DZIEŁA
ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. DOKTOR DOKTORÓW

2. SENTENCJE ANIELSKIE

3. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU 101 PYTAŃ I ODPOWIEDZI

4. WYKŁAD PACIERZA

5. ZŁOTY ŁAŃCUCH

6. SUMMA CONTRA GENTILES
PRAWDA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

7. TOMIZM

8. SUMA TEOLOGICZNA

9. KOMENTARZ DO KSIĘGI O PRZYCZYNACH

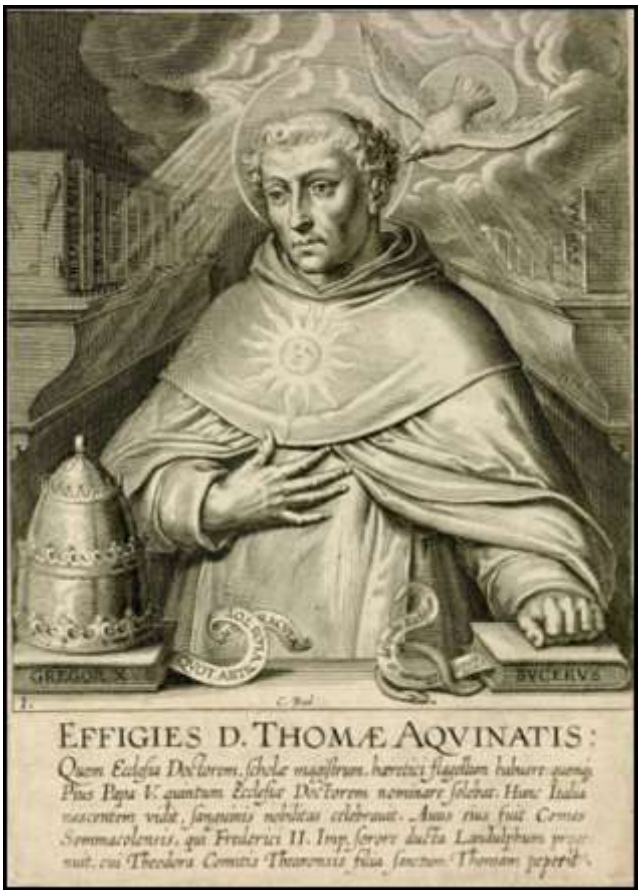

DOKTOR DOKTORÓW
ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU

Autor Henryk Majkrzak
Wydawnictwo Marek Derewiecki

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA 5
WSTĘP 7
1. OKRES ŚREDNIOWIECZA 9
2. ŚREDNIOWIECZNA NAUKA 12
3. ŚREDNIOWIECZNE UNIWERSYTETY 14
4. SCHOLASTYKA 15
5. PISANIE DZIEŁ 18
6. JĘZYK SCHOLASTYCZNY 19
7. ŹRÓDŁA DOKTRYNALNE SCHOLASTYKI 19
8. DZIAŁALNOŚĆ DYDAKTYCZNA 20
9. CZARNA LEGENDA ŚREDNIOWIECZA 22
10. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU „DOKTOREM DOKTORÓW” 23
11. HONOROWE TYTUŁY ŚW. TOMASZA 25
12. ŚWIĘTY TOMASZ DOKTOREM KOŚCIOŁA 26
13. ŚWIĘTY TOMASZ W IKONOGRAFII 28
14. NAJBARDZIEJ ZNANI TOMIŚCI 28

I. CHWALEBNY ŻYWOT 29
1.1. Dzieciństwo 29
1.2. Pobyt w opactwie Monte Cassino 30
1.3. Studia na uniwersytecie w Neapolu 31
1.4. Dominikańskie powołanie 32
1.5. W szkole św. Alberta Wielkiego 36
1.6. Pobyt w Paryżu **38** <<
1.7. Powrót do Italii 42
1.8. Na nowo w Paryżu 45
1.9. Koniec ziemskiego pielgrzymowania 46
1.10. Sławny grób **51** <<
1.11. Potępienie 53
1.12. Proces kanonizacyjny 55
1.13. Chronologia życia 56
II. CHARAKTERYSTYKA POSTACI 61
2.1. Kontemplatyk 63
2.2. Dystans do rzeczywistości ziemskiej 65
2.3. Wierność w stosunku do przyjaciół 66

2.4. Mąż modlitwy 67
2.5. Apostoł pióra 68
2.6. Styl jego pism 70
2.7. Talent dydaktyczny **71** <<
2.8. Portret moralny 72
2.9. Dar słowa 73
III. FILOZOF 75
3.1. Główne problemy filozofii średniowiecznej 77
Spór o powszechniki 78
Wiara i rozum 80
Problem Boga 81
Problem człowieka 82
Natura 84
Państwo i społeczeństwo **85** <<
3.2. Ogólna charakterystyka filozofii św. Tomasza z Akwinu 87
3.2.1. Problem bytu 89
Oryginalność metafizyki św. Tomasza 89
Metoda metafizyki 91
Pierwsze zasady metafizyki 91
Konstytutywne elementy bytu 92
Samoistnienie istnienia 93
Aktualność metafizyki 93
3.2.2. Problem poznania **96** <<
Władze poznawcze człowieka 96
Intencjonalność ludzkiego poznania 98
Doktryna abstrakcji 99
Wartość ludzkiego poznania 100
Wiara i rozum 101
3.2.3. Zagadnienie transcendentaliów 102
3.2.4. Zagadnienie języka 106
3.2.5. Problem moralny (system etyczny) **108** <<
Prawo 112
3.2.6. Doktryna społeczeństwa i państwa 113
3.3. Synteza filozofii św. Tomasza z Akwinu. 24 tezy tomistyczne 114
3.4. Przedsionki wiary 121
IV. TEOLOG 123
4.1. Nazwa teologa 124
4.2. Pojęcie nauki 125
4.3. Teologia jako nauka 126
4.4. Konieczność teologii 128
4.5. Przedmiot formalny teologii 128
4.6. Metoda teologicznych poszukiwań 129
4.7. Źródła teologii 129
4.8. Teologia potrzebuje filozofii 130

4.9. Dar wiedzy 132
V. DOKTOR BOSKOŚCI 133
5.1. Zjawisko ateizmu 135
5.2. Istnienie boga nie jest bezpośrednio oczywiste 136
Bóg jest istnieniem samoistnym (*ipsum esse subsistens*) 137
5.3. Pięć „dróg” 138
5.4. Kim jest Bóg? 140
5.5. Natura Boga 141
5.6. Atrybuty (przymioty) Boga 143
5.7. Życie i operacje (działanie) Boga **146** <<
5.8. Trójca Święta 148
5.9. Jezus Chrystus 149
Tajemnica Wcielenia 150
Herezje chrystologiczne 151
Dzieciństwo i działalność publiczna Chrystusa 152
Męka Chrystusa 153
Zstąpienie do piekieł i zmartwychwstanie 155
Wniebowstąpienie 155
Chrystus głową Kościoła **156** <<
Chrystus jako wychowawca 156
5.10. Stosunek Boga do świata 157
5.11. Kościół 158
Pochodzenie Kościoła 159
Znamiona Kościoła 160
Struktury Kościoła 160
Kościół i świat 162
VI. DOKTOR ANIELSKI 163
6.1. Istnienie aniołów 164
6.2. Natura aniołów 165
6.3. Aktywność aniołów 167
6.4. Hierarchia aniołów 169
6.5. Anioł Stróż 170
VII. DOKTOR EUCHARYSTII 171
7.1. Teolog Eucharystii 173
7.2. Ministrem (szafarzem) Eucharystii jest kapłan 174
7.3. Eucharystia i męka Chrystusa 175
7.4. Czym jest Najświętszy Sakrament? 176
7.5. Dlaczego Chrystus ustanowił Eucharystię? 177
7.6. Jakie są skutki Eucharystii? 178
7.7. Święty Tomasz piewcą Eucharystii 179
VIII. DOKTOR CZŁOWIECZEŃSTWA 182
8.1. Poznanie i wola człowieka 183
8.2. Dusza 184
IX. MAGISTERIUM KOŚCIOŁA O ŚW. TOMASZU Z AKWINU 187

9.1. Wypowiedzi papieży 187
9.2. Lista dokumentów Magisterium Kościoła o św. Tomaszu 203
X. DZIEŁA ŚW. TOMASZA Z AKWINU 207
10.1. Lista dzieł według „oficjalnego katalogu" Bartłomieja z Kapui 208
10.2. Podział tematyczny i chronologia dzieł 210
10.3. Wydania dzieł św. Tomasza 214
10.4. Na temat autentyczności i chronologii dzieł 216
10.5. Dzieła św. Tomasza z Akwinu w języku polskim **217** <<
10.6. Charakterystyka głównych i niektórych pomniejszych dzieł św. Tomasza z Akwinu 219
SOMMARIO 238
ZAKOŃCZENIE 239
1. Przyszłość tomizmu 239
2. Znaczenie św. Tomasza dla Kościoła i kultury 242
BIBLIOGRAFIA 244
INDEKS OSÓB 261

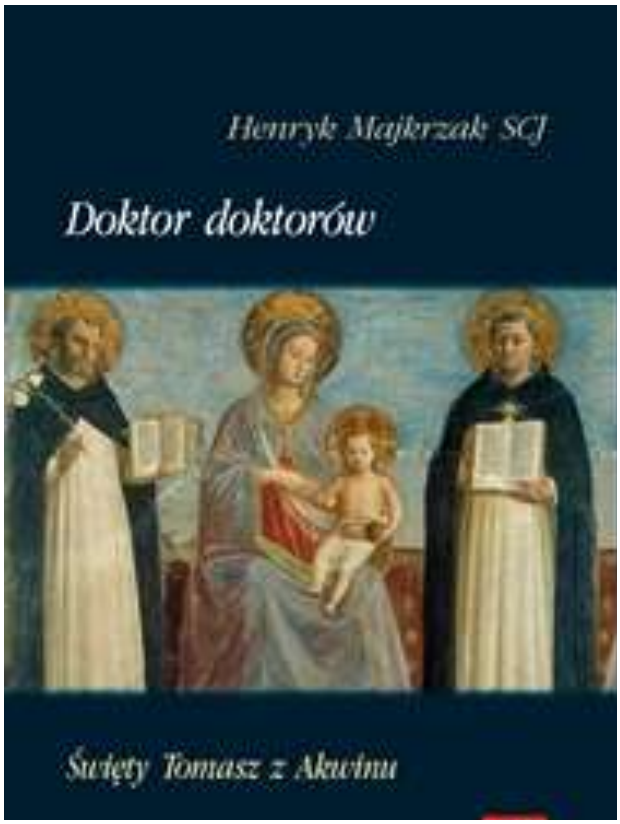

FUNDAMENTA
Studia z historii filozofii
t. LXIX
Seria pod redakcją Zbigniewa Nerczuka i Mikołaja Olszewskiego

© 2012 by Henryk Majkrzak SCJ & Wydawnictwo Marek Derewiecki

Wydanie pierwsze

Recenzent: ks. prof. dr hab. Jan Józef Janicki
Superiorum permissu: ks. Artur Sanecki SCJ, prowincjał

Redakcja i korekta: Teresa Dziemińska
Projekt okładki i łamanie: Łukasz Derewiecki
Druk i oprawa: Drukarnia Read Me
ul. Mińska 25
03-808 Warszawa

Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Na okładce wykorzystano fragment obrazu Fra Angelico, *Dziewica z Dzieciątkiem, św. Dominikiem i* iw. *Tomaszem z Akwinu*

ISBN 978-83-61199-24-3

WYDAWNICTWO MAREK DEREWIECKI
ul. Szkotnia 29a, 32-650 Kęty
tel./fax 33/8454149, 603931607
e-mail: wydawnictwo@derewiecki.pl
Księgarnia: www.derewiecki.pl
Dystrybucja: tel./fax 33/8561584, 502637305
Nakład: 1000 egz., objętość w arkuszach wydawniczych: 20

Święty Tomasz z Akwinu jako „Apostoł prawdy" był przekonany, że istnieje fundamentalna harmonia między wiarą i rozumem, natomiast pogłębiająca się współcześnie separacja między wiarą i rozumem, Ewangelią i kulturą stanowi największe wyzwanie naszych czasów.

Jan Paweł II, List apostolski
Inter Munera Academiarum, nr. 1-2

Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości jak gwiazdy na wieki i na zawsze.

Dn 12, 3

Rzetelnie poznałem (mądrość), bez zazdrości przekazuję i nie chowam dla siebie jej bogactwa.

Mdr 7, 13

Zbadał wszystkie drogi mądrości.

Ba 3, 37

Każde dobro, jakie otrzymujemy i wszelki dar doskonały zstępuje z góry, od Ojca światłości.

Jk 1, 17

Jeśli zaś komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie i nie wymawiając; a na pewno ją otrzyma.

Jk 1, 5

Po *Sumie teologicznej* Tomasza pozostaje jedynie wizja uszczęśliwiająca.
(Neque aliud superest nisi lumen gloriae post Summa Thomae).

o. Philip Labbe SJ, |1667

PRZEDMOWA

Z jednej strony żyjemy w czasach niezwykle szybkiego rozwoju techniki i informatyki, a z drugiej strony w czasach głębokiego kryzysu kultury. Przejawia się on w kryzysie filozofii, teologii, sztuki i wartości duchowych. Jan Paweł II zauważył w liście apostolskim *Inter Munera Academiarum*, że pogłębiająca się separacja między wiarą i rozumem, Ewangelią i kulturą, stanowi największe wyzwanie naszych czasów. Natomiast w encyklice *Fides et ratio* stwierdził, że słuszne rozgraniczenie między filozofią a teologią od późnego średniowiecza przekształciło się w szkodliwy rozdział. Według niego tylko powrót do metafizyki może wydobyć filozofię z głębokiego kryzysu. Papież Benedykt XVI w swoim przemówieniu na Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie zauważył, że w XXI wieku możliwa jest harmonia wiary i rozumu, której mistrzem jest św. Tomasz. Jest on więc w tym względzie wzorem do naśladowania. Filozofii współczesnej zagraża zerwanie kontaktu z rzeczywistością i zamknięcie jej w ramach subiektywizmu. Święty Tomasz tymczasem poucza nas o tym, iż umysł człowieka najpierw ujmuje byt. Głosił on, że prawda dotyczy rzeczywistości, a można ją odkrywać na dwa sposoby: przyjmując Objawienie i odkrywając ją przy pomocy rozumu naturalnego.

Mając na uwadze wspomniany kryzys duchowy naszych czasów, należy nawiązywać do mądrości starożytnych i mądrości doktorów Kościoła na czele ze św. Tomaszem z Akwinu. Zasłynął on ze swojej uczoności i mądrości, które przekazywał innym bez zazdrości. Był profesorem, kontemplatykiem, kaznodzieją, pisarzem, przyjacielem papieży i królów, a także myślicielem uniwersalnym. Całe ogromne dziedzictwo ludzkiej myśli uczynił on swoim, przyswoił go sobie i przekształcił w harmonijną syntezę. Równocześnie był wolny od ambicji kariery świeckiej, akademickiej i kościelnej, a najwięcej radości sprawiło mu „małżeństwo" z mądrością. Jego czysta dusza, oderwana od rzeczy zmysłowych poznawała do głębi prawdę i wieczność. Na tysiącach stron jego dzieł dostrzega się tylko jedno pragnienie: szukać prawdy i przekazywać ją innym. Jako filozof był przede wszystkim metafizykiem, największym komentatorem metafizyki Arystotelesa i twórcą nowej, oryginalnej metafizyki istnienia. Jednakże był on przede wszystkim teologiem i mistrzem wiary i rozumu. Zaprzyjaźnił się z mądrością przyrodzoną

(filozofia) i mądrością nadprzyrodzoną (teologia), czyniąc z nich syntezę. Już jako sześcioletni chłopiec pytał: „Powiedzcie mi, kim jest Bóg?". Całe życie szukał odpowiedzi na to pytanie. Nic też dziwnego, że papież Jan Paweł II docenił jego zasługi dla Kościoła i obdarzył go zaszczytnymi tytułami: „Doktora Człowieczeństwa" *{Doctor Humanitatis)* i „Doktora Boskości" *(Doctor Divinitatis).*

Każda autentyczna i wielka myśl jest zarazem ponadczasowa i historyczna. Ta prawda dotyczy także nauki Tomasza, którą tak bardzo w ciągu wieków ceniło i ceni Magisterium Kościoła. Powiedziano o nim tak wiele, że wydaje się, iż nic nowego nie można już dodać, a jednak postać ta nadal fascynuje. Prawdopodobnie nigdy nie doczekamy się wyczerpującego studium na temat jego życia, dzieł i doktryny. Również i książka ks. Henryka Majkrzaka SCJ *Doktor doktorów. Święty Tomasz z Akwinu*, nie stanowi takiego wyczerpującego studium, niemniej jednak stanowi cenny wkład w poznawanie tej niezwykłej postaci. Każdy jej rozdział może stanowić punkt wyjścia do kolejnej publikacji. Książka szczegółowo omawia chwalebny żywot św. Tomasza, charakteryzuje jego postać, jego filozofię i teologię, a także jego dzieła. Na szczególną uwagę zasługuje obszerne i niespotykane w literaturze polskiej omówienie stanowiska Magisterium Kościoła w sprawie nauki św. Tomasza, a także bogata bibliografia, jaką książka zawiera.

Ks. prof. dr hab. Jan Józef Janicki
Kraków, 31 maja 2009

WSTĘP

W ciągu wieków obserwuje się oscylowanie zainteresowań i postaw ludzkich: od odwrócenia się od marności tego świata przy równoczesnym zwróceniu się ku Bogu i sprawom wiecznym, aż po odwrócenie się od Boga i całkowite pochłonięcie sprawami doczesnymi. Starożytni Grecy i Rzymianie pochłonięci byli raczej doczesnością, jednakże u schyłku starożytności dokonał się przewrót w ludzkich umysłach, który oderwał je od spraw doczesnych i zwrócił ku wiecznym. Stało się tak dlatego, że ludzie poczuli przesyt i zniechęcenie do przemijających dóbr tego świata, które nie dają ukojenia ludzkiej duszy, i zaczęli szukać celu i sensu życia w innym świecie. Ludzkie umysły opanowała żądza życia wiecznego i dążenie do wyzwolenia z niedoli i znikomości. Najazdy barbarzyńców spustoszyły Europę, która znowu zaczęła się dźwigać pod względem kultury w okresie średniowiecza. Był to okres, w którym ludzka myśl z łatwością wzlatywała ku Bogu, bo kultura przeniknięta była pierwiastkiem religijnym: piękne, gotyckie katedry, rzeźby, obrazy, religijne procesje i liczne cuda eucharystyczne kierowały ludzi ku sprawom wiecznym, a poradniki z cyklu *Ars moriendi* uczyły obcowania ze śmiercią i godnego przeżywania własnego umierania. Odpowiedzialności za kształt własnego życia uczyły obrazy z cyklu *Taniec śmierci*, które przypominały ludziom o przemijalności rzeczy doczesnych.

W okresie średniowiecza tworzył nie tylko św. Tomasz z Akwinu, który w ocenie wielu ostatnich papieży jest mistrzem harmonii wiary i rozumu - tak bardzo potrzebnej w XXI wieku - ale i Dante, który w *Boskiej Komedii* opisał niebo, piekło i czyściec. Współcześnie cywilizacja świata zachodniego zdaje się znowu pogrążać w tym, co doczesne i materialne. W ocenie papieża Jana Pawła II zerwana została nie tylko więź między wiarą i rozumem, ale i więź między Ewangelią a kulturą[1]. W zachodniej Europie pustoszeją kościoły, sprzedawane są świątynie, a zakonnicy opuszczają miasta, gdyż ludzie pogrążają się w obojętności religijnej i konsumpcji. Wielu kapłanów w podeszłym wieku resztkami sił prowadzi pracę duszpasterską i za kilkanaście lat prawdopodobnie pozostaną tam jedynie „wysepki" chrześcijaństwa,

[1] Jan Paweł II, List apostolski *Inter Munera Academiarum,* nr 1-2.

a nieliczni wierni będą dojeżdżać kilkadziesiąt kilometrów na nabożeństwa i Eucharystię. Antysztuka często szydzi z religii, a pseudoartyści, którzy nie mają nic do powiedzenia w zakresie prawdy, dobra i piękna wywołują skandale, aby poprzez obrażanie uczuć wierzących zwrócić na siebie uwagę. W tym kontekście nie jest łatwo mówić o św. Tomaszu z Akwinu, który cenił doczesność jedynie jako miejsce pielgrzymowania do Boga.

Świat, w którym żył św. Tomasz, zdecydowanie różnił się od naszego świata. W jego czasach nie znano jeszcze samochodów, więc zakonnicy i ludzie świeccy zazwyczaj pieszo lub na grzbiecie konia, muła albo osła pokonywali setki kilometrów. Na każdy dzień mieli wyznaczony pewien odcinek drogi do przebycia. Podróż trwała długo, bo na przykład z Neapolu do Paryża podróżowano całymi tygodniami, jednakże trud ten miał i dobre strony, gdyż taki sposób poruszania się pozwalał na nieustanny kontakt z przyrodą. Nic też dziwnego, że zakonnicy znali każdy zakątek Europy i na budowę klasztorów wybierali najpiękniejsze miejsca. Poruszali się powoli, więc mieli okazję obserwować zmiany roślinności, rzeźby terenu i kolorytu nieba. Obecnie dzięki rozwojowi techniki korzystamy z samolotów i odbywamy szybkie i wygodne podróże, ale trudno mówić tu o kontakcie z przyrodą. W czasach Tomasza nie znano pociągu, samolotu, kina, radia, telewizji i prasy. Nie było także komputerów, rakiet i czołgów. Powszechnie posługiwano się językiem łacińskim. Najwyższym władcą był papież, który delegował swoją władzę świeckim przedstawicielom. Wiek XIII - wiek św. Tomasza z Akwinu - był złotym wiekiem chrześcijańskiej kultury średniowiecza.

Tomasz należy do grona **świętych,** a święci to ludzie zjednoczeni z Bogiem, którzy w swoim doczesnym życiu czynili wiele dobra. Jedni zasłynęli dzięki wspaniałej wymowie, inni dzięki opiece nad chorymi, a jeszcze inni dzięki działalności duszpasterskiej, jedni posiedli dar nadzwyczajnej kontemplacji, a nawet stygmatów, inni oddziałali na rozwój kultury, rolnictwa czy też budownictwa, a jeszcze inni zasłynęli jako spowiednicy czy też opiekunowie młodzieży. Byli i tacy, którzy w nadzwyczajny sposób przyczynili się do rozwoju teologii. Święty Tomasz nie zasłynął jako zakonodawca - jak św. Benedykt z Nursji, św. Dominik, św. Franciszek z Asyżu czy też św. Ignacy Loyola. Chociaż miał wrażliwe serce na niedolę bliźniego, to jednak nie zasłynął opieką nad chorymi, jak św. Jan Boży czy też św. Kamil de Lellis. Wiemy, że wielokrotnie pomagał w pracy duszpasterskiej, ale nie zasłynął z niej tak bardzo, jak św. Jan Maria Vianney - patron proboszczów. Chociaż był cenionym kaznodzieją, to jednak nie dorównał w tym względzie św. Janowi Złotoustemu czy też św. Bernardowi z Clairvaux, którego nazwano „Doktorem

miodopłynnym", bo gdy głosił słowo Boże, to słuchaczom zdawało się, że miód spływa na ich udręczone dusze. Święty Tomasz zasłynął ze swej uczoności i mądrości, którą poznał rzetelnie, bez zazdrości przekazywał innym i nie chował tylko dla siebie jej bogactwa (por. Mdr 7, 13). Z jego mądrości czerpali w ciągu minionych wieków studenci, duchowni i dostojnicy świeccy, był on bowiem kaznodzieją, kontemplatykiem, doradcą papieży i królów, a przede wszystkim mężem wielkiej wiedzy. Utarte powiedzenie mówi, że wśród świętych nie było tak uczonego człowieka jak on, a wśród uczonych tak świętego człowieka jak właśnie on.

1. OKRES ŚREDNIOWIECZA

Święty Tomasz z Akwinu był dzieckiem średniowiecza, a równocześnie wyrastał on ponad tę epokę. Od czasów odrodzenia dzieje powszechne świata, a także historię filozofii dzieli się na okres starożytny, średniowieczny i nowożytny [2]. Średniowiecze znane jest nie tylko z istnienia ascetów, biczowników, pokutników i pustelników, ale także i wesołych goliardów, i trubadurów. To wtedy powstaje szereg nieśmiertelnych historii miłosnych na czele z opowieścią o Tristanie i Izoldzie oraz Abelardzie i Heloizie. Był to okres, w którym często powtarzała się klęska nieurodzaju, stąd ludzie bali się głodu i nędzy. Zarazy dziesiątkowały Europę, medycyna była słabo rozwinięta, a wiele niemowląt umierało. To wszystko sprawiło, że przeciętna długość ludzkiego życia wynosiła trzydzieści lat. Nic też dziwnego, że zbliżający się do pięćdziesiątki św. Tomasz z Akwinu ze wzruszeniem recytował psalmy mówiące o starości.

Z drugiej jednak strony w średniowieczu ujawniła się również potęga ludzkiego ducha: panowała przewaga kontemplacji nad działaniem, gdyż człowiek średniowiecza uważał, że świat jest po to, aby go podziwiać, a nie zmieniać; poznawać, a nie wykorzystywać. Współczesne „być" i „mieć" miało swój odpowiednik w średniowiecznym rozróżnieniu między *frui* a *uti.* Dante pisze, że człowiek wyszedł od Boga i do Niego zmierza, posiada on dwa cele w swoim życiu: ziemski i wieczny, jest bowiem w nim zawarty pierwiastek

[2] Po raz pierwszy określeniem „średniowiecze" posłużył się znany humanista i bibliotekarz papieski - Giovanni Andrea dei Bussi w swoim liście do papieża Pawła II, który napisał w roku 1469. Jednakże myśliciele XV wieku sporadycznie korzystają z określenia *media aetas* lub *medium aevum* i dopiero w XVII wieku jest ono częściej używane, gdyż spopularyzował je profesor Uniwersytetu w Halle - Cellariusz, który opublikował w roku 1688 podręcznik historii powszechnej *Historia universalis* [...] *in antiquam, medii aevi et novam divisa*, por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofią średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 9.

zniszczalny i niezniszczalny. Sama więc Opatrzność przedkłada człowiekowi ograniczoną szczęśliwość ziemską i bezmiar szczęścia niebieskiego. Do ziemskiego celu prowadzi nas filozof, polityk, władca, natomiast do wiecznego papież, teolog i kapłan[3]. Średniowiecze należy zaliczyć do epok szczególnych w życiu Kościoła, gdyż przepojone było atmosferą religijną, w której problematyka teologiczna i filozoficzna występowały często w ścisłym zespoleniu, a twierdzenia płynące z wiary rodziły pytania na gruncie filozofii.

W kulturze średniowiecznej wyróżniamy trzy nurty:

- **scholastykę,** której ojcem był św. Anzelm z Canterbury,
- **szkołę humanistów** z Chartres na czele z Janem z Salisbury i
- średniowieczną **kulturę monastyczną,** której przewodził św. Bernard z Clairvaux, a która koncentrowała się na mistyce i mistycyzmie.

Humaniści XII wieku mawiali, że „prawda jest córą czasu" (*veritas filia temporis*). W średniowieczu występuje także nurt przeciwny nauce. W starożytności Sokrates doszedł do wniosku, że badanie przyrody nie ma praktycznego znaczenia dla ludzi i dlatego zajął się etyką, w dobie Ojców Kościoła filozofię potępiał Tertulian, a w średniowieczu czynił to św. Piotr Damiani, który chociaż sam starannie wykształcony, to jednak negował potrzebę racjonalizowania wiary i głosił, że czysta filozofia jest wynalazkiem diabła, bo pierwszym profesorem filozofii był szatan, który uczył odmieniać jedynego Boga w liczbie mnogiej, mówiąc: „Będziecie jako bogowie znający dobro i zło" [4]. Niechętny przesadnej spekulacji był także wspomniany już św. Bernard z Clairvaux, który pisał w liście do Opata Elreda, że drzewa w lesie nauczą każdego więcej niż księgi, a kamienie lepiej niż najwięksi mistrzowie.

Średniowieczu obcy jest anarchizm, egocentryzm i pojęcie superczłowieka. Panuje anonimowość, gdyż ludzie ukrywają się w cieniu swoich dzieł: teologowie i filozofowie w cieniu swoich doktryn, a architekci w cieniu wspaniałych katedr. Sami o sobie niewiele mówią, gdyż przemawiają do nas poprzez swoje dzieła. Nic też dziwnego, że jedyną autobiografią tego okresu jest *Historia moich niedoli {Historia calamitatum)* Piotra Abelarda. Podkreśla się całkowitość i kompletność, dlatego powstają słynne *Sumy*, katedry romańskie i gotyckie. Ludzką myślą kieruje zasada, która mówi, że „mądrość porządkuje" *(sapientis est ordinare).* Alegoria w literaturze ma wyrazić lepiej to, co duchowe, a sztuka figuratywna przybliża koncepcje

[3] Dante Alighieri, *De monarchia*, III, 16.

[4] Piotr Damiani, *De sancta simplicitate*, 3: PL 145, 695 AB.

i dogmaty. Panuje ogromne zaufanie do rozumu i dialektyczna pasja, w czym przejawia się optymizm średniowiecza.

Kościół katolicki był w średniowieczu dobrze i sprawnie zorganizowaną instytucją, dlatego też wziął na siebie wiele ciężarów życia publicznego i pomagał w rządzeniu państwami, zajmował się dyplomacją, organizował szkoły i uniwersytety, uczył wiary i moralności chrześcijańskiej, rzemiosła i hodowli bydła, uprawy roli, sadownictwa, budowy dróg i mostów, organizował opiekę zdrowotną i zajmował się dziełami miłosierdzia, łagodził obyczaje i stabilizował życie społeczne. Kościół i państwo tworzyły klimat uniwersalizmu. Po spustoszeniu Europy w okresie „najazdu barbarzyńców" i „wędrówek ludów" mnisi ratowali kulturę, przepisując księgi. Szczególnie z takiej działalności zasłynął klasztor „Vivarium", położony nad stawami rybnymi w Kalabrii, stąd jego nazwa. Założył go Kasjodor (+583), który przez potomnych został nazwany „zbawcą zachodniej cywilizacji". Tam przeniósł swoją niezwykle bogatą bibliotekę, którą nieustannie wzbogacał nowymi nabytkami. Wielką zasługę w ratowaniu kultury i przepisywaniu dzieł mają benedyktyni i augustianie. Na salę, w której to czyniono (*scriptorium*), wybierano najbardziej oświetlone słońcem pomieszczenie, jeden mnich dyktował zdanie po zdaniu, a gromada mnichów *(scriptor)* pisała. Powstawało tyle egzemplarzy przepisywanej księgi, ilu było piszących. Pisano na pergaminie, czyli wyprawionej skórze jagnięcia lub cielaka, a każda księga powstawała jako dzieło sztuki, gdyż ozdabiały ją złocenia, piękne miniatury i zdobne inicjały. Niekiedy pisano złotymi literami na pergaminie w kolorze purpurowym. Obecnie dzięki rozwojowi techniki drukujemy tysiące książek, nie są to jednak dzieła sztuki. Chorobliwa pogoń za maksymalnym zyskiem niszczy solidność i rodzi bylejakość: wiele z nich rozlatuje się w rękach czytelników, gdyż są klejone, a nie szyte.

Cystersi rozwinęli kulturę rolną Europy. Umieli wbijać w bagna dębowe pale, które nasączały się wodą i z czasem stawały się bardzo twarde. Na nich budowano świątynie. Przykładem tutaj jest wspaniała katedra w Pelplinie. Franciszkanie, a zwłaszcza dominikanie, zasłużyli się na polu naukowym, pracując na uniwersytetach i innych uczelniach średniowiecza. W średniowieczu powstały wspaniałe dzieła naukowe na czele z *Sumą teologiczną* św. Tomasza z Akwinu, ale także i dzieła malarstwa, rzeźby, architektury i muzyki. Z pewnością zachwyci się średniowieczem ten, kto od lat rozmyśla nad *Sumą teologiczną* św. Tomasza z Akwinu, kto zachwyca się ołtarzem Wita Stwosza w krakowskim kościele Mariackim czy też podobnymi ołtarzami chociażby w Norymberdze, Lewoczy czy też Bardejowie. Czyż można

nie zachwycać się średniowieczem, gdy staje się przed gotyckimi katedrami w Paryżu, Chartres, Reims, Amiens, St. Quentin, Ołomuńcu, Brnie, Pradze, Kolonii, Ulm, Freiburgu, Lincoln, Winchester, Ely, Canterbury, York czy też Salisbury? Jak nie pokochać średniowiecza, gdy ze zdumieniem spogląda się na mszał zapełniony złotymi literami na purpurowym pergaminie w katedrze w hiszpańskim Toledo?

2. ŚREDNIOWIECZNA NAUKA

W starożytnej Grecji zaufany człowiek, zwany pedagogiem, prowadził małego chłopca na naukę do nauczyciela. Grecki ideał wychowania opierał się na zasadzie wszechstronnego i powszechnego nauczania, gdyż uważano, że prawidłowo ukształtowany pod względem intelektualnym i moralnym człowiek podoła każdemu zadaniu, jakie życie przed nim postawi. Dorośli, którzy pragnęli pogłębiać swoją wiedzę, skupiali się wokół mistrza, słuchając jego wykładów i troszcząc się niekiedy o jego potrzeby materialne. Ideałem była tutaj przyjaźń mistrza z uczniami, którą z powodzeniem realizował Sokrates, Platon w swojej Akademii i Epikur w swoim ogrodzie, stąd jego uczniów nazywano „filozofami z ogrodu". W czasach chrześcijaństwa szkolnictwem zajęły się zakony, tworząc szkoły przyklasztorne oraz biskupi, którzy organizowali szkoły katedralne. Podczas gdy na Wschodzie nie dziwiono się, że świątobliwy mnich nie był wykształcony, to na Zachodzie zakonnik kojarzył się zawsze z „uczonością". Święty Augustyn nakazywał, aby każdy klasztor posiadał własną bibliotekę, a zakonodawcy zalecali przepisywanie ksiąg oraz czytanie i medytację nad lekturą. Powszechne szkolnictwo powstało po roku 529, kiedy to na synodzie w Voison zobowiązano każdego kapłana miejskiej parafii, aby zatrudnił u siebie lektora, który będzie zajmował się nauczaniem młodzieży. W podobnym duchu wypowiedziało się wiele późniejszych synodów, a papież Leon IV w roku 853 zarządził tworzenie szkół przy wszystkich parafiach. Również władza świecka wspierała powszechne szkolnictwo, czego przykładem jest nakaz Karola Wielkiego z 797 roku, który zarządzał otwarcie szkoły przy każdym kościele. Szkoła średniowieczna od początku określiła, kim ma być wychowywany człowiek. Miejsce greckiego nauczyciela zajął mnich, wychowawca i ojciec duchowny, a rolę szkoły przejął klasztor, a następnie katedra i parafia. Mnisi z Irlandii wędrowali w VII i VIII wieku za księgami nawet do Rawenny, Salerno, Rzymu i Vivarium. Z czasem nastąpiła ekspansja szkolnictwa monastycznego z Irlandii na Wyspy Brytyjskie.

Doradca Karola Wielkiego - Alkuin (+804), stał się filarem renesansu karolińskiego, a sam Karol Wielki wspierał gromadzenie i kopiowanie ksiąg i układanie nowych podręczników. Niektóre szkoły przeznaczono wyłącznie dla mnichów (*schola interior claustri*), a do innych przyjmowano i świeckich (*schola exterior claustri*). Powstały szkoły biskupie i ośrodki naukowe w Pawii, Fuldzie i Yorku. Kontynuatorem renesansu karolińskiego był Gerbert z Aurillac (+1003), który jako kierownik szkoły w Reims prowadził wykłady z logiki według Boecjusza. To zamiłowanie do Boecjusza przekazał swojemu uczniowi Fulbertowi (+1028), biskupowi Chartres. Na przełomie wieków X i XI rozwijają się szkoły w Liege, Fleury i Salerno. W XI wieku wyróżnia się szkoła w Bec dzięki Lanfrancowi i jego uczniowi Anzelmowi, późniejszemu biskupowi Canterbury, oraz szkoła na Monte Cassino dzięki Konstantemu Afrykańczykowi, a także szkoła w Bolonii. Na początku XII wieku rozwija się szkoła w Chartres, a do pierwszych jej humanistów zaliczamy Iwona i Bernarda z Chartres. W Montpellier rozwija się medycyna, a w Paryżu działa Abelard. Szkoły przenoszą się powoli z klasztorów na odludziu do środowisk miejskich.

Wraz z powstaniem miast i rozwojem kultury miejskiej pojawia się w XII wieku mistrz szkoły jako zawodowy uczony, który poświęca się pisaniu i nauczaniu. W jednym mieście jest tyle szkół, ilu znajduje się w nim mistrzów, którzy skupiali wokół siebie scholarchów (studentów). Kiedy mistrz przenosił się do innego miasta, to często uczniowie podążali za nim. Rosnąca liczba „prywatnych" szkół w jednym mieście rodziła potrzebę współpracy między mistrzami. Wzoru organizacyjnego dostarczały cechy rzemieślnicze. W ten sposób zaczęły rodzić się korporacje uniwersyteckie (*Universitas docentium et scholarium*), które określały ramy swej działalności, ustalały strukturę i program związku, a także broniły swoich interesów w stosunku do władzy świeckiej i duchownej.

Od wieków powtarza się utartą opinię, że średniowieczna nauka nie była wolna i ograniczała się do teologii i skrępowanej przez nią filozofii w imię hasła, które przypisywano Piotrowi Damiani (+1072) - „filozofia służebnicą teologii" (*philosophia ancilla theologiae*). Wcześniej jednak od niego zasadę tę stosowali w starożytności - Filon z Aleksandrii (+ok. 45) i Klemens Aleksandryjski (+ok. 215). Tymczasem w olbrzymiej liczbie średniowiecznych dzieł, które pisali duchowni z zakresu przyrody, astronomii, logiki, medycyny, matematyki i prawa nie ma jakichkolwiek treści teologicznych, a nawet wzmianki o Bogu. Uczeni w średniowieczu byli bardziej wolni w zakresie myślenia i prowadzenia badań, niż współcześni uczeni, którzy

pozostają pod wpływem presji ze strony ideologii i partii politycznych. Nie znali oni cenzury, więzienia, kontroli policyjnej, rewizji, zakazów poruszania się po kraju i wyjazdów zagranicznych. Przekraczali granice bez paszportów kiedy tylko chcieli i wymieniali między sobą dzieła i naukowe poglądy, słuchali wykładów i dyskutowali w języku łacińskim. Średniowiecze było okresem, w którym idea *christianitas* stanowiła motyw przewodni dla całej kultury, a Kościół katolicki odgrywał ważną rolę w życiu narodów Europy.
Średniowieczny uczony był wolnym człowiekiem, gdyż żył najczęściej ze składek swoich studentów. Dopiero w renesansie spalono na stosie Serveta i Giordana Bruna, a Galileusza i Campanellę prześladowano. Dzisiaj coraz lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, że nie wystarcza pozytywistyczny model nauki bazującej na pytaniu „Jak jest?", ale należy jeszcze powrócić do naukotwórczych pytań średniowiecza - „Dlaczego?" i „Po co?"[5].

3. ŚREDNIOWIECZNE UNIWERSYTETY

Święty Tomasz z Akwinu związany był z uniwersytetami w Neapolu oraz w Paryżu, a także ze szkołami dominikańskimi w Neapolu, Kolonii i Rzymie. W średniowieczu powstało około czterdziestu pierwszych uniwersytetów i powołano do istnienia niezliczone szkoły, gdyż szkolnictwo stało się dostępne dla wszystkich stanów. Pierwsze statuty paryskiej Sorbony zalecały, aby każdy student był związany z jednym prowadzącym go mistrzem. Na początku XIII wieku w Europie ukształtowały się trzy typy uniwersytetów.

Pierwszy z nich powstał w **Bolonii,** która stała się ośrodkiem wybitnych znawców prawa rzymskiego i kościelnego. Ani mistrzowie, ani scholarze nie podlegali tutaj władzy kościelnej. Studiujący tworzyli korporację cieszącą się pełną autonomią, która dzieliła się na grupy narodowościowe. Korporacja, na czele której stał wybierany przez studentów rektor wspomagany przez prokuratorów poszczególnych nacji, zarządzała majątkiem uniwersytetu i sprawowała władzę sądowniczą nad swymi członkami. Korporacja dzieliła się na wydziały (*facultates*), którym przewodzili dziekani wybierani przez mistrzów wydziału. Rektor uniwersytetu pochodził z najliczniejszego i podstawowego wydziału filozoficznego, zwanego wydziałem sztuk wyzwolonych *(liberalium artium facultas*). Dopiero po jego ukończeniu można było podjąć dalsze studia na wydziale medycyny, prawa lub teologii. Scholarze wybierali i opłacali profesorów, którzy nauczali, egzaminowali i nadawali stopnie naukowe.

[5] S. Wielgus, *Z badań nad średniowieczem,* Lublin 1995, s. 42-46.

Drugi typ uniwersytetu powstał w **Paryżu** i stanowił prawzór dla wszystkich późniejszych uniwersytetów Europy Zachodniej. Najważniejszą rolę odgrywał tu wydział teologiczny, a konkurował z nim wydział filozoficzny. W skład korporacji wchodzili mistrzowie i studenci. Rektor pochodził z wydziału filozoficznego, ale był wybierany przez elektorów poszczególnych nacji i musiał należeć do grona profesorów. Wykładali tu przeważnie duchowni, mistrzowie mieszkali wspólnie w kolegiach, a uczniowie w bursach. Uniwersytetem opiekował się i sprawował nad nim kontrolę papież, który ustanawiał także kanclerza. Zostawał nim najczęściej miejscowy biskup. Stopnie naukowe nadawał kanclerz, który mógł wykładać także na wszystkich innych uczelniach (*ius ubicumque docendi*).

Trzeci typ uniwersytetu powstał w **Neapolu.** Założył go cesarz Fryderyk **II** w 1224 roku. Był utrzymywany przez państwo i nadawał stopnie naukowe niezależnie od Kościoła. Ponieważ profesorowie i studenci mieli zakaz opuszczania uczelni, więc był to uniwersytet zamknięty. Ten typ uczelni przyjął się w Europie tylko w Hiszpanii.

Uniwersytety oddziałały potężnie na kulturę średniowiecza i nie tylko, dzięki wspólnemu wszystkim językowi łacińskiemu, podobnej wszędzie metodzie nauczania i identyczności tekstów, które studiowano, i dzięki swobodzie przemieszczania się mistrzów i studentów między różnymi ośrodkami naukowymi. Po dwóch latach studiów na uniwersytecie średniowiecznym zostawało się bakałarzem filozofii *(baccalarius artium*), a po dalszych czterech latach nauki magistrem filozofii (*magister in artibus).* Taki magister mógł rozpocząć naukę na wydziale teologicznym, gdzie należało otrzymać tytuł bakałarza biblijnego (*baccalarius biblicus*) i tytuł bakałarza sentencjariusza (*baccalarius sententiarius*), aby otrzymać tytuł magistra teologii (*magister sacrae theologiae).* Zgodnie ze starym statutem bakałarz musiał przynajmniej pięć razy odpowiadać na pytania w czasie publicznych dysput, aby kanclerz mógł mu wydać licencję mistrza. Po złożeniu wyznania wiary stawał się on profesorem (od: *professio fidei).* Magistra prawa zwano doktorem (*doctor utriusque iuris* albo *doctor decretorum*), a magistra medycyny doktorem medycyny lub fizykiem (*physicus*).

4. SCHOLASTYKA

Pierwotnie zaszczytny termin „scholastyk" oznaczał mistrza kierującego s/kołą lub ogólnie człowieka wykształconego. Przez scholastykę rozumiano natomiast najpierw **całokształt doktryn wykładanych w szkołach**

średniowiecznych. W tym znaczeniu scholastyka obejmowała nie tylko filozofię i teologię, ale i medycynę, prawo, gramatykę i logikę. W innym znaczeniu scholastyką nazywano kierunki szukające **uzgodnienia wiary i rozumu,** teologii i filozofii. Niekiedy też przez scholastykę rozumie się **naukę, filozofię i teologię od IX do XV wieku,** wreszcie przez scholastykę rozumie się **filozofię i teologię, które powstały w szkołach i na uniwersytetach od XI do XV wieku.** Tak rozumiana scholastyka koncentrowała się na roztrząsaniu stosunku wiary do rozumu, a w swych badaniach na lekturze i komentowaniu autorytatywnych dzieł. W wykładzie swych doktryn posługiwała się specyficzną metodą argumentacji, a w naukowym piśmiennictwie specjalnymi rodzajami literackimi[6]. Dopiero Petrarka zaczął w sposób negatywny ukazywać nierozumny i hałaśliwy tłum scholastyków, a od czasów reformacji „scholastyk" zaczął oznaczać sofistę i intelektualnego pieniacza.

Scholastyka nauczyła Europę myśleć, gdyż opracowała takie nowe pojęcia jak: natura, substancja, realność, przyczynowość, uniwersalność, finalność, rozum, intelekt, indywidualność, dusza, duch, świat, Bóg, istota państwa i prawo natury. Ciągle odwoływała się do rozumu na terenie teologii i innych dyscyplin wiedzy. Nic też dziwnego, że panowało wtedy hasło: „Rozum oświecony wiarą" (*Ratio fide illustrata)* albo hasło św. Augustyna: „Wiedz, abyś wierzył, wierz, abyś wiedział" (*Intellige ut credas, crede ut intelligas),* czy też hasło ojca scholastyki - św. Anzelma: „Wiara poszukująca zrozumienia" (*Fides quaerens intellectum).*

Scholastyka to metoda, która często korzysta z powagi autorytetu. Wiedzę zdobywa się najpewniej poprzez studiowanie autorytatywnych dzieł, a pewność prawdy uzyskuje się na podstawie powagi tradycji, która potwierdza zawarte w niej nauki[7]. Był to autorytet oparty na dorobku chrystianizmu, a także na myśli starożytnej, wzbogacony przez uczonych arabskich i żydowskich. Jednakże scholastyka nie posługiwała się nim ślepo czy też bezkrytycznie. Bernard z Chartres (+1130) twierdził, że: „Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, ażeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słuszniejszy, ale dlatego iż to oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą swoją gigantyczną wysokość". Natomiast Gilbert z Tournai (+1288) dodawał:

[6] W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt., s. 36.

[7] Tamże, s. 21.

„Nie znajdziemy prawdy, jeśli zadowolimy się tym, co już znalezione...
Ci, którzy pisali przed nami, nie są dla nas panami, lecz przewodnikami" [8].

W średniowieczu Jan z Salisbury nauczał, że ten, kto pragnie uprawiać filozofię niech wdroży się w lekturę i medytację, a statuty uczelni w Padwie z 1264 roku mówiły, że „bez księgi nie ma uniwersytetu" [9]. Statuty te oddają wiernie klimat średniowiecznej uczelni, w której czyta się, komentuje określone dzieła i dyskutuje nad ich treścią. Na wydziale teologicznym pochylano się nad Biblią i *Księgami Sentencji (Libri Sententiarum)* Piotra Lombarda[10] (+1160), który był profesorem szkoły katedralnej w Paryżu i miejscowym biskupem. Składały się one z systematycznego zbioru tekstów patrystycznych, które zgłębiały tajemnice wiary. Stanowiły więc zestawienie poglądów patrystycznych (*sententiae Patrum*), którym towarzyszyły odnośne teksty Pisma Świętego. Materiał ten był uporządkowany zgodnie z porządkiem *Credo*: Trójca Święta, stworzenie i stworzenia, Chrystus, cnoty, sakramenty i cztery rzeczy ostateczne. Na początku XII wieku opracowano wiele takich zbiorów głównie pod kierunkiem Anzelma i Ralfa w szkole w Laon, ale i w innych ośrodkach naukowych. Jednak zbiór Piotra Lombarda podzielony na cztery księgi zdobył największe uznanie. *Księgi Sentencji* zostały uznane za autorytatywny podręcznik teologii na Soborze Laterańskim IV w 1215 roku i każdy mistrz średniowiecznej teologii zobowiązany był napisać komentarz do niego[11].

Na wydziale filozoficznym studiowano dzieła Arystotelesa z komentarzami arabskimi, na wydziale medycyny teksty Hipokratesa i Galena, a na wydziale prawa ustawodawstwo Justyniana i prawo kanoniczne. Czytany i komentowany tekst cieszył się pewną powagą *(auctoritas).* W szczególny sposób poważano pewnych autorów, czego przykładem jest św. Augustyn, o którym św. Bonawentura powiedział, że ma on najwyższą powagę, która jest potwierdzona przez tradycję *(Doctor maxime authenticus)*[12] .

[8] S. Wielgus, Z *badań...,* dz. cyt., s. 13.

[9] W. Seńko, *Jak rozumieć*..., dz. cyt., s. 47.

[10] Wydane w: PL 191-192; wydanie krytyczne: *Libri quattuor Sententiarum,* t. I-II, Quaracchi 1916.

[11] J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu, W drodze,* Poznań 1985, s. 96-97.

[12] Sw. Bonawentura, *Quaestiones disputate de scientia Christi,* q. 4.

5. PISANIE DZIEŁ

Mistrz zobowiązany był do prowadzenia wykładów i dysput oraz do pisania dzieł. Przywiązywano wagę nie tyle do tego, kto co napisał, ale do tego, jaką wagę posiada to, co zostało napisane. Aktor *(actor)* lub skryba (*scriptor*) przepisywał jedynie cudze dzieła, kompilator *(compilator)* przepisywał dzieła innych i dodawał do nich nowe treści zapożyczone z innych dzieł, komentator *(commentator)* oprócz treści zapożyczonych dodawał również i swoje myśli, które wyjaśniały cudzą myśl, wreszcie autor *(auctor)* rzadko korzystał z cudzych myśli, a jego własne myśli przeważały w pisanym przez siebie dziele[13]. Kto powiększał *(augere* - stąd: autor, *auctor)* zastany przez siebie stan wiedzy, ten cieszył się największą powagą. Dante pisał w prologu do swego dzieła *De monarchia*, że naukowiec powinien dodawać coś nowego do tego, co wnieśli poprzednicy, aby i potomni mogli się ubogacić jego wkładem.

W średniowieczu pisano dwa typy komentarza. Niekiedy przekładano tekst obcy lub wyjaśniano go dosłownie *(ad litteram*), a niekiedy parafrazowano komentowany tekst. Gdy autor pierwotny wykład lub dysputę przekształcał zgodnie ze swoim zamysłem, to dzieło takie nazywano *expositio* lub *ordinatio*, kiedy natomiast wykładowca nie sprawdzał notatek studentów z wykładów lub dysput, to wtedy powstawało dzieło zwane *reportatio* lub *lectura.* Literackim wyrazem dysput zwyczajnych były *Quaestiones disputatae*, a dysput uroczystych *Quaestiones quodlibetales.*

Sumy

Niekiedy tworzono syntezę zagadnień ze wszystkich tego rodzaju dysput i pisano *Sumę.* W średniowieczu powstały na przykład:

- *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre (+ok. 1231),
- *Summa universae theologiae* (niedokończona) Aleksandra z Hales (+1245) - jest to największa ze scholastycznych sum teologicznych,
- *Summa de Creaturis* i *Summa theologica* (niedokończona) Alberta Wielkiego (+1280),
- *Summa theologiae* (niedokończona) Tomasza z Akwinu (+1274),
- *Summa de bono* Ulrycha ze Strasburga (+1277),
- *Summa theologiae* Henryka z Gandawy (+1293),
- *Summa theologiae* Jana z Lichtenbergu (+1313),
- *Summa theologiae* Gerarda z Bolonii (+1317),
- *Summa theologiae* Mikołaja ze Strasburga (+1329).

[13] Sw. Bonawentura, *Komentarz do Sentencji*, wstęp.

Osią tak wielkiego dzieła był artykuł *(articulus).* W XIV wieku powoli zanikają *Sumy*, które należy traktować jako pomniki rozkwitu scholastyki. Współcześnie mamy do czynienia z niekończącymi się analizami, a brakuje bardzo całościowych syntez zwanych *Sumami.*

6. JĘZYK SCHOLASTYCZNY

Jakim typem łaciny posługiwali się scholastycy? Otóż porzucili oni reguły stylistyki klasycznej i sięgnęli do języka potocznego, przekształcając go z wolna w język techniczny, który był pełen neologizmów oraz skrótowych i schematycznych formuł. Musiał on przede wszystkim adekwatnie wyrazić wszystkie odcienia i subtelności dialektycznej dysputy. Ideałem piszącego był styl jasny, poprawny i ścisły. Takimi zaletami cechuje się styl pism św. Tomasza z Akwinu.

7. ŹRÓDŁA DOKTRYNALNE SCHOLASTYKI

Na średniowieczną scholastykę szczególny wpływ wywarły dzieła św. Augustyna, który oddziałał na teologię i na chrześcijański światopogląd oraz platonika Boecjusza, który przekazał średniowieczu filozofię antyczną i jej naukową metodę. Głównym mistrzem Augustyna w zakresie filozofii był Cyceron, ale ponieważ ten był eklektykiem, więc Augustyn pozostał na zawsze genialnym samoukiem w zakresie filozofii. Opracował on antymanichejską koncepcję zła pojmowanego jako brak dobra, antypelagiańską koncepcję natury człowieka i nowy stosunek wiary do rozumu: „Wierz, abyś zrozumiał" *(crede ut intelligas).* Boecjusz zamierzał przetłumaczyć dzieła Platona i Arystotelesa na język łaciński, ale niewiele z tych zamierzeń udało mu się zrealizować. Udało mu się natomiast ustalić łacińską terminologię dla pojęć greckich. Jako tłumacz poprzez dosłowne tłumaczenie przeciwstawił czarowi pięknej mowy surowość nienaruszonej prawdy. Średniowiecze poszło za jego wskazaniami w tym względzie. Pisma Augustyna były i pozostaną dla potomnych niezastąpionym źródłem duchowych przeżyć i doktrynalnej wiedzy, mniej nadają się jednak do prowadzenia wykładów z filozofii, natomiast dzieła Boecjusza stanowiły obowiązkową lekturę we wszystkich średniowiecznych uczelniach. W XII wieku Boecjusz uchodził za największy autorytet naukowy i wiek ten można nazwać „wiekiem Boecjusza" *(Aetas Hoetiana*), natomiast w następnym wieku jego miejsce zajął Arystoteles. Kiedy pisano „Filozof", to wszyscy wiedzieli, że chodzi o niego. Recepcja

myśli Arystotelesa stała się początkowo możliwa dzięki pośrednictwu języka arabskiego i arabskich komentarzy do jego dzieł. Specjalną rolę w kształtowaniu filozofii scholastycznej odegrała także *Księga o przyczynach (Liber de causis).*

Święty Tomasz z Akwinu w filozofii jest najlepszym znawcą Arystotelesa w całym średniowieczu. Komentował najważniejsze jego dzieła i niektóre jego złożone koncepcje ukazał w sposób jasny i zwięzły. Również jego dzieła systematyczne, wielkie i małe, filozoficzne i teologiczne wskazują na jego dogłębną znajomość myśli Stagiryty. Platona znał z krytycznych odniesień Arystotelesa; korzystał także z dzieł Boecjusza, Awicenny, Awerroesa, Awicebrona, Mojżesza Majmonidesa, Proklosa i Pseudo-Dionizego. W teologii wykazał niezwykłą znajomość Pisma Świętego, które wielokrotnie cytuje z pamięci. Bardzo często korzystał z glos - czyli wyjaśnień pisanych na marginesie Biblii - Anzelma z Laon. W jego dziełach szczególnie wiele jest tekstów patrystycznych wziętych z dzieł Augustyna, Ambrożego, Hieronima, Jana Damasceńskiego, Pseudo-Dionizego, Hilarego z Poitiers, Grzegorza Wielkiego, Izydora z Sewilli, Jana Chryzostoma i Cyryla Aleksandryjskiego. Ze scholastyków cytuje Anzelma z Canterbury, Ruperta z Deutz, Bernarda z Clairvaux, Gilberta z la Porree, Hugona ze św. Wiktora, Joachima z Fiore, Alfreda z Sareshel, Alana z Lille, Piotra Lombarda, Praepositinusa z Cremony, Wilhelma z Auxerre, Aleksandra z Hales, Alberta Wielkiego i Bonawenturę. Tomasz korzysta z orzeczeń Soborów, z pism prawników i z klasyków: Horacego, Owidiusza, Cezara, Cycerona, Seneki, Terencjusza, Sallustiusza, Strabona i Waleriusza Maksymusa.

8. DZIAŁALNOŚĆ DYDAKTYCZNA

Nauczanie obejmowało **wykład**, czyli czytanie tekstu *(lectio)* i **ćwiczenie**, czyli dysputę nad przeczytanym dziełem *(disputatio).* Po wykładzie profesor pisał przeważnie komentarz, czyli *expositio*, a po dyspucie *quaestiones.* W czasie wykładu mistrz wydobywał ukryte w tekście myśli autora, a jego własne myśli w tym momencie miały drugorzędne znaczenie. Natomiast w dyspucie mistrz występował już jako autor. Rozstrzygnięcie problemu, które dawał, nazywano *determinatio magistralis.* W jaki sposób zgłębiano tekst dzieła? Najpierw starano się go zrozumieć dosłownie *(littera),* następnie szukano sensu ciągów myślowych *(sensus),* wreszcie docierano do głównej myśli i problematyki całego dzieła *(sententia).* Celem lektury było więc uchwycenie sentencji. Przedłużenie lektury stanowiła medytacja (rozważanie), w czasie

której podejmowano indywidualny wysiłek, aby przyswoić sobie i pogłębić treść przeczytanego dzieła. Medytacja towarzyszyła lekturze prywatnej, wspólnej lub też szkolnej. W czasie jej trwania zapisywano na marginesach dzieła własne uwagi. Z rozważań i medytacji nad tekstem rodziły się wątpliwości i pytania *(quaestiones).* Układano więc wyjaśnienia o charakterze „izagogicznym", czyli wprowadzającym (gr. *eisagoge* = wprowadzenie), zastanawiając się nad tym, jak brzmi tytuł dzieła, kto jest jego autorem, po co zostało napisane, jaki jest zamiar piszącego, jaki pożytek z danego dzieła, do jakiej części filozofii należy dzieło, jaki jest jego przedmiot, struktura i rodzaj literacki.

Średniowieczny wykład uniwersytecki miał postać komentarza: najpierw przytaczano odpowiedni fragment komentowanego dzieła, następnie objaśniano i systematyzowano jego treść *(divisio),* a na końcu następował wykład, w czasie którego wydobywano z omawianego fragmentu najgłębsze treści *(expositio). Divisio* i *expositio* tworzyły *lectio,* a zagadnienia, które pojawiły się w związku z *expositio* - *quaestio.* W ramach *quaestio* roztrząsano te problemy, na które nie było miejsca w ramach *lectio. Quaestio* stanowiło zapis dysputy, która odbywała się według ściśle ustalonych reguł. Kiedy mistrz miał dysputować, zawieszano poranne wykłady innych mistrzów i bakałarzy wydziału. Mistrz wygłaszał krótki wykład, a po nim zaczynała się dysputa. Na ćwiczeniu musieli być obecni wszyscy bakałarze wydziału i studenci należący do profesora prowadzącego dysputę. Pozostali profesorowie i studenci uczestniczyli w niej w sposób wolny. Najpierw mistrz ustalał temat dysputy, który ogłaszano wraz z ustaloną datą we wszystkich szkołach danego miasta. Na początku dysputy stawiano problem, czyli pytanie, zwykle przy pomocy słowa „czy?" *(utrum),* na przykład: czy Bóg istnieje? *(utrum Deus sit?).* Stopniowo rozwijano problem, następnie wysuwano zarzuty i następowała obrona przy pomocy różnorakich argumentów. To sprawiało z kolei, że średniowieczna dysputa ćwiczyła ostrość myślenia i wyrażania się, zmuszała jej uczestników do precyzji w wyrażaniu swoich myśli, uczyła szybkiej repliki i błyskotliwości w słowach, pomagała także w łatwym formułowaniu myśli i rozwijała zdolność oddzielania prawdy od fałszu. Toczyła się ona pod kierunkiem profesora, ale odpowiedzi udzielał jego bakałarz *(baccalarius respondens),* który w ten sposób zaczynał praktykę dydaktyczną. Zarzuty zazwyczaj fomułowali obecni w czasie dysputy profesorowie, powołany z urzędu bakałarz *(baccalarius opponens)* i inni bakałarze, a nawet studenci. Bakałarz odpowiadał na zarzuty, a w razie konieczności wspomagał go profesor. Następnego dnia, po dosyć spontanicznej, a więc chaotycznej dyskusji

w ciągu pierwszego dnia, mistrz zajmował określone stanowisko doktrynalne (*determinatio magistralis*) i odpowiadał na postawione zarzuty. Średniowiecze zna kilka rodzajów dysput. **Dysputy zwyczajne** *(disputationes ordinariae)* były prowadzone pod kierunkiem mistrza co tydzień, natomiast **dysputy** uroczyste *(disputationes quodlibetales*, *Disputatio de quolibet a quolibet)* prowadzili najlepsi mistrzowie dwa razy do roku. Wymagały one wielkiej wiedzy i niezwykłej przytomności umysłu samego mistrza, gdyż w trakcie takich dysput można było zadawać pytania ze wszystkich dziedzin wiedzy. Oprócz tych najbardziej znanych form dysput istniały dysputy sprawdzające wiedzę i poprawność rozumowania studentów. Należały do nich *disputationes tentativae*, *scrupulosae*, *insidiosae* i *sophisticae*. W średniowieczu często dodawano krótkie objaśnienia Pisma Świętego na marginesie *(glossa marginalis)* albo w tekście między liniami nad objaśnionym wyrazem *(glossa interlinearis).* Objaśnienia te brano z dzieł Ojców Kościoła albo z komentatorów wczesnego średniowiecza. Anzelm z Laon (+1117) zebrał je, dodał swoje objaśnienia i wydał całość jako *Glossa ordinaria.* Jego dzieło poszerzył Piotr Lombard i opracował *Magna Glossatura.*

9. CZARNA LEGENDA ŚREDNIOWIECZA

Niekiedy o średniowieczu słyszy się bardzo niepochlebne słowa. Kto jest odpowiedzialny za tę fatalną opinię, jaką od kilku wieków do dnia dzisiejszego ma ten bogaty okres u przeciętnie wykształconego człowieka i nie tylko? Jeszcze dzisiaj utytułowani rozmówcy, oburzając się w telewizji na jakieś ograniczenia, wypowiadają wyświechtaną formułę: „Przecież nie jesteśmy w średniowieczu!". Historycy są tutaj zgodni, że to ludzie odrodzenia zepsuli pozytywną opinię o średniowieczu, bo to oni potępili wszystko, co wiązało się z tym okresem i usiłowali wrócić do antyku. W Anglii ukuto nawet określenie „wieki ciemne" *(dark ages).* Humanizm wyrządził kulturze europejskiej krzywdę, pozbawiając jej łaciny, która w owym czasie pełniła funkcję języka międzynarodowego. Poprzez powrót do łaciny klasycznej, humaniści uczynili z niej język martwy, który nie był zdolny do wyrażania współczesnych treści. Humanizm stracił kontakt z „masami", gdyż zerwał więź między wiedzą a nauczaniem. Podczas gdy w średniowieczu wiedza była dostępna dla tysięcy studentów z różnych stanów, to w czasie odrodzenia humanista przekazywał wiedzę tylko wybranym. Dopiero w okresie reformacji i kontrreformacji uczeni znowu wyszli do ludu. Nic też dziwnego, że malowidła i ryciny z tamtych czasów ukazują uczonego scholastyka, który

dyskutuje ze studentami i uczonego humanistę w bogatej, ale samotnej pracowni. Negatywne nastawienie ludzi odrodzenia do średniowiecza udzieliło się następnym pokoleniom.

Ludzie oświecenia przejęli tę negatywną ocenę średniowiecza, utrwalili ją i pogłębili w wielu publikacjach. Historyk E. Gibbon (+1794) pisał o „triumfie barbarzyństwa i religii" w tym okresie, a J. Bury (+1927) określał średniowiecze mianem „epoki uwięzionego rozumu". Każdy kto czuł się wrogiem Kościoła, automatycznie stawał się wrogiem kultury średniowiecznej. Agresja ta przejawiała się w różny sposób w ciągu wieków. Husyci w XV wieku, spalili wiele średniowiecznych bibliotek na zajętych przez siebie terenach, a filozof Tomasz Hobbes (+1679) w swoim dziele *Lewiatan* stawiał katolików obok czarownic i magów, życząc im, aby zostali wszyscy spaleni na stosie. Oświeceniowi myśliciele (P. Bayle, La Mettrie, Holbach, Diderot, Helvetius) religię uczynili odpowiedzialną za wszelkiego rodzaju nieszczęścia, które spotykają ludzkość, i dążyli konsekwentnie do zbudowania ateistycznego społeczeństwa. Tę antykościelną, a zarazem antyśredniowieczną retorykę przejęli następnie **pozytywiści, scjentyści i materialiści** (Comte, Feuerbach, Marks, Engels)[14]. Z drugiej strony, nawet myśliciele niechętni średniowieczu i Kościołowi umieli dostrzec jego wielkość. Wolter (+1778) uważał, iż XIII wiek należał do nielicznych okresów w dziejach świata, które dowodzą wielkości ducha ludzkiego, a współczesny matematyk i filozof A. N. Whitehead (+1947) dowodził, że okres nowożytny otrzymał od średniowiecznej scholastyki tego typu myślenie racjonalne, od którego zależały wszystkie jego osiągnięcia [15].

10. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU „DOKTOREM DOKTORÓW"

Święty Tomasz z Akwinu jest jednym z największych teologów chrześcijaństwa i jednym z najwybitniejszych i najbardziej twórczych umysłów filozoficznych ludzkości. Jego dzieło jest tworem mądrości. Prawdopodobnie nigdy nie doczekamy się wyczerpującego studium na temat jego życia, dzieł i doktryny, jednakże ta piękna postać zasługuje na popularyzację w jakiejkolwiek postaci.

Dnia 18 lipca 1852 roku słynny dominikański kaznodzieja i apologetyk w jednej osobie, Henri Dominique Lacordaire - który w 1850 odnowił

[14] S. Wielgus, Z *badań...,* dz. cyt., s. 9-12.

[15] Chr. Dawson, *Szkice o kulturze średniowiecznej,* Warszawa 1966, s. 152.

zakon dominikanów we Francji - wygłosił w Tuluzie przed relikwią czaszki św. Tomasza z Akwinu mowę pochwalną ku czci Świętego, nazywając go **doktorem doktorów Kościoła**[16]. Lacordaire przypomniał zebranym na uroczystości, iż mało jest takich zdobywców jak król Aleksander Wielki, mało jest takich prawodawców jak Mojżesz, który z nicości wydobył lud sobie powierzony, mało jest takich mówców jak Demostenes, który wzruszał tłumy słuchaczy, mało jest takich poetów jak Orfeusz, a jeszcze mniej jest takich, którzy tak bardzo umiłowaliby prawdę jak św. Tomasz z Akwinu. Z pewnością zasługuje on na ten zaszczytny tytuł, ze względu na szczególne znaczenie, jakie odegrał w życiu Kościoła. W czasie jego kanonizacji papież Jan XXII wypowiedział znamienne słowa: „więcej dał on światła Kościołowi niż wszyscy inni doktorzy i więcej człowiek wyniesie korzyści z jego książek w ciągu roku, niż z nauk innych uczonych przez całe życie"[17]. Jak żaden z doktorów Kościoła Tomasz służył prawdzie pamiętając o tym, iż prawdziwa mądrość zstępuje z góry (por. Jk 3, 17), a „Pan jest Bogiem wszechwiedzącym" *(Deus scientiarum Dominus est*, 1 Sm 2, 3). Rzetelnie poznawał Boga i człowieka, a swoją wiedzę przekazywał innym bez zazdrości (por. Mdr 7, 13).

Tytuł „doktor" *(doctor)* w języku łacińskim oznacza uczonego. Kiedy w XIII wieku powstały uniwersytety, doktorat uznano za najwyższy stopień naukowy na wydziale teologii, prawa, medycyny i *artium.* Również obecnie doktorat jest w większości krajów najwyższym stopniem naukowym. Oprócz tego istnieje obecnie tytuł doktora honorowego *(doctor honoris causa),* który wyższe uczelnie nadają osobom szczególnie zasłużonym dla nauki, kultury lub życia społecznego. Od średniowiecza tytuł doktora nadawano wybitnym uczonym. Aby tytuł ten odnosił się tylko do jednej osoby, dodawano jeszcze drugie określenie, które najbardziej charakteryzowało naukę lub życie danego doktora. W ten sposób powstały na przykład następujące tytuły:

- „Doktor łaski" *(Doctor gratiae)* - nadany św. Augustynowi (+430), gdyż zagadnieniu temu poświęcił wiele swoich pism,
- „Doktor miodopłynny" *(Doctor mellifluus)* - nadany św. Bernardowi z Clairvaux (+1153), gdyż był on wielkim kaznodzieją,

[16] H. D. Lacordaire, *Notices e panegyriques,* Ed. Garnier, Paris 1912, s. 307-342; *Opere complete del Lacordaire: Nuove conferenze: Discorsi e panegirici,* Ed. Carlo Turati, Milano 1856, s. 228-259.

[17] Cyt. za: Pius XI, enc. *Studiorum ducem.*

- „Doktor niepokonalny" *(Doctor irrefragabilis*) - nadany Aleksandrowi z Hales (+1245),
- „Doktor seraficki" *(Doctor seraphicus)* oraz „Doktor pobożny" *(Doctor devotus)* - nadany św. Bonawenturze (+1274),
- „Doktor subtelny, wnikliwy" *(Doctor subtilissimus)* - nadany bł. Dunsowi Szkotowi (+1308), gdyż należał on do najbardziej wnikliwych i dociekliwych myślicieli średniowiecza,
- „Doktor oświecony" *(Doctor illuminatus)* - nadany Rajmundowi Lullowi (+1315), gdyż uznano, że jest wtajemniczony w sprawy wyższe.

11. HONOROWE TYTUŁY ŚW. TOMASZA

Papieże i wierni docenili zasługi św. Tomasza dla rozwoju nauki Kościoła i nadali mu wiele zaszczytnych tytułów:

- „Doktor uniwersalny" *(Doctor universalis).* Ten scholastyczny tytuł nadali mu współcześni.
- „Doktor znawca" *(Doctor expertus).* Również i ten tytuł nadano Tomaszowi w jego czasach.
- „Doktor powszechny" *(Doctor communis).* Papież Jan XXII nadał mu ten tytuł z okazji kanonizacji w roku 1323, gdyż jego doktryna stanowi dziedzictwo wszystkich ludzi.
- „Doktor znakomity" *(Doctor egregius).* Papież Urban V przyznał mu ten tytuł z okazji przeniesienia jego ciała w roku 1368.
- „Doktor Eucharystii" *(Doctor Eucharistiae).* Tomasz był poetą Boskiej Eucharystii, gdyż ułożył na jej temat liczne hymny i modlitwy i dlatego też nazywano go w ten sposób.
- „Doktor Anielski" *(Doctor Angelicus).* W 1567 papież św. Pius V przyznał mu ten tytuł ze względu na jego czystość, a także wzniosłość nauki na temat aniołów.
- „Doktor Kościoła" *(Doctor Ecclesiae).* Tytułem tym obdarzył go w dniu 11 kwietnia 1567 również papież św. Pius V.
- „Niebieski patron studiów" *(Patronus caelestis studiorum optimorum).* Tytuł ten przyznał mu papież Leon XIII Listem Apostolskim *Cum hoc sit* z dnia 4 sierpnia 1880.
- „Doktor Człowieczeństwa" *(Doctor Humanitatis).* Ten zaszczytny tytuł nadał Tomaszowi papież Jan Paweł II w czasie Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego w roku 1980. Uczynił tak ze względu na jego częste podkreślanie godności osoby, jej wyniesienia w Jezusie Chrystusie

oraz ze względu na koncepcję człowieka i ludzkiej natury jako bytu substancjalnego, składającego się z duszy i ciała, a także ze względu na szerokie omówienie zagadnienia człowieczeństwa w *Sumie teologicznej* i innych jego dziełach [18].

„Doktor Boskości" *(Doctor Divinitatis).* Jan Paweł II w czasie Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego nadał mu ten tytuł, bo teologia to wiedza o Bogu, a Tomasz nazwał ją świętą doktryną *(Sacra doctrina).*

12. ŚWIĘTY TOMASZ DOKTOREM KOŚCIOŁA

Akwinata należy do grona **doktorów Kościoła**, czyli do grona nauczycieli Kościoła powszechnego, którzy wyróżniali się świętością, prawowiernością i wybitną wiedzą teologiczną, niezależnie od tego, w jakim okresie historii Kościoła żyli i działali. Posiadali oni dar mądrości i zrozumienia, dzięki którym niezłomnie głosili zdrową naukę, a poprzez świętość własnego życia wykazywali troskę o naprawę świata, przekazywali oni wiarę, strzegli jej i aktualizowali ją. Prawie połowa z nich należy do Ojców Kościoła. Po raz pierwszy Beda Czcigodny *(Venerabilis)* w VIII wieku wśród świętych o niezwykłej wiedzy wyróżnił czterech doktorów Kościoła: Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Grzegorza Wielkiego.

Papieże w ciągu wieków nadawali ten tytuł świętym, wybitnym nauczycielom i pisarzom chrześcijańskim, którzy w szczególny sposób zasłużyli się dla rozwoju teologicznych podstaw nauki Kościoła. Papież Aleksander VII polecił Berniniemu w roku 1667, aby ten umieścił w absydzie Bazyliki św. Piotra figury czterech doktorów: Atanazego Wielkiego, Jana Chryzostoma, Ambrożego i Augustyna. Podtrzymują oni zgodnie tron św. Piotra. Obecnie tytuł ten przysługuje ponad trzydziestu osobom, w tym trzem kobietom [19]. Papież

[18] Jan Paweł II, *S. Tommaso „Doctor Humanitais",* Libreria Editrice Vaticana 1990; por. P. Mandonnet, *Les titres doctrinaux de Saint Thomas dAquin,* Rthom 17 (1909), s. 597-618.

[19] 1. Ambroży, 2. Augustyn, 3. Hieronim, 4. Grzegorz I Wielki (VIII w.), 5. Tomasz z Akwinu (11 IV 1567), 6. Bazyli Wielki (1568), 7. Grzegorz z Nazjanzu (1568), 8. Jan Chryzostom (1568), 9. Atanazy Wielki (1568), 10. Bonawentura (14 III 1588), 11. abp Leander z Sewilli (XVII w.), 12. Prosper z Akwitanii (XVII w.), 13. Anzelm z Canterbury (3 II 1720), 14. Izydor z Sewilli (25 IV 1722), 15. Piotr Chryzolog (15 X 1754), 16. Leon I Wielki (15 X 1754), 17. Piotr Damiani (27 IX 1829), 18. Bernard z Clairaux (20 VIII 1830), 19. Hilary z Poitiers (13 V 1851), 20. Alfons Liguori (7 VI 1871), 21. Franciszek Salezy (16 IX 1877), 22. Cyryl Jerozolimski (28 VII 1882), 23. Cyryl Aleksandryjski (28 VII 1882), 24. Jan z Damaszku (19 VIII 1890), 25. Efrem Syryjski (5 X 1920), 26. Beda Czcigodny (13 XI 1899), 27. Piotr Kanizjusz (31 V 1925), 28. Jan

Pius V bullą *Mirabilis Deus* z dnia 11 kwietnia 1567 zaliczył św. Tomasza do grona doktorów Kościoła ze względu na jego wielki autorytet w okresie Soboru Trydenckiego [20].

Święty Tomasz był myślicielem uniwersalnym. Rzadko kiedy w historii kultury i nauki spotyka się kogoś, kto uporządkował w sposób jasny tak szeroki horyzont ludzkiej myśli, jak on to właśnie uczynił. Obejmuje on Pismo Święte, Ojców Kościoła, wcześniejszych od niego teologów i autorów świeckich. Całe to ogromne dziedzictwo ludzkiej myśli Tomasz uczynił swoim, przyswoił go sobie, przekształcił w dynamiczną i harmonijną syntezę. Obdarzony był on tak niezwykłą pamięcią, że zapamiętywał raz na zawsze i dokładnie treść dzieła po jego przeczytaniu[21]. Tak porządkował w swoim umyśle różne argumenty, iż był w stanie dyktować dzieła jednocześnie trzem albo czterem jego sekretarzom. Kiedy papież Urban polecił mu zebranie w jednym tomie komentarzy Ojców Kościoła do Ewangelii, odwiedzał różne klasztorne biblioteki i po przeczytaniu odpowiednich dzieł ich treść przechowywał w pamięci w taki sposób, że później, gdy redagował *Catena aurea in Evangelia*, wydawało się, że ma przed oczami wszystkie te teksty, które wcześniej czytał. Wolny był od ambicji jakiejkolwiek ziemskiej kariery, zarówno świeckiej, akademickiej, jak i kościelnej. Nie przejmował się pożywieniem, mieszkaniem i ubiorem. Wilhelm z Tocco pisze, iż małżeństwo z Mądrością dawało mu tyle radości, że nie cenił innych radości i przyjemności . Zycie oparte na modlitwie, studiowaniu, refleksji, naukowym poszukiwaniu i przekazywaniu owoców swojej pracy innym, czyniło go szczęśliwym.

od Krzyża (24 VIII 1926), 29. Robert Bellarmin (17 IX 1931), 30. Albert Wielki (16 XII 1931), 31. Antoni z Padwy (16 I 1946), 32. Wawrzyniec z Brindisi (19 III 1959), 33. Teresa Wielka (27 IX 1970), 34. Katarzyna ze Sieny (4 X 1970), 35. Teresa od Dzieciątka Jezus, Edyta Stein (podjęto starania o przyznanie jej tego tytułu). Spośród wyżej wymienionych tytuły „Wielkich doktorów Kościoła" (*magni egregii)* noszą - na Wschodzie: Atanazy Wielki, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, na Zachodzie: Ambroży, Hieronim, Augustyn, Grzegorz Wielki.

[20] J. de Ghellinc, *Les premieres listes des docteurs de l'Eglise en Occident,* BALAC, 2 (1912), s. 132-134.

[21] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco,* 44, s. 89-90, w: *Fontes vitae S. Thomae notis historicis et criticis illustrati,* ed. D. Prummer et M.-H. Laurent, Tuluza, fasc. 2. s. 59-160; por. *S. Thomae Aquinatis vitae Fontes praecipui,* ed. A. Ferrua, Alba 1968.

[22] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* dz. cyt., 43, s. 87.

13. ŚWIĘTY TOMASZ W IKONOGRAFII

Akwinata stał się przedmiotem zainteresowania największych malarzy. W rzymskim kościele „sopra Minerva" znajduje się fresk Filippino Lippi, w „S. Maria Novella" we Florencji obraz Andrea di Buonaiuto i *Triumf* Tomasza Taddeo Gaddi. W paryskim Luwrze znajduje się obraz Benozzo Gozzoli, a w kościele św. Katarzyny w Pizie fresk Francesco Traininiego. Świętego Tomasza namalował bł. Angelico i Antonello z Messyny, malował go Rafael, Rubens, Orcagna, Andrea Sacchi, Luigi Seitz i tylu innych. Prawie zawsze trzyma on w ręku opasłą księgę, a u jego stóp zgromadzeni są zasłuchani uczniowie. W *Triumfie* Francesco Trainiego, Tomasz znajduje się w centrum słońca jako ten, który oświeca ludzkość, ale znajdziemy go i w scenie *Ukrzyżowania* bł. Angelico.

14. NAJBARDZIEJ ZNANI TOMIŚCI

W XVI i XVII wieku napisano najsłynniejsze komentarze do *Sumy teologicznej.* W ciągu wieków do myśli św. Tomasza nawiązywało wielu teologów i filozofów. Wymieńmy przynajmniej niektórych z nich:

- **dominikanie**: Jan Capreolus OP (+1444), Tomasz de Vio Kajetanus OP (+1534), Konrad Kollin OP (+1536), Piotr Crockaert OP (+1514), Franciszek de Vittoria OP (+1546), Melchior Cano OP (+1560), Piotr de Soto OP (+1561), Bartłomiej Medina OP (+1581), Dominik Banez OP (+1604), Jan od św. Tomasza OP (+1644), J. P. Nazariusz OP (+1645), C. R. Billuart OP (+1657), Dominik de Marinis OP (+1677), Wincent Ferre OP (+1682), Karol Billuart OP (+1757), H. D. Lacordaire OP (+1862), T. Pegues OP, Jacek Woroniecki OP (+1949), Yves Congar OP, Marie-Dominique Chenu OP, Reginald Garrigou-Lagrange OP (+1964), Feliks Wojciech Bednarski OP, Mieczysław Albert Krąpiec OP (+2008), Abelardo Lobato OP.
- **jezuici:** kard. Franciszek Toledo (Toletus) SI (f1596), Franciszek Suarez SI (+1617), Grzegorz z Walencji SI (+1603), Gabriel Vasquez SI (+1604), Ruiz de Montoya SI (+1623), Jakub Granadi SI (+1632), Adam Tanner SI (+1632), Kasper Hurtado SI (+1646), Sylwester Maurus SI (+1687), J. Kleutgen SI (+1883), zwany przez niektórych „odrodzonym Tomaszem" *(Thomas redivivus*), kard. Billot SI.
- **inni:** Filip Gamachaeus - Sorbona (+1625), Andrzej Duval - Sorbona (1*1637), Mikołaj Ysambert - Sorbona (+1649), Jakub Maritain (+1973), Marcin Grabmann, Étienne Gilson (+1978), kard. Lepicier, Sertillanges, Noble, Hugueny, Stefan Swieżawski, Mieczysław Gogacz, Andrzej Maryniarczyk.

I

CHWALEBNY ŻYWOT

Opisując życie świętych i ich dokonania, najlepiej jest odłożyć na bok wszelkiego rodzaju legendy, mity, domysły i treści niesprawdzone. Należy natomiast oprzeć się na tekstach źródłowych, biografiach i dokumentach. Istnieją trzy rodzaje materiałów źródłowych, na których można oprzeć studium nad św. Tomaszem z Akwinu: wczesne biografie, które zostały wydane przez Dominika Pnimmera, oficjalne dokumenty, które zostały z największą troską wydane przez M. H. Laurenta, oraz pisma Tomasza zagrzebane w przekazach rękopiśmiennych.

1.1. DZIECIŃSTWO

Słynny włoski poeta Dante Alighieri pisze o „dobrym bracie Tomaszu z Akwinu" [1] Franciszkanie i dominikanie często z imieniem łączyli nazwę miejscowości, z której pochodził dany zakonnik. W ten sposób mamy Tomasza z Akwinu i Bonawenturę z Bagnoregio. Świętego Tomasza warto poznać bliżej, gdyż należy do najwybitniejszych teologów i myślicieli Kościoła katolickiego. Urodził się prawdopodobnie w 1225 roku w zamku Roccasecca, który zbudował opat Manson w 994 roku jako miejsce swojego schronienia. Ponieważ było tam bardzo mało wody, nazwano go Roccasecca (Sucha Twierdza). Roccasecca leży kilka kilometrów od Akwinu, dlatego późniejsze pokolenia nazywać go będą Akwinatą. Tereny te położone są w okolicy zwanej Terra di Lavoro. Obecnie trzeba przejechać samochodem całą miejscowość Roccasecca, aby podjechać na zbocze Monte Asprano, gdzie znajdują się ruiny zamku z połową cylindrycznej wieży.

Współcześni nazywali go *Frater Thomas „de Aquino"*, a on sam czuł się związany z Akwinem, gdyż w listach podpisywał się *Thomas de Aquino,* o czym świadczy chociażby jego list napisany pod koniec życia do opata Monte Cassino. Późniejsze pokolenia nazwą go „Słońcem Akwinu". Jeszcze dzisiaj pokazuje się dom, w którym prawdopodobnie przyszedł na świat.

[1] Dante Alighieri, *Biesiada*, IV, 30, Kęty 2004, s. 222.

W czasach rzymskich urodził się w Akwinie poeta satyryczny Juwenalis. W tym czasie kiedy mały Tomasz ujrzał światło dzienne, na tronie św. Piotra zasiadał papież Honoriusz III, a cesarzem Niemiec i Italii, a równocześnie królem Sycylii był Fryderyk II.

Tomasz był dwunastym i chyba ostatnim dzieckiem Landulfa. Był z pochodzenia Włochem, Francuzem i Niemcem. Z pierwszego małżeństwa Landulfa z kobietą o nieznanym nam imieniu urodziło się trzech synów. Drugie zawarł ze szlachcianką z Neapolu (Theate) Donną Teodorą, której ród wywodził się z Normandii. Miał z nią przynajmniej czterech synów i pięć córek. Biograf, a zarazem uczeń Tomasza, Wilhelm z Tocco pisze, że księżna Teodora pewnego razu, kiedy była w stanie błogosławionym, zobaczyła świątobliwego eremitę (*bonus nomine, melior vita et religione),* który zapewniał ją, że dziecko, urodzone przez nią, zasłynie z mądrości i świętości *(Gaudę, domina, quia es pregnans et paries filium quem vocabis Thomas)*[2]. Matka jego ojca, Franciszka była siostrą cesarza Fryderyka Barbarossy, w żyłach Tomasza płynęła więc normańska, włoska i niemiecka krew. Z okresu jego dzieciństwa zachowało się niewiele wspomnień. Pewnego dnia piorun wpadł do pokoju, w którym przebywał ze swoją siostrzyczką i służącą. Siostra zginęła, a Tomasz do końca życia - chociaż był człowiekiem odważnym - bał się burzy i piorunów. Innym razem w czasie kąpieli trzymał kurczowo w rączce kawałek pergaminu i dopiero jego matce udało się zobaczyć, że jest na nim tekst modlitwy *Zdrowaś Maryja.*

1.2. POBYT W OPACTWIE MONTE CASSINO

Pod koniec 1229 roku Fryderyk II, który walczył z papieżem, najechał i zniszczył opactwo Monte Cassino, gdyż uznał je za bastion Kościoła, ale traktat podpisany w San Germano 23 lipca 1230 roku przyniósł pokój. Cesarz marzył o zjednoczeniu pod swoim berłem Italii, lecz miał wielu przeciwników. Zmarł spokojnie w swoim łóżku, a jeden z cystersów uwolnił go *in extremis* od wielu ekskomunik, które na nim ciążyły. W XIII wieku rodzice często powierzali swoich synów opiece mnichów. Landulf chciał zapewnić synowi dobre wykształcenie, gdyż wraz z żoną marzyli o tym, iż zostanie on kiedyś Opatem na Monte Cassino. Wysłano więc małego Tomasza do kolebki benedyktynów i najsłynniejszego opactwa w tamtych czasach.

[2] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* w: *Fontes,* fasc. 2, s. 31.

Średniowieczne opactwa przypominały murowane miasteczka, otoczone rozległymi polami, na których pracowali mnisi, przeplatając pracę modlitwą i uczynkami miłosierdzia w stosunku do biednych. Dwa najważniejsze miejsca w opactwie zajmował kościół i biblioteka, w której znajdowały się wspaniale ozdobione manuskrypty. Kiedy Tomasz rozpoczął szósty rok życia został powierzony opiece benedyktynów z Monte Cassino, a w szczególności opiece opata Landulfa Sinnibalda, który był jego wujkiem. Mały chłopiec wraz z rodzicami, krewnymi i przyjaciółmi rodu wspinał się na słynną górę (współczesna droga z miasta Cassino do opactwa liczy około ośmiu kilometrów). Widać tu było jeszcze ślady ostatnich walk. W czasie ceremonii ofiarowania go Bogu, mały Tomasz niósł do ołtarza chleb i wino, a celebrans dał mu dokument na pergaminie. Ojciec Landulf lub jego przedstawiciel zawinął w obrus ołtarzowy rączkę malca i w jego imieniu przeczytał akt ofiarowania się Bogu. Wtedy ubrano go w czarną tunikę charakterystyczną dla benedyktynów. W archiwum opactwa zachował się dokument, który stwierdza, że Landulf *(vir nobilis dominus Landulfus de Aquino)* ofiarował opactwu za utrzymanie i wykształcenie swojego synka dwadzieścia uncji złota. Była to znaczna suma, bo profesor prawa na uniwersytecie w Neapolu otrzymywał dwanaście uncji złota rocznie. Na Monte Cassino Tomasz wielokrotnie wprawiał w zakłopotanie mnichów swoim pytaniem: „Powiedzcie mi, kim jest Bóg?". W ciągu całego późniejszego życia szukał na nie odpowiedzi, gdyż uznał je za najważniejsze pytanie w ludzkim życiu. Jego biograf Bernard Gui (Guidonis) pisze, że był chłopcem poważnym, małomównym i zamyślonym *(maturus erat puer in gestis ab omni puerili levitate quietus, in loquendo non garrulus, sed meditari jam incipiens intra se taciturnus).* W opactwie benedyktynów przebywał osiem lat, uczęszczając do elitarnej szkoły. Zasadnicze nauczanie koncentrowało się wokół religii, ale obejmowało także gramatykę łacińską i języka ojczystego, czytanie, pisanie oraz podstawy matematyki i harmonii. Po nauce wstępnej uczęszczał na lekcje *trivium*, które obejmowały naukę gramatyki, dialektyki i retoryki. Z pewnością zasmuciła go śmierć wujka opata, który zakończył swoje ziemskie pielgrzymowanie w 1236 roku.

1.3. STUDIA NA UNIWERSYTECIE W NEAPOLU

W 1239 roku opactwo benedyktynów znowu zostało zniszczone, gdyż na nowo wybuchła walka między papieżem a Fryderykiem II. Zanim jednak do tego doszło, Tomasz zdjął tunikę oblata i w kwietniu powrócił do rodziny. Ojciec

ucieszył się bardzo, że chłopiec będzie już bezpieczny. Nowy opat Stefan radził Landulfowi, aby posłał go na uniwersytet w Neapolu, który został założony przez Fryderyka II w roku 1224, kiedy to urodził się Tomasz. Nauczali tam słynni mistrzowie: Piotr z Irlandii, który był znawcą pism Arystotelesa i wykładał tam filozofię przyrody *(in naturalibus*), Marcin, który prowadził wykłady z gramatyki i logiki *(in grammaticalibus et logicalibus)* i Michał Szkot, który tłumaczył jego pisma na język łaciński. Błogosławiony Jordan z Saksonii codziennie głosił kazania przed bramą Uniwersytetu, gdy studenci kończyli swoje zajęcia. Jego kazania przed bramą Uniwersytetu w Padwie zachęciły Alberta Wielkiego do wstąpienia do dominikanów. Szybko zorientowano się w Neapolu, że Tomasz jest niezwykle pojętny. Dominikanin Bernard Gui, który w tym czasie pracował przy kurii papieskiej w Awinionie, pisze, że Tomasz mądrze odpowiadał na stawiane mu pytania, a wykłady powtarzał jaśniej i zwięźlej, niż to czynili wcześniej jego mistrzowie[3]. W ciągu całego średniowiecznego scholastycyzmu mistrzowie byli zobowiązani zaświadczyć pod przysięgą o poziomie „wiedzy i moralności" podległego sobie studenta *(de scientia et moribus).* Z pewnością nie jeden raz tego typu świadectwa składano o Tomaszu.

1.4. DOMINIKAŃSKIE POWOŁANIE

W Neapolu Tomasz zaprzyjaźnił się z dominikaninem Janem z San Giuliano. Benedyktyni budowali swoje klasztory w górach, z dala od ludzi, natomiast franciszkanie i dominikanie weszli ze swoimi wspólnotami do miast. Ci ostatni założyli swój konwent i teologiczne studium w pobliżu budynku Uniwersytetu. Zarówno franciszkanie, jak i dominikanie reprezentowali nowy typ zakonów żebraczych. Bonawentura w swojej *Apologii ubogich* tłumaczył braciom, że dobrowolne ubóstwo odcina korzenie zła i daje wewnętrzne zadowolenie. W stosunku do tych, którzy boją się utracić swoje bogactwa ubóstwo daje poczucie bezpieczeństwa, nadzieję nagrody wiecznej i służy życiu apostolskiemu, gdyż uwiarygadnia kaznodzieję. Ducha ubóstwa najlepiej wyraża oderwanie się od dóbr materialnych: nie tylko ich nie posiadać, ale nawet ich nie pragnąć.

Dominikanie bronili nauki Kościoła, a do obrony wiary służyło im solidne studium i kontemplacja. Zakon założył św. Dominik Guzman, który już od młodych lat poddawał swoje ciało surowej ascezie, a za jedyne bogactwo

[3] Bernardo Guidonis, *Vita S. Thomae Aquinatis,* w: *Fontes,* s. 132.

uznał uczone księgi. Chociaż był bardzo do nich przywiązany, to jednak w czasie głodu sprzedawał je, aby kupić żywność dla głodujących. W jego czasach katarzy i albigensi odnowili doktrynę gnostycką i manichejską. Prowadzili surowy styl życia, co zyskiwało im zwolenników. Próbowali ich nawracać cystersi, ale wyśmiewano ich słowami: „oto konni słudzy Boga, który chodził pieszo". Dominik zrozumiał, że szybciej nawróci ich ubogim i pobożnym stylem życia niż uczonymi dysputami. Papież Grzegorz IX znał go dobrze, gdyż zanim wstąpił na tron papieski, dzielił z nim trudy pracy misyjnej w Lombardii. Był przekonany, że w Dominiku znalazł człowieka, który wiernie przypominał życie apostołów. Dnia 22 grudnia 1216 roku papież Honoriusz III zatwierdził swoją bullą *Gratiarum omnium* cel i uprawnienia nowego zakonu. Odtąd dominikanie mogli przekazywać prawdy religijne w szkołach i publikacjach, na ambonie, w publicznych kazaniach i z katedry uniwersyteckiej. Żaden zakon w dotychczasowej historii Kościoła nie obrał sobie za cel przepowiadania i żaden nie przyjął ciągłego studiowania jako środka do owocnego apostolstwa. Dominikanie zobowiązywali się na mocy profesji zakonnej do przestrzegania czterech praktyk: były to trzy śluby, obowiązek recytacji w chórze *Officium Divinum*, życie wspólne i nieustanne studiowanie. Nie był to zakon kontemplacyjny, jak benedyktyni lub cystersi, ani też zakon czynny. Był to zakon mieszany, który rzeczy przemyślane przez braci miał przekazywać innym *(contemplari et contemplata aliis tradere).* Do Neapolu dominikanie sprowadzili się w 1231 roku, gdy przyznano im kościół św. Michała Archanioła, który wcześniej obsługiwali bazylianie, a po nich benedyktyni. Obecnie jest on wkomponowany w wielką Bazylikę św. Dominika. Wokół nich gromadzili się studenci, którzy pragnęli duchowego i intelektualnego wsparcia. Tomasz czuł, że styl ich życia odpowiada jego ideałom i pragnieniom duszy. Wspomniany już bł. Jordan utonął w drodze do Palestyny, ale dalsze kazania w bramie uniwersytetu podjął brat Jan z San Giuliano. Ucieszył się bardzo, gdy Tomasz oznajmił mu, iż chciałby wstąpić do dominikanów.

Gdy miał dziewiętnaście lat, otrzymał biały habit z rąk przeora Konwentu św. Dominika - Sycylijczyka Tomasza Agni da Lentini, który w kolejnych latach pełnił urząd prowincjała, następnie biskupa Cosenzy i patriarchy Jerozolimy. Ceremonia była wzruszająca. Mistrz nowicjatu wprowadził postulanta do kapitularza. Kiedy ten leżał krzyżem na podłodze, między nim a przeorem wywiązał się swoisty dialog:

- O co prosisz?
- O miłosierdzie Boże i Wasze.

Wtedy przeor pomógł mu wstać i pouczył o wymogach i surowości reguły zakonnej. Nastąpił dalszy ciąg przerwanego dialogu:

- Możesz to wszystko zachować?

Po otrzymaniu pozytywnej odpowiedzi, przeor mówił:

- Pan, który rozpoczął w tobie dobre dzieło, niech go łaskawie dokończy.

Zgromadzeni odpowiedzieli „Amen", a przeor z pomocą mistrza nowicjatu ubrał Tomasza w białą tunikę i czarny płaszcz. Następnie uroczyście odśpiewano *Veni Creator* i *Te Deum.* Wtedy przeor przekazał Tomasza na rok próby mistrzowi nowicjatu ze słowami: „Jeżeli w czasie tego roku zobaczysz, że odpowiada ci nasze życie, a nam spodoba się twoje postępowanie, to będziesz mógł złożyć twoje śluby. Jeżeli natomiast tak nie będzie, to obydwie strony będą wolne. Staraj się więc nieść chętnie ten słodki ciężar z miłości do Pana i bądź posłuszny mistrzowi jak mnie samemu".

Realizacja powołania dominikańskiego nie przyszła Tomaszowi łatwo. Mieszkańcy Neapolu dziwili się, że członek tak znacznego rodu pragnie należeć do zakonu żebraczego. Musiał zmierzyć się także ze swoją rodziną, a zwłaszcza z energiczną matką. Kariera opata na Monte Cassino odpowiadała ich ambicjom, ale życie w zakonie żebraczym wywołało ich głęboki sprzeciw. Musiało dojść do walki. Matka wraz z orszakiem zbliżała się do Neapolu, ale dominikanie zadecydowali, że Tomasz dalsze studia podejmie w Paryżu. W tym czasie gościł w Neapolu generał dominikanów Jan Niemiec z Wildeshausen. Razem z nim Tomasz opuścił Neapol. Był rok 1244. Podróżowali rzymską drogą *Via Appia* - która dzięki Sienkiewiczowi bliska jest naszym sercom - kierując się w stronę Terraciny, a następnie *Via Latina* w stronę Anagni, bo nie można było zbliżyć się z oczywistych względów do Akwinu. Dominikanie nie mogli korzystać z koni, więc podróżowano na grzbiecie muła lub osła. Po dotarciu do Rzymu Tomasz przebywał w konwencie Santa Sabina na Awentynie, który należy do siedmiu wzgórz. Obecnie Awentyn jest oazą spokoju w zatłoczonym i hałaśliwym Rzymie. Teodora nie znalazła syna w Neapolu, a w Rzymie powiedzieli jej, że udał się już do Paryża. W tym czasie Tomasz w towarzystwie generała i trzech innych współbraci przemieszczał się w stronę Francji. W roku 1243 Frydyryk II rozpoczął walkę z papieskimi miastami w Toskanii. W jego obozie w okolicach Acquapendente przebywali bracia Tomasza. Teodora wykorzystała ten fakt i nakazała im, aby porwali swojego brata. Około połowy maja 1244 roku Reginald w towarzystwie kilku żołnierzy uprowadził Tomasza, który długo bronił się przed zdarciem z niego zakonnego habitu. Przez rok

przetrzymywano go pod strażą w zamku Monte San Giovanni Campano, który znajduje się między Frosinone a starym opactwem cystersów w Casamari.

Teodora liczyła na to, że jej córka Marotta, którą Tomasz bardzo kochał, przekona brata, by porzucił zakon dominikanów. Stało się jednak inaczej, gdyż pod wpływem religijnego zapału Tomasza to Marotta opuściła świat i wstąpiła do benedyktynek z klasztoru Santa Maria w Kapui, a po kilku latach została tam przeoryszą. Wspomniany generał dominikanów interweniował u niedawno wybranego papieża Innocentego IV, który w tym czasie znajdował się w Toskanii. Bracia zdarli habit z Tomasza, a pewnej nocy przyprowadzili do jego celi młodą dziewczynę, aby ta kusiła go. Udało mu się jednak ją przepędzić przy pomocy palącej się głowni, którą następnie zaznaczył na ścianie znak krzyża. W czasie długiej modlitwy ponownie ofiarował się Bogu. W wizji zobaczył dwóch aniołów, którzy opasali go „sznurem dziewictwa". Na pamiątkę tego wydarzenia w kościele św. Dominika w Chieri umieszczono sznur. Wszyscy, którzy znali Tomasza, wspominają jego dziecięcą niewinność. Z tego powodu później otrzymał tytuł Doktora Anielskiego, a niektórzy studenci z „Anielskiej Milicji" otrzymywali sznur do przepasania się, aby naśladować jego cnotę czystości. Tomasz odniósł zwycięstwo nad ukochanymi „prześladowcami", tak jak Grecja odniosła zwycięstwo w sferze kultury nad Rzymem, który ją podbił *(Graecia capta ferum victorem coepit).* Po pewnym czasie przeniesiono go prawdopodobnie do zamku w Roccasecca, gdzie wyjaśniał swoim siostrom zagadnienia teologiczne, czytał Biblię i studiował *Sentencje* Piotra Lombarda, które pełniły w średniowieczu rolę podręcznika do teologii. Mogli odwiedzać go dominikanie na czele z jego przyjacielem Janem z San Giuliano. Pewnego dnia w roku 1245 Tomasz na nowo znalazł się wśród dominikanów, gdyż matka straciła nadzieję na to, że zmieni on swoje plany. Zrezygnowana, ułatwiła mu ucieczkę, wyznaczając strażnikom jakieś zadanie i odwracając w ten sposób ich uwagę. Dominikanie spuścili go w koszu, tak jak wierni spuścili swojego czasu św. Pawła z murów Damaszku. W ten sposób ku wielkiej radości po raz drugi znalazł się w Neapolu. Szybko jednak wysłano go do Rzymu, gdyż uważano, że tak będzie dla niego bezpieczniej. Tam zaopiekował się nim generał Jan Niemiec, który postanowił wysłać go na studia. Tomasz znalazł się wśród dominikanów na Awentynie. Tutejszą romańską Bazylikę św. Sabiny papież Honoriusz III przekazał dominikanom 5 czerwca 1222. Modlił się w niej św. Dominik i jego następcy: bł. Jordan z Saksonii, Rajmund z Penafort i wspomniany wyżej Jan z Wildeshausen, zwany Teutońskim.

1.5. W SZKOLE ŚW. ALBERTA WIELKIEGO

W XIII wieku najbardziej znane szkoły teologiczne znajdowały się w Paryżu, Chartres, Laon, Oksfordzie, Kolonii i Bolonii. To tam zjeżdżali się studenci z całej Europy. Mogli po przyjeździe od razu korzystać z wykładów, gdyż wszędzie znana i używana była łacina. Tomasz w towarzystwie generała Jana Teutońskiego udał się do Paryża. Prawdopodobnie szli lub jechali na grzbiecie muła starożytną drogą, a więc po pewnym czasie z *Via Cassia* zboczyli do Pizy, gdzie wsiedli na okręt do Arles, a stąd do Lyonu, Vezelay i Paryża, gdzie św. Dominik założył konwent św. Jakuba w 1217 roku. W czasie morskiej podróży marynarze przerazili się sztormu, ale Tomasz nie stracił pogody ducha (*imperterritus*). W lecie 1245 rozpoczął nowicjat w konwencie św. Jakuba w Paryżu. Być może słuchał tu wykładów Alberta Wielkiego (Albertus Magnus), a następnie udał się z nim do Kolonii, gdzie pod kierunkiem brata Alberta rozkwitało dominikańskie Studium generalne. Kapituła generalna dominikanów w 1248 roku zarządziła organizację czterech studiów generalnych w zakonie: w Paryżu, Bolonii, Oksfordzie i Kolonii.

Albert posiadał umysł encyklopedyczny, był mistrzem teologii i orientował się w każdej dziedzinie wiedzy [4]. Dante tak opisał ten ważny etap w życiu Tomasza:

> „On, co na prawo lśni przed tą drużyną,
> bratem i mistrzem był mi: to z Kolonii
> Albertus Magnus, jam Tomasz z Aquino" [5].

Jego pisma nie są tak jasne, proste i zwięzłe, jak pisma Tomasza, lecz rozległością wiedzy i germańską solidnością przewyższył go. Albert dowartościował rozum w teologii i oparł się na Arystotelesie i jego realistycznej filozofii, która mogła tworzyć racjonalną bazę dla myśli chrześcijańskiej. Słynny malarz Fra Angelico w *Szkole Alberta Wielkiego* umieścił zasłuchanego Tomasza u stóp Alberta. Słuchając wykładów Alberta, Tomasz doszedł do wniosku, że właśnie tego w życiu szukał. Wyciszył się, modlił się z wielką pobożnością, studiował i gromadził w swojej pamięci to wszystko, co później przekazywał innym bez zazdrości i bez poczucia wyższości w stosunku do maluczkich (*Taciturno silentio, in studio assiduus, in oratione devoto).* Wiedział, że ta wiedza, którą mozolnie nabywamy w obecnym życiu nie

[4] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* dz. cyt., 13, s. 44.

[5] Dante Alighieri, *Boska Komedia, Raj,* X, *91-99;* Kęty 2003, s. 439.

zaginie i w przyszłym życiu [6]. Zdobywanie wiedzy nie jest więc trudem daremnym. Koledzy zaczęli nazywać go „milczącym wołem" *(bovem mutum).* Pewnego dnia Albert poruszał niezwykle trudny problem, Tomasz streścił go na karcie, która wypadła, gdy wchodził do swojej celi. Któryś ze studentów zaniósł tę notatkę Albertowi, a ten z podziwem ją czytał i zaczął pojmować z jak wielkim umysłem ma do czynienia. Następnego dnia polecono, by Tomasz przewodził ważnej dyspucie według ustalonego już schematu: najpierw precyzowano zagadnienie, następnie udzielano negatywnej odpowiedzi, wreszcie układano zarzuty posługując się cytatami z Biblii, z dzieł Ojców Kościoła i argumentami racjonalnymi. Następnie odpowiadano na zarzuty i układano końcową odpowiedź (stanowisko). Albert przysłuchiwał się dyspucie, a w pewnym momencie stwierdził wielce uradowany, że Tomasz występuje w roli mistrza a nie studenta. Następnie przytoczył mu cztery argumenty przeciwne, które były bardzo trudne, ale Tomasz poradził sobie z nimi bardzo szybko. Uradowany mistrz stwierdził wówczas, że Tomasz nazywany jest w szkole „milczącym wołem", ale ten wół pewnego dnia zaryczy tak głośno, że usłyszy go cały świat.

Wraz z rozwojem intelektualnym w Tomaszu dojrzewało również życie duchowe i w Kolonii prawdopodobnie przyjął święcenia kapłańskie w 1250 lub 1251 roku. Tam też ukończył studia z tytułem bakałarza (*baccalaureus).* Bakałarz teologii pełnił u dominikanów funkcję mistrza studentów i towarzyszył im w powtarzaniu lekcji z danego dnia. Tomasz zdobył go po zdaniu egzaminu przed komisją: najpierw odpowiadał na pytania jednego z profesorów, a następnie w czasie publicznej dyskusji bronił określonej tezy przed zarzutami, które wysuwali egzaminatorzy. Jako bakałarz mógł już przebywać z odkrytą głową w pobliżu mistrza jako asystent lub lektor. Po dalszych trzech latach studiów bakałarz znowu składał egzamin i jako „mistrz" lub „doktor" mógł nauczać teologii w dowolnym miejscu świata chrześcijańskiego. Po pomyślnym zdaniu egzaminu otrzymywał od mistrza błogosławieństwo, pocałunek i biret, który nakładał na głowę. Siadał na katedrze i przystępował do pierwszego wykładu, zwanego *inceptio.* Po sutym obiedzie przekazywał profesorom upominki i zostawał zaliczony do „Korporacji Mistrzów" [7].

Generał dominikanów prosił w roku 1251 lub następnym mistrza Alberta, aby ten wskazał mu kogoś godnego do obsadzenia stanowiska bakałarza na

[6] *Quodl.,* XII, q. 9, a. 1; *Summa theologiae,* I, q. 89, a. 5; I-II, q. 67, a. 2 (dalej cytowana jako: *Sth).*

[7] W. Durant, *Storia della Civilta,* Milano 1959, t. IV, s. 1044.

wydziale teologii w Paryżu. Ten polecił Tomasza ze względu na jego zamiłowanie do studium i świętość życia. Statuty uniwersytetu, które zatwierdził kard. Robert z Couręon w roku 1213, wymagały, aby uczący na wydziale teologicznym ukończył 35 lat życia, legitymował się ukończeniem ośmiu lat studiów, w tym trzech na wydziale sztuk i pięciu na wydziale teologii[8]. Generał polecił Tomaszowi, aby niezwłocznie udał się do Paryża i przygotował się do wyjaśniania *Sentencji* Piotra Lombarda.

1.6. POBYT W PARYŻU <<

Z Kolonii Tomasz udał się do konwentu św. Jakuba w Paryżu, który otwarto 6 sierpnia 1218 roku. Budowano go zaledwie dwa lata, a król Ludwik IX wspierał finansowo nie tylko tę budowę, ale i utrzymywał dominikanów. Przebywało w nim około stu zakonników. W późniejszych latach na wzór uniwersytetu paryskiego zakładano uniwersytety w wielu miastach europejskich. Przy paryskiej uczelni utworzono zakonne *Studium generale:* franciszkanów (1214), dominikanów (1217), karmelitów (1259) i eremitów św. Augustyna (1260). W pobliżu uniwersytetu zakładano też inne uczelnie na czele ze słynną Sorboną, którą założył kapelan króla Ludwika IX, Robert de Sorbon w 1253.

Tomasz rozpoczął wykłady na uniwersytecie w cieniu mistrza Eliasa Bruneta jako bakałarz biblijny (*baccalaureus biblicus)* w latach 1252-1254, a następnie jako bakałarz sentencji (*baccalaureus sententiarius)* w latach 1254-1256. Przez rok lub dwa musiał studiować jako *cursor biblicus*, zanim wolno mu było przejść do *Sentencji.* Wtedy to powstał komentarz do *Sentencji*, który musiał napisać każdy teolog w średniowieczu. Styl dzieła był elegancki, głęboki w doktrynie, jasny w ukazywaniu zagadnień i ubogacony o nowe zagadnienia. Jego uczeń Ptolemeusz z Lukki stwierdził, że widział wielu ludzi, ale takiego człowieka jak Tomasz nigdy nie spotkał (*Quemque ego probavi inter homines quos unquam vidi).* Rok po wyjeździe Tomasza do Paryża Albert został wybrany prowincjałem i przez trzy lata pełnił ten urząd, ale nie zaniedbywał pracy pisarskiej i badań naukowych. W roku 1256 wraz z Bonawenturą bronił na dworze papieskim w Anagni interesów zakonów żebraczych.

Papież Innocenty IV znając pragnienia Teodory i całej jego rodziny, zaproponował Tomaszowi stanowisko opata na Monte Cassino wraz z przywilejem

[8] *Chartularium Uniwersitatis Parisiensis,* ed. H. Denifle-Chatelain, t. I, Parisiis 1889, 79, nr 20.

noszenia tam habitu dominikańskiego. Był to prawdopodobnie rok 1254. Tomasz jednak wolał pozostać bratem żebrzącym, i tę wolność w stosunku do zaszczytów i godności zachował do końca życia. Cenił przede wszystkim życie kontemplacyjne, a owoce kontemplacji przekazywał innym. Zastanawiał się, co jest cenniejsze w życiu Kościoła: troska o dusze czy też nauczanie teologii? Doszedł do wniosku, że cenniejsze jest to ostatnie, gdyż praca architekta jest ważniejsza przy budowie domu, niż praca zwykłego robotnika, który wznosi ściany. Teologowie uczą także, w jaki sposób należy uprawiać duszpasterstwo [9].

W roku 1256 mógł już nauczać jako mistrz (*magister*) lub profesor, ale nie miał jeszcze wymaganego wieku, gdyż zamiast wymaganych 35 lat miał ich 27. Jednakże kanclerz Aimeryk de Veire przyznał Tomaszowi prawo do nauczania (*licentia in theologiae facultate docendi),* za co został pochwalony w liście papieża Aleksandra IV z dnia 3 marca 1256 roku[10]. Papież zachęcał Tomasza do poddania się całej procedurze naukowej, nie był on jednak człowiekiem, który cenił osobistą karierę i nie czuł się godny, aby objąć katedrę teologii. Wiedział, że celem ludzkiego życia jest prawda odkrywana we wspólnocie z innymi *(in dulcedine societatis quarere veritatem).* Uniwersytet był jego środowiskiem, gdyż średniowieczny uniwersytet nie był budynkiem, ale wspólnotą (*universitas magistrorum ed scolarium Parisiensium).* Uświadamiał sobie też, jaki jest podstawowy obowiązek w jego życiu: pragnął całkowicie poświęcić się Bogu i mówić tylko o Nim[11]. W *Prologu* do *Sumy teologicznej* określi się jako „doktor prawdy katolickiej", którego zadaniem jest mówienie ludziom o Bogu. Doktor powinien posiadać odwagę prawdy i zdolność do ukazania błędów. Tylko w taki sposób będzie mógł naśladować Chrystusa. Tomasz bronił się w dyskusji z przeorem przed tym zaszczytem, ale w imię zakonnego posłuszeństwa szybko ustąpił i udał się na modlitwę, w czasie której zobaczył św. Dominika, jak o tym świadczą akta jego procesu kanonizacyjnego[12]. Nominacja ta spowodowała jednak sprzeciw w środowisku paryskim. Zrodził się on z tego powodu, że duchowni diecezjalni byli przeciwni temu, aby przedstawiciele zakonów żebraczych obejmowali katedry. W tym czasie na wydziale teologii było dwanaście katedr:

[9] Św. Tomasz z Akwinu, *Quodl.,* I, 14.

[10] *Chartularium...,* I, 136-137, nr 79; I, 307, nr 270.

[11] *Cont. Gentes,* I, 2; por. św. Hilary, *De Trin.,* I, 37: PL 10, 48.

[12] *Processus canonizationis S. Thomae,* Neapoli, ed. M.-H. Laurent, w: *Fontes,* fasc. 4,92,

trzy z nich należały do kanoników katedry, a dwie przeznaczono zakonom żebraczym. Dnia 14 kwietnia 1255 roku papież Aleksander IV bullą *Quasi lignum* ustalił obowiązującą większość mistrzów zakonnych na dwie trzecie. Dominikanie otrzymywali drugą katedrę na wydziale, a to rodziło zazdrość. Wreszcie Tomasz uzyskał promocję z pominięciem zwyczajowych procedur, co także rodziło zazdrość [13].

Profesorowie i studenci blokowali wejście tym, którzy chcieli wysłuchać uroczystego wykładu, ale Tomasz potęgą swego ducha wznosił się ponad te intrygi. Napięcie doszło do takiego poziomu, że król Ludwik IX, który w 1254 roku powrócił z wyprawy krzyżowej, polecił, aby klasztor Dominikanów był chroniony przez królewskich łuczników. Były to bardzo trudne lata dla dominikanów. Przechodzących braci otaczał szyderczy tłum, a z okien domów rzucano na nich brudną słomę, obrzucano ich błotem, kamieniami, a niekiedy obdarzano i szturchańcami, a do klasztoru Dominikanów strzelano z łuku.
O zbrojnej ochronie wiemy z listu papieża Aleksandra IV, który napisał w dniu 17 czerwca 1256 roku. Wzywał w nim do pokoju wszystkich tych, którzy tworzyli zamieszanie na wydziale teologicznym. Dominikanie dla świętego spokoju (*pro bono pacis)* chcieli zrezygnować z drugiej katedry, ale papież polecił im, aby nie ustępowali. Sytuacja stała się tak niebezpieczna, że Kapituła generalna w Paryżu zalecała dominikanom odmawianie w intencji bezpieczeństwa zakonu psalmów pokutnych, modlitwę do Matki Bożej, do św. Dominika i modlitwę *Ineffabilem.*

W intrygach celował szczególnie Wilhelm od Saint-Amour (|1272), kanonik z Beauvais. Nazywał on przedstawicieli zakonów żebraczych „sługami Antychrysta", którzy rujnują Kościół i tworzą „niebezpieczeństwo czasów ostatecznych". Swoje poglądy przedstawił w książeczce *De periculis novissimorum temporum.* Dążył on nie tylko do usunięcia braci żebrzących z uniwersytetu, ale nawet do całkowitego rozwiązania zakonów żebraczych. Papież Aleksander IV pozbawił go za karę beneficjów i wydalił z Francji. Jego banicja nie zakończyła jednakże konfliktu między duchowieństwem diecezjalnym a zakonnikami, gdyż Wilhelm utrzymywał ożywione kontakty ze swoimi zwolennikami. Na uczelni panowała niezdrowa atmosfera, bo walki nie wygasały. Tomasz wziął w obronę w swoim dziełku *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* atakowane zakony żebracze, a w szczególności dominikanów. Również jego serdeczny przyjaciel Bonawentura zredagował

[13] E. Iallonghi, *L'universita di Parigi e il dottore di Aquino, Miscellanea storico - artistica*, Roma 1924, s. 213-222.

stosowne dziełko. Kiedy Tomasz głosił kazanie w Niedzielę Palmową 6 kwietnia 1259 roku pedel uniwersytecki Guillot z Pikardii przerwał mu i zaczął odczytywać pismo przeciw dominikanom. Tomasz nie reagował, a kiedy tamtem zakończył wystąpienie, kontynuował kazanie od miejsca, w którym przerwał. Wiedział, że znalazł się w bardzo trudnej sytuacji, gdyż z jednej strony musiał na mocy posłuszeństwa respektować politykę papieża, a z drugiej strony znosić nienawiść mistrzów uniwersyteckich. Później pedel Guillot został ekskomunikowany i pozbawiony swego stanowiska i dochodów.

Promocja, która trwała dwa dni, miała formę uroczystej ceremonii, a nowego mistrza prowadzono na wydział uniwersytecki. Wszyscy członkowie wydziału obowiązani byli do uczestniczenia w promocji. Część pierwsza (*vesperies*) rozpoczynała się koło godziny dziewiętnastej. Promocja właściwa rozpoczynała się przed południem w Sali biskupiej *(aula).* Na osiem dni przed uroczystością zainteresowany *(vesperiandus)* musiał dostarczyć kopie czterech kwestii do domów mistrzów i bakałarzy *(formati).* Jedynym symbolem naukowego autorytetu w owym czasie był biret, w okresie późniejszym dodawano jeszcze do niego sygnet, a następnie pierścień. Rektor dokonywał aktu promocji, a nowo kreowany mistrz składał przysięgę, że będzie przestrzegał statutów uniwersytetu. Tomasz wygłosił wykład inauguracyjny *(principium)* przed profesorami Wydziału Teologicznego, w czasie którego komentował słowa *Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra.* W wykładzie tym powołał się na zasadę Dionizego, która głosiła, że Boża Opatrzność tak zrządziła, że wszystkie dary wyższego rodzaju - zarówno cielesne, jak i duchowe - przechodzą od najwyższych do najmniejszych przez pośredników. Tak jak deszcz spadając z góry nawadnia rośliny i ziemię, tak mądrość duchowa spływa od Boga do słuchaczy za pośrednictwem nauczycieli.

W pierwszym okresie pracy na katedrze w Paryżu Tomaszowi pomagali wyznaczeni sekretarze - brat Rajmund Severi, brat Mikołaj z Marsillac, brat Piotr d'Andria, Ligier z Besanęon i inni. Jego wykłady i dysputy zaczęły przyciągać tłumy studentów. W tym czasie jego przyjaciel Bonawentura z Bagnoregio również oczekiwał na potwierdzenie tytułu mistrza, który przyznano mu w 1253 roku. Fra Angelico ukazał ich obu w przyjacielskim uścisku na fresku w konwencie św. Marka we Florencji, a Dante w pieśniach X i XI *Nieba.* Towarzyszy tam Akwinacie również Albert Wielki, prawnik Gracjan, Piotr Lombard, Dionizy Areopagita, Boecjusz, Beda Czcigodny, Ryszard od św. Wiktora, Siger z Brabantu i słynny z mądrości król Salomon. Pewnego razu Tomasz wszedł do celi Bonawentury, który opisywał życie św. Franciszka.

Gdy ktoś chciał zwrócić jego uwagę na gościa, Tomasz usunął się dyskretnie i powiedział: „Pozwólmy świętemu pisać o świętym".

Znowu interweniował papież Aleksander IV i bullą z dnia 23 października 1256 roku nakazał mistrzom, którzy wywodzili się z kleru diecezjalnego, aby ci przyjęli w poczet doktorów Bonawenturę i Tomasza[14]. Tomasz objął katedrę „zewnętrzną", gdyż katedra „wewnętrzna" była zarezerwowana dla dominikanów z prowincji francuskiej. Bonawentura został w roku 1257 wybrany generałem franciszkanów, natomiast Tomasz przez przynajmniej trzy lata pracował jako mistrz. Do jego obowiązków należały wykłady, dysputy i głoszenie kazań. Rok akademicki trwał 42 tygodnie: rozpoczynano go we wrześniu, a kończono 29 czerwca. Mistrzowie wyjaśniali w godzinach rannych Pismo Święte, natomiast po nich do wyjaśniania *Sentencji* przystępowali bakałarze. Tomasz przed wykładami modlił się w celi przed krucyfiksem lub nawiedzał Najświętszy Sakrament. W ciągu roku wielokrotnie przewodniczył dysputom. W ten sposób powstały *Quaestiones disputatae*, które składają się z 63 zagadnień, a te z kolei z 400 artykułów. Dwa razy do roku, przed Bożym Narodzeniem i Niedzielą Zmartwychwstania Pańskiego, przewodniczył dysputom na dowolne tematy *(quaestiones de quodlibet).* Wymagały one szczególnej przytomności umysłu, gdyż nie można było ich wcześniej przygotować, temat do dysputy bowiem otrzymywało się już po rozpoczęciu zajęć. Zaprzyjaźnił się w Paryżu nie tylko z Bonawenturą, ale i z królem Ludwikiem IX, obrońcą zakonów żebraczych i późniejszym świętym. Król pragnął rządzić zgodnie z chrześcijańskimi zasadami i dlatego też wielokrotnie prosił go o radę. Do grona jego przyjaciół należał także Rajmund Severi, który wstąpił do dominikanów w 1250 roku. Spowiadali się wzajemnie i służyli sobie do mszy św. Na wiosnę 1259 Tomasz na polecenie przełożonych opuszcza Paryż, zostawiając tam wielu wypróbowanych przyjaciół. Powróci do niego za dziesięć lat, a w tym czasie będzie służył Kościołowi, papieżom i zakonowi.

1.7. POWRÓT DO ITALII

Następcą Tomasza na dominikańskiej katedrze dla cudzoziemców w Paryżu został Anglik, William z Alton, do tej pory starszy bakałarz Tomasza. Pod koniec 1259 roku Tomasz opuścił Paryż i po krótkim odpoczynku w Rzymie udał się do Anagni, gdzie przebywał dwór papieski, i zamieszkał w konwencie

[14] *Chartularium...,* I, 338-340, nr 293.

św. Jakuba. W roku 1261 na tronie papieskim zasiadł Urban IV. Na jego prośbę Tomasz napisał niektóre dzieła. W zakonie dominikanów istniał zwyczaj wyznaczania mistrzowi teologii pomocnika („socjusza"). Na przykład Albertem Wielkim opiekował się Godfryd z Duisburga. Od roku 1259 aż do śmierci Tomasza, funkcję tę pełnił przy nim Włoch nieznacznie młodszy od niego - Reginald z Piperno *(socius continuus).* Nazywał go „najdroższym pomocnikiem" *(socius carissimus).* Był on lektorem teologii, kapłanem i sekretarzem, spowiednikiem mistrza i najserdeczniejszym przyjacielem, opiekunem i następcą Tomasza na katedrze w Neapolu. To on przepisywał niewyraźne pismo Tomasza tak, by można było go odczytać. Pewnej nocy na jego prośbę przyniósł mu światło oraz komentarz do Izajasza, a następnie zapisywał z wielkim oddaniem dyktowane treści. Po godzinie nieprzerwanego dyktowania Tomasz zwolnił go i prosił, aby starał się zasnąć, gdyż niewiele już czasu zostało do rana. Jednakże Reginald nie odszedł, aż Tomasz mu nie wyjawił, że tymi, z którymi wcześniej w nocy rozmawiał, byli apostołowie Piotr i Paweł, którzy wyjaśnili mu wszystko to, co pragnął wiedzieć. Prosił jednakże Reginalda o tajemnicę. Wilhelm z Tocco opowiedział o tym wydarzeniu pod przysięgą, w czasie procesu kanonizacyjnego Tomasza w Neapolu, zaznaczając, iż dowiedział się o tym z ust wikariusza biskupiego Franciszka, który z kolei dowiedział się o tym bezpośrednio od Reginalda.

Na kapitule dominikanów w roku 1260 został wybrany kaznodzieją generalnym Neapolu *(praedicator generalis).* Był to zaszczytny tytuł i obowiązek, gdyż tylko czterech braci otrzymało taką nominację. Do pełnienia tej funkcji wybierano ludzi szczególnie uzdolnionych, którzy głosili kazania i organizowali kaznodziejstwo na terenie konwentu. Tomasz pełni ją aż do śmierci. W czasie czteroletniego pobytu w Orvieto (1261-1265) nawiązał serdeczną przyjaźń z papieżem Urbanem IV. W Orvieto spotkał także Alberta Wielkiego, który przybył, aby prosić papieża o zwolnienie z urzędu biskupiego. Mogli prawdopodobnie przez kilka miesięcy dyskutować na interesujące ich tematy i odnowić starą przyjaźń. Obydwaj służyli papieżom i dlatego też dominikański wykaz mistrzów Świętego Pałacu wymienia ich imiona. W Orvieto przebywał także flamandzki dominikanin Wilhelm z Moerbeke, kapelan i spowiednik kolejnych papieży, a od 1278 arcybiskup Koryntu, który przetłumaczył na użytek Tomasza dzieła Arystotelesa i przejrzał istniejące już tłumaczenia grecko-łacińskie. Tomasz nie znał greki, poza może kilkoma słowami i zwrotami technicznymi, umiał jednak wczuwać się w najgłębszy sens tego, co grecki autor chciał wyrazić *(intentio auctoris).* Trzeba pamiętać o tym, iż Albert Wielki także nie znał greki, lecz ta nieznajomość nie

przeszkodziła mu w przybliżaniu nauki Arystotelesa kulturze łacińskiej. W 1265 roku po śmierci Urbana IV, Tomasz w dalszym ciągu pełnił funkcję lektora w dominikańskim konwencie San Domenico w Orvieto, ale kapituła prowincjalna w Anagni ustaliła, iż obejmie katedrę w Studium prowincjalnym dominikanów przy konwencie św. Sabiny w Rzymie. Tomasz wzorował je na *Studium generale*, jakie wcześniej założył w Kolonii Albert. *Studium generale* nie należy jednakże utożsamiać z uniwersytetem. Prowadzono na nim wykłady z *trivium*, *quadrivium*, teologii i prawa kanonicznego. Zgodnie z ustaloną tradycyjną formułą przydzielono mu nauczanie, aby potraktował je jako formę pokuty: *Fratri Thomae de Aquino iniungimus, in remissionem peccatorum, quod teneat scholam Romae.* Tomasz prowadził więc wykłady dla studentów z Rzymskiej Prowincji w latach 1265-1267 jako mistrz regens. W 1266 wygłaszał nauki w Witerbo, a później powrócił tam, aby rozpocząć wykłady w Studium papieskim. Jeszcze dzisiaj możemy oglądać w tym mieście napis na ambonie romańskiego kościoła Santa Maria Nuova (XI w.): „AN. D. MCCLXVI-D. THOMAS AQ." W czasie nauk wzywał wiernych do modlitwy i uczynków miłosierdzia. W tym czasie mieszkał w konwencie Santa Maria in Gradi. W 1267 roku uczestniczył w kapitule generalnej w Bolonii, w czasie której nastąpiło przeniesienie ciała św. Dominika do nowego grobu. Można wyobrazić sobie z jak wielkim nabożeństwem całował relikwie świętego założyciela. Oddawał cenne usługi papieżom. Służył papieżowi Urbanowi IV, a Klemens IV miał go za „bardzo drogiego" i ofiarował mu w 1265 roku godność arcybiskupa Neapolu wraz z dochodami opactwa św. Piotra w Aram. Kiedy jednak Tomasz otrzymał bullę papieską z nominacją, prosił papieża o dyspensę od wszelkich kościelnych godności, gdyż uważał, że lepiej przysłuży się Kościołowi, gdy będzie dalej pisał *Sumę teologiczną.* Papież nie nalegał.

Tomasz traktował Reginalda jak syna i dedykował mu niektóre swoje dzieła, a ten był jego stałym spowiednikiem. To przed nim Tomasz odbył spowiedź generalną przed zbliżającą się śmiercią[15]. Reginald oddawał mu wielkie przysługi nawet w najbardziej prozaicznych sprawach życia codziennego, gdyż Tomasz tak był zanurzony w sprawach niebieskich, że zapominał o jedzeniu. Bretończyk Evan Garnit służył mu jako skryba (pisarz), a Tomasz dyktował jemu i dwom innym skrybom swoje teksty. Pracował z nimi często i nawet, gdy lekko zasypiał, to nie przestawał myśleć i dyktować, o czym mówią zebrane świadectwa jego pisarzy. W ciągu dziesięciu lat spędzonych

[15] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* dz. cyt., 64, s. 113.

w Italii nie miał żadnych wakacji, a jego dni były wypełnione nauczaniem lub dyktowaniem kolejnych dzieł trzem lub czterem sekretarzom.

1.8. NA NOWO W PARYŻU

W Paryżu rozpoczęła się nowa kampania przeciw zakonom żebraczym, a przewodniczył jej tym razem mistrz diecezjalny Gerard d'Abbeville (+1272), który przyjaźnił się z autorem pierwszej kampanii Wilhelmem z Saint-Amour. Sygnał do nowej walki dał sam Wilhelm, pisząc książkę *Collationes catholicae et canonicae Scripturae*, którą przesłał papieżowi Klemensowi IV. Gerard ze swej strony opublikował dzieło pod nazwą *Contra adversarium perfectionis christianae.* Odpowiedział na nie Bonawentura traktatem *Apologia pauperum.* Tomasz zawarł swoją apologię zakonów żebraczych w bardzo rzeczowym dziele *De perfectione spiritualis vitae.* Doskonałość chrześcijańska polega według niego na miłości Boga i bliźniego, ale jej realizację utrudnia bogactwo, seks i własna wola człowieka. W celu przezwyciężenia tych przeszkód Chrystus zalecił niektórym ubóstwo, czystość i posłuszeństwo.

Po śmierci papieża mistrz generalny dominikanów Jan z Vercelli doszedł do wniosku, iż w Paryżu powinni znaleźć się bracia, którzy mogliby odeprzeć nową falę ataków. Generał polecił więc Tomaszowi, aby powrócił do Paryża i podjął się znowu wykładów z teologii. Ten opuścił Witerbo i w towarzystwie Reginalda z Piperno, młodego brata Mikołaja Brunacci i, być może, kilku innych dominikanów udał się w długą wędrówkę pieszą. Zatrzymali się w Bolonii, gdzie Tomasz wygłosił kazanie 2 grudnia, i w Mediolanie. Stąd udali się do Vercelli, następnie do Aosty, przekroczyli Alpy i na początku 1269 roku dotarli do Paryża, gdzie Tomasz opublikował dwa dziełka w obronie dominikanów: *De perfectione vitae spiritualis* i *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu.* Drugi Sobór Lioński w 1274 uroczyście podkreślił zasługi franciszkanów i dominikanów dla Kościoła, ale zarówno Tomasz, jak i jego serdeczny przyjaciel Bonawentura już wtedy nie żyli. Przez następne cztery lata pracował niezwykle intensywnie: mało jadł, mało spał, oddając się całkowicie pisaniu, dyktowaniu, nauczaniu, szybkiemu czytaniu dzieł i głoszeniu kazań. Opanowała go jak gdyby gorączka pracy. Drugi pobyt w Paryżu, to najowocniejszy okres w jego życiu. Według Bartłomieja z Kapui, panowało powszechne przekonanie, że nie zmarnował ani jednej chwili swego ziemskiego życia.

W dziełku *De aeternitate mundi contra murmurantes* wykazał, że o stworzeniu świata w czasie informuje nas wiara, natomiast z filozoficznego punktu

widzenia możliwy jest świat odwiecznie stwarzany przez Boga. Był zmuszony walczyć nie tylko w obronie zakonów żebraczych, ale i w obronie arystotelizmu. Pewnego razu franciszkanin Jan Pecham zaatakował Tomasza, ale ten odpowiedział mu spokojnie przyjaznym tonem. W tym czasie po walkach z Sigerem z Brabantu powstał traktat *De unitate intellectus contra Averro istas,* w którym bronił godności ludzkiej osoby. Księgi Arystotelesa pojawiły się na nowo w Europie wraz z komentarzami zwolenników Awerroesa, które podważały chrześcijańską wiarę. Dlatego też papieże Innocenty III i Grzegorz IX zabronili lektury dzieł Arystotelesa. Jeszcze 19 stycznia 1263 roku ponownie zakazano ich lektury. Wielką rolę odegrał tu tłumacz Arystotelesa Wilhelm z Moerbeke, który po wstąpieniu do dominikanów przebywał w Grecji i stamtąd został wezwany na dwór papieski jako spowiednik i kapelan papieża. Mistrzom Sztuk Tomasz dedykował traktacik *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas.* Prawdopodobnie w tym czasie komentował *Księgę Hioba* i *Ewangelię według św. Jana.* W czasie publicznych dyskusji przedstawiał i zredagował „zagadnienia dyskutowane" o złu, o cnotach kardynalnych, o nadziei i o upomnieniu braterskim. Kontynuował pracę nad komentarzami do dzieł Arystotelesa i nad *Sumą teologiczną.* Pewnego dnia otrzymał wiadomość o śmierci króla Ludwika IX, który był jego serdecznym przyjacielem. Zmarł on 25 sierpnia 1270 roku na zarazę pod murami Tunisu, który oblegali krzyżowcy. W 1272 roku zmarł inny jego przyjaciel, kardynał Ryszard Annibaldi. Tomasz zaczął przeczuwać, że i jego ziemska pielgrzymka powoli dobiega kresu. Życie tego pielgrzyma (*homo viator)* było nieustannym podążaniem na spotkanie z Bogiem. Czym było dla niego niebo? Wiedział, że niełatwo jest dać odpowiedź na to pytanie, gdyż trudno jest ludzkiemu rozumowi określić i zdefiniować to, co przekracza jego naturę. Człowiekowi brakuje odpowiednich narzędzi, więc korzysta z analogii. Niebo traktował jako bezgraniczne szczęście bez końca, które gwarantuje miłość - jedyne dobro, które rośnie, gdy dzieli się go z innymi. Wizja uszczęśliwiająca polega na kontemplacji istoty Boga, ale tylko dzięki łasce Bożej (*lumen gloriae)* - zwanej przez Tomasza *potentia oboedentialis mere passiva* - dusza może bezpośrednio i przy pomocy intuicji oglądać Boga.

1.9. KONIEC ZIEMSKIEGO PIELGRZYMOWANIA

W tym czasie polecono Tomaszowi, aby po Wielkanocy 1272 roku powrócił do Italii, chociaż rok akademicki jeszcze się nie zakończył. Jego katedrę przejął dominikanin Romano z Rzymu, który należał do możnego rodu Orsinich.

Wielu paryskich współbraci i jego przyjaciół przyjęło tę wiadomość z bólem serca. Kapituła prowincjalna w 1269 roku ustaliła, że Studium generalne teologii będzie funkcjonowało w Neapolu i Orvieto. Na studium filozofii wyznaczono natomiast konwent w Pizie. W czasie swojej drogi powrotnej zatrzymał się we Florencji i Pizie, gdzie prowadził przez pewien czas wykłady. Jeszcze dzisiaj można zobaczyć jego katedrę w miejscowym konwencie dominikanów. Następnie w towarzystwie nieodłącznego Reginalda i drugiego współbrata skierował kroki w stronę Neapolu. Na Wzgórzach Albańskich za Rzymem odwiedzili przyjaciela Tomasza kardynała Ryszarda Annibaldi. W jego zamku Reginald zachorował na grypę, ale Tomasz użyczył mu relikwii św. Agnieszki, które miał przy sobie, i jego towarzysz szybko wyzdrowiał wbrew prognozom miejscowych lekarzy. W dalszej drodze zatrzymali się w zamku Roccasecca i u benedyktynów na Monte Cassino.

W Neapolu Tomasz rozpoczął wykłady, obejmując katedrę teologii, którą powierzono dominikanom. Wykładał w dominikańskim konwencie jako mistrz regens studium prowincjalnego, a zarazem mistrz uniwersytetu w Neapolu. W tym czasie jego obowiązki dydaktyczne były niewielkie. Franciszkanie i augustianie mieli swoje własne katedry w konwentach św. Wawrzyńca i św. Augustyna. Wśród słuchaczy znalazł się jego przyszły biograf Wilhelm z Tocco. Urodził się on w zamku rodowym w Tocco w prowincji Benewent. Później został przeorem w Benewencie i inkwizytorem w Królestwie Neapolu za czasów Karola II. Mianowany na promotora procesu kanonizacyjnego wiernie opisał życie Tomasza i przygotował zeznania świadków, potrzebne do tego procesu. Król Karol I cenił niezwykle Tomasza, przyznając mu na każdy miesiąc uncję złota na pokrycie wydatków mistrza. Tomasz komentował w Neapolu prawdopodobnie *Psalmy* i *Listy św. Pawła* oraz dzieła Arystotelesa *De caeło et mundo* i *De generatione et corruptione.* Po raz kolejny pochylił się nad *Sumą teologiczną.,* kończąc traktat na temat Eucharystii. Odpowiadał również na pytania, które kierowano do niego. Na prośbę mistrza Filipa napisał *De mixtione elementorum* i *De motu cordis.* W kościele głosił kazania, które wierni wysłuchiwali z szacunkiem, w wielkim skupieniu i z takim nabożeństwem, iż miało się wrażenie, że pochodzą od Boga[16]. Wyjaśniał wiernym Dekalog, Credo, modlitwy Ojcze nasz i Zdrowaś Maryjo. Tak powstało 57 lub 59 jego kazań na ten temat. Pracował bardzo intensywnie, bo w ciągu roku napisał lub podyktował tysiące stron tekstu. Na polecenie Urbana IV napisał także *Libellus contra errores graecorum.*

[16] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* dz. cyt., 49, s. 96.

Według świadectwa Wilhelma z Tocco pewnego dnia Tomasz uniósł się w górę w kaplicy św. Mikołaja w kościele S. Domenico Maggiore w Neapolu i usłyszał słowa płynące z krucyfiksu: „Dobrze o mnie napisałeś Tomaszu, co chciałbyś ode mnie otrzymać w zamian?" (*Thomas, bene scripsisti de me, quam recipies a me pro tuo labore mercedem?).* Kiedy usłyszał pytanie, czego oczekuje w zamian, odpowiedział: „Tylko Ciebie, Panie" [17]. Czuł się zmęczony i wzruszał się do łez, gdy słyszał w czasie wielkiego postu śpiew psalmu komplety: „Nie odtrącaj mnie w czasie starości; gdy siły ustaną, nie opuszczaj mnie!" *(Neproiicias nos in tempore senectutis, cum defecerit virtus nostra ne derelinquas nos,* Ps 71, 9). Według nieuzasadnionej legendy król Karol I miał zarządzić, aby podawano mu małe dawki arszeniku, stąd jakoby miały pochodzić jego bóle żołądka. Dante Alighieri dwa razy po śmierci Tomasza odwiedził Neapol, a usłyszawszy tę wersję w kręgach kościelnych i świeckich oddał ją w *Boskiej Komedii* następującymi słowami:

„Karol wyrusza do Włoch... dla poprawy...
ofiarę sobie czyni z Konradyna,
Tomasza niebu daje... dla poprawy!" [18]

Było faktem, że Karol marzył o rozkwicie Cesarstwa Bizantyjskiego i nie był zainteresowany zjednoczeniem Kościoła greckiego z łacińskim, nad czym Tomasz pracował. Również wspaniały fresk w kościele Loreto Aprutino w Abruzzo ukazuje zieloną twarz i ręce jakoby otrutego Tomasza. Plotce tej jednak nie można dać wiary. Nie wiemy, czy tak było, natomiast wiemy, że Tomasz spotkał się w Kapui z królem dnia 27 września 1272 roku. Spotkanie to tak wielkie wrażenie wywarło na władcy, że zaliczył Tomasza do grona swoich przyjaciół. Dnia 6 grudnia Tomasz celebrował mszę św. w kaplicy Świętego Mikołaja. Tego dnia przypadało liturgiczne wspomnienie Świętego. W pewnym momencie znalazł się w ekstazie, która według Bartłomieja z Kapui dogłębnie go przemieniła. Od tej pory już nic nie napisał, chociaż pracował nad kolejnym traktatem *Sumy teologicznej* - o sakramencie pokuty [19]. Reginald zachęcał go do pisania, ale Tomasz odpowiedział mu, że nie może tego już czynić, bo to, co napisał jest tylko słomą wobec tego, co mu zostało objawione i co zobaczył *(Raynalde, non possum, quia omnia quae*

[17] Wilhelm z Tocco, dz. cyt., 35, s. 80.

[18] Dante Alighieri, *Boska Komedia. Czyściec,* XX, 70-72, dz. cyt., s. 307.

[19] *Processus...,* w: dz. cyt., 157, s. 318-319.

scripsi videntur michi palee... videntur michi palee respectu eorum quae vidi et revelata sunt michi). Następnie dodał, że oto nadszedł kres jego pracy pisarskiej *(venitfinis scripturae meae):* „Pragnę jedynie tego, aby Bóg, który przerwał moje pisanie, zakończył również szybko moje życie". Ten głęboko religijny człowiek w obliczu tajemnicy śmierci i nadziei spotkania z Bogiem odczuł małość i marność swojego dzieła i w ogóle wszystkiego tego, co jest ziemskie i doczesne. Odtąd ograniczał się do modlitwy i czynności fizjologicznych. Przełożeni zalecili mu odpoczynek na zamku San Severino, gdzie przebywała jego siostra Teodora, do której był bardzo przywiązany i którą bardzo kochał. Towarzyszył mu nieodłączny i zdziwiony takim poleceniem Reginald, ale po przybyciu na zamek Tomasz niewiele rozmawiał z siostrą, która wyszła mu na spotkanie. Z troską pytała Reginalda o to, dlaczego jej brat jest zmieszany *(stupefactus),* ale Reginald był zakłopotany i nie znajdywał właściwej odpowiedzi. Teodora czuła intuicyjnie, że jest to ostatnie jej spotkanie z bratem. Zdrowie dopisywało mu przez całe życie, ale tym razem Tomasz odchodził. Jest rzeczą oczywistą, że nie mógł utrzymać tak wielkiego tempa pracy bez końca. Wydawałoby się, że mógłby jeszcze wiele zdziałać, ale każdemu wyznaczono jemu właściwy czas odejścia. Przeżył swoje życie wspaniałomyślnie, ofiarując je Bogu, współbraciom, wiernym i studentom. Na przełomie 1273 i 1274 powrócił do Neapolu, ale na krótko. Najlepszym źródłem informacji na temat ostatnich miesięcy jego życia jest Bartłomiej z Kapui, człowiek świecki zatrudniony w służbie królewskiej.

Pod koniec okresu wielkanocnego 1273 roku otrzymał od papieża Grzegorza X zaproszenie na Sobór w Lyonie. Uznawano go bowiem za jednego z najmądrzejszych i najbardziej świętych ludzi w ówczesnym Kościele. Miano dyskutować o wyzwoleniu Ziemi Świętej, zjednoczeniu Kościoła łacińskiego ze Wschodnim, a także między innymi o reformie sposobu wybierania papieża i reformie zakonów. Podróż na Sobór stała się dla Tomasza podróżą do wieczności. Wraz z nim zaproszenie na Sobór otrzymał również Bonawentura i Piotr z Tarantazji - przyszły papież Innocenty V. Kierując się posłuszeństwem wobec papieża, Tomasz udał się na Sobór w towarzystwie Reginalda z Piperno i Jakuba z Salerno. Idąc z Teano do Borgonuovo uderzył przypadkiem głową o drzewo pochylone przez burzę nad drogą, tak że prawie stracił przytomność i nie mógł utrzymać się na własnych nogach. Uderzenie to mogło spowodować krwiak mózgu, który z dnia na dzień się powiększał. W drugiej połowie lutego poczuł się tak bardzo źle, że postanowiono zatrzymać się w zamku Maenza koło Terraciny. Całkowicie stracił apetyt, ale po pewnym czasie poczuł się lepiej i grupa postanowiła kontynuować

podróż. Wkrótce jednak znowu poczuł się gorzej, a mając na uwadze to, iż Bóg objawił mu zbliżający się koniec ziemskiego życia, prosił, aby mogli udać się do najbliższego klasztoru cystersów w Fossanova: „Jeżeli mój Pan przychodzi po mnie, to wolę, by mnie znalazł w domu zakonnym niż w zamku". Pierwsze opactwo zbudowali tu benedyktyni z Monte Cassino w VIII lub IX wieku. W XI wieku objęli je cystersi i na polecenie papieża Innocentego II zbudowali kanał (*fossa*) którym spływała woda do morza z okolicznych moczarów. Stąd pochodzi nazwa miejsca. Papież Aleksander III konsekrował tu nowy kościół w 1180 roku. W 1936 opactwo przejęli franciszkanie konwentualni.

Grupa cystersów przybyła na kilka dni do zamku Maenza i tam mogli przypatrywać się Tomaszowi, który z wielką pobożnością i pośród łez celebrował mszę św. W czasie rozmowy z przeorem Jakubem z Ferentino w pewnym momencie Tomasz poprosił go, aby mógł zakończyć doczesne życie w klasztorze w Fossanova. Niebawem cała grupa skierowała się tam, a Tomasz jechał na mule. Kiedy przybyli, powitał ich opat Teobald, a Tomasz wypowiedział słowa psalmu, które usłyszeli zakonnicy: „To jest miejsce mego odpoczynku na wieki, tu będę mieszkał, bo tego pragnąłem dla siebie" (*Haec requies mea in saeculum saeculi: hic habitabo quoniam elegi eam*, Ps 132, 14). Chory leżał tam w małym pokoiku w domu gościnnym przez tydzień lub dwa, a Reginald i cystersi troszczyli się o wszelkie jego potrzeby. Był wzorem cierpliwości, łagodności i pokory. Na prośbę mnichów napisał komentarz do *Pieśni nad Pieśniami.* Kiedy nadchodził moment śmierci, zaczął recytować z wielką pobożnością *Credo*, następnie poprosił Reginalda o generalną spowiedź, a wiatyk przyniósł mu sam opat poprzedzany orszakiem mnichów. Oprócz cystersów byli obecni franciszkanie i dominikanie z konwentów w Anagni i Gaeta. Zgodnie ze zwyczajem zapytano go: „Wierzycie, że w konsekrowanej hostii znajduje się prawdziwy Syn Boży, który urodził się z Maryi dziewicy, został ukrzyżowany, umarł dla nas, a trzeciego dnia zmartwychwstał?". Tomasz potwierdził swoją wiarę, a następnie wypowiedział wzruszające słowa: „Przyjmuję cię, ceno zbawienia mojej duszy..." (*Sumo te pretium redemptionis animae meae...).* Jeszcze przez trzy dni po otrzymaniu wiatyku jego organizm walczył ze śmiercią, ale ta w końcu zwyciężyła.

O świcie dnia 7 marca 1274 roku Tomasz odszedł spokojnie po nagrodę do Pana. W chwili śmierci miał 49 lat. W roku 1600 celę, gdzie zmarł przekształcono na kaplicę, a na polecenie kardynała Franciszka Barberini, umieszczono w niej płaskorzeźbę, która przedstawia Tomasza na łożu śmierci, gdy komentuje zakonnikom *Pieśń nad Pieśniami.* Umieszczono w niej także łaciński napis:

Occidit hic Thomas, lux ut foret amplior Orbi,
et candelabrum sic Nova Fossa foret,
Editus ardenti locus et non fossa lucerna.
Hanc igitur fossam quis neget esse novam?

(„Tomasz umarł tutaj, aby stać się największym światłem świata, aby Fossanova mogła stać się w ten sposób świecznikiem, słynnym miejscem z powodu tej płonącej i nie ukrytej lampy Kto może więc zaprzeczyć, że ta fossa jest nowa?")

Po ludzku sądząc, Tomasz zmarł przedwcześnie, a śmierć jego położyła kres naukowej pracy. Mógł jeszcze napisać wiele wspaniałych dzieł. Na manuskrypcie *Sumy teologicznej*, który zachował się Oksfordzie (*Balliol College,* 44, s. XIV), ktoś rozgoryczony napisał wymowne słowa w miejscu, w którym Tomasz przerwał pisanie dzieła: „Tu umiera Tomasz: o śmierci, bądź przeklęta" (*Hic moritur Thomas, o mors quam sis maledicta).* Sądząc jednak po Bożemu, Tomasz w krótkim czasie przeżył długi żywot, a ponieważ Bóg go miłował, zabrał go do siebie. Zanim jeszcze ciało Tomasza zostało umyte przed pogrzebem, prawie ociemniały subprzeor z Fossanova odzyskał wzrok po dotknięciu jego ciała, a Reginald odjął palec z prawej ręki zmarłego. W środę 2 maja 1274 roku mistrzowie uniwersytetu paryskiego wystosowali wzruszający list do kapituły dominikanów w Lyonie. Wyrażali w nim głęboki żal po śmierci Mistrza: „Albowiem dotarła do nas wieść, która okryła nas głębokim żalem i zdziwieniem, wieść niepojęta, boleśnie raniąca nasze uczucia i rozdzierająca serce". W liście zawarta była także prośba, aby zmarły został pochowany w Paryżu, bo jedynie Paryż ma prawo „strzec kości tego, który w młodości swej tutaj w Paryżu wzrastał, wychowywał się i kształcił, za co nastepnie Paryż otrzymał w nagrodę niewypowiedziane bogactwo jego nauki". Prośba ta jednak nie została nigdy wysłuchana.

1.10. SŁAWNY GRÓB <<

Uroczysta msza *Requiem* w intencji zmarłego została odprawiona w opactwie Fossanova w obecności biskupa Terraciny Franciszka, dominikanów, franciszkanów, cystersów i rzeszy wiernych, a niezwykle wzruszony Reginald wygłosił pochwałę życia zmarłego: „Jestem świadkiem życia zewnętrznego, a także świadkiem sumienia tego Doktora. Znam jego zasługi, które dla mnie

były czymś oczywistym. Ostatnio wysłuchałem jego spowiedzi generalnej. Był czysty jak pięcioletnie dziecko, które nigdy nie doznało cielesnego skażenia i nie popełniło żadnego zła" [20]. W tym momencie zaczął szlochać. Kobiety nie miały wstępu na teren opactwa, ale wyniesiono ciało Tomasza do bramy opactwa, aby hrabina Francesca z Maenza mogła po raz ostatni spojrzeć na wuja.

Został pogrzebany w kościele Cystersów koło głównego ołtarza. Albert rozpłakał się, kiedy dowiedział się dzięki specjalnej łasce o jego śmierci, i stwierdził, że był on kwiatem i ozdobą świata. Przeorowi natomiast wyznał, że moment śmierci objawił mu sam Bóg. Kiedy ten sprawdził czas śmierci, okazało się, że wszystko się zgadza. Tymczasem nad grobem Tomasza dokonywały się cuda. Jego doczesne szczątki nie zaznały jednakże spokoju. To, co działo się z jego ciałem po śmierci wydaje się zupełnie niezrozumiałe dla współczesnego człowieka, jednakże trzeba wziąć pod uwagę fakt, iż w średniowieczu kult relikwii był szczególnie silnie rozwinięty.

Osiem miesięcy po śmierci Tomasza dominikanin Piotr z Tarantazji został papieżem przybierając imię Innocentego V. Cystersi z Fossanova dowiedzieli się, że pragnąłby on przenieść jego zwłoki do jednego z dominikańskich konwentów. Upominała się o nie również paryska uczelnia. W tej sytuacji opat z innymi mnichami przeniósł nocą jego doczesne szczątki do kaplicy św. Stefana. Rodzina Tomasza zgodziła się na takie potajemne przenosiny. Przed powtórnym pochówkiem oddzielono głowę od reszty tułowia, aby posiadać przynajmniej tę relikwię, gdyby trzeba było zwrócić resztę ciała. Dominikanie, którzy nawiedzali domniemany grób Tomasza, byli wprowadzani w błąd. Przeor Jakub z Ferentino czuł wyrzuty sumienia, a pewnej nocy zobaczył we śnie zmarłego, który powiedział do niego: „Przenieś mnie na pierwsze miejsce pochówku"[21]. Ponownie otwarto grób, ale nie dało się tego utrzymać w tajemnicy, gdyż cudowny zapach napełnił pomieszczenia opactwa. Ciało było nienaruszone, chociaż zostało pogrzebane w bardzo wilgotnym miejscu. Przeor odśpiewał Mszę o Wyznawcy *(Os justi).* Nie śpiewano zwyczajowego *Requiem aeternam*, lecz słowa wersetu: „Godnie wspominamy tego Świętego, który przeszedł do radości Aniołów" *(Iste Sanctus digne in memoriam vertitur hominum, qui ad gaudium transiit Angelorum).*

Czternaście lat później siostra Tomasza, hrabina Teodora poprosiła nowego opata Piotra z Monte San Giovanni, aby jej ofiarował jako relikwię prawe

[20] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, dz. cyt., 64, s. 113.

[21] *Processus...,* dz. cyt., s. 215.

ramię brata. Po raz kolejny otworzono jego grób i znowu dał się wyczuć cudowny zapach. Ciało było nienaruszone. Po otrzymaniu relikwii Teodora rozpłakała się i umieściła je w kaplicy zamkowej pośród innych relikwii. Po jej śmierci jej ciało pogrzebano na terenie konwentu dominikanów w Salerno i tam też przeniesiono relikwię prawego ramienia. W 1349 roku książę Fondi otrzymał doczesne szczątki Tomasza od opata, gdyż bano się, że przejmie je książę Piperno. Po dwóch latach musiał je zwrócić, ale w 1357 wykradł je i zatrzymał do roku 1368, kiedy to dominikanie zaczęli interweniować. Książę przekazał je więc generałowi dominikanów Eliaszowi Raymond. W czasie audiencji papież Urban V oskarżył generała o wykradzenie zwłok, gdyż ten starał się ukryć postępek księcia Fondi. Wtedy generał odpowiedział papieżowi, że ich współbrat jest ich ciałem (*frater noster et caro nostra est).* Generał nie tylko uniknął kary, ale uzyskał dzięki swej wymowie dekret od papieża, zezwalający na przeniesienie szczątków Tomasza do konwentu dominikanów w Tuluzie we Francji.

Tuluza była kolebką dominikanów i miastem wspomnianego generała. Tu utworzono pierwszą fundację w roku 1216. W sobotę 28 stycznia 1369 relikwie zostały przeniesione do starego konwentu w Tuluzie, gdzie przebywały do 1791. Rewolucjoniści sprofanowali je, tak jak to czynili ze szczątkami królów i wielu innych zmarłych, wyrzucając je do fosy. Przeniesiono je więc do katedry św. Sernina. Z polecenia arcybiskupa Despez w roku 1878 wykonano dla nich pozłacaną urnę. W 1962 przed tą urną zgromadzili się dominikanie, aby wybrać nowego generała. Mszy Świętej przewodniczył arcybiskup Garrone, późniejszy kardynał i prefekt Kongregacji do spraw wychowania chrześcijańskiego. 21 października 1974 roku powróciły one znowu do odnowionego konwentu dominikanów. Tuluza obchodziła uroczyście siedemsetlecie Świętego. W Tuluzie rozpoczęła się historia zakonu dominikanów i tu zakończała się wędrówka doczesnych szczątków Tomasza. Od roku 1369 aż do 1921 dzień 28 stycznia obchodzony był u dominikanów jako święto drugiej klasy, zaś święto główne przypadało na 7 marca, a więc w rocznicę jego śmierci. We współczesnym kalendarzu liturgicznym obchodzi się tylko wspomnienie w dniu 28 stycznia.

1.11. POTĘPIENIE

Dnia 7 marca 1277 roku biskup Paryża Stefan Tempier potępił 219 twierdzeń awerroistycznych. Były tam i twierdzenia wyjęte z pism Tomasza. Kilka dni później, dnia 18 marca arcybiskup Oksfordu, dominikanin Robert

Kilwardby uczynił podobnie. Najbardziej walczył z nauką Tomasza inny dominikanin - Durand z Saint Pourqain (+1332). Nauka jego atakowana była także przez przedstawicieli szkoły franciszkańskiej, a jej reprezentant Wilhelm z la Mare ułożył nawet serię punktów kontrowersyjnych między tomizmem a szkołą franciszkańską i umieścił ją w swoim dziele *Correctorium fratris Thomae.* Również profesorowie należący do kleru diecezjalnego krytykowali jego naukę. Był wśród nich Henryk z Gandawy (+1293) i Gotfryd z Fontaines.

Tomasza bronił natomiast sędziwy Albert Wielki, który w tym celu dotarł do Paryża. Bronili go także uczniowie, wśród których był i generał karmelitów Gerard z Bolonii (+1317). Trzeba tutaj podkreślić, że nigdy, żaden punkt nauki Tomasza nie został potępiony przez żadnego z papieży. Kolejne kapituły generalne dominikanów brały w obronę jego spuściznę i zalecały ją jako oficjalną doktrynę dominikanów. Kapituła generalna z 1279 roku, która miała miejsce w Paryżu, wzięła w obronę pisma i naukę Tomasza i podkreśliła, że żaden atak na niego nie będzie w zakonie tolerowany. Kapituła z roku 1286 nakazywała głoszenie jego nauki. Podobne przesłanie zawierała kapituła generalna w Saragossie z roku 1309. Na kapitule generalnej w Metz (1313) doktryna Tomasza (*doctrina venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino)* spotkała się z wielkim uznaniem jako zdrowsza i bardziej powszechna *(sanior et communior)* niż inne. Ustalono, że dopiero po trzech latach studiów tej doktryny, jakikolwiek dominikanin będzie mógł udać się do Paryża, aby tam zdobyć kolejne stopnie naukowe z teologii. Do triumfu doktryny Tomasza przyczyniły się także nieustanne i życzliwe interwencje papieży w jego sprawie. Trwają one aż do naszych czasów. Do momentu kanonizacji prawie wszyscy dominikanie przyjęli jego naukę jako własną i zobowiązali się, że będą ją zgłębiać i bronić. W czasie kanonizacji w dniu 28 lipca 1323 roku papież Jan XXII stwierdził, że każdy artykuł Tomasza jest cudem i nakazał dominikaninowi Wilhelmowi Dulcini, aby ten zebrał starannie dzieła Świętego. Po kanonizacji odwołano potępienie biskupa Paryża. Georgios Scholarios, Demetrios Kidones i inni przetłumaczyli najważniejsze jego dzieła na język grecki i w ten sposób Kościół wschodni mógł z nich korzystać. Biblioteka na Monte Athos w Grecji, Ambrozjańska w Mediolanie, a przede wszystkim Watykańska, zawierają wiele manuskryptów dzieł Tomasza w języku greckim. Reguła dominikańska kładzie szczególny nacisk na metodyczne studium *Sumy teologicznej.* Wielu generałów zachęcało dominikanów do takiego studium, a jednym z nich był na przykład Antoni Cloche (+1720).

1.12. PROCES KANONIZACYJNY

W czasie kapituły generalnej w Mediolanie w 1278 roku dominikanie bronili doktryny swojego współbrata, a w roku następnym w Paryżu uznano ją za oficjalną doktrynę zakonu dominikańskiego. Tomasz jako chyba jeden z niewielu został przez własną rodzinę uznany za wielkiego, a przez mieszkańców Akwinu za proroka. W 1316 roku papieżem został wybrany Jan XXII. Od samego początku był zainteresowany jego kanonizacją. Kapituła prowincjalna Sycylii, która odbyła się we wrześniu 1317 w portowym mieście Gaeta, wyznaczyła Wilhelma z Tocco na promotora w sprawie kanonizacji. W gromadzeniu materiałów na temat życia, śmierci i cudów zmarłego miał mu pomagać brat Robert z Benewentu. Wilhelm dotarł do Awinionu w lecie 1318 roku i przedstawił papieżowi prośby o kanonizację - które napłynęły od królowej Sycylii Marii, od wdowy po Karolu II oraz od wielu znakomitych obywateli Neapolu - a także napisane przez siebie *Życie Tomasza (Hystoria Thomae de Aquino).* Później Wilhelm opracował ostateczną wersję *Życia.* Również Bernard Gui napisał w tym okresie *Życie* Tomasza. Teologowie przestudiowali materiały i dali papieżowi odpowiedź pozytywną, a ten otworzył oficjalne dochodzenie w Neapolu listem z dnia 13 września 1318 roku. Drugie dochodzenie miało miejsce w Fossanova i dotyczyło cudów za jego wstawiennictwem.

Dnia 21 lipca 1319 roku rozpoczął się w Neapolu proces kanonizacyjny. Świadkiem, a zarazem postulatorem był Wilhelm z Tocco. Spośród 42 świadków biorących udział w procesie było: 11 dominikanów, 16 cystersów, 3 kapłanów diecezjalnych, 5 dygnitarzy świeckich, 4 wojskowych i 3 należących do burżuazji. Spisano cuda dokonane za wstawiennictwem naszego Doktora. Między innymi wojskowy Piotr Grasso zeznawał, że miał poważną kontuzję prawego ramienia. W czasie wielkopostnej pielgrzymki do Rzymu nawiedził grób Tomasza w Fossanova i prosił go o uzdrowienie. W pewnym momencie zaczął poruszać bezwładnym dotąd ramieniem. Również Mikołaj z Fresolino został uzdrowiony, gdyż wcześniej z trudem chodził o kulach. Kiedy przybył do Fossanova położył się na grobie Tomasza i modlił się kilka godzin o uzdrowienie. Gdy cud nastąpił, mnisi odśpiewali radosne *Te Deum.* Ktoś inny zeznawał, że chore dziecko położone na jego grobie wyzdrowiało. Miejsce zmarłego Wilhelma z Tocco zajął Jan Regina z Neapolu. Ostatecznie uznano trzy cudy: uzdrowienie Reginalda w Molara, uzdrowienie kobiety, która po dotknięciu się kapy Tomasza głoszącego kazanie, została uzdrowiona w Rzymie z krwotoku, i wreszcie cud ze śledziami w Maenza. Kiedy „adwokat diabła" starał się wykazać, że nie wystarczą one do uznania świętości

Tomasza, papież Jan XXII zgodnie ze świadectwem rektora uniwersytetu paryskiego Jana Gersona, odrzucił jego wniosek i stwierdził, że „zdziałał on tyle cudów w swoim życiu, ile rozwiązał kwestii" (*Tot miracula fecit, quot quaestiones determinavit).*

W sobotę 16 lipca 1323 roku papież w czasie kazania na uroczystym konsystorzu kardynałów i biskupów wysławiał ubóstwo dominikanów, a następnie stwierdził, że po apostołach i pierwszych doktorach Kościoła Tomasz rozjaśnił prawdę bardziej niż ktokolwiek inny. Po skończonym przemówieniu król Robert z Neapolu ukląkł i prosił papieża o kanonizację. Następnie przemawiali biskupi, a największą pochwałę Tomasza w tym dniu wygłosił franciszkanin - biskup Lodeve Jan z Tixandrie. Dnia 18 lipca odbyła się główna uroczystość w kościele Notre-Dame des Domes w Awinione. Po odśpiewaniu hymnu *Veni creator Spiritus* odczytano bullę papieża *Redemptionem misit Dominus.* Następnie odśpiewano hymn *Te Deum*, a Jan XXII odprawił mszę na cześć świętego Tomasza *In medio ecclesiae.* Odczytano Ewangelię o soli ziemi (*Vos estis sal terrae).* W czterdzieści dziewięć lat po śmierci Tomasz został wpisany w poczet świętych. Dnia 14 lutego 1325 Etienne Bourret, biskup Paryża, odwołał potępienie niektórych punktów doktryny Tomasza.

1.13. CHRONOLOGIA ŻYCIA

Weisheipl zauważa z pewną dozą ironii, że jedyną pewną datą, jaką znamy w życiu św. Tomasza z Akwinu, jest data jego śmierci, która miała miejsce dnia 7 marca 1274. Pozostałe daty są przybliżone [22].

1224 (lub 1225)	Tomasz urodził się w zamku w Roccasecca, koło Akwinu.
1230 (lub 1231) do 1239	benedyktyński oblat na Monte Cassino.
1239 (wiosna-lato)	pobyt we własnym domu w Roccasecca.
1239 (14 listopada) do kwietnia 1244	student uniwersytetu w Neapolu,
1243 (24 grudnia)	śmierć Landulfa, ojca Tomasza.

[22] J. A. Weisheipl O. P., *Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 9.

1244 (koniec kwietnia)	wstępuje do zakonu dominikanów.
1244 (początek maja)	bracia porywają Tomasza i zamykają go w zamku Monte San Giovanni. Następnie zostaje przeniesiony do Roccasecca, gdzie przebywa ponad rok.
1245 (lipiec lub sierpień)	otrzymuje pozwolenie na wstąpienie do zakonu dominikanów.
1245 Oesień) do 1248	nowicjat i studia w Paryżu,
1248 (lato) do jesieni 1252	w szkole św. Alberta Wielkiego w Kolonii.
1250 (lub 1251)	otrzymuje święcenia kapłańskie w Kolonii.
1252 (jesień) do wiosny 1256	bakałarz *(sententiarius)* w paryskim konwencie św. Jakuba.
1256 (pomiędzy 3 marca a 17 czerwca)	promocja na mistrza teologii.
1256-1259	na katedrze teologii w Paryżu.
1259	kazania wielkopostne na Uniwersytecie.
1259 (czerwiec)	pracuje nad redakcją *ratio studiorum* dla dominikanów w czasie kapituły generalnej w Valenciennes.
1259 (od lipca do listopada)	rozpoczyna w Paryżu pisanie *Summa contra Gentiles.*
1259 (koniec roku)	udaje się do Italii.
1260	mianowany „generalnym kaznodzieją" Prowincji Rzymskiej.
1260-1261	pobyt w Neapolu. Pisze dalszy ciąg *Summa contra Gentiles.*
1261-1265	prowadzi wykłady w Orvieto, gdzie znajdowała się (urzędowała) wtedy Kuria papieska.

1262 (październik lub listopad)	do Orvieto przybywa papież Urban IV.
1263 (lato)	Generał dominikanów Humbert z Romans podaje się do dymisji.
1264 (czerwiec)	nowym Generałem dominikanów zostaje wybrany Jan z Vercelli.
1264 (przed sierpniem)	Tomasz układa *officium* na uroczystość Bożego Ciała (*Corpus Domini).*
1264 (jesień)	kończy *Summa contra Gentiles.*
1264 (2 października)	w Perugii umiera papież Urban IV.
1265 (8 września)	dostaje polecenie, aby otworzył *Studium* przy konwencie św. Sabiny w Rzymie. Kieruje nim do 1267. Głosi kazania w rzymskich bazylikach.
1265 (Boże Narodzenie)	nawraca dwóch Żydów w zamku Molara przy *Via Latina.*
1266	początek pisania *Summa theologiae.*
1267-1268	przebywa w Viterbo u boku papieża Klemensa IV.
1269 (styczeń)	powraca do Paryża.
1269-1272	na katedrze w Paryżu po raz drugi.
1269	odwiedza ze studentami opactwo św. Dionizego.
1270	król Ludwik IX zaprasza go na ucztę.
1270	dysputa z Janem Pecham.
1270 (10 grudnia)	potępienie 13 tez awerroistycznych.
1272 (po 25 kwietnia)	opuszcza Paryż i udaje się do Florencji, gdzie zabiera głos w czasie Kapituły Generalnej dominikanów.

1272 (jesień)	udaje się do Neapolu, aby wzmocnić tam Studium generalne.
1273 (święto św. Agnieszki)	ofiaruje studentom obiad ku czci Świętej, do której czuje wielkie nabożeństwo.
1273 (wielki post)	głosi kazania w Neapolu, komentując modlitwę *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo*, *Credo*, Dekalog i Dwa przykazania miłości.
1273 (6 grudnia)	rozpoczyna się schyłek jego życia. Przestaje pisać i dyktować.
1274 (luty)	udaje się na Sobór Lyoński II.
1274 (połowa lutego)	uderza głową o konar drzewa pod Borgonuovo.
1274 (po 14 lutym)	przebywa na zamku w Maenza, gdzie stan jego zdrowia pogarsza się.
1274 (koniec lutego)	zostaje przewieziony na jucznym zwierzęciu do opactwa cystersów w Fossanova.
1274 (7 marca)	w środę rano umiera w Fossanova.
1274 (9 marca)	zostaje pochowany przed ołtarzem głównym w kościele opactwa. Po pewnym czasie ciało zostaje przeniesione do innego grobu, a we wrześniu tegoż roku powraca na swoje pierwotne miejsce.
1275 (między styczniem a czerwcem)	ekshumacja ciała i oddzielenie głowy od reszty ciała.
1277 (7 marca)	potępienie 219 tez w Paryżu. Wśród nich są i tezy Tomasza. 18 marca potępiono dalsze twierdzenia Tomasza w Oksfordzie.
1294 (lato)	utworzenie *Provincia Regni* w Neapolu. Obecnie nosi ona nazwę św. Tomasza z Akwinu.
1303 (jesień)	po raz trzeci ciało zostaje wydobyte. Następuje oddzielenie kości od ciała poprzez gotowanie.

1317 (wrzesień)	Wilhelm z Tocco zostaje mianowany postulatorem w sprawie kanonizacji Tomasza.
1319(21 lipcado 18 września)	pierwsze przesłuchanie w sprawie kanonizacji w Neapolu.
1321 (od 10 do 20 listopada)	drugie przesłuchanie w sprawie kanonizacji w Fossanova.
1323 (18 lipca)	kanonizacja św. Tomasza z Akwinu przez papieża Jana XXII w Awinionie. Uroczystości kanonizacyjne odbywają się w dniach 16-21 lipca.
1325 (14 lutego)	odwołanie paryskiego potępienia niektórych punktów nauki Tomasza.
1369 (28 stycznia)	przeniesienie jego relikwi do Tuluzy.
1567	św. Pius V ogłasza Tomasza „Doktorem Anielskim" Kościoła.
1880	papież Leon XIII czyni go patronem szkół katolickich.
1918	*Kodeks Prawa Kanonicznego* (kan. 589 § 1; kan. 1366 § 2) zaleca korzystanie z dorobku Tomasza w czasie studiów z teologii.
1923	papież Pius XI w enc. *Studiorum ducem* wychwala Tomasza jako przewodnika studiów.
1965	Sobór Watykański II poleca św. Tomasza jako mistrza i przewodnika katolickich studiów [23].

[23] R. Spiazzi, *San Tommaso d 'Aquino. Biografia documentata,* ESD, Bologna 1995, s. 409-413.

II

CHARAKTERYSTYKA POSTACI

Trudno jest opracować duchowy portret św. Tomasza z Akwinu. Wielu Ojców Kościoła i scholastyków znamy dosyć dobrze na podstawie ich autobiografii, listów i innych dzieł, które ukazują ich wnętrze. Na przykład św. Augustyn ukazuje swój duchowy rozwój w *Wyznaniach*, a św. Grzegorz **z** Nazjanzu w *Opowieści o moim życiu.* Po Akwinacie nie zachował się zbiór jego listów. W *Liście do Jana* ukazuje się jako osoba niezwykle serdeczna i zatroskana o duchowy rozwój studentów. Miał niewiele okazji do pisania praktycznych pism, które ukazują charakter osoby. Inaczej było w przypadku św. Bonawentury: generała zakonu, biskupa i kardynała, który z racji swoich urzędów zmuszony był interweniować w różnych sprawach. Wielu biografów umiało ukazać duchową sylwetkę opisywanej osoby. Dzięki Eadmerowi znamy na przykład duchowy profil św. Anzelma. Wilhelm z Tocco tego nie uczynił.

Jacques Maritain na podstawie najstarszych dokumentów pisze, że Tomasz był bardzo uprzejmy w czasie przemawiania, miły w rozmowie z innymi, dobrotliwy i radosny w zachowaniu, wspaniałomyślny w stosunku do innych, cierpliwy, roztropny i miłosierny[1]. Nigdy nie wymagał specjalnych posiłków dla siebie, a w klasztornej jadalni (refektarzu) odżywiał się w sposób umiarkowany. Szkoda, że w środowiskach kościelnych niekiedy cała znajomość tej pięknej postaci ogranicza się do opowiadania, jakoby w refektarzu wycięto stół na jego brzuch, aby mógł łatwiej przy nim siedzieć. Często w czasie rekreacji przechadzał się po wewnętrznym, krytym korytarzu (wirydarzu), rozmyślając w samotności.

Każdy człowiek ma swój własny temperament. Dotyczy to także świętych. Święty Franciszek z Asyżu był tak niecierpliwy, a nawet porywczy, że otoczenie, a zwłaszcza duchowni brali go za szaleńca. Z kolei św. Tomasz był tak flegmatyczny, że uczniowie, którzy z nim studiowali, uważali go za głupca. Święty Franciszek był namiętnym miłośnikiem poezji, lecz nie kochał książek, natomiast św. Tomasz kochał książki i żył nimi, a za komentarz św. Jana Chryzostoma oddałby cały Paryż. Zapytany, za co najbardziej

[1] J. Maritain, *Le Docteur Angelique,* Paris 1932, s. 45.

dziękuje Bogu, odpowiedział z prostotą, że za to, że zrozumiał każdą stronę, którą kiedykolwiek przeczytał w swoim życiu.

Tomasz był wysokiego wzrostu, dobrze zbudowany i łysy nad czołem, cerę miał ciemną. Wilhelm z Tocco pisze, że głowę miał raczej dużą. Silny pod względem cielesnym, przejawiał jeszcze większą moc ducha, która wyrażała się w odwadze wyznawania wiary i w niebezpieczeństwach, kiedy to nie czuł lęku. Pewnego razu w czasie podróży morskiej z Italii do Francji wybuchł sztorm, wszyscy byli przerażeni, tylko on pozostał niewzruszony. Podejmując jakąś decyzję, pokonywał wszystkie przeszkody, które stały na drodze do celu. Był bardzo cierpliwy, cichy i dyskretny, więc nikomu nie przeszkadzał. Prawdziwy pan, a raczej „arystokrata ducha". W stosunku do osobistych wrogów, nawet tych najbardziej zapiekłych, był zawsze bardzo uprzejmy. Gdy spożywał Eucharystię, często płakał. Posiadł dar łez, gdyż płakał niekiedy również w czasie modlitw. Wilhelm z Tocco pisze, że był niezwykle wrażliwy na ból, dlatego też najmniejsze dolegliwości cielesne wpływały na jego samopoczucie. Równocześnie Bóg obdarzył go tą łaską, że niekiedy nie czuł dolegliwości[2]. Ulubionymi zajęciami Tomasza było przepowiadanie, nauczanie i sakrament pokuty, uważał bowiem, że w ten sposób najlepiej służy ludziom i najlepiej troszczy się o ich dusze i zbawienie. Ponad osiemset lat później Jan Paweł II napisze w encyklice *Veritatis Splendor,* że pełnię wewnętrznej wolności zdobywa się wtedy, gdy człowiek wszystkimi swoimi darami, talentami, służy Bogu i bliźniemu: „Doskonałość domaga się tej dojrzałości w darze z siebie, do której powołana jest ludzka wolność" (nr 17). Wspomniane aktywności nieustannie przeplatały się w życiu Akwinaty tak, jak gdyby jedna aktywność pozwalała mu na odpoczynek po trudzie innej aktywności. W tym wszystkim przypominał stosowany niegdyś w rolnictwie płodozmian, kiedy to jedno pole odpoczywało, a drugie obsiewano. Nie był on więc typem domatora, gdyż głosił słowo Boże w różnych miastach Półwyspu Apenińskiego, a wykłady prowadził we Francji i Italii. Świadectwo Wilhelma z Tocco podkreśla, iż nigdy nie marnował czasu i poza godzinami przeznaczonymi na odpoczynek, cały okres jego dojrzałego życia był wypełniony świętą aktywnością: modlitwą, rozmyślaniem, czytaniem, dysputą, głoszeniem kazań, pisaniem lub dyktowaniem *(scriberet vel dictaret).*

Posiadał fenomenalną pamięć i zdolność koncentracji. Bernard Gui pisze, że pamięć jego była w najwyższym stopniu chłonna i trwała. Jeżeli coś raz

[2] Wilhelm di Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, dz. cyt., 48, s. 95.

przeczytał i zrozumiał, to już nigdy tego nie zapominał. Niekiedy dyktował w swojej celi trzem lub czterem sekretarzom na różne tematy jednocześnie. Podobnie czynił przed nim Juliusz Cezar, a po nim Napoleon Bonaparte. Jeden z jego sekretarzy, Bretończyk Evan zeznawał, że w czasie dyktowania Tomasz kładł się i zdawał się lekko drzemać, a w tym czasie dalej im dyktował. W czasie snu umysł człowieka pracuje, gdyż czasami ktoś budzi się, aby zapisać nową myśl, która później uleciałaby, albo prowadzi sensowną rozmowę. Natomiast sensowne dyktowanie w czasie snu zdarza się niezmiernie rzadko. Pewnego razu tak bardzo skupił się nad komentarzem do *De Trinitate* Boecjusza, że nie odczuwał bólu z powodu świecy, która wypalała się w jego ręku. Innym razem podczas operacji na nodze, świadomie tak się skupił, iż nie odczuwał bólu. Gdy upuszczano mu krew zgodnie z zasadami ówczesnej medycyny, również nie odczuwał cięcia nożem.

2.1. KONTEMPLATYK

Tomasz nie był typem społecznika, który realizuje się w działaniu. Cenił przede wszystkim kontemplację i posiadł nadzwyczajny dar kontemplacji (*miro modo contemplativus*), a do rzeczy ziemskich zachowywał wielki dystans. Jako filozof miał udział w szkole kontemplacji przyrodzonej, a jako teolog udział w szkole kontemplacji nadprzyrodzonej. W miarę upływu lat coraz bardziej zagłębiał się w rozmyślaniu i kontemplacji a *abstractio mentis* uzyskiwał bez większego wysiłku. Czuł się wolny i dlatego napisał: „Życie kontemplacyjne polega na pewnej wolności ducha”[3]. Chociaż mógł cieszyć się towarzystwem króla Ludwika IX jako jego zaufany przyjaciel i doradca, to bez potrzeby nie przerywał kontemplacji i nie szedł do króla, co wywierało wielkie wrażenie na świętym władcy. Jego ideałem było życie poświęcone kontemplacji, a jej owoce starał się przekazywać innym, aby ich ubogacić tym, co osiągnął w wewnętrznym trudzie: *Contemplata aliis tradere* [4]. Zauważył, że niektórzy czerpią tak wielką radość z kontemplacji, że nie chcą jej opuścić, aby służyć Bogu w dziele zbawienia, inni natomiast dochodzą do takiej miłości, że rezygnują niekiedy z kontemplacji, którą się rozkoszowali, aby służyć za wzorem św. Pawła Apostoła bliźnim[5]. Tomasz należał do tych ostatnich. Był obecny na wszystkich kapitułach zarówno prowincjalnych, jak

[3] *Summa theologiae (Sth.)*, II—II, q. 182, a. 1.

[4] *Sth.,* II—II, q. 188, a. 6.

[5] *Quaestio disputata de caritate,* q. 1, a. 11.

i generalnych, a jego duch dążył nieustannie do zjednoczenia z Bogiem, do studium prawdy i kontemplacji rzeczy wyższych, jego umysł szukał całościowej prawdy i mądrości. Była to mądrość mistyczna, która przewyższa byt (przedmiot metafizyki) i pojęcie Boga (przedmiot teologii), szukał bowiem Boga żyjącego, który byłby przyjacielem i ojcem dla jego duszy. Zanurzył się w tajemnicę Bożej obecności i czuł, że w głębi duszy człowieka „mieszka Bóg" [6]. Wiedział także, że do intymności Boga prowadzi droga mądrości, miłości i uczenia się od Ducha Świętego. Podobnie jak św. Dominikowi, za ulubioną lekturę duchową służyły mu *Rozmowy z Ojcami* Jana Kasjana. Niekiedy tak był pogrążony w kontemplacji, że zdawał się nie dostrzegać tego, co dzieje się wokół niego. Można było wtedy wziąć ze stołu talerz położony przed nim, a on tego nie dostrzegał. Pod koniec 1269 lub na początku 1270 roku w towarzystwie przeora konwentu św. Jakuba udał się na ucztę wyprawioną przez króla Ludwika IX. W pewnym momencie uderzył pięścią w stół i wykrzyknął: „Oto decydujący argument przeciw manichejczykom". Przeor przypomniał mu, że są na uczcie u króla, a wtedy Tomasz przeprosił króla. Jednakże władca miał duże poczucie humoru i kochał go, dlatego też nakazał, aby mu zaraz przyniesiono przybory do pisania, aby mógł zapisać to, o czym rozmyślał [7].

Innym razem odwiedził go kardynał legat wraz z arcybiskupem Kapui. Tomasz tak był zatopiony w kontemplacji, że zupełnie na nich nie zważał. Znający jego zachowania arcybiskup szarpnął go za odzież, dopiero wtedy Tomasz oprzytomniał i przywitał się z nimi wyrażając swój szacunek. Kardynał był bardzo zdziwiony, a zarazem zadowolony ze spotkania. Jeden z artykułów jego *Sumy teologicznej* nosi tytuł: „Czy powinien powstać jakiś zakon dla studiowania?". Studiowanie wspomaga według niego życie kontemplacyjne, gdyż oświeca umysł człowieka. Celem kontemplacji jest rozważanie spraw Bożych, przez co człowiek jest zwrócony ku Bogu: *Principaliter ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinae veritatis* [8]. Kontemplacja służy także kaznodziejstwu, którego celem jest zbawienie człowieka. Studiowanie poskramia wybryki ciała, bo kto kocha studium, ten nie ulega pokusom cielesnym. Odwraca ono ducha od myśli o rzeczach lubieżnych, ujarzmia ciało trudem pracy naukowej i pomaga w ćwiczeniu się w posłuszeństwie. Zmierza ono do nabywania wiedzy, ale ta bez miłości wbija człowieka

[6] *Sth.,* I, q. 8, a. 3; q. 43, aa. 3, 6-7; II—II, q. 8, a. 6; q. 45, aa. 2, 3, 4.

[7] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* dz. cyt., 44, s. 89-90.

[8] *Sth.,* II—II, q. 180, a. 4.

w pychę i w następstwie prowadzi do niezgody z innymi ludźmi; połączona natomiast z miłością buduje i rodzi zgodę [9].

2.2. DYSTANS DO RZECZYWISTOŚCI ZIEMSKIEJ

Już Platon zauważył, że tylko dusza czysta i oderwana od rzeczy zmysłowych może poznawać do głębi prawdę i wieczność. To przekonanie przewija się u wielu wybitnych myślicieli. Augustyn, Anzelm z Canterbury, Hugo od św. Wiktora i Tomasz wskazują na ważność dyspozycji etyczno-religijnej, aby można było zgłębiać prawdy ponadzmysłowe i ponadziemskie. Akwinata podkreśla, iż istnieje ścisła zależność między spekulacją teologiczną a czystością moralną, miłością Boga i darami Ducha Świętego. W jego życiu jest zawarta ta zależność. Był wolny od ziemskich trosk i uczuć. Celem jego życia było zgłębianie prawd ponadzmysłowych i nadprzyrodzonych, aby poznać przyczyny, relacje, prawa i siły świata naturalnego i nadprzyrodzonego. Wiedział, że nawet niedoskonałe poznanie najwyższych rzeczy w ziemskim życiu, najbardziej doskonali ludzką duszę [10]. Nic też dziwnego, że teologię *(sacra doctrina)* traktował jako „odbicie Boskiej wiedzy" *(quaedam impressio divinae scientiae)*[11] i jako antycypację tego poznania Boga, jakie zbawieni mają w niebie.

O dystansie w stosunku do ludzkich uczuć mówi nam jego przekonanie, iż w przyjmowaniu lub odrzucaniu poglądów innych powinniśmy kierować się pewnością prawdy, a nie sympatią czy też antypatią [12]. Zachował dystans nawet do współczesnych mu osiągnięć nauki i był otwarty na nowe ustalenia [13]. Miał wielki dystans do bogactw. Z zeznań procesu kanonizacyjnego wynika, iż pewnego dnia wracał do Paryża z kilkoma studentami z pielgrzymki do relikwii św. Dionizego. W pewnej chwili zobaczyli w oddali miasto i zachwycili się jego pięknem. Nie pokrywała go jeszcze chmura smogu powstałego ze spalin samochodów, więc widok na mury miasta i wieże Notre Dame był wspaniały. Między Tomaszem a jednym z jego uczniów wywiązał się charakterystyczny dialog, który warto tutaj przytoczyć:

[9] *Sth.,* II—II, q. 188, a. 5.

[10] *Cont. Gentes*, I, 5.

[11] *Sth.,* I, q. 1, a. 3.

[12] Św. Tomasz z Akwinu, *In XII Metaph.,* 1, 9.

[13] Św. Tomsz z Akwinu, *In De coelo et mundo,* II, 1, 17; *Sth.,* I, q. 32, a. 1 ad 2.

- „Spójrz, mistrzu, jaki piękny jest Paryż! Czy nie chciałbyś być jego panem?
- A cóż bym z nim począł?
- Mógłbyś sprzedać go królowi Francji, a za uzyskane pieniądze zbudowałbyś klasztory dla dominikanów.
- Wolałbym raczej mieć homilie Chryzostoma do Ewangelii św. Mateusza".

Tomasz wśród wielu innych cnót szczególnie umiłował ubóstwo. Świadczy o tym chociażby fakt, o którym zeznawał w czasie procesu kanonizacyjnego Antoni z Brescii. Otóż w czasie pisania *Summa contra Gentiles*, zamiast normalnych arkuszy pergaminu używał skrawków.

2.3. WIERNOŚĆ W STOSUNKU DO PRZYJACIÓŁ

Przyjaźń jest najpiękniejszą więzią między osobami, bo polega na miłości odwzajemnionej. Bez niej ludzkie życie przypominałoby ziemię pozbawioną ciepła i blasku słońca. Ludzkie przyjaźnie mają zbliżać nas do przyjaźni z Bogiem, gdyż celem życia chrześcijanina jest przyjaźń z Bogiem. Doskonała przyjaźń stanowi treść życia Trójcy Świętej i zbawionych w niebie. O stałości charakteru danego człowieka świadczy trwałość jego przyjaźni. Tomasz był wiernym przyjacielem Bonawentury, chociaż najstarsze źródła niewiele mówią nam o tej przyjaźni. Może wobec nadchodzącej burzy, która zagrażała wszystkim braciom, Bonawentura tak bardzo zaprzyjaźnił się z Tomaszem, że porównywano ich do Dawida i Jonatana. Do grona jego najwierniejszych przyjaciół należał Reginald z Piperno, jego drogi towarzysz, który poznał jak mało kto głębię duchowego życia swojego mistrza. Pomagał mu w sprawach praktycznych związanych z codziennym życiem, a Tomasz odwdzięczał się Reginaldowi za jego troskę, dedykując mu niektóre swoje dzieła. Gdyby Reginald nie zmarł wkrótce po śmierci Tomasza, to z pewnością opracowałby jego duchowy portret. Byłoby to wspaniałe dzieło! Aż do ostatnich dni swojego ziemskiego życia Tomasz przyjaźnił się ze swoim mistrzem Albertem Wielkim. Akta procesu wspominają o tym, że ilekroć wspominano imię przedwcześnie zmarłego Tomasza, tylekroć Albert płakał. Musiał go bardzo kochać, gdyż dla obrony jego dobrego imienia wybrał się z Kolonii do Paryża, nie zważając na swój podeszły już wiek.

2.4. MĄŻ MODLITWY

Akwinata za wzorem Chrystusa wiele godzin nocnych spędził na modlitwie. Zazwyczaj po krótkim śnie kładł się na podłodze w swojej celi lub schodził do kościoła, gdzie w wybranym przez siebie miejscu za zgodą przełożonego modlił się w nocy. To miejsce bardzo ukochał. Najpierw prosił w modlitwie o dar mądrości, a następnie w ciągu dnia pisał lub dyktował kolejne dzieło. Niekiedy klęczał przed ołtarzem, aby lepiej mógł rozmawiać z Chrystusem w Eucharystii. Jeszcze z czasów pobytu wśród benedyktynów na Monte Cassino pozostał mu zwyczaj przeplatania modlitwy pracą i pracy modlitwą w imię hasła: *Ora et labora.* Modlitwa i praca stanowiły dwie części składowe jego rytmu życia: modlił się, rozmyślał, nauczał, głosił kazania, pisał lub dyktował swoje dzieła. W ten sposób nieustannie ofiarował się dziełu Bożemu (*opus Dei*) nie ograniczając się do celebracji mszy św. czy też modlitwy wspólnej[14]. Nie unikał rozmowy z innymi i nie unikał odwiedzin, ale pod warunkiem że te nie będą odwodzić go od Boga. Nie unikał także żartów i momentów radości, szczególnie w towarzystwie studentów czy też współbraci, ale zaraz po nich wracał do modlitwy i pracy, gdyż - jak mało kto - zdawał sobie sprawę z tego, że czasu straconego już się nie odzyska. Jego biograf porównuje go do Salomona, który prosił Boga o mądrość, a nie o bogactwa materialne. Kochał mądrość całym sercem i nieustannie prosił Boga o dar mądrości. Pozostał po nim zbiór pięknych modlitw. Jedną z nich codziennie odmawiał przed obrazem Chrystusa - *Oratio ad vitam sapienter instituendamr.*

> „Spraw, miłosierny Boże, abym gorąco pragnął tego, co Tobie się podoba, abym rozważnie badał, prawdziwie rozpoznawał i doskonale wykonywał dla większej czci i chwały imienia Twego [...] Niechaj mi się przykrzy wszelka radość, która jest bez Ciebie, niechaj nie pożądam niczego co jest poza Tobą. Wszelka praca dla Ciebie, niech mi będzie miła, Panie, a nużącym wszelki odpoczynek bez Ciebie. Pozwól mi serce moje często kierować ku Sobie, a gdy upadam, niech myśl ma będzie bólem i postanowieniem poprawy. Uczyń mnie, Panie Boże, posłusznym bez

[14] *Sth.,* II—II, q. 180, a. 2; q. 181, a. 3; q. 182, a. 3; q. 188, aa. 6 i 8.

> sprzeciwu, ubogim bez uchylenia, czystym bez skażenia, cierpliwym bez szemrania, pokornym bez obłudy i radosnym bez roztrzepania, smutnym bez przygnębienia, dojrzałym bez surowości, czynnym bez płochości, bojącym się Ciebie bez rozpaczy, szczerym bez dwulicowości, dobroczyniącym bez zarozumiałości, upominającym braci bez wyniosłości, w czynie i słowie, budującym bez udawania [...]" [15].

Często przed dyktowaniem, pisaniem lub wygłoszeniem kazania modlił się słowami modlitwy *Oratio ante studium*, a o cnoty prosił w modlitwie *Pro obtinendis virtutibus.* Piękne i wzruszające są także inne jego modlitwy - *Pro peccatorum remissione*, *Dei beneficiis* oraz *Oratio qua ad caelum adspirat.* Miał szczególne nabożeństwo do Maryi i przypisuje mu się piękną modlitwę maryjną:

> *O beatissima et dulcissima Virgo Maria,*
> *Mater Dei,*
> *omni pietate plenissima,*
> *summi Regis filia,*
> *Domina angelorum,*
> *mater omnium credentium...*

Miał także nabożeństwo do świętych. Jego powiernikiem w czasie modlitwy był Bóg, pośrednikiem Chrystus, a Maryja i święci tymi, którzy się wstawiają za nami[16]. Szczególne nabożeństwo miał do św. Agnieszki, której relikwie nosił ze sobą, i do św. Pawła Apostoła.

2.5. APOSTOŁ PIÓRA

Pismo odręczne Tomasza znane było w wiekach późniejszych jako nieczytelne (*littera illegibilis).* Jego ręka zdawała się nie nadążać za szybkim tokiem myśli, tak jak gdyby Tomasz był niejako w ciągłym pośpiechu. Nie cierpiała

[15] Pełny tekst modlitwy w: Św. Tomasz z Akwinu, *Modlitwy, Kolo Studiów Katolickich,* Warszawa 1928, s. 61-71; por. *Opuscula Theol.,* Ed. Taur., t. II, s. 285.

[16] *Sth.,* II—II, q. 82, a. 3 ad 2; q. 83, a. 4; III, prol.

jednakże na tym myśl, którą zamierzał wyrazić. Niewielu współczesnych uczonych jest w stanie przeczytać jego odręczne pismo. Chociaż charakter jego pisma często jest nieczytelny, to jednak Erazm z Rotterdamu podziwiał styl jego łaciny. Wszystkie jego pisma należy traktować jako apostolstwo pióra, a większość jego dzieł była odpowiedzią na konkretne zamówienia i życzenia innych osób. Liczba jego dzieł rodzi zdumienie. Nie dożył pięćdziesięciu lat, a jego czas w dużej mierze upływał na prowadzeniu wykładów i na wypełnianiu ćwiczeń zakonnych.

Tomasz często korzystał z bogatej biblioteki przy Sainte-Chapelle w Paryżu, którą założył król św. Ludwik IX, z biblioteki Notre-Dame i biblioteki przy klasztorze św. Wiktora. Miał także swobodny dostęp do manuskryptów, gromadzonych pracowicie przez kolejnych papieży. Nie posiadał jednakże biblioteki ze zbiorem dzieł Ojców Kościoła w wydaniu Migne'a, nie miał pod ręką wiedeńskiego wydania dzieł Ojców, ani nawet skromnego *Enchiridion Patristicum.* Umiał jednak przejąć od Ojców mądrość chrześcijańską. Wiedzę swoją zawdzięczał światłu i natchnieniu Bożemu, ale nie zaniedbywał i samodzielnej pracy. Świadczy o tym chociażby rękopis *Summa contra Gentiles*, który jest przechowywany w Bibliotece Watykańskiej. Widać w nim liczne kreślenia, poprawki i uwagi na marginesie, tchnące religijnym nastrojem i wyrażające jego żywą ufność w pomoc Bożą.

Tomasz jest najbardziej „bezosobowym" autorem, jakiego zna historia świętych. Nigdy nie napisał *Wyznań* w stylu św. Augustyna. Na tysiącach stron jego dzieł dostrzega się tylko jedno pragnienie: szukać prawdy i przekazywać ją innym. W wieku około 24 lat został bakałarzem i przez następnych 25 lat oddawał się apostolstwu pióra, przepowiadaniu, studiowaniu, nauczaniu, a także podróżom, gdyż dwa razy udawał się z Italii do Francji i powracał stamtąd do Italii. Zdumiewa liczba jego pism i liczba stron zawarta w jego pismach. Chociaż żył połowę tych lat, które przeżył jego mistrz Albert Wielki, to napisał tyle samo dzieł, co on. Jego pisma zapełniają 10 tysięcy stron *in folio*, z dwiema kolumnami na każdej stronie. Nie był jednak grafomanem, który ubrał się w strój pisarza. Pisał dzieła dla środowiska uczelnianego i na specjalne zamówienia dla tych, którzy go o to prosili. Wymieńmy przynajmniej niektóre z tych dzieł. Reginaldowi ofiarował *Streszczenie teologii*, bratu Sylwestrowi *O zasadach natury*, studentom z paryskiego konwentu św. Jakuba *O bycie i istocie*, papieżowi Urbanowi IV *Sprostowanie błędów greckich*, a królowi Cypru Hugo II *O władzy.* Były to dzieła służące wierze i królestwu Bożemu. Stosunkowo często polecano mu zmieniać miejsca pobytu i nauczania, oprócz tego pisał zazwyczaj wiele dzieł równocześnie

i dlatego też w jego dorobku pisarskim znajduje się spora liczba dzieł niedokończonych. Należy do nich *Suma teologiczna*, *Streszczenie teologii*, *O władzy*, *O substancjach czystych*, *Komentarz do Psalmów*, *Komentarz do Hermeneutyki*, *Komentarz do Polityki.* Ukończył *Wykład Listu do Rzymian*, ale *Wykład Pierwszego Listu do Koryntian* przerwał w połowie, a ponownie zapowiadanych komentarzy do reszty listów Pawłowych nigdy już nie zrealizował. Święty Augustyn sporządził pod koniec życia listę swoich dzieł, opatrzył ją krótkimi uwagami na temat okoliczności, w jakich zostały napisane i wskazał na fragmenty, które jego zdaniem należałoby poprawić. Tak powstały słynne *Sprostowania (Retractationes).* Święty Tomasz nie miał takiej możliwości, gdyż był zbyt zapracowany, a i śmierć jego po ludzku sądząc nadeszła zbyt wcześnie. Ustaleniem i zabezpieczeniem jego pisarskiej spuścizny zajął się nieoceniony Reginald z Piperno, który został do tego dodatkowo zobowiązany przez kapitułę generalną dominikanów z roku 1274.

2.6. STYL JEGO PISM

Ze względu na obfitość, blask i oryginalność stylu, Bonawentura przewyższa swojego przyjaciela Tomasza, który pisze w sposób chłodny i rzeczowy, prowadząc rozważania w stylu Arystotelesa. Tomasz dążył do tego, aby wyrazić swoje myśli w sposób możliwie najkrótszy, jego pisarski styl jest więc niezwykle zwięzły i nie zawiera żadnych dygresji i rozwlekłości: każde słowo oznacza często jedną rzecz, każde zdanie jedną prawdę. W przedmowie do *Sumy teologicznej* tak pisze: „będziemy usiłowali krótko i jasno - o ile na to sama rzecz pozwoli - wyłożyć wszystko, co zakresem swoim obejmuje nauka święta". Dzieło to w tłumaczeniu na język polski obejmuje 34 tomy, ale nie ma w nim słów wypowiedzianych na próżno. Wyraża w nim doktrynę chrześcijańską, którą konfrontuje z ludzką wiedzą, więc znajdziemy tam traktaty z metafizyki, psychologii, etyki i filozofii prawa. Tomasz nie boi się powtarzać pewnych treści i charakterystycznych zwrotów, jeżeli jest to pomocne w zrozumieniu jego dzieła.

W dziełach Akwinaty znajdziemy służbę prawdzie, a nie znajdziemy ani „autora", ani „człowieka", gdyż ukrywa się on za swoim dziełem, tak jakby liczyła się jedynie prawda, a nie jego skromna osoba. Dzieło jego promieniuje blaskiem, ale on sam jak anioł jest niewidzialny dla czytelnika. Była to charakterystyczna postawa dla całego średniowiecza. Taką postawę określi bardzo trafnie trzy wieki później św. Ignacy Loyola przy pomocy zwięzłej dewizy: „Wszystko na większą chwałę Boga" *(Ad maiorem Dei gloriam).*

Dawna liturgia dominikańska w święto Tomasza mówiła, iż styl jego jest zwięzły, wykład przyjemny, myśl głęboka, błyskotliwa i potężna *(Stylus brevis, grata facundia; celsa clara, forma sententia)* i dodawała, że niewinność jego duszy i kwiat czystości otworzyły mu drogę do światła prawdy *(Mentis innocentia flosque puritatis exstiterunt praevia luci veritatis).* Już Kwintylian zauważył, iż prostota i naturalność stylu jest nieodzowną zaletą nauczyciela, a zarazem największą sztuką *(Si qua ars est dicendum, ea prima est, ne ars esse videatur).* Nie trzeba dodawać, że Tomasz celował w sztuce jasnego i prostego, a jednak głębokiego wykładu. Dante mówi wręcz o wytwornej [17] i najczystszej łacinie Tomasza[18], a kardynał Tomasz de Vio Kajetan we wstępie do komentarza do *Sumy teologicznej* wyraził się, iż zbyteczne byłoby każde słowo, które dopisano by do treści tego dzieła. Dzieło to jest niedoścignionym wzorem formy literackiej, gdzie zwięzłość i prostota stylu idą w parze z głębią myśli, z bogactwem dowodów i z siłą przekonania. Każdy mistrz teologii powinien być „sługą słowa", a Tomasz nim był. Gdy w czasie jego procesu kanonizacyjnego mówiono o jego cudach, papież Jan XXII stwierdził, że każdy artykuł jego *Sumy* jest cudem [19]. Ponieważ Tomasz nie znał greki, więc korzystał z przekładów największego średniowiecznego tłumacza - Wilhelma z Moerbecke, który zgodnie ze wskazaniami Boecjusza tłumaczył tekst dosłownie.

2.7.TALENT DYDAKTYCZNY <<

Tomasz miał bardzo wysokie mniemanie o godności i odpowiedzialności profesora teologii [20]. Posiadał także wielki talent do prowadzenia wykładów. Mający kontakt z procesem nauczania wiedzą, że nie wystarczy solidna wiedza, trzeba ją jeszcze umiejętnie przekazać w czasie wykładów w sposób atrakcyjny. Należy mówić powoli, aby treść wykładu była rozważana w sercach słuchaczy, należy mówić ożywionym głosem, ale nie na jednym tonie, gdyż rodziłoby to monotonię, trzeba często stawiać pytania, pobudzać do myślenia i tak prowokować, aby słuchający wykładu na jego podstawie sami zadawali sobie wiele pytań. Najgorsza sytuacja panuje wtedy, gdy

[17] Dante Alighieri, *Boska Komedia. Raj,* XII, 144, dz. cyt., s. 453.

[18] *Boska Komedia. Raj,* XVII, 34-35, dz. cyt., s. 480.

[19] J. Berthier, *Thomas Aquinas Doctor Communis Ecclesiae,* Roma 1914, s. 50.

[20] Św. Tomasz z Akwinu, *Quodl.,* I, 14; *De Verit.,* q. 11 (*De magistro)', De regimine Judaeorum; De sortibus.*

wykładowca mówi monotonnym głosem i nie przejmuje się słuchaczami, którzy zasypiają lub czytają przyniesione materiały albo też wypełniają czas grą w karty lub szachy. Tomaszowi nie groził brak kontaktu ze słuchaczami. Jego wykłady cechowały się zwięzłością, jasnością, poprawnością i bezpośrednim podejściem do poruszanych zagadnień. Wilhelm z Tocco pisze, że jego wykład był treściwy, jasny i łatwy *(modus docendi compendiosus, apertus et facilis).* Według przekazu Bernarda Gui „Bóg tak hojnie błogosławił jego nauczaniu, że wywierało ono cudowne wrażenie na studentach. Wszystko bowiem wydawało się takie nowe - nowy sposób ujęcia przerabianego materiału, nowe metody argumentacji i dochodzenie do wniosków za pomocą nowych uzasadnień. Ktokolwiek go słyszał, nie miał żadnej wątpliwości, że umysł jego był pełen nowego światła otrzymanego od Boga”[21]. Jeden wykład akademicki trwał dwie lub trzy godziny. Mistrz rozpoczynał go o szóstej rano, gdyż uważano, że jest to najlepsza pora dnia. Po nim, około godziny dziewiątej wykład rozpoczynał bakałarz. W tym czasie dzwon u Świętego Jakuba wzywał do odmówienia kanonicznej „tercji”. Jeżeli mistrz w danym dniu nie prowadził wykładu, to bakałarz mógł go rozpocząć o szóstej rano.

2.8. PORTRET MORALNY

Intelektualiści, jeżeli nie są prawdziwie ludźmi wiedzy i mądrości, to obarczeni są licznymi wadami, a szczególnie tymi, które ukazują się w kontakcie z bliźnimi. Wiedza bez miłości jest niczym! Wiedza bez pokory nadyma! Możemy tutaj mówić o egoizmie, cynizmie, partykularyzmie, ambicji i twardości serca. Tomasz był człowiekiem bogatym w cnoty i dzięki nim osiągał świętość, wiedząc, że bez cnót nie można zdobyć autentycznej osobowości [22]. Wilhem z Tocco wylicza je, gdy pisze, że był pokorny w ocenie samego siebie, czysty w swoich myślach, pobożny, roztropny, i miłościwy, obdarzony niezwykle dojrzałym sądem i wyjątkową pamięcią i umiał panować nad sferą zmysłową. Te cechy jego osobowości budowały tych, którzy się z nim spotykali [23]. Zdawał sobie sprawę z tego, że Bóg obdarzył go wieloma darami, ale nie ulegał próżności i odnosił je zawsze do Autora tych darów. Nigdy nie czuł potrzeby zaliczania się do nadzwyczajnych postaci, które z góry

[21] Cyt. za: J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu,* dz. cyt., s. 99; por. *Fontes* III, 211, c. 11.

[22] *Sth.,* I-II, q. 55, aa. 3, 4; q. 58, aa. 1-5; q. 61, aa. 1-5; q. 62, aa. 1-4; q. 64, a. 2; q. 65, aa. 1-2.

[23] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* dz. cyt., nr 24, s. 66.

patrzą na szary tłum ludzi. Był otwarty na wszystkich, uprzejmy, prowadził miłe rozmowy i dlatego chciało się z nim razem przebywać. O jego pokorze najlepiej świadczy znany epizod z jego życia. Pewnego dnia jeden z prostych braci szedł z nim ulicami Bolonii. Kiedy Tomasz nie mógł za nim nadążyć, wyrzucał mu to, a Tomasz przepraszał go. Kiedy jednak brat dowiedział się później, z jakim to słynnym teologiem miał przyjemność przebywać, prosił go o wybaczenie. Doskonałość życia zakonnego dostrzegał w podporządkowaniu się Bogu, a ze względu na Niego również i człowiekowi [24]. Żył w praktyce tym, czego nauczał i o czym pisał. Nie wtrącał się w sprawy innych jak to czynią ludzie wścibscy, a wokół siebie rozsiewał atmosferę duchowej radości. Rozumiał innych i umiał odczuwać to, co inni odczuwali. Kiedy w Paryżu król wieczorem zażądał od niego, aby w nocy przemyślał problem, o który go pytał, następnego ranka dał władcy zadowalającą odpowiedź *(quod vir obediens, sicut mandatum receperat sic implebat)* [25]. Był dobrym człowiekiem zarówno dla żyjących, jak i dla zmarłych, chętnie także wspierał ubogich, a gdy usłyszał o czyjejś śmierci, nie smucił się jak to zazwyczaj czynią ludzie małej wiary, ale prosił obecnych o modlitwę w intencji zmarłego i sam modlił się. W stosunku do adwersarzy był spokojny, cichy i pełen godności, a w *Komentarzu do Metafizyki* napisał, że tylko pewność prawdy, a nie miłość czy też nienawiść do danego człowieka, mają nas skłaniać do przyjęcia lub odrzucenia jego opinii. Powinniśmy bowiem kochać zarówno tego, którego opinię przyjmujemy, jak i tego, którego opinię odrzucamy, gdyż obydwaj dążą do prawdy i w tym dziele są naszymi współpracownikami [26].

2.9. DAR SŁOWA

Święty Tomasz posługiwał się językiem włoskim, łacińskim, francuskim i oczywiście dialektem neapolitańskim. Zanim został mistrzem teologii, wypełniał testament św. Dominika, który zalecał zakonnikom studium teologii i dziedzictwa kulturowego minionych wieków, gdyż to służy przepowiadaniu. Często głosił słowo Boże z ambony: czynił to między innymi w Paryżu, Mediolanie, Bolonii, Viterbo i Neapolu. W roku 1260 po powrocie z Paryża, mówił w czasie wielkiego postu w Bazylice św. Piotra w Rzymie o męce Chrystusa, a tłum wzruszał się do łez. W Wielkanoc zachęcał natomiast

[24] *Sth.,* II—II, q. 104, aa. 3, 5; q. 186, a. 5; a. 8.

[25] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* dz. cyt., nr 36, s. 81.

[26] *In Metaph.,* XII, 1. 9.

wiernych do radości ze zmartwychwstania Chrystusa. Jego mowa o kulcie Eucharystii poruszyła papieża Urbana IV i kardynałów, którzy zgromadzili się na konsystorzu. Papież Klemens IV poprosił go, aby wygłosił kazania do wiernych w Viterbo. Jego talent oratorski docenili sami dominikanie, gdyż na Kapitule Prowincjalnej w Neapolu, został mianowany „generalnym kaznodzieją" [27]. W czasie wielkiego postu 1273 roku wyjaśniał wiernym w naukach *Credo*, Ojcze nasz, Dekalog i Zdrowaś Maryjo. Do wiernych mówił w dialekcie neapolitańskim, w którym się wychował *(in illo suo volgari natalis soli*) [28]. We wprowadzeniu do Dekalogu wyjaśniał, że człowiekowi potrzebne są do zdrowia duchowego trzy rzeczy: poznanie prawd, w które należy wierzyć, poznanie dóbr, których powinno się pragnąć i poznanie obowiązków, które powinno się wypełniać. O pierwszych mówi *Credo*, o drugich Ojcze nasz, a o trzecich Prawo. Uważał, że dobre są krótkie kazania, gdyż są mile widziane przez wiernych. Jeżeli krótkie kazania są dobre, to słucha się je z czystą przyjemnością, jeżeli natomiast są złe, to nie ciążą zbytnio wiernym [29]. Na jego kazania w Neapolu schodził się prawie cały lud miasta. Pozostały po nim także kazania niedzielne i kazania z okazji wspomnień świętych oraz komentarze do czytań i Ewangelii. Tak starał się je układać, aby podobały się Bogu i były użyteczne dla wiernych. Przekazywał wiernym to, co przemyślał w czasie kontemplacji zgodnie z dewizą: *contemplari et contemplata aliis tradere* [30]. Wilhelm z Tocco pisze, że wierni tak go słuchali, jak gdyby jego kazanie pochodziło od samego Boga[31]. Posiadał łaskę, dar słowa, ale równocześnie wiedział, że na próżno trudzi się kaznodzieja, jeżeli Duch Święty swoją łaską nie poruszy od wewnątrz słuchaczy [32]. Żył tym, czego nauczał i dziwił się bardzo, gdy zakonnicy nie mówili jedynie o Bogu i w celu zbudowania dusz. On sam rozmawiał z Bogiem w czasie modlitwy, a gdy pisał i nauczał, to mówił innym o Bogu. Za przykładem św. Dominika rozmawiał z Bogiem lub o Bogu.

[27] Zob. *Omelie di San Tommaso,* Napoli, Ediz. Domenicane Italiane, 1968.

[28] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, dz. cyt., nr 49, s. 96.

[29] Św. Tomasz z Akwinu, *Super Epist. Ad Hebr. Lectura,* XIII, 1. 3, Ed. Taur., in „Super Pauli Epistolas Lectura", nr 772, s. 506.

[30] *Sth.,* II—II, q. 188, a. 6.

[31] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis,* dz. cyt., nr 49, s. 96.

[32] *Sth.,* II—II, q. 177, a. 1; por. św. Grzegorz Wielki, *Hom.* 30 in *Ev. N.* 3: PL 76,1222A; *Morał.* 29, 24: PL 76, 503 D.

III

FILOZOF

Dla św. Tomasza z Akwinu filozofia to umiłowanie mądrości naturalnej, tymczasem współczesne rozważania filozoficzne uprawiane naukowo, systematycznie, poszły w innym kierunku niż mądrość i dlatego trudno nam zrozumieć ducha i cały kontekst kulturowy, w jakim on tworzył. Trzeba jednakże godzić współczesną kulturę z zachowaniem w ludziach zdolności do kontemplacji i podziwu, gdyż prowadzą one do mądrości[1].

W filozofii św. Tomasz z Akwinu nawiązał do okresu starożytnego, a w szczególności do filozofii Arystotelesa. Filozofowie starożytni zainicjowali niemal wszystkie wątki dociekań filozofii europejskiej. To wtedy powstała filozofia monistyczna i dualistyczna, dogmatyczna i sceptyczna, a filozofowie głosili realizm i idealizm, spiritualizm i materializm. Określono zasady empirycznej i apriorycznej teorii poznania, a także myślenia dyskursywnego i intuicyjnego. Myśl tego okresu cechuje jednak poczucie konieczności, gdyż uważano, że świat, a nawet bogowie jej podlegają *(Mojra).* Nieskończoność wiązano z nieładem, a to, co skończone uważano zarazem za uporządkowane i harmonijne. Nie znano pojęcia czasu linearnego i głoszono cykliczny bieg dziejów. Filozofię starożytną cechował racjonalizm i intelektualizm. Szła za tym w parze postawa ekstrawerty wna, bo myśl starożytnych była zwrócona ku rzeczom zewnętrznym, natomiast przeżycia wewnętrzne były dla niej czymś wtórnym. Grecy nie znali pojęcia bytu całkowicie transcendentnego w stosunku do świata. Za odwieczną uważali materię (*hyle*), albo idee - formy (*eidos),* albo zarodki wszechrzeczy (*logoispermatikol*) i uważali, że z niczego nic nie mogło powstać. Lukrecjusz w dziele *De rerum natura* przekonanie to wyraził formułą: *Ex nihilo nihil.* Nie znano nawet pojęcia „nicości" jako ontologicznego zaprzeczenia realnego bytu. Filozofom greckim obce jest też pojęcie osoby, zło wywodzili najczęściej z materii, a przez wolność człowieka rozumieli „wolno urodzonego" (*eleutheros*).

Już we wczesnym średniowieczu nastąpił zwrot, gdyż konieczność przestała być immanentną siłą świata, a myśliciele chrześcijańscy zaczęli ją

[1] Sobór Wat. II, *Gaudium et spes,* 56.

kojarzyć z Bogiem, którego opisują w kategoriach nieskończoności. Wskazuje się na transcendencję Boga, który nieskończenie przekracza świat natury na czele z człowiekiem. Starożytność wyżej ceniła to, co uniwersalne od tego, co jednostkowe. Teraz jednostka staje się ważniejsza od ogółu i gatunku, gdyż podkreśla się, że Chrystus umarł za każdego pojedynczego człowieka, a nie za abstrakcyjny rodzaj ludzki. Intelektualizm zastąpiono we wczesnym średniowieczu woluntaryzmem, gdyż to od woli zależy grzech i cnota. Myśliciele średniowieczni głosili teorię stworzenia z niczego (*creationis ex nihilo).* Samo wyrażenie „z niczego" po raz pierwszy pojawia się w Biblii: „spojrzyj na niebo i ziemię [...] i zwróć uwagę, że z niczego stworzył j Bóg" (2 Mch 7,12). Ojcowie Kościoła na próżno poszukiwali w filozofii starożytnej terminu, który odpowiadałby temu, co my nazywamy „osobą". Boecjusz po raz pierwszy użył terminu „osoba" w swoim dziele *De duabus naturis in Christo*, ale nie odpowiadał on greckiemu terminowi *prosopon.* Za sprawą św. Augustyna po raz pierwszy pojawiła się w chrześcijaństwie koncepcja zła pojętego jako brak dobra: powinniśmy szanować życie bliźniego, a morderca tego nie czyni, powinniśmy szanować jego własność, a złodziej tego nie czyni. Zło powstaje wtedy, gdy człowiek źle korzysta z daru wolności, jakim go Bóg obdarzył. W obliczu Boga doczesność nie przedstawia niczego godnego pożądania i dlatego też rodzi się myśl o ucieczce z tego świata (*contemptus mundi),* bo człowiek jest jedynie pielgrzymem na tej ziemi (*homo viator).* Scholastycy, a więc na przykład Bonawentura, Tomasz i Duns Szkot, filozofowali w świetle wiary objawionej i byli to filozofujący (*philozophantes)* mistrzowie teologii. Od XIII wieku, gdy dzieła Arystotelesa weszły do nauczania uniwersyteckiego, rozpoczęła się historia filozofii średniowiecznej w sensie ścisłym. Tomasz upatruje w filozofii wiedzę rozumową, która wspiera się jedynie na naturalnych środkach poznawczych, które są dostępne człowiekowi [2], równocześnie bardzo precyzyjnie określa stosunek między filozofią i teologią.

W następnych wiekach filozofia średniowieczna różnie była oceniana. Dla Erazma z Rotterdamu filozofia scholastyczna nie przedstawiała żadnej wartości, gdyż uważał on, że nie można jej nazywać chrześcijańską, do „wina" prawdy chrześcijańskiej dolała bowiem „wodę" filozofii pogańskiej, a tym samym zepsuła smak całości. Luter w swojej krytyce pójdzie jeszcze dalej, gdyż sądził, że cała etyka, którą przejęli scholastycy od Arystotelesa, jest najgorszym wrogiem łaski i samej religii chrześcijańskiej. Od czasu oświecenia

[2] W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną,* dz. cyt., s. 30.

rozszerzyło się przekonanie, że średniowiecze pod względem filozofii można porównać do pustyni. Według myślicieli tego okresu dopiero odrodzenie miało przerzucić pomost między starożytnością a okresem nowożytnym. Później Hegel z zupełnie innych względów radził, aby przy pomocy siedmiomilowych butów przebyć szybko okres od schyłku starożytności do Kartezjusza, a Wiktor Cousin głosił, że pomiędzy epoką starożytną i epoką nowożytną panowały mroki średniowiecza i dlatego też drugą epokę po epoce starożytności należy zaczynać dopiero od Kartezjusza. Neoscholastycy zajęli zupełnie odmienne stanowisko i głosili, że to właśnie od czasów odrodzenia nie było żadnej filozofii godnej tego miana, bo począwszy od XV wieku zaczęła powstawać wielka ilość pseudofilozoficznych „-izmów" [3]. Z tym poglądem zdaje się korespondować przekonanie Władysława Tatarkiewicza, iż odrodzenie nie odrodziło wcale samej filozofii[4].

3.1. GŁÓWNE PROBLEMY FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

W średniowieczu sporo uwagi poświęcono **koncepcji filozofii,** usiłując ustalić, czym ona jest i jakie jest jej zadanie. Augustyn uważał, że prawdziwy filozof jest miłośnikiem Boga (*verus philosophus est amator Dei*) [5], a człowiek po to filozofuje, aby być szczęśliwym *(Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit)* [6]. Jedynie pełne i trwałe szczęście może zadowolić człowieka, musi zatem być ono związane z najwyższym dobrem (*Nemo enim beatus est nisi summo bono)* [7], bo dobra ograniczone nie uszczęśliwiają w pełni człowieka. Pojęcie filozofii jako mądrości czysto ludzkiej rozwijał Boecjusz. Przetrwało ono w średniowieczu dzięki Kasjodorowi i Izydorowi z Sewilli. Eriugena pisał wręcz, że nie ma nic gorszego nad niewiedzę i nie ma gorszej śmierci niż ignorancja *(Nulla est enim peior mors quam veritatis ignorantia)* [8]. Berengar z Tours (+1088), Roscelin (+1120) i Abelard (+1142) utożsamiali filozofię z logiką, bez której nie ma w ogóle poprawnego myślenia. Ten ostatni pisał w liście do Heloizy, że to z powodu logiki świat go

[3] W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną,* dz. cyt., s. 10.

[4] W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii,* Warszawa 1968, t. II, s. 12.

[5] Św. Augustyn, *Państwo Boże,* VIII, 1, Kęty 1998, s. 288.

[6] *Państwo Boże,* XIX, 1, dz. cyt., s. 759.

[7] Sw. Augustyn, *O życiu szczęśliwym,* I, 1, w: *Dialogi filozoficzne,* Kraków 1999, s. 15.

[8] Eriugena, *De divisione naturae,* III, 3 i V, 4: PL 122, 629 i 868-869.

znienawidził (*Odiosum me mundo reddidit logica*) [9]. Albert Wielki, jako pierwszy scholastyk, rozdzielił porządek wiary i wiedzy, twierdząc, że teologia i filozofia mają całkowicie różne zasady (*non conveniunt in princiipis*)[10]. Przedmiotem filozofii jest byt, a przedmiotem teologii prawdy objawione. Zalecał on bardziej ufać w sprawach wiary i moralności Augustynowi niż filozofom, a w sprawach filozofii przyrody bardziej Arystotelesowi niż innym. Tym tropem poszedł św. Tomasz z Akwinu, dla którego największym autorytetem w zakresie teologii był Augustyn, a w zakresie filozofii Arystoteles. Kiedy Siger z Brabantu podkreślał, że w sprawach duszy nie szuka prawdy, ale stanowiska Arystotelesa, Tomasz odpowiedział mu, że filozofię studiuje się nie po to, aby dowiadywać się, co ludzie myśleli na dany temat, lecz po to, by poznać rzeczywistą prawdę w tym przedmiocie (*Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*)[11].

Spór o powszechniki

Średniowiecze zasłynęło sporem metafizyków z dialektykami o powszechniki (uniwersalia), a treścią sporu było: czy pojęciom ogólnym odpowiadają przedmioty rzeczywiste, a jeżeli odpowiadają, to jakie? Pytano o to, dlaczego świat, który składa się z widzialnych jednostkowych rzeczy, ujmowany jest w naszym poznaniu w ogólnych kategoriach rodzajów i gatunków? czy ta ogólność jest tylko naszym sposobem myślenia o rzeczywistości, czy istnieje ona również i w rzeczach, dla których stanowi wzorzec i właściwe odniesienie [12]? Spór ten został wywołany przez dialektyków, ale miał charakter metafizyczny, gdyż zastanawiano się nad tym, czy rzeczywistość składa się z samych przedmiotów jednostkowych i konkretnych, czy również i z ogólnych, i abstrakcyjnych. Starożytni uważali, iż przedmiotem pojęć nie są rzeczy jednostkowe, lecz ogóły. Platon sądził, że powszechniki istnieją poza ciałami, natomiast jego uczeń Arystoteles był zdania, że to, co niecielesne i ogólne, jest przedmiotem poznania, ale istnieje tylko to, co podpada pod zmysły. Wieki średnie przejęły tę spuściznę za pośrednictwem Porfiriusza. Zakonnik Roscelin z Compiegne głosił, iż nic nie istnieje poza jednostkowymi

[9] Abelard, *Epistolae ad Heloisam*, 17: PL 178, 375 C.

[10] Albert Wielki, *Metaphysica,* XI, 3, c. 7, ed. B. Geyer, Munster 1964.

[11] Św. Tomasz z Akwinu, *In DIn De caelo et mundoe caelo et mundo,*, I, 22.

[12] W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt., s. 107.

rzeczami, bo nie ma barwy poza barwnymi ciałami i nie istnieje mądrość poza kimś, kto jest mądry. Rodzaje są jedynie wymawianymi przez nas dźwiękami, głosami. Orzeczniki są tylko nazwami lub dźwiękami mowy, którymi określamy jednostkowe konkretne rzeczy. Stanowisko to zostało nazwane **nominalizmem** (łac. *nomina* - nazwa). Zostało ono odrzucone przez większość ówczesnych uczonych, bo prowadziło do potępionej na synodzie w Soissons (1092) herezji „tryteizmu", która głosiła, że jeżeli istnieją trzy osoby boskie, to równocześnie istnieją trzej bogowie. Jego uczniem był Abelard, który doszedł do własnego rozwiązania zagadnienia: powszechniki nie są głosami, lecz wyrazami *(sermo),* należą do mowy, ale jako dźwięki posiadające znaczenie: ogólnym jest znaczenie znaku. Stanowisko to zostało nazwane **sermonizmem:** jednostki jednego gatunku posiadają pewną formę wspólną *(forma communis)* i ta stanowi podstawę do tego, aby jednostkom dawać wspólną nazwę. Jan, Adam i Andrzej są ludźmi, ale mówimy tak dlatego, iż posiadają formę wspólną. Z kolei Gilbert de la Porree nawiązywał do Arystotelesa i opowiedział się za **konformizmem,** gdyż twierdził, że istnieją jedynie realne, konkretne i jednostkowe substancje, a każda z nich posiada pewne podobieństwo do pozostałych dzięki wspólnej formie (*conformes*), która tkwi w rzeczach, a która jest przedmiotem pojęć ogólnych. Forma jest immanentna rzeczom i daje się wydzielić jedynie na drodze abstrakcji. Podobne było stanowisko Jana z Salisbury, który twierdził, że gatunki i rodzaje nie istnieją realnie, lecz są jedynie poznawane. Powszechniki są wyobrażeniami, które wytworzyły się w umyśle poznającego, porównującego podobieństwa między rzeczami. Z kolei **konceptualizm** stał na stanowisku, że powszechniki **są** nie w rzeczach, lecz w umysłach, bo ogólne są nie rzeczy i nie nazwy, lecz pojęcia (*conceptus*), które rozumiano jako pewne stany psychiczne. Omawia go Jan z Salisbury, ale nie znamy przedstawicieli tego stanowiska. Hraban Maur i Wilhem z Champeaux opowiedzieli się z kolei za **indyferentyzmem,** który głosił, że wszystko, co istnieje, jest jednostkowe, ale każda jednostka zawiera obok własności odrębnych *(differens),* gatunkowe, czyli nieodrębne *(indifferens)* od własności innych jednostek tegoż gatunku. One to sprawiają, że jednostki jednego gatunku tworzą pewną całość, która jest przedmiotem pojęcia ogólnego. Traktat Joscelina z Soissons *De generibus et speciebus* zawierał **teorię zbioru.** Zgodnie z nią przedmioty są jednostkowe, a nawet ich natura jest jednostkowa. Pewne jednak przedmioty posiadają naturę podobną, a zbiór tych przedmiotów podobnych jest przedmiotem pojęcia ogólnego. Cecha ogólności przysługuje więc zbiorowi, a nie poszczególnej rzeczy. Wreszcie **teoria stanu** reprezentowana przez Waltera z Mortagne

mówiła, że każdy przedmiot jest zarazem jednostką, gatunkiem i rodzajem. Jednostka i ogół, to tylko różne stany *(status)* przedmiotów, gdyż Arystoteles był człowiekiem, a równocześnie Grekiem. Podobna do niej była **teoria względu,** którą głosił Adelhard z Bath. Zgodnie z nią przedmiot jednostkowy jest gatunkiem lub rodzajem, zależnie od tego, pod jakim względem jest rozpatrywany. Według obu tych teorii ogólność zależy więc od punktu widzenia. Zagadnienie powszechników przez długi czas poruszało ówczesne umysły, ale w końcu nastąpiło znużenie, a Jan z Salisbury orzekł, że nie warto siwieć nad tym zagadnieniem.

W wieku XIII znaleziono umiarkowane realistyczne rozwiązanie problemu. Sformułował je Albert Wielki i Tomasz z Akwinu, który podkreślał, że rzeczy jednostkowe stanowią punkt wyjścia ludzkiego poznania. Powszechniki istnieją, ale tylko w łączności z jednostkowymi rzeczami. Istnieją one w substancjach, chociaż same nie są substancjami, a umysł je stamtąd wydobywa (abstrakcja). Powszechniki mają trojaką postać: istnieją jako idee w umyśle Bożym *(ante rem)* i są wzorem, według którego Bóg stworzył świat realny, stanowią istotę substancji jednostkowej *(in re),* mogą być wyabstrahowane przez umysł *(post rem)* i w tej postaci realnie istnieją w umyśle, ale podstawę mają w rzeczach. To potrójne rozróżnienie Tomasza połączyło zasadnicze koncepcje, jakie wystąpiły w sporze o powszechniki.

Wiara i rozum

Jeżeli chodzi o stosunek wiary do rozumu, to Boecjusz zalecał wiązanie wiary z rozumem *(Fidem si potes rationemque coniunge*) [13], a Boecjusz z Dacji głosił, iż nie ma sprzeczności między wiarą i filozofią, może jednak zachodzić konflikt między teologią i filozofią, na wskutek ignorancji lub przekroczenia granic kompetencji jednej z nich[14]. Racjonalne piętno filozofii Eriugeny nadawało jego przekonanie, że autorytet płynie zawsze z rozumu, rozum natomiast nie wywodzi nigdy swych racji z autorytetu [15]. Było to stanowisko bliskie Wilhelmowi z Conches, Janowi z Salisbury i Abelardowi. Anzelm, który uchodzi za „ojca scholastyki", uważał, że należy najpierw uwierzyć w tajemnice wiary, a następnie roztrząsać je rozumowo, stąd jego

[13] Boecjusz, *De Sancta Trinitate:* PL 64, 1302 C.

[14] Boecjusz z Dacji, *O wieczności świata,* „Przegląd Tomistyczny", t. I, Warszawa 1985, s. 172-192.

[15] Eriugena, *De divisione naturae,* I, 69: PL 122, 513 B.

hasło „wiara szukająca zrozumienia" (*Fides quaerens intellectum).* Z kolei Bernard z Clairvaux zarzucał Abelardowi, że w sprawach wiary nigdy nie dostrzega trudności, nie zostawia miejsca dla wiary i rozwiązuje rzeczy nierozwiązalne, a wszystko co święte bardziej bezcześci niż wyjaśnia [16]. Albert Wielki przyjmował tradycyjną hierarchię sposobów poznania: wiarę, zrozumienie i widzenie twarzą w twarz, ale wierzenie uznawał jedynie za namiastkę prawdziwego poznania, gdyż zastąpienie wiary przez wiedzę byłoby dla człowieka zawsze realną korzyścią. Tomasz z Akwinu zbudował niedościgły gmach harmonii rozumu i wiary. W duchu jego rozwiązania została napisana encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, w której precyzuje się, że wiara i rozum to dwa skrzydła, na których człowiek powinien wzlatywać do prawdy.

Problem Boga

Zasadniczym zagadnieniem filozofów greckich od czasów Parmenidesa był byt, natomiast głównym problemem myśli chrześcijańskiej stał się Bóg i relacje między Nim a stworzeniem. Myśl grecka nie połączyła bytu z Bogiem, gdyż uważano, że należą one do różnych porządków. W chrześcijaństwie dokonało się zespolenie Boga z bytem pod wpływem słów Biblii: „Jestem, który jestem" (hebr. *Ehie aszer ehie,* Wj 3, 14). Odnosząc się do nich, św. Hilary (f366) stwierdzał, iż nazwa „który Jestem" przysługuje Bogu i może być rozumiana tylko jako byt, a św. Hieronim w czternastym *Liście* pisał, że: „Tylko samemu Bogu przysługuje prawdziwa nazwa Bytu, dlatego właśnie Mojżesz mówi do synów Izraela: Posłał mnie do was Byt". Najpełniejszą naukę o Bogu, opartą na tych przesłankach przedstawił na Zachodzie św. Augustyn. Być dla niego bytem oznacza być ciągle takim samym (*Vere esse est semper eodem modo esse)* 17. Wprowadził on do scholastyki racjonalną spekulację nad naturą absolutu, która utworzyła nową gałąź filozofii zwaną teodyceą. Nawiązujący do niego św. Anzelm z Canterbury, który został nazwany „drugim Augustynem" (*alter Augustinus)* zbudował swój ontologiczny dowód na istnienie Boga: Bóg jest bytem, nad którego nic większego nie da się pomyśleć *(Ens quo maius cogitari nequit).* Otóż gdyby to, nad co nic innego nie da się pomyśleć, istniało tylko w naszym umyśle, a nie w rzeczywistości, to nie byłoby to bytem najdoskonalszym, gdyż pozbawione byłoby realnego

[16] Abelard i Heloiza, *Listy*, Warszawa 1968, s. 545-561.

[17] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej,* V, 2, 3, Kraków 1996, s. 196.

istnienia. Bóg musi więc istnieć i w rzeczywistości [18]. Aż do końca XII wieku dominowały aprioryczne (od przyczyny do skutku) dowody na istnienie Boga i dopiero w wieku następnym podejmie się próbę opracowania dowodów aposteriorycznych (od skutku do przyczyny). Taki charakter przyjmie słynne pięć „dróg" św. Tomasza, które prowadzą do Boga.

Problem człowieka

Nie jest prawdą, że średniowiecze zajmowało się tylko Bogiem, a o człowieku zapomniało. Żaden okres filozofii nie przestał interesować się człowiekiem, zmieniała się tylko perspektywa zagadnienia: w filozofii greckiej człowieka rozważano na tle świata (perspektywa kosmocentryczna), w średniowieczu w relacji do Boga (perspektywa teocentryczna), a w okresie nowożytnym w odniesieniu tylko do człowieka (perspektywa antropocentryczna). Według Platona człowiek w ciele jest jedynie cieniem człowieka idealnego. Augustyn przejął od niego wiele pomysłów i traktował człowieka jako rozumną substancję, która składa się z duszy i ciała *(Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore).* Te dwa składniki tworzą pewną całość *(Anima habens corpus non facit duas personas*, *sed unum hominem*), a dusza jest przystosowana do rządzenia ciałem[19]. Ich połączenie ma charakter przypadłościowy, a nie istotny i substancjalny. Skoro ciało nie wchodzi do definicji człowieka, to ostatecznie pozostaje on samą tylko duszą. Pod koniec życia przyzna jednak, że związek duszy z ciałem stanowi dla niego niepojętą tajemnicę[20].
O własnym istnieniu nie można wątpić, bo nawet jeśli się mylę, to jestem *(Si enim fallor, sum*)[21]*.* Dusza żyje prawdą, której należy szukać w sobie: „Nie wychodź na zewnątrz, wejdź w siebie, bo we wnętrzu człowieka mieszka prawda" *(Noli foras ire, in te redi in interiore hominis habitat veritas).* Nie
tworzy ona jednak prawd, gdyż odbiera je i przyjmuje je z zewnątrz [22], gdyż jest bytem niekoniecznym i stworzonym, a prawdy cechuje absolutna

[18] Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion,* 2-3, Warszawa 1992, s. 145-147. Szerzej na temat dowodu ontologicznego: M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury,* Lublin 1961.

[19] Sw. Augustyn, *O wielkości duszy*, I, 2, w: *Dialogi filozoficzne,* s. 340.

[20] Sw. Augustyn, *Sprostowania,* I, 8.

[21] *O Trójcy Świętej,* X, 10, 14, dz. cyt., s. 324; por. *Solilokwia,* II, 1, 1, w: *Dialogi filozoficzne,* s. 268.

[22] Św. Augustyn, *O wolnej woli,* II, 12, 33, w: *Dialofi filozoficzne,* s. 560.

konieczność i niezmienność. Wszystko, co poznajemy odnajdujemy w duszy dzięki światłu, jakim nas Bóg obdarza (*iluminatio*) [23] i dlatego też jest On jedynym naszym nauczycielem. Ponieważ rozum jest w człowieku bierny, więc pierwszeństwo należy przyznać woli, gdyż może ona wybierać między dobrem a złem i kierować człowieka ku wiecznej szczęśliwości. Pięć wieków później Eriugena powtórzy tę naukę: „człowiek składa się z dwóch natur: z niewidzialnej wedle duszy i z widzialnej wedle ciała" [24]. Ciało w tym czasie pozostawało elementem niedowartościowanym, o czym świadczą słowa Wilhelma z Conches, który nie mógł nadziwić się, że dusza może kochać tak plugawe naczynie (*immundum vas)* [25]. Dopiero doktryna Tomasza z Akwinu, który twierdził, że dusza jest jedyną formą ciała w ludzkim *compositum* - oprze się tej pokusie platonizmu. Problem stosunku duszy do ciała stał się centralnym punktem średniowiecznej antropologii filozoficznej.

Wiele też uwagi poświęcono zagadnieniu **wolności woli.** Grzechy i błędy wskazują na fakt, że jesteśmy wolni, a cała problematyka wolności człowieka sprowadza się u Augustyna do wolności woli (*liberum arbitrium*), która przejawia się w tym, iż człowiek może opowiedzieć się za Bogiem lub przeciw Niemu [26]. Anzelm z Canterbury nawiąże do niego, ale podkreśli, że wolność nie polega na możliwości czynienia zła, jak chciał Augustyn - bo w takim przypadku Bóg i aniołowie nie byliby wolni - ale na zachowaniu prawości woli (*rectitudo voluntatis).* Po grzechu pierworodnym człowiek utracił faktyczną wolność i stał się niewolnikiem szatana. Tylko Bóg może go wyzwolić z tej niewoli, więc wolność człowieka jest ostatecznie zależna od dobroci i łaski Bożej[27].

Tomasz wskazuje na absurdalność stanowiska tych, którzy negują istnienie wolnej woli w człowieku. Gdyby tak było, to nie miałyby sensu pochwały i nagany, kary i nagrody, a i sama filozofia moralna nie miałaby sensu [28]. Oprócz tego, człowiek codziennie dokonuje wielu wyborów, a proces wychowania

[23] *O Trójcy Świętej,* XIV, 15, 21, dz. cyt., s. 450.

[24] Eriugena, *De divisione naturae,* IV, 12: PL 122, 800.

[25] Wilhelm z Conches, *De philosophia mundi".* PL 90, 1128.

[26] *O wolnej woli,* II, 20, 54, w: *Dialogi filozoficzne,* s. 578.

[27] Św. Anzelm z Canterbury, *Dialogus de libero arbitrio:* PL 158, 489-606; por. H. Majkrzak, *II problema della liberta in s. Anselmo d'Aosta,* Forum Philosophicum 2003, Ignatianum Kraków.

[28] Sw. Tomasz z Akwinu, *De mało,* q. 6, in corp.; por. Arystoteles, *Etyka Nik.,* I, 8-10, 1098 b 1101.

i życie społeczne zakładają wolność woli człowieka. Tomasz uzasadnia ją w następujący sposób: „rozum może uznać za dobre nie tylko to chcenie czy działanie, ale także niechcenie i niedziałanie. Podobnie we wszystkich dobrach szczegółowych rozum może wziąć pod uwagę to, co w nich jest istotnie dobre, jak i to, co stanowi jakieś niedomaganie w tym dobru, a więc jakieś zło. Otóż zależnie od tego człowiek może uznać za godne wyboru lub godne wzgardy każde z tych szczegółowych dóbr (...) wybór ma za przedmiot nie cel, ale środki do celu, nie odnosi się więc do dobra doskonałego, czyli celu, ale tylko do dóbr szczegółowych. A więc człowiek wybiera nie z konieczności, ale w sposób dowolny" [29]. Tomasz odrzuca determinizm, który przekreśla wolność woli i odrzuca indeterminizm, gdyż uznaje, że człowiek do pewnego stopnia podlega prawom przyrody i prawom życia społecznego. Zajmuje pośrednie stanowisko opowiadając się za autodeterminizmem: czyn wolny pochodzi od wewnątrz działającego i poznającego człowieka[30]. Wolność woli w sensie negatywnym, to brak przymusu zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Od strony pozytywnej wolność woli jest władzą wyboru[31], który jest możliwy wtedy, gdy człowiek dostrzega różnorodne możliwości działania. Wolność woli to realna możliwość wyboru jednej z wielu alternatyw i jest ona owocem dialogu rozumu i woli. Rozum ukazuje woli dobra, a ta dokonuje wyboru.

Natura

W starożytności napisano wielką liczbę traktatów poświęconych naturze rzeczy, natomiast chrześcijaństwo przeciwstawiło im Biblię, która rozpoczyna się od opisu stworzenia świata. Podczas gdy Grecy mówili o odwiecznej materii, już u Orygenesa zaświtała myśl o stworzeniu świata z niczego *(ex nihilo*), a kosmologia Augustyna wytyczyła drogę średniowieczu. Według niego pierwszą księgą człowieka jest Biblia, a drugą świat[32]. Świat, który wskazuje na niewysłowioną mądrość stwórcy, jest księgą pisaną palcem Bożym. Studiowanie i zgłębianie przyrody dla niej samej jest „czczą próżnością" *(vana curiositas*), bo patrząc na naturę, mamy od rzeczy widzialnych wznosić się do niewidzialnych. Natura posiada sakramentalny charakter, gdyż

[29] *Sth.,* I-II, q. 13, a. 6.

[30] *Sth.,* I-II, q. 6, a. 1.

[31] *Sth.,* I, q. 83, a. 4.

[32] Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos,* 45, 7: PL 36, 518.

ma wskazywać na porządek nadprzyrodzony. Piotr Damiani powie nawet, że cała natura jest sakramentem zbawiennej alegorii (*tota creatura est sacramentum salutaris allegoriae)* [33]. Dopiero w XII wieku szkoła w Chartres dokona nobilitacji natury poprzez podkreślanie, iż rządzi się ona własnymi prawami. Dla Augustyna przyroda była księgą dla prostaczków, a Biblia dla ludzi wykształconych, w XII wieku odwrócono ten stosunek: dziedziną prawdziwej wiedzy o świecie staje się sama natura, a głupiec ogranicza się jedynie do tego, co o świecie mówi Biblia. Wilhelm z Conches podkreślał, iż we wszystkim trzeba szukać racji i uzasadnienia[34]. Początkowo powoływano się na *Timaiosa* Platona, ale po odkryciu *Fizyki* Arystotelesa, stanie się on przewodnikiem w dziedzinie wiedzy o naturze. Od niego przyswojono sobie teorię czterech przyczyn, koncepcję materii i formy, ruchu, zmiany i poruszyciela. Scholastyka łacińska opracowała filozofię natury, ale dopiero Roger Bacon stanie się prekursorem fizyki we współczesnym tego słowa znaczeniu. Dla Tomasza natura oznacza całość rzeczy, które zostały nie tylko stworzone przez Boga, ale są przez Niego podtrzymywane w istnieniu i zarządzane. Bóg działa w ten sposób, że nie przekreśla praw natury i wolnej woli człowieka[35].

Państwo i społeczeństwo <<

Perykles w mowie o demokracji ateńskiej szczycił się, że Ateńczycy sąjedynym narodem, który uznaje za bezużytecznąjednostkę, która nie interesuje się życiem państwa [36]. Zarówno Platon, jak i Arystoteles wiązali problemy społeczne ściśle z państwem. Platon opracował elitarną teorię państwa idealnego, którym rządzą filozofowie, czyli najlepsi, natomiast Arystoteles głosił, że państwo jest tworem przyrodzonym, a człowiek ze swej natury jest istotą społeczną (*dzoon politicon).* Sądził nawet, że obywatela powinno się zawsze rozpatrywać jako cząstkę państwa, a niejako należącego do samego siebie[37]. Średniowiecze nawiąże do ich dorobku w zakresie polityki. Myśliciele chrześcijańscy spożytkowali także poglądy stoików, którzy równali ludzi między sobą i z bóstwem, a za jedyny cel człowieka uznali poznanie prawa, które

[33] Piotr Damiani, *De bono religiosi status*: PL 145, 771.

[34] Wilhelm z Conches, *Philisophia,* I, 23: PL 172, 56.

[35] Św. Tomasz z Akwinu, *De Pot.,* q. 3, a. 7; por. *Sth.,* I, q. 105, a. 5.

[36] Tukidydes, *Wojna peloponeska,* II, 40, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 106.

[37] Arystoteles, *Polityka,* VIII, 2, 1337 a, w: *Dzieła wszystkie,* Warszawa 2001, t. VI, s. 214.

utożsamia się z rozumem i cnotą. Nawiązał do nich w szczególny sposób Jan z Salisbury w swoim dziele *Policraticus.* Państwo, które określał jako zgromadzenie istot współżyjących ze sobą *(conviventium coetus)* jest według niego dziełem natury, a wszelkie ludzkie działanie jest tylko naśladowaniem natury. Za wzorem Plutarcha przyrównuje on państwo do ludzkiego ciała, gdyż jest ono zorganizowane na jego wzór[38]. Głową państwa jest władca, duszą - kler, sercem - senat, oczami, uszami i językiem - strażnicy, sędziowie i rządcy prowincji, rękami - urzędnicy i wojsko, a nogami - chłopi. Tylko solidarna współpraca tych grup, które są ułożone w pewną hierarchię sprawia, że organizm państwowy funkcjonuje. Wszystkich łączy *civilitas*, czyli rozumność jednostki i społeczne poddanie się prawom. Nikt nie stoi ponad prawem, gdyż należy do tego samego ciała. Całą średniowieczną doktrynę kościelną w zakresie polityki wyłożył doradca papieża Bonifacego VIII - Idzi Rzymianin w dziele *De ecclesiastica potestate.* Sformułował w nim doktrynę absolutnej władzy papieża.

Według Tomasza społeczność to zjednoczenie wielu dla dokonania czegokolwiek wspólnie *(Est adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum)*[39]. Chodzi tu o koncepcję analogiczną, gdyż istnieje społeczność naturalna (rodzina, państwo) i społeczność nadprzyrodzona (Kościół). Tomasz z jednej strony odrzuciłby stanowisko liberalizmu, który daje prymat jednostce przed społecznością, a z drugiej strony odrzuciłby stanowisko kolektywizmu (totalitaryzmu), który daje prymat społeczności przed jednostką. Zajmuje stanowisko pośrednie: przyznaje prymat osobie w tym wszystkim, co dotyczy ostatecznego celu człowieka (zbawienie), natomiast w innych przypadkach uznaje, że osoba ma być podporządkowana społeczności (państwu). Dla Tomasza polityka to roztropna troska o dobro wspólne, a nie tyle instytucje, partie i aparat władzy. Zajmuje ona pierwsze miejsce wśród wszystkich nauk praktycznych. Człowiek ze swej natury jest istotą społeczną, gdyż do życia godnego człowieka potrzebuje wielu dóbr duchowych i materialnych, których nie jest w stanie sobie zapewnić i dlatego też potrzebuje pomocy innych [40]. Z natury społecznej człowieka wywodzi się społeczeństwo i państwo, którego celem jest troska o dobro wspólne, a nie tylko interesy poszczególnych jednostek *(Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut adfinem, ut*

[38] Jan z Salisbury, *Policraticus*, V, 2.

[39] Sw. Tomasz z Akwinu, *C. Impugn.,* c. 3.

[40] *De Reg.,* c. 1.

imperfectum ad perfectum)[41]. Dobro wspólne zawiera pewną hierarchię wartości, a na jej szczycie znajduje się Bóg. Człowiek podlega Bogu w zakresie tego, kim jest i co posiada (*Totum quod homo est et quod habet ordinandum est ad Deum*)[42], a ludziom tylko w pewnym zakresie.

3.2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA FILOZOFII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Akwinatę możemy uznać za dziedzica i kontynuatora filozofii wieczystej *(philosophia perennis).* Jeżeli za filozofię wieczystą uznamy zbiór odwiecznych problemów, które ciągle powracają w formie filozoficznego dyskursu, to Akwinatę z pewnością można obdarzyć takim mianem. Jego filozofię określa się także mianem filozofii chrześcijańskiej, gdyż stanowi ona syntezę podstawowych zasad greckiej filozofii i prawd właściwych dla chrześcijaństwa. Wcześniej myśliciele chrześcijańscy nawiązywali do filozofii Platona i neoplatończyków, natomiast Tomasz nawiązał do Arystotelesa, który przez wieki był zapomniany, a większość jego dzieł uważano za zaginioną. Już w bardzo wczesnym okresie swojego życia doszedł do pewnych fundamentalnych przekonań filozoficznych, których nigdy już nie zmienił, chociaż dokonywał pewnych korekt i modyfikacji. Z biegiem lat osiągał coraz głębsze zrozumienie prawdy, ale nie dochodziło do przeobrażenia jego stosunku do rzeczywistości[43].

Realizm filozoficzny w starożytnej Grecji zapoczątkował Arystoteles. W swoim kazaniu na drugą niedzielę adwentu Tomasz wyraża piękną myśl: tym, którzy pytali Arystotelesa, od kogo nauczył się tylu rzeczy, odpowiadał, że od rzeczy, gdyż one nie kłamią. Tomasz był przekonany, iż najpierw należy słuchać i pytać rzeczy, a dopiero wtedy można słuchać mędrców *(Tunc homo creaturas interrogat, quando eas diligenter considerat; sed tunc interrogatae respondent*)[44]. Prawdziwa filozofia musi wiernie odzwierciedlać porządek rzeczy, gdyż w przeciwnym wypadku przemieniłaby się tylko w subiektywną opinię (*Ordo principalius invenitur in ipsis rebus et ex eis*

[41] *Cont. Gentes,* I, 86.

[42] *Sth.,* I-II, q. 21, a. 4 ad 3.

[43] J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu,* dz. cyt., s. 10.

[44] Św. Tomasz z Akwinu, *Super Iob,* XII, lect. 1.

derivatur ad cognitionem nostram)[45]. Filozofia nie polega więc na tworzeniu subiektywnego systemu, który sprawiałby przyjemność danemu filozofowi, ale na odzwierciedlaniu porządku rzeczy w umyśle człowieka. Filozofia Tomasza jest bardzo potrzebna naszym czasom, gdyż jak słusznie zauważa Maryniarczyk, często filozofii współczesnej zagraża zerwanie kontaktu z rzeczywistością i zamknięcie jej w wąskie ramy subiektywizmu. Współczesne teorie poznania, którymi posługują się niektóre nurty współczesnej filozofii, odcinają paradoksalnie to poznanie od realnego świata i zamykają je w sferze analiz świadomości, analiz języka lub też warunków poznania [46].

Tomasz egzaminuje poglądy innych filozofów, gdyż jest przekonany, że znajduje się w nich cząsteczka prawdy (*Impossibile est aliquam cognitionem esse totaliter falsam, sine aliqua veritate*) [47]. Współcześnie tomizm jest jedyną żywą filozofią spośród klasycznych sposobów filozofowania i jest jedyną żyjącą wersją filozofii realistycznej w całej kulturze filozoficznej. Niekiedy mówi się w sposób przesadnie uproszczony, że św. Tomasz „ochrzcił" Arystotelesa, tak jak św. Augustyn „ochrzcił" Platona. Nie jest to prawdą, gdyż Tomasz korzystając z arystotelesowskiego realizmu, opracował nową metafizykę istnienia *(esse*| która zapewni mu trwałe miejsce w myśli ludzkiej. Święty Tomasz wiedział, że do prawdy prowadzi długa droga, a myśliciele w ciągu wieków wielokrotnie wzajemnie poprawiali się i doskonalili[48]. Był geniuszem, a jego biograf Wilhelm z Tocco podkreśla, iż w czasie wykładów proponował nowe problemy, odkrywał nowe metody, wyjaśniał nową doktrynę za pomocą nowych argumentów. Zbyt długo uważano, że przystosował on jedynie Arystotelesa do myśli chrześcijańskiej. Dopiero Etienne Gilson i Cornelio Fabro odkryli w XX wieku, że zainicjował on nowy system filozoficzny, bazujący na nieznanym dotąd fundamencie doskonałości istnienia, doskonałości absolutnej, radykalnej i stanowiącej fundament każdej innej doskonałości. Bardzo trudno było to odkryć, gdyż św. Tomasz w pierwszym rzędzie był teologiem, a nie filozofem i nigdy

[45] *Sth.,* II—II, q. 26, a. 1 ad 2.

[46] A. Maryniarczyk we Wprowadzeniu, do: Św. Tomasz z Akwinu, *O prawdzie (.De veritate),* Lublin 2001, s. 12.

[47] *Sth.,* II—II, q. 172, a. 6; I, q. 11, a. 2 ad 1. Por. I-II, q. 102, a. 5 ad 4: „Nulla est falsa doctrina quae non vera falsis intermisceat".

[48] Św. Tomasz z Akwinu, *In perihermeneias* 1. 8; *De unitate intellectus', De Potentia,* q. 2,a. 5. 6; *Sth.,* I-II, q. 109, a. 1 ad 1. *De caelo et mundo,* I, 22; *In VIII Physicorum* 1, 21; *In*

nie pisał na tematy filozoficzne w sposób systematyczny. Dyskutował jedynie wtedy o problemach filozoficznych, gdy trzeba było rozwiązać jakąś teologiczną trudność. Oprócz tego, jego najbardziej oryginalne intuicje filozoficzne zostały rozsiane w różnych miejscach i pokryte tradycyjnymi teoriami pochodzenia platońskiego, arystotelesowskiego, augustyńskiego, neoplatońskiego, boecjańskiego, pseudodionizjańskiego i awicenniańskiego.

3.2.1. PROBLEM BYTU

Zastanawiając się nad zagadnieniem bytu można prowadzić poszukiwania w wymiarze horyzontalnym, czyli na powierzchni, studiując człowieka i rzeczy w ich zewnętrznym aspekcie oraz w wymiarze wertykalnym, szukając głębi i intymności rzeczy. Poszukiwania drugiego typu cechują metafizykę. Pytania powstałe na jej gruncie są uniwersalne i dotyczą całości bytu. Tomasz jako filozof był przede wszystkim metafizykiem i największym komentatorem metafizyki Arystotelesa.

Oryginalność metafizyki św. Tomasza

Aż do drugiej wojny światowej utrzymywano, że Akwinata posługiwał się systemem Arystotelesa dla wyjaśnienia zagadek teologii. Jednakże dzięki pracom Gilsona, Fabro i De Finance przekonano się, że jego metafizyka często różni się od metafizyki greckiej i arabskiej. Zaczęto więc rekonstruować jego metafizykę. Nie było to łatwe zadanie, gdyż trzeba było przebrnąć przez kilkadziesiąt opasłych tomów. Arystoteles zdefiniował metafizykę jako naukę, która studiuje „byt jako byt i jego istotne właściwości" oraz jako naukę, która dotyczy „pierwszych zasad i przyczyn". Tomasz powtórzył tę definicję *(Metaphysica considerat ens et ea quae consequuntur ipsum*)[49]. Przedmiotem metafizyki jest istnienie bytu, jej metodą rozłożenie i złożenie, a do zasad należą: zasada tożsamości, niesprzeczności, przyczynowość analogii i celowości. Jedynie przedmiot materialny metafizyki - którym jest byt - u Arystotelesa i św. Tomasza jest ten sam, natomiast jej przedmiotem formalnym dla obydwóch jest „byt jako byt", ale każdy z nich rozumie go inaczej. Arystoteles opracował metafizykę substancji, natomiast św. Tomasz metafizykę istnienia, bo dla niego „byt nie jest niczym innym jak tym,

[49] *In Metaph.,* Proem.

co posiada istnienie i tym co partycypuje w istnieniu"[50]. Istnienie jest aktem bytu. Negacja istnienia bytu prowadzi do negacji samego bytu. W doskonałości istnienia dostrzega on wartość absolutną: „wśród wszystkich rzeczy istnienie jest rzeczą najdoskonalszą"[51]. Nie można już nic nowego do niego dodać i tylko nieistnienie jest czymś innym. Jakakolwiek natura lub forma zdobywa doskonałość przez fakt, że jest obdarzona aktem istnienia, które jest celem ostatecznym każdej czynności. Przypisując metafizyce istnienie, jako jej własny przedmiot, po wiekach błędów św. Tomasz nawiązał znowu do ojca metafizyki Parmenidesa. Według Heideggera błąd powstał już w czasach Platona i Arystotelesa. Dla Platona metafizyka stanowiła studium bytu jako pojmowalnego, a nie bytu jako bytu, Arystoteles nie pojmował formuły „byt jako byt" w odniesieniu do istnienia, a raczej w odniesieniu do substancji. Po Parmenidesie istnienie zostało więc zapomniane w historii myśli zachodniej[52]. Heideggerowi przypomniano, że to św. Tomasz wzniósł cały imponujący gmach swojej metafizyki na fundamencie istnienia [53]. Nie chodzi tu oczywiście o pojmowanie istnienia w stylu Heideggera jako prostej obecności, ale jako aktualizację każdego aktu i jako jądro każdej doskonałości. Istnienie Boga nie jest istnieniem mającym udział w innym istnieniu, gdyż Bóg to jego istnienie, istnienie samoistne i dlatego Bóg jest nieskończony i doskonały[54]. Największą doskonałością wszystkich rzeczy jest samo ich istnienie, które jest w stosunku do nich stroną aktualizującą. Byt dopiero wtedy staje się rzeczywistością, gdy otrzyma istnienie. Istnienie więc jest urzeczywistnieniem i zaktualizowaniem każdej rzeczy, także i formy[55]. Akt jest zawsze doskonalszy niż potencja. Jakąkolwiek doskonałość można rozważać jako obecną lub nieobecną, natomiast nie można rozważać jako nieobecnej doskonałości istnienia. W porządku ontologicznym istnienie, które jest tym, co w rzeczach jest najbardziej intymne, głębokie, stanowi najwyższą wartość, gdyż to ono nadaje realność każdej innej wartości.

[50] Sw. Tomasz, *De substantiis separatis,* c. 3.

[51] *De pot.,* q. 7, a. 2 ad 9; *In I Sent.,* d. 17, q. 1, a. 2 ad 3; *Cont. Gentes,* III, 56; *De subst. sep., 1,* 16.

[52] M. Heidegger, *Essere e tempo,* Bocca, Milano 1953, s. 13.

[53] C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno,* Editrice Pontificia Universita Lateranense, Roma 1969.

[54] *Sth.,* I, q. 7, a. 1.

[55] *Sth.,* I, q. 4, a. 1 ad 3; por. *De pot.,* q. 7, a. 2 ad 9.

Metoda metafizyki

Każda nauka wybiera własną metodę dla studiowania własnego przedmiotu. Niektórzy filozofowie w przeszłości korzystali z metody indukcyjnej, inni z metody dedukcyjnej, a jeszcze inni próbowali je łączyć razem. Niektórzy posługiwali się wyłącznie metodą dedukcyjną, gdyż wychodzili z założenia, że ludzki umysł poznaje pierwsze zasady i uniwersalne idee *a priori* lub dzięki oświeceniu ze strony Boga, albo traktowali poznanie jako aktywność twórczą, a niejako odczytywanie bytu. Do tych filozofów należał Augustyn, Spinoza, Leibniz i Hegel. Natomiast Arystoteles i św. Tomasz łączyli metodę indukcyjną z dedukcyjną. Zagadnieniem metody metafizyki św. Tomasz zajmuje się w komentarzu do Boecjusza, gdzie dowodzi, że taka metoda składa się z momentu rozłożenia i momentu złożenia. Rozłożenie wznosi się od konkretnych bytów do uniwersalnych przyczyn lub od przyczyn mniej uniwersalnych do bardziej uniwersalnych. Złożenie natomiast postępuje w kierunku odwrotnym [56]. Metoda św. Tomasza w początkowej fazie zawierała dużo materiału fenomenologicznego, chociaż dopiero Husserl opracował dokładnie metodę fenomenologiczną. W swoich metafizycznych poszukiwaniach Akwinata wychodzi zawsze od doświadczenia świata, który go otacza. W metafizyce według niego przeważa metoda indukcyjna, a w teologii dedukcyjna, gdyż teologia wychodzi od pierwszych zasad dostarczonych przez Objawienie.

Pierwsze zasady metafizyki

Święty Tomasz nie omawia w swoich dziełach systematycznie pierwszych zasad bytu, ale w jego dziełach znajdziemy zasadę tożsamości bytu, racji dostatecznej, analogii bytu i bytu jako ostatecznego celu każdego działania. Tym, którzy krytykują jego zasadę niesprzeczności, wystarczy powiedzieć, że nie można równocześnie twierdzić, że pada i nie pada deszcz. Definiując zasadę przyczynowości, Akwinata odwołuje się do klasycznej formuły Arystotelesa: „cokolwiek jest poruszane, musi otrzymać ruch od kogoś innego... poruszać znaczy: dobyć coś z możności (istnienia), do rzeczywistości (do aktualnego istnienia)” [57]. Arystoteles używał zasadę przyczynowości do tłumaczenia ruchu i stawania się, natomiast Akwinata przy jej pomocy wyjaśnia pierwsze pochodzenie rzeczy. Im wyżej w hierarchii istnienia znajduje się byt, tym

[56] *In Boeth. De Trin.,* VI, 1 ad 3 q.

[57] *Sth.,* I, q. 2, a. 3.

wyżej znajduje się również i w porządku przyczyn[58]. Efektem stworzenia jest nowe istnienie, które może pochodzić jedynie od Boga. Istnienie jest bardziej uniwersalne od stawania się, gdyż dotyczy bytów nieruchomych. Ponad przyczyną, która działa poruszając i zmieniając, musi istnieć przyczyna, która jest pierwszą zasadą istnienia, a może nią być jedynie istnienie samoistne samego Boga[59]. Pierwszym efektem pochodzącym w rzeczach od Boga jest samo istnienie, gdyż wszystkie inne efekty zakładają istnienie. Jeżeli doskonały Bóg komunikuje stworzeniom swoją dobroć, to i one to czynią w sposób analogiczny na miarę swoich możliwości. Przede wszystkim dotyczy to istnienia, w którym zawiera się dobroć. Bóg jest początkiem i celem każdej rzeczy, gdyż wszystkie rzeczy od Niego uzyskują istnienie i do Niego kierują się jako do ostatecznego celu. Stworzenia rozumne dzięki czynnościom poznania i miłości mogą dążyć do całkowitego zjednoczenia z Bogiem.

Konstytutywne elementy bytu

Byty składają się z **istoty** i **istnienia,** byty cielesne z **materii** i **formy,** a z **aktu** i **potencji** składają się nawet aniołowie. Byt zawsze ma **istnienie,** gdyż bez niego nie ma po prostu bytu, jednakże byt przygodny nie utożsamia się z istnieniem, ale partycypuje w istnieniu. Byt posiada jedynie ograniczoną dawkę istnienia, gdyż jest ono zawarte w bycie „fragmentarycznie". Na przykład ławka może być lepiej lub gorzej wykonana, ale nigdy nie będzie stworzeniem rozumnym, gdyż jej istota to wyklucza. Istota przypomina pojemnik: zawiera tyle istnienia, ile może w sobie pomieścić. Rzeczy nie mogą się odróżniać dzięki istnieniu, bo jest ono wspólne wszystkim rzeczom, różnią się natomiast między sobą dzięki temu, że posiadają różne natury (istoty)[60]. Ograniczenie doskonałości istnienia dokonuje się więc za sprawą istoty. Istnienie ze swej natury stanowi doskonałość absolutną i nieograniczoną, a byt stanowi zawsze ograniczoną partycypację w istnieniu. Między istnieniem a istotą wewnątrz bytu zachodzi taka relacja, jak między aktem a potencją.

[58] *Sth.,* I, q. 44, a. 1.

[59] *Cont. Gentes,* II, 16.

[60] *Cont. Gentes.,* I, 26.

Samoistnienie istnienia

Fenomenologia ukazuje nam istnienie wcielone zawsze w byty i nigdy nie stawia nas w obliczu istnienia samoistnego. Tomasza do odkrycia istnienia samoistnego prowadzi ograniczoność doskonałości istnienia w bycie ze strony istoty, złożenie każdego bytu z istoty i istnienia oraz aktu i potencji. Ponieważ w bytach istnieje realne rozróżnienie między istotą i istnieniem, więc ani istnienie nie może pochodzić od istoty, ani istota od istnienia. W rezultacie otaczające nas byty otrzymują zawsze istotę i istnienie od innego bytu. Istnienie zdaje się pochodzić od innego bytu, tak jak istnienie syna zdaje się pochodzić od ojca. W takim szeregu nie może być nieskończonego ciągu, gdyż w takim przypadku nie byłoby pierwszej przyczyny, która daje istnienie, a w rezultacie nie byłoby żadnego bytu. Źródłem bytów jest więc samo istnienie. Istnienie przysługuje bytom poprzez partycypację, a wszystko, co jest czymś przez partycypację, odsyła do czegoś innego jako do swojej najwyższej zasady. U szczytu wszystkich rzeczy istnieje coś na mocy samej swojej istoty. Tą rzeczą jest Bóg, który jest przyczyną najbardziej dostateczną, najbardziej godną i doskonałą spośród wszystkich rzeczy. W Nim partycypują wszystkie rzeczy, które istnieją[61]. Istnienie jest obecne we wszystkich rzeczach, w niektórych w sposób najbardziej doskonały, a w innych w sposób mniej doskonały; jednakże nigdy nie jest obecne w sposób tak doskonały, by utożsamić się z ich istotą. *Esse ipsum* oznacza imię własne Boga. Droga Akwinaty jest całkowicie nowa, chociaż nawiązuje on do myśli Arystotelesa. Punktem wyjścia zarówno dla Arystotelesa, jak i św. Tomasza jest stawanie się, gdyż byt z możności przechodzi do aktu dzięki sile aktu. Jednakże dla Arystotelesa punkt wyjścia stanowi stawanie się substancjalne, a dla Akwinaty stawanie się egzystencjalne. Do starych bukłaków Stagiryty Akwinata wlewa więc nowe wino.

Aktualność metafizyki

Metafizyka ma bardzo bogatą przeszłość, gdyż pojawiła się wraz z początkiem filozofii. W ciągu wieków dawała odpowiedzi na pytania dotyczące tajemnic świata. Dopiero Kartezjusz odmówił jej pozycji „królowej nauk", a w systemie Kanta nie znalazło się już dla niej miejsca. Po nim w świecie zachodnim zapanowała awersja do metafizyki i zaczęto twierdzić, że straciła ona swoją aktualność. Hegel utożsamił filozofię z wiedzą absolutną,

[61] *In Evang. Joan., Prol*nr 5.

a to spowodowało, że Comte, Marks, Nietzsche i Freud odrzucili filozofię. Metafizykę mieli oni za wytwór chorego i niedojrzałego umysłu. W ten sposób sami filozofowie zabili filozofię. Po Heglu nastąpiła pustka metafizyczna. W epistemologii pozytywistycznej i neopozytywistycznej, która przyznaje wartość obiektywną jedynie naukom doświadczalnym, nie ma miejsca dla metafizyki. Według Carnapa twierdzenia metafizyki nie są sprawdzalne i dlatego nic nie mówią i są pozbawione sensu.

Jednakże metafizyka nie umarła, a sam Kant zauważył, że stanowi ona podstawowy wymóg ludzkiego rozumu. Jest ona może bardziej zakodowana w nas niż inna wiedza [62]. Z tego też powodu Schopenhauer zdefiniował człowieka jako „zwierzę metafizyczne" i stwierdził, że fizyka powinna szukać pomocy w metafizyce [63]. Oprócz tego, ani postęp nauki, ani antymetafizyczna postawa współczesnej filozofii, nie zdołały wyeliminować obszarów metafizyki. Nauki zajmują się fenomenami i nie są w stanie wyjaśnić, poznać i zrozumieć rzeczy. Jedynie przy pomocy metafizyki można poznawać naturę rzeczywistości. Nauki rozważają świat jako zamknięty w sobie i studiują prawa, które nim kierują od wewnątrz, natomiast metafizyka widzi świat jako przygodny i niewystarczający i dlatego wychodzi poza niego. Metafizyki potrzebuje świat takich wartości jak: byt, prawda, dobro, osoba i sprawiedliwość. Potrzebuje jej nasze społeczeństwo żyjące w dobie kryzysu kultury. Tylko ona może według Husserla, Heideggera, Merleau-Ponty'ego, Whiteheada, Maritaina i Poppera przezwyciężyć ten kryzys.

Na szczęście dzisiaj już rzadko twierdzi się, że nauki szczegółowe stanowią jedyną formę obiektywnego poznania. Wielu przyznaje, że metafizyka stanowi również jedną z form racjonalnego i obiektywnego poznania, a poznanie naukowe nie jest wystarczające. W ten sposób oddano filozofii środowisko poszukiwań dotyczących fundamentu i sensu [64]. Granicę wiedzy naukowej przekraczają takie zagadnienia jak: problem sensu, istnienia, prawdy, dobra, wartości, czasu i historii. Któż ośmieliłby się twierdzić, że nie są one dla nas ważne? Aby je rozwiązywać, należy posługiwać się zasadami i metodami metafizyki. Jedynie ona może wyjść naprzeciw tym podstawowym problemom, które wiedza naukowa wraz z jej zasadami i metodami nie może i nie chce rozwiązać. Przedmiotem metafizyki jest absolut, a punktem jej wyjścia

[62] I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, Bocca, Torino 1913, s. 130-131.

[63] A. Schopenhauer, *II mondo come volonta e come rappresentzione,* Bari 1979.

[64] Por. E. Agazzi, *II messaggio di san Tommaso e la razionalita scientifica,* w: *Tommaso dAquino nel suo settimo centenario,* Napoli 1978, t. IX, s. 65-66.

w szukaniu absolutu jest świat otaczający człowieka, czyli świat przygodny. Również i nauki zajmują się światem przygodnym, ale nie rozważają go jako przygodny, a jedynie jako czysty fakt, fenomen tłumaczący sam siebie. Metafizyka traktuje świat jako nieadekwatny i niewystarczający, natomiast nauki patrzą na wielki spektakl natury, aby odkryć jej prawa, analizować różne elementy, które tworzą ten świat, i aby odtwarzać jego historię. Postawa naukowca przypomina postawę widza w teatrze, który z uwagą śledzi aktorów i słucha ich wypowiedzi, ale wraz z opadnięciem kurtyny, sztuka stanowi dla niego już historię i nie zadaje sobie pytania, czy opowiadała ona o rzeczywistych wydarzeniach. Metafizyk patrzy na przygodność świata i stawia pytanie o absolut. Wychodzi poza przygodność, aby odnaleźć sens świata i fundament rzeczy. Przygodność potrzebuje bowiem wytłumaczenia. Dla metafizyki nie mają znaczenia rzeczy, wydarzenia, fenomeny, ale to, co znajduje się u ich podstaw. Nie ma ścisłego powiązania metafizyki z wiedzą naukową, chociaż nie powinna ona ignorować jej osiągnięć. Karl Popper udowodnił w swoich dziełach, że to metafizyka rodzi wiedzę, a nie na odwrót. Metafizyka to poszukiwania idące w głąb i nie ma tutaj znaczenia, czy wychodzi się od obrazu rzeczywistości utworzonego przez nauki szczegółowe, czy też od obrazu potocznego. Metafizyk potrzebuje rzeczy po to, aby pytać o ich ostateczne wyjaśnienie, czyli o ich fundament. Zdarza się, że prosty człowiek ma bardziej wyostrzony zmysł metafizyczny niż naukowiec. Patrzeć na rzeczywistość okiem metafizyka, to wznosić swój umysł od rzeczy przygodnych do absolutu, od rzeczy istniejących do samoistnienia, od przyczynowości wtórnej do pierwszej przyczyny, od symbolu i obrazu do oryginału, wzoru. Metafizyka posługuje się pierwszymi zasadami, do których należy zasada niesprzeczności. Patrzeć na przygodny świat bez fundamentu i jednocześnie odmawiać mu takiego fundamentu, oznacza sprzeczność w myśleniu. Wiedza zajmuje się odpowiedzią na pytanie „jak?", natomiast metafizyka szuka odpowiedzi na pytanie „dlaczego?". Istnienie Boga należy do dziedziny metafizyki, a nie do dziedziny nauk szczegółowych i dlatego wszystkie metafizyki od starożytności aż do naszych czasów poświęcają dużo miejsca zagadnieniu Boga. Naukowcy zawsze będą narażeni na pokusę scjentyzmu, czyli na absolutyzowanie naukowej racjonalności, a w konsekwencji na negację Boga. Według Filona już starożytni Chaldejczycy, którzy mieli wielkie osiągnięcia na polu astronomii, czcili istoty widzialne i nie posiadali żadnej idei istot niewidzialnych i inteligentnych. Badali porządek, jaki panuje wśród cyfr, według obiegu słońca, księżyca, planet i stałych gwiazd, i myśleli, że sam wszechświat jest bogiem, bezbożnie utożsamiali więc stworzenie

z Bogiem [65]. Według Akwinaty ostateczną granicę w tym życiu osiąga się wtedy, gdy odkrywa się najwyższe i najprostsze przyczyny, czyli substancje oddzielone [66]. Merleau-Ponty jest jednym z niewielu współczesnych filozofów, który w przygodności bytu dostrzegał początek metafizyki[67].

3.2.2. PROBLEM POZNANIA <<

Arystoteles po zdefiniowaniu zadań metafizyki zajął się zagadnieniem ludzkiego poznania, co świadczy o randze tego problemu. Święty Tomasz nie zajął się systematycznie ani gnozeologią, która bada władze poznawcze człowieka i ich funkcjonowanie, ani epistemologią, która weryfikuje wartość naszego poznania. Zrezygnował on z augustyńskiej teorii iluminacji, która głosiła, że umysł człowieka potrzebuje oświecenia Bożego (iluminacji), aby mógł poznać najważniejsze prawdy, i nawiązał do teorii abstrakcji Arystotelesa, aby w ten sposób wyjaśnić pochodzenie poznania intelektualnego człowieka. Oparł on prawdę filozoficzną na oczywistości bytu, a nie na fakcie myślenia jak to czynili św. Augustyn i Kartezjusz. Pierwszą rzeczą, jaką umysł nasz poznaje, jest byt. Nasza myśl pojmuje rzeczy na swój sposób, a nie na sposób rzeczy. Rzeczy materialne, które są niższego rzędu niż nasza myśl, są w naszej myśli w sposób bardziej niezłożony niż są same w sobie [68].

Władze poznawcze człowieka

Człowiek posiada różnorodne władze poznawcze: pięć zmysłów zewnętrznych, cztery zmysły wewnętrzne (zmysł wspólny, pamięć, fantazja i instynkt), umysł czynny i bierny. Świadczą one o bogactwie ludzkiego uposażenia. Akwinata jest przekonany, że każda rzecz ma swoją przyczynę, którą rozum ludzki jest w stanie wykryć. Natura dlatego obdarzyła człowieka różnymi narządami, aby służyły one potrzebom różnych władz [69]. Zmysły odbierają bodźce ze strony przedmiotów zewnętrznych, a powodem zróżnicowania i wielości zmysłów jest zróżnicowanie i wielość zewnętrznych jakości, do których

[65] Filon, *De Abrahamo,* c. 14.

[66] Św. Tomasz z Akwinu, *In Boeth. De Trinit.,* VI, 1 ad 3 q.

[67] Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Paris 1948, s. 119.

[68] *Sth.,* I, q. 50, a. 2.

[69] *Sth.,* I, q. 78, a. 3.

są skierowane poszczególne zmysły: wzrok reaguje na barwę i kształt, węch na woń, słuch na dźwięki, dotyk na temperaturę i chropowatość przedmiotu, a zmysł smaku na smak. Dane poszczególnych zmysłów zbiera zmysł wspólny, pamięć przechowuje je tak jak w skarbcu, fantazja (wyobraźnia) komponuje lub dekomponuje wyobrażenia przechowywane przez pamięć, a władza osądu (*estimativa),* czyli instynkt, służy do dostrzegania przedstawień czy też ujęć, których zmysł nie odbiera.

Zmysły zewnętrzne są wspólne człowiekowi i zwierzętom, jednakże zwierzęta postrzegają rzeczy jakimś naturalnym instynktem, natomiast człowiek postrzega je również na drodze jakiegoś zestawienia. Władza ta u zwierząt nazywa się *estimativa naturale*, a u ludzi *cogitativa*, gdyż człowiek dokonuje tu pewnego rodzaju rozumowania. Władza ta została nazwana w człowieku również „rozumem szczegółowym", gdyż zbiera on konkretne dane poznawcze, tak jak intelekt zbiera dane uniwersalne. Intelekt istnieje, gdyż człowiek posiada idee uniwersalne i abstrakcyjne, idee rzeczywistości duchowych, posługuje się sądami, rozumowaniami i tworzy systemy naukowe. Zmysł poznaje jedynie pojedyncze przedmioty, natomiast intelekt powszechniki. Poznanie zmysłowe dotyczy jedynie rzeczy materialnych, natomiast intelekt poznaje także przedmioty niematerialne: mądrość, prawdę i relacje między rzeczami. Żaden zmysł nie poznaje samego siebie ani swojej operacji, natomiast intelekt poznaje siebie samego i poznaje swoje poznawanie[70].

Rozum teoretyczny zajmuje się powszechnikami, natomiast rozum praktyczny ocenia konkretny przykład, który niekiedy jest bardzo złożony i zawiera aspekty pozytywne i negatywne. Na ocenie może zaważyć namiętność, złe przyzwyczajenie i złe warunki temperamentu (*ex mala habitudine naturae).*
Stąd rodzi się różnorodność ocen [71]. Dlatego też rozum praktyczny powinna wspierać roztropność, która jest zdolnością do właściwej oceny (*recta ratio agibilium)* [72]. Cnota moralna zdobywana jest więc przez roztropność [73]. W terminologii tomistycznej „prasumienie" (*sinderesis*, gr. *syntheresis*), to poznanie najbardziej uniwersalnych zasad moralnych, natomiast „sumienie" *(conscientia),* to ocena konkretnego przypadku. Roztropność, to sprawność rozumu praktycznego, która pozwala na właściwe (prawe) sądy sumienia. Sumienie nie jest więc według Tomasza czymś tajemniczym, ale owocem

[70] *Cont. Gentes*, II, 66.

[71] *Sth.,* I-II, q. 94, a. 4.

[72] *Sth.,* II—II, q. 47, a. 5.

[73] *Sth.,* I-II, q. 57, a. 4.

rozumowania w zakresie praktycznym. Jest ono rezultatem zastosowania najbardziej uniwersalnych zasad praktycznych do konkretnej sytuacji. Człowiek powinien iść za osądem własnego sumienia, nawet gdyby to był błędny osąd, gdyż sumienie jest ostatecznym krokiem w zakresie praktycznym. Z drugiej strony należy pamiętać o tym, że sumienie trzeba nieustannie i właściwie kształtować, formować. Rozum ukazuje przedmiot woli, gdy więc coś ukazywane jest przez rozum jako złe, to pragnienie tego jest złem: „wierzyć w Chrystusa jest rzeczą samo przez się dobrą i konieczną do zbawienia. Lecz wola odnosi się do tej sprawy zależnie od tego, jak rozum przedstawi jej, jeśli więc rozum przedstawi tę wiarę w Chrystusa jako zło, wówczas wola, przyjmując tę wiarę, dążyłaby do niej jako do zła, nie jakoby wiara w Chrystusa była sama przez się złą, lecz dlatego, że byłaby zła przygodnie na skutek poznania" [74].

Intencjonalność ludzkiego poznania

Poznanie według św. Tomasza jest intencjonalne, gdyż dociera do rzeczy. W systemie racjonalistycznym i idealistycznym liczy się logiczna spójność systemu i dlatego też doświadczenie i fakty nie mają w nich większego znaczenia. Nie egzaminuje się tam faktów i nie analizuje się cierpliwie rezultatów poznania, aby określić naturę rzeczy, ale szuka się definicji, które pasowałyby do reszty systemu. Celem św. Tomasza jest wierna i wyczerpująca interpretacja faktów tak, by nie opuścić żadnego szczegółu, gdyż poznanie to otwartość na byt, na to, co istnieje. Spontaniczne poznanie jest intencjonalne, gdyż dociera do rzeczy, a nie tylko do pojęcia rzeczy. Gdy ktoś mówi, że widzi drzewo, to nie myśli o idei drzewa, ale o rzeczywistym drzewie. Gdyby nasze poznanie dotyczyło stanów umysłowych, a nie przedstawień rzeczy, to poszukiwania naukowe nie miałyby żadnego sensu, gdyż dotyczą ono rzeczy realnych, a nie naszych wyobrażeń o rzeczach. Mieliby więc rację filozofowie, którzy twierdzą, że prawda to to, co wydaje się każdemu. Jeżeli władza poznawcza poznawałaby jedynie własne wrażenia, to mogłaby je jedynie osądzać, a w takim przypadku każda opinia i każdy punkt widzenia byłyby równie prawdziwe. Tomasz rozróżnia między *id quod* (przedmiot zewnętrzny) a więc między tym, co jest poznane, a *id quo* (idea, wyobrażenie o danym przedmiocie), czyli środkiem, za pomocą którego przedmiot został

[74] *Sth.,* I-II, q. 19, a. 5.

poznany [75]. Został on nazwany realistą umiarkowanym, dla odróżnienia go od Platona, który jest ultrarealistą, gdyż rzeczom poznanym przyznawał te same własności, jakie mają idee, gdyż głosił, że rzeczy istnieją jako uniwersalne. Spotkanie poznania z bytem jest według Akwinaty ubogacające: z jednej strony dokonuje się sublimacja bytu, a z drugiej byt ubogaca ludzkie poznanie. Ostateczna doskonałość życia jest w Bogu, w którym pojmowanie i byt nie są dwiema różnymi rzeczami jak to ma miejsce w przypadku człowieka. W Bogu forma myślowa, wrażenie umysłowe *(species intelligibilis)* stanowi samą istotę Bożą[76].

Doktryna abstrakcji

Aż do początku XIII wieku posługiwano się teorią iluminacji św. Augustyna, która głosiła, że człowiek poznaje prawdy wieczne *(veritates aeternae)* dzięki oświeceniu przez Boga jego umysłu. Przez prawdy wieczne rozumiano tu pierwsze zasady i to, co z pewnością można wiedzieć o Bogu, duszy i świecie. Święty Tomasz powrócił do teorii abstrakcji Arystotelesa, która eliminuje interwencję Boga w naturalne poznanie człowieka. Doktrynę tę osądzono początkowo jako antyreligijną i pogańską i dlatego zabroniono korzystania z dzieł Arystotelesa. Akwinata zdał sobie sprawę z tego, że teoria abstrakcji jest o wiele solidniejsza niż teoria iluminacji i zaczął jej bronić. Już w Komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda pisał, że całe ludzkie poznanie rozpoczyna się i rozwija na bazie danych zmysłowych. Bez obrazów wyobraźni bowiem nie ma koncepcji, sądów ani hipotez naukowych[77] Umysł człowieka zajmuje najniższą pozycję wśród istot rozumnych. Aby mógł on przejść z możności do aktu, to potrzebuje obrazów rzeczy, które pochodzą od zmysłów i wyobraźni. Dusza stanowi formę ciała i dlatego też ciało również zaangażowane jest w proces poznawania. Człowiek nie poznaje rzeczy cielesnych za pomocą pojęć wrodzonych, bo gdyby tak było, to pamiętałby o tej naturalnej znajomości. Oprócz tego człowiek niewidomy nie posiada znajomości barw [78]. Ludzki umysł przy pomocy abstrakcji poznaje rzeczywistość materialną. Nie poznaje on bezpośrednio ani istot duchowych, ani rzeczy materialnych w ich pojedynczości. Własną duszę i Boga ludzki umysł

[75] *Sth.,* I, q. 85, a. 2.

[76] *Cont. Gentes,* IV, 11.

[77] *In III Sent.,* d. 31, q. 2, a. 4.

[78] *Sth.,* I, q. 84, a. 3.

poznaje pośrednio i przez analogię. Tomaszowa doktryna poznania różni się od empiryzmu stwierdzeniem, że doświadczenie zmysłowe nie jest wyłączną przyczyną poznania umysłowego, a od kantyzmu różni się stwierdzeniem, że uniwersalnej abstrakcji nie otrzymuje się przez dodanie nowych schematów umysłowych, ale dzięki eliminacji tego, co jest materialne i jednostkowe w wyobrażeniu. Ludzkie poznanie nie jest kontemplacją czystych idei, ani też wolnym tworzeniem się czystej świadomości, ale trudnym zdobywaniem informacji na temat otaczającego nas świata. W procesie tym zmysły stanowią pomost pomiędzy umysłem a rzeczami.

Wartość ludzkiego poznania

Według św. Tomasza ludzkie poznanie ma swoją wartość, gdyż dociera ono do rzeczy takich jakimi one są naprawdę. Prawda, to według niego zgodność umysłu z rzeczami [79]. Przedmiotem umysłu jest prawda, tak jak przedmiotem woli jest dobro. Jest on w naturalny sposób nastawiony na całą prawdę: świata materialnego i duchowego, spekulatywną i praktyczną, polityczną, moralną i religijną. Ostatecznie celem ludzkiego życia jest poznanie (kontemplacja) Boga. Umysł powinien skontrolować czy organ zmysłowy nie jest chory, czy oświetlenie przedmiotu jest właściwe i czy poznanie zmysłowe dokonuje się na jawie czy też we śnie, gdyż tylko w ten sposób eliminuje się błędy poznania zmysłowego. Błąd pojawia się nie w czasie abstrahowania, ale w czasie wydawania sądów. Dopóki umysł posiada obraz rzeczy poznanej, nie formułuje jeszcze żadnego sądu dotyczącego podobieństwa między obrazem a rzeczą. Prawda nie istnieje w rzeczach (pierwszorzędnie), ale w umyśle i to wtedy, gdy łączy on i rozdziela[80]. Prawdę orzeka się w pierwszym rzędzie o umyśle sądzącym, a następnie o umyśle abstrahującym, na ile definicje tworzone przez niego pozwalają na sądy prawdziwe lub fałszywe [81]. Umysł abstrahujący wydobywa istotę rzeczy, a umysł sądzący jej istnienie. Przyczyną prawdy jest istnienie rzeczy za pomocą jej umysłowej reprezentacji, jednakże istota prawdy znajduje się przede wszystkim w umyśle, a następnie w rzeczy. Umysł ludzki jest zdolny do poznania prawdy, jeżeli jednak błądzi, to z powodu złożoności przedmiotu poznanego, zbytniego pośpiechu czy też wpływu namiętności na aktywność umysłu.

[79] *In I Sent.,* d. 19, q. 5, a. 1.

[80] *In IV Metaph.,* 1. 4; *In III Sent.,* d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1.

[81] *De Ver.,* q. 1, a. 3.

Wiara i rozum

Filozof chrześcijański jest przekonany, że jego umysł nie wyczerpuje całego horyzontu prawdy. Prawdę odkrytą przez rozum naturalny uzupełnia prawda Objawienia. Prawda dotyczy rzeczywistości, a można ją odkrywać na dwa sposoby: Bóg może ją ukazy wać człowiekowi przy pomocy Objawienia lub człowiek może ją odkrywać przy pomocy własnego rozumu. Poszczególne prawdy, zarówno objawione, jak i odkryte przy pomocy rozumu oddają różne aspekty rzeczywistości. Prawda tak jak rzeczywistość jest więc wewnętrznie zjednoczona.

Tertulian w filozofii dostrzegał wroga wiary w Chrystusa, niektórzy uczniowie Awerroesa głosili, że rozum i wiara odkrywają różne prawdy, natomiast Justyn, Klemens i Orygenes głosili harmonię wiary i rozumu. Nie może być między nimi konfliktu, gdyż wiara integruje, konsoliduje i ubogaca horyzont prawdy dostępnej dla rozumu. Zarówno wiara, jak i rozum pochodzą od Boga i stanowią dwie siły poznawcze poszukujące prawdy. Reprezentują one według Akwinaty inne porządki poznania: rozum znajduje prawdę na mocy swojej wewnętrznej oczywistości, natomiast wiara akceptuje prawdę na mocy autorytetu Boga. Stąd pochodzą dwa typy ludzkiego poznania: filozoficzne i teologiczne [82]. Niektóre prawdy dotyczące Boga przekraczają zdolność ludzkiego umysłu (Trójca Święta, Eucharystia), natomiast inne możemy uchwycić rozumem naturalnym (istnienie i jedność Boga) [83]. Niewielu ludzi może zgłębić religijne prawdy, które są dostępne dla rozumu, bo cechują się one głębią i subtelnością, ludzki umysł jest słaby, poznanie Boga wymaga wielu rozumowań, nie każdy człowiek posiada odpowiednie do tego zdolności, a oprócz tego niewielu ludzi oddaje się kontemplacji spraw Bożych, bo muszą pracować na własne utrzymanie. Dlatego też Bóg wyszedł ze swoim Objawieniem naprzeciw człowieka [84]. Wiara wspomaga rozum i rozum wspomaga wiarę. Rozum ukazuje „przedsionki wiary" *(preambuła fidei*), a więc wskazuje na istnienie Boga, wolność człowieka i nieśmiertelność ludzkiej duszy. Odrzuca on zarzuty przeciw wierze i wyjaśnia za pomocą przykładów i obrazów prawdy wiary, jest też normalnym organem ludzkiego poznania, natomiast wiara pomaga mu łatwiej i bezpieczniej osiągnąć Boga.

[82] *Sth.,* I, q. 1, a. 2.

[83] *Cont. Gentes,* I, 3.

[84] *In Boeth. De Trin.,* lect. I, 1, 1.

3.2.3. ZAGADNIENIE TRANSCENDENTALIOW

W metafizyce transcendentalia (łac. *transcendere* - przekraczać) oznaczają powszechne właściwości bytu, przekraczające zakresem określenia gatunkowe i kategorialne i przysługujące z konieczności każdemu bytowi jako bytowi. Utożsamiając się z bytem, nie różnią się od niego rzeczywiście, a tylko logicznie, myślowo. Posiadają te same cechy co byt: są więc transcendentalne, analogiczne i trudne do ścisłego zdefiniowania. Początków teorii transcendentaliów możemy dopatrywać się u Platona, a zwłaszcza u Arystotelesa [85]. Jednakże rozwinęli ją dopiero scholastycy, a zwłaszcza św. Tomasz z Akwinu. Do transcendentaliów zaliczamy: bytowość (*ens),* jedność (*unum*), prawdziwość *(verum),* dobroć (*bonum*), rzecz (*res*), coś *(aliquid)* i piękno *(pulchrum).*

Jedność *(unum, unitas)* polega na niepodzielności *(Ratio unitatis consistit in indivisione)* [86]. Jednym jest to, co jest w sobie niepodzielne i oddzielone od wszystkiego innego. Byt jest jeden, gdyż jest w sobie niepodzielny, ponieważ posiada jedną istotę i jedno istnienie. Jeżeli byt porównamy ze sobą, to jest on w sobie zwarty, niepodzielny, czyli stanowi jedność - *unum.* Jedność jest pierwszą i najważniejszą własnością transcendentalną bytu. Przeciwieństwem jedności jest wielość, która zakłada podział i zróżnicowanie.

Prawda, prawdziwość *(verum, veritas)* według klasycznej definicji, którą akceptują prawie wszyscy filozofowie, to zgodność umysłu (poznania) z rzeczywistością *(veritas est adaequatio rei et intellectus)* [87]. Na pojęcie prawdy wchodzi rzecz, rozum poznający i stosunek zgodności między nimi. Już Arystoteles pisał, że fałsz i prawda nie znajdują się w rzeczach, tak jakby dobre rzeczy były prawdziwe, a złe fałszywe, lecz w myśli; a w przypadku pojęć prostych oraz istot, prawda i fałsz nie istnieją nawet w myśli[88]. Według niego poznajemy prawdę rzeczy, gdy odkrywamy jej przyczynę. Umysł człowieka jest stworzony dla prawdy i tylko ona może go zaspokoić *(Bonum virtutum intellectualium consistit in hoc quod verum dicatur)* [89]. Ponieważ nic w naturze nie jest na próżno, więc w normalnych warunkach umysł nasz

[85] *Metafizyka,* II, 1; IV, 2 i 5; IX, 10; *Etyka Nik.,* I, 4-6.

[86] *In I Sent.,* d. 24, q. 1, a. 2.

[87] *Sth.,* I, q. 16, a. 1.

[88] *Metaf.,* VI, 1027 b 21 nn.

[89] *In III Sent.,* d. 33, q. 1, a. 3 sol. 3.

jest w stanie osiągnąć prawdę [90]. **Prawda metafizyczna** oznacza zgodność rzeczy z rozumem Boga. Każda rzecz jest prawdziwa, o ile posiada formę, która naśladuje ideę w Bogu. Mówimy, że jest to prawdziwy kamień, gdy jego natura jest zgodna z koncepcją istniejącą odwiecznie w umyśle Boga[91]. Wszystkie byty rzeczywiste wyrażają stosunek zgodności i zależności w stosunku do rozumu Bożego, natomiast w stosunku do rozumu człowieka wyrażają jedynie stosunek zgodności. Każdy byt jest prawdziwy i dlatego też prawda i byt są zamienne. Prawda logiczna zwana jest prawdą poznania lub prawdą formalną. Wyraża ona zgodność naszego rozumu z rzeczą poznaną. Określa się ją więc jako poznanie zgodne z rzeczywistością. Zawiera się ona w sądach, gdyż tylko one ujmują stosunek między rozumem i rzeczą. Można ją więc określić jako sąd zgodny z rzeczywistością. **Prawda moralna** (prawdomówność, *veracitas)* oznacza zgodność mowy, znaków z wewnętrznym przekonaniem: to, co na ustach, odpowiada temu, co ma się w głowie.

Dobro *(bonum, bonitas)* oznacza zgodność bytu z naszą wolą i oznacza pożądalność bytu. Dobro jest bytem dla kogoś, gdyż mu służy. Każdy byt wyraża przede wszystkim stosunek zgodności z wolą Bożą, bo samo istnienie bytów świadczy o tym, że Bóg je kocha, a to oznacza, że są one dobre. Według Arystotelesa dobro to cel wszelkiego dążenia i to to, czego wszyscy pożądają *(bonum est quod omnia appetunt)* [92]. Tomasz nieco zmienia definicję dobra i określa je jako to, co jest godne pożądania *(bonum est id quod est appetibile). O* ile więc ten pierwszy zwraca uwagę bardziej na nastawienie naszego pożądania, to ten drugi akcentuje wewnętrzną wartość dobra [93]. Dlatego coś odpowiada pożądaniu i jest celem dążenia, że jest dobre, gdyż jest doskonałe. Od stopnia więc doskonałości zależy stopień dobroci. Dobro ze swej natury udziela się i rozprzestrzenia się jak światło, gdyż jest rozlewne *(bonum est diffusivum sui).* Im większe jest dobro, tym większy jest jego dynamizm. Aby coś było dobre, to musi posiadać wszystkie cechy wymagane przez jego naturę, gdyż jakikolwiek brak wystarczy do tego, by było zło *(Bonum est integra causa, malum ex quolibet defectu).* Łatwiej jest być złym niż dobrym, bo żeby być złym, to wystarczy brak jednej cechy, natomiast by być dobrym, to trzeba posiadać zespół wszystkich cech.

[90] *In I Sent.,* d. 3, q. 1, a. 2.

[91] *Sth.,* I, q. 16, a. 1; *De Ver., ą.* 1, aa. 2 i 4.

[92] Arystoteles, *Etyka Nik.,* I, 1094, a. 4.

[93] *Sth.,* I, q. 5, a. 1.

Dobro metafizyczne oznacza zgodność bytu z władzą pożądawczą (*convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum)* [94]. Aby coś było dobrem dla kogoś, to samo musi być dobrem w sobie. Nie każde dobro musi być przez wszystkich pożądane, ale cokolwiek stanowi przedmiot pożądania, ma charakter dobra [95]. Dobrem fizycznym jest byt, który posiada wszystko to, czego wymaga jego natura. Dobry nóż dobrze kraje, a dobry pędzel dobrze maluje. Dobrem moralnym jest taki byt, który posiada to wszystko, czego wymaga porządek moralny. O tym rodzaju dobra można mówić jedynie w odniesieniu do istoty rozumnej, gdyż zakłada ono postępowanie rozumne i wolne. Postępowanie człowieka jest moralnie dobre, gdy jest zgodne z zasadami moralności. Dobro metafizyczne znajduje się w rzeczach i pochodzi od Boga, natomiast dobro moralne jest realizowane przez człowieka. Dobro metafizyczne stanowi w człowieku jedynie początek dobra, które powinno być następnie dopełniane przez dobro moralne. Z racji dobrej woli, która dobrze używa rzeczy posiadane, człowiek zwie się dobrym, a z racji złej woli - złym. Kto bowiem ma złą wolę, może nawet dobra, które posiada, źle używać[96]. Przedmiotem woli jest dobro rzeczywiste lub pozorne [97], ponieważ jednak człowiek idzie za dobrem w sposób wolny, więc może również zbaczać z drogi prowadzącej do dobra. Człowiek dąży do dobra, które wcześniej poznał swoim rozumem, dlatego może ulegać błędowi i za dobro brać jedynie dobro pozorne. Dobro fizyczne i moralne może być: godziwe, użyteczne i przyjemne. Dobro godziwe (szlachetne), to dobro, które odpowiada człowiekowi jako istocie rozumnej i wolnej (wiedza, cnota, dobra opinia), dobro użyteczne przynosi człowiekowi korzyść i służy jako środek do osiągnięcia innego dobra (pieniądze). Natomiast dobro przyjemne, to dobro, którego posiadanie sprawia przyjemność. Współcześnie często określa się dobro użyteczne i dobro przyjemne mianem wartości. Ta sama rzecz (nauka) może być równocześnie dobrem godziwym, użytecznym i przyjemnym. Dobro prawdziwe (cnota) opiera się na rzeczywistej doskonałości danego bytu, natomiast dobro pozorne (grzech) tylko wydaje się dobrem, a w rzeczywistości nim nie jest. Z dobrem wiąże się szczęście, gdyż posiadanie dobra daje szczęście, a stopień szczęścia zależy od stopnia dobra. Kto więc dąży do dobra, to tym samym dąży i do szczęścia. Przeciwieństwem dobra

[94] *De Ver.,* q. 1, a. 1.

[95] *Sth.,* I, q. 6, a. 2 ad 2.

[96] *Sth.,* I, q. 48, a. 6.

[97] *Sth.,* I-II, q. 8, a. 1; por. Arystoteles, *Fizyka,* II, 3, 195 a. 6.

jest **zło,** które określamy jako to, czego nikt nie pożąda. Zła metafizycznego nie ma, istnieje natomiast zło fizyczne i moralne.

Piękno (*pulchrum, pulchritudo)* podnosi i uszlachetnia człowieka i ukazuje mu wyższe wartości. Pozostaje ono w relacji do rozumu i woli, a więc jest czymś pośrednim między prawdą i dobrem. Prawdę kontempluje się, a w dobru mamy upodobanie. Piękno kontempluje się i ma się w nim upodobanie. Piękno oznacza to wszystko, co w człowieku wywołuje poczucie podziwu. Co bowiem uważa się za piękne? To, czego widok wzbudza w nas upodobanie (*pulchra dicuntur quae visa placent).* Te zmysły w sposób szczególny odbierają piękno, które najbardziej są poznawcze, a mianowicie wzrok i słuch. W ten sposób mówi się o pięknym zachodzie słońca, pięknej rzeźbie, pięknej muzyce [98]. Piękno realizuje się jednak przede wszystkim w świecie duchowym, kiedy to postępowanie człowieka wyraża duchowe światło rozumu[99]. Ostatecznie wszystkie rzeczy czerpią swoje piękno z piękna Boga [100]. Podczas gdy w prawdzie liczy się poznanie, to w pięknie rozkoszowanie się nim, przyjemność i podziw. W dobru liczy się posiadanie, natomiast piękno wyklucza go. Dobrem jest to, co wprost podoba się pożądaniu, a pięknym to, co wskutek samego poznania budzi w nas upodobanie [101].

Piękno ma charakter subiektywny i obiektywny, gdyż istnieją niezależnie od nas przedmioty piękne, ale każdy przeżywa piękno w nich zawarte na swój sposób. Piękno od strony **subiektywnej** to według Akwinaty to, co oglądane podoba się *(Pulchra dicuntur quae visa placent)* [102]. Na przeżycie piękna składa się więc oglądanie i upodobanie. Same zmysły nie są w stanie dostarczyć przeżycia estetycznego, gdyż u zwierząt - które posiadają często zmysły lepsze od zmysłów człowieka - nie obserwujemy zachwytu nad pięknem. Od strony **obiektywnej** piękno to to, co się wszystkim podoba. Aby coś było piękne, to musi być **integralne** (ciało bez nogi nie jest piękne, lecz okaleczone), **proporcjonalne** (głowa w ciele człowieka nie może być za duża lub za mała), odpowiednio **oświetlone** (twarz nieoświetlona wydaje się szara), stąd to wszystko, co jest w jasnych barwach, uchodzi za piękne[103].

[98] *Sth.,* I-II, q. 27, a. 1 ad 3;I, q. 5, a. 4 ad 1.

[99] *Sth.,* II-II, q. 145, a. 2.

[100] Św. Tomasz z Akwinu, *In Div. Nom.,* IV, lect 5, nn. 340, 346 i 349; por. *Sth.,* I, q. 39, a. 8.

[101] *Sth.,* I-II, q. 27, a. 1 ad 3;por. I, q. 5, a. 4 ad 1.

[102] *Sth.,* I, q. 5, a. 4 ad 1.

[103] *Sth.,* I, q. 39, a. 8.

Arystoteles mówi tutaj jeszcze o **właściwej wielkości,** gdyż karzeł nie jest piękny. Proporcja polega na ujęciu stosunków ilościowych, a **harmonia** dotyczy stosunków jakościowych. Razem tworzą **porządek.** Do porządku potrzebna jest jeszcze **wielość,** gdyż rzecz zbyt prosta (jedno pociągnięcie pędzlem, jedno słowo) nie jest piękna, oraz **rozmaitość,** gdyż monotonia nie daje przeżycia piękna. Słuszne powiedzenie mówi, że różnorodność cieszy człowieka *(varietas delectat).* Wielość i rozmaitość musi być ujęta w **jedność.** Piękno od strony obiektywnej można określić jako blask (splendor) doskonałości.

Jeżeli chodzi o rodzaje piękna, to wyróżniamy piękno **rzeczywiste,** czyli realnie istniejący piękny przedmiot, oraz piękno **idealne,** czyli ideał piękna, który istnieje w intelekcie twórcy. Piękno **natury** dotyczy piękna gór, lasów, morza i wysp, natomiast piękno **artystyczne,** to piękno dzieł sztuki, które są wytworami człowieka. Piękno **zmysłowe** (cielesne) - które w życiu doczesnym poznajemy bezpośrednio - obejmuje piękno przyrody i dzieł sztuki, a więc to wszystko, co podpada pod nasze zmysły. Natomiast piękno **duchowe** - które obecnie poznajemy jedynie pośrednio - dotyczy piękna duszy człowieka, piękna prawdy i nauki. Do tego ostatniego należy piękno **moralne** (cnoty), które polega na zgodności ludzkiego postępowania z normami moralności. Piękno **absolutne** przysługuje jedynie Bogu, natomiast piękno **względne** dotyczy stworzeń. Z pięknem wiąże się **wdzięk,** powab, który przejawia się w naturalności, delikatności, tkliwości i harmonijności ruchów, oraz **majestatyczność,** wzniosłość, która oznacza doskonałość przedmiotu, górującego nad otoczeniem. Na pięknie opierają się sztuki piękne. Grecy, a za nimi Tomasz, łączyli piękno z dobrem *(kalokagathia),* chwaląc piękno dobra. Przeciwieństwem piękna jest brzydota, która rodzi odrazę. Obiektywnie brzydkie jest to, co nie posiada wymaganej doskonałości, proporcji, harmonii i blasku.

3.2.4. ZAGADNIENIE JĘZYKA

Dopiero w ostatnim wieku problem języka stał się jednym z centralnych zagadnień w filozofii. Neopozytywiści, analitycy, strukturaliści i hermeneutycy zaczęli głosić, że pierwszym przedmiotem filozofii nie powinien być byt czy też poznanie, ale język. Odkrycie prawdziwego znaczenia słów miało według nich przyczynić się do rozwiązania najważniejszych problemów filozofii. Ludwig Wittgenstein pisał nawet, że większa część zdań i zagadnień, które napisano w dziedzinie filozofii, nie jest fałszywa, ale bezsensowna. Według niego

najgłębsze problemy w istocie nie są problemami[104]. Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem, że analiza języka stanowi jedyny problem filozofii. W rzeczywistości istnieje wiele więcej problemów, gdyż istnieje problem pochodzenia, stawania się i celu wszystkich rzeczy, problem prawdy, prawa moralnego i zła, wolności i sensu życia, istnienia i wartości, Boga i ludzkiej duszy.

Świętego Tomasza interesuje bardziej język metafizyki i religii niż zagadnienie języka w ogólności. Przyznaje on, że nie jest łatwo mówić o Bogu, który zamieszkuje światłość niedostępną dla nas i znajduje się za zasłoną ciemnej nocy naszej ignorancji. W tej ignorancji zbliżamy się do Boga w ciągu naszego życia[105]. Nie można ograniczać języka teologicznego jedynie do języka metaforycznego i języka negatywnego jak to czynił w średniowieczu Majmonides, gdyż jest on także językiem pozytywnym. Nie wystarczy powiedzieć, że Bóg nie jest zły, ale należy jeszcze omówić dobroć Boga. Do pozytywnego mówienia o Bogu potrzebna jest analogia, gdyż zawarte jest w niej pewne podobieństwo, proporcja. O Bogu i o stworzeniach nie możemy mówić w sposób jednoznaczny ani też w sposób wieloznaczny, ale w sposób analogiczny. Mądrość Boga i mądrość człowieka nie są czymś zupełnie różnym ani też tym samym, ale czymś podobnym. Tomasz mówi o analogii w wielu fragmentach swoich dzieł [106], używając następujących terminów: *proportio, convenientia, similitudo, aequalitas, communitas, proportionalitas* i *uniformitas.* Analogia pełni według niego rolę jednoczącą w stosunku do wielu elementów i tworzy jedność zgodnie z różnymi stopniami.

Człowiek poznaje w pierwszym rzędzie rzeczywistość zmysłową, a dopiero później wznosi się do rzeczywistości ducha, metafizyki i transcendentaliów. Używa więc języka ze świata materialnego na omawianie świata duchowego. Można tak czynić, gdyż język jest sprawą umowną, ale przy takim przejściu rodzą się liczne problemy. Aby wyjść naprzeciw tym problemom, Arystoteles opracował zagadnienie analogii. Język metafizyki i religii nie jest ani jednoznaczny, ani też wieloznaczny, lecz analogiczny, wyraża bowiem pewne podobieństwo, proporcję. Analogia zawiera aspekt pozytywny, czyli przyjęcie języka zwyczajnego, aspekt negacji (*afairesis*) i transcendencji (*yperoche*). Tworzy ona więc pewnego rodzaju dialektykę „tak" i „nie". Tomasz akceptuje naukę Arystotelesa na temat analogii, ale dostosowuje ją

[104] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* prop. 4.

[105] *In I Sent.,* d. 8, q. 1, a. 1 ad 4.

[106] G. P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy,* Chicago 1960, s. 165-186. Autor wymienia 73 miejsca u św. Tomasza, które poruszają zagadnienie analogii.

do filozofii istnienia. Przeglądnął on język teologii średniowiecza i wyraził ją na nowo w świetle języka, którym posługiwał się Arystoteles. Iluminację zastąpił abstrakcją, prawdę istnieniem, egzemplaryzm racją dostateczności i celowością. Podkreśla, iż na przykład termin „prawda" nie może odnosić się tak samo do Boga jak i do rzeczy[107]. Ostateczną racją analogii jest przyczynowość, jaka łączy stworzenia z Bogiem. Bóg jest przyczyną stworzeń i dlatego możemy o Nim mówić, bo każdy działający tworzy coś podobnego do siebie [108]. Jego naukę na temat analogii opracował kard. De Vio Kajetan w swoim dziele *De nominum analogia.* Karl Barth i inni współcześni teologowie uznają, że analogia stanowi jedyny instrument w rozważaniach na temat Boga.

3.2.5. PROBLEM MORALNY (SYSTEM ETYCZNY) <<

Święty Tomasz próbował zrealizować w sobie ideał życia chrześcijańskiego i dlatego tak jasno, prosto i elokwentnie ukazał wielkość i piękno katolickiej etyki. Zagadnienia moralne wyróżniają się swoją ważnością i złożonością spośród wszystkich ludzkich problemów. Tomasz rozważa je głównie w świetle objawienia jako teolog, natomiast w Komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa występuje z pozycji filozofa. Byłoby jednak błędem, gdybyśmy myśleli, że system moralny Akwinaty jest powtórzeniem systemu Arystotelesa. Tomasz bowiem pragnął przede wszystkim opracować nadprzyrodzoną etykę chrześcijańską, a nie jedynie etykę filozoficzną. Na tym polu ukazał się najbardziej jego talent do systematyzacji. Etyka jego jest teocentryczna, chociaż przez to nie traci ludzkiego charakteru. W tego typu dociekaniach, rozważania ogólne są mniej użyteczne od poszukiwań szczegółowych, gdyż ludzkie czyny są indywidualne i konkretne. Filozofia moralna zajmuje się świadomymi i dobrowolnymi czynami ludzkimi (*actus humanus, actio humana),* które są podporządkowane celowi, a nie czynami człowieka (*actus hominis, actio hominis),* które związane są z jego sferą wegetatywną (oddychanie, praca serca). Prowadzi się tu więc rozważania nad człowiekiem, który działa w sposób wolny dla celu [109]. Czyny ludzkie pochodzą z woli człowieka zgodnie z porządkiem rozumu. Wola jest wtedy dobra, gdy pragnie dobra dla niego samego. Dobro to polega na pełnej realizacji

[107] *In I Sent.,* d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

[108] *In I Sent.,* d. 36, q. 2, a. 3.

[109] Św. Tomasz z Akwinu, *In I Ethic.,* 1, nr 3.

człowieczeństwa. Aby wola człowieka była dobra to musi prowadzić go do celu. Również intencja woli musi być do niego skierowana. Problem moralny dotyczy więc ostatecznego celu człowieka i środków do jego osiągnięcia. Każdy człowiek musi mieć jakiś cel w życiu, gdyż w przeciwnym razie nie byłby zdolny do działania. Na co dzień większość ludzi myśli o celu doraźnym, a nie o jakimś „celu ostatecznym", jednakże sposób myślenia o celach bezpośrednich jest zdominowany tym najważniejszym celem. Człowiek posiada wolność wyboru i sam określa sobie ostateczny cel, którym może być: bogactwo, zaszczyty, sława, władza, sprawność fizyczna, seks, nauka lub realizacja jakichś marzeń. Można powiedzieć, że wartość człowieka poznaje się po ostatecznym celu, jaki sobie wybrał. Najwięcej o nas mówi więc to, do czego dążymy. Człowiek jest istotą moralną, gdyż sam wybiera swoje szczęście (ostateczny cel) i sam dobiera środki do jego osiągnięcia.

Pierwszym zadaniem filozofii moralnej jest wykrycie celu ostatecznego, któremu powinny być podporządkowane czyny ludzkie. Czym jest szczęście? Mędrcy hinduscy i stoicy twierdzili, że polega ono na doskonałym opanowaniu samego siebie, epikurejczycy dostrzegali je w umiejętnym wykorzystaniu każdej chwili naszego życia, a sceptycy w dystansie do wszystkiego, gdyż uważali, że brak zaangażowania rodzi wewnętrzny pokój. Ostateczny cel, którym jest szczęście człowieka ustalił także Arystoteles w swojej *Etyce nikomachejskiej.* Według niego szczęście człowieka polega na pełnym rozwoju własnych zdolności. Człowieka nie czynią szczęśliwym ani bogactwa, ani przyjemności czy też zaszczyty, gdyż żadna z tych rzeczy nie realizuje jego wymiaru najbardziej ludzkiego, czyli wymiaru intelektualnego, który osiąga swoją pełnię w kontemplacji prawdy matematycznej i metafizycznej. Święty Tomasz idzie tym tropem i podkreśla, iż szczęście jako najwyższe dobro człowieka nie da się pogodzić z jakimkolwiek złem, natomiast bogactwo, przyjemność i zaszczyty mogą być udziałem dobrych i złych ludzi. Skoro do istoty szczęścia należy samowystarczalność, to po osiągnięciu szczęścia człowiek nie może odczuwać już braku dobra, które jest mu konieczne. Gdy zaś człowiek osiągnie którekolwiek z wymienionych dóbr, to może mu brakować jeszcze wielu innych niezbędnych dóbr (na przykład mądrości lub zdrowia). Wspomniane dobra są przypadkowe i dlatego szczęście nie może na nich polegać [110]. Jedynie najwyższe dobro, czyli Bóg, może człowieka w pełni uszczęśliwić i dlatego szczęście człowieka polega na kontemplacji Boga.

[110] *Sth.,* I-II, q. 2, a. 4.

Tomasz omawia szczęście doskonałe (w życiu przyszłym) i szczęście niedoskonałe (w życiu doczesnym): „ostateczna i doskonała szczęśliwość, której oczekujemy w życiu przyszłym, całkowicie polega na kontemplacji. Szczęśliwość zaś niedoskonała, jaką możemy mieć na tej ziemi, polega najpierw i przede wszystkim na kontemplacji, a wtórnie na działaniu umysłu praktycznego, który kieruje ludzkimi czynnościami i uczuciami" [111]. Szczęście w tym życiu wymaga zdrowego ciała, pewnej ilości dóbr materialnych, towarzystwa przyjaciół i kontemplacji prawdy. Przez położenie nacisku na kontemplację Tomasz zbliża się do greckiego ideału człowieka kontemplującego. Jeszcze bliższa jest mu Ewangelia, która najwyższą kontemplację Boga (J 12, 3) rezerwuje dla praktykujących cnoty, a nie jedynie dla filozofów. Osiągnięcie szczęścia doczesnego jest możliwe, gdyż znajduje się w zasięgu ludzkiej mocy i natury, natomiast osiągnięcie szczęścia ostatecznego, które polega na wiecznym byciu z Bogiem i oglądaniu Go, przekracza możliwości ludzkiej natury. Można je osiągnąć jedynie przy pomocy łaski. Ostatecznemu szczęściu towarzyszy radość *(gaudium),* gdyż powstaje ona w wyniku całkowitego zaspokojenia pragnienia, dążenia [112].

Nie każdy pragnie szczęścia ostatecznego, gdyż niektórzy nic na jego temat nie wiedzą, a inni gardzą nim i nie przewidują żadnych poważnych konsekwencji. Przedmiotem kontemplacji, który uczyni człowieka w pełni szczęśliwym, będzie istota Boża, a nie wyobrażenie, obraz, atrybut czy też efekt Boga. Do pełnej szczęśliwości potrzeba, aby umysł dosięgnął istoty pierwszej przyczyny. Bóg jest najwyższym kryterium moralności, aby więc ocenić dobro lub zło czynu, to należy zastanowić się, w jakim związku pozostaje on z Bogiem. Czyn jest wtedy dobry, gdy zbliża nas do Boga, a wtedy zły, gdy oddala od Boga. Tomasz pojmuje całą moralność jako ruch rozumnego stworzenia w stronę Boga *(motus rationalis creaturae ad Deum).* To kryterium pozwala nam na utworzenie pierwszych zasad moralności. Należą one do prawa naturalnego, które odzwierciedla w człowieku prawo wieczne Boga. Wszystko, co podlega opatrzności Bożej, jest normowane i mierzone przez prawo wieczne, a udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym [113]. Kiedy czyn człowieka zmierza do celu zgodnego z porządkiem rozumu i prawa wiecznego, wówczas jest on prostolinijny, czyli prawy, gdy zaś zbacza od tej prawości, staje się grze-

[111] *Sth.,* I-II, q. 3, a. 5; por. *De Regim. princ.*, I, 9, nr 782-785.

[112] *Sth.,* I-II, q. 4, a. 1.

[113] *Sth.,* I-II, q. 91, a. 2.

chem [114]. Ludzkie czyny zależą od siebie i nie stanowią wyizolowanych działań. Wraz z ich powtarzaniem, tworzy się w ludzkiej psychice pewna skłonność do upragnionych przedmiotów, a to z kolei tworzy cnoty i wady w człowieku. Cnoty polegają na przyzwyczajeniu do dążenia do dobrych przedmiotów, czyli zgodnych z ostatecznym celem, a wady na przyzwyczajeniu do dążenia do złych przedmiotów. Akwinata dzieli cnoty na dianoetyczne (umysłowe) i etyczne (obyczajowe). Jeśli cnota doskonali umysł w dziedzinie teoretycznej lub praktycznej w stosunku do dobra, będzie cnotą umysłową, jeśli zaś doskonali pożądanie, będzie cnotą obyczajową. Każda więc cnota jest albo umysłowa, albo obyczajowa[115]. Jako wspaniały architekt, Tomasz buduje gmach cnót na bazie trzech cnót teologalnych (wiara, nadzieja i miłość) i czterech cnót kardynalnych (roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie). Wszystkie te cnoty skupione są wokół nadprzyrodzonej miłości Boga i bliźniego. Jego opis cnotliwego życia chrześcijańskiego, a w szczególności miłości i modlitwy, wskazuje na jego zaangażowanie w życie ascetyczne i mistyczne. Nauka o cnotach w ujęciu św. Tomasza jest bardzo obszerna i wymaga oddzielnej pozycji książkowej [116].

Celem, do którego zmierzają wszystkie czynności, jest istnienie, gdyż istnienie jest ostatecznym aktem, za którym każda rzecz tęskni [117]. Każda czynność o tyle jest dobra, o ile jest bytem, a o tyle zła, o ile brakuje jej pełni bytu, jaką czynność ludzka powinna posiadać, na przykład gdy brak jej rozumnej wielkości lub gdy nie jest dostosowana do miejsca, czy też innych okoliczności, które należało uwzględnić[118]. Sprawność rozumu, dzięki której człowiek poznaje pierwsze zasady moralności, jest przez scholastyków i Tomasza nazywana synderezą, prasumieniem *(sinderesi)* lub iskrą duszy *(scintilla animae).* Zastosowaniem zasad moralnych do pojedynczych czynów zajmuje się natomiast sumienie *(conscientia).*

Akwinata uniknął dwóch błędów, które później wystąpiły w myśli nowożytnej: błędu Kanta i błędu Kierkegaarda. Kant oddzielił moralność od metafizyki i uczył o autonomii woli ludzkiej, która jest najwyższym i jedynym źródłem moralności, natomiast Kierkegaard oddzielił etykę nie tylko

[114] *Sth.,* I-II, q. 21, a. 1.

[115] *Sth.,* I-II, q. 58, a. 3.

[116] Por. H. Majkrzak, *Cnoty i wady. Zarys tomistycznej aretologii, Fides et ratio,* Kraków 2009; *Katalog cnót i wad, Fides et ratio,* Kraków 2009.

[117] *Comp. Theol.,* 11, nr 21.

[118] *Sth.,* I-II, q. 18, a. 1.

od metafizyki, ale i od religii i głosił konflikt pomiędzy prawami etycznymi i religijnymi. Według św. Tomasza nie można człowieka obdarzyć etyczną autonomią, gdyż jest on Bożym stworzeniem i wszystko otrzymuje od Boga, łącznie ze szczęściem wiecznym. Bóg jest autorem zarówno praw religijnych, jak i etycznych i dlatego nie może być konfliktu między nimi. Słusznie mówi się o zagubieniu współczesnego człowieka, o braku wartości i sensu życia. Od czasów Campanelli filozofia nowożytna uległa fascynacji nicością. Campanella stawiał nicość obok istnienia jako dwie najwyższe zasady, natomiast Stirner, Nietzsche i Sartre traktowali nicość jako jedyną i najwyższą zasadę rzeczywistości, głosząc, że wszystko powstaje z nicości i w nicość się obraca. Tego typu myślenie rodzi fale samobójstw, narkomanię i przemoc. W naszych czasach zaznaczył się rozdział między chrześcijaństwem i światem współczesnym, między nauką i wiarą, naturą i łaską, filozofią i teologią i dlatego też od ponad wieku Magisterium Kościoła wskazuje na św. Tomasza jako na pewnego przewodnika dla naszych trudnych czasów[119]. Jego filozofia nie na próżno została przecież nazwana „wieczystą" (*perennis).*

Prawo

Tomasz definiuje prawo w ogólności jako *(rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata)* [120]*.* Prawo to nic innego, jak sposób działania *(ratio operis*), a ten wiąże się z celem. Kto jest więc zdolny do kierowania się prawem, otrzymuje go od tego, który kieruje go do celu tak jak architekt kieruje do celu murarza, a oficer żołnierza. Stworzenie rozumne otrzymało cel od Boga i dlatego też jest rzeczą zrozumiałą, że Bóg dał ludziom prawo [121]. Fundamentem każdego prawa jest prawo wieczne *(lex aeterna*), które jest porządkiem wszechświata, jaki istnieje w umyśle Boga i boskim planem rządzenia światem *(ratio gubernationis rerum in Deo existens).* Na nim opiera się prawo naturalne *(lex naturalis*), które jest prawem wiecznym wpisanym w naturę stworzenia rozumnego. Bóg po to dał nam światło rozumu naturalnego, abyśmy odróżniali dobro od zła, a dobro to to, co powinno się czynić [122]*.* Przepis prawa bazuje na dobru,

[119] C. Fabro, *S. Tommaso e il pensiero moderno,* Pontificia Univ. Lateranense, Roma 1964, s. 11-12.

[120] *Sth.,* I-II, q. 90, a. 4.

[121] *Cont. Gentes,* III, 114.

[122] *Sth.,* I-II, q. 91, aa. 1-2.

a prawo naturalne nakazuje to, co jest dobre. Dobro człowieka realizuje się dobrach ludzkich (*bona humana).* Prawo pozytywne, które jest ustanawiane przez człowieka, powinno odwoływać się do prawa naturalnego.

3.2.6. DOKTRYNA SPOŁECZEŃSTWA I PAŃSTWA

Doktryna polityczna św. Tomasza nie jest owocem aprioryzmu, a więc koncepcji wypracowanych za biurkiem, ale bazuje ona na rzeczywistości ludzkiego życia. Tomasz tworzy doskonałą syntezę koncepcji państwa, którą opracował św. Augustyn i doktryny społeczeństwa i państwa Arystotelesa. Można ją znaleźć przede wszystkim w jego *Sumie teologicznej* oraz w *De regimine Iudaeorum ad ducissam Brabantiae* i w *De regimine principum ad regem Cypri.* Źródłem państwa i władzy jest według niego społeczna natura człowieka, bo jest on zwierzęciem społecznym i politycznym *(animal sociale et politicum).* Autorem ludzkiej natury jest sam Bóg. Całe życie człowieka zostało podporządkowane celowi, ale może on jako istota rozumna postępować w różny sposób i dlatego też potrzebny jest ktoś, kto kierowałby go do celu. Człowiek nie jest w stanie w pojedynkę zaspokoić wszystkich swoich potrzeb, aby mógł żyć w sposób godny człowieka i dlatego też potrzebuje życia społecznego. Każdy jednak człowiek w sposób egoistyczny szuka tego, co odpowiada jego prywatnym interesom i dlatego też społeczność złożona z takich jednostek rozleciałaby się. Potrzebny jest ktoś, kto troszczyłby się o dobro wspólne powierzonej sobie społeczności. Podobnie w człowieku lub zwierzęciu, gdyby nie było jakiejś siły, która troszczyłaby się o dobro wspólne wszystkich organów, to takie ciało obumarłoby. W człowieku dusza kieruje ciałem, a w samej duszy część gniewliwa i część pożądliwa są podporządkowane rozumowi. Czemu służyłby fakt, że jeden człowiek przewyższa w wiedzy i cnocie innych ludzi, gdyby nie mógł im służyć, kierując ich do właściwego celu[123]? Rządzić, to prowadzić kogoś do celu. Celem władzy jest więc prowadzenie poddanych do życia szczęśliwego i cnotliwego. Celem człowieka jest posiadanie samego Boga w szczęśliwości wiecznej. Społeczeństwo również powinno zdążać do tego celu, gdyż ostatecznym celem społeczeństwa nie jest tylko życie cnotliwe, ale posiadanie Boga, a wiedzie do niego cnota. Celu tego jednakże nie można osiągnąć wyłącznie przy pomocy ludzkich sił, gdyż potrzebna jest tu pomoc Boga.

[123] *Sth.,* I, q. 96, a. 4; por. *De Regim. prine.,* I, 1.

Tomasz za Arystotelesem wyróżnia dobre i złe formy rządów. Do pierwszych należą rządy, które są w rękach wielu, niewielu i jednego: wyróżnia tu więc republikę, arystokrację i monarchię. W analogiczny sposób wśród rządów niesprawiedliwych wymienia demokrację, oligarchię i tyranię. Monarchia według niego jest najlepszą formą rządów, gdyż monarcha najlepiej troszczy się o pokój. Jest to też zgodne z naturą: w człowieku dominuje rozum, w ciele serce, wśród pszczół królowa, wreszcie całym światem rządzi także jeden - Bóg, który jest twórcą i panem wszystkiego. Najgorszą formą rządów jest natomiast tyrania. Najlepszą ochroną przed niebezpieczeństwem tyranii jest ustrój mieszany, w którym władcy pomagają przedstawiciele arystokracji i ludu [124]. Właściwą nagrodą dla władcy za trudy rządzenia jest szczęście wieczne i miłość poddanych w życiu doczesnym, a nie dobra materialne, sława i chwała.

Gdyby monarchia przerodziła się w tyranię, to trzeba ją cierpliwie znosić, aby uniknąć większego zła, a gdyby rządy tyrańskie stały się nie do zniesienia, to lud może dążyć do zmiany monarchy, szczególnie wtedy, gdy jest to monarcha wybierany. W żadnym jednak wypadku nie jest dopuszczalne zabójstwo władcy. Po raz pierwszy teolog paryski Jan Petit (1407) przypisał Tomaszowi usprawiedliwianie zabójstwa tyrana, jednakże w jego pismach nie znajdziemy takich poglądów. Tomasz opisuje postać dobrego władcy, natomiast nie znajdziemy u niego przerażającego opisu tyrana.

3.3. SYNTEZA FILOZOFII ŚW. TOMASZA Z AKWINU. 24 TEZY TOMISTYCZNE

We wrześniu 1910 roku jezuita o. Leonardi przekazał papieżowi list swojego współbrata o. Mattiussi, w którym ten przypomina fakt, iż wielu papieży zalecało doktrynę św. Tomasza, a następnie mówi o potrzebie ułożenia zestawu podstawowych twierdzeń doktryny św. Tomasza. List zawiera propozycję takich twierdzeń. Święty Pius X w odpowiedzi na ten list zażądał od o. Mattiussi, aby nadał on ostateczny kształt tym twierdzeniom. Pod koniec 1910 o. Mattiussi wywiązał się ze swojego zadania, współpracując z różnymi teologami i filozofami. Dnia 29 czerwca 1914 roku papież Pius X opublikował Motu proprio *Doctoris Angelici*, w którym zalecał, aby na wydziałach teologicznych posługiwano się tekstem *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu.

[124] *Sth.,* I-II, q. 105.

Podkreślał w nim także, iż profesorowie mają wykładać bezpieczną i pewną doktrynę, a nie przekazywać swoje własne opinie [125].

Na polecenie papieża z dnia 27 lipca 1914 roku, Święta Kongregacja Studiów na czele z kard. Lorenzelli opublikowała 24 tezy, które ukazywały istotę tomizmu[126]. Już po śmierci papieża (20 VIII 1914), którą spowodowały okropności wojny światowej, Święta Kongregacja Studiów potwierdziła, iż 24 tezy filozoficzne zawierają czystą doktrynę św. Tomasza i powinny być traktowane jako bezpieczne normy: *eaque proponantur veluti tutae normae directivae.* Kościół bowiem może i ma obowiązek osądzać, która filozofia najbardziej odpowiada Objawieniu. Genialność kompilatorów tez polega na ujęciu w krótkich formułach myśli Akwinaty w sposób bardzo wierny. Ułożyli je zgodnie z logicznym porządkiem. Święty Tomasz rozpoczyna swoją *Sumę teologiczną* od Boga, który jest źródłem i zasadą wszystkich rzeczy, następnie opisuje porządek natury, a wreszcie opisuje powrót wszystkich rzeczy do Boga. Tezy rozpoczynają się od koncepcji aktu i potencji, następnie wskazują na Boga jako na Akt Czysty, opisują wielość rzeczy, aby powrócić do Boga Stwórcy.

1. Potencja i akt wyrażają byt w ten sposób, że wszystko to, co jest, jest aktem czystym lub składa się z aktu i potencji jako pierwszych i wewnętrznych zasad[127].
2. Akt, ponieważ jest doskonałością, jest ograniczony jedynie potencją, która jest zdolnością do doskonalenia. Jednakże tam, gdzie akt jest czysty, jest on jeden i nieograniczony; tam natomiast gdzie jest skończony i różnorodny, jest realnie zespolony z potencją

[125] A. A. S. (1914), s. 338. Tekst 24 tez zawarty jest w: AAS 6 (1914), 383-386.

[126] G. Mattiussi, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d Aquino approvate dalia S. Congregazione degli Studi*, Roma 1917; T. Centi, *Breve sintesi del pensiero filozofico di S. Tommaso d'Aquino: Introduzione e commento alie XXIV tesi,* La Somma Teologica, Introduzione generale, s. 265-326, Casa editrice Adriano Salani, Firenze 1952; C. Giacon, *Le grandi tesi tel tomismo,* Como 1945; B. Grenet, *Le 24 tesi tomiste,* Ediz. Paoline, Roma 1965; A. D. Sertillanges, *Les grandes theses de laphilosophie thomiste,* Paris 1928.

[127] Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescant (Źródła tezy: *Sth.,* I, q. 77, a. 1: „Cum potentia et actus dividant omne ens et omne genus entis", *Metaphys.,* VII, lect. I; IX, lect. I i IX).

[128] Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus in eodem nonnisi illimitatus et unicus

3. Sam tylko Bóg ziszcza w sobie bezwzględnie pojęcie bytu; toteż On sam jest jedyny i całkowicie prosty. Wszystkie inne jestestwa, mające jedynie udział w bycie, mają naturę zawężającą byt; toteż są złożone z istoty i z istnienia, jako z pierwiastków rzeczowo różnych [129].
4. Termin „byt", traktowany jako akt istnienia, nie może być orzekany o Bogu i o stworzeniach w sposób jednoznaczny, ani też wieloznaczny, lecz analogicznie, zarówno poprzez analogię atrybucji, jak i proporcjonalności [130].
5. W każdym stworzeniu istnieje realne złożenie podmiotu istniejącego przez się i form drugorzędnych, które go uzupełniają, a te można pojmować jedynie jako realnie różniące się od substancji[131].
6. Oprócz przypadłości absolutnych istnieje także relacja do *ad aliquid*. Chociaż *ad aliquid* nie oznacza, na swój sposób, rzeczywistości związanej z substancją, często jednak ma swoją przyczynę w rzeczach, a przeto bytowość realną, różną od podmiotu [132].
7. Stworzenie duchowe jest w swej istocie całkowicie proste. Pozostaje w nim jednak podwójne złożenie; mianowicie z istoty i istnienia oraz z substancji i przypadłości[133].

existit: ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem *(Cont. Gentes,* I, 43; *In I Sent.,* d. 43, q. 2; *Sth.,* I, q. 7, aa. 1 i 2).

[129] Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus et simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis essentia et esse constant *(Cont. Gentes,* I, 38, 52-54; *De ente et ess.,* c. 5; *De pot.,* a. 4; *De spirit. Creat.,* a. 1; *De Ver.,* q. 27, a. 1 ad 8; *Comm. in Boeth.,* lect. II; *In I Sent.,* d. 19, q. 2, a. 2; *Sth.,* I, q. 50, a. 2 ad 3).

[130] Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis *(Cont. Gentes,* I, 32-34; *De pot.,* q. 7, a. 7; *Sth.,* I, q. 13, a. 5).

[131] Est praterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus; ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset *(De ente et ess.,* c. 7; *Cont. Gentes,* I, 23; II, 52; *Sth.,* I, q. 3, a. 6).

[132] Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto *(Sth.,* I, q. 28, a. 1).

[133] Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus *(De spirit. Creat.,* a. 1; *Sth.,* I, q. 50 nn.).

8. Natomiast stworzenie cielesne w swej istocie jest złożone z potencji i aktu, które w zakresie istoty określane są przy pomocy terminów materii i formy[134].
9. Żadna z tych dwóch części nie posiada niezależnego istnienia (*esse*), nie powstaje i nie niszczy się bez drugiej i każda może być wskazana jako zasada substancjalna [135].
10. Chociaż rozciągłość w częściach składowych należy do cielesności, jednakże w ciałach substancja i ilość nie utożsamiają się. Substancja bowiem, w swej istocie jest niepodzielna, ale nie jak punkt matematyczny, ale jako rzeczywistość różna od wymiarów. Ilość, która daje rozciągłość substancji, odróżnia się realnie od substancji i jest jej przypadłością w sensie właściwym [136].
11. Materia, określona przez ilość, jest zasadą jednostkowienia lub numerycznego odróżnienia jednej jednostki od innej w tej samej naturze rodzajowej; nie dotyczy to duchów czystych [137].
12. Na mocy samej ilości jedno ciało zajmuje swoje miejsce i tylko ono[138].
13. Ciała dzielą się na ożywione i nieożywione. W ożywionych forma substancjalna zwana duszą wymaga ustroju organicznego, tj. części

[134] Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae materiae et formae nominibus designantur *(De spirit. Creat.,* a. 1).

[135] Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale *(De pot.,* q. 3, a. 1 ad 12; *Sth.,* I, q. 45, a. 4).

[136] Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens *(In I Sent.,* d. 37, q. 2, a. 1 ad 3; *In II Sent.,* d. 30, q. 2, a. 1; *Cont. Gentes,* IV, 65).

[137] Quntitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica *(Cont. Gentes,* II, 92-93; *Sth.,* I, q. 50, a. 4; *In Boeth. De Trin.,* q. 4, a. 2; *De ente et ess.,* c. II).

[138] Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit *(Sth.,* III, q. 75; *In IV Sent.,* d. 10, a. 3; *Quodl. III).*

roznorodnych, a to po to, by w tym samym podmiocie istniała częsc poruszająca i poruszana [139].

14. Dusze wegetatywna i zwierzęca nie bytują samoistnie same przez się ani też nie bywają tworzone wprost dla samych siebie; są jedynie początkiem czy pierwiastkiem, dzięki któremu istota żyjąca istnieje i żyje; a ponieważ zależą całkowicie od materii, skoro tylko ginie byt złożony, tym samym giną i one [140].
15. Dusza ludzka bytuje samoistnie, a stwarzają Bóg w chwili, gdy ciało jest dostatecznie przystosowane do jej wlania; jest też z istoty swej niezniszczalna i nieśmiertelna[141].
16. Dusza rozumna tak łączy się z ciałem, że jest jego jedyną formą substancjalną i że dzięki niej człowiek jest: człowiekiem, zwierzęciem, istotą żyjącą, ciałem, substancją i bytem. Dusza więc daje człowiekowi wszelki istotowy stopień doskonałości, a nadto udziela ciału rzeczywistości istnienia, dzięki której sama istnieje [142].
17. Z duszy ludzkiej wyłaniają się drogą naturalnego wypływu władze dwóch porządków: organiczne i nieorganiczne; pierwsze, które dotyczą zmysłów, mają za przedmiot połączenie duszy z ciałem; drugie - samą tylko duszę. Myśl więc jest władzą niezależną wewnętrznie od narządu cielesnego [143].

[139] Corpora dividuntur bifariam; quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem seu partes heterogeneas *(In V Metaph.,* lect. 14; *Cont. Gentes*, I, 97; *Sth.,* I, q. 18, aa. 1-2; q. 75, a. 1; *In de anima,* II, c. 1).

[140] Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur *(Sth.,* I, q. 75, a. 3; q. 90, a. 2; *Cont. Gentes,* II, c. 80 i 82).

[141] Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potes infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis *(Sth.,* I, q. 75, a. 2; q 118; Qd. *De anima,* a. 14; *De pot.,* q. 3, a. 2; *Cont. Gentes,* II, 83).

[142] Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est *(Sth.,* I, q. 76; *De spirit. creat.,* a. 3; *De anima,* a. 1; *Cont. Gentes,* II, 56, 68, 70, 71).

[143] Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ab anima humana per naturalem resultantiam emanant; priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur,

18. Całkowitym przedmiotem poznania umysłowego jest byt jako taki; proporcjonalnym zaś przedmiotem poznania myśli ludzkiej - w czasie złączenia z ciałem - są istoty rzeczy postrzegalnych, oderwane od przynależności materialnych [144].
19. Poznanie czerpiemy z rzeczy postrzeganych. Ponieważ jednak rzecz postrzegana nie jest umysłowo poznawalna w akcie, oprócz myśli formalnie poznającej, trzeba przyjąć istnienie w duszy siły aktywnej, która by odrywała formy myślowe od wyobrażeń [145].
20. Poprzez formy myślowe poznajemy wprost powszechniki (natury ogólne); rzeczy poznajemy zmysłem, a także i myślą poprzez nawrót ku wyobrażeniom; do rzeczywistości duchowych wznosimy się przez analogię [146].
21. Wola nie poprzedza myśli, ale po niej następuje. Pożąda ona w sposób konieczny tego, co myśl przedstawia jej jako dobro ze wszech miar zaspokajające jej pożądanie. Jednakże w sposób wolny wybiera między wieloma dobrami, które jej myśl przedstawia sądem zmiennym (co do wartości) do pożądania. Toteż wybór następuje po ostatnim sądzie praktycznym; wola jednak sprawia, że ten sąd jest ostatni [147]
22. Istnienia Boga nie poznajemy przy pomocy bezpośredniej intuicji, nie wykazujemy go *a priori*, ale *a posteriori*, to znaczy wychodząc od rzeczy stworzonych, dowodząc od skutków do przyczyny: to znaczy od rzeczy,

posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens *(Sth.,* I, qq. 77-79; *Cont. Gentes,* II, 72; *De spirit. creat.,* a. 11 nn.; *De anima,* a. 12 nn.).

[144] Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradum elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur *(Sth.,* I, q. 14, a. 1; q. 89, aa. 1 i 2; *Cont. Gentes,* II, 59 i 72; IV, 11).

[145] Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat *(Sth.,* I, q. 79, aa. 3-4; q. 84, aa. 6-7; *Cont. Gentes,* II, 76; *De spirit. creat.,* a. 10).

[146] Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversione ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus *(Sth.,* I, qq. 85-88).

[147] Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum; sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit *(Sth.,* I, qq. 82-83; *De Verit.,* q. 22, a. 5; *De malo,* q. 11; *Cont. Gentes,* II, 72).

które się poruszają i nie mogą być odpowiednią zasadą własnego ruchu, do pierwszego nieruchomego motoru; od podporządkowania przyczyn, które obserwuje się w naturze, do pierwszej przyczyny, która nie ma przyczyny; od rzeczy zniszczalnych, które mogą istnieć i nie istnieć, do Bytu absolutnie koniecznego; od doskonałości istnienia, życia, pojmowania, które możemy stopniować, do Tego, który jest, żyje i pojmuje w najwyższym stopniu; w końcu od porządku świata do Intelektu oddzielonego, który uporządkował rzeczy, nadał im cel i kieruje je w stronę ich celu[148].

23. Istota Boga, o ile utożsamia się ze swoim *esse* w akcie, lub na ile jest samoistniejąca na mocy tego *ipsum esse*, przedstawia się nam w swej racji metafizycznej, która także wskazuje na nieskończoność swoich doskonałości[149]?

24. Jednakże Bóg różni się od wszystkich rzeczy skończonych dzięki czystości swojego *esse.* Z tego przede wszystkim wynika, że świat został stworzony; w konsekwencji żadne stworzenie skończone nie posiada mocy stwórczej, dzięki której powstaje byt jako byt; wreszcie żaden działający stworzony nie może wywrzeć jakiegokolwiek wpływu na *esse,* jeżeli wcześniej nie jest poruszony przez pierwszą Przyczynę [150].

[148] Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilis quae actualiter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligeńs, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem *(Sth.,* I, q. 2; *Cont. Gentes,* I, 12 i 31; III, 10 i 11; *De Ver.,* q. 1 i 10; *De pot.,* q. 4 i 7).

[149] Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione *(In I Sent.,* d. 8, q. 1; *Sth.,* I, q. 4, a. 2; q. 13, a. 11).

[150] Ipsa igitur puritate sui esse, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse ; deinde virtutem creativam, qua per se primum attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere nisi motione accepta a prima Causa *(Sth.,* I, qq. 44-45 i 105; *Cont. Gentes,* II, 6-15; III, 66-69; IV, 44; *De pot.,* q. 3, a. 7).

3.4. PRZEDSIONKI WIARY

Przedsionki wiary (*praeambula fidei)* to zasadnicze prawdy, które są nieodzownymi warunkami poprzedzającymi akt wiary. W dosłownym tłumaczeniu zwrot ten oznacza „to, co idzie przed wiarą" (łac. *prae* = przed, *ambulo* = chodzę, *fides* = wiara). Wylicza się tu zazwyczaj trzy zasadnicze prawdy:

- istnienie Boga i wypływający stąd obowiązek oddawania Bogu czci religijnej,
- możliwość Objawienia nadprzyrodzonego,
- fakt Objawienia, które dokonało się w czasie i które przechowywane jest w Kościele.

Bóg nie tworzy prawdy, ale widzi ją w sobie i ofiaruje ją[151], natomiast człowiek szuka prawdy i odkrywa ją przy pomocy zasad, które jego umysł bezpośrednio odczytuje. Jeżeli odkryta prawda jest nowa, mamy do czynienia z postępem, jeżeli jednak to, co nowe, nie jest prawdziwe, mamy do czynienia z płodem fantazji. Nic też dziwnego, że światowej sławy filozof twierdził, że filozofia nie jest niczym innym jak tylko fantazją[152], a człowiek nie jest „zwierzęciem rozumnym" tylko „zwierzęciem fantastycznym" [153]. W ten sposób neguje się filozofię, prawdę i prawdziwą naturę człowieka. Kościół broni zasad, na których opiera się wiara. Należy do nich:

- pojęcie bytu *(Sth.,* I-II, q. 94, a. 2; *De Ver.,* q. 1, a. 1),
- i prawdy *(Sth.,* I, q. 16, a. 1; q. 21, a. 2; I-II, q. 94, a. 2),
- możliwość poznania prawdy i rzeczy *(De Ver.,* q. 1, a. 3; *Sth.,* I-II, q. 85, aa. 3 i 5),
- pewność poznania (człowiek wyrabia sobie pewny sąd o prawdzie za pomocą wnioskowania rozumu, natomiast Bóg ma pewny sąd o prawdzie drogą prostej intuicji) *(Sth.,* II—II, q. 9, a. 1 ad 1; q. 4, a. 8),
- przekonanie, że rzeczy stworzone są skończone, ograniczone *(Sth.,* I, q. 7, aa. 2 i 3),
- i zmienne *(Sth.,* I, q. 9, a. 2; q. 10, a. 3),
- zasada sprzeczności (byt nie jest niebytem; to samo nie może być i nie być pod tym samym względem) *(Sth.,* I-II, q. 94, a. 2; *In IV Metaph.,* lect. 6, nr 605),
- zasada, że całość jest większa od części *(Sth.,* I, q. 94, a. 2; I-II, q. 51, a. 1; *Cont. Gentes,* I, 10), a

[151] *Sth.,* I, q. 16, a. 5.

[152] Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias,* Obras, t. V, s. 403.

[153] Tamże, t. VI, s. 471.

- dwie rzeczy równe trzeciej są równe sobie *(Sth.,* I-II, q. 94, a. 2),
- przyczynowość *(Sth.,* I, q. 2, a. 3; q. 44, a. 1),
- celowość *(Sth.,* I, q. 2, a. 3; q. 22, a. 2; I-II, q. 1, a. 4),
- natura człowieka *(Sth.,* I, q. 75, a. 2; I-II, q. 94, a. 2),
- jego społeczny wymiar *(Sth.,* I-II, q. 94, a. 2),
- jedność substancjalna duszy i ciała *(Sth.,* I, q. 76),
- połączenie intelektu ze zmysłami *(Sth.,* I, q. 84, a. 7),
- wolny wybór *(Sth.,* I, q. 83; I-II, q. 9, aa. 1-4),
- duchowość i nieśmiertelność duszy *(Sth.,* I, q. 75, a. 2),
- godność ludzkiej osoby *(Sth.,* I, q. 29, a. 3),
- przekonanie, że osoba podlega bezpośrednio Bogu *(Sth.,* I-II, q. 3, a. 8; II—II, q. 2, a. 3; *De Ver.,* q. 22, a. 2 ad 5),
- tożsamość celu dla wszystkich ludzi *(Sth.,* I-II, q. 1, aa. 5 i 7),
- pierwsze zasady etyki i prawa naturalnego *(De Ver.,* q. 16, a. 1; *Sth.,* I, q. 79, a. 12; I-II, q. 93, a. 6; q. 94),
- obowiązek respektowania innych *(Sth.,* I-II, q. 94, a. 2),
- zdolność do rozumowego wykazania, że Bóg istnieje, że jest jeden, dobry, że jest prawdą, wszechwiedzącym, nieskończonym, osobowym, stwórcą wszystkich rzeczy i ostatecznym celem człowieka *(Cont. Gentes,* I, 3),
- przekonanie, że Bóg jest początkiem i celem wszechświata *(Sth.,* I, q. 103, a. 2; I-II, q. 1, a. 8; q. 3, a. 8 ad 2).

IV

TEOLOG

Święty Tomasz z Akwinu był przede wszystkim teologiem. Subtelny gmach jego nauki spoczywa na podwójnym fundamencie: na pewności, że nasz umysł może poznawać byt i na przekonaniu, że oprócz świata natury istnieje jeszcze świat nadprzyrodzony, a łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala, gdyż łaska zakłada naturę. Według niego istnieje tylko jedna nauka teologiczna, która zawiera w sobie część spekulatywną i praktyczną, dogmatyczną i moralną. Dopiero później teologia została sfragmentaryzowana na dogmatyczną, moralną, mistyczną, pozytywną, apologetyczną i inne. Tomasz uznałby takie podziały za akademickie i nietworzące prawdziwie odrębnych części teologii.

Akwinata należy do najwybitniejszych teologów w dziejach Kościoła katolickiego. Po jego zgonie papież Jan XXII wypowiedział do zgromadzonych na konsystorzu kardynałów znamienne słowa: „więcej dał on światła Kościołowi, niż wszyscy inni doktorzy i więcej człowiek wyniesie korzyści z jego książek w ciągu roku, niż z nauk innych uczonych przez całe życie” [1]. Ostatni Sobór po raz pierwszy w dziejach Kościoła zalecił jakiegoś teologa, mówiąc o św. Tomaszu z Akwinu [2]. Nie tylko go zalecił, ale dał mu także pierwszeństwo przed innymi doktorami Kościoła [3]. Również papież Paweł VI przyznał Akwinacie pierwszeństwo wśród doktorów Kościoła i uznał, że jego nauka „jest najskuteczniejszym narzędziem nie tylko do założenia bezpiecznych fundamentów wiary, lecz także do przyjęcia z pożytkiem i bez obawy owoców zdrowego postępu” [4]. W swoim *Liście z okazji 700-lecia śmierci* św. *Tomasza z Akwinu* papież podkreślił, iż zasady jego teologii, jego nauka i metody zachowują swą wartość w całej pełni w naszych czasach. Święty Tomasz według niego może być nazwany apostołem prawdy i wzorem dla

[1] Cyt. za: Pius XI, enc. *Studiorum ducem.*

[2] Sobór Wat. II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, nr 16.

[3] Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis,* nr 10.

[4] Przemówienie do profesorów Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w dniu 12 marca 1964: A.A. S. 56 (1964), s. 365.

nauczających, stanowi bowiem dla Kościoła ideał uczonego. *Kodeks prawa kanonicznego* (1983) zaleca korzystanie z teologii św. Tomasza w czasie wykładów[5], a papież Jan Paweł II ubolewał nad faktem, że dzisiaj odłożono *Sumą teologiczną* na półkę, gdyż św. Tomasz nie przestaje być mistrzem teologicznego i filozoficznego uniwersalizmu [6]. Jako teolog potrzebował on najgłębszego filozoficznego rozumienia rzeczywistości, w tym samego człowieka. W ten sposób tworzył teologię jako racjonalną dyscyplinę poznawczą, która wskazuje na ostateczny sens ludzkiego życia i na wieczne przeznaczenie człowieka. Jako mistrz teologii w znaczeniu średniowiecznym, Akwinata uważał się za czytelnika, tłumacza i komentatora słowa Bożego i dlatego też pojmował samą teologię jako „świętą doktrynę, naukę" *(sacra doctrina).* Nie było w nim rozdźwięku między teologicznymi poszukiwaniami a życiem wiary, i rozdźwięku między opracowaniem i uporządkowaniem teologii, między jej naukowym charakterem a jej celem duchowym, mistycznym i mądrościowym.

4.1. NAZWA TEOLOGIA

Wyraz „teologia" w ciągu wieków przeszedł znaczeniową ewolucję. W Biblii nie ma wyrazu teologia, a w starożytnej Grecji teologami nazywano piszących o bogach. Arystoteles utożsamiał teologię z „filozofią pierwszą", którą później Andronikos z Rodos nazwał metafizyką. Po raz pierwszy Orygenes nadał wyrazowi „teologia" znaczenie chrześcijańskie. To, co współcześnie nazywamy teologią nosiło u pisarzy łacińskich następujące nazwy: *doctrina Christiana*, *sacra Scriptura*, *sacra eruditio* i *divina Pagina.* Dopiero Piotr Abelard przez teologię rozumiał całość chrześcijańskiej nauki. Zgodnie ze słynną definicją św. Anzelma teologia to „wiara szukająca zrozumienia" *(fides quaerens intellectum).* W tym czasie studium prawd wiary zaczęto odróżniać od komentarza do Pisma Świętego *(lectio de sacra pagina).*

U św. Tomasza wyraz „teologia" używany jest na określenie „filozofii pierwszej", której przedmiotem jest byt jako taki i byt pierwszy *(Quaedam pars philosophiae dicitur theologia (sive scientia divina) ut patet per Philosophum).* Teologię filozoficzną odróżnia on więc od „nauki świętej", czyli teologii nadprzyrodzonej (*Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae*

[5] *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 252 par. 3.

[6] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 43.

ponitur)[7]. Tylko niekiedy używa on wyrazu „teologia" na kreślenie wiedzy systematycznej o Bogu i opartej na Bożym Objawieniu [8]. Najczęściej posługuje się terminem „święta nauka" *(sacra doctrina*), którego używa w tytule pierwszego zagadnienia *Sumy teologicznej.* Niekiedy używa i innych określeń: *theologia quae in sacra Scriptura traditur*, *theologia sacrae Scripturae* oraz *scientia divina quae est per inspirationem divinam acceptam.* Od XIII wieku wyraz teologia coraz bardziej się upowszechniał i zachował swą treść aż do naszych czasów.

4.2. POJĘCIE NAUKI

Nauka to termin wieloznaczny, stosuje się go bowiem w sposób analogiczny do różnych dyscyplin ludzkiej wiedzy. Przez naukę w ogólności rozumie się systematyczne, obiektywne i dokładne poznanie ściśle określonego przedmiotu. Arystoteles jako pierwszy opracował teorię nauki i określił ją jako studium i wyjaśnienie danej rzeczy w świetle jej przyczyn[9]. Akwinata posługuje się terminem „nauka" *(scientia)* w sensie szerokim i w sensie ścisłym. W pierwszym znaczeniu nauka, to jakikolwiek typ poznania intelektualnego *(Scientia nihil aliud est, quam descriptio rerum in anima, cum scientia esse dicatur assimilatio scientiae ad scitum)*[10], natomiast w sensie ścisłym nauka powiązana jest z intelektem cnotą wiedzy, która zajmuje drugie miejsce po cnocie mądrości. Tak rozumiana nauka, to poznanie rzeczy przez ich przyczyny *(Scientia est rei cognitio per propriam causam)* [11], to całość poznania odnosząca się do określonego przedmiotu. Na naukę składa się przedmiot materialny (czym dana nauka się interesuje?), przedmiot formalny (pod jakim kątem go bada?) i metoda (jakich używa środków?). Do podstawowych cech nauki należy: pewność, uniwersalność i konieczność. Pewność odróżnia ją od opinii i hipotezy. Nauka zajmuje się tym, co uniwersalne, a nie jednostkowe, nie zajmuje się bowiem jednym owadem, ale wieloma owadami danego gatunku. Nie zajmuje się ona tym, co dzieje się przez przypadek, ale tym, co dzieje się z konieczności. Z punktu widzenia celu, Tomasz dzieli

[7] *Sth.,* I, q. 1, a. 1.

[8] *Cont. Gentes,* IV, 25; *In Boeth. De Trin.,* q. 2, a. 3, 7.

[9] Arystoteles, *Anal. Post.,* I, 2, 71 b.

[10] *De Ver.,* q. 11, a. 1 ob. 11.

[11] *Cont. Gentes,* I, 94; *In III Sent.,* d. 34, q. 1, a. 2.

naukę na spekulaty wną, której celem jest poznanie prawdy i praktyczną, której celem jest działanie [12]. Z punktu widzenia procedury naukowej może być ona główną lub podporządkowaną: *scientia propter quid* i *scientia quia.* Natomiast ze względu na różny stopień abstrakcji, Tomasz wyróżnia takie nauki jak: fizyka, matematyka i metafizyka. Ponieważ zadaniem mędrca jest porządkowanie rzeczy, więc fizyka i metafizyka porządkują naturę, logika i matematyka porządkują ludzki umysł, etyka i polityka porządkują sferę ludzkiego działania, a technika porządkuje rzeczy zewnętrzne [13]. Nauka posługuje się rozumowaniem, a nie tyle intuicją, która jest typowa dla Boga i aniołów.

4.3. TEOLOGIA JAKO NAUKA

W czasach św. Tomasza zastanawiano się nad statusem epistemologicznym teologii nadprzyrodzonej. Niektórzy nie przyznawali jej miana „nauki", a inni mieli ją za naukę praktyczną. Teologowie franciszkańscy twierdzili, że jej celem jest wzrost miłości i dlatego też jest ona nauką praktyczną. Aleksander z Hales około roku 1231 postawił pytanie, czy teologia jest nauką i odpowiedział na nie negatywnie, gdyż uważał, że jest ona raczej mądrością typu uczuciowego [14]. Święty Bonawentura przyznał jej status nauki, w której intelekt jest nachylony przez uczucie [15], natomiast teologowie dominikańscy wyjaśniali, że celem teologii jest poznanie prawdy objawionej, która ma wpływ na codzienne życie chrześcijanina i dlatego też ma ona charakter spekulatywny.

Według św. Tomasza teologiczna procedura ma charakter naukowy, dlatego też powinna wychodzić od prawd oczywistych, aby w ich świetle ukazać wnioski: *Scientia procedit ex princiipis per se notis* [16]. Teologia (święta doktryna) jest nauką, gdyż wyprowadza swe wnioski wychodząc od zasad oczywistych w świetle wyższej wiedzy, czyli wiedzy Boga i świętych. Boga możemy poznawać przy pomocy rozumu naturalnego i za pośrednictwem wiary. Te dwie drogi nie tworzą jednak „podwójnej prawdy", ale raczej

[12] *Sth.,* I, q. 1, a. 4; *Cont. Gentes,* III, 79; *In XI Metaphys.,* lect. 7.

[13] *In I Ethic.,* lect. 1, nr 1.

[14] Aleksander z Hales, *Summa Theologiae,* Tract. Int. q. 1, c. 1, *Ad Claras Aquas,* 1.1, 1924.

[15] Św. Bonawentura, *III Sent.,* 35, q. 2.

[16] Św. Tomasz z Akwinu, *In Boeth. De Trin.,* q. 2, a. 2 ob. 5.

dwa sposoby prawdy: *duplex veritatis modus* . Tak [17] jak łaska nie niszczy natury, ale ją doskonali, tak rozum naturalny powinien służyć wierze w taki sam sposób jak naturalna inklinacja woli podporządkowuje się miłości[18]. Tomasz był przekonany, że teologia ma charakter bardziej spekulatywny niż praktyczny *(magis tamen est speculativa quam practica*) [19]. Przyznał on teologii przedmiot, zasady i metodę. Teologia jest według niego nauką w sensie ścisłym, gdyż posiada swój przedmiot materialny, którym jest Bóg i przedmiot formalny, którym jest prawda objawiona przez Boga. Teologia zajmuje się najpierw Bogiem, a następnie stworzeniami, dla których Bóg jest początkiem i celem. Tak jak każda nauka, wychodzi ona od pewnych zasad. Sa nimi dogmaty, czyli fundamentalne tajemnice wiary [20]. Teologia nie jest nauką główną, lecz nauką podporządkowaną mądrości Boga, gdyż ma w tej mądrości swój udział. Podporządkowana ona jest więc tej wiedzy, która jest w Bogu i nie czerpie swoich zasad wyjściowych z ludzkiej wiedzy. Jako taka przewyższa swoją wartością i wzniosłością teologię naturalną i wszystkie inne nauki. Teologia nadprzyrodzona posiada charakter dedukcyjny i racjonalny w tym znaczeniu, że dochodzi do pewnych wniosków, których pewność nie pochodzi od oczywistych zasad, ale z autorytetu Boga. Opieranie się na autorytecie Boga w dowodzeniu jest typową cechą teologii nadprzyrodzonej, która swoje zasady czerpie z objawienia. Autorytet Boga przekracza tu jakikolwiek autorytet człowieka [21]. Głosząc w Neapolu katechezy na temat Składu apostolskiego, Tomasz ukazywał głębię tajemnic Chrystusa i ich wpływ na życie duchowe człowieka. Teologia według niego, to nie tylko nauka, ale i mądrość, która przerasta wszelką ludzką mądrość, bo jest to mądrość najwyższego stopnia.

[17] *Cont. Gentes,* I, 3.

[18] *Sth.,* I, q. 1, a. 8 ad 2: „Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati".

[19] *Sth.,* I, q. 1, a. 4.

[20] *Sth.,* I, q. 1, a. 2.

[21] *Sth.,* I, q. 1, a. 8 ad 2.

4.4. KONIECZNOŚĆ TEOLOGII

Studium teologii nadprzyrodzonej jest konieczne, chrześcijanin bowiem powinien nie tylko posiadać opracowane uzasadnienie tej nadziei, którą żyje (1 P 3,15), ale i umieć odeprzeć zarzuty przeciwników (Tt 1,9)[22]. Dla ludzkiego rozumu prawda objawiona jest darem i dlatego też teolog powinien pochylić się nad tą prawdą, aby ją lepiej zrozumieć i ocenić. Doskonałość człowieka polega na zjednoczeniu z Bogiem i dlatego też człowiek nie powinien zajmować się tylko rzeczami ziemskimi, ale w pierwszym rzędzie powinien zajmować się tym, co dotyczy samego Boga. Niedoskonałe spojrzenie na prawdy tak wzniosłe już w życiu doczesnym daje człowiekowi przedsmak szczęścia [23]. Tomasz podkreśla fakt, iż dzięki wysiłkom Ojców Kościoła treść wiary została lepiej i dokładniej wyrażona. Teologia jest potrzebna również i dlatego, aby uporządkować prawdy objawione przez Boga, które w Biblii są rozproszone.

4.5. PRZEDMIOT FORMALNY TEOLOGII

Zarówno teologia naturalna, jak i nadprzyrodzona studiują Boga i stworzenie, ale czynią to z różnych punktów widzenia: pierwsza posługuje się wyłącznie światłem rozumu, natomiast druga czyni to w świetle Objawienia. Ta odmienność punktów widzenia jest źródłem odmienności tych nauk *(diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit)* [24]. Filozof studiuje naturę stworzeń, natomiast teolog zastanawia się nad ich związkiem z Bogiem i studiuje je w świetle Boga [25]. Filozof odwołuje się do przyczyn właściwych rzeczom, natomiast teolog odwołuje się do pierwszej Przyczyny. Teologia obejmuje nieskończoność bytów: Boga, kosmos i świat człowieka. Nie jest to jednak nauka fragmentaryczna, ale nauka jednocząca ze względu na jej przedmiot formalny, jakim jest światło Objawienia i przedmiot materialny, jakim jest Bóg. Jednakże teologia nie zajmuje się Bogiem i stworzeniami w ten sam sposób, bowiem Bogiem zajmuje się w sposób zasadniczy, a stworzeniami tylko w ich odniesieniu do Boga, który jest ich początkiem i celem .

[22] *In Boeth. De Trin.,* Proem., q. 2, a. 1.

[23] *Cont. Gentes,* I, 8, nr 49.

[24] *Sth.,* I, q. 1, a. 1 ad 2.

[25] *Cont. Gentes,* II, 4; *In Boeth. De Trin.,* Proem. q. 2, a. 2.

[26] *Sth.,* I, q. 1, a. 3 ad 1; I, q. 1, a. 7.

4.6. METODA TEOLOGICZNYCH POSZUKIWAŃ

Nauka według Akwinaty posługuje się dwiema metodami: metoda analityczna (i*resolutio)* od skutków dochodzi do przyczyny, od konsekwencji do zasad, natomiast metoda syntetyczna (*compositio)* od przyczyn uniwersalnych dochodzi do przyczyn szczegółowych, czyli efektów, od pierwszych zasad do ich konsekwencji [97]. Pierwszą możemy nazwać indukcyjną, a drugą dedukcyjną. Pierwszą metodą posługują się nauki doświadczalne i filozofia, natomiast drugą posługuje się teologia nadprzyrodzona: „Każde badanie należy rozpoczynać od jakiegoś początku. Jeśli ów początek jest pierwszym czynnikiem nie tylko w dziedzinie poznania, ale także pod względem rzeczywistego istnienia, wówczas nie zachodzi proces analityczny, lecz raczej syntetyczny. Przejście bowiem od przyczyn do skutków to proces syntetyczny, gdyż przyczyny są prostsze od skutków" [28]. Tymi przyczynami dla teologii są wielkie tajemnice Objawienia lub artykuły wiary, a teolog jest człowiekiem „w drodze" *(in statu viae).* Teologia posługuje się metodą dedukcyjną, którą Tomasz używa w postaci sylogizmu nawet w komentarzach do Pisma Świętego. Metoda syntetyczna jest niezbędna wtedy, gdy teolog wypełnia swoje podstawowe zadanie, dążąc do głębszego zrozumienia sensu Pisma Świętego. Zadaniem teologa jest również obrona wiary przed tymi, którzy ją atakują (*disputat cum negante sua principia*), i wtedy korzysta z metody dialektycznej [29].

4.7. ŹRÓDŁA TEOLOGII

Najważniejszym źródłem teologii jest Pismo Święte, gdyż teolog wyprowadza zasady, fundamentalne prawdy z Objawienia, czyli z Biblii, która w tym znaczeniu jest dla teologa *sola auctoritas*[30]. Żaden inny autorytet nie daje tak pewnej gwarancji. Teolog powinien kierować się złotą regułą: przede wszystkim trzeba trzymać się prawdy Pisma Świętego *(primo quidem, veritas Scripturae inconcusse teneatur)* [31]. Po Biblii drugie miejsce zajmuje Tradycja, następnie orzeczenia Soborów, nauczanie Ojców Kościoła i wreszcie opinie filozofów, którzy tworzą autorytet zewnętrzny. W sumie więc cytaty

[27] *In Boeth. De Trin.,* lect. II, q. 2, a. 1 ad 3.

[28] *Sth.,* I-II, q. 14, a. 5.

[29] *Quodl.,* IV, q. 9, a. 3.

[30] *Sth.,* I, q. 1, a. 8 ad 2.

[31] *Sth.,* I, q. 68, a. 1.

z Biblii stanowią dla niej argument właściwy i koniecznie przekonywujący, cytaty z doktorów Kościoła argument poniekąd sobie właściwy, ale tylko prawdopodobny, natomiast cytaty z dzieł filozofów argument jedynie sobie zewnętrzny i prawdopodobny. Melchior Cano (+1560) w swojej słynnej książce *De locis theologicis* wylicza następujące miejsca teologiczne, z których teolog może czerpać materiał:

1. **Źródła zasadnicze:**
   - Biblia,
   - Tradycja.

   Służą do ich wyjaśniania:
   - Kościół katolicki,
   - Sobory,
   - Kościół rzymski,
   - scholastyczni teologowie.
2. **Źródła pomocnicze:**
   - rozum ludzki,
   - filozofia,
   - historia człowieka.

Tomasz jako teolog obficie czerpał ze wszystkich tych źródeł.

4.8. TEOLOGIA POTRZEBUJE FILOZOFII

Święty Tomasz w różnych swoich dziełach wielokrotnie wyraża myśl, iż teologia nadprzyrodzona potrzebuje wsparcia ze strony filozofii, gdyż ta dała jej metodę ścisłego rozumowania i przygotowała dla niej terminologię. Takie wyrazy jak: osoba, natura, relacja, przyczyna, substancja, przypadłość, norma moralna, zmiana, materia, forma, cel, cnota, wada, dobro i zło - były analizowane przez filozofię. Do chrześcijańskiej teologii moralnej weszła też cała etyka Arystotelesa. Jednakże teologia korzysta z ludzkiego rozumu nie po to, by wiarę udowodnić, lecz aby wyjaśnić omawiane prawdy. Teologia korzysta z autorytetu filozofów, jednakże są to autorytety dla teologii zewnętrzne i prawdopodobne. Racje filozofów mają wartość dowodową same w sobie, ale nie udowadniają prawd wiary, bo te bierzemy z Pisma Świętego, skoro jednak je posiadamy, to już możemy z nich wyprowadzać wnioski [32]. Świętego Tomasza możemy nazwać mistrzem harmonii między teologią i filozofią. To

[32] *Sth.,* I, q. 1, a. 8 ad 2.

w ocenie papieża Jana Pawła II sprawiło, że Kościół przedstawiał go zawsze jako mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii [33].

W starożytności chrześcijańskiej i w średniowieczu teologowie pełną ręką czerpali z filozofii greckiej, dopiero w czasach nowożytnych więź między teologią i filozofią została rozluźniona, a nawet niekiedy zerwana. W ocenie papieża Jana Pawła II słuszne rozgraniczenie między filozofią a teologią od późnego średniowiecza przekształciło się w szkodliwy rozdział[34]. Oto w jaki sposób Tomasz uzasadnia rolę filozofii w pracy teologa: „nauka święta - teologia - posługuje się także i rozumem ludzkim, ale nie po to, aby wykazać prawdziwość wiary - gdyby tak było, to zginęłaby zasługa wiary - ale by ujawnić wiele jeszcze innych prawd, jakimi się zajmuje. Skoro bowiem łaska nie niweczy natury, ale przeciwnie, doskonali ją, trzeba by ze swej strony rozum przyrodzony służył ulegle wierze, tak, jak przyrodzona skłonność woli ulegle poddaje się miłości Bożej; w takim to sensie wyraził się Apostoł: «Wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi» (2 Kor 10, 5). Tu racja, czemu nauka święta - teologia - powołuje się również i na powagę filozofów w tych sprawach, w których zdołali oni poznać prawdę siłą przyrodzonego rozumu"[35]. Według Tomasza istnieją dwa główne źródła poznania *(duo lumina*): światło rozumu naturalnego *(lumen naturale mentis humanae)* i światło wiary *(lumen fidei).* Obydwa pochodzą od najwyższego źródła, jakim jest Bóg, i dlatego też nie mogą być w konflikcie ze sobą. Wspomagają się wzajemnie i są ze sobą w harmonii. W teologii można korzystać z filozofii na trzy sposoby: sprawdzając „Przedsionki wiary" *(Praeambula fidei),* wyjaśniając sprawy wiary i zwalczając ataki skierowane przeciw wierze [36]. Filozofia udostępnia teologii schemat racjonalności, który pomaga ją porządkować, interpretować i wyrażać. Tomasz wielokrotnie posługuje się językiem zapożyczonym od filozofii, która pomaga mu lepiej zrozumieć problemy chrystologiczne i zagadnienie Eucharystii.

W drugiej poł. XX wieku tomizm przeżył kryzys spowodowany dezorientacją, która uderzyła w kulturę katolicką, a w szczególności w teologię po Soborze. Teologowie zaczęli korzystać z filozofii egzystencjalizmu, personalizmu, strukturalizmu, pozytywizmu, fenomenologii i filozofii marksistowskiej, a także z polityki, socjologii, psychologii i antropologii kulturowej. Jednakże

[33] Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio,* nr 43; por. *Cont. Gentes,* I, 7.

[34] Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio,* nr 43-44.

[35] *Sth.,* I, q. 1, a. 8 ad 2.

[36] *In Boeth. De Trin.,* Proem., q. 2, a. 3.

rezultaty tych zabiegów były bardzo mizerne i jeszcze bardziej pogrążyły teologię w kryzysie. Tymczasem w celu uzdrowienia sytuacji należy oprzeć teologię na fundamencie filozofii, która bazuje na metafizyce, a jak do tej pory metafizyka św. Tomasza najlepiej odpowiada wymogom teologii.

Filozofia jest potrzebna do tego, aby teologia otrzymała naturę, charakter i przymiot prawdziwej nauki. Jednakże w teologii należy unikać racjonalizmu i nie wolno traktować według metod filozofii, nie ma bowiem tam zasługi, gdzie rozum podaje dowód. Rozum ludzki w tym życiu nigdy nie będzie zdolny do przejrzenia boskich tajemnic na wzór prawd stanowiących właściwy jego przedmiot; te bowiem tajemnice swą naturą tak przekraczają umysł stworzony, że nawet po ich przyjęciu aktem wiary są jakby przez nią zakryte i spowite niby ciemnością[37]. Współczesny teolog podkreśla: „teologia może współpracować z filozofią realistyczną, to znaczy z takim systemem myślowym, w ramach którego rozum ludzki - opierając się na zmysłach - może poznawać rzeczywistość świata zewnętrznego w taki sposób, że jest zdolny do formułowania na jego temat racjonalnych twierdzeń"[38]. Nie trzeba tu dodawać, że do takich filozofii należy filozofia św. Tomasza.

4.9. DAR WIEDZY

Tomasz jako teolog podkreśla fakt, iż człowiek nie tylko zdobywa wiedzę przy pomocy wysiłku własnego rozumu, ale wiedza jest mu udzielana również w postaci daru Ducha Świętego. Dar ten pozwala mu odróżnić prawdy, w które powinien wierzyć, od prawd, do których może dojść przy pomocy własnego tylko rozumu: „Dlatego też dwojga wymaga się na to, by intelekt ludzki doskonale przystał na prawdę wiary: pierwsze, by poprawnie pojmował podawane do wierzenia prawdy i to należy do daru pojętności; drugie, by wyrobił sobie pewny i prawowity sąd o nich, to znaczy, by umiał rozeznać, w które prawdy należy wierzyć, a w które nie; i na to konieczny jest dar wiedzy (rozeznania). Dar wiedzy dotyczy przede wszystkim sfery spekulatywnej, bo odnosi się do tych prawd, w które powinno się wierzyć. Jedynie w drugorzędnym znaczeniu dar ten odnosi się do sfery działania, bo z wiary wypływają nasze czyny"[39].

[37] Mówi nam o tym orzeczenie Soboru Watykańskiego I. Cyt. za: W. Granat, *Dogmatyka katolicka,* Lublin 1965, tom wstępny, s. 12.

[38] J. Morales, *Wprowadzenie do teologii,* Kraków 2006, s. 319.

[39] *Sth.,* II—II, q. 9, aa. 1 i 3.

V

DOKTOR BOSKOŚCI

W czasie przemówienia na zakończenie IX Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego w dniu 29 września 1990 roku papież Jan Paweł II nazwał św. Tomasza „Doktorem Boskości" *(Doctor Divinitatis*), teologia bowiem, to wiedza o Bogu, a Tomasz nazwał ją „świętą nauką" *(sacra doctrina)* i zmierzył się z problemem Boga w wielu swoich dziełach[1]. Już w starożytności Filon zauważył, iż wszystkie problemy dotyczące Boga można zredukować do dwóch pytań: czy istnieje? kim jest[2]? Problem istnienia Boga rodzi się z tego, że Jego istnienie nie jest oczywiste. Przypomina o tym sama Biblia: „Boga nikt nigdy nie oglądał" (1 J 4, 12). Jego istnienie różni się od tego wszystkiego, czego możemy doświadczyć w tym świecie. Tę złożoność problemu Boga dostrzega także ostatni Sobór: „Kiedy bowiem jedni przeczą wyraźnie istnieniu Boga, inni uważają, że człowiek w ogóle nic pewnego o Nim twierdzić nie może; a inni znów zagadnienie Boga poddają badaniu taką metodą, żeby ono wydało się bez sensu. Wielu, niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłuje albo wszystko tłumaczyć tylko drogą naukowego poznania, albo też przeciwnie, nie przyjmuje istnienia żadnej w ogóle prawdy absolutnej. Niektórzy tak bardzo wywyższają człowieka, że wiara w Boga staje się jakby bezsilna, i więcej im chodzi (...) o afirmację człowieka, aniżeli o przeczenie istnieniu Boga. Inni znów tak sobie Boga wymyślają, że twór ten, odrzucony przez nich, żadną miarą nie jest Bogiem Ewangelii. Inni nie przystępują nawet do zagadnień dotyczących Boga, ponieważ zdają się nie odczuwać niepokoju religijnego i nie pojmują, dlaczego mieliby troszczyć się o religię. Nierzadko poza tym ateizm rodzi się bądź z namiętnego protestu przeciw złu w świecie, bądź z niesłusznego przyznania pewnym dobrom ludzkim znamienia absolutu, tak że bierze się je już za Boga. Także dzisiejsza cywilizacja, nie tyle sama z siebie, ale raczej

[1] Por. *Sth.,* I, qq. 2 nn.; *Cont. Gentes,* I, 12 nn.; *I Sent.,* d. 3, qq. 1 nn.; *De Ver.,* qq. 2 i 10; *Comp. Theol.,* 3 nn.; *De ente et ess.* 4.

[2] Filon Aleksandryjski, *De specialibus legibus,* c. 6, n. 32.

dlatego, że zbytnio uwikłana jest w sprawy ziemskie, może często utrudniać dostęp do Boga”[3].

Kim jest Bóg? To zagadnienie było jedynym problemem, który naprawdę interesował św. Tomasza z Akwinu. Na tym polega cała jego wielkość. Jako sześcioletni chłopiec pytał benedyktynów w opactwie na Monte Cassino: „Powiedzcie mi, kim jest Bóg?”. Całe życie szukał odpowiedzi na to pytanie. Według niego do Boga prowadzą dwie drogi: droga rozumu naturalnego i droga wiary. W szkole Alberta Wielkiego poznał, na czym polega różnica między poznaniem filozoficznym Boga a poznaniem przez wiarę. W poznaniu filozoficznym posługujemy się tylko rozumem (*processus naturalis subest rationi),* a w wierze przekraczamy rozum. Filozofia wychodzi od zasad znanych (*perse nota)* i bezpośrednio oczywistych, a w wierze światło wlane (*lumen infusum)* oświeca rozum i kieruje wolą. Filozofia wychodzi od doświadczenia rzeczy stworzonych, a wiara wychodzi od samego Boga. Rozum nie mówi nam, kim jest Bóg *(quid sit),* natomiast wiara do pewnego stopnia tak. Myślenie filozoficzne polega na pewnym procesie teoretycznym, natomiast wiara bazuje na intelekcie i uczuciu[4]. Aby wstąpić na drogę wiary, potrzebna jest pokora serca, prostota i łaska Boża, aby jednak wstąpić na drogę rozumu naturalnego, trzeba podjąć się żmudnych, długich, skomplikowanych i wnikliwych rozważań. Jednakże właściwe poznanie rzeczy materialnych jest tu niezmiernie ważne, gdyż błąd w stosunku do rzeczy stworzonych rodzi fałszywą ideę Boga [5].

Bóg Tomasza nie jest Bogiem filozofów ani nawet Bogiem patriarchów i Mojżesza, od którego zresztą przejął koncepcję: „Jestem, który jestem” *(Ego sum, „qui sum”,* Wj 3,14). Już w pierwszym zagadnieniu *Sumy teologicznej* Akwinata stawia pytanie: „Czy podmiotem nauki świętej (teologii) jest Bóg?” *(utrum Deus sit subiectum huius scientiae).* Następnie odpowiada: jeżeli teologia jest nauką o Bogu, to jest rzeczą oczywistą, że Bóg jest podmiotem tej nauki[6]. Tomasz, który ułożył swoje słynne „pięć dróg prowadzących do Boga” i w tak bardzo wzniosły sposób badał naturę Boga, wyraził się ostatecznie, że o Bogu wiemy bardzo niewiele i coś na temat Boga mamroczemy, bełkoczemy. Wiemy, że istnieje, że jest przyczyną każdego istnienia i że przewyższa nieskończenie

[3] Sobór Wat. II, *Gaudium et spes,* 19.

[4] Św. Albert Wielki, *In I Sent.,* d. 3, a. 3.

[5] *Cont. Gentes,* I, 3; II, 3.

[6] *Sth.,* I, q. 1, a. 7 sed co.

wszystko[7]. W ziemskim życiu wiemy tylko tyle o Bogu. Tomasz żył także prawdą o „nieznanym Bogu" (Dz 17,23), który jest „Bogiem ukrytym" (Iz 45, 15). Pod koniec życia doświadczył w cudownej wizji „innej teologii", która jest „nauką Świętych". Odczuł boleśnie dysproporcję między tym, co przez tyle lat studiował, o czym nauczał i pisał, a tym, czego doświadczył w momencie nadprzyrodzonej kontemplacji. Co więcej, to wszystko, co napisał, wydało mu się „słomą", wobec tego, co zobaczył. Odłożył pióro i już nigdy nie dokończył swojego największego dzieła, czyli *Sumy teologicznej.* Dopiero na łożu śmierci zaczął znowu mówić Reginaldowi i cystersom z Fossanova o miłości, gdy komentował dla nich *Pieśń nad Pieśniami.*

5.1. ZJAWISKO ATEIZMU

Już w starożytności Platon i Filon zachęcali do rozważenia zagadnienia ateizmu, zarówno teoretycznego, jak i praktycznego [8]. Ateizm nie był jednak zjawiskiem masowym, gdyż nie znamy z imienia wielu ateistów. Należał do nich na przykład Lukrecjusz. Słynny ontologiczny dowód na istnienie Boga, który opracował św. Anzelm z Canterbury w średniowieczu, skierowany był przeciw ateistom, więc świadczy o istnieniu tego zjawiska.

Święty Tomasz nigdy nie zajmował się bezpośrednio zagadnieniem ateizmu i nawet nie posługiwał się tym określeniem. Opisując grzechy przeciwne cnocie religijności i cnocie pobożności, wymienia zabobony, bałwochwalstwo, wróżbiarstwo, kuszenie Boga, krzywoprzysięstwo, świętokradztwo i świętokupstwo [9]. Chociaż Akwinata żył w atmosferze głęboko religijnej, to jednak wiedział o zjawisku ateizmu i przyznawał, iż ateiści dysponują pewnymi argumentami, które warto rozważyć. Omawia więc trzy argumenty, które najczęściej przytacza się przeciw istnieniu Boga: argument nauki, która wyjaśnia wszystko bez potrzeby odwoływania się do Boga, argument istniejącego w świecie zła, które przekreśla dobroć Boga i argument wolności człowieka, która domaga się odrzucenia Boga, gdyż Bóg przekreśla tę wolność. Następnie kolejno zbija te argumenty. Po pierwsze, jest prawdą, że nauka odkrywa i wyjaśnia mechanizmy, jakie występują w naturze, jednakże to, co ruchome i ułomne należy sprowadzić do jakiegoś

[7] *Contra Gentes,* III, 49; *Sth.,* I, q. 1, a. 7 ad 1; q. 3 przedm.; q. 12, a. 13 ad 1; I-II, q. 4, a. 8 ad 1.

[8] Platon, *Prawa,* X; Filon, *De praemiis,* c. 7.

[9] *Sth.,* II-II, qq. 92-100.

pierwszego początku, który jest nieruchomy i sam przez się konieczny. Jest nim Bóg. Po drugie, w świecie istnieje zło, ale Bóg najwyższe dobro, nigdy by nie dopuścił do tego, by w Jego dziełach znalazło się coś złego, gdyby zarazem nie był tak potężny i dobry, żeby nawet tego zła nie przemienił na dobro. O nieskończonej dobroci Boga świadczy więc to, iż dopuszcza On zło, aby przemieniać je na dobro. Po trzecie, ludzkie przedsięwzięcia należy sprowadzić do wyższej przyczyny. Bóg nie przekreśla wolności człowieka, a wręcz przeciwnie: tylko w Bogu, tylko poprzez zachowywanie przykazań Bożych, tylko poprzez realizację błogosławieństw Ewangelicznych i oddanie swojego życia w darze Bogu i bliźnim, człowiek zdobywa prawdziwą i pełną wolność [10]. Jednakże z drugiej strony, istnienie Boga nie jest od razu oczywiste, bo gdyby tak było, to nie istnieliby ateiści. Trzeba się więc nad tym zagadnieniem solidnie zastanowić.

Po rewolucji francuskiej z roku 1789 ateizm stał się fenomenem bardziej masowym, a w XX wieku wystąpiło zjawisko ateizmu zorganizowanego. Jest on dziełem ideologii marksistowskiej i liberalnej i obejmuje znaczne połacie kuli ziemskiej. Ostatnio następuje odrodzenie życia religijnego na terenach byłego Związku Radzieckiego i w innych krajach postkomunistycznych. Poeta Goethe pisze, że Faust zawarł pakt z diabłem, aby odmłodzić się. Dzisiaj należałoby taki pakt zawrzeć z Bogiem. Tylko On może odnowić i odmłodzić ludzkiego ducha!

5.2. ISTNIENIE BOGA NIE JEST BEZPOŚREDNIO OCZYWISTE

Istnienie Boga według Akwinaty nie jest dla nas bezpośrednio oczywiste, ale należy je wykazać, wychodząc od doświadczenia rzeczy zmysłowych [11]. Gdyby było inaczej, to nie byłoby ateistów. Zdanie „Bóg istnieje" zawiera prawdę, której nie poznajemy intuicyjnie i bezpośrednio. Musimy ją dopiero wykazać. Nie jest to prawda wrodzona, ale prawda, której musimy dowieść na drodze rozumowania. Oczywiste jest to, co możemy stwierdzić empirycznie, czego możemy doświadczyć. Istnienie Boga może być oczywiste tylko w doświadczeniu mistycznym, które nie należy do naturalnego sposobu poznania Boga, ale dokonuje się dzięki łasce. Nie ma ono nic wspólnego z oczywistością zmysłową lub logiczną i nie można przekazać go drugiemu człowiekowi.

[10] *Sth.,* I, q. *2,* a. 3.

[11] *In I Sent.,* d. 3, q. 1, aa. 2 i 3.

Istnienie Boga to zagadnienie wymagające na płaszczyźnie naturalnej poszukiwania rozumowego. Najpierw Akwinata analizuje argument ontologiczny św. Anzelma, który brzmi następująco: „Nawet niemądry jest przekonany, że istnieje coś, ponad co nie można pomyśleć nic większego. Skoro bowiem słyszy, rozumie, rozumie zaś to, że istnieje coś w intelekcie. Z pewnością zaś to, ponad co nie można pomyśleć nic większego, nie istnieje wyłącznie w umyśle. Skoro bowiem istnieje w umyśle, to można pomyśleć, że istnieje także w rzeczywistości; co jest bardziej doskonałe (istnienie realne jest doskonalsze niż istnienie tylko pomyślane). Gdyby więc to, ponad co nie można pomyśleć nic większego, istniało jedynie w intelekcie, to byłoby ono tym, ponad co nie można pomyśleć niczego większego, a zarazem tym, co można pomyśleć coś większego; co jest z pewnością niemożliwe. Istnieje więc bez wątpienia coś, ponad co nie można pomyśleć niczego większego, zarówno w intelekcie, jak w rzeczywistości”[12]. Święty Tomasz ocenia dosyć surowo ten dowód i dostrzega w nim niedozwolone przejście z porządku logicznego do realnego. Podobnie po wiekach oceni go i Kant w *Krytyce czystego rozumu*: „Popełniliście już sprzeczność, gdy w pojęcie rzeczy, którą chcieliście pomyśleć jedynie jako możliwą, wprowadziliście już, choćby pod ukrytym imieniem, pojęcie jej istnienia” [13]. Tomasz zwraca uwagę na fakt, iż nie wszyscy mają pojęcie Boga jako bytu najdoskonalszego, gdyż na przykład niektórzy uważają Go za istotę cielesną. Gdybyśmy nawet uznali Go za istotę najdoskonalszą, to i wówczas istniałby On tylko w umyśle. Poza tym istnienie pomyślane nie staje się przez to rzeczywiste.

Bóg jest istnieniem samoistnym (*ipsum esse subsistens*)

Świat, który nas otacza, składa się z bytów, które powstają i znikają, rodzą się i umierają. Dotyczy to nawet gwiazd, które również powstają i giną, chociaż w perspektywie tysięcy i milionów lat. Swieżawski trafnie zauważa, iż: „Żadna z tych realnie istniejących rzeczy nie musi istnieć, bo, jak mówi św. Tomasz, istota każdej rzeczy jest różna od jej istnienia. Zachodzi tu różnica realna; istnienie jest tylko udziałem każdej z tych rzeczy, a nie należy do jej natury” [14]. Otaczające nas rzeczy realnie istnieją, ale ich istnienie jest istnieniem niekoniecznym, przygodnym *(esse contingens).* Musi więc istnieć

[12] Św. Anzelm, *Proslogion,* c. 2: PL 158, 228.

[13] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu,* Warszawa 1957, t. II, s. 337-338.

[14] S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany,* Kraków 1983, s. 56.

coś, z czego wypływa to cząstkowe istnienie rzeczy niekoniecznych, a więc coś, co samo ze swej natury jest istnieniem samoistnym, koniecznym, w czym nie zachodzi różnica między istotą a istnieniem, gdyż istotą tego czegoś jest istnienie. Tym istnieniem samoistnym jest Bóg, natomiast wszystko poza Bogiem nie jest samoistnym bytem i uczestniczy w Jego istnieniu *(entia per participationem).* Tylko Bóg jest tym bytem, w którym zaciera się różnica między istotą a istnieniem, która cechuje wszystkie byty stworzone.

5.3. PIĘĆ „DRÓG"

Święty Tomasz opracował pięć „dróg" (argumentów) prowadzących do Boga *(quinque vie).* Mylnie nazywa się je niekiedy pięcioma dowodami istnienia Boga, gdyż nie są to dowody naukowo-fizyczne, matematyczne, a nawet logiczne, chociaż taką strukturę posiadają. Akwinata wykazuje w nich, że nie można wytłumaczyć przygodnej rzeczywistości przez odwoływanie się do niekończącej się serii przygodnych fenomenów. Niekiedy bezpodstawnie odświeża się „drogi" Tomasza, korzystając z osiągnięć współczesnych nauk. Takie podejście jest błędne z metodologicznego punktu widzenia. „Drogi" wymagają odpowiedniego nastawienia psychologicznego: aby je przyjąć, należy uwolnić się od wszelkich uprzedzeń, które rodzą się z kultury zmysłowej, naukowej, fizykalnej i materialistycznej. Należy także rozwijać w sobie niewinność umysłu, a także zdolność do zdziwienia i zachwytu. Schemat pięciu dróg jest zawsze jeden: Bóg jako istnienie konieczne jest źródłem niekoniecznego istnienia, które stwierdzamy we wszystkich rzeczach, jakie nas otaczają. Argumenty Tomasza, to arcydzieło jasnego i precyzyjnego dowodzenia. Dominikanin Tomasz Pegues traktuje artykuł zawierający „drogi" Tomasza jako najpiękniejszy i najtrudniejszy ze wszystkich artykułów *Sumy teologicznej* [15].

- Pierwsza droga „z ruchu" *(ex motu)* wychodzi z obserwacji stawania się, czyli ruchu w sensie metafizycznym. Polega on na przejściu z możliwości do urzeczywistnienia (potencja —> akt). W świecie dokonuje się nieustanne przechodzenie z możności (potencji) do realizacji, urzeczywistnienia (aktu): mały chłopiec po pewnym czasie zostaje dorosłym mężczyzną, w wykopie ziemnym powstają fundamenty, a na nich nowy dom. Aby jednak mogły dokonywać się te przejścia od możności do

[15] T. Pegues, *Commentaire franęais litteral de la Somme theologique de Saint Thomas dAquin,* I, 110, Toulouse 1907.

urzeczywistnienia, musi istnieć Byt, który jest w pełni urzeczywistniony. Jest nim Bóg, w którym nie ma żadnej możności i dlatego nazywamy Go aktem czystym. W świecie ludzkim doskonalenie i samo życie wiąże się ze zmianą, bo człowiek dopiero urzeczywistnia się, staje się. Boimy się życia bez zmiany, bo uznajemy je za nudne i monotonne. Takie życie staje się niekiedy ciężarem nie do uniesienia. Natomiast w Bogu jest pełnia życia i dlatego też nie ma w Nim ani cienia zmiany, bo jest w Nim całkowita pełnia urzeczywistnień. Brak jakiejkolwiek zmiany nie rodzi nudy, która wiąże się z pewnym niedostatkiem duchowym, jakiego doświadczamy w naszym ziemskim pielgrzymowaniu (*homo viator*).

- Druga droga „z istnienia przyczyny sprawczej" (*ex ratione causae efficientis)* wskazuje na fakt, iż to wszystko, co nas otacza, jest grą przyczyn i skutków. Przyczyny sprawcze udzielają istnienia. Żeby jednak te wszystkie przyczyny wtórne mogły działać, to musi istnieć pierwsza przyczyna sprawcza, która jest przyczyną wszystkich przyczyn (*causa omnium causarum).*
- Trzecia droga „z istnienia rzeczy niekoniecznych" (*ex possibili et necessario)* wychodzi od stwierdzenia kruchości i przemijalności wszystkiego tego, co nas otacza. Wszystko jest zawieszone w niesamodzielności i domaga się istnienia bytu koniecznego, czyli Boga. Jest On więc racją wszystkich bytów przygodnych.
- Czwarta droga „ze stopni doskonałości" *(ex gradibus perfectionis)* to typ rozumowania, które wychodzi od stwierdzenia, że w otaczającym nas świecie istnieją byty o różnej doskonałości. Byty duchowe są doskonalsze od cielesnych, a wśród cielesnych doskonalsze są te, które są bardziej złożone. Te liczne stopnie doskonałości mają swoje uzasadnienie jedynie w bycie, który jest pełnią doskonałości.
- Piąta droga „z ładu i celowości w świecie" (*ex gubernatione rerum)* uwzględnia aspekt porządku w świecie, gdyż świat tworzy harmonijną całość. Porządek ten ma swoją rację w Bogu, w którym istnieje doskonały porządek.

Z „dróg" św. Tomasza wynika, iż wszystko to, co istnieje w sposób niedoskonały domaga się bytu, który byłby istnieniem samoistnym. Ta filozoficzna refleksja zgadza się z treścią Objawienia: „Jestem, który jestem" (Wj 3,14). Gdy Mojżesz pytał Boga o imię, to usłyszał właśnie taką odpowiedź. Święty Tomasz nie miał wątpliwości, że to święte imię Boga (*Tetragrammaton*) należy rozumieć jako „Ten, który jest". Chrystus w czasie przemówienia w synagodze stwierdził: „zanim Abraham się narodził, Jam Jest" (J 8, 58). Dla Platona

Bóg jest tym, który się nie zmienia, a św. Augustyn, który zastanawiał się nad słowami, skierowanymi do Mojżesza stwierdza, że Ten, który jest, oznacza - ten, który trwa, który się nie zmienia. Eckhart dostrzegał w tych słowach tajemnicę Boga. Dopiero św. Tomasz zwrócił uwagę na to, iż istnienie stanowi konstytutywny element bytu.

5.4. KIM JEST BÓG?

Tomasz przez całe życie szukał odpowiedzi na pytanie: „kim jest Bóg?". Jako teolog odpowie na nie niezwykle wnikliwie: Bóg nie utożsamia się ze wszystkimi rzeczami, ale jest początkiem i końcem wszystkich rzeczy. W pierwszej kolejności Tomasz zastanawia się nad tym, co filozofia ma do powiedzenia na temat istnienia, natury, atrybutów i działań Boga. Dalsze dociekania przeprowadza, odwołując się już do Objawienia. W ten sposób Objawienie uzupełnia jego wiedzę o Bogu, tworząc harmonię wiary i rozumu. Można powiedzieć, że jego metafizyczna spekulacja dociera do Boga, a medytacja teologiczna wychodzi od Boga. Tomasz jest przekonany, iż naturalny rozum człowieka nie może pojąć substancji Boga, gdyż nasze poznanie intelektualne rozpoczyna się od pracy zmysłów, a rzeczy zmysłowe nie mogą wznieść nas do poznania substancji Bożej, gdyż rozum naturalny nie jest przystosowany do tego. Rozum ten może jednak poznać istnienie i atrybuty Boga. Niektóre prawdy o Bogu może więc poznać rozum naturalny, inne zaś tylko rozum oświecony wiarą. Człowiek przy pomocy rozumu naturalnego, przy pomocy rozumu oświeconego wiarą, a nawet przy pomocy rozumu oświeconego chwałą *(lumen gloriae*), co ma miejsce u zbawionych, może poznać Boga jedynie do pewnego stopnia, gdyż skończony rozum człowieka nie może pomieścić w sobie nieskończonego Boga. Wychowany w szkole Tomasza Dante rozumiał to doskonale:

„A któżeś ty jest, co na trybunale
zasiadać pragniesz i wygłaszać sądy
co w dal sięgają, widząc na dwa cale?" [16].

[16] Dante, *Raj*, XIX, 79-81, dz. cyt., s. 491.

5.5. NATURA BOGA

Zagadnienie natury Boga stanowi jeszcze trudniejszy problem niż zagadnienie istnienia Boga. Wychodząc bowiem od świata, trudno jest ustalić jasną koncepcję jego Autora, bowiem doskonałości Boga ukazują się człowiekowi zawsze jakby w zwierciadle i niejasno (*per speculum et in enigmate*). Umysł nasz jest bardzo ograniczony, skończony i uwarunkowany materią i historią. Według Akwinaty Bóg przewyższa każde nasze pojęcie i każde nasze słowo. Bóg jest niewypowiedzialny z powodu nieskończonego dystansu między tym, co niematerialne, a tym, co materialne, między tym, co proste, a tym, co złożone, tym co nieruchome, a tym co ruchome, tym co konieczne, a tym, co przygodne, tym, co doskonałe, a tym, co niedoskonałe. Na podstawie pięciu „dróg" Tomasz tworzy sobie pojęcie Boga niezmiennego, koniecznego, doskonałego i inteligentnego. Natomiast na bazie istnienia samoistnego Boga przypisuje mu doskonałości, które należą do istnienia jako istnienia: prostotę, nieskończoność, doskonałość, niezmienność, wieczność, wszechobecność, jedność, prawdę, dobroć i piękno.

Już filozofowie greccy zdawali sobie sprawę z tego, że to, co stanowi właściwy sens wszystkiego, co nas otacza, jest dla nas ukryte. Platon w micie o jaskini, mówi, że widzimy tylko cień prawdziwej rzeczywistości, a Arystoteles porównuje ludzki intelekt do oczu nietoperza, który widzi tylko w ciemności, gdyż blask słońca oślepia go. Święty Tomasz również kładzie nacisk na tajemniczość Boga i całej rzeczywistości, a świadomość tajemnicy nadaje charakterystycznego rysu jego filozofii i teologii. Dostrzega on między istnieniem rzeczy a istnieniem Boga tylko pewną analogię, czyli podobieństwo, proporcję. Istnienie Boga jest istnieniem samym w sobie i znajduje uzasadnienie w sobie, natomiast wszystko inne istnieje przez uczestnictwo, partycypację (*participare*) w Bogu.

Arystoteles we wstępie do *Metafizyki* pisze, iż każdy człowiek ze swej natury dąży do poznawania. Święty Tomasz idzie o wiele dalej, gdyż stwierdza, iż każdy intelekt z natury swej pragnie widzenia Bożej natury (*Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*) [17]. Boga nie możemy jednak zdefiniować, nie możemy mieć pojęcia Boga w ścisłym znaczeniu, więc lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, kim On nie jest, niż z tego, kim On jest. Jesteśmy więc skazani na ciemność, na noc: jak nieznana jest Jego istota, tak samo i istnienie *(sicut ejus substantia est ignota ita et esse),* bo nie wiemy,

[17] *Cont. Gentes,* III, 57.

czym jest Bóg (*quid est Deus nescimus)* [18], gdyż jest to dla nas całkowicie nieznane (*quid vero sit Deus penitus manet ignotum*)[19]. Dopiero zbawieni dzięki nadprzyrodzonej wizji uszczęśliwiającej Boga zrozumieją, czym jest istnienie samoistne. Przedsmak takiego poznania można mieć w poznaniu mistycznym, ale jest ono nieprzekazywalne. O teologii negatywnej mówił już Pseudo-Dionizy, a w czasach renesansu Mikołaj z Kuzy, autor słynnego dziełka *Uczona niewiedza (De docta ignorantia).* Według niego, człowiek dopiero wtedy zbliża się do Boga, gdy dzięki uczonym dociekaniom dochodzi do wniosku, że nie jest zdolny do posiadania jasnej i prostej wiedzy o Bogu. Tę tajemniczość Boga rozwinął w XVI wieku św. Jan od Krzyża w dziedzinie życia mistycznego.

Kim jest Bóg? Mówimy, że Bóg jest osobą, że jest osobowy. Dokładniej mówiąc, Bóg jest Trójcą Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Teologia średniowieczna używała tu pięknego określenia, które niestety zostało współcześnie zapomniane - Rodzina Osób Bożych. Anioł i konkretny człowiek również są osobami. Ponieważ w człowieku zawarty jest odblask (obraz) Boga, więc na podstawie ludzkiej osoby można coś powiedzieć o Bogu w Jego wymiarze osobowym. Jednakże trzeba zawsze pamiętać, że o Bogu i o stworzeniach możemy orzekać jedynie w sposób analogiczny, a więc poprzez pewne podobieństwo *(Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici*)[20]. Bóg jest samym urzeczywistnieniem, jest pełnią dokonania, a więc nie ma w Nim zmiany i dlatego formuła klasyczna mówiła, iż Bóg to *actus purus.*
W Bogu nie ma możności istnienia *(In Deo... non est potentia ad esse*) [21]. Jako istnienie samoistne Bóg musi być bytem maksymalnie doskonałym, bo doskonałość bytu zależy od sposobu, w jaki dany byt istnieje *(secundum modum quo res habet esse est suus modus in nobilitate)* [22].

[18] *De pot.,* 7, 2 ad 11.

[19] *Cont. Gentes,* III, 34

[20] *Cont. Gentes,* I, 32.

[21] Tamże, I, 16.

[22] Tamże, I, 28.

5.6. ATRYBUTY (PRZYMIOTY) BOGA

Przymiot Boży, to doskonałość absolutna i konieczna, która istnieje formalnie w Bogu. Przymioty Boże nie różnią się między sobą i od istoty w sposób rzeczywisty, lecz tylko w sposób myślny z podstawą w rzeczy. Różnica myślna między przymiotami Bożymi a istotą i między samymi przymiotami ma podstawę w nieogarnioności Bożej istoty oraz w niedoskonałości naszego umysłu [23]. Teologowie nie są zgodni w tym, jaki jest fundamentalny przymiot Boży. Augustyn i Bonawentura za taki przymiot uznawali dobroć Boga. Również Duns Szkot za największe w całej teologii uznał twierdzenie: „Bóg jest miłością". Jan od św. Tomasza za taki przymiot uznał aktualną i samoistną myśl Boga, inni uznawali za taki przymiot wolę (wolność) Bożą, a jeszcze inni samoistność pełni istnienia (Molina, Suarez, Garrigou-Lagrange).

Dobroć Boga. Dobrem nazywamy to wszystko, co jest upragnione [24]. Kiedy mówimy, że Bóg jest dobry, to trzeba pamiętać, że zawsze przechodzimy od właściwości, które stwierdzamy w postaci ograniczonej w stworzeniach do samej pełni i źródła tych przymiotów. Podobnie ma się sprawa z każdym przymiotem Bożym. Trzeba także pamiętać, że w tym wypadku nasza mowa przypomina bełkot [25]. Święty Bonawentura uważał, że każde stworzenie jest lustrem, gdyż w większym lub mniejszym stopniu, w zależności od swojej doskonałości, odbija doskonałości Boga. Podczas gdy u Platona Bóg jest przede wszystkim dobrem, to u św. Tomasza Bóg jest dobrem dlatego, że jest istnieniem. Bóg jest dobrocią. Filozofia grecka wraz z Platonem w dobroci Boga odnalazła źródło świata. Święty Augustyn podkreślał, iż Bóg stworzył świat z dobroci, a nie z powodu potrzeby czy też konieczności. Istniejemy dlatego, że Bóg jest dobry [26]. Scholastycy nawiązali do tej koncepcji podkreślając, iż dobro ze swej natury pragnie się udzielać, gdyż jest rozlewne.

Jedność i jedyność Boga. Jednością nazywamy każdy byt, który jest niepodzielny sam w sobie, a oddzielony od innych [27]. Bóg jako jeden i jedyny jest nie tylko niepodzielny w swej istocie, ale i niepowtarzalny.

[23] W. Granat, *Teodycea,* Lublin 1968, s. 381-384.

[24] *Sth.,* I, q. 5, a. 1.

[25] S. Swieżawski, *Święty Tomasz...,* dz. cyt., s. 70.

[26] Św. Augustyn, *Państwo Boże,* XI, 24.

[27] *Sth.,* I, q. 11, a. 2.

Doskonałość. W Bogu znajdują się doskonałości wszystkich rzeczy [28] i dlatego jest On doskonały uniwersalnie *(universaliter perfectus).* Nie brakuje mu żadnej z doskonałości, jakie znajdują się w stworzeniach, gdyż zawiera w sobie całą doskonałość istnienia (*totam perfectionem essendi).*

Prostota. Proste jest to, w czym nie da się wykazać żadnych części składowych. Wszelki byt cielesny jest złożony, duch stworzony jest od niego mniej złożony, natomiast Bóg jest absolutnie prosty, gdyż nie ma w Nim nawet władzy intelektu i władzy woli [29] jako różnych od siebie władz. Trudno jest nam zrozumieć prostotę Boga, bo poruszamy się w świecie bytów złożonych. Chesterton w swojej książce o Tomaszu wspomina, iż pewnego dnia jego znajoma zaczęła ufnie czytać rozdział książki *O prostocie Boga.* Po dłuższej chwili, zrezygnowana, odłożyła ją na bok ze słowami: „Jeżeli to jest prostota Boga, to czym jest Jego złożoność?".

Niezmienność od strony pozytywnej jest stałością i posiadaniem. Bóg jako byt doskonały jest absolutnie niezmienny. Wszystko to, co się porusza jest niedoskonałe i zdobywa coś na mocy swego ruchu. Bóg zawiera w sobie pełnię istnienia (*plenitudinem perfectionis totius esse*), więc niczego nowego nie nabywa. Jest On aktem czystym *(actus purus)* bez przymieszki jakiejś biernej możliwości[30].

Wiekuistość. Tomasz przejmuje pojęcie wieczności od Boecjusza i określa ją jako „całe równoczesne i nieograniczone posiadanie życia *(interminabilis vitae tota simul ac perfectu possessio*) [31]. Pojęcie wieczności związane jest z niezmiennością, a pojęcie czasu z ruchem. Czas jest określany jako liczba ruchów w stosunku do przedtem i potem *(tempus est numerus motuum secundum prius ac posterius*), natomiast w wieczności nie ma następstw, rozwoju i upływających dni i lat, a jest stałe trwanie. Człowiek tęskni za trwałym bytem i pragnie żyć wiecznie.

Wszechobecność *(ubiquitas)* oznacza obecność Boga we wszystkich rzeczach i w każdym miejscu przez nieograniczoną wiedzę, moc i istotę. Bóg jest obecny w sposób intymny (wewnętrzny) we wszystkich rzeczach *(Deus est in omnibus rebus*, *et intime).* Bóg jest w całej przestrzeni, w każdej jej części i ponad nią. Jest On we wszystkim (immanencja), ale równocześnie

[28] *Sth.,* I, q. 4, a. 2.

[29] *In I Sent.,* d. 8, q. 4, a. 1; por. *Sth.,* I, q. 3, aa. 1-7; *Cont. Gentes,* I, cc. 20-25.

[30] *Sth.,* I, q. 9, a. 1.

[31] *Sth.,* I, q. 10, a. 1; por. *Cont. Gentes,* II, 55.

wszystko przewyższa (transcendencja), różniąc się od wszechświata swą istotą i rzeczywistością[32].

Bóg jako pierwsza prawda. Każda prawda istnieje formalnie i pierwszorzędnie w umyśle, drugorzędnie zaś w rzeczach, o ile są z nim porównywane [33]. Prawda metafizyczna, to zgodność bytu z jego ideą w umyśle Boga, prawda logiczna, to zgodność umysłu z rzeczywistością (sąd rozumu), a prawda moralna, to zgodność mowy z przekonaniem mówiącego. Idealna miara wszelkiej prawdy znajduje się w nieograniczonym umyśle Boga.

Nieskończoność. W Bogu nie ma żadnego ograniczenia[34].

Duchowość. W Bogu znajduje się szczyt duchowości, a istota życia duchowego polega na poznawaniu i kochaniu. Ponieważ Bóg jest pełnią duchowości, dlatego jest też szczytem poznawania (*Cum Deus sit in summo immaterialitatis sequitur quod ipse est in summo cognitionis*) [35]. Ponieważ Bóg jest istnieniem i źródłem wszystkich istnień, a istnienie jest zawsze konkretne, więc z tego wynika, że Bóg poznaje wszystko to, co istnieje, nawet najlichsze byty. Bóg poznaje wszystko naraz, bo w Nim nie ma czasu, a jedynie wieczność, czyli pozaczasowość. Nie jest ona czasem, który nie ma końca. To wszystko, co w stworzeniu dokonuje się w ciągu milionów lat, to w Bogu jest naraz, bo Bóg widzi to wszystko jednocześnie. W Nim odnajdziemy więc wszystko, bo w Nim nawet zacierające się nasze wspomnienia nie przeminęły.

Miłość. Bóg jest miłością.-*Deus caritas est* (1 J 4, 8). Bóg kocha siebie, a w sobie kocha wszystko. Pragnie więc siebie udzielać bytom w myśl zasady, że dobro jest samo z siebie rozlewne, promieniuje. Dlatego rzeczy istnieją i są dobre, że Bóg je kocha. Szatan jest pod względem moralnym kimś złym, ale w tym stopniu, w jakim jest bytem, jest dobry, jest przedmiotem miłości Bożej, bo inaczej by nie istniał.

Szczęście. Bóg z istoty swojej jest szczęśliwy, co nikomu innemu nie może przysługiwać *(Deus per essentiam suam beatus est quod nulli alii competere potest*) [36]. Szczęście polega na nieskończonej pełni życia naraz, na posiadaniu wszelkich dóbr naraz. Święty Augustyn zwraca w *Wyznaniach*

[32] *Sth.,* I, q. 8, a. 1.

[33] *Sth.,* I, q. 16, a. 1.

[34] *Sth.,* I, q. 7, a. 1.

[35] *Sth.,* I, q. 14, a. 1.

[36] *Cont. Gentes,* I, 102

uwagę na fakt, że jeżeli człowiek szuka szczęścia, to naprawdę szuka Boga, choćby sobie z tego nie zdawał sprawy.

Wolność. Bóg jest wolny i mógł stworzyć świat lub nie stwarzać go *(libertas contradictionis*), mógł stworzyć świat taki jak obecnie lub inny świat, lepszy lub gorszy (*libertas specificationis).* Obecny świat według Tomasza jest arcydziełem, ale Bóg mógł stworzyć innego rodzaju arcydzieło [37].

5.7. ŻYCIE I OPERACJE (DZIAŁANIE) BOGA <<

Święty Tomasz pojmuje działanie jako przejście z bytu możliwego do aktualnego. Podczas gdy działania stworzeń zakładają często brak bytu, to działanie Boga Jego pełnię. Czynności odnoszące się do Boga samego w sobie nazywamy wsobnymi (*immanentes*), działania zaś odnoszące się do bytów, które są różne od Boga, nazywamy przechodnimi (*transeuntes*). Do przymiotów Boga wynikających z jego działań należą:

- **życie Boga.** Życie to każda aktywność wsobna organizmu roślinnego, zwierzęcego i ludzkiego. Trudno jest mówić o życiu Boga, bo nie znamy dotychczas całej tajemnicy życia nawet na najniższym stopniu, cóż więc możemy powiedzieć o życiu samego Boga [38]? Życie cielesne powstaje, rozwija się i zamiera, natomiast w Bogu nie ma początku, rozwoju i doskonalenia się. Jego życie podobne jest do działania naszego umysłu i woli, bo Bóg ze swej natury jest pełnią niezależnego wsobnego działania i samoistnej myśli *(ipsum intelligere).* Polega ono na pełnej duchowej aktywności, w której nie ma żadnych zmian. Natura Boża jest samym istnieniem i działaniem duchowym, dlatego też w Bogu jest pełnia życia.
- **wiedza** to posiadanie uporządkowanego zespołu prawd z określonej dziedziny. Zarówno wiedza Boga, jak i wiedza człowieka polega na zrównaniu umysłu z przedmiotem poznawczym, a rzeczy materialne istnieją w jednym i drugim umyśle w sposób duchowy. Jednakże Bóg poznaje wszystko jednym nieograniczonym aktem, natomiast wiedza ludzka składa się z pojęć, wyrazów, zdań i rozumowań. Wiedza Boga jest nieograniczona, bo Bóg swą intuicją ogarnia wszystko, natomiast człowiek powoli i z mozołem ją zdobywa. Bóg jest nieomylny, natomiast wiedza ludzka jest omylna. W Bogu umysł, główny przedmiot, środki poznawcze i wiedza są tym samym, natomiast w człowieku zachodzi różnica między

[37] *De pot.,* q. 3, a. 15.

[38] W. Granat, *Teodycea,* dz. cyt., s. 402.

nimi. Wiedza Boża jest zawsze praktyczna, bo złączona jest z życiem, natomiast wiedza człowieka może zawierać prawdy dalekie od życia. Wiedza Boga jest twórcza, natomiast wiedza człowieka nie zawsze nią jest. Głównym przedmiotem wiedzy Boga jest Jego natura, którą Bóg poznaje w sposób wyczerpujący [39], natomiast w człowieku występuje głód wiedzy, gdyż pragnie on poznawać tajemnicę świata i ludzkiej natury.

- **wola Boga**. W każdej istocie duchowej zaznacza się dążenie do dobra, które poznaje jej umysł. Przedmiotem pierwszorzędnym woli Bożej jest istota Boga i jest to przedmiot konieczny i niedobrowolny. Miłość Boga jest źródłem szczęścia stworzeń i dlatego też nie możemy mówić o egoizmie tej miłości. Natomiast przedmiotem drugorzędnym woli Bożej są wszystkie stworzenia, które kocha On w sposób dobrowolny. Bóg nie chce żadnego zła jako celu (*per se*), bo chcenie odnosi się do bytu, a zło jest brakiem dobra. Ubocznie (*per accidens*) może On chcieć zła fizycznego dla wyższych celów, tak jak pragnął cierpienia Chrystusa dla zbawienia rodzaju ludzkiego. Natomiast zła moralnego nie chce, a jedynie na nie przyzwala.

Do przymiotów woli Bożej należy **wszechmoc**. Moc Boża jest nieograniczona, natomiast ludzka zawsze ograniczona, Bóg powołuje z nicości do istnienia (stwarza), natomiast człowiek tylko przetwarza to, co już istnieje, korzystając z licznych narzędzi. Człowiek swoją moc rozwija, natomiast Bóg jest niezmienny. Bóg podtrzymuje wszystko w istnieniu i działaniu *(continua creatio),* natomiast człowiek może się tylko opiekować tym, co zostało mu powierzone. Wszechmoc Boża nie może stworzyć nicości i rzeczy, które są wewnętrznie sprzeczne (kwadratowe koło), nie może tworzyć zła, ani też zmieniać tego, co w sposób wolny od wieków postanowiła. Do przymiotów woli Bożej należy także **wolność Boga**, bo jest On wolny w stosunku do wszystkich stworzeń zarówno świata naturalnego, jak i świata nadprzyrodzonego. Bóg z konieczności kocha i poznaje samego siebie i dlatego też nie można mówić o wolności odnośnie działań zamykających się w samej istocie Boga *(ad intra),* natomiast wolność Boga odnosi się do wszystkich czynności zewnętrznych *(ad extra).* **Świętość** Boga, to kolejny przymiot woli Bożej. Świętość polega na wolności od wszelkiego zła moralnego i zgodności życia z najwyższą normą moralności. Kiedy mówimy o świętości Boga (hebr. *Kadosz,* gr. *agios),* to mamy na myśli doskonałość Boga, który jest wyniesiony ponad cały wszechświat. W Bogu znajdują się także doskonałości moralne.

[39] *Sth.,* I, q. 14, a. 4.

Cnota, to sprawność w dobrym działaniu *(habitus operativus bonus).* Istnieje ona tam, gdzie jest możliwość nieustannego doskonalenia się. W Bogu nie ma cnót w ścisłym tego słowa znaczeniu, bo Bóg jest doskonały, a jedynie doskonałości moralne. Cnota miłości, miłosierdzie i sprawiedliwość istnieją w Bogu formalnie, cierpliwość możemy przypisać Bogu metaforycznie, a wstrzemięźliwość i czystość mieszczą się w Bogu tylko wirtualnie.

5.8. TRÓJCA ŚWIĘTA

Według św. Augustyna między filozofią a wiarą nie ma ostrej granicy i myślenie filozoficzne podprowadza nas do nadprzyrodzonych spraw. Przy pomocy filozofii starał się on zrozumieć przynajmniej częściowo tajemnicę Trójcy Świętej, pisząc dzieło na ten temat. Święty Tomasz jest przekonany natomiast, że o Trójcy Świętej mówi nam tylko Objawienie. Filozofia nie może nam nic o Niej powiedzieć. Rację należy przyznać Akwinacie, gdyż filozofowie greccy pisali o Bogu, ale nigdy nie wspomnieli o Trójcy Świętej. Akwinata zmierzył się z tą największą tajemnicą chrześcijaństwa w wielu swoich dziełach. Jego najdojrzalsze i najbardziej systematyczne studium na ten temat zawarte jest w *Sumie teologicznej.* Swoje wywody na ten temat rozpoczyna od pochodzenia Osób, następnie omawia relacje między Osobami. Ojciec, Syn i Duch Święty różnią się między sobą realnie, jednakże ze względu na różność hipostaz, a nie natur. Trójca Święta nie jest więc wynikiem trzech różnych manifestacji tego samego podmiotu, ani wynikiem trzech różnych podmiotów o różnej doskonałości. Składa się Ona z trzech podmiotów tej samej natury Bożej. Syn pochodzi od Ojca poprzez intelektualne rodzenie na podobieństwo rodzenia idei przez intelekt. Natomiast Duch Święty powstaje w sferze woli, a proces ten przypomina miłość, którą dusza kocha samą siebie. Kocha Ojciec i Syn, ale miłość jest jedna i ona rodzi samoistną miłość, którą jest Duch Święty. Syn pochodzi od Ojca, a Duch Święty od Ojca i Syna[40]. Wszystkie działania na zewnątrz *(ad extra)* przypisuje się trzem Osobom, natomiast misja należy już do jednej Osoby. Wcielenie na przykład należy do Słowa (Syna), bo tylko Ono się wcieliło. Zesłanie Ducha Świętego jest dziełem Trójcy Świętej, ale tylko Duch Święty zstępuje na apostołów w postaci ognistych języków. Bóg najpierw ukazał ludzkości w ciągu mijających wieków swoją jedność, a wraz z Jezusem Chrystusem trójcę Osób.

[40] *Sth.,* I, q. 27, aa. 2-3.

Skoro mówimy, że Bóg jest jeden w trzech Osobach, to nie popełniamy sprzeczności tylko pod warunkiem, że wyodrębnimy pojęciowo osobę od natury. Bardzo zwięźle naukę o Trójcy Świętej ujął Sobór Laterański IV: „Mocno wierzymy i po prostu wyznajemy, że jeden sam jest Bóg prawdziwy, wiekuisty, niezmierzony, niezmienny, nieogarniony, wszechmogący i niewyrażalny, Ojciec, Syn i Duch Święty; trzy wprawdzie osoby, lecz jedna istota, substancja, czyli natura, całkowicie prosta: Ojciec od nikogo, Syn od samego Ojca, Duch Święty równie od obydwu, bez początku, zawsze i bez końca, Ojciec, który rodzi, Syn rodzący się i Duch Święty pochodzący; współsubstancjalni, współróżni, współwszechmogący i współwiekuiści - jeden początek wszechrzeczy, Stwórca wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych" (Denz 800/428/). Nauka o Trójcy Świętej jest bardzo ważna dla naszego życia, gdyż celem ostatecznym człowieka jest udział w życiu Osób Bożych.

5.9. JEZUS CHRYSTUS

Chrystologia zajmuje ważne miejsce w teologicznej refleksji św. Tomasza. Jako teolog chrześcijański jest on przede wszystkim chrystologiem. Jego twórczość z zakresu chrystologii jest bardzo obszerna, ale najbardziej dojrzałe opracowanie tego zagadnienia znajdziemy w *Sumie teologicznej*, gdzie chrystologii poświęcono 59 zagadnień. Między Bogiem i człowiekiem istnieje Pośrednik, który jest drogą, prawdą i życiem. Bóg wysłał Go, aby człowiek stawał się Bogiem (*Sic factus est homo ut hominem faceret Deum*) [41]. Tomasz koncentruje się na dwóch tajemnicach chrystologicznych: Wcieleniu i męce. Traktat dzieli się na cztery sekcje: Wcielenie *(De ingressu Jesu Christi in mundum*), życie publiczne *(De progressu eius vitae in hoc mundo),* męka i śmierć *(De exitu eius ab hoc mundo)* oraz zmartwychwstanie i wniebowstąpienie *(De exaltatione eius post hanc vitam).* Kto nie nie miałby czasu, aby zapoznać się z obszernym traktatem z chrystologii, może zapoznać się z jego streszczeniem (enchirydion), zawartym w komentarzu do Symbolu.

Również w chrystologii Tomasz posługuje się metodą „z wysoka", którą scholastycy określali mianem *compositio.* Od uniwersalnych przyczyn zniża się ona do pojedynczych przypadków, z przyczyn zniża się do skutków. Jej przeciwieństwem jest metoda *resolutio*, która od skutków wznosi się do przyczyn, od pojedynczych faktów do uniwersalnych praw. Podczas gdy

[41] Sw. Tomasz z Akwinu, *Expos. In Symb.,* a. 3, n. 906.

nauki i filozofia wychodzą w metodzie *compositio* od oczywistych zasad, to teologia wychodzi od dogmatów, czyli zasad, które akceptuje dzięki wierze. Tomasz nie używa tutaj apodyktycznej argumentacji, gdyż wiara zawsze pozostaje wiarą, pomimo solidnych konstrukcji rozumu. Ze swej strony rozum ma wyjaśniać prawdy wiary, bronić je przed błędem i odrzucać zarzuty przeciw wierze [42]. Chrystologię umieszcza w trzeciej części *Sumy teologicznej*, traktując ją jako drogę stworzeń do Boga *(reditus).*

Tajemnica Wcielenia

Fakt Wcielenia stanowi fundament wiary chrześcijańskiej. Teolog powinien szukać tutaj odpowiedzi na dwa pytania: dlaczego? (*utrum fuerit conveniens Deum incarnari)* oraz w jaki sposób? Absolutnie mówiąc, Wcielenie nie było rzeczą konieczną, gdyż Bóg mógł nas odkupić w różny sposób. Wcielenie było konieczne względnie i warunkowo i służyło wielu celom. Sprawiedliwość Boża domaga się, aby po grzechu nastąpiło wynagrodzenie *(incarnationis ratio ex peccato primi hominis).* Pierwszym celem Wcielenia było odkupienie z grzechu pierworodnego. Jednakże Bóg mógł się wcielić nawet wtedy, gdyby nie nastąpił grzech [43]. Drugim powodem Wcielenia jest pragnienie Boga, aby człowiek stawał się Bogiem. Chodzi tutaj o przebóstwienie człowieka w taki sposób, aby miał on doskonały udział w życiu samego Boga *(Sic factus est homo ut hominem faceret Deum*)[44]*.* Wcielenie nastąpiło również i dlatego, aby Bóg, który mówi w duszy człowieka, stał się również widocznym dla jego oczów[45]. Przez fakt Wcielenia wiara zyskuje większą moc, bo Bóg przemawia bezpośrednio w Chrystusie, nadzieja zostaje jeszcze bardziej rozbudzona, a miłość znajduje we Wcieleniu swoje apogeum. Aby człowiek szedł ku prawdzie, sama Prawda Boża zstąpiła na ziemię. Chrystus dał nam w ten sposób przykład, abyśmy szli ku Bogu przez ludzką naturę, wskazał na godność ludzkiej natury, aby złe duchy nie wynosiły się ponad człowieka i umocnił nas w pokorze. Wcielenie nie nastąpiło zaraz po grzechu, aby człowiek lepiej poznał swoją nędzę i potrzebę Odkupienia. Nie powinno ono być także odkładane do końca świata, gdyż zanikłaby wtedy na ziemi znajomość i cześć Boga oraz szlachetność obyczajów. Tak więc Wcielenie nastąpiło w stosownym czasie.

[42] *In De Trin.,* Proem. q. 2, a. 3.

[43] *Sth.,* III, q. 1, aa. 1 i 3.

[44] Por. św. Augustyn, *S. de Nativ. Domini,* 13.

[45] *Expos. In Symb.,* a. 3, n. 906 i 807.

Herezje chrystologiczne

W czasie czterech pierwszych wieków chrześcijaństwa powstało szczególnie wiele herezji chrystologicznych. Prawie wszystkie usiłowały wyjaśnić tajemnicę Wcielenia, ale bez powodzenia. Niektórzy pobłądzili umniejszając część boską Chrystusa (arianie, ebionici), inni podobnie uczynili z Jego częścią ludzką (gnostycy, manichejczycy, apolinaryści, monoteleci), a jeszcze inni zbyt słabo łączyli obydwie części w Chrystusie (Nestoriusz), wreszcie byli i tacy, którzy pomieszali naturę boską z naturą ludzką (Eutyches). Święty Tomasz za wzorem Ojców Kościoła rozprawił się z nimi wszystkimi. Szczególnie wiele uwagi poświęcił krytyce herezji Eutychesa i Nestoriusza. Sobór Chalcedoński (451) tak określił wiarę w Chrystusa: „jeden i tenże sam Chrystus Jednorodzony Syn i Pan winien być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia; różnica natur wcale nie jest zniesiona z powodu połączenia, lecz owszem właściwość każdej natury jest jeszcze lepiej zachowana" (Denz. 148). W ten sposób Sobór wyjaśnił tożsamość osobową Chrystusa (tylko jedna osoba), podkreślił odrębność natur (w dwóch naturach). Opracowano stanowisko pośrednie między skrajnościami Nestoriusza (dwie osoby) i Eutychesa (jedna natura): natura Boga i natura człowieka w jednej Osobie.

Tomasz analizuje definicję Soboru i podkreśla, że natura oznacza istotę rzeczy *(Natura est unumquodque informans specifica differentia),* natomiast osoba oznacza subsystencję (samoistność) rozumnej istoty *(Persona nihil aliud est quam suppositum rationalis naturae)* [46]. Następnie wyjaśnia, że zjednoczenie natur polega na unii hipostatycznej (osobowej) (*hypostatice vel personaliter*) i nie może być substancjalne ani też przypadłościowe: dwie natury są zjednoczone ze sobą w osobie Słowa, które posiada naturę Boską i przyjmuje w sposób wolny naturę ludzką. Tylko w ten sposób można pogodzić to, co ludzkie z tym, co Boskie, to, co śmiertelne z tym, co nieśmiertelne i to, co podlega cierpieniu z tym, co nie podlega cierpieniu, a o tym wszystkim informuje nas Biblia. Nie można tu mówić o zjednoczeniu substancjalnym dwóch natur, gdyż natura Boska jest doskonała i nic już nie przyjmuje. Z drugiej strony ludzka natura nie może łączyć się z innymi naturami w sposób przypadłościowy [47]. Ostatecznie Akwinata tak określa zjednoczenie natur w Chrystusie: „natura ludzka została z Synem Bożym zjednoczona hipostatycznie, czyli w Osobie, a nie na sposób przypadłości

[46] Sw. Tomasz z Akwinu, *De unione*, a. 1.

[47] *Cont. Gentes,* IV, 39 i 41.

(...) nie powstał nowy rodzaj istnienia osobowego, a jedynie nowy stosunek istniejącej uprzednio Osoby do natury ludzkiej, tak iż o tej Osobie mówimy, iż bytuje samoistnie nie tylko w swej naturze Boskiej, lecz też i ludzkiej"[48]. Natura ludzka została połączona z naturą Boską jako narzędzie, tak jak ręka połączona jest z ciałem człowieka, aby Chrystus mógł odpuszczać grzechy, oświecać umysły przy pomocy łaski i wprowadzać ludzi na drogę doskonałości życia wiecznego. W Chrystusie zarówno Boska natura, jak i ludzka natura mają swoje własne działania (*humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina et e converso*), ale Boska natura posługuje się działaniami ludzkiej natury jako narzędziem (*divina natura utitur operatione naturae umanae sicut operatione sui instrumenti*)[49]. Wcielenie to według Akwinaty „cud nad cudami" (*miraculum omnium miraculorum*)[50]. Chrystus jest bez grzechu i został obdarzony wszelkimi łaskami (pełnia łaski), gdyż już od poczęcia był blisko Boga, został ozdobiony także wszelkimi cnotami. Jako człowiekowi przysługuje Mu rola Pośrednika między Bogiem a ludźmi oraz rola najwyższego kapłana, który jest zarazem kapłanem i żertwą, tym, który ofiaruje i ofiarą[51].

Dzieciństwo i działalność publiczna Chrystusa

Zarówno poczęcie, jak i poród Chrystusa były dziewicze. Szczególny był Syn, więc i szczególna musiała być Matka, którą określamy jako „niepokalanie poczętą". Ponieważ Chrystus jest Zbawicielem wszystkich, więc według św. Tomasza Maryję dotknął w łonie jej matki grzech pierworodny, ale urodziła się już jako niepokalana[52]. Cała wielkość Maryi polega na tym, że stała się matką Chrystusa, a tym samym „matką Boga" (*Theotokos*): „natura ludzka została przyjęta przez Boską Osobę już w pierwszej chwili poczęcia, wolno więc twierdzić zgodnie z prawdą, iż Bóg począł się i narodził z Dziewicy"[53]. Kładąc nacisk na jedność Osoby, Akwinata uniknął błędu Nestoriusza i pierwszych myślicieli chrześcijańskich, którzy mówili o podwójnym synostwie

[48] *Sth.,* III, q. 17, a. 2; por. *Cont. Gentes,* IV, 41.

[49] *Sth.,* III, q. 19, a. 1.

[50] *In III Sent.,* d. 3, q. 2, a. 2 sol.

[51] *Sth.,* III, q. 22, a. 2.

[52] *Sth.,* III, q. 27, a. 2 ad 2.

[53] *Sth.,* III, q. 35, a. 4.

Chrystusa: wiecznym synostwie Słowa w odniesieniu do Ojca i synostwie w czasie w odniesieniu do Maryi. W tym przypadku mielibyśmy do czynienia z dwiema osobami, gdyż celem rodzenia jest osoba. W rzeczywistości jest tylko rodzenie Boskie: Słowa (Syna) z Ojca. Maryja nie urodziła osoby Chrystusa, ale urodziła ludzką naturę, która została przyjęta przez Słowo. Z tego nie wynika, że Chrystus nie jest realnie synem Dziewicy, jednakże w Chrystusie istnieje tylko jedna relacja realna, która łączy go z Ojcem[54]. Dziecię Jezus zgodnie z ówczesnym prawem zostało obrzezane. Fakt ten dowodzi, że Chrystus miał ciało prawdziwe, a nie tylko pozorne. Obrzezanie wskazało na jego pochodzenie od Abrahama i pozwoliło Mu uniknąć nienawiści Żydów, a nas uczy posłuszeństwa wobec prawa i wyzwala z ciężarów, jakie ono niosło[55]. Przed rozpoczęciem publicznej działalności Chrystus zechciał dzielić z nami gorycz wynikającą z ataku pokus, dlatego też udał się na pustynię. W ten sposób wskazał na fakt, iż nawet sprawiedliwy nie jest wolny od pokus i pouczył nas, że mamy je zwyciężać, ćwicząc się w coraz to większym zaufaniu do Boga[56].

Święty Tomasz podziwia wspaniałość i piękno Chrystusowej nauki oraz moc i dobroć cudów, które zdziałał Chrystus Pan. Nauczał On publicznie, gdyż nie był zazdrosny o swoją wiedzę jak to często się zdarza. Nauczał zarówno tłumy, jak i apostołów, a przypowieści używał jedynie po to, aby pięknie ozdobić tajemnice duchowe [57]. Cuda potwierdzają prawdziwość Jego nauki i wskazują na Boskość Chrystusa, gdyż przekraczały one ludzkie możliwości, a Chrystus dokonywał je w swoim imieniu, mocą swojej władzy. Sam Chrystus uznawał je za dowód swojego Bóstwa[58].

Męka Chrystusa

Śmierć Chrystusa jest tak wielką tajemnicą, że trudno jest człowiekowi ją zrozumieć (*Quod Christus pro nobis est mortuus, ita est arduum quod vix potest intellectus noster capere, immo nullo modo cadit in intellectu nostro*)[59].

[54] Sw. Tomasz z Akwinu, *Quodlib.* I, q. 2, a. 2.

[55] *Sth.,* III,q.37, a. 1.

[56] *Sth.,* III,q.41, a. 1.

[57] *Sth.,* III,q.42, a. 3.

[58] *Sth.,* III,q.43,aa. 3-4.

[59] *Expos. In Symb.,* a. 4, n. 910.

Podczas gdy w przypadku tajemnicy Wcielenia Tomasz angażuje cały swój spekulatywny geniusz, aby pojąć wzniosłość zjednoczenia natur w Chrystusie, to w przypadku tajemnicy męki Chrystusa jest pod wrażeniem dobroci Boga, niezliczonych cierpień Chrystusa i potęgi zła wynikającego z grzechu. Męka Chrystusa staje się dla Tomasza główną tajemnicą naszego zbawienia. Z jego przebitego boku wypływają wszystkie narzędzia naszego zbawienia: Kościół, sakramenty, cnoty, dary i odpusty. Z racji miejsca, jakie męka zajmuje w teologii Tomasza, możemy ją nazwać „teologią męki Chrystusa", a jego chrystologię „chrystologią staurocentryczną" (gr. *stauros* = krzyż). Tym razem Tomasz stawia dwa najważniejsze pytania: kto cierpiał? dlaczego cierpiał? Bezpośrednim podmiotem męki jest ludzka natura Chrystusa, gdyż tylko ona może być skazana, torturowana, biczowana, wyszydzona i ukrzyżowana. Jednakże ostatecznym podmiotem męki jest Słowo, gdyż osoba Chrystusa jest drugą Osobą Trójcy Świętej. Stąd św. Cyryl pisał: „Jeżeli ktoś nie wyznaje, że Słowo cierpiało i zostało ukrzyżowane w ciele, niech będzie wyklęty" [60].

Tak jak w przypadku śmierci człowieka umiera jego ciało, a nie dusza tak w przypadku śmierci Chrystusa umiera Jego ludzka natura, a nie natura Boska. Żydzi słusznie zostali oskarżeni według Akwinaty o bogobójstwo, gdyż zabili ludzką naturę przyjętą przez Chrystusa, chociaż nie mogli zabić Boga. Kto bowiem znieważa szatę króla, ten znieważa jego samego. Oprócz tego ten, kto niszczy list królewski, ten obraża samego króla, a Słowo Boga wcielonego jest jak ten list króla[61]. Chrystus cierpiał, aby nas odkupić oraz dlatego, aby dać nam wzór cierpliwości w cierpieniu. Męka Chrystusa odpowiada zarówno miłosierdziu, jak i sprawiedliwości Boga. Dzięki sprawiedliwości Chrystusa człowiek został uwolniony z niewoli grzechu, a ponieważ człowiek sam nie mógł wykupić siebie z niewoli grzechu, więc miłosierdzie Boże sprawiło to, iż to właśnie Chrystus cierpiał dla naszego odkupienia [62]. Dzięki męce człowiek pojął wielkość miłości Boga i na tę miłość odpowiedział swoją miłością. Poprzez swoją mękę Chrystus dał nam przykład posłuszeństwa, pokory, stałości, sprawiedliwości i wszystkich innych cnót, które są niezbędne dla naszego zbawienia[63]. Dzięki męce Chrystus pojednał nas z Ojcem, otworzył nam bramy nieba i uwolnił od niewoli grzechu i szatana.

60 *Sth.,* III, q. 46, a. 12.

61 *Expos. In Symb.,* a. 4, n. 911.

62 *Sth.,* III, q. 46, a. 1 ad 3.

63 *Expos. in Symb.,* a. 4, nn. 913-924; por. *Sth.,* III, q. 46, a. 3.

Zstąpienie do piekieł i zmartwychwstanie

Zstąpienie Chrystusa do piekieł dla wielu współczesnych teologów jest wydarzeniem bez większego znaczenia. Dla Tomasza jest ważnym wydarzeniem. Mówi on przeważnie o zstąpieniu do piekieł, a tylko niekiedy o zstąpieniu do otchłani. Otchłań jest miejscem cierpienia, gdzieś na obrzeżach piekła, chociaż cierpienie to jest innego rodzaju, niż cierpienie piekła [64]. Dusza Chrystusa zstępuje do otchłani *(secundum animam in infernum descendere*), aby dzielić z innymi skutki grzechu *(Prima ratio, ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret).* W ten sposób Chrystus zwyciężył szatana w jego własnej twierdzy i uwolnił z otchłani dusze sprawiedliwych, aby zabrać je ze sobą do Królestwa (*Ut liberaret sanctos qui erant in inferno)* [65].

Rozważając zmartwychwstanie Chrystusa, św. Tomasz stawia również dwa pytania: dlaczego? w jaki sposób? Zmartwychwstanie było konieczne, gdyż w ten sposób Bóg wywyższył upokorzonego. Oprócz tego zmartwychwstanie utwierdziło nas w wierze w Bóstwo Chrystusa, umocniło naszą nadzieję, dzięki której z ufnością oczekujemy i naszego zmartwychwstania, ukształtowało nasze życie i uwieńczyło nasze zbawienie. Autorem zmartwychwstania jest sam Chrystus, gdyż to Słowo wzięło swoje ciało i oddało go swojej duszy [66]. Stało się ono przyczyną naszego zmartwychwstania: nie tylko ciał, ale i dusz, bo tak jak ciała żyją dla dusz, tak dusze żyją dla łaski[67].

Wniebowstąpienie

Ziemskie życie Chrystusa kończy się wraz z tajemniczym wydarzeniem wniebowstąpienia. Samo wstąpienie do nieba dotyczy człowieczeństwa, a nie bóstwa Chrystusa, gdyż mógł On wstąpić do nieba jako człowiek zostawiając ziemię. Wstąpić z ziemi do nieba mógł jednakże tylko mocą bóstwa. Wniebowstąpienie dokonuje się więc mocą bóstwa i mocą duszy uwielbionej przez zjednoczenie ze Słowem. Umacnia ono naszą wiarę, nadzieję i miłość. Umacnia naszą wiarę, gdyż jej przedmiotem są rzeczy niewidzialne, umacnia naszą nadzieję, gdyż dzięki temu wydarzeniu spodziewamy się dotrzeć tam, gdzie dotarł Chrystus i umacnia naszą miłość, gdyż rozpala w naszym

[64] *Sth., Suppl.,* q. 69, a. 5.

[65] *Expos. in Symb.,* a. 5, nn. 926 i 929.

[66] *Sth.,* III, q. 53, aa. 1 i 4.

[67] *Sth.,* III, q. 56, aa. 1-2.

sercu miłość do rzeczywistości niebieskich. Wraz z wniebowstąpieniem całe stworzenie powraca do Stwórcy *(reditus).*

Chrystus głową Kościoła <<

Święty Tomasz bada związki Chrystusa z Kościołem z teologicznego, ontologicznego i mistycznego, a nie z historycznego punktu widzenia. Traktuje on Kościół przede wszystkim jako skutek i kontynuację Wcielenia. Kościół pochodzi od Chrystusa, gdyż jest „mistycznym ciałem". Narodził się on z przebitego boku Chrystusa. Przed swoim odejściem z tego świata Chrystus polecił apostołom, aby głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu i udzielali chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Polecenie to stanowi początek Kościoła. Tomasz nadaje jednemu z zagadnień tytuł: „Chrystus głową Kościoła". Traktuje on Kościół jako ekspansję łaski Chrystusa. W Chrystusie jest pełnia łaski, gdyż posiadał ją w stopniu najwyższym tak doskonale, jak tylko można ją posiadać. Dusza Chrystusa, zjednoczona najściślej z Bogiem, czerpie najobficiej z Bożego źródła łaski. Przyjęła ona łaskę, aby ją w pewien sposób przelewać na innych i dlatego też łaska ta musi być największa. Chrystus posiada pełnię łaski, a przejawia się ona we wszystkich skutkach, takich jak cnoty, dary Ducha Świętego i inne [68].

Chrystus jako wychowawca

Aspekt pedagogiczny związany jest z tajemnicą Wcielenia, męki, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa. Wcielenie rodzi w duszy nowe prawdy do wierzenia, gdyż wraz z Chrystusem zostały odsłonięte tajemnice, które wcześniej były zakryte. Wzrosła nadzieja, gdyż zdaliśmy sobie sprawę, że Syn Boży nie przyszedł do nas z błahego powodu, ale po to stał się człowiekiem, aby dać nam udział w Swoim Bóstwie. Rozpaliła się w ludziach miłość, gdyż nie ma większego dowodu na miłość Boga do stworzenia jak ten, że Bóg stał się człowiekiem, Pan wszystkiego stał się naszym bratem, Syn Boży stał się synem człowieczym [69]. Męka Chrystusa uczy nas wszystkiego, bo kto chce iść za Nim, ten powinien pogardzać tym wszystkim, czym Chrystus pogardzał na krzyżu, a cenić to wszystko, co On cenił. W czasie umierania na krzyżu zajaśniały wszystkie cnoty Chrystusa: cierpliwość, pokora, posłuszeństwo,

[68] *Sth.,* III, q. 7, a. 9.

[69] *Expos. in Symb.,* a. 3, nn. 905-907.

pogarda (dystans) dla rzeczy ziemskich. Chrystus w chrystologii św. Tomasza staje się rzeczywiście drogą, prawdą i życiem dla wierzących: drogą pewną, chociaż trudną, prawdą pewną i wzniosłą, życiem płodnym i intymnym.

5.10. STOSUNEK BOGA DO ŚWIATA

Bóg jest istnieniem wszystkiego (*Deus est esse omnium)* jako przyczyna, a nie istotowo *(non esentiale sed causale*) [70], a istnienie jest czymś najbardziej intymnym w każdej rzeczy *(Esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundis omnibus est*) [71]. Omawiając relację bytu partycypującego z Bytem istotowym, Tomasz posługuje się koncepcją neoplatońską, którą zawiera dzieło *Liber de causis.* Zgadza się z Platonem, że każda wielość zakłada jedność i z Arystotelesem, który uczy, że najwyższy byt i najwyższa prawda są przyczyną każdego innego bytu i każdej innej prawdy [72].

Stwarzanie oznacza utworzenie jakiejś rzeczy co do całej jej substancji, bez uprzedniego zaistnienia czegokolwiek: niestworzonego czy stworzonego. Wynika z tego, że nikt nie może czegoś stwarzać tylko sam Bóg, który jest pierwszą przyczyną. Stworzenie oznacza produkcję substancji, bytu jako bytu[73]. Świat, który jest dziełem wolnej woli Boga, nie jest wieczny. Poucza nas o tym Objawienie, które mówi, że świat został stworzony w czasie, a nie odwiecznie *(ab aeterno).* Tomasz w przeciwieństwie do Bonawentury i wielu scholastyków dopuszcza możliwość odwiecznego stwarzania świata przez Boga. Nie możemy rozumowo wykazać, że tak nie jest. Tak jak artysta tworzy dzieło zgodnie z ideą, pomysłem, jaki ma w umyśle, tak Bóg stworzył świat zgodnie z ideą, która jest w Bogu. To, że świat zaistniał w czasie, jest wiarygodne, lecz nie jest poznawalne i nie można tego udowodnić: „Z pożytkiem będzie dla każdego, gdy się nad tym zastanowi, żeby przypadkiem nie usiłował dowodzić czegoś, co wynika z wiary, posługując się nieprzekonywującymi argumentami, które niedowiarkom dają okazję do szyderstw, gdyż sądzą oni, że na podstawie takich właśnie argumentów wierzymy w prawdy wiary" [74].

[70] *In I Sent.,* d. 8, q. 1, a. 2.

[71] *Sth.,*I, q. 8, a. 1.

[72] *Sth.,*I, q. 44, a. 1.

[73] *Sth.,*I, q. q. 65, a. 3.; q. 44, a. 2.

[74] *Sth.,*I, q. 46, a. 2.

Tomasz rozważa także zagadnienie celu świata. Człowiek istnieje dla celu, który jest poza nim, a jest nim posiadanie Boga. Każde stworzenie dąży do własnej doskonałości, a niższe stworzenia istnieją dla stworzeń wyższych. Rzeczy niższe od człowieka zostały uczynione dla niego, a każde pojedyncze stworzenie służy doskonałości świata, który ze swej strony podporządkowany jest Bogu. Wszystkie stworzenia odbijają dobroć Boga, a stworzenie rozumne w szczególny sposób zostało podporządkowane Bogu, gdyż może zmierzać do Niego dzięki aktom poznania i miłości [75].

Bóg kieruje światem. Opatrzność Boża oznacza plan, który odwiecznie *(ab aeterno)* istnieje w umyśle Boga. Dotyczy on kierowania stworzeń w stronę ich celu. Bóg rządzi światem poprzez realizację tego planu w czasie i jest przyczyną każdego dobra w świecie. Produkuje On rzeczy przy pomocy swojego intelektu. Gdyby nie istniało zło, to nie zaistniałoby wiele dobra. Bez okrucieństwa prześladowców na przykład, nie zabłysnąłby chwałą heroizm męczenników. Nieskończona dobroć Boga dlatego dopuszcza zło, aby wydobyć z niego dobro: „Bóg, ponieważ jest dobrem najwyższym, nie mógłby pod żadnym pozorem dopuścić w swoich dziełach jakiegokolwiek zła, gdyby nie był na tyle wszechmocny i dobry, aby wyprowadzić dobro nawet ze zła”[76].

5.11. KOŚCIÓŁ

Święty Tomasz nie napisał żadnego traktatu o Kościele, ale na podstawie jego dzieł możemy zrekonstruować jego eklezjologię[77] Nie odbiega ona prawie w niczym od nurtu nauczania wielkich doktorów XIII wieku. Dla niego Kościół jest mistycznym ciałem *(Ex comparatione cum corpore naturali).* Tak jak człowiek składa się z duszy i ciała, a także z różnych członków, tak Kościół, to jedno ciało, które ożywia Duch Święty. Składa się ono z różnych członków (*Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis*) [78]. Tak jak ludzkie ciało składa się z wielu członków, tak w Kościele jest jedno ciało, które składa się z wielu członków, a Duch Święty jest duszą, która ożywia ciało Kościoła. Głową Kościoła jest Chrystus, który w stosunku do Kościoła ma pierwszeństwo godności *(dignitas),* rządzenia

[75] *Sth.,* I, q. 65, a. 2.

[76] Sw. Augustyn, *Enchiridion,* c. 11.

[77] Sw. Tomasz z Akwinu, *In III Sent.,* d. 13; *Cont. Gentes,* IV, 76; *De Reg. princ.,* III, 10; *De Ver.,* q. 29, a. 4; *C. Err. Graec.,* cc. 13, 65-70; *In Matth.; In Ioan.; In Ep. S. Pauli.*

[78] *Sth.,* III, q. 8, a. 1; *Expos. In Symb.,* a. 9; por. *De Ver.,* q. 29, a. 4; *In I Cor,* c. 11, lect. 1.

(gubernator) i wpływu *(influentiae).* Chrystus jest głową wszystkich ludzi, nawet tych, którzy należą do Kościoła tylko potencjalnie.

Tomaszowa koncepcja chrześcijaństwa i Kościoła bazuje w znacznej mierze na doktrynie św. Pawła i św. Augustyna. Chrześcijaństwo i Kościół to dla niego jedno i to samo. Od Apostoła przejął przede wszystkim naukę o Chrystusie jako głowie Kościoła. W jego opisie intymnej więzi między Chrystusem a Kościołem odnajdziemy wpływ św. Jana Chryzostoma i św. Cyryla Aleksandryjskiego. Chrześcijaninem jest ten, kto całkowicie należy do Chrystusa. Należy on do Chrystusa nie tylko dzięki wierze, ale i dzięki życiu cnotliwemu i naśladowaniu Chrystusa poprzez umieranie dla grzechu[79]. Według Tomasza chrześcijaństwo jest religią miłości, wolności, doskonałości i życia wewnętrznego. Piękno Kościoła polega głównie na życiu wewnętrznym, na wewnętrznych aktach. Zewnętrzne czyny należą do tego piękna, gdy wynikają z wewnętrznego piękna [80]. Siłą poruszającą jest miłość, która jest fundamentem życia Kościoła i łącznikiem między wiernymi i Chrystusem, który jest głową Kościoła [81]. Im większą ktoś otrzymał godność kościelną, tym bardziej powinien odznaczać się w życiu aktywnym, a najbardziej w życiu kontemplacyjnym [82]. Głównym motywem kapłańskiego celibatu jest poświęcenie się życiu wewnętrznemu i całkowite oddanie się sprawom Bożym[83].

Pochodzenie Kościoła

Pierwszym źródłem Kościoła jest Trójca Święta, bo tylko Bóg może udzielać łask członkom Kościoła *(sicut principale agens... solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesiae*) [84]. Jednakże najbliższą przyczyną Kościoła jest Jezus Chrystus. Ponieważ Kościół składa się z grzeszników, którzy zostali odkupieni, więc jest owocem odkupienia. Z przebitego boku Chrystusa wypłynęły sakramenty, krew i woda, a za ich pośrednictwem zbudowano

[79] *Sth.,* II—II,q. 124, a.5 ad 1.

[80] *In IV Sent.,* d. 15, q. 3, a. 1 sol. 4.

[81] *Sth.,* II—II, q. 39, a. 1.

[82] *Sth.,* II—II,q. 182, a.1 ad 1.

[83] *Sth.,* II—II,q. 152, aa. 4-5.

[84] *De Ver.,* q. 29, a. 4.

Kościół [85]. Sakramenty usuwają winy z powodu popełnionych grzechów i doskonalą duszę w chrześcijańskiej pobożności. Otrzymują one swoją moc dzięki męce Chrystusa. Przyjmując je, korzystamy z owoców męki. Woda wypływająca z boku Chrystusa jest elementem chrztu św., a krew Eucharystii. Należą one do dwóch głównych sakramentów [86]. Kościół żywi się Ciałem i Krwią Chrystusa, a sakramenty pełnią rolę strumieni łask, które wypływają z krzyża Chrystusowego.

Znamiona Kościoła

Kościół jest **jeden,** bo jedna jest wiara, jedna nadzieja życia wiecznego i jedna miłość Boga i bliźniego. Kościół jest **święty,** gdyż mieszka w nim Trójca Święta, a wierni zostali obmyci we krwi Chrystusa i duchowo namaszczeni, gdyż imię Chrystus oznacza „pomazaniec". Wreszcie Kościół jest **katolicki,** czyli powszechny, gdyż swym zasięgiem objął cały świat, będzie trwał aż do skończenia świata i nikogo nie odrzuca - ani mężczyzny, ani kobiety, ani pana, ani jego niewolnika. Wreszcie Kościół jest **trwały** *(firmitas),* gdyż jego głównym fundamentem jest Chrystus, a drugorzędnymi fundamentami apostołowie wraz z ich nauką, dlatego też mówi się, że Kościół jest **apostolski** [87]. Oprócz tego Kościół jest **widzialny, hierarchiczny, sakramentalny, pneumatyczny** i **nieomylny,** gdyż nie może pobłądzić *(ecclesia universalis non potest errare*), prowadzi go bowiem Duch Święty, który jest Duchem prawdy (J 16,13)[88].

Struktury Kościoła

Ciało Kościoła musi być widoczne, aby było ciałem Chrystusa. Potrzebuje więc struktur i żywych organów, jak to jest w ciele ludzkim. Jego struktura składa się z sakramentów, urzędów i hierarchii. Przede wszystkim Kościół potrzebuje struktury sakramentalnej, gdyż człowiek staje się członkiem mistycznego ciała Chrystusa dzięki łasce, którą otrzymuje wraz z sakramentami [89]. Są one

[85] *Sth.,* I, q. 92, a. 3.

[86] *Sth.,* III, q. 62, a. 5.

[87] *Expos. in Symb.,* a. 9.

[88] *Sth.,* II—II, q. 1, a. 5; *Suppl.,* q. 25, a. 1.

[89] *Sth.,* III, q. 62, a. 1.

widzialnymi znakami niewidzialnych rzeczy, dzięki którym człowiek się uświęca. Uwalniają one nas od grzechu i jednoczą z Chrystusem i dlatego są głównymi narzędziami naszego uświęcenia. Kościół potrzebuje także urzędów i stanów, które służą doskonaleniu się członków Kościoła. Różne funkcje domagają się udziału różnych osób. Piękno i dostojność Kościoła domaga się także pewnego porządku[90]. Potrzebna jest także hierarchiczna struktura, która czuwa nad dobrym wypełnianiem powierzonych urzędów. Składa się ona z papieża, biskupów i kapłanów.

Tomasz jako pierwszy wprowadził do dogmatyki katolickiej doktrynę władzy papieża, o której pisał także jego przyjaciel Bonawentura w głębokim traktacie *De oboedientia summo Pontifici debita.* Biskupi mają duchową władzę nad wiernymi, a wśród biskupów musi być jeden, który przewodzi innym. Tak jak poszczególni biskupi stoją na czele diecezji i poszczególnych narodów chrześcijańskich, tak papież stoi na czele całego ludu chrześcijańskiego. Jedność wiary domaga się tego, aby wszyscy wierni wyznawali tę samą wiarę. Ponieważ w tym względzie rodziły się i mogą rodzić się kontrowersje, więc dzięki papieżowi zachowana jest jedność wiary. Oprócz tego, monarchia w przekonaniu Akwinaty jest najdoskonalszą formą rządów. W Kościele niebieskim istnieje najdoskonalsza monarchia, bo „Bóg jest wszystkim we wszystkich". Podobnie w Kościele ziemskim wszystko powinno być podporządkowane jednemu. Jednakże władza papieża jest ograniczona, bowiem w niektórych rzeczach człowiek jest tak bardzo właścicielem samego siebie i swoich decyzji, że może działać przeciw rozporządzeniu papieża. Chodzi tu na przykład o wybór dziewictwa lub innej rady ewangelicznej [91]. Wielu teologów chrześcijańskich odwoływało się w następnych wiekach do eklezjologii Tomasza, pisząc traktaty o władzy kościelnej *(De potestate ecclesiastica).* Na przykład Torquemada opracował monografię, w której zebrał wszystkie teksty Tomasza na temat władzy papieża i przedstawił je na Soborze w Bazylei.

Święty Tomasz kochał Kościół. Jego autorytetowi podporządkował doktrynę doktorów Kościoła i podkreślał, że bardziej trzeba słuchać Kościoła, niż św. Augustyna czy też św. Hieronima [92]. Szczególnie ukochał Kościół pierwotny, czyli Kościół pierwszych chrześcijan, którzy w sposób szczególny

[90] *Sth.,* II-II, q. 183, a. 2.

[91] *In IV Sent.,* d. 38, q. 1, a. 4.

[92] *Quodl.,* II, 7.

przylgnęli do wiary [93]. Z jego pism często korzystają mistycy, szczególnie niemieccy, gdyż w *Sumie teologicznej* odnajdują najbardziej fundamentalne i jasne teorie życia kontemplacyjnego [94]. Często cytuje go Tauler, a dla Henryka Suso jest on przewodnikiem, jasnym światłem, mistrzem i drogim św. Tomaszem.

Kościół i świat

Święty Tomasz nie przykładał tak wielkiej wagi do relacji Kościoła ze światem, jak czyni się to obecnie. Przez świat rozumiemy tutaj rzeczywistość materialną, ludzką, polityczną i rzeczywistość różnych religii. Celem państwa jest dobrobyt materialny obywateli na tym świecie, a celem Kościoła zbawienie człowieka. Kościół i państwo to dwie społeczności doskonałe, różne i autonomiczne. Ponieważ dobra materialne powinny być podporządkowane dobrom duchowym, więc pośrednio państwo powinno być podporządkowane Kościołowi[95]. W średniowiecznej *respublica Christiana,* w której żył św. Tomasz, oprócz chrześcijan żyli także muzułmanie i żydzi. Tomasz w stosunku do nich zaleca tolerancję religijną. Nie chodzi tu jednak o tolerancję doktrynalną. W dialogu z nimi teolog chrześcijański powinien posługiwać się metodą apologetyczną i polemiczną. Z żydami i heretykami można dyskutować na bazie pewnych wspólnych ksiąg Biblii, a z muzułmanami na bazie rozumu naturalnego. Najpierw trzeba ukazać prawdę wiary katolickiej, a następnie zwalczać błędy [96]. Kościół nie powinien posługiwać się przemocą w stosunku do muzułmanów i żydów, gdyż nie ma nad nimi władzy duchowej. Słabi w wierze powinni unikać obcowania z niewierzącymi, natomiast ugruntowani w wierze nie powinni unikać takich kontaktów, bo mogą nawrócić niewierzących [97].

[93] *Sth.,* III, q. 80, a. 10 ad 5.

[94] *Sth.,* II—II, qq. 179-182.

[95] *De Reg. Prine.,* I, 15.

[96] *Cont. Gentes,* I, 2.

[97] *Sth.,* II—II, q. 10, a. 9.

VI

DOKTOR ANIELSKI

Dlaczego św. Tomasz został nazwany „Doktorem Anielskim" (*Doctor Angelicus*)? Wiemy, że w heroiczny sposób podjął walkę o czystość, ale wielu innych świętych uczyniło podobnie. Miał także szczególne nabożeństwo do aniołów, gdyż kult aniołów jest żywy w zakonie dominikańskim. Przede wszystkim był jednak specjalistą nauki o aniołach, zwanej angelologią. Wyraz „anioł" (gr. *ayyskoo,,* hebr. *Malakh*, łac. *angelus)* etymologicznie oznacza posłańca, zwiastuna, natomiast w znaczeniu teologicznym oznacza istotę rozumną, stworzoną przez Boga i odrębną od ludzi. W Piśmie Świętym anioł oznacza istotę niebieską, którą Bóg posyła do ludzi jako zwiastuna. Cała chrześcijańska tradycja uznaje je za istoty z natury niewidzialne.

Pierwszy systematyczny traktat na temat angelologii - *O hierarchii niebieskiej* napisał Pseudo-Dionizy Areopagita, który jako pierwszy wypowiedział się na temat całkowitej duchowości aniołów. Jest to o tyle ważne, że opinie Ojców Kościoła były pod tym względem niejasne, chociaż nie podnosili oni nigdy wątpliwości odnośnie istnienia aniołów jako bytów osobowych, rozumnych, a zarazem doskonalszych od człowieka. Opisuje on dziewięć chórów anielskich zgrupowanych w trzech triadach: Serafini, Cherubini, Trony, Panowania, Cnoty, Władze, Książęta, Archaniołowie i Aniołowie. W średniowieczu nauka o aniołach osiągnęła swoje apogeum [1], a św. Tomasz zajął się tym ciekawym zagadnieniem aż w trzydziestu pięciu swoich dziełach [2]. Nawiązuje on do dzieła Pseudo-Dionizego, ale doskonali go wykorzystując w tym celu metafizykę Arystotelesa i filozofię istnienia. W jego czasach na określenie aniołów korzystano z następujących terminów: *spiritus purus, forma subsistens* i *substantia separata.* Swoją angelologię oparł na dwóch oryginalnych tezach: pierwsza mówi o duchowości

[1] Bogaty wybór średniowiecznych tekstów na temat aniołów zawarty jest w książce: *Średniowiecze aniołów,* tłum. J. Szymański, G. Kotłowski, Marki 2006.

[2] Najważniejsze z nich to: *O substancjach oddzielonych*; *Streszczenie teologii,* rozdz. 73-78; *Suma teologiczna,* I, qq. 50-64 oraz *De spiritualibus creaturis',* por. H. Majkrzak, *Angelologią w świetle teologii św. Tomasza z Akwinu,* Informator SCJ 6(2008), s. 557-565.

aniołów, a druga o ich złożenie z istoty i aktu istnienia. Naukę o aniołach wiązał z kosmologią Arystotelesa i przyznawał im rolę kierowania sferami niebieskimi [3], jednakże zdawał sobie sprawę z tego uzależnienia, a być może nawet i pewnego balastu.

6.1. ISTNIENIE ANIOŁÓW

Czy aniołowie rzeczywiście istnieją? Czy nie są oni tworem fantazji człowieka? Współczesny kontekst kulturowy nie sprzyja rozważaniom na temat aniołów, gdyż dominuje kult ciała i tego, co materialne. Często przyjmuje się, iż człowiek jest najwyższą istotą i nie ma już istot doskonalszych od niego. Co więcej, usiłuje się czynić z człowieka boga. Żyjemy w czasach nieustannego postępu technicznego, ale równocześnie i w czasach coraz to większego kryzysu duchowego, tym bardziej więc należy nawiązywać do poglądów wielkich teologów.

Filozofia wskazuje jedynie na możliwość istnienia aniołów: powinni oni istnieć, gdyż całość hierarchii bytów domaga się istnienia bytów czysto duchowych. Byty naturalne tworzą pewną drabinę o coraz to doskonalszym sposobie istnienia: minerały, rośliny, zwierzęta i ludzie. Ponad nimi jest świat nadprzyrodzony, czyli świat duchów czystych: aniołów i Boga. Stwarzając świat, Bóg powołał do istnienia różnego rodzaju stworzenia. Wśród nich nie mogło zabraknąć stworzeń, które są najbardziej podobne do Niego, czyli czystych duchów, które są inteligentne i wolne. Wśród stworzeń te są najniższe, które mają w sobie najmniej podobieństwa do Boga, a te są najwyższe, które są najbardziej podobne do Niego. Im niżej w hierarchii znajdują się byty, tym więcej w nich możności, a im wyżej, tym więcej w nich jest aktu. Bóg jest czystym aktem, gdyż jest wieczny i niezmienny w swoim istnieniu, niczego nie traci i niczego nowego nie zdobywa. Do Boga najbardziej upodabniają się aniołowie, a następnie ludzie i wszystkie inne stworzenia.

Objawienie mówi nam o aniołach, którzy występują na kartach Starego i Nowego Testamentu. Stanowią oni nieodłączną część historii naszego zbawienia, bowiem to anioł zwiastował Maryi, że pocznie i porodzi Chrystusa, anioł przestrzegł świętą rodzinę przed niebezpieczeństwem ze strony Heroda, a następnie kazał wracać św. Józefowi do Palestyny, anioł umacniał Chrystusa, który pośród trwogi modlił się w Ogrojcu, wreszcie aniołowie pełnili straż przy grobie Chrystusa. O ich istnieniu przypomina nam także codzienna

[3] *Sth.,* I, q. 110.

i bardzo popularna modlitwa *Anioł Pański.* Biblia mówi ogólnie o wielkiej liczbie aniołów (Dn 7, 10; Mt 26, 53; Hbr 12, 22), jednakże trudno jest dokładniej określić tę liczbę, gdyż mamy tu do czynienia z wyrażeniami hiperbolicznymi. Święty Tomasz z Akwinu uważa, że doskonałość stworzenia wymaga, aby istoty duchowe przewyższały ilością swą byty materialne, bo im coś jest doskonalsze, tym istnieje w większej ilości (*quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in maiori excessu sunt creata a Deo*)[4]. Twierdzenie, że „aniołowie istnieją i są stworzeniami Bożymi" ma charakter dogmatyczny[5]. Również twierdzenie, że są one „istotami duchowymi, nieśmiertelnymi, obdarzonymi poznaniem i wolnością" ma taki charakter [6].

6.2. NATURA ANIOŁÓW

Kim jest anioł i jaka jest jego natura? Znamy budowę minerałów, poznajemy życie roślin i zwierząt i pochylamy się nad tajemnicą człowieka. Czy jesteśmy w stanie pojąć naturę aniołów? Niektórzy Ojcowie Kościoła przypisywali im subtelne ciała i nawet św. Augustyn przypuszczał, że posiadają oni ogniste, powietrzne i subtelne ciała[7], chociaż przyznawał, iż zagadnienie to jest dla niego niejasne [8]. Inni natomiast nauczali, że aniołowie są istotami niematerialnymi, czyli duchami. Jeszcze w średniowieczu św. Bernard z Clairvaux nie był pewien, czy uznać naukę o duchowości aniołów [9], a św. Bonawentura uczył, iż w ich naturze zawarta jest subtelna, duchowa materia [10]. Dopiero pod koniec XIII wieku zwycięża i staje się powszechną nauką o duchowości aniołów. Według ogólnej opinii teologów aniołowie są czystymi duchami, a więc nie są zależni od materii, nie mają kontaktu z przestrzenią i nie istnieją w czasie.

Święty Tomasz naucza, iż anioł nie posiada rozciągłości tak jak ciała materialne, które zajmują pewną część przestrzeni: jedno ciało nie może się znajdować tam, gdzie znajduje się inne ciało, więc człowiek nie może stać

[4] *Sth.,* I, q. 50, a. 3.

[5] Sobór Laterański IV; por. A. Lapple, *Aniołowie,* Kraków 2004, s. 15 nn.

[6] Sobór Watykański I; por. H. Oleschko, *Świat aniołów,* Kalwaria Zeb. 2005, s. 10 nn.

[7] Trójca Święta, 1. 3, nr 5; *De Gen. ad litt.,* 1, 12; *Objaśnienia do Psalmów* 85, 17.

[8] *Państwo Boże,* PL 41, 468.

[9] Św. Bernard z Clairvaux, *In cantica sermones:* PL 183, 801.

[10] Św. Bonawentura, *In II Sent.,* d. 3, p. 1, a. 1.

w tym samym miejscu, w którym stoi inny człowiek. Anioł może znajdować się w miejscu przez działanie kontaktujące z przestrzenią [11], natomiast nie może być wszędzie, gdyż nie może działać w całej przestrzeni. Aniołowie nie istnieją w czasie, ale wykonują działania w sposób następczy, a więc mają trwanie. Średniowieczni teologowie takie trwanie nazywali *aevum.* Pojęcie ducha jest nam znane bardziej od strony negatywnej: duchowym jest to, co nie jest materialne. To, co materialne istnieje w czasie i przestrzeni i podlega prawom fizyki i chemii. Żyjemy w świecie materii i z trudem wznosimy się naszą myślą od świata materii do świata ducha. Święty Tomasz zgadzał się z teologami ze szkoły franciszkańskiej, że aniołowie są istotami skończonymi. Tylko Bóg jest nieskończony, gdyż jest czystym aktem i istota utożsamia się w Nim z istnieniem, natomiast aniołowie są istotami skończonymi, bo otrzymali istnienie, które jest ograniczone przez istotę. Skończoność aniołów związana jest nie z materią, gdyż w aniołach jej nie ma, ale z ich istotą. To ona ogranicza akt istnienia, który sam z siebie jest nieskończony. W czasach Tomasza wielu teologów było przekonanych, iż aniołowie nie są czystymi duchami i składają się z materii i formy (hylemorfizm), tak jak wszystkie inne stworzenia. Akwinata zdecydowanie podkreślał duchowość aniołów. Byty cielesne składają się z materii i formy, natomiast w aniołach nie ma takiej złożoności. Jest w nich natomiast zespolenie (*comparatio*) formy i istnienia, które jest połączeniem możności i aktu. Anioł więc jest czystą formą, ale nie jest tak prosty jak Bóg. Ujednostkowienie jest u aniołów spowodowane przez formę, istotę, a każdy anioł należy do innego gatunku, gdyż nie posiada materii będącej przyczyną ujednostkowienia, czyli wielości jednostek w jednym gatunku [12]. W skład gatunku „człowiek" wchodzą miliardy ludzi, natomiast każdy anioł tworzy odrębny gatunek. Różnice między aniołami są więc różnicami gatunkowymi, a nie jednostkowymi. Aniołowie są osobami, bo samoistnieją w porządku ducha: *persona est subsistens in natura intellectuali vel rationali* [13]. Są to osoby o niezwykle bogatym życiu wewnętrznym.

[11] *Sth.,* I, q. 52, a. 1.

[12] *Sth.,* I, q. 50, a. 4.

[13] *Cont. Gentes,* IV, 35; *Comp. Theol.,* c. 74.

6.3. AKTYWNOŚĆ ANIOŁÓW

Człowiek w ciągu swojego życia wykonuje wiele aktywności, gdyż między innymi pracuje i odpoczywa, modli się, uczy się, podejmuje decyzje, tworzy dzieła sztuki, buduje mosty i domy, produkuje ubrania i buty, trudzi się, aby wyprodukować żywność, montuje samochody, pociągi, statki i samoloty, produkuje coraz to bardziej zaawansowane komputery i telefony komórkowe, zakłada rodzinę i uczestniczy w życiu państwa, podróżuje i stara się zabezpieczyć swój byt na przyszłość. Niektóre z tych aktywności służą potrzebom ducha, a niektóre zaspokajają liczne potrzeby ciała. Aniołowie, czyli duchy czyste, nie posiadają ciała, ich życie nie jest związane z odżywianiem się i wydalaniem, nie jest więc nacechowane marnością jak ma to miejsce w przypadku człowieka. Jest to życie doskonalsze od naszego życia. Posiadają oni umysł i wolną wolę i w tym są podobni do naszych dusz. Życie wiąże się zawsze z aktywnością, gdyż kamień jest bezwładny i porusza się jedynie wtedy, gdy otrzyma impuls z zewnątrz. Stąd też zaliczamy go do bytów nieożywionych. Na czym polega aktywność aniołów? W jaki sposób żyją i co stanowi treść ich życia?

Działanie aniołów dotyczy porządku rozumu i porządku woli, a pierwszym przedmiotem ich rozumu i woli jest zawsze Bóg [14], gdyż oglądają oni oblicze Boga, który jest w niebie (Mt 18,10) i poznają tajemnice życia Boga. Jednakże ich poznanie jest ograniczone, bo są stworzeniami. Nie poznają oni wszystkiego przez istotę, ale przez idee [15], siebie poznają bezpośrednio, ale świat duchowy i materialny poznają przez otrzymane idee. Nie poznają tajników ludzkich serc, gdyż tego typu poznanie posiada jedynie Bóg, który poznaje nieuzewnętrznione myśli i pragnienia woli[16]. Tylko Bóg poznaje rzeczy przyszłe same w sobie, natomiast aniołowie nie poznają rzeczy przyszłych, które są zależne od wolnej woli. Byty przyszłe konieczne poznają, ale w ich przyczynach. Działanie aniołów w porządku intelektualnym i wolitywnym różni się od działania człowieka. Poznanie człowieka dokonuje się za pośrednictwem abstrakcji, a wolny wybór za pośrednictwem namysłu i osądu. Aniołowie natomiast poznają przy pomocy intuicji, dzięki której bezpośrednio oglądają Boga, inne stworzenia duchowe i materialne oraz pierwsze zasady [17]. Nie potrzebują oni tworzyć mozolnie pojęć na drodze

[14] *Sth.,* I, q. 60, a. 5.

[15] *Sth.,* I, q. 55, a. I.

[16] *Sth.,* I, q. 57, a. 4.

[17] *Sth.,* I, q. 58, a. 3; *Comp. Theol.,* c. 75.

abstrakcji jak to czyni człowiek, gdyż oglądają prawdę, wpatrując się w nią jak w lustro. Ich poznanie dokonuje się przy pomocy form poznawczych, czyli pojęć wlanych *(notiones infusae),* które otrzymali od Boga.

Jeśli natomiast chodzi o wybory aniołów, to nie dokonują się one po namyśle, jak to czyni człowiek, ale błyskawicznie. Posiadają oni więc wolność wyboru o wiele doskonalszą od człowieka. Aniołowie są wolni, bo mogą działać i nie działać, a także mogą wybierać różne czyny. O ich wolnej woli świadczy fakt, że mogli zgrzeszyć, za co zostali właściwie ukarani (2 P 2,4). Mogą przyjmować pozorne ciało ludzkie, które dostrzegalne jest wzrokiem, są zdolni tworzyć fakty dla nas niezwykłe, ale cudu właściwego wykonać nie mogą, gdyż jest on zarezerwowany wyłącznie dla Boga. Ich działanie dotyczy także człowieka. Platon w swoim dialogu *Timajos* pisze o Demiurgu, który stwarza świat porządkując chaos materii. Święty Tomasz stwórcze działanie przypisuje tylko Bogu [18], bo tylko On może stwarzać „z niczego" *(ex nihilo),* gdyż do tego potrzebna jest nieograniczona moc (wszechmoc). Aniołowie mogą jednakże pozytywnie lub negatywnie wpływać na materię (Dn 14, 35; Iz 37, 36; Jb 1, 7; J 5,4; Mt 28,2-3; Dz 12, 7). Przede wszystkim oddają chwałę Bogu, ale mogą także głosić naukę (Gal 1, 8), a więc oświecać rozum człowieka objawiając mu sprawy Boga. W tym celu korzystają ze zmysłowych wyobrażeń, aby dostosować się do sposobu pojmowania człowieka. Strzegą oni ludzi, ale nie mogą naginać woli człowieka, bo to może czynić tylko Bóg, który jest ostatecznym celem człowieka. Aniołowie mogą prowadzić ludzi przy pomocy perswazji lub wpływając na uczucia człowieka[19], znają przyszłość, o ile ta została im objawiona i znają niektóre tajemnice ludzkich serc.

Człowiek jest istotą mówiącą *(homo loquens),* gdyż zazwyczaj mówi do kogoś i o czymś. Niekiedy przekazuje pewne treści, innym razem woła o pomoc, a jeszcze innym razem opisuje rzeczy. Komunikacja między ludźmi wiąże się jednak z licznymi trudnościami, gdyż najpierw trzeba sformułować myśl w sposób jasny, następnie wypowiedzieć ją, drugi człowiek musi dobrze usłyszeć nasze słowa i właściwie je zrozumieć. Nic też dziwnego, że często towarzyszą ludziom nieporozumienia. Czy aniołowie wolni są od tych niedoskonałości i ułomności? W jaki sposób porozumiewają się ze sobą? Święty Tomasz nie mógł nie postawić tego typu pytania. Według niego aniołowie porozumiewają się ze sobą w ten sposób, że jedni drugim przekazują swoje

[18] *Sth.,* I, q. 45, a. 5 ad 1.

[19] *Sth.,* I, q. 111, aa. 1-2.

myśli bez domieszki błędu. Nie kontaktują się oni ze sobą przy pomocy mowy wykrzyknikowej, jak to czynią zwierzęta, czy też przy pomocy mowy artykułowanej, która jest typowa dla człowieka, natomiast przekazują sobie treści, które w nich tkwią (*lingua in eis dici potest vis, qua manifestant aliis quod habent in mente*) [20]. Mowa aniołów polega więc na przekazywaniu, przelewaniu pojęć z jednego anioła do drugiego.

6.4. HIERARCHIA ANIOŁÓW

Podział aniołów nie należy do zakresu prawd wiary, a na podstawie Pisma Świętego można najwyżej twierdzić, że istnieją różnice między aniołami. Nie wszyscy aniołowie są sobie równi, gdyż jedni przewyższają innych doskonałością i bogactwem natury, rozumem, wolą i potęgą. Ojcowie Kościoła przyjmowali od czterech do dziesięciu rzędów aniołów. W Komentarzu do dzieła Pseudo-Dionizego pod tytułem *O hierarchii duchowej* św. Tomasz zastanawia się na ilością chórów anielskich i dowodzi, że aniołowie są mniej lub bardziej doskonali. Im mniej pojęć potrzebują do poznawania, tym są doskonalsi. Bóg nie potrzebuje w ogóle pojęć, gdyż wszystko poznaje w Słowie, które jest tożsame z Bogiem, aniołowie posługują się niewieloma pojęciami, natomiast człowiek potrzebuje mnóstwa pojęć, gdyż znajduje się na najniższym stopniu poznania duchowego. W życiu doczesnym to wszystko, co jest w naszym intelekcie, musi przejść przez bramę zmysłów. Ci z ludzi, którzy dostąpią zbawienia, zostaną obdarzeni przez Boga światłem chwały (*lumen gloriae)* i odtąd ich poznanie będzie podobne do poznania aniołów. Święty Tomasz sądzi, iż różnice między chórami anielskimi (*ordines*) polegają na uzupełniających darach łaski i na odrębnych naturalnych dyspozycjach [21]. Ze względu na spełnianie poleceń Boga w ten sam sposób wyróżnia trzy hierarchie aniołów po trzy chóry, a każdy chór składa się z wielu aniołów. Wyżsi aniołowie poznają prawdę w sposób ogólniejszy niż niżsi aniołowie. W pierwszej hierarchii znajdują się Serafini, Cherubini i Trony, w drugiej Państwa, Moce i Władze, a w trzeciej Księstwa, Archaniołowie i Aniołowie.

[20] *Sth.,* I, q. 107, a. 1 ad 2.

[21] *Sth.,* I, q. 108, a. 4.

6.5. ANIOŁ STRÓŻ

Aniołowie są duchami służebnymi, posłanymi do posługi tym, którzy mają otrzymać dziedzictwo zbawienia (Hbr 1, 14). Do ich szczególnych zadań należy towarzyszenie ludzkości, obrona i przewodniczenie, aby mogła ona zdążać do zbawienia wiecznego. Niektórzy aniołowie przeznaczeni są do opieki nad rzeczami materialnymi, inni nad rodzinami, inni nad miastami, a jeszcze inni nad narodami. Niektórzy z nich mają opiekować się poszczególnymi osobami i tych nazywamy „aniołami stróżami". Chrystus informuje nas o ich istnieniu: „Baczcie, żebyście nie gardzili żadnym z tych małych; albowiem powiadam wam: Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mojego, który jest w niebie" (Mt 18, 10).

Już pierwsi chrześcijanie wierzyli w istnienie aniołów stróżów, którzy czuwają nad poszczególnymi ludźmi i są ich niewidzialnymi towarzyszami w drodze do nieba. Wierni, którzy zgromadzili się w Wieczerniku, uznali, że to nie św. Piotr, ale jego anioł stróż puka do drzwi (Dz 12, 15). Nauka o pomocy udzielanej przez aniołów człowiekowi i całym społeczeństwom jest dogmatem wiary z powszechnego nauczania. Natomiast nauka o aniołach stróżach poszczególnych ludzi jest ogólną opinią teologów, która wypływa z powszechnej woli zbawczej człowieka. Święty Tomasz z tradycji Wschodu i Zachodu uczynił syntezę i poświęcił jedno z zagadnień *Sumy teologicznej* aniołom stróżom[22]. Tak uzasadniał ich istnienie: „Człowiek za życia ziemskiego znajduje się w drodze, po której powinien zmierzać do niebieskiej ojczyzny. Na tej drodze grożą mu rozliczne niebezpieczeństwa tak od wewnątrz jak od zewnątrz [...] i dlatego jak ludziom wędrującym po niebezpiecznej drodze daje się eskortę, tak i każdemu człowiekowi, jak długo pielgrzymuje na tej ziemi, bywa przydzielony anioł stróż. A kiedy dotrze do końca drogi, już nie będzie miał anioła jako stróża, ale będzie miał w królestwie niebieskim anioła wespół z nim królującego, zaś w piekle złego ducha karzącego" [23]. W ten sposób Akwinata pozytywnie rozwiązuje problem, nad którym zastanawiano się już od czasów Orygenesa: czy anioł stróż towarzyszy każdemu człowiekowi, czy tylko ochrzczonemu? Ci, którzy nie zostali ochrzczeni i nie wierzą, nie umieją korzystać z pomocy własnego anioła stróża. Najtrudniejszym momentem dla człowieka jest moment jego śmierci i właśnie wtedy anioł stróż asystuje mu w specjalny sposób, bo chroni człowieka przed agresją szatana.

[22] *Sth.,* I, q. 113; Z. J. Kijas, *Aniołowie stróżowie nasi niebiescy przyjaciele,* Częstochowa 2005.

[23] *Sth.,* I, q. 113, a. 4.

VII

DOKTOR EUCHARYSTII

Święty Tomasz z Akwinu ma swój udział w ustanowieniu święta Bożego Ciała. Mniej więcej do VIII wieku chrześcijanie wierzyli żarliwie, że Chrystus jest rzeczywiście obecny w Eucharystii. Później w łonie teologów powstały pewne kontrowersje, a Berengar z Tours zanegował nawet realną obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Podczas gdy albigensi z południa Francji negowali sakrament Eucharystii, to ruchy ludowe w krajach północnej Europy rozwijały ożywiony kult Najświętszego Sakramentu. Szczególne zasługi w tym względzie miały pobożne niewiasty beginki. Polemiki te przyczyniły się jednakże do głębszego wniknięcia w tajemnicę Eucharystii. Prawdopodobnie biskup Hildebert z Tours (+1133) po raz pierwszy posłużył się wyrażeniem „tarnssubstancjacja". Sobór Laterański IV wydał szczegółowe normy w sprawie Eucharystii i zalecił przyjmowanie Komunii Świętej przynajmniej raz w roku. Kontrowersje zanikły. W XII lub na pocz. XIII wieku wprowadzono zwyczaj podniesienia hostii po konsekracji w czasie mszy św., a później wprowadzono także podniesienie kielicha. Przechowywanie Eucharystii w tabernakulum stało się normalnym zwyczajem. Brakowało jedynie specjalnego święta ku czci Eucharystii. Nastąpiła jednak seria niezwykłych zdarzeń, które przyspieszyły wprowadzenie takiego święta.

Pierwszy cud eucharystyczny miał miejsce w VIII wieku w kościele św. Legoncjana w Lanciano. W czasie celebrowania mszy św. przez bazyliańskiego mnicha, po konsekracji hostia stała się ciałem widocznym dla oczów, a wino krwią. Dnia 4 marca 1971 roku ogłoszono wyniki badań lekarskich: ciało stanowią tkanki mięśnia sercowego, a krew jest prawdziwą krwią człowieka. Nauka nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób ciało i krew zachowały się przez dwanaście wieków w doskonałym stanie. W roku 1171 w Ferrarze po przełamaniu konsekrowanej hostii wypłynęła z niej krew. Dwaj biskupi potwierdzili cudowność wydarzenia. W XIII wieku na terenach dzisiejszej Belgii żyła św. Julianna z Mont Cornillon. Po śmierci rodziców opiekowały się nią siostry zakonne, wstąpiła do zakonu, a z czasem została przeoryszą w klasztorze w Cornillon. Od szesnastego roku życia miała dziwne widzenia. Widywała tarczę słoneczną, a na niej plamę. Żadna z sióstr nie mogła jej

wytłumaczyć znaczenia tych wizji i dopiero Chrystus wyjaśnił jej, że świecąca tarcza to Kościół, a plama na niej oznacza brak specjalnego święta ku czci Najświętszego Sakramentu. Na jej prośbę biskup Liege Robert w roku 1246 zezwolił na obchodzenie święta ku czci Eucharystii w ramach jego diecezji. Obchodami tymi został do głębi poruszony legat papieski - dominikański kardynał Hugon z Saint Cher (+1263), który znał biskupa Roberta i św. Juliannę. Był on zarazem autorem pierwszej konkordancji biblijnej. Nic też dziwnego, że rozprzestrzenił on to święto w Niemczech w roku 1252.

W roku 1263 kapłan Piotr z Pragi odprawiał mszę św. w Bolsena i ku swojemu zdziwieniu i przerażeniu w czasie podniesienia zobaczył krew spływającą z hostii na korporał. Początkowo chciał ukryć ten fakt, ale później udał się do Orvieto, gdzie przebywał papież Urban IV i przedstawił mu dokładnie całe wydarzenie. Cud ten opisał św. Antonin z Florencji (+1459) w swojej *Chronika.* W Orvieto w dniu 19 czerwca 1264 roku z konsekrowanej hostii wypłynęła krew i splamiła korporał. Kler i wierni zanieśli ten korporał w uroczystej procesji do papieża Urbana IV, a ten bullą *Transiturus* w roku 1264 podniósł święto Bożego Ciała do rangi święta ogólnokościelnego, ale w praktyce wprowadzono je w całym Kościele dopiero w roku 1317 za papieża Jana XXII. Wierni zaczęli uczestniczyć w procesjach Bożego Ciała, a w I połowie XIV wieku zwyczaj ten stał się powszechnym. Papież Marcin V bullą *Ineffabile Sacramentum* (1429) nadał odpusty uczestnikom eucharystycznej procesji. Uczynił to również papież Eugeniusz IV w bulli *Excellentissimo* (1433). Do tej pory w różnych katedrach i kościołach w Europie przechowywane są zakrwawione korporały i hostie, które mają po kilkaset lat, a wyglądają jak świeże, tymczasem z niekonsekrowanej hostii po kilkudziesięciu latach pozostaje jedynie proszek. Cuda związane z Eucharystią nie ustały. W 1595 roku zapalił się ołtarz w kościele we Florencji. Konsekrowane hostie pozostały nietknięte przez pożar, który strawił ołtarz. W 1822 w Bordeaux wierni zobaczyli w monstrancji głowę i ramiona Zbawiciela w postaci młodego mężczyzny o niezwykłej urodzie. W 1970 w niemieckim Stich w czasie mszy św. kapłan zauważył na korporale plamy krwi. Zbadano je w szpitalu i orzeczono, że pochodzą od człowieka w stanie agonii. Święty Mikołaj z Filie (+1487) przez dwadzieścia lat żył tylko spożywaną Eucharystią. Jego przypadek badał miejscowy biskup i delegacja cesarza Fryderyka III. Dla bł. Anny Katarzyny Emmerich (f1842) Eucharystia była jedynym pokarmem w ciągu ostatnich dwunastu lat jej życia. Święty Pio przez wiele godzin celebrował mszę św. pośród zachwytów i ekstaz.

Wielkim czcicielem Eucharystii stał się również św. Tomasz, który napisał, iż Chrystus ustanowił ten Sakrament jako wieczną pamiątkę swej męki,

jako największe swoje dzieło i w ten sposób zostawił również i pociechę tym, którzy smucą się z powodu Jego odejścia [1]. Jego rozważania na temat Eucharystii należą do najwznioślejszych i najdoskonalszych traktatów na ten temat, jakie napisano w średniowieczu. Tomasz poświęcił Eucharystii najwięcej wysiłku i modlitwy [2], a jego nauka na ten temat stała się własnością Kościoła. Jego wyrażeniami posługiwał się Sobór Florencki i Sobór Trydencki w celu określenia doktryny katolickiej na temat Eucharystii i jej obrony przed błędami. Odwołując się do jego nauki, Sobór Trydencki w polemice z Lutrem stwierdził, że msza św. jest prawdziwą ofiarą Chrystusa.
O niezwykłej pobożności eucharystycznej św. Tomasza pisze również papież Paweł VI, który kończy swój wymowny *List z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu* słowami umierającego Tomasza, który przyjmował wiatyk: „Przyjmuję Ciebie, który jesteś ceną odkupienia mojej duszy; przyjmuję Ciebie jako wiatyk mojej pielgrzymki. Z miłości ku Tobie studiowałem, czuwałem, pracowałem; głosiłem Cię, uczyłem o Tobie, nigdy nie mówiłem przeciw Tobie, a jeśli powiedziałem coś niewłaściwego, to tylko z nieznajomości i nie upieram się przy swoim zdaniu. A jeśli coś źle powiedziałem o tym Sakramencie lub o innych rzeczach, oddaję to do poprawienia świętemu Kościołowi Rzymskiemu, w którego posłuszeństwie odchodzę z tego świata”[3].

7.1. TEOLOG EUCHARYSTII

Życie duchowe św. Tomasza koncentrowało się na sakramencie Ołtarza.
O Eucharystii pisał teksty o niezwykłej głębi, a w czasie sprawowania Najświętszej Ofiary czuł się do głębi wzruszony i poruszony. Często modlił się słowami: „O najmilszy Ojcze, spraw, abym kiedyś mógł zawsze oglądać odsłonięte oblicze Twojego umiłowanego Syna, którego teraz, w drodze, pragnę przyjąć pod osłoną chleba i wina. Który z Tobą żyje i króluje na wieki wieków. Amen” [4]. Eucharystia była dla niego powtórzeniem męki Chrystusa w sposób bezkrwawy. Z punktu widzenia godności Eucharystia jest największym sakramentem, gdyż zawiera w sobie Autora sakramentów, znajduje się w centrum wszystkich sakramentów i dopełnia je wszystkie,

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *Opusculum 57 (in festo Corporis Christi),* lect. 1-4.

[2] *Sth.,* III, qq. 73-83.

[3] *Suma teologiczna,* dz. cyt., 1.1, s. 21-49; por. Wilhelm z Tocco, *Historia...,* rozdz. 58.

[4] Św. Tomasz z Akwinu, *Modlitwy i myśli,* Warszawa 2005, s. 8.

gdyż na przykład po święceniach kapłańskich spożywa się Eucharystię. Nawiązując do św. Augustyna, Akwinata podaje następującą definicję sakramentu: „znak rzeczy świętej, o ile uświęca ludzi" *(signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines*) [5]. Sakramenty pochodzą od Boga, który jest ich twórcą *(sacramentorum institutor*) [6]. Chrystus jako Bóg ma nad sakramentami władzę głównego sprawcy, a jako człowiek ma nad nimi władzę głównego szafarza, czyli władzę przewodnictwa. Sakramenty potrzebne są człowiekowi po to, aby od rzeczy zmysłowych prowadziły go do rzeczy duchowych. W ten sposób Boża mądrość przybliża człowiekowi zbawienie pod postacią tych znaków cielesnych i zmysłowych. Człowiek przez grzech stał się niewolnikiem rzeczy materialnych, dlatego też Bóg dostarczył człowiekowi duchowego lekarstwa za pośrednictwem cielesnych znaków. Większa część aktywności człowieka dotyczy spraw materialnych i dlatego też sakramenty uwzględniają ten aspekt ludzkiego życia [7]. Potrzebna jest jednak łaska, aby sakramenty stawały się narzędziem łaski.

7.2. MINISTREM (SZAFARZEM) EUCHARYSTII JEST KAPŁAN

Wielka jest godność tego sakramentu, gdyż dokonuje go Chrystus *(in persona Christi).* Kto wypełnia jakieś zadanie w imieniu kogoś innego, ten otrzymuje od niego uprawnienie do tego. Tak jak ochrzczony otrzymuje od Chrystusa pozwolenie na przyjmowanie Eucharystii, tak kapłan w chwili święceń otrzymuje w imieniu Chrystusa władzę konsekracji tego sakramentu. Świecenia kapłańskie pozwalają danej osobie na dołączenie do grupy tych, którym Chrystus powiedział: „To czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22, 19) [8]. Kapłan nie konsekruje więc w swoim imieniu, ale w imieniu samego Chrystusa i dlatego nie przestaje być kapłanem nawet wtedy, gdy jest złym kapłanem, gdyż również i wtedy ważnie konsekruje. Kapłan, który konsekruje, ma obowiązek przyjęcia Najświętszego Sakramentu, ponieważ Eucharystia jest nie tylko sakramentem, ale i ofiarą Chrystusa. Kto więc składa w ofierze mękę Chrystusa, ten sam powinien w niej uczestniczyć [9].

[5] *Sth.,* III,q. 60, a.2.

[6] *Sth.,* III,q. 64, a.2.

[7] *Sth.,* III,q. 61, a.1.

[8] *Sth.,* III,q. 82, a.1.

[9] *Sth.,* III, q. 82, aa. 4-5.

Nie wolno mu całkowicie rezygnować z konsekrowania Eucharystii, gdyż w takim przypadku popełniałby grzech. Nawet gdyby był wolny od pracy duszpasterskiej, to powinien celebrować w główne święta, a zwłaszcza w te dni, kiedy wierni zazwyczaj przystępują do Komunii Świętej.

7.3. EUCHARYSTIA I MĘKA CHRYSTUSA

Eucharystia jest ściśle związana z męką Chrystusa, a ta z Jego kapłaństwem. Kapłan jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, a ponieważ Chrystus jest doskonałym pośrednikiem, więc tytuł Kapłana przysługuje przede wszystkim Jemu [10]. Jest On pośrednikiem jako człowiek, a niejako Bóg, w sensie ścisłym jest więc pośrednikiem na mocy swojej ludzkiej natury. Składanie ofiar i modlitwy, to dwa podstawowe obowiązki kapłana. Chrystus wypełnił je w doskonały sposób, gdyż tylko On jako doskonała żertwa, całopalna ofiara, utożsamił się całkowicie ze swoją ofiarą, która wypełniła się w sposób doskonały w czasie Jego męki *(Sacerdotium Christi et eius regnum praecipue consummatum est in eius passione)* [11]. Eucharystia nie jest tylko pamiątką Jego męki, ale prawdziwą ofiarą, bo zawiera w sobie Chrystusa umęczonego *(Christum passum)* w sposób realny *(in rei veritate),* a nie tylko jako znak i figura [12]. Kapłaństwo Chrystusa wypełniło się więc w sposób doskonały w czasie Jego męki *(Sacerdotium Christi et eius regnum praecipue eonsummatum est in eius passione)* [13]. Jej owocem jest odpuszczenie grzechów, które odwracają człowieka od Boga, dar łaski i pełnia chwały. Chrystus jest źródłem każdego kapłaństwa *(Christus est fons totius sacerdotii*) [14]. Jego kapłaństwo jest wieczne i powszechne, bo odnosi się do ludzkości w każdym czasie i miejscu, chociaż bowiem Jego męka i śmierć nie jest czymś do powtarzania, to moc tej ofiary, którą raz złożył, trwa na wieki. Eucharystia ma więc udział w owocach męki Chrystusa i pozwala nam na udział w Jego zasługach. Wszystkie Jego ważne decyzje poprzedzała modlitwa i dlatego przed swoją męką długo modlił się w Wieczerniku i w Ogrodzie Oliwnym.

Jeden z artykułów *Sumy teologicznej* rozpoczyna się od pytania dotyczącego potrzeby ofiary Chrystusa *(Utrum Christus debuerit pati in cruce?).*

[10] *Sth.,*III, q. 22, a. 1.

[11] *Sth.,*III, q. 35, a. 7 ad1.

[12] *Sth.,*III, q. 75, a. 1.

[13] *Sth.,*III, q. 35, a. 7 ad1.

[14] *Sth.,*III, q. 22, a. 4.

Chrystus jako niewinna ofiara poświęcił samego siebie na ołtarzu krzyża, gdyż w ten sposób dał nam przykład cnoty, ten rodzaj śmierci najlepiej leczył grzech nieposłuszeństwa pierwszych rodziców, najlepiej odpowiadał starotestamentalnym figurom Noego, Izaaka i Mojżesza, a krzyż ze swoimi ramionami wskazuje na powszechność zbawienia. Tomasz utożsamiał więc kult Chrystusa z kultem krzyża, tak jak cześć w stosunku do purpurowej szaty dotyczyła niegdyś czci samego króla. Kult stanowi podstawowy obowiązek człowieka w stosunku do Boga, gdyż stanowi przedmiot i wyraz cnoty religijności. Jego celem jest oddanie chwały Bogu i poddanie się Bogu duchem i ciałem. Oddawanie czci Bogu polega głównie na adoracji i przyjmowaniu Eucharystii, gdyż jest ona ofiarą Kościoła [15]. Kult Eucharystii przynosi korzyść nam, a nie Bogu, bo: „Bóg w dobrych naszych aktach nie szuka swojej korzyści, lecz chwały, czyli ujawnienia swojej dobroci, do czego również zmierza własne Jego działanie. Przez to zaś, że Go czcimy, nie On coś zyskuje, lecz my. A więc zasługujemy na coś u Boga nie dlatego, aby nasze uczynki coś Mu dodawały, lecz dlatego, że działamy dla Jego chwały" [16].

7.4. CZYM JEST NAJŚWIĘTSZY SAKRAMENT?

Eucharystia to rzeczywista obecność Chrystusa, bo w tym pokarmie duchowym Jezus jest obecny w swojej substancji *(in sacramento eucharistiae, quod est spirituale alimentum, Christus est secundum suam substantiam*) [17]. Jest to obecność sakramentalna, wyrażająca się przy pomocy zmysłowych znaków, którymi są postacie chleba i wina. Tomasz odwołuje się do kategorii materii i formy, wziętych z filozofii Arystotelesa, aby wyjaśnić naturę tego sakramentu i do kategorii substancji i przypadłości, aby wyjaśnić przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Materią Eucharystii jest chleb i wino, gdyż Chrystus posługiwał się nimi w czasie ustanowienia Najświętszego Sakramentu. Formą Eucharystii są słowa: „To jest Ciało moje; to jest Krew moja" [18]. Tomasz korzysta z terminu „transsubstancjacja" (*transsubstantiatio*| którym posługiwano się już kilka wieków przed nim, aby wyjaśnić mistyczne wydarzenie, które dokonuje się w Eucharystii, kiedy to chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa. Chleb i wino w czasie

[15] *Sth.,* III, q. 63, a. 6.

[16] *Sth.,* I-II, q. 114, a. 1 ad 2.

[17] *In I Cor.,* c. 11, lect. 5, nr 651.

[18] *Sth.,* III, q. 78, a. 1.

przemiany zostają pozbawione swojej substancji i przemienione na substancję Ciała i Krwi Chrystusa. W innych sakramentach substancja materii zostaje zachowana, bo w nich Chrystus nie jest tak realnie obecny jak w Eucharystii: „Bóg łączy z chlebem i winem 'swoje bóstwo', ściśle biorąc swoją moc bożą, nie po to, by substancje te pozostały w sakramencie, lecz by uczynić z nich swoje Ciało i Krew" [19]. Po transsubstancjacji pozostają przypadłości chleba i wina, ich przejawy. Nie pozostaje jednak forma substancjalna chleba i wina, bo forma wraz z materią tworzy substancję, a cała substancja chleba i wina przemienia się w substancję Chrystusa. Przypadłości chleba i wina w sposób cudowny otrzymują od Boga moc dalszego istnienia i oddziaływania i dlatego można się nimi odżywiać jak prawdziwym pokarmem [20]. Cały Chrystus jest pod każdą z obu postaci eucharystycznych, lecz pod każdą inaczej: „Pod postacią chleba Ciało Chrystusa jest mocą sakramentu; krew zaś jest tam przez realne współbytowanie z Ciałem [...] pod postacią wina zaś mocą sakramentu jest Krew Chrystusa, natomiast Ciało Chrystusa jest tam przez realne współbytowanie, podobnie jak Jego dusza i bóstwo. Krew Chrystusa nie jest oddzielona od Jego Ciała, jak była oddzielona w czasie Jego Męki i Śmierci. Gdyby wówczas sprawowano ten Sakrament, to pod postacią chleba byłoby Ciało Chrystusa bez Krwi, a pod postacią wina Krew bez Ciała, zgodnie z ówczesnym stanem rzeczy" [21]. Ciało Chrystusa jest w Eucharystii na modłę substancji a nie rozciągłości, nie jest więc tam zlokalizowane: „Ciało Chrystusa znajdując się w Eucharystii nie jest w żadnym razie umiejscowione w przestrzeni" [22].

7.5. DLACZEGO CHRYSTUS USTANOWIŁ EUCHARYSTIĘ?

Eucharystia jako jedyny sakrament została nazwana „Najświętszym Sakramentem". Tomasz nazywa ją głównym sakramentem *(Eucharistia est praecipuum sacramentum)* [23]. Ten najbardziej godny ze wszystkich sakramentów został ustanowiony przez Chrystusa dla dobra duchowego jego uczniów. Ile razy celebruje się Eucharystię, tyle razy sam Chrystus

[19] *Sth.,* III, q. 75, a. 2 ad 1.

[20] *Quodl.*, IX,q. 3, a. 3ad 3.

[21] *Sth.,* III, q. 76, a. 2.

[22] *Sth.,* III, q. 76, a. 5.

[23] *Sth.,* II—II, q. 83, a. 9.

ofiaruje się Ojcu. To On aktualizuje i uwiecznia w sakramentalny sposób swoją oblację za zbawienie wszystkich. Głównym ministrem mszy św. jest sam Jezus Chrystus, natomiast celebrans, który powinien posiadać intencję czynienia tego, co czyni Kościół, jest ministrem Chrystusa i Kościoła, który mówi i działa *in persona Christi.* Ponieważ rzeczy cielesne przedstawiają w pewien sposób rzeczy duchowe, więc sakramenty odnoszą się w jakiś sposób do rzeczy, które są potrzebne do życia cielesnego. Eucharystię przyjmuje się pod dwiema postaciami, gdyż tak jak napój i pokarm podtrzymują życie ciała, tak Ciało i Krew Pańska podtrzymują życie duchowe człowieka. W czasie męki Chrystusa krew oddzieliła się od Jego ciała i dlatego też należy ofiarować je oddzielnie. Ciało ofiaruje się za zbawienie naszego ciała, a Krew za zbawienie naszej duszy. Ponieważ chleb i wino służą za pokarm wielu ludziom, dlatego też z chleba i wina korzysta się w sakramencie Eucharystii, tak jak z wody w sakramencie chrztu i z oliwy w sakramencie chorych. Chleb wzmacnia serce człowieka, a wino go rozwesela. Na chleb składa się wiele ziaren, a na wino wiele gronek, a to symbolizuje jedność wiernych z Chrystusem [24].

7.6. JAKIE SĄ SKUTKI EUCHARYSTII?

Eucharystia jest źródłem łaski, gdyż zawiera Chrystusa, który jest Autorem łaski. Odnawia ona mękę Chrystusa, która dała światu zdroje łask, obecnie tworzy w nas życie duchowe, a w przyszłości życie wieczne. Eucharystia zawiera w sobie Chrystusa, który cierpiał za nas *(sacramentum dominicae passionis*) i dlatego ten, kto ją spożywa ma udział w męce Chrystusa *(nihil aliud est hoc sacrameentum quam applicatio dominicae passionis ad nos).* Eucharystia daje życie nie tylko pojedynczemu człowiekowi, ale i całemu światu, bo do ożywienia całego świata wystarczy męka Chrystusa (1 J 2,2). Podczas gdy inne sakramenty powodują indywidualne skutki, to Eucharystia oddziały wuj e powszechnie: nie tylko na kapłana, który ją przyjmuje, ale i na tych, za których modli się, i na cały Kościół. Oddziaływuje na żywych i umarłych, bo w niej znajduje się uniwersalna przyczyna wszystkich sakramentów, a jest nią Jezus Chrystus [25]. Eucharystia jest równocześnie ofiarą i sakramentem: ma naturę ofiary, gdy myślimy o męce Chrystusa i naturę sakramentu, gdy się ją spożywa. Chrystus jest w niej obecny dopóki trwają

[24] *In 1 Cor.,* c. 11, lect. 5, nr 650-654.

[25] *In Ioan.,* c. 6, lect. 6, nr 963-964.

postacie chleba i wina. Ponieważ Eucharystia tworzy również mistyczne ciało Chrystusa, czyli jedność wierzących w Chrystusa, to przez przyjęcie Komunii Świętej jednoczymy się z Chrystusem jako głową Kościoła. Kto przyjmuje niegodnie ten sakrament, gdy jest w stanie grzechu śmiertelnego, ten grzeszy nie tylko przeciw Chrystusowi, ale i przeciw Kościołowi [26].

7.7. ŚWIĘTY TOMASZ PIEWCĄ EUCHARYSTII

Na polecenie papieża Urbana IV Akwinata ułożył w 1264 roku Oficjum (*Officium*) *Corpus Domini.* Jest on także autorem wspaniałych hymnów eucharystycznych *Pange lingua*, *Lauda Sion*, *Sacris solemniis* i *Verbum supernum prodiens.*

Hymn *Pange lingua* łączy tajemnicę Wcielenia z Eucharystią, wyraża wiarę w przemianę (transsubstancjację) chleba i wina. Przed błogosławieństwem eucharystycznym w katolickich świątyniach rozbrzmiewają śpiewy wiernych: *Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui...*

Pange, lingua, gloriosi
Corporis mysterium
Sanguinisque pretiosi
Quem in mundi pretium
Fructus ventris generosi
Rex effudit gentium...
Tantum ergo Sacramentum
Veneremur cernui

Genitori Genitoque
Laus et iubilatio...

Całe pokolenia chrześcijan w ciągu wieków wyrażały swoją wiarę i pobożność przy pomocy słów hymnu *Lauda Sion.*

Lauda Sion Salvatorem,
Lauda Ducem et Pastorem
in hymnis et canticis...

Bone Pastor, Panis vere,

[26] *Sth.,* III, q. 80, aa. 3-4.

Iesu, nostri miserere:
tu nos pasce, nos tuere,
tu nos bona fac videre
in terra viventium.
Tu qui cuncta scis et vales
qui nos pascis hic mortales,
tuos ibi commensales,
cohaeredes et sodales
Fac sanctorum civium...

Hymn *Sacris solemniis* podkreśla natomiast wypełnienie się Starego Testamentu w Nowym i związek Eucharystii z kapłaństwem. Następnie oddaje głos duszy, która kontempluje, adoruje i wyśpiewuje sakrament Ołtarza.

Panis angelicus fit panis hominum;
Dat panis caelicus figuris terminum.
O res mirabilis: manducat Dominum
Pauper servus et humilis.
Te, trina Deitas unaque poscimus:
Sic nos tu visita sicut te colimus;
Per tuas semitas duc nos quo tendimus
Ad lucem quam inhabitas.

Hymn *Verbum supernum prodiens* podejmuje zagadnienie Wcielenia i kontempluje życie, przepowiadanie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

Se nascens dedit socium,
convescens in edulium,
se moriens in pretium,
se regnans dat in praemium.
O salutaris hostia,
quae caeli pandis ostium,
bella premunt hostilia:
da robur, fer auxilium.

Również antyfony do *Magnificat* pierwszych i drugich nieszporów można traktować jako małe formy literackie:

O quam suavis est, Domine, spiritus tuus, qui,
ut dulcedinem tuam in filios demonstrares,
pane suavisssimo de coelo praestito,
esurientes reples bonis, fastidiosos divites dimittis inanes

O sacrum convivium, in quo Christus sumitur,
recolitur memoria Passionis eius,
mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.[27]

Modlitwy te lepiej lub gorzej zostały przetłumaczone na wiele języków i dialektów i są odmawiane lub śpiewane w całym świecie w języku łacińskim lub narodowym. Święty Tomasz codziennie celebrował mszę św., chociaż w jego czasach nie była jeszcze popularna praktyka codziennej celebracji prywatnej, a następnie służył do mszy św., którą celebrował któryś z jego współbraci. Często wzruszał się do łez. Niekiedy nawet trudno mu było dalej celebrować. Tak stało się na przykład w Neapolu 26 marca 1273 roku, kiedy celebrował mszę św. dla tłumu wojskowych. W pewnym momencie niektórzy współbracia zaczęli go trącać, aby podjął dalszą celebrację. Kiedy po skończonej celebrze pytano go o to zdarzenie, odpowiedział, że nie może nic na ten temat powiedzieć. W czasie podniesienia wyznawał swoją wiarę przy pomocy słów *Te Deum*:

Tu Rex Gloriae, Christe;
tu Patris sempiternus es Filius...

i często zalewał się łzami.

[27] Cały tekst *Officium* znajduje się, w: *Opuscula Theologica,* ed. Taurinensis, t. II, s. 273-281; 285-289.

VIII

DOKTOR CZŁOWIECZEŃSTWA

W dziedzinie rozumienia człowieka Akwinata okazał się niezrównanym i niepowtarzalnym mistrzem, dlatego też papież Jan Paweł II obdarzył go zaszczytnym tytułem „Doktora Człowieczeństwa" *(Doctor Humanitatis).* Z jednej strony bowiem przezwyciężył platonizm, który redukował człowieka do duszy posługującej się ciałem, a z drugiej strony przezwyciężył arystotelizm, który redukował go jedynie do zwierzęcia, zdolnego do racjonalnego poznania. Najwięcej uwagi poświęcił analizie ludzkiego poznania i pożądania miłości, bo człowiek poprzez poznawanie prawdy i miłość, może osiągnąć Boga *(Solo natura rationalis est capax Dei, cognoscendo et amando)* [1]. Człowiek jest człowiekiem przede wszystkim dzięki własnemu rozumowi *(intellectus et ratio est potissime hominis natura)* [2]. Analiza ludzkiego działania ukazuje więc transcendencję człowieka.

Po antropologicznym przewrocie, jaki miał miejsce w kulturze nowożytnej, człowiek stanowi punkt wyjścia w filozofowaniu, na miarę też człowieka szuka się rozwiązania podstawowych problemów filozoficznych. W wielu filozofiach człowiek stanowi nie tylko punkt wyjścia, ale i punkt dojścia, czyli człowiek stanowi najwyższą istotę. Tak jest w systemie Marksa, Comte'a, Nietzschego, Freuda i Sartre'a. Chociaż system św. Tomasza jest systemem teocentrycznym, to jednak nie oznacza to, że odnosząc wszystko do Boga, Tomasz zapomina o człowieku, nie ma bowiem takiego problemu antropologicznego, którym nie zająłby się w swoich dziełach. Jeżeli chodzi o najważniejsze problemy dotyczące człowieka, to ograniczają się one do trzech pytań: kim jest człowiek? Co może czynić? Jaki jest cel jego życia? Pierwsze pytanie dotyczy natury człowieka, drugie jego aktywności i władz, a trzecie jego celu ostatecznego i środków służących do jego osiągnięcia. Jego antropologia jest antropologią integralną, gdyż omawia człowieka w każdym aspekcie, a wymiar naturalny

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *In psalm. 8,* nr 4; por. A. Lobato, „Anima quasi horizon et confinium", w: *Uanima nella antropologia di S. Tommaso d 'Aquino,* Massimo, Torino 1987, s. 53-80.

[2] *Sth.,* I-II, q. 31, a. 7.

łączy harmonijnie z wymiarem nadprzyrodzonym, zgodnie z przekonaniem, że łaska doskonali naturę. Wiedza Tomasza na temat człowieka jest bardzo obszerna i dlatego można ją dokładniej omówić tylko w odrębnej pozycji książkowej [3].

8.1. POZNANIE I WOLA CZŁOWIEKA

Człowiek wykonuje wiele aktywności, gdyż między innymi: oddycha, pije, spożywa pokarmy, chodzi, mówi, myśli, pisze, pracuje i śpiewa. Niektóre z tych aktywności wykonują również i zwierzęta, natomiast do czynności typowo ludzkich należy samopoznanie, poznanie intelektualne, wolność, mówienie, praca i tworzenie kultury. Tomasz analizuje przede wszystkim poznanie intelektualne i wolność. Krytykuje on teorię poznania św. Augustyna, Awicenny i ich uczniów. Przypisuje człowiekowi i jego umysłowi czynnemu, poznanie idei uniwersalnych, sądów i pierwszych zasad i wskazuje na fakt, iż w procesie naturalnego poznania nie ma potrzeby odwoływania się do Boga czy też substancji oddzielonych.

Wola według Tomasza to nic innego, jak pożądanie (tendencja, dążenie) rozumne (*appetitus intellectivus, appetitus rationalis)* [4]. Przedmiotem pożądania zmysłowego jest pojedynczy przedmiot, natomiast przedmiotem woli dobro zawarte w bycie. Z rozumnej natury człowieka wynika jego wolność, a wola pożąda dobra poznanego przez rozum. Żadne dobro skończone nie może determinować naszej woli. Człowiek pragnie celu (*intentio finis),* a tym ostatecznym celem jest szczęście, czyli pełna realizacja naszego człowieczeństwa. Wybór to akt woli, który następuje po sądzie, i dlatego też wolność nazywana jest także *liberum arbitrium,* gdyż chcenie nie jest determinowane przez naturę chcianego przedmiotu ani przez naturę podmiotu, który chce (pragnie), ale przez sąd (*arbitrium*), który następuje po konfrontacji dóbr i rozumowania [5].

Wolność stanowi cechę ludzkiej woli, gdyż zwierzęta i rośliny jej nie posiadają, działają one instynktownie, a nie w sposób wolny. Również i człowiek działa niekiedy instynktownie, ale nad wieloma swoimi czynami posiada kontrolę, jakiej nie posiadają zwierzęta. Wolność człowieka

[3] Por. H. Majkrzak, *Antropologia integralna w* Sumie teologicznej św. *Tomasza z Akwinu,* Kraków 2006.

[4] *Sth.,* I, q. 80, a. 2; I-II, q. 8, a. 1.

[5] *De Ver.,* XXIV, a. 1.

nie jest sprawą oczywistą, gdyż w ciągu wieków była ona kwestionowana przez wielu myślicieli z powodów metafizycznych, teologicznych czy też psychologicznych, i dlatego należy wykazać, że człowiek jest istotą wolną, czyli odpowiedzialną. Aby to wykazać, Akwinata przytacza całą serię argumentów, które przemawiają za wolnością człowieka. Jeden z nich wskazuje na absurd, jaki wynika z zanegowania wolności człowieka: w takim przypadku nie miałyby sensu nagrody i pochwały, kary i nagany, a więc i cała etyka [6]. Inny argument wskazuje na strukturę duchowych władz człowieka: wolność jest owocem dialogu intelektu i woli. Ciała niebieskie nie niszczą wolnej woli, gdyż człowiek nie posiada żadnej władzy na próżno, a przecież został obdarzony władzą osądzania i zastanawiania się nad tym wszystkim, co może czynić, zarówno w używaniu rzeczy zewnętrznych, jak i w akceptowaniu lub odrzuceniu wewnętrznych namiętności [7]. Wolność to władza człowieka czynienia lub nieczynienia czegoś, czynienia danej rzeczy, a nie innej. Wolność to dominacja człowieka nad własnymi aktami i nad przedmiotami, które go otaczają. Oznacza ona autonomię i suwerenność, gdyż „wolność, to dominacja i władza nad własnym aktem w odniesieniu do dwóch rzeczy przeciwnych" [8]. Człowiek posiada wolność psychologiczną, gdyż może decydować o wyborze takich lub innych środków prowadzących do celu, może też wybierać między działaniem i niedziałaniem. Według św. Tomasza wola nie jest wolna w stosunku do powszechnego dobra, gdyż nie może nie chcieć dobra, natomiast jest wolna w stosunku do środków, jakie ku niemu prowadzą.

8.2. DUSZA

Człowiek, który składa się z duszy i ciała, a tym samym znajduje się na granicy świata duchowego i materialnego, stanowi dla Tomasza przedmiot jego rozważań teologicznych, filozoficznych i psychologicznych. Jednakże jego doktryna duszy posiada głównie charakter metafizyczny. Zajmuje się zwłaszcza naturą duszy i jej relacją do ciała. Inny jest porządek filozoficzny badania duszy, a inny jest porządek teologiczny. W prologu do traktatu na temat duszy Tomasz stwierdza, że „jest sprawą teologa badać naturę ludzkiej duszy *(ex parte animae*), a nie ciała *(ex parte corporis*), chyba o tyle tylko,

[6] *De mało,* c. 6, in corp.

[7] *Cont. Gentes,* III, 85.

[8] *Cont. Gentes,* II, 48.

o ile odnosi się ono do duszy" [9]. Teolog wychodzi więc z założenia, że człowiek ma duszę i następnie prowadzi rozważania na temat jej natury, władz, a wreszcie i funkcji, natomiast filozof zaczyna od analizy ludzkich funkcji, a następnie dochodzi do władz duszy, a wreszcie do natury duszy.

Dusza jest pierwszą zasadą życia żyjącej natury, jest pierwszą rzeczywistością *(entelechia),* fundamentalnym aktem organizmu fizycznego żyjącego [10]. Tomasz dowodzi jej niecielesności, niematerialności i substancjalności. Dusza nie jest cielesna, gdyż człowiek posiada władzę myślenia, a dzięki niej może poznawać naturę ciał. Ta poznająca zasada nie może posiadać w sobie w sposób fizyczny przedmiotu, który poznaje, gdyż to uniemożliwiałoby poznanie innych rzeczy. Samoistnienie i duchowość duszy człowieka odróżnia ją od duszy zwierzęcia. Dusza zwierzęcia ginie wraz ze śmiercią ciała, gdyż nie jest ona samoistną formą. Natomiast dusza człowieka poznaje formy uniwersalne i nie jest złożona z materii i formy. Z duchowości i substancjalności duszy wynika jej niezniszczalność i nieśmiertelność. W duszy zawarte jest pragnienie życia zawsze. Nie może ono być próżne, więc dusza jest nieśmiertelna [11]. Sama dusza nie tworzy jeszcze człowieka, poznanie bowiem to dzieło całości, a więc duszy i ciała [12]. Każda fizyczna natura składa się z materii i formy. Materia jest nieokreślona i potrzebuje czegoś, co determinowałoby jej kształt. Tę rolę pełni forma, dzięki której materia staje się bytem realnym i określonym. Materia (potencja) jest bytem biernym, zasadą, która otrzymuje akt, natomiast forma (akt) jest zasadą aktywną. Ani sama materia, ani sama forma nie tworzą natury rzeczy fizycznych. Czyni to dopiero ich jedność. Podczas gdy materia nie może istnieć bez formy, to ta może istnieć bez materii. Odróżniamy więc formy samoistnie i niesamoistne. Dusza człowieka jest duszą duchową i samoistną. Natura danej rzeczy objawia się w jej działaniu, a typową aktywnością człowieka jest myślenie, gdyż dzięki niemu odróżnia się on od innych natur żyjących.

Podstawowym argumentem na rzecz **nieśmiertelności duszy** jest natura ludzkiego poznania i woli. Rozum ludzki w tym życiu zależny jest od zmysłów, jednakże poznaje za pośrednictwem uniwersalnych pojęć i sądów, które nie podlegają prawu ujednostkowienia, wynikającego z materii. Rozumowanie jest więc „oderwane od materii". Podobnie i ludzka wolna wola, chociaż przy

[9] *Sth.,* I, q. 75.

[10] *Sth.,* I, q. 75, a. 1.

[11] *Sth.,* I, q. 75, a. 6.

[12] *Sth.,* I, q. 75, a. 4.

podejmowaniu decyzji kieruje się indywidualnymi okolicznościami, to jednak nie jest związana w sposób konieczny z jakąkolwiek konkretną rzeczą, lecz w sposób wolny determinuje samą siebie. Umysłowe funkcje człowieka nie są więc związane z materią. Stąd wnosimy, iż ich zasada, czyli źródło, jest również niezależna od materii, a więc niematerialna i niezniszczalna.

Jednakże dusza ludzka nie jest duchem anielskim, który jest złączony z ciałem. Jest ona formą substancjalną udzielającą swojego istnienia *(esse)* konkretnemu ciału. Zjednoczenie rozumnej duszy z ciałem jest bezpośrednie i tworzy ludzką osobę. Oddzielenie duszy od ciała w przypadku śmierci człowieka jest nienaturalne, gdyż dusza nastawiona jest na kierowanie ciałem. Dusza oddzielona nie jest więc osobą. Może ona polegać na pojęciach uniwersalnych, które zdobyła w ziemskim życiu, na wiedzy wlanej jej przez Boga i na oglądaniu Boga „twarzą w twarz". Ten fakt niekompletności ludzkiej duszy po śmierci człowieka służy Tomaszowi za argument przemawiający za koniecznością ostatecznego zmartwychwstania. Wtedy to dusza otrzyma na powrót swoje ciało, aby dzielić z nim szczęście zbawienia lub nieszczęście potępienia [13].

[13] J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 296-297.

IX

MAGISTERIUM KOŚCIOŁA O ŚW. TOMASZU Z AKWINU

Doktryna św. Tomasza odegrała wielką rolę w czasie Soboru **Vienneńskiego** (1311-1312), **Ferraro-Florenckiego** (1439-1445), **Trydenckiego** (1545-1563) i **Watykańskiego I** (1869-1870), a Sobór **Watykański II** (1963-1965) zaleca go jako mistrza i przewodnika w studiach teologicznych.

9.1. WYPOWIEDZI PAPIEŻY

Dnia 18 lipca 1323 roku papież Jan XXII kanonizował Tomasza z Akwinu. Od tego momentu zaczął wywierać coraz to większy wpływ na naukę Kościoła, a w czasach nowożytnych Kościół uczynił z niego swojego oficjalnego Doktora. Wywarł on także wielki wpływ na filozofię, teologię oraz na kulturę Europy - na jej literaturę, prawo i myśl polityczną. Dla Dantego był przewodnikiem po niebie, a Paweł Włodkowic opierał się na jego nauce w dziedzinie prawa narodów. Wrogowie Kościoła wiedzieli o jego znaczeniu i dlatego Luter kazał publicznie spalić *Sumą teologiczną,* natomiast papieże w swoich wypowiedziach wielokrotnie podkreślali zasługi Tomasza dla Kościoła.

Dopóki powstawały herezje lub filozoficzne błędy, które nie dotyczyły bezpośrednio ludzkiego rozumu, Kościół ograniczał się do zalecania filozofii tomistycznej. Jednakże w XIX wieku filozofia modernizmu zaczęła niszczyć władzę ludzkiego rozumu i podważyła harmonię wiary i rozumu, a równocześnie zaczęła niszczyć porządek moralny, rodzinny i społeczny. Atak na prawdy wiary wyszedł teraz ze strony filozofii. Papieże zalecają studium dzieł św. Tomasza, a Pius XI zauważył, iż moderniści ze wszystkich doktorów Kościoła najbardziej boją się św. Tomasza [1]. Znany tomista Jakub Maritain wypowiedział wymowne słowa: „Biada mi, gdybym nie uprawiał tomizmu" (*Vae mihi, si non thomistizavero*) [2].

[1] Pius XI, enc. *Studiorum ducem* (A.A.S. 15 (1923), s. 323).

[2] J. Maritain, *Le Docteur Angelique*, Paris 1930, s. IX.

1. Jan XXII (1316-1334) po zgonie Tomasza wypowiedział do zgromadzonych na konsystorzu kardynałów znamienne słowa: „Więcej dał on światła Kościołowi, niż wszyscy inni doktorzy i więcej człowiek wyniesie korzyści z jego książek w ciągu roku, niż z nauk innych uczonych przez całe życie” [3]. Papież ten nadał Tomaszowi tytuł „Doktora Powszechnego”.

2. Benedykt XII (1335-1342) i Klemens VI (1342-1352) chwalili Tomasza i jego naukę w swoich bullach.

3. Innocenty VI (1352-1362) stwierdza, iż nauka św. Tomasza cechuje się właściwym doborem słów, dobrze dobranym sposobem wykładu i prawdą zdań[4].

4. bł. Urban V (1362-1370) zachęcał wszystkich profesorów Akademii w Tuluzie, aby propagowali jego naukę.

5. św. Pius V (1566-1572) dostrzegał zasługi nauki Tomasza w walce z herezjami i nadał mu zaszczytny tytuł „Doktora Anielskiego”.

6. Klemens XII (1730-1740) zaliczył Tomasza do największych doktorów Kościoła.

7. Benedykt XIV (1740-1758) podkreślał w Konstytucji apostolskiej *Sollicita ac provida* jego zasługi i pisał o Anielskim Księciu szkół, który swoich adwersarzy traktował z wielką uprzejmością, dobrocią, tolerancją i kulturą.

8. bł. Pius IX (1846-1878) w enc. *Qui pluribus* omówił problem stosunku wiary do rozumu w duchu nauki Tomasza. W Liście *Tuas libenter* z dnia 21 grudnia 1863 roku papież pisze do abpa Monachium, że do obowiązków pasterzy należy czuwanie nad jednością i integralnością katolickiej doktryny. Nauki naturalne bazują na własnych zasadach racjonalnych, jednakże katolicy, którzy je uprawiają powinni zawsze mieć przed oczami boskie Objawienie, które pomoże im uniknąć błędów. Studiujący teologię powinni ciągle odwoływać się do nauki doktorów Kościoła. W Konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I z dnia 24 kwietnia 1870 św. Pius IX przestrzega przed fałszywą i próżną filozofią (Kol 2, 8).

9. Leon XIII (1878-1903) odnowił zainteresowanie tomizmem, gdyż dobrze zrozumiał zagrożenia płynące ze strony modernizmu, który niszczy władzę ludzkiego rozumu. Dnia 4 sierpnia 1879 roku ukazała się jego encyklika *Aeterni Patris* poświęcona św. Tomaszowi z Akwinu i jego nauce. Według papieża nauka ta najlepiej służy studiom teologicznym i filozoficznym, gdyż opiera się ona na zdrowych zasadach myślenia i stanowi lekarstwo przeciw

[3] Por. Pius XI, enc. *Studiorum ducem.*

[4] Por. Leon XIII, enc. *Aeterni Patris*, Komorów 2000, s. 52-53.

chorobom naszych czasów. Leon XIII również przestrzega przed fałszywą filozofią, która jest czczym oszustwem (por. Kol 2, 8), zwodzi wiernych i niszczy czystość wiary. Jeśli natomiast rozum ludzki będzie oparty na prawdziwych zasadach, to przysporzy społeczeństwu dobra. Tomasz ułożył oryginalną syntezę filozoficzną i w sposób bardzo jasny oddzielił płaszczyznę wiary od płaszczyzny rozumu, a jego nauka odegrała wielką rolę na Soborach w Lyonie, Vienne, Florencji i Watykanie, a także na uniwersytetach i w życiu zakonów, gdyż zakonodawcy nakazywali swoim podwładnym studium nauki św. Tomasza. Papież przypomniał, że w czasie Soboru Trydenckiego *Suma teologiczna* leżała na ołtarzu obok Biblii i papieskich dekretów i zalecił lekturę dzieł Tomasza, a nie tylko komentarzy do nich i innych opracowań. Przypomniał także, iż Tomasz zawsze rozpoczynał swoje wykłady i pisanie dzieł modlitwą, a w ten sposób stanowi przykład dla młodych. Głównym celem encykliki *Aeterni Patris* było ogłoszenie św. Tomasza jedynym Mistrzem, którego Kościół uznaje oficjalnie i zaleca katolickim szkołom i uczelniom. Właściwie uprawiana filozofia toruje według papieża drogę do prawdziwej wiary, stanowi więc „wprowadzenie do wiary". Ma ona bronić prawd objawionych, tworząc bastion religii. Nie wzmacnia ona prawdy objawionej, ale broni jej przed zarzutami sofistów. Papież pisze, że najwyżej pośród wszystkich doktorów scholastycznych wzniósł się ich książę i nauczyciel, Tomasz z Akwinu i przypomina słowa Kajetana, iż Tomasz miał w wielkiej czci starożytnych doktorów i dlatego dane mu było posiąść w jakiś sposób zrozumienie ich wszystkich [5], bo zebrał on jak rozproszone części jakiegoś ciała, teorie Ojców Kościoła w jedną całość. Zasługuje on więc na miano znakomitego obrońcy i ozdoby Kościoła katolickiego, gdyż „odznaczając się genialnym, niesłychanie przenikliwym umysłem, świetną pamięcią, nieskalaną czystością obyczajów, umiłowaniem prawdy i wielkim bogactwem wiedzy ludzkiej i boskiej, porównywany do słońca, Tomasz ogrzał ziemię żarem swych cnót i napełnił ją blaskiem swej nauki" [6]. Nawet u wrogów Kościoła wymusił uległość, podziw i pochwały dla siebie. Każdy przywódca heretyków wyznawał, że gdyby została usunięta nauka Tomasza, to sam jeden rozprawiłby się z wszystkimi doktorami, zwyciężyłby ich, a Kościół rozproszył. Leon XIII polecił także, aby w Rzymie założono Akademię św. Tomasza, w celu promowania studium filozofii Tomasza *(secundum*

[5] Kajetan, 2um 2ae, q. 148, n. 4.

[6] Leon XIII, enc. *Aeterni Patris*, dz. cyt., s. 50.

mentem et principia Doctoris Angelici), którego uznawał za księcia scholastyków *(inter Scholasticos Doctores omnium princeps et magister).*

W Liście *Iampridem considerando* z dnia 15 października 1879 do kard. Antonino De Luca (Prefekta Świętej Kongregacji Studiów) papież pisze, że zdrowa i prawdziwa filozofia powinna rozkwitnąć w każdym zakątku świata w dobie okrutnej wojny przeciw Kościołowi i ludzkiej społeczności. Ta filozofia chrześcijańska, która została opracowana przez Ojców Kościoła, jest zgodna z wiarą katolicką i broni jej. Została ona udoskonalona przez św. Tomasza z Akwinu, największego ze scholastyków. W Motu proprio *Placere nobis* z dnia 18 stycznia 1880 roku papież polecił komisji kardynałów, aby ta zajęła się krytycznym wydaniem dzieł św. Tomasza z Akwinu wraz z komentarzem kard. Kajetana do *Sumy teologicznej* i Ferrariusza do *Summa contra Gentiles.* Wydanie to zostanie nazwane *leonina.* Dzięki jego inicjatywie przy Uniwersytecie w Louvain założono Instytut Filozofii św. Tomasza. Papież ogłosił Tomasza niebieskim patronem wszystkich szkół katolickich, franciszkanom zaś polecał, aby opierali się na doktrynie Tomasza, a kler francuski zachęcał do studiowania jego nauki.

W Breve *Cum hoc sit* Leon XIII ogłasza go patronem uniwersytetów, akademii, liceów i szkół katolickich, gdyż św. Tomasz ze względu na doktrynę i cnotę może być porównany do słońca, które oświeca i ogrzewa ziemię. Jego doktryna jest żyzna, niezepsuta i mądrze ułożona, szanuje wiarę i jest w zgodzie z prawdami objawionymi. Zawarta jest w niej doskonała harmonia wiary i rozumu. O wielkości Tomasza świadczy nie tylko jego doktryna, ale i cnoty, i świętość życia.

10. Święty Pius X (1903-1914) w encyklice *Sacrorum antistitum* z dnia 1 września 1910 ukazał biskupom znaczenie powrotu do nauki św. Tomasza. Zachęcał ich do pójścia za filozofią scholastyczną, a w szczególności za filozofią św. Tomasza z Akwinu. W Motu proprio *Doctoris Angelici* z dnia 29 czerwca 1914 papież zaleca szkołom filozoficznym, aby korzystały z tekstu *Sumy teologicznej* i objaśniały go przy pomocy języka łacińskiego. Święty Pius X żądał, aby celem Akademii św. Tomasza w Rzymie było propagowanie nauki św. Tomasza: *explicare, propagare doctrinam, praesertim de philosophia Angelici Doctoris* [7]. Pragnął, by traktowano Tomasza jako mistrza filozofii i teologii, gdyż nawet minimalne odejście od jego metafizyki byłoby bardzo szkodliwe. Powrót do tomizmu oznacza powrót do najważniejszych tez i zasad tej filozofii i powrót do nauki św. Tomasza, a nie do jakiegokolwiek

[7] AAS *(Acta Sanctae Sedis)* 37 (1904), s. 654.

typu filozofii scholastycznej [8]. Z jego inicjatywy Święta Kongregacja Studiów pod przewodnictwem kard. Lorenzelliego opublikowała 24 tezy, które ukazywały istotę tomizmu. Papież wyjaśniał biskupom znaczenie powrotu do nauki św. Tomasza i zalecał, aby w szkołach korzystano z tekstu *Sumy teologicznej* i kierowano się zasadniczymi punktami jego doktryny. Tomizm jest najlepszym zabezpieczeniem przed współczesnymi błędami: materializmem, monizmem, panteizmem, socjalizmem i modernizmem. Jakiekolwiek oddalenie się od jego metafizyki byłoby dla Kościoła bardzo szkodliwe [9].

11. Benedykt XV (1914-1922) potwierdził swoim autorytetem, iż 24 tezy tomistyczne zawierają czystą doktrynę św. Tomasza (25.02.1915). W czasie jego pontyfikatu został opublikowany nowy *Kodeks prawa kanonicznego* (1917), który zalecał wykładowcom filozofii i teologii w seminariach duchownych, by byli wierni metodzie, doktrynie i zasadom Doktora Anielskiego. Podobne zalecenie zostało skierowane pod adresem zakonników [10].

12. Pius XI (1922-1939) wydał z okazji 600-lecia kanonizacji Tomasza encyklikę *Studiorum ducem* (29.06.1923). Podkreślił w niej, iż moderniści najbardziej ze wszystkich doktorów Kościoła boją się św. Tomasza z Akwinu. Papież zachęca naukowców do rozwijania doktryny Tomasza, który umiał zespolić wiedzę i pobożność w jedną całość i apeluje do nich: „Idźcie do Tomasza!". Z czystością Tomasz łączył niechęć do przemijających dóbr tego świata i dystans wobec wszelkich zaszczytów, a o jego pokorze najlepiej świadczy fakt, że umiał podporządkować się zwykłemu bratu zakonnemu. Papież podkreśla, iż św. Tomasz za wzorem św. Dominika mówił tylko o Bogu albo z Bogiem i nie szukał siebie - jak to czyni wielu filozofów - ale starał się usuwać w cień, aby światło prawdy własnym świeciło blaskiem. Służył bliźnim, bo pisał dla nich dzieła, przywracał zdrowie chorym, a nawet wyzbywał się własnej odzieży, aby przyjść z pomocą biednym. Jego naukę Kościół uznał za swoją, a dzięki hymnom i modlitwom św. Tomasz stał się największym piewcą i poetą Boskiej Eucharystii i dlatego też nazwano go „Doktorem Eucharystii". Młodzież powinna naśladować jego czystość i pokorę, która jest fundamentem życia duchowego i wystrzegać się pychy umysłu i rozkoszy zmysłowych, które według niego niszczą mądrość w człowieku: „Wyrzec się rozkoszy cielesnych, aby móc z całą swobodą oddać się

[8] AAS 40 (1907), s. 640.

[9] AAS 6 (1914), s. 337 nn.

[10] Kanony: 1366 § 2 i 589 § 1.

poznawaniu prawdy, dowodzi rozumu [11]. Według papieża w czci św. Tomasza wyrażamy szacunek dla powagi Kościoła nauczającego [12]. W Konstytucji Apostolskiej *Deus scientiarum Dominus* wyjaśnia, iż teologia powinna być wykładana przy pomocy metody pozytywnej oraz metody spekulatywnej. Najpierw więc należy ukazać prawdy wiary przy pomocy Pisma Świętego i Tradycji, a następnie należy wyjaśnić ich wewnętrzną naturę przy pomocy zasad doktryny św. Tomasza. Jego filozofia ma służyć do oceny innych systemów filozoficznych [13], a on sam jest „najświętszym pośród uczonych i najbardziej uczonym pośród świętych" [14].

13. Pius XII (1939-1958) w encyklice *Humani generis* z dnia 22 sierpnia 1950 roku omawia nowe ateistyczne filozofie: materializm, ewolucjonizm i egzystencjalizm i przypomina zalecenia *Kodeksu prawa kanonicznego*, aby w naukach filozoficznych wykorzystywano metodę, doktrynę i zasady „Doktora Anielskiego", jego doktryna bowiem jest zgodna z objawieniem, kładzie bezpieczne fundamenty pod gmach wiary i otwarta jest na przyjęcie owoców zdrowego postępu. Dnia 24 czerwca 1939 roku papież spotkał się z alumnami seminariów duchownych i skierował do nich następujące słowa: „Przez zalecenie nauki św. Tomasza współzawodnictwo [...] w poszukiwaniu i rozpowszechnianiu prawdy nie jest przytłumione, lecz raczej pobudzane i w sposób pewny kierowane"[15]. W swoim przemówieniu na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie papież stwierdził, że Kościół dając pierwszeństwo nauce św. Tomasza przez uznanie jej za własną, nie głosi tego, iż nie można należeć do innej szkoły, która ma prawo obywatelstwa w Kościele [16].

14. Jan XXIII (1958-1963) zwołał Sobór Watykański II, który przypomniał znaczenie doktryny św. Tomasza dla Kościoła. Po raz pierwszy sobór powszechny zalecił jakiegoś teologa. Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (nr 16) stwierdza: „dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia niech alumni mają za nauczyciela św. Tomasza, nauczą się głębiej w nie wnikać i wykrywać między nimi związek przy pomocy rozumowania spekulatywnego". Natomiast Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim

[11] *Sth.,* II—II, q. 157, a. 2.

[12] AAS 15 (1923), s. 324.

[13] AAS 23 (1931), s. 253.

[14] *Discorsi di Pio XI,* Torino 1960, t. I, s. 783.

[15] AAS 31 (1939), s. 247.

[16] AAS 45 (1953), s. 685-686.

Gravissimum educationis (nr 10) dodaje: „Kościół otacza gorliwą troską również szkoły wyższe, zwłaszcza uniwersytety i fakultety Nawet w tych, które zależą od niego, dba usilnie o to, aby poszczególne dyscypliny tak rozwijały się w oparciu o własne założenia, własną metodę oraz swobodę właściwą badaniom naukowym, iżby z dnia na dzień można było osiągnąć głębsze ich zrozumienie i aby po dokładniejszym rozważeniu nowych problemów i badań bieżącej doby głębiej się pojęło, podążając tu śladami Doktorów Kościoła, a szczególnie św. Tomasza z Akwinu, w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do tej samej prawdy". Papież uzależniał owocność uchwał Soboru od pilności w studiowaniu nauki św. Tomasza[17]. Równocześnie pragnął, aby z każdym dniem wzrastała liczba duchownych, ludzi nauki i świeckich, którzy będą korzystać z jego dzieł i z nich będą czerpać oświatę i naukę. W tym celu należy je tłumaczyć na jak największą liczbę języków [18]. Papież z radością przyjął wiadomość o tym, że Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas" w Londynie z okazji tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce i tysiąclecia państwa polskiego, podjął się trudu przetłumaczenia na język polski *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu i podkreślił, że w ten sposób tworzy się pomnik trwalszy od spiżu [19].

15. Paweł VI (1963-1978) należał do wielkich czcicieli św. Tomasza. Dnia 12 marca 1964 roku wygłosił on przemówienie do środowiska naukowego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie: „(Profesorowie) [...] niech z czcią słuchają głosu Doktorów Kościoła, wśród których święty Akwinata zajmuje szczególne miejsce; tak wielka jest bowiem potęga umysłu Doktora Anielskiego, miłość prawdy tak szczera, tak ogromna mądrość w badaniu, wyjaśnianiu i łączeniu najodpowiedniejszym węzłem jedności najwyższych prawd, że jego nauka jest najskuteczniejszym narzędziem nie tylko do założenia bezpiecznych fundamentów wiary, lecz także do przyjęcia z pożytkiem i bez obawy owoców zdrowego postępu" [20].

W czasie jego pontyfikatu Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego w swoim dokumencie *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (nr 86) z roku 1970 stwierdziła, że św. Tomasz należy do największych mistrzów

[17] „Osservatore Romano", 7 marca 1963.

[18] Wypowiedź z dnia 16.09.1960: AAS 25. X. 1960 (AAS 52 (1960), s. 823).

[19] *Suma teologiczna,* dz. cyt., t. 34, s. 10.

[20] AAS 56 (1964), s. 365.

Kościoła [21]. W przemówieniu w czasie Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego papież podkreślił, że św. Tomasz jest mistrzem w sztuce rozumowania dla współczesnych ludzi i przewodnikiem w tworzeniu harmonii między wiarą i rozumem oraz w porządkowaniu wiedzy [22]. Natomiast w przemówieniu do redaktorów Indeksu Tomistycznego podkreślił, iż Urząd Nauczycielski Kościoła uznał Tomasza za tak ważnego przewodnika w studiach filozoficznych i teologicznych, że nikt inny nie może go zastąpić [23]. Gdy upłynęło siedemset lat od śmierci św. Tomasza, papież pielgrzymował do trzech miejsc związanych z jego śmiercią. W czasie przemówienia w Akwinie nazwał go największym teologiem wieków średnich i naszych czasów [24]. W Przemówieniu *Noi siamo molto lieti* wskazał na wielkość Tomasza, która wynika z jego cnót, wiedzy filozoficznej i spekulacji teologicznej. Jego głos nie jest głosem zza grobu, jak tylu innych myślicieli, ale jest to głos żyjącego mistrza. Warto posłuchać jego nauczania, gdyż jest ono ciągle aktualne i wartościowe.

Dnia 20 listopada 1974 roku ukazał się List Pawła VI *Lumen Ecclesiae* z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu[25]. Według papieża słusznie nazwano Tomasza światłością Kościoła i całego świata, gdyż jest on nie tylko najwyższym geniuszem i doktorem przeszłości, ale jego zasady, nauka i metoda zachowują swą wartość w całej pełni w naszych czasach. Niekiedy przyczyną braku zaufania do św. Tomasza jest powierzchowność i szybkość w studiowaniu jego nauki, a niekiedy i nieznajomość samych jego dzieł. Dlatego papież powtarza słowa Piusa XI: „Idźcie do Tomasza!". W jego bowiem dziełach znajduje się nie tylko właściwy pokarm, ale i niezrównana głębia, płodność i doniosłość nauki. Aby ją właściwie ocenić, należy dobrze znać treść jego dzieł i kontekst kulturowy, w którym on żył. W jego czasach samorządy miast włoskich odniosły zwycięstwo nad średniowiecznym cesarstwem, w Anglii ogłoszono *Wielką Kartę Praw*, w Europie Północnej utworzono Związek Hanzy, powstały i rozwijały się uniwersytety, zaznaczyły się związki ze Wschodem, a zakony żebracze przyczyniły się do duchowej odnowy Europy. Według papieża św. Tomasz odznaczał się śmiałością w poszukiwaniu prawdy,

[21] *Enchiridion* Vaticanum, X ed. Bologna 1976, t. III, nr 1930.

[22] „Osservatore Romano", 22/23 kwiecień 1974.

[23] Tamże, 20/21 maj 1974.

[24] Tamże, 27 września 1974.

[25] Jego tekst został wydrukowany w polskim przekładzie *Sumy teologicznej,* t. I, s. 21-49.

wolnością ducha w omawianiu nowych zagadnień i uczciwością intelektualną, wykorzystywał bowiem filozofię, ale jej wpływami nie skaził prawdy chrześcijańskiej. Cały gmach jego nauki opiera się na złotej zasadzie, że łaska nie niszczy natury, lecz ją doskonali. Natura podporządkowana jest łasce, rozum wierze, a ludzka miłość miłości nadprzyrodzonej [26]. Tomasz wszczął dialog umysłowy z mędrcami starożytności i współczesnymi sobie. To jego otwarcie się na prawdę pozwoliło mu na dokonanie wspaniałej i harmonijnie uporządkowanej syntezy naukowej, która posiada wartość powszechną. Jego język jest jasny, prosty i niezwykle treściwy. Styl jego jest zwięzły, myśli wzniosłe, głębokie i jasne. Natomiast w naszych czasach często używa się języka zawiłego, krętego, grubiańskiego, prostackiego lub wieloznacznego. Wobec tajemnic wiary św. Tomasz zachowywał się jak dziecko: klęczał przed krucyfiksem lub przed ołtarzem, prosząc o światło dla umysłu i o czystość serca, gdyż zarówno jedno, jak i drugie potrzebne jest w rozważaniu tajemnic Bożych[27]. Jak zaświadcza jego biograf Wilhelm z Tocco, on sam przyznawał, że wiedzę teologiczną zdobywa się bardziej dzięki modlitwie niż przez studia. Był równocześnie przekonany, iż w tym życiu tym doskonalej poznajemy Boga, im bardziej zrozumiemy, że Bóg wznosi się ponad to wszystko, co naszym umysłem możemy poznać [28]. Jak przystało na filozofa i teologa chrześcijańskiego, odkrywa w każdym bycie pewne uczestnictwo w Bycie bezwzględnym. Według papieża, św. Tomasz zbudował harmonię wiary i rozumu i przezwyciężył naukę o „podwójnej prawdzie", czyli o tym, że prawda umysłu i prawda wiary, to dwie różne prawdy. Odróżniając rozum od wiary i łącząc je harmonijnie, uszanował prawa obydwu.Za zrządzeniem Opatrzności Bożej wzniósł się on na najwyższy szczyt teologii i filozofii scholastycznej. Unikał naturalizmu, który usuwa Boga ze świata i z ludzkiej kultury oraz fideizmu, który poniża ludzki rozum, gdyż każe człowiekowi wierzyć ślepo. Święty Tomasz nieustannie pogłębiał swoją znajomość Pisma Świętego, Ojców Kościoła, pisarzy chrześcijańskich, teologicznej i prawniczej tradycji Kościoła i wszelkich poglądów filozoficznych, w stosunku do których był bardzo wolny. Był również bardzo uległy wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i jego osądowi poddał przed śmiercią wszystkie swoje pisma. Papież podkreśla, iż św. Tomasz nie chciał budować jakiegoś zamkniętego i wykończonego systemu wiedzy, ale opracował taką metodę,

[26] *Sth.,* I, q. 1, a. 8 ad 2.

[27] *Sth.,* II—II, q. 8, a. 7.

[28] *Sth.,* II—II, q. 8, a. 7.

która umożliwia stałe wzbogacanie i postęp nauki. Kościół dostrzega w jego nauce pewne ograniczenia, zwłaszcza w dziedzinie kosmologii i biologii, ale z drugiej strony nie wszystkie filozoficzne i naukowe teorie można pogodzić z chrześcijańską wizją świata. Jego nauka jest uniwersalna i cechuje się realizmem, obiektywizmem, chrześcijańskim humanizmem i optymizmem. Jego gnozeologiczny i ontologiczny realizm najlepiej wyrażają słowa: „Umysł najpierw ujmuje byt" [29]. Jego nauka jest więc filozofią bytu, który ujmuje zarówno w aspekcie ogólnym, jak i w aspekcie istnienia. Od niej Akwinata wznosi się do teologii Bytu Bożego. Buduje gmach myśli na fundamencie realnej rzeczywistości i dlatego też moc jego nauki nigdy nie przeminie, bo musiałaby ustać wartość i moc samej rzeczywistości[30]. W nauce dążył tylko do prawdy, kochał ją, szanował i służył jej, niezależnie od tego, kto ją odkrył. Dlatego też można go uznać za ideał uczonego, nazwać apostołem prawdy i przyjąć za wzór dla nauczających. Tomasz uważał, że skoro Bóg jest twórcą natury, łaski i Objawienia, to nie może być sprzeczności między prawdami objawionymi i naturalnymi, między porządkiem przyrodzonym a nadprzyrodzonym. W jaki sposób należy według papieża podążać dzisiaj za św. Tomaszem? Otóż należy zgłębiać bogactwo Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła, pisarzy chrześcijańskich i dążyć do pełniejszego zrozumienia wiary. Oprócz tego należy zapoznawać się ze stanem współczesnej nauki i nie zamykać umysłu w granicach przeszłości. Z drugiej jednak strony bez znajomości nauki doktorów Kościoła, sama znajomość współczesnej nauki nie wystarczy, gdyż należy je konfrontować ze sobą. Należy także podtrzymywać stały dialog i żywe obcowanie ze św. Tomaszem.

16. Jan Paweł II (1978-2005) był wielkim miłośnikiem św. Tomasza. Jeszcze jako kardynał wyraził radość z tłumaczenia na język polski *Sumy teologicznej.* Podobną radość wyraził kard. Stefan Wyszyński, który w *Liście do Wydawnictwa* z okazji dziesięciolecia pracy wydawniczej *Sumy teologicznej* pisał, że ma nadzieję, iż dzieło to znajdzie czytelników zarówno wśród duchowieństwa, jak i świeckich, a alumnom posłuży do lepszego zrozumienia myśli i metody św. Tomasza z Akwinu[31]. W ocenie Księdza Prymasa św. Tomasz jest postacią z czasów odległych, „a tak wnikliwie aktualną dziś" [32]. W przedmowie do tomu 19 napisał znamienne słowa: „Bogate doświadczenia

[29] *De Ver.,* q. 1, a. 1.

[30] Por. *Discorsi di Pio XI,* dz. cyt., t. I, s. 668-669.

[31] List ten zamieszczono w: *Suma teologiczna,* dz. cyt., t. 14, s. 8.

[32] *Suma teologiczna,* dz. cyt., t. 20, s. 8.

naszych czasów stawiają nas ponownie wobec „misterium religii". Może dziś są one ogromnym terenem, pełnym chaosu. I dlatego „przewodnik po religii" napisany przez św. Tomasza z Akwinu, może być tak użyteczny".

Jan Paweł II w czasie audiencji w dniu 25 kwietnia 1979 roku wyraził uznanie dla inicjatywy wydania *Sumy teologicznej* w języku polskim. W czasie jego pontyfikatu został promulgowany nowy *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), który zaleca korzystanie z nauki św. Tomasza w czasie wykładów w seminariach duchownych: „Należy prowadzić wykłady teologii dogmatycznej, oparte zawsze na słowie Bożym pisanym, łącznie ze świętą Tradycją, przy pomocy których alumni winni się nauczyć wnikać w tajemnice zbawienia, zwłaszcza za nauczycielem św. Tomaszem"[33].

W Przemówieniu na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) w dniu 17 listopada 1979 roku papież przypomniał posłuszeństwo św. Tomasza w stosunku do Objawienia i do Magisterium Kościoła. Gdyby filozofowie i teologowie naśladowali ten wzniosły przykład, który im zostawił *Doctor communis Ecclesiae*, to Kościół odniósłby z tego wiele korzyści. Tomasz cenił świat widzialny, który uznał za ślad i obraz samego Boga, a jego filozofia zasługuje na uważne studium ze strony współczesnej młodzieży ze względu na jej otwartość i uniwersalizm. Są to cechy, których nie znajdziemy w wielu nurtach współczesnej filozofii. Jego filozofia istnienia (*actus essendi*) prowadzi nas do Istnienia samoistnego (*ipsum Esse subsistens)* i czystego Aktu, czyli Boga. Jest ona w stanie przyjąć wszystko to, co pojawia się przed ludzkim umysłem. Teologia wiele zawdzięcza tej filozofii, gdyż teologia to „wiara szukająca zrozumienia" *(fides quaerens intellectum)* lub „zrozumienie wiary" *(intellectus fidei).* Inne nurty filozoficzne mogą być partnerami dialogu z „filozofią wieczystą" *(philosophia perennis).* Jego filozofia koncentruje się na poszukiwaniu prawdy, gdyż uważa on, iż studium filozofii ma zmierzać do prawdy, a nie do zapoznania się z opiniami filozofów w danym względzie *(Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas*)[34]. Człowiek jest właścicielem samego siebie i może określać swoje przeznaczenie, staje się wielkim natomiast wtedy, gdy w swym działaniu umie podporządkować się prawdzie. Wszystko pochodzi z miłości i do niej zmierza jako do swojego ostatecznego celu *(A caritate omnia procedunt sicut a principio et in caritatem omnia ordinantur sicut in finem).* Tomasz podjął się wielkiego

[33] Kan. 252 § 3.

[34] Św. Tomasz z Akwinu, *In De caelo et mundo,* I, lect. 22, ed. R. Spiazzi, nr 228.

wysiłku intelektualnego, gdyż jego serce ożywiała miłość Boga i bliźniego (*Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*) [35]. Był człowiekiem głęboko ludzkim, gdyż był głębokim chrześcijaninem i dlatego, że był głębokim chrześcijaninem, był tak ludzkim człowiekiem.

Dnia 13 września 1980 roku papież przemawiał na zakończenie VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, który odbył się w setną rocznicę encykliki *Aeterni Patris.* Przypomniał, że wielokrotnie już wspominał niezwykłą postać św. Tomasza z Akwinu. Uczynił to nie tylko w czasie wizyty na Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu, ale i w czasie wizyty w Katolickim Instytucie w Paryżu i w Allokucji wygłoszonej w siedzibie UNESCO, a także w przemówieniach na Uniwersytecie Gregoriańskim i Uniwersytecie Laterańskim. Tomasz nie uległ racjonalizmowi (rozum bez wiary) i fideizmowi (wiara bez rozumu), tworząc harmonię wiary i rozumu. Jan Paweł II nazwał go „Doktorem Człowieczeństwa" *(Doctor Humanitatis)* ze względu na jasność, kompletność, precyzję wykładu i fundament ontologiczny, jaki położył pod antropologię. Tomasz wkomponował traktat o człowieku *(De Homine)* w traktat o Bogu Stwórcy *(De Deo Creatore*), bo człowiek jest dziełem rąk Bożych i nosi w sobie obraz samego Boga. Jego etyka i teologia moralna porządkują ruch rozumnego stworzenia w stronę Boga *(motus rationalis creaturae in Deum)* na płaszczyźnie wolnego czynu i świadomego wyboru. Jego metafizykę i teologię cechuje mądrościowy charakter, którego brakuje etyce świeckiej wtedy, gdy zrywa z religią. Afirmował wielką godność ludzkiej natury, która została wywyższona w Jezusie Chrystusie, określił doskonalący charakter łaski i docenił ludzki rozum. To są składniki prawdziwego człowieczeństwa (*humanitas*), które przewyższają *humanae litterae* przeciwstawiane przez jakiegoś humanistę *litterae divinae.* Jego filozofia jest filozofią bytu, a nie prostego zjawiska i cechuje ją realizm gnozeologiczny, metafizyczny, etyczny i silne przekonanie, że prawda posiada wewnętrzną moc i nie może być obalona przez żaden zarzut[36].

W czasie przemówienia na zakończenie IX Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego w dniu 29 września 1990 roku papież nazwał św. Tomasza „Doktorem Boskości" *(Doctor Divinitatis*), bowiem teologia, to wiedza o Bogu, a Tomasz nazwał ją „świętą nauką" *(sacra doctrina)* [37]. Podkreśla on nadprzyrodzoną wartość wiary, która przekracza rozum naturalny jako „światło wlane

[35] Św. Tomasz z Akwinu, *In Io. Ev.,* XV, 2; V, 6.

[36] Por. *Cont. Gentes,* IV, 10.

[37] *Sth.,* I, q. 1, a. 1.

przez Boga", by ułatwić poznanie prawd, które przekraczają możliwości czystego rozumu. Wiara jest aktem ludzkiej inteligencji i dlatego też zawiera w sobie racjonalność. Akt wiary rodzi się z wolnego wyboru człowieka rozumnego i świadomego jako *rationabile obsequium (logikę latreia.*, Rz 12, 1). Kościół uznał za swoją naukę św. Tomasza, szczególnie w tym, co dotyczy natury, zdolności, możliwości doskonalenia, powołania, społecznej i indywidualnej odpowiedzialności człowieka. Z pewnością nie znał on według papieża wielu naszych problemów, a w jego pismach nie ma odpowiedzi na niektóre nasze pytania, niemniej jednak służył on prawdzie uniwersalnej i szukał jej wszędzie, bo był przekonany, że pochodzi ona od Ducha Świętego: *omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est* [38].

W swojej książce *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II przypomina fakt, iż na Wschodzie teologia Ojców coraz bardziej dystansowała się od filozofii, św. Tomasz jednakże jej nie opuścił i zaczął *Sumę teologiczną* od pytania: „Czy Bóg istnieje?" *(An Deus sit?).* Pytanie to stworzyło całą cywilizację zachodnią. Niestety, dzisiaj odłożono na półkę *Sumę teologiczną,* jednakże to pytanie nadal jest aktualne. Święty Tomasz jest rzecznikiem całego bogactwa i złożoności wszelkiego bytu stworzonego, a zwłaszcza bytu ludzkiego. Niedobrze się więc stało według papieża, że po Soborze odsunięto jego myślenie na bok, bo Tomasz nie przestaje być mistrzem filozoficznego i teologicznego uniwersalizmu [39]. Tłumaczy on także, w jaki sposób z pomocą darów Ducha Świętego człowiek zostaje uwrażliwiony na światło Boże, na światło poznania, a także na natchnienie miłości[40].

W encyklice *Fides et ratio* z dnia 14 września 1998 roku papież przypomina, że Magisterium Kościoła wielokrotnie wskazywało na wartość intuicji Doktora Anielskiego i usilnie zalecało studium jego myśli, dostrzegając fakt, iż zalecenia te nie zawsze były realizowane z pożądaną gorliwością. Papież ze zdziwieniem i przykrością stwierdza, że wielu teologów nie interesuje się filozofią (nr 61). Tymczasem jedność prawdy filozoficznej i teologicznej jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności (nr 34). Zadaniem człowieka jest badanie rozumem prawdy i na tym polega jego godność (nr 17). Papież uważa się za zdecydowanego promotora filozofii św. Tomasza (nr 60), gdyż tylko filozofia otwarta na metafizykę może służyć pomocą w zgłębianiu tajemnic Objawienia (nr 83).

[38] *Sth.,* I-II, q. 109, a. 1 ad 1.

[39] *Przekroczyć próg nadziei,* Lublin 1994, s. 43.

[40] *Dar i Tajemnica,* Kraków 1996, s. 89.

Tylko powrót do metafizyki może wydobyć filozofię z głębokiego kryzysu (nr 83). Usunięcie bowiem w cień zagadnień bytu prowadzi do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, to wszelkie próby wyzwolenia go stają się nierealne, gdyż prawda i wolność istnieją razem lub giną razem (nr 90). Jest to filozofia chrześcijańska, która nie powstałaby bez bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej (nr 76). Filozofia o charakterze zdecydowanie fenomenalistycznym czy relatywistycznym nie byłaby w stanie dopomóc w zgłębianiu Objawienia (nr 82). Papież podkreśla, że św. Tomasz w pełnym świetle ukazał harmonię wiary i rozumu, gdyż był przekonany, iż zarówno światło rozumu, jak i światło wiary pochodzą od Boga i nie mogą sobie zaprzeczać (nr 43). Kościół zachowuje niewzruszone przekonanie, że wiara i rozum „mogą okazywać sobie wzajemną pomoc" (nr 100). Tomasz uznawał także, że natura, która stanowi właściwy przedmiot badań filozofii, może się przyczynić do zrozumienia Bożego Objawienia, gdyż łaska nie niszczy natury, ale ją udoskonala (*cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat*)[41]. Wiara z jednej strony opiera się na rozumie, a z drugiej strony go doskonali, gdyż wyzwala go od ułomności i ograniczeń. To właśnie tomaszowa harmonia wiary i rozumu sprawiła, że Kościół zawsze przedstawiał go jako mistrza sztuki myślenia, wzór właściwego uprawiania teologii (nr 43) i wzór dla wszystkich poszukujących prawdy (nr 78). W historii ludzkiej myśli nie powstała wznioślejsza synteza wiary i rozumu, która wskazuje na fakt, iż ostateczny cel osobowego istnienia jest przedmiotem badań zarówno filozofii, jak i teologii (nr 15). Słuszne rozgraniczenie między filozofią a teologią od późnego średniowiecza przekształciło się, niestety, w szkodliwy rozdział. Święty Tomasz wskazywał na rolę Ducha Świętego w procesie dojrzewania ludzkiej wiedzy do pełni mądrości. Magisterium Kościoła bardzo ceni fakt, że św. Tomasz ukochał prawdę bezinteresowną miłością i szukał jej wszędzie, dlatego można go nazwać „apostołem prawdy"[42]. Jan Paweł II podkreśla, iż: „Kościół nie głosi żadnej własnej filozofii ani nie opowiada się oficjalnie po stronie jakiegoś wybranego kierunku filozoficznego, odrzucając inne" [43]. Ocenia on jednak filozofie i poglądy, które sprzeciwiają się doktrynie chrześcijańskiej (nr 50)

[41] *Sth.,* I, q. 1, a. 8 ad 2.

[42] Enc. *Fides et ratio,* nr 44; por. Paweł VI, List apost. *Lumen Ecclesiae:* AAS 66 (1974), s. 683.

[43] Enc. *Fides et ratio,* nr 49; por. Pius XII, enc. *Humani generis:* AAS 42 (1050), s. 566.

i przypomina o niezrównanej wartości filozofii św. Tomasza (nr 57). Jan Paweł II i inni papieże wyróżnili w doktrynie św. Tomasza część wieczystą i część, która straciła już swoją aktualność, a w jego nauce dostrzegają lekarstwo na współczesny kryzys kultury, filozofii i teologii[44].

W Liście apostolskim *Inter Munera Academiarum* z dnia 28 stycznia 1999 Jan Paweł II podkreśla wagę dialogu między filozofią i teologią i przypomina o wieczystej nowości myśli św. Tomasza (por. *Fides et ratio*, nr. 43-44). Tomasz jako „Apostoł prawdy" był przekonany, że istnieje fundamentalna harmonia między wiarą i rozumem, natomiast pogłębiająca się separacja między wiarą i rozumem, Ewangelią i kulturą stanowi największe wyzwanie naszych czasów. Tomasz jest mistrzem i naszych czasów, gdyż ukazuje godność ludzkiej osoby i wartość rozumu w doskonałej harmonii z wiarą.

W Przesłaniu do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu (21.06.2002) Jan Paweł II podkreśla konieczność powrotu do metafizyki. Potrzebna jest bowiem filozofia, która zdolna jest do wzniesienia się ponad dane empiryczne, aby w poszukiwaniu prawdy docierać do absolutu. Tomasz odkrywa realną i głęboką zależność między istnieniem, prawdą i dobrem. Zło i cierpienie rodzą obecnie wielkie zgorszenie. W ten sposób rodzi się pytanie: „Gdzie jest Bóg?". Tomasz pomaga nam zrozumieć fakt, iż zło jest brakiem dobra, które powinno być, a grzech odwróceniem się od Boga, który jest źródłem wszelkiego dobra. Problem antropologiczny jest centralnym problemem współczesnej kultury. Można go rozwiązać tylko w świetle metaantropologii. Istota ludzka jest świadoma i wolna, a równocześnie jest pielgrzymem (*homo viator*), gdyż staje się. Człowiek, który otrzymał swoje życie w darze od Boga, powinien żyć zgodnie z prawdą i odkrywać najgłębszy sens własnego życia. Tylko w świetle Boga może zrozumieć siebie samego, gdyż człowiek został stworzony z miłości i przeznaczony do wiecznego życia z Bogiem. Tylko w świetle tajemnicy Chrystusa można zrozumieć tajemnicę człowieka (por. *Gaudium et spes*, nr 22) i dlatego człowiek jest pierwszą i główną drogą Kościoła (por. enc. *Redemptor hominis*, nr 14). Prawdziwy humanizm ukazuje się w Chrystusie, gdyż tylko w Nim osoba może doskonale zrealizować się.

17. Benedykt XVI (2005-) w dniu 25 października 2005 roku odwiedził Katolicki Uniwersytet „Sacro Cuore" w Mediolanie. W czasie przemówienia

[44] Szerzej na ten temat zob.: H. Majkrzak, *Magisterium Kościoła o* iw. *Tomaszu z Akwinu*, w: *Aktualność myśli Świętego Tomasza z Akwinu*, pr. zbiorowa, Kraków 2005, s. 7-25.

papież podkreślił, iż misją każdego uniwersytetu jest poszukiwanie prawdy i przypomniał, że św. Tomasz z Akwinu jest mistrzem harmonijnej syntezy wiary i rozumu. Niestety, synteza ta krytykowana jest przez wielu współczesnych filozofów, którzy za kryterium racjonalności uznali dowodzenie przy pomocy eksperymentu. W ten sposób ze sfery racjonalności wymknął się jeden z najważniejszych problemów człowieka: jak żyć i jak umierać? W konsekwencji zanika problem dobra i prawdy, który kiedyś zrodził uniwersytety. Uniwersytet stoi więc przed nowym wyzwaniem tworzenia nauki w kontekście nowej racjonalności, która otwarta jest na transcendencję, na Boga. W XXI wieku trzeba odzyskać przekonanie, iż możliwa jest harmonia między wiarą a rozumem [45].

W przemówieniu w czasie „Anioł pański" *(Angelus)* we wspomnienie św. Tomasza z Akwinu w dniu 28 stycznia 2007 roku Benedykt XVI określił go mianem wielkiego doktora Kościoła, który umiał utworzyć syntezę wiary i rozumu. Kiedy człowiek zamyka się w sferze jedynie tego, co materialne i doświadczalne, to tym samym ubożeje i degeneruje się, kiedy jednak otwiera się na zagadnienie wiary, to zaczyna prawdziwie oddychać. Jan Paweł II przypomniał o tym w encyklice *Fides et ratio.* Współczesna nauka nieustannie rozwija się, ale zainteresowanie jedynie tym, co doświadczalne, rodzi schizofrenię, w której współistnieje racjonalizm i materializm, hipertechnologia i rozpasane instynkty. Trzeba więc otworzyć się na wiarę chrześcijańską, która nie niszczy rozumu i ludzkiej wolności. Wiara zakłada rozum i doskonali go, a rozum oświecony wiarą wznosi się do poznania Boga i rzeczywistości duchowych. Rozum nic nie traci, gdy otwiera się na treści wiary. Święty Tomasz z Akwinu, który dialogował z kulturą arabską i żydowską, jest mistrzem dialogu z innymi kulturami i religiami również i w naszych czasach, a jego chrześcijańska synteza wiary i rozumu tworzy cenne dziedzictwo kultury zachodniej[46].

Dnia 17 stycznia 2008 roku Benedykt XVI miał odwiedzić Uniwersytet „La Sapienza" w Rzymie, ale wizyta ta nie doszła do skutku. W tekście jego Allokucji znajdziemy wiele ciepłych słów pod adresem św. Tomasza z Akwinu. Poszukiwanie i głód prawdy doprowadziło do powstania uniwersytetów. Prawda jest do oglądania i rozważania a tradycja grecka nazwała ją

[45] Tekst wystąpienia w języku włoskim w: La Traccia 26 (2005) 668-671; por. J. Villagrasa, *Tommaso d Aquino filosofo nel magistero cattolico,* Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008, s. 194.

[46] La Traccia 28 (2007) 83-84, por. J. Villagrasa, dz. cyt., s. 197-198.

theoria. Jednakże prawda nie jest tylko teorią, gdyż prosta wiedza o naszym życiu i nieszczęściach w świecie rodzi smutek. Poznanie prawdy powinno więc dążyć do poznania dobra. Teologia i filozofia są jak dwaj bliźniacy: nie można ich odłączyć od siebie, ale każdy z nich jest inny i każdy z nich ma swoje własne zadania. Święty Tomasz po mistrzowsku ułożył syntezę filozofii i teologii. Najlepiej wyraziłaby ją formuła Soboru Chalcedońskiego na temat natur w Chrystusie: „bez zmieszania i bez oddzielenia". Każda bowiem z nich ma zachować własną tożsamość. Filozofia to rozumowe poszukiwania w atmosferze wolności i odpowiedzialności. Ma ona dostrzegać swoje ograniczenia, ale i wielkość, i rozległość obszaru badań. Teologia natomiast nigdy nie wyczerpuje swojego tematu. Świat zachodni poddaje się w obliczu prawdy i to stanowi dla niego największe zagrożenie. Dzieje się tak dlatego, gdyż rozum ludzki oddzielony od wiary, ulega w obliczu korzyści i interesów. W ten sposób filozofia może przemienić się w pozytywizm, a teologia może zostać ograniczona do mniejszej lub większej grupy zainteresowanych. Wiary nie można narzucić człowiekowi ani środowisku uczelnianemu, gdyż jest ona darem w wolności. Rozum z kolei powinien poszukiwać prawdy, dobra i Boga [47].

9.2. LISTA DOKUMENTÓW MAGISTERIUM KOŚCIOŁA O ŚW. TOMASZU

Papieże wielokrotnie w ciągu wieków wypowiadali się na temat roli św. Tomasza z Akwinu dla Kościoła i z dokumentów tych można byłoby ułożyć prawdziwy zbiór zwany *Bullarium Thomisticum.* Wymieńmy te najważniejsze.

- Jan XXII, Allokucja na Konsystorzu w 1318.
- Benedykt XII, Bulla *Praetiosus.*
- Klemens VI, Bulla *In Ordine.*
- Innocenty VI, Wykład o św. Tomaszu.
- Bł. Urban V, Konstytucja 5a z dnia 3.08.1368 do Kanclerza Uniwersytetu w Tuluzie.
- Mikołaj V, *Breve ad FF. Ord. Praed.* (1451).
- Święty Pius V, Bulla *Verbo Mirabilis.*
- Innocenty XII, *Breve* z dnia 6 lutego 1694 do społeczności Uniwersytetu w Louvain.

[47] Zob. www.vatican.va, 18.01.2008; por. J. Yillagrasa, dz. cyt., s. 199-205.

- Klemens XII, Bulla *Verbo Dei.*
- Benedykt XIV, *Litt. In Form. Brevis* (21.08.1752) do społeczności Kolegium Dionizego w Gratenezjum.
- Konstytucja Apostolska *Sollicita ac provida* (10.07.1753).
- Bł. Pius IX, enc. *Qui pluribus* (9.11.1846).
- List do abpa Monachium *Tuas libenter* (21.12.1863): ASS 8 (1874) 438-441; Denz - H., 2875-2880.
- Konstytucja dogmatyczna *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (24.04.1870): ASS 5 (1869/1870) 462-471.
- Leon XIII, enc. *Aeterni Patris* (4.08.1879), Wyd. Antyk, Marcin Dybowski, Komorów 2000. Jej pełny tytuł brzmi: *De philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda'.* ASS 12 (1879) 97-115.
- List do kard. De Luca *Iampridem considerando* (15.10.1879) w sprawie założenia Akademii św. Tomasza w Rzymie: ASS 12 (1879) 225-228.
- Motu proprio *Placere nobis* (18.01.1880) w sprawie wydania jego dzieł.
- Breve *Cum hoc sit* (4.08.1880) w sprawie ogłoszenia go niebieskim patronem wszystkich szkół katolickich.
- Breve z dnia 25 grudnia 1880 - w sprawie Instytutu Filozofii św. Tomasza przy Uniwersytecie w Louvain.
- Breve *Quod iam inde* (11.05.1895) - aprobata norm i statutów Akademii św. Tomasza w Rzymie.
- enc. *Depuis les jours* (8.09.1899) do kleru francuskiego.
- *List do generała franciszkanów* (27.11.1898) zalecający doktrynę Tomasza w zakonie franciszkańskim.
- Święty Pius X, List Apostolski *In praecipuis laudibus* potwierdzający przywileje i przepisy Akademii św. Tomasza (23.01.1904).
- enc. *Pascendi* (8.09.1907) zalecająca wierność metafizyce św. Tomasza.
- enc. *Sacrorum antistitum* (1.09.1910) ukazująca biskupom znaczenie powrotu do nauki św. Tomasza.
- Motu proprio *Doctoris Angelici* (29.06.1914) zaleca szkołom filozoficznym korzystanie z *Sumy teologicznej* i z zasadniczych punktów jego doktryny: ASS 6 (1914) 336-341.
- Benedykt XV, *Kodeks prawa kanonicznego* (1917).
- Pius XI, enc. *Studiorum ducem* (29.06.1923): AAS 15 (1923) 309-326.
- Konstytucja apostolska *Deus scientiarum Dominus* (24.05.1931).
- Pius XII, enc. *Humani generis* (12.08.1950): AAS 42 (1950) 561-577.
- Jan XXffl zwołał II Sobór Watykański, który zalecił św. Tomasza jako teologa.

- Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (nr 16).
- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (nr 10).
- Paweł VI, List *Lumen Ecclesiae* z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu (20.11.1974). Został on skierowany do generała dominikanów o. Vincenzo de Couesnongle.
- Przemówienie *Noi siamo molto lieti* (1974): AAS 66 (1974) 265-268; por. *Insegnamenti di Paolo VI,* 12 (1974) 357-359.
- Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (nr 70-75, 86) (6.01.1970): AAS 62 (1970) 366-368.
- Dekret *Sacra Theologia* (20.01.1972) AAS 64 (1972) 583-586.
- Jan Paweł II, Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) (17.11.1979): *Insegnamenti* II/2, Libreria Editrice Vaticana, Citta dei Vaticano (1979) 1177-1189.
- Przemówienie do uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego (13.09.1980): *Insegnamenti* III/2 (1980) 604-615.
- *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), kan. 252 § 3.
- Konstytucja Apostolska *Sapientia Christiana,* art. 79, 80 (15.04.1979): AAS 71 (1979) 495-496.
- Przemówienie w czasie Międzynarodowego Kongresu Stowarzyszenia św. Tomasza z Akwinu na temat doktryny duszy w ujęciu św. Tomasza (4.01.1986): *Insegnamenti* IX/1 (1986) 18-24.
- enc. *Fides et ratio,* nr. 43, 44, 49, 50, 57, 58, 73, 74, 82 (14.09.1998): AAS 91 (1999) 5-88.
- Przemówienie na Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) (17.11.1979): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* II/2 (1979), 1980, 1177-1189.
- Przemówienie Jana Pawła II na zakończenie VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego (13.09.1980): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* III/2 (1980), 604-615.
- Przemówienie Jana Pawła II na zakończenie IX Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego (29.09.1990): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II,* XIII/2, 768-774.
- Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis,* nr 52 (25.03.1992): AAS 84 (1992) 750-751.
- *Przekroczyć próg nadziei,* RW KUL, Lublin 1994, s. 43.
- *Dar i Tajemnica,* Wyd. św. Stanisława, Kraków 1996, s. 89.

- List apostolski *Inter Munera Academiarum* (28.01.1999): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXII/1 (1999), 290-293.
- Nota do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu (21.06.2002).
- Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu (21.06.2002): *La Traccia* 23 (2002) 543/V-544/V.
- Benedykt XVI, Przemówienie w czasie inauguracji Roku Akademickiego na Katolickim Uniwersytecie „Sacro Cuore" (25.11.2005).
- Allokucja w czasie „Anioł Pański" we wspomnienie św. Tomasza z Akwinu (28.01.2007).
- Allokucja wysłana z okazji spotkania na Uniwersytecie „La Sapienza", które nie doszło do skutku (17.01.2008).

X

DZIEŁA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Jak słusznie zauważa o. Weisheipl OP, być może nigdy nie powstanie jakiś jednolity system klasyfikacyjny i numeracyjny dzieł Tomasza, gdyż trudno na przykład rozstrzygnąć: czy kwestie dyskutowane, czy też kwestie dowolne należy liczyć oddzielnie, czy też jako jedno dzieło. To samo dotyczy także jego kazań wielkopostnych [1].

Katalog Bartłomieja z Kapui - bazujący prawdopodobnie na wykazie dzieł, który sporządził Reginald z Piperno - zawiera następujący podział pism św. Tomasza z Akwinu:

- **opuscula** (krótkie dzieła na różne tematy, dedykowane różnym ludziom),
- **egzemplarze paryskie** (dzieła, których egzemplarze znajdowały się w paryskich wydawnictwach),
- **reportationes** (dzieła zapisane przez kogoś w czasie wykładu lub kazania św. Tomasza z Akwinu).

Katalog praski (MS 29 A XVII 1) stosuje następujący podział: dzieła **teologiczne, filozoficzne** oraz **reportationes.**

Katalog praski (MS 29 A XVII 2) wymienia natomiast: **komentarze, dysputy, opuscula** i **reportationes.**

Klasyfikacja **Eschmanna** wymienia: **syntezy teologiczne, dysputy akademickie, komentarze do Pisma Świętego, komentarze do Arystotelesa, inne komentarze, pisma polemiczne, traktaty na wybrany temat, opinie naukowe, listy, dzieła liturgiczne i kazania oraz dzieła o wątpliwej autentyczności** [2].

[1] J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu,* dz. cyt., s. 436 nn.

[2] I. T. Eschmann, *A Catalogue of St. Thomas 's Works: Bibliographical Notes,* w: E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas,* New York 1956, s. 381-439; por. I. T. Eschmann, *New Catholic Encyclopedia,* 1967 (Thomas Aquinas St.).

10.1. LISTA DZIEŁ WEDŁUG „OFICJALNEGO KATALOGU" BARTŁOMIEJA Z KAPUI [3]

A

„Item dixit idem testis [Vir magnificus Dominus Bartholomeus de Capua, Logotheta et Protonotarius regni Siciliae] quod isti sunt libri quos dedit (edidit) frater Thomas de Aquino praedictus.

1. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros Parisienses, tempore Alexandri Papae IV.*
2. *De operationibus occultis, ad quemdam militem ultramundanum.*
3. *Item, In quibus potest homo licite uti iudicio astrorum, ad eundem.*
4. *De principiis naturae, ad fratrem Silvestrum.*
5. *De regno, ad regem (regnum) Cipri.*
6. *De substantiis separatis, adfratrem Raynaldum de Piperno.*
7. *De rationalibus fidei, ad cantorem Antiochenum.*
8. *De perfectione vitae spiritualis, contra magistrum Geraldum.*
9. *Contra doctrinam retrahentium a religione, Contra Geraldos.*
10. *De sortibus, ad Dominum Iacobum de Tolongo.*
11. *De forma poenitentiae absolutionis sacramentalis, ad Magistrum Ordinis.*
12. *Contra errores Graecorum, ad Urbanum Papam.*
13. *Declaratio trigenta sex quaestionum, ad lectorem (lectionem) Venetum.*
14. *De regime Iudaeorum, ad Ducissam Brabantiae.*
15. *Declaratio quadraginta trium quaestionum, ad Magistrum Ordinis.*
16. *Declaratio sex quaestionum ad lectorem (lectionem) Bisuntinum.*
17. *De ente et essentia, adfratres et socios.*
18. *De mixtione alementorum (elimentorum), ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.*
19. *De motu cordis (ordinis) ad eundem.*
20. *De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses.*
21. *De aeternitate mundi, contra murmurantes.*
22. *Expositio circa (contra) Primam decretalem De Fide catholica et Summa Trinitate.*

[3] Katalog dzieł Tomasza został ułożony przez Bartłomieja z Kapui z okazji kanonizacji Tomasza. Został on wydrukowany przez. P. Mandonnet, *Des ecrits authentiques de St. Thomas d'Aquin,* Fribourg 1910, s. 30; por. Ed Leonina Dzieł św. Tomasza, t. 40, s. 5 i 7; R. Spiazzi, *San Tommaso d'Aquino. Biografia documentata,* dz. cyt., s. 421-430.

23. *et secundam Damnamus, ad Archidiaconum Tudertinum.*
24. [fol. 58 v.] *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae, ad archiepiscopum Panormitanum.*
25. *Brevis compilatio theologiae, ad fratrem Raynaldum de Piperno.*

Supra dicta omnia vocantur opuscula.

B

Tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisius, videlicet:

26. *Quatuor libros super Sententiis.*
27. *Tres partes Summae.*
28. *De quaestionibus disputatis, partes tres. Unam disputavit Parisius, scilicet (a) De Veritate; aliam in Italia, scilicet (b) De Potentia Dei et ultra; aliam secunda (secundum) vice Parisius, scilicet (c) de virtutibus et ultra.*
29. *Undecim quodlibet disputata.*
30. *Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros.*

31-34. *Glossas super quatuor Evangelia.*

35-38. *Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram.*

39. *Super Epistolam ad Romanos.*
40. *Super Epistolam primam ad Corinthios.*
41. *Super Isaiam.*
42. *Super Ieremiam.*
43. *Super Threnos.*
44. *Super Cantica.*
45. *Super Dionysium De divinis nominibus.*
46. *Super Boethium De hebdomadibus.*
47. *Super Boethium De Trinitate.*
48. *De fide et spe, adfratrem Raynaldum de Piperno.*
49. *Super primum Perihermenias.*
50. *Super librum Posteriorum.*
51. [fol. 59] *Super librum Physicorum.*
52. *Super libros De caelo tres.*
53. *Super primum librum De Generatione.*
54. *Super duos libros Metheororum (Methaurorum).*
55. *Super secundum et tertium De Anima.*
56. *Super secundum librum De Sensu et Sensato.*
57. *Super librum De Memoria et Reminiscentia.*

58. *Super librum De Causis.*
59. *Super Metaphysicam.*
60. *Super librum Ethicorum.*
61. *Super Politicam, libros quatuor.*

C

Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt pos eum legentem, vel praedicantem, puta:

62. *Lecturam super Paulum ab XI capitulo primae Epistolae ad Corunthios usque adfinem; quam recollegit frater Raynaldus de Piperno socius eius.*
63. *Item, lecturam super Iohannem, qua non invenitur melior; quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxit eam frater Thomas.*
64. *Item, lecturam super quatuor nocturnos Psaltrii; idem.*
65. *Collationes (Collectiones) De decem praeceptis; frater Petrus de Andria.*
66. *Lecturam super Matthaeum (Mathiam) ; idem frater Petrus, quondam s colaris Paris iens is, quae defectiva est.*
67. *Lecturam super primum De Anima; frater Raynaldus de Piperno».*

10.2. PODZIAŁ TEMATYCZNY I CHRONOLOGIA DZIEŁ

Proponowane daty są jedynie prawdopodobne, gdyż nie rozwiązano jeszcze ostatecznie problemu dokładnej datacji dzieł św. Tomasza.

Syntezy teologiczne

1. *Scriptum in IV Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Paryż (1252-1256).
2. *Summa contra Gentiles, quattro libri* (1259-1264).
3. *Summa Theologiae, tre parti* (1266-1268, 1269-1273).

Komentarze do Pisma Świętego

4. *Expositio in Job „adlitteram",* Orvieto (1261-1264).
5. *In Psalmos Davidis lectura,* Ps. 1-54, Neapol (1272-1273).
6. *Super Cantica Canticorum* (zagubiony).
7. *In Isaiam prophetam expositio* (Kolonia 1249-1252 lub 1256-1259).
8. *In Ieremiam prophetam expositio* (1267-1269).

9. *In Threnos Ieremiae prophetae expositio* (1267-1268).
10. *Glossa continua super quatuor Evangelia („Catena aurea"),* Orvieto (1262-1263, 1265-1267).
11. *In evangelium Ioannis lectura*, Paryż (1269-1272).
12. *In evengelium Mathei lectura*, Paryż (1256-1259 lub 1269-1272).
13. *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli* (1272-1273).

Zagadnienia dyskutowane

14. *De veritate*, qq. 1-29 (1256-1259).
15. *De potentia,* qq. 1-10, Rzym (1265-1266).
16. *De malo,* qq. 1-16, Rzym (1266-1267).
17. *De spiritualibus creaturis,* aa. 1—11, Italia (1267-1268).
18. *De anima,* aa. 1-21, Paryż (1269).
19. *De virtutibus in communi* (13 aa.), *De caritate* (13 aa.), *De correctione fraterna* (2 aa.), *De spe* (4 aa.), *De virtutibus cardinalibus* (4 aa.), Paryż (1269-1272).
20. *De unione Verbi incarnati,* aa. 1-5, Paryż (1272).
21. *Quaestiones disputatae,* poza serią: *De libero arbitrio,* q. 6 *De malo; De daemonibus,* q. 16 *De malo; De sensibus Sacrae Scripturae,* q. 6 *Quodl.* 7; *De opere manuali,* q. 7 *Quodl.* 7; *De pueris in religionem admittendis,* q. 12 *Quodl. 4,* aa. 23-24; *De Attributis divinis* (I Sent., 2, 3); *De immortalitate animae* (jeszcze nieopublikowane); *Utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam* (jeszcze nieopublikowane).
22. *Quaestiones de Quodlibet I-XII,* Paryż (1256-1259, 1269-1272).

Komentarze do dzieł Arystotelesa

23. *In libros De sensu et sensato expositio* (1266-1272).
24. *In libros De anima lectura et expositio, tre libri,* Paris (1268-1269).
25. *In XII libros Metaphysicorum expositio,* Paryż (1268-1272).
26. *In VIII libros Physicorum expositio, otto libri,* Paryż (po 1268).
27. *In libros Posteriorum Analyticorum expositio,* Paryż (1269-1272).
28. *In libros Peri hermeneias expositio,* Paryż (1269-1272).
29. *In IV libros Meteorologicorum expositio* (1269-1272).
30. *In libros Politicorum expositio,* Paryż (1269-1272).
31. *In X libros Ethicorum expositio,* Paris (1270-1272).
32. *In libros De memoria et reminiscentia expositio* (1272-1273).

33. *In libros De generatione et corruptione expositio,* Neapol (1272-1273).
34. *In libros De caelo et mundo expositio,* Neapol (1272).

Komentarze do dzieł innych filozofów

35. *In librum Boethi De hebdomadibus expositio,* Paryż (1256-1259).
36. *Super librum Boethii De Trinitate expositio* (Paryż 1252-1259).
37. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, (1258-1259 lub Rzym, 1265-1267).
38. *In librum De Causis expositio*, Paryż (1271-1272).

Pisma polemiczne

39. *Contra impugnantes De cultum et religionem*, Paryż (1256).
40. *De perfectione spiritualis vitae*, Paryż (1269-1270).
41. *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionibus ingressus*, Paryż (1271).
42. *De unitate intellectus contra averroistas*, Paryż (1270).
43. *De aeternitate mundi contra murmurantes*, Paryż (1270-1271).

Traktaty na wybrane tematy

44. *De falaciis ad quosdam nobiles artistas*, Roccasecca (1244-1245).
45. *De ente et essentia adfratres et socios suos*, Paryż (1252-1256).
46. *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, Paryż (1252-1256).
47. *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum*, Paryż-Neapol (1269-1273).
48. *De substantia separatis seu de angelorum naturam adfratrem Reginaldum socium suum carissimum*, Paryż-Neapol (1271-1273).
49. *De regno (De regimine principum) ad regem Cypr i,* Rzym (1265-1267).

Opinie naukowe

50. *Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pontificem Maximum,* Orvieto (1263).
51. *Responsio ad fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 ex opere Petri de Tarantas ia,* Rzym (1265-1266).

52. *Responsio ad fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 42,* Paryż (1271).
53. *De forma absolutionis sacramentalis ad Generalem Magistrum Ordinis,* Paryż (1269).
54. *De secreto,* Paryż (1269).

Listy

55. *De propositionibus modalibus,* Roccasecca (1244-1245).
56. *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum (Palermo),* Orvieto (1261-1265).
57. *Responsio adBernardum Abbatem casinensem* (1274).
58. *Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum (Todi).*
59. *De rationibus fidei contra Saracenos,* Grecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae, Orvieto (1264).
60. *De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli,* Paryż (1270-1271).
61. *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli,* Paryż (1270-1271).
62. *Responsio ad Lectorem Venetum de articulis XXX*, Paryż (1271).
63. *Responsio ad Lectorem Bisuantinum (Besanęon) de articulis VI.*
64. *De emptione et venditione ad tempus*, Orvieto (1262).
65. *Epistola exhortatoria de modo studendi adfratrem Ioannem.*
66. *De regimine Iudeorum ad Ducissam Brabantiae,* Paryż (1270-1271).
67. *De sortibus ad dominum Iacobum de Burgo*, Paryż (1269-1271).
68. *De occultis operationibus naturae ad quemdam militem ultramondanum.*
69. *De iudiciis astrorum ad quemdam militem ultramontanum.*

Pisma liturgiczne i kazania

70. *Officium de festo Corporis Christi, ad mandatum Urbani Papae IV,* Orvieto (1264).
71. *Orationes: Adoro te. Gratias tibi ago, Omnipotens sempiterne Deus, itd.*
72. *Collationes super Credo in Deum,* Neapol (1273).
73. *Collationes super Pater Noster,* Neapol (1273).
74. *Collationes super Ave Maria,* Neapol (1273).
75. *Collationes de decem praeceptis,* Neapol (1273).
76. *Sermones.*

Dzieła o wątpliwej autentyczności

77-83. *De instantibus*; *De natura verbi intellectus*; *De principio individuationis*; *De natura generis*; De *natura accidentium*; De *natura materiae*; De *quatuor oppositis.*

84. *De demonstratione.*
85. De *differentia verbi divini et humani.*
86. De se/M« *respectu singularium.*
87. De *natura luminis.*

10.3. WYDANIA DZIEŁ ŚW. TOMASZA

Oprócz wydania Leoniny istnieje jeszcze dziesięć innych wydań dzieł Tomasza. Wymieńmy przynajmniej niektóre z nich:

1. Divi Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, gratiis privilegiisque Pii V, Pont. Max. Excusa, Romae 1570 (17 tomów w 15 vol.). Komentarz Kajetana do De *ente et essentia* i do *Summa theologiae* i Franciszka z Ferrary do *Summa contra Gentiles* (ed. Piana).
2. Thomas Aquinatis, *Opera Omnia*, Parisiis 1660-1685, 22 vol. Lugduni apud Anissonios, Joan Postel et Cl. Rigaud.
3. Divi Thomae Aquinatis, *Opera*, Ed. Altera veneta. Accedunt Vita seu Elogium eius a Iacobo Echhardo concinnatum et Bernardi M. De Rubeis in singula opera admonitiones praeviae, Venetiis, J. Bettinelli, 1745-1760, 28 vol.
4. Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Vives, Paris 1871-1882 (ed. Vives). *Tabula Aurea* Piotra z Bergamo (1473) zawarta jest tu w tomie 33 i 34.
5. Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, Fiaccaddori, Roma 1852-1873, 25 vol.; przedruk, Musurgia, New York 1948-1950 (ed. Parma). Tom 25 tego wydania zawiera także: *Tabula Aurea.*
6. Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, iussu impensanque Leonis XIII P. M. Edita, Romae, ex Tipographia Polyglotta S. C. De Propaganda fide (następnie: apud sedem Commissionem Leoninae; następnie: ad sanctae Sabinae, 1882. Wszystkie dzieła będą obejmować pięćdziesiąt tomów folio. Do tej pory wyszły już następujące tomy (ed. Leonina):

1. *In Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum*, 1882.
2. *In Aristotelis libros Physicorum*, 1884.
3. *In Aristotelis libros De caelo, De generatione... et Meteorologicorum*, 1886.

4-12. *Summa Theologiae cum supplemento et Commentariis Caietani,* 1888-1906.
13-15. *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*, 1918-1930.
16. *Indices in tomos IV-XV,* 1948.
22. *Quaestiones disputatae De veritate,* 3 vol. 1970-1976.
26. *Expositio super lob ad litteram,* 1965.
28. *Expositio super Isaiam ad litteram* 1974.
40. *Contra errores Graecorum, De rationibus fide, De forma absolutionis, De substantiis separatis, Super dcretales,* 1967-1968.
41. *Contra impugnantes...*, *De perfectione...*, *Contra doctrinam retrahentium,* 1970.
43. *De principiis naturae, De aeternitate mundi, De motu cordis, De mixtione elementorum, De operationibus occultis naturae, De iudiciis astrorum, De sortibus, De unitate intellectus, De ente et essentia, De fallaciis, De propositionibus modalibus,* 1976.
47. *Sententia Ethicorum,* 2 vol. 1969.
48. *Sententia libri Politicorum, Tabula libri Ethicorum,* 1971.

Wydanie w formie podręcznej

Editio Taurinensis Manualis, 33 vol. W różnych kolejnych wydaniach:

1. *Summa Theologiae,* 3 vol. pod red. Caramello, 1952-1956.
2. *Summa contra Gentiles,* 3 vol. pod red. Pera, Mare, Caramello, 1967-1971.
3. *Indices in Summam Theologiae et in Summam contra Gentiles,* 1948.
4. *Quaestiones quodlibetales,* red. Spiazzi, 1955.
5. *Quaestiones disputatae,* 2 vol. red. Spiazzi, Bazzi, Calcaterra, Centi, Odetto, Pession, 1964.
6. *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio,* red. Spiazzi, 1955.
7. *In VIII libros Physicorum Aristotelis expositio,* red. Maggiolo 1954.
8. *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, meteorologicorum expositio,* red. Spiazzi, 1952.
9. *In Aristotelis libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia commentarium,* red. Spiazzi 1949.
10. *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio,* red. Cathala i Spiazzi.
11. *In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum expositio,* red. Spiazzi, 1964.
12. *In VIII libros Politicorum Aristotelis expositio,* red. Spiazzi, 1951.

13. *In Librum De causis expositio*, red. Pera i Caramello, 1955.
14. *Opuscula philosophica*, red. Spiazzi, 1954.
15. *Catena aurea in quattuor Evangelia*, 2 vol. red. Guarienti, 1953.
16. *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, red. Cai, 1952.
17. *Super Evangelium S. Matthaei Lectura,* red. Cai, 1951.
18. *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, 2 vol. red. Cai 1953.
19. *Opuscula theologica*, 2 vol. red. Spiazzi, Verardo i Calcaterra, 1954.
20. *De regimine principum ad regem Cypri et de regimine Iudeorum ad ducissam Brabantiae*, red. Mathis, 1948.
21. *In librum beati Dionysii De Divinis nominibus expositio*, red. Pera, Caramello i Mazzantini, 1950.
22. *Tabulae schematicae Summae Theologiae et Summae contra Gentiles*, 1950.
23. *Auctoritates conciliorum et iuris canonici et civilis*, 1939.
24. *De ente et essentia*, 1957.

10.4. NA TEMAT AUTENTYCZNOŚCI I CHRONOLOGII DZIEŁ

1. P. Castagnoli, *Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e scritti di S. Tommaso*, Divus Thomas (P) 30 (1927), s. 704-724; 31 (1928), s. 110-125, 249-268; 32 (1929), s. 57-66, 444-458.
2. J. Destrez, *Etudes critiques sur les oeuvres de Saint Thomas dAquin dapres la tradition manuscrite,* Vrin, Paris, 1933.
3. M. Grabmann, *Hilfsmittel des Thomasstudium aus alter Zeit (Abreviationes, Concordantiae, Tabulae*), Mittelalterliches Geistesleben, II, Mtinchen 1936, s. 424-489; *Die Werke des hi. Thomas von Aquin*, Beitrage 22 (1949).
   - *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Beitrage, XXII, 1-2, Munster 1949.
4. P. Mandonnet, *Des ecrits authentiques de St. Thomas d Aquin*, Saint Paul, Fribourg 1910.
5. F. Pelster, *Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Philosophisches Jahrbuch 36 (1923), s. 36-49; *Neurere Forschungen iiber die Aristotelesiibersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts*, Gregorianum 30 (1949), s. 46-77; *Die Ubersetzungen der Aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin*, Gregorianum 16 (1935), s. 325-348, 531-561; 17 (1936), s. 377-406.
6. P. Synave, *Le catalogue officiel des oeuvres de Saint Thomas dAquin. Critique, origine, valeur*, AHMA 3 (1928), s. 25-103.

10.5. DZIEŁA ŚW. TOMASZA Z AKWINU W JĘZYKU POLSKIM <<

1. *Suma teologiczna (Summa theologiae*), 34 tomy, tłum. zbiorowe: S. Bełch, P. Bełch, S. Piotrowicz, F. W. Bednarski, A. Głażewski, R. Kostecki i J. Bardan, Wyd. „Veritas", Londyn 1962-1986. W języku polskim istnieje także streszczenie dzieła i nowe tłumaczenia niektórych jego fragmentów:
   - *Suma teologiczna w skrócie*, skrótu dokonał i objaśnieniami zaopatrzył F. W. Bednarski, Antyk, Warszawa 2002.
   - *Suma teologiczna*, tłum. Z. Włodek, Kraków 1935,1.1.
   - *Traktat o Bogu*, *De Deo uno (Summa theologias*, I, qq. 1-26), tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Znak, Kraków 1999.
   - *Traktat o cnotach (Summa theologias*, I-II, qq. 49-67), tłum. W. Galewicz, Antyk, Kęty 2006.
   - *Traktat o człowieku (Summa theologias*, I, qq. 75-89), tłum. S. Swieżawski (wydanie pierwsze: Pallottinum, Poznań 1956; wydanie drugie: Antyk, Kęty 1998).
   - *Traktat o roztropności (Summa theologiae*, I-II, q. 47-56, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011).
   - *Traktat o szczęściu (Summa theologiae*, I-II, q. 1-5, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008).
2. *Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami 1 błądzącymi (Summa contra Gentiles*), 2 tomy, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań (t. I, 2003, t. II, 2007).
3. *Kwestie dyskutowane o prawdzie (Quaestiones disputatae de veritate*), 2 tomy, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Antyk, Kęty 1998. Jest to pierwszy polski pełny przekład tego dzieła. Niezależnie od tego wydania wydawana jest seria z tłumaczeniem i obszernym komentarzem naukowym do poszczególnych kwestii:
   - *O prawdzie (De veritate*), tłum. A. Białek, RW KUL, Lublin 2001.
   - *O dobru (De bono),* tłum. A. Białek, RW KUL, Lublin 2003.
   - *O ideach (De ideis),* tłum. A. Białek, RW KUL, Lublin 2006.
   - *O uczuciach (Depassionibus),* tłum. A. Białek, RW, KUL, Lublin 2008.
4. *Kwestie dyskutowane o mocy Boga (Quaestiones disputatae de potentia),* tłum. zbiorowe, Wyd. Marek Derewiecki Kęty 2008-2011, t. I-V.
5. *Kwestia o duszy (Quaestiones de anima),* tłum. Z. Włodek, W. Zega, Znak, Kraków 1996.
6. *O poznaniu Boga (Super Boethium De Trinitate),* tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Wyd. M, Kraków 2005.

I. *Komentarz do Ewangelii Jana (Super Evangelium S. Ioannis Lectura),* tłum. T. Bartos, Antyk, Kęty 2002.

8. *Ewangelia Ojców Kościoła* (*Glossa continua super Evangelia*)), tłum. J. Salij, Znak, Kraków 1983. Dzieło znane jest także pod tytułem *Złoty łańcuch (Catena aurea).* Na język polski przetłumaczono jedynie mały fragment, bo zaledwie około jednej piątej dzieła. Obejmuje on Ewangelię według św. Mateusza.
   - *Złoty łańcuch*, tłum. L. Szyndler, W drodze, Poznań 2007 (Obszerny wybór z czterech Ewangelii).
9. *O bycie i istocie (De ente et essentia*), tłum. M. A. Krąpiec, RW KUL, Lublin 1981. Istnieją oprócz tego dwa wcześniejsze przekłady dziełka:
   - I. J. Bocheński (maszynopis *Filozofia*, który został wydany przez studentów w roku 1955, s. 55-76).
   - W. Seńko, w serii: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, ATK, Warszawa 1978, t. II, s. 7-78, wyd. 2 polsko-łacińskie w serii *Adfontes*, Kęty 2009.
10. *Wykład Listu do Rzymian (Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*), tłum. J. Salij, W drodze, Poznań 1987.

II. *O wieczności świata (De aeterniatate mundi),* tłum. A. Pokulniewicz, Scholar, Warszawa 2003.
   - tłum. J. Salij, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Antyk, Kęty 1999, s. 469-480.

12. *Streszczenie teologii (Compendium theologiae*), tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane*, s. 13-220.
13. O *władzy (De regno),* tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane*, s. 221-258.
14. *Sprostowanie błędów Greckich (Contra errores Graecorum*), tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane*, s. 259-323.
15. *Jak uzasadniać wiarę? (De rationibus fidei),* tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane,* s. 325-355.
16. *O doskonałości życia duchowego (Deperfectione spiritualis vitae),* tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane,* s. 357-436.
17. *O kupnie i sprzedaży na kredyt (De emptione et venditione ad tempus),* tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane,* s. 437-441.
18. *O formie rozgrzeszenia (De forma absolutionis),* tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane,* s. 443-461.
19. *Sześć odpowiedzi (Responsio ad lectorem Bisuantinum de articulis VI),* tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane,* s. 463-468.
20. *O przepowiadaniu przyszłości (De sortibus),* tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane,* s. 481-499.

21. *O substancjach czystych (De substantiis separatis*), tłum. J. Salij, w: *Dzieła wybrane*, s. 501-570.
22. *Wykład Składu Apostolskiego, czyli „ Wierzę w Boga" (In Symbolum Apostolorum scilicet „Credo in Deum" expositio*), tłum. K. Suszyło, w: *Dzieła wybrane*, s. 576-617.
23. *Wykład Modlitwy Pańskiej czyli „ Ojcze nasz" (In salutationem angelicam vulgo „Ave Maria" expositio*), tłum. W. Giertych, w: *Dzieła wybrane,* s. 642-646.
24. *Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych (In duo praecepta caritatis et in decem łegis praecepta expositio*), tłum. K. Suszyło, w: *Dzieła wybrane*, s. 647-693.
25. *Modlitwy św. Tomasza z Akwinu,* tłum. E. Reicher, Koło Studiów Katolickich, Warszawa 1928 (reprint: Oficyna Wydawnicza Hairesis, Katowice).
26. *Modlitwy i myśli*, tłum. M. Wylęgała, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 2005.
27. *O braterskim upomnieniu (De correctione fraterna),* tłum. R Bełch, Veritas, Londyn 1986.
28. *Spór o jedność intelektu (De unitate intellectus contra Averroistas),* tłum. M. Olszewski, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008.

10.6. CHARAKTERYSTYKA GŁÓWNYCH I NIEKTÓRYCH POMNIEJSZYCH DZIEŁ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. *Suma teologiczna (Summa theologiae)* to największe chrześcijańskie dzieło, jakie zostało poświęcone interpretacji wiary katolickiej, a zarazem synteza myśli filozoficznej i teologicznej całej Scholastyki. Równocześnie jest to najbardziej udana, najbardziej zasługująca na szacunek i najbardziej aprobowana przez Magisterium Kościoła synteza teologii katolickiej, jaką kiedykolwiek napisano. Po Biblii i zbiorze dokumentów oficjalnego nauczania Kościoła jest to najważniejsze dzieło teologiczne. Stanowi ono ukoronowanie geniuszu Tomasza. Pisane jest językiem prostym i precyzyjnym, a znaczenia terminów są tu bardzo dokładnie określone. Święty Tomasz rozpoczął pracę nad nim w 1266 i pisał je z przerwami do 1273 roku. Przeznaczył je dla początkujących studentów teologii *(novitiis sacrae doctrinae),* gdyż chciał im dostarczyć podręcznik pozbawiony bezużytecznych zagadnień, tak ułożonych, aby w umysłach studentów nie rodziły nudy i zamętu. Można sobie tylko wyobrazić, jaki poziom intelektualny reprezentowali ci „początkujący". Proces jego powstawania można sobie wyobrazić jako kolejny, następujący po kwestiach dyskutowanych etap kształtowania się systemu Tomasza. Polegał

on na łączeniu kwestii w większe grupy tematyczne i eliminowaniu nadmiaru treści zapożyczonej od innych autorów.

Lacordaire porównywał *Sumę* do piramid ze względu na jej pełną majestatu prostotę. Często porównywana jest ona także do gotyckiej katedry: im dłużej w niej przebywamy i im więcej szczegółów dostrzegamy, tym bardziej zachwyca nas całość budowli. Tak jak w gotyckiej katedrze wyróżniamy strzeliste nawy, tak *Suma* składa się z trzech głównych części, w których Tomasz pisze o Bogu, o dążeniu stworzenia rozumnego do Boga i o Chrystusie, który jest dla nas drogą do Boga. Ponieważ druga część dzieli się również na dwie części, więc w dziele wyróżniamy pięć części: część pierwsza, pierwsza część drugiej części, druga część drugiej części, część trzecia i suplement dopisany przez Reginalda (*pars prima, prima secundae partis, secunda secundae partis, pars tertia* i *supplementum). Summa* pozostała niedokończona tak jak wiele dzieł ludzkiego geniuszu, dlatego też *Supplementum* do niej przy pomocy „nożyczek i kleju" dopisał jego serdeczny towarzysz Reginald z Piperno na podstawie Tomaszowego *Komentarza do Sentencji.* Plan dzieła według Chenu nawiązuje do platońskiego schematu emanacji i powrotu. To największe i najbardziej dojrzałe dzieło św. Tomasza składa się z 3 części, 38 traktatów, 613 zagadnień, 3125 artykułów i 10 000 odpowiedzi na zarzuty. Tysiące zarzutów pod adresem tez, jakie są tam wyłożone, stanowią echo niezliczonych dysput w Paryżu. Podział *Sumy* jest prostszy i bardziej przejrzysty, niż innych podobnych dzieł: części *{partes),* zagadnienia *(quaestiones)* i artykuły *(articuli).* Natomiast *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre dzieli się na księgi, traktaty, rozdziały i kwestie, a *Suma* Aleksandra z Hales i Alberta Wielkiego na: części *(partes*), zagadnienia *(quaestiones), (membra)* i artykuły *(articuli).*

Podstawową strukturę dzieła tworzy artykuł, który zawiera konkretny problem. Patrząc z zewnątrz, składa się on z czterech części składowych: serii obiekcji (*Videtur quod),* tezy Tomasza lub innych *(Sed contra),* jej uzasadnienia (*Respondeo)* i odpowiedzi na zarzuty *(Adprimum, secundum...*). Patrząc natomiast od wewnątrz, artykuł składa się z części historycznej i części teoretycznej. Obiekcje i *Sed contra* reprezentują historię, czyli to, co inni wcześnie powiedzieli już na dany temat. Opinie te tworzą *status quaestionis.* Natomiast *Respondeo (Corpus articuli)* i odpowiedzi na zarzuty stanowią osobisty wkład św. Tomasza do rozwiązywanego problemu. W *Corpus articuli* Tomasz dąży do tego, aby w duszy czytelnika zrodzić prawdziwe i jasne pojęcia. Zdaje się w tym naśladować Sokratesa, który był przekonany, iż prawdziwa wiedza człowieka zawarta jest w jasnych pojęciach.

W swym całokształcie *Summa* stanowi najbardziej wyczerpujące, samodzielne i systematyczne przedstawienie Tomaszowej teologii wraz z jej filozoficznymi podstawami. W XIII wieku syntezie całej teologii nadaje się tytuł *Summa*, *Summa in theologia* lub *Summa theologiae.* Przez nazwę *Summa* rozumiemy według Grabmanna przede wszystkim samodzielne i systematyczne zestawienie materiału naukowego z zakresu pewnej dyscypliny. *Sentencjami* nazywano dzieła o treści zazwyczaj dogmatycznej, natomiast mianem *Summa* oznaczano dzieła, dające krótki pogląd na różne dyscypliny [4]. *Summa* powstała w późniejszym okresie życia Akwinaty, który przygotowywał się do niej szeregiem mniejszych i większych prac, a także gruntownym studium. Stanowi ona wielką syntezę ludzkiej myśli, bo św. Tomasz połączył w nim w jedną całość poglądy filozofów na czele z Arystotelesem i teologów na czele ze św. Augustynem. Oprócz tego cytuje on również *Dekretaly Grzegorza IX*, wypowiedzi 40 papieży i 20 soborów[5]. Znana jest zasada, iż Tomasz powinien być komentatorem swoich własnych dzieł: *Divus Thomas sui interpres.* Dlatego też do lepszego zrozumienia *Summy* potrzebna jest lektura spokrewnionych z nią dzieł. Należą do nich *Quaestiones disputatae*, *Summa contra Gentiles*, *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, *Sententia super Metaphysicam* i *Scriptum super libro Sententiarum.* Chociaż św. Tomasz precyzyjnie odróżnia filozofię od teologii, to jednocześnie tworzy z nich niedościgłą harmonię. *Suma* nie została więc napisana ani w duchu racjonalizmu, ani w duchu fideizmu. W filozofii opiera się on na przedmiotowej oczywistości, natomiast w teologii na Objawieniu. Według Grabmanna od czasów św. Tomasza nikt nie stworzył tak harmonijnie wykończonej i silnie zwartej całości, jaką jest *Suma teologiczna.* Wywarła ona w ciągu wieków wielki wpływ na życie Kościoła, gdyż korzystano z niej na wykładach, w pracy duszpasterskiej, czyli w kaznodziejstwie i kierownictwie duchownym.

2. *Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi* (*Summa contra Gentiles*) to dzieło, które powstało w latach 1259-1264. Zgodnie z *Kroniką króla Aragonii Jakuba I* Piotra Marsilio (1313) z konwentu dominikanów w Barcelonie i tradycją dominikanów zostało ono napisane na prośbę generała dominikanów św. Rajmunda z Penafort (1238-1240),

[4] M. Grabmann, *Wstęp do Sumy teologicznej świętego Tomasza z Akwinu,* Lwów 1935, s. 25.

[5] C. Pera, *Le fonti del pensiero di Tommaso d Aquino nella Somma Teołogica,* Marietti, Torino 1979.

który prosił Tomasza, „aby napisał dzieło przeciwko błędom niewiernych" dla dominikańskich misjonarzy, którzy głosili kazania polemizujące z muzułmanami, żydami i heretykami chrześcijańskimi w Aragonii i północnej Afryce. Składa się z czterech ksiąg: trzy pierwsze mają za przedmiot prawdy, które są dostępne rozumowi naturalnemu, choć są objawione, natomiast czwarta księga dotyczy Bożych tajemnic objawionych, które przekraczają możliwości rozumu naturalnego. Pierwsza księga traktuje o istnieniu i naturze Boga, druga o stworzeniu w jego relacji do Boga jako stwórcy i rządcy świata, trzecia o stworzeniu w relacji do Boga, który jest celem stworzenia, a czwarta tajemnic wiary. Trzeciej księdze ze względu na jej treść niekiedy nadaje się tytuł *Opatrzność.* Dzieło we wszystkich najwcześniejszych rękopisach nosi tytuł *Summa contra Gentiles*, czyli *Suma przeciw poganom*, jednakże taki tytuł prawdopodobnie nie pochodzi od św. Tomasza, gdyż on sam pisze, iż będzie dyskutował z muzułmanami, poganami, żydami i heretykami[6]. Bliższy więc intencjom św. Tomasza byłby tytuł, który znajdziemy w niektórych rękopisach: *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, czyli *Księga o prawdzie wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych.* Niekiedy dzieło nazywane jest *Sumą filozoficzną* dla odróżnienia od *Sumy teologicznej*, jednakże nie jest to właściwe, gdyż w znacznej mierze jest to dzieło teologiczne, a mądrość filozoficzna jest w nim podporządkowana mądrości teologicznej. Trafniej byłoby już ją nazwać *Sumą apologetyczną.* W XIII wieku świat chrześcijański stanął w obliczu intelektualnej, naukowej i militarnej potęgi muzułmanów, którzy wcześniej opanowali tereny północnej Afryki i znaczne połacie Hiszpanii. Również sfera duchowa narażona była na niebezpieczeństwo, gdyż arabscy komentatorzy Arystotelesa nie tylko nie byli wierni jego nauce, ale byli także przeciwni nauce chrześcijańskiej. Świat chrześcijański musiał się mobilizować. W poł. XIII wieku powstało w Barcelonie *Studium arabicum*, które szkoliło dominikańskich misjonarzy do pracy wśród żydów i muzułmanów.

3. *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda (Scriptum super libros Sententiarum)* został napisany w latach 1252-1256. Można go porównać do współczesnej pracy doktorskiej. We wczesnej scholastyce XII wieku podręczniki do teologii nosiły tytuł *Sententiae* lub *Liber sententiarum.* Sentencjami nazywano zdania, tezy, zagadnienia lub rozprawy wyjęte z dzieł Ojców Kościoła, teologów i kanonistów, które układano według określonych zasad. Pierwsze sentencje ułożył Anzelm z Laon (+1117) i Wilhelm z Champeaux

[6] *Cont. Gentes*, I, 2.

(+1121), ale to sentencje Piotra Lombarda (+1160) stały się najpopularniejszym podręcznikiem średniowiecza. Ściśle mówiąc, Tomasz nie napisał „komentarza", lecz raczej „pisma" *(scripta),* a więc opracowanie tekstu w formie pytań i analiz tych tematów, które zawarte są w tekście Piotra Lombarda. Wszyscy mistrzowie na czele ze św. Tomaszem pisali do niego komentarze. Tomasz za przykładem Aleksandra z Hales podzielił cztery księgi na dwie grupy po dwie księgi. Pierwsze dwie omawiają wyprowadzenie wszystkich rzeczy od Boga *(exitus),* a dwie następne powrót wszystkich rzeczy do Boga *(reditus).* Tomasz oparł się tu na dionizyjsko-plotyńskim wielkim cyklu emanacji i powrotu. Jego *Suma teologiczna* została również według tego schematu napisana.

4. *Kwestie dyskutowane o prawdzie (Quaestiones disputatae de veritate)* powstały w latach 1256-1259 w czasie działalności naukowej św. Tomasza w Paryżu. Należą one do serii *Kwestii dyskutowanych (Quaestiones disputatae).* Według Grabmanna *Quaestiones disputatae* z naukowego punktu widzenia stanowią najgłębsze i najbardziej fundamentalne dzieło św. Tomasza [7]. Nie jest ono jednak wystarczająco znane i cenione. Tu trzeba wyjaśnić, że nową metodę *Quaestio* opisał już Abelard (+1142) w Prologu do *Sic et non,* który skonfrontował ze sobą różne sentencje z Ojców Kościoła. Na *Quaesto* składały się cztery elementy: tekst, różne opinie wyjęte z tekstu, metoda dialektyczna i wypowiedź samego mistrza. Gilbert z la Porree (+1154) ze szkoły w Chartres zauważył, że *Quaestio* rodzi się z przeciwstawnych opinii, które odwołują się do prawdy [8]. Średniowiecze kochało dysputy: zarówno szkolne, jak i pozaszkolne. Na przykład cesarz Otto polecił dwom greckim filozofom, aby zorganizowali publiczną dysputę w Rawennie. Mistrz Piotr z Irlandii prowadził około 1258 dysputę w Neapolu w obecności króla Sycylii Manfreda, a w Hiszpanii organizowali dysputy religijne uczeni chrześcijańscy z żydowskimi i muzułmańskimi. W tych publicznych dyskusjach dochodziło nawet niekiedy do „próby ognia" jak to było w przypadku św. Dominika. Pierwsza znana dysputa akademicka miała miejsce w 1201 i była związana z postacią Szymona z Tournai. Z czasem z *Quaestio* powstała *Quaestio disputata.*

Każda z kwestii św. Tomasza zajmuje się konkretnym problemem, tworząc pewną samodzielną całość. Możemy je porównać do współczesnych *miscellanei.* Należy je podzielić na 3 części: O prawdzie *(De veritate),* O mocy Boga *(De potentia Dei)* i O cnotach *(De virtutibus).* Pierwsza obejmuje 29 kwestii,

[7] M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin,* Munster 1949, s. 30.

[8] Gilbert de la Porree, *De Trinitate*: PL 64, 1258.

druga 10 kwestii o mocy Boga i 16 kwestii o złu *(De mało)* oraz 1 kwestię o stworzeniach duchowych *(De spiritualibus creaturis*), która składa się z 11 artykułów. Trzecia część obejmuje 5 kwestii na temat cnót w ogólności i w szczegółach. Omawiają one kolejno: 1. Cnotę w ogólności, 2. Miłość, 3. Braterskie upomnienie, 4. Nadzieję, 5. Cnoty kardynalne. Należy do niej także kwestia O duszy *(De anima),* która obejmuje 21 artykułów i kwestia o zjednoczeniu hipostatycznym *(De unione Verbi incarnati).* Ostatnio odkryto także i inne kwestie, między innymi: O wstępowaniu młodych do zakonu *(De pueris in religionem admittendis*), O atrybutach boskich *(De attributis divinis)* i O nieśmiertelności duszy *(De immortalitate animae*) [9]. Można do nich dodać jeszcze dwa wystąpienia młodego Tomasza przed kolegium profesorskim: *Rigans montes* i *Hic est liber mandatorum Dei* oraz O sensach Pisma Świętego *(De sensibus Sacrae Scripturae)* i O pracy ręcznej zakonników *(De opere manuali*) [10]. W sumie Tomasz opracował około 68 kwestii, które składają się z 500 artykułów i setek zarzutów, rozwiązań, argumentów i odpowiedzi. Czasami przytacza on sporą liczbę argumentów. Na przykład w kwestii O wolności *(De electione huamana)* przytacza aż 24 argumenty przeciw wolności człowieka. Kolejno na nie odpowiada.

O prawdzie, to najbardziej zróżnicowany i najobszerniejszy zbiór kwestii dyskutowanych, który otwiera przed współczesnym czytelnikiem panoramę myśli złotego okresu scholastyki. W czasach św. Tomasza nie istniała jeszcze krytyka poznania jako oddzielna dyscyplina. W *Kwestiach* znajdziemy zagadnienia metafizyczne dotyczące definicji prawdy i teorii idei, zagadnienia etyczne dotyczące wolności woli i natury dobra, do którego człowiek ze swej natury zdąża. Znajdziemy w nich także rozważania z dziedziny teologii naturalnej i antropologii, a także zagadnienia czysto teologiczne, dotyczące chrystologii, angelologii i natury pierwszego człowieka, nieskażonej jeszcze grzechem pierworodnym. Prawda filozoficzna jest tu więc dopełniona prawdą objawioną. Tytuł *O prawdzie* pochodzi od pierwszej kwestii, która nią się zajmuje. Układ kwestii jest następujący: 1. Prawda, 2. Wiedza Boga, 3. Idee, 4. Słowo, 5. Opatrzność, 6. Przeznaczenie, 7. Księga życia, 8. Poznanie aniołów, 9. Komunikowanie się aniołów, 10. Umysł jako obraz Trójcy Świętej, 11. Nauczyciel, 12. Proroctwo, 13. Ekstaza, 14. Wiara, 15. Rozum wyższy i niższy, 16. Syndereza (prasumienie), 17. Poznanie, 18. Poznanie pierwszego

[9] Pierwsza z tych dodatkowych kwestii do tej pory była zawarta w dwunastej kwestii *Quodlibet IV,* druga *w In I Sent.,* d. 2, q. 1, a. 3), a trzecia w *Ms. Vat. lat. 781.*

[10] Dotychczas klasyfikowane jako kwestia 6 i 7 *Quodlibet VII.*

człowieka w stanie niewinności, 19. Poznanie duszy po śmierci człowieka, 20. Ludzkie poznanie Chrystusa w obecnym życiu, 21. Dobro, 22. Wola, 23. Wola Boga, 24. Wolny wybór, 25. Zmysłowość, 26. Ludzkie uczucia, 27. Łaska, 28. Usprawiedliwienie, 29. Łaska Chrystusa. W pierwszym artykule pierwszej kwestii św. Tomasz definiuje prawdę jako zgodność umysłu i rzeczy: *adaequatio intellectus et rei.* Natomiast w artykule czwartym dowodzi, iż istnieje prawda absolutna w Bogu i wiele prawd: tyle, ile jest rzeczy i tyle, ile jest umysłów poznających daną rzecz.

5. *Kwestie dyskutowane o mocy Boga (Quaestiones disputatae de potentia*), to dzieło, które powstało w dojrzałym okresie twórczości św. Tomasza, prawdopodobnie w latach 1265-1266 w czasie jego pobytu w Rzymie. Dlaczego moc Boża stała się dla niego tematem dysput z jego udziałem w Rzymie? Otóż w ten sposób podjął on dalszy ciąg pracy nad zagadnieniami związanymi z istotą boską. Można bowiem powiedzieć, że *De potentia* stanowią dalszy ciąg *De veritate.* Zawierają one 10 kwestii, ale nie wszystkie poświęcone są Bożej mocy, gdyż kolejno obejmują następujące zagadnienia: 1. O mocy Boga w ogólności, 2. O mocy rodzenia w Bogu, 3. O stwarzaniu, które jest pierwszym skutkiem Bożej mocy, 4. O stworzeniu nieuformowanej materii, 5. O zachowywaniu przez Boga rzeczy w istnieniu, 6. O cudach, 7. O prostocie boskiej istoty, 8. O relacjach orzekanych o Bogu w odniesieniu do wieczności, 9.0 Osobach boskich, 10.0 pochodzeniu Osób boskich. W omawianych kwestiach dostrzegamy echa polemiki z neoplatońską emanacją, którą reprezentował w XIII wieku Awicenna: kto dowodzi „mocy" w Bogu, ten zarazem wyklucza system emanacjonistyczny.

Do grupy tej należą także kwestie O złu *(De mało).* Jest ich w sumie szesnaście: 1. Zło, 2. Grzech, 3. Przyczyna grzechu, 4. Grzech pierworodny, 5. Kara po grzechu pierworodnym, 6. Wybór człowieka, 7. Grzech powszedni, 8. Wady główne, 9. Próżność, 10. Zazdrość, 11. Smutek, 12. Gniew, 13. Lenistwo, 14. Obżarstwo, 15. Rozwiązłość, 16. Demon.

6. *Kwestia o duszy (De anima) jest* najobszerniejszą ze wszystkich, gdyż obejmuje aż 21 artykułów i kwestię o zjednoczeniu hipostatycznym *(De unione Verbi incarnati).* Dzieło to powstało w latach 1265-1266, gdy św. Tomasz przebywał w Rzymie. Podczas gdy język *Sumy teologicznej* jest prosty i klarowny, to w *Kwestii* znajdują się miejsca trudniejsze, pisane swobodnie. Akwinata podejmuje tu filozoficzną polemikę z awerroizmem i augustynizmem. Jednakże szczególnie zainteresowany jest problemem nieśmiertelności duszy, który podejmuje i w innych swoich dziełach. Intelekt, który jest władzą duszy, nie posługuje się narzędziem cielesnym, a jego działanie nie

zależy wprost i całkowicie od ciała: jakie istnienie, takie działanie (*Operatio sequitur esse).* To, co samo przez się działa, samo przez się istnieje. Drugi argument za nieśmiertelnością duszy odwołuje się do faktu, iż w czasie tworzenia pojęć przez intelekt następuje przekroczenie progu materii. Byty materialne i zniszczalne, z chwilą gdy zostają ujęte przez intelekt, stają się niematerialne i niezniszczalne. Wszystko więc to, co pojęciowo ujmujemy, staje się nieśmiertelne.

7. *O braterskim upomnieniu (De correctione fraterna*), to dziełko, które należy do zagadnień przedyskutowanych, opracowanych na Sorbonie i spisanych przez św. Tomasza w latach 1256-1272. Można byłoby je zatytułować: *Grzeszących upominać*, gdyż stanowi teologiczny wykład nauki Chrystusa na ten temat. Znajduje się ono wśród takich zagadnień jak: o złu, o stworzeniach duchowych, o jedności Słowa Bożego, o cnotach w ogólności, o miłości, o nadziei i o cnotach kardynalnych. Kto kocha bliźniego, ten zarazem nienawidzi w nim zła. Człowiek posiada dobra zewnętrzne, dobra ciała i dobra duszy. Te ostatnie są najważniejsze. Ponieważ właściwe upomnienie jest czynem cnotliwym, więc domaga się ono właściwych okoliczności i sposobu jego realizacji. Nie należy więc tak upominać, aby człowiek po upomnieniu stawał się gorszy. Upomnienie braterskie dotyczy w sensie ścisłym upomnienia w cztery oczy, ale należy to czynić w stosunku do tych, którzy go przyjmą. Jeżeli ono nie wystarczy, to potrzebne jest upomnienie ze strony przełożonego.

8. *O poznaniu Boga (Super Boethium De Trinitate*), to dziełko *(opusculum)* bardzo tajemnicze, które zostało napisane pomiędzy 1256 a 1259 rokiem. Według Bernarda Gui, który był jednym z biografów św. Tomasza, kiedy Akwinata przystępował do komentowania traktatu Boecjusza, tak był pochłonięty jego treścią, że wypaliła się świeca, którą trzymał w ręku. Chenu trafnie zauważa, iż obecnie status teologii znowu stał się problemem i dlatego też teologowie chętnie powracają do lektury tego dziełka [11]. Prawdopodobnie św. Tomasz był w XIII wieku jedynym teologiem komentującym ten traktat Boecjusza, którego czas już wtedy minął. Gdyby ten Komentarz pozbawić pierwszych trzech kwestii, epigrafu i prologu, to można byłoby go zaliczyć do dzieł filozoficznych. Święty Tomasz uważa, iż jedyną możliwą i pewną, choć zarazem ograniczoną drogą poznania Boga jest poznanie skutku jego działania. W ten sposób rozumem naturalnym poznajemy Boga Stwórcę wszystkiego, co istnieje. Poznajemy, że jest On doskonalszy od tego, co istnieje i nieskończenie przewyższający to, co o Nim poznajemy.

[11] M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii* iw. *Tomasza z Akwinu*, Kęty 2001, s. 267.

9. *Komentarz do Ewangelii Jana (Super Evangelium S. loannis Lectura)* to dzieło szczęśliwie doprowadzone do końca, chociaż św. Tomasz wielu dzieł nie dokończył. Powstało ono w Paryżu w latach 1269-1272, a pierwsze pięć rozdziałów napisał osobiście św. Tomasz, natomiast resztę opracował Reginald z Piperno, a Tomasz wprowadził swoje poprawki i uzupełnienia. Dzieło to stanowi dobry przewodnik po Piśmie Świętym, gdyż do skomentowania i objaśnienia tekstu Janowego została wykorzystana cała Biblia. W jaki sposób powstał Komentarz? Otóż św. Tomasz prawdopodobnie w ciągu osiemnastu lat pracy profesorskiej co roku prowadził dwa wykłady biblijne, komentując jedną księgę Starego i jedną Nowego Testamentu, przyczyniając się do rozwoju średniowiecznej egzegezy Pisma Świętego. Podczas gdy egzegeza patrystyczna doprowadziła do doskonałości metodę czytania Pisma w świetle Pisma, odkrywając przy okazji wielopiętrowość tekstu biblijnego, to egzegeza średniowieczna zwróciła uwagę na znaczenie całościowego spojrzenia na poszczególne księgi natchnione.

10. *Wykład Listu do Rzymian (Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos)* to według powszechnej opinii szczytowe osiągnięcie egzegetyczne św. Tomasza, a niektórzy sądzą nawet, iż jest to najwybitniejsze dokonanie średniowiecznej egzegezy. Początkowo św. Tomasz opracował jedynie komentarze do Starego Testamentu. Pod koniec życia, już w Neapolu, korzystając z tekstu Wulgaty, po raz drugi zajął się listami św. Pawła, zamierzając opracować *Corpus Paulinum.* Zgodnie ze średniowieczną egzegezą szukał on w tekście przede wszystkim zamysłu natchnionego autora, co wymagało pewnego rygoru w poszukiwaniach sensu duchowego.

11. *O bycie i istocie (De ente et essentia)* to krótki traktat dedykowany *ad fratres et socios*, należący do najbardziej znanych i omawianych dzieł św. Tomasza. Jak wynika z analizy dziełka *De principiis naturae*, zostało ono napisane prawdopodobnie równocześnie z nim w roku 1253. Tę syntezę filozoficzną, a zarazem wprowadzenie do filozofii napisał w początkach swego nauczania w Paryżu. Napisał go w tym celu, aby studentom i profesorom teologii ukazać metafizykę istnienia. Akwinata pochyla się w nim nad problemem bytu, który według Arystotelesa jest zagadnieniem najstarszym, najbardziej aktualnym, najtrudniejszym i najbardziej poszukiwanym przez wszystkich [12]. Usiłuje ukazać w nim globalną wizję rzeczywistości i jej metafizyczny fundament. Wizja ta potrzebna mu jest do dalszych studiów z teologii: człowiek, który ma mówić o Bogu, powinien mówić także o bycie

[12] Arystoteles, *Metafizyka*, VII, 1, 1028 b 2.

i istocie, poznanie bowiem prawdy o bycie stanowi dla człowieka punkt wyjścia w jego poszukiwaniach. Traktat reprezentuje pewną nowość: nie tylko należy do pierwszych dzieł Akwinaty, ale należy także do pierwszych syntez filozofii chrześcijańskiej. Mistrz dominikanów Humbert z Romans pewnego dnia odpowiedział pozytywnie na pytanie: „Czy dominikanin powinien studiować filozofię?" (*Utrum possimus studere in philosophicis?).* W roku 1259 odbyła się Kapituła Generalna dominikanów w Valenciennes, na której był obecny św. Tomasz. Polecono na niej, aby dominikanie odbywali studia filozoficzne i korzystali z *De ente et essentia.*

12. *O wieczności świata (De aeternitate mundi)* to *opusculum*, które zostało napisane przez św. Tomasza prawdopodobnie w 1271 roku. Traktat ten prawdopodobnie był wymierzony przeciwko awerroistom, którzy utrzymywali, że świat jest wieczny. Głównym przedmiotem dziełka jest zagadnienie odwiecznego *(ab aeterno)* stworzenia świata, ujęte w formie pytania: „Czy świat mógł być zawsze?" *(Utrum Deus mundum faceret ab aeterno?).* Święty Tomasz podkreśla, że nie grzeszy herezją ten, kto mówi, iż mieści się w mocy Boga, aby coś stworzonego przez Niego było zawsze. Już wcześniej nauczał, że chociaż świat został stworzony w czasie, to jednak Bóg mógłby go stwarzać odwiecznie *(In II Sent.,* d. 1, q. 1, a. 5). Gilson uważa, iż zagadnienie początku świata należy do najtrudniejszych problemów, z jakimi styka się filozofia [13]. W czasach św. Tomasza Siger z Brabancji (+1284) uważał, że skoro Bóg jest wieczny, to i świat stworzony jest wieczny, również Boecjusz z Dacji utrzymywał, że świat jest wieczny, współwiecznie stworzony przez Boga, natomiast franciszkanie: Bonawentura, Jan Pecham i inni odrzucali odwieczność świata. Tomasz musiał zająć własne stanowisko. Za Mojżeszem Majmonidesem zawsze odróżniał fakt stworzenia, poznany na podstawie filozoficznego rozumowania - o czym świadczy chociażby nauka Greków na temat stworzenia - od stworzenia w czasie, o którym mówi jedynie objawienie [14]. Stanął w tym dziełku w obliczu pytania: „Czy jest możliwe odwieczne współistnienie Boga i wszechświata bez ujmy dla mocy stwórczej Boga?". Problem wieczności świata dotyczy stwarzania ujętego w aspekcie trwania, gdyż tylko Bogu przysługuje termin *aeternitas.* Według niego nie można dowieść stworzenia świata w czasie, jest jednak logicznie możliwe, by świat stworzony był odwiecznie *(ab aeterno).* Przyjmuje więc możliwość

[13] E. Gilson, *Tomizm,* Warszawa 1960, s. 213.

[14] *In II Sent.,* d. 1, q. 1; por. *Sth.,* I, q. 46, aa. 1-2.

odwieczności stworzonego przez Boga świata, ale podkreśla, że Objawienie mówi nam, iż świat został stworzony w czasie.

13. *Streszczenie teologii* (*Compendium theologiae).* Święty Tomasz zostawił nam cztery swoje syntezy myśli teologicznej: *Summa theologiae*, *Summa contra Gentiles*, *Scriptum super libros Sententiarum* i *Compendium theologiae.* Spośród nich *Streszczenie teologii* jest dziełem najbardziej zwięzłym, gdyż przeznaczone było głównie dla duszpasterzy. Tomasz zamierzał w nim omówić wiarę, nadzieję i miłość, ale zdążył tylko omówić zagadnienie wiary i częściowo zagadnienie nadziei. Cała doskonałość obecnego życia polega na wierze, nadziei i miłości. Tomasz stwierdza, iż zbawienie człowieka polega na poznaniu prawdy, na zwróceniu się ku właściwemu celowi i na przestrzeganiu sprawiedliwości. Traktat o wierze oparł na *Symbolu wiary*, traktat o nadziei na *Modlitwie Pańskiej*, a traktat o miłości miał oprzeć na *Dekalogu.* Według niego istotę wiary katolickiej stanowią zgodnie z całą Tradycją Kościoła dwie prawdy: nauka o Trójcy Świętej i o Chrystusie, czyli dogmat trynitarny i dogmat chrystologiczny.

14. *O władzy (De regno*), to niedokończone dziełko, które zostało napisane prawdopodobnie w latach 1266-1267 dla młodego króla Cypru Hugona II. Nosi ono niekiedy tytuł *De regimine principum.* Święty Tomasz zastanawiał się nad tym, jaki dar mógłby ofiarować królowi i doszedł do wniosku, że szczególnie cennym darem dla niego będzie książka o królowaniu. Nie ma wątpliwości co do Tomaszowego autorstwa jego pierwszych dwudziestu rozdziałów, natomiast w XIV wieku wielbiciel św. Tomasza - Ptolemeusz z Lukki, niepotrzebnie dopisał do niego 62 rozdziały, a całość podzielił na cztery księgi. Tomasz omawia w nim filozofię władzy i moralności politycznej. Szczególną uwagę poświęca relacji pomiędzy władzą świecką a władzą duchowną, reprezentowaną przez papieży. Tego typu zagadnienie rodzi się z faktu, iż ten sam człowiek jest obywatelem państwa i członkiem Kościoła. Akwinata uznaje autonomię władzy świeckiej, ale przeciwny jest izolacji obu władz i stosunek między nimi widzi na podobieństwo stosunku między żeglarzem a budowniczym okrętu lub między rycerzem a płatnerzem, który wyrabia dla niego broń. Człowiek potrzebuje państwa, gdyż samotnie nie jest w stanie przejść przez życie i zaradzić swoim życiowym potrzebom, a władza potrzebna jest dlatego, ponieważ w gromadzie zawsze jest potrzebny ktoś, kto troszczyłby się o dobro wspólne całości. Oprócz tego, władza potrzebna jest dla zachowania jedności, czyli pokoju w społeczeństwie. Jednakże ostatecznym celem społeczności nie jest życie cnotliwe, ale osiągnięcie dzięki niemu radowania się Bogiem. Ponieważ sprawowanie władzy wiąże się z wielkim

trudem, to Bóg obiecuje sprawiedliwemu władcy jako nagrodę zbawienie. Rządy tyrana są najbardziej niesprawiedliwe, gdyż troszczy się on o swoje dobro, a nie o dobro powierzonych sobie poddanych.

15. *Sprostowanie błędów greckich (Contra errores Graecorum).* Na początku lat sześćdziesiątych XIII wieku Stolica Apostolska prowadziła rozmowy z cesarzem Michałem Paleologiem na temat możliwości unii z Kościołem wschodnim. Dlatego też św. Tomasz otrzymał do oceny od papieża Urbana IV kompilację patrystycznych tekstów greckich, w której była zawarta taka propozycja unijna. Sporządził ją z punktu widzenia katolickiego Grek, prawdopodobnie Mikołaj z Durazzo, biskup Kotrony. Święty Tomasz nazwał tę kompilację *Książeczką* i zaczerpnął z niej około dwustu tekstów. Niestety, bardzo wiele pozostawia do życzenia autentyczność tekstów zebranych w *Książeczce*, bo wiele tekstów ma w niej charakter apokryficzny. Jej autor korzystał z rozmaitych florilegiów (antologii), katen i wyciągów, więc trudno byłoby go posądzać o świadome fałszerstwo. Na czym polegała wspomniana propozycja unijna? Otóż Łacinnicy powinni uznać prawowierność Kościoła wschodniego, Grecy zaś powinni wyrzec się czterech błędów. Święty Tomasz uznał słuszność unijnych założeń autora *Książeczki.* Nawiązując do tych idei, Sobór Florencki (1439) traktował unię niejako powrót błądzących Greków, lecz jako pojednanie skłóconych synów jednej matki Kościoła.

16. *Jak uzasadniać wiarę? (De rationibus fidei*) to dziełko, które stanowi jakby streszczenie i uzupełnienie *Summa contra Gentiles.* Zostało ono napisane prawdopodobnie w 1268 roku. W nauce o unii hipostatycznej oraz w nauce o czyśćcu myśl Tomasza osiągnęła w nim najbardziej dojrzały wyraz. Zdecydowana większość rękopisów dziełka nosi tytuł: *Liber (Tractatus) de rationibus fidei* albo po prostu *De rationibus fidei*, jednakże niekiedy spotkamy również tytuł nadany mu przez Piotra z Bergamo w jego konkordancji do dzieł św. Tomasza, zwanej *Tabula aurea* (1473): *Declaratio quorundam articulorum contra Grecos, Armenos et Saracenos ad cantorem Antiochenum.* Jaka jest jego geneza? Otóż pewien misjonarz z Syrii, zwany „śpiewakiem z Antiochii" - prawdopodobnie dominikanin - prosił św. Tomasza o radę, w jaki sposób ma odpierać szyderstwa Saracenów z Eucharystii, z dogmatu o Trójcy Świętej, a także z prawdy o Wcieleniu i Odkupieniu. Oprócz tego szukał on uzasadnienia istnienia czyśćca w dyskusjach z Ormianami i Grekami i argumentów do polemiki z fatalizmem Saracenów i innych. Ponieważ Saraceni nie uznawali autorytetu Pisma Świętego i autorytetu Ojców Kościoła, więc św. Tomasz oparł się w argumentacji na filozofii i moralności i podkreślał, iż obowiązkiem każdego wierzącego jest uzasadnienie

swojej wiary. Nie można udowodnić prawdy wiary, ale można wykazywać, że wiara jest czymś rozumnym.

17. *O doskonałości życia duchowego (De perfectione spiritualis vitae),* to dziełko, które zostało poświęcone życiu zakonnemu. Powstało ono w latach 1269-1270 i w tradycji Kościoła łacińskiego należy do najważniejszych prac omawiających to ważne zagadnienie. Życie zakonne jest według św. Tomasza szczególnie doskonałą formą realizacji chrześcijańskiego powołania do miłości Boga i bliźniego, ale byłoby błędem dokonywanie podziału wierzących na doskonałych i niedoskonałych jak to czynili gnostycy. Jaka jest geneza tego dziełka? Otóż w latach 1252-1290 uniwersytet paryski - który w owym czasie pełnił rolę centrum intelektualnego Kościoła - ogarnął wielki spór między przeciwnikami a obrońcami życia zakonnego. Szczególnie atakowano nowo powstałe zakony żebracze: dominikanów i franciszkanów. Tomasz nie mógł stać z boku owego sporu, który rozpoczął się od wystąpienia niektórych mistrzów paryskich przeciwko powierzaniu katedr uniwersyteckich zakonnikom. W roku 1255 mistrz Wilhelm z Saint-Amour wydał rozprawę pod tytułem *Niebezpieczeństwo czasów najnowszych (ostatecznych).* W języku łacińskim nosiła ona tytuł *De periculis novissimorum temporum.* Pojawienie się nowych zakonów traktował jako złowieszczy znak. Święty Tomasz odpowiedział mu rozprawą *Przeciwko tym, którzy nastają na kult Boży (Contra impugnantes Dei cultum).* Był to spór między zakonnikami a klerem diecezjalnym, w którym nowym zakonom zarzucano również angażowanie się w pracę duszpasterską. Tego typu spór miał miejsce już wcześniej, bo w poł. XII wieku, jednakże *Dekret Gracjana* zezwolił na pracę duszpasterską tym zakonnikom, którzy są kapłanami. Uczeń Wilhelma, Gerard z Abbeville wstąpił nawet przeciw życiu zakonnemu w ogólności, pisząc dzieło *Contra adversarium perfectionis christianae.* W odpowiedzi na nie Tomasz rozpoczął pisanie w 1269 *O doskonałości życia duchowego,* a w 1270 roku uzupełnił je dziełkiem *Przeciw zgubnej nauce tych, którzy odciągają ludzi od wstępowania do zakonu (Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu).* W omawianym dziełku przedstawia rzeczowo i spokojnie istotę życia zakonnego, które jest stanem doskonałości. Nie należy go jednak mylić z osobistą doskonałością, gdyż często ktoś spoza tego stanu jest bardziej doskonały od zakonnika. Doskonałość polega na miłości Boga i bliźniego, a jeżeli ktoś jej nie ma, to pod względem duchowym jest niczym. Natomiast stan doskonałości polega na tym, iż dla miłości Boga człowiek staje się niewolnikiem i rezygnuje z dóbr, do których skądinąd miałby prawo. Przedmiotem stanu doskonałości zakonnej jest ubóstwo, czystość i posłuszeństwo, natomiast

przedmiotem stanu doskonałości biskupiej służenie bliźnim i udzielanie im dóbr duchowych, jednakże praca duszpasterska powinna być owocem kontemplacji, a w trosce o innych, nie powinno się zapominać o własnej duszy.

18. *O kupnie i sprzedaży na kredyt (De emptione et venditione ad tempus*), to prywatny list św. Tomasza do klasztornego teologa z Florencji Jakuba z Viterbo, przyszłego arcybiskupa Tarentu. Został on napisany w Orvieto na przełomie 1262 i 1263 roku. List wyraża troskę o to, aby nie żerowano na cudzej biedzie. Ma on wartość historyczną i trzeba dodać, że Tomasz ma w nim na myśli mechanizmy ekonomiczne jego czasów, gdyż wówczas nie znano wielu współczesnych zasad życia ekonomicznego.

19. *O formie rozgrzeszenia (De forma absolutionis*), to dziełko, które pozwala nam wniknąć w istotę średniowiecznego sporu o formę rozgrzeszenia. Zostało ono napisane w pośpiechu, prawdopodobnie w 1269 roku, na polecenie mistrza generalnego dominikanów, bł. Jana z Vercelli. Tomasz krytycznie recenzuje w nim pismo jakiegoś innego dominikanina, który niepokoił się, że dawna deprekatywna forma rozgrzeszenia zanika na rzecz formy indykatywnej. Później nawiąże do niego w swoim najważniejszym dziele *(Summa theologias*, III, q. 84, aa. 3 i 4). W jego czasach spierano się o to, czy w sakramencie pokuty penitent otrzymuje Boże przebaczenie na pewno, czy też tylko hipotetycznie. Orzekające formuły rozgrzeszenia pojawiły się już w X wieku. Tomasz wypowiada się w obronie pewności łaski sakramentalnej w sakramencie pokuty. Nie ma absolucji przez samą tylko modlitwę błagalną, bez słów „Ja ciebie rozgrzeszam" (obecnie: „i ja odpuszczam tobie grzechy"). Kapłan spełnia posługę odpuszczenia, kiedy w osobie Chrystusa daruje grzechy. Odpuszczenie udzielane jest mocą męki Chrystusa, a nie mocą modlitwy kapłana, który uwalnia tych, którzy przez pokutę porzucają grzechy, a nie tych, którzy rozmyślnie trwają w grzechu. Ostatecznie w liturgii Kościoła przyjęły się we wszystkich sakramentach, z wyjątkiem namaszczenia chorych, formy indykatywne, a taka forma najwcześniej została zastosowana w sakramencie Eucharystii.

20. *Sześć odpowiedzi (Responsio ad lectorem Bisuantinum de articulis VI),* to list św. Tomasza, napisany przez niego na prośbę dominikanina Gerarda z Besanęon na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Stanowi on ciekawe świadectwo średniowiecznej pobożności. Według Akwinaty kaznodziejstwo ma zbliżać do Boga, trzeba więc wystrzegać się bajeczek, a głosić całe bogactwo pewnej prawdy. Należy na przykład unikać mówienia, że gwiazda betlejemska miała kształt krzyża, kształt człowieka lub kogoś ukrzyżowanego, albo że małe rączki nowonarodzonego Chrystusa stworzyły

gwiazdy, czy też, że Maryja z gwałtownym bólem codziennie rozważała słowa Symeona o mieczu, który przeniknie jej duszę. Nie godzi się bowiem, aby kaznodzieja zwracał się do niepewnych opowieści, gdyż to ubliżałoby dostojności Ewangelii.

21. O *przepowiadaniu przyszłości (De sortibus*), to dziełko, które powstało w okresie letnich wakacji roku 1270 lub 1271. Omawia ono problem godziwości wyboru biskupa przez losowanie, kiedy to dokonuje się czegoś, aby na tej podstawie odsłonić coś, co jest ukryte. W roku 1268 zmarł biskup Verceil, a kapituła nie mogła dojść do zgody w sprawie wyboru jednego z dwóch kandydatów. Stolica Apostolska nie mogła interweniować, gdyż przez prawie rok nie było papieża. W tej sytuacji kanonicy poprosili Akwinatę o konsultację teologiczną. Na ten temat wypowiedział się on również w *Sumie teologicznej* (II—II, q. 95). Zwracanie się do losów dotyczy przede wszystkim spraw ludzkich, bo człowiek cierpi udręki, kiedy nie zna przyszłości. Tomasz przypomina fakt, iż to rzucony los zadecydował o tym, że Zachariasz poszedł złożyć ofiarę kadzenia, Saul został królem, Jonasz został wrzucony do morza, a Jozue ukarał Achora, bo los wskazał, że to on przywłaszczył sobie rzeczy obłożone klątwą. Los wskazał także, w którym miesiącu ma być wymordowany naród żydowski w czasie niewoli babilońskiej i wskazał na Macieja, jako na następcę Judasza. Uczyniono to jednak po żarliwej modlitwie i przed zesłaniem Ducha Świętego. Święty Augustyn dopuszczał losowanie w czasie prześladowań, a wyznaczeni losem kapłani opuszczali te tereny, aby śmierć wszystkich nie osierociła Kościoła [15]. Akwinata podkreśla, iż żadnemu chrześcijaninowi nie wolno mieć kontaktów z demonami. Nie wszystko jednak można określić mianem zabobonu, gdyż ten, kto obserwuje ptaki i z ich zachowania wyciąga wnioski, posługuje się tylko naturalną wiedzą na temat przyrody. Odwołując się do losów człowiek grzeszy wtedy, gdy czyni to bez potrzeby, gdy bez należytej pobożności szuka sądu Bożego w losach, gdy ktoś wyrocznię Bożą wykorzystuje dla spraw ludzkich i ziemskich i gdy to, co należy czynić z Bożego natchnienia, ktoś powierza losowi. Losy wróżebne dotyczą przyszłości i do nich odnoszą się słowa Chrystusa: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustanowił swoją władzą" (Dz 1,7).

22. *O substancjach czystych (Tractatus de substantiis separatis*, *seu de Angelis*, *ad fratrem Raynaldum*), to kolejne, niedokończone dziełko św. Tomasza i prawdopodobnie jedyna w filozofii europejskiej próba systematycznego przedstawienia problematyki duchów stworzonych, czyli aniołów.

[15] *Epistoła* 228, 12: PL 33, 1018; por. *De doctr. christ.* I, 28.

Tradycja filozoficzna posługuje się tu nazwą „substancje oddzielone (czyste)", natomiast tradycja judeochrześcijańska mówi o aniołach. Chociaż Albert Wielki uważał, że nie można utożsamiać substancji oddzielonych z aniołami, to jednak Tomasz był innego zdania. Problem bytów duchowych wyższych od człowieka, a zarazem niższych od Boga bardzo zaprzątał umysły filozofów średniowiecza, nic też dziwnego, że i Tomasz pochylił się nad nim. Dziełko zostało napisane w 1273 roku, gdy zbliżał się powoli do kresu ziemskiego życia i był przekonany, że zwłaszcza ostatnie lata myśliciel powinien poświęcić na kontemplację tego, co jest najważniejsze [16]. Substancją oddzieloną (czystą) jest także Bóg, a poznanie Boga ma decydujące znaczenie dla ludzkiego życia. Jednakże w traktacie tym Tomasz zajmuje się głównie aniołami, którym poświęcił fragmenty wielu innych swoich dzieł [17]. Traktuje anioły jako formy samodzielne, niezależne od materii. W całym dziedzictwie chrześcijańskim nie ma dzieła, które tak wnikliwie zajęłoby się tym zagadnieniem. Już Arystoteles sugerował zainteresowanie tym tematem [18], ale nie napisał odpowiedniego traktatu. Kiedy Akwinata zapoznał się z przekładem jego dzieł, przeżył rozczarowanie i dlatego postanowił sam napisać traktat na ten temat. Jak sam o tym pisze w przedsłowiu, pewnego razu prawdopodobnie z powodu obłożnej choroby nie mógł uczestniczyć w zakonnym nabożeństwie, postanowił więc ten czas wykorzystać na rozpoczęcie dzieła na temat aniołów. Już we wstępie informuje nas o celu dziełka: jest nim dociekanie na temat aniołów, ich godności i dostojności w świetle wiary i filozofii. Pierwsze siedemnaście rozdziałów dotyczy rozważań na płaszczyźnie filozoficznej, natomiast praca urywa się w środku części teologicznej.

23. *Wykład pacierza.* O. Jacek Salij nadał wspólną nazwę *Wykład pacierza* czterem dziełkom, które wydawnictwo „W drodze" wydrukowało w roku 1987. Obejmują one Wykład Składu Apostolskiego, czyli „Wierzę w Boga" *(In Symbolum Apostolorum scilicet „Credo in Deum" expositio),* Wykład Modlitwy Pańskiej, czyli „Ojcze nasz" *(In orationem dominicam videlicet „Pater noster"),* Wykład pozdrowienia anielskiego, czyli „Zdrowaś Maryjo" *(In salutationem angelicam vulgo „Ave Maria" expositio)* oraz Wykład dwóch

[16] Por. św. Tomasz z Akwinu, *In Librum de Causis Exposito,* ediz. Pera, Marietti, n. 7.

[17] *Sth.,* I, qq. 50-64; 106-114; I-II, q. 80; *Cont. Gentes*, II, 46-55; 91-101; III, 41-45; 78-80; 103-107, 110; IV, 90-95; *De spirit. creat.,* aa. 5-8; Quest. *Quodl.,* I, aa. 4-5; II, 3-4; III, 6-7; VI, 2-3; VII, 1-3; IX, 4, 17; XI, 4; QD *De Ver.,* qq. 7-9; QD *De Pot.,* 3, aa. 18-19.

[18] Arystoteles, *O duszy,* III 19, 431 b.

przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych *(In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio).* Powstały one jako owoc jego pracy duszpasterskiej w Neapolu, gdy w roku 1273 przez niemal dwa miesiące w okresie wielkiego postu głosił tam katechezy. Było to wielkie wydarzenie dla mieszkańców miasta. W czasie procesu kanonizacyjnego wielu z nich, zarówno zakonników, jak i świeckich, opowiadało o swoich niezapomnianych przeżyciach z tego okresu. Wilhelm z Tocco pisze, że: „ludzie słuchali go z takim nabożeństwem, iż miało się wrażenie, że jego kazania pochodzą od Boga". Swoją katechezę rozpoczął prawdopodobnie od wyjaśnienia Składu apostolskiego, a następnie przeszedł do Modlitwy Pańskiej, Przykazań miłości i Dekalogu. Nie wiemy, czy w Neapolu objaśniał również tekst Zdrowaś Mario.

24. *O jedności intelektu (De unitate intellectus contra averro istas)* to krótki, ale bardzo bogaty w treść traktat św. Tomasza, który został napisany w roku 1270 w kontekście polemiki z błędami Awerroesa i jego zwolenników. Znajdziemy tu agresywny ton, zazwyczaj obcy Tomaszowi. Można powiedzieć nawet, iż siła jego polemiki *(vis polemica)* osiąga tu swój maksymalny pułap, gdyż uważa on, że zagrożona jest indywidualna nieśmiertelność ludzkiej duszy. Kiedy Akwinata przybył po raz trzeci do Paryża, dostrzegł kryzys, który zrodził się na Wydziale Filozofii. Od roku 1265 działa tu niezmordowany polemista Siger z Brabantu, który wraz z Boecjuszem z Dacji i Bernierem z Nivelles sieją zamieszanie nawiązując do myśli Awerroesa. Akwinata jest przekonany, że zagrożona jest prawda i stąd jego wzburzenie. Człowiek według niego urodził się dla prawdy, ale nie osiągnie jej, jeśli nie będzie znał prawdy o naturze swojego umysłu. W traktacie tym porusza zagadnienie natury i jedności człowieka, ludzkiej osobowości i życia umysłowego człowieka. Centralny punkt zagadnienia tworzy związek konkretnego człowieka z intelektem. Arystoteles szukał rozwiązania tego problemu [19], ale jego tekst stanowi prawdziwy „krzyż dla filozofów" *(crux philosophorum*), gdyż zawiera wiele niejasności, stąd przypomina on głaz, o który potknęło się wielu filozofów. Wśród zwolenników jego filozofii powstało wiele polemik. W kręgach paryskich stanowisko wielkiego arabskiego komentatora Arystotelesa - Awerroesa krążyło od roku 1220. Awerroes szukał w filozofii sensu ludzkiego życia, aby udoskonalić człowieka [20]. Doszedł do wniosku, że ludzki umysł składa się z dwóch elementów: umysłu biernego

[19] Arystoteles, *O duszy*, III, 4-5, 429 a 10 nn.

[20] Awerroes, *Accord de la religion et de la philosophie,* L. Gauthier, Alger 1906.

lub materialnego, który obumiera wraz ze śmiercią ciała, i umysłu czynnego i przekształcającego umysł bierny w myśl aktualną. Umysł czynny jest wspólny wszystkim ludziom i jest nieśmiertelny [21]. Gdyby tak było rzeczywiście, to nie byłoby różnicy między osobami, ani różnicy w zasługach. Wilhelm z Tocco pisze, że doszło do tego, iż jeden z żołnierzy nie chciał przed śmiercią, aby mu przebaczono jego przestępstwa, gdyż wierzył, że jeżeli św. Piotr jest w niebie, to i on tam się znajdzie. Jeżeli bowiem w poznaniu jesteśmy jednym intelektem, to taki sam los czeka nas po śmierci [22]. Już Albert Wielki przypisał Awerroesowi w roku 1250 tezę o jednej duszy dla wszystkich ludzi po ich śmierci [23]. W tym samym roku Bonawentura odkrywa nie tylko tezę o jednej duszy dla wszystkich, ale i o jednym umyśle czynnym i możliwym dla wszystkich. Uznaje ją oczywiście za herezję [24]. Awerroiści redukują człowieka do zwierzęcego ciała, które jest „połączone" z substancją oddzieloną, która transcenduje ciało. Odbierają życie umysłowe jednostce i przypisują je jednemu intelektowi dla wszystkich ludzi. Akwinata nie akceptuje takiego przekreślenia godności osoby i uważa, że pojedynczy człowiek musi mieć w sobie władze, dzięki którym będzie wykonywał czynności typowe dla człowieka. Mówi o tym zwykłe doświadczenie: „ten pojedynczy człowiek myśli" *(Hic homo singularis intelligit*) [25]. Tomasz zwalcza tezę mówiącą, iż intelekt jest substancją oddzieloną i jedną dla wszystkich ludzi, gdyż nie można jej pogodzić z wiarą chrześcijańską. Oprócz tego zagraża jego pozycji jako teologa. Czyni to w omawianym traktacie, ale także i w dziełku *De ente et essentia* i w drugiej księdze Komentarza do *Sentencji.* Tomasz przekonał Sigera z Brabantu, że nie można obronić osobowości człowieka, jego godności, wolności i powołania do osobistej nieśmiertelności, jeżeli nie odrzuci się wspólnego wszystkim intelektu. Istnieje natomiast jeden intelekt Boga, który jest transcendentny i nieskończony, w którym partycypuje każdy intelekt stworzony.

25. *Ewangelia Ojców Kościoła (Złoty łańcuch*, *Catena aurea)* to znakomita kompilacja kaznodziejska św. Tomasza do czterech Ewangelii, którą napisał w latach 1261-1267. Sporządził ją na polecenie papieża Urbana IV

[21] Awerroes, *Komentarz do „De anima" Arystotelesa*, 1, III, ed. Duhem, IV, 573.

[22] Wilhelm z Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, dz. cyt., 19, s. 59.

[23] Św. Albert Wielki, *Opera, Super Dionisii De Divinis Nominibus,* t. 37, s. 136.

[24] Św. Bonawentura, *Super Sent.,* d. 18, a. 2 q. 1. *Opera*, t. II, s. 446-447.

[25] Św. Tomasz z Akwinu, *De unit. intel.*, c. 3, n. 61.

w związku z dążeniem do unii z Kościołem wschodnim. Papież chciał w ten sposób nasycić kaznodziejstwo zachodnie bogactwem teologii Ojców greckich. Dominikanie starali się w XIII wieku podnieść poziom intelektualny działalności duszpasterskiej, a celowi temu miało służyć między innymi to najbardziej nieoryginalne dzieło św. Tomasza. W takim klimacie powstała także konkordancja biblijna Hugona z St. Cher, poradnik dla spowiedników św. Rajmunda z Penafort czy też *Złota legenda* bł. Jakuba de Voragine. Patrystyczna biblioteka Akwinaty w tym przypadku obejmuje 79 autorów i kilkaset dzieł oraz anonimowe glosy.

26. *List do Jana (De modo studendi).* W jaki sposób studiować teologię, aby były to owocne studia? Takie pytanie zadaje sobie niejeden student teologii, nic też dziwnego, że również nowicjusz imieniem Jan postawił je św. Tomaszowi w XIII wieku. Ten potraktował go po ojcowsku. Akwinata zazwyczaj ukrywa się za treścią pisanych przez siebie dzieł i w niewielu fragmentach jego pism wychodzi na jaw jego osobowość i temperament. Tym razem jest jednak inaczej, o czym świadczy chociażby tytuł listu: „Najdroższy w Chrystusie Bracie Janie!". Teologię należy tak studiować, aby powoli i cierpliwie przechodzić od zagadnień łatwiejszych do trudniejszych. Nie należy zbyt szybko zabierać głosu, gdyż do tego potrzebna jest ugruntowana wiedza. Warunkiem owocnego studiowania teologii jest czyste sumienie, gdyż to ono zbliża nas do Boga. Ponieważ teologia dotyczy najwyższej wiedzy o Bogu, więc nie wystarczy przyswoić sobie treść poszczególnych traktatów, ale trzeba jeszcze nad nimi rozmyślać, a to wymaga chwil samotności we własnej celi. Roztrząsanie uczynków innych ludzi nikogo nie poprawia i jest zwykłą stratą cennego czasu. Zamiast tego, trzeba się starać o to, aby być miłościwym dla wszystkich. Należy unikać zbytniej poufałości, bo ta rodzi pogardę, odrywa od nauki i sprzeciwia się naszej godności. Nie należy także wdawać się w sprawy i czyny ludzi światowych i unikać dyskusji o wszystkim, gdyż nie są to dyskusje ubogacające. Należy natomiast naśladować postępowanie świętych i ludzi dobrych, a także zachowywać w skarbcu pamięci to wszystko, co jest dobre, niezależnie od osoby mówiącego. Studiujący teologię powinien starać się rozumieć to wszystko, co czyta lub słyszy, a w rzeczach niepewnych upewniać się. Wreszcie należy ćwiczyć pamięć, aby dzięki niej można było w umyśle zgromadzić tak jak w magazynie wiele wiedzy. Na koniec trzeba pamiętać o naszych ograniczeniach i kierując się pokorą nie wnikać w to, co nas przerasta.

SOMMARIO

Nel panorama culturale e religioso del Duecento san Tommaso d'Aquino riluce come un astro di prima grandezza, e per statura spirituale e intellettuale resta modello e punto sicuro di riferimento per tutti i tempi. San Tommaso e un dottore dei dottori della Chiesa. Cosi lo chiamó Henri Dominique Lacordaire, insigne oratore e apologista domenicano, quando nel 1852 tenne a Tolosa il celebre panegirico davanti alia testa del Dottore Angelico, venerata a S. Saturnino. Uoriginalita e il merito di san Tommaso d'Aquino non stanno solo nelPaver compiuto sapientemente la saldatura tra indagine filosofica e dogma cristiano, tra ragione e fede. Quando nel 1323 il suo nome venne iscritto nell'albo dei santi, a chi obiettava che Tommaso non aveva compiuto grandi prodigi ne in vita ne dopo la morte, Giovanni XXII rispose con una frase famosa: „Quante proposizioni teologiche scrisse, tanti miracoli fece!". Basta gettare un colpo d'occhio sulPindice della *Somma teologica,* dove 1'intera opera si riflette come in uno specchio fedele, per notare come tutto, assolutamente, e non soltanto sotto Paspetto teologico, ma anche filosofico, trovi il suo centro in Dio. La dottrina di Tommaso d'Aquino e forse Pespressione piu tipica, nella storia del pensiero cristiano, di un atteggiamento ottimistico di fronte alia natura in genere, alia natura umana in specie, e ai suoi valori. La piu notevole delle caratteristiche generali di questo genio e la sua potenza di sintesi. Possedeva la splendida facolta di situarsi immediatamente nel cuore delle cose e scorgerne tutte le irradiazioni. La sua attitudine fondamentale era quella di unificare, associare, distinguere. Faceva zampillare da per tutto la chiarezza. II tomismo sara per sempre uno dei tesori delPumanita e il suo autore un duce intellettuale, al tempo stesso che un esempio altissimo. No, non basta riesumare il tomismo e difenderlo strenuamente, occorre ravvivarlo.

ZAKOŃCZENIE

1. PRZYSZŁOŚĆ TOMIZMU

Swieżawski słusznie zauważa, iż prąd, który w tej chwili nas ogarnia jest prądem antyfilozoficznym i w dużej mierze antytomaszowym. Nauka Tomasza sprzeciwia się subiektywizmowi, a więc zwróceniu się ku swojemu „ja", który cechuje nowożytną myśl Europy. Filozofia ta zamiast być refleksją nad całą bogatą rzeczywistością, stała się - mówiąc językiem Davida Hume - *badaniem ludzkiego rozumu.* Z filozofii rzeczywistości stała się więc filozofią kultury, a więc tego, co człowiek wytwarza. Trzeba jednakże płynąć tak jak pstrąg pod prąd, gdyż tylko w ten sposób przeciwstawimy się temu młynowi, który wszystko miele. Powrót do rzeczywistości obiektywnej jest najlepszym lekarstwem na subiektywizm, który jest złem naszych czasów. Im bardziej człowiek przecież zapomina o sobie, tym bliższy jest Bogu [1].

Tomasz zaprzyjaźnił się z mądrością przyrodzoną (filozoficzną) i z mądrością nadprzyrodzoną (teologiczną). Od wieków przestaliśmy być uformowani w duchu prymatu mądrości, gdyż w czasach nowożytnych mądrość została wyparta przez technikę, użyteczność i wygodę. W ten sposób nasza kultura europejska bardzo wiele straciła. Jednakże właściwa myśl filozoficzna - która polega na kontemplacji rzeczywistości - jest niezależna od zmian czasowych. Podobne zjawiska występują i w szeroko rozumianej kulturze. Klasyczne osiągnięcia sztuki architektonicznej nie starzeją się, bo piękno kolumny doryckiej zawsze będzie zachwycało. Czy straciły swoją wartość i aktualność osiągnięcia życia wewnętrznego św. Pawła, św. Franciszka z Asyżu, św. Katarzyny Sieneńskiej czy też św. Teresy Wielkiej? Wartość ich doświadczenia mistycznego jest ponadczasowa. Nie zestarzała się także muzyka Bacha, Mozarta czy też Bethowena. Franciszek Sylvestris z Ferrary nazwał Tomasza „człowiekiem każdego czasu" *(Homo omnium horarum*), skupił on bowiem w swojej duszy grecki geniusz z doskonałością chrześcijaństwa.

[1] S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 11-25.

Od św. Tomasza z Akwinu nie dzieli nas przepaść czasu, a jego pytania i poszukiwania są ciągle żywe, jak żywe są niepokoje, poszukiwania, wysiłki i codzienność każdego autentycznego myśliciela i człowieka. Tomizm jest filozofią zdrowego rozsądku. Jest to filozofia bardziej zrozumiała dla umysłu przeciętnego człowieka niż większość innych filozofii. Maritain pisze w swej książce *Theonas*, że fakt zewnętrzny zapładnia inteligencję wewnętrzną, jak pszczoła zapładnia kwiat. Bóg uczynił człowieka zdolnym do wejścia w kontakt z rzeczywistością. Na tym małżeństwie umysłu i rzeczywistości bazuje nauka Tomasza. Co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela! Chesterton zauważa, że większość filozofii współczesnych nie jest filozofiami, lecz wątpliwościami filozoficznymi, czyli wątpieniem co do tego, czy w ogóle może być jakaś filozofia [2]. Tomasz był optymistą i wychwalał cnotę, natomiast protestantyzm był pesymizmem, gdyż podkreślał beznadziejność wszelkiej cnoty ludzkiej.

Znana niemiecka filozof Edyta Stein pisze w swoim dziele *Endliches u. Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, że katolickie życie duchowe w czasach nowożytnych zaczęło coraz bardziej zależeć od *modernizmu* i w ten sposób utraciło kontakt ze swoją chwalebną przeszłością. Jednakże w drugiej połowie XIX wieku nastąpiło odrodzenie poprzez zanurzenie się w najlepszych źródłach. Zaczęto powracać do nauki św. Tomasza z Akwinu, gdyż dekrety papieża Leona XIII rozbudziły zainteresowanie jego dziełami. Filozofia modernistyczna chciała zerwać więzy z prawdą objawioną i nie tylko wskazywała na autonomię rozumu naturalnego, ale nie pozwalała mu także na wyjście poza świat doświadczenia naturalnego, dążąc do usunięcia Boga ze sfery wiedzy i nauki. Według Stein myśl modernistyczna nosiła w sobie nasiona ateizmu i dlatego Stein postanowiła zaangażować się na rzecz odrodzenia tradycji, ale równocześnie starała się wybierać to, co jest wartościowe w filozofii współczesnej. W latach trzydziestych XX wieku Gilson i Maritain pracowali nad odrodzeniem się tomizmu. W te prace włączyła się Stein, czytając i tłumacząc teksty św. Tomasza i najważniejsze komentarze współczesne. Przetłumaczyła na język niemiecki *Quaestiones Disputatae de Veritate*, a studium doktryny św. Tomasza zrodziło w niej przekonanie, że: „tomizm nie zrodził się w umyśle mistrza jako skończony system koncepcji i pojęć; wiemy, że jest on żyjącym tworem ducha, przy pomocy którego możemy aktualnie formować się i wzrastać. Domaga się on, byśmy go sobie przyswoili i odnaleźli w sobie nowe życie. Wiemy, że

[2] G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 175.

wielcy myśliciele chrześcijańskiego średniowiecza dysputowali na tematy, które nas jeszcze interesują i że mają nam wiele do powiedzenia, a to może służyć nam pomocą" [3]. Stein nie akceptuje więc tomizmu jako zamkniętego systemu i traktuje go jako intelektualną propozycję, która powinna być wykorzystana, odnowiona, a przede wszystkim przedyskutowana. Jej podejście do doktryny św. Tomasza różni się tym od stanowiska Gilsona i Maritaina, iż ci postawili ją w centrum i potraktowali jako punkt odniesienia dla całej myśli Zachodu. Inni filozofowie średniowieczni, nowożytni i współcześni nie są w stanie według nich rozwiązać wielkich zagadnień filozoficznych. Według Stein wszyscy myśliciele średniowieczni wnieśli ważny wkład w rozwój filozofii chrześcijańskiej.

Czy odrodzona filozofia średniowiecza i nowa filozofia XX i XXI wieku mogą spotkać się w ramach filozofii wieczystej (*philosophia perennis*)? Obydwa typy filozofii posługują się innym językiem, ale powinien się znaleźć ktoś, kto pomoże im się wzajemnie zrozumieć. Wspomniane dzieło Stein pragnie spełnić taką rolę, koncentrując się na zagadnieniu prawdy. Gilson we wprowadzeniu do dzieła *Duch filozofii średniowiecznej* pisze, że filozofia chrześcijańska, to nie tylko jakaś filozofia otwarta na nadprzyrodzoność, bo w takim przypadku byłaby ona jedynie kompatybilna z chrześcijaństwem. Filozofia wtedy jest filozofią chrześcijańską, gdy nadprzyrodzoność tworzy jej element konstytutywny. Jeżeli chrześcijanin wśród prawd, w które wierzy, odnajduje niektóre prawdy, które mogą być przedmiotem nauki, to staje się filozofem, gdy natomiast promyki filozofii zawdzięcza wierze chrześcijańskiej, to tym samym staje się filozofem chrześcijańskim [4]. Na przykład koncepcję istnienia św. Tomasz odnajduje już u Arystotelesa, ale dopiero Biblia ukazuje pełnię istnienia. Stein zgadza się z koncepcją filozofii chrześcijańskiej, jaką Maritain zawarł w swojej książce *De la philosophie chretienne* (1932). Dostrzega różnicę między „czystą" filozofią, która bazuje na rozumie naturalnym i filozofią, która uznaje pomoc wiary, gdyż dostrzega ograniczoność człowieka i dlatego też tworzy harmonię tego, co sama wypracowała z tym, co oferuje wiara i teologia. Nie oznacza to rezygnacji z poszukiwania rozumowego, ale przygotowanie drogi wiary. Odkrycie niewystarczalności ludzkiego rozumu jest odkryciem filozoficznym, które otwiera człowieka na inne źródła prawdy, do jakich należy Objawienie. Stein jest przekonana, iż można nawiązać do szkoły greckiej i szkoły nowożytnej, przyjmując jako

[3] E. Stein, *Essere finito e Essere eterno,* Citta Nuova, Roma 1988, s. 42 nn.

[4] E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Morcelliana, Brescia, 1963, s. 43.

kryterium „powrót do rzeczy", o którym mówił jej mistrz Edmund Husserl. Jaki wkład w odkrywanie prawdy wniósł według niej św. Tomasz? Otóż mówił on o akcie (urzeczywistnieniu) i potencji (możności) jako o sposobach istnienia. Aby to było zrozumiałe dla współczesnego człowieka, to trzeba wyjść od „własnego istnienia". Heidegger nie przedstawił w swoim dziele *Bycie i czas* egzystencji w sposób przekonywujący. Święty Augustyn mówił o świadomości własnego życia, gdyż każdy człowiek posiada „intymną wiedzę" na ten temat, Kartezjusz o oczywistości myślenia *(cogito),* a Husserl o świadomości. Ich myśl skupia się w jednym przekonaniu: „jestem". Jestem, bo myślę, czuję i chcę. Przejście od możliwości do urzeczywistnienia uświadamia nam istnienie czasu. Człowiek jest świadomy swojego początku, ale nie umie znaleźć zadowalającej odpowiedzi na pytanie o swój możliwy koniec. Nasze istnienie nie zależy od nas, gdyż otrzymaliśmy je. Pojęcie istnienia wiecznego otrzymujemy wtedy, gdy z momentu istnienia przechodzimy do kolejnego momentu istnienia. W ten sposób od istnienia skończonego dociera się do istnienia wiecznego, bo wszystko to, co jest skończone, otrzymuje swoje istnienie. Ten, który daje istnienie, daje i sens tego istnienia. Według Stein, myśl św. Tomasza może ubogacić człowieka współczesnego, ale pod warunkiem, że jego filozofia będzie oceniana i traktowana jako żyjąca towarzyszka dla tych, którzy poszukują.

2. ZNACZENIE ŚW. TOMASZA DLA KOŚCIOŁA I KULTURY

Grabmann słusznie zauważa, że wielkie dusze promieniują, że oddziaływują na wszystkie czasy tym, co było zawarte w ich słowach i czynach[5]. Osią tomizmu jest wyodrębnienie wiary i rozumu oraz utworzenie z nich harmonijnej całości. W ten sposób unika się zarówno fideizmu, jak i racjonalizmu. Kościół zawsze będzie potrzebował takiej harmonii wiary i rozumu, stąd aktualność nauki św. Tomasza. Na czym polega wartość nauki św. Tomasza? Przede wszystkim na jej obiektywizmie. Przejawia się on w sposobie pisania i w samej nauce. Filozofia tomistyczna, zwana filozofią wieczystą *(philosophia perennis*), oparta jest na obiektywnym pojęciu bytu *(ens estprima conceptio intellectus)* oraz na pierwszych zasadach, które są oczywiste. U św. Tomasza analiza tego, co realne jest cudowna! Tomizm pozostanie na zawsze skarbem ludzkości, a sam św. Tomasz intelektualnym księciem. Również argumentacja teologiczna św. Tomasza cechuje się obiektywizmem, bo jak w filozofii opiera

[5] M. Grabmann, *Wstęp do Sumy teologicznej św. Tomasza z Akwinu,* Lwów 1935, s. 7.

się on na przedmiotowej oczywistości, tak w teologii opiera się na gruncie autorytetu nadprzyrodzonego. Tomasz jest mistrzem syntezy. Współcześnie przeważa analiza, gromadzi się wiele materiału naukowego, ale nie tworzy się wiekopomnych dzieł. Z powodu braku odpowiedniego ducha syntezy, współczesna teologia traci na gruntowności i głębi. Trzeba więc przypomnieć wołanie Piusa XI: „Idźcie do Tomasza!" *(Ite ad Thomam).*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA TOMISTYCZNA

MANDONNET P. - DESTREZ J., *Bibliographie thomiste,* Le Saulchoir, Kain 1921.

VANSTEENKISTE C., *La rassegna di Letteratura Tomistica,* 18 tomów, Editrice Domenicana, Napoli 1966-1985.

Bogata bibliografia tomistyczna znajduje się także w *Aktach* pierwszych siedmiu *Kongresów Tomistycznych,* Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso (1925-1970).

Można wykorzystać także monumentalny *Index Thomisticus,* (R. Busa), Gallarate.

Studi Tomistici, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Vaticano 1974-1986.

Studi e le relazioni del Congresso Mondiale „Tommaso d Aquino nel suo settimo centenario", celebrato dall'Ordine dei Frati Predicatori nel 1974, 9 tomów, Edizioni Domenicane, Napoli 1974-1978.

TEKSTY ŹRÓDŁOWE O ŻYCIU ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Główne teksty źródłowe zostały zebrane w *Fontes vitae s. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati cura et labore* D. Priimmer (ff. I—III, Toulouse 1911) et M.-H. Laurent (ff. IV-VI, Saint Maximin 1934-1937). Częściowo zostały wydane w *S. Thomae Aquinatis fontes praecipuae,* cura A. Ferrua, Alba, Ed. Domenicane 1968.

1. FRA GERARD DE FRACHET O. P. (1*1271), *Vitae Fratrum,* V, ed. Louvain 1896, s. 201, § III i s. 215, §§ VI, VII i VIII; tłumaczone na język włoski: *Il libro d'oro Domenicano* (pod red. P. Taurisano), Roma, Francesco Ferrari, s. 353, 387-389; Nowe wydanie: Bologna, Studio Generale Domenicano, 1961.
2. FRA TOMASZ Z CANTIMPRE O. P. (uczeń Alberta Wielkiego, zanim jednak Tomasz dotarł do Kolonii, fl272), *Bonum universale de Apibus,* ks. I, rozdz. 20 (Ed. Douai 1627).
3. FRA WILHELM Z TOCCO O. P. (najbardziej miarodajny, uczeń Tomasza w Neapolu, na polecenie przełożonych zakonnych napisał najbardziej kompletną biografię Tomasza, aby ją przedłożyć w czasie procesu kanonizacyjnego, f po 1325), *Historia Beati Thomae de Aquino Ordinis Fratrum Praedicatorum,* drukowane: Bollandyści, *Acta Sanctorum,* 1.1, s. 657-687, przedruk: P. Priimmer, *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis,* Toulouse 1913-1924, fasc. II, s. 57-160.

4. FRA BARTŁOMIEJ Z LUKKI O. R (uczeń Tomasza w Rzymie i Neapolu, jego spowiednik, fl327), *Historia Ecclesiastica* (ks. XXII, rozdz. 20-25,29 i ks. XXIII, rozdz. 8-15, druk: L. A. Muratori) *Rerum italicarum Scriptores,* Milano 1727, t. XI, kol. 1151-1173.
5. FRA PIOTR CALO Z CHIOGGI O. P., *Vitae Sanctorum*, wśród nich jest biografia Tomasza, która znajduje się u: Prummer, fasc. I, s. 17-55. *[Fontes* I],
6. FRA BERNARD GUI O. P. (fl331), *Legenda Sancti Thomae de Aquino*, druk w: Boninus Mombritius, *Sanctuarium, seu Vitae Sanctorum,* Milano 1480, t. II; Paris 1910,21.; Bollandyści, *dz. cyt.,* 1.1, Martii, s. 716-722, por. *Fontes,* fasc. III, s. 161-263.
7. *Processus inquisitionis factae super vita, conversatione et miraculis recol. Mem. Fr. Thomae de Aquino Ord. Fratrum Praedicatorum, Sacra Theologiae Doctoris anno salutis* MCCCXIX, Bollandyści, *dz. cyt.,* s. 684-714; por. BALUZIO, *Vitae Paparum Avenionensium,* Paris 1693, t. II, kol. 7; Uccelli, *Due documenti inediti per la vita di S. Tommaso d'Aquino,* Napoli 1873.

- *Processus canonizationis Neapoli,* 267-407, wyd. M. H. Laurent *[Fontes* IV].
- *Processus canonizationis Fossae Novae,* 411-510, wyd. M. H. Laurent *[Fontes* V].
- *De canonizatione,* 511-532, wyd. M. H. Laurent *[Fontes* VI].
- *Documenta,* wyd. M. H. Laurent (Saint-maximin, Revue Thomiste 1937), s. 531-677 *[Fontes* VII].

8. JAN XXII, *Bulla kanonizacyjna św. Tomasza* z 18 lipca 1323, druk: P. Angelo Walz O. P., *Analecta Sacri Ord. Fratrum Praedicatorum,* s. 173-192 oraz t. III *Xenia Thomistica,* Roma 1925, s. 173-188 oraz *In honorem D. Thomae Aquinatis documenta pontificia,* Tip. Vaticana, 1923, s. 9-27.
9. FRA RAJMUND HUGUES O. P. (fl368), *Historia Translationis Corporis Sancti Thomae de Aquino,* druk w: Bollandyści, *dz. cyt.,* s. 723-731.
10. SANT'ANTONIO PIEROZZI O. P. (bp Florencji, fl459), *Cronache,* t. III, XXIII, rozdz. VIII, s. 644-656.
11. *Chartularium Universitatis Parisiensis,* druk: P. Denifle OP, P. Chatelain, Paris 1889; P. REICHERT O. P., *Acta Capituli Generalis Ord. Praedic.,* Roma 1899-1900; Prof. Endres, *Analecta S. O.,* s. 168-173.
12. *Acta Capitulorum Generalium Ord. Praed.* (1220-1378), wyd. B. M. RICHERT, MOPH 3 i 4, Rzym 1898-1899.
13. *Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae* (1243-1344), wyd. T. Kaepeli, MOPH 20, Rzym 1947.
14. *Monumenta Conventus Sanjacobei Lutetiae Parisiorum,* „Analecta S.O.P", I (1893) oraz IV (1896). *[Mon. S. J.].*
15. JORDAN Z SAKSONII, *Libellus de principiis,* MOPH 16, Rzym, [Jordan].
16. W. HINNEBUSCH, *History of the Dominican Order,* I, Staten Island. N. Y. Alba House 1965.

BIOGRAFIE NA PODSTAWIE TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

1. BASIC A., *Introductio compendiosa in opera S. Thomae,* Roma 1925 (Collegium Angelicum).
2. SPIAZZI R., *San Tommaso d Aquino. Biografia documentata,* ESD, Bologna 1995.
3. TORREL J. P., *Tommaso d Aquino. L'uomo e il teologo,* Edizioni Piemme Roma 1994 *(Święty Tomasz - człowiek i dzieło,* Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008).
4. TAURISANO I., *San Tommaso d Aquino,* Roma 1941; Torino 1941.
5. TOURON, Paris 1737; Ab. Bareille i Werner, Ratisbona 1858; P. Vincenzo de Groot, Holender (II wyd. 1907); P. Taurisano, 1940 i Bologna 1992.
6. WALZ A., *San Tommaso d Aquino. Studi biografici sul Dottore Angelico,* Edizioni Liturgiche, Roma 1945 (P. Novarina, *Saint Thomas dAquin,* Philosophes Medievaux, t. V, Louvain - Paris 1962, s. 248).
7. WEISHEIPL J. A., *Friar Thomas d Aquino. His Life, Thought and Works,* Washington 1974 *{Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło,* W drodze, Poznań 1985).
8. Różni erudyci w XX wieku przeszukiwali archiwa w Europie, szukając danych o św. Tomaszu i o chronologii jego dzieł: P. MANDONNET, P. DESTREZ, P. PRUMMER, P. CHENU, P. WALZ, P. PELSRER, M. GRABMANN.
9. Chronologia dzieł św. Tomasza znajduje się także w różnych tomach *Opera Omnia,* Editio Taurinensis (Marietti), pod red. R. SPIAZZI O. P.

PROFILE BIOGRAFICZNO-HISTORYCZNE I DOKTRYNALNE

1. BONAIUTI E., *Tommaso d Aquino,* Formiggini, Roma 1924.
2. BRETON S., *Saint Thomas dAquin. Presentation, choix de textes, bibliographie,* Deghers, Paris 1965.
3. BUSSONI A., *S. Tommaso d Aquino «Doctor Angelicus»,* Ed. Battei, Parma 1974.
4. CALORI A. L., *Tomas de Aquino, la luz de Paris,* ed. Difusión, Buenos Aires 1952.
5. CHENU M. D., *St. Thomas dAquin et la theologie,* editions du Seuil, Paris 1959; tłum. A. Ziernicki, o. W. Szymona O. P., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia,* Znak, Kraków 1997.
6. CHESTERTON G. K., *St. Thomas Aquinas,* London 1931; tłum. A. Chojecki, *Święty Tomasz z Akwinu,* Pax, Warszawa 1999.
7. CHIOCHETTI E., *San Tommaso,* Athena, Milano 1925.
8. COPLESTON E., *Aquinas,* Penguin Books, Baltimore 1975.
9. CRESSON A., *S. Thomas dAquin, Sa vie, son oeuvre, saphilosophie,* PUF, Paris 1942.
10. D'ARCY, M. C., *Thomas Aquinas,* E. Benn, London 1930.
11. DARMS G., *700 Jahre Thomas von Aquin, Gedanken zu einem Jubilaum,* Paulusverlag, Fribourg 1974.
12. DE BRUNE E., *S. Thomas dAquin,* Mellottee, Paris 1923.
13. GILLET S. M., *Thomas dAquin,* Dunot, Paris 1952.

14. GLORIEUX P., *Un maitre polemiste: Thomas d Aquin,* w: «Melanges de science religieuse» 5 (1948), s. 153-174.
15. GRABMANN M., *Thomas von Aquin, Eine Einfuhrung in seine Personlichkeit und Gedankenwelt,* Kosel und Pustet, Munchen 1912,1949.
- *Das Seenleben des hl. Thomas von Aquin,* Theatinerverlag, Munchen 1924.
16. GUTIERREZ Z. M., *Santo Tomas de Aquino, el maestro,* Universidad de Valencia, Valencia 1976.
17. HOOGWELD J., *Inleiding tot leven en leer van S. Thomas von Aquino,* Decker, Nijmegen 1929.
18. MARESCA M., *Tommaso d Aquino e la scolastica,* Garzanti, Milano 1943.
19. MARITAIN J., *Le Docteur Angelique,* Desclee De Brouver, Paris 1930.
20. MCINERNY R. M., *St. Thomas Aquinas,* G. Hali, Boston 1977.
21. MENNESIER A., *Saint Thomas d Aquin. L'homme chretien,* ed. Du Cerf, Paris 1965.
22. RAMIREZ S., *Introducción a Tomas de Aquino,* BAC, Madrid 1975.
- *Sto. Tomas, Vida, sistema, Autoridad,* Opera Omnia, CSIC, Madrid 1970-1972.
- *Por que debemos honrar a Sto. Tomas?,* w: „Revista del Santissimo Rosario" 38 (1923), s. 389-392.
- *Que es un Tomista?,* w: „Ciencia Tomista" 27 (1923), s. 164-193.
- *De propria indole philosophiae Sancti Thomae Aquinatis,* w: «Xenia Thomistica» (1923), s. 53-64.
- *The auctority of. St. Thomas Aquinas,* w: „The Thomist" 15 (1952), s. 1-109; *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis,* Salmanticae 1952.
- *Sanctus Thomas Studiorum Dux,* w: „Aquinas" 3 (1960), s. 2-17.
- *iQue es de Sto. Tomas?,* w: „El cruzado espafiol" 191 (1966).
23. SERTILLANGES A. D., *Saint Thomas d Aquin,* Flammarion, Paris 1931.
24. SGARBOSSA M., *Tommaso d Aquino. Lepoca, la vita, il pensiero,* Citta Nuova Editrice, Roma 1996.
25. SWIEŻAWSKI S., *Święty Tomasz na nowo odczytany,* Znak, Kraków 1983.
26. THONNARD F. J., *Saint Thomas d Aquin,* La Bonne Press, Paris 1933.
27. WEBERT J., *Saint Thomas d Aquin, le genie de 1'ordre,* Denoel et Steele, Paris 1934.
28. ZIMMERMANN A., *Thomas von Aquin, in Klassiker des philosophischen Denkens,* Bd. 1, Munchen 1983, s. 109-155.

POMOCE DO STUDIOWANIA PISM ŚW. TOMASZA

1. PIOTR Z BERGAMO (|1482), *Tabula aurea {In opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula aurea eximii doctoris F. Petri de Bergomo),* Editiones Paulinae, Roma 1960.
2. R. BUSA SI, *Index Thomisticus.*

OPRACOWANIA

ABBA G., *Lex et virtus. Studi sull 'evoluzione della dottrina morale di S. Tommaso d Aquino,* Roma 1983.

ADAMCZYK S., *De obiecto formali intellectus nostri sec. doctrinam S. Thomae,* Roma 1953.

ANDEREGGEN I., *Introduzione alla teologia di san Tommaso. Una prospettiva storica e metafsica,* Edizioni Dehoniane, Roma 1996.

ARNOU R., *De quinque viis apud antiquos Graecos et Arabes,* Roma 1932.

Autori Vari, *S. Tommaso. Fonti e riflessi del suo pens iero,* Studi Tomistici, 1, Vaticano 1974.

Autori Vari, *Suile cinque vie di S. Tommaso,* w: Doctor Communis 1954.

Autori Vari, *Quinque sunt vie,* Studi Tomistici 9, Vaticano 1981.

Autori Vari, *S. Thomas Aquinas in hodierna formatione sacerdotali,* Seminarium 17 (1977), s. 559-1007.

Autori Vari, *Le ragioni del tomismo,* Milano 1979.

BACCI A., *II latino di S. Tommaso,* L'Osservatore Romano, 4 marzec 1945.

- *II latino tomistico e i nostri tempi,* L'Osservatore Romano, 9 marzec 1966.

BAFIA S., *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De hebdomadibus" i „De Trinitate" Boecjusza. Dyskusja św. Tomasza z Akwinu z augustynizmem,* Kraków 1998.

BALDANZA G., *IIproblema della filosofia in „Optatam totius",* Seminarium 22 (1970), s. 269-301.

BARTOLASO G., *II significato delVenciclica „Aeterni patris",* Doctor Communis 33 (1980), s. 271-276.

BELMANS T., *Le sens obiective de l'agir humain. Pour relire la morale coniugal de St. Thomas,* Studi Tomistici 8, Vaticano 1980.

BERTHIER J., *Sanctus Thomas Aquinas Doctor Communis Ecclesiae,* Editrice Nazionale, Roma 1914.

BIFFII., *Essere tomisti oggi?,* Doctor Communis 1 (2001), s. 114-121.

La teologia e un teologo: S. Tommaso d Aquino, Casale Monferrato 1984.

Chartularium uniwersitatis Parisiensis, ed. Denifle - Chatelain, I, Parisiis 1889.

BO G., *II pensiero di S. Tommaso sull'origine della sovranita,* Roma 1931.

BOGLIOLO L., *Essere e conoscere,* Studi Tomistici 21, Vaticano 1984.

- *La filosofia cristiana,* Studi Tomistici 28, Vaticano 1986.

BOULOGNE CH. D., *S. Thomas dAquin. Essai biographique,* Paris 1968.

BOURKE V., *Aquinas'Search form Wisdom,* Milwaukee, Bruce 1965.

BOYLE L., *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas,* Toronto 1982.

BUSA R., *II „ computer" al servizio degli studi tomistici,* L'Osservatore Romano, 20 styczeń 1973, s. 5.

BUSSONI A., *S. Tommaso d'Aquino „Doctor Angelicus",* Parma 1974.

CALLUS D. A., *The condemnation ofSt. Thomas at Oxford,* Aquinas Papers, nr 5, Oxford 1946.

- *Les sources de St. Thomas,* w: Vari Autori, *Arístote et St. Thomas,* Paris 1957, s. 93-174.

CAMPODONICO A., *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d 'Aquino,* Milano 1986.

CANALS VIDAL F., *La metafisica de Santo Tomas en el nuevo Catecismo,* Cristianidad 53 (1996) nr 785-786, s. 33-36.

Genesis histórica de las XXIV Tesis Tomistas, Sapientia 53 (1998) 97-110; Cristianidad 56 (1999) nr 811-812, s. 16-24.

CAPRILE L., *Validita della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio,* PUL, Roma 1966.

CASTAGNOLI P., *Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e scritti di S. Tommaso,* Divus Thomas (P) 30 (1927), s. 704-724; 31 (1928), s. 110-125, 249-268; 32 (1929), s. 57-66, 444-458.

CENTI T., *Breve sintesi del pensiero filozofico di S. Tommaso d Aquino: Introduzione e commento alie XXIV tesi,* La Somma Teologica, Introduzione generale, s. 265-326, Casa editrice Adriano Salani, Firenze 1952;

CHENU M. D., *S. Tommaso d Aquino e la teologia,* Torino 1977.

- *Introduzione allo studio di S. Tommaso d Aquino,* Firenze 1953.
- *La teologia come scienza nel sec. XIII,* Milano 1985.

CHESTERTON, *S. Tommaso d Aquino,* Ed. Volpe, Roma 1971 *(,Święty Tomasz z Akwinu,* tłum. A. Chojecki, Pax, Warszawa 1995).

CHIOCCHETTI E., *S. Tommaso,* Ed. Athena, Milano 1925.

CIAPPI M. L., *Liberta di pensiero e Magistero della Chiesa in San Tommaso d Aquino,* Doctor Communis 28 (1975), s. 64-73.

- *Il pensiero dellAquinate sulprimato del Romano Pontefice e sull'unita della Chiesa,* Doctor Communis 13 (1960), s. 31-48.

CLAVELL L., *El estudio de Santo Tomas en el Magisterio de Juan Pablo II,* Sapientia 35 (1980) 589-600.

- *La perennita della filosofia dell' essere. L' invito di Giovanni Paolo II a studiare Tommaso d Aquino,* Acta Philosophica 5 (1996), s. 5-20.
- *El pensamiento de Santo Tomas de Aquino en la Enciclica Fides et ratio,* Tópicos 19 (2000), s. 35-49.

CLEMENT A., *La sagesse de Thomas d Aquin,* Paris 1983.

CLERISSAC H., *Das Geheimnis die Kirche,* Studi Tomistici 23, Vaticano 1984.

COFFEY R., *The Man from Rocca Secca,* Milwaukee, Bruce 1944.

COMPOSTA D., *Lenciclica «Aeterni Patris» di Leone XIII e il suo significato storico,* Euntes Docete 33 (1980), s. 299-328.

- *Il fondamento antropologico della morale e del diritto secondo S. Tommaso,* Sapienza 36 (1983), s. 259-288.

CONGAR Y., *Vision de l'Eglise chez Thomas dAquin,* RSPT 62 (1978), s. 523-542.

CORDOVANI M., *Uattualita di san Tommaso d Aquino,* Milano 1924.

- *Pio XI e San Tommaso d Aquino,* Vita e Pensiero 9 (1923), s. 449-452.
- *Leone XIII. „Aeterni Patris". Enciclica sullafilosofia cristiana,* Roma 1927.
- *San Tommaso nella parola di Pio XI,* Angelicum 6 (1929), s. 1-12.
- *La legge universitaria della chiesa ed il primato di S. Tommaso,* Federico Pustet, Roma 1932.

COTTA S., *II concetto di legge nella „Summa Theologiae" di S. Tommaso d Aquino,* Torino 1955.

CROSIGNANI G., *La teoria del naturale e del soprannaturale secondo S. Tommaso d Aquino,* Piacenza 1974.

DALLEDONNE A., *Problematica metafisica del tomismo essenziale,* Roma 1980.

DAL SASSO G. - COGGI R., *Compendio della Somma teologica di S. Tommaso d Aquino,* Ed Studio Domenicano, Bologna 1989.

DANTE ALIGHIERI, *Biesiada,* Antyk, Kęty 2004.

D'ARCY M., *Thomas Aquinas,* Boston Little, Brown 1930.

DEGL'INNOCENTI U., *IIproblema della persona nel pensiero di S. Tommaso,* Roma 1967.

DEMBOWSKI B., *Reception of the Encyclica «Aeterni Patris» in Poland,* Collectanea Theologica, 46 (1976), s. 187-203.

DEMONGEOT M., *Le meilleur regime politique selon St. Thomas,* Paris 1928.

DENIS-BOULET N. M., *Les grandes theses thomistes,* Rev. Federaliste, giugno (1923), s. 324-340.

DERISI O. N., *EI siginificado de la enciclica „Aeterni Patris" de León XIII a los cien anos de su publicatión,* Sapientia (Buenos Aires) 34 (1979) 303-308.

- *Thomisme et magistere ecclesiastique,* Archives de Philosophie 4 (1926), s. 184-192.
- *La Sacra Congregazione per VEducazione Cattolica e Vautorita di S. Tommaso,* Seminarium 29 (1977), s. 647-689.
- *II contributo della Compagna di Gesu allapreparazione dell'enciclica „Aeterni Patris",* La civilta Cattolica 131 (1980) IV 342-355.
- *Los fundamentos metafisicos del Orden moral,* Madrid 1969.

DE SIMONE L., *S. Tommaso d Aquino. Storia della vita e dell 'opera,* Napoli 1963.

DESTREZ J., *Etudes critiques sur les oeuvres de Saint Thomas dAquin d'apres la tradition manuscrite,* Vrin, Paris 1933.

DONDAINE A., *Secretaires de St. Thomas,* Leonina 21., Roma 1956.

DONDAINE H. F.-SCHOONER H. V., *Codices manuscripti operum S. Thomas de Aquino,* Roma 1967.

DOUIE, DECIMA L., *The Conflict Between the Seculars and the Mendicants at the Uniwersity of Paris in the Thirteenth Century,* Oxford, Aquinas Papers 23 (1954).

DOULAIS, *Les Reliąuies de Saint Thomas dAquin,* Paris 1903.

DURANT W., *Storia della Civilta,* Milano 1959.

ECO U., *II problema estetico in Tommaso d Aquino,* Milano 1970.

EHRLE F., *Lagostinismo e Varistotelismo nella Scolastica del sec. XIII,* Xenia Thomistica, III, Roma 1924, s. 517-588.

ELDERS L., *II dialogo in San Tommaso,* Doctor Communis, 1 (2001), s. 133-153.

- *S. Thomas dAquin et Aristote,* Revue Thomiste 96 (1988), s. 357-376.
- *Faith and Science (In Boet, de Trinitate),* Roma 1974.
- *Die Metaphysik des Thomas von Aquin,* I, Pustet, Salzburg-Munchen 1985.
- *The Ethics ofSt. Thomas Aquinas,* Studi Tomistici 25, Vaticano 1984.

ESPLUGAS M., *En torno del Motu Proprio de Pio X sobre la doctrina de Santo Tomas,* Estudios Franciscanos 13 (1914), s. 83-89; 162-177; 241-260.

FABRO C., *Introduzione a San Tommaso,* Edizioni Ares, Milano 1983.

- *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso,* Torino 1950.
- *Partecipazione e causalita,* Torino 1960.
- *Esegesi tomistica,* PUL, Roma 1969.
- *Tomismo e pensiero moderno,* PUL, Roma 1969.

FEDELE P., *Fra i monaci di Fossanova che videro morire S. Tommaso,* Miscellanea storico-artistica, Roma 1924, s. 187-194.

FERNANDEZ A., *Actualite et necessite de la philosophie de saint Thomas dans la periode postoconciliare,* Revue Thomiste 66 (1966), s. 177-189.

FERRUA A., *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipui,* Alba 1968.

FESQUET H., *Diario del Concilio,* Mursia, Milano 1967 (debata na temat św. Tomasza z Akwinu, 708-711).

FINANCE DE J., *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas,* Roma 1960.

FOREST A., *La structure metaphysiqque du concret selon Thomas dAquin,* Paris 1956.

FOSTER K., *The Life of Saint Thomas Aquinas. Biographical Documents,* Longmans, Green, London 1959.

FRANCESCHINI E., *Origine e stile della Bolla „Transiturus",* Aevum 1965, nr 39, s. 218-243.

GARDELL A., *La structure de l'ame et Vesperience mystique,* Paris 1927.

GARRIGOU-LAGRANGE R., *II senso comune,* Brescia 1952.

GEENEN G., *St. Thomas et les Peres,* D. Th. C. 15 (1946), s. 133-148.

- *Le fonti patristiche come „autorita" sulla teologia di S. Tommaso,* Sacra Doctrina 27 (1970), s. 7-67.

GEIGER L. B., *La participation dans la philosophie de St. Thomas*, Paris 1942.

GEISELMANN J., *Christus und die Kirche nach Thomas von Aquin,* ThQ 107 (1926), s. 198-222, 108 (1927), s. 233-255.

GHELLINC J. DE, *Les premieres listes des docteurs de VEglise en Occident*, BALAC, 2 (1912), s. 132-134.

GHERARDINI B., *Tematiche ecclesiologiche tomistiche*, Doctor Communis 33 (1980), s. 195-209.

GIACON C., *La filosofia di San Tommaso e i Seminari,* Rivista di Filosofia Neo-scolastica 31 (1939), s. 341-357.

- *Le grandi tesi tel tomismo,* Como 1945; Patron, Bologna 1967.
- *Uanima del tomismo,* Milano 1941.

GIANNINI G., *Aspetti del tomismo,* Roma 1975.

GIGANTE M., *Genesi e struttura dellatto libero in S. Tommaso,* Napoli 1980.

GILBERT P. P, *Lo spirito della filosofia medievale,* Morcelliana, Brescia 1983.

GILLET S. M., *Thomas dAquin,* Paris 1952.

GILSON E., *Lo spirito della filosofia medievale,* Brescia 1947, s. 11-146.

- *Pourquoi St. Thomas a critique St. Augustin,* Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age 1 (1926-1927), s. 5-127.
- *Dio e la filosofia,* Milano 1986.
- *L'essere e l'esistenza,* Milano 1988.
- *Probierni d'oggi. II tomismo e la sua situazione,* Torino 1967.
- *Elementi di filosofia cristiana,* Brescia 1964.
- *Le thomisme,* Paris 1965 (*Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu,* tłum. J. Rybałt, Pax, Warszawa 1960).

GLORIEUX P, *Les premieres polemiques thomistes,* Le Saulchoir, Kain 1927.

GOGACZ M., *Zawartość problemowa traktatu «De ente et essentia» Tomasza z Akwinu,* w: *Opera Philosophorum Medii Aevi,* 1.1, ATK, Warszawa 1976, s. 9-107.

GONZALES A. L., *Teologia natural,* Pamplona 1985.

GRABMANN M., *Hilfsmittel des Thomasstudium aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordandae, Tabulae),* Mittelalterliches Geistesleben, II, Miinchen 1936, s. 424-489.

- *Die Werke des hl. Thomas von Aquin,* Beitrage 22 (1949).
- *Guglielmo di Moerbeke, il traduttore delle opere di Aristotele,* Miscellanea Historiae Pontificiae, IX, Roma 1946.
- *Storia del metodo scolastico,* Firenze 1980.
- *Il concetto di scienza sec. S. Tommaso,* Rivista di filosofia Neoscolastica 26 (1934), s. 127-155.
- *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX,* Miscellanea Historiae Pontificiae, V, Roma 1941.
- (z O. N. Derisi), *La vida espiritual de santo Tomas de Aquino,* Buenos Aires 1945.
- *Introduzione alla Summa Theologiae di S. Tommaso d Aquino,* Milano 1930; *Wstęp do Sumy teologicznej* iw. *Tomasza z Akwinu,* Wyd. Dominikanów, Lwów 1935.

- *Thomas von Aquin: Personlichkeit und Gedankenwelt,* Kosel, Munchen 1946.

GRANAT W., *Teodycea,* TN KUL, Lublin 1968.

GR ANERIS G., *Contributi tomistici alia filosofia dei diritto,* Torino 1949.

GREGORY T., *Discussioni sulla „doppia verita",* Cultura e Scuola, 1962, s. 99-106.

GRENET B., *Le 24 tesi tomiste, dallevoluzione all 'esistenza,* Ediz. Paoline, Roma 1965.

GUERARD DES LAURIERS M., *La preuve de Dieu et le cinq voies,* Divinitas 10 (1966), s. 5-229.

GUINDON R., *Beatitude et theologie morale chez St. Thomas d Aquin,* Ottawa 1956.

GY P. M., *Lojfice du Corpus Christi et St. Thomas d'Aquin. Etat d'une richerche,* Revue de Sciences phil. et theol, 1980, s. 491-501.

HAYEN A., *San Tommaso e la vita della Chiesa oggi,* Jaca Book, Milano 1993.

HENRICI P., *La Chiesa e la filosofia. In ascolto della „Fides et ratio",* Gregorianum 80 (1999), s. 635-644.

- *Note storiche sui rapporto tra filosofia e teologia nella formazione sacerdotale,* Seminarium 40 (2000) 502-512.

HORVARTH A., *La sintesi scientifica di S. Tommaso d Aquino,* Torino 1932.

HUERGA A., *Santo Tomas de Aquino teologo de la vida cristiana,* Madrid 1974.

- *La doctrina dei Cuerpo Mistico en la eclesiologia dei Card. Juan de Torquemada,* Divinitas 27 (1983), s. 239-261.

IALLONGHI E., *Luniversita di Parigi e il dottore di Aquino,* Miscellanea storico-artistica, Roma 1924, s. 213-222.

IAMMARRONE L., *11 valore delle cinque vie tomis tiche,* Roma 1970.

IZQUIERDO LABEAGA J. A., *S. Tommaso, Maestro di Filosofia cristiana nella „Fides et ratio",* Alpha Omega 3 (2000), s. 239-272.

JALBERT G., *Necessite et contingence chez St. Thomas d Aquin et chez ses Predecesseurs,* Ottawa 1961.

JAN PAWEŁ II, *S. Tommaso „Doctor Humanitais",* Libreria Editrice Vaticana 1990.

JOLIVET R., *Essai sur les rapports entre la pensee grecque et la pensee chretienne,* Paris 1931.

- *Le thomisme et la critique de la connaissance,* Paris 1931.

JOURNET CH., *Actualite de St. Thomas,* Paris 1973.

KREMPER A., *La doctrine de la relation chez St. Thomas,* Paris 1952.

LACHANCE L., *Vhumanisme politique de St. Thomas d Aquin,* Paris-Montreal 1965.

LACORDAIRE H. D., *Notices e panegyriques,* Ed. Garnier, Paris 1912, s. 307-342; *Opere complete dei Lacordaire: Nuove conferenze: Discorsi e panegirici,* Ed. Carlo Turati, Milano 1856, s. 228-259; por. *S. Tommaso Dottore dei Dottori,* Libreria Editrice Vaticana 1989.

LANNA D., *La teoria della coscienza in S. Tommaso d'Aquino,* Napoli 1952.

LECCISOTTI T., *II Dottore Angelico a Montecassino,* Rivista di filosofia neoscolastica, 1940, s. 519-547.
- *S. Tommaso d Aquino e Montecassino,* Miscellanea Cassinese, nr 32 (1965).
- *Revera Deum quaesivit. Note sui soggiorno di S. Tommaso a Montecassino,* Rassegna di Ascetica e Mistica, Firenze 1974, nr 1, s. 9-18.

LEGRAND J., *Lunivers et 1'homme dans laphilosophie de St. Thomas,* Bruxelles-Paris 1942.

LIVI A., *II ritorno alio studio di San Tommaso prima e dopo l'„Aeterni Patris",* Scripta Theologica 11 (1979), s. 599-618.

LOBATO A., *Avicenna y Santo Tomas,* Estudios filozoficos 4 (1955), s. 45-86.

LORENZ D*., Ifondamenti della ontologia tomista,* II trattato de ente et essentia, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1992.

LUMBRERAS P., *The Twenty-four Fundamental Theses of Ofjftcial catholic Philosophy,* University press, Notre Dame, Ind. 1923.

MAJKRZAK H., *Angelologią w świetle teologii* iw. *Tomasza z Akwinu,* Informator SCJ 6 (2008), s. 557-565.
- *Antropologia integralna* w Sumie teologicznej *św. Tomasza z Akwinu,* Spes, Kraków 2006.
- *Cnoty i wady. Zarys tomistyczneej aretologii,* Fides et ratio, Kraków 2009.
- *Katalog cnót i wad,* Fides et ratio, Kraków 2009.
- *Magisterium kościoła o św. Tomaszu z Akwinu,* w: *Aktualność myśli* iw. *Tomasza,* pr. zbiorowa, AMDG, Kraków 2005, s. 7-25.

MANDONNET P., *Des ecrits authentiques de Saint Thomas d Aquin,* Saint Paul, Fribourg 1910.
- *La Careme de Saint Thomas a Napłes (1273),* Miscellanea storico-artistica, Roma 1924, s. 195-211.
- *Les titres doctrinaux de Saint Thomas dAquin,* Rthom 17 (1909), s. 597-618.
- *La canonisation de saint Thomas dAquin,* Melanges Thomiste I, Vrin, Paris 1923.

MANDONNET-DESTREZ, *Bibłiographie thomiste,* 1924.

MANSER G., *Das Wesen des Thomismus,* Fribourg 1949.

MARESCA M., *S. Tommaso e la Scolastica,* Milano 1943.

MARINELLI F., *Personalismo trinitario nella storia della salvezza in S. Tommaso,* PUL, Roma 1969.

MARITAIN J., *Les cinq voies de St. Thomas,* w: *Approches de Dieu,* w: *Oeuvres completes* X, Fribourg-Paris 1985, s. 23-60.
- *Le Docteur Angelique,* Desclee, Paris 1930.

MARTINEZ GARCIA E., *San Tommaso d Aquino, architetto della vita universitaria,* Revista di Ascetica e Mistica 26 (2001), s. 507-520.

MATTIUSSI G., *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d Aquino approvate dalia S. Congregazione degli Studi,* Roma 1917.
- *Eccelenza dell angelica dottrina,* Gregorianum 5 (1924), s. 3-24.

MENNESSIER J., *La religion dans la Summa Theologica,* Paris 1932.

MONDIN B., *II sistema filosofico di S. Tommaso d 'Aquino,* Edit. Massimo, Milano 1992.

MONTAGNES B., *La doctrine de l 'analogie del'etre dapres St. Thomas dAquin,* Paris 1963.

MONTANARI G., *Determinazione e liberta in S. Tommaso,* PUL, Roma 1962.

MULLADY B. T., *The Meaning of the Term «Moral» in St. Thomas Aquinas,* Studi Tomistici 27, Vaticano 1986.

NARDI B., *II libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano,* Nel mondo di Dante, Roma 1944, s. 287-303.

NICOLAS J. H., *Dieu connu comme inconnu,* Paris 1966.

NORMORE C. G., *Who was condemned in 1277?,* The Modern Schoolman 72 (1995), s. 273-281.

OLGI ATI F., *L anima di san Tommaso d Aquino,* Milano 1924.

PACINO W., *Roccasecca patria di San Tommaso d Aquino,* Ed. „Lazio ieri e oggi", Roma 1974.

PARENTE P., *Dio e i probierni dell'uomo,* Roma 1955.

- *II male secondo la dottrina di S. Tommaso,* w: *Dio e i probierni delVuomo,* Belardetti, Roma 1955, s. 519-556.
- *Terapia tomistica,* Roma 1979.

PATFOORT A., *Tommaso d Aquino. Introduzione a una teologia,* Genova 1988.

PEGIS A. C., *Saint Thomas and the Greeks,* Milwaukee 1939.

PELSTER E., *Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin,* Philosophisches Jahrbuch 36 (1923), s. 36-49.

- *Neurere Forschungen uber die Aristotelesiibersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts,* Gregorianum 30 (1949), s. 46-77.
- *Die Ubersetzungen der Aristotelischen Metaphysik in den Werken des h. Thomas von Aquin,* Gregorianum 16 (1935), s. 325-348, 531-561; 17 (1936), s. 377-406.

PERA C., *II sacro cingolo di S. Tommaso d Aquino,* Xenia Thomistica, III, s. 459-515.

- *II tomismo di fronte alie correnti platoniche e neoplatoniche,* Aquirjas 3 (1960), s. 279-306.
- *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d Aquino nella Somma Teologica,* Torino 1979.

PESCH O. H., *Tommaso d Aquino, limiti e grandezza della teologia medievale,* Queriniana, Brescia 1994.

PETITOT L. H., *Le vie integrale de S. Thomas dAquin,* Paris 1929.

PETIT SULLA J. M., *Recomendación de santo Tomas segun la enciclica Fides et ratio de Juan Pablo II,* Cristiandad 61 (2004) feb.

- *Sobre la recomendación de la doctrina de santo Tomas,* Cristiandad 61 (2004) marzo.
- *The Life and Spirit of Thomas Aquinas,* Priory Press, Chicago 1966.

PIEPER J., *Per la filosofia,* Milano 1976.

- *Guide to Thomas Aquinas,* Pantheon, New York 1962.

- *Tomasz z Akwinu,* tłum. Z. Włodkowa, Znak, Kraków 1966.
PIOLANTI A., *II tomismo come filosofia cristiana nel penssiero di Leone XIII,* Studi Tomistici 20, Vaticano 1983.
- *La conoscenza sapienziale di Dio nelpensiero di S. Tommaso,* Ed. Vaticana, Vaticano 1980.
PIZZORNI R. M., *II fondamento etico-religioso del diritto sec. S. Tommaso d Aquino,* Roma 1968.
POCINO W., *Roccasecca patria di S. Tommaso d Aquino,* Roma 1974.
POLESTRA G., *San Tommaso predicatore,* w: *Omelie di San Tommaso,* Ediz. Domenicane Italiane, Napoli 1968, s. 9-18.
PONFERRADA G. E., *Santo Tomas de Aquino en el Magisterio de la Iglesia,* Sapientia 53 (1998), s. 3-13.
PRETE B., *Bibbia e teologia nell'opera di S. Tommaso d Aquino,* w: *Sancti Thomae*, nr specjalny Bollettino di San Domenico, Bologna 1974, s. 79-92.
RABEAU G., *Dieu. Son existence et sa providence,* Paris 1933.
RAEYMAEKER DE L., *Philosophie de l'etre,* Louvain 1947.
RAMIREZ S., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis,* Salamanca 1952.
- *S. Thomas studiorum dux,* Aquinas 3 (1960), s. 1-27.
- *Introducción a Tomas de Aquino. Biografia, obras, autoridad doctrinal*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1975.
- *Doctrina politica de Santo Tomas,* Madrid 1953.
RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Age,* Oxford 1936.
RASSAM J., *La metaphysique de St. Thomas,* Paris 1968.
RE G., *II cristocentrismo della vita cristiana in S. Tommaso,* Brescia 1968.
REVILLA M., *Santo Tomas, modelo de viday maestro de doctrina,* La Ciudad de Dios 140 (1925), s. 492-510.
RIESTRA J. A., *Cristo y la plenitud del Cuerpo Mistico. Estudio sobre la cristologia de santo Tomas de Aquino,* Pamplona 1985.
RIET VAN G., *L'epistemologie thomiste,* Louvain 1945.
ROLAND-GOSSELIN M. D., *Essai d'une etude critique de la conaissance,* Paris 1932.
- *La doctrine politique de St. Thomas dAquin,* Paris 1928.
ROMERO J. M., *Las recomendaciones pontificias de la doctrina de santo Tomas,* Cristianidad 60 (2003) feb.
- *Santo Tomas de Aquino en la enciclica Aeterni Patris,* Cristiandad 60 (2003) marzo.
- *Sobre la recomendación de la doctrina de santo Tomas,* Cristiandad 61 (2004) marzo.
ROSTWOROWSKI J., *W sprawie 24 tez tomistycznych,* AK 20 (1927), s. 60-75.
ROUSSELOT P., *L'intelectualisme de St. Thomas,* Paris 1936.

RUCIŃSKI B. J., *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia" Tomasza z Akwinu,* w: *Opera Philosophorum Medii Aevi,* 1.1, ATK, Warszawa 1976.

SANCHEZ SORONDO M., *Aristotele e S. Tommaso*, Roma 1981.

- *La gracia como participación de la naturaleza divina,* Buenos Aires-Salamanca 1979.

SARALE N., *S. Tommaso d Aquino oggi,* Editrice Civilta, Brescia 1990.

SCHMITZ R. M., *La relazione tra vescovo epresbitero sullo sfondo delprimato universale del Papa. La dottrina di S. Tommaso nel. C. 4 del „Contra impugnantes Dei cultum et religionem",* Doctor Communis 35 (1982), s. 160-184.

SCIACCA M. F., *Prospettive sulla metafisica di S. Tommaso,* Ed. L'Epos, Palermo 1991.

SEIDL H., *Sobre la relaación entre la filosofia, la religión y la teologia. Reflexiones despues de la Enciclica „Fides et ratio",* Espiritu 52 (2003), s. 53-65.

SEŃKO W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną,* Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993.

SERTILLANGES A. D., *Les „Triomphes" de Saint Thomas dAquin,* w: *San Tommaso d Aquino o. p., Miscellanea storico-artistica,* Roma 1924, s. 293-298.

- *Les grandes theses de la philosophie thomiste,* Bloud & Gay, Paris 1928.
- *S. Tommaso,* Morcelliana, Brescia 1931.
- *St. Thomas Aquinas and His Work,* Oates and Washbourne, London 1932.
- *La philosophie morale de St. Thomas dAquin,* Paris 1942.
- *La filosofia di S. Tommaso d Aquino,* Ed. Paoline, Roma 1957.

SILVA-TAROUCA A., *S. Tommaso oggi,* Torino 1949.

SPIAZZI R., *S. Tommaso d Aquino,* Firenze 1975.

- *La scelta di san Tommaso da parte della Chiesa,* Doctor Communis 34 (1981), s. 3-10.
- *II catechismo della Chiesa Cattolica e San Tommaso d Aquino,* Doctor Communis (XLVII) 1994, s. 107-120.
- *La vocazione domenicana,* Ed. S. Sisto Vecchio, Roma 1966 (1985).
- *Natura e grazia, fondamento dell 'ontologia cristiana secando S. Tommaso,* Ed. Studio Domenicano, Bologna 1992.
- *II pensiero di San Tommaso d Aquino,* Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.
- *S. Tommaso dopo il Concilio,* Roma 1966.
- *Contributi tomistici alia politica,* Padova 1959.
- *La dottrina sociale di S. Tommaso e i principi fondamentali dell 'umanesimo cristiano,* Seminarium 16 (1977), s. 812-854.

STAFFA D., *II tomismo e vivo,* Libreria Editrice Vaticana 1989.

STEENBERGHEN VAN F., *La filosofia nel sec. XIII,* Milano 1972, s. 319-446.

SWIEŻAWSKI S., *Święty Tomasz na nowo odczytany,* Znak, Kraków 1983.

SYNAVE P., *Le catalogue officiel des oeuvres de Saint Thomas dAquin. Critique, origine, valeur,* AHMA 3 (1928), s. 25-103.

TANGHETTI F., *La questione sociale nel pensiero di S. Tommaso e il suo influsso nelle encicliche sociali,* PUL, Roma 1977.

TAURISIANO I., *I discepoli e i biografi di S. Tommaso,* Miscellanea storico-artistica, Roma 1924, s. 111-175.

TONQUEDEC DE J., *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance,* Paris 1929.

TORRELL J. P., *Święty Tomasz z Akwinu - mistrz duchowy,* tłum. A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2003.

TOSO A., *Tommaso d Aquino e il suo tempo,* Nuove Edizioni giuridiche, Roma 1964.

VANN G., *St. Thomas Aquinas,* Benziger, New York 1947.

VANNI ROVIGHI S., *Introduzione a San Tommaso d Aquino,* Ed. Laterza, Bari 1991.

- *Perenne validita delle „cinque vie" di S. Tommaso,* Aquinas 3 (1960), s. 198-213.
- *Lunita del sapere secondo S. Tommaso d Aquino,* II Pensiero, X, 1965, s. 7-22.
- *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d Aquino,* Milano 1972.

VANSTEENKISTE C., *Tommaso d Aquino,* in: *Bibliotheca Sanctorum,* XII, Roma 1969, s. 544-563.

- *II metodo di S. Tommaso,* w: Autori Vari, *Le ragioni del tomismo,* Milano 1979, s. 161-196.
- *II Liber de Causis negli scritti di S. Tommaso,* Angelicum 35 (1958), s. 325-374.

VICAIRE H., *Storia di San Domenico,* Ed. Paoline, 1959.

VIJGEN J., *Die heutige Autoritat des hl. Thomas von Aquin im Lichte der Tradition,* Doctor Angelicus 5 (2005), s. 7-54.

VILLAGRASA J., *Tommaso d Aquino filosofo nel magistero cattolico,* Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008.

WALZ A., *Chronotaxis vitae et operum s. Thomae de Aquino,* Angelicum 16 (1939), s. 463-473.

- *San Tommaso d Aquino,* Rzym 1945.
- *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum,* Roma 1948.
- *I luoghi di San Tommaso,* Roma 1961.
- *La presenza di San Tommaso a Orvieto,* Studi Eucaristici, Orvieto 1966.

WEBER E. H., *La controverse de 1270 a VUniversite de Paris et son retentissement sur la pensee de St. Thomas,* Paris 1970.

WEBERT J., *S. Thomas dAquin, le genie de Vordre,* Paris 1934.

- *Essai de metaphysique thomiste,* Paris 1927.

WEISHEIPL J. A., *Thomas dAquin and Albert His Teacher,* Gilson Lecture 2, Toronto, PIMS 1980.

- *The Meaning of Sacra doctrina in Sum. theol.* I, 1, The Thomist 36 (1974).
- *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło,* W drodze, Poznań 1985.

WIELGUS S., Z *badań nad średniowieczem,* RW KUL, Lublin 1995.

WIPPEL J. F., *The Condemnations of1270 and 1277 at Paris,* The Journal of Medieval and Renaissance Studies 7 (1977), s. 169-201.
- *Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas: a separate process against Aquinas?,* Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie 44 (1977), s. 117-136.
- *Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277,* The Modern Schoolman 72 (1995), s. 233-272.

ZDYBICKA Z., *San Tommaso nella Fides et ratio,* Doctor Communis n. s. (2001), s. 103-113.

CZASOPISMA NAUKOWE TOMISTYCZNE

„Divus Thomas", Collegio Alberoni, Piacenza, od 1879.
„Philos. Jahrbuch", 1880 (Jahrbuch fur Philosophie und spekulative Theologie (od 1887).
„Revue thomiste", Fribourg 1892, Paris 1893-1013, St. Maximin 1914-1946, następnie Toulouse, od 1947.
„Revue neoscolastique", Louvain 1894.
„Studi medievali", Torino 1904-1913, Bologna 1923-1952, od 1960.
„Revue de science philosophiques et theologiques", Kain w Belgii 1907, następnie Le Saulchoir.
„Ciencia Tomista", Madrid 1909, następnie Salamanca.
„Rivista di filosofia neo-scolastica", Firenze 1908, następnie Milano.
„Divus Thomas", Wien 1914-1953.
„Angelicum", Pont. Universita di S. Tommaso, Roma, od 1923.
„Bibliotheque thomiste", Kain (Belgia), od 1924.
„Bulletin thomiste", St. Maximin 1924-1931, Kain (Belgia) 1932-1965.
„Mediaeval Studies", Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1939.
„Doctor Communis", Pont. Accademia di S. Tommaso, Roma, od 1948.
„Roczniki Filozoficzne", Lublin, od 1948.
„Divinitas", Pont. Accademia Teologica Romana, od 1956.
„Aquinas", Pont. Universita Lateranense, Roma, od 1958.
„Przegląd Tomistyczny", Warszawa 1984.
„Sapienza", Domenicani d'Italia, Roma, Napoli, od 1948.
„Studia Medievistyczne", Warszawa 1958.
„Sacra Doctrina", Studio Domenicano, Bologna.
„Scripta Theologica", Universita di Navarra, Pamplona.
„The Thomist", New York, od 1939.
„New Scholasticism", Notre Dame, Indiana, USA.
„Sapientia", Buenos Aires, od 1946.
„Journal Philosophique", Paris 1985 (Bulletin du Centre de Recherche Philosophique St. Thomas d'Aquin).

INDEKS OSÓB

A B C D E F G H I J K L M N O P R S T U V W Y Z

A

Abraham (postać biblijna) 139,153
Achor (postać biblijna) 233
Adelhard z Bath 80
Agnieszka, św. 47, 68
Alan z Lille 20
Albert Wielki, św. 18, 20, 27, 32, 36, 37, 38, 41, 43, 44, 52, 54, 57, 66, 69, 78, 80, 81,134, 220,234, 236
Aleksander III, papież 50
Aleksander IV, papież 39,40,42
Aleksander VII, papież 26
Aleksander Wielki 24
Aleksander z Hales 18, 20, 25, 126, 220,223
Alfons Liguori, św. *26*
Alfred z Sareshel 20
Alkuin 13
Ambroży, św. 20, 26, *27*
Andronikos z Rodos 124
Angelico, bł. 28
Antonello z Messyny 28
Antoni z Brescii 66
Antoni z Padwy, św. *27*
Antonin, św. z Florencji 172
Anzelm z Canterbury, św. 10,13,16, 17, 20, *26,* 61, 65, 80, 81, 83, 124, 135,137
Anzelm z Laon 20,22, 222
Arystoteles 5, 17, 19, 20, 32, 36, 43, 44, 46, 47, 70, 75, 76, 78, 79, 80, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 99, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 124, 125, 130, 141, 157, 163, 164, 176, 207, 211, 221, 222, 227, 234, 235,241
Atanazy Wielki 26,*27*
Augustyn, św. 12, 16, 17, 19, 20, 24, 26, 27, 61, 65, 69, 70, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 91, 96, 99, 113, 140, 143, 145, 148, 159, 161, 165, 174, 183, 221, 233,242
Awerroes 20, 46, 101, 235, 236
Awicebron 20
Awicenna 20, 183, 225

B

Bach Johann Sebastian 239
Bacon Roger 85
Banez Dominik 28
Barberini Franciszek 50
Barth Karl 108
Bartłomiej z Kapui 45, 48, 49, 207, 208
Bayle P. 23
Bazyli Wielki 26,*27*
Beda Czcigodny (Venerabilis) 26,41
Bednarski Feliks Wojciech 28
Beethoven Ludwig van 239
Benedykt XII, papież 188,203
Benedykt XIV, papież 188, 204
Benedykt XV, papież 191, 204

Benedykt XVI, papież 5,201,202,206
Benedykt z Nursji, św. 8
Berengar z Tours 77,171
Bernard Gui (Guidonis) 31, 32, 55, 62, 72, 226
Bernard z Chartres 13,16
Bernard z Clairvaux, św. 8, 10, 20, 24,*26,* 81,165
Bernier z Nivelles 235
Bernini Giovanni Lorenzo 26
Billot 28
Billuart C. R. 28
Billuart Karol 28
Boecjusz 13, 19, 20, 41, 63, 71, 76, 77, 80, 91, 144, 226
Boecjusz z Dacji 80, 228, 235
Bonawentura, św. 17, 20, 25, *26,* 29, 32, 38, 40, 41, 42, 45, 49, 61, 66, 70, 76, 126, 143, 157, 161, 165, 228,236
Bonifacy VIII, papież 86
Bourret Étienne 56
Brunet Elias 38
Bruno Giordano 14
Buonaiuto Andrea di 28
BuryJ. 23
Bussi Giovanni Andrea dei *9*

C

Campanella Tommaso 14,112
Cano Melchior 28, 130
Capreolus Jan 28
Carnap Rudolf 94
Cellariusz *9*
Chesterton G. K. 144,240
Chenu M. D. 28,220, 226
Cloche Antoni 54
Comte Auguste 23,94,182
Congar Yves 28
Couesnongle Vincenzo de 205
Cousin Wiktor 77
Crockaert Piotr 28
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 19, 20
Cyryl, św. 154
Cyryl Aleksandryjski 20, *26*,159
Cyryl Jerozolimski *26*

D

Dante Alighieri 7, 9, 18, 29, 36, 41, 48, 71, 140,187
Dawid (postać biblijna) 66
De Finance Joseph 89
De Luca Antonino 190,204
Demetrios Kidones 54
Demostenes 24
Diderot Denis 23
Dionizy, św. 41, 65
Dominik Guzman, św. 8, 32, 33, 35, 36, 39,40,44, 64, 73, 74,191,223
Durand z Saint Pourąein 54
Duval Andrzej 28

E

Eadmer 61
Edyta Stein, św. 27, 240, 241, 242
Efrem Syryjski *26*
Eliasz Raymond 53
Elred, opat 10
Emmerich Anna Katarzyna 172
Engels Fryderyk (Friedrich) 23
Epikur 12
Erazm z Rotterdamu 69, 76
Eschmann I. T. 207
Eugeniusz IV, papież 172

Eutyches 151
Evan, sekretarz św. Tomasza 63

F

Fabro Cornelio 88, 89
Ferrariusz 190
Ferre Vincent 28
Feuerbach Ludwig 23
Filip, mistrz 47
Filon Aleksandryjski 13,95, 133,135
Fra Angelico, malarz 36,41
Francesca z Maenza 52
Franciszek, wikariusz biskupi 43
Franciszek Salezy, św. *26*
Franciszek z Asyżu, św. 8,41,61,239
Franciszek z Terraciny, bp 51
Franciszka, babka św. Tomasza 30
Freud Sigmund 94, 182
Fryderyk I Barbarossa, cesarz 30
Fryderyk II, cesarz 15, 30, 31,32, 34
Fryderyk III, cesarz 172
Fulbert, św. 13

G

Gaddi Tomasz Taddeo 28
Galen 17
Galileusz 14
Gamachaeus Filip 28
GarnitEvan 44
Garrigou-Lagrange Reginald 28,143
Georgios Scholarios 54
Gerard dAbbeville 45,231
Gerard z Besanęon 232
Gerard z Bolonii 18, 54
Gerbert z Aurillac 13
Gibbon Edward 23
Gilbert de la Porree 20, 79,223
Gilbert z Tournai 16
Gilson Etienne 28, 88, 89, 228, 240, 241
Godfryd z Diusburga 43
Gotfryd z Fontaines 54
Goethe Johann Wolfgang 136
Gogacz Mieczysław 28
Gozzoli Benozzo 28
Grabmann M. 28, 221, 223, 242
Granadi Jakub 28
Gracjan, prawnik 41
Grzegorz I Wielki, św. 20,26,*27*
Grzegorz IX, papież 33,46
Grzegorz X, papież 49
Grzegorz z Nazjanzu, św. *26,27* 61
Grzegorz z Walencji 28
Guillot z Pikardii 41

H

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 77, 91, 93, 94
Heidegger Martin 90, 94, 242
Heloiza 9, 77
Helvetius 23
Henryk Suso 162
Henryk z Gandawy 18, 54
Herod (postać biblijna) 164
Hieronim, św. 20, 26,27, 81, 161
Hilary, św. 81
Hilary z Poitiers 20,*26*
Hildebert z Tours 171
Hipokrates 17
Hobbes Thomas 23
Holbach Paul Henry 23
Honoriusz III, papież 30, 33, 35
Horacy 20
Hraban Maur 79
Hugo II (Hugon), król Cypru 69,229

Hugon z Saint Cher, kardynał 172,237
Hugon ze św. Wiktora 20,65
Hugueny 28
Humbert z Romans 58,228
Hume David 239
Hurtado Kasper 28
Husserl Edmund 91, 94, 242

I

Idzi Rzymianin 86
Ignacy Loyola, św. 8, 70
Innocenty II, papież 50
Innocenty III, papież 46
Innocenty IV, papież 35,38
Innocenty V, papież 49, 52
Innocenty VI, papież 188, 203
Innocenty XII, papież 203
Iwon z Chartres 13
Izaak (postać biblijna) 176
Izajasz (postać biblijna) 43
Izydor z Sewilli 20,*26,11*

J

Jan Gerson 56
Jakub de Voragine 237
Jakub z Ferentino 50, 52
Jakub z Salerno 49
Jakub z Viterbo 232
Jan, nowicjusz 237
Jan XXII, papież 24, 25, 54, 55, 56, 60, 71, 123, 172, 187, 188, 203
Jan XXIII, papież 192,204
Jan Boży, św. 8
Jan Chryzostom, św. 20, 26, *27,* 61, 66, 159
Jan Damasceński (z Damaszku) 20,*26*
Jan Duns Szkot 25, 76,143
JanKasjan 64
Jan Maria Vianney, św. 8
Jan Niemiec (zw. Teutoński) 34,35,36
Jan od Krzyża, św. *26*,142
Jan od św. Tomasza 28, 143
Jan Paweł II, papież 3, 5,6,7,25,26, 62, 81, 124, 131, 133, 182, 196, 197, 198, 199, 200,201, 202, 205
Jan Pecham 46, 58, 228
Jan Regina z Neapolu 55
Jan Szkot Eriugena 77, 80, 82
Jan z Lichtenbergu 18
Jan z Salisbury 10, 17, 79, 80, 85
Jan z San Giuliano 32, 33, 35
Jan z Tixardii 56
Jan z Vercelli 45, 58,232
Jan Złotousty, św. 8
Jezus Chrystus 17,25, 39,45, 67, 68, 73, 74, 76, 98, 101, 127, 131,139, 147, 148, 149-157,158, 159,160, 161, 164, 170, 171,172, 173,174-179, 180, 198, 201,203, 220,225, 226,229,232,233,237
Joachim z Fiore 20
Julianna z Mont Cornillon, św. 171—172
Jonasz (postać biblijna) 233
Jonatan (postać biblijna - syn króla Saula) 66
Jordan z Saksonii 32, 33, 35
Jozue (postać biblijna) 233
Joscelin z Soissons 79
Jozue (postać biblijna) 233
Józef, św. (postać biblijna) 164
Judasz (postać biblijna) 233
Juliusz Cezar (Gaius Iulius Caesar) 20, 63
Justyn 101

Justynian 17
Juwenalis 30

K

Kajetan Tomasz (Tommaso de Vio), kardynał 28, 71,108, 189,190
Kamil de Lellis, św. 8
Kant lmmanuel 93,94,111, 137
Karol I, król Neapolu 47,48
Karol II, król Neapolu 47, 55
Karol Wielki, cesarz 12, 13
Kartezjusz (Descartes Rene) 77, 93, 96, 242
Kasjodor 11,77
Katarzyna ze Sieny, św. 27,239
Kierkegaard Soren 111
Klemens IV, papież 44,45, 58, 73
Klemens VI, papież 188, 203
Klemens XII, papież 188, 204
Klemens Aleksandryjski 13, 101
KleutgenJ. 28
Kóllin Konrad 28
Konstanty Afrykańczyk 13
Krąpiec Mieczysław A. 28
Kwintylian 71

L

Labbe Philip S.J. 3
Lacordaire Henri Dominique 23,24, 28,220
Lagrange Reginald zob. Garrigou--Lagrange Reginald
La Mettrie Julien Offray de 23
Landulf, ojciec św. Tomasza 30, 31, 32, 56
Landulf Sinnibald, opat 31
Lanfranco 13
Laurent M. H. 29
Leander z Sewilli, abp *26*
Leibniz Gottfried Wilhelm 91
Leon I Wielki *26*
Leon XIII, papież 25, 60, 188, 189, 190, 204, 240
Leon IV, papież 12
Leonardi, jezuita 114
Lepicier 28
Ligier z Besanęon 41
Lippi Filippino 28
Lobato Abelardo 28
Lorenzelli, kardynał 115, 191
Ludwik IX, król Francji 38, 40, 42, 46, 58, 63, 64, 69
Lukrecjusz 75, 135
Luter Marcin 76, 173,187

M

Maciej, apostoł 233
Majkrzak Henryk 6
Manfred, król Sycylii 223
Manson, opat 29
Marcin, profesor 32
Marcin V, papież 172
Maria, królowa Sycylii 55
Maritain Jacques 28,61,94,187,240, 241
Marks Karol 23, 94, 182
Marotta, siostra św. Tomasza 35
Marsilio Piotr 221
Marinis Dominik 28
Maryja (Matka Jezusa) 68,152, 153, 164, 233
Maryniarczyk Andrzej 28, 88
Mattiussi G. 114
Maurus Sylwester 28
Medina Bartłomiej 28
Merleau-Ponty Maurice 94, 96

Michał Paleolog, cesarz 230
Michał Szkot 32
Mikołaj V, papież 203
Mikołaj Brunacci 45
Mikołaj z Durazzo, bp 230
Mikołaj z Flüe, św. 172
Mikołaj z Fresolino 55
Mikołaj z Kuzy (Kuzańczyk) 142
Mikołaj z Marsillac 41
Mikołaj ze Strasburga 18
Mistrz Eckhart 140
Mojżesz (postać biblijna) 24,81,134, 139, 140,176
Mojżesz Majmonides 20,107,228
Molina de, Luis 143
Montoya Ruiz de 28
Mozart Wolfgang Amadeusz 239

N

Napoleon Bonaparte 63
Nazariusz J. P. 28
Nestoriusz 151,152
Nietzsche Friedrich 94, 112,182
Noble 28
Noe (postać biblijna) 176

O

Orcagna 28
Orygenes 84, 101, 124, 170
Otto, cesarz 223
Owidiusz 20

P

Parmenides 81,90
Paweł, św. 35,43,63,68,159,227,239
Paweł II, papież *9*
Paweł VI, papież 123,173,193,194,205
Paweł Włodkowic 187
Pegues Tomasz 28, 138
Perykles 85
Petit Jan 114
Petrarka Francesco 16
Pio, św. 172
Piotr, św. 26,43,170, 236
Piotr, ksiądz z Pragi 172
Piotr Abelard 9,10,13,77,79,80,81, 124, 223
Piotr Chryzolog *26*
Piotr d'Andria 41
Piotr Damiani, św. 10,13, *26,* 85
Piotr Grasso 55
Piotr Kanizjusz *26*
Piotr Lombard 17, 20, 22, 35, 38, 41, 99,222,223
Piotr z Bergamo 230
Piotr z Irlandii 32, 223
Piotr z Monte San Giovanni, opat 52
Pius V, papież 25, 27, 60,188,203
Pius IX, papież 188, 204
Pius X, papież 114, 190, 204
Pius XI, papież 60, 187, 191, 194, 204, 243
Pius XII, papież 192,204
Platon 12, 19, 20, 65, 78, 82, 85, 87, 88, 90, 99,102,135,139,141,143, 157.168
Plutarch 86
Popper Karl 94, 95
Porfiriusz 78
Praepositinus z Cremony 20
Proklos 20
Prosper z Akwitanii *26*
Prummer Dominik 29
Pseudo-Dionizy Areopagita 20, 142, 163.169
Ptolemeusz z Lukki 38, 229

R

Rafael Santi 28
Rajmund Luli 25
Rajmund Severi 41,42
Rajmund z Penafort, św. 35,221,237
Ralf 17
Reginald, brat św. Tomasza 34
Reginald (z Molara) 55
Reginald z Piperno 43, 44, 45, 47, 48,49, 50, 51,66,69,70,135,207, 220, 227
Robert, bp Liege 172
Robert, król Neapolu 56
Robert Bellarmin 27
Robert de Sorbon 38
Robert Kilwardby 53-54
Robert z Benewentu 55
Robert z Couręon, kardynał 38
Romano z Rzymu 46
Roscelin z Compiegne 77, 78
Rubens Peter 28
Rupert z Deutz 20
Ryszard Annibaldi, kardynał 46,47
Ryszard od św. Wiktora 41

S

Sacchi Andrea 28
Salij Jacek 234
Sallustiusz 20
Salomon (postać biblijna) 41, 67
Sartre Jean-Paul 112,182
Saul (postać biblijna) 233
Schopenhauer Arthur 94
Seitz Luigi 28
Seneka 20
Sertillanges 28
Serveta 14
Sienkiewicz Henryk 34
Siger z Brabantu 41, 46, 78, 228, 235, 236
Sokrates 10,12, 220
Soto Piotr de 28
Spinoza Baruch 91
Stefan, opat 32
Stefan Tempier, opat 53
Stirner Max 112
Strabon 20
Suarez Franciszek 28, 143
Swieżawski Stefan 28, 137,239
Sylvestris Franciszek 239
Sylwester, brat 69
Symeon (postać biblijna) 233
Szymon z Tournai 223

T

TannerAdam 28
Tauler Johannes 162
Tatarkiewicz Władysław 77
Teobald, opat 50
Teodora, matka św. Tomasza 30, 34, 35, 38
Teodora, siostra św. Tomasza 49,52-53
Terencjusz 20
Teresa od Dzieciątka Jezus, św. *27*
Teresa Wielka, św. 27, 239
Tertulian 10,101
Toledo Franciszek 28
Tomasz Agni da Lentini 33
Torquemada Tomas de 161
Traini Francesco 28

U

Ulrych ze Strasburga 18
Urban IV, papież 43, 44, 47, 58, 69, 73,172,179, 230,236
Urban V, papież 25, 27, 53, 188,203

V

Vasquez Gabriel 28
Veire Aimeryk de 39
Verceil, bp 233
Vittoria Franciszek de 28

W

Waleriusz Maksymus 20
Walter z Mortagne 79
Wawrzyniec z Brindisi *27*
Weisheipl J. A. 56,207
Whitehead Alfred North 23,94
Wilhelm Dulcini 54
Wilhelm z Auxerre 18, 20, 220
Wilhelm z Champeaux 79, 222
Wilhelm z Conches 80, 82, 85
Wilhelm z la Mare 54
Wilhelm z Moerbeke 43,46, 71
Wilhelm z Saint-Amour, bp 40, 45, 231
Wilhelm z Tocco 27, 30, 43, 47, 48, 55,60,61,62,72,74,88,195,235, 236
William z Alton 42
Wit Stwosz 11
Wittgenstein Ludwig 106
Wolter 23
Woroniecki Jacek 28
Wyszyński Stefan, kardynał 196

Y

Ysambent Mikołaj 28

Z

Zacharion (postać biblijna) 233

SENTENCJE ANIELSKIE

Autor św. Izydor z Sewilli, Piotr Lombard, św. Tomasz z Akwinu
Wydawnictwo „M”

SPIS TREŚCI

WSTĘP
ŚW. IZYDOR Z SEWILLI – SENTENCJE
SKĄD ZŁO
O ANIOŁACH
O POKUSACH DIABELSKICH
O POKUSACH SENNYCH
PIOTR LOMBARD – SENTENCJE
ZAGADNIENIE 2
ZAGADNIENIE 3
ZAGADNIENIE 4
ZAGADNIENIE 5
ZAGADNIENIE 6
ZAGADNIENIE 7
ZAGADNIENIE 8
ZAGADNIENIE 9
ZAGADNIENIE 10
ZAGADNIENIE 11
ŚW. TOMASZ Z AKWINU - KOMENTARZ DO SENTENCJI (WYBÓR)
1. Czy w aniołach może być osobowość?
2. Czy liczni są aniołowie jednego gatunku?
3. Czy anioł w początku swego stworzenia mógł być zły?
4. Czy anioł w swoim stanie naturalnym bardziej umiłował Boga niż siebie samego i niż wszystko inne?
5. Czy aniołowie stworzeni zostali błogosławionymi? <<
6. Czy aniołowie przewidzieli swoją nędzę lub błogosławioność?
7. Czy aniołowie zostali stworzeni w łasce?
8. Czy w aniołach mógł zaistnieć grzech?
9. Czy zły anioł pożądał równości z Bogiem?
10. Czy pierwszym grzechem anioła była pycha? <<
11. Czy aniołowie wysłużyli swoją błogosławioność?
12. Czy Lucyfer był najwyższym spośród wszystkich aniołów?
13. Czy grzech pierwszego anioła stał się dla innych okazją do grzeszenia?
14. Czy aniołom po upadku właściwie wyznaczono miejsce?
15. Czy wśród demonów jest hierarchia? <<
16. Czy demony, które zostały zwyciężone przez świętych, są strącane do piekła?
17. Czy dobrzy aniołowie mogą grzeszyć?

18. Czy demony odznaczają się wyostrzonym sposobem zdobywania wiedzy?
19. Czy przez demony może być czynione przepowiadanie?
20. Czy demony mogą wywoływać w materii cielesnej prawdziwe skutki cielesne? <<
21. Czy używanie wsparcia demonów przy skutkach cielesnych jest złem?
22. Czy aniołowie mają złączone z sobą ciała?
23. Czy aniołowie przyjmują ciała?
24. Czy ciała przyjęte przez aniołów mają prawdziwą tą naturę, którą ukazują?
25. Czy aniołowie mogą jeść (i wykonywać inne czynności życiowe) w ciałach przybranych? <<
26. Czy demony mogą być w ciele człowieka?
27. Czy Bóg ukazywał się w kształtach cielesnych?
28. Czy definicja hierarchii, dana przez Dionizego, jest odpowiednia?
29. Czy jeden anioł oczyszcza drugiego?
30. Czy hierarchia anielska właściwie została podzielona na trzy hierarchie i dziewięć chórów? <<
31. Czy nazwy aniołów właściwie zostały rozróżnione?
32. Czy wszyscy aniołowie jednego chóru są równi?
33. Czy wszystkie hierarchie są połączone?
34. Czy rozróżnienie chórów jest z natury?
35. Czy ludzie przyjmowani są do chórów anielskich? <<
36. Czy wszyscy aniołowie asystują?
37. Czy wszyscy aniołowie są posyłani w posługach?
38. Czy posyła się wszystkich aniołów drugiej hierarchii?
39. Czy aniołowie wstrzymują się od kontemplacji podczas wykonywania posług?
40. Czy aniołowie strzegą ludzi? <<
41. Czy do wszystkich chórów trzeciej hierarchii odnosi się stróżowanie nad ludźmi?
42. Czy wszystkim ludziom zostali wyznaczeni aniołowie do strzeżenia?
43. Czy anioł odstępuje kiedykolwiek od człowieka, któremu został przydzielony?
44. Czy aniołowie smucą się z powodu potępienia ludzi, których strzegli?
45. Czy aniołowie postępują w widzeniu Boga? <<
46. Czy aniołowie niżsi są oświecani przez wyższych?
47. Czy aniołowie poznają cokolwiek poprzez mówioną rozmowę?
48. Czy aniołowie dowiedzieli się o Tajemnicy Wcielenia poprzez ludzi?
49. Czy może być walka pomiędzy aniołami?
50. Czy chóry pozostaną po dniu Sądu Ostatecznego? <<

WSTŇP

Drodzy czytelnicy! Jeżeli sięgnęliście po tę książkę z nadzieją przyswojenia sobie dobrej wiedzy o aniołach, to potwierdzam ową nadzieję już teraz - to jedna z najlepszych, kiedykolwiek napisanych książek o aniołach! Zanim jednak dojdziemy do opisu rzeczonych bytów wyższych, najpierw należy zdać sobie sprawę z tego, czym były same *Sentencje*. Stanowiły one podstawowy uniwersytecki podręcznik teologii średniowiecznej, a także dzieło przez kilka stuleci kształtujące poglądy elit intelektualnych i przez to wpływające znacząco na oblicze zachodniego chrześcijaństwa. O doniosłości świadczyły chociażby same pisane do *Sentencji* komentarze, których liczby szły w setki w całej Europie - i co było czynione przez najznamienitszych profesorów i nauczycieli. Jeżeli zaś chodziło o uczniów i studentów teologii, to ich cała wstępna nauka zaczynała się od dwuletniego kursu obejmującego czytanie i omawianie zagadnień z *Sentencji* (na co niektórzy autorzy narzekali, żaląc się, iż studenci lepiej znają dzieło Piotra Lombarda niż Pismo św.). Niemniej wynikało z tej sytuacji to, iż każdy wykształcony człowiek na przestrzeni mniej więcej 400 lat musiał się z *Sentencjami* zetknąć - mówiąc inaczej, był to po prostu długotrwały „bestseller". Dlatego też

ukazanie się pierwszego polskiego tłumaczenia owego dzieła - w tej jego części, która dotyczy bytów wyższych - było po prostu zdarzeniem koniecznym. Jeżeli zaś chodzi o układ niniejszej książki i dobór autorów, którzy tutaj się znaleźli, to należy stwierdzić następująco. Nic (poza przynależnym tylko Bogu aktem stwórczym) nie dzieje się z niczego, a wszystkie sprawy mają swoje korzenie (czyli, nazwijmy to, zapowiedzi) i gałęzie (czyli, powiedzmy, konsekwencje), tak jak każde działanie powoduje jakiś skutek, z którego wynika później następne działanie i następny skutek i dzięki temu nasza cywilizacja trwa i rozwija się dalej jak owo drzewo, które od nasienia rozwija się aż po ostatni wydany kiedyś owoc. *Sentencje* też nie wzięły się nagłe i z niczego, ale były efektem rozwoju pracy umysłowej pokoleń, którą tutaj w skrócie, ale, jak nam się wydaje, w najważniejszym skrócie, chcemy przedstawić. Piotr Lombard był nauczycielem i to dobrym nauczycielem, a jego praktyka osobistej pracy z uczniami przelała się w końcu na *Sentencje*, w których, jak sam stwierdzał, chciał po prostu zaoszczędzić uczniom czasu poświęconego na wyszukiwanie odpowiedzi na nurtujące zagadnienia dotyczące spraw wiary w Piśmie św., czy u Ojców Kościoła i wysiłek ten przejawił się

właśnie w powstaniu *Sentencji* - co następnie umieściło Piotra w rzędzie kilku najważniejszych ludzi, którzy przyczynili się do powstania w dziejach nauki działu zwanego scholastyką, jemu samemu zyskując przy tym tytuł Magistra, czyli właśnie: Nauczyciela. Tak że w średniowieczu tytuł ten (pisany z dużej litery) stał się tytułem jedynie mu przysługującym i pośród wielu innych wielkich, na których oparła się cywilizacja łacińska, nie nazywano tak nikogo innego (tak jak np. tylko o Arystotelesie mówiło się Filozof). Był to więc zasłużony owoc dobrego wysiłku. Piotr był jednak - o ile tak można powiedzieć - dalszym ciągiem procesu, który zaczął się znacznie wcześniej. Chodziło bowiem o skodyfikowanie całości nauczania chrześcijańskiego w pewien zwarty, naukowy system, a takie próby podejmowano już przed nim. I tak jedną z nich podjął jeszcze kilkaset lat wcześniej św. Izydor z Sewilli, który w swoim dziele w sposób prosty, jasny i „sentencyjny” przedstawił wspomniane zagadnienia. A że ponadto sam był już w czasach Piotra Lombarda „klasykiem”, tym bardziej zasługiwał na to, że ten, czerpiąc od niego ów pomysł dzieła, czerpał i zarazem cytaty (różnicę można tutaj chyba porównać do tej, jaką różnią się korzeń i pień, tworzące to samo w końcu wspomniane wyżej

drzewo). Następnie oprócz inspiratorów są przecież i kontynuatorzy, czyli te cale setki utytułowanych komentatorów, te owe gałęzie i owoce. A dlaczego w tej części znalazł się św. Tomasz z Akwinu? Ponieważ Tomasz sam był kimś, kto uczył się na *Sentencjach* Piotra Lombarda, komentował je, a następnie przyniósł jeszcze większy owoc, gdyż napisał *Summę Teologii*, czyli dzieło, które „zajęło" miejsce *Sentencji* i przyniosło najbardziej rozwinięty i dojrzały wykład doktryny chrześcijańskiej (nauka Tomasza przez wielu jest uważana za najwyższy szczyt w tej dziedzinie) i dlatego właśnie *Komentarz* (a raczej fragmenty *Komentarza*) św. Tomasza z Akwinu do *Sentencji* Piotra Lombarda wydają się tu najbardziej reprezentatywne. Przejdźmy zatem do przedstawienia poszczególnych autorów. A zacznijmy bajkowo czy też legendarnie, od postaci św. Izydora z Sewilli.

Wokół niego narosło bowiem wiele legend, z których jedną z najbardziej znanych jest ta, że wygnał z Hiszpanii Mahometa, który to miał przybyć tam, by szerzyć swe błędy. Powstanie tej legendy należy chyba wiązać z tym, iż mniej więcej zgadzał się czas działalności obydwu, a w późniejszym zaś czasie Hiszpanie w walce z Arabami potrzebowali zachęcających do niej przykładów (i tak np.

św. Jakub Apostoł stał się patronem hiszpańskiej walki wyzwoleńczej). Również w spisanej pod auspicjami króla Alfonsa X Mądrego historii Hiszpanii znalazła się przypisywana św. Izydorowi przepowiednia mówiąca, iż Mahomet będzie kiedyś dla przyszłego Kościoła zarazą. Tyle ciekawostki, teraz przejdźmy do faktów historycznych. Św. Izydor urodził się około r. 560, a zmarł 4 kwietnia 636 r. Miał starszego brata, Leandra, który był arcybiskupem Sewilli i który później został świętym. Izydorowi zdarzało się pomagać bratu, szczególnie jeżeli chodziło o utrzymywanie jedności kościelnej i przeciwstawianie się arianom. Czasy bowiem nie były łatwe - po ostatecznym upadku Imperium Rzymskiego nastąpił proces tworzenia się nowych państw, a co za tym idzie, było dużo zamętu wraz z typowym dla takich okresów ciążeniem do niższego bytowania, a nawet barbarzyństwa i porzucaniem wielu zdobyczy wyższej kultury. Co do pozostałych członków rodziny, to trzeba zauważyć, że też nie pozostawali duchowo w tyle, a to świadczy, że nic nie dzieje się z przypadku i że ludzie tacy jak św. Izydor nie biorą się znikąd. Drugi bowiem brat, Fulgencjusz, został później biskupem Astygi (i też oczywiście świętym), siostra Florentyna była zaś przełożoną czterdziestu klaszto-

rów i tysiąca zakonnic (oraz oczywiście została świętą). Zdaje się jednak, iż na początku tych „tasowań” Izydor nie był skłonny do podjęcia „kariery” na wysokich kościelnych stanowiskach (co było związane częściowo z surowością jego nauczyciela, starszego brata Leandra), lecz zaniknął się w celi, chcąc poświęcić się rozmyślaniom o Bogu, i zastanawiał się nad obraniem kontemplacyjnego stylu życia. I choć opatrznościowo nie było mu to dane, ten czas przyczynił się jednak do tego, że nabrał wielkiego szacunku dla monastycyzmu i stał się później wielkim obrońcą mnichów, co chociażby objawiło się tym, że w roku 619 zapowiedział ekskomunikę na tych duchownych, którzy w jakikolwiek bądź sposób naruszaliby prawa owych świątobliwych mężów. Ale powracając do dalszych dziejów jego życia - w r. 590 nawiedza Rzym i spotyka się z papieżem Grzegorzem Wielkim (a to spotkanie ma też ważny przyczynek do powstania Izydorowych *Sentencji,* jak twierdził bowiem przyjaciel Izydora, biskup Braulio, powstały one pod wpływem *Moraliów* Grzegorza Wielkiego, a tu z kolei należy stwierdzić ciekawą interakcję, gdyż to właśnie starszy brat Izydora, Leander, zachęcił wcześniej Grzegorza do napisania *Moraliów* w czasie, gdy ten był ambasadorem rzymskim w Konstantynopolu).

W r. 600 po śmierci Leandra Izydor obejmuje po nim arcybiskupstwo Sewilli i następnie prymasostwo Hiszpanii. A trzeba tu zaznaczyć, iż intelektualnie Izydor byl już bardzo dobrze (między innymi dzięki wysiłkom brata) przygotowany do podjęcia tej misji. W szkole katedralnej w Sewilli poznał bowiem łacinę, grekę i hebrajski, a także zapoznał się z wielkim dziedzictwem kulturowym, które owe języki z sobą niosły (i tak np. później jako pierwszy przed Arabami zainteresował się Arystotelesem). Szkoła owa była pierwszą tego typu placówką w Hiszpanii i stanowiła bazę instytucjonalną dla późniejszych powstających w całym kraju seminariów i placówek naukowych - tj. od r. 633, kiedy to czwarty synod hiszpański zebrany pod przewodnictwem Izydora w Toledo właśnie tak zarządził (na wiele stuleci, zanim sobór trydencki wprowadził podobny model w całym Kościele). Zdobyte zaś w tamtej szkole wykształcenie dało Izydorowi podstawy do jego późniejszej pracy, pozyskując mu też tytuł jednego z najmądrzejszych ludzi owych czasów. A gdy mowa o tej jego sławie, to dochodzimy i do jego dzieł. Najważniejszym i najbardziej znanym są *Etymologie,* napisane pod koniec życia (ukończone około r. 630), na prośbę jego przyjaciela, wspomnianego już biskupa Saragossy,

Braulia, który był zarazem ich „recenzentem” i „składaczem”. *Etymologie* to po prostu zbiór encyklopedycznej wiedzy Izydora zawartej w 20 księgach (można je też chyba nazwać „matką” wszystkich przyszłych encyklopedii). Inne dzieła to: *O porządku stworzeń* napisane około r. 625, czy właśnie nasze *Sentencje* - znane też pod drugim tytułem *O Najwyższym Dobru* (ze względu na ich pierwsze słowa: Najwyższym dobrem jest Bóg). Z innych znanych dzieł dotyczących różnych zagadnień należy też wspomnieć: *Chronikon* - czyli taką ogólną kronikę świata; *Historię o królestwach Gotów, Wandalów i Swewów* - w której pisał o losach poszczególnych królów i królestw regionu Hiszpanii; *O mężach znakomitych* - żywoty świętych; *O naturze rzeczy* - podręcznik podstawowej fizyki, astronomii i geografii, napisany na prośbę króla; oraz wiele innych dzieł dotyczących Starego i Nowego Testamentu czy życia Kościoła. Mimo tak rozległej tematyki i wiedzy zawartej w dziełach Izydora należy stwierdzić, że dzięki jego prostemu i zwartemu stylowi rzeczy owe w dużej części do dziś stanowią bardzo interesujące źródło i czyta się je wręcz sympatycznie. Oprócz tej działalności twórczej Izydor był również niezwykle czynny na innym polu. Mianowicie dzięki

jego działalności jako prymasa Hiszpanii, poprzez synody, których obrady prowadził, udało się utrzymać zdrowe życie Kościoła hiszpańskiego oraz przywrócić normalność w kraju, odsuwając widmo barbarzyństwa i emanując na przyszłe stulecia. Owa estyma i zasługi były tak niepodważalne i trwałe, że kanonizowano go w r. 1598, zaś w r. 1722 papież Innocenty XIII podniósł św. Izydora z Sewilli do rangi Doktora Kościoła. Z kolei nasz Jan Paweł II ogłosił św. Izydora, ze względu na jego wielką i wszechstronną wiedzę i wysiłek w jej przekazywaniu, patronem użytkowników Internetu.

Pora zatem teraz przejść od „korzenia” do „pnia drzewa”, czyli do Piotra Lombarda. Piotr urodził się w rejonie Lombardii w dzisiejszych Włoszech w latach pomiędzy 1095 a 1100. Legenda głosi, że był synem zubożałej wdowy, która, by zarobić na swe utrzymanie, została praczką. I kiedy - według owej legendy - w mieście, w którym mieszkała (Novara) dowiedziano się, że jej syn został właśnie obrany biskupem Paryża, rajcy miejscy zdecydowali się pokaźnie ją wyposażyć i wysłać wraz z delegacją do syna. Gdy zaś owo przedstawicielstwo, wraz z bogato ubraną matką dotarło do Piotra, ten po prostu jej nie poznał. Zmartwiona kobieta miała wtedy

wyjść i wrócić, przebrawszy się uprzednio z powrotem w swój stary i ubogi strój praczki. Dopiero wtedy Piotr, ku swej wielkiej radości, miał ją rozpoznać i na oczach całego zgromadzenia złożyć synowski hołd. Drugą łączoną z nim była tzw. legenda trzech braci, tzn. że jego braćmi mieli być Piotr Komestor (w rzeczywistości jego uczeń i autor znanej *Historii scholastycznej*) oraz Gracjan z Bolonii (jego słynne *Dekrety* Lombard wykorzystał w swoich *Sentencjach*). Legenda ta, jak i poprzednia, wynikała chyba z tego, iż o Piotrze Lombardzie, tak zasłużonym dla kultury łacińskiej Europy, nie wiedziano prawie niczego i starano się to nadrobić, wymyślając później takie historyjki. Zasadniczo jednak pierwszym historycznym dokumentem, który mówi o Lombardzie, jest list i to napisany przez nie byle kogo, bo przez samego Bernarda z Clairvaux (późniejszego świętego i Doktora Kościoła), datowany na lata 1134-1136, a skierowany do Gilduina, przełożonego klasztoru i zarazem znajdującej się tam znanej w Paryżu szkoły św. Wiktora. Piotr Lombard jest w tym liście nazwany przez Bernarda „człowiekiem godnym”, którego on poleca i prosi dla niego o pomoc, gdy przybędzie do Paryża. Bernard wspomina też, że sam pomagał Piotrowi, gdy

ten przebywał w Reims, a teraz jeszcze dla dokończenia nauki na krótki okres - tj. do święta Narodzenia N.M.P. - ma się on udać do Paryża. Tyle list. Domniemywać można tutaj, iż Piotr miał na początku dużo szczęścia, zainteresowanie jego osobą u św. Bernarda spowodował bowiem Humbert biskup Lucci. A z kolei szefem szkoły katedralnej w Reims, gdzie Piotr studiował, był jego krajan z Novary - Lutolph. I to może znowu taki mały wyznacznik, że nic nie dzieje się z przypadku, a ludzie, którzy mają odegrać jakąś rolę w dziejach świata, „obijają się" o innych, którzy taką rolę odgrywają. Wróćmy jednak do Lombarda. Jakby sugerował fragmencik wspomnianego listu, jego pobyt we Francji miał być krótki. Stało się jednak inaczej. Piotr przybył do Paryża i choć znowu nie można nic pewnego o nim powiedzieć w tamtym okresie, zdaje się, że „zadomowił się" w nowym środowisku, jego nazwisko jako już znanego nauczyciela i pisarza wypływa bowiem w r. 1142. Dokładniej chodziło zaś o krytykę napisanych przez niego komentarzy do listów św. Pawła - choć z czasem owe krytykowane komentarze Lombarda zastąpiły w średniowiecznych szkołach wszystkich innych autorów komentujących listy św. Pawła. Z kolei 6 lat później jest wyznaczony przez papieża Eugeniusza III

jako jeden z przedstawicieli komisji teologicznej, mającej przebadać prawowierność nauki jednego ze znanych nauczycieli paryskich. Również w międzyczasie -w r. 1145- staje się kanonikiem w Notre-Dame, co było niewątpliwie przywilejem związanym z uznaniem dla coraz bardziej znanej i cenionej jakości jego nauczania (przenośnie twierdzono o nim, że był jednym z kilku tych nauczycieli, których usta wydychały pachnidła i balsamy). Jest tu jeszcze jedna ciekawa sprawa, Piotr bowiem dopiero teraz zaczyna wstępować na drogę kapłaństwa - około 50. roku życia. I tak zostaje subdiakonem w r. 1147. W r. 1148 jest teologicznym ekspertem na soborze w Reims. W r. 1150 zostaje diakonem, a w r. 1156 archidiakonem. W tym samym czasie również podróżuje w r. 1153 n boku biskupa Paryża Theobalda do Rzymu.

I teraz długie wysiłki życia zostają ukoronowane. Piotr zostaje obrany na biskupa Paryża. Konsekracja odbywa się 28 lipca r. 1159- A trzeba tu jeszcze wspomnieć o pewnym przyczynku związanym z ową sprawą, który uświadamia, jak cenionym człowiekiem stał się Piotr. Był przecież Lombardczykiem, bez żadnych specjalnych koneksji na francuskiej ziemi, podczas gdy kanonicy z Notre-Dame stanowili elitę kraju, często ściśle powiązaną z dworem

królewskim. Tymczasem jemu udało się to uzyskać własną pracą i wysiłkiem i stanowiło już duże osiągnięcie. Ale zdarzenie, które miało miejsce przy otrzymaniu biskupstwa, było jeszcze czymś więcej. Mianowicie spośród kanoników Notre-Dame był obierany biskup Paryża, którego następnie potwierdzał król, a Piotr miał tu niezwykłego współzawodnika. Jednym z kanoników był wówczas pewien Filip, który z założenia chyba miał zostać biskupem, był bowiem jednocześnie bratem króla Francji Ludwika VII. Jednakże gdy grono przedstawiło również kandydaturę Piotra, Filip natychmiast wycofał swoją - co mogłoby się wydawać niezwykłe, gdyby ktoś nie wiedział jednocześnie, iż Filip ów był zarazem wcześniejszym uczniem Piotra. Czyli musiał wiedzieć, co Piotr sobą reprezentował, by zrezygnować na jego korzyść ze swoich ambicji i niejako rodowo przydanych przywilejów. Cóż za niezwykły hołd! Co zaś tyczy się dzieł Piotra Lombarda, to przed r. 1138 skompletował on swoje komentarze do Psalmów - podobno napisane przede wszystkim dla własnej refleksji. Między r. 1139--1142 napisał wspomniany już *Komentarz do listów Pawiowych*, a najsłynniejsze *Sentencje* dopiero pod sam koniec życia w latach 1155-1158 (tuż przed obraniem

na biskupa). Zostają też jeszcze spisane *Kazania*, które wygłaszał jako kanonik w Notre-Dame. Jakim Piotr był lub mógłby być biskupem, trudno jest powiedzieć, zmarł bowiem 21 lipca r. 1160 (czyli po sprawowaniu urzędu przez jeden rok, tak iż nawet na jego nagrobnym epitafium podkreślano raczej sławę jego dzieł niż osiągnięcia, które miałby w czasie piastowania urzędu). Co do jego ostatniej woli, to warto zauważyć, iż wszystko, co posiadał (między innymi dom w Paryżu, sprzęty, biblioteczkę), przekazał na własność Notre-Dame. Czym, jak niektórzy sugerują, jeszcze się przysłużył (dom miałby bowiem być później sprzedany - wedle owych twierdzeń - na pokrycie części kosztów związanych z rozpoczęciem robót przy katedrze Notre-Dame, które doprowadziły do zaistnienia takiego jej olśniewającego kształtu jaki znamy dzisiaj). Zaś oryginalny egzemplarz jego własnych *Sentencji* przeznaczony został do użytku dla biedniejszych nauczycieli związanych z Notre-Dame (którzy nie mogli sobie pozwolić na posiadanie własnej książki). Podsumować to można w ten sposób, że Piotr w jakiś przedziwny sposób był więc u podstaw tego wszystkiego, czym stało się Notre--Dame (jedną z najważniejszych i najpiękniejszych katedr chrześcijaństwa, a szkoła przy Notre-Dame, gdzie nauczał

Piotr, przekształciła się w wydział teologiczny, z którego później rozwinął się słynny uniwersytet paryski - Sorbona). Zaprawdę, nic nie dzieje się przypadkowo. Oto jeszcze jedna z mistycznych ciekawostek związanych z Piotrem i estymą dla niego: Dante umieszcza go w Niebie Słonecznym *(Raj,* księga 10, wersety 106-108) zaraz za św. Tomaszem z Akwinu, św. Albertem Wielkim i Gracjanem (autorem owych słynnych *Dekretów*, które Piotr użył w swoich *Sentencjach* i jego legendarnie domniemanym bratem), tak iż Piotr jest wymieniony jako czwarty przed samym znanym z mądrości Salomonem i Pseudo-Dionizym Aeropagitą - największym średniowiecznym ekspertem od aniołów. O Piotrze mówi zaś Dante, iż: *jak uboga wdowa zdał Kościołowi całe mienie swoje* (czyli w tych wersach przypomina się legenda o jego matce oraz potwierdzenie jego ostatniej woli co do majątku). To tyle, jeśli chodzi o Piotra. A jaki był dalszy los samych *Sentencji*? Przyjmuje się, iż pierwszym, który podjął *Sentencje* na gruncie dydaktycznym, był Piotr z Poitiers, wcześniejszy uczeń Lombarda oraz przez prawie 40 lat nauczyciel w szkole Notre-Dame w Paryżu - i w tym czasie zastosował on je jako podręcznik dla swoich studentów, a także jako pierwszy napisał do *Sen-*

tencji glossę (tj. wyjaśnienie) oraz inspirowane Lombardowymi swoje własne *Sentencje* w pięciu księgach. Pojawiły się jednak i ataki na dzieło Lombarda. A najsłynniejszym jego przeciwnikiem został znany apokaliptyk fantasta Joachim z Fiore. Głównym zaś błędem, który, jak mu się zdawało, znalazł w *Sentencjach* Lombarda, było heretyckie wprowadzenie czwórosobowości w Trójcy Świętej. Jak się jednak okazało, zarzut ten wynikał raczej z niedoczytania i niezrozumienia tekstu przez Joachima, niż jego rzeczywistego zaistnienia w *Sentencjach.* Wrzenie jednak wywołane tym i innymi atakami stało się tak wielkie, iż sprawę musiano rozpatrzyć na soborze laterańskim IV w r. 1215. I tak papież Innocenty III, zapytany o tę kwestię, miał dowcipnie odpowiedzieć, że trudno mu potępić książkę, która nie przedstawia żadnych własnych poglądów autora (nawiązując przy tym do zazdrości jej oponentów jak i do kompilacyjności samego zbioru *Sentencji,* opartego głównie o cytaty z Ojców Kościoła). Sobór zaś po przeegzaminowaniu tekstów *Sentencji* stwierdził ich zgodność z doktryną katolicką, zabraniając dalszych ataków i ogłaszając uroczystą formułę, której tekst rozpoczynał się następująco: „Wierzymy i wyznajemy wraz z Piotrem Lombardem....” Podkreślono

również własne osiągnięcia Piotra Lombarda polegające na tym, że ujednolicił on w *Sentencjach* jako pierwszy naukę o sakramentach świętych. Od tego też czasu trwa już ugruntowana kariera *Sentencji,* a człowiekiem, który ją teraz „na nowo” rozpoczyna, jest pierwszy franciszkański profesor i wykładowca uniwersytetu paryskiego, Aleksander z Hales, który pisze swoją *Summę* komentującą *Sentencje* Lombarda i który zarazem posunięciem tym uwalnia cały zastęp komentatorów dla tego już podręcznika uniwersyteckiego, jakim *Sentencje* się stają. Tak, iż około r. 1231 ustaliło się jako reguła, że studenci wstępny kurs teologii przechodzili najpierw pod przewodnictwem komentującego *Sentencje* bakałarza i dopiero następnie skierowywani byli do pogłębionego poznania Pisma św. pod opieką mistrza.

Teraz przejdźmy do trzeciej osoby w tym zbiorze - św. Tomasza z Akwinu, który urodził się na początku r. 1225, a zmarł 7 marca r. 1274. Był dominikaninem, jest świętym i „księciem” (określenie użyte przez papieża Leona XIII) Doktorów Kościoła (czyli największym z nich), na którym to opiera się duża część doktryny katolickiej. Oraz, co dla nas bardzo istotne, nosi tytuł Doktora Anielskiego - czyli tego, który najlepiej poznał strukturę bytów

wyższych. Powracając zaś do założenia, należy wykazać, jak *Sentencje* Piotra Lombarda przewijały się w życiu Tomasza i wpłynęły na nie. Tak więc na początku, gdy jako dwudziestolatek przymierzał się do wstąpienia do zakonu dominikańskiego - wbrew woli rodziny - został przez jej członków porwany i na okres roku uwięziony w rodzinnym zamku w Roccasecca (chodziło o wybicie mu z głowy owych pomysłów) i wówczas to ten młody człowiek, by nie marnować czasu, pilnie studiował Pismo św. i właśnie *Sentencje* Piotra Lombarda. Gdy rodzina spostrzegła, że nie uda się jej przezwyciężyć jego postanowienia, zezwolono mu w końcu na wyjazd. I tak Tomasz podążył drogą św. Dominika, przybywając najpierw na studia do Paryża, a następnie ze swym mistrzem, którego wtedy poznał, Albertem Wielkim, do Kolonii. I to właśnie tam Albert zdał sobie sprawę, z jakim „dynamitem talentu" ma do czynienia, i jego to właśnie zabiegami Tomasz - mimo jeszcze nieodpowiedniego według przepisów kanonicznych wieku - został przeforsowany jako kandydat do objęcia miejsca po Albercie na katedrze teologii uniwersytetu paryskiego. Droga do tego wiodła przez trwający od dwu do czterech lat (zdania podzielone) licencjat, który związany był z wspomnianym wyżej czytaniem

i wyjaśnianiem studentom zagadnień z *Sentencji* Piotra Lombarda. I taka to była rola Tomasza jako bakałarza w latach 1252-1256. Wydaje się, iż swe obowiązki jako lektor i. „wyjaśniacz" Lombarda pełnił sumiennie, jak o tym świadczy jego napisany w tamtym właśnie okresie *Komentarz do Sentencji,* który można w dzisiejszym rozumieniu porównać z pracą doktorską. *Komentarz* Tomasza jest jego drugą co do objętości pozycją, nieznacznie przewyższy ją pod tym względem tylko jego późniejsza sławna *Summa Teologii. Komentarz* zaś jest dziełem tak olbrzymim, że Tomasz pisząc je w ciągu tego okresu, w którym wykładał *Sentencje,* musiał - biorąc pod uwagę właśnie objętość - pisać codziennie kilkanaście dobrych stron. Jak wieść niesie, Tomasz i tak nie zdążył napisać całości i kończył *Komentarz* już po mianowaniu na mistrza teologii. Nie wynikało to jednak z jego niedbałości, ale z tego, że Tomasz starał się - trzymając się problematyki ujętej przez Lombarda - stworzyć w owych ramach swoje własne dzieło, na poziomie wyższym niż większość glos i komentarzy. I tak to Tomasz przygotowywał się do napisania swej *Summy.* A zwiastuny tego pojawiły się właśnie w kolejnych zdarzeniach życia Tomasza, które były związane z *Sentencjami.* I tak wystąpienie Piotra

z Tarantazji (późniejszego papieża Innocentego V) z kontrowersyjnym komentarzem do *Sentencji* Lombarda, wywołało między innymi i reakcję Tomasza, który ze względu na nową pojawiającą się problematykę, wprowadził poprawki i uzupełnienia do swego starego *Komentarza*, które miały ujmować i uściślać rozwiązania tych świeżych zagadnień. Ostateczny zaś impuls przyszedł, gdy Tomasz nauczał w szkołę w Neapolu młodych dominikanów, wykładając im też *Sentencje*, i wtedy zauważył duże trudności z przyswajaniem tego tekstu przez niektórych. Postanowił więc najpierw poprawić jeszcze raz swój *Komentarz,* który mógłby pomóc w zrozumieniu *Sentencji,* a gdy to wydało mu się nieadekwatne pomyślał po prostu o napisaniu nowego (w założeniu prostszego - co ostatecznie zakończyło się jednak trochę inaczej) podręcznika podstawowej teologii. I taki był właśnie początek jego słynnej *Summy*, którą zaczął pisać w r. 1265. A jak *Sentencje* Lombarda były związane z początkiem powstania *Summy,* tak były i związane z jej zakończeniem, gdy bowiem w grudniu r. 1273 Tomasz zaprzestał pisania *Summy* (co było związane z nadziemską wizją, której doświadczył, i po prostu niemożnością dalszej pracy stricte umysłowej), zatrzymując się na jej części III, za-

gadnienie 90. To po jego niezadługiej śmierci w r. 1274, resztę i zakończenie, czyli tzw. suplement do *Summy*, w którym znalazło się 101 „nowych” zagadnień, współbracia dominikanie skompletowali właśnie z „powycinanych” fragmentów jego *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda.

Poniższe przekłady zostały oparte na:

Św. Izydor z Sewilli - *Patrologia Latina,* tom 83, strony 552-558, 660-671

Piotr Lombard - *Patrologia Latina*, tom 192, strony 655-675

Św. Tomasz z Akwinu - R.P. Mandonet, OP, *Scriptum super libros Sententiarum,* tom 2, Paris 1929, strony 57-300; oraz: R. Busa, SJ, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, 1980, tom 1, strony 132-157

Ciekawym zagadnieniem jest także sposób używania przez doktorów cytatów biblijnych. Nasi autorzy korzystali bowiem z przekładu Pisma św. - który nazywał się Wulgatą - dokonanego pod koniec IV w. przez św. Hieronima. Przekład tamten różni się od tego, z którym zaznajomieni są obecnie czytelnicy tzw. Tysiąclatki. Niemniej ze względu na to, że cytaty używane przez św. Izy-

dora, Piotra i św. Tomasza wpływały później na ciąg logiczny ich dowodzenia, tłumaczenie poniższych fragmentów biblijnych, w większości przypadków, zostało utrzymane w taki sposób, w jaki można to znaleźć w ich kodeksach, miejsca cytatów zostały zaś wskazane już z tłumaczenia Biblii Tysiąclecia, tak aby każdy czytelnik mógł sobie porównać ewentualne różne sposoby rozumienia. Pamiętać przy tym jednak należy, iż jeżeli doktorzy nie zawsze zachowywali wierność tekstu co do litery, to zawsze zachowywali wierność co do ducha.

Niewiele w tym wstępie było o aniołach (z założenia), choć zbliżamy się już do nich w sposób nieunikniony. Chodziło tu jednak o to, by ukazać wielkość mistrzów, którzy o nich pisali, i unaocznić to, że owe teksty należą do jednych z najlepszych w temacie. Tak więc mają Państwo przywilej stania się uczniami umysłów Izydora, Piotra i Tomasza, którzy należą do jednych z największych przyjaciół Aniołów. Życzę więc, aby korzeń, pień i gałąź obrodziły owocną lekturą i aby również wielu czytelnikom wyrosły skrzydła.

Jakub Szymański

Św. Izydor z Sewilli

SENTENCJE

Św. Izydor z Sewilli *Sentencje,* księga I, rozdział 9

Skąd zło

1. Zło nie zostało przez diabła stworzone, ale rozpoczęte i dlatego nic nie jest złe, gdyż nic nie zostało stworzone bez Boga, Bóg zaś zła nie stworzył. Nie zaś, aby gdzieś czy kiedyś było zło, z czego stałby się zły diabeł, lecz że zepsuciem siebie - gdy był dobrym aniołem - w wyniku pychy stał się zły, i dlatego właściwie mówi się, iż od niego rozpoczęło się zło.

2. Żaden byt w naturze złej nie trwa, gdyż wszelka natura jest albo niezmienną, jak np. Bóg, albo zmienną, jak to się ma u stworzenia. Zło zaś dlatego nie jest żadną naturą, że przyłączywszy się do dobrej natury powoduje jej występność, od której gdy odstąpi, natura (sama) pozostaje, zaś zła, które weszło, nigdzie nie ma. Z tego, że występek szkodzi naturze, poznaje się, że występek nie jest naturą, gdyż nic, co naturalne, nie jest szkodliwe.

3. Gdy dobra natura potępi się z powodu złej woli, sama zła wola jest świadkiem dobrej natury, gdyż w tym

zaświadcza o tym, że była ona dobra, że jej Bóg ze względu na zło nie pozostawił nieukaranej.

4. Heretycy wierzą w to, że dusza przez Boga, występność zaś przez diabła została stworzona. Stąd i o owych dwóch, dobrej i złej, jako o dwóch naturach mniemają. Lecz występność nie jest naturą i podczas gdy rzeczywiście pochodzi od diabła, to jednak nie została stworzona.

5. Dla jakiej przyczyny pozwoliłby Bóg podnieść się statusowi zła, jak nie tylko dlatego, aby ze złych przeciwności dobra natura pięknem rozbłysła? Reguła owa także w słowach będzie dowiedziona, reguła biwuen w grece znaczy *antitheton,* co po łacinie nazywa się przeciwieństwem lub przeciwstawieniem, i jest pięknym wyrażeniem, które wnet wyjawia przeciwieństwo położenia. Tak i w rzeczach zostało dozwolonym zło, aby w porównaniu do zła ukazywać natury dobro.

6. Uczynił Bóg wszystko bardzo dobre. Nic zatem nie jest złej natury, skoro i te same, które w stworzeniach zdają się być karanymi, jeżeli używane dobrze - są i dobre, i pożyteczne; a jeżeli używane źle - szkodzą. Tak zatem rozważyć można stworzenie z naszego użycia jako nie dobre, podczas gdy ze swojej natury jako bardzo dobre.

7. Jeżeli usuniesz pychę człowieka, oddalisz małą rzecz, lecz taką, która całemu ciału przynosi szkaradność. Podobnie jest i u ogółu stworzenia - jeżeli naturę najmniejszego robaczka nazwiesz złą, ogółowi stworzenia poczynisz krzywdę.

8. Wszelkie zła, które stały się przez grzech pierwszego człowieka, na kary są zamienione w całym rodzaju ludzkim. Dlatego też cokolwiek zdaje się złym, sroży się na nas częściowo od początku, częściowo zaś z naszej winy.

9. Wiele w stworzeniach przewrotni nazywają złem - jak np. ogień, który pali, czy żelazo, które zabija, czy dzikie zwierzę, które gryzie. Lecz na użyteczność owych człowiek nie zwraca uwagi, oskarżany w nich, że to siebie powinien bardziej obarczać. Do tej bowiem dziedziny z powodu grzechu owe skutki są przyłączone, jakiej były one wszystkie przed grzechem poddane. Naszą winą, nie swą naturą, dla nas złe są te, które nam szkodzą. Bo światło, gdy było dobrym, zostało powiązanym z osłabianiem oczu. I wówczas jest wadą oczu, a nie światłem. Tak i z pozostałymi.

10. Gdy stworzenia udręczeniem, a elementy (tj. żywioły) wrogością ubiczował człowiek, grzech ten wyma-

gał kary, aby wynoszący się pychą przeciw Bogu człowiek od tych, które są poniżej niego, cierpiał nieprzyjaźń. Stąd i w Księdze Mądrości czyta się na korzyść Boga: *Wraz z Nim i cała ziemia walczyła przeciw bezmyślnym.* „Zasługą” zatem grzeszników jest to dzieło, że naturalna szczęśliwość przemieniła się człowiekowi w nieprzyjaciela. Stąd i Salomon mówi: *Stworzenie rozpalił w torturach przeciw niesprawiedliwym, a uleczeniem jest ku korzyści tych, którzy w Bogu mają nadzieję* (obydwa cytaty są wariantami Mdr 16,24).

11. Nie będzie ciało podległe duszy, ani wady rozumowi, jeżeli wpierw duch nie jest podległy Stwórcy. Wówczas zaś właściwie poddadzą się nam te wszystkie, które są pod nami, jeżeli wpierw my poddamy się Temu, od Którego owe są nam podległe. I to bowiem, co zdaje się być podległe temu, który nie jest podległy Bogu, owo lepiej podlega temu, który swą wolę poddaje miłości do tych, których poczytuje sobie za podległych.

Św. Izydor z Sewilli *Sentencje,* księga I, rozdział 10

O aniołach

1. Nazwa aniołów jest ich zajęciem, nie naturą. Bowiem wedle natury nazywają się duchami. Kiedy bowiem są posyłani z niebios ku zwiastowaniu ludziom, z samego owego zwiastowania nazywają się posłami tzn. aniołami. Z natury bowiem są duchami. Wtedy zaś nazywają się aniołami, kiedy są posyłani.

2. Natura aniołów jest zmienna, bo jest u nich zmienność w naturze; lecz czyni ich niezniszczalnymi Miłość Wszechwieczna. Laską mówimy, a nie naturą zostali uczynieni aniołowie niezmiennymi. Jeżeli bowiem natury niezmiennej by byli, zatem zarazem diabeł nie upadłby. Zmienność zaś natury (by nie była zmienna) wspomaga się w nich kontemplacją Stwórcy; stąd i ogołocony został odszczepieńczy anioł (czyli diabeł), gdy siłą swoją - nie od Boga, lecz od siebie - chciał się strzec.

3. Przed wszelkim stworzeniem zostali stworzeni aniołowie, gdy to powiedziane zostało: *Niech się stanie*

światłość (Rdz 1,3) - i o tym samym także mówi Pismo: *Pierwsza ze wszystkiego stworzona została mądrość* (Syr 1,4). Światło bowiem oznacza uczestnictwo w Świetle Wiecznym. Mądrość zaś oznacza przywiązanie do Niestworzonej Mądrości. Więc choć aniołowie są zmiennej natury, niezmiennymi jednak będą oni kontemplacją Boskości.

4. Przed wszelkim stworzeniem świata stworzeni zostali aniołowie i przed wszelkim stworzeniem aniołów stworzony został diabeł, jak zostało zapisane: *Sam jest początkiem dróg Pańskich* (Hi 40,19). Stąd i w porównaniu do aniołów nazwany został archaniołem. Wcześniej bowiem stworzony - choć nie czasów właściwościami - podjął chórów anielskich przewodnictwo.

5. Prymat miał między aniołami diabeł, z czego to porzucił ufność, tak że upadł bez możliwości naprawy. Którego to w przewodnictwie doskonałość prorok tymi słowami oznajmia: *Cedry nie były wyższe od niego w raju Bożym, jodły nie równały się szczytowi jego, żadne drzewo rajskie nie było podobne do niego* - ponieważ wspaniałym uczynił go Bóg (miejsce cytatu nieznane).

6. Różni się stworzenie aniołów od stworzenia ludzi, człowiek bowiem na Boże podobieństwo został stworzony, archanioła zaś, który upadł nazwano pieczęcią Bożego podobieństwa, za świadectwem Pana poprzez Ezechiela: *Ty byłeś pieczęcią podobieństwa, pełen mądrości, doskonale przyozdobiony, w przepychach raju Bożego* (Ez 28,12-13). O ile bowiem subtelniejszą jest jego natura, o tyle pełniej została wyniesioną do wyrażenia podobieństwa Bożej Prawdy.

7. Jak się wierzy, pierwej z nieba upadł diabeł, niż został stworzony człowiek. Wnet bowiem jak został stworzony, w pychę wbił się i strącony został z nieba. Wedle bowiem świadectwa Prawdy od początku był kłamcą i w Prawdzie nie wytrwał, gdyż zaraz jak został stworzony, upadł. Był zapewne w Prawdzie stworzony, lecz nie wytrwawszy, natychmiast od Prawdy odpadł.

8. Jednym pychy potknięciem, gdy poprzez nadętość chcieli się porównać do Boga, i człowiek upadł, i diabeł. Lecz człowiek, zwróciwszy się do pokuty, rozpoznał siebie niższym od Boga bytem. Diabeł zaś nie zadowolił się jedynie tym, iż za równego Bogu poczytując się, upadł. Ponadto także mówi o sobie jako o wyższym od Boga,

wedle zdania Apostoła, który poucza o Antychryście: *Ten sprzeciwia się i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem, lub co odbiera cześć* (2 Tes 2,4).

9. Diabeł dlatego już nie dąży do darowania winy, że nie odczuwa potrzeby odpokutowania. Członki zaś jego, co prawda usprawiedliwiają się przez hipokryzję, jednakże z powodu złego pojmowania sumienia nic nie zasługują.

10. Poucza ludzka mizeria, że to ona przyczyną szybkiego wywołania pomocnej łaski Boga, gdy zlitował się nad słabością człowieka, gdyż sam człowiek wyciągnął z części niższej - to jest z ciała - słabość grzeszenia, która zamkniętą w ciele duszę dotknęła chorobą.

11. Odszczepieńczy aniołowie dlatego nie mają darowania winy, że nie byli obciążeni żadną słabością cielesnej ułomności, gdy grzeszyli. Ludzie zaś po grzechu z tej przyczyny powrócili do łaski, iż z ciężaru mulistej materii wyciągnęli słabości. Dlatego też z powodu słabości cielesnego stanu powrócił otwarcie człowiek do zbawienia, jako i Psalm mówi: *Sam znasz nasz obraz. Pamiętaj Panie, iż ziemią jesteśmy.* I ponownie: *Pamiętaj* - mówi - *czym moja substancja* (Ps 103,14).

12. Gdy odszczepieńczy aniołowie upadli, pozostali, w szczęśliwości wiecznej wytrwałości zostali utwierdzeni. Stąd i po stworzeniu nieba na początku, (powtórnie) powtarza się: Stań się firmamencie i nazwany został firmamentem niebios. Zapewne ukazując, iż po ruinie aniołów, ci, którzy wytrwali, zasłużyli na moc wiecznej wytrzymałości i szczęśliwości, którą przedtem przyjęli w mniejszym stopniu. Stąd należy wiedzieć, iż złych niegodziwość użytecznie służy świętym, skąd bowiem źli upadają, tam dobrzy naprzód postępują.

13. Dobrych aniołów liczba, która to po ruinie złych aniołów jest pomniejszoną, dopełni się z liczby wybranych ludzi, których to liczba jest znaną jedynie Bogu.

14. Pomiędzy aniołami jest różnica potęg i wedle stopnia ich godności są im przydzielane posługi. Jedni drugich poprzedzają tak wyższą potęgą, jak i cnotą wiedzy. Pomagają zaś tamtym następni otrzymując z góry rozkazy i będąc im posłusznymi. Stąd i do proroka Zachariasza anioł posłał anioła i polecił mu co powinien zwiastować.

15. Dziewięć będzie rozróżnień czy też chórów anielskich za świadectwem Pisma świętego, to znaczy: Anioło-

wie, Archaniołowie, Trony, Panowania, Moce, Zwierzchności, Władze, Cherubinowie i Serafinowie. Tych chórów liczbę także prorok Ezechiel opisał, wszystkie pod nazwami kamieni szlachetnych, gdy mówił o pierwszeństwie odszczepieńczego anioła. *Wszystkie* - rzekł - *okrywały cię drogocenne kamienie: rubin, topaz, jaspis, diament, onyx, beryl, szafir, karbunkuł i szmaragd* (ez 28,13). W której to liczbie kamieni, zostały odwzorowane same chóry anielskie, które przed upadkiem odszczepieńczy anioł miał umieszczone jakby w ozdobie swego odzienia i w porównaniu do których to, gdy siebie zobaczył jaśniejszym od wszystkich, natychmiast nadął się i serce swe podniósł do pychy.

16. Aniołowie radują się zawsze w Bogu, nie w sobie. Zły zaś dlatego jest diabeł, że poszukiwał nie Boga, lecz siebie. Nie ma zaś większej niegodziwości niż nie w Bogu, lecz w sobie chcieć czymkolwiek się szczycić.

17. Aniołowie w Słowie Bożym poznają wszystko, zanim stanie się w rzeczy. I co pomiędzy ludźmi dotąd jest przyszłością, aniołowie to już za objawieniem Bożym znają. Wiarołomni aniołowie zupełnie świętość utraciwszy nie utracili jednak żywotnych stworzeniu anielskiemu

władz. W potrójny bowiem sposób czynią wyostrzone przewidywanie - to jest subtelnością (swej) natury, doświadczeniem posiadanym z czasów, za objawieniem od wyższych władz (tj. dobrych aniołów).

18. Gdy często Bóg gdziekolwiek chłoszcze ten świat gniewem, do posługi pomsty posyła odszczepieńczych aniołów, których jednak poskramia Bożą Mocą, aby nie tak bardzo szkodzili, jak bardzo by chcieli. Dobrzy jednak aniołowie zostali przeznaczeni do posługi zbawienia ludzkiego, aby dbając zarządzali światem i rządzili wszystkim z wyroku Bożego, za świadectwem Apostoła: *Czyż oni wszyscy* - mówi - *nie są zarządzającymi duchami, w posługach posyłanymi ze względu na tych, którzy otrzymać mają dziedzictwo zbawienia* (Hbr 1,14).

19. Aniołowie przyjmują z wyższego powietrza ciała, w których pojawiają się ludziom, solidność kształtów przywdziewając z niebiańskiego elementu (tj. eteru), przez co ukazują się wyraźniej ludzkiemu wzrokowi.

20. Poszczególne ludy - jak się wierzy - mają zwierzchnich aniołów, co ukazane zostało w świadectwie anioła mówiącego do Daniela: *Ja* - mówił - *przyszedłem, aby*

zwiastować tobie, ale sprzeciwiał mi się książę królestwa Persów. I następnie jeszcze: *Nie ma nikogo, kto mógłby mnie wspomóc, jak tytko Michał książę wasz* (Dn 10,13 i 10,21).

21. Także wszyscy ludzie mają aniołów, co dowodzi mowa Pana w Ewangelii: *Zaprawdę powiadam wam, iż aniołowie ich zawsze widzą oblicze Ojca mego, Który jest w niebiosach* (Mt 18,10). Stąd i w Dziejach Apostolskich, gdy Piotr pukał do bramy, powiedzieli wewnątrz będący Apostołowie: *To nie jest Piotr, ale jego anioł* (Dz 12,16).

22. Jeżeli aniołowie oglądają i widzą Boga, to dlaczego Piotr Apostoł powiedział: *Na Którego pragną patrzeć aniołowie Boży*? (1 P l,12).Także jeżeli Jego nie oglądają, ani nie widzą, w jaki sposób, zgodnie z sentencją Pana: *Aniołowie ich zawsze widzą oblicze Ojca, Który jest w niebiosach*? Lecz wszystko jest w porządku w obu przypadkach. Prawdziwie bowiem wierzymy, iż Boga aniołowie i widzą, i widząc pragną, i mają, i mieć usiłują, i kochają, i dążą do tego, aby kochać.

23. Jeżeli bowiem tak pragnęliby widzieć, a wynikiem pragnienia nie byliby karmieni, pragnienie to zawierało-

by nędzę, a nędza ta byłaby karą. Lecz od świętych aniołów wszelka kara została oddaloną, gdyż nigdy razem nie spotykają się kara i świętość. Powtórnie, jeżeli powiemy o nich, jako o wizją Boga wypełnionych, to sytość ma jedynie w sobie wstręt - a znamy ich wizję Boga, której i pragną, i nasycić nie mogą.

24. Czymże jest zatem, wierzymy, jak nie cudownym sposobem, że zarazem i pragną, i są nasyceni? Lecz pragną bez wysiłku i nasyceni są bez wstrętu. Nie ma bowiem w pragnieniu nędzy, a pragnący są nasyceni. I zarazem nie ma w nasyceniu wstrętu, nasyceni pragną. Widzą zatem aniołowie oblicze Ojca przez nasycenie, lecz że nasycenie to wstrętu nie zna, aniołowie pragną w nie wglądać zawsze.

25. Gdziekolwiek w Piśmie świętym w zastępstwie Boga pojawia się anioł, nie Ojca, nie Ducha Świętego, lecz ze względu na zastępstwo Wcielenia rozumie się jedynie Syna.

26. Przed nadejściem Wcielenia Pańskiego była niezgoda między aniołami i ludźmi. Przyszedłwszy zaś Chrystus uczynił pokój w Sobie i aniołom, i ludziom. Dla-

tego oczywiście ogłaszali aniołowie Narodzenie tak: *Na ziemi pokój ludziom dobrej woli* (Lk 2,14). Przez Wcielenie zatem Chrystusa z Bogiem nie jedynie został pojednany człowiek, lecz także został przywrócony prawdziwy pokój między ludźmi i aniołami.

27. Niezgoda zatem ludzi i aniołów przed nadejściem Chrystusa przez to najbardziej była rozpoznawalną, iż pozdrawiani przez ludzi w Starym Testamencie aniołowie nie cenili sobie tego, że byli przez nich pozdrawianymi. Co zaś, gdy w Nowym Testamencie zostało uczynione przez Jana, nie tylko że anioł czcigodnie to przyjął, lecz zaprawdę też zakazał tak czynić.

28. Przez to człowiek w Starym Testamencie był lekceważony i nie odpowiadano mu pozdrowieniem przez anioła, bo człowiek wtedy nie przeszedł jeszcze w Boga.

29. Po przyjęciu zaś człowieka przez Boga i czcigodnie od anioła został pozdrowiony. I Marię bowiem anioł Gabriel, jak czytamy, pozdrowił i Jan pozdrawiający anioła, od tego anioła usłyszał: *Bacz, byś tego nie czynił, współsługą bowiem jestem twoim i braci twoich* (Ap 22,9). Przez co rozpoznajemy, iż poprzez Wcielenie Pańskie pokój ludziom nastał i aniołów odwzajemnienie.

Św. Izydor z Sewilli *Sentencje*, księga III, rozdział 5

O pokusach diabelskich

1. Mnóstwo szkodliwych pokus kołacze do umysłu sprawiedliwego w tym życiu, stąd i życzy on sobie być zupełnie wyrwanym z tego wieku, że i mozołów mieć nie będzie i mocne tamże (tj. w niebie) znajdzie bezpieczeństwo.

2. Między tymi karami, które sprawiedliwy cierpi w ciele, i te zachodzą, które często znosić musi rozumem przez oszustwa diabła. Cięższą bowiem ofiarą te, którymi człowieka wewnątrz (diabeł) zasmuca, niż te, którymi zewnętrznie czyha. Tymi bowiem i miejsce psuje i czas, owymi zaś ani miejsca nie może zepsuć, ani czasu.

3. Nie więcej kusi wybranych diabeł, niż dozwoli Boża Wola. Kusząc zaś służy wzrastaniu świętych.

4. Nawet jeżeli nie chce, użytecznie jednak świętym służy diabeł, kiedy ich nie obala pokusami swymi, lecz lepiej wykształca. Pokusy bowiem, które ów porusza na

ludzki upadek, niekiedy Duch Święty przemienia ku trenowaniu cnót zbawienną użytecznością.

5. Sidłami i podstępem diabły chociaż i tym i tamtym poszukują, jak pożeranie rozszerzyć (1 P 5,8), przez Moc jednak Bożą nie mogą tego przekraczać i nie tak bardzo szkodzić, jak bardzo złośliwie się silą. W jaki bowiem sposób świętych cnota mogłaby znieść tak wielkie zakusy, gdyby nieprawość demonów nie była poskramiana wyższym zarządzaniem świętego kierownictwa? I mimo że diabeł zawsze pożąda wywoływać kuszenie sprawiedliwym, to jednak jeżeli od Boga siły nie przyjmie, niczego nie może osiągnąć czego pożąda. Stąd i cała wola diabła jest niesprawiedliwa, a jednak za przyzwoleniem Boga cała siła sprawiedliwa. Z siebie bowiem kusić niesprawiedliwie pożąda każdego człowieka, lecz ci, którzy są kuszeni i jak są kuszeni, nie inaczej są kuszeni, jak Bóg sprawiedliwie dozwala.

6. Stąd także w Księdze Samuela o diable napisano, że: *Duch Pański zły opanował Saula* (1 Sm 16,14). Gdzie sprawiedliwie można zapytać: Jeżeli Pański, to dlaczego zły? A jeżeli zły, to dlaczego Pański? Lecz w dwóch słowach

zebrana została i Boga siła sprawiedliwa i diabła wola niesprawiedliwa. Duch bowiem zły poprzez niegodziwą wolę i zarazem Pański poprzez przyjęcie najsprawiedliwszej siły.

7. Diabeł nie jest zsyłaczem, lecz raczej podżegaczem wad. Nigdzie indziej bowiem nie zbliża się dogodnością pożądliwości, jak tylko tam, gdzie wcześniej rozpoznał przewrotnych rozważań żądze, które jeżeli od nas oddalamy, ów bez wątpienia zmieszany odchodzi i natychmiast kruszą się pociski jego pożądliwości: *Wzgardzeni załamali się i bez światła oblicza ich.*

8. Powinien także Boży sługa rozumieć niepokój wrogich sideł i strzec się, tak by w niewinności życia żył prosty. Należy jednak, aby wraz z prostotą był i rozważny. Ten, który rozwagi z prostotą nie łączy, wedle proroka, *gołębicą jest zwiedzioną, niemającą serca* (Oz 7,11). Dlatego zaś gołębicą, że prosty, a dlatego serca niemającą, że jest nieświadomy rozwagi.

9. Często oszustwo Szatana odsłania się sercom świętych, kiedy on przedstawiający się pod postacią dobrego anioła światła - gdy usiłuje zwieść wybranych - odkryje

się i zostanie wzgardzony. Tak i słowa podstępnych nauk Bóg świętym swoim pozwala zrozumieć, aby tak dalece bardzo głęboko sięgający diabelski błąd rozpoznali i strzegli się poruszeni.

10. Rozeznanie świętych takim być powinno, aby postawieni między dobrem i złem rozstrzygali rozumem i by ich diabeł nie oszukał poprzez pozór dobra. Tym bowiem było zapytanie Jozuego, który powiedział: *Czy jesteś po naszej stronie, czy też po stronie naszych wrogowi* (Joz 5, 13). Wedle tego i Jeremiasz głosi: *Jeśli zaś będziesz wykonywać to, co szlachetne, bez jakiejkolwiek podłości, będziesz jakby moimi ustami* (Jr 15,19). Wówczas bowiem dobrze o sobie rozsądzają święci, kiedy im Bóg uczyni zrozumiałymi kusicielskie oszukaństwa demonów.

11. Liczni zwiedzeni zostali przez diabła i są nieświadomi, że zostali zwiedzeni, za świadectwem proroka Ozeasza obwieszczającym: *Siłę jego pochłaniają obcy, a on nic o tym nie wie* (Oz 7,9). Obcy bowiem oznaczają złe duchy, które pochłaniają cnoty umysłu; lecz tego nie rozumieją serca lekkomyślnych.

12. Jakby nieuzbrojony diabeł zwycięża, kiedy próbuje jawną nieprawością popsuć człowieka. Uzbrojony zaś wówczas występuje, gdy niszczy poprzez pozór świętości i cnoty te cechy, które rzeczywiście są święte - kiedy to i ten sam, który zwiedziony nie czuje swej straty, lecz tak jakby były cnotami, podąża za tymi, które są wadami i je miłuje.

13. W oczach ludzi cielesnych diabeł jest straszny, w oczach ludzi wybranych jego terror jest lichy. Dla niewierzących jak lew straszny; dla silnych w wierze jak robak wzgardzony i po chwili pojawienia się odpędzony.

14. Kto sugestii diabelskich nie przyjmuje, w jego sidła najmniej wpada. Łatwiej bowiem odrzucić następstwa dzieła, jeżeli wzgardzono jego pierwszymi powabami. Diabeł bowiem jest wężem śliskim, którego jeżeli się nie złapie, to znaczy nie przeciwstawi się pierwszej sugestii, cały do wnętrza serca - gdy nie spostrzeżony - przeniknie.

15. Początki pokuszeń diabelskich są delikatne, których jeżeli się nie wystrzega, lecz poprzez używanie w przyzwyczajenie przechodzą, w przyszłości mocniejszymi się stają, tak że albo nigdy, albo z trudnością się je przezwycięża.

16. Gdy diabeł pożąda, by w całym życiu człowiek szedł krzywą ścieżką, najwięcej jednak zamierza oszukiwać na końcu. Stąd wynika to, co na początku zostało powiedziane przeciw protoplaście wężowi: *A ty zasadzki jego zdepczesz* - gdyż zapewne na człowieka, którego diabeł nie oszukał w ciągu przeszłego życia, w przyszłości zasadzić się zamierza. I dlatego, chociaż ktokolwiek byłby sprawiedliwy, jest konieczne, aby nigdy w tym życiu nie czuł się bezpieczny; ale zawsze pokorny strzegł się, zawsze - aby na końcu nie upadł czy zaniepokojony przestraszył się.

17. Diabeł sprzyja swoim zwolennikom, Boga zaś sługom sprawia pokusy przeciwne, za przykładem Pana, Który po chrzcie cierpiał od diabła kuszenie (Mt 4,1-11).

18. Diabeł nie osiąga posiadania wszystkich świętych, ale kusicielskie prześladowanie. Albowiem że w nich wewnętrznie nie panuje, przeciw nim zewnętrznie walczy. I kto wewnętrznie kocha Pana, zewnętrznie prowadzi wojnę.

19. Wówczas przeciw temu, którego opanował, diabeł najostrzej szaleje, kiedy się Mocą Bożą z niego wypędzanym poznaje. Stąd duch nieczysty wówczas najciężej miotał chłopcem, w którym przebywał, kiedy od rozkazu Chry-

stusa wyjść z niego został zmuszony (Mk 9,26). A czego uczynieniu i w słowach Hioba przyjrzeć się można, gdy w przyszłości Behemot ogon swój poruszy jak drzewo cedrowe (Hi 40,17).

20. Najbardziej przeciw tym diabeł nastaje różnorodnymi pokuszeniami, którzy mogą i innych swoją użytecznością posunąć do przodu, aby gdy owych się powstrzyma, nie poczynili postępów i ci, którzy są pouczani.

21. Złe duchy tym, czego w nas światowego pożądamy, bez przerwy kuszą, ponownie nas brukając. Święci zaś ich sidła rozpoznają duchem przeczuwającym i to, cokolwiek spostrzegą w sobie samych ziemskiego, nieustannie usuwają dziełami świętymi, aby od wewnątrz znaleźć się czystymi.

22. Tymże pochlebstwem ludzie zwodzeni są teraz przez diabła, którym zostali zwiedzeni pierwsi rodzice w raju. Licznymi bowiem wadami kuglarskimi usiłuje oszukiwać umysły odrzuconych Szatan. Czy to bowiem obietnicami zwodzi; czy to rzeczami przemijającymi, jakby koniecznymi, drażni; czy też także samą piekielną karą, którą jako lekką i przemijającą sugeruje. A to wszystko po

to, aby serca litościwych w pożądliwości rozpustnie rozluźniwszy z sobą do piekła doprowadzić.

23. Uzasadnienia knowań nasieniem złego myślenia, które w sercach ludzkich diabeł rozsiewa, tak iż często ze wszystkich stron schwyci splątany umysł, aby z jakiej części umysł się uwolnił, każdą inną kusił diabeł. Aby bez zagrożenia umysł nie mógł wyjść - tak byś oceniając coś, co masz uczynić, myślał, że jeżeli to uczynisz, to grzeszysz; a jeżeli nie uczynisz, to oskarżony byłbyś o krzywoprzysięstwo. W takim zatem złym rozstrzyganiu, aby uwalniający się umysł nie narażał się posłuchaniem diabła, lepiej jest wybierać to, co mniejsze, aby uniknąć większych kłopotów.

24. Diabeł, kiedy zamierza kogoś zwieść, wcześniej próbuje jego naturę i stamtąd się podłącza, skąd wybadał skłonność człowieka do grzeszenia.

25. Z tej części diabeł kusi ludzi, z jakiej ich przez wzrośnięcie humoru (tj. płynu ustrojowego) spostrzeże najłatwiej skłonnymi do wad, aby wedle zgromadzenia się humorów (płynów ustrojowych) przypuścić i kuszenie. Prawem Balaama, który jako figura diabła przeciw ludowi

Bożemu, z tej części poradził rozciągnąć szkodliwych sideł, z której wyczuł, że najłatwiej będzie ich doprowadzić do upadku. I gdy bowiem ktoś wodę skądś wyprowadza, nie przez inną część ją uwalnia, niż gdzie uderzenie swoje zamierzył.

26. Żadnej winy nie ma poczytanej, gdy ze zgromadzenia się własnego humoru jest ona podtrzymywana (czyli popełniona w tzw. afekcie), jeżeli ten, który jest temu poddany o tyle, o ile może, walczy przeciw temu co cierpi. Jeżeli jednak ulega już nagromadzeniu humorów, pokusom lub wadom nigdy się nie oprze.

27. Dlatego diabeł w świętych pismach został nazwany Behemot, to znaczy zwierzę, że z niebios upadłszy, upadł na ziemię. Dlatego Lewiatan, to znaczy wąż z wód, że kręci się podstępnie w niestałym morzu tego wieku. Ptakiem zaś dlatego został nazwany, gdyż poprzez pychę wynosił się ku wysokości. I właściwie został oznaczony tymi trzema nazwami, gdyż dla swej przewiny zyskał za więzienie i powietrze jakby ptak; i ziemię - gdyż jest nierozumny jak zwierzę; a wężem, że miota się jako w falującym morzu w szaleństwie tego wieku.

28. Z tego bowiem, co działa diabeł poprzez swoje członki, wywodzi nazwę. Tak aby to, co poszczególne czynią za jego podpuszczeniem - sam się od tego nazywał. Czyż bowiem nie zwodzi diabeł? Stąd jest zwierzęciem, to znaczy, że kusi poprzez ciała swawolę; stąd też jest i wężem, to znaczy pożądliwościami i szkodliwą złością. Czyż zaś nie zwodzi, nimi czatując? Stąd jest ptakiem, to znaczy ruiną pychy. Skądkolwiek bowiem przygowuje smutek, tamże zmierza drogą, przez którą zwodzi nieuważnego.

29. Czym innym jest wejście do czyjegoś umysłu przez diabła, a czym innym zaś zamieszkanie. I w serca bowiem świętych wstępuje diabeł, gdy złe sugestie insynuuje, lecz nie zamieszkuje w nich, gdyż nie przemienia ich w swe ciało. Którzy zaś są w ciele jego, tych zamieszkuje, gdyż sami są jego świątynią. A jeżeli wślizgnie się diabeł do umysłów wybranych, to jednak w nich nie wypocznie jako w sercach odrzuconych, wnet bowiem jest przepędzony ogniem wiary, jaki wychodzi z wybranych.

30. Niejedni, których już łakomym pyskiem pożarł diabeł, w tył Bożym sądem tajemnego miłosierdzia z pys-

ka jego zostają wyrwani i przywróceni zbawieniu. Często bowiem licznych, których starożytny wróg trzymał pogrążonych w przepaści rozpusty, Moc Boża poprzez spowiedź z jego gardzieli wyrwała.

31. Dlaczego nazywa Prorok zagładę dobrych wybornym pokarmem diabła, skoro gdzie indziej jest napisane o nim: *Siano jak wół pożera* - chyba że w oczach Boga sianem są ci, którzy wyborną potrawą wedle ludzi będą się wydawać? I poprzez to, ci którzy z liczby dobrych znikną - u ludzi wybrani, u Boga za siano uchodzą.

32. Mówi się, że tego diabeł już pochłonął, którego już dokładnie splamiwszy, zdaje się, że pożarł. Tego zaś, którego doskonałości dzieł nie pochłonął, lecz pokus ponętami podgryza, aby pożreć, wciąż go jeszcze jakby w paszczęce przeżuwa. Stąd i Paweł miał oścień dla ciała, którym był upokarzany (2 Kor 12), nie mając dokonanych grzechów, gdyż był przeżuwany.

33. Paszczą diabła są jego słowa. Słowa zaś jego są tajemnymi inspiracjami, którymi przemawiając pali serca ludzkie tajemnymi pożądliwościami.

34. Niektórzy z powodu nieganionej nieprawości, gdyż dobrowolnie się nie poprawiają, duchom nieczystym na udręczenie są przekazani, aby napadały ich demony mające cielesną władzę, po to, by grozą ich strwożeni upokorzyli się, czynili pokutę i zbawili się, jak i Apostoł do Koryntian piszący mówi: ...*wydajcie takiego Szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha* (1 Kor 5,5). Korzystne jest bowiem dla niektórych grzeszących, aby cieleśnie Szatanowi przeznaczeni zbawili się na duszy, ażeby z obecnego skarcenia bali się przyszłego sądu i pozostałej występności się strzegli. Niektórych zatem oddaje się władzy demonów ku poprawie; niektórych zaś wzgardzonych przekazuje się jedynie ku zatraceniu.

35. Nigdy nie próżnuje diabeł przeciw człowiekowi sprawiedliwemu. Albo bowiem pomnaża mu niepokoje serca, albo wzbudza smutki ciała. Stąd jest to, co Apostoł mówi: *Dany jest mi oścień dla ciała, anioł Szatan, aby mnie policzkował* (2 Kor 12,7).

36. Często umysł sprawiedliwego cierpi różnorodne smutne udręczenia za sprawą demonów, stąd i niekiedy bywa doprowadzony aż do małostkowej rozpaczy. Duszy

zaś trwającej w Bożej Miłości i sama taka trwoga jest pożyteczna ku zasłudze. Czy to bowiem w duszy, czy to w ciele cierpi sprawiedliwy poprzez bodźce duchów nieczystych jakiekolwiek przeciwności, z Bożego w każdym razie przyzwolenia to cierpi. I jeżeli to samo pokornie odniesie ku chwale Bożej i powie to, co na cielesne cierpienie Hiob powiedział: *Jeżeli dobro przyjęliśmy z ręki Pana, dlaczegóż zła mamy nie przyjąć?* (Hi 2,10), ów nie jest oddzielony od Boga, lecz zjednoczony, nieważne jakąkolwiek okrutną dręczony trwogą.

37. Mnóstwo przeciwności sprawiedliwy w duszy cierpi za podszczuwaniem demonów, lecz tego rodzaju pokuszenia nie mogą zatracić życia wiecznego, gdyż Święty Pan nie przypisał ich ku potępieniu winy, żeby chciał z przyzwolenia Swego Majestatu, żeby ten, kto cierpi nie zniósł tego. Tam bowiem grzeszymy, gdzie naginamy się pożądliwością lub wolą. Gdzie zaś ulegamy wbrew woli, chociaż nie jest to występkiem lub hańbą, jest jednak nędzą poprzez zhańbienie i występność. Lecz kto Boga za nałożoną wielbi nędzę, bardzo wątpliwe by miał grzech występny.

Św. Izydor z Sewilli *Sentencje,* księga III, rozdział 6

O pokusach sennych

1. Liczne demony nocami działają przeciwnie, mącąc ludzkie zmysły poprzez wizje, aby uczynić strachy i bojaźnie. Szczególnie grzeszników z rozpaczy nawróconych niepokoją wewnętrznie poprzez sny, grożąc strasznymi karami .piekielnymi. Czasem zaś i jawną napaścią srożą się, bijąc ludzkie ciała, co jednak, za Bożym przyzwoleniem, złym jest ku wybawieniu, sprawiedliwym ku znoszeniu dla chwały.

2. Liczne duchy nieczyste tych, których dostrzegą, że są zajęci ziemską miłością do czegoś, śpiących łudzą jakąś próżną nadzieją pomyślności. Pewnych zaś, u których przeczują obawę o coś, śpiących targają pustym terrorem. Tak to zaczepiając nędzę serca różnymi złudzeniami, czy to schlebiają próżną pomyślnością, czy to straszą pustą obawą.

3. Ci, którzy albo żadnych, albo rzadkich świadomi są grzechów, albo nigdy, albo rzadko dręczeni są strachami

nocnymi; lecz spokojnym wypoczywają snem, niekiedy także poprzez sny oglądają i widzą pewne tajemnice i mistyczności. Ci, którzy zaś serca swoje plamią ciężkimi zepsuciami, wyszydzeni przestrachem sumienia oglądają straszne kształty. Zwodniczy bowiem obraz łudzi umysły nędzników różnymi fikcjami, i których nakłania czuwających w życiu, tych śpiących dręczy, aby nigdy bezpiecznym nie dozwolić wypocząć.

4. Nieraz także umysły wybranych strasznymi obrazami sennymi duchy nieczyste próbują przestraszyć, i których czuwających kuszą zepsuciami, i nie pokonują, tym gwałtowniej napadają śpiących.

5. Święci zaś, chociażby chwiali się w chwili tego typu wizji, wnet jednak czuwająco zlekceważą próżne złudzenia, chęci swoje zaraz zwracając do Boga.

6. Różne są właściwości snów. Niektóre bowiem przydarzają się z nasycenia lub osłabienia, które to także poprzez doświadczenie zostają poznane. Niektóre zaś, rodzą się z własnego myślenia; często bowiem to, o czym za dnia myślimy, w nocy ponownie to oglądamy.

7. Niektóre zaś wizje są iluzją duchów nieczystych za poświadczeniem Salomona: *Liczni* - mówi - *pobłądzili pobudzani snami i złudzeniami próżnymi* (Syr 34,7). Dalej, niektóre sny poczynionymi są w sprawiedliwy sposób, to jest jako objawienia wyższej tajemnicy, jak to czyta się w prawie o Józefie synu Jakuba, któremu sen przepowiedział nad braćmi pierwszeństwo (Rdz 37,5-11). Lub jak to czyta się w Ewangelii o Józefie, opiekunie Maryi, którego sen pouczył, aby uciekał wraz z Dziecięciem do Egiptu (Mt 2,13). Czasem także i pomieszane przydarzają się wizje, to znaczy rozważanie zarazem i złudzenie oraz rozważanie i objawienie, wedle Daniela, który mówi: *Ciebie, królu, na twym łożu ogarnęły myśli o tym, co ma później nastąpić. Ten zaś, Który odsłania tajemnice, wyjawił tobie, co się stanie* (Dn 2,29). Gdyż często to, co poddajemy naszemu zmysłowi poznania, objawia się jakoś wraz z umysłu wycofaniem, gdy wypoczywamy.

8. Chociażby niektóre prawdziwe były sny, niełatwą jest jednak sprawą im zaufać, gdyż z różnych właściwości wyobraźni się rodzą i skąd nadchodzą rzadko da się ustalić. Jak zatem snom nie warto łatwo dawać wiary, tak

i nie więcej Szatanowi przemieniającemu się w anioła światłości, by jakiegoś nieostrożnego omamić i zwieść oszukańczo jakimiś błędami.

9. Nieraz demony tak niektórych ciekawskich obsłużą zwodzącym oszukaństwem, łudząc ich, aby dane sny nie inaczej się spełniły niż zostały ukazane. Aby bowiem omamić w licznych rzeczach, czasem i prawdziwie ogłaszają. Lecz chociaż tak się i dzieje, niczym są owe sny i nie wypływają więcej niż z kuszenia, jak to przypomina świadectwo Pisma św., mówiące: *Jeżeli powiedzieliby wam (i tak stałoby się) - nie wierzcie temu!* (Mt 24,23).

10. Sny podobne są wróżeniu i ci, którzy je rozważają, zwracają się do wróżbiarskiego poznania. Nie będzie prawdziwy sen, który umysł myśląc za dnia, w nocy sobie wyobraża. Umysły bowiem nieraz same sobie kształtują sny.

11. Często, gdy wcześniejsze zło poprzez smutne wspomnienie cofa się do umysłu, wyobrażamy sobie, w nas samych znowu rozważając - piekielną zemstę. Są to umysłowe rojenia, które albo z przeszłości dopuszczone, albo z (domniemania) przyszłych cierpień, stają się w pamięci

czuwających oraz przydarzają się poprzez senne wizje, wstrząsając myśleniem umysłów. Jedną bowiem zdolnością pamięci stają się w obydwu przypadkach, czy to czuwamy, czy to śpimy.

12. Takim bowiem jesteśmy wstrząsani ruchem duszy i straszną bojaźnią, także w czasie wypoczynku, jak ciężkie są te wykroczenia, które popełniliśmy, i jak trwałe te, których się baliśmy, tak że umysłowym widokiem również we śnie im się przyglądamy.

13. Nie będzie grzechu, kiedy nie chcąc tego zostaliśmy oszukani widziadłami nocnymi. Lecz wówczas będzie grzech, jeżeli nim zostaniemy oszukani, myślenie poprzedzimy pożądaniami. Nieczyste bowiem obrazy, jakie wprawdzie nosimy, często śpiącym w duszy pojawiają się, lecz nieszkodliwie, jeżeli przydarzają się niepożądane.

14. Kto z powodu nocnego złudzenia splami się, chociażby nawet poza pamięci nieobyczajnym rozważaniem i tak się odczuwa nieczystym. To jednak winę jego niweluje, jeżeli będzie skruszony i nieczystość swoją niezwłocznymi zmyje łzami.

Piotr Lombard

SENTENCJE

Zagadnienie 2

Rozważania o anielskiej naturze.

1. To zatem pierwsze o anielskiej naturze będzie rozważone: kiedy została stworzona oraz gdzie i jaką została stworzona, gdy na początku ją zbudowano. Następnie - jak wykonało się odwrócenie niektórych aniołów i nawrócenie innych. A także o doskonałości chórów oraz różnicy darów, o posługach i nazwach, w jaki to sposób różnym aniołom naznaczone zostały.

Najpierw mówi, kiedy stworzeni zostali aniołowie, w czym autorytety zdają się sobie sprzeciwiać.

2. Pewne autorytety zdają się przytakiwać, że przed wszelkim stworzeniem zostali stworzeni aniołowie. Stąd owo w księdze Mądrości Syracha: *Pierwsza ze wszyst-*

kiego stworzona została mądrość (Syr 1,4) - co rozumie się o anielskiej naturze, jako że w Piśmie często życiem, mądrością i światłem jest nazywana. Mądrość Bowiem, którą jest Bóg, stworzona nie została. Syn bowiem Mądrością Ojca jest zrodzoną, nieuczynioną, ani nie stworzoną i tak cała Trójca jest jedną Mądrością, która nie jest ani uczyniona, ani stworzona, ani niezrodzona czy też przechodząca. O anielskim to zatem życiu przyjmuje się, o którym mówi Pismo, kiedy uczynione zostało, to znaczy „pierwsze ze wszystkiego". Lecz cofnijmy się. inna część Pisma, to jest Księga Rodzaju, mówi: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię* (Rdz 1,1). A u Proroka w psalmie czytamy: *Na początku Ty, Panie, ziemię stworzyłeś, a dziełem rąk Twoich są niebiosa* (Ps 102,26). I zdaje się rodzić pewna sprzeczność z owych stwierdzeń. Jeżeli bowiem „pierwsza ze wszystkiego" stworzona została mądrość, wszystko po niej uczynione się zdaje, i tak po niej uczynione zdają się niebo i ziemia, a ona sama uczyniona przed niebem i ziemią. A przecież jeżeli „na początku stworzył Bóg niebo i ziemię", nic nie zostało stworzone przed niebem i ziemią, także i sama mądrość nie została stworzona przed niebem i ziemią. Gdy zatem

sprzecznymi się zdają - nie w Bożym Piśmie będzie słuszną rzeczą doszukiwanie się jakichś sprzeczności, ale wymagane zrozumienie prawdy.

Gdzie utrzymane jest nauczanie określone powyższymi autorytetami.

3. Zdaje się zatem to być do utrzymania, że równocześnie stworzone zostało stworzenie duchowe, to znaczy anielskie, jak i cielesne. Wedle tego można przyjąć to stwierdzenie Salomona: *Który żyje na wieki, stworzył wszystko równocześnie* (Syr 18,1) - to znaczy duchową i cielesną naturę. A i tak we wcześniejszym czasie stworzeni zostali aniołowie niż owa cielesna materia czterech elementów. A jednak „pierwsza ze wszystkiego stworzona jest mądrość", gdyż nie czasem poprzedza, ale godnością. Że jednak równocześnie stworzone było z cielesnym duchowe stworzenie, to Augustyn wprost ukazuje w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju*, tom 3, księga 1, rozdział 3, nazywając i rozumiejąc przez niebo i ziemię, duchowe i cielesne stworzenia, oraz to, że zostały stworzone na początku - to znaczy - czasów; lub na początku - gdyż pierwsze zostały uczynione.

Że nic nie zostało stworzone przed niebem i ziemią, nawet czas; wraz z czasem zostały one bowiem stworzone, ałe nie w czasie.

4. Przed tymi bowiem nic nie zostało uczynione. Nie było także uczynionego czasu przed duchową - to znaczy - anielską naturą, jak i przed cielesną - to znaczy - materią ową czterech wymieszanych elementów. Owe bowiem wraz z czasem zostały stworzone, nie z czasu ani nie w czasie. Jako i nie został stworzony żaden czas w czasie, gdyż nie było czasu przedtem, zanim były niebo i ziemia. Stąd Augustyn w 5 księdze *O Trójcy Świętej*, rozdział 16, mówi, że Bóg był Panem, zanim czas był, a nie żeby w czasie rozpoczął być Panem; gdyż był Panem czasów, kiedy rozpoczęty został czas, w każdym razie nie został rozpoczęty czas w czasie, gdyż nie było czasu, zanim zaczął się czas.

Że razem z czasem i ze światem rozpoczęte zostało cielesne i duchowe stworzenie.

5. Razem więc z czasem stworzone zostało cielesne i duchowe stworzenie, i razem ze światem. Nie było wcześniej anielskiego stworzenia niż świata, gdyż, jak mówi

Augustyn w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju,* tom 3, księga 1, rozdział 19: Żadne stworzenie nie zostało stworzone przed wiekami, łecz z wiekami z którymi się rozpoczęło.

Hieronim jednak w tomie 7 w *Komentarzu do Listu do Tytusa*, rozdział 1, inaczej zdaje się odczuwać, mówiąc: Sześć tysięcy lat naszych czasów nie wypełniło się jeszcze, a jakie wcześniej wieczności, jakie czasy, jakie wieków początki były, przypuszczać tylko można, w których to aniołowie, trony, panowania i pozostałe chóry służyły Bogu bez czasów przemiany i miary, i Bogiem radując się trwały!

Do słów owych skłoniwszy się niektórzy powiedzieli, iż ze światem rozpoczął się czas światowy; lecz przed światem istniał czas wieczny bez zmienności, i w nim niezmiennie i bezczasowo umocnieni aniołowie, Bogiem radując się trwają, służąc Mu.

My zaś to, co wcześniej powiedziane zostało dla pojęcia inteligencją naszą, bardziej aprobujemy, zachowując jednak poszanowanie dla tajemnic, o których nic pospiesznie twierdzić nie można, a owo Hieronima powiedzenie nie tak po prostu czując, łecz do innych opinii odnosząc i rozsądzając.

Gdzie momentalnie zostali stworzeni aniołowie - to znaczy w empireum, które natychmiast po stworzeniu wypełniło się aniołami.

6. Już ukazano, kiedy została stworzona anielska natura, teraz zaś rozważone będzie, gdzie została stworzona. Świadectwa niektórych autorytetów ewidentnie przedstawiają aniołów przed upadkiem jako przebywających w niebie i stamtąd upadłych niektórych z powodu pychy; innych zaś, którzy nie zgrzeszyli tamże pozostałych. Stąd Pan w Ewangelii według św. Łukasza mówi: *Widziałem Szatana, spadającego z nieba jak błyskawica* (Łk 10,18). A nie nazywa się tego nieba, niebem firmamentu (gwiazd), że (owe niebo) drugiego dnia stworzone zostało, lecz niebem błyszczącym, to znaczy empirejskim, czyli ognistym od blasku, a nie od żaru, że wnet po stworzeniu - napełniło się aniołami i że jest powyżej firmamentu (gwiazd). A to empireum niektórzy z przedstawiających święte Pisma też pod nazwą nieba rozumieć chcą tam, gdzie Pismo mówi: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię* (Rdz 1,1). I tak na to mówi Strabon: Niebo - nie ten widzialny firmament tak nazwano, lecz empireum, to jest

niebo ogniste lub intelektualne, że nie od płomienia, lecz od blasku się nazywa, że wnet po stworzeniu zostało napełnione aniołami.

Stąd Hiob: *Gdzie byłeś, gdy mnie chwaliły gwiazdy zaranne?* (Hi 38,7) itd.

O tym także Beda Czcigodny tak mówi: To wyższe niebo, które od zmienności świata jest oddzielone, wnet jak zostało stworzone, wypełniło się świętymi aniołami, o których to stworzeniu na początku wraz z niebem i ziemią zaświadcza Pan mówiąc: Gdzie byłeś, gdy Mnie chwaliły gwiazdy zaranne i śpiewali wszyscy synowie Boży? Gwiazdami zarannymi i synami Bożymi tych samych aniołów Bożych nazywając.

Niebo bowiem, w którym umiejscowione są gwiazdy, nie na początku, lecz drugiego dnia zostało stworzone. Z tego staje się jasne, że w empireum wszyscy aniołowie byli przed niektórych ruiną i że zarazem zostali stworzeni aniołowie wraz z niebem empirejskim i z nieuformowaną materią wszystkich rzeczy cielesnych.

Że jednocześnie stworzone zostały: widzialnych rzeczy materia oraz natura niewidzialnych

(aniołów), i że obydwie były nieuformowane według czegoś, jak i zarazem uformowane według czegoś.

7. Razem więc materia rzeczy widzialnych i natura niewidzialnych (aniołów) zostały stworzone i obydwie były nieuformowane według czegoś i uformowane według czegoś. Jak bowiem materia rzeczy cielesnych, która była w pomieszaniu i zamęcie - co według Greków zwane jest chaosem - w tym początku stworzenia pierwszą i pomieszaną miała formę i nie miała formy rozdzielonej i rozróżnionej, dopóki następnie nie przyjęła idei rozróżniających i formujących. Tak i duchowa anielska natura w swoim stworzeniu wedle natury właściwości została ukształtowana, a jednak owej formy, którą następnie przez miłość i nawrócenie się od Stwórcy swego przyjęła, nie miała, lecz była nieuformowaną bez niej. Stąd Augustyn w 1 księdze, tom 3 *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju,* rozdział 1, często przedstawia wyżej już wspomniane słowa Księgi Rodzaju - *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię* - mówiąc, że przez niebo rozumie nieuformowaną naturę życia duchowego, tj. anielskiego, jako w sobie

mogącą istnieć niezwróconą do Stwórcy, w którym (to dopiero zwróceniu) się uformuje; przez ziemię zaś, materię cielesną bez wszelkiej jakościowości, która to pojawi się w materii uformowanej.

W jaki sposób według Izajasza mógł powiedzieć Lucyfer: Wstąpię na niebiosa i będę podobny do Najwyższego - skoro był już w niebie.

8. Tutaj zapytamy jedynie, że jeżeli już byli w niebie empirejskim aniołowie, gdy momentalnie zostali stworzeni, to w jaki sposób mógł, jak czyta się u Izajasza, powiedzieć Lucyfer: *Wstąpię na niebiosa i wywyższę tron mój i będę podobny do Najwyższego* (Iz 14,13-14). Lecz tamże niebo nazwał Bożą wspaniałością, której chciałby dorównać, powinno zatem to być rozumiane w następujący sposób: Wstąpię na niebiosa - to jest - do równości Bogu.

Zagadnienie 3

Jakimi byli stworzeni aniołowie i jakie były ich cztery przymioty na samym początku stworzenia?

1. Oto już zostało ukazane, gdzie znajdowali się aniołowie, natychmiast gdy zostali stworzeni. Teraz należy więc zbadać, jakimi byli stworzeni na samym początku swego istnienia. I zapewne zdają się być cztery przymioty aniołów u początku ich istnienia, to znaczy: 1) prosta natura - to jest - niepodzielna i niematerialna; 2) rozróżnienie osobowe; 3) przez rozum naturalnie przyrodzona inteligencja, pamięć i wola czy też umiłowanie; 4) wolna wola - to jest - wolna skłonność woli czy to do dobrej, czy to do złej sposobności. Mogli bowiem być przez wolną wolę bez przymusu i nacisku, własną wolą skłonni do każdej z tych sposobności (tj. dobrej lub złej).

Czy wszyscy aniołowie byli równi w trzech rzeczach, to znaczy w: mądrości, w naturze i wolnej woli?

2. To zostanie rozważone, czy wszyscy byli równi w swej substancji duchowej i mądrości rozumnej oraz wolnej woli, które to wszyscy mieli w sobie. A jako pierwsza rozważona zostanie substancja, druga forma a trzecia moc.

Osoba oczywiście jest substancją, mądrość formą, wola mocą. I do substancji (osoby) odnosi się zapewne subtelność natury, do formy (czyli mądrości) zdolności poznawcze, a do mocy (czyli woli) zdolność rozumnych aktów woli. Owe zatem natury rozumne, które były osobami i zarazem były duchami, rozumie się jako naturą proste i życiem nieśmiertelne, zróżnicowane pojedynczością każdej natury i zróżnicowane zdolnościami poznawczymi mądrości, a także zróżnicowane wolnością woli i posiadaniem własnych zdolności, tak jak i w ciałach niejedna różnica jest wedle natury, formy i wagi. Jedne bowiem ciała mają od innych lepszą i godniejszą naturę i formę, a drugie są od innych lżejsze i ruchliwsze. Do tej zatem

miary wierzy się, iż owe duchowe natury (tj. aniołowie) przyjęły właściwości swej czystości i wspaniałości tak w naturze, jak i w formie i w zdolnościach rozróżniających, u początku swego stworzenia; że z nich jedni zostali ustanowieni Bożą Mądrością niższymi, drudzy wyższymi, jedni obdarzeni większymi, a drudzy mniejszymi darami, aby ci którzy górowali wówczas przez naturalne dobra nad innymi, sami następnie także przez dary łaski przewyższyli tamtych. Ci bowie, którzy stworzeni zostali o naturze bardziej subtelnej i mądrości o większej zdolności poznawczej, ci także większymi darami łaski zostali obdarowani i utworzeni w godności wspanialszymi od innych. Ci zaś, którzy utworzeni zostali o naturze mniej subtelnej i mądrości o mniejszej zdolności poznawczej, mniejsze także mieli dary łaski. Najmniejsi zaś utworzeni zostali Mądrością Bożą, z równym umiarkowaniem względem ogółu uporządkowanych.

W samej zdolności woli różnica postrzegalną była wedle różnych zalet natury i różnych rozpoznań oraz sił inteligencji. A jako różnią się od siebie siła i subtelność - nie powodując słabości natury, czy niniejsze poznanie mądrości, nie wnosząc przy tym niewiedzy, tak i niższa wolność woli nie obciążała ich woli żadnym wyborem koniecznym.

Co równego i wspólnego mieli aniołowie.

3. A jako w tych powyżej wspomnianych cechach różnili się aniołowie, tak i pewne cechy mieli równe i wspólne. To mianowicie, iż byli duchami niezniszczalnymi i nieśmiertelnymi, co było równe wszystkim i wspólne. Różnice zaś były w subtelności natury i inteligencji mądrości oraz wolnej woli.

Owe zaś rozróżnienia umysłowe niewidzialnych natur aniołów, Ten jedynie może zrozumieć i ocenić, Który wszystkie je uczynił w ilości, wielkości i mierze.

Czy dobrymi lub złymi, sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi stworzeni zostali aniołowie, i czy jakaś chwila upłynęła pomiędzy ich stworzeniem a upadkiem.

4. To również warte zbadania się zdaje, że jest także przez licznych zwyczajowo badane - czy dobrymi lub złymi, sprawiedliwymi lub niesprawiedliwymi zostali stworzeni aniołowie i czy jakaś chwila upłynęła pomiędzy ich stworzeniem a upadkiem, lub czy też bez żadnej chwili na samym początku stworzenia upadli.

Jedna opinia przedstawiająca aniołów w nieprawości stworzonych i bez żadnej zwłoki upadłych.

5. Mniemali bowiem niektórzy, iż aniołowie którzy upadli, stworzeni byli złymi i nie wolną wolą ku nieprawości się zwrócili, lecz w nieprawości zostali także przez Boga od razu stworzeni oraz, że nie było żadnej chwili pomiędzy ich stworzeniem a upadkiem, lecz że od początku odstąpili. Inni zaś aniołowie stworzeni byli od razu w pełni jako święci. Ci, którzy tak twierdzą, opinię swoją bronią zdaniem Augustyna z 11 księgi, rozdziału 16 *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju*, który tak tam mówi: Nie daremnie przypuszczać można o diable jako o od początku czasów upadłym - a nie, że wraz ze świętymi aniołami w pojednaniu kiedyś żył i był świętym - lecz że właśnie wnet stał się odstępcą; stąd Pan mówi w Ewangelii według św. Jana: *Ów zabójcą był od początku i w prawdzie nie wytrwał* J 8,44) - jak to rozumiemy, iż w prawdzie nie wytrwał w której stworzony był, i w której wytrwałby jeżeli wytrwać by chciał.

Także w tej samej 11 księdze, rozdział 19 na końcu i rozdział 20 na początku: Nie daremnie - mówi Augustyn -

mniema się, iż od samego początku czasów, czy też od początku swojego stworzenia diabeł upadł, i nigdy w prawdzie nie wytrwał. Stąd niektórzy w tej niegodziwości nie upatrują skrzywienia wolnej woli, lecz mniemają, iż taki przez Boga został już diabeł stworzony, wedle tego, co mówi błogosławiony Hiob (Piotr podaje tu wersję tłumaczenia Księgi Hioba, która w interpretacji tego fragmentu podkreśla ironię): *To jest początek dróg Bożych, który poczynił Bóg, aby naigrywać się z aniołów jego* (Hi 40,19).

I Prorok mówi w psalmie: *Smok* (tj. Lewiatan) *ów, którego stworzyłeś do igrania nim* (Ps 104,26). Tak jakby pierwszy stworzony został zły zazdrośnik i diabeł, a nie by własną wolną wolą był zdeprawowany. Tymi zatem i innymi świadectwami posługują się ci, którzy mówią, iż aniołowie, którzy upadli stworzeni zostali złymi i że bez żadnej zwłoki upadli. Ci zaś aniołowie, którzy wytrwali, doskonałymi i świętymi mieliby być stworzeni - a ci, którzy tak twierdzą wzmacniają to autorytetem Augustyna, który w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju,* księga 1, rozdział 1, tom 3, mówi, iż przez wyraz „niebo” oznaczono stworzenie duchowe tj. anielskie, które

od początku kiedy zostało stworzone, świętym i doskonałym pozostaje zawsze.

Bardziej prawdopodobny pogląd innych, którzy to mówią, iż wszyscy aniołowie stworzeni zostali dobrymi, i że jakaś chwila upłynęła pomiędzy ich stworzeniem a upadkiem.

6. Innym zaś zdają się wszyscy stworzeni aniołowie być dobrymi, i na samym początku stworzenia istnieć jako dobrzy, to znaczy bez wad, jako sprawiedliwi, czyli niewinni. Lecz nie w tym znaczeniu sprawiedliwi, że już mieli by mieć wtedy wypróbowane cnoty. Nie byli bowiem jeszcze obdarzeni cnotami, które gdy wytrwali, przydatne im zostały w umocnieniu poprzez łaskę. Inni zaś poprzez wolną wolę wbili się w pychę, i dlatego upadli.

Mówią także, że była jakaś chwila pomiędzy stworzeniem i upadkiem a wzmocnieniem, i że w owym krótkim czasie wszyscy byli dobrymi. Zapewne nie poprzez użycie wolnej woli, lecz poprzez uczestniczenie w dobrodziejstwie istot stworzonych. I takimi byli, iż wytrwać mogli, to

jest nie upaść poprzez dobra stworzenia i upaść poprzez wolną wolę. Mogli bowiem grzeszyć i nie grzeszyć, lecz nie mogli dojść do zasługi życia inaczej, jak tylko łaską ponad-przydaną, której przydanie było niektórych wzmocnieniem. Do potwierdzenia tego używa się świadectwa Augustyna, który w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju*, księga 1, rozdział 1, nazywa anielską naturę na początku stworzoną nieuformowaną i nazwaną „niebem"; następnie zaś uformowaną i nazwaną „światłem", kiedy to do Stwórcy została zwróconą, doskonałym umiłowaniem do Niego się przywiązawszy. Stąd wcześniej powiedziane zostało: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię*, a następnie dodano: *Rzekł Bóg - Niech się stanie światłość i stała się światłość,* gdyż to na początku przedstawia się o stworzeniu nieuformowanej natury duchowej, następnie zaś o uformowaniu jej. Rozumienie to także sprzeciwia się tym, którzy mówią, iż aniołowie stworzeni byliby złymi.

Nie mógł bowiem Najlepszy Stwórca być Autorem złych, i dlatego całkowicie dobrym było to, co z Niego w nich było; i całkowicie też dobrym było, ponieważ z Niego całkowicie było.

W ten oto sposób dowodzi się, iż dobrymi byli wszyscy aniołowie, kiedy na początku zostali stworzeni, lecz tą dobrocią, jaką natura przyjęła zaczynając się.

Dowodzenie Augustyna przeciw owym przytacza, którzy nazywają aniołów stworzonych jako złych; określa także słowa Hioba, które owi dla siebie przytaczali.

7. Dlatego też Augustyn w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju*, rozdział 21, księga 11, potępia opinię tych, którzy mniemają, iż aniołowie byliby stworzeni złymi. Opinią i rozumowaniem dowodzi, iż byli stworzeni dobrymi - i słowa wyżej już wspomniane błogosławionego Hioba, które owi na swoją korzyść przytaczali - ukazuje w jaki sposób powinny zostać zrozumiane, mówi tak: Wszystko stworzył Bóg bardzo dobre, naturę zatem aniołów dobrą stworzył. A że niesprawiedliwym byłoby, aby bez żadnej winy potępiać to, co w czymś Bóg stworzył, zatem więc nie natura, ale zła wola jak się wierzy została ukarana; i nie jego natura (tj. diabła) oznaczona została gdy powiedziano: *To jest początek dróg Bożych*

itd. Lecz ciało powietrzne, które Bóg przygotował takiej (złej) woli (diabła); lub samo to zarządzenie Boże, przez które jego niechęć (tj. diabła) także uczynił Bóg użyteczną dla dobra; lub też samego anioła uczynienie, gdyż mimo że przewidział Bóg jego przyszłą złą wolę, to jednak uczynił go, przewidując, jaką dobrocią byłoby jego uczynienie. Początkiem dróg Pańskich zatem nazwany, bo gdy Bóg poznał jego przyszłą złą wolę, jako dobru szkodzącą, stworzył go jednak, aby z tej woli dobro wyszło - to zaś uczynił, aby naigrywać się z niego. Naigrywa się bowiem z niego, gdy świętym przynosi zysk jego kuszenie. Jako i złych ludzi, których Bóg jako przyszłych złych przewidując jednak stworzył, lecz dla korzyści świętych, naigrywając się, gdy ich kuszenie dostarcza świętym wzrostu. Lecz sam diabeł jest owym początkiem, gdyż poprzedza innych dawnością i pryncypatem w niegodziwości. To zaś staje się drwiną z aniołów złych i złych ludzi, którzy przez nich upadli - bowiem poddał jej działaniu aniołów złych i złych ludzi - aby nie tak, jakby usiłowali, ale tak, jak jest im dozwolone, mogli szkodzić.

I tak oto wprost okazał Augustyn w jaki sposób powinny być rozumiane powyższe słowa Hioba i stwierdził, iż anielska natura dobrą została stworzona.

Stwierdza w jaki sposób zrozumianymi być powinny wyżej wspomniane słowa Pana, wyraźnie ukazując przy tym aniołów, jako będących stworzonych dobrymi i dopiero po stworzeniu upadłych.

2. Następnie, podobnie słowa Pana, które już wyżej wyłożył, pokazuje Augustyn w jaki sposób przyjętymi być winny, jak również i swoje, którymi zapowiedziane słowa określa. I wyraźnie mówi, iż aniołowie byli stworzeni dobrymi i że po stworzeniu w odstępie jakiejś chwili, upadli - tak to stwierdzając w (wyżej już wspominanym *Komentarzu...)* księdze 11, rozdział 23: Co przypuszcza się o diable, że nigdy w prawdzie nie wytrwał i nigdy do błogosławionego życia nie doszedł, lecz od początku upadł; nie tak powinno być przyjętym, że mniema się i mówi, iż jako zły przez dobrego Boga został stworzony i od początku wcale nie upadł. Ale jeżeli nie upadł, a jest taki, to znaczy, że złym stworzony został, od czego bowiem miałby upaść? Uczyniony zatem niegdyś, wnet od Prawdy się odwrócił we własnej sile rozmiłowany, w słodyczy błogosławionego życia nie zakosztował, jego przyjęciem wzgardził, lecz nie chcąc go przyjąć, zarazem je

i utracił. Swego upadku przewidzieć zatem nie mógł, gdyż mądrość jest owocem pobożności. Następnie zaś, jak już stworzony został - upadł; nie od tego co przyjął, ale od tego, co przyjąłby, gdyby Bogu chciał być podległy.

Tak oto otwarcie Augustyn deklaruje, że aniołowie byli stworzeni dobrymi i po stworzeniu dopiero upadli, i że była tam jakaś chwila, mimo że krótka. Orygenes potwierdza to w *Komentarzu na Księgę Ezechiela*, tom 3, homilia 1, mówiąc: Wąż nieprzyjaciel przeciwny jest prawdzie, nie od początku jednak, nie natychmiast bowiem za duchem swoim i za pożądaniem wnętrza swego podążył. Jako Adam i Ewa nie od razu zgrzeszyli, tak i wąż kiedyś też jeszcze nie był wężem, gdy w raju radości (tj. w niebie) przebywał; Bóg bowiem złości nie uczynił. Oto wprost mówi Orygenes, iż po stworzeniu i chwili odstępu diabeł upadł. Dlatego słowa owe, tak zdają się być przyjętymi: Zabójcą był od początku lub kłamcą - to jest - wnet po początku, kiedy sobie równość Bożą przyobiecał i siebie samego zabił - którego to człowiekiem nazywa się w Ewangelii. Lub - w Prawdzie nie wytrwał, gdyż w niej nie był, lecz od początku czasów - to jest - wnet po początku czasów został odstępcą. Można także

i tak przyjąć owo: Od początku zabójcą był lub kłamcą - to jest co się tyczy stworzonego człowieka - którego (diabeł) przez zazdrość mamiąco zwiódł i w śmierć zepchnął.

Z powyższych zatem staje się jasnym, iż aniołowie wszyscy stworzeni byli dobrymi i po stworzeniu niektórzy upadli od dobra, które mieliby, gdyby wytrwali.

Iż potrójną była mądrość w aniołach przed upadkiem lub wzmocnieniem.

To zbadamy jedynie, jaką mądrość mieli aniołowie przed upadkiem lub wzmocnieniem.

A było w nich na pewno potrójne naturalne poznanie, tj. że wiedzieli, iż zostali stworzeni, i przez Kogo zostali stworzeni, i z czym zostali stworzeni; i mieli jakieś rozpoznanie dobra i zła, rozumiejąc czym pragnienie lub odrzucenie owych by było.

Czy mieli jakieś umiłowanie Boga, czy też tytko siebie samych?

10. Zwyczajowo także poszukamy, czy aniołowie mieli jakieś umiłowanie Boga lub siebie samych, to jest (umi-

łowanie swojej) pamięci, inteligencji lub charakteru, ponieważ i Boga i siebie pod jakimś względem miłowali, przez co jednak nie zasłużyli.

Zagadnienie 4

Czy doskonałych i błogosławionych stworzył Bóg aniołów, czy też nędznych i niedoskonałych?

1. Po tym rozważone zostanie czy doskonałych i błogosławionych aniołów stworzył Bóg, czy też nędznych i niedoskonałych.

Można na to odpowiedzieć, iż ani w błogosławioności, ani w nędzy nie zostali stworzeni. Nędznymi bowiem przed grzechem być nie mogli, gdyż z grzechu jest nędza. Jeżeli zatem nie byłoby grzechu, żadnej nie byłoby nędzy. Błogosławionymi także nigdy nie byli ci, którzy upadli, gdyż swego wyniku nie byli świadomi, to jest przyszłego grzechu i kary śmierci. Jeżeli bowiem przewidzieliby swój upadek, to albo chcieliby żyć, a nie mogliby, i tak byliby nędznymi; albo mogliby, lecz nie chcie-

liby, i tak byliby głupimi i złymi. Dlatego też mówimy, że nie przewidzieli swego wyniku, oraz, że nie było im dane poznanie takie, jak tych, co w przyszłości będą ponad nimi. Dobrzy zaś, którzy wytrwali, błogosławioność swoją niemal przewidzieli. Stąd Augustyn w 11 księdze, rozdział 17 *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju* mówi: W jaki sposób błogosławiony między aniołami był ten, który przyszłego grzechu i kary śmierci nie przewidział? Zbadajmy zatem dlaczego nie przewidział. Możliwe, iż tego Bóg nie chciał ujawnić diabłu, dlaczego został stworzony, skoro miał ponieść karę; pozostałym zaś ujawnić chciał, iż w królestwie prawdy mieli być.

Tymi słowami zdaje się Augustyn zaznaczać, iż aniołowie, którzy upadli, nie przewidzieli swego upadku, dlatego też nie byli błogosławionymi. I że aniołowie którzy wytrwali, błogosławioność swoją nadchodzącą przewidzieli, i co do niej pewni w nadziei trwali, stąd to w pewien sposób już byli błogosławionymi. I rzeczywiście, jeżeli tak by było, można powiedzieć, że w pewien sposób byli błogosławieni, inni zaś nie, tj. ci, którzy nie znali swego wyniku.

Że jako prawdopodobne Augustyn to uznał, a nie pewne, iż aniołowie którzy wytrwali byli przewidującymi dobrymi.

2. Lecz to raczej Augustyn mówi w sposób prawdopodobny i poszukujący, niż stwierdzający. Stąd i tej opinii przeciwstawia się, następnie dorzucając: Lecz dlaczego rozdzieleni zostali owi od pozostałych? Aby Bóg owym tego, co do nich by się odnosiło, nie ujawnił, innym zaś ujawnił, gdy nie wcześniej Sam był mścicielem, niż któryś z nich grzesznikiem? Sam bowiem nie potępia niewinnych.

Tym zdaje się przytakiwać, iż ani grzeszącym przyszłego zła, ani wytrwałym przyszłego dobra nie ujawnił. Dlatego też ani ci, którzy upadli kiedyś, ani ci, którzy wytrwali, aż do udoskonalenia, nie byli błogosławieni; gdyż błogosławionymi nie mogli być, jeżeli co do błogosławioności nie byli pewni, lub jeżeli potępienia nie byli pewni. Stąd Augustyn w tym samym miejscu mówi: Powiedziano o aniołach, iż w swym „zrodzeniu” błogosławionymi mogliby być, będąc potępienia czy zbawienia jednocześnie niepewnymi, w których to zatem nie byłoby zarazem ani nadziei, że zmienionymi mogliby być na

lepszych - co jest już zbyt wielkim domniemaniem. W jaki bowiem sposób błogosławionymi mogą być ci, którzy niepewni są swojej błogosławioności?

Sumę zbiera stwierdzeń, potwierdzających, iż wszyscy aniołowie przed wzmocnieniem lub upadkiem nie byli błogosławionymi, chyba że tylko poprzez błogosławioność przyjętą w owym stanie niewinności, w którym znajdowali się przed upadkiem.

3. Z wyżej wspomnianych (rozważań) wynika, że aniołowie którzy upadli, nigdy nie byli błogosławionymi, chyba że tylko jakąś błogosławionością przyjętą w owym stanie niewinności, w którym znajdowali się przed zgrzeszeniem. Owi zaś, którzy wytrwali, albo swą błogosławioność przyszłą za Bożym objawieniem przewidzieli i tak w pewności nadziei w jakiś sposób byli błogosławieni, lub też bytowali niepewni swojej błogosławioności, i tak zarazem błogosławieni nie byli więcej niż pozostali, którzy upadli.

Co do mnie zaś to, co następnie zostanie powiedziane wydaje się najprawdopodobniejsze.

Odpowiedź na to, o co zapytywał się, czy aniołowie zostali stworzeni doskonałymi, czy niedoskonałymi, i odpowiada, że doskonali byli wedle czegoś i niedoskonali wedle czegoś (innego).

4. Na to zaś o co zapytywaliśmy się, czy doskonałymi czy niedoskonałymi byli stworzeni, odpowiedzieć można, iż w pewien sposób byli doskonałymi, a w pewien inny sposób niedoskonałymi. Bowiem nie na jeden sposób nazywa się coś doskonałym, ale na liczne.

Że na trzy sposoby nazywa się coś doskonałym, tj. wedle czasu, natury, i powszechnie doskonałym.

5. Nazywa się bowiem coś doskonałym na trzy sposoby. Jest bowiem doskonałość wedle czasu i doskonałość wedle natury, i że coś jest powszechnie doskonałe. Wedle czasu doskonałe jest coś, co ma jakikolwiek czas, którego potrzebuje i wymaga wedle czasu posiadania (tzn. coś ma tyle czasu, ile jest mu potrzebne do zrobienia czegoś w sposób doskonały) i w ten sposób aniołowie

byli doskonali przed wzmocnieniem lub upadkiem. Wedle natury doskonałe jest to, co ma wszystko, co jest mu potrzebne lub co przygotowuje naturę jego do uwielbienia, a w ten sposób doskonali byli aniołowie po wzmocnieniu i będą święci po zmartwychwstaniu.

Powszechnie i najbardziej doskonałym jest Ten, Który niczego nigdy nie potrzebuje, a z Którego powszechne wywodzą się dobra, a to jedynie jest doskonałością Boga.

Pierwsza zatem doskonałość jest natury stworzonej, druga natury uwielbionej, trzecia Natury Niestworzonej.

Wyżej wspomniane zagadnienie krócej ujmuje, dodając jakimi byli aniołowie w zwróceniu się do Boga i odwróceniu od Niego.

6. Jakimi byli aniołowie w stworzeniu zostało ukazane; to znaczy dobrymi, a nie złymi; sprawiedliwymi, to jest niewinnymi i doskonałymi w pewien sposób, w inny zaś sposób niedoskonałymi. Błogosławieni zaś nie byli aż do wzmocnienia, chyba że błogosławionością przyjętą - jak już powiedziane zostało - tego stanu niewinności i dobroci w którym zostali stworzeni.

Zagadnienie 5

O nawróceniu się i wzmocnieniu wytrwałych oraz odwróceniu się i upadku upadłych.

1. Po tym rozważaniu dodać należy zbadanie, jakimi byli obciążeni następstwami, gdy podzielili się w odwróceniu i nawróceniu. Po stworzeniu bowiem wnet niektórzy nawrócili się do Stwórcy swego, niektórzy zaś odwrócili się. Nawrócenie do Boga było przylgnięciem do Jego Miłości; odwrócenie zaś posiąściem nienawiści lub zazdrości. Matką bowiem zazdrości jest pycha, gdyż chcieli się równać Bogu. W nawróconych zaś, jakby w zwierciadle odbijać się zaczęła Boża Mądrość, którą zostali oświeceni; odwróceni zaś zostali oślepieni. A owi nawróceni byli zapewne i oświeceni przez Boga przydaniem łaski. Tamci zaś, zostali zaciemnieni, nie wpuszczeniem (jakiejś) złości, lecz porzuceniem łaski, od której i oni zostali porzuceni; nie tak, że dana im wcześniej została teraz odjęta, ale że nigdy nie została przydana, aby się nawrócili.

Tym więc było nawrócenie i odwrócenie, którym podzieleni zostali ci, którzy byli dobrej natury, aby jedni

byli poprzez sprawiedliwość dobrymi ponad własne dobro, drudzy własnym zepsuciem poprzez winę złymi. Nawrócenie uczyniło ich sprawiedliwymi, a odwrócenie niesprawiedliwymi. W każdym przypadku uczynili to swą wolą i w każdym przypadku wolną wolą.

O wolnej woli traktuje krótko, mówiąc czym była.

2. Wszyscy mieli bowiem wolną wolę, która jest wolną zdolnością i możnością woli rozumnej. Mogli bowiem wolą wybrać cokolwiek i rozumem to osądzić, to znaczy rozpoznać. W których to trwałą jest wolna wola, a nie aby zostali stworzeni chcącymi od razu nawrócenia lub odwrócenia - lecz że byli zdolnymi do pragnienia tego czy tamtego. I po stworzeniu własną wolną wolą jedni wybrali zło, a drudzy dobro. I tak to rozdzielił Bóg światło od ciemności, jak mówi Pismo, oto znaczy, dobrych aniołów od złych; *i światłość nazwał dniem, ciemność zaś nocą* (Rdz 1,5), gdyż dobrych aniołów łaską swoją oświecił, złych zaś zaciemnił.

Po stworzeniu coś zostało dane wytrwałym, poprzez co nawrócili się, a nie była to jakaś zasługa, lecz łaska współdziałająca.

3. Jeżeli zaś zapytamy, czy po stworzeniu nawróconym coś zostało przydane, poprzez co nawrócili się - to znaczy umiłowali Boga - odpowiemy, że została im przydana łaska współdziałająca, bez której stworzenie rozumne nie może dojść do zasługi życia. Upaść bowiem może przez siebie, lecz dojść nie może bez łaski wspomagającej.

Jakiej łaski potrzebował anioł, a jakiej nie?

4. Nie potrzebował anioł łaski przez którą byłby usprawiedliwiony, gdyż nie był zły, lecz tej, którą ku doskonałemu umiłowaniu Boga i posłuszeństwu byłby wsparty. O działaniu łaski mówi się zapewne, gdy usprawiedliwia ona bezbożnego - to znaczy, gdy z bezbożnego staje się pobożnym, a ze złego, dobrym. O współdziałaniu zaś łaski mówi się, kiedy pomaga ona do pragnienia wykonania dobra, i Boga ponad wszystko umiłowania, i czynienia

dobra, i do wytrwania w dobrym, i innych tego rodzaju, o których dalej będzie więcej. Dana została zatem aniołom, którzy wytrwali, łaska współdziałająca, przez którą zostali nawróceni, aby Boga doskonale umiłowali. Nawróceni zatem zostali od dobra, które mieli nie straciwszy go, do większego dobra, którego jeszcze nie mieli. I stało się to nawrócenie przez łaskę współdziałającą z wolną wolą, która to łaska innym, którzy upadli, nie była przydana.

Czy łaska była przyznana tym, którzy się odwrócili?

5. Dlatego też o niektórych powiedzieć można jedynie, że nie była im przyznana (łaska), to jest tym którzy się odwrócili, a nie nawrócili, gdyż bez łaski nawróconymi być nie mogli. Lecz ta nie była im dana, choć to nie żadna wina owych spowodowała, że nie była im dana, gdyż w nich żadna wina jeszcze poprzedzająco nie zaistniała. Na to powiedzieć również można, że tym, którym dana została łaska, nie uczyniono tego z ich zasług, w przeciwnym bowiem razie już nie byłaby łaską, jeżeli z zasługi tego, co byłoby przed łaską została by dana.

Że Jaska" winy nie była dana tym, którzy upadli.

6. Że zaś innym łaska nie została dana - to właśnie to - było ich winą, gdyż gdy wytrwać mogli, nie chcieli, aż do tego momentu, gdy łaska przyłożona by została. Tak jak innym, którzy wytrwali, aż do tego momentu, gdy tamci upadli przez pychę, a im łaska dana została. Jawną zatem winę upadłych w tym dostrzec można, że bez łaski żadną miarą nie mogli postąpić naprzód, ale mimo to jej nie przyjęli. Przez to jednak, co było im dane podczas stworzenia, mogli nie upadać, to znaczy, wytrwać, gdyż nie było niczego, co by ich do upadku przymuszało, lecz swą własną wolną wolą się skłonili. Czego gdyby nie uczynili - to co zostało dane innym, zarazem zostało by dane i im.

Że aniołowie w samym wzmocnieniu stali się błogosławionymi. Lecz czy ową błogosławioność wysłużyli przez łaskę wówczas sobie daną to jest wieloznaczne, o tym bowiem różni różnie mniemają.

7. Tutaj zapytamy jedynie, czy w samym wzmocnieniu błogosławionymi byli aniołowie i czy na samą błogosławioność w jakiś sposób zasłużyli.

Liczne autorytety poświadczają, że w samym wzmocnieniu byli błogosławieni, i dlatego jest to utrzymywane za pewnik. Czy zaś przez łaskę wówczas sobie daną samą błogosławioność wysłużyli, to jest wieloznaczne. Niektórym bowiem podoba się, iż ją (czyli błogosławioność) wysłużyli przez łaskę, którą we wzmocnieniu przyjęli i twierdzą, iż w nich łaska ta była zarazem zasługą i przeddatkiem, a samej zasługi nie poprzedziła pierwszeństwem czasu, lecz przyczyny. Innym zaś zdaje się, iż błogosławioność, którą przyjęli we wzmocnieniu przez łaskę wówczas przydaną, tej nie wysłużyli, że wówczas była im przydana łaska nie do zasługiwania, ale do dobrego życia oraz że nie było wówczas im dane dobro, które wysłużyli, ale to, które szczęśliwie użytkowali. Co zatem wówczas jako przeddatek przyjęli - to nam się jawi jako posłuszeństwo, gdyż z posłuszeństwa i czci Boga nazywa się ich zasługującymi. I w ten to sposób przeddatek poprzedził zasługę. I to wyznaję jako bardziej mi się podobające.

Zagadnienie 6

Że z większych i z mniejszych aniołów jacyś poupadali, między którymi jeden był najwyższy, to znaczy Lucyfer.

1. Ponadto należy wiedzieć, że jako z większych i z mniejszych jacyś wytrwali, tak i z każdego stopnia jacyś runęli. Pomiędzy którymi jeden był z wszystkich innych upadających najdoskonalszy, tak że nawet pomiędzy wytrwałymi żaden od niego nie był godniejszy, jak to przedstawiają świadectwa autorytetów.

Mówi bowiem Hiob: *Sam początkiem dróg Bożych* (Hi 40,19). A u Ezechiela czyta się: *Ty byłeś odbiciem podobieństwa, pełen wiedzy i doskonałości, ozdobny w przepychy raju Bożego* (Ez 28,12-13). Co Grzegorz przedstawiając w 32 księdze, rozdział 23 *Morałiów* mówi: Kiedy w nim subtelniejsza była natura, tym bardziej odciskał się w nim wyrażony obraz podobieństwa Bożego.

Także u Ezechiela czyta się: *Okrywały cię wszelkiego rodzaju szlachetne kamienie* (Ez 28,13) - to znaczy, każdy anioł był jakby jego okryciem, gdyż, jak mówi

Grzegorz, w homilii 34 na Izajasza: W porównaniu do innych pozostałych był jaśniejszy, i stad nazwany został Lucyferem, jak zaświadcza Izajasz: *W jaki sposób upadłeś Lucyferze, Jaśniejący Świcie Poranka?* (Iz 14,12) itd.; co nie o jednym chórze, ale o jednym duchu jest przyjmowane, za czym świadczy Izydor w 1 księdze *O Najwyższym Dobru*, rozdział 10: Po tym jak został stworzony, i rozważył doskonałość natury i głębokość swej wiedzy, ku swemu Stwórcy uniósł się pychą, w taki sposób, że chciał się także równać z Bogiem, jak u Izajasza powiedziano: *Wstąpię na niebiosa, powyżej gwiazd nieba wywyższę tron mój i będę podobny Najwyższemu* (Iz 14,13-14).

Podobny zapewne chciał być Bogu, nie przez naśladowanie, lecz przez równość potęgi.

Skąd i dokąd został zrzucony „zasługą” swej pychy.

2. A „zasługą” tak wielkiej pychy z nieba empirejskiego, w którym wraz z innymi aniołami przebywał, zrzucony został w owo ciemne powietrze wraz ze wszystkimi wspólnikami swej przewrotności. Bowiem jak mówi Jan

w Apokalipsie: *Smok z nieba upadając, pociągnął z sobą trzecią część gwiazd* (Ap 12,4), gdyż ów Lucyfer od innych większy nie sam jedynie upadł, lecz wraz z nim inni liczni, którzy z nim zgodzili się w złości, i z owymi upadłymi te ciemne warstwy atmosfery przyjął za miejsce przebywania. A stało się to ku naszemu wypróbowaniu, aby było nam powodem doświadczeń. Stąd Apostoł w liście do Efezjan mówi: *Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, łecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich* (Ef 6,12). Ponieważ demony, które są pierwiastkami duchowymi i niegodziwcami, zamieszkują w tym burzliwym powietrzu nam bliskim, które nazywa się niebem. Stąd i diabła księciem powietrznym (inaczej „tego świata") nazwano w Ewangelii według św. Jana J 14,30).

Iż nie zostało im przyzwolone zamieszkiwać w niebie lub na ziemi.

3. Nie zostało im bowiem przyzwolone zamieszkiwać w niebie, gdyż jest miejscem jasnym i pięknym; ani nie

(przyzwolono im mieszkać) z nami na ziemi, aby zbyt wiele nie napadali ludzi. Lecz wedle nauki Apostoła Piotra przekazanej w 2 liście kanonicznym, w owym ciemnym powietrzu, które zostało im wyznaczone jako więzienie, aż do czasu sądu. Wówczas zaś ciśnięci zostaną w przepaście piekielne wedle tego z Ewangelii według św. Mateusza: *Idźcie przeklęci w ogień wieczny, który przygotowany został diabłu i jego aniołom* (Mt 25,41).

Że jedne demony drugimi kierują, i że mają także innych swoich przełożonych.

4. A jako między dobrymi aniołami jedni drugimi kierują, tak i między złymi demonami jedni drugim są przełożonymi, a tamci owym poddanymi. Jak długo trwa świat, aniołowie aniołami, demony demonami, ludzie ludźmi kierują. Lecz w przyszłości wszelkie usunie się kierownictwo, jak poucza Apostoł (1 Kor 15). Mają także demony wedle miary swej wiedzy, większej czy mniejszej, przełożonych swoich, większych czy mniejszych. Niektórzy bowiem kierują jednym krajem, drudzy - jednym człowiekiem, a inni także jedną wadą. Stąd mówi się:

duch pychy, duch nieczystości, i inne tego typu, gdyż przez tę wadę najbardziej może kusić ludzi, od której bierze nazwę.

Stąd jest także, że imieniem demona nazywa się bogactwa, to znaczy - mamoną. Mammon jest bowiem imieniem demona, którego to imieniem nazywa się bogactwa wedle języka syryjskiego.

Nie jest zaś tak dlatego, że diabeł ma we władzy dawać lub zabierać bogactwa komu chce, lecz że ich używa do kuszenia i zwodzenia człowieka.

Czy wszystkie demony są w tym ciemnym powietrzu, czy niektóre są już w piekle.

5. Zwyczajowo zapytamy, czy wszystkie są w tym ciemnym powietrzu, czy jakieś są już w piekle? Prawdopodobne jest że do piekła codziennie schodzą jakieś demony, gdyż tamże dusze na udręczenie sprowadzają. Nie jest dalekim od prawdy że tam zawsze jakieś są, zmieniając się możliwie po kolei, bo tam dusze wiążą i męczą. Że zaś dusze złych tamże schodzą i są tam karane, wiadomo z tego, że Chrystus zstąpił do piekieł, aby wyprowadzić

sprawiedliwych, którzy tam byli trzymani. Jeżeli zatem sprawiedliwi tamże schodzili, o wiele bardziej niesprawiedliwi. I jak przekazują autorytety, gdy sprawiedliwych Chrystus wyprowadził, nieprawych tam pozostawił. Piekło bowiem gryzie, lecz nie pochłania.

Niektórzy rozumieją Lucyfera, jako będącego do piekła odesłanego, przez to że kusił Chrystusa i został zwyciężony; o którym to Lucyferze mówią, że pierwszego człowieka kusił i zwyciężył.

6. O Lucyferze zaś niektórzy twierdzą, że został tam odesłany i że do kuszenia nas teraz nie ma przystępu, gdyż w Apokalipsie czyta się: *Gdy będzie ukończone tysiąc lat, zostanie uwolniony Szatan z więzienia swego i wyjdzie, i uwiedzie ludy* (Ap 20,7). Co będzie w przyszłości, w czasie Antychrysta, kiedy to nastanie tak wielki ucisk, aby także, jeżeli to (diabeł) uczynić zdoła, zachwiali się i wybrani (Mt 24,24).

Którego to, tam (czyli do piekła) odesłanego, przedstawiają od tego czasu, w którym kusił Chrystusa na pustyni lub w czasie Męki i został zwyciężony przez Niego. Tego też samego (Lucyfera) rozumieją jako tego, który człowie-

ka skusił i zwyciężył. I to samo próbował względem Boga, lecz przez Niego został pokonany i dlatego odesłany do piekła. Inni zaś rozumieją, że ponieważ upadł (z nieba) dla wielkości swego grzechu dlatego tamże (tj. w piekle) został pogrążony.

Że Lucyfer nie ma takiej władzy, jaką będzie miał w czasie Antychrysta.

7. Lecz czy to w piekle został pogrążony, czy też nie, to jest godne wiary, że nie ma takiej władzy zbliżania się do nas, jaką będzie miał w czasie Antychrysta. W którym to czasie chytrzej i gwałtowniej będzie działał, i dlatego nazwany został prawie wówczas uwolnionym, gdyż wtedy będzie mu dana władza od Boga do kuszenia ludzi, jakiej nie miał wcześniej.

Że demony raz pokonane przez świętych, nie zbliżają się więcej do innych ludzi.

2. Także inne demony, które przez świętych sprawiedliwie i obyczajnie żyjących zostały pokonane, moc do kuszenia innych ludzi zdają się mieć zabraną. Stąd Ory-

genes w 2 tomie, *Homilii 15 na księgę Jozuego,* rozdział 12, mówi: Wierzę, iż jest to słuszne, że święci walczący przeciw owym podżegaczom i zwyciężający, zmniejszają działanie demonów, jako że licznych z nich usuwają; tak że więcej nie ma prawa ten duch, który przez jakiegoś świętego czysto i obyczajnie żyjącego, został pokonany, napadać ponownie innego człowieka.

Niektórzy zaś mniemają tak - rozumiejąc to co do wady, w której został przezwyciężony demon - że jeżeli np. pychą kusił jakiegoś świętego męża i został zwyciężony, dalej nie będzie mu wolno tego, czy innego człowieka kusić pychą.

Zagadnienie 7

Że dobrzy aniołowie przez Boga zostali wzmocnieni poprzez łaskę, aby nie mogli grzeszyć; a źli tak zatwardziali w źle, aby nie zdołali dobrze żyć.

1. Powyżej zostało powiedziane, że aniołowie którzy wytrwali, poprzez łaskę zostali wzmocnieni; a ci którzy

upadli, przez laskę Boga zostali opuszczeni. I dobrzy zapewne w tym zostali wzmocnieni poprzez łaskę, żeby nie mogli zgrzeszyć. Źli zaś poprzez złośliwość ponadto tak są uparci, iż mając dobrą wolę, nie są zdolni chcieć dobrze, nawet jeżeli dobrem czasami byłoby to, czego chcą. Chcą bowiem czasem uczynić coś, co i Bóg chce uczynić, i zaiste uczynienie tego jest dobrym i sprawiedliwym, nie chcą tego jednak dobrą wolą.

Że w każdą ze stron mają wolną wolę, jednak w każdą stronę skłonić się nie mogą.

2. Lecz gdyby ani dobrzy nie mogli grzeszyć, ani źli chcieć dobrze, czy działać dobrze, zdaje się, iż już nie będą mieli aniołowie wolnej woli, gdyż w każdą ze stron skłonić się nie mogą, gdyby do którejkolwiek z nich wolną wolą się mieli. Stąd Hieronim w *Traktacie o synu marnotrawnym (list 21 do papieża Damazego),* tak mówi: Jedynie Bóg jest, w Którym nie może przydarzyć się grzech; pozostałe (zaś stworzenia) gdy są wolnej woli, mogą się skłonić w którąkolwiek ze stron.

Tym zdaje się mówić, iż wszelkie stworzenie stworzone w wolności woli, skłonić się może ku dobru czy ku

złu. Co jeżeli jest, zatem i dobrzy i źli aniołowie w którąkolwiek ze stron skłonić się mogą; tak więc i dobrzy mogą stać się źli, a źli dobrzy.

Na co odpowiadamy, że dobrzy tak zostali łaską wzmocnieni, aby nie zdołali stać się złymi; a źli w złośliwości zostali ponadto tak zatwardziali, aby nie byli zdolni stać się dobrymi. A jednak w każdą ze stron mają wolną wolę, gdyż i dobrzy nie jakąś intencyjną koniecznością, lecz własną i dobrowolną wolą, zapewne wspomożeni poprzez łaskę, wybrali dobro, a złem wzgardzili; a źli podobnie spontaniczną wolną wolą usunęli dobro i przez łaskę opuszczeni, podążyli za złem. Zatem i źli mają wolną wolę, lecz pognębioną i zepsutą, że powstać nie chce do dobra.

Że dobrzy po wzmocnieniu wolniejszą wolę mają niż przedtem.

3. Dobrzy zaś po wzmocnieniu wolę mają znacznie wolniejszą niż przed. Jak bowiem Augustyn przekazuje w *Enchirydionie,* rozdział 105, nie dlatego nie mają wolnej woli, że zła chcieć nie mogą, znacznie bowiem wol-

niejsza jest wola, jeżeli nie może służyć grzechowi. I nie, że obciążoną została wola, albo że nie jest wolną wolą, albo że wolną wolą nazwana być nie może, bo błogosławionymi chcą być dobrzy aniołowie tak bardzo, żeby nędznymi nie jedynie, że nie chcieliby być, lecz by i zupełnie tego chcieć nie mogli. Nie mogą zatem dobrzy aniołowie chcieć zła lub chcieć być nędznymi; lecz tego (niechcenia zła) nie mają z natury, ale z daru łaski. Aniołowie mogli bowiem grzeszyć przed wzmocnieniem łaski i niektórzy rzeczywiście zgrzeszyli i tak stali się demonami. Stąd Augustyn w 8 tomie, w 2 księdze *Przeciw Maksyminowi,* rozdział 12 mówi: Natura stworzeń niebiańskich mogła umrzeć, gdyż mogła zgrzeszyć. Bowiem aniołowie zgrzeszyli i stali się demonami, których diabeł jest władcą; a ci którzy nie zgrzeszyli, grzeszyć mogli; i jakiemukolwiek stworzeniu rozumnemu zdolność niegrzeszenia, nie jest z natury własnej dana, ale z Bożej łaski. Dlatego też Bóg jest jedynie Tym, Który nie łaską czyjąś, lecz Naturą Swoją nie mógł, nie może, ani nie będzie mógł grzeszyć.

Tak oto Augustyn udowadnia, iż aniołowie przed wzmocnieniem grzeszyć mogli, lecz po wzmocnieniu nie mogą. To że mogli grzeszyć, było z ich wolnej woli, co

jest im naturalne; że zaś dalej nie mogą grzeszyć, nie jest z ich natury, to znaczy, z wolnej woli, lecz z łaski - i że ta łaska także po to jest, aby sama wolna wola już nie mogła służyć grzechowi.

Że po wzmocnieniu aniołowie nie mogą z natury grzeszyć, tak jak przed nim; nie żeby osłabiona została ich wolna wola, ale wzmocniona.

4. Po wzmocnieniu zatem aniołowie z natury tak jak przed nim, grzeszyć nie mogą i nie aby ich wolna wola została osłabiona przez łaskę, ale że tak bardzo została wzmocniona, aby już przez nią nie mógł dobry anioł zgrzeszyć. Nie jest to zaiste z wolnej woli, lecz z łaski Bożej. Tak więc Hieronim mówi: Pozostali, gdy byli wolnej woli, mogli skłonić się w każdą stronę, co przyjąć należy wedle stanu w jakim zostali stworzeni. Takimi bowiem i człowiek i anioł zostali stworzeni, aby w każdą stronę skłonić się mogli. Lecz następnie dobrzy aniołowie tak przez łaskę zostali wzmocnieni, aby grzeszyć nie mogli; a źli tak w zepsuciu zatwardziali, aby dobrze żyć nie zdołali.

Podobnie także to jest rozumiane przez Izydora: Aniołowie zmienni są z natury, niezmienni są z łaski;

gdyż z natury w początku swego istnienia mogli być zmiennymi ku dobru, czy też ku złu, lecz następnie przez łaskę tak zostali przydani dobru, aby odtąd zmiennymi być nie mogli. Temu bowiem sprzeciwia się nie natura, ale łaska.

Że źli aniołowie żywotnego rozumu nie utracili, i na jakie sposoby poznają.

5. A mimo, że źli aniołowie tak poprzez złość stali się zatwardziali, żywotnego jednak rozumu nie zostali zupełnie pozbawieni. Bowiem jak przekazuje Izydor, w 1 księdze *O Najwyższym Dobru,* potrójnym poznaniem zyskują wiedzę demony. To znaczy, subtelnością swej natury, doświadczeniem mianym z czasów, i z ujawnienia od wyższych duchów. O tym także Augustyn w 2 księdze *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju,* rozdział 17, na końcu, mówi: Duchom złym pewne prawdy z doczesnych rzeczy poznawać dozwolono; częściowo subtelnością ich rozumu; częściowo przez doświadczenie miane z czasów - chytrzejszym wedle tak wielkiej długości ich życia; a częściowo od świętych aniołów, iż mają się

dowiedzieć rozkazów Boga dla nich przeznaczonych. I czasami w ten to właśnie sposób przeklęte duchy i te rzeczy, których same mają dokonać, jakby natchnionymi wróżbami je (dla „uwiarygodnienia” się i tym łatwiejszego zwodzenia ludzi) obwieszczają.

Że sztuki magiczne są możliwe mocą i wiedzą diabła; która to moc i wiedza jest mu dana od Boga, albo ku omamieniu złych, albo ku przestrzeganiu lub wypróbowywaniu dobrych.

6. Także sztuki magiczne wykonuje się wiedzą i mocą demonów. Którym to jednak demonom tak wiedza jak i moc owa od Boga została daną, nie inaczej jak tylko po to, by zwodzić zwodzicieli, lub by upominać wiernych, czy też dla doświadczenia próbującego cierpliwość sprawiedliwych.

Stąd Augustyn w 3 księdze *O Trójcy Świętej*, rozdział 7: Widzę - mówi - osłabienie poznania, które mogło się zdarzyć; to znaczy aby owe „cuda” także sztukami magicznymi zostały poczynione. Bowiem i magowie Faraona węże poczynili i inne takie rzeczy. Lecz to jest

więcej podziwiania godne, w jaki sposób moc magów, która węże poczynić mogła, gdy ku muszkom najmniejszym, to znaczy komarom przyszła, zupełnie stała się bezsilną, gdy trzecia plaga na Egipt spadła. Wtedy zupełnie pokonani magowie stwierdzili: *Palec Boży jest w tym* (Wj 8,15). Stąd zapewne daje się zrozumieć, że nie sami odstępczy aniołowie i potęgi powietrzne w owym dolnym zaciemnionym powietrzu, jakby w swego rodzaju więzieniu przebywający i z owych wyższych, eterycznej czystości zamieszkań strąceni, są tymi, poprzez których sztuki magiczne mogą cokolwiek mogą - niczego bowiem demony nie mogą zdołać, jeżeli nie będą mieli z góry danej mocy. Dana zaś jest im ta moc, czy to dla zwodzenia zwodzicieli, jak to dane im zostało działać na Egipcjanach i na potępionych od Bożej prawdy magach, dla których działanie demonów zdawało się być cudownym; lub ku upominaniu wiernych, aby takiego czegoś czynić nie pragnęli, przez co, także nam w Piśmie zostało ujawnione; lub dla doświadczania, próbowania, i ukazywania cierpliwości sprawiedliwych.

Że odstępczym aniołom nie służy na rozkaz materia rzeczy widzialnych.

7. Nie wierzy się, aby tym odstępczym aniołom na rozkaz służyła materia rzeczy widzialnych; lecz raczej Bogu, od Którego to przekazanie tej władzy, ocenia się jako nieprzekazywalne.

Że nie są stworzycielami, mimo że przez nich magowie żaby i inne rzeczy poczynić mogli, lecz jedynie Bóg.

8. I zaiste nie mogą być nazwani stworzycielami owi źli aniołowie, mimo że przez nich magowie poczynili ropuchy i węże; bowiem nie owi (upadli aniołowie) je stworzyli. Wszystkie zapewne rzeczy, które powstają cieleśnie widoczne, ukrywają schowane w pewnej mierze nasiona w ciałach elementów tego świata, które pierwotnie włożył im Bóg.

Sam zatem jest Stwórcą wszystkich rzeczy, Ten Który jest Stwórcą niewidzialnych nasion; gdyż gdziekolwiek zrodzone ku oczom naszym się pojawiają, z ukrytych

nasion przyjmują wzrostu początki i powiększenia do należnej wielkości, oraz rozróżniające formy od samych pierwocin; aby, że tak powiem, przybrać prawidła.

Tak jak rodziców nie nazywa się stwórcami synów, ani rolników stwórcami plonów, tak ani dobrzy aniołowie, ani źli, nawet przez ich posługę nie czynią stworzenia.

9. Jak zatem ani rodziców nie nazywamy stwórcami ludzi, ani rolników stwórcami plonów, chociaż ich zewnętrznych ruchów używaniem, ku owych wytworzeniu Boża Moc wewnętrznie działa; tak też i nie tylko złym, lecz także i dobrym aniołom nie zostało przedłożone prawo bycia stwórcami.

Lecz przez subtelność swego rozumu poznali cielesne nasiona owych rzeczy dla nas ukryte i poprzez odpowiednie zmieszanie elementów w ukryciu je rozsiewają, a tak i do przyśpieszania wzrostu i do wytworzenia rzeczy dostarczają sposobności. Lecz ani dobrzy tego nie mogą czynić, chyba że o tyle, o ile Bóg na to pozwoli, ani źli tego niesprawiedliwie nie mogą czynić, jeżeli Sam

wpierw sprawiedliwie nie dozwoli. Bowiem niegodziwi wolę swoją mają niesprawiedliwą, moc zaś zapewne sprawiedliwie przyjmują, czy to do swojego karania, czy do innych (demonów karania); albo do karania złych (ludzi), lub wsławiania (ludzi) dobrych.

Jak usprawiedliwienia ducha, tak i stworzenia rzeczy jedynie Bóg dokonuje; mimo iż stworzenie zewnętrznie służy.

10. Jak zatem ducha naszego usprawiedliwienia ukształtować nie może nikt inny jak tylko Bóg, głosić zaś zewnętrznie Ewangelię także ludzie mogą, i nie jedynie dobrzy poprzez prawdę, ale także źli poprzez sposobność; tak i w stworzeniu rzeczy widzialnych Sam Bóg wewnętrznie działa. Zewnętrzne zaś działania i kontemplacje, czy też sposobności, pochodzą od aniołów, tak dobrych jak i złych, lub także od ludzi.

Lecz owe od ludzi o tyle trudniej pochodzą, o ile przytłumione są ich subtelności zmysłów i mobilności ciał w członkach ziemskich i opieszałych. Stąd aniołom zgromadzić jest o tyle łatwiej różne bliższe przyczyny z ele-

mentów, o ile wspanialszą w tego typu działaniach ocenia się ich szybkość; lecz nie ma innego stwórcy jak tylko Tego, Który od początku owe elementy ukształtował, czego nikt inny nie potrafi, jak tylko Jedyny Bóg Stwórca. Czym innym jest bowiem przez rzeczoną Najwyższą Przyczynę zasadnicze stworzenie i zarządzanie stworzeniami, co czyni jedynie Bóg Stwórca; a czym innym zaś poprzez przydzielone od Niego moce i zdolności, jakieś działanie zewnętrznie poruszać, aby wtedy czy kiedy indziej, tak lub inaczej, wprowadzić do istnienia te rzeczy, które już zostały stworzone. Owe zaś pierwotnie i początkowo w jakichś powijakach elementów, wszystkie już zostały stworzone, lecz przyjęły możliwości rozwinąć się później.

Że aniołowie źli wiele mogą przez żywotną siłę natury, czego jednak nie mogą czynić ze względu na Boga lub dobrych aniołów powstrzymywanie, to znaczy, że nie mają tego dozwolonego.

11. To także jest znane, że źli aniołowie mogą niektóre rzeczy czynić przez subtelność swej natury, których jed-

nak rzeczy nie mogą uczynić ze względu na Boga, czy dobrych aniołów powstrzymywanie. To znaczy, że nie mają tego dozwolonego, czy to przez Boga czy przez dobrych aniołów zakaz. Mogliby bowiem uczynić i komary ci (tj. demony), którzy i ropuchy, i węże uczynili.

Pewnych rzeczy zaś nie mogą uczynić, także jeżeli mieliby przyzwolenie od wyższych aniołów, gdyż nie dozwala tego Sam Bóg. Stąd Augustyn w 3 księdze *O Trójcy Świętej*, rozdział 9 mówi: Z niewysłowionej Mocy Bożej jest, aby to, co mogliby uczynić źli aniołowie, jeżeli mieliby przyzwolenie, dlatego nie mogą, gdyż tego przyzwolenia nie mają. Nie przychodzi bowiem na myśl inna przyczyna, dlaczego nie mogli uczynić komarów ci, którzy ropuchy i węże poczynili, jak tylko ta, że był zakaz Boga poprzez Ducha Świętego; co także magowie wyznali, mówiąc: *Palec Boży jest w tym* (Wj 8,15).

Co zatem przez naturę mogliby, tego jednak nie mogli ze względu na powstrzymanie, a jakie są same granice ich natury w robieniu czegokolwiek, ludziom to wybadać trudnym jest, lub wręcz niemożliwym.

Wiemy, że człowiek może chodzić, a nie mógłby tego, jeżeli by mu nie pozwolono; latać zaś nie może, również

wtedy gdyby mu to dozwolono. Tak i owi aniołowie pewne rzeczy mogą uczynić, jeżeli zostanie im to dozwolone od aniołów mocniejszych i z rozkazu Boga. Pewnych rzeczy zaś nie mogą, także jeżeli od nich (tj. dobrych aniołów) zostanie im to dozwolone, gdyż tego Ten nie dozwala, od Którego jest ich takiego rodzaju typ natury (jako aniołów), iż także przez aniołów swoich dobrych zasadniczo nie dozwala tego, co nie jest dozwolone (wedle ich natury), aby mogli uczynić.

Zagadnienie 8

Czy wszyscy aniołowie są cielesni - co dla niektórych jest oczywiste i z którymi Augustyn zdaje się zgadzać, mówiąc, iż wszyscy aniołowie przed upadkiem mieli ciała przejrzyste i duchowe, lecz w upadku zmieniono na gorsze ciała złych, aby w nich mogli cierpieć.

1. Zwyczajowo także w problemach często roztrząsanych pomiędzy uczonymi jest to, czy wszyscy aniołowie, czyli

dobrzy i źli, są cieleśni, to znaczy, czy mają ciała z sobą połączone. I tak niektórzy myślą, podparci słowami Augustyna, który zdaje się mówić, że wszyscy aniołowie przed wzmocnieniem lub upadkiem mieli ciała powietrzne z przeczystej i najwyższej części (powietrza, które nazywa się eterem) ukształtowane, ku (danemu własnemu) usposobieniu stosowne, a nie ku cierpieniu. I że aniołowie dobrzy, którzy wytrwali, w takich są postrzegani ciałach, aby w nich mogli działać, a nie cierpieć. Które (to ciała) takiej są przejrzystości, aby przez śmiertelników (aniołowie) widzianymi być nie mogli, chyba że za przyodzianiem jakiejś cięższej formy; którą zdają się przybierać, i po złożeniu której zdają się zanikać. Aniołom zaś złym przemienione zostały ciała w upadku, w ciała gorszej jakości, utworzone z gęstszego powietrza. Jak bowiem z miejsca godniejszego (tj. z nieba) w niższe miejsce, to jest w zaciemnione powietrze, zostali zrzuceni, tak owe ciała przejrzyste zmienione im zostały i przeobrażone w ciała gorsze i gęstsze, w których mogliby cierpieć od wyższego elementu, to jest od ognia.

I to Augustyn zdaje się wyczuwać, w *Komentarzu słownym do Księgi Rodzaju,* księga 3, rozdział 10, tak mó-

wiąc: Demony nazwano zwierzętami powietrznymi, bo odznaczają się ciał powietrznych naturą; ani przez śmierć niezniszczalnych, gdyż przeważa w nich (tj. w tych ciałach) element właściwszy ku działaniu, niż ku cierpieniu. Ku cierpieniu bowiem jest woda i ziemia; ku działaniu powietrze i ogień dostarczają właściwości. Grzeszni zaś aniołowie wraz z księciem swoim, teraz diabłem, a wówczas archaniołem, nie dziwne jest, jeżeli po grzechu w to zaciemnione powietrze zostali strąceni.

Ani także to nie jest dziwne, jeżeli zwróceni zostali poprzez karę ku (tym niższym, tj. bliższym ziemi i wody) właściwościom (burzowego i zaciemnionego) powietrza, w których mogą od ognia cierpieć. Zaciemnione powietrze, jednak o tyle zająć im dozwolone zostało, że ich więzieniem jest aż do czasu sądu.

Tymi oto słowami zdaje się Augustyn to przekazywać, co niektórzy wyobrażają sobie o ciałach aniołów. To zaś jego powiedzenie inni wzmacniają jeszcze, choć nie właściwie je rozumiejąc, lecz odnosząc do wyobrażeń swoich własnych, tak iż z samych słów (a nie z zawartej treści) chcą zawyrokować. Bowiem Augustyn stwierdził tylko, że niektórzy powiedzieli, jakoby demony nazywało się zwie-

rzętami powietrznymi, sam zaś wcale nie mówi, że demony nimi są. 0 zamieszkaniu zaś w zaciemnionym powietrzu w które zostali strąceni (źli aniołowie), nie mniemająco, lecz jako o stwierdzonej prawdzie rzeczy i przez niego (tj. Augustyna) nauczanej mówią, co zresztą samo rozróżnienie wymowy ukazuje. Mówią także liczni katoliccy kaznodzieje, w tym jednocząc się i tego zgodnie nauczając, że aniołowie byli niecieleśni i żadnych ciał nie mieli z sobą połączonych. Przyjmują zaś czasami ciała, przez Boga im przygotowane i nałożone, ku wypełnianiu posług swoich. Ciała te po wypełnieniu posług odkładają na sposób opadania. W tych to ciałach ludziom pojawiali się i przemawiali. Czasami zapewne przemawiali w Osobie Boga bez rozróżnienia którejkolwiek z Osób, czasami w osobie Ojca, lub Syna, czy też Ducha Świętego.

Że Bóg w owych cielesnych formach pojawiał się starożytnym.

2. Bez wątpienia Bóg w cielesnych formach pojawiał się ludziom, jak to ukazuje Augustyn w 2 księdze *O Trójcy Świętej,* porównując różne świadectwa Pisma św., z któ-

rych dowodzi pojawiania się w kształtach cielesnych Boga ludziom; które to następowało czasami w Osobie Boga bez rozróżnienia, a czasami pod rozróżnieniem Osobowym mowa przez nich (tj. za pośrednictwem aniołów) była poczynioną.

0 zawiklanym zagadnieniu, które stawia Augustyn, zapytując: czy do przedstawiania owych cielesnych pojawień stworzenie nowe zostało uformowane, czy też są to aniołowie, którzy i przedtem byli posyłani? A jeżeli sami są posyłani, to czy służy ich duchowym ciałom jakaś właściwość rodzaju cielesnego, przyjęta z fizycznej materii, czy też własne ciało swe przemieniają w kształt właściwy dla swego działania?

3. Lecz tam gdzie Augustyn stwierdził Boga pojawiającego się ludziom w obrazach cielesnych, postawił zawikłane zagadnienie, którego nie rozwiązał, zapytując czy w owych cielesnych pojawieniach stworzenie jakieś nowe zostało stworzone do tego tak wielkiego dzieła, którym było objawianie się ludziom Boga; czy też byli to

aniołowie, którzy przedtem także byli posyłani, i którzy pozostając w swoich duchowych ciałach, przyjmowali z elementów niższej materii fizycznej jakieś kształty cielesne, które dopasowawszy, jakby jakieś ubranie, przemieniali w jakieś kształty cielesne i prawdziwe; czy też ciało swe własne obracali poprzez moc sobie od Boga daną, w kształty właściwe dla działań swoich.

Tak bowiem mówi Augustyn w 3 księdze *O Trójcy Świętej,* zagadnienie 4, rozdział 1: Warte jest zbadania w owych starożytnych cielesnych formach i zjawiskach, czy do tego dzieła jakieś stworzenie nowe zostało uformowane, w którym Bóg, jak to wówczas zdarzało się oceniać, w ludzkim ukazywał się wyglądzie; czy też aniołowie, którzy już byli w ten sposób posyłanymi, aby w zastępstwie Osoby Boga przemawiać, przyjmowali cielesne kształty od stworzenia cielesnego, na użytkowanie w swojej posłudze; czy też same swoje ciało, któremu nie poddani, lecz poddanym kierujący, zmieniali je i obracali w kształty, które chcieli dostosować i uwłaściwić swoim działaniom, wedle przypisanych im od Stwórcy władz.

Wyznaję jednak, że zamiary przekraczają siły moje (aby określić) czy aniołowie, pozostając w duchowej swoich

ciał jakościowości, przez którą tajemniczo działaliby, przyjmując z niższych elementów fizycznych ciało, które sobie dopasowawszy, jakby jakieś ubranie przemieniali-by i obracali w różnorodne kształty cielesne, same będące prawdziwymi, tak jak woda prawdziwa w wino prawdziwe została przemieniona przez Pana; czy też same, własne swe ciała przemienialiby w to, co chcieliby właściwego, do tego co działali. I tego w jaki sposób to czyniliby aniołowie, ponieważ jestem człowiekiem, żadnym doświadczeniem pojąć nie mogę.

Zwróć więc uwagę czytelniku, że zagadnienia postawionego (Augustyn) nie rozwiązał, lecz nierozstrzygnięte pozostawił: czy aniołowie, którzy są posłani, posługują się swoimi własnymi duchowymi ciałami, przyodziewając jakieś fizyczne kształty, w których mogą być widziani; czy same swe ciało przemieniają i przekształcają w jakikolwiek chcą kształt, w którym mogą być dostrzeżeni. W których to słowach zdaje się Augustyn potwierdzać i to, że aniołowie są cieleśni i mają własne duchowe ciała.

Że Bóg w kształcie w którym jest Bogiem, nigdy się nie pojawił śmiertełnikom.

4. Jednak tamto jako nazbyt głębokie i zakryte pozostawiamy, to bez wahania pojmując, że Bóg w wewnętrznej postaci Swej Natury nigdy śmiertelnikom się nie ukazał; jak to słudze swemu Mojżeszowi powiedział w Księdze Wyjścia: *Żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu* (Wj 33,20).

A w Ewangelii według św. Jana czytamy: *Boga nikt nigdy nie widział* (J 1,18).

Widzialnym bowiem nie jest to, co jest niezmiennym. Dlatego Substancja czy też Natura Boga, ponieważ w żaden sposób nie jest zmienna, w żaden też sposób w swojej postaci nie jest widzialną (tzn. nikt poza Samym Bogiem nie widzi Natury Boga, taką jaką Ona jest w Sobie). I dlatego te wszystkie (pojawienia), które przez ojców były widziane, gdy Bóg im się objawiał, przez stworzenia były czynione, co jest oczywiste.

Chociaż my nie wiemy, w jaki sposób to Bóg poczynił poprzez anielską posługę, jednak głosimy, iż rzeczywiście się to stało. Odważam się zatem ufnie powiedzieć, że ani

Boga Ojca, ani Słowa Jego, ani Ducha Jego, Którzy to Są Jednym Bogiem, poprzez to czym Są i łącznie Są, w żaden sposób nie będąc Zmiennymi, nie da się zobaczyć i to jeszcze bardziej właśnie przez to zwielokrotnienie.

Czy demony istotowo wchodzą w ciała ludzkie, czy wnikają w ludzkie umysły?

5. To także zdaje się warte rozważenia, czy demony, czy to są cielesne, czy też bezcielesne, istotowo w ludzkie wchodzą ciała, w ich dusze wnikając; czy dlatego mówi się o wchodzeniu, że złości swojej skutek wykonują tam za Bożym przyzwoleniem, uciskając i trapiąc dusze, lub w grzech je ściągając dla woli swej.

Iż w ludzi wchodzili i z nich wygnam wychodzili Ewangelia wprost oznajmia, wspominając demonów w kogoś wejście i przez Chrystusa ich wyrzucenie. Lecz czy wedle istotowości weszli, czy z powodu skutków zła mówi się, że weszli, dotąd nie stało się jasne. O tym zaś Genadiusz w księdze *O dogmatach kościelnych,* rozdział 50, mówi: Nie wierzymy, aby demony poprzez czynienie opętań, istotowo wnikały do duszy, lecz łączą się (z nią) poprzez

przyłożenie i uciskanie. Wchodzić zaś do umysłu, Temu jedynie jest możliwe, Który go stworzył, a Który Naturą Swoją Samoistną i Bezcielesną zdolny jest tego dokonać.

Oto tutaj zdaje się udowadniać, iż istotowo nie wciskają się, ani nie wchodzą demony do serc ludzkich.

Także Beda Czcigodny w komentarzu na owo miejsce w Dziejach Apostolskich, gdzie Piotr powiedział Ananiaszowi: *Dlaczego Szatan zawładnął twym sercem?* (Dz 5,3) - mówi spostrzegawczo, że umysłu ludzkiego wedle istotowości nic napełnić nie może, jak tylko Stwórcza Trójca, gdyż jedynie wedle działań i pobudek samej woli, dusza przez te (rzeczy), które zostały stworzone wypełnioną być może. Napełnia zaś Szatan serce kogoś, zapewne nie poprzez wstępowanie w niego i w jego zmysły, ani nie poprzez wejście w głębie jego serca (gdyż to mocą jedynie jest Boga), lecz chytrością i oszukaństwem zwodzenia, duszę ku skutkowi złości ściąga poprzez (grzeszne) rozważania i podniecanie wadami, których to jest pełen. Napełnił zatem Szatan serce Ananiasza nie wchodząc, lecz złości swojej wirus zasiewając. Tenże duch nieczysty zaś, gdy płomieniem cnót z serc wiernych jest wypędzony -

za prawdą (nauczaną przez) doktorów (tj. św. Izydora) - wówczas walcząc truciznę prześladowań rozlewa.

Poprzez te autorytety zostało ukazane, że demony nie wchodzą istotowo w serca ludzkie, lecz poprzez złości skutek. O których to mówi się, że są uwodzicielami, gdy nie mają dozwolone szkodzić.

Zagadnienie 9

O rozróżnieniu chórów. Jakie są i w jakiej liczbie.

1. Po tym co wyżej zostało wspomniane, zbadać (teraz należy) co o chórach anielskich Pismo święte przekazuje. W licznych miejscach głosi ono, że jest dziewięć chórów anielskich, to znaczy: Aniołowie, Archaniołowie, Zwierzchności, Władze, Moce, Panowania, Trony, Cherubinowie i Serafinowie. A w każdym chórze znajdują się po trzy rzędy, zaś każde trzy chóry stanowią hierarchię, aby (jeszcze dobitniej) wykazać odciśnięte w nich podobieństwo do Trójcy. Stąd Dionizy przekazuje, że są trzy hierarchie aniołów, potrójność w każdej z nich zakła-

dając. Są bowiem trzy (chóry) wyższe, trzy niższe i trzy środkowe.

Wyższe: Serafinowie, Cherubinowie, Trony. Środkowe: Panowania, Zwierzchności, Władze. Niższe: Moce, Archaniołowie, Aniołowie (Piotr podaje tutaj model Grzegorza Wielkiego, w którym Moce zostały zamienione ze Zwierzchnościami).

Co nazywa się chórem i jaki jest powód nazwy każdego.

2. Tutaj zostanie rozważone - co nazywa się chórem. Następnie czy od samego (początku) stworzenia było rozróżnienie tych chórów. Chórem zatem nazywa się mnóstwo niebiańskich duchów, które między sobą pozostają w jakimś podobieństwie łaski, tak jak i w zgodności naturalnych darów. Aby, na przykład Serafiny oznaczały tych, którzy ponad innych płomienieją miłością; „Serafiny" bowiem tłumaczy się jako płomienne lub gorejące. Cherubiny, które to ponad innych w wiedzy są wyróżnione; „Cherubiny" bowiem tłumaczy się jako pełne wiedzy. Tron oznacza siedzenie (tj. miejsce przebywania);

„Tronami” zaś są nazwani ci - jak błogosławiony Grzegorz w *Homilii 34 na Ewangelię Łukasza* mówi - którzy taką Bożą łaską są napełnieni, aby w nich zasiadał Bóg, i poprzez nich sądy Swe zarządzał i sprawował. Panowaniami zaś nazywają się ci, którzy Zwierzchności i Władze przewyższają. Zwierzchności oznaczają tych, którzy sobie poddanym to, co jest do wykonania rozdzielają, i nimi ku dokonaniu Bożych tajemnic dowodzą. Władzami mianowani są ci, którzy to od pozostałych silniej w swoim chórze przyjęli, aby moce przeciwne (tj. demony) były im podlece i ich mocą ujarzmiane, i by ludzi tak bardzo kusić nie mogły, jak bardzo by chciały. Mocami nazywa się owych, poprzez których najczęściej się dzieją znaki i cuda. Archaniołami zwiemy tych, którzy większe rzeczy zwiastują; a Aniołami tych, którzy zwiastują mniejsze.

Że te nazwy nie ze względu na nich samych, lecz ze względu na nas, im zostały nadane. Nazwy te zostały przyjęte od darów laski, których aniołowie nie mają w rozdzieleniu, lecz najwznioślej (w danym chórze) i od tych poszczególnych zostali nazwani.

3. Te nazwy nie względem nich samych, lecz z naszego powodu zostały im dane. Którzy bowiem siebie (nawzajem) znają poprzez kontemplację, nam stają się znanymi z przydomka.

I nazywają się poszczególne chóry od darów łaski, które nie w rozdzieleniu, lecz najdoskonalej dane im są (w danym chórze) w uczestnictwie. Na owym bowiem niebiańskim dworze, gdzie jest pełnia dóbr, wolno niektórym dobrom danymi być doskonalej, niczego jednak nie posiada się w oddzieleniu. Wszystkie bowiem (dary) we wszystkich są (aniołach), choć zapewne nie w równy sposób; gdyż jedni od drugich wspanialej posiadają, to co jednak mają wszyscy. Gdy zaś wszystkie dary łaski, wyższe chóry wspanialej i doskonalej otrzymały, jednak od poszczególnych (darów) porozdzielane są nazwy, (tak iż) niższym chórom pozostałe (tj. niższe dary) pozostały ku przydomkom. I tak Serafin, który to chór jako najdoskonalszy ocenia się, tak w umiłowaniu jak i w poznaniu Boskości, a i pozostałe dary cnót od wszystkich innych (chórów) wspanialej i doskonalej otrzymał, to jednak od najdoskonalszego daru, to znaczy od miłości przyjął nazwę ten najwyższy chór. Większym bowiem

darem jest sama miłość niż wiedza. Także, większym jest wiedzieć niż sądzić; wiedza bowiem kształtuje osąd. Dlatego też drugi chór od drugiego daru, to jest od poznania prawdy, został nazwany, to znaczy - Cherubin; i tak to o innych (chórach) jest rozumiane. Wyznaczona zatem została doskonałość chórów ze względu na doskonałości darów, a jednak jak Grzegorz w *Homilii 34 na Ewangelię Łukasza* mówi: Te dary wszystkim są wspólne. Wszyscy bowiem płoną miłością i są pełni wiedzy - tak i jest z innymi (darami).

Lecz wyżsi od innych doskonalej - jak już zostało powiedziane - te same (dary) przyjęli, od których i zostali nazwani; stąd Grzegorz stwierdza: W owym najwyższym państwie każdy chór określa nazwa jego dóbr, jakie najpełniej przyjął w darze.

Pytanie ze słów Grzegorza powstałe.

4. Lecz rodzi się z tego takie pytanie: jeżeli każdy chór bierze swą nazwę od tego daru, który to najpełniej posiadł, wówczas Cherubin w wiedzy przewyższał będzie wszystkich, gdyż od wiedzy został nazwany. Lecz kto

bardziej miłuje, więcej i poznaje. Tak bowiem - jak przekazuje autorytet (tj. św. Paweł) - pozna tam (tj. w niebie) każdy, jak umiłował. Zatem Serafin nie jedynie w miłości, lecz także w wiedzy będzie przewyższał wszystkich innych. Dlatego autorytet tak to zdaje się rozumieć, aby porównania nie odnosić do wszystkich chórów, lecz do niektórych, to znaczy niższych. Ów bowiem chór Serafinów nie pełniej przyjął wiedzę w darze, lecz pełniej od innych chórów, które są niższymi. Nie nazywa się każdego chóru od każdego dobra, jakie pełniej od innych przyjął, lecz od tego, jak jakieś dobro przyjął. Lub też porównanie może być odniesione nie do samych chórów, lecz do różnych darów; i nie do wszystkich różnych darów, lecz do niektórych. Jak bowiem ludzie, gdy liczne mają dary, niektóre posiadają od innych doskonalej; tak silniej i z aniołów niektórzy dary większe mają, a inni niektóre mniej.

Czy chóry od początku stworzenia tak zostały rozróżnione?

5. Teraz już zbadać pozostało, czy te chóry od początku stworzenia tak zostały rozróżnione. A że w taki sposób

zostały rozróżnione od początku stworzenia, zdaje się wykazywać świadectwo autorytetów, które przekazuje, że z poszczególnych chórów niektórzy upadli. Z chóru bowiem najwyższego był ów Lucyfer, od którego żaden (z aniołów) godniejszym nie został stworzony. Apostoł także Zwierzchności i Władze ciemnościami nazywa, ukazując, że z chórów owych upadli ci, którzy gdy w złej służbie zatrudniają się, jednak nie całkiem nazw chórów swoich zostali pozbawieni. Lecz zdaje się, że tego nie można utrzymać (tj. że chóry były utworzone przed upadkiem). Nie płomienieli bowiem wtedy ani miłością, ani mądrością nie byli silni, ani w nich Bóg nie zasiadał - gdyby bowiem to mieli, nie upadliby. Nie byli zatem wtedy Cherubinami, Serafinami, czy Tronami. Na co mówimy, że przed upadkiem niektórzy nie byli z owych chórów, gdyż jeszcze nie mieli darów łaski, w których uczestnicząc zjednoczyli się. Lecz niektórzy upadli, a innym zostały owe dary przydane; tym zaś którzy upadli, nadane byłyby te same dary, gdyby wytrwali.

Dlatego też Pismo święte mówi, że z poszczególnych chórów jacyś upadli, nie (w ten sposób) że byliby w chórach i następnie upadli, lecz że gdyby wytrwali, jacyś

z nich byliby w poszczególnych chórach, którzy i w natury delikatności, i w formie poznawczej różne stopnie mieli, tak jak ci, którzy wytrwali. Jedni bowiem, jak już oznajmiliśmy, wyższymi, a drudzy niższymi zostali stworzeni. Wyżsi, którzy byli natury bardziej subtelnej i mądrości bardziej przenikliwej; i niżsi, którzy o naturze mniej subtelnej i inteligencji mniej przenikliwej byli stworzeni.

Te zaś niewidzialne różnice jedynie Ten Niewidzialny mógł ocenić, Który wszystko w liczbie, mierze i wadze uporządkował, to jest, w Sobie Samym, Który to jest Miarą, wszystkie rzeczy zaopatrującą w prawidła i nadającą liczbie wszystkich rzeczy rodzaje, i pociągającą wagę każdej rzeczy ku stateczności, to znaczy Miarą, ograniczającą, formującą i porządkującą wszystko.

Czy wszyscy aniołowie tego samego chóru byli równi?

6. Ponadto rozważyć należy, czy wszyscy aniołowie tego samego chóru byli równi. Tak to się będzie niektórym podobało; lecz nie jest to prawdopodobne, ani godne twierdzenia; gdyż Lucyfer, który był z wspólnoty

wyższych, sam także jako godniejszy występował (od tych), którzy od innych byli stworzeni doskonalszymi. Stąd też uważa się, że gdyby wytrwał, byłby w chórze najwyższy i od innych z tego samego chóru jako godniejszy by występował. Jak bowiem jeden jest chór Apostołów, a drugi Męczenników, tak jednak i między Apostołami jedni od drugich są godniejsi, a podobnie i między Męczennikami jedni od drugich są wyżsi; i wierzy się, że tak było w chórach anielskich.

W jaki sposób mówi Pismo św., że dziesiąty chór z ludzi będzie napełniony, gdy nie ma więcej niż dziewięć chórów.

7. Znane to jest także, że o dziesiątym chórze czyta się jako o z ludzi odbudowanym. Lecz gdy nie ma więcej niż dziewięć chórów, i nie liczniejsze byłyby także jeżeli ci, którzy upadli, wytrwaliby, obruszają się czytelnicy, w jaki sposób Pismo święte mówi o dziesiątym chórze, jako o będącym napełnionym z ludzi.

Grzegorz bowiem w *Homilii 34 na Ewangelię Łukasza* mówi, że ludzie przyjmowani są do chórów aniels-

kich; z których jednych przyjmuje się do chórów wyższych, to znaczy tych, którzy bardziej płomienieją miłością; innych (zaś) do chórów niższych, to znaczy tych, którzy są mniej doskonali.

Z czego jawi się, iż nie będzie z ludzi uformowany dziesiąty chór, jakoby dziewięć było anielskich i dziesiąty ludzki, lecz że ludzie dla różności zasług postawieni są w chórach anielskich. Co zatem czyta się o dziesiątym chórze wypełnionym z ludzi, w takim sensie to powiedzenie dalej przyjąć można, że z ludzi odnowi się to, co w aniołach upadło, z których tylu poupadało, że mógłby być uczyniony i dziesiąty chór. Wedle czego Apostoł mówi w liście do Efezjan: *Aby wszystko odnowić w Chrystusie jako Głowie, to, co w niebiosach, i to, co na ziemi* (Ef 1,10) - gdyż przez Chrystusa odkupiony został rodzaj ludzki, z którego następuje naprawienie ruiny anielskiej; jednak nie mniej wymagał by zbawienia człowiek, gdyby anioł nie upadł.

Że ludzi przyjmuje się wedle liczby wytrwałych, a nie upadłych (aniołów).

8. Bowiem nie wedle liczby tych, którzy upadli, lecz tych, którzy wytrwali dopuszcza się ludzi do świętości (chodzi tu też chyba o podobieństwo do darów wytrwałych aniołów, tzn. że miłość tych aniołów pociąga do nich podobnych im ludzi). Stąd Grzegorz w *Homilii 34 na Ewangelię Łukasza* mówi: Niebieskie owe państwo z aniołów i ludzi się składa; do którego wierzymy, iż taka liczba z ludzkiego rodzaju wstąpi, jaka tamże dostąpiła (tego liczba) aniołów pozostałych; jak to zapisano w Pieśni Mojżesza w Księdze Powtórzonego Prawa: *Ustanowił granice ludów wedle liczby aniołów Bożych* (Pwt 32,8).

Niektórzy mówią, że wedle liczby aniołów upadłych, ludzie naprawiają (chóry).

9. Przez niektórych jednak jest mniemane, że ludzie naprawiają (chóry) wedle liczby aniołów, którzy upadli, aby owo niebiańskie państwo liczby swoich obywateli nie było pozbawione, ani też by zwiększona ilość (tam

nie) zapanowała. Co Augustyn w *Enchirydionie,* rozdział 29, zdaje się wyczuwać, nie twierdząc, że z ludzi więcej będzie zbawionych, niż upadło z aniołów, lecz (też i) nie mniej - tak to ujmując: Niebiańskie Jeruzalem, matka nasza, miasto Boże, żadnej ilości swoich obywateli nie odmówi, albo żyźniejsza może jeszcze (tam) ilość zapanuje. Ani także liczby, czy to świętych ludzi, czy to nieczystych demonów nie znamy, ani w jakie miejsca (opuszczone) wstępują synowie katolickiej Matki (tj. Kościoła - nawiązanie do 4 rozdziału listu do Galatów), która bezdzietna jawiła się na ziemi, by w owym spokoju z którego tamci upadli, bez żadnego ograniczenia czasów zamieszkać. Lecz owych obywateli liczba, czy ta która jest, czy ta która była, czy ta która będzie, zrozumiała jest dla tego Twórcy, Który powołuje do istnienia to, co nie istnieje, jakby to co istnieje (Rz 4,17).

Oto wprost mówi, że nie mniej z ludzi będzie zbawionych, niż upadło z aniołów; lecz że więcej, tego nie stwierdził.

Zagadnienie 10

Czy posyła się wszystkie duchy niebiańskie? — i wykłada dwie opinie, które wspierają się autorytetami.

1. To także zostanie zbadane, czy wszystkie te niebiańskie duchy posyła się ku zewnętrznemu zwiastowaniu. Niektórzy mówią o pewnych aniołach, którzy na zewnątrz, dla posługi wychodzą, i o innych, którzy wewnątrz zawsze asystują Bogu; jak to zostało zapisane w Księdze Daniela: *Tysiąc tysięcy służyło Mu, a dziesięć tysięcy po sto tysięcy asystowało Mu* (Dn 7,10). Także Dionizy w *Hierarchii niebiańskiej* - co Świętym Panowaniem się nazywa - o przełożeństwie duchów mówi: Wyższe te zastępy od wnętrza nigdy nie odstępują, ponieważ tego, co mają, nigdy nie przewyższy korzyść zewnętrznych urzędów.

Tymi zatem autorytetami wspierają się ci, którzy zaprzeczają posyłaniu wszystkich aniołów, zgadzając się tylko na posyłanie niższych.

Sprzeciw wobec owych.

2. Którym sprzeciwia się to, co Izajasz powiedział: *Przyleciał do mnie jeden z Serafinów* (Iz 6,6) - których to chór jest najwyższy i najwspanialszy. Dlatego też jeżeli z tego chóru posyła się aniołów, jest niewątpliwe, że także i z innych (wysokich chórów) się posyła. Apostoł także mówi w liście do Hebrajczyków: *Wszyscy są zarządzającymi dachami, posyłanymi w posługach* (Hbr 1,14). Tych świadectwa stwierdzają posyłanie jakichś aniołów ze wszystkich (chórów). Nie powinno to zdawać się niegodne, jeżeli także wyższych się posyła, gdy i Ten, Który Stwórcą jest wszystkiego, zstąpił do tego co niższe.

Pytanie: jeżeli posyła się wszystkich, dlaczego do jednego tylko chóru stosuje się nazwę aniołów?

3. To zrodziło pytanie: Jeżeli wszystkich się posyła i za zwiastunów Bożych poczytuje, dlaczego do jednego tylko chóru, pomiędzy dziewięcioma, stosuje się nazwę aniołów?

Na co niektórzy odpowiadają, że wszyscy zapewne są posyłani, lecz niektórzy częściej i jakby z (samego) urzę-

du nałożonego, których to właściwie aniołami lub archaniołami się nazywa; inni zaś rzadziej są posyłani, to znaczy więksi, do przyczyn powstałych poza wspólnym działaniem; którzy wtedy, gdy aniołów posługę przyjmują, także ich nazwę biorą.

Stąd Psalm: *Który czynisz aniołów Twoimi duchami i sługami* (Ps 103,20-21); gdyż ci, którzy z natury są duchami, czasem aniołami, to znaczy posłańcami się stają.

0 mniemaniach niektórych, że Michał, Gabriel, i Rafał byli z wyższego chóru; i o tym że są to nazwy duchów, a nie chórów.

4. Mniemają niektórzy, że Michał, Gabriel, i Rafał byli z wyższego chóru.

Michał tłumaczy się - Któż jak Bóg?;

Gabriel - Moc Boża;

Rafał - Lek Boży;

nie są więc te nazwy nazwami chórów, lecz duchów; i mówią niektórzy, że pojedynczemu i wyszczególnionemu z nich duchowi będące właściwą nazwą. Inni zaś mówią, że nie jednemu wyszczególnionemu i określone-

mu, lecz raz temu, raz tamtemu będące nazwą, wedle tych jakości, do których zwiastowania lub zaniesienia aniołowie są posyłani; tak jak są i demonów niektóre nazwy, które niektórzy mniemają jako będące jednemu właściwe, inni zaś jako licznym wspólne.

Diabeł oczywiście, który w grece tak się nazywa i tłumaczy się: oskarżyciel, lub: w dół spływający; po hebrajsku nazywa się Szatan, to jest: nieprzyjaciel. Nazywa się i Belial, to znaczy: odstępca i nie ujarzmiony; nazywa się także Lewiatan, to znaczy: dodatek ich; i inne liczne znaleziono nazwy, które czy to jednemu duchowi są właściwe, czy to licznym wspólne.

W jaki sposób rozumieją zdania powyższych autorytetów, które zdają się im sprzeciwiać ci, którzy mówią, że wszyscy aniołowie są posyłani

5. Ci zaś którzy mówią, iż posyła się wszystkich aniołów, powyższe autorytety Daniela i Dionizego rozumieją w następujący sposób, że powiedzieli oni, iż wyższe zastępy Bogu asystują i od wnętrza nie odstępują nigdy, nie żeby czasami nie były posyłane, lecz że najrzadziej na

zewnątrz wychodzą; i ani wówczas od wnętrza nie odstępują, lecz w Bożej obecności i kontemplacji zawsze asystują, co także zresztą czynią i te zastępy, które są częściej posyłane.

W jaki sposób inni mówią, że jedni aniołowie są posyłani, a drudzy nie posyłani, gdy określenia autorytetów zdają się w tej sprawie być sobie sprzeczne.

6. Inni zaś mówią, że trzy chóry wyższe, to znaczy: Cherubiny, Serafiny i Trony, tak Stwórcy asystują, iż na zewnątrz nie wychodzą; niższe zaś trzy chóry na zewnątrz są posyłane; trzy zaś środkowe pomiędzy obydwoma stronami stoją, nie tylko na sposób godności lub miejsca, lecz także urzędu, gdyż rozporządzenia Boże od wyższych aniołów przyjmują i przekazują do niższych. Dlatego też, gdy najwyżsi środkowym, a środkowi najniższym, a tamci ludziom rozporządzenia Boga zwiastują, w zasłudze wszyscy aniołami zwani być powinni.

I z tego raczej powodu Apostoł powiedział: *Wszyscy są duchami zarządzającymi Syna, w posługach posyłany-*

mi (Hbr 1,14). A przez wszystkich rozumieją nie poszczególne chóry, lecz z poszczególnych chórów najniższych aniołów (przez których to wszystkich innych) jest uczestnictwo.

To zaś, co Izajasz powiedział, określają poprzez słowa Dionizego mówiącego: Te duchy, które się posyła, przyjmują nazwę tych, których noszą urząd.

I mówią, że w takim to znaczeniu można nazwać, tego anioła jako będącego z chóru wyższych, który posłany został, aby oczyść i przepalić wargi proroka Izajasza.

Lecz wydaje się, że dlatego raczej został nazwany Serafinem, iż przybył spalić i zniszczyć grzechy Izajasza.

Zagadnienie 11

Że dusza ma ciągle anioła dobrego, wyznaczonego ku swemu strzeżeniu oraz złego, ku swemu próbowaniu.

1. To także jest znane, że aniołowie dobrzy wyznaczeni są do strzeżenia ludzi, tak aby każdy z wybranych miał

anioła ku swemu postępowi i ku strzeżeniu specjalnie wyznaczonego. Stąd w Ewangelii według św. Mateusza, Prawda od gorszenia maluczkich powstrzymuje, mówiąc: *Aniołowie ich w niebie zawsze widzą oblicze Ojca* (Mt 18,10).

Nazywa ich aniołami tych ludzi - do strzeżenia których zostali wyznaczeni.

Na które to miejsce Hieronim podaje, że jakiejkolwiek duszy od początku jej narodzin wyznaczono anioła do strzeżenia, tak mówiąc: Wielka jest godność dusz, skoro każda ma od początku narodzin, do strzeżenia siebie wyznaczonego anioła.

Grzegorz (Wielki) także mówi, iż każdy ma dobrego anioła wyznaczonego sobie do strzeżenia i jednego złego do próbowania. Gdy bowiem wszyscy dobrzy aniołowie naszego chcą dobra, wspierają powszechne zbawienie wszystkich ludzi, ów jednak anioł, który został wyznaczony komuś do strzeżenia, jego specjalnie zachęca do dobra; jak to się czyta o aniele Tobiasza, czy o aniele Piotra w Dziejach Apostolskich. Podobnie i źli aniołowie, gdy wszyscy pożądają zła ludzi, więcej jednak człowieka do zła pobudza, i ku szkodzeniu mocniej nastaje ów demon, który ku próbowaniu tego człowieka został wyznaczony.

Czy poszczególnym ludziom zostali wyznaczeni poszczególni aniołowie, czy też licznym ludziom wyznaczony jest jeden anioł i jeden demon?

2. Zwyczajowo zaś zapytamy, czy poszczególni aniołowie poszczególnym ludziom, czy też jeden anioł i jeden demon licznym ludziom ku strzeżeniu lub próbowaniu zostali wyznaczeni? Gdyby bowiem wybranych ludzi tak wielu było, jak wielu jest dobrych aniołów, liczniejszymi równocześnie będą wszyscy dobrzy i źli ludzie, niż byliby dobrzy aniołowie (błąd - bo nawet źli ludzie mają dobrych aniołów stróżów). A gdyby tak wielu było wybranych ludzi jak wielu jest dobrych aniołów, i aniołowie dobrzy liczniejsi byliby, niż aniołowie źli, oraz liczniejsi byliby ludzie źli, niż ludzie dobrzy, jest niewątpliwe, że liczniejsi będą dobrzy ludzie, niż byliby źli aniołowie, i liczniejsi będą źli ludzie, niż byliby źli aniołowie lub aniołowie dobrzy (Piotr podaje tu przykład fałszywego sylogizmu, pochodzącego ze środowiska szkoły św. Wiktora, na który można by odpowiedzieć zdaniem Dionizego Aeropagity, iż: „Liczne są błogosławione zastępy nadświatowych intelektów - tj. aniołów - prze-

wyższające nasze słabe i ograniczone proporcje ilościowe, przynależne materialnemu światu". Odnosi się to też do następnej, poniższej kwestii, która wypływa z nieprawidłowego przyjęcia założenia wstępnego - tj. że aniołów ogólnie jest mniej, niż wszystkich ludzi ma być).

Potwierdza, że jednemu aniołowi liczni ludzie są przeznaczeni, czy to równocześnie, czy to w różnych czasach.

3. Dlatego też stwierdzić wypada, że każdemu jednemu aniołowi, dobremu lub złemu, licznych ludzi wyznaczono ku strzeżeniu, lub ku próbowaniu, czy to w tym samym czasie, czy to w różnych czasach. Dlatego zaś mówimy, że w tym samym czasie lub w różnych czasach, iż zdaje się niektórym, że wszyscy ludzie, którzy są równocześnie w jakimś czasie, poszczególni poszczególnych aniołów mieć powinni, dobrych lub złych, gdyż mimo, że większa jest liczba ludzi, wliczając w jedno wszystkich którzy byli, i są, i będą - niż aniołów - to jednak, iż ludzie zastępują zmarłych ludzi, i dlatego nigdy równocześnie nie są w tym życiu, aniołowie zaś nigdy nie umierają, lecz równocześ-

nie są wszyscy, dlatego być może, aby poszczególni ludzie, gdy są w tym życiu, poszczególnych mieli aniołów, dobrych lub złych ku swemu strzeżeniu lub próbowaniu przeznaczonych. Zresztą czy tak jest, czy nie, nie jest wątpliwym to, że każdemu człowiekowi wyznaczone zostało mieć anioła jemu przeznaczonego, czy to z licznymi innymi ludźmi równocześnie, czy to jako jego własnego. Nie jest to dziwnym, że jednemu aniołowi liczni ludzie są ku strzeżeniu wyznaczeni, gdy jednemu człowiekowi licznych (innych ludzi) do strzeżenia wyznacza się, tak aby każdy z nich mógł powiedzieć, że ma swego pana, lub biskupa, lub opata.

Czy aniołowie postępują w zasłudze lub w nagrodzie aż do dnia sądu?

4. Ponadto należy rozważyć, czy aniołowie dobrzy w nagrodzie, lub w zasłudze postępują aż do dnia sądu. Że postępują w zasługach i codziennie więcej i więcej zasługują, niektórym zdaje się z tego, że codziennie ludzi użytecznie pilnują, wspierając ich (duchowy) wzrost.

Którym niemniej zdaje się i to, że i w nagrodzie postępują, to znaczy w poznaniu i umiłowaniu Boga. Pomimo

tego bowiem, że jak twierdzą, we wzmocnieniu przyjęli (aniołowie) świętość wieczną i doskonałą, to wzbogaca się jednak codziennie ich świętość, gdyż więcej i więcej umiłowywują i poznają; a to jest ich miłością, że Boga i nas miłują, i (to zarazem jest ich) zasługą i nagrodą zasług, gdyż przez nią (tj. ową miłość) i posłuszeństwo z niej (wypływające) dla nas zużytkowując się, zasługują i w świętości postępują; a sama zarazem (owa miłość) jest nagrodą, gdyż przez nią są świętymi.

Autorytety potwierdzają to, co powiedziano.

5. A że aniołowie postępują w poznaniu i przez to w świętości, to świadectwa świętych potwierdzają.

Mówi bowiem Izajasz o wspaniałości Wstępowania Osoby Chrystusa podziwianej przez aniołów: *Któż jest Ten, Który nadchodzi z Edomu, ufarbowawszy odzienie w Bosrze?* (Iz 63,1). A w psalmie: *Któż jest tym Królem chwały?* (Ps 24,8).

Z których to (świadectw) jawi się, iż tajemnicę Słowa Wcielonego pełniej poznali aniołowie po wypełnieniu się jej, niż przed. A jak w poznaniu takich tajemnic zrobili

postępy, tak mówi się o nich, jako o postępujących w poznaniu Boskości. Że zaś w tego typu Tajemnic poznaniu postępowaliby, ewidentnie naucza Apostoł w liście do Efezjan, mówiąc: *Czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy. Przez to teraz wieloraka w przejawach Mądrość Boga poprzez Kościół stanie się jawna Zwierzchnościom i Władzom na wyżynach niebieskich* (Ef 3,9-10).

Na które to miejsce mówi Hieronim, że anielskie stopnie wspomnianej Tajemnicy do końca nie rozumiały, dopóki nie wypełniła się Męka Chrystusa i Apostolskim głoszeniem pomiędzy ludy się nie rozszerzyła.

Że w tej sentencji zdaje się Augustyn sprzeciwiać Hieronimowi.

6. Temu zaś zdaje się sprzeciwiać Augustyn, na to miejsce listu mówiąc: Nie została przedłożona aniołom tajemnica Królestwa Niebieskiego, gdyż w odpowiednim czasie została ujawniona dla naszego zbawienia. Im zatem od wieków nieznaną była wyżej wspomniana tajem-

nica, gdyż wszelkie stworzenie nie jest przed wiekami lecz z wieków.

Zauważ tu, czytelniku, że zdaje się nie zgadzać w tej sentencji ze słynnymi doktorami. Dlatego też, aby wszystkie sprzeczności usunąć, wyżej wymienione słowa następującymi słowami Haimona tak określimy - że aby owym aniołom, którzy są większej godności i przez których posługę tajemnice te są zwiastowane, w części były już one znane od wieków jako szczególnie zaufanym i posyłanym; tym zaś aniołom, którzy są mniejszej godności, mówimy, że te tajemnice były nieznane aż do czasu, gdy wypełniły się i doskonale zostały poznane przez wszystkich aniołów. Stale zatem postępują wszyscy aniołowie w poznaniu Bożych tajemnic wedle rozwijania się czasów.

Stąd nie jako o czymś nieodpowiednim sami (ci tak twierdzący) mówią o pomnażaniu się anielskiej wiedzy i świętości aż do przyszłego końca (świata), kiedy to w wiedzy i świętości tak będą doskonałymi (aniołowie), aby ani więcej się nie wzbogacać, ani się więcej nie ograniczać.

Innych opinia, którzy głoszą aniołów, jako nie posuwających się w pewnych nauczaniach.

7. Inni zaś głoszą o aniołach, że we wzmocnieniu taką wiedzą i umiłowaniem Boskości zostali obdarzeni, aby w niej więcej nie robili postępów ani nie byli wzrastającymi. Robiliby zaś postępy w wiedzy rzeczy zewnętrznych, jak to np. w poznaniu tajemnicy Wcielenia i innych tego typu, lecz nie w kontemplowaniu Boskości, gdyż Trójcę w Jedności i Jedność w Trójcy nie pełniej pojmują czy też są rozumiejącymi, niż od czasu samego wzmocnienia to przyjęli. I w ten to również sposób mówią owi o aniołach jako o niepostępujących w miłości po wzmocnieniu, gdyż ich (tj. aniołów) miłość następnie nie jest już pomnażana. I tak to również mówią o nich jako o już niepostępujących w zasługach - lecz to odnosi się do zdolności zasługiwania, a nie do liczby zasług. Liczne bowiem dobra dokonali później aniołowie, których wcześniej nie dokonali; lecz ich miłość z tego, że ich liczbę zwiększali, nie jest pomnażana, poprzez co o tyle zasługiwali, zanim owe zasługi zostały przydane, ile następnie im ich przydano.

To jednak, co inni powyżej mówią, zdaje się prawdopodobniejsze, to znaczy, że aniołowie aż do dnia sądu w wiedzy i innych sprawach nadal postępują.

Niektóre autorytety zdają się jednak sprzeciwiać tej prawdopodobnej sentencji (że aniołowie postępują w miłości i wiedzy).

8. Którym jednak zdają się sprzeciwiać niektórych autorytetów słowa. Mówi bowiem Izydor, w *O Najwyższym Dobru*, księga 1, rozdział 10: Aniołowie w Słowie Bożym wszystko poznają, zanim się stanie - lecz nie wszystkich aniołów i nie wszystko doskonale poznających przedstawił i dlatego nie usunął u nich robienia postępów w wiedzy. Grzegorz także w 4 księdze *Dialogów,* rozdział 33, mówi: Co jest tym, czego tam nie znaliby, gdzie wiedzę wszystką znają? - gdzie zdaje się mówić, iż wszystko znają aniołowie i niczego nie ma, czego by nie znali. Lecz przyjmowane jest to raczej o tych (sprawach), których poznanie, świętym czyni poznającego, jak to są te (zagadnienia), które odnoszą się do Tajemnicy Trójcy i Jedności.

Św. Tomasz z Akwinu
KOMENTARZ
DO SENTENCJI
(wybór)

1. *Czy w aniołach może być osobowość?*

Odpowiadając wyjaśniam, iż osobowość jest w aniele, w inny jednak sposób niż w człowieku. Widać to, jeżeli rozważymy trzy elementy, które dotyczą pojęcia osoby, tzn. istnienie, rozumowanie i byt indywidualny. Człowiek bowiem istnieje w swoich częściach, z których się składa; ale aniołowi w jego prostej naturze żadnej nie brakuje części ani podstawy materialnej. Człowiek rozumuje rozbieżnie i z poszukiwaniem światła intelektualnego poprzez następstwo i ukryty (nieokreślony) czas, poprzez to, że przyjmuje poznanie od zmysłu i wyobraźni - gdyż według Izaaka w 1 księdze *O definicjach-,* rozumowanie rodzi się w cieniu inteligencji. Anioł natomiast uczestniczy w świetle intelektualnym czystym i niezmieszanym, dlatego wedle Dionizego rozumuje na sposób Boski, bez potrzeby badania. Podobnie w człowieku jest nieprzeka-

zywalność (osobowości i innych cech) przez to, że natura jego przyjęta w materialnym fundamencie jest określona przez materię. Lecz w aniele (natura) w sobie jest określona przez to, że w czymś innym (tj. w innym aniele) jako w formie określającej przyjętą być nie może - i przez to samo jest wystarczająco nieprzekazywalną; nie zaś przez przyjęte określenia (tak jak u człowieka, którego określa dopiero przyjęta materia). Tak jak i Boski Byt jest Własny i Określony, nie poprzez dodanie jakichś czynników określających, lecz poprzez zanegowanie wszelkich dodatków. Stąd powiedziano w księdze *O przyczynach,* że niepodzielność Jego (tj. Boga oraz przez uczestnictwo anioła) jest czystym dobrem. Dlatego jasnym się staje, że osobowość - jak i te wszystkie cechy, które się do niej odnoszą - jest dużo szlachetniejsza w aniele niż w człowieku, wedle Dionizego.

2. *Czy liczni są aniołowie jednego gatunku?*

Odpowiadając wyjaśniam, że wokół tego są trzy opinie. Niektórzy bowiem powiedzieli, że wszyscy aniołowie są jednego gatunku, dlatego to zarówno i anioł jak i dusza nie różnią się gatunkowo. Inni zaś mówią, że anioł i dusza

różnią się gatunkowo, jak i aniołowie jednego chóru (różnią się) od aniołów innego chóru: lecz wszyscy, którzy są w jednym (i tym samym) chórze, są jednego gatunku. Inni zaś mówią, że żaden anioł nie jest jednego gatunku z innym (aniołem) - i ta opinia zgadza się ze stwierdzeniami filozofów, a także Dionizego, który wykłada w 10 rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*, że w tym samym chórze są (aniołowie) pierwsi, środkowi i ostatni. I z tym koniecznie trzeba się zgodzić, tak gdy chodzi o niematerialność, jak też o niecielesność. Jeżeli bowiem (aniołów) rozumie się jako niematerialnych, kiedy żadna forma lub natura nie pomnaża się numerycznie, inaczej niż tylko w rozróżnieniu materialnym (tj. przez przyjęcie materii ją określającej), należy, aby forma prosta i niematerialna, nieprzyjęta w żadnej materii, był tylko jedna. Stąd cokolwiek jest poza nią (tj. tą jedną formą), jest innej natury dlatego, że różni się od niej wedle formy, a nie wedle podstawy materialnej, której to (materii) tam żadnej nie ma. Takie zaś różnice (wewnętrzne danej formy czy natury) powodują odmienność gatunku. Stąd należy, aby jakiekolwiek dwa anioły przyjęły zróżnicowanie wedle gatunku. A to także wynika z konieczności, jeżeli również z materii składaliby się (aniołowie), gdy-

by tylko nie odrzucali ciał, co jest jasne (tzn. gdyby jakieś materialne ciała były ich stałą częścią składową). Których to materię wedle bytu rozumiałoby się jako różną, i należałoby, że jeżeli owa materia byłaby tego samego rodzaju w obydwu (aniołach), tak jak jedna jest materia (w stworzeniach podlegających) zradzalności i zniszczeniu, żeby różne formy, które różne byty przyjęły, przyjętymi były w różnych częściach materii. Jedna bowiem część materii różnych form przeciwnych i oddzielnych jednocześnie przyjąć nie może. Lecz niemożliwym jest (z kolei) w materii rozumieć różne części, jak tylko przedzałożywszy w niej (jakąś) wielkość metryczną, zmniejszającą się ku nieskończoności, poprzez którą to (wielkość metryczną) materia dałaby się podzielić - jak mówi Komentator w księdze *O substancji świata* oraz w 1 księdze *Fizyki*. Ponieważ wielkość czy właściwość oddzielona od substancji pozostaje niepodzielna - jak z kolei mówi Filozof w 1 księdze *Fizyki* (tzn. że jeżeli coś ma jakąś wielkość czy właściwość, ale nie jest „odciśnięte" w materii, pozostaje „samym sobą", tj. swych właściwości nie dzieli z czymś innym, ale zarazem nie może podlegać mierzalności, gdyż nie jest właśnie „odciśnięte" w „numerującej" ową właściwość materii). Żad-

nej zaś formy nie przyjmuje się w materii pod właściwością rozumową (tzn. że coś jest materialnie istniejącym, a zarazem myślącym) niż forma cielesna. Zatem niemożliwym jest, by dwa różne anioły miały coś wspólnego poprzez przyjęcie w jednej materii, lub poprzez przyjęcie mocy tego samego rodzaju. Każda bowiem forma czy natura, która przyjmuje różne stopnie mocy, przyjmuje owe zgodnie z ich kolejnością oraz zgodnie ze swoim bytem (czyli własną zdolnością do przyjęcia owych stopni). Niemożliwym zatem jest, by natura gatunku była przekazywaną poprzez jednostki, zgodnie z kolejnością czy też zgodnie z bytem, czy też zgodnie z zamierzeniem (tzn. jeżeli jest ustalona, trwała kolejność, to każda z jednostek anielskich ma przydzielone sobie, poprzez różne i tylko jej właściwe dary wewnętrzne, czyli jej byt, określone miejsce w owej kolejności, którego nawet chcąc nie mogłaby zmienić czy przekazać). Chociaż to jest możliwe (by natura gatunku była przekazywalną) w naturze zradzalnej - jak powiedziano w 3 księdze *Metafizyki*. Gdy jednak aniołowie są niecieleśni, niemożliwym jest, aby było dwóch aniołów jednego gatunku.

3. *Czy anioł w początku swego stworzenia mógł być zły?*

Odpowiadając wyjaśniam, że względem tego były trzy stanowiska. Niektórzy bowiem powiedzieli, że anioł został stworzony zły przez Boga. To zaś jest heretyckie i niemożliwe. Nie inny bowiem skutek wynika z działania niż zgodny ze stanem działającego. Powiedziane zaś zostało powyżej, że przyczyną stworzenia rzeczy było, że Bóg chciał rzeczom przekazać Swoją dobroć. Stąd niemożliwe jest, aby od Niego Samego stało się coś innego jak tylko to, w czym Swoją dobrocią mógłby uczestniczyć. A takie coś jest dobre, a nie złe. Dlatego inni powiedzieli, że anioł w początku swego stworzenia był zły, nie miał jednak zła od Boga, ale z aktu własnej woli. To zaś stanowisko jest zwodnicze, błędne i fałszywe. Zwodnicze, gdyż nie ma mocnego fundamentu przez to, że uznaje, że zło anioła zależało od jego woli - i dlatego gdy wola ma się i do dobra i do zła, słuszności znaleźć tu nie można. Błędne jest to stanowisko, gdyż zbyt bliskie jest pierwszej opinii i poprzez nauczycieli potępione. Fałszywe jest, gdyż nie jest możliwe, aby anioł w pierwszej chwili swego zaistnienia zgrzeszył. Czego niemożliwości przy-

czynę niektórzy przyznają, gdyż dwa (różne) działania po sobie następujące, nie mogą mieć jednego (równoczesnego) celu ostatecznego. Działanie zaś anioła następowało po stworzeniu. Stąd nie można przyjąć, że ten sam anioł był w jednej chwili tym samym, który jako pierwszy przyjął byt, który był końcem jego stworzenia, a zarazem tym, który jako pierwszy stał się zły, co było przecież końcem jego działania. Lecz to rozumowanie nie wydaje się rozstrzygające, gdyż skoro działanie woli anioła było ciągłe, nie należy (sądzić), aby jego koniec różnił się od początku. Początek zaś mógł być jednoczesny z końcem stworzenia, stąd i koniec działania (woli) mógł być jednoczesny z końcem stworzenia. Nie można zaś powiedzieć, że należało, aby działanie woli następowało po poznaniu intelektu tylko w porządku natury, gdyż w obydwu (tj. porządku natury, w jakim byli wszyscy aniołowie przed wzmocnieniem, jak i w porządku łaski, w którym są aniołowie dobrzy i wytrwali) może zarazem być poznanie i wola. Ani także nie można powiedzieć, że należy, aby rozważanie poprzedzało pożądanie, gdyż intelekt anioła nie jest poszukujący lub rozważający. I dlatego, inaczej mówiąc, gdy z woli nie było niczego innego jak tylko dobro, nie mogło być

żadnego innego pragnienia, jak tylko (to które było) rozumiane jako dobre do pragnienia i które jeżeli było prawdziwym dobrem, to w tym pragnieniu nie było grzechu. Zatem należy (przyjąć), że jeżeli było (to pragnienie) grzechem, (to dlatego), że było prawdopodobnym dobrem, a nie dobrem prawdziwym. Lecz wedle Augustyna w księdze *Przeciw akademikom* nie może ktoś prawdopodobnie oceniać, jak tylko wtedy, gdy będzie nie prawdziwym to, co jest poznawane. Zatem należy, aby intelekt (poznania) prawdziwego dobra, poprzedzał intelekt (poznania) prawdopodobnego dobra. I tak pożądanie domniemanego dobra, przez które anioł stał się zły, nie mogło następować (w wyniku) pierwszego działania intelektu, zgodnie z którym rozważał (anioł) prawdziwe dobro, ale wedle tego, że rozważał dobro prawdopodobne. Stąd gdy było niemożliwe, aby intelekt stworzony jednocześnie podejmował wiele (zagadnień), anioł (poprzez swe) pragnienie w pierwszej chwili stworzenia nie mógł być zły.

4. *Czy anioł w swoim stanie naturalnym bardziej umiłował Boga niż siebie samego i niż wszystko inne?*

Odpowiadając wyjaśniam, że co do tego są dwa poglądy. Niektórzy bowiem rozróżniają umiłowanie (wynikające) z pożądliwości oraz (umiłowanie wynikające) z przyjaźni. Które dwa, jeżeli bacznie rozważymy, to będą się one różnić wedle dwóch działań woli, tzn. pożądania, które jest (adekwatne do) nieposiadania rzeczy oraz kochania, które jest (adekwatne do) posiadania rzeczy - wedle Augustyna. Umiłowanie pożądliwościowe jest zatem tym, którym ktoś czegoś pożąda z powodu upragnienia, co jest dla niego wedle jakiegoś sposobu dobrem - i takim umiłowaniem aniołowie w stanie naturalnym bardziej niż siebie samych umiłowali Boga, mocniej pragnąc Dobra Bożego niż swojego, gdyż Owo było dla nich piękniejsze, stąd całkowicie do Jego umiłowania w sobie samych się zwrócili. Umiłowanie zaś (wynikające z) przyjaźni jest tym, którym ktoś coś lub podobieństwo tego, które ma w sobie, kocha w innym, chcąc dobra tego, do którego ma podobieństwo. I wedle tego Filozof w 8 księdze *Etyki* mówi, że: podobny jest kochany przez podobnego, jak to jeden utalentowany miłuje drugiego (utalentowanego), w których to przecież jest prawdziwa przyjaźń - i takim umiłowaniem aniołowie w pewien sposób miłowali Boga ponad siebie, gdyż życzyli Mu większego

dobra niż sobie, tzn. Bytu Bożego, czego dla siebie nie chcieli, lecz jakiegoś mniejszego dobra. Zarazem jednakże bardziej chcieli dla siebie tego dobra stworzonego niż dla Boga Dobra Boskiego. Lecz tej odpowiedzi nie można utrzymać. Należy bowiem założyć, że aniołowie mieli dla Boga umiłowanie przyjaźni, gdyż wedle naturalnych dóbr świeciło w nich podobieństwo Boże. To zaś jest z powodu przyjaźni, że chociaż ma połączone miłowania i korzyści, to jednak nie do nich oczy kochającego się kierują, lecz do dobra kochanego. W sercu zatem kochającego przeważa dobro kochanego ponad wszystkie korzyści lub miłowania, które wynikają z kochanego. Lecz żadnego dobra nie było w aniele, które nie byłoby z Samego Kochanego, czyli Boga. Zatem bardziej umiłowali (aniołowie) Dobro Boże Kochanego niż dobro, którym byli sami lub które w nich było. I taki jest inny pogląd.

5. *Czy aniołowie stworzeni zostali błogosławionymi?* <<

Odpowiadając wyjaśniam, że błogosławioność czy też szczęśliwość zawiera się w najdoskonalszym działaniu tego, kto ma rozum i intelekt. Intelektu zaś najdoskonal-

sze działanie zawiera się w kontemplacji najwyższej rzeczy rozumowej, którą jest Bóg. Stąd tak Boga, jak i anioła oraz człowieka najwyższą szczęśliwością i błogosławieństwem jest Boża kontemplacja. I nie jedynie wedle świętych, ale także wedle filozofów. Nie jest jednak możliwe, by tego typu działanie można było znaleźć na równi u wszystkich, dlatego błogosławioność każdego polega na tym, na ile jest w stanie wykonać to działanie wedle rodzaju swej doskonałości. I dlatego inaczej znajduje się ono w Bogu, inaczej w aniele, a inaczej w człowieku, gdy rozpatrujemy ich według ich cech naturalnych. Sam jedynie bowiem Bóg widzi Siebie Samego przez Swą Istotę, a nie przez jakieś swoje podobieństwo. Intelekt zaś anioła naturalnym poznaniem siebie samego widzi Boga poprzez Jego podobieństwo posiadane w sobie. Stąd w książce *O przyczynach* (założenie 8), mówi się, że inteligencja (tj. anioł) wie o tym, co jest ponad nią, na ile została przez to stworzona, toteż uczestniczy ona w podobieństwie do Boskiego Bytu wedle swego sposobu. Lecz intelekt ludzki nie dochodzi do tej wizji dzięki naturalnemu poznaniu inaczej, jak tylko poprzez podobieństwo przyjęte od stworzeń (tj. przez rozważanie świata stworzonego), na ile poznaje rzeczy niewidzialne

poprzez to, co zostało stworzone, jak mówi się w liście do Rzymian (Rz 1,20). I różni się to potrójne widzenie, jeżeli mówimy rozsądnie, tak jak widzenie oka widzącego światło będące w źrenicy, nie przez jakiś jego gatunek (lecz przez same owo światło), i widzenie to jest podobne do wizji, dzięki której Bóg widzi Siebie. Widzenie zaś, dzięki któremu anioł widzi Boga, jest podobne do wizji, poprzez którą ktoś widzi człowieka dzięki podobieństwu otrzymanemu bezpośrednio od niego samego (jakby nosząc w sobie jego wspomnienie). Zaś widzenie intelektu ludzkiego, który widzi Boga, jest podobne do wizji, dzięki której ktoś widzi człowieka, patrząc w zwierciadło (tj. w tym przypadku stworzony świat), w którym odbija się obraz tamtego człowieka i dlatego mówi się, że widzimy w zwierciadle (1 Kor 13). Ponadto aniołowie zostali stworzeni w tej błogosławioności Bożego widzenia, która w sposób naturalny aniołom przypada. I to jest ich doskonałością według tamtego (początkowego) czasu stworzenia. Lecz jest też inna doskonałość, której nie mogli osiągnąć ze swej natury, ale do której byli uzdolnionymi - tj. aby zobaczyć Samego Boga w Jego Istocie, a nie zaś przez jakieś otrzymane podobieństwo, aby ich błogosławioność do Bożej Błogosławioności stała się

podobną. I w tej błogosławioności nie zostali stworzeni, lecz do niej, ci którzy nie upadli, doszli.

6. *Czy aniołowie przewidzieli swoją nędzę lub błogosławioność?*

Odpowiadając wyjaśniam, że można przewidzieć coś w dwojaki sposób; albo pewnym poznaniem, jak na przykład rzeczy, które mają określone przyczyny niezawodne, choćby to, że jutro wzejdzie słońce; albo poznaniem na podstawie wnioskowania, jak na przykład rzeczy, które mają przyczyny określone w większej części, choćby lekarz przewidujący przyszłe zdrowie lub żeglarz - burzę. Gdy więc upadek i umocnienie aniołów zależały od ich wolnej woli, która nie jest przyczyną przypisaną do jednego rozwiązania, ich przeczucie nie mogło pojawić się na podstawie pewności, chyba że za sprawą Boga, Który widzi wszystko w teraźniejszości. Ale zgodnie z wnioskowaniem mogli założyć, że wszyscy posiądą błogosławioność, gdyż ich natura bardziej skłaniała się do tego - jako do tego powołana. Nie potrafili jednak sami z siebie przewidzieć swego upadku - ani wnioskując, ani przez pewne poznanie - mogli przewidzieć

tylko możliwość upadku. Nie było również stosowne, aby Bóg im to ujawnił, dlatego, żeby kara nie poprzedziła winy. Z drugiej strony także dobre anioły nie dowiedziały się o pocieszeniu, aby oddzielenie nie poprzedziło kary, jak to czyta się w *Sentencjach* (Lombarda). Gdyby jednak to zostało ujawnione jednym i drugim, przyjęliby to nie na podstawie pewności jako w Bogu będący (wyrok), lecz na własny sposób, jako słowo przestrogi.

7. *Czy aniołowie zostali stworzeni w łasce?*

Odpowiadając wyjaśniam, że względem tego są dwa poglądy. Niektórzy bowiem mówią, że aniołowie nie zostali stworzeni w łasce, lecz tylko w dobrach przyrodzonych - i jest to opinia powszechna. Inni zaś mówią, że aniołów stworzono w łasce. Nie można jednak stwierdzić na podstawie rozstrzygającego dowodu, która z tych opinii jest bliższa prawdy, bo początek stworzeń zależy od prostej Woli Stwórcy, tej zaś nie da się zbadać rozumowo. Jednakże według zgodności z innymi Jego dziełami, jedna część (tj. pogląd) może być uważana za bardziej prawdopodobną od drugiej. Zatem pogląd, który za-

kłada, że aniołowie zostali stworzeni tylko w dobrach przyrodzonych, zgadza się z opinią, według której wszystko (to, co materialne) zostało stworzone jednocześnie w materii, a nie zaś (już od razu) w rozróżnionych gatunkach. Bo jak materia nieuformowana ma się do (już uformowanych) form cielesnych, tak natura anielska (ma się) do (formującej ją) łaski. Z kolei owa opinia, która zakłada stworzenie aniołów w łasce, bardziej odpowiada tej, według której wszystko (to, co materialne) zostało rozróżnione za pomocą gatunków u początku stworzenia, i ta opinia podoba mi się bardziej, gdyż z tym stanowiskiem, szczególnie jeżeli chodzi o łaskę aniołów, zdają się zgadzać autorytety wielu świętych, bez przesądzania jednak o opinii przeciwnej.

8. *Czy w aniołach mógł zaistnieć grzech?*

Odpowiadając wyjaśniam, że katolicy powszechnie uznają za pewnik, że aniołowie zgrzeszyli i stali się demonami. Niełatwo natomiast dostrzec, w jaki sposób zgrzeszyli, gdyż grzechu nie mogło być w (ich) woli, za wyjątkiem że w (ich) rozumowaniu było w jakiś sposób oszustwo - i „stąd każdy ignorant jest w jakimś sensie niegodziw-

cem”, jak to w 3 księdze *Etyki* mówi Filozof. Jakkolwiek by było, należy przyjrzeć się uzasadnieniu w przedkładanej kwestii. Sam Arystoteles rozróżnił w 7 księdze *Etyki* dwojakie poznanie powinności działań, tj. powszechnych i szczegółowych. Ponieważ działania dotyczą spraw poszczególnych, zdarza się, że ktoś, kto prawidłowo wnioskuje co do spraw powszechnych, grzeszy co do spraw poszczególnych (tj. np. umiemy właściwie ocenić coś, przyglądając się temu z boku, a zdarza się, że nie potrafimy tego uczynić, gdy sprawa nas samych dotyczy). Sprawy szczegółowe można poznać dwojako: w postawie i w działaniu. Może być więc tak, że ktoś, kto grzeszy, posiada słuszny osąd o tej szczególnej sprawie funkcjonujący w jego postawie, ale nie w jego działaniu, gdyż w nas postawa wiąże się z uczuciem i nie przechodzi w działanie, podczas gdy rozważamy poszczególne działanie, jak np. pijaństwo, gniew czy pożądanie, czy np. gdy ktoś wypowie słowa, nie zachowując sensu w umyśle, gdyż osąd rozumu został wchłonięty przez porywczość uczucia. To dlatego w 6 księdze *Etyki* powiedziano, że zadowolenie lub żądza niszczy rozważny osąd. Lecz choć nie można związać w ten sposób w aniołach osądu intelektu, bo takich uczuć oni nie mają, można jednak

skrępować osąd ich umysłu w tym stopniu, w jakim poprzez rozważanie jednej sprawy skierowywuje się on do rozważania drugiej. Dzieje się tak dlatego, że intelekt anioła nie jest intelektem rozważającym jednocześnie wielości, chyba że wszystko kontempluje w Słowie (tj. w Bogu). Zdarza się jednak, że coś zostaje wybrane poprzez rozważanie jednej części okoliczności, czego jednak nie wybrałoby się, gdyby rozważyło się wszystkie okoliczności.

I tak mógł powstać u aniołów błąd wyboru i grzech.

9. *Czy zły anioł pożądał równości z Bogiem?*

Odpowiadając wyjaśniam, że są trzy stanowiska w tej kwestii. Jedni bowiem w sposób prosty i bezwarunkowy zgadzają się, że grzech anioła pochodził z tego, że chciał on być po prostu równy Bogu. Przeszkodą nie miałaby tu być (rzeczywista) nierealność tego zamiaru, gdyż według Augustyna: ślepa ambicja zawsze więcej zakłada, niż potrafi.

Argument ten (że anioł chciał równości z Bogiem) nie jest jednak spójny, bo choć człowiek może więcej pragnąć niż mieć, nie jest jednak w stanie chcieć więcej, niż mógłby ocenić, a to dlatego, że wola podąża (zawsze) za

intelektem i nie wyprzedza go. Ponadto nie można zakładać istnienia w aniele uczucia, które wiązałoby osąd intelektu na podstawie dążenia do zaszczytu, tak jak to jest w naszym (tj. ludzi) przypadku. Ponadto nikt nie chce czegoś, czego dodanie spowodowałoby, że zmieniłaby się jego natura. Jeśli zatem anioł byłby równy Bogu, miałby naturę boską, a nie własną, wówczas jednak nie dążyłby już do własnego bytu. Dlatego inni mówią co innego, tj. że anioł nie dążył bezpośrednio do równości z Bogiem, lecz pośrednio, ponieważ dążył do czegoś, z przyjęcia czego wynikałoby, że jest równy Bogu, czyli nie podlega nikomu. Również to nie wydaje się odpowiednie, ponieważ wszelkie dobro anioła polega na tym, że podlega Bogu, tak jak wszelka przejrzystość powietrza polega na tym, że podlega promieniom słońca - i dlatego to przez anioła nie mogło być pożądane. Można wreszcie powiedzieć jeszcze inaczej, iż anioł nie pożądał wprost równości, niczym substancji czegoś upragnionego, jak gdyby np. chciał mieć taką dobroć, jaką ma Bóg. Lecz jednak pożądał równości według czegoś, co odnosiłoby się do sposobu posiadania tego. Dobroć lub szczęście bowiem jest w Bogu i ma je On przez Swą Naturę, z Której to wszelka dobroć i świętość przelane

zostały na stworzenia. Ponieważ zatem anioł (najwyższy) widział godność swej natury, którą przewyższał inne stworzenia, zapragnął, aby od niego błogosławioność i dobro spływa na wszystkie niższe (istoty). Chciał także dotrzeć poprzez swe dobra naturalne do doskonałej świętości, toteż mówi się, że chciał mieć bez zasług to, co miałby według zasług, gdyby wytrwał. Również jeżeli chodzi o sposób posiadania (anioł) nie chciał po prostu dorównać Bogu, gdyż nie chciał mieć świętości przez siebie samego i nie jako ten, który jako pierwszy przelewa swój byt na innych, lecz (by działo się to) od Boga i pod Bogiem dlatego, że Sam Bóg działa w każdej naturze (tj. najwyższy anioł ze swej własnej woli chciał być po prostu najwyższym pośrednikiem).

10. *Czy pierwszym grzechem anioła była pycha?* <<

Odpowiadając wyjaśniam, że pycha objawia się na trzy sposoby.

Pierwszy - przyjmuje się zwyczajnie, jako pewną skłonność do pychy, wynikającą albo z nieugiętości natury, albo z dogodnych do zepsucia okoliczności. I tak mówi się, że pycha jest początkiem każdego grzechu.

W inny sposób mówi się o pysze, gdy ktoś rzeczywiście wynosi się ponad granice reguł, tak że nie chce podlegać ustanawiającemu zasady. I nie jest to jakiś specjalny grzech, ale jakiś pewien stan ogólny - tak iż każdy grzech wynika po części ze wzgardy.

W trzeci sposób mówi się o pysze jako o nieuporządkowanym dążeniu do własnej wyższości, zwłaszcza jeżeli chodzi o godność i honor. I jest to grzech szczególny, jeden z siedmiu grzechów głównych. I w ten sposób pycha była pierwszym grzechem anioła, jak wynika to zarówno z tego, co pożądał - gdyż dążył do wyższej godności; jak i z motywu - gdyż popadł w grzech na skutek rozważania własnego piękna.

11. *Czy aniołowie wysłużyli swoją błogosławioność?*

Odpowiadając wyjaśniam, że przyjmując, że aniołowie byli stworzeni w łasce, łatwo jest na to odpowiedzieć - gdyż wówczas zapewne przywilej poprzedzałby zasługę.

Jeżeli zaś nie byli stworzeni w łasce, lecz łaska była im dana razem z chwałą, wówczas są trzy opinie. Niektórzy bowiem mówią, że swej błogosławioności w żaden

sposób nie wysłużyli ani nie była im dana łaska do zasługiwania, lecz do błogosławionego życia. To zaś nie wydaje się właściwe, gdyż błogosławioność ma znaczenie przywileju, przywilej zaś nie może być bez zasługi, tak jak nie może być kary bez winy. Inni mówią, że poprzez dzieła, które stały się po wzmocnieniu, a którymi nam posługują, wysłużyli błogosławioność, którą wcześniej przyjęli, tak jak jakiś rycerz wysługuje sobie pieniądze przydzielane przez króla, później walcząc. Lecz to także, mówiąc po prostu, nie wydaje się właściwe, gdyż błogosławioność ma znaczenie celu ostatecznego, zasługa zaś, gdy jest dążącą do czegoś, ma znaczenie drogi. Stąd nie wydaje się, by mogło to sobie odpowiadać, żeby jakiś błogosławiony istniał w stanie zasługiwania. Lecz wedle czegoś może być to utrzymane, to znaczy, że jako zasługiwanie rozumiałoby się nie przywilej naturalny, którym jest (dla aniołów) ich błogosławioność, lecz przywilej zewnętrzny, którym jest radość z tych, którzy przez ich zajęcia zostają zbawieni.

I dlatego zdaje się, że może być wraz z innymi powiedziane, że zasługa w nich (tj. aniołach) nie poprzedziła przywileju czasem, lecz naturą. Co łatwo można zrozumieć z tego (wszystkiego) co powyżej zostało powiedzia-

ne. Jak bowiem działanie wolnej woli jest przeznaczone do łaski, tak i działanie kształtujące łaskę jest zasługą chwały. Stąd jeden i ten sam ruch nawrócenia jest przygotowaniem do łaski, wedle tego, że jest z wolnej woli oraz że jest wysługującym chwałę, wedle tego, że jest kształtującym łaskę. A z drugiej strony jest i działaniem odżywiającym, wedle tego, że wypełnia się poprzez stan chwały.

12. *Czy Lucyfer był najwyższym spośród wszystkich aniołów?*

Odpowiadając wyjaśniam, że kwestię tę porusza Augustyn w 11 księdze *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju,* pozostawiając ją jednak nierozstrzygniętą, dlatego, że z tego, co się odnosi do aniołów, mało zechciał przekazać jako już pewnie stwierdzonego. Lecz następnie Grzegorz stanowczo określił, że Lucyfer był wyższym od pozostałych i to nie tylko od tych grzesznych, ale i od tych, którzy wytrwali - za którym to poglądem poszła następnie powszechna opinia, która zapewne i tak jest prawdopodobniejsza ze względu na liczne autorytety, które to zdają się wyrażać ten pogląd w przenośniach. A także z tego wzglę-

du, że nie jest prawdopodobne, aby równości ze Stwórcą w jakiś sposób pożądał taki duch, który to również byłby podległy innemu stworzeniu. Toteż należy założyć, że ten, który tego pożądał, był wyższym od pozostałych.

13. *Czy grzech pierwszego anioła stał się dla innych okazją do grzeszenia?*

Odpowiadając wyjaśniam, że wiele jest odpowiedzi na to pytanie. Jedni bowiem mówią, że pomiędzy grzechem pierwszego anioła, a grzechem innych istnieje następstwo podyktowane tylko jakością przewinienia, bo grzech anioła pierwszego był cięższy od grzechu innych. Lecz nie wydaje się to odpowiednie, gdyż ze sposobu wyrażania się w Piśmie św. wynika jakaś przyczynowość grzechu pierwszego anioła dla grzechu pozostałych. I dlatego inni mówią, że grzech pierwszego anioła poprzedził grzech innych tak ciężarem, jak i przyczynowością i również czasem trwania. Lecz to także wydaje się niewłaściwe, bo według Damasceńczyka, czym dla ludzi jest śmierć, tym dla aniołów upadek. I dlatego jak ludzie umierający w grzechu natychmiast podlegają potępieniu, tak również anioł grzeszący natychmiast otrzymał swe potępię-

nie i został wyrzucony ze wspólnoty dobrych, stąd i nie mógłby pociągnąć innych do grzechu. Należy więc uznać, że grzech pierwszego anioła poprzedził grzechy innych, tak jakością przewinienia, jak i przyczynowością, choć jednak nie trwaniem. A jak do tego doszło, tak można to postrzegać. Sam pierwszy anioł, jak wspomniano wcześniej, zechciał tak postępować, aby jako że przewyższał inne naturą, w jakiś sposób był (czy też miał być) przyczyną ich dojścia do ostatecznej doskonałości. A ponieważ sam odruch tego jego pragnienia był niepodzielny, ale zarazem i nieciągły (tj. że weszła w niego jakaś inna jego myśl o własnym wywyższeniu), dlatego to początek tego odruchu nie poprzedzał jego zakończenia. I dlatego jakikolwiek odruch (wewnętrzny o własnym wywyższeniu) spowodowany przez niego samego (tj. pierwszego anioła), który to zaczął się u końca (jego pragnienia), całkowity zarazem był z nim samym (tj. z owym pragnieniem). I wedle tego, czego (pierwszy anioł) pożądał, przyłożył się, aby to w czyn wprowadzić, innym aniołom (przy okazji) swoje pragnienie przedstawiając; a równocześnie z tym była poczyniona innym (aniołom) wizja (tego pragnienia), jak i (zarazem ich w tym) przewrotnym pragnieniu zgoda.

I podobnie przydarza się we wszelkich działaniach chwilowych (tj. dziejących się w jednej chwili), w których jedno jest przyczyną drugiego, że są w jednym czasie - jak np. rozjaśnienie powietrza, czy widzenie kolorów, czy rozróżnienie widzianej rzeczy, co także przypadkowo odnosi się do rzeczy zmysłowych.

14. *Czy aniołom po upadku właściwie wyznaczono miejsce?*

Odpowiadając wyjaśniam, że anioł wedle swej natury miejsca nie potrzebuje, lecz jedynie o tyle co do działania, czy to na sposób harmonii, jak to się ma w dziele Bożej kontemplacji, czy to na sposób konieczności, jak to się ma u tych aniołów, którzy wokół nas (czyli ludzi) działają. Działanie zaś anioła wedle jego natury, gdy jest substancją intelektualną, polega na kontemplacji - stąd wszyscy aniołowie zostali stworzeni w miejscu odpowiednim do kontemplacji, to jest w niebie empirejskim. Działanie zaś chwalebne nie różni się od działania ich natury, chyba że tak, jak doskonałe od niedoskonałego i dlatego to samo miejsce przypada aniołom stworzonym, jak i uwielbionym (czyli pełnym chwały po wzmóc-

nieniu). Lecz co do stanu winy lub nędzy, można ich działanie w potrójny sposób rozważyć: albo wedle światła natury, które w nich pozostało, chociaż zaciemnione przez grzech, lub co do ciemności winy i tak przypada im miejsce ciemności i kary, lub co do porządku Bożej mądrości, że z ich złości dobro zostaje wydobyte, tzn. poprzez nasze wypróbowywania. I co do tych trzech przypadków przypada im powietrze, szczególnie to w środkowej jego części, gdyż o tyle, że jest przezroczyste poprzez naturę światła, pasuje do ich natury doskonale; co zaś do burzliwości przypada im jako miejsce kary adekwatne winie; co zaś do bliskości nas (tj. ludzi) przypada (demonom jako miejsce) do wypróbowywania nas. Lecz miejsce piekielne przypada im jako adekwatne winie przez to, że jest straszne i ciemne; nasze zaś obecne miejsce przebywania przypada im wedle naszego wypróbowywania.

15. *Czy wśród demonów jest hierarchia?* <<

Odpowiadając wyjaśniam, że hierarchia wyższości wśród demonów jest zgodną z ich naturą, Bożą Mądrością i ich własną niegodziwością. Z natury bowiem niektóre były

wyższe od innych, a że grzech nie usuwa natury, logicznie wypada, aby także po grzechu jedne dla drugich wyższymi pozostały. Do Mądrości Bożej także to odnosi się, aby te (stworzenia), które są od Boga, uporządkowanymi były przez Niego *od Którego pochodzi wszelka władza* - jak powiedziano w liście do Rzymian (Rz 13,1). I dlatego władza demonów ku wypróbowywaniu ludzi i karaniu potępionych, jest od Boga; i dlatego uporządkowana poprzez stopnie przełożeństwa być powinna. Podobnie też z niegodziwości swojej własnej demony rodzajowi ludzkiemu są nieprzyjaciółmi, przyjaciółmi będąc zaś tych, którzy Jedynemu nieprzyjaciółmi są. I dlatego, aby bardziej ludziom szkodzić, łączą się wzajemnie, by zgodnie i uporządkowanie ludzi zwalczać.

16. *Czy demony, które zostały zwyciężone przez świętych, są strącane do piekła?*

Odpowiadając wyjaśniam, że wszyscy zgadzają się, że demon pokonany w jakiś sposób zaprzestaje kuszenia. Lecz względem tego, to znaczy jak zaprzestaje, są trzy opinie. Niektórzy bowiem mówią, że w ten sposób zostaje odrzucony, że ani tego samego człowieka, ani innego nie może

już kusić, ani do tego samego, ani do żadnego innego grzechu. Niektórzy zaś mówią, że może kusić do (popełnienia) innego grzechu, nie zaś jednak do tego samego, (w którym został już przezwyciężony), i to ani tego człowieka, przez którego został pokonany, ani innych - i te dwa (przypadki) zostały wyłożone w *Sentencjach* (Lombarda). Inni zaś mówią, że z tego, że ktoś w jednej wadzie kuszącego demona doskonale pokonał, nie może do tej wady przez tego demona być kuszonym, ale do innej może; a innych (ludzi) zaś kusić (ten demon) może i do tej samej wady jak i do innych. Ta zaś opinia ma i przyczynę bardziej oczywistą, gdyż o owym (człowieku) mówi się, że doskonale pokonał diabła w jakiejś wadzie, gdy zupełnie pokonał namiętności do wady owej go skłaniające, jak to się ma u tych, u których wyrobił się już zwykły stan cnót i wówczas u takiego (człowieka) nie pozostaje duża skłonność do owego grzechu; i dlatego przez diabła nie jest kuszony do tego grzechu, gdy diabeł siły jego poznał. Według innych zaś opinii taka też możliwość może być, że gdy Miłość dobre dzieła czyni powszechnymi w całym Kościele, tak by ze zwycięstwa jednego wszyscy osiągali jakąś korzyść, gdy ich wrogowie są zwyciężani. Które jednak z tych (zdań) praw-

dziwsze by było, jest nieznanym, gdyż ani rozumowaniem, ani autorytetem zbyt wiele potwierdzone tu być nie może.

17. *Czy dobrzy aniołowie mogą grzeszyć'?*

Odpowiadając wyjaśniam, że jak Bóg ma poprzez swą naturę, że nie może grzeszyć, tak i anioł to ma poprzez łaskę umocnienia - co jest jasne. Przyczyną bowiem i podstawą zmian jest możliwość (tkwiąca w) rzeczy i nie może być braku jak tylko poprzez niepełność mocy. Temu zatem, któremu niczego nie dodano z mocy wedle jego natury, ani niczego mu brakować nie może, ani zmiennym być on nie może. Temu zaś, któremu dodano moc, którą jednak ostatecznie poprzez działanie dopełnia, może zapewne o tyle, o ile jest on w sobie samym, brakować czegoś lub może być on zmiennym wedle tego, że byt i dopełnienie swoje ma od czegoś innego i dopiero z powodu doskonałego przyjęcia tego czegoś, które to przyjęcie już w mocy jego niedoskonałym niczego nie pozostawia, posiada niezmienność i niezawodność. Ten oto przykład może zostać odniesiony do rzeczy naturalnych lub intelektualnych. Znajduje się bowiem

w rzeczach naturalnych pewna naturalna moc zupełnie dokonana, tak przez swój byt, jak i przez swą formę; i dlatego posiadają (takie rzeczy naturalne) byt „niebrakujący”, jak to jest np. u ciał niebieskich, których moc nie jest podatna na jakiś inny byt lub formę, stąd oddalone są (owe ciała niebieskie) od braku czegoś, a w konsekwencji od zniszczałności (ciała niebieskie uważano w średniowieczu za idealne).

Lecz np. materia wody nie wypełnia się całkowicie poprzez formę wody w ten sposób, aby sprowadzała się do wszelkiej możliwej doskonałości poprzez nią (tj. przez ową formę wody); stąd i razem z formą wody pozostaje brak formy powietrza - i dlatego owe są zniszczalnymi (bo woda może przechodzić z wody w parę wodną i na odwrót, i tak żadna z tych form nie jest trwała). Podobnie jest i z rzeczami intelektualnymi, gdyż jakaś zasada podstawowa czegoś, poznana bezpośrednio w sposób naturalny, określa zdolność całego myślenia. Zanim bowiem dojdzie się ostatecznie poprzez rozstrzygnięcie czynników do samej rzeczy rozważanej, tak przychyla się do jednej strony zagadnienia (w znaczeniu, że wydaje się ona właściwszą), aby pozostawać w pewnym życzliwym powątpiewaniu do strony przeciwnej zagadnienia; lecz

kiedy już rozwiązawszy zagadnienie dojdzie się do jego zasady podstawowej, przez siebie poznanej, następuje umocnienie się jednego wniosku z niemożliwością zaistnienia czy wybrania drugiego. Podobnie jest, jeżeli chodzi o wolę aniołów świętych, do której tak się ma światło Łaski lub Chwały oraz Moc - jak forma lub działanie (uzupełniające i dokonujące) w rzeczach naturalnych, oraz koniec ostateczny w rzeczach moralnych, oraz zasada podstawowa w rzeczach spekulatywnych, gdyż wedle Filozofa: koniec w działaniach woli jest jak zasada ostateczna (do której się doszło po rozważaniach) w działaniach spekulatywnych. Stąd gdy poprzez światło Chwały doskonale z Końcem Ostatecznym (tj. z Bogiem) zjednoczyli się aniołowie poprzez pełne swe uczestnictwo i gdy Jego dobrem cali są poruszani, zatem w przeciwność popaść nie mogą.

18. *Czy demony odznaczają się wyostrzonym sposobem zdobywania wiedzy?*

Odpowiadając wyjaśniam, że gdy grzech nie niweluje natury, lecz tylko pomniejsza uzdolnienie do dobra, wedle czego sprawia większe oddalenie od łaski, należy, aby

w demonach pozostało wyraźne światło intelektualne, gdyż ich natura jest intelektualna.

Ich poznanie zaś, wypływające z rzeczy, jest podwójne. Są bowiem pewne sprawy, których poznania w żaden sposób mieć nie można z przyczyn lub znaków naturalnych i takich (spraw demony) nie rozpoznają, chyba że tylko poprzez objawienie od duchów wyższych. Są zaś i pewne sprawy, których poznanie przez naturę mieć można. I dzieje się to w dwojaki sposób. Albo z przyczyn, które są przypisane do danych skutków naturalnych, i takie rzeczy rozpoznają (demony) poprzez subtelność swej natury o tyle, że w nich (tj. we wnętrzach demonów) odbijają się podobieństwa całego porządku wszechświata. Lub poprzez jakieś znaki, z których wielości można wydobyć jakieś poznanie - tak jak to medycy przewidują o zdrowiu lub o śmierci. I takie to wyniki rozpoznają (demony) poprzez doświadczenie miane z czasów, wedle czego z takimi licznymi znakami, określone skutki zbiegają się (które to skutki mogą demony uprzednim znakom przypisać i w sobie je rozważyć).

19. *Czy przez demony może być czynione przepowiadanie?*

Odpowiadając wyjaśniam, że niektóre przyszłe wydarzenia są określone już w swoich przyczynach, niektóre zaś nie mają określonych przyczyn, jak to są te (wydarzenia), które mogą się różnie potoczyć. Każde zaś rozwiązanie, wedle tego, przez co w swojej przyczynie jest określone, w niej i może być rozpoznane. Jeżeli bowiem jest określone w tym, aby z niej koniecznie się wydarzyło, z pewnością może być rozpoznane - jak takimi są te (skutki), które przydarzają się względem ruchu nieba, jak wschód i zachód (słońca), zaćmienia i zbliżenia gwiazd. Które to wszystkie (zdarzenia) znacznie lepiej znają demony poprzez wrodzone idee przyczyn niż astrolog poprzez swój kunszt. Jeżeli zaś są (przyszłe wydarzenia) określone w przyczynach, z których po większej części się wydarzają, z możliwością jednak zawodności w mniejszej części z powodu powstrzymania działającego lub z powodu rozpoczęcia działania - tych przed rozpoznanie nie na sposób pewny, lecz przypuszczalny można mieć. I w ten sposób astrolog przepowiada niektóre zdarzenia przyszłe, które wynikają z ruchów nieba (mających swój

wpływ) w owych niższych (przyczynach), które to jednak (zdarzenia) mogą być powstrzymane z powodu jakiegoś niedociągnięcia w niższych przyczynach. I takie przed rozpoznanie o tyle bardziej zmierza do pewności, o ile rozpozna się liczne przyczyny zmierzające do jednego wyniku i o ile lepiej zostanie poznana moc przyczyny - stąd demony subtelniejsze są w przed rozpoznaniu tego rodzaju przyszłych zdarzeń. Lecz te (zdarzenia), które nie mają przyczyn określonych, jak i te, które mogą się różnie potoczyć lub w mniejszej części nie mogą być rozpoznane w swoich przyczynach, lecz tylko w sobie samych, gdy już się staną, te jedynie przed znane są Bogu - dla Którego odwiecznie są obecne - i temu komu Bóg je zechce objawić. A takiego poznania przyszłości ani ludzie, ani demony mieć nie mogą, jak tylko przez objawienie od wyższych duchów. To zaś, co same demony wcześniej rozpoznają, mogą i ujawniać. Nie zapewne jako przedstawiające się w duszy (człowieka) jako w zwierciadle, w którym to widzi się te (rzeczy), które się w nim odbijają - jak to niektórzy mówią - gdyż dusza ludzka „pomniejszona” wedle znajdowania się w drodze, nie widzi tych (rzeczy), które są od materii oddzielone, jak tylko o tyle, że w fantazmatach (tj. pojęciach wrodzo-

nych, które ma umysł ludzki) do ich poznania dochodzi. Z drugiej strony także idee, które są w intelekcie anielskim, nie są proporcjonalne ludzkiemu intelektowi, gdyż są dużo bardziej proste i powszechniejsze. Stąd jak idei, które są w intelekcie wyobrażeniowym, ani znaczenia tych idei, które są w (jego) wyobraźni, (człowiek) nie może zrozumieć - tak i intelekt ludzki, wedle stanu bycia w drodze, (nie może zrozumieć) idei, które są w intelekcie anielskim. Lecz anioł dobry lub zły inaczej te (rzeczy), które rozpoznał, może objawić, to znaczy przez przyłożenie swego światła do fantazmatu (człowieka), jak to (wewnętrznie) przykłada się światło intelektu działającego (człowieka), aby z nich (tj. fantazmatów) jakieś zamierzenia w intelekcie wydobyć. I o ile światło będzie mocniejsze i doskonalsze, o tyle liczniejsze i pewniejsze poznania wydobędzie. I dlatego z fantazmatów oświeconych światłem anielskim wynika jakieś poznanie w intelekcie możliwym człowieka, do którego wydobycia oświecenie działającego intelektu ludzkiego nie wystarczało, gdyż światło jego jest słabsze od światła anioła.

20. *Czy demony mogą wywoływać w materii cielesnej prawdziwe skutki cielesne?* <<

Odpowiadając wyjaśniam, że względem tego może być podwójny błąd. Jeden był pogan, którzy wierzyli, że demony, których to mocą magowie działali, byli bogami - i że tak na sposób stworzenia mogły być wyprowadzone nowe skutki. I taki jest (ten błąd) wedle sposobu, jak go ukazał w *Sentencjach* Magister. Inny (błąd) jest Awicenny, który wykłada, iż materia cielesna dużo bardziej podlega wpływowi substancji oddzielonej (tj. anioła) niż sprzecznym właściwościom działającym w naturze, gdyż czynniki naturalne są bardziej podatne na formę, która jest z wpływu substancji oddzielonej. Stąd poprzez wpływ substancji oddzielonej, a także ponadto poprzez porządek ruchu nieba, następuje jakiś skutek w rzeczach niższych. I daje Awicenna przykład o duszy ludzkiej, pod której wpływem całe ciało się porusza, bądź to w pożądaniu na widok kochanej kobiety, bądź to do upadku, z widoku i przestrachu upadku. I taki jest pierwszy sposób, który wspomniano w *Sentencjach,* że materia cielesna służy demonom na rozkaz. Temu zaś stanowisku sprzeciwiają się i filozofowie i teologowie. Filozofowie,

gdyż mówią, iż ruch nieba jest narzędziem poruszającej inteligencji - stąd nie inaczej, jak tylko za jego pośrednictwem może wyniknąć skutek w rzeczach niższych, spowodowany przez inteligencję. Teologowie także wypowiadają się przeciw, gdyż formy cielesne nie są z wpływu demonów, ale z wpływu Boga, Który je w moc materii włożył i podnieść może do istnienia bez pomocy jakiegoś niższego działającego, wedle czego do istnienia są podnoszone zgodnie z biegiem natury, z określonych czynników naturalnych.

1 stąd tamtego (wspomnianego wyżej) stanowiska fałszywa jest podstawa. I dlatego zostało powiedziane, że demony własną mocą na żadną formę w materii nie mogą wpływać ani przypadkowo, ani substancjalnie, ani wstrzymywać jej w działaniu, jak tylko z pomocą właściwych czynników naturalnych. Jak bowiem rzemieślnik nie własną mocą, lecz mocą ognia odpowiednio (coś) podgrzewa, tak i demony do określonych biernych przedmiotów mogą dołączyć moce działania, aby osiągnąć skutek z przyczyn zapewne naturalnych, lecz poza zwykłym biegiem natury, wedle wielości i nadzwyczajności mocy czyniących zgromadzenie rzeczy i wedle właściwości (samych tych zgromadzonych) biernych przedmiotów. I dla-

tego skutków, które nie są w mocy jakiejś przyczyny działającej w sposób naturalny, wyprowadzić (demony) nie mogą, aby było to prawdziwe, jak to np. jest wskrzeszanie zmarłych, czy coś innego tego typu, lecz mogą to zrobić tylko w omamieniach, jak poniżej zostanie powiedziane.

21. *Czy używanie wsparcia demonów przy skutkach cielesnych jest złem?*

Odpowiadając wyjaśniam, że tych skutków, które są ponad zdolnością człowieczą i natury, jedynie od Boga wzywać można i dlatego jak ciężko grzeszy ten, kto tego, co jest Bożym, od stworzenia stara się uzyskać poprzez kult bałwochwalczy, tak i ciężko grzeszą ci, którzy tego, co od Boga starają się osiągnąć, wzywają za wsparciem demonów. A takim jest np. przewidywanie przyszłości, stąd powiedziano (ironicznie) u Izajasza (Iz 8,19): *Radźcie się wywoływaczy duchów i wróżbitów, którzy szepczą i mruczą zaklęcia. Czyż lud nie powinien radzić się swoich bogów? Czy nie powinien pytać umarłych o los żywych.*

I podobnie ma się także z innymi działaniami magicznymi, w których wypełnienia się dzieł, spodziewa się poprzez moc demonów; w tych bowiem wszystkich jest

odstępstwo od wiary poprzez pakt zawarty z demonem czy to słownie, jako wymówioną inwokację, albo poczyniony w jakiś inny sposób, także jeżeli są wymagane ofiary. *Nie może bowiem człowiek dwóm panom służyć* - jak powiedziano w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 6,24).

22. *Czy aniołowie mają złączone z sobą ciała?*

Odpowiadając wyjaśniam, aniołowie ani dobrzy, ani źli nie mają ciał w sposób naturalny z sobą złączonych. Tak bowiem być nie może, chyba że tylko wtedy, gdyby byli formami owych ciał lub przynajmniej poruszycielami dostosowanymi do owych ciał. A jeszcze, gdy aniołowie są doskonalszej natury niż same dusze, należałoby, żeby i ciała szlachetniejsze mieli. Pomiędzy zaś wszystkimi materialnymi ciałami podlegającymi zradzaniu i zniszczalności, najszlachetniejszym jest ciało ludzkie jako najbardziej zbliżone do podobieństwa ciał niebieskich (tj. np. planet) wedle równie wysokiego stopnia złożoności (w średniowieczu uważano ciała niebieskie za najwyższy czynnik rozwiniętego świata materialnego). Stąd należałoby, aby owe ciała aniołów, wedle tej opinii były ciałami niebieskimi - i w ten sposób powraca błąd starożytnych

filozofów wykładających, że: aniołowie byli formami kręgów (świata) i zwielokrotniali swą liczbę wedle ich ruchów - co jednakże i tak było dużo bardziej prawdopodobne niż to, że mieliby mieć ciała powietrzne w sposób naturalny z nimi połączone - co zdaje się Augustyn mówić, chociaż powiedział to tylko hipotetycznie, kiedy używał zapatrywań platoników, przeciw którym rozprawiał.

23. *Czy aniołowie przyjmują ciała?*

Odpowiadając wyjaśniam, że to jest błąd tych, którzy mówią, że aniołowie nigdy ciał nie przyjmują, a wszystko cokolwiek o pojawieniach anielskich Pismo św. mówi, poprzez mamidła lub za pomocą wizji wyobrażeniowej zostało poczynione. Lecz, że święci wspólnie twierdzą, iż aniołowie również przez cielesne widzenia ludziom się pojawiali, z którymi to i teksty Pisma św. zdają się zgadzać, dlatego bez żadnych wątpliwości można powiedzieć, że czasami aniołowie przyjmują ciała, w których przez ludzi są widziani. Należy zatem przyjrzeć się w jaki sposób jest to możliwe. Gdy zatem natura duchowa wyższa jest od natury cielesnej, należy, aby naturę cielesną sobie podporządkowała. Nie o tyle co do przyjęcia form, gdyż pierwotne rozpoczęcie się form w materii, wedle czego

mówi się, że w niej było (tj. w materii) jakieś uzdolnienie do (przyjęcia) form, jest poprzez działanie Stwórcy, a wprowadzenie form w działanie jest poprzez ich naturalnie określony czynnik; lecz o tyle (natura duchowa naturę cielesną podporządkowuje sobie), co się tyczy ruchu miejscowego, poprzez który żadna forma nie zostaje „włożona” w rzecz poruszaną, lecz ciało podlega mocy duchowej wedle tego, że ta moc duchowa porusza to ciało, połączywszy się z nim jako poruszyciel z poruszanym. I następnie anioł formuje to ciało do ruchu, w sposób uprzednio omówiony, tj. aby w tym ciele objawiały się na sposób widzialny jakieś właściwości zgodne z jego (tj. anioła) właściwościami niewidzialnymi. I wówczas mówi się, że ów anioł przyjął ciało. Stąd czasami aniołowie pojawiają się w postaciach ludzi lub lwów czy innych tego typu zjawisk, poprzez których to właściwości rozumiane są moce duchowe samych aniołów.

24. *Czy ciała przyjęte przez aniołów mają prawdziwą tą naturę, którą ukazują?*

Odpowiadam, że jakościowość ciał przyjmowanych przez aniołów można rozważyć na dwa sposoby: czy to względem prawdziwości natury, którą (to przyjęte ciało) ma;

czy to względem materii, z której (anioł to) ciało przyjmuje. Co do pierwszego to powiedziane zostało, że ciało przyjęte przez anioła nie posiada prawdziwej natury tego, co ukazuje. Stąd chociaż czasem anioł dobry lub zły porusza ciało jakiegoś prawdziwego zwierzęcia, nie mówi się, że właściwie owo (ciało) przyjmuje, tak jak nie mówi się, że anioł przyjął język oślicy, poprzez który mówił do Balaama, czy jak to się ma w przypadku jakiegoś demona, który dręczy ciało jakiegoś człowieka. Czego rozumienie jest takie, że właściwości, które wedle prawdy są w jakimś (prawdziwym) ciele, prowadzą do poznania zasad (tego właśnie) podmiotu (tj. np. osła czy opętanego człowieka), a nie do poznania działania substancji duchowej (tj. anioła). Które to prowadzenie (do poznania cech anioła) jest ostatecznym celem owego widzialnego uformowania (i przybrania ciała przez anioła) według Dionizego (tj. w przypadku gdy anioł formuje i przybiera jakieś ciało właśnie po to, by się przez nie „wyrazić”). Stąd co do celu objawień, należy, aby owe właściwości (ciała przybranego) były tylko wedle podobieństwa i by poznaniu poprzez owe nie podlegała inna rzecz, jak tylko sam anioł, tj. aby poprzez widzenie „ciała anioła” i jego właściwości, widzieć właściwości samego anioła. Jeżeli

zaś zapytamy się o drugie, tj. jakim (ciało przybrane anioła) jest co do materii, odpowiedzieć można, iż materię ciała przyjętego przez anioła można rozważyć w dwojaki sposób, albo co do podstawy przyjęcia (tj. z czego jest ciało przyjęte), albo co do trwania przyjęcia tego ciała. Jeżeli co do podstawy, to tak mówię, jak powiedziano w *Sentencjach*, że przyjmuje (anioł ciało) z powietrza, wedle tego, że powietrze najbardziej jest podległe zmianom i przemienne w cokolwiek, czego znakiem jest, iż niektórzy z widzących ciało przyjęte przez demona, które ściąć lub przebić mieczem chcieli, tego dokonać nie byli zdolni, gdyż przedzielone części powietrza (tworzące owe ciało), natychmiast (z powrotem) się łączyły. Wedle tego zaś, że jakąś figurę przyjąć może (owo powietrze) odpowiednią dla pojawiającego się anioła, należy, aby co do okresu trwania tego przyjęcia powietrze owo było w jakimś zagęszczeniu i do właściwości ziemi (tj. materialnych) się przybliżało, zachowując jednak prawdziwość powietrza. Czego (aniołowie) mogą dokonywać tak poprzez ruch miejscowy, gromadzący (różne) części (powietrza), jak również poprzez rozsiane w elementach nasiona (tj. w tym przypadku mogą panować nad powietrzem, znając jego podstawy i zasady), co wcześniej zostało powiedziane.

25. *Czy aniołowie mogą jeść (i wykonywać inne czynności życiowe) w ciałach przybranych?* <<

Rozwiązanie pierwsze: Odpowiadając wyjaśniam, że jak wyżej zostało powiedziane, aniołowie nie przelewają życia w ciała przyjęte, lecz tylko ruch i dlatego warte rozważenia jest to, że wszelkie działania, które następują w ciele żywym w takim stopniu, w jakim jest ono żywym, nie mogą przydarzać się aniołom w ciałach przyjętych. Mogą zaś przydarzać się tylko te działania, które naśladują ciało ruchome (tj. jego ruchy), jak to jest: poruszanie się, pobudzenie, rozłączenie i inne tego typu.... (Na przykład) jedzeniem wedle wypełnienia jego zakresu nie nazywa się jedynie dzielenia pokarmu i wkładania go do ust, lecz i ową czynność wynikającą ze sprawności mogącego strawić i przemienić (pokarm) w pożywienie.

I dlatego aniołowie nie jedli prawdziwie, choć był tam prawdziwy podział pokarmu i wkładanie (go) do ciał przybranych; który to następnie (pokarm) nie był przekształcany (jako odżywiający) w owe ciało, lecz zdolnością anielską jakoś był rozpuszczany w zewnętrznej materii. Chrystus zaś (po Zmartwychwstaniu) prawdziwie jadł - chociaż pokarm nie został przekształcony - gdyż owo

rozdzielenie pokarmu miało zdolność przekształcającą i żywicielską. Także Abraham dopiero na końcu rozpoznał tych, którzy (u niego jedli), a którzy byli aniołami, w czym nie ma niezgodności, że na początku nie było mu to znane. Lub jeżeli rozpoznał (ich od razu), wystawił im pokarm za poleceniem jakiejś tajemnicy (tj. został o tym pouczony przez wewnętrzny głos lub wypełnił prawo obowiązku ugoszczenia podróżnego).

Rozwiązanie drugie: ...niektórzy mówią, że: demony w przybranych ciałach w żaden sposób nie mogą rodzić i że synowie Boży nie oznaczają anielskich inkubów (tj. aniołów przybierających ciała dla spółkowania z kobietami), lecz synów Seta (tj. trzeciego syna Adama i Ewy), a poprzez córki człowiecze rozumie się te, które pochodziły z rodu Kaina. Lecz że i wielu twierdzi przeciwnie i że dla wielu wydaje się, iż nie może to być zupełnie fałszem, dlatego - wedle Filozofa - można powiedzieć, że poprzez ich (tj. aniołów złych) działanie może spełniać się rodzenie o tyle, o ile nasienie ludzkie mogą dodać w miejscu odpowiednim do materii odpowiedniej; jako także nasiona innych rzeczy zbierać mogą ku wypełnieniu jakichś skutków - jak to w poprzednim zagadnieniu zostało powiedziane. Przyznano zaś im ową cechę o tyle

tylko, o ile jest ona związana z ruchem lokalnym, a nie zaś jako samo rodzenie, którego zasada nie jest sprawnością demona lub ciała przez demona przybranego, lecz zdolnością owego (człowieka), którego było nasienie; stąd i zrodzony nie jest synem demona, lecz jakiegoś człowieka.

Rozwiązanie trzecie: ...aniołowie w żaden sposób nie widzą oczyma ciała przybranego, gdyż ta czynność jest możnością ciała żywego; stąd części ciała przybranego nie są organami zmysłowymi, lecz tylko mającymi ich podobieństwo - ku wskazywaniu duchowych uzdolnień aniołów. Stąd Dionizy w zakończeniu *Hierarchii niebiańskiej* poucza, że we wszelkich częściach (przybranego) ludzkiego ciała właściwości anielskie można rozważyć. Stąd nie nadaremno (aniołowie ciała) przybierają.

Rozwiązanie czwarte: ...(aniołowie będąc w ciałach) poruszają się przez przypadłość, ruchami (tych) ciał, w których są, gdyż są w sposób określony w owych ciałach, tak że nie są gdzieś indziej. Bóg zaś nie porusza do ruchu jakiegoś ciała, gdyż tak samo jest w jednym jako i także w drugim (tzn. Bóg jest wszędzie i jak mówi św. Paweł: *w Nim poruszamy się, żyjemy i jesteśmy* - Dz 17,28) i podobnie dusza nie porusza przez przypadłość do ruchu (samej) ręki, lecz całe ciało. I tak samo także poruszyciel

sfery niebieskiej (tj. wedle filozofów pogańskich w pewien sposób rozumiany anioł) łączy się z całą sferą, a nie tylko z tej sfery jedną częścią - chociaż jego moc objawia się najpierw w części prawej, skąd zaczyna się ruch i dlatego to nie porusza się przez przypadłość, gdyż cała sfera nie porusza się poza swym miejscem, chyba że w ten sposób, iż sfera byłaby w innym miejscu wedle (jakiegoś przyjętego) rozumowego założenia, a nie wedle (faktycznego) położenia.

Rozwiązanie piąte: ...właściwie (rozumiana) mowa odbywa się poprzez formowanie głosów w uderzanym, wydychanym powietrzu, (co jest czynione) określonymi organami ku wyrażeniu jakiejś myśli. I dlatego mowa cielesna aniołom przydarzyć się nie może w ciałach przybranych wedle pełnego jej znaczenia, gdyż nie mają oni prawdziwych organów cielesnych. Lecz jest jakieś podobieństwo mowy o tyle, że myślą oni i jakieś myśli wyrażają jakimiś dźwiękami, które właściwie nie są głosami, lecz podobieństwem głosu, jak to również mówi się, że niektóre zwierzęta wydają odgłosy bez (angażowania) oddychania, a także niektóre instrumenty - jak mówi Filozof. Zamiary zaś myślowe przez anioła są wyrażane w owych dźwiękach nie na sposób liczbowy, lecz wedle

podobieństwa znaczeń, poprzez ruch określony w myśli - jak to (wtedy gdy) podobieństwo twórcy (poprzez przyjęte zasady jakiejś sztuki) wyraża się w materii, np. takiej jak wybudowany dom.

26. *Czy demony mogą być w ciele człowieka?*

Odpowiadając wyjaśniam, że aniołowie dobrzy i źli ze zdolności natury swojej mają moc do przemieniania naszych ciał, jak i także innych ciał naturalnych; a że gdzie działają, tam i są, dlatego nasze ciała przenikają i w następstwie tego także mają wpływ na władze przypisane (poszczególnym) organom, których działania zmieniają dla (wywołania) zmian w (samych) organach, czy to np. w zmysłach, w wyobraźni i innych tego typu. W ten to sposób również przez (działanie na) to, co zewnętrzne, ich działanie ma wpływ na intelekt, którego to przedmiotem jest fantazja, tak jak przedmiotem widzenia jest kolor - jak mówi się w 3 księdze *O duszy* (tzn. że anioły przez działania na zmysły mogą intelektowi dostarczać określonych odczuć, aby człowiek po. ich rozważeniu podjął w intelekcie określoną decyzję, czy to dobrą, jeżeli działa dobry anioł, czy to złą, jeżeli działa zły).

To jednak (działanie) nie dochodzi aż do woli (człowieka), gdyż wola ani co do działania, ani co do przedmiotu, nie zależy od organu cielesnego. Gdyż wola swój przedmiot przyjmuje z intelektu wedle tego, iż intelekt pojmuje coś w rozumieniu dobra (dla danej osoby - co następnie za sprawą woli należałoby wybrać).

27. *Czy Bóg ukazywał się w kształtach cielesnych?*

Odpowiadając wyjaśniam, że Bóg wedle Natury Swojej cielesnymi oczami nigdy zobaczony być nie może ani także intelektem, chyba że tylko przez świętych. Lecz ludziom w kształtach cielesnych (rzeczywiście) się ukazywał. Owo zaś pojawianie czynione było poprzez posługę aniołów, jak mówi Augustyn w 3 księdze *O Trójcy Świętej-,* iż Boże oświecenia nie przychodzą do nas inaczej jak tylko za pośrednictwem niebiańskiej hierarchii, jak mówi Dionizy.

Stąd we wszystkich owych cielesnych pojawieniach, ciało zostało utworzone, przyjęte i poruszane przez anioła; lecz mówi się jednak, że w ciele przyjętym przez anioła objawiał się anioł, a czasem Bóg. Utworzenie bowiem i pojawianie się w ciele przyjętym - jak zostało powiedzia-

ne - było dla okazywania właściwości substancji duchowych. Niekiedy bowiem anioł, który bezpośrednio oświeca człowieka, chce pouczyć go o własnej mocy, którą sam posiada i wówczas w ciele owym odtwarza podobieństwa swoich mocy i tak mówi się, że ów niższy anioł się objawia. Niekiedy zaś chce pouczyć człowieka o mocy Bożej lub też wyższego anioła, poprzez którego (polecenie) działa, i wówczas formuje ciało przyjęte do wyrażania doskonałości Boskiego Majestatu lub też do wyrażania właściwości wyższego anioła - i wtedy mówi się, że pojawia się Bóg lub ów wyższy anioł. I tak to również Grzegorz wyjaśnia w 3 księdze *Glosy na Księgę Wyjścia*, wskazując przyczynę, dla której anioł, który mówił do Mojżesza, czasami nazywał się aniołem, a czasami Panem.

28. *Czy definicja hierarchii, dana przez Dionizego, jest odpowiednia?*

Odpowiadając wyjaśniam, że hierarchią nazwane jest jak gdyby święte przewodnictwo od słowa *hieron* oznaczającego świętość i od słowa *archon* oznaczającego przywódcę. W każdym zaś przewodnictwie wymaga się stopni władzy i celu, stąd w świętym przewodnictwie muszą być tego rodzaju święte i Boskie stopnie i dlatego, jak w prze-

wodnictwie świeckim cel polega na tym, aby poddana większość była spokojnie skierowana do dobra zamierzonego przez przywódcę - co np. uwidacznia się w wojsku, które wedle Filozofa w 11 księdze *Metafizyki*: ustawia się do dobra wodza niczym do ostatecznego celu - tak należy, aby w świętym przewodnictwie celem było upodobnienie do Boga. Do tego zaś celu aniołowie mogą dążyć tylko poprzez uporządkowane działanie, do którego potrzeba uporządkowanej mocy i wiedzy zarządzania. Dlatego w definicji hierarchii wykłada się chór, w którym wyraża się stopień mocy, oraz wiedzę jak zarządzać, a także działanie wiodące do celu, jak i sam zamierzony cel, którym jest podobieństwo do Boga.

29. *Czy jeden anioł oczyszcza drugiego?*

Odpowiadając wyjaśniam, że działanie nie może zachodzić inaczej jak tylko zgodnie z prawidłem danej rzeczy, której jest działaniem. Skoro zatem hierarchia dokonuje się w wiedzy, jak wynika z definicji, należy, aby działanie hierarchiczne polegało na przekazywaniu wiedzy, stąd mówi Dionizy w 7 rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*, *ie* oczyszczanie, oświecanie i doskonalenie - jest przyjęciem Boskiej wiedzy. Do wiedzy zaś podczas jej nabywania do-

łączają się dwa czynniki, to znaczy usuwanie (w wiedzy tkwiących) sprzeczności lub braków oraz jej dopełnianie, co dzieje się także w trakcie nabywania jakiejkolwiek formy (tzn. że coś nieokreślonego staje się określone przez przyjętą formę). Dopełnienie zaś wiedzy zawiera się w dwóch czynnikach - jak to jest i przy widzeniu cielesnym, do którego potrzeba światła, dzięki któremu widać to, co widziane, jak i w konsekwencji może nastąpić poznanie tego, co jest widziane. Podobnie także odbywa się poznanie umysłowe dzięki światłu intelektualnemu. Zatem tak jak do usunięcia braków jest oczyszczanie, tak do napłynięcia światła jest oświecanie. Jeżeli zaś chodzi o następujące po tym poznanie, ku któremu kieruje się światło jako ku ostatecznemu celowi, to jest to udoskonalenie. I wedle tego, zgodnie z tradycją świętych nauk, doskonałymi zostali nazwani (oświeceni aniołowie) przez Dionizego.

30. *Czy hierarchia anielska właściwie została podzielona na trzy hierarchie i dziewięć chórów?* <<

Odpowiadając wyjaśniam, że w aniołach znajduje się potrójne rozróżnienie. Jedno jest hierarchii względem sie-

bie. Drugie jest chórów w danej hierarchii. Trzecie jest osób tego samego chóru. I jakiekolwiek z tych (rozróżnień) bierze się z różnej proporcji w przyjmowaniu Bożego światła. Różnica bowiem hierarchii jest wedle różnych sposobów przyjmowania Bożych oświeceń. Różnica zaś chórów jest wedle różnych działań, które Boże światło dokonuje względem doskonałego i mniej doskonałego (chóru). Różnica zaś osób jednego chóru jest wedle różnej mocy w wykonaniu działania mniej lub bardziej skutecznie. Na przykład nasza hierarchia różni się od anielskiej w tym, że nasza osiąga Boże światło zakryte poprzez podobieństwa poznawane zmysłami tak w Sakramentach, jak i w metaforach Pisma. Lecz anielska (hierarchia) osiąga światło (w sposób) prosty i absolutny. I gdy rzeczony sposób jest wspólny tym wszystkim, którzy są w naszej hierarchii, jednak ich (tj. aniołów) sposoby są różne, wedle których to zostały rozróżnione poszczególne chóry. Inny bowiem (u nas) jest sposób działania kapłanów i diakonów - i w wykonywaniu jakiegokolwiek z ich działań jedni są od drugich bardziej uzdolnieni. Wszyscy zaś aniołowie, chociaż jednoczą się w tym sposobie, że bez poszukującego rozważania i bez zakrytych figur (znaczeniowych) Boże światło przyjmują, to jednak różnią się

w tym, że niektórzy z nich przyjmują to w większej powszechności niż inni. Stąd wyżsi nazywają się jako posiadający wiedzę bardziej powszechną, jak zostało powiedziane. Tu zaś nie może zachodzić różnica, jak tylko w potrójny sposób. Albo bowiem poznanie Bożych spraw przyjmują w Samej Pierwszej Przyczynie Powszechnej (tj. Bogu) - i ten sposób jest właściwy dla pierwszej hierarchii, która jest uwspółmierniona do przyjmowania oświeceń w samym blasku Bożego światła i zgodnie z tym jest nazwana tą, która jest wokół Boga, tak by wszystkie chóry tej hierarchii brały nazwy od działań (przeprowadzanych) wokół Boga. Lub (następni) rozpoznają (daną) rzecz w powszechnych zakresach rzeczy - a to jest sposób drugiej hierarchii. I dlatego (zdolnością) aniołów tej (drugiej) hierarchii jest przyjmowanie doskonałych rozpoznań poprzez oświecenie (miane) od pierwszej hierarchii, w której to są formy najbardziej powszechne. I wedle tego chóry tej (drugiej) hierarchii nie biorą nazw od działań wokół Boga, lecz nazwy odnoszące się do władzy działania w rzeczy, przez to, że formy poprzez które poznają, są skuteczne do uwzględnienia mniejszych spraw, w których służą Bogu, a że te (ich) formy są powszechne, biorą nazwy od władzy nie ograniczonej lub przypisanej

do jakiejś lub do jakiś (danych rzeczy). Następni zaś poznają rzecz w danych zakresach - i to jest sposób ostatniej hierarchii, w której są formy szczegółowe i proporcjonalne, aby od nich (tj. tych niższych aniołów) były przyjmowane w naszych (tj. ludzkich) umysłach. Wedle tego mówi się, że aniołowie trzeciej hierarchii przyjmują Boże światło wedle dopasowania do naszej hierarchii. I stąd wynika, że chóry trzeciej hierarchii biorą nazwy od działań ograniczonych do jednego człowieka lub jednej prowincji. Podobieństwo zaś tego można ujrzeć w królestwach ziemskich. Gdyż ze sług, którzy są pod jednym królem, niektórzy działają bezpośrednio wokół osoby króla, jako pokojowcy, doradcy i ławnicy - i to odpowiada pierwszej hierarchii widzącej Boga. Niektórzy zaś mają zajęcia (odnoszące się) do powszechnego zarządzania królestwem i nie są przypisani do tej czy innej prowincji, jak np.: panowie z dworu królewskiego, dowódcy wojskowi, czy dworscy sędziowie i inni tego typu - którym podobni są aniołowie drugiej hierarchii. Niektórzy zaś są postawieni do rządzenia jakąś częścią królestwa, jak np.: burmistrze, zarządcy i tego typu mniejsi oficjałowie - którym podobne są chóry trzeciej hierarchii. I w ten to sposób staje się jasne określenie trzech hierarchii.

Liczbę zaś i rozróżnienie chórów pierwszej hierarchii tak można przyjąć jak trzy działania odżywiające, którymi dusza karmi się Bogiem. Pierwsze z nich oznacza rozumienie łub pojmowanie, które dokonuje się w pamięci - i wedle tego przyjmuje się chór Tronów, gdyż w nich zasiada i spoczywa Bóg, gdy ich w Sobie czyni spoczywającymi.

Innym działaniem jest widzenie, które dokonuje się w intelekcie - i wedle tego przyjmuje się chór Cherubinów, który tłumaczy się: Pełnia Wiedzy.

Innym działaniem jest kochanie, które dokonuje się w woli - i wedle tego przyjmuje się chór Serafinów, który tłumaczy się: Płomieniejący lub Rozpalający. I w tym działaniu jest najpełniejsze zjednoczenie z Bogiem przez to, że miłość czyni wnętrze kochanego przenikanym. Dlatego chór Serafinów jest pierwszy. Drugi jest Cherubinów, wedle jedności upodobnienia (do Boga), w którym (to upodobnieniu) dokonuje się wiedza w działaniu.

Trzeci jest Tronów, gdyż w zasiadaniu dokonuje się zjednoczenie jedynie wedle kontaktu. Podział i liczba chórów drugiej hierarchii tak mogą być przyjęte, że zarządzanie jakąś wspólnotą jest wedle tego, że według porządku i spokoju dobro powszechne jest zarządzane.

Ten zaś porządek pokoju dzieli się na trzy, tzn. pewne zarządzanie, co każdy (chór) powinien (czynić). I do tego jest chór Władz, aby powstrzymywał władze powietrzne (tj. demony). A ten nie jest ostatecznym końcem, lecz po to, aby w spokoju i użytecznie dobro było zarządzane, tak jak władze ziemskie karzą rozbójników dla spokoju obywateli.

Lecz zarząd powinien być skuteczny i właściwy, a do tego, aby był skuteczny, wymaga pewnego wsparcia i obrony, by nic nie było niemożliwe do wykonania, co przez zarząd zostało wyznaczone. I do tego jest chór Mocy, które dosięgają końca we wszystkich trudnych działaniach odnoszących się do posług Bożych - i dlatego przypisane jest im czynić cuda, gdyż (czynić to, co) sprzeciwia się prawom natury, jest najtrudniejszym. Do tego zaś, aby było to właściwe, potrzeba pewnego kierownictwa i rozkazywania. I do tego jest chór Panowań, do którego odnosi się kierowanie we wszystkich posługach Bożych, tak jak architekt jest dla rzemieślników, który także jest ich nauczycielem. I dlatego ten chór jest pierwszy w drugiej hierarchii, gdyż do niego należy kierowanie i rozkazywanie czymkolwiek, co w posługach Bożych jest czynione przez aniołów. A drugi jest chór Mocy, od

którego zależy skuteczność działań władzy, tak jak i prawa ziemskie należy, aby były uzbrojone, by miały moc przymusu. Chóry zaś trzeciej hierarchii tak zaś liczbę i porządek (swój) biorą, aby skoro gdy mają władzę ograniczoną, należało, żeby działanie ich ograniczało się, czy to do jednej prowincji, czy to do jednego człowieka. Jeżeli do jednej prowincji, to jest to chór Zwierzchności, jak (to był) książę Persów, który stał na ich czele,
o którym mówi księga Daniela w rozdziale 10. Jeżeli zaś ogranicza się do jednego człowieka, to albo dotyczy to tylko tych (spraw), które odnoszą się do niego. I to odnosi się do chóru aniołów, którzy nazywają się tak, gdyż najmniejsze rzeczy zwiastują, i których to zadaniem jest także strzec poszczególnych ludzi. Albo (dotyczy) to tych (spraw), które odnoszą się do dobra wielu (ludzi), które to wypełnia się poprzez działanie jednej poszczególnej osoby - i do tego jest chór Archaniołów, jak to (był) Gabriel, który zwiastował Narodziny Chrystusa i Jana Chrzciciela. I dlatego ich nazwa złożona jest z (nazw) dwóch chórów leżących na ich krańcach. Są bowiem nazwani Archaniołami, jakby książętami (zwierzchnikami) aniołów i wedle tego również nazywają się zwiastującymi większe rzeczy, gdyż dobro narodu jest bardziej

Boskie niż dobro jednego człowieka - wedle Filozofa. Liczba zaś tych, którzy są w każdym chórze, jest nam nieznana.

31. *Czy nazwy aniołów właściwie zostały rozróżnione?*

Odpowiadając wyjaśniam, że co się tyczy nazw chórów, to jest uważane, że jak każdy chór jest wyższy, tak i również od doskonalszego (daru) jest nazwany. A chociaż te (dary), które przynależą wyższym (aniołom), są udzielone w jakiś sposób i niższym (aniołom) i choć jest również i na odwrót, to jednak nie powinny być pomieszane nazwy (aniołów), ale rozróżnione. Do tego bowiem, aby właściwie nazwać jakąś nazwą jakąś rzecz, wymagane są dwa czynniki, tzn. aby to, co oznaczono przez nazwę, miało to coś w sposób doskonały ze względu na spełniane działanie i aby było to ostateczną jego doskonałością. A że wszelkie nazewnictwo jest od formy, która daje byt i jest podstawą działań, dlatego aniołowie nazywają się od tego, co jest w nich miejscem formy, jako od (czegoś) najgodniejszego.

Na przykład w człowieku jest jakieś uczestnictwo w intelekcie, ale że nie ma (człowiek) pełnego działania

intelektu, jako że bez poszukiwania i wyobrażania rozumieć nie może, dlatego w porządku (bytów) czysto intelektualnych nie został postawiony. Podobnie także chociaż ma (człowiek) zmysły zgodne z najbardziej skomplikowanymi działaniami w porównaniu do wszystkich zwierząt, to jednak, że odczuwanie (zmysłowe) nie jest zgodne z ostateczną jego doskonałością, nie został postawiony w porządku (bytów) czysto zmysłowych, lecz w porządku (bytów) rozumnych. Gdyż działanie rozumu posiada w sposób pełny i jest to jego działanie, o tyle, o ile jest człowiekiem. Wedle tego zatem mówię, że (jakiś) dar wyższych (aniołów) jest w niższych wedle jakiegoś uczestnictwa, a nie wedle pełnego działania i dlatego od tego nie mogą być nazwani. Przeciwnie zaś dary niższych (aniołów) są w wyższych i to w sposób wspanialszy. Lecz w tych (wyższych aniołach) działanie (tych niższych darów) nie jest ich ostatecznym spełnieniem, dlatego nie biorą od nich nazw jako nazw właściwych. I stąd jest, że biorą nazwy w nazewnictwie kroczącym (w górę), tzn. aby (każdemu) wyższemu chórowi od doskonalszego własnego działania nazwa była wyznaczona.

32. *Czy wszyscy aniołowie jednego chóru są równi?*

Odpowiadając wyjaśniam, że jak wyżej powiedziano: aniołowie wedle różnorodności darów naturalnych, także na różne sposoby doskonali są w łasce, wedle których to darów w chórach zostali rozróżnieni. Gdy zatem powyżej zostało powiedziane, że: w jednym gatunku nie ma takich samych aniołów, a gatunki w aniołach nie mogą się różnić jak tylko tym, że więcej i mniej mają z siły i działania, należy, aby jeden anioł zawsze był naturą subtelniejszy od drugiego. Dlatego też nie można przyjąć, że istnieje dwóch takich samych aniołów w całej hierarchii niebieskiej.

33. *Czy wszystkie hierarchie są połączone?*

Odpowiadając wyjaśniam, że wszystkie chóry hierarchii anielskiej są połączone wzajemnie, a także z rzędami naszej hierarchii, jak to Dionizy przekazuje. Połączenie zaś owo można rozumieć na sposób porządku świata. Jak bowiem części świata są nawzajem uporządkowane, tak że jedna drugą wspiera w osiągnięciu swego celu, jak również i ostatecznego dobra, którym to jest celowość całego

wszechświata, tak i również połączenie hierarchii jest wedle odniesienia do jedynego celu ostatecznego, którym to dla wszystkich hierarchii jest zjednoczenie i podobieństwo do Boga. I wedle tego są pewne właściwości w naturze samej hierarchii, to znaczy: porządek, wiedza i działanie.

Porządek - bowiem we wszystkim znajduje się podział poprzez to, co pierwsze, to co pośrednie, i to, co ostatnie. Jak bowiem anielska hierarchia pośrednia jest między Bogiem a nami, tak i również w niej samej znajduje się pierwsza hierarchia anielska i pośrednia hierarchia i ostatnia hierarchia, a w każdej z nich pierwszy chór, środkowy chór i ostatni, w którym to każdym z nich są pierwsi aniołowie, środkowi i ostatni - i tak to się ma od pierwszego aż do ostatniego anioła.

Wiedza - oświecanie bowiem Bożym światłem rozciąga się od pierwszych aniołów aż po ostatnich, jak powiedziano w Księdze Hioba (Hi 25,3): *Czyż sity Jego kto zliczy, nad którymi powstaje blask Jego?* Które to jednak światło nie w równy sposób przez wszystkich jest przyjmowane, lecz przez wyższych w większej prostocie, a przez niższych w mniejszej.

Działanie - pierwsi bowiem aniołowie mają działanie hierarchiczne względem środkowych, a środkowi anioło-

wie względem ostatnich; środkowi zaś aniołowie przedstawiają sprawy pierwszym, a ostatni aniołowie środkowym w ten sposób, który powyżej został przedstawiony. I tak ze .względu na cztery czynniki, które w określeniu hierarchii się wykłada (tj. cel, porządek, wiedzę i działanie), przyznaje się jej poczwórne połączenie.

34. *Czy rozróżnienie chórów jest z natury?*

Odpowiadając wyjaśniam, że dar łaski jest spełnieniem i udoskonaleniem natury. I dlatego rozróżnienie chórów dzieje się poprzez różnorodność darów łaski, jako poprzez zasadę formalną, oraz poprzez różnorodność darów naturalnych, jako poprzez zasadę (używając porównania) jakby materialną i porządkującą. Stąd określenie chóru wypełnia się w obydwu zasadach poprzez zrozumienie podstaw materialnych i formalnych. Tak więc od początku stworzenia istniało już w pewien sposób rozróżnienie chórów, jednak nie wedle ostatecznego wypełnienia.

35. *Czy ludzie przyjmowani są do chórów anielskich?* <<

Odpowiadając wyjaśniam, że względem tego są trzy stanowiska. Jeden bowiem komentator, biskup grecki imieniem Eustracjusz, mówi w *Komentarzu do 6 księgi Etyki Arystotelesa,* że: „nikt nie może się spodziewać tak wielkiego postępu (wzrostu) swej duszy, aby doszła ona do działań intelektów oddzielonych (tzn. aniołów) - i wedle tego - ludzie, którzy są przyjmowani do chwały, utworzą jeden dziesiąty chór, niższy od dziewięciu chórów anielskich”. Lecz owo stanowisko jest przeciwne twierdzeniom świętych i zdaje się mieć posmak herezji - skoro również Najświętsza Dziewica ponad chóry anielskie została wyniesioną - chyba że owo powiedzenie (tego greckiego) komentatora możliwie zrozumie się, że: o tyle (dojdzie dusza) do naturalnego działania (aniołów), o ile z przyrodzonych (i rozwiniętych swoich) cech dojść może.

Następne stanowisko jest takie, że: niektórych ludzi przyjmuje się do chórów anielskich. Inni zaś tworzą jeden dziesiąty chór - i tak wypełnia się (owo ewangeliczne) podobieństwo o dziesiątej zaginionej drachmie (która była poszukiwana i znaleziona), a które wyłożono

w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 15,8-10). Lecz to na różne sposoby się rozumie. Jedni bowiem mówią, że: jedynie dziewice do owych chórów (anielskich) są przyjmowanymi, dlatego, że dziewictwo jest pokrewne aniołom - jak mówi Hieronim. Inni zaś wybrani dziesiąty chór mieliby tworzyć. Lecz i to nie jest prawdziwe, skoro mnóstwo niedziewic - takich jak np. św. Piotr czy św. Magdalena, jest godniejszymi od wielu dziewic czy dziewiców. Stąd inni mówią, że: doskonałych przyjmuje się do chórów anielskich, lecz ci, którzy mają zasługi niedoskonałe, dopełniają chór dziesiąty. Lecz gdy w przyszłości będzie jeden Kościół i jedna Hierarchia z ludzi i z aniołów, nie jest prawdopodobne, aby liczba chórów, która Niebiańskiej Hierarchii przypada - poprzez trzy trójki określona, tak że sama liczba chórów wyraża znak Niestworzonej Trójcy - poprzez ludzi została powiększona.

Stąd trzecie stanowisko najbardziej mi się podoba, które także z twierdzeniami świętych najbardziej współbrzmi, to znaczy, że wszyscy wybrani są przyjmowani do chórów anielskich, jedni do wyższych, drudzy do niższych, a inni do środkowych ze względu na różnorodność swoich zasług; lecz Najświętsza Dziewica Maria jest

ponad wszystkimi. Czy zaś tylu zostanie przyjętych z ludzi, ilu upadło z aniołów, czy ilu wytrwało, lub ilu było w obydwu przypadkach, i czy liczniejsi lub mniej liczni (będą ludzie od aniołów), to jedynie Ten zna, Któremu jedynie jest znaną liczba wybranych umiejscowionych w Niebiańskiej Szczęśliwości.

36. *Czy wszyscy aniołowie asystują?*

Odpowiadając wyjaśniam, że o asystowaniu aniołów mówi się na podobieństwo tych, którzy królom asystują. I jako o asystujących królowi, mówi się o tych, którzy są wokół niego. Stąd jak przekazuje Dionizy, gdy jest właściwym dla pierwszej hierarchii być przy Bogu, im to zarazem wypada asystować. Mówi się zaś o nich, że przy Bogu są o tyle, iż bezpośrednie oświecenia otrzymywać mogą z samej Prostoty Bożego światła i to zgodnie z przenikliwością swej inteligencji. O tyle bowiem jakiś intelekt jest przenikliwszy, o ile z poznania powszechnej zasady do liczniejszych wniosków i do liczniejszych rzeczy poznawalnych dojść może. Zaś ci, którzy są mniej przenikliwego intelektu, nie mogą zagadnień prawdziwiej widzieć, jak tylko w zasadach pomniejszonych i przyłą-

czonych do danej sprawy. I dlatego owe najwyższe intelekty anielskie pierwszej hierarchii w samym pierwszym oświeceniu dostrzegają przyczynę wszystkich racji tego oświecenia. I wedle tego nazywają się będącymi przy Bogu i Jemu asystującymi. Niżsi zaś poznanie przyjmują z samego światła już podzielonego i zwielokrotnionego w owych wyższych aniołach, którzy wglądają w Bożą Prostotę. I wedle tego o owych niższych nie mówi się, że przy Bogu są, czy też że Jemu asystują.

37. *Czy wszyscy aniołowie są posyłani w posługach?*

Odpowiadając wyjaśniam, że to zagadnienie poruszył Grzegorz (Wielki), jednak w żadną ze stron twierdząco go nie określił. Niektórzy zaś mówią, że jacyś z aniołów z samego urzędu do posług są przeznaczeni jako niżsi, lecz, że jakaś przyczyna może się zdarzyć poza powszechnym zakresem urzędów, także wyżsi (z aniołów) w posługach są posyłani (dla jej załatwienia). Lecz to nie wydaje się konieczne, gdyż do zwiastowania lub wykonania czegoś największego niższe chóry wystarczają. A ponadto, chociaż tego typu wielkie sprawy dzieją się ponad

powszechnym biegiem natury, jednak nie dzieją się ponad porządkiem łaski, nad którym to czuwa rozróżnienie chórów (takie jakie jest). I dlatego zostało powiedziane przez Dionizego, że wyżsi aniołowie nigdy nie mają bezpośrednio wokół nas posług. Zrozumienie tego można przyjąć z trzech czynników.

Po pierwsze z zarządzenia Bożej Mądrości, której to takie jest urządzenie lub święte prawo, aby od najwyższych do ostatnich poprzez działania pośredniczących dochodzono, gdyż tak jest uporządkowane połączenie we wszystkich częściach Świata, i żadni (z nich przez to) swej szlachetności nie są pozbawieni, która (to szlachetność) jest w tym, aby i niższych (aniołów) przyczynek był w jakiejś mierze cenny.

Po drugie z powodu oświeceń. Jak bowiem w działaniach cielesnych jest wymagana proporcjonalność pomiędzy dającym a przyjmującym, co szczególnie jest jawne w zmysłach, które to od (przyjęcia) zbyt wielkiej ilości podniet osłabiają się. Tak również jest w działaniach intelektualnych. Stąd przytępiony intelekt najsubtelniejszych prawd nie sięgnie. Gdy zatem światło intelektualne w wyższych aniołach jest najprostsze i najpowszechniejsze, nie jest proporcjonalne dla naszego intelektu - który

jest na ostatnim stopniu substancji intelektualnych - jeżeli wcześniej (to światło) nie zostanie skrócone i ograniczone w samych niższych (aniołach), którzy są mniejszej prostoty.

Po trzecie z samych działań, które (anioły) wokół nas wykonują. Że bowiem działania posług są poszczególne i wokół poszczególnych (ludzi), należy, aby ich dokonanie odbywało się poprzez formy bardziej ściągnięte i wyszczególnione niż w (aniołach) wyższych. Takie zaś są formy, które są w aniołach niższych chórów. I dlatego to wykonanie Bożych tajemnic odnosi się do niższych aniołów. I taka jest też przyczyna, dla której filozofowie wyznaczali podwójnych poruszycieli okręgów (nieba), tzn. niektórych połączonych (z okręgami nieba), których nazywali duszami okręgów, których to pojęcia (czyli zrozumienia) są określone i wyszczególnione (między innymi do zajmowania się tymi właśnie okręgami). I tych to także Awicenna nazywa posługującymi aniołami. Innych zaś, oddzielonych (od okręgów), którzy to nazywają się inteligencjami i w których są formy prostsze i powszechniejsze. I tych nazywa Awicenna jako aniołów asystujących. Stąd jasne, że to stanowisko jest bardziej racjonalne (tj. że są anioły asystujace tylko Bogu i anioły zajmujące się

światem i anioły wokół nas posługujące), również przez to, że Dionizy tak to przekazał, który był uczniem św. Pawła i jak się mówi, opisał jego wizje, stąd też jego (tj. św. Pawła) często jako autorytet przytacza, a szczególnie (jeżeli chodzi) o podział hierarchii - i jak w 13 rozdziale *Hierarchii niebiańskiej* przekazuje Dionizy, takie też stanowisko było powszechne w czasie pierwotnego Kościoła. Które, gdy także z powiedzeniami filozofów bardziej się zgadza, przyjmujemy jako to, co u nich (tj. filozofów) nie jest przeciwnego wierze, od innych (ich twierdzeń, niezgodnych z wiarą) się odcinając.

38. *Czy posyła się wszystkich aniołów drugiej hierarchii?*

Odpowiadając wyjaśniam, że niektórzy mówią, że anioły hierarchii pierwszej nie są w ogóle posyłane, tylko że asystują. Do nas posyła się anioły hierarchii trzeciej. Natomiast anioły hierarchii środkowej są posyłane do tych aniołów z hierarchii trzeciej. Opinię tą poruszono w różnych pismach, ale nie jest ona spójna, gdyż w takim razie nie byłoby różnicy między hierarchią pierwszą a środkową, a przecież posłannictwa anioła do anioła nie

można rozumieć jak tylko poprzez oświecanie jednego przez drugiego. Jak więc hierarchia druga oświeca trzecią, tak pierwsza drugą. Poza tym (opinia owa, że anioły z 2 hierarchii nie robią nic poza oświecaniem 3 hierarchii) nie zgadza się z poglądami świętych, którzy uznają, że działania drugiej hierarchii wypełniają się w wykonywaniu zewnętrznych posług, takich jak np. czynienie cudów, powstrzymywanie demonów i inne tego typu. I dlatego postępując za uzasadnieniem nazw w Piśmie Świętym nam przekazanych, z których to wedle nauki Dionizego z 7 rozdziału *Hierarchii niebiańskiej* - właściwości i zajęcia chórów zebrać można - mówimy, że dwa niższe chóry środkowej hierarchii, tzn. Moce i Władze, do zewnętrznych posług są posyłane. Panowaniom zaś nie przypada posyłanie w posługach, lecz kierowanie wszystkimi niższymi w ich posługach - to bowiem odnosi się do godności pana, aby rozkazami jego kierować działaniami poddanych, a samemu z działaniami ich nie wiązać się. Stąd przez Grzegorza zostało powiedziane, że: Panowania górują nad Zwierzchnościami i Władzami (Grzegorz Wielki odwrócił kolejność i zamiast Mocy wstawił Zwierzchności), a przez Dionizego, że: chór Panowań został ustalony jako większy od wszystkich niżej położo-

nych. I tak oto pozostaje, że chór Mocy jest najwyższym z wszystkich chórów, które się posyła i jest jakby dotykającym ostateczności w Bożych zewnętrznych posługach, co jego nazwa wyraża - gdyż mocą nazywa się najwyższą z władz w danej rzeczy, jak to wyłożono w 1 księdze *O niebie i świecie.*

39. *Czy aniołowie wstrzymują się od kontemplacji podczas wykonywania posług?*

Odpowiadając wyjaśniam, że aniołowie święci nie mają żadnych działań, które nie byłyby współnaturalne ze świętością lub w których nie kierowaliby się świętą kontemplacją. I dlatego kontemplacja ich tak się ma do posług, które wykonują, jak u artysty rozważanie zasad sztuki dla wykonania dzieła. A ponadto sam Bóg jest jeszcze celem wszystkich dzieł hierarchicznych (tj. wykonywanych przez hierarchie anielskie), a przecież uzasadnienie jakiegokolwiek dzieła wynika z celu i jak powiedziano w 2 księdze *Fizyki*: tak się ma cel do jego wykonywania, jak zasada do rozważań. I dlatego jak artysta rozważa zasady sztuki i zarazem wykonuje dzieło, tak i anioł kontempluje Boga i zarazem nam posługuje.

40. *Czy aniołowie strzegą ludzi?* <<

Odpowiadając wyjaśniam, że wedle Boecjusza w 4 księdze *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* - Bóg sprawuje Swą Opatrzność, którą ma nad wszystkimi rzeczami, za pośrednictwem pewnych przyczyn. Jak zaś na początku zostało powiedziane, chociaż ma On Opatrzność nad wszystkimi rzeczami, to w sposób szczególny Jego Opatrznością otoczone są substancje rozumne o tyle, że powstały po to, aby przed innymi naśladować cel Boskiej dobroci w jakiś wyższy sposób i poprzez wyższą zasadę, którą jest ich wolna wola. Dlatego więc pomiędzy Bogiem, a ludźmi pośredniczy natura anielska, bo wedle prawa Jego Mądrości tak zostało zarządzone, aby niższymi poprzez wyższe się opiekować. I dlatego sami aniołowie wykonują Bożą Opatrzność wokół zbawienia człowieka, wspomagając proces podążania do celu i uwalniając od tego, co powstrzymuje zmierzanie doń. I to wykonywanie Bożej Opatrzności przez aniołów względem ludzi zwie się stróżowaniem anielskim.

41. *Czy do wszystkich chórów trzeciej hierarchii odnosi się stróżowanie nad ludźmi?*

Odpowiadając wyjaśniam, że owych aniołów nazywa się stróżami ludzi, którzy ich bezpośrednio oświecają i mają działania ograniczone względem ludzkich obowiązków i troszczą się o to specjalnie, co się odnosi do samych ludzi. A z tego, że bezpośrednio oświecają, wyklucza się ze stróżowania aniołów asystujących Bogu (tj. pierwszą hierarchię). Z tego zaś, że mają działania ograniczone do kierowania w ludzkich obowiązkach, wykluczona zostaje środkowa (tj. druga) hierarchia, która ma władzę nieograniczoną do ludzkich obowiązków. Poprzez to zaś, że przez stróżowanie przygotowywują te (rzeczy), które odnoszą się do jakiś określonych osób, co jest ostatnim i najmniejszym z działań anielskich, powierzono strzeżenie ostatniemu chórowi (z trzeciej hierarchii), który to jest chórem aniołów.

42. *Czy wszystkim ludziom zostali wyznaczeni aniołowie do strzeżenia?*

Odpowiadając wyjaśniam, że jak powiedziano w 1 księdze: Opatrzność właściwie jest po to, aby doprowadzić

tych, którzy dążą do celu i usuwać to, co od niego powstrzymuje. Najwyższym zaś stopniem w owych wsparciach jest to, co łączy z celem, a co jedynie jest od Boga. I dlatego te (działania), które aniołowie stróżowie dzięki Bożej Opatrzności względem poszczególnych osób wykonują, są pewnymi wspierającymi przygotowaniami do osiągnięcia ostatecznego celu. Przygotowujący (czyli anioł) nie ma zaś działania jak tylko względem tej sprawy (czyli tego danego człowieka), który jest przeznaczony do celu, a będący przed jego osiągnięciem. I dlatego od wlania duszy rozumnej, poprzez którą to człowiek do celu zbawienia został przeznaczony, straż aniołów przysługuje wszystkim ludziom aż do śmierci, kiedy to z zakończeniem drogi dojdą do celu. Żadni zatem nie są pozbawieni straży aniołów, chyba że tylko przez to, że stają się zatwardziałymi w grzechu jako potępieńcy lub przez to, że osiągnęli cel chwały jako święci.

43. *Czy anioł odstępuje kiedykolwiek od człowieka, któremu został przydzielony?*

Odpowiadając wyjaśniam, że ponieważ straż pełniona przez aniołów to swoiste wykonywanie Bożej Opatrzności,

o obydwu musi być ten sam osąd. Boska Opatrzność zaś nigdy nie opuszcza człowieka w całości, gdyż zupełnie nie może kierować się ku niczemu, lecz jest prawdą, że mniej lub więcej strzeże ona różnych ludzi, wedle ich stanu. i dlatego w psalmie czytamy: *Oto oczy Boga nad sprawiedliwymi, a Jego uszy ku ich błaganiom* (Ps 33,16). Nad nimi to czuwa tak doskonale, aby we wszystkim z nimi współdziałać dla ich dobra, jak powiedziano w liście do Rzymian (Rz 8,28). Lecz złych wedle czegoś Opatrzność opuszcza o tyle, o ile pozwala, aby podlegali udręczeniom i co gorsze, by także wpadli w grzechy, stąd jak mówi się w liście do Rzymian (Rz 1,28): ...*wydał ich Bóg na pastwę ich nic nie zdatnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi.* Podobnie także o aniołach mówi się, że jednych odstępują wedle czegoś, a ci wystawieni są na udręczenia, albo też sprawiedliwym Bożym sądem nie są powstrzymywani od popełnienia jakiegoś grzechu. Aniołowie nigdy jednak nie odstępują tak, aby nie pozostał jakiś rezultat ich stróżowania, czy to powstrzymujący od jakiejś niegodziwości, czy to zachęcający do czegoś dobrego.

44. *Czy aniołowie smucą się z powodu potępienia ludzi, których strzegli?*

Odpowiadając wyjaśniam, że gdy aniołowie święci są w stałej kontemplacji Bożej Woli, z Którą najdoskonalej się zgadzają, to nic nie może być przeciwne ich woli, tak jak nie może być przeciwne Woli Bożej. Może być jednak coś mimo ich woli, lecz to samo, o ile jest przyzwolone przez Boga, jest zamierzone przez nich, tak jak przez Boga. I dlatego nic nie może się przydarzyć, z czego smuciliby się aniołowie, tak jak i nic (nie może się przydarzyć), z czego smuciłby się Bóg. I dlatego po prostu odpowiedzieć można, że ani z ludzkich grzechów się nie smucą aniołowie, ani z potępienia, lecz zarazem cieszą się czy to ze sprawiedliwego dopustu, czy to ze sprawiedliwej kary.

45. *Czy aniołowie postępują w widzeniu Boga?* <<

Odpowiadając wyjaśniam, że wedle Filozofa „działanie i ruch różnią się". Działanie bowiem jest aktem doskonałym, jak np. światło świecące, czy intelekt w działaniu - rozumiejący. Lecz ruch jest aktem niedoskonałym dążącym do doskonałości. I dlatego to, co jest w swej

ostatecznej doskonałości, ma działanie bez ruchu, tak jak Bóg. Co zaś jest oddalone od ostatecznej doskonałości, ma działanie połączone z ruchem. Gdy zaś postępowanie w świętości jest pewnym ruchem naturalnym dążącym do doskonałości, dlatego skoro tylko anioł czy człowiek zostaje ustawiony w swojej ostatecznej doskonałości, działanie jego nie jest zasługujące ani postępujące. Lecz co do tego, tzn. kiedy anioł byłby w swej ostatecznej doskonałości, jest podwójna opinia. Jedna, którą Magister aprobował, to znaczy, że (aniołowie w swej ostatecznej doskonałości) będą w dzień Sądu Ostatecznego. Inna zaś jest, którą w *Sentencjach* wspomina, że takimi stali się w ich pierwszym umocnieniu. I to wydaje mi się prawdopodobniejsze, gdyż ostateczna doskonałość rzeczy pojawia się u kresu jej drogi, a kresem drogi aniołów było ich umocnienie. Dlatego zwie się ich obecnie wędrowcami tylko z tej racji, że działają wokół wędrowców (czyli nas ludzi). A także dlatego, że tym samym jest sąd dla ludzi po śmierci, czym był dla aniołów upadek lub umocnienie. Człowiekowi zaś natychmiast po śmierci, ostateczną jego doskonałość się udziela, chyba że mniej więcej coś nie oczyszczonego stawia opór, (co czyści się w czyśćcu), a nie aby (osiągnięcie ostatecznej doskonałości) odwlekać aż

do dnia Sądu Ostatecznego - jak mówią błądzący Grecy.
I dlatego mówimy, że aniołowie natychmiast we wzmocnieniu ostateczną i doskonałą świętość osiągnęli i że następnie w widzeniu Boga już nie postępują, w którym to widzeniu ich świętość istotowo się zawiera.

46. *Czy aniołowie niżsi są oświecani przez wyższych?*

Odpowiadając wyjaśniam, aniołowie postępują w poznaniu Boskich dzieł przez oświecanie schodzące od wyższych aniołów na niższe. Dzieje się to następująco: skoro Bóg Jest Najbardziej Powszechną Przyczyną wszystkich bytów, w widzeniu Jego Natury nie poznaje się z konieczności wszystkich Jego dzieł, o ile intelekt nie pojmuje Całej Jego Mocy, a im bardziej jakiś intelekt widzi Ją przejrzyściej, tym więcej może w Niej poznać. Jak bowiem w pierwszych zasadach spekulatywnych, ten dostrzega w nich liczniejsze wnioski, kto ma umysł bardziej pojętny. Tak i aniołowie wyżsi rozpoznają więcej dzieł w Bożej Istocie niż niżsi i o owych to, wyżsi aniołowie niższych oświecać i pouczać mogą. Są jednak takie dzieła, które wszyscy potrafią przyjąć bezpośrednio w widzeniu

Bożej Natury, choć aniołowie wyżsi poznają także te wyniki doskonalej, bo wpatrują się jaśniej w Boską Naturę. Stąd więc bierze swą nazwę i rozumienie każdy chór, że jest to kres jego zdolności do pojęcia i poznania rzeczy bezpośrednio w wizji Boskiej Natury.

47. *Czy aniołowie poznają cokolwiek poprzez mówioną rozmowę?*

Odpowiadając wyjaśniam, że aniołów cechuje jakaś mowa, która różni się od oświecania dwojako. Po pierwsze, co do tego, czym jest, gdyż oświecanie właściwie jest o tym, co wyższy anioł w świetle Boskiej Natury pojmuje, a czego niższy anioł tam nie widzi. Stąd potrzebuje, aby w świetle wyższego anioła bardziej określonym i zawężonym, niż jest Światło Boże, owo rozpoznał. Lecz mówienie dotyczy motywów wolnej woli, których w jednym drugi nie widzi. I na te zatem dwa sposoby coś może być znane jednemu aniołowi, a nieznane drugiemu.

Po drugie (mowa aniołów różni się od oświecania) co do sposobu, w jaki u obydwu (rozmawiających aniołów) się dokonuje, będąc różnicą taką jak u dwóch czynników, które w wizji intelektualnej są wymagane, czy też jak to

się ma w podobieństwie wizji cielesnej, tzn., że jest potrzebna sama rzecz, która intelektowi została przedstawiona, jak i światło, w którym jest widziana. Oświecanie zatem będzie poprzez to, że światło intelektu jednego anioła poprzez doskonalsze światło wyższego anioła zostaje wzmocnione do zrozumienia czegoś. Rozmowa zaś poprzez to, że jakaś rzecz wcześniej nieznana została przedstawiona do poznania, bez tego jednak, aby moc poznającego wzmacniać - jak widać to podczas odczytów, jakie robią historycy, kiedy ktoś poznaje to, czego wcześniej nie znał, bez tego jednak, by jego umysł został rozjaśniony (czyli tzw. suche fakty). I podobnie można przedłożyć coś aniołowi do zrozumienia przez niego samego, tak jak to jest w przypadku naszej mowy[7]. Jest bowiem coś w człowieku, co inny człowiek z siebie samego w sposób naturalny może dostrzec, jak to są te (znaki), które zewnętrznym zmysłom podlegają. Jest jednak i coś, czego zobaczyć nie może, jak np. wewnętrzne myśli umysłu. Idee zatem pomyślane wewnątrz, wedle czego pozostają w prostym ujęciu intelektu, mają tylko ujęcie rozumowe. Gdy zaś są uporządkowane przez myślącego do (dalszego) przedstawienia ich komuś drugiemu, mają ujęcie słowne, co nazywa się (wewnętrzną)

mową serca. Gdy zaś zostają przystosowane i uszeregowane w pewien sposób do pojawienia się jako znaki zewnętrzne, jeżeli są znakami dla wzroku, nazywa się je np. skinieniem, jeżeli zaś dla słuchu, nazywa się je właściwą mową słowną - tymi bowiem dwoma zmysłami są przyswajane. Podobnie w aniołach wewnętrzny pomyślunek umysłu podlega wolnej woli i przez innego (niż myślący owo anioł) widzianym być nie może. Kiedy zatem ideę pomyślaną ustawia w sobie anioł do przedstawienia ją drugiemu, nazywa się to mową serca. Kiedy zaś dopasowuje ją do jednej z tych idei, które jeden anioł w drugim w naturalny sposób dostrzec może, owo (co ma być przekazane) w sposób naturalny staje się dającym się rozpoznać znakiem, wyrażonym w wewnętrznej myśli (owego anioła do którego zostało skierowane). I takie wyrażenie nazywa się mową, zapewne nie słowną, lecz wyrażoną znakami intelektualnymi. I ta moc do wyrażania (się przez wewnętrzne znaki) nazywa się ich językiem.

48. *Czy aniołowie dowiedzieli się o Tajemnicy Wcielenia poprzez ludzi?*

Odpowiadając wyjaśniam, że w tym zdaje się być niejaka kontrowersja pomiędzy Hieronimem, Augustynem i Dio-

nizym. Hieronim bowiem w *Komentarzu na rozdział 3 Listu do Efezjan,* daje dwa rozwiązania, tzn. że aniołowie przed Wcieleniem nie znali Tajemnicy Człowieczeństwa Chrystusa - i co do tego zdaje się jemu sprzeciwiać Augustyn w 5 księdze *Komentarza słownego do Księgi Rodzaju,* rozdział 19, mówiący, że: to im od wieków, to znaczy od początku świata było znane. Po drugie wykłada Hieronim, że: o tym poprzez ludzi dowiedzieli się - a co do tego zdaje się mu sprzeciwiać Dionizy w 4 rozdziale *Hierarchii niebiańskiej* utrzymujący, że: to ludzie o tym poprzez aniołów zostali pouczeni, wedle nienaruszonego porządku Bożym prawem ustanowionego. Aby zaś poznać, na ile każda z tych opinii prawdę mieć może, zostanie wyszczególnione o tyle co do pierwszego, że Tajemnica Wcielenia w dwojaki sposób może być rozważona. Albo co do istoty czynu - i tak wszyscy aniołowie od początku to poznali, to znaczy Wcielenie, Mękę i tym podobne, albo co do warunków i okoliczności Tajemnicy, to znaczy, że za takiego namiestnika lub o takiej godzinie i tym podobne, a tego od początku nie znali. Tymi także sposobami różnią się opowiadając o tym Prorok i Ewangelista, gdyż Prorok zapowiadał istotę czynu, a Ewangelista opowiedział o sposobie wypeł-

nienia. O ile zaś co do drugiej sprawy, to wyszczególnione jest, iż aniołowie w podwójny sposób przyjmują poznanie innych rzeczy. Albo poprzez oświecanie - i w ten to sposób aniołowie przez ludzi niczego nie otrzymują, lecz niżsi aniołowie przez wyższych są oświecani, a wyżsi bezpośrednio przez Boga, w który to sposób o wielu względach tajemnic Kościoła zostali pouczeni. Albo na sposób wypełnienia się rzeczy - i tak przyszłe szczegóły poznają, kiedy czyn się dokona, poprzez to, że ich przyczyny w wynikach zostaną określone, aby w nich rozpoznane być mogły. I tak niektóre sprawy, których względem Tajemnicy Wcielenia nie znali, kiedy się wypełniły poprzez głoszenie Apostołów, owe (aniołowie) poznali, nie jednak, aby byli przez Apostołów pouczeni.

49. *Czy może być walka pomiędzy aniołami?*

Odpowiadając wyjaśniam, że owe słowa Daniela, skąd cała wątpliwość się zrodziła, poprzez świętych różnie są przedstawiane. Hieronim bowiem mówi w *Komentarzu na 10 rozdział Księgi Daniela*, że ów książę Persów, który' sprzeciwiał się wyzwoleniu ludu, był złym aniołem, postawionym nad Persami. Jak bowiem każdemu czło-

wiekowi został dany ku wypróbowywaniu jeden dobry i drugi zły anioł, tak i nad poszczególnymi ludami dwa duchy zostały postawione, jeden dobry, a drugi zły. Lecz w tym niemniejsza jest wątpliwość. Bo pewne jest bowiem, że anioł mówiący do Daniela, był dobrym aniołem. W jaki sposób zaś jemu skutecznie mógłby stawiać opór zły anioł przez tyle dni, nie da się wytłumaczyć, chyba że jedynie, iż miał sprawiedliwy powód. Gdyby zaś miał sprawiedliwy powód, to czy nie właściwszym by było, aby owo przeciwstawienie o wiele bardziej przez dobrego anioła poczynić? I dlatego powiedzieć należy wraz z Grzegorzem (17 księga *Moraliów,* rozdział 12), że obydwaj byli dobrymi aniołami - co też i bardziej z Pismami współbrzmi, które w tamtych mowach poważnie go księciem Persów nazywają, a Michała księciem Żydów, o którym i to wiadomo, że jest dobrym aniołem. Ta zaś walka w następujący sposób jest rozumiana przez Grzegorza: Gdy bowiem wyroki Boże napełniają otchłań, głębokości wyroków owych Jego aniołowie pojąć nie mogą, toteż nie zawsze rozumieją oni powinności poszczególnego narodu lub człowieka, które wynikają z Boskiego nakazu, chyba że się im je odsłoni. Czasem zaś zdarza się, że różne narody mają różne zasługi i dlatego wydaje się,

że zgodnie z ich różnorodnością jeden naród powinien podlegać innemu lub być uwolnionym od jego panowania, tak jak było wtedy z Żydami, gdyż modlitwa Daniela, gdy w siebie wszedł, wysłużyła wyzwolenie ludu, lecz grzechy ludu, a także użyteczność jaką Żydzi czynili w królestwie perskim, kiedy za ich sprawą rozpowszechniała się wiedza o Bogu, dały efekt przeciwny. A że każdy anioł wedle swego obowiązku zdawał do rozważenia przez Bożą Wiedzę, relację o zasługach swoich podopiecznych, dlatego ta relacja o przeciwnych zasługach przez różnych aniołów poczyniona, oczekujących Boskiego rozsądzenia, walką pomiędzy aniołami została nazwana. A ich zgoda jest w przyjęciu Bożych oświeceń, przez które o Bożej Woli zostali pouczeni - tego bowiem wszyscy zgodnie chcą, czego dostrzegą, że chce Bóg, stąd powiedziano w 15 rozdziale Księgi Hioba (miejsce cytatu nieznane) o Bogu, że uczynił zgodę na wysokościach.

50. *Czy chóry pozostaną po dniu Sądu Ostatecznego?* <<

Odpowiadając wyjaśniam, że rozróżnienie chórów i hierarchii niebieskich może być rozważone albo co do pod-

stawowych elementów hierarchii i chóru. I w ten sposób zawsze będzie (owo rozróżnienie), gdyż na zawsze pozostaną rozróżnione stopnie natury w aniołach i różne rodzaje chwały, a także działania hierarchiczne, gdyż jeden anioł drugiego będzie oświecał, oczyszczał i udoskonalał. Lub (także rozważyć można owo rozróżnienie) co do działania towarzyszącego, tj. według którego za pośrednictwem chórów anielskich ludzie są sprowadzani z powrotem do Boga - i co do tego owo zajęcie chórów zaniknie z zaniknięciem stanu pielgrzymów (czyli ludzi przychodzących z Ziemi).

ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU

101 PYTAŃ I ODPOWIEDZI

Autor św. Augustyn wybór tekstów dokonał ks. Jules M. Brady SI
Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA DO WYDANIA POLSKIEGO
PRZEDMOWA DO WYDANIA AMERYKAŃSKIEGO
ŻYCIORYS ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU (1225-1274)
ROZDZIAŁ I - Istnienie Boga
1. Czy Bóg istnieje?
2. Czy twierdzenie „Bóg istnieje" jest oczywiste?
3. Czy istota i istnienie są w Bogu tym samym?
4. Dlaczego istota Boga jest prosta i niezłożona?
5. Czy w tym samym czasie, gdy próbujemy ukazać, że Bóg istnieje, wiemy w jaki sposób On istnieje?

ROZDZIAŁ II - Poznanie Boga
6. W jaki sposób człowiek może poznać Boga?
7. Czy niemal wszystkim ludziom dany jest pewien rodzaj naturalnej znajomości Boga?
8. Czy w życiu doczesnym poznajemy Boga w stworzeniach, niczym w zwierciadle?
9. Dlaczego tak wielkim wyzwaniem dla człowieka jest poznanie tajemnic Boga?
10. Czy człowiek powinien zgłębiać Boże tajemnice i czego należy się wówczas wystrzegać?
11. Czy imiona Boże, jakimi wyrażamy naszą cześć dla Niego, przysługują Mu z istoty?
12. Dlaczego wszelkie istoty rozumne pragną znaleźć swój al w Bogu?
13. Dlaczego poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka?

ROZDZIAŁ III - Jezus Chrystus
14. Czy nazwa „Obraz" jest właściwa dla Syna Bożego?
15. Dlaczego tylko Jezus Chrystus, Słowo Boże, jest pełnym i najwłaściwszym imieniem Boga?
16. Czy było słuszne, że Chrystus narodził się z Dziewicy?
17. Czy jest rzeczą właściwą nazywać Chrystusa Głową Kościoła?
18. Czy zasługi Chrystusa ubogacają wszystkie członki Kościoła?
19. Czy przy końcu świata Chrystus będzie przyczyną sprawczą zmartwychwstania naszych ciał?

ROZDZIAŁ IV - Pismo Święte
20. Dlaczego Pismo Święte jest dla nas źródłem poznania Boga, duchowej radości i nawrócenia?
21. Z czego wynika autorytet płynący z Pisma Świętego?
22. Dlaczego nauka Pisma Świętego jest niezmienna i wieczna?
23. Dlaczego Pismo Święte dzieli się na Stary i Nowy Testament?
24. Czy treści Nowego Testamentu zawarte są już w Starym Testamencie?
25. Jakie zadania stoją przed tymi, którzy nauczają Pisma Świętego?
26. Jakimi przymiotami winni odznaczać się ci, którzy słuchają Słowa Bożego?
27. W jakiej hierarchii rozważać trzeba nauczanie, które płynie od Boga przez szafarzy Jego Słowa do tych, którzy go słuchają?

ROZDZIAŁ V - Boża dobroć
28. Czy jedynie Bóg jest dobry ze swej istoty?
29. W jaki sposób Bóg sprawił, że wszystkie stworzenia wyrażają Jego dobroć?
30. Czy Boża dobroć wymaga, aby On poprzez wyższe stworzenia rządził niższymi?
31. Czy potrzebujemy Bożej pomocy, by osiągnąć kres naszego życia, by ujrzeć Pierwszą Prawdę w jej istocie?

ROZDZIAŁ VI - Boża mądrość
32. W jaki sposób Bóg objawia nam swą mądrość?
33. Gdzie rodzi się Boża mądrość?
34. Dlaczego mądrość Boża napełnia sobą wszystko i w czym wyraża się jej moc?

ROZDZIAŁ VII - Wszechmoc Boga
35. W czym wyraża się Boża potęga i Jego władza nad wszelkim stworzeniem?
36. Czy stworzenia muszą być podtrzymywane w istnieniu przez Boga?
37. Czy wszystkie stworzenia w sposób ciągły podtrzymywane są w istnieniu przez Boga?
38. Czy Bóg jest przyczyną wszelkiej aktywności bytów stworzonych?
39. Czy Bóg włada wszystkimi stworzeniami, w sposób wolny poruszając je do działania zgodnego z ich celem?
40. Czy nierozumne stworzenia poruszane są przez Boga?

ROZDZIAŁ VIII - Bóg i stworzenie
41. Czy Bóg jest we wszystkich rzeczach?
42. Czy wszystko, co doskonałe w stworzeniach, istnieje w Bogu w jakimś wyższym stopniu?
43. Czy działanie, mocą którego Bóg powołuje rzeczy do istnienia, jest tym samym działaniem, poprzez które cieśla tworzy skrzynie?
44. W jaki sposób działania Boga i bytów stworzonych pełnią role przyczyn sprawczych?
45. Dlaczego Bóg jest źródłem wiedzy o wszelkim stworzeniu?
46. Czy Bóg jest prawdą, która poucza o wszelkim istnieniu?
47. Czy byty, które nie dysponują władzą poznania, znają własne przeznaczenie?

ROZDZIAŁ IX - Bóg i człowiek
48. Czy jesteśmy winni Bogu specjalną cześć?
49. Czy cały cielesny człowiek jest obrazem Boga?
50. Czy Boże prawo zobowiązuje nas do wzajemnej miłości?
51. W jaki sposób służymy Bogu przez wewnętrzne i zewnętrzne uczynki?
52. Jakie cztery dary wlewa łaska uświęcająca w dusze tych wierzących, którzy ją przyjmują?

ROZDZIAŁ X - Człowiek
53. Czy możemy żyć miłością pozbawieni wiary i nadziei?
54. Czy człowiek musi nieustannie myśleć o swym przeznaczeniu, by czynić wszystko z uwagi na swój cel?
55. Czy ludzki smutek umniejsza się z powodu współczucia przyjaciół?
56. Dlaczego mądrość i ład idą ze sobą w parze

ROZDZIAŁ XI - Dusza i ciało
57. Czy dusza ludzka zawiera w sobie światło rozumności?
58. Czy zdolności duszy, ujawniając sie w świecie, postępują zgodnie z jej naturą?
59. Czy ludzkiemu ciału i duszy przyrodzone jest naturalne zjednoczenie?
60. Czy ludzka dusza złączona jest z ciałem fizycznym przez jakieś ciało pośredniczące?

61. Czy ciało podlega nakazom duszy w taki sam sposób, w jaki świat widzialny podlega nakazom Boga?
62. Czy po śmierci człowieka nadal istnieje jego dusza?
ROZDZIAŁ XII - Ludzkie poznanie
63. Czy potrzebujemy światła czynnego intelektu, by zrozumieć byty?
64. Dlaczego ludzki intelekt poznaje wszystkie byty zmysłowe?
65. Czy filozofia może być pomocna w zgłębianiu teologii?
66. Czy człowiek szukający wiedzy doświadcza wewnętrznego konfliktu?
67. W jaki sposób nauczyciel przynagla studenta do zdobywania wiedzy?
ROZDZIAŁ XIII - Ludzka wola
68. Czy ludzka wola, jeśli jest skierowana ku dobru, może w ogóle wybierać między tym dobrem a złem?
69. Czy wewnętrzny akt woli musi nieustannie nadzorować zewnętrzne działania, nawet jeśli człowiek podejmujący je przestaje myśleć o podjętej w swym wnętrzu decyzji?
70. Czy Bóg w sposób pewny zna wszystkie czyny wynikające z wolnej woli, zanim wydarzą się w czasie?
ROZDZIAŁ XIV - Życie wiarą
71. Czy Bóg jest przyczyną wiary zarówno człowieka niewierzącego, jak wierzącego?
72. Co stanowi o szczególnej wartości życia kontemplacyjnego?
ROZDZIAŁ XV - Szczęście
73. Czy przyjemności, jakie czerpiemy z ciała, są pomocne do osiągnięcia pełni szczęścia, które mamy od Boga?
74. Czy szczęście człowieka zasadza się na ziemskiej potędze?
75. Czy człowiek doświadcza pełni szczęścia w ciele, czy raczej poza nim?
76. Czy szczęście wymaga zażyłej więzi miedzy przyjaciółmi?
77. Czy pełnia szczęścia, jaką ofiaruje człowiekowi Bóg, może zostać przez niego utracona?
78. Dlaczego Bóg jest ostatecznym szczęściem i spełnieniem wszelkich istot rozumnych, w tym i człowieka?
ROZDZIAŁ XVI - Zło, grzech, Odkupienie
79. Czy zło, które ma miejsce w świecie, przeczy Bożej Opatrzności?
80. Czy złe moralnie czyny powodowane są przez pierwszą przyczynę, czyli Boga?
81. Czy jeden grzech śmiertelny pozbawia miłości osobę, która go popełniła?
82. Czy Bóg jest przyczyną duchowej ślepoty i zatwardziałości serca?
83. Czy musimy usilnie zabiegać o wystrzeganie się pokus, skoro strzeże nas wszechmocny Bóg?
84. Skoro niemożliwym jest, by zwrócić się ku Bogu bez Jego łaski, czy rozsądnie jest czynić ludzi odpowiedzialnymi za bezbożne życie?
85. Czy brak radości ducha jest złem moralnym?
86. Czy Męka Chrystusa jest lekarstwem na słabość wynikającą z grzechu?
87. Czy Męka Chrystusa przyczynia się do wybaczenia grzechów popełnionych także po Jego śmierci?
ROZDZIAŁ XVII - Sakramenty
88. W jaki sposób sakramenty, oddziaływując na ciało, mogą dać łaskę duszy?
89. Dlaczego Ostatnia Wieczerza była szczególnie odpowiednim momentem dla ustanowienia sakramentu Eucharystii?
ROZDZIAŁ XVIII - Aniołowie
90. Czy Bóg stworzył aniołów jako obdarzonych stanem łaski uświęcającej?
91. Czy każdy człowiek ma Anioła Stróża?

92. Czy anioł może natchnąć człowieka poznaniem rzeczy Bożych?
93. Dlaczego aniołowie przyjmują ciało nawiedzając ludzi?
ROZDZIAŁ XIX - Pozdrowienie Anielskie
94. 0 czym poucza nas „Pozdrowienie Anielskie"?
95. Dlaczego w wiekach poprzedzających przyjście Chrystusa anioł przewyższał człowieka czcią?
96. Czy Maryja przewyższa anioły czcią?
97. Dlaczego Maryja przewyższa anioły w doskonałości łaski?
98. Dlaczego Maryja bliższa jest Bogu, niźli aniołowie?
99. Dlaczego Maryja jest czystsza, niźli aniołowie?
100. Dlaczego chrześcijanie nazywają Maryję Gwiazdą Morza?
101. Dlaczego Jezus Chrystus, owoc żywota Maryi, przewyższa chwałą wszelkie stworzenie i swoją Matkę?

PRZEDMOWA DO WYDANIA POLSKIEGO

„Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczepił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek - poznając Go i miłując - mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie (por. Wj 33,18; Ps 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; J 14, 8; 1J 3, 2"**1** - brzmią pierwsze zdania encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II poświęconej relacji wiary i rozumu. Święty Tomasz z Akwinu, dominikanin, jest tym, którego szczególne znaczenie zostało wyraźnie podkreślone na kartach cytowanego tu dokumentu. Papież stwierdził: „W epoce, gdy chrześcijańscy myśliciele odkrywali na nowo skarby filozofii starożytnej, a ściślej arystotelesowskiej, wielką zasługą Tomasza było ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej między rozumem a wiarą. Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga - dowodził - to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać"**2**.
Dziś, gdy więź między wiarą a rozumem, światem nauki i techniki a Objawieniem wydaje się być mocno nadszarpnięta, gdy traktowane są raczej jako obce sobie, a konflikt między nimi przybiera także formę bolączek społecznych, ustrojowych, cywilizacyjnych, warto zapytać, na jakim fundamencie św. Tomasz mógł postawić gmach nauki, w obrębie którego znalazł właściwe miejsce tak dla wiary, jak dla rozumu. Dla współczesnej sobie filozofii i nauk przyrodniczych, dla myślowego dorobku przedchrześcijańskich, greckich filozofów, wszystkich tych dziedzin uzgodnionych z doktryną Kościoła i wznoszących się zarazem na coraz wyższe stopnie - ku coraz głębszemu poznaniu prawdy, która nigdy jednak nie wyczerpuje się w wiedzy, lecz zakłada wiarę.
Kto zechce zgłębić trzymaną w ręku książkę, może napotkać na trudności, które z początku wydać się mogą nie do przezwyciężenia. Wynikają one z wielu czynników, spośród których niebagatelnymi są powszechna dziś nieznajomość podstawowych zagadnień filozofii, jej korzenia, którym jest metafizyka (a szerzej: całej kultury klasycznej i średniowiecznej). Z tego wynika - często niezawiniony przez konkretną osobę - powierzchowny pogląd na świat (i na historię pewnych epok). Drugim problemem może być terminologia, jakiej używa Anielski Doktor, oraz sposób - dla dzisiejszego człowieka niezwykły - w jaki opisuje rzeczywistość, chociażby stworzenie świata i poznanie go w świetle Bożej łaski (pytanie 45: „Dlaczego Bóg jest źródłem wiedzy o wszelkim stworzeniu?"). Trzecim problemem jest zalążkowy poziom zaawansowania nauk przyrodniczych w Wiekach Średnich, w świetle dzisiejszych badań w niewielkim tylko stopniu oddających faktyczny stan rzeczy. Trzeba o tym pamiętać, gdy czyta się niektóre spośród zawartych w tej książce przykładów, jakimi Akwinata pragnął rozbudzić wyobraźnię tych, których nauczał.

„Gdy chodzi o najmłodsze pokolenie, to na pewno zetknęło się ono z całym szeregiem opinii, zgodnie z którymi metafizyka jest synonimem irracjonalności, jakiegoś nierozumnego, wykraczającego poza wszelką naukowość zajmowania się sprawami niesprawdzalnymi... Zadomowiło się, niestety, to złośliwe i groźne przekręcanie znaczenia wyrazu «metafizyka», przeinaczanie tego, czym w rzeczywistości jest filozofia w najlepszym i najgłębszym tego słowa znaczeniu"3 - twierdzi prof. Stefan Swieżawski na kartach ze wszech miar godnej polecenia książki: *Święty Tomasz na nowo odczytany.* Czym zatem faktycznie jest metafizyka, dziedzina wiedzy, którą Akwinata dopełnił teologią Kościoła i uczynił na długo znakiem przymierza między wiarą a rozumem?
Starożytni Grecy w swym poszukiwaniu zasad rządzących światem, zaczęli dociekać czym właściwie jest to, co istnieje? Dla jakich przyczyn istnieje? Z czego wywodzi się byt? Co jest jego najbardziej elementarną, pierwotną zasadą? Filozofia, czyli „umiłowanie mądrości", była u swych źródeł dążeniem do zasad, które pozwolą zrozumieć i opisać świat nie poprzez mity, opowieści o bożkach, lecz w świetle rozumu, który dociera do prawdy, lub jest przez nią oświecony (chrześcijaństwo dopowie: Prawdą tą jest Bóg, który objawił się ludziom w Jezusie Chrystusie). Metafizyka
- jeszcze w rozumieniu przedreligijnym - jest kontemplacją, czyli zgłębianiem tej prawdy, która ukrywa się w samych rzeczach, nie jako czysta abstrakcja, lecz
- *de facto* - ich najgłębsza treść. Dlatego też „filozofia, zwłaszcza w klasycznej wersji, umożliwia dotarcie do najgłębszych racji rzeczywistości i ludzkiego życia. Uznajemy ją za przewodnika i pomimo wyzwań irracjonalizmu i sceptycyzmu poszukujemy wraz z nią mądrości"4 - zauważa ks. Jacek Grzybowski we wstępie do książki *Miecz i Pastorał,* dającej m.in. wnikliwe studium filozofii polityki Św. Tomasza z Akwinu.
Oczywiście, nie sposób zaprzeczyć, że wraz z wyłanianiem się coraz to nowych szkół filozoficznych, wzajem ze sobą sprzecznych koncepcji i pojęć, zacierał się niekiedy obraz prawdy, a mądrość stawała się jedynie synonimem akademickiej uczoności. Ale metafizyka wykraczała ponad i przerastała ograniczenia, które narzucały jej kostniejące, zagubione w terminologicznych zawiłościach nurty filozofii. Jest w tym niemal jakaś dziejowa prawidłowość. Trzeba zaznaczyć, że średniowieczne chrześcijaństwo odziedziczyło po starożytności dwa główne nurty myśli filozoficznej - platonizm, w dużej mierze wzbogacony neoplatonizmem, oraz odkryty na nowo w czasach św. Tomasza - za pośrednictwem Arabów i Żydów -arystotelizm. Już w czasach nowożytnych często powtarzano, że „chrześcijanie [epoki średniowiecza] są tylko uczniami pogan: mianowicie Platona co do idei, a Arystotelesa co do rozumu i nauki"5 - na co krytycznie zwraca uwagę G. K. Chesterton w swoim erudycyjnym eseju z pogranicza biografii i historii idei: *Święty Tomasz z Akwinu.* W tym kluczu chrześcijaństwo stanowiłoby jedynie syntezę najgłębszych pogańskich intuicji w zmienionych warunkach historycznych i doktrynalnych, a jego dziedzictwo i tradycja, tworzona z tak wielkim wysiłkiem i pietyzmem w ciągu kolejnych stuleci, wymagałaby co najwyżej takiego szacunku, jak każda pamiątka po przychodzących i odchodzących ideach, dziełach i czynach.
Tak się jednak nie stało, a to ze względu na treści, które należą do istoty chrześcijańskiego Objawienia: przekonanie o dobroci Boga, który z nicości tworzy świat i nie jest obojętną, na zawsze odległą od stworzenia potęgą, lecz Zbawicielem, prowadzącym ludzi przez Odkupienie do zmartwychwstania. Wskazuje na to Richard Heinzmann w swojej *Filozofii średniowiecza:* „Cały świat to dobry wytwór Boga, przezeń chciany, powołany do istnienia w swobodnym akcie wszechmocy i stale utrzymywany w stanie bytu. Stawanie się, doczesność, uwarunkowanie, wielość, sporadyczność, to nie odpryski od trwałego bytu, od wieczności, bez-warunkowości i wewnętrznej jedności, nie takie formy bytu, które jako poślednie trzeba przezwyciężyć, ale chciana przez Boga rzeczywistość o własnej wartości. Bycie stworzeniem to zawsze coś pozytywnego: oto perspektywa myślenia chrześcijańskiego. Widzieć w

stworzeniu coś negatywnego równałoby się, jak to ujmie św. Tomasz z Akwinu, wzgardzeniu Stwórcą przez pogardę stworzenia"6. Nie mniej istotna dla chrześcijańskiego przewartościowania i zarazem dowartościowania metafizyki jest kwestia zmartwychwstania człowieka w ciele: „Jest on ze swej istoty duchem w ciele, jako jednostka i osoba powołanym do trwałego dialogu z wiecznym Bogiem. Zbawienie zatem to nie wyzwolenie duszy z ciała, lecz trwałość zmartwychwstałego indywiduum w dialogu z Bogiem"7.
Myśl ta ma swoje daleko idące konsekwencje, z których część trudno jest nam dziś bez wnikliwszego namysłu zaakceptować. Porządek świata, oparty na najgłębszym metafizycznym przekonaniu, że całe stworzenie pochodzi od Boga, prowadzić musiał zarazem do przekonania, że także On, jako Najwyższa Prawda jest gwarantem poznania wszystkiego, co istnieje. A cała wiedza, możliwa do ogarnięcia przez człowieka, nie sytuuje się poza porządkiem i harmonią Bożych praw, lecz ściśle z nich wynika i - z perspektywy człowieka - ku nim zdąża, gdy tylko zechce on szczerze i konsekwentnie ją badać. Porządek natury ma swe źródło w porządku danym od Boga i także ludzka wiedza powinna odzwierciedlać ten stan rzeczy. Stąd według św. Tomasza, ukoronowaniem poznania i wiary jest teologia, będąca depozytem Kościoła; w niej zaś znajdują swe dopełnienie i uzasadnienie wszelkie inne dziedziny - przez metafizykę, jako zwieńczenie filozofii, po nauki praktyczne, stosowane. Dziś, gdy świat techniki, handlu, ekonomii, nauk przyrodniczych wydaje się być radykalnie odseparowany od nauki Kościoła, a synteza prawie niemożliwa ze względu na coraz to poszerzające się spektrum wiedzy, specjalizację jej dziedzin, kryzys humanistyki - trzeba się strzec zarówno zbyt łatwych prób powrotu do źródeł jedności wiary i rozumu (częsta to praktyka w pseudometafizycznych zapatrywaniach zwolenników ezoteryzmu), jak i lekceważenia wobec tego, co jako kontemplacja bytu i namysł nad nim wydaje się być zbędne i bezowocne, bo nie przynosi wymiernych, materialnych korzyści. Obecnie, gdy wszechświat - największy dostępny nam obraz stworzenia staje przed nami jako coraz bardziej skomplikowany ogrom - zgłębiamy przez najbardziej precyzyjne teleskopy, przenikamy myślą i aparaturą fizyków, astronomów, matematyków, gdy równocześnie zgłębiamy mikrokosmos i docieramy jakby do sedna przyrody dzięki coraz bardziej precyzyjnym badaniom elementów pierwszych, także dzięki św. Tomaszowi wciąż możemy żywić pewność, że żadne z praw natury, żadne z ludzkich dociekań, choćby najbardziej złożone i wyspecjalizowane, nie stoi w sprzeczności z Mądrością i Prawem Boga, nazywanego Zbawicielem.
Trzeba również pamiętać o pożytku, jaki płynie dla wiary z rozumu ze względu na życie chrześcijańskie. Zwracał na to uwagę Jan Paweł II w cytowanej na wstępie encyklice *Fides et ratio:* „Wiara, pozbawiona oparcia w rozumie, skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu"8.
Rozum i wiara, wzajem dopełniając się w życiu św. Tomasza (tak że nie znajdziemy w nim, ani w jego dziele, szczeliny, żadnego rozziewu) były wielkim wyzwaniem i nadzieją w niespokojnej epoce, w jakiej przyszło mu żyć. Współczesny nam współbrat Akwinaty, o. Marie-Dominique Chenu OP pisze, że w czasach Anielskiego Doktora „budzi się głód wiedzy, umiłowanie wolności, aspiracje do dobrobytu materialnego i do bogactwa duchowego - jest to świat, w którym najpiękniejsza żarliwość ideowa ściera się z tendencjami do rozprężenia, a wszystkie te dążenia przejawiają się w obrębie ruchliwej i pracowitej klasy mieszczańskiej, wyzwolonej z biernej egzystencji niewolniczej... Przenikliwość Innocentego III otworzyła wówczas drogę rozwoju dla nowych organizmów, dla braterskich wspólnot kaznodziejów, które dzięki ewangelicznemu ubóstwu opierały się zwycięsko zarówno

urokom nowych możliwości zdobywania bogactw, jak też bezwładnemu ciężarowi upadającego feudalizmu"9. W tym oto świecie, pełnym fermentu nie do uniknięcia, jak zawsze, gdy nowe ściera się ze starym, dominikanin, Tomasz z Akwinu, syn z możnego, feudalnego rodu, dał Kościołowi i światu chrześcijańskiemu swą myśl, rozważną, dążącą do syntezy i wnikliwego rozumienia, która była zarazem świadectwem jego geniuszu i ascetycznej pracy nad sobą. Klarowność jego dzieł odzwierciedlała się w jego osobistym życiu, na co zwraca uwagę autor obszernej biografii twórcy *Sumy teologicznej,* o. James A. Weisheipl OP: „Chociaż myśl Tomasza posiada znaczenie transcendentne, to jednak nie należy jego dzieł czytać tak, jakby były napisane za jednym posiedzeniem, z pominięciem całego rozwoju intelektualnego autora. Tomasz, jak każdy inny człowiek, rozwijał się intelektualnie i duchowo. Zdumienie jednak wywołuje fakt, że już w bardzo wczesnym okresie swojego życia doszedł do pewnych fundamentalnych przekonań filozoficznych, których nigdy nie zmienił. Nieustannie się rozwijał, osiągał coraz głębsze zrozumienie prawdy, a nawet odrzucał wcześniejsze poglądy. Nigdy jednak nie dochodziło do przeobrażenia jego stosunku do rzeczywistości. Nie było w jego życiu «nawrocenia», czy gwałtownego odrzucenia wcześniejszych myśli, lecz jedynie korekty i modyfikacje wiodące do pełniejszego, bardziej ludzkiego i bardziej Boskiego zrozumienia podstawowych problemów życia"10.
18 lipca 1323 roku, w kościele Notre-Dame des Doms w Awinionie odbyły się główne uroczystości, związane z kanonizacją św. Tomasza z Akwinu. Po odśpiewaniu hymnu *Veni Creator Spiritus,* odczytaniu bulli *Redemptionem misit* (ogłaszającej Akwinatę świętym Kościoła rzymskokatolickiego), odśpiewaniu *Te Deum,* papież Jan XXII odprawił Mszę świętą na jego cześć, z Ewangelią: *Vos estissalterrae*- „Wy jesteście solą ziemi". Jak zaznacza o. Weisheipl OP: „było sprawą oczywistą, że papież Jan XXII chciał, aby czczono Tomasza nie tylko za jego świętość i czystość, lecz również za jego mądrość, nauczanie i erudycję"11. Trzeba jednak pamiętać, że swoje dzieło i obowiązki spełniał z głębokim poczuciem ich Boskiego pochodzenia i uświęcenia przez Tego, w którego pełni spotykają się Mądrość i Świętość.

Krzysztof Wołodźko

1 Jan Paweł II, *Fides et ratio,* 1998, wstęp.
2 *Ibidem,* 43.
3 S. Swieżawski, *święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach,* Kraków 1983, s. 47-48.
4 J. Grzybowski, *Miecz i Pastorał. Filozoficzny uniwersalizm sporu o charakter władzy. Tomasz z Akwinu i Dante Alighieri,* Kęty 2006, s. 5.
5 G. K. Chesterton, *święty Tomasz z Akwinu,* Warszawa 1995, s. 66.
6 R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza,* Kęty 1999, s. 12.
7 Ibidem, s. 13.
8 Jan Paweł II, *Fides et ratio,* 1998, 48.
9 M. D. Chenu OP, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu,* Kęty 2001, s. 42-43.
10 J. A. Weisheipl OP, Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło, Poznań 1985, s. 10.
11 Ibidem, s. 432.

PRZEDMOWA DO WYDANIA AMERYKAŃSKIEGO

„Nauczyciele, wykonując swój fach, używają stosownych przykładów" - głosi często powtarzane zdanie, autorstwa św. Tomasza z Akwinu. On sam używał symbolicznych obrazów dla wyjaśnienia zagadnień filozoficznych i teologicznych. Niniejsza książka jest zbiorem fragmentów, zaczerpniętych z pism Anielskiego Doktora, a w każdym z nich autor odpowiada na filozoficzne i teologiczne pytania, używając wyrazistych, choć ponadzmysłowych obrazów. Czytelnicy niniejszej antologii, którzy nie znają formalnych

zagadnień związanych z tomizmem, mogą odkryć, że Tomaszowe myślenie cechuje jasność, harmonia i prostota greckich świątyń. Czy można wymagać więcej? Metoda jego pracy została zaczerpnięta od Arystotelesa, wielkiego greckiego filozofa. Być może lektura niniejszych tekstów skłoni kogoś do poważnych studiów nad *Sumą teologiczną,* klasyczną pracą św. Tomasza z Akwinu, księcia scholastyki.
Czytelnik powinien zgłębiać każdy fragment niniejszej książki w sposób, w jaki znawca sztuki analizuje słynne płótno malarskie. Przygląda mu się z bliska i z daleka, z prawej i z lewej strony. W podobny sposób czytelnik powinien rozważać poszczególne fragmenty jako całość, skupić się na konkretnym przykładzie i ostatecznie odkryć filozoficzną lub teologiczną prawdę, zilustrowaną odpowiednim obrazem. Stąd pojedyncze teksty z tej książki mogą służyć jako temat dla codziennej medytacji.
Fundamentalną zasadą myśli św. Tomasza z Akwinu jest pogląd, że jest czymś odmiennym w stworzeniu jego istota i istnienie, podczas gdy w Bogu są one tożsame. Wyjaśnię to pokrótce, rozważając w następującej kolejności: istotę bytów stworzonych, ich istnienie, oraz tożsamość Boga.
Po pierwsze, Akwinata stwierdziłby, że prezydent Stanów Zjednoczonych, koń wyścigowy, który w ostatnim roku wygrał Kentucky Derby i pomnik stojący w Muzeum Holokaustu w Jerozolimie, różnią się wewnętrznie ze względu na swoją *istotę* (łac. *essentia,* ang. *essence).*
Istotą prezydenta Stanów Zjednoczonych jest bycie zwierzęciem rozumnym.
Istotą zwycięzcy Derby jest bycie zwierzęciem nierozumnym.
Istotą pomnika jest bycie materią nieożywioną.
Stąd też istota bytów stworzonych jest ich wewnętrznym „elementem składowym", wyjaśniającym, jakiego rodzaju bytem jest dane stworzenie.
Po drugie, Tomasz mógłby równocześnie przyznać, że wszystkie te trzy pojedyncze byty można uznać za podobne, gdyż mają istnienie. To niemal banalne określenie stanu rzeczy ma najwyższą wagę. Rozważmy w jak różny sposób zostanie użyte słowo „jest" w poniższych zdaniach.
Prezydent jest.
Tyranosaurus Rex jest gadem kopalnianym**12**.
Tyranosaurus Rex nadal jest obiektem zainteresowania naukowców.
Jedynie w pierwszym zdaniu słowo „jest" oznacza *de facto* stan istnienia (łac. *esse,* ang. *existence).* Łacińskie *esse* tłumaczymy: *być, istnieć, istnienie. Esse* jest w stworzeniu wewnętrznym „elementem składowym" wyjaśniającym na czym polega podobieństwo między poszczególnymi bytami.
Zwróćmy uwagę na różnicę między zdaniem pierwszym a drugim i trzecim. W zdaniu drugim i trzecim słowo „jest" nie potwierdza faktu istnienia, gdyż opisane stworzenie dawno wymarło. Pełni natomiast rolę łącznika między podmiotem a orzeczeniem. Tak rozumiane zdanie pełni rolę twierdzenia logicznego.
Podsumujmy dwa pierwsze punkty: istota i istnienie, wewnętrzne „elementy składowe" bytów stworzonych, różnią się od siebie. Są ku temu dwa powody: zwierzę rozumne, zwierzę nierozumne, materia nieożywiona różnią się co do swej istoty, podczas gdy prezydent, koń wyścigowy, pomnik są do siebie podobne przez to, że mają istnienie *(esse).*
Po trzecie, ukoronowaniem rzeczywistości w myśli Akwinaty jest Bóg, jedyny w pełni tożsamy z samym sobą byt. Bóg jest w pełni zjednoczony w sobie, ponieważ jedynie w Nim istnienie wyjawia równocześnie kim On jest *(essentia)* i to, że w ogóle jest *(esse).*
Z wyżej przedstawionych tu trzech racji wynika, dlaczego św. Tomasz rozróżniał między istotą a istnieniem stworzeń, kiedy w Bogu są one tym samym.
Ze względu na dwuznaczność słowa „jest", będę używał łacińskiego bezokolicznika *esse* dla jasnego zaznaczenia, w którym miejscu Akwinata zakłada akt istnienia.

Przetłumaczone przeze mnie na język angielski fragmenty, zawierające konkretne przykłady, nie są literalnym tłumaczeniem łacińskich tekstów, ale przejrzystym przekładem, którego celem jest odtworzenie piękna oryginalnych łacińskich cytatów.

Ks. Jules M. Brady SI

12 Dwa następujące po sobie zdania, oraz omawiający je akapit, zostały opracowane przez tłumacza na potrzeby polskiego wydania ze względu na zmieniony kontekst językowy.

ŻYCIORYS ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU (1225-1274)

Dzieciństwo: 1225-1239

Tomasz z Akwinu urodził się w 1225 roku w rodzinnym zamku Roccasecca, nieopodal małego miasta Akwin, które leży w połowie drogi między Rzymem a Neapolem. Tomasz był najmłodszym synem Landolfa i Teodory; miał trzech starszych braci i cztery siostry. W wieku sześciu lat został wysłany na studia do benedyktyńskiego klasztoru na górze Monte Cassino. Tam uczył się łaciny i zdobywał wiedzę na temat chrześcijańskiej doktryny, podstawowych umiejętności czytania i pisania, nawykł też do solidnej nauki.

Neapol: 1239-1244

W roku 1239 Landolf wysłał Tomasza na studia uniwersyteckie do Neapolu, gdzie ten przebywał od roku 1239 do 1244. Tam poznał filozofię Arystotelesa13 i zakon dominikanów. Piotr z Hibernii14 nauczał Tomasza, w jaki sposób komentować teksty Stagiryty. W Neapolu Tomasz zaprzyjaźnił się z kilkoma spośród dominikanów, coraz bardziej podziwiając dominikański ideał życia w ubóstwie, posłuszeństwie, uczoności i wśród ewangelicznych wysiłków zbawienia duszy. W roku 1243 został nowicjuszem w zakonie Braci Kaznodziejów.

13 Arystoteles, urodzony w 384 roku przed Chrystusem, zmarł w roku 322 w Chalcydzie; przez dwadzieścia lat uczeń szkoły platońskiej, następnie doradca tyrana Hermiasza, któremu doradzał - nie dość skutecznie - w sprawach dobrego rządzenia; nauczyciel trzynastoletniego Aleksandra Wielkiego. Po powrocie do Aten założył szkołę perypatetycką, Liceum. Do jego największych dzieł zalicza się *Etykę Nikomackejską* i niedokończoną *Politykę.* Arystoteles zrezygnował z platońskiego, idealistycznego aprioryzmu, proponując jako metodę poznawczą empiryzm; w filozofii politycznej skupił się na wizji państwa *(polis)* jako gwaranta wszechstronnego zaspokojenia materialnych i duchowych potrzeb ludzkiej wspólnoty. Niebagatelna była rola filozofii Arystotelesa w średniowieczu, odkryta przez Awerroesa i jego uczniów, została następnie - nie bez przeszkód - zaakceptowana w ortodoksyjnym chrześcijaństwie, przede wszystkim za sprawą Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu.

14 Piotr z Hibernii, lub Piotr z Irlandii (ok. 1230-1265); nauczał filozofii przyrody w duchu Arystotelesa; kontrowersje wobec twórczości tego filozofa dotyczą przede wszystkim kwestii na ile był konsekwentny w swym arystotelizmie; badacz życia i myśli św. Tomasza z Akwinu, James A. Weisheipl OP twierdzi, że „Piotr z Irlandii był od początku arystotelikiem i to stanowisko z biegiem lat gruntowało się coraz bardziej".

Paryż: 1245-1248

Obawiając się, że rodzina Tomasza wyrazi sprzeciw wobec jego decyzji dołączenia do zakonu, dominikanie zdecydowali się wysłać go do Paryża. Ich obawy okazały się nie pozbawione mocnych podstaw - w drodze do Paryża Tomasz i jego towarzysze zostali przemocą zatrzymani przez braci Akwinaty, którzy usiłowali zrzucić z niego dominikański habit. Młody nowicjusz został uwięziony w rodzinnym zamku, Roccasecca, lecz jego bliscy ustąpili po trzech miesiącach i pozwolili mu na powrót dołączyć do dominikanów w Neapolu. W roku 1245 Tomasz udał się na nowo w podróż do Paryża. W latach 1245-1248 pozostawał w tym mieście, oddając się studiom. Podczas tych lat poznawał teologię pod kierunkiem Alberta Wielkiego15.

15 Albert Wielki, łac. *Albertus Magnus* (ok. 1193-1280); doktor Kościoła, teolog, filozof, przyrodnik; wykładał m.in. na uniwersytecie w Paryżu; ma duże zasługi dla przedstawienia średniowiecznej Europie ówczesnych węzłowych problemów filozofii arabsko-żydowskiej, która w znacznej mierze podważała ortodoksyjne myślenie chrześcijańskie.

Kolonia: 1248-1252

W roku 1248 Albert i Tomasz opuścili Paryż, udając się do Kolonii w celu założenia tam dominikańskiego Studium Generalnego16. W mieście tym Tomasz kontynuował studia, a jego nauczycielem pozostał Albert Wielki, który był pierwszym dominikańskim scholastykiem, jaki spróbował użyć filozofii Arystotelesa w służbie teologii chrześcijańskiej. Podczas tych lat Albert wprowadził Tomasza w zagadnienia poruszane w *Etyce Nikomachejskiej,* głównym dziele Stagiryty. Akwinata używał zarówno chrześcijańskiej, jak pozachrześcijańskiej scholastyki do ponownego przemyślenia głównych problemów filozoficznych. Znacznie przewyższył swego mistrza przez wewnętrzną jedność i konsekwencję w myśleniu, których brakowało w twórczości Alberta. W Kolonii Tomasz został wyświęcony na kapłana, prawdopodobnie między rokiem 1248 a 1252.

16 Studium Generalne, łac. *studium generale*-powszechna nazwa uniwersytetu w początkach XIII wieku; określenie wynikało z faktu, że studium dawało wiedzę na temat wszystkich uznawanych wtedy gałęzi wiedzy.

Paryż: 1252-1259

Jesienią roku 1252 przełożony generalny zakonu dominikanów wysłał Tomasza na Uniwersytet w Paryżu, by tam nauczał w stopniu bakałarza świętej teologii. W latach 1252-1259 jego główną pracą było pisanie komentarzy i lektura czterech ksiąg *Sentencji* Piotra Lombarda17. Osiemdziesiąt procent treści zawartych w *Sentencjach* zaczerpniętych zostało wprost od św. Augustyna18, w rzeczy samej księga sprowadzała się do roli kompendium teologii biskupa Hippony. Studiowanie ksiąg Piotra z Lombardii było dla Tomasza wymogiem w jego przygotowaniach czynionych dla uzyskania stopnia mistrza świętej teologii. *Sentencje* były używane na uniwersytetach jako podręczniki do końca XVI wieku. Zakończył swoje *Komentarze do „Sentencji"*w roku 1256, a rok później władze Uniwersytetu Paryskiego nadały mu tytuł mistrza świętej teologii. Tomasz został pełnoprawnym wykładowcą na największym, najwspanialszym uniwersytecie ówczesnego świata chrześcijańskiego; nauczał tam w latach 1257-1259. W tym też czasie poświęcił się egzegezie wybranych fragmentów Starego i Nowego Testamentu. W Paryżu, zgodnie z życzeniem trzeciego przełożonego generalnego dominikanów, Rajmunda z Penafort19, rozpoczął pisanie dzieła *Summa contra Gentiles* („Suma przeciw poganom"), w którym to dziele wyjaśniał prawdy wiary katolickiej, przez obalenie przeciwnych jej błędów. Łaciński termin *„gentiles"* (poganie) oznacza wszystkich ludzi, którzy nie przyjmują wiary katolickiej. Praca ta została napisana, by dostarczyć argumentów doktrynalnych dla misjonarzy katolickich, nawracających muzułmanów w Hiszpanii i Północnej Afryce. W księdze tej Tomasz używa zarówno filozoficznych, jak teologicznych argumentów. Pracę nad nią zakończył w Orvietto w roku 1264.

17 Piotr Lombard (1100-1160); prawdopodobnie biskup Paryża; znany przede wszystkim jako autor *Sentencji,* czterotomowego dzieła, traktującego o Trójcy Świętej, Stworzeniu, grzechu pierworodnym, Wcieleniu, cnotach i sakramentach.

18 Św. Augustyn (354-430), biskup, Ojciec Kościoła; autor fundamentalnych dla kultury chrześcijańskiej dzieł: *Państwo Boże, Wyznania, Solilokwia;* pod wpływem św. Ambrożego porzucił wyznawaną przez siebie doktrynę manichejską i w wieku trzydziestu lat przyjął chrzest; od roku 391 do śmierci pełnił urząd biskupa w północno afrykańskim mieście Hippona, gdzie krzewił wiarę, dbał o czystość nauki chrześcijańskiej i organizował życie społeczne zagrożone przemianami, jakie były udziałem chylącego się ku upadkowi Imperium.

19 Rajmund z Penafort (1173-1275); pochodził ze znakomitej, szlacheckiej rodziny katalońskiej, jako dwudziestolatek wykładał filozofię na uniwersytecie w Barcelonie, w roku 1222 wstąpił do zakonu dominikanów, po uprzednich studiach prawa kanonicznego i cywilnego w Bolonii i uzyskaniu tam tytułu doktora; kapelan i osobisty spowiednik papieża Grzegorza IX; generał zakonu dominikanów.

Włochy: 1259-1268

Na rozkaz papieża Urbana IV Tomasz powrócił z Paryża do Włoch, od roku 1260 do 1268 nauczał teologii w Anagni, Orvietto, Rzymie i Viterbo. W roku 1260 na Kapitule Prowincjalnej został wyniesiony do rangi kaznodziei. W ciągu tych lat podjął się bardzo ważnej pracy: krytycznego przeglądu wszystkich dostępnych prac Arystotelesa i ustalenia, w jakim stopniu i w jakim zakresie mogą być one użyte w chrześcijańskim nauczaniu. Równocześnie Urban IV powierzył Tomaszowi obowiązek opracowania liturgii na święto Bożego Ciała.

Od 1259 roku Akwinata korzystał z pomocy swego współbrata, Reginalda z Piperno20. Ten włoski zakonnik towarzyszył Tomaszowi do końca życia. Między rokiem 1265 a 1267 Tomasz napisał dzieło *De potentia Dei.* W roku 1268 przekazano mu, że zgodnie z wolą przełożonych ma podjąć się nauczania teologii na Uniwersytecie Paryskim.

20Reginald z Piperno (1230-1290); najważniejszy sekretarz (socjusz) i duchowy powiernik Anielskiego Doktora; lektor, kapłan, pochodził z prowincji rzymskiej zakonu dominikanów; służył Tomaszowi aż do jego śmierci; jak pisze J. A. Weisheipl w książce *Tomasz z Akwinu:* „Praca Reginalda jako socjusza polegała na słuchaniu spowiedzi mistrza, usługiwaniu mu do Mszy świętej, odprawianiu Mszy świętej samemu, tak by Tomasz mógł mu usługiwać lub przynajmniej uczestniczyć, gdy był chory, towarzyszenie mu w jego podróżach, pisaniu pod dyktando Tomasza, a nawet na przepisywaniu Tomaszowych *littera inintelligibilis* w czytelnej formie. Był on kimś więcej niż sekretarzem, który przepisywał i pisał pod dyktando; był osobistym towarzyszem, dbającym o wszystkie potrzeby Tomasza".

Paryż: 1269-1272

W owym czasie główną pracą Tomasza było nauczanie teologii. Lecz znalazł także czas, by sprostować trzy tezy filozoficzne, dyskutowane wówczas na Uniwersytecie Paryskim. Pierwsza teza: istnieje jedna rozumna dusza wspólna wszystkim ludziom. Zdaniem Tomasza każdemu człowiekowi dana jest odrębna władza duchowa służąca rozumowaniu. Druga teza: świat jest wieczny, tj. istnieje bez początku. Zdaniem Akwinaty na mocy samej wiary możemy poznać, że świat został stworzony w czasie. Trzecia teza: ludzka wola jest władzą bierną, która zostaje poruszana do działania dopiero przez rozumowe sądy o tym, co dobre i złe. Zgodnie z poglądem Tomasza, ludzka wola jest częściowo władzą bierną, a częściowo czynną.

Między rokiem 1269 i 1272 przyjaciel Tomasza zapłacił za wykonanie kopii *Komentarzy.* W tym też czasie Akwinata dokończył drugą część dzieła *Suma teologiczna.* Pracował także nad swym *Kompendium teologii,* które poświęcił kwestiom wiary, nadziei i miłości. W roku 1272 przełożeni zakonni nakazali mu objąć władzę nad wydziałem teologicznym na uniwersytecie w Neapolu.

Neapol: 1272-1274

We wrześniu 1272 roku Tomasz przybył do Neapolu i zaczął pełnić swe obowiązki jako głowa wydziału teologicznego tamtejszej uczelni. W ciągu tych lat Akwinata nauczał teologii, dyktował swoim sekretarzom prace z zakresu filozofii, teologii, głosił kazania i pisał trzecią, ostatnią część dzieła *Sumy teologicznej.* Tomasz ukończył jej pierwszą częścią we Włoszech w roku 1268; w latach 1269-1272, w Paryżu, zamknął pracę nad dwoma częściami części drugiej. 6 grudnia 1273 roku, w Neapolu, przestał pisać swe dzieło. Choć *Suma* wyraża całą mądrość Tomasza, on sam powiedział jednak do swego sekretarza, Reginalda z Piperno: „Wszystko, co napisałem, jest dla mnie jak słoma, w porównaniu z rzeczami, których oglądu

dostąpiłem i które zostały mi objawione". Swoje życie, którego nierozerwalną częścią jest biografia intelektualna, najlepiej wyraził we wstępie do *Sumy teologicznej:* „Po pierwsze: winniśmy rozważać Boga, po drugie: drogę ku Niemu stworzeń rozumnych, po trzecie: Chrystusa, który jako Człowiek jest dla nas drogą do Niego" *(Suma,* I, q. 2, prolog). *Suma* jest syntezą mądrości chrześcijańskich pisarzy i niechrześcijańskich przedstawicieli filozofii, takich jak Arystoteles, którego Tomasz zawsze nazywał „Filozofem". Akwinata traktował swoją *Sumę teologiczną* - zgodnie z jej nazwą - jako całościową prezentację, „podsumowanie" świętej doktryny i stwierdzał, że jej celem jest przedstawienie systematycznego objaśnienia teologii użytecznego dla początkujących.

Śmierć we Fossanuova

W owym czasie planowany był sobór powszechny w Lyonie, papież Grzegorz X **21** chciał widzieć na nim najbardziej światłych teologów. Stąd też zaprosił do udziału w nim Tomasza. A choć ten nie był najlepszego zdrowia, opuścił Neapol, by udać się na sobór; był to rok 1247. Zgodnie ze zwyczajem Tomasz, Reginald i paru innych duchownych pieszo wędrowało do Lyonu. Część z nich zatrzymała się w zamku Maenza, gdzie Tomasz odwiedził swoją siostrzenicę, Franciszkę; w tym czasie jego choroba przybrała na sile. Dla otrzymania lepszej opieki został zaproszony do opactwa cystersów, w pobliżu miejscowości Fossanuova, położonej dziesięć kilometrów dalej. Drogę do klasztoru Tomasz wyjątkowo przebył na końskim grzbiecie, lecz mimo tego udogodnienia żył jeszcze tylko trzy dni; umarł 7 marca 1274 roku.

21 Grzegorz X, Teobaldo Visconti (ok. 1210-1276); błogosławiony Kościoła; pochodził z Piacenzy z tamtejszej arystokratycznej rodziny; jako student na uniwersytecie w Paryżu poznał św. Bonawenturę i św. Tomasza z Akwinu, z których pierwszego mianował później kardynałem, drugiego - swym doradcą; papieżem został w roku 1271; z jego inicjatywy w roku 1274 odbył się w Lyonie czternasty sobór powszechny, na którym przyjęto konstytucję *Ubipericulum,* regulującą kwestie konklawe (zdecydowano, że musi się ono zebrać najpóźniej dziesięć dni po śmierci papieża, a w przypadku jego przedłużania się kardynałowie zostaną poddani coraz dalej idącym ograniczeniom).

ROZDZIAŁ I
ISTNIENIE BOGA

1. Czy Bóg istnieje ?

Jest pięć dróg, wiodących ku poznaniu istnienia Boga. Pierwsza i najbardziej oczywista wychodzi od naszego doświadczenia ruchu i zmiany.
Krok pierwszy: nasze zmysły poświadczają, że w tym świecie rzeczy poruszają się lub zmieniają; przykładowo, gdy drewno jest spalane przez ogień, przechodzi zmianę.
Krok drugi: cokolwiek zostało poruszone, może stać się tym, ku czemu zostało poruszone, na przykład drewno ma możność bycia spalanym.
Krok trzeci: Coś porusza lub powoduje zmianę o tyle, o ile jest w akcie, na przykład drewno, które zdolne jest stać się gorące, może faktycznie osiągnąć ten stan z pomocą czynnika sprawczego - ognia - który jest gorący w akcie.
Krok czwarty: Niemożliwością jest, by ta sama rzecz - poruszyciel lub czynnik sprawczy - była w tym samym czasie zarówno urzeczywistniona i nadal - w tym samym aspekcie swego bytu - pozostawała wyłącznie w możności, zdolna do bycia poruszoną; czyli niemożliwością jest, by poruszała się wówczas lub zmieniała sama z siebie; przykładowo, płonące drewno nie może być w tym samym czasie zarówno działającym czynnikiem sprawczym i równocześnie pozostawać tylko w możności, mieć wyłącznie zdolność do bycia gorącym.

Krok piąty: cokolwiek zostaje poruszone, musi być poruszone przez coś innego - przez to, co powoduje ruch, czynnik sprawczy; przykładowo, drewno, które ma zdolność, by stać się gorącym, urzeczywistnia swą możność pod wpływem ognia (który rzeczywiście jest gorący).
Krok szósty: jeśli to, co powoduje ruch sam w sobie zostaje poruszane, to musi poruszać je coś innego.
Krok siódmy: proces ten nie może iść w nieskończoność, lub zwielokrotniać się bez końca, ponieważ nieskończona seria poruszających poruszycieli jest sprzecznością samą w sobie. Jest to sprzeczność, gdyż proces ten kończyłby się na moich oczach, nie mając żadnego początku, niczym poruszająca się laska wędrowca, której w ruch nie wprawiłaby ręka.
Krok ósmy: W ten oto sposób koniecznym jest dojść do Pierwszego Poruszyciela, pierwszej, sprawczej Przyczyny, niebędącej poruszaną przez nic innego. A ten właśnie byt wszyscy pojmują jako Boga.

Suma teologiczna, I, 2, 3, c.

2. Czy twierdzenie „Bóg istnieje" jest oczywiste ?

Odpowiadając na to pytanie użyjmy rozróżnienia na twierdzenie „oczywiste samo w sobie" i twierdzenie „oczywiste dla nas". Idąc dalej, możemy porównać twierdzenie „człowiek jest zwierzęciem" z twierdzeniem „Bóg istnieje".
Kim jest człowiek? Człowiek jest zwierzęciem. Dlatego też twierdzenie „człowiek jest zwierzęciem" jest „oczywiste samo w sobie", ponieważ orzeczenie „zwierzę" nie dodaje niczego podmiotowi, ponieważ bycie zwierzęciem należy do definicji człowieka. Twierdzenie powyższe jest także „oczywiste dla nas", ponieważ wiemy, że człowiek jako istota jest zwierzęciem rozumnym.
Czym jest Bóg? Bóg jest bytem samym w sobie lub istnieniem *(esse).* W Bogu orzeczenie jest tym samym co podmiot. Zgodnie z tym, twierdzenie „Bóg istnieje" jest oczywiste samo w sobie, ponieważ orzeczenie nie dodaje niczego do podmiotu. Mówiąc wprost, nie ma żadnego orzeczenia, które odnosiłoby się do Boga. Bóg jest swoim własnym istnieniem *(esse).*
Twierdzenie „Bóg istnieje" nie jest „oczywiste dla nas", ponieważ nie mamy w tym życiu wglądu w istotę Boga. To twierdzenie „Bóg istnieje" musi być ukazane nam przez rzeczy, które są nam znane, a mianowicie przez dzieła Boże.

Suma teologiczna, I, 2, 1, c.

3. Czy istota i istnienie są w Bogu tym samym ?

W Bogu istota i istnienie są tożsame. Cokolwiek różni się od swej istoty, musi mieć za przyczynę albo jej zasadę, lub coś, co jest wobec niej zewnętrzne. Stosownym przykładem pierwszej sytuacji jest taka przypadłość jak zdolność do śmiechu[22]. Z drugiej zaś strony, przykładem „czegoś zewnętrznego wobec istoty" jest ogień, który ogrzewa wodę. Ten ogień jest bytem zewnętrznym wobec ogrzewanej wody.
Jeśli istnienie rzeczy jest czymś różnym od jej istoty, wtedy jego przyczyną jest istotowa zasada tej rzeczy, lub coś wobec niej zewnętrznego.
Nie jest jednak możliwe, by istnienie było powodowane przez istotową zasadę danej rzeczy, gdyż nie wystarcza ona sama sobie jako przyczyna własnej egzystencji, skoro otrzymuje istnienie. Przykładowo, wiem, że nie zawsze istniałem. Stąd też wnioskują, że przyczyna sprawcza mego istnienia leży poza mną.
Stąd też rzeczy, w których istnienie i istota są czymś różnym, muszą otrzymywać ją za sprawą czegoś zewnętrznego.
Tego jednak nie można powiedzieć o Bogu, skoro powiedzieliśmy, że Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą.

Stąd też niemożliwym jest, by istnienie i istota były w Bogu czymś różnym.

Suma teologiczna, I, 3, 4, c.

22 Wyjaśnienie do wydania anglojęzycznego: Istotowymi zasadami ludzkiego bytu są dusza i ciało. Przypadłość jest tym, co istnieje w danym bycie jako wtórne wobec niego, jemu podlegle. Istnieją dwa rodzaje przypadłości: wspólne i właściwe danemu podmiotowi. Niektóre wspólne przypadłości, ujmowane za pomocą pytań: gdzie, kiedy, stosunek, postać, działanie - są zmienne i nietrwałe. Przypadłości właściwe danemu podmiotowi: zdolność do śmiechu, intelekt, wola, itp. - są stałymi jakościami istoty danego bytu.

4. Dlaczego istota Boga jest prosta i niezłożona ?

Stwierdzić należy, że Bóg musi być uznawany za istotę prostą pod każdym względem. Teraz zaś będzie to udowodnione za pomocą trzech argumentów.
A oto pierwszy z nich. Pokazane zostało podczas innej dysputy, że wszystkie byty pochodzą od pierwszego bytu, który nazywamy Bogiem. Jakkolwiek w jednej i tej samej rzeczy, jaka w pewnym momencie jest w możności, a w innym się aktualizuje, możność jest w czasie wcześniejsza niźli akt, choć na mocy natury wydaje się być tym, co pośledniejsze. Stwierdzić należy jednak kategorycznie, że akt musi być wcześniejszy od możności, zarówno w tym, co odnosi się do natury bytu, jak i w czasie, gdyż każdy byt w możności zyskuje aktualność za sprawą czegoś, co istnieje. Dlatego też ten byt, który daje istnienie wszystkim innym, a sam z siebie od nikogo nie pochodzi, musi być Pierwszym Aktem bez jakiegokolwiek przemieszania z możnością. Bo gdyby był w jakikolwiek sposób w możności, to musiałby istnieć byt wcześniejszy, dzięki któremu on z kolei mógłby w pełni zaistnieć. Zaś w rzeczy złożonej z jakiegokolwiek rodzaju elementów, możność zmieszana jest z aktem. Gdyż w bytach złożonych, część elementów, z których się składają, znajduje się w możności wobec pozostałych, tak jak materia w stosunku formy, podmiot do przypadłości, rodzaj do różnicy gatunkowej23, a przynajmniej tak jak części składowe do całości. Gdyż części są niczym materia a całość niczym forma, co w sposób oczywisty wynika z księgi drugiej Fizyki. Stąd żadne części składowe nie mogą zaistnieć w Pierwszym Akcie. Pierwszy byt, którym jest Bóg musi być Czystym Aktem, jak to zostało pokazane. Stąd też, ponieważ niemożliwym jest by Bóg był w jakikolwiek sposób złożony, musi być absolutną prostotą.
A oto drugi argument. Skoro złożenie wynika jedynie z różnicy w rzeczach, te wymagają jakiegoś czynnika działającego, który by je zjednoczył, gdyż owe różne części, jako takie, nie są zjednoczone. Dlatego też, skoro każdy złożony byt musi zależeć od wcześniejszego, działającego czynnika, pierwszy byt, którym jest Bóg, od którego wszystkie rzeczy pochodzą, nie może być złożony.
Trzeci argument jest następujący. Pierwszy byt, którym jest Bóg, musi być najdoskonalszy i - w konsekwencji - najlepszy, gdyż zasady, z których wywodzą się rzeczy, nie są niedoskonałe, jak twierdzili Protagoras24 i Leucyp25. Najlepsze jest zaś to, w czym dobro nie doznaje żadnego braku; przykładowo, najbielsze jest to, w czym nie znajdzie się niczego czarnego. Lecz w rzeczach złożonych jest to niemożliwe, stąd dobro wynikające z rzeczy złożonych, dzięki którym całość jest dobra, nie jest takie w swych fragmentach. Dlatego części nie mają w sobie tego dobra, które właściwe jest całości. Stąd też to, co najlepsze, jest najprostsze i nie ma w sobie domieszki złożenia. Oto argument, jaki podaje Filozof26, a także św. Hilary27, gdy mówi, że skoro Bóg jest światłem, to nie dotyczy Go ciemność i skoro jest mocą, to nie ma w Nim żadnej słabości.

Dysputa „0 Potędze Bożej", kwestia siódma: *0 Bożej prostocie,* odpowiedź do artykułu 1.

23 Różnica gatunkowa (łac. *differentia specifica)* - właściwość, decydująca o tożsamości, odrębności danej definicji.
24 Protagoras z Abdery (ok. 480-410 przed Chr.), grecki filozof, sofista, autor znanego stwierdzenia: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy", którego druga, mniej znana część głosi: „istniejących, że istnieją, nieistniejących,

że nie istnieją", uznawał niepoznawalność natury bogów (agnostycyzm), relatywizm poznawczy; nauczał sztuki poprawnego wysławiania się *(orthoepeia)* oraz - jak przystało sofiście - sztuki przemawiania na forum publicznym.
25 Leucyp z Miletu, żył na przełomie VI-V wieku przed Chr., jeden z pierwszych filozofów, którzy dla opisania świata używali teorii atomów - najmniejszych, niepodzielnych cząstek, z jakich zbudowany jest kosmos; wyznawał teorię determinizmu, którą określa jedyne pozostałe po nim zdanie: „Nic nie dzieje się bez przyczyny, lecz wszystko z jakiejś racji i konieczności"; nauczyciel Protagorasa z Abdery.
26 Filozof, czyli - jak powiedziano we wstępie - Arystoteles.
27 Św. Hilary (ok. 315-366), nieprzejednany wróg herezji ariańskiej biskup Poitiers, gdzie urodził się i zmarł; przyjaciel św. Marcin; z Tours; autor dzieła *0 wierze przeciwko Arianom,* znanego takż jako *0 Trójcy Świętej.*

5. Czy w tym samym czasie, gdy próbujemy ukazać, że Bóg istnieje, wiemy w jaki sposób On istnieje ?

Słowo „istnienie" ma dwa znaczenia. Po pierwsze, oznacza akt istnienia (egzystencji). Po drugie, oznacza logiczne orzeczenie, wchodzące w skład zdania twierdzącego, łączącego podmiot z orzeczeniem.
Rozważając pierwsze znaczenie słowa „istnienie", nie możemy poznać istnienia Boga ani Jego istoty. Rozważając jego drugie znaczenie, wiemy, że logiczne orzeczenie, stworzone przez zwrot „Bóg jest", jest prawdziwe - wnioskując ze skutków Jego działania, które przedstawiliśmy powyżej.

Suma teologiczna, I, 3, 4, odpowiedź do artykułu 2

ROZDZIAŁ II
POZNANIE BOGA

6. W jaki sposób człowiek może poznać Boga ?

Należy stwierdzić, że jakaś rzecz może być poznana na dwa sposoby. Po pierwsze - poprzez swoją formę zewnętrzną, gdy oko postrzega kamień poprzez ogląd jego obrazu. W inny sposób: poprzez formę zewnętrzną czegoś podobnego, tak jak przyczyna znana jest przez swoje podobieństwo do skutku, czy człowiek - przez kształt swej postaci. Zaś niektóre rzeczy wydają się być poznane za sprawą swej formy na dwa sposoby. Po pierwsze, dzięki wewnętrznej formie bytu, którą ma on sam w sobie. Tak Bóg poznaje siebie samego poprzez własną istotą i tak też poznają siebie aniołowie. Następnie, rzecz zostaje poznana poprzez formę, która wynika z jej istoty. Poznanie rzeczy zawdzięczamy też procesowi abstrahowania, a wówczas forma rzeczy jest znacznie bardziej niematerialna, niż rzecz sama: tak jak forma kamienia zostaje wydobyta z istniejącego kamienia. Czasem też poznanie narzuca się ludzkiemu rozumieniu, tak jak wówczas, gdy rzecz poznawana jest prostsza, niż owa rzecz, poprzez którą jest poznawana. Awicenna28 powiada: poznajemy Inteligencje29 poprzez wrażenia, jakie w nas pozostawiają. A wszystko to dlatego, że w tym życiu nasz intelekt jest zdeterminowany w swej relacji do form, których postrzeganie zyskujemy dzięki zmysłom, stąd dopasowane są one do wrażeń zmysłowych, jak choćby wzrok do widzenia kolorów *(0 duszy* 3, 7). Stąd też nie może w tym życiu poznać Boga poprzez formę, którą jest Jego istota, zaś w taki właśnie sposób jest On poznawany przez świętych w niebie.
Jakiekolwiek podobieństwo, które może być uchwycone przez ludzki intelekt, nie wystarczy, by poznał On istotę Boga, która nieskończenie przekracza jakąkolwiek ze stworzonych form. Oto dlaczego Bóg nie jest osiągalny przez intelekt poprzez formy stworzone, zgodnie z tym, o czym mówi św. Augustyn. Nie może być również Bóg poznany przez nas w tym życiu za pośrednictwem czystych, poznawanych umysłem form, które mogłyby być w jakiś sposób

podobne do Niego, a to z powodu naturalnej współistności naszego intelektu i wrażeń zmysłowych, jak to zostało powiedziane.
Sposoby poznania skutków z przyczyny są dwojakiego rodzaju. Są takie, których moc równa jest potędze ich przyczyny, a poprzez tego typu skutki potęga przyczyny może być w pełni poznana, a w konsekwencji takoż poznana jest ich tożsamość. Pozostałe skutki są niejako pomniejsze w stosunku do swej przyczyny i ani potęga, ani - w konsekwencji - istota przyczyny nie może za ich pośrednictwem być poznana. Można jedynie stwierdzić jej istnienie. Wiedza o skutkach jest zasadą poznania przyczyny: jej istnienia i sposobów działania, jako tożsamości przyczyny, gdy zostaje poznana poprzez swoją formę. W taki oto sposób każdy zachodzący skutek odnosi się do Boga. Dlatego w tym życiu możemy jedynie osiągnąć wiedzę co do tego, że Bóg istnieje.
Ktoś kto wie o rzeczy, że ona istnieje, poznaje w sposób doskonalszy niż inni, gdyż rzecz jest znacznie doskonalej poznawana na podstawie skutków, jakie powoduje, a to w takim stopniu, w jakim związek skutku i przyczyny może być ukazany przez ów skutek. A zatem, ten związek w odniesieniu do skutku (który nie jest równy swej przyczynie) ufundowany jest na trzech rzeczach, a mianowicie: 1) na przejściu od skutku do przyczyny, 2) na tym, jak dalece zachowuje podobieństwo do niej, 3) bądź nie spełnia tego wymagania. Tak też ludzki umysł zyskuje poznanie Boga na trzy sposoby, choć nigdy nie prowadzi to do poznania Boga w Jego istocie, a jedynie pozwala stwierdzić, że On jest. Po pierwsze zatem człowiek stwierdza istnienie Boga, w tym stopniu, w jakim jak najbardziej doskonale dostrzega Jego stwórczą skuteczność. Po drugie, stwierdza istnienie Boga, w tym stopniu, w jakim poznany On jest jako przyczyna najbardziej szlachetnych skutków, które niosą w sobie jakieś podobieństwo do Niego, przez co lepiej oddają Jego chwałę. Po trzecie, człowiek stwierdza istnienie Boga poznając, że jest On o wiele, wiele bardziej odległy od wszelkich tych rzeczy, będących skutkiem Jego stwórczych działań. Stąd Dionizy Areopagita[30] powiada w siódmym rozdziale księgi *0 imionach Bożych,* że Bóg znany jest jako przyczyna, która przekracza i neguje wszelkie byty.
W drodze do poznania Boga ludzki umysł zostaje wsparty szczególną pomocą, gdy naturalne światło rozumu wzmocnione jest przez nowe oświecenie: światło wiary oraz dary mądrości i rozumienia, poprzez które umysł nakłaniany jest do wzniesienia się ponad samego siebie w kontemplacji, tak dalece, aż pojmie Boga we wszystkim, do czego jest zdolny w swej ludzkiej kondycji. A ponieważ nie wystarczy to do przeniknięcia i oglądu Bożej istoty, umysł ludzki sam z siebie przyznaje, że został w jakiś sposób oświecony przez to doskonałe światło. To ma na myśli św. Grzegorz w swym przypisie do Księgi Rodzaju 32, 30: „Widziałem Boga twarzą w twarz, a ocalała dusza moja", gdy powiada: „Wzrok duszy, gdy obróci się na Boga, poruszony jest wielkim drżeniem na widok Jego ogromu".

Komentarz do księgi „O Trójcy świętej" Boecjusza, 1, odpowiedź do artykułu 2.

[28]Awicenna (980-1037), Pers, muzułmanin, jeden z najwybitniejszych arystotelików na gruncie średniowiecznego islamu, z którym polemizował św. Tomasz z Akwinu; przyjmował – za Filozofem - wieczność świata i jego stworzenie z pierwotnej materii; zakładał, że Bóg nie ma udziału w tym, co jednostkowe, tylko gatunkowe. Jego tezy zyskały sobie rozgłos w Europie, a ze względu na ich niezgodność z myślą chrześcijańską stanowiły wielkie wyzwanie dla chrześcijańskich teologów.
[29] Inteligencje - byty ponadzmysłowe, czyli aniołowie.
[30] Dionizy Areopagita, właściwie: Pseudo-Dionizy Areopagita, ze względu na kontrowersje wokół faktycznej tożsamości autora pism teologicznych, określanych jako *Corpus Dionysiacum,* w którego skład wchodzą traktaty *Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna* i dziesięć listów; uznawany za twórcę angelologii, czyli nauki o aniołach, wpływowy w świecie średniowiecznym przedstawiciel teologii negatywnej, głoszącej, że istota Boga jest nam niedostępna, gdyż mówiąc, że Bóg istnieje, czy jest dobrem, nie dosięgamy nigdy umysłem Jego pełni, a wszelkie określenia służą nam w takim razie bardziej jako negatywne, niźli pozytywne odniesienia do Niego.

7. Czy niemal wszystkim ludziom dany jest pewien rodzaj naturalnej znajomości Boga ?

Prawie wszyscy ludzie, używający przyrodzonego rozumu, mogą dojść do pewnego rodzaju prostej i niezbyt jasnej znajomości Boga. Ktokolwiek zauważa w naturze porządek zdarzeń, ktokolwiek rozpoznaje, iż ów porządek występuje tylko ze względu na jakiś cel, ten zrozumie, że w większości przypadków ktoś kieruje tymi widzialnymi, naturalnymi wydarzeniami. Lecz ta ogólna świadomość nie zakłada rozpoznania kim jest ten, który nadaje cel i kierunek rzeczom, lub że jest to ktoś wyjątkowy i jedyny.
W podobny sposób, gdy spostrzeżemy, że jakaś osoba porusza się, wiemy, że ów ruch wynika z jakiejś przyczyny, konstytuującej człowieka; a tę przyczynę, która nie leży w materii nieożywionej, nazywamy duszą. Jakkolwiek, jak dotąd jednak nie wiemy, czy dusza jest cielesna[31] i w jaki sposób przyczynia się do ludzkiego działania.

Suma przeciw poganom, III, 38.

[31] Stwierdzenie to dotyczy jedynie danego etapu rozważań, nie zaś poglądu św. Tomasza w tej kwestii.

8. Czy w życiu doczesnym poznajemy Boga w stworzeniach, niczym w zwierciadle ?

Poznajemy osobę ludzką bądź to wprost, gdy widzimy ją twarzą w twarz, bądź to przez zapośredniczenie, gdy dany nam jest jedynie obraz jakiejś osoby.
Na tym świecie poznajemy Boga w ten drugi sposób, ponieważ znamy Go poprzez zwierciadło stworzeń, w których odbija się podobieństwo do Niego.

Suma teologiczna, I, 56, 3, c.

9. Dlaczego tak wielkim wyzwaniem dla człowieka jest poznanie tajemnic Boga ?

Należy przyznać, że zdaniem niektórych, Bóg sam w sobie jest pierwszym, poznawanym przez ludzki umysł w tym życiu bytem, jako pierwsza prawda, poprzez którą znane są wszelkie inne byty. Lecz wydaje się to być fałszem: poznanie Boga w Jego istocie jest równe pełni ludzkiego szczęścia, to zaś prowadziłoby do wniosku, że każdy żyjący człowiek jest szczęśliwy. Ponadto, skoro wszelkie byty jednako mówią o Bożej istocie, nikt nie mógłby mylić się w kwestiach wypowiadanych o Bogu, a przecież doświadczenie poucza nas o oczywistym fałszu tego przekonania. Idąc dalej, te rzeczy, które intelekt poznaje jako pierwsze, muszą być najpewniejsze, stąd musiałyby jawić się jako pewne dla umysłu. Co w rzeczywistości jest ewidentną nieprawdą w omawianej tu kwestii. Takie stanowisko jest niezgodne z autorytetem Pisma Świętego, które powiada nam w Księdze Wyjścia 33, 20: „nie może bowiem człowiek ujrzeć Mnie i żyw pozostać".
Dlatego też inni twierdzą, że to nie Boska istota jest pierwszą rzeczą, jaką poznajemy w tym życiu, lecz raczej wpływ jej światła i w takim właśnie znaczeniu Bóg jest pierwszym poznawanym przez nas bytem. Lecz pogląd ten nie może być utrzymany inaczej, jak przez stwierdzenie, że pierwsze światło, jakie spływa
od Boga na ludzki umysł, jest światłem naturalnym, z pomocą którego konstytuowana jest jego siła. Lecz światło to nie jest pierwszą rzeczą poznawaną przez umysł, ani też wiedzą na jego temat, stąd tak wielkie znaczenie ma potrzeba, by nauczyć się czym jest intelekt; nie jest też pierwszą wiadomą nam rzeczą wiedza o tym, skąd czerpiemy jego poznanie, stąd postrzegamy jedynie, że mamy intelekt, w stopniu w jakim w ogóle pojmujemy samych siebie, co jest oczywiste dla Filozofa, który pisze o tym w *Etyce Nikomacbejskiej* 9, 9. Lecz nikt nie zrozumie samego siebie, jeśli nie pojmie tego, co pojmowalne umysłem. Stąd jasno wynika, że poznanie bytów uchwytnych dla rozumu poprzedza wiedzę, z pomocą której każdy poznaje i rozumie siebie i - konsekwentnie - wiedzę, z pomocą której człowiek wie, że

posiada intelekt. W ten oto sposób ani wpływ naturalnego, wyższego światła, ani jakiekolwiek inne otrzymane z góry światło nie może być pierwszą poznaną przez nas rzeczą. Stąd też należy stwierdzić, że owe pierwsze byty, poznawane przez człowieka mogą być rozumiane na dwa sposoby: bądź to zgodnie z porządkiem różnych władzy, bądź zgodnie z porządkiem bytu posiadającego sobie właściwą władzę. Po pierwsze zatem: cała wiedza naszego intelektu wypływa ze zmysłów - to, co jest pojmowane przez zmysły, zostanie przez nas poznane zanim zostanie pojęte przez intelekt, stąd to, co jednostkowe lub zmysłowe, jest poznawane przed tym, co wyższe. Po drugie: poznajemy w tym stopniu, w jakim właściwy przedmiot poznania może być pojęty przez jakąkolwiek z ludzkich władz poznawczych. A ponieważ ludzki intelekt jest zarazem czynny i bierny, przedmiot władzy biernej, która jest czystą możnością, zostanie zaktualizowany poprzez czynną władzę umysłu, intelekt działający, gdyż bierna władza umysłu powinna odpowiadać właściwej sobie władzy czynnej. Lecz intelekt działający nie odróżnia form inteligibilnych[32] samych w sobie, lecz raczej formy abstrahowane z wrażeń zmysłowych. Oto są zatem rzeczy, które nasz intelekt pojmuje jako pierwsze.
Zaś spośród nich te są wcześniej pojmowane, które pierwsze ukazują się myślącemu abstrakcyjnie umysłowi. Dotyczy to wielu rzeczy, pojmowanych bądź to jako ogólna, bądź jako wewnętrznie zintegrowana całość. Dlatego też to, co najbardziej ogólne, zostaje jako pierwsze zrozumiane przez umysł, zaś to, co jest zbiorem, zostaje poznane wcześniej niż to, z czego się składa, przykładowo, to co zdefiniowane, znane jest wcześniej niż poszczególne części definicji. Zaś w tym stopniu, w jakim zmysły naśladują intelekt w procesie poznawczym, same z siebie postrzegając to, co mogą wyodrębnić z materii, one także najpierw poznają to, co bardziej ogólne w pojedynczych rzeczach, np. „to ciało" przed „tym, określonym z nazwy zwierzęciem". Oczywistym jest, że Bóg, czy też inne od Niego istoty duchowe żadną miarą nie mogą być pierwszymi, pojmowanymi przez ludzki intelekt bytami, lecz są pojmowane za czyimś pośrednictwem, jak to jest powiedziane w Liście do Rzymian 1, 20: „Bo niewidzialne Jego rzeczy, wiekuista też moc Jego i bóstwo, od stworzenia świata, przez dzieła Jego rozumem oglądane bywają...".

Komentarz do księgi „O Trójcy Świętej" Boecjusza, 1, odpowiedź do artykułu 3.

[32] Inteligibilny - w odniesieniu do bytu: racjonalny, logiczny i dlatego poddający się poznaniu.

10. Czy człowiek powinien zgłębiać Boże tajemnice i czego należy się wówczas wystrzegać ?

Należy stwierdzić, że skoro doskonałość ludzka ufundowana jest na jedności z Bogiem, człowiek musi we wszystkim kierować się ku Niemu i Jego rzeczom, w tym stopniu, w jakim jest to możliwe. Dlatego też intelekt winien być oczyszczony ku kontemplacji, a rozum wolny dla dociekania rzeczy Bożych, zgodnie z tym, co mówi Psalm 72, 28: „Ale mnie dobrze jest trwać przy Bogu". Oto dlaczego Filozof w *Etyce Nikomachejskiej* 10, 7 odrzuca pogląd tych, którzy mówią, że człowiek nie powinien troszczyć się o sprawy Boże, a zostać przy ludzkich, stwierdzając: „Lecz nie możemy podążać za tymi, którzy radzą nam, byśmy jako ludzie myśleli o ludzkich sprawach i jako śmiertelni o rzeczach śmiertelnych, lecz musimy, w tym stopniu, w jakim jesteśmy zdolni, uczynić siebie nieśmiertelnymi i wytężać wszelkie siły, by żyć w zgodzie z tym, co w nas najlepsze".
Człowiek w tym względzie błądzi w trzech rzeczach. Po pierwsze, arogancją, gdy ktoś analizuje i roztrząsa sprawy Boże, jakby był doskonały w ich rozumieniu. Mówi o tym Księga Hioba: „Czy może ślady Boże ogarniesz i doskonale Wszechmocnego dosięższesz?". A św. Hilary powiada: „Nie mąć swą raptownością sekretnej ciszy niepojętego Narodzenia, ani nie trudź się, pragnąc zrozumieć najwyższe inteligencje, lecz zrozum, że są niepojęte". Po drugie,

błędnym założeniem, że w kwestiach wiary to rozum poprzedza wiarę, nie zaś wiara rozum, tak że niektórzy chcą wierzyć tylko w to, co może odkryć umysł, gdy powinno być odwrotnie. Dlatego św. Hilary powiada: „Istnienie dokonuje się przez wiarę". A tę trzeba znaleźć i - jak mówi - „uchwycić i zachować". Po trzecie, błądzi człowiek wchodzący na ścieżkę, po której idzie ten, komu dane jest pojąć rzeczy Boże, stąd powiedziano w Liście do Rzymian 12, 3: „żeby nie rozumieli więcej, niż potrzeba rozumieć; ale żeby rozumieli z umiarkowaniem, każdy podług miary, w jakiej Bóg wiarą go obdarzył". Gdyż nie wszyscy powinni dążyć do osiągnięcia tej samej miary, skoro to, co odpowiednie dla jednego człowieka, nie jest takim dla innego.

Komentarz do księgi „0 Trójcy Świętej" Boecjusza, 2, odpowiedź do artykułu 6.

11. Czy imiona Boże, jakimi wyrażamy naszą cześć dla Niego, przysługują Mu z istoty ?

Stwierdzić należy, iż niektórzy utrzymują, że imiona Boże nie oznaczają Jego istoty, coś takiego głosi z całym przekonaniem rabin Mojżesz33. Powiada on, że te imiona, służące określaniu Boga powinny być rozumiane na dwa sposoby: po pierwsze, poprzez ich podobieństwo do skutku, gdyż Bóg nazywany jest mądrym nie dlatego, że mądrość jest czymś w Nim, lecz dlatego, że mądrze wydoskonala swe dzieła, to znaczy, kieruje każdą rzeczą do właściwego jej końca. I podobnie, nazywa się Boga żyjącym, w tej mierze, w jakiej działa na sposób tego, kto ma życie, to znaczy, kieruje samym sobą. Po drugie, imiona Boga służą przeczeniu, tak jak wówczas, gdy nazywając Boga żywym, nie mamy na myśli tego, że jest w Nim życie, lecz niejako usuwamy z Niego ten sposób istnienia, który mają byty nieożywione. Podobnie, gdy określamy Boga jak umysł, nie mamy na myśli tego, że intelekt jest czymś w Nim, lecz usuwamy z Niego ten sposób istnienia, dzięki któremu żyją dzikie zwierzęta, i podobnie w pozostałych przypadkach.

Lecz oba te sposoby argumentacji wydają się być niewystarczające i nietrafne. Pierwszy z nich dla dwóch powodów, z których jeden jest taki, że w tej interpretacji nie ma żadnej różnicy między stwierdzeniem, że Bóg jest mądry, a stwierdzeniem, że jest zagniewany, lub że jest ogniem. Bóg nazywany jest gniewnym, gdyż karząc, działa niby osoba pałająca gniewem, gdyż kary pragnie udzielić człowiek zagniewany. Nazywany jest ogniem, bo działa na sposób ognia, gdy oczyszcza tak jak on. Lecz to z kolei kłóci się z widzeniem świętych i proroków mówiących o Bogu, którzy wielbili w Nim pewne atrybuty, a istnieniu innych zaprzeczali. Nazywali Go Bogiem żywym, mądrym i wiele innych przymiotów wymieniali, a zaprzeczali, że ma cielesną naturę lub podlega namiętnościom. Lecz zgodnie z tą opinią, wszystkie przymioty mogą być równie dobrze orzeczone lub zaprzeczone w odniesieniu do Boga i nic ponadto z tego nie wynika.

A oto drugi argument. Ponieważ zgodnie z naszą wiarą utrzymujemy, że stworzenie nie zawsze istniało, z czym zgadza się rabin Mojżesz, to znaczy, że nie możemy powiedzieć, że jakakolwiek mądrość i dobro istniały przed bytami stworzonymi. Stąd jest czymś oczywistym, że przed ich zaistnieniem cechy te nie odnosiły się do nikogo, dotyczy to tak dobra, jak mądrości. Lecz jest to kategorycznie nie do przyjęcia ze względu na wiarę, choćby nawet rabin Mojżesz chciał przez to powiedzieć, że przed zaistnieniem stworzeń było możliwe mówienie o Bożej mądrości, nie dlatego, że mądrze działał, lecz dlatego, że takie działanie było w Jego mocy. Lecz z tego należałoby wnioskować, że to, co jest w Bogu naznaczono możnością, czyli samą Bożą istotę, gdyż w Nim wszystko jest Jego istotą.

Drugi ze sposobów wydaje się być absurdalny z tego samego powodu. Gdyż nazwa jakiegokolwiek gatunku wyklucza pewien sposób istnienia, który nie odnosi się do Boga. W nazwie jakiegokolwiek gatunku zawarta jest różnica gatunkowa, za sprawą którego wyłączone są z niego inne gatunki, gdyż tym właśnie różni się od nich. I tak w treści terminu „lew" zawarta jest różnica gatunkowa: „czworonóg", za sprawą której lew różni się od ptaka.

Dlatego też jeśli używamy stwierdzeń orzekających o Bogu tylko po to, by wykluczyć coś o Nim, jak wtedy, gdy mówimy, że Bóg żyje - jak powiada rabin Mojżesz, by pokazać, że nie ma On w sobie istnienia na sposób bytów nieożywionych - to moglibyśmy wówczas stwierdzić, że Bóg jest lwem, skoro nie istnieje na sposób ptasi. Ponadto, w intelekcie negacja zawsze wyrasta z tego, co pozytywnie stwierdzone, stąd jasno wynika, że wszelkie przeczenie udowadniane jest przez swe pozytywne przeciwieństwo, stąd jeśli umysł nie mógłby poznać niczego pewnego o Bogu, tym bardziej nie mógłby niczemu co do Niego zaprzeczyć. Lecz na tej drodze umysł nie poznałby niczego, jeśli „nic" orzekane o Bogu miałoby pozytywnie zaświadczać o Jego istnieniu.
Dlatego też, zgodnie z poglądem Dionizego Areopagity, stwierdzić trzeba, że tego rodzaju imiona Boże oznaczają Jego istotę, choć niewystarczająco i niedoskonale. To jasne, ponieważ każdy działający podmiot, tak długo jak działa, w konsekwencji powoduje coś podobnego sobie. Koniecznym jest, by forma rzeczy powstawała w pewien sposób w działającym podmiocie, lecz różniła się od niego. A jeśli skutek równy jest mocy jego sprawcy, wtedy koniecznym jest, by danej formie twórcy i jego dziełu przysługiwało to samo pojęcie, gdyż oboje należą do tego samego gatunku, jak dzieje się w przypadku wszystkich bytów tożsamych, dlatego też człowiek rodzi człowieka, zaś ogień - ogień. Lecz gdy skutek nie jest równy mocy swego sprawcy, wówczas forma twórcy i dzieła nie jest objęta tym samym pojęciem, lecz wspanialsze określenie przysługuje twórcy. Tak długo, jak zdolność ta przysługuje twórcy, ma on moc wywoływania skutków. Stąd jeśli cała potęga twórcy nie wyraża się w tym, co czyni, znaczy to, że charakter formy, jaka jest w nim obecna, przerasta sposób jej istnienia w danym skutku. Dzieje się tak w przypadku wszystkich bytów hierarchicznie zróżnicowanych: choćby w tym, jak słońce wytwarza ogień.
Jasnym jest, że żaden skutek nie jest równy potędze Pierwszego Poruszyciela, którym jest Bóg, w przeciwnym razie tylko jeden jedyny skutek mógłby być efektem Jego działania. Lecz gdy spostrzegamy, że z jednej potęgi wywodzi się wiele różnorodnych skutków, to ukazuje się nam, że żaden z tych skutków nie dościga potęgi działającego. Dlatego żadnej formie, będącej skutkiem jakiegokolwiek Bożego działania nie przysługuje to samo pojęcie, co Jemu. Niemniej, w Nim wszystkie byty zyskują formę wyższą, stąd, choć odrębne w przeróżnych skutkach i podzielone między sobą, w Nim są zjednoczone, jako we wspólnej im potędze, tak jak wszelkie formy stworzone w rzeczach niższych za sprawą słońca, jednoczą się za sprawą jego wyjątkowej mocy, którą one wszystkie - poruszane słonecznym działaniem - przyswajają sobie.
I tak też właściwa rzeczom stworzonym doskonałość czerpie z Boga zgodnie z Jego jedyną, wyjątkową i prostą istotą. A gdy nasz umysł zdobywa wiedzę za sprawą rzeczy stworzonych, jest pouczany przez podobieństwa doskonałości, jakie w nich odkrywa, a są to mądrość, cnota, dobro i im podobne. Stąd tak jak rzeczy stworzone przez swe doskonałości podobne są, choć niedoskonale, Bogu, tak też nasz umysł pouczany jest za sprawą różnorodnych gatunków istnień o tych doskonałościach.
Kiedykolwiek umysł przyswaja sobie jakąś rzecz za sprawą jej pojmowanej rozumem formy, wówczas to, co się myśli i głosi zgodnie z tymi formami, daje się stwierdzić w odniesieniu do tej rzeczy, by to, co poznawane przez umysł, upodobniło się do niej za pośrednictwem formy poznawczej. Gdyż wiedzą nazywamy przylgnięcie umysłu do poznanej rzeczy. To zaś, co myśli i orzeka o Bogu umysł, pouczony przez doskonałości owych form, prawdziwie musi w Nim istnieć; w Nim, który odpowiada każdej z tych form, jako Ten, do którego one wszystkie są podobne.
Gdyby ten rodzaj poznawanych rozumem form był w naszym umyśle podobny Bożej istocie, ten mógłby Go uchwycić i zyskałby doskonałe pojęcie Boga, tak jak chodząca istota dwunożna jest doskonałym pojęciem człowieka.

Lecz te formy nie przystają w sposób doskonały do Bożej istoty, jak to zostało powiedziane. Gdy umysł przypisuje tego typu imiona Bogu zgodnie z przedstawionymi tu pojęciami, oznaczają one Bożą naturę - nie w sposób zgodny z jej doskonałością, lecz raczej niedoskonale, czyli tak, jak jest przez nas rozumiana.
Dlatego należy powiedzieć, że każde z tych imion oznacza Bożą naturę, lecz niedoskonale, nie ujmując jej w zupełności. Oto dlaczego imię „Jestem, który Jestem" w sposób szczególny należy do Boga, gdyż nie determinuje ono jakiejkolwiek formy Boga, lecz oznacza istnienie niezdeterminowane. Oto co ma na myśli Św. Jan Damasceński, gdy powiada, że imię „Jestem, który Jestem" oznacza niezmierzony ocean natury Boga.
Powyższe ustalenia potwierdzają słowa Dionizego Areopagity, który twierdzi, że z tego powodu, iż Bóg jest pierwotnym źródłem bytu, prostym i bezgranicznym, obejmuje sobą wszelkie istnienia, właściwie jest wychwalany i nazywany za pomocą różnorodnych określeń. Dionizy nazywa Boga „prostym", gdyż doskonałości, które są w stworzeniach dzięki różnorodności form, przysługują Mu zgodnie z Jego niezłożoną istotą. Nazywa Go „bezgranicznym" by pokazać, że żadna doskonałość znaleziona w stworzeniach nie obejmuje Bożej istoty, tak że umysł może pojąć, że wszystkie one są w Nim. To, co twierdzą, zgodne jest również z tym, co powiedziane w księdze piątej *Metafizyki,* że prosta doskonałość jest tym, co ma w sobie doskonałości wszelkiego rodzaju, jak wyjaśnia to Komentator[34].

Dysputa „0 Potędze Bożej", kwestia siódma: *0 Bożej prostocie,* odpowiedź do artykułu 5.

33 Rabin Mojżesz, czyli Mojżesz Majmonides (1134-1204), filozof żydowski, arystotelik, na którego myśli - podobnie jak miało to miejsce w przypadku arystotelików arabskich - odznaczył swój wpływ także neoplatonizm; autor *Przewodnika błądzących,* w którym wyłożył swoją teorię dwóch rodzajów wiedzy - nauki Prawa Bożego i racjonalistycznej filozofii, odrzucił w nim m.in. dosłowne rozumienie tekstów biblijnych, proponując liczne metafory i analogie, zaś opisane w Biblii cuda traktował jako zjawiska naturalne, szukając w ten sposób drogi dla racjonalistycznego uzasadnienia zasad judaizmu. W odróżnieniu od Arystotelesa odrzucał koncepcję wiecznego trwania materii.
34 Komentator, czyli Awerroes (1126-1198), arabski arystotelik, filozof, teolog, matematyk, prawnik, lekarz; twierdził, że dusza nieśmiertelna ma charakter gatunkowy, czyli że zbawiona będzie jedynie dusza całej ludzkości, gdy dusze pojedynczych ludzi giną po ich śmierci; to za jego przyczyną zachodnie chrześcijaństwo poznało większość dzieł Arystotelesa, w tym także klasyczną logikę; za św. Tomaszem z Akwinu, który wysoko cenił jego komentarze do dzieł Filozofa, określa się go właśnie mianem Komentatora.

12. Dlaczego wszelkie istoty rozumne pragną znaleźć swój cel w Bogu ?

Wszystkie stworzenia, nawet bezrozumne, podporządkowane są Bogu jako ich ostatecznemu celowi i dochodzą doń w stopniu, w jakim mają w sobie pewne do Niego podobieństwo. Stworzenia rozumne dochodzą do Boga w szczególniejszy sposób: a mianowicie przez zrozumienie Go poprzez ich własne działanie. Gdyż poznanie Boga musi być celem rozumnych stworzeń.
Ponadto, właściwe działanie jakiegokolwiek bytu prowadzi go do jego kresu, a to jest jego druga doskonałość, ze względu na którą nazywany jest on cnotliwym lub dobrym w stopniu, w jakim działa we właściwy sobie sposób. Pojmowanie jest cechą przysługującą naturze rozumnej i dlatego też stanowi jej cel, a najwyższa doskonałość jej działania spełnia się w celu ostatecznym, szczególnie w tych czynach, które - jak recepcja zmysłowa i rozumowa - nie są przyporządkowane mechanicznym skutkom. A ponieważ takie działania są oznaczane i wyróżniane przez swoje podmioty, znaczy to, że mogą osiągnąć doskonałość w stopniu, jaki przysługuje ich podmiotom. Dlatego zrozumienie najbardziej doskonałego, rozumnego podmiotu, którym jest Bóg, jest najbardziej doskonałym z aktów pojmowania. Dlatego też poznanie Boga przez zrozumienie jest ostatecznym celem natur rozumnych.

Suma przeciw poganom, III, 25.

13. Dlaczego poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka ?

Byt w szczególny dla siebie sposób pragnie właściwego sobie celu ostatecznego. Lecz ludzki umysł pragnie i kocha, i chciałby czerpać więcej radości z poznania spraw Bożych, choć może uchwycić jedynie niewielką ich część, stąd zdobywa jedynie pełną wiedzę o pomniejszych rzeczach. Mimo to jednak, poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka, na przeznaczonej mu do tego drodze.
Powtórzę, jakikolwiek byt pragnie osiągnąć podobieństwo do Boga, jako do właściwego sobie celu, z tej przyczyny jak największe upodobnienie się do Niego jest jego celem ostatecznym. Stworzenie rozumne jest szczególnie bliskie Bogu ze względu na swą rozumność: podobieństwo to odróżnia je od innych stworzeń i obejmuje wszelkie inne [podobieństwa]. Ze względu na ten rodzaj bliskości, większe podobieństwo wynika z czynnego niźli będącego jedynie w możności, czy też biernego rozumienia Boga, gdyż On zawsze poznaje w sposób czynny, jak to zostało udowodnione w Księdze Pierwszej. Zaś nasze czynne pojmowanie jest najbardziej podobne do Bożego w tym stopniu, w jakim pojmujemy Boga samego w sobie, gdyż Bóg pojmując siebie pojmuje wszystko inne, jak zostało udowodnione w Księdze Pierwszej. Dlatego też poznanie Boga jest ostatecznym celem każdego bytu rozumnego.
I dalej, to co godne miłości ze względu na inną od siebie rzecz, zasługuje na nią z uwagi na to, co kochamy samo w sobie, a w takim przypadku mogłoby zaistnieć nieskończone poszukiwanie źródła pragnienia, nigdy nie zaspokojone, gdyż niewyczerpane w swej nieskończoności. Zaś wszystkie nauki praktyczne, sztuki i umiejętności są upragnione tylko ze względu na coś innego, gdyż ich celem nie jest wiedza jako taka, lecz użytek, jaki się z niej czyni. Nauki teoretyczne są zaś upragnione ze względu na nie same, gdyż spełniają się w samopoznaniu. Istotnie, nie ma innej, wyższej działalności ludzkiej, niż myśl spekulatywna, niepodporządkowana innemu celowi. Bo nawet gry wymagające skupienia umysłu, które wydają się nie być rozgrywane ze względu na jakiś właściwy cel, mają go przecież, a mianowicie przynoszą umysłowi odprężenie, dlatego po ich zakończeniu wydaje się on być bardziej przenikliwy i bardziej ścisły w myśleniu. A gdybyśmy grali, skupiając się na grze niczym na celu ostatecznym, gralibyśmy bez końca, co byłoby niewłaściwe. Dlatego też wszystkie sztuki stosowane podporządkowane są spekulatywnym i podobnie - wszelka ludzka działalność podporządkowana jest namysłowi intelektualnemu jako swemu celowi. Gdyż ostateczny cel wszystkich uporządkowanych w hierarchii nauk i sztuk zasadza się na tym, co nadaje im hierarchię i tworzy ich konstrukcję. Tak sztuka nawigacji, odnosząca się do użytkowania statków tworzy zręby i daje odpowiednie wskazania sztuce budowania okrętów. Tak też filozofia pierwsza[35] odnosi się do pozostałych nauk spekulatywnych, gdyż wszystkie one od niej zależą, i - jak to bywa - czerpiąc z niej swe zasady, a także używając jej jako pomocy przeciw tym, którzy chcieliby je złamać. Natomiast cała filozofia pierwsza podporządkowana jest wiedzy o Bogu, jako swemu ostatecznemu celowi, dlatego też nazywana jest również Bożą nauką. Dlatego też poznanie Boga jest ostatecznym celem wszelkiej ludzkiej wiedzy i aktywności.

Suma przeciw poganom, III, 25.

35 Metafizyka - nauka filozoficzna, której przedmiotem są podstawowe kwestie dotyczące istoty i przyczyny bytu.

ROZDZIAŁ III
JEZUS CHRYSTUS

14. Czy nazwa „Obraz" jest właściwa dla. Syna Bożego ?

Dana rzecz jest obrazem innej na dwa sposoby. Po pierwsze, obraz jakiegoś bytu ma tę samą właściwą mu naturę, tak jak syn królewski jest obrazem króla. Po drugie, obraz jakiegoś bytu ma odmienną naturę, tak jak moneta, która przedstawia obraz króla.
Tak oto na pierwszy sposób Syn Boży jest obrazem Ojca, na drugi zaś sposób osoba ludzka jest obrazem Boga. Stąd też, aby stosownie ukazać, jak niedoskonałym obrazem Boga jest człowiek, osoby ludzkiej nie określa się mianem „Obrazu", lecz mówi się, że został uczyniony „na obraz" Boży, by tak wyrazić główną przyczynę ludzkiego dążenia ku doskonałości. Stąd też, skoro Syn Boży jest doskonałym Obrazem Ojca, nie mówi się o Nim, że jest „na obraz Boży".

Suma teologiczna, I, 35, 2, odpowiedź do artykułu 3.

15. Dlaczego tylko Jezus Chrystus, Słowo Boże, jest pełnym i najwłaściwszym imieniem Boga ?

Stwierdzić należy, że wszyscy, którzy pojmują [te kwestie] zgadzają się, że imiona Boga nie są synonimami. Może to być łatwe do utrzymania przez tych, dla których imiona te nie oznaczają Bożej natury, lecz tylko pewne przypisywane Bogu z natury możności, lub sposoby działania i wywoływania skutków, czy służą nawet jako negacja stworzeń.
Lecz przypuśćmy, że te imiona określają Bożą naturę, jak to zostało wyżej pokazane, a wówczas powstaje zagadnienie dotyczące ogromnej trudności, gdyż jeden i ten sam prosty byt, Boża istota, określana jest przez wszystkie te imiona.
Trzeba podkreślić, że znaczenie nazw nie odsyła natychmiast do rzeczy, lecz dzieje się to za pośrednictwem rozumienia, gdyż mowa jest znakiem poruszeń duszy, zaś te pojęcia, które istnieją w umyśle są podobieństwem rzeczy, co jest oczywiste dla Filozofa we wstępie do księgi *0 interpretacji.*
Można zapobiec przed powstawaniem terminów o tym samym znaczeniu czy to ze względu na oznaczenie rzeczy, lub ze względu na pojęcia pojmowane za sprawą tych nazw, gdyż znaczenia te są ustanowione. Co do imion Bożych, nie można stworzyć terminów o tym samym znaczeniu ze względu na różnorodność określanych nimi rzeczy wskazujących na swą treść, lecz tylko ze względu na określenia, jakie zawierają nazwy, co zakłada koncepcję rozumienia rzeczy.
Ze względu na to Komentator w księdze jedenastej *Metafizyki* powiada, że w Bogu istnieje wielość tylko ze względu na różnicę w pojmowaniu Go, nie zaś w bycie, o którym powiedzieliśmy, że jest jednym, choć rozumianym na różne sposoby. Nie jest tak, by różne pojęcia w naszym umyśle w rzeczywistości nic o Nim nie mówiły, bo nasz umysł nadaje Bogu przymioty, które odnoszą się do Niego.
Stąd gdyby w Bogu nie było ani tego, co odnosi się do Niego samego, ani do skutków Jego działania, co by równocześnie odpowiadało tym pojęciom, umysł mógłby się mylić przydając Mu przymioty, lub mógłby wszystkim twierdzeniom o Nim nadawać znaczenie Jego atrybutów, co byłoby absurdalne.
Istnieją takie pojęcia, którym nie odpowiada nic, co można pojąć w samej rzeczy. Umysł nie opisuje tych rzeczy jakimi są same w sobie, lecz poprzez pojęcia, za pośrednictwem których je rozumie. To oczywiste w przypadku rodzajów i gatunków i innych, obecnych w umyśle pojęć, gdyż nie ma niczego w rzeczach, co byłoby poza umysłem, a co mogłoby wskazywać na pojęcia rodzaju i gatunku jako takie. Lecz mimo to umysł nie popełnia błędu, gdyż nie odnosi tych pojęć, a mianowicie rodzaju i gatunku, do rzeczy istniejących poza nim, lecz opisuje je wyłącznie jako w nim istniejące. W tym stopniu, w jakim umysł rozumie te pojęcia, zdolny jest zrozumieć rzeczy istniejące poza sobą, a to wyjaśnia, czemu w ogóle mogą być one zrozumiane. Stąd, tak jak istnieją pewne idee i pojęcia, adekwatne dla rzeczy istniejących poza umysłem, tak też istnieją idee i pojęcia, które jawią się dla umysłu jako zrozumiałe same

z siebie. Przykładowo, pojęciu lub idei człowieka odpowiada faktyczny przedmiot istniejący poza umysłem, lecz pojęciu, czy też idei rodzaju i gatunku odpowiada jedynie to, co zrozumiane zostało przez rozum.
Niemożliwe jest, by znaczenie imion Bożych miało powyższy charakter, bo wówczas umysł mógłby przypisać je Bogu nie ze względu na to, że są Jego faktycznymi atrybutami, lecz ze względu na jego własną zdolność do nadawania znaczeń. A to jest ewidentnie fałszywe, gdyż wtedy znaczenie stwierdzenia „Bóg jest
dobry" mówiłoby, że On jest w ten sposób pojmowany, a nie, że faktycznie jest dobry.
Dlatego też niektórzy twierdzą, że różnym znaczeniom tych imion przysługują odmienne rzeczy, jako różne skutki Bożego działania. Rozumieją przez to, że gdy mówi się o Bogu, iż jest dobry, określana jest w ten sposób Jego istota wraz z pochodzącymi od niej skutkami, co miałoby znaczyć, że Bóg jest dobry w tym, co czyni, tak że różnorodność tych pojęć byłaby uzależniona od różnorodności skutków.
Lecz takie twierdzenie nie wydaje się być odpowiednie, bo jeśli skutki pochodzą od przyczyny, zachowując podobieństwo, dobro jako pierwsze właściwe jest przyczynie, a nie skutkom. Boga nie nazywamy mądrym dlatego, że jest przyczyną mądrości, lecz z tej racji, że jako mądry powoduje mądrość. Dlatego św. Augustyn powiada, że ponieważ Bóg jest, to i my istniejemy, i w stopniu, w jakim jesteśmy, jesteśmy też dobrzy.
Dalej wynikałoby z powyższego twierdzenia, że tego rodzaju imiona powinny by raczej najpierw przysługiwać stworzeniom, niż Stwórcy, tak jak zdrowie orzekane jest najpierw o zdrowym, niźli o lekarstwie. Jeśli byśmy zatem mówili, że Bóg jest dobry, rozumiejąc przez to tylko to, że jest On przyczyną dobroci, to w podobny sposób można by stwierdzić, że wszystkie nazwy dzieł Bożych mogą być o Nim orzekane, czyli moglibyśmy powiedzieć, że Bóg jest niebem, ponieważ powstało za Jego przyczyną.
I dalej, jeśli jest to powiedziane o przyczynach, jakie zachodzą w świecie po jego stworzeniu, to mamy do czynienia z oczywistym fałszem, gdyż na tej podstawie nie moglibyśmy powiedzieć, że Bóg był i jest dobry czy mądry przez całą wieczność, gdyż On istniał zanim powołał do istnienia stworzenie.
A jeśli rozumielibyśmy przez to stworzenia będące w możności, które jeszcze nie zaistniały - i dlatego nazywali Boga dobrym, gdyż ma moc udzielania dobroci - wówczas rozumielibyśmy, że termin „dobry" oznacza Jego potencjalną moc stwórczą. Lecz potęga Boża ponad wszelką miarę przerasta wspaniałością swoje skutki, będąc siłą, z której czerpią najprzeróżniejsze z nich. Z tego zaś może wynikać, że umysł pojmujący dobro uczynniony jest na podobieństwo Boga. Tak zatem, dobro, istniejące w Bogu jest adekwatne do pojęcia bądź koncepcji dobra i przekonania, że Bóg istnieje.
Dlatego też stwierdzić należy, że jest w Bogu coś, co odpowiada tym wszystkim przeróżnym pojęciom, a wszystkie one są w umyśle do siebie podobne. Jasne jest, że może istnieć tylko jedno szczególne podobieństwo do formy, któremu odpowiada jedno właściwie pojęcie, lecz w umyśle może być zawartych wiele niedoskonałych podobieństw, które zawodzą w doskonałym ukazaniu owej formy. A ponieważ, co jasno wynika z powyższych słów, obrazy Bożych doskonałości odnajdywane w stworzeniach są niedoskonałymi podobieństwami i nie mają w sobie właściwego pojęcia Jego istoty, nic nie stoi na przeszkodzie, by nie odnosiła się ona do nich wszystkich, jako do swoich niedoskonałych odbić. A te pojęcia występują oczywiście w naszym umyśle jako przedmioty namysłu, lecz w Bogu są miarą wszystkich Jego obrazów. Wszelkie koncepcje rzeczy, jakie ma w sobie umysł, nie mogą zostać uznane za prawdziwe, dopóki rzecz sama nie ukaże się im poprzez podobieństwa.
Przyczyna różnorodności czy też wielości imion Bożych bierze się z naszego umysłu, który nie może dojść do oglądania istoty Boga jaką ona jest, lecz widzi ją poprzez wiele ułomnych podobieństw, które rodzą się w stworzeniach, niczym w zwierciadle. Gdyby zaś umysł oglądał samą istotę Boga, nie potrzebowałby nadawać jej wielu imion ani nie potrzebowałby

wielu jej obrazów. Dla tej przyczyny Słowo Boże, które jest doskonałym Obrazem Boga, jest tylko jedno. O tym mówi Księga Zachariasza 14, 9: „W on dzień będzie Pan jeden, i będzie imię Jego jedno". Tak jest, gdy oglądać istotę Boga samą w sobie i gdy wiedza o Bogu nie pochodzi od stworzeń.

Dysputa „0 Potędze Bożej", kwestia siódma: *0 Bożej prostocie,* odpowiedź do artykułu 6.

16. Czy było słuszne, że Chrystus narodził się z Dziewicy ?

Słowo - zarówno istniejące w umyśle, jak wypowiedziane - wychodzi od człowieka, w żaden sposób nie umniejszając mówcy, lecz raczej świadcząc o pełni doskonałości. W odniesieniu do tej sytuacji, Słowo Boże zostało tak poczęte i zrodzone, że w żaden sposób nie została umniejszona cześć i cielesna nienaruszalność Jego Matki.
Dlatego też właściwym było, że Chrystus narodził się z Dziewicy.

Suma przeciw poganom, IV, 45.

17. Czy jest rzeczą właściwą nazywać Chrystusa Głową Kościoła ?

Cały Kościół nazywany jest jednym Ciałem Mistycznym, przez podobieństwo do ciała ludzkiego, którego różne członki mają różne funkcje, zgodnie z tym, co pisze Apostoł Paweł w Liście do Rzymian (Rz 12, 4-5) i w Pierwszym Liście do Koryntian (Kor 14, 12 nn).
Chrystus nazywany jest Głową Kościoła ponieważ podobny jest głowie człowieczej, której dane są trzy właściwe jej cechy: porządek, doskonałość, władza.
Pierwszą cechą jest „porządek", gdyż głowa jest najwyższą i pierwszą częścią osoby ludzkiej.
Drugą cechą jest „doskonałość", gdyż głowa jest siedzibą pięciu zmysłów zewnętrznych i czterech zmysłów wewnętrznych. Zmysł zewnętrzne to wzrok, słuch, powonienie, smak i dotyk. Cztery zmysły wewnętrzne to: zmysł jednoczący (działanie zmysłów zewnętrznych), wyobraźnia (przywołuje zewnętrzne poruszenia), władza myślenia (postrzega to, co użyteczne bądź szkodliwe, łącząc idee), pamięć (przypomina to, co użyteczne lub szkodliwe na drodze wnioskowania). Pozostałe części ciała obdarzone są jedynie zmysłem dotyku.
Trzecią cechą jest „władza", gdyż głowa ma zarówno zdolność poruszania pozostałych części ciała, jak obdarzona jest zmysłem wzroku, który nadzoruje ruch tych członków.
O ileż bardziej te trzy właściwości w sposób duchowy odnoszą się do Chrystusa!
Pierwszą cechą jest „porządek", gdyż Jego łaska jest zarówno najwyższa, ze względu na Jego bliskość z Bogiem Ojcem i jest pierwsza, ponieważ wszyscy z niej czerpiemy. Lecz łaska Jezusa Chrystusa nie jest pierwsza w porządku czasowym, jak to zapisano w Liście do Rzymian: „Których przejrzał bowiem, tych i przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna jego, żeby On był pierworodnym między wielu braci" (Rz 8, 29).
Drugą cechą jest „doskonałość", gdyż On jest doskonały, mając pełnię łaski, zgodnie z Ewangelią św. Jana: „I widzieliśmy chwałę Jego, chwałę jako jedno-rodzonego od Ojca" (por. J 1,14).
Trzecią cechą jest „władza", gdyż On ma władzę ofiarowywania łaski wszystkim członkom Jego Kościoła, jak zapisano w Ewangelii św. Jana: „A z pełności Jego my wszyscyśmy wzięli, i łaskę za łaskę" (J 1,16).
Z tej przyczyny rzeczą właściwą jest nazywać Chrystusa Głową Kościoła.

Suma teologiczna, III, 8,1, c.

18. Czy zasługi Chrystusa ubogacają wszystkie członki Kościoła ?

W ciele osoby ludzkiej, ponieważ głowa odbiera wrażenia także za pozostałe członki, wynikające z niej poruszenia rozciągają się na wszystkie części ciała. Podobnie w jednym

Mistycznym Ciele, łaska, która jest w Osobie Chrystusa, jest w Nim obecna także jako w Głowie Kościoła, dlatego Jego zasługi ubogacają wszystkie członki.

Suma teologiczna, III, 19, 4, c.

19. Czy przy końcu świata Chrystus będzie przyczyną sprawczą zmartwychwstania naszych ciał?

Podczas swego ziemskiego życia Chrystus był sprawcą uzdrowienia trędowatego, gdyż Jego Boska natura, przyczyna pierwsza, działała poprzez naturę ludzką jako przez narzędzie, którego dotyk uzdrowił tamtego. W podobny sposób, przy końcu świata, Chrystus będzie przyczyną sprawczą zmartwychwstania naszych ciał. Powodem tego jest fakt, iż Boska natura Chrystusa, za pośrednictwem Jego chwalebnej ludzkiej natury jako narzędzia, wskrzesi nasze ciała z martwych.

Wprowadzenie do „Pierwszego listu do Tesaloniczan", rozdział 4, czytanie 2.

ROZDZIAŁ IV
PISMO ŚWIĘTE

20. Dlaczego Pismo Święte jest dla nas źródłem poznania Boga, duchowej radości i nawrócenia ?

Zgodnie z tym, co mówi św. Augustyn w dziele *0 chrześcijańskiej doktrynie* 4,12, człowiek uczony w sztuce wymowy powinien tak mówić, by nauczać, budzić zachwyt i prowadzić do przemiany[36]. Tak właśnie jest: nauczać człowieka pozbawionego wiedzy, budzić zachwyt w znudzonym i prowadzić do przemiany leniwego. Mowa Pisma Świętego wypełnia te trzy nakazy w najpełniejszy sposób. Gdyż to, czego w sposób tak pewny naucza, jest wiekuistą prawdą. Psalm 118, 89: „Na wieki, Panie, słowo Twoje trwa na niebie". i niesie najczystszy zachwyt w swej słodyczy. Psalm 118, 103: „Jak słodkie są podniebieniu memu słowa Twoje, ponad miód ustom moim". I najskuteczniej przemienia swoim autorytetem. Jeremiasz 23, 29: „Izali słowa moje nie są jako ogień, mówi Pan".
Dlatego też w rozważaniu nad Pismem Świętym zwraca się uwagę na trzy kwestie. Po pierwsze: z czego wynika jego autorytet: „Ta jest księga przykazań Bożych" (por. Ba 4, 1). Po drugie: ze względu na wiekuistą prawdę, o której poucza, gdy powiada: „Zakon, który jest na wieki" (por. Ba 4,1). Po trzecie, ze względu na płynący z niej pożytek, ku któremu nakłania, mówiąc: „wszyscy, którzy go trzymają, przyjdą do żywota" (por. Ba 4,1).

Kazanie: „Pochwała Pisma świętego i Jego podział" (1256 r.)

36 Wprowadzeniem do niniejszego tekstu św. Tomasza z Akwinu jest wers z Księgi Barucha 4,1: „Ta jest księga przykazań Bożych i zakon, który jest na wieki; wszyscy, którzy go trzymają przyjdą do żywota, a którzy go opuścili, do śmierci".

21. Z czego wynika autorytet płynący z Pisma Świętego ?

Autorytet Pisma Świętego ukazuje się w trzech wymiarach.
Po pierwsze, w jego pochodzeniu, gdyż Bóg jest jego źródłem. Stąd powiedziane jest: „Ta jest księga przykazań Bożych". Baruch 3, 37: „Ten wynalazł wszystką drogę umiejętności". List do Hebrajczyków 2, 3: „Jakże my ujdziemy kary, jeśli zlekceważymy tak wielkie zbawienie, które wziąwszy początek z przepowiadania Pana, umocnione w nas zostało przez tych, co usłyszeli". Stąd nieomylnie możemy wierzyć Autorowi Pisma, a to dla kilku przyczyn. Przede wszystkim ze względu na Jego naturę, gdyż On jest Prawdą; Jan 14, 6: „Ja jestem droga i

prawda i żywot". A także ze względu na pełnię Jego wiedzy; List do Rzymian 11, 33: „O głębokości bogactw i mądrości i wiedzy Bożej!". I również z powodu potęgi i mocy Jego słów; List do Hebrajczyków 4, 12: „Bo żywa jest mowa Boża i skuteczna, i przeraźliwsza niż wszelki miecz obosieczny".
Po drugie, autorytet Pisma Świętego ujawnia się w jego skuteczności, która wynika z obowiązków, jakie nakłada. Ewangelia św. Marka 16, 16: „Kto nie uwierzy, będzie potępiony". Jego prawda ukazuje się poprzez zachowanie zawartych tam zasad, stąd mowa o „przykazaniach Bożych". Te przykazania prowadzą intelekt bezpośrednio ku wierze: „Wierzycie w Boga, i we mnie wierzcie" (por. J 14, 1). Kształtują uczucia ku miłości: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali" (por. J 15,12); nakłaniają do czynu: „To czyń, a będziesz żył" (por. Łk 10, 28).
Po trzecie, autorytet Pisma ujawnia się przez jedność i integralność tego, co głosi, ponieważ każdy, kto naucza świętej doktryny naucza tej samej rzeczy. 1 Kor 15, 11: „Ale czy ja, czy oni: wszyscy tak przepowiadamy, i wy tak uwierzyliście". I jest to konieczne, gdyż wszyscy oni mieli jednego nauczyciela. Ewangelia św. Mateusza 23, 8: „Jeden jest nauczyciel wasz". I wszyscy byli jednego Ducha: „czy nie postępowaliśmy w tym samym duchu?" (por. 2 Kor 12,18), i jedna miłość była nad wszystko, „A mnóstwa wierzących było serce jedno i dusza jedna" (por. Dz 4, 32). Stąd też, jako znak jedności i integralności nauki zawartej w Piśmie, wymownie wskazuje się, że „ta jest księga przykazań Bożych".

Kazanie: „Pochwała Pisma świętego i Jego podział"

22. Dlaczego nauka Pisma Świętego jest niezmienna i wieczna ?

Prawda tego, co naucza Pismo jest niezmienna i wieczna, stąd słowa: „Zakon, który jest na wieki". Ewangelia św. Łukasza 21, 33: „Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą". Prawo to będzie trwać na wieki ze względu na trzy kwestie. Po pierwsze, ze względu na moc Jego dawcy. Izajasz 14, 27: „Bo Pan zastępów postanowił: a któż będzie mógł udaremnić?". Po drugie, ze względu na Jego niezmienność. Proroctwo Malachiasza 3, 6: „Bom ja Pan, a nie odmieniam się". Księga Liczb 23,19: „Nie jest Bóg jako człowiek, aby kłamał, ani jako syn człowieczy, żeby się odmieniał". Po trzecie, ze względu na prawdę samego prawa. Psalm 118, 86: „Wszystkie przykazania Twoje są prawdą". Księga Przysłów 12, 19: „Warga prawdy trwać będzie na wieki". Trzecia Księga Ezdrasza 4, 38: „Prawda napomina i gromadzi - niezmiennie z mocą[37].
Największy spośród wszystkiego jest pożytek, jaki płynie z tego Pisma: „Ja [jestem] Pan, Bóg twój, który cię uczę pożytecznych rzeczy" (por. Iz 48, 17). Stąd fragment z Księgi Barucha głosi: „Ta jest księga przykazań Bożych, Zakon, który jest na wieki, wszyscy, którzy go trzymają, przyjdą do żywota". A należy to rozumieć po trzykroć: po pierwsze, jest to życie łaski, o którym poucza Pismo Święte. Jan 6,64: „słowa, które ja wam powiedziałem, duchem i żywotem są". Poprzez to życie, dusza trwa w Bogu. List do Galatów 2, 20: „I żyję, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus". Po drugie, życie sprawiedliwe wypełnia się w czynach, na które wskazuje Pismo Święte. Psalm 118, 93: „Na wieki nie zapomnę sprawiedliwości Twoich, boś mnie przez nie ożywił". Trzecim pożytkiem, jaki wypływa z Pisma jest życie w chwale, które ono obiecuje i ku któremu prowadzi. Ewangelia św. Jana 6, 69: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego". Ewangelia św. Jana 20, 31: „A te [słowa] są napisane, abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystus Syn Boży: i żebyście wierząc, żywot mieli w imię Jego".

Kazanie: „Pochwała Pisma świętego i Jego podział"

37 Trzecia Księga Ezdrasza uważana jest przez Kościół katolicki za apokryf, inaczej niż w prawosławiu, które przyjmuje jej kanoniczność.

23. Dlaczego Pismo Święte dzieli się na Stary i Nowy Testament ?

Pismo Święte prowadzi nas ku życiu na dwa sposoby, przez przykazania i pouczenia, i przez pomoc i wsparcie, jaką niesie. Jego nakazy dopełniają się w zadaniach, których wykonanie zaleca; to jest właściwą cechą Starego Testamentu. Mądrości Syracha: „Prawo to dał Mojżesz w przykazaniach sprawiedliwości" (por. Syr 24, 33). Pomoc i wsparcie pochodzą z daru łaski, którą zarządza Prawodawca, a to odnosi się do Nowego Testamentu. Obie te kwestie porusza Ewangelia św. Jana 1,17: „Albowiem Zakon przez Mojżesza był dany; łaska i prawda stały się przez Jezusa Chrystusa".
Dla tych powodów całe Pismo Święte podzielone jest na dwie zasadnicze części, Stary i Nowy Testament, o czym wspomina Ewangelia św. Mateusza 13,52: „Każdy nauczyciel, uczony w królestwie niebieskim, podobny jest człowiekowi gospodarzowi, który wyjmuje ze skarbu swego nowe i stare rzeczy". I dalej Pieśni nad Pieśniami 7, 13: „W bramach naszych wszelkie jabłka, nowe i stare, miły mój, zachowałam dla ciebie".
Stary Testament podzielony jest według kolejności nauczania nakazów Bożych, gdyż przykazania te są dwojakiego rodzaju, mają moc spętania i mają moc ostrzegania. Te, które nakładają więzy, są nakazami króla, który zamierza ukarać przestępców. Księga Przysłów 20, 2: „Jako ryk lwa, tak i postrach króla". Zaś strofowanie właściwe jest ojcu, który musi nauczać. Mądrości Syracha 7, 25: „Masz synów? Pouczaj ich i naginaj ich od dzieciństwa".
Fundament królewskiej władzy jest dwojakiego rodzaju: po pierwsze, ustanawia prawo, po drugie, nakłania do jego przestrzegania, które to zadanie należy zwykle do jego posłów i ambasadorów. Stąd też rozróżniamy trzy rodzaje nakazów: po pierwsze królewskie, po drugie te, które powierzono jego sługom i wreszcie nakazy ojcowskie. Na tej podstawie Stary Testament podzielony jest na trzy części, zgodnie z tym, co głosi prorok Jeremiasz we wstępie do Księgi Królewskiej.
Pierwsza część zawiera prawo, które przekazuje sam Król. Izajasz 33, 22: „Albowiem Pan sędzią naszym, Pan zakonodawcą naszym, Pan królem naszym".
Druga część zawiera pouczenia Proroków, którzy byli ambasadorami i posłami Bożymi, przemawiającymi do ludu w imieniu Boga i nawołującymi do przestrzegania Prawa. Aggeusz 1,13: „I rzekł Aggeusz, poseł Pański z posłów Pańskich".
Trzecia część zawiera dzieła świątobliwych pisarzy, którzy byli poruszeni przez Ducha Świętego, ale mówili jakby od siebie, nie od Boga. Stąd nazywani są „świątobliwymi", ponieważ byli kronikarzami tego, co święte. Gdyż *„agios"* znaczy „święte", a *„grapbia"* tyle co „pismo". Dlatego to, co znajdujemy w ich przekazie, traktujemy jako ojcowskie pouczenie. A prawdę tę w sposób oczywisty odczytujemy z Księgi Przysłów 6, 20: „Zachowaj, synu mój, przykazania ojca twego".
Święty Hieronim**38** wymienia czwarty rodzaj ksiąg, czyli apokryfy, nazywane tak od słów *„apo",* co znaczy „nadzwyczaj" i *„cryphon",* to jest „niejasny", ponieważ ich treść i autorzy budzą wątpliwości Kościoła. Kościół katolicki włącza do ksiąg Pisma Świętego takie, których nauczanie nie budzi wątpliwości, lecz autorzy - owszem. Rzecz nie w tym, że są oni nieznani, lecz ich waga jest nieznana. Stąd siła tych ksiąg nie wynika z powagi autorów, lecz z ich przyjęcia przez Kościół. A ponieważ sposób, w jaki głoszą nauki, jest taki sam, jak w świątobliwych księgach, wlicza się ich w poczet biblijnych autorów.
Pierwsza część Starego Testamentu, zawierająca prawo, dzieli się na dwie części, ze względu na jego dwa rodzaje, publiczne i prywatne.
Prawo prywatne dane jest do przestrzegania danej osobie lub rodzinie. Takie prawo zawarte jest w Księdze Rodzaju, co jest oczywiste w przypadku pierwszych zasad danych człowiekowi: „Ale z drzewa wiadomości dobrego i złego nie jedz (por. Rdz 2, 17), Noemu: „mięsa z krwią jeść nie będziecie" (por. Rdz 9, 4) i Abrahamowi: „I rzekł znowu Bóg do

Abrahama: «1 ty tedy będziesz strzegł przymierza mego i nasienie twoje po tobie w pokoleniach swoich»" (Rdz 17, 9).
Prawo publiczne dane jest ludowi. A to dlatego, że prawo Boże dane było narodowi żydowskiemu jako pośrednikowi między nimi a Panem, gdyż nie pochodziło bezpośrednio od Niego. Księga Powtórzonego Prawa 5, 5: „Jam zmówcą i pośrednikiem był między Panem a między wami czasu onego, abym wam opowiadał słowa Jego". List do Gałatów3,19: „Na cóż więc Zakon? Dodany został ze względu na występki... i ogłoszony został przez Aniołów, za sprawą pośrednika". Tak zatem ten dwuaspektowy podział ma swe ugruntowanie w ustanowionym prawie Bożym. Po pierwsze, gdy prawo idzie od Boga do pośrednika, co odnosi się do trzech ksiąg, Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb. Stąd czytamy w nich często: „Bóg rzekł do Mojżesza". Po drugie, gdy prawo dane jest ludowi przez pośrednika Bożego, co odnosi się do Księgi Powtórzonego Prawa, a co w sposób najbardziej oczywisty wynika z jej pierwszych słów: „Te są słowa, które mówił Mojżesz do wszego Izraela".
Te trzy księgi różnią się ze względu na trzy kwestie, wedle których dany jest ludowi porządek Bożych spraw. Po pierwsze, ze względu na zasadę sprawiedliwości sądów, ugruntowaną w Księdze Wyjścia. Po drugie, ze względu na obrzędy religijne, ustanowione dla kultu Bożego, co ma miejsce w Księdze Kapłańskiej. Po trzecie, ze względu na ustanowienie urzędów służących kierowaniu wspólnotą, o czym mówi Księga Liczb.
Druga część Starego Testamentu, prorocka, dzieli się wedle tego, jakiego rodzaju obowiązki wykonuje Boży poseł. Po pierwsze, powinien on ukazywać królewskie dobrodziejstwa: wspaniałomyślność, hojność, szczodrobliwość, za sprawą czego ludzie byliby skłonni do posłuszeństwa. Po drugie, powinien głosić królewskie prawo.
Istnieją trzy stopnie Boskich dobrodziejstw, które prorocy ukazywali ludowi. Po pierwsze, ciągłość dziedziczności, jak to miało miejsce w przypadku Jozuego, syna Nuna, o którym Mądrości Syracha powiadają: „Mężny na wojnie Jozue, który nastąpił po Mojżeszu" (por. Syr 46, 1). Drugim dobrodziejstwem było zniszczenie wrogich armii, o czym mowa w Księdze Sędziów, a co wspomina także Psalm 82: „Uczyń im jak Madianitom i Sisarze, jak Jabinowi u potoku Cison. Poginęli w Endorze, stali się jako gnój dla ziemi" (por. Ps 82, 10-11). Trzecim dobrodziejstwem jest radość, jaką wzbudził Bóg wśród ludu, a ta znów jest dwustopniowa. Mianowicie: chwalebna radość jaką wzbudził w pojedynczej osobie, jak to opisano w Księdze Rut. Jest to także radość dana całej wspólnocie, co opisują Księgi Królewskie, gdy Bóg ofiaruje ludowi swoje dary. Księga Ezechiela 16, 13: „I ozdobiłaś się złotem i srebrem". Dla tych przyczyn, według św. Hieronima, powyższe księgi zostały zaliczone w poczet prorockich.
W innych księgach, powszechnie uznawanych za prorockie, prorocy przedstawiają Boże nakazy zobowiązujące do przestrzegania prawa. Trzeba tu powiedzieć, po pierwsze, o wszystkich w ogóle prorokach większych, którzy byli posłani do całego ludu i nawoływali go do przestrzegania całego prawa. Po drugie, trzeba powiedzieć o szczególnych przypadkach, co ma miejsce odnośnie proroków mniejszych, różniących się od tamtych tym, że zostali posłani z różnych przyczyn do poszczególnych plemion, tak jak Ozeasz do domu Jehu, Jonasz do mieszkańców Niniwy, i cała reszta.
Prorocy więksi różnili się między sobą wedle tego, jakich sposobów szukali, by skłonić lud do przestrzegania prawa, a zatem dobrotliwie przyobiecywali im dary Boże, przerażali strachem przed karą, przypominali o odpowiedzialności za popełnione grzechy. A choć każdy z tych sposobów można odnaleźć u wszystkich proroków większych, Izajasz przede wszystkim nakłaniał do poprawy przez ukazywanie dobra, jak powiedziane jest w Mądrości Syracha 48, 27: „Wielkim duchem widział ostatnie rzeczy i płaczących w Syjonie pocieszył". Jeremiasz przede wszystkim ostrzegał, stąd zapisano w Księdze Jeremiasza 38, 4: „Prosimy, aby był zabity ten człowiek, bo umyślnie osłabia ręce mężów rycerskich, którzy się ostali w

tym mieście". Zaś Ezechiel napominał i beształ. Księga Ezechiela 16, 3: „ojciec twój Amorejczyk, a matka twoja Hetejka".
Można też pokazywać w inny sposób różnice między nimi. Tak zatem Izajasz przepowiadał głównie tajemnicę Wcielenia, dlatego czyta się go w czasie, gdy Kościół obchodzi Adwent, a Jeremiasz głosił misterium Pasji, dlatego czyta się go w Wielkim Poście, zaś Ezechiel zapowiadał tajemnicę Zmartwychwstania, dlatego jego księgę wieńczy przyjęcie ciała przez leżące w prochu kości i odnowa Świątyni. Daniel włączony jest pośród proroków o tyle, o ile przepowiadał przyszłe zdarzenia w proroczym duchu, a choć nie mówił do ludu w imieniu Pana, zapowiadał boskość Chrystusa. Dlatego ci czterej prorocy odpowiadają czterem ewangelistom i głoszą sąd Boży.
Trzecia część ksiąg starotestamentalnych zawiera pisma świątobliwe i apokryfy, dzieląc się wedle dwóch sposobów, wedle których ojcowie pouczają swych synów o cnocie, a mianowicie, słowem i czynem, gdyż dobre uczynki są nie mniej ważne niż słowa. Jedni nauczają samym czynem, drudzy tylko słowem, inni i słowem i czynem.
Ponadto, pouczenie przez dobre uczynki dokonuje się na dwa sposoby. Pierwszy polega na mówieniu o przyszłości, przez ostrzeżenia. Czyni tak, zdaniem św. Hieronima, Jozue, którego umieszcza wśród świątobliwych mężów. A choć jest on prorokiem przez dar proroctwa, nie jest to jednak właściwy mu urząd, gdyż Bóg nie posłał go na to do ludu. Stąd to, co powiedziane jest w Księdze Mądrości, może być zastosowane do proroka: „A jeśli kto pożąda wielkiej umiejętności, to ona zna przeszłe rzeczy i o przyszłych zdanie wydaje". Drugi sposób polega na mówieniu o przeszłych wydarzeniach jako przykładach cnoty. Istnieją cztery cnoty główne, a mianowicie sprawiedliwość, która służy wspólnemu dobru, czego przykład dany jest w Pierwszej i Drugiej Księdze Kronik, gdzie opisany został dobrostan całego ludu, gdy sprawiedliwie był rządzony. Drugą cnotą jest czystość, której przykład daje Judyta, dlatego też Św. Hieronim powiada: „Traktujmy Judytę jako przykład cnotliwej wdowy". Księga Judyty 15, 11: „iżeś sobie poczęła mężnie i wzmocnione jest serce twoje, przeto żeś czystość umiłowała, a po mężu swoim innego nie poznałaś". Trzecią cnotą jest męstwo, które ma dwa przymioty. Służy atakowi (czego przykład znajdujemy w Księgach Machabejskich)
1 wytrwałości, czego przykład znajdujemy w Księdze Tobiasza 2, 12: „A to doświadczenie dlatego Bóg nań przypuścił, żeby potomkom był dan przykład cierpliwości jego". Czwartą cnotą jest roztropność, przez którą omija się niebezpieczeństwa, czego przykład daje Księga Ezdrasza. Gdyż w księdze tej widzimy Ezdrasza i Nehemiasza i pozostałe książęta roztropnie wystrzegających się zasadzek wrogów, chcących utrudnić budowę Świątyni i Jerozolimy. Właściwe roztropności jest także mądrze odpierać gwałt, czego przykład daje Księga Estery, gdzie pokazane jest, jak Mardocheusz i Estera radzą sobie z podstępami najpotężniejszego ze wszystkich Amana.
Księgi hagiograficzne i apokryfy, które pouczają przez słowo, dzielą się wedle dwóch sposobów postępowania. Po pierwsze, przez prośbę o dar mądrości. Księga Mądrości 7, 7: „I dlatego pożądał, a dana mi jest roztropność, i wzywałem, a przyszedł na mnie duch mądrości". Oto jak poucza Psałterz, by mówić do Boga na modlitwie. Po drugie, przez nauczanie mądrości, a i to na dwa sposoby, zgodnie z działaniem mądrości. Pierwszy służy obnażeniu kłamstwa, co pokazuje Hiob, który poprzez rozmowę prostuje błędy. Księga Hioba 13, 3-4: „A wszakoż do Wszechmocnego mówić będę, chcę z Bogiem rozmawiać, wpierw pokazując, żeście budownicy kłamstwa i naśladowcy nauk przewrotnych". Drugi poucza o tym, co nie jest nam znane. I co do tego jesteśmy pouczeni na dwa sposoby, gdyż albo mądrość jest nam przedstawiona, albo jej stopnie wznoszą się, co pokazują Mądrości Salomona, które w rzeczy samej różnią się, zgodnie z trzema stopniami cnoty, o których pisze Plotyn w *Enneadach*39 (I. 1.2.2-7), wskazując, że zasady mądrości powinny odnosić się tylko do aktów cnoty. Pierwszy stopień, wedle niego, obejmuje cnoty publiczne, z pomocą których człowiek umiarkowanie używa rzeczy tego świata i żyje pośród ludzi, a tak jest właśnie wedle

Księgi Przysłów. Drugi stopień obejmuje cnoty zmierzające do oczyszczenia, pomagające człowiekowi odnosić się ze wzgardą do świata, na co wskazuje Księga Koheleta, która zmierza do odrzucenia spraw tego świata, co jasno wynika ze wstępu św. Hieronima. Trzeci stopień tworzą cnoty oczyszczonej duszy, pomagające człowiekowi oczyścić się w całości z doczesnych trosk, rozkoszować się kontemplacją samej mądrości, a to ukazane jest w Pieśni nad Pieśniami. Czwarty stopień daje wstęp do cnót będących w samych Bogu, gdzie udział w cnocie nie tyle jest dany, lecz pozwala czerpać z siebie radość.
Przez słowo i czyn poucza Mądrość Syracha. Stąd zasady mądrości, wyrażone przez pochwałę ojców zamykają tę księgę, co jasno pokazuje rozdział 44 i późniejsze.
Nowy Testament, który jest ustanowiony dla życia wiecznego nie tylko przez prawo, lecz dar łaski, dzieli się na trzy części. Pierwsza, poprzez Ewangelie, traktuje o źródle łaski. Druga ukazuje jej moc, na co wskazują listy św. Pawła Apostoła, dlatego rozpoczyna on od ukazania potęgi Dobrej Nowiny i powiada w Liście do Rzymian 1, 16: „Nie wstydzę się bowiem Ewangelii; gdyż jest mocą Bożą na zbawienie każdemu wierzącemu". Trzecia część pokazuje, jak wcielane są w życie wyżej wymienione cnoty, o czym mówią pozostałe księgi Nowego Testamentu.
Źródłem łaski jest Chrystus. Ewangelia św. Jana 1, 16-17: „A z pełności Jego my wszyscyśmy wzięli, i łaskę za łaskę. Albowiem Zakon przez Mojżesza był dany; łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa". W Chrystusie pojednane są dwie natury, Boska i ludzka. Wskazuje na to św. Jan na początku swej Ewangelii: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo". Na ludzką naturę Chrystusa wskazują głównie pozostałe Ewangelie, dzielą się wedle trzech rodzajów godności, która przysługuje Mu jako człowiekowi. Św. Mateusz mówi o Jego królewskiej godności. Stąd na początku swej Ewangelii pokazuje królewski rodowód Chrystusa i hołd, jaki oddali Mu trzej królowie. Św. Marek mówi o Jego prorockiej godności, dlatego na początku swej Ewangelii wskazuje na przepowiadanie Dobrej Nowiny. Św. Łukasz mówi o Jego godności kapłańskiej. Dla tej racji rozpoczyna swą Ewangelię w Świątyni, wśród kapłanów i kończy ją w Świątyni, i często do niej powraca, jak powiada werset jego Ewangelii: „znaleźli go w świątyni siedzącego pośrodku uczonych w Piśmie" (por. Łk 2, 46).
Można też w inny sposób pokazać różnicę między Ewangeliami. O św. Mateuszu można by powiedzieć, że przepowiada Chrystusa, wskazując głównie na misterium Wcielenia i dlatego przedstawia się go pod postacią mężczyzny. Św. Łukasz przepowiada Chrystusa w misterium Jego Męki, dlatego też przedstawia się go jako byka, który jest zwierzęciem ofiarnym. Św. Marek przepowiada Chrystusa w zwycięstwie Zmartwychwstania, dlatego przedstawia się go jako lwa. Lecz św. Jan, który wzbił się ku wysokościom Chrystusowej boskości, przedstawiany jest jako orzeł.
[Zaginęła oryginalna część tekstu św. Tomasza, ukazująca potęgę łaski Bożej przez odwołanie do listów św. Pawła]**40**.
Działanie potęgi łaski pokazane jest przez rozwój Kościoła, w którym to przypadku należy rozważyć trzy kwestie. Po pierwsze, powstanie Kościoła, co pokazano w Dziejach Apostolskich, stąd św. Hieronim powiada w swym wstępie do Pięcioksięgu, że „Dzieje Apostolskie dają podstawowy wgląd w historię dziecięcia-Kościoła i ukazują szaty, jakie nosił". Po drugie, wzrastanie Kościoła, zgodnie z którym uporządkowano apostolskie nauczanie listów kanonicznych. Po trzecie, kres Kościoła, gdy cała treść Pism ma swoje zwieńczenie w Apokalipsie św. Jana, a Oblubienica znajduje mieszkanie u boku swego Oblubieńca, Jezusa Chrystusa, dzieląc z Nim życie w chwale, do którego On ją powołał.

Kazanie: „Pochwała Pisma świętego i Jego podział"

38 Św. Hieronim (ok. 347-420), ojciec Kościoła, pustelnik, pisarz i tłumacz Pisma Świętego z greki na łacinę (Wulgata), jego relikwie znajdują się w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie.

39 Plotyn (204-269), twórca wpływowej szkoły filozoficznej znanej jako neoplatonizm; twórca *Ennead,* które swą nazwę czerpią z tego, że pięćdziesiąt cztery zawarte w nich rozprawy ułożono w sześć dziewiątek; Plotyn twierdził, że fundamentem bytu jest Jednia - doskonała i prosta, z której w drodze emanacji (hi-postazy), wywodzą się wszelkie uporządkowane hierarchicznie byty, coraz bardziej złożone i wybrakowane w swym istnieniu. Kresem bytu jest materia, przemieszana z nicością; człowiek wznosi się do Jedni poprzez odrzucenie materii i wszelkich form pośrednich między ludzkim umysłem a Jednią.
40 Wyjaśnienie podane za tekstem anglojęzycznym.

24. Czy treści Nowego Testamentu zawarte są już w Starym Testamencie ?

Jedna rzecz zawiera w sobie drugą tak w sposób aktualny, jak potencjalny. W tym oto miejscu znajduje się aktualnie moje ciało, zaś ziarno zawiera w sobie potencjalnie całe drzewo. Stary Testament potencjalnie zawiera w sobie Nowy Testament, ponieważ pierwszy można porównać z drugim niczym niedoskonałość z doskonałością.
W komentarzu do wersetu z Ewangelii św. Marka: „Bo ziemia sama z siebie owoc rodzi, najprzód trawę, potem kłos, a potem pełne ziarno w kłosie" (Mk 4,28), Chryzostom daje następującą interpretację: „Trawą jest prawo natury, kłosem Prawo Mojżeszowe, pełnym ziarnem w kłosie jest Prawo Dobrej Nowiny".
Stąd też Nowy Testament zawiera w sobie Stary, niczym kłos, który mieści w sobie pełne ziarno.

Suma teologiczna, I-II, 107, 3, c.

25. Jakie zadania stoją przed tymi, którzy nauczają Pisma Świętego ?

Król i Pan niebios na wieki ustanowił to prawo, że dary Jego Opatrzności powinny schodzić ku temu, co niżej położne poprzez pośredników41. Stąd Dionizy Areopagita w piątej części swej *Niebieskiej hierarchii* powiada: „Najświętszym prawem boskości jest to, że rzeczy pośrednie powinny być pociągane do najwyższego Boskiego światła przez byty pierwsze". Prawo to ustanowione zostało nie tylko dla rzeczy duchowych, lecz i cielesnych. Dlatego też św. Augustyn w księdze *O Trójcy Świętej* mówi: „Stąd też, jako że większość rzeczy niskich i pomniejszych rządzonych jest w ustanowionym porządku przez subtelniejsze ciała, tak też wszystkie ciała rządzone są przez rozumnego ducha życia". Dlatego też, w słowach psalmu Pan ustanawia to prawo, wiążące dla sposobu przekazywania duchowej mądrości, używając metafory rzeczy cielesnych: „Ty pokrapiasz góry z wysokości swoich". W pełni zrozumiałe jest dla zmysłów, że z najwyżej położonych chmur spływa deszcz, poprzez który odświeżone są góry i nawodnione rzeki, by płynąć dalej, tak że nasycona ziemia może wydać owoc. Podobnie, z wysokości mądrości Bożej, umysły, które odbierają naukę, przedstawiane są niczym góry, na które spływa deszcz, deszcz światła mądrości Bożej, ubogacający umysły tych, którzy słuchają.
Stąd też w wybranym tekście rozważa się cztery kwestie. Wzniosłość i wysoką rangę nauki duchowej; godność tego, który jej naucza, kondycję słuchaczy, porządek nauczania.
Wzniosłość i wysoka ranga owej nauki wyraża się w słowach: „z wysokości swoich".
Te przymioty nauki świętej pochodzą z trzech źródeł.
Po pierwsze, wynikają z jej pochodzenia: gdyż to jest mądrością, co jest opisane jako pochodzące z wysokości. List św. Jakuba 3,17: „Mądrość, która przychodzi z góry, najpierw jest czysta, potem spokojna, skromna, ustępliwa, pełna miłosierdzia i owoców dobrych, nie stronnicza i nie obłudna". Mądrości Syracha 1, 5: „Zdrojem mądrości słowo Boże na wysokości".
Po drugie, wynikają z subtelności jej przedmiotu. Mądrości Syracha 24,7: „Jam mieszkała na wysokości, a stolica moja na słupie obłoku". Tak też są szczyty mądrości Bożej, do których dochodzi każdy, choć niedoskonale, ponieważ, jak powiada św. Jan Damasceński42

w dziele *O wierze prawdziwej:* „wiedza o istnieniu Boga jest w sposób naturalny złożona we wszystkich". Ze względu na co powiedziane jest w Księdze Hioba 36, 25: „Wszyscy ludzie Go widzą, każdy patrzy z daleka". Jednak pozostałe rzeczy są wyższe i dosięga je wyłącznie intelekt mędrca. List do Rzymian 1,19: „Co z Boga może być poznane, to im jest jawne". Niektóre z tych rzeczy są tak wysoko, że zupełnie przekraczają ludzki rozum, o czym mówi Księga Hioba 28, 21: „Skryte są od oczu wszystkich żyjących" i Psalm 17, 12: „I uczynił ciemność zasłoną swoją". Lecz mogą być poznane w Duchu Świętym. „My zaś wzięliśmy nie ducha tego świata, ale Ducha, który jest z Boga" (por. 1 Kor 2, 12), pouczającym świętych nauczycieli, którzy wyłożyli Jego naukę w tekście Pisma Świętego. I oto najwyższy szczyt, który - jak powiedziano - zamieszkuje mądrość.
Po trzecie, wynikają z wzniosłości celu, a jest to cel najwyższy - życie wieczne. Ewangelia św. Jana 20, 31: „A te [słowa] są napisane, abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystus Syn Boży: i żebyście wierząc, żywot mieli w imię Jego". List do Kolosan 3, 1-2: „Jeśliście więc współpowstali z Chrystusem, co w górze jest, szukajcie, gdzie Chrystus jest siedzący na prawicy Bożej. Co w górze jest, miłujcie, nie co na ziemi".
Z powodu wzniosłości i wysokiej rangi tej nauki, wymagana jest godność od tych, którzy ją przekazują. To powód, dla którego symbolizują ich góry, jak jest powiedziane: „Ty pokrapiasz góry z wysokości swoich", a to dla trzech racji.
Po pierwsze z powodu wysokości gór. Gdyż wznoszą się one nad ziemię i sąsiadują z niebem. Tak też święci nauczyciele przez wzgardzenie ziemskimi rzeczami
zwrócili się jedynie ku niebieskim. List do Filipian 3, 20: „Nasze zaś obcowanie jest w niebie, skąd też oczekujemy Zbawiciela, Pana naszego Jezusa Chrystusa". Stąd też o nauczycielu nauczycieli, Chrystusie, powiedziane jest w Księdze Izajasza 2, 2: „I będzie w ostateczne dni przygotowana góra domu Pańskiego na wierzchołku gór... a popłyną do niej wszystkie narody".
Po drugie z powodu ich wspaniałości. Gdyż góry rozświetlone są promieniami słońca. Podobnie, jako pierwsze otrzymują Bożą wspaniałość umysły świętych nauczycieli. Niczym góry są oświeceni przez pierwsze promienie Bożej mądrości. Psalm 75, 5: „Dziwnieś zajaśniał Ty z gór wiekuistych; strwożyli się wszyscy głupiego serca". Górami są nauczyciele, którzy mają udział w wieczności. List do Filipian 2, 15: „świecicie jak światła na świecie".
Po trzecie z powodu ochrony, jaką dają góry, gdyż bronią one kraju przed wrogiem. Tak zatem doktorzy Kościoła muszą stać w Jego obronie przed błędami. Synowie Izraela nie pokładali nadziei we włóczniach lub łukach, lecz broniły ich góry. Księga Ezechiela 13, 5: „Nie wstępowaliście naprzeciw aniście nie zastawili muru dla domu Izraelowego, abyście stali w bitwie w dzień Pański".
Dlatego też wszyscy nauczyciele Pisma Świętego powinni składać dziękczynienie za chwałę ich życia, skoro mogą czcigodnie nauczać z mocą, gdyż powiada św. Grzegorz Wielki w swym dziele *Księga reguł pasterskich:* „Przepowiadanie tego, którego życie jest godne pogardy, również będzie wzgardzone". Księga Koheleta 12,11: „Słowa mędrców są jak ościenie i jak gwoździe głęboko wbite, które przez radę mistrzów dane są od pasterza jednego". Gdyż serce nie może być pobudzane ani pociągane do bojaźni Bożej, jeśli nie jest głęboko zakorzenione w doskonałości życia.
Nauczyciele powinni być wykształceni, by mogli stosowanie nabywać wiedzę, czytając. List do Efezjan 3, 8-9: „Mnie najmniejszemu ze wszystkich świętych dana została ta łaska, żebym wśród pogan przepowiadał niedościgłe bogactwa Chrystusowe. I żebym oświecał wszystkich, jakie jest rozrządzenie tajemnicy ukrytej od wieków w Bogu".
Powinni być zbrojni, by w dyskusji mogli obalać błędy. Ewangelia św. Łukasza 21,15: „Bo ja włożę wam w usta słowa i mądrość, której nie będą mogli sprostać, ani się sprzeciwić wszyscy przeciwnicy wasi".

O wszystkich tych funkcjach: przepowiadania, świętej lektury i dysputy powiedziane jest w Liście do Tytusa 1, 9: „żeby mógł napominać przez zdrową naukę i tych, którzy się sprzeciwiają, przekonywać".

Kazanie „Pochwała Pisma świętego" (1256 r.)

41 Wprowadzeniem do tego kazania jest następujący werset z Księgi Psalmów 103, 13: „Ty pokrapiasz góry z wysokości swoich, z owocu dzieł Twoich nasyci się ziemia".
42 Św. Jan Damasceński (ok. 675-749), mnich w klasztorze św. Saby w Jerozolimie, kapłan; autor dzieła *Źródło wiedzy,* którego trzecią, najbardziej cenioną część chrześcijańscy scholastycy nazwali mianem *O wierze prawdziwej.*

26. Jakimi przymiotami winni odznaczać się ci, którzy słuchają Słowa Bożego ?

Wreszcie należy zwrócić uwagę na kondycję tych, którzy słyszą Słowo, a których figurą jest ziemia: „z owocu dzieł Twoich nasyci się ziemia". A to dlatego, że ziemia jest najniżej położona. Księga Przysłów 25, 3: „Niebo wysoko, a ziemia nisko". I dalej, ziemia jest mocno osadzona i niewzruszona. Księga Koheleta 1, 4: „Pokolenie przemija i pokolenie nadchodzi, a ziemia na wieki stoi". Ponadto: ziemia wydaje owoc. Księga Rodzaju 1,11: „Niech zrodzi ziemia ziele zielone i dające nasienie; i drzewo urodzajne, owoce czyniące według rodzaju swego".
Podobnie powinni oni, w swej pokorze, być uniżeni niczym ziemia. Księga Przysłów 11, 2: „gdzie jest pokora, tam i mądrość". Ponadto powinni trwać niewzruszeni, umocnieni życiem godnym i uczciwym. List do Efezjan 4, 14: „Abyście już nie byli dziećmi chwiejącymi się, i nie byli unoszeni każdym wiatrem nauki". A życie ich winno dawać plon, jako że prawidła mądrości są złożonym w nich owocem. Ewangelia św. Łukasza 8,15: „zachowują słowo i owoc przynoszą w cierpliwości".
Dlatego też wymagana jest od nich pokora ze względu na naukę, która pochodzi ze słuchania Słowa. Mądrości Syracha 6, 34: „Jeśli nakłonisz ucha twego, pojmiesz naukę, a jeśli ci miło będzie słuchać, mądrym zostaniesz". Powinni trwać niezachwiani, o niezmąconych pokusą zmysłach, by osądzić to, co słyszą. Księga Hioba 12,11: „Czyż nie ucho rozsądza słowa?". Powinni dawać owoc obfity dzięki temu, co zgłębiają, gdyż dobry słuchacz z kilku słów potrafi wyprowadzić wiele wniosków. Księga Przysłów 9, 9: „Daj mądremu sposobność, a przyczyni mu się mądrości".

Kazanie „Pochwała Pisma Świętego"

27. W jakiej hierarchii rozważać trzeba nauczanie, które płynie od Boga przez szafarzy Jego Słowa do tych, którzy go słuchają ?

Porządek rzeczy, jaki został tu przedstawiony, wynika z trzech kwestii, a mianowicie: hierarchii udzielania pouczenia duchowego, jego stosowności i należytości oraz jakości otrzymanego daru.
Po pierwsze należy mieć wzgląd na stopnie przekazu, ponieważ nie wszystko, co jest zawarte w Bożej mądrości, może być uchwycone przez umysły nauczycieli. Stąd nie powiedziano, że mądrość płynie z gór najwyższych, lecz wysoko wzniesionych. Księga Hioba 26,14: „to o części dróg Jego się rzekło". Podobnie, nie wszystko, co zostanie zrozumiane przez nauczycieli, zrozumiałe jest dla ich słuchaczy; 2 Kor 12, 4: „słyszał niewymowne słowa, których człowiekowi mówić się nie godzi". Dlatego też nie powiedziano odnośnie tego, co tyczy się ziemi, że to góra daje owoc, lecz: „z owocu dzieł Twoich nasyci się ziemia". Oto dlaczego św. Grzegorz Wielki**43**, w swoich *Moraliach,* w następujący sposób wyjaśnia ten oto werset z Księgi Hioba: „On więzi wody w obłokach swoich, aby razem nie spadły na dół" (por. Hi 26, 8) - „Albowiem nauczyciel nie powinien pouczać prostaczków o wszystkim, co

wie, ponieważ sam z siebie nie jest zdolny poznać jak wiele kryje się w tym Bożych tajemnic".
Po drugie, porządek rzeczy ustalono ze względu na to, skąd bierze się jego stosowność i należytość, gdyż Bóg czerpie mądrość z siebie samego, jako ze swej natury. Stąd i wysoko wzniesione góry są Jego własnością.
Księga Hioba 12,13: „U Niego jest mądrość i moc, On ma radę i zrozumienie". Lecz nauczyciele mają obfity udział w mądrości. Stąd powiedziano o nich, że spłynęły na nich wody z wysokości. Mądrości Syracha 24, 42: „Poleję mój ogród roślinny i napoję owoc łąki mojej". Lecz i słuchacze mają w tym swój udział, odpowiedni im, symbolem tego jest w pełni nasycona ziemia. Psalm 16, 15: „nasycon będę, gdy się ukaże chwała Twoja".
Po trzecie, trzeba pamiętać o sile Bożego przekazu, gdyż On poucza o mądrości mocą własnej potęgi. Stąd powiedziano, że sam z siebie nawadnia góry. Zaś nauczyciele przekazują mądrość nie inaczej, niż jako sługi. Stąd owoce z wysokości nie przysługują im jako własność, lecz są dziełem Boga: „owoc dzieł Twoich". Pierwszy List do Koryntian 3, 4-5: „Jeśli bowiem jeden mówi: Ja jestem Pawła, a drugi: ja Apolla, czyż nie ludźmi tylko jesteście? Bo i czymże jest Apollo, i czym Paweł? Sługami są tego, któremuście uwierzyli". Zaś Drugi List do Koryntian 2, 16: „któż jest sposobny?". Gdyż Bóg wymaga od swoich sług niewinności; Psalm 100, 6: „chodzący drogą niepokalaną, ten mi służył"; rozumności; Księga Przysłów 14, 35: „Sługa roztropny miły jest królowi"; gorliwości; Psalm 103, 4: „czynisz z aniołów twoich wichry, a ze sług twoich ogień palący". I wreszcie posłuszeństwa; Psalm 102, 21: „Błogosławcie Panu... słudzy Jego, którzy czynicie wolę Jego!".
Lecz choć nikt sam z siebie nie jest zdolny do takiej służby, może mieć nadzieję, że otrzyma wystarczające wsparcie od Boga. Drugi List do Koryntian 3, 5: „Nie żebyśmy sami od siebie, jakby sami z siebie, sposobni byli coś pomyśleć, ale dostateczność nasza jest z Boga". Stąd Jego sługa musi prosić o to Boga. List św. Jakuba 1, 5: „A jeśli komuś z was zbywa na mądrości, niech prosi Boga, który z prostotą wszystkim daje, nie wymawiając, a będzie mu dana".

Kazanie „Pochwała Pisma świętego"

43 Św. Grzegorz Wielki (540-604), doktor Kościoła rzymskokatolickiego, przerwał świetną karierę urzędniczą, by w latach siedemdziesiątych VI wieku wstąpić do benedyktynów; w roku 577 papież Benedykt I uczynił go diakonem w Rzymie, a dwa lata później papież Pelagiusz II mianował go swym przedstawicielem na dworze w Konstantynopolu; papieżem został w roku 590; wielki reformator Kościoła i jego instytucji, ujednolicił i upowszechnił obrządek rzymski; pozostawił po sobie wielki dorobek piśmienniczy, w tym *Moralia,* będące komentarzem do Księgi Hioba; jemu również zawdzięczamy gregoriański kalendarz i chorał.

ROZDZIAŁ V
BOŻA DOBROĆ

28. Czy jedynie Bóg jest dobry ze swej istoty ?

Stwierdzić należy, że Bóg sam jest dobry ze swej istoty. Gdyż o niczym nie można orzekać dobra, jak tylko o tym, czemu przysługuje doskonałość. Tę zaś rozważa się w bycie pod trzema aspektami. Po pierwsze, ze względu na to, na ile współtworzy jego istnienie. Po drugie, ze względu na stopień, w jakim są jej przydane przypadłości konieczne dla jej doskonałego działania. Po trzecie, ze względu na stopień, w jakim potrzebuje innego bytu dla osiągnięcia swego celu. Przykładowo, pierwszą z doskonałości ognia tworzącą jego istnienie jest ta, której zawdzięcza swoją formę substancjalną; druga doskonałość wyraża się w cieple, świetle, suchości i tym podobnych cechach. Trzecia doskonałość wyraża się w tym, że ogień dąży do właściwego sobie celu.

Żadne stworzenie nie ma w sobie pełni tej trójaspektowej doskonałości, zgodnie ze swą istotą, lecz tylko jeden Bóg, którego istota jest Jego jedynym istnieniem i który nie ma w sobie żadnych przypadłości, gdyż wszystko, co stworzeniu dane jest jako przypadłość, to z istoty należy do Niego: potęga, mądrość i tym podobne przymioty, co jasno wynika z tego, co zostało wyżej powiedziane. Nie jest On również podporządkowany niczemu, co byłoby Jego celem, lecz to On sam w sobie jest celem wszystkich bytów. Stąd jasno wynika, że Bóg sam ma w sobie wszelką doskonałość zgodnie ze swoją istotą. Dlatego też to On jedynie jest dobry z istoty.

Suma teologiczna, I, 6, odpowiedź do artykułu 3.

29. W jaki sposób Bóg sprawił, że wszystkie stworzenia wyrażają Jego dobroć ?

Ktokolwiek spostrzeże, że myśl nie może zostać adekwatnie oddana przez pojedyncze słowo, użyje ich znacznie więcej, by lepiej wyrazić swój pogląd.
Podobnie, wszystkie stworzenia wyrażają Jego dobroć, nie przez to, że dodają do niej cokolwiek, lecz przez swe do niej podobieństwo. Stąd też, skoro Boża dobroć nie jest adekwatnie uobecniana przez podobieństwo pojedynczych stworzeń, Bóg stworzył całą gamę bytów, by różnorodny sposób ich upodobnienia do Jego dobroci mógł ją lepiej ukazywać.

Suma przeciw poganom, III, 97.

30. Czy Boża dobroć wymaga, aby On poprzez wyższe stworzenia rządził niższymi ?

Nieprzezroczyste ciało błyszczy, lecz nie oświetla innych ciał. Tymczasem księżyc zarówno świeci i oświetla ziemię.
Tak zatem Boża dobroć sprawia, że niektóre stworzenia są jak to nieprzezroczyste ciało - ponieważ Bóg powoduje, że niektóre byty są dobre same w sobie i nie udzielają dobra innym. Z drugiej zaś strony, Boża dobroć sprawia, że inne stworzenia są niczym księżyc. Wynika to z faktu, że za Jego przyczyną te stworzenia są zarazem dobre w sobie, a także potrafią przekazać dobro innym. W ten drugi sposób Bóg poprzez stworzenia wyższe rządzi tymi niższymi.

Kompendium teologii, I, 24.

31. Czy potrzebujemy Bożej pomocy, by osiągnąć kres naszego życia, by ujrzeć Pierwszą Prawdę w jej istocie ?

Niższa natura należy do wyższej tylko z jej pomocą. Przykładowo, słabe światło księżyca świeci za sprawą gorejącego słońca, woda pozbawiona ciepła ogrzewa się przez działanie ognia.
Lecz oglądanie Pierwszej Prawdy w jej istocie przekracza zdolności naszej natury, stąd należy to jedynie do samego Boga. Dlatego też potrzebujemy Bożej pomocy do osiągnięcia kresu naszego życia, czyli oglądania Pierwszej Prawdy w jej istocie.
Idąc dalej, narzędzie otrzymuje moc od naczelnej zasady, w ten sposób realizując właściwą sobie doskonałość. Przykładowo, piła w ręku cieśli tnie tarcicę i zdolna jest przyczynić się do powstania ławy, tak za sprawą własnej formy, jak za przyczyną siły sprawczej rzemieślnika. Lecz nasz intelekt i wola są narzędziami naczelnej zasady działającej, Boga, który jest Pierwszym Intelektem i Wolą. Konsekwentnie, przez moc Bożą nasz intelekt i wola otrzymują właściwą sobie doskonałość, by ujrzeć Pierwszą Prawdę w jej istocie.
Dlatego potrzebujemy Bożej pomocy by osiągnąć kres naszego życia, by ujrzeć Pierwszą Prawdę w jej istocie.

Suma przeciw poganom, III, 147.

ROZDZIAŁ VI
BOŻA MĄDROŚĆ

32. W jaki sposób Bóg objawia nam swą mądrość?

Jeden człowiek ukazuje drugiemu swoje idee przez znaki, jakimi są wypowiadane przez niego słowa. Podobnie, Bóg czyni swą Mądrość znaną ludziom przez znaki, jakimi są widzialne stworzenia.

Wprowadzenie do „Listu do Rzymian", I, 21.

33. Gdzie rodzi się Boża mądrość ?

Tak jak dzieło sztuki objawia artyzm jego twórcy, tak cały stworzony świat objawia Bożą Mądrość, poczętą w umyśle Ojca.

Wprowadzenie do „Ewangelii św.Jana", rozdział 1, czytanie 5.

34. Dlaczego mądrość Boża napełnia sobą wszystko i w czym wyraża się jej moc ?

Spośród wielu sądów na temat tego, czym może być prawda, Apostoł Paweł daje jeden, który jest pewny i prawdziwy: „Przepowiadamy Chrystusa ukrzyżowanego... który stał się nam od Boga [daną] mądrością" (por. 1 Kor 1, 24. 30)**44**. Co nie znaczy wcale, że tylko Syn jest mądrością, lecz że Ojciec, Syn i Duch Święty są mądrością, tak jak mają jedną istotę. Należy raczej powiedzieć, że mądrość w sposób szczególny przynależy Synowi, gdyż jej dzieła na różnoraki sposób wspólne są temu, co Jemu właściwe. Przez mądrość Bożą ukazują się rzeczy w Nim ukryte i za jej sprawą powstają stworzenia. I więcej jeszcze: nie tylko powstają, ale są podtrzymywane w istnieniu i wydoskonalane. Mówię o wydoskonaleniu, dzięki któremu stworzenie uzyskuje właściwy sobie kształt i osiąga sobie właściwy cel**45**.
Ukazanie się tajemnic Bożych, odnoszących się do Jego mądrości, jest oczywiste z tej racji, że Bóg sam w sobie w sposób pełny i doskonały zna siebie przez swoją mądrość. Stąd, jeśli cokolwiek o Nim wiemy, pochodzi to od Niego, gdyż każda niedoskonała rzecz bierze swe pochodzenie od doskonałej. Stąd powiedziane jest: „A wolę Twoją kto pozna, jeśli Ty nie dasz mądrości i nie ześlesz ducha Twego świętego z wysokości?". To ukazanie się mądrości dokonało się w sposób szczególny w Synu: gdyż On sam w sobie jest Słowem Ojca, jak to powiedziano w prologu Ewangelii św. Jana; ukazuje też Ojca i całą Trójcę Świętą w swej mowie. Stąd czytamy w Ewangelii św. Mateusza 11, 27: „Ojca nikt nie zna, jeno Syn, i komu by chciał Syn objawić". I w Ewangelii św. Jana 1,18: „Boga nikt nigdy nie widział; jednorodzony Syn, który jest na łonie Ojca, On opowiedział". Stąd też słusznie powiedziano o Synu: „Ja, mądrość, wylewam rzeki". Rozumiem przez to wiekuiste i niepojęte zrodzenie Syna z Ojca i Ducha Świętego. Te Chrystusowe rzeki zostały ukryte i - w pewien sposób - stały się zagadką, zakrytą w stworzeniach i zawartą w starotestamentalnych Pismach, stąd tylko nieliczni mogli przyjąć misterium Trójcy. Ale oto przybył Syn Boży i rozlał owe rzeki poza ich granicę, ukazując ludziom Trójcę Świętą. Ewangelia św. Mateusza 28, 20: „Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego". I Księga Hioba 28, 11: „Głębokości tych rzek wybadał i rzeczy tajemne na światłość wywiódł". Oto o czym mówi księga pierwsza *Sentencji.*
Drugą kwestią, która odnosi się do mądrości Bożej jest powstawanie bytów stworzonych. W Bogu jest bowiem nie tylko mądrość, która służy kontemplacji, lecz także działaniu - niby mądrość rzemieślnika, wykonującego pracę - dotycząca rzeczy stworzonych. Mówi o tym Psalm 103, 24: „Wszystkoś w mądrości uczynił". I sama mądrość mówi o tym w Księdze

Przysłów 8, 30: „Z Nim byłam, wszystko urządzając". Jest ona szczególnie utwierdzona w Synu Bożym jako w Obrazie niewidzialnego Boga, na podobieństwo którego stworzone zostały wszystkie rzeczy: „On jest obrazem niewidzialnego Boga, pierworodny wszelkiego stworzenia. Albowiem w Nim wszystkie rzeczy zostały stworzone" (por. Kol 1, 15); „Wszystko przez Słowo się stało" (por. J 1, 3). Słusznie zatem jest powiedziane o Synu: „Jam jako kanał z rzeki", a słowa te zawierają w sobie wskazanie zarówno co do porządku jak i sposobu stworzenia.
Co do porządku, wynika to z tego, że kanał wychodzący z rzeki czerpie z niej wodę, tak też stworzenie, które ma miejsce w czasie, czerpie jak ze źródła ze współistnienia Ojca, Syna i Ducha Świętego. Stąd powiedziane jest w Psalmie 148, 5: „Albowiem On rzekł i uczynione są". Słowo dało początek wszystkiemu, co było ukryte w Nim, w stosownym porządku, zgodnie z tym, o czym pisze św. Augustyn w suplemencie do swego *Komentarza do „Księgi Rodzaju".* Zawsze to, co pierwsze jest przyczyną tego, co późniejsze, zgodnie z tym, co pisze Arystoteles w drugiej księdze *Metafizyki.* Stąd pierwsze działanie jest przyczyną i powodem wszelkich późniejszych procesów.
Sposób ten ma dwa aspekty. Traktuje się go zatem jako część jednego, integralnego procesu stworzenia, które dopełniając wszystkich rzeczy, nie znajduje dla siebie żadnej miary - stąd wynika jego bezmiar. A także jako część stworzonego bytu, gdyż tak jak kanał wychodzi poza koryto rzeki, tak też stworzenie pochodzące od Boga wykracza poza Jego istotę, w której, niczym w korycie rzeki, zawiera się jedność Boskich Osób. Tak oto poznaliśmy zawartość księgi drugiej *Sentencji.*
Trzecia rzecz, która dotyczy Bożej mądrości odnosi się do odnowienia w dobrym bycie dzieł Stwórcy. Rzeczy winny być bowiem naprawiane przez tego rzemieślnika, który je uczynił. Dlatego też stosownym jest, że te rzeczy, które uczyniła mądrość, przez nią powinny być odnowione; stąd powiedziane jest w Księdze Mądrości 9, 19: „Albowiem przez mądrość uzdrowieni są ci wszyscy, którzy się Tobie, Panie, podobali od początku". Odnowienie stworzeń ku dobremu jest szczególnym atrybutem Syna, który w człowieczej naturze, przez podniesienie rodzaju ludzkiego, w pewien sposób odnowił też wszystkie rzeczy, które zostały stworzone dla człowieka. Stąd czytamy w Liście do Kolosan 1, 20: „Ażeby przezeń wszystko w Nim się pojednało, uspokojone przez krew krzyża Jego, czy to, co jest na ziemi, czy to, co jest w niebie". Słusznie zatem powiedziano o Synu Bożym: „Jam jako kanał z rzeki i jako wodociąg, który wyszedł z raju". Rajem jest chwała Boga Ojca, z której zstąpił wprost na ten padół łez, nie wyrzekając się swego bóstwa, lecz je ukrywając. „Wyszedłem od Ojca, a przyszedłem na świat" (por. J 16, 28). Rozważając Jego przyjście, musimy poznać dwie kwestie, a mianowicie, sposób w jaki się dokonało i owoc, jaki przyniosło. Nurt rzeki jest najbystrzejszy, stąd oznacza sposób, w jaki - z całą siłą ujawnionej miłości - Chrystus dopełnił misterium naszego zbawienia. Stąd powiedziano w Księdze Izajasza 59,19: „przyjdzie jako rzeka gwałtowna, którą tchnienie Pańskie pędzi". Owoce zbawienia wskazane są, gdy mowa o „akwedukcie", gdyż tak jak ten rozprowadza wody pochodzące ze źródła, by uczynić ziemię obfitą w owoce, tak też z Chrystusa wypływają różnorakie łaski, czyniące żyznym Kościół, jak jest powiedziane w Liście do Efezjan 4,11-12: „On przeznaczył niektórych na Apostołów, a niektórych na proroków, a innych na ewangelistów, a innych jeszcze na pasterzy i doktorów. Dla wydoskonalenia świętych, ku robocie posługiwania, ku budowaniu ciała Chrystusowego". Oto czego dotyczy trzecia księga *Sentencji,* której pierwsza część dotyczy tajemnic naszego zbawienia, a druga łask zebranych dla nas w Chrystusie.
Czwarty atrybut, który dotyczy mądrości Boga, to doskonałość, z pomocą której rzeczy zostają zachowane, gdy w Nim osiągną swój cel. Jeśli to odrzucimy, pozostanie jedynie doczesna marność, której mądrość ścierpieć nie może. Dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości, że ona „dosięga od końca aż do końca mocno i urządza wszystko wdzięcznie" (por. Mdr 8, 1). Byt zyskuje wewnętrzną i zewnętrzną harmonię, gdy ugruntowuje się, dochodząc

do swego kresu, którego z natury pragnie. W sposób szczególny dotyczy to Syna, który jako prawdziwy, jednorodzony Syn Boga, wiedzie nas do chwały dziedziców Boskiej ojcowizny. Stąd powiedziane jest w Liście do Hebrajczyków 2, 10: „Przystało bowiem temu, dla którego wszystko, i przez którego wszystko, gdy wielu synów doprowadzić miał do chwały, sprawcę ich zbawienia przez mękę uwielbić". Stąd słusznie jest powiedziane: „Poleję mój ogród roślinny".
Dojście do właściwego sobie celu wymaga odpowiedniego środka, bez którego nie jest to możliwe. Dlatego też Chrystus, ze względu na to, że wiedzie nas do kresu, którym jest wiekuista chwała, przygotował lekarstwo, jakim są sakramenty gojące spowodowane grzechem rany. Spośród powyższych słów trzeba podkreślić dwie kwestie, a mianowicie, właściwy środek, którym są sakramenty i to, że wiodą nas one ku chwale.
Na konieczność istnienia tego środka wskazują słowa: „Poleję mój ogród roślinny". Ogrodem jest Kościół, o czym mówi Pieśń nad Pieśniami 4, 12: „Ogrodem zamkniętym siostra moja, oblubienica, ogrodem zamkniętym", w którym rosną różnorakie rośliny, zgodnie z porządkiem świętych, których zasadziła ręka Wszechmogącego. Ten ogród jest nawodniony przez Chrystusa strumieniami sakramentów, które z Niego wypływają. Stąd w Księdze Liczb 24, 5, w pochwale piękna Kościoła powiedziane jest: „Jak piękne przybytki twoje, Jakubie, i namioty Twoje, Izraelu". I nieco dalej, w wersecie szóstym: „jako sady przy rzekach wilgotne". Tak też pasterze Kościoła, którzy udzielają sakramentów, określani są jako ci, którzy nawadniają: „Ja sadziłem, Apollo podlewał" (por. 1 Kor 3, 6).
Uczestnictwo w chwale ukazują te oto słowa: „Napoję owoc łąki mojej". Chrystusowymi „owocami" są wierni Kościoła, którym jest On - przez swoją pracę - niczym Matka. Mówi o tym Księga Izajasza 66, 9: „Izali ja, który czynię, że inni rodzą, rodzić nie będę?". Owocem tego zrodzenia są święci, przebywający w chwale, o owocu których mówi Pieśń nad Pieśniami 5, 1: „Niech przyjdzie miły mój do ogrodu swego i niech je owoce jabłek jego!". On nawadnia je ze swej nieprzebranej obfitości, o czym mowa w Psalmie 35, 9: „Będą upojeni obfitością domu twego". Mowa tu o „obfitości", gdyż przekracza wszelką miarę umysłu i pragnienia. Księga Izajasza 64, 4: „Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, coś przygotował oczekującym Ciebie". Tego dotyczy księga czwarta *Sentencji,* jej pierwsza część traktuje o sakramentach, zaś druga o chwale zmartwychwstania. Tak oto jasnym stał się cel *Sentencji,* jak to zostało przedstawione.

Komentarz do I Księgi „Sentencji" Piotra Lombarda, wstęp.

44 Wprowadzeniem do niniejszego tekstu św. Tomasza z Akwinu jest werset z Księgi Mądrości 24, 40-42: „Ja, mądrość, wylałam rzeki. Jam jako przekop wody niezmierny z rzeki, jam jako kanał z rzeki i jako wodociąg wyszłam z raju. Rzekłam: Poleję mój ogród roślinny i napoję owoc łąki mojej".
45 Św. Tomasz przyjmował za Arystotelesem koncepcję, określaną mianem „entelechii", zgodnie z którą każdy byt powstaje i kształtuje się w zgodzie z przeznaczonym sobie celem, wpisanym w jego naturę.

ROZDZIAŁ VII
WSZECHMOC BOGA

35. W czym wyraża się Boża potęga i Jego władza nad wszelkim stworzeniem ?

Wskazaliśmy wyżej, że jest jeden pierwszy byt, posiadający pełnię doskonałości istnienia, którego nazywamy Bogiem, a który ze swej pełni ofiaruje istnienie wszelkiemu stworzeniu. Stąd nie tylko jest On pierwszym z bytów, ale ich fundamentem. Daje istnienie wszystkim rzeczom, nie na mocy jakiejkolwiek konieczności swej natury, lecz z wolnej woli, co jasno wynika z powyższego. Stąd jest On Panem wszystkiego, co stworzył, gdyż włada wszystkim, co podlega Jego woli. Ma doskonałą władzę nad rzeczami przez siebie stworzonymi, gdyż dla

ich stworzenia nie potrzebował żadnego zewnętrznego czynnika sprawczego, ani jakiejkolwiek zastanej materii, skoro jest przyczyną wszelkiego bytu.
Rzeczy, które powstają z woli czynnika sprawczego podporządkowane są pewnemu celowi, gdyż dobro jest końcem i przedmiotem woli, stąd koniecznym jest, by to, co powstało za jego sprawą, było przyporządkowane jakiemuś celowi. Zaś jakakolwiek rzecz osiąga cel ostateczny poprzez swoje działanie, które nakierowane być musi na cel przez tego, kto nadaje rzeczom zasady, wedle których działają.
Stąd koniecznym jest, by Bóg, który jest w pełni doskonały sam w sobie i który swą mocą daje istnienie wszelkim bytom, uznany był za ich władcę, nie mając innego ponad sobą. Trzeba też uznać, że nie ma takiego bytu, który wyłamałby się spod Jego władzy, gdyż nie istnieje nic, co nie otrzymałoby istnienia od Niego. Stąd też jest On doskonały w rządzeniu, tak jak w swym bycie i w tworzeniu bytów.
Skutki Jego władzy ukazują się w odmienny sposób w różnych rzeczach, zgodnie z ich wieloraką naturą. Są byty stworzone przez Boga, które posiadają inteligencję i mają w sobie Jego obraz i podobieństwo do Niego. Stąd są nie tylko kierowane, lecz również kierują swymi czynami, by osiągnąć właściwy sobie cel. A jeśli władając sobą, są podległe Boskiej władzy, mogą osiągnąć cel ostateczny; lecz jeśli rządząc własnymi uczynkami, oddalą się od Niego, będą odrzucone. Natomiast byty pozbawione inteligencji nie kierują sobą w drodze do celu, lecz są kierowane przez inne. Natura niektórych ze stworzonych bytów nie ulega zepsuciu, ani w sposobie istnienia, ani w ich działaniach - zawsze podporządkowanych wyznaczonemu im celowi, jako niezawodnie podległych pierwszemu Dawcy Porządku. Przykładem takich bytów są ciała niebieskie, których ruch jest zawsze jednaki. Inne ze stworzonych bytów podlegają zepsuciu i mogą cierpieć w skutek ułomności swej natury - choć ta ułomność może zostać zrównoważona przez coś od nich wyższego, tak jak zepsucie jednego bytu powoduje zepsucie kolejnego - a w swych działaniach mogą zakłócić naturalny porządek, co jednak może być naprawione przez wyższe od nich dobro. Z czego jasno wynika, że te byty nie są niezależne od porządku,
jaki nałożył nań jego pierwszy Dawca, ani nie mogą uciec od Jego potęgi. Te podległe zepsuciu ciała, będąc stworzone przez Boga, są doskonale podporządkowane Jego mocy.
Dlatego też Psalmista, napełniony Duchem Świętym, rozważający jak mógłby nam ukazać Bożą Władzę, wskazuje po pierwsze na jej doskonałość: przez nazwanie Go Bogiem wskazuje na Jego naturę; na Jego potęgę, przez nazwanie Go wielkim Panem, gdyż potrzebuje wyłącznie własnej mocy dla stworzenia swych dzieł; na Jego władzę, przez nazwanie Go wielkim Królem nad wszystkimi bogami, gdyż, choć wielu rządzi światem, wszyscy podlegają Jego zwierzchnictwu. Po drugie, Psalmista opisał dla nas sposób, w jaki Bóg sprawuje władzę: mając wzgląd na byty rozumne, które podążając za Boskimi nakazami, osiągają za Jego sprawą swój cel ostateczny, którym On jest. Dlatego w innym miejscu powiada, że On nie zapomni o swoim ludzie. Ma także wzgląd na byty podległe zepsuciu, bo choć zdarza im się odstąpić od właściwej drogi, nie jest im odebrana Boża moc, dlatego Psalmista napisał, że to, co na końcu ziemi należy do Niego. I ma wzgląd na ciała niebieskie, które wznoszą się ponad ziemię - w porównaniu z tym, co ziemskie - i zawsze podlegają słusznym nakazom Boga, dlatego mówi, że „gór wysokości Jego są". Po trzecie: wskazuje na powód tej wszechobejmującej władzy: gdyż koniecznym jest, by rzeczy stworzone przez Boga były przez Niego rządzone. To ma na myśli, gdy mówi, że morze należy do Boga. I podobnie jest w innych kwestiach.

Suma przeciw poganom, III, 1.

36. Czy stworzenia musza być podtrzymywane w istnieniu przez Boga ?

Każde stworzenie ma swą przyczynę w Bogu, niczym powietrze, rozświetlone promieniami słońca, które je przenikają. Jak słońce jest jasne na mocy swej natury, tak powietrze napełnia się światłem, przyjmując je od niego.
Tak oto sam Bóg istnieje na mocy swej własnej istoty, ponieważ jest ona zarazem Jego własnym istnieniem. Z drugiej strony, stworzenia egzystują, przyjmując istnienie od Boga, tak że istota nie jest ich własnym istnieniem.
Stąd też byty stworzone potrzebują, by podtrzymywał je w istnieniu Bóg.

Suma teologiczna, 1,104,1, c.

37. Czy wszystkie stworzenia w sposób ciągły podtrzymywane są w istnieniu przez Boga ?

Dzienne światło, wypełniające powietrze, to efekt ciągłego działania promieni słonecznych. Podobnie, zachowanie istnienia stworzeń wynika z ciągłego działania, przez które Bóg daje to istnienie. To działanie dokonuje się bez jakiegokolwiek poruszenia i poza czasem.

Suma teologiczna, 1,104,1, odpowiedź do artykułu 4.

38. Czy Bóg jest przyczyną wszelkiej aktywności bytów stworzonych ?

Promienie słoneczne powodują, że kolory rozbłyskają przed naszymi oczyma, gdy - przeciwnie – w chwili zupełnego zaćmienia nie są one w stanie rozjaśnić naszego zmysłu widzenia.
Podobnie Bóg, Pierwszy Poruszyciel, jest przyczyną wszelkiej aktywności stworzeń, gdyż zanikłaby ona bez Bożego oddziaływania.
Dlatego też Bóg jest przyczyną wszelkich bytów stworzonych.

Suma przeciw poganom, III, 67.

39. Czy Bóg włada wszystkimi stworzeniami, w sposób wolny poruszając je do działania zgodnego z ich celem ?

Cieśla włada wszystkimi narzędziami, swobodnie władając nimi, by wykonywały właściwe sobie funkcje. W podobny sposób, Bóg włada wszystkimi stworzeniami, w sposób wolny poruszając je do dzieł zgodnych z ich naturalnym przeznaczeniem.

Suma teologiczna, 1,105, 5, c.

40. Czy nierozumne stworzenia poruszane są przez Boga ?

Tak jak części ludzkiego ciała, które przez brak rozumności poruszane są nakazami umysłu, tak bezrozumne stworzenia w swym istnieniu poruszane są przez Boga.

Suma teologiczna, I-II, 93, 5, odpowiedź do artykułu 2.

ROZDZIAŁ VIII
BÓG I STWORZENIE

41. Czy Bóg jest we wszystkich rzeczach ?

Bóg jest we wszystkich bytach nie jako czynnik konstytuujący ich istotę, ani jako przypadłość, lecz jako przyczyna sprawcza, łącząca się z nimi w ich działaniach. Każdy

czynnik ze względu na własną moc musi łączyć się tym, na którego bezpośrednio oddziaływuje.
Ponadto, skoro w Bogu istota i istnienie są tożsame, skutki Jemu właściwych działań muszą być przyczyną istnienia, tak jak właściwością ognia jest to, że płonie. Co więcej, Bóg jest przyczyną istnienia rzeczy nie tylko gdy rozpoczynają swe istnienie, lecz tak długo jak je zachowują, tak jak słońce jest przyczyną światła przenikającego powietrze tak długo, jak je sobą wypełnia.
Stąd też, tak długo jak rzeczy mają istnienie, Bóg musi być przy nich obecny, zgodnie z właściwym im sposobem istnienia. Istnienie jest najbardziej wewnętrznym i najbardziej zasadniczym dla rzeczy, o ile porównać akt istnienia z całą resztą czynników, z których składają się rzeczy. Dlatego Bóg musi trwać niejako u podstawy wszystkich bytów.

Suma teologiczna, I, 8, 1, c.

42. Czy wszystko, co doskonałe w stworzeniach, istnieje w Bogu w jakimś wyższym stopniu ?

Umysł nauczyciela zawiera całą wiedzę przelewaną na uczniów. Podobnie, każdy czynnik poruszający musi posiadać całą doskonałość, za sprawą której nadaje bieg rzeczom. Bóg, Pierwszy Poruszyciel, porusza wszystkie byty skończone zgodnie z przydaną im doskonałością. Stąd też wszystkie doskonałości bytów skończonych istnieją w Bogu w wyższym stopniu.

Kompendium teologii, I, 21.

43. Czy działanie, mocą którego Bóg powołuje rzeczy do istnienia, jest tym samym działaniem, poprzez które cieśla tworzy skrzynie ?

Cieśla konstruuje skrzynię, by później przestać się nią zajmować, podczas gdy Bóg nie ustaje w ofiarowaniu stworzeniu istnienia. Stąd też działanie, poprzez które Bóg jest przyczyną istnienia bytów, nie jest tym samym działaniem, poprzez które cieśla tworzy skrzynię.

Dysputa „0 możności", pytanie 3, kwestia 14, odpowiedź do artykułu 10.

44. W jaki sposób działania Boga i bytów stworzonych pełnią role przyczyn sprawczych ?

Akty Boga i bytów stworzonych pełnią rolę przyczyn sprawczych w różny od siebie sposób.
Czyny stworzeń pełnią rolę przyczyn zewnętrznych, ponieważ działają przez zmianę zewnętrznych właściwości rzeczy.
Czyny Boga pełnią rolę przyczyn wewnętrznych, ponieważ Pierwszy Poruszyciel działa przez nadawanie stworzeniom istnienia. Zaś istnienie jest czymś najbardziej wewnętrznym, jest korzeniem rzeczy.
Stąd oddziaływanie bytów stworzonych na siebie wzajem pochodzi z zewnątrz; Boże oddziaływanie na byty stworzone pochodzi od wewnątrz.

Wprowadzenie do „Ewangelii św. Jana", rozdział I, czytanie 5.

45. Dlaczego Bóg jest źródłem wiedzy o wszelkim stworzeniu ?

Należy powtórzyć za Augustynem, że sześć dni stworzenia było jednym dniem; sześć - ze względu na wyodrębnienie bytów, zgodnie z tym, jak są one wymienione, choć zaistniały w tym samym czasie -tak jak jest tylko jedno Słowo, czyli Syn Boży, mocą którego wszystkie rzeczy zostały stworzone. O Nim jest mowa, gdy czytamy: „I rzekł Bóg" (por. Rdz 1). I tak

jak rzeczy stworzone w ciągu owych sześciu dni zostały zachowane we wszystkich bytach, pomnażając się następnie za sprawą działania natury, tak też czas, który później nastąpił, odbija w sobie i przypomina owych sześć dni. Musimy pojąć, jak to możliwe. Światłość jest intelektualną naturą aniołów. Jeśli jest to stosowna światłość, trzeba określić ją mianem dnia. Anielska natura od początku ustanowienia wszelkich bytów przyjmowała w siebie wiedzę o nich, dlatego też w sposób pewny światło anielskiego intelektu ukazuje nam rzeczy stworzone, i to do tego stopnia, aż zostaną poznane. Stąd wiedza o bytach samych w sobie nazywana jest dniem, a ze względu na różnorodność rzeczy, ich poznanie i przyporządkowanie poszczególnym dniom została zróżnicowana i poddana hierarchii. Dlatego pierwszego dnia, za wzór mając Słowo, ustalony został kształt duchowego stworzenia; drugiego dnia ustalony został kształt cielesnego stworzenia, a mianowicie jego wyżej położona część, zwana firmamentem; trzeciego dnia niżej położona część, czyli ziemia, woda, oraz rzeczy znajdujące się w bliskim sąsiedztwie firmamentu; czwartego dnia wyżej położona część, kształtująca sam firmament; a piątego dnia to, co odnosi się do ziemi. A ponieważ Bóg jest pełnią światła i nie ma w Nim ciemności (por. 1J 1,5), stąd i Jego samopoznanie jest pełnią światła; lecz skoro stworzenie powstało z nicości, ma w sobie ciemność niezrealizowania i niedoskonałość, stąd wiedza, za sprawą której poznawane jest stworzenie, pomieszana jest z ciemnością.
Stąd byty stworzone mogą być poznane na dwa sposoby: albo poprzez Słowo, jako dzieło Boże, a wtedy wiedza na ich temat nazywana jest „porankiem", gdyż tak jak poranek jest kresem ciemności i początkiem światła, tak też stworzenie bierze początek ze światła pochodzącego od Słowa, po tym, jak nie ma istnienia. Jest również poznawane jako istniejące w sobie właściwej naturze, a taka wiedza nazywana jest „zmierzchem", który jest kresem światła i zbliża się ku nocy, stąd także stworzenie istniejąc samo w sobie ustaje, gdy Słowo, jego Stwórca, przestaje na nie oddziaływać, bo samo w sobie jest ułomne i skazane na ciemność, jeśli nie podtrzyma go w istnieniu Słowo.

Niemniej cała ta wiedza nazywana jest dniem, bo choć pełna cienia, jeśli porównać ją z wiedzą, jaką ma Słowo, to przecież jest światłem wobec niewiedzy, która jest zupełną ciemnością. Podobnie obecne życie, o którym można powiedzieć, że jest niejasne i zamglone, gdy je porównać z przyszłą chwałą, to jednak, mimo wszystko, jest światłem wobec życia w grzechu. Stąd właśnie ta droga od poranka do zmierzchu, zgodnie z którą anioł nabywa wiedzy o sobie w swej własnej naturze, oddaje ją Słowu, w którym ma swój cel, a z którego czerpie wiedzę o wszelkich dziełach Stwórcy od ich nastania. W ten oto sposób ten rodzaj poranka jest kresem poprzedniego dnia i początkiem następnego.

Komentarz do „Sentencji" Piotra Lombarda, Dzieło sześciu dni stworzenia, odpowiedź do artykułu 3.

46. Czy Bóg jest prawdą, która poucza o wszelkim istnieniu ?

Należy stwierdzić, jak to zostało już ukazane, że prawda ugruntowana jest we właściwy sposób w ludzkim i Bożym umyśle, tak jak zdrowie jest przymiotem właściwym naturze zwierzęcej. Lecz prawdę, w jej relacji do intelektu, orzeka się o czymś innym, tak jak i zdrowie orzeka się o jemu właściwych rzeczach, w stopniu, w którym warunkuje i podtrzymuje dobrostan zwierzęcia. Prawda ugruntowana jest pierwotnie i adekwatnie w Bożym umyśle, wtórnie i adekwatnie w umyśle ludzkim, wtórnie i nieadekwatnie w rzeczach, bo wyłącznie przez odniesienie jednej prawdy do drugiej. Zaś w umyśle Bożym jest tylko jedna prawda, a z niej pochodzi wielość prawd wywiedziona przez ludzki umysł: „jak z człowieczej twarzy powstaje wiele podobnych odbić w lustrze", jak powiada przypis do

Psalmu 11, 2: „bo umniejszyły się prawdy wśród synów ludzkich". Prawd, które są w rzeczach jest tak wiele, jak wiele jest tożsamości tych rzeczy.
Prawda orzekana o rzeczach, odniesionych do ludzkiego umysłu jest w pewien sposób czymś przypadkowym i nietrwałym, bo nawet jeśli przypuścić, że umysł ludzki nigdy nie istniał lub zaistniał na krótko, to rzeczy w swej istocie nadal by istniały. Prawda orzekana o rzeczach odniesionych do Bożego umysłu jest od nich nieodłączna, gdyż mogą one istnieć tylko wówczas, gdy On je stwarza i podtrzymuje w bycie. Stąd prawda orzekana o rzeczach w odniesieniu do Bożego umysłu jest wcześniejsza i ważniejsza niż ta, orzekana za pośrednictwem umysłu ludzkiego, gdyż rzeczy odnoszą się do Bożego umysłu jako swej przyczyny, zaś do umysłu ludzkiego jako do skutku, w tym stopniu, w jakim czerpie on z nich wiedzę. Dlatego też prawdę o rzeczach orzeka się głównie w odniesieniu do prawdy Bożego umysłu, niźli do prawdy ludzkiego rozumu. Stąd, jeśli prawda rozumiana jest właściwie, jako ta, która gwarantuje generalnie prawdziwość wszystkich rzeczy, tak też są one prawdziwe za sprawą jednej prawdy, a mianowicie, prawdy Bożego umysłu, jak powiada św. Anzelm z Canterbury[46] w księdze *O prawdzie*. A zatem, jeśli prawda rozumiana jest adekwatnie, jako ta, przez którą wtórnie orzeka się o prawdziwości rzeczy, w takim razie istnieje wiele prawd w wielu prawdziwych rzeczach, a nawet wiele prawd w jednej prawdziwej rzeczy, istniejącej w kilku umysłach. Jeśli zaś prawdę rozumie się niewłaściwie, gdy orzeka się samoistną prawdziwość wszelkich rzeczy, wtedy także istnieje wiele prawd w wielu prawdziwych rzeczach, ale jest tylko jedna prawda o każdej prawdziwej rzeczy. Gdy rzeczy nazywane są prawdziwymi bądź to ze względu na prawdę, która jest w Bożym umyśle, lub w umyśle człowieka, podobne to jest do sposobu, za sprawą którego określa się pokarm jako zdrowy - a to ze względu na zdrowie zwierzęcia, od którego pochodzi, a nie z powodu właściwej jej formy. Lecz gdy rzecz na mocy tkwiącej w niej prawdy określana jest jako prawdziwa, wówczas jest niczym innym jak pewną tożsamością, adekwatną do intelektu, lub będącą jego odpowiedniością, a wówczas jej określenie wynika z właściwej jej formy, jak wówczas gdy pokarm nazywa się zdrowym z powodu jego własnej jakości.

Dysputa „0 prawdzie", 1, odpowiedź do artykułu 4.

[46] Św. Anzelm z Canterbury (1033-1109), mnich, opat klasztoru w Bec, w Normandii, autor wybitnych dzieł metafizycznych okresu średniowiecza, *Monologionu, Proslogionu* i wielu dialogów: *O prawdzie, O wolne; woli;* znany powszechnie jako twórca tak zwanego „ontologicznego dowodu na istnienie Boga", w którym przyjmuje się, że Bóg jest tym, nad którego nic wyższego pomyśleć nie można.

47. Czy byty, które nie dysponują władzą poznania, znają własne przeznaczenie ?

Strzała mknie do celu zgodnie z wolą zwalniającego cięciwę łucznika. Podobnie z racji działania obdarzonego umysłem poruszyciela, ciałom czysto materialnym brak wiedzy na temat ich naturalnego przeznaczenia.

Suma przeciw poganom, III, 24.

ROZDZIAŁ IX
BÓG I CZŁOWIEK

48. Czy jesteśmy winni Bogu specjalną cześć?

Musimy czcić naszych rodziców, ponieważ są źródłem naszego istnienia, utrzymania i wychowania. Stąd też powinniśmy oddawać specjalną cześć Bogu, pierwotnemu źródłu naszego istnienia, podtrzymania w bycie i wychowania.

Wprowadzenie do „Listu do Efezjan", rozdział 6, czytanie 5.

49. Czy cały cielesny człowiek jest obrazem Boga ?

Moneta nazywana jest obrazem monarchy, jeśli odbito na niej jego obraz. Człowiek uznany jest za obraz Boga nie dlatego, że jako byt zarazem materialny i duchowy jest obrazem Stwórcy, lecz dlatego, że umysł ludzki odbija w sobie Boży obraz. Stąd też, obrazem Boga nie jest każda część osoby ludzkiej.

Suma teologiczna, I, 93, 6, odpowiedź na kwestię 1.

50. Czy Boże prawo zobowiązuje nas do wzajemnej miłości ?

Boże prawo pomaga nam przestrzegać praw naturalnych. Zaś te nakazują nam wzajemną miłość. Dowodem tego jest, że instynktownie kierujemy się ku jakiemukolwiek człowiekowi, znajdującemu się w tarapatach, nawet jeśli nie wiemy, kim on jest.
Przykładowo, możemy wskazać dobrą drogę człowiekowi błądzącemu, lub pomóc powstać osobie, która się przewróciła. Dlatego Arystoteles w VIII księdze *Etyki Nikomachejskiej* mówi, że „jesteśmy z natury przyjaciółmi dla siebie nawzajem".
Tak oto Boże prawo zobowiązuje nas do wzajemnej miłości.

Suma przeciw poganom, III, 117.

51. W jaki sposób służymy Bogu przez wewnętrzne i zewnętrzne uczynki ?

Służymy Bogu wychwalając Go i służąc Mu, nie w ten sposób, byśmy cokolwiek Mu dodawali, gdyż On jest wszechdoskonałością, lecz tak, iż sami zyskujemy doskonałość, ponieważ przez chwałę i służbę nasz umysł staje się Jemu posłusznym.
Teraz zaś na naszą doskonałość składa się posłuszeństwo, gdyż niższe staje się doskonalsze, poddając się temu, co wyższe, tak jak ciało udoskonala się, będąc poruszane przez duszę.
Lecz oddanie umysłu ludzkiego Bogu wymaga, by został on poddany zmysłowym znakom, bowiem „niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła" (por. Rz 1,20), jak powiada Apostoł Paweł w Liście do Rzymian.
Stąd też w służbie Bożej musimy używać cielesnych i zmysłowych rzeczy, by pobudzić nasze umysły do duchowych dzieł, przez które Jemu się poddajemy.
Konsekwentnie, wewnętrzne dzieła są pierwotnie i istotowo związane ze służbą Bożą, gdy czyny zewnętrzne są wtórne i podrzędne wobec tamtych.

Suma teologiczna, II-II, 81, 7, c.

52. Jakie cztery dary wlewa łaska uświęcająca w dusze tych wierzących, którzy ją przyjmują ?

Każda nowa doskonałość daje dodatkową zdolność. Tak ogień ogrzewając wodę nadaje jej zdolność gotowania jedzenia; słońce rozświetlając powietrze nadaje mu zdolność czynienia kolorów widzialnymi. W podobny sposób łaska uświęcająca daje cztery zdolności duszom wierzących, którzy ją przyjmują.
Po pierwsze, udział w Boskiej Naturze: „Skoro Boskiej mocy Jego wszystko nam darowane zostało, co do życia i pobożności należy, przez poznanie tego, który nas wezwał własną chwałą i dobrocią. Z których dane nam zostały drogocenne i największe obietnice, abyście przez nie stali się uczestnikami Boskiego pochodzenia, uchodząc skażenia tej pożądliwości, która jest na świecie" (2 P 1, 3-4).

Po drugie, obdarza ich zdolnością, by stali się synami i córkami Bożymi, zgodnie z tym, co zapisano w Ewangelii św. Jana: Słowo Boże „wszystkim, którzy Go przyjęli, dał moc, aby się stali synami Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego, którzy nie z krwi, ani z woli ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili" (por.J 1,12-13).
Po trzecie, jako synowie i córki mogą pokładać nadzieję w dziedzictwie, opisanym w Liście do Rzymian: „A jeśli [jesteśmy] dziećmi, to i dziedzicami; dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusowymi, jeśli jednak współcierpimy, abyśmy też byli współuwielbiani" (Rz 8, 17).
Po czwarte, poza tym mogą mieć nadzieję, że dziedzictwo to jest wieczne w niebie, jak obiecano w pierwszym liście św. Piotra: „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który wedle wielkiego miłosierdzia swego odrodził nas przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, do nadziei żywej. Do nieskazitelnego i niepokalanego i niezwiędłe-go dziedzictwa, zachowanego na niebiosach dla was, których moc Boża strzeże przez wiarę dla zbawienia na to zgotowanego, by okazało się w ostatecznym czasie" (1 P 1, 3-5).

Kompendium teologii, II, 4.

ROZDZIAŁ X
CZŁOWIEK

53. Czy możemy żyć miłością, pozbawieni wiary i nadziei ?

Tak jak możemy związać się przyjaźnią z drugim człowiekiem, tylko jeśli wierzymy i mamy nadzieję, że możliwa jest zażyłość i ufność pokładana w rozmowie z nim, tak też możemy związać się przyjaźnią i miłością z Bogiem tylko wówczas, jeśli wierzymy i mamy nadzieję, że możliwa jest zażyłość i ufność w rozmowie z Nim. Stąd też, nie jest możliwa miłość bez wiary i nadziei.
Zgodnie z tym, przez wiarę i nadzieję podtrzymujemy naszą zażyłą więź i rozmowę z Bogiem, dokonującą się w tym życiu przez łaskę, która w przyszłym życiu zostanie dopełniona poprzez chwałę.

Suma teologiczna, I-II, 65, 5, c.

54. Czy człowiek musi nieustannie myśleć o swym przeznaczeniu, by czynić wszystko z uwagi na swój cel ?

Człowiek będący w drodze ma po pierwsze nadzieję, że każdy krok przybliża go do celu, choćby nawet w danym momencie nie rozważał nad pojedynczym stąpnięciem.
W podobny sposób człowiek nie musi zawsze rozmyślać o wiecznym przeznaczeniu, by czynić wszystko z uwagi na swój kres. Powód tego jest następujący: osoba ludzka z natury chce przede wszystkim wiecznej szczęśliwości, stąd jej pomniejsze pragnienia jakichkolwiek dóbr, choćby bez aktualnej świadomości ostatecznych przeznaczeń, skierowane są ku wiecznemu celowi.

Suma teologiczna, I-II, 1, 6, odpowiedź na kwestię 3.

55. Czy ludzki smutek umniejsza się z powodu współczucia przyjaciół ?

Osoba pogrążona w smutku w sposób naturalny otrzymuje pocieszenie od współczujących przyjaciół, zgodnie z tym co pisze Arystoteles w XI księdze *Etyki Nikomachejskiej.* Po pierwsze, smutek jest ciężarem, który pragniemy z siebie zdjąć. Gdy zatem spostrzeżemy innych ludzi, zasmuconych z powodu naszej żałości, wydaje się nam, że dźwigają ją z nami,

usiłując, póki nie zniknie, umniejszyć jej ciężar. Dlatego ciężar smutku zmniejsza się i dla nas. Podobnie dzieje się zresztą, gdy jeden pomaga drugiemu dźwigać ciężki przedmiot. Jest również drugi, znacznie ważniejszy powód. Gdy nasi przyjaciele pocieszają nas, widzimy ich miłość ku nam. To sprawia nam zadowolenie. A ponieważ każde zadowolenie łagodzi smutek, umniejsza go także współczucie przyjaciół.

Suma teologiczna, I-II, 38, 3, c.

56. Dlaczego mądrość i ład idą ze sobą w parze ?

Gdy kilka rzeczy podporządkowanych jest jednej, zachodzi konieczność by ta pełniła rolę czynnika nadzorującego lub kierującego, a pozostałe wypełniały funkcję nadzorowanych i kierowanych - naucza Filozof w Polityce. To oczywiste ze względu na zjednoczenie duszy i ciała, gdyż naturalnym jest, że dusza wydaje rozkazy, którym podlega ciało. Podobnie przedstawia się kwestia władz duszy, gniewnej i pożądliwej[47], którymi w naturalny sposób włada ludzki umysł. Zaś wszystkie nauki i sztuki podporządkowane są jednemu celowi, a mianowicie ludzkiej doskonałości, w której znajduje on szczęście. Stąd koniecznym jest, by wszelką nauką i sztuką kierowała jedna władza, którą sprawiedliwie obdarzymy tytułem „mądrości". Gdyż zadaniem mędrca jest zaprowadzać ład i porządek.
Wprowadzenie do „Metafizyki" Arystotelesa, ze wstępu.

47 Zgodnie z podziałem władz duszy, przyjętych za filozofią klasyczną, dusza gniewliwa odpowiadała za poruszenia woli, dając im motyw do działania, dusza pożądliwa zaś za pragnienia natury zmysłowej. Obie były podporządkowane umysłowi, jako władzy wyższej, nadzorującej ich działania.

ROZDZIAŁ XI
DUSZA I CIAŁO

57. Czy dusza ludzka zawiera w sobie światło rozumności ?

Gdyby nasze oczy miały w sobie światło, które czyni kolory widzialnymi „tu i teraz", moglibyśmy oglądać je nawet gdyby wokół nas zabrakło jakiejkolwiek jasności. Oczy sowy mają w sobie przymglone światło, które rozjaśnia przedmioty na jej użytek, tak że jej słaby wzrok widzi lepiej w nocy, niż w mocnym, słonecznym blasku dnia, oślepiającym ptaka. W podobny sposób mała iskra światła rozumności, odpowiedniego dla naszych dusz, wystarcza intelektowi do bezpośredniego zrozumienia istot zmysłowych, lecz nie dla pojęcia bytów niematerialnych.

Suma przeciw poganom, II, 72.

58. Czy zdolności duszy, ujawniając się w świecie, postępują zgodnie z jej naturą ?

Kolory, które emanują ze światła nie przemieniają swej natury, lecz są z nią w zgodzie. W podobny sposób zdolności duszy wypływają z niej i nie zmieniają się, lecz zachowują zgodność z jej naturą. Stąd też należy powiedzieć, że naturalnie z niej wypływają.

Suma teologiczna, I, 77, 6, odpowiedź na kwestię 3.

59. Czy ludzkiemu ciału i duszy przyrodzone jest naturalne zjednoczenie ?

Ludzkie ciało jest w sposób naturalny złączone z rozumną duszą, swoją formą substancjalną i poruszycielem. Jako forma substancjalna, dusza daje ciału życie i pozostałe właściwości przynależne jedynie człowiekowi. Jako poruszyciel, dusza używa ciała niczym instrumentu.

Suma teologiczna, III, 8, 2.

60. Czy ludzka dusza złączona jest z ciałem fizycznym przez jakieś ciało pośredniczące ?

Kształt odciska się na wosku bez udziału jakiejkolwiek materii pośredniczącej. W podobny sposób, dusza złączona jest z ciałem bez pośrednictwa jakiegokolwiek ciała tego rodzaju.

Suma teologiczna, I, 76, 7 (przedstawienie kontrargumentu).

61. Czy ciało podlega nakazom duszy w taki sam sposób, w jaki świat widzialny podlega nakazom Boga ?

Porównanie to jest częściowo słuszne, gdyż tak jak Bóg porusza widzialny świat, tak też dusza porusza ciało.
Lecz to porównanie jest także częściowo niesłuszne. Gdyż widzialny świat jest zupełnym przedmiotem rozkazów Boga, podczas gdy ciało nie całe podlega nakazom duszy. Wynika to z tej przyczyny, że Bóg stworzył świat z nicości, podczas gdy dusza nie tworzy ciała z nicości.

Suma teologiczna, I-II, 17, 8, odpowiedź na kwestię 2.

62. Czy po śmierci człowieka nadal istnieje jego dusza ?

Istnienie żyjącego psa nie zależy ani wyłącznie od jego duszy, ani jedynie od ciała, lecz wynika z ich złączenia. Stąd gdy umrze pies, zginie i jego dusza. Przykładowo: jak długo woda zajmuje szklane naczynie, tak długo przyjmuje jego kształt, lecz gdy to się rozbije, nie utrzyma się kształt, przyjęty za jego pośrednictwem.
Z drugiej strony, istnienie żyjących ludzi nie jest zależne od złożenia duszy i ciała, lecz wyłącznie od duszy, której jednak cechy indywidualne, osobnicze nadaje takie a nie inne ciało. W konsekwencji, gdy umiera człowiek, jego dusza kontynuuje istnienie, jako zindywidualizowana wcześniej przez doczesne ciało. By posłużyć się tym samym przykładem: wosk w dzbanie, choćby ten się stłukł, zachowa swój kształt.

Komentarz do Księgi I-II „Sentencji" Piotra Lombarda, I, rozróżnienie 8, pytanie 5, kwestia 2, odpowiedź do artykułu 6.

ROZDZIAŁ XII
LUDZKIE POZNANIE

63. Czy potrzebujemy światła czynnego intelektu, by zrozumieć byty?

Spostrzegamy kolorowe rzeczy tylko dlatego, że widzialności udziela im światło. W podobny sposób pojmujemy byty tylko dlatego, że światło czynnego intelektu sprawiło, że są przez nas pojmowane.

Suma przeciw poganom, III, 53.

64. Dlaczego ludzki intelekt poznaje wszystkie byty zmysłowe ?

Odrębne zmysły odbierają różne wrażenia zmysłowe; wzrok rozpoznaje kolory, słuch odbiera dźwięki. W sposób oczywisty ten podział wynika z odrębności narządów zmysłu. Narząd wzroku ma możność widzenia kolorów; narząd słuchu ma możność słyszenia dźwięków.

Jeśli wyższa władza duszy poznaje bez jakiegokolwiek cielesnego narządu, może również poznawać wszelkie obiekty zmysłowe, ponieważ ta niematerialna władza zdolna jest do recepcji wszelkich zmysłowych właściwości. Z tego powodu umysł ludzki, który nie używa żadnego cielesnego narządu, poznaje wszystkie rzeczy zmysłowe**48**.

Suma przeciw poganom, II, 82.

48 Umysł, o którym mówi św. Tomasz, jest wyższą władzą duszy, uczynioną na obraz Boga, stąd niematerialną i bezcielesną.

65. Czy filozofia może być pomocna w zgłębianiu teologii ?

Stwierdzić należy, że dary łaski są jakby dodawane do natury, tak by jej nie niszczyć, lecz raczej wydoskonalać; tak też światło wiary, które wlane jest w nas poprzez łaskę, nie niszczy naturalnego światła rozumu, którym przez Boga zostaliśmy obdarzeni. A choć naturalne światło ludzkiego umysłu jest niewystarczające dla ukazania rzeczy, które mogą ujawnić się przez wiarę, to jednak niemożliwym jest, by te Boskie rzeczy, którymi natchnieni jesteśmy przez wiarę, stały w sprzeczności z tym, co otrzymaliśmy na mocy natury. Gdyż żadne z nich nie mogą być fałszywe, bo skoro wszystkie razem przychodzą do nas od Boga, to niemożliwym jest, by On był twórcą fałszu. A raczej, jeśli niektóre odbłyski doskonałości odkrywamy w tym, co niedoskonałe, to w rzeczach znanych za pośrednictwem przyrodzonego rozumu istnieje podobieństwo do tych, o których poucza wiara.
Nauka święta ustanowiona jest na świetle wiary tak jak filozofia na świetle przyrodzonego umysłu. Stąd niemożliwym jest, by to, co odnosi się do filozofii, mogło stać w sprzeczności z tym, co wynika z wiary, mimo że ta pierwsza jest tak niedoskonała. Gdyż, to, co bierze się z filozofii, zawiera w sobie pewne podobieństwa i zapowiedzi odnoszące się do wiary, tak dalece, jak sama natura jest zaczątkiem łaski. Jeśli coś sprzecznego z wiarą może znajdować się w filozofii, to nie jest to filozofia, lecz raczej jej nadużycie wynikające z błędów w rozumowaniu. Dlatego też możliwym jest, by odrzucić taki błąd, czyniąc użytek z pierwszych zasad filozofii, czy to pokazując, że dany sąd nie jest na żaden sposób możliwy, lub przez pokazania, że nie jest niezbędny. Gdyż tak jak to, co dotyczy kwestii wiary, nie może być udowodnione żadnym dociekaniem wziętym z przyrodzonego rozumu, tak też to, co jest im przeciwne, nie może być na tej samej drodze uznane za fałszywe, lecz można pokazać, że nie jest niezbędne.
Możemy zatem używać filozofii na gruncie świętej nauki na trzy sposoby. Po pierwsze, dla ukazania tych rzeczy, które są zapowiedzią wiary, jako konieczne do poznania ze względu na wiarę, tak jak te twierdzenia, które można orzec o Nim za pomocą argumentów płynących z naturalnego światła rozumu, a mianowicie: że Bóg istnieje, że jest jeden, i tym podobne. Dotyczy to także czegokolwiek, co można orzec za sprawą filozofii o Bogu i stworzeniach, a co zakłada także wiara. Po drugie, można posługiwać się filozofią, by uczynić znanymi sprawy wiary, przez wskazanie na pewne podobieństwa, tak jak czyni to św. Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej,* używając wielu stosownych porównań wziętych z koncepcji filozoficznych, by ukazać Trójcę. Po trzecie, by oprzeć się twierdzeniom przeciwnym wierze, przez pokazanie, że są fałszem, lub że nie są niezbędne.
Lecz człowiek może błądzić na dwa sposoby, czyniąc użytek z filozofii na gruncie świętej nauki. Pierwszy sposób, gdy używa rzeczy przeciwnych wierze, które nie są filozofią, lecz jej zdegenerowaną wersją lub nadużyciem; tego dopuszcza się Orygenes**49**. Inny sposób polega na tym, że kwestie wiary są umniejszane do wymiaru filozofii, tak że ktoś pragnie wierzyć tylko w to, co może być ustanowione na jej gruncie. A to jest raczej odwrotnością właściwego postępowania, gdyż filozofię trzeba mierzyć miarą wiary, podążając za tym, co mówi Apostoł w Drugim Liście do Koryntian 10, 5: „w niewolę podobijamy wszelki umysł pod posłuszeństwo Chrystusowe".

Komentarz do księgi „O Trójcy" Boecjusza, 2, odpowiedź do artykułu 3.

49Orygenes (185-254), kontrowersyjny, uznany za nieprawowiernego, lecz bez wątpienia wpływowy filozof i teolog starożytnego chrześcijaństwa; autor dzieł *0 zasadach, Przeciw Cebusowi;* jego głównym zamiarem było zaadoptować na użytek doktryny chrześcijańskiej filozofię grecką, szczególnie koncepcje Platona,

66. Czy człowiek szukający wiedzy doświadcza wewnętrznego konfliktu ?

Osoba ludzka szukająca wiedzy doświadcza przeciwstawnych skłonności. W porządku ducha, osoba taka skłonna jest szukać poznania rzeczy. Lecz w porządku ciała, ta sama osoba skłania się ku zaniechaniu pracy koniecznej do zdobycia wiedzy.

Suma teologiczna, II-II, 166, 2, odpowiedź na kwestię 3.

67. W jaki sposób nauczyciel przynagla studenta do zdobywania wiedzy ?

Nauczyciel przekazuje wiedzę studentowi niczym doktor leczący pacjenta. Chora osoba może bowiem powrócić do zdrowia za przyczyną natury lub z pomocą lekarza.
co powodowało, że w swych dociekaniach przekraczał granicę ortodoksji.
W pierwszym przypadku chora osoba ma w sobie działającą siłę zdolną uleczyć chorobę.
W drugim przypadku doktor używa sztuki lekarskiej, by pomóc pacjentowi uaktywnić siłę zdolną do pokonania choroby.
W podobny sposób student zdobywa wiedzą za przyczyną natury lub z pomocą nauczyciela.
pierwszym przypadku uczeń posiada aktywną siłę - intelekt i podstawowe zasady, w sposób naturalny poznane przez umysł - które sprzyjają odkrywaniu nowej wiedzy.
W drugim przypadku, nauczyciel posługuje się metodami właściwymi pedagogice i edukacji, by pomóc studentowi rozwinąć zdolność nabywania nowej wiedzy przez unaocznienie mu zasad już dla niego znanych, przez wyprowadzenie z nich wniosków, przez oddziaływanie za pomocą zmysłowych przykładów, poprzez które wyobraźnia ucznia napełni się pojęciami koniecznymi w procesie rozumienia.
Działania nauczyciela okażą się zbędne, jeśli uczeń posiądzie wewnętrzną zdolność poznania zasad, które przychodzą od Boga. Teologowie mówią, że ludzki nauczyciel przekazuje wiedzę w sposób zewnętrzny, zaś Bóg - w sposób wewnętrzny.
W ten sposób nauczyciel mocą sztuki nauczania wpływa na naturę ucznia, usposabiając go do przyjęcia wiedzy.

Suma przeciw poganom, II, 75.

ROZDZIAŁ XIII
LUDZKA WOLA

68. Czy ludzka wola, jeśli jest skierowana ku dobru, może w ogóle wybierać między tym dobrem a złem ?

Trzeba tu uczynić rozróżnienie. Po pierwsze, jeśli ludzka wola pragnie przedmiotu, który jest dobrem we wszystkich możliwych aspektach, wtedy z konieczności zwraca się ku temu powszechnemu dobru, ponieważ intelekt nie może odkryć w nim żadnego braku. To tak jakby spostrzec ogromny, wymalowany na niebiesko talerz - wówczas wzrok musi skupić się na tym właśnie kolorze.
A wszystko to dzieje się dlatego, że przedmiot pragnienia rozpoznany jest przez intelekt jako dobry; podobnie barwa przedmiotu postrzeganego wzrokiem widziana jest dzięki światłu.

Po drugie, jeśli ludzka wola pragnie przedmiotu, który nie jest dobrem we wszystkich możliwych aspektach, pozostaje w dyspozycji woli podążanie ku partykularnemu dobru, lub jego zaniechanie, skoro intelekt odkrywa, że dobro owego przedmiotu jest wybrakowane, gdyż na mocy definicji dobro partykularne niesie ze sobą pewien brak.
Gdy zatem intelekt ukaże woli takie pomniejszenie dobra, nie będzie ona musiała za nim podążać, skoro, jak już powiedzieliśmy, szuka ona dobra poznawanego przez umysł.
Idąc za wyżej przedstawionym przykładem: jeśli wzrok spostrzeże ogromny szklany talerz, którego obrzeża będą niebieskie, a reszta przezroczysta, wówczas skupi się na przeważającym elemencie, ignorując ów kolor.
Stąd też, jeśli ludzka wola pragnie powszechnego dobra, wówczas nie ma możliwości, by je wybrać lub odrzucić, lecz jeśli pragnie dobra partykularnego, cząstkowego, wtedy może podjąć wybór.

Suma teologiczna, I-II, 10, 2, odpowiedź do artykułu 3.

69. Czy wewnętrzny akt woli musi nieustannie nadzorować zewnętrzne działania, nawet jeśli człowiek podejmujący je przestaje myśleć o podjętej w siwym wnętrzu decyzji ?

Osoba, która zmierza ku Bogu nie potrzebuje myśleć o Nim w każdej chwili swej drogi.
W podobny sposób, wewnętrzny akt woli nie przestaje oddziaływać na całościowy charakter zewnętrznego działania, nawet jeśli człowiek podejmujący je, nie zwraca się dłużej w myślach ku swej pierwotnej decyzji.

Suma przeciw poganom, III, 138.

70. Czy Bóg w sposób pewny zna wszystkie czyny wynikające z wolnej woli, zanim wydarzą się w czasie ?

Ktokolwiek idzie drogą nie widzi tego, kto za nim podąża. Tymczasem ten, kto spogląda na całą drogę z blisko położonego i znajdującego się wyżej miejsca, widzi w tym samym czasie wszystkich podróżnych.
W podobny sposób, w stosownym czasie, poznamy te akty wolnej woli, które wydarzą się w przyszłości. Teraz zna je Bóg, który mieszka w wieczności. Stąd też, zanim zajmą one właściwe sobie miejsce w doczesności, znane są tylko Bogu, a dla nas niedostępne. *Suma teologiczna,* 1,14,13, odpowiedź do kwestii 3.

ROZDZIAŁ XIV
ŻYCIE WIARĄ

71. Czy Bóg jest przyczyną wiary zarówno człowieka niewierzącego, jak wierzącego ?

Łaska jest przyczyną wiary zarówno niewierzącego, który zaczyna wierzyć, a także wierzącego, jak długo trwa w wierze. Gdyż Bóg w sposób nieprzerwany daje łaskę osobie ludzkiej, jak słońce w sposób ciągły przekazuje światło powietrzu. Stąd też Bóg jest przyczyną zarówno wiary wierzącego, jak niewierzącego, w pierwszym przypadku - przez powołanie jej do istnienia, w drugim - przez podtrzymywanie jej w istnieniu.

Suma teologiczna, II-II, 4, 4, odpowiedź na kwestię 3.

72. Co stanowi o szczególnej wartości życia kontemplacyjnego ?

Stwierdzić należy, że życie kontemplacyjne i czynne różnią się jedno od drugiego ze względu na swój cel i przedmiot.
Sprawy doczesne, do których zaliczają się ludzkie działania, są dziedziną życia czynnego, podczas gdy życiu kontemplacyjnemu odpowiada to, co wyższe spośród poznawalnych rzeczy. I wśród nich przebywa ten, kto oddaje się kontemplacji. Ten podział ze względu na przedmiot wynika z różnorakich celów, ku którym te dziedziny życia zmierzają, tak jak zresztą we wszystkim przedmiot pociągany jest do celu zgodnie z tym, co wymagane jest dla jego osiągnięcia.
Gdyż kresem życia kontemplacyjnego, o którym tu mowa, jest oglądanie prawdy; mam na myśli prawdę niestworzoną, zgłębianą w stopniu możliwym do osiągnięcia przez kontemplującego. Gdyż teraz prawda ta postrzegana jest w sposób niedoskonały, lecz w życiu przyszłym będzie widziana w całej doskonałości. Dlatego również św. Grzegorz Wielki powiada, iż życie kontemplacyjne zaczyna się tu, na ziemi, by mogło zostać wydoskonalone w niebieskiej ojczyźnie.

Dysputa „0prawdzie", II, odpowiedź do artykułu 4.

ROZDZIAŁ XV
SZCZĘŚCIE

73. Czy przyjemności, jakie czerpiemy z ciała, są pomocne do osiągnięcia pełni szczęścia, które mamy od Boga ?

Stwierdzić należy, że skoro te cielesne przyjemności znane są wielu, ten termin słusznie im przysługuje, jak powiedziano w *Etyce Nikomachejskiej* 7, 13 **50**. Istnieją pewne silne przyjemności zmysłowe, z których nie składa się szczęście. W każdej rzeczy to, co należy do jej istoty, jest czymś innym od tego, co przysługuje jej jako przypadłość. Tak w człowieku czym innym jest bycie z istoty śmiertelnym, rozumnym zwierzęciem, a czym innym jest ludzka zdolność do śmiechu. Dlatego trzeba rozeznać, czy każda przyjemność jest jakąś właściwą przypadłością, składającą się na szczęście, czy też jego istotową częścią, gdyż człowiek raduje się z dobra, jakie mu się przytrafia, czy jest to dobro jakiego właśnie zaznaje, czy też takie, na jakie liczy, lub to, które wspomina. Stosowne dobro, jeśli jest doskonałe, staje się pełnym szczęściem człowieka, lecz jeśli jest niedoskonałe, to ma w nim tylko pewien udział, czy to jako bliskie mu, czy odeń odległe, czy - ostatecznie - pozorne. Stąd pokazuje się, że żadna przyjemność, jaka składa się na doskonałe szczęście, nie jest jego rzeczywistą istotą, lecz raczej - sama z siebie - przypadłością, która się przydarza. Natomiast cielesne przyjemności nie mogą nawet na ten sposób przyczyniać się doskonałego dobra. Gdyż wynikają z dobra uchwytnego dla zmysłów, którego faktyczną siłą jest dusza, używająca ciała. Gdyż dobro właściwe ciału, uchwytne dla zmysłów, nie może być doskonałe dla człowieka. A ponieważ rozumna dusza przekracza sobą wymiary cielesnej materii, ta część duszy, która jest wolna od jakiejkolwiek cielesności, zawiera w sobie pewną nieskończoność, jeśli porównać ją z ciałem i tymi własnymi częściami, które konstytuują ciało, tak jak niematerialne rzeczy są w pewien sposób nieskończone w odniesieniu do materialnych, gdyż ich forma związana i ograniczona przez samą materię. Stąd rozum, który jest władzą cielesną, poznaje to, co pojedyncze i ograniczone, jako zdeterminowane materią, gdy umysł, którego siła jest wolna od materii, poznaje to, co uniwersalne i odrębne od materii, i wyrasta ponad siebie jako nieskończoność wobec tego, co skończone. Stąd oczywiste jest, że właściwe ciału dobro, uchwycone przez zmysły, które przyczynia się do przyjemności ciała, nie jest doskonałe dla człowieka, lecz jest najmniejsze w porównaniu z dobrem duchowym. Dlatego Księga Mądrości 7, 9, powiada, że „wszystko złoto, do [mądrości] przyrównane, jest odrobiną

piasku". Tak też cielesne przyjemności nie są ani szczęściem same w sobie, ani jemu właściwe.

Suma teologiczna, II, 1, 2, odpowiedź do artykułu 4.

50 Oto jak tłumaczy tę niejasną kwestię Filozof: „Przyjemnościom jednak cielesnym przysługuje ta nazwa dlatego, że ludzie najczęściej do nich zdążają i że one są udziałem wszystkich ludzi; i tak, ponieważ te przyjemności to jedyne, jakie są powszechnie znane, przeto ludzie sądzą, że są one jedynymi przyjemnościami". Cyt. za: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska,* Warszawa 1956, s. 277.

74. Czy szczęście człowieka zasadza się na ziemskiej potędze ?

Ziemska potęga nie może być najwyższym dobrem człowieka, gdyż dla jej osiągnięcia potrzeba łutu szczęścia, a jako taka jest zagrożona; nie zależy też od ludzkiej woli i wiele zła się w niej mieści - a wszystkie to jest wstrętne najwyższemu dobru.
Powtórzę, człowiek nazywany jest dobrym szczególnie w takim stopniu, w jakim uczestniczy w najwyższym dobru. Lecz nie nazywa się go dobrym czy złym z powodu jego potęgi, gdyż nic nie jest dobre tylko dlatego, że za takie uchodzi, lub złe bo za takie je mają. Oto dlaczego najwyższe dobro nie może wynikać z faktu, że ktoś jest potężny.
I dalej, wszelka moc odnosi się do czegoś innego. Lecz najwyższe dobro nie odnosi się do niczego ponad sobą. Dla tej też przyczyny ziemska potęga nie jest najwyższym dobrem człowieka.
Ponadto to, co może być użyte dobrze lub źle, nie może być najwyższym dobrem człowieka, gdyż to, czego wcale nie można użyć źle, jest ze swej natury lepsze. Zaś potęga ziemska jest czymś, czego można używać źle lub dobrze, gdyż władze umysłu nie są wolne od przeciwieństw. Dla tej też przyczyny ludzka potęga nie jest najwyższym dobrem człowieka.
Ponadto, gdyby jakakolwiek moc była najwyższym dobrem, musiałaby być również najbardziej doskonała. Lecz ludzka potęga nie jest najdoskonalszą, jako zakorzeniona w woli i ludzkich mniemaniach, w których zawarta jest największa niestałość. Zaś siła tej potęgi i myśl, że może być większą, zależy od człowieka, co przyczynia się do jej słabości, gdyż to, co zależy od wielu, na wiele sposobów może zostać zniszczone.

Dlatego też ziemska potęga nie jest najwyższym dobrem człowieka.
Stąd też ludzkie szczęście nie zasadza się na jakimkolwiek zewnętrznym dobru, gdyż one wszystkie, jako nazywane „darami losu", włączone są w szereg przedstawianych tu dóbr.

Suma przeciw poganom, III, 31.

75. Czy człowiek doświadcza pełni szczęścia w ciele, czy raczej poza nim ?

Stwierdzić należy, że istnieją dwa rodzaje szczęścia, jedno niedoskonałe, które mamy w tym życiu, i drugie - doskonałe, które zawiera się w oglądzie Boga. Oczywiste jest, że ciało potrzebne jest w tym życiu do osiągnięcia szczęścia, gdyż doczesne szczęście polega na działaniu umysłu, spekulatywnym bądź praktycznym. Lecz aktywność umysłu w tym życiu nie miałaby miejsca bez tworzących się w nim obrazów, które zachodzą tylko w ciele, jak to pokazano w części pierwszej niniejszego dzieła. Stąd szczęście, jakiego dostępujemy w tym życiu, w pewnym stopniu zależy od ciała.
Lecz ze względu na doskonałą szczęśliwość, która polega na oglądzie Boga, niektórzy twierdzą, że szczęście nie może być udziałem duszy oddzielonej od ciała, utrzymując, że w takim razie oddzielone od ciała dusze świętych nie zaznają szczęśliwości aż do dnia Sądu Ostatecznego, gdy zostaną znów w nie przyobleczeni. Lecz to wydaje się być fałszem zarówno ze względu na autorytet prawd wiary, jak rozumu. Ze względu na pierwsze, gdyż Apostoł Paweł mówi w Drugim Liście do Koryntian 5, 6: „dopóki jesteśmy w ciele,

przebywamy na obczyźnie, daleko od Pana". I pokazuje, co ma na myśli, mówiąc o „obczyźnie", dodając: „Przez wiarę bowiem chodzimy, nie przez widzenie". Z czego jasno wynika, że jak długo człowiek kroczy w wierze, lecz nie dostąpił oglądu Pana i Jego istoty, nie trwa cały w Jego obecności. Lecz dusze świętych, oddzielone od swych ciał trwają w obecności Boga, dlatego dodaje: „Ale mamy tę odwagę i tę dobrą wolę, żeby raczej wyprowadzić się z ciała, a zamieszkać przy Panu" (por. 2 Kor 5, 7). Stąd okazuje się, że dusze świętych dostępują oglądu Boga, widzą Jego istotę, a na tym polega prawdziwe szczęście. Lecz powinniśmy podkreślić, że coś może być częścią pewnej doskonałości na dwa sposoby. Na pierwszy sposób, jako współtworzące istotę rzeczy, tak jak dusza jest niezbędna dla doskonałości człowieka. W inny sposób, gdy to, co tworzy ich własną doskonałość jako elementów, przyczynia się do doskonałości całej rzeczy, tak jak cielesne piękno lub bystrość myślenia składają się na ludzką doskonałość. Dlatego też, choć ciało nie przyczynia się do doskonałości ludzkiego szczęścia na pierwszy sposób, czyni to na drugi. Gdyż działanie zależy od natury rzeczy, stąd skoro dusza jest doskonalsza w swej naturze, bardziej jest też zdolna do sobie właściwych działań, które składają się na szczęście. Stąd św. Augustyn, pytając w *Komentarzu do „Księgi Rodzaju",* czy najwyższa szczęśliwość może być dana pozbawionym ciała duszom umarłych, odpowiada, że nie mogą oni widzieć niezmiennej natury Boga, w tym samym stopniu, w jakim widzą ją aniołowie, niezależnie czy wynika to z jakiegoś wyższego względu, czy z tego, że jest w nich naturalne pragnienie do posiadania ciała.

Suma teologiczna, II, 1, 4, odpowiedź do artykułu 4.

76. Czy szczęście wymaga zażyłej więzi miedzy przyjaciółmi ?

Jeśli mówimy o niedoskonałym szczęściu doznawanym w tym życiu, osoba ludzka by je osiągnąć potrzebuje przyjaciół. Lecz, jak mówi Arystoteles, nie po to, by czerpać korzyść z ich posiadania, gdyż wystarcza sobie; nie dla uciechy, gdyż szczęśliwy człowiek czerpie radość doskonałą z cnotliwych uczynków, lecz po to by z własnej woli czynić dobro, mówiąc wprost, by czynić dobro przyjaciołom, czerpać radość z ich dobrych uczynków, być im pomocnym w dobrych dziełach. W takim oto porządku rzeczy człowiek może czynić dobro, zarówno w życiu czynnym, jak kontemplacyjnym, dlatego człowiek potrzebuje zażyłej więzi z przyjaciółmi.
Lecz jeśli mówimy o szczęściu doskonałym w życiu wiecznym, przyjacielska więź nie jest jego koniecznym warunkiem, gdyż tam będziemy mieć całą pełnię naszej doskonałości w Bogu. Jednak i w niebiosach zażyła więź z przyjaciółmi będzie uzupełnieniem doskonałej szczęśliwości. Dlatego św. Augustyn stwierdza w komentarzu do Księgi Rodzaju, że duchowe stworzenie, w tym co odnosi się do szczęścia, wspomagane jest wewnętrznie, przez całą wieczność, prawdą i miłością Stwórcy. Lecz w sposób zewnętrzny, jeśli można to nazwać pomocą, możliwe, że przyjaciele pomocni są w tym, że spoglądają na siebie wzajem i cieszą się swoją i przyjaciół wspólnotą z Bogiem.

Suma teologiczna, I-II, 4, 8, c.

77. Czy pełnia szczęścia, jaką ofiaruje człowiekowi Bóg, może zostać przez niego utracona ?

Stwierdzić należy, że jeśli mówimy o niedoskonałym szczęściu, jakie dane jest nam zyskać w tym życiu, to możemy je stracić. Jest to też jasne w przypadku szczęścia, jakie daje namysł nad bytami, które można stracić czy to za sprawą niedomagania umysłu, czy to gdy tracimy wiedzę z powodu choroby, a nawet za sprawą innych zajęć, które odciągną człowieka od głębokiego namysłu. I podobnie - rzecz jawi się jako oczywista co do szczęścia osiąganego

poprzez działanie, gdyż ludzka wola może się zmienić lub utracić cnoty, które z zasady współtworzą szczęście, a w zamian nabyć wad. Jeśli jednak cnoty są zachowane, sprawy doczesne mogą zakłócić to szczęście, utrudniając dokonania wielu cnotliwych uczynków. Lecz człowiek szlachetny, jeśli znosi przeciwności, zachowa cnoty, postępując z nimi w zgodzie. Ponieważ jednak można utracić w tym życiu szczęście doczesne, co wydaje się być zgodne z jego definicją, stąd Filozof powiada w *Etyce Nikomachejskiej* I, 10, że niektórzy są szczęśliwi w tym życiu, nie tak po prostu, lecz w sposób, jaki szczęśliwy może być człowiek, którego natura podlega zmianie.
Lecz jeśli mówmy o doskonałym szczęściu, spodziewanym po zakończeniu tego życia, trzeba nadmienić o tym, co utrzymywał Orygenes, podążając za błędem niektórych platoników, że nawet po osiągnięciu najwyższej i ostatecznej szczęśliwości, człowiek na powrót może stać się nieszczęśliwym. A to jawi się w sposób oczywisty fałszem z dwóch powodów. Po pierwsze, ze względu na szerokie znaczenie pojęcia „szczęście", gdyż jest ono samo w sobie doskonałym i wystarczającym dobrem, które spełnia ludzkie pragnienia i wyklucza wszelkie zło. Zaś człowiek z natury pragnie zachować dobro, które zdobył i szuka sposobu dla jego zabezpieczenia, dlatego mogłyby go głęboko poruszać strach przed stratą, czy smutek jakim napełnia pewność, że się ją poniesie. Stąd prawdziwe szczęście wymaga, by człowiek miał pewność, że je zdobędzie i nigdy nie straci. Jeśli ten pogląd jest prawdziwy, to w rezultacie człowiek nigdy nie utraci owego szczęścia, lecz jeśli jest fałszywy, to posiadanie fałszywego sądu jest samo w sobie pewnego rodzaju złem, gdyż fałsz jest złem umysłu, tak jak prawda jest jego dobrem, jak powiedziano w *Etyce Nikomachejskiej* 6, 2. A w takim przypadku ludzki umysł nie byłby w stanie osiągnąć teraz szczęścia, jeśli kryłoby się w nim zło.
Po drugie, ta sama rzecz jest oczywista, gdy rozważane jest szczególne znaczenie pojęcia „szczęście". Wskazane zostało powyżej, że doskonałe szczęście polega na kontemplacji Bożej istoty. A nie jest możliwe, by ktokolwiek, kto ujrzy istotę Boga, zapragnął jej nie oglądać, gdyż jakiekolwiek dobro, z jakiego ktoś gotów jest zrezygnować, jest widocznie niewystarczające i szuka się innego w jego miejsce, lub też jest złączone z czymś niewłaściwym, co budzi moralną odrazę. Lecz ogląd istoty Boga napełnia duszę wszelkimi dobrami, gdyż jest ona wówczas zjednoczona ze źródłem wszelkiego dobra. Stąd powiedziano w Psalmie 16,15: „przed obliczem Twoim nasycon będę". I w Księdze Mądrości 7, 11: „przyszły mi pospołu z nią wszystkie dobra" - czyli z kontemplacją mądrości. Stąd dusza nie otrzymuje tu niczego niewłaściwego, gdyż powiedziano o kontemplacji mądrości, że „nie sprawia przykrości jej towarzystwo, ani odrazy wspólne z nią życie" (por. Mdr 8, 16). Stąd jasne jest, że szczęśliwa osoba nie będzie chciała tego odrzucić. Ani nie straci szczęścia, gdyż, skoro jego utrata jest rodzajem kary, mogłaby się dokonać sprawiedliwie tylko za sprawą Pana, z powodu jakiegoś błędu, w który nie może popaść ten, kto ogląda istotę Boga, skoro prawość woli z konieczności zmierza ku oglądowi Boga, jak to zostało wyżej pokazane. Także żaden inny czynnik nie może odebrać kontemplacji Boga. Połączony z Bogiem umysł wzniesiony jest ponad wszystkie inne rzeczy i nic nie jest w stanie pozbawić go tego zjednoczenia. Stąd wydaje się niemożliwym i niewłaściwym, by człowiek mógł odpaść od szczęścia i pogrążyć się w nieszczęściu, za sprawą upływającego czasu, chyba że w rzeczach ulegających doczesnym zmianom.

Suma teologiczna, II, 1, 5, odpowiedź do artykułu 4.

78. Dlaczego Bóg jest ostatecznym szczęściem i spełnieniem wszelkich istot rozumnych, w tym i człowieka ?

Ponownie stwierdzić trzeba, że celem ostatecznym wszystkich uporządkowanych czynników sprawczych i poruszycieli musi być najwyżej położony Pierwszy Poruszyciel, tak jak najwyższemu z dowódców armii jest ostatecznym punktem odniesienia dla wszystkich, co

pod nim służą. Spośród wszystkich części konstytuujących człowieka, umysł postrzegany jest jako wyżej położony poruszyciel, gdyż powoduje pragnienia, wskazując im ich przedmiot, jest też przyczyną poznawczego pragnienia rozumu, poprzez wolę, poruszającą zmysłowe pragnienia, a mianowicie gniewliwe i pożądliwe, gdyż nigdy nie ulegamy pragnieniu bez nakazu woli; zmysłowe pragnienia, przyjmując jej poruszenia, poruszają do działania ciało. Stąd cel umysłu jest kresem wszelkich ludzkich działań, lecz tylko cel i dobro umysłu jest tym prawdziwym. W konsekwencji, ostatecznym celem jest Pierwsza Prawda. Dlatego ostatecznym celem całego człowieka, z jego poczynaniami i pragnieniami, jest poznać Pierwszą Prawdę, którą jest Bóg.
Ponadto, naturalnym pragnieniem ludzi jest poznanie przyczyn tego, co widzą. Stąd, z powodu zadziwienia powodowanego tym, co postrzegają oraz w poszukiwaniu ich ukrytych przyczyn, ludzie zwracają się przede wszystkim ku filozofii, a odkrycie owych przyczyn daje im zadowolenie. A pytania o te kwestie nie znikają, zanim nie poznają przyczyny pierwszej. Dlatego też człowiek z natury pragnie ją poznać jako swój ostateczny cel. A to Bóg jest pierwszą przyczyną wszystkiego; stąd Jego poznanie jest dla człowieka celem ostatecznym.
Ponadto, spostrzegając jakikolwiek skutek człowiek z natury pragnie dociec jego przyczyny. Ludzki umysł poznaje wszelkie istnienie, stąd pragnie poznać jego przyczynę, którą jest sam Bóg, co udowodniono w Księdze Drugiej. Stąd rzecz nie w osiągnięciu jakiegokolwiek celu, który zaspakaja naturalne pragnienia. Gdyż nie jest to wiedza o jakiejkolwiek poznawanej umysłem rzeczy, która wystarczyłaby człowiekowi do szczęścia, które jest jego ostatecznym celem, ale jest to poznanie Boga, które jest kresem naturalnych pragnień jako ich cel ostateczny. I dla tego powodu poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka.
Ostateczny cel człowieka i jakiejkolwiek natury rozumnej, nazywany jest spełnieniem lub szczęściem. Z tej przyczyny każda natura rozumna pragnie go jako takiego a zarazem chce go ze względu na siebie. Także dlatego szczęściem i spełnieniem każdej natury rozumnej jest poznanie Boga.
Stąd czytamy w Ewangelii św. Mateusza 5, 8: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają". I w Ewangelii św. Jana 17, 3: „A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga".

Suma przeciw poganom, III, 25.

ROZDZIAŁ XVI
ZŁO, GRZECH, ODKUPIENIE

79. Czy zło, które ma miejsce w świecie, przeczy Bożej Opatrzności ?

Gdy wędruje osoba kulawa, jej ruch jest wynikiem mocy ducha, za sprawą której człowiek chromy pokonuje ułomność swej nogi. W podobny sposób, gdy zło zaistnieje w naturze, to jego istnienie i właściwości jako pierwszą przyczynę mają Boga, jednak zło samo w sobie swe pochodzenie czerpie z ułomności przyczyny pośredniej. Stąd też zło w świecie nie stoi w sprzeczności z Bożą Opatrznością.

Kompendium teologii, I, 141.

80. Czy złe moralnie czyny powodowane są przez pierwszą przyczynę, czyli Boga ?

Ruch chorej nogi wynika z motywującej potęgi umysłu, podczas gdy brak koordynacji w tym działaniu wynika z powodu paraliżu, który dotknął kończynę.

W podobny sposób istota i działanie zła moralnego jako pierwszą przyczynę ma Boga, lecz brak dobra w tym działaniu nie pochodzi od Niego, lecz bierze się z ułomności przyczyny wtórnej.

Suma teologiczna, I, 49, 2, odpowiedź do kwestii drugiej.

81. Czy jeden grzech śmiertelny pozbawia miłości osobę, która go popełniła ?

Jeśli miłość była nabytą zdolnością, zdobytą poprzez powtarzanie stosownych uczynków, nie musi być koniecznie zniszczona przez jeden śmiertelny grzech, ponieważ dany czyn wprost sprzeciwia się nie nabytej zdolności, lecz innemu - sobie przeciwnemu - czynowi. Stąd trwałość zdobytej zdolności, właściwej dla jej przedmiotu, nie wymaga trwałości poszczególnych czynów, zatem jeśli zdarzy się działanie przeciwne, owa nabyta zdolność nie zostaje natychmiast usunięta.
Lecz miłość, wlana w duszę, ma swą przyczynę w działaniu Boga, który jako przyczyna i źródło trwania miłości jest niczym słońce, którego obecność podtrzymuje działanie światła w powietrzu. Dlatego, tak jak światło może rozproszyć się nagle w powietrzu, jeśli powstanie przeszkoda między powietrzem a słońcem, tak miłość może zniknąć natychmiast z duszy, wskutek przeszkody, czyli śmiertelnego grzechu, jaki staje na drodze między duszą a Bogiem, który wlewa w nią miłość.

Suma teologiczna, II-II, 24,12, c.

82. Czy Bóg jest przyczyna duchowej ślepoty i zatwardziałości serca ?

Duchowa ślepota i zatwardziałość serca dokonuje się w dwóch etapach. Pierwszym jest zwrócenie ducha ku złu, które jest z dala od Bożego światła; jednak wskutek tej zmiany w człowieku Bóg nie zsyła nań duchowej ślepoty i zatwardziałości serca, tak jak nie jest On przyczyną ludzkiego grzechu.
Drugim etapem jest odebranie łaski, co w konsekwencji powoduje, że Bóg ani nie oświetla umysłu, by dobrze widział, ani nie porusza serca do prawego życia. Ze względu na cofnięcie daru łaski uświęcającej, Bóg jest przyczyną duchowej ślepoty i zatwardziałości serca, ale tylko pod tymi warunkami, które opisano powyżej.
Teraz musimy uświadomić sobie, że Bóg jest przyczyną oświecenia wszystkich dusz, zgodnie z tym, co napisano w Ewangelii św. Jana: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego" (J 1, 9), tak jak słońce oświetla wszystkie ciała, choć dzieje się to na różny sposób; gdyż ono świeci z powodu naturalnej konieczności, podczas gdy Bóg działa w sposób wolny, zgodnie z porządkiem swej Mądrości.
Z drugiej strony, słońce oświetla wszystkie ciała, lecz jeśli pojawia się przeszkoda między nim a daną rzeczą, pozostawia ją w ciemności, jak dzieje się we wnętrzu domu, którego okiennice są zamknięte, a to nawet jeśli wewnętrzna ciemność w pomieszczeniu spowodowana jest nie przez słońce, lecz przez działanie osoby, która zakryła okna.
I przeciwnie, Bóg w sposób wolny odmawia łaski osobie, która w swym wnętrzu stawia jej przeszkody. W konsekwencji, nieobecność łaski w takim człowieku nie jest spowodowana tylko przez niego, choć postawił jej przeszkody, lecz także przez Boga, który w swej wolności odebrał mu ją. W ten oto sposób Bóg jest przyczyną duchowej ciemności i zatwardziałości serca.
Ze skutków łaski, czyli doskonałości umysłu otrzymanej za sprawą daru mądrości i powabu łagodności otrzymanej za przyczyną ognia miłości, możemy dostrzec, jak różne od nich są duchowa ślepota i zatwardziałość serca. A ponieważ wzrok znakomicie wspomaga intelekt, duchowa ślepota odpowiada sposobowi patrzenia[51]; oczywiście, podobnie zatwardziałość serca odnosi się do dziedziny uczuć.

Suma teologiczna, I-II, 79, 3, c.

51 Pożądliwość oczu odpowiada duchowemu zaślepieniu człowieka.

83. Czy musimy usilnie zabiegać o wystrzeganie się pokus, skoro strzeże nas wszechmocny Bóg ?

Nawet pod specjalną ochroną króla, żołnierz rozpoczynający bitwę bez uzbrojenia będzie zagrożony śmiercią. Stąd też, choć wszechmogący Bóg chce nas ustrzec od wszelkiego zła, musimy czynić wszystko, co w naszej mocy, by ustrzec się pokus.

Wprowadzenie do „Listu do Efezjan", rozdział 6, czytanie 3.

84. Skoro niemożliwym jest, by zwrócić się ku Bogu bez Jego laski, czy rozsądnie jest czynić ludzi odpowiedzialnymi za bezbożne życie ?

Musimy pamiętać, że Bóg chce dać łaskę wszystkim ludzkim istotom. Zaiste, Bóg „chce, żeby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do uznania prawdy", jak napisano w Pierwszym Liście do Tymoteusza (por. 1 Tm 2,4).
Lecz człowiek jest wolny co do możliwości postawienia lub zniwelowania wewnętrznych przeszkód, uniemożliwiających przyjęcie łaski. Z czego wynika, że przyjmuje ją ta osoba, która w sposób wolny odrzuca wszelkie przeszkody.
A zatem, choć niemożliwością jest zwrócić się ku Bogu bez łaski, to jednak jakakolwiek osoba w sposób wolny stawiająca łasce wewnętrzne przeszkody ponosi odpowiedzialność za odwrócenie się od Niego. Podobnie, przyjmując, że niemożliwe jest, by widzieć bez światła, osoba ludzka, która będzie chodziła z zamkniętymi oczyma i z tego powodu wyrządzi komuś cielesną krzywdę, ponosi odpowiedzialność za te obrażenia.

Suma przeciw poganom, III, 159.

85. Czy brak radości ducha jest złem moralnym ?

Każdy czyn ludzki przeciwny rozumowi jest złem moralnym. Jest zatem przeciwne rozumnej naturze człowieka być ciężarem dla innych, przez brak radości i utrudnianie im jej osiągnięcia.
Jak zauważa Seneka: „Niech twego zachowania strzeże mądrość, a wówczas nikt nie oskarży cię, że jesteś nieokrzesany i grubiański". Zatem, człowiek pozbawiony radości i dowcipnej mowy jest ciężarem dla innych, skoro w obecności innych sam nie potrafi cieszyć się ich obyczajnym rozbawieniem.
W konsekwencji, taka osoba popełnia zło moralne, jest nieokrzesana i grubiańska, jak powiada Arystoteles w IV księdze *Etyki Nikomachejskiej.*

Suma teologiczna, II-II, 168, 4, c.

86. Czy Męka Chrystusa jest lekarstwem na słabość wynikającą z grzechu ?

Po swym pierwszym upadku w grzech śmiertelny, ludzie doświadczają, że są tak słabi, iż o własnych siłach nie potrafią podnieść się z upadku lub powstrzymać się od niego. Są niby osoba, która wpadła do studni i zrozumiała, że nie wydostanie się stamtąd bez czyjejś pomocy. Ta słabość i skłonność do grzechu są rezultatem grzechu pierworodnego.
Lecz Chrystus, mając miłość dla grzeszników, dał im lek na ich słabość. Przez swą Mękę ofiarował łaskę sakramentów, które mają siłę, by umniejszyć skutki grzechu Adama, tak że człowiek, który upadnie, lecz przystąpi do sakramentów, będzie miał siłę, by podnieść się i

powtórnie nie upaść. Przed śmiercią Chrystusa, tylko garstka ludzi żyła bez śmiertelnego grzechu, lecz po Jego zgonie wielu mogło i może bez niego żyć.

Wprowadzenie do „Symbolu Apostolskiego", z komentarza do słów: „Wierzę w Boga", opus 7, artykuł 4.

87. Czy Męka Chrystusa przyczynia się do wybaczenia grzechów popełnionych także po Jego śmierci ?

Możliwe, że doktor mógłby odkryć lekarstwo, które byłoby w stanie uzdrowić wszystkie dolegliwości, nawet te, które pojawią się w przyszłości. Podobnie, Chrystus przez swoją Mękę przyczynił się do wybaczenia grzechów popełnionych przed, podczas i po Jego śmierci.

Suma teologiczna, III, 49, 1, odpowiedź na kwestię 3.

ROZDZIAŁ XVII
SAKRAMENTY

88. W jaki sposób sakramenty, oddziaływując na ciało, mogą dać łaskę duszy ?

Każde narzędzie ma podwójne działanie.
Pierwsze działanie jest czysto instrumentalne, zgodnie z tym, że praca narzędzia wynika nie z jego własnej mocy, lecz z mocy bytu, który jest jego przyczyną sprawczą.
Drugie działanie wynika z natury narzędzia, dzięki czemu działa ono na mocy własnej formy. Piła jako narzędzie poddane cieśli (przyczyny sprawczej) służy do zbudowania stołu, i ta sama piła (działając na mocy swej natury) jako ostre narzędzie tnie drewno. Piła wykonuje również działania czysto instrumentalne, na mocy swej natury, gdyż przyczynia się do powstania stołu, służąc do cięcia desek.
Tak oto sakramenty, w swym wymiarze materialnym, służą jako narzędzie Boga. Przykładowo, woda chrzcielna przez nadaną jej moc, która płynie od Boga, wlewa łaskę w duszę, gdy ta sama woda na mocy swej natury obmywa ciało. Tak zatem woda chrzcielna działa zarazem jako narzędzie łaski, za sprawą mocy otrzymanej od Boga i na mocy swej natury, gdyż dusza i ciało są ze sobą zjednoczone. Dlatego Augustyn mówi, że „woda chrzcielna obmywa ciało i oczyszcza serce".

Suma teologiczna, III, 62, 1, odpowiedź na kwestię 2.

89. Dlaczego Ostatnia Wieczerza była szczególnie odpowiednim momentem dla ustanowienia sakramentu Eucharystii ?

Ostatnia Wieczerza, ostatnia narada z Apostołami, dla trzech powodów była szczególnie odpowiednim miejscem dla ustanowienia przez Chrystusa sakramentu Eucharystii.
Po pierwsze, w Eucharystii Chrystus obecny jest sakramentalnie. Dlatego też, gdy bliski był odejścia od swych uczniów w ciele, pozostał z nimi w swej sakramentalnej postaci, niczym cesarz, zanim opuści swych poddanych, pozostawia po sobie jakieś materialne pamiątki swej obecności.
Po drugie, wiara w Mękę jest konieczna dla zbawienia, zgodnie z tym, co pisze Apostoł Paweł w Liście do Rzymian: „Bo Jego Bóg uczynił w wierze przebłagalną, przez krew Jego, ofiarą" (por. Rz 3,25). Dlatego też było koniecznym, by po wszystkie wieki pozostawić pośród ludzi sakrament objawiający Mękę Naszego Pana.
W Starym Testamencie główną figurą sakramentu Męki Pańskiej był Baranek Paschalny, znak przyszłej Męki Chrystusa. W Nowym Testamencie sakramentem Męki Naszego Pana

jest Eucharystia, pamiątka tamtego wydarzenia. Dlatego Apostoł Paweł pisze w Pierwszym Liście do Koryntian: „Na Paschę naszą ofiarowany został Chrystus" (por. 1 Kor 5,7). Stąd od czasu swej Męki, sam Chrystus godnie odprawia Sakrament Paschy, przez ustanowienie Eucharystii, jak pisze o tym papież Leon I.
Po trzecie, ponieważ słowa wypowiedziane w chwili rozstania z przyjaciółmi pozostają głębiej w pamięci, ze względu na emocje, jaką budzi taka okoliczność, Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii podczas pożegnalnej mowy do swoich Apostołów.

Suma teologiczna, III, 73, 4, c.

ROZDZIAŁ XVIII
ANIOŁOWIE

90. Czy Bóg stworzył aniołów jako obdarzonych stanem łaski uświęcającej ?

Prawdopodobnie aniołowie zostali stworzeni jako obdarzeni łaską uświęcającą. Z teorią tą zgadza się pogląd św. Augustyna na temat racji zalążkowych[52], obejmujących stworzenie żyjących bytów materialnych, włączając w to ludzkie ciała. Zgodnie z nauką Augustyna stworzenie miało dwa etapy.
W ciągu siedmiu dni Bóg stworzył jako elementarne niewidzialne idee wszystkich przyszłych zwierząt, roślin i ludzkich ciał. I podczas następujących po sobie wieków sprawiał, że owe idee przybierały formę widzialnych zwierząt, roślin i ludzkich ciał.
W podobny sposób, na początku Bóg stworzył aniołów obdarzonych łaską uświęcającą, która była rodzajem ziarna, jakie później mogło przybrać formę uczestnictwa w Bożej wiedzy i miłości Boga w niebiosach. Stąd łaska jest nasieniem Boga (por. 1J 3, 9). Podsumowując, niewidzialne idee Boże stają się widzialnymi, żyjącymi bytami, tak jak łaska uświęcająca dana aniołom równa się oglądaniu przez nich Boga twarzą w twarz.

Suma teologiczna, I, 62, 3, c.

52 Racje zalążkowe są złożonymi przez Boga w każdym bycie stworzonym dyspozycjami, pozwalającymi im w pełni rozwinąć przysługujące im z natury właściwości i osiągnąć przeznaczony sobie cel.

91. Czy każdy człowiek ma Anioła Stróża ?

Jesteśmy w tym życiu, by tak rzec, na jakiejś drodze, na której zobowiązani jesteśmy podróżować do nieba. Na tej drodze czyha wiele niebezpieczeństw, zarówno wewnętrznych jak zewnętrznych, grożących ludziom, jak powiada psalmista: „Na tej drodze, którą chodziłem, ukryli sidło na mnie" (por. Ps 141, 4).
Stąd też, jak straż przydzielona jest tym, którzy muszą podróżować po niebezpiecznej drodze, tak Anioł Stróż wyznaczony jest każdemu z nas, jak długo żyjemy w tym świecie. Lecz gdy dojdziemy do jego kresu, anioł odstąpi. A w niebie na powrót otrzymamy anioła wyniesionego do łaski wespół z nami. Zaś w piekle będzie nas karał diabeł.

Suma teologiczna, I, 113, 4, c.

92. Czy anioł może natchnąć człowieka poznaniem rzeczy Bożych ?

Stwierdzić należy, że anioł może oddziaływać na człowieka na dwa sposoby. Po pierwsze, zgodnie z tym, co przyrodzone człowiekowi, gdy anioł przybiera postać uchwytną dla ludzkich zmysłów - czy to za sprawą cielesnej powłoki, czy w jakiś inny sposób - i poucza w

słowach, które odbiera ludzki słuch. Nie mówimy teraz o tym sposobie, gdyż anielskie pouczenie nie różni się tu od człowieczego.
Lecz anioł może oddziaływać na nas zgodnie z własną naturą, czyli na sposób niewidzialny. Celem naszym jest odpowiedź na pytanie, jak na tej drodze człowiek może być pouczony przez anioła?
Trzeba wiedzieć, że anioł znajduje się pomiędzy człowiekiem a Bogiem i zgodnie z porządkiem natury jest pośrednikiem w nauczaniu, niższym od Boga, wyższym od człowieka. A skoro tak jest, nie można nie wskazać, w jaki sposób naucza Bóg, a w jaki człowiek.
By uczynić niniejszą kwestię jasną, wiedzieć trzeba, że różnica pomiędzy oglądem intelektu a cielesnym wzrokiem jest taka, że wszystkie przedmioty, właściwe zmysłowemu widzeniu, są na równi dostępne poznaniu, mimo że wzrok nie potrafi dostrzec ich wszystkich i sam z siebie musi przechodzić od jednej rzeczy do drugiej. Zaś byty pojmowane umysłem nie są w tej samej mierze oczywiste dla rozumowego poznania, lecz niektóre z nich mogą być widziane natychmiast, podczas gdy inne oglądamy za pośrednictwem tych, które lepiej pojęliśmy. Dlatego też człowiek czerpie wiedzę o rzeczach nieznanych z dwóch źródeł: światła umysłu i pierwszych, oczywistych dla samoświadomości zasad, które w stosunku do tego światła, będącego czynnym intelektem, są niby narzędzia dla rzemieślnika.
Ze względu na te dwa źródła, Bóg jest w najdoskonalszy z możliwych sposobów przyczyną ludzkiej wiedzy, gdyż to On zarówno tchnie w samą duszę światło rozumności i wyciska na niej pieczęć wiedzy o pierwszych zasadach, które są - od zawsze - siedliskiem nauk, i składa w bytach stworzonych ziarna racjonalności, dla wywołania wszystkich odpowiednich dla nich skutków.
A ponieważ w porządku natury każdy człowiek na równi z innymi obdarzony jest światłem umysłu, żadnym sposobem nie może być przyczyną wiedzy, jaka istnieje w innych ludziach, gdyż światła tego dać, ani silniejszym uczynić, nie może w kimś drugim. Lecz zdobycie wiedzy o nieznanym dokonuje się za sprawą pierwszych, oczywistych dla umysłu zasad, stąd człowiek może w pewien sposób stać się przyczyną wiedzy dla drugiego, nie przez to, że natchnie go ich poznaniem, lecz przez to, że uczyni jawnym to, co pośrednio i w sposób pewny potencjalnie zawarte jest w owych zasadach, i by za sprawą jasnych, zmysłowych znaków ujawnić ich wewnętrzny sens, jak to zostało już wyżej powiedziane.
Zaś anioł, ponieważ z natury obdarzony jest doskonalszym światłem umysłu niż człowiek, w dwojaki, wskazany tu sposób, może być przyczyną ludzkiego poznania: choć niższy od Bożego, to jednak wyższy od człowieczego.
Co zaś dotyczy tego światła, to choć anioł nie może napełnić nim umysły jak czyni to Bóg, zdolny jest wzmocnić je, by uczynić widzenie znacznie doskonalszym. Gdyż to, co niedoskonałe w rzeczy każdego rodzaju, gdy zostanie połączone z tym, co w niej doskonalsze, wzmacnia swoją siłę, co dobrze widać w ciałach materialnych, gdy na dane ciało oddziaływuje ten, kto nim włada, a to odnosi się znów do działania i możności, jak powiedziane jest w księdze czwartej *Fizyki.* Także ze względu na pierwsze zasady anioł może nauczać człowieka, oczywiście nie przez obdarzenie go wiedzą o nich, jak czyni to Bóg, ani przez wyprowadzanie wniosków z zasad, przez wskazanie na zmysłowe znaki, jak czyni to człowiek, lecz
przez ukształtowanie pewnych form w wyobraźni, które mogą być uformowane przez poruszenia cielesne człowieka, co jest oczywiste w przypadku snu lub niedomagań umysłu, gdy zgodnie z podziałem humorów**53** wznoszą się one do głowy wywołując przeróżne zjawy. W taki sposób, przez połączenie owych idei w umyśle, może się zdarzyć, że to, co wiadome aniołowi, ukaże się w powiązaniu z owymi niematerialnymi obrazami, jak powiada św. Augustyn w komentarzu do dwunastego rozdziału Księgi Rodzaju.

Dysputa „0prawdzie", II, odpowiedź do artykułu 3.

53 Humory - zgodnie ze stanem średniowiecznej filozofii przyrody oznaczały substancje (odpowiadały im zwykle ciepło, wilgotność, suchość, zimno), znajdujące się w organizmie, wpływające na jego kondycję, jakakolwiek nierównowaga między nimi prowadziła do różnorodnych, odpowiednich ich naturze schorzeń.

93. Dlaczego aniołowie przyjmują ciało nawiedzając ludzi ?

Aniołowie przyjmują ciało, by pouczyć nas o dwóch prawdach.
Po pierwsze, przemawiając do ludzi w tym życiu, przypominają, że gdy będziemy żyć z Bogiem w niebiosach, oni będą naszymi duchowymi towarzyszami.
Po drugie, każde ukazanie się aniołów w ciele w Starym Testamencie kieruje nas ku Synowi Bożemu, który w Jezusie przyjął na siebie ludzką naturę.

Suma teologiczna, I, 51, 2, odpowiedź na kwestię 1.

ROZDZIAŁ XIX
POZDROWIENIE ANIELSKIE

94. 0 czym poucza nas „Pozdrowienie Anielskie" ?

W *Pozdrowieniu Anielskim* zawarte są trzy pouczenia. Pierwsze odnosi się do anioła, czy raczej do jego słów: „Bądź pozdrowiona łaski pełna, Pan z Tobą, błogosławionaś ty między niewiastami" (por. Łk 1, 28). Drugie wynika ze słów Elżbiety, matki Jana Chrzciciela: „błogosławiony owoc żywota twego" (por. Łk 1,42). Trzecie dodał Kościół, głosząc „Maryjo", bowiem anioł nie powiedział: „Bądź pozdrowiona, Maryjo", lecz tylko: „Bądź pozdrowiona łaski pełna". Imię „Maryja" zgodnie ze swoim znaczeniem odpowiada słowom anioła54.

Wprowadzenie do „Pozdrowienia Anielskiego".

54 Etymologia imienia „Maryja" nie jest ostatecznie ustalona. Św. Bernard wyjaśniał, że imię to oznacza „Gwiazdę Morza", a św. Hieronim twierdził, że po syryjsku znaczy ono tyle, co „Pani".

95. Dlaczego w wiekach poprzedzających przyjście Chrystusa anioł przewyższał człowieka czcią ?

„Bądź pozdrowiona łaski pełna, Pan z Tobą, błogosławionaś ty między niewiastami".
W związku z tą kwestią, powinno być wiadome, że w czasach starożytnych było czymś niezwykłym, by anioł ukazywał się człowiekowi. A gdy się tak stało, człowiek oddawał mu cześć, gdyż anioł zasługiwał na wszelką, najwyższą pochwałę. Zapisano dla uczczenia Abrahama, że serdecznie ugościł aniołów i oddał im cześć. Lecz nigdy nie słyszano, by podobnie anioł oddawał cześć człowiekowi, dopóki nie pozdrowił błogosławionej Dziewicy, ze czcią wypowiadając słowa: „Bądź pozdrowiona".
A oto powód, dla którego w starożytności anioł nie oddawał czci człowiekowi, lecz działo się odwrotnie: anioł był bytem wspanialszym od człowieka. Zaś ludzkie uszanowanie dla niego miało trzy przyczyny.
Pierwszym źródłem szacunku była godność anioła, obdarzonego duchową naturą. Psalm 103: „czynisz z aniołów twoich wichry" (por. Ps 103, 4). A człowiek podlegał zepsutej naturze, stąd powiedział Abraham w Księdze Rodzaju: „Iżem raz począł, będę mówił do Pana mego, choć jestem proch i popiół" (por. Rdz 18, 27). Byłoby niestosowne, gdyby duchowe i nieskażone zepsuciem stworzenie musiało okazywać cześć istocie zepsutej, a mianowicie człowiekowi.
Drugim źródłem szacunku był wzgląd na bliskość Boga i anioła. Gdyż anioł jest w zażyłości z Bogiem, jako Jego pomocnik. Księga Daniela: „Tysiąc tysięcy służyło Mu, a po dziesięć

tysięcy kroć sto tysięcy stało przy Nim" (por. Dn 7,10). A człowiek, z powodu grzechu, jest niczym ktoś stojący z dala. Psalm 54: „Oto oddaliłem się, uciekając" (por. Ps 54, 8). Oto dlaczego stosownym jest, by człowiek okazywał cześć aniołowi, jako temu, kto jest bliski Królowi i jest Jego domownikiem.
Trzecim źródłem szacunku był wzgląd na pierwszeństwo anioła, z racji udziału w pełni wspaniałości Bożej łaski: gdyż anioł miał pełniejszy udział w Boskim świetle. Księga Hioba: „Izali jest liczba żołnierzy Jego? I nad kim nie wzejdzie światło jego?" (por. Hi 25,3). Dla tej przyczyny anioł zawsze objawia się w jasności. A człowiek, choć przyjmuje część światła łaski, to jest jej niewiele, ze względu na doczesny porządek rzeczy.

Wprowadzenie do „Pozdrowienia anielskiego".

96. Czy Maryja przewyższa anioły czcią ?

Nie było właściwe, by anioł oddawał cześć człowiekowi, dopóki nie postawiono pośród rodzaju ludzkiego osoby, której natura trzykroć przewyższyła anioła godnością. A tą była Błogosławiona Dziewica. Zgodnie z przedstawioną tutaj hierarchią, na mocy której po trzykroć przewyższyła anioła, ten zapragnął okazać Jej cześć, stąd powiedział: „Bądź pozdrowiona". Zatem Błogosławiona Dziewica przewyższa anioły ze względu na łaskę, bliskość z Bogiem i pierwszeństwo Jej udziału w światłości.

Wprowadzenie do „Pozdrowienia Anielskiego".

97. Dlaczego Maryja przewyższa anioły w doskonałości łaski ?

Po pierwsze, Błogosławiona Dziewica ma w sobie pełnię łaski w tej mierze, jaka nie została dana żadnemu aniołowi. Stąd należało, by ten oddał Jej cześć, mówiąc: „łaski pełna", co znaczy: „oddam Ci cześć, gdyż przewyższasz mnie pełnią łaski".
Powiedział zaś, że Błogosławiona Dziewica jest pełna łaski w uznaniu dla trzech względów. Po pierwsze, w uznaniu dla duszy, w której zawsze trwa pełnia łaski. A łaska Boga dana jest dla dwóch powodów: by czynić dobrze i by unikać złego. Dla ich wagi Błogosławiona Dziewica otrzymała najdoskonalszą łaskę. Stąd bardziej niż jakąkolwiek inną świętą osobę Chrystus zachował Ją od wszelkiego grzechu. Istnieje bowiem grzech pierworodny, od którego została oczyszczona w swym łonie; jest też grzech śmiertelny lub powszedni, od których była wolna. Stąd zapisano w Pieśni nad Pieśniami: „Wszystka jesteś piękna, przyjaciółko moja, i nie masz w tobie zmazy" (Pnp 4, 7). Pisze Augustyn w traktacie *0 naturze i łasce:* „Wyłączając Błogosławioną Dziewicę Maryję, jakikolwiek święty mąż lub niewiasta, którzy byli tutaj przed nami, zapytani, czy są bez grzechu, mogli zawołać jednym głosem: «Jeśli mówimy, że grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy, a prawdy w nas nie ma» (1 J 1, 8)". Jedyny wyjątek, jak mówię, dotyczy Świętej Dziewicy, co do której życzę sobie, ze względu na cześć Pana, by została wyłączona z wszelkiej debaty o grzechu. Gdyż wiemy, że dla jego zwyciężenia dane Jej zostało więcej łaski niż innym. Zasłużyła na nią, by począć i dać życie Temu, w którym nie ma grzechu. Chrystus wydoskonalił Błogosławioną Dziewicę tak, że poczęła i porodziła bez grzechu pierworodnego. Ona sama zaś została poczęta w grzechu pierworodnym, lecz zrodziła się bez niego. Maryja uosabia dzieła wszelkich cnót, podczas gdy święci są wzorem pojedynczych: ten jest pokorny, tamten żyje w czystości, jeszcze inny odznacza się miłosierdziem. Stąd są nam dani jako przykłady konkretnych cnót, przykładowo, święty Mikołaj jako wzór miłosierdzia, i tak dalej. Lecz Błogosławiona Dziewica jest przykładem wszystkich cnót. Możecie znaleźć w Niej wzór pokory. Łukasz 1, 38: „Oto służebnica Pańska". I później, werset 48: „wejrzał na niskość służebnicy swojej"; jest także wzorem czystości: „męża nie znam", wers 34, a także

wszystkich cnót, co jest w pełni oczywiste. Błogosławiona Dziewica jest w ten sposób pełna łaski zarówno ze względu na czyny, jak unikanie złego.
Po drugie, została nazwana „łaski pełną" w uznaniu tego, że dobra duchowe zostały przelane na to, co niższe, cielesne. Gdyż jest rzeczą wspaniałą dla świętych, mieć dość łaski dla uświęcenia ich dusz; lecz w duszy Błogosławionej Dziewicy była taka pełnia, że łaska przelała się do jej ciała, tak oto mogła począć Syna Bożego. Stąd Hugon od św. Wiktora[55] mówi: „Z tej przyczyny, że miłość Ducha Świętego zapłonęła tak żarliwie w jej sercu, była zdolna czynić cuda w swym ciele, dzięki czemu mógł zostać zrodzony Bóg i człowiek". Łukasz 1,35: „Dlatego też święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym".
Po trzecie, została nazwana „pełną łaski", gdyż obdzielona nią została cała ludzkość. Gdyż jest rzeczą wspaniałą, jeśli święty ma tyle łaski, że wystarcza jej dla zbawienia wielu, lecz najwspanialsze jest, gdy wystarcza jej dla zbawienia wszystkich ludzi na świecie, a tak jest z Chrystusem i Błogosławioną Dziewicą. Gdyż w każdym niebezpieczeństwie możecie uzyskać wybawienie od chwalebnej Dziewicy. Stąd zapisano w Pieśni nad Pieśniami: „tysiąc tarcz wisi na niej" (por. Pnp 4, 4), które są obroną przed niebezpieczeństwami. Stąd, dokonując cnotliwego czynu, znajdziesz Ją gotową do pomocy. I dlatego mówi o sobie: „We mnie wszelka łaska drogi i prawdy, we mnie wszystka nadzieja żywota i cnoty" (por. Syr 24, 25). Jest zatem pełna łaski i przewyższa anioły jej pełnią, i stosownie dla tej racji zwie się „Maryją", co znaczy przeniknięta światłem, stąd powiada Izajasz: „Wzejdzie w ciemności światłość twoja, a ciemności twoje będą jako południe. I da ci Pan odpocznienie zawsze, i napełni jasnością duszę twoją" (por. Iz 58, 10-11). A to oznacza cały świat; stąd też porównywana jest do słońca i księżyca.

Wprowadzenie do „Pozdrowienia Anielskiego".

[55] Hugon od św. Wiktora (1096-1141), urodzony we Flandrii, kształcił się w Niemczech; w roku 1118 wstąpił do klasztoru św. Wiktora w Paryżu, który pod jego rządami uzyskał znaczną renomę i wpływ. Hugon uznawany był za ważnego komentatora Pisma Świętego.

98. Dlaczego Maryja bliższa jest Bogu, niźli aniołowie ?

Maryja przewyższa aniołów przez swą zażyłość z Bogiem. Na znak tego anioł powiada: „Pan z Tobą" (por. Łk 1, 28), jakby mówił: „Dlatego okazuję cześć Tobie, gdyż jesteś znacznie bliższa Bogu, niż ja. I dlatego Pan jest z Tobą". Pan, zarówno Ojciec jak Syn, powiada anioł, istnieje w sposób, który nie jest dany żadnemu aniołowi ani stworzeniu. Łukasz 1, 35: „Przeto i to, co się z ciebie narodzi święte, będzie nazwane Synem Bożym". Izajasz 12, 6: „Wykrzykuj i chwal mieszkanie Syjonu, bo wielki jest pośród ciebie Święty izraelski!".
Bliskość Boga i Maryi różni się od Jego bliskości z aniołem. Bóg jest synem Maryi, Panem anioła, Ona jest Jego przybytkiem, dlatego nazywa się Ją świątynią Pana, gdyż „poczęła z Ducha Świętego". Łukasz 1, 35: „Duch Najwyższego zstąpi na Ciebie". Stąd też wynika, że Błogosławiona Dziewica bliższa jest Bogu niż anioł, ponieważ w Niej zamieszkał Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty, tak oto Trójca Święta jest z Nią. O tym głosi Maryja w *Magnificat:* stała się szlachetnym miejscem spoczynku dla Trójcy. Powiedzieć 0 niej: „Pan jest z Tobą", to najbardziej zaszczytna rzecz, jaka może być wypowiedziana.
A zatem słusznie anioł czci Błogosławioną Dziewicę, ponieważ jest matką Pana i Jego piastunką. I dla tej przyczyny imię „Maryja" jest dla Niej właściwe, a w języku syryjskim oznacza piastunkę.

Wprowadzenie do „Pozdrowienia Anielskiego".

99. Dlaczego Maryja jest czystsza, niźli aniołowie ?

Błogosławiona Dziewica przewyższa aniołów w swej czystości, gdyż miała ją nie tylko w sobie, lecz za jej pośrednictwem czystość zyskiwali inni. Gdyż była najczystsza nie tylko ze względu na brak winy, skoro ani śmiertelny, ani powszedni grzech nie może być Jej przypisany, lecz również ze względu na karę za grzech.
Grzech sprowadza na człowieka trzy przekleństwa. Pierwsze na kobietę, która poczynając ściąga na siebie skazę, trudzi się jako ciężarna, rodzi w bólu. Lecz Błogosławiona Dziewica była od tego wolna: gdyż poczęła bez grzechu, nosiła dziecię wśród pociech
1 w radości porodziła Zbawcę. Izajasz 35, 2: „Rodząc rodzić będzie, i rozraduje się, weseląc się i chwaląc". Drugie przekleństwo na mężczyznę, który musi zarabiać na chleb w pocie czoła. I od tego była wolna Maryja, gdyż jak mówi Apostoł Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian: „Człowiek, który nie wstąpił w związek małżeński troszczy się o to, co jest Pańskiego, jak podobać się Bogu" (por. 1 Kor 7, 32). Trzecie przekleństwo wspólne jest mężczyźnie i kobiecie: wespół obracają się w proch. Błogosławiona Dziewica została od tego uwolniona, dostępując wniebowzięcia. Gdyż wierzymy, że po śmierci została wskrzeszona z martwych i zabrana do nieba. Psalm 131, 8: „Powstań, Panie, ku odpocznieniu twemu, Ty i skrzynia święta twoja!".

Wprowadzenie do „Pozdrowienia Anielskiego".

100. Dlaczego chrześcijanie nazywają Maryję Gwiazdą Morza ?

A skoro Maryja został uwolniona od przekleństw grzechu, przez co jest błogosławiona między niewiastami, zło nie ma do Niej przystępu, jako do naczynia błogosławieństw. Przez Nią bowiem otwarły się bramy raju. I także dla tej przyczyny godne jest Jej imię „Maryja", które wyjaśnia się jako „Gwiazda Morza", bo jak żeglarzom gwiazda morza wskazuje port, tak chrześcijanie dążą ku chwale za pośrednictwem Maryi.

Wprowadzenie do „Pozdrowienia Anielskiego".

101. Dlaczego Jezus Chrystus, owoc żywota Maryi, przewyższa chwalą wszelkie stworzenie i swoją Matkę ?

Czasem grzesznik szuka w rzeczach tego, co jest nie do zdobycia za ich pośrednictwem, a co osiąga jednak człowiek prawy. Księga Przysłów 13, 22: „dla sprawiedliwego przechowuje się majętność grzesznego". Dlatego Ewa nie znalazła w rajskim owocu dóbr, które pragnęła znaleźć. A spodziewała się trzech rzeczy. Po pierwsze, co fałszywie obiecał jej szatan, że wespół z Adamem będą niczym bogowie, znający dobro i zło. „Będziecie - powiedział ten kłamca - jako bogowie", jak czytamy w Księdze Rodzaju (por. Rdz 3, 5). „Gdy mówi kłamstwo, z własnego mówi, gdyż kłamcą jest i ojcem kłamstwa" (por. J 8, 44). Ewa nie stała się jak Bóg, gdy zjadła owoc. Odwrotnie! - grzesząc, oddaliła się od Bożego zbawienia i została wygnana z raju. A oto Błogosławiona Dziewica i wszyscy chrześcijanie odnajdują w owocu Jej łona zbawienie i raj, gdyż przez Chrystusa zostają zjednoczeni z Bogiem i w Nim się przeobrażają. Pierwszy List św. Jana 3, 2: „Gdy się okaże, podobni Mu będziemy, bo Go ujrzymy tak, jak jest".
Drugą rzeczą, jaką Ewa spodziewała się znaleźć w owocu było zadowolenie, gdyż był smaczny. Lecz i tego nie znalazła, i natychmiast poznała, że jest naga i poczuła smutek. A w owocu żywota Dziewicy znajdujemy słodycz i zbawienie. Ewangelia św. Jana: „Kto pożywa ciało moje i pije krew moją, ma żywot wieczny"(por.J6, 54).
Po trzecie, owoc Ewy miał piękny wygląd, lecz najpiękniejszy jest owoc żywota Dziewicy, w który pragną wpatrywać się aniołowie. Psalm 44, 3: „Piękniejszyś urodą nad syny człowiecze", a dzieje się tak dlatego, gdyż On jest wspaniałością chwały swego Ojca.

Ewa nie znalazła w owocu tego, czego żaden grzesznik nie może znaleźć w grzechu. Stąd dobra, którego pragniemy, powinniśmy szukać w owocu żywota Dziewicy. Oto jest Owoc błogosławiony przez
Boga, który wypełnił Go wszelką łaską, jaka spływa na nas, gdy okazujemy Mu cześć. List do Efezjan 1, 3: „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który nas ubłogosławił wszelkim błogosławieństwem duchownym darów niebieskich w Chrystusie". Wychwalają Go również aniołowie, Apokalipsa św. Jana 7,12: „Błogosławieństwo i chwała i mądrość i dziękczynienie i cześć i moc i siła Bogu naszemu na wieki wieków". Wychwala Go Apostoł, List do Filipian 2, 11: „I żeby wszelki język wyznawał, że Pan Jezus Chrystus jest w chwale Boga Ojca". Psalm 117, 26: „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie!".
Dla tych powodów niech będzie błogosławiona Dziewica, lecz znacznie bardziej - owoc Jej żywota, Jezus.

Wprowadzenie do „Pozdrowienia Anielskiego".

WYKŁAD PACIERZA

Autor św. Tomasz z Akwinu
Wydawnictwo "w drodze"

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE 5

WYKŁAD SKŁADU APOSTOLSKIEGO, CZYLI „WIERZĘ W BOGA"

Wstęp 11
Artykuł I: Wierzę w jednego Boga Ojca wszechmogącego, stworzyciela nieba i ziemi **15**
Artykuł II: I w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego **24** <<
Artykuł III: Który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Dziewicy **29**
Artykuł IV: Umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion **33**
Artykuł V: Zstąpił do piekieł, trzeciego dnia zmartwychwstał **39**
Artykuł VI: Wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Boga Ojca wszechmogącego **47** <<
Artykuł VII: Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych **50**
Artykuł VIII: Wierzę w Ducha Świętego **55**
Artykuł IX: Święty Kościół powszechny **59**
Artykuł X: Świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie **63** <<
Artykuł XI: Ciała zmartwychwstanie **68**
Artykuł XII: Żywot wieczny Amen **72**

WYKŁAD MODLITWY PAŃSKIEJ, CZYLI „OJCZE NASZ"

Wstęp **79**
Ojcze **82**
Nasz **84**
Który jesteś w niebie **85**
Prośba I: Święć się Imię Twoje **88**
Prośba II: Przyjdź królestwo Twoje **91** <<
Prośba III: Bądź wola Twoja **95**
Prośba IV: Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj **100**
Prośba V: I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom **104**
Prośba VI: I nie wódź nas na pokuszenie **108** <<
Prośba VII: Ale nas zbaw ode złego. Amen **113**
Skrócony wykład całej modlitwy „Ojcze nasz" **115**

WYKŁAD POZDROWIENIA ANIELSKIEGO, CZYLI „ZDROWAŚ MARYJO"

Wstęp **119**
Zdrowaś Maryjo, łaski pełna, Pan z Tobą **119**
Błogosławiona jesteś między niewiastami **124**
Błogosławiony jest owoc Twojego łona **125**

WYKŁAD DWÓCH PRZYKAZAŃ MIŁOŚCI I DZIESIĘCIORGA PRZYKAZAŃ BOŻYCH

Wstęp **129**
O miłości Boga **140**
O miłości bliźniego **144**
I Przykazanie: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną" (Wj 20,3) **150** <<
II Przykazanie: „Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno" (Wj 20,7) **155**
III Przykazanie: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił" (Wj 20,8) **160**
IV Przykazanie: „Czcij Ojca twego i Matkę twoją, abyś długo żył na ziemi, którą twój Bóg da tobie" (Wj 20,12) **168** <<
V Przykazanie: „Nie zabijaj" (Wj 20,13) **175**
VI Przykazanie: „Nie cudzołóż" (Wj 20,14) **183**
VII Przykazanie: „Nie kradnij" (Wj 20,15) **187**
VIII Przykazanie: „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu" (Wj 20,16) **191** <<
IX Przykazanie: „Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego twego" (Wj 20,17) **196**
X Przykazanie: „Nie pożądaj żony bliźniego twego" (Wj 20,17) **198**

© Wydawnictwo W drodze, 2005

Tytuły oryginałów:
IN SYMBOLUM APOSTOLORUM
SCILICET „CREDO IN DEUM" EXPOSITIO
Wykład Składu apostolskiego, czyli „Wierzę w Boga"
przekład: *Kalikst Suszyło OP*

IN ORATIONEM DOMINICAM VIDELICET „PATER NOSTER"
Wykład Modlitwy Pańskiej, czyli „Ojcze nasz"
przekład: ks. *Marek Starowieyski*

IN SALUTATIONEM ANGELICAM VULGO „AVE MARIA" EXPOSITIO
Wykład Pozdrowienia anielskiego, czyli „Zdrowaś Maryjo"
przekład: *Wojciech Giertych OP*

IN DUO PRAECEPTA CARITATIS
ET IN DECEM LEGIS PRAECEPTA EXPOSITIO
Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych
przekład: *Kalikst Suszyło OP*

Redaktor techniczny
Justyna Nowaczyk

ISBN 83-7033-523-3

Nihil obstat
Poznań, 30 grudnia 1986 roku,
ks. prof. dr hab. Ludwik Wciórka, cenzor

Imprimatur
Poznań, 2 stycznia 1987 roku, L.dz. 1/87,
ks. dr Kazimierz Królak, Kanclerz Kurii Metropolitalnej

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów
W drodze, 2005
ul. Kościuszki 99, 60-920 Poznań
tel. (061) 852 39 62, faks (061) 850 17 82
e-mail: sprzedaz@wdrodze.pl www.wdrodze.pl

Słowo wstępne

Niniejsza książka stanowi opracowanie 59 lub 57 kazań, które św. Tomasz wygłosił w okresie wielkiego postu 1273 roku w Neapolu. Akwinata głosił je w języku ludowym, mianowicie w swoim ojczystym dialekcie neapolitańskim, codziennie, począwszy od Sześćdziesiątnicy, która w owym roku przypadła 12 lutego, aż do Wielkanocy, to znaczy do 9 kwietnia. Był to ostatni rok jego działalności — 6 grudnia tegoż roku Tomasz doznał tajemniczego doświadczenia podczas mszy świętej, po którym nie napisał już ani nie podyktował nawet jednego zdania. Wkrótce zresztą, 7 marca 1274 roku, umarł w drodze na sobór powszechny w Lyonie, na który udawał się z rozkazu papieża.

Niezwykle pracowity był ten ostatni rok jego życia. Od jesieni 1272 roku Tomasz był regensem dominikańskiej uczelni w Neapolu, związanej prawnie z tamtejszym uniwersytetem królewskim. Wykładów miał prawdopodobnie niewiele. W każdym razie poza niedokończonym *Komentarzem do Psalmów,* zredagowanym przez Reginalda z Pipemo na podstawie jego ówczesnych wykładów, nie widać innych pisemnych owoców jego działalności akademickiej prowadzonej w owym roku 1273.

Sytuacja na uczelni pozwoliła mu skierować główny wysiłek na pracę nad *Summą teologii.* Opracował wówczas traktat chrystologiczny *Summy,* w Paryżu zaledwie zaczęty, oraz traktaty o sakramentach inicjacji chrześcijańskiej, zwłaszcza szczególnie cenny traktat o Eucharystii. Wówczas też napisał Tomasz *Streszczenie teologii*

oraz *O substancjach czystych*, pozycje bardzo ważne w jego dorobku teologicznym.

Ponadto pracował intensywnie — wszystko to działo się w tym samym roku 1273! — nad kilkoma komentarzami do Arystotelesa. Rękopisy fundamentalnego *Komentarza do Metafizyki* noszą siedem różnych charakterów pisma. Świadczy to zarówno o intensywności, by nie powiedzieć — gorączkowości tej pracy, jak o mądrości władz zakonnych, które starały się ułatwić pracę wielkiemu uczonemu, zapewniając w razie potrzeby nawet kilku sekretarzy równocześnie.

Ale nawet jeśli się pamięta o tych ułatwieniach, aż trudno uwierzyć, że jeden człowiek mógł w ciągu jednego roku napisać i podyktować co najmniej kilkanaście tysięcy stron tekstu. I to jakiego tekstu! Jak mógł jeszcze znaleźć czas na wielkie, trwające niemal dwa miesiące dzieło katechetyczne, którego owoc znajduje się w niniejszej książce?

Dla mieszkańców Neapolu ta dwumiesięczna katecheza prowadzona przez Tomasza z Akwinu była wielkim wydarzeniem. „W czasie procesu kanonizacyjnego — pisze James A. Weisheipl, autor drobiazgowej i świetnie udokumentowanej biografii św. Tomasza — bardzo wielu świeckich i zakonników zeznawało, iż słuchali Tomaszowych kazań w okresie wielkiego postu i byli do głębi poruszeni tym niezapomnianym przeżyciem. Wśród tych świadków był Jan Coppa z Neapolu (który stwierdził, że »prawie cały Neapol schodził się każdego dnia, aby słuchać kazań Tomasza«). (...) Jak powiada Wilhelm z Tocco, »ludzie słuchali go z takim nabożeństwem, iż miało się wrażenie, że jego kazanie pochodzi od Boga«"*.

* James A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przeł. Cz. Wesołowski, W drodze, Poznań 1985, s. 396-397.

Katechezę rozpoczął Tomasz prawdopodobnie kazaniami wyjaśniającymi *Skład apostolski,* następnie objaśniał *Modlitwę Pańską,* ostatnie zaś tygodnie poświęcił omawianiu Bożych przykazań*. Porządek taki wynikał z założenia, iż „Wierzę w Boga" dotyczy wiary, „Ojcze nasz" — nadziei, przykazania zaś wskazują drogę miłości. Nawiasem mówiąc, to samo założenie wyznaczyło konstrukcję pisanego w tymże roku 1273 *Streszczenia teologii.*

Nie jest rzeczą pewną, czy w Neapolu objaśniał św. Tomasz „Zdrowaś Mario" (chodzi, rzecz jasna, tylko o pierwszą część tej modlitwy, bo druga pojawiła się dopiero w XV-XVI wieku). Niektórzy badacze łączą ten tekst z jego pobytem w Rzymie w latach 1265-1267. Istnieje nawet odosobniona opinia Pierre'a Mandonneta, odmawiająca mu autentyczności. W krótkim tym tekście znajdują się m.in. znakomite rozważania na temat wyższości Maryi nad aniołami oraz oryginalne zestawienie Owocu Maryi z owocem Ewy. Ale znajduje się w nim również błędna nauka na temat bezgrzeszności Maryi. Z jednej strony Tomasz — idąc za wielowiekową tradycją katolicką — pragnie powiedzieć, że Matka Boża była całkowicie bezgrzeszna i przytacza na poparcie tej tezy wspaniałą wypowiedź św. Augustyna; z drugiej strony — i na tym polega jego błąd — lęka się uznać Jej niepokalane poczęcie. Dopiero z czasem Kościół miał sobie w pełni uświadomić, że Maryja jest bezgrzeszna w całym tego słowa znaczeniu, to znaczy od samego poczęcia nie była obciążona żadnym grzechem.

* Wydawca krytycznego tekstu *Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych,* Jean-Pierre Torrell, dopuszcza jednak możliwość, że powstał on na podstawie jakichś wcześniejszych wykładów lub kazań św. Tomasza („Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques" 1985 nr 69, s. 9-17).

Teksty znajdujące się w niniejszej książce należą do tzw. *reportata,* czyli stanowią zapis wykładów Doktora Anielskiego sporządzony przez jego uczniów. Opracował je — z wyjątkiem wykładu na temat Bożych przykazań — nieoceniony Reginald z Pipemo. Jego oddanie Tomaszowi, skrupulatność i inteligencja dają gwarancję pełnej wierności myśli Mistrza. Natomiast wykład przykazań miłości i dekalogu opracował Piotr z Andrii, uczeń Tomasza jeszcze z czasów paryskich, późniejszy biskup.

Wydaje się, że obu współpracownikom św. Tomasza udało się zachować wiele z atmosfery kazań neapolitańskich. Czytelnikowi udziela się jakoś — mimo że od tamtych kazań dzieli go nie tylko pośrednictwo martwego papieru, ale i ponad siedem wieków, które zdążyły już upłynąć — duch żarliwości, z jakim były one wygłoszone. Zarazem każdemu zainteresowanemu wiarą chrześcijańską teksty te dostarczają prawdziwej uczty intelektualnej. Niemal na każdej stronicy znaleźć można jakieś odkrywcze spojrzenie — tym cenniejsze, że dotyczące modlitw tak znanych, odmawianych codziennie. Charakterystyczny dla św. Tomasza zmysł porządkowania podejmowanych zagadnień w niejednym przypadku trafi do przekonania również współczesnemu Czytelnikowi i pomoże mu uporządkować ten lub inny jego własny problem religijny.

Spośród tłumaczonych tu tekstów tylko *Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych* doczekał się krytycznego wydania (zob. przypis na poprzedniej stronie). *Wykład Modlitwy Pańskiej* przetłumaczony został z książki: S. Thomas, *Le Pater et l'Ave,* wyd. Nouvelles Editions Latines, Paryż 1967. Tłumaczenia pozostałych tekstów dokonano na podstawie S. Thomae Aquinatis, *Opuscula theologica,* wyd. Marietti, vol. 2, Turyn — Rzym 1954.

Jacek Salij OP

WYKŁAD SKŁADU APOSTOLSKIEGO, CZYLI „WIERZĘ W BOGA"

Wstęp

1. Pierwszą z rzeczy koniecznych dla chrześcijanina, bez której nie można być prawdziwym chrześcijaninem, jest wiara. Niesie ona ze sobą cztery wartości.

Najpierw wiąże człowieka z Bogiem. Jest w tym pewne podobieństwo do małżeństwa. „Poślubię cię sobie w wierze" (Oz 2,21). Dlatego podczas chrztu pierwszym pytaniem kierowanym do katechumena jest: „Czy wierzysz w Boga?". Chrzest bowiem jest pierwszym sakramentem wiary. Stąd też Pan mówi u św. Marka (16,16): „Kto uwierzy i ochrzci się, zbawiony będzie". Albowiem sam chrzest bez wiary nie ma wartości. Pan Bóg nikogo nie przyjmie, kto wiary nie posiada, jak to jest powiedziane w Liście do Hebrajczyków (11,6): „Bez wiary nie można podobać się Bogu". Stąd też św. Augustyn, w związku ze słowami św. Pawła: „Wszystko, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem" (Rz 14,23) — mówi tak: „Tam, gdzie nie ma znajomości wiecznej i niezmiennej prawdy, fałszywa będzie cnota nawet przy najlepszych obyczajach".

2. Po drugie, dzięki wierze rozpoczyna się w nas życie wieczne. Nie jest ono niczym innym jak poznaniem Boga. „To jest życie wieczne — mówi Jezus — aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga" (J 17,3). Ta znajomość rozpoczyna się przez wiarę, a osiągnie pełnię w życiu przyszłym, kiedy to będziemy oglądali Boga takim, jakim jest. Stąd czytamy w Liście do Hebrajczyków (11,1): „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy". Nikt zatem nie dojdzie do szczęścia błogosła-

wionych, polegającego na bezpośredniej wizji Boga, jeśli przedtem nie oglądał Go w świetle wiary, jak to czytamy u św. Jana: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli" (J 20,29).

3. Po trzecie, wiara jest naszą przewodniczką na ziemi. Aby dobrze żyć, trzeba wiedzieć, co jest konieczne do dobrego życia. Można by wprawdzie dowiedzieć się tego w oparciu o nauki przyrodzone, jednak nie dla każdego jest to możliwe, a poza tym wymaga czasu. Natomiast wiara w formie gotowej i przystępnej przedstawia nam wszystko to, co trzeba wiedzieć, aby życie przeżyć dobrze. Uczy bowiem, że jest jeden Bóg, że wynagradza za dobro, a za zło karze, że czeka nas inne życie itd. Wszystko to zupełnie wystarcza, żeby dać się pociągnąć dobru, a unikać zła. „Sprawiedliwy z wiary żyć będzie" — czytamy u proroka Habakuka (2,4). Potwierdzeniem tego jest fakt, że żaden z filozofów żyjących przed Chrystusem, mimo wszystkich swoich wysiłków, nie wiedział tyle o Bogu i o tym, co konieczne do zbawienia, ile dzisiaj wie prosta kobieta dzięki swojej wierze. Stąd czytamy u Izajasza proroka (11,9): „Napełniona jest ziemia znajomością Pana".

4. Po czwarte wreszcie, wiara pozwala nam zwyciężać pokusy. Czytamy w Liście do Hebrajczyków (11,33): „Święci dzięki wierze zwyciężyli królestwa". Źródłem pokus jest szatan, świat i sam człowiek. Szatan kusi, by nie słuchać Boga i nie być Mu uległym. Wiara temu przeciwdziała. Mówi nam bowiem, że Bóg jest Panem wszystkiego i że wobec tego należy Mu się podporządkować. Czytamy w 1 Liście św. Piotra (5,8-9): „Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć. Mocni w wierze przeciwstawiajcie się mu". Świat kusi urokiem doczesnej pomyślności albo też odstrasza przeciwnościami. Dzięki wierze możemy się wznieść ponad ten urok i lęk, oczekując innego życia, lepszego niż to na zie-

mi. Stać nas zatem, by gardzić ponętami świata i nie lękać się przeciwności, jak to czytamy w 1 Liście św. Jana (5,4): „Zwycięstwem, które zwycięża świat, jest wiara nasza". Dzieje się to także dzięki temu, że czujemy lęk przed grozą piekła. Człowiek jest sam dla siebie źródłem pokus na skutek cielesnych pożądań. Wiara zaś nam przypomina, że przez nie możemy utracić radości wieczne. Czytamy w Liście do Efezjan (6,16): „W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę".

Widzimy więc, jak zbawienna jest rola wiary.

5. Ale powie ktoś: Jest rzeczą niemądrą wierzyć w to, czego się nie widzi.

Odpowiem tak: Nasz umysł jest niedoskonały. Gdyby człowiek mógł sam w pełni poznać wszystko, co podlega zmysłom i co nie podlega, byłoby oczywiście rzeczą głupią wierzyć w to, czego się nie widzi. Niestety, nasze poznanie jest do tego stopnia niedoskonałe, że dotąd żaden uczony nie potrafił w sposób wyczerpujący zbadać natury chociażby jednej muchy. Czytamy, że pewien badacz przez 30 lat przebywał na pustyni, ażeby podpatrywać życie pszczół. Jeśli więc nasz umysł jest tak ograniczony, czy jest sensowną rzeczą poprzestawać tylko na tym, co człowiek potrafi poznać własnymi siłami i nie dawać wiary Bogu? W związku z tym czytamy w Księdze Hioba (36,26): „Wielki jest Bóg i przerasta naszą wiedzę".

6. Można odpowiedzieć jeszcze inaczej. Załóżmy, że jakiś uczony wypowiedział się na temat związany z jego wiedzą. Usłyszał to jakiś prostak i powiedział: „To nie jest tak, jak on mówi, bo ja tego nie rozumiem". Czy nie będziemy mieli racji, nazywając takiego człowieka głupcem? Nie ulega wątpliwości, że umysł anioła daleko bardziej przerasta umysł największego nawet filozofa, niż umysł filozofa przerasta umysł prostaka. Wynika stąd, że niemądry jest taki filozof, który nie wierzy w to,

co mówią aniołowie, ale niemądry będzie daleko bardziej, jeśli nie uwierzy w to, co mówi Pan Bóg. W związku z tym powiedziano w Księdze Mądrości Syracha (3,23): „Więcej, niż zniesie rozum ludzki, zostało ci objawione".

7. Po trzecie, można dać taką odpowiedź. Gdyby człowiek chciał wierzyć tylko w to, co sam pozna, życie na tym świecie byłoby nieznośne. Bo jak można żyć, nie wierząc innym? Chociażby w to, że ten właśnie człowiek jest moim ojcem. Musi więc człowiek wierzyć innym tam, gdzie sam nie jest w stanie posiąść pełnej wiedzy. Rzecz jasna, nikomu nie można dawać takiej wiary jak Bogu. Stąd też ci, którzy nie dają posłuchu prawdom wiary, mało że są niemądrzy, są wprost głupi i pyszni; jak mówi Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza (6,4) o tego rodzaju człowieku: „nadęty i niczego nie rozumie". Sam zaś Apostoł powiada o sobie w 2 Liście do Tymoteusza (1,12): „Wiem, komu uwierzyłem i jestem pewny". Podobnie czytamy w Księdze Mądrości Syracha (2,8): „Którzy boicie się Boga, zawierzcie Mu".

I jeszcze jedna, czwarta odpowiedź. Bóg daje dowody, że to, czego uczy wiara, jest prawdziwe. Jeżeli jakiś władca wysyła pismo zaopatrzone własną pieczęcią, nikt nie podaje w wątpliwość, że treść pisma jest wyrazem jego woli. Pan Bóg również taką pieczęcią zaopatrzył wszystko to, w co wierzyli ludzie święci w odniesieniu do Chrystusa. Tą zaś pieczęcią są dzieła, jakich żaden człowiek sam z siebie nie zdołałby uczynić. Nazywamy je cudami. Chrystus potwierdził nimi nauczanie apostołów i świętych.

8. Ale powiesz, że my teraz cudów nie oglądamy. Odpowiem i na to. Wiadomo, że był czas, kiedy cały świat czcił bożków i prześladował wyznawców Chrystusa, o czym mówi także i świecka historia. A przecież teraz ogromna masa ludzi wierzy w Chrystusa. I to ludzi nieraz mądrych, szlachetnych, mających wielkie znaczenie.

A stało się to na skutek działalności apostolskiej prostych i ubogich kaznodziejów. Jeśli to się stało w sposób cudowny, masz odpowiedź na pytanie. Jeśli nie — to nawrócenie się świata bez cudu jest chyba jeszcze większym cudem. Po co więc nam szukać innego jeszcze cudu?

9. Wypływa stąd wniosek, że nie powinniśmy wątpić w sensowność wiary. Owszem, bardziej uznawać za prawdę to, czego nas uczy wiara, niż to, co poznajemy zmysłami. Zmysły bowiem mogą nas wprowadzić w błąd, mądrość Boża — nigdy.

Artykuł I
WIERZĘ W JEDNEGO BOGA OJCA WSZECHMOGĄCEGO, STWORZYCIELA NIEBA I ZIEMI

10. Pierwszym przedmiotem wiary jest to, że Bóg jest jeden. Zapytajmy się najpierw, co oznacza pojęcie „Bóg". Oznacza ono kogoś, kto rządzi, kieruje wszystkimi rzeczami. Ten zatem wierzy, że Bóg istnieje, kto dostrzega w świecie ład i celowość.

Nie wierzy natomiast ten, kto wszystko przypisuje przypadkowi. Lecz czy można znaleźć tak niemądrego człowieka, który by nie wierzył, że rzeczy wchodzące w skład natury są przez kogoś kierowane, że są przedmiotem czyjejś troski, że są wzajemnie uporządkowane, skoro podlegają zasadzie ładu i prawom czasu? Widzimy przecież, że słońce, księżyc i gwiazdy, wszystko, co do świata natury należy, ma swój określony bieg, co nie byłoby możliwe, gdyby rządził tu tylko przypadek. Gdyby więc znalazł się ktoś taki, kto by nie wierzył, że Bóg istnieje, byłby głupcem. Tak właśnie czytamy w Psalmie: „Rzekł głupi w swoim sercu: Nie ma Boga" (14[13],1).

11. Niektórzy wierzą wprawdzie, że Bóg kieruje światem, nie sądzą jednak, by mieszał się do ludzkich czynów. Sąd taki opierają na tym, że na świecie jest wielu dobrych ludzi, którzy cierpią, i złych, którym się dobrze powodzi. Świadczy to według nich o tym, że nie ma Opatrzności Bożej. Można im przypisać słowa Księgi Hioba (22,13-14): „Czy Bóg wie cokolwiek, czy spoza chmur może sądzić? Chmura zasłoną. Nie widzi. Chodzi po strefach niebieskich".

Tak twierdzić jest jednak wielkim nierozumem. Bo jest to tak, jak gdyby ktoś niemający pojęcia o leczeniu, a widząc, że lekarz jednemu pacjentowi podaje wodę, a drugiemu wino, jak tego domaga się wiedza medyczna, utrzymywał, że dzieje się to z przypadku.

12. Podobnie w odniesieniu do Pana Boga. Bóg doskonale wie, co komu jest potrzebne i dlatego właśnie na jednego, chociaż jest dobry, zsyła cierpienie, a innego, mimo że jest zły, obdarza powodzeniem. Jeżeliby więc ktoś uważał, że jest to wynikiem przypadku, musi być uważany za niemądrego, nie bierze bowiem pod uwagę motywów Bożego działania. W związku z tym czytamy w Księdze Hioba (11,5-6): „Gdyby Bóg objawił ci tajniki rozumu, poznałbyś, jak wieloraka to mądrość". Należy więc mocno wierzyć, że Pan Bóg rządzi i kieruje nie tylko przedmiotami materialnymi, ale także ludzkimi czynami. Czytamy w Psalmie: „Mówią: »Pan nie widzi, nie dostrzega tego Bóg Jakuba«. Pojmijcie, głupcy w narodzie! Kiedy zmądrzejecie, bezrozumni? Nie ma usłyszeć Ten, który ucho wszczepił, nie ma widzieć Ten, co utworzył oko (...)? Pan zna myśli ludzkie" (64[63],7-9.11).

Skoro więc Bóg wszystko widzi, nawet myśli i ukryte pragnienia, trzeba, by ludzie w swoich myślach i czynach dobrze postępowali, mając na uwadze słowa z Listu do Hebrajczyków (4,13): „Wszystko odkryte i odsłonięte jest przed Jego oczyma".

13. Ten Bóg, który wszystkim rozrządza i kieruje, jest Bogiem jedynym. W naszych ludzkich sprawach widzimy, że ład i porządek jest tam, gdzie wielość podporządkowana zostaje jedności. Gdzie wielu rządzi, tam często wśród poddanych panuje rozbicie. Skoro więc rządy Boże górują nad ludzkimi, jest oczywiste, że nie może być wielu bogów, ale tylko Bóg jeden.

14. Można podać cztery przyczyny, dla których ludzie stwarzają sobie wielu bogów.

Najpierw ograniczenie ludzkiego umysłu. Ludzie słabo rozwinięci umysłowo nie potrafią się wznieść ponad świat materialny i dlatego przedmiotom materialnym, odznaczającym się większą doskonałością, przypisują rolę kierowniczą nad światem, szczególnie ciałom niebieskim: Słońcu, Księżycowi, gwiazdom, oddając im cześć boską. Podobnie postępuje człowiek, który udawszy się na dwór królewski, bierze za króla pierwszego lepszego sługę, dlatego że jest on pięknie ubrany lub posiada jakąś godność. Przypominają się tu słowa Księgi Mądrości (13,2): „Ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie uznali za bóstwa". Można tu także przytoczyć słowa Księgi proroka Izajasza (51,6): „Podnieście oczy ku niebu i na dół, popatrzcie ku ziemi! Zaiste niebo jak dym się rozwieje i ziemia zwiotczeje jak szata, a jej mieszkańcy wyginą jak komary".

15. Drugą przyczyną jest chęć przypodobania się ludziom. Niektórzy bowiem, pragnąc zjednać sobie przychylność panujących, okazywali im takie posłuszeństwo i uległość, jak gdyby byli bogami. Jednym boską cześć okazywano po śmierci, innym już za życia. Czytamy w Księdze Judyty (6,2): „Niech wie cały lud, że panem ziemi jest Nabuchodonozor i poza nim nie ma innego".

16. Trzecia przyczyna to cielesne przywiązanie do własnych dzieci i krewnych. Niektórzy ludzie na skutek wielkiej miłości do swoich bliskich po ich śmierci wystawiali

im pomniki i dochodziło do tego, że z czasem te pomniki odbierały kult boski, jak to czytamy w Księdze Mądrości (14,21): „Ludzie, ulegając nieszczęściu lub władzy, nadawali Imię nieprzekazywalne kamieniom i drewnom".

17. Czwartą przyczyną może być szatan. Przecież już na samym początku zapragnął być równy Bogu. Oto jego słowa w Księdze proroka Izajasza (14,13-14): „Wstąpię na niebiosa, powyżej gwiazd Bożych postawię swój tron. [...] Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego". Tego zamiaru dotąd nie zarzucił i stąd największym jego pragnieniem jest, by go ludzie czcili i składali mu ofiary. Szatan nie zadowoli się psem czy kotem złożonym mu w ofierze. Chce, by mu składano cześć boską. Dał temu wyraz, mówiąc do Chrystusa w czasie kuszenia: „Dam Ci wszystko, jeśli upadniesz i złożysz mi pokłon" (Mt 4,9). Takiej czci domagały się również tajemnicze duchy od tych, którzy z nimi nawiązywali kontakt. W związku z tym czytamy w Psalmie: „Wszyscy bogowie pogan to ułuda" (96[95],5). A w 1 Liście do Koryntian (10,20): „To, co ofiarują poganie, demonom składają w ofierze, a nie Bogu".

18. I chociaż to są straszne rzeczy, wielu niestety jest takich, którzy ulegają tym czterem przyczynom. I jeśli nawet nie słowami czy myślami, to swoim zachowaniem świadczą, że wierzą w wielu bogów.

Są to ci, którzy uważają, że ciała astralne mogą mieć wpływ na ludzką wolę i stąd uzależniają swoje czyny od układów czasowych. Tacy ciała niebieskie traktują jako bogów, mających panowanie nad innymi ciałami. I stąd układają horoskopy. Czytamy jednak w Księdze proroka Jeremiasza (10,2-3): „Nie obawiajcie się znaków niebieskich, mimo że obawiają się ich narody. Albowiem to, co wzbudza lęk narodów, jest niczym".

Własnych bogów czynią sobie także ci, którzy bardziej są posłuszni ziemskim władcom niż Bogu albo też są

posłuszni tam, gdzie nie powinni. Jednakże w Dziejach Apostolskich (5,29) czytamy: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi[7]".

Potwierdzają swoją wiarę w wielu bogów również ci, którzy bardziej niż Boga kochają swoje dzieci lub krewnych. Albo też jedzenie. O tych ostatnich mówi Apostoł w Liście do Filipian (3,19): „Ich bogiem jest brzuch".

Wreszcie ci wszyscy, którzy zajmują się czarami, zaklęciami. Ci szatanów traktują jak bogów, skoro od nich oczekują tego, co zależy tylko od Boga, mianowicie objawienia tego, co z natury jest tajemnicą, albo poznania rzeczy przyszłych.

Tak więc podstawową prawdą, w którą mamy wierzyć, jest ta, że Bóg jest tylko jeden.

19. Jak powiedzieliśmy, podstawową prawdą wiary jest prawda o jedyności Boga. Następną zaś, że jest On Stworzycielem nieba i ziemi, rzeczy widzialnych i niewidzialnych.

Pozostawmy na razie subtelniejsze racje i posłużmy się w tym względzie prostym przykładem.

Jeżeli ktoś wejdzie do jakiegoś domu i poczuje ciepło, to wie, że idąc tam, gdzie najcieplej, dojdzie do samego źródła ciepła, choćby go nawet nie widział. Tak samo jest z człowiekiem, który obserwuje rzeczy tego świata. Widzi, że można je uporządkować stosownie do ich piękna i doskonałości, a im jakaś rzecz jest bliższa Boga, tym jest piękniejsza i doskonalsza. Tak więc ciała niebieskie są piękniejsze i szlachetniejsze niż ziemskie; to samo dotyczy niewidzialnych i widzialnych. Wierzymy, że one wszystkie pochodzą od Boga i że On daje rzeczom istnienie i doskonałość.

Czytamy w Księdze Mądrości (13,1-4): „Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy (...). Jeżeli ich moc i działa-

nie wprawiły ich w podziw — winni byli z nich poznać, o ile jest potężniejszy Ten, kto je uczynił".

Tak więc powinno być dla nas jasne, że wszystko, co jest na świecie, zostało stworzone przez Boga.

20. Należy jednak ustrzec się tutaj trzech błędów.

Najpierw błędu manichejczyków, którzy twierdzą, że wszystko, co jest stworzone, pochodzi od szatana. Bogu natomiast należy przypisać stworzenie tylko rzeczy niewidzialnych. Podstawę tej błędnej opinii daje twierdzenie, że skoro Bóg jest najwyższym dobrem, co oczywiście jest prawdą, to i Boże stworzenie powinno być dobre. Nie umiejąc jednak rozróżnić, co jest dobre, a co złe, uważają za złe z natury te rzeczy, które są złe tylko pod pewnym względem. Tak więc zły jest dla nich ogień, bo parzy, woda, bo można w niej utonąć itd. A ponieważ żadna z rzeczy podlegających zmysłowemu poznaniu nie jest całkowicie dobra, ale zawiera zawsze w sobie jakieś zło i brak, twierdzą, że wszystkie rzeczy widzialne nie mają Boga za Stwórcę, lecz szatana.

Przeciwko nim św. Augustyn podaje taki argument. Jeżeli ktoś wejdzie do warsztatu rzemieślnika i przypadkiem skaleczy się ostrym narzędziem, byłby niemądry, gdyby twierdził, że ten rzemieślnik jest zły, skoro trzyma takie narzędzia. Przecież są mu one potrzebne. Podobnie nie ma sensu mówić, że stworzenia materialne są złe, gdyż czasem mogą przynieść szkodę. Jednemu mogą przynieść szkodę, ale dla drugiego są pożyteczne.

Tego rodzaju stanowisko jest sprzeczne z wiarą Kościoła i dlatego odpowiedzią na nie są słowa: „wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych"; „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" (Rdz 1,1); „Wszystko przez Nie się stało" (J 1,3).

21. Innym błędem jest twierdzenie, że świat istnieje odwiecznie. Przytacza tę opinię św. Piotr w 2 Liście (3,4):

„Odkąd ojcowie zasnęli, wszystko jednakowo trwa od początku świata".

Źródłem takiej opinii jest niewłaściwe rozumienie początku świata. Rabbi Mojżesz przytacza tu takie porównanie. Wyobraźmy sobie dziecko, które zaraz po urodzeniu znalazło się na samotnej wyspie. Nigdy nie widziało brzemiennej kobiety i nie wie, jak się człowiek rodzi. Gdyby mu potem, gdy będzie już człowiekiem dojrzałym, powiedziano o poczęciu, o przebywaniu w łonie matki, o przyjściu na świat, nigdy by w to nie uwierzył, a zwłaszcza w to, że człowiek może być noszony przez matkę w jej łonie. Podobnie jest z tymi, którzy widząc świat takim, jakim jest obecnie, twierdzą, że jest rzeczą nieprawdopodobną, by mógł mieć początek.

Jest to również przeciwne wierze Kościoła i dlatego mówi się: „Stworzyciela nieba i ziemi". Jeśli bowiem coś zostało stworzone, to znaczy, że nie zawsze istniało, jak to jest powiedziane w Psalmie: „Nakazał i zostały stworzone" (148,5).

22. A oto trzeci błąd: twierdzenie, że Bóg uczynił świat z uprzednio istniejącej materii. Źródłem tego błędu jest mierzenie mocy Bożej według miary ludzkiej. Ponieważ człowiek do stworzenia czegokolwiek potrzebuje materiału, uważają, że to samo dotyczy Boga.

Nie jest to jednak prawdą, człowiekowi bowiem potrzebny jest materiał, ponieważ działa w ograniczonym zakresie. Określoną formę może wyprowadzić tylko z określonego materiału. Bóg natomiast jest przyczyną uniwersalną: stwarza nie tylko formę, ale i materię, czyli wszystko stwarza z niczego. I właśnie dla odparcia powyższego błędu powiedziane jest: „Stworzyciela nieba i ziemi".

Tym bowiem różni się „stwarzać" od „czynić", że pierwsze jest uczynieniem czegoś z niczego, podczas gdy

w drugim wypadku czyni się coś z czegoś. Jeżeli więc Bóg potrafi uczynić coś z niczego, wierzymy, że może również przywrócić do istnienia to, co przestało istnieć, może więc ociemniałemu przywrócić wzrok, może wskrzesić umarłego i dokonywać innych tego rodzaju cudownych czynów, jak to jest powiedziane w Księdze Mądrości (12,18): „Do Ciebie należy moc, gdy zechcesz".

23. Zastanawianie się nad tym przynosi człowiekowi pięcioraki pożytek.

Pozwala nam najpierw poznać Boży majestat. Stwórca bowiem przerasta to, co stworzył. Skoro Bóg jest autorem wszystkich rzeczy, wynika stąd, że jest od nich wszystkich większy. Stąd mówi Księga Mądrości (13,3-4): „Jeśli [ludzie] urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa, winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca; stworzył je bowiem Twórca piękności; a jeśli ich moc i działanie wprawiły ich w podziw, winni byli z nich poznać, o ile jest potężniejszy Ten, kto je uczynił". Wynika stąd, że cokolwiek można pojąć, pomyśleć, będzie zawsze mniejsze od Boga, jak to czytamy w Księdze Hioba (36,26): „Oto Bóg jest wielki, przerastający naszą wiedzę".

24. Następnie wywołuje to w nas uczucie wdzięczności. Jeśli bowiem Bóg jest Stwórcą wszystkich rzeczy, wynika stąd, że to, czym jesteśmy i co posiadamy, otrzymaliśmy od Boga. Czytamy w 1 Liście do Koryntian (4,7): „Cóż masz, czego byś nie otrzymał?". A w Psalmie: „Pańska jest ziemia i to, co ją napełnia" (24[23],1). Trzeba więc, byśmy Bogu składali dzięki, jak to czytamy w Psalmie: „Cóż oddam Panu za wszystko, co mi wyświadczył?" (116[114-115],12).

25. Po trzecie, czyni nas cierpliwymi w przeciwnościach. Bo chociaż wszelkie stworzenie pochodzi od Boga i przez to samo co do swej natury jest czymś dobrym, to jednak jeśli w czymkolwiek wyrządza nam szkodę i ma

charakter kary, trzeba ją przyjmować jako pochodzącą z rąk Bożych. Oczywiście nie dotyczy to winy, która sama w sobie jest złem: gdyż żadne zło nie może pochodzić od Boga, chyba że prowadzi do dobra. Tak więc, jeśli wszelka kara, którą człowiek ponosi, jest od Boga, należy ją cierpliwie znosić. Kary bowiem oczyszczają z grzechów, winnych czynią pokornymi, dobrych zaś prowadzą do miłowania Boga. Czytamy w Księdze Hioba (2,10): „Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?".

26. Po czwarte, prowadzi to nas do właściwego używania rzeczy stworzonych. Powinniśmy bowiem korzystać ze stworzeń, mając na uwadze cel, w jakim Pan Bóg je powołał do istnienia. Ten cel zaś jest podwójny. Najpierw chwała Boża, wszystko bowiem Bóg stworzył dla siebie: „Wszystko dla swojej chwały uczynił Pan", jak to czytamy w Księdze Przysłów (16,4). A następnie nasz pożytek: „Bóg przydzielił je wszystkim narodom pod niebem" — czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa (4,19). Winniśmy więc używać rzeczy ku chwale Bożej tak, byśmy mogli podobać się Bogu, i ku pożytkowi naszemu, to znaczy bez grzechu. Do tego nawiązują słowa z 1 Księgi Kronik (29,14): „Od Ciebie wszystko pochodzi i co z ręki Twojej mamy, dajemy Tobie". Cokolwiek więc posiadasz, wiedzę, mądrość, urodę, wszystko to powinieneś odnosić do Boga i dla Niego używać.

27. Po piąte, pozwala to nam uświadomić sobie naszą godność. Bóg wszystko uczynił dla nas, jak to czytamy w Psalmie: „Wszystko poddałeś pod stopy jego" (8,7). Ponadto wśród stworzeń poza aniołami właśnie człowiek jest najbardziej do Boga podobny, jak to czytamy w Księdze Rodzaju (1,26): „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam". Nie powiedział Pan Bóg tego z myślą o niebie czy gwiazdach, ale właśnie o człowieku. Oczywiście nie dotyczy to ciała, ale duszy, która posiada wol-

ną wolę i nieśmiertelność, i to właśnie czyni człowieka wśród reszty stworzeń najbardziej do Boga podobnym. Trzeba więc, żebyśmy na człowieka patrzyli jako na istotę spośród wszystkich stworzeń poza aniołami najwyżej postawioną w godności i żebyśmy jej nie pomniejszali przez grzechy i nieuporządkowane pożądanie rzeczy materialnych, które zajmują niższe od nas miejsce i są przeznaczone do naszego użytku, natomiast samych siebie mamy takimi widzieć, jakimi nas Pan Bóg uczynił. Bóg zaś uczynił człowieka, by przewodził wszystkiemu, co się znajduje na ziemi, sam zaś, by był podległy tylko Bogu. Mamy więc panować i rządzić rzeczami, natomiast być ulegli i posłuszni Bogu, Jemu służyć, by w ten sposób dojść do uczestnictwa w Jego szczęściu, co oby stało się naszym udziałem!

Artykuł II
I W JEZUSA CHRYSTUSA, SYNA JEGO JEDYNEGO, PANA NASZEGO <<

28. Aby być chrześcijaninem, nie wystarczy wierzyć w jednego Boga i w to, że On jest Stworzycielem nieba i ziemi, i wszystkich rzeczy. Musimy również wierzyć, że Bóg jest Ojcem, a Chrystus Jego prawdziwym Synem.

W związku z tym św. Piotr w swoim 2 Liście wyraźnie poświadcza, że jest to prawda pewna, potwierdzona przez Słowo Boże na Górze Przemienienia: „Nie za wymyślonymi mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjście Pana naszego, Jezusa Chrystusa, ale nauczaliśmy jako naoczni świadkowie Jego wielkości. Otrzymał bowiem od Boga Ojca cześć i chwałę, gdy taki oto głos Go doszedł od wspaniałego Majestatu: To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodoba-

nie. I słyszeliśmy, jak ten głos doszedł z nieba, kiedy z Nim razem byliśmy na górze świętej" (1,16-18).

Sam Chrystus także w wielu miejscach nazywa Boga swoim Ojcem, a siebie Synem Bożym. Stąd też apostołowie i święci ojcowie wśród artykułów wiary umieścili i ten, że Chrystus jest Synem Bożym, mówiąc: „Iw Jezusa Chrystusa, Syna Jego", to znaczy Boga.

29. Jednakże niektórzy heretycy rozumieli to opacznie.

Fotyn twierdził, że Chrystus jest Synem Bożym tak samo jak święci, którzy dzięki dobremu życiu, a zwłaszcza spełnianiu woli Bożej, zasłużyli na nazwę „synów Bożych" drogą adopcji. Uważał też, że Chrystus nie istniał przed Najświętszą Dziewicą, ale że zaczął istnieć z chwilą poczęcia.

Jedno i drugie jest błędem: twierdzenie, że Chrystus nie jest prawdziwym Synem Bożym z natury oraz że Jego istnienie zaczęło się w czasie. Gdyż według naszej wiary Chrystus jest naturalnym Synem Bożym i trwa od wieków. Pismo Święte wyraźnie to potwierdza.

W związku z pierwszym błędem powiedziane jest nie tylko, że On jest Synem, ale także Synem jedynym: „Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca" — czytamy w Ewangelii św. Jana (1,18). W związku z drugim błędem mówi ta sama Ewangelia: „Zanim Abraham się stał, Ja jestem" (J 8,58). A jest oczywiste, że Abraham istniał przed Najświętszą Dziewicą. Dlatego też święci ojcowie odnośnie do pierwszego błędu w innym *Wyznaniu wiary* dali sformułowanie: „Syna Bożego jednorodzonego", a odnośnie do błędu drugiego: „Który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami".

30. Natomiast Sabeliusz, jakkolwiek uznawał, że Chrystus istniał przed Najświętszą Dziewicą, to jednak twierdził, że nie ma różnicy osób między Ojcem i Synem, ale że to Ojciec się wcielił i dlatego osoba Ojca i Syna to jedno. Jest to jednak opinia błędna, ponieważ znosi troistość

osób, co sprzeciwia się słowom Chrystusa z Ewangelii św. Jana (8,16): „Ja nie jestem sam, lecz Ja i Ten, który Mnie posłał". Jest jasne, że nikt samego siebie nie posyła. Tak więc myli się Sabeliusz i stąd w *Wyznaniu wiary* ojców czytamy: „Bóg z Boga, Światłość ze Światłości", co oznacza, iż wierzymy w Boga Syna, który jest zrodzony przez Boga Ojca, i w Syna, który jest Światłością ze Światłości Ojca.

31. Ariusz, jakkolwiek twierdził, że Chrystus istniał przed Najświętszą Dziewicą i że inna jest osoba Ojca i inna osoba Syna, to jednak utrzymywał, że został On stworzony, nie istnieje zatem od wieków, ale zaistniał w czasie jako istota najdoskonalsza ze stworzeń i nie ma tej samej natury, co Bóg Ojciec, nie jest więc prawdziwym Bogiem.

Jest to także stanowisko błędne, sprzeciwia się Pismu Świętemu. W Ewangelii św. Jana (10,30) bowiem czytamy: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy". Dotyczy to natury: jak Ojciec był zawsze, tak samo i Syn; i jak Ojciec jest prawdziwym Bogiem, tak samo i Syn. Dlatego jako odpowiedź na stanowisko Ariusza ojcowie święci umieścili w *Wyznaniu wiary:* „Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego". Natomiast na jego twierdzenie, że Chrystus nie istnieje od wieków, ale zaistniał w czasie, odpowiada *Wyznanie wiary*: „Zrodzony, a nie stworzony". W odniesieniu zaś do błędnego poglądu, że nie ma On tej samej natury co Ojciec, dodano: „Współistotny Ojcu".

32. Jest więc oczywiste, w co mamy wierzyć, a mianowicie: Chrystus jest jednorodzonym i prawdziwym Synem Bożym, zawsze współistniał z Ojcem, inna jest osoba Syna, a inna Ojca, i Syn ma tę samą naturę co Ojciec. Obecnie przyjmujemy to tylko wiarą, natomiast w życiu wiecznym będziemy to oglądali w błogosławionej wizji. Mówimy to dla naszej pociechy.

33. Nie ulega dla nas wątpliwości, że różne rzeczy mają też różne sposoby rodzenia. Inne jest rodzenie u Boga niż u reszty stworzeń. Żeby jednak przybliżyć sobie pojęcie Bożego rodzenia, szukamy analogii u tych stworzeń, które są najbliższe Bogu. Takiej właśnie analogii dostarcza nam dusza ludzka. Produktem jej „rodzenia" jest pojęcie. To jest jej słowo, słowo ludzkie.

Na tej samej zasadzie Syn Boży jest Słowem Boga. Jednak nie na sposób słowa wypowiedzianego na zewnątrz, ale jako słowo wewnątrz poczęte. Stąd Słowo Boże jest tej samej natury co sam Bóg, jest więc równe Bogu. Święty Jan Ewangelista, wypowiadając się o tym Słowie, daje odprawę trzem wyżej wymienionym błędom: Po pierwsze, herezji Foty na, kiedy mówi: „Na początku było Słowo"; po wtóre, Sabeliusza: „a Słowo było u Boga"; po trzecie, Ariusza, gdy powiada: „a Bogiem było Słowo".

34. Słowo jednak jest czymś innym u Boga, a czymś innym u nas. U nas bowiem słowo jest na sposób przypadłości, natomiast Słowo Boga utożsamia się z Nim samym, gdyż w Bogu nie może być nic, co by nie należało do Jego istoty. Bóg nigdy nie jest bez Słowa, byłby bowiem wówczas istotą najbardziej nierozumną. Stąd też Słowo Boże tak samo zawsze istnieje, jak zawsze istnieje Bóg.

35. I podobnie jak artysta we wszystkim kieruje się ideą, jaka zrodziła się w jego umyśle, a która jest jego słowem, tak też i Bóg wszystko czyni dzięki swemu Słowu i to Ono jest Jego twórczością. Stąd czytamy w Ewangelii św. Jana (1,3): „Wszystko przez Nie się stało".

36. Jeśli więc Słowo Boże jest Synem Bożym i wszystkie słowa Boże są jakby z Nim w pokrewieństwie, powinniśmy przede wszystkim chętnie słów Bożych słuchać.

Po drugie, powinniśmy im wierzyć, dzięki temu bowiem Chrystus, który jest Słowem Bożym, będzie mógł

w nas mieszkać, jak to czytamy w Liście do Efezjan (3,17): „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach". Podobnie mamy w Ewangelii św. Jana (5,38): „Nie macie słowa Jego trwającego w was".

Po trzecie, trzeba to Słowo Boże w nas trwające ustawicznie rozważać, inaczej nie przyniesie nam pożytku, zwłaszcza gdy chodzi o walkę z grzechem, jak to czytamy w Psalmie: „W sercu swym przechowuję Twą mowę, by nie zgrzeszyć przeciw Tobie" (119[118],11). Tak samo o mężu sprawiedliwym jest powiedziane, że „nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą" (Ps 1,2). A o Matce Bożej czytamy, że „wszystkie te słowa przechowywała, rozważając je w swoim sercu" (Łk 2,51).

Po czwarte, trzeba, by człowiek dzielił się słowem Bożym z innymi, napominając, głosząc, siejąc zapał. W Liście do Efezjan (4,29) czytamy: „Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca". Podobnie w Liście do Kolosan (3,16): „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem: z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie". Tak samo w 2 Liście do Tymoteusza (4,2): „Głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę".

Wreszcie po piąte, trzeba, by Słowo Boże było wypełniane, jak to czytamy w Liście św. Jakuba (1,22): „Wprowadzajcie słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie".

37. Te właśnie pięć wymagań urzeczywistniła po kolei Najświętsza Maryja jako Rodzicielka Boża. Po pierwsze, usłuchała Bożego Słowa: „Duch Święty zstąpi na Ciebie". Po drugie, dała wyraz swojej wiary: „Oto ja, służebnica Pańska". Po trzecie, Boże Słowo nosiła w swoim łonie. Po czwarte, wydała Je na świat. I po piąte, karmiła Je własnym mlekiem, o czym śpiewa Kościół: „Samego Króla Aniołów Dziewica karmiła piersią pełną z nieba".

Artykuł III
KTÓRY SIĘ POCZĄŁ Z DUCHA ŚWIĘTEGO, NARODZIŁ SIĘ Z MARYI DZIEWICY

38. Jak już było powiedziane, nie wystarczy chrześcijaninowi wierzyć w Syna Bożego; jest również konieczne, by przyjąć Jego wcielenie. Stąd też św. Jan Ewangelista, powiedziawszy o Słowie Bożym wiele rzeczy subtelnych i trudnych, zwraca naszą uwagę na tę właśnie tajemnicę, mówiąc: „A Słowo Ciałem się stało" (J 1,14).

Podam dwa przykłady, które przybliżają nam to misterium.

Wiemy, że najbardziej podobne do Bożego Słowa jest nasze ludzkie słowo, zanim zostanie wypowiedziane. Tego słowa nie zna nikt poza tym, który je w sobie nosi. Przez innych może być ono poznane dopiero wtedy, gdy się je wypowie. Tak było i ze Słowem Bożym. Znał Je tylko Ojciec. Skoro jednak zostało przyobleczone w ciało, poznali Je również ludzie. Czytamy w Księdze Barucha (3,38): „Mądrość (...) na ziemi była widziana i zaczęła przebywać wśród ludzi".

A oto inny przykład. Kiedy się słowo wypowie, dochodzi ono do wiadomości innych dzięki zmysłowi słuchu. Natomiast dla oczu, by mogło być poznane, musi być najpierw napisane. Tak też i Słowo Boże widzialne i dotykalne stało się dopiero przez wcielenie. I tak jak pismo królewskie nazywamy słowem króla, podobnie i ten Człowiek, z którym w jednej Osobie połączyło się Słowo Boże, jest Synem Bożym. Czytamy w Księdze Izajasza proroka (8,1): „Weź sobie wielką tabliczkę i napisz na niej rylcem człowieczym". W związku z tym święci apostołowie podali formułę: „Który się począł z Ducha Świętego, narodził się z Maryi Dziewicy".

39. Odnośnie do tego powstało wiele błędów. Stąd święci ojcowie na soborze nicejskim dodali w innym

Wyznaniu wiary cały szereg sformułowań, ażeby zbić te błędy.

I tak Orygenes twierdził, że Chrystus przyszedł na świat także po to, by zbawić szatanów, i że przy końcu świata wszyscy szatani będą zbawieni. Sprzeciwia się to jednak Pismu Świętemu. W Ewangelii św. Mateusza (25,41) czytamy bowiem: „Odstąpcie ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom". Dlatego czytamy w mszalnym *Wyznaniu wiary:* „Który dla nas ludzi [nie dla szatanów] i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba".

40. Fotyn natomiast przyznawał wprawdzie, że Chrystus narodził się z Najświętszej Dziewicy, ale tylko jako zwykły człowiek, który potem dopiero, żyjąc dobrze i spełniając wolę Bożą, zasłużył na to, jak inni święci, by stać się Synem Bożym. Co innego jednak czytamy w Ewangelii św. Jana (6,38), gdzie Chrystus mówi: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by czynić wolę moją, ale wolę Tego, który Mnie posłał". Jest oczywiste, że nie zstąpiłby, gdyby tam przedtem nie był, a nie mógłby tam być, gdyby był tylko człowiekiem. W związku z tym dodano w *Wyznaniu wiary:* „Zstąpił z nieba".

41. Z kolei Manicheusz nauczał, że Syn Boży istniał wprawdzie zawsze i że zstąpił z nieba, nie miał jednak prawdziwego ciała, ale tylko pozorne. Jest to fałszywe twierdzenie. Niepodobna, żeby Nauczyciel Prawdy głosił nieprawdę. Jeśli więc wskazywał na swoje ciało jako prawdziwe, to takie musiał mieć. Czytamy wszak w Ewangelii św. Łukasza (24,39): „Dotykajcie i przekonajcie się, że duch nie ma ciała i kości, jak widzicie, że Ja mam". W związku z tym dodano w *Wyznaniu wiary:* „I stał się człowiekiem".

42. Z kolei Ebion, z pochodzenia Żyd, utrzymywał, że Chrystus narodził się z Maryi, ale dzięki współżyciu Maryi z mężem i z męskiego nasienia. Jest to jednak fałsz,

skoro anioł powiedział do Józefa: „Z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło" (Mt 1,20). By więc zbić ten błąd, ojcowie dodali: „Za sprawą Ducha Świętego".

43. Walentyn nauczał wprawdzie, że Chrystus począł się z Ducha Świętego, lecz ciało, które posiadał, było ciałem z nieba, czyli że rola Matki Bożej polegała wyłącznie na tym, by to ciało przeprowadzić przez swoje łono jak przez kanał. Nie może to jednak być zgodne z prawdą, skoro anioł rzekł do Maryi: „Co się z Ciebie narodzi, nazwane będzie Synem Bożym" (Łk 1,35). Podobnie czytamy w Liście do Galatów (4,4): „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty". Jako więc odpowiedź na powyższy błąd dodano w *Wyznaniu wiary*: „Narodził się z Maryi Panny".

44. Innym błędem jest to, co głosili Ariusz i Apolinary, że jakkolwiek Chrystus narodził się z Maryi, nie miał duszy ludzkiej. Jej rolę spełniało Bóstwo. Sprzeciwia się to jednak Pismu Świętemu, gdzie w Ewangelii św. Jana (12,27) Chrystus mówi: „Teraz dusza moja doznała lęku". Podobnie w Ewangelii św. Mateusza (26,38): „Smutna jest dusza moja aż do śmierci". W związku z tym święci ojcowie dodali w *Wyznaniu wiary:* „I stał się człowiekiem". Prawdziwy człowiek musi mieć zarówno ciało, jak i duszę. A że Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, nie mógł być pozbawiony duszy. Różniło Go od nas jedynie to, że był wolny od grzechu.

45. W tym zdaniu, że Chrystus „stał się człowiekiem", zawarta jest odpowiedź na wszystkie wyżej wymienione błędy. A ponadto — i to w sposób szczególny — błąd Eutychesa, że w Chrystusie nastąpiło zmieszanie dwu natur: boskiej i ludzkiej w coś trzeciego, z czego wynika, że Chrystus nie był ani prawdziwym Bogiem, ani prawdziwym człowiekiem.

Nie miał także racji Nestoriusz, który utrzymywał, że Syn Boży połączył się z człowiekiem tylko w tym sensie,

że natura ludzka spełniała tutaj rolę mieszkania. Nie można by jednak w takim razie mówić, że Syn Boży jest człowiekiem, ale że „jest w człowieku". O tym jednak, że jest człowiekiem, świadczy Apostoł Paweł w Liście do Filipian (2,7): „W zewnętrznym przejawie uznany za człowieka". A sam Chrystus w Ewangelii św. Jana (8,40) mówi: „Chcecie mnie zabić, człowieka".

46. Jakie z tych rozważań możemy odnieść korzyści?

Wzmacniamy najpierw naszą wiarę. Jeżeli ktoś opowiada nam o jakimś odległym kraju, to całkiem inaczej będziemy go słuchać wtedy, gdy nam powie, że on tam był, niż gdyby swoje wiadomości zaczerpnął z drugiej ręki. Podobnie i tu. Zanim Chrystus przyszedł na świat, mówili nam wprawdzie o Bogu patriarchowie, prorocy, św. Jan Chrzciciel, lecz trudno im dawać taką samą wiarę jak Chrystusowi, który „był u Boga", a nawet stanowi „jedno z Bogiem". Daleko więc mocniejsza jest ta wiara, którą my z Niego czerpiemy. „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył" — czytamy w Ewangelii św. Jana (1,18). Stąd też po przyjściu Chrystusa odsłoniło się przed nami wiele tajemnic, które przedtem były zupełnie zakryte.

47. Po drugie, wzrasta nasza nadzieja. To, że Syn Boży przyszedł do nas jako człowiek, nie było kaprysem Boga, ale stało się dla wielkiego naszego pożytku. Było to coś na podobieństwo transakcji. Bóg przyjął od nas ciało i duszę, rodząc się z Najświętszej Dziewicy, a nam w zamian za to dał uczestnictwo w swoim Bóstwie. Stał się człowiekiem, aby człowieka uczynić Bogiem, jak to czytamy w Liście do Rzymian (5,2): „Dzięki któremu [Chrystusowi] uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do tej łaski, w której trwamy, i chlubimy się nadzieją chwały Bożej".

48. Po trzecie, rozpala się nasza miłość. Nie ma bardziej oczywistego dowodu Bożej miłości wobec nas niż ten, że Bóg Stwórca wszystkich rzeczy stał się stworze-

niem, Pan nasz stał się naszym bratem, Syn Boży stał się Synem Człowieczym, jak to czytamy w Ewangelii św. Jana (3,16): „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał". Gdy sobie to uświadomimy, nasza miłość do Boga musi zapłonąć i rozjarzyć się na nowo.

49. Po czwarte, odczuwamy potrzebę, aby naszą duszę uczynić jak najczystszą. Ludzka natura, przez dopuszczenie jej do zjednoczenia z Boską osobą Chrystusa, została w najwyższym stopniu uszlachetniona. Stąd też anioł, kiedy już nastąpiło wcielenie, nie dopuścił, aby św. Jan okazał mu cześć, podczas gdy przedtem przyjmował ją nawet od największych patriarchów. Dlatego i człowiek, świadom takiego wyniesienia swej natury, powinien bardzo się lękać, by jej nie upodlić przez grzech. Stąd mówi św. Piotr: „Przez Niego zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury, gdy już wyrwaliście się z zepsucia [wywołanego] żądzą na świecie" (2 P 1,4).

50. Po piąte, budzi się w nas gorące pragnienie połączenia się na wieki z Chrystusem. Gdyby ktoś miał brata, posiadającego królewską godność, to będąc od niego daleko, szukałby możliwości, by się z nim spotkać i u niego pozostać. Tak i my, mając w Chrystusie brata, chcemy z Nim się połączyć i u Niego przebywać, jak św. Paweł, który odczuwał pragnienie, by odejść i być z Chrystusem. Takie samo pragnienie i w nas się budzi, kiedy myślimy o Jego wcieleniu.

Artykuł IV
UMĘCZON POD PONCKIM PIŁATEM, UKRZYŻOWAN, UMARŁ I POGRZEBION

51. Z wiarą we wcielenie Syna Bożego musi iść w parze wiara w Jego mękę i śmierć, bo jak powiada św. Grze-

gorz: „Na nic by się nam nie przydało Jego narodzenie, gdybyśmy nie zostali odkupieni". To, że Chrystus za nas umarł, jest jednak tak trudną do pojęcia prawdą, iż nie mieści się w naszym ludzkim rozumie. Daje temu wyraz św. Paweł w Dziejach Apostolskich, cytując proroka Habakuka (13,41): „Za dni waszych dokonuję dzieła, dzieła, któremu byście nie uwierzyli, gdyby wam ktoś o nim mówił". Taka wielka jest bowiem Boża łaska i miłość wobec nas, że przerasta nasze pojęcia.

52. Niech jednak nikt nie sądzi, że śmierć Chrystusa dotknęła także Jego Bóstwo. Umrzeć w Nim mogła tylko ludzka natura. To znaczy, że Chrystus umarł nie jako Bóg, ale jako człowiek. Wyjaśnią to nam trzy przykłady.

Pierwszy jest wzięty z nas samych. Wiadomo, że gdy człowiek umiera, to znaczy gdy dusza odłącza się od ciała, nie mówimy, że umiera dusza, ale jedynie ciało. Podobnie w Chrystusie nie umarło Bóstwo, lecz jedynie ludzka natura.

53. Z tego jednak nie wynika, że jeśli Żydzi nie zabili Bóstwa, to nie popełnili większego grzechu, niż gdyby zabili pierwszego lepszego człowieka.

Bo to jest tak, jak z królem odzianym w królewską szatę. Jeśli ktoś tę szatę znieważy, to jakby samego króla znieważył. Chociaż Żydzi nie zabili samego Boga, to jednak, zabijając Jego człowieczeństwo, dopuścili się winy bogobójstwa.

Dalej, jak było wyżej powiedziane, Syn Boży jest Słowem Bożym. Wcielenie Słowa jest jakby wyrażeniem królewskiego słowa na piśmie. Jeśli więc ktoś znieważy pismo królewskie, to jakby znieważył samo słowo. Podobnie grzech Żydów jest jakby zabiciem Słowa Bożego.

54. Ale czy było konieczne, żeby Chrystus za nas cierpiał? Owszem, i można tu podać dwie racje. Jego męka i śmierć jest dla nas lekarstwem na nasze grzechy, a ponadto stanowi dla nas przykład.

/

Lekarstwem jest w tym znaczeniu, że usuwa skutki, jakie grzech na nas sprowadza. Tych skutków można wyliczyć pięć.

55. Grzech nas oszpeca. Grzech plami duszę człowieka w przeciwieństwie do cnoty, która jest ozdobą duszy. Czytamy w Księdze Barucha (3,10-11): „Cóż to się stało, Izraelu, że (...) uważany [jesteś] za nieczystego na równi z umarłymi". Męka Chrystusa dokonuje oczyszczenia. Jego krew jest kąpielą, w której grzesznicy się obmywają, jak to czytamy w Apokalipsie (1,5): „Przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów". Dzieje się to w sakramencie chrztu świętego, który dzięki krwi Chrystusowej ma moc odradzającą. Gdy więc ktoś popełnia grzech, wyrządza Chrystusowi zniewagę i to jest grzech gorszy niż w czasach przed Chrystusem, jak to czytamy w Liście do Hebrajczyków (10,28-29): „Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie [zeznania] dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezcześcił krew Przymierza".

56. Po drugie, grzech jest obrazą Boga. Jak istota cielesna kocha piękno cielesne, tak Bóg kocha piękno duchowe. Skoro więc dusza splami się grzechem, obraża tym Boga i staje się przedmiotem Jego gniewu, jak to czytamy w Księdze Mądrości (14,9): „Jednakowo Bogu jest nienawistny i bezbożnik, i jego bezbożność". Męka Chrystusa jest zadośćuczynieniem za ludzkie grzechy, sam bowiem człowiek nie byłby do tego zdolny. Natomiast Chrystusowa miłość i posłuszeństwo są większe niż przestępstwo pierwszego człowieka. Czytamy w Liście do Rzymian (5,10): „Będąc nieprzyjaciółmi zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna".

57. Po trzecie, grzech staje się źródłem naszej słabości. Grzesząc, liczymy, że damy sobie potem z grzechem radę. Dzieje się jednak odwrotnie. Pierwszy grzech czy-

ni nas podatniejszymi na następne. Dochodzi do tego, że grzech staje się panem człowieka, który staje się podobny temu, kto wpadł do studni i nie wyjdzie stamtąd, dopóki ktoś go nie wyciągnie. Skoro doszło do pierwszego grzechu, natura ludzka została osłabiona i skażona i odtąd człowiek jest bardziej skłonny do złego niż do dobrego. Chrystus tę naszą słabość zmniejsza, chociaż jej całkiem nie usuwa. W każdym razie przy pomocy Jego łaski otrzymywanej w sakramentach biorących skuteczność z Jego męki, możemy wydźwignąć się z grzechów. Czytamy w Liście do Rzymian (6,6): „Dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu". Nim doszło do męki Chrystusa, niewielu było takich, którzy żyli bez grzechu śmiertelnego, natomiast po niej było i jest ich wielu.

58. Po czwarte, na skutek grzechu zaciągamy winę. Sprawiedliwość Boża domaga się zaś, by ten, kto zawinił, został ukarany. Wielkość kary mierzona jest wielkością winy. Ponieważ zaś wina grzechu śmiertelnego jest nieskończona, obraża bowiem nieskończone dobro, jakim jest Bóg, stąd i kara należna musi być także nieskończona. I właśnie Chrystus swoją męką tę karę zgładził, biorąc ją na siebie, jak mówi św. Piotr: „On sam, w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo" (1 P 2,24). Męka Chrystusa posiada taką moc, że wystarczy do zadośćuczynienia za wszystkie grzechy całego świata, a nawet gdyby światów było tysiące. Stąd ci, którzy otrzymują chrzest, otrzymują z nim razem odpuszczenie wszystkich grzechów. Tak samo kapłan na spowiedzi może wszystkie grzechy odpuścić. Podobnie też im ktoś bardziej jest uczestnikiem cierpień Chrystusowych, tym zasługuje na większe przebaczenie i na większą łaskę.

59. Po piąte, grzech jest wygnaniem z Królestwa. Kto się narazi władcy, musi opuścić granice jego państwa. Tak

właśnie człowiek za swój grzech został wygnany z raju. Bramy raju zostały zamknięte, ale Chrystus dzięki swojej męce je otworzył i wygnańców do Królestwa przywrócił. Gdy otwarto bok Chrystusa, otwarła się równocześnie brama raju. Płynąca krew obmyła ludzką winę, Bóg dał się przebłagać. Dług został wyrównany, zapłacona kara, wygnańcy powrócili do Królestwa, a łotr ukrzyżowany usłyszał: „Dziś ze Mną będziesz w raju". I to nie działo się tylko kiedyś, nie było powiedziane tylko komuś wówczas: Adamowi, Abrahamowi, Dawidowi, ale to dzieje się dziś. Skoro bowiem otworzyła się brama, łotr zaraz prosił o przebaczenie i je otrzymał. Dlatego też czytamy w Liście do Hebrajczyków (10,19): „Mamy, bracia, pewność, że wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa".

Takie są więc korzyści płynące z męki Chrystusa, rozumianej jako lekarstwo.

Ale nie mniejsze czerpiemy z niej, branej jako przykład.

60. Święty Augustyn mówi, że męka Chrystusa ma moc kształtowania całego naszego życia. Kto bowiem pragnie żyć dobrze, wystarczy, że odrzuci to, co Chrystus z krzyża odrzucił, a będzie pragnął tego, czego Chrystus pragnął.

61. Krzyż może nas nauczyć każdej cnoty. Szukasz przykładu miłości? „Nikt nie ma większej miłości nad tę, gdy kto życie swoje odda za swoich przyjaciół" (J 15,13). On to właśnie na krzyżu uczynił. Jeśli więc On za nas życie oddał, nie powinno nam być za ciężko znosić dla Niego różne udręki, jakiekolwiek by one były. Czytamy w Psalmie: „Cóż oddam Panu za wszystko, co mi wyświadczył?" (116[114-115],12).

62. Szukasz przykładu cierpliwości? Na krzyżu znajdziesz najwspanialszy. Prawdziwa cierpliwość w dwojaki sposób się przejawia: albo ktoś cierpliwie znosi

jakieś wielkie zło, albo nie unika tego, czego mógłby uniknąć.

U Chrystusa jest jedno i drugie. Bardzo wiele wycierpiał na krzyżu, jak to czytamy w Księdze Lamentacji (1,12): „O wy, co przechodzicie drogą, przyjrzyjcie się i zobaczcie, czy jest boleść jako boleść moja?". I jak cierpliwie znosił mękę: „On, gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził" (1 P 2,23); „Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją" (Iz 53,7).

Chrystus mógł również uniknąć tego, co wycierpiał, ale nie uczynił tego. Sam powiedział, jak to czytamy w Ewangelii św. Mateusza (26,53): „Czy myślisz, że nie mógłbym prosić Ojca, by mi wystawił więcej niż dwanaście hufców aniołów?". Jakże wielka jest cierpliwość Chrystusa ukrzyżowanego! Stąd czytamy w Liście do Hebrajczyków (12,1-2): „Winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach. Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala. On to zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na [jego] hańbę".

63. Szukasz przykładu pokory? Popatrz na krzyż. Oto Bóg pozwolił, by Go Piłat sądził i skazał na śmierć. Czytamy w Księdze Hioba (36,17): „Osądzono twą sprawę jako niezbożnego". W rzeczy samej jak „niezbożnego", powiedziano bowiem: „Zasądźmy go na śmierć haniebną" (Mdr 2,20). Pan za sługę, Ten, który jest życiem aniołów, zechciał umrzeć za człowieka. Czytamy w Liście do Filipian (2,8): „Stał się posłuszny aż do śmierci".

64. Szukasz przykładu posłuszeństwa? Naśladuj Tego, który wobec Ojca stał się posłuszny aż do śmierci. Czytamy w Liście do Rzymian (5,19): „Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi".

65. Szukasz przykładu pogardy dóbr ziemskich? Idź za Tym, który jest Królem królów i Panem panujących i w którym są wszelkie skarby mądrości, a na krzyżu był odarty z szat, opluty, obity, cierniem ukoronowany, napojony octem i żółcią i w końcu zabity. Nie przywiązuj się do szat i bogactwa, bo „podzielili między siebie szaty moje" (Ps 22[21],19); do zaszczytów, bo „Ja doświadczyłem ludzkich śmiechów i bicia"; do godności, bo „uplótłszy koronę z cierni, włożyli ją na moją głowę" (por. J 19,2); do przyjemności, bo gdy pragnąłem, „napoili Mnie octem" (por. Ps 69,22).

Dlatego też powiedział św. Augustyn, nawiązując do tekstu z Listu do Hebrajczyków (12,2): „On to zamiast radości, (...) przecierpiał krzyż": „Chrystus wzgardził dobrami ziemskimi, by pokazać, jak my mamy się do nich odnosić".

Artykuł V
ZSTĄPIŁ DO PIEKIEŁ, TRZECIEGO DNIA ZMARTWYCHWSTAŁ

66. Wiemy, że śmierć Chrystusa polegała, tak jak i nasza, na oddzieleniu się duszy od ciała. Jednakże Bóstwo nie oddzieliło się ani od duszy, ani od ciała, tak że ciało leżące w grobie było w zjednoczeniu z Synem Bożym i podobnie dusza, która zstąpiła do otchłani.

67. Można podać cztery motywy tego zstąpienia.

A więc najpierw chodziło o to, by wziąć na siebie całą karę za grzechy i w ten sposób zmazać całą winę. Tą karą jest nie tylko śmierć ciała. Dusza również musiała karę ponieść, a jest nią pozbawienie oglądania Boga. Nikt dotąd za tę karę nie zadośćuczynił. Stąd też wszyscy ludzie po śmierci, także święci, którzy żyli przed Chrystusem,

przebywali w otchłani. By więc Chrystus mógł wziąć na siebie całą karę za ludzkie grzechy, trzeba było, by nie tylko umarł, ale by również Jego dusza podzieliła los tych, którzy byli w otchłani. Nawiązuje do tego tekst Psalmu: „Zaliczają Mnie do tych, którzy schodzą do grobu, stałem się podobny do męża bezsilnego. Moje posłanie jest między zmarłymi" (88[87],5-6). Wszyscy inni byli tam jednak z konieczności, a Chrystus dobrowolnie.

68. Po drugie, chciał Chrystus dać dowód swojej przyjaźni wobec wszystkich ludzi, i to nie tylko na tym świecie, ale także w otchłani. Na tyle się jest przyjacielem Chrystusa, na ile żywi się do Niego miłość, a w otchłani byli tacy, którzy opuścili świat w miłości i wierze w przyszłego Mesjasza, jak Abraham, Izaak, Jakub, Mojżesz, Dawid oraz inni mężowie sprawiedliwi i doskonali. Skoro więc Chrystus odwiedzał bliskich, żyjąc na tym świecie, i był im użyteczny dzięki swojej śmierci, wypadało także pójść do tych, co przebywali w otchłani, i wyświadczyć im pomoc. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (24,45): „Przeniknę wszystkie niższe części ziemi i oglądnę wszystkich śpiących, i oświecę wszystkich ufających w Panu".

69. Po trzecie, chciał Chrystus dać dowód swego pełnego zwycięstwa nad szatanem. Zwycięża się kogoś w sposób pełny, kiedy nie tylko pokona się go na placu bitwy, lecz zapędzi się za nim aż do jego domu i go zajmie. Tak właśnie Chrystus zatriumfował nad szatanem i na krzyżu go zwyciężył. Stąd czytamy w Ewangelii św. Jana (12,31): „Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata [czyli szatan] zostanie precz wyrzucony". By więc dać wyraz swojego pełnego triumfu nad nim, odebrał mu panowanie i związał go w jego domu, to znaczy w piekle. Zstąpił tam, aby zniszczyć to, co szatan posiadał, by go unieruchomić i by mu zabrać jego łup, jak to czytamy w Liście do Kolosan (2,15): „Po rozbroje-

niu Zwierzchności i Władz jawnie wystawił je na widowisko, powiódłszy [je] dzięki Niemu w triumfie".

Chodziło również o to, by skoro Chrystus otrzymał władzę nad niebem i ziemią, miał ją również nad otchłanią, jak czytamy w Liście do Filipian (2,10): „Na imię Jezusa zgina się wszelkie kolano, istot niebieskich, ziemskich i podziemnych". Tak samo w Ewangelii św. Marka (16,17): „W imię moje złe duchy będą wyrzucać".

70. Wreszcie po czwarte, chodziło o to, aby Chrystus, który umarł, by uwolnić żyjących od śmierci, podobnie przez zstąpienie do otchłani mógł wyprowadzić tych, którzy tam oczekiwali wyzwolenia. Czytamy w Proroctwie Zachariasza (9,11): „Ze względu na krew przymierza zawartego z tobą wypuszczę więźniów twoich z bezwodnej cysterny". Podobnie u proroka Ozeasza (13,14): „Śmiercią twoją będę, o śmierci, ukąszeniem twoim, o piekło".

Chrystus zniszczył wprawdzie śmierć, i to całkowicie, nie zniszczył jednak całkowicie piekła, osłabił wszakże jego moc. Dokonało się to dzięki temu, że wybawił od piekła tych, których sumienia nie obciążał grzech śmiertelny, ani też grzech pierworodny, od którego zostali — jako poszczególne osoby — uwolnieni przez obrzezanie. Następnie tych, którzy nie używali jeszcze rozumu i nie zostali obrzezani, ale mogli otrzymać zbawienie dzięki wierze rodziców, i wreszcie tych dorosłych, którzy składali ofiary i wierzyli w przyszłego Mesjasza. Ci wszyscy przebywali w otchłani na skutek pierworodnego grzechu Adama, który był grzechem ludzkiej natury i z którego mógł nas wybawić tylko sam Chrystus. Pozostawił jednak w piekle tych, którzy tam się dostali na skutek grzechu śmiertelnego, jak również dzieci nieobrzezane. Mógł zatem Chrystus powiedzieć: „Będę ukąszeniem twoim, o piekło".

Wiemy już więc, że Chrystus zstąpił do piekieł, i jakie były tego powody.

71. Możemy teraz dla naszego pouczenia wyciągnąć stąd cztery wnioski.

Powinniśmy najpierw okazywać Bogu wielkie zaufanie. W jakimkolwiek człowiek znalazłby się ucisku, zawsze może liczyć na Bożą pomoc. Nie ma zaś nic gorszego, niż być narażonym na piekło. Jeśli więc Chrystus ocalił ludzi od piekła, to przyjaciel Boga zawsze może liczyć, że będzie przez Niego ocalony od każdego innego nieszczęścia. Czytamy w Księdze Mądrości (10,13-14): „[Mądrość] nie opuściła Sprawiedliwego, gdy go zaprzedano (...). Zeszła z nim razem do lochu i nie opuściła go w więzach". Ponieważ Bóg czuwa szczególnie nad swoimi sługami, ci bardziej od innych powinni się czuć bezpieczni, jak to nam przypomina Księga Mądrości Syracha (34,14): „Ten, kto boi się Pana, niczego lękać się nie będzie ani obawiać, albowiem On sam jest jego nadzieją".

72. Po drugie, trzeba, żebyśmy trwali w bojaźni Bożej i nie byli zbyt dufni. Chociaż bowiem Chrystus cierpiał za grzeszników i zstąpił do piekieł, to jednak nie wyzwolił stamtąd wszystkich, ale tylko tych, którzy byli bez grzechu śmiertelnego, jak to już powiedzieliśmy. Tych, którzy byli obciążeni grzechem śmiertelnym, pozostawił. Stąd żaden człowiek, który umiera w grzechu śmiertelnym, nie może liczyć na przebaczenie. Będzie tak długo w piekle, jak długo święci będą w niebie, czyli na całą wieczność. Czytamy w Ewangelii św. Mateusza (25,46): „I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego".

73. Po trzecie, mamy okazywać troskę o zbawienie. Trzeba, żebyśmy tak jak Chrystus, który dla naszego zbawienia zstąpił do piekieł, również tam zstępowali, by mieć przed oczyma grożące kary, jak to było w wypadku Ezechiasza, o którym czytamy u proroka Izajasza (38,10): „W połowie moich dni muszę odejść; w bramach Szeolu odczuję brak reszty lat moich!". Kto za życia często my-

ślą tam zstępuje, ten po śmierci będzie miał większe szanse, by się tam nie dostać, tego rodzaju myśli będą go broniły przed grzechem. Ludzie na świecie boją się wykroczeń, bo mogą za nie być ukarani, o ileż bardziej należy się strzec grzechu, za który grozi kara potępienia, o ileż większa od kar doczesnych, pod względem długości, surowości i mnogości. Przypomina nam to Księga Mądrości Syracha (7,40): „Pamiętaj na rzeczy ostateczne, a na wieki nie zgrzeszysz".

74. I wreszcie po czwarte, mamy tutaj przykład miłości. Chrystus zstąpił do piekieł, aby wyzwolić stamtąd tych, co tam przebywali. Tak samo i my powinniśmy pomagać duszom w czyśćcu. Bez serca byłby ten, kto by nie zatroszczył się o swego przyjaciela przebywającego w więzieniu. A cóż dopiero, gdy chodzi o tych, którzy są w czyśćcu, gdzie cierpi się bez porównania więcej. Czytamy w Księdze Hioba (19,21): „Zlitujcie się przyjaciele, zlitujcie, gdyż Bóg mnie dotknął swą ręką". A w 2 Księdze Machabejskiej (12,45): „Piękną i zbawienną rzeczą jest modlić się za zmarłych, by byli od grzechów uwolnieni".

75.Święty Augustyn podaje trzy formy pomocy: msza święta, modlitwa i jałmużna. Święty Grzegorz dodaje jeszcze post. Możliwość tej pomocy jest jak najbardziej realna, skoro i na świecie jest dopuszczalne, by jeden przyjaciel za drugiego wyrównywał długi. Oczywiście w naszym wypadku dotyczy to tylko przebywających w czyśćcu.

76. Są dwie rzeczy, o których człowiek powinien pamiętać w sposób szczególny: o chwale Bożej i o karze wiecznej. Jedno nas pociąga, drugie przeraża i w ten sposób ubezpieczamy się od grzechu. Jednakże zarówno jedno, jak i drugie jako przedmiot poznania przedstawia niemałe trudności. Na temat chwały Bożej czytamy w Księdze Mądrości (9,16): „Któż wyśledzi to, co jest na

niebie?". Jest to szczególnie trudne dla ludzi ziemskich, bo jak czytamy w Ewangelii św. Jana (3,31): „Kto z ziemi pochodzi, należy do ziemi i po ziemsku przemawia". Nie jest to jednak tak trudne dla ludzi duchowych, bo „Kto z nieba pochodzi, Ten jest ponad wszystkim", jak czytamy na tym samym miejscu. I dlatego właśnie Bóg zstąpił z nieba i wcielił się, aby nas pouczyć o sprawach niebieskich. Nie jest także łatwo zrozumieć kary wieczne.

Czytamy w Księdze Mądrości (2,1): „Nie ma nikogo, kto by wrócił z otchłani". Takie jest mniemanie niezbożnych. Nie można jednak tak twierdzić, bo jak Chrystus zstąpił z nieba, by nas pouczyć o sprawach niebieskich, tak samo powstał z martwych, by nam powiedzieć o sprawach pozagrobowych. Mamy więc wierzyć, że nie tylko stał się człowiekiem i nie tylko umarł, ale również powstał z martwych. Mówimy zatem: „Trzeciego dnia zmartwychwstał".

77. Znamy wprawdzie wiele faktów powstania z martwych. Możemy tu wymienić Łazarza, syna wdowy, córkę przełożonego synagogi, jednakże zmartwychwstanie Chrystusa różni się od tamtych i to pod czworakim względem.

Najpierw odnośnie do samej przyczyny. Tamci nie zmartwychwstali własną mocą, ale mocą Chrystusa czy na skutek prośby jakiegoś świętego. Chrystus natomiast zmartwychwstał sam, nie był bowiem tylko człowiekiem, ale także Bogiem i Boskość Słowa nigdy nie odłączyła się ani od duszy, ani od ciała, mógł więc własną decyzją połączyć ciało z duszą, a duszę z ciałem. Powiedział w Ewangelii św. Jana (10,18): „Mam moc je [życie] oddać i mam moc je znów odzyskać". Umarł nie ze słabości, nie z konieczności, ale dlatego, że chciał. Umierając więc, mógł zawołać „głosem wielkim", co nie jest możliwe w wypadku innych ludzi. Setnik to zrozumiał, powiedział bowiem: „Prawdziwie, Ten był Synem Bożym"

(Mt 27,54). Skoro więc Chrystus z własnej woli umarł, mógł także z własnej woli zmartwychwstać. Dlatego nie mówi się o Nim, że został wskrzeszony, jak to miało miejsce w innych wypadkach, ale że zmartwychwstał. Stąd czytamy w Psalmie: „Ułożyłem się do snu i zasnąłem, i znowu powstałem" (3,6). Nie sprzeciwia się to wcale temu, co czytamy w Dziejach Apostolskich (2,32): „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg", wskrzesił Go bowiem zarówno Ojciec, jak i Syn, jedna jest bowiem moc Ojca i Syna.

78. Inna różnica leży w tym, że Chrystus zmartwychwstał do życia chwalebnego i niezniszczalnego. Czytamy w Liście do Rzymian (6,4): „Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca". Tamci natomiast powrócili do życia, jakie przedtem wiedli, jak Łazarz i inni.

79. Trzecia różnica dotyczy owoców i skuteczności zmartwychwstania Chrystusa, dzięki któremu wszyscy mają zmartwychwstać. W Ewangelii św. Mateusza (27,52) czytamy: „Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało". Podobnie w 1 Liście do Koryntian (15,20): „Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy".

Zwróćmy uwagę, że Chrystus doszedł do chwały przez cierpienie. W Ewangelii św. Łukasza (24,26) czytamy: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?". Chce nas Chrystus pouczyć, że to jest także nasza droga. „Przez wiele ucisków trzeba nam wejść do królestwa Bożego" (Dz 14,22).

80. Czwarta wreszcie różnica dotyczy czasu zmartwychwstania. Nasze nastąpi przy końcu świata, chyba że w wyniku przywileju byłoby inaczej, jak w wypadku Matki Najświętszej czy — jak niektórzy sądzą — św. Jana Ewangelisty. Natomiast Chrystus zmartwychwstał trzeciego dnia, a powodem tego było, że zarówno zmartwychwstanie, jak i śmierć, i narodzenie miały na celu nasze zbawienie. Wybrał więc taki czas zmartwychwstania, żeby to było najkorzystniejsze dla nas. Gdyby bo-

wiem zmartwychwstał natychmiast, można by wątpić, czy rzeczywiście umarł, gdyby zaś odłożył je na później, uczniowie mogliby utracić wiarę i Jego męka mogłaby się okazać daremna, jak to czytamy w Psalmie: „Jaki będzie pożytek z krwi mojej, z mojego zejścia do grobu?" (30[29],10). Tak więc zmartwychwstał trzeciego dnia, by było pewne, że umarł, i by uczniowie nie utracili wiary.

81. A teraz z tego, co zostało powiedziane, wyciągnijmy cztery praktyczne wnioski dla siebie.

Najpierw, że jeśli nam się zdarzy popaść w duchową śmierć przez grzech, trzeba się starać przez pokutę powstać znów do życia w łasce. Czytamy w Liście do Efezjan (5,14): „Powstań ty, który śpisz, a oświeci cię Chrystus". To jest owo pierwsze zmartwychwstanie, o którym mówi Apokalipsa (20,6): „Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu".

82. Po drugie, nie wolno nam odkładać nawrócenia do samej śmierci, lecz trzeba to zrobić szybko, bo Chrystus zmartwychwstał trzeciego dnia. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (5,7): „Nie zwlekaj z nawróceniem do Pana ani nie odkładaj tego z dnia na dzień". Złamany chorobą możesz już nie być zdolny do myślenia o zbawieniu. Tracisz również wiele dóbr duchowych ze skarbca Kościoła i narażasz się na wiele zła, trwając w grzechach. A św. Beda twierdzi, że im dłużej kogoś diabeł ma pod swoją władzą, tym trudniej takiego ze swoich rąk wypuszcza.

83. Po trzecie, powinniśmy powstawać z grzechu ku życiu wiecznemu, to znaczy z zamiarem, by już więcej nie grzeszyć. Czytamy w Liście do Rzymian (6,9-13): „Chrystus powstawszy z martwych, już więcej nie umiera (...). Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie. Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele, podda-

jąc was swoim pożądliwościom. Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia".

84. Po czwarte, mamy powstać do życia nowego i chwalebnego, a to znaczy, że musimy unikać tego wszystkiego, co dawniej było okazją i przyczyną śmierci i grzechu, jak to czytamy w Liście do Rzymian (6,4): „[Trzeba], abyśmy i my wkroczyli w nowe życie — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca". To nowe życie jest życiem w sprawiedliwości, odnawia duszę i prowadzi do życia chwały. Amen.

Artykuł VI
WSTĄPIŁ DO NIEBA, SIEDZI PO PRAWICY BOGA OJCA WSZECHMOGĄCEGO <<

85. Uznając Chrystusowe zmartwychwstanie, konsekwentnie przyjmujemy Jego wstąpienie do nieba, które nastąpiło po czterdziestu dniach, mówimy więc: „Wstąpił do nieba".

W związku z tym zwróćmy uwagę na trzy rzeczy.

Najpierw, że wniebowstąpienie ma charakter sublimacji: wstąpienie do nieba. I to w trojakim znaczeniu.

Ponad niebiosa w sensie astronomicznym: „Wstąpił ponad wszystkie niebiosa" (Ef 4,10). To stało się po raz pierwszy w osobie Chrystusa, przedtem bowiem ciało ziemskie było tylko na ziemi i to do tego stopnia, że nawet Adam przebywał jedynie w raju ziemskim.

Po drugie, Chrystus wstąpił ponad niebiosa w znaczeniu duchowym, czyli wzniósł się ponad istoty duchowe. Czytamy o tym w Liście do Efezjan (1,20-22): „[Bóg] posadził [Go] po swojej prawicy na wyżynach niebie-

skich, ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywanym nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym. I wszystko poddał pod Jego stopy".

Po trzecie, Chrystus wstąpił aż do tronu Ojca. Czytamy w Proroctwie Daniela (7,13): „Oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego". Tak samo czytamy w Ewangelii św. Marka (16,19): „Po rozmowie z nimi Pan Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga".

86. Prawicy Bożej nie rozumiemy oczywiście w znaczeniu materialnym, ale metaforycznie, to znaczy, że Chrystus ma udział w najwyższych dobrach. Ubiegał się o to szatan, jak czytamy w Proroctwie Izajasza (14,13--14): „Wstąpię na niebiosa; powyżej gwiazd Bożych postawię mój tron. Zasiądę na Górze Obrad, na krańcach północy. Wstąpię na szczyty obłoków, podobny będę do Najwyższego". Nie dotarł tam jednak on, ale Chrystus. Dlatego też mówimy w *Wyznaniu wiary*: „Wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Ojca". To samo czytamy w Psalmie: „Rzekł Pan Panu memu: Siądź po prawicy mojej" (110[109],1).

87. Wniebowstąpienie Chrystusa było także racjonalne, i to z trzech powodów.

Najpierw, ponieważ niebo należało się Chrystusowi z natury rzeczy. Jest bowiem czymś naturalnym, że każdy wraca tam, skąd wziął początek. Chrystus zaś ma swój początek w Bogu, który jest ponad wszystkim. Czytamy w Ewangelii św. Jana (16,28): „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat. Teraz opuszczam świat i idę do Ojca". To samo w innym miejscu: „Nikt nie wstąpił do nieba oprócz Tego, który z nieba zstąpił — Syna Człowieczego" (J 3,13). A chociaż i święci wstępują do nieba, to jednak inaczej niż Chrystus, bo On — własną mocą, a tamci

— pociągnięci przez Niego, jak to mówi Pieśń nad Pieśniami (1,4): „Pociągnij mnie za sobą". Można także powiedzieć, że poza Chrystusem nikt do nieba nie wstępuje, święci bowiem dostają się tam jedynie jako członki Ciała Chrystusowego, którego On jest Głową. Można tu zastosować słowa z Ewangelii św. Mateusza (24,28): „Gdzie jest ciało, tam też zbiorą się i orły".

Po drugie, niebo należało się Chrystusowi jako zwycięzcy. Chrystus posłany został na świat, aby zwalczył szatana. Zwyciężył go i dlatego zasłużył, aby być wyniesiony ponad wszystkich: „Zwyciężyłem i zasiadłem z mym Ojcem na Jego tronie" (Ap 3,21).

Po trzecie, należało Mu się niebo dzięki Jego pokorze. Nie było przykładu większej pokory. Był Bogiem, a zechciał być człowiekiem; był Panem, a „przyjąwszy postać sługi, (...) uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci" (Flp 2,7-8); zstąpił do piekieł i dlatego zasłużył na wyniesienie aż do tronu Bożego. Pokora bowiem jest drogą do chwały, jak to czytamy w Ewangelii św. Łukasza (14,11): „Kto się uniża, będzie wywyższony". To samo w Liście do Efezjan (4,10): „Ten, który zstąpił, jest i Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosa".

88. Możemy wreszcie mówić o wniebowstąpieniu Chrystusa, że było użyteczne dla nas, i to również z trzech powodów.

Najpierw było ono nam potrzebne, by nam utorować drogę. Jak Chrystus zmartwychwstał, byśmy i my mogli zmartwychwstać, podobnie wstąpił do nieba, byśmy i my tam mogli się dostać. Nie znaliśmy drogi, a On nam ją pokazał. Czytamy w Proroctwie Micheasza (2,13): „Wystąpi przewodnik przed nimi". Chodziło także o to, by upewnić nas, że posiądziemy królestwo niebieskie, powiedział zatem w Ewangelii św. Jana (14,2): „Idę [przecież] przygotować wam miejsce".

Po drugie, Chrystus wstąpił do nieba, aby się za nami wstawiać, jak to czytamy w Liście do Hebrajczyków (7,25): „Zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi". Podobnie w 1 Liście św. Jana (2,1): „Mamy Rzecznika wobec Ojca — Jezusa Chrystusa sprawiedliwego".

Po trzecie, Chrystus wstąpił do nieba, by pociągnąć za sobą nasze serca. W Ewangelii św. Mateusza (6,21) czytamy: „Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje". Chodzi o to, byśmy umieli odrywać się od rzeczy doczesnych. A w Liście do Kolosan (3,1-2) czytamy: „Jeśli z Chrystusem powstaliście z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, zasiadający po prawicy Boga".

Artykuł VII
STAMTĄD PRZYJDZIE SĄDZIĆ ŻYWYCH I UMARŁYCH

89. Sądzenie jest funkcją władcy. Czytamy w Księdze Przysłów (20,8): „Gdy Król zasiada na tronie sędziowskim, spojrzeniem swoim rozprasza wszelkie zło". Ponieważ Chrystus wstąpił do nieba i zasiadł po prawicy Bożej jako Pan wszystkiego, do Niego należy władza sędziowska. Dlatego też w wyznaniu katolickiej wiary jest powiedziane: „Przyjdzie sądzić żywych i umarłych".

Dali temu wyraz aniołowie, jak to czytamy w Dziejach Apostolskich (1,11): „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba".

90. W związku z tym sądem zwróćmy uwagę na trzy sprawy: na jego formę, na jego grozę i na nasz sposób przygotowania się do niego.

Co do formy popatrzmy, kto tu będzie sędzią, kto będzie sądzony i co będzie przedmiotem sądu. Sędzią będzie Chrystus.

91. Czytamy w Dziejach Apostolskich (10,42): „Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych". Nie ma tu znaczenia, czy pod pojęciem „umarłych" będziemy rozumieć grzeszników, a pod pojęciem „żywych" ludzi pobożnie żyjących, czy literalnie za pierwszych uznamy ludzi, którzy wtedy będą żyli, a za drugich tych, którzy zmarli. A jest Chrystus sędzią nie tylko jako Bóg, ale także jako człowiek, i to dla trzech racji.

Najpierw po to, żeby sądzeni widzieli swego sędziego. Bóstwo bowiem swoim widokiem tak bardzo zachwyca, że nie można Go oglądać bez uczucia radości, co nie jest dostępne dla potępionych. Konieczne jest więc, by ukazał się w postaci ludzkiej i przez wszystkich mógł być widziany. Stąd czytamy w Ewangelii św. Jana (5,27): „[Ojciec] przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym".

Po drugie, Chrystus jako człowiek zasłużył sobie na tę rolę. Jako człowiek bowiem był niesłusznie sądzony i dlatego Bóg uczynił Go sędzią całego świata. Czytamy w Księdze Hioba (36,17): „Twoją sprawę osądzono jako człowieka niegodziwego, dlatego Ty będziesz sędzią w sprawie".

Po trzecie, by nie było powodu do rozpaczy, będą sądzeni przez człowieka. Gdyby bowiem Bóg ich miał sądzić, byliby przerażeni. Czytamy jednak w Ewangelii św. Łukasza (21,27): „Ujrzą Syna Człowieczego, nadchodzącego w obłoku". Sądzeni zaś będą wszyscy ludzie: którzy są, byli i będą. Czytamy w 2 Liście do Koryntian (5,10): „Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre".

92. Można zaś, jak powiada św. Grzegorz, wskazać na cztery kryteria podziału wśród tych, co będą sądzeni.

Najpierw na dobrych i złych. Wśród złych jedni będą potępieni, choć nie będą sądzeni, i do nich należą niewierzący, do których odnoszą się słowa z Ewangelii św. Jana (3,18): „Kto nie wierzy, już został potępiony". Inni będą potępieni i sądzeni, a należą do nich wierni, którzy zeszli ze świata w grzechu śmiertelnym. Do nich odnoszą się słowa z Listu do Rzymian (6,23): „Zapłatą za grzech jest śmierć". A nie mogą uniknąć sądu ze względu na wiarę, którą dawniej mieli.

93. Gdy chodzi o dobrych, to również niektórzy będą zbawieni, chociaż nie będą sądzeni, mianowicie ubodzy duchem, ci bowiem z miłości do Boga innych będą sądzili, jak to czytamy w Ewangelii św. Mateusza (19,28): „Wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela". Nie dotyczy to tylko samych uczniów Chrystusa, ale także wszystkich ubogich, inaczej bowiem św. Paweł, który więcej od innych pracował, nie byłby zaliczony do ich grona. Należy więc mieć tu na myśli wszystkich, którzy poszli w ślady apostołów i mieli apostolskiego ducha. Mógł więc powiedzieć św. Paweł w 1 Liście do Koryntian (6,3): „Czy nie wiecie, że będziemy sądzili także aniołów?". Podobnie czytamy u proroka Izajasza (3,14): „Pan wchodzi na rozprawę ze starszymi swego ludu i jego książętami".

Niektórzy będą zbawieni i sądzeni, chociaż zmarli w stanie łaski, ci mianowicie, którzy zajmując się sprawami doczesnymi, dopuścili się grzechu. Będą zbawieni, ale muszą przejść przez sąd. Przedmiotem zaś sądu będą *czyny* dobre i złe. Czytamy w Księdze Koheleta (11,9): „Chodź drogami serca swego (...), lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg!". Tak samo w innym miejscu: „Bóg bowiem każdą sprawę wezwie na sąd, wszystko, choć ukryte: czy dobre było, czy złe" (Koh 12,14). Przedmiotem sądu będą także bezużyteczne słowa: „Z każdego bezużytecznego słowa, które wypowiedzą ludzie,

zdadzą sprawę w dzień sądu" (Mt 12,36). To samo dotyczy myśli. Czytamy bowiem w Księdze Mądrości (1,9): „Zamysły bezbożnego zostaną zbadane".

Wszystko, co było dotąd powiedziane, dotyczyło formy sądu.

94. A teraz powiemy, dlaczego mamy się go lękać. Są cztery powody.

Najpierw mądrość sędziego. Zna On wszystkie nasze myśli, słowa i czyny, jak to czytamy w Liście do Hebrajczyków (4,13): „Wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek". Tak samo w Księdze Przysłów (16,2): „Wszystkie drogi człowieka są jawne przed Jego oczyma". Zna On nasze słowa: „Czujne bowiem ucho nasłuchuje wszystkiego" (Mdr 1,10). Zna także nasze myśli. Czytamy w Proroctwie Jeremiasza (17,9-10): „Serce jest zdradliwsze niż wszystko inne i niepoprawne — któż je zgłębi? Ja, Pan, badam serce i doświadczam nerki, bym mógł każdemu oddać stosownie do jego postępowania, według owoców jego uczynków". A nieomylnymi świadkami będą tam własne ludzkie sumienia. Czytamy w Liście do Rzymian (2,15-16): „Ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające. [Okaże się to] w dniu, w którym Bóg sądzić będzie przez Jezusa Chrystusa ukryte czyny ludzkie".

95. Po drugie, mamy się lękać sądu ze względu na potęgę sędziego. Nasz sędzia bowiem jest Bogiem wszechmocnym. Czytamy u proroka Izajasza (40,10): „Oto Pan Bóg przychodzi z mocą". Tę moc objawia On także w swoich stworzeniach. Czytamy w Księdze Mądrości (5,20): „Razem z Nim świat będzie walczył przeciw nierozumnym". Stąd też powiedział Hiob (10,7): „Nikt mnie z Twej ręki nie wyrwie". A w Psalmie czytamy: „Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś, jesteś przy mnie, gdy się w Szeolu położę" (139[138],8).

96. Po trzecie, mamy się lękać sądu, bo sprawiedliwość Boża jest nieubłagana. Teraz jest czas miłosierdzia, natomiast czas przyszły będzie tylko czasem sprawiedliwości, jak to czytamy w Psalmie: „Gdy Ja naznaczę porę, odbędę sąd sprawiedliwy" (75[74],3). Podobnie mówi Księga Przysłów (6,34-35): „On nie okaże litości w dniu pomsty; na okup za winę nie spojrzy, dary odrzuci, choćbyś je mnożył".

97. Całkiem inny będzie jednak dla sprawiedliwych: słodki i napawający radością, jak to czytamy w Księdze proroka Izajasza (33,17): „Oczy twe ujrzą Króla w całej Jego krasie". Dla złych zaś będzie zagniewany i straszny, tak że wołać będą do gór: „Padnijcie na nas i zakryjcie nas przed obliczem Zasiadającego na tronie i przed gniewem Baranka" (Ap 6,16). Tego gniewu oczywiście nie rozumiemy jako uczucia, ale mamy na myśli jego skutek w postaci kary wymierzonej grzesznikom i to kary wiecznej. Orygenes mówi: „Jak wąskie drogi będą mieli grzesznicy na tym sądzie! A Sędzia będzie rozgniewany".

98. Żeby na taki gniew nie zasłużyć, mamy następujące cztery środki.

Najpierw dobre czyny Apostoł mówi w Liście do Rzymian (13,3): „Chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę".

Następnie spowiedź i pokuta za popełnione grzechy, w czym trzy rzeczy powinny się znaleźć: w myślach — ból, w wyznaniu grzechów — wstyd, w zadośćuczynieniu — surowość. Tym właśnie okupuje się karę wieczną.

Trzecim środkiem jest jałmużna, która ma moc oczyszczania ze wszystkich win. Czytamy w Ewangelii św. Łukasza (16,9): „Pozyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną, aby gdy [wszystko] się skończy, przyjęto was do wiecznych przybytków".

Czwartym wreszcie środkiem jest miłość Boga i bliźniego, bo jak jest powiedziane w 1 Liście św. Piotra (4,8): „Miłość zakrywa wiele grzechów".

Artykuł VIII
WIERZĘ W DUCHA ŚWIĘTEGO

99. Jak już było powiedziane, Słowem Bożym jest Syn Boży, tak jak słowem człowieka jest jego myśl. Niekiedy to ludzkie słowo jest martwe, wtedy mianowicie, kiedy człowiek myśli o tym, co powinien uczynić, ale brak mu woli działania. Tak właśnie się dzieje, kiedy ktoś wierzy, ale z tego nie wypływają czyny. O takiej wierze mówimy, że jest martwa, jak o tym pisze św. Jakub w swoim Liście. Natomiast Słowo Boże jest żywe, co potwierdza List do Hebrajczyków (4,12). Stąd wynika, że w Bogu musi być wola i miłość. W związku z tym pisze św. Augustyn w dziele o Trójcy Świętej: „Słowo, które pragniemy przekazać z miłością, jest poznaniem. Skoro zaś Słowo Boże jest Synem Bożym, to Miłość Boża jest Duchem Świętym. Z tego wynika, że wtedy człowiek posiada Ducha Świętego, kiedy Boga miłuje". Czytamy o tym w Liście do Rzymian (5,5): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany".

100. Byli jednak tacy, którzy niewłaściwie myśląc o Duchu Świętym, twierdzili, że był On sługą i wysłannikiem Boga. Dla zbicia tego rodzaju błędów święci ojcowie w mszalnym *Wyznaniu wiary* dodali pięć twierdzeń.

101. Pierwszym jest to, że jakkolwiek istnieją inne duchy, mianowicie aniołowie, to jednak są one jedynie wysłannikami Boga, jak to czytamy w Liście do Hebrajczyków (1,14): „Czyż nie są oni wszyscy duchami przezna-

czonymi do usług?". Natomiast Duch Święty jest Panem, jak mówi Ewangelia św. Jana (4,24): „Bóg jest Duchem". Również w 2 Liście do Koryntian (3,17): „Pan zaś jest Duchem". Z tego też wynika, że „gdzie jest Duch Pański — tam wolność" (2 Kor 3,17). A jest tak dlatego, że Duch Święty kieruje naszą miłość ku Bogu, a odwraca ją od świata. Mówimy zatem: „Wierzę w Ducha Świętego, Pana".

102. Drugim twierdzeniem ojców jest, że życie duszy polega na połączeniu się z Bogiem, skoro Bóg jest życiem duszy, tak jak dusza jest życiem ciała. Tym zaś, który nas łączy z Bogiem, jest Duch Święty. A łączy przez miłość, ponieważ jest Miłością Bożą i dlatego mówimy, że „ożywia". Tak czytamy w Ewangelii św. Jana (6,63): „Duch daje życie". Stąd mówimy w *Wyznaniu wiary:* „Pana i Ożywiciela".

103. Trzecim twierdzeniem ojców jest, że Duch Święty ma tę samą naturę co Ojciec i Syn, ponieważ jak Syn jest Słowem Ojca, tak Duch Święty jest Miłością Ojca i Syna i stąd od nich obu pochodzi. I jak Słowo Boże ma tę samą naturę co Ojciec, tak i Miłość dzieli tę samą naturę z Ojcem i Synem. Dlatego mówimy: „Który z Ojca i Syna pochodzi". Z tego też wynika, że nie może być stworzeniem.

104. Czwartym twierdzeniem jest, że należy Mu się ten sam kult, co Ojcu i Synowi. Czytamy w Ewangelii św. Jana (4,23): „Prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie". A w Ewangelii św. Mateusza (28,19): „Nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego". Z tego też względu mówimy: „Który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę".

105. Wreszcie po piąte, chodziło o wykazanie Jego równości z Bogiem na podstawie tego, że przez Niego w imieniu Boga mówili prorocy. Czytamy w 2 Liście św. Piotra (1,21): „Kierowani Duchem Świętym mówili [od

Boga] święci ludzie". Podobnie u proroka Izajasza (48,16): „Pan mnie posłał ze swoim Duchem". Dlatego mamy w *Wyznaniu wiary*: „Który mówił przez proroków".

106. W ten sposób otrzymały odprawę dwa błędy. Jeden manichejczyków, którzy twierdzili, że Stary Testament nie pochodzi od Boga, co jest fałszem, skoro Duch Święty „mówił przez proroków". I drugi Pryscylli i Montana, którzy utrzymywali, że prorocy nie mówili w imieniu Ducha Świętego, ale jako nierozumni.

107. Dzięki Duchowi Świętemu otrzymujemy wiele duchowych dóbr.

Najpierw Duch Święty uwalnia nas od grzechów. Taką samą pracą jest stwarzać i naprawiać. Dusza ludzka została stworzona przy udziale Ducha Świętego, przez którego Bóg wszystko uczynił. Bóg bowiem jest przyczyną wszystkiego jako Ten, który miłuje własną dobroć. Czytamy w Księdze Mądrości (11,24): „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia". Dionizy w księdze *O Boskich imionach* mówi: „Miłość Boża nie może się ostać bez twórczości". Konieczne więc było, by ludzkie serca zranione grzechem zostały uleczone przez Ducha Świętego, jak to czytamy w Psalmie: „Ześlij Ducha Twego, a będą stworzone i odnowisz oblicze ziemi" (104[103],30). Nie jest to dziwne, że Duch Święty jest tym, który dokonuje odnowy, skoro wszystkie grzechy doznają przebaczenia dzięki miłości. Czytamy w Ewangelii św. Łukasza (7,47): „Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała". Podobnie w Księdze Przysłów (10,12): „Miłość wszelki błąd ukrywa". Tak samo w 1 Liście św. Piotra (4,8): „Miłość zakrywa wiele grzechów".

108. Po drugie, Duch Święty oświeca umysł, wszystko bowiem, co wiemy, wiemy od Ducha Świętego. Czytamy w Ewangelii św. Jana (14,26): „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja

wam powiedziałem". Podobnie w jego 1 Liście: „Jego namaszczenie poucza was o wszystkim" (2,27).

109. Po trzecie, Duch Święty pomaga nam i niejako przymusza do zachowania przykazań. Nikt nie będzie zdolny do ich zachowania, jeśli nie będzie Boga miłował. Stąd Pan Jezus mówi w Ewangelii św. Jana (14,23): „Jeśli kto Mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę". A właśnie nie kto inny, tylko Duch Święty daje nam zdolność miłowania i do miłości pobudza. Czytamy w Proroctwie Ezechiela (36,26-27): „Dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według mych nakazów i przestrzegali przykazań i według nich postępowali".

110. Po czwarte, Duch Święty umacnia w nas nadzieję na życie wieczne, jest niejako jego gwarancją. Czytamy w Liście do Efezjan (1,13-14): „Zostaliście opatrzeni pieczęcią — obiecanym Duchem Świętym, który jest zadatkiem naszego dziedzictwa na odkupienie". Jest zadatkiem, ponieważ życie wieczne należy się człowiekowi tylko dlatego, że jest dzieckiem Bożym, a jest nim dzięki podobieństwu do Chrystusa. To zaś podobieństwo bierze się stąd, że posiadamy Ducha Chrystusowego, a jest nim właśnie Duch Święty. Stąd też Apostoł mówi w Liście do Rzymian (8,15-16): „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: »Abba, Ojcze«. Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi". Podobnie czytamy w Liście do Galatów (4,6): „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc waszych Ducha Syna swego, który woła: »Abba, Ojcze!«".

111. Wreszcie po piąte, Duch Święty jest naszym doradcą w wątpliwościach, pouczając nas, jaka jest wola

Boża. Czytamy w Apokalipsie (2,7): „Kto ma uszy, niechaj posłyszy, co mówi Duch do Kościołów". Podobnie u proroka Izajasza (50,4): „Będę Go słuchał jako Nauczyciela".

Artykuł IX
ŚWIĘTY KOŚCIÓŁ POWSZECHNY

112. Podobnie jak w człowieku jest jedna dusza i jedno ciało, chociaż członków wiele, tak i Kościół katolicki jest jednym ciałem, składającym się z wielu członków. Natomiast duszą ożywiającą to ciało jest Duch Święty. Stąd po wyznaniu wiary w Ducha Świętego dajemy wyraz swej wierze w Kościół, mówiąc: „Wierzę w święty Kościół powszechny".

113. Kościół znaczy tyle co „zgromadzenie". „Kościół święty" jest zatem „zgromadzeniem wiernych", a każdy chrześcijanin jest jego członkiem, o czym mówi Księga Mądrości Syracha (51,31): „Zbliżcie się ku mnie, ludzie nieumiejętni, i zgromadźcie się do domu nauki". Tenże święty Kościół posiada cztery przymioty. Jest jeden, święty, katolicki, czyli powszechny, oraz ma gwarancję trwałości.

114. Co do pierwszego przymiotu trzeba wiedzieć, że chociaż różni heretycy stworzyli rozmaite sekty, to nie należą one do Kościoła, tworzą bowiem wielość, a Kościół jest jeden. Czytamy w Pieśni nad Pieśniami (6,9): „Jedyna jest moja gołąbka, moja nieskalana".

Są trzy źródła tej jedności.

Najpierw ta sama wiara. Wszyscy bowiem chrześcijanie, należący do Ciała Kościoła w to samo wierzą. Czytamy w 1 Liście do Koryntian (1,10): „Upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni, i by nie było wśród was rozłamów". To samo w Liście do Efezjan (4,5): „Jeden Bóg, jedna wiara, jeden chrzest".

115. Po drugie, jedna nadzieja, wszyscy bowiem zostali utwierdzeni w tej samej nadziei osiągnięcia życia wiecznego. Dlatego mówi Apostoł w Liście do Efezjan (4,4): „Jedno ciało i jeden duch, jak też zostaliście wezwani do jednej nadziei".

116. Po trzecie, ta sama miłość, wszyscy bowiem łączą się w miłości Bożej i miłości wzajemnej. Czytamy w Ewangelii św. Jana (17,26): „Aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich". Objawia się zaś ta miłość i sprawdza, kiedy poszczególne członki są o siebie wzajemnie zatroskane i kiedy umieją sobie wzajemnie współczuć, jak to czytamy w Liście do Efezjan (4,15-16): „Żyjąc prawdziwie w miłości starajmy się, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową, ku Chrystusowi. Z Niego całe ciało zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi, umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary — przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości". Każdy bowiem powinien być dla swego bliźniego użyteczny tą łaską, którą od Boga otrzymał.

117. I nie dopuszczać, by ktokolwiek znalazł się poza Kościołem, skoro jest tylko jeden Kościół i tylko w nim można znaleźć zbawienie, tak jak ocalić się można było tylko w arce Noego.

118.Co do drugiego przymiotu Kościoła, świętości, trzeba tu powiedzieć, że istnieje także inne zgromadzenie, ale „złoczyńców", jak to określa Psalm: „Nie cierpię zgromadzenia złoczyńców" (26[25],5). To jest złe zgromadzenie, natomiast Kościół Chrystusa jest święty. Czytamy w 1 Liście do Koryntian (3,17): „Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście". Mówimy zatem: „Wierzę w Kościół święty".

Członkowie tej społeczności czerpią swoją świętość z trzech źródeł.

Pierwsze źródło to chrzest. Podobnie jak budynek kościelny podczas obrzędu konsekracji w sposób mate-

rialny jest myty wodą, tak wierni są obmywani krwią Chrystusa, jak to czytamy w Apokalipsie (1,5): „Który [Chrystus] nas miłuje i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów". Podobnie czytamy w Liście do Hebrajczyków (13,12): „Jezus, aby krwią swoją uświęcić lud, cierpiał poza miastem".

119. Drugim źródłem jest namaszczenie. I tu również, jak Kościół jest namaszczany świętym olejem, tak i wierni otrzymują duchowe namaszczenie dla uświęcenia, inaczej nie byliby chrześcijanami. Samo imię „Chrystus" znaczy „Namaszczony". Namaszczenie zaś jest łaską Ducha Świętego, jak to czytamy w 2 Liście do Koryntian (1,21-22): „Tym (...), który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych". Podobnie w 1 Liście do Koryntian (6,11): „Zostaliście (...) uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego".

120. Trzecim źródłem jest zamieszkiwanie w nas Trójcy Świętej. Tam bowiem, gdzie Bóg mieszka, miejsce jest święte. Tak czytamy w Księdze Rodzaju (28,16): „Prawdziwie miejsce to jest święte". To samo w Psalmie: „Domowi Twojemu przystoi świętość" (93 [92],5).

121. Czwartym wreszcie źródłem jest wzywanie imienia Bożego. W Księdze Jeremiasza (14,9) czytamy: „Ty jesteś wśród nas, Panie, a imię Twoje zostało wezwane nad nami".

122. Musi nam zależeć na tym, byśmy uświęconej duszy naszej, która jest świątynią Bożą, nie zbezcześcili grzechem. W 1 Liście do Koryntian (3,17) czytamy: „Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg".

123. Co do trzeciego przymiotu Kościoła trzeba wiedzieć, że jest on katolicki, czyli powszechny; ma to przede wszystkim znaczenie geograficzne, mianowicie że Kościół jest na całym świecie, wbrew temu, co twierdzą

donatyści. Czytamy w Liście do Rzymian (1,8): „O waszej wierze mówi się po całym świecie". Podobnie w Ewangelii św. Marka (16,15): „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu". Gdy więc dawniej Bóg był znany tylko w Judei, tak teraz na całym świecie.

Składa się zaś Kościół z trzech części: istnieje na ziemi, w niebie i w czyśćcu.

124. Po drugie, Kościół jest powszechny, ponieważ obejmuje ludzi wszelkiego stanu. Nikogo nie odrzuca: ani pana, ani sługi, ani mężczyzny, ani kobiety. Potwierdzają to słowa z Listu do Galatów (3,28): „Nie ma już mężczyzny ani kobiety".

125. Po trzecie, Kościół jest powszechny w znaczeniu czasowym, byli bowiem tacy, którzy twierdzili, że Kościół będzie istniał tylko przez pewien czas. Nie jest to jednak prawdą, Kościół bowiem zaczął się już w czasach Abla, a trwał będzie aż do końca wieków, jak to czytamy w Ewangelii św. Mateusza (28,20): „Oto Ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata"; po końcu zaś świata będzie trwał w niebie.

126. Czwartym przymiotem Kościoła jest jego trwałość. Mówimy o trwałości domu po pierwsze wtedy, gdy stoi na mocnym fundamencie. Istotnym fundamentem Kościoła jest Chrystus. W 1 Liście do Koryntian (3,11) czytamy: „Nikt nie może położyć innego fundamentu jak ten, który jest położony, a którym jest Chrystus". W szerszym znaczeniu fundamentem są apostołowie ze swą nauką. To też daje gwarancję trwałości. W Apokalipsie (21,14) czytamy: „Mur Miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka". Stąd nazywamy Kościół „apostolskim". Stąd także dla podkreślenia trwałości Kościoła nazywa się św. Piotra „głową".

127. Mówimy po drugie o trwałości domu wówczas, gdy potrafi się on ostać mimo wstrząsów. A Kościół trwa

mimo prześladowań, owszem, dzięki nim jeszcze bardziej się wzmacniał, ci zaś, którzy go prześladowali, zresztą i których on prześladował, przemijali. Czytamy w Ewangelii św. Mateusza (21,44): „Kto upadnie na ten kamień, rozbije się, a na kogo on spadnie, zmiażdży go". Kościoła nie zniszczą także błędy. Przeciwnie. Im bardziej błędy się mnożą, tym wspanialej jaśnieje prawda. W 2 Liście do Tymoteusza (3,8-9) czytamy: „Ludzie o spaczonym umyśle, którzy nie zdali egzaminu z wiary. Ale dalszego postępu nie osiągną, bo ich bezmyślność będzie jawna dla wszystkich". Usiłowania szatana także Kościoła nie zmogą. Kościół bowiem jest jak wieża obronna, w której się chroni każdy walczący z szatanem. W Księdze Przysłów (18,10) czytamy: „Potężną twierdzą jest imię Pana". Stąd też diabeł usiłuje zniszczyć najpierw Kościół, ale jak sam Pan mówi w Ewangelii św. Mateusza (16,18): „Bramy piekielne go nie przemogą", jakby chciał powiedzieć: Będą walczyć, ale nie zwyciężą.

Dlatego też tylko Kościół Piotrowy, którego część stanowi cała Italia, powstały dzięki głoszeniu Ewangelii przez apostołów, wytrwał w nienaruszonej wierze. I gdy w innych częściach świata brak jeszcze prawdziwej wiary albo jest pomieszana wieloma błędami, to Kościół Piotrowy rozwija się w wierze i jest wolny od błędów. Nie jest to dziwne, skoro Pan powiedział do Piotra: „Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara" (Łk 22,32).

Artykuł X
ŚWIĘTYCH OBCOWANIE, GRZECHÓW ODPUSZCZENIE <<

128. Podobnie jak w naturalnym ciele czynność jednego członka wychodzi na dobre całości, tak też się dzieje i w organizmie duchowym, jakim jest Kościół. Ponieważ

wszyscy wierni tworzą jedno ciało, dobro jednego członka służy dobru drugiego. Czytamy w Liście do Rzymian (12,5): „Tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami". Stąd też pomiędzy innymi prawdami wiary, jakie nam przekazali apostołowie, jest także i ta o wspólnocie dóbr w Kościele, a nazywa się to „obcowaniem świętych".

129. Szczególną pozycję zajmuje wśród członków Kościoła Chrystus, jest bowiem jego Głową. W Liście do Efezjan (1,22-23) czytamy: „[Bóg] Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem". Znaczy to, że to, co dobrego uczynił Chrystus, służy wszystkim chrześcijanom, tak jak impulsy idące z głowy służą wszystkim członkom. W Kościele dzieje się to przez sakramenty święte, w których działa moc męki Chrystusowej, dającej łaskę odpuszczenia grzechów.

130. Tych sakramentów jest siedem. Pierwszy jest chrzest, powodujący odrodzenie duchowe. Jak nie ma życia naturalnego bez narodzin, tak też nie ma życia duchowego, czyli życia łaski, bez duchowego odrodzenia. I właśnie to odrodzenie dokonuje się przez chrzest. Stąd czytamy w Ewangelii św. Jana (3,5): „Jeżeli kto nie narodzi się z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego".

A skoro — jak wiadomo — człowiek rodzi się tylko raz, raz też otrzymuje chrzest święty. Stąd ojcowie święci dodali: „Wyznaję jeden chrzest".

Chrzest ma moc odpuszczania grzechów zarówno co do winy, jak i co do kary, dlatego też ochrzczeni nie podlegają prawu pokuty, jakimikolwiek byliby grzesznikami. Gdyby umarli zaraz po chrzcie, otrzymaliby natychmiast życie wieczne. Stąd też wynika, że jakkolwiek do samych kapłanów należy obowiązek udzielania chrztu, to w wypadku nagłym chrzcić może każdy człowiek, by-

leby tylko zachował właściwą formę, a jest nią: „Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego".

Bierze zaś ten sakrament całą swoją moc z męki Chrystusowej. Czytamy w Liście do Rzymian (6,3): „My wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest, (...) zostaliśmy zanurzeni w Jego [Chrystusa] śmierć". Stąd też przyjęto, że skoro Chrystus trzy dni przebywał w grobie, podczas chrztu następuje trzykrotne zanurzenie w wodzie.

131. Drugim sakramentem jest bierzmowanie. Człowiek, który się narodził, musi wzrastać w siły, żeby mógł działać. Podobnie odrodzonym duchowo potrzebna jest moc Ducha Świętego. Tak właśnie apostołowie, by nabrali mocy, potrzebowali zesłania Ducha Świętego po wniebowstąpieniu Chrystusa. Czytamy w Ewangelii św. Łukasza (24,49): „Pozostańcie w mieście, aż będziecie uzbrojeni mocą z wysoka".

Tę właśnie moc otrzymujemy w sakramencie bierzmowania. Ci więc, którzy spełniają rolę wychowawczą, powinni troszczyć się, by ich wychowankowie zostali bierzmowani, z bierzmowaniem bowiem łączy się wielka łaska. W wypadku śmierci bierzmowany będzie miał większą chwałę niż niebierzmowany.

132. Trzecim sakramentem jest eucharystia. W życiu doczesnym człowiek potrzebuje pokarmu dla utrzymania się przy życiu i dla wzrostu. Tak samo w życiu duchowym, gdy już osiągnie się pewną dojrzałość, potrzebny jest pokarm duchowy, a jest nim Ciało Chrystusowe. Stąd czytamy w Ewangelii św. Jana (6,53): „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieć życia w sobie". Według rozporządzenia Kościoła każdy chrześcijanin przynajmniej jeden raz w roku powinien przyjąć Ciało Pańskie. Oczywiście godnie i czystym sercem, ponieważ czytamy w 1 Liście do Koryntian (11,27): „Kto spożywa chleb lub pije kielich Pański nie-

godnie — to znaczy ze świadomością popełnionego grzechu ciężkiego, z którego się nie wyspowiadał lub którego nie ma zamiaru poniechać — winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej".

133. Czwartym sakramentem jest pokuta. Każdemu może się w życiu przydarzyć choroba. Jeżeli nie podda się leczeniu, naraża się na śmierć. W życiu duchowym też można ulec chorobie, a jest nią grzech. Potrzeba więc lekarstwa, a jest nim sakrament pokuty. W Psalmie czytamy: „On odpuszcza wszystkie twoje winy, On leczy wszystkie twe niemoce" (103 [102] ,3).

Sakrament pokuty zawiera trzy składniki: żal za grzechy, czyli smutek z powodu popełnionych grzechów z zamiarem poprawy, pełne wyznanie grzechów oraz zadośćuczynienie przez spełnienie dobrych czynów.

134. Piątym sakramentem jest namaszczenie chorych. Istnieje w życiu wiele przeszkód utrudniających pełne uwolnienie się z grzechów. Ponieważ jednak nikt nie może wejść do życia wiecznego, jeśli nie będzie całkowicie oczyszczony, potrzeba było specjalnego sakramentu, który miałby na celu uwolnienie z grzechów, przywrócenie zdrowia czy dobre przygotowanie się do szczęśliwej śmierci. I tym jest właśnie sakrament namaszczenia chorych. Nie zawsze przynosi on zdrowie cielesne, bo niekiedy śmierć jest korzystniejsza dla duszy niż zdrowie. Czytamy w Liście św. Jakuba (5,14-15): „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone".

135. Tych pięć sakramentów, o których była mowa, obejmuje całokształt życia, przyczyniając się do jego doskonałości. Potrzeba jednak szafarzy, którzy by je sprawowali. Temu celowi służy sakrament kapłaństwa. Nie

ma tu istotnego znaczenia osobiste życie kapłanów, mogą oni czasem ulegać ludzkim słabościom. Swoją skuteczność czerpią z mocy Chrystusa, a ich rolą jest być Jego narzędziami. Czytamy w 1 Liście do Koryntian (4,1): „Niech ludzie uważają nas za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych". I to jest szósty sakrament.

136. Wreszcie siódmym sakramentem jest małżeństwo. Tutaj także, jeśli małżonkowie dochowają właściwej sobie czystości, osiągną zbawienie. Mogą się ustrzec grzechu śmiertelnego. Zdarza się niejednokrotnie, że popadają w grzechy powszednie, jeśli ich pożądliwość mieści się jeszcze w granicach dóbr związanych małżeństwem. Gdy jednak te granice przekroczą, są winni grzechu ciężkiego.

137. Tych siedem sakramentów doprowadza nas do odpuszczenia grzechów i dlatego zaraz potem powiedziane jest: „Wierzę w grzechów odpuszczenie". Ową władzę odpuszczania grzechów otrzymali apostołowie od Chrystusa. Z kolei przejęli ją szafarze Kościoła, którzy mają moc „związywania i rozwiązywania". Posiada więc Kościół pełne prawo odpuszczania grzechów z zachowaniem hierarchii: od papieża do innych kapłanów.

138. Trzeba jednak wiedzieć, że korzystamy nie tylko z owoców męki Chrystusa, ale również z zasług Jego życia, jak również z wszelkiego dobra, jakiego dokonali święci, jeśli tylko trwamy w miłości, ponieważ tworzymy jedno. Czytamy w Psalmie: „Jestem przyjacielem wszystkich, którzy się boją Ciebie" (119[118],63). Wynika stąd, że kto trwa w miłości, jest uczestnikiem wszelkiego dobra, jakie się dzieje na całym świecie. Przede wszystkim jednak ci, dla których to dobro jest spełniane. I tak jeden może zadośćuczynić za drugiego. Tak się na przykład dzieje w wypadku wielu zakonnych zgromadzeń, które przyjmują ludzi do udziału w ich duchowych zasługach.

139. Tak więc owa wspólnota dóbr przynosi nam dwie wartości: z jednej strony przydzielane są nam zasługi Chrystusa, z drugiej — to, co uczyni jeden, służy także korzyści drugiego. Stąd też ekskomunikowani, ponieważ są poza Kościołem, tracą swój udział w tych wszystkich dobrach, co stanowi dla nich daleko większą szkodę niż utrata jakiejkolwiek rzeczy materialnej. Powstaje tu inne jeszcze niebezpieczeństwo, bo skoro tego rodzaju dobra przeszkadzają szatanowi w próbach kuszenia nas do grzechu, to jeśli ktoś będzie tych dóbr pozbawiony, szatan może go łatwo pokonać. Tym się też tłumaczy, że w pierwszych wiekach istnienia Kościoła, jeśli ktoś był ekskomunikowany, rychło też bywał przez szatana fizycznie opętany.

Artykuł XI
CIAŁA ZMARTWYCHWSTANIE

140. Duch Święty działa nie tylko w porządku duchowym, uświęcając Kościół, ale swoją mocą także sprawi kiedyś, że powrócą do życia nasze ciała. Czytamy w Liście do Rzymian (4,24): „Wierzymy w Tego, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego". A w 1 Liście do Koryntian (15,21): „Przez człowieka [przyszła] śmierć, przez człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie". Wyznajemy zatem zgodnie z naszą wiarą przyszłe zmartwychwstanie tych, którzy pomarli.

141. W związku z tym zwrócimy uwagę na cztery sprawy. Najpierw na korzyści, jakie stąd płyną. Po drugie, na przymioty ciał zmartwychwstałych. Po trzecie, na sytuację dobrych i po czwarte — złych.

Co do sprawy pierwszej: Wiara i nadzieja zmartwychwstania są dla nas w czworaki sposób użyteczne.

Najpierw łagodzą smutek, jaki powstaje po stracie zmarłych. Jest naturalną rzeczą, że człowiek boleje po

śmierci drogiej osoby. Lecz jeśli ma nadzieję, że osoba ta kiedyś zmartwychwstanie, ból ogromnie się zmniejsza. Czytamy w 1 Liście do Tesaloniczan (4,13): „Nie chcemy, bracia, waszego trwania w niewiedzy co do tych, którzy umierają, abyście się nie smucili, jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei".

142. Po drugie, nadzieja zmartwychwstania usuwa lęk przed śmiercią. Gdyby człowiek nie oczekiwał po śmierci innego, lepszego życia, niewątpliwie miałby powód do lęku i byłby usprawiedliwiony, dopuszczając się nawet wielkiego zła, byleby śmierci uniknąć, ale ponieważ wierzymy w istnienie po śmierci innego, lepszego życia, jest oczywiste, że nikt się śmierci bać nie powinien ani też z obawy przed nią popełniać jakiegokolwiek zła. W Liście do Hebrajczyków (2,14-15) czytamy: „On [Chrystus] (...) stał się ich [krwi i ciała] uczestnikiem, aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła i aby uwolnić tych wszystkich, którzy przez całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli".

143. Po trzecie, nadzieja zmartwychwstania pobudza nas do czynienia dobra. Gdyby bowiem życie człowieka ograniczało się tylko do tej postaci życia na ziemi, ludzie nie byliby skłonni do dobrego działania. Cokolwiek by człowiek przedsięwziął, ograniczałoby się to tylko do doczesnych wymiarów, a tak ma wymiary wieczne. Wierząc bowiem, że dzięki temu, co czynimy, otrzymamy po zmartwychwstaniu dobra wieczne, staramy się jak najwięcej czynić dobra na ziemi. Czytamy w 1 Liście do Koryntian (15,19): „Jeżeli tylko w tym życiu nadzieję w Chrystusie pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania".

144. Wreszcie po czwarte, nadzieja zmartwychwstania odciąga nas od złego. Jak bowiem nadzieja nagrody pobudza do czynienia dobra, tak lęk przed karą, która

— jak wierzymy — jest przygotowana dla ludzi złych, broni nas przed złem. Czytamy w Ewangelii św. Jana (5,29): „Ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny — na zmartwychwstanie potępienia".

145. W związku z drugą sprawą, dotyczącą przymiotów ciał zmartwychwstałych, poczynimy cztery uwagi.

Pierwsza to identyczność ciał po zmartwychwstaniu. Ciało będzie to samo co do członków i kości, chociaż niektórzy twierdzą, że to ciało, które ulegnie zepsuciu, nie zmartwychwstanie. Święty Paweł jednak inaczej mówi w 1 Liście do Koryntian (15,53): „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność". Tak samo w Księdze Hioba (19,26) Pismo Święte stwierdza, że mocą Bożą to samo ciało zostanie przywrócone do życia: „Me szczątki skórą odzieję i ciałem swym Boga zobaczę".

146. Druga uwaga dotyczy jakości ciał. Ciała po zmartwychwstaniu będą inaczej wyglądać niż teraz, zarówno bowiem ciała zbawionych, jak i potępionych nie będą podlegać zniszczeniu, pierwsi bowiem będą przebywać stale w niebie, a źli — w piekle. Czytamy w 1 Liście do Koryntian (15,53): „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność". A ponieważ ciało będzie niezniszczalne i nieśmiertelne, nie będzie potrzebne ani przyjmowanie pokarmów, ani życie seksualne. W Ewangelii św. Mateusza (22,30) jest powiedziane: „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie". Przeciwnie twierdzą Żydzi i Saraceni.

147. Trzecia uwaga dotyczy integralności ludzkiego ciała. Zarówno bowiem dobrzy, jak i źli będą posiadali to wszystko, co należy do doskonałości człowieka. Nikt tam zatem nie będzie ślepy, kulawy, okaleczały. Apostoł

w 1 Liście do Koryntian (15,52) pisze: „Umarli powstaną nienaruszeni", to znaczy wolni od obecnych przypadłości.

148. Wreszcie czwarta uwaga dotyczy wieku. Wszyscy bowiem zmartwychwstaną w wieku dojrzałym, to znaczy będą mieli 33 lub 32 lata. Jedni tego wieku jeszcze tutaj nie mają, inni go już utracili i dlatego młodym i dzieciom będą dodane lata, których im brakuje, a starym odjęte te, których mają za dużo. W Liście do Efezjan (4,13) czytamy: „Aż dojdziemy (...) do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa".

149. Co do trzeciej sprawy, mianowicie sytuacji zbawionych, będą oni się cieszyć szczególną chwałą, to znaczy ich ciała będą uwielbione i to w czworaki sposób.

Po pierwsze, będą jaśnieć blaskiem. W Ewangelii św. Mateusza (13,43) czytamy: „Sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego". Po drugie, nie będą doznawać cierpień. W 1 Liście do Koryntian (15,42) czytamy: „Zasiewa się zniszczalne, powstaje zaś niezniszczalne". Tak samo w Apokalipsie (21,4): „Otrze [Bóg] z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły". Po trzecie, będą miały zdolność szybkiego przenoszenia się z miejsca na miejsce. W Księdze Mądrości (3,7) czytamy: „W dzień nawiedzenia swego zajaśnieją i rozbiegną się jak iskry po ściernisku". I wreszcie po czwarte, będą się odznaczać zdolnością przenikania materii. W1 Liście do Koryntian (15,44) czytamy: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstaje ciało duchowe". Nie w tym znaczeniu, żeby ciało stało się duchem, ale że całkowicie będzie duchowi podporządkowane.

150. Co do czwartej sprawy, mianowicie losu potępionych, to będzie on odwrotnością losu zbawionych, będzie to bowiem kara wieczna i to w czworakim aspekcie. Po pierwsze, ich ciała będą budzić odrazę. W Księ-

dze Izajasza (13,8) czytamy: „Lica ich jak oblicza spalone". Następnie będą doznawać cierpień, ale to ich nie zniszczy, będą bowiem zawsze płonąć w ogniu i nigdy się nie spalą. W Księdze Izajasza (66,24) czytamy: „Robak ich nie zginie i nie zagaśnie ich ogień". Po trzecie, ich ciała będą ociężałe. Ich dusza będzie jakby związana łańcuchem. W Psalmie czytamy: „Aby ich królów zakuć w kajdany, a dostojników w żelazne łańcuchy" (149[150],8). I po czwarte, ich ciało i dusza będą jakby zmaterializowane. Można do nich odnieść to, co czytamy w Księdze proroka Joela (1,17): „Pogniły ziarna pod swymi skibami".

Artykuł XII
ŻYWOT WIECZNY. AMEN

151. U kresu wszystkich naszych pragnień, jako ich spełnienie, czeka nas według *Wyznania wiary* życie wieczne. Dlatego mówimy: „Żywot wieczny. Amen". Są jednak tacy, którzy utrzymują, że człowiek umiera z ciałem i duszą. Gdyby tak miało być, to los człowieka byłby równy losowi zwierząt. Do tych, którzy tak twierdzą, odnoszą się słowa Psalmu: „Człowiek żyjący bezmyślnie w dostatku równy jest bydlętom, które giną" (49[48],21). W człowieku tylko ciało należy do świata zwierząt, duszą natomiast, dzięki darowi nieśmiertelności, jesteśmy podobni do Boga. Jeżeli więc ktoś twierdzi, że dusza umiera wespół z ciałem, wyrzeka się podobieństwa do Boga i czyni się podobnym do zwierząt. Do nich to właśnie stosują się słowa z Księgi Mądrości (2,22-23): „Nie docenili odpłaty dusz czystych. Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka — uczynił go obrazem swej własnej wieczności".

152. Zapytajmy najpierw, czym jest życie wieczne? Polega ono przede wszystkim na połączeniu się człowieka z Bogiem. Bóg bowiem jest źródłem i kresem wszystkich

naszych działań. W Księdze Rodzaju (15,1) czytamy: „Ja jestem twoim obrońcą; nagroda twoja będzie sowita".

To połączenie polega na pełni kontemplacji. W 1 Liście do Koryntian (13,12) czytamy: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz".

Następnie polega na najwyższym uwielbianiu Boga. Święty Augustyn w *Państwie Bożym* (22) pisze: „Będziemy patrzeć, kochać i wielbić". A w Księdze Izajasza (51,3) czytamy: „Zapanują w nim radość i wesele, pienia dziękczynne przy dźwięku muzyki".

153. Dalej na pełnym zaspokojeniu pragnień.

Każdy błogosławiony otrzyma tam więcej, niż pragnął i się spodziewał, tutaj bowiem nikt nie może zaspokoić swoich pragnień, żadne zresztą stworzenie nie jest zdolne, by to mogło uczynić. Jedynie Bóg sam zdoła to zrobić i to ponad oczekiwania, dlatego też tylko w Bogu człowiek może się czuć nasycony, jak temu dał wyraz św. Augustyn: „Stworzyłeś nas Panie dla siebie, i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie" *(Wyznania* I). Ponieważ święci w ojczyźnie niebieskiej w sposób doskonały posiadają Boga, tym samym ich pragnienia są nasycone i obfitują w chwale. Stąd też mówi Pan w Ewangelii św. Mateusza (25,21): „Wejdź do radości twego Pana". W związku z tym zauważa św. Augustyn: „Cała radość nie wstąpi do radujących się, ale radujący się wstąpią do radości". W Psalmie czytamy: „Nasycę się, kiedy objawi się Twoja chwała" (17[16],15) i: „On twoje dni nasyca dobrami" (103[102],5).

154. Cokolwiek bowiem może sprawić radość, tam będzie naszym udziałem i to w mierze obfitującej. Ludzie szukają rozkoszy — tam będzie najwyższa i najdoskonalsza, bo źródłem jej będzie dobro najwyższe, sam Bóg. Czytamy w Księdze Hioba (22,26): „Będziesz wtedy obfitował w rozkosze dzięki Wszechmogącemu". Tak samo

w Psalmie: „Rozkosze na wieki po Twojej prawicy" (16[15],11).

Ludzie ubiegają się o godności — tam będzie godność najwyższa. Ludzie świeccy chcieliby być władcami, duchowni — biskupami. Tam będzie jedno i drugie. W Apokalipsie (5,10) czytamy: „Uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami". A w Księdze Mądrości (5,5): „Policzono go [człowieka sprawiedliwego] między synów Bożych".

Ludzie zdobywają wiedzę — tam będzie najpełniejsza, poznamy bowiem naturę wszystkich rzeczy, wszelką prawdę i wszystko, czego zapragniemy. Również cokolwiek zechcemy posiadać, będziemy posiadali razem z życiem wiecznym. Czytamy w Księdze Mądrości (7,11): „Przyszły mi wraz z nią wszystkie dobra". Podobnie w Księdze Przysłów (10,24): „Sprawiedliwi uzyskają to, czego pragną".

155. Po trzecie, życie wieczne polega na doskonałym poczuciu bezpieczeństwa. Na tym świecie ludzie nie są w pełni bezpieczni. Im ktoś bowiem stoi wyżej, tym ma więcej powodów do lęku i więcej rzeczy potrzebuje. Natomiast w życiu wiecznym nie ma żadnego smutku, żadnego trudu, żadnego lęku. W Księdze Przysłów (1,33) czytamy: „Kto słucha mnie, osiągnie spokój, wytchnienie — bez obawy nieszczęścia".

156. Po czwarte wreszcie, życie wieczne polega na radości obcowania ze wszystkimi świętymi, tym bardziej że każdy będzie uczestnikiem wspólnoty dóbr. Skoro bowiem każdy kocha drugiego jak siebie samego, to będzie się również cieszył z tego, co on posiada, jakby to była własność jego samego. I również fakt, że coś stanowi przedmiot radości wspólnej, będzie pomnażał radość każdego z osobna, jak to czytamy w Psalmie: „Zamieszkiwanie u Ciebie jest radością dla wszystkich" (87[86],7).

157. Wszystko to, co zostało powiedziane, i wiele innych rzeczy, których wysłowić się nie da, będzie udziałem błogosławionych w ojczyźnie niebieskiej. Potępieni natomiast, czyli uczestnicy śmierci wiecznej, tyleż samo będą doznawali udręki i kary, ile zbawieni radości i chwały.

158. Ta ich kara będzie tym dotkliwiej odczuwana, że po pierwsze, będą odłączeni od Boga i wszelkich dóbr. I to jest kara potępienia, odpowiadająca odwróceniu się od Boga. Jest ona daleko dotkliwsza niż kara dotycząca zmysłów. W Ewangelii św. Mateusza (25,30) czytamy: „Sługę nieużytecznego wyrzućcie na zewnątrz — w ciemności". W obecnym bowiem życiu grzesznicy tkwią w mrokach wewnętrznych, to znaczy mrokach grzechu, tam — również zewnętrznych.

Po drugie, kara potępionych będzie mieć swoje źródło w wyrzutach sumienia. W Psalmie czytamy: „Przekonam cię i postawię pod osąd twojego oblicza" (50[49],21). A w Księdze Mądrości (5,3): „Będą jęczeli w utrapieniu ducha". Ten żal i wzdychanie będą jednak bezskuteczne, bo źródłem ich nie będzie nienawiść zła, ale ból z powodu kary.

Po trzecie, powodem cierpienia potępionych będzie dotkliwość kary zmysłów, mianowicie ogień piekielny, który będzie trapił i duszę, i ciało i to jest, jak mówią święci, szczególnie okrutna kara, bo dotknięci nią będą zawsze umierali, a nigdy nie umrą, gdyż umrzeć nie mogą. Stąd też nazwana jest śmiercią wieczną, bo tak będą się czuli w piekle, jak ktoś umierający czuje się w szczytowym momencie śmierci. Czytamy w Psalmie: „Do Szeolu są gnani jak owce, pasie ich śmierć" (49[48],15).

Wreszcie po czwarte, źródłem cierpień w piekle będzie rozpacz z powodu niemożliwości wybawienia. Gdyby im dano nadzieję wyzwolenia się z piekła, ich kara byłaby znośniejsza. Skoro jednak odebrana jest im wszelka nadzieja, już gorszej kary być nie może. Czytamy w Księdze

Izajasza (66,24): „Robak ich nie zginie i nie zagaśnie ich ogień".

159. Widzimy tu zatem różnicę pomiędzy dobrymi i złymi czynami. Dobre prowadzą do życia, złe natomiast — do śmierci. Dlatego też powinni ludzie często przywodzić to sobie na pamięć, by w ten sposób dali się pociągać do dobra, a odciągać od zła. W tym też celu na końcu *Wyznania wiary* umieszczono słowa o „życiu wiecznym", by ciągle i coraz bardziej wbijały się one w naszą pamięć; do tego życia niech nas doprowadzi Pan nasz Jezus Chrystus, Bóg błogosławiony na wieki wieków. Amen.

przeł. Kalikst Suszyło OP

WYKŁAD MODLITWY PAŃSKIEJ, CZYLI „OJCZE NASZ"

WYKŁAD MODLITWY PAŃSKIEJ, CZYLI „OJCZE NASZ"

Wstęp

I

1. Wśród wielu modlitw *Modlitwa Pańska* zajmuje pierwsze miejsce.

Posiada bowiem pięć doskonałości, których wymaga się od modlitwy. Modlitwa bowiem powinna być pewna, właściwa, uporządkowana, pobożna i pokorna.

2. Powinna być pewna, abyśmy z ufnością podchodzili do tronu łaski, jak jest powiedziane w Liście do Hebrajczyków (4,16), i wypływać z wiary pewnej, jak pisze św. Jakub (1,6): „Niech prosi z wiarą i bez powątpiewania". Z punktu widzenia rozumu ta modlitwa jest najpewniejsza; ułożył ją bowiem nasz Orędownik, który jest najmądrzejszym petentem; w Nim bowiem są wszystkie skarby mądrości i wiedzy, jak jest powiedziane w Liście do Kolosan (2,2). O Nim też mówi św. Jan: „Mamy u Ojca Orędownika, Jezusa Chrystusa Sprawiedliwego" (1J 2,1). Stąd też mówi św. Cyprian w dziełku *O Modlitwie Pańskiej*: „Ponieważ mamy Chrystusa, Orędownika naszych grzechów u Ojca, gdy błagamy o przebaczenie grzechów naszych, używajmy słów naszego Orędownika". Ponadto wydaje się, że ta modlitwa jest najbardziej bezpieczna, ponieważ Ten, który wraz z Ojcem jej wysłuchuje, nauczył nas jej według słów Psalmu: „Zawoła do mnie, a Ja go wysłucham" (91 [90],15). Stąd też mówi Cyprian: „Prosić Pana Jego słowami stanowi modlitwę przyjacielską, rodzinną i pobożną". Stąd też od tej modlitwy nigdy nie odchodzimy bez pożytku, bo ona, jak mówi św. Augustyn, gładzi grzechy powszechne.

3. Nasza modlitwa winna być właściwa, aby modlący się prosił o dobra, które mu są potrzebne. Albowiem jak mówi św. Jan Damasceński: „Modlitwa jest prośbą do Pana o te rzeczy, o które należy prosić". Wielokrotnie bowiem modlitwa nie jest wysłuchiwana, gdyż prosimy w niej o rzeczy, o które prosić nie wypada: „Prosicie, a nie otrzymujecie, bo źle prosicie" (Jk 4,3). Jest bowiem rzeczą bardzo trudną wiedzieć, o co należy prosić, bo jest bardzo trudno wiedzieć, czego trzeba pragnąć. Tylko bowiem rzeczy, o które godzi się prosić w modlitwie, możemy godziwie pożądać. I dlatego mówi Apostoł: „Nie wiemy należycie, o co się modlić" (Rz 8,26). Sam zaś Chrystus jest tu nauczycielem, Jemu bowiem przystoi nauczać nas, o co powinniśmy się modlić. Dlatego uczniowie mówili do Niego: „Panie, naucz nas się modlić" (Łk 11,1). Najsłuszniej zatem prosimy o te rzeczy, o które On nauczył nas się modlić. Stąd też pisze św. Augustyn: „Jeśli tylko modlimy się słusznie i właściwie, to jakiekolwiek słowa wypowiedzielibyśmy, nie mówimy nic innego jak tylko to, co jest w *Modlitwie Pańskiej*".

4. Modlitwa powinna być uporządkowana tak jak pożądanie, bo jest ona jego wykładnikiem. To jest właśnie należyty porządek, byśmy rzeczy duchowe przedkładali — i w pożądaniu, i w modlitwie — nad rzeczy cielesne, a niebiańskie nad ziemskie wedle słów: „Szukajcie naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego, a wszystko będzie wam przydane" (Mt 6,33). To zaś Pan w tej modlitwie nakazał zachowywać; w niej bowiem prosimy najpierw o rzeczy niebiańskie, a dopiero potem o ziemskie.

5. Modlitwa powinna być pobożna, bo tłustość pobożności sprawia, że ofiara modlitwy zostaje przez Boga przyjęta wedle słów Psalmu: „W imię Twoje będę podnosił ręce moje. Jakby sadłem i tłustością będzie napeł-

niona dusza moja" (63[62],5-6). Często jednak modlitwa bywa osłabiona z powodu rozwlekłości i dlatego Bóg nasz poucza nas, abyśmy unikali rozwlekłości modlitwy, mówiąc: „Modląc się nie mówcie wiele" (Mt 6,7). A św. Augustyn pisze do Próby: „Niech w modlitwie nie będzie wiele słów; lecz jeśli pragnienie pozostaje gorące, niech będzie w niej wiele próśb". I dlatego Pan tę modlitwę ułożył krótką.

6. Pobożność bierze się z miłości Boga i bliźniego — jedną i drugą widzimy w tej modlitwie. Dla okazania miłości względem Boga nazywamy Go Ojcem; dla wykazania miłości względem bliźniego modlimy się za wszystkich, mówiąc: „Ojcze nasz... i odpuść nam nasze winy" — do tego prowadzi nas miłość bliźniego.

7. Modlitwa powinna być pokorna, według tego, co jest powiedziane w Psalmie: „Wejrzał na modlitwę pokornych" (102[101],18), u św. Łukasza (18,9-14) o faryzeuszu i celniku i w Księdze Judyty (9,16): „Podoba ci się zawsze modlitwa pokornych i cichych". Ta zaś pokora jest zachowana w tej modlitwie. Prawdziwa bowiem pokora polega na tym, że nie przypisujemy nic swoim siłom, a oczekujemy, że wyprosimy wszystko od Bożej wszechmocy.

II

Zwróć uwagę, że modlitwa powoduje trojakie dobro.

Po pierwsze, jest skutecznym i pożytecznym lekarstwem przeciw złu, bo wyzwala od popełnionych grzechów: „Ty odpuściłeś bezbożność grzechu mego. Dlatego będzie się do Ciebie modlił wszelki święty" (Ps 32[31],5-6). Tak modlił się łotr na krzyżu i otrzymał odpuszczenie grzechów, ponieważ powiedział do niego

Jezus: „Dziś ze Mną będziesz w raju" (Łk 23,43). Tak modlił się także celnik i odszedł do domu swego usprawiedliwiony.

Modlitwa wyzwala również od lęku przed grożącymi grzechami, przed utrapieniem i smutkiem, jak mówi św. Jakub (5,13): „Ma kto z was utrapienie? Niech się [spokojnie] modli".

Wyzwala ona od prześladowań i nieprzyjaciół: „Zamiast miłować mię, uwłaczali mi: a ja się modliłem" (Ps 109[108],4).

8. Po drugie, jest skuteczna i pożyteczna, aby otrzymać wszystko to, czego się pożąda: „Wszystko, o cokolwiek modląc się prosicie, wierzcie, że otrzymacie" (Mk 11,24). A jeśli nie otrzymujemy, to dlatego że modlimy się niedbale: Trzeba bowiem „zawsze (...) modlić się i nie ustawać" (Łk 18,1); lub też dlatego że nie modlimy się o to, co jest bardziej pożyteczne dla naszego zbawienia, jak mówi św. Augustyn: „Bóg jest dobry, ponieważ często nie daje tego, czego chcemy, aby dać nam to, czego powinniśmy bardziej pragnąć". Tę samą myśl znajdujemy u św. Pawła, który trzykroć prosił, aby od niego został odsunięty oścień, i nie został wysłuchany (2 Kor 12,8).

9. Po trzecie, jest pożyteczna, bo czyni nas bliskimi Bogu: „Niech modlitwa moja wstępuje jak kadzidło przed Twoje oblicze" (Ps 141 [140],2).

OJCZE

10. Zwróćmy uwagę na dwie sprawy: w jaki sposób Bóg jest Ojcem i co Mu jesteśmy winni z tego powodu, że jest Ojcem.

Nazywany jest Ojcem ze względu na szczególny sposób, w jaki nas stworzył: ponieważ stworzył nas na ob-

raz i podobieństwo swoje, a tymi dwoma przymiotami nie obdarzył innych stworzeń niższych: „On jest Ojcem twoim, który cię uczynił (...) i stworzył cię" (Pwt 32,6).

Także jest nazwany Ojcem z powodu sposobu, w jaki nami rządzi. Chociaż bowiem rządzi wszystkimi, to jednak nami jak panami, innymi — jak niewolnikami. „Twoja, Ojcze, opatrzność [wszystkim] kieruje" (Mdr 14,3) „i z wielkim pobłażaniem nami rządzisz" (Mdr 12,18).

Jest Ojcem także z powodu przybrania: innym bowiem stworzeniom dał tylko niewielkie dary, nam zaś, jako synom — dziedzictwo. A jeśli jesteśmy synami, to także dziedzicami: „Nie otrzymaliście ducha niewoli znów ku bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, i w tym duchu wołamy Abba, Ojcze" (Rz 8,15).

11. Ponieważ jest On Ojcem, winniśmy Mu cztery rzeczy.

Najpierw cześć: „Jeśli ja jestem Ojcem, to gdzie jest moja cześć?" (Mai 1,6). Ta zaś cześć polega na trzech rzeczach: na oddaniu czci Bogu: „Ofiara chwały oddaje mi cześć" (Ps 50 [49],23) — ta zaś ma być nie tylko na ustach, lecz także i w sercu: „Lud ten czci mnie ustami, serce zaś jego daleko jest ode mnie" (Iz 29,13); na czystości naszego ciała: „Chwalcie i noście Boga w ciele waszym" (1 Kor 6,20); na sprawiedliwym sądzie bliźniego: „Majestat królewski sąd miłuje" (Ps 99[98],4).

12. Po drugie, powinniśmy Go naśladować, ponieważ jest Ojcem: „Będziesz mnie nazywał Ojcem i za mną chodzić nie przestaniesz" (Jr 3,19). To zaś spełnia się przez trzy rzeczy: przez miłość: „Bądźcie naśladowcami Bożymi jako synowie najmilsi, i postępujcie w miłości" (Ef 5,1-2) — ta miłość powinna być w naszych sercach; przez miłosierdzie — miłość bowiem ma być połączona z miłosierdziem: „Bądźcie przeto miłosierni" (Łk 6,36), a to powinno wyrażać się czynem; przez doskonałość,

gdyż miłość i miłosierdzie powinny być doskonałe: „Bądźcie doskonali, jak i Ojciec wasz jest doskonały" (Mt 5,48).

13. Po trzecie, winniśmy Mu posłuszeństwo: „O wiele bardziej bądźcie posłuszni Ojcu duchów" (Hbr 12,9). A to z trzech powodów. Po pierwsze, jako Panu, bo tylko On jest Panem: „Wszystko, co rzekł Pan, uczynimy i będziemy posłuszni" (Wj 24,7); po drugie, ze względu na przykład, ponieważ prawdziwy Syn stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci, jak to jest powiedziane w Liście do Filipian (2,8); po trzecie, ze względu na pożytek: „[Będę chwalił] wobec Pana, który mnie wybrał" (2 Krl 6,21).

14. Po czwarte, winniśmy Mu cierpliwość, gdy nas karci: „Karności Pańskiej, mój synu, nie odrzucaj i nie upadaj na duchu, gdy od Niego karcony bywasz, bo kogo Pan miłuje, tego karci i podoba sobie w nim, jak ojciec w synu" (Prz 3,11-12).

NASZ

15. Z tego, że mówimy „Ojcze nasz", wynikają dwie rzeczy dotyczące bliźnich. Po pierwsze, miłość — są naszymi braćmi, bo wszyscy są synami Boga: „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, jakże miłować może Boga, którego nie widzi?" (1J 4,20). Po drugie, cześć — są synami Bożymi: „Czyż nie jeden jest ojciec nas wszystkich? Czyż nie jeden Bóg nas stworzył? Czemuż tedy gardzi każdy z nas bratem swoim?" (Ml 2,10) „W okazywaniu czci jedni drugich uprzedzając" (Rz 12,10). Wypełnienie tego wszystkiego przynosi nam korzyść, ponieważ On stał się dla wszystkich, którzy są mu posłuszni, przyczyną zbawienia wiecznego (Hbr 5,9).

16. Spośród tego, co modlącemu się jest konieczne, szczególne znaczenie ma ufność: „Niech prosi z wiarą i bez powątpiewania" (Jk 1,6). Dlatego też Pan, ucząc nas, jak należy się modlić, to właśnie postawił na początku, z czego rodzi się ufność, to jest: łaskawość Ojca i dlatego mówi „Ojcze nasz", wedle tego, co powiedziano u św. Łukasza (11,13): „Jeśli wy, będąc złymi, umiecie dawać dobre dary dzieciom waszym, jakoż daleko więcej Ojciec wasz z nieba da dobrego ducha tym, którzy Go proszą" i wielką moc, dlatego mówi: „który jesteś w niebie". Stąd też napisano w Psalmie: „Ku Tobie podniosłem oczy moje, który mieszkasz w niebie!" (123[122],1).

17. „Który jesteś w niebie" — te słowa mogły zostać wypowiedziane z trzech powodów.

Po pierwsze, dla przygotowania modlącego się, bo powiedziano: „Przed modlitwą przygotuj duszę swoją" (Syr 18,23), aby rozumiano, że „jesteś w niebie", czyli w niebiańskiej chwale, według owych słów: „Zapłata wasza obfita jest w niebie" (Mt 5,12).

I to przygotowanie ma nastąpić przez naśladowanie rzeczy niebiańskich, bo syn ma naśladować ojca. Dlatego powiedziano: „Jakośmy nosili obraz człowieka ziemskiego, tak i nosimy obraz niebieskiego" (1 Kor 15,49).

Przygotowanie do modlitwy odbywa się przez kontemplację rzeczy niebiańskich, ponieważ ludzie zwykli częściej kierować myśl tam, gdzie jest ich ojciec i gdzie znajduje się to wszystko, co miłują, wedle słów zapisanych u św. Mateusza (6,21): „Gdzie jest skarb twój, tam jest serce twoje". Dlatego mówi Apostoł: „My przebywamy w niebiosach" (Flp 3,20).

W końcu przygotowanie do modlitwy odbywa się przez pragnienie rzeczy niebiańskich, abyśmy Tego, który

jest w niebiosach, prosili nie o co innego, jak o rzeczy niebiańskie, wedle słów: „Zdążajcie do tego, co jest wzniosłe, gdzie jest Chrystus" (Kol 3,1).

18. Po drugie, słowa: „który jesteś w niebie" mogą odnosić się do łatwości, z jaką Bóg słucha, bo jest On blisko nas. Słowa „który jesteś w niebie" rozumiemy „który jesteś w świętych", w których Bóg przebywa, według słów: „Ty w nas jesteś, Panie" (Jr 14,9). Święci bowiem są nazwani niebem według słów: „Niebiosa wypowiadają chwałę Boga" (Ps 19[18],2). Albowiem mieszka Bóg w świętych przez wiarę: „Chrystus mieszka przez wiarę w sercach waszych" (Ef 3,17); przez miłość: „Kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim" (1J 4,16); przez wypełnianie przykazań: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej, i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i przebywać u niego będziemy" (J 14,23).

19. Po trzecie, słowa „który jesteś w niebie" mogą się odnosić do wszechmocy Tego, który nas słucha. Dlatego przez niebo rozumiemy niebo w sensie materialnym; nie jakoby Bóg mógł być objęty cielesnym niebem wedle słów I Księgi Królewskiej (8,27): „Nieba i niebiosa niebiosów Ciebie ogarnąć nie mogą", ale aby zaznaczyć, że Bóg swoim widzeniem przenika jak ten, który z góry spogląda: „Wejrzał ze świętej wysokości swojej" (102[101],20), i że jest wspaniały w swej mocy, wedle słów Psalmu: „Pan na niebiosach postawił stolicę swoją" (103[102],19), „A lata twoje nie ustaną" (102[101],28). Stąd też powiedziano o Chrystusie: „Stolica Jego jak dni nieba" (Ps 89[88],30). A Filozof* mówi w I księdze traktatu *O niebie*, że z powodu niezniszczalności niebios wszyscy uznają je za siedzibę duchów.

20. Słowa więc „który jesteś w niebie" dają nam, gdy się modlimy, potrójny motyw ufności, który opiera się

* Tzn. Arystoteles.

na mocy Bożej, przyjaźni z Tym, którego się prosi, i na stosowności prośby.

Moc bowiem Tego, którego prosimy, jest nam wskazana przez sam fakt, że pod słowem „niebo" rozumiemy niebo materialne. I chociaż On sam nie jest objęty przez miejsce związane z materią, ponieważ napisał Jeremiasz (23,24): „Ja napełniam niebo i ziemię", to jednak mówi się, że jest w niebie materialnym dla pokazania dwóch rzeczy: Jego mocy i subtelności natury.

21. Pierwsze jest przeciwko tym, którzy mówią, że wszystko dzieje się z konieczności, za zrządzeniem ciał niebieskich — wedle tego zdania jest rzeczą bezużyteczną prosić Boga o cokolwiek. Lecz jest to głupia opinia, ponieważ o Bogu należy mówić, że jest Panem nieba i gwiazd wedle słów Psalmu: „Pan na niebiosach postawił stolicę swoją" (103[102],19).

22. Drugie zaś jest przeciw tym, którzy w modlitwie tworzą sobie i wymyślają cielesne wyobrażenia Boga, i dlatego mówi się, że jest On w niebiosach, aby przez to, co wśród rzeczy spostrzeganych zmysłami jest najwyższe, okazać wyniosłość Boga przewyższającą wszystko, także ludzkie myśli i pragnienia. Stąd też wszystko, co można wymyślić lub czego można zapragnąć, mniejsze jest od Boga. Dlatego napisano: „Oto Bóg wielki, przewyższający umiejętność" (Hi 36,26), „Wywyższony jest ponad wszystkie narody" (Ps 113[112],4), „Komu podobnym uczyniliście Boga" (Iz 40,18).

23. Przyjaźń z Bogiem unaoczni się, jeśli przez niebiosa będziemy rozumieli świętych. Niektórzy bowiem mówili, że ze względu na swą wyniosłość Bóg nie dba o sprawy ludzkie. Trzeba więc rozważyć fakt, że jest nam nie tylko bliski, ale nawet jest w nas, ponieważ mówi się, że jest w niebiosach, czyli w świętych, którzy są nazwani niebem wedle słów Psalmu: „Niebiosa opowiadają chwałę Boga" (19[18],2), „Ty w nas jesteś, Panie" (Jr 14,9).

24. Ta bliskość daje nam dwa motywy ufności.

Pierwszy polega na bliskości Boga według słów Psalmu: „Bliski jest Pan wszystkim, którzy Go wzywają" (145[144],18). Stąd czytamy u św. Mateusza (6,6): „Ty zaś, gdy modlisz się, wejdź do komórki, to jest twojego serca".

Drugi zaś polega na tym, że przez wstawiennictwo innych świętych możemy wyprosić to, o co prosimy według owych słów Hioba (5,1): „Zwróć się do jednego ze świętych", „Módlcie się nawzajem, abyście zostali zbawieni" (Jk 5,16).

25. Właściwość, czyli stosowność, otrzymuje modlitwa przez to, że mówimy „który jesteś w niebie". Jeśli więc przez niebo rozumiemy dobra duchowe i wieczne, to na nich polega szczęśliwość z dwóch powodów.

Po pierwsze, przez nie pobudzane jest nasze pragnienie ku rzeczom niebiańskim, a ono powinno dążyć tam, gdzie mamy Ojca, bo tam jest i nasze dziedzictwo: „Zdążajcie do tego, co jest wzniosłe" (Kol 3,1), „Ku trwałemu, nieskalanemu dziedzictwu zachowanemu w niebiesiech dla was" (1 P 1,4).

Po drugie, bo przez nie jesteśmy kształtowani do życia niebiańskiego, abyśmy stali się współkształtni Ojcu niebieskiemu, wedle słów 1 Listu do Koryntian (15,48): „Jaki niebieski, tacy i niebiescy". Te dwie rzeczy: pragnienie szczęścia i życie niebieskie sprawiają, że stajemy się zdolni do proszenia i wtedy modlitwa jest stosowna.

Prośba I
ŚWIĘĆ SIĘ IMIĘ TWOJE

26. To jest pierwsza prośba, w której prosimy, by Imię Jego okazało się w nas i przez nas głoszone było.

Imię Boże jest po pierwsze cudowne, bo we wszystkich stworzeniach czyni cuda, stąd też Pan mówi w Ewan-

gelii św. Marka (16,17-18): „W Imię moje będą wyrzucać szatany, będą mówić nowymi językami, węże będą brać, i choćby coś śmiertelnego pili, szkodzić im nie będzie".

27. Po drugie, jest to Imię godne miłości: „Nie ma żadnego innego Imienia pod niebem danego ludziom, w którym mielibyśmy być zbawieni" (Dz 4,12). Zbawienie bowiem jest przez wszystkich miłowane. Przykładem może być św. Ignacy, który tak miłował Imię Chrystusa, że gdy cesarz Trajan zażądał, aby on zaparł się tego Imienia, odrzekł, że nie można go usunąć z jego ust. A gdy cesarz groził, że utnie mu głowę i wyrwie Chrystusa z ust jego, odpowiedział: „A jeśli nawet wyrwiesz je z ust, to jednak z serca nigdy nie zdołasz go wyrwać — to bowiem Imię jest wpisane w moje serce i dlatego nie mogę za - przestać wzywania go". Gdy to usłyszał Trajan, chciał sprawdzić i obciął głowę słudze Bożemu i kazał wyrwać mu serce. I znalazł na nim Imię Chrystusowe wypisane złotymi literami; położył bowiem na sercu swoim to Imię jakoby pieczęć.

28. Po trzecie, to jest Imię czcigodne, jak pisze Apostoł do Filipian (2,10): „Na Imię Jezusowe zgina się wszelkie kolano: mieszkańców nieba, ziemi i podziemi": niebios — aniołów i błogosławionych; ziemi — mieszkańców świata, którzy czynią to z miłości do chwały, którą mają osiągnąć, i z lęku przed karą, której chcieliby uniknąć; podziemi — potępionych, którzy czynią to z lęku.

29. Po czwarte, nie do wymówienia, bo w wyjaśnianiu go ustaje wszelki język, i dlatego jest w pewien sposób wyjaśnione przez rzeczy stworzone. Stąd też nazwane jest „kamieniem" z powodu jego siły: „Na tej skale zbuduję Kościół mój" (Mt 16,18); dalej „ogniem" ze względu na moc oczyszczającą, bo jak ogień oczyszcza metale, tak Bóg oczyszcza serca grzeszników i dlatego napisano w Księdze Powtórzonego Prawa (4,24): „Bóg jest ogniem trawiącym"; dalej „światłem", ze względu

na oświecenie, bo jak światło oświeca ciemności, tak Imię Boże oczyszcza ciemności ducha: „Boże mój, oświeć ciemności moje" (Ps 18[17],29).

30. Dlatego też prosimy o objawienie się tego Imienia, aby zostało poznane i uznane za święte.

Słowo „święte" można rozumieć w trojaki sposób.

„Święte" bowiem znaczy to samo co „mocne", stąd wszyscy święci, przebywający w niebie, są nazywani świętymi, gdyż są umocnieni w wiecznej świętości. Na ziemi nie może być świętych, ponieważ wszyscy są w nieustannym ruchu: „Oddaliłem się od Ciebie, Panie, i wiele błądziłem, odsunąłem się od Twojej stałości" (św Augustyn).

31. Po drugie, „święty" znaczy to samo co „nie-ziemski", stąd też wszyscy święci, którzy są w niebie, nie mają żadnego pożądania ziemskiego, jak mówi Apostoł do Filipian (3,8): „Wszystko uznam za gnój, bylebym Chrystusa pozyskał".

Przez ziemię natomiast rozumie się grzeszników: po pierwsze, ze względu na pochodzenie: ziemia bowiem, jeśli jej nie uprawiać, rodzi ciernie i osty, podobnie też rzecz się ma z duszą grzesznika — jeśli nie jest pielęgnowana przez łaskę, wydaje tylko osty i ukłucia grzeszników: „Ciernie i osty rodzić tobie będzie" (Rdz 3,18).

Po drugie, ze względu na ciemność i mroczność, ziemia bowiem jest ciemna i mroczna, tak i grzesznik — ciemny i mroczny: „Ciemności były nad głębokością" (Rdz 1,2).

Po trzecie, ze względu na stan: ziemia bowiem jest elementem, który rozsypuje się w proch, o ile nie jest powstrzymywany wilgocią wody. Bóg położył ziemię nad wodami wedle słów Psalmu: „Który utwierdził ziemię nad wodami" (136[135],6). Albowiem przez wilgotność wody powstrzymuje suchość i nieurodzajność ziemi: tak i grzesznik ma duszę suchą i nieurodzajną wedle słów Psalmu: „Dusza moja jak ziemia bez wody łaknie za Tobą" (143[142],6).

32. Po trzecie, święte *(sanctum)* znaczy zabarwione krwią *(sanguine)*. Stąd też święci, którzy są w niebiosach, nazywani są świętymi, gdyż są zabarwieni krwią wedle słów Apokalipsy (7,14): „To są ci, którzy przyszli z ucisku wielkiego i omyli szaty swoje we krwi Barankowej" oraz „Omył nas z naszych grzechów we krwi swojej" (1,5).

Prośba II
PRZYJDŹ KRÓLESTWO TWOJE <<

33. Jak już powiedziano, Duch Święty sprawia, że w sposób właściwy miłujemy, pragniemy i prosimy. On to dał nam najpierw bojaźń, dzięki której staramy się, by Imię Boże było uświęcone. Innym darem jest dar pobożności*. Jest to słodkie i nabożne uczucie względem Ojca i wszelkiego człowieka znajdującego się w nędzy. Ponieważ więc Bóg jest naszym Ojcem — jak wynika z tego, co powiedziano — nie tylko powinniśmy Go czcić i lękać się, lecz także mieć względem Niego słodkie i nabożne uczucie. To właśnie uczucie sprawia, że prosimy, aby przyszło królestwo Boże: „Pobożnie i sprawiedliwie żyjemy na tym świecie, wyglądając błogosławionej nadziei i przyjścia chwały wielkiego Boga" (Tt 2,12-13).

34. Można jednak zapytać: Królestwo Boże zawsze istniało, dlaczego więc prosimy, by przyszło?

Na to należy odpowiedzieć, że można to zrozumieć w trojaki sposób.

Po pierwsze, czasami król posiada tylko prawo rządzenia, czyli panowania, ale to panowanie naprawdę nie zaistniało, ponieważ ludzie nie są jeszcze poddani tym rządom. Wtedy natomiast zapanują rządy i panowanie, kiedy ludzie poddadzą się jego władzy.

* Lac. *pietas*: pobożność lub litość.

Bóg jest ze swojej natury Panem wszystkiego, a Chrystus jako Bóg i jako człowiek otrzymał od Boga to, że jest Panem wszystkiego: „Dał Mu władzę i cześć, i królestwo" (Dn 7,14). Trzeba więc, aby wszystko zostało Mu poddane. To zaś nie jest jeszcze spełnione, ale spełni się dopiero przy końcu czasów: „Potrzeba więc, aby On zapanował, dopóki nie rzuci wszystkich nieprzyjaciół swoich pod swoje stopy" (1 Kor 15,25). Dlatego prosimy i mówimy „Przyjdź królestwo Twoje".

35. Gdy to czynimy, prosimy o trzy rzeczy: aby sprawiedliwi się nawrócili, aby grzesznicy zostali ukarani i aby śmierć została zniszczona.

Ludzie bowiem w dwojaki sposób podlegają Chrystusowi: albo z własnej woli, albo przeciw własnej woli. Ponieważ wola Boża jest tak skuteczna, że musi zostać całkowicie wypełniona, a Bóg pragnie, by wszyscy zostali poddani Chrystusowi, konieczne jest jedno z dwojga: by człowiek spełnił wolę Bożą, poddając się Jego prawom, i to czynią sprawiedliwi, albo by Bóg spełnił swoją wolę w ludziach, karząc ich — i to czyni względem grzeszników i nieprzyjaciół swoich. Tak będzie przy końcu świata: „Aż położę nieprzyjaciół swoich podnóżkiem nóg Twoich" (Ps 110[109],1). I dlatego święci dostępują łaski proszenia, aby przyszło królestwo Boże, to jest, abyśmy całkowicie zostali Mu poddani. Lecz dla grzeszników jest to przerażające, gdyż prosić, by przyszło królestwo Boże, nie znaczy nic innego, jak tylko by przez kary poddali się oni woli Bożej: „Biada [grzesznym] pożądającym dnia Pańskiego" (Am 5,18).

Ale przez przyjście królestwa Bożego zostanie także zniszczona śmierć. Ponieważ Chrystus jest Życiem, nie może w Jego królestwie istnieć śmierć, która stanowi przeciwieństwo życia. Dlatego powiedziano w 1 Liście do Koryntian (15,26): „A ostatnim wrogiem, który zniszczony będzie, jest śmierć". A to nastąpi przy zmartwych-

wstaniu: „Przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała jasności swojej" (Flp 3,21).

36. Po drugie, królestwo niebieskie nazywane jest chwałą rajską. I nie dziw, bo królestwo to nic innego jak rządy. A gdzie jest dobry rząd, tam nie ma nic przeciwnego woli rządzącego. Wolą zaś Bożą jest zbawienie ludzi, ponieważ On chce, aby ludzie zostali zbawieni (1 Tm 2,4), a to będzie miało miejsce w sposób szczególny w raju, gdzie nie będzie nic przeciwnego zbawieniu ludzkiemu: „Zostanie usunięte z królestwa Jego wszelkie zgorszenie" (Mt 13,41). Na tym jednak świecie jest wiele rzeczy przeciwnych zbawieniu ludzkiemu. Gdy więc prosimy „Przyjdź królestwo Twoje", modlimy się, byśmy byli uczestnikami królestwa niebieskiego i chwały rajskiej.

37. Trzy motywy sprawiają, że królestwa niebieskiego trzeba gorąco pożądać.

Po pierwsze, ze względu na najwyższą sprawiedliwość, która w nim panuje: „Lud twój, sami sprawiedliwi" (Iz 60,21). Tu bowiem źli zmieszani są z dobrymi, ale tam nikt nie będzie zły i nikt nie będzie grzesznikiem.

38. Po drugie, z powodu najdoskonalszej wolności. Tu bowiem nie ma wolności, choć wszyscy z natury jej pożądają, lecz tam zapanuje całkowita wolność, przeciwna jakiejkolwiek niewoli: „Samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia" (Rz 8,21). I nie tylko wszyscy będą wolni, ale będą królami: „Uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem" (Ap 5,10).

Powodem tego stanu będzie to, że wszyscy będą pragnęli tego samego, czego pragnie Bóg, a Bóg będzie pragnął tego, czego będą pragnęli święci, a święci czegokolwiek by Bóg zapragnął; tak więc wraz z wolą Bożą będzie się stawać ich wola. Wszyscy zatem będą królować, bo pełnić się będzie wola wszystkich i Bóg będzie koroną wszystkich: „W ów dzień będzie Pan zastępów koroną chwały i wieńcem wesela dla reszty ludu swego" (Iz 28,5).

39. Po trzecie, z powodu nadzwyczajnej obfitości: „Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, co przygotowałeś tym, co Cię oglądają" (Iz 64,3). „On wypełnia dobrami pragnienia Twoje" (Ps 103[102],5).

I bacz na to, że człowiek znajdzie w samym Bogu w sposób doskonały i lepszy wszystko to, czego poszukuje na świecie. Jeśli szukasz rozkoszy — znajdziesz największą rozkosz w Bogu, jeśli szukasz bogactwa — tam znajdziesz w obfitości wszystko to, czym naprawdę są bogactwa, i tak można mówić o innych rzeczach. Powiada św. Augustyn w *Wyznaniach:* „Dusza, która będąc bez Ciebie, cudzołożyła, szuka poza Tobą tego, co czyste i nieskalane, i nie znajdzie, póki do Ciebie nie wróci".

40. Trzeci motyw, aby modlić się o przyjście królestwa Bożego, wynika z tego, że czasami na tym świecie panuje grzech. A to dzieje się wtedy, gdy człowiek jest tak nastawiony, że podąża natychmiast za pragnieniem grzechu: „Niechże tedy nie panuje grzech w śmiertelnym ciele naszym" (Rz 6,12), lecz powinien Bóg zakrólować w sercu twoim: „Syjonie, zakróluje Twój Bóg" (Iz 52,7). A to dzieje się wtedy, gdy gotów jesteś służyć Bogu i zachowywać wszystkie Jego nakazy Gdy więc prosimy, aby przyszło Jego królestwo, modlimy się, by nie królował w nas grzech, ale Bóg.

41. Przez tę prośbę dochodzimy zatem do błogosławieństwa, o którym jest mowa u św. Mateusza (5,5): „Błogosławieni cisi". Bo według pierwszego wyjaśnienia (por. 35), z faktu, że człowiek pragnie, by Bóg stał się panem wszystkiego, wynika, że nie mści się on za zniewagi sobie wyrządzone, lecz zemstę zostawia Bogu. Gdyby bowiem mścił się, nie pragnąłby, by przyszło królestwo Boże. Ponadto wedle drugiego wyjaśnienia (por. 37), jeśli wyglądasz Jego królestwa, czyli chwały rajskiej, nie powinieneś się troszczyć o to, że tracisz to, co ziemskie. W końcu wedle trzeciego wyjaśnienia (por. 41), jeśli mo-

dlisz się, by w tobie królował Bóg, prosisz, by zakrólował Chrystus, i ty musisz stać się łagodny, ponieważ On jest najłagodniejszy. „Uczcie się ode Mnie, że jestem cichy" (Mt 11,29), „Rabowanie własnego mienia przyjęliście z weselem" (Hbr 10,34).

Prośba III
BĄDŹ WOLA TWOJA

42. Trzeci dar, który sprawia w nas Duch Święty, nazywa się darem wiedzy. Sam Duch Święty nie tylko daje dobrym dar bojaźni i dar pobożności, która jest słodkim uczuciem wobec Boga, lecz, jak już powiedziano (por. 34), czyni człowieka mądrym. O to prosił Dawid w Psalmie, mówiąc: „Naucz mnie dobroci, karności i umiejętności" (119[118],66). Jest to wiedza, wedle której człowiek dobrze żyje, a nauczył jej Duch Święty.

Wśród innych darów, które przynoszą wiedza i mądrość człowieka, najważniejsza jest ta mądrość, dzięki której człowiek nie opiera się na swoich zmysłach: „Nie polegaj na roztropności swojej" (Prz 3,5). Bowiem ci, którzy się chełpią w swoim rozumie tak, iż nie wierzą innym, a tylko sobie samym, zawsze stają się i są uważani za głupców:. „Widziałeś człowieka, który siebie poczytuje za mędrca? Większą nadeń nadzieję będzie miał głupi" (Prz 26,12).

To, że człowiek nie ufa swojemu rozumowi, wynika z pokory; stąd też tam, gdzie jest pokora, tam jest i mądrość, jak jest powiedziane w Księdze Przysłów (11,2). Pyszni bowiem są zbyt zadufani w sobie.

43. Poucza nas więc Duch Święty przez dar wiedzy, abyśmy wypełniali nie naszą wolę, lecz wolę Bożą. Tak więc z powodu tego daru prosimy Boga, by spełniła się

Jego wola, tak w niebie, jak i na ziemi. W tym okazuje się dar mądrości. Stąd też mówimy Bogu „Bądź wola Twoja" jak chory, który pragnie czegoś od lekarza, lecz nie chce czegoś szczególnego, ale zdaje się na lekarza; jeśliby jednak chciał czegoś związanego ze swoją wolą, byłby głupcem. Tak i my — o nic nie powinniśmy prosić Boga, jak tylko o to, aby w nas stawała się Jego wola, by Jego wola w nas się wypełniała.

Wtedy bowiem ludzkie serce jest prawe, kiedy zgadza się z wolą Bożą. Tak było z Chrystusem: „Zstąpiłem z nieba, nie żebym pełnił wolę moją, ale wolę Tego, który mnie posłał" (J 6,38). Chrystus bowiem jako Bóg miał tę samą wolę co i Ojciec, ale jako człowiek miał inną wolę niż Ojciec i o tej właśnie woli mówi, że nie czyni swojej woli, lecz Ojca. I dlatego uczy nas modlić się i prosić „Bądź wola Twoja".

44. Ale jaki jest sens tej prośby? Czyż w Psalmie nie jest powiedziane: „Wszystko, cokolwiek zechciał, uczynił" (115[113],3)? Jeśli czyni wszystko, co chce, w niebiosach i na ziemi, to co znaczą słowa „Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi"?

45. Tu trzeba wiedzieć, że Bóg od nas pragnie trzech rzeczy i my prosimy, by się one spełniły.

Po pierwsze, Bóg chce, abyśmy posiedli życie wieczne. Jeśli więc ktokolwiek czyni coś w jakimś celu, chce, aby ten czyn osiągnął swój cel. Bóg stworzył człowieka, ale nie bez celu, bo jak powiada Psalm: „Czyż na próżno stworzyłeś wszystkich synów człowieczych?" (89[88],48). Uczynił więc ludzi w pewnym celu, lecz nie ze względu na pożądanie, które mają również zwierzęta nierozumne, lecz aby mieli życie wieczne. Chce bowiem Pan, by człowiek miał życie wieczne.

46. Skoro zaś jakiś byt osiągnie swój cel, dla którego został stworzony, mówi się, że jest zbawiony; gdy zaś go nie osiągnie, mówi się, że rzecz owa zginęła. Bóg uczy-

nił człowieka dla życia wiecznego i tego chce Bóg: „To jest bowiem wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne" (J 6,40).

Ta zaś wola została już spełniona w aniołach i w świętych, którzy znajdują się w ojczyźnie, ponieważ widzą Boga, poznają Boga i kosztują Go; ale my dopiero pożądamy tego, aby wola Boża, już wypełniona w świętych, którzy są w niebie, tak samo wypełniła się w nas, którzy jesteśmy na ziemi. I o to prosimy, gdy się modlimy: „Bądź wola Twoja" tak w nas, którzy jesteśmy na ziemi, jak i w świętych, którzy są w niebie.

47. Po drugie, wola Boża względem nas polega na tym, że zachowujemy Jego nakazy. Gdy bowiem ktoś czegoś pożąda, to nie tylko pragnie tego, czego pożąda, ale i wszystkich środków prowadzących do tego. Podobnie lekarz: aby ktoś osiągnął zdrowie, pragnie dla niego diety, lekarstwa i innych środków tego rodzaju.

Bóg zaś pragnie, abyśmy posiedli życie wieczne: „Jeśli chcesz wejść do życia, zachowuj nakazy" (Mt 19,17). Chce więc, abyśmy zachowywali nakazy: „[To jest] duchowa służba wasza (...), abyście doświadczyli, jaka jest wola Boga, co [według niej] jest dobrem, co miłe i co doskonałe" (Rz 12,1-2). A jest dobra, gdyż jest pożyteczna: „Ja Pan (...), który cię uczy pożytecznych rzeczy" (Iz 48,17). On jest łaskawy dla kochającego, choćby to innym nie było miłe: „Światłość wzeszła sprawiedliwemu, a wesele ludziom prawego serca" (Ps 97[96],11). Doskonała, bo uczciwa: „Bądźcie doskonałymi, jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały" (Mt 5,48).

Tak więc gdy mówimy „Bądź wola Twoja", modlimy się, abyśmy wypełnili nakazy Boga.

Ta zaś wola Boża dzieje się w sprawiedliwych, ale jeszcze nie w grzesznikach. Sprawiedliwi oznaczeni są przez niebo, grzesznicy natomiast przez ziemię. Prosimy więc, by wola Boża wypełniła się „na ziemi", to jest w grzesz-

nikach, podobnie jak „w niebie", to jest w sprawiedliwych.

48. Zwróć uwagę na to, że przez ten sposób mówienia otrzymujemy pouczenie. Nie powiedział „Uczyń wolę Twoją" albo „Uczyńmy wolę Twoją", ale mówi „Bądź wola Twoja", bo dla życia wiecznego dwie rzeczy są konieczne: łaska Boża i wola człowieka. I choć Bóg stworzył człowieka bez człowieka, to jednak nie usprawiedliwia go bez niego samego, jak mówi św. Augustyn: „Który stworzył ciebie bez ciebie, nie usprawiedliwi cię bez ciebie", bo pragnie współpracy człowieka: „Nawróćcie się do Mnie (...), a ja nawrócę się do was" (Za 1,3), „Z łaski Bożej jestem tym, czym jestem, i łaska Jego na próżno nie była mi dana" (1 Kor 15,10). Nie bądź zadufany sam w sobie, lecz ufaj łasce Bożej, nie zaniedbuj się jednak, lecz wykonuj swoją pracę. I dlatego nie powiedział „Uczyńmy wolę Twoją", aby nie wydawało się, że łaska Boża nie ma nic do powiedzenia; nie powiedział też „Uczyń wolę Twoją", aby nie wydawało się, że ani nasza wola, ani postanowienie nie mają nic do powiedzenia; ale powiedział „Bądź wola Twoja" przez łaskę Bożą, z użyciem jednak naszej pracy i trudu.

49. Po trzecie, Bóg pragnie dla nas, aby człowiekowi został przywrócony stan i godność, w której został stworzony pierwszy człowiek, a te były tak wielkie, że duch i dusza nie odczuwały żadnego oporu ze strony ciała i zmysłów.

Jak długo bowiem dusza była poddana Bogu, ciało było poddane duchowi, a człowiek nie odczuwał zniszczenia śmierci, słabości czy też namiętności. Ale skoro tylko duch i dusza, która stoi pośrodku pomiędzy Bogiem a ciałem, zbuntowały się przeciwko Bogu przez grzech, ciało zbuntowało się przeciw duszy i poczęło odczuwać śmierć i słabość, i ciągły bunt zmysłów przeciw duchowi: „Widzę inne prawo w członkach moich,

sprzeczne z prawem umysłu mego" (Rz 7,23). „Ciało pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału" (Ga 5,17). Tak więc toczy się nieustanna walka między ciałem i duchem, a człowiek ciągle upada coraz niżej przez grzech. Ale jest wolą Bożą, by człowiek został przywrócony do stanu pierwotnego, to jest, aby nic nie działo się w ciele, co jest przeciwne duchowi: „To jest bowiem wola Boża — uświęcenie wasze" (1 Tes 4,3).

50. Ta zaś wola Boża nie może się wypełnić w tym życiu, lecz wypełni się przy zmartwychwstaniu świętych, gdy powstaną ciała uchwalebnione i staną się nieskażone i najszlachetniejsze: „Wsiewa się w pogardzie, a powstanie w chwale" (1 Kor 15,43). Wola bowiem Boża realizuje się w duszach sprawiedliwych przez sprawiedliwość, wiedzę i życie. I dlatego skoro mówimy „Bądź wola Twoja", modlimy się, by spełniła się ona również w ciele, bo w ten sposób przez niebo zdobywamy ducha, a przez ziemię — ciało. Wypełniają się więc słowa: „Bądź wola Twoja" — tak na ziemi, to jest w ciele naszym, jak i w niebie, to jest w duchu naszym przez sprawiedliwość.

51. Przez tę prośbę dochodzimy do błogosławieństwa płaczących, o którym mówi św. Mateusz (5,4): „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni". A dzieje się to wedle każdego z trzech wymienionych wyjaśnień.

Wedle pierwszego (por. 46n) pragniemy życia wiecznego, stąd też przez ukochanie go zostajemy doprowadzeni do płaczu: „Biada mi, że się pielgrzymowanie moje przedłużyło" (Ps 120[119],5). A to pragnienie w świętych jest tak gwałtowne, że z jego powodu pragną śmierci, której samej przez się należy unikać: „Ufamy jednak i wolimy raczej wyjść z tułactwa w ciele, a znaleźć się przy Panu" (2 Kor 5,8).

Podobnie drugie (por. 48n) wyjaśnienie: ten, kto zachowuje nakazy, jest też w udręczeniu, bo choć są one

słodkie dla duszy, to jednak są gorzkie dla ciała, które codziennie się umartwia: „Idąc szli i płakali" — to się tyczy ciała, ale „Wracając przyjdą z weselem" (Ps 126[125],6) —to się tyczy duszy.

W końcu trzecie (por. 50n) wyjaśnienie — z walki, która nieustannie się toczy między ciałem i duszą, wynika płacz. Nie może być tak, żeby dusza nie została zraniona przez ciało, przynajmniej przez grzechy powszednie, i dlatego płacze, aby za nie zadośćuczynić: „Będę obmywał na każdą noc" — to jest ciemności grzechu — „łoże moje" — to jest moje sumienie (Ps 6,7). I ci, którzy tak płaczą, osiągną ojczyznę, do której niech nas doprowadzi Bóg!

Prośba IV
CHLEBA NASZEGO POWSZEDNIEGO DAJ NAM DZISIAJ

52. Często zdarza się tak, że ktoś z wielkiej wiedzy czy mądrości staje się nieśmiały, i dlatego też konieczna nam jest moc serca, aby nie osłabło w trudnościach: „On daje utrudzonym siły, a tym, którzy ich nie mają, moc i siłę" (Iz 40,29). Tę moc daje Duch Święty: „Wszedł we mnie Duch (...) i postawił mnie na nogi moje" (Ez 2,2). Jest to właśnie moc, którą daje Duch Święty, by nie osłabło serce ludzkie wobec potrzeb, lecz by człowiek wierzył mocno, że tego wszystkiego, co mu jest koniecznie potrzebne, udzieli mu Bóg. I dlatego Duch Święty, który właśnie daje tę moc, uczy nas prosić Boga: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". Stąd też nazwany jest Duchem mocy.

53. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że w trzech poprzednich prośbach proszono o dobra duchowe, które wprawdzie zaczynają się na tym świecie, ale wypełniają się dopiero w życiu wiecznym. Gdy bowiem prosimy o to, by

święciło się Imię Boga, prosimy, aby została poznana świętość Boga; gdy prosimy, by przyszło królestwo Boże, prosimy, abyśmy stali się uczestnikami życia wiecznego; gdy prosimy, by spełniła się wola Boża, prosimy, aby wypełniała się Jego wola w nas. Wszystkie te rzeczy wprawdzie zaczynają się na tym świecie, ale mogą stać się doskonałymi jedynie w życiu wiecznym. Jest więc rzeczą konieczną, by prosić o pewne rzeczy konieczne, które można mieć w życiu obecnym. I dlatego Duch Święty nauczył nas prosić o rzeczy konieczne w obecnym życiu, które tu można osiągnąć w sposób doskonały, a tym samym wykazał, że także rzeczy materialnych udziela nam Bóg. I dlatego mówi się: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj".

54. Tymi słowami nauczył nas unikać pięciu grzechów, które zwykło się popełniać przez pożądanie rzeczy doczesnych.

Pierwszy grzech polega na tym, że człowiek przez nieumiarkowane pożądanie pragnie rzeczy, które przekraczają jego stan i stanowisko, i nie jest zadowolony z tych, które mu przystoją. Jeśli więc pragnie szat, to choć jest tylko żołnierzem, nie chce takich, jakie nosi żołnierz, ale jakie nasi hrabia; chociaż jest tylko klerykiem — to nie chce takich, jakie nosi kleryk, ale jakie nosi biskup. I ta wada odciąga ludzi od rzeczy duchowych, ponieważ przywiązuje ich pragnienia do rzeczy ziemskich.

Pan poleca nam unikać tej wady, ucząc nas prosić tylko o chleb, to jest o to, co konieczne do życia wedle stanu każdego, bo wszystko to rozumie pod słowem chleb. Toteż nauczył nas prosić nie o rzeczy delikatne, nie różnorodne, nie wyśmienite, lecz o chleb, bez którego nie możemy żyć, bo dla wszystkich jest on wspólny: „Początkiem życia człowieka chleb i woda" (Syr 29,21). Mówi też Apostoł: „A mając żywność i czym się przyodziać, na tym poprzestawajmy" (1 Tm 6,8).

55. Drugi grzech polega na tym, że niektórzy w zdobywaniu rzeczy codziennych innym krzywdę czynią i oszukują. Ten grzech jest o tyle niebezpieczny, że trudno zwrócić rzeczy zabrane, a grzech ten nie może być odpuszczony, wedle słów św. Augustyna, o ile nie zwróci się rzeczy Tego zaś grzechu uczy nas unikać, nauczając nas prosić „Chleba naszego", a nie należącego do innych. Złodzieje bowiem nie jedzą swojego chleba, ale cudzy.

56. Trzeci grzech polega na zbytniej trosce. Są bowiem tacy, którzy nigdy nie są zadowoleni z tego, co mają, lecz zawsze chcą mieć więcej. Na tym polega nieumiarkowanie, a przecież pożądanie trzeba miarkować wedle potrzeb: „Bogactwa ni biedy nie dawaj mi, daj mi tylko to, co jest konieczne dla utrzymania mego" (Prz 30,8). Tego właśnie nauczył nas unikać, gdy mówi „Chleba naszego powszedniego", to jest na jeden dzień lub na pewien czas.

57. Czwarty grzech polega na nieumiarkowanym obżarstwie. Są bowiem tacy, którzy chcą tyle zjeść jednego dnia, ile wystarczy na wiele dni, i ci proszą o chleb nie na jeden, ale na dziesięć dni. A ponieważ zbyt wiele wydają, roztrwaniają wszystkie swoje dobra: „Którzy się pijaństwu oddają i którzy na uczty składają, zniszczeją" (Prz 23,21), „Robotnik pijak nie wzbogaci się" (Syr 19,1).

58. Piąty grzech polega na niewdzięczności. Bowiem ten, co się chlubi bogactwami, a nie uznaje, że od Boga pochodzi wszystko, co ma, czyni bardzo źle, bo wszystko, co mamy, czy to rzeczy duchowe, czy materialne, pochodzi od Boga: „Wszystko jest Twoje, z ręki Twojej otrzymaliśmy" (1 Km 29,14). Przeto dla usunięcia tego grzechu mówi „daj nam" i „chleba naszego", abyśmy wiedzieli, że wszystko, co jest nasze, mamy od Boga.

59. Wynika stąd jedna nauka: często ktoś posiada wielkie bogactwa, ale nie ma z nich żadnego pożytku, a tylko szkodę zarówno duchową, jak i doczesną. Są bowiem tacy,

którzy zginęli z powodu bogactw: „Jest i inne zło, które widziałem pod słońcem, a nawet częste u ludzi: Mąż, któremu Bóg dał bogactwa i majętności, i sławę, i nie zbywa na niczym duszy jego we wszystkim, czego tylko pragnie; lecz Bóg nie dał mu możności pożywania z tego, ale człowiek obcy to pożre" (Koh 6,1-2). „Bogactwo zachowane na nieszczęście właściciela ich" (Koh 5,12). Powinniśmy przeto prosić, by bogactwa nasze przyniosły nam pożytek. I dlatego modlimy się, mówiąc: „Chleba naszego daj nam dzisiaj", co znaczy: „uczyń bogactwa nasze pożyteczne"; „Chleb jego w żywocie obróci się, w żółć żmijową wewnątrz. Bogactwa, które pożarł, zwróci i z brzucha jego Bóg je wyciągnie" (Hi 20,14-15).

60. Inny grzech jest związany z rzeczami tego świata, jest nim nadmierna troska o nie. Są bowiem ludzie, którzy troszczą się o rzeczy doczesne na cały rok, a gdy je już nawet mają, także nigdy nie spoczną: „Nie troszczcie się, mówiąc: co będziemy jeść albo co będziemy pić, albo czym się będziemy przy odziewać" (Mt 6,31). I dlatego Pan uczy nas prosić o to, aby „dzisiaj" został nam dany chleb nasz, to znaczy rzeczy, które są nam konieczne dla chwili obecnej.

61. Jest jednak inny, podwójny chleb: sakramentalny i słowa Bożego.

Prosimy więc o chleb nasz sakramentalny, który codziennie jest dla nas przygotowywany w Kościele, i jak otrzymujemy go w sakramencie, tak niech zostanie nam dany dla zbawienia: „Ja jestem chlebem *żywym,* który z nieba zstąpił" (J 6,51), „Kto pożywa i pije niegodnie, potępienie dla siebie pożywa i pije" (1 Kor 11,29).

Jest też i inny chleb — słowo Boże: „Nie samym chlebem żyje człowiek, ale wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych" (Mt 4,4). Prośmy więc, by dał nam chleb, to jest Słowo swoje, a ono przynosi człowiekowi błogosławieństwo, które polega na głodzie sprawiedli-

wości. Gdy bowiem człowiek posiada dobra duchowe, tym bardziej ich pożąda, a z tego pożądania pochodzi głód, z głodu zaś zrodzi się nasycenie życia wiecznego.

Prośba V
I ODPUŚĆ NAM NASZE WINY, JAKO I MY ODPUSZCZAMY NASZYM WINOWAJCOM

62. Są ludzie bardzo mądrzy i silni, ale ponieważ zbyt zaufali swej mocy, nie wykonują mądrze tego, co robią, a tego, co zaczynają, nie doprowadzają do celu: „Myśli człowiecze utwierdzają się radami". Lecz trzeba zaznaczyć, że Duch Święty, który daje dar męstwa, daje również i dar rady, bo wszelka rada dotycząca zbawienia ludzkiego pochodzi od Ducha Świętego. Rada zaś wtedy jest człowiekowi konieczna, gdy znajduje się on w ucisku, podobnie jak rada lekarza, gdy ktoś choruje. I dlatego człowiek, który przez grzech choruje duchowo, potrzebuje rady, aby zostać uzdrowiony.

Dlatego rada konieczna jest dla grzesznika: „Przeto, królu, niech ci się podoba rada moja i grzechy twoje jałmużnami odkupuj" (Dn 4,24). Doskonałą bowiem radą przeciw grzechowi jest jałmużna i miłosierdzie, i dlatego Duch Święty uczy grzeszników prosić i modlić się „Odpuść nam nasze winy".

63. Jesteśmy winni Bogu to, do czego On ma prawo, a czego my Mu odmawiamy. Jest zaś prawem Bożym, abyśmy czynili Jego wolę, przedkładając ją nad naszą wolę. Zabieramy więc Bogu to, co Mu się należy, skoro przedkładamy naszą wolę nad wolę Bożą, a to jest grzech. Grzechy zaś są naszymi długami. Za radą Ducha Świętego prosimy Boga o przebaczenie grzechów, i dlatego mówimy: „I odpuść nam nasze winy".

64. Możemy jednak względem tych słów postawić trzy pytania. Najpierw, dlaczego formułujemy prośbę; następnie, kiedy zostanie ona spełniona i po trzecie, czego potrzeba z naszej strony, by została ona spełniona.

Co do pierwszego pytania powinniśmy wiedzieć, że z tej prośby możemy wyciągnąć dwie nauki, które są konieczne ludziom w tym życiu.

Pierwsza brzmi: człowiek zawsze powinien zachować bojaźń i pokorę. Byli bowiem ludzie tak zarozumiali, którzy mówili, że na tym świecie może żyć człowiek unikający grzechu. Lecz to dane było tylko Chrystusowi, który miał ducha w sposób przewyższający wszelką miarę, i Błogosławionej Dziewicy, która była pełna łaski, i w której nie było żadnego grzechu, jak mówi św. Augustyn: „Gdy mówimy o grzechach, to nie chcę nawet o niej (tj. o Maryi) wspominać". Lecz innym świętym nie było dane, by nie popełnili przynajmniej niewielkiego grzechu: „Jeśli powiemy, że nie mamy grzechu, sami siebie zwodzimy i nie ma w nas prawdy" (1 J 1,8).

I to można potwierdzić właśnie przez tę prośbę. Wiadomo bowiem, że wszyscy, nawet święci ludzie, powinni odmawiać modlitwę „Ojcze nasz", w której mówimy „I odpuść nam nasze winy". Przez to wszyscy wyznają i uznają, że są grzesznikami, czyli dłużnikami. Jeśli więc jesteś grzesznikiem, powinieneś się lękać i być pokorny.

65. Inne pouczenie, wynikające z tej prośby, jest następujące: zawsze żyjemy w nadziei, bo choć jesteśmy grzesznikami, nie powinniśmy rozpaczać, aby rozpacz nie doprowadziła nas do większych i różnorodnych grzechów, jak mówi Apostoł: „Utraciwszy nadzieję, oddali się rozpuście, dopuszczając się wszelkiej nieczystości" (Ef 4,19). Jest więc rzeczą bardzo pożyteczną, jeśli zawsze mamy nadzieję. Bo choćby nie wiem jak wielkim grzesznikiem był człowiek, to jednak powinien ufać, że Bóg odpuści mu grzechy, jeśli tylko będzie czynił pokutę

w sposób doskonały i nawróci się. Ta zaś nadzieja utwierdza się w nas, gdy mówimy „Odpuść nam nasze winy".

66. Lecz tę nadzieję chcieli zniszczyć nowacjanie, którzy mówili, że kto raz zgrzeszył po chrzcie, nigdy nie osiągnie Bożego miłosierdzia. To zaś nie jest prawdą, jeśli prawdziwe są słowa Chrystusa: „Cały dług darowałem tobie, boś mnie prosił" (Mt 18,32). Każdego więc dnia możesz osiągnąć miłosierdzie, jeśli prosisz, czyniąc pokutę za grzechy. Tak więc z tej prośby powstaje równocześnie lęk i nadzieja, bo wszyscy grzesznicy skruszeni i wyznający grzechy otrzymają miłosierdzie. A więc konieczna była ta prośba.

67. Co do drugiego pytania trzeba wiedzieć, że w grzechu są dwa elementy: wina, która obraża Boga, i kara, którą jesteśmy winni za winę. Lecz wina jest odpuszczona przez skruchę występującą razem z postanowieniem wyznania grzechów i dokonania zadośćuczynienia: „Rzekłem: »wyznam przeciwko sobie niesprawiedliwość moją Panu«, a Ty odpuściłeś niezbożność grzechu mego" (Ps 32[31],5). Nie należy więc rozpaczać, bo do odpuszczenia grzechu wystarczy skrucha i postanowienie wyznania go.

68. Lecz może ktoś mógłby powiedzieć: jeśli grzech jest gładzony przez skruchę, to po co potrzebny jest kapłan?

Na to trzeba odpowiedzieć, że Bóg przez skruchę odpuszcza winę, a kara wieczna zmienia się na doczesną, lecz niemniej człowiek zostaje związany karą doczesną. Stąd też, gdyby umarł bez spowiedzi — nie dlatego, że nią pogardzał, lecz dlatego, że go śmierć zaskoczyła — poszedłby do czyśćca, która to kara jest jednak bardzo wielka, jak mówi św. Augustyn. Gdy więc wyznajesz grzechy, kapłan uwalnia cię od tej kary mocą kluczy, której poddajesz się przez spowiedź. I dlatego Chrystus powiedział apostołom: „ Weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuści-

cie grzechy, są im odpuszczone, którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (J 20,22-23). Tak więc, gdy raz się ktoś spowiada, odpuszczona mu zostaje część tej kary, podobnie kiedy spowiada się powtórnie; i może się spowiadać tyle razy, aż cała kara zostanie mu odpuszczona.

69. Następcy apostołów znaleźli inny sposób odpuszczenia tej kary w postaci dobrodziejstwa odpustów. Dla tego, kto żyje w miłości, znaczą one tyle, ile wartości im nadano. Jasną jest rzeczą, że papież ma moc nadawania tej wartości. Liczni bowiem święci spełniali wiele dobrych uczynków, a przecież nie grzeszyli, przynajmniej w sposób śmiertelny, ale to, co dobrego uczynili, uczynili dla dobra całego Kościoła. Podobnie zasługi Chrystusa i Najświętszej Maryi znajdują się jakby w skarbcu. Dlatego też papież i ci, którym on to zlecił, mogą tam, gdzie potrzeba, rozdzielać te zasługi.

A więc grzechy są odpuszczone nie tylko co się tyczy winy przez skruchę, ale także co się tyczy kary przez spowiedź i odpusty.

70. Co do trzeciego punktu, trzeba wiedzieć, że od nas wymaga się, abyśmy odpuszczali naszym winowajcom obrazy, którymi nas obrazili. Stąd też powiedziano: „Jako i my odpuszczamy naszym winowajcom"; inaczej Bóg nam nie odpuści: „Człowiek chowa gniew na człowieka, a u Boga szuka uzdrowienia?" (Syr 28,3), „Odpuśćcie, a będzie wam odpuszczone" (Łk 6,37). I dlatego na tej właśnie prośbie opiera się skrucha, kiedy się mówi „Jako i my odpuszczamy naszym winowajcom". Jeśli bowiem nie odpuścisz, nie będzie również i tobie odpuszczone.

71. Lecz może powiesz: „Ja powiem pierwszą część, to jest »1 odpuść nam«, ale zamilczę »jako i my odpuszczamy naszym winowajcom«".

Czy masz zamiar oszukać Chrystusa? Z pewnością Go nie oszukasz, bo Chrystus, który tę modlitwę ułożył, nie

może zostać oszukany. Jeśli więc mówisz ustami, wypełnij sercem.

72. Lecz zapytamy, czy ten, który nie ma zamiaru odpuścić bliźniemu swemu, ma mówić: „I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom"? Wydaje się, że nie, bo inaczej będzie kłamał.

A jednak należy odpowiedzieć, że nie kłamie, gdyż nie modli się on osobiście, lecz modli się cały Kościół, i dlatego modlitwa sformułowana jest w liczbie mnogiej.

73. Trzeba wiedzieć, że w dwojaki sposób następuje oczyszczenie: jeden jest dziełem doskonałych, gdy obrażony szuka obrażającego: „Szukaj pokoju" (Ps 34[33],15). Drugi jest wspólny wszystkim i do niego są zobowiązani wszyscy, to znaczy mają przebaczać tym, którzy przepraszają: „Odpuść bliźniemu twojemu, który ci szkodzi, a wtedy tobie, gdy będziesz prosił, grzechy odpuszczone będą" (Syr 28,2).

Z tej prośby wynika błogosławieństwo: „Błogosławieni miłosierni" — miłosierdzie bowiem sprawia, że mamy litość nad naszym bliźnim.

Prośba VI
I NIE WÓDŹ NAS NA POKUSZENIE <<

74. Są ludzie, którzy chociaż zgrzeszyli, jednak pragną otrzymać przebaczenie swoich grzechów i dlatego wyznają je i czynią pokutę. A jednak nie przykładają się należycie do tego, by znowu nie wpaść w grzechy. Takie postępowanie nie jest konsekwentne, bo z jednej strony opłakują swoje grzechy, pokutując za nie, z drugiej strony, grzesząc, gromadzą to, co opłakują. I dlatego mówi Izajasz (1,16): „Obmyjcie się, czystymi bądźcie, usuńcie złość myśli waszych sprzed oczu moich, przestańcie źle

czynić". I dlatego, jak już powiedzieliśmy wyżej, Chrystus w poprzedniej prośbie uczył nas prosić o przebaczenie za grzechy, w tej natomiast, gdy mówi „I nie wódź nas na pokuszenie", uczy nas prosić, byśmy mogli unikać grzechów, to jest abyśmy nie byli prowadzeni na pokusę, przez którą wpadamy w grzech.

75. Co się tyczy tej prośby, rozważmy trzy rzeczy: po pierwsze, co to jest pokusa, po .drugie pytamy, jak człowiek jest kuszony i przez kogo, po trzecie, jak zostaje uwolniony od pokusy.

Co do sprawy pierwszej, trzeba wiedzieć, że kusić to nic innego, jak doświadczać czy próbować. Stąd kusić kogoś znaczy wystawiać na próbę jego cnotę.

Cnota jest wystawiana na próbę, czyli próbowana w dwojaki sposób, jako że dwóch rzeczy wymaga cnota ludzka: pierwszy dotyczy dobra, które ma zostać wykonane; drugi dotyczy zła, którego ma unikać: „Odwróć się od złego, a czyń dobrze" (Ps 34[33],15). Cnota jest więc próbowana raz ze względu na to, czy ktoś dobrze czynił, raz ze względu na to, czy przestał czynić zło.

Jeśli chodzi o pierwszy sposób, to człowiek poddany zostaje próbie, czy jest w nim gotowość do dobrego, na przykład do postu czy czegoś w tym rodzaju. Wtedy cnota twoja jest wielka, gdy jesteś chętny do czynienia dobrze. I w ten właśnie sposób Bóg próbuje czasem człowieka, nie dlatego, że jego cnota jest przed Nim ukryta, ale aby wszyscy ją poznali i aby wszystkim został dany przykład. Tak Bóg wystawił na próbę Abrahama (Rdz 22,2) i Hioba (Hi 1,12). I tak Bóg często spuszcza utrapienia na sprawiedliwych, aby, gdy je znoszą cierpliwie, okazała się ich cnota, i aby w niej wzrastali: „Kusi was Pan Bóg wasz, aby jawne było, czy Go miłujecie, czy nie" (Pwt 13,4). Tak Bóg kusi, prowokując do czynienia dobrze.

76. Jeśli chodzi o drugi sposób, to cnota jest próbowana przez pobudzenie do zła. I jeśli się człowiek dobrze

opiera i nie przyzwala, wtedy jego cnota jest wielka: jeśli zaś ulegnie pokusie, wtedy cnota jego jest już żadna. W ten sposób jednak Bóg nie kusi nikogo, bo jak mówi św. Jakub (1,13): „Bóg nie podlega pokusie do złego i sam nikogo nie kusi". Lecz człowiek jest kuszony przez własne ciało, przez szatana i przez świat.

77. Przez ciało jest kuszony w dwojaki sposób. Najpierw, bo ciało popycha go do zła — szuka bowiem zawsze swoich przyjemności, czyli cielesnych, często połączonych z grzechem. Ten zaś, kto trwa w przyjemnościach cielesnych, zaniedbuje duchowe: „Każdego kusi pociąg i przynęta pożądliwości" (Jk 1,14). Następnie kusi ciało, aby odwrócić się od dobra. Duch bowiem z siebie samego zawsze cieszy się dobrami duchowymi, ale ociężałe ciało przeszkadza duchowi: „Ciało podległe skażeniu, obciąża duszę" (Mdr 9,15), „Raduję się z Prawa Bożego jak przystało na człowieka wewnętrznego, a widzę inne prawo w członkach moich, sprzeczne z prawem umysłu mego, poddające mię w niewolę pod prawo grzechu, które jest w członkach moich" (Rz 7,22-23).

Lecz ta pokusa, to znaczy spowodowana przez ciało, jest bardzo poważna, gdyż nasz nieprzyjaciel, czyli ciało, jest z nami złączone i — jak mówi Boecjusz — żadna zaraza nie szkodzi dotkliwiej niż nasz domowy przyjaciel. I dlatego przeciw niemu trzeba czuwać: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie wpadli w pokusę" (Mt 26,41).

78. Najsilniej jednak kusi szatan. Bowiem po ujarzmieniu ciała powstaje ktoś inny, to jest szatan, przeciwko któremu czeka nas ciężka walka, jak mówi Apostoł w Liście do Efezjan (6,12): „Albowiem prowadzicie walkę nie z ciałem i krwią, ale przeciwko książętom i władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności". I dlatego jasno nazwany jest Kusicielem: „Aby snadź Kusiciel nie skusił was" (1 Tes 3,5).

W pokusie zaś postępuje w sposób bardzo chytry. On bowiem, jak dobry wódz wojska, który oblega zamek, rozważa słabości tego, którego ma pokonać, i stara się go uderzyć z tej strony, z której człowiek jest najsłabszy. Dlatego kusi w tej dziedzinie, do której człowiek po ujarzmieniu ciała jest bardziej skłonny, na przykład do gniewu, pychy i innych grzechów duchowych: „Przeciwnik wasz, szatan, jak lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożreć" (1 P 5,8).

79. Szatan zaś kusząc, czyni dwie rzeczy: najpierw nie skłania kuszonego do jakiegoś oczywistego zła, lecz do czegoś, co ma pozory dobra, by na samym początku choć troszkę odstąpił od swego postanowienia, bo potem łatwo będzie doprowadzić go do grzechu, gdy już się nieco ugiął: „Sam szatan przybiera postać anioła światłości" (2 Kor 11,14). Następnie zaś, gdy doprowadzi do grzechu, tak go wiąże, by nie pozwolić mu podnieść się z grzechów: „Ścięgna jego są powikłane" (Hi 40,17). Tak więc dwie rzeczy czyni szatan: zwodzi i zwiedzionych trzyma w grzechu.

80. Świat zaś kusi w dwojaki sposób. Najpierw przez zbytnie i nieumiarkowane pożądanie rzeczy doczesnych: „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość" (1 Tm 6,10). Następnie przez lęk prześladowców i tyranów: „Jesteśmy ogarnięci ciemnościami" (Hi 37,19); „Wszyscy, którzy chcą żyć pobożnie w Jezusie Chrystusie, prześladowanie będą cierpieć" (2 Tm 3,12); „Nie lękajcie się tych, którzy zabijają ciało" (Mt 10,28).

81. W ten sposób stwierdziliśmy, co to jest pokusa, w jaki sposób człowiek jest kuszony i przez kogo. Teraz zaś trzeba zobaczyć, jak człowiek jest od niej wyzwalany.

Trzeba zwrócić uwagę na to, że Chrystus uczy nas prosić, nie abyśmy nie byli kuszeni, lecz abyśmy nie byli wiedzeni na pokuszenie. Jeśli bowiem człowiek zwycięży pokusę, zasługuje na wieniec zwycięstwa, i dlatego

powiedziano: „Uważajcie to za wielką radość, bracia, kiedy wpadacie w różne pokusy" (Jk 1,2). „Synu, przystępując do służby Bożej (...) przygotuj duszę na pokusę" (Syr 2,1), „Błogosławiony mąż, który zniesie pokusę, bo utwierdziwszy się otrzyma wieniec żywota" (Jk 1,12). I dlatego Pan uczy nas prosić, abyśmy nie byli wprowadzeni w pokusę przez zgodę: „Pokusa nie jęła się was inna, jak ludzka" (1 Kor 10,13). Bowiem być kuszonym jest rzeczą ludzką, ale zgadzać się na nią jest rzeczą diabelską.

82. Lecz czy to nie Bóg prowadzi nas do złego, skoro mówimy „I nie wódź nas na pokuszenie"?

Twierdzimy, że o Bogu można powiedzieć, że prowadzi do zła, przyzwalając na nie, jeśli z powodu licznych grzechów zabiera człowiekowi swoją łaskę, a po jej zabraniu człowiek popada w grzech. I dlatego śpiewamy w Psalmie: „Gdy ustanie siła moja, nie opuszczaj mnie" (71 [70],9). Bóg prowadzi człowieka przez ogień miłości, aby nie wpadł w pokuszenie, bo nawet najmniejszy stopień miłości może oprzeć się jakiemukolwiek grzechowi: „Wody mnogie nie mogły usunąć miłości" (Pnp 8,7). Prowadzi go także w tym celu przez światło umysłu, którym pouczył nas o tym, co mamy czynić, bo jak mówi Filozof, każdy grzeszy z nieświadomości: „Dam tobie rozum i nauczę cię" (Ps 32[31],8). O to prosił Dawid, gdy mówił: „Oświeć oczy moje, bym kiedy nie zasnął na śmierć, by kiedy nie rzekł nieprzyjaciel: »Przemogłem go«" (Ps 13[12],4-5).

83. To zaś otrzymujemy przez dar rozumu. Gdy więc nie dajemy przyzwolenia pokusie, zachowujemy czyste serce, o czym mówi św. Mateusz (5,8): „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą". A więc przez to dochodzimy do oglądania Boga. Oby Bóg nas do niego doprowadził!

84. W powyższych prośbach pouczył nas Pan, jak prosić o przebaczenie grzechów i jak możemy unikać pokus. Tu zaś uczy nas prosić o zachowanie od zła. Ta prośba odnosi się ogólnie do wszelkiego zła, to jest do grzechu, chorób, udręczeń, jak mówi św. Augustyn. Ponieważ jednak o grzechu i pokusie była już mowa, trzeba powiedzieć o innych rzeczach złych, to jest o wszystkich przeciwnościach i utrapieniach tego świata, od których Bóg uwalnia nas w poczwórny sposób.

Po pierwsze, prosimy, aby nie nadeszło utrapienie. Lecz to zdarza się rzadko, ponieważ święci na tym świecie żyją w utrapieniu, bo jak jest powiedziane w Drugim Liście do Tymoteusza (3,12): „Wszyscy, którzy chcą żyć pobożnie w Chrystusie Jezusie, prześladowanie cierpieć będą". Jednak czasami Bóg pozwala komuś, aby nie był trapiony przez zło, gdy wie, że jest on słaby i że nie może się oprzeć; podobnie czyni lekarz, który słabemu choremu nie daje silnych lekarstw: „Oto otworzyłem przed Tobą drzwi, których nikt nie może zamknąć, (...) bo niewielką masz siłę" (Ap 3,8). Tak będzie właśnie w ojczyźnie niebiańskiej, bo nikt tam nie będzie uciśniony: „Z sześciu ucisków" — to znaczy z tego życia, które dzieli się na sześć epok, „wybawi cię, a w siódmym nie tknie cię zło" (Hi 5,19), „Nie będą więcej łaknąć ani pragnąć" (Ap 7,16).

85. Po drugie, uwalnia, gdy pociesza w utrapieniu. Gdyby bowiem Pan nie pocieszył, człowiek nie mógłby się oprzeć: „Ponad wszelką miarę i ponad siły udręczeni byliśmy" (2 Kor 1,8), „Lecz pocieszyciel pokornych, Bóg, pocieszył nas" (7,6), „Według mnóstwa boleści swoich, pociechy twoje u weseliły duszę moją" (Ps 94 [93],19).

86. Po trzecie, Bóg udzielił udręczonym tyle dobrodziejstw, że zapomnieli o złu: „Po niepogodzie pogodę

czynisz" (Tb 3,22). Tak więc nie należy się lękać udręczeń tego świata, bo łatwo można je znieść z powodu związanego z nimi pocieszenia i z powodu ich krótkości: „Dzisiejsze bowiem utrapienie nasze lekkie i przemijające, chwałę wiekuistą wagi niezmiennej sprawuje w nas" (2 Kor 4,17), bo przez nie dochodzimy do życia wiecznego.

87. Po czwarte, ponieważ pokusa i utrapienie przemieniają się w dobro, i dlatego nie mówi „Zbaw nas od utrapienia", ale „od złego", bo utrapienia dają świętym wieniec zasługi. I dlatego też chwalimy się z utrapień: „ale nie tylko, chlubimy i z ucisków, wiedząc, że ucisk sprawuje cierpliwość" (Rz 5,3), „Czasu utrapienia grzechy odpuszczasz" (Tb 3,13). Uwalnia przeto Bóg człowieka od zła i utrapienia, zmieniając je w dobra. To zaś jest oznaką najwyższej mądrości, bo cechą mędrca jest przemieniać zło w dobro, a to dzieje się przez cierpliwość, z którą znosimy utrapienie. Inne cnoty używają dóbr, cierpliwość natomiast — zła, i dlatego ona sama jest konieczna w nieszczęściach, to jest w przeciwnościach: „Nauka męża po cierpliwości bywa poznana" (Prz 19,11).

88. I dlatego Duch Święty każe nam formułować tę prośbę dzięki darowi mądrości, przez który dochodzimy do szczęśliwości, do której nas przygotowuje pokój. Przez cierpliwość bowiem osiągamy pokój, zarówno w dogodnych okolicznościach, jak i w przeciwnościach. Dlatego synowie Boży są nazwani czyniącymi pokój, bo są podobni Bogu, gdyż nic nie może zaszkodzić Bogu ani im: ani powodzenia, ani przeciwności. Dlatego: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi" (Mt 5,9).

89. „Amen" jest ogólnym potwierdzeniem wszystkich próśb.

90. Aby dać krótkie streszczenie, należy pamiętać, że w *Modlitwie Pańskiej* zawiera się wszystko, czego winniśmy zarówno pragnąć, jak i unikać.

Pomiędzy tym, czego należy pragnąć, bardziej pragnie się tego, co się bardziej kocha — a tym jest Bóg, i dlatego na pierwszym miejscu prosi się o chwałę Boga, gdy mówimy „Święć się Imię Twoje".

Od Boga natomiast oczekujemy trzech rzeczy, które ciebie dotyczą. Po pierwsze, abyś doszedł do życia wiecznego, a o to prosisz, gdy mówisz „Przyjdź królestwo Twoje". Po drugie, abyś czynił wolę Bożą i sprawiedliwość, a o to prosisz, gdy mówisz „Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi". Po trzecie, abyś miał rzeczy konieczne do życia, a o to prosisz, gdy mówisz „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". O tych trzech rzeczach mówi Pan: „Najpierw szukajcie królestwa Bożego" — to się tyczy pierwszej prośby, „i Jego sprawiedliwości" — to się tyczy drugiej, „a wszystko będzie wam dane" — to w końcu tyczy się trzeciej (Mt 6,33).

91. Rzeczy, których należy unikać i od których należy uciekać, są to te, które sprzeciwiają się dobru. Dobro zaś, którego najpierw mamy pożądać, jest czworakiego rodzaju, jak już zostało powiedziane.

Po pierwsze, jest to chwała Boża, a jej żadne zło nie jest przeciwstawne: „Gdy zgrzeszysz, cóż ty Mu zrobisz? (...) A jeśli sprawiedliwie czynić będziesz, cóż Mu darujesz?" (Hi 35,6-7). Bo zarówno ze zła, za które karze, jak i z dobra, które wynagradza, płynie chwała Boża.

Po drugie, dobro to życie wieczne, a jemu sprzeciwia się grzech, bo przez grzech traci się je. I dlatego aby usunąć je, mówimy „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom".

Po trzecie, dobro stanowi sprawiedliwość i dobre uczynki, a im sprzeciwia się pokusa, bo pokusy przeszkadzają nam czynić dobro, i dlatego dla usunięcia go prosimy „I nie wódź nas na pokuszenie".

Po czwarte, są dobra konieczne, a im sprzeciwiają się przeciwności i utrapienia. I dla usunięcia ich prosimy: „Ale nas zbaw ode złego. Amen".

przeł. ks. Marek Starowieyski

WYKŁAD
POZDROWIENIA ANIELSKIEGO,
CZYLI „ZDROWAŚ MARYJO"

WYKŁAD POZDROWIENIA ANIELSKIEGO, CZYLI „ZDROWAŚ MARYJO"

Wstęp

I

1. Pozdrowienie to składa się z trzech części. W części pierwszej są zawarte słowa anioła, mianowicie: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą. Błogosławiona jesteś między niewiastami" (Łk 1,28). Druga *część* to słowa Elżbiety, matki Jana Chrzciciela: „Błogosławiony jest owoc Twojego łona" (Łk 1,42). Kościół dołączył trzecią część — „Maryjo", anioł bowiem nie powiedział „Bądź pozdrowiona Maryjo", ale „Bądź pozdrowiona, pełna łaski". Imię zaś „Maryja" odpowiada słowom anioła, jak to niżej zostanie wyjaśnione.

ZDROWAŚ MARYJO, ŁASKI PEŁNA, PAN Z TOBĄ

2. Przy pierwszej części należy pamiętać, że w dawnych czasach pojawienie się anioła ludziom było wydarzeniem niebywałym; oddanie zaś mu czci było uważane za godne szczególnej pochwały. Stąd na chwałę Abrahama zapisano, że gościnnie i z szacunkiem przyjął aniołów. Nigdy zaś nie słyszano o tym, aby anioł człowiekowi składał hołd, dopóki nie pozdrowił Błogosławionej Dziewicy, z czcią wypowiadając słowo „Zdrowaś".

3. W przeszłości anioł nie okazywał czci człowiekowi, ale raczej człowiek aniołowi, gdyż anioł większy jest od człowieka, i to z trzech racji.

Po pierwsze, jest anioł większy godnością. Anioł posiada naturę duchową: „Który uczyniłeś duchy swymi posłańcami" (Ps 104[103],4). Człowiek natomiast ma naturę zniszczalną, dlatego też Abraham mówił: „Przemówię do Pana mego, choć jestem prochem i popiołem" (Rdz 18,27). Nie było rzeczą stosowną, aby stworzenie duchowe i niezniszczalne oddawało cześć stworzeniu zniszczalnemu — a więc człowiekowi.

Po drugie, anioł jest większy z racji zażyłości z Bogiem. Anioł jest blisko Boga, gdyż Mu usługuje: „Tysiąc tysięcy służyło Mu, a dziesięć tysięcy razy sto tysięcy stało przed Nim" (Dn 7,10). Człowiek wobec Boga jest obcy i oddalony z powodu grzechu: „Uciekając, oddaliłem się" (Ps 55[54],8). A zatem jest rzeczą stosowną, aby człowiek okazywał cześć aniołowi, jako temu, który jest sąsiadem i przyjacielem Boga.

Po trzecie, anioł góruje z racji pełni blasku Bożej łaski. Aniołowie bowiem w najpełniejszy sposób uczestniczą w samym świetle Bożym. „Czy da się zliczyć Jego wojsko i na kogóż światło Jego nie wschodzi?" (Hi 25,3). A więc anioł zawsze pojawia się w świetle. Ludzie natomiast, nawet jeżeli uczestniczą nieco w tym samym świetle łaski, to uczestniczą w mniejszym stopniu i w pewnej niejasności.

4. Nie było zatem rzeczą odpowiednią, aby anioł oddawał cześć człowiekowi, dopóki nie znalazł się ktoś obdarzony ludzką naturą, kto by w tych trzech wymiarach przekraczał aniołów. A taką właśnie była Błogosławiona Dziewica. I dlatego anioł, chcąc zaznaczyć, że przewyższała go na te trzy sposoby, okazał Jej szacunek, mówiąc: „Bądź pozdrowiona".

5. A więc Błogosławiona Dziewica przewyższyła aniołów w tych trzech wymiarach.

Po pierwsze, pełnią łaski, która jest większa u Błogosławionej Dziewicy niż u jakiegokolwiek anioła; mając

to na uwadze, anioł złożył Jej hołd, mówiąc „łaskiś pełna", jakby chciał powiedzieć: składam Tobie hołd, ponieważ przewyższasz mnie pełnią łaski.

6. Pełnię łaski u Błogosławionej Dziewicy można określić na trojaki sposób.

Miała Ona w duszy całą pełnię łaski. Bóg udziela łaski dla dwóch celów, mianowicie dla czynienia dobra oraz dla unikania zła; co do jednego i drugiego Błogosławiona Dziewica miała łaskę najdoskonalszą. Uniknęła grzechu bardziej niż jakikolwiek inny święty żyjący po Chrystusie. Grzech jest albo pierworodny, i z tego grzechu była Ona oczyszczona w łonie, albo śmiertelny lub lekki, i od tych grzechów była całkowicie uwolniona. Stąd „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie skazy" (Pnp 4,7).

Święty Augustyn w księdze *De Natura et Gratia* podaje: „Gdyby zapytano wszystkich świętych, gdy żyli na ziemi, czy byli bez grzechu, to wszyscy z wyjątkiem Błogosławionej Dziewicy odpowiedzieliby chórem: »Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy« (1J 1,8). Z wyjątkiem, mówię, tej Świętej Dziewicy, o której z racji czci należnej Panu nie chcę się w ogóle wypowiadać w związku z grzechem. Wiemy przecież, że otrzymała Ona łaskę dla zwyciężenia wszelkiego rodzaju grzechu, gdyż Jej przypadła zasługa poczęcia i zrodzenia Tego, który oczywiście był bez grzechu".

7. Chrystus przewyższył Błogosławioną Dziewicę w tym, że począł i urodził się bez grzechu pierworodnego. Błogosławiona zaś Dziewica poczęła się w grzechu pierworodnym, ale się nie urodziła*. Wykonywała dzie-

* Zauważmy, że doktryna ta — w średniowieczu stanowiąca jedną z dyskutowanych hipotez, dzisiaj, po ogłoszeniu dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Maryi, niewątpliwie niezgodna z wiarą katolicką — stanowi krok wstecz w porównaniu z przytoczoną przed chwilą nauką św. Augustyna — przyp. red.

ła wszystkich cnót, inni zaś święci tylko niektórych; jeden był pokorny, inny czysty, jeszcze inny miłosierny, i tak święci stanowią przykład poszczególnych cnót — jak święty Mikołaj jest przykładem miłosierdzia. Tymczasem u Błogosławionej Dziewicy mamy wzór wszystkich cnót: znajdziesz w Niej i wzór pokory: „Oto ja służebnica Pańska" (Łk 1,38), a nieco dalej: „Wejrzał na uniżenie służebnicy swojej" (1,48), i wzór czystości: „Nie znam pożycia z mężem" (1,34), i tak jest jak wiadomo z wszystkimi cnotami. A więc Błogosławiona Dziewica jest pełna łaski zarówno w dobrym działaniu, jak i w unikaniu zła.

8. Pełnia Jej łaski przelewała się z duszy na ciało. Posiadanie takiej łaski, że uświęca ona duszę, jest rzeczą wielką u świętych, ale u Błogosławionej Dziewicy dusza była tak pełna łaski, że przelała się ona na ciało, dzięki czemu z ciała swego poczęła Syna Bożego. Jak to wyjaśnia Hugo ze Świętego Wiktora: „Skoro miłość Ducha Świętego szczególnie w Jej sercu płonęła, to i w Jej ciele przedziwnie zaowocowała, tak że z Niej zrodził się Bóg i człowiek". Jak podaje Ewangelia: „Dlatego też święte, które się z Ciebie narodzi, będzie nazwane Synem Bożym" (Łk 1,35).

9. Pełnia Jej łaski przelewa się na wszystkich ludzi. Jest rzeczą wspaniałą, gdy któryś święty posiada tyle łaski, że starczy ona dla zbawienia wielu; ale nie ma wspanialszej rzeczy niż to, że ktoś posiada tyle łaski, iż starczy ona na zbawienie wszystkich ludzi na świecie — tak jak u Chrystusa i Błogosławionej Dziewicy. W każdym bowiem niebezpieczeństwie możesz od tej chwalebnej Dziewicy otrzymać zbawienie. Stąd: „Tysiąc tarcz (to znaczy zabezpieczeń) wisi na niej" (Pnp 4,4). A więc w dziele każdej cnoty możesz mieć w Niej wspomożenie. I dlatego mówi Ona „We mnie wszystka nadzieja życia i cnoty" (Syr 24,17).

Jest Ona zatem pełna łaski i tą pełnią przewyższa aniołów. Słusznie więc ma na imię „Maryja", co się tłumaczy „Od wewnątrz oświetlona" — „Napełni jasnością twoją duszę" (Iz 58,11) albo „Oświecająca innych", czyli cały świat. Dlatego też porównuje się Ją do słońca i księżyca.

10. Po drugie, przewyższa Ona aniołów zażyłością z Bogiem. To wyraził anioł, mówiąc „Pan z Tobą", jakby chciał powiedzieć: „Składam Tobie hołd, gdyż pozostajesz w większej zażyłości z Bogiem niż ja — Pan bowiem jest z Tobą".

Tym Panem jest Ojciec razem z Synem. Nie jest nim żaden anioł ani żadne inne stworzenie. „Święte, które się z Ciebie narodzi, będzie nazwane Synem Bożym" (Łk 1,35).

Tym Panem jest Syn w łonie. „Wznoś okrzyki i wołaj z radości, mieszkanko Syjonu, bo wielki jest pośród ciebie, święty Izraela" (Iz 12,6). Inaczej łączy się Pan z Błogosławioną Dziewicą, a inaczej z aniołem; z Nią jest jako Syn, z aniołem jako Pan.

Tym Panem jest Duch Święty przebywający w Niej jak w świątyni. Mówi się o Niej, że jest Świątynią Pana, przybytkiem Ducha Świętego, gdyż poczęła z Ducha Świętego: „Duch Święty zstąpi na Ciebie!" (Łk 1,35).

A więc Błogosławiona Dziewica jest bliższa Boga niż anioł: z Nią przebywa Bóg Ojciec. Bóg Syn i Bóg Duch Święty, czyli cała Trójca. Dlatego śpiewamy o Niej: „O godne miejsce spoczynku całej Trójcy!".

„Pan z Tobą" to najszlachetniejsze określenie, jakie anioł mógł Jej dać. Słusznie uszanował on Błogosławioną Dziewicę jako matkę Pana, a więc Panią. Stosownie też ma Ona na imię „Maryja", co w języku syryjskim oznacza „Panią".

11. Po trzecie, Maryja przewyższa aniołów czystością, bo nie tylko sama była czysta, ale i innym jej udzieliła.

Czystość Jej najwyższa obejmuje zarówno uwolnienie od winy, gdyż ta Dziewica nie popełniła żadnego ciężkiego ani lekkiego grzechu, jak i od kary.

12. Trzy bowiem przekleństwa spadły na człowieka z racji grzechu.

Pierwsze spadło na kobietę, gdyż poczynając, traci ona integralność cielesną, noszone dziecko jej ciąży i rodzi ona w bólu. Błogosławiona Dziewica była od tego wszystkiego wolna; poczęła, nie tracąc dziewictwa, w noszeniu doznała ulgi, a Zbawiciela porodziła w radości: „Rodząc i chwaląc zakwitnie w radości" (Iz 35,2).

13. Drugie spadło na mężczyznę, gdyż w pocie czoła zarabia na swój chleb. I od tego była wolna Błogosławiona Dziewica, gdyż jak powiada Apostoł, dziewice wolne są od trosk tego świata i jedynie Bogu się poświęcają (1 Kor 7).

14. Trzecie spadło zarówno na mężczyzn, jak i na kobiety, którzy oboje w proch się zamienią. I od tego została uwolniona Błogosławiona Dziewica, gdyż z ciałem została wzięta do nieba. Wierzymy bowiem, że po śmierci została wskrzeszona i zaniesiona do nieba: „Wyrusz, o Panie, na miejsce Twego odpocznienia, Ty i arka Twego poświęcenia" (Ps 132[131],8).

BŁOGOSŁAWIONA JESTEŚ MIĘDZY NIEWIASTAMI

15. Tak więc oczyszczona Ona była z wszelkiego przekleństwa i dlatego jest błogosławiona między niewiastami. To Ona sama zdjęła klątwę, przyniosła błogosławieństwo i otworzyła bramę niebios. Pasuje więc do Niej imię „Maryja", które się tłumaczy jako „Gwiazda Morza". Jak żeglarze kierują się gwiazdą morza do portu, tak chrześcijanie przez Maryję docierają do chwały.

16. Grzesznik niekiedy poszukuje czegoś, czego osiągnąć nie może, a osiąga to sprawiedliwy. „Dobremu przypadnie majątek grzesznika" (Prz 13,22). Ewa pragnęła owocu, ale nie znalazła w nim tego, czego oczekiwała. Błogosławiona zaś Dziewica w swoim owocu znalazła to wszystko, czego Ewa pragnęła.

17. Ewa bowiem doszukiwała się w swym owocu trzech rzeczy. Po pierwsze tego, co jej fałszywie obiecywał diabeł, mianowicie zrównania z Bogiem i wynikającego zeń poznania dobra i zła. „Będziecie — powiedział ów kłamca — jako bogowie" (Rdz 3,5). Skłamał, gdyż jest kłamcą i ojcem kłamstwa (J 8,44). Ewa jedząc owoc, nie stała się podobna do Boga, wręcz przeciwnie, stała się niepodobna; grzesząc, odstąpiła od swego zbawienia, od Boga, i dlatego została wygnana z raju. Tymczasem to właśnie podobieństwo znalazła Błogosławiona Dziewica w owocu swego łona, a za Nią wszyscy chrześcijanie. Poprzez Chrystusa łączymy się i upodobniamy się do Boga. „Gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jaki jest" (1 J 3,2).

Po drugie, Ewa pragnęła zakosztować owocu, gdyż wydawał się jej smaczny; nie znalazła jednak smaku, gdyż natychmiast uświadomiła sobie nagość i ból. My tymczasem w owocu Dziewicy znajdujemy słodycz i zbawienie. „Kto spożywa moje Ciało (...), ma życie wieczne" (J 6,54).

Po trzecie, owoc Ewy miał piękny wygląd. Piękniejszy jest owoc dziewicy, który podziwiać pragną aniołowie. „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich!" (Ps 45[44],3), a to dlatego, że jest odblaskiem ojcowskiej chwały.

Znalazła Ewa w swoim owocu to, co i każdy grzesznik odnajduje w swoim grzechu. My zatem szukajmy zaspokojenia naszych pragnień w owocu Dziewicy.

18. Owoc Maryi jest tak przez Boga pobłogosławiony, że przelewa się z niego łaska na nas składających Jemu hołd. „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym (...) w Chrystusie" (Ef 1,3). Hołd Mu składają aniołowie: „Błogosławieństwo i chwała, i mądrość, i dziękczynienie, i cześć, i moc, i potęga Bogu naszemu" (Ap 7,12); oraz ludzie: „Niech każdy język wyzna, że Pan Jezus Chrystus jest w chwale Boga Ojca" (Flp 2,11), „Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie!" (Ps 118[117],26).

Tak więc Dziewica jest błogosławiona; ale jeszcze bardziej jest błogosławiony Jej owoc.

przeł. Wojciech Giertych OP

WYKŁAD DWÓCH PRZYKAZAŃ MIŁOŚCI I DZIESIĘCIORGA PRZYKAZAŃ BOŻYCH

WYKŁAD DWÓCH PRZYKAZAŃ MIŁOŚCI I DZIESIĘCIORGA PRZYKAZAŃ BOŻYCH

Wstęp

I

1. Są trzy rzeczy konieczne do zbawienia człowieka: znajomość tego, w co należy wierzyć, znajomość tego, czego należy pragnąć i znajomość tego, co należy czynić. O pierwszym dowiadujemy się z *Wyznania wiary,* gdzie podane są artykuły wiary; o drugim mówi nam *Modlitwa Pańska*, o trzecim prawo.

Obecnie zajmiemy się tym, co należy czynić. Określają to cztery prawa.

2. Pierwsze z nich nazywa się prawem natury. Jest ono niczym innym jak światłem rozumu, wszczepionym nam przez Boga, dzięki któremu wiemy, co należy czynić i czego unikać. To światło i to prawo dał nam Pan Bóg w chwili stworzenia. Jest wielu takich, którzy nie zachowują tego prawa, a tłumaczą się tym, że go nie znają. Przeciwko nim jednak mówi prorok: „Wielu mówi: »Któż ukaże nam dobra?«" (Ps 4,7), jakby nie wiedzieli, co należy czynić. I zaraz odpowiada: „Ujawniło się nad nami światło Twojego oblicza, Panie", to jest właśnie światło rozumu, dzięki któremu wiemy, co należy czynić. Każdy na przykład wie, że jeśli nie chce, by jemu coś czyniono, to sam drugiemu nie powinien tego czynić; znane są też inne podobne zasady.

3. Chociaż jednak Bóg, stwarzając człowieka, dał mu prawo natury, to szatan posiał w człowieku inne prawo —pożądliwości. Dopóki bowiem dusza pierwszego człowieka była poddana Bogu, zachowując Boże przykaza-

nia, tak długo również i ciało było we wszystkim poddane duszy, a tym samym rozumowi. Skoro jednak diabeł odciągnął człowieka od zachowywania Bożych przykazań, także i ciało przestało słuchać rozumu. Na skutek tego, chociaż człowiek kierowany głosem rozumu pragnie dobra, to jednak pożądliwość odciąga go w przeciwnym kierunku. To właśnie wyraził Apostoł w Liście do Rzymian (7,23): „W członkach moich postrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu". Z tej przyczyny prawo pożądliwości niweczy często prawo natury i prawo rozumu. Stąd dodaje Apostoł: „podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu".

4. Ponieważ więc prawo natury pod wpływem prawa pożądliwości uległo zniszczeniu, potrzeba było, aby człowiek z powrotem został doprowadzony do czynów cnotliwych, a odwiedziony od grzesznych. Konieczne było zatem prawo pisane.

5. Trzeba nam zaś wiedzieć, że człowiek odwodzony bywa od zła i doprowadzany do dobra na dwa sposoby.

Najpierw pod wpływem strachu. Lęk przed piekłem i sądem ostatecznym ma szczególną moc, by odwieść człowieka od grzechu. Powiedziane jest bowiem w Księdze Mądrości Syracha (1,14): „Początkiem mądrości jest bojaźń Pana", a także: „Bojaźń Pana usuwa grzech" (1,21). Chociaż bowiem ten, który nie grzeszy na skutek bojaźni, nie jest jeszcze sprawiedliwy, to jednak jest już na drodze do sprawiedliwości.

W ten sposób odciąga człowieka od grzechu prawo Mojżesza. Niektórzy przekraczając je, zostali ukarani śmiercią. Czytamy w Liście do Hebrajczyków (10,28): „Kto przekracza prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie zeznania dwóch albo trzech świadków".

6. Ponieważ jednak prawo Mojżeszowe, jakkolwiek pod wpływem bojaźni odciągało od złego, czyniło to jed-

nak w sposób niedoskonały, powstrzymywało bowiem rękę, ale nie duszę, dany został inny sposób, mianowicie miłości. Takie właśnie jest prawo Chrystusa — ewangeliczne prawo miłości.

7. Pomiędzy tym prawem a prawem bojaźni zachodzi trojaka różnica.

Pierwsza to ta, że bojaźń czyni ludzi niewolnikami, a miłość — dziećmi. O nich mówi Apostoł: „Gdzie Duch Boży, tam wolność" (2 Kor 3,17). Tacy bowiem działają pod wpływem miłości jak dzieci.

8. Druga różnica bierze się stąd, że ci spod prawa bojaźni ubiegają się o dobra doczesne: „Jeżeli będziecie ulegli i posłuszni, dóbr ziemskich będziecie zażywać" (Iz 1,19). Drudzy natomiast skierowani są ku dobrom niebieskim: „Jeżeli chcesz wejść do życia wiecznego, zachowuj przykazania" (Mt 19,17). A także: „Pokutę czyńcie, przybliżyło się bowiem królestwo niebieskie" (Mt 3,2).

9. Trzecia różnica ukazuje pierwsze prawo jako trudne: „Dlaczego wkładacie na uczniów jarzmo, którego ani ojcowie nasi, ani my sami nie mieliśmy siły dźwigać?" (Dz 15,10). Drugie prawo natomiast jest lekkie: „Jarzmo moje jest słodkie, a brzemię moje jest lekkie" (Mt 11,30). Podobnie Apostoł mówi: „Nie otrzymaliście ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów" (Rz 8,15).

10. Jak już wyżej było powiedziane, mamy cztery rodzaje prawa: pierwsze — prawo natury, które Bóg dał przy stworzeniu; drugie — prawo pożądliwości; trzecie — prawo pisane i czwarte — prawo miłości i łaski, które jest prawem Chrystusa.

Ponieważ jednak nie wszyscy mogą być wykształceni, Chrystus dał jakby lekcję skróconą, by była wszystkim dostępna i nikt nie mógł się usprawiedliwić niewiedzą. Lekcją tą jest prawo Boskiej miłości. Wyraził to

Apostoł w słowach: „Słowo skrócone uczyni Pan na ziemi" (Rz 9,28).

II

11. To prawo, trzeba nam wiedzieć, powinno być regułą wszystkich czynów ludzkich. Tak jak w dziełach sztuki każde będzie uznane za dobre i prawidłowe, kiedy będzie zgodne z jej prawami, tak też i każdy ludzki czyn będzie słuszny i cnotliwy, jeśli podda się prawu Bożej miłości. Kiedy natomiast nie będzie z nim zgodny, nie będzie ani dobry, ani słuszny, ani doskonały. A zatem by czyny ludzkie uznane były za dobre, muszą być zgodne z prawem Bożej miłości.

III

12. Prawo Bożej miłości powoduje w człowieku cztery bardzo pożądane skutki.

Po pierwsze, jest źródłem duchowego życia. Wiadomo, że według prawa natury miłowany jest w miłującym. Stąd ten, kto kocha Boga, ma Go niejako w sobie: „Kto trwa w miłości, Trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim" (1 J 4,16).

Leży w naturze miłości, że miłującego przemienia ona w miłowanego. Stąd jeśli kochamy rzeczy mało warte, sami stajemy się mało warci: „Stali się wstrętni jak to, co kochali" (Oz 9,10). Jeśli natomiast kochamy Boga, nabieramy cech boskich: Ten, kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem" (1 Kor 6,17).

13. Święty Augustyn mówi: „Jak dusza jest życiem ciała, tak Bóg jest życiem duszy". Jest to oczywiste. Mówimy, że ciało żyje dzięki duszy, kiedy spełnia czynności

właściwe życiu. Gdy natomiast odejdzie, ciało przestaje działać. Tak też i dusza dokonywa czynów cnotliwych i doskonałych, kiedy działa pod wpływem miłości, dzięki której Bóg przebywa w duszy. Natomiast bez miłości dusza niczego nie może uczynić. „Kto nie miłuje, trwa w śmierci./ (1 J 3,14).

Trzeba nam jednak wiedzieć, że choćby ktoś miał dary Ducha Świętego, nie miał jednak miłości, to także nie będzie miał życia. Czy to bowiem będzie dar języków, czy dar wiary, czy jakikolwiek inny, bez miłości życia nie da. Choćby bowiem martwe ciało przybrać złotem i drogimi kamieniami, to i tak martwe pozostanie. Omówiliśmy więc pierwszy skutek miłości.

14. Drugim skutkiem jest zachowanie przykazań. Święty Grzegorz mówi: „Miłość Boża nie jest bezczynna. Jeśli jest, dokonuje wielkich rzeczy. Jeśli nie ma czynów, nie ma i miłości. Gorliwość w wypełnianiu Bożych przykazań jest zatem znakiem, że miłość jest obecna. Sami możemy potwierdzić, jak wielkich i trudnych dzieł może dokonać ten, kto kocha ze względu na tego, kogo kocha. „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę" (J 14,23).

15. Należy zwrócić uwagę, że kto zachowuje przykazanie Bożej miłości, zachowuje wszystkie przykazania. Mamy dwa rodzaje przykazań. Jedne mają charakter nakazów. Miłość je wypełnia, ponieważ pełnią prawa jest miłość. Inne czegoś zabraniają. Te również miłość wypełnia, bo jak mówi Apostoł: „złości nie wyrządza" (1 Kor 13,4).

16. Trzecim owocem miłości jest to, że stanowi osłonę w przeciwnościach. Temu, kto posiada miłość, nic nie może przynieść szkody, przeciwnie — wszystko obraca się na dobre: „Wiemy, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra" (Rz 8,28). Owszem, to, co przeciwne i trudne, kochającemu wydaje się słodkie, o czym chyba sami się przekonaliśmy.

17. Wreszcie czwarte dobro, które nam daje miłość: prowadzi nas do życia wiecznego. Tylko bowiem tym, którzy kochają, obiecane jest wieczne szczęście. Wszystko to, w czym nie ma miłości, jest niedostateczne. „Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego" (2 Tm 4,8).

18. Trzeba nam wiedzieć, że różnice w stopniu szczęśliwości wiecznej zależą wyłącznie od stopnia miłości, a nie od żadnej innej cnoty. Było wielu takich, którzy zachowywali surowsze posty niż apostołowie, lecz chwała, jaką ci ostatni otrzymali, jest większa niż wszystkich innych, właśnie ze względu na miłość. Oni otrzymali „Pierwociny Ducha", jak się wyraża Apostoł (Rz 8,23). Zatem stopień chwały zależy od stopnia miłości.

Omówiliśmy w ten sposób cztery rodzaje skutków, jakie powoduje miłość.

19. Poza nimi są jednak jeszcze inne, których nie można pominąć.

Najpierw, że miłość daje odpuszczenie grzechów. Widzimy to doskonale na samych sobie. Jeżeli ktoś kogoś obraził, lecz potem okazuje mu dowody wielkiej miłości, doznaje przebaczenia. Tak samo Bóg przebacza grzechy tym, którzy Go miłują. „Miłość zakrywa wiele grzechów" (1 P 4,8). Słusznie św. Piotr mówi: „zakrywa", Bóg bowiem nie karze za nie, jakby ich nie widział. I chociaż jest tu mowa o „wielu" grzechach, to według Salomona „Miłość wszelki błąd ukrywa" (Prz 10,12). Wskazuje na to szczególnie przykład Magdaleny: „Odpuszczone są jej liczne grzechy" i podana jest przyczyna: „ponieważ bardzo umiłowała" (Łk 7,47).

20. Ktoś jednak powie: Wystarczy zatem sama miłość, pokuta już nie jest potrzebna. Pomyślmy jednak, że nikt nie może prawdziwie kochać, jeśli prawdziwie nie żału-

je. Wiadomo przecież, że im bardziej kogoś kochamy, tym bardziej jest nam przykro, jeśli dozna od nas obrazy.

21. Dalej miłość stanowi źródło światła dla naszego serca. Czytamy w Księdze Hioba (37,19): „Wszyscy zanurzeni jesteśmy w mrokach". Często bowiem nie wiemy, co mamy czynić i czego pragnąć. Natomiast miłość poucza nas o tym, co jest konieczne do zbawienia. Podobnie czytamy w 1 Liście św. Jana (2,27): „Jego namaszczenie poucza was o wszystkim". Wynika to stąd, że tam, gdzie jest miłość, tam też jest obecny Duch Święty, który wie wszystko i prowadzi nas prostymi drogami, jak to czytamy w Psalmie 143. Podobnie mamy u Eklezjastyka: „Którzy się Pana boicie, miłujcie Go, a będą oświecone serca wasze" (Syr 2,10), by poznać to, co konieczne do zbawienia.

22. Miłość prowadzi człowieka do doskonałej radości. Nikt bez miłości nie może być prawdziwie szczęśliwy. Każdy bowiem, kto czegoś pragnie, tak długo nie będzie miał radości ani spokoju, dopóki tego nie osiągnie. Jeśli chodzi o rzeczy materialne, to gdy się ich nie ma, są przedmiotem pożądania, natomiast posiadane budzą niesmak i znudzenie. Inaczej jest z rzeczami duchowymi. Kto bowiem Boga miłuje, posiada Go, jego miłująca i spragniona dusza w Nim doznaje spoczynku. „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim" (1 J 4,16).

23. Dalej, miłość jest źródłem doskonałego pokoju. Rzeczy doczesne mają to do siebie, że stanowią przedmiot częstego pożądania, skoro jednak zostaną zdobyte, nie zaspokajają duszy, przeciwnie, posiadanie jednej rzeczy wywołuje chęć zdobycia następnej. „Niezbożnicy są jak morze wzburzone, które się uspokoić nie może" (Iz 57,20); podobnie: „Nie masz pokoju niezbożnikom, mówi Pan Bóg" (Iz 57,21). Inaczej jest z miłością Boga. Kto Boga kocha, cieszy się doskonałym pokojem: „Pokój

wielki tym, którzy Zakon Twój miłują i dla których nie jest on obrażeniem" (Ps 119[118],165).

Bierze się to stąd, że tylko Bóg może wystarczyć do zaspokojenia naszych pragnień. Bóg bowiem jest większy od naszego serca (1 J 3,20). Dlatego mówi św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*: „Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie, i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie". Podobnie mamy w Psalmie: „On twoje pragnienie nasyca dobrami" (103 [102],5).

24. Wreszcie miłość w szczególny sposób wywyższa człowieka w jego godności. Wszelkie inne stworzenia służą Bożemu majestatowi, tak jak dzieła sztuki służą artyście, natomiast miłość sługę zmienia w przyjaciela. Powiedział Pan do apostołów: „Już was nie będę nazywał sługami, lecz przyjaciółmi" (J 15,15).

25. Lecz czyż św. Paweł nie nazywa siebie sługą, podobnie też i inni apostołowie, którzy podpisują się jako słudzy?

Trzeba nam wiedzieć, że służba może być dwojakiego rodzaju. Jedna wypływa z bojaźni. Ta jest źródłem udręki i nie daje tytułu do zasługi. Jeśli bowiem ktoś powstrzymuje się od grzechu z lęku przed karą, nie ma zasługi, jest tylko sługą. Druga bierze się z miłości. Jeśli ktoś działa nie ze strachu przed sprawiedliwością, ale dla miłości Bożej, nie działa na sposób niewolnika, lecz jako wolny, to znaczy dobrowolnie. Stąd Chrystus może mówić: „Już was nie będę nazywał sługami". Dzięki czemu? Na to odpowiada Apostoł: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, lecz otrzymaliście ducha przybrania za synów" (Rz 8,15). „W miłości nie ma lęku (...), ponieważ lęk kojarzy się z karą" (1 J 4,18). Natomiast miłość czyni nas nie tylko wolnymi, ale także dziećmi: „Zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy" (1 J 3,1).

Mówimy o człowieku obcym, że stał się czyimś dzieckiem przybranym dzięki temu, że nabył prawo dziedziczenia po nim spadku. W taki sam sposób miłość daje tytuł do dziedziczenia życia wiecznego, jak to czytamy w Liście do Rzymian (8,16-17): „Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa". „Oto jak policzeni są między synów Bożych" (Mdr 5,5).

IV

26. Z tego, co było wyżej powiedziane, widzimy, jaka jest wartość miłości. Powinniśmy zatem z wielką pilnością starać się o jej zdobycie i utrzymanie.

Trzeba nam jednak wiedzieć, że nikt sam z siebie miłości nie zdobędzie, jest bowiem ona wyłącznym darem Boga. Mówi bowiem św. Jan: „Nie my umiłowaliśmy Boga, ale On sam nas umiłował" (1 J 4,10). Znaczy to, że nie dlatego On nas kocha, że myśmy Go wcześniej ukochali, ale właśnie dlatego my Go kochamy, że On to w nas sprawił swoją miłością.

27. Należy także zwrócić uwagę na to, że jakkolwiek wszystkie dary pochodzą od Ojca światłości, to ten dar miłości przewyższa wszystkie dary. Wszystkie inne bowiem można posiadać bez miłości i Ducha Świętego, natomiast jeśli ma im towarzyszyć miłość, to Duch Święty jest absolutnie konieczny. Apostoł w Liście do Rzymian (5,5) mówi: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany". Inne dary, takie jak dar języków, wiedzy, proroctwa mogą istnieć bez łaski i Ducha Świętego.

V

28. Jakkolwiek miłość jest darem Bożym, to jednak dla jej posiadania konieczna jest odpowiednia dyspozycja z naszej strony.

Konieczne są szczególnie dwa warunki dla jej zdobycia i wzrostu.

Dla zdobycia miłości pierwszym warunkiem jest pilne słuchanie słowa Bożego. Możemy się o tym przekonać z naszych własnych doświadczeń. Kiedy bowiem słyszymy o kimś pochlebne opinie, budzi się w nas miłość do niego. Tak samo słuchając słów Bożych, zapalamy się miłością do Boga. „W ogniu wypróbowana jest Twoja mowa i sługa Twój ją miłuje" (Ps 119[118],140). Podobnie w Psalmie: „Rozpaliła go mowa Pańska" (105[104],19). Stąd też ci dwaj uczniowie z Emaus gorejący miłością mówili: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?" (Łk 24,32). Podobnie w Dziejach Apostolskich (10) czytamy, jak to pod wpływem przemawiającego Piotra Duch Święty zstąpił na słuchających Bożego słowa. I tak często się zdarza, że podczas kazań ci, co przyszli z sercem zatwardziałym, na słowo kaznodziei zapalają się miłością.

29. Drugim warunkiem jest częste rozmyślanie o Bożych dobrodziejstwach. „Serce w mym wnętrzu rozgorzało" (Ps 39[38],4). Jeśli więc chcesz zdobyć Bożą miłość, rozmyślaj o nich. Musiałby być człowiek bardzo zatwardziały, gdyby myśląc o otrzymanych od Boga łaskach, o niebezpieczeństwach, których uniknął, o szczęściu, które mu Bóg obiecał, nie odczuł miłości wobec Boga. Stąd mówi św. Augustyn: „Twarde jest serce takiego człowieka, który, jeśli nawet sam miłości nie okazuje, to go nie stać nawet, by za miłość się wywdzięczyć". Mówiąc ogólnie, tak jak złe myśli niszczą miłość, tak myśli dobre ją zdobywają, karmią i zachowują. Dlatego

mówi Izajasz (1,16): „Usuńcie złość zamysłów waszych sprzed oczu moich". Podobnie czytamy w Księdze Mądrości (1,3): „Przewrotne myśli oddzielają od Boga".

30. A oto dwa środki, które posiadaną miłość rozwijają.

Najpierw niezaprzątanie serca sprawami doczesnymi. Serce ludzkie nie może całe równocześnie angażować się w sprawy, które między sobą biegunowo się różnią. Stąd im bardziej nasze serce oddali się od wartości ziemskich, tym bardziej się utwierdzi w miłości Bożej. Mówi św. Augustyn: „Nadzieja uzyskania czy zachowania dóbr doczesnych jest trucizną dla miłości; ograniczanie pożądliwości jest dla niej pokarmem; a brak pożądliwości — jest jej doskonałością; pożądliwość bowiem jest korzeniem wszelkiego zła" *(De diversis quaestionibus* LXXXIII).

Pożądliwość jest miłością rzeczy doczesnych.

31. Pierwszym sposobem dla jej ograniczenia jest bojaźń Boża. Niemożliwa zaś jest bojaźń Boża bez miłości. Z tego powodu powstawały zakony, dzięki którym dusza ludzka mogła oderwać się od spraw światowych i przemijających, a zająć się Bożymi. Mówi o tym Księga Machabejska (2 Mch 1,22): „Zaświeciło słońce, które przedtem było za chmurami". Słońce, to znaczy rozum ludzki, jest za chmurami, kiedy zajęty jest sprawami ziemskimi, natomiast świeci, kiedy uchyla się od nich. Rozjaśnia się wtedy i miłość Boża w nim rośnie.

32. Drugim środkiem jest cierpliwość w przeciwnościach. Wiadomo, że jeżeli dla kogoś, kogo kochamy, potrafimy wiele znieść, miłość przez to nie tylko nie słabnie, ale przeciwnie — wzrasta. „Wody wielkie (to znaczy utrapienia) nie zdołają ugasić miłości" (Pnp 8,7). Toteż święci, którzy znoszą przeciwności dla Boga, jeszcze bardziej utwierdzają się w miłości, tak jak artysta bardziej kocha to swoje dzieło, w które włożył więcej trudu. Tak więc i wierni im więcej przeciwności znoszą dla Boga,

tym bardziej wzrastają w Jego miłości. Można tu zastosować słowa Księgi Rodzaju (7,17): „Wody wezbrały (to znaczy utrapienia) i podniosły arkę ponad ziemię (to znaczy Kościół lub duszę człowieka sprawiedliwego)".

O MIŁOŚCI BOGA

33. Chrystus zapytany przed swoją męką przez uczonych w Piśmie, jakie jest największe i pierwsze przykazanie, odpowiedział: „Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca swego i z całej duszy swojej, i z całej myśli swojej; to jest największe i pierwsze przykazanie" (Mt 22,37). Niewątpliwie wśród wszystkich przykazań to właśnie jest największe, najwznioślejsze i najpotrzebniejsze, jak to wyżej było powiedziane.

34. Żeby zaś mogło ono być doskonale wypełnione, potrzeba czterech rzeczy.

Najpierw pamięć o Bożych dobrodziejstwach. Wszystko bowiem, co posiadamy: duszę, ciało, dobra zewnętrzne, mamy od Boga. Trzeba więc, abyśmy Mu nimi służyli 1 miłowali Go sercem doskonałym. Byłby wielkim niewdzięcznikiem ten, kto mając w świadomości otrzymane od kogoś dobrodziejstwa, dobroczyńcy swego by nie kochał. Mógł więc Dawid powiedzieć: „Wszystko od Ciebie pochodzi i co z ręki Twojej mamy, dajemy Tobie" (1 Krn 29,14). Słusznie też czytamy: „Z całego serca swego chwalił Pana i miłował Boga, który go stworzył" (Syr 47,8).

35. Druga sprawa to rozważanie o Bożym majestacie. Bóg większy jest od naszego serca (1 J 3), stąd choćbyśmy z całego serca i wszystkich sił Mu służyli, będzie to i tak mało. „Wywyższajcie Pana, ile tylko możecie, albowiem i tak będzie jeszcze wyższym" (Syr 43,30).

36. Trzecia sprawa to postawa wyrzeczenia wobec dóbr tego świata. Byłoby wielką niegodziwością stawiać

na równi z Bogiem jakiekolwiek dobro doczesne. „Do kogóż przyrównacie Boga?" — pyta Izajasz prorok (40,18). Ma to miejsce wtedy, gdy obok Boga kochamy rzeczy przemijające i zniszczalne. Jest to jednak zgoła niemożliwe. Czytamy bowiem u Izajasza proroka (28,20): „Za krótkie będzie łóżko, aby się wyciągnąć, i zbyt wąskie przykrycie, by się nim owinąć". Serce człowieka jest tutaj przyrównane do krótkiego łóżka i wąskiego przykrycia. W stosunku do Boga jest ono w rzeczy samej bardzo ograniczone, stąd jeśli coś poza Nim do serca swego przyjmiesz, to Jego samego usuniesz. Nie zniesie On bowiem, by ktoś inny był jeszcze właścicielem twojej duszy, podobnie jak mąż nie zniesie współwłaściciela swojej żony. Dlatego mówi Bóg w Księdze Wyjścia (20,5): „Ja, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym". Nie zniesie, żebyśmy kochali cokolwiek tak jak Jego czy poza Nim.

37. Czwarta sprawa wreszcie to całkowite unikanie grzechów Nikt nie może kochać Boga, jeżeli trwa w grzechu. „Nie możecie Bogu służyć i mamonie" (Mt 6,24). Jeśli więc trwasz w grzechu, nie kochasz Boga. Powiesz na to: kochał jednak ten, który był zdolny mówić: „Ach, Panie, wspomnij na to, proszę, że postępowałem wobec Ciebie wiernie i z doskonałym sercem" (Iz 38,3). Tak, jednakże Eliasz wołał: „Jak długo będziecie chwiać się na obie strony?" (1 Kri 18,21). Jak kulawy chwieje się raz w jedną, raz w drugą stronę, tak grzesznik raz grzeszy, to znów stara się Boga przejednać. Stąd Pan mówi u proroka Joela (2,12): „Nawróćcie się do Mnie z całego waszego serca".

38. Mamy dwa rodzaje ludzi, którzy grzeszą przeciwko temu przykazaniu.

Najpierw ci, którzy unikają jednego grzechu, np. nieczystości, popełniają inny, np. grzech lichwy. To ich jednak nie ustrzeże od potępienia, bo „choćby ktoś przestrzegał całego Prawa, a przestąpiłby tylko jedno przykazanie, ponosi winę za wszystkie" (Jk 2,10).

Są też tacy, którzy wyznają na spowiedzi pewne tylko grzechy, a inne nie, albo też na jednej część, a na drugiej resztę. Ci także nie zasługują na przebaczenie, przeciwnie, grzeszą tym, że chcą Pana Boga oszukać i wprowadzają podział do sakramentu.

Co do tych pierwszych ktoś powiedział: „Bezbożnie czynią ci, którzy od Boga oczekują przebaczenia w połowie". Co do drugich czytamy w Psalmie: „Przed Nim serca wasze wylejcie" (62[61],9); znaczy to, że wszystkie grzechy trzeba wyznać na spowiedzi.

39. Było już powiedziane, że człowiek całego siebie powinien Panu Bogu złożyć w darze. Zapytajmy teraz, co się na to składa? Będzie to dar poczwórny: serce, dusza, umysł i siła. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza (22,37): „Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca twego, z całej duszy twojej, ze wszystkiej myśli twojej i z całej siły twojej".

40. Przez serce rozumie się tutaj intencję. Intencja ma w sobie taką moc, że podporządkowuje sobie wszystkie czyny. Stąd jeśli czyny dobre spełnione będą w złej intencji, same staną się złe. „Jeśli twoje oko (to znaczy intencja) jest chore, całe ciało twoje również będzie pogrążone w ciemności" (Łk 11,34), to jest całość twoich czynów. Powinniśmy więc w każdym naszym działaniu intencję kierować ku Bogu. „Czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie" (1 Kor 10,31).

41. Nie wystarczy jednak sama dobra intencja. Potrzebna jest także dobra wola, którą tu oznacza dusza. Nieraz ktoś działa w dobrej intencji, lecz bezużytecznie, jeśli zabraknie prawej woli. Gdyby na przykład ktoś popełnił kradzież, aby nakarmić ubogiego, ma wprawdzie dobrą intencję, ale wola jest wypaczona. Żadne zło nie może być usprawiedliwione dobrą intencją. „Czyż mamy czynić zło, aby stąd wynikło dobro?" — pyta św. Paweł (Rz 3,8).

Dobra wola wtedy jest zgodna z intencją, kiedy odpowiada woli Bożej. Prosimy o nią codziennie, mówiąc: „Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi". Podobnie czytamy w Psalmie: „Jest moją radością, mój Boże, czynić Twoją wolę" (40[39],9). Dlatego jest powiedziane: „z całej duszy twojej". Dusza bowiem w Piśmie Świętym często jest rozumiana jako wola. „Jeśli się cofnie, nie upodoba sobie dusza moja w nim" (Hbr 10,38).

42. Ale może być i tak, że intencja jest dobra i wola dobra, ale umysł skażony jest grzechem. Trzeba więc i cały umysł podporządkować Bogu. Apostoł mówi w 2 Liście do Koryntian (10,5): „Wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi". Jest wielu takich, którzy nie popełniają grzechu czynem, z upodobaniem jednak i często o nim myślą. Przeciwko takim powiedziane jest u Izajasza (1,16): „Usuńcie złość zamysłów waszych". Są także i tacy, którzy zadufani w swojej mądrości nie chcą dać posłuchu wierze. Ci też nie podporządkowują swojego rozumu Bogu. Do nich mówi Księga Przysłów (3,5): „Nie polegaj na swoim rozsądku".

43. To wszystko jednak jeszcze nie wystarczy. Panu Bogu trzeba dać również „całą swoją siłę". „Moc moją przy Tobie zachowam" (Ps 59[58],10). Są bowiem tacy, którzy swoje siły zużywają, grzesząc, są mocni w grzechu. Przeciwko takim mówi Izajasz (5,22): „Biada tym, którzy są bohaterami w piciu wina i dzielni w mieszaniu sycery". Inni ujawniają swoją siłę, wyrządzając szkodę bliźnim, podczas gdy powinni jej użyć w świadczeniu im pomocy, jak to czytamy w Księdze Przysłów (24,11): „Ratuj wleczonych na śmierć, wstrzymaj rózgi, by nie zabijały".

Tak więc miłość Boga każe Mu dać: dobrą intencję, wolę, umysł i siłę.

44. Chrystus zapytany, które jest największe przykazanie, na jedno pytanie dał dwie odpowiedzi. Pierwsza jest taka: „Będziesz miłował Pana Boga twego". O tym wyżej była mowa. Druga natomiast: „A bliźniego twego jak siebie samego". Kto to przykazanie zachowa, całe Prawo wypełni. Tak mówi Apostoł: „Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa" (Rz 13,10).

45. Można wskazać cztery motywy miłości bliźniego.

Najpierw miłość Boża. Święty Jan mówi w swoim Liście: „Jeśliby ktoś mówił: Miłuję Boga, a brata swego nienawidził, jest kłamcą" (1 J 4,20). Kto bowiem twierdziłby, że kogoś kocha, a nienawidziłby jego syna lub innego członka rodziny, kłamie. Wszyscy jesteśmy przecież dziećmi i członkami Chrystusa. „Jesteście ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami" (1 Kor 12,27). Wynika stąd, że kto nienawidzi bliźniego, nie kocha Boga.

46. Drugim motywem jest przykazanie Boże. Chrystus przed swoim odejściem wśród wielu innych poleceń dał swoim uczniom przede wszystkim takie: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali, jak Ja was umiłowałem" (J 15,12). Nie można zachować przykazań Bożych, nie kochając bliźniego. Stąd sprawdzianem zachowania Bożego prawa jest miłość bliźniego. Pan mówi: „Po tym wszyscy poznają, że jesteście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali" (J 13,35). Nie mówi, że poznają po wskrzeszaniu umarłych czy po jakimś innym oczywistym znaku, lecz po tym jednym: „jeżeli będziecie się wzajemnie miłowali". Miał to na myśli św. Jan, kiedy mówił: „My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci" (1 J 3,14).

47. Trzecim motywem jest wspólnota natury. Powiedziane jest w Księdze Mądrości Syracha (13,16): „Każde stwo-

rżenie miłuje sobie podobne". Ponieważ więc wszyscy ludzie mają tę samą naturę, powinni się wzajemnie miłować. Stąd nienawiść wobec bliźniego jest nie tylko przeciwko prawu Bożemu, ale także przeciwko prawu natury.

48. Czwartym motywem są korzyści, jakie stąd wypływają. To, co jest korzystne dla jednego, staje się korzystne dla drugiego dzięki miłości. Ona jednoczy Kościół i czyni wszystko wspólnym. „Jestem przyjacielem wszystkich, którzy się boją Ciebie, co strzegą Twych postanowień" (Ps 119[118],63).

49. „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego". Jest to drugie przykazanie Prawa, a dotyczy miłości bliźniego. O tym, że powinniśmy go kochać, było już powiedziane. Pozostaje teraz omówić sposoby. Wskazuje na nie określenie: „jak siebie samego".

W związku z tym poczynimy pięć uwag.

Pierwsza to ta, że powinniśmy bliźniego miłować rzeczywiście jak siebie samych. A będzie tak wtedy, gdy będziemy to czynić ze względu na niego samego, a nie ze względu na siebie.

50. Miłość jest trojaka. Dwie jej postaci nie są prawdziwe, trzecia prawdziwa.

Pierwsza jest interesowna. W Księdze Mądrości Syracha (6,10) czytamy: „Bywa przyjaciel, ale tylko jako przyjaciel stołu, nie wytrwa w dniu twego ucisku". Oczywiście nie jest to prawdziwa miłość. Ustaje, kiedy zniknie korzyść. Nie zależy nam wtedy na dobru bliźniego, ale na dobru własnym.

Jest inna miłość, której motywem jest przyjemność. Ona także nie jest prawdziwa, ponieważ ustaje z ustaniem przyjemności. Nie tyle nam tutaj zależy na dobru bliźniego, ile na dobru własnym.

Trzecia postać miłości to ta, której motywem jest cnota. Ta tylko jest prawdziwa. Kochamy bowiem bliźniego nie ze względu na własne dobro, ale na jego dobro.

51. Druga uwaga, to zachowanie porządku miłości. Nie można bliźniego kochać ponad Boga czy choćby tak jak Boga. O tym porządku poucza nas Pan w Ewangelii św. Mateusza (10,37): „Kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien, i kto miłuje syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien".

52. Trzecia uwaga, to że mamy kochać czynem. Gdy chodzi o miłowanie siebie, potrafisz skutecznie troszczyć się o to, co dla ciebie dobre, a unikać tego, co złe. Powinieneś być taki sam wobec bliźniego. „Nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą" (1J 3,18). Najgorsi są ci, którzy słowem miłują, a w sercu żywią złe myśli. O takich mówi Psalm: „Rozmawiają przyjaźnie z bliźnimi, a w duszy żywią zły zamiar" (28[27],3). Tak samo Apostoł: „Miłość niech będzie bez obłudy" (Rz 12,9).

53. Uwaga czwarta, że miłować trzeba wytrwale, tak jak sam siebie wytrwale miłujesz. Czytamy w Księdze Przysłów (17,17): „Przyjaciel kocha w każdym czasie, a bratem się staje w nieszczęściu", więc w przeciwności i pomyślności, szczególnie zaś w przeciwności, jako że „przyjaciela poznaje się w biedzie".

54. Powiemy teraz o tym, co pomaga utrzymać przyjaźń: dwie rzeczy Najpierw cierpliwość. Mówi Księga Przysłów (26,21): „Człowiek gniewliwy do swarów pobudza". Potem pokora, która pomaga w cierpliwości. „Skutkiem pychy stale są kłótnie" (Prz 13,10). Kto ma wygórowane zdanie o sobie, a gardzi drugim, nie będzie cierpliwy wobec jego słabości.

55. Wreszcie uwaga piąta, że bliźniego trzeba kochać miłością czystą, która nie prowadzi do grzechu, wszak i siebie nie możesz kochać tak, by to łączyło się z utratą Boga. Czytamy w Ewangelii św. Jana (15,9): „Trwajcie w miłości mojej". A w Księdze Mądrości Syracha (24,18): „Jam matką pięknej miłości".

56. „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego". Żydzi i faryzeusze to przykazanie błędnie pojmowali, uważając, że Bóg każe miłować przyjaciół, a nienawidzić nieprzyjaciół, stąd za bliźnich uważali tylko tych pierwszych. Chrystus jednak zganił takie rozumienie, mówiąc: „Miłujcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą" (Mt 5,44).

57. Wynika stąd, że kto żywi nienawiść do swego brata, nie może być zbawiony. „Kto swojego brata nienawidzi, żyje w ciemności" (1 J 2,11). Dostrzegamy tutaj jednak pewną sprzeczność. Przecież niektórzy święci żywili nienawiść. „Nienawidzę ich pełnią nienawiści" — czytamy w Psalmie (139[138],22). Podobnie mamy w Ewangelii: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem" (Łk 14,26).

58. Otóż przykładem dla nas ma być zawsze Chrystus. Bóg zaś miłuje i nienawidzi, ponieważ w każdym człowieku napotykamy naturę i grzech. Naturę trzeba kochać, ale grzech nienawidzić. Jeśli więc ktoś życzyłby człowiekowi, by poszedł do piekła, nienawidziłby natury, jeśli natomiast pragnąłby, aby ten człowiek był dobry, tym samym będzie nienawidził jego grzechu, a grzech przecież trzeba nienawidzić. Czytamy w Psalmie: „Nienawidzisz wszystkich złoczyńców" (5,6). A w Księdze Mądrości (11,24): „Miłujesz wszystko, co jest, i nic nie masz w nienawiści z tego, coś uczynił". Tak więc Bóg miłuje i nienawidzi: miłuje naturę, nienawidzi grzechu.

59. Może się czasem zdarzyć, że człowiek czyni zło, ale dzieje się to bez winy. Kiedy mianowicie ze zła chce wyprowadzić dobro. Pan Bóg również tak czyni. Zdarza się bowiem, że człowiek, który był grzesznikiem, kiedy dopisywało mu zdrowie, potem w chorobie się nawraca i staje się człowiekiem dobrym. „Utrapienie da zrozumienie słuchowi" — jak mówi Izajasz prorok (28,19). To

samo, gdy pragniesz nieszczęścia dla tyrana niszczącego Kościół, chcesz bowiem przez to dobra dla Kościoła. „Niech będzie błogosławiony nasz Bóg, który wydał na śmierć tych, którzy się dopuścili bezbożności" — czytamy w Księgach Machabejskich (2 Mch 1,17).

A trzeba nie tylko tego chcieć, ale także współdziałać w tym czynnie. To nie jest grzech, kiedy według wymagań sprawiedliwości ogranicza się złych ludzi w ich działaniu. Ci, którzy to czynią, według Apostoła „z woli Boga pełnią swój urząd" (Rz 13,6). I jest to wyrazem miłości, kara bowiem służy duchowemu dobru. Poza tym dobro społeczności jest cenniejsze niż dobro pojedynczego człowieka.

60. W miłości bliźniego nie wystarczy tylko nie chcieć dla niego zła, musi się pozytywnie chcieć dobra, to znaczy jego uwolnienia z grzechów i życia wiecznego.

Możemy tego chcieć w dwojaki sposób. Najpierw w ogólności, jako że jest stworzeniem Bożym, zdolnym do uczestniczenia w wiecznym życiu, albo w sposób specjalny, ponieważ jest naszym przyjacielem czy towarzyszem.

W pierwszym wypadku nie można nikogo wyłączać. Za każdego trzeba się modlić i jeśli będzie tego wymagać konieczność, przyjść mu z pomocą. Nie ma jednak obowiązku być z każdym w zażyłości. Powinien on jednak korzystać z niej w wypadku, gdyby cię prosił o przebaczenie. Byłby wtedy jak przyjaciel. Jeślibyś mu przebaczenia odmówił, nienawidziłbyś przyjaciela.

Czytamy w Ewangelii św. Mateusza (6,14-5): „Jeżeli przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski. Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień". W *Modlitwie Pańskiej* podobnie mówimy: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom".

61. „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego". Powiedziane było, że popełnisz grzech, jeśli nie przebaczysz proszącemu cię o to. Będzie doskonalszą jeszcze rzeczą, jeśli uda ci się go do siebie zjednać, chociaż nie masz takiego obowiązku. Jest jednak wiele powodów, żebyś to uczynił.

Pierwszy to pragnienie zachowania własnej godności. Każda godność ma swój właściwy sposób wyrazu. Nie można o niego nie dbać. Największą spośród godności jest godność dziecka Bożego. Jej znakiem jest to, że będziesz kochał swych nieprzyjaciół. Czytamy w Ewangelii św. Mateusza (5,44): „Miłujcie waszych nieprzyjaciół: tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie". Jeśli kochasz przyjaciela, nie stanowi to jeszcze dowodu, że jesteś dzieckiem Bożym; poganie-także to czynią, jak mówi Chrystus w Ewangelii św. Mateusza (5).

62. Drugi powód to ambicja zwycięstwa. Jest ono naturalnym pragnieniem każdego. Trzeba więc, żebyś usiłował swoją dobrocią zjednać sobie tego, który cię obraził i wtedy jesteś zwycięzcą, w przeciwnym bowiem wypadku on przeciągnie cię na stronę nienawiści, i wtedy przegrałeś. W Liście do Rzymian (12,21) czytamy: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!".

63. Trzeci powód to wieloraka płynąca stąd korzyść. Nabywasz bowiem w ten sposób przyjaciół. Oto co czytamy w Liście do Rzymian (12,20): „Jeżeli nieprzyjaciel twój cierpi głód, nakarm go. Jeżeli pragnie, napój go. Tak bowiem czyniąc, węgle żarzące zgromadzisz na jego głowę". Podobnie mówi św. Augustyn: „Nie ma lepszego sposobu, by skłonić kogoś do miłości, jak uprzedzić go w miłości. Nikt nie jest aż tak twardy, by nie był wrażliwy na czyjąś miłość, nawet jeśli sam nie kocha". „Z wiernym przyjacielem nie można niczego porównać" — czytamy w Księdze Mądrości Syracha (6,15). A w Księdze Przysłów (16,7): „Gdy się podobają Panu drogi czło-

wiecze, nawet i nieprzyjaciół jego przywiedzie do pokoju".

64. Czwarty powód to większa szansa na wysłuchanie modlitw. Święty Grzegorz w odniesieniu do tekstu z Księgi Jeremiasza (15,1): „Gdyby Mojżesz i Samuel stanęli przede Mną (...)" mówi, że Bóg dlatego czyni o nich wzmiankę, iż wstawiali się za nieprzyjaciółmi. Podobnie Chrystus wołał: „Ojcze, przebacz im!" (Łk 23,34). Również św. Szczepan dzięki modlitwie za nieprzyjaciół przysłużył się bardzo Kościołowi, pozyskał bowiem św. Pawła.

65. Piąty powód to łatwiejsze uniknięcie grzechu, czego przecież bardzo pragniemy. Zdarza się przecież, że popełniamy grzech, a nie szukamy Boga i wtedy Bóg sam nas do siebie przyciąga bądź to chorobą, bądź w inny sposób. „Zagrodzę drogę twoją cierniem" — mówi Bóg u Ozeasza proroka (2,8). Tak właśnie postąpił Bóg wobec św. Pawła. Czytamy w Psalmie: „Błądzę jak owca, która zginęła; szukaj swego sługi" (119[118],176). A w Pieśni nad Pieśniami (1,4): „Pociągnij mnie za sobą". Spełni się to za nas, gdy zjednamy sobie nieprzyjaciela, darowując mu winę, jak to czytamy u św. Łukasza (6,38): „Jaką miarą mierzyć będziecie, taką i wam odmierzą". Podobnie mamy w tym samym miejscu: „Odpuszczajcie, a będzie i wam odpuszczone" (6,37). A w Ewangelii św. Mateusza (5,7): „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią". Nie ma większego miłosierdzia, jak przebaczyć winowajcy.

I Przykazanie
„NIE BĘDZIESZ MIAŁ BOGÓW CUDZYCH PRZEDE MNĄ" (Wj 20,3) <<

66. Jak już było powiedziane, całe prawo Chrystusa opiera się na miłości. Miłość zaś opiera się na dwu przy-

kazaniach, z których jedno dotyczy miłości Boga, a drugie bliźniego. O tych dwu przykazaniach była już mowa. Przystępujemy teraz do omówienia Dziesięciu Przykazań danych przez Boga Mojżeszowi, wypisanych na dwu kamiennych tablicach. Trzy z nich dotyczą miłości Boga, a siedem miłości bliźniego. W rezultacie całe Prawo opiera się na dwu przykazaniach.

Nie będziesz miał bogów cudzych

67. To jest pierwsza rzecz, która łączy się z miłością Boga: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną".

Starożytni w wieloraki sposób przekraczali to przykazanie.

Niektórzy czcili demony. „Wszyscy bogowie pogańscy to czarci", jak powiedziano w Psalmie (96[95],5). Jest to najgorszy i najbardziej przerażający grzech.

Obecnie jest również wielu takich, którzy to przykazanie przekraczają, ci mianowicie, którzy zajmują się gusłami i wróżbiarstwem. Według św. Augustyna zawsze wiąże się to z jakimś paktem z szatanem. Czytamy w 1 Liście do Koryntian (10,20): „Nie chciałbym, byście mieli coś wspólnego z demonami" i dalej: „Nie możecie pić z kielicha Pana i z kielicha demonów" (10,21).

68. Inni czcili ciała niebieskie, uważając je za bogów. Mówi Księga Mądrości (13,2): „Ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie uznali za bóstwa". Stąd Mojżesz zabronił Żydom podnosić oczu i oddawać cześć słońcu, księżycowi i gwiazdom. „Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i gwiazdy i wszystkie zastępy niebios, obyś nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył, bo Pan, Bóg twój, przydzielił je wszystkim narodom pod niebem" (Pwt 4,19).

Przeciwko temu przykazaniu grzeszą astrolodzy, którzy twierdzą, że gwiazdy oddziałują na dusze ludzkie, kierują losami ludzi, a przecież to gwiazdy są dla ludzi, a nie odwrotnie, a Panem ludzi jest tylko Bóg.

69. Inni oddawali cześć niższym żywiołom, jak mówi Księga Mądrości (13,2): „Ogień, powietrze (...) uznali za bóstwa". Uczestnikami ich błędu są ludzie, którzy przywiązując się zbytnio do dóbr ziemskich, w niewłaściwy sposób ich używają. Apostoł w Liście do Efezjan (5,5) nazywa takich „bałwochwalcami".

70. Inni jeszcze błądzili w tym, że oddawali cześć boską ludziom, ptakom czy innym stworzeniom, także sobie samym. Ten błąd ma trojakie źródło.

Najpierw zbytnia cielesność. Czytamy w Księdze Mądrości (14,15): „Ojciec w przedwczesnym żalu pogrążony, sporządził obraz młodo zabranego dziecka i odtąd jako boga czcił ongi zmarłego człowieka, a dla poddanych ustanowił wtajemniczenia i obrzędy".

Po wtóre pochlebstwo. Niektórzy, nie mogąc otaczać kultem pewnych ludzi na skutek ich nieobecności, potworzyli sobie ich podobizny i im cześć oddawali. „Na rozkaz władców czczono posągi, nie mogąc z powodu odległego zamieszkania czcić ich osobiście" — czytamy w Księdze Mądrości (14,17). Tak czynią wszyscy, którzy kochają i czczą ludzi bardziej niż Boga. A u św. Mateusza (10,37) czytamy: „Kto miłuje ojca albo matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien". Tak samo w Psalmie: „Nie pokładajcie ufności w książętach ani w człowieku, u którego nie ma wybawienia" (146[145],3).

Po trzecie wreszcie zarozumiałość. Niektórzy we własnej pysze kazali siebie nazywać bogami, jak to czytamy w Księdze Judyty o Nabuchodonozorze. To samo u Ezechiela proroka (28,2): „Powiedziałeś: Ja jestem Bogiem". Zachowują się tak ci, którzy bardziej wierzą swojemu rozumowi niż Bożym przykazaniom. Idąc za pożądliwo-

ścią ciała, stawiają je w miejsce Boga, jak to czytamy w Liście do Filipian (3,19): „Ich bogiem jest brzuch".

Tego wszystkiego trzeba się bardzo strzec.

Przede Mną

71. Jak już było powiedziane, pierwszym przykazaniem Prawa jest to, które zabrania czcić kogokolwiek poza jednym Bogiem. Przemawia za tym pięć powodów.

Pierwszy wynika z godności Boga. Jeżeli Mu się jej odmówi, wyrządza Mu się zniewagę, podobnie jak się to dzieje w stosunkach ludzkich. Każdemu człowiekowi będącemu na jakimś stanowisku należy się odpowiednia cześć. Byłoby więc niegodziwością odmówić królowi tego, co przysługuje jego godności. A są tacy, którzy w ten sposób zachowują się wobec Boga, jak to czytamy w Liście do Rzymian (1,23): „Zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka". Urąga to Bogu w najwyższym stopniu. Stąd mówi Bóg u Izajasza proroka (42,8): „Chwały mojej nie odstąpię innemu ani czci mojej bożkom".

72. Tu zwróćmy uwagę, że elementem majestatu Boga jest to, iż wszystko wie. Łacińskie imię Boga: *Deus* pochodzi od *videns* — widzący. Jest to jeden z przymiotów Bóstwa. Czytamy u Izajasza proroka (41,23): „Objawcie to, co ma nadejść w przyszłości, abyśmy poznali, że jesteście bogami". A w Liście do Hebrajczyków (4,13): „Wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczami Jego". Tej to godności Boga uwłaczają wróżbiarze. Na ich temat czytamy u Izajasza (8,19): „Czy nie od Boga powinien lud dowiadywać się o losie żywych i umarłych?".

73. Drugi powód mamy z hojności Boga. Wszelkie dobro mamy od Niego. To również jest potwierdzeniem Jego majestatu, że On jest sprawcą i dawcą każdego do-

bra: „Gdy rękę swą otwierasz, sycą się dobrami" — czytamy w Psalmie (104[103],28). Wnosimy to także z Jego imienia *Deus*, które w języku łacińskim kojarzy się z *distributio*—rozdzielanie.

Byłbyś więc bardzo niewdzięczny, gdybyś nie był świadom tego, co od Niego otrzymałeś. Byłoby to równoznaczne z zachowaniem się Izraelitów, którzy po wyprowadzeniu z Egiptu uczynili sobie bożka. „Pobiegnę za swymi kochankami" — jak to czytamy u Ozeasza proroka (2,7). Tak samo się dzieje, kiedy ktoś w kimś innym niż Bogu pokłada swą nadzieję. Natomiast Psalm mówi: „Błogosławiony, kto złożył swą nadzieję w Panu" (40 [39] ,5). Nawiązuje do tego również tekst z Listu do Galatów (4,9-10): „Teraz, gdyście Boga poznali (...), jakże możecie powracać do tych bezsilnych i nędznych żywiołów, pod których niewolę znów chcecie się poddać? Zachowujecie dni, święta nowiu i lata".

74. Trzeci powód mamy z tytułu naszego zobowiązania. Wyrzekliśmy się szatana i obiecaliśmy wierność Bogu, nie możemy więc naszej przysięgi łamać. Czytamy w Liście do Hebrajczyków (10,28-29): „Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie zeznania dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezcześcił krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski". To samo mamy w Liście do Rzymian (7,3): „Kobieta zamężna uchodzić będzie za cudzołożną, jeśli za życia swego męża współżyje z innym mężczyzną" i taka powinna być spalona. Biada więc grzesznikowi, który kroczy dwiema drogami i chwieje się na obie strony.

75. Czwarty powód to groźba wpadnięcia pod władzę szatana. Czytamy u Jeremiasza (16,13): „Służyć będziecie bogom cudzym, we dnie i w nocy, którzy wam

nie dadzą odpoczynku". Szatan bowiem nie poprzestaje na jednym grzechu, lecz usiłuje skusić do następnego. Czytamy bowiem w Ewangelii św. Jana (8,34): „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu", dlatego wyzwolić się z grzechu nie jest łatwo, na co także zwraca uwagę św. Grzegorz: „Grzech, którego nie zmaże się przez pokutę — rychło swoim ciężarem doprowadzi do następnego".

Całkiem inaczej jest, kiedy człowiek poddany jest Bogu, Jego nakazy bowiem nie są ciężkie. „Jarzmo moje jest słodkie, a brzemię lekkie" — mówi Chrystus (Mt 11,30). Wystarczy, jeśli człowiek tyle czyni dla Boga, ile czynił dla grzechu. Święty Paweł w Liście do Rzymian (6,19) mówi: „Jak oddawaliście członki wasze na służbę nieczystości i nieprawości, pogrążając się w nieprawości, tak teraz wydajcie członki wasze na służbę sprawiedliwości, dla uświęcenia". Mówi się natomiast o sługach diabła: „Nasyciliśmy się na drogach bezprawia i zguby, błądziliśmy po bezdrożnych pustyniach" (Mdr 5,7).

76. Piąty powód to wielkość nagrody. Nigdzie nie ma tak wspaniałych obietnic nagrody jak w Prawie Chrystusa. Saracenom obiecuje się rzeki mleka i miodu, Żydom — ziemię obiecaną, natomiast chrześcijanom — chwałę aniołów. Czytamy w Ewangelii św. Mateusza (22,30): „Będą jak aniołowie w niebie". Podobnie św. Piotr powiedział: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego" (J 6,68).

II Przykazanie
„NIE BĘDZIESZ BRAŁ IMIENIA PANA BOGA TWEGO NADAREMNO" (WJ 20,7)

77. Tak jak uznajemy jednego Boga, tak też mamy Mu okazywać najwyższą cześć. Dotyczy to przede wszyst-

kim Jego imienia. Stąd „Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno".

Słowu „daremny" możemy przypisać trojaką treść.

78. Najpierw to wszystko, co jest fałszywe. Czytamy w Psalmie: „Wszyscy mówią kłamliwie do bliźniego" (12[11],3). Wzywasz więc imienia Pańskiego nadaremnie, kiedy potwierdzasz nim kłamstwo. U Zachariasza proroka (8,17) jest powiedziane: „Nie przysięgajcie fałszywie". A w innym miejscu: „Nie możesz pozostać przy życiu, bo głosisz kłamstwa w imię Pana" (13,3).

79. Taki człowiek znieważa Boga, siebie samego i wszystkich ludzi.

Znieważa Boga, ponieważ powołując się na Jego autorytet dla potwierdzenia fałszu, daje wyraz przekonaniu, że Bóg nie zna prawdy i tym samym czyni Go ignorantem, podczas gdy „wszystko odkryte i odsłonięte jest przed Jego oczyma" — jak czytamy w Liście do Hebrajczyków (4,13); albo też twierdzi, że Bóg kocha kłamstwo, gdy jest całkiem odwrotnie, jak mówi Psalm: „Zsyłasz zgubę na wszystkich, co mówią kłamliwie" (5,7); albo wreszcie uwłacza Jego potędze, jakby Bóg nie był zdolny do ukarania kłamstwa.

Znieważa siebie samego, ponieważ prowokuje Boga, by wymierzył mu karę. To samo bowiem znaczą słowa: „Zaklinam się na Boga, że tak jest" i „Niech mnie Bóg pokarze, jeśli tak nie jest".

Znieważa wreszcie wszystkich ludzi. Nie ma podstaw trwałości taka społeczność, w której ludzie sobie nawzajem nie wierzą. Przysięga zaś jest po to, by rozwiać wątpliwości. „Przysięga dla stwierdzenia prawdy jest zakończeniem sporu między ludźmi" — czytamy w Liście do Hebrajczyków (6,16).

Tak więc człowiek tego rodzaju znieważa Boga, jest okrutny dla siebie i wyrządza szkodę ludziom.

80. Dalej „daremne" jest to, co jest próżne, niepotrzebne. W Psalmie czytamy: „Pan zna myśli ludzkie, że są one marnością" (94[93],11).

W Starym Testamencie zabronione było przysięgać fałszywie. Natomiast Chrystus zezwolił na przysięgę tylko w wypadku konieczności: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie będziesz fałszywie przysięgał, a Ja wam powiadam: Wcale nie przysięgajcie" (Mt 5,33-34). Powodem jest to, że w niczym nasza słabość nie daje tak znać o sobie, jak w języku. Święty Jakub w swoim Liście (3,8) mówi, że „języka nikt z ludzi nie potrafi okiełznać", stąd taka łatwość w posługiwaniu się przysięgą. A Chrystus w Ewangelii św. Mateusza (5,37) mówi: „Niech mowa wasza będzie: Tak, tak; nie, nie". W innym zaś miejscu: „A Ja wam powiadam: Wcale nie przysięgajcie" (5,34).

81. Przysięga jest jak lekarstwo. Przyjmuje się je nie zawsze, ale tylko w wypadku konieczności. I dlatego mówi Chrystus w Ewangelii św. Mateusza (5,37): „Co nadto jest, od Złego pochodzi". A oto co czytamy w Księ-dze Mądrości Syracha (23,9-10): „Nie przyzwyczajaj ust swoich do wypowiadania przysięgi i nie przywykaj wzy-wać imienia Świętego. Ten, kto byle kiedy przysięga
i wzywa imienia Pańskiego, nie będzie wolny od grzechu".

82. „Daremnym" nazywa się także czasem grzech i nieprawość. Czytamy w Psalmie: „Mężowie, dokąd będziecie sercem ociężali? Czemu kochacie marność i szukacie kłamstwa?" (4,3). Kto pod przysięgą zobowiązuje się popełnić grzech, wzywa imienia Pańskiego nadaremno. Sprawiedliwość każe czynić dobro i unikać zła. Jeżeli więc przysięgasz, że popełnisz kradzież czy coś podobnego, dzieje się to przeciwko sprawiedliwości. I chociaż taka przysięga nie obowiązuje, przysięgający czyni się wiarołomnym. Taki był Herod w stosunku do św. Jana (Mk 6). Również grzeszy przeciwko sprawiedliwości ten,

kto przysięga, że nie uczyni dobra, na przykład nie będzie należał do Kościoła czy nie wstąpi do zakonu. Taka przysięga również nie obowiązuje, a jednak ten, który ją składa, też jest wiarołomcą.

Nie wolno zatem przysięgać na fałsz bez potrzeby, i na potwierdzenie popełnienia grzechu, jak to czytamy u Jeremiasza (4,2): „Będziesz przysięgać: zgodnie z prawdą, słusznie i sprawiedliwie".

83. „Daremne" jest także to, co jest głupie. „Głupi są wszyscy ludzie, w których nie ma znajomości Boga" — czytamy w Księdze Mądrości (13,1). Ci więc, którzy bezmyślnie wzywają imienia Boga, mają coś z bluźnierców. A Księga Kapłańska (24,16) mówi: „Ktokolwiek bluźni imieniu Pana, będzie ukarany śmiercią".

84. „Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga twego nadaremno". Wzywać imię Boże można dla sześciu powodów.

Najpierw dla potwierdzenia tego, co się mówi. Tym samym wyznajemy, że Bóg jest najwyższą prawdą. Wyrażamy w ten sposób cześć dla Boga. Stąd w Prawie nakazane jest, aby przysięgać tylko na Boga (Pwt 6). Przeciwnie postępują ci, do których odnoszą się słowa Księgi Wyjścia (23,13): „Na imię cudzych bogów nie będziecie przysięgać".

A chociaż niekiedy wymienia się w przysiędze stworzenia, to jednak zawsze w odniesieniu do Boga. Gdy bowiem przysięgasz na swoją duszę czy głowę, to odwołujesz się do kary Bożej. Tak właśnie czyni Apostoł: „Wzywam Boga na świadka mojej duszy" (2 Kor 1,23). Tak samo gdy przysięgasz na Ewangelię, przysięgasz na Boga, który dał Ewangelię. Stąd też grzeszą ci, którzy lekkomyślnie przysięgają na Boga czy Ewangelię.

85. Po drugie, wzywa się imię Boże w celu uświęcenia. Czytamy w 1 Liście do Koryntian (6,11): „Zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana na-

szego Jezusa Chrystusa". Tak samo mówi Jeremiasz (14,9): „Ty jesteś wśród nas, Panie, a imię Twoje zostało wezwane nad nami". Ma to jednak swoją pełną moc w odniesieniu do Trójcy Świętej.

86. Po trzecie, wzywa się imienia Bożego celem odpędzenia przeciwnika. Stąd też przed chrztem świętym następuje wyrzeczenie się szatana. U Izajasza (4,1) czytamy: „Niech imię Twoje będzie wzywane nad nami. Odejmij nam hańbę". Jeśli więc powracasz do grzechów, imię Boże wezwane było na darmo.

87. Po czwarte, wzywa się imienia Boga, by wyznać swoją wiarę w Niego. Czytamy w Liście do Rzymian (10,14): „Jakże mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli?". A nieco wcześniej: „Każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony" (10,13).

Wyznajemy zaś Jego imię najpierw ustami, dla oddania chwały Bogu, jak to czytamy u Izajasza proroka (43,7): „Każdego, kto wzywa imienia mego, ku chwale mojej stworzyłem". Gdy więc mówisz coś, co uwłacza chwale Bożej, wzywasz imienia Bożego nadaremnie.

Po wtóre, wyznajemy Jego imię czynem, kiedy wykonujemy uczynki, które głoszą chwałę Bożą. Chrystus mówi w Ewangelii św. Mateusza (5,16): „Aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie". Przeciwnie postępują ci, o których mówi Apostoł w Liście do Rzymian (2,24): „Z waszej to bowiem przyczyny poganie bluźnią imieniu Boga".

88. Piątym powodem, dla którego wzywa się imienia Bożego, jest obrona. Czytamy w Księdze Przysłów (18,10): „Potężną twierdzą jest imię Pana, tam prawy się schroni". Tak samo w Ewangelii św. Marka (16,17): „W imię moje złe duchy będą wyrzucać". Również w Dziejach Apostolskich (4,12): „Nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni".

89. Szóstym powodem jest szukanie wsparcia w naszym działaniu. Apostoł mówi w Liście do Kolosan (3,17): „Wszystko, cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa". A w Psalmie mówimy: „Wspomożenie nasze w imieniu Pana" (124[123],8). Kiedy jednak ktoś nierozważnie zobowiąże się, zwłaszcza ślubem, do wykonania czegoś, czego potem nie spełni, wówczas wzywa imienia Pana Boga nadaremno. Stąd powiedziane jest w Księdze Koheleta (5,3): „Jeżeli złożyłeś ślub jakiś Bogu, nie zwlekaj z jego spełnieniem". Tak samo w Psalmie: „Złóżcie śluby i wypełnijcie je przed Bogiem waszym, Panem, niech całe otoczenie niesie dary Straszliwemu" (76[75],12). „Albowiem nie podoba się Bogu niewierna i głupia obietnica" (Koh 5,3).

III Przykazanie
„PAMIĘTAJ, ABYŚ DZIEŃ ŚWIĘTY ŚWIĘCIŁ" (Wj 20,8)

90. To przykazanie zajmuje trzecie miejsce i słusznie. Najpierw powinniśmy czcić Boga sercem i stąd może to być tylko jeden Bóg: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną". Następnie ustami: „Nie będziesz brał imienia Pana twego nadaremno". I po trzecie — uczynkami, a wyraża to: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił". Bóg chciał, aby był określony dzień, w którym ludzie powinni w szczególny sposób poświęcić się służbie Bożej.

91. Można wskazać pięć racji, przemawiających za takim dniem.

Pierwsza, by uchylić możliwość błędnego mniemania. Duch Święty przewidział, że znajdą się ludzie, którzy będą twierdzić, iż świat istnieje wiecznie. Święty Piotr w swoim 2 Liście (3,3-5) mówi: „Przyjdą w ostatnich dniach szydercy, pełni szyderstwa, którzy będą postępo-

wali według własnych żądz i będą mówili: Gdzie jest obietnica Jego przyjścia? Odkąd bowiem ojcowie zasnęli, wszystko jednakowo trwa od początku świata. Nie wiedzą bowiem ci, którzy tego pragną, że niebo było od dawna i ziemia, która z wody i przez wodę zaistniała na słowo Boże". Chciał więc Bóg, żeby był jeden dzień, przypominający, że On wszystko stworzył w ciągu sześciu dni, a siódmego zaprzestał stwarzania. I właśnie to był powód tego przykazania w Prawie: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił".

92. Żydzi na pamiątkę stworzenia świata obchodzili szabat. Chrystus natomiast stał się twórcą nowego stworzenia. Z pierwszego powstał człowiek ziemski, z drugiego — niebieski. Święty Paweł w Liście do Galatów (6,15)mówi: „Ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie". To nowe stworzenie dzieje się przez łaskę, której początek dało zmartwychwstanie. Stąd czytamy w Liście do Rzymian (6,4-5): „Przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Chrystusem pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie". A ponieważ zmartwychwstanie dokonało się w niedzielę, dlatego my obchodzimy właśnie ten dzień, tak jak żydzi szabat związany z pierwszym stworzeniem.

93. Druga racja to umocnienie wiary w Zbawiciela. Ciało Chrystusa w grobie nie uległo zepsuciu, stąd czytamy w Psalmie: „Ciało moje będzie spoczywać bezpiecznie, bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu" (16[15],9--10). Nie chciał naruszać spoczynku sobotniego, bo jak ofiary oznaczały śmierć Chrystusa, tak odpoczynek sobotni spoczywanie Jego ciała. Nas już tamte ofiary nie

obowiązują, skoro bowiem nastąpiła rzeczywistość, ustąpiła figura, podobnie jak ze wschodem słońca ustępuje mrok. Obchodzimy natomiast sobotę ku czci Matki Najświętszej, która w tym dniu wytrwała w wierze w sens śmierci Chrystusa.

94. Trzecia racja to umocnienie naszej wiary w prawdę obietnicy. Obiecany zaś jest nam odpoczynek, jak to czytamy u Izajasza (14,3): „Pan da ci pokój po twych cierpieniach i kłopotach, i po twardej niewoli, którą cię przytłoczono". Podobnie w innym miejscu: „Lud mój mieszkać będzie w stolicy pokoju, w mieszkaniach bezpiecznych, w zacisznych miejscach wypoczynku" (32,18).

95. Oczekujemy zaś wypoczynku od trudu obecnego życia, od udręki pokus i od niewoli szatańskiej. Chrystus to obiecał tym, którzy do Niego przychodzą: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie" (Mt 11,28-30). W tym, że Pan sześć dni pracował, a siódmego odpoczął, wyczytać możemy, że wykonane dzieła powinny być doskonałe. Spełni się wtedy to, co mamy napisane w Księdze Mądrości Syracha (51,35): „Mało pracowałem, a znalazłem sobie wielkie odpocznienie". Nieporównanie bardziej bowiem góruje wieczność nad czasem obecnym, niż tysiąc lat nad jednym dniem.

96. Czwarta racja uzasadniająca sens dnia świętego, to pobudzenie nas do większej miłości. W Księdze Mądrości (9,15) czytamy: „Śmiertelne ciało przygniata duszę". Sprawy ziemskie ściągają człowieka w dół i stąd jest rzeczą konieczną temu się przeciwstawiać. Trzeba więc mieć na to określony czas. Niektórzy cały swój czas na to poświęcają. Czytamy w Psalmie: „Chcę błogosławić Pana w każdym czasie, na ustach moich zawsze Jego

chwała" (34[33],2). Także Apostoł w 1 Liście do Tesaloniczan (5,17) radzi: „Nieustannie się módlcie". Tacy zawsze mają dzień święty. Niektórzy czynią to w określonych godzinach: „Siedemkroć na dzień wysławiam Ciebie" — czytamy w Psalmie (119[118],164). Dla pozostałych, żeby całkiem nie stracili kontaktu z Bogiem, potrzeba przynajmniej jakiegoś określonego dnia, by miłość Boża w nich całkiem nie wygasła. Stąd czytamy u Izajasza (58,13): „Jeśli nazwiesz szabat rozkoszą (...), wtedy znajdziesz twą rozkosz w Panu". Podobnie w Księdze Hioba (22,26): „Przy Wszechmocnym w rozkosze opływać będziesz i podniesiesz ku Bogu oblicze twoje". ,

Więc nie na zabawę przeznaczony jest ten dzień, ale na wychwalanie Boga. Stąd św. Augustyn twierdzi, że mniejszym złem jest w dniu świątecznym orać, niż się bawić.

97. Piąta racja to spełnianie dobrych uczynków na rzecz swoich podwładnych. Niektórzy bowiem, surowi dla siebie i swoich, ustawicznie pracują, by wyciągnąć jak najwięcej korzyści. Właściwe jest to szczególnie Żydom, którzy są najbardziej chciwi. Mamy więc w Księdze Powtórzonego Prawa (5,12-14): „Będziesz uważał na szabat, aby go święcić, jak ci nakazał Pan, Bóg twój (...), aby wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak ty". A wcześniej: „Nie będziesz wykonywał żadnej pracy, ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służąca, ani twój wół, ani twój osioł, ani żadne twoje zwierzę, ani obcy, który przebywa w twoich bramach". Dla tych właśnie powodów dane zostało to przykazanie.

98. „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił". Powiedziane było, że tak jak żydzi obchodzą szabat, tak my, chrześcijanie obchodzimy niedzielę i inne ważniejsze święta. Zobaczmy teraz, w jaki sposób powinniśmy je obchodzić.

Zwróćmy uwagę, że nie jest powiedziane: „Pilnuj dnia świętego", ale „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił".

99. Słowo „święty[7]' może być rozumiane w dwojaki sposób. Można je rozumieć jako „czysty". Taki sens ma na myśli Apostoł, kiedy mówi w 1 Liście do Koryntian (6,11): „Zostaliście obmyci, uświęceni". Można również pod tym słowem rozumieć coś, co zostało przeznaczone do kultu Bożego, jak miejsce, czas, szatę, naczynia święte. To właśnie sugeruje, jak mamy święta obchodzić: mianowicie w czystości i przez udział w nabożeństwach.

100. Zwróćmy teraz uwagę na dwie sprawy związane z tym przykazaniem: czego w święto należy się strzec, a co powinno się robić.

Strzec się mamy trzech rzeczy Najpierw fizycznej pracy. Czy tamy u Jeremiasza (17,22): „Nie wynoście żadnych ciężarów ze swych domów w dzień szabatu ani nie wykonujcie żadnej pracy". Podobnie czytamy w Prawie: „Żadnej roboty służebnej w tym dniu czynić nie będziecie" (Kpł 23,25). Robota służebna to praca fizyczna, natomiast praca umysłowa nie jest zabroniona.

101. Mogą być jednak powody, dla których i w dzień świąteczny dozwala się wykonywać prace fizyczne. Są cztery takie powody.

Najpierw konieczność. Pan usprawiedliwił uczniów zrywających kłosy w szabat, jak to czytamy w Ewangelii św. Mateusza (12). Po drugie, potrzeby Kościoła. Kapłani muszą wykonywać swoje obowiązki w świątyni właśnie w święto, o czym również jest mowa w tejże Ewangelii. Po trzecie, korzyść bliźniego. Pan uzdrowił w szabat człowieka z uschłą ręką i zawstydził Żydów, dając im przykład owcy wydobywanej z dołu, o czym tam także jest mowa. I po czwarte, autorytet samego Boga, który nakazał Żydom, by w szabat dokonywali obrzezania, jak to mamy w Ewangelii św. Jana (7).

102. Mamy się po drugie strzec grzechu. U Jeremiasza (17,21) czytamy: „Strzeżcie dusz waszych, a nie dźwi-

gajcie brzemion w dzień sobotni". Takim brzemieniem w znaczeniu duchowym jest grzech. Stąd mamy w Psalmie: „Winy moje przerosły moją głowę, gniotą mnie jak ciężkie brzemię" (38 [37],5). Jest to również praca służebna. Chrystus mówi w Ewangelii św. Jana (8,34): „Kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu". Jeśli jest więc powiedziane: „Żadnej roboty służebnej w tym dniu czynić nie będziecie", można rozumieć, iż chodzi także o grzech. I dlatego, kto grzeszy w dzień świąteczny, narusza przykazanie o świętowaniu, zarówno bowiem pracą, jak i grzeszeniem obraża się Boga. U Izajasza (1,13) czytamy: „Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości". Dlaczego? Bo „nieprawe są zebrania wasze".

103. Po trzecie wreszcie, mamy się strzec lenistwa. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (33,28), że „Lenistwo nauczyło wiele złego". A św. Hieronim pisze do Rustyka: „Zawsze czyń coś dobrego, żeby diabeł zastawał cię zawsze zajętym". Nie jest więc dobrze pamiętać tylko o świętach najważniejszych, a w inne leniuchować. W Psalmie czytamy: „Niech czczą króla, który sąd miłuje" (99[98],4). Sąd, czyli rozsądek. W1 Księdze Machabejskiej jest opowiedziane, jak to Żydzi się ukryli, a nieprzyjaciele napadli na nich. Oni jednak sądząc, że w szabat nie wolno im się bronić, dali się zwyciężyć i pozabijać. Może się coś podobnego przydarzyć tym, którzy w święta oddają się lenistwu. „Widzieli ją [Jerozolimę] nieprzyjaciele i naśmiewali się z jej szabatów" (Lm 1,7). Tacy powinni zachować się jak Żydzi, o których mowa w 1 Księdze Machabejskiej (2,41): „Jeśliby jakikolwiek człowiek w dzień sobotni wyszedł walczyć przeciwko nam, my będziemy z nim walczyli".

104.„Pamiętaj, abyś dzień święty święcił". Jak już było powiedziane, „święte" może być rozumiane podwójnie: jako „czyste" i jako Bogu poświęcone. Powiedziane było także, od czego w dniu świątecznym mamy się powstrzy-

mać. Teraz wypada powiedzieć, czym powinniśmy się zająć. Otóż trzema sprawami.

Najpierw składaniem ofiar. W Księdze Liczb jest powiedziane, iż Bóg nakazał, aby każdego dnia składano jagnię, rano i wieczorem, natomiast w szabat — podwójnie. Oznacza to, że w dniu świątecznym powinniśmy składać Bogu dary ze wszystkiego, co posiadamy. Czytamy w 1 Księdze Kronik (29,14): „Twoje jest wszystko, a cośmy z Twej ręki wzięli, daliśmy Tobie".

105. Najpierw powinniśmy w pełni oddać Bogu naszą duszę, żałując za nasze grzechy, jak to mamy w Psalmie: „Moją ofiarą, Boże, duch skruszony" (51 [50],19). A także dziękując za dobrodziejstwa, jak mówi Psalm: „Niech moja modlitwa będzie stale przed Tobą jak kadzidło" (141 [140],2). Skoro dzień święty ma nieść ze sobą duchową radość, a jej źródłem jest modlitwa, stąd w tym dniu nie powinniśmy żałować czasu na modlitwę.

Dalej powinniśmy poskramiać nasze ciało, a dzieje się to przez post. W Liście do Rzymian (12,1) czytamy: „Proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą. Powinniśmy również chwalić Boga, jak to mówi Psalm: „Ofiarą chwały niechaj Mnie uczci!" (50[49],23). Stąd też w tym dniu powinno się więcej śpiewać.

Po trzecie, powinieneś uświęcać to, co posiadasz, przez dawanie jałmużny Czytamy w Liście do Hebrajczyków (13,16): „Nie zapominajcie o dobroczynności i wzajemnej więzi, gdyż cieszy się Bóg takimi ofiarami". W święta, które są dniami wspólnej radości, jest podwójny tytuł, by to czynić, jak to czytamy w Księdze Nehemiasza (8,10): „Poślijcie porcję temu, który nic gotowego nie ma, albowiem poświęcony jest ten dzień Panu naszemu".

106. Druga sprawa, która powinna nas zająć w dniu świątecznym, to studium Pisma Świętego, jak to czynią żydzi. W Dziejach Apostolskich (13,27) mamy wzmian-

kę o „głosach Proroków, odczytywanych w szabat". Tym bardziej chrześcijanie, zobowiązani do większej doskonałości powinni w tym dniu gromadzić się, aby słuchać kazań i brać udział w nabożeństwach. W Ewangelii św. Jana (8,47) czytamy: „Kto z Boga jest, słów Bożych słucha". Podobnie trzeba mówić tylko to, co buduje, jak czytamy w Liście do Efezjan (4,29): „Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa, lecz tylko budująca". Jedno i drugie jest z wielką korzyścią dla duszy grzesznika, bo powoduje w nim zmianę na lepsze. Czytamy w Księdze Jeremiasza (23,29): „Czy moje słowo nie jqst jak ogień — wyrocznia Pana — czy nie jest jak młot kruszący skałę?".

Wręcz odwrotny skutek spotka tych, także doskonałych, gdy nie będą mówić lub słuchać rzeczy pożytecznych. W1 Liście do Koryntian (15,33-34) czytamy: „Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje. Ocknijcie się naprawdę i przestańcie grzeszyć". Podobnie mamy w Psalmie: „W sercu mym przechowuję Twą mowę" (119[118],11). A mowa ta poucza nieumiejętnego, jak jest powiedziane w tymże samym Psalmie: „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp" (119[118],105) oraz pobudza letniego: „Rozpaliła go mowa Pańska" (Ps 105[104],19).

107. I wreszcie trzecia sprawa związana z dniem świątecznym, to ćwiczenia duchowne. Dotyczy to jednak bardziej doskonałych. W Psalmie czytamy: „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan" (34[33],9). Stanowi to odpoczynek duszy. Podobnie jak ciało, gdy się zmęczy, potrzebuje odpoczynku, tak też jest i z duszą. Miejscem odpoczynku duszy jest Bóg, jak czytamy w Psalmie: „Bądź dla mnie skałą obronną, zamkiem warownym dla mego ratunku" (31 [30],3). A w Liście do Hebrajczyków (4,9-10): „Pozostaje odpoczynek szabatu dla ludu Bożego. Kto bowiem wszedł do Jego odpoczynku, odpocznie po owych

czynach, jak Bóg po swoich". Tak samo w Księdze Mądrości (8,16): „Wszedłszy do swego domu przy niej [Mądrości] odpocznę".

108. Zanim jednak dusza dojdzie do tego odpoczynku, potrzeba, aby przeszła przez trzy etapy wstępne. Najpierw musi zaprzestać grzechu. W Księdze Izajasza (57,20) czytamy: „Bezbożni są jak morze wzburzone, które się nie może uciszyć". Dalej trzeba, żeby uspokoiły się namiętności cielesne, ciało bowiem pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciwko ciału, jak to czytamy w Liście do Galatów (5). Wreszcie trzeba się uwolnić od zajęć światowych, jak mówi Jezus: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele" (Łk 10,41). Gdy to mamy za sobą, dusza spokojnie może odpocząć w Bogu- „Jeśli nazwiesz szabat rozkoszą, (...) wtedy będziesz się rozkoszował w Panu" — czytamy u Izajasza (58,13-14).

109. Powodowani tym święci wszystko porzucili, bo to jest owa drogocenna perła, którą gdy człowiek znalazł, ukrył ją i z radością poszedł, aby wszystko sprzedać i ją kupić, jak to czytamy w Ewangelii św. Mateusza (13). Tym odpoczynkiem jest życie wieczne i wiekuista rozkosz, o czym mówi nam Psalm: „To jest miejsce mego odpoczynku na wieki, tu będę mieszkał, bo jego pragnąłem dla siebie" (132[131],14). Oby i nas Bóg tam doprowadził!

IV Przykazanie
„CZCIJ OJCA TWEGO I MATKĘ TWOJĄ, ABYŚ DŁUGO ŻYŁ NA ZIEMI, KTÓRĄ TWÓJ BÓG DA TOBIE" (Wj 20,12) <<

110. Doskonałość człowieka polega na miłowaniu Boga i bliźniego. Do miłości Boga odnoszą się trzy przykaza-nia wypisane na pierwszej tablicy, do miłości zaś bliź-

niego — siedem z drugiej tablicy. Mówi nam św. Jan w swoim Liście, że „nie powinniśmy miłować słowem i językiem, ale czynem i prawdą" (1 J 3,18). Taka miłość każe człowiekowi z jednej strony unikać zła, a z drugiej czynić dobro. Stąd też pewne przykazania będą prowadziły do spełniania dobra, a inne będą odwodziły od zła.

111. Wiadomo, że unikanie zła leży w naszej mocy, natomiast czynić każdemu dobra nie potrafimy, stąd mówi św. Augustyn, że wszystkich mamy kochać, ale nie wszystkim mamy świadczyć dobro. Mamy je jednak świadczyć najpierw naszym bliskim, bo jak powiedziano: „Jeśli kto nie dba o swoich, a zwłaszcza o domowników, wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego" (1 Tm 5,8). Wśród naszych bliskich najbliżsi nam są ojciec i matka. W związku z tym mówi św. Ambroży: „Najpierw mamy kochać Boga, a potem ojca i matkę". To jest właśnie to przykazanie: „Czcij ojca twego i matkę twoją".

Filozof zwraca uwagę, że nie jesteśmy w stanie wyrównać rodzicom długu za ogromne dobrodziejstwa otrzymane od nich i stąd obrażony ojciec może wydziedziczyć syna, ale nie odwrotnie.

112. Rodzice świadczą dzieciom trzy dobra. Najpierw są dla nich źródłem życia. Stąd czytamy w Księdze Mądrości Syracha (7,27-28): „Z całego serca czcij swego ojca, a boleści rodzicielki nie zapominaj. Pamiętaj, że oni cię zrodzili, a cóż im zwrócisz za to, co oni tobie dali?".

Po drugie, mamy od nich utrzymanie. Dziecko nagie przychodzi na ten świat i od rodziców ma to, co potrzebne.

Po trzecie, od rodziców otrzymujemy wychowanie. Czytamy w Liście do Hebrajczyków (12,9): „Ojców naszego ciała mieliśmy za nauczycieli". A w Księdze Mądrości Syracha (7,25): „Masz synów? Pouczaj ich".

113. Rodzice powinni dzieciom dać szczególnie dwa pouczenia i to jak najwcześniej. Powiedziane jest bowiem w Księdze Przysłów (22,6): „Wdrażaj chłopca w prawi-

dła jego drogi, nie zejdzie z niej i w starości". Podobnie w Księdze Lamentacji (3,27): „Dobrze dla męża, gdy dźwiga jarzmo od swojej młodości". Tego właśnie uczył Tobiasz swego syna, mianowicie bojaźni Bożej i strzeżenia się grzechu (Tb 4). Jest to skierowane przeciwko tym, którzy cieszą się z nieprawości swoich dzieci. Ale jak mówi Księga Mądrości (4,6): „Dzieci zrodzone z nieprawego pożycia przy sądzeniu rodziców świadczą o ich przewrotności". Toteż Bóg również karze dzieci za grzechy rodziców, jak to mamy w Księdze Wyjścia (20).

114. Mają więc dzieci od rodziców życie, utrzymanie i wychowanie. Ponieważ życie mamy od rodziców, trzeba nam ich bardziej szanować niż swoich przełożonych, od których mamy tylko same rzeczy Pana Boga natomiast bardziej od rodziców, ponieważ od Niego otrzymaliśmy duszę. Stąd czytamy w Księdze Mądrości Syracha (3,8-10): „Kto się boi Pana, ten czci rodziców i jako panom służyć będzie tym, którzy go zrodzili. Uczynkiem i mową, i wszelką cierpliwością czcij ojca twego, aby na ciebie przyszło błogosławieństwo od Boga".

Tym samym czcisz również i siebie, bo jak czytamy w Księdze Mądrości Syracha (3,11): „Chwała dla każdego człowieka płynie ze czci ojca, a matka w niesławie jest ujmą dla dzieci".

115. Ponieważ rodzicom zawdzięczamy utrzymanie, mamy obowiązek ich także na starość utrzymywać. Poucza nas o tym Księga Mądrości Syracha (3,12-16): „Synu, wspomagaj swego ojca w starości, nie zasmucaj go w jego życiu. A jeśliby nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił. (...) Kto porzuca ojca swego, jest jak bluźnierca, a przeklęty przez Pana, kto pobudza do gniewu swą matkę".

Dla zawstydzenia tych, którzy działają przeciwnie, podaje Kasjodor w swoich Listach przykład bocianów, które gdy ich rodzice na starość potracą pióra i nie mogą

zdobyć pokarmu, własnym ciepłem ich ogrzewają i karmią osłabłe ciała i w ten sposób oddają teraz to, co kiedyś od nich otrzymały.

116. I wreszcie, ponieważ rodzice zatroszczyli się o nasze wychowanie, mamy obowiązek ich słuchać. Czytamy w Liście do Kolosan (3,20): „Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim", oczywiście z wyjątkiem tego, co sprzeciwia się Bogu. Święty Hieronim tak pisze do Heliodora: „Być w tym wypadku okrutnym, jest miłosierdziem". W Ewangelii św. Łukasza (14,26-27) czytamy: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki (...), nie może być moim uczniem". Bóg bowiem jest jeszcze prawdziwszym ojcem, jak to napisano w Księdze Powtórzonego Prawa (32,6): „Czy nie On twym ojcem, twym stwórcą? Wszak On cię uczynił, umocnił".

117.„Czcij ojca twego i matkę twoją". Spośród wszystkich przykazań do tego tylko dołączono błogosławieństwo: „Abyś długo żył na ziemi". Powodem tego jest, by nie myślano, że szanującym swych rodziców nie należy się żadna nagroda, skoro jest to zgodne z naturą.

118. W tej obietnicy zawarte są pięciorakie, godne pożądania dobra.

Najpierw to, czego się najbardziej pragnie: łaska Boża na ziemi i chwała wieczna w niebie. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (3,8): „Uczynkiem i mową, i wszelką cierpliwością czcij ojca twego, aby na ciebie przyszło błogosławieństwo od niego i aby błogosławieństwo jego aż do końca trwało". Natomiast złorzeczący przeklęci będą przez Boga, jak to czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa (27,16) i w Ewangelii św. Łukasza (16,10): „Kto w drobnej rzeczy jest nieuczciwy, ten i w wielkiej nieuczciwy będzie".

Życie bowiem naturalne jest czymś niepomiernie małym w porównaniu z życiem łaski. Jeśli więc nie umiesz

należycie ocenić daru życia naturalnego, jakie otrzymałeś od rodziców, czynisz się przez to niegodnym życia łaski, daleko cenniejszej, a tym bardziej życia wiecznego, którego cena jest nieskończona.

119.Po drugie, przedmiotem pragnień jest życie, stąd: „abyś długo żył na ziemi". Powiedziane jest w Księdze Mądrości Syracha (3,6): „Kto czci ojca swego, będzie długo żył". Chodzi tu jednak nie tyle o długość mierzoną czasem, co aktywnością, jak to rozumie Filozof. Chodzi więc o życie pełne, cnotliwe. Stąd człowiek cnotliwy, święty żyje długo, choćby w sensie fizycznym młodo umarł. Dlatego też jest powiedziane w Księdze Mądrości (4,13-14): „Wcześnie osiągnąwszy doskonałość, przeżył czasów wiele. Dusza jego podobała się Bogu".

Jest doskonałym kupcem ten, kto w ciągu jednego dnia więcej uhandlował niż inny w ciągu całego roku. Tu trzeba zwrócić uwagę, że niekiedy dłuższe życie może się stać przyczyną śmierci ciała i duszy, jak to było w wypadku Judasza. Życie cielesne jest zatem nagrodą.

120.Jeśli ci, którzy szanują rodziców, zasługują na życie, to ci, którzy rodzicom uwłaczają, zasługują na śmierć. Otrzymaliśmy od nich życie jak żołnierze lenno od króla i stąd, jeśli słuszną jest rzeczą, by żołnierze zdradzający króla tracili lenno, podobnie dzieci wyrządzające zniewagę rodzicom zasługują na utratę życia. Czytamy w Księdze Przysłów (30,17): „Oko, co ojca wyśmiewa, gardzi posłuchem dla matki — niech kruki nad rzeką wydziobią lub niech je zjedzą orlęta!". Przez orlęta rozumie się tutaj królów i książąt, przez kruki — urzędników. Jeśli nie dojdzie do śmierci fizycznej, to w każdym razie będzie to śmierć duchowa.

121. Z tego też względu ojciec nie powinien dawać dzieciom zbyt wielkiej swobody. Księga Mądrości Syracha (33,21) poucza: „Póki żyjesz i tchnienie jest w tobie, nikomu nie dawaj nad sobą władzy". „Ani synowi, ani

żonie, ani bratu, ani przyjacielowi nie dawaj władzy nad sobą za życia, nie oddawaj też twoich dostatków komu innemu, abyś pożałowawszy tego, nie musiał o nie prosić" (Syr 33,20).

122. Po trzecie, pragniemy posiadać dzieci wdzięczne i miłe. Z natury rzeczy ojciec gromadzi dobra dla dzieci, a nie odwrotnie. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (3,5): „Kto czci ojca swego, doczeka się pociechy z dziatek". Podobnie w Ewangelii św. Mateusza (7,2): „Jaką miarą mierzyć będziecie, taką i wam odmierzą".

123. Czwartym dobrem jest dobra opinia. W Księdze Mądrości Syracha (3,11) jest powiedziane: „Chwała dla każdego człowieka płynie ze czci ojca". „O, jak złą ma sławę, kto opuszcza ojca" (Syr 3,16).

124. Wreszcie piątym dobrem są bogactwa. W Księdze Mądrości Syracha (3,9) czytamy: „Błogosławieństwo ojca podpiera domy dzieci, a przekleństwo matki wywraca fundamenty".

125. „Czcij ojca twego i matkę twoją". Rodzicielstwo oznacza nie tylko rodzenie fizyczne, ale również z innych tytułów zasługuje na cześć.

Ojcami nazywa się apostołów i świętych dzięki ich nauce i przykładowi. Święty Paweł mówi w 1 Liście do Koryntian (4,15): „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie". Stąd też powiedziane jest w Księdze Mądrości Syracha (44,1): „Wychwalajmy mężów sławnych i ojców naszych według następstwa ich pochodzenia". Chwalimy ich zaś nie tyle słowami, ile raczej naśladowaniem. A spełni się to, jeśli nie będzie w nas niczego, co byłoby niezgodne z tym, co chwalimy. Jak to nam przypomina List do Hebrajczyków (13,7): „Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże, i rozpamiętując koniec ich życia, naśladujcie ich wiarę".

126. Ojcami nazywa się także duchownych przełożonych. Zasługują na cześć, ponieważ występują w imieniu Boga. Chrystus mówi w Ewangelii św. Łukasza (10,16): „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi". Trzeba więc okazywać im cześć i posłuszeństwo. Należą im się też dziesięciny. W Księdze Przysłów (3,9) czytamy: „Czcij Pana swoim majątkiem i pierwocinami dochodu".

127. Dalej nazwę ojców noszą również królowie i książęta. Tak na przykład czytamy w 2 Księdze Królewskiej (5,13): „Mój ojcze! Gdyby prorok kazał ci spełnić coś trudnego, czybyś nie wykonał?". Nazwani są ojcami, ponieważ ich obowiązkiem jest troszczyć się o dobro ludu. Okazujemy im szacunek przez poddaństwo. Święty Paweł w Liście do Rzymian (13,1) mówi: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy (...)". I to nie pod wpływem bojaźni, ale miłości. Również nie tylko z pobudek rozumowych, ale z nakazu sumienia. A racją tego jest to, że jak mówi tenże św. Paweł: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga" (Rz 13,1), i dlatego też należy płacić podatki, jak to czytamy dalej: „komu podatek — podatek, komu cło — cło, komu uległość — uległość, komu cześć — cześć" (13,7). W Księdze Przysłów (24,21) czytamy również: „Lękaj się, synu, Pana i króla".

128. Ojcami są także dobroczyńcy. Tak ich nazywa Księga Mądrości Syracha (4,10): „Bądź ojcem dla sierot". Jest bowiem rolą ojców czynić dobrze dzieciom. Mamy zatem obowiązek odpłacić im się za to. Mówi Księga Mądrości Syracha (29,15): „Nie zapominaj łaski poręczyciela". Niewdzięcznych bowiem może spotkać to, o czym mówi Księga Mądrości (16,29): „Nadzieja niewdzięcznika jak lód zimowy stopnieje".

129. Tytuł do nazwy ojca daje także wiek. W Księdze Powtórzonego Prawa (32,7) czytamy: „Zapytaj ojca, by ci

oznajmił, i twoich starców, niech ci powiedzą". A w Księdze Kapłańskiej (19,32): „Przed siwizną wstaniesz, będziesz szanował oblicze starca, w ten sposób okażesz bojaźń Bożą". Podobnie w Księdze Mądrości Syracha (32,9): „Między panami nie bądź śmiały, a gdzie są starzy, niewiele mów". „Słuchaj milcząc, a dla skromności przybędzie ci wiele łaski" (Syr 32,13).

130. Ci wszyscy zasługują na szacunek, ponieważ mają coś z podobieństwa do Ojca, który jest w niebie, i do nich odnoszą się słowa: „Czcij ojca swego".

V Przykazanie
„NIE ZABIJAJ" (Wj 20,13)

131. W Prawie Bożym, które prowadzi nas do miłości Boga i bliźniego, nakazano nam nie tylko czynić dobro, ale także unikać zła. Wśród wielu jego postaci bardzo wielkim złem, jakie można wyrządzić bliźniemu, jest pozbawić go życia. Temu właśnie zapobiega przykazanie: „Nie zabijaj".

132. W związku z nim istnieją trzy błędne opinie. Niektórzy twierdzą, że obejmuje ono również zwierzęta. Nie jest to jednak prawdą, ponieważ nie może być grzechem korzystać z tego, co Bóg oddał ludziom we władanie. Należy do naturalnego porządku rzeczy, że rośliny służą za pokarm dla zwierząt, tak samo jedne zwierzęta są pokarmem dla innych, a wszystko jest dla ludzi. Czytamy w Księdze Rodzaju (9,3): „Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm". Filozof w *Polityce* również twierdzi, że polowanie można porównać do słusznej wojny. Tak samo św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (10,25) pisze, że: „Wszystko, cokolwiek w jatce sprzedają, spożywajcie, niczego nie dociekając — dla spokoju sumienia". A więc: Nie zabijaj ludzi!

133. Są tacy, którzy twierdzą, że to przykazanie zabrania absolutnie zabicia człowieka. Stąd zabójcami nazywają sędziów, którzy według ustaw cywilnych wydają wyroki śmierci. Święty Augustyn twierdzi jednak inaczej, utrzymując, że Bóg przez to przykazanie nie pozbawił się możności zabijania, jak to mamy w Księdze Powtórzonego Prawa (32,39): „Ja zabijam i Ja sam ożywiam". Mogą więc i ci zabijać, którzy to czynią z nakazu Bożego, bo to jest tak, jakby sam Bóg to czynił. Prawa bowiem mają moc nakazu Bożego, jak to czytamy w Księdze Przysłów (8,15): „Dzięki Mnie królowie panują, słusznie wyrokują urzędnicy". To samo mamy w Liście do Rzymian (13,4): „Jeśli czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno [władza] nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga". Bóg do Mojżesza także powiedział: „Czarowników nie wolno ci zostawiać przy życiu" (Wj 22,17). To, co wolno Bogu, wolno także Jego przedstawicielom, jeśli otrzymają takie polecenie. A jest chyba jasną rzeczą, że Bóg nie jest winny grzechu, gdy jako prawodawca grozi śmiercią za popełniony grzech. A powiedziano: „Zapłatą za grzech jest śmierć" (Rz 6,23). Nie jest więc winny grzechu i ten, kto działa z Jego polecenia. Zatem przykazanie: „Nie zabijaj" dotyczy tych, którzy to czynią z własnej woli.

134. Są jeszcze tacy, którzy „Nie zabijaj" rozumieją tylko jako odbieranie życia innym. Uważają natomiast, że samobójstwo nie jest zabronione. Podają przykład Samsona (Sdz 16), Katona i pewnych dziewic, które rzuciły się w ogień, jak to podaje św. Augustyn w *Państwie Bożym*. Jednakże ten sam autor w cytowanym dziele powiada, że „Kto siebie zabija, zabija przecież człowieka". Jeżeli więc nie wolno człowiekowi odbierać życia, to tym samym i sobie, chyba żeby się to działo z nakazu Boga lub z natchnienia Ducha Świętego, jak to było w wypadku Samsona. A zatem: „Nie zabijaj".

135. Trzeba nam wiedzieć, że zabić można człowieka w różny sposób.

Najpierw ręką, czyli fizycznie. „Ręce wasze pełne są krwi" — czytamy u Izajasza (1,15). Jest to nie tylko przeciw miłości, która nakazuje kochać bliźniego jak siebie samego, co potwierdza św. Jan w swoim 1 Liście (3,15): „Żaden zabójca nie nosi w sobie życia wiecznego", ale także jest to przeciw naturze, bo jak mówi Księga Mądrości Syracha (13,15): „Każda żywa istota miłuje sobie podobne". Stąd też powiedziane jest w Księdze Wyjścia (21,12): „Jeśli ktoś tak uderzy kogoś, że uderzony umrze, winien sam być śmiercią ukarany". Jest bowiem okrutniejszy od wilka, o którym powiedziane jest w 4 Księdze *Ozwierzętach,* że jeśli wilkowi da się mięso wilka, to go jadł nie będzie.

Zabić można człowieka także słowami. Dzieje się tak wtedy, gdy ktoś intryguje przeciw komuś, prowokuje, oskarża albo oczernia. Czytamy w Psalmie: „Pośrodku lwów spoczywam, co pożerają synów ludzkich. Ich zęby to włócznie i strzały, a język ich niby miecz ostry" (57[56],5).

Zabić można, użyczając pomocy. W Księdze Przysłów (1,15-16) mamy: „Synu mój, nie chodź ich drogą (...), gdyż nogi ich pędzą do zbrodni, śpieszno im, krew chcą wytoczyć".

Można również zabić, wyrażając zgodę na zabójstwo. W Liście do Rzymian (1,32) czytamy: „Oni to, mimo że znają wyrok Boży, iż ci, którzy się takich czynów dopuszczają, winni są śmierci, nie tylko je popełniają, ale nadto chwalą tych, którzy to czynią". Wyrażasz zgodę w pewien sposób także wtedy, kiedy nie przeszkadzasz, stosownie do tego, co napisano w Księdze Przysłów (24,11): „Ratuj wleczonych na śmierć". Dotyczy to szczególnie tych, których stać na to, nie czynią tego jednak na skutek niedbalstwa czy skąpstwa. Mówi św. Ambroży: „Nakarm umie-

rającego z głodu. Jeśli się nie odważysz, jesteś winny jego śmierci".

136. Niektórzy zabijają tylko ciało. O tym była mowa. Inni natomiast duszę, pozbawiając ją życia łaski, doprowadzając do grzechu śmiertelnego. W Ewangelii św Jana (8,44) czytamy: „On był zabójcą od początku", prowokując do grzechu. Są też i zabójcy w podwójnym znaczeniu i to na dwa sposoby: powodując poronienie, zabijają bowiem zarówno ciało niemowlęcia, jak i duszę, a także samobójcy.

137. „Nie zabijaj". Chrystus w Ewangelii św. Mateusza poucza nas, że nasza sprawiedliwość powinna być doskonalsza niż sprawiedliwość Starego Prawa. Chrześcijanie zatem winni doskonalej zachowywać przykazania niż żydzi. Uzasadnieniem tego jest to, że większa nagroda domaga się większego wkładu pracy. Czytamy w 2 Liście do Koryntian (9,6): „Kto skąpo sieje, skąpo też i żąć będzie". W Starym Zakonie obiecane były dobra doczesne i ziemskie, jak to mamy u Izajasza (1,19): „Jeżeli będziecie ulegli i posłuszni, dóbr ziemskich będziecie zażywać". Natomiast w naszym Prawie obiecane są dobra niebieskie i wieczne. A zatem i sprawiedliwość, która polega na zachowaniu przykazań, powinna obfitować, jeżeli za nią pragniemy otrzymać większą nagrodę".

138. Pośród wielu wskazań Chrystus szczególną uwagę zwraca na jedno. Czytamy u św. Mateusza (5,21-22): „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj; a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi. A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi", to znaczy karze, jaką sąd wyznaczy. Tak na przykład czytamy w Księdze Wyjścia (21,14): „Jeśli ktoś posunąłby się do tego, że bliźniego zabiłby podstępnie, oderwiesz go nawet od mego ołtarza, aby ukarać śmiercią".

139. Można wskazać pięć powodów, dla których należy się strzec gniewu.

Pierwszy, że łatwo go można wywołać. Święty Jakub w swoim Liście (1,19) pisze: „Każdy człowiek winien być chętny do słuchania, nieskory do mówienia, nieskory do gniewu". Tym bardziej, że gniew jest grzechem, za który Bóg karze.

140. Czy jednak każdy gniew sprzeciwia się cnocie? Są na ten temat dwie opinie. Stoicy twierdzą, że żadne uczucie nie przystoi człowiekowi inteligentnemu, owszem, uważają, że prawdziwa cnota polega na wyciszeniu umysłu. Natomiast perypatetycy utrzymują, że gniew przystoi człowiekowi inteligentnemu, byle zachowany był umiar. Ta opinia jest słuszniejsza.

Wynika to najpierw z autorytetu Ewangelii. Przypisuje ona uczucia Chrystusowi, który jest źródłem wszelkiej mądrości.

Ponadto wskazuje na to sam rozum. Gdyby bowiem wszystkie uczucia sprzeciwiały się cnocie, świadczyłoby to, że niektóre władze duszy istnieją niepotrzebnie, a nawet wyrządzają człowiekowi szkodę, skoro nie mają możliwości spełniania właściwych sobie aktów. I tak władza pożądawcza, gniewliwa (bojowa) byłaby bezużyteczna.

141. Trzeba więc powiedzieć, że gniew może być raz cnotą, a raz nie. Gniew można rozumieć trojako.

Najpierw jako akt rozumu bez zabarwienia uczuciowego i wtedy jest bardziej osądem niż gniewem. Mówimy o Bogu, że się „gniewa", kiedy każe złych ludzi, jak to czytamy u Micheasza (7,9): „Gniew Pana muszę znieść, bom zgrzeszył przeciw Niemu".

Następnie można pod nim rozumieć uczucie. Taki gniew jest aktem władzy zmysłowej. Jest dwojaki. W jednym wypadku jest kierowany rozumem i mieści się w jego granicach. Dzieje się tak, kiedy ktoś gniewa się wówczas, gdy powinien, na ile powinien i wobec kogoś, kto na to zasłużył. Taki gniew jest aktem cnoty i nazywa się gorliwością. Filozof powiada, że być łagod-

nym nie znaczy wcale się nie gniewać. Tego więc rodzaju gniew wcale nie jest grzechem.

142. Jest jeszcze trzeci rodzaj gniewu, taki, który wymyka się spod kontroli rozumu. Ten zawsze będzie grzechem: powszednim albo i śmiertelnym. A zależy to od tego, co stanowi powód gniewu: czy ma on charakter grzechu powszedniego czy śmiertelnego.

143. Grzech śmiertelny może tu być dwojaki: ze swojej natury albo na skutek okoliczności. Zabójstwo będzie grzechem śmiertelnym ze swojej natury, ponieważ wprost sprzeciwia się Bożemu przykazaniu. Stąd i zgoda na zabójstwo jest tego rodzaju grzechem śmiertelnym. Jeśli bowiem sam akt ma charakter grzechu śmiertelnego, tym samym i zgoda na niego. Czasem jednak coś jest grzechem śmiertelnym ze swojej natury, a mimo to chęć popełnienia grzechem takim nie będzie, ponieważ brak mu wewnętrznej zgody. Podobnie jest w wypadku, gdy obudzi się pożądliwa pokusa wobec kobiety. Jeśli nie towarzyszy temu zgoda, nie będzie też grzechu śmiertelnego.

To samo dotyczy gniewu. Jest on działaniem zmierzającym do pomszczenia krzywdy. Taka jest jego właściwa natura. Jeżeli to uczucie pociągnie za sobą akceptację rozumu, wówczas jest grzechem śmiertelnym. Jeśli natomiast rozum go nie akceptuje, wtedy jest tylko grzechem powszednim. W wypadku gdy uczucie gniewu ze swojej natury nie stanowi grzechu śmiertelnego, to nawet gdyby była zgoda rozumu, grzechu śmiertelnego nie będzie.

Gdy więc jest powiedziane: „Kto gniewa się na swego brata, będzie winien sądu", dotyczy to takiego działania, które zmierza do wyrządzenia szkody, stanowiącej materię grzechu śmiertelnego w połączeniu z pełną świadomością. Potwierdzeniem tego są słowa Księgi Koheleta (12,14): „Bóg bowiem każdą sprawę wezwie na sąd, wszystko, choć ukryte: czy dobre było, czy złe".

144. Drugim powodem, dla którego nie wolno dać się szybko sprowokować do gniewu, jest to, że każdy człowiek ceni sobie wolność, a unika zniewolenia. Natomiast człowiek rozgniewany nie jest panem siebie. Czytamy w Księdze Przysłów (27,4): „Popędliwość wzruszonego ducha kto będzie mógł znieść?". „Ciężki jest kamień i piasek nielekki, gniew głupiego cięższy od obu" (27,3).

145. A jeśli już ktoś trwa w gniewie, to powinien jak najszybciej z niego się wycofać. Czytamy w Psalmie: „Gniewajcie się, a nie grzeszcie" (4,5). A w Liście do Efezjan (4,26): „Słońce niech nie zachodzi nad waszym zagniewaniem".

Chrystus w Ewangelii podaje uzasadnienie: „Pogódź się ze swoim przeciwnikiem szybko, dopóki jesteś z nim w drodze, by cię przeciwnik nie podał sędziemu, a sędzia dozorcy, i aby nie wtrącono cię do więzienia. Zaprawdę powiadam ci: nie wyjdziesz stamtąd, aż zwrócisz ostatni grosz" (Mt 5,25).

146. Trzeci powód to niedopuszczenie do tego, by gniew narastał.

Najpierw w sercu. Dzieje się tak, kiedy dochodzi do nienawiści. Jest różnica między gniewem a nienawiścią. Gniew budzi się nagle, natomiast nienawiść trwa długo. Jest więc nienawiść grzechem śmiertelnym! Czytamy w 1 Liście św. Jana (3,15): „Kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą". Wynika to stąd, że taki człowiek zabija samego siebie, pozbawiając się miłości, i zabija kogoś drugiego. Święty Augustyn w swojej *Regule* mówi: „Sprzeczek albo żadnych nie miewajcie, albo jak najszybciej kres im połóżcie, by gniew nie zamienił się w nienawiść i źdźbła nie uczynił belką, a duszy zabójczynią". Czytamy też w Księdze Przysłów (15,18): „Człowiek gniewliwy wznieca kłótnie". A w Księdze Rodzaju (49,7): „Przeklęty ten ich gniew, gdyż był gwałtowny, i ich zawziętość, gdyż była okrucieństwem".

147. Po czwarte, nie można dopuścić, by gniew przejawił się w słowach. Czytamy w Księdze Przysłów (12,16): „Głupi swój gniew objawia od razu, roztropny ukryje obelgę". Może to zrobić na dwa sposoby: rzucając obelgi albo mówiąc wyniośle.

Co do pierwszego mówi Pan: „Kto by rzekł bratu swemu: »Raka«, podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu rzekł: »bezbożniku«, podlega karze piekła ognistego" (Mt 5,22). Czytamy także w Księdze Przysłów (15,1): „Odpowiedź łagodna uśmierza zapalczywość, słowo raniące pobudza do gniewu".

148. Po piąte wreszcie, nie można dopuścić, by gniew przeszedł w działanie. Winno nam zależeć, byśmy w każdym naszym czynie zważali na sąd i sprawiedliwość. Gniew zaś stoi na przeszkodzie jednemu i drugiemu. Czytamy w Liście św. Jakuba (1,20): „Gniew bowiem męża nie wykonuje sprawiedliwości Bożej". Bo nawet jeśliby chciał, to nie potrafi. Pewien filozof powiedział komuś, kto go obraził: „Ukarałbym cię, gdybym nie był zagniewany". A w Księdze Przysłów (27,4) czytamy: „Gwałtowny jest gniew, zapalczywość — nieubłagana". Zaś w Księdze Rodzaju (49,6): „W gniewie swym mordowali ludzi".

149. Z tych wszystkich względów Chrystus uczy nas, że nie tylko należy się strzec zabójstwa, ale także i gniewu. Dobry lekarz bowiem nie tylko usuwa chorobę, ujawniającą się na zewnątrz, ale przede wszystkim jej korzenie, by nie było recydywy. Tak też i Chrystus chce, byśmy powstrzymywali się od tego, co stanowi źródło grzechów, a w tym gniewu, który prowadzi do zabójstwa.

VI Przykazanie
„NIE CUDZOŁÓŻ" (Wj 20,14)

150. Po zabronieniu zabójstwa Bóg zabrania cudzołóstwa i słusznie, bo mąż i żona są jakby jednym ciałem. „Będą dwoje jednym ciałem" — mówi Bóg w Księdze Rodzaju (2,24). Stąd po krzywdzie, jaką można wyrządzić osobie, nie ma większej niż ta, którą wyrządza się komuś, kto jest z tą osobą najściślej związany.

Zabrania się oczywiście cudzołóstwa zarówno żonie, jak i mężowi. Najpierw jednak trzeba powiedzieć o cudzołóstwie żony, ponieważ jej grzech zdaje się większy.

151. W cudzołóstwie żony są właściwie trzy wielkie grzechy. Wskazuje na to Księga Mądrości Syracha (23,22--23): „Kobieta, która zdradziła męża (...), najpierw stała się nieposłuszna prawu Najwyższego, następnie przeciw mężowi swemu postąpiła niegodziwie, a po trzecie popełniła cudzołóstwo nieczystością i podrzuciła dzieci z mężczyzny obcego".

Po pierwsze więc, grzeszy niewiernością, jest bowiem niewierna wobec Prawa, wszak Bóg zabronił cudzołóstwa. Podobnie działa wbrew Bożemu porządkowi. W Ewangelii św. Mateusza (19,6) czytamy: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza". Postępuje także przeciwko ustawom Kościoła, czyli naturze sakramentu. Małżeństwo przecież zawierane jest w obliczu Kościoła i wzywa się tam Boga jako poręczyciela wierności. Tak czytamy w Księdze Malachiasza (2,14): „Pan był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przeniewierczo opuściłeś". Jest tu więc grzech przeciwko prawu, przeciw ustawom i przeciw sakramentowi Bożemu.

152. Po drugie, grzeszy zdradą, opuszczając męża. Apostoł w 1 Liście do Koryntian (7,4) pisze: „Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż". Stąd też nie może zachowywać czystości bez zgody męża. Jeśli

więc cudzołoży, popełnia zdradę wobec męża, oddając się komu innemu, jak sługa przechodzący do innego pana. Czytamy w Księdze Przysłów (2,17): „Żona (...) przyjaciela młodości rzuciła, Bożego przymierza nie pomna".

153. Po trzecie, popełnia kradzież, ponieważ przez obcego mężczyznę przysparza sobie dzieci. I to jest wielka kradzież, bo obce dzieci czyni spadkobiercami.

Tu warto zwrócić uwagę, że w takim wypadku powinna dążyć do tego, by takie dzieci wstąpiły do zakonu i nie przejmowały spadku po mężu.

Jest więc tego rodzaju kobieta cudzołożnicą, wiarołomczynią, zdrajczynią i złodziejką.

154. Ale również mężowie grzeszą nie mniej niż żony, chociaż skłonni są oceniać siebie łagodniej. Wynika to z trzech racji.

Najpierw ze względu na równość z kobietą. W 1 Liście do Koryntian (7,4) czytamy: „Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona". Dlatego też żadne z nich w tym, co dotyczy małżeństwa, nie może niczego robić bez zgody drugiej strony. By dać temu wyraz, Bóg ukształtował kobietę nie z nogi czy z głowy, ale z żebra. Ale z tego też wynika, że małżeństwo przed Chrystusem nigdy nie było w stanie doskonałym. Jeden Żyd mógł mieć wiele żon, żona natomiast nie mogła mieć wielu mężów, nie było zatem równości.

155. Druga racja wynika stąd, że właściwością mężczyzny jest siła, podczas gdy u kobiety dominuje uczucie. Stąd też św. Piotr w swoim 1 Liście (3,7) mówi: „Mężowie we wspólnym pożyciu liczcie się ze słabszym ciałem kobiecym". Jeśli więc domagasz się od żony tego, czego ty sam nie potrafisz, jesteś niewierny.

156. Wreszcie racja trzecia wypływa z pozycji mężczyzny jako głowy żony. Stąd kobiety nie przemawiają

w kościele, mają natomiast uczyć się w domu od swoich mężów (1 Kor 14,34-35). Jest więc mężczyzna nauczycielem kobiety, Bóg bowiem przykazania dał mężczyźnie. Z tego też wynika, że kapłan jest bardziej winny grzechu niż człowiek świecki, biskup bardziej niż kapłan, jeśli nie zachowują tego, co powinni, do nich bowiem należy innych pouczać. Na tej samej zasadzie, jeśli mąż popełni cudzołóstwo, sprzeniewierza się wierności, nie zachowuje bowiem tego, co powinien.

Tym niemniej żony powinny pamiętać na słowa Chrystusa: „Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, co wam polecą, lecz uczynków ich nie naśladujcie" (Mt 23,3).

157. „Nie cudzołóż". Jak już było powiedziane, Bóg zabronił cudzołóstwa zarówno mężczyznom, jak i kobietom. Są jednak tacy, którzy uważają wprawdzie cudzołóstwo za grzech śmiertelny, natomiast nie myślą tak o zwykłym nierządzie. Co innego jednak czytamy w Liście do Hebrajczyków (13,4): „Rozpustników i cudzołożników osądzi Bóg". Tak samo w 1 Liście do Koryntian (6,9-10): „Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwięźli, ani mężczyźni współżyjący ze sobą (...) nie odziedziczą królestwa Bożego". Z królestwa Bożego jest się zaś wyłączonym tylko przez grzech śmiertelny.

158. Powiesz na to: dlaczego to ma być grzech śmiertelny, jeśli nie ma tutaj ciała czyjejś żony, jak w cudzołóstwie? Odpowiem: nie ma wprawdzie ciała żony, ale jest ciało Chrystusa, dane przez chrzest i konsekrowane. Jeśli więc nikomu nie wolno wyrządzać zniewagi niczyjej żonie, to tym bardziej Chrystusowi. Czytamy w 1 Liście do Koryntian (6,15): „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wziąwszy członki Chrystusa, będę je czynił członkami nierządnicy? Przenigdy!". Jest więc heretycką opinia, że zwykły nierząd nie jest grzechem śmiertelnym.

159.Należy zatem być przekonanym, że pod tym przykazaniem: „Nie cudzołóż" zabronione jest nie tylko cudzołóstwo, ale każde cielesne pożycie poza tym, które dokonywa się w małżeństwie.

160. Są też tacy, którzy utrzymują, że cielesne obcowanie męża i żony nie może być bez grzechu. Jest to także opinia heretycka. W Liście do Hebrajczyków (13,4) czytamy: „We czci niech będzie małżeństwo pod każdym względem i łoże nieskalane". Może więc akt małżeński być nie tylko bez grzechu, ale dla tych, którzy kierują się miłością, stanowi tytuł do zasługi na życie wieczne. Może być jednak również połączony z grzechem powszednim, a nawet śmiertelnym.

Jeżeli jego celem jest przekazanie życia, stanowi wówczas akt cnoty. Jeżeli ponadto łączy się z tym intencja spełnienia powinności małżeńskiej, wówczas jest to również akt sprawiedliwości. Jeżeli służy tylko zaspokojeniu pożądliwości, ma charakter grzechu powszedniego, o ile oczywiście nie wykracza w intencji poza granice danego małżeństwa, jeżeli natomiast wykracza, czyli istnieje gotowość popełnienia cudzołóstwa, wówczas taki akt jest grzechem śmiertelnym.

161. Istnieje szereg powodów, dla których cudzołóstwo, a także nierząd muszą być przedmiotem zakazu.

Po pierwsze, dla duszy stanowi to źródło potępienia. W Księdze Przysłów (6,32) czytamy: „Kto cudzołożnikiem jest, przez niedostatek serca straci duszę swoją". „Niedostatek serca" jest wtedy, kiedy ciało dominuje nad duszą.

Po drugie, pozbawia życia. Według Prawa taki człowiek powinien umrzeć (Kpł 20; Pwt 22). I jeśli nawet nie dojdzie do śmierci cielesnej, to wyjdzie to na niekorzyść, ponieważ kara śmierci, jeśli z cierpliwością będzie przyjęta, posłuży ku odpuszczeniu grzechów, inaczej zaś dojdzie do kary wiecznej.

Po trzecie, prowadzi to do utraty dóbr materialnych. W Ewangelii św. Łukasza (15,11-32) mamy przypowieść o synu marnotrawnym, który roztrwonił swój majątek, żyjąc rozrzutnie. A w Księdze Mądrości Syracha (9,6) jest powiedziane: „Nie oddawaj się nierządnicom, abyś nie stracił swego dziedzictwa".

Po czwarte, wyrządza szkodę potomstwu. Czytamy w Księdze Mądrości (3,16-17): „Dzieci cudzołożników nie osiągną celu, zniknie potomstwo nieprawego łoża. Jeśli nawet żyć będą długo — za nic ich będą mieli i na końcu niechlubna ich starość". Podobnie w 1 Liście do Koryntian (7,14): „W przeciwnym wypadku dzieci wasze byłyby nieczyste, teraz zaś są święte". I jeśli nawet bez ujmy mogłyby należeć do kleru, to jednak zaszczytnych godności otrzymać by nie mogły.

I po piąte, pozbawia to czci szczególnie kobiety. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (9,10): „Każda niewiasta, która jest rozwiązła, jako gnój na drodze podeptana będzie". A w Księdze Przysłów (6,33): „Chłostę i wstyd ona tu znajdzie, a jej hańba się nie zmaże". Święty Grzegorz mówi także, iż grzechy cielesne, chociaż wiążą się z mniejszą winą niż grzechy duchowe, to jednak pociągają za sobą większą niesławę, ponieważ równają człowieka ze zwierzętami. Czytamy w Psalmie: „Człowiek żyjący bezmyślnie w dostatku przyrównany jest do bydląt, które giną" (49[48],21).

VII Przykazanie
„NIE KRADNIJ" (Wj 20,15)

162. Pan w swoim Prawie zabronił przede wszystkim wyrządzania krzywdy bliźniemu. Najpierw w odniesieniu do jego osoby i stąd mamy przykazanie: „Nie zabijaj".

Następnie do osoby najbliżej z nim związanej: „Nie cudzołóż". I na trzecim miejscu do jego rzeczy: „Nie kradnij".

163. Przykazanie to zabrania czegokolwiek bezprawnie zabierać. Do kradzieży może dojść w wieloraki sposób.

Najpierw, kiedy zabiera się coś po kryjomu. Czytamy w Ewangelii św. Mateusza (24,43): „Gdyby gospodarz wiedział, o której porze nocy złodziej ma przyjść...". Zło leży w tym, że działa się tutaj podstępnie.

164. Po wtóre, kiedy stosuje się gwałt. Zło się wtedy zwiększa. W Księdze Hioba (24,9) czytamy: „Sieroty odrywa się od piersi". Do tego rodzaju ludzi należą źli książęta i królowie. Prorok Sofoniasz (3,3) mówi: „Jego książęta są pośród niego [miasta] lwami ryczącymi, sędziowie jego — wilkami wieczorem, które do rana nic nie pozostawiają". Działają oni wbrew woli Boga, który pragnie dobrych rządów, jak temu daje wyraz w Księdze Przysłów (8,15): „Dzięki Mnie królowie panują, słusznie wyrokują urzędnicy". Może to być zwykła kradzież albo też gwałt. Czytamy u Izajasza (1,23): „Twoi książęta zbuntowani, wspólnicy złodziei; wszyscy lubią podarki, gonią za wynagrodzeniem". Niekiedy stanowią takie prawa, których celem jest tylko własna korzyść. Stąd u Izajasza (10,1) czytamy: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, którzy ustanowili przepisy krzywdzące". Święty Augustyn twierdzi, że każde niegodziwe panowanie jest złodziejstwem, stąd to jego powiedzenie: „Czymże te rządy, jak nie łotrostwem?".

165. Po trzecie, kiedy odmawia się wynagrodzenia. W Księdze Kapłańskiej (19,13) jest napisane: „Zapłata najemnika nie będzie pozostawać w twoim domu przez noc aż do poranka". Człowiek ma obowiązek dać każdemu to, co mu się należy: władcy, przełożonemu, duchownemu i innym. W Liście do Rzymian (13,7) czytamy: „Oddajcie każdemu to, co mu się należy: komu podatek —

podatek, komu cło — cło, komu uległość — uległość, komu cześć — cześć". Powinniśmy bowiem okazywać wdzięczność władcom, którzy stoją na straży naszego pokoju.

166. Po czwarte, kiedy w handlu stosuje się oszustwa. Czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa (25,13): „Nie będziesz miał w torbie podwójnego ciężarka: cięższego i lżejszego". Tak samo w Księdze Kapłańskiej (19,35-36): „Nie będziecie popełniać niesprawiedliwości w wyrokach, w miarach, w wagach, w objętości. Będziecie mieć wagi sprawiedliwe, odważniki sprawiedliwe, sprawiedliwą efę, sprawiedliwy hin". Również w Księdze Przysłów (20,23): „Wstrętne dla Pana dwojakie ciężarki i waga fałszywa — niedobra". Dotyczy to też sprzedawców wina, którzy do wina dodają wody. Niedozwolona jest także lichwa. W Psalmie czytamy: „Kto będzie przebywał w Twym przybytku, Panie (...)? Ten, kto nie daje swoich pieniędzy na lichwę" (15[14],l-5). Tu trzeba także wymienić bankierów, którzy dopuszczają się różnych fałszerstw wobec sprzedawców płótna czy innych rzeczy.

167. Tu może postawisz mi pytanie: Dlaczego nie mogę sprzedawać pieniędzy, tak jak konia lub domu?

Gdy chodzi o dom, to tu mamy dwie sprawy: sama rzecz i jej używanie. Co innego jest posiadać dom, a co innego używać go tylko. Stąd mogę dom wynająć bez sprzedawania go. I tak jest we wszystkich podobnych sprawach. Jeżeli zatem są takie rzeczy, które służą tylko do użytku, a użytek polega na tym, że człowiek się tych rzeczy pozbywa na korzyść drugiego, to nie można tu robić porównania do domu. A tak jest właśnie z pieniędzmi: używamy ich, przekazując je innym, inaczej niż ma się sprawa na przykład ze zbożem, którego używamy do własnych potrzeb. Jeżeli zatem sprzedawałbyś rzecz i jej używanie, sprzedawałbyś ją dwa razy.

168. Po piąte, kiedy się kupuje godności bądź świeckie, bądź duchowne. Co do pierwszego, to mamy napi-

sane w Księdze Hioba (20,15): „Dobra sam połknął i zwrócił, Bóg wyrzucił je z niego". Wszyscy bowiem tyrani, którzy przemocą rządzą państwami, prowincjami czy posiadłościami, winni być traktowani jako złodzieje i tym samym zobowiązani są do restytucji. Odnośnie do drugiego mówi Chrystus w Ewangelii św. Jana (10,1): „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę, ale wdziera się inną drogą, ten jest złodziejem i rozbójnikiem". A więc uprawiający symonię są złodziejami.

169. „Nie kradnij". To przykazanie, jak było powiedziane, zabrania nieprawnego przywłaszczania sobie czegokolwiek. Jest wiele powodów, żeby je zachowywać.

Pierwszy wypływa z ciężaru winy. Przyrównuje się ten grzech do zabójstwa. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (34,21-22): „Nędzny chleb jest życiem biednych, a kto go zabiera, jest zabójcą. Zabija bliźniego, kto mu zabiera środki do życia i krew wylewa, kto pozbawia zapłaty robotnika".

170. Drugi wskazuje na zagrożenie. Ten grzech jest szczególnie niebezpieczny. Żadnego grzechu nie można odpuścić bez zadośćuczynienia i pokuty. Przy każdym w zasadzie łatwo dochodzi do pokuty. Przy zabójstwie, kiedy gniew ustąpi, przy poróbstwie, kiedy ustanie pożądliwość, i podobnie przy innych. Natomiast przy kradzieży, jeśli nawet ktoś pokutuje, to nie zawsze ma możliwość zadośćuczynienia, zwłaszcza że nie chodzi tu tylko o zwrot przywłaszczonej rzeczy, ale także o naprawienie szkody. Powiedziane jest w Proroctwie Habakuka (2,6): „Biada temu, kto rozmnaża nie swoje i obciąża przeciw sobie gęste błoto". Mowa o „gęstym błocie", bo niełatwo człowiek z niego wyjdzie.

171. Trzeci powód to nieużyteczność kradzionych rzeczy. W znaczeniu duchowym nie przynoszą one korzyści. Czytamy w Księdze Przysłów (10,2): „Bez pożytku

są skarby źle nabyte". Bogactwa są użyteczne w znaczeniu duchowym, gdy służą do udzielania jałmużny i do składania ofiar, jak to mamy w Księdze Przysłów (13,8): „Okupem duszy męża — bogactwa jego". Natomiast o kradzionych jest powiedziane u Izajasza (61,8): „Ja, Pan, miłuję praworządność, nienawidzę grabieży na ofiary". Podobnie w Księdze Mądrości Syracha (34,24): „Kto składa ofiarę z majętności ubogich, podobny jest do tego, kto zabija syna na ofiarę przed oczyma ojca jego". Nieużyteczne są kradzione rzeczy w znaczeniu materialnym, bo trwanie ich jest krótkie. W Proroctwie Habakuka (2,9) czytamy: „Biada ciągnącemu dla domu zysk nieprawy, aby zbudować wysoko swe gniazdo i tym sposobem uniknąć nieszczęścia". Podobnie w Księdze Przysłów (28,8): „Kto zbiera bogactwa z lichwy i procentu, zbiera je szczodremu dla ubogich". Podobnie w tejże Księdze: „Mąż dobry zostawi dziedzictwo wnukom, dobrym przypadnie majątek grzeszników" (13,22).

172. I wreszcie czwarty powód to wyjątkowość szkody. Kradzione rzeczy powodują utratę własnych. To tak jak z ogniem zmieszanym z plewami. Czytamy w Księdze Hioba (15,34): „Ogień strawi namiot przekupcy".

Wiedz ponadto, że złodziej nie tylko zatraci własną duszę, ale także i swoich dzieci, bo będzie ciążył na nich obowiązek restytucji.

VIII Przykazanie
„NIE MÓW FAŁSZYWEGO ŚWIADECTWA PRZECIW BLIŹNIEMU SWEMU" (Wj 20,16) <<

173. Nakazał Pan, by nikt nie wyrządzał swojemu bliźniemu krzywdy czynem. Teraz zabrania czynić tego również słowem i dlatego czytamy: „Nie mów fałszywego

świadectwa przeciw bliźniemu swemu". Może to mieć miejsce w sądzie albo w zwykłej mowie.

174. W sądzie na trzy sposoby, jako że trzy osoby mogą naruszyć to przykazanie.

Najpierw osoba oskarżająca fałszywie. W Księdze Kapłańskiej (19,16) jest napisane: „Nie będziesz potwarzał ani podszczuwał wśród ludu". I to nie tylko nie będziesz kłamał, ale także nie będziesz przemilczał prawdy. W Ewangelii św. Mateusza (18,15) mamy: „Gdy brat twój zgrzeszy, idź i upomnij go".

175. Dalej świadek zeznający fałszywie. W Księdze Przysłów (19,5) jest napisane: „Fałszywy świadek nie ujdzie karania". W tym wypadku to przykazanie mieści w sobie także poprzednie. Takim fałszywym świadkiem może być bowiem zabójca, złodziej itd. Należy im się zatem kara, o jakiej mówi Księga Powtórzonego Prawa (19,18-21): „Jeśli ci sędziowie, zbadawszy sprawę dokładnie, dowiodą fałszu świadkowi — jeżeli świadek taki fałszywie oskarżył brata swego — uczyńcie mu, jak on zamierzał uczynić swemu bratu. Usuniesz zło spośród siebie, a reszta słysząc to, ulęknie się i nie uczyni więcej nic takiego pośród siebie. Twe oko nie będzie miało litości. Życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę". Czytamy także w Księdze Przysłów (25,18): „Maczugą, mieczem, ostrą strzałą — fałszywy świadek przeciw bliźniemu".

176. Wreszcie sędziowie wydający zły wyrok. Czytamy w Księdze Kapłańskiej (19,15): „Nie będziecie wydawać niesprawiedliwych wyroków. Nie będziesz stronniczym na korzyść ubogiego ani nie będziesz miał względów na bogatego. Sprawiedliwie będziesz sądził bliźniego".

177. W zwykłej rozmowie ósme przykazanie narusza pięć rodzajów ludzi.

Pierwsi z nich to obmówcy. List do Rzymian (1,30) mówi o nich: „Obmówcy, Bogu obmierzli". Nazywa ich

„obmierzłymi Bogu", bo nic nie jest tak drogie człowiekowi jak dobra opinia. Czytamy w Księdze Koheleta (7,1): „Lepsze jest dobre imię niż wonne olejki". Podobnie w Księdze Przysłów (22,1): „Lepszy szacunek niż wielkie bogactwo". Obmówcy psują opinię. W Księdze Koheleta (10,11) czytamy: „Gdyby ukąsił wąż po cichu, nic nie ma mniej nad tego, który potajemnie potwarza". Jeśli tacy oszczerstwa nie odwołają, zbawieni być nie mogą.

178. Następnie mamy takich, którzy obmów chętnie słuchają. W Księdze Mądrości Syracha (28,24-25) czytamy: „Ogródź cierniem uszy twoje, nie słuchaj języka złośliwego, a ustom twoim uczyń drzwi i zamki". Nie powinno się takich ludzi słuchać, owszem, należy dać wyraz swojemu niezadowoleniu. Czytamy w Księdze Przysłów (25,23): „Północny wiatr sprowadzi deszcz, a język obmówcy — gniew na twarzach".

179. Z kolei mamy plotkarzy. To są ci, którzy powtarzają to, co usłyszą. W Księdze Przysłów (6,16-19) czytamy: „Tych sześć rzeczy w nienawiści ma Pan, a siedem budzi u Niego odrazę: (...) ten, co wznieca kłótnie wśród braci". Podobnie w Księdze Mądrości Syracha (28,13): „Przeklinajcie potwarcę i dwujęzycznego, wielu bowiem zgubili żyjących w zgodzie". Podobnie w dalszym tekście.

180. Dalej trzeba wymienić pochlebców. W Psalmie czytamy: „Chwalą grzesznika dla żądzy duszy jego, a niesprawiedliwego błogosławią" (10,3). A w Proroctwie Izajasza (3,12): „Ludu mój, ci którzy cię błogosławionym zowią, ci cię zwodzą". Podobnie w Psalmie: „Niech sprawiedliwy mnie bije: to czyn miłości; olejek występnego niech nigdy nie ozdabia mej głowy!" (141 [140],5).

181. Trzeba wreszcie wymienić malkontentów. Znajdują się oni najczęściej wśród podwładnych. W 1 Liście do Koryntian (10,10) czytamy: „Nie szemrajcie, jak niektórzy z nich szemrali". Podobnie w Księdze Mądrości

(1,11): „Strzeżcie się więc próżnego szemrania". Również w Księdze Przysłów (25,15): „Cierpliwość ugnie zwierzchnika, a język łagodny złamie kości".

182.„Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu". Ten zakaz obejmuje wszelkie kłamstwo. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (7,13): „Nie mów żadnego kłamstwa, albowiem trwanie w nim wcale nie prowadzi do dobrego". Przemawiają za tym cztery powody.

Najpierw, że kłamstwo upodabnia człowieka do szatana. Czyni go jego synem. Na podstawie mowy rozpoznaje się, z jakiego regionu czy kraju ktoś pochodzi. „Twoja mowa cię zdradza" — czytamy o Piotrze w Ewangelii św. Mateusza (26,73). Tak więc o niektórych ludziach można powiedzieć, że są z szatańskiego rodu, że są synami diabła, ponieważ dopuszczają się kłamstwa, a on jest kłamcą i ojcem kłamstwa, jak go nazywa Chrystus w Ewangelii św. Jana (8,44). On to właśnie popełnił kłamstwo, jak o tym czytamy w Księdze Rodzaju (3,4): „Nigdy nie umrzecie". Natomiast są synami Bożymi ci, którzy mówią prawdę, ponieważ Bóg jest prawdą.

183. Drugi powód to ten, że kłamstwo godzi w dobro społeczności. Skoro ludzie żyją razem, to nie mogą się okłamywać. Czytamy w Liście do Efezjan (4,25): „Dlatego, odrzuciwszy kłamstwo, niech każdy z was mówi prawdę do bliźniego, bo jesteście dla siebie nawzajem członkami".

184. Trzeci powód to utrata dobrej opinii. Jeżeli ktoś zazwyczaj kłamie, to mu nie uwierzą, gdy będzie mówił prawdę. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (34,4): „Co może oczyścić się rzeczą nieczystą? Z kłamstwa jakaż może wyjść prawda?".

185. Czwarty powód to zatrata duszy. Kłamca zabija swoją duszę. Czytamy w Księdze Mądrości (1,11): „Usta kłamliwe zabijają duszę". Podobnie w Psalmie: „Zsyłasz

zgubę na wszystkich, co mówią kłamliwie" (5,7). Jasne więc, że w tym wypadku będzie to grzech śmiertelny.

Spośród kłamstw bowiem jedne są grzechami śmiertelnymi, inne — powszednimi.

186. Grzechem śmiertelnym jest kłamstwo wtedy, gdy dotyczy spraw wiary.

Może się przydarzyć wybitnym nauczycielom i kaznodziejom. To jest najgorszy gatunek kłamstwa. Czytamy w 2 Liście św. Piotra (2,1): „Wśród was będą fałszywi nauczyciele, którzy wprowadzą wśród was zgubne herezje". Niektórzy chcą pokazać, jacy to są mądrzy: „Z kogo się naśmiewacie? Na kogo otwieracie usta i wywieszacie język? Czyż wy nie jesteście dziećmi przestępstwa, potomstwem nieprawego łoża?" (Iz 57,4). Niektórzy kłamią na szkodę bliźniego. W Liście do Kolosan (3,9) czytamy: „Nie okłamujcie się nawzajem". Te dwa rodzaje kłamstwa są grzechem śmiertelnym.

187. Niektórzy kłamią we własnym interesie i to wielorako.

Niekiedy z pokory. Zdarza się to nieraz na spowiedzi. Na ten temat mówi św. Augustyn: „Jak powinien człowiek strzec się przemilczania tego, co zrobił, tak samo mówienia o tym, czego nie zrobił". W Księdze Hioba (13,7) czytamy: „Czy Bóg potrzebuje waszego kłamstwa?". Podobnie w Księdze Mądrości Syracha (19,23): „Jest, który się złośliwie korzy, a wnętrzności jego są pełne zdrady; a jest, który się nazbyt zniża od wielkiej pokory".

Czasem z lekkomyślności. W jej wyniku komuś się wydaje, że mówi prawdę, gdy tymczasem to prawdą nie jest, ale wstyd mu to odwoływać. W związku z tym czytamy w Księdze Mądrości Syracha (4,25): „Nie sprzeciwiaj się słowu prawdziwemu żadnym sposobem i nie wstydź się, jeśli skłamałeś z niewiadomości twojej".

Kiedy indziej dla korzyści. Kiedy mianowicie chcą coś osiągnąć lub czegoś uniknąć. W związku z tym czytamy u Izajasza (28,15): „Z kłamstwa uczyniliśmy sobie schronisko i skryliśmy się pod fałszem". Podobnie w Księdze Przysłów (10,4): „Kto się opiera na kłamstwach, ten pasie wiatry".

Są też tacy, którzy dopuszczają się kłamstwa na rzecz innych, gdy na przykład chcą kogoś uwolnić od śmierci czy jakiejś szkody. Tego też należy się strzec zgodnie ze zdaniem św. Augustyna. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (4,22): „Nie miej względu na osobę z niekorzyścią własną ani nie kłam ze szkodą duszy swojej".

Jest wreszcie kłamstwo dla zabawy. Tego też trzeba się strzec, ponieważ kiedy wejdzie w zwyczaj, może doprowadzić do ciężkiej winy. W Księdze Mądrości (4,12) jest napisane: „Urok marności przesłania dobro".

IX Przykazanie
„NIE POŻĄDAJ ŻADNEJ RZECZY BLIŹNIEGO TWEGO" (Wj 20,17)

188. Jest różnica pomiędzy prawem boskim i ziemskim. Prawo ziemskie ocenia tylko fakty i słowa, natomiast boskie — również myśli. Wynika to stąd, że prawo ziemskie określają ludzie, którzy wydają sądy tylko o tym, co się ujawnia na zewnątrz, natomiast twórca prawa boskiego widzi zarówno to, co jest na zewnątrz, jak i to, co jest wewnątrz. „Bóg serca mego", jak jest powiedziane w Psalmie (73[72],26). A w 1 Księdze Samuela (16,7): Człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce".

Była już mowa o przykazaniach, które odnoszą się do słów i czynów, a teraz kolej na te, które odnoszą się

do myśli. Ponieważ u Boga zamiar poczytywany jest za czyn, stąd „nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego twego" znaczy to samo co: „Nie kradnij". Przemawia za tym wiele racji.

189. Najpierw nienasycenie w pożądliwości. Człowiek mądry wyznacza sobie jakiś cel określony. Nie można wybierać się w drogę, która prowadzi donikąd. Czytamy w Księdze Koheleta (5,9): „Kto kocha się w pieniądzach, pieniądzem się nie nasyci". A u Izajasza (5,8): „Biada tym, którzy przydają dom do domu, przyłączają rolę do roli". A to że pożądliwość ludzka nigdy nie osiągnie nasycenia, świadczy, że serce człowieka otwarte jest na Boga. Stąd powiada św. Augustyn: „Stworzyłeś nas, Boże, dla siebie, i niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Tobie". Czytamy także w Psalmie: „On twoje dni nasyca dobrami" (103[102],5).

190. Po drugie, pożądania odbierają spokój, tak upragniony przez człowieka. Chciwi zawsze się martwią, by zdobyć to, czego jeszcze nie mają, a to co mają, ubezpieczyć. Czytamy w Księdze Koheleta (5,11): „Bogacz mimo swej sytości nie ma spokojnego snu". A w Ewangelii św. Mateusza (6,21): „Gdzie jest skarb twój, tam będzie i serce twoje". Stąd też, jak zauważa św. Grzegorz, Chrystus bogactwa przyrównuje do cierni (Łk 8,14).

191. Po trzecie, pożądanie bogactw sprawia, że stają się one nieużyteczne tak dla posiadającego, jak i dla innych. Używanie ich sprowadza się właściwie do ich zabezpieczania. Jak to czytamy w Księdze Mądrości Syracha (14,3): „Dla człowieka skąpego bogactwa nie są dobrem".

192. Po czwarte, narusza się sprawiedliwość społeczną. W Księdze Wyjścia (23,8) czytamy: „Nie będziesz przyjmował podarków, ponieważ podarki zaślepiają dobrze widzących i są zgubą spraw słusznych". Podobnie w Księdze Mądrości Syracha (31,5): „Ten, kto złoto miłuje, nie ustrzeże się winy".

193. Po piąte, ponosi szkodę miłość bliźniego, bo jak mówi św. Augustyn: im ktoś więcej ma miłości, tym mniej będzie w nim chciwości i odwrotnie. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (7,18): „Nie wymieniaj przyjaciela za pieniądze, ani brata prawdziwego za złoto z Ofiru". To samo dotyczy miłości Boga: bo skoro nikt nie może służyć dwom panom, to tak samo nie może służyć równocześnie Bogu i mamonie (Mt 6,24).

194. Po szóste, chciwość prowadzi do wszelakiej niegodziwości. Jest korzeniem wszelkiego zła, jak mówi Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza. Stąd jeśli zakorzeni się w ludzkim sercu, prowadzi do zabójstw i kradzieży oraz wszelkiego zła. Czytamy w 1 Liście do Tymoteusza (6,9-10): „Ci, którzy chcą się bogacić, wpadają w pokusę i w zasadzkę oraz w liczne i nierozumne, i szkodliwe pożądania. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie. Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość".

195.Chciwość staje się grzechem śmiertelnym, jeśli bez żadnej racji pożąda dóbr bliźniego, jeśli natomiast jakaś racja jest, ma charakter grzechu powszedniego.

X Przykazanie
„NIE POŻĄDAJ ŻONY BLIŹNIEGO TWEGO"
(Wj 20,17)

196. Święty Jan w swoim 1 Liście (2,16) powiada: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca, lecz od świata". Wszystko zatem, czego człowiek pożąda, tutaj się mieści. Przykazanie: „Nie pożądaj domu bliźniego twego" zawiera w sobie dwie rzeczy: poza samym domem również i godności, jak to jest powiedziane w Psalmie: „Sława i bogactwo jest w domu jego" (112[111],3). Kto więc pożąda domu, pożąda i sła-

wy, czyli godności. Dlatego po tym przykazaniu: „Nie pożądaj domu bliźniego twego" następuje to, którego przedmiotem jest pożądliwość ciała: „Nie pożądaj żony bliźniego twego". Po grzechu pierworodnym nikt nie jest wolny od pożądliwości poza Chrystusem i Najświętszą Dziewicą. Ilekroć pojawi się pożądliwość, będzie zawsze grzechem: powszednim albo śmiertelnym, jeśli nad człowiekiem zapanuje. Apostoł w Liście do Rzymian (6,12) pisze: „Niech grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele". Nie mówi: „Niech go nie będzie", bo jak sam się wyraża w innym miejscu: „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro" (Rz 7,18).

197. Grzech króluje w ciele, kiedy po pierwsze, daje się w sercu przyzwolenie pożądliwości, jak mówi Apostoł: „Poddając was swoim pożądliwościom" (Rz 6,12). Albo jak to mamy w Ewangelii św. Mateusza (5,28): „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa". U Pana Boga wola poczytywana jest za czyn.

198. Dalej, kiedy powzięty zamiar wyraża się słowami. Czytamy w Ewangelii św. Mateusza (12,34): „Z obfitości serca mówią usta". Również w Liście do Efezjan (4,29): „Niech nie wychodzi z waszych ust żadna mowa szkodliwa". Stąd nie jest bez grzechu układanie pustych piosenek, także zdaniem filozofów. Bo i poeci komponujący miłosne pieśni bywali wypędzani z państwa.

199. Po trzecie, kiedy zamiar przeradza się w czyn, służący zaspokojeniu pożądliwości cielesnej. Czytamy w Liście do Rzymian (6,13): „Jak oddawaliście członki wasze na służbę nieczystości i nieprawości".

Są to więc trzy stopnie pożądliwości: w myśli, w słowach, w czynie.

200. Ponieważ jest to grzech mający swoją siedzibę we wnętrzu człowieka, potrzeba wiele wysiłku, ażeby go uniknąć. Najtrudniej bowiem jest zwalczyć nieprzyjaciela domownika.

A zwalcza się go w poczwórny sposób.

Najpierw, unikając zewnętrznych okazji, zwłaszcza złego towarzystwa i tego wszystkiego, co może być okazją do grzechu. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (9,5--9): „Nie wpatruj się w dziewicę, abyś przypadkiem nie wpadł w sidła kar z jej powodu. Nie oddawaj się nierządnicom, abyś nie stracił swego dziedzictwa. Nie rozglądaj się po ulicach miasta ani nie wałęsaj się po jego pustych zaułkach. Odwróć oko od pięknej kobiety, a nie przyglądaj się obcej piękności; przez piękność kobiety wielu zeszło na złe drogi, przez nią bowiem miłość namiętna rozpala się jak ogień. Z kobietą zamężną nigdy razem nie siadaj ani nie ucztuj z nią przy winie, aby przypadkiem twa dusza nie skłoniła się ku niej, byś przez swą namiętność nie poszedł na zatracenie". Podobnie czytamy w Księdze Przysłów (6,27): „Czy schowa kto ogień w zanadrzu, by nie zajęły się jego szaty?". Stąd nakazane było Lotowi, aby uszedł z całej owej krainy (Rdz 19,17).

201. Po drugie, nie należy dawać dostępu tego rodzaju myślom, ponieważ one rozpalają pożądliwość. A czynimy to przez umartwienie ciała. Święty Paweł mówi w 1 Liście do Koryntian (9,27): „Poskramiam moje ciało i biorę je w niewolę".

202. Po trzecie, oddawać się trzeba modlitwie, bo jak jest powiedziane w Psalmie: „Jeżeli Pan domu nie zbuduje, na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą" (127[126],1). Podobnie w Księdze Mądrości (8,21): „Zrozumiałem, żem inaczej nie mógł być powściągliwy, ażby Bóg dał". A w Ewangelii św. Mateusza (17,21) czytamy: „Ten rodzaj złych duchów wyrzuca się tylko modlitwą i postem". Gdyby walczyło dwu ludzi, a ty chciałbyś jednego wesprzeć, drugiego zaś nie, to byś jednemu udzielił pomocy, a drugiemu jej odmówił. Pomiędzy duchem a ciałem trwa nieustanna walka, więc jeśli chcesz, żeby duch zwyciężył, trzeba żebyś mu udzielił pomocy, co dzieje się przez mo-

dlitwę, natomiast odmówił pomocy ciału, a czyni się to przez post, post bowiem osłabia ciało.

203. Po czwarte, oddawać się trzeba godziwym zajęciom. Czytamy w Księdze Mądrości Syracha (33,28): „Lenistwo bowiem nauczyło wiele złego". Podobnie u Ezechiela (16,49): „Oto ta była nieprawość Sodomy, siostry twej: pycha, obfitość chleba i dostatek, i próżnowanie". Mówi św. Hieronim: „Czyń zawsze coś dobrego, żeby szatan znajdował cię zajętym". Wśród wielu zajęć szczególnie cennym jest studium Pisma Świętego. Święty Hieronim pisze do Paulina: „Kochaj studium Pisma Świętego, a nie będziesz kochał grzechów ciała".

204. Oto jest tych Dziesięć Słów, o których mówi Pan w Ewangelii św. Mateusza (19,17): „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania".

Spośród wszystkich przykazań dwa stanowią podstawę: miłość Boga i bliźniego.

Ci, którzy kochają Boga, zobowiązani są do trzech rzeczy: by nie mieli innych bogów i w związku z tym jest powiedziane: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną". Następnie, by okazywali Mu cześć i dlatego Bóg mówi: „Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremnie". I po trzecie, by w Bogu chętnie znajdowali swój odpoczynek i stąd mamy: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił".

Gdy natomiast chodzi o miłość bliźniego, to po pierwsze trzeba mu okazywać należny szacunek i stąd mamy przykazanie: „Czcij ojca twego i matkę twoją". Następnie trzeba się strzec wyrządzania mu zła, najpierw czynem, i stąd: „Nie zabijaj", a także „Nie cudzołóż" i „Nie kradnij". Dalej słowem: „Nie mów fałszywego świadectwa". I wreszcie myślą: „Nie pożądaj żony bliźniego twego ani żadnej rzeczy, która jego jest".

przeł. Kalikst Suszyło OP

ZŁOTY ŁAŃCUH

Autor św. Tomasz z Akwinu
Wydawnictwo AA

SPIS TREŚCI

Wstęp..... 5
Niedziela pierwsza Adwentu.....15
Niedziela druga Adwentu.....18
Niedziela trzecia Adwentu.....22
Środa suchych dni Adwentu.....26
Piątek suchych dni Adwentu..... 33
Sobota suchych dni Adwentu.....37
Wigilia Bożego Narodzenia (24 grudnia).....41
Boże Narodzenie (25 grudnia, pierwsza msza)..... 45
Boże Narodzenie (25 grudnia, druga msza)..... 50
Boże Narodzenie (25 grudnia, trzecia msza)..... 52
Św. Szczepana, pierwszego męczennika (26 grudnia)..... 64
Św. Jana, Apostoła i Ewangelisty (27 grudnia)..... 68
Świętych Młodzianków, męczenników (28 grudnia)..... 71
Niedziela w oktawie Bożego Narodzenia..... 76
Obrzezanie Pańskie..... 80
Objawienie Pańskie (6 stycznia)..... 82
Niedziela Świętej Rodziny..... 90
Chrzest Pański (13 stycznia)..... 94
Niedziela druga po Objawieniu Pańskim..... 99
Niedziela trzecia po Objawieniu Pańskim.....103
Niedziela czwarta po Objawieniu Pańskim.....110
Niedziela piąta po Objawieniu Pańskim.....113
Niedziela szósta po Objawieniu Pańskim.....116
Siedemdziesiątnica..... 120
Sześćdziesiątnica..... 126
Pięćdziesiątnica.....131
Środa Popielcowa..... 135
Niedziela pierwsza Wielkiego Postu.....138
Środa suchych dni Wielkiego Postu.....146
Piątek suchych dni Wielkiego Postu..... .152
Sobota suchych dni Wielkiego Postu.....156
Niedziela trzecia Wielkiego Postu.....161
Niedziela czwarta Wielkiego Postu.....165
Niedziela Męki.....169

Niedziela Palmowa (poświęcenie palm).....174
Męka Pana Naszego Jezusa Chrystusa według św. Mateusza..... 178
Wielki Poniedziałek..... 210
Wielki Wtorek. Męka Pana Naszego Jezusa Chrystusa według św. Marka.....213
Wielka Środa. Męka Pana Naszego Jezusa Chrystusa według św. Łukasza.....234
Wielki Czwartek (Msza Krzyżma).....257
Wielki Czwartek (Msza Wieczerzy Pańskiej)..... 260
Wielki Piątek. Męka Pana Naszego Jezusa Chrystusa według św. Jana 265
Wielka Sobota.....289
Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego..... 293
Poniedziałek w oktawie Wielkiejnocy.....296
Wtorek w oktawie Wielkiej nocy.....301
Środa w oktawie Wielkiejnocy.....305
Czwartek w oktawie Wielkiejnocy.....309
Piątek w oktawie Wielkiejnocy..... 313
Sobota w oktawie Wielkiejnocy.....316
Niedziela w oktawie Zmartwychwstania Pańskiego..... 319
Niedziela druga po Zmartwychwstaniu.....324
Niedziela trzecia po Zmartwychwstaniu.....327
Niedziela czwarta po Zmartwychwstaniu.....330
Niedziela piąta po Zmartwychwstaniu.....335
Dni Krzyżowe.....337
Wigilia Wniebowstąpienia.....341
Wniebowstąpienie.....346
Niedziela po Wniebowstąpieniu..... 350
Wigilia Zesłania Ducha Świętego.....353
Niedziela Zesłania Ducha Świętego..... 357
Poniedziałek w oktawie Zesłania Ducha Świętego..... 362
Wtorek w oktawie Zesłania Ducha Świętego.....366
Środa w oktawie Zesłania Ducha Świętego.....370
Czwartek w oktawie Zesłania Ducha Świętego.....375
Piątek w oktawie Zesłania Ducha Świętego.....377
Sobota w oktawie Zesłania Ducha Świętego.....381
Niedziela pierwsza po Zesłaniu Ducha Świętego.....384
Boże Ciało.....387
Niedziela druga po Zesłaniu Ducha Świętego.....390
Najświętsze Serce Pana Jezusa..... 394
Niedziela trzecia po Zesłaniu Ducha Świętego..... 396
Niedziela czwarta po Zesłaniu Ducha Świętego..... 400

Niedziela piąta po Zesłaniu Ducha Świętego.....404
Niedziela szósta po Zesłaniu Ducha Świętego.....408
Niedziela siódma po Zesłaniu Ducha Świętego..... 411
Niedziala ósma po Zesłaniu Ducha Świętego..... 415
Niedziela dziewiąta po Zesłaniu Ducha Świętego..... 419
Niedziela dziesiąta po Zesłaniu Ducha Świętego.....422
Niedziela jedenasta po Zesłaniu Ducha Świętego.....425
Niedziela dwunasta po Zesłaniu Ducha Świętego..... 428
Niedziela trzynasta po Zesłaniu Ducha Świętego..... 436
Niedziela czternasta po Zesłaniu Ducha Świętego.....439
Niedziela piętnasta po Zesłaniu Ducha Świętego..... 445
Niedziela szesnasta po Zesłaniu Ducha Świętego.....448
Niedziela siedemnasta po Zesłaniu Ducha Świętego..... 451
Środa suchych dni wrześniowych..... 455
Piątek suchych dni wrześniowych.....459
Sobota suchych dni wrześniowych.....463
Niedziela osiemnasta po Zesłaniu Ducha Świętego.....468
Niedziela dziewiętnasta po Zesłaniu Ducha Świętego.....471
Niedziela dwudziesta po Zesłaniu Ducha Świętego.....476
Niedziela dwudziesta pierwsza po Zesłaniu Ducha Świętego.....479
Niedziela dwudziesta druga po Zesłaniu Ducha Świętego..... 483
Niedziela dwudziesta trzecia po Zesłaniu Ducha Świętego.....486
Niedziela dwudziesta czwarta po Zesłaniu Ducha Świętego.....489
Św. Andrzeja Apostoła (30 listopada).....497
Nawrócenie św. Pawła Apostoła (25 stycznia)..... 500
Ofiarowanie Pańskie (2 lutego)..... 503
Katedra św. Piotra Apostoła (22 lutego)..... 508
Św. Macieja Apostoła (24 lutego).....513
Św. Marka Ewangelisty (25 kwietnia)..... 517
Św. Józefa, Rzemieślnika (1 maja).....522
Św. Filipa i Jakuba, Apostołów (11 maja)..... 525
Św. Andrzeja Boboli, kapłana i męczennika (16 maja)..... 531
Wigilia Narodzin św. Jana Chrzciciela (23 czerwca).....534
Narodzenie św. Jana Chrzciciela (24 czerwca)..... 540
Wigilia św. Piotra i Pawła (28 czerwca).....544
Najświętszej Krwi Pana Jezusa (1 lipca).....547
Św. Jakuba, Apostoła (25 lipca)..... 549
Św. Anny, matki Najświętszej Maryi Panny (26 lipca)..... 553
Wigilia św. Wawrzyńca, diakona i męczennika (9 sierpnia)..... 558

Świętego Wawrzyńca, diakona i męczennika (10 sierpnia).....562
Wigilia Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (14 sierpnia).....565
Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia).....566
Niepokalanego Serca Najświętszej Maryi Panny (22 sierpnia).....571
Św. Bartłomieja, Apostoła (24 sierpnia).....573
Narodzenie Najświętszej Maryi Panny (8 września).....576
Podwyższenie Krzyża świętego (14 września)..... 583
Św. Mateusza, Apostoła i Ewangelisty (21 września).....586
Dedykacja św. Michała Archanioła (29 września)..... 590
Św. Szymona i Judy, Apostołów (28 października).....595
Niedziela Chrystusa Króla (Ostatnia niedziela października).....598
Wszystkich Świętych (1 listopada).....601
Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych
(2 listopada, pierwsza msza).....608
Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych (Druga msza)..... 611
Wspomnienie Wszystkich Wiernych Zmarłych (Trzecia msza)..... 613
Poświęcenie Bazyliki Najświętszego Zbawiciela (9 listopada)..... 616
Od Tłumacza..... 619

WSTĘP

Pochwały kierowane pod adresem św. Tomasza z Akwinu, jako myśliciela, miewają bardzo różne uzasadnienia — i wygląda na to, że te ostatnie wynikają tyleż z rzeczywistych właściwości dzieła Akwinaty, ileż z poziomu jego recepcji w różnych czasach i środowiskach. Powoduje to niekiedy wrażenie swoistej, choć zwykle jednak pozornej, sprzeczności superlatyw: o ile dla jednych Doktor Powszechny jest genialnym twórcą wielkiej rewolucji pojęciowej, o tyle dla drugich wciela przede wszystkim ideał ponadczasowej „filozofii wieczystej"; o ile dla jednych jest wciąż nie dość odkrytym prorokiem nowych czasów (zgoła „modernistą" wśród konserwatywnych teologów-augustyników), o tyle dla drugich uosabia geniusz zasiedziałej w dziejach Europy cywilizacji chrześcijańskiej, *christianitas*, z jej apogeum pokrywającym się czasowo ze „złotym wiekiem scholastyki". Cokolwiek by powiedzieć o związanych z tymi pochwałami biegunowo różnych stanowiskach i motywacjach, wszystko to wskazuje na bogactwo dziedzictwa Tomaszowego.

Wewnątrz tego dziedzictwa istnieje rzeczywiście wiele takich elementów, które pozwalają podziwiać u twórcy *Sumy teologii* scholastyczny uniwersalizm i racjonalny obiektywizm. O niewielu autorach można powiedzieć z taką samą słusznością, że przystępowali do swej żmudnej pracy z intencją możliwie skrupulatnego unikania błyszczenia swą indywidualnością — i rzeczywiście tak głęboko skrywali swój osobisty geniusz w wykonywanej pracy intelektualnej, że ich osobowość znamy dziś bardziej z kierunku tej pracy niż z towarzyszących jej namiętności i okoliczności prywatnej biografii. Jakby „zniknęli" w tym, co robili.

Tak można powiedzieć o Akwinacie, gdy się patrzy np. na jego najsłynniejsze dzieło — *Sumę teologii.* Jednak wśród pism św. Tomasza jest takie, w którym indywidualność mistrza została ukryta w sposób niemal zupełny — a równocześnie samo dzieło nie traci jedności i wewnętrznego porządku związanego z zamysłem autora. Jest

to czterotomowa *Glossa continua super Mattheum, Marcum, Lucam, Johannem,* nazywana inaczej *Catena aurea*[1] — czyli obszerna „sekwencja tekstów patrystycznych, odpowiednio powiązanych i uporządkowanych w obrębie jednego wspólnego komentarza" do czterech Ewangelii. Właściwością owego *Złotego łańcucha* jest to, że udział autora został sprowadzony do połączenia każdego wersu Ewangelii z objaśniającymi go fragmentami rozmaitych komentarzy autorstwa pisarzy starochrześcijańskich, głównie Ojców Kościoła. Św. Tomasz jest autorem wielu innych dzieł egzegetycznych, własnych komentarzy do poszczególnych ksiąg Biblii — lecz w *Catena aurea* mówi wyłącznie słowami Ojców. „Zniknął" w swym dziele — którym jest kompozycja z biblijnej mądrości Ojców z pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Akwinata przygotował ten maksymalnie zdesubiektywizowany „komentarz ciągły" do czterech Ewangelii na prośbę papieża Urbana IV[4].

[1] To dzieło było znane pierwotnie jako *Continuum*, *Expositio continua super Evangelia* lub *Glossa continua* — a dopiero później z uwagi na treść i formę zaczęto je nazywać *Catena aurea*, czyli tak jak nazywamy je dzisiaj. „Kateną" określano zbiory „uwag zaczerpniętych z pism Ojców Kościoła, a zapisywanych na marginesach rękopisów z tekstem Pisma Świętego w postaci ciągłego komentarza do danej księgi biblijnej" (tzw. *scholia*\ ks. Stanisław Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu,* Lublin 1990, 27). Pierwsze kateny powstawały już w V-VI wieku, natomiast dzieło św. Tomasza jest jedną z najsłynniejszych i najbardziej popularnych katen średniowiecznych.

[2] Marie-Dominique Chenu OP, *Wstąp do filozofii* .św. *Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001, 238.

[3] W katalogu dzieł autentycznych św. Tomasza znajdziemy komentarze biblijne — o zróżnicowanym charakterze i kompletności — do Księgi Izajasza, do Jeremiasza i Lamentacji, do Hioba, do Ewangelii Mateusza, do Ewangelii Jana, do Listów' Pawłowych, do Psalmów. Do tego dochodzą jeszcze dwa krótkie wykłady inauguracyjne (tzw. *principia*), wygłoszone przez Tomasza w ramach jego promocji na mistrza teologii w Paryżu - oba dają wgląd w jego rozumienie Pisma Świętego jako Słowa Bożego.

[4] Tomasz rozpoczął prace nad ty m dziełem w Orvieto na przełomie lat 1262 i 1263, a jego pierwszy tom — dotyczący Ewangelii Mateusza — zdążył jeszcze ofiarować Urbanowi IV (który zmarł w październiku 1264). Następne trzy tomy zostały ukończone w Rzymie w latach 1265-1268, z dedykacją dla kardynała

To pozornie bardzo skromne, jakby pomocnicze dzieło realizował już jako doświadczony mistrz teologii, renomowany kilkuletnim kierowaniem katedrą dominikańską na Uniwersytecie Paryskim (na którą zresztą miał jeszcze wrócić). Owszem, nie był jedynym autorem (pomagała mu ekipa sekretarzy-podwykonawców) i z pewnością korzystał z istniejących już wówczas utworów o podobnym charakterze — ale ostateczna redakcja dzieła nosi niewątpliwie znamię jego genialnego wyczucia całości i progresywnego zadomowienia w tradycji[5]. To zadomowienie w dziedzictwie teologicznym Kościoła przekroczyło zresztą wszelkie standardy, właściwe do tej pory teologii zachodniej: w poszukiwaniu cytatów patrystycznych Akwinata jako pierwszy zachodni scholastyk wyszedł daleko poza używane dotąd źródła pochodzące od Ojców łacińskich. „Aby powyższa ekspozycja wypowiedzi świętych odznaczała się pełnią i ciągłością, zleciłem przetłumaczenie niektórych urywków z greckich Doktorów na język łaciński"[6] — tak napisał w liście dedykacyjnym *Catena,* dając tym samym świadectwo staranności Łacinnika, pragnącego poznać nieznany mu świat tekstów greckich, już nie z relacji, lecz ze źródłowych cytatów, możliwie najdokładniej określonych.

Rzeczywiście, obecność źródeł greckich — latynizowanych na prośbę Akwinaty przez kogoś z jego otoczenia—jest nie tylko wyraźna, ale wręcz dominująca: Tomasz cytuje aż pięćdziesięciu siedmiu Ojców greckich, co robi wrażenie zwłaszcza w zestawieniu z cytowaniem dwudziestu dwóch Łacinników[7]. W tym sensie *Catena* stała się dla teologii zachodniej miejscem odkrycia źródeł teolo-

Annibalda de Annibaldis, ucznia i przyjaciela św. Tomasza. Por. Jean-Pierre Torrell OP, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin,* Fryburg-Paryż 1993, 200n.

[5] W swoim wprowadzeniu do *Catena* św. Tomasz sygnalizuje rozmaite zabiegi, które musiał podjąć względem cytowanych tekstów — niewidoczne dla czytelnika dzieła — aby cały utwór otrzymał spójność i przejrzystość: skróty, objaśnienia sensu, opuszczenia niektórych słów (w przypadku nieporozumień wynikłych z wadliwych tłumaczeń).

[6] *Epistoła dedicatoria* — cyt. wg: *Opera omnia,* Paryż 1876, t. 16, 499.

[7] Por. obliczenia dokonane przez C.G. Geenena *(St. Thomas et les Pères*, w: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XV/1, 738-761).

gii greckiej, do tej pory znanych bardzo powierzchownie[8] . Odkrycie to wpłynęło zresztą w wielkim stopniu na samego świętego Tomasza: faktycznie trudno nam sobie dziś wyobrazić bogactwo problemowe Tomaszowych kwestii chrystologicznych z trzeciej części *Sumy teologii*[9] właśnie bez tego utrwalonego w *Catena aurea* odkrycia doktryn i polemik właściwych chrześcijańskiemu Wschodowi, gdzie w wiekach V i VI gorący spór o tożsamość Chrystusa — prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka — doszedł do swego pozytywnego spełnienia w chrystologicznej nauce Soborów w Efezie (431) i w Chalcedonie (541). Jeśli dodamy do tego fakt, że w *Catena aurea* Tomasz podaje, jako pierwszy teolog łaciński, dosłowne urywki dokumentów pierwszych pięciu soborów (co było możliwe dzięki odkryciu przezeń rękopisów z ich pełnymi tekstami[10]) — zobaczymy, że właśnie w tym „komentarzu ciągłym" teologia zachodnia konfrontowała się ponownie ze swymi szczególnie gorącymi odnośnikami greckimi. Z tych właśnie powodów *Catena* była rzeczywiście „punktem zwrotnym w rozwoju teologii samego Akwinaty, jak również w rozwoju całokształtu myśli i dogmatu katolickiego"[11].

Oczywiście, nie należy myśleć, że to wzbogacenie źródeł miało służyć tylko czy głównie poszerzeniu teologicznego warsztatu lub dialogowi między zachodnim i wschodnim podejściem do wiary.

[8] Bardzo prawdopodobne, że o to również chodziło Urbanowi IV, gdy inspirował Tomasza do podjęcia tego dzieła — papież ten był bowiem szczególnie zaangażowany w próbę odbudowy zrozumienia między Łacinnikami i Grekami oraz ewentualnej unii mającej zaleczyć rozłam w chrześcijaństwie na linii Wschód — Zachód. Por. M.-D. Chenu, dz. cyt., 238.

[9] Obliczono, że dokumentacja patrystyczna jest tam sześć razy bogatsza niż w odpowiedniej części pierwszej syntezy teologicznej Akwinaty, czyli w *Skrypcie do Sentencji.* Są też inne przykłady mocnego wpływu *Catena* na późniejszą twórczość jej autora.

[10] Tomasz odnalazł te rękopisy prawdopodobnie zarówno w znanym sobie opactwie Monte Cassino, jak i w archiwach kurii papieskiej w Orvieto. Por. C.G. Geenen, *En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas*, „Angelicum" 29 (1952) 43-59.

[11] James A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, 225.

Celem bezpośrednim było lepsze zrozumienie tekstu objawionego (który jest sercem teologii), a celem dalekosiężnym — ułatwienie owocnego przenikania Słowa Bożego do dusz i życia chrześcijan, często właśnie przez promienie teologicznej tradycji Ojców.

Swoje zamiary autorskie określił św. Tomasz w dedykacji dla papieża Urbana w sposób następujący: „Moim celem w tej pracy nie było jedynie oddanie literalnego sensu [danego fragmentu], lecz również uwypuklenie jego znaczenia mistycznego; pragnę nie tylko zwalczać istniejące błędy, lecz również utwierdzać prawdę katolicką. Wydaje się to potrzebne, ponieważ z Ewangelii w sposób szczególny czerpiemy normy wiary katolickiej, jak również reguły postępowania dla całego chrześcijańskiego życia”[12].

Jak widać, choć cel ściśle teologiczny bywa tu oczywiście zawsze obecny, jest on zawsze włączony w duszpasterstwo, bez popadania w pułapkę zawężanej apologetyki — zresztą Tomasz należy do epoki, w której rozdział teologii i duszpasterstwa lub przeakcentowanie punktowych kontrowersji na niekorzyść całościowego wykładu nie stanowią jeszcze tego problemu, jaki uwidoczni się w nowożytności (pod wpływem antyintelektualnego duszpasterstwa *devotio moderna* i w ogniu polemik kontrreformacyjnych). Jest natomiast rzeczą ciekawą, że dzieło mogące uchodzić za typowy i wybitny przykład przedscholastycznej „teologii pozytywnej” (teologii opartej na autorytecie Ojców i soborów) wyszło spod ręki autora będącego „archetypem metafizyka i teologa spekulatywnego”[13]; wygląda na to, że osobowość Tomasza, niewątpliwie należąca bardziej do scholastycznego rozumienia teologii, przynajmniej w jakimś stopniu łączy te dwa modele, pozostające często w konflikcie.

Tym, co może być dziś na pierwszy rzut oka w pełni zrozumiałe w postępowaniu średniowiecznych egzegetów — w tym i Akwinaty — jest odróżnianie przez nich różnych sensów, w jakich należy interpretować tekst biblijny. Tomasz akceptuje stare przekonanie wielu teologów chrześcijańskich, że poza sensem dosłownym *(sensus*

[12] Cyt.: J.A. Weisheipl, dz. cyt., 225.

[13] J.-P. Torrell, dz. cyt., 205.

litteralis), wynikającym z bezpośredniego znaczenia użytych słów, Pismo posiada także szereg głębszych sensów duchowych *(sensus spirituales).* To przekonanie może się powołać na wiele autorytetów starożytnych: św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, Jana Kasjana, Orygenesa i innych — którzy z kolei wywodzą je z niektórych stwierdzeń padających w samej Biblii. Akwinata jest ich dłużnikiem, jak cała teologia Zachodu. Równocześnie jednak nie popada też w niewolę tendencji do zbyt łatwego i szerokiego tłumaczenia każdego fragmentu jako duchowej alegorii, z odsunięciem na bok trudności w pojęciu sensu dosłownego. Daleki od tego, Akwinata traktuje literalny sens Pisma zawsze bardzo poważnie i dociekliwie (co prowadzi też u niego do dużego wyczulenia na historyczność narracji biblijnej). Można by powiedzieć, że w sporze między zwolennikami zawężenia lektury Pisma do sensu dosłownego oraz rzecznikami prymatu sensów duchowych Tomasz idzie swoją *via media*: z jednej strony uważa, że „wszystkie rodzaje sensu Pisma Świętego powinny się opierać na sensie dosłownym”[14] — ale z drugiej podkreśla przekonanie, że odrębne od dosłownego sensy duchowe są rzeczywiście zawarte w przekazie biblijnym, jako „część organiczna biblijnego kapitału”[15], chciana przez głównego Autora tekstu. To trzeźwe i wyważone podejście jest dziś używane w Katechizmie Kościoła Katolickiego jako składnik katolickiego nauczania o Biblii[16].

Analizy historyków średniowiecznych badań nad Pismem Świętym wskazują nie tylko na tę równowagę poglądu św. Tomasza na relację „litery” i „ducha”, ale i na jego precyzujący wkład w rozumienie poszczególnych sensów duchowych: alegorycznego, moralnego (tropologicznego) i anagogicznego[17]. I tak sens alegoryczny to obecne

[14] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, I, 1, 10, ad 1. W tym znaczeniu mówi się o widocznej u Tomasza „zdecydowanej opcji na rzecz sensu dosłownego” (J.-P. Torrell OP, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fryburg - Paryż 1996, 505).

[15] M.-D. Chenu, dz. cyt., 245.

[16] Por. KKK, 115-118.

[17] Por. ks. St. Wielgus, dz. cyt., 115.

w Starym Testamencie „figury i typy” zapowiadające to, co miało się dokonać w Nowym Testamencie; sens moralny to słowa i wydarzenia przedstawione jako reguła prawego postępowania; a sens anagogiczny — to znaki mające opisywać przyszłe życie wieczne.

Trzeba powiedzieć, że Tomasz jest zawsze dość rygorystyczny w przypisywaniu jakiejś wypowiedzi biblijnej głębszego sensu duchowego — ale jeśli tylko jakiś inny fragment Pisma w swej warstwie dosłownej traktuje tę wypowiedź jako posiadającą owo głębsze znaczenie, Akwinata podchodzi do tego bardzo poważnie i zobowiązująco dla wykładu teologicznego. Także i w ten sposób uwidacznia się zasada, przypominana nieraz przez Doktora Powszechnego jako fundament zdrowej teologii: „Nie należy nauczać na temat Boga tego, co nie znajduje się w Piśmie Świętym, czy to dosłownie, czy co do sensu”[18]. Oznacza to, że także o istnieniu różnych sensów w konkretnym miejscu Pisma wyrokuje raczej wskazówka Pisma (i Tradycji) niż osobiste wyczucie czy natchnienie teologa. Oczywiście ta skłonność do precyzji nie mogła być w pełni widoczna w pracy nad *Catena aurea* — gdzie Tomasz jest niejako naczelnym redaktorem, a nie autorem poszczególnych objaśnień. Mimo to także tutaj wyczuwa się jego dążność do poprawnego wskazywania poszczególnych znaczeń.

Catena aurea należy do najbardziej znanych dzieł Akwinaty — świadczy o tym zarówno obfitość jej rękopisów średniowiecznych, jak i wielość wydań drukowanych, począwszy do początku nowożytności. Gdy w wieku XIX grupa działaczy tzw. ruchu oksfordzkiego — wśród nich John Henry Newman — dokonywała jej tłumaczenia na angielski, jeden z tłumaczy, M. Pattison z Lincoln College, wprost nie mógł się nachwalić w tej *glosie* „achitektonicznej maestrii”, „erudycji najwyższego lotu”, „głębokiej znajomości całej

[18] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, I, 36, 2, ad 1. Co prawda może nam się to dziś wydawać dość bliskie luterańskiej zasadzie *sola Scriptura,* jednak tę myśl Tomasza należy odczytywać przede wszystkim na tle skłonności niektórych teologów, w średniowieczu i dziś, do poddawania teologii pod panowanie idei nie mogących się wylegitymować pochodzeniem z Objawienia.

chrześcijańskiej starożytności" oraz „doskonałej znajomości stylu każdego pisarza". W sumie uznał, że *Catena* św. Tomasza „ukazuje mistrzowskie opanowanie wszystkich zagadnień teologicznych"[19].

Tym bardziej zrozumiałe, że żmudny i już długi proces udostępniania twórczości Doktora Anielskiego czytelnikowi polskiemu nie mógł i nie powinien ominąć Tomaszowej kateny. Dzięki pracy o. Jacka Salija OP mogliśmy już od lat trochę posmakować tego dzieła dzięki jego skrótowi — polegającemu na wyborze z tomu pierwszego, obejmującego Ewangelię św. Mateusza. Ta pierwsza próba mogła być jednak traktowana tylko jako wstęp (zarówno dlatego że była ograniczona do objaśnień tylko jednej Ewangelii, jak i dlatego, że poświęcony jej pierwszy tom „złotej kateny" nie oddaje bogactwa pozostałych, w których w o wiele większym stopniu do głosu dochodzą wspomniane wyżej źródła wschodniochrześcijańskie). Czynimy więc teraz następny krok: w obecnym wydaniu czytelnik otrzymuje co prawda znów nie całą czterotomową Katenę, ale jej bardzo zróżnicowany i obszerny wybór odnoszący się do wszystkich Ewangelii.

Specyfiką prezentowanej tu wersji jest przyporządkowanie poszczególnych fragmentów Kateny do niedzielnych i świątecznych perykop mszalnych, w układzie właściwym kursowi czytań z Mszału Rzymskiego edycji roku 1962, czyli zgodnie ze „starszą formą" rytu rzymskiego. Jest to rozwiązanie wskazujące na możliwość używania *Catena aurea* w okołoliturgicznej *lectio divina,* a więc w duchowej lekturze tekstów odczytywanych uroczyście w ramach obchodu liturgicznego. Przyjęcie jako klucza tradycyjnego jednorocznego cyklu czytań mszalnych, sprzed ostatniej reformy liturgicznej — zrozumiałe i uzasadnione zwłaszcza w obecnym roku przywrócenia do powszechnego użycia „starej liturgii" przez Benedykta XVI[21] —

[19] Cyt. J.A. Weisheipl, dz. cyt., 223n.

[20] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Ewangelia Ojców Kościoła,* tłum. Jacek Salij OP, Kraków 1983, ss. 268.

[21] Por. Benedykt XVI, motu proprio *Summorum Pontijicum,* 1: „Mszał Rzymski ogłoszony przez Pawła VI jest zwyczajnym wyrazem «zasady modlitwy» Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Natomiast Mszał Rzymski

zbliża ten wybór tekstów do długiej tradycji komentarzy i homilii liturgicznych, rozwijanej od czasów św. Grzegorza Wielkiego z VI wieku. Dzięki temu czytelnik chcący używać Tomaszowej Kateny dla wzbogacenia swego udziału w Służbie Bożej, będzie mógł czynić to bez trudu w sytuacji, gdy czytania liturgiczne będą biegły po tropach wielowiekowej tradycji liturgii Zachodu.

Ostatnie słowa tego wprowadzenia niech wrócą jeszcze na chwilę do św. Tomasza i jego umiłowania Biblii. W aktach kanonizacyjnych Akwinaty znajduje się złożona pod przysięgą relacja o tym, jak mistrz Tomasz wracał z kilkoma studentami z pielgrzymki do Saint-Denis — gdy oczom pielgrzymów ukazał się znowu piękny Paryż, jeden z uczniów, widząc zachwyt swego nauczyciela, zapytał go, czy nie chciałby być panem tego wspaniałego miasta. „A cóż bym z nim począł?" — odrzekł Tomasz. „Mógłbyś sprzedać go królowi Francji, a wszystkie zebrane pieniądze przeznaczyć na zbudowanie klasztorów dla braci dominikanów" — mówił uczeń. „Wolałbym raczej — odrzekł Akwinata — mieć homilie Chryzostoma do Ewangelii świętego Mateusza" . Tyle relacja. Nie wiemy, w jaki sposób, ale to życzenie Tomasza na pewno się spełniło, i gdy komentował Ewangelię Mateusza, czynił to już z pomocą owego komentarza św. Jana Chryzostoma, który zakonnik i profesor postawił ponad piękny Paryż. Kilka lat później, tworząc *Catena aurea,* Akwinata —jak wspomniano wyżej — sięgnął głębiej do skarbca starożytnych komentarzy biblijnych. Z jego zakonnego wyrzeczenia się świata i z dominikańskiej ciekawości Prawdy powstał czas i zapał, niezbędne do wykonania tej wielkiej i skromnej pracy, z której możemy korzystać wszyscy.

Paweł Milcarek

ogłoszony przez świętego Piusa V i ponownie wydany przez błogosławionego Jana XXIII powinien być uznawany za nadzwyczajny wyraz tej samej «zasady modlitwy» i powinien się cieszyć należną czcią ze względu na czcigodny i starożytny zwyczaj. Te dwa wyrazy «zasady modlitwy» Kościoła nie mogą w żaden sposób prowadzić do podziału w «zasadach wiary». Są to bowiem dwa zwyczaje jedynego rytu rzymskiego".

[22] Por. J.A. Weisheipl, dz. cyt., 163n.

NIEDZIELA PIERWSZA ADWENTU

Ewangelia św. Łukasza, 21, 25-33

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Będą znaki na słońcu i księżycu i na gwiazdach, a na ziemi uciśnienie narodów od zamieszania szumu morskiego i nawałnicy, skoro ludzie schnąć będą od strachu i oczekiwania tych rzeczy, które będą przychodzić na wszystek świat; albowiem moce niebieskie poruszone będą. A wtedy ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłoku, z mocą wielką i z majestatem. Gdy zaś to dziać się pocznie, spojrzyjcie, a podnieście głowy wasze, bo się przybliża odkupienie wasze. Ipowiedział im podobieństwo: Spojrzyjcie na figę i na wszystkie drzewa. Gdy już z siebie owoc wydają, wiecie, że już blisko jest lato. Tak i wy, gdy ujrzycie, że się to będzie działo, wiedzcie, że blisko jest królestwo Boże. Zaprawdę mówię wam, że nie przeminie to plemię, aż się wszystko ziści. Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą.

Św. Beda: Pan pokazuje, co nastąpi po wypełnieniu się czasu narodów, mówiąc: *Będą znaki na słońcu i księżycu i na gwiazdach.*

Euzebiusz: Wtedy bowiem nastąpi kres życia podlegającego zniszczeniu, a według Apostoła przeminie postać tego świata i nastanie nowy świat, w którym zamiast zwykłego światła sam Chrystus będzie jaśniał niczym jutrzenka i król nowego świata. Moc i chwała Jego światła będzie tak wielka, iż słońce, które teraz świeci, oraz księżyc i inne gwiazdy zostaną zakryte przez nadejście większego światła. (...) To, co czeka świat po zakryciu świateł, z czego powstanie ucisk narodów, wyraża Pan, mówiąc: *a na ziemi uciśnienie narodów od zamieszania szumu morskiego i nawałnicy.* (...) Potem nastanie ucisk spowodowany przez pogan. Dlatego mówi się: *skoro ludzie schnąć będą*, to znaczy wycieńczeni, *od strachu i oczekiwania* mianowicie *tych rzeczy, które będą przychodzić na wszystek świat.*

Co zaś wtedy będzie działać na świecie, pokazuje mówiąc: *albowiem moce niebieskie poruszone będą.*

Teofilakt: Nie tylko bowiem śmiertelni będą poruszeni, gdy świat będzie się przemieniał, lecz także Aniołowie zdumieją się tak strasznymi zmianami świata. Dlatego dodaje się: *albowiem moce niebieskie poruszone będą. (…) A wtedy ujrzą Syna Człowieczego*, zarówno wierzący, jak i niewierzący. On sam zajaśnieje mocniej niż słońce, a nawet niż krzyż. Dlatego też przez wszystkich będzie poznany.

Św. Augustyn: To, co Pan mówi: *przychodzącego w obłoku,* można rozumieć na dwa sposoby. Albo w odniesieniu do Jego Kościoła przychodzącego w obłoku, tak jak teraz nie przestaje przychodzić. Lecz wówczas przyjdzie z wielką mocą i władzą, ponieważ większa moc i panowanie ukaże się wiernym, którym też da wielką siłę, by nie zostali pokonani przez prześladowanie. Lub też ta chmura odnosi się do Jego ciała, które zasiada po prawicy Ojca (...), a które nadejdzie też w chmurze, ponieważ tak przyjdzie, jak odszedł. Czytamy przecież w Dziejach Apostolskich (1): „i obłok zakrył go przed ich oczami".

Św. Jan Chryzostom: Zawsze bowiem Bóg pojawia się w chmurze, zgodnie ze słowami psalmu 96: „Obłok i mgła wokoło niego", stąd też i Syn człowieczy nadejdzie w obłokach, jako Pan i Bóg, nie ukrywając się, lecz w chwale właściwej Bogu. Dlatego też dodaje: *z mocą wielką i z majestatem.*

Św. Grzegorz Wielki: Ponieważ poprzednie słowa były skierowane do odrzuconych, to teraz Jego słowa służą pocieszeniu wybranych. Dodaje się bowiem: *Gdy zaś to dziać się pocznie, spojrzyjcie, a podnieście głowy wasze, bo się przybliża odkupienie wasze.* Tak jakby mówił: Gdy klęski świata będą coraz większe, *podnieście głowy wasze,* to znaczy rozjaśnijcie serca. Skoro bowiem skończy się ten świat, którego nie jesteście przyjaciółmi, blisko jest zbawienie, którego poszukiwaliście. Często bowiem w Piśmie świętym głowa jest synonimem umysłu. Tak jak bowiem przez głowę są rządzone członki, tak też myśli są kierowane przez umysł. Podnieść zaś głowy to znaczy wynieść nasze umysły do radości niebieskiej ojczyzny.

Teofilakt: *przybliża się odkupienie wasze,* to znaczy pełna wolność duszy i ciała. Tak jak bowiem pierwsze nadejście Pana służyło naprawie naszych dusz, tak drugie będzie służyło naprawie ciał.

Św. Grzegorz Wielki: To, iż świat winien być deptany oraz odrzucony, ujawnia Pan przez odpowiednie porównanie, gdy dodaje: *Spojrzyjcie na figę i na wszystkie drzewa. Gdy już z siebie owoc wydają, wiecie, że już blisko jest lato. Tak i wy, gdy ujrzycie, że się to będzie działo, wiedzcie, że blisko jest królestwo Boże.* Jakby przez to mówił: Tak jak z owocu drzewa poznaje się bliskość lata, tak też ze zniszczenia świata poznaje się, iż blisko jest królestwo Boże. Pokazuje przez to, iż owocem świata jest zniszczenie. (...) Dobrze zaś królestwo Boże jest porównane do lata, ponieważ wówczas przeminą ciemności naszego smutku, a dni życia zajaśnieją jasnością wiecznego słońca. (...) Wszystko zaś zapowiedziane jest potwierdzone z wielką pewnością, gdy Pan dodaje: *Zaprawdę mówię wam, że nie przeminie to plemię, aż się wszystko ziści.*

Euzebiusz: Pokoleniem nazywa tu nowe pokolenie swego świętego Kościoła, pokazując, iż będzie trwać lud wiernych aż do czasu, gdy zobaczy to wszystko i ujrzy własnymi oczyma spełnienie słów Pańskich.

Teofilakt: *Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą.* Jakby mówił przez to: Chociaż wszystko będzie poruszone, to moja wiara nie osłabnie. Wskazuje przez to, że Kościół stoi ponad wszelkim innym stworzeniem. Jeśli nawet stworzenie będzie podlegać przemianie, to Kościół zaś wiernych i słowa Ewangelii będą trwać.

NIEDZIELA DRUGA ADWENTU

Ewangelia św. Mateusza, 11, 2-10

W owym czasie: Gdy Jan usłyszał w więzieniu o dziełach Chrystusa, posławszy dwóch uczniów swoich, rzekł mu: Tyś jest, który ma przyjść, czyli innego czekamy? A odpowiadając, Jezus rzekł im: Idźcie, donieście Janowi, coście słyszeli i widzieli: „ Ślepi widzą ”, chromi chodzą, trędowaci bywają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim ewangelię opowiadają. A błogosławiony jest, który się ze mnie nie zgorszy. Gdy zaś oni odchodzili, począł Jezus mówić do rzesz o Janie: Coście wyszli na pustynię widzieć? Trzcinę chwiejącą się od wiatru? Ale coście wyszli widzieć? Człowieka w miękkie szaty obleczonego? Oto ci, co w miękkie szaty się ubierają, w domach królewskich są. Ale coście wyszli widzieć? Proroka? Zaiste powiadam wam: I więcej niż proroka. Ten jest bowiem, o którym napisano: „ Oto ja posyłam Anioła mego przed obliczem twoim, który zgotuje drogę twą przed tobą ”.

Św. Grzegorz Wielki: *Gdy Jan usłyszał w więzieniu o dziełach Chrystusa, posławszy dwóch uczniów swoich, rzekł mu: Tyś jest, który ma przyjść, czyli innego czekamy?* Zbadać należy rzecz następującą: dlaczego Jan Chrzciciel, prorok, a nawet więcej niż prorok, który wskazuje przychodzącego do chrztu Pana, mówiąc: „Oto baranek Boży, oto który gładzi grzech świata”, znajdując się w więzieniu, posyła dwóch uczniów z zapytaniem: *Tyś jest, który ma przyjść, czyli innego czekamy?* Tak jakby nie znał tego, którego wskazuje i nie poznał tego, którego ogłasza prorokując i chrzcząc. (...) Lecz w inny sposób ten problem zostanie rozwiązany, jeśli uwzględni się także czas tych wydarzeń. Jan w nurtach Jordanu zaświadcza, że Chrystus jest Zbawicielem świata, zesłany do więzienia, pyta, czy sam Chrystus tam nadejdzie. Nie wątpi, że Chrystus jest Zbawicielem świata, lecz pyta, czy Ten, który przyszedł na świat, zstąpi także do piekła.

Św. Hieronim: Dlatego nie mówi: Tyś jest, który nadszedł?, lecz: *Tyś jest, który ma przyjść?* To znaczy: Wyjaśnij mi, który mam zstąpić do piekła, czy także w piekle mam Ciebie obwieścić, czy też inny zostanie tam posłany? (...) Nie pyta zatem Jan tak jakby nie wiedząc, lecz tak samo jak Zbawiciel zapytał, gdzie został złożony Łazarz, aby ci, którzy wskazali Mu grób, przez to zostali także przygotowani do wiary, gdy zobaczą umarłego zmartwychwstającego. Podobnie i Jan Chrzciciel, mając być zabitym przez Heroda, posyła swoich uczniów do Chrystusa, aby dzięki temu, widząc znaki i moce, uwierzyli w Niego i zostali pouczeni przez pytanie ich nauczyciela.

Św. Hilary: Jan zatem rozprasza niewiedzę nie swoją, lecz swoich uczniów. Aby poznali, że nie jest inny Chrystus od tego, kogo obwieszczał, posyła, by zobaczyli Jego dzieła, i wzmocnić przez to powagę swego nauczania.

Św. Jan Chryzostom: Ten sam Chrystus, znając umysł Jana, nie mówi: Oto ja jestem. (...) I dlatego poucza ich przez cuda, przedstawiając niepodważalne nauczanie. Świadectwo pochodzące od rzeczy bardziej zasługuje na wiarę niż to pochodzące ze słów. Natychmiast też uzdrowił wielu niewidomych i głuchych i innych, nie aby przekonać Jana, który wiedział, lecz tych, którzy wątpili. Dlatego dalej się mówi: *A odpowiadając, Jezus rzekł im: Idźcie, donieście Janowi, coście słyszeli i widzieli: „Ślepi widzą", chromi chodzą, trędowaci bywają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim ewangelię opowiadają.*

Św. Hieronim: Przez ubogich, którym opowiadają ewangelię, można rozumieć albo ubogich w duchu, albo ubogich w dobra, aby przez to nie było żadnej różnicy w głoszeniu między szlachetnymi i prostymi, między bogatymi a biednymi. (...) Wszyscy bowiem, którzy mogą być zbawieni, są sobie równi.

Św. Grzegorz Wielki: Cóż bowiem znaczy: *A błogosławiony jest, który się ze mnie nie zgorszy,* jeśli nie jasne oznaczenie poniżenia śmierci i pokory? Jakby mówił: Cuda wprawdzie czynię, a jednak nie odrzucam poniżenia.

Św. Jan Chryzostom: Dosyć zostało dokonane ze względu na uczniów Jana. Upewnieni przez znaki, które zobaczyli, odeszli. Na-

leżało jednak także i lud pouczyć, który mógł wyciągnąć niewłaściwe wnioski z zapytania przez uczniów Jana. (...) Mogli bowiem mówić: Ten, który tak zaświadczył o Chrystusie, teraz inaczej sądzi i wątpi, czy to rzeczywiście Chrystus. Czyżby stał się bardziej lękliwy w więzieniu? Czyżby wcześniej mówił na próżno?

Św. Hilary: Aby to, co powiedział, nie odnosiło się bezpośrednio do Jana, jakoby zgorszył się z Chrystusa, dodaje: *Gdy zaś oni odchodzili, począł Jezus mówić do rzesz o Janie.*

Św. Jan Chryzostom: Dlatego mówi wtedy, gdy odchodzą, aby nie sądzili, że pochlebia ludziom. Pouczając zaś lud, nie wypowiada głośno ich podejrzeń, lecz daje odpowiedź na ich myśli prowadzące ich do powątpiewania, pokazując przez to, że zna tajemnice. (...) Poucza nie tylko słowem, lecz także ich świadectwem, nie tylko przez to, co powiedzieli, ale i przez to, co uczynili. Dlatego też mówi: *Coście wyszli na pustynią widzieć?* Tak jakby mówił: Czemu zebraliście się na pustyni opuściwszy miasta? Nie zgromadziłby się bowiem lud na pustyni, gdyby nie sądził, iż zobaczy coś przedziwnego.

Glosa: Nie wyszli zaś, aby zobaczyć Jana, nie przebywał przecież wtedy na pustyni, lecz w więzieniu. Wspomina wydarzenie wcześniejsze, ponieważ często wychodził lud na pustynię zobaczyć Jana, gdy on tam jeszcze przebywał.

Św. Jan Chryzostom: Zobacz, iż odrzucając wszelkie inne zło, odrzuca od Jana niestałość, o którą podejrzewali go ludzie, mówiąc: *Trzcinę chwiejącą się od wiatru?*

Św. Grzegorz Wielki: Trzcina przecież pod wpływem wiatru gnie się w różne strony. Oznacza ona ducha nastawionego cieleśnie, który wyniesieniem lub poniżeniem dotknięty, chwieje się we wszystkich kierunkach. Jan nie był taką trzciną, a żadna zmienność nie mogła zachwiać jego prawości.

Św. Jan Chryzostom: *Ale coście wyszli widzieć? Człowieka w miękkie szaty obleczonego?* Gdyby Jan chciał ubierać się w miękkie szaty, to nie mieszkałby na pustyni, lecz w pałacu królewskim. Dlatego też mówi się dalej: *Oto ci, co w miękkie szaty się ubierają, w domach królewskich są.*

Św. Grzegorz Wielki: Niech nikt nie sądzi, iż w zbytku i trosce

o rzeczy drogocenne i szaty nie ma grzechu. Jeśli bowiem nie byłby to grzech, to w żaden sposób Pan nie pochwaliłby Jana Chrzciciela za surowość stroju.

Św. Jan Chryzostom: Wymieniwszy jego obyczaje, Pan wskazuje, iż jest on także prorokiem, mówiąc: *Ale coście wyszli widzieć? Proroka? Zaiste powiadam wam: I więcej niż proroka.*

Św. Grzegorz Wielki: Zadaniem proroka jest obwieszczanie tego, co ma nastąpić, nie zaś bezpośrednie wskazywanie. Jan jest zatem większy od innych proroków, ponieważ Tego, o kim prorokował, także obwieszcza pokazując.

Św. Hieronim: Dlatego jest większy od innych proroków, i oprócz przywileju proroctwa dostaje także nagrodę, gdy chrzci swego Pana.

Św. Jan Chryzostom: Z kolei pokazuje, w czym jest większy, mówiąc: *Ten jest bowiem, o którym napisano: „Oto ja posyłam Anioła mego przed obliczem twoim*

Św. Hieronim: Aby wzmocnić zasługi Jana, Pan przytacza świadectwo proroka Malachiasza, w którym także mówi się o aniele. Nazwanie Jana aniołem nie oznacza tożsamości natury, ale godność urzędu, to znaczy posłańca, który obwieszcza nadejście Pana.

Św. Grzegorz Wielki: Anioł w języku greckim oznacza tyle, co w łacinie posłaniec. Słusznie bowiem ten, który przybywa ogłosić niebieskie wieści, jest nazwany aniołem, aby zachować przez to godność w nazwie, godność, którą wypełnia przez działanie.

Św. Jan Chryzostom: Pokazuje więc, w czym Jan Chrzciciel jest większy od innych proroków, w tym mianowicie, iż blisko jest Chrystusa. Dlatego mówi się: *posyłam przed obliczem twoim*, to znaczy blisko ciebie.

Glosa: Inni prorocy byli posłani, aby zapowiedzieć nadejście Chrystusa. On zaś, aby przygotował drogę dla Niego. Dlatego mówi się: *który zgotuje drogę twą przed tobą*, to znaczy przygotuje drogi przez serca słuchających, głosząc im pokutę i chrzest.

NIEDZIELA TRZECIA ADWENTU

Ewangelia św. Jana, 1,19-28

W owym czasie: Żydzi posiali z Jeruzalem do Jana kapłanów i lewitów, aby go spytali: Ktoś ty jest? I wyznał, a nie zaparł się; i wyznał: Że nie jestem ja Chrystusem. I spytali go: Cóż więc? Jesteś ty Eliaszem? I rzekł: Nie jestem. Jesteś ty prorokiem? I odpowiedział: Nie. Rzekli mu więc: Kimże jesteś, żebyśmy dali odpowiedź tym, którzy nas posłali? Co powiadasz sam o sobie? Rzekł: Jam „głos wołającego na pustyni: Prostujcie drogę Pańską ", jak powiedział Izajasz prorok. A ci, co byli posłani, byli z jaryzeuszów. I spytali go, i rzekli mu: Czemu więc chrzcisz, jeśli ty nie jesteś Chrystusem, ani Eliaszem, ani prorokiem? Odpowiedział im Jan, mówiąc: Ja chrzczę wodą; ale wpośród was stanął, którego wy nie znacie. On jest, który po mnie przyjdzie, który przede mną stał się, któremu ja nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u obuwia jego. To działo się w Betanii za Jordanem, gdzie Jan udzielał chrztu.

Orygenes: *Żydzi posłali z Jeruzalem do Jana kapłanów i lewitów.* Żydzi z Jerozolimy, jako bliscy Jana Chrzciciela, pochodzącego w rodu kapłańskiego, wyznaczają kapłanów i lewitów, aby ci dowiedzieli się, kim on jest. Posyłają tych, którzy wyróżniali się od innych wybraniem przez Boga i pochodzili z wybranego przez Boga miejsca, jakim była Jerozolima. Szukają Jana z wielką starannością. Nie czytamy natomiast niczego takiego w odniesieniu do Chrystusa. Lecz tak jak żydzi odnoszą się do Jana, tak on sam odnosi się do Chrystusa, pytając go przez swoich uczniów (Łk 7): „Tyś jest, który ma przyjść, czyli innego czekamy?".

Św. Jan Chryzostom: Uważają Jana za tak godnego wiary, iż wierzą jego własnemu świadectwu. Dlatego mówi się: *Aby go spytali: Ktoś ty jest?*

Św. Augustyn: *I wyznał, a nie zaparł się; i wyznał: Że nie jestem*

ja Chrystusem. Dodajmy tu, iż czas nadejścia Chrystusa odnawia lud tak, jakby był on już obecny. (...) Skoro zaś goręcej oczekiwano nadejścia Chrystusa, to żydzi przenoszą to oczekiwanie na Jana, chcąc wiedzieć, przez pytanie: *Ktoś ty jest?,* czy on sam jest oczekiwanym Chrystusem. Przez to, co mówi: *Ja nie jestem Chrystusem,* wyznaje prawdę o sobie. (...) *I spytali go: Cóż więc? Jesteś ty Eliaszem?* Wiedzieli bowiem, że Eliasz miał poprzedzić Chrystusa.

Św. Grzegorz Wielki: *I rzekł: Nie jestem.* Z tych słów powstaje dla nas jednak wielki problem. W innym bowiem miejscu (Mt 11), Pan, zapytany przez uczniów o nadejściu Eliasza, odpowiada: „A jeśli chcecie przyjąć, Jan jest Eliaszem". (...) Jeśli jednak uważniej poszuka się prawdy, to, co wydaje się sprzeczne, jednak nie jest takie. Do Zachariasza bowiem mówi Anioł (Łk 1): „A sam pójdzie przed nim w duchu i mocy Eliaszowej", ponieważ tak jak Eliasz poprzedzi drugie nadejście Pana, tak też Jan poprzedził pierwsze. I tak jak Eliasz będzie poprzedzał Sędziego, tak Jan stał się heroldem Zbawiciela. Jan zatem działał w duchu Eliasza, nie w jego osobie. To, co Pan odnosi do ducha, Jan neguje w odniesieniu do osoby.

Orygenes: *Jesteś ty prorokiem?* Wiedział bowiem Izrael dzięki prorokom, iż nikt z nich nie był tym, kogo zapowiadał Mojżesz, kto tak jak on byłby pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, i przekazałby uczniom przymierze otrzymane od Boga. Skoro bowiem tego imienia — prorok, nie przypisywali Chrystusowi, lecz komuś innemu, to Jan jednak wiedział, iż Chrystus jest prorokiem, i dlatego mówi: *I odpowiedział: Nie.*

Św. Jan Chryzostom: *Rzekli mu więc: Kimże jesteś, żebyśmy dali odpowiedź tym, którzy nas posłali? Co powiadasz sam o sobie?* Zobacz, jak mocniej nastają i pytają. On zaś z łagodnością uchyla fałszywe podejrzenia i mówi prawdę: *Rzekł: Jam „głos wołającego na pustyni... ".*

Św. Augustyn: Słowa pochodzą od proroka Izajasza, a wypełniły się w proroctwie Jana.

Św. Grzegorz Wielki: Wiecie bowiem, iż Jednorodzony Syn jest nazwany Słowem Ojca. Z samego naszego sposobu mówienia poznajemy, iż najpierw rozlega się dźwięk, aby można było usłyszeć

słowo. Jan siebie nazywa głosem, ponieważ poprzedza Słowo, i dzięki jego służbie Słowo Ojca jest słyszane przez ludzi.

Orygenes: Mówi zaś Jan, iż nie jest głosem wołającym na pustyni, lecz głosem wołającego na pustyni, tego mianowicie, który stanął i wołał (J 7): „Jeśli kto pragnie, niech do mnie przyjdzie a pije".

Św. Grzegorz Wielki: Lub też na pustyni Jan wołał, obwieszczając jakby porzuconej i opuszczonej Judei pocieszenie Zbawiciela (...) *„Prostujcie drogą Pańską', jak powiedział Izajasz prorok.* Droga Pańska jest skierowana ku sercu, gdy pokornie słucha się słów prawdy. Droga Pańska jest skierowana ku sercu, gdy przygotowuje się ono na przyjęcie przykazania życia.

Orygenes: Dawszy odpowiedź kapłanom i lewitom, ponownie zapytany jest przez faryzeuszy. Dlatego mówi się: *A ci, co byli posłani, byli z faryzeuszów.* Zobacz jednak, z jaką łagodnością posłani przez kapłanów i lewitów stawiają pytania: *Ktoś ty jest?* Nie ma niczego niegrzecznego ani przewrotnego w ich pytaniu, lecz jest cała stosowność prawdziwych sług Boga. Lecz faryzeusze zgodnie ze swoją nazwą oddzieleni i zuchwali obraź li wy mi głosami atakują Chrzciciela. Mówi się bowiem: *I spytali go, i rzekli mu: Czemu wiąc chrzcisz, jeśli ty nie jesteś Chrystusem, ani Eliaszem, ani prorokiem?* Nie jakoby pragnąc dowiedzieć się, lecz zabronić mu udzielania chrztu.

Św. Grzegorz Wielki: Każdy święty jednak, chociaż pytany z przewrotnego zamiaru, nie odchodzi od starania o dobro. Dlatego i Jan na słowa zazdrości odpowiada nauką życia: *Odpowiedział im Jan, mówiąc: Ja chrzczą wodą.* Jan bowiem chrzcił wodą, nie zaś duchem, ponieważ nie mógł odpuścić grzechów. Oczyszcza wodą ciała przyjmujących jego chrzest, nie obmywa jednak dusz odpuszczeniem win. (...) Ten, który stał się heroldem Chrystusa przez nauczanie, staje się także Jego prekursorem naśladując sakrament. Obwieszczając tajemnicę naszego zbawienia, oznajmia, iż Zbawiciel stoi wśród ludzi i zarazem pozostaje nieznany. Mówi się bowiem: *ale wpośród was stanął, którego wy nie znacie.* Ponieważ Pan objawiając się w ciele, jest widzialny w ciele i jednocześnie jest niewidzialny w majestacie.

Teofilakt: Lub też Pan znajdował się między faryzeuszami, lecz nie rozpoznali go, chociaż mówili o sobie, iż znają Pismo święte. Gdy zapowiadało ono Pana, to był między nimi, to znaczy w ich sercach, lecz nie poznali go, ponieważ nie zrozumieli Pisma świętego.

Św. Jan Chryzostom: *On jest, który po mnie przyjdzie.* Tak jakby mówił: Abyście nie sądzili, iż wszystko zawiera się w moim chrzcie. Gdyby bowiem mój chrzest był doskonały, to inny nie nadszedłby po mnie, udzielając innego chrztu. Lecz jest to tylko przygotowanie do niego, i przeminie wkrótce, tak jak cień i obraz. Lecz trzeba, aby ten, który wprowadzi prawdę, przyszedł po mnie.

Św. Grzegorz Wielki: Tak bowiem mówi się: *który przede mną stał się,* jakby mówił: Ma pierwszeństwo nade mną. Po mnie przyjdzie, bo po mnie się narodził, przede mną zaś stał się, gdyż jest większy ode mnie.

Św. Jan Chryzostom: Abyś nie sądził, iż ta godność jest z czymś porównywalna, chcąc właśnie pokazać nieporównywalność, dodaje: *któremu ja nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u obuwia jego.* Jakby mówił przez to: O tyle jest przede mną, iż ja nie jestem godny nazwać się jego ostatnim sługą. Rozwiązywanie bowiem obuwia jest zadaniem najniższego sługi. (...) A ponieważ Jan z pełną wolą głosił wszystkim to, co dotyczyło Chrystusa, dlatego i Ewangelista oznacza miejsce, mówiąc: *To działo się w Betanii za Jordanem, gdzie Jan udzielał chrztu.* Nie głosił bowiem Chrystusa ani w domu, ani w zaułku, lecz nad Jordanem, przechodząc przez środek tłumu, wśród tych, którzy byli przez niego chrzczeni.

Św. Jan Chryzostom: Miejsce to zostaje wymienione także i z innej przyczyny, ponieważ Ewangelista nie opisuje zamierzchłych wydarzeń, lecz te, które wydarzyły się niedawno. Podając miejsce, czyni świadkami tych, którzy widzieli i byli tam obecni.

Alkuin: Betania zaś może być tłumaczona jako dom posłuszeństwa, przez które udziela się rady, gdyż przez posłuszeństwo wierze wszyscy winni dojść do przyjęcia chrztu.

ŚRODA SUCHYCH DNI ADWENTU*

Ewangelia św. Łukasza, 1, 26-38

W owym czasie: Posłany został od Boga Anioł Gabriel do miasta galilejskiego, któremu imię Nazaret, do panny poślubionej mężowi, któremu imię było Józef, z domu Dawidowego, a imię panny Maryja. I wszedłszy Anioł do niej, rzekł: Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z tobą, błogosławionaś ty między niewiastami. A ona, gdy usłyszała, zatrwożyła się na mowę jego, i myślała, jakie by to było pozdrowienie. I rzekł jej Anioł: Nie bój się Maryjo, albowiem znalazłaś łaskę u Boga! Oto poczniesz w łonie i porodzisz syna, a nazwiesz imię jego Jezus. Ten będzie wielki, a będzie zwany Synem Najwyższego. I da mu Pan Bóg stolicę Dawida, ojca jego, i będzie królował w domu Jakubowym na wieki, a królestwu jego nie będzie końca. Maryja zaś rzekła do Anioła: jakże się to stanie, gdyż męża nie znam? A odpowiadając Anioł rzekł jej: Duch Święty zstąpi na cię, a moc Najwyższego zacieni cię. Przeto i to, co się z ciebie narodzi Święte, będzie nazwane Synem Bożym. I oto Ełżbieta, krewna twoja, i ona poczęła syna w starości swojej, a ten miesiąc szósty jest tej, którą zowią niepłodną. Gdyż u Boga nie będzie niemożliwe żadne słowo. I rzekła Maryja: Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego.

Św. Bazyli Wielki: Znajdują się przy nas niebieskie duchy, nie same z siebie, lecz dzięki temu, że oglądają chwałę Mądrości Bożej. Dlatego mówi się: *Posłany został od Boga Anioł Gabriel.*

Św. Grzegorz Wielki: Do Maryi Dziewicy nie został posłany jakikolwiek anioł, lecz archanioł Gabriel. Do takiego posłania wypadało posłać takiego anioła, który też obwieści sprawy najważniejsze.

* To czytanie przypada również na dni: Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, Zwiastowania Najświętszej Maryi Pannie, Maryi, Matki Bożej Królowej oraz Maryi, Matki Bożej Różańcowej.

Jest on także nazwany osobnym imieniem, aby oznaczyć przez to rodzaj działania. Gabriel bowiem oznacza moc Boga. Przez moc bożą miał być zwiastowany Ten, który jest Panem zastępów i mocny w boju nadszedł dla pokonania mocy powietrznych.

Glosa: Wskazane jest także miejsce, do którego został posłany, gdy dodaje się: *do miasta galilejskiego, któremu imię Nazaret.* Zostało bowiem obwieszczone nadejście Nazarejczyka, to znaczy Świętego nad świętymi.

Św. Beda: Słusznie początek odnowienia człowieka ma miejsce, gdy Anioł zostaje posłany przez Boga do Dziewicy poświęconej bożemu zrodzeniu, ponieważ pierwszą przyczyną upadku człowieka było posłanie węża przez diabła, aby w kobiecie wzbudzić ducha pychy. Dlatego mówi się: *do panny.*

Św. Augustyn: Wypadało, by Chrystus-Głowa przez niezwykły cud urodził się z dziewicy co do ciała, co oznacza też cudowne duchowe narodziny Jego członków z dziewicy-Kościoła.

Św. Jan Chryzostom: Anioł nie zwiastuje Dziewicy po poczęciu, by nie trwożyła się z tego powodu. Dlatego też przemawia do niej przed poczęciem, i to nie przez sen, lecz w sposób widzialny.

Św. Ambroży: *do panny poślubionej mężowi.* Słusznie zaś Pismo święte wymienia dwie rzeczy: iż była zaślubiona, i była dziewicą. Jest dziewicą, aby nie znała cielesnego współżycia; zaślubiona, aby nie powstała niesława z racji utraconego dziewictwa. (...) Wydawać by się przecież mogło, iż chciałaby ukryć winę kłamstwem, gdyby poczęła będąc niezamężną. Jako poślubiona nie miała powodu kłamać, ponieważ nagrodą i łaską małżeństwa jest zrodzenie potomstwa przez kobietę. (...) Poważniejszym świadkiem czystości jest jej małżonek, który mógłby ponieść krzywdę i żądać odpłaty, gdyby nie poznał tajemnicy. O nim mówi tekst Pisma świętego: *któremu imię było Józef, z domu Dawidowego.*

Św. Beda: *A imię panny Maryja.* Imię Maryja oznacza po hebrajsku „Gwiazda morska", po syryjsku natomiast „Pani". Słusznie tak się nazywa, gdyż zasłużyła na zrodzenie Pana całego świata i światło wszystkich wieków.

Św. Ambroży: Poznaj obyczaje panny. Sama we wnętrzu domu,

gdzie nikt z mężczyzn nie może jej widzieć. Jedynie Anioł wchodzi, i dlatego mówi się: *I wszedłszy Anioł do niej.*

Grek: Inna jest teraz mowa do Maryi, niż ta skierowana kiedyś do Ewy. Ewa została ukarana za grzech bólami rodzenia. Teraz radość usuwa smutek. Dlatego Anioł zwiastuje pannie radość, mówiąc: *Bądź pozdrowiona.* Aby zaś poznała, że jest godna takich zaślubin, mówi: *łaski pełna.*

Św. Hieronim: *łaski pełna.* Ponieważ inne są wyróżnione z racji jakiejś części, zaś całej Maryi Bóg udzielił pełni łaski. Prawdziwie *łaski pełna*, przez którą szeroko Duch Święty rozlewa łaski wszelkiemu stworzeniu.

Św. Augustyn: *Pan z tobą.* Bardziej z tobą niż ze mną. On bowiem jest w twoim sercu, jest w twoim łonie, wypełnia umysł, wypełnia łono.

Grek: *błogosławionaś ty między niewiastami.* Jedyna mianowicie nad wszystkimi niewiastami. W tobie także błogosławione będą wszystkie niewiasty. (...) Tak jak przez j edną kobietę i jednego mężczyznę na świat przyszedł grzech i smutek, tak teraz przez jedną niewiastę i jednego mężczyznę wróciło błogosławieństwo i radość. (...) Ewangelista nie mówi o trwodze w odniesieniu do samej wizji, lecz do tego, co zostało przekazane, mówiąc: *A ona, gdy usłyszała, zatrwożyła się na mowę jego.* Zwróć uwagę i na wstyd dziewiczy i na roztropny umysł i głos. Rozważa to, co usłyszała o radości i ani nie przeciwstawia się otwarcie przez niedowiarstwo, ani też nie unosi się od razu lekkomyślnością. Unika zarazem lekkomyślności Ewy, jak i niedowiarstwa Zachariasza. Mówi się dlatego: *i myślała, jakie by to było pozdrowienie.* Nie poczęcie jeszcze, albowiem jeszcze nie poznała wielkości tajemnicy, lecz samo pozdrowienie: czy jest może związane z pożądliwością, taką, jaką ma mężczyzna do kobiety; czy też może Boże, skoro Anioł czyni wzmiankę o Bogu, mówiąc: *Pan z tobą.*

Św. Ambroży: Zadziwia się Maryja także nową formą pozdrowienia, które nigdy wcześniej nie było używane: samej tylko Maryi zastrzeżone.

Św. Beda: Ponieważ Anioł widzi, iż przez niezwykłe pozdrowie-

nia Dziewica jest zmieszana, zwracając się tak jak ktoś bliski, nakazuje jej się nie lękać. Dlatego mówi się: *I rzekł jej Anioł: Nie bój się Maryjo.*

Św. Jan Chryzostom: Kto zaś u Boga zasłużył na łaskę, nie musi się lękać. Dlatego mówi się: *albowiem znalazłaś łaskę u Boga!* Jak zaś mogła znaleźć, jeśli nie dzięki swej pokorze? Bóg bowiem udziela łaski pokornym.

Grek: Znalazła bowiem Dziewica łaskę przed Bogiem, ponieważ blaskiem własnej wstydliwości ozdabiając duszę, przygotowała się jako godne dla Niego mieszkanie. Nie tylko zachowała nienaruszoną czystość, lecz również ustrzegła niepokalane sumienie.

Orygenes: Wiele innych przed nią także znajdowało łaskę. Dlatego też Anioł dodaje to, co jej jest właściwe, mówiąc: *Oto poczniesz w łonie.*

Grek: *Oto* oznacza szybkość i teraźniejszość, wskazując iż wraz z jego słowem dokona się poczęcie. Mówi zaś: *poczniesz w łonie*, aby pokazać, iż Pan przyjmuje ciało z samego dziewiczego łona i naszej natury.

Św. Grzegorz z Nyssy: Lecz ponieważ wypada w szczególny sposób przypisać poczęcie Duchowi Bożemu i zrodzić ducha zbawczego, zgodnie ze słowami Proroka, dlatego dodaje: *i porodzisz syna* (...). Skoro jednak oczekiwanie na poród wywołuje u kobiet bojaźń, Anioł zastępuje gorycz lęku słodyczą zrodzenia, gdy dodaje: *a nazwiesz imię jego Jezus.* Nadejście Zbawiciela bowiem usuwa wszelką bojaźń.

Św. Beda: *Jezus* zaś oznacza „Zbawiciel" albo „zbawienie".

Grek: Mówi zaś: *nazwiesz imię*, nie ojciec. Nie miał bowiem ojca w zrodzeniu niższym-ludzkim, tak jak nie miał matki w zrodzeniu wyższym-boskim.

Św. Cyryl: To imię na nowo nadano Słowu, odpowiednio do zrodzenia cielesnego, zgodnie ze słowami proroctwa: „I nazwą cię imieniem nowym, które usta Pańskie wymienią" (Iz 62).

Św. Ambroży: *Ten będzie wielki.* Powiedziano także o Janie Chrzcicielu, iż będzie wielki. Lecz Jan jako człowiek, Jezus jako Bóg.

Grek: Przyjęcie ciała nie zmniejsza godności boskości, lecz raczej bardziej zostaje wywyższone ubóstwo człowieczeństwa. Stąd też mówi się: *a będzie zwany Synem Najwyższego.* Nie ty sama nadasz mu takie miano, lecz On będzie nazwany. A przez kogo, jeśli nie przez współistotnego mu Rodzica. „I nikt nie zna Syna tylko Ojciec" (Mt 11). On ma niewypowiedzianą znajomość Zrodzonego, on też nadaje Mu odpowiednie imię. Mówi się dlatego: „Ten jest Syn mój miły" (Mt 17) (...). I dlatego mówi: *będzie zwany*, nie zaś stanie się ani będzie zrodzony, albowiem i przed wiekami był współistotny Ojcu. (...) Aby Dziewicy przypomnieć słowa Proroka, dodaje: *I da mu Pan Bóg stolicę Dawida, ojca jego*, aby poznała, iż ten, który się z niej narodzi, jest Chrystusem, którego obiecano Dawidowi, iż z niego się narodzi.

Św. Bazyli Wielki: Pan nie zasiada na materialnym tronie Dawida, bo królestwo żydowskie dostało się Herodowi, lecz nazywa tronem Dawida niezniszczalne królestwo, na którym zasiada Pan. Dlatego mówi się: *i będzie królował w domu Jakubowym na wieki.*

Grek: Nikomu nie przysługuje wieczne panowanie oprócz samego Boga. Jeśli mówi się o wstąpieniu na tron Dawida z racji wcielenia, to jednak ten sam, jako Bóg, jest uznawany jako wieczny król. Następnie mówi się: *a królestwu jego nie będzie końca.* Nie tylko dlatego, że jest Bogiem, lecz także, że jest człowiekiem. Obecnie też nad wieloma sprawuje panowanie, na końcu zaś nad wszystkimi, gdy wszystko zostanie Mu poddane.

Św. Beda: Niech zaprzestanie mówić Nestoriusz, iż tylko człowiekiem jest narodzony z Dziewicy, nie zaś przyjętym przez Słowo Boże do jedności osoby. Anioł zaś, który mówi, iż ma On Dawida za ojca, i obwieszcza, iż nazwany będzie Synem Najwyższego, ukazuje jedną osobę Chrystusa w dwu naturach.

Św. Ambroży: Maryja ani nie wątpi w słowa Anioła, ani też nie przywłaszcza sobie zuchwale atrybutów boskich. Mówi się bowiem: *Maryja zaś rzekła do Anioła: jakże się to stanie, gdyż męża nie znam?* Więcej umiarkowania jest w tej odpowiedzi niż w słowach kapłana Zachariasza. Maryja mówi: *jakże się to stanie?,* Zachariasz zaś: „Skądże to poznam?". (...) Maryja zaś (...) pyta, jak się to stanie.

Czytała bowiem u Izajasza (7): „Oto panna pocznie i porodzi syna”, i dlatego uwierzyła, że się dokona, lecz nie wyczytała, jak się to ma stać. Nie zostało to bowiem objawione Prorokowi, taka tajemnica bowiem musiała być oznajmiona przez Anioła, nie przez człowieka.

Św. Grzegorz z Nyssy: Zwróć uwagę także na czysty głos Dziewicy. Anioł obwieszcza narodziny, Ona zaś wspiera się na dziewictwie, oceniając anielskim wejrzeniem cenniejszą niezmienną czystość. Dlatego mówi: *gdyż męża nie znam?*

Grek: Lecz rozważ, jak Anioł rozwiązuje trudność Dziewicy i wyjaśnia nieskalanie małżeństwa i niewypowiedziane zrodzenie. Mówi bowiem: *A odpowiadając, Anioł rzekł jej: Duch Święty zstąpi na cię.*

Św. Grzegorz z Nyssy: Tablice naszej natury, które wina połamała, ponownie prawdziwy prawodawca z naszej ziemi wykuwa, stwarzając sobie bez pomieszania boskości ciało godne przyjęcia, które wykuwa boskim palcem, mianowicie Duchem Świętym zstępującym na Dziewicę.

Sw. Jan Chryzostom: *a moc Najwyższego zacieni cię.* Mocą najwyższego króla jest Chrystus, który przez przyjście Ducha Świętego jest kształtowany w łonie Dziewicy.

Św. Grzegorz Wielki: Słowo „zacienienie” oznacza obie natury Boga, który się wciela. Cień bowiem powstaje dzięki światłu i ciału. Pan jest światłem z racji swej boskości, ponieważ zaś w jej łonie niecielesne światło miało przyjąć ciało, słusznie mówi do Maryi Anioł: *moc Najwyższego zacieni cię.*

Św. Bazyli Wielki: *Przeto i to, co się z ciebie narodzi Święte.* Dlatego i św. Paweł mówi (Gal 4), iż posłał Bóg Syna swego zrodzonego nie przez niewiastę, lecz z niewiasty. Powiedzenie bowiem „przez niewiastę” może być stwierdzeniem narodzin, zaś powiedzenie „z niewiasty” wskazuje na wspólnotę natury zrodzonego i rodzicielki.

Teofilakt: *będzie nazwane Synem Bożym.* Zobacz, jak Anioł objawia całą Trójcę, nie tylko wspominając Ducha Świętego, ale i moc, to znaczy Syna oraz Najwyższego, czyli Ojca.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ to, co wcześniej Anioł powie-

dział, przekraczało umysł Dziewicy, kieruje on rozmowę ku sprawom niższym, przekonując ją przez rzeczy poznawane zmysłami. Dlatego mówi: *I oto Elżbieta, krewna twoja.* Zwróć uwagę na przemyślność Anioła: nie wspomina Maryi o Sarze czy Rebece albo Racheli, ponieważ były one już dawnymi przykładami, lecz odwołuje się do wydarzenia niedawnego, by wzmocnić jej umysł. Dlatego przywołuje wiek Elżbiety: *i ona poczęła syna w starości swojej,* i jej słabość: *a ten miesiąc szósty jest tej, którą zowią niepłodną.* Nie obwieszcza jej od razu poczęcia przez Elżbietę, lecz zwleka do szóstego miesiąca, aby samo łono dało świadectwo. (...) *Gdyż u Boga nie będzie niemożliwe żadne słowo.* Ponieważ on sam jest Panem natury, może wszystko, co zechce, który wszystko czyni i wszystkim kieruje, rządząc zarówno życiem, jak i śmiercią.

Św. Ambroży: Zobacz zaś pokorę Dziewicy, zobacz jej oddanie. Mówi bowiem: *I rzekła Maryja: Oto ja służebnica Pańska.* Nazywa się służebnicą ta, która została wybrana matką i nie wynosi się z powodu obietnicy. Ma zrodzić cichego i pokornego sercem, stąd sama winna przodować w pokorze. Nazywając się służebnicą, nie przypisuje sobie żadnej cechy takiej łaski, ponieważ czyni to, co jej nakazano. Dlatego mówi dalej: *niech mi się stanie według słowa twego.* Masz służbę, zobacz i życzenie. *Oto ja służebnica Pańska* — jest przygotowaniem do służby, *niech mi się stanie według słowa twego* —jest *poczęciem zgodnie z życzeniem Boga.*

PIĄTEK SUCHYCH DNI ADWENTU*

Ewangelia św. Łukasza, 1,39-47

W owym czasie: Maryja powstawszy, w góry poszła z pośpiechem do miasta judzkiego. I weszła w dom Zachariasza, i pozdrowiła Elżbietę. I stało się, skoro usłyszała Elżbieta pozdrowienie Maryi, skoczyło dzieciątko w jej łonie, a Elżbieta napełniona została Duchem Świętym i zawołała głosem wielkim, mówiąc: Błogosławionaś ty między niewiastami, i błogosławiony owoc żywota twojego. A skądże mi to, żeprzyszła matka Pana mego do mnie? Oto bowiem, skoro zabrzmiał głos pozdrowienia twego w uszach moich, skoczyło z radości dzieciątko w łonie moim. A błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, albowiem spełni się to, co ci było powiedziane od Pana. I rzekła Maryja: Wielbi dusza moja Pana, i rozradował się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim.

Św. Ambroży: Skoro Anioł oznajmił Maryi tajemnice, aby wzmóc wiarę, daje Dziewicy przykład z poczęcia przez bezpłodną niewiastę. Gdy to usłyszała Maryja, nie jakoby nie wierząc słowom, nie jakoby niepewna posłania, nie jakoby wątpiąc w przykład, lecz raczej rozradowana obietnicą, sumienna w obowiązkach, z weselem szybko wyrusza w góry. Dlatego mówi się: *Maryja powstawszy, poszła w góry.*

Orygenes: Jezus bowiem, który był w jej łonie, pośpiesza uświęcić Jana, znajdującego się w łonie swej matki. Dlatego mówi się: *z pośpiechem.*

Teofilakt: Dlatego idzie w góry, ponieważ Zachariasz tam mieszkał, jak to jest powiedziane: *Do miasta judzkiego. I weszła w dom Zachariasza.*

* To samo czytanie przypada na dzień Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny.

Św. Ambroży: Przychodzi krewna do krewnej, młodsza do starszej. Nie tylko zaś przychodzi, lecz i starszą pozdrawia. Dlatego mówi się: *i pozdrowiła Elżbietę.* (...) Szybko zaś zostają ujawnione dobrodziejstwa nadejścia Maryi i obecności Pana. Mówi się bowiem: *I stało się, skoro usłyszała Elżbieta pozdrowienie Maryi, skoczyło dzieciątko w jej łonie.* Zobacz dokładność i cechy każdego słowa. Elżbieta pierwsza usłyszała głos, lecz to Jan najpierw odczuł łaskę. Ona usłyszała w porządku natury, on zaś rozradował się z racji poznanej tajemnicy. Elżbieta odczuła obecność Maryi, Jan odczuł obecność Pana.

Orygenes: Jan Chrzciciel nie został wcześniej napełniony Duchem Świętym dopiero w chwili, gdy uczcił Chrystusa w łonie. Wówczas pełen Ducha Świętego wpłynął na matkę, dlatego też mówi się: *Elżbieta napełniona została Duchem Świętym.* Nie ma wątpliwości, że została napełniona Duchem Świętym z powodu swego syna.

Św. Ambroży: Ta, która się ukrywała i w ukryciu poczęła syna, zaczęła się cieszyć, ponieważ nosiła proroka. Ta, która wcześniej się wstydziła, teraz błogosławi, dlatego mówi się: *i zawołała głosem wielkim, mówiąc.*

Orygenes: Mówi zaś: *Błogosławionaś ty między niewiastami*, bo żadna inna przecież nie jest ani nie może być obdarzona taką łaską. Jedna tylko jest rodzicielka bożego potomka.

Św. Beda: Tak samo Maryja jest błogosławiona przez Elżbietę, jak i przez Gabriela, aby okazała się godna czci zarówno przez ludzi jak Aniołów.

Teofilakt: Ponieważ były też i inne święte niewiasty, które jednak rodziły synów skażonych grzechem, dodaje: *i błogosławiony owoc żywota twojego.*

Orygenes: Nazywa zaś Pana owocem Bożej Rodzicielki. Ponieważ On nie pochodzi z męża, lecz tylko z Maryi. Bowiem ci, którzy pochodzą od ojców, są ich owocami.

Sewer: To zrodzenie daje argument przeciw Eutychesowi, skoro Chrystus jest określony jako owoc żywota. Każdy owoc jest przecież tej samej natury co roślina, od której pochodzi. Stąd wynika, iż Dziewica miała tę samą naturę co drugi Adam, który gładzi grzechy

świata. Lecz i ci, którzy podtrzymują bajeczne przekonanie o ciele Chrystusa, muszą się zawstydzić porodem Bożej Rodzicielki. Owoc bowiem pochodzi z tej samej natury, co drzewo. Gdzież są także mówiący, iż Chrystus przeszedł przez Dziewicę niczym woda przez akwedukt? Niech zwrócą uwagę na to, co powiedziała Elżbieta, którą napełnił Duch Święty, że Chrystus jest owocem żywota.

Sw. Ambroży: *A skądże mi to, że przyszła matka Pana mego do mnie?* Nie mówi tego, jakby wiedząc. Wie przecież, że jest łaską i działaniem Ducha Świętego, iż matka Pana pozdrawia matkę proroka na znak miłości. Lecz wie, że to dzieje się za łaską boską, nie zaś ludzką zasługą, i dlatego mówi: *A skądże mi to*, to znaczy, na mocy jakiej sprawiedliwości, jakich wydarzeń, za jakie zasługi?

Orygenes: Boża obietnica sprowadziła Maryję do Elżbiety, aby świadectwo Jana już od łona dochodziło do Pana. Wtedy to właśnie Pan ustanowił Jana prorokiem. Dlatego też mówi się: *Oto bowiem, skoro zabrzmiał głos pozdrowienia twego w uszach moich, skoczyło z radości dzieciątko w łonie moim.*

Sw. Augustyn: Aby móc to powiedzieć, tak jak przekazuje to ewangelista, została napełniona Duchem Świętym. Bez wątpienia dzięki temu objawieniu wiedziała, co miało oznaczać to pozdrowienie, to jest, że przyszła matka Tego, którego syn Elżbiety miał być poprzednikiem i którego miał wskazać.

Orygenes: Przybyła matka Pana, aby zobaczyć Elżbietę, która cudownie poczęła, a której objawił Anioł, aby z tego wynikało większe zaufanie Dziewicy. Do tej wiary odnoszą się słowa Elżbiety: *A błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, albowiem spełni się to, co ci było powiedziane od Pana.*

Św. Beda: Nic dziwnego, jeśli Pan mający odkupić świat, rozpoczyna swe działanie od matki, aby ta, przez którą zostało przygotowane zbawienie świata, otrzymała też pierwszy owoc tego zbawienia, z racji miłości.

Św. Ambroży: Lecz i wy jesteście błogosławieni, którzy usłyszeliście i uwierzyliście. Każda dusza, która uwierzyła Panu, poczyna i rodzi słowo Boże, i poznaje Jego dzieła. (...) Tak jak grzech rozpoczął się od kobiety, tak też i od kobiety rozpoczynają się do-

brodziejstwa. Nie wydaje się przeto zbędnym, że Elżbieta prorokuje przed Janem, a Maryja przez zrodzeniem Pana. Proroctwo Maryi jest pełniejsze, a jej osoba godniejsza.

Św. Bazyli Wielki: Dziewica kontemplująca bezmiar tajemnicy bacznym wejrzeniem i skupionym badaniem, jakby głębiej schodząc, wielbi Pana. Dlatego mówi się: / *rzekła Maryja: Wielbi dusza moja Pana.*

Orygenes: Jeśli zaś Bóg nie podlega ani wzrostowi, ani pomniejszeniu, to co znaczy to, co mówi Maryja: *Wielbi dusza moja PanaP.* Jeżeli potraktuję Zbawiciela jako obraz niewidzialnego Boga, a duszę stworzoną na Jego obraz, tak iż jest obrazem obrazu, to wówczas zauważę, na wzór tych, co malują obrazy, że gdy będę uwielbiał moją duszę działaniem, myślą, mową, to wtedy także obraz Boga stanie się większy, a sam Bóg, którego obrazem jest moja dusza, będzie uwielbiony.

Św. Bazyli Wielki: Pierwszym owocem Ducha Świętego jest pokój i radość. Ponieważ Panna święta cała była napełniona łaską Ducha Świętego, to słusznie jest dodane: *i rozradował się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim.*

Św. Ambroży: Uwielbia więc dusza Maryi Pana, i raduje się jej duch w Bogu: przez to, iż jej dusza oddana Duchowi Świętemu i Synowi, jednego Boga, przez którego wszystko się stało, pobożnie czciła. (...) Jeśli ze względu na ciało jest jedna matka Chrystusa, to ze względu na wiarę Chrystus jest owocem wszystkich. Każda bowiem dusza przyjmuje słowo Boże. Jeśli zaś jest niepokalana i wolna od wad, to strzeże swej czystości z nietykalnym wstydem.

Teofilakt: Ten uwielbia Boga, kto godnie naśladuje Chrystusa, i gdy nazwany jest chrześcijaninem, nie zmniejsza chwały Chrystusa, a działa rzeczy wielkie i godne nieba. Wówczas też jego duch, to jest namaszczenie duchowe, będzie się radował, czyli wzrastał, nie zaś zanikał.

Orygenes: Najpierw dusza uwielbia Pana, aby następnie rozradować się w Bogu. Tak też my nie możemy się radować, zanim wcześniej nie uwierzymy.

SOBOTA SUCHYCH DNI ADWENTU*

Ewangelia św. Łukasza, 3,1-6

W owym czasie: A piętnastego roku panowania Tyberiusza cesarza, gdy Poncjusz Piłat rządził Judeą, a Herod był tetrarchą Galilei, a Filip, brat jego, tetrarchą Iturei i krainy Trychonu, a Lizaniasz tetrarchą Abileny, za najwyższych kapłanów Annasza i Kajjasza, stało się słowo Pańskie do Jana, syna Zachariaszowego, na pustyni. Iprzeszedł całą krainą nadjordańską, opowiadając chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów, jako napisane jest w księdze mów proroka Izajasza: „ Głos wołającego na pustyni: Gotujcie drogę Pańską, czyńcie proste ścieżki jego. Wszelka dolina będzie napełniona, a wszelka góra i pagórek będzie poniżony, i krzywe miejsca będą proste, a ostre drogami gładkimi. I ujrzy wszelkie ciało zbawienie Boże ”.

Św. Grzegorz Wielki: Czas otrzymany przez Poprzednika Zbawiciela na głoszenie słowa jest oznaczony przez wymienienie rządzących państwem rzymskim i królestwami żydowskimi, gdy mówi się: *A piętnastego roku panowania Tyberiusza cesarza.* Ponieważ przyszedł głosić Tego, który miał odkupić niektórych z Judei i wielu z pogan, dlatego też czas jego głoszenia jest oznaczony podaniem imion króla pogan oraz książąt żydowskich. Ponieważ zaś narody pogańskie zostały zjednoczone w rzeczpospolitej rzymskiej, której jeden przewodził, dlatego mówi się: *panowania Tyberiusza cesarza.*

Orygenes: W mowie prorockiej skierowanej do samych tylko żydów, samo tylko królestwo żydowskie jest opisane: „Widzenie Izajasza za dni Ozjasza, Joatama, Achaza i Ezechiasza, królów judzkich”. W ewangelii, która ma być głoszona całemu światu, jest wymienione panowanie cesarza Tyberiusza, który zdawał się pano-

* To samo czytanie przypada na Niedzielę czwartą Adwentu.

wać nad całym światem. Jeśli mieli być zbawieni jedynie pochodzący z pogaństwa, to dosyć było wspomnieć samego Tyberiusza. Ale ponieważ trzeba było, aby i żydzi uwierzyli, dlatego zostały wspomniane także królestwa albo tetrarchie żydowskie, jak to jest dodane: *gdy Poncjusz Piłat rządził Judeą, a Herod był tetrarchą Galilei, a Filip, brat jego, tetrarchą Iturei i krainy Trychonu, a Lizaniasz tetrarchą Abileny.*

Św. Grzegorz Wielki: Jan Chrzciciel głosił Tego, który jest zarówno królem, jak i kapłanem, stąd też Łukasz Ewangelista czas jego przepowiadania oznacza nie tylko panowaniem władców, lecz także kapłanów. Dlatego mówi się: *za najwyższych kapłanów Annasza i Kajfasza.*

Św. Ambroży: Syn Boży mając zgromadzić Kościół, wcześniej działa przez sługę. Dlatego słusznie się mówi: *stało się słowo Pańskie do Jana, syna Zachariaszowego,* aby Kościół nie od człowieka miał początek, lecz od Słowa. Dobrze zaś Łukasz użył skrótu, gdy Jana nazywa prorokiem, mówiąc: *stało się słowo Pańskie do Jana,* nie dodając niczego innego, nikt bowiem nie posługuje się własnym osądem, jeśli obfituje słowem Bożym.

Św. Jan Chryzostom: Słowo Boże jest tu tym samym co polecenie, ponieważ nie sam z siebie przyszedł syn Zachariaszowy, lecz poruszony przez samego Boga.

Teofilakt: Przez cały czas, aż do pokazania się, Jan ukrywał się na pustyni. Stwierdza się to, gdy jest dodane: *na pustyni.*

Św. Ambroży: Po słowie następuje głos. Słowo bowiem najpierw działa wewnętrznie, potem zaś następuje wydanie głosu. Dlatego mówi się: *I przeszedł całą krainą nadjordańską.*

Orygenes: Jordan znaczy tyle co zstępujący. Zstępuje bowiem Boża rzeka wody dającej zbawienie. W jakich zaś okolicach winien przebywać Jan Chrzciciel, jeśli nie nad Jordanem, aby ktoś pokutujący natychmiast zbliżył się do rzeki w celu otrzymania chrztu pokuty? Jest bowiem dodane: *opowiadając chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów.*

Św. Jan Chryzostom: Skoro jednak ofiara za grzechy nie została złożona, nie zstąpił też jeszcze Duch Święty, to w jaki sposób mogło

dokonać się odpuszczenie? (...) Jan przyszedł, zachęcając ludzi do czynienia pokuty, aby poznając swe grzechy, szukali Odkupiciela, i aby przez pokutę stali się lepsi i bardziej skruszeni do otrzymania przebaczenia. Słusznie zatem, gdy Ewangelista mówi: *przeszedł opowiadając chrzest pokuty,* dodaje: *na odpuszczenie grzechów.* (...) Dlatego skłania ich do pokuty, aby łatwiej prosili o odpuszczenie, gdy uwierzą w Chrystusa. Gdyby bowiem nie byli przygotowani przez pokutę, nigdy nie prosiliby o łaskę. Nie ma też innej przyczyny chrztu Janowego, jak przygotowanie do wiary w Chrystusa.

Św. Grzegorz Wielki: *jako napisane jest w księdze mów proroka Izajasza proroka: „ Głos wołającego na pustyni ”.* Woła na pustyni, jakby zwiastował pocieszenie opuszczonej i zniszczonej Judei. (...) *Gotujcie drogę Pańską, czyńcie proste ścieżki jego.* Każdy bowiem, kto głosi prawą wiarę i wzywa do dobrych czynów, coż czyni innego, jeśli nie przygotowuje Panu drogi do serc słuchających, czyni dla Boga ścieżki prostymi, gdy przez dobrą mowę kształtuje w umysłach czyste myśli?

Orygenes: Lub też w naszym sercu trzeba przygotować drogę dla Pana. Serce człowieka jest bowiem wielkie i rozległe, jeśli jednak będzie czyste. Nie utożsamiaj wielkości z ilością cielesną, lecz z mocą władz, które poznają tak wielką prawdę. Przygotuj Panu w swym sercu drogę przez dobre obyczaje i znakomitymi, i doskonałymi czynami kieruj ścieżką życia, aby w tobie mowa Boża przechadzała się bez przeszkód.

Sw. Jan Chryzostom: Wołać zaś: *Gotujcie drogę Pańską* nie należało do obowiązków króla, lecz herolda. Dlatego też Jana nazywa się głosem, ponieważ jest heroldem Słowa.

Św. Cyryl: Lecz na to mógłby ktoś powiedzieć, i zapytać: W jaki sposób mamy uczynić prostymi jego ścieżki, skoro pragnący prowadzić cnotliwe życie napotykają wiele przeszkód? Odpowiadają na to słowa proroka. Są bowiem pewne drogi i ścieżki niezdatne do chodzenia (...), aby je porzucić, prorok mówi: *Wszelka dolina będzie napełniona, a wszelka góra i pagórek będzie poniżony.* Inne z dróg są nierówne (...) i są przez to trudne do przejścia. O nich jest powiedziane: *i krzywe miejsca będą proste, a ostre drogami gładkimi.* To

zaś dokonuje się mocą naszego Zbawiciela, ponieważ droga ewangelicznych obyczajów i życia jest trudna do chodzenia, gdyż pożądliwości światowe nękają umysły. Skoro zaś Bóg, który stał się człowiekiem, potępił grzech w swoim ciele, wszystkie drogi zostały wyprostowane i stały się zdatne do użytku, tak iż ani dolina, ani góra nie przeszkadzają tym, którzy chcą podążać.

Św. Jan Chryzostom: Nazywa górami wyniosłych i pysznych, których Chrystus uniża. Dolinami nazywa zrozpaczonych, nie tylko przez pychę swego umysłu, lecz także z racji bezpłodności wynikającej z rozpaczy; doliny bowiem nie dają żadnych owoców.

Św. Grzegorz Wielki: *krzywe miejsca będą proste,* gdy serca niegodziwych wykrzywione przez niesprawiedliwość, zwracają się ku regule sprawiedliwości. *Ostre drogami gładkimi,* gdy głośni i gniewliwi przez wylanie niebieskiej łaski powracają do stanu łagodności.

Św. Jan Chryzostom: Następnie podaje przyczynę tych zmian, mówiąc: *I ujrzy wszelkie ciało zbawienie Boże.* Pokazuje przez to, że aż do skończenia świata będzie rozlewać się poznanie i moc ewangelii, nawracając rodzaj ludzki od dzikich zwyczajów i krnąbrnej woli do łagodności. Nie tylko żydzi i prozelici, lecz cały rodzaj ludzki ujrzy zbawienie boże (...), to znaczy Ojca, który zesłał Syna jako naszego zbawiciela. Ciało oznacza tu całego człowieka.

Św. Grzegorz Wielki: *I ujrzy wszelkie ciało,* to znaczy każdy człowiek, *zbawienie Boże,* to znaczy Chrystusa, którego nie mógł zobaczyć w tym życiu. Prorok zwraca oko ku dniowi sądu, kiedy wszyscy, zarówno wybrani, jak i potępieni, zobaczą Chrystusa.

WIGILIA BOŻEGO NARODZENIA*
(24 grudnia)

Ewangelia św. Mateusza, 1,18-21

Gdy była poślubiona matka Jezusa Maryja Józefowi, pierwej nim się zeszli, znaleziona jest, jako mająca w żywocie z Ducha Świętego. Józef zaś, mąż jej, będąc sprawiedliwy i nie chcąc jej zniesławiać, chciał jąpotajemnie opuścić. Gdy zaś o tym myślał, oto Anioł Pański ukazał mu się we śnie, mówiąc: Józefie, synu Dawidów, nie bój się przyjąć Maryi, małżonki swej; albowiem co się w niej poczęło, z Ducha Świętego jest. Porodzi zaś syna i nazwiesz imię jego Jezus; albowiem on zbawi lud swój od grzechów ich.

Św. Hieronim: *Gdy była poślubiona matka Jezusa Maryja Józefowi.* Czemu nie ze zwykłej dziewicy jest poczęty Chrystus, ale z poślubionej? Najpierw, aby przez pochodzenie Józefa, pokazać też pochodzenie Maryi. Następnie, aby nie została ukamienowana przez żydów, jako kobieta cudzołożna. Wreszcie, aby podczas ucieczki do Egiptu mieć wsparcie w mężu.

Św. Jan Chryzostom: Także dlatego i poślubiona, że mieszkająca w domu. Gdy bowiem poczęcie dokonuje się w domu męża, jest traktowane jako naturalne. Kobieta, która poczyna dziecko poza domem, jest podejrzana o cudzołóstwo.

Św. Beda: *Maryja.* Po hebrajsku oznacza „Gwiazda morska", po syryjsku „Pani", ponieważ wydała na świat i światłość zbawienia i Pana świata. Komu zaś została poślubiona, to Ewangelista pokazuje, mówiąc: *Józefowi.*

Św. Jan Chryzostom: Dlatego też i Maryja została poślubiona cieśli, ponieważ Chrystus-Oblubieniec Kościoła dokonał zbawienia ludzi przez drzewo krzyża.

* To samo czytanie przypada na dzień Św. Józefa, Oblubieńca NMP.

Glosa: *Pierwej nim się zeszli,* to znaczy przed cielesnym połączeniem.

Remigiusz: Albo też może odnosić się nie do współżycia cielesnego, lecz oznacza czas zaślubin, to znaczy: kiedy została zaślubiona, stała się żoną. Znaczenie jest więc takie: *Pierwej nim się zeszli,* to znaczy przed uroczystym obrzędem zaślubin.

Św. Hieronim: *znaleziona jest, jako mająca w żywocie z Ducha Świętego.* Nie przez nikogo innego jest znaleziona, jak przez Józefa, który dowiedział się o wszystkim jako mąż.

Św. Jan Chryzostom: Gdy działo się to, co opowiada Łukasz Ewangelista, Józef był nieobecny. Nie jest przecież właściwe sądzić, iż gdy Józef był obecny, przyszedł Anioł do Maryi, przedstawił swe posłanie, a Maryja udzieliła odpowiedzi. (...) To, że Maryja wyszła w góry i pozostała z Elżbietą trzy miesiące, nie byłoby możliwe, gdyby Józef był obecny, ponieważ szukałby powodów tak długiej wizyty. (...) Abyś nie męczył Ewangelisty pytaniem, w jaki sposób narodził się Chrystus z Dziewicy, krótko wyjaśnia, mówiąc: z *Ducha Świętego.* Jakby mówił: Duch Święty jest tym, który sprawił ten cud.

Glosa: To, co się mówi: z *Ducha Świętego,* Ewangelista dodaje od siebie, aby odsunąć wszelkie podejrzenia z umysłów słuchających.

Św. Augustyn: Nie zaś tak jak niektórzy bezbożnie sądzą, że Duch Święty jest nasieniem, lecz mówimy, że jest mocą i siłą Stworzyciela.

Św. Ambroży: Kto zaś od innego pochodzi, pochodzi albo z jego natury, albo z mocy. Z natury, tak jak syn pochodzi od ojca. Z mocy, tak jak wszystko pochodzi z Boga, tak też i Maryja miała w łonie z Ducha Świętego.

Św. Jan Chryzostom: *Józef zaś, mąż jej, będąc sprawiedliwy.* Trzeba wiedzieć, że sprawiedliwy odnosi się tu do wszystkich cnót. Sprawiedliwość jest bowiem szczegółowa, gdy ktoś na przykład nie ma chciwości, i ogólna, jako synonim cnoty, i w tym znaczeniu używa Pismo święte nazwy sprawiedliwość. Józef *sprawiedliwy,* to znaczy łagodny i cichy, *i nie chcąc jej zniesławiać, chciał ją potajemnie opuścić,* ponieważ zdawała się winna nie tylko zdrady, ale i kary, zgodnie z Prawem. Józef zaś i jedno i drugie odpuszcza, jakby żyjąc ponad Prawem.

Remigiusz: Widział bowiem ciężarną Tę, którą znał czystą. Ponieważ zaś czytał u proroka Izajasza (11): „I wyjdzie różdżka z korzenia Jessego”, stąd znał pochodzenie Maryi. Czytał także (7): „Oto panna pocznie”, nie dowierzał, że to właśnie na Niej wypełniło się to proroctwo.

Glosa: Lub też inaczej można to rozumieć. Ponieważ chciał ją oddalić, był sprawiedliwy, *potajemnie*, co wskazuje, że był troskliwy, chcąc bronić Maryję przed zniesławieniem. (...) Albo też nie chciał wprowadzić jej do swego domu na stałe zamieszkanie, *chciał ją potajemnie opuścić*, to znaczy przesunąć czas zaślubin. (...) Lub też Józef był sprawiedliwy przez wiarę, ponieważ wierzył w Chrystusa mającego narodzić się z dziewicy, i dlatego pragnął uniżyć się przed taką łaską.

Św. Jan Chryzostom: *Gdy zaś o tym myślał.* Warto zwrócić uwagę na łagodność Józefa, który nikomu nie mówił o swych podejrzeniach, lecz w sobie tylko rozważał.

Św. Augustyn: Gdy Józef zastanawiał się nad tym, Maryja, córka Dawidowa, nie lękała się. Tak samo jak Dawidowi darowanie winy przyniosła mowa proroka, tak też Maryję uwalnia od podejrzeń Anioł Zbawiciela. Oto bowiem ponownie pojawia się anioł Gabriel. Mówi się bowiem: *oto Anioł Pański ukazał mu się.*

Hraban Maur: W jaki zaś sposób Anioł objawia się Józefowi, jest pokazane, gdy mówi się: *we śnie*, to znaczy tak samo jak Jakubowi, gdy widział drabinę ukazaną oczom serca przez wyobraźnię.

Glosa: Ukazujący się Anioł wymienia imię, wspomina ród, wyklucza obawę, mówiąc: *Józefie, synu Dawidów, nie bój się.* Mówiąc: *Józefie*, pokazuje, że go zna i jest mu on bliski.

Św. Jan Chryzostom: Nazywając go synem Dawida, chce mu przypomnieć obietnicę daną Dawidowi przez Boga, że z jego potomstwa narodzi się Chrystus. (...) Mówiąc zaś: *nie bój się,* pokazuje, aby się nie lękał, a przez to nie obrażał Boga, traktując Maryję jako kobietę cudzołożną, i nie zamierzał jej oddalić. (...) Mówi zaś: *nie bój się przyjąć,* to znaczy wziąć do domu; myślami bowiem już ją oddalił.

Hraban Maur: Lub też: *nie bój się przyjąć,* przez poślubienie i wspólne zamieszkanie.

Św. Jan Chryzostom: Z trzech powodów ukazuje się Anioł Józefowi, mówiąc mu to. Po pierwsze, aby człowiek sprawiedliwy nie uczynił czegoś niesprawiedliwego z nieznajomości, mając zresztą słuszny zamiar. Następnie z powodu czci samej matki; gdyby bowiem była oddalona, nie mogłaby uniknąć podejrzenia. Po trzecie, aby poznając święte poczęcie, jeszcze pilniej się strzegł niż wcześniej. (...) Anioł nie tylko uwalnia od podejrzeń o niegodziwe współżycie, lecz pokazuje ponadto, że poczęła w sposób cudowny, nie tylko uwalniając od lęku, ale i dodając radości. Dlatego jest dodane: *albowiem co się w niej poczęło, z Ducha Świętego jest.* (...) To, co powiedział Anioł Józefowi, przekraczało zarówno ludzkie poznanie, jak i prawa natury, dlatego Anioł potwierdza nie tylko odwołaniem do wcześniejszych objawień, ale i do przyszłych, mówiąc: *Porodzi zaś syna.*

Glosa: Aby nie zdawało się, że Józef nie jest już potrzebny w małżeństwie, skoro poczęcie dokonało się bez jego udziału, to Anioł pokazuje, iż jest on potrzebny do dalszej opieki. Maryja bowiem porodzi syna, a Józef będzie potrzebny i Matce, i Synowi. Matce, by ją chronić przed niesławą, Synowi, by Go żywić i obrzezać. Obrzezanie jest bowiem wspomniane w słowach: *i nazwiesz imię jego Jezus*, bowiem imię nadawano podczas obrzezania.

Św. Jan Chryzostom: Anioł nie mówi do Józefa: Porodzi ci syna, tak jak powiedział do Zachariasza (Łk 1): „Żona twoja Elżbieta urodzi ci syna", ponieważ żona, która poczyna dzięki mężowi, rodzi mu syna, ponieważ syn jest bardziej z niego niż z niej. Maryja zaś nie poczęła dzięki mężowi, i nie dla małżonka rodzi syna, lecz bardziej dla siebie tylko.

Hraban Maur: Mówi zaś: *i nazwiesz imię jego Jezus,* to znaczy nie sam nadasz, bo jest od wieków już nadane.

Św. Jan Chryzostom: Pokazuje, jak przedziwne jest to zrodzenie, ponieważ sam Bóg posyła przez Anioła imię z nieba. Nie jakiekolwiek imię, lecz takie, które jest skarbcem nieprzebranych bogactw.

Św. Hieronim: *Jezus* bowiem w języku hebrajskim oznacza „Zbawiciel". Pochodzenie tego imienia wyjaśnia Anioł, mówiąc: *albowiem on zbawi lud swój od grzechów ich.*

BOŻE NARODZENIE
(25 grudnia, pierwsza msza)

Ewangelia św. Łukasza, 2,1-14

W owym czasie: Wyszedł dekret od cesarza Augusta, aby spisano wszystek świat. Ten pierwszy spis dokonany został przez namiestnika Syrii, Cyryna. I szli wszyscy, aby dać się zapisać, każdy do miasta swego. Poszedł też i Józef z Galilei, z miasta Nazaret do Judei, do miasta Dawidowego, które zowią Betlejem, dlatego że był z pokolenia Dawidowego, aby dać się zapisać z Maryją, poślubioną sobie małżonką brzemienną. Istało się, gdy tam byli, wypełniły się dni, aby porodziła. I porodziła syna swego pierworodnego, a uwinęła go w pieluszki, i położyła go w żłobie, bo nie było dla nich miejsca w gospodzie. A byli w tejże krainie pasterze, czuwający i odbywający straże nocne przy trzodzie swojej. I oto Anioł Pański stanął przy nich, a jasność Boża zewsząd ich oświeciła, i zlękli się bojaźnią wielką. I rzekł im Anioł: Nie bójcie się; bo oto opowiadam wam wesele wielkie, które będzie wszystkiemu ludowi, bo się wam dziś narodził Zbawiciel, który jest Chrystus Pan, w mieście Dawidowym. A ten znak dla was: Znajdziecie niemowlątko, uwinięte w pieluszki i położone w żłobie. I nagle zjawiło się z Aniołem mnóstwo wojska niebieskiego, wielbiąc Boga, i mówiąc: Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli.

Św. Beda: Syn Boży, który miał narodzić się cieleśnie, tak jak pokazał, iż dziewictwo jest drogim mu darem, gdy sam narodził się z Dziewicy, tak też został zrodzony w czasie pokoju na świecie, ponieważ nauczał poszukiwać pokoju i zechciał nawiedzić poszukujących pokoju. Nie ma bowiem większego znaku pokoju niż zamknięcie całego świata w spisie. August, który panował w pokoju przez dwanaście lat w czasach narodzin Chrystusa, wypełnił dosłownie zapowiedź proroka. Dlatego mówi się: *Wyszedł dekret od cesarza Augusta, aby spisano wszystek świat.*

Grek: Wydał on dekret, aby spisać świat w celu płacenia podatków. Cesarz polecił to Cyrynowi, którego ustanowił namiestnikiem Syrii i Judei. Dlatego mówi się: *Ten pierwszy spis dokonany został przez namiestnika Syrii, Cyryna.*

Św. Beda: Z niebieskiego zrządzenia spis ten tak został zorganizowany, iż każdy musiał iść zapisać się do miasta, w którym się urodził. Dlatego mówi się: *I szli wszyscy, aby dać się zapisać, każdy do miasta swego.* Stało się tak, aby Pan, gdzie indziej poczęty, gdzie indziej narodzony, mógł łatwiej uniknąć złości Heroda. Stąd mówi się: *Poszedł też i Józef z Galilei, z miasta Nazaret do Judei.*

Św. Jan Chryzostom: August, kierowany przez Pana, tak określił dekret, aby ułatwić ukazanie obecności Jednorodzonego: przez ten dekret bowiem matka musiała udać się do ojczyzny, którą zapowiedział wcześniej prorok, to znaczy do Betlejem judzkiego. Dlatego mówi się: *do miasta Dawidowego, które zowią Betlejem.*

Grek: Dlatego zaś zostało dodane: *do miasta Dawidowego*, aby obietnicę uczynioną Dawidowi przez Boga, iż z owocu jego łona wyjdzie wieczny król, obwieścić jako spełnioną. Dlatego mówi się dalej: *dlatego, że był z pokolenia Dawidowego.* Mówiąc, iż Józef pochodził z rodu Dawida, Ewangelista stwierdza również, iż sama Dziewica także pochodziła z rodu Dawida, ponieważ Prawo nakazywało zawierać małżeństwa w tych samych rodach. Stąd mówi się: z *Maryją, poślubioną sobie małżonką brzemienną.*

Św. Ambroży: Krótko Łukasz wyjaśnia zarówno czas, jak i miejsce, w jakim narodził się Chrystus, mówiąc: *I stało się, gdy tam byli, wypełniły się dni, aby porodziła.*

Św. Grzegorz Wielki: Betlejem oznacza dom chleba. Sam bowiem Chrystus powiedział (J 6): „Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił". Miejsce, w którym narodził się Pan, wcześniej było nazywane domem chleba, ponieważ w przyszłości miał w nim pojawić się cieleśnie Ten, który nasyci obfitością wnętrza umysłów wybranych.

Św. Hieronim: *Iporodziła syna swego pierworodnego.* Na podstawie tego Helwidiusz próbował dowodzić, iż pierworodnym może być nazwany tylko ten, kto posiada braci, tak jak jedynakiem jest jedyny syn swoich rodziców. My zaś tak to wyjaśnimy. Jednorodzony

jest pierworodnym, nie każdy zaś pierworodny jest jednorodzony. Pierworodnym nie nazwiemy tego, kto nie ma innych braci po swych narodzinach, lecz nie ma ich przed swymi narodzinami.

Sw. Beda: Jest bowiem jednorodzony ze względu na naturę boską, pierworodny z racji natury ludzkiej. Pierworodny w łasce, jednorodzony w naturze.

Św. Hieronim: Nie było tam żadnej położnej do pomocy. Ta sama była jednocześnie matką i akuszerką, ta sama też zawinęła dziecko w pieluszki. Dlatego mówi się: *a uwinęła go w pieluszki.*

Św. Beda: *i położyła go w żłobie.* Twardy żłób zawiera Tego, którego tronem jest niebo, aby nas powiększyć o radości niebieskiego królestwa. Ten, który jest chlebem Aniołów, zostaje złożony w żłobie, aby nas, niczym święte zwierzęta, nasycić chlebem swego ciała. (...) Ten, który siedzi po prawicy Ojca, nie ma miejsca w gospodzie, a dla nas przygotowuje liczne mieszkania w domu Ojca. Dlatego mówi się: *bo nie było dla nich miejsca w gospodzie.* Nie rodzi się w domu rodzinnym, lecz w gospodzie, w drodze, ponieważ przez tajemnicę wcielenia stał się drogą, która nas wiedzie do ojczyzny, w której będziemy czerpać z prawdy i życia.

Św. Ambroży: Zobaczcie, jak dwór niebieski wspiera wiarę. Anioł poucza Maryję, Anioł poucza Józefa, Anioł poucza pasterzy, 0 których mówi się: *A byli w tejże krainie pasterze, czuwający i odbywający straże nocne przy trzodzie swojej.*

Św. Jan Chryzostom: Anioł pojawia się Józefowi we śnie, pasterzom zaś, jako bardziej nieokrzesanym, objawia się widzialnie. Nie idzie do Jerozolimy, nie szuka uczonych w Piśmie ani faryzeuszy, (...) lecz pasterze byli szczerzy, żyli tak jak niegdyś Patriarchowie 1Mojżesz.

Św. Beda: Nigdzie nie czytamy w całym Starym Testamencie, iż Aniołowie mając pokazać się ojcom, czynili to w świetle. Ten przywilej słusznie został zastrzeżony dla czasu, gdy zapalone zostało w ciemnościach światło dla prawych sercem. Dlatego mówi się: *Ioto Anioł Pański stanął przy nich, a jasność Boża zewsząd ich oświeciła.*

Grek: Słusznie przestraszyli się cudu. Stąd mówi się: *i zlękli się bojaźnią wielką.* Lecz Anioł, skoro powstał lęk, zaraz%odrzuca go.

Dlatego mówi się: *I rzekł im Anioł: Nie bójcie się.* Nie tylko usuwa bojaźń, lecz także powoduje w nich poruszenie. Mówi bowiem: *bo oto opowiadam wam wesele wielkie, które będzie wszystkiemu ludowi*, nie tylko mieszkańcom Jerozolimy, lecz dosłownie wszystkim. Pokazuje przyczynę tej radości, gdy nowe i przedziwne narodziny zostaną objawione przez same imiona. Mówi bowiem: *bo się wam dziś narodził Zbawiciel, który jest Chrystus Pan*, z których pierwsze, to znaczy *Zbawiciel,* odnosi się do działania, trzecie zaś, czyli *Pan*, do majestatu.

Św. Cyryl: Lecz to środkowe imię, czyli *Chrystus*, nie oznacza natury, lecz osobę złożoną z natur. Wyznajemy bowiem w Chrystusie Zbawicielu namaszczenie, nie tylko jako figurę, tak jak to ma miejscu w odniesieniu do dawnych królów namaszczonych olejem, jakby z łaski prorockiej, ani też dla dokonania jakiegoś dzieła, zgodnie ze słowami proroka Izajasza (45): „To mówi Pan pomazańcowi memu, Cyrusowi", który chociaż czcił bożków, nazwany jest pomazańcem-Chrystusem. (...) Był bowiem namaszczony Zbawiciel Duchem Świętym jako człowiek w postaci sługi i jednocześnie namaszczającym tych, którzy wierzą w Niego Duchem Świętym jako Boga.

Grek: Ewangelista pokazuje czas narodzin, gdy mówi: *Dziś* i miejsce tego narodzenia, gdy dodaje: *w mieście Dawidowym*, oraz wymienia znaki: *A ten znak dla was: Znajdziecie niemowlątko, uwinięte w pieluszki i położone w żłobie.*

Św. Beda: By nie wydawała się mała powaga jednego tylko Anioła, zaraz jak objawił tajemnicę nowych narodzin, pojawia się mnóstwo niebieskich zastępów. Dlatego mówi się: *I nagle zjawiło się z Aniołem mnóstwo wojska niebieskiego.* Słusznie chór Aniołów jest nazwany wojskiem, gdyż towarzyszy Temu, który przybył do boju z mocami powietrznymi. (...) Ponieważ zaś rodzi się i Bóg i człowiek, jest głoszony pokój ludziom, a chwała Bogu. Dlatego mówi się: *wielbiąc Boga, i mówiąc: Chwała na wysokości Bogu.*

Św. Jan Chryzostom: Niegdyś Aniołowie byli posyłani, aby karać, na przykład Izraelitów, Dawida czy Sodomę, (...) teraz inaczej, na ziemi śpiewając, uwielbiają Boga, gdyż przez swoje zstąpienie otwiera im drogę do ludzi.

Św. Beda: Życzą też ludziom pokoju: *a na ziemi pokój ludziom dobrej woli.* Ponieważ tych, których wcześniej traktowali jako odrzuconych, skoro Pan narodził się w ciele, traktują teraz jako swych towarzyszy.

Św. Cyryl: Pokój ten został uczyniony przez Chrystusa. Pojednał On bowiem nas przez siebie z Bogiem i Ojcem, usuwając ze środka złowrogą winę. Z dwóch ludzi uczynił jednego, a z niebian i ziemian uczynił jedną społeczność.

Św. Beda: Którym zaś ludziom głoszą pokój, to wyjaśniają mówiąc: *dobrej woli*, to znaczy tym, którzy przyjmują narodzonego Chrystusa. Pokój nie jest dla bezbożnych, lecz obfity pokój dla miłujących imię Boga.

Orygenes: Lecz uważny czytelnik będzie poszukiwał, dlaczego Zbawiciel mówi dalej (12): „Mniemacie, żem przyszedł pokój przynieść na ziemię?", a teraz Aniołowie przy Jego narodzinach śpiewają: *na ziemi pokój ludziom.* Lecz to, iż mówi się o pokoju ludziom dobrej woli, to rozwiązuje problem: pokój, jaki Pan daje na ziemię, jest pokojem dobrej woli.

BOŻE NARODZENIE
(25 grudnia, druga msza)

Ewangelia św. Łukasza, 2,15-20

W owym czasie: Pasterze mówili jeden do drugiego: Pójdźmy aż do Betlejem, a oglądajmy to słowo, które się stało, które nam Pan oznajmił. I przyszli z pośpiechem, i znaleźli Maryję i Józefa i dzieciątko położone w żłobie. Ujrzawszy zaś, poznali słowo, które im było powiedziane o tym dzieciątku. A wszyscy, którzy słyszeli, dziwili się, i temu, co im pasterze powiedzieli. Lecz Maryja zachowywała te wszystkie słowa, rozważając w sercu swoim. I wrócili się pasterze, wysławiając i chwaląc Boga za wszystko, co słyszeli i widzieli, jak im było powiedziane.

Grek: To, co zobaczyli pasterze, wzbudziło w nich zdumienie i dlatego zostawili swe stada i ruszyli w nocy do Betlejem, poszukując światła Zbawiciela. Stąd mówi się: *Pasterze mówili jeden do drugiego: Pójdźmy aż do Betlejem, a oglądajmy to słowo, które się stało.*

Św. Beda: Prawdziwie czuwający nie powiedzieli: Zobaczmy chłopca, lecz *to słowo, które się stało*, to znaczy, zobaczmy Słowo, które zawsze było, a dla nas stało się ciałem. Słowem tym jest przecież Pan. Mówi się bowiem: *które nam Pan oznajmił*, to znaczy, zobaczmy, w jaki sposób Słowo uczyniło siebie samo i ukazało nam swoje ciało.

Św. Ambroży: Zobacz, jak dokładnie Pismo święte podkreśla ważność wszystkich słów. Oto bowiem oglądane jest ciało Pana, oglądane jest Słowo, które jest Synem. Niech ten przykład nie zdaje ci się nie mieć znaczenia dla wiary. Niech nie zdają się słabymi osoby pasterzy. Szuka się bowiem prostoty, aby nie pożądano sławy. Następnie mówi się: *Iprzyszli z pośpiechem.* Nikt bowiem nie szuka Chrystusa, pozostając leniwym.

Orygenes: Ponieważ zaś przyszli z pośpiechem, mówi się dalej: *i znaleźli Maryję,* która mianowicie zrodziła Jezusa *i Józefa,* stróża narodzin Pańskich *i dzieciątko położone w żłobie,* to znaczy samego Zbawiciela.

Św. Beda: Jest zaś właściwością sprawiedliwego, iż należycie uczciwszy wcielenie Słowa, może także oglądać chwałę samego Słowa. Dlatego mówi się: *Ujrzawszy zaś, poznali słowo, które im było powiedziane o tym dzieciątku.*

Grek: Wiarą oglądając radości objawione, nie ograniczają się tylko do zdumienia prawdą, którą wcześniej usłyszeli od Anioła, nie tylko mówią o tym Maryi i Józefowi, ale i innym jeszcze, a ponadto umacniają ich umysły. Dlatego mówi się: *A wszyscy, którzy słyszeli, dziwili się, i temu, co im pasterze powiedzieli.*

Glosa: Nie tylko zdumiewano się nad tajemnicą wcielenia, lecz także nad świadectwem pasterzy, którzy nie umieli wymyślić czegoś takiego, ale ogłaszali w prosty sposób rzeczy prawdziwe.

Św. Ambroży: Nie sądź, że słowa pasterzy zasługują na odrzucenie jako marne. Od pasterzy bowiem Maryja zbiera to, co należy do wiary. Dlatego mówi się: *Lecz Maryja zachowywała te wszystkie słowa, rozważając w sercu swoim.* Uczmy się od świętej Dziewicy czystości, która nie tylko w ustach, ale i w sercu rozważała prawdy wiary.

Grek: To, co powiedział do niej Anioł, to, co usłyszała od pasterzy, wszystko gromadziła w umyśle. Porównując ze sobą, dostrzegała matka mądrości jedność we wszystkim.

Św. Atanazy: Wybrani radowali się z narodzenia Chrystusa, nie na sposób ludzki, tak jak zwykli się ludzie radować z narodzin dziecka, lecz z powodu obecności Chrystusa i blasku światłości boskiej. Stąd mówi się: *I wrócili się pasterze, wysławiając i chwaląc Boga za wszystko, co słyszeli i widzieli, jak im było powiedziane.*

Św. Beda: I my także śpieszmy, obejmując pełną miłością to, co powiedziano o Zbawicielu naszym, abyśmy mogli w pełni oglądać Go w życiu wiecznym.

BOŻE NARODZENIE
(25 grudnia, trzecia msza)

Ewangelia św. Jana, 1,1-14

Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo. To było na początku u Boga. Wszystko przez nie się stało; a bez niego nic się nie stało, co się stało. W nim było życie, a życie było światłością ludzi. A światłość w ciemnościach świeci, a ciemności jej nie ogarnęły. Był człowiek posłany przez Boga, któremu na imię było Jan. Ten przyszedł na świadectwo, aby dał świadectwo o światłości, aby przezeń wszyscy wierzyli. Nie był on światłością, ale żeby świadectwo dał o światłości. Była światłość prawdziwa, która oświeca wszelkiego człowieka na ten świat przychodzącego. Na świecie był, a świat przezeń uczyniony jest, a świat go nie poznał. Przyszedł do swej własności, a swoi go nie przyjęli. A ilekolwiek go przyjęło, dał im moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię jego, którzy nie ze krwi, ani woli ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili. A Słowo ciałem się stało, i mieszkało między nami (i widzieliśmy chwałę jego, chwałę jako jednorodzonego od Ojca), pełne łaski i prawdy.

Św. Jan Chryzostom: Wszyscy inni Ewangeliści zaczynają od wcielenia, Jan natomiast pomija ludzkie poczęcie, zrodzenie, wychowanie, rozwój i opowiada nam o wiecznym zrodzeniu, mówiąc: *Na początku było Słowo.*

Św. Augustyn: To, co w grece nazywa się „logos”, w łacinie oznacza zrozumienie i słowo. Lecz w tym miejscu lepiej tłumaczy się jako Słowo, aby oznaczało nie tylko odniesienie do Ojca, ale również odniesienie do wszystkiego, co zostało uczynione przez Słowo. (...) Jest bowiem także i w człowieku słowo, które pozostaje wewnątrz. Z niego pochodzi dźwięk. Słowo zaś oznacza właśnie to, co rozumiesz wraz z dźwiękiem, nie oznacza samego dźwięku. (...)

Kto zaś może zrozumieć, czym jest słowo, nie tylko zanim zabrzmi, ale także zanim powstaną pewne wyobrażenia w myśli, to może przez to zobaczyć w zwierciadle i niejasno pewne podobieństwo do Słowa, o którym powiedziano: *Na początku było Słowo.* To bowiem, co poznajemy, wypowiadamy, tak że z samego poznania (...) rodzi się słowo. *(…) Z* ukształtowanego poznania rzeczy pochodzi słowo, które nazywamy słowem w sercu. Nie jest ono ani greckie, ani łacińskie, ani nie należy do żadnego innego języka.

Św. Jan Chryzostom: Czemu Ojca opuszczając, od razu mówi nam o Synu? Ojciec jest bowiem jawny dla wszystkich, jeśli nawet niejako Ojciec, to jako Bóg. Jednorodzony zaś był nieznany. Stąd słusznym było, aby zaraz na początku dać poznanie o nim tym, którzy go nie znali. Nie pomija wszakże Ojca w tym, co mówi o Synu, dlatego też i nazywa go Słowem, ponieważ miał pouczyć, iż to Słowo jest Jednorodzonym Synem Bożym. (...) Drugi zaś powód to ten, iż zamierzał oznajmić nam to, co dotyczy Ojca. Nie nazywa go zwykłym słowem, lecz (...) oddzielając je od innych. Jest bowiem zwyczajem Pisma świętego nazywać słowem prawa Boga i jego nakazy. To Słowo natomiast jest pewną osobą, pochodzącą bezboleśnie od Ojca.

Św. Bazyli Wielki: Dlaczego więc nazywa się Słowem? Ponieważ jest zrodzone w sposób bezbolesny, ponieważ jest obrazem rodzącego, ukazującym w sobie całego rodzącego, niczym się nie odróżniając, lecz w sobie samym pozostając doskonałym.

Św. Augustyn: Słowem zatem Boga Ojca jest jednorodzony Syn, we wszystkim równy Ojcu i Mu podobny. Jest tym wszystkim, czym jest Ojciec, nie jest tylko Ojcem, ponieważ jest Synem. (...) Następnie, ponieważ wypowiadając siebie, Ojciec zrodził Słowo we wszystkim równe sobie. Nie wypowiedziałby bowiem siebie samego zupełnie i doskonale, gdyby coś mniej lub więcej było w jego Słowie niż w nim samym.

Św. Bazyli Wielki: Nasze słowo wypowiadane na zewnątrz ma pewne podobieństwo do Słowa w Bogu. Nasze słowo wyraża całe poczęcie dokonujące się w umyśle. To, co poczynamy w umyśle, wyrażamy bowiem w słowie. A serce nasze jest jakby pewnym źródłem. Zatem wypowiadane słowo jest niczym woda, która z niego wypływa.

Św. Jan Chryzostom: Zauważ także roztropność duchową Ewangelisty. Wiedział bowiem, że ludzie to, co jest starsze, i przed wszystkim najbardziej czczą i traktują za boga. Dlatego mówi to na początku: *Na początku było Słowo.*

Orygenes: Słowo *początek* wiele oznacza. (...) Początek odnosi się do powstania, wedle słów Księgi Hioba (40): „On jest początkiem dzieł Bożych". Jest także początek jako gatunek, tak jak Chrystus jest początkiem tych, którzy ukształtowani są według obrazu Bożego. Początek oznacza też początek nauki, zgodnie ze słowami Listu do Hebrajczyków (5): „Gdy bowiem ze względu na czas powinniście być nauczycielami, znowu potrzebujecie, aby was uczono, jakie są początkowe zasady nauki bożej".

Św. Jan Chryzostom: Lecz mówią niektórzy, iż słowa: *na początku*, nie wyrażają wprost wieczności. To samo bowiem mówi się i o niebie: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię" (Rdz 1). Ale cóż wspólnego ma *było* i *stworzył*? To bowiem, co jest, gdy mówi się o człowieku, oznacza tylko czas teraźniejszy. Gdy mówi się o Bogu, oznacza to, co jest zawsze i wiecznie. Stąd i *była*, gdy mówi się o naszej naturze, oznacza czas przeszły. W wypadku Boga wyraża wieczność.

Alkuin: Ewangelista zaczyna od podkreślenia wieczności Słowa przeciw tym, którzy, z racji zrodzenia Chrystusa w czasie, mówili, że nie zawsze był, mówiąc: *Na początku było Słowo.*

Św. Jan Chryzostom: Następnie, aby ktoś słysząc: *Na początku było Słowo*, nie mówił, iż Słowo jest niezrodzone, natychmiast to odrzuca, mówiąc: *a Słowo było u Boga.*

Św. Hilary: Jest bowiem u Boga bez początku, i Ten, który jest poza czasem, nie jest bez rodzącego.

Orygenes: Warto też dodać, że mówi się, iż Słowo stało się na przykład dla Ozeasza, Izajasza czy Jeremiasza. W wypadku Boga nie staje się tak, jakby wcześniej nie było u Niego, ponieważ nieustannie w Nim jest. Dlatego mówi się: *a Słowo było u Boga*, ponieważ nie jest oddzielone od Ojca.

Św. Jan Chryzostom: Nie powiedział zaś: W Bogu było, lecz *a Słowo było u Boga*, pokazując nam jego odwieczność jako osoby.

Teofilakt: Tak bowiem Ewangelista wyraża, że inny jest Syn,

inny jest Bóg, mianowicie Ojciec. (...) Skoro Słowo jest u Boga, to jasne jest, że są dwie osoby, chociaż jest jedna w nich natura. Stąd mówi się: *a Bogiem było Słowo,* tak iż jedna jest natura Ojca i Syna, ponieważ jedno jest bóstwo.

Orygenes: Trzeba też dodać, że Słowo, które staje się dla proroków, oświeca proroków światłem mądrości. U Boga natomiast jest Słowo obejmujące to, kim jest Bóg. Stąd też uzupełnia: *a Słowo było u Boga* tym, czym jest: *a Bogiem było Słowo.*

Teofilakt: Aby zaś nie niepokoiła niektórych diabelska wątpliwość, iż skoro Słowo jest Bogiem, nie powstał przeciw Ojcu, jak to niektórzy z pogan opowiadają bajki i odrębny od Ojca był mu przeciwny, mówi Ewangelista: *To było na początku u Boga.* Jakby mówił: To Słowo Boga nigdy nie zostało oddzielone od Boga.

Św. Jan Chryzostom: Abyś słysząc: *Na początku było Słowo,* nie sądził, iż wprawdzie wieczne, lecz przyjął życie Ojca po jakimś czasie, dodaje: *To było na początku u Boga.* Nigdy bowiem nie był Bóg pozbawiony Słowa, lecz zawsze Bóg był u Boga. (...) Lecz skoro powiedział: *Bogiem było Słowo,* aby nikt nie sądził, iż mniejsze jest bóstwo Syna, natychmiast daje poznanie Jego boskości i potwierdzając odwieczność, mówi: *To było na początku u Boga,* oraz dodając, co się dokonało: *Wszystko przez nie się stało.*

Alkuin: Po tym jak powiedział o naturze Syna, dodaje z kolei o jego działaniu, mówiąc: *Wszystko przez nie się stało,* to znaczy cokolwiek jest związane z jego naturą czy własnością.

Św. Jan Chryzostom: Jeśli niepokoi cię słówko *przez* i szukasz w Piśmie świętym, czy Słowo wszystko uczyniło, to posłuchaj Dawida (Ps 101): „Ty, Panie, na początku ziemię założyłeś i dziełem rąk twoich są niebiosa". To, co Ewangelista powiedział o Jednorodzonym, poznaj jeszcze przez Apostoła, korzystającego z tych słów o Synu w Liście do Hebrajczyków. Jeśli mówisz, iż prorok powiedział to o Ojcu, Paweł zaś zastosował do Syna, to to samo można uczynić w drugą stronę. Nie powiedziałby przecież, że to przysługuje Synowi, gdyby nie rozważył, iż ci, którzy mają tę samą godność, zasługują na taką samą cześć. Jeśli zatem *przez* zdaje ci się wprowadzać coś podejrzanego, to czemu Paweł stosuje je w wypadku Ojca?

Mówi przecież (1 Kor 1): „Wiemy Bóg, przez którego jesteście wezwani do towarzystwa Syna jego”. (...) Abyś zaś nie sądził, że gdy mówi: *Wszystko przez nie się stało,* mówi tylko o tym, co zostało powiedziane Mojżeszowi, stosownie dodaje: *a bez niego nic się nie stało,* zarówno widzialne, jak i niewidzialne.

Orygenes: *a bez niego nic się nie stało,* to znaczy, nic nie stało się poza nim, ponieważ On wszystko obejmuje i zachowuje.

Św. Beda: Ponieważ Ewangelista powiedział, że wszelkie stworzenie stało się przez Słowo, aby nikt nie sądził, iż jego wola jest zmienna, tak jakby nagle zechciał stworzyć coś, czego nigdy jeszcze nie stworzył, dlatego też Jan zabiega, by pouczyć, iż stworzenie dokonuje się w czasie, lecz jest wyznaczone przez odwieczną mądrość, kiedy i co ma stworzyć. Dlatego mówi: *W nim było życie.*

Św. Augustyn: *W nim było życie.* Stała się ziemia, lecz sama ziemia nie jest życiem. W mądrości zaś Boga jest pewien duchowy powód, z racji którego ziemia została uczyniona. Tym właśnie jest życie.

Teofilakt: Powiedział wcześniej: *W nim było życie,* abyś nie sądził, że Słowo jest bez życia. Teraz pokazuje, że jest to życie duchowe i światłość dla wszystkich stworzeń rozumnych. Stąd mówi się: *a życie było światłością ludzi.* Jakby mówił: Światłość ta nie jest materialna, ale intelektualna, oświecająca samą duszę.

Św. Augustyn: Ludzie są oświecani z samego życia, zwierzęta nie są, ponieważ nie mają rozumu, którym mogą zobaczyć mądrość. Człowiek natomiast, uczyniony na obraz Boży, ma duszę rozumną, przez którą może poznać mądrość. Dlatego też owo życie, przez które wszystko się stało, jest światłością, nie dla wszystkich bytów żywych, lecz dla ludzi. (...) Życie to jest światłością ludzi, lecz głupie serca nie mogą ująć tego światła, ponieważ są obciążone swymi grzechami, tak iż nie mogą go ujrzeć. Mówi się następnie: *A światłość w ciemnościach świeci, a ciemności jej nie ogarnęły.* Tak samo bowiem jak dla człowieka niewidomego postawionego w świetle słonecznym słońce jest obecne, lecz on sam nie jest dla niego obecny, tak też każdy głupi jest niewidomy, choć mądrość jest przy nim obecna. Lecz chociaż jest obecna, to nie ma jej dla jego oczu. Nie dlatego, iż ona sama jest nieobecna, lecz to on sam jest nieobecny dla niej.

Orygenes: Ciemności tego rodzaju ludzi nie wynikają z ich natury, zgodnie ze słowami św. Pawła z Listu do Efezjan (5): „Kiedyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz światłością w Panu”.

Św. Jan Chryzostom: Najpierw Ewangelista pouczył nas o pochodzeniu Słowa, następnie mówi o dobrach dla duszy udzielonych nam przez przychodzące Słowo. Stąd mówi: *a życie było światłością ludzi.* Nie mówi: światłością żydów, lecz wszystkich ludzi, nie tylko bowiem żydzi, lecz wszystkie narody dochodzą do tego poznania. Nie dodaje także: i Aniołów, ponieważ mówi o ludziach, do których przychodzi Słowo, głosząc im dobro. (...) Skoro życie przyszło do nas, skończyło się panowanie śmierci. Gdy zaświeciła nam światłość, nie ma już dłużej ciemności. Ale zawsze trwa życie, którego śmierć nie może pokonać, tak jak ciemności światła. Dlatego mówi się dalej: *A światłość w ciemnościach świeci.* Ciemnościami nazywa śmierć i błąd. Światło bowiem fizyczne nie świeci w ciemnościach, lecz poza nimi. Głoszenie zaś panującego Chrystusa jaśnieje pośrodku błędu. (...) Ponieważ ani śmierć, ani błąd nie zapanowały nad nim, lecz jego nauka jaśnieje wszędzie i błyszczy własną mocą, dlatego też dodaje: *a ciemności jej nie ogarnęły.*

Św. Augustyn: To, co powiedziano wcześniej, odnosiło się do bóstwa Chrystusa, który przyszedł do nas tak, jak ukazuje się człowiek. Skoro jednak był człowiekiem, tak iż ukrył się w Nim Bóg, posłany został przed nim wielki człowiek, przez którego świadectwo okazał się kimś więcej niż tylko człowiekiem. A kim on jest? *Był człowiek.*

Św. Jan Chryzostom: To zaś, co mówi: *posłany przez Boga*, nie odnosi się do jego pochodzenia. Tak samo bowiem Izajasz nie został posłany do ludu skądkolwiek ze świata, lecz gdy ujrzał Pana siedzącego na tronie wysokim i wyniosłym, tak też Jan został posłany z pustyni do udzielania chrztu. Mówi bowiem: „który mię posłał chrzcić wodą, ten mi powiedział: Na kogo ujrzysz zstępującego Ducha, i na nim zostającego, ten jest, który chrzci Duchem Świętym”.

Alkuin: *któremu na imię było Jan.* To znaczy „Łaska Boga” lub „Ten, w którym jest łaska”, który łaskę Nowego Przymierza, to znaczy Chrystusa, swoim świadectwem jako pierwszy dał poznać świa-

tu. Imię Jan można też tłumaczyć jako „Ten, który został obdarowany”, ponieważ za łaską Boga dane mu było nie tylko poprzedzać Króla królów, lecz i ochrzcić go.

Orygenes: *Ten przyszedł na świadectwo, aby dał świadectwo o światłości.* Trzeba zauważyć, iż budzące zdumienie czyny mogły wzywać do wiary tych, którzy żyli za czasów Chrystusa, nie zaś po długim czasie. Byłyby bowiem oceniane wtedy jako coś zmyślonego. Więcej nad cudowne wydarzenia przyczynia się do wiary, gdy oprócz dzieł szuka się proroctwa. (...) Z tych racji przyszedł Jan Chrzciciel, aby dać świadectwo o światłości.

Św. Jan Chryzostom: *aby przezeń wszyscy wierzyli.* Tak jak bowiem przyjął ciało, aby nie zginęli wszyscy, tak też i jako posłańca posyła człowieka, aby słysząc znajomy głos, łatwiej przybyli do Chrystusa.

Św. Beda: Nie mówi zaś: Aby wszyscy uwierzyli w niego, bo mówi Jeremiasz (17): „Przeklęty człowiek, który ufa w człowieku”, lecz: *aby przezeń wszyscy wierzyli*, to znaczy przez jego świadectwo uwierzyli w światłość.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ zaś u ludzi większy jest ten, kto wystawia świadectwo od tego, któremu się je daje, i godniejszy zdaje się być zaufania, aby zatem nie sądzono tak o Janie Chrzcicielu, Ewangelista usuwa takie podejrzenie, mówiąc: *Nie był on światłością, ale żeby świadectwo dał o światłości.*

Św. Augustyn: To zaś, o kim Jan Chrzciciel wydawał świadectwo, pokazuje mówiąc: *Była światłość prawdziwa* (...). Czemu została nazwana prawdziwą? Ponieważ światłością nazywa się też człowieka oświeconego. Lecz światłość prawdziwa to ta, która oświeca. I oczy nasze nazywa się światłem, a jednak jeśli nie zapali się lamp w nocy, a w dzień nie będzie świecić słońce, to światła nie będą działać. Dlatego dodaje: *która oświeca wszelkiego człowieka.* Jeśli każdego człowieka, to także i Jana Chrzciciela. Chrystus zatem oświecał tego, przez którego pragnął być ukazany. (...) Opromienił Jana Chrzciciela, a przez niego wyznającego swe oświecenie, poznany został i Ten, który oświeca. Mówi bowiem Ewangelista: *na ten świat przychodzącego.*

Św. Jan Chryzostom: Lecz jeśli oświeca każdego człowieka

przychodzącego na ten świat, to czemu tylu pozostaje bez oświecenia? Nie wszyscy przecież poznali Chrystusa. Oświeca zatem każdego człowieka, o ile ten należy do niego. Jeśli więc niektórzy mając zamknięte oczy umysłu nie chcieli przyjąć promieni tej światłości, to nie z natury światłości przypada im to zaślepienie, lecz z powodu ich złości, gdy dobrowolnie pozbawiają się daru łaski. Łaska bowiem na wszystkich jest wylana. Ci zaś, którzy nie chcą korzystać z tego daru, sami sobie powodują ślepotę.

Św. Augustyn: *Była światłość prawdziwa, która oświeca wszelkiego człowieka na ten świat przychodzącego,* przychodząca cieleśnie, ponieważ gdyby przyszedł tylko jako Bóg, nie mógłby być widziany przez głupich, ślepych i niegodziwych, o których wcześniej powiedziano: *a ciemności jej nie ogarnęły.* Dlatego też mówi: *Na świecie był.*

Orygenes: Nie sądź, że tak był na świecie, jak jest ziemia, zwierzęta czy ludzie, ale tak jak rzemieślnik panuje nad tym, co wytworzył. Stąd mówi się: *a świat przezeń uczynionyjest.* Nie działa jednak zupełnie tak jak rzemieślnik. Ten, kto wytwarza, pozostaje na zewnątrz w stosunku do tego, co wytwarza. Bóg zaś jest wewnątrz świata, tworzy wszędzie się znajdując i nie odchodzi od niczego. Obecność jego majestatu sprawia to, co czyni i rządzi tym, co uczynił. Tak zatem był na świecie, jak przez niego świat stał się.

Św. Augustyn: Cóż zatem znaczy: *a świat przezeń uczyniony jest*? Światem nazywa się niebo, ziemię, morze i to wszystko, co w nich jest. W innym znaczeniu światem są nazwani kochający świat. O nich mówi się: *a świat go nie poznał.* Czy niebo albo Aniołowie, albo gwiazdy nie poznały Stwórcy, którego wyznają też demony? (...) Lecz kto go nie poznał? Ci, którzy kochając świat, zostali nazwani światem. Kochając bowiem świat, zamieszkujemy sercem na świecie. Ci bowiem, którzy nie kochają świata, cieleśnie wprawdzie przebywają na nim, lecz sercem mieszkają w niebie, jak o tym mówi Apostoł w Liście do Filipian (3): „Nasze zaś obcowanie jest w niebie". Kochający zaś świat zasłużyli na nazwanie ich od tego, gdzie mieszkają. Podobnie też jak mówimy: ten dom jest zły albo dobry, i nie oskarżamy lub nie chwalimy ścian, lecz mieszkań-

ców, tak też i światem nazywamy tych, którzy zamieszkują świat, kochając go. (...) *Przyszedł do swej własności.* Ponieważ wszystko przez Niego zostało uczynione.

Teofilakt: Przez własność można rozumieć też świat albo Judeę, którą wybrał jako dziedzictwo.

Św. Jan Chryzostom: *Przyszedł do swej własności*, nie z powodu konieczności, lecz z racji swych dobrodziejstw. (...) *A swoi go nie przyjęli.* Swoimi nazywa teraz żydów, jako lud szczególnie drogi, ale także i wszystkich ludzi przez siebie uczynionych.

Św. Augustyn: Gdyby bowiem nikt go nie przyjął, nikt też nie zostałby zbawiony. Nikt zaś nie zostanie zbawiony, jeśli nie przyjmie przychodzącego Chrystusa i dlatego dodaje: *A ilekołwiekgoprzyjęło.*

Św. Jan Chryzostom: Czy są niewolnikami, czy wolnymi, czy Grekami albo barbarzyńcami, głupimi albo mądrymi, kobietami albo mężczyznami, dziećmi albo starcami, wszyscy oni godni się stali zaszczytu, o którym następnie mówi: *dał im moc, aby się stali dziećmi Bożymi.*

Św. Augustyn: Wielka łaskawość! Jeden został zrodzony, a nie chciał pozostać sam. Nie obawiał się mieć współdziedziców, ponieważ Jego dziedzictwo nie stanie się ubogie, nawet jeśli wielu je posiądzie.

Św. Jan Chryzostom: Nie powiedział zaś, że sprawił, aby stali się synami Bożymi, lecz *dał im moc, aby się stali dziećmi Bożymi*, pokazując przez to, iż wielkiej troski wymaga staranie, abyśmy zawsze strzegli nienaruszonego obrazu ukształtowanego w chrzcie przybrania. Podobnie też pokazuje, iż nikt nie może odebrać nam tej mocy, jeśli my sami nie porzucimy jej.

Teofilakt: Ponieważ doskonałe usynowienie osiągniemy w zmartwychwstaniu, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Rzymian (8): „oczekując przybrania na synów bożych, odkupienia ciała naszego”, dał zatem im moc stania się synami bożymi, to znaczy osiągnięcia tego w przyszłości.

Św. Jan Chryzostom: Bogu jest właściwe udzielanie tych niewysłowionych darów, to znaczy łaski, człowiekowi natomiast dawać wiarę. Dlatego dodaje: *tym, którzy wierzą w imię jego.*

Św. Augustyn: Wierzący zatem stają się synami bożymi i braćmi

Chrystusa, o ile narodzą się. Albowiem jeśli nie narodzą się, jakże mogą być synami? Lecz synowie ludzcy są zrodzeni z ciała i krwi, i z woli męża i ze zjednoczenia małżeńskiego. Ewangelista zaś dodaje, w jaki sposób zostaną zrodzeni synowie boży: *którzy nie ze krwi*, to znaczy z mężczyzny i kobiety. (...) *Ani woli ciała, ani z woli męża.* Ciało zastępuje tu kobietę, ponieważ gdy została ona uczyniona z kości, Adam powiedział (Rdz 2): „To teraz kość z kości moich i ciało z ciała mego". (...) Zatem nie z woli ciała ani z woli męża, *ale z Boga się narodzili.*

Św. Beda: Cielesne zrodzenie każdego człowieka ma swój początek w zjednoczeniu małżeńskim. W zrodzeniu duchowym bierze udział łaska Ducha Świętego.

Św. Augustyn: Skoro powiedział: z *Boga się narodzili,* abyśmy nie obawiali się takiej łaski i nie zdawała się ona nam niewiarygodna, iż ludzie zrodzeni są z Boga, jakby uspokajając, powiada: *A Słowo ciałem się stało.* Czemu więc dziwisz się, iż ludzie rodzą się z Boga? Zobacz samego Boga, zrodzonego z ludzi.

Św. Jan Chryzostom: Gdy powiedział, że z Boga zrodzili się ci, którzy go przyjęli, przedstawia powód tego zaszczytu, iż mianowicie Słowo stało się ciałem. Stał się bowiem własny Syn Boga synem człowieczym, aby synów ludzkich uczynić synami bożymi. Skoro więc słyszysz, że *Słowo ciałem się stało,* to nie lękaj się. Nie zmienił bowiem swej natury w ciało, a myśleć tak jest bezbożnie, lecz pozostając tym, kim był, przyjął postać sługi. (...) Ewangelista mówi: *stało się,* pragnąc ukazać nie przemianę natury, lecz przyjęcie prawdziwego ciała.

Św. Augustyn: Tak jak nasze słowo staje się czasem dźwiękiem cielesnym, przez który dociera do zmysłów ludzi, tak Słowo Boże stało się ciałem, przyjmując je, aby ukazać się zmysłom ludzi. I tak jak słowo nasze staje się głosem, nie zmieniając się w głos, tak też Słowo Boże stało się ciałem.

Alkuin: Skoro zatem sądzimy, iż niecielesna dusza jednoczy się z ciałem, tak że z tych dwóch staje się jeden człowiek, to łatwiej możemy uwierzyć, że niecielesna natura boska, niczym dusza z ciałem, zjednoczyła się w jednej osobie, tak iż Słowo nie przemieniło

się w ciało, ani ciało w Słowo. Ani bowiem ciało nie zmienia się w duszę, ani dusza w ciało.

Św. Augustyn: Jeśli zatem sądzą niektórzy, iż w słowach^ *Słowo ciałem się stało*, nie wspomina się duszy, to niech traktują ciała za człowieka, jako części za całość, podobnie jak mówi się w Liście do Rzymian (2): „bo z uczynków Zakonu żadne ciało nie będzie przed nim usprawiedliwione", co jeszcze jaśniej mówi się w Liście do Galatów (2): „człowiek nie bywa usprawiedliwiony z uczynków Zakonu". Tak więc zostało powiedziane: *A Słowo ciałem się stało*, jakby chciano powiedzieć: Słowo stało się człowiekiem.

Teofilakt: Ewangelista, pragnąc ukazać niewypowiedziane zstąpienie Pana, wymienia ciało, abyśmy zdumieli się nad Jego miłosierdziem, iż z powodu naszego zbawienia przyjął to, co jest tak odległe i dalekie od Jego natury. Dusza bowiem jest w pewien sposób bliższa Bogu.

Św. Cyryl: Słowo jednocząc z sobą co do osoby ciało ożywione przez duszę rozumną, w sposób niewypowiedziany i przekraczający zrozumienie stało się człowiekiem i zostało nazwane Synem człowieczym, nie tylko przez samą wolę albo upodobanie, ani przez wzgląd na osobę. Różne były natury co do zjednoczenia, jeden natomiast z dwóch Chrystus i Syn, nie tak, że zjednoczenie powoduje zniesienie różnicy między naturami.

Teofilakt: Poznajmy zatem przez to, co tu jest powiedziane: *A Słowo ciałem się stało*, że samo Słowo jest człowiekiem, a Syn Boży stał się synem niewiasty. Ona dlatego jest nazwana Bożą Rodzicielką, ponieważ Boga zrodziła cieleśnie.

Św. Jan Chryzostom: Aby to, co zostało powiedziane: *A Słowo ciałem się stało*, nie było traktowane jako zmiana niezniszczalnej natury, dodaje: *i mieszkało między nami.* Kto bowiem mieszka, nie jest tym, co mieszkanie, lecz czymś innym. Kimś innym nazywam go z racji natury. Z racji zjednoczenia i powiązania Bóg jest Słowem, które stało się ciałem, co nie dokonało się przez pomieszanie ani zniszczenie którejś z natur.

Alkuin: *I mieszkało między nami,* to znaczy wśród ludzi przebywało.

Św. Jan Chryzostom: Skoro powiedział wcześniej, iż staliśmy się synami bożymi i to nie inaczej jak przez to, że *Słowo ciałem się stało*, mówi o nim i inną pochwałę: *i widzieliśmy chwałę jego.* Nie ujrzelibyśmy jej, gdyby nie pokazał się nam dzięki wspólnocie natury.

Św. Augustyn: Oczyszczone zostały oczy naszego serca, abyśmy mogli ujrzeć Jego majestat przez jego człowieczeństwo. I dlatego mówi się: *i widzieliśmy chwałę jego.* Chwały jego nikt nie może zobaczyć, jeśli nie zostanie uzdrowiony przez uniżenie ciała.

Św. Jan Chryzostom: Ewangelista dodaje także: *chwałę jako jednorodzonego od Ojca.* Wielu bowiem z proroków zostało uwielbionych, na przykład Mojżesz, Elizeusz i inni, którzy dokonywali cudów. (...) Lecz odciągając nas od tego Ewangelista i ponad wszelką naturę i naszych braci zwracając umysł, kieruje nas do samego szczytu. Jakby mówił: Nie proroka czy innego człowieka albo Anioła lub Archanioła, albo kogoś z niebiańskich mocy jest chwała, jaką oglądaliśmy, ale jest to chwała samego Panującego, Króla, Jednorodzonego Syna co do natury.

Św. Grzegorz Wielki: W Piśmie świętym słowo *jako* niekiedy nie odnosi się do podobieństwa, lecz do samej rzeczy. Tak jest teraz właśnie: *chwałę jako jednorodzonego od Ojca.* (...) Jakby mówił przez to: Ujrzeliśmy chwałę, jaka mu przysługuje, i odpowiednią dla Jednorodzonego i Syna co do natury.

Orygenes: To, co się mówi dalej: *pełne łaski i prawdy,* można dwojako rozumieć. Można to odnieść do człowieczeństwa i bóstwa wcielonego Słowa, tak iż pełnia łaski odnosi się do człowieczeństwa, wedle którego Chrystus jest Głową Kościoła i pierworodnym wobec każdego stworzenia. Największy bowiem i najważniejszy przykład łaski, nie poprzedzony żadnymi zasługami, to to, iż Bóg stał się człowiekiem, co widać w Chrystusie. Można także pełnię łaski Chrystusa związać z Duchem Świętym, którego siedmiorakie działanie napełnia człowieczeństwo Chrystusa. Pełnia prawdy natomiast odnosi się do bóstwa.

Teofilakt: *pełne łaski,* ponieważ jego słowa były wdzięczne, jak to mówi Dawid (Ps 44): „rozlany jest wdzięk na wargach twoich” *i prawdy,* to bowiem, co Mojżesz i prorocy mówili albo czynili jako zapowiedź, Chrystus czyni jako wypełnienie.

ŚW. SZCZEPANA, PIERWSZEGO MĘCZENNIKA
(26 grudnia)

Ewangelia św. Mateusza, 23,34-39

W owym czasie: Rzekł Jezus do uczonych w Piśmie ifaryzeuszów: Oto ja posyłam do was proroków i mędrców i doktorów, a z nich jednych zabijecie i ukrzyżujecie, a innych ubiczujecie w synagogach waszych i będziecie prześladować od miasta do miasta, aby przyszła na was wszystka krew sprawiedliwa, która rozlana jest na ziemi, od krwi Abla sprawiedliwego, aż do krwi Zachariasza, syna Barachiaszowego, któregoście zabili między świątynią i ołtarzem. Zaprawdę powiadam wam: Przyjdzie to wszystko na to plemię. Jeruzalem, Jeruzalem, które zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani; ile razy chciałem zgromadzić dzieci twoje, jako kokosz zgromadza kurczęta swoje pod skrzydła, a nie chciałoś? Oto wam pozostanie dom wasz pusty. Albowiem powiadam wam: Nie ujrzycie mnie odtąd, aż rzeczecie: „ Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie ”.

Św. Hieronim: Chrystus daje uczonym w Piśmie i faryzeuszom okazję pokazania swej woli. Stąd mówi: *Oto ja posyłam do was proroków i mędrców i doktorów.*

Św. Hilary: To znaczy Apostołów, którzy są prorokami tego, co ma się objawić, mądrymi w poznaniu Chrystusa, uczonymi w zrozumieniu Prawa. (...) *Oto ja posyłam do was proroków i mędrców i doktorów.* Z tych uczniów Szczepan został ukamienowany, Paweł zabity, Piotr ukrzyżowany.

Św. Jan Chryzostom: Aby pokazać następnie, iż nie czynią tego bezkarnie, wzbudza w nich Chrystus niewypowiedziany strach. Dlatego mówi się: *aby przyszła na was wszystka krew sprawiedliwa.*

Hraban Maur: To znaczy, wszelka należna kara za przelaną krew sprawiedliwych.

Św. Hieronim: *od krwi Abla sprawiedliwego, aż do krwi Zachariasza, syna Barachiaszowego.* Nie ma żadnej wątpliwości, że chodzi o tego, którego zabił brat jego, Kain. Jest on nazwany sprawiedliwym, nie tylko na podstawie tego stwierdzenia Pana, lecz także na podstawie Księgi Rodzaju, w której opowiada się, że jego ofiara została przyjęta przez Boga. Poszukajmy zaś, kim jest ów Zachariasz, syn Barachiasza, ponieważ czytamy o wielu Zachariaszach. Aby nie powstał łatwo błąd, zostało dodane: *któregoście zabili między świątynią i ołtarzem.* Niektórzy mówią, że Zachariasz syn Barachiasza to jedenasty spośród dwunastu proroków mniejszych. Zgadza się z tym podane imię ojca. Pismo święte jednak nie mówi, czy został zabity między świątynią a ołtarzem, tym bardziej, że za jego czasów świątynia leżała w ruinie.

Remigiusz: Trzeba też zastanowić się, dlaczego Chrystus mówi tylko o krwi wylanej do czasów Zachariasza, skoro także później była przelana krew wielu świętych? Wyjaśnić można to tak. Abel, pasterz trzód, został zabity na polu. Zachariasz był kapłanem i został zabity w przedsionku świątyni. Dlatego też Pan wspomina tych dwóch, ponieważ przez nich są oznaczeni wszyscy męczennicy, należący zarówno do świeckich, jak i duchowieństwa.

Św. Jan Chryzostom: Chrystus wspomina Abla, pokazując przez to, iż z zazdrości mieli zabić Chrystusa i jego uczniów. Wspomina też Zachariasza, ponieważ dwojaki był powód: było to zabójstwo człowieka świętego i dokonane w miejscu świętym. (...) Aby zaś pozbawić ich powodu do oskarżeń, by nie mówili: Ponieważ posłałeś ich do pogan i z tego powodu zgorszyliśmy się, Chrystus zapowiada, iż do nich właśnie mieli być posłani uczniowie. Dodaje też o ich pomście: *Zaprawdę powiadam wam: Przyjdzie to wszystko na to plemię.*

Glosa: Nie mówi tego tylko o współczesnych, lecz o wszystkich poprzedzających i następujących, ponieważ są jednym państwem i jednym ciałem diabła.

Św. Hieronim: Jest zasadą Pisma świętego, aby wymieniać dwa pokolenia, dobre i złe. O dobrym pokoleniu mówi się w Psalmie 111: „Ród prawych będzie błogosławiony”. O pokoleniu zaś złych w in-

nym miejscu Ewangelii tak się mówi: „Plemię żmijowe”. Tak więc i oni, ponieważ czynią Apostołom podobne rzeczy, co Kain i Joasz, są odniesieni do jednego pokolenia.

Św. Jan Chryzostom: Z kolei Pan kieruje swe słowa ku miastu, przez to też pragnąc pouczyć słuchających. Dlatego mówi się: *Jeruzalem, Jeruzalem.* To podwójne wezwanie świadczy o miłosierdziu i o umiłowaniu.

Św. Hieronim: Chrystus nazywa Jerozolimą nie kamienie i budynki, lecz jej mieszkańców, nad którymi boleje ojcowskim uczuciem.

Św. Jan Chryzostom: Przewidując upadek miasta i karę, jaka miała nadejść wraz z Rzymianami, Chrystus wspomina krew swoich świętych wylaną w tym mieście i która będzie wylana. Dlatego też dodaje: *które zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posiani.* (...) Nie powiedział zaś: Zabiłaś albo ukamienowałaś, lecz: *zabijasz i kamienujesz*, to znaczy — masz to w zwyczaju, jakby w naturze, że zabijasz i kamienujesz świętych. To samo czyni Apostołom, co niegdyś prorokom. (...) Następnie, skoro wezwał ją, i określił jej zabójstwa jako wstrętne, jakby się tłumacząc, mówi: *ile razy chciałem zgromadzić dzieci twoje.* Jakby mówił: Tymi czynami nie sprawiłaś, że odwróciłem swą życzliwość ku tobie, lecz pragnąłem związać cię ze sobą, i to nie raz czy dwa, lecz wiele razy. Wielkość swej miłości ukazuje przez porównanie z kwoką: *jako kokosz zgromadza kurczęta swoje pod skrzydła.* (...) Z kolei Chrystus wspomina karę, której zawsze się obawiali, to znaczy zniszczenie miasta i świątyni, mówiąc: *Oto wam pozostanie dom wasz pusty.* (...) Tak jak ciało, gdy odejdzie dusza, najpierw stygnie, potem ulega zepsuciu i rozkładowi, tak też i świątynia nasza, gdy opuści ją Bóg, najpierw napełnia się podziałami i rozluźnieniem, aż staje się ruiną.

Orygenes: Lecz jeśli ktoś z was pragnie zgromadzić się pod skrzydłami Chrystusa, (...) nie ujrzy piękności Słowa, aż pokutując za złe czyny, nie powie: *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie.* Wtedy bowiem przychodzi błogosławione Słowo Boże do serca ludzkiego, kiedy ktoś nawróci się do Boga. Dlatego mówi się:

Albowiem powiadam wam: Nie ujrzycie mnie odtąd, aż rzeczecie: „ Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie

Św. Hieronim: Jakby mówił: Jeśli nie będziecie pokutować i nie wyznacie, iż ja jestem tym, którego zapowiadali prorocy, Synem Ojca wszechmogącego, to nie ujrzycie mego oblicza.

Św. Jan Chryzostom: Przez to także zapowiada w sposób ukryty swe drugie przyjście, ponieważ wówczas wszyscy go uwielbią. To zaś, co mówi: *odtąd,* odnosi się do krzyża.

ŚW. JANA, APOSTOŁA I EWANGELISTY
(27 grudnia)

Ewangelia św. Jana, 21,19-24

W owym czasie: Rzekł Jezus Piotrowi: Pójdź za mną. Piotr obróciwszy się, ujrzał idącego za sobą tego ucznia, którego miłował Jezus, który też przy wieczerzy położył się był na piersiach jego, i rzekł: Panie, kto jest ten, co cię wyda? Gdy więc Piotr ujrzał tego, rzecze Jezusowi: Panie, a ten co? Powiedział mu Jezus: Chcę, aby on tak został, aż przyjdę, co tobie do tego? Ty pójdź za mną. Rozeszło się więc to słowo między braćmi, że uczeń ten nie umrze. Lecz Jezus nie rzekł: Nie umrze, ale: Chcę, żeby on tak został, aż przyjdę, co tobie do tego? Ten jest ów uczeń, który daje świadectwo o tym, i to napisał, a wiemy, że prawdziwe jest świadectwo jego.

Św. Augustyn: Skoro zapowiedział Pan Piotrowi, jaką śmiercią miał uwielbić Boga, zaprasza go do naśladowania siebie. Dlatego mówi się: *Rzekł Jezus Piotrowi: Pójdź za mną.* Czemu mówi do Piotra: *Pójdź za mną,* a nie mówi tak do innych, którzy byli tam obecni, którzy też Go naśladowali jako nauczyciela? Jeśli odnosi się to do śmierci męczeńskiej, to czyż tylko Piotr cierpiał za prawdę chrześcijańską? Czyż nie było tam Jakuba, zabitego przez Heroda? (...) Słusznie powiedział Chrystus do Piotra: *Pójdź za mną,* ponieważ miał doznać śmierci, ale i śmierci krzyżowej, jak Chrystus.

Teofilakt: Słysząc zaś Piotr, iż miał ponieść śmierć z powodu Chrystusa, pyta czy Jan także poniesie taką śmierć. Dlatego mówi się: *Piotr obróciwszy się, ujrzał idącego za sobą tego ucznia, którego miłował Jezus, który też przy wieczerzy położył się był na piersiach jego, i rzekł: Panie, kto jest ten, co cię wyda?*

Św. Jan Chryzostom: Nie bez powodu Jan wspomina to spoczywanie przy stole, mianowicie by pokazać, jaką Piotr miał teraz ufność, po zaparciu się wcześniej Chrystusa. Podczas wieczerzy nie

ośmielił się sam zapytać, lecz powierzył to Janowi. Teraz zostało mu powierzone kierowanie braćmi i nie tylko pyta o to, co dotyczy jego samego, ale także o innych zapytuje nauczyciela.

Św. Augustyn: Jan siebie samego nazywa *uczniem, którego miłował Jezus,* ponieważ bardziej od innych Go miłował, tak iż podczas wieczerzy spoczywał na jego piersi.

Teofilakt: *Gdy więc Piotr ujrzał tego, rzecze Jezusowi: Panie, a ten co?* To znaczy, czy on nie umrze?

Św. Augustyn: *Powiedział mu Jezus: Chcę, aby on tak został, aż przyjdę, co tobie do tego?* I zostaje powtórzone: *Ty pójdź za mną,* tak jakby Jan dlatego nie miał naśladować, ponieważ Chrystus chciał, aby on pozostał aż ponownie przyjdzie. Łatwo było uwierzyć z tego powodu uczniom, skoro mówi się: *Rozeszło się więc to słowo między braćmi, że uczeń ten nie umrze.* Lecz przekonanie to odrzuca sam Jan, dodając: *Lecz Jezus nie rzekł: Nie umrze, ale: Chcę, żeby on tak został, aż przyjdę, co tobie do tego?*

Teofilakt: Chrystus nie przeczy, że Jan umrze, albowiem każdy, kto się rodzi, umiera. Lecz Chrystus powiedział: *Chcę, żeby on tak został,* to znaczy żył aż do końca świata i wtedy doznał męczeństwa.

Św. Augustyn: Pozostaje jednak pytanie, dlaczego Pan powiedział o śmiertelnym człowieku: *Chcę, aby on tak został, aż przyjdę.* Skłania to do poszukania racji, dlaczego Jana więcej umiłował Pan, skoro samego Pana więcej ukochał Piotr. (...) Kościół poznał dzięki Bogu dwa style życia: jeden przez wiarę, drugi przez oglądanie. Pierwsze jest oznaczone przez Apostoła Piotra, z powodu prymatu jego apostolstwa, drugie przez Jana. Stąd Piotrowi mówi Chrystus: *Pójdź za mną,* mianowicie przez naśladowanie porzucając ziemskie zło. Janowi zaś mówi Chrystus: *Chcę, aby on tak został, aż przyjdę.* Jakby mówił przez to: (...) On pozostanie, aż przybędę udzielać dóbr wiecznych. Można to wyrazić w jaśniejszy sposób: Niech mnie naśladuje doskonałe działanie ukształtowane przykładem mej męki. Zapoczątkowana kontemplacja zaś niech pozostanie, aż powrócę, dopełniona, gdy pojawię się znowu. Nie trzeba więc rozumieć tego, co Chrystus powiedział, niejako „pozostać" lecz jako „oczekiwać", ponieważ to, co jest oznaczone przez Jana, zostanie wypełnione, gdy

Chrystus ponownie przyjdzie. (...) Będzie więc kochał Chrystusa Piotr, abyśmy zostali wyzwoleni z tej śmiertelności, będzie też miłowany Jan, abyśmy zostali zachowani w tej nieśmiertelności.

Glosa: *Chcę, aby on tak został*, to znaczy nie chcę, by poniósł śmierć męczeńską, lecz chcę, by oczekiwał na uwolnienie z swego ciała, gdy przychodząc przyjmę go do wiecznej szczęśliwości.

Teofilakt: Kiedy Pan mówi do Piotra: *Pójdź za mną*, to ustanawia go przełożonym wszystkich wiernych. Podobnie też i *pójście* rozumiej jako naśladowanie Chrystusa we wszystkich słowach i czynach. Pokazuje też Chrystus swój stosunek do Piotra: ponieważ za tymi, którzy są z nami bardziej związani, chcemy podążać.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ Jan napisał z wielką pewnością, nie obawia się postawić jako świadectwa samego siebie. Dlatego też mówi: *Ten jest ów uczeń, który daje świadectwo o tym. Zwyczajem jest* bowiem, gdy mówimy coś prawdziwego, nie odrzucać naszego świadectwa. Tym bardziej czyni to ten, który napisał pod natchnieniem Ducha Świętego. Podobnie też i inni Apostołowie mówili (Dz 2): „my wszyscy świadkami jesteśmy". *Ito napisał.* Sam to tylko mówi, ponieważ przystąpił później do spisywania przynaglony przez Chrystusa. Dlatego też często ukazuje miłość Chiystusa ku sobie, wskazując przez to ukryty powód podjęcia pisania i czyniąc swe słowa zasługującymi na wiarę z racji swej godności. Następnie mówi się: *a wiemy, że prawdziwe jest świadectwo jego.* Uczestniczył we wszystkim, nie opuścił Chrystusa, gdy Ten został ukrzyżowany i jemu też została powierzona matka. To są znaki miłości i potwierdzenie, iż w sposób pewny wie wszystko.

ŚWIĘTYCH MŁODZIANKÓW, MĘCZENNIKÓW
(28 grudnia)

Ewangelia św. Mateusza, 2,13-18

W owym czasie: Oto Anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi, mówiąc: Wstań i weźmij dziecię i matkę jego, a uciekaj do Egiptu i bądź tam, aż ci powiem; bo stanie się, że Herod będzie szukał dziecięcia, żeby je zatracić. A on wstawszy, wziął dziecię i matkę jego w nocy i uszedł do Egiptu. I był tam aż do śmierci Heroda; aby się spełniło, co było powiedziane od Pana przez proroka mówiącego: „ Z Egiptu wezwałem Syna mojego ”. Wtedy Herod widząc, że go Mędrcy zawiedli, rozgniewał się bardzo, i posławszy pozabijał wszystkie dzieci, które były w Betlejem i we wszystkich granicach jego, od dwu lat i niżej, według czasu, o który się był wypytywał od Mędrców. Wtedy się wypełniło, co jest powiedziane przez Jeremiasza proroka mówiącego: „ Głos usłyszano w Ramie, płacz i krzyk wielki; Rachel płacząca synów swoich, i nie chciała dać się pocieszyć, bo ich nie ma ”.

Hraban Maur: Gdy zaczęła się już rozchodzić wieść o Chrystusie, zostaje posłany Anioł, który nakazuje przenieść dziecko do Egiptu. Dlatego mówi się: *Oto Anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi.*

Remigiusz: Przez to, że zawsze Anioł ukazuje się Józefowi we śnie, w sposób mistyczny są oznaczeni ci, którzy odchodzą od zajęć ziemskich i spraw światowych, a zasługują na oglądanie anielskie.

Św. Hilary: Mówi mu Anioł: *Wstań i weźmij dziecię i matkę jego.* Po narodzinach nazywa ją tylko matką Jezusa, bo tak jak sprawiedliwemu Józefowi jest przypisane małżeństwo z Maryją, tak też zostaje ukazana w matce Jezusa dziewiczość.

Św. Jan Chryzostom: Nie mówi zaś: Weź matkę i jej dziecko, lecz odwrotnie. Nie z powodu matki zrodzone jest dziecko, ale z powodu syna została przygotowana matka. Mówi się następnie: *a uciekaj do Egiptu.* Dlaczego zaś Syn Boży ucieka przed człowiekiem?

Czy wyzwoli ktoś od nieprzyjaciół, gdy sam lęka się swoich wrogów? Lecz najpierw wypada, aby Chrystus przyjął i zachował miarę ludzkiej natury i w tym względzie. Jest bowiem właściwe dla natury ludzkiej i dla dzieciństwa uciekać przed siłą budzącą strach. Następnie jest to wskazówka dla chrześcijan, aby, gdy nadejdzie prześladowanie, nie wstydzili się uciekać. Ale czemu Chrystus ucieka do Egiptu? Wspomniał bowiem Pan, który nie gniewa się na wieki, ile nieszczęść ściągnął na Egipt i dlatego posyła do niego swego Syna, aby dać mu znak pojednania, by dziesięć plag uleczyć jednym lekarstwem, aby lud, który był wcześniej prześladowcą ludu wybranego, stał się opiekunem Syna jednorodzonego. Aby ci, którzy panowali z przemocą, teraz służyli z oddaniem, aby nie szli w Morze Czerwone ku zatracie, ale zostali wezwani do wód chrztu ku ożywieniu.

Św. Augustyn: Mojżesz niegdyś ściągnął mroki w przewrotnym Egipcie. Teraz Chrystus przybywając przynosi światło siedzącym w ciemnościach. Ucieka, aby oświecić, nie ucieka, aby się ukryć. Mówi się następnie: *i bądź tam, aż ci powiem; bo stanie się, że Herod będzie szukał dziecięcia, żeby je zatracić.* (...) Sądził bowiem nieszczęsny tyran, iż z przyjściem Zbawiciela jego tron zostanie zniszczony. Lecz nie jest tak. Nie po to przyszedł Chrystus, aby zabrać innym chwałę, ale aby swoją dać.

Św. Hieronim: *A on wstawszy, wziął dziecię i matkę jego w nocy i uszedł do Egiptu.* Kiedy Józef wziął dziecię i matkę jego, aby uciekać do Egiptu, uczynił to w nocy i w ciemnościach. Gdy natomiast wracał do Judei, ewangelia nie wspomina ani o nocy, ani o ciemnościach.

Św. Jan Chryzostom: Noc jest bowiem przeszkodą dla wszelkiej doskonałości, dzień zaś jest odpoczynkiem. (...) Zobacz też, że natychmiast tyran oszalał z powodu narodzonego dziecięcia, i że matka ucieka z dzieckiem w odległe krainy. Jeśli zatem zaczniesz zajmować się sprawami duchowymi, i napotkasz trudności, to nie obawiaj się, lecz wszystko znoś mężnie, mając ten przykład.

Remigiusz: To, że Pan miał uciekać do Egiptu, zapowiadał wcześniej Izajasz (19): „Oto Pan wsiądzie na obłok lekki i wejdzie do Egiptu, i poruszą się bałwany egipskie”. Jest zaś zwyczajem tego ewangelisty potwierdzać wszystko, co mówi. Dlatego też, ponieważ

pisał dla żydów, dodaje: *I był tam aż do śmierci Heroda; aby się spełniło, co było powiedziane od Pana przez proroka mówiącego: „ZEgiptu wezwałem Syna mojego ”.*

Św. Hieronim: Ewangelista korzysta z tego świadectwa, ponieważ odnosi się ono do Chrystusa, jako jego zapowiedź. Trzeba zauważyć, że prorok w tym i innych zapowiedziach przyjścia Chrystusa i powołaniu narodów nie pomija zupełnie historii.

Św. Jan Chryzostom: Jest prawem proroka wiele i wielekroć mówić o jednych, co wypełnia się w innych. Tak jak powiedziano o Symeonie i Lewim (Rdz 49): „Rozłączę ich w Jakubie i rozproszę w Izraelu”, co nie dokonało się w nich, lecz w ich krewnych. Dotyczy to także tego wypadku. Chrystus jest bowiem z natury Synem Bożym i tak to proroctwo prawdziwie w Nim się wypełnia.

Św. Hieronim: Możemy także i to miejsce uzgodnić i przywołajmy świadectwo z Księgi Liczb (23): „Bóg wywiódł go z Egiptu, a moc jego podobna do nosorożcowej”.

Św. Jan Chryzostom: Po tym jak Jezus poddał swej władzy mędrców, nie potęgą ciała, ale łaską ducha, zagniewał się Herod, ponieważ on, siedząc na tronie, nie mógł przekonać mędrców, a uczynił to malutki Jezus leżący w żłobku. Mędrcy wzgardziwszy nim, dodali mu jeszcze jeden powód smutku. Dlatego mówi się: *Wtedy Herod widząc, że go Mędrcy zawiedli, rozgniewał się bardzo.* (...) I cóż uczynił? *I posławszy pozabijał wszystkie dzieci.* Tak jak zranione zwierzę, to, co dostrzega swoimi oczami, ocenia jako sprawcę swego bólu, tak też i on zwiedziony przez mędrców, wylał swój gniew na dzieci. Mówił bowiem w gniewie: z pewnością mędrcy znaleźli dziecię, o którym mówili, iż będzie panować. Król bowiem, ogarnięty zazdrością, wszystkiego się lękał, wszystko podejrzewał. Dlatego więc posłał i pozabijał wszystkie dzieci, aby to jedno znalazło się wśród wszystkich.

Św. Augustyn: Oto ziemski wróg nigdy nie mógłby udzielić błogosławionym dzieciom takiego dobrodziejstwa, z jaką odnosił się nienawiścią. O ile bowiem obfitowała przeciw nim niegodziwość, o tyle mocniej zajaśniała łaska błogosławieństwa. (...) O święte dzieci! Ten będzie wątpił o waszej koronie męczeńskiej za Chrystusa, kto sądzi,

iż chrzest Chrystusa nie daje żadnych korzyści dzieciom. On bowiem narodzony mógł mieć za głosicieli Aniołów, niebiosa o Nim opowiadały, uwielbiali mędrcy. On mógł także udzielić chwały tym, o których wiedział, że taką śmierć poniosą i osiągną przez to większą szczęśliwość. Niech daleka będzie myśl, iż Chrystus przychodząc wyzwolić ludzi, nie uczynił nic dla tych, którzy z Jego powodu zostali zabici, skoro wisząc na krzyżu modlił się za tych, którzy Go zabijali.

Hraban Maur: Nie zadowolił się Herod spustoszeniem Betlejem, ale niszczył też i sąsiednie okolice. Nie miał miłosierdzia dla wieku, i zabił wszystkich, od tych mających jeden dzień aż do dwóch lat. Dlatego jest dodane: *które były w Betlejem i we wszystkich granicach jego, od dwu lat i niżej.*

Św. Augustyn: Na niebie widzieli mędrcy nieznaną gwiazdę, która pojawiła się nie przed kilkoma dniami, lecz dwa lata wcześniej, tak jak to wyjaśnili pytającemu Herodowi. Dlatego mówi się dalej: *według czasu, o który się był wypytywał od Mędrców.*

Św. Beda: W śmierci dzieci oznaczona jest drogocenna śmierć wszystkich męczenników Chrystusa. To, że zostały zabite dzieci, oznacza, że przez pokorę dochodzi się do chwały męczeństwa. To, iż stało się to w Betlejem i w granicach jego, pokazuje, że prześladowanie będzie się srożyć w Judei, gdzie Kościół ma swój początek, oraz wszędzie na całym świecie. To, że zabite zostały dzieci dwuletnie, wskazuje na doskonałych w nauce i czynie. Mający mniej lat wskazują na prostych. To, że zostali zabici, a Chrystus uniknął tego, wskazuje, iż ciała męczenników mogą być zniszczone przez bezbożnych, lecz Chrystus nie może być odebrany od nich.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ Ewangelista napełnił strachem słuchających, opowiadając o okrutnym morderstwie, następnie z kolei uspokaja, pokazując, że stało się tak nie dlatego, że Bóg nie chciał zabronić albo że zapomniał, lecz że zapowiedział to przez proroka. Dlatego mówi: *Wtedy się wypełniło, co jest powiedziane przez Jeremiasza proroka mówiącego.*

Św. Hieronim: Mateusz podaje to świadectwo Jeremiasza nie według tekstu hebrajskiego ani przekładu greckiego Septuaginty.

Widać z tego, że Ewangeliści i Apostołowie nie idą za jakimś tłumaczeniem, lecz jako żydzi, czytający po hebrajsku, wyrażają swoimi słowami. (...) To, co się mówi: *Głos usłyszano w Ramie*, nie odnosi się, jak sądzimy do miejsca, które jest niedaleko Gabaa, ale Rama tłumaczy się jako „wysokie". Znaczenie jest więc takie: Głos z wysoka jest słyszany, to znaczy daleko i wysoko rozchodzi się.

Św. Jan Chryzostom: Mówi zaś: *płacz*, co pokazuje łzy dzieci, zaś *krzyk wielki* oznacza ból matek. Śmierć kończy ból dzieci, u matek natomiast zawsze odnawia się przez wspomnienie. Dlatego też mówi: *krzyk wielki; Rachel płacząca synów swoich.*

Św. Hieronim: Z Racheli narodził się Beniamin, a na terenie jego pokolenia nie znajdowało się Betlejem. Trzeba zatem zastanowić się, dlaczego Rachel opłakuje synów Judy, to znaczy synów Beniamina, jakby jako swoich? Odpowiemy krótko, iż pochowana jest obok Betlejem i z powodu złożenia tam ciała, otrzymała imię matki. (.. .)*Inie chciała dać się pocieszyć, bo ich nie ma.* Można to dwojako rozumieć: albo sądziła że na zawsze umarli, albo nie chciała dać się pocieszyć, ponieważ wiedziała, iż odnieśli zwycięstwo.

Św. Hilary: Nie było tych, o których sądzono, iż pomarli, ponieważ przez męczeństwo zostali podniesieni do chwały wiecznej. Pocieszenia trzeba udzielać po rzeczy straconej, nie zaś osiągniętej.

Hraban Maur: Albo też oznacza to, iż Kościół opłakuje zabranie świętych z tego świata. Lecz nie chce dać się pocieszyć, aby ci, którzy przez śmierć pokonali świat, nie wracali ponownie do walk ze światem.

Glosa: Albo też nie chce dać się pocieszyć w obecnym czasie, lecz wszelką nadzieję i pocieszenie przenosi na życie wieczne.

Ewangelia św. Łukasza, 2,33-40

W owym czasie: Ojciec Jezusa i matka dziwili się temu, co o nim mówiono. I błogosławił im Symeon, i rzekł do Maryi, matki jego: Oto ten położony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą, a duszę twą własną przeniknie miecz, aby myśli z wielu serc były objawione. Była też Anna prorokini, córka Fanuela, z pokolenia Aser; ta siedem lat żyła z mężem swym od panieństwa swego. Ona to będąc wdową aż do lat osiemdziesięciu czterech, nie odchodziła z świątyni, postami i modlitwami służąc we dnie i w nocy. I ona tejże godziny nadszedłszy wyznawała Panu, i opowiadała o nim wszystkim, którzy oczekiwali odkupienia Izraela. Skoro wykonali wszystko według Zakonu Pańskiego, wrócili się do Galilei, do Nazaret, miasta swego. A dziecię rosło, i umacniało się pełne mądrości, i łaska Boża była w nim.

Grek: Poznanie rzeczy przekraczających zwykłe sprawy zawsze wzbudza w umyśle zdziwienie. Dlatego też mówi się: *Ojciec Jezusa i matka dziwili się temu, co o nim mówiono.*

Orygenes: Temu, co mówił Anioł, rzesza aniołów oraz pasterze i Symeon.

Św. Beda: Nazywa Józefa ojcem Zbawiciela, nie dlatego, iż był prawdziwym ojcem, lecz był traktowany jako ojciec, aby zachować cześć Maryi.

Orygenes: Jeśli ktoś poszuka głębszego zrozumienia, to może powiedzieć, iż porządek pochodzenia jest wyprowadzony od Dawida do Józefa. Aby więc nie na próżno był wspomniany Józef, to chociaż nie był prawdziwym ojcem Zbawiciela, to jednak jest nazwany Jego ojcem, dla zachowania ciągłości pokoleń.

Grek: *I błogosławił im Symeon.* Obdarza błogosławieństwem każde z nich, tajemne zapowiedzi zaś kieruje tylko ku matce, aby

przez wspólne błogosławieństwo Józef był potraktowany jak ojciec, to zaś, co mówi samej matce, jest potwierdzeniem jej macierzyństwa. Dlatego mówi: *i rzekł do Maryi, matki jego: Oto ten położony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu.*

Orygenes: Można powiedzieć, iż przybył Chrystus na upadek niewiernych, i na powstanie wierzących.

Św. Grzegorz z Nyssy: Oznacza to strącenie aż do dna otchłani. (...) Dlatego też specjalnie ten upadek odnosi się do żydów, w odniesieniu do zbawienia, ale także do zniszczenia Jerozolimy i jej mieszkańców. Powstanie zaś jest obiecane wierzącym.

Św. Jan Chryzostom: Powstanie zaś to nowe życie, gdy rozpustnik staje się wstrzemięźliwym, chytry miłosiernym, twardy łagodnym, gdy umiera dla grzechu, a powstaje dla sprawiedliwości.

Św. Bazyli Wielki: *i na znak, któremu sprzeciwiać się będą.* Ściśle rzecz biorąc, znakiem sprzeciwu jest krzyż. Mówi się bowiem (Lb 21): „Uczynił tedy Mojżesz węża miedzianego i postawił go na znak".

Św. Grzegorz z Nyssy: Lub też sam Chrystus jest nazwany znakiem, jako coś przewyższającego stworzenie i jako sprawca cudów.

Św. Bazyli Wielki: Znak jest wskazówką jakiejś rzeczy przedziwnej i ukrytej. Jest widziany przez ludzi prostych, rozumiany zaś przez mających wyćwiczenie.

Św. Grzegorz z Nyssy: To zaś zostało powiedziane o synu, reszta zaś skierowana do Jego matki (...), ponieważ mówi dalej: *a duszę twą własną przeniknie miecz.*

Orygenes: Nie ma żadnego przekazu, iż Maryja uniknęła tego miecza. Ponadto miecz nie atakuje duszy, lecz ciało, zatem należy odnieść ten miecz do słów psalmu 58: „a miecz w ustach ich", to znaczy ból męki Pańskiej przeniknął jej duszę.

Św. Grzegorz z Nyssy: Lecz nie tylko ją samą w tym cierpieniu oznacza, ponieważ dodaje: *aby myśli z wielu serc były objawione.*

Św. Beda: Lecz i aż do końca świata miecz udręczenia nie przestaje przenikać duszy Kościoła, gdy niewierni sprzeciwiają się wyznaniu wiary.

Św. Ambroży: Prorokował Symeon, prorokowała związana ślu-

bem małżeńskim, prorokowała dziewica, teraz i wdowa także prorokuje, by nie brakowało ani wszelkiej płci, ani stanu. Dlatego mówi się: *Była też Anna prorokini, córka Fanuela, z pokolenia Aser.*

Teofilakt: Ewangelista dłużej opisuje Annę, podając imię ojca oraz pokolenie; czyniąc świadkami tych, którzy znali ojca i pochodzenie.

Św. Ambroży: Anna zasłużyła się zarówno wdowieństwem, jak i obyczajami, tak iż była godna ogłaszać wszystkim Odkupiciela. Dlatego mówi się: *ta siedem lat żyła z mężem swym od panieństwa swego. Ona to będąc wdową aż do lat osiemdziesięciu czterech.*

Orygenes: Słusznie więc święta niewiasta zasłużyła na ducha prorockiego, ponieważ długą czystością, długimi postami wzniosła się na ten szczyt. Stąd też mówi się: *nie odchodziła z świątyni, postami i modlitwami służąc we dnie i w nocy.*

Św. Grzegorz z Nyssy: Równe były jej cnoty z cnotami Symeona. Razem przebywali w świątyni, oboje też byli godni łaski prorockiej, stąd mówi się: *I ona tejże godziny nadszedłszy wyznawała Panu*, to znaczy, dzięki czyniła, widząc zbawienie świata w Izraelu, i wyznawała, iż Jezus jest Odkupicielem, jest Zbawicielem, jak to jest powiedziane: *i opowiadała o nim wszystkim, którzy oczekiwali odkupienia Izraela.*

Św. Beda: Ewangelista Łukasz pomija w tym miejscu to, co Ewangelista Mateusz opisuje, iż mianowicie Pan, aby nie był zagrożony przez Heroda, jest zabrany przez rodziców do Egiptu, a po śmierci Heroda, wraca do Galilei i zaczyna mieszkać w Nazarecie. (...) Dlatego też, pominąwszy wiele rzeczy, Łukasz mówi: *Skoro wykonali wszystko według Zakonu Pańskiego, wrócili się do Galilei, do Nazaret, miasta swego.*

Teofilakt: Mógł zaś Pan występować od samego łona, mając miarę dojrzałego wieku, lecz jednak wydawałoby się to czymś fantastycznym. Dlatego stopniowo wzrastał, jak to jest powiedziane: *A dziecię rosło, i umacniało się.*

Św. Beda: Trzeba zwrócić uwagę na dokładność słów, ponieważ Pan Jezus Chrystus z racji bycia dzieckiem, to znaczy przyjęcia człowieczeństwa, wzrastał i umacniał się.

Św. Cyryl: Stosownie zaś ze wzrostem wieku wiąże też Ewangelista wzrost mądrości, gdy mówi: *i umacniało się pełne mądrości*, to znaczy duchem, albowiem na miarę wieku cielesnego natura boska objawiała odpowiednią mądrość.

Teofilakt: Gdyby bowiem mając mało lat, Chrystus objawiał całą mądrość, to wydawałoby się to cudem. Wraz z postępem lat ukazywał siebie samego, aby objąć w końcu cały świat. Nie mówi się zaś, iż Chrystus umacniał się w duchu w znaczeniu przyjmowania mądrości. Kto bowiem od początku jest najdoskonalszy, jakże może stać się jeszcze bardziej doskonałym? Dlatego mówi się: *i łaska Boża była w nim.*

Św. Beda: Mądrość zaś, „gdyż w nim mieszka cała pełnia bóstwa cieleśnie" (Kol 2), łaska zaś, ponieważ człowiekowi Jezusowi Chrystusowi została udzielona wielka łaska, gdy zaczął być człowiekiem, będąc doskonałym jako Bóg. Tym bardziej zaś jako Słowo Boże nie potrzebował umocnienia ani wzrostu. Będąc zaś dzieckiem, miał łaskę Boga, tak jak w nim było wszystko, co zasługuje na podziw, tak też jego dzieciństwo było przedziwne, by dopełniła się mądrość Boga.

OBRZEZANIE PAŃSKIE*

Ewangelia św. Łukasza, 2, 21

W owym czasie: Gdy się spełniło osiem dni, aby obrzezano dzieciątko, nazwano imię jego Jezus, które nazwane było przez Anioła pierwej, niż się w łonie poczęło.

Św. Beda: Po opisaniu narodzenia Pańskiego, Ewangelista dodaje: *Gdy się spełniło osiem dni, aby obrzezano dzieciątko.*

Św. Ambroży: Kim jest to dziecko, jeśli nie tym, o którym mówi prorok Izajasz (9): „Albowiem Maluczki narodził się nam, i Syn jest nam dany" albo św. Paweł (Gal 4): „uczyniony pod Zakonem, aby tych wykupił, którzy byli pod Zakonem".

Orygenes: Tak jak martwi z Nim jesteśmy w Jego śmierci, tak i zmartwychwstaniemy razem z Nim zmartwychwstałym. Podobnie też i obrzezani z Nim jesteśmy, stąd też nie potrzebujemy już teraz obrzezania cielesnego.

Epifaniusz: Z wielu powodów Chrystus został obrzezany. Najpierw, aby pokazać prawdziwość swego ciała przeciw Manicheuszowi (...), następnie by pokazać, iż ciało to nie pochodziło z natury boskiej, jak twierdził Apolinary, ani też nie zostało wzięte z nieba, co głosił Walentyn. Ponadto, aby potwierdzić obrzezanie, ustanowione niegdyś przed Jego nadejściem, a przez to, by żydzi nie mieli wymówki: gdyby nie został obrzezany, mogliby twierdzić, iż nie mogą przyjąć takiego Chrystusa.

Św. Atanazy: Obrzezanie nie wyraża nic innego jak ogołocenie starego ciała przez odcięcie części ciała, związanego z cielesnymi narodzinami. Wówczas oznaczało ono przyszły chrzest Chrystusa.

* Najświętszego Imienia Jezus (Niedziela między Obrzezaniem Pańskim i Objawieniem lub 2 stycznia).

Gdy zaś pojawiła się rzeczywistość, to znikła zapowiedź. Skoro bowiem cały stary człowiek ginie w chrzcie, to zbędne jest to, co zapowiadało odcięcie kawałka ciała.

Św. Cyryl: Ustalono ósmy dzień po urodzinach na dokonanie obrzezania. Ósmego też dnia po zmartwychwstaniu Chrystus nakazał nam dokonanie duchowego obrzezania, mówiąc (Mt 28): „Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je".

Św. Beda: W Jego zmartwychwstaniu zapowiedziane jest także nasze ostateczne zmartwychwstanie, to znaczy zarówno ciała i ducha. Chrystus zaś obrzezany poucza nas zarówno o oczyszczeniu nas przez Niego ze zmazy wad, i o ostatecznym odnowieniu po śmierci.

Sw. Cyryl: Według przepisów Prawa obrzezany tego samego dnia otrzymywał imię. Dlatego mówi się: *nazwano imię jego Jezus,* to znaczy Zbawiciel. Został zrodzony dla zbawienia całego świata, co zapowiada Jego obrzezanie, tak jak mówi o tym Apostoł (Kol 2): „obrzezani jesteście obrzezaniem, nie ręką dokonanym przez odjęcie cząstki ciała", to znaczy w obrzezaniu Chrystusa.

Św. Beda: To zaś, iż otrzymuje tego dnia imię, czyni dla podtrzymania starego zwyczaju. Abraham bowiem, który pierwszy otrzymał ten znak obrzezania, w dniu swego obrzezania otrzymał błogosławieństwo związane z imieniem.

Orygenes: Chwalebne imię zaś *Jezus,* najgodniejsze wszelkiej czci, jest imieniem nad wszystkimi innymi, nie zostało nadane tylko przez samych ludzi, ani przez nich przyniesione na świat. Stąd Ewangelista znacząco dodaje: *które nazwane było przez Anioła pierwej, niż się w łonie poczęło.*

Św. Beda: Tym zaś imieniem radują się także wybrani w swym duchowym obrzezaniu, i tak jak od Chrystusa pochodzi miano chrześcijan, tak też będą nazwani zbawionymi dzięki Zbawicielowi. Imię to nadane im zostało nie tylko wtedy, gdy zostali poczęci w łonie Kościoła, lecz wcześniej także, przed powstaniem świata.

OBJAWIENIE PAŃSKIE
(6 stycznia)

Ewangelia św. Mateusza, 2,1-12

Gdy więc narodził się Jezus w Betlejem Judzkim, za dni króla Heroda; oto Mędrcy ze Wschodu przybyli do Jerozolimy, mówiąc: Gdzie jest, który się narodził, król żydowski? Albowiem ujrzeliśmy jego gwiazdę na wschodzie i przybyliśmy pokłonić się jemu. Król zaś Herod usłyszawszy to, zatrwożył się i cała Jerozolima z nim. I zebrawszy wszystkich przedniej szych kapłanów i doktorów ludu, dowiadywał się od nich, gdzie miał się Chrystus narodzić. A oni mu rzekli: W Betlejem Judzkim; bo tak jest napisane przez Proroka: „I ty Betlejem, ziemio judzka, żadną miarą nie jesteś najmniejsze między książętami judzkimi; albowiem z ciebie wyjdzie wódz, który by rządził ludem moim izraelskim ". Wtedy Herod, wezwawszy potajemnie Mędrców, pilnie się wywiadywał od nich o czas gwiazdy, która im się ukazała. Iposyłając ich do Betlejem, rzekł: Idźcie i wywiadujcie się pilnie o dzieciątku; a gdy znajdziecie, oznajmijcie mi, abym i ja przybywszy, pokłonił się jemu. Którzy wysłuchawszy króla, odjechali. A oto gwiazda, którą byli widzieli na wschodzie, szła przed nimi, aż przyszedłszy, stanęła nad miejscem, gdzie było dziecię. Ujrzawszy zaś gwiazdę, uradowali się radością bardzo wielką. I wszedłszy w dom, znaleźli dziecię z Maryją, matkąjego, i upadłszy, pokłonili się jemu; a otworzywszy skarby swoje, ofiarowali mu dary: złoto, kadzidło i mirrę. A otrzymawszy odpowiedź we śnie, aby się nie wracali do Heroda, inną drogą powrócili do swojej krainy.

Remigiusz: *Gdy więc narodził się Jezus w Betlejem Judzkim.* Ewangelista wymienia trzy rzeczy: Osobę, gdy mówi: *Gdy więc narodził się Jezus,* miejsce: *w Betlejem Judzkim* oraz czas: *za dni króla Heroda.* Czyni tak dla potwierdzenia rzeczy przez siebie opowiadanej.

Św. Jan Chryzostom: Lecz zobaczmy, jaka jest korzyść z wymie-

nienia przez Ewangelistę czasu, w którym narodził się Chrystus, mówiąc: *za dni króla Heroda.* Czyni tak, aby pokazać spełnienie proroctwa Daniela, który zapowiadał narodzenie Chrystusa po siedemdziesięciu tygodniach lat (Dn 9,24).

Hraban Maur: Lub też dlatego wymienia króla pochodzącego z obcego narodu, aby pokazać wypełnienie proroctwa z księgi Rodzaju (49): „Nie będzie odjęte berło od Judy ani wódz z bioder jego, aż przyjdzie, który ma być posłań, a on będzie oczekiwaniem narodów".

Św. Jan Chryzostom: W czasie *gdy więc narodził się Jezus, oto Mędrcy ze Wschodu przybyli.* To znaczy zaraz po narodzeniu, uznając wielkiego Boga w małym człowieku.

Św. Augustyn: Kim są ci mędrcy, jeśli nie pierwocinami pogan? Pasterzami byli Izraelici, mędrcami poganie. Ci z bliska, tamci z daleka zmierzają do Chrystusa — kamienia węgielnego.

Glosa: Mędrcy ci byli królami, a chociaż mówi się, że złożyli tylko trzy dary, to nie tylko dowodzi, iż było ich tylko trzech. Zapowiadają oni bowiem wszystkie plemiona pochodzące od trzech synów Noego, a przychodzące do wiary. (...) Nie przychodzą zaś po roku, gdyż wówczas Chrystus był w Egipcie, lecz trzynastego dnia po narodzinach. Aby pokazać, skąd przybyli, mówi się: *ze Wschodu.*

Remigiusz: Trzeba wiedzieć, iż są różne opinie dotyczące tych Mędrców. Niektórzy mówią, że byli Chaldejczykami, którzy czczą gwiazdę jako boga. Dlatego też mówią, iż tak zwany ich bóg objawia im narodziny prawdziwego Boga. Inni zaś twierdzą, iż byli oni Persami. Jeszcze inni uważają, że przybyli oni z najdalszych stron świata. Z kolei inni mówią, iż byli potomkami Baalama, co zasługuje na większe zaufanie. Baalam bowiem mówi w swym proroctwie (Lb 24): „Wznijdzie gwiazda z Jakuba". Oni zaś znając to proroctwo, zaraz jak tylko zobaczyli nową gwiazdę, zrozumieli, iż narodził się król i przybyli. (...) Lecz trzeba poszukać powodu, dlaczego Ewangelista mówi, iż przybyli *ze Wschodu.* (...) Pięknie zaś mówi się, iż *przybyli ze Wschodu,* ponieważ wszyscy, którzy przychodzą do Pana, przychodzą od Niego i przez Niego. On jest bowiem Wschodem, zgodnie ze słowami proroka Zachariasza (6): „Oto mąż, Wschód imię jego".

Św. Jan Chryzostom: Lub też nadeszli od strony wschodniej.

Tam, gdzie rodzi się dzień, tam też ma swój początek wiara, ponieważ wiara jest światłem dla dusz. Ze wschodu zaś przychodzą, lecz do Jerozolimy.

Remigiusz: Chociaż Pan tam się nie narodził. Mimo iż poznali czas narodzenia, to miejsca nie poznali. Jerozolima zaś była miastem królewskim i uważali, iż takie dziecko winno właśnie narodzić się w mieście królewskim. Albo też przybyli do Jerozolimy, aby wypełniły się słowa proroka Izajasza (2): „Bo z Syjonu wyjdzie zakon, a słowo Pańskie z Jeruzalem".

Św. Augustyn: *przybyli do Jerozolimy, mówiąc: Gdzie jest, który się narodził, król żydowski? Albowiem ujrzeliśmy gwiazdę na wschodzie.* Obwieszczają nowinę, pytają, wierzą i poszukują, oznaczając przez to tych, którzy przez wiarę zmierzają do Boga, pragną Go zobaczyć.

Św. Jan Chryzostom: Nie jest zadaniem astrologii poznawać z gwiazd tych, którzy mają się narodzić, lecz zapowiadać rzeczy przyszłe, począwszy od godziny narodzin. Mędrcy zaś nie poznali czasu narodzenia, aby dzięki temu móc poznać przyszłe wydarzenia. Lecz właśnie odwrotnie, skoro mówią: *ujrzeliśmy jego gwiazdę na wschodzie.*

Glosa: *Jego*, to znaczy własną, ponieważ stworzył ją, aby się objawić.

Św. Augustyn: Aniołowie pasterzom, mędrcom zaś gwiazda ukazuje Chrystusa. I aniołowie, i gwiazda mówią językiem niebios, ponieważ ustała już mowa prorocka. Aniołowie mieszkają w niebie i ozdabiają je. Wszelkie bowiem niebo głosi chwałę Boga.

Św. Jan Chryzostom: Jasne jest, że nie była to jedna z gwiazd na niebie. Żadna bowiem gwiazda nie porusza się w ten sposób: ta przecież zmierzała od wschodu na południe, tak bowiem jest położona Palestyna w stosunku do Persji. Po drugie, ze względu na czas, w jakim była widziana. Nie pojawiała się tylko w nocy, lecz także za dnia, co przecież nie jest właściwe ani zwykłej gwieździe ani księżycowi. Po trzecie, ponieważ pojawiała się i znikała. Gdy bowiem dotarli do Jerozolimy, ukryła się. Skoro zaś opuścili Heroda, pokazała się znowu. Tak samo nie miała stałego ruchu, skoro bowiem mędrcy

poruszali się, to i ona podobnie czyniła, gdy zaś zatrzymywali się, ona tak samo, niczym kolumna chmury na pustyni podczas drogi żydów na pustyni.

Św. Leon Wielki: Tak jak nam wszystkim korzyść przyniosło, iż po zmartwychwstaniu Pańskim Apostoł Tomasz dotknął ręką ran Pana, tak też dla naszej korzyści w wierze jest oglądanie przez mędrców dzieciństwa Chrystusa. Dlatego mówią: *i przybyliśmy pokłonić się jemu.*

Św. Augustyn: Tak jak mędrcy pragną zbawiciela, tak Herod lęka się następcy. Stąd mówi się: *Król zaś Herod usłyszawszy to, zatrwożył się.*

Glosa: Jest nazwany królem przez zestawienie z Tym, który jest szukany, aby Herod był rozumiany jako ktoś obcy.

Św. Jan Chryzostom: Także i lud żydowski zatrwożył się, choć winien raczej cieszyć się z tej wieści, skoro narodził się Król żydowski. Lecz trwoży się, ponieważ nie mogą cieszyć się niegodziwi z nadejścia sprawiedliwego (...), stąd mówi się: *i cała Jerozolima z nim.*

Remigiusz: *I zebrawszy wszystkich przedniej szych kapłanów* i doktorów *ludu.* Doktorami są nazwani ci, którzy zajmują się nie tyle pisaniem, co raczej tłumaczeniem Pisma, byli bowiem uczonymi w Prawie. Mówi się dalej: *dowiadywał się od nich, gdzie miał się Chrystus narodzić.* Trzeba zwrócić uwagę, iż nie mówi, gdzie się Chrystus narodził, lecz *gdzie miał się narodzić.* Chytrze zaś pyta ich, aby móc poznać, czy radują się z narodzin króla. Nazywa go też Chrystusem — Namaszczonym, gdyż wiedział, iż trzeba namaścić króla żydowskiego.

Św. Leon Wielki: *A oni mu rzekli: W Betlejem Judzkim.* Mędrcy zaś po ludzku oceniając, sądzili, iż króla należy szukać w mieście królewskim. Lecz Ten, który przyjął postać sługi, i nie przybył sądzić, lecz być osądzonym, wybrał Betlejem na miejsce narodzenia, Jerozolimę na miejsce męki.

Św. Hieronim: *bo tak jest napisane przez Proroka: „I ty Betlejem, ziemio judzka”.* Znaczenie proroctwa jest zaś takie: Ty, Betlejem, ziemio judzka albo Efrata (mówi się tak, ponieważ jest i inna w Galgali), chociaż jesteś małym miasteczkiem wśród miast judz-

kich, to jednak z ciebie narodzi się Chrystus, który będzie panował nad Izraelem, który pochodzi z Dawida co do ciała, ze mnie zaś jest zrodzony przed wiekami. Dlatego mówi się: „A wyjścia jego od dni wieczności", ponieważ „na początku było Słowo u Boga" (J 1). Ale to ostatnie, jak powiedziano, żydzi przemilczeli, inne zaś zmienili, albo z powodu niewiedzy, albo by lepiej objaśnić sens proroctwa Herodowi, który był cudzoziemcem. Ponieważ prorok użył starej nazwy Efrata, i zapewne nieznanej Herodowi, dlatego rzekli: *ziemio judzka.* Gdy natomiast prorok mówił: „malutkie jesteś między tysiącami Judy", to żydzi, pragnąc pokazać jego małość co do liczby mieszkańców, mówili: *żadną miarą nie jesteś najmniejsze między książętami judzkimi*, chcąc zarazem pokazać wielkość godności pochodzącej od władcy, który miał się tam narodzić.

Remigiusz: Zwróć uwagę na pewność proroka. Nie mówi bowiem, iż będzie w Betlejem, ale że wyjdzie z Betlejem, pokazując, iż tam tylko się narodzi. (...) Nie mówi też: Z ciebie wyjdzie Syn Boży, lecz *wyjdzie wódz, który by rządził ludem moim izraelskim.* Należało bowiem na początku zniżyć się do poziomu słuchaczy, aby się nie zgorszyli, lecz by bardziej przejęli się tym, co dotyczy ludzkiego zbawienia. (...) Zobacz zaś cudowne zrządzenie. Żydzi i mędrcy pouczają się nawzajem. Żydzi od mędrców słyszą, iż Chrystusa obwieszcza na wschodzie gwiazda, a mędrcy od żydów poznają to, co niegdyś zapowiadał prorok, aby utwierdzeni podwójnym świadectwem, z gorliwszą wiarą oczekiwali Tego, kogo ujawnia i blask gwiazdy i powaga proroctwa.

Św. Jan Chryzostom: *Wtedy Herod, wezwawszy potajemnie Mędrców.* Wzywa ich potajemnie, aby nie widzieli żydzi, iż ich podejrzewa oraz by nie wystąpili publicznie przeciw jego decyzji w stosunku do króla pochodzącego z tego samego narodu.

Remigiusz: *pilnie się wywiadywał od nich o czas gwiazdy.* Pilnie, ponieważ był przebiegły, i lękał się, aby nie odwrócili się do niego, i aby wtedy wiedzieć, co musi czynić, by zabić dziecko.

Glosa: Poznawszy zaś miejsce i czas narodzin, chce poznać także samo dziecko. Dlatego mówi się: *Idźcie i wywiadujcie się pilnie o dzieciątku.* Nakazuje im to, co i tak by sami uczynili bez rozkazu.

Św. Jan Chryzostom: Nie mówi zaś Herod: *wywiadujcie się* o królu, lecz *o dzieciątku*, zazdrościł mu bowiem także samej nazwy godności. (...) Aby skłonić ich do tego, udaje pobożność. (...) Takie jest zachowanie wszystkich niegodziwców. Kiedy chcą kogoś mocniej uderzyć, to udają przyjaźń i pokorę w stosunku do niego. Dlatego mówi: *a gdy znajdziecie, oznajmijcie mi, abym i ja przybywszy, pokłonił się jemu.*

Remigiusz\ *Którzy wysłuchawszy króla, odjechali.* Słuchają mędrcy Heroda, aby poszukiwać Pana, lecz nie wracają z powrotem do niego. Oznaczają przez to dobrych słuchaczy, którzy czynią dobrze to, co głoszą im źli nauczyciele, nie naśladując jednak ich postępowania.

Św. Jan Chryzostom: Widać na podstawie tego tekstu, iż gwiazda, która doprowadziła mędrców w pobliże Jerozolimy, zniknęła, aby opuszczeni przez nią w Jerozolimie pytali o Chrystusa i jednocześnie obwieszczali Go, z dwóch powodów. Najpierw, aby zmieszać żydów, ponieważ poganie umocnieni widokiem takiej gwiazdy poszukiwali Chrystusa w rozmaitych częściach świata, żydzi zaś od młodości czytając proroctwa o Chrystusie, nie przyjęli Go, gdy narodził się w ich granicach. Po drugie, aby zapytani kapłani, gdzie miał się narodzić Chrystus, odpowiedzieli na swoją szkodę, że w Betlejem. Pouczają bowiem Heroda o Chrystusie, sami zaś nie poznali Go. Dlatego po zadaniu pytania i otrzymaniu odpowiedzi dodaje się: *A oto gwiazda, którą byli widzieli na wschodzie, szła przed nimi*, aby mędrcy rozważając drogę gwiazdy, poznali godność króla. *{...) Aż przyszedłszy, stanęła nad miejscem, gdzie było dziecię. Cóż* dziwnego bowiem, jeśli narodzonemu słońcu sprawiedliwości usługuje boża gwiazda? Zatrzymuje się nad jego głową, jakby mówiąc: Ten jest, a ponieważ nie może mówić głosem, to pokazuje, zatrzymując się.

Remigiusz: Lub też gwiazda oznacza łaskę Boga, Herod zaś diabła. Kto zaś przez grzech poddaje się diabłu, zaraz też traci łaskę. Kto zaś wraca przez pokutę, zaraz odzyskuje łaskę, co nie dokona się, aż wejdzie do domu dziecięcia, czyli Kościoła.

Glosa: Gdy gwiazda spełniła swe zadanie, Ewangelista mówi o radości mędrców: *Ujrzawszy zaś gwiazdę, uradowali się radością bardzo wielką.*

Remigiusz: Trzeba zauważyć, iż nie dość było Ewangeliście powiedzieć: *Uradowali się*, lecz jeszcze dodał: *radością bardzo wielką.*

Św. Jan Chryzostom: Dzięki tajemnicy gwiazdy zrozumieli, iż godność narodzonego wtedy króla przewyższała swą miarą wszystkich ziemskich władców. Dlatego jest powiedziane: *bardzo wielką* (...)./ *wszedłszy w dom, znaleźli dziecię z Maryją, matką jego.* Nie ozdobioną koroną, nie spoczywającą na złotym łożu, lecz mającą tylko jedną tunikę, nie dla ozdoby ciała, ale dla przykrycia go, taką, jaką mogła mieć żona cieśli przebywająca na obczyźnie. Jeśli zatem przybyli mędrcy, szukając ziemskiego króla, to byliby raczej zmieszani niż uradowani, ponieważ podjęliby taki trud podróży bez uzasadnionego powodu. Lecz skoro szukają niebieskiego króla, to chociaż nie widząc znaków królewskich, zadowalając się świadectwem samej gwiazdy, to cieszyły się ich oczy widokiem ubogiego dziecka, gdyż duch w ich sercach pokazywał jego moc. Stąd *upadłszy, pokłonili się jemu.*

Glosa: Mędrcy wprawdzie idą za zwyczajem swych narodów w składaniu ofiar (...), to jednak chcą pokazać przez swoje dary także coś innego. Dlatego mówi się: *a otworzywszy skarby swoje, ofiarowali mu dary: złoto, kadzidło i mirrę.*

Św. Grzegorz Wielki: Złoto odpowiada królowi, kadzidło jest dawane na ofiarę Bogu, mirra zaś jest używana na pogrzebach.

Remigiusz: Trzeba wiedzieć, że nie składali oni pojedynczo darów, lecz razem złożyli trzy dary, a każdy z nich razem ze swoimi darami wyznaje Boga i człowieka.

Św. Grzegorz Wielki: Można też i inaczej rozumieć te dary. Przez złoto jest oznaczona mądrość, jak o tym świadczy Salomon, który mówi (Prz 21, tłum. Septuaginty): „Skarb pożądany spoczywa w ustach mądrego”. Przez kadzidło, które spala się dla Boga, jest oznaczona moc modlitwy, zgodnie ze słowami psalmu 140: „Niech modlitwa moja wstępuje jak kadzenie przed oblicze twoje”. Mirra zaś zapowiada śmierć cielesną. Narodzonemu królowi ofiarujemy złoto, gdy przed Jego obliczem jaśniejemy światłem mądrości. Ofiarujemy kadzidło, gdy przez oddanie modlitwom pragniemy wydać

woń dla Boga. Ofiarujemy mirrę, gdy umartwiamy przez wstrzemięźliwość wady cielesne.

Glosa: Mędrcy ofiarowują trzy dary, to znaczy wiarę w Trójcę Przenajświętszą. Lub też otwarłszy skarbce Pisma świętego, ofiarowują sens historyczny, moralny i alegoryczny.

Św. Hieronim: *A otrzymawszy odpowiedź.* Ci, którzy ofiarują dary Bogu, podobnie też i otrzymują odpowiedź.

Glosa: Odpowiedź jest dana przez samego Pana, ponieważ nie ustanowił On żadnej innej drogi powrotu jak tylko tę, o której mówi (J 14): „Jam jest droga". Nie przemawia jednak do nich dziecko, aby nie była objawiona wcześniej boskość, zanim rozwinie się pełne człowieczeństwo. Mówi zaś Ewangelista: *otrzymawszy odpowiedź we śnie,* tak samo jak Mojżesz wołał milcząc, tak też i oni przez pobożne wejrzenie zapytywali, czego oczekuje od nich boża wola. Mówi się bowiem: *inną drogą powrócili do swojej krainy,* aby nie mieli do czynienia z niewiarą żydów.

NIEDZIELA ŚWIĘTEJ RODZINY*

Ewangelia św. Łukasza, 2,42-52

Gdy Jezus już miał lat dwanaście, gdy oni poszli do Jeruzalem według zwyczaju dnia świętego, i kiedy wypełniwszy dni, wracali, zostało dziecię Jezus w Jeruzalem, a nie zauważyli rodzice jego. Mniemając zaś, że on jest w towarzystwie, uszli dzień drogi, i szukali go wśród krewnych i znajomych. A nie znalazłszy, wrócili się do Jeruzalem, szukając go. I stało się, po trzech dniach znaleźli go w świątyni, siedzącego w pośrodku doktorów, słuchającego i pytającego ich. Wszyscy zaś, którzy go słuchali, zdumiewali się nad rozumem i odpowiedziami jego. A ujrzawszy go, zdziwili się. I rzekła doń matka jego: Synu, cóżeś nam tak uczynił? Oto ojciec twój i ja, bolejąc, szukaliśmy cię. I rzekł do nich: Cóż jest, żeście mnie szukali? Nie wiedzieliście, że w tych rzeczach, które są Ojca mego, potrzeba, żebym był? A oni nie zrozumieli słowa, które im powiedział. Iposzedł z nimi, i przyszedł do Nazaretu, a był im poddany. A matka jego zachowywała wszystkie te słowa w sercu swoim. A Jezus pomnażał się w mądrości i w latach, i w łasce u Boga i u ludzi.

Św. Cyryl: Ponieważ wcześniej Ewangelista powiedział, iż Jezus wzrastał i umacniał się, to teraz potwierdza to, mówiąc o Jezusie idącym razem ze świętą Dziewicą do Jerozolimy. Dlatego mówi się: *Gdy Jezus już miał lat dwanaście, gdy oni poszli do Jeruzalem.*

Grek: W czasie, który przyjmujemy za początek używania rozumu, to znaczy dwanaście lat, ujawnia się mądrość Chrystusa.

Św. Beda: To, iż Pan szedł każdego roku na święto Paschy do Jerozolimy z rodzicami, wskazuje na Jego ludzką pokorę. Do człowieka bowiem należy składanie Bogu ofiar, i zwracać się do Niego

* Niedziela pierwsza po Objawieniu Pańskim. To samo czytanie przypada na dzień Macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny.

w modlitwie. Czyni zatem Chrystus, narodzony wśród ludzi, to, co Bóg rozkazał czynić przez anioła. Dlatego mówi się: *według zwyczaju dnia świętego.*

Grek: Po skończonym święcie, gdy inni wracali, Jezus pozostaje. Dlatego mówi się: *i kiedy wypełniwszy dni, wracali, zostało dziecię Jezus w Jeruzalem, a nie zauważyli rodzice jego.* Mówi zaś: *wypełniwszy dni*, ponieważ uroczystość trwała siedem dni. Pozostaje zaś Chrystus potajemnie, by rodzice nie przeszkadzali w dyspucie z uczonymi w Prawie albo też by nie wydawało się, iż sprzeciwia się rodzicom.

Orygenes: Nie dziwmy się, iż są nazwani rodzicami, z których jedna z racji zrodzenia, drugi z racji posłuszeństwa zasłużyli, aby być nazwani matką i ojcem.

Św. Beda: Może ktoś zastanawiać się, jak Syn Boży, otoczony taką troską przez swych rodziców, mógł ich zostawić. Na to trzeba tak odpowiedzieć: Ponieważ było zwyczajem synów Izraela, gdy zdążali do Jerozolimy albo wracali do siebie, iż szli osobno mężczyźni, osobno kobiety. Podobnie też i dzieci mogły iść z którymś z rodziców. Dlatego Maryja i Józef mogli sądzić, iż Jezus, którego nie mieli ze sobą, wraca z innym. Dlatego mówi się: *Mniemając zaś, że on jest w towarzystwie, uszli dzień drogi, i szukali go wśród krewnych i znajomych.*

Orygenes: Tak samo, gdy żydzi nastawali na Chrystusa, zniknął im sprzed oczu, tak sądzę, iż uczynił wówczas Jezus, a rodzice nie wiedzieli, gdzie przebywa. Mówi się bowiem: *A nie znalazłszy, wrócili się do Jeruzalem, szukając go.*

Glosa: Pierwszego dnia odeszli od Jerozolimy. Drugiego szukali wśród krewnych i znajomych. Trzeciego dnia wrócili do Jerozolimy, i tam odnaleźli. Stąd mówi się: *I stało się, po trzech dniach znaleźli go w świątyni.*

Orygenes: I dlatego ty także szukaj Jezusa w świątyni, szukaj w Kościele, w którym odnajdziesz słowa Chrystusa i mądrość, to znaczy Syna Bożego.

Św. Ambroży: Po trzech dniach zostaje odnaleziony, aby w ten sposób wskazać, że po trzech dniach męki objawia się na niebieskim tronie i w boskiej chwale naszej wiary Ten, który zmartwychwstał, a o którym sądzono, iż nie żyje.

Orygenes: Ponieważ zaś Chrystus był dzieckiem, znajduje się wśród nauczycieli, uświęcając ich i pouczając. Dlatego mówi się: *siedzącego w pośrodku doktorów, słuchającego i pytającego ich.* (...) Pytał ich, nie aby się nauczyć, ale aby pytając pouczyć. Z tego samego źródła nauki wypływa zarówno pytanie i wyjaśnienie. Stąd mówi się: *Wszyscy zaś, którzy go słuchali, zdumiewali się nad rozumem i odpowiedziami jego.*

Św. Beda: Aby bowiem pokazać, iż Chrystus był człowiekiem, pokornie słuchał ludzkich nauczycieli. By zaś pokazać, iż jest Bogiem, wzniośle odpowiadał na ich wypowiedzi.

Grek: Chrystus pytał rozumnie, słuchał roztropnie, i roztropniej jeszcze odpowiadał, co wzbudzało podziw. Dlatego mówi się: *A ujrzawszy go, zdziwili się* (...). Godna chwały Boża Rodzicielka poruszona matczynym uczuciem, ujawnia bolesne poszukiwanie i wyraża to, tak jak matka, i pokornie i wiernie: *I rzekła doń matka jego: Synu, cóżeś nam tak uczynił?*

Orygenes: Wiedziała święta Dziewica, iż nie jest On synem Józefa. Nazywa jednak swego męża Jego ojcem, z racji opinii żydów, którzy sądzili, iż Chrystus jest naturalnie poczęty. Można też powiedzieć prościej, iż Duch Święty uczcił Józefa imieniem ojca, ponieważ troszczył się o Jezusa.

Grek: Ale i sam Pan odpowiada na wszystkie pytania, poprawiając to, co powiedziano o tym, kogo uważano za Jego ojca i objawia swego prawdziwego Ojca. Dlatego mówi: *I rzeki do nich: Cóż jest, żeście mnie szukali?*

Św. Beda: Nie gani ich, że go szukali, lecz kieruje ich oczy ku temu, co bardziej winien Bogu, którego jest nieśmiertelnym Synem. Stąd mówi: *Nie wiedzieliście, że w tych rzeczach, które są Ojca mego, potrzeba, żebym był?*

Św. Ambroży: Dwa przysługują Chrystusowi zrodzenia. Jedno przez Ojca, drugie przez matkę. Przez Ojca jest boskie, przez matkę, to, przez które zstąpił dla naszej korzyści.

Św. Beda: *A oni nie zrozumieli słowa, które im powiedział.* Ponieważ mówił do nich o swej boskości.

Grek: Całe ukryte życie Chrystusa, między odnalezieniem w świą-

tyni a chrztem, jako wolne od czegoś głośnego, publicznych cudów i nauczania, Ewangelista zamyka w jednym zdaniu: *Iposzedł z nimi, i przyszedł do Nazaretu, a był im poddany.*

Św. Beda: Dziewica Maryja zaś zarówno to, co rozumiała, jak i to, czego jeszcze nie mogła zrozumieć, wszystko zachowywała w swym sercu, by rozważać i gorliwiej badać. Dlatego mówi się: *A matka jego zachowywała wszystkie te słowa w sercu swoim.*

Grek: Zwróć uwagę na Maryję, najroztropniejszą z niewiast, prawdziwą matkę mądrości, jak jest uczennicą syna. (...) Lecz tak jak poczęła samo Słowo najpierw w łonie, tak teraz zapłodniona jego słowami, krzepi się nimi w sercu, i kontempluje to jako już obecne. Oczekiwała przecież, iż w przyszłości jaśniej będzie to wyjaśnione i traktowała to jako regułę i prawo przez całe życie.

Teofilakt: *A Jezus pomnażał się w mądrości i w latach, i w łasce u Boga i u ludzi.* Niektórzy mówią: W jaki sposób można mówić, że wzrastać może jakby niedoskonały Ten, który jest równy Ojcu co do natury? Nie mówi się o wzroście ze względu na to, iż jest Słowem, lecz dlatego, że stał się człowiekiem.

Św. Cyryl: Zwróć uwagę, iż Ewangelista nie mówi, że wzrastało Słowo, lecz Jezus, abyś nie sądził, że samo Słowo wzrastało, ale Słowo, które stało się ciałem.

Teofilakt: I tak jak wyznajemy, że Słowo cierpiało w ciele, chociaż cierpiało samo ciało, to jednak było ciałem Słowa, to tak samo mówi się, że człowieczeństwo rozwijało się w Nim.

Św. Grzegorz z Nazjanzu: Mówi się zaś, że wzrastał z racji człowieczeństwa, nie w ten sposób, iż samo podlegało rozwojowi, bo było doskonałe od samego początku, lecz że stopniowo ujawniało swą doskonałość.

Grek: Wzrastał zaś według wieku, rozwijając ciało do stanu dorosłego. Wzrastał w mądrości przez tych, których uczył o Bogu, w łasce zaś, gdy umacniamy się w radości, wierząc, że na końcu otrzymamy to, co nam obiecał.

Teofilakt: Mówi zaś: *u Boga i u ludzi*, ponieważ najpierw trzeba podobać się Bogu, a potem ludziom.

CHRZEST PAŃSKI
(13 stycznia)

Ewangelia św. Jana, 1, 29-34

W owym czasie: Ujrzał Jan Jezusa idącego do siebie, i rzekł: Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzech świata. Tenci jest, o którym powiedziałem: Przychodzi po mnie mąż, który stał przede mną, bo pierwej był niż ja. Ija go nie znałem, lecz żeby był objawiony w Izraelu, dlatego ja przyszedłem, chrzcząc wodą. I dał Jan świadectwo mówiąc: Że widziałem Ducha zstępującego z nieba jako gołębicę, i został na nim. A ja go nie znałem; ale, który mię posłał chrzcić wodą, ten mi powiedział: Na kogo ujrzysz zstępującego Ducha, i na nim zostającego, ten jest, który chrzci Duchem Świętym. A ja widziałem, i dałem świadectwo, że ten jest Synem Bożym.

Orygenes: Chrystus przychodzi do Jana Chrzciciela, nie tylko potwierdzając jego świadectwo, lecz jeszcze wzmacniając je (...), dlatego mówi się: *Ujrzał Jan Jezusa idącego do siebie.* Najpierw bowiem matka Jezusa zaraz, gdy Go poczęła, udała się do matki Jana, a dzięki głosowi jej pozdrowienia dochodzącemu do uszu Elżbiety rozradował się Jan w jej łonie. Teraz zaś po świadectwie Jana, sam Chrystus jest przez niego widziany, gdy zbliża się do niego.

Św. Jan Chryzostom: Jan Ewangelista stwierdza, iż Chrystus przyszedł do Jana Chrzciciela po chrzcie, skoro później mówi: *widziałem Ducha zstępującego z nieba* (...). Chrystus przychodzi do Jana, aby dać mu okazję wyjaśnienia podejrzenia, co Jan czyni przez słowa, gdy mówi: *Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzech świata.* On bowiem był tak czysty, iż mógł innych obmywać z grzechu, to jest też jasne, iż nie przyszedł wyznawać swoich grzechów, lecz aby dać Janowi sposobność powiedzenia o Chrystusie. Przychodzi po raz drugi, aby ci, którzy wcześniej słuchali, pewniej przyjęli to, co jest głoszone, i by jeszcze innych rzeczy posłuchali. Mówi zaś: *Oto*

Baranek Boży, wskazując, iż Chrystus jest tym, który był niegdyś poszukiwany, wspominając proroctwa Izajasza i cienie, które otaczały Mojżesza, aby łatwiej figury prowadziły do prawdy.

Teofilakt: Chrystus jest nazwany barankiem Bożym, ponieważ Bóg Ojciec przyjął śmierć Chrystusa dla naszego zbawienia, wydając go za nas na śmierć. (...) Baranek jako typ miał być bez żadnej skazy, Chrystus zaś dźwiga grzech całego świata, uwalniając zagrożony świat od gniewu Boga. Dlatego mówi się: *Oto który gładzi grzech świata.* Nie mówi się zaś: który zgładzi, lecz *który gładzi grzech świata*, jakby zawsze to czynił. Nie tylko bowiem gładził wtedy, gdy cierpiał, lecz od tego czasu aż dotąd gładzi, nie będąc zawsze ukrzyżowanym. Za grzechy bowiem złożył jedną ofiarę, lecz zawsze oczyszcza przez nią.

Św. Grzegorz Wielki: Wtedy zaś grzech rodzaju ludzkiego będzie w pełni zgładzony, gdy nasze zniszczenie zostanie przemienione przez chwałę niezniszczalności. Nie możemy być uwolnieni od grzechu tak długo, jak żyjemy w ciele.

Teofilakt: Lecz dlaczego nie mówi: Grzechy świata, lecz: *grzech świataP.* Mianowicie, aby pokazać przez to powszechny grzech, tak jak zwykle mówimy, iż człowiek został wyrzucony z raju, to znaczy cały rodzaj ludzki.

Św. Beda: Lub też nazywa grzechem świata grzech pierworodny, który dotyczy całego świata. Chrystus odpuszcza przez swoją łaskę grzech pierworodny i wynikające z niego grzechy uczynkowe.

Teofilakt: Ponieważ Jan Chrzciciel wcześniej tym, którzy należeli do faryzeuszów, mówił, iż pośrodku nich stoi Ten, którego nie znają, to teraz pokazuje niewiedzącym, mówiąc: *Tenci jest, o którym powiedziałem: Przychodzi po mnie mąż, który stał przede mną, bo pierwej był niż ja.* Chrystus jest nazwany mężem z powodu doskonałości wieku, został bowiem ochrzczony w wieku lat trzydziestu albo też dlatego, iż jest mężem duchowym, i Oblubieńcem Kościoła-Oblubienicy, jak to mówi św. Paweł (2 Kor 11): „poślubiłem was, ażeby okazać was jednemu mężowi jak czystą pannę Chrystusowi”.

Św. Augustyn: *Przychodzi po mnie*, bo po mnie się narodził, *stał przede mną*, ponieważ jest nade mną postawiony.

Św. Grzegorz Wielki: Wyjaśnia rację tego wywyższenia, gdy dodaje: *bo pierwej był niż ja.* Jakby zatem otwarcie mówił: Chociaż po mnie jest narodzony, to przewyższa tym, iż nie jest ograniczony czasem swego narodzenia. Mimo iż z matki zrodzony jest w czasie, to z Ojca zrodzony przed wiekami.

Teofilakt: Nie mówi, iż wcześniej ode mnie został stworzony, lecz *pierwej był niż ja.*

Św. Jan Chryzostom: Aby zaś nie wydawało się, iż to z przyjaźni z powodu pokrewieństwa daje mu świadectwo, ponieważ byli krewnymi, dlatego mówi: *Ija go nie znałem.* Mówi to zgodnie z prawdą, ponieważ Jan żył na pustyni. (...) Chrystus zaś w tym czasie był dla wszystkich nieznany. Dlatego mówi Jan: *lecz żeby był objawiony w Izraelu, dlatego ja przyszedłem, chrzcząc wodą.* Jasne jest z tego, że owe cuda, o których mówi się, iż Chrystus uczynił je w swoim dzieciństwie, są kłamstwami i zmyśleniami. Gdyby bowiem Jezus czynił cuda od swej młodości, to Jan Chrzciciel poznałby go, a tłum nie potrzebowałby nauczyciela wskazującego Chrystusa. Podobnie i sam Chrystus nie potrzebował chrztu ani to obmycie nie miało innego powodu, jak tylko zapowiedź wiary w Chrystusa.

Św. Augustyn: Tam, gdzie został poznany Pan, tam też na próżno gotowano by dalej dla Niego drogę, ponieważ On sam stał się drogą, skoro Go poznano. Dlatego też nie trwał długo chrzest Janowy, lecz do czasu, aż został ukazany pokorny Pan. Aby dać nam przykład przyjęcia zbawczego chrztu, Pan przyjmuje chrzest od sługi.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ Jan zaświadczył coś tak wielkiego, co może wszystkich zdumiewać, iż Chrystus sam jeden może zgładzić grzech świata, pragnąć uczynić łatwiejszym do uwierzenia, przypisuje to Bogu i Duchowi Świętemu. Mógłby ktoś zapytać Jana: W jaki sposób poznałeś go? Odpowie, iż przez zstąpienie Ducha Świętego. Dlatego mówi: *I dał Jan świadectwo mówiąc: Że widziałem Ducha zstępującego z nieba jako gołębicę, i został na nim.*

Św. Augustyn: Chrystus nie został wtedy namaszczony Duchem Świętym, gdy ten zstąpił na niego po chrzcie pod postacią gołębicy. Wtedy bowiem zechciał zapowiedzieć swoje ciało, to znaczy Kościół swój, w którym ochrzczeni otrzymują Ducha Świętego. (...)

Jeśli bowiem o Jego słudze i poprzedniku Janie napisano (Łk 1): „będzie napełniony Duchem Świętym jeszcze w żywocie matki swojej”, który, mimo iż poczęty z ojca, jednak otrzymał Ducha Świętego w łonie matki, to cóż sądzić lub wierzyć o człowieczeństwie Chrystusa, którego poczęcie nie było cielesne, lecz duchowe? (...) Na dwa sposoby Pan ukazuje widzialnie Ducha Świętego: przez gołębicę, zstępującą na Chrystusa, i pod postacią ognia, zstępującego na zgromadzonych uczniów. Tu ukazywana jest prostota, tam zapał.

Św. Grzegorz Wielki: Mówi zaś Jan: *i został na nim*, do wszystkich bowiem wiernych przychodzi Duch Święty, lecz tylko w samym Pośredniku pozostaje w szczególny sposób, ponieważ nigdy nie opuszcza człowieczeństwa Chrystusa, od którego pochodzi ze względu na boskość. Lecz dlaczego o tym samym Duchu Świętym mówi się dalej: „u was zostanie”, a będzie szczególnie przebywał w Chrystusie? Szybciej poznamy to, jeśli rozważymy dary Ducha Świętego. W tych darach bowiem, bez których nikt nie może dojść do życia, Duch Święty zawsze przebywa we wszystkich wybranych. (...) Chrystus zaś zawsze, stale i we wszystkim ma obecnego Ducha Świętego.

Św. Jan Chryzostom: Aby zaś ktoś nie sądził, iż Chrystus potrzebuje Ducha Świętego tak samo jak my, Jan obala takie podejrzenie, pokazując, iż Duch Święty zstępuje tylko po to, by objawić Chrystusa. Dlatego mówi: *A ja go nie znałem; ałe, który mię posłał chrzcić wodą, ten mi powiedział: Na kogo ujrzysz zstępującego Ducha, i na nim zostającego, ten jest, który chrzci Duchem Świętym.*

Św. Augustyn: Któż zaś posłał Jana? Jeśli powiemy: Ojciec, prawdę mówimy. Jeśli powiemy: Syn, prawdę mówimy. Lepiej zaś, gdy powiemy: Ojciec i Syn. Czemu zatem nie zna tego, kto go posyła? Gdyby zaś nie znał tego, przez kogo chciał być ochrzczony, to jak ośmieliłby się mówić: „winienem być ochrzczony od ciebie”. Zatem znał go.

Św. Jan Chryzostom: Lecz gdy mówi: *A ja go nie znałem*, mówi to o czasie przeszłym, nie zaś o czasie bliskim chrztu, gdy wstrzymywał Chrystusa, mówiąc: „winienem być ochrzczony od ciebie”. (...) Jeśli bowiem jest możliwe dla oczu cielesnych zobaczyć Ducha

Świętego zstępującego jako gołębica, to jednak nie znaczy to, iż dla wszystkich musi to być zrozumiałe. Przecież Zachariasz wiele widział w obrazach zmysłowych, i Daniel, i Ezechiel, Mojżesz też widział to, czego inni nie widzieli. Dlatego Jan dodaje: *A ja widziałem, i dałem świadectwo*, *że ten jest Synem Bożym.* Nazwał go przecież barankiem, że winien chrzcić w Duchu Świętym, ale Synem jeszcze nigdy wcześniej nie nazwał.

Św. Augustyn: Należało bowiem, aby został ochrzczony Ten, który jest jedynym Synem Bożym, nie zaś synem przybranym. Przybrani synowie są sługami Jedynego. Jedyny Syn posiada władzę, przybrani zaś spełniają posługę.

NIEDZIELA DRUGA PO OBJAWIENIU PAŃSKIM

Ewangelia św. Jana, 2,1-11

W owym czasie: Były gody małżeńskie w Kanie Galilejskiej; a była tam matka Jezusowa. Wezwany też był na gody i Jezus i uczniowie jego. A gdy zabrakło wina, rzekła matka Jezusowa do niego: Wina nie mają. I rzecze jej Jezus: Co mnie i tobie niewiasto? Jeszcze nie przyszła godzina moja. Rzecze matka jego sługom: Cokolwiek wam powie, czyńcie. Było tam sześć stągwi kamiennych, ustawionych dla oczyszczenia żydowskiego, mieszczących w sobie każda po dwa albo trzy wiadra. Rzecze im Jezus: Napełnijcie stągwie wodą. I napełnili je aż do wierzchu. I rzecze im Jezus: Zaczerpnijcie teraz, i zanieście gospodarzowi wesela. 1 zanieśli. A gospodarz wesela skosztował wody, która stała się winem, a nie wiedział, skądby było (lecz wiedzieli słudzy, którzy wodę czerpali), woła oblubieńca gospodarz wesela, i rzecze mu: Każdy człowiek stawia najpierw dobre wino, a gdy sobie podpiją, wtedy podlejsze; ty zaś dobre wino zachowałeś aż do tego czasu! Ten początek cudów uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej; i objawił chwałę swoją, i uwierzyli weń uczniowie jego.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ Pan znany był w Galilei, zaprosili Go na wesele. Dlatego mówi się: *Były gody małżeńskie w Kanie Galiłejskiej.* (...) Zapraszają Chrystusa nie jako kogoś wielkiego, lecz jako kogoś sobie znanego i jednego z wielu. Stwierdza to Ewangelista, mówiąc: *a była tam matka Jezusowa.* Tak samo bowiem zaprosili matkę, jak i syna. Dlatego mówi się: *Wezwany też był na gody i Jezus i uczniowie jego*, i przybył na nie. Nie zważał Chrystus na swoją godność, lecz na nasz pożytek.

Św. Beda: To, iż zechciał przybyć na gody, zgodnie z literą tekstu, umacnia wiarę wierzących. (...) Gdyby bowiem była jakaś zmaza w nieskalaności małżeństwa i czystości godów, to Pan nigdy by nie zechciał przybyć na nie. Teraz zaś dobra jest czystość małżeńska, lep-

sza jest wdowia wstrzemięźliwość, najlepsze zaś dziewictwo. Dla zatwierdzenia tych wszystkich stanów i jednocześnie podkreślenia zasług właściwych każdemu z nich, Chrystus zechciał narodzić się z nienaruszonego łona Maryi Dziewicy, narodzony jest błogosławiony z prorockiego natchnienia przez wdowę Annę, zaproszony na wesele, ozdabia je działaniem swej mocy. (...) Nie bez powodu mówi się, iż gody miały miejsce trzeciego dnia. Pierwszy bowiem dzień to czas przed Prawem, gdy żyli patriarchowie. Drugi to dzień pod Prawem, spisanym przez proroków. Trzeci dzień to dzień łaski, wypełniony orędziami ewangelistów, gdy świat rozbłysnął światłem, skoro Pan pojawił się cieleśnie. (...) Gdy Chrystus został zaproszony na wesele, zabrakło wina, aby przez wino przez Niego samego uczynione została objawiona chwała, spoczywająca na Synu człowieczym. Dlatego mówi się: *A gdy zabrakło wina, rzekła matka Jezusowa do niego: Wina nie mają.*

Św. Jan Chryzostom: Należy zaś zastanowić się, czemu matce przyszło do głowy pomyśleć coś niezwykłego o swoim synu. Wcześniej bowiem nie uczynił cudu, skoro mówi się: *Ten początek cudów uczynił Jezus.* Lecz Chrystus zaczął być objawiany i od Jana Chrzciciela i przez to, co mówił do swoich uczniów. Lecz przede wszystkim samo Jego poczęcie, i to, co wydarzyło się przy narodzeniu, wywołały najwyższy podziw nad tym dzieckiem. Dlatego Łukasz ewangelista mówi (2): „A matka jego zachowywała wszystkie te słowa w sercu swoim".

Św. Augustyn: Chrystus mówi tak, aby odróżnić Boga i człowieka. Jako człowiek był mniejszy i poddany, jako Bóg zaś był nad wszystkim. Dlatego mówi: *I rzecze jej Jezus: Co mnie i tobie niewiasto?*

Św. Jan Chryzostom: Lecz i z innego jeszcze powodu to mówi, mianowicie aby cuda, które się działy, nie wydawały się podejrzane (prosić o nie winni ci, którzy ich potrzebowali, nie zaś matka), chciał Chrystus pokazać, iż wszystko dzieje się we właściwym czasie, nie czyni wszystkiego od razu, z czego powstałoby zamieszanie. Dlatego mówi: *Jeszcze nie przyszła godzina moja*, to znaczy, jeszcze nie poznali mnie ci, którzy tutaj są.

Św. Augustyn: *Jeszcze nie przyszła godzina moja,* jakby mówił:

Tam rozpoznam ciebie, gdy zacznie wisieć na krzyżu moje człowieczeństwo, którego ty jesteś matką. Powierzył bowiem matkę uczniowi Ten, który miał umrzeć przed matką i przed jej śmiercią zmartwychwstać. (...) Czemu mówi: *Jeszcze nie przyszła godzina moja*? Ponieważ miał władzę nad czasem, gdy miał umrzeć, lecz nie było jeszcze odpowiednie, aby użyć teraz tej władzy. Trzeba było powołać uczniów, zwiastować królestwo niebieskie, uczynić cuda, ujawnić boskość Pana w cudach, a człowieczeństwo w śmierci. A gdy już osądził, iż wystarczy, nadeszła godzina, nie z konieczności, lecz dobrowolnie, nie z przymusu, lecz z władzy.

Św. Jan Chryzostom: Następnie z powodu czci dla matki, aby nie wydawało się, iż się jej sprzeciwia, aby też nie zawstydzać jej przed obecnymi; doprowadziła bowiem do Niego sługi, aby prośba była składana przez wielu, i dlatego mówi się: *Rzecze matka jego sługom: Cokolwiek wam powie, czyńcie.*

Św. Beda: Jakby mówiła: Chociaż wydaje się odmawiać, to jednak uczyni. Wiedziała bowiem matka, że jest troskliwy i miłosierny.

Alkuin: *Było tam sześć stągwi kamiennych, ustawionych dla oczyszczenia żydowskiego, mieszczących w sobie każda po dwa albo trzy wiadra.* Stągwie przygotowane do napełnienia służyły do oczyszczeń, ponieważ wśród rozmaitych tradycji faryzeuszy zachowywano także te, aby się obmywać.

Św. Jan Chryzostom: *Rzecze im Jezus: Napełnijcie stągwie wodą. I napełnili je aż do wierzchu.* Lecz czemu nie uczynił cudu, zanim napełnili stągwie? Byłoby to jeszcze bardziej niezwykłe, ponieważ czym innym jest zmienić jedną substancję w drugą, a czym innym stworzyć ją z niczego. Byłoby to wprawdzie cudowniejsze, lecz nie wydawałoby się takie dla wielu. (...) Nie sam Chrystus zaczerpnął wody, a potem pokazał wino, lecz nakazuje to uczynić sługom, aby byli świadkami tego, co uczynił. Dlatego mówi się: *I rzecze im Jezus: Zaczerpnijcie teraz, i zanieście gospodarzowi wesela.* (...) Ponieważ niektórzy mogliby mówić, iż goście weselni byli już nietrzeźwi, a ich smak osłabiony, tak iż nie wiedzieliby, czy piją wino czy wodę, a ci, którym powierzono służbę przy gościach, byli bardzo uważni, jedno mając staranie, by wszystko odpowiednio i właściwie było spełniane, dlatego też na

świadectwo tego, co się stało, mówi Pan: *zanieście gospodarzowi wesela,* gdyż miał dobry smak, a nie mówi zaś: Zanieście ucztującym.

Św. Hiłary: *A gospodarz wesela skosztował wody, która stała się winem, a nie wiedział, skądby było (lecz wiedzieli słudzy, którzy wodę czerpali), woła oblubieńca gospodarz wesela.* Nie zniknęła natura wody, a pojawił się smak wina. Nie przez wlanie mocniejszego zyskało to, co było słabsze, lecz zniknęło to, co było, a pojawiło się to, czego wcześniej nie było.

Św. Jan Chryzostom: Pan chciał, aby stopniowo poznawano moc jego cudów. Dlatego nie objawia sam tego, co się stało, ani też gospodarz nie przywołuje sług, lecz oblubieńca, który mógł najwięcej wiedzieć o tym, co się stało. Chrystus nie uczynił zwykłego wina, ale najlepsze. Dlatego mówi się: *i rzecze mu: Każdy człowiek stawia najpierw dobre wino, a gdy sobie podpiją, wtedy podlejsze; ty zaś dobre wino zachowałeś aż do tego czasu!* (...) *Ten początek cudów uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej.* Wtedy bowiem cuda należało czynić, gdy uczniowie już byli zebrani i uważali na to, co się dzieje.

Św. Augustyn: Ten cud z wodą, która stała się winem, nie jest dziwny dla tych, którzy wiedzą, iż uczynił go Bóg. W tym dniu uczynił on w stągwiach to, co czyni każdego roku w winogronach. Lecz ciągła obecność tego pozbawia zdumienia. Dlatego Bóg zachował dla siebie niezwykłość tego, co czyni, aby jakby śpiących ludzi cudownie pobudzić do oddawania mu czci. Dlatego mówi się: *i objawił chwałę swoją.*

Alkuin: Ponieważ On jest królem chwały, który zmienia żywioły.

Św. Jan Chryzostom: Chociaż bowiem wielu nie poznało wtedy tego cudu, to jednak wszyscy mieli o nim usłyszeć. Mówi się dalej: *i uwierzyli weń uczniowie jego.* Oni bowiem winni wierzyć łatwiej i z uwagą patrzeć na to, co się dokonywało.

Św. Augustyn: Lecz czy wtedy w Niego uwierzyli, to czy nie byli uczniami, gdy ich zaproszono na gody? Powiedziano to zgodnie ze sposobem mówienia, tak samo, gdy mówimy, iż Apostoł Paweł urodził się w Tarsie w Cylicji. Nie był przecież wtedy jeszcze apostołem. Dlatego gdy słyszymy o uczniach Chrystusa zaproszonych na gody, to nie chodzi tu o [bezpośrednich] uczniów, ale o tych, którzy mieli się nimi stać.

NIEDZIELA TRZECIA PO OBJAWIENIU PAŃSKIM

Ewangelia św. Mateusza, 8,1-13

W owym czasie: Gdy zaś zstąpił z góry, szły zanim wielkie rzesze. A oto trędowaty przyszedłszy, pokłonił się mu, mówiąc: Panie! Jeśli chcesz, możesz mię oczyścić. I wyciągnąwszy Jezus rękę, dotknął się go, mówiąc: Chcę, bądź oczyszczony. Izaraz został oczyszczony trąd jego. I rzekł mu Jezus: Bacz, żebyś nikomu nie mówił, ale idź, ukaż się kapłanowi i ofiaruj dar, który przykazał Mojżesz na świadectwo im. Gdy zaś wszedł do Kafarnaum, przystąpił do niego setnik, prosząc go, i mówiąc: Panie! Sługa mój leży w domu paraliżem tknięty i ciężko jest dręczony. I rzekł mu Jezus: Ja przyjdę i uzdrowię go. I odpowiadając setnik, rzekł: Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój; ale tylko powiedz słowo, a będzie uzdrowiony sługa mój. I ja bowiem jestem człowiekiem pod władzą postanowionym, mającym pod sobą żołnierzy, i mówię temu: Idź, a idzie; a drugiemu: Chodź, a przychodzi; a słudze mojemu: Czyń to, a czyni. Jezus zaś słysząc to, zdziwił się i rzekł tym, którzy szli za nim: Zaprawdę, powiadam wam, nie znalazłem tak wielkiej wiary w Izraelu. Wam zaś powiadam, że wielu przyjdzie ze wschodu słońca i z zachodu i zasiędą z Abrahamem i Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim; a synowie królestwa będą wyrzuceni do ciemności zewnętrznych; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. I rzekł Jezus setnikowi: Idź, a jak uwierzyłeś, niech ci się stanie. I uzdrowiony został sługa w owej godzinie.

Św. Hieronim: Po wygłoszeniu nauki pojawia się okazja do uczynienia cudów, aby przez moc znaków umocniło się u słuchających pouczenie. Dlatego mówi się: *Gdy zaś zstąpił z góry, szły za nim wielkie rzesze.*

Orygenes: Skoro Pan schodzi z góry, to znaczy schyla się ku ich słabości i niemocy, lituje się nad ich niedoskonałością, gdy *szły za nim wielkie rzesze.*

Św. Jan Chryzostom: Wśród tych, którzy nie weszli na górę, był także trędowaty, jakby niosący wielki ciężar grzechów. Trąd bowiem to grzech naszych dusz. Dlatego Pan z wysokości nieba, jakby z góry wysokiej, zstępuje, aby oczyścić trąd naszych grzechów. Dlatego też i trędowaty, jakby już przygotowany na to oczyszczenie, biegnie do zstępującego Pana. Stąd mówi się: *A oto trędowaty przyszedłszy* (...). Nie prosi Go jako uzdrowiciela, lecz uwielbia Go jako Boga. Doskonała modlitwa to wiara i wyznanie. Trędowaty uwielbiając wypełnia wiarę, wyznanie zaś w słowach: *pokłonił się mu, mówiąc.*

Orygenes: *Panie!* Przez ciebie wszystko się stało. Ty więc *Jeśli chcesz, możesz mię oczyścić.* Wola twoja sprawia dzieła, a dzieła są twej woli posłuszne.

Św. Jan Chryzostom: Nie mówi trędowaty: Jeśli poprosisz Boga lub jeśli uwielbisz go, ale *jeśli chcesz, możesz mię oczyścić.* Nie mówi też: Oczyść, Panie, lecz powierza mu wszystko. Nazywa Go Panem i przypisuje Mu panowanie nad wszystkim (...). Przez to, co mówi: *Jeśli chcesz,* nie wątpi, iż wola Chrystusa jest zawsze gotowa do spełnienia dobrego czynu. Ale skoro nie wszystkim udzielane jest zdrowie cielesne, nie wie, czy dla niego będzie odpowiednie takie uzdrowienie. Mówi zatem: *Jeśli chcesz,* tak jakby mówił: Wierzę, że chcesz dobra, nie wiem jednak, czy to, o co proszę, jest dobre. (...) Mógł wprawdzie Chrystus uzdrowić go wolą albo słowem, dotyka go jednak ręką. Dlatego mówi się: / *wyciągnąwszy Jezus rękę, dotknął się go,* aby pokazać, iż nie podlega Prawu, i że dla czystego nie ma nic nieczystego. (...) Pan zaś pokazuje, że nie jest jako sługa, ale jako Pan, uzdrawia i dotyka. Ręka bowiem od trądu nie stała się nieczysta, lecz ciało dotknięte trądem stało się czyste, dzięki czystej ręce. Chrystus nie przyszedł jednak tylko, by uzdrawiać ciała, lecz także kierować dusze ku prawdziwej mądrości.

Św. Jan z Damaszku: Nie był bowiem tylko Bogiem, lecz także człowiekiem, stąd dokonywał cudów przez dotknięcie i słowa. Tak samo jak przez narzędzie, tak też przez ciało dokonywały się boskie działania.

Św. Jan Chryzostom: Gdyby zaś uzdrowił go milcząc, któż

mógłby poznać czyją mocą został uzdrowiony? Dlatego wola uzdrowienia wynikała z prośby trędowatego, słowo zaś ze względu na patrzących. Dlatego Chrystus mówi: *Chcę, bądź oczyszczony.* (...) Wydaje się, że Chrystus nigdy nie mówił tego słowa *Chcę,* chociaż dokonywał wielkich cudów. Lecz dlatego wypowiada to słowo, aby potwierdzić opinię tłumu i trędowatego o swej mocy. (...) Natura chorego zostaje szybko uzdrowiona, stąd mówi się: *Izaraz został oczyszczony trądjego.* (...) Uzdrawiając ciało, Jezus nakazuje nie mówić nikomu. Dlatego mówi: *I rzekł mu Jezus: Bacz, żebyś nikomu nie mówił.* Niektórzy mówią, iż dlatego tak rozkazał, aby nie wywołać złości z powodu! uzdrowienia, co jest niemądre. Nie uzdrowił bowiem Chrystus tak, aby uzdrowienie było wątpliwe. Nakazuje zaś nie mówić nikomu, ucząc nas, byśmy nie cenili chełpienia się i wyniesienia. Czemu jednak innemu uzdrowionemu (Mr 5) nakazuje mówić? Uczy nas przez to, abyśmy byli dobrej myśli, nakazuje bowiem, by nie rozpowiadać, lecz oddać chwałę Bogu. Przez trędowatego natomiast uczy nas, byśmy nie mieli próżnej chwały, przez tamtego zaś, byśmy nie byli niewdzięczni, lecz za wszystko wielbili Boga.

Sw. Hieronim: *ale idź, ukaż się kapłanowi.* Posyła go do kapłana, najpierw z powodu pokory, jako znak poddania im. Następnie, aby ci widząc uzdrowionego trędowatego, uwierzywszy w Zbawiciela, zostali zbawieni, nie uwierzywszy zaś, nie mieli wymówki, i aby sam Chrystus, najczęściej oskarżany o łamanie Prawa, był widziany jako ten, który przestrzega go.

Orygenes: Lub też posyła do kapłanów, aby poznali, iż został uzdrowiony nie przez zachowywanie Prawa, lecz przez działanie łaski.

Św. Hieronim: Był wśród przepisów Prawa taki, który nakazywał oczyszczonym z trądu złożyć ofiary kapłanom. Dlatego mówi: *i ofiaruj dar, który przykazał Mojżesz na świadectwo im.*

Św. Jan Chryzostom: Nie rozumiej tego tekstu w taki sposób, iż to *przykazał Mojżesz na świadectwo im,* lecz *idź, ofiaruj dar, na świadectwo im. (…)* Chrystus, przewidując, iż się nie poprawią, nie mówi: na poprawę ich, lecz *na świadectwo im,* to znaczy na oskarżenie i potwierdzenie, że uczynił wszystko, co miał uczynić.

Orygenes: Lub też dar twój, aby wszyscy widząc, jak składasz, uwierzyli dzięki cudowi.

Remigiusz: W znaczeniu moralnym trędowaty oznacza grzesznika. Grzech bowiem czyni duszę nieczystą i chwiejną. Kto przed Chrystusem upada, wstydząc się popełnionych grzechów, wyznaje je i prosi o lekarstwo pokuty. Trędowaty bowiem pokazuje swe rany i prosi o uzdrowienie. Pan wyciąga swą rękę, gdy udziela pomocy swego miłosierdzia. Natychmiast następuje odpuszczenie grzechów. Pojednanie z Kościołem dokonuje się dzięki sądowi kapłana.

Św. Jan Chryzostom: Po tym, jak Pan pouczył uczniów na górze, trędowatego uzdrowił u stóp góry, przychodzi w tajemnicy do Kafamaum, ponieważ po umocnieniu żydów przychodzi do pogan.

Hajmo: Kafamaum bowiem można tłumaczyć jako miasto obfitości albo pole pocieszenia. Oznacza ono Kościół, zebrany z pogan, który jest napełniony duchową obfitością, zgodnie ze słowami psalmu 62: „Jakby sadłem i tłustością niech będzie napełniona dusza moja". Wśród ziemskich ucisków doznaje pocieszenia z nieba, zgodnie ze słowami psalmu 93: „Pociechy twoje uweseliły duszę moją". Dlatego mówi się: *Gdy zaś wszedł do Kąfarnaum, przystąpił do niego setnik.*

Św. Jan Chryzostom: Setnik ten jest pierwszym owocem pochodzącym z pogan, z którego wiarą zostaje porównana niewiara żydów. On nie słyszał Chrystusa nauczającego, nie widział uzdrawiającego trędowatego, lecz tylko słysząc o jego uzdrowieniu, uwierzył. (...) Przychodzi zaś prosząc, i mówiąc: *Panie!Sługa mój leży w domu paraliżem tknięty i ciężko jest dręczony.* Zobacz dobroć setnika, który pośpiesza dla zdrowia sługi (...). Nie czynił żadnej różnicy między panem a sługą. Chociaż bowiem jest różnica godności między nimi na tym świecie, to mają tę samą naturę. Zobacz też wiarę setnika: nie mówi: Przyjdź i uzdrów go, ponieważ Bóg jest wszędzie obecny, zobacz mądrość (...) wiedział bowiem, iż Bóg jest mocny w działaniu, skory do słuchania. Dlatego przedstawia samą chorobę, ufając w moc miłosierdzia do uzdrowienia, mówiąc: *ciężko jest dręczony.*

Św. Hieronim: Pan widząc wiarę setnika, pokorę i troskliwość,

obiecuje natychmiast pójść i uzdrowić. Dlatego mówi: *Irzekł mu Jezus: Ja przyjdą i uzdrowią go.*

Św. Jan Chryzostom: Chrystus czyni to, czego wcześniej jeszcze nie czynił. Wszędzie bowiem czyni to, o co proszą, tu zaś nie tylko obiecuje uzdrowienie, ale także i pójście do domu. Czyni tak, abyśmy poznali cnoty setnika. (...) Gdyby bowiem Chrystus nie powiedział: *przyjdą i uzdrowią go,* to setnik nie odpowiedziałby też: *Panie, nie jestem godzien.* A skoro setnik prosił za sługą, dlatego Chrystus obiecuje przyjść, aby nas pouczyć, że nie wolno czcić wielkich, a gardzić małymi, lecz w równej mierze poważać biednych i bogatych.

Św. Hieronim: Tak jak podziwiamy wiarę setnika, iż uwierzył, że sparaliżowany może być uzdrowiony przez Zbawiciela, tak też jasna jest jego pokora w tym, iż niegodny jest jego dom, by przyjąć Pana. Mówi bowiem: *Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój.* (...) Roztropność setnika ujawnia się w tym, iż ponad ciałem zobaczył ukryte bóstwo, dlatego dodaje: *ale tylko powiedz słowo, a będzie uzdrowiony sługa mój.*

Św. Hilary: Setnik mówi, iż jego sługa może być uzdrowiony słowem, ponieważ zbawienie pogan pochodzi z wiary, a w przykazaniach Pańskich jest życie wszystkich. I dlatego dodaje: / *ja bowiem jestem człowiekiem pod władzą postanowionym, mającym pod sobą żołnierzy, i mówią temu: Idź, a idzie; a drugiemu: Chodź, a przychodzi; a słudze mojemu: Czyń to, a czyni.*

Św. Jan Chryzostom: Opisuje w ten sposób tajemnicę Ojca i Syna, natchniony przez Ducha Świętego, tak jakby mówił: Tak samo jak ja jestem pod władzą innego, to jednak mam władzę wydawania poleceń tym, którzy mi podlegają. Tak i Ty, chociaż jesteś pod władzą Ojca, mianowicie jako człowiek, to masz władzę rozkazywania Aniołom. (...) Nie mówi zaś: Jeśli ja człowiek pod władzą, lecz mówi: *i ja bowiem jestem człowiekiem pod władzą postanowionym*, przez co nie wskazuje różnicy między sobą a Chrystusem, ale podkreśla podobieństwo. (...) Tak jak trędowaty mówił o mocy Chrystusa: *Jeśli chcesz, możesz mię oczyścić*, i jest to potwierdzone przez głos Chrystusa, mówiącego: *Chcę, bądź oczyszczony*, tak teraz Chrystus jeszcze umacnia to, co setnik potwierdził o Jego mocy. Czyni

też coś więcej, a Ewangelista, zaznaczając moc pochwały, mówi: *Jezus zaś słysząc to, zdziwił się.*

Orygenes: Zwróć uwagę, jak bardzo zadziwił się Bóg jednorodzony. Złoto, bogactwa, królestwa, władza są w Jego oczach niczym cień albo usychający kwiat. Nic z tych rzeczy nie jest cenne w oczach Boga, jako wielkie i wartościowe, lecz tylko wiara. Z jej powodu dziwi się, ją ocenia jako coś godnego przyjęcia.

Św. Augustyn: Któż zaś sprawił w setniku wiarę, jeśli nie ten sam, który się zadziwił? (...) To, że zdziwił się Pan, oznacza, że i my mamy się zadziwić. (...) Takie poruszenia nie są bowiem znakiem zmieszania, ale nauczania.

Św. Jan Chryzostom: Dlatego mówi się, że Chrystus zdziwił się w obecności całego tłumu, i innym dał przykład, aby się dziwili. Mówi się bowiem: *i rzekł tym, którzy szli za nim: Zaprawdę, powiadam wam, nie znalazłem tak wielkiej wiary w Izraelu.*

Św. Hieronim: Odnosi się to do współczesnych, nie zaś do patriarchów czy proroków.

Św. Jan Chryzostom: Świadectwo Chrystusa trzeba rozumieć jako odnoszące się do każdego dobrego człowieka, który jest chwalony w osobie setnika. W potocznym sposobie mówienia coś mądrego, to coś wielkiego. Dlatego też o setniku tak się mówi: *nie znalazłem tak wielkiej wiary w Izraelu.*

Św. Hieronim: Lub też w osobie setnika wiara pogan jest postawiona wyżej nad wiarę Izraela. Dlatego jest dodane: *Wam zaś powiadam, że wielu przyjdzie ze wschodu słońca i z zachodu.*

Św. Augustyn: Nie mówi, że wszyscy, lecz *wielu ze wschodu słońca i z zachodu.* Te dwie strony oznaczają cały świat.

Hajmo: Lub ze wschodu przyjdą ci, którzy od razu zostali oświeceni, z zachodu zaś ci, którzy zniosą aż do śmierci prześladowanie z powodu wiary. Albo też ze wschodu, to znaczy gdy zacznie służyć Bogu od dzieciństwa; z zachodu natomiast, gdy pod koniec życia nawróci się do Boga.

Orygenes: Lecz czemu w innym miejscu mówi Chrystus, iż mało jest wybranych? W poszczególnych pokoleniach mało jest wybranych, lecz zebrani razem w czasie nawiedzenia okażą się liczni.

Dalej mówi się: *i zasiądą,* nie cieleśnie, lecz duchowo, nie spożywając w czasie, lecz na wieki radując si ^*zasiądą z Abrahamem i Izaakiem i Jakubem w królestwie niebieskim*, gdzie będzie światłość, chwała i życie wieczne.

Św. Hieronijm: Ponieważ zaś Bóg Abrahama, Stwórca nieba, jest Ojcem Chrystusa, dlatego w królestwie niebieskim jest i Abraham, z którym są wszystkie narody, które uwierzyły w Chrystusa Syna Stworzyciela.

Św. Augustyn: Tak, jak zobaczymy chrześcijan powołanych na niebieską ucztę, na której jest chleb sprawiedliwości i napój mądrości, tak też zobaczymy i żydów odrzuconych. Dlatego mówi się: *a synowie królestwa będą wyrzuceni do ciemności zewnętrznych.* Żydzi mianowicie, którzy przyjęli Prawo, którzy czczą zapowiedzi rzeczy przyszłych, którzy ich jednak obecnie nie rozpoznali.

Św. Hieronim: Ciemności są nazwane zewnętrznymi, ponieważ tym, którzy przez Boga są odrzuceni, brakuje światła.

Hajmo: Ujawnia, co zaś będą cierpieć, mówiąc: *tam będzie płacz i zgrzytanie zębów.*

Św. Hieronim: Jeśli bowiem płacz jest cechą oczu, to zgrzytanie zębów odnosi się do kości. Potępieni także zmartwychwstaną w swych ciałach i członkach.

Remigiusz: Lub też inaczej można to rozumieć. Zewnętrznymi ciemnościami nazywa obce narody. Co do sensu historycznego, to Pan zapowiada przez te słowa upadek żydów, ponieważ z powodu swej niewierności będą wydani w niewolę i rozproszeni wśród różnych narodów.

Św. Jan Chryzostom: Aby nikt nie sądził, iż są to tylko słowa pochlebstwa skierowane do setnika, Chrystus czyni cud, aby wierzono. Dlatego mówi się: *I rzekł Jezus setnikowi: Idź, a jak uwierzyłeś, niech ci się stanie.*

Hraban Maur: Jakby mówił: Według twej wiary niech ci się stanie i ta łaska.

Św. Jan Chryzostom: *I uzdrowiony został sługa w owej godzinie.* Podziwiaj szybkość, z jaką to się stało. Moc Chrystusa ujawnia nie tylko samo uzdrowienie, ale i fakt, iż stało się to w jednej chwili.

NIEDZIELA CZWARTA PO OBJAWIENIU PAŃSKIM

Ewangelia św. Mateusza, 8, 23-27

W owym czasie: Gdy Jezus wstąpił na łódką, weszli za nim uczniowie jego. A oto wielka burza powstała na morzu, także sią łódka falami okrywała, a on spał. I przystąpili do niego uczniowie jego, i obudzili go, mówiąc: Panie! zachowaj nas, giniemy. I rzekł im Jezus: Czemu bojaźliwi jesteście, małej wiary? Wtedy wstawszy, rozkazał wiatrom i morzu, i stała sią cisza wielka. A zatem ludzie zdumieli sią, mówiąc: Któż jest ten, że wiatty i morze są mu posłuszne?

Orygenes: Skoro liczne, wielkie i godne podziwu cuda uczynił Chrystus na ziemi, to teraz czyni na morzu, aby tam także pokazać wspaniałość dzieł i by pokazać, iż jest Panem całej ziemi i morza. Dlatego mówi się: *Gdy Jezus wstąpił na łódką, weszli za nim uczniowie jego,* nie słabi, lecz umocnieni w wierze. Idą za Nim, nie tylko krokami, lecz bardziej świętością. (...) Wstąpiwszy na łódkę, sprawił, iż wzburzyło się morze. Dlatego mówi się: *A oto wielka burza powstała na morzu, tak że sią łódka falami obywała.* Burza ta nie powstała sama z siebie, lecz została wzbudzona mocą Panującego, który wydobywa wiatry ze swego skarbca. Stała się wielka burza, aby ukazać też wielki cud, ponieważ im bardziej fale zalewały łódkę, tym bardziej lękali się uczniowie, i bardziej pragnęli być wybawieni przez cud Zbawiciela.

Św. Jan Chryzostom: Burza ta jest zapowiedzią przyszłych kuszeń, o których mówi święty Paweł (2 Kor 2): „Nie chcemy bowiem, bracia, abyście nie wiedzieli o utrapieniu naszym”. Aby zaś dać czas dla pojawienia się lęku, mówi się dalej: *a on spał.*

Orygenes: Jest to bowiem rzecz przedziwna i budząca zdumienie. O Tym, który nie drzemie ani nie śpi, mówi się, iż zasnął. Zasnął wprawdzie cieleśnie, lecz czuwał jako Bóg, pokazując przez to, iż miał prawdziwe ciało.

Św. Hieronim: *I przystąpili do niego uczniowie jego, i obudzili go, mówiącI Panie! zachowaj nas, giniemy.* Zapowiedź tego cudu czytamy w księdze Jonasza, gdy Jonasz spał, inni zaś bali się i zbudzili go.

Orygenes: Uczniowie prawdziwi, Zbawiciela macie pośród siebie, a boicie się niebezpieczeństwa? Życie z wami jest, a lękacie się śmierci? Lecz mogliby odpowiedzieć: Mali jesteśmy i aż dotąd słabi, dlatego lękamy się. Stąd Chrystus mówi: *I rzekł im Jezus: Czemu bojaźliwi jesteście, małej wiary?* Jakby mówił: Jeśli poznaliście, że panuję nad całą ziemią, czemu nie wierzycie, iż panuję także nad morzem?

Św. Jan Chryzostom: Jeśli zaś ktoś by mówił, iż nie byli małej wiary, zbliżając się do Jezusa, aby go zbudzić, to ten znak świadczył, że nie mieli o nim właściwego zdania. Poznali bowiem, iż zbudzony mógł uspokoić morze, nie zaś wtedy, gdy spał. Dlatego też nie uczynił tego cudu na oczach tłumu, aby nie oskarżać ich, iż są małej wiary. Poprawia zaś tylko uczniów, a najpierw ucisza morze. Dlatego mówi się: *Wtedy wstawszy, rozkazał wiatrom i morzu, i stała się cisza wielka.*

Orygenes: Rozkazał zatem wiatrowi i morzu, i z wielkiej zawieruchy stała się wielka cisza. Wypada bowiem, aby wielki czynił rzeczy wielkie, dlatego też Ten, który najpierw wzburzył głębiny morza, teraz nakazuje, aby była wielka cisza, a uczniowie, wcześniej przestraszeni, bardzo się rozradowali.

Św. Jan Chryzostom: To, co powiedziano o Ojcu (Ps 106): „Rzekł, i powstał wiatr burzliwy", spełnia Chrystus. Na samo bowiem słowo i nakaz morze opadło i uspokoiło się. Na podstawie tego widziano, że śpi, korzysta z łodzi, sądzono, iż jest tylko człowiekiem. Dlatego wpadli teraz w podziw. Stąd dalej mówi się: *A zatem ludzie zdumieli się, mówiąc: Któż jest ten, że wiatry i morze są mu posłuszne?*

Św. Hieronim: Gdyby zaś ktoś uparcie twierdził, że ci, którzy się dziwili, byli uczniami, to odpowiemy, iż słusznie są nazwani ludźmi, ponieważ nie poznali jeszcze mocy Zbawiciela.

Orygenes: Śpiesznie więc przystępujmy do niego, mówiąc razem z prorokiem (Ps 43): „Powstań, czemu śpisz, Panie?". On rozkaże

wiatrom, to znaczy demonom, które wzbudzają burze, to znaczy żywioły świata, dla prześladowania świętych i uczyni wielki spokój w duszy i ciele, udzieli pokoju Kościołowi i pomyślności światu.

Hraban Maur: Lub też inaczej można to rozumieć. Morze to zaciekłość świata. Łódź, na którą wstępuje Chrystus, to drzewo krzyża. Z jego pomocą wierni, przechodząc przez burze świata, dochodzą do niebieskiej ojczyzny, jakby do bezpiecznego brzegu, do którego dobija Chrystus razem ze swoimi uczniami. Dlatego może później powiedzieć: „Jeśli ktoś chce iść za mną, niech sam siebie się zaprze, i weźmie krzyż swój, a naśladuje mnie". Gdy Chrystus został przybity do krzyża, powstało wielkie poruszenie. Zmieszały się umysły uczniów z powodu jego męki, a łódź została wystawiona na działanie wiatru. Cała moc prześladowców skupiła się na krzyżu Chrystusa, tam, gdzie zasnął śmiercią. Dlatego powiedziano: *a on spał.* Jego sen to śmierć. Budzą Pana uczniowie, gdy poruszeni śmiercią, szukają zmartwychwstania, mówiąc: *zachowaj nas.* On zaś, zmartwychwstając, wyrzuca im twardość serc, jak gdzie indziej można o tym przeczytać. *Rozkazał wiatrom*, to znaczy zniszczył pychę diabła. Rozkazał *morzu,* to znaczy zniszczył głupotę żydów, *i stała się cisza wielka,* to znaczy uspokojone są umysły uczniów oglądaniem zmartwychwstania.

Glosa: Lub też łódką jest Kościół na ziemi, w którym Chrystus razem ze swoimi uczniami przebywa morze tego świata, uspokajając wody prześladowców. Dlatego podziwiajmy to i dziękujmy za to.

NIEDZIELA PIĄTA PO OBJAWIENIU PAŃSKIM

Ewangelia św. Mateusza, 13,24-30

W owym czasie: Inną przypowieść przedłożył im Jezus, mówiąc: Podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi, który posiał dobre nasienie na roli swojej. Gdy zaś ludzie spali, przyszedł nieprzyjaciel jego i nasiał kąkołu między pszenicę, i odszedł. A gdy urosła trawa i owoc uczyniła, wtedy pokazał się i kąkol. Przystąpiwszy zaś słudzy gospodarza, rzekli mu: Panie, czyżeś nie posiał dobrego nasienia na roli swojej? Skąd więc ma kąkol? I rzekł im: Nieprzyjazny człowiek to uczynił. A słudzy rzekli mu: Chcesz, pójdziemy i zbierzemy go? I rzekł: Nie, byście przypadkiem zbierając kąkol, nie wykorzenili razem z nim i pszenicy. Dopuście obojgu róść aż do żniwa, a czasu żniwa powiem żeńcom: Zbierzcie pierwej kąkol i zwiążcie go w snopki ku spaleniu, a pszenicę zgromadźcie do gumna mojego.

Św. Hieronim: *Inną przypowieść przedłożył im Jezus.* Przedstawia im inną przypowieść, niczym zasobny ojciec rodziny karmiący zaproszonych rozmaitym jedzeniem, aby każdy otrzymał pokarm odpowiedni do swej natury. (...) Ujawnia, co to za przypowieść, gdy mówi: *Podobne jest królestwo niebieskie.*

Remigiusz: Królestwem Bożym nazywa samego Syna Bożego, ponieważ królestwo to jest podobne *człowiekowi, który posiał dobre nasienie na roli swojej.*

Św. Jan Chryzostom: Z kolei pokazuje zasadzki diabła, mówiąc: *Gdy zaś ludzie spali, przyszedł nieprzyjaciel jego i nasiał kąkolu między pszenicę, i odszedł.* Wskazuje w ten sposób, iż błąd następuje po prawdzie. Świadczy też w ten sposób o końcu rzeczy. Po prorokach bowiem będą psuedoprorocy, po Apostołach pseudoapostołowie, po Chrystusie zaś Antychryst. (...) Dlatego nie mówi, że nieprzyjaciel zasiał jakieś inne ziarno, lecz kąkol, który z wyglądu podobny jest do zboża. W tym ujawnia się złość diabła; wtedy bo-

wiem posiał, gdy już skończone było sianie, aby tak bardziej zniszczyć staranie rolnika.

Św. Augustyn: Mówi zaś: *Gdy zaś ludzie spali,* ponieważ niedbali byli przełożeni Kościoła lub też Apostołowie już nie żyli. (...) Skoro już diabeł posiał przewrotne błędy i fałszywe przekonania (...), ukrywa się i staje się niewidoczny. Stąd mówi się o nim: *i odszedł,* chociaż Pan w tej przypowieści (...) wszystkie zgorszenia i tych, którzy czynią nieprawość, oznacza przez kąkol.

Św. Jan Chryzostom: Następnie zaś opisuje postać heretyków, gdy mówi: *A gdy urosła trawa i owoc uczyniła, wtedy pokazał się i kąkol.*

Św. Augustyn: Lub inaczej można to rozumieć. Gdy człowiek duchowy zacznie rozsądzać wszystkie sprawy, wtedy zaczyna rozumieć błędy. Poznaje, że to, co słyszy lub czyta, jest sprzeczne z prawdą. (...) Może zacząć zastanawiać się, czemu chrześcijaństwem są nazywane tak liczne fałsze herezji. Dlatego mówi się: *Przystąpiwszy zaś słudzy gospodarza, rzekli mu: Panie, czyżeś nie posiał dobrego nasienia na roli swojej? Skąd więc ma kąkol?*

Remigiusz: Zbliżają się do Boga nie cieleśnie, lecz pragnieniem serca i umysłu. Przez niego pouczeni rozumieją, iż stało się z powodu przebiegłości diabła. Stąd mówi się: *I rzekł im: Nieprzyjazny człowiek to uczynił.*

Św. Hieronim: Diabeł dlatego jest nazwany nieprzyjaznym człowiekiem, ponieważ nie pomaga Bogu. Także w psalmie 9 napisano o nim: „Powstań, Panie, niech się nie wzmacnia człowiek".

Św. Jan Chryzostom: *A słudzy rzekli mu: Chcesz, pójdziemy i zbierzemy go?* Podkreślić trzeba pilność i miłość sług. Śpieszą bowiem usunąć kąkol, co wskazuje na ich troskę o zboże. Dbają nie o to, by kogoś ukarać, ale aby nie zginęło zboże.

Św. Hieronim: *I rzekł: Nie.* Dany jest czas na pokutę, my zaś także jesteśmy upominani, abyśmy nie porzucali szybko brata. Może się zdarzyć, że ten, który dziś jest skażony błędną nauką, jutro opamięta się i zacznie bronić prawdy. Dlatego mówi się: *byście przypadkiem zbierając kąkol, nie wykorzenili razem z nim i pszenicy.*

Św. Augustyn: *Dopuście obojgu róść aż do żniwa*, to znaczy do dnia sądu.

Św. Hieronim: Wydaje się to sprzeczne z tym, co mówi się w 1 Liście do Koryntian (5): „Wyrzućcie złego spośród siebie". Jeśli bowiem zabronione jest wykorzenienie i aż do czasu żniw trzeba zachować cierpliwość, to w jaki sposób należy wyrzucać niektórych spośród nas? Lecz między pszenicą a kąkolem, zanim dojrzeją, jest wielkie podobieństwo, i jest niemożliwe albo bardzo trudne ich rozpoznanie. Zatem najpierw napomina nas Pan, abyśmy nie wypowiadali wyroku słowem, które może być wątpliwe, lecz oddali sąd Bogu. Gdy nadejdzie dzień sądu, to Bóg nie tyle z racji podejrzenia przestępstwa, co ujawnienia winy, wyrzuci ze zgromadzenia świętych.

Remigiusz: *a czasu żniwa powiem żeńcom: Zbierzcie pierwej kąkol i zwiążcie go w snopki ku spaleniu, a pszenicą zgromadźcie do gumna mojego.* Żniwem jest nazwany czas trwogi, przez żniwo zaś jest oznaczony dzień sądu, w którym zostaną oddzieleni dobrzy od złych.

Św. Jan Chryzostom: Lecz dlaczego mówi: *Zbierzcie pierwej kąkol*? Aby nie bali się dobrzy, że razem z kąkolem zostanie zniszczona i pszenica.

Św. Hieronim: Gdy zaś mówi, że związany kąkol zostanie wrzucony w ogień, a pszenica zebrana w snopki, to jasne jest, iż heretycy i obłudnicy będą paleni ogniem piekielnym, święci natomiast, nazwani pszenicą, zostaną zebrani w niebieskich mieszkaniach.

Hraban Maur: Trzeba zauważyć, iż tam, gdzie mówi: *posiał dobre nasienie,* podkreśla dobrą wolę dla wybranych. Gdzie zaś mówi: *przyszedł nieprzyjaciel,* chce zachęcić do zachowania ostrożności. Kiedy zaś mówi o wzrastającym kąkolu: *Nieprzyjazny człowiek to uczynił,* daje nam przykład cierpliwości. Tam z kolei, gdy mówi: *byście przypadkiem zbierając kąkol,* daje przykład dobrej oceny, dodając natomiast: *Dopuście obojgu róść aż do żniwa,* poleca nam długomyślność, sprawiedliwość zaś, gdy mówi: *Zbierzcie pierwej kąkol i zwiążcie go w snopki ku spaleniu.*

Ewangelia św. Mateusza, 13, 31-35

W owym czasie: Taką przypowieść przedłożył Jezus rzeszom: Podobne jest królestwo niebieskie ziarnu gorczycznemu, które wziąwszy człowiek, posiał na roli swojej. Jest ono wprawdzie najmniejsze ze wszelkiego nasienia, ale kiedy urośnie, większe jest nad wszystkie jarzyny i staje się drzewem, tak że ptaki niebieskie przylatują i mieszkają na gałązkach jego. Inną przypowieść powiedział im: Podobne jest królestwo niebieskie do kwasu, który wziąwszy niewiasta, włożyła w trzy miary mąki, aż się wszystka zakwasiła. To wszystko mówił Jezus do rzeszy w przypowieściach, a bez przypowieści nie mówił im, aby się wypełniło to, co było powiedziane przez Proroka mówiącego: „Otworzę usta moje w przypowieściach, będę wypowiadał rzeczy skryte od założenia świata ”.

Św. Jan Chryzostom: Pan usuwa lęk o zbawienie przez przypowieść o gorczycy. Dlatego mówi się: *Taką przypowieść przedłożył Jezus rzeszom: Podobne jest królestwo niebieskie ziarnu gorczycznemu.*

Św. Hieronim: Królestwem niebieskim jest głoszenie Ewangelii i znajomość Pisma świętego, które prowadzi do życia. (...) To królestwo jest podobne do ziarna gorczycy.

Św. Augustyn: Ziarno gorczycy jest związane z gorliwością wiary albo też dlatego że, jak się mówi, usuwa trucizny.

Św. Hieronim: *które wziąwszy człowiek, posiał na roli swojej.* Wielu rozumie przez człowieka, który sieje na swoim polu, Zbawiciela, siejącego w duszach wierzących. Inni z kolei człowieka siejącego na swoim polu, czyli w swoim sercu. Któż zaś jest tym, który sieje, jeśli nie nasz duch, przyjmujący ziarno głoszenia, wspierający ziarno wilgocią wiary, sprawiając, że na polu jego serca wyrasta drzewo? Mówi się dalej: *Jest ono wprawdzie najmniejsze ze wszelkiego nasienia.* Głoszenie Ewangelii jest najmniejszą z nauk. Nie ma

bowiem dowodu, że Bóg stał się człowiekiem, że umarł, gdy głosi zgorszenie krzyża. Porównaj tę naukę z naukami filozofów, z ich księgami, blaskiem wypowiedzi czy kompozycji, a zobaczysz, czemu ziarno Ewangelii jest mniejsze od innych.

Św. Jan Chryzostom: Lub też dlatego jest najmniejsze, ponieważ uczniowie byli słabi, a jednak była w nich potem wielka siła, tak iż rozszerzyła ich głoszenie na cały świat. Dlatego mówi się: *ale kiedy urośnie, większe jest nad wszystkie jarzyny,* to znaczy inne nauki.

Św. Hieronim: Głoszenie ewangeliczne, które jawi się małe na początku, gdy wzrośnie w duszy wierzącego lub też zostanie rozsiane po całym świecie, nie jest wyciskane, lecz staje się drzewem, tak iż ptaki niebieskie (przez które winniśmy rozumieć bądź to dusze wiernych, bądź też moce Boże przeznaczone do służenia) przybywają i mieszkają w jego gałęziach. Dlatego mówi się: *większe jest nad wszystkie jarzyny i staje się drzewem, tak że ptaki niebieskie przylatują i mieszkają na gałązkach jego.* Sądzę, iż gałązkami ewangelicznego drzewa, które wyrasta z ziarna gorczycy, są rozmaite nauki, w których spoczywają wspomniane ptaki. Przybierzmy i my skrzydła gołębicy, abyśmy wzlatując na wysokość, mogli zamieszkać w gałęziach tego drzewa i tam uczynić sobie gniazda z tych nauk, a odchodząc od rzeczy ziemskich śpieszyć ku niebiańskim.

Sw. Grzegorz Wielki: Sam Chrystus jest ziarnem gorczycznym, które zasadzone w ogrodzie grobu, wzrosło na wielkie drzewo. Ziarnem bowiem było, gdy Chrystus umarł, drzewem, gdy zmartwychwstał. Ziarnem było przez uniżenie ciała, drzewem przez potęgę majestatu (...). W tych gałęziach spoczywają ptaki, ponieważ święte dusze, które na skrzydłach cnót wznoszą się z ziemskiego myślenia, w ich słowach i pociechach znajdują odpoczynek po trudach życia.

Św. Jan Chryzostom: Dla ukazania tego samego Pan podaje przypowieść o kwasie. Stąd mówi się: *Inną przypowieść powiedział im: Podobne jest królestwo niebieskie do kwasu.* Jakby mówił: Tak jak kwas przemienia swą mocą wielką ilość mąki, tak też i wy przemienicie cały świat. (...) Trzy miary odnoszą się do wszystkich. Użył bowiem określonej liczby dla oznaczenia nieokreślonej wielości.

Św. Augustyn: Lub też kwasem nazywa miłość, ponieważ powoduje poruszenie i pobudza. Niewiastą zaś nazywa mądrość.

Hraban Maur: Mówi zaś: *aż się wszystka zakwasiła,* ponieważ miłość złożona w naszych duszach winna wzrastać, aby przemienić cały umysł na miarę swej doskonałości. To, co tu się zaczyna, zostanie dopełnione w przyszłości.

Św. Hieronim: Niewiasta owa, która wzięła mąkę i ją zakwasiła, zdaje się głoszeniem apostolskim lub też Kościołem zebranym z różnych narodów. Bierze ona kwas, to znaczy rozumienie Pisma świętego i zakwasza trzy miary, aby duch, dusza i ciało w jedno zebrane, nie różniły się między sobą.

Św. Jan Chryzostom: Po tych przypowieściach, aby nikt nie sądził, iż Chrystus naucza jakichś nowinek, Ewangelista podaje proroka zapowiadającego taki sposób nauczania. Dlatego mówi się: *To wszystko mówił Jezus do rzeszy w przypowieściach.* (...) Nie dziw się zatem, jeśli Chrystus dyskutując o królestwie, wspomina ziarno i kwas. Mówił bowiem do ludzi nieuczonych i wymagających takiego sposobu.

Św. Hieronim: Nie przemawiał w przypowieściach do uczniów, ale do tłumów. Także dziś tłumy słuchają przez przypowieści. Dlatego też mówi się: *a bez przypowieści nie mówił im.*

Św. Augustyn: Czemu zaś przemawiał w przypowieściach, wyjaśnia to Ewangelista, gdy dodaje: *aby się wypełniło to, co było powiedziane przez Proroka mówiącego: „ Otworzę usta moje w przypowieściach, będę wypowiadał rzeczy skryte od założenia świata ”.*

Św. Hieronim: To świadectwo zostało wzięte z psalmu 77. (...) Trzeba wiedzieć także, że nie tylko Dawid, lecz również inni (którym imionom przypisano psalmy, pieśni czy hymny), są nazywani prorokami, jak na przykład Asaf, Iditun, Heman Efraita i inni, których wymienia Pismo święte. To, co jest powiedziane w osobie Boga: *Otworzę usta moje w przypowieściach,* trzeba uważniej rozważyć, a odkryje się wówczas, że opisuje to wyjście Izraela z Egiptu i wszystkie znaki opowiedziane w księdze Wyjścia. Dzięki temu rozumiemy, że wszystko, co zostało opisane, należy rozumieć przenośnie, i że ujawnią ukryte tajemnice. Zbawiciel obiecał, że to wyjaśni,

mówiąc: *Otworzę usta moje w przypowieściach, będę wypowiadał rzeczy skryte od założenia świata.*

Glosa: Jakby mówił: To, co najpierw mówiłem przez proroków, teraz we własnej osobie otwieram usta w przypowieściach i wydobywam ze skarbca mej tajemnicy. Ujawnię tajemnice, które były ukryte od założenia świata.

Ewangelia św. Mateusza, 20,1-16

W owym czasie: Powiedział Jezus uczniom swoim tę przypowieść: Podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi gospodarzowi, który wyszedł bardzo rano najmować robotników do winnicy swojej. A zawarłszy umowę z robotnikami po denarze za dzień, posłał ich do winnicy swojej. I wyszedłszy około trzeciej godziny, ujrzał innych stojących na rynku, próżnujących. I rzekł im: Idźcie i wy do winnicy mojej, a co będzie sprawiedliwe, dam wam. A oni poszli. I znowu wyszedł około szóstej i dziewiątej godziny, i tak samo uczynił. Około zaś jedenastej wyszedł i znalazł innych stojących, i rzekł im: Co tu stoicie cały dzień próżnując? Rzekli mu: Bo nas nikt nie najął. Rzekł im: Idźcie i wy do winnicy mojej. Lecz gdy wieczór nadszedł, rzekł pan winnicy rządcy swemu: Zawołaj robotników i oddaj im zapłatę, począwszy od ostatnich aż do pierwszych. Gdy więc przystąpili ci, którzy około jedenastej godziny przyszli, wzięli po denarze. A przyszedłszy i pierwsi mniemali, że więcej otrzymają, ale i wzięli i oni po denarze. A wziąwszy, szemrali przeciw gospodarzowi, mówiąc: Ci ostatnijedną godzinę pracowali, a uczyniłeś ich równymi nam, którzyśmy znosili ciężar dnia i upału. A odpowiadając jednemu z nich, rzekł: Przyjacielu! Nie czynię ci krzywdy: czyżeś się ze mną za denara nie umówił? Weź, co twoje jest, a idź; chcę też i temu ostatniemu dać jako i tobie. Czyż mi nie wolno czynić tego, co chcę? Czy oko twoje złośliwe jest, że ja jestem dobry? Tak oto ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi; albowiem wielu jest wezwanych, ale mało wybranych.

Św. Jan Chryzostom: *Podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi gospodarzowi.* Człowiekiem gospodarzem jest Chrystus, dla którego niebo i ziemia to jakby jeden dom, rodzina zaś to stworzenia niebieskie, ziemskie i podziemne. Winnicą jest zaś sprawiedliwość, w której różne odmiany są niczym winoroślą, na przykład: łaska-

wość, czystość, cierpliwość czy inne. Wszystkie te cnoty są ogólnie nazywane sprawiedliwością. Ludzie są tymi, którzy uprawiają winnicę, stąd mówi się: *który wyszedł bardzo rano najmować robotników do winnicy swojej.* Bóg zaś dał swoją sprawiedliwość w nasze zmysły, nie dla swej korzyści, ale dla naszej. Wiedzcie zatem, iż jesteśmy ustanowieni jako najemnicy. Nikt zaś nie bierze najemnika tylko po to, aby jadł to, co wypracuje, tak też i my nie dlatego zostaliśmy powołani przez Chrystusa, aby robić to, co jest dla nas korzystne, lecz aby pracować dla chwały Bożej.

Św. Grzegorz Wielki: Gospodarz, to znaczy nasz stwórca, posiada winnicę, to jest Kościół powszechny, który począwszy od sprawiedliwego Abla aż do ostatniego wybranego, który ma się narodzić przy końcu świata, wydał tylu świętych, niczym latorośle. Dla pouczenia zaś swego ludu, jakby dla uprawiania winnicy, Pan nie przestaje posyłać do niej robotników. Najpierw przez Ojców, potem przez uczonych w Piśmie, następnie przez proroków, na koniec przez Apostołów, nie przestaje troszczyć się o nią. (...) Ranek zaś świata to czas od Adama do Noego, i dlatego mówi się: *który wyszedł bardzo rano najmować robotników do winnicy swojej.* Wymienia też miarę umowy, mówiąc: *A zawarłszy umowę z robotnikami po denarze za dzień.*

Orygenes: Sądzę, że denar oznacza tu zbawienie.

Remigiusz: Denar był monetą wartą dziesięć innych i posiadał wyobrażenie króla. Słusznie zatem przez denar została oznaczona nagroda dla zachowujących przykazania. Pięknie zaś mówi: *zawarłszy umowę z robotnikami po denarze za dzień*, ponieważ każdy trudzi się na polu świętego Kościoła w nadziei przyszłej odprawy.

Św. Grzegorz Wielki: Trzecia zaś godzina trwała od Noego do Abrahama. Mówi się o niej: *I wyszedłszy około trzeciej godziny, ujrzał innych stojących na rynku, próżnujących.*

Orygenes: Rynek zaś to wszystko, co jest poza winnicą, to jest poza Kościołem Chrystusowym.

Św. Grzegorz Wielki: Kto zaś żyje dla siebie, kto pasie się cielesnymi pożądaniami, słusznie jest oskarżony o próżnowanie, ponieważ nie zabiega o owoc Boży.

Św. Jan Chryzostom: *Irzekł im: Idźcie i wy do winnicy mojej.* Zauważ, że tylko pierwszym przysługuje zapłata denara. Innych zaś najmuje na niepewnych warunkach, mówiąc: *a co będzie sprawiedliwe, dam wam.* Pan wiedząc, iż upaść miał Adam, i wszyscy potem mieli zginąć w potopie, czyni z nim pewną umowę, aby nie mówił, że dlatego zaniedbał sprawiedliwość, ponieważ nie poznał nagrody, jaką miał otrzymać. Z tymi zaś nie czyni umowy, ponieważ był już przygotowany dać to, czego najemnicy nie oczekiwali.

Św. Grzegorz Wielki: Szósta godzina to ta od Abrahama aż do Mojżesza. Dziewiąta zaś trwa od Mojżesza do przyjścia Pana. Stąd mówi się: *I znowu wyszedł około szóstej i dziewiątej godziny, i tak samo uczynił.*

Św. Jan Chryzostom: Dlatego zaś łączy ze sobą godzinę szóstą i dziewiątą, ponieważ o szóstej i dziewiątej powołał żydów i częściej zawierał z ludźmi przymierza, jakby określając zbawienie wszystkich, gdy już nadszedł czas.

Św. Grzegorz Wielki: Jedenasta zaś godzina trwa od przyjścia Pana aż do końca świata. Robotnik najęty rano, potem o trzeciej, szóstej i dziewiątej godzinie to dawny lud żydowski, który w wybranych swoich począwszy od powstania świata, gdy pragnął czcić Boga prawdziwą wiarą, jakby nie przestawał uprawiać winnicy.
O jedenastej zaś godzinie zostali wezwani poganie, dlatego mówi się: *Około zaś jedenastej wyszedł i znalazł innych stojących, i rzekł im: Co tu stoicie cały dzień próżnując?* Oni bowiem jakby stali cały dzień, skoro zaniedbali starania o swe życia, gdy świat istniał już tak długo. Lecz pomyślcie o tym, co odpowiedzieli zapytani. Mówi się bowiem: *Rzekli mu: Bo nas nikt nie najął.*

Św. Jan Chryzostom: Jaka jest nasza umowa, i nagroda z niej wynikająca? To obietnica życia wiecznego. Narody zaś nie poznały ani Boga, ani też Jego obietnic.

Św. Hilary: Ci zatem zostają posłani do winnicy, jak to jest powiedziane: *Rzekł im: Idźcie i wy do winnicy mojej.*

Hraban Maur: Po pracach dnia zostaje wypłacona zapłata, w czasie do tego odpowiednim: *Lecz gdy wieczór nadszedł,* to jest wtedy dzień całego świata nachyli się ku wieczorowi.

Św. Jan Chryzostom: Zauważ, że wypłaca zapłatę wieczorem, nie zaś rano następnego dnia. Sąd nadejdzie potem dla świata teraz trwającego, a każdy otrzyma swoją zapłatę. Co jest słuszne z dwóch powodów. Pierwszy to ten, że sama przyszła szczęśliwość to nagroda sprawiedliwości, dlatego nie na tym świecie zostanie udzielona, lecz po nim. Następnie zaś, że nadejście tego dnia jest poprzedzone sądem, by grzesznicy nie widzieli jego szczęścia. Mówi się bowiem: *rzeki pan winnicy rządcy swemu,* to znaczy Syn Duchowi Świętemu.

Glosa: Lub też Ojciec Synowi, ponieważ Ojciec działa przez Syna, a Syn przez Ducha Świętego, lecz nie z powodu różnicy natur czy godności.

Remigiusz: Lub też Pan Jezus Chrystus sam jest gospodarzem i opiekunem winnicy, tak samo jak sam jest bramą i odźwiernym. On sam przyjdzie na sąd, aby każdemu oddać na podstawie tego, co czynił. Woła zaś najemników i daje im zapłatę, skoro wszyscy zgromadzą się na sąd, aby każdy otrzymał na miarę swych czynów.

Orygenes: Pierwsi zaś najemnicy, mający świadectwo przez wiarę, nie przyjęli Bożej obietnicy, dla nas coś lepszego przygotował gospodarz, aby dopełniło się nie bez naszego udziału. A ponieważ dostąpiliśmy miłosierdzia, to oczekujemy, że pierwsi otrzymamy nagrodę, ponieważ jesteśmy Chrystusa. Po nas zaś ci, którzy przed nami się trudzili. I dlatego mówi się: *Zawołaj robotników i oddaj im zapłatę, począwszy od ostatnich aż do pierwszych.*

Św. Grzegorz Wielki: *Gdy więc przystąpili ci, którzy około jedenastej godziny przyszli, wzięli po denarze.* Takiego samego denara otrzymali ci, którzy pracowali od jedenastej (którego pragnęli całym pożądaniem) i ci, którzy pracowali od pierwszej. Ta sama bowiem nagroda życia wiecznego jest dla tych, którzy są wybrani, niezależnie czy zostali powołani na początku świata, czy też na jego końcu przychodzą do Boga.

Św. Jan Chryzostom: *A przyszedłszy i pierwsi, mniemali, że więcej otrzymają, ale i wzięli i oni po denarze. A wziąwszy, szemrali przeciw gospodarzowi.* Jeśli zaś prawdą jest to, co powiedzieliśmy, że i pierwsi i ostatni żyli w swoim czasie, i nie mniej ani więcej, ale

dla każdego jego śmierć jest zakończeniem, to czemu mówią: *Ci ostatni jedną godzinę pracowali, a uczyniłeś ich równymi nam, którzyśmy znosili ciężar dnia i upału?* Ponieważ jest w nas wielka moc do czynienia sprawiedliwości, gdy wiemy, że blisko już jest koniec świata. Dlatego też i Chrystus nas umacniając, powiedział w innym miejscu: „Przybliżyło się królestwo niebieskie". Oni zaś w swej słabości wiedzieli, że długo jeszcze istnieć będzie świat. Chociaż zatem nie żyli przez cały ten czas, to jednak jakby znosili ciężary wszystkich czasów.

Św. Grzegorz Wielki: My zaś, którzyśmy przyszli o jedenastej godzinie, po trudzie już nie szemrzemy, ponieważ już po przyjściu Pana, żyjąc na tym świecie, zaraz jesteśmy wprowadzani do królestwa, skoro tylko opuścimy ciała.

Remigiusz: *A odpowiadając jednemu z nich, rzekł: Przyjacielu! Nie czynię ci krzywdy.* Ten jeden może oznaczać tych, którzy uwierzyli, będąc żydami. Nazywa ich przyjaciółmi z powodu ich wiary.

Św. Hieronim: *czyżeś się ze mną za denara nie umówił?* Denar posiada przedstawienie króla. Otrzymałeś zatem to, co tobie obiecałem, to znaczy mój obraz i podobieństwo.

Remigiusz: *Weź, co twoje jest, a idź.* To znaczy, odbierz swoją nagrodę, i wejdź do chwały. *Chcę też i temu ostatniemu*, to znaczy narodom pogańskim, *dać* nagrodę, *jako i tobie.*

Św. Grzegorz Wielki: A skoro samo osiągnięcie królestwa wynika z dobroci woli Boga, to słusznie jest dodane: *Czyż mi nie wolno czynić tego, co chcę?* Głupio jest bowiem człowiekowi szemrać przeciw dobroci Boga. Można by narzekać, gdyby nie dał tego, co obiecał, a nie gdyby nie dawał tego, czego nie obiecywał. Stąd słusznie jest dodane: *Czy oko twoje złośliwe jest, że ja jestem dobry?*

Remigiusz: Oko oznacza tu wejrzenie. (...) Chrystus ujawnia, do czego zaś zmierzają przypowieści, gdy mówi: *Tak oto ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi.*

Św. Jan Chryzostom: Pierwszych nazywa ostatnimi, a ostatnich pierwszymi, nie dlatego, iż ostatni są godniejsi od pierwszych, lecz że są sobie równi, a nie ma żadnej między nimi różnicy z powodu czasu. To zaś, co mówi: *albowiem wielu jest wezwanych, ale mało*

wybranych, nie odnosi się do samych świętych, ale do pogan. Wielu z nich zostało powołanych, ale mało zostanie wybranych.

Św. Grzegorz Wielki: Wielu dochodzi do wiary, a jednak do królestwa niebieskiego mało wchodzi. Wielu idzie za Pana głosem, lecz uciekają postępowaniem. Dwie rzeczy winniśmy wziąć tu pod uwagę. Pierwsza, aby każdy niewiele o sobie sądził, bo chociaż został wezwany do wiary, to jednak nie wie, czy godny jest wybrania do królestwa. Po drugie, aby każdy widząc swego bliźniego spętanego przez wady, nie ośmielił się tracić nadziei. Nie zna bowiem skarbów bożego miłosierdzia.

SZEŚĆDZIESIĄTNICA

Ewangelia św. Łukasza, 8, 4-15

W owym czasie: Gdy zaś wielka rzesza schodziła się i z miast spieszyli do niego, rzekł przez podobieństwo: Wyszedł, który sieje, siać nasienie swoje. A gdy siał, jedno upadło koło drogi, i zdeptane zostało, a ptaki niebieskie wydziobały je. A drugie upadło na opokę, a gdy wzeszło, uschło, bo nie miało wilgoci. A inne padło między ciernie, a gdy ciernie razem wzrosły, przydusiły je. A inne padło na ziemię dobrą; a gdy wzrosło, wydało owoc stokrotny. To mówiąc, wołał: Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha. Ipytali go uczniowie jego, co by to była za przypowieść? A on im rzekł: Wam dane jest znać tajemnice królestwa Bożego, a innym przez przypowieści, aby widząc nie widzieli, a słysząc nie rozumieli. Jest zaś ta przypowieść: Nasieniem jest słowo Boże. A którzy koło drogi są, ci są, co słuchają, a potem przychodzi diabeł i wybiera słowo z serca ich, aby uwierzywszy, nie byli zbawieni. A którzy na opokę, ci są, którzy gdy słyszą, z weselem przyjmują słowo, ale korzenia nie mają; ci do czasu wierzą, i w czasie próby odstępują. Które zaś padło między ciernie, ci są, którzy usłyszeli, a odszedłszy, od trosk i bogactw i rozkoszy życia bywają zaduszeni, i nie przynoszą owocu. A które na ziemię dobrą, ci są, co dobrym a wybornym sercem usłyszawszy, zachowują słowo, i owoc przynoszą w cierpliwości.

Teofilakt: To, co zapowiadał Dawid w osobie Chrystusa, w psalmie 77: „Otworzę w podobieństwach usta moje”, to sam Pan wypełnia. Stąd mówi się: *Gdy zaś wielka rzesza schodziła się do niego, rzekł przez podobieństwo.* Przemawia zaś Pan przez podobieństwa-przypowieści, najpierw aby uważniejszymi uczynić słuchaczy. Ludzie bowiem zwykle pobudzeni są przez rzeczy zakryte i oczekują wyjaśnień. Ponadto mówi tak, aby niegodni nie uchwycili tajemnic, które są ukazywane.

Orygenes: I dlatego znacząco mówi: *Gdy zaś wielka rzesza schodziła się do niego.* Nie wielu bowiem, lecz nieliczni są ci, którzy przez wąską drogę wchodzą do życia. Dlatego Mateusz Ewangelista mówi, że poza domem Chrystus nauczał przez przypowieści, a w domu wyjaśnia uczniom ich sens.

Sw. Beda: *Wyszedł, który sieje, siać nasienie swoje.* Przez owego siewcę możemy najlepiej rozumieć Syna Bożego, który z łona Ojca, do którego stworzenia nie mają dostępu, wychodząc, po to przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie.

Św. Jan Chryzostom: Wyszedł zaś Ten, który jest wszędzie, nie z racji miejsca, lecz przez cielesne przybranie do nas się przybliżył. Stosownie nadejście Chrystusa jest oznaczone jako wyjście. Byliśmy bowiem wyłączeni przez Boga, i tak jak potępieni i buntownicy, odrzuceni. Kto zaś chce ich pojednać, wychodząc na zewnątrz przemawia do nich, aż uczyniwszy godnymi królewskiego spojrzenia, wprowadza ich. Tak też i Chrystus uczynił.

Teofilakt: Jako jedyny siewca wyszło Słowo Boże, siejąc nowe ziarno, mianowicie tajemnice królestwa bożego. (...) Nie przestaje zaś Syn Boży zawsze siać w naszych duszach i nie tylko gdy poucza, lecz także gdy stwarza, sieje w naszych duszach dobre ziarno.

Tytus: Wyszedł, aby siać swoje ziarno, nie wziął zaś słowa jakby pożyczonego, ponieważ jest On Słowem Boga żywego z racji natury. Nie jest bowiem własnym ziarno siane przez Piotra czy Jana, lecz otrzymali je. Chrystus zaś sieje własne ziarno, głosząc własną naukę. Dlatego też i mówili żydzi (J 7): „Jakże ten umie Pismo, skoro się nie uczył?”.

Euzebiusz: Poucza też, iż dwie są grupy tych, którzy przyjmują słowo. Pierwsi to ci, którzy godni są powołania do nieba, lecz odchodzą od łaski przez niedbałość i gnuśność. Drugi to ci, którzy pomnażają ziarno przez dobre uczynki.

Teofilakt: *A gdy siał, jedno upadło koło drogi.* Nie mówi, że siewca rzucił tam ziarno, lecz że samo tam upadło. Kto zaś sieje, naucza prawej nauki. Lecz mowa różnie wpływa na słuchaczy, tak iż niektórzy z nich są nazwani drogą.

Św. Cyryl: *i zdeptane zostało, a ptaki niebieskie wydziobały je.*

Sucha i nieuprawiona jest wszelka droga, ponieważ jest przez wszystkich deptana i żadne z nasion nie może się na niej utrzymać. Tak więc boże pouczenie nie przenika tych, którzy mają serca nieczułe, aby mogły wydać chwałę cnót. Tacy są drogą uczęszczaną przez duchy nieczyste. Są też inni, lekko traktujący wiarę w sobie jakby z powodu prostoty słów. Wierze tych brakuje korzenia i o nich też się mówi: *A drugie upadło na opokę, a gdy wzeszło, uschło, bo nie miało wilgoci.*

Św. Beda: Skałą nazywa serce twarde i dzikie.

Euzebiusz: Są też i jeszcze inni, którzy przez zazdrość i pożądanie, i troski doczesne, które są nazwane cierniami, sprawiają, iż posiane ziarno zostaje przytłumione. O nich mówi się: *A inne padło między ciernie, a gdy ciernie razem wzrosły, przydusiły je.*

Św. Jan Chryzostom: Tak jak ciernie nie pozwalają wzrosnąć ziarnu, lecz przez swe zagęszczenie przyduszają, tak też martwiący się tylko o życie teraźniejsze nie mogą wydać owocu duchowego.

Św. Cyryl: Są zaś ziemią tłustą i żyzną dusze zacne i dobre, które głęboko przyjmują ziarna słowa i zatrzymują je i rozwijają. O takich zaś mówi się: *A inne padło na ziemię dobrą; a gdy wzrosło, wydało owoc stokrotny.* Gdy bowiem padnie słowo boże w umysł wolny od wszelkiego zamieszania, to wtedy wypuszcza głęboko korzenie i wzrasta niczym kłos i odpowiednio dojrzewa.

Św. Beda: Chrystus nazywa owoc stokrotny owocem doskonałym. Liczba dziesięć jest zawsze traktowana jako doskonała, ponieważ czujność zawiera się w dziesięciu przykazaniach. Dziesięć zaś pomnożone przez siebie daje sto, i dlatego przez sto jest oznaczona wielka doskonałość.

Św. Cyryl: Jakie jest zaś znaczenie porównania, poznajmy dzięki Temu, który ją ułożył. Mówi bowiem: *To mówiąc, wołał: Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha.*

Św. Bazyli Wielki: Słuchanie jest właściwe rozumowi. Dlatego w ten sposób Pan pobudza do uważnego zapamiętania tego, co nastąpi dalej.

Św. Beda: Ile razy takie upomnienie pojawia się w Ewangeliach albo w Apokalipsie, to wskazuje na coś tajemniczego i wzywa nas

do uważnego badania. Dlatego uczniowie nie znając sensu, pytają Zbawiciela. Mówi się bowiem: *I pytali go uczniowie jego, co by to była za przypowieść?*

Euzebiusz: Pan wskazuje im na przyczynę, dlaczego przemawiał do tłumów przez przypowieści: *A on im rzekł: Wam dane jest znać tajemnice królestwa Bożego.*

Teofilakt: Do tych, którzy są tego niegodni, mówi się w sposób ukryty. Dlatego jest dodane: *a innym przez przypowieści, aby widząc nie widzieli, a słysząc nie rozumieli.* Sądzą, iż oglądają, a jednak nie widzą; słyszą, lecz nie rozumieją. Tego rodzaju łaski nie udzielił im Chrystus, aby nie powstało przez to większe oskarżenie, jeśli poznaliby tajemnice Chrystusa, a potem odrzucili je. Kto bowiem poznał, a potem odrzucił, ciężej będzie ukarany.

Św. Grzegorz Wielki: Pan zaś zechciał wyjaśnić to, co powiedział wcześniej, abyśmy poznali, iż mamy szukać znaczenia w tych rzeczach, które przez niego samego zostały wyjaśnione. Mówi bowiem Chrystus: *Jest zaś ta przypowieść: Nasieniem jest słowo Boże.*

Euzebiusz: Wskazuje na trzy przyczyny niszczenia ziarna posianego w duszach. Niektórzy bowiem niszczą ziarno w sobie, dając łatwo posłuch tym, którzy chcą zwieść. O takich mówi się: *A którzy koło drogi są, ci są, co słuchają, a potem przychodzi diabeł i wybiera słowo z serca ich, aby uwierzywszy nie byli zbawieni.* (...) Inni zaś, skoro nie przyjmą głęboko słowa Bożego, łatwo zostają pokonani, gdy nadejdą trudności. O takich mówi się: *A którzy na opokę, ci są, którzy gdy słyszą, z weselem przyjmują słowo, ale korzenia nie mają; ci do czasu wierzą, i w czasie próby odstępują.* (...) Jeszcze zaś inni przytłumiają posiane ziarno bogactwami i pokusami, jakby cierniami. O nich mówi się: *Które zaś padło między ciernie, ci są, którzy usłyszeli, a odszedłszy, od trosk i bogactw i rozkoszy życia bywają zaduszeni, i nie przynoszą owocu.*

Św. Jan Chryzostom: Następnie Chrystus ukazuje dobrą ziemię, w przeciwieństwie do drogi, skały i cierni, gdy mówi: *A które na ziemię dobrą, ci są, co dobrym a wybornym sercem usłyszawszy, zachowują słowo, i owoc przynoszą w cierpliwości.* Ci bowiem, co są przy drodze, nie zachowują słowa, ale diabeł wyrywa im ziarno. Ci, któ-

rzy są na skale, nie znoszą w cierpliwości pokusy z powodu słabości. Ci zaś, którzy są w cierniach, nie przynoszą owocu, lecz są przyduszeni.

Św. Grzegorz Wielki: Ziemia zaś dobra wydaje owoc przez cierpliwość, ponieważ nic nie jest dobre z tego, co czynimy, jeśli nie znosimy jednocześnie zła wyrządzanego przez bliźnich. Owoc zaś wydają przez cierpliwość, skoro bowiem pokornie znoszą bicze, to po nich sami są przyjmowani do radości.

Ewangelia św. Łukasza, 18,31-43

W owym czasie: Wziął ze sobą Jezus dwunastu, i rzekł im: Oto wstępujemy do Jerozolimy i wypełni się wszystko, co napisane jest przez proroków o Synu Człowieczym. Będzie bowiem wydany poganom i będzie naigrawany, i ubiczowany, i opłwany; a ubiczowawszy, zabiją go, a dnia trzeciego zmartwychwstanie. A oni nic z tego nie zrozumieli, i było to słowo zakryte przed nimi, i nie rozumieli, co się mówiło. I stało się, gdy się przybliżał do Jerycha, pewien ślepy siedział przy drodze, żebrząc. A usłyszawszy rzeszę przechodzącą, pytał, co by to było. Ipowiedzieli mu, że Jezus Nazareński przechodzi. Izawołał, mówiąc: Jezusie, synu Dawidów, zmiłuj się nade mną. A ci, co szli na przedzie, łajali go, aby milczał. Lecz on tym więcej wołał: Synu Dawidów, zmiłuj się nade mną. Jezus zaś stanąwszy, kazał przyprowadzić go do siebie. A gdy się przybliżył, spytał go, mówiąc: Co chcesz, abym ci uczynił? A on powiedział: Panie, abym przejrzał. A Jezus mu rzekł: Przejrzyj, wiara twoja cię uzdrowiła. I natychmiast przejrzał, i szedł za nim, wielbiąc Boga. I cały lud, widząc to, oddał chwałę Bogu.

Św. Grzegorz Wielki: Zbawiciel przewidując, że Jego męka spowoduje zamieszanie w umysłach uczniów, zapowiada im znacznie wcześniej i karę swej męki i chwałę zmartwychwstania. Dlatego mówi się: *Wziął ze sobą Jezus dwunastu, i rzekł im: Oto wstępujemy do Jerozolimy i wypełni się wszystko, co napisane jest przez proroków o Synu Człowieczym.*

Św. Cyryl: Aby poznali, że wiedział wcześniej o swej męce i dobrowolnie do niej przystępuje, i by nie mówili: Dlaczego wpadł w ręce przeciwników Ten, który obiecał nas wybawić? Dlatego opowiada o męce wedle jej przebiegu, dodając: *Będzie bowiem wydany poganom i będzie naigrawany, i ubiczowany, i opłwany.*

Św. Jan Chryzostom: Zapowiedział to Izajasz prorok, mówiąc, w rozdziale 50: „Ciało moje dałem bijącym, a policzki moje szczypiącym; twarzy mojej nie odwróciłem od łających i plujących na mnie”. Prorok zapowiedział także krzyż, gdy mówi w rozdziale 53: „wydał na śmierć duszę swoją i ze złoczyńcami został policzony”. Dlatego też i dalej mówi: *a ubiczowawszy, zabiją go.* Ale Dawid zapowiada Jego zmartwychwstanie, mówiąc w psalmie 15: „Albowiem nie zostawisz duszy mojej w otchłani”. Stąd też mówi Chrystus: *a dnia trzeciego zmartwychwstanie.*

Św. Izydor: Nie mówi Chrystus, że zmartwychwstanie po trzech dniach, lecz trzeciego dnia, to znaczy po święcie Paschy, szabacie od wschodu aż do zachodu słońca, a po szabacie zmartwychwstał.

Św. Cyryl: Uczniowie zaś wtedy jeszcze nie rozumieli dokładnie tego, co zapowiadali prorocy. Po zmartwychwstaniu Chrystusa, zaczęli dopiero rozumieć sens Pisma świętego. Dlatego mówi się: *A oni nic z tego nie zrozumieli.*

Św. Beda: Ponieważ zaś uczniowie (...) przywykli, iż Chrystus często mówił do nich w przypowieściach, to gdy mówił coś o swej męce, traktowali to jako alegorię. Dlatego mówi się: *i było to słowo zakryte przed nimi, i nie rozumieli, co się mówiło.*

Św. Grzegorz Wielki: Ponieważ uczniowie byli jeszcze cieleśni i nie mogli zrozumieć słów tajemnicy, to dochodzi do cudu. Na ich oczach niewidomy odzyskuje wzrok, aby w nich utwierdzona została wiara przez ingerencję nieba. Stąd mówi się: *Istało się, gdy się przybliżał do Jerycha, pewien ślepy siedział przy drodze, żebrząc.*

Św. Cyryl: Wielki tłum otaczał Chrystusa, a niewidomy go jeszcze nie poznał, odczuwał zaś już następstwa, i tak uchwycił to, czego nie mógł zobaczyć. Dlatego mówi się: *A usłyszawszy rzeszę przechodzącą pytał, co by to było.* Widzący zaś powiedzieli mu zgodnie z powszechną opinią, skoro mówi się dalej: *Ipowiedzieli mu, że Jezus Nazareński przechodzi.* Niewidomy zaś zawołał zgodnie z prawdą; co innego mu powiedziano, co innego zaś sam głosi. Mówi się bowiem: *Izawołał, mówiąc: Jezusie, synu Dawidów, zmiłuj się nade mną.* Któż cię pouczył, człowieku? Czy wyczytałeś to w księgach, pozbawiony światła? Skąd wiedziałeś o światłości świata? Zapraw-

dę Pan oświeca niewidomych. (...) Dziwili się gorliwości jego wyznania. Niektórzy zaś próbowali osłabić jego wyznanie, dlatego mówi się dalej: *A ci, co szli na przedzie, łajali go, aby milczał. Lecz on tym więcej wołał: Synu Dawidów, zmiłuj się nade mną.* Dotarł głos wołającego w wierze do Chrystusa i wejrzał na wzywającego Go w wierze. Dlatego zaraz woła niewidomego i nakazuje mu przyjść. Stąd mówi się: *Jezus zaś stanąwszy, kazał przyprowadzić go do siebie,* aby mianowicie ten, który najpierw dotknął Go przez wiarę, przybliżył się także cieleśnie. *A gdy się przybliżył, spytał go, mówiąc: Co chcesz, abym ci uczynił?* (...) Chrystus pyta, nie tak jednak, jakoby nie wiedział, ale aby poznali stojący obok, że niewidomy nie prosi o pieniądze, lecz o boże działanie. (...) Dlatego mówi się dalej: *A on powiedział: Panie, abym przejrzał.*

Św. Jan Chryzostom: Gdy niewidomy wyraził swą prośbę, wtedy z wielką powagą Chrystus nakazuje, aby przejrzał. Mówi się bowiem: *A Jezus mu rzekł: Przejrzyj* (...). Zwróć jednak uwagę, co przyjął lekarz od tego, któremu udzielone zostało zdrowie: *wiara twoja cię uzdrowiła.* Z racji wiary zostają udzielone dobrodziejstwa; rozlewa się bowiem łaska, gdy przyjmuje ją wiara. (...) Głos Chrystusa zmienia się w światło dla chorego. Jest bowiem Słowo prawdziwym światłem. Niewidomy zarówno przed cudem okazał gorącą wiarę, i także po cudzie zachowuje wdzięczność. Mówi się bowiem: *I natychmiast przejrzał, i szedł za nim, wielbiąc Boga.*

Św. Cyryl: Wynika z tego, że z dwojakiej ślepoty został wyzwolony, cielesnej i intelektualnej. Nie mógłby bowiem uwielbiać Boga, gdyby go nie zobaczył naprawdę. I dla innych też stał się powodem do uwielbienia Boga. Mówi się bowiem: *I cały lud, widząc to, oddał chwałę Bogu.*

Św. Beda: Nie tylko z racji udzielonego daru, ale i wiary proszącego.

Św. Jan Chryzostom: Trzeba zastanowić się, czemu Chrystus człowiekowi uwolnionemu od demonów, który chciał iść za Nim, zakazuje tego, niewidomemu zaś nie zakazuje? Oba te polecenia nie są nierozumne. Tamtego posyła jako herolda, który ogłasza dobroczyńcę przez sam swój stan. Był to przecież niezwykły cud — zoba-

czyć chorego mającego teraz zdrowy umysł. Pozwala zaś iść za sobą uzdrowionemu niewidomemu, kiedy sam zmierza ku Jerozolimie, mając dokonać przez krzyż jeszcze doskonalszego cudu, aby ludzie mając w pamięci ostatni cud, nie sądzili, że Chrystus bardziej cierpiał z racji swej słabości niż swego miłosierdzia.

ŚRODA POPIELCOWA

Ewangelia św. Mateusza, 6,16-21

W owym czasie: Rzekł Jezus do swoich uczniów: Gdy zaś pościcie, nie bądźcie jak obłudnicy smutni: albowiem wyniszczają twarze swoje, aby się okazali ludziom, że poszczą. Zaprawdę powiadam wam, że wzięli zapłatę swoją. Ale ty, kiedy pościsz, namaść głowę swoją i umyj oblicze swoje, abyś się nie okazał ludziom, że pościsz, ale Ojcu swemu, który jest w skrytości; a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie. Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi, gdzie rdza i mól psuje, i gdzie złodzieje wykopują i kradną. Ale skarbcie sobie skarby w niebie, gdzie ani rdza, ani mól nie psuje, i gdzie złodzieje nie wykopują, ani nie kradną. Albowiem gdzie jest skarb twój, tam jest i serce twoje.

Św. Jan Chryzostom: Ta modlitwa jest mocna, która jest odmawiana w duchu pokornym i z sercem skruszonym. Ten zaś, kto używa przyjemności, nie może mieć ducha pokornego i serca skruszonego i dlatego jasne jest, że modlitwa bez postu jest słaba i uboga. Stąd też i dla tych, co proszą w jakiejkolwiek potrzebie, post jest pomocą w modlitwie. Dlatego też i Pan, po nauce o modlitwie, dołącza naukę o poście, mówiąc: *Gdy zaś pościcie, nie bądźcie jak obłudnicy smutni.* (...) Nie jest możliwe, aby nie odczuwał trudności ten, kto pości, lecz lepiej jest, gdy to post ukazuje ciebie, niż ty post. (...) Kto zaś z powodu trudności postu jest smutny, jest smutny prawdziwie, nie udaje zaś. Stąd o udających Pan mówi: *albowiem wyniszczają twarze swoje, aby się okazali ludziom, że poszczą.*

Św. Leon Wielki: Nie są czyste te posty, które nie wynikają z racji umiarkowania, lecz z udawania.

Św. Jan Chryzostom: Jeśli bowiem ktoś pości i udaje smutnego, jest obłudnikiem. O ile zaś bardziej niegodziwy jest ten, kto nie pości, lecz pokrywa swą twarz bladością, jako znakiem postu.

Remigiusz: Owoc zaś postu obłudników jest pokazany, gdy Chrystus mówi: *Zaprawdę powiadam wam, że wzięli zapłatę swoją,* to znaczy to, czego pożądali.

Glosa: Pouczył Pan, czego nie wolno czynić, teraz zaś poucza, co czynić należy, mówiąc: *Ale ty, kiedy pościsz, namaść głowę swoją i umyj oblicze swoje.*

Św. Hieronim: Mówi zgodnie z obyczajami Palestyny, gdzie w dni świąteczne zwykło się namaszczać głowy. Nakazuje przeto Chrystus, abyśmy byli weseli i radośni, gdy pościmy.

Glosa: *abyś się nie okazał ludziom, że pościsz, ale Ojcu swemu, który jest w skrytości.* To znaczy, Ojcu twemu niebieskiemu, który jest niewidzialny, albo który mieszka przez wiarę w sercu. Dla Boga pości, kto umartwia się z miłości dla niego, a co sobie odbiera, oddaje drugiemu.

Remigiusz: *a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie.* Wystarczy ci bowiem, że ten sam jest i badaczem sumień i dającym odpłatę.

Św. Jan Chryzostom: W sensie duchowym twarz oznacza sumienie duszy. Tak jak w wyglądzie człowieka przyjemna jest piękna twarz, tak w oczach Boga drogie jest czyste sumienie. Te twarze obłudnicy, którzy poszczą ze względu na ludzi, wyniszczają, oszukując zarówno Boga, jak i ludzi. Zawsze bowiem ma zniszczone sumienie ten, kto grzeszy.

Św. Leon Wielki: Post winien polegać nie tylko na ograniczeniu pożywienia, lecz przede wszystkim na wyzbyciu się wad. Do ograniczenia zarzewia cielesnych pożądań nic nie jest bardziej potrzebne jak to, abyśmy zawsze byli wolni od złej woli i oczyszczeni od niewłaściwego postępowania.

Św. Jan Chryzostom: Mówiąc zaś: *Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi*, zaraz dodaje: *gdzie rdza i mól psuje,* aby pokazać, że skarby tu na ziemi są przeszkodą, korzyść zaś dają skarby w niebie.

Hraban Maur: *Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi, gdzie rdza i mól psuje, i gdzie złodzieje wykopują i kradną.* Trzy rzeczy wymienia, zgodnie z trzema rodzajami bogactw. Metale są niszczone przez rdzę, ubrania przez mole. Inne są przed nimi zabezpieczone, jak na

przykład drogocenne kamienie. Dlatego Chrystus wskazuje na ogólną stratę, mianowicie złodziei, którzy mogą ukraść wszystkie bogactwa. (...) W sensie alegorycznym rdza oznacza pychę, która zasłania blask cnót. Mól, który niszczy skrycie ubrania, to zazdrość, która dobre starania rozdziera, a przez to niszczy jedność. Złodzieje natomiast to heretycy i demony, którzy zawsze są gotowi obrabować ludzi duchowych.

Św. Augustyn: *Ale skarbcie sobie skarby w niebie, gdzie ani rdza, ani mól nie psuje, i gdzie złodzieje nie wykopują, ani nie kradną.* Nieba nie rozumiemy tu jako czegoś cielesnego, ponieważ każde ciało można traktować jako ziemię. Cały świat winien odrzucić ten, kto gromadzi sobie skarby w niebie, o którym powiedziano (Ps 113): „Niebo nad niebiosa dla Pana", to znaczy na duchowym firmamencie. Gdzie indziej powiedziano (Mt 24): „Niebo i ziemia przeminą". Nie powinniśmy zatem umieszczać naszego skarbu w tym, co przeminie, ale w tym, co będzie trwać zawsze.

Św. Hieronim: *Albowiem gdzie jest skarb twój, tam jest i serce twoje.* To trzeba odnieść nie tylko do pieniędzy, ale do wszystkiego, co się posiada. Dla łakomego bogiem będzie brzuch, dla rozpustnego bogactwem będą miłosne pożądania. (...) Tam, gdzie będzie miał serce, tam też będzie i jego skarb.

Św. Jan Chryzostom: Lub inaczej można to rozumieć. Pokazuje tu Chrystus, jaka jest korzyść z czynienia jałmużny. Kto bowiem umieszcza swe skarby na ziemi, nie ma czego oczekiwać w niebie. Czegóż będzie wyglądał w niebie, w którym nic nie ma odłożonego? Stąd popełnia dwojaki błąd. Po pierwsze, ponieważ gromadzi złe rzeczy, a po drugie serce ma związane z ziemią. Z tych samych powodów podwójnie dobrze czyni ten, kto gromadzi w niebie.

Ewangelia św. Mateusza, 4,1-11

W owym czasie: Jezus był zaprowadzony na pustynię przez Ducha, aby był kuszony od diabła. A gdy pościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy, potem łaknął. Iprzystąpiwszy, kusiciel rzekł mu: Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, aby te kamienie stały się chlebem. On zaś odpowiadając, rzekł: Napisane jest: „Nie samym chlebem żyje człowiek, ale wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych Wtedy go wziął diabeł do świętego miasta i postawił go na ganku świątyni, i rzekł mu: Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się na dół; albowiem napisane jest, że „ aniołom swoim rozkazał o tobie, i będą cię na ręku nosić, byś przypadkiem nie zranił o kamień nogi swej ". Rzecze mu Jezus: Również napisane jest: „Nie będziesz kusił Pana Boga swego ". Wziął go znów diabeł na górę wysoką bardzo i ukazał mu wszystkie królestwa świata i chwałę ich, i rzekł mu: To wszystko dam tobie, jeśli upadłszy, oddasz mi pokłon. Wtedy rzekł mu Jezus: Idź precz, szatanie! Albowiem napisane jest: „Panu Bogu twemu kłaniać się będziesz i jemu samemu służyć będziesz Wtedy opuścił go diabeł, a oto aniołowie przystąpili i służyli mu.

Św. Jan Chryzostom: Po tym, jak został Pan ochrzczony przez Jana w wodach Jordanu, został wyprowadzony przez Ducha na pustynię, aby został ochrzczony ogniem kuszenia. Stąd mówi się: *Jezus był zaprowadzony na pustynię przez Ducha.* (...) Nie obawiaj się, skoro po chrzcie doznajesz większych pokus. Po to bowiem przyjąłeś broń, abyś nie upadł, lecz walczył. Dlatego zaś nie usuwa Bóg pokus od ciebie, najpierw abyś poznał jak mocniejszym się stałeś. Z kolei, abyś nie wynosił się z powodu wielkości daru. Po trzecie, aby diabeł przez doświadczenie poznał, iż zupełnie od niego odstąpiłeś. Po czwarte, abyś przez to mocniej dążył do Boga i wreszcie, abyś otrzymał znak powierzonego ci skarbu. Nie zbliżyłby się

bowiem szatan, aby kusić, gdyby nie widział cię ozdobionego wielkim zaszczytem.

Św. Grzegorz Wielki: Niektórzy zastanawiają się, przez jakiego ducha został wyprowadzony Jezus na pustynię, z racji tego, co powiedziano: *Wtedy go wziął diabeł do świętego miasta.* Lecz prawdziwie i bez żadnej wątpliwości trzeba przyjąć, iż został wyprowadzony przez Ducha Świętego, aby Jego Duch poprowadził Go tam, gdzie miał Go odnaleźć zły, aby kusić.

Św. Hieronim: Został wyprowadzony Chrystus, niejako schwytany, lecz pragnący walczyć.

Św. Jan Chryzostom: Do ludzi diabeł zbliża się, aby ich kusić. Do Chrystusa jednak nie mógł przyjść, dlatego sam Chrystus wychodzi przeciw diabłu. Dlatego mówi się: *aby był kuszony od diabła.*

Św. Grzegorz Wielki: Trzeba wiedzieć, że kuszenie dokonuje się trzema sposobami: przedłożeniem, przyjemnością i przyzwoleniem. Gdy my jesteśmy kuszeni, często popadamy w przyjemność albo przyzwolenie, ponieważ zrodzeni z grzechu ciała, sami w sobie znosimy to, co powoduje rozdarcie. Bóg natomiast, który wcielił się w dziewiczym łonie, na świat przyszedł bez grzechu, nie doznaje w sobie żadnego rozdarcia. Mógł natomiast być kuszony przez przedłożenie. Jego umysłu nie dotykała jednak przyjemność związana z grzechem. Stąd też całe kuszenie diabła dokonywało się na zewnątrz, nie zaś wewnątrz.

Św. Jan Chryzostom: Abyś zaś poznał, jak wielkim dobrem jest post i jaką bronią jest przeciw diabłu, i że po chrzcie nie ku swawoli, ale ku postowi trzeba się kierować, sam Chrystus pościł, nie jakoby potrzebował, ale aby nas pouczyć. (...) I wyznacza też miarę naszego postu, poszcząc przez czterdzieści dni i nocy. Dlatego mówi się: *A gdy pościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy* (...). Nie przedłużał postu bardziej niż Mojżesz czy Eliasz, aby przyjęcie ciała nie wydawało się pozorne. (...) Dlatego też i Pan wystąpił przeciw diabłu nie jako Bóg, lecz jako człowiek. A jeszcze bardziej jako i Bóg, i człowiek. Albowiem nie pragnąć przez czterdzieści dni nie jest rzeczą ludzką, pragnąć zaś nie jest właściwe Bogu. Dlatego zapragnął, aby nie był rozpoznany jako Bóg, i tak dać diabłu nadzieję na kuszenie

i odsunąć nieco swoje zwycięstwo. Dlatego mówi się: *potem łaknął* (...). Ponieważ diabeł widząc przez czterdzieści dni poszczącego Chrystusa, tracił już nadzieję, po tym jak odczuł, że Chrystus pragnie, zaczął mieć na nowo nadzieję. Stąd mówi się: *Iprzystąpiwszy kusiciel.* Jeśli zatem pościsz i jesteś kuszony, to nie mów, że utraciłeś owoc postu. Skoro bowiem twój post nie sprawił, że nie jesteś kuszony, to jednak sprawił, że nie uległeś tym pokusom.

Św. Grzegorz Wielki: Jeśli zaś zwrócimy uwagę na porządek kuszenia, to zastanówmy się, jak wspaniale jesteśmy uwolnieni od pokus. Starodawny wróg skusił pierwszego człowieka przez łakomstwo, gdy przekonał go do zjedzenia owocu z zakazanego drzewa. Po drugie, przez próżną chwałę, gdy rzekł: „Będziecie jako bogowie", przez chciwość, gdy powiedział: „znając dobre i złe". Chciwość nie dotyczy tylko pieniędzy, lecz także wyniesienia, gdy ponad miarę dąży się do wywyższenia. Przez co zaś spowodował diabeł upadek pierwszego człowieka, przez to samo uległ także Chrystusowi — drugiemu człowiekowi. Kusił Chrystusa łakomstwem, mówiąc: *powiedz, aby te kamienie stały się chlebem*, przez próżną chwałę: *Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się na dół,* przez pragnienie wywyższenia, gdy pokazał królestwa ziemskie, mówiąc: *To wszystko dam tobie.*

Św. Hieronim: *Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, aby te kamienie stały się chlebem.* Lecz dwie sprzeczności są w twej pokusie, diable: jeśli jest bowiem w Jego mocy, aby kamienie stały się chlebem, to na próżno kusisz Tego, kto posiada taką moc. Jeśli zaś nie może tego uczynić, to na próżno podejrzewasz w nim Syna Bożego.

Św. Jan Chryzostom: Tak jak diabeł innych zaślepia, tak teraz sam jest niewidzialnie zaślepiony przez Chrystusa. Odczuł bowiem, że Chrystus po czterdziestu dniach odczuł głód, a nie zrobił tego przez czterdzieści dni. Gdy podejrzewał, iż nie jest on Synem Bożym, nie pomyślał, że silny atleta może skorzystać z tego, co jest słabe, słaby zaś nie może wykorzystać tego, co jest mocne. Bardziej zatem przez to, iż przez tyle dni Chrystus nie odczuł głodu, winien zrozumieć, iż jest on Bogiem, niż przez to, że po tylu dniach odczuł głód, ponieważ był człowiekiem. Lecz mówił sobie: Mojżesz i Eliasz pościli przez czterdzieści dni, i byli zwykłymi ludźmi. Oni jednak

poszcząc odczuwali głód i pragnienie, Chrystus zaś dopiero po czterdziestu dniach.

Św. Hieronim: Zamiarem Chrystusa było zwycięstwo przez pokorę, i dlatego przeciwnika pokonuje świadectwami Prawa, nie zaś własną mocą, aby przez to zarazem i człowieka więcej uczcić i przeciwnika bardziej pokonać, ponieważ wróg rodzaju ludzkiego nie jakby przez Boga, lecz przez człowieka został pokonany. Dlatego mówi się: *On zaś odpowiadając, rzekł: Napisane jest: „Nie samym chlebem żyje człowiek, ale wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych ”.*

Hraban Maur: Świadectwo to pochodzi z księgi Powtórzonego Prawa. Jeśli zatem ktoś nie odżywia się słowem Bożym, ten nie żyje. Tak jak bowiem ciało ziemskie nie żyje bez cielesnego pokarmu, tak też i dusza nie może żyć bez słowa Bożego. Mówi się, że słowo pochodzi z ust Boga, gdy objawia swoją wolę przez świadectwa Pisma świętego.

Św. Jan Chryzostom: Potem zaczyna diabeł kusić Chrystusa próżną chwałą: *Wtedy go wziął diabeł do świętego miasta.*

Hraban Maur: Świętym miastem jest nazwana Jerozolima, w której była świątynia Boga, i Święte świętych i kult oddawany jedynemu Bogu według Prawa Mojżeszowego.

Remigiusz: Przez to jest pokazane, że diabeł nastaje na wiernych Chrystusa także w miejscach świętych.

Św. Grzegorz Wielki: Lecz gdy mówi się, iż Bóg i człowiek zarazem został wzięty przez diabła do miasta świętego, to uszy ludzkie, słysząc to, trwożą się. Diabeł jest przecież głową wszystkich niegodziwych. Cóż jest jednak dziwnego, iż Chrystus pozwolił wziąć się na górę, skoro pozwolił też ukrzyżować się przez jego członki?

Glosa: Diabeł bowiem zawsze kieruje ku rzeczom wysokim wynosząc przez próżność, aby móc zwieść. Dlatego też mówi się: *i postawił go na ganku świątyni.*

Remigiusz: Ganek był miejscem dla nauczycieli. Świątynia nie miała ostrego szczytu, tak jak nasze domy, lecz była płaska, zwyczajem przyjętym w Palestynie.

Glosa: Dlatego szatan bierze Chrystusa na ganek, gdyż chciał Go kusić próżną chwałą, ponieważ na katedrze nauczycieli było wielu

zwiedzionych próżną chwałą, a sądził, że będzie mógł zwieść Chrystusa właśnie w takim miejscu. Dlatego mówi się: *i rzekł mu: Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się na dół.*

Św. Hieronim: We wszystkich pokusach diabeł zmierza do tego, aby poznać, czy Chrystus jest Synem Bożym. Mówi zaś: *rzuć się na dół,* ponieważ głos diabła, który zawsze pragnie, aby ludzie upadli, może skłaniać, nie może jednak przymuszać.

Św. Ambroży: Ponieważ szatan ukazuje się jako anioł światłości i przygotowuje na wiernych pułapkę z Pisma świętego, to używa jego świadectw, nie aby pouczyć, lecz aby zwieść. Dlatego mówi się: *albowiem napisane jest, że „ aniołom swoim rozkazał o tobie, i będą cię na ręku nosić, byś przypadkiem nie zranił o kamień nogi swej ”.*

Św. Hieronim: Słowa te czytamy w psalmie 90 i są one proroctwem nie o Chrystusie, lecz o świętym mężu. Źle tłumaczy szatan Pismo święte.

Sw. Jan Chryzostom: Jeśli Chrystus jest niesiony przez Aniołów, to nie aby nie uraził o kamień swej nogi, jakby słaby, lecz z powodu czci, jako Pan. Szatanie, przeczytałeś, że Syn Boży na rękach jest niesiony. A czy nie czytałeś, że żmiję i bazyliszka będzie deptać? Lecz pierwsze podaje szatan jako pyszny, o drugim milczy jako chytry.

Glosa: Tekst ten tak trzeba wyjaśnić. Pismo święte mówi o jakimkolwiek dobrym człowieku, a Bóg Aniołom swoim, to znaczy duchowym sługom, nakazuje, aby go na rękach swoich, to jest swoimi przysługami, nieśli i strzegli, aby nie zranił swej nogi, to znaczy usposobienia umysłu, o kamień, czyli o stare Prawo, wypisane na tablicach kamiennych.

Św. Hieronim: Chrystus zasłania się tarczą prawdziwego sensu Pisma świętego przed fałszywymi strzałami diabła. Dlatego mówi się: *Rzecze mu Jezus: Również napisane jest: „Nie będziesz kusił Pana Boga swego ”.*

Św. Jan Chryzostom: Nie mówi zaś Chrystus: Nie będziesz kusił mnie, Pana Boga twego, lecz: *Nie będziesz kusił Pana Boga swego,* co może powiedzieć każdy człowiek Boży kuszony przez diabła, ponieważ kto kusi człowieka Bożego, ten kusi Boga. (...) Diabeł niepewny jeszcze po drugiej odpowiedzi, przystępuje do trzeciego ku-

szenia. Ponieważ Chrystus rozerwał więzy głodu, zniszczył sieci próżnej chwały, to teraz szatan zastawia sieci chciwości, jak to jest powiedziane: *Wziął go znów diabeł na górę wysoką bardzo*, z której szatan całą ziemię mógł lepiej od innych poznać. Im wyższa jest bowiem góra, tym rozleglejszy z niej rozciąga się widok. Dlatego mówi się z kolei: *i ukazał mu wszystkie królestwa świata i chwałę ich.* Pokazuje je, nie jakby On sam widział królestwa, miasta, ludy, złoto czy srebro, lecz pokazuje części świata, w których się one znajdują. To tak, jakbym wstąpiwszy na wysokie miejsce palcem wskazał ci: Oto tu jest Rzym albo Aleksandria, nie pokazując samego miasta, lecz stronę świata, w której się ono znajduje. Tak też i diabeł mógł Chrystusowi konkretne miejsca wskazywać palcem i wyrażać słowami zaszczyty każdego królestwa. Pokazanym jest nazwane także to, co jest przedstawione do zrozumienia.

Remigiusz: Ich chwałą nazywa złoto, srebro, drogie kamienie oraz wszystkie dobra doczesne.

Św. Hieronim: *i rzekł mu: To wszystko dam tobie.* Zuchwały i pyszny mówi diabeł wyniośle. Nie może przecież dać wszystkich królestw, skoro także święci mężowie byli królami przez Boga ustanowionymi.

Św. Jan Chryzostom: Lecz co dzieje się na świecie niegodziwego, na przykład kradzież czy kłamstwo, osiągnięte bogactwo, to może diabeł dać. Nie może bowiem diabeł dać bogactw tym, którym chce, lecz tylko tym, którzy chcą otrzymać od niego.

Glosa: *jeśli upadłszy, oddasz mi pokłon.* Oto jest starodawna pycha diabła. Tak jak na początku chciał stać się podobnym do Boga, tak teraz chce przypisać sobie kult właściwy Bogu.

Św. Jan Chryzostom: *Wtedy rzekł mu Jezus: Idź precz, szatanie!* Chrystus stawia kres kuszeniom diabła, aby nie posuwał się dalej.

Św. Hieronim: Nie jest tak, jak wielu sądzi, że tym samym zdaniem skarcony jest diabeł i Piotr. Do Piotra bowiem Chrystus powiedział: „Idź za mną, szatanie!”, to znaczy postępuj za mną ty, który sprzeciwiasz się mej woli. Do diabła zaś Chrystus mówi: *Idź precz*, a nie mówi mu: idź za mną, aby sens był taki: Idź w ogień wieczny, przygotowany tobie i twoim aniołom.

Remigiusz: *Idź precz,* to znaczy wspomnij, w jakiej chwale zostałeś stworzony, i w jaką nędzę popadłeś.

Św. Jan Chryzostom: Trzeba zauważyć, że Chrystus doznając pokus, gdy diabeł mówił mu: *Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się na dół,* nie był poruszony tym ani też nie zganił szatana. Teraz zaś, gdy diabeł przypisał sobie cześć właściwą Bogu, rozgniewał się i odrzucił go, mówiąc: *Idź precz.* Uczy nas w ten sposób, abyśmy nasze niesprawiedliwości wielkodusznie znosili, nawet zaś nie słuchali niesprawiedliwości wyrządzanych Bogu.

Św. Augustyn: *Albowiem napisane jest: „Panu Bogu twemu kłaniać się będziesz i jemu samemu służyć będziesz ”.* Jeden Pan nasz to sama Trójca, i tylko jej winniśmy służbę z racji pobożności. (...) Przez służbę winniśmy rozumieć kult należny Bogu.

Św. Jan Chryzostom: Diabeł zaś, jak można to zrozumieć, nie odchodzi jako posłuszny poleceniu, lecz odrzuca go boskość Chrystusa i Duch Święty, który był w Nim. Stąd mówi się: *Wtedy opuścił go diabeł.* Służy to naszemu pocieszeniu, ponieważ diabeł nie może kusić ludzi Bożych tak długo, jak chce, lecz tylko tyle, ile mu Chrystus pozwoli.

Św. Augustyn: *a oto aniołowie przystąpili i służyli mu.* Po kuszeniu zaś święci Aniołowie usługują Panu, przez co jeszcze bardziej ujawnia demonom, kim On jest.

Św. Grzegorz Wielki: Przez to także są ukazane obie natury jednej osoby Chrystusa: jako człowieka, którego kusi szatan, i jako Boga, któremu usługują Aniołowie.

Św. Jan Chryzostom: Rozważmy teraz krótko, co oznaczają kuszenia Chrystusa. Post to odejście od rzeczy złych, pragnienie jest ich pożądaniem, chleb zaś korzystaniem z nich. Kto zaś grzeszy, dla tego kamień staje się chlebem. Niech odpowie przeto kuszącemu diabłu, że człowiek nie żyje tylko korzystaniem z takiej rzeczy, lecz zachowywaniem przykazań Boga. Kiedy zaś ktoś jest nadęty, jakby był już świętym, wyprowadzany jest jakby do świątyni, a sądząc, iż znajduje się na wyżynach świętości, znajduje się na narożniku świątyni. To kuszenie wynika z pierwszego, ponieważ zwycięstwo pokusy dokonuje się przez chełpienie się i staje się racją wynio-

słości. Lecz zobacz, że Chrystus przyjmuje post aż do końca. Szatan wyprowadza go na świątynię, abyś i ty chętnie przystąpił do chwalebnej wstrzemięźliwości i byś nie nabył fałszywej świętości. Unikaj wyniosłości serca, a nie doznasz zniszczenia. Wstąpienie na górę to dążenie do bogactw i chwały tego świata, która zstępuje z pychy serca. Gdy zatem chcesz być bogaty, co oznacza wstąpienie na górę, zaczniesz myśleć o bogactwach i osiągnięciu zaszczytów, a wtedy książę tego świata pokaże ci swoje królestwo. Jeśli chcesz to osiągnąć, będziesz mu służył, przecząc sprawiedliwości Boga.

ŚRODA SUCHYCH DNI WIELKIEGO POSTU

Ewangelia św. Mateusza, 12, 38-50

W owym czasie: Odpowiedzieli Jezusowi niektórzy z doktorów i z faryzeuszy, mówiąc: Nauczycielu! Chcemy od ciebie znak widzieć. On zaś odpowiadając, rzekł im: Plemię złe i cudzołożne znaku szuka, a znak mu nie będzie dany, tylko znak Jonasza proroka. Albowiem jak był Jonasz w brzuchu wieloryba trzy dni i trzy noce, tak będzie Syn Człowieczy w sercu ziemi trzy dni i trzy noce. Mężowie niniwici powstaną na sądzie z tym plemieniem i potępią je, gdyż pokutę czynili na kazanie Jonaszowe; a oto tutaj więcej jest niźli Jonasz. Królowa z południa powstanie na sądzie z tym plemieniem i potępi je, gdyż przyjechała z krańców ziemi słuchać mądrości Salomonowej; a oto tutaj więcej jest niż Salomon. Gdy zaś nieczysty duch wyjdzie z człowieka, chodzi po miejscach suchych, szukając odpocznienia, a nie znajduje. Wtedy mówi: Wrócę do domu mego, skąd wyszedłem. Iprzyszedłszy, znajduje go pustym, umieconym i ozdobionym. Wtedy idzie i bierze ze sobą siedmiu innych duchów gorszych niż sam, i wszedłszy, mieszkają tam; i stają się ostateczne rzeczy człowieka owego gorsze niźli pierwsze. Tak będzie i z tym plemieniem niegodziwym. Gdy on to jeszcze mówił do rzeszy, oto matka jego i bracia stanęli przed domem, chcąc z nim mówić. A ktoś mu rzekł: Oto matka twoja i bracia twoi przed domem stoją, szukając cię. Lecz on odpowiadając, rzekł mówiącemu do siebie: Kto jest matką moją i którzy są braćmi moimi? I wyciągnąwszy rękę ku uczniom swoim rzekł: Oto matka moja i bracia moi. Albowiem ktokolwiek by spełnił wolę Ojca mego, któryjest w niebiosach, ten jest bratem moim i siostrą, i matką.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ Pan wiele razy zamykał bezczelny język faryzeuszy, to teraz oczekują od Niego cudów, o czym mówi zdumiony Ewangelista: *Odpowiedzieli Jezusowi niektórzy z doktorów i z faryzeuszy, mówiąc: Nauczycielu! Chcemy od ciebie*

znak widzieć. (...) Ich słowa są pełne pochlebstwa i szyderstwa. Najpierw Go znieważają, mówiąc, że jest opętany, teraz pochlebiają, nazywając Go nauczycielem. Z tej racji Pan ich mocno oskarża, jak to jest powiedziane: *On zaś odpowiadając, rzekł im: Plemię złe i cudzołożne znaku szuka.* Gdy Go oskarżali, łagodnie im odpowiadał, gdy zaś pochlebiają mu, ostro odpowiada, pokazując, że jest ponad tymi uczuciami: ani zniewagi nie prowadzą Go do gniewu, ani też nie jest osłabiony pochlebstwem. (...) Dlatego też i nazywa ich złym plemieniem, ponieważ zawsze byli niewdzięczni za dobrodziejstwa, a dobrze traktowani, stali się jeszcze gorsi.

Św. Hieronim: Osobliwie zaś mówi Chrystus: *plemię cudzołożne,* ponieważ opuściło Boga i, według słów proroka Ezechiela, połączyło się z wieloma kochankami.

Św. Jan Chryzostom: Stąd też pokazuje Chrystus, iż jest równy Ojcu, jeśli niewiara w Niego czyni plemię cudzołożnym.

Hraban Maur: Zaczyna z kolei odpowiadać, nawiązując nie do znaku z nieba, którego nie byli godni oglądać, lecz do znaku z otchłani. Uczniom swoim dał znak z nieba, gdy pokazał im chwałę szczęścia wiecznego najpierw jako zapowiedź na górze, a potem już wzięty do nieba. Dlatego mówi się: *a znak mu nie będzie dany, tylko znak Jonasza proroka.*

Św. Jan Chryzostom: Mówi im o zmartwychwstaniu, które mieli poznać dzięki temu, co miał wycierpieć: *tylko znak Jonasza proroka.* Krzyż bowiem nie byłby godny wiary, gdyby nie miał odpowiednich świadectw. Bez wiary w krzyż, także i zmartwychwstanie nie zasługiwałoby na wiarę. Dlatego nazywa to znakiem i przedstawia zapowiedź, aby uwierzono w prawdę. Dlatego mówi się: *Albowiem jak był Jonasz w brzuchu wieloryba trzy dni i trzy noce.*

Hraban Maur: Jonasz bowiem znaczy „Gołąb" albo „Bolejący" i jest znakiem Tego, na którego zstąpił Duch Święty pod postacią gołębicy i który poniósł nasze bóle. Ryba, która połknęła Jonasza, oznacza śmierć, jaką poniósł Chrystus na świecie. On trzy dni i trzy noce był we wnętrzach ryby, Chrystus zaś w grobie. Jonasz został wyrzucony na ziemię, Chrystus zaś zmartwychwstał do chwały.

Św. Jan Chryzostom: *Tak będzie Syn Człowieczy w sercu ziemi*

trzy dni i trzy noce. Nie mówi otwarcie, że zmartwychwstanie, ponieważ wyśmialiby go. Lecz w sposób ukryty wskazuje na to, aby Mu uwierzyli ci, których przeznaczył. Nie mówi też: W ziemi, lecz: *w sercu ziemi,* aby tak wskazać na grób i by nikt nie odnosił tego tylko do samej śmierci. Mówi też o trzech dniach, aby uwierzono, że prawdziwie umarł. (...) Potem z kolei wskazuje, że będą sprawiedliwie ukarani, mówiąc: *Mężowie niniwici powstaną na sądzie z tym plemieniem i potępią je.*

Św. Hieronim: Nie potępią mocą wyroku, lecz przez porównanie, jak to jest dodane: *gdyż pokutę czynili na kazanie Jonaszowe; a oto tutaj więcej jest niźli Jonasz.*

Św. Jan Chryzostom: Pan nie ogranicza się do tego, lecz dodaje jeszcze i inną zapowiedź, mówiąc: *Królowa z południa powstanie na sądzie z tym plemieniem i potępi je, gdyż przyjechała z krańców ziemi słuchać mądrości Salomonowej.* Ta zapowiedź więcej znaczy niż pierwsza. Jonasz bowiem poszedł do mieszkańców Niniwy. Królowa z południa nie oczekiwała, że Salomon do niej przyjdzie, lecz sama udała się do niego (...) z samego tylko pragnienia słów mądrości.

Św. Hieronim: Królową z południa jest Saba, o której czytamy w księdze Królewskiej i w księdze Kronik, która pomimo licznych trudności, zostawiając lud i władzę, przybyła do Judei słuchać mądrości Salomona i ofiarowała mu liczne dary.

Hraban Maur: Mieszkańcy Niniwy oznaczają tych, którzy przestają grzeszyć. Królowa zaś tych, którzy grzechu nie znają. Pokuta bowiem usuwa grzech, mądrość chroni przed nim.

Remigiusz: Pięknie zaś Kościół zebrany z narodów jest nazwany królową, bo przez obyczaje swoje poznał królowanie, o czym mówi Psalmista (Ps 44): „Stanęła królowa po prawicy twojej". Jest zaś królową południa, ponieważ płonie ogniem Ducha Świętego. Wiatr południowy oznacza Ducha Świętego. Salomon zaś znaczy „Czyniący pokój" i oznacza Tego, o którym powiedziano w Liście do Efezjan (2): „On bowiem jest naszym pokojem".

Św. Jan Chryzostom: Chrystus pokazuje także, że nie tylko w przyszłości, ale i teraz cierpią trudności. Rzeczy przyszłe zapo-

wiada im, korzystając z pewnego obrazu. Dlatego mówi: *Gdy zaś nieczysty duch wyjdzie z człowieka.*

Remigiusz: *chodzi po miejscach suchych, szukając odpocznienia.* Miejscami suchymi nazywa serca pogan pozbawione wody dającej zbawienie, to znaczy Pisma świętego i darów duchowych, serca dalekie od łaski Ducha Świętego. (...) Sądził zaś diabeł, że na zawsze znajdzie spoczynek wśród pogan, lecz jest dodane: *a nie znajduje*, ponieważ gdy ukazał się Syn Boży przez tajemnicę swego wcielenia, uwierzyły narody pogańskie.

Św. Hieronim: Gdy narody uwierzyły w Pana, to diabeł, nie znajdując miejsca wśród pogan, rzekł: *Wrócę do domu mego, skąd wyszedłem.* Mieszkałem wcześnie u żydów, zanim ich opuściłem. *Iprzyszedłszy, znajduje go pustym, umieconym i ozdobionym.* Była pusta świątynia żydów i nie było w niej Chrystusa, który powiedział (J 14): „Wstańcie, pójdźmy stąd" (...). *Wtedy idzie i bierze ze sobą siedmiu innych duchów.* Liczba siedem odnosi się albo do szabatu, albo do Ducha Świętego. Tak jak w księdze proroka Izajasza mówi się o różdżce wychodzącej z korzenia Jessego, na której spoczywa siedem duchów Pańskich, tak też siedem oznacza też siedem wad właściwych szatanowi. Słusznie też mówi się, że bierze on siedem innych duchów albo z powodu naruszenia szabatu albo z powodu grzechów głównych, przeciwnych siedmiu darom Ducha Świętego.

Hraban Maur: Wracając zaś do domu swego, z którego wcześniej wyszedł, *znajduje go pustym,* pozbawionym dobrych uczynków przez zaniedbanie, *umieconym,* to znaczy wolnym od poprzednich wad dzięki chrztowi, *ozdobionym* udawanymi cnotami przez hipokryzję.

Św. Hilary: Ponieważ wszystko było wcześniej powiedziane w mocy majestatu ojcowskiego, gdy oznajmiono Chrystusowi, iż na zewnątrz oczekuje Go matka i bracia, Ewangelista pokazuje, jak Chrystus odpowiada, mówiąc: *Gdy on to jeszcze mówił do rzeszy, oto matka jego i bracia stanęli przed domem, chcąc z nim mówić.*

Św. Hieronim: Trzeba wiedzieć, że słowa „bracia" używa się w Piśmie świętym w czterech znaczeniach: zrodzenia, narodu, pokrewieństwa i usposobienia. Z racji zrodzenia, jak Ezaw i Jakub. Z racji narodu, tak jak wszyscy żydzi są nazywają się braćmi, jak

mówi się w księdze Powtórzonego Prawa (17): „nie będziesz mógł uczynić królem człowieka z innego narodu, który by nie był bratem twoim”. Braćmi nazwani są z kolei ci, którzy należą do jednej rodziny, jak o tym czytamy w księdze Rodzaju (13): „Rzekł tedy Abram do Lota: Niech nie będzie swaru między mną a tobą, ponieważ braćmi jesteśmy”. Także z powodu usposobienia można ich nazwać braćmi. Szczególnie wszyscy chrześcijanie są braćmi, jak o tym mówi Zbawiciel (J 20): „Ale idź do braci moich”. Następnie także ogólnie, ponieważ wszyscy ludzie pochodzą od jednego ojca, i w równym stopniu jesteśmy związani pokrewieństwem, jak to mówi prorok Izajasz (66): „Mówili bracia wasi, nienawidzący was”. (...) W jakim sensie zostali użyci bracia Pańscy w Ewangelii? Czy z racji zrodzenia? Lecz przecież Pismo święte nie mówi, że byli oni synami Maryi czy Józefa. Z racji narodu? Jest to śmieszne, aby kilku zostało nazwanych braćmi tam, gdzie wszyscy byli żydami. Z racji usposobienia i ducha? To jest prawdziwe. Któż bowiem w większym stopniu był bratem Chrystusa niż Apostołowie, których Pan pouczał na osobności. *(…) A ktoś mu rzekł: Oto matka twoja i bracia twoi przed domem stoją, szukając cię.* Wydaje mi się, że ten, który obwieszcza, nie czyni tego przypadkowo, lecz jakby zastawiając pułapkę, czy Chrystus przedłoży więzy cielesne nad sprawy duchowe. Dlatego też i Pan nie odmawia wyjścia, jakoby wypierał się matki czy braci, lecz odpowiada zastawiaj ącemu pułapkę.

Św. Jan Chryzostom: Nie powiedział przecież Chrystus: Idź, powiedz jej, ponieważ nie jest moją matką, lecz zwraca mowę ku temu, który to obwieścił. Mówi się bowiem: *Lecz on odpowiadając, rzekł mówiącemu do siebie: Kto jest matką moją i którzy są braćmi moimi?*

Św. Hilary: Nie trzeba uważać, że Chrystus sądził lekceważąco o swojej matce, której podczas męki okazał największy wyraz troski.

Św. Jan Chryzostom: Lecz Chrystus pokazuje, iż bardziej winien troszczyć się o sprawy ojcowskie niż matczyne. Dlatego mówi się: *i wyciągnąwszy rękę ku uczniom swoim rzekł: Oto matka moja i bracia moi.*

Św. Grzegorz Wielki: Pan raczył nazwać wiernych swoimi uczniami, mówiąc w innym miejscu (Mt 28,10): „Idźcie, oznajmij-

cie braciom moim”. Skoro więc ktoś może stać się bratem, dochodząc do wiary, to trzeba też zastanowić się, w jaki sposób może też być i matką. Trzeba wiedzieć, że jest bratem albo siostrą Chrystusa przez wyznanie, matką zaś przez głoszenie. Jakby rodzi Pana ten, kto udziela Go w serce słuchającego. Staje się jego matką, gdy dzięki jego głosowi rodzi się w bliźnim miłość Pana.

Św. Jan Chryzostom: Jedynym powodem chwały jest czynienie woli Boga. Dlatego mówi się: *Albowiem ktokolwiek by spełnił wolą Ojca mego, który jest w niebiosach, ten jest bratem moim i siostrą, i matką.* Wiele kobiet błogosławiło świętej Dziewicy i jej łonu i życzyły sobie, by stały się takimi matkami. Cóż zatem stoi temu na przeszkodzie? Oto Chrystus ustanowił szeroką drogę i nie tylko dla samych kobiet, ale także dla mężczyzn, by stali się matką Boga.

Św. Hieronim: Skoro pytali i poszukiwali, posłali posłańca, otrzymali wreszcie odpowiedź, to mają wolną wolę i mogą wejść, jeśli zechcą w Chrystusa uwierzyć.

Ewangelia św. Jana, 5,1-15

W owym czasie: Był dzień święty żydowski, i poszedł Jezus do Jerozolimy. A jest w Jerozolimie Owcza sadzawka, którą po żydowsku nazywają Betsaida, mająca pięć krużganków. W tych leżało wielkie mnóstwo chorych, ślepych, chromych, wyschłych, którzy oczekiwali na poruszenie wody. Anioł Pański zstępował od czasu do czasu w sadzawkę, i poruszała się woda. A kto pierwszy wszedł do sadzawki po poruszeniu wody, stawał się zdrowym, jakąkolwiek byłby zdjęty chorobą. A był tam pewien człowiek od trzydziestu i ośmiu lat niemocą złożony. Gdy go Jezus ujrzał leżącego i poznał że długi już czas choruje, rzecze mu: Chcesz być zdrów? Odpowiedział mu chory: Panie! Nie mam człowieka, żeby mnie wpuścił do sadzawki, gdy poruszy się woda; gdy bowiem ja przychodzę, inny wstępuje przede mną. Rzecze mu Jezus: Wstań, weź łoże swoje, a chodź. I natychmiast stał się zdrowym ów człowiek, i wziął łoże swoje, i chodził. Był zaś szabat dnia tego. Mówili więc żydzi temu, który został uzdrowiony: Szabat jest, nie godzi się tobie nosić łoża twego. Odpowiedział im: Ten, który mnie uzdrowił, on mi rzekł: Weźmij łoże twoje, a chodź. Spytali go więc: Któż jest ten człowiek, który ci powiedział: Weźmij łoże twoje, a chodź? Ów zaś uzdrowiony nie wiedział, kto to był; Jezus bowiem usunął się od rzeszy, która była na miejscu. Potem znalazł go Jezus w świątyni, i rzekł mu: Oto już stałeś się zdrowym, już nie grzesz, aby ci się co gorszego nie zdarzyło. Odszedł ów człowiek, i oznajmił żydom, że to Jezus jest, który go zdrowym uczynił.

Św. Jan Chryzostom: *Był dzień święty żydowski, i poszedł Jezus do Jerozolimy.* Chrystus zawsze przychodził do Jerozolimy na święta, aby nie sądzono, iż sprzeciwia się Prawu, a przez to także wielu prostych ludzi pociągnąć przez znaki i naukę.

Św. Augustyn: *A jest w Jerozolimie Owcza sadzawka, którą po*

żydowsku nazywają Betsaida, mająca pięć krużganków. Sadzawka ta oraz woda oznaczają lud żydowski, jak mi się zdaje. Na to, że woda oznacza lud, wyraźnie wskazuje Apokalipsa św. Jana.

Św. Beda: Dobrze zaś została opisana sadzawka Owcza. Lud żydowski jest bowiem oznaczony przez owcę, zgodnie ze słowami psalmu 94: „My ludem pastwiska jego i owcami ręki jego".

Św. Jan Chryzostom: Najpierw dał Pan wodę oczyszczającą brudy cielesne i to, co traktowano jako zbrukanie, co jest związane z pogrzebem, trądem i temu podobnym. Następnie sprawił, że różne choroby były usuwane przez wodę. Stąd mówi się: *W tych leżało wielkie mnóstwo chorych, ślepych, chromych, wyschłych, którzy oczekiwali na poruszenie wody.* Pan, pragnąc mocniej doprowadzić ich do daru chrztu, nie tylko oczyszczał ich z brudu, lecz także uzdrawiał z chorób.

Św. Augustyn: Woda ta to jest lud żydowski, który był otoczony Pięcioksięgiem Mojżesza niczym pięcioma krużgankami. Uświadamiał on chorobę, lecz nie dawał uzdrowienia. Prawo bowiem przekonywało grzeszników o grzechu, lecz nie uwalniało z niego.

Św. Jan Chryzostom: Nie uzdrawiała sama woda, bo mogłoby to zawsze się dokonywać, lecz dzięki zstąpieniu Anioła. Dlatego mówi się: *Anioł Pański zstępował od czasu do czasu w sadzawkę, i poruszała się woda.* Tak samo i w ochrzczonych nie działa sama woda, lecz gdy przyjmie ona łaskę Ducha Świętego, odpuszcza grzechy. Zstępujący Anioł poruszał wodę, i udzielał przez to jej uzdrawiającej mocy. (...) Lecz słabość stawała się przeszkodą dla pragnącego dostąpić uzdrowienia. Dodaje się bowiem: *A kto pierwszy wszedł do sadzawki po poruszeniu wody, stawał się zdrowym, jakąkolwiek byłby zdjęty chorobą* (...). Działo się tak, iż tylko jeden zostawał uzdrowiony po poruszeniu wody, aby pouczeni zostali, że tak samo jak w wodzie były leczone wszystkie choroby, to podobnie, przez długi czas pobudzeni, aby wierzyli, że tak samo choroby duszy będą uleczone. (...) Chrystus wchodzi do miejsca, w którym leżało wielu chorych, z których wybiera jednego, aby został uzdrowiony, o którym mówi się ponadto: *A był tam pewien człowiek od trzydziestu i ośmiu lat niemocą złożony.* (...) Nie uzdrawia go Chrystus od razu, lecz najpierw czyni go sobie bliższym, przez zapytanie przygoto-

wując drogę do przyszłej wiary. (...) *Gdy go Jezus ujrzał leżącego i poznał, że długi już czas choruje, rzecze mu: Chcesz być zdrów?* Nie pyta go, aby się dowiedzieć (było to przecież niepotrzebne), lecz aby wzbudzić nadzieję w tym, który mając trzydzieści osiem lat, każdego roku oczekiwał uwolnienia z choroby, siedząc bez przerwy. (...) *Odpowiedział mu chory: Panie! Nie mam człowieka, żeby mnie wpuścił do sadzawki, gdy poruszy się woda; gdy bowiem ja przychodzę, inny wstępuje przede mną.* Nie znał Tego, który go pytał, a który miał go uzdrowić. Sądził zapewne, że Chrystus pomoże mu dostać się do wody. Lecz Chrystus pokazuje, że wszystko może uczynić swoim słowem. Dlatego mówi się: *Rzecze mu Jezus: Wstań, weź łoże swoje, a chodź* (...). Nie tylko go uzdrawia, ale i nakazuje odnieść swe łoże, aby wiarygodnym przez to uczynić cud, i by nikt nie sądził, że jest to tylko jakiś pozór. Nie mógłby przecież nieść łoża, gdyby jego członki nie zostały całkowicie i od razu uleczone. Słysząc zaś chory, iż Chrystus nakazuje mu i przemawia z mocą, nie wyśmiewa Go, mówiąc: Anioł zstępuje i porusza wodę, a tylko jednego uzdrawia, a ty sądzisz, że jesteś większy od Anioła? Lecz posłuchał i nie stracił wiary w Tego, który mu rozkazał, i został uzdrowiony. Dlatego mówi się: *I natychmiast stał się zdrowym ów człowiek, i wziął łoże swoje, i chodził.*

Św. Augustyn: *Był zaś szabat dnia tego. Mówili więc żydzi temu, który został uzdrowiony: Szabat jest, nie godzi się tobie nosić łoża twego.* Nie ganią Pana, że uzdrowił w szabat, (...) lecz tego, który niósł swoje łoże. Jakby mówili w ten sposób: Jeśli i zdrowie nie zostało przywrócone, to czyż wolno było nakazać coś do spełnienia? Lecz uzdrowiony broni się przed ganiącymi Tym, który mu przywrócił zdrowie. Stąd mówi się: *Odpowiedział im: Ten, który mnie uzdrowił, on mi rzekł: Weźmij łoże twoje, a chodź.* Jakby mówił: Czemuż nie miałem wykonać polecenia Tego, który mnie uzdrowił?

Św. Jan Chryzostom: *Spytali go więc: Któż jest ten człowiek, który ci powiedział: Weźmij łoże twoje, a chodź?* Nie pytają: Kim jest ten, który cię uzdrowił? Lecz pytają o to, co traktowano jako przekroczenie. Następnie mówi się: *Ówzaś uzdrowiony nie wiedział, kto to był; Jezus bowiem usunął się od rzeszy, która była na miejscu.*

Uczynił tak Chrystus, aby przez Jego nieobecność świadectwo uzdrowionego pozostało niepodejrzane. Ten bowiem, kto został uzdrowiony, był odpowiednim świadkiem takich dobrodziejstw. Następnie uczynił tak, aby nie zapłonęli większym gniewem ku Niemu.

Św. Augustyn: Tylu leżało, lecz tylko jeden został uzdrowiony, mimo że mógł Chrystus jednym słowem uzdrowić. Jak to rozumieć, jeśli nie tak, że moc i dobroć Boga bardziej czyniły to, co istotne dla zbawienia wiecznego duszy, niż tylko dla cielesnego uzdrowienia?

Św. Jan Chryzostom: Uzdrowiony człowiek nie odchodzi do kupiectwa czy pożądliwości albo nie zwraca ku próżnej chwale, ale kieruje się ku świątyni, co jest znakiem największej pobożności, jak to jest powiedziane: *Potem znalazł go Jezus w świątyni.*

Św. Augustyn: Chrystus Pan zobaczył go i wśród tłumu i w świątyni. On zaś nie poznał Chrystusa w tłumie, a poznał w świątyni, w miejscu świętym.

Św. Jan Chryzostom: *i rzekł mu: Oto już stałeś się zdrowym, już nie grzesz, aby ci się co gorszego nie zdarzyło.* Lecz czemu Chrystus mówi mu o grzechach? (...) Nie oskarża go bowiem o popełnienie grzechów, lecz tylko upomina go przed popełnianiem w przyszłości. (...) Ostrzega w ten sposób innych. (...) Dał mu Chrystus znak swego bóstwa, mówiąc bowiem: *już nie grzesz*, pokazuje, że zna wszystko to, co uczynił złego.

Św. Augustyn: Teraz ten, jak ujrzał Jezusa, i poznał, że On jest sprawcą jego uzdrowienia, nie zwlekał w obwieszczaniu Tego, kogo zobaczył. Stąd mówi się: *Odszedł ów człowiek, i oznajmił żydom, że to Jezus jest, który go zdrowym uczynił.*

SOBOTA SUCHYCH DNI WIELKIEGO POSTU*

Ewangelia św. Mateusza, 17,1-9

W owym czasie: Wziął Jezus Piotra i Jakuba i Jana, brata jego, i wyprowadził ich na górę wysoką osobną. I przemienił się przed nimi. A oblicze jego rozjaśniało jak słońce, szaty zaś jego stały się białe jak śnieg. A oto ukazali się im Mojżesz i Eliasz, z nim rozmawiający. Piotr zaś odpowiadając, rzekł do Jezusa: Panie! Dobrze jest nam tu być; jeśli chcesz, uczyńmy tu trzy przybytki: Tobie jeden, Mojżeszowi jeden i Eliaszowi jeden. Gdy on jeszcze mówił, oto obłok jasny okrył ich. A oto głos z obłoku mówiący: Ten jest Syn mój miły, w którym sobie dobrze upodobałem, jego słuchajcie. A usłyszawszy uczniowie, upadli na twarz swoją i bali się bardzo. Iprzystąpił Jezus, i dotknął się ich, i rzekł im: Wstańcie, a nie bójcie się. Podniósłszy zaś swe oczy, nikogo nie widzieli, tylko samego Jezusa. Gdy oni zstępowali z góry, przykazał im Jezus, mówiąc: Nikomu nie mówcie o widzeniu, aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie.

Św. Jan Chryzostom: *Wziął Jezus Piotra i Jakuba i Jana, brata jego.* Bierze Chrystus tych trzech, ponieważ byli znaczniejsi od innych apostołów.

Św. Hilary: W tych trzech zabranych z Chrystusem jest ukazany przyszły wybór ludów pochodzących od Sema, Chama i Jafeta.

Hraban Maur: Lub też zabiera tylko tych trzech, ponieważ wielu jest wezwanych, mało jednak wybranych. Albo też dlatego, że ci będą cieszyć się wiecznym oglądem, którzy teraz zachowują nieskażoną wiarę w Trójcę.

Remigiusz: Pan mając pokazać uczniom chwałę swej jasności, wyprowadza ich na górę. Stąd też mówi się: *i wyprowadził ich na*

* To czytanie przypada również na Niedzielę drugą Wielkiego Postu.

górę wysoką osobną. Poucza przez to, iż wszyscy, którzy pragną kontemplować Boga, nie mogą leżeć w niskich pożądaniach, lecz zawsze z racji miłości do rzeczy wyższych podnosić się ku niebu.

Św. Hieronim: *Iprzemienił się przed nimi.* Ukazał się Apostołom taki, jaki będzie w czasie sądu. Niech nikt nie sądzi, że Chrystus utracił wcześniejszy kształt i wygląd, że zanikło Jego ciało, a przyjął jakieś ciało duchowe czy powietrzne. Ewangelista pokazuje, w jaki sposób Chrystus przemienił się: *A oblicze jego rozjaśniało jak słońce, szaty zaś jego stały się białejak śnieg.* Tam, gdzie mowa o blasku oblicza i jasności szat, nie chodzi o zmianę natury, lecz o udzielenie chwały. Pan przemienił się w tę chwałę, w jakiej przyjdzie później do swego królestwa.

Glosa: Lub też szaty Chrystusa oznaczają świętych, o których mówi prorok Izajasz (49): „Tymi wszystkimi jak ubiorem przybrany będziesz" i są porównani do śniegu, ponieważ jaśnieć będą cnotami, a wszelki żar wad będzie od nich odsunięty.

Św. Jan Chryzostom: *A oto ukazali się im Mojżesz i Eliasz, z nim rozmawiający.* Dzieje się tak z wielu powodów. Po pierwsze dlatego, że tłumy mówiły, iż Chrystus jest Eliaszem albo Jeremiaszem, albo jednym z proroków, to mając przy sobie największego z proroków, pokazuje różnicę między Panem a sługami. Po drugie, ponieważ stale oskarżali Go żydzi, że narusza przepisy Prawa i jest bluźniercą, przypisującym sobie chwałę Ojca. Aby pokazać, że jest wolny od takich zarzutów, daje świadków. Mojżesz bowiem przekazał Prawo, Eliasz był zazdrosny o chwałę Bożą. Jeszcze innym powodem jest to, że Chrystus poucza, iż ma moc nad życiem i śmiercią. Dlatego i Mojżesz, który umarł, i Eliasz, który nie zaznał śmierci, stoją obok Chrystusa. Inny powód wymienia sam Ewangelista, mianowicie aby pokazać chwałę krzyża, i uśmierzyć obawy Piotra i innych uczniów przed męką.

Św. Hieronim: Zauważyć zaś trzeba, że Chrystus nie chciał uczynić znaku z nieba, gdy prosili Go o to uczeni w Piśmie i faryzeusze, teraz zaś, aby wzmocnić wiarę Apostołów, daje znak z nieba, gdy Eliasz zstąpił stamtąd, dokąd wcześniej wstąpił, Mojżesz zaś powstał z otchłani, co odpowiada także temu, co nakazano królowi Achazo-

wi przez proroka Izajasza, aby prosił dla siebie o znak w głębi otchłani albo na wysokości.

Orygenes: Z kolei jest dodane to, co powiedział Piotr: *Piotr zaś odpowiadając, rzekł do Jezusa: Panie! Dobrze jest nam tu być.* Ponieważ usłyszał wcześniej, że trzeba iść do Jerozolimy, to lękał się o Chrystusa, lecz po zganieniu nie ośmielił się znów powiedzieć: „Nie przyjdzie to na ciebie", ale wyraża to przez inne znaki. Skoro bowiem poznał spokój i oddalenie, pomyślał, że jest to odpowiednie miejsce, co wyraża mówiąc: *Dobrze jest nam tu być.* Chce tu już zawsze przebywać, i dlatego wspomina o przybytkach, mówiąc: *jeśli chcesz, uczyńmy tu trzy przybytki: Tobie jeden, Mojżeszowi jeden i Eliaszowi jeden.* Sądził bowiem, że jeśli tak uczyni, to Chrystus nie pójdzie do Jerozolimy, a jeśli nie pójdzie, to i nie umrze.

Remigiusz: Lub też Piotr zobaczywszy majestat Pana i jego dwóch sług, tak się zachwycił, że zapomniał o wszystkich sprawach ziemskich i chciał tak pozostać na zawsze.

Św. Hieronim: Uczyń trzy przybytki, to jest dla jednego Ojca, Syna i Ducha Świętego, aby ci, którzy mająjedną naturę boską, mieli też w sercu twoim jedną świątynię.

Remigiusz: Pomylił się Piotr, gdyż chciał, aby królestwo wybranych zostało ustanowione na ziemi, a Pan obiecał dać je w niebie. Pomylił się także, ponieważ zapomniał, że on sam i jego towarzysze są śmiertelni, i chciał bez posmakowania śmierci dojść do wiecznej szczęśliwości.

Św. Jan Chryzostom: *Gdy on jeszcze mówił, oto obłokjasny okrył ich.* Gdy Pan jest zagniewany, wówczas otacza go ciemna chmura, jak na Synaju. Tu natomiast, ponieważ nie zamierzał przestraszyć, lecz pouczyć, objawia się w świetlistej chmurze.

Św. Hieronim: Ponieważ Piotr nie rzekł roztropnie, dlatego też i nie zasłużył na odpowiedź Pana. Za Syna odpowiada Ojciec, aby wypełniło się słowo Pańskie (J 8): „i daje świadectwo o mnie Ojciec, który mię posłał".

Św. Jan Chryzostom: Nie przemówił Mojżesz ani Eliasz, lecz Ojciec większy od wszystkich wydaje głos z chmury, aby uczniowie uwierzyli, iż jest to głos Boży. Zawsze bowiem zwykł Bóg objawiać

się w chmurze, jak to jest napisane w psalmie 96: „Obłok i mgła wkoło niego”, i to znaczą właśnie słowa: *A oto głos z obłoku mówiący.*

Św. Hieronim: Głos Ojca mówiącego z nieba, który daje świadectwo Synowi, usunąwszy błąd, poucza Piotra o prawdzie. Podobnie przez Piotra poucza Apostołów. Dlatego jest dodane: *Ten jest Syn mój miły.*

Św. Jan Chryzostom: Nie tylko umiłował Ojciec Chrystusa, dlatego że Go zrodził, lecz że jest z nim jednej woli. Mówi się bowiem: *w którym sobie dobrze upodobałem*, jakby mówił: W którym spoczywam, którego przyjmuję, gdyż wszystko, co jest Ojca, z pilnością wykonuje.

Remigiusz: Mówi zaś Ojciec: *jego słuchajcie, jakby* mówił innymi słowami: Niech ustąpią zasłony Prawa i zapowiedzi Proroków; idźcie tylko za blaskiem światła Ewangelii. Lub też mówi: *jego słuchajcie,* aby pokazać, że to Jego zapowiadał Mojżesz, mówiąc (Pwt 18): „Proroka im wzbudzę spośród braci ich, podobnego tobie, i będzie mówił do nich wszystko, co mu przykażę”. Tak więc Chrystus ma zewsząd świadków, z nieba głos Ojca, z raju Eliasza, z otchłani Mojżesza, z ludzi Apostołów, aby na Jego imię zginało się kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych.

Glosa: Trzeba zauważyć, iż dobrze odpowiada tajemnica drugiego odnowienia (które nastąpi w zmartwychwstaniu, gdy powstaną ciała) pierwszemu, którym jest chrzest, gdy dusza powstaje do życia. W chrzcie Chrystusa ujawnia się bowiem działanie całej Trójcy. Był tam przecież wcielony Syn, pod postacią gołębicy ukazał się Duch Święty, Ojciec objawił się przez głos. Podobnie w przemienieniu Chrystusa, które jest zapowiedzią drugiego odnowienia, cała Trójca podobnie się objawiła: Ojciec przez głos, Syn przez człowieczeństwo, Duch Święty przez chmurę. Zastanowić się trzeba również, czemu Duch Święty tam objawił się pod postacią gołębicy, a tu pod postacią chmury. Udzielane dary zwykły ujawniać się przez swoje kształty. W chrzcie jest dawana niewinność, co jest oznaczone przez gołębia jako symbol prostoty. W zmartwychwstaniu natomiast Chrystus ma udzielić jasności i odpoczynku, i dlatego chmura oznacza odpoczynek, a blask chmury jasność zmartwychwstałych ciał.

Św. Hieronim: *A usłyszawszy uczniowie, upadli na twarz swoją i bali się bardzo.* Upadli na twarz z trojakiego powodu: albo poznali, że się pomylili lub że świecąca chmura otoczyła ich, albo też że usłyszeli głos Ojca.

Remigiusz: To, że apostołowie upadli na twarz, jest znakiem świętości. O świętych bowiem mówi się, iż upadają na twarze, bezbożni zaś, że cofają się.

Św. Hieronim: Ponieważ leżeli i nie mogli powstać, dlatego też Chrystus przybliża się i dotyka ich, aby przez dotyk usunąć lęk i wzmocnić osłabłe członki. To właśnie znaczą słowa: *I przystąpił Jezus, i dotknął się ich.* Umacnia ich ręką, umacnia też poleceniem. Dlatego mówi się: *i rzekł im: Wstańcie, a nie bójcie się.* Najpierw zostaje usunięty lęk, aby z kolei zostało udzielone pouczenie. Mówi się bowiem: *Podniósłszy zaś swe oczy, nikogo nie widzieli, tylko samego Jezusa*, co było rozumne, gdyby bowiem Mojżesz i Eliasz pozostali z Chrystusem, to nie byłoby jasne, komu głos Ojca dawałby świadectwo. Gdy rozproszyła się chmura, zobaczyli, że Jezus stoi, natomiast Mojżesz i Eliasz zniknęli, ponieważ gdy ustąpiły cienie Prawa i Proroków, to i jedno, i drugie osiągnęły wypełnienie w Ewangelii. Mówi się z kolei: *Gdy oni zstępowali z góry, przykazał im Jezus, mówiąc: Nikomu nie mówcie o widzeniu, aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie.* Nie chce Chrystus, by opowiadali o tym ludziom, aby nie wydawało się niewiarygodne z powodu wielkości wydarzenia, i by mogło dokonać się w jeszcze nieuporządkowanych umysłach zgorszenie krzyża.

Św. Hilary: Nakazuje Chrystus milczenie o wydarzeniach, które widzieli, aby gdy zostaną napełnieni Duchem Świętym, wtedy byli świadkami wydarzeń duchowych.

Ewangelia św. Łukasza 11,14-28

W owym czasie: Jezus wyrzucał czarta, a on był niemy; a gdy wyrzucił czarta, przemówił niemy i zdziwiły się rzesze. A niektórzy z nich mówili: Przez Belzebuba, księcia czartówskiego, wyrzuca czarty. Inni zaś kusząc, domagali się znaku od niego z nieba. On zaś, gdy poznał myśli ich, rzekł im: Wszelkie królestwo przeciw sobie rozdzielone, będzie spustoszone, i dom na dom upadnie. A jeśli i szatan rozdzielonyjest przeciw sobie, jakże się ostoi królestwo jego? Mówicie bowiem, że ja przez Belzebuba wyrzucam czarty. A jeśli ja przez Belzebuba wyrzucam czarty, synowie wasi przez kogo wyrzucają? Dlatego oni sędziami waszymi będą. Lecz jeśli palcem Bożym wyrzucam czarty, zaiste przyszło do was królestwo Boże. Gdy mocarz zbrojny strzeże dworu swego, w pokoju jest to, co posiada. A jeśli mocniejszy od niego nadszedłszy, zwycięży go, zabierze wszystką broń jego, w której ufał, i łupy jego rozda. Kto nie jest ze mną, przeciw mnie jest, a kto nie gromadzi ze mną, rozprasza. Gdy duch nieczysty wyjdzie z człowieka, chodzi po miejscach bezwodnych, szukając odpoczynku; a nie znalazłszy, mówi: Wrócę się do domu mego, skąd wyszedłem. Iprzyszedłszy, znajduje go umiecionym i ozdobionym. Wtedy idzie, i bierze ze sobą siedmiu innych duchów gorszych aniżeli sam, a wszedłszy mieszkają tam. I stają się ostatnie rzeczy gorsze, niż pierwsze. I stało się, gdy to mówił, podniósłszy głos pewna niewiasta z rzeszy, rzekła mu: Błogosławione łono, które cię nosiło, i piersi któreś ssał. A on rzekł: I owszem, błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego, i strzegą go.

Glosa: Wcześniej obiecał Pan, że zostanie dany wiernym dobry duch. Teraz ukazuje jego dobrodziejstwo przez cud. Dlatego mówi się: *Jezus wyrzucał czarta, a on był niemy.*

Tytus: Ewangelista nazywa demona niemym, ponieważ spra-

wiał, że nie można było słuchać słowa Bożego. (...) Dlatego przyszedł Chrystus, aby wyrzucić demona i abyśmy usłyszeli słowa prawdy. Uzdrowił jednego człowieka, aby dać przedsmak zbawienia ludzi. Dlatego mówi się: *a gdy wyrzucił czarta, przemówił niemy*.

Św. Beda: *i zdziwiły się rzesze.* Zawsze gdy Pan dokonywał cudów, to uczeni w Piśmie i faryzeusze usiłowali albo im zaprzeczyć, albo też fałszy wie tłumaczyć, jakoby były uczynione nie mocą boską, lecz były dziełem nieczystego ducha. Dlatego mówi się: *A niektórzy z nich mówili.: Przez Belzebuba, księcia czartowskiego, wyrzuca czarty.* Belzebub był bożkiem Ekronu, „Bel" bowiem to Baal, „zebub" zaś to mucha. Jest on nazwany Belzebubem, czyli Władcą much.

Św. Cyryl: *Inni zaś kusząc, domagali się znaku od niego z nieba.* Jakby mówili przez to: Chociaż wyrzucasz demona z człowieka, to nie jest to jednak argument przekonujący o boskim działaniu. Nie widzimy bowiem czegoś podobnego do wcześniejszych cudów: Mojżesz przeprowadził przecież lud przez środek morza, Jozue zaś, jego następca, wstrzymał słońce w Gabaon, ty natomiast nie uczyniłeś niczego podobnego.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ podejrzenie faryzeuszy nie było poważne, nie ośmielali się go upowszechniać, lecz rozważali je w myślach. Stąd mówi się: *On zaś, gdy poznał myśli ich, rzekł im: Wszelkie królestwo przeciw*[1] *sobie rozdzielone, będzie spustoszone, i dom na dom upadnie.*

Św. Beda: Chrystus nie odpowiada na ich słowa, lecz na ich myśli, aby tak skłonić ich do uwierzenia Jego mocy, którą poznawał tajniki serca.

Św. Jan Chryzostom: Chrystus nie odpowiada, powołując się na Pismo święte, ponieważ nie zwracali na nie uwagi, fałszywie je wyjaśniając, ale odpowiada, odwołując się do powszechnie znanych wydarzeń. Dom bowiem i państwo, jeśli będą podzielone, to szybko upadną, tak samo jak i królestwo, od którego nic nie jest mocniejsze. Domy i królestwa umacnia bowiem zgoda. Jeśli zatem, powiada Chrystus, ja przez diabła wyrzucam diabła, to zapanowało rozdwojenie i zniknęła ich moc. Dlatego mówi się: *A jeśli i szatan rozdzielony jest. przeciw' sobie, jakże się ostoi królestwo jego? Mówicie bo-*

wiem, żeja przez Belzebuba wyrzucam czarty. (...) Jest to pierwsza odpowiedź. Druga zaś dotyczy uczniów: *A jeśli ja przez Belzebuba wyrzucam czarty, synowie wasi przez kogo wyrzucają?* Nie mówi: uczniowie moi, lecz: *synowie wasi,* pragnąc tak uspokoić ich gniew.

Św. Cyryl: Jeśli zatem synowie wasi wyrzucają szatana w imię moje, to czyż nie jest szaleństwem mówić, że ja czynię to przez Bel - zebuba? Zostaniecie potępieni przez wasze dzieci. Stąd mówi się: *Dlatego oni sędziami waszymi będą.* (...) To, co powiedzieliście, ma cechy oszczerstwa i jasne jest, że ja w duchu Bożym wyrzucam demony. Dlatego Chrystus mówi: *Lecz jeśli palcem Bożym wyrzucam czarty, zaiste przyszło do was królestwo Boże.*

Św. Augustyn: Palcem Bożym jest nazwany Duch Święty, z powodu rozdzielania darów, które są przez niego dawane odpowiednio dla każdego, czy to człowieka, czy to anioła. Żadne inne członki nie są tak zróżnicowane jak palce.

Św. Cyryl: I dlatego właściwie się mówi: *zaiste przyszło do was królestwo Boże,* to znaczy, jeśli ja, będąc człowiekiem, w duchu Bożym wyrzucam demony, to ubogacona jest we mnie natura ludzka, i nadeszło królestwo Boże. (...) Ponieważ konieczne było przez liczne wyjaśnienia odrzucić opinie sprzeciwiających się, to teraz Chrystus korzysta z najjaśniejszego przykładu, który pokazuje pragnącym poznać, że zwycięża księcia tego świata mocą sobie udzieloną, mówiąc: *Gdy mocarz zbrojny strzeże dworu swego, w pokoju jest to, co posiada.*

Teofilakt: Zbroją szatana są wszystkie grzechy, z którymi występuje przeciw ludziom.

Św. Beda: Dworem zaś nazywa świat, pogrążony w złu, który podlegał jego rozkazom aż do przyjścia Zbawiciela, ponieważ szatan spoczywał spokojnie w sercach niewiernych bez żadnego zagrożenia. Lecz Chrystus zwycięża większą mocą i wyrzucił go, uwalniając wszystkich ludzi. Dlatego mówi się: *A jeśli mocniejszy od niego nadszedłszy, zwycięży go, zabierze wszystką broń jego,* w *której ufał, i łupy jego rozda.*

Św. Jan Chryzostom: Następuje z kolei czwarta odpowiedź, gdy Chrystus mówi: *Kto nie jest ze mną, przeciw mnie jest, a kio niegro-*

madzi ze mną, rozprasza, jakby mówił: Ja pragnę ofiarować ludzi Bogu, szatan zaś nie.

Św. Cyryl: Z kolei Pan pokazuje, gdzie jest przyczyna, iż żydzi skłaniają się do takich opinii o Chrystusie, mówiąc: *Gdy duch nieczysty wyjdzie z człowieka, chodzi po miejscach bezwodnych, szukając odpoczynku.*

Św. Ambroży: Jeden człowiek jest przyrównany do całego ludu żydowskiego, od którego duch nieczysty odszedł przez nadanie Prawa. Lecz w poganach, których serca były najpierw twarde, a potem, przez obmycie rosą Ducha Świętego, stały się wilgotne, z powodu wiary w Chrystusa demon nie mógł znaleźć odpoczynku (...) i dlatego wrócił do żydów. Dlatego mówi się: *a nie znalazłszy, mówi: Wrócą sią do domu mego, skąd wyszedłem.*

Św. Beda: *Iprzyszedłszy znajduje go umiecionym i ozdobionym. Wtedy idzie, i bierze ze sobą siedmiu innych duchów gorszych aniżeli sam, a wszedłszy, mieszkają tam. I stają sią ostatnie rzeczy gorsze niż pierwsze.* Przez siedem złych duchów, które bierze, są oznaczone wszystkie wady. Są oni też nazwani gorszymi, ponieważ nie tylko będzie miał siedem wad przeciwnych cnotom duchowym, lecz także, że będzie udawał zwodniczo, iż posiada te cnoty. (...) Przeciw uczonym w Piśmie i faryzeuszom kuszącym Pana i bluźniącym Mu jest postawiona wielka wiara kobiety we wcielenie Chrystusa. Mówi się bowiem: *I stało sią, gdy to mówił, podniósłszy głos pewna niewiasta z rzeszy, rzekła mu: Błogosławione łono, które cię nosiło, i piersi któreś ssał.* (...) Chrystus stwierdza natomiast, że błogosławioną jest nie tylko Ta, która zasłużyła na cielesne zrodzenie Słowa Bożego, ale i wszyscy, którzy duchowo poczynają Słowo na podstawie głoszonej wiary i starają się zachować dobre postępowanie w swoim sercu i swoich bliźnich. Mówi się bowiem: *A on rzekł: I owszem, błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego, i strzegą go.*

Św. Jan Chryzostom: Wypowiedź ta nie oznacza odrzucenia matki, lecz jest pokazaniem, że zrodzenie to nie przyniosłoby Jej żadnej korzyści, gdyby nie była bardzo dobra i wierna.

NIEDZIELA CZWARTA WIELKIEGO POSTU

Ewangelia św. Jana, 6,1-15

W owym czasie: Odszedł Jezus za morze Galilejskie, to jest Tyberiadzkie. I szła za nim rzesza wielka, gdyż widzieli znaki, które czynił nad tymi, co chorowali. Wszedł więc Jezus na górę, i siedział tam z uczniami swoimi. A była blisko Pascha, dzień święty żydowski. Gdy więc Jezus podniósł oczy i zobaczył, że wielka rzesza idzie do niego, rzekł do Filipa: Skąd kupimy chleba, żeby ci jedli? A mówił to, próbując go; bo sam wiedział, co miał czynić. Odpowiedział mu Filip: Za dwieście denarów chleba nie wystarczy im, tak żeby każdy mało co wziął. Rzekł mu jeden z uczniów jego, Andrzej, brat Szymona Piotra: Jest tu jedno pacholę, co ma pięć chlebów jęczmiennych i dwie ryby; ale co to jest na tak wielu? Rzekł tedy Jezus: Każcie ludziom usiąść. A było trawy wiele na tym miejscu. Usiedli więc mężczyźni w liczbie około pięciu tysięcy. Wziął więc Jezus chłeby, i dzięki uczyniwszy, rozdał siedzącym; podobnież i z ryb, ile chcieli. Gdy zaś się najedli, rzekł uczniom swoim: Zbierzcie ułomki, które pozostały, aby nie zginęły. Zebrali tedy, i napełnili dwanaście koszów ułomkami z pięciu chlebów jęczmiennych, które pozostały tym, którzy jedli. Owi więc ludzie ujrzawszy cud, który Jezus uczynił, mówili: Że ten jest prawdziwie Prorokiem, który ma przyjść na świat. Jezus zatem poznawszy, że mieli przyjść, aby go porwać i uczynić królem, uszedł znowu sam jeden na górę.

Alkuin: *Odszedł Jezus za morze Galilejskie, to jest Tyberiadzkie.* Morze to z powodu różnych miejsc jest nazywane różnymi nazwami. Jest nazwane morzem Galilejskim z powodu prowincji, Tyberiadzkim zaś z racji pobliskiego miasta. Jest nazwane morzem, mimo że nie ma słonej wody, zgodnie ze zwyczajem żydów, którzy nazywają morzami wszelkie zbiorniki wodne.

Teofilakt: Chrystus przechodził z miejsca na miejsce, próbując

wolę ludzi, spełniając oczekiwania łakomych łudzi i ich troski. Stąd też mówi się: *I szła za nim rzesza wielka, gdyż widzieli znaki, które czynił nad tymi, co chorowali.*

Sw. Jan Chryzostom: *Wszedł więc Jezus na górę, i siedział tam z uczniami swoimi.* Wstąpił na górę z powodu znaku, który zamierzał uczynić. Wzięcie ze sobą uczniów jest jednocześnie oskarżeniem tłumów nie idących za Nim. Wstępuje bowiem na górę, pouczając nas, abyśmy odeszli od tłumów i od zamieszania, jakie jest na świecie. Samotność jest bowiem odpowiednia dla umiłowania mądrości.

Teofilakt: *A była blisko Pascha, dzień święty żydowski.* Ponieważ żydzi prześladowali Chrystusa, mając okazję, Chrystus usuwa Prawo, ponieważ gdy nadeszła prawda, mija wszelka zapowiedź prawdy. Nie podlega On Prawu, aby świętować uroczystości przepisane przez Prawo. Zauważ też, że nie było to święto Chrystusa, lecz żydów.

Św. Beda: *Gdy więc Jezus podniósł oczy, i zobaczył, że wielka rzesza idzie do niego, rzekł do Filipa: Skąd kupimy chleba, żeby ci jedli?* Powiedział Ewangelista: *Gdy więc Jezus podniósł oczy,* abyśmy nauczyli się nie podnosić oczu gdziekolwiek, skoro Chrystus skromnie siedział z uczniami swoimi.

Św. Jan Chryzostom: Z jakiego powodu zapytał właśnie Filipa? Wiedział bowiem Chrystus, że grono jego uczniów potrzebowało większego pouczenia. Takim właśnie był Filip, który później powiedział (J 14): „Panie, ukaż nam Ojca, a wystarczy nam". Dlatego też Chrystus i jego najpierw' zamierzał pouczyć. Gdyby bowiem od razu Chrystus uczynił, to ukazałby się tylko cud. Lecz najpierw skłania do wyznania braku, aby pewniej pouczyć o wielkości cudu. Dlatego mówi się: *A mówił to, próbując go.* Nie jakoby nie wiedział Chrystus, co tamten odpowie, lecz powiedziano tak zgodnie z ludzkim zwyczajem. Tak samo bowiem, jak mówi się o Bogu: Który bada serca ludzkie, nie w znaczeniu niewiedzy, lecz najpewniejszego poznania, tak samo też mówi się, że Chiystus próbował Filipa, wiedząc, co on odpowie. (...) Dlatego też i Ewangelista, abyś nie podejrzewał jakiegoś pomniejszenia, dodaje: *bo sam wiedział, co miał czynić.*

Teofilakt: Pan próbując Filipa, czy ma on wiarę, znajduje go

związanego jeszcze ludzkimi ocenami, co wynika z tego, co powiedziano: *Odpowiedział mu Filip: Za dwieście denarów»chleba nie wystarczy im, tak żeby każdy mało co wziął!* (...) Lecz to samo stwierdza Pan w wypadku Andrzeja, chociaż wyżej patrzącego niż Filip. Mówi się bowiem: *Rzekł mu jeden z uczniówjego, Andrzej, brat Szymona Piotra: Jest tu jedno pacholę, co ma pięć chlebów jęczmiennych i dwie ryby.*

Św. Jan Chryzostom: Sądzę, iż nie bez przyczyny to powiedział, ale wspomniał na cud uczyniony przez Elizeusza z chlebami jęczmiennymi. Wykarmił on bowiem dwudziestoma chlebami stu ludzi. Zwrócił się zatem Andrzej umysłem ku czemuś wyższemu, lecz nie mógł dojść do samego szczytu, co wynika ze słów: *ale co to jest na tak wielu?*

Alkuin: *Rzekł tedy Jezus: Każcie ludziom usiąść.* W znaczeniu dosłownym mówimy, że ludzie usiedli, gdy spoczęli, aby jeść starodawnym zwyczajem. Dlatego mówi się: *A było trawy wiele na tym miejscu.*

Teofilakt: *A było trawy wiele na tym miejscu.* To znaczy wiele zielonych ziół. Był to czas Paschy, która przypada na pierwszy miesiąc wiosny. Mówi się następnie: *Usiedli więc mężczyźni w liczbie około pięciu tysięcy.* Ewangelista wymienia tylko mężczyzn, ponieważ naśladuje zwyczaj Prawa. Mojżesz bowiem liczył lud od mężczyzn mających dwadzieścia lat, nie czyniąc żadnej wzmianki o kobietach. Mówi się dalej: *Wziął więc Jezus chleby, i dzięki uczyniwszy, rozdał siedzącym; podobnież i z lyb, ile chcieli* (...). Lecz czemu Chrystus, mając uzdrowić sparaliżowanego, wskrzeszając umartych czy uspokajając morze, nie modlił się, teraz zaś wypowiada dziękczynienie? Aby mianowicie pokazać, iż ci, którzy zaczynają spożywać pokarm, winni podziękować Bogu. (...) Zobacz też, jaka jest różnica między sługą a Panem. Prorocy bowiem, jakby mając tylko pewną miarę łaski, czynili takie cuda. Chrystus natomiast, mając całkowitą władzę, dokonuje wszystkiego w sposób bardzo obfity. Mówi się bowiem: *Gdy zaś się najedli, rzekł uczniom swoim: Zbierzcie ułomki, które pozostały, aby nie zginęły. Zebrali tedy, i napełnili dwanaście koszów ułomkami.* Polecenie to nie było zbędne, gdyż wy-

powiedział je Chrystus, aby nie sądzono, że majakiem było to, co się dokonało. (...) Ale dlaczego nakazuje zebrać resztki uczniom, nie zaś tłumom? Ponieważ chciał przez to najbardziej pouczyć tych, którzy mieli być nauczycielami całego świata. Nie tylko zdumiewam się ilością chleba, ale i pewnością dotyczącą tego, co zostało, skoro Chrystus nie czynił ani mniej, ani więcej niż to, co zamierzał, to znaczy dwanaście koszy, zgodnie z liczbą Apostołów.

Św. Beda: Tłumy zaś, gdy ujrzały cud uczyniony przez Pana, zdumiały się, ponieważ jeszcze nie rozpoznały Go jako Boga. Dlatego Ewangelista dodaje: *Owi więc ludzie,* ponieważ byli ograniczeni do ciała i cieleśnie pojmowali, *ujrzawszy cud, który Jezus uczynił, mówili: Że ten jest prawdziwie Prorokiem, który ma przyjść na świat.*

Św. Augustyn: Jest bowiem Chrystus i prorokiem, i Panem proroków, tak samo jak jest Aniołem-Posłańcem i Panem Aniołów. Skoro bowiem obwieszcza sprawy teraźniejsze, jest Aniołem, zapowiadając zaś sprawy przyszłe, jest prorokiem. Przez to zaś, że Słowo stało się ciałem, jest Panem i Aniołów, i proroków. Nikt nie jest bowiem prorokiem bez bożego słowa.

Św. Jan Chryzostom: Z tego, co mówią: *który ma przyjść na świat,* jasne jest, iż oczekiwali jakiegoś największego proroka. Dlatego też mówi się: *ten jest prawdziwie Prorokiem,* aby pokazać mianowicie, że Chrystus odróżnia się od innych proroków.

Św. Beda: Tłumy, zobaczywszy taki cud, poznały Chrystusa jako pobożnego i możnego i dlatego zapragnęły uczynić go królem. Ludzie bowiem pragną mieć władcę pobożnego w rządzeniu i możnego dla obrony. Pan zaś poznając to, ucieka na górę, to znaczy szybko wstępuje i dlatego mówi się: *Jezus zatem poznawszy, że mieli przyjść, aby go porwać i uczynić królem, uszedł znowu sam jeden na górę.* Wynika z tego, iż Pan, gdy zasiadł na górze ze swoimi uczniami i zobaczył tłumy zmierzające ku Niemu, zstąpił z góry i na nizinach nakarmił rzesze. Jakże bowiem mógł inaczej uciec na górę, gdyby wcześniej nie zszedł z niej?

Ewangelia św. Jana, 8, 46-59

W owym czasie: Rzekł Jezus do rzesz żydowskich: Kto z was dowiedzie na mnie grzechu? Jeśli prawdą mówią wam, czemu mi nie wierzycie? Kto z Boga jest, słów Bożych słucha; dlatego wy nie słuchacie, żezBoga nie jesteście. Odpowiedzieli więc żydzi, i rzekli mu: Czy my mówimy, żeś ty jest Samarytanin, i czarta masz? Odpowiedział Jezus: Ja czarta nie mam; ale czczę Ojca mego, a wyście mnie nie uczcili. Ale ja nie szukam chwały własnej; jest taki, co szuka, i sądzi. Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Jeśli kto zachowa mową moją, nie zazna śmierci na wieki. Rzekli więc żydzi: Teraz poznaliśmy, że czarta masz. Abraham umarł i prorocy, a ty powiadasz: Jeśliby kto zachował mowę moją, nie zazna śmierci na wieki! Czy ty jesteś większy nad ojca naszego Abrahama, który umarł? I prorocy pomarli. Kim sam siebie czynisz? Odpowiedział Jezus: Jeśli ja sam siebie chwalę, niczym jest chwała moja, jest Ojciec mój, który mię uwielbia, o którym wy powiadacie, że jest Bogiem waszym, a nie poznaliście go; ale ja go znam. I jeślibym powiedział, że go nie znam, będę podobnym do was kłamcą; ale go znam, i mowę jego zachowuję. Abraham, ojciec wasz, cieszył się, że miał oglądać dzień mój; ujrzał, i rozradował się. Rzekli więc żydzi do niego: Pięćdziesięciu lat jeszcze nie masz, a Abrahama widziałeś? Rzekł im Jezus: Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: pierwej niż Abraham się stał, jam jest. Porwali więc kamienie, by rzucić na niego; lecz Jezus ukrył się, i wyszedł z świątyni.

Teofilakt: *Rzekł Jezus do rzesz żydowskich: Kto z was dowiedzie na mnie grzechu?* Jakby mówił: Jeśli jesteście synami Boga, to przecież winniście mieć w nienawiści grzeszników. Skoro zatem mnie, którego macie w nienawiści, nie możecie oskarżyć o grzech, to jasne jest, że z powodu prawdy mnie nienawidzicie, ponieważ nazywam siebie Synem Bożym.

Orygenes: To słowo Chrystusa zawiera wielką ufność, ponieważ nikt z ludzi nie mógłby tak powiedzieć, poza samym Panem naszym, który grzechu nie popełnił.

Św. Grzegorz Wielki: Rozważcie łaskawość Boga. Nie uważa za niewłaściwe pokazanie rozumem, iż nie jest grzesznikiem, a mocą boską może usprawiedliwiać grzeszników. Dlatego dodaje: *Jeśli pra wdę mówię wam, czemu mi nie wierzycie? Kto z Boga jest, słów Bożych słucha; dlatego wy nie słuchacie, że z Boga nie jesteście.*

Św. Jan Chryzostom: Gdy Pan mówi o czymś wysokim, to żydom, którzy byli bardzo niewrażliwi, wydaje się to głupotą, co można wywnioskować z ich odpowiedzi. Mówi się bowiem: *Odpowiedzieli więc żydzi, i rzekli mu: Czy mu mówimy, żeś ty jest Samarytanin, i czarta masz?*

Alkuin: Samarytanie byli znienawidzeni przez żydów, ponieważ zajęli ziemię należącą wcześniej do dziesięciu plemion, wziętych w niewolę.

Orygenes: Żydzi mówią, iż Chrystus ma czarta z powodu Jego mów, przekraczających zdolności ludzkie, a w których mówił o Bogu swoim Ojcu, że zstąpił z nieba, i inne tym podobne sprawy.

Teofilakt: Nazywają Chrystusa Samarytaninem, jako przekraczającego prawa żydowskie, jak chociażby te dotyczące szabatu. A ponieważ odkrywał ich myśli, oskarżali Go, że ma czarta.

Św. Grzegorz Wielki: Pan nie odpowiada słowami wyniosłymi. Mówi się bowiem: *Odpowiedział Jezus: Ja czarta nie mam.* O czym nas poucza to zdarzenie, jeśli nie o tym, że gdy doznajemy od najbliższych zniewag, to winniśmy zamilczeć o popełnionym przez nich faktycznie złu, aby posługa sprawiedliwego zagniewania nie obróciła się w broń gniewu?

Św. Augustyn: Następnie po takiej obeldze to tylko mówi o swej chwale: *ale czczę Ojca mego.*

Teofilakt: Czci Ojca, mszcząc zniewagi mu wyrządzane, nie dopuszczając, by mordercy i złodzieje nazywali się prawdziwymi synami Boga.

Św. Grzegorz Wielki: A ponieważ każdy, kto płonie gorliwością Bożą, jest zniesławiany przez złych ludzi, Pan na sobie samym udzie-

la nam przykładu cierpliwości, gdy mówi: *a wyście mnie nie uczcili.* (...) Lecz, co mamy czynić przeciw niesprawiedliwościom, to pokazuje nam na swoim przykładzie, gdy dodaje: *Ale ja nie szukam chwały własnej; jest taki, co szuka, i sądzi.* (...) Gdy zaś wzrasta przewrotność złych, nie tylko nie powinno słabnąć głoszenie, lecz jeszcze bardziej wzrastać. Dlatego też i Pan, gdy powiedziano, że ma czarta, obficiej rozlewa dobrodziejstwa swego głoszenia, mówiąc: *Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Jeśli kto zachowa mowę moją, nie zazna śmierci na wieki.*

Św. Jan Chryzostom: *Zachowa* nie tylko wiarą, lecz także przez czyste życie. Jednocześnie pokazuje w sposób ukryty, że nic nie mogą mu uczynić. Skoro bowiem ktoś zachowa Jego mowę, nie umrze na wieki, to tym bardziej i On sam mógł nie umrzeć.

Św. Grzegorz Wielki: Tak jak jest konieczne, aby dobrzy przez zniewagi stawali się jeszcze lepszymi, tak też zawsze odrzuceni od dobrodziejstwa stają się gorsi. Usłyszawszy bowiem głoszenie, żydzi ponownie bluźnią. Mówi się bowiem: *Rzekli więc żydzi: Teraz poznaliśmy, że czarta masz. Abraham, umarł i prorocy, a ty powiadasz: Jeśliby kto zachował mowę moją, nie zazna śmierci na wieki!*

Św. Jan Chryzostom: Od próżnej chwały żydzi przechodzą do pokrewieństwa. Dlatego mówi się: *Czy ty jesteś większy nad ojca naszego Abrahama, który umarł? I prorocy pomarli.* Mogliby także powiedzieć: Czy ty jesteś większy od Boga, którego słów słuchają ci, którzy pomarli? Lecz nie mówią tak, ponieważ traktowali Chrystusa jako mniejszego od Abrahama.

Teofilakt: *Kim sam siebie czynisz?* Jakby mówili: Ty, który nie zasługujesz na żadną uwagę, jako syn cieśli z Galilei, przypisujesz sobie chwałę.

Św. Beda: *Kim sam siebie czynisz?* To znaczy, na mocy jakiej zasługi albo godności chcesz, aby Ci wierzono? Abraham bowiem umarł cieleśnie, pozostał żywy na duszy. Większa jest zaś śmierć wieczna duszy niż śmiertelnego ciała.

Orygenes: Jest to wypowiedź zaślepionych, ponieważ nie sam Jezus przypisywał sobie to, kim jest, lecz otrzymał to od Ojca. Dlate-

go mówi się: *Odpowiedział Jezus: Jeśli ja sam siebie chwalę, niczym jest chwała moja.*

Św. Augustyn: Odnosi zaś chwałę do Ojca, od którego pochodzi, dlatego też dodaje: *jest Ojciec mój, który mię uwielbia.*

Alkuin: Uwielbia zaś Ojciec Syna, podczas chrztu w Jordanie i na górze Tabor, w czasie męki, gdy rozległ się głos przed obliczem tłumów, gdy po śmierci przywrócił Chrystusa do życia i umieścił Go po prawicy swego majestatu.

Św. Jan Chryzostom: Dodaje zaś: *o którym wy powiadacie, że jest Bogiem waszym*, chciał bowiem pokazać, że nie tylko nie znają go jako Ojca, ale i jako Boga.

Alkuin: *a nie poznaliście go.* Jakby mówił: Wy nazywacie go Ojcem waszym cieleśnie i służycie mu z powodu dóbr ziemskich. Nie poznaliście go, tak jak może być poznany i nie wiecie, jak mu duchowo służyć.

Św. Jan Chryzostom: *ale ja go znam. Ijeślibym powiedział, że go nie znam, będę podobnym do was kłamcą.* Jakby mówił: Tak jak wy mówicie, że go znacie, a kłamiecie, tak i ja bym kłamał, gdybym powiedział, że go nie znam. Lecz największym dowodem, że przez niego jest Chrystus posłany, są słowa: *ale go znam.*

Teofilakt: *ale go znam*, to znaczy taki, jaki ja jestem, taki jest i Ojciec, ponieważ ja sam siebie znam i jego znam. Wskazuje zaś Chrystus, że zna Ojca, gdy dodaje: *i mowę jego zachowuję.*

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ żydzi mówili: *Czy ty jesteś większy nad ojca naszego Abrahama,* nie mówił wtedy Chrystus o śmierci, to teraz następnie pokazuje, iż większy jest od Abrahama, mówiąc: *Abraham, ojciec wasz, cieszył się, że miał oglądać dzień mój; ujrzał, i rozradował się,* to znaczy z powodu dobrodziejstwa, jakie otrzymał ode mnie, jako od większego.

Św. Grzegorz Wielki: Wtedy zaś Abraham zobaczył dzień Pański, gdy przyjął w gościnę trzech aniołów, jako zapowiedź Trójcy Przenajświętszej.

Św. Jan Chryzostom: Albo też Chrystus nazywa swoim dniem dzień męki na krzyżu, zapowiadany przez Abrahama w ofierze baranka i Izaaka.

Św. Grzegorz Wielki: Cielesne umysły żydów słuchających słów Chrystusa nie podnosiły oczu ponad ciała, gdy w Chrystusie dostrzegały tylko sam wiek cielesny. Stąd też mówi się: *Rzekli więc żydzi do niego: Pięćdziesięciu lat jeszcze nie masz, a Abrahama widziałeś?* Jakby mówili przez to: Wiele lat upłynęło, gdy umarł Abraham, i jak może zobaczyć dzień twój? (...) Zbawiciel nasz łaskawie ich powstrzymuje przed zwracaniem uwagi tylko na ciało, a pociąga ich ku kontemplacji boskości. Dlatego mówi się: *Rzekł im Jezus: Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: pierwej niż Abraham się stał, jam jest. Zanim* odnosi się do czasu przeszłego, *jam jest* do czasu teraźniejszego, a ponieważ bóstwa nie dotyczy ani przeszłość, ani przyszłość, lecz tylko teraźniejszość, to Chrystus nie mówi: Przed Abrahamem ja byłem, lecz: *pierwej niż Abraham się stał, jam jest,* zgodnie ze słowami księgi Wyjścia (3): „Jam jest, którym jest".

Św. Augustyn: Ponieważ Abraham jest stworzeniem, to Chrystus nie mówi: Zanim Abraham był, lecz: *pierwej, niż się stał.* Nie mówi też: Ja się stałem, albowiem „na początku było Słowo".

Św. Grzegorz Wielki: Lecz umysły niewiernych, nie mogąc przyjąć słów wieczności, których nie mogły pojąć, pragną więc je zakryć. Stąd mówi się: *Porwali więc kamienie, by rzucić na niego.*

Alkuin: *lecz Jezus ukrył się, i wyszedł z świątyni.* Odszedł, ponieważ nie nadeszła jeszcze godzina męki, i nie taki wybrał Chrystus rodzaj śmierci.

Św. Augustyn: Jako człowiek Chrystus ucieka przed kamieniami, lecz biada tym, od których kamiennych serc ucieka Bóg.

Św. Grzegorz Wielki: Cóż oznacza to ukrycie się Pana, jeśli nie to, że prawda ukrywa się przed tymi, którzy odrzucają pójście za nią. Prawda ucieka przed umysłem, którego nie znajduje pokornym.

NIEDZIELA PALMOWA
(POŚWIĘCENIE PALM)

Ewangelia św. Mateusza, 21,1-9

W owym czasie: Gdy przybliżył się Jezus ku Jerozolimie i przyszedł do Betfage, do góry Oliwnej, wtedy posłał dwu uczniów, mówiąc im: Idźcie do miasteczka, które jest przed wami, a natychmiast znajdziecie oślicę uwiązaną i oślę z nią; odwiążcie i przywiedźcie mi. A jeśliby wam kto co rzekł, powiedzcie, iż Pan ich potrzebuje; a zaraz je puści. A to wszystko stało się, aby się wypełniło, co było powiedziane przez Proroka mówiącego: „Powiedzcie córce Syjońskiej: Oto król twój idzie ku tobie cichy, siedząc na oślicy i na oślęciu, synu podjarzemnej". Uczniowie zaś przyszedłszy, uczynili, jak im rozkazał Jezus. I przywiedli oślicę i oślę, i włożyli na nie szaty swoje, a jego wsadzili na nie. A rzesza bardzo wielka słała szaty swoje na drodze, a drudzy obcinali gałązki z drzew i na drodze słali. Rzesze zaś, które szły naprzód i które szły z tyłu, wołały, mówiąc: Hosanna synowi Dawidowemu! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie.

Remigiusz: *Gdy przybliżył się Jezus ku Jerozolimie i przyszedł do Betfage, do góry Oliwnej.* Betfage było wsią kapłańską, położoną na zboczu Góry Oliwnej, w odległości tysiąca kroków od Jerozolimy. Kapłani bowiem, którzy służyli w świątyni przez określone dni, po wypełnieniu swych obowiązków, udawali się tam, aby pozostać. Podobnie bowiem i ci, którzy podejmowali służbę, udawali się tam. Było bowiem nakazane w Prawie, że nikt nie mógł iść w dni szabatu więcej niż tysiąc kroków.

Św. Jan Chryzostom: *wtedy posłał dwu uczniów, mówiąc im: Idźcie do miasteczka, które jest przed wami, a natychmiast znajdziecie oślicę uwiązaną i oślę z nią; odwiążcie i przywiedźcie mi. A jeśliby wam kto co rzekł, powiedzcie, iż Pan ich potrzebuje.* Nie powiedział uczniom: Powiecie: Pan twój potrzebuje ich albo Pan wasz, aby ro-

zumieli uczniowie, iż on sam jeden jest Panem, nie tylko zwierząt, ale i wszystkich ludzi. Albowiem i grzesznicy sąjego, z racji stworzenia, są zaś diabła z powodu swej woli. (...) I w tym uczniów poucza, że mógł zabronić i żydom, lecz nie chciał, ale uczy, iż dadzą, o cokolwiek zostaną poproszeni. Jeśli bowiem udzielali ci, którzy nie znali Chrystusa, to tym bardziej przysługuje wszystko dawać uczniom. To zaś, co się mówi: *a zaraz je puści,* trzeba rozumieć, iż zwierzęta po wejściu do Jerozolimy, do swego pana zostaną oddane przez Chrystusa. (...) Z racji pewnego podobieństwa ludzie nie rozpoznający Syna Bożego porównani są do zwierząt. Jest bowiem zwierzę nieczyste (...) nierozumne, głupie, słabe i obciążone. Takimi byli ludzie przed przyjściem Chrystusa, nieczyści różnymi doznaniami, nierozumni, (...) głupi z powodu odrzucenia Boga, słabi co do duszy. (...) I gdyby ich Bóg mocną ręką swego miłosierdzia nie rozwiązał, to pozostaliby aż do śmierci w więzach swych grzechów. I dlatego Chrystus mówi swym uczniom: *odwiążcie,* mianowicie przez waszą naukę i przez wasze cuda, ponieważ wszyscy żydzi i poganie zostali uwolnieni przez Apostołów; *i przywiedźcie mi,* to znaczy zwróćcie ich ku mej chwale.

Orygenes: Stąd i wstępując do nieba rozkazał uczniom, aby odpuszczali grzechy, udzielając Ducha Świętego.

Remigiusz: Tak jak wówczas powiedział Chrystus Apostołom: *A jeśliby wam kto co rzekł, powiedzcie, iż Pan ich potrzebuje,* tak teraz nakazane jest głosicielom, aby jeśli coś przeciwnego napotkają, nie przestawali głosić dalej.

Glosa: Lub też właściciel zwierząt zaraz je puści, poświęcając je na służbę Panu. Wydarzenie to zostaje potwierdzone świadectwem proroka, aby jasnym się stało, iż Pan wypełnił wszystko, co o Nim zostało napisane (...) i dlatego mówi się z kolei: *A to wszystko stało się, aby się wypełniło, co było powiedziane przez Proroka mówiącego,* mianowicie przez Zachariasza.

Św. Jan Chryzostom: Prorok, znając złość żydów, ponieważ mieli sprzeciwiać się Chrystusowi wstępującemu do świątyni „ wcześniej upomniał, aby przez ten znak rozpoznali swego króla mówiącego: *Powiedzcie córce Syjońskiej.*

Hraban Maur: W znaczeniu historycznym córką Syjonu jest nazwane miasto Jerozolima, która jest położona na górze Syjon. W sensie mistycznym natomiast to Kościół wiernych, należący do górnej Jerozolimy.

Sw. Jan Chryzostom: *Oto* to słowo pokazującego; to znaczy nie cielesnym spojrzeniem, lecz ogarnijcie duchowym rozumieniem wszystkie dzieła jego cnót. Wcześniej bowiem wiele razy mówił: *Oto*, aby pokazać, iż ten, o którym mówił, zanim jeszcze się narodził, już był królem twoim. Skoro więc ujrzycie Go, nie mówcie: „Nie mamy króla, tylko cesarza" (J 19). *Idzie ku tobie,* abyś zrozumiał, że zbawi cię. A jeśli nie pojmiesz, to przyjdzie przeciwko tobie. *Cichy,* aby nie obawiano się Go z powodu potęgi, lecz aby z racji cichości był kochany. Dlatego też nie siedzi na złotym wozie, jaśniejąc drogocenną purpurą. Nie wsiada też na chyżego konia kochającego niezgodę i kłótnie, lecz na oślicę miłującą zgodność i pokój. Stąd mówi się dalej: *siedząc na oślicy i na oślęciu, synu podjarzemnej.*

Św. Hieronim: *Uczniowie zaś przyszedłszy uczynili, jak im rozkazał Jezus. I przywiedli oślicę i oślę, i włożyli na nie szaty swoje, a jego wsadzili na nie.* Lecz wydaje się, że Pan nie mógł siedzieć jednocześnie na obu zwierzętach. Skoro zatem sens historyczny albo zawiera jakąś niemożliwość albo coś niewłaściwego, to trzeba przejść do czegoś wyższego, mianowicie do znaczenia mistycznego.

Hraban Maur: Tylko Mateusz, który napisał Ewangelię dla żydów, opowiada o oślicy przywiedzionej do Pana, i pokazuje, że także pochodzący z narodu żydowskiego mogą osiągnąć zbawienie, jeśli będą pokutować.

Św. Jan Chryzostom: Wydaje mi się, iż nie z powodu jakiejś tajemnicy tylko na oślicy siedział Chrystus, ale że przez to pokazał nam miarę swej mądrości. Pokazał bowiem, iż nie jest konieczne wsiadanie na konia, ale wystarczy osioł i nim trzeba się zadowolić, jeśli taka zajdzie potrzeba.

Św. Hieronim: Tłumy, które wyszły z Jerycha i szły za Zbawicielem, rozłożyły swe płaszcze i usłały drogę gałązkami drzew. Dlatego mówi się: *A rzesza bardzo wielka słała szaty swoje na drodze* oślicy, aby nie poraniła się na drodze ani nie skaleczyła cierniem, ani też nie

wpadła w dziurę. Dalej mówi się: *a drudzy obcinali gałązki z drzew i na drodze słali*, z drzew owocowych, którymi obsadzona jest góra Oliwna. Skoro to uczynili, to także głosami dają świadectwo: *Rzesze zaś, które szły naprzód i które szły z tyłu, wołały, mówiąc: Hosanna synowi Dawidowemu!* Co zaś znaczy „Hosanna", to krótko wyjaśnię. W psalmie 117, który jasno napisany został o nadejściu Pana, czytamy między innymi: „O Panie, zbaw mię! O Panie, poszczęść! Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie! (...) W tekście hebrajskim czytamy: „Anna Jehowa Hosanna", co jaśniej jeszcze tłumaczy Symmach, mówiąc: „Zaklinam cię, Panie, zbaw, zaklinam cię".

Remigiusz: *Hosi* bowiem znaczy: zbaw, *Anna* natomiast jest u żydów wykrzyknikiem proszącego.

Św. Hieronim: Zaznaczył bowiem autor psalmu, iż nadejście Chrystusa jest zbawieniem dla świata. Stąd mówi się: *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie!* Także sam Zbawiciel potwierdza to w Ewangelii (J 5): „Ja przyszedłem w imię Ojca mego".

Remigiusz: Ponieważ we wszystkich dobrych dziełach nie szukał swojej chwały, lecz chwały Ojca.

Glosa: Jest więc takie znaczenie: *Błogosławiony*, to znaczy chwalebny, *który przychodzi*, to znaczy, który wcielił się, *w imię Pańskie,* to znaczy Ojca, wychwalając go. Ponownie powtarzają: *Hosanna,* to znaczy zbaw, prosimy.

Św. Hieronim: Albo też wychwalają działanie Chrystusa na ludzi w tym, co mówili: *Hosanna synowi Dawidowemu!*

Św. Jan Chryzostom: Niektórzy tłumaczą „hosanna" jako chwała, inni zaś jako odkupienie. I chwała przysługuje Chrystusowi i odkupienie Temu, który wszystkich odkupił.

Św. Hilary: Słowa pochwały w odniesieniu do Chrystusa wyrażają moc odkupienia. Nazywają Go synem Dawida, rozpoznając w Nim dziedzica królestwa wiecznego.

MĘKA PANA NASZEGO JEZUSA CHRYSTUSA WEDŁUG ŚW. MATEUSZA

Ewangelia św. Mateusza, 26,36-75; 27,1-60

W owym czasie: Przyszedł Jezus z uczniami swoimi do folwarku, który zowią Getsemani, i rzekł uczniom swoim: Siedźcie tu, aż pójdę tam i będę się modlił. A wziąwszy Piotra i dwóch synów Zebedeuszowych, począł się smucić i odczuwać odrazę. Wtedy rzekł im: Smutna jest dusza moja aż do śmierci, zostańcie tu i czuwajcie ze mną. Ipostąpiwszy trochę, padł na oblicze swoje, modląc się i mówiąc: Ojcze mój, jeśli to być może, niech odejdzie ode mnie ten kielich; wszakże nie jako ja chcę, ale jako ty. I przyszedł do uczniów swoich, iż znalazł ich śpiących, i rzekł Piotrowi: Tak to nie mogliście jednej godziny czuwać ze mną? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie weszli w pokusę; duch wprawdzie ochotny, ale ciało słabe. Po wtóre znów odszedł i modlił się, mówiąc: Ojcze mój, jeśli ten kielich nie może odejść, tylko mam go pić, niech się dzieje wola twoja. I przyszedł po wtóre, i znalazł ich śpiących; albowiem oczy ich były obciążone. A zostawiwszy ich, znowu odszedł, i po raz trzeci się modlił, te same słowa mówiąc. Wtedy przyszedł do uczniów swoich, i rzekł im: Już śpijcie, i odpoczywajcie; oto przybliżyła się godzina i Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników. Wstańcie, pójdźmy; oto się przybliżył ten, który mnie wyda! A gdy on jeszcze mówił, oto Judasz, jeden z dwunastu przyszedł, a z nim wielka zgraja z mieczami i kijami, posłana od przedniej szych kapłanów i starszych ludu. Ten zaś, co go wydał, dał im znak, mówiąc: Kogokolwiek pocałuję, on to jest, chwytajcie go. I natychmiast przystąpiwszy do Jezusa, rzekł: Bądź pozdrowion, Rabbi! Ipocałował go. A Jezus rzekł mu: Przyjacielu, po coś przyszedł? Wtedy przystąpili, i rzucili się na Jezusa, i pojmali go. A oto jeden z tych, którzy byli z Jezusem, wyciągnąwszy rękę, dobył miecza swego, a uderzywszy sługę arcykapłana, uciął ucho jego. Wtedy rzekł mu Jezus: Obróć miecz swój na miejsce jego; albowiem

wszyscy, którzy miecz biorą, mieczem poginą. Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, a wystawiłby mi teraz więcej niż dwanaście hufców anielskich? Jakże więc wypełnią się Pisma, że się tak stać musi? Owej godziny rzekł Jezus do tłuszczy: Wyszłiście jako na zbójcę z mieczami i kijami, pojmać mnie. Codziennie siedziałem u was, ucząc w świątyni i nie pojmaliście mnie. Lecz to wszystko się stało, aby się wypełniły Pisma proroków. Wtedy uczniowie wszyscy, opuściwszy go, pouciekali. A oni pojmawszy Jezusa, powiedli go do Kajfasza, najwyższego kapłana, gdzie się byli zebrali doktorowie i starsi. Piotr zaś szedł za nim z daleka aż na dziedziniec najwyższego kapłana, a wszedłszy tam, siedział ze sługami, aby widzieć koniec. A przedniejsi kapłani i wszystka Rada szukali fałszywego świadectwa przeciw Jezusowi, aby go o śmierć przyprawić; i nie znaleźli, choć wielu fałszywych świadków przywiedli. Na koniec zaś przyszli dwaj świadkowie, i rzekli: Ten mówił: Mogę zburzyć świątynię Bożą, a po trzech dniach znów ją zbudować. I wstawszy najwyższy kapłan, rzekł mu: Nic nie odpowiadasz na to, co ci przeciwko tobie świadczą? Lecz Jezus milczał. A arcykapłan rzekł mu: Poprzysięgam cię przez Boga żywego, abyś nam powiedział, czyś ty jest Chrystus, Syn Boży? Rzekł mu Jezus: Tyś powiedział. Wszakże powiadam wam: Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy mocy Bożej, i przychodzącego w obłokach niebieskich. Wtedy arcykapłan rozdarł szaty swoje, mówiąc: Zbłuźnił! Cóż jeszcze potrzebujemy świadków? O toście teraz słyszeli bluźnierstwo. Co wam się zdaje? A oni odpowiadając, rzekli: Winien jest śmierci. Wtedy pluli na oblicze jego i bili go pięściami, a inni policzki w twarz mu dawali, mówiąc: Prorokuj nam, Chrystusie! Kto jest, co cię uderzył? A Piotr siedział zewnątrz na dziedzińcu. I przystąpiła do niego jedna służąca, mówiąc: I tyś był z Jezusem galilejskim. Lecz on zaparł się przed wszystkimi, mówiąc: Nie wiem, co mówisz. Gdy zaś wychodził z bramy, ujrzała go druga służąca, i rzekła tym, co tam byli: I ten był z Jezusem Nazareńskim. I powtórnie zaparł się z przysięgą: Iż nie znam tego człowieka. A wnet potem przystąpili ci, którzy tam stali, i rzekli Piotrowi: Prawdziwie i ty jesteś z nich, bo i mowa twoja cię zdradza. Wtedy począł zaklinać się i przysięgać, ze nie znał tego

człowieka. A natychmiast kur zapiał. I wspomniał Piotr na słowo Jezusowe, które mu był rzekł: Pierwej niż kur zapieje, trzykroć się mnie zaprzesz. A wyszedłszy na dwór, gorzko płakał. Gdy zaś nadszedł ranek, zebrali się na naradę wszyscy przedniejsi kapłani i starsi ludu przeciw Jezusowi, aby go na śmierć wydać. Izwiązawszy, przywiedli go, i wydali namiestnikowi Poncjuszowi Piłatowi. Wtedy ujrzawszy Judasz, który go wydał, że został skazany, żalem zdjęty, odniósł trzydzieści srebrników przedniejszym kapłanom i starszym, mówiąc: Zgrzeszyłem, wydając krew sprawiedliwego. Lecz oni rzekli: Co nam do tego? Ty patrz siebie. I porzuciwszy srebrniki w świątyni, odszedł; a poszedłszy, powiesił się. A przedniejsi kapłani wziąwszy srebrniki, mówili: Nie godzi się ich kłaść do skarbony, bo są zapłatą krwi. I naradziwszy się, kupili za nie rolę garncarzową na pogrzeb pielgrzymów. Dlatego rola ta nazwana jest Haceldama, to jest Rola Krwi, aż do dnia dzisiejszego. Wtedy się wypełniło, co było powiedziane przez Jeremiasza proroka, mówiącego: „I wzięli trzydzieści srebrników, zapłatę oszacowanego, którego oszacowali synowie Izraela. I dali je na rolę garncarzowi, jako mi postanowił Pan ". Jezus zaś stanął przed namiestnikiem i spytał go namiestnik, mówiąc: Tyś jest Król żydowski? Rzekł mu Jezus: Ty powiadasz. A gdy nań skarżyli przedniejsi kapłani i starsi, nic nie odpowiedział. Wtedy rzekł mu Piłat: Nie słyszysz, jak wiele świadectw przeciw tobie przywodzą? I nie odpowiedział mu na żadne słowo, tak że się namiestnik bardzo dziwił. A na dzień uroczysty zwykł był namiestnik wypuszczać pospólstwu jednego więźnia, którego by chcieli. Miał zaś naówczas więźnia znacznego, którego zwano Barabaszem. Gdy się więc oni zebrali, rzekł Piłat: Którego chcecie, bym wam wypuścił: Barabasza, czy też Jezusa, którego zwią Chrystusem? Wiedział bowiem, że go z zazdrości byli wydali. Lecz gdy on siedział na stolicy sądowej, posiała doń żona jego, mówiąc: Nic tobie i sprawiedliwemu temu; albowiem wiele cierpiałam dziś przez sen dla niego. A przedniejsi kapłani i starsi namówili pospólstwo, aby prosili o Barabasza, a Jezusa stracili. Namiestnik zaś odpowiadając, rzekł im: Któregoż z tych dwóch chcecie, żebym wam puścił? A oni rzekli: Barabasza. Rzekł im Piłat: Cóż tedy mam uczynić z Jezusem, którego zwią Chrystusem?

Mówią wszyscy: Niech będzie ukrzyżowany. Rzekł im namiestnik: Cóż więc złego uczynił? Lecz oni jeszcze bardziej wołali, mówiąc: Niech będzie ukrzyżowany! Piłat zaś widząc, ze nic nie osiąga, łecz zamieszanie większe powstaje, wziąwszy wodę, umył ręce przed pospólstwem, mówiąc: Nie winienem ja krwi tego sprawiedliwego; wy się patrzcie! A odpowiadając wszystek lud, rzekł: Krew jego na nas i na syny nasze. Wtedy wypuścił im Barabasza, a Jezusa biczowanego wydał im, aby był ukrzyżowany. Wtedy żołnierze namiestnika wziąwszy Jezusa do pretorium, zebrali do niego całą rotę; a rozebrawszy go, włożyli nań płaszcz szkarłatny. I uplótłszy koronę z ciernia, włożyli na głowę jego i trzcinę w prawicę jego. A klękając przed nim, naigrawali się z niego, mówiąc: Bądź pozdrowiony, Królu Żydowski! I plując nań, brali trzcinę, i bili go po głowie. A gdy się z niego naśmiali, zdjęli zeń płaszcz, i obłekłi go w odzienie jego, i powiedli go na ukrzyżowanie. Wychodząc zaś, znaleźli człowieka Cyrenejczyka, imieniem Szymona; tego przymusili, aby niósł krzyż jego. Iprzyszli na miejsce, które zowią Golgota, to znaczy miejsce Trupiej Głowy. I dali mu pić wino zmieszane z żółcią, a gdy skosztował, nie chciał pić. A ukrzyżowawszy go, rozdzielili szaty jego, rzuciwszy los, aby się wypełniło, co było powiedziane przez Proroka mówiącego: „Rozdzielili sobie odzienie moje, a o suknię moją los rzucali". I siedząc, strzegli go. I położyli nad głową jego napisaną winę jego: TEN JEST JEZUS, KRÓL ŻYDOWSKI. Wtedy ukrzyżowano z nim dwóch łotrów: jednego po prawicy, a drugiego po lewicy. Przechodzący zaś obok bluźnili mu, kiwając głowami swymi, i mówiąc: Hej, ty, co rozwalasz świątynię Bożą, a za trzy dni znów ją budujesz, wybaw sam siebie; jeśli jesteś Synem Bożym, zstąp z krzyża! Także i przedniejsi kapłani z doktorami i ze starszymi natrząsając się, mówili: Innych wybawiał, sam siebie wybawić nie może. Jeśli jest królem Izraela, niech teraz zstąpi z krzyża, a uwierzymy mu. Ufał w Bogu, niech go teraz wybawi, jeżeli chce; bo powiedział: Że jest Synem Bożym. Także i złoczyńcy, którzy byli z nim ukrzyżowani, urągali mu. A od szóstej godziny nastała ciemność na całej ziemi, aż do dziewiątej godziny. A około dziewiątej godziny zawołał Jezus głosem wielkim, mówiąc: „Eli, Eli, lamma sabakthani? " to znaczy:

„ Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? ”. A niektórzy stojący tam i słyszący to, mówili: Eliasza ten wola. I natychmiast jeden z nich pobiegł, a wziąwszy gąbkę, napełnił octem, i włożył na trzcinę, i dawał mu pić. Lecz inni mówili: Zaniechaj, patrzmy, czy przyjdzie Eliasz, aby go wybawić. A Jezus zawoławszy po wtóre wielkim głosem, oddał ducha. I oto zasłona świątyni rozdarła się na dwie części od wierzchu aż do dołu, i ziemia zadrżała, a skały popękały. I groby się otworzyły, i wiele ciał świętych, którzy byli posnęli, powstało. I wyszedłszy z grobów, po zmartwychwstaniu jego, weszli do miasta świętego, i ukazali się wielom. Setnik zaś i ci, co z nim byli, strzegąc Jezusa, ujrzawszy trzęsienie ziemi i to, co się działo, zlękli się bardzo, mówiąc: Zaiste ten był Synem Bożym. I było tam wiele niewiast patrzących z daleka, które były przyszły za Jezusem z Galilei, posługując mu. Między nimi była Maria Magdalena i Maria, matka Jakuba i Józefa, i matka synów Zebedeuszowych. Gdy zaś nastał wieczór, przyszedł pewien człowiek bogaty z Arymatei, imieniem Józef, który też był uczniem Jezusowym. Ten poszedł do Piłata, i poprosił o ciało Jezusowe. Wtedy Piłat kazał oddać ciało. A Józef wziąwszy ciało, owinął je w czyste prześcieradło, i położył je w nowym grobie swoim, który był wykuty w skale. I przywalił do drzwi grobu kamień wielki, i odszedł.

Remigiusz: Nieco wcześniej Ewangelista powiedział, że po odmówieniu hymnu wyszedł Jezus z uczniami na Górę Oliwną. Aby pokazać, do którego miejsca góry się udał, dodał: *Przyszedł Jezus z uczniami swoimi do folwarku, który zowią Getsemani.*

Św. Hieronim: Getsemani tłumaczy się jako „Obfita dolina”, w której nakazał uczniom, aby usiedli i czekali, aż wróci, podczas gdy sam będzie się modlił za wszystkich.

Orygenes: Nie było stosowne, aby został pojmany tam, gdzie spożywał Paschę z uczniami. Wypadało bowiem, aby wcześniej pomodlił się i wybrał odpowiednie miejsce na modlitwę. Stąd mówi się: *i rzekł uczniom swoim: Siedźcie tu, aż pójdę tam i będę się modlił.*

Św. Jan Chryzostom: To zaś powiedział, ponieważ uczniowie nieodłącznie szli za Chrystusem. Jego zwyczajem była modlitwa bez

uczniów. Uczynił tak, pouczając nas, by na modlitwie ustanowić ciszę i szukać samotności.

Św. Jan Damasceński: Lecz skoro modlitwa jest wzniesieniem umysłu do Boga albo też prośbą o rzeczy stosowne od Boga, to w jaki sposób Pan modlił się? Jego umysł nie potrzebował takiego wzniesienia do Boga, zjednoczony z osobą Słowa Bożego, ani też nie musiał prosić czegoś od Boga. Jeden bowiem Chrystus jest Bogiem i człowiekiem. Lecz kształtując w sobie samym to, co jest nasze, pouczył nas prosić Boga Ojca i wznosić się do niego. (...) Tak modlił się, czyniąc nam drogę do tego wzniesienia się do Boga, i za nas dopełniając wszelkiej sprawiedliwości i jednając nas z Ojcem swoim, czcząc go jako początek i pokazując, iż nie jest przeciwny Bogu.

Remigiusz: Gdy zaś Pan modlił się na górze, pouczył nas prosić Boga w modlitwie o rzeczy niebieskie. Modląc się we folwarku, pouczył nas, abyśmy zawsze starali się zachować w modlitwie pokorę. (...) Ponieważ przyjął wiarę uczniów i stałość oddanej sobie woli, ale wiedział też, iż będą zmartwieni i rozproszą się, dlatego rozkazał im usiąść. Siedzenie bowiem jest stanem odpoczywającego. Utrudzić się mieli, wypierając się Go. (...) *A wziąwszy Piotra i dwóch synów Zebedeuszowych, począł się smucić i odczuwać odrazę.* Tych wziął mianowicie, którym wcześniej na górze objawił jasność swej potęgi.

Św. Hieronim: Mówimy, iż człowiek podlegający cierpieniu został przyjęty przez Boga Syna, tak że bóstwo nie podlegało cierpieniu. Syn Boży nie cierpiał pozornie, lecz naprawdę, o czym zaświadcza Pismo święte, wedle tego, co mógł wycierpieć, to znaczy wedle przyjętej natury.

Św. Hilary: Ponieważ czytamy, że Pan odczuwał smutek, poszukajmy przyczyn tego smutku. Upomniał ich wcześniej, iż wszyscy ulegną zgorszeniu; Pan powiedział też, iż Piotr zaprze się trzy razy i wziąwszy Jana i Jakuba, począł się smucić. Zatem nie zaczął się smucić, zanim wziął ich ze sobą, lecz wszelki smutek zaczął się, gdy zostali zabrani i dlatego nie sam z siebie powstał smutek, lecz z powodu tych, których wziął.

Św. Hieronim: Zasmucił się Pan nie z powodu lęku przed cierpie-

niem, skoro na to przyszedł, aby cierpieć i zganić lekkomyślność Piotra, ale z powodu niewierności Judasza i zgorszenia wszystkich Apostołów i odrzucenia przez naród żydowski oraz zniszczenia biednej Jerozolimy.

Św. Augustyn: Mamy i my tego rodzaju doznania wynikające ze słabości stworzenia ludzkiego. Inaczej Chrystus Pan, którego słabość wynikała z mocy.

Św. Jan Damasceński: Nasze naturalne doznania były w Chrystusie na miarę natury i ponad nią. Wedle miary natury, ponieważ dozwalał doznawać ciału tego, co jest mu właściwe. Ponad naturą, ponieważ nie wyprzedzały one woli. Nie ma niczego niedobrowolnego w Chrystusie, lecz wszystko było dobrowolne. Chcąc bowiem, pragnął, chcąc, lękał się i był zasmucony. I dlatego jest dodane o smutku: *Wtedy rzekł im: Smutna jest dusza moja aż do śmierci.*

Św. Ambroży: Smutny zaś nie był On sam, lecz dusza. Nie była smutna mądrość ani boska natura, lecz dusza. Przyjął bowiem duszę moją, przyjął ciało moje.

Św. Hieronim: Mówi się, że nie z powodu śmierci, lecz aż do śmierci był zasmucony, aż uwolnił Apostołów swoją męką.

Orygenes: Lub inaczej można to rozumieć. *Smutna jest dusza moja aż do śmierci,* jakby mówił: Smutek zaczął się we mnie, nie na zawsze, lecz aż do czasu śmierci, aby gdy będę martwy dla grzechu, umarły i wszystkie smutki. (...) Mówi się następnie: *zostańcie tu i czuwajcie ze mną,* tak jakby mówił: Innym wprawdzie rozkazałem usiąść jako słabszym, zachowując ich wolnymi od tego konania, was natomiast jako jakby silniejszych przyprowadziłem, abyście współpracowali ze mną w czuwaniach i modlitwach. Jednak i wy zostańcie tu, aby każdy pozostał na stopniu swego powołania. (...) Chrystus prowadzi Piotra bardziej w siebie ufnego i innych, aby zobaczyli, jak upada na twarz i modli się, i nauczyli się sądzić o sobie pokornie, a nie wyniośle, by nie byli szybcy do składania obietnic, lecz staranni na modlitwie i dlatego mówi się: *Ipostąpiwszy trochę.* Nie chciał bowiem, aby działo się to daleko od nich, lecz postanowił modlić się w pobliżu nich. Ten, który wcześniej powiedział (11): „uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca", w sposób godny pochwały

uniżając się, upada na twarz. Stąd mówi się dalej: *padł na oblicze swoje, modląc się i mówiąc: Ojcze mój, jeśli to być może, niech odejdzie ode mnie ten kielich.* Ujawniając swe oddanie na modlitwie, jako umiłowany i poddany woli Ojca, dodaje: *wszakże nie jako ja chcę, ale jako ty,* pouczając, abyśmy modlili się o wypełnienie nie naszej woli, lecz woli Boga. Z racji tego, iż począł się smucić, prosi, aby odszedł kielich męki. (...) Kielichem tym, który teraz jest pity, Pismo święte nazywa w wielu miejscach mękę. Pije zaś cały kielich ten, kto cierpi na świadectwo krzywdy mu wyrządzonej.

Św. Augustyn: I aby nikt nie sądził, iż Chrystus ma mniejszą moc od Ojca, nie mówi: Jeśli możesz uczynić, lecz: *jeśli to być może,* tak jakby mówił: Jeśli chcesz.

Św. Leon Wielki: Ten głos Głowy jest wybawieniem dla całego ciała. Ten głos poucza wszystkich wierzących, zapala wszystkich wyznawców, uwieńcza wszystkich męczenników. Któż bowiem mógłby znieść nienawiść świata, zamęt pokus, grozę prześladowców, gdyby Chrystus we wszystkich i za wszystkich nie mówił do Ojca: Bądź wola twoja? Niech nauczą się tego głosu wszyscy synowie Kościoła, aby gdy nadejdzie jakaś groźna pokusa, przezwyciężywszy lęk, nabyli wytrzymałość na cierpienie.

Św. Jan Chryzostom: *Iprzyszedł do uczniów swoich, i znalazł ich śpiących.* Ponieważ był to czas późnej nocy i oczy ich były obciążone ze smutku.

Św. Hilary: Gdy wrócił do uczniów i znalazł ich śpiących, czyni wyrzuty Piotrowi. Dlatego mówi się: *i rzeki Piotrowi: Tak to nie mogliście jednej godziny czuwać ze mną?* Czyni zarzut Piotrowi spośród trzech, ponieważ miał być uwielbiony przez pozostałych nie gorszących się z Jego powodu.

Św. Jan Chryzostom: Lecz ponieważ i inni to samo mówili, to wyrzuca wszystkim słabość. Wybrali bowiem śmierć z Chrystusem, a nie mogli razem z Nim czuwać.

Orygenes: Znajdując ich śpiących, pobudza słowem do słuchania i nakazuje czuwanie, mówiąc: *Czuwajcie i módlcie się, abyście nie weszli w pokusę,* abyście najpierw czuwali, a czuwając modlili się. Ten czuwa, kto czyni dobre rzeczy, i kto uważnie czyni, aby nie po-

paść w mroczne nauki. Tak bowiem zostaje wysłuchana modlitwa czuwającego.

Św. Hieronim: Niemożliwe jest, aby dusza ludzka nie była kuszona. Dlatego Chrystus nie mówi: Czuwajcie i módlcie się, abyście nie byli kuszeni, ale *abyście nie weszli w pokusę*, to znaczy, aby was pokusa nie pokonała.

Św. Hilary: Chrystus pokazuje, dlaczego chce, by modlili się, aby nie weszli w pokusę, mówiąc: *duch wprawdzie ochotny, ale ciało słabe.* Nie były to słowa skierowane do siebie samego, lecz do nich.

Remigiusz: Przez słowa te pokazuje Chrystus, że przyjął prawdziwe ciało z Dziewicy i miał prawdziwą duszę. Stąd i teraz nazywa ducha swego wrażliwym na doznanie, słabe ciało zaś lęka się bólu męki.

Św. Jan Chryzostom: *Po wtóre znów odszedł i modlił się, mówiąc: Ojcze mój, jeśli ten kielich nie może odejść, tylko mam go pić, niech się dzieje wola twoja.* To, iż Chrystus modli się tak po raz drugi i trzeci, z ludzkiego lęku przez śmiercią, poświadcza, iż prawdziwie stał się człowiekiem. To, co dzieje się po raz drugi i trzeci, w Piśmie świętym najmocniej poświadcza prawdę. Dlatego i Józef rzekł do faraona (Rdz 41): „A żeś po wtóre miał senne widzenie do tejże rzeczy należące, znak to jest pewności, że się stanie słowo Boże". (...) Chrystus zaś sam modlił się za wszystkich, tak jak i sam za wszystkich cierpiał. Mówi się bowiem: *I przyszedł po wtóre, i znalazł ich śpiących; albowiem oczy ich były obciążone.*

Orygenes: Sądzę, że nie tyle oczy ciała, co duszy, były obciążone. Nie był bowiem jeszcze dany im Duch Święty. Stąd Chrystus nie gani ich, lecz odchodząc, znowu się modlił, pouczając, abyśmy nie odstępowali, ale trwali na modlitwie, aż osiągniemy to, o co już zaczęliśmy prosić. Stąd mówi się: *A zostawiwszy ich, znowu odszedł, i po raz trzeci się modlił, te same słowa mówiąc.*

Hraban Maur: Pan modlił się przy trzech świadkach, abyśmy modlili się o odpuszczenie popełnionych grzechów, umocnienie w teraźniejszych niebezpieczeństwach i zabezpieczenie przed przyszłymi i abyśmy kierowali każdą modlitwę do Ojca i do Syna i do Ducha Świętego i aby był zachowany nasz nienaruszony duch i dusza i ciało.

Remigiusz: Lub to Chrystus modli się trzykrotnie za Apostołów, a szczególnie za Piotra, który miał trzy razy wyprzeć się Go.

Św. Hilary: *Wtedy przyszedł do uczniów swoich, i rzekł im: Już śpijcie, i odpoczywajcie.* Nakazuje im teraz nie sam tylko sen, lecz razem z odpoczynkiem, aby zachowany był porządek, gdy najpierw czuwamy modląc się, abyśmy nie weszli w pokusę, potem abyśmy spali i odpoczywali, gdy ktoś znajdzie miejsce dla Pana, przybytek dla Boga Jakuba, to niech wstąpi na łoże posłania swego i da sen oczom swoim, jak czytamy w psalmie 131.

Orygenes: Następnie budzi ich ze snu, widząc w duchu przybliżającego się Judasza zdrajcę (...) i mówi: *oto przybliżyła się godzina i Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników.*

Św. Jan Chryzostom: Przez to, co mówi: *przybliżyła się godzina,* pokazuje, iż z Bożego postanowienia to się działo. Przez słowa zaś: *w ręce grzeszników,* wskazuje, że było to dzieło ich niegodziwości, nie zaś, że sam stał się winny.

Św. Hieronim: *Wstańcie, pójdźmy,* jakby mówił: Niech nie znajdą was jako bojących się. Dalej zmierzajmy do śmierci, aby ujrzeli ufność i radość tego, który ma cierpieć. Mówi się bowiem dalej: *oto się przybliżył ten, który mnie wyda.*

Orygenes: Nie powiedział: „Przybliżył się do mnie", nie przybliżył się bowiem do Niego zdrajca, który oddalił się swoimi grzechami od Chrystusa.

Glosa: Następnie Ewangelista pokazuje, w jaki sposób Chrystus został zatrzymany przez prześladowców. Stąd mówi się: *A gdy on jeszcze mówił, oto Judasz, jeden z dwunastu przyszedł.*

Remigiusz: *Jeden,* mianowicie co do liczby, nie zasługą. To powiedział dla pokazania niezmiernego przestępstwa tego, który obdarzony godnością apostolską, stał się zdrajcą. Mówi się następnie: *a z nim wielka zgraja z mieczami i kijami, posiana od przedniej szych kapłanów i starszych ludu.*

Orygenes: Wielu i teraz duchowymi mieczami walczy przeciw Chrystusowi, mianowicie różnymi i obcymi Bogu naukami. Następnie mówi się: *Ten zaś, co go wydał, dał im znak, mówiąc: Kogokolwiek pocałuję, on to jest, chwytajcie go.* Słusznie należy poszukać,

czemu daje im znak, jakby nieznającym Jego oblicza, skoro było znane wszystkim mieszkającym w Judei. Taki zaś przekaz dotarł do nas: nie tylko dwie postaci były w Chrystusie, jedna, w której wszyscy Go oglądali, druga ta, w której przemienił się na górze wobec uczniów, ale także ukazywał się każdemu na miarę jego godności. Podobnie tak jak zapisano o mannie, iż miała smak odpowiedni dla każdego, tak i Słowo Boże nie każdemu się ukazywało. Z racji tego rodzaju przemienienia potrzebowali znaku.

Św. Jan Chryzostom: Lub też dlatego daje im znak, ponieważ wiele razy, gdy zatrzymywali Go, przechodził nie rozpoznany przez nich, co i wtedy mogłoby się wydarzyć, gdyby zechciał.

Hraban Maur: *I natychmiast przystąpiwszy do Jezusa, rzekł: Bądźpozdrowion, Rabbi! Ipocałował go.* Pan przyjmuje pocałunek zdrajcy, nie aby uczyć nas udawania, lecz aby nie zdawało się, iż ucieka przed zdrajcą.

Orygenes: Jezus zaś łagodnie odpowiada i dlatego mówi się: *A Jezus rzekł mu: Przyjaciełu, po coś przyszedł?* Mówi do niego: *Przyjacielu*, odrzucając udawanie. Nikt z dobrych w Piśmie świętym nie jest nazwany w ten sposób. Do złego zaś powiedziano (22): „Przyjacielu, jak tu wszedłeś" oraz w innym miejscu (20): „Przyjacielu! Nie czynię ci krzywdy".

Remigiusz: *Wtedy przystąpili, i rzucili się na Jezusa, i pojmali go.* Wtedy mianowicie, gdy sam na to zezwolił. Często bowiem próbowali, lecz nie mogli.

Św. Jan Chryzostom: Uczniowie słysząc, że przyszli prześladowcy, by schwytać Chrystusa, wychodząc wcześniej z wieczerzy wzięli miecze na pomoc przeciw prześladowcom, mając walczyć za swego nauczyciela. Dlatego mówi się: *A oto jeden z tych, którzy byli z Jezusem, wyciągnąwszy rękę, dobył miecza swego.*

Św. Hieronim: W innej Ewangelii napisano, iż uczynił to Piotr z tym samym zapałem, co i inne rzeczy czynił. Stąd mówi się: *a uderzywszy sługę arcykapłana, uciął ucho jego.*

Św. Leon Wielki: Pan zaś nie dopuścił, by dalej postąpił gorliwy Apostoł. Dlatego mówi się: *Wtedy rzekł mu Jezus: Obróć miecz swój na miejsce jego.* Przeciw tajemnicy zbawienia naszego byłoby, gdy-

by Ten, który przyszedł umrzeć za wszystkich, nie chciałby być schwytany.

Hraban Maur: Należało bowiem, aby sprawca łaski nauczył cierpliwości swoich wiernych, raczej nauczyć mężnego znoszenia przeciwności, niż wzywać do odpłacania.

Św. Jan Chryzostom: Aby przekonać ucznia, Chrystus dodaje jeszcze ostrzeżenie, mówiąc: *albowiem wszyscy, którzy miecz biorą, mieczem poginą.*

Św. Augustyn: To znaczy każdy, kto używa miecza. Ten zaś używa miecza, kto rozlewa krew bez rozkazu lub zezwolenia przełożonego lub prawowitej władzy. Pan bowiem rozkazał uczniom, by wzięli miecze ze sobą, lecz nie rozkazał im, by walczyli.

Św. Jan Chryzostom: Nie tylko łagodzi uczniów przez ostrzeżenie przed karą, lecz także pokazując, że dobrowolnie to znosi. Dlatego mówi się: *Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, a wystawiłby mi teraz więcej niż dwanaście hufców anielskich?* (...) Nie tylko przez to usuwa lęk uczniów, lecz także przez odwołanie się do Pisma świętego, mówiąc: *Jakże więc wypełnią się Pisma, że się tak stać musi?*

Remigiusz: *Owej godziny rzekł Jezus do tłuszczy: Wy szliście jako na zbójcę z mieczami i kijami, pojmać mnie.* Jakby mówił przez to: Do zbójcy należy szkodzić i ukrywać się. Ja zaś nikomu nie szkodziłem, lecz wielu uzdrowiłem i w synagogach zawsze nauczałem. To właśnie znaczy to, co zostało dodane: *Codziennie siedziałem u was, ucząc w świątyni i nie pojmaliście mnie.*

Św. Jan Chryzostom: Dlatego zaś nie zatrzymali Go w świątyni, ponieważ nie ośmielili się z powodu tłumów, teraz natomiast, ponieważ Pan wyszedł poza mury, aby przez miejsce i czas dać im okazję do pojmania siebie. Poucza przez to, iż nigdy nie mogliby Go pojmać, gdyby nie pozwolił na to dobrowolnie. Z kolei Ewangelista wyjaśnia, dlaczego Pan chciał być schwytany, gdy dodaje: *Lecz to wszystko się stało, aby się wypełniły Pisma proroków.*

Św. Hieronim: To znaczy: „Przebodli ręce moje i nogi moje" (Ps 21); „Jak owca na zabicie wiedziony będzie" (Iz 53).

Remigiusz: Ponieważ wszyscy prorocy zapowiadali mękę Chry-

stusa, dlatego Ewangelista nie podaje konkretnego świadectwa, lecz ogólnie stwierdza, iż wypełniły się zapowiedzi proroków. (...) *Wtedy uczniowie wszyscy, opuściwszy go, pouciekali.* Przez to pokazana jest słabość Apostołów. Apostołowie gorącą wiarą przyrzekali umrzeć wraz z Chrystusem, teraz ze strachu uciekają, nie pamiętając o swych obietnicach. To także widzimy wypełnione w tych, którzy obiecują spełnić wielkie rzeczy z miłości do Boga, a potem nie wypełniają. Nie powinni wszakże rozpaczać, lecz wraz z Apostołami powstać i opamiętać się przez pokutę.

Św. Hieronim: *A oni pojmawszy Jezusa, powiedli go do Kajfasza, najwyższego kapłana.* Opowiada Józef, historyk żydowski, że ten Kajfasz kupił urząd kapłański na jeden rok tylko, mimo że Mojżesz, z nakazu Boga, przepisał, aby kapłani następowali po swych ojcach. (...) Nic zatem dziwnego, że niegodziwy kapłan niegodziwie sądził.

Orygenes: *gdzie się byli zebrali doktorowie i starsi.* Tam, gdzie znajdował się najwyższy kapłan Kajfasz, tam zgromadzili się również doktorowie, to znaczy uczeni w Prawie, oraz starsi, nie w prawdzie, lecz w starości litery. Następnie mówi się: *Piotr zaś szedł za nim z daleka aż na dziedziniec najwyższego kapłana.* Nie mógł zaś iść za Chrystusem blisko, lecz z daleka, nie odstąpił jednak zupełnie od Niego.

Sw. Jan Chryzostom: Wielki był zapał Piotra, skoro gdy ujrzał innych uciekających, sam nie uciekł, lecz pozostał i wszedł. (...) Z daleka zaś szedł, ponieważ miał wyprzeć się Pana.

Remigiusz: Nie mógłby zaś wyprzeć się, gdyby znajdował się blisko Pana. Przez to także jest oznaczone, iż Piotr szedł na Panem idącym na mękę, to znaczy naśladował Go.

Św. Hieronim: *a wszedłszy tam, siedział ze sługami, aby widzieć koniec.* Z miłości ucznia albo z ludzkiej ciekawości pragnął dowiedzieć się, jak osądzi Pana najwyższy kapłan.

Św. Jan Chryzostom: Skoro zgromadzili się najwyżsi kapłani, zapragnęli swoim zasadzkom nadać pozór sądu i dlatego mówi się: *A przedniejsi kapłani i wszystka Rada szukali fałszywego świadectwa przeciw Jezusowi, aby go o śmierć przyprawić.* Lecz że pozorny był to sąd i pełen wzburzenia i zamieszania, ukazane jest przez

to, co jest dodane: *i nie znaleźli, choć wielu fałszywych świadków przywiedli.*

Św. Hieronim: *Na koniec zaś przyszli dwaj świadkowie, i rzekli: Ten mówił: Mogę zburzyć świątynię Bożą, a po trzech dniach znów ją zbudować.* W jaki sposób są oni fałszywymi świadkami, skoro czytamy, że to, co oni mówią, Pan powiedział? Lecz fałszywym świadkiem jest ten, kto nie pojmuje tego, co zostało powiedziane w takim znaczeniu, w jakim zostało powiedziane. Pan bowiem mówił to o świątyni swego ciała, ale przez same słowa fałszywie oskarżają, nieco dodając lub zmieniając. (...) Zbawiciel bowiem powiedział (J 2): „Rozwalcie tę świątynię". Oni zaś zmieniają i mówią: *Ten mówił: Mogę zburzyć świątynię Bożą.* (...) Następnie zmieniają słowa: *a po trzech dniach znów ją zbudować,* aby zdawało się że mówił to o świątyni żydowskiej. Pan zaś, aby pokazać duchową świątynię, powiedział: „a w trzech dniach ją postawię". (...) Gniew zaś pośpieszny i niecierpliwy, nie znajdując zarzutu, wychodzi od tronu kapłana, aby ruch ciała ukazał szaleństwo umysłu. Stąd mówi się: *I wstawszy, najwyższy kapłan rzekł mu: Nic nie odpowiadasz na to, co ci przeciwko tobie świadczą?*

Św. Jan Chryzostom: To zaś powiedział, chcąc wydobyć od Chrystusa odpowiedź bez żadnej wymówki, by dzięki niej Go pochwycić. Bezużyteczna zaś była odpowiedź obrończa, skoro nikt jej nie słuchał. I dlatego mówi się: *Lecz Jezus milczał.* Była to tylko forma sądu, naprawdę zaś zjazd złoczyńców, tak jak w jaskini, i dlatego Chrystus milczał.

Św. Hieronim: Wiedział bowiem jako Bóg, iż cokolwiek powie, obróci się w zarzut. Kiedy zatem Jezus milczał na niegodne zarzuty fałszywych świadków, to tym bardziej kapłan gniewem uniesiony wzywał Go do odpowiedzi, by z jakiejś mowy wziąć podstawę do oskarżenia. Dlatego mówi się: *A arcykapłan rzekł mu: Poprzysięgam cię przez Boga żywego, abyś nam powiedział, czyś ty jest Chrystus, Syn Boży?*

Orygenes: Najwyższy kapłan popełnił grzech, nastając na Jezusa i naśladuje przez to swego ojca, który dwa razy zapytał Zbawiciela (4): „Jeśli ty jesteś Synem Bożym?". Stąd słusznie ktoś może powie-

dzieć, iż wątpienie o Synu Bożym, czy on jest Chrystusem, jest dziełem diabła. Nie wypadało zaś Panu odpowiadać na zaklęcie najwyższego kapłana, jakby pod przymusem. Dlatego też nie zaprzeczył, że jest Synem Bożym ani też jasno nie wyznał. Mówi się bowiem: *Rzekł mu Jezus: Tyś powiedział.* Nie był bowiem godny nauki Chrystusa, dlatego też nie poucza go, ale przyjmując słowo z jego ust, obraca je na odparcie zarzutów. Mówi się bowiem: *Wszakże powiadam wam: Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy mocy Bożej.* Wydaje mi się, że zasiadanie Syna człowieczego oznacza moc królewską. Obok mocy Bożej, który sam jest mocą, ustanowiony został ten, który otrzymał wszelką władzę od Ojca, tak w niebie, jak i na ziemi. (...) Nie tylko zapowiada, iż ujrzą Go siedzącego po prawicy, lecz także przychodzącego na obłokach. Dlatego mówi się następnie: *i przychodzącego w obłokach niebieskich.* Obłokami tymi są prorocy i Apostołowie Chrystusa, który nakazał zsyłać deszcz, gdy potrzeba. A te obłoki niebieskie nie przemijają, jako tylko noszące obraz nieba i godne są, aby były tronami Boga, jako dziedzictwo Boga i współdziedzice Chrystusa.

Św. Hieronim: Kapłana, którego gniew zrywa z tronu kapłańskiego, to samo szaleństwo popycha do rozerwania szat. Stąd mówi się: *Wtedy arcykapłan rozdarł szaty swoje, mówiąc: Zbłuźnił!* Zwyczajem było żydów, że gdy usłyszeli coś bluźnierczego i przeciw Bogu, rozrywali swe ubrania.

Św. Jan Chryzostom: To czyni, aby oskarżenie stało się cięższe i co powiedział słowami, podkreślił czynem. (...) Gdy zatem rozerwał swe szaty, nie wydaje wyroku od siebie, ale szuka go u innych, mówiąc: *Co wam się zdaje?* (...) *Cóż jeszcze potrzebujemy świadków? Otoście teraz słyszeli błużnierstwo.* Jakież to było bluźnierstwo? Wcześniej przecież (22), gdy byli zgromadzeni, Chrystus powiedział: „Rzekł Pan Panu memu: Siądź po mojej prawicy" i wyłożył im sens i milczeli i nie sprzeczali się. A teraz, w jaki sposób nazywają bluźnierstwem to, co zostało powiedziane? Następnie mówi się: *A oni odpowiadając, rzekli: Winien jest śmierci.* Sami oskarżyli, sami osądzili, sami wydali wyrok.

Św. Hieronim: *Wtedy pluli na oblicze jego i bili go pięściami.*

Aby wypełniło się to, co powiedziane jest u Izajasza (50): „Ciało moje dałem bijącym, a policzki moje szczypiącym; twarzy mej nie odwróciłem od łających i plujących na mnie”.

Glosa: *a inni policzki w twarz mu dawali, mówiąc: Prorokuj nam, Chrystusie! Kto jest, co cię uderzył?* Mówią to na wstyd Temu, który chciał być traktowany przez ludzi jako prorok.

Św. Augustyn: Wśród tych zniewag dokonało się trzykrotne zaparcie się Piotra. Mówi się bowiem: *A Piotr siedział zewnątrz na dziedzińcu.*

Św. Hieronim: Siedział na zewnątrz, aby zobaczyć kres sprawy. Nie zbliżał się do Jezusa, aby wśród sług nie zrodziło się jakieś podejrzenie.

Św. Jan Chryzostom: Kiedy ujrzał zatrzymanego Mistrza, tak się wzburzył, że wyjął miecz i odciął ucho. Gdy natomiast usłyszał obelgi rzucane Chrystusowi, stał się zaprzańcem i nie wytrzymał mocy słabej kobiety. Mówi się bowiem: /*przystąpiła do niego jedna służąca, mówiąc: I tyś był z Jezusem galilejskim.*

Hraban Maur: *Lecz on zaparł się przed wszystkimi, mówiąc: Nie wiem, co mówisz.* Przed wszystkimi się zaparł, ponieważ przestraszył się, że ujawni się, kim jest. Odpowiedział, że nie wie, kim jest Chrystus, ponieważ nie chciał już umierać za Zbawiciela.

Św. Jan Chryzostom: Nie tylko raz, lecz drugi i trzeci raz zaparł się w krótkim czasie. Stąd mówi się: *Gdy zaś wychodził z bramy, ujrzała go druga służąca, i rzekła tym, co tam byli: I ten był z Jezusem Nazareńskim.*

Św. Hieronim: *I powtórnie zaparł się z przysięgą: Iż nie znam tego człowieka.* Wiem, że niektórzy z racji pobożnego oddania do Piotra Apostoła miejsce to tak tłumaczą, iż Piotr zaparł się człowieka, nie zaś Boga, i że znaczenie jest takie: Nie znam człowieka, ponieważ znam Boga. Jak śmieszne jest takie tłumaczenie, to rozumie roztropny czytelnik. Gdyby bowiem on nie zaprzeczył, to kłamałby Pan, który powiedział: Trzy razy zaprzesz się mnie. *(...) A wnet potem przystąpili ci, którzy tam stali, i rzekli Piotrowi: Prawdziwie i ty jesteś z nich, bo i mowa twoja cię zdradza.* Każda prowincja i królestwo miało swoje właściwości językowe i sposób mówienia.

Remigiusz: Zobacz Jak są szkodliwe mowy przewrotnych ludzi. One to przymusiły Piotra do zaparcia się Pana, którego wcześniej wyznawał Synem Bożym. Mówi się bowiem: *Wtedy począł zaklinać się i przysięgać, że nie znal tego czło wieka.*

Hraban Maur: Zauważ, iż wcześniej powiedział: *Nie wiem, co mówisz*. Po raz drugi, zaprzecza z przysięgą, po raz trzeci, ponieważ *począł zaklinać się i przysięgać, że nie znał tego człowieka.* Trwanie w grzechu daje wzrost w występku (...). Po trzecim zaprzeczeniu ma miejsce pianie koguta. To właśnie jest dodane: *A natychmiast kur zapiał,* przez którego rozumie się Nauczyciela Kościoła, który pobudzając ospałych mówi: „Ocknijcie się sprawiedliwi i nie grzeszcie" (1 Kor 15). Pismo święte zwykło często wartość oznaczać przez stan czasu, stąd Piotr, który zgrzeszył o północy, żałuje o pianiu koguta. Stąd mówi się: *I wspomniał Piotr na słowo Jezusowe, które mu był rzekł: Pierwej niż kur zapieje, trzykroć się mnie zaprzesz.*

Sw. Hieronim: *A wyszedłszy na dwór, gorzko płakał.* Siedząc na dziedzińcu Kajfasza nie mógł czynić pokuty, dlatego też wychodzi na zewnątrz, aby gorzkimi łzami zmyć brud zaparcia się ze strachu.

Św'. Augustyn: Przedstawił wcześniej Ewangelista opowieść 0 tym, co działo się z Panem aż do rana. Potem powrócił do opowiedzenia zaparcia się Piotra, a po skończeniu powrócił do poranka, aby przedstawić pozostałe sprawy i dlatego mówi się: *Gdy zaś nadszedł ranek, zebrali się na naradę wszyscy przedniejsi kapłani i starsi ładu przeciw Jezusowi, aby go na śmierć wydać.*

Orygenes: Sądząc, iż przez śmierć usuną Jego naukę i wiarę u tych, którzy uwierzyli w Niego, jako Syna Bożego. Zamierzając takie rzeczy przeciw Niemu, związali Jezusa uwolnionego od więzów. 1dlatego mówi się: / *związawszy, przywiedli go, i wydali namiestnikowi Poncjuszowi Piłatowi.*

Św. Jan Chryzostom: Nie zabili Go skrycie w nocy, ponieważ pragnęli pozbawić Go chwały. Wielu bowiem podziwiało Go i z tego powodu starali się publicznie i na oczach wszystkich Go zabić. Z tej racji zaprowadzili Chrystusa do namiestnika.

Św. Hieronim: Judasz widząc Pana skazanego na śmierć, oddaje zapłatę kapłanom, jakby w jego mocy było zmienić wyrok prześla-

dowców. Dlatego mówi się: *Wtedy ujrzawszy Judasz, który go wydał, że został skazany, żalem zdjęty, odniósł trzydzieści srebrników przedniejszym kapłanom i starszym, mówiąc: Zgrzeszyłem, wydając krew sprawiedliwego.*

Remigiusz: *Lecz oni rzekli: Co nam do tego? Ty patrz siebie.* Tak jakby mówili: Cóż nas obchodzi, czy jest sprawiedliwy? *Ty patrz siebie,* to znaczy, ujawni się, jaki jest twój czyn.

Orygenes: Po tym jak żałował, nie zachował swego serca, lecz przyjął nadmierny smutek poddany mu przez diabła, który chciał go pochłonąć. Stąd mówi się: *I porzuciwszy srebrniki w świątyni, odszedł; a poszedłszy, powiesił się.* Gdyby zaś pozostał w pokucie i zachował jej czas, może znalazłby to, co mówi się w księdze proroka Ezechiela (33): „nie chcę śmierci bezbożnego".

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ kapłani wiedzieli, że zapłacili za śmierć, przez własne sumienie zostali potępieni. Dla pokazania tego Ewangelista dodaje: *A przedniejsi kapłani wziąwszy srebrniki, mówili: Nie godzi się ich kłaść do skarbony, bo są zapłatą krwi.*

Orygenes: Lecz ponieważ są różnice wśród miejsc zmarłych, użyli zapłaty za krew Jezusa do zapłaty za pole garncarza, aby tam pochowani byli pielgrzymi, nie złożeni w grobach ojczystych. Dlatego mówi się: *I naradziwszy się, kupili za nie rolę garncarzową na pogrzeb pielgrzymów.*

Św. Augustyn: Zapłata za krew Pańską porównana jest do pola garncarza. Czytamy w Piśmie świętym, że zbawienie całego rodzaju ludzkiego zostało dokonane przez krew Zbawiciela. Zatem to pole jest całym światem. Garncarz zaś, który może panować nad całym światem, to ten sam, który uczynił z prochu nasze ciało Pole garncarza zostało zakupione za krew Chrystusa dla pielgrzymów, którzy, bez domu i ojczyzny, leżą na całym świecie wygnani, a spoczynek zapewniony jest im przez krew Chrystusa. Pielgrzymami tymi nazywamy pobożnych chrześcijan, którzy porzucając świat, nic na nim nie mając, spoczywają w krwi Chrystusa. Pogrzebanie Chrystusa nie jest niczym innym jak spoczynkiem chrześcijańskim: „albowiem z nim (jak mówi Apostoł w Liście do Rzymian, 6) jesteśmy razem pogrzebani w śmierci przez chrzest". My zatem je-

steśmy pielgrzymami na tym świecie i jako goście żyjemy w tym świetle.

Orygenes: Lub pielgrzymami nazywamy tych, którzy aż do końca pozostają daleko od Boga. Sprawiedliwi bowiem są pogrzebani razem z Chrystusem w nowym grobie, wykutym w skale. Ci, którzy są obcy Bogu aż do końca, pogrzebani są na polu garncarza pracującego w glinie. Pole to ma wartość ceny krwi i jest tak nazwane. Stąd mówi się następnie: *Dlatego rola ta nazwana jest Haceldama, to jest Rola Krwi, aż do dnia dzisiejszego.*

Glosa: Odnosi się to do czasów, kiedy pisał Ewangelista. Potwierdza to następnie świadectwem proroka, mówiąc: *Wtedy się wypełniło, co było powiedziane przez Jeremiasza proroka, mówiącego: „I wzięli trzydzieści srebrników, zapłatę oszacowanego, którego oszacowali synowie Izraela. I dali je na rolę garncarzowi, jako im postanowił Pan*

Św. Hieronim: Świadectwo to nie znajduje się u Jeremiasza, ale u Zachariasza, w rozdziale 11, który jest przedostatnim z mniejszych proroków, znajduje się coś podobnego. I chociaż znaczenie nie różni się wiele, to jednak inny jest porządek i słowa.

Św. Augustyn: Mogło się zdarzyć, że w duszy Mateusza piszącego Ewangelię, Jeremiasz zastąpił Zachariasza. Mógł jednak bez żadnej wątpliwości poprawić, pobudzony przez tych, którzy czytali jeszcze za jego życia, chyba że rozważył swe wspomnienia, kierowane przez Ducha Świętego (...) i że to Pan postanowił, aby tak zostało zapisane. Czemu zaś tak rozkazał, to pierwszy powód jest taki, iż tak wskazuje, że wszyscy prorocy, mówiąc jednym duchem, zgadzają się cudownym powiązaniem ze sobą, a to więcej jest niż gdyby wszystkie słowa proroków jednymi ustami jednego człowieka były wyrażone. (...) Jest i inna przyczyna, dlaczego dopuszczone zostało, aby imię Jeremiasza pozostało w świadectwie Zachariasza, lub bardziej dopuszczone zostało przez Ducha Świętego. Mowa jest w 32 rozdziale Księgi proroka Jeremiasza, że kupił pole od syna swego brata, i zapłacił mu srebrem, nie w takiej sumie, jak podaje prorok Zachariasz, to znaczy trzydzieści srebrników. Jasne jest, że proroctwo o trzydziestu srebrnikach odnosi do tego Ewangelista, iż dotyczy

ono Pana. Do tego też odnosi to, co mówi Jeremiasz o kupionym polu, że może oznaczać coś tajemniczego, że nie ma tu imienia Zachariasza, który mówi o trzydziestu srebrnikach, lecz imię Jeremiasza, mówiącego o zakupionym polu. Czytając Ewangelię i znajdując w niej imię Jeremiasza, czytając natomiast Jeremiasza i nie znajdując świadectwa o trzydziestu srebrnikach, znajdując zaś informację o kupionym polu, czytelnik jest zachęcony, aby rozważyć oba świadectwa i znaczenie proroctwa wyjaśnia się, w jaki sposób odnosi się do tego, co wypełniło się w Panu. To bowiem dodaje do tego świadectwa Mateusz, gdy mówi: *I dali je na rolę garncarzowi, jako mi postanowił Pan,* to zaś nie znajduje się u proroka Zachariasza ani Jeremiasza. Trzeba przyjąć to raczej od osoby Ewangelisty i podane w sposób mistyczny, iż poznał to z objawienia bożego, i że do ceny za Chrystusa odnosi się proroctwo (...). Zakończywszy to, co Mateusz wtrącił o Judaszu zdrajcy, wraca do porządku opowiadania, mówiąc: *Jezus zaś stanął przed namiestnikiem.*

Orygenes: Zobacz, jak ustanowiony przez Ojca sędzia całego stworzenia uniża się, aby stanąć przed sędzią ziemi judejskiej. Pytany jest pytaniem, które może ze śmiechu albo wątpliwości zadaje mu Piłat. Stąd mówi się: *i spytał go namiestnik, mówiąc: Tyś jest Król żydowski?*

Św. Jan Chryzostom: Piłat zapytał o to, co podnosili stale przeciwnicy Chrystusa. Ponieważ wiedzieli, że Piłat nie przejmuje się tym, co jest związane z Prawem, oskarżają o sprawy publiczne.

Orygenes: Odpowiadając najwyższemu kapłanowi: *Tyś powiedział,* Chrystus pośrednio rozwiązuje jego wątpliwość, Piłatowi natomiast twierdząco i dlatego mówi się: *Rzekł mu Jezus: Ty powiadasz.*

Św. Jan Chryzostom: Wyznaje, iż jest królem, ale niebieskim, jako to jest wyraźniej stwierdzone w innej Ewangelii (J 18): „Królestwo moje nie jest z tego świata".

Orygenes: *A gdy nań skarżyliprzedniejsi kapłani i starsi, nic nie odpowiedział.* Oskarżony Jezus, tak jak wtedy nic nie mówił, tak i teraz. Nie jest do nich kierowane słowo Boże, tak jak niegdyś w wypadku proroków. Podobnie też nie było słuszne, aby odpowiedzieć Piłatowi pytającemu, który nie miał stałego i mocnego sądu o Chry-

stusie, lecz wahał się między przeciwieństwami. Dlatego mówi się dalej: *Wtedy rzekł mu Piłat: Nie słyszysz, jak wiele świadectw przeciw tobie przywodzą?*

Św. Hieronim: Poganinem był ten, który skazał Jezusa, lecz przyczynę odnosi do ludu żydowskiego.

Św. Jan Chryzostom: Powiedział tak Piłat, ponieważ chciał go uwolnić, gdy odpowie, aby się usprawiedliwić.

Orygenes: *l nie odpowiedział mu na żadne słowo, tak że się namiestnik bardzo dziwił.* Zdumiony był namiestnik stałością Chrystusa. Być może wiedząc, że niezdolny był ogłosić winę, a widział Go w spokoju i cichej mądrości.

Św. Jan Chiyzostom: Ponieważ Chrystus nic nie odpowiadał na zarzuty żydów, co pozwoliłoby Piłatowi uwolnić Go od nich, co innego zamierza, aby móc Chrystusa uwolnić. Stąd mówi się: *A na dzień uroczysty zwykł był namiestnik wypuszczać pospólstwu jednego więźnia, którego by chcieli.*

Orygenes: Zwyczaj ten był niegdyś u żydów: Saul bowiem nie zabił Jonatana, gdy cały lud prosił o jego życie.

Św. Jan Chryzostom: Przez ten zwyczaj zamierzał Go uwolnić, aby nie pozostawić żydom nawet cienia usprawiedliwienia. Z Chrystusem zostaje porównany jawny zabójca, o którymi mówi się: *Miał zaś naówczas więźnia znacznego, którego zwano Barabaszem.* Nie nazywa go tylko zabójcą, ale i znacznym, to znaczy sławnego ze złości.

Św. Hieronim: Piłat daje im możliwość wypuszczenia tego, kogo chcą, zbójcę albo Jezusa, nie wątpiąc, że Jezus bardziej zasługuje na wypuszczenie. Mówi się bowiem: *Gdy się więc oni zebrali, rzekł Piłat: Którego chcecie, bym wam wypuścił: Barabasza, czy też Jezusa, którego zwią Chrystusem?*

Sw. Jan Chryzostom: Zauważ, jaki jest przebieg rozmowy. To do ludu należało proszenie za skazanym, do namiestnika zaś uwolnienie. Teraz jest inaczej. Namiestnik prosi lud, który okazuje się surowszy.

Glosa: Czemu Piłat starał się o uwolnienie Chrystusa, wyjaśnia to Ewangelista, gdy dodaje: *Wiedział bowiem, że go z zazdrości byli wydali.*

Św. Jan Chryzostom: Z kolei dodane jest jeszcze coś, co wystarczało, by powstrzymać mękę. Mówi się bowiem: *Lecz gdy on siedział na stolicy sądowej, posłała doń żona jego, mówiąc: Nic tobie i sprawiedliwemu temu.* (...) Lecz czemu sam Piłat nie widział tego we śnie? Ponieważ jego żona była godniejsza tego. Lub też, gdyby to Piłat zobaczył, nie uwierzyłby temu w równym stopniu albo też nie powiedziałby o tym. Dlatego też zostało udzielone przez Boga, że to kobieta zobaczyła, aby stało się jasne dla wszystkich. Nie tylko zaś widziała, ale i cierpiała wiele. Mówi się bowiem: *albowiem wiele cierpiałam dziś przez sen dla niego,* aby mianowicie przez współczucie dla żony mąż był mniej skłonny do zabicia. (...) Nic jednak z powyższych nie porusza przeciwników^ Chrystusa, ponieważ wszystkich ich zaślepiła zazdrość i dlatego ze złości spętali lud. To właśnie mówią słowa: *A przedniejsi kapłani i starsi namówili pospólstwo, aby prosili o Barabasza*, *a Jezusa stracili.*

Glosa: *Namiestnik zaś odpowiadając, rzekł im: Któregoż z tych dwóch chcecie, żebym wam puścił?* Mówi się, że Piłat powiedział tak albo odnośnie do tego, co rzekła mu żona, albo czego domagał się lud, który wedle zwyczaju w dzień świąteczny prosił o wypuszczenie.

Orygenes: Tłumy niczym zwierzęta, które przemierzają szeroką drogę, chciały dla siebie uwolnienia Barabasza. Stąd jest dodane: *A oni rzekli: Barabasza* (...). Także wszyscy, którzy są podobni nauką albo życiem, pragną uwolnienia Barabasza. W ciele każdego, kto źle czyni, uwolniony jest Barabasz, Chrystus zaś spętany. Kto natomiast dobrze czyni, uwalnia Chrystusa, wiąże zaś Barabasza. Piłat chciał wzbudzić w nich wstyd przed taką niegodziwością i dlatego mówi się: *Rzekł im Piłat: Cóż tedy mam uczynić z Jezusem, którego zwią Chrystusem?* (...) Oni zaś nie zawstydzili się. że Piłat uznaje Jezusa za Chrystusa, ani nie zachowują miary w niegodziwości. Dlatego mówi się: *Mówią wszyscy: Niech będzie ukrzyżowany.* Przez to powiększyli miarę swej niegodziwości, nie tylko prosząc 0 życie dla zabójcy, lecz także prosząc o śmierć dla sprawiedliwego 1to o najstraszniejszą śmierć krzyżową.

Św. Hieronim: *Rzekł im namiestnik: Cóż więc złego uczynił?* Mówiąc to Piłat uwolnił Jezusa. Następnie mówi się: *Lecz oni jesz-*

cze bardziej wołali, mówiąc: Niech będzie ukrzyżowany!, aby się wypełniło to, co powiedziano w psalmie 21: „Albowiem obstąpiły mnie psy mnogie; zgraja niegodziwców obiegła mnie" i u proroka Jeremiasza (12): „Stało mi się dziedzictwo moje jak lew w lesie: podniosło przeciw mnie głos".

Św. Augustyn: Częściej zaś Piłat rozmawiał z żydami, starając się, aby uwolniony został Jezus. Kilkoma słowami zaświadcza o tym Mateusz Ewangelista, gdy dodaje: *Piłat zaś widząc, że nic nie osiąga, lecz zamieszanie większe powstaje.*

Remigiusz: *wziąwszy wodę, umył ręce przed pospólstwem, mówiąc: Nie winienem ja krwi tego sprawiedliwego.* Był zwyczajem u starożytnych, że gdy ktoś chciał okazać się czystym od jakiejś zbrodni, to wziąwszy wodę, umywał ręce swoje przed ludźmi.

Św. Hieronim: Piłat wziął wodę zgodnie z proroctwem (Ps 25): „Umywam między niewinnymi ręce moje", w pewien sposób przypominając to i mówiąc: Ja pragnąłem uwolnić sprawiedliwego, lecz skoro powstaje wzburzenie i zarzucana mi jest zbrodnia buntu przeciw cezarowi, to jestem niewinny od krwi tego sprawiedliwego. (...) Następnie mówi się: *wy się patrzcie!* Jakby mówił przez to: Ja jestem sługą prawa, wasz głos przelewa krew. Mówi się z kolei: *A odpowiadając, wszystek lud rzekł: Krew jego na nas i na syny nasze.*

Św. Leon Wielki: Przerosła zatem winę Piłata zbrodnia żydów. Lecz i on sam nie uniknął winy, skoro porzucił własną ocenę i przejął cudzą winę. Mówi się bowiem: *Wtedy wypuścił im Barabasza, a Jezusa biczowanego wydał im, aby był ukrzyżowany.*

Sw. Hieronim: Trzeba wiedzieć, że Piłat zastosował prawo rzymskie, które pozwalało aby ten, kto miał być ukrzyżowany, wcześniej był biczowany.

Św. Augustyn: Po oskarżeniu Chrystusa, następnie zobaczmy samą mękę Pana, której opis Mateusz tak rozpoczyna: *Wtedy żołnierze namiestnika wziąwszy Jezusa do pretorium, zebrali do niego całą rotę.*

Św. Hieronim: Ponieważ Chrystus został nazwany królem żydowskim, i tę zbrodnię zarzucali mu uczeni w Piśmie i kapłani, iż przypisywał sobie władzę nad ludem izraelskim, to czynią to ku wy-

śmianiu, aby obnażonego ubrać w płaszcz szkarłatny, który zwykli królowie używać, a zamiast korony nakładają Mu koronę z cierni, za berło dają trzcinę i oddają Mu cześć niczym władcy. Stąd jest dodane: *a rozebrawszy go, włożyli nań płaszcz szkarłatny. I uplótłszy koroną z ciernia, włożyli na głowę jego i trzcinę w prawicę jego. A klękając przed nim, naigrawali się z niego, mówiąc: Bądź pozdrowiony, Królu Żydowski!*

Remigiusz: Płaszcz purpurowy oznacza ciało Pańskie, które nazwane jest czerwonym, z racji przelania krwi. Korona cierniowa natomiast oznacza przyjęcie naszych grzechów.

Glosa: Po tym jak Ewangelista wspomniał to, co odnosi się do wyśmiania Chrystusa, zaczyna teraz opisywać porządek samego ukrzyżowania. Stąd mówi się: *A gdy się z niego naśmiali, zdjęli zeń płaszcz, i oblekli go w odzieniejego, i powiedli go na ukrzyżowanie.*

Św. Jan Chryzostom: Pan nie chciał cierpieć pod dachem ani w świątyni żydowskiej, abyś nie sądził, że tylko za ten lud została złożona ofiara i dlatego cierpi poza miastem, poza murami, abyś poznał, iż ofiara jest powszechna dla całej ziemi, tak jak i powszechne jest oczyszczenie. To oznaczają słowa: *Wychodząc zaś, znaleźli człowieka Cyrenejczyka, imieniem Szymona; tego przymusili, aby niósł krzyż jego.*

Św. Hieronim: Należy to rozumieć w ten sposób, iż Jezus wychodząc z pretorium, sam niósł swój krzyż. Potem spotkali Szymona, któremu dali krzyż do niesienia.

Orygenes: Nieprzypadkowo zmuszony został Szymon, ale według postanowienia Boga doprowadzony został, by być godnym zapisania w Piśmie świętym i sługą krzyża Chrystusa. Nie tylko było stosowne, aby Zbawiciel wziął swój krzyż, ale abyśmy i my go nieśli, dopełniając zbawczy przymus.

Hraban Maur: *Iprzyszli na miejsce, które zowią Golgota, to znaczy miejsce Trupiej Głowy.* „Golgota” to słowo syryjskie, które znaczy Kalwaria — „Trupia Głowa”.

Św. Hieronim: Słyszałem, że niektórzy tłumaczą „Trupią Głowę” jako miejsce grobu Adama i dlatego tak jest nazwane, ponieważ tam złożona została głowa starego człowieka. Miłe tłumaczenie i przy-

jemne dla ucha ludzi, nie jest jednak prawdziwe. (...) Grób Adama znajduje się w Hebronie, jak o tym czytamy w księdze Jozuego. (...) *I dali mu pić wino zmieszane z żółcią, a gdy skosztował, nie chciał pić.* Gorzka winorośl daje gorzkie wino. Dają je pić Panu Jezusowi, aby wypełniło się to, co powiedziano w psalmie 68: „I dali mi żółć na pokarm, a w pragnieniu moim napoili mnie octem". A Pan mówi do Jerozolimy (Jr 2): „A ja cię zasadziłem winnicą wyborną, wszystko nasienie prawe; jakżeś mi się tedy odmieniła w nieprawe, winnico obca?".

Św. Hilary: *a gdy skosztował, nie chciał pić.* Lub dlatego odmawia picia wina zmieszanego z żółcią, ponieważ nie może być zmieszana gorycz grzechów z trwałością chwały wiecznej.

Glosa: Pokazawszy, w jaki sposób Chrystus został doprowadzony na miejsce męki, Ewangelista przedstawia samą mękę, podkreślając rodzaj śmierci, gdy mówi: *A ukrzyżowawszy go.*

Św. Augustyn: Są zaś ludzie, którzy nie boją się wprawdzie samej śmierci, lękają się jednak jej rodzaju. Aby więc żaden rodzaj śmierci nie był straszny dla człowieka dobrze żyjącego, to dla niego ukazany został krzyż. Wśród wszystkich postaci śmierci żaden nie jest bardziej niegodziwy i wstrętny od tego. (...) Adam przekroczył nakaz, zrywając z drzewa owoc. Lecz co Adam utracił, to Chrystus na krzyżu odzyskał. Z potopu rodzaj ludzki wybawiła arka drewniana, z Egiptu, gdy wychodził lud Boży, Mojżesz rozdzielił laską morze, uniżył faraona, wybawił lud Boży. Tak samo Mojżesz rzucił laskę do wody i gorzką wodę uczynił dobrą. Z drewnianej różdżki wyszła duchowa skała zbawienia i aby zwyciężony został Amalekita, Mojżesz wyciągnął ręce. Prawo Boże złożone zostało do drewnianej arki przymierza. To wszystko zmierzało, niczym stopnie, do drzewa krzyża.

Glosa: Drzewo krzyża wydaje się także oznaczać Kościół rozciągnięty na cztery strony świata.

Św. Hilary: Tak więc na drzewie życia zawisło zbawienie i życie wszystkich. Dlatego też mówi się: *A ukrzyżowawszy go, rozdzielili szaty jego, rzuciwszy los.*

Św. Hieronim: To, co uczyniono Chrystusowi, zostało zapowiedziane w psalmie 22 i dlatego mówi się następnie: *aby się wypełniło, co było powiedziane przez Proroka mówiącego: „Rozdzielili sobie*

odzienie moje, a o suknię moją los rzucali ". Dalej mówi się: *I siedząc, strzegli go,* to znaczy żołnierze. Uwaga żołnierzy i kapłanów przysłużyła się nam, aby większa i jaśniejsza ukazała się moc zmartwychwstałego. Z kolei mówi się: *I położyli nad głową jego napisaną winę jego: TEN JEST JEZUS, KRÓL ŻYDOWSKI* Nie mogę dość nadziwić się wielkością rzeczy, iż przekupiwszy fałszywych świadków, skłoniwszy nieszczęsny lud do wrzasku i wzburzenia, nie znaleźli żadnej innej przyczyny zabicia Chrystusa, jak tylko że jest królem żydowskim.

Remigiusz: Z zrządzenia bożego stało się, że taki tytuł powieszony został nad Jego głową, aby przez to poznali żydzi, że nawet przez zabicie Go nie mogą pozbawić Chrystusa władzy. Przez krzyż nie tylko nie utracił władzy, lecz wzmocnił ją naw^et.

Orygenes: Najwyższy kapłan, zgodnie z Prawem, nosił na czole swoim wypisane błogosławieństwo Boże. Prawdziwy zaś najwyższy kapłan i król Jezus miał na krzyżu wypisane: *TEN JEST KRÓL ŻYDOWSKI.*

Hraban Maur: Ponieważ zaś był Chrystus prawdziwym królem i kapłanem, gdy złożył swe ciało w ofierze na ołtarzu krzyża, to tytuł ten podkreślił jeszcze godność królewską. Nie umieszczony został pod krzyżem, ale nad nim. Chociaż bowiem Chrystus na krzyżu dla nas cierpiał słabość właściwą człowiekowi, to jednak ponad krzyżem jaśniał jednak majestat królewski.

Św. Leon Wielki: *Wtedy ukrzyżowano z nim dwóch łotrów: jednego po prawicy, a drugiego po lewicy.* Uczyniono tak, aby sam widok krzyża pokazał, iż w osądzie Chrystusa dokonuje się osądzenie wszystkich ludzi. Męka Chrystusa zawiera tajemnicę naszego zbawienia i z narzędzia, które niegodziwość żydów zgotowała jako karę, moc Zbawiciela uczyniła stopień ku chwale.

Św. Hilary: Dwaj przestępcy zawieszeni po lewej i po prawej stronie ukazują cały rodzaj ludzki wezwany do tajemnicy męki Pańskiej.

Św. Jan Chryzostom: Gdy obnażyli Chrystusa i ukrzyżowali Go, dalej się posuwają i złorzeczą Mu, widząc Go przybitego do krzyża. Stąd mówi się: *Przechodzący zaś obok, bluźnili mu, kiwając głowami swymi.*

Św. Hieronim: Bluźnili ci, którzy przechodzili drogą i nie chcieli zaś iść drogą Pisma świętego. Kiwali głowami, ponieważ już poruszyli stopami i nie stanęli na skale. Samego zaś Chrystusa wyzywa głupi lud tak, jak czynili to fałszywi świadkowie i dlatego mówi się dalej: *i mówiąc: Hej, ty, co rozwalasz świątynię Bożą, a za trzy dni znów ją budujesz.*

Św. Jan Chryzostom: I jakby zaczynając pomniejszać wcześniejsze cuda, dodają: *wybaw sam siebie; jeśli jesteś Synem Bożym, zstąp z krzyża!* (...). Lecz przeciwnie, ponieważ jest Synem Bożym, dlatego nie zstąpi z krzyża. Po to właśnie przyszedł, aby zostać ukrzyżowanym dla nas. Następnie mówi się: *Także i przedniejsi kapłani z doktorami i ze starszymi natrząsając się, mówili: Innych wybawiał, sam siebie wybawić nie może. Jeśli jest królem Izraela, niech teraz zstąpi z krzyża, a uwierzymy mu.* Rozważ teraz głos synów diabła, jak naśladują głos ojcowski. Diabeł bowiem mówił wcześniej (4): „Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się w dół".

Hraban Maur: Gdyby zaś wtedy zszedł z krzyża, ulegając znieważającym, nie ukazałby nam mocy cierpliwości. Lecz odczekał nieco, wytrzymał wyśmianie i Ten, który nie chciał zstąpić z krzyża, powstał z grobu.

Św. Hieronim: Przewrotna jest zaś obietnica, gdy dodają: *a uwierzymy mu.* Cóż jest bowiem więcej, zstąpić żywym z krzyża czy też powstać z martwych z grobu? Zmartwychwstał, a nie uwierzyliście. Tak samo nie uwierzylibyście, gdyby zstąpił z krzyża.

Św. Jan Chryzostom: *Ufał w Bogu, niech go teraz wybawi, jeżeli chce. Czyż* prorocy nie byli sprawiedliwi, chociaż Bóg nie wybawiał ich od niebezpieczeństw? Skoro zaś ich chwale nie przeszkodziło, że wprowadziliście ich w niebezpieczeństwa, to tym bardziej nie powinniście się gorszyć tym, co cierpiał Chrystus, ponieważ zawsze przez to, co mówił, usuwał wasze podejrzenie. Mówi się z kolei: *bo powiedział: Że jest Synem Bożym.* Przez to chcieli pokazać, że cierpi z powodu zwodzenia i błędu, i jako pyszny i próżny, z racji tego, co mówił. Tak więc nie tylko żydzi i żołnierze wyśmiewali Go, lecz i złoczyńcy z Nim ukrzyżowani. Mówi się bowiem: *Także i złoczyńcy, którzy byli z nim ukrzyżowani, urągali mu.*

Św. Hilary: To, że obaj przestępcy wyśmiewają się z rodzaju męki, oznacza zgorszenie krzyżem wszystkich wiernych.

Św. Jan Chryzostom: Nie mogło znieść stworzenie niesprawiedliwości zadanej Stworzycielowi. Stąd Słońce wstrzymuje promienie swoje, aby nie widzieć czynów bezbożnych i dlatego mówi się: *A od szóstej godziny nastała ciemność na całej ziemi, aż do dziewiątej godziny.*

Orygenes: Na podstawie tego tekstu niektórzy kwestionują prawdę Ewangelii. (...) Zaćmienie Słońca, które zwykło występować zgodnie z porządkiem czasu, ma miejsce wtedy, gdy schodzą się Słońce i Księżyc, kiedy Księżyc, biegnąc bliżej, przeszkadza promieniom Słońca. W czasie, gdy cierpiał Chrystus, jasne jest, że nie było zejścia się razem Słońca i Księżyca, ponieważ był to czas paschy, który zwyczajowo przypadał gdy Księżyc był w pełni (...). Lecz przeciw temu synowie tego świata mówią: Jak to się stało, że żaden z Greków czy barbarzyńców nie zapisał czegoś tak niezwykłego? (...) Sądzę zatem, że tak jak inne znaki, które miały miejsce podczas męki Chrystusa, to znaczy rozerwanie zasłony i trzęsienie ziemi miały miejsce tylko w Jerozolimie.

Św. Jan Chryzostom: Lub inaczej można to rozumieć. Godne zdumienia było, że ciemności ogarnęły całą ziemię, co wcześniej się nie przydarzyło. W Egipcie tylko nastały ciemności, gdy dokonywało się wyjście żydów. (...) Zauważ, że nastały ciemności w środku dnia, gdy wszędzie na ziemi był dzień, aby wszyscy zamieszkujący ziemię, poznali ten cud. To jest bowiem znak, który Chrystus obiecał dać proszącym, mówiąc (12): „Plemię złe i cudzołożne znaku szuka, a znak nie będzie mu dany, tylko znak Jonasza proroka”. (...) Cud ten zaraz przemija i nie rozpoznali jego przyczyny. Dlatego też sam Chrystus później mówi, aby pokazać, że żyje i że on sprawił ten cud. Stąd mówi się: *A około dziewiątej godziny zawołał Jezus głosem wielkim, mówiąc: „Eli, Eli, lamma sabakthani?”to znaczy: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?* ”.

Św. Hieronim: Użyty został początek psalmu 21. (...) Nie mają więc racji ci, którzy sądzą, że mówi się w nim o osobie Dawida albo Estery lub Mardocheusza, ponieważ świadectwa Ewangelisty wzięte

z tego psalmu odnoszą się do Zbawiciela, to znaczy: „Rozdzielili sobie szaty moje” i „Przebodli ręce moje”.

Św. Jan Chryzostom: Dlatego też Chrystus używa słów proroka, aby aż do ostatniej chwili zaświadczyć o prawdzie Starego Testamentu i aby zobaczyli, że czci Ojca i nie jest Bogu przeciwny. Stąd mówi po hebrajsku, aby stał się dla nich głos znany i jasny.

Orygenes: Zastanowić się trzeba, co znaczy, iż Chrystus został opuszczony przez Boga? A ponieważ niektórzy nie potrafią tego wyjaśnić, to mówią, że chodzi tu o uniżenie. Lecz jasno możesz zrozumieć, co znaczy to, co mówi Chrystus, czyniąc porównanie chwały, jaką ma u Ojca, ze zmieszaniem, z jakim przyjął krzyż.

Glosa: Mówi się zaś, że Bóg opuścił Chrystusa w śmierci, ponieważ wystawił Go mocy Jego prześladowców. Odebrał mu ochronę, lecz nie zerwał zjednoczenia.

Hraban Maur: Lub Zbawiciel powiedział to, doznając naszych doznań, gdy znajdujemy się w niebezpieczeństwach i sądzimy, że Bóg nas opuścił. Natura ludzka z powodu grzechu została opuszczona przez Boga. Lecz skoro Syn Boży stał się naszym obrońcą, to tych, których przyjął winę, tych też opłakuje nędzę. Pokazuje przez to, ile winni płakać ci, co grzeszą, skoro tak płakał Ten, który nigdy nie zgrzeszył.

Św. Hieronim: *A niektórzy stojący tam i słyszący to mówili: Eliasza ten woła.* Nie wszyscy, ale *niektórzy.* Sądzę, że byli to żołnierze rzymscy, nie rozumiejący mowy hebrajskiej, lecz na podstawie tego, co powiedział: *Eli, Eli,* sądzili, że chodzi o Eliasza.

Remigiusz: *I natychmiast jeden z nich pobiegł, a wziąwszy gąbkę, napełnił octem, i włożył na trzcinę, i dawał mu pić.* Żydzi stali się octem pochodzącym z wina patriarchów i proroków. Mieli przewrotne serca, jakby gąbki pełne otworów i zwodniczych kryjówek. Przez trzcinę rozumiane jest Pismo święte, które wypełniło się w tym wydarzeniu. Tak samo jak język hebrajski albo grecki nazywany jest mową, wypowiadaną przez język, tak też i trzcina może być nazwana literą albo pismem pisanym za pomocą trzciny.

Hraban Maur: *Lecz inni mówili: Zaniechaj, patrzmy, czy przyjdzie Eliasz, aby go wybawić.* Ponieważ żołnierze źle zrozumieli głos Pana, dlatego też na próżno czekają na nadejście Eliasza. Z Bogiem

zaś, którego Zbawiciel wzywał po hebrajsku, nierozdzielnie zawsze był związany.

Św. Augustyn: *A Jezus zawoławszy po wtóre wielkim głosem, oddał ducha.* Niech dalekie będzie od wiernych to podejrzenie, iż tak Chrystus odczuł śmierć naszą, że w Nim samym życie straciło życie. (...) Bóstwo Chrystusa odczuło śmierć za pośrednictwem ludzkim albo ludzkim doznaniem (...), nie tracąc mocy swej natury, przez którą wszystko ożywia.

Św. Jan Damasceński: Chociaż bowiem umarł jako człowiek, a Jego święta dusza oddzieliła się od niespłamionego ciała, to jednak bóstwo pozostało powiązane z jednym i z drugim, z duszą i z ciałem. Tak samo też jedna osoba nie podzieliła się na dwie. Ciało bowiem i dusza, tak jak od początku miały istnienie w osobie Słowa, tak samo też i w śmierci. Nigdy bowiem ani dusza, ani ciało nie należały do innej osoby, jak tylko do osoby Słowa.

Św. Hieronim: Oddanie ducha jest wskazówką mocy boskiej, jak sam Chrystus także powiedział (J 10): „Nikt nie bierze duszy ode mnie, ale ja kładę ją sam od siebie; i mam moc położyć ją, i mam moc znowu ją wziąć". Ducha w tym miejscu rozumiemy jako duszę, która określa ciało żywe lub duchowe lub też że sama istota duszy jest duchem, zgodnie z tym, co napisano w psalmie 103: „Jeśli zabierzesz ich ducha, ustaną i w proch się obrócą".

Św. Jan Chryzostom: Dlatego też i Chrystus zawołał wielkim głosem, aby pokazać, iż działo się to wedle Jego mocy. Przez to, że umierając zawołał wielkim głosem, ukazał też najjaśniej, że jest prawdziwym Bogiem. Gdy bowiem umierają zwykli ludzie, zaledwie mogą wydać cichy głos.

Orygenes: Wielkie rzeczy wyniknęły z tego, że wielkim głosem zawołał Jezus. Dlatego też mówi się: *I oto zasłona świątyni rozdarła się na dwie części od wierzchu aż do dołu.* (...) Dwie były zasłony. Jedna zasłaniała święte świętych, druga na zewnątrz przybytku albo świątyni. Podczas męki Zbawiciela, zasłona, która była na zewnątrz rozerwała się od góry do dołu, aby od początku świata aż do końca, z racji zerwania zasłony, tajemnice zostały ujawnione, które aż do przyjścia Pana pozostawały roztropnie zakryte.

Św. Leon Wielki: Wystarczającym znakiem na świadectwo czcigodnej męki jest nieoczekiwane poruszenie żywiołów. Stąd mówi się: *i ziemia zadrżała, a skały popękały. I groby się otworzyły.*

Św. Jan Chryzostom: *i wiele ciał świętych, którzy byli posnęli, powstało.* Gdy Chrystus wisiał na krzyżu, mówili do Niego, naśmiewając się: *Innych wybawiał, siebie nie może wybawić.* Lecz czego nie chciał uczynić wobec siebie, to z wielką obfitością ukazał na ciałach sług. Jeśli bowiem powstanie Łazarza po czterech dniach było czymś wielkim, to jeszcze bardziej w odniesieniu do tych, co niegdyś zasnęli, iż ukazali się żyjący. Było to wskazówką przyszłego zmartwychwstania. Aby zaś nie sądzono, że zjawą jest to, co się stało, Ewangelista dodaje: *I wyszedłszy z grobów, po zmartwychwstaniu jego, weszli do miasta świętego, i ukazali się wielom.*

Hieronim: Przez miasto święte, w którym widziano zmartwychwstałych rozumiemy albo Jerozolimę niebieską, albo ziemską, która wcześniej była święta. Świętą bowiem była nazywana Jerozolima z racji świątyni i świętego świętych i z powodu odróżnienia od innych miast, w których czczono bożków. Gdy zaś mówi się: *i ukazali się wielom,* to nie było to powszechne zmartwychwstanie, które ukaże się wszystkim, lecz ograniczone do wielu, aby ci je ujrzeli, którzy zasłużyli na oglądanie.

Hraban Maur: *Setnik zaś i ci, co z nim byli, strzegąc Jezusa, ujrzawszy trzęsienie ziemi i to, co się działo, zlękli się bardzo, mówiąc: Zaiste ten był Synem Bożym.* Stąd słusznie przez setnika oznaczona jest wiara Kościoła, która, przez zerwanie zasłony tajemnic niebieskich przez śmierć Pańską, nieustannie wyznaje Jezusa jako prawdziwego sprawiedliwego człowieka i prawdziwego Boga.

Św. Hieronim: *I było tam wiele niewiast patrzących z daleka, które były przyszły za Jezusem z Galilei, posługując mu. Między nimi była Maria Magdalena i Maria, matka Jakuba i Józefa, i matka synów Zebedeuszowych.* Zwyczajem żydów było, że (...) kobiety zapewniały nauczycielom jedzenie i odzienie ze swego majątku. Apostoł Paweł wspomina, że odrzucił to, ponieważ mogło być zgorszeniem dla pogan.

Glosa: Teraz Ewangelista opowiada o pogrzebie Chrystusa, mó-

wiąc: *Gdy zaś nastał wieczór, przyszedł pewien człowiek bogaty z Arymatei, imieniem Józef, który też był uczniem Jezusowym.*

Św. Hieronim: Jest nazwany bogatym (...), aby pokazać przyczynę, dlaczego mógł prosić Piłata o ciało Chrystusa. Mówi się następnie: *Ten poszedł do Piłata, i poprosił o ciało Jezusowe.* Biedni bowiem i ubodzy nie ośmielali się zbliżyć do Piłata, namiestnika władzy rzymskiej i prosić o ciało ukrzyżowanego.

Św. Jan Chryzostom: Zauważ męstwo tego człowieka: wydał się na niebezpieczeństwo śmierci, nieprzyjaźń wszystkich z powodu życzliwości dla Chrystusa. A nie tylko odważył się prosić o ciało Chrystusa, lecz i pogrzebać je. Stąd mówi się: *Wtedy Piłat kazał oddać ciało. A Józef wziąwszy ciało, owinąłje w czyste prześcieradło.*

Św. Hieronim: Możemy zaś wedle znaczenia duchowego i to sądzić, że ciało Pana nie złotem czy drogimi kamieniami albo jedwabiem, lecz należy owijać zwykłym materiałem. Oznaczałoby to, że ten owija Jezusa czystym prześcieradłem, kto przyjmuje go czystym umysłem.

Hraban Maur: Z tego pochodzi zwyczaj Kościoła, że ofiara ołtarza jest sprawowana nie na obrusie jedwabnym ani na barwionym, ale na płótnie lnianym, co, jak czytamy, zostało ustanowione przez papieża Sylwestra.

Św. Augustyn: *i położył je w nowym grobie swoim, który był wykuty w skale.* Zbawiciel dlatego został złożony w cudzym grobowcu, ponieważ umarł za zbawienie innych.

Św. Hieronim: W nowym został złożony grobie, aby po zmartwychwstaniu, gdy inne ciała pozostały, nie sądzono, że powstał ktoś inny. Nowy grób może też oznaczać dziewicze łono Maryi. Został złożony w grobie wykutym w skale, nie zaś zbudowanym z wielu kamieni, aby nie mówiono, że ciało zostało wykradzione, przez przekopanie fundamentów.

Św. Augustyn: Gdyby grób był w ziemi, mogliby powiedzieć: Wykopali ziemię i wykradli Go. Gdyby mały kamień zastawiał, powiedzieliby: Gdy spaliśmy, zabrali Go. Stąd mówi się dalej: *Iprzywalił do drzwi grobu kamień wielki, i odszedł.*

Św. Hieronim: Podkreśla, że był to wielki kamień, który nie mógł być odsunięty bez pomocy wielu.

Ewangelia św. Jana, 12,1-9

Jezus tedy sześć dni przed Paschą przyszedł do Betanii, gdzie był umarł Łazarz, którego Jezus wskrzesił. I sprawili mu tam ucztę; i Marta służyła, a Łazarz był jednym z siedzących z nim u stołu. Maria więc wzięła funt drogiego, szpikanardowego olejku, i namaściła nogi Jezusowe, i otarła nogi jego włosami swoimi; i napełnił się dom wonnością olejku. Rzekł tedy jeden z uczniów jego, Judasz lszkariota, który go miał wydać: Czemuż tego olejku nie sprzedano za trzysta denarów, i nie dano ubogim? To zaś powiedział, nie żeby mu chodziło o ubogich, ale że był złodziejem, i mieszek mając, nosił, co składano. Rzekł więc Jezus: Pozwólcie jej, aby na dzień pogrzebu mego to zachowała. Ubogich bowiem zawsze macie wśród siebie, a mnie nie zawsze macie. Dowiedziało się tedy wielkie mnóstwo żydów, że tam jest; i przyszli, nie tylko dla Jezusa, ale żeby widzieć Łazarza, którego wskrzesił z martwych.

Alkuin: Gdy zbliżał się czas określony przez Pana, aby cierpieć, przybliżył się sam do miejsca, w którym postanowił dopełnić męki. Dlatego mówi się: *Jezus tedy sześć dni przed Paschą przyszedł do Betanii.* Najpierw przyszedł do Betanii, potem do Jerozolimy. Do Jerozolimy, aby tam cierpieć, do Betanii natomiast, aby zmartwychwstanie Łazarza mocniej wryło się w pamięć wszystkich. Stąd jest dodane: *gdzie był umarł Łazarz, którego Jezus wskrzesił.*

Teofilakt: Dziesiątego dnia miesiąca żydzi wybierali baranka składanego w ofierze na święto Paschy. Od tego rozpoczynały się świąteczne uroczystości, ponieważ w dziewiątym dniu miesiąca, który poprzedza szósty dzień przed Paschą, jedzono obficie i ten dzień ustanowili jako początek święta. Dlatego też Jezus, będąc w Betanii, spożywał ucztę i stąd mówi się: *I sprawili mu tam ucztę; i Marta służyła.* Skoro Ewangelista powiedział, że Marta usługiwała,

to wskazuje, że uczta miała miejsce w jej domu. Lecz zwróć uwagę na wiarę kobiety: nie zleca służącym usługiwania, lecz sama je spełnia. Ewangelista pragnąc dać znak prawdziwego zmartwychwstania Łazarza, dodaje: *a Łazarz był jednym z siedzących z nim u stołu.*

Św. Jan Chryzostom: Maria natomiast nie spełniała zwykłych obowiązków, lecz tylko Panu czyniła zaszczyty, i nie zbliżała się jako do człowieka, lecz jako do Boga. Dlatego mówi się: *Maria więc wzięła funt drogiego, szpikanardowego ołejku, i namaściła nogi Jezusowe, i otarła nogi jego włosami swoimi.*

Św. Augustyn: Szpika zdaje się odnosić do jakiegoś miejsca, skąd pochodził ten cenny olejek. (...)/ *napełnił się dom wonnością olejku.* Zwróć uwagę na Apostoła, który mówi (2 Kor 2): „bo jesteśmy (...) dla jednych wonią śmierci na śmierć, dla drugich wonią życia dla życia". Następnie posłuchaj o tym namaszczeniu, w jaki sposób było wonią dobrą ku życiu, dla innych wonią złą ku śmierci. Mówi się bowiem: *Rzekł tedy jeden z uczniów jego, Judasz Iszkariota, który go miał wydać.* (...) Inni Ewangeliści mówią, że uczniowie szemrali z powodu wylania cennego olejku, Jan natomiast wymienia Judasza. Sądzę, że Judasz oznacza tu uczniów, zastępując liczbę mnogą pojedynczą. Można też sądzić, że inni uczniowie albo podobnie odczuli albo powiedzieli, albo przekonał ich do tego Judasz. (...) Judasz dlatego powiedział, ponieważ był złodziejem, inni natomiast z powodu troski o biednych. Jan chciał wspomnieć to tylko o nim, aby korzystając z okazji ukazać jego skłonność do kradzieży. Mówi się bowiem: *To zaś powiedział, nie żeby mu chodziło o ubogich, ale że był złodziejem, i mieszek mając, nosił, co składano.*

Św. Jan Chryzostom: Chrystus zaś pochylając się nad Judaszem, nie gani jego złodziejstwa, ale odnosi się do powszechnego zarzutu. Mówi się bowiem: *Rzekł więc Jezus: Pozwólcie jej, aby na dzień pogrzebu mego to zachowała.*

Alkuin: Wskazuje, iż umrze i że na pogrzeb były te wonności. Dlatego i Marii, która bardzo pragnęła, a która nie mogła przyjść namaścić martwe ciało, udzielone zostało, aby żywemu oddała posługę, której nie mogła spełnić po śmierci, z racji zmartwychwstania.

Św. Jan Chryzostom: Podobnie także wspomniał Chrystus pogrzeb z powodu zdrajcy. Tak jakby mówił: Ciężki jestem dla ciebie i uciążliwy, ale czekaj krótko, a odejdę. Wskazuje to, gdy dodaje: *Ubogich bowiem zawsze macie wśród siebie, a mnie nie zawsze macie.*

Św. Augustyn: Mówił o swej cielesnej obecności. Albowiem ze względu na swoją potęgę, swoją opatrzność, swoją niewypowiedzianą i niewidzialną łaskę, wypełnia się to, co powiedziano w Ewangelii Mateusza (28): „A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata". Lub też inaczej można to rozumieć. Judasz oznacza wszystkich złych w Kościele. Jeśli bowiem jesteś dobrym człowiekiem, to masz Chrystusa i obecnie przez wiarę i sakramenty i będziesz miał zawsze, ponieważ gdy stąd odejdziesz, to dojdziesz do Niego, jak sam to powiedział do łotra (Łk 23): „dziś ze mną będziesz w raju". Jeśli natomiast postępujesz źle, to teraz będziesz miał Chrystusa, ponieważ zostałeś ochrzczony jego chrztem i będziesz zbliżał się do ołtarza Chrystusa. Lecz źle żyjąc, nie będziesz Go miał zawsze. Nie powiedział Chrystus: Masz, ale *macie*, ponieważ jeden zły oznacza ciało złych. Następnie mówi się: *Dowiedziało się tedy wielkie mnóstwo żydów, że tam jest; i przyszli, nie tylko dla Jezusa, ale żeby widzieć Łazarza, którego wskrzesił z martwych.* Ciekawość ich przywiodła, nie miłość.

Teofilakt: Pragnęli, aby dokonało się zmartwychwstanie, oczekując także, że Łazarz opowie coś o otchłani.

WIELKI WTOREK
MĘKA PANA NASZEGO JEZUSA CHRYSTUSA
WEDŁUG ŚW. MARKA

Ewangelia św. Marka, 14,32-72; 15,1-46

W owym czasie: Jezus i uczniowie jego przyszli do folwarku, który zwano Getsemani. I rzecze uczniom swoim: Siedźcie tu, aż się pomodlę. I bierze z sobą Piotra i Jakuba i Jana, i zaczął się lękać i czuć odrazę. I rzekł im: Smutna jest dusza moja aż do śmierci; zostańcie tu, a czuwajcie. Iposzedłszy nieco dałej, padł na ziemię i modlił się, żeby go ominęła ta godzina, jeśli to być mogło. I mówił: Abba, Ojcze! Wszystko Tobie jest możliwe, oddal ode mnie ten kielich; lecz nie co ja chcę, ale co Ty. I przyszedł i znalazł ich śpiących i rzecze do Piotra: Szymonie, śpisz? Nie mogłeś czuwać jednej godziny? Czuwajcie, a módlcie się, byście nie weszli w pokuszenie. Duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe. I znowu odszedłszy modlił się, te same słowa mówiąc. A wróciwszy się, znalazł ich znowu śpiących (bo oczy ich były obciążone), a nie wiedzieli, co by mu odpowiedzieć. I przychodzi po raz trzeci i mówi im: Śpijcie już i odpoczywajcie! Dosyć, przyszła godzina, oto Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników. Wstańcie, pójdźmy; oto ten, który mnie wyda, blisko jest. A gdy on jeszcze mówił, przyszedł Judasz Iszkariot, jeden z dwunastu, a z nim wielka zgraja z mieczami i kijami, od najwyższych kapłanów i doktorów i starszych. Ten zaś, który go wydał, dał im znak, mówiąc: Kogo pocałuję, ten ci jest; bierzcie go, a prowadźcie ostrożnie. I gdy przyszedł, przystąpiwszy zaraz ku niemu, rzekł: Bądź pozdrowiony Mistrzu! Ipocałował go. A oni targnęli się nań rękoma i pojmali go. Jeden zaś z tych, co stali obok, dobywszy miecza, uderzył sługę najwyższego kapłana i uciął mu ucho. A Jezus odpowiadając, rzekł im: Jakby na zbójcę wyszliście z mieczami i kijami pojmać mnie? Codziennie byłem u was w świątyni ucząc, a nie pojmaliście mnie; ale, żeby się wypełniły Pisma. Wtedy uczniowie jego opuściwszy go,

wszyscy uciekli. A pewien młodzieniec szedł za nim, odziany prześcieradłem na gołym ciele, i pojmali go. Lecz on porzuciwszy prześcieradło, nagi uciekł od nich. 1 przyprowadzili Jezusa do najwyższego kapłana; a zeszli się wszyscy kapłani i doktorowie i starsi. Piotr zaś szedł z daleka za nim, aż na dziedziniec najwyższego kapłana, i siedział ze sługami przy ogniu i grzał się. Najwyżsi zaś kapłani i cała Rada szukali przeciw Jezusowi świadectwa, aby go na śmierć wydać; a nie znajdowali. Wielu bowiem fałszywie świadczyło przeciw niemu; lecz świadectwa nie były zgodne. A niektórzy powstawszy, fałszywie świadczyli przeciw niemu, mówiąc: Myśmy słyszeli mówiącego: Ja rozwalę tę świątynię ręką uczynioną, a zbuduję za trzy dni inną, nie ręką uczynioną. I nie było zgodne ich świadectwo. A najwyższy kapłan stanąwszy pośrodku, spytał Jezusa, mówiąc: nic nie odpowiadasz na to, co oni ci zarzucają? Ale on milczał i nic nie odpowiedział. Znowu zapytał go najwyższy kapłan i rzekł mu: Tyś jest Chrystus, syn Boga błogosławionego? A Jezus mu rzekł: Jam jest, i ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy mocy Bożej i przychodzącego wśród obłoków niebieskich. Najwyższy zaś kapłan rozdarłszy szaty swoje, mówi: Na cóż jeszcze potrzebujemy świadków? Słyszeliście bluźnierstwo; co wam się zdaje? A oni wszyscy osądzili, że jest winien śmierci. Ipoczęli niektórzy plwać na niego, i zakrywać oblicze jego, i bić go pięściami, i mówić mu: Prorokuj! A słudzy policzkowali go. A gdy Piotr był na dole, na dziedzińcu, przyszła jedna ze służących najwyższego kapłana, i widząc, że Piotr się grzeje, spojrzawszy nań, mówi: I tyś był z Jezusem Nazareńskim. Lecz on się zaparł, mówiąc: Ani nie wiem, ani nie rozumiem, co mówisz. I wyszedł na zewnątrz do przedsionka, a kur zapiał. Gdy go zaś znowu ujrzała służąca, zaczęła mówić tym, którzy wokoło stali, że ten z nich jest. Ale on po wtóre się zaparł. A po chwili ci, co tam stali, znów mówili Piotrowi: Prawdziwie z nich jesteś; boś i Galilejczyk jest. A on począł zaklinać się i przysięgać: Że nie znam tego człowieka, o którym mówicie. A niebawem kur zapiał po raz drugi. I wspomniał Piotr na słowo, które mu rzekł Jezus: Pierwej niż kur dwakroć zapieje, trzykroć się mnie zaprzesz. I począł płakać. I zaraz, rano najwyżsi kapłani uczyniwszy radę ze starszymi i z doktorami i z całą

Radą, związawszy Jezusa, zaprowadzili i oddali Piłatowi. I spytał go Piłat: Ty jesteś Królem żydowskim? Lecz on odpowiadając, rzecze mu: Ty po wiadasz. I oskarżali go najwyżsi kapłani o wiele rzeczy. A Piłat pytał go znowu, mówiąc: Nic nie odpowiadasz? Patrz, o jak wielkie rzeczy cię winują. Jezus zaś nic więcej nie odpowiadał, także się Piłat dziwił. A na święto zwykł był wypuszczać im jednego więźnia, o którego by prosili. Był zaś niejaki zwany Barabaszem, który z buntownikami był w więzieniu, bo w rozruchu popełnił zabójstwo. A gdy wstąpiła rzesza, poczęła prosić o to, co zawsze czynił. Piłat zaś odpowiedział im, mówiąc: Chcecie, to puszczę wam Króla żydowskiego? Wiedział bowiem, że z zazdrości wydali go najwyżsi kapłani. Lecz przedniejsi kapłani podmówiłi rzeszę, aby raczej wypuścił im Barabasza. A odpowiadając, Piłat rzekł im znowu: Cóż tedy chcecie, bym uczynił Królowi żydowskiemu? A oni znowu zawołali: Ukrzyżuj go! Piłat zaś im mówił: Cóż więc złego uczynił? Ale oni tym bardziej krzyczeli: Ukrzyżuj go! A Piłat, chcąc ludowi dogodzić, wypuścił im Barabasza, a Jezusa biczowanego wydał, aby był ukrzyżowany. Żołnierze zaś zaprowadzili go na dziedziniec pretorium i zwołali całą rotę. I przyoblókłszy go w purpurę, i uplótłszy cierniową koronę, włożyli na niego. I zaczęli go pozdrawiać: Witaj, Królu żydowski! I bili go trzciną po głowie i plwali nań, a upadając na kolana, kłaniali się mu. A skoro się z niego naśmiali, zdjęli z niego purpurę i włożyli nań szaty jego, i wyprowadzili go, aby go ukrzyżować. I przymusili przechodzącego, niejakiego Szymona Cyrenejczyka, idącego z pola, ojca Aleksandra i Rufa, aby niósł krzyż jego. Iprzywiedli go na miejsce Golgota, co się wykłada: miejsce Trupiej Głowy. I dawali mu pić wino z mirrą i nie przyjął. A ukrzyżowawszy go, podzielili szaty jego, rzucając o nie los, co kto ma wziąć. A była trzecia godzina, i ukrzyżowali go. 1 był tytuł winy jego napisany: KRÓL ŻYDOWSKI. A z nim ukrzyżowali dwóch łotrów, jednego po prawicy, a drugiego po lewicy jego. I wypełniło się Pismo, które mówi: „Ize złoczyńcami został policzony", A przechodzący bluźnili mu, kiwając głowami swoimi i mówiąc: Hej ty, co rozwalasz świątynię i w trzech dniach znowu ją budujesz! Wybaw samego siebie, zstępując z krzyża. Podobnież i najwyżsi kapłani z doktorami, szydząc, jeden do drugiego mówili: Innych

wybawiał, a samego siebie wybawić nie może! Chrystus, Król izraelski, niechże teraz zstąpi z krzyża, abyśmy ujrzeli i uwierzyli. Ici, którzy z nim byli ukrzyżowani, lżyli go. A gdy przyszła godzina szósta, zaległy całą ziemię ciemności aż do godziny dziewiątej. A o dziewiątej godzinie zawołał Jezus głosem wielkim, mówiąc: „Eloi, Eloi, lamma sabakthani", co się wykłada: „Boże mój, Boże mój! Czemuś mnie opuścił? ". A niektórzy z około stojących słysząc to, mówili: Oto Eliasza woła. Jeden zaś przybiegł, i napełniwszy gąbkę octem, włożył na trzcinę i dawał mu pić, mówiąc: Poczekajcie, patrzmy, czy przyjdzie Eliasz, żeby go zdjąć. Lecz Jezus, wydawszy głos wielki, skonał. A zasłona świątyni rozdarła się na dwoje od wierzchu aż do dołu. Setnik zaś, który stał naprzeciw, widząc, że tak skonał, rzekł: Prawdziwie człowiek ten był Synem Bożym. Były też i niewiasty patrzące z daleka, między którymi była Maria Magdalena i Maria, Matka Jakuba Mniejszego i Józefa, i Salome, a gdy był w Galilei, chodziły za nim i służyły mu, i wiele innych, które razem z nim były, przybyły do Jerozolimy. Skoro już nastał wieczór (ponieważ był to dzień Przygotowania, który jest przed szabatem), przyszedł Józef z Arymatei, dostojny senator, który też oczekiwał królestwa Bożego, i śmiało wszedł do Piłata, i prosił o ciało Jezusowe. A Piłat się zdziwił, czyby już skonał. I wezwawszy setnika, zapytał go, czyby już umarł. A dowiedziawszy się od setnika, darował ciało Józefowi. Józef zaś, kupiwszy prześcieradło i zdjąwszy Jezusa, owinął go w prześcieradło i położył w grobie, który był wyciosany w skale, i przywalił kamień do drzwi grobowych.

Glosa: Po tym, jak Pan zapowiedział wcześniej zgorszenie uczniów, teraz Ewangelista opowiada o Jego modlitwie, w której modlił się za uczniów. Najpierw opisując miejsce modlitwy, mówi: *Jezus i uczniowie jego przyszli do folwarku, który zwano Getsemani.*

Teofilakt: *I rzecze uczniom swoim: Siedźcie tu, aż się pomodlę.* Szczególnym zwyczajem Chrystusa było zawsze się modlić, przekazując nam jej formę, abyśmy szukali na modlitwie ciszy i samotności. Następnie mówi się: *I bierze z sobą Piotra i Jakuba i Jana.* Tylko tych trzech bierze, którzy oglądali Jego chwałę na górze Tabor, aby ci, którzy widzieli chwałę, zobaczyli też i smutek, i poznali, że był

prawdziwym człowiekiem w tym, iż smucił się. Dlatego mówi się z kolei: *i zaczął się lękać i czuć odrazę.* Ponieważ przyjął całego człowieka i naturalne właściwości człowieka, to zgodnie z naturą lękał się i czuł odrazę oraz smucił się.

Św. Beda: *I rzekł im: Smutna jest dusza moja aż do śmierci.* Jako Bóg ukazuje słabość ciała, aby wykluczona została bezbożność tych, którzy lżą tajemnicę wcielenia. Albowiem Ten, który przyjął ciało, winien też przyjąć wszystko, co do niego należy, że odczuwa głód, pragnienie, gniewa się, smuci. Boskość bowiem nie zna takich doznań (...) *zostańcie tu, a czuwajcie.* Nie zabrania Chrystus snu (...), lecz niewierności i ociężałości umysłu. Niedaleko zaś odchodząc, upadł na twarz, i postawą ciała ukazuje pokorę umysłu. Dlatego mówi się: *Iposzedłszy nieco dalej, padł na ziemię i modlił się, żeby go ominęła ta godzina.*

Św. Augustyn: Nie powiedział: Jeśli może uczynić, lecz: *jeśli to być mogło.* Może to być, co Bóg będzie chciał. Tak więc zostało powiedziane: *jeśli to być mogło*, tak jakby mówił: Jeśliby chciał. I aby nikt nie sądził, iż jest mniejszej mocy od Ojca, wskazuje, jak rozumieć to, co powiedział. Mówi się bowiem: *I mówił: Abba, Ojcze! Wszystko Tobie jest możliwe,* przez co wystarczająco wskazuje, iż nie z niemocy, lecz z woli Ojca zostało powiedziane: *jeśli to być mogło.* Marek Ewangelista wspomina, że Chrystus powiedział nie tylko: *Ojcze,* lecz: *Abba, Ojcze. Abba* to po hebrajsku ojciec. I być może z racji jakiejś tajemnicy użył obu słów, pragnąc pokazać, że odnosi się to do jego ciała, to znaczy Kościoła, którego stał się kamieniem węgielnym, na którym wspierają się pochodzący z żydów, do których odnosi się *Abba,* oraz z pogan, do których odnosi się *Ojcze.*

Św. Beda: Modli się Chrystus, aby odszedł kielich, aby pokazać, że jest prawdziwym człowiekiem. Dlatego dodaje: *oddal ode mnie ten kielich.* Przywołując zaś, dlaczego został posłany, dopełnia posłania i woła: *lecz nie co ja chcę, ale co Ty.* Jakby mówił: Jeśli umrze śmierć, gdy ja nie umrę co do ciała, to niech odejdzie kielich. Jeśli natomiast nie może inaczej się stać, *nie co ja chcę, ale co Ty.* Wielu aż dotąd smuci się przyszłą śmiercią, lecz niech mają prawe serce, i niech unikają śmierci, gdy mogą. Jeśli zaś nie mogą, to niech mówią to, co i Pan z powodu nas powiedział.

Św. Hieronim: *Iprzyszedł i znalazł ich śpiących.* Tak jak bowiem spali umysłem, tak i ciałem. Pan przychodząc po modlitwie i widząc śpiących uczniów, budzi tylko Piotra: *i rzecze do Piotra: Szymonie, śpisz? Nie mogłeś czuwać jednej godziny?* Jakby mówił: Jeśli nie mogłeś jednej godziny czuwać ze mną, to jakże ty będziesz pogardzał śmiercią, który przyrzekałeś umrzeć ze mną?

Św. Beda: *Czuwajcie, a módlcie się, byście nie weszli w pokuszenie.* Nie mówi Chrystus: Módlcie się, a nie będziecie kuszeni, ponieważ niemożliwe jest, by dusza ludzka nie była kuszona. Lecz *byście nie weszli w pokuszenie*, to znaczy, aby was pokusa nie pokonała.

Św. Hieronim: Mówi się, że ten wchodzi w pokusę, kto zaniedbuje modlitwę.

Teofilakt: *Duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe.* Tak jakby mówił: Duch wasz wprawdzie ochoczy jest, by nie wyprzeć się mnie i dlatego to obiecujecie, ale wasze ciało o tyle jest słabe, że jeśli Bóg nie udzieli mu siły przez modlitwę, wejdziecie w pokusę.

Św. Beda: Lekkomyślnych upomina, którzy myślą, iż wszystko mogą osiągnąć, cokolwiek uznają za prawdziwe. Lecz chociaż ufamy z zapału umysłu, to obawiajmy się z powodu słabości ciała. Miejsce to jest także argumentem przeciwko tym, którzy mówią, że w Panu było tylko jedno działanie i jedna wola. Chrystus ukazuje dwie wole: mianowicie ludzką, która odrzuca mękę z powodu słabości ciała, oraz boską, która była najbardziej stanowcza.

Teofilakt: *I znowu odszedłszy modlił się, te same słowa mówiąc.* Aby mianowicie przez powtórną modlitwę podkreślić, że jest prawdziwym człowiekiem. Mówi się następnie: *A wróciwszy się, znalazł ich znowu śpiących.* Nie oskarża ich jednak bardzo: *bo oczy ich były obciążone,* mianowicie snem, *a nie wiedzieli, co by mu odpowiedzieć.* Naucz się przez tę słabość ludzką, abyśmy nie przyrzekali tego, co jest dla nas niemożliwe, gdy jesteśmy obciążeni snem. Dlatego też po raz trzeci odchodzi na modlitwę z tego powodu. Stąd mówi się: *Iprzychodzi po raz trzeci i mówi im: Śpijcie już i odpoczywajcie!* Nie gniewa się, że po wyrzucie gorzej uczynili, lecz mówi do nich z ironią: *Śpijcie już i odpoczywajcie!,* ponieważ wiedział już, że zbliża się zdrajca. To, że mówi z ironią, jasne jest z tego, co jest do-

dane: *Dosyć, przyszła godzina, oto Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników* (...). Następnie mówi się: *Wstańcie, pójdźmy; oto ten, który mnie wyda, blisko jest.* Nie mówi tego, aby uciekać, lecz aby wyjść naprzeciw nieprzyjaciół.

Św. Beda: Gdy Pan po raz trzeci modlił się i uzyskał, że po bojaźni Apostołów nastąpi pokuta ku poprawie, pewny swej męki, wychodzi ku prześladowcom. O przybyciu ich mówi Ewangelista: *A gdy on jeszcze mówił, przyszedł Judasz Iszkariot, jeden z dwunastu, a z nim wielka zgraja z mieczami i kijami, od najwyższych kapłanów i doktorów i starszych.*

Teofilakt: Nie mówi tego na próżno, lecz ku większemu oskarżeniu zdrajcy, który należał do pierwszego grona uczniów, a przeciw Panu zwrócił się z gniewem.

Św. Beda: Aż dotąd miał jeszcze trochę wstydu ucznia, skoro nie wydał Chrystusa otwarcie prześladowcom, lecz przez znak pocałunku. Stąd mówi się: *Ten zaś, który go wydał, dał im znak, mówiąc: Kogo pocałuję, ten ci jest; bierzcie go, a prowadźcie ostrożnie.*

Teofilakt: Zobacz jego niewrażliwość, gdy sądzi, iż zwiedzie Chrystusa pocałunek, że będzie potraktowany jako przyjaciel.

Św. Beda: *I gdy przyszedł, przystąpiwszy zaraz ku niemu, rzekł: Bądź pozdrowiony Mistrzu! 1 pocałował go.* Pan przyjmuje zaś pocałunek zdrajcy, nie aby uczyć nas udawania, lecz by nie zdawało się, że ucieka przed zdrajcą. Wypełnia też słowa psalmu 119: „Z tymi, którzy nienawidzą pokoju, byłem spokojny".

Św. Hieronim: *A oni targnęli się nań rękoma i pojmali go.* Tu zostaje Józef sprzedany przez braci i miecz przeniknął Jego duszę.

Teofilakt: *Jeden zaś z tych, co stali obok, dobywszy miecza, uderzył sługę najwyższego kapłana i uciął mu ucho.* Ewangelista Marek przemilcza jego imię, aby nie zdawało się, iż chwali swego mistrza, gorliwego dla Chrystusa. Wskazuje przez to Piotr Apostoł, że byli nieposłuszni \i niewierni, lekceważący Pismo święte. Gdyby bowiem mieli uszy (otwarte na słowa Pisma świętego, nie ukrzyżowaliby Pana chwały. Odciął ucho słudze najwyższego kapłana, albowiem to najwyżsi kapłani przekraczali nakazy Pisma świętego, jakby słudzy niesłuchający.

Św. Beda: *A Jezus odpowiadając, rzekł im: Jakby na zbójcę wyszliście z mieczami i kijami pojmać mnie? Codziennie byłem u was w świątyni ucząc, a nie pojmaliście mnie; ale, żeby się wypełniły Pisma.* Jakby mówił: głupio jest szukać z mieczami i kijami tego, który na koniec wydaje się w wasze ręce i w nocy, jakby ukrywającego się, poszukiwać tego, który każdego dnia nauczał w świątyni.

Teofilakt: To pokazuje boskość Chrystusa. Gdy bowiem nauczał w świątyni, nie mogli Go schwycić, chociaż był w ich rękach, ponieważ nie nadszedł jeszcze czas męki. Kiedy zaś sam chciał, wtedy wydał samego siebie, aby wypełniło się Pismo święte, ponieważ wówczas tak jak baranek był prowadzony na zabicie, nie wydając głosu, lecz dobrowolnie cierpiąc, jak to czytamy w 53 rozdziale księgi proroka Izajasza.

Św. Beda: *Wtedy uczniowie jego opuściwszy go, wszyscy uciekli.* W tym wypełnia się mowa, którą Pan wypowiedział, że wszyscy uczniowie zgorszą się z Jego powodu tej nocy. Mówi się dalej: *A pewien młodzieniec szedł za nim, odziany prześcieradłem na gołym ciele*, to znaczy nie miał innego ubrania na sobie.

Teofilakt: *i pojmali go. Lecz on porzuciwszy prześcieradło, nagi uciekł od nich.* Prawdopodobne wydaje się, że tym młodzieńcem był ten, w którego domu spożywali paschę. Inni zaś mówią, że tym młodzieńcem był Jakub, brat Pański, który nazywany był sprawiedliwym, który zasiadł na stolicy w Jerozolimie po wniebowstąpieniu Chrystusa.

Św. Grzegorz Wielki: Lub mówi się to o Janie, który, chociaż później, aby usłyszeć słowa Zbawiciela, wrócił pod krzyż, najpierw jednak przerażony uciekł. Wskazówką, że był wtedy młodzieńcem, jest długie życie na ziemi po tych wydarzeniach.

Glosa: Opowiedział wcześniej Ewangelista, w jaki sposób Pan został pochwycony przez sługi kapłanów. Teraz zaczyna opowiadać, w jaki sposób został osądzony na śmierć w domu najwyższego kapłana. Dlatego mówi się: *I przyprowadzili Jezusa do najwyższego kapłana, a zeszli się wszyscy kapłani i doktorowie i starsi.*

Św. Beda: Jako najwyższego kapłana wskazuje Kajfasza, który, jak napisał Jan, był kapłanem tego roku, o którym też zaświadcza Józef, iż urząd ten kupił sobie od władcy rzymskiego.

Św. Hieronim: *Piotr zaś szedł z daleka za nim, aż na dziedziniec najwyższego kapłana.* Bojaźń go odciągała, ale pociągała miłość.

Św. Beda: Słusznie zaś szedł z daleka, ponieważ miał wkrótce zaprzeć się Chrystusa. Nie mógłby bowiem zaprzeć się, gdyby blisko przylgnął do Chrystusa.

Św. Hieronim: *i siedział ze sługami przy ogniu i grzał się.* Dziedziniec kapłana to okrąg świata. Słudzy to demony, z którymi kto pozostaje, nie może opłakiwać grzechów. Ogień to cielesne pragnienie.

Św. Beda: Ogień jest także miłością, o której mówi się w ewangelii św. Łukasza (12): „Przyszedłem puścić ogień na ziemię", który zstępując na wiernych, uczy ich chwalić Boga różnymi językami. Jest też ogień pożądliwości, o którym mówi się w księdze proroka Ozeasza (7): „Wszyscy są cudzołożnikami jak piec rozpalony". Ten ogień, rozpalony na dziedzińcu Kajfasza pod wpływem złego ducha, uzbrajał do zaprzeczenia, do bluźnienia Panu przewrotnymi językami. Ponieważ wewnątrz domu odbywało się niegodziwe zgromadzenie, to przedstawia to ogień zapalony na zewnątrz ku rozproszeniu zimna nocy. Ponieważ obfitowała niegodziwość, to ochłodła też miłość wielu.

Teofilakt: *Najwyżsi zaś kapłani i cała Rada szukali przeciw Jezusowi świadectwa, aby go na śmierć wydać.* Chociaż Prawo nakazywało, aby był jeden tylko najwyższy kapłan, to wielu pełniło to zadanie i byli wyznaczani co roku przez władcę rzymskiego. Ewangelista nazywa najwyższymi kapłanami tych, którzy dopełnili już czas im wyznaczony i zostali odsunięci od funkcji najwyższego kapłana. (...) Szukają świadectwa, aby zdawało się, że Jezus słusznie został skazany i stracony.

Św. Hieronim: *a nie znajdowali. Wielu bowiem fałszywie świadczyło przeciw niemu; lecz świadectwa nie były zgodne.* To, co jest różne, jest i niepewne. Następnie mówi się: *Wielu bowiem fałszywie świadczyło przeciw niemu.* Jest zwyczajem heretyków zaciągać cień nad prawdą.

Teofilakt: *A niektórzy powstawszy, fałszywie świadczyli przeciw niemu, mówiąc: Myśmy słyszeli mówiącego: Ja rozwalę tę świątynię ręką uczynioną, a zbuduję za trzy dni inną, nie ręką uczynioną.* Pan

nie powiedział: *Ja rozwalę tę świątynię,* lecz: Zburzcie. Nie powiedział też: *ręką uczynioną,* lecz po prostu: *świątynię.*

Św. Hieronim: Powiedział też: *Wzbudzę,* odnosząc to do żywego stworzenia i duchowej świątyni. Fałszywym jest świadkiem, kto powiedzianych słów nie rozumie w tym znaczeniu, w jakim zostały powiedziane.

Św. Beda: Gdy Jezus milczał wobec niegodnych swej odpowiedzi fałszywych świadków i bezbożnych kapłanów, to tym bardziej kapłan wzburzony szałem, wzywa Chrystusa do dania odpowiedzi, aby dzięki Jego słowom, znaleźć powód do oskarżenia. Dlatego mówi się: *A najwyższy kapłan stanąwszy pośrodku, spytał Jezusa, mówiąc: nic nie odpowiadasz na to, co oni ci zarzucają?* Zagniewany kapłan i niecierpliwy, nie znajdując powodu do zarzutu, wstaje z tronu, aby szał umysłu pokazać mchem ciała.

Św. Hieronim: Lecz sam Bóg i Zbawiciel nasz, którzy udziela światu zbawienia i przychodzi na pomoc rodzajowi ludzkiemu, tak jak owca na zabicie bez głosu jest prowadzony (...) i dlatego mówi się: *Ale on milczał i nic nie odpowiedział.* Milczenie Chrystusa usuwa obronę, to znaczy tłumaczenie się Adama.

Teofilakt: *Znowu zapytał go najwyższy kapłan i rzekł mu: Tyś jest Chrystus, syn Boga błogosławionego?* Pyta o to najwyższy kapłan, nie aby uwierzyć, dowiedziawszy się, lecz aby dzięki temu znaleźć okazję do oskarżenia. Pyta zaś: *Tyś jest Chrystus, syn Boga błogosławionego?* Wielu bowiem było Chrystusów, to znaczy namaszczonych, tak jak królowie czy najwyżsi kapłani. Żaden z nich jednak nie był nazwany Synem Boga błogosławionego, jako zawsze chwalonego.

Św. Hieronim: Kajfasz oczekiwał Go z daleka, a z bliska nie dostrzegał. Tak jak Izaak, mając zamącone oczy, nie poznał swoimi rękami Jakuba. (...) Mówi się następnie: *A Jezus mu rzekł: Jam jest,* aby mianowicie nie mieli wymówki.

Teofilakt: Wiedział bowiem, że nie uwierzą. Odpowiada jednak, by nie mówili potem: Gdybyśmy usłyszeli coś od Niego, uwierzylibyśmy mu. To jest zaś na ich osądzenie, że usłyszeli, a nie uwierzyli. (...) *i ujrzycie Syna Człowieczego siedzącego po prawicy mocy Bożej i przychodzącego wśród obłoków niebieskich.* Tak jakby

mówił: Ujrzycie mnie jako Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Ojca. Mocą Bożą nazywa tu Ojca. Przyjdzie zaś cieleśnie; jaki ukazał się krzyżującym Go, taki ukaże się im na sądzie.

Św. Hieronim: Chociaż kapłan pyta o Syna Bożego, to Jezus odpowiada mu o Synu człowieczym, abyśmy przez to poznali, że Syn Boży jest tym samym co Syn człowieczy i byśmy nie tworzyli jakiejś czwórki w Trójcy. Człowiek w Bogu, a Bóg w człowieku. Mówi zaś Chrystus: *siedzącego po prawicy*, to jest, panującego w życiu wiecznym i mocą boską. *I przychodzącego wśród obłoków niebieskich.* W obłoku wstępuje, na obłoku przyjdzie, to znaczy, w swym ciele, które przyjął od Dziewicy, wstępuje z wielokształtnym Kościołem, który jest Jego ciałem i pełnością, przyjdzie na sąd.

Św. Leon Wielki: Kajfasz natomiast dla podkreślenia usłyszanej obelgi, rozdziera swe szaty. Nie wiedząc, co oznacza to szaleństwo kapłana, pozbawia się godności kapłańskiej, zapominając o nakazie, dotyczącym najwyższego kapłana (Kpł 21): „głowy swej nie odkryje, szat nie rozedrze". Mówi się bowiem: *Najwyższy zaś kapłan rozdarłszy szaty swoje, mówi: Na cóż jeszcze potrzebujemy świadków? Słyszeliście bluźnierstwo; co wam się zdaje?*

Teofilakt: Najwyższy kapłan stosuje zwyczaj żydowski. Gdy bowiem działo się im coś nie do zniesienia i smutnego, to rozdzierali szaty. Aby zatem pokazać, że Chrystus wypowiedział wielkie bluźnierstwo i nie do zniesienia, rozerwał szaty.

/Św. Hieronim: *A oni wszyscy osądzili, że jest winien śmierci.* Skazują Chrystusa na śmierć, aby przez swoją śmierć wybawił nas od naszej. Mówi się dalej: *Ipoczęli niektórzy plwać na niego,* aby mianowicie przyjmując plwociny, obmyć twarz naszej duszy. *I zakrywać oblicze jego,* to jest zasłoną swego oblicza usunąć zasłonę naszych serc. *I bić go pięściami,* którymi uderzany jest w głowę, uzdrowiony jest Adam, głowa rodzaju ludzkiego. Uderzeniami tymi rozbrzmiewa największa chwała Jego w naszych rękach i ustach, jak to mówi się w psalmie 46: „Wszystkie narody klaskajcie rękami, wykrzykujcie Bogu głosem wesela".

Św. Beda: *i mówić mu: Prorokuj!* Jako na pohańbienie czy nią to Temu, który chciał być przez ludzi traktowany jako prorok.

Św. Augustyn: O kuszeniu Piotra, które miało miejsce w trakcie tych obelg wyrządzonych Panu, ewangeliści nie opowiadają w tym samym porządku. (...) Mateusz i Marek najpierw wymieniają obelgi wyrządzone Chrystusowi, następnie kuszenie Piotra, o której mówi się: *A gdy Piotr był na dole, na dziedzińcu, przyszła jedna ze służących najwyższego kapłana, i widząc, że Piotr się grzeje, spojrzawszy nań, mówi: I tyś był z Jezusem Nazareńskim.*

Św. Hieronim: *Lecz on się zaparł, mówiąc: Ani nie wiem, ani nie rozumiem, co mówisz.* Piotr bez Ducha Świętego, ustępuje przed służącą, podczas gdy z Duchem Świętym nie cofał się ani przed książętami, ani przed królami.

Teofilakt: Dopuścił Pan, aby Piotr doznał tego, by nie wynosił się. Podobnie i grzesznikom ukazał się miłosierny, samym sobą dając przykład ludzkiej słabości.

Św. Beda: *I wyszedł na zewnątrz do przedsionka, a kur zapiał.* O tym pianiu koguta inni ewangeliści milczą, nie przeczą jednak wydarzeniu. Podobnie i wiele innych rzeczy inni pomijają milczeniem, a pozostali opowiadają. (...) *Gdy go zaś znowu ujrzała służąca, zaczęła mówić tym, którzy wokoło stali, że ten z nich jest. Ale on po wtóre się zaparł.* Przez to zaparcie się Piotra uczymy się, że nie tylko wyparł się Chrystusa, gdy mówi, że nie jest On Chrystusem, lecz także tego, czym jest Piotr, że przeczy, iż jest chrześcijaninem. Pan bowiem nie rzekł Piotrowi: Zaprzeczysz, że jesteś moim uczniem, lecz: *mnie się zaprzesz.* Zaparł się Chrystusa, gdy wyparł się, że jest Jego uczniem. Następnie mówi się: *A po chwili ci, co tam stali, znów mówili Piotrowi: Prawdziwie z nich jesteś; boś i Galilejczyk jest.* Nie znaczy to, że innym językiem mówili Galilejczycy i mieszkańcy Jerozolimy, którzy przecież byli żydami, ale że każda prowincja i region miały swoje właściwości językowe.

Teofilakt: Piotr przestraszony bojaźnią, zapomniał słów Pana, mówiącego (Mt 10): „Każdy więc, który mnie wyzna przed ludźmi, wyznam go i ja przed Ojcem moim, który jest w niebiosach”, i wyparł się Pana. Dlatego mówi się: *A on począł zaklinać się i przysięgać: Że nie znam tego człowieka, o którym mówicie.*

Św. Beda: Pismo święte zwykło oznaczać sprawy przez podanie

czasu. Stąd też Piotr, który w nocy zaparł się, pokutuje na pianie koguta. Dlatego dodaje się: *A niebawem kur zapiał po raz drugi.*
I wspomniał Piotr na słowo, które mu rzekł Jezus: Pierwej niż kur dwakroć zapieje, trzykroć się mnie zaprzesz. I począł płakać.

Teofilakt: Łzy przez pokutę doprowadziły Piotra do Chrystusa. (...) Oto bowiem Piotr, który przyjął ciało i krew Pańską, został przyjęty przez pokutę. Bowiem braki świętych dlatego zostały zapisane, abyśmy i my, jeśli przez nieostrożność upadniemy, mieli powrót przez ich przykład i mieli nadzieję, że przez pokutę zostaniemy podniesieni.

Św. Beda: Mieli żydzi ten zwyczaj, iż tego, kogo osądzili na śmierć, związanego przekazywali sędziemu. Dlatego po skazaniu Chrystusa, dodaje Ewangelista: *Izaraz, rano najwyżsi kapłani uczyniwszy radę ze starszymi i z doktorami i z całą Radą, związawszy Jezusa, zaprowadzili i oddali Piłatowi.*

Teofilakt: Przekazali żydzi Chrystusa Rzymianom, lecz i sami wydani zostali przez Boga w ręce Rzymian, aby wypełniło się Pismo święte, mówiące w Psalmie 27: „według spraw rąk ich oddaj im zapłatę ich".

Św. Beda: *I spytał go Piłat: Ty jesteś Królem żydowskim?* Skoro Piłat nie pytał o żadne inne przestępstwo, jak tylko o to, czy Chrystus jest królem żydowskim, to stwierdzają żydzi, że nie mogli znaleźć innego zarzutu przeciw Zbawicielowi. Mówi się następnie: *Lecz on odpowiadając, rzecze mu: Ty powiadasz.* Tak Chrystus odpowiada, aby powiedzieć prawdę, a Jego mowa nie stała się jawnym oskarżeniem.

Teofilakt: Chrystus daje niejasną odpowiedź. Albowiem *Ty powiadasz* można tak rozumieć: Ty tak mówisz, lecz ja nie. A zauważ, że Piłatowi, który niechętnie wydaje wyrok, częściowo odpowiada. Kapłanom natomiast i książętom nie chce odpowiedzieć, oceniając ich jako niegodnych swej odpowiedzi.

Św. Beda: *I oskarżali go najwyżsi kapłani o wiele rzeczy. A Piłat pytał go znowu, mówiąc: Nic nie odpowiadasz? Patrz, o jak wielkie rzeczy cię winują.* Poganinem był ten, który skazał Jezusa, ale przyczynę odnosi do ludu żydowskiego.

Teofilakt: *Jezus zaś nic więcej nie odpowiadał, tak że się Piłat*

dziwił. Dziwił się Piłat, ponieważ Chrystus był uczony w Piśmie świętym i był wymowny i mógł swoją odpowiedzią odeprzeć ich oskarżenia, a nic nie odpowiada, lecz mężnie znosi zarzuty.

Sw. Beda: Piłat dawał wiele okazji do uwolnienia Zbawiciela. Najpierw porównując sprawiedliwego z łotrem i dlatego mówi się: *A na święto zwykł był wypuszczać im jednego więźnia, o którego by prosili.*

Glosa: Zwykł to czynić, aby pozyskać sobie przychylność ludu, przede wszystkim w dniu świątecznym, gdy ludność całej prowincji napływała do Jerozolimy. Aby zaś większą jawiła się bezbożność żydów, opisana zostaje odpowiednio wielkość zbrodni przestępcy, którego żydzi stawiają wyżej niż Chrystusa. Stąd mówi się: *Był zaś niejaki zwany Barabaszem, który>* z *buntownikami był w więzieniu, bo w rozruchu popełnił zabójstwo.*

Św. Augustyn: *A gdy wstąpiła rzesza, poczęła prosić o to, co zawsze czynił. Piłat zaś odpowiedział im, mówiąc: Chcecie, to puszczę wam Króla żydowskiego? Wiedział bowiem, że z zazdrości wydali go najwyżsi kapłani.* Lecz ponieważ także i królów nazywali Chrystusami, to skoro powiedział Piłat: tego albo tego, to jasne jest, że pytał, czy chcą uwolnić króla żydowskiego, czyli Chrystusa. (...) Lecz ich odpowiedź wystarczająco pokazuje, kogo chcieli uwolnić. Mówi się bowiem: *Lecz przedniejsi kapłani podmówili rzeszę, aby raczej wypuścił im Barabasza.*

Sw. Beda: Następnie Piłat daje drugą okazję uwolnienia Zbawiciela, gdy mówi się: *A odpowiadając Piłat, rzekł im znowu: Cóż tedy chcecie, bym uczynił Królowi żydowskiemu?*

Teofilakt: *A oni znowu zawołali: Ukrzyżuj go!* Zobacz zaś przewrotność żydów i podobną im Piłata. Chociaż i on sam także godny był potępienia, ponieważ nie sprzeciwiał się ludowi. Oni bowiem krzyczeli: *Ukrzyżuj go!,* on próbował uwolnić Jezusa od tego wyroku. Dlatego też powtórnie pyta: *Piłat zaś im mówił: Cóż więc złego uczynił?* Chciał mieć powód, by Chrystusa uwolnić jako niewinnego.

Św. Beda: Żydzi natomiast, czyniąc zadość swemu szaleństwu, nie odpowiadają na pytanie namiestnika. Stąd mówi się: *Ale oni tym bardziej krzyczeli: Ukrzyżuj go!,* aby wypełniło się proroctwo Jere-

miasza (12): „Stało mi się dziedzictwo moje jak lew w lesie: podniosło przeciw mnie głos”.

Teofilakt: *A Piłat, chcąc ludowi dogodzić, wypuścił im Barabasza, a Jezusa biczowanego wydał, aby był ukrzyżowany.* Chciał bowiem dogodzić ludowi, to znaczy spełnić ich wolę, a nie to, co zgodne było ze sprawiedliwością i Bogiem. (...) *Żołnierze zaś zaprowadzili go na dziedziniec pretorium i zwołali całą rotę. I przyoblókłszy go w purpurę...* Ponieważ Chrystus został nazwany królem żydowskim i tę winę zarzucali mu uczeni w Piśmie i kapłani, iż przypisywał sobie rządy nad ludem żydowskim, to żołnierze wyśmiewają Go, że pozbawionego własnego ubrania przyodziewają purpurą, jakiej używają władcy.

Św. Beda: Jako koronę zaś nakładają Mu koronę cierniowy. Dlatego mówi się: *i uplótłszy cierniową koronę, włożyli na niego.* Jako berło dali Mu trzcinę, jak o tym mówi św. Mateusz, i oddawali Mu cześć jako jakby królowi. Dlatego mówi się: / *zaczęli go pozdrawiać: Witaj, Królu żydowski!* To, że żołnierze oddawali cześć Chrystusowi, by Go wyśmiać, jako temu, kto fałszywie nazywa się Bogiem, jasne jest z tego, co jest dodane: *I bili go trzciną po głowie i plwali nań, a upadając na kolana, kłaniali się mu.*

Teofilakt: Przywdziewamy i my purpurę królewską, ponieważ jak królowie winniśmy chodzić, depcząc węże i skorpiony oraz grzech. Nazywamy się chrześcijanami, to znaczy namaszczonymi, tak jak i królów nazywa się namaszczonymi. Przyjmijmy i my koronę cierniową, to znaczy pośpieszajmy, aby być uwieńczeni po życiu twardym, pełnym wstrzemięźliwości i czystości.

Św. Augustyn: To, co z kolei następuje: *A skoro się z niego naśmiali, zdjęli z niego purpurę i włożyli nań szaty jego*, odnosi się do końca, gdy już wyprowadzano Go na ukrzyżowanie.

Glosa: Po skazaniu Chrystusa i obelgach rzucanych na skazanego, Ewangelista przystępuje do opowiadania o Jego ukrzyżowaniu, mówiąc: *i wyprowadzili go, aby go ukrzyżować.*

Teofilakt: *Iprzymusili przechodzącego, niejakiego Szymona Cyrenejczyka, idącego z pola, ojca Aleksandra i Rufa, aby niósł krzyż jego.* Mówi, czyim był ojcem dla większej wiary i potwierdzenia.

Człowiek ten żył aż do tego czasu, i mógł wszystko opowiedzieć, co miało związek z krzyżem.

Św. Hieronim: Podczas gdy inni są wspominani przez zasługi swych ojców, to inni przez zasługi swych synów. Szymon ten, który niósł krzyż pod przymusem, został upamiętniony, przez zasługi swych synów, którzy byli uczniami Chrystusa. (...) Szymon ów, który niósł krzyż pod przymusem, jest tym, który trudzi się dla chwały ludzkiej. Zmuszają go do pracy ludzie, skoro nie przymusza go bojaźń i miłość Boga. (...) *Iprzywiedli go na miejsce Golgota, co się wykłada: miejsce Trupiej Głowy.* Przekazują żydzi, że na tej górze złożony został baranek za Izaaka.

Św. Augustyn: *I dawali mu pić wino z mirrą i nie przyjął.* Wino z mirrą jest najbardziej gorzkie.

Św. Beda: Gorzka winorośl daje gorzkie wino, którym poją Pana Jezusa, aby wypełniło się to, co jest napisane w psalmie 68: „I dali mi żółć na pokarm, a w pragnieniu moim napoili mnie octem".

Św. Hieronim: Nie przyjął także tego, za co cierpi. O Chrystusie mówi się w psalmie 68: „czegom nie wydał, wtedy oddawałem". Mówi się dalej: *A ukrzyżowawszy go, podzielili szaty jego, rzucając o nie los, co kto ma wziąć.* W tym miejscu oznaczone jest zbawienie przez drzewo życia. Pierwszym drzewem było drzewo poznania dobrego i złego. Drugim natomiast było drzewo tylko dobrego i życia. Wyciągnięcie ręki do pierwszego przyniosło śmierć. Wyciągnięcie do drugiego zaś odnalazło życie, które zaginęło.

Teofilakt: To, że rzucili los o szaty Chrystusa, to także uczynili, by wyśmiać, jakby dzieląc szaty królewskie. Były bowiem ubogie, a nie bogate.

Św. Augustyn: Poszukajmy zatem, dlaczego Marek powiedział: *A była trzecia godzina, i ukrzyżowali go.* Wcześniej przecież powiedział: *A ukrzyżowawszy go, podzielili szaty jego,* tak jak i inni zaświadczają, że ukrzyżowawszy Chrystusa, Jego szaty zostały podzielone. Jeśli bowiem Marek chciał upamiętnić czas wydarzenia, to wystarczyło powiedzieć: Była zaś godzina trzecia. Czemu jednak dodaje: *i ukrzyżowali gol* Chce coś zaznaczyć powtarzając. (...) Ponieważ wiedział, że Pana powiesili na krzyżu żołnierze, nie zaś żydzi

(...), to pragnie pokazać, iż ci bardziej ukrzyżowali, którzy krzyczeli, niż ci, którzy wykonali rozkaz swego dowódcy. Była zatem trzecia godzina, gdy żydzi wołali, aby Pan został ukrzyżowany. (...) Każdy bowiem, prowadzony na śmierć, jest traktowany jako martwy, gdy zostanie wydany wyrok. Podkreślił więc Marek, że nie z wyroku sędziego ukrzyżowany został Zbawiciel, trudno jest dowieść, że jest niewinnym ten, kto został ukarany wyrokiem sędziego.

Teofilakt: *I był tytuł winy jego napisany: KRÓL ŻYDOWSKI*. Napisali ten tytuł, mianowicie przyczynę, dla której został ukrzyżowany, ganiąc Tego, który czynił siebie królem, aby przechodzący nie chcieli nad Nim się litować, lecz bardziej Mu złorzeczyli jako tyranowi.

Św. Beda: Tytuł ten umieszczony na krzyżu pokazuje, iż tylko zabijając, mogli sprawić, że nie mieli za króla Tego, który odda im wedle ich czynów.

Teofilakt: *A z nim ukrzyżowali dwóch łotrów, jednego po prawicy, a drugiego po lewicy jego.* Aby mianowicie w ludziach powstało fałszywe zdanie o Chrystusie, iż On sam był zabójcą i złoczyńcą. Stało się to, aby wypełniło się Pismo święte. Stąd mówi się: *I wypełniło się Pismo, które mówi: „ Ize złoczyńcami został policzony*

Św. Hieronim: Prawda zaliczona między złoczyńców jednego umieszcza po lewej, drugiego po prawej, tak samo, jak uczyni w dniu sądu. Z podobnej winy różne wynikają losy. Jeden poprzedza Piotra w niebie, drugi Judasza w piekle. Krótkie wyznanie nabywa życie wieczne, a dopełnione bluźnierstwo karane jest karą wieczną.

Teofilakt: *A przechodzący bluźnili mu, kiwając głowami swoimi i mówiąc: Hej ty, co rozwalasz świątynię i w trzech dniach znowu ją budujesz! Wybaw samego siebie, zstępując z krzyża.* Diabeł pobudzał ich do mówienia, żeby Chrystus zstąpił z krzyża. Wiedział bowiem, że zbawienie dokona się przez krzyż, dlatego posuwa się do kuszenia Chrystusa. Gdyby zstąpił z krzyża, byłby diabeł pewny, że nie jest On prawdziwie Synem Bożym, i tak nie dokonałoby się zbawienie. (...) *Podobnież i najwyżsi kapłani z doktorami, szydząc, jeden do drugiego mówili: Innych wybawiał, a samego siebie wybawić nie może!* Mówili to, zapominając o Jego cudach. (...) Czyniąc cuda, uzdrawiał przecież wielu.

Św. Hieronim: *Chrystus, Król izraelski, niechże teraz zstąpi z krzyża, abyśmy ujrzeli i uwierzyli.* I zobaczą Go potem zmartwychwstałego z grobu, o którym sądzili, że może zstąpić z krzyża. (...) O ileż cudowniejsze jest móc powstać z martwych, niż będąc żywym chcieć zstąpić z krzyża? O małe rzeczy prosiliście, podczas gdy większe miały nadejść. Lecz wasza niewierność nie mogła zostać uleczona znakami znacznie mocniejszymi niż to, o co prosiliście. Tu „wszyscy odstąpili, razem stali się bezużytecznymi" (Ps 13) i dlatego mówi się: / *ci, którzy z nim byli ukrzyżowani, lżyli go.*

Św. Beda: Najjaśniejsze światło na świecie zatrzymuje swe promienie, aby nie oglądać wiszącego Pana lub też by bluźniący niegodziwi nie korzystali z jego światła. I dlatego mówi się: *A gdy przyszła godzina szósta, zaległy całą ziemię ciemności aż do godziny dziewiątej* (...). *A o dziewiątej godzinie zawołał Jezus głosem wielkim, mówiąc: „Eloi, Eloi, lamma sabakthani", co się wykłada: „Boże mój, Boże mój! Czemuś mnie opuścił?* ". Trzeba zauważyć, że Pan został ukrzyżowany, gdy Słońce odeszło ze środka świata. Gdy natomiast Słońce wschodziło, to spełniał tajemnicę swego zmartwychwstania, ponieważ „został wydany z powodu występków naszych, a wstał z martwych dla naszego usprawiedliwienia" (Rz 4). (...) Tak jak bowiem łaknąc i być głodnym czy zmęczonym nie jest własnością boskości, lecz są to cielesne doznania, tak też to, co się mówi: *Czemuś mnie opuścił?,* jest cechą cielesnego głosu, ponieważ zgodnie z naturą ciało nie chce utracić życia ze sobą związanego. Chociaż więc sam Zbawiciel powiedział to, to pokazał słabość ciała, tak jak człowiek objęty takimi poruszeniami, znajdując się w niebezpieczeństwach, mówi, że Bóg go opuścił.

Teofilakt: Lub mówi to człowiek ukrzyżowany dla Boga za mnie. My bowiem jesteśmy ludźmi opuszczonymi, On zaś nigdy nie był opuszczony przez Ojca. Posłuchaj tego, co mówi (J 16): „lecz ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze mną".

Św. Beda: *A niektórzy z około stojących słysząc to, mówili: Oto Eliasza woła.* Sądzę, że byli to żołnierze rzymscy, nie rozumiejący języka hebrajskiego. Z tego, co Chrystus mówił: *Eloi, Eloi*, sądzili, że woła On Eliasza.

Św. Hieronim: *Jeden zaś przybiegł, i napełniwszy gąbkę octem, włożył na trzcinę i dawał mu pić, mówiąc: Poczekajcie, patrzmy, czy przyjdzie Eliasz, żeby go zdjąć.* Staje się tu podobny do żydów. Gąbkę na słabej trzcinie, cienkiej, łatwopalnej, napełniają octem, to znaczy złością i bólem. (...) Gdy osłabło ciało, rozbrzmiewa mocno głos boży, który mówi: „Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości" (Ps 117) i dlatego mówi się dalej: *Lecz Jezus, wydawszy'głos wielki, skonał. Z.Q* słabym głosem lub w ogóle bez głosu umieramy, którzy z ziemi jesteśmy. Chrystus natomiast umarł, wydając mocny głos, ponieważ zstąpił z nieba.

Teofilakt: Ponadto Chrystus chciał przez to nam oznajmić, że dusze świętych wstępują w ręce Boga. Wcześniej bowiem wszystkie dusze były trzymane przez otchłań, aż przyszedł ten, który ogłosił uwolnienie uwięzionych.

Glosa: Teraz Ewangelista zaczyna opowiadać to, co zdarzyło się po śmierci Chrystusa. Stąd mówi się: *A zasłona świątyni rozdarła się na dwoje od wierzchu aż do dołu.*

Św. Hieronim: Rozdarła się zasłona świątyni, to znaczy otworzyło się niebo.

Teofilakt: Rozdarła się zasłona, na skinięcie Pana, że łaska Ducha Świętego odeszła ze ś wiątyni i otwarła się, aby święte świętych przez wszystkich zostało ujrzane. (...) To także ukazuje i żywą świątynię, to znaczy ciało Chrystusa, w którego męce zasłona została przerwana, to jest ciało. Co innego też to oznacza: ciało jest bowiem zasłoną naszej świątyni, czyli naszego umysłu. Moc ciała przerwana została w męce Chrystusa od góry aż do dołu, mianowicie od Adama aż do ostatnich ludzi. Adam bowiem został uleczony przez mękę Chrystusa, a jego ciało nie pozostało pod przekleństwem ani nie zasłużyło na zniszczenie. Wszyscy nagrodzeni zostaliśmy niezniszczalnością.

Św. Beda: *Setnik zaś, który stał naprzeciw, widząc, że tak skonał, rzekł: Prawdziwie człowiek ten był Synem Bożym.* Nikt nie ma bowiem mocy oddania ducha, jak tylko stwórca dusz.

Św. Hieronim: Ostatni teraz stają się pierwszymi. Wyznaje lud pogański, żydowski zaślepiony wypiera się, aby stał się ten ich błąd gorszy od wcześniejszego.

Teofilakt: Tak zmienia się porządek, gdy żydzi zabijają, a poganin wyznaje, uczniowie uciekają, a stoją kobiety. Mówi się bowiem: *Były też i niewiasty patrzące z daleka, między którymi była Maria Magdalena i Maria, Matka Jakuba Mniejszego i Józefa, i Salome.* Wspomniana Salome to matka synów Zebedeusza.

Św. Beda: Było zwyczajem żydowskim, że (...) kobiety ze swego majątku udzielały pożywienia i ubrania nauczycielom i dlatego mówi się dalej: *a gdy był w Galilei, chodziły za nim i służyły mu i wiele innych, które razem z nim były, przybyły do Jerozolimy.*

Św. Hieronim: Tak jak kobiety nie są wykluczone ze zbawienia przez Maryję Dziewicę, tak też nie są wykluczone od poznania tajemnicy krzyża i zmartwychwstania przez Marię Magdalenę i inne matki.

Glosa: Po męce i śmierci Chrystusa, Ewangelista opowiada o Jego pogrzebie, mówiąc: *Skoro już nastał wieczór (ponieważ był to dzień Przygotowania, który jest przed szabatem), przyszedł Józef z Arymatei.*

Św. Beda: Nazwą Przygotowania żydzi pozostający wśród Greków nazywali dzień przed szabatem, ponieważ wtedy przygotowali wszystko, co konieczne na odpoczynek szabatowy. Ponieważ i człowiek został stworzony szóstego dnia, a siódmego dnia Stwórca odpoczął, to słusznie też ukrzyżowany Zbawiciel szóstego dnia wypełnił tajemnicę ludzkiego odnowienia. W szabat spoczywając w grobie, oczekiwał nadejścia zmartwychwstania, które miało nastąpić ósmego dnia. (...) Taki winien być ten, kto miał pogrzebać ciało Pańskie, kto także przez sprawiedliwość zasług był godny takiej służby, a przez szlachetność mocy ziemskiej mógł uzyskać taką zdolność. Dlatego mówi się, że był to *dostojny senator, który też oczekiwał królestwa Bożego i śmiało wszedł do Piłata, i prosił o ciało Jezusowe.* Jest nazwany senatorem, ponieważ należał do rady.

Teofilakt: *A Piłat się zdziwił, czy by już skonał.* Sądził bowiem Piłat, że długo będzie jeszcze żył Chrystus na krzyżu, tak jak i inni przestępcy. Z kolei mówi się: *I wezwawszy setnika, zapytał go, czy by już umarł*, mianowicie przed czasem, w którym inni przestępcy zwykli umierać.

Św. Beda: *A dowiedziawszy się od setnika, darował ciało Józefowi.* Nikt nieznany ani małego znaczenia nie mógł przystąpić do namiestnika i prosić o ciało ukrzyżowanego.

Teofilakt: *Józef zaś, kupiwszy prześcieradło i zdjąwszy Jezusa, owinął go w prześcieradło.* Drogocenne ciało starannie chował, ponieważ był uczniem Pana i wiedział, jak ciało Pańskie winno być uczczone.

Św. Beda: *i położył w grobie, który był wyciosany w skale, i przywalił kamień do drzwi grobowych.* Mówi się, że grób Pański był okrągły, wyciosany ze skały, o takiej wysokości, iż wyprostowany człowiek mógł ręką dosięgnąć sufitu. Wejście miał od wschodu, które zasłaniał i odsłaniał kamień wielki po stronie południowej.

Św. Hieronim: Przez pogrzeb Chrystusa powstajemy, przez Jego zstąpienie do otchłani wstępujemy do nieba. Tu znajduje się miód w paszczy martwego lwa (Sdz 14).

Teofilakt: Naśladujmy i my Józefa, przyjmując ciało Chrystusa przez zjednoczenie i chowajmy je w grobowcu wykutym w skale, to znaczy w duszy pamiętającej i nie zapominającej o Bogu. Owa dusza jest ze skały wykutej, to znaczy z Chrystusa, który jest skałą. Owinąć Go winniśmy prześcieradłem, to znaczy przyjąć w czystym ciele. Całun bowiem jest ciałem, które jest okryciem duszy. Należy nie tylko czystą duszą przyjąć Chrystusa, ale i w czystym ciele. Trzeba Go owinąć, nie zaś zakrywać, jest bowiem tajemnicą zamkniętą i zasłoniętą.

WIELKA ŚRODA
MĘKA PANA NASZEGO JEZUSA CHRYSTUSA
WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA

Ewangelia św. Łukasza, 22, 39-71 ;23,1-53

W owym czasie: Wyszedłszy, [Jezus] zdążał według zwyczaju na górę Oliwną, a za nim też poszli i uczniowie. A gdy przyszedł na miejsce, rzekł im: Módlcie się, abyście nie weszli w pokuszenie. Sam zaś oddalił się od nich jakby na rzut kamienia, a upadłszy na kolana, modlił się, mówiąc: Ojcze, jeśli chcesz, przenieś ode mnie ten kielich; wszakże nie moja wola, ale twoja niech się stanie. I ukazał mu się anioł z nieba, posilając go. A będąc w trwodze śmiertelnej, modlił się usilniej. I stał się potjego jak krople krwi, spływającej na ziemię. A gdy wstał od modlitwy, i przyszedł do uczniów swoich, znalazł ich śpiących ze smutku. I rzekł im: Czemu śpicie? Wstańcie, módlcie się, abyście nie weszli w pokusę. Gdy jeszcze mówił, oto rzesza i ten, którego zwano Judaszem, jeden z dwunastu, szedł przed nimi, i przystąpił do Jezusa, aby go pocałować. Jezus zaś mu rzekł: Judaszu, pocałunkiem wydajesz Syna Człowieczego? A ci, którzy przy nim byli, widząc, co się dziać miało, rzekli mu: Panie, czy mamy bić mieczem? Ijeden z nich uderzył sługę najwyższego kapłana, i uciął ucho jego prawe. Jezus zaś odpowiadając, rzekł: Poprzestańcie; nic nad to! A dotknąwszy ucha jego, uzdrowił go. I rzekł Jezus do tych, (którzy wyszli przeciw niemu) przedniej szych kapłanów i urzędników świątyni i starszych: Wyszliście jak na zbójcę z mieczami i kijami? Gdy codziennie bywałem w świątyni, nie podnieśliście rąk na mnie; ale ta jest godzina wasza i moc ciemności. A pojmawszy go, wprowadzili do domu najwyższego kapłana. Piotr jednak szedł za nim z daleka. Gdy zaś rozniecili ogień na dziedzińcu i siedli wokoło, był Piotr pomiędzy nimi. Gdy go ujrzała jedna służąca siedzącego u światła, i przypatrzyła mu się, rzekła: I ten z nim był. A on się zaparł, mówiąc: Niewiasto, nie znam go. A po chwili ujrzawszy go inny, rzeki: I ty

z nich jesteś. Piotr znów rzekł: O człowiecze, nie jestem. A po upływie prawie jednej godziny ktoś inny począł twierdzić, mówiąc: Prawdziwie i ten z nim był, bo i Galilejczykiem jest. A Piotr powiedział: Człowiecze, nie wiem, co mówisz! 1 natychmiast, gdy on jeszcze mówił, zapiał kur. A Pan obróciwszy się, spojrzał na Piotra. I wspomniał Piotr na słowa Pana, jakie był powiedział: Iż zanim kur zapieje, trzykroć się mnie zaprzesz. A Piotr wyszedłszy stamtąd, gorzko zapłakał. A mężowie, którzy go trzymali, naigrowali się z niego, bijąc go. I zakryli, i bili go po twarzy, i pytali go, mówiąc: Prorokuj, kto jest, co cię uderzył? I wiele innych rzeczy, bluźniąc, mówili przeciw niemu. Igdy dzień nastał, zeszli się starsi z ludu i przedniejsi kapłani i doktorowie, i przyprowadzili go do Rady swojej, mówiąc: Jeśli ty jesteś Chrystusem, powiedz nam. I rzekł im: Jeśli wam po wiem, nie uwierzycie mi; a jeśli i spytam, nie odpowiecie mi, ani nie wypuścicie. Lecz odtąd będzie Syn Człowieczy siedział po prawicy Bożej. I rzekli, wszyscy: Toś ty jest Syn Boży? On zaś rzekł: Wy powiadacie, żem ja jest. A oni rzekli: Na cóż jeszcze potrzebujemy świadectwa? Wszak słyszeliśmy z ust jego. I powstawszy całe ich mnóstwo, powiedli go do Piłata. I poczęli nań skarżyć, mówiąc: Tego znaleźliśmy podburzającego nasz naród, i zakazującego dawać podatki cesarzowi, i mówiącego, że on jest Chrystusem królem. I spytał go Piłat, mówiąc: Ty jesteś królem żydowskim? A on odpowiadając, rzekł: Ty powiadasz. A Piłat rzekł do przedniejszych kapłanów i do rzeszy: Nie znajduję żadnej winy w tym człowieku. Lecz oni nalegali, mówiąc: Podburza lud, ucząc po całej Judei, począwszy od Galilei aż dotąd. Piłat zaś, usłyszawszy o Galilei, zapytał, czy ten człowiek jest Galilejczykiem. A gdy się dowiedział, że należał do władzy Heroda, odesłał go do Heroda, który też był w Jerozolimie w owe dni. A Herod ujrzawszy Jezusa, uradował się bardzo; bo od dawnego czasu pragnął go widzieć, dlatego że wiele o nim słyszał, i spodziewał się, że jakiś cud zobaczy przez niego uczyniony. I zadawał mu wiele pytań, ale on nic nie odpowiadał. Przedniejsi zaś kapłani i doktorowie stali, usilnie nań skarżąc. I wzgardził nim Herod wraz z wojskiem swoim, i wyśmiał obleczonego w szatę białą, i odesłał do Piłata. I stali się od tego dnia przyjaciółmi Herod

i Piłat, bo przedtem byli sobie nieprzyjaciółmi. A Piłat wezwawszy przedniej szych kapłanów i przełożonych i lud, rzekł do nich: Przywiedliście mi tego człowieka jakby podburzającego lud, i oto ja pytając przed wami, nie znalazłem w tym człowieku żadnej winy z tych, o które go oskarżacie. Ałe ani Herod, bo was do niego odesłałem, i oto nie zarzucono mu nic godnego śmierci. A przeto ukarawszy go, wypuszczę. Był zaś winien wypuścić im na święta jednego więźnia. I zawołała razem wszystka rzesza, mówiąc: Strać tego, a wypuść nam Barabasza! A był on za jakiś rozruch, uczyniony w mieście, i za zabójstwo osadzony w więzieniu. Piłat zaś przemówił znowu do nich, chcąc wypuścić Jezusa. Ałe oni wołali, mówiąc: Ukrzyżuj, ukrzyżuj go! On zaś po raz trzeci rzekł do nich: Cóż więc złego ten uczynił? Żadnej przyczyny śmierci w nim nie znajduję; ukarzę go więc i wypuszczę. Lecz oni nalegali głosami wielkimi, żądając, aby był ukrzyżowany; i wzmagały się ich głosy. A Piłat przysądził, aby się stało zadość ich żądaniu. I wypuścił im tego, który za zabójstwo i rozruch wrzucony był do więzienia, o którego prosili, Jezusa zaś wydał na ich wolę. A gdy go wiedli, przytrzymali niejakiego Szymona Cyrenejczyka idącego ze wsi, i włożyli nań krzyż, aby niósł za Jezusem. I szła za nim wielka rzesza ludu i niewiast, które płakały, i użalały się nad nim. Jezus zaś obróciwszy się do nich, rzeki: Córki Jerozolimskie1 Nie płaczcie nade mną, ale same nad sobą płaczcie i nad dziećmi waszymi. Gdyż oto przyjdą dni, w których będą mówić: Szczęśliwe niepłodne i żywoty, które nie rodziły, i piersi, które nie karmiły. Wtedy poczną mówić górom: Padnijcie na nas, — a pagórkom: Przykryjcie nas. Albowiem jeśli to na zielonym drzewie czynią, cóż na suchym będzie? Prowadzono też z nim dwóch innych złoczyńców, aby byli straceni. A gdy przyszli na miejsce, które zwią Trupią Głową, tam go ukrzyżowali; i łotrów, jednego po prawej, a drugiego po lewej stronie. Jezus zaś mówił: Ojcze! Odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią. A dzieląc się szatami jego, rzucili losy. I stał lud, patrząc; a naśmiewali się z niego przełożeni z nimi, mówiąc: Innych wybawiał, niechże sam siebie wybawi, jeśli ten jest Chrystusem Bożym wybranym. Naigrawali się też z niego i żołnierze, przychodząc, a ocet mu podając, i mówiąc: Jeśli ty jesteś królem żydowskim, wybawże sam siebie. Był

zaś nad nim i napis, wypisany greckimi, łacińskimi i hebrajskimi literami: TEN JEST KRÓL ŻYDOWSKI. A jeden z tych łotrów, którzy wisieli, bluźniłmu, mówiąc: Jeśli ty jesteś Chrystusem, wybawże samego siebie i nas. Odpowiadając zaś, drugi karcił go, mówiąc: Ani ty się Boga nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz? A my wprawdzie słusznie, bo godną zapłatę za uczynki odbieramy: łecz ten nic złego nie uczynił. I rzekł do Jezusa: Panie, wspomnij na mnie, gdy przyjdziesz do królestwa swego! A Jezus mu rzekł: Zaprawdę mówię tobie, dziś ze mną będziesz w raju. Była prawie godzina szósta i nastały ciemności po wszystkiej ziemi aż do godziny dziewiątej. I zaćmiło się słońce, a zasłona świątyni wpół się rozdarła. A Jezus zawoławszy głosem wielkim, rzekł: Ojcze, w ręce twoje polecam ducha mojego! A to rzekłszy, skonał. Setnik zaś widząc, co się dzieje, chwalił Boga, mówiąc: Prawdziwie ten człowiek był sprawiedliwy. I cala rzesza tych, którzy zeszli się byli na to widowisko, i widzieli, co się działo, wracali, bijąc się w piersi swoje. A wszyscy jego znajomi stali z daleka, i niewiasty, które z nim przyszły, były z Galilei, patrząc na to. I oto mąż imieniem Józef, który był członkiem Rady, mąż dobry i sprawiedliwy, — ten nie był się zgodził na ich wyrok i uczynki, — z Arymatei, miasta judzkiego, który też i sam oczekiwał królestwa Bożego. Ten przyszedł do Piłata, i poprosił o ciało Jezusa. Izdjąwszy, uwinął w prześcieradło, i położył je w grobie wykutym, w którym nikt nie był położony.

Św. Beda: Pan, mając być wydanym przez ucznia, odchodzi do miejsca, co zwykle, w którym łatwo mógł być pojmany. Dlatego mówi się: *Wyszedłszy, [Jezus] zdążał według zwyczaju na górę Oliwną.*

Św. Cyryl: Za dnia przebywał w Jerozolimie, gdy zaś nastała noc, przebywał na Górze Oliwnej ze swymi uczniami. Dlatego dodaje się: *a za nim też poszli i uczniowie.*

Św. Beda: Pięknie zaś uczy uczniów, których włączył do swego ciała, na Górze Oliwnej, aby oznaczyć, że wszyscy ochrzczeni w Jego śmierci, będą umocnieni Duchem Świętym.

Teofilakt: Po uczcie nie zajmuje Pana ani bezczynność, ani zaba-

wa czy sen, lecz modlitwa i nauka. Stąd mówi się: *A gdy przyszedł na miejsce, rzekł im: Módlcie się, abyście nie weszli w pokuszenie.*

Św. Beda: Niemożliwe jest. by dusza ludzka nie doznawała pokus. Dlatego nie mówi Chrystus: Módlcie się, a nie będziecie kuszeni, lecz: *Módlcie się, abyście nie weszli w pokuszenie*, to znaczy, aby nie pokonała was pokusa.

Św. Cyryl: I aby nie tylko samymi słowami udzielić im korzyści, nieco odchodząc, modlił się. Mówi się bowiem: *Sam zaś oddalił się od nich jakby na rzut kamienia.* Zawsze znajdziesz Go modlącego się samotnie, abyś nauczył się, że z duszą uważną i cichym sercem należy rozmawiać z wzniosłym Bogiem. (...) Abyśmy też poznali, że nie wolno spać podczas pokus, lecz raczej trwać na modlitwie.

Św. Beda: Sam modli się za wszystkich Ten, który miał sam za wszystkich cierpieć, wskazując, że tylko modlitwą i męką odróżnia się od nas.

Św. Grzegorz z Nyssy: Czymże jest zatem zgięcie kolan, o którym się mówi: *a upadłszy na kolana, modlił się*? Jest zwyczajem ludzi pochylać się do ziemi, prosząc o coś potężniejszych, pokazując tak, iż mocniejsi są ci, których prosimy. Jasne jest, że natura ludzka nie ma nic równego, godnego Boga i dlatego znaki czci, jakie okazujemy, pokazując, że jesteśmy pokorni wobec najbliższych, przenosimy na kult nieporównanej natury. Stąd i Ten, który poniósł nasze słabości i za nas się wstawiał, przez człowieka, którego przyjął, zgina kolana, modląc się, potwierdzając, iż nie wolno wynosić się w czasie modlitwy, ale we wszystkim upodabniać się w pokorze, ponieważ „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje" (1 P 5).

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ Pan przyszedł, aby pouczyć nas o każdej cnocie, to o niej mówi i czyni. Skoro zatem nakazał modlić się słowami, aby nie ulec pokusie, to także poucza o tym, czyniąc samemu. Mówi się bowiem: *mówiąc: Ojcze, jeśli chcesz, przenieś ode mnie ten kielich.* Nie mówi: *jeśli chcesz,* jakby nie wiedząc, czy podoba się to Ojcu. Nie ma bowiem wznioślejszego poznania nad poznanie natury ojcowskiej, którą sam Chrystus przenikliwie poznał, wedle słów Jana (J 10): „Jak mię zna Ojciec, tak i ja znam Ojca". Nie mówi też tego, jakby odrzucając mękę. Upominał przecież ucznia,

który chciał powstrzymać Go przed męką, tak że nazwał go szatanem. (...) Ponieważ prawie niewiarygodnym było to, co miało się wydarzyć, dlatego najpierw posyła proroków to zapowiadających, następnie sam przybiera ciało przychodząc, aby nie zdawał się majakiem. Pozwala ciału doznawać braków wynikających z natury, jak głód, pragnienie, spanie, utrudzenie, wzruszenie i lęk. Z tego powodu odrzuca śmierć, ukazując prawdziwe człowieczeństwo.

Św. Beda: Lub też prosi o odsunięcie kielicha, nie z powodu lęku przed cierpieniem, lecz z miłosierdzia nad własnym ludem, aby nie pić kielicha przygotowanego przez nich. Dlatego też nie mówi: *przenieś ode mnie* kielich, lecz: *przenieś ten kielich,* to znaczy ludu żydowskiego, który nie może mieć wymówki, który codziennie szalał.

Dionizy Aleksandryjski: *wszakże nie moja wola, ale twoja niech się stanie.* Zatem Chrystus prosi o wypełnienie doskonałej woli Ojca, którą poznał, a która jest i Jego wolą, ze względu na boskość. Nie chce zaś wypełnić woli ludzkiej, którą nazywa swoją, a która mniejsza jest od woli ojcowskiej.

Św. Atanazy: Dwojaką wolę tu ukazuje. Jedną ludzką, to znaczy cielesną, drugą natomiast boską. Ludzka, z powodu słabości ciała, odrzuca cierpienie, lecz Jego wola boska podporządkowuje ją sobie, tak iż nie było możliwe, by powstrzymać Go przed śmiercią.

Św. Beda: Zbawiciel, zbliżając się do śmierci, bierze na siebie głos słabych, abyśmy, gdy zdarzy się to, czego nie chcemy, przez słabość prosili, by nie nastąpiło, a przez męstwo byli gotowi, aby dopełniła się wola naszego Stwórcy, nawet wbrew naszej woli.

Teofilakt: Abyśmy poznali moc modlitwy, i wyżej ją stawiali w przeciwnościach, modląc się, Pan jest umocniony przez Anioła. Stąd mówi się: *I ukazał mu się anioł z nieba, posilając go.*

Św. Beda: Na potwierdzenie obu natur, Aniołowie i służyli Mu, i umacniali Go. Stwórca nie potrzebował pomocy swego stworzenia, lecz stawszy się człowiekiem, tak jak z powodu nas był smutny, tak i z powodu nas jest umacniany.

Św. Jan Chryzostom: Także i po to, by pokazać, iż przyjął prawdziwe ciało, a nie pozorne. (...) Dlatego mówi się: *A będąc w trwodze śmiertelnej, modlił się usilniej.*

Św. Ambroży: Mniej udzieliłby mi, gdyby nie przyjął moich odczuć. Przyjął bowiem mój smutek, aby mi udzielić swej radości.

Św. Beda: *I stal się pot jego jak krople krwi, spływającej na ziemię.* Niech nikt nie poczytuje tego potu za słabość, ponieważ jest wbrew naturze pocić się krwią. Niech raczej rozumie, że przez to zostało nam ukazane, iż skutek uzyskał już swoją wartość, iż mianowicie wiarę uczniów, dotychczas słabością naznaczoną, swoją krwią Chrystus oczyścił.

Prosper: Modląc się z krwawym potem Pan oznacza całe swe ciało, to znaczy Kościół naznaczony męczeństwem.

Teofilakt: Lub też przysłowiowo mówi się o tym, kto mocno się poci, że poci się krwią. Ewangelista chcąc wskazać, że pocił się wielkimi kroplami, bierze krople krwi jako przykład. Po tym znajdując uczniów śpiących ze smutku, czyni im wyrzuty, jednocześnie upominając ich, by się modlili. Mówi się bowiem: *A gdy wstał od modlitwy, i przyszedł do uczniów swoich, znalazł ich śpiących ze smutku.*

Św. Beda: Pokazuje Pan z kolei, że modlił się za uczniów, których upomina, aby byli uczestnikami Jego modlitwy przez modlitwy i czuwania. Mówi się bowiem: *I rzekł im: Czemu śpicie? Wstańcie, módlcie się, abyście nie weszli w pokusę.*

Teofilakt: To znaczy, aby nie zostali pokonani przez pokusę. To bowiem znaczy nie wejść w pokusę, nie być pochłoniętym przez nią. Lub po prostu nakazuje nam modlić się, aby spokojne było nasze życie, i byśmy nie zostali pochłonięci przez ciężary.

Glosa: Po opisaniu modlitwy Chrystusa, następuje Jego wydanie. Mówi się zatem: *Gdy jeszcze mówił, oto rzesza i ten, którego zwano Judaszem, jeden z dwunastu, szedł przed nimi.*

Św. Cyryl: Mówi zaś: *ten, którego zwano Judaszem*, jakby imię jego mając w nienawiści. Dodaje zaś: *jeden z dwunastu,* dla podkreślenia niegodziwości zdrajcy. Był wyróżniony i równy Apostołom, a stał się przyczyną śmiercią Chrystusa (...) *i przystąpił do Jezusa, aby go pocałować.* Nie pamiętając o chwale Chrystusa, sądził może, że może działać w skrytości, i ośmielił się sprawić ból największym znakiem miłości.

Św. Jan Chryzostom: Pan, wiedząc nawet, iż Judasz nie nawróci

się, nie przestaje jednak troszczyć się o to, co on czyni. Mówi się bowiem: *Jezus zaś mu rzekł: Judaszu, pocałunkiem wydajesz Syna Człowieczego?*

Św. Ambroży: Sądzę, że przez to zapytanie z miłości karci zdrajcę.

Św. Jan Chryzostom: Wymienia jego własne imię, aby bardziej było bolące i wzywające, niż pobudzające do gniewu.

Św. Ambroży: Mówi zaś: *pocałunkiem wydajesz,* to znaczy znakiem miłości czynisz ranę, a narzędziem pokoju zasądzasz śmierć? Sługa wydaje pana, uczeń nauczyciela, wybrany wybierającego.

Św. Jan Chryzostom: Nie mówi zaś Chrystus: Wydajesz nauczyciela twego, pana twego, twojego dobroczyńcę, lecz *Syna Człowieczego,* to znaczy łagodnego i cichego. Nawet jeśli nie byłby twym nauczycielem i panem, to nie zasługiwał na wydanie, ponieważ łagodnie z tobą postępował.

Św. Ambroży: Pan oddał mu pocałunek, przez co nie uczy nas udawania, lecz aby nie zdawało się, że ucieka przed zdrajcą i aby bardziej wpłynąć na zdrajcę, któremu nie odmówił okazania miłości.

Teofilakt: Ujęli się uczniowie i wyciągnęli miecze. Stąd mówi się: *A ci, którzy przy nim byli, widząc, co się dziać miało, rzekli mu: Panie, czy mamy bić mieczem?* Lecz dlaczego mieli miecze? Ponieważ zabili baranka na ofiarę i odeszli od stołu. Inni zaś uczniowie pytają, czy mają uderzyć, ale Piotr, zawsze gorliwy dla Pana, nie oczekuje zachęty, lecz uderza sługę kapłana. Dlatego mówi się: *I jeden z nich uderzył sługę najwyższego kapłana, i uciął ucho jego prawe.*

Św. Augustyn: *Jezus zaś odpowiadając, rzekł: Poprzestańcie; nic nad to!,* to znaczy, niech was nie poruszy to, co ma nastąpić. Pozwolono im na to, to jest aby mnie pojmali i by wypełniło się to, co mówi Pismo święte. (...) Wówczas, jak mówi Łukasz Ewangelista, uzdrowił tego, który został uderzony, ponieważ mówi się: *A dotknąwszy ucha jego, uzdrowił go.*

Św. Ambroży: Gdy Pan uzdrowił ranę uderzonego, ukazuje boskie tajemnice, aby sługi tego świata, nie z racji natury, ale winy, uwolnić z rany słuchu, który nie mógł usłyszeć słów mądrości. (...) Lecz czemu to Piotr uderzył? Ponieważ to on otrzymał władzę związywania i rozwiązywania i dlatego uderza mieczem duchowym

wewnętrzne ucho źle pojmującego. Lecz sam Pan przywraca słuch, pokazując, że i oni, gdy się nawrócą, mogą zostać uzdrowieni, którzy w trakcie męki Pańskiej zostali zranieni. Wszelki grzech jest obmywany przez tajemnice wiary.

Św. Jan Chryzostom: *1 rzekł Jezus do tych, (którzy wyszli przeciw niemu) przedniej szych kapłanów i urzędników świątyni i starszych: Wyszliście jak na zbójcę z mieczami i kijami?* Przybliżają się w nocy, bojąc się wzburzenia tłumu i dlatego mówi im Chrystus: Cóż to za sprawa, iż wyszliście z bronią przeciw temu, który zawsze jest z wami? Tego też dotyczą następne słowa: *Gdy codziennie bywałem w świątyni, nie podnieśliście rąk na mnie.*

Św. Cyryl: Jakby mówił: Wtedy nie schwytaliście mnie, ponieważ nie chciałem, a i teraz nie moglibyście, gdybym dobrowolnie nie wydał się w wasze ręce. Dlatego mówi się: *ale ta jest godzina wasza,* to znaczy, krótki czas został wam udzielony do spełnienia na mnie waszej surowości. (...) Mówi też, że władza ta została dana ciemnościom, to znaczy diabłu i żydom, powstającym przeciw Chrystusowi i to znaczy to, co jest, dodaje: *i moc ciemności.*

Św. Ambroży: *A pojmawszy go, wprowadzili do domu najwyższego kapłana.* Gdy czytamy o pochwyceniu Jezusa, strzeżmy się, byśmy nie sądzili, iż został pojmany ze względu na boskość. (...) Pochwycony został i związany jako człowiek.

Św. Beda: Najwyższy kapłan to Kajfasz, który, wedle Jana Ewangelisty, był kapłanem w tym roku.

Św. Ambroży: *Piotr jednak szedł za nim z daleka.* Słusznie z daleka szedł już bliski odstępca. Nie mógłby się bowiem zaprzeć, gdyby blisko przylgnął do Chrystusa. Lecz w tym zasługuje na szacunek, iż nie porzucił Pana także wtedy, gdy się bał. Obawa jest z natury, troska z oddania.

Św. Beda: To, że Piotr idzie za Panem z daleka, oznacza Kościół idący wprawdzie, to jest naśladujący mękę Pańską, lecz z oddalenia. Kościół bowiem cierpi za siebie samego, Chrystus zaś za Kościół.

Św. Ambroży: *Gdy zaś rozniecili ogień na dziedzińcu i siedli wokoło, był Piotr pomiędzy nimi.* Przybliżył się Piotr, aby się ogrzać, skoro bowiem zamknięto Pana, ostygł żar w jego umyśle.

Św. Jan Chryzostom: Przekazane zostały Piotrowi klucze królestwa niebieskiego, powierzona mu została wielość narodów, która była związana grzechami. (...) Opatrzność boża dopuściła, iż najpierw upadł w grzech ten, który będzie miarkował swój sąd nad innymi, pamiętając o swej sprawie. I gdy chciał się ogrzać przy węglach, podeszła do niego służąca, o której mówi się: *Gdy go ujrzała jedna służąca siedzącego u światła, i przypatrzyła mu się, rzekła: I ten z nim był.*

Św. Ambroży: *A on się zaparł, mówiąc: Niewiasto, nie znam go.* Piotr zaparł się, ponieważ nieszczerze przysięgał. Nie wyparł się na górze ani w świątyni, ani w swym domu, lecz na dziedzińcu. Wypiera się tam, gdzie Jezus został związany, gdzie nie było prawdy. Wypierając się, mówi: *nie znam go.* Czymś zuchwałym wprawdzie byłoby, gdyby powiedział, iż zna tego, którego umysł ludzki nie może objąć: „I nikt nie zna Syna tylko Ojciec" (Mt 10). Po raz drugi zapiera się Chrystusa. Mówi się bowiem: *A po chwili ujrzawszy go inny, rzekł: / ty z nich jesteś. Piotr znów rzeki: O człowiecze, nie jestem.*

Św. Beda: Mówimy, że w tym zaparciu się Piotra, zaparł się nie tylko Chrystusa, gdy mówił, że nie jest on Mesjaszem, ale także tego, czym jest, to znaczy wypiera się, że jest chrześcijaninem. (...) *A po upływie prawie jednej godziny ktoś inny począł twierdzić, mówiąc: Prawdziwie i ten z nim był, bo i Galilejczykiem jest.* Nie dlatego, że innym językiem mówili Galilejczycy i mieszkańcy Jerozolimy, którzy także byli żydami, lecz że każda prowincja i region miały swoje odrębności w mowie.

Św. Ambroży: *A Piotr powiedział: Człowiecze, nie wiem, co mówisz!* To znaczy, nie znam waszego świętokradztwa. Lecz my tak tłumaczymy, on sam nie tłumaczył się tak. Nie wystarczy bowiem niejasna odpowiedź, wyznająca Chrystusa, lecz konieczne jest otwarte wyznanie.

Św. Beda: Pismo święte często zwykło oznaczać sprawy przez czas i dlatego Piotr, który zgrzeszył w nocy, żałuje o pianiu koguta. Mówi się bowiem: *I natychmiast, gdy on jeszcze mówił, zapiał kur.* Ponieważ zbłądził w ciemnościach zapomnienia, poprawił się wspominając prawdziwe światło.

Św. Jan Chryzostom: Podziwiaj zaś troskę nauczyciela, który, mimo że był związany, to wiele troszczył się o ucznia, którego wzywa spojrzeniem do łez. Mówi się bowiem: *A Pan obróciwszy się, spojrzał na Piotra.*

Św. Augustyn: W jaki sposób zatem Pan spojrzał na twarz Piotra? Wydaje mi się, iż to wejrzenie dokonało się mocą boską, tak jak powiedziano w psalmie 12: „Wejrzyj i wysłuchaj mię, Panie" i w psalmie 6: „Zwróć się, Panie, i wyzwól duszę moją".

Św. Beda: Spojrzenie Jego to zmiłowanie się. Nie tylko bowiem, gdy się żałuje, konieczne jest miłosierdzie Boga, ale także aby w ogóle żałować.

Św. Ambroży: Ci, na których spojrzy Jezus, opłakują występek. Mówi się bowiem: *I wspomniał Piotr na słowa Pana, jakie był powiedział: Iż zanim kur zapieje, trzykroć się mnie zaprzesz. A Piotr wyszedłszy stamtąd, gorzko zapłakał.* Czemu zapłakał? Ponieważ zbłądził jak człowiek. Czytam o jego łzach, nie czytam o zadośćuczynieniu. Łzy obmywają zbrodnię, co wstyd wyznaje głosem. Wyparł się raz i drugi, i nie zapłakał, ponieważ aż do tej chwili nie widział Pana. Zaparł się po raz trzeci, spojrzał na niego Jezus, i gorzko zapłakał.

Św. Augustyn: Łukasz Ewangelista przedstawił najpierw zaparcie się św. Piotra, następnie obelgi wyrządzone Panu, mówiąc: *A mężowie, którzy go trzymali, naigrawali się z niego, bijąc go.*

Św. Beda: *I zakryli, i bili go po twarzy, i pytali go, mówiąc: Prorokuj, kto jest, co cię uderzył?* Takie obelgi wyrządzali Temu, który chciał być traktowany przez ludzi jako prorok. Wtedy uderzany był przez żydów, teraz przez bluźnierstwa fałszywych chrześcijan. Zakrywają Go ci, którzy nie tyle nie chcą, by widziano ich występki, co sami odwracają swe twarze od Niego. (...) *Igdy dzień nastał, zeszli się starsi z ludu i przedniejsi kapłani i doktorowie, i przyprowadzili go do Rady swojej, mówiąc: Jeśli ty jesteś Chrystusem, powiedz nam.* Nie pożądali prawdy, lecz przygotowywali hańbę. Gdyby bowiem oczekiwali, iż przyjdzie Chrystus tylko jako człowiek z rodu Dawida, to oczekiwaliby, iż powie: Ja jestem Chrystusem, aby fałszywie oskarżyć Go, iż przypisuje sobie władzę królewską.

Teofilakt: Chrystus znał jednak ich zamysły, iż ci, którzy nie wierzą dziełom, mniej jeszcze uwierzą słowom. Dlatego mówi się dalej: *I rzekł im: Jeśli wam powiem, nie uwierzycie mi.*

Św. Beda: Często bowiem mówił, że jest Chrystusem, na przykład gdy mówił: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10) i inne temu podobne. *A jeśli i spytam, nie odpowiecie mi, ani nie wypuścicie.* Pytał ich wcześniej, dlaczego mówią, iż Chrystus jest synem Dawida, skoro Dawid w duchu nazywa go swym Panem. Oni zaś nie chcieli uwierzyć mówiącemu, ani odpowiedzieć pytającemu.

Teofilakt: *Lecz odtąd będzie Syn Człowieczy siedział po prawicy Bożej.* Jakby mówił: Nie dla was jest czas mowy i nauczania o innych rzeczach, lecz będzie czas sądu, gdy ujrzycie mnie, Syna człowieczego, siedzącego po prawicy mocy Bożej.

Św. Cyryl: Gdy mówi się o Bogu zasiadanie albo stolica, to tak oznacza się godność królewską i wszelką władzę. Nie sądzimy przecież, że jest gdzieś umieszczony tron tego, którego wyznajemy Panem wszystkiego. Nie jest on ani po prawicy, ani po lewicy natury boskiej. Kształt, miejsce, zasiadanie jest właściwością rzeczy cielesnych.

Św. Beda: *I rzekli wszyscy: Toś ty jest Syn Boży?* To, że jest Synem Bożym, wzięli z tego, co powiedział: *będzie Syn Człowieczy siedział po prawicy Bożej.*

Św. Cyryl: *On zaś rzekł: Wy powiadacie, żem ja jest.* Gdy Chrystus to powiedział, rozpalił się tłum faryzeuszy, przybierając głos hańby. Mówi się bowiem: *A oni rzekli: Na cóż jeszcze potrzebujemy świadectwa? Wszak słyszeliśmy z ust jego.*

Św. Beda: *Ipowstawszy całe ich mnóstwo, powiedli go do Piłata.* Aby wypełniły się słowa Jezusa, które wypowiedział wcześniej o swej śmierci: Zostanie wydany poganom, mianowicie Rzymianom.

Teofilakt: *Ipoczęli nań skarżyć, mówiąc: Tego znaleźliśmy podburzającego nasz naród, i zakazującego dawać podatki cesarzowi, i mówiącego, że on jest Chrystusem królem.* W jasny sposób występują wbrew prawdzie. Pan nie zakazywał płacić podatku, lecz bardziej jeszcze nakazał dawać. Jakże zaś podburzał lud, aby zyskać panowanie? (...) Skoro bowiem wielu chciało wybrać Go na króla, to wiedząc o tym, Chrystus uciekał. (...) / *spytał go Piłat, mówiąc: Ty*

jesteś królem żydowskim? Wydaje mi się, że szuka u Chrystusa wyśmiania zarzutu zbrodni. Jakby mówił: Ty ubogi, uniżony, goły, bez żadnego obrońcy, jesteś oskarżony o dążenie do panowania, do czego potrzebne jest i wsparcie wielu i koszty.

Św. Beda: Tym samym słowem odpowiada namiestnikowi, co i najwyższym kapłanom. (...) Mówi się bowiem: *A on odpowiadając, rzekł: Ty powiadasz.*

Teofilakt: Żydzi natomiast, ponieważ nic nie zdziałały ich oszczerstwa, odwołują się do pomocy hałasu. Mówi się bowiem: *Lecz oni nalegali, mówiąc: Podburza lud, ucząc po całej Judei, począwszy od Galilei aż dotąd.* Jakby mówili: Podburza lud, nie tylko w jednej części, lecz zaczął od Galilei i doszedł aż tu, przechodząc przez Judeę.

Św. Beda: Tymi słowami nie oskarżają Chrystusa, lecz siebie. Uczył bowiem lud od początku, znosząc ich opieszałość, a to, że przeszedł przez całą Ziemię Obiecaną, jest znakiem mocy, nie przestępstwa. (...) Piłat (...) raczej szukał sposobności, by uwolnić się od sądzenia Chrystusa i dlatego mówi się: *Piłat zaś, usłyszawszy 0 Galilei, zapytał, czy ten człowiek jest Galilejczykiem.* Wysyła Chrystusa do Heroda, aby on raczej, który był tetrarchą Jego ojczyzny albo Go uwolnił, albo ukarał. Mówi się bowiem: *A gdy się dowiedział, że należał do władzy Heroda, odesłał go do Heroda, który też był w Jerozolimie w owe dni.*

Teofilakt: Idzie tu za prawem rzymskim, które nakazywało, aby każdy był sądzony przez swego rządzącego.

Św. Grzegorz Wielki: Herod pragnął zbadać sławę Chrystusa, i zapragnął zobaczyć Jego cuda. Mówi się bowiem: *A Herod ujrzawszy Jezusa, uradował się bardzo; bo od dawnego czasu pragnął go widzieć.*

Teofilakt: Pałając pragnieniem nowości, wierzył, że zobaczy nadzwyczajnego człowieka, o którym słyszał, że jest mądry i czyni cuda. Stąd mówi się: *dlatego, że wiele o nim słyszał, i spodziewał się, że jakiś cud zobaczy przez niego uczyniony.* Chciał też usłyszeć, co On powie i dlatego zadawał Mu pytania. (...) Mówi się bowiem: *1zadawał mu wiele pytań.* Jezus zaś (...) osądził, że lepiej będzie zachować milczenie. Mowa bowiem nic by mu nie dała, a stałaby się przyczyną potępienia. Dlatego mówi się: *ale on nic nie odpowiadał.*

Św. Ambroży: Milczał i nic nie uczynił, ponieważ niedowiarstwo Heroda nie zasługiwało, by zobaczył rzeczy czynione przez Boga. (...) Przez Heroda oznaczeni są ci wszyscy bezbożni, którzy, skoro nie uwierzyli Prawu i prorokom, nie mogą zobaczyć cudów Chrystusa w ewangelii. (...) *Przedniejsi zaś kapłani i doktorowie stali, usilnie nań skarżąc. I wzgardził nim Herod wraz z wojskiem swoim, i wyśmiał obleczonego w szatę białą, i odesłał do Piłata.* Nie na próżno białą szatą został odziany przez Heroda, przybierając znak nieskalanej męki, iż baranek Boży bez skazy wziął na siebie z chwałą grzechy świata.

Teofilakt: Odesłanie zaś Chrystusa przez Piłata do Heroda powoduje powstanie przyjaźni, ponieważ Piłat nie przypisywał sobie panowania nad poddanymi Heroda. Stąd mówi się: *I stali się od tego dnia przyjaciółmi Herod i Piłat, bo przedtem byli sobie nieprzyjaciółmi.* Zauważ, że diabeł wszędzie łączy to, co rozdzielone, aby doprowadzić do śmierci Chrystusa.

Św. Augustyn: Łukasz, wracając do tego, co działo się u namiestnika, przerwał, by opowiedzieć, co stało się u Heroda, mówi z kolei: *A Piłat wezwawszy przedniej szych kapłanów i przełożonych i lud, rzekł do nich: Przywiedliście mi tego człowieka jakby podburzającego lud, i oto ja pytając przed wami, nie znalazłem w tym człowieku żadnej winy z tych, o które go oskarżacie.* Rozumiemy, że chciał wypuścić Chrystusa i szukał u Pana, co miał powiedzieć oskarżającym.

Teofilakt: *Ale ani Herod, bo was do niego odesłałem, i oto nie zarzucono mu nic godnego śmierci.* Przez świadectwo dwóch mężów Jezus jest ukazany jako niewinny. Żydzi zaś, którzy oskarżali, nie dali żadnego świadka, któremu można uwierzyć. Zobacz zatem, jak dominuje prawda. Milczy Jezus, a świadczą wrogowie, wołają żydzi, a nikt z nich nie potwierdza pomówień. (...) Powolny Piłat, nie dość staranny o prawdę, ponieważ lękał się oskarżeń, dodaje: *A przeto ukarawszy go, wypuszczę.*

Św. Beda: Jakby mówił: Tak jak rozkazaliście, oddam Go na razy i pośmiewisko, skoro pożądacie niewinnej krwi. Mówi się dalej: *Był zaś winien wypuścić im na święta jednego więźnia.* Nie z racji prawa cesarskiego, lecz z corocznego zwyczaju ludu, któremu przez to chciał się przypodobać.

Teofilakt: Był to zwyczaj żydów, by prosić za skazanymi namiestnika, tak jak proszono Saula za Jonatanem. Dlatego też jest dodane o prośbie ludu: *I zawołała razem wszystka rzesza, mówiąc: Strać tego, a wypuść nam Barabasza! A był on za jakiś rozruch, uczyniony w mieście, i za zabójstwo osadzony w więzieniu.* (...) Tak zatem lud niegdyś święty szaleje, by zabić. Piłat poganin wstrzymuje się przed tym. Mówi się bowiem: *Piłat zaś przemówił znowu do nich, chcąc wypuścić Jezusa. Ale oni wołali, mówiąc: Ukrzyżuj, ukrzyżuj go!*

Św. Beda: Pragnęli zabić niewinnego w najgorszy sposób, to znaczy przez ukrzyżowanie. Wiszącym na drzewie ukrzyżowanym, przez gwoździe w rękach i nogach przybite do drzewa, sprawiana była śmierć, ale tak, by ból nie skończył się szybko. Przez Pana zaś wybrana została śmierć na krzyżu, by zwyciężyć diabła, by była niczym znak zwycięstwa, a krzyż był umieszczany na czołach wierzących.

Teofilakt: Po raz trzeci Piłat uwalnia Chrystusa, jak to się mówi: *On zaś po raz trzeci rzeki do nich: Cóż więc złego ten uczynił? Żadnej przyczyny śmierci w nim nie znajduję; ukarzę go więc i wypuszczę.*

Św. Beda: Ponieważ widzieli żydzi, że całe oskarżenie, jakie zanosili przeciw Panu, przez pytania Piłata, zostało udaremnione, zwracają się do samych tylko żądań. Stąd mówi się: *Lecz oni nalegali głosami wielkimi, żądając, aby był ukrzyżowany; i wzmagały się ich głosy.*

Teofilakt: Po raz trzeci wołają przeciw Chrystusowi, aby przez ten potrójny głos potwierdzili swoje zabicie Chrystusa, o które prosili. Mówi się bowiem: *A Piłat przysądził, aby się stało zadość ich żądaniu. I wypuścił im tego, który za zabójstwo i rozruch wrzucony był do więzienia, o którego prosili, Jezusa zaś wydał na ich wolę.*

Glosa: Przedstawiwszy skazanie Chrystusa, Ewangelista następnie opowiada o ukrzyżowaniu, gdy mówi: *A gdy go wiedli, przytrzymali niejakiego Szymona Cyrenejczyka idącego ze wsi, i włożyli nań krzyż, aby niósł za Jezusem.*

Św. Augustyn: Sam Chrystus niósł swój krzyż, gdy szedł na miejsce zwane Kalwarią. Szymon zaś został przymuszony po drodze, któremu kazano nieść krzyż aż na to miejsce. Nikt inny nie

otrzymał krzyża do niesienia, ponieważ drzewo to traktowane było jako coś wstrętnego. (...) Tak wypełniają się słowa Izajasza (9): „i stało się panowanie jego na ramieniu jego”. Panowaniem Chrystusa jest zaś Jego krzyż, z racji którego, jak mówi Apostoł, Bóg wywyższył Go.

Św. Ambroży: Chrystus niesie krzyż jako znak zwycięstwa. Krzyż spoczywa na ramionach, ponieważ czy Szymon, czy On sam niesie, tak i Chrystus w człowieku i człowiek niesie w Chrystusie. (...) Nie żyd, lecz cudzoziemiec jest tym, który niesie krzyż i nie poprzedza, lecz idzie za Nim, wedle tego, co napisano (9): „a niech weźmie krzyż swój na każdy dzień, i niech idzie za mną”.

Św. Beda: *I szła za nim wielka rzesza ludu i niewiast, które płakały, i użalały się nad nim.* Wielki tłum szedł za krzyżem Pana, lecz nie z jednakowym nastawieniem. Lud, który żądał Jego śmierci, szedł, aby zobaczyć Go umierającego, kobiety natomiast, aby opłakiwać mającego umrzeć.

Teofilakt: Oznacza to także, że wielka rzesza żydów szła za krzyżem, wierząc w Jezusa. Lecz i umysł słaby, oznaczony przez kobiety, jeśli z powodu żalu podejmie skruchę serca, idzie za Jezusem zatroskanym o nasze zbawienie.

Św. Beda: *Jezus zaś, obróciwszy się do nich, rzekł: Córki Jerozolimskie! Nie płaczcie nade mną.* Ponieważ Jego rychłe zmartwychwstanie może pokonać śmierć, bo Jego śmierć pokona wszelką śmierć i sprawcę śmierci. Zauważyć też trzeba, że Chrystus nazywa córkami jerozolimskimi te kobiety, które przyszły z Nim z Galilei oraz te, które mieszkały w samym mieście.

Teofilakt: Nakazuje opłakującym Go, aby spojrzały na przyszłe zło i nad nim płakały. Mówi się bowiem: *ale same nad sobą płaczcie i nad dziećmi waszymi.*

Św. Cyryl: Gdy bowiem nadejdzie wojna do ziemi żydowskiej, to wszyscy zginą, zarówno dorośli, jak i dzieci. Stąd mówi się: *Gdyż oto przyjdą dni, w których będą mówić: Szczęśliwe niepłodne i żywoty, które nie rodziły, i piersi, które nie karmiły.*

Św. Beda: Przez ten dzień oznacza przyszłe oblężenie miasta przez Rzymian i zdobycie, o których mówi u Mateusza (24): „Biada

zaś brzemiennym i karmiącym w owe dni!”. Jest czymś zwyczajnym, że gdy zagraża niewola, to szuka się ucieczki w miejscach wysokich albo ukrytych, w których chowają się ludzie. Stąd mówi się: *Wtedy poczną mówić górom: Padnijcie na nas, — a pagórkom: Przykryjcie nas.*

Św. Grzegorz Wielki: *Albowiem jeśli to na zielonym drzewie czynią, cóż na suchym będzie?* Nazywa siebie drzewem zielonym, nas drzewem suchym, ponieważ sam w sobie ma moc boską.

Teofilakt: Jakby mówił żydom: Jeśli zatem na mnie, drzewie zielonym, nieustannie kwitnącym, tak srożą się Rzymianie, to cóż wam uczynią? Mówi o ludzie jako o suchym drzewie, pozbawionym jakiejkolwiek ożywiającej mocy i nie przynoszącym żadnego owocu.

Św. Beda: Lub też jakby wszystkim mówił: Jeśli ja, który grzechu nie popełniłem, nazwany drzewem życia, nie odchodzę z tego świata bez ognia męki, to cóż pozostanie po tych, którym brakuje owocu?

Teofilakt: Diabeł, chcąc utrwalić złe zdanie o Panu, sprawił, że dwóch złoczyńców zostało ukrzyżowanych razem z Nim. Mówi się bowiem: *Prowadzono też z nim dwóch innych złoczyńców, aby byli straceni.*

Św. Atanazy: Tam, gdzie zniszczony został rodzaj ludzki, tam Chrystus wydał własne ciało. Tam, gdzie zasiane zostało zniszczenie, tam też wzeszła niezmienność. Dlatego właśnie Chrystus został ukrzyżowany na Kalwarii. Stąd mówi się: *A gdy przyszli na miejsce, które zwią Trupią Głową, tam go ukrzyżowali.* O tym miejscu mówią uczeni żydowscy, że jest grobem Adama.

Św. Beda: I tak za zbawienie wszystkich, jako złoczyńca między złoczyńcami, został ukrzyżowany, aby tam, gdzie obfitował grzech, obfitsza jeszcze była i łaska.

Sw. Cyryl: Jednorodzony Syn Boży nie cierpiał w tym, co jest właściwe tej naturze, przez którąjest Bogiem, ale cierpiał w tym, co jest właściwe ciału. (...) Trzeba jednak obie rzeczy powiedzieć o jednym i tym samym Synu, mianowicie, że nie cierpiał w naturze boskiej, ale że cierpiał w ludzkiej.

Euzebiusz: Tak Słowo Boże pragnęło ukazać, że narzędzie, użyte

do zbawienia ludzi, podlega śmierci. (...) Następnie po krótkim czasie wydobyło je ze śmierci na znak mocy boskiej. To jest pierwsza przyczyna śmierci Chrystusa. Drugą jest ukazanie mocy boskiej, zamieszkującej w ciele Chrystusa. (...) Trzecią jest ofiara złożona za cały rodzaj ludzki. Po jej złożeniu przepadło całe panowanie demonów, a błąd został uśmierzony.

Św. Jan Chryzostom: Dwóch przestępców także ukrzyżowano, aby Chrystus stał się uczestnikiem ich zbrodni. Stąd mówi się: *i łotrów, jednego po prawej, a drugiego po lewej stronie.* Lecz nic z tego nie wyszło. O nich bowiem nic się nie mówi, krzyż Chrystusa jest zaś wszędzie czczony. (...) Ponieważ Pan powiedział (Mt 5): „módlcie się za prześladujących was", to także czyni, wstępując na krzyż. Stąd mówi się: *Jezus zaś mówił: Ojcze! Odpuść im,* nie jakoby nie mógł sam tego uczynić, ale aby nas pouczyć, by modlić się za prześladujących, nie tylko słowem, lecz i czynem. Powiedział zaś: *Odpuść im,* gdyby pokutowali. Sprzyja bowiem pokutującym, gdyby chcieli po takiej niegodziwości obmyć wiarą winę.

Św. Beda: Nie należy sądzić, że Chrystus modlił się na próżno, ale że wypełniło się to w tych, którzy uwierzyli już po Jego męce. Trzeba zauważyć, że nie za tych modlił się Syn Boży, którzy zamierzali ukrzyżować, ani nie chcieli uwierzyć, lecz za tych, którzy nie wiedzieli, co czynią, mając gorliwość Bożą, lecz nie wedle umiejętności. Dlatego dodaje: *bo nie wiedzą, co czynią.*

Grek: Niech nikt trwający w niewierze nie sądzi, że wybroni go niewiedza, skoro znaki, cuda, słowa głoszą, że Chrystus jest Bogiem.

Św. Augustyn: *A dzieląc się szatami jego, rzucili losy.* To krótko powiedziane jest przez trzech Ewangelistów, Jan natomiast dokładniej wyjaśnia, w jaki sposób to się stało.

Teofilakt: Wyśmiewając się, to uczynili. Skoro bowiem książęta czynili żarty, to cóż powiedzieć o ludzie? Mówi się dalej: *Istał lud,* który żądał, aby został On ukrzyżowany, *patrząc,* mianowicie na koniec, *a naśmiewali się z niego przełożeni z nimi.*

Św. Augustyn: Ponieważ powiedział: *przełożeni,* to nie dodaje już, że przełożeni kapłanów, obejmując ogólnie nazwą przełożonych uczonych w Piśmie i starszych.

Św. Atanazy: *mówiąc: Innych wybawiał, niechże sam siebie wybawi, jeśli ten jest Chrystusem Bożym wybranym.* Pan zaś chciał być poznany jako Zbawiciel, nie wybawiając siebie samego, lecz uwalniając stworzenie. (...) Pan Zbawiciel nie potrzebował zbawienia, ani nie chciał być poznany jako Zbawiciel, schodząc z krzyża, lecz umierając. O wiele większą bowiem korzyść przyniosła śmierć Zbawiciela niż Jego zstąpienie z krzyża.

Teofilakt: Podali żołnierze Chrystusowi ocet, jakby usługując królowi. Mówi się bowiem: *Naigrawali się też z niego i żołnierze, przychodząc, a ocet mu podając, i mówiąc: Jeśli ty jesteś królem żydowskim, wybawże sam siebie.*

Św. Beda: Trzeba zauważyć, że żydzi wyśmiewają się z miana Chrystusa, pochodzącego z powagi Pisma świętego. Żołnierze natomiast, nie znając Pisma świętego, nie śmieją się z Chrystusa, lecz z króla żydowskiego.

Teofilakt: Trojakim napisem ogłoszone jest oskarżenie Chrystusa, aby dla nikogo przechodzącego nie było tajne, dlaczego został powieszony, iż czynił siebie królem. Stąd mówi się: *Był zaś nad nim i napis, wypisany greckimi, łacińskimi i hebrajskimi literami: TEN JEST KRÓL ŻYDOWSKI.*

Św. Ambroży: Słusznie nad krzyżem umieszczony został napis, ponieważ nie do ludzkiego ciała, lecz do mocy boskiej należy królestwo, które posiada Chrystus. Czytam napis króla żydowskiego, gdy czytam Ewangelię Jana (18): „Królestwo moje nie jest z tego świata". Czytam winę Chrystusa napisaną nad Jego głową, gdy czytam (1): „a Bogiem było Słowo". Głową bowiem Chrystusa jest Bóg, jak to jest napisane w 1 Liście do Koryntian (11): „głową Chrystusa Bóg".

Św. Jan Chryzostom: *A jeden z tych łotrów, którzy wisieli, bluźnił mu, mówiąc: Jeśli ty jesteś Chrystusem, wybawże samego siebie i nas. Odpowiadając zaś, drugi karcił go, mówiąc: Ani ty się Boga nie boisz, chociaż tę samą karę ponosisz? A my wprawdzie słusznie, bo godną zapłatę za uczynki odbieramy.* Spełnia on rolę sędziego, sam skazany, zaczyna oceniać prawdę ten, który przed Piłatem po licznych torturach przyznał się do winy. Ponieważ kim innym jest człowiek, przed którym pozostają zakryte tajemnice, a kim innym

Bóg, który przenika umysły, to u jednego po przyznaniu się następuje kara, u drugiego wyznanie ku zbawieniu. Lecz i Chrystusa ogłasza niewinnym, gdy dodaje: *lecz ten nic złego nie uczynił.* (...) *I rzekł do Jezusa: Panie, wspomnij na mnie, gdy przyjdziesz do królestwa swego!* Widzisz ukrzyżowanego, a wyznajesz Pana. Oglądasz kształt potępionego, a obwieszczasz godność królewską.

Św. Grzegorz Wielki: Trzy cnoty, które wymienia Apostoł, napełniony łaską otrzymuje zbójca i zachowuje na krzyżu. Miał wiarę, gdy uwierzył w Pana, który będzie panować, i którego razem z sobą widział umierającego. Miał nadzieję, gdy prosił o wejście do Jego królestwa. Posiadał też miłość w swej śmierci, gdy wyrzuca niegodziwość wspólnikowi, umierającemu z podobnego powodu.

Św. Ambroży: Dany jest piękny przykład nawrócenia, gdy tak szybko darowane są winy przestępcy. Szybko przebaczył Pan, ponieważ szybko się on nawrócił i obfitsza była łaska niż prośba. Zawsze bowiem więcej Pan udziela niż jest proszony. Prosił on, by Chrystus o nim pamiętał. O Panu zaś mówi się: *A Jezus mu rzekł: Zaprawdę mówię tobie, dziś ze mną będziesz w raju.* Życie, to być razem z Chrystusem, a gdzie jest Chrystus, tam jest królestwo.

Św. Jan Chryzostom: Wyrzucił diabeł Adama z raju, Chrystus zaś wprowadził przestępcę przed całym światem i przed Apostołami. Samym słowem, samą wiarą wszedł do raju, by nie rozpaczał o wejściu mimo błędów. (...) Wprowadził łotra do raju, jego ciało śmiertelne pozostało na zewnątrz, chociaż nie nastąpiło jeszcze zmartwychwstanie. Mówią niektórzy: Ale czy ciało, które było uczestnikiem trudów, czyż będzie pozbawione nagrody? Posłuchaj Pawła mówiącego (1 Kor 15): „Musi bowiem to skazitelne przyoblec nieskazitelność".

Św. Cyryl: Po tym, jak został wydany na ukrzyżowanie Pan wszystkiego, cały świat opłakuje swego Pana i „zajdzie Słońce w południe" (Am 8), i dlatego mówi się: *Była prawie godzina szósta i nastały ciemności po wszystkiej ziemi aż do godziny dziewiątej.*

Św. Augustyn: Łukasz dodaje też, skąd wzięły się te ciemności, gdy dodaje: *Izaćmiło się Słońce.* (...) Wystarczająco pokazuje, że zaćmienie Słońca nie nastąpiło wedle naturalnego biegu, ponieważ wtedy była pascha żydowska, która była uroczyście sprawowana

0 pełni Księżyca. Zwykłe zaćmienie Słońca następuje tylko podczas ostatniej fazy Księżyca.

Św. Beda: Łukasz dodaje, chcąc jeden cud dołączyć do drugiego: *a zasłona świątyni wpół się rozdarła.* Stało się to, wedle Mateusza 1 Marka, gdy Pan wydał ostatnie tchnienie, lecz Łukasz opowiada to wcześniej.

Teofilakt: Przez to jest też pokazane, iż zasłona, która oddzielała nas od świętości, które są w niebie, została rozerwana, to znaczy nieprzyjaźń i grzech.

Św. Beda: *A Jezus zawoławszy głosem wielkim, rzekł: Ojcze, w ręce twoje polecam ducha mojego!* Wzywając Ojca, ukazuje, że jest Synem. Powierzając ducha, wskazuje nie na braki swej mocy, lecz zaufanie w moc Ojca.

Św. Ambroży: Ciało umiera, aby powstał duch. Powierza się Ojcu, aby także rzeczy niebieskie zostały uwolnione od węzła niegodziwości i nastał pokój w niebie, za którym postąpią rzeczy ziemskie.

Św. Cyryl: Głos ten poucza także, że dusze świętych nie pozostają dalej w otchłani, jak wcześniej, lecz że są u Boga, gdy Chrystus stał się tego początkiem.

Św. Atanazy: Powierza Ojcu przez siebie wszystko śmiertelne, ożywione przez siebie. Jesteśmy bowiem jego członkami, wedle słów' Apostoła (Gal 3): „wszyscy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie".

Św. Jan z Damaszku: Lub wyraźniej mówiąc, w grobowcu był z racji ciała, w otchłani z racji duszy. Jako Bóg, w raju razem z łotrem i na tronie razem z Ojcem i Duchem Świętym.

Teofilakt: Wołając donośnym głosem, oddał ducha, ponieważ miał moc dania duszy i jej wzięcia. Stąd mówi się: *A to rzekłszy, skonał.*

Św. Augustyn: Gdy po tym głosie zaraz oddał ducha, to tym właśnie najbardziej zdumieli się tam obecni. Długie konanie bowiem cierpieli ci, których krzyżowano. Dlatego mówi się: *Setnik zaś widząc, co się dzieje, chwalił Boga, mówiąc: Prawdziwie ten człowiek był sprawiedliwy.* (...) To, co mówi sam Łukasz Ewangelista: *Setnik zaś widząc, co się dzieje,* ogólnie zamyka wszystko to, co wydarzyło się cudownie w tej godzinie, jakby wspominając tylko jeden cud, którego jakby częściami były wszystkie pozostałe.

Teofilakt: Teraz zaś wydaje się spełnione to, co Pan mówił (J 12): „A ja gdy będę podwyższony nad ziemię, pociągnę wszystko do siebie". Podwyżs2:ony na krzyżu pociągnął i łotra, i setnika, ale i niektórych żydów, o których mówi się: *I cała rzesza tych, którzy zeszli się byli na to widowisko, i widzieli, co się działo, wracali, bijąc się w piersi swoje.*

Św. Beda: To, że bili się w piersi, co jest wskazówką żalu i płaczu, można dwojako rozumieć: albo że płakali nad niewinnym zabitym, którego za życia kochali, albo że wspomnieli, że tego, którego śmierci domagali się, bardziej będą się obawiać uwielbionego przez śmierć. Trzeba zauważyć, że poganie bojący się Boga, chwalą go otwartym wyznaniem, żydzi natomiast uderzając się w piersi, milcząc wracają do domów. (...) Wypełnia się — to Pan skarżył się Ojcu, mówiąc: „Oddaliłeś ode mnie przyjaciela i bliskiego, i znajomych moich dla nędzy" (Ps 87). Dlatego mówi się: *A wszyscy jego znajomi stali z daleka, i niewiasty, które z nim przyszły, były z Galilei, patrząc na to.*

Teofilakt: I tak jako pierwsze zostają pokrzepione usprawiedliwieniem albo błogosławieństwem, płynącym z męki, tak jak i ze zmartwychwstania.

Glosa: Był zaś Józef ukrytym uczniem Chrystusa. Rozrywając węzeł bojaźni, stał się gorliwszym i złożył ciało Pańskie przybite do krzyża, zestawiając cenną perłę ze skromnością słów. Mówi się bowiem: / *oto mąż imieniem Józef, któiy był członkiem Rady.*

Św. Beda: Józef miał wielką godność świecką, lecz został pochwalony z racji większej zasługi u Boga. Mówi się bowiem: *mąż dobry i sprawiedliwy, — ten nie był się zgodził na ich wyrok i uczynki, —* z *Ary matę i, miasta judzkiego.*

Św. Augustyn: Jan Ewangelista mówi, że był on uczniem Jezusa i dlatego jest też dodane: *który też i sam oczekiwał królestwa Bożego.* Słusznie można zapytać, dlaczego ten, który z powodu lęku był ukrytym uczniem, ośmielił się prosić o ciało Chrystusa, czego nie ośmielił się uczynić żaden z tych, którzy szli za Jezusem? Mówi się bowiem: *Ten przyszedł do Piłata, i poprosił o ciało Jezusa.*

Św. Beda: Tak więc był właściwy do pochowania ciała Pańskiego z racji sprawiedliwości, a godny stał się prosić o to przez znacze-

nie władzy świeckiej. Stąd mówi się: *Izdjąwszy, uwinął w prześcieradło (...) i położył je w grobie wykutym*, to znaczy ze skały. Nie był zbudowany z wielu kamieni, by nie mówiono po zmartwychwstaniu, iż wykopawszy podstawę, ciało zostało zabrane. Ciało zostało złożone w nowym grobie. Mówi się bowiem: *w którym nikt nie był położony*, aby po zmartwychwstaniu, skoro spoczywały tam i inne ciała, nie sądzono, iż kto inny powstał z martwych.

WIELKI CZWARTEK
(Msza Krzyżma)

Ewangelia św. Marka, 6, 7-13

W owym czasie: Wezwał Jezus dwunastu, i począł ich po dwóch rozsyłać, i dawał im moc nad duchami nieczystymi. I rozkazał im, aby nic na drogę nie brali, jak tylko laskę, ani torby podróżnej, ani chleba, ani pieniędzy w trzosie; ale by chodzili w sandałach, a nie wdziewali dwóch sukien. I mówił im: Gdziekolwiek wejdziecie do domu, tam mieszkajcie, aż stamtąd wyjdziecie. A gdziekolwiekby was nie przyjęli, i nie słuchali, wychodząc stamtąd, otrząśnijcie proch z nóg waszych, na świadectwo im. A wyszedłszy, przepowiadali, aby pokutę czynili. I wyrzucali wielu czartów, i wielu chorych olejem namaszczali, i uzdrawiali.

Św. Beda: Łaskawy i łagodny Pan i Nauczyciel nie odmawia sługom i uczniom swoim mocy swojej. I jak sam uzdrawiał wszelkie choroby i wszelkie słabości, tak tę samą moc dał swoim Apostołom. Dlatego mówi się: *Wezwał Jezus dwunastu, i począł ich po dwóch rozsyłać, i dawał im moc nad duchami nieczystymi.* Lecz wielka jest różnica między daniem a otrzymaniem. To, co On czyni, czyni mocą Pana. Oni zaś, jeśli co czynią, to uznają swoją słabość i wyznają moc Pana, mówiąc (Dz 3): „W imię Jezusa Nazareńskiego wstań, a chodź”.

Teofilakt: Po dwóch posyła Apostołów, aby stali się ochotniej si, ponieważ, jak mówi Kohelet (4): „Lepiej tedy dwom być społem niż jednemu”.

Św. Beda: *I rozkazał im, aby nic na drogę nie brali, jak tylko laskę, ani torby podróżnej, ani chleba, ani pieniędzy w trzosie; ale by chodzili w sandałach, a nie wdziewali dwóch sukien.* Tak winna być ufność głoszącego w Boga, że w sposób pewny wie, iż nie zabraknie mu na utrzymanie obecnego życia, chociaż nie troszczy się o nie i aby umysł jego zajęty sprawami ziemskimi nie zabiegał mniej o sprawy wieczne.

Św. Jan Chryzostom: To także nakazuje Pan, żeby przez ubranie pokazywali, jak bardzo dalecy są od pożądania bogactw.

Św. .Augustyn: Można także poszukać, dlaczego Mateusz i Łukasz zapisali, iż Pan zabronił uczniom zabierania laski, a Marek mówi: *I rozkazał im, aby nic na drogę nie brali, jak tylko laskę.* Co innego bowiem oznacza laska, którą według Marka można nieść, co innego laska, o której wspominają Mateusz i Łukasz (...). *Jak tylko laskę*, odnosi się do władzy otrzymanej od Boga, która jest oznaczona w ten sposób. (...) Następnie Marek mówiąc, iż mają chodzić w sandałach, wskazuje, że mają one jakieś mistyczne znaczenie, to jest, aby stopa nie była zakry ta z góry, a goła od dołu, co znaczy, aby nie była zakryta Ewangelia i nie opierała się o ziemskie korzyści. Zakaz posiadania czy noszenia dwóch tunik jest napomnieniem. aby postępowali prosto, nie dwulicowo.

Św. Beda: Wydaje mi się, ze dwie tuniki ukazują podwójne ubranie. Nie oznacza to, że w miejscach zimnych i śnieżnych należy zadowalać się jednym ubraniem, lecz że tunika odnosi się do całego ubrania, aby ubranie lub coś innego wzbudzało w nas obawę o przyszłość. (...) W znaczeniu alegorycznym torba podróżna oznacza trudy światowe, chleb — radości ziemskie, pas — ukrycie mądrości. Każdy bowiem, kto przyjął urząd nauczania, nie powinien, obciążony zajęciami ziemskimi, ulegać pragnieniom cielesnym ani też powierzone sobie bogactwo słowa ukrywać pod leniwą gnuśnością. Następnie mówi się: *I mówił im: Gdziekolwiek wejdziecie do domu, tam mieszkajcie, aż stamtąd wyjdziecie.* Daje ogólne polecenie stałości, aby strzegli zwyczajów gościnności, unikając, jako czegoś obcego dla głosiciela królestwa niebieskiego, krążenia po domach.

TeofHakt: *A gdziekolwiekby was nie przyjęli, i nie słuchali, wychodząc stamtąd, otrząśnijcie proch z nóg waszych, na świadectwo im.* Pan nakazuje to, aby pokazali przez to, że długo do nich szli i nic nie zyskali na tym i nic też od nich nie otrzymali, nawet kurzu. Strząsają kurz, aby było to dia nich świadectwo, to znaczy jako oskarżenie ich.

Sw. Jan Chryzostom: *A wyszedłszy, przepowiadali, aby pokutę czynili, i wyrzucali wielu czartów, i wielu chorych olejem namasz-*

czcili, i uzdrawiali. Tylko Marek opowiada o namaszczania olejem Apostoł Jakub podobnie mówi w swym Liście. Olej bowiem usuwa trudy i jest przyczyną wesela. Namaszczenie olejem oznacza miłosierdzie Boga, uzdrowienie słabości i oświecenie serca. Wszystko to czyni modlitwa.

Teofilakt: Oznacza także łaskę Ducha Świętego, przez którą przemieniają się trudy i otrzymujemy światło wesele duchowe.

Św. Beda: Stąd jasne jest, iż od samych Apostołów pochodzi zwyczaj Kościoła świętego, aby chorzy byli namaszczani olejem, poświęconym biskupim błogosławieństwem.

WIELKI CZWARTEK
(Msza Wieczerzy Pańskiej)

Ewangelia św. Jana, 13,1-5

Przede dniem świętym Paschy, Jezus wiedząc, że przyszła godzina jego, aby przeszedł z tego świata do Ojca: umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował. A odprawiwszy wieczerzę, gdy już diabeł podał był w sercu Judasza, syna Szymona Iszkarioty, żeby go wydał; wiedząc, że wszystko dał mu Ojciec w ręce, i że od Boga wyszedł, i do Boga idzie, wstaje od wieczerzy, i składa szaty swoje, a wziąwszy prześcieradło, przepasał się. Potem nalewa wody w miednicę, i zaczyna umywać uczniom nogi, i ocierać prześcieradłem, którym był przepasany. Przychodzi więc do Szymona Piotra. I rzecze mu Piotr: Panie, ty mnie nogi umywasz? Odpowiedział Jezus, i rzekł mu: Co ja czynię, ty teraz nie wiesz, ale dowiesz się potem. Rzecze mu Piotr: Nie będziesz mi umywał nóg na wieki. Odpowiedział mu Jezus: Jeśli cię nie umyję, nie będziesz miał cząstki ze mną. Rzecze mu Szymon Piotr: Panie, nie tylko nogi moje, ale i ręce i głowę. Rzecze mu Jezus: Kto umyty jest, nie potrzebuje, tylko żeby nogi umył, bo cały jest czysty. Iwy jesteście czystymi, ale nie wszyscy. Wiedział bowiem, kto był ten, co go miał wydać; dlatego powiedział: Nie jesteście wszyscy czystymi. Skoro więc umył im nogi, i wziął szaty swoje, usiadłszy na powrót, rzekł im: Wiecie, co wam uczyniłem? Wy mnie nazywacie: Nauczycielu i Panie, i dobrze mówicie; bo nim jestem. Jeśli więc ja, Pan i Nauczyciel, umyłem nogi wasze, i wy powinniście jeden drugiemu nogi umywać. Albowiem dałem wam przykład, abyście, jak ja wam uczyniłem, tak i wy czynili.

Teofilakt: Pan, mając odejść z tego świata, wyraża, z jaką miłością odnosi się do swoich. Dlatego mówi się: *Przede dniem świętym Paschy, Jezus wiedząc, że przyszła godzina jego, aby przeszedł*

z tego świata do Ojca: umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował.

Św. Beda: Żydzi obchodzili wiele świąt, ale najważniejsze było święto Paschy, dlatego też znacząco mówi się: *Przede dniem świętym Paschy.*

Św. Augustyn: W języku hebrajskim Pascha oznacza przejście, ponieważ wtedy po raz pierwszy lud Boży obchodził to święto, gdy uciekł z Egiptu, przechodząc przez Morze Czerwone. Teraz natomiast ta zapowiedź prorocka wypełnia się w prawdzie, gdy tak jak zwierzę prowadzone na ofiarę jest prowadzony Chrystus, którego krwią posmarowane nasze drzwi, to znaczy znakiem Jego krzyża naznaczone są nasze czoła, a my jesteśmy uwolnieni od zatraty tego świata, jakby z niewoli egipskiej i dokonujemy zbawczego przejścia, gdy od szatana przechodzimy do Chrystusa, i z tego chwiejnego świata do Jego najtrwalszego królestwa. Nazwę tę — Pascha, wyjaśnia nam Ewangelista, mówiąc: *wiedząc, że przyszła godzina jego, aby przeszedł z tego świata do Ojca.* Oto Pascha, oto przejście.

Św. Jan Chryzostom: Nie tylko wtedy wiedząc, ale i wcześniej. Przejściem nazywa śmierć Chrystusa.

Św. Augustyn: *do końca ich umiłował*, aby i oni sami do Głowy swojej przez miłość przeszli. Cóż to jest bowiem *do końca,* jeśli nie do Chrystusa? „Kresem bowiem Zakonu jest Chrystus ku sprawiedliwości każdego, co wierzy" (Rz 10). Sądzę także, że słowa te można rozumieć także na sposób ludzki, że aż do śmierci Chrystus umiłował swoich. (...) Aż do śmierci umiłował ich, to znaczy, że aż do śmierci doprowadziła Chrystusa miłość. Mówi się następnie: *A odprawiwszy wieczerzę.* (...) Nie powinniśmy sądzić, że chodzi o wieczerzę już skończoną i zamkniętą. Jeszcze bowiem spożywali wieczerzę, gdy Chrystus wstał i obmył uczniom nogi. Potem zaś spoczął i dał zdrajcy kawałek chleba. To, co się mówi: *gdy już diabeł podał był w sercu Judasza, syna Szymona Iszkarioty, żeby go wydał,* odnosi się do podpowiedzi, która dokonuje się nie przez powiedzenie do ucha, ale przez zamysł. (...) Ewangelista, mówiąc o tak wielkiej pokorze Chrystusa, najpierw pragnie podkreślić wspaniałość Chrystusa. Dlatego mówi: *wiedząc że wszystko dał mu Ojciec w ręce,* a zatem także i zdrajcę.

Św. Jan Chryzostom : *wiedząc że wszystko dał mu Ojciec w ręce.* Przekazaniem nazywa tu Ewangelista zbawienie wiernych. Gdy słyszysz o przekazaniu czy wydaniu, nie podejrzewaj w tym niczego ludzkiego. Chrystus, należąc do Ojca, okazuje mu cześć. Tak jak bowiem Ojciec mu przekazał, tak i Chrystus przekazuje Ojcu, jak to stwierdza Paweł w Liście do Koryntian (15): „Gdy odda królestwo Bogu i Ojcu".

Teofilakt: *i że od Boga wyszedł, i do Boga idzie.* Nie mogła Jego chwała w żaden sposób się pomniejszyć, gdy obmywał nogi uczniów.

Św. Augustyn: Skoro wiedział, że od Boga wyszedł i do Boga idzie, nie wykonuje tego, co właściwe Bogu i Panu, lecz co jest właściwe człowiekowi i słudze.

Św. Jan Chryzostom: Było to godne, aby wyszedł od Boga i do Boga szedł, aby podeptać całą pychę. Dlatego mówi się: *wstaje od wieczerzy, i składa szaty swoje, a wziąwszy prześcieradło, przepasał się. Potem nalewa wody w miednicę, i zaczyna umywać uczniom nogi, i ocierać prześcieradłem, którym był przepasany.*

Św. Augustyn: Złożył zaś szaty swoje Ten, który był w postaci Bożej i uniżył siebie samego. Przepasał się, gdy przyjął postać sługi. Nalał Ten wody w miednicę, aby umyć nogi uczniom, który przelał krew swoją, aby zmyć nieczystość grzechów. (...) Mając być ukrzyżowanym, został wyzuty z własnych szat, martwy owinięty w prześcieradło, a cała Jego śmierć jest naszym oczyszczeniem.

Orygenes: Tak jak lekarz zamierzający leczyć wielu chorych, zaczyna od tych, którzy najbardziej tego potrzebują, tak też i Chrystus, który obmywa brudne nogi uczniów, zaczyna od tych, którzy byli najbardziej brudni, dochodząc w końcu do Piotra, jakby mniej od innych potrzebującego obmycia nóg. Dlatego mówi się: *Przychodzi więc do Szymona Piotra*, którego skłania do sprzeciwu czyste sumienie. Stąd mówi się dalej: *I rzecze mu Piotr: Panie, ty mnie nogi umywasz?*

Teofilakt: Wynika z tego, że nie obmył na początku Piotra, z innych zaś uczniów żaden nie pragnął być obmyty przed Piotrem.

Św. Jan Chryzostom: Można się zastanowić, dlaczego nikt z nich się nie sprzeciwił Chrystusowi, lecz tylko Piotr. (...) Wydaje mi się bowiem, że najpierw Chrystus obmył nogi swego zdrajcy, następnie

przyszedł do Piotra i innych uczniów. (...) *Odpowiedział Jezus, i rzekł mu: Co ja czynią, ty teraz nie wiesz, ale dowiesz się potem*, to znaczy pokory z tej nauki i w jaki sposób pokora wystarczy, by dojść do Boga.

Św. Augustyn: Piotr nie mógł znieść widoku pokornego Chrystusa przy swoich nogach, skoro się mówi: *Rzecze mu Piotr: Nie będziesz mi umywał nóg na wieki,* to znaczy, nigdy do tego nie dopuszczę.

Orygenes: Mamy z tego przykład, że można coś powiedzieć, mając czysty zamiar z powodu niewiedzy'. (...) Piotr bowiem, nie wiedząc, co jest właściwe, najpierw jakby wątpiąc, łagodnie przemawia: *Panie, ty mnie nogi umywasz?,* następnie: *Nie będziesz mi umywał nóg na wieki,* co było zakazem dla dzieła prowadzącego Piotra do udziału z Jezusem. (...) Nie oczekując od Piotra dobrej odpowiedzi, Pan sam to wyjaśnia, mówiąc: *Odpowiedział mu Jezus: Jeśli cię nie umyję, nie będziesz miał cząstki ze mną.*

Św. Augustyn: Piotr zmieszany z miłości i bojaźni bardziej przestraszył się, że Chrystus mu zaprzeczył, niż żc chciał uniżyć się do jego nóg. Dlatego mówi się: *Rzecze mu Szymon Piotr: Panie, nie tylko nogi moje, ale i ręce i głowę.*

Orygenes: Rąk nie chciał obmyć Chrystus, wspominając na słowa faryzeuszy (Mt 15): „Czemu uczniowie twoi nie umywają rąk swych, gdy jedzą?”. Nie chciał też obmywać głowy, w której znajduje się obraz i chwała Ojca. Wystarczy zatem umyć tylko nogi i dlatego się mówi: *Rzecze mu Jezus: Kto umyty jest, nie potrzebuje, tylko żeby nogi umył, bo cały jest czysty.*

św. Augustyn: Cały bowiem, oprócz nóg lub też stopy, które trzeba umyć. Cały zaś człowiek jest obmywany w chrzcie, nie z powodu stóp, lecz z racji całego ciała. Skoro potem żyje wśród spraw ziemskich, to depcze też ziemię. Ludzkie doznania, bez których nie obywa się doczesne życie, sąjakby stopami, na które wpływają ludzkie sprawy. (...) Skoro zaś wyznajemy nasze grzechy, to Chrystus odpuszcza nam grzechy aż do stóp, którymi poruszamy się po świecie. *(…) I wy jesteście czystymi, ale nie wszyscy.* Abyśmy nie zastanawiali się, o co chodzi, to wyjaśnia sam Ewangelista, dodając: *Wiedział bowiem, kto był ten, co go miał wydać; dlatego powiedział: Nie jesteście wszyscy czystymi.*

Orygenes: *I wy jesteście czystymi,* odnosi się to do Jedenastu, *ale nie wszyscy* zaś dotyczy Judasza, ponieważ nie troszczył się o ubogich powierzonych swej opiece, gdyż był złodziejem, a ponadto diabeł wstąpił w jego serce, aby wydać Chrystusa.

Św. Augustyn: Pan pamiętając, że miał wyjaśnić sens swego czynu Piotrowi, mówiąc do niego: *ale dowiesz się potem,* zaczyna teraz pouczać. Dlatego mówi się: *Skoro więc umył im nogi, i wziął szaty swoje, usiadłszy na powrót, rzekł im: Wiecie, co wam uczyniłem?*

Św. Jan Chryzostom: Mówi nie tylko do samego Piotra, lecz do wszystkich: *Wy mnie nazywacie: Nauczycielu i Panie,* w czym odwołuje się do ich oceny, i aby ich słowa nie wydawały się próżne, dodaje: *i dobrze mówicie; bo nim jestem. (...) Jeśli więc ja, Pan i Nauczyciel, umyłem nogi wasze, i wy powinniście jeden drugiemu nogi umywać.* Biorąc przykład z rzeczy większych, pokazuje Chrystus, co my mamy czynić, dodając: *Albowiem dałem wam przykład, abyście, jak ja wam uczyniłem, tak i wy czynili.*

Św. Beda: Najpierw Pan dokonuje czynów, potem poucza słowami, zgodnie ze słowami z Dziejów Apostolskich (1): „Co począł Jezus czynić i uczyć".

Św. Augustyn: To jest to, czego nie wiedziałeś, Piotrze, a co Chrystus obiecał ci, że później poznasz.

WIELKI PIĄTEK
MĘKA PANA NASZEGO JEZUSA CHRYSTUSA
WEDŁUG ŚW. JANA

Ewangelia św. Jana, 18,1-40; 19,1-42

W owym czasie: Wyszedł Jezus z uczniami swoimi za potok Cedr on, gdzie był ogród, do którego wszedł on i uczniowie jego. Ale i Judasz, który go wydał, znał to miejsce, bo się tam często schodził Jezus z uczniami swoimi. Judasz więc wziąwszy rotę, a od najwyższych kapłanów i faryzeuszów służbę, przychodzi tam z latarniami i pochodniami i z bronią. Jezus więc wiedząc wszystko, co nań przyjść miało, wyszedł, i rzecze im: Kogo szukacie? Odpowiedzieli mu: Jezusa Nazareńskiego. Rzecze im Jezus: Jam jest. A stał też z nimi Judasz, który go wydawał. Skoro więc im rzekł: Jam jest, cofnęli się wstecz, padli na ziemię. Spytał ich tedy znowu: Kogo szukacie? A oni odpowiedzieli: Jezusa Nazareńskiego. Odpowiedział Jezus: Powiedziałem wam, że ja jestem; jeśli więc mnie szukacie, pozwólcie tym odejść. Aby się wypełniły słowa, które był wyrzekł: Że z tych, których mi dałeś, nie straciłem nikogo. Szymon Piotr tedy mając miecz, dobył go, i uderzył sługę najwyższego kapłana, i uciął prawe ucho jego. A słudze było na imię Małchus. Jezus więc rzekł Piotrowi: Włóż miecz twój do pochwy. Kielicha, który mi dał Ojciec, czyż go pić nie będę? Rota więc i trybun i słudzy żydowscy pojmali Jezusa, i związali go. I przyprowadzili go najpierw do Annasza, bo był teściem Kajfasza, który był najwyższym kapłanem tego roku. Kajfasz zaś był tym, który dał był radę żydom: Że pożyteczne jest, aby jeden człowiek umarł za lud. I szedł za Jezusem Szymon Piotr i drugi uczeń. A ten uczeń był znajomy najwyższemu kapłanowi, i wszedł z Jezusem na dziedziniec najwyższego kapłana. Piotr zaś stał u drzwi na dworze. Wyszedł tedy ów drugi uczeń, który był znajomy najwyższemu kapłanowi, i pomówił z odźwierną, i wprowadził Piotra. Mówi więc Piotrowi służąca odźwierna: Czy i ty nie jesteś z uczniów tego

człowieka? On mówi: Nie jestem. Czeladź zaś i słudzy stali przy ogniu, bo zimno było i grzali się. A był z nimi i Piotr, stojąc i grzejąc się. Kapłan więc najwyższy spytał Jezusa o jego uczniów i o naukę jego. Odpowiedział mu Jezus: Jam jawnie mówił światu; jam zawsze nauczał w synagodze i w świątyni, gdzie wszyscy żydzi się schodzą, a skrytości nic nie łnówiłem. Czemu mię pytasz? Pytaj tych, którzy słyszeli, co im mówiłem: oto co wiedzą, co ja powiedziałem. Gdy zaś to rzekł, jeden ze sług, stojący tam, dał policzek Jezusowi, mówiąc: Tak odpowiadasz najwyższemu kapłanowi? Odpowiedział mu Jezus: Jeżełim źle powiedział, daj świadectwo o złym; a jeśli dobrze, czemu mię bijesz? I odesłał go Annasz związanego do Kajfasza, najwyższego kapłana. A Szymon Piotr stał, i grzał się. Rzekli mu tedy: Czy i ty nie jesteś z uczniów jego? A on się zaparł, i rzekł: Nie jestem. Rzecze mu jeden ze sług najwyższego kapłana, krewny tego, któremu Piotr uciął ucho: Czyż ja ciebie nie widziałem z nim w ogrodzie? Znowu więc Piotr zaparł się, a natychmiast kur zapiał. Przyprowadzają tedy Jezusa od Kajfasza do pretorium, a było rano. I sami nie weszli do pretorium, aby się nie zmazali, ale żeby mogli pożywać Paschę. Tak więc Piłat wyszedł do nich na zewnątrz, i rzekł: Co za skargę przynosicie przeciw temu człowiekowi? Odpowiedzieli, i rzekli mu: Gdyby ten nie był złoczyńcą, nie wydalibyśmy go tobie. Rzeki im więc Piłat: Weźcie go wy, a według Zakonu waszego osądźcie go. Rzekli mu tedy żydzi: Nam nie wolno nikogo zabijać. Aby się wypełniły słowa Jezusa, które powiedział, oznajmiając, jaką śmiercią miał umrzeć. Wyszedł więc Piłat zno wu do pretorium i wezwał Jezusa i rzekł mu: Tyś jest król żydowski? Odpowiedział Jezus: Sam od siebie to mówisz, czy też inni powiedzieli ci o mnie? Odpowiedział Piłat: Czyż ja żydem jestem? Naród twój i najwyżsi kapłani wydali mi ciebie; coś uczynił? Odpowiedział Jezus: Królestwo moje nie jest z tego świata; gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi walczyliby pewnie, żebym nie był wydany żydom; lecz teraz królestwo moje nie jest stąd. Rzekł mu tedy Piłat: Toś ty jest król? Odpowiedział Jezus: Ty mówisz, że ja jestem królem. Jam się na to narodził, i na to przyszedłem na świat, abym świadectwo dał prawdzie. Wszelki, który jest z prawdy, słucha głosu mego. Rzecze mu Piłat: Co to jest prawda?

A gdy to powiedział, znowu wyszedł do żydów i mówi im: Ja żadnej winy w nim nie znajduję. Lecz macie zwyczaj, abym wam jednego wypuścił na Paschę; chcecie tedy, żebym wam wypuścił króla żydowskiego? Znowu więc wszyscy zawołali, mówiąc: Nie tego, ale Barabasza! A Barabasz był zbójcą. Wtedy więc Piłat wziął Jezusa, i ubiczował. A żołnierze uplótłszy koronę z ciernia, włożyli mu na głowę, i przyodziali go szatą szkarłatną. I przychodzili do niego, i mówili: Witaj, królu żydowski! I bili go po twarzy. Wyszedł więc znowu Piłat na zewnątrz, i rzecze im: Oto wam go wyprowadzam, abyście poznali, że w nim żadnej winy nie znajduję. (Wyszedł tedy Jezus, niosąc cierniową koronę i szatę szkarłatną). I rzecze im: Oto człowiek. Gdy go więc ujrzeli najwyżsi kapłani i słudzy, zawołali, mówiąc: Ukrzyżuj, uki~zyżuj go! Rzecze im Piłat: Weźcie go wy, i ukrzyżujcie, bo ja w nim winy nie znajduję. Odpowiedzieli mu ży'dzi: My Zakon mamy, a według Zakonu powinien umrzeć, bo się synem Bożym czynił. Gdy więc Piłat usłyszał te słowa, bardziej się przeląkł. I wszedł znowu do pretorium, i rzekł do Jezusa: Skąd ty jesteś? Lecz Jezus nie dał mu odpowiedzi. Rzecze mu więc Piłat: Do mnie nie mówisz? Nie wiesz, że mam moc ukrzyżować cię, i mam moc wypuścić cię? Odpowiedział Jezus: Nie miałbyś żadnej mocy nade mną, gdyby ci z góry nie było dane. Dlatego, który mię tobie wydal, większy grzech ma. I odtąd Piłat starał się go wypuścić. Lecz żydzi wołali, mówiąc: Jeśli tego wypuścisz, nie jesteś przyjacielem cesarskim; każdy bowiem, co się czyni królem, sprzeciwia się cesarzowi. Piłat więc usłyszawszy te słowa, wyprowadził Jezusa przed pretorium, i usiadł na stolicy sądowej, na miejscu, które zowią Litostrotos, a po żydowsku Gabbata. A był to dzień przygotowania Paschy, godzina prawie szósta. 1 mówi żydom: Oto król wasz. A oni zawołali: Strać, strać, ukrzyżuj go! Rzecze im Piłat: Króla waszego mam ukrzyżować? Odpowiedzieli najwyżsi kapłani: Nie mamy króla, tylko cesarza. Wtedy więc wydał go im, aby był ufozyżowany. I wzięli Jezusa, i wyprowadzili. A niosąc krzyż, wyszedł na to miejsce, które nazywają Trupia Głowa, a po żydowsku Golgota. Tam go ukrzyżowali, a z nim innych dwóch, z jednej i z drugiej strony, a w pośrodku Jezusa. Napisał zaś Piłat i tytuł, i umieścił nad krzyżem. Było zaś napisane: JEZUS NAZARENSK1

KRÓL ŻYDOWSKI. Ten więc napis czytało wielu żydów, gdyż blisko miasta było miejsce, gdzie był ukrzyżowany Jezus; a było napisane po hebrajsku, po grecku i po łacinie. Mówili więc Piłatowi najwyżsi kapłani żydowscy; Nie pisz: Król żydowski, ale że on powiedział: Jestem królem żydowskim. Odpowiedział Piłat: Com napisał, napisałem. Żołnierze więc, gdy go ukrzyżowali, wzięli szaty jego (i uczynili cztery części, każdemu żołnierzowi część) i suknię. A była suknia nieszyta, od wierzchu całodziana. Rzekli tedy jeden do drugiego: Nie krajmy jej, ale rzućmy o nią losy, czyja ma być; żeby się wypełniło Pismo, które mówi: „Podzielili sobie szaty moje, a o suknię moją los rzucili ". I to więc żołnierze uczynili. A stały obok krzyża Jezusowego matka jego i siostra matki jego, Maria Kleofasowa, i Maria Magdalena. Gdy więc ujrzał Jezus matkę i ucznia, którego miłował, stojącego, mówi matce swojej: Niewiasto, oto syn twój. Potem mówi uczniowi: Oto matka twoja. I od tej chwili wziął ją uczeń do siebie. Potem, wiedząc Jezus, że wszystko się już wypełniło, aby się wypełniło Pismo, rzekł: Pragnę. A było tam naczynie postawione, pełne octu; oni tedy włożywszy na hizop gąbkę pełną octu, podali do ust jego. Jezus więc, gdy przyjął ocet, rzekł: Wykonało się. I skłoniwszy głowę, oddał ducha. Żydzi tedy (ponieważ był to dzień Przygotowania), aby na szabat nie zostały ciała na krzyżu (albowiem był to wielki ów dzień szabatu), poprosili Piłata, aby połamano im golenie, i zdjęto ich. Przyszli więc żołnierze, i pierwszemu połamali golenie i drugiemu, który z nim był ukrzyżowany. Lecz przyszedłszy do Jezusa, gdy ujrzeli, żejuż umarł, nie łamali golenijego, ale jeden z żołnierzy włócznią otworzył bok jego, a natychmiast wyszła krew i woda, ten zaś, który widział, dał świadectwo, i prawdziwe jest świadectwo jego. A on wie, że prawdę mówi, abyście i wy wierzyli. Albowiem to się stało, aby się wypełniło Pismo: „Nie będziecie łamać kości jego". I znowu inne Pismo mówi: „Zobaczą, kogo przebodłi ". Potem zaś poprosił Piłata Józef z Arymatei (przeto że był uczniem Jezusowym, lecz tajemnym z bojaźni przed żydami), żeby mógł zdjąć ciało Jezusowe. I pozwolił Piłat. Przyszedł więc, i zdjął ciało Jezusowe. Przybył też i Nikodem, który niegdyś przyszedł był w nocy do Jezusa, niosąc mieszaninę mirry i aloesu około stu funtów. Wzięli więc ciało Jezusowe,

i obwiązali je z wonnościami w prześcieradła, jak żydzi mają zwyczaj grzebać. A na miejscu, gdzie został ukrzyżowany, był ogród, w ogrodzie zaś grób nowy, w którym jeszcze nikt nie był położony. Tam więc, ponieważ grób był blisko, z powodu żydowskiego dnia Przygotowania, położyli Jezusa.

Św. Augustyn: Gdy Pan zakończył mowę do uczniów po wieczerzy, dodawszy modlitwę skierowaną do Ojca, Jan Ewangelista tak rozpoczyna opis Jego męki: *Wyszedł Jezus z uczniami swoimi za potok Cedr on, gdzie był ogród, do którego wszedł on i uczniowie jego.* Nie nastąpiło to natychmiast, gdy zakończona została modlitwa, lecz inne jeszcze rzeczy miały miejsce, które przez niego opuszczone, u innych ewangelistów mogą być poznane.

Św. Jan Chryzostom: Lecz czemu nie powiedział: Skończywszy modlitwę, udał się tam? Ponieważ modlitwa była wypowiedziana słowami z powodu uczniów. W nocy zaś idzie, przekracza potok i zmierza do miejsca znanego zdrajcy, usuwając trud tym, którzy nastawali na Niego i pokazując uczniom, że idzie na śmierć, chcąc tego.

Alkuin: Przekracza potok, ponieważ pije z potoku męki (Ps 109). *Gdzie był ogród*: aby grzech popełniony w ogrodzie, w ogrodzie został zgładzony. Raj bowiem tłumaczy się jako ogród przyjemny.

Św. Jan Chryzostom: Abyś słysząc o ogrodzie, nie sądził, że chodzi o coś ukrytego, dodaje: *Ale i Judasz, który go wydał, znał to miejsce, bo się tam często schodził Jezus z uczniami swoimi.*

Teofilakt: Wiedział bowiem Judasz, że Pan zwykł w czasie świąt zawsze nauczać uczniów czegoś wzniosłego. Jego zwyczajem było pouczanie o tajemnicach w takich właśnie miejscach.

Glosa: Pokazał Ewangelista, w jaki sposób Judasz mógł przybyć do miejsca, w którym był Chrystus. Teraz pokazuje, w jaki sposób tam przychodzi, mówiąc: *Judasz więc wziąwszy rotę, a od najwyższych kapłanów i faryzeuszów służbę, przychodzi tam z latarniami i pochodniami i z bronią.*

Św. Augustyn: Była to rota żołnierzy, nie zaś żydów.

Św. Jan Chryzostom: Byli żołnierzami, gotowymi zrobić wszystko za pieniądze.

Teofilakt: Nieśli ze sobą latarnie i pochodnie, aby Chrystus nie uciekł, ukrywając się w ciemnościach.

Św. Jan Chryzostom: Wiele razy wysyłali innych, aby Go pochwycić, ale nie mogli. Stąd jasne jest, że teraz sam siebie wydał. Dlatego jest też dodane: *Jezus więc wiedząc wszystko, co nań przyjść miało, w)>szedł, i rzecze im: Kogo szukacie? Odpowiedzieli mu: Jezusa Nazareńs kiego.*

Teofilakt: Pyta zaś, ale nie pragnąc dowiedzieć się. Wiedział bowiem wszy stko, co miało stać się z Nim, ale chcąc pokazać, że będąc obecnym, mógł być przez nich niewidziany. Mówi się bowiem: *Rzecze im Jezus: Jam jest.*

Św. Jan Chryzostom: Będąc pomiędzy nimi, zaślepił ich oczy. Ewangelista wskazuje, że to nie ciemności były tego przyczyną, mówiąc, że mieli ze sobą lampy. Gdyby zaś ich nie mieli, powinni rozpoznać Go po głosie. Jeśli zaś nie znali Go, to jakże nie znał Go Judasz, który stale z Nim przebywał? I dlatego dodaje: *A stał też z nimi Judasz, który go wydawał.* Uczynił tak Jezus, pokazując, że nie tylko nie mogli Go pojmać ani zobaczyć między sobą. gdyby nie zgodził się na to. Stąd jest dodane: *Skoro więc im rzekł: Jam jest, cofnęli się wstecz, wstecz padli na ziemię.* (...) Lecz ponieważ trwali w złości i nie mieli żadnego usprawiedliwienia, wtedy wydał sam siebie w ich ręce. Dlatego mówi się: *Spytał ich tedy znowu: Kogo szukacie? A oni odpowiedzieli: Jezusa Nazareńskiego. Odpowiedział Jezus: Powiedziałem wam, że ja jestem.* (...) *Jeśli więc mnie szukacie, pozwólcie tym odejść.* Jakby mówił: Jeśli mnie szukacie, to nie macie nic do nich. Oto ja wydaję sam siebie, pokazując, aż do ostatniej godziny, swoją miłość do swoich.

Św. Augustyn: Nieprzyjaciołom nakazuje i czynią, co im nakazuje. Pozwalają bowiem odejść tym, których Chrystus nie chce utracić.

Św. Jan Chryzostom: Dlatego Ewangelista pokazując, że nie to było ich zamiarem, lecz moc Tego, któiy miał być pojmany, dodaje: *Aby się wypełniły słowa, które był wyrzekł: Że z tych, których mi*

dałeś, nie straciłem nikogo. Stratą nie nazywa się śmierci, lecz wieczne potępienie, Ewangelista natomiast odnosi to także do obecnej chwili. (...) Piotr, ufając w słowo Pana i w to, co się już dokonało, uzbraja się przeciw tym, którzy nadeszli. Stąd mówi się: *Szymon Piotr tedy mając miecz, dobył go, i uderzył sługę najwyższego kapłana.* (...) Nie bez przyczyny zaś dodaje jeszcze: *i uciął prawe ucho jego.* Wydaje mi się, że zapał Apostoła oznacza, że atak skierowany był na głowę.

Św. Augustyn: Tylko ten Ewangelista podaje imię tego sługi, gdy mówi: *A słudze było na imię Malchus.* Malchus tłumaczy się jako „Mający panować". Cóż zaś oznacza ucho odcięte z powodu Pana i przez Pana uzdrowione, jeśli nie to, że słuch odcięty z racji starości, aby był w nowości ducha, a nie w starości litery. Któż będzie wątpił, że panować z Chrystusem będzie ten, komu udzielone zostało uzdrowienie?

Św. Jan Chryzostom: Wtedy Chrystus sprawia cud, pouczając nas, iż tym, którzy źle czynią, należy błogosławić i objawiając zarazem swoją moc. Ewangelista dlatego zaś podaje imię, aby tym, którzy czytali za jego czasów, wolno było szukać, czy jest to prawdą.

Św. Augustyn: Pan skarcił Piotra i zabronił posuwać się dalej. Stąd mówi się: *Jezus więc rzekł Piotrowi: Włóż miecz twój do pochwy.* Piotr został wezwany do cierpliwości i aby zapisano to dla rozważania.

f.4#

Św. Jan Chryzostom: Inaczej też pociesza go Chrystus, mówiąc: *Kielicha, który mi dał Ojciec, czyż go pić nie będę?,* pokazując, że nie z ich mocy działo się to, ale za Jego zgodą i że nie jest przeciwny Bogu, lecz posłuszny aż do śmierci.

Św. Augustyn: To, co Chrystus nazywa kielichem cieipienia przekazanym sobie przez Ojca, jest tym, co mówi Apostoł w Liście do Rzymian (8): „Własnemu Synowi nie przepuścił, ale go wydał za nas wszystkich". Prawdziwie dający ten kielich jest tym, który pije. Stąd Apostoł ten mówi (Ef 5): „Chrystus umiłował nas i wydał samego siebie za nas".

Teofilakt: Dokonawszy wszystkiego, co miało powstrzymać żydów, gdy sami to rozstrzygnęli, wtedy pozwala się odprowadzić.

Dlatego mówi się następnie: *Rota więc i trybun i słudzy żydowscy pojmali Jezusa.*

Św. Augustyn: Pojmali Tego, do którego się nie zbliżyli. Nie usłyszeli bowiem tych słów: „Przystąpcie do niego, a rozjaśnijcie się" (Ps 33). Gdyby tak bowiem zbliżyli się, nie aby zabić Go rękami, lecz pochwycili, by objąć sercem. Teraz zaś, kiedy pojmali Go w ten sposób, daleko od Niego odeszli. Następnie mówi się: *i związali go.* Przez Niego bardziej winni być rozwiązani i być może byli wśród tych, którzy potem uwolnieni przez Chrystusa, mówili: „Potargałeś pęta moje" (Ps 115).

Św. Jan Chryzostom: *Iprzyprowadzili go najpierw do Annasza.* Dla przyjemności bowiem chwalili się tym, co się stało, jakby tryumfem.

Św. Augustyn: Ewangelista nie przemilcza przyczyny, dlaczego tak się stało, dodając: *bo był teściem Kajfasza, który był najwyższym kapłanem tego roku.*

Św. Beda: Z rozporządzenia boskiego stało się, aby ci, którzy byli ze sobą spokrewnieni, stowarzyszyli się w zbrodni. Lecz to, co się mówi, że był kapłanem tego roku, jest przeciwne Prawu, w którym było nakazane, aby był jeden najwyższy kapłan, po którego śmierci następował jego syn.

Alkuin: Opowiada Józef, że ten Kajfasz kupił kapłaństwo na jeden rok. Nie dziwi więc, że niegodziwy kapłan niegodziwie sądzi. Często bowiem kto przez chciwość dochodzi do kapłaństwa, niesprawiedliwie w nim trwa.

Św. Jan Chryzostom: Aby zaś słysząc o więzach, nie niepokoił się słuchacz, wspomina Ewangelista proroctwo, ponieważ śmierć Chrystusa miała być zbawieniem dla całego świata. Dlatego mówi się: *Kajjasz zaś był tym, który dał był radę żydom: Że pożyteczne jest, aby jeden człowiek umarł za lud.*

Św. Augustyn: Jan Ewangelista zaczyna opowiadać o kuszeniu Piotra, gdy mówi: *I szedł za Jezusem Szymon Piotr i drugi uczeń.*

Alkuin: Z oddania szedł za nauczycielem, chociaż z daleka z powodu bojaźni.

Św. Augustyn: Kim jest natomiast ten drugi uczeń, nie wolno pochopnie sądzić, ponieważ milczy się o tym. Zwykł zaś siebie samego

Jan tak oznaczać i dodawać: którego miłował Jezus. Być może więc i on sam nim jest.

Św. Jan Chryzostom: Lecz wyżej stawia Piotra, i wspomina przymus wobec siebie samego, abyś poznał, że pewniej od innych opowiada to, co wydarzyło się na dziedzińcu. (...) Pomija własną chwałę, dodając: *A ten uczeń był znajomy najwyższemu kapłanowi, i wszedł z Jezusem na dziedziniec najwyższego kapłana.* (...) To więc, że Piotr przyszedł, wynikało z miłości, że nie wszedł na dziedziniec, z bojaźni. Stąd mówi się dalej: *Piotr zaś stał u drzwi na dworze.* (...) Lecz że i Piotr wszedł do domu, wskazuje dodając: *Wyszedł tedy ów drugi uczeń, który był znajomy najwyższemu kapłanowi, i pomówił z odźwierną, i wprowadził Piotra.* Dlatego zaś nie on sam wprowadził Piotra, ponieważ przylgnął do Chrystusa i szedł za Nim. Następnie mówi się: *Mówi więc Piotrowi służąca odźwierna: Czy i ty nie jesteś z uczniów tego człowieka? On mówi: Nie jestem.* Mówi zaś: *Czy i ty?* Ponieważ w środku był już Jan.

Sw. Augustyn: *Czeladź zaś i słudzy stali przy ogniu, bo zimno było i grzali się. A był z nimi i Piotr, stojąc i grzejąc się.* Nie była to zima, a jednak zimno było, jak zwykło zdarzać się także w czasie równonocny wiosennej.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ nie mogli zarzucić Chrystusowi żadnej zbrodni, to pytali Go o uczniów. Stąd mówi się: *Kapłan więc najwyższy spytał Jezusa o jego uczniów.*

Alkuin: *I o naukę jego.* Nie pyta z miłości do poznania prawdy, ale aby znaleźć powód, dzięki któremu mógłby oskarżyć Chrystusa i wydać namiestnikowi rzymskiemu na stracenie. Lecz Pan takiej udzielił odpowiedzi, iż nie przemilcza prawdy ani nie broni się. Mówi się bowiem: *Odpowiedział mu Jezus: Jam jawnie mówił światu; jam zawsze nauczał w synagodze i w świątyni, gdzie wszyscy żydzi się schodzą, a w skrytości nic nie mówiłem.*

Teofilakt: Wspomina zaś to proroctwo, które mówi (Iz 45): „Nie potajemnie mówiłem na miejscu ziemi ciemnym".

Św. Jan Chryzostom: Lub też przemawiał wprawdzie w ukryciu, ale nie bojąc się czy zwodząc, jak oni sądzili, lecz to, co było mówione, przewyższało zrozumienie wielu. Pragnąc zaś z nadmia-

ru wiary godnym uczynić swe świadectwo, dodaje: *Czemu mię pytasz? Pytaj tych, którzy słyszeli, co im mówiłem: oto co wiedzą, co ja powiedziałem.* (...) Są to słowa ufającego w powiedzianą prawdę. Jest to bowiem ukazanie prawdy, gdy jako świadków przywołuje nieprzyjaciół.

Alkuin: *Gdy zaś to rzekł, jeden ze sług, stojący tam, dał policzek Jezusowi, mówiąc: Tak odpowiadasz najwyższemu kapłanowi?* Tak wypełniło się proroctwo (Lm 3): „Nadstawi bijącemu policzek". Lecz Jezus niesłusznie bijącemu łagodnie odpowiada. Stąd mówi się dalej: *Odpowiedział mu Jezus: Jeżełim źle powiedział, daj świadectwo o złym; a jeśli dobrze, czemu mię bijesz?*

Teofilakt: Jakby mówił: Jeśli masz co do zarzucenia z tego, co powiedziałem, pokaż, co źle powiedziałem. Jeśli zaś nie możesz, czemu się srożysz?

Św. Jan Chryzostom: Nie znajdując zaś, co więcej mogliby uczynić, posyłają Go związanego do Kajfasza. Stąd mówi się: *1 odesłał go Annasz związanego do Kajfasza, najwyższego kapłana.*

Św. Augustyn: Skoro powiedział Ewangelista, że związanego Jezusa odesłał Annasz do Kajfasza, wraca do miejsca opowieści, w którym pozostawił Piotra, aby wyjaśnić, co wydarzyło się w domu Annasza w związku z jego potrójnym zaparciem się. Dlatego mówi się: *A Szymon Piotr stał, i grzał się.* Wspomina tu to, co już wcześniej powiedział.

Św. Jan Chryzostom: Piotr zapytany zapiera się: *Rzekli mu tedy: Czy i ty niejesteś z uczniówjego? A on się zaparł, i rzekł: Nie jestem.*

Św. Augustyn: Jan tak wyjaśnia trzecie zaparcie się Piotra: *Rzecze mu jeden ze sług najwyższego kapłana, krewny tego, któremu Piotr uciął ucho: Czyż ja ciebie nie widziałem z nim w ogrodzie?*

Św. Jan Chryzostom: Lecz ogród nie przypomina mu tego, co tam zostało powiedziane, ani wielkiej miłości, jaką tam przez słowa okazał. Dlatego mówi się: *Znowu więc Piotr zaparł się, a natychmiast kur zapiał.* (...) Ewangeliści zgodnie opisują zaparcie się Piotra, nie oskarżając ucznia, lecz pragnąc nas pouczyć, jak wielkim jest złem całkowite odejście od Boga i ufanie sobie samemu.

Św. Augustyn: Ewangelista powraca do swej opowieści, którą

porzucił, by wyjaśnić zaparcie się Piotra. Stąd mówi się: *Przyprowadzają tedy Jezusa od Kajfasza do pretorium.* Lecz jeśli do Kajfasza, to czemu do pretorium? Czy nic innego nie chce wskazać jak miejsce, w którym mieszkał namiestnik Piłat? (...) Lub też z innej pilnej przyczyny z domu Annasza, w którym obaj się znajdowali, Kajfasz przeszedł do pretorium namiestnika i teściowi swemu zostawił Jezusa na przesłuchanie.

Św. Jan Chryzostom: *a było rano.* Zanim zapiał kur, Chrystus zaprowadzony został do Kajfasza, rano natomiast do Piłata. Przez to pokazuje Ewangelista, że całą noc pytany przez Kajfasza, o nic nie został oskarżony i dlatego odesłany został do Piłata. Zostawiając innym do opowiedzenia, sam przedstawia, co miało miejsce dalej. Mówi się bowiem: *I sami nie weszli do pretorium.*

Św. Augustyn: To znaczy do części domu zamieszkanej przez Piłata, jeśli był to dom Kajfasza. Czemu zaś nie weszli, to wyjaśnia dodając: *aby się nie zmazali, ale żeby mogli pożywać Paschę.*

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ wtedy żydzi przygotowywali paschę. Chrystus zaś dzień wcześniej spożywał paschę, przenosząc swoją śmierć na piątek, gdy sprawowana była stara pascha.

Alkuin: Paschą właściwie nazywa się ten dzień, w którym zabijany był baranek wieczorem. Następne siedem dni nazywane były dniami przaśników, w trakcie których nic kwaszonego nie powinno znajdować się w domach. (...) Pascha zatem nie oznacza tu złożenia w ofierze baranka, co następowało wieczorem czternastego dnia po pełni księżyca, lecz wielką uroczystość, sprawowaną piętnastego dnia po złożeniu baranka.

Teofilakt: Lecz Piłat postępując łagodniej, sam wychodzi. Stąd mówi się: *Tak więc Piłat wyszedł do nich na zewnątrz.*

Św. Jan Chryzostom: Ale widząc Chrystusa związanego i przyprowadzonego, nie ocenił, iż jest to niewątpliwy dowód oskarżenia, lecz pyta. Dlatego mówi się: *i rzekł: Co za skargę przynosicie przeciw temu człowiekowi?*

Św. Augustyn: *Odpowiedzieli, i rzekli mu: Gdyby ten nie był złoczyńcą, nie wydalibyśmy go tobie.* Niech będą zapytani i niech odpowiedzą uwolnieni od duchów nieczystych, ślepi, którzy widzą, mar-

twi, którzy powstali i co wszystko przewyższa, głupi, którzy stali się mądrzy, czy Jezus jest złoczyńcą? Lecz mówią oni to, co On sam zapowiadał przez proroka (Ps 37): „Którzy oddają złem za dobre, uwłaczali mi".

Alkuin: *Rzekł im więc Piłat: Weźcie go wy, a według Zakonu waszego osądźcie go.* Jakby mówił: Wy, którzy macie Prawo, wiecie, jak Prawo osądza takich. Wedle tego, co wiecie, że jest sprawiedliwe, tak uczyńcie.

Św. Augustyn: *Rzekli mu tedy żydzi: Nam nie wolno nikogo zabijać.* Nie wolno zabijać nikogo, z powodu święta, które już się zaczęło.

Św. Jan Chryzostom: Lub dlatego sami nie zabijają, ponieważ władza ich została ograniczona przez władców rzymskich. *(…) Aby się wypełniły słowa Jezusa, które powiedział, oznajmiając, jaką śmiercią miał umrzeć.* Ponieważ żydom nie wolno było krzyżować. Lub dlatego mówi tak Ewangelista, ponieważ nie tylko przez nich, ale i przez pogan miał być zabity Chrystus. (...) Piłat, chcąc uwolnić Jezusa z nienawiści żydów, nie przeciąga długo sądu. Stąd mówi się: *Wyszedł więc Piłat znowu do pretorium i wezwał Jezusa.*

Alkuin: *i rzekł mu: Tyś jest król żydowski?* Tymi słowami pokazuje Piłat, że żydzi zarzucali tę zbrodnię, iż Chrystus nazywał siebie królem żydowskim.

Teofilakt: *Odpowiedział Jezus: Sam od siebie to mówisz, czy też inni powiedzieli ci o mnie?* Wskazuje przez to, że Piłat jest nierozumny i nierozważnie osądza. Jakby mówił przez to: Jeśli to mówisz od siebie, podaj znaki mego buntu. Jeśli zaś od innych przejąłeś, to uczyń zwykłe badanie.

Św. Augustyn: Wiedział zaś Pan, że Piłat zapyta i On sam odpowie. A chciał być zapytany, nie aby samemu poznać, ale aby zostało zapisane co chciał, aby poznano.

Św. Jan Chryzostom: Nie pyta zatem, nie znając, ale chcąc, by przez niego byli oskarżeni żydzi. Stąd mówi się dalej: *Odpowiedział Piłat: Czyż ja żydem jestem?*

Św. Augustyn: Usuwa od siebie podejrzenie, że mógł pytać sam od siebie, pokazując, że usłyszał o tym od żydów. Stąd dodaje: *Naród twój i najwyżsi kapłani wydali mi ciebie.* Z kolei dodając: *coś uczynił?*

Wystarczająco pokazuje przedmiot winy. Tak jakby mówił: Jeśli ty przeczysz, że jesteś królem, cóż uczyniłeś, że wydali mi ciebie?

Św. Jan Chryzostom: Pokazuje Chrystus Piłatowi, że nie ma tu zła i chce pokazać, że nie jest tylko człowiekiem, lecz Bogiem i Synem Bożym (...) i rozprasza podejrzenie panującego. Dlatego mówi się: *Odpowiedział Jezus: Królestwo moje nie jest z tego świata* (...). Nie panuje tak, jak panują królowie ziemscy, ale ponieważ ma panowanie z wysoka, które nie jest ludzkie, lecz znacznie większe i jaśniejsze. Dlatego dodaje: *gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi walczyliby pewnie, żebym nie był wydany żydom.* Pokazuje, że tu Jego królestwo jest słabe, ponieważ ma siłę od sług. W niebie zaś wystarczy samo sobie, nikogo nie potrzebując.

Św. Augustyn: Skoro wskazał, że Jego królestwo nie jest z tego świata, dodaje: *lecz teraz królestwo moje nie jest stąd.* Nie powiedział: Nie jest tu. Jest tu bowiem Jego królestwo, aż do skończenia świata, mając w sobie zmieszany kąkol z ziarnem, aż do żniw. (...) *Rzekł mu tedy Piłat: Toś ty jest król? Odpowiedział Jezus: Ty mówisz, że ja jestem królem.* Nie żeby bał się wyznać, że jest królem, lecz tak powiedział, iż nie przeczy, że jest królem i że nie jest takim, którego królestwo jest z tego świata. Powiedział bowiem: *Ty mówisz*, tak jakby mówił: Cielesny cieleśnie mówisz. Następnie dodaje: *Jam się na to narodził i na to przyszedłem na świat, abym świadectwo dał prawdzie. Wszelki, który jest z prawdy, słucha głosu mego* (...). Jasne jest, że wspomina tu swe narodzenie w czasie, gdy wcielony przyszedł na świat, nie zaś to bez początku, którym jest jako Bóg.

Św. Jan Chryzostom: Trzeba zauważyć, że pokazuje swoje uniżenie, kiedy zachowywał milczenie, gdy mówiono, że jest złoczyńcą. Skoro zaś zapytany został o królestwo, wtedy przemówił do Piłata, pouczając go i kierując ku sprawom wyższym. I pokazuje, iż nic nie uczynił przewrotnego, przez to, co mówi: *abym świadectwo dał prawdzie.* (...) To mówiąc, pociąga i przekonuje słuchającego, że staną się te rzeczy, o których mówi. I Piłata skłania krótkimi słowami, aby szukał, czym jest prawda. Mówi się bowiem: *Rzecze mu Piłat: Co to jest prawda?*

Św. Augustyn: Gdy powiedział Piłat: *Co to jest prawda?,* to sądzę, że natychmiast przypomniał sobie zwyczaj żydów, iż zwykł im wypuszczać jednego na Paschę. (...) Stąd mówi się: *A gdy to powiedział, znowu wyszedł do żydów.*

Alkuin: Lub też nie oczekiwał, że usłyszy odpowiedź, bo być może nie był godny ją usłyszeć.

Św. Jan Chryzostom: *i mówi im: Ja żadnej winy w nim nie znajduję.* Nie powiedział: Ponieważ zgrzeszył i winien jest śmierci, wybaczając mu z racji święta, lecz najpierw go usprawiedliwia (...) i dlatego wyjaśnia: *Lecz macie zwyczaj, abym wam jednego wypuścił na Paschę.*

Św. Beda: Ten zwyczaj nie był przepisem Prawa, ale pochodził z dawnej tradycji ojców, aby z racji wspomnienia uwolnienia z Egiptu, jednego także wypuszczano w dniu Paschy. Następnie Piłat mówi ku zachęcie: *chcecie tedy, żebym wam wypuścił króla żydowskiego?*

Teofilakt: Jakby mówił: Tego, którego oskarżacie, że przypisuje sobie królowanie, ja nakazuję uwolnić, ponieważ nie jest takim.

Sw. Augustyn: *Znowu więc wszyscy zawołali, mówiąc: Nie tego, ale Barabasz! A Barabasz był zbójcą.* Nie oskarżamy was, żydzi, iż uwolniliście złoczyńcę, lecz że zabiliście niewinnego. Gdyby to jednak nie nastąpiło, nie byłoby prawdziwej Paschy. (...) *Wtedy więc Piłat wziął Jezusa i ubiczował.* Uważa się, ze Piłat uczynił tak, aby jego niegodziwością żydzi zaspokojeni, osądzili, że tyle Chrystusowi wystarczy i przestali się srożyć aż do Jego śmierci. Z tej samej racji namiestnik pozwolił swej rocie uczynić to, co nastąpi lub nawet i nakazał. Ewangelista mówi bowiem, że uczynili to żołnierze, ale nie mówi, że rozkazał to Piłat. Mówi się bowiem: *A żołnierze uplótłszy koronę z ciernia, włożyli mu na głowę, i przywdziali go szatą szkarłatną. I przychodzili do niego, i mówili: Witaj, królu żydowski! I bili go po twarzy.*

Św. Beda: Przez cierniową koronę oznaczone jest przyjęcie naszych grzechów, które jak ciernie z ziemi, tak wyrastają z naszego ciała. Przez płaszcz purpurowy oznaczone jest z kolei ciało podległe doznaniom.

Św. Jan Chryzostom: Ty natomiast słysząc to, stale miej w umyś-

le i naśladuj, widząc Króla ziemi i Pana Aniołów doznającego wstydu i znoszącego wszystko w milczeniu. (...) Aby widząc obelgę wyrządzoną Mu przez żołnierzy, ochłonęli w gniewie, wyprowadza do nich ukoronowanego Jezusa. Stąd mówi się: *Wyszedł więc znowu Piłat na zewnątrz, i rzecze im: Oto wam go wyprowadzam, abyście poznali, że w nim żadnej winy nie znajduję.*

Św. Augustyn: *Wyszedł tedy Jezus, niosąc cierniową koronę i szatę szkarłatną.* Nie jaśniał władzą, lecz napełniony hańbą. Mówi się następnie: *I rzecze im: Oto człowiek.* Jakby mówił: Jeśli króla nienawidzicie, to już teraz odpuście, skoro ujrzeliście Go znękanego. (...) Nienawiść żydów z racji wstydu Chrystusa nie ostygła, lecz jeszcze bardziej się rozpaliła i wzrosła. Dlatego mówi się: *Gdy go więc ujrzeli najwyżsi kapłani i słudzy, zawołali, mówiąc: Ukrzyżuj, ukrzyżuj go!*

Św. Jan Chryzostom: Zobaczył Piłat, że wszystko na próżno się dzieje. Stąd mówi się dalej: *Rzecze im Piłat: Weźcie go wy, i ukrzyżujcie.* Jest to słowo złorzeczącego i przymuszającego do rzeczy, której nie mogą uczynić. Żydzi sami przyprowadzili Chrystusa, aby stało się to z rozkazu namiestnika. Wydarzyła się jednak rzecz odwrotna, iż sąd namiestnika raczej Go uwolnił i dlatego mówi się: *bo ja w nim winy nie znajduję.* Stale uwalnia Go od zarzutów i stąd jest jasne, że i wcześniejsze rzeczy dokonały się z racji ich szaleństwa.

Św. Augustyn: *Odpowiedzieli mu żydzi: My Zakon mamy, a według Zakonu powinien umrzeć, bo się synem Bożym czynił.* Oto inna jeszcze większa nienawiść. Małą się zdaje, tak jak przypisanie sobie władzy królewskiej. Żadnej z nich jednak Jezus nie przypisuje sobie kłamliwie, lecz obie są prawdziwe. Jest i jednorodzonym Synem Bożym i królem ustanowionym przez Boga nad Syjonem, jego świętą górą.

Św. Jan Chryzostom: Z kolei Piłat wystraszył się, słuchając ich i przeląkł się, by nie było prawdą, co zostało powiedziane i nie zdawało się, iż niegodziwie postępuje. Stąd mówi się: *Gdy więc Piłat usłyszał te słowa, bardziej się przeląkł.*

Św. Beda: Nie przeląkł się, że usłyszał Prawo, ponieważ był cudzoziemcem, lecz bardziej się wystraszył, by nie zabić Syna Bożego.

Św. Jan Chryzostom: Piłat, zdjęty trwogą, ponownie podejmuje śledztwo. Dlatego mówi się: *I wszedł znowu do pretorium, i rzekł do*

Jezusa: Skąd ty jesteś? Nie pyta już więcej: Co uczyniłeś. Z kolei mówi się: *Lecz Jezus nie dał mu odpowiedzi.* Ten, który usłyszał, że *na to się narodziłem i na to przyszedłem* i że *królestwo moje nie jest stąd,* gdy powinien przeciwstawić się i uwolnić Chrystusa, nie uczynił tego, lecz uległ naciskom żydów. Dlatego też i Chrystus nie odpowiada mu, ponieważ pytał o wszystko na próżno. (...) Ponieważ Chrystus milczał, mówi się dalej: *Rzecze mu więc Piłat: Do mnie nie mówisz? Nie wiesz, że mam moc ukrzyżować cię, i mam moc wypuścić cię?* Zobacz, jak sam siebie potępia. Jeśli posiadasz całą władzę, to czemu nie uwolnisz Tego, którego winy nie znajdujesz? Ponieważ więc przeciw sobie samemu wypowiedział, *odpowiedział Jezus: Nie miałbyś żadnej mocy nade mną, gdyby ci z góry nie było dane,* pokazując, że nie dzieje się to wprost wedle zamysłów innych, lecz dopełnia się w sposób tajemniczy. Abyś zaś słysząc to, nie sądził, że uwalnia go z winy, dodaje Chrystus: *Dlatego, który mię tobie wydał, większy grzech ma.*

Św. Augustyn: Nauczmy się z tego, co powiedział, i co Apostoł powtarza (Rz 13): „Nie ma zwierzchności, jak tylko od Boga", że więcej grzeszy ten, kto władzy wydaje niewinnego na zabicie, niż sama władza, która go zabija z obawy przed jakąś większą władzą. Taką bowiem Bóg dał mu władzę, że był pod mocą cezara. Stąd mówi Chrystus: *Nie miałbyś żadnej mocy nade mną, gdyby ci z góry nie było dane (...). I odtąd Piłat starał się go wypuścić.* Czytaj wcześniejsze fragmenty i znajdziesz tam, że już wtedy chciał uwolnić Jezusa. *I odtąd* trzeba rozumieć, że z tego powodu, to znaczy, aby nie mieć winy zabicia niewinnego wydanego sobie.

Św. Jan Chryzostom: *Lecz żydzi wołali, mówiąc: Jeśli tego wypuścisz, nie jesteś przyjacielem cesarskim; każdy bowiem, co się czyni królem, sprzeciwia się cesarzowi.* Lecz jak możecie to wykazać? Purpurą, koroną, żołnierzami? Czyż nie zawsze chodził z dwunastoma uczniami, przechodząc przez wszystkie wsie?

Św. Augustyn: Teraz zaś nie mógł zaprzeczyć cezara jako źródła swej władzy (...) i dlatego mówi się: *Piłat więc usłyszawszy te słowa, wyprowadził Jezusa przed pretorium, i usiadł na stolicy sądowej, na miejscu, które zowią Litostrotos, a po żydowsku Gabbata.*

Św. Jan Chryzostom: Wyszedł zaś, aby osądzić rzecz, co pokazuje, gdy zasiada na trybunale.

Alkuin: *A był to dzień przygotowania Paschy, godzina prawie szósta.* Przygotowaniem nazywa się szósty dzień po szabacie, kiedy przygotowywano rzeczy konieczne na sam szabat, tak jak powiedziano o mannie (Wj 16): „A szóstego dnia zbierali pokarmy w dwójnasób". Ponieważ szóstego dnia został stworzony człowiek i siódmego dnia Bóg odpoczął, dlatego też szóstego cierpiał za człowieka, a w szabat odpoczywał w grobie.

Św. Jan Chryzostom: Piłat, wychodząc, aby osądzić, nie dokonał jednak żadnego osądu, wydał Chrystusa, sądząc, iż tak ich poruszy. Dlatego mówi się: *I mówi żydom: Oto król wasz.*

Teofilakt: Jakby mówił: Oto jakiego człowieka oskarżacie, że przejął waszą władzę, pokornego, który niczego takiego nie zamierzał.

Św. Jan Chryzostom: Bez wątpienia to, co powiedziano, wystarczyło, aby pohamować ich od gniewu. Lecz bali się, że uwolniony, Chrystus pociągnie za sobą tłumy. (...) Stąd bardziej żydzi nastają i dlatego mówi się: *A oni zawołali: Strać, strać, ukrzyżuj go!*

Św. Augustyn: *Rzecze im Piłat: Króla waszego mam ukrzyżować?* Chcąc w ten sposób wydobyć ich z hańby, których nie mógł pohamować wstydem Chrystusa.

Św. Jan Chryzostom: *Odpowiedzieli najwyżsi kapłani: Nie mamy króla, tylko cesarza.* Ponieważ zgodnie odrzucili królestwo Boże, zostawił ich Bóg swojemu sądowi. Odrzucając królestwo Chrystusa, odwołali się do tego, które jest cezara.

Św. Augustyn: Lecz Piłat zaraz został pokonany przez strach i dlatego mówi się: *Wtedy więc wydał go im, aby był ukrzyżowany.* W sposób oczywisty zdawałby się działać przeciw cezarowi, gdyby, skoro wyznali żydzi, że nie mają innego króla, jak tylko cezara, innego króla chciał im wprowadzić, wypuszczając nieukaranego. (...) Nie powiedziano zaś: *wydał go im,* aby go ukrzyżowali, lecz *aby był ukrzyżowany,* mianowicie z osądu i mocy namiestnika.

Glosa: Na rozkaz namiestnika wzięli żołnierze Chrystusa na ukrzyżowanie. Dlatego mówi się: *I wzięli Jezusa, i wyprowadzili.*

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ traktowali drzewo jako godne

wzgardy i unikania, i nie chcieli sami go dotykać, dlatego też nakładają je na skazanego Jezusa. Stąd mówi się: *A niosąc krzyż, wyszedł na to miejsce, które nazy wają Trupia Głowa, a po żydowsku Golgota. Tam go ukrzyżowali.* Podobnie działo się w zapowiedziach męki. Izaak przecież niósł drewno na ofiarę.

Teofilakt: Lecz gdy Izaak został uwolniony, w ofierze złożony został baranek. Tak i tu natura boska pozostała nienaruszona, lecz człowieczeństwo, nazwane barankiem, jako syn błądzącego Adama, zostało złożone w ofierze.

Św. Jan Chryzostom: Niektórzy mówią, że w miejscu nazwanym Trupią Głową, zmarł Adam i tam został pochowany, aby w miejscu, gdzie zapanowała śmierć, tam i Jezus odniósł zwycięstwo. (...) Ukrzyżowali Chrystusa z przestępcami. Stąd mówi się: *Tam go ukrzyżowali, a z nim innych dwóch, z jednej i z drugiej strony, a w pośrodku Jezusa*, tak wypełniając proroctwo, że „ze złoczyńcami został policzony" (Iz 53). (...) Tak jak na drzewie tryumfu znajdują się słowa opisujące zwycięstwo, tak też Piłat napisał na krzyżu Chrystusa. Dlatego mówi się dalej: *Napisał zaś Piłat i tytuł, i umieścił nad krzyżem*, zarówno opowiadaje się za Chrystusem, jak i oddzielając Go od łotrów. Podobnie też pokazuje złość żydów, skoro powstali przeciw swemu królowi. Stąd mówi się: *Było zaś napisane: JEZUS NAZAREŃSK1 KRÓL ŻYDOWSKI.*

Św. Beda: Przez to jest pokazane, że Jego królestwo już wtedy nie zostało zniszczone, jak sądzili, ale że bardziej jeszcze zostało wzmocnione.

Św. Augustyn: Lecz czy Chrystus jest tylko królem żydów, czy także pogan? Oczywiście, że pogan też, skoro mówi (Ps 2): „A ja jestem ustanowiony królem od niego nad Syjonem górą świętą jego". Dodaje jeszcze: „Żądaj ode mnie, a dam ci narody w twe dziedzictwo". (...) Jest więc Chrystus królem żydów, z racji żydowskiego obrzezania, nie cielesnego tylko, ale obrzezania serca. Nie co do litery, lecz co do ducha.

Św. Jan Chryzostom: *Ten więc napis czytało wielu żydów, gdyż blisko miasta było miejsce, gdzie był ukrzyżowany Jezus.* Jest prawdopodobne, że wielu pogan zebrało się razem z żydami z powodu

święta. I aby nikt nie pozostał w niewiedzy, nie w jednym, ale w trzech językach napisano. Dlatego mówi się: *a było napisane po hebrajsku, po grecku i po łacinie.* (...) Żydzi nadal odnosili się z nienawiścią do ukrzyżowanego. Stąd mówi się: *Mówili więc Piłatowi najwyżsi kapłani żydowscy: Nie pisz: Król żydowski, ale że on powiedział: Jestem królem żydowskim.* Jest to wypowiedź i zdanie ogólne. Gdyby natomiast dodano: On powiedział, to jego lekkomyślność i pycha jawiłaby się jako zbrodnia. Lecz Piłat trwał przy wcześniejszym postanowieniu i dlatego mówi się: *Odpowiedział Piłat: Com napisał, napisałem.* (...) Lecz cóż powiecie, szaleni kapłani? Czyż nie było prawdą, co Jezus powiedział: Jestem królem żydowskim? Jeśli nie może być zmienione to, co napisał Piłat, to czy może być zmienione to, co mówi prawda? Dlatego też i Piłat napisał, co napisał, ponieważ Pan powiedział to, co powiedział.

Św. Augustyn: *Żołnierze więc, gdy go ukrzyżowali, wzięli szaty jego.* O rzuceniu losu i podziale szat Chrystusa inni Ewangeliści mówią krótko i niejasno. Ewangelista Jan natomiast otwarcie opowiada. Mówi się bowiem: *i uczynili cztery części, każdemu żołnierzowi część,* z czego wynika, że czterech żołnierzy brało udział w ukrzyżowaniu. Z kolei mówi się: *i suknię,* co trzeba jeszcze uzupełnić: wzięli, aby takie było znaczenie: Wzięli zaś i tunikę. Tak Ewangelista powiedział, abyśmy widzieli, że o inne części ubrania nie rzucili losu, lecz tylko o tunikę, którą wzięli z innymi, ale nie podzielili. O niej bowiem mówi się, wyjaśniając: *A była suknia nieszyta, od wierzchu całodziana.* (...) Czemu zaś nie rzucili o nią losu, opowiada, mówiąc: *Rzekli tedy jeden do drugiego: Nie krajmy jej, ale rzućmy 0 nią losy, czyja ma być* (...). Z opowieścią Ewangelisty współbrzmi 1 świadectwo prorockie. Dlatego też dodaje: *żeby się wypełniło Pismo, które mówi: „ Podzielili sobie szaty moje, a o suknię moją los rzucili*

Św. Jan Chryzostom: Zauważ pewność proroka. Mówił bowiem Prorok zarówno o tym, co podzielone, jak i nie podzielone. Szaty przecież podzielili, lecz suknię powierzyli losowi.

Sw. Augustyn: Podzielone na cztery części szaty Pana naszego Jezusa Chrystusa oznaczają cztery części Jego Kościoła, to znaczy

rozciągnięty na cztery strony świata (...). Suknia, o którą rzucono los, oznacza jedność wszystkich części, która polega na węźle miłości. Bowiem miłość posiada taką nadzwyczajną moc, i przewyższa wiedzę, i jest nad wszystkimi przykazaniami, wedle słów z Listu do Kolosan (3): „A nad to wszystko miejcie miłość". (...) I dodaje: *całodziana,* ponieważ nikt nie jest jej pozbawiony, kto należy do całości, dzięki której Kościół nazwany jest katolickim. (...) W losie zaś wyrażona jest łaska Boża. Gdy bowiem rzucony jest los, to zdaje się nie na osobę czy zasługę, lecz na tajemny osąd Boga.

Teofilakt: Lub inaczej można tłumaczyć. Suknia nieszyta oznacza ciało Chrystusa, które przez wyższą moc zostało utkane. Duch Święty bowiem zstąpił i moc Najwyższego zacieniła Dziewicę. To przenajświętsze ciało pozostało niepodzielne. Nawet jeśli jest dzielone dla poszczególnych ludzi, uświęcając każdą duszę i ciało, to w całości i niepodzielnie pozostaje we wszystkich. (...) Gdy żołnierze skupieni byli na swojej beztrosce, Chrystus troszczy się o swoją rodzicielkę. Stąd mówi się: *I to więc żołnierze uczynili. A stały obok krzyża Jezusowego matka jego i siostra matki jego, Maria Kleofasowa, i Maria Magdalena.*

Św. Jan Chryzostom: I chociaż stały też i inne kobiety, to żadnej nie wymienia jak tylko matkę, ucząc nas oddawać matkom coś więcej. Tak jak rodziców można niekiedy traktować jako nieprzyjaciół w sprawach duchowych, tak też, kiedy nic nie przeszkadza, wypada wszystkiego im udzielić i nad innych przenieść. Stąd mówi się: *Gdy więc ujrzał Jezus matkę i ucznia, którego miłował, stojącego, mówi matce swojej: Niewiasto, oto syn twój* (...). Było właściwe, aby matce znajdującej się w bólu zapewnić opiekę, ponieważ sam Chrystus odchodził, dlatego i uczniowi, którego miłował, przekazuje troskę. Stąd mówi się: *Potem mówi uczniowi: Oto matka twoja.*

Św. Augustyn: Ponieważ matce, którą opuszczał, zostawił innego syna za siebie, pokazuje, czemu to uczynił, przez to, co jest dodane: *I od tej chwili wziął ją uczeń do siebie.* Lecz do czego swojego zabrał matkę Pana Apostoł Jan? Czyż nie był z tych, którzy powiedzieli Chrystusowi (Mt 19): „Oto my opuściliśmy wszystko, i poszliśmy za tobą"? Wziął ją więc do siebie, nie do swoich posiadłości,

bo ich nie posiadał, lecz do zadań, o których wykonanie starał się własnym działaniem. (...) Chrystus cierpiał to wszystko jako człowiek, i sam to wszystko rozrządził jako Bóg. Stąd mówi się: *Potem, wiedząc Jezus, że wszystko się już wypełniło, aby się wypełniło Pismo,* to znaczy to, co zapowiadało Pismo święte (Ps 68): „a w pragnieniu moim napoili mię octem" (...), *rzekł: Pragnę,* tak jakby mówił: To mnie uczyniliście. Dajcie to, kim jesteście. Żydzi sami byli octem, zniszczonym winem patriarchów i proroków. *A było tam naczynie postawione, pełne octu.* Tak jak z pełnego naczynia, mając serca napełnione niegodziwością świata, jak gąbka pełna otworów. Stąd mówi się dalej: *oni tedy włożywszy na hizop gąbkę pełną octu, podali do ust jego.*

Św. Beda: *Jezus więc, gdy przyjął ocet, rzekł: Wykonało się.* Można rozważyć, dlaczego mówi się: *gdy przyjął ocet,* skoro inny Ewangelista mówi (Mt 27): „Nie chciał pić". Łatwo to rozwiązać: ponieważ nie przyjął, aby się napić, lecz aby wypełnić to, co zostało zapisane.

Św. Augustyn: Następnie, ponieważ już nic nie pozostawało do zrobienia z tego, co wcześniej było jeszcze odwlekane, mówi się: *I skłoniwszy głowę, oddał ducha,* wypełniwszy wszystko, co miał uczynić, jako ten, który miał władzę oddania swojej duszy i wzięcia jej na nowo.

Św. Jan Chryzostom: Nie dlatego zaś oddał ducha, że skłonił głowę, lecz że skłonił głowę, bo oddał ducha. Przez to wszystko pokazuje Ewangelista, iż Chrystus jest Panem wszystkiego.

Teofilakt: Oddaje zaś Pan ducha Bogu Ojcu, pokazując, iż dusze świętych nie przebywają w grobach, lecz przechodzą w ręce Ojca wszystkich. Dusze grzeszników natomiast przechodzą do miejsca kary, czyli do piekła.

Św. Beda: *Żydzi tedy (ponieważ był to dzień Przygotowania), aby na szabat nie zostały ciała na krzyżu.* Dzień przygotowania, to znaczy piątek, ponieważ w tym dniu synowie Izraela przygotowywali sobie jedzenie na dwa dni. *Albowiem był wielki ów dzień szabatu,* mianowicie z racji paschalnej uroczystości.

Św. Augustyn: *poprosili Piłata, aby połamano im gołenie.* Nie

kości zostały zgładzone, lecz ci, którym dlatego połamano kości, aby wcześniej zmarli, i zostali zdjęci z krzyża, nie brukając swoją długą kaźnią dnia świątecznego.

Św. Jan Chryzostom: Zobacz zaś, jak mocna jest prawda: przez ich zajęcia wypełniają się proroctwa, stąd dodaje się: *Przyszli więc żołnierze, i pierwszemu połamali golenie i drugiemu, który był z nim ukrzyżowany. Lecz przyszedłszy do Jezusa, gdy ujrzeli, że już umarł, nie łamali goleni jego, ale jeden z żołnierzy włócznią otworzył bok jego*.

Teofilakt: Aby spełnić wolę żydów, przebili Chrystusa, odnosząc się z pogardą do Jego ciała. Lecz to stało się z korzyścią dla znaku. Cudowne bowiem było to, że krew wypłynęła z martwego ciała.

Św. Augustyn: Ewangelista użył dokładnego słowa. Nie mówi bowiem: Uderzył jego bok lub zranił, lecz *otworzył*, aby otworzyć bramę życia tam, skąd wypłynęły sakramenty Kościoła, bez których nie ma wejścia do życia, które jest prawdziwym życiem. Dlatego mówi się następnie: *a natychmiast wyszła krew i woda.* Krew ta została wylana za grzechy, woda zaś napełnia naczynie; służy bowiem do obmycia i picia. Zapowiadał to Noe, któremu nakazano umieścić z boku wejście do arki, do której weszły zwierzęta przed potopem, w których zapowiadany był Kościół. Dlatego także pierwsza kobieta została uczyniona z boku śpiącego mężczyzny. Tak przeto drugi Adam, skłaniając głowę na krzyżu, zasnął, aby tak ukształtowała się jego Oblubienica przez to, co wypłynęło z Jego boku.

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ tu biorą początek święte tajemnice, gdy zbliżasz się do budzącego lęk kielicha, to zbliżaj się tak, jakbyś miał pić z samego boku Chrystusa.

Teofilakt: Może jednak ktoś oszczerczo mówić, że jakaś moc życia pozostała w ciele i dlatego wypłynęła krew. Jednak wypływająca woda stanowi znak nie do odparcia.

Św. Jan Chryzostom: *Ten zaś, który.> widział, dał świadectwo, i prawdziwe jest świadectwo jego.* Jakby mówił: nie słyszałem tego od innych, lecz sam widziałem, będąc tam obecny.

Św. Augustyn: *A on wie, że prawdę mówi, abyście i wy wierzyli.* Wie bowiem ten, który widział, a który nie widział, wierzy jego świa-

dectwu. Dwa świadectwa z Pisma świętego podaje w odniesieniu do poszczególnych rzeczy, o których opowiada. Albowiem gdy powiedział: *Lecz przyszedłszy do Jezusa, gdy ujrzeli, żejuż umarł, nie łamali goleni* jego, dodaje: *Albowiem to się stało, aby się wypełniło Pismo: „Nie będziecie łamać kości jego”.* Zostało to nakazane tym, którym kazano złożyć baranka w ofierze paschalnej w starym Prawie, co było cieniem męki Pańskiej. Podobnie gdy powiedział: *ale jeden z żołnierzy włócznią otworzył bok jego,* to do tego odnosi się inne świadectwo, które podaje, mówiąc: *Iznowu inne Pismo mówi: „Zobaczą, kogo przebodli”,* w którym Chrystus zapowiada swe ukrzyżowanie.

Św. Hieronim: Świadectwo to wzięte jest z proroka Zachariasza.

Św. Jan Chryzostom: Józef oceniając, że skończył się gniew żydów na Chrystusa, z ufnością zbliża się, aby przygotować zwłoki do pogrzebu. Dlatego też mówi się: *Potem zaś poprosił Piłata Józef z Arymatei.*

Św. Beda: Z rozporządzenia boskiego stało się, że był bogaty, by mógł przystąpić do namiestnika i że był sprawiedliwy, by zasłużyć na wydanie ciała Chrystusa. Dlatego mówi się: *przeto że był uczniem Jezusowym, lecz tajemnym z bojaźni przed żydami, żeby mógł zdjąć ciało Jezusowe.*

Św. Jan Chryzostom: Nie z dwunastu Apostołów, lecz siedemdziesięciu uczniów, ponieważ żaden z Apostołów nie zbliżył się. (...) Lecz bardzo był znaczny i znany Piłatowi. Stąd też dostąpił łaski. To właśnie znaczy, co jest dodane: *I pozwolił Piłat.* I pochował Józef zwłoki, nie jak skazanego, ale jako kogoś wielkiego i budzącego podziw. Dlatego mówi się dalej: *Przyszedł więc, i zdjął ciało Jezusowe.*

Św. Augustyn: *Przybył też i Nikodem, który niegdyś przyszedł był w nocy do Jezusa, niosąc mieszaninę miny i aloesu około stu funtów.* Przyszedł bowiem Nikodem do Jezusa najpierw w nocy, co sam Jan opowiada we wcześniejszych częściach swej Ewangelii. Trzeba zatem tak to rozumieć, że nie wtedy tylko, lecz że po raz pierwszy przyszedł Nikodem. Przychodził zaś później, aby stać się przez słuchanie uczniem Chrystusa. Przynieśli ze sobą pachnidła, które najbardziej nadają się do zachowania ciała i nie pozwalają na jego szybki rozkład. (...) *Wzięli więc ciało Jezusowe, i obwiązali je*

z *wonnościami w prześcieradła, jak żydzi mają zwyczaj grzebać.* Upomina przez to Ewangelista, że tego rodzaju posługi okazywać należy zmarłym z każdej przyczyny. Był to zaś zwyczaj tego ludu, aby zwłoki zmarłych pokryte były wonnościami, aby dłużej zachowały się nierozłożone.

Św. Beda: Stąd pochodzi zwyczaj Kościoła, aby ciało Pańskie nie było konsekrowane na jedwabiu lub złotogłowiu, lecz na zwykłym obrusie.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ byli przynagleni krótkim czasem: była bowiem dziewiąta godzina, gdy umarł Chrystus, następnie poszli do Piłata i zdjęli ciało Chrystusa, nastał wieczór. Dlatego też złożyli Go w najbliższym grobie. Stąd mówi się następnie: *A na miejscu, gdzie został ukrzyżowany, był ogród, w ogrodzie zaś grób nowy, w którym jeszcze nikt nie był położony.* Stało się to także z ustanowienia bożego, aby nie sądzono, że nastąpiło zmartwychwstanie kogoś innego, kto leżałby razem z Chrystusem.

Św. Augustyn: Tak jak w łonie Dziewicy Maryi nikt przed Chrystusem ani nikt po Nim nie został poczęty, tak też i w tym grobowcu nikt przed Nim ani po Nim nie został złożony. (...) *Tam więc, ponieważ grób był blisko, z powodu żydowskiego dnia Przygotowania, położyli Jezusa.* Ewangelista chce podkreślić pośpiech pogrzebu, aby nie zapadł zmierzch, kiedy już z racji przygotowania nie wolno było żydom czynić czegoś takiego.

Ewangelia św. Mateusza, 28,1-7

W wieczór zaś szabatu, który świta na pierwszy dzień tygodnia, przyszła Maria Magdalena i druga Maria obejrzeć grób. A oto stało się wielkie trzęsienie ziemi; albowiem Anioł Pański zstąpił z nieba; i przystąpiwszy, odwalił kamień i usiadł na nim. Jego zaś wejrzenie było jak błyskawica, a odzienie jego jako śnieg. A z bojaźni przed nim przerazili się Stróże i stali się jakby umarli. Anioł zaś odpowiadając, rzekł niewiastom: Nie bójcie się wy, gdyż wiem, że szukacie Jezusa, który był ukrzyżowany. Nie ma go tu; albowiem powstał, jak powiedział. Chodźcie, a oglądajcie miejsce, gdzie był położony Pan. A prędko idąc, powiedzcie uczniom jego, że powstał; i oto uprzedza was do Galilei, tam go ujrzycie. Oto wam zapowiedziałem.

Św. Augustyn: *W wieczór zaś szabatu,* czyli w nocy, która następuje po dniu szabatu, co pokazują wyraźnie już same słowa. Mówi się bowiem: *który świta na pierwszy dzień tygodnia.*

Św. Hieronim: Mimo że Ewangelie wymieniają różne czasy przybycia niewiast, to nie jest to znakiem kłamstwa, lecz gorliwości w wypełnianiu powinności nawiedzenia grobu, skoro często przychodzą i odchodzą, nie chcąc opuszczać grobu Pańskiego na dłużej lub krócej.

Św. Beda: Od początku stworzenia świata aż dotąd, tak jest urządzony bieg czasu, iż dzień poprzedza noc, ponieważ człowiek, odpadłszy przez grzech od światła rajskiego, wpadł w ciemności tego świata. Słusznie zaś teraz dzień następuje po nocy, kiedy przez wiarę w zmartwychwstanie z ciemności grzechu i mroku śmierci przechodzimy, za łaską Chrystusa, do światła życia.

Sewerian: *przyszła Maria Magdalena i druga Maria obejrzeć grób.* Późno zaś kobieta śpieszy do przebaczenia, a szybko zmierzała do winy. Z raju wyniosła przewrotność, teraz zaś śpieszy za-

czerpnąć wiary z grobu. (...) Przychodzi zaś Maria do grobu, jakby do łona zmartwychwstania, aby ponownie Chrystus narodził się z grobu dla wiary, tak jak cieleśnie narodził się z łona, a Tego, którego na świat wydało nienaruszone dziewictwo, zamknięty grób wydał na życie wieczne.

Św. Hieronim: *A oto stało się wielkie trzęsienie ziemi.* Jeden Pan nasz, zarazem Syn Boży t człowieczy, pokazuje teraz wielkość boskiej natar>' i pokorę ludzkiej. Na tym miejscu ukrzyżowany został człowiek, złożony potem do grobu, a to, co dzieje się na zewnątrz, objawia Syna Bożego.

Św. Beda: Trzęsienie ziemi, gdy Pan powstawał z grobu, tak samo jak umierał na krzy żu, oznacza ziemskie serca poruszone przez wiarę w mękę i zmartwychwstanie do zbawczej pokuty.

Św. Hilary: *albowiem Anioł Pański zstąpił z nieba.* Jest znakiem miłosierdzia Boga Ojca, że gdy Syn powstawał z otchłani, posyła ku Jego służbie moce niebieskie. Także dlatego Anioł wskazuje zmartwychwstanie, aby to obwieszczenie dokonało się przez kogoś bliskiego woli Boga.

Św. Beda: Ponieważ Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, nigdy nie brakuje służby Aniołów w Jego ludzkich działaniach. Mówi się bowiem: *i przystąpiwszy, odwalił kamień.*

Remigiusz: Odwalenie kamienia oznacza otwarcie tajemnic Chrystusa, zasłoniętych przez literę Prawa. Prawo bowiem było wypisane w kamieniu, i dlatego przez kamień jest oznaczone.

Sewerian: Nie mówi zaś Ewangelista: Obrócił, lecz: *odwalił*, ponieważ kamień obrócony świadczył o śmierci, odwalony natomiast zaświadcza o zmartwychwstaniu. Zmienia się porządek rzeczy: grób pochłonął śmierć, nie zaś zmarłego. Dom śmierci stał się mieszkaniem życia, niczym nowe łono, przyjmuje martwych, a wydaje żywych. Mówi się z kolei: *i usiadł na nim.* Usiadł ten, który nie zna znużenia, jako nauczyciel wiaty, jako nauczyciel zmartwychwstania. Usiadł na kamieniu, aby powaga siedzącego była dla wierzących umocnieniem. Anioł kładzie na kamieniu podstawy wiary, tak jak Chrystus zbudował Kościół na skale. (...) *Jego zaś wejrzenie było jak błyskawica, a odzienie jego jako śnieg.* Jasność wejrzenia jest odróż-

ni ona od blasku odzienia, twarz jest porównana do błyskawicy, odzienie zaś do śniegu, ponieważ błyskawica pochodzi z nieba, śnieg z ziemi. Dlatego też Prorok mówi w Psalmie (148): „Chwalcie Pana z ziemi.., ogniu, gradzie, śniegu". W blasku zaś oblicza Anioła jest utrwalona jasność niebiańskiej natuiy, w odzieniu oznaczona łaska zjednoczenia z ludźmi. (...) Anioł zapowiada tu nasz wygląd, nasz kształt po zmartwychwstaniu, gdy człowiek będzie odziany jasnością ciała.

Św. Grzegorz Wielki: W błyskawicy jest strach obawy, w śniegu olśnienie jasnością. Bóg wszechmogący jest bowiem straszny dla grzeszników, olśniewający dla sprawiedliwych, słusznie zatem świadkiem Jego zmartwychwstania jest Anioł z jasnym obliczem i błyszczącym odzieniem, aby samym swoim widokiem przestraszyć bezbożnych, a pobożnych umocnić. Stąd też mówi się: *A z bojaźni przed rum przerazili się Stróże i stali się jakby umarli.*

Św. Hieronim: Anioł nie pociesza pilnujących żołnierzy, lecz kobiety, mówiąc: *Nie bójcie się* wv, jakby mówił: Niech ci się boją, którzy nie wierzą, wy zaś, ponieważ szukacie Jezusa ukrzyżowanego, usłyszcie, że zmartwychwstał, i dokonał tego, co zapowiadał. Dlatego mówi: *gdyż wiem, że szukacie Jezusa, który był ukrzyżowany.*

Hraban Maur: *Nie ma go tu.* Nie ma go cieleśnie, bo zawsze pozostaje obecny swym majestatem.

Św. Jan Chry zostom: *albowiem powstał, jak powiedział.* Jakby mówił: Jeśli mi nie wierzycie, wspomnijcie na Jego słowa. Jest też i inny dowód, w słowach: *Chodźcie, a oglądajcie miejsce, gdzie był położony Pan.*

Sewerian: Anioł wymienia imię, mówi o krzyżu, wspomina o męce, lecz zaraz wyznaje zmartwychwstanie, wyznaje Pana. (...) Mówi o ukrzyżowanym i pokazuje miejsce, w którym został złożony, aby wierzono, iż ten sam, nie inny, powstał z martwych. *(…) A prędko idąc, powiedzcie uczniom jego, że powstał.* Jakby mówił: Powróć do męża, już uleczona kobieto, i skłoń do wiary, jak niegdyś skłoniłaś do upadku.

Św. Jan Chryzostom: *i oto uprzedza was do Galilei, tam go ujrzycie. Oto wam zapowiedziałem.* Mówi to, wydobywając ich z niebezpieczeństw, aby lęk nie przytłumił wiary.

Św. Beda: Słusznie zaś Pan będzie widziany przez uczniów w Galilei, skoro już przeszedł ze śmierci do życia, ze zniszczenia do stanu niezniszczalności. Galilea bowiem jest tłumaczona jako „wędrowanie”. Szczęśliwe niewiasty, które zasłużyły na obwieszczenie światu tryumfu zmartwychwstania, szczęśliwsze dusze w dniu sądu, które zasłużą na wejście do radości zmartwychwstania.

Ewangelia św. Marka, 16,1-7

W owym czasie: Maria Magdalena i Maria Jakubowa i Salome nakupiły wonnych olejków, aby przyszedłszy namaścić Jezusa. A bardzo rano pierwszego dnia tygodnia przyszły do grobu, gdy już wzeszło słońce. I mówiły między sobą: Kto nam odwali kamień od drzwi grobowych? A spojrzawszy, zobaczyły odwalony kamień; albowiem był bardzo wielki. I wszedłszy do grobu, ujrzały młodzieńca siedzącego po prawej stronie, ubranego w szatę białą, i zdumiały się. A on im mówi: Nie lękajcie się; Jezusa szukacie Nazareńskiego, ukrzyżowanego? Wstał, nie ma go tu, oto miejsce, gdzie go położono. Ale idźcie, powiedzcie uczniom jego i Piotrowi, że was uprzedza do Galilei, tam go zobaczycie, jak wam powiedział.

Glosa: *Maria Magdalena i Maria Jakubowa i Salome nakupiły wonnych olejków, aby przyszedłszy namaścić Jezusa.* Pobożne niewiasty po pogrzebie Pana (...) przygotowały olejki. (...) Zaraz po szabacie, to jest po zachodzie słońca, pośpieszyły kupić olejki, aby przyjść rano namaścić ciało Jezusa. (...) Dlatego mówi się: *A bardzo rano pierwszego dnia tygodnia przyszły do grobu, gdy już wzeszło słońce.*

Teofilakt: Nie poznały bowiem wielkości ani godności boskości Chrystusa. Przyszły bowiem zgodnie z obyczajem żydów namaścić ciało Chrystusa, aby pozostało wonne i nie rozłożyło się. Olejki bowiem mają moc pochłaniania wilgoci, i dlatego zachowują ciało nienaruszone.

Św. Beda: To, że niewiasty przyszły bardzo rano, ujawnia ich gorącą miłość. W sensie mistycznym jest zaś dla nas przykładem, abyśmy z rozpromienionym obliczem, porzuciwszy wady ciemności, usiłowali ofiarować Panu woń dobrych czynów i słodycz modlitwy.

Sewerian: *I mówiły między sobą: Kto nam odwali kamień od*

drzwi grobowych ? Zakryte było wasze serce, zamknięte oczy i dlatego nie ujrzałyście od razu chwały otwartego grobu. Mówi się bowiem: *A spojrzawszy, zobaczyły odwalony kamień.*

Św. Beda: To odwalenie kamienia w znaczeniu mistycznym oznacza otwarcie tajemnic Chrystusa, które były zakryte przez zasłonę litery Prawa. Prawo bowiem było wyryte w kamieniu.

Sewerian: *albowiem był bardzo wielki.* Bardziej z racji roli niż kształtu, ponieważ zasłużył, aby zamknąć ciało Stworzyciela świata.

Św. Grzegorz Wielki: Niewiasty ujrzały Anioła, gdy przyszły z olejkami. Te bowiem umysły widzą niebieskich mieszkańców, które cnotami kierują się ku świętym pragnieniom. Dlatego mówi się: *I wszedłszy do grobu, ujrzały młodzieńca siedzącego po prawej stronie, ubranego w szatę białą, i zdumiały się.*

Teofilakt: Nie dziw się, że Ewangelista Mateusz mówi, iż Anioł siedział na kamieniu, Ewangelista Marek zaś, że kobiety weszły do środka i ujrzały siedzącego młodzieńca. Albowiem widząc go najpierw na kamieniu, potem ujrzały go w środku.

Sewerian: Niewiasty wchodzą do grobu, aby pogrzebane razem z Chry stusem, razem z Nim też powstać z grobu. Widzą młodzieńca, aby ujrzały nasz stan po zmartwychwstaniu. Nie zna bowiem zmartwychwstanie stanu starości.

Św. Grzegorz Wielki: Cóż bowiem oznacza lewa ręka, jeśli nie życie teraźniejsze, prawa ręka zaś życie wieczne? Ponieważ zaś Zbawiciel nasz przeszedł przez skażenie teraźniejszego życia, to słusznie Anioł, który ogłasza Jego wieczne życie, zasiada po prawej stronie.

Sewerian: Widzą Anioła odzianego w białą szatę (...), zgodnie ze słowami psalmu (103): „Przyodziałeś się światłością jakby szatą" i słowami Ewangelii (Mt 13): „Wtedy sprawiedliwi świecić będą jako słońce".

Św. Grzegorz Wielki: *A on im mówi: Nie lękajcie się.* Jakby mówił: Niech lękają się ci, którzy nie witają z miłością mieszkańców nieba, niech boją się ci, którzy nie mają nadziei na osiągnięcie ich towarzystwa, z racji przygniecenia cielesnymi pragnieniami. (...) Posłucha jmy tego, co Anioł dodaje: *Jezusa szukacie Nazareńskiego,*

ukrzyżowanego? Imię Jezus oznacza „zbawienie”. (...) Dodaje też, o którego Jezusa mu chodzi, mianowicie: *Nazareńskiego,* a ponadto: *ukrzyżowanego.* (...) *Wstał, nie ma go tu,* z racji ciała, nigdy bowiem nie brakuje obecności Jego majestatu.

Teofilakt: I jakby mówił: Chcecie upewnić się o Jego zmartwychwstaniu? Dlatego dodaje: *oto miejsce, gdzie go położono.* Z tego też powodu odwalił kamień, aby ukazać im miejsce

Św. Hieronim: *Ale idźcie, powiedzcie uczniom jego i Piotrowi. że was uprzedza do Galilei.* Kobietom nakazuje, aby powiedziały Apostołom, ponieważ przez kobietę została ogłoszona śmierć, przez kobietę też jest ogłoszone zmartwychwstałe życie. Mówi zaś szczególnie: *i Piotrowi,* ponieważ ocenił siebie jako niegodnego bycia uczniem, skoro trzy razy zaparł się Chrystusa.

Św. Grzegorz Wielki: Galilea zaś jest tłumaczona jako „wędrówka”. Zbawiciel nasz przeszedł od męki do zmartwychwstania, ze śmierci do życia. My ujrzymy chwałę Jego zmartwychwstania, jeśli będziemy zmierzać od wad ku cnotom. Chrystus zatem zostaje ogłoszony w grobie, ukazany w wędrówce, ponieważ Ten, który jest rozpoznany w śmierci ciała, będzie widziany dzięki wędrówce.

Św. Augustyn: Oznacza to także, że łaska Chrystusa została przeniesiona z żydów na pogan, którzy nigdy nie przyjęliby tego, co ogłasza im Apostołowie, gdyby Pan nie przygotował im drogi w ich sercach. To właśnie znaczy: *że was uprzedza do Galilei, tam go zobaczycie, jak wam powiedział*, to znacz)' znajdziecie tam Jego członki.

Ewangelia św. Łukasza, 24,13-35

W owym czasie: Dwaj uczniowie Jezusa tego samego dnia szli do miasteczka, które było o sześćdziesiąt stadiów od Jeruzalem, zwanego Emaus. A mówili oni między sobą o tym wszystkim, co się było wydarzyło. Istało się, gdy rozmawiali, i rozprawiali ze sobą, sam Jezus, przybliżywszy się, szedł z nimi. Oczy zaś ich były zamroczone, aby go nie poznali. I rzekł do nich: Cóż to są za rozmowy, które idąc prowadzicie między sobą, i jesteście smutni? A odpowiadając jeden, któremu na imię Kleofas, rzekł mu: Ty sam gościem jesteś w Jeruzalem, a nie wiesz, co się w nim działo tymi dniami? A on im rzekł: Co? Ipowiedzieli: O Jezusie Nazareńskim, który był mężem prorokiem potężnym w uczynku i mowie przed Bogiem i wszystkim ludem; a jak go przedniejsi kapłani i przełożeni nasi wydali, aby był skazany na śmierć, i ukrzyżowali go. My zaś spodziewaliśmy się, że on mial odkupić Izraela; a teraz po tym wszystkim dzisiaj trzeci dzień jest, jak to się stało. Ale i niektóre z naszych niewiast przestraszyły nas, które przed dniem były u grobu; a nie znalazłszy ciała jego, przyszły, powiadając, że i zjawienie aniołów widziały, którzy mówią, że on żyje. I poszli niektórzy z naszych do grobu, i tak znaleźli, jak niewiasty mówiły; ale jego samego nie znaleźli. A on rzekł do nich: O głupi, a leniwego serca do wierzenia temu wszystkiemu, co powiedzieli prorocy! Czyż nie było potrzeba, żeby to cierpiał Chrystus, i tak wszedł do chwały swojej? A poczynając od Mojżesza i wszystkich proroków, wykładał im, co we wszystkich pismach o nim było. Iprzybliżyli się do miasteczka, do którego szli; a on okazywał, jakby miał iść dalej. Iprzymusili go, mówiąc: Zostań z nami, bo się ma ku wieczorowi, i dzień się już nachylił. I wszedł z nimi. I stało się, gdy siedział z nimi u stołu, wziął chleb, i błogosławił, i łamał, i podawał im. I otwarły im się oczy, i poznali go, a on zniknął z ich oczu. I mówili między sobą: Czyż serce nasze nie pałało w nas, gdy mówił w drodze,

i Pisma nam wykładał? A wstawszy tejże godziny, wrócili się do Jeruzalem i znaleźli zgromadzonych jedenastu i tych którzy z nimi byli, mówiących: Że wstał Pan prawdziwie, i ukazał się Szymonowi. A oni opowiadali, co się działo w drodze, i jak go poznali przy łamaniu chleba.

Glosa: Po ogłoszeniu zmartwychwstania Chrystusa kobietom przez anioła, następuje ponadto ogłoszenie zmartwychwstania uczniom przez samego Chrystusa. Dlatego mówi się: *Dwaj uczniowie Jezusa tego samego dnia szli do miasteczka.*

Św. Augustyn: Następnie Ewangelista opisuje to miasteczko, mówiąc: *które było o sześćdziesiąt stadiów od Jeruzalem, zwanego Emaus.*

Św. Beda: Stadium zaś, którym Grecy odmierzają długość dróg, jest ósmą częścią mili. Dlatego też sześćdziesiąt stadiów, to siedem tysięcy pięćset kroków.

Teofilakt: Uczniowie owi rozmawiali ze sobą o tym, co się wydarzyło, nie tyle wierząc w to, co raczej zdumiewając się. Stąd mówi się: *A mówili oni między sobą o tym wszystkim, co się było wydarzyło.*

Św. Beda: Gdy tak rozmawiali, przybliżył się do nich Pan, aby wzbudzić w ich umysłach wiarę w zmartwychwstanie, i wypełnić to, co wcześniej obiecał, że „gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tam ja jestem w pośrodku nich" (Mt 18). Dlatego mówi się: *I stało się, gdy rozmawiali, i rozprawiali ze sobą, sam Jezus, przybliżywszy się, szedł z nimi.*

Teofilakt: *Oczy zaś ich były zamroczone, aby go nie poznali*, aby mianowicie ujawnili swoje wszystkie wątpliwości, a odsłoniwszy rany, zostali uleczeni. Aby też poznali, że chociaż ciało Chrystusa doznało męki, to On zmartwychwstał, a ciało jest teraz takie, że nie wszyscy mogąje zobaczyć, lecz tylko ci, którym On zechce pokazać.

Św. Grzegorz Wielki: Gdy o Nim mówili, ujawnia swą obecność, lecz skoro wątpią, to ukrywa przed nimi swą postać. Słowami tylko ją wskazuje, i dlatego mówi się: *I rzekł do nich: Cóż to są za rozmowy, które idąc prowadzicie między sobą i jesteście smutni?*

Grek: Rozważali między sobą, jakby już nie oczekując Chrystusa

żywego, lecz zbolali, jakby utraciwszy na zawsze Zbawiciela. Dlatego mówi się: *A odpowiadając jeden, któremu na imię Kleofas, rzekł mu: Ty sam gościem jesteś w Jeruzalem, a nie wiesz, co się w nim działo tymi dniami?*

Św. Beda: Uczeń ów mówi tak, ponieważ sądził, że jest gościem Ten, którego oblicza nie rozpoznawał. Prawdziwie był On gościem, ponieważ wielce się różnił od ich natury, uzyskawszy chwałę zmartwychwstania. Podobnie pozostawał im obcy z racji wiary, skoro nie uznali zmartwychwstania. Lecz oto zapytuje ich Pan: *A on im rzekł: Co?* i otrzymuje odpowiedź: *Ipowiedzieli: O Jezusie Nazareńskim, który był mężem prorokiem potężnym w uczynku i mowie.* Wyznają Go jako proroka, lecz nie jako Syna Bożego, jeszcze bowiem nie wierząc doskonale lub też bojąc się wpaść w ręce żydów, ponieważ nie wiedzieli jeszcze, kim On jest.

Teofilakt: *przed Bogiem i wszystkim ludem.* Najpierw bowiem trzeba podobać się Bogu, a potem troszczyć się, o ile to możliwe, o dobrą opinię u ludzi, abyśmy stawiając na pierwszym miejscu cześć Boga, żyli bez zgorszenia wielu.

Grek: Następnie zostaje wymieniona przyczyna smutku — wydanie i męka Chrystusa, skoro się mówi: *a jak go przedniejsi kapłani i przełożeni nasi wydali, aby był skazany na śmierć, i ukrzyżowali go.* Dodany jest także głos zrozpaczonych, gdy mówi się: *My zaś spodziewaliśmy się, że on miał odkupić Izraela.*

Teofilakt: Oczekiwali bowiem, że Chrystus wyzwroli i uwolni lud żydowski od zła i niewoli rzymskiej. Sądzili też, że będzie ziemskim królem, który będzie mógł uniknąć wyroku śmierci na siebie wydanego. (...) Wydaje się zaś, że owi uczniowie nie byli zupełnymi niedowiarkami, z racji tego, co dodano: *a teraz po tym wszystkim dzisiaj trzeci dzień jest, jak to się stało,* co zdaje się odnosić do tego, co Pan mówił do nich, iż po trzech dniach zmartwychwstanie.

Grek: Wspominają też wieść o zmartwychwstaniu szerzoną przez kobiety: *Ale i niektóre z naszych niewiast przestraszyły nas, które przed dniem były u grobu; a nie znalazłszy ciała jego, przyszły, powiadając, że i zjawienie aniołów widziały, którzy mówią, że on żyje.* Mówią o tym, ale niejako wierzący, i dlatego też określają sie-

bie jako przestraszonych, to znaczy zdumionych. (...) Podobnie oceniają świadectwo Piotra, który mówi, że nie widział Pana, lecz wnioskuje o Jego zmartwychwstaniu z tego, że Jego ciało nie spoczywa w grobie. Dlatego mówi się: *Iposzli niektórzy z naszych do grobu, i tak znaleźli, jak niewiasty mówiły; ale jego samego nie znaleźli.*

Teofilakt: Ponieważ uczniowie ci pozostawali w wątpliwościach, to Pan ich gani. Dlatego mówi się: *A on rzekł do nich: Ogłupi.* Mówili bowiem prawie to samo, co stojący przy krzyżu: „Innych wybawiał, niechże sam siebie wybawi". *A leniwego serca do wierzenia temu wszystkiemu, co powiedzieli prorocy!* Wypada bowiem wierzyć temu, co mówili Prorocy (...), gdy na przykład, ktoś wierzy, że prorocy mówią o krzyżu Chrystusa, jak to jest w psalmie 21: „Przebodli ręce moje i nogi moje", a nie wierzy, że mówią o zmartwychwstaniu, jak mówi się na przykład w psalmie 15: „Ani nie dasz świętemu twemu oglądać skażenia". Należy bowiem we wszystkim wierzyć prorokom, zarówno temu, co mówią o chwale Chrystusa, jak i o Jego poniżeniu, ponieważ przez mękę spowodowaną przez złych Chrystus wszedł do chwały i dlatego mówi się: *Czyż nie było potrzeba, żeby to cierpiał Chystus, i tak wszedł do chwały swojej*?, to znaczy ze względu na człowieczeństwo.

Św. Jan Chryzostom: I dlatego Pan ukazuje następnie, że stało się nie przez przypadek, lecz z zamiaru Boga. Dlatego mówi się dalej: *A poczynając od Mojżesza i wszystkich proroków, wykładał im, co we wszystkich pismach o nim było.* Jakby mówił w ten sposób: Chociaż jesteście twardzi, to ja was uczynię lotnymi, wyjaśniając wam tajemnice Pisma świętego.

Grek: Ponieważ zaś wspominał Ewangelista: *Oczy zaś ich były zamroczone, aby go nie poznali,* aż do chwili, gdy mowa Pana pobudzi ich umysły do wiaiy, to następnie wiąże Chiystus swój wygląd z tym, co słyszą. Dlatego mówi się: *Iprzybliżyli się do miasteczka, do którego szli; a on okazywał, jakby miał iść dalej.*

Sw. Grzegorz Wielki: Skoro bowiem w ich sercach pozostawał gościem co do wiary, udaje Chrystus, że chce iść dalej (...). Niczego dwuznacznego sama prawda nie czyni. Takim jawi im się w ciele, jakim był w ich umysłach. Lecz że nie mogą być obcy miłości ci, z któ-

rymi idzie Miłość, to zapraszają Chrystusa jako gościa w gościnę. Dlatego mówi się: *I przymusili go,* z czego mamy przykład, że nie tylko trzeba zapraszać, lecz niekiedy i przymuszać gości.

Glosa: Nie tylko przymuszają Go zewnętrznie, lecz także przekonują słowami. Mówi się bowiem: *Zostań z nami, bo się ma ku wieczorowi, i dzień się już nachylił.*

Św. Grzegorz Wielki: Oto zaś przez członki swoje Chrystus jest przyjmowany, oczekując tego od nich. Mówi się bowiem: *I wszedł z nimi.* Szykują stół, przynoszą jedzenie i Boga, którego nie poznali przez wyjaśnienie Pisma świętego, rozpoznają przy łamaniu chleba. Mówi się bowiem: *I stało się, gdy siedział z nimi u stołu, wziął chleb, i błogosławił, i łamał, i podawał im. I otwarły im się oczy, i poznali go.*

Teofilakt: Lecz i na coś innego jeszcze zwraca uwagę. Przyjmującym święty chleb otwierają się oczy, aby rozpoznali Chrystusa. Wielką bowiem i niewypowiedzianą moc ma ciało Pańskie.

Św. Grzegorz Wielki: Oto Pan nie jest rozpoznany, gdy mówi, i zechciał być rozpoznany, gdy budzi zachwyt, skoro mówi się: *a on zniknął z ich oczu.*

Teofilakt: Nie miał Chrystus wówczas takiego ciała, aby musiał dłużej z nimi przebywać, a przez to wywołać w nich większy zapał. Mówi się bowiem: *I mówili między sobą: Czyż serce nasze nie pałało w nas, gdy mówił w drodze, i Pisma nam wykładał?* (...) Dlatego też rozradowani, aby nie czekać dłużej, zaraz wrócili do Jerozolimy: *A wstawszy tejże godziny, wrócili się do Jeruzalem.*

Św. Augustyn: Już bowiem rozeszła się wieść, iż Jezus zmartwychwstał. (...) Ci dwaj uczniowie zastali w Jerozolimie innych mówiących o tym: *i znaleźli zgromadzonych jedenastu i tych, którzy z nimi byli, mówiących: Że wstał Pan prawdziwie, i ukazał się Szymonowi. A oni opowiadali, co się działo w drodze, i jak go poznali przy łamaniu chleba.*

WTOREK W OKTAWIE WIELKIEJNOCY

Ewangelia św. Łukasza, 24, 36-47

W owym czasie: Stanął Jezus w pośrodku uczniów swoich, i rzecze im: Pokój wam! Jam jest, nie bójcie się. A strwożeni i przestraszeni mniemali, że ducha widzą. I rzekł im: Czemu jesteście zmieszani, a myśli wstępują do serc waszych? Oglądajcie ręce moje i nogi, że ja ten sam jestem; dotykajcie się, i przypatrujcie: bo duch nie ma ciała ani kości, jako widzicie, że ja mam. A to rzekłszy ukazał im ręce i nogi. Gdy zaś oni jeszcze nie wierzyli, i dziwili się z radości, rzekł: Macie tu co do jedzenia? A oni mu podali część ryby pieczonej i plaster miodu. Igdy zjadł wobec nich, wziąwszy ostatki, dał im. I rzekł do nich: Te są słowa, które mówiłem do was, będąc jeszcze z wami, że musiało wypełnić się wszystko, co napisane jest o mnie w Zakonie Mojżeszowym i w Prorokach i w Psalmach. Wtedy otworzył im umysły, żeby rozumieli Pisma, i rzekł im: Ze tak jest napisane, i tak było potrzeba, żeby Chrystus cierpiał, i wstał z martwych dnia trzeciego; i żeby przepowiadana była w imię jego pokuta i odpuszczenie grzechów po wszystkich narodach.

Św. Cyryl: Z powodu wieści o zmartwychwstaniu, szerzonej przez Apostołów, i pragnieniu zobaczenia Go, przychodzi upragniony Chrystus do uczniów i ukazuje się oczekującym i szukającym Go. (...) Dlatego mówi się: *Stanął Jezus w pośrodku uczniów swoich.*

Teofilakt: Najpierw więc Pan staje wśród uczniów, słowami 0 pokoju gasi ich niepokój, pokazując, że Ten sam jest ich nauczycielem, który pociesza ich tym słowem, i który ich umacniał, gdy posyłał na głoszenie nauki. Dlatego mówi się: *i rzecze im: Pokój wam! Jam jest, nie bójcie się.*

Św. Cyryl: Pokój jest i rzeczą i nazwą drogą, przez który i Boga przyjmujemy, zgodnie ze słowami Listu do Filipian (4): „Pokój Boży” 1sam pokój jest cechą Boga, zgodnie ze słowami 2 Listu do Koryn-

tian (13): „Bóg pokoju”, a ponadto sam jest Bogiem, według słów Listu do Efezjan (2): „On bowiem jest pokojem naszym”.

Św. Beda: Uczniowie poznali, że Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, gdy przebywali z Nim tyle czasu. Lecz po Jego śmierci nie wierzyli, że trzeciego dnia mogło zmartwychwstać prawdziwe ciało z grobu. Sądzili zatem, że widzą ducha, którego Chrystus oddał podczas męki. Dlatego mówi się: *A strwożeni i przestraszeni mniemali, że ducha widzą.*

Teofilakt: Ponieważ przez słowo pokoju nie został usunięty lęk z ich umysłów, to w inny sposób okazuje Chrystus, że jest Synem Bożym, który zna tajemnice umysłów. Mówi się dlatego: *I rzekł im: Czemu jesteście zmieszani, a myśli wstępują do serc waszych*?

Św. Beda: Jakie to myśli, jeśli nie przewrotne i błędne? Utraciłby Chrystus owoce męki, gdyby nie prawda o zmartwychwstaniu. Niczym dobry rolnik mógłby powiedzieć: To, co zasadziłem, odnajduję, to znaczy wiarę, która zstępuje do serc, ponieważ z góry pochodzi. Myśli zaś te nie pochodzą z góry, lecz wstępują do serca, tak jak chwasty.

Św. Cyryl: To zaś jest najjaśniejszy znak, że nie jest innym Ten, którego widzą, od tego, którego widzieli na drzewie krzyża i złożonego *w* grobie, a który nie ukry wał niczego, co jest w ludziach. (...) Pan, potwierdzając, że pokonana została śmierć, i że natura ludzka w Chrystusie wolna jest od zniszczenia, najpierw ukazuje ręce i nogi, i ślady po gwoździach. Stąd jest dodane. *Oglądajcie ręce moje i nogi, że ja ten sam jestem.*

Teofilakt: Ale Chrystus dodaje i coś innego jeszcze, mianowicie dotknięcie rąk i nóg, gdy mówi: *dotykajcie się, i przypatrujcie: bo duch nie ma ciała ani kości, jako widzicie, że ja mam.* Jakby mówił: Wy uważacie, że jestem duchem, to znaczy zjawą, jaką ogląda się przy grobow cach wielu zmarłych. Lecz wiedzcie, że duch nie ma ani ciała, ani kości. Ja zaś mam i jedno, i drugie.

Św'. Ambroży: Pan powiedział to dlatego, aby ukazać naszą postać przy zmartwychwstaniu. To, co się dotyka bowiem, jest ciałem. (...) Nie przez bezcielesną naturę, lecz dzięki cechom zmartwychwstałego ciała, Chrystus przechodził do zamkniętych pomieszczeń.

Św. Beda: *A to rzekłszy ukazał im ręce i nogi*, które mianowicie jaśniały śladami gwoździ. (...) Chrystus pokonał śmierć, ale nie chciał usunąć jej śladów. Najpierw po to, aby umocnić w uczniach wiarę w swe zmartwychwstanie. Następnie, aby prosząc Ojca za nami, zawsze ukazywać, jaki rodzaj śmierci poniósł dla ludzi. Po trzecie, aby odkupionych przez swoją śmierć utwierdzić znakami tej śmierci. I wreszcie, aby na sadzie pokazać, jak słusznie zostali skazani potępieni.

Św. Cyryl: Pokazał Pan uczniom ręce i nogi, aby ich upewnić, że ciało poddane męce, zmartwychwstało. By wzmocnić to, Chrystus prosi o coś do jedzenia. Dlatego mówi się: *Gdy zaś oni jeszcze nie wierzyłi, i dziwili się z radości, rzekł: Macie tu co do jedzenia*?

Św. Grzegorz z Nyssy: Zgodnie z Prawem Pascha była spożywana z gorzkimi ziołami, ponieważ aż dotąd pozostawała gorycz. Po zmartwychwstaniu natomiast pokarm jest posłodzony miodem. Stąd mówi się: *A oni mu podałi część ryby pieczonej i plaster miodu.*

Św. Beda: Aby umocnić w uczniach wiarę w prawdziwość zmartwychwstania, nie tylko Chrystus jest dotykany przez nich, lecz także zechciał spożywać z nimi posiłek. Dlatego mówi się: *I gdy zjadł wobec nich, wziąwszy ostatki, dał im* (...). W sensie mistycznym pieczona ryba, spożywana przez Chrystusa, oznacza Chrystusa cierpiącego. Zechciał bowiem skryć się w wodach rodzaju ludzkiego, pozwolił chwycić się w zasadzkę naszej śmierci. Jakby przypalony został cierpieniem w czasie męki. Stał się słodkim miodem dla nas w zmartwychwstaniu. (...) Po tym, jak był widziany, dotykany i jadł, aby nie zdawało się, iż pomija jakiś zmysł ludzki, kieruje się ku Pismu świętemu. Dlatego mówi się: *I rzekł do nich: Te są słowa, które mówiłem do was, będąc jeszcze z wami,* to znaczy, gdy przebywałem wśród was w ciele śmiertelnym, w jakim i wy jeszcze jesteście. Teraz zmartwychwstał w tym samym ciele, lecz nie przysługuje Mu już śmiertelność. Dodaje zatem: *że musiało wypełnić się wszystko, co napisane jest o mnie w Zakonie Mojżeszowymi i w Prorokach i w Psalmach.* (...) Następnie wyjaśnia im znaczenie, aby rozumieli, co *czytają.* Dlatego mówi się: *Wtedy otworzył im umysły, zety rozumieli Pisma.*

Teofilakt: poucza ich także słowami. Mówi się bowiem: *i rzekł im: Że tak jest napisane, i tak było potrzeba, żeby Chrystus cierpiał*, mianowicie przez drzewo krzyża.

Św. Beda: Utraciłby Chrystus owoc męki, gdyby nie było zmartwychwstania. Dlatego jest dodane: *i wstał z martwych dnia trzeciego.* Po podkreśleniu prawdziwości swego ciała, podkreśla z kolei jedność Kościoła, gdy dodaje: *i żeby przepowiadana była w imię jego pokuta i odpuszczenie grzechów po wszystkich narodach.*

Euzebiusz: Mówi się przecież w psalmie 2: „Żądaj ode mnie, a dam ci narody w twe dziedzictwo". (...) Najpierw należy głosić pokutę, a następnie odpuszczenie grzechów wszystkim narodom.

Teofilakt: Ale jak trzeba rozumieć, że chrzest jest udzielany w imię samego Chrystusa, skoro gdzie indziej nakazał On, aby był on dokonywany w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego? Odpowiemy najpierw, że chrzest nie dokonuje się w imię samego tylko Chrystusa, lecz ktoś jest ochrzczony chrztem Chrystusa, to znaczy duchowo, nie zaś tak jak żydzi czy Jan Chrzciciel czynili dla samej pokuty. Chrzest Chrystusa daje udział w Duchu Świętym, tak jak i Chrystus ochrzczony w Jordanie ukazuje Ducha Świętego pod postacią gołębicy. Chrzest udzielany w imię Chrystusa to chrzest w Jego śmierci. Jak On sam po trzech dniach zmartwychwstał, tak też i my trzy razy jesteśmy w wodzie zanurzani, otrzymując przez to ducha niezniszczalności. Samo imię Chrystusa zawiera w sobie i Ojca jako namaszczającego, Ducha Świętego jako namaszczenie, i Syna jako namaszczonego, ze względu na ludzką naturę.

ŚRODA W OKTAWIE WIELKIEJNOCY

Ewangelia św. Jana, 21,1-14

W owym czasie: Ukazał się znów Jezus uczniom nad Morzem Tyberiadzkim. A ukazał się tak: byli razem Szymon Piotr i Tomasz, zwany Didymus, i Natanael, który był od Kany Galilejskiej, i synowie Zebedeusza i inni dwaj z uczniów jego. Rzecze im Szymon Piotr: Idę ryby łowić. Mówią mu: Idziemy i my z tobą. I wyszli, i wsiedli w łódź, ale tej nocy nic nie ułowili. A gdy było rano, stanął Jezus na brzegu; uczniowie jednak nie poznali, że to jest Jezus. Rzekł im więc Jezus: Dzieci, a macie co do jedzenia? Odpowiedzieli mu: Nie. Mówi im: Zapuśćcie sieć po prawej stronie łodzi, a znajdziecie. Zapuścili więc, ijuż nie mogli jej uciągnąć dla mnóstwa ryb. Rzekł tedy Piotrowi ten uczeń, którego miłował Jezus: Pan jest. Szymon Piotr usłyszawszy, że Pan jest, narzucił na się suknię (albowiem był rozebrany), i rzucił się w morze. Inni zaś uczniowie przypłynęli w łodzi (bo niedaleko byli od ziemi, ale na jakie dwieście łokci), ciągnąc sieć z rybami. Gdy więc wyszli na ziemię, ujrzeli węgle nałożone, i rybę na nie włożoną, i chleb. Mówi im Jezus: Przynieście z ryb, któreście teraz ułowili. Poszedł Szymon Piotr, i wyciągnął na ziemię sieć napełnioną wielkimi rybami, stu pięćdziesięciu trzema. A choć tak wiele ich było, nie porwała się sieć. Mówi im Jezus: Pójdźcie, śniadajcie! A nikt z siedzących nie śmiał go zapytać: Kto ty jesteś? Wiedzieli bowiem, że Pan jest. I zbliża się Jezus, i bierze chleb, i daje im, a podobnie i rybę. To już trzeci raz ukazał się Jezus uczniom swoim, powstawszy z martwych.

Św. Jan Chryzostom: *Ukazał się znów Jezus uczniom nad Morzem Tyberiadzkim.* Mówi się *znów,* ponieważ nie przebywał z nimi stale, jak wcześniej. Mówi się też: *Ukazał się,* ponieważ nie widziano, skąd zstępował, gdyż ciało Jego nie podlegało już zniszczeniu. Wymienia też Ewangelista miejsce, pokazując przez to, że Pan uwolnił ich od

wielu lęków, aby zmierzali do Niego długą drogą, nie pozostawali zaś zamknięci w domu. (...) Ponieważ Pan nie przybywał ciągle z nimi, ani też Duch Święty nie był jeszcze dany, ani nic nie zostało im udzielone, nie mieli też nic do robienia, to zajęli się łowieniem ryb. Dlatego mówi się: *A ukazał się tak: byli razem Szymon Piotr i Tomasz, zwany Didymus, i Natanael, który był od Kany Galilejskiej,* przywołany przez Filipa *i synowie Zebedeusza*, mianowicie Jakub i Jan *i inni dwaj z uczniów jego. Rzecze im Szymon Piotr: Idę łyby łowić.*

Św. Grzegorz Wielki: Warto zastanowić się, czemu Piotr, który był rybakiem przed swoim powołaniem, potem wraca do łowienia ryb, skoro Prawda mówi (Łk 9): „Żaden, który rękę swą przyłożył do pługa, a ogląda się wstecz, nie jest zdatny do królestwa Bożego".

Św. Augustyn: Trzeba zatem odpowiedzieć, że nie było Apostołom zabronione szukać środków do życia dzięki dozwolonym zajęciom, jeśli nie mieli innych źródeł utrzymania.

Św. Grzegorz Wielki: Zajęcie, które nie było grzeszne przed powołaniem, także nie było obciążone winą po powołaniu, dlatego też i Piotr mógł wrócić do łowienia ryb.

Św. Jan Chryzostom: Inni zaś uczniowie poszli za Piotrem. Dlatego mówi się: *Mówią mu: Idziemy i my z tobą. I wyszli, i wsiedli w łódź.*

Św. Grzegorz Wielki: Połów stał się dla uczniów wielkim utrudzeniem, gdy zaś nadszedł Chrystus, stał się z kolei wzniosłością, godną podziwu. Mówi się bowiem: *ale tej nocy nic nie ułowili.*

Św. Jan Chryzostom: Przy trudzących się i zasmuconych uczniach pojawia się Jezus. Mówi się bowiem: *A gdy było rano, stanął Jezus na brzegu; uczniowie jednak nie poznali, że to jest Jezus.* Nie ukazuje im się od razu, lecz chce przez mow'ę doprowadzić ich do poznania. Przemawia do nich najpierw na sposób bardziej ludzki: *Rzekł im więc Jezus: Dzieci, a macie co do jedzenia?* Mówi tak, jakby chciał coś od nich kupić. Daje im z kolei znak, aby Go rozpoznali. Mówi się bowiem: *Zapuśćcie sieć po prawej stronie łodzi, a znajdziecie.* Wiele rzeczy po tym następuje. Najpierw wiele ryb zostało schwytanych. Dlatego mówi się: *Zapuścili więc, i już nie mogli jej uciągnąć dla*

mnóstwa ryb. Dalej, Piotr i Jan na swój sposób rozpoznają Pana. Jan był bystrzejszy i dlatego pierwszy rozpoznaje Chrystusa. Stąd mówi się: *Rzekł tedy Piotrowi ten uczeń, którego miłował Jezus: Pan jest* (...). Piotr z kolei bardziej pomysłowy i z tej racji szybciej zmierza do Chrystusa. Mówi się bowiem: *Szymon Piotr usłyszawszy, że Pan jest, narzucił na się suknią (albowiem był rozebrany).*

Św. Beda: O Piotrze mówi się, że jest rozebrany, przez zestawienie z ubraniem, w którym zwykle chodził. (...) Tą samą żarliwością, z racji której i inne rzeczy czynił, przybywa do Chrystusa. Stąd mówi się: *i rzucił się w morze. Inni zaś uczniowie przypłynęli w łodzi (bo niedaleko byli od ziemi, ale na jakie dwieście łokci), ciągnąc sieć z rybami.*

Św. Jan Chryzostom: Następnie inny jeszcze znak im przedstawia, gdy mówi się: *Gdy więc wyszli na ziemię, ujrzeli węgle nałożone, i rybę na nie włożoną, i chleb.* (...) Aby zaś pokazać, że nie jest widmem to, co się stało, nakazuje im wziąć z ryb przez nich schwytanych. *Mówi im Jezus: Przynieście z ryb, któreście teraz ułowili.* Jeszcze zaś innym znakiem jest to, że sieć nie rozerwała się z powodu mnóstwa ryb. Dlatego też mówi się: *Poszedł Szymon Piotr, i wyciągnął na ziemię sieć napełnioną wielkimi rybami, stu pięćdziesięciu trzema. A choć tak wiele ich było, nie porwała się sieć.*

Św. Grzegorz Wielki: Trzeba zastanowić się, czemu Chrystus po zmartwychwstaniu stoi na brzegu, gdy uczniowie trudzili się połowem, skoro przed zmartwychwstaniem Chrystus chodził po falach morza. Morze oznacza obecny świat, który, z racji zamieszania i fal, rozbija życie. Trwałość zaś brzegu zapowiada wieczność spoczynku wiecznego. Ponieważ uczniowie aż dotąd pozostają wśród fal śmiertelnego życia, trudzą się na morzu. Zbawiciel natomiast pokonał już zniszczenie ciała i po swoim zmartwychwstaniu stoi na brzegu. (...) Piotr bowiem ciągnie ryby do stałego brzegu, ponieważ ukazuje wiernym niewzruszoność niebieskiej ojczyzny. (...) Mówi się zaś, że sieć była pełna ryb, dodaje się także, ile ich było: *Poszedł Szymon Piotr, i wyciągnął na ziemię sieć napełnioną wielkimi rybami, stu pięćdziesięciu trzema. A choć tak wiele ich było, nie porwała się sieć.*

Św. Augustyn: Nie tylko stu pięćdziesięciu trzech zmartwychwstanie do życia wiecznego, lecz liczba ta wyobraża wszystkich mających łaskę Ducha Świętego. Liczba ta ma w sobie trzy razy pięćdziesiąt i jeszcze trzy, z powodu tajemnicy Trójcy Przenajświętszej. (...) Po połowie ryb Pan wzywa uczniów do posiłku. *Mówi im Jezus: Pójdźcie, śniadajcie!*

Św. Jan Chryzostom: Dzieje się tak nie z powodu wymagań natury potrzebującej pokarmu, lecz z racji ukazania zmartwychwstania.

Św. Augustyn: *A nikt z siedzących nie śmiał go zapytać: Kto tyjesteś? Wiedzieli bowiem, że Pan jest.* Nikt nie wątpił, że to jest Chrystus. Taka była bowiem oczywistość prawdy, iż nie tylko nikt z nich nie przeczył, lecz nawet nie ośmielił się wątpić. Gdyby bowiem któryś w nich wątpił, to zapytałby. (...) *I zbliża się Jezus, i bierze chleb, i daje im, a podobnie i rybę.* W sensie mistycznym pieczona ryba to cierpiący Chrystus. On przecież jest chlebem, który z nieba zstąpił. W Niego włączony jest Kościół, aby uczestniczyć w szczęściu wiecznym. Dlatego też powiedziano: *Przynieście z ryb, któreście teraz ułowili.*

Św. Grzegorz Wielki: Przez to, że spożywa posiłek z siedmioma uczniami, zapowiada, że na wiecznej uczcie będą z Nim przebywać ci tylko, którzy pełni są siedmiorakiej łaski Ducha Świętego.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ zaś nie przebywał z nimi ciągle, dlatego Ewangelista dodaje: *To już trzeci raz ukazał się Jezus uczniom swoim, powstawszy z martwych.*

Ewangelia św. Jana, 20,11-18

W owym czasie: Maria zaś stała u grobu zewnątrz, płacząc. Gdy więc płakała, nachyliła się, i zajrzała w grób. I zobaczyła dwóch aniołów w bieli siedzących, jednego u głowy, a drugiego u nóg, gdzie położone było ciało Jezusowe. Mówią jej oni: Niewiasto! Czemu płaczesz? Rzecze im: Że wzięto Pana mego, a nie wiem, gdzie go położono. Gdy to powiedziała, obróciła się w tył, i ujrzała Jezusa stojącego, a nie wiedziała, że to jest Jezus. Rzecze do niej Jezus: Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz? Ona sądząc, że to ogrodnik, rzecze mu: Panie, jeśli go ty wziąłeś, powiedz mi, gdzieś go położył, a ja go wezmę. Rzecze do niej Jezus: Mario! Ona obróciwszy się, rzecze mu: Rabboni (co znaczy: Mistrzu). Rzecze do niej Jezus: Nie dotykaj mnie, bom jeszcze nie wstąpił do Ojca mego. Ale idź do braci moich, a powiedz im: Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego, Boga mojego i Boga waszego. Przyszła Maria Magdalena, oznajmiając uczniom: Żem widziała Pana i to mi powiedział.

Św. Augustyn: *Maria zaś stała u grobu zewnątrz, płacząc.* To znaczy, na miejscu przed kamiennym grobem, na miejscu, do którego weszły niewiasty, czyli do ogrodu.

Św. Grzegorz Wielki: *Gdy więc płakała, nachyliła się, i zajrzała w grób.* Kochającemu nie wystarcza raz wejrzeć, ponieważ siła miłości pomnaża pragnienie poszukiwania. (...) Szukała bowiem ciała, lecz nie znalazła. Wytrwała, aby w końcu odnaleźć, dlatego też jej udziałem było to, iż odszukała.

Św. Jan Chryzostom: *I zobaczyła dwóch aniołów w bieli siedzących, jednego u głowy, a drugiego u nóg, gdzie położone było ciało Jezusowe.* Ponieważ umysł kobiety nie poznał zmartwychwstania na podstawie całunu, to widząc Aniołów we wspaniałych szatach, jej ból zostaje uśmierzony.

Św. Grzegorz Wielki: Lub też dlatego Anioł siedział u głowy, aby Apostołowie głosili, iż „na początku było Słowo”, a siedząc u stóp, że „Słowo stało się ciałem”. Możemy też potraktować Aniołów jako dwa testamenty, które w równym stopniu zwiastują, że Pan wcielił się, poniósł śmierć i zmartwychwstał.

Św. Jan Chryzostom: Ukazujący się Aniołowie nic nie mówią o zmartwychwstaniu, lecz stopniowo kierują rozmowę ku Temu, który zmartwychwstał. Aby zaś kobieta nie lękała się, widząc nadzwyczajne ubranie, słyszy głos pocieszenia. Dlatego mówi się: *Mówią jej oni: Niewiasto! Czemu płaczesz?*

Św. Augustyn: Ona zaś sądząc, że o niczym nie wiedzą, wskazuje na powód płaczu. Stąd mówi się: *Rzecze im: Że wzięto Pana mego.* Panem swoim nazywa ciało Pana bez duszy, przez część oznaczając całość, tak jak wszyscy wyznajemy Jezusa Chrystusa Syna Bożego pogrzebanego, mimo że tylko samo Jego ciało zostało pochowane. Mówi się następnie: *a nie wiem, gdzie go położono.* To jest powód do większego bólu, ponieważ nie wiedziała, gdzie szukać pocieszenia w bólu.

Św. Jan Chryzostom: Nie poznała jeszcze bowiem zmartwychwstania, lecz myślała tylko o przeniesieniu ciała.

Św. Augustyn: Nadeszła już pora, aby to, co zapowiadali Aniołowie zabraniający płakać, stało się radością dla płaczących. Dlatego mówi się: *Gdy to powiedziała, obróciła się w tył.*

Św. Jan Chryzostom: Lecz czemu mówiąc do Aniołów i słysząc, co mówią, odwraca się do tyłu? Wydaje mi się, że gdy to mówiła, Chrystus ukazał się za nią i Aniołowie, wyznając Pana, natychmiast okazali, iż widzą Go i to spowodowało, iż kobieta odwróciła się.

Św. Grzegorz Wielki: Trzeba zauważyć, że Maria, która aż dotąd wątpiła o zmartwychwstaniu, obraca się, aby ujrzeć Jezusa, ponieważ przez swe wątpienie jakby odwróciła się od Pana. (...) Lecz ponieważ i kochała, i wątpiła, to zobaczyła, lecz nie poznała Chrystusa. Dlatego mówi się: *i ujrzała Jezusa stojącego, a nie wiedziała, że to jest Jezus.* (...) *Rzecze do niej Jezus: Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz?* Pytana jest o przyczynę bólu, aby przez to wzrosło oczekiwanie, nazywając bowiem Tego, którego szuka, usycha jeszcze bardziej w gorętszej ku Niemu miłości.

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ pokazał się Chrystus w zwyczajnej postaci, wzięła Go za ogrodnika. Dlatego mówi się: *Ona sądząc, że to ogrodnik, rzecze mu: Panie, jeśli go ty wziąłeś, powiedz mi, gdzieś go położył, a ja go wezmę*, to jest, jeśli z powodu obawy przed żydami przeniosłeś Jego ciało, powiedz mi, a ja Go wezmę.

Św. Grzegorz Wielki: Skoro Pan nazwał ją określeniem wspólnym dla całej płci, a nie został rozpoznany, to wzywa ją teraz po imieniu. Dlatego mówi się: *Rzecze do niej Jezus: Mario!,* jakby mówił przez to: Rozpoznaj Tego, który ciebie rozpoznał. Maria zaś, zawołana po imieniu, rozpoznaje Chrystusa, to On bowiem był przez nią szukany na zewnątrz i to On ją wewnętrznie pouczał, aby Go szukała. Stąd mówi się: *Ona obróciwszy się, rzecze mu: Rabboni (co znaczy: Mistrzu).*

Św. Augustyn: Lub najpierw zwrócona ciałem, sądziła, że Go nie ma, teraz natomiast zwrócona sercem, poznała, że jest. Niech nikt nie oskarża kobiety, iż ogrodnikiem nazywa Pana, a Jezusa Nauczycielem. Tam bowiem uczciła człowieka, od którego oczekiwała dobrodziejstwa, tu oddaje cześć nauczycielowi, który uczył ją odróżniać sprawy ziemskie od boskich.

Św. Grzegorz Wielki: W tych słowach bowiem ukazuje Maria, że chciała przylgnąć do Tego, którego rozpoznała. Lecz powód, czemu nie powinna jednak dotknąć, jest dodany w słowach: *Nie dotykaj mnie, bom jeszcze nie wstąpił do Ojca mego.*

Św. Augustyn: Lecz w innych miejscach czytamy, że kobiety dotykały Chrystusa po zmartwychwstaniu, zanim jeszcze wstąpił do Ojca, i że wśród nich była i Maria Magdalena, jak to opisuje ewangelista Mateusz. Jest tak dlatego, ponieważ przedstawia ona Kościół pochodzący z pogan, który nie uwierzył w Chrystusa, zanim nie wstąpił On do Ojca. Albo stało się to dlatego, iż Chrystus chciał, aby dotykać Go duchowo, to znaczy, że On i Ojciec są jednym.

Św. Jan Chryzostom: Chciała zaś kobieta pozostać razem z Chrystusem, tak samo jak przed męką i z radości nie sądziła, że może być coś jeszcze większego, chociaż ciało Chrystusa przez zmartwychwstanie stało się jeszcze cenniejsze. Odrywając ją od takiego pojmowania, mówi Chrystus: *Nie dotykaj mnie.*

Św. Augustyn: *Ale idź do braci moich, a powiedz im: Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego, Boga mojego i Boga waszego.* Nie mówi Chrystus: Ojca naszego, *Ojca mojego i Ojca waszego.* W inny sposób mojego, w inny waszego. Mojego z natury, waszego przez łaskę. Nie mówi też: Boga naszego, ale: *Boga mojego,* któremu podlegam jako człowiek *i Boga waszego,* między którym a wami jestem pośrednikiem.

Św. Grzegorz Wielki: *Przyszła Maria Magdalena, oznajmiając uczniom: Żem widziała Pana i to mi powiedział.* Tak oto wina rodzaju ludzkiego zostaje usunięta tam, skąd pochodziła. W raju bowiem kobieta ściągnęła śmierć na mężczyznę, od grobu teraz kobieta mężczyznom ogłasza życie, a swoimi słowami opowiada swego Ożywiciela, tak jak wcześniej opowiadała niosące śmierć słowa węża.

PIĄTEK W OKTAWIE WIELKIEJNOCY*

Ewangelia św. Mateusza, 28,16-20

W owym czasie: Jedenastu uczniów poszło do Galilei na górę, gdzie im był wyznaczył Jezus. I ujrzawszy go, pokłonili się, a niektórzy wątpili. Iprzystąpiwszy, Jezus przemówił do nich, mówiąc: Dana jest mi wszelka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, nauczając je zachowywać wszystko, cokolwiek wam przykazałem. A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata.

Św. Beda: Ewangelista Mateusz opisuje, jak uczniowie oglądają Chrystusa po zmartwychwstaniu, mówiąc: *Jedenastu uczniów poszło do Galilei na górę, gdzie im był wyznaczył Jezus.*

Hraban Maur: *I ujrzawszy go, pokłonili się, a niektórzy wątpili.* Na górze ukazuje im się Pan, aby zaznaczyć przez to, iż ciało, wspólne dla rodzaju ludzkiego, które przybrał przy narodzeniu, przez zmartwychwstanie zostało wyniesione ponad całą ziemię. Aby też pouczyć wiernych, iż jeśli pragną ujrzeć chwałę zmartwychwstania, to niech starają się podnieść z niskich pożądań do pragnień niebieskich. Jezus zaś poprzedza swoich uczniów w Galilei, ponieważ Chrystus powstał z martwych jako pierwociny tych, co zasnęli. Idą bowiem ci, co należą do Chrystusa i przechodzą do życia ze śmierci, kontemplując boskość w jej postaci i dlatego Galilea jest tłumaczona jako „objawienie".

Remigiusz: Widząc zaś Pana, uczniowie poznali Go i dlatego uczcili Go padając na twarze. On zaś, jako dobry i łagodny nauczyciel, aby usunąć wszelkie wątpliwości z ich serc, zbliżając się do nich, umacnia w wierze. Dlatego mówi się: *I przystąpiwszy, Jezus*

* To samo czytanie przypada na Niedzielę Trójcy Przenajświętszej.

przemówił do nich, mówiąc: Dana jest mi wszelka władza na niebie i na ziemi.

Św. Hieronim: Władza została udzielona Temu, który wcześniej został ukrzyżowany, pochowany w grobie, który następnie zmartwychwstał.

Hraban Maur: Chrystus mówi to nie o boskości przedwiecznej wspólnej z Ojcem, lecz z racji przyjętego człowieczeństwa, przez które stał się mniejszym od Aniołów.

Św. Hieronim: Została dana władza Chrystusowi na niebie i na ziemi, aby Ten, który wcześniej panował w niebie, przez wiarę wierzących panował na ziemi.

Remigiusz: To, co zapowiadał Prorok o zmartwychwstałym Panu w psalmie 8: „Postawiłeś go nad dziełami rąk twoich", to teraz wypełnia Pan, gdy mówi: *Dana jest mi wszelka władza na niebie i na ziemi.* Trzeba zauważyć, iż zanim jeszcze Pan powstał z martwych, Aniołowie poznali, że są poddani Chrystusowi człowiekowi. Chrystus chcąc także ludziom dać poznać, że dana Mu jest wszelka władza na niebie i na ziemi, posyła głosicieli, którzy będą głosić słowo życia wszystkim narodom. Dlatego mówi się: *Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody.*

Św. Hieronim: Najpierw więc mają uczyć wszystkie narody, następnie pouczone zanurzać w wodzie. Nie może bowiem ciało przyjąć sakramentu chrztu, jeśli wcześniej dusza nie przyjmie prawdy wiary. *Chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego.* Aby tych, których jest jedno bóstwo, było też jedno udzielenie, a imieniem Trójcy jeden Bóg.

Sewerian: Wszystkie narody zatem odnawia ku zbawieniu jedna i ta sama moc, która też i stworzyła je ku życiu.

Św. Hilary: Cóż bowiem nie zawiera się w tej tajemnicy naszego zbawienia? Wszystko jest pełne i pochodzące z pełni. W Ojcu jest źródło całej natury. Ojciec nie jest na sposób ludzki. Jest bowiem niezrodzony, wieczny, mający w sobie zawsze to, iż jest znany tylko Synowi. Syn jest zrodzony przez niezrodzonego, jeden z jednego, prawdziwy z prawdziwego, żywy z żywego, doskonały z doskonałego, moc mocy, mądrość mądrości, chwała chwiały, obraz niewidzialnego Boga, na

kształt Ojca niezrodzonego. Duch Święty zaś nie może być oddzielony od wyznania Ojca i Syna. (...) On jest dowodem darów działających ku nadziei, on jest światłem umysłów, on jest blaskiem dusz.

Św. Hieronim: Trzeba zwrócić uwagę na nakazany przez Chrystusa porządek. Nakazuje Apostołom, aby najpierw pouczali wszystkie narody, następnie aby udzielali im sakramentu wiary, a po wierze i chrzcie, pouczali, co należy zachowywać. Dlatego mówi się: *nauczając je zachowywać*[1]*wszystko, cokolwiek wam przykazałem.*

Hraban Maur: Ponieważ tak jak ciało bez ducha jest martwe, tak też wiara bez uczynków jest martwa.

Św. Jan Chryzostom: Skoro zaś nakazał im wielkie rzeczy, to podtrzymuje ich ducha, mówiąc: *A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata,* jakby mówił: Nie mówcie, że trudne będzie dla was nałożone zajęcie — Ja jestem z wami, który wszystko czynię lekkie. Nie mówi Chrystus, że będzie tylko z nimi, lecz także ze wszystkimi, którzy będą wierzyć po nich. Apostołowie nie mieli przecież pozostawać aż do końca świata, lecz Chrystus mówi tak w odniesieniu do jednego ciała wierzących. (...) Przypomina im także i koniec świata, aby ich mocniej pociągnąć, i by nie patrzyli tylko na czasy teraźniejsze, ale i na przyszłe dobra, trwające już bez końca. Jakby mówił przez to: Smutek, który zniesiecie, skończy się wraz z teraźniejszym życiem. Dobra, które osiągniecie, będą trwać wiecznie.

Św. Beda: Trzeba zastanowić się, czemu Chrystus mówi: *A oto ja jestem z wami,* skoro w innym miejscu (J 16) czytamy: „Teraz zaś idę do tego, który mnie posłał". Lecz co innego przypisuje się człowieczeństwu, a co innego zaś boskości. Poszedł do Ojca z racji człowieczeństwa, pozostaje zaś z uczniami tak jakjest równy Ojcu.

Św. Leon Wielki: Ten, który wstępuje do nieba, nie opuszcza przybranych dzieci, i sam tutaj umacnia w cierpliwości tych, których zaprasza do chwały. Uczestnikami tej chwały czyni nas Chrystus, król chwały, który jest Bogiem błogosławionym na wieki.

Ewangelia św. Jana, 20,1-9

W owym czasie: A pierwszego dnia tygodnia, Maria Magdalena przyszła rano, gdy jeszcze było ciemno, i ujrzała kamień odwalony od grobu. Pobiegła więc, i przyszła do Szymona Piotra i do drugiego ucznia, którego miłował Jezus, i rzekła im: Wzięto Pana z grobu, a nie wiemy, gdzie go położono. Wyszedł tedy Piotr i ów drugi uczeń, i szli do grobu. Biegli zaś obaj razem, ale ów drugi uczeń prześcignął Piotra, i pierwszy przyszedł do grobu. A schyliwszy się, ujrzał leżące prześcieradła, wszelako nie wszedł. Przyszedł więc Szymon Piotr, idąc za nim, i wszedł do grobu, i ujrzał prześcieradła leżące, i chustkę, która była na głowie jego, ale osobno zwiniętą na jedno miejsce. Wtedy więc wszedł i ten uczeń, który był pierwszy przyszedł do grobu, i ujrzał i uwierzył; jeszcze bowiem nie rozumieli Pisma, że trzeba było, aby on powstał z martwych.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ już minął szabat, podczas którego Prawo nakazywało spoczynek, nie mogła już dłużej Maria Magdalena trwać bezczynnie, lecz przychodzi wcześnie rano, chcąc znaleźć pocieszenie u grobu. Dlatego mówi się: *A pierwszego dnia tygodnia, Maria Magdalena przyszła rano, gdy jeszcze było ciemno.*

Św. Augustyn: Pierwszy dzień tygodnia, który to dzień obyczaj chrześcijański nazywa dniem Pańskim, z racji zmartwychwstania Pana, Mateusz Ewangelista nazywa pierwszym dniem po szabacie.

Św. Grzegorz Wielki: Stosownie zaś mówi się: *gdy jeszcze było ciemno.* Maria bowiem widziała Stwórcę wszystkiego w ciele, martwego szukała w grobie, a skoro nie znalazła, sądziła, że skradziono ciało. Jeszcze były ciemności, gdy przybyła do grobu.

Św. Jan Chryzostom: *i ujrzała kamień odwalony od grobu.* Zmartwychwstał Pan, pomimo kamienia i pieczęci. Ponieważ jednak należało się upewnić, grób został otwarty po zmartwychwstaniu, aby

uwierzono w to, co się stało. Maria, widząc odrzucony kamień nie wchodzi ani nie zagląda, lecz śpieszy do uczniów Chrystusa z wielkiej miłości. Jeszcze nie poznała niczego o zmartwychwstaniu i sądziła, że miało miejsce przeniesienie ciała.

Glosa: Dlatego pobiegła oznajmić uczniom, aby albo z nią szukali ciała, albo smucili się. To znaczą słowa: *Pobiegła więc, i przyszła do Szymona Piotra i do drugiego ucznia, którego miłował Jezus.*

Św. Grzegorz Wielki: *i rzekła im: Wzięto Pana z grobu, a nie wiemy, gdzie go położono.* Mówiąc to, część traktuje jako całość. Przyszła przecież szukać tylko ciała Pańskiego, lecz opłakuje Jego samego jakby zabranego. (...) Ci zaś przed innymi przybiegli, którzy ponad innych umiłowali, mianowicie Piotr i Jan. Dlatego mówi się: *Wyszedł tedy Piotr i ów drugi uczeń, i szli do grobu.*

Św. Augustyn: Gdy już Ewangelista powiedział: *szli do grobu,* cofa się w opowieści, aby powiedzieć, jak przybyli: *Biegli zaś obaj razem, ale ów drugi uczeń prześcignął Piotra, i pierwszy przyszedł do grobu.* Pokazuje w ten sposób, że on sam pierwszy przybiegł, lecz opowiada jakby o kimś innym.

Św. Jan Chryzostom: Przybywszy zaś zwraca uwagę na położone płótna. Stąd mówi się: *A schyliwszy się, ujrzał leżące prześcieradła.* Nic jednak więcej nie badał, lecz zatrzymał się i to znaczą słowa: *wszelako nie wszedł.* Piotr natomiast, jako gorętszy, wszedłszy zbadał wszystko uważnie i więcej zobaczył. Dlatego mówi się: *Przyszedł więc Szymon Piotr, idąc za nim, i wszedł do grobu, i ujrzał prześcieradła leżące, i chustkę, która była na głowie jego, ale osobno zwiniętą na jedno miejsce*, co było znakiem zmartwychwstania. Gdyby bowiem ciało zostało zabrane, to nie zdjęto by z niego płócien. Podobnie i złodzieje nie troszczyliby się o złożenie chustki i położenie osobno od prześcieradeł, ale po prostu wzięliby całe ciało z płótnami. (...) Po Piotrze wszedł także i Jan. Dlatego mówi się: *Wtedy więc wszedł i ten uczeń, który był pierwszy przyszedł do grobu, i ujrzał i uwierzył.*

Św. Augustyn: Niektórzy uważają, że przez to Jan uwierzył, iż Chrystus zmartwychwstał. Lecz następne słowa nie świadczą o tym. Zobaczył bowiem pusty grób i uwierzył temu, co mówiła kobieta.

Stąd mówi się: *jeszcze bowiem nie rozumieli Pisma, że trzeba było, aby on powstał z martwych.* (...) Kiedy bowiem słyszeli od samego Pana o zmartwychw staniu, chociaż mówił otwarcie, to przyzwyczajeni do słuchania przypowieści, nie rozumieli i uważali, że znaczy to coś innego.

Św. Grzegorz Wielki: Przez młodszego Jana jest oznaczona synagoga, przez starszego Piotra Kościół z pogan, Chociaż synagoga zaczęła czcić Boga wcześniej niż Kościół z pogan, to jednak z racji doczesności wielość narodów w Kościele jest bliżej niż synagoga.

Teofilakt: Lub też inaczej można to rozumieć, mianowicie Piotra jako czynnego i szybkiego, Jana zaś jako kontemplatyka i mającego doświadczenie w poznawaniu spraw boskich. W wielu sprawach wyprzedza kontemplatyk znajomością i wrażliwością. Człowiek czynny zaś stałością zapału i gorliwością wyprzedza bystrość tamtego, i wcześniej dostrzega bożą tajemnicę.

NIEDZIELA W OKTAWIE ZMARTWYCHWSTANIA PAŃSKIEGO

Ewangelia św. Jana, 20,19-31

W owym czasie: Gdy więc był wieczór owego dnia, pierwszego w tygodniu, a drzwi były zamknięte, gdzie uczniowie byli zgromadzeni z obawy przed żydami, przyszedł Jezus, i stanął w pośrodku, i rzekł im: Pokój wam. A to rzekłszy pokazał im ręce i bok. Uradowali się tedy uczniowie, ujrzawszy Pana. Rzekł im więc znowu: Pokój wam. Jako mię posłał Ojciec, i ja was posyłam. To powiedziawszy, tchnął na nich, i rzekł im: Weźmijcie Ducha Świętego: którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są zatrzymane. Tomasz zaś, jeden z dwunastu, którego zwą Didymus, nie był z nimi, kiedy przyszedł Jezus. Mówili mu więc inni uczniowie: Widzieliśmy Pana. Ale on im rzekł: Jeśli nie ujrzę w ręku jego przebicia gwoździ, a nie włożę palca mego na miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej w bok jego, nie uwierzę. A po ośmiu dniach byli znów uczniowie jego w domu, i Tomasz z nimi. Przyszedł Jezus drzwiami zamkniętymi, i stanął w pośrodku, i rzeki: Pokój wam! Potem rzekł Tomaszowi: Włóż tu palec twój, i oglądaj ręce moje, i wyciągnij rękę twoją, i włóż w bok mój; a nie bądź niewierny, ale wierny. Odpowiedział Tomasz, i rzekł mu: Pan mój i Bóg mój! Powiedział mu Jezus: Dlatego żeś mię ujrzał, Tomaszu, uwierzyłeś; błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli. I wiele też innych znakó w uczynił Jezus przed oczami uczniów swoich, które nie są zapisane w tej księdze. A te są zapisane, abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystusem Synem Bożym; i żebyście wierząc, życie mieli w imię jego.

Św. Beda: *Gdy więc był wieczór owego dnia, pierwszego w tygodniu, a drzwi były zamknięte, gdzie uczniowie byli zgromadzeni z obawy przed żydami.* Tak ukazana jest słabość Apostołów, którzy przebywali razem, zamknąwszy drzwi z lęku przed żydami, przed

którymi także wcześniej uciekli. *Przyszedł Jezus, i stanął w pośrodku.* Chrystus pokazał się późno, ponieważ wtedy uczniowie najbardziej się lękali.

Teofilakt: Chrystus przyszedł, mimo drzwi zamkniętych, aby pokazać, że w ten sam sposób zmartwychwstał, odrzuciwszy kamień od grobu.

Św. Jan Chryzostom: Lecz przedziwne jest to, że nie wzięli Go za widmo. Stało się tak bowiem, ponieważ niewiasta wcześniej umocniła ich wiarę. Ale i sam Chiystus ukazuje się ich oczom, głosem zaś umacnia chwiejne umysły. Dlatego mówi się: *i rzekł im: Pokój wam*, to znaczy nie bądźcie niespokojni. Odwołuje się też Chrystus do słów wypowiedzianych przed męką krzyżową (14): „Pokój mój daję wam".

Grzegorz: A ponieważ wiara oglądających jeszcze powątpiewała w ciało, które widzieli, to Chrystus ukazuje im następnie ręce i bok. Stąd mówi się: *A to rzekłszy pokazał im ręce i bok.* Gwoździe bowiem przebiły ręce, włócznia przeszyła bok. Stąd dla umocnienia wątpiących serc zostały zachowane ślady ran.

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ przed męką Chrystus mówił do uczniów (16): „lecz znowu ujrzę was, i będzie się radowało serce wasze", to teraz spełnia tę zapowiedź i dlatego mówi się: *Uradowali się tedy uczniowie, ujrzawszy Pana* (...). Wszystko to prowadziło uczniów do najmocniejszej wiary. Skoro zaś mieli trwały spór z żydami, ponownie Chrystus zwiastuje im pokój. Dlatego mówi się: *Rzekł im więc znowu: Pokój wam* (...). Ponownie też ukazuje im skuteczność krzyża, przez który usuwa wszelki smutek i udziela wszelkich dóbr. Tym właśnie jest pokój. (...) Skoro zaś usunięte zostały wszystkie przeszkody i uporządkowane wszystkie sprawy, Chrystus dodaje: *Jako mię posłał Ojciec, i ja was posyłam.*

Św. Augustyn: Poznaliśmy, że Syn równy jest Ojcu, teraz zaś poznajemy słowa pośrednika. Chrystus ukazuje się jako Pośrednik, mówiąc: *Jako mię posłał Ojciec, i ja was posyłam.*

Św. Jan Chryzostom: Tak przeto podniósł ich ducha, wychodząc od tego, co zostało dokonane i od godności posyłającego. Nie tylko nie prosi Ojca, lecz swoją władzą udziela im mocy i dlatego mówi

się: *To powiedziawszy, tchnął na nich, i rzekł im: Weźmijcie Ducha Świętego; którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są zatrzymane.*

Św. Augustyn: To cielesne tchnienie nie było tym samym co natura Ducha Świętego, lecz jest pokazaniem w odpowiedni sposób, że Duch Święty pochodzi nie tylko od Ojca, lecz także od Syna.

Św. Grzegorz Wielki: Dlaczego jednak najpierw jest dany uczniom na ziemi, a potem dopiero zesłany z nieba? Dlatego, że dwa są przykazania miłości: Boga i bliźniego. Na ziemi jest dawany Duch Święty, aby kochany był bliźni, z nieba jest zesłany, aby miłować Boga.

Św. Jan Chryzostom: Tylko Tomasza nie było wśród zgromadzonych uczniów po rozproszeniu, które nastąpiło przed męką. Stąd też mówi się: *Tomasz zaś, jeden z dwunastu, którego zwą Didymus, nie był z nimi, kiedy przyszedł Jezus.*

Św. Grzegorz Wielki: Nie bez powodu stało się, że ów uczeń wybrany był nieobecny. Sprawiła bowiem cudownie niebiańska łaskawość, że ów wątpiący uczeń, skoro dotknął rany swego Mistrza, uzdrowił rany naszego niedowiarstwa. Więcej bowiem posłużyła niewierność Tomasza naszej wierze niż wiara innych Apostołów, ponieważ on przez dotknięcie wraca do wiary, a nasz umysł zostaje umocniony w wierze od wszelkich wątpliwości.

Św. Jan Chryzostom: Jak wierzyć od razu jest właściwością lotnych umysłów, a wiele poszukiwać cechą ociężałych, to z tej właśnie racji zarzuca się Tomaszowi, że gdy inni Apostołowie powiedzieli: *Widzieliśmy Pana*, nie uwierzył, nie tylko odrzucając ich, ale sądząc, iż sama rzecz jest niemożliwa. Mówi się bowiem: *Mówili mu więc inni uczniowie: Widzieliśmy Pana. Ale on im rzeki: Jeśli nie ujrzę w ręku jego przebicia gwoździ, a nie włożę palca mego na miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej w bok jego, nie uwierzę.* Będąc bardziej ociężałym od innych, poszukiwał wiary przez zmysł najmniej doskonały, mianowicie przez dotyk, nie wierzył zaś oczom. Nie wystarczy mu więc powiedzieć: *Jeśli nie ujrzę,* lecz jeszcze dodaje: *a nie włożę palca mego na miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej w bok jego* (...). Chrystus nie ukazuje mu się od razu, lecz po ośmiu dniach, aby Tomasz przez uczniów pouczony, zwrócił się ku

większemu pragnieniu i wierniejszym stał się w przyszłości. Stąd mówi się: *A po ośmiu dniach byli znów uczniowie jego w domu, i Tomasz z nimi. Przyszedł Jezus drzwiami zamkniętymi, i stanął w pośrodku, i rzekł: Pokój wam!* (...). Stoi Chrystus i nie oczekuje pytania od Tomasza, lecz aby pokazać, że gdy Tomasz mówił do innych uczniów, Chrystus był tam obecny, używa ponownie jego słów. Dlatego mówi się: *Potem rzekł Tomaszowi: Włóż tu palec twój, i oglądaj ręce moje, i wyciągnij rękę twoją, i włóż w bok mój; a nie bądź niewierny, ale wierny.*

Św. Grzegorz Wielki: Pan pozw?ala dotknąć ciała, którym wszedł przez zamknięte drzwi. Dwie rzeczy w tym zdumiewają, na ludzki rozum sprzeczne ze sobą, gdy po zmartwychwstaniu pokazuje swe ciało jako niezniszczalne, a jednak dotykalne. W sposób konieczny bowiem niszczeje to, co się dotyka, a co nie podlega zniszczeniu, nie może też być dotykane. Ukazuje się Chrystus jako niezniszczalny i dotykalny zarazem, aby w ten sposób pokazać, że ciało Jego ma tę samą naturę i przysługuje mu inna jeszcze chwała. (...) Ciała nasze w tym zmartwychwstaniu chwały będą subtelne dzięki mocy duchowej, lecz dotykalne dzięki prawdzie natury.

Św. Augustyn: Widział zaś Tomasz i dotykał człowieka, wyznał zaś Boga, którego nie widział ani nie dotykał. Przez to, co widział i dotykał, uwierzył, porzuciwszy wszelkie wątpliwości. Dlatego mówi się: *Odpowiedział Tomasz, i rzekł mu: Pan mój i Bóg mój!*

Teofilakt: Tomasz, będąc najpierw niewiernym, po dotknięciu boku, stał się najlepszym teologiem. Wyznał bowiem dwie natury jednej osoby Chrystusa. Mówiąc bowiem: *Pan mój*, wyznał ludzką naturę, zaś mówiąc: *Bóg mój*, boską naturę, a jednego i tego samego Boga i Pana.

Św. Augustyn: *Powiedział mu Jezus: Dlatego, żeś mię ujrzał, Tomaszu, uwierzyłeś.* Nie mówi Chrystus: Dotknąłeś mnie, lecz: *żeś mię ujrzał*, zwykle bowiem wzrok jest używany na oznaczenie wszystkich zmysłów. (...) Bardzo raduje to, co następuje: *błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli.* Zdanie to szczególnie nas dotyczy, którzy nie widzieliśmy Chrystusa w ciele.

Św. Jan Chryzostom: Gdy więc ktoś mówi: Obym żył w tamtych

czasach i widział Chrystusa czyniącego cuda, to niech pomyśli: *błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli* (...). Ponieważ Ewangelista Jan mówił mniej od innych, dlatego dodaje: *I wiele też innych znaków uczynił Jezus przed oczami uczniów swoich, które nie są zapisane w tej księdze* (...). Następnie, abyś poznał, iż nie tylko z powodu uczniów działy się cuda, dodaje: *A te są zapisane, abyście wierzyli, że Jezus jest Chrystusem Synem Bożym*, odnosząc to do wszystkich ludzi. Aby zaś pokazać, że (...) także nam samym wiara przynosi korzyść, dodaje: *i żebyście wierząc, życie mieli w imię jego,* to znaczy przez Jezusa, On sam bowiem jest życiem.

Ewangelia św. Jana, 10,11-16

W owym czasie: Rzekł Jezus do faryzeuszy: Jam jest pasterz dobry. Dobry pasterz duszę swoją daje za owce swoje. Lecz najemnik, i ten, co nie jest pasterzem, którego owce nie są własne, widzi wilka przychodzącego, i opuszcza owce, i ucieka, a wilk porywa, i rozprasza owce; najemnik zaś ucieka, bo jest najemnikiem, i nie zależy mu na owcach. Jam jest pasterz dobry, i znam moje, i znają mię moje. Jak mnie zna Ojciec, i ja znam Ojca, a duszę moją kładę za owce moje. I inne owce mam, które nie są z tej owczarni; i te trzeba mi przyprowadzić, i słuchać będą głosu mego, i stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz.

Św. Augustyn: Odsłonił Pan dwie rzeczy, które wcześniej przedłożył w pewien sposób ukryte. Po pierwsze wiemy, że jest on bramą; teraz zaś okazuje, iż jest pasterzem, mówiąc: *Jam jest pasterz dobry.* Wcześniej zaś powiedział, że pasterz wchodzi przez bramę. Jeśli więc sam jest bramą, w jaki sposób przez siebie samego wchodzi? Tak jak sam przez siebie poznał Ojca, my zaś przez niego, tak też wchodzi do owczarni przez siebie samego, my zaś przez niego: my, ponieważ głosimy Chrystusa, przez bramę wchodzimy; Chrystus natomiast głosi siebie samego: światło bowiem i inne rzeczy ujawnia i siebie samego. (...) Jasne jest też, że to, iż jest pasterzem, udziela także i członkom swoim: albowiem i Piotr jest pasterzem i pozostali Apostołowie są pasterzami, i wszyscy są dobrymi pasterzami. Bramą zaś nikt z nas się nie nazywa; to bowiem Chrystus zatrzymuje tylko dla siebie. Nie dodawałby także *dobry,* gdyby nie było również i złych pasterzy. Są oni złodziejami i zbójcami, lub w większości najemnikami.

Św. Grzegorz Wielki: Także dołącza miarę swej dobroci, którą my mamy naśladować, mówiąc: *Dobry pasterz duszę swoją daje za*

owce swoje. Sam uczynił to, co nakazał, ukazał, co rozkazał: za owce swoje duszę swoją dał, aby w naszym sakramencie ciało swe i krew przemienić, i owce, które odkupił, pokarmem swego ciała nasycić.

Św. Augustyn: Nie tylko sam Chrystus to uczynił. Także i inni to uczynili, którzy są jego członkami, to samo, co on sam uczynił. On zaś mógł uczynić to bez nich, oni bez niego nie mogli. (...) Wszyscy zaś pasterze będą dobrymi, jeśli nie tylko krew wyleją, lecz wylejają za owce: nie wyleją jej bowiem z wyniosłości, lecz z miłości.

Św. Jan Chryzostom: Tak więc z innymi o męce swej rozmawiał, okazując, że dla zbawienia świata się ona dokona i że chętnie dla niej przyszedł na świat. Następnie wskazuje na cechy pasterza i najemnika, gdy mówi: *Lecz najemnik, i ten, co nie jest pasterzem, którego owce nie są własne, widzi wilka przychodzącego, i opuszcza owce, i ucieka.*

Św. Augustyn: Wilkiem zaś jest diabeł, i ci, którzy idą za nim: mówi się bowiem u Mateusza (7), że niektórzy odziali się w skóry owiec, a wewnątrz są wilkami drapieżnymi.

Św. Grzegorz Wielki: Wilk także do owiec przychodzi, gdy niesprawiedliwy lub zwodziciel wiernych oraz pokornych uciska. Lecz ten, który wydaje się pasterzem, a nie jest, opuszcza owce i ucieka, ponieważ sam lęka się niebezpieczeństwa z jego strony, i nie ośmiela się przeciwstawić jego niesprawiedliwości. Ucieka zaś nie tylko zmieniając miejsce, lecz nie udzielając wsparcia. Lecz przeciw temu najemnik nie zapala się żadnym zapałem, ponieważ szuka korzyści tylko w rzeczach zewnętrznych, z lekceważeniem przyjmuje wewnętrzne szkody doznawane przez trzodę. Dlatego też dodaje się: *najemnik zaś ucieka, bo jest najemnikiem, i nie zależy mu na owcach.*

Św. Augustyn: Zwie się najemnikiem ten, kto przyjmuje zapłatę od dzierżawcy. Synowie natomiast cierpliwie oczekują od ojca wiecznego dziedzictwa, najemnik zaś czeka na obecną zapłatę. A jednak przez języki jednych i drugich głoszona jest boska chwała Chrystusa. Stąd też rani ten, kto źle czyni, nie zaś dobrze mówi: chwytaj przeto owoc, strzeż się ciernia. Owoc bowiem chociaż z korzenia winorośli pochodzi, to wisi na krzaku. Liczni też szukają w Kościele ziemskich korzyści, głoszą Chrystusa, i przez nich słyszy się głos Chry-

stusa. I owce idą za nimi, nie za głosem samych najemników, lecz za głosem pasterza przez najemników.

Św. Jan Chryzostom: Następnie abyś sądził, że taka sama jest miara wiedzy Chrystusa i owiec, dodaje: *Jak mnie zna Ojciec, i ja znam Ojca;* jakby mówił: tak ja go znam, jak on mnie. Tam jest równa wiedza, nie tu, dlatego też dodaje: *a duszę moją kładę za owce moje.*

Św. Grzegorz Wielki: Jakby otwarcie mówił: Znam Ojca i Ojciec mnie zna, ponieważ *duszę moją kładę za owce moje,* to znaczy okazuję, jaką miłością kocham Ojca, gdy z tej miłości umieram za owce moje. (...) Ponieważ chciał nie tylko żydów, lecz także pogan odkupić, dodaje: *I inne owce mam, które nie są z tej owczarni.*

Św. Augustyn: Mówił bowiem najpierw o owczarni pochodzącej z Izraela; byli zaś i inni, pochodzący z wiary samego Izraela. Byli zewnątrz, dopóty byli poganami, przeznaczeni, ale jeszcze nie zgromadzeni. Nie są więc z tej owczarni, ponieważ nie pochodzą z Izraela; stąd też dodaje się: *i te trzeba mi przyprowadzić.*

Św. Jan Chryzostom: Wskazuje na wszystkich rozproszonych i nie mających pasterzy. Dalej następuje: *i słuchać będą głosu mego,* jakby mówił: Czemu dziwicie się, jeśli oni za mną będą szli i głos mój będą słyszeć, skoro innych zobaczycie, że mnie naśladują, i głosu mojego słuchają? Następnie i przyszłą ich zapowiada jedność, gdy mówi: *i stanie się jedna owczarnia i jeden pasterz.*

Ewangelia św. Jana, 16,16-22

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Niedługo, a już mnie nie ujrzycie, i znowu niedługo, a ujrzycie mnie, bo idę do Ojca. Mówili więc uczniowie jego jedno do drugich: Co to jest, co nam mówi: Niedługo, a nie ujrzycie mnie, i znowu niedługo, a ujrzycie mnie, i że idę do Ojca? Mówili tedy: Co to jest, co mówi: Niedługo? Nie wiemy, co powiada. 1 poznał Jezus, że chcieli go zapytać, i rzekł im: O to się pytacie między sobą, że powiedziałem: Niedługo, a nie ujrzycie, i znowu niedługo, a ujrzycie mnie? Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam, że wy płakać będziecie i narzekać, a świat się będzie weselił; a wy się smucić będziecie, ale smutek wasz w radość się zamieni. Niewiasta, gdy rodzi, ma smutek, że przyszła jej godzina; lecz gdy porodzi dzieciątko, już nie pamięta ucisku z powodu radości, że człowiek na świat się narodził. Tak i wy, teraz wprawdzie smutek macie, lecz znowu ujrzę was, i będzie się radowało serce wasze, a radości waszej nikt od was nie odejmie.

Św. Beda: Mówi bowiem Chrystus: *Niedługo, a już mnie nie ujrzycie*, ponieważ w nocy został napadnięty przez żydów, rano został ukrzyżowany, a wieczorem pogrzebany i oddzielony od ludzkiej nieczułości.

Św. Jan Chryzostom: Jeśli ktoś pilnie rozważy, to mówi się to dla pocieszenia: *bo idę do Ojca.* Wskazuje to bowiem, że nie zaginie zupełnie, lecz śmierć Chrystusa będzie przeniesieniem. I inną też pociechę im daje, gdy dodaje: *i znowu niedługo, a ujrzycie mnie*, wskazując, że powróci i krótkie będzie rozdzielenie, a stałe z nim potem przebywanie.

Św. Augustyn: Te słowa Pana były niejasne dla uczniów, zanim wypełniło się to, co powiedział. Stąd mówi się dalej: *Mówili więc uczniowiejego jedno do drugich: Co to jest, co nam mówi: Niedługo,*

a nie ujrzycie mnie, i znowu niedługo, a ujrzycie mnie, i że idę do Ojca?

Św. Jan Chryzostom: Tego zaś nie rozumieli, bądź to z racji smutku, który oddalał od ich umysłów to, co było mówione, bądź też z powodu niejasności tego, co zostało powiedziane. Stąd wydawało się im, że przedstawiono im dwie rzeczy ze sobą sprzeczne, które wszakże takie nie były. Jeśli bowiem zobaczymy cię, jak mówili, to w jaki sposób idziesz? Jeśli zaś idziesz, jak cię zobaczymy? Dlatego mówią: *Co to jest, co mówi: Niedługo? Nie wiemy, co powiada.*

Św. Augustyn: Albowiem w poprzednich słowach, ponieważ nie powiedział: *Niedługo,* lecz powiedział: *Idę do Ojca,* otwarcie wydaje się im mówić. Teraz więc to, co dla nich wtedy było niejasne, dla nas już jest oczywiste. Po krótkim czasie cierpiał, i nie widzieli Go, i znowu po krótkim czasie zmartwychwstał, i widzieli Go. Mówi zaś Chrystus: *a nie ujrzycie mnie,* ponieważ nie będą już więcej oglądali Chrystusa podlegającego śmierci.

Alkuin: Niedługi czas nadejdzie, gdy nie będziecie mnie widzieć, to znaczy przez owo triduum, gdy spoczywał w grobie. I ponownie niedługi czas nadejdzie, gdy będziecie mnie widzieć, to jest owe czterdzieści dni, gdy objawiał się im częściej po swojej męce aż do czasu swego wniebowstąpienia. Dlatego też niedługo zobaczycie mnie, *bo idę do Ojca.* Nie zawsze bowiem będę cieleśnie przebywał na ziemi, lecz przyjętym człowieczeństwem wstąpię do nieba. Dalej mówi się: *Ipoznał Jezus, że chcieli go zapytać, i rzekł im: O to się pytacie między sobą, że powiedziałem: Niedługo, a nie ujrzycie, i znowu niedługo, a ujrzycie mnie? Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam, że wy płakać będziecie i narzekać.* Rozumiejąc ich niewiedzę święty nauczyciel odpowiada na ich wątpliwości, jakby wyjaśniając, co stanie się, a o czym powiedział.

Św. Augustyn: Można to tak rozumieć, ponieważ zasmucili się uczniowie z męki Pańskiej i natychmiast rozweselili ze zmartwychwstania. Świat bowiem (tą nazwą oznacza się nieprzyjaciół, przez których Chrystus został zabity) wtedy cieszy się zabiwszy Chrystusa, kiedy uczniowie się smucili. Dlatego mówi się dalej: *a świat się*

będzie weselił; a wy się smucić będziecie, ale smutek wasz w radość się zamieni.

Św. Jan Chryzostom: Z kolei wskazuje, że smutek rodzi radość, i że smutek jest krótki, radość zaś nieskończona. Daje przykład zaczerpnięty ze spraw ziemskich, mówiąc: *Niewiasta, gdy rodzi, ma smutek, że przyszła jej godzina; lecz gdy porodzi dzieciątko, już nie pamięta ucisku z powodu radości, że człowiek na świat się narodził.* (...) Wskazuje również tym przykładem, iż sam usuwa trwogę przed śmiercią, i sprawia, odnawiając nowego człowieka. I nie mówi, że nie będzie ucisku, lecz że nie będzie pamiętał o nim. Tyle zyskuje się z nadejścia radości, i to będzie przysługiwało świętym. I nie powiedział: *Narodził się chłopiec*, ale *człowiek,* odnosząc to do swego zmartwychwstania.

Alkuin: Kobietą jest zaś Kościół święty, z racji obfitości dobrych dzieł, i ponieważ rodzi Bogu duchowych synów. Kobieta ta, gdy rodzi, to znaczy na świecie dąży do rozwoju cnót, gdy jest kuszona i zasmucona, smutek ma z tego powodu, ponieważ nadeszła jej godzina, aby cierpiała. Nikt zaś nie ma w nienawiści swego ciała.

Św. Beda: Nie jest czymś dziwnym, jeśli mówi się *narodzony* o tym, kto odszedł z tego życia. Tak jak mówi się zwyczajowo o *narodzeniu,* gdy ktoś wyjdzie z łona matki na ten świat, tak też może być nazwany narodzonym ten, kto uwolnił się z więzi ciała i został podniesiony do światłości wiekuistej. Dlatego też uroczystości ku czci świętych nie nazywają się pogrzebami, lecz narodzinami.

Alkuin: Mówi zaś Chrystus: *lecz znowu ujrzę was,* to znaczy przyjmę was do siebie. Albo też: *lecz znowu ujrzę was,* to znaczy pojawię się, abym was widział, *i będzie się radowało serce wasze.*

Ewangelia św. Jana, 16, 5-14

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Teraz zaś idę do tego, który mnie posłał, a żaden z was nie pyta mnie: Dokąd idziesz? Ałe że wam to powiedziałem, smutek napełnił serca wasze. Lecz ja wam prawdę mówię: Pożyteczno dla was, abym ja odszedł; bo jeśli nie odejdę, Pocieszyciel do was nie przyjdzie; a jeśli odejdę, poślę go do was. A gdy on przyjdzie, przekona świat o grzechu, i o sprawiedliwości, i o sądzie. O grzechu, mówię, bo nie uwierzyli we mnie; o sprawiedliwości zaś, bo idę do Ojca, i już mnie widzieć nie będziecie; a o sądzie, bo książę świata tego już jest osądzony. Jeszcze wam wiele mam powiedzieć, lecz teraz znieść nie możecie. Lecz gdy przyjdzie ów Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy; bo nie sam od siebie mówić będzie, ale cokolwiek usłyszy, opowie, i co przyjść ma, oznajmi wam. On mnie uwielbi, albowiem z mego weźmie, a wam opowie.

Św. Augustyn: Ponieważ wcześniej pytali go, dokąd miał iść; i odpowiedział, że idzie tam, dokąd oni sami nie mogą. Teraz natomiast nikt z nich nie pyta, dokąd idzie, i to znaczy to, co mówi: *a żaden z was nie pyta mnie: Dokąd idziesz?* Idącego do nieba nie szukają słowami, lecz odprow adzają oczami. Widział zaś Pan, co sprawiały Jego słowa w ich sercach: nie mając jeszcze duchowej pociechy, jaką przez Ducha Świętego mieli otrzymać, to, co zewnętrznie w Chrystusie widzieli, bali się odrzucić. A ponieważ nie mogli wątpić, że On ich opuści, skoro im to oznajmił, zasmucili się, gdy tracili widok postaci cielesnej. Dlatego mówi się dalej: *Ależe wam to powiedziałem, smutek napełnił serca wasze.* Wiedział zaś, czego im bardziej potrzeba. Lepsze jest bowiem widzenie wewnętrzne, którym miał ich pocieszać Duch Święty, stąd jest dodane: *Lecz ja wam prawdę mówię: Pożyteczno dla was, abym ja odszedł.*

Św. Jan Chryzostom: Jakby mówił: Nawet jeśli po tysiąc razy

smucilibyście się, musicie jednak słuchać, gdyż wrócę do was. Czego zaś udziela, to objaśnia, mówiąc: *bo jeśli nie odejdę, Pocieszyciel do was nie przyjdzie.*

Św. Augustyn: To zaś mówi nie z powodu nierówności Słowa i Ducha Świętego, ale że skoro przeszkodą jest obecność Syna człowieczego wśród nich, to o ile bardziej przyjdzie ten, który nie jest mniejszy od niego. Nie uniżył bowiem siebie samego tak jak Syn, przyjmując postać sługi. Należało zatem, aby zniknęła sprzed ich oczu postać sługi, na którą patrząc, widzieli tylko samego Chrystusa. Dlatego mówi się następnie: *a jeśli odejdę, poślę go do was* (...). Czy zaś znajdując się na ziemi, nie mógłby posłać tego, o którym wiemy, że zstąpił na Niego podczas chrztu i pozostał? Tym bardziej, o którym wiemy, że nigdy od Niego nie odłączył się? Cóż zatem to znaczy: *bo jeśli nie odejdę, Pocieszyciel do was nie przyjdzie*, jeśli nie to, że nie możecie przyjąć Ducha Świętego tak długo, jak posiadacie znajomość Chrystusa tylko co do ciała. Gdy Chrystus odejdzie cieleśnie, to nie tylko Duch Święty, ale i Ojciec i Syn będą z nimi duchowo.

Św. Jan Chryzostom: Co zatem mówią ci, którzy nie mają o Duchu Świętym właściwego zdania? Czy może trzeba, aby pan odszedł, a sługa przyszedł? Wskazuje, jaka jest korzyść z przyjścia Ducha Świętego, gdy dodaje: *A gdy on przyjdzie, przekona świat o grzechu, i o sprawiedliwości, i o sądzie.*

Św. Augustyn: Czyżby więc Chrystus nie przekonywał świata o grzechu? Czy może Chrystus tylko do żydów przemawiał, nie przekonując świata? Duch Święty zaś przez uczniów znajdujących się na całym świecie, nie przekonuje o grzechu jednego tylko narodu, lecz cały świat (...). Tych, których Duch Święty przekonuje, przekonuje tak samo i Chrystus. Lecz mówi Chrystus: *przekona świat,* jakby mówił: On rozleje w sercach waszych miłość, bowiem odrzuciwszy lęk, będziecie mieli swobodę przekonywania. Wyjaśnia z kolei to, co powiedział: *O grzechu, bo nie uwierzyli we mnie*, ten zaś właśnie grzech nad innymi umieścił, bo gdy pozostaje, pozostają i inne, a gdy znika, odpuszczone są i pozostałe. (...) Lecz bardzo ważne jest, czy każdy wierzy, iż on jest Chrystusem i czy wierzy w Chrystusa. Albowiem i demony wierzą w to, że jest Chrystusem;

ten zaś wierzy w Chrystusa, kto Go kocha i w Nim ma nadzieję. (...) Oni nie uwierzyli, że On idzie do Ojca. Co jest ich błędem, to z kolei jest Jego sprawiedliwością. To, że przychodzi do nas od Ojca, to miłosierdzie. Że zaś idzie do Ojca, to sprawiedliwość. (...) Jeśli zaś sam szedłby do Ojca, jaka dla nas z tego korzyść? Czy dlatego sam, ponieważ Chrystus jest jeden ze wszystkimi swoimi członkami, jako głowa z ciałem? Przekonuje świat o grzechu w tych, którzy nie wierzą w Chrystusa, i o sprawiedliwości tych, którzy zmartwychwstają w członkach Chrystusa. Mówi się dalej: *o sądzie, bo książę świata tego już jest osądzony*, to znaczy diabeł jest księciem grzeszników, którzy sercem są związani z tym światem, który umiłowali. (...) W ten sposób także Duch Święty przekonuje świat o grzechu, ponieważ w imię Zbawiciela, odrzuconego przez świat, on sam działa. Zbawiciel bowiem nie lęka się wrócić do tego, który Go posłał, a przez ten powrót dowodzi, skąd sam przybył. Stąd mówi się: *o sprawiedliwości zaś, bo idę do Ojca.*

Teofilakt: Ponieważ wcześniej powiedział Pan: *Pożyteczno dla was, abym ja odszedł*, wzmacnia to jeszcze, mówiąc: *Jeszcze wam wiele mam powiedzieć, lecz teraz znieść nie możecie.*

Św. Augustyn: Pan obiecuje nam, że przez Ducha Świętego dojdziemy do pełni prawdy, nie tylko w tym życiu, mówiąc: *Lecz gdy przyjdzie ów Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy* albo *doprowadzi was do wszelkiej prawdy.* Przez te słowa rozumiemy, że jej pełnia jest właściwa dla innego życia. Sam zaś Duch Święty i teraz poucza wiernych, ile każdy może zrozumieć z rzeczy duchowych, i zapalając w sercach coraz większe pragnienie.

Didym: To mówi, ponieważ słuchacze Jego słów jeszcze nie rozumieli wszystkiego, co potem dla Jego imienia mogli znieść. Lecz niewiele im przekazując, na później odłożył to, co było większe. Nie mogliby tego znieść, gdyby wcześniej sam nie uczynił tego dla nas nauką i przykładem krzyża. Także na wzór prawa, cieni oraz wyobrażeń nie mogli poznać prawdy skrywanej przez cień prawa. Gdy zaś przyjdzie Duch prawdy, skieruje was ku pełnej prawdzie swoją nauką i ustanowieniem, przenosząc was ze śmierci litery do ożywiającego ducha, w którym jedynie znajduje się pełna prawda Pisma

świętego. (...) Mówi dalej: *bo nie sam od siebie mówić będzie*, to jest, nie beze mnie i mojego oraz Ojca osądu. Ponieważ nie pochodzi od siebie samego, lecz od Ojca i ode mnie. (...) Trzeba zrozumieć, że mówienie w Trójcy nie ma charakteru takiego jak nasze, lecz jest właściwe dla natur niecielesnych, najbardziej zaś dla Trójcy, która wolę swoją udziela sercom wierzących, i tym, którzy godni są jej słychać. Mówienie zaś przysługuje Ojcu, słuchanie zaś Synowi, i oznacza tę samą naturę Ojca i Syna. Duch święty natomiast, który jest duchem prawdy i duchem mądrości, nie może słuchać i nie rozumieć, gdy Syn mówi, ponieważ jest tym, który pochodzi od Syna, to jest prawdą pochodzącą z prawdy. (...) Duchem prawdy pochodzącym jako Bóg z Boga. Aby więc nikt nie oddzielał go od woli i obecności Ojca i Syna, napisano: *ale cokolwiek usłyszy, opowie.* (...) Przez Ducha prawdy także świętym udzielana jest pewna znajomość spraw przyszłych. Dlatego i prorocy napełnieni tym Duchem oznajmiali, i jako już obecne widzieli to, co miało się dokonać. Dlatego mówi się dalej: *i co przyjść ma, oznajmi wam.*

Św. Jan Chryzostom: Podniósł zatem przez to ich umysły, ponieważ nic nie jest tak pożądane przez ludzi jak znajomość przyszłości. Uwalnia ich z troski o to, ukazując im nadchodzące niebezpieczeństwa, aby nie upadli przez nieuwagę. Następnie wskazuje, że powiedział całą prawdę, do której doprowadzi Duch Święty, i dodaje: *On mnie uwielbi.*

Św. Augustyn: Ponieważ rozlewając w sercach wierzących miłość, i czyniąc z nich ludzi duchowych, objawił im, że Ojcu równy jest Syn, którego wcześniej znali tylko z racji człowieczeństwa, i jako człowieka uważali Go inni ludzie. Ponieważ przez miłość zostali napełnieni także ufnością, a lęk został odrzucony, głosili innym ludziom Chrystusa; i tak Jego sława rozeszła się po całym świecie. O tym, co mieli uczynić w Duchu Świętym, on sam powiedział, że uczyni to sam Duch.

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ Pan powiedział (Mt 23): Jeden jest nauczyciel wasz, Chrystus", aby i Ducha Świętego przyjęli, dodaje: *albowiem z mego weźmie, a wam opowie.*

Didym: Trzeba zrozumieć, co oznacza przyjmowanie w odnie-

sieniu do natury boskiej. Tak jak Syn dając, nie pozbawia się tego, czego udziela, ani bez szkody swojej dzieli się z innymi, tak również i Duch Święty nie przyjmuje tego, czego wcześniej nie miał. Jeśli bowiem przyjął to, czego wcześniej nie miał, to dając innemu nie jest szafarzem. Tak więc należy zrozumieć, że Duch Święty bierze od Syna to, co już ma w swej naturze. Jest to jedna i ta sama natura, dająca i przyjmująca. Tak samo zaś i o Synu mówi się, że od Ojca przyjmuje. Jest zaś kimś innym Syn tylko ze względu na to, co dane Mu jest przez Ojca. Tak samo też Duch Święty jest inny z racji tego, co dane jest przez Syna.

NIEDZIELA PIĄTA PO ZMARTWYCHWSTANIU

Ewangelia św. Jana, 16, 23-30

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam: Jeśli o co prosić będziecie Ojca w imię moje, da wam. Dotychczas o nic nie prosiliście w imię moje; proście, a otrzymacie, aby radość wasza była pełna. To wam mówiłem przez przypowieści. Przychodzi godzina, gdy już nie przez przypowieści mówić wam będę, ale jawnie o Ojcu oznajmię wam. W ów dzień w imię moje prosić będziecie, i nie mówię wam, że ja będę Ojca prosił za wami. Albowiem sam Ojciec miłuje was, gdyż wyście mnie umiłowali, i uwierzyliście, że ja od Boga wyszedłem. Wyszedłem od Ojca, a przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat, a idę do Ojca. Rzekli mu uczniowie jego: Oto teraz jawnie mówisz, a żadnej przypowieści nie powiadasz. Teraz wiemy, że wszystko wiesz, i nie potrzebujesz, żeby cię kto pytał. Dlatego wierzymy, że od Boga wyszedłeś.

Św. Jan Chryzostom: dalej mówi się: *Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam: Jeśli o co prosić będziecie Ojca w imię moje, da wam.* Pokazuje zaś moc imienia, skoro niewidziany ani proszony, a tylko wspomniany u Ojca czyni cuda. Abyście zatem, jak mówi, nie sądzili, że skoro dalej nie jestem z wami, to wy opuszczeni jesteście. Moje zaś imię da wam większe bezpieczeństwo, dlatego dalej mówi się: *Dotychczas o nic nie prosiliście w imię moje; proście, a otrzymacie, aby radość wasza była pełna.* (...) Ponieważ to, co powiedział, było niejasne, dodaje: *To wam mówiłem przez przypowieści. Przychodzi godzina, gdy już nie przez przypowieści mówić wam będę*; to znaczy, nadejdzie czas, gdy poznacie wszystko wyraźnie, mówi zaś o czasie zmartwychwstania; *ale jawnie o Ojcu oznajmię wam,* bowiem przez czterdzieści dni rozmawiał ze zgromadzonymi uczniami, mówiąc o królestwie Bożym. A teraz, mówi, lękając się nie uważacie na to, co mówię, gdy natomiast zobaczycie, że zmartwychwstanę, będziecie mogli jawnie wszystko mówić.

Teofilakt: Udziela im ufności, ponieważ w trudnościach otrzymają pomoc z nieba, gdy mówi: W ów dzień w imię moje prosić będziecie; dlatego potwierdzam, że Ojciec wam jest życzliwy i nie potrzebujecie dalej mej pomocy. Dlatego dodaje: *i nie mówię wam, że ja będę Ojca prosił za wami. Albowiem sam Ojciec miłuje was.* Aby zaś nie odsuwali się od Pana, już do niego nie przymuszeni, dodaje: *gdyż wyście mnie umiłowali.* Jakby mówił: dlatego umiłował was Ojciec, ponieważ my mnie umiłowaliście. Gdy przeto odpadniecie od mojej miłości, tak samo odpadniecie od miłości Ojca.

Św. Hilary: Zrodzenie i przyjście Chrystusa jest ukazane, gdy dodaje: *Wyszedłem od Ojca, a przyszedłem na świat.* Inne jest w odniesieniu do posłania, inne w wypadku pochodzenia. Wyjście od Ojca i wyjście z Boga nie oznacza tego samego. Czym innym jest bowiem wyjść z Boga przez zrodzenie, czym innym natomiast wyjść od Ojca na ten świat dla dokonania naszego zbawienia.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ zaś mową o zmartwychwstaniu nie na długo ich wzmocnił i gdy to słyszą, że od Boga wyszedł i do Niego idzie, ponownie wraca do tego. Dlatego mówi dalej: *znowu opuszczam świat, a idę do Ojca.* Potwierdził bowiem, że słusznie w Niego uwierzyli: ponieważ miało się to dokonać dzięki Jego umocnieniu.

Św. Augustyn: Wyszedł bowiem od Boga, ponieważ z Ojca jest. Przyszedł na świat, ponieważ ukazał światu swoje ciało. Opuszcza świat cieleśnie, przechodzi do Ojca, wstępując do nieba jako człowiek, nie pozostawia jednak świata bez opieki, ponieważ tak na świat przyszedł, wychodząc od Ojca, aby jednocześnie nie zostawić Ojca.

Św. Jan Chryzostom: Najbardziej uczniów pokrzepił tym, iż są przyjaciółmi Ojca, dlatego też mogą powiedzieć, że znają to wszystko, co On zna. Dlatego mówi się dalej: *Rzekli mu uczniowie jego: Oto teraz jawnie mówisz, a żadnej przypowieści nie powiadasz* (...). Ponieważ zaś odpowiedział na to, nad czym myśleli, dodają: *Teraz wiemy, że wszystko wiesz.* Zobacz, jak byli niedoskonali ci, którzy po tylu i takich objawieniach mówią: *Teraz wiemy,* i to w dodatku mówią tak, jakby mu łaskę wyświadczali. *Inie potrzebujesz, żeby cię kto pytał*; to znaczy, zanim usłyszałeś, już wiedziałeś to, co nas gorszy, i uspokoiłeś nas mówiąc: *Albowiem sam Ojciec miłuje was.*

Ewangelia św. Łukasza, 11, 5-13

W owym czasie: Rzekł Jezus do swoich uczniów: Kto z was będzie miał przyjaciela, i pójdzie do niego o północy, i powie mu: „Przyjacielu, pożycz mi trzy chleby; bo przyjaciel mój przyszedł do mnie z drogi, a nie mam co przed nim położyć A on z wewnątrz odpowiadając, rzekłby: „Nie naprzykrzaj mi się, już drzwi zamknięte, a dzieci moje są ze mną w łóżku; nie mogę wstać i dać ci ”. Ijeśli on będzie dalej kołatał, powiadam wam: chociaż nie da mu, i nie wstanie, dlatego że jest przyjacielem jego, to dla natręctwa jego wstanie, i da mu tyle, ile mu potrzeba. I ja wam powiadam: Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; pukajcie, a będzie wam otworzone. Albowiem każdy, kto prosi, otrzymuje; a kto szuka, znajduje; a pukającemu będzie otworzone. Kto zaś z was, jeśli prosi ojca o chleb, czy da mu kamień; albo o rybę, czy zamiast ryby poda mu węża? Albo jeśliby prosił o jajo, czy poda mu skorpiona? Jeśli więc wy, choć jesteście złymi, umiecie dawać dobre datki dzieciom waszym, o ileż więcej Ojciec wasz z nieba da ducha dobrego tym, którzy go proszą?

Św. Cyryl: Przez przypowieść ukazuje Chrystus uczniom, że należy odrzucić małoduszność w modlitwie. Najlepiej jest zaś w modlitwie zachowywać cierpliwość. Stąd mówi się: *Rzekł Jezus do swoich uczniów: Kto z was będzie miał przyjaciela.*

Teofilakt: Przyjacielem tym jest Bóg, który kocha wszystkich i pragnie wszystkich zbawić.

Św. Ambroży: Któż jest nam droższy niż Ten, który wydał za nas swe ciało? Dana jest nam przez to wskazówka, abyśmy w każdym momencie, nie tylko za dnia, lecz także w nocy, zanosili do Boga modlitwy. Mówi się bowiem: *i pójdzie do niego o północy,* tak jak prosił Dawid, gdy mówił, w psalmie 118: „Wstawałem o północy, aby wysławiać sprawiedliwe wyroki twoje”.

Św. Augustyn: *i powie mu: „Przyjacielu, pożycz mi trzy chleby; bo przyjaciel mój przyszedł do mnie z drogi, a nie mam co przed nim położyć ”.* Czym są te trzy chleby, jeśli nie pokarmem niebiańskich tajemnic? (...) Przychodzi do ciebie przyjaciel z drogi tego świata, przez który wszyscy przechodzą jako pielgrzymi i nikt nie pozostaje jako jego stały posiadacz. Każdemu człowiekowi mówi się bowiem (Ekl. 29): „Ustąp dla czci przyjaciół moich”. (...) Zatem do samego Pana, z którym rodzina odpoczywa, pukaj, modląc się. Dlatego dodano: *A on z wewnątrz odpowiadając, rzekłby: „Nie naprzykrzaj mi się”.* Ten, który chce dać, chce też, abyś bardziej pragnął, a dar nie stał się bez wartości przez szybkie danie.

Glosa: Nie zabrania zatem Pan proszenia, lecz tym chętniej zapala pragnienie modlitwy, pokazując trudności w osiągnięciu. Mówi się bowiem: *już drzwi zamknięte.*

Św. Ambroży: Zapewne te drzwi otwarte ujrzał Jan, któremu powiedziano (Ap 4): „Wstąp tutaj, a pokażę ci, co się ma dziać potem”.

Św. Augustyn: Oznacza to czas głodu słowa, gdy brakuje zrozumienia, a ci, którzy apostolską mądrość niczym chleb rozdzielają przez głoszenie na całym świecie, już są w stanie odpoczynku z Panem. I dlatego dodano: *a dzieci moje są ze mną w łóżku.*

Św. Grzegorz z Nyssy: Słusznie nazywa Chrystus dziećmi tych, którzy zdobyli sobie niecierpiętliwość przez broń sprawiedliwości, pouczając, że dobro, które osiągamy przez wysiłek, od samego początku było złożone w naturze. (...) Łoże natomiast oznacza odpoczynek zbawionych.

Glosa: Z racji tego jest też dodane: *nie mogę wstać i dać ci*, co należy odnieść do trudności w osiągnięciu.

Św. Augustyn: *I jeśli on będzie dalej kołatał, powiadam wam: chociaż nie da mu, i nie wstanie, dlatego że jest przyjacielem jego, to dla natręctwa jego wstanie, i da mu tyle, ile mu potrzeba.* Porównanie wychodzi od rzeczy mniejszej. Jeśli bowiem przyjaciel wstaje z łóżka i daje, nie tyle przyjaźnią co uprzykrzeniem przymuszony, to o ile bardziej daje Bóg, który bez zwłoki hojnie udziela tego, o co jest proszony?

Teofilakt: Inaczej też można to rozumieć. Środek nocy to kres

życia, w którym wielu dochodzi do Boga. Przyjacielem jest zaś Anioł, który przyjmuje duszę. Noc może też być symbolem pokus, wśród których człowiek prosi Boga o trzy chleby, mianowicie dla ciała, duszy i ducha, dzięki którymi nie poddajemy się pokusom. Przyjacielem przychodzącym z drogi jest sam Bóg, który doświadcza nas w pokusach. (...) Gdy mówi: *już drzwi zamknięte*, to poucza nas, że mamy być gotowi na pokusy, gdy zaś już nadejdą, to zamknąwszy bramy przygotowania, upadniemy, jeśli nas Bóg nie wesprze.

Św. Augustyn: Dawszy przypowieść, Pan dodaje pouczenie, i skłania nas do szukania, proszenia, pukania, aż otrzymamy to, o co prosimy. Dlatego mówi się: *I ja wam powiadam: Proście, a będzie wam dane.*

Św. Cyryl: To, co mówi Chrystus: *I ja wam powiadam*, ma moc przysięgi, Bóg bowiem nie kłamie. Ilekroć zaś mówi coś Pan do słuchaczy, przysięgając, to pokazuje przez to małość naszej wiary.

Św. Jan Chryzostom: Chrystus ukazuje modlitwę przez prośbę, przez poszukiwanie zaś trud i staranie się, skoro dodaje: *szukajcie, a znajdziecie.* (...) Pokazuje też, że chociaż nie od razu otwiera, to jednak nie wolno przestać prosić. Stąd jest dodane: *pukajcie, a będzie wam otworzone.* Ponieważ jeśli nie będziesz zwlekał w szukaniu, to otrzymasz. Dlatego zamknięte są drzwi, abyś prosił.

Św. Ambroży: Kto zaś coś obiecuje, winien też dać nadzieję (...) i dlatego mówi się: *Albowiem każdy, kto prosi, otrzymuje; a kto szu-ka, znajduje; a pukającemu będzie otworzone.* (...) Racja polecenia najpierw była wyrażona w nakazie, a teraz w przykładzie, co Chry-stus pokazuje, mówiąc: *Kto zaś z was, jeśli prosi ojca o chleb, czy da mu kamień.*

Św. Cyryl: Gdy zaś syn twój prosi cię o chleb, pośpieszasz ochoczo, ponieważ prosi o właściwy pokarm. Kiedy zaś błędny zmysł skłoni go, aby jadł kamień, nie dasz mu go, ale raczej jeszcze zabronisz mu tego jako czegoś szkodliwego. Sens jest więc taki: *Kto zaś z was, jeśli prosi ojca o chleb,* ten, który ojciec daje, *czy da mu kamień*, mianowicie jeśli o niego poprosi. To samo trzeba powiedzieć o wężu i rybie, o czym dodaje: *albo o rybę, czy zamiast ryby poda mu węża?* Podobnie też o jajku i skorpionie: *Albo jeśliby prosił o jajo,*

czy poda mu skorpiona? (...) Z powyższych przykładów wyciąga konkluzję: *Jeśli więc wy, choć jesteście złymi*, to znaczy działacie z umysłem skażonym przewrotnością, nie zaś utwierdzonym w dobru jak Bóg.

Św. Beda: Lub też złymi nazywa tych, którzy kochają świat, a którzy dają to, co osądzają wedle swego zmysłu jako dobre także to, co jest samo w sobie dobre i służy słabej naturze. Dlatego dodaje: *umiecie dawać dobre datki dzieciom waszym.* Także Apostołowie, którzy słusznie z racji wyboru wykraczali poza dobro właściwe zwykłym ludziom, w porównaniu z najwyższą dobrocią są nazwani złymi. Nic bowiem nie jest dobre samo przez siebie, lecz tylko sam Bóg. To, co mówi dalej: *o ileż więcej Ojciec wasz z nieba da ducha dobrego tym, którzy go proszą?* odnosi Chrystus do Ducha Świętego, pełnego darów Bożych, ponieważ wszystkie dobra, które są przyjmowane z łaski darów Boga, pochodzą z tego źródła.

Ewangelia św. Jana, 17,1-11

W owym czasie: Jezus, podniósłszy oczy w niebo, rzekł: Ojcze, przyszła godzina, wsław Syna twego, aby cię Syn twój wsławił, jak dałeś mu władzę nad wszelkim ciałem, aby wszystkim, których mu dałeś, dał im życie wieczne. To zaś jest życie wieczne, aby poznali ciebie, jedynego Boga prawdziwego i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa. Ja wsławiłem ciebie na ziemi, wykonałem sprawę, którąś mi zlecił; a teraz wsław mnie ty, Ojcze, sam u siebie chwałą, którą miałem u ciebie pierwej, niż świat był. Oznajmiłem imię twoje ludziom, których mi dałeś ze świata. Twoimi byli, i mnie ich dałeś, a mowę twoją zachowali. Teraz poznali, że wszystko coś mi dał, od ciebie jest. Albowiem słowa, które mi dałeś, dałem im, a oni przyjęli, i poznali prawdziwie, że od ciebie wyszedłem i uwierzyli, żeś ty mnie posłał. Ja za nimi proszę; nie za światem proszę, lecz za tymi, których mi dałeś, bo twoimi są. I wszystko twoje jest, a twoje moim; i wsławiony jestem w nich. A już nie jestem na świecie, ale oni są na świecie, a ja do ciebie idę.

Św. Jan Chryzostom: *Jezus, podniósłszy oczy w niebo, rzekł: Ojcze, przyszła godzina, wsław Syna twego.* Dlatego podniósł Chrystus oczy ku niebu, aby nas nauczyć wznoszenia się w modlitwie, byśmy stojąc, patrzyli w górę, nie tylko oczami cielesnymi, ale także oczami ducha.

Św. Augustyn: Mógł przecież Pan w postaci sługi, jeśli byłaby taka potrzeba, modlić się w ciszy. Lecz chciał ukazać się Ojcu jako proszący, abyśmy pamiętali jednocześnie, iż jest naszym nauczycielem. (...) Mówiąc zaś: *Ojcze, przyszła godzina*, pokazuje, że wszelki czas i to, co miało się stać i kiedy, podlegało Temu, który sam czasowi nie podlega. Nie należy sądzić, że godzina ta nadeszła przypadkiem, lecz że z Bożego rozporządzenia.

Św. Hilary: Nie nadchodzi dzień, lecz godzina. Godzina jest częścią dnia, a jaka to godzina? Już teraz bowiem miał być opluwany, biczowany, ukrzyżowany. Ale Ojciec wsławi Syna. (...) Chrystus powiedział: *wsław Syna twego.* Nie zadowala się imieniem samego Syna, ale wymienia i właściwość: *twego.* Wielu z nas jest synami Bożymi, ale nie takim jest ten Syn. On jest Synem w sensie właściwym i prawdziwym z racji pochodzenia, nie zaś przybrania. Z racji prawdy, nie zaś przypisania, z powodu zrodzenia, nie zaś stworzenia.

Św. Augustyn: Lecz skoro mówi o wsławieniu z powodu męki, to o ileż bardziej z powodu zmartwychwstania? W męce bowiem bardziej ukazane jest uniżenie Chrystusa niż Jego blask. To, co mówi: *Ojcze, przyszła godzina, wsław Syna twego,* trzeba rozumieć w takim sensie: Nadchodzi godzina posiania uniżenia, owocem natomiast będzie blask.

Św. Hilary: Należy się strzec, by u niedoświadczonych chwała Syna nie osłabiała czci Ojca. Dlatego mówi się następnie: *aby cię Syn twój wsławił.* Syn nie jest słabszy z racji uwielbienia, ponieważ będąc wsławionym, sam wsławia. Zatem prośba o wsławienie i jednocześnie oddanie, ukazuje boską moc Ojca i Syna.

Św. Augustyn: Słusznie zaś można rozważać, w jaki sposób Syn wsławi Ojca, skoro odwieczna jasność Syna nie została pomniejszona przez przyjęcie natury ludzkiej i nie mogła też wzrastać w boskiej doskonałości. Lecz u ludzi był mniejszy, skoro Bóg był znany tylko w Judei. To dzięki ewangelii Chrystusa poganie poznali Ojca i Syn wsławił Ojca. Mówi zaś Chrystus: *wsław Syna twego, aby cię Syn twój wsławił.* Jakby mówił przez to: Wzbudź mnie do życia, abyś został poznany przez cały świat. Następnie szerzej wyjaśniając, w jaki sposób Syn wsławi Ojca, dodaje: *jak dałeś mu władzę nad wszelkim ciałem, aby wszystkim, których mu dałeś, dał im życie wieczne.* Wszelkim ciałem nazywa tu każdego człowieka, całość oznaczając przez część. To zaś, że władza została dana Chrystusowi przez Ojca nad wszelkim ciałem, odnosi się do ludzkiej natury Chrystusa.

Św. Hilary: Chrystus pokazuje z kolei, na czym polega życie wieczne, gdy dodaje: *To zaś jest życie wieczne, aby poznali ciebie, jedynego Boga prawdziwego.* Życiem jest poznanie prawdziwego

Boga, ale to jeszcze nie czyni życia. Cóż jest bowiem dodane? *I tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa* (...). Czy może Chrystus mówiąc: *ciebie, jedynego,* wyklucza swą więź i jedność z Bogiem? Wykluczałby, gdyby do tego, co powiedział: *ciebie, jedynego Boga prawdziwego,* zaraz nie dodał: *i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa.* Przez to bowiem została wyznana wiara Kościoła w Chrystusa prawdziwego Boga, iż wyznała Ojca jako prawdziwego Boga. Zrodzenie boskie nie powoduje umniejszenia natury Jednorodzonego.

Św. Augustyn: Teraz natomiast na podstawie świadectwa Pana i Ojca nazywamy jedynym prawdziwym Bogiem i Syna jedynym prawdziwym Bogiem i Ducha Świętego jedynym prawdziwym Bogiem. I razem Ojca i Syna i Ducha Świętego, to znaczy samą Trójcę, nie zaś trzech Bogów, lecz jednego prawdziwego Boga. (...) Najpierw zostaje wsławiony Bóg, gdy obwieszczony, jest poznany przez ludzi i głoszony przez wiarę wiernych. Dlatego też Chrystus mówi: *Ja wsławiłem ciebie na ziemi.*

Św. Jan Chryzostom: Słusznie zaś mówi: *na ziemi.* W niebie bowiem już był uwielbiony, mając chwałę z racji natury boskiej, uwielbiany przez aniołów. Nie mówi o chwale związanej z tą naturą, ale o tej, która należy do ludzi. Stąd też Chrystus dodaje: *wykonałem sprawę, którąś mi zlecił.*

Św. Augustyn: Nie mówi: Rozkazałeś, ale: *którąś mi zlecił,* aby podkreślić przez to łaskę. Cóż miała bowiem natura ludzka, czego nie otrzymała, także w Jednorodzonym? Lecz czemu mówi, że dokonał już dzieła, które otrzymał do wykonania, skoro jeszcze zostało doznanie męki? Mówi zaś, że zostało już dokonane to, co poznał, iż z pewnością zostanie dokonane.

Św. Hilary: Abyśmy poznali zasługę posłuszeństwa i tajemnicę wszelkiego udzielenia, dodaje Chrystus: *a teraz wsław mnie ty, Ojcze, sam u siebie.*

Św. Augustyn: Dodany jest także sposób uwielbienia, gdy dodaje: *chwałą, którą miałem u ciebie pierwej, niż świat był* (...). Skoro bowiem ujrzał Chrystus, że nadszedł czas przewidzianego wcześniej przez Boga swojego wsławienia, aby dokonało się to, co zostało zapowiedziane, modlił się, mówiąc: *a teraz wsław mnie ty, Ojcze, sam*

u siebie chwałą, którą miałem u ciebie pierwej, niż świat był, to znaczy jasnością, jaką miałem u ciebie z racji przeznaczenia twego.

Św. Hilary: Lub też prosi, aby to, czemu przysługuje czas, otrzymało chwałę tego, co jest ponad czasem, by zniszczenie ciała zostało pochłonięte przez moc Bożą i ducha niezniszczalnego.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ wcześniej Chrystus powiedział: *wykonałem sprawę,* to teraz pokazuje, jaka to sprawa: aby mianowicie objawić imię Boże. Stąd mówi: *Oznajmiłem imię twoje ludziom, których mi dałeś ze świata.*

Św. Augustyn: *Oznajmiłem imię twoje ludziom, których mi dałeś ze świata,* którzy słuchają mnie to mówiącego, nie to, że jesteś nazwany Bogiem, lecz Ojcem moim. To imię nie mogło być objawione bez objawienia samego Syna. (...) *Których mi dałeś ze świata,* powiedziano to o tych, którzy nie byli ze świata. Udzieliło im tego odnowienie, nie zaś samo zrodzenie. Cóż bowiem znaczą słowa, które następują: *Twoimi byli, i mnie ich dałeś*? Czy kiedykolwiek miał coś Ojciec bez Syna? Niemożliwe. Natomiast miał kiedyś coś Syn Boży, coś, czego nie miał Syn człowieczy (...) i dlatego mówi: *Twoimi byli* (...), ponieważ zwykł przypisywać wszystko, co może, Temu, od którego sam pochodzi. To, co mówi zaś: *i mnie ich dałeś,* pokazuje, że otrzymał władzę, aby ich mieć, jako człowiek.

Św. Beda: *a mowę twoją zachowali.* Mową Ojca nazywa siebie samego, ponieważ przez Niego Ojciec wszystko stworzył i w sobie ma wszystkie słowa. *(…) A mowę twoją zachowali,* przez to mianowicie, iż Mi uwierzyli. Dlatego mówi dalej: *Teraz poznali, że wszystko coś mi dal, od ciebie jest.* (...) Powiedział to o uczniach, jakby w ten sposób: Nauczyli się, że nie ma we Mnie nic innego poza Tobą, a czego ich uczę, to od Ciebie jest.

Św. Jan Chryzostom: A skąd się nauczyli? Ze słów moich, którymi ich pouczałem, ponieważ od Ciebie wyszedłem. To właśnie pragnął pokazać przez całą ewangelię. Dlatego też i mówi: *Albowiem słowa, które mi dałeś, dałem im, a oni przyjęli.*

Św. Augustyn: To znaczy, zrozumieli i zachowali. Wtedy bowiem słowo jest przyjmowane, gdy zostaje poczęte w umyśle. Stąd mówi Chrystus: *i poznali prawdziwie, że od ciebie wyszedłem.* Aby

zaś nikt nie sądził, iż to poznanie dzieje się przez widzenie, a nie przez wiarę, dodaje, wyjaśniając: *i uwierzyli, żeś ty mnie posłał.* Ci bowiem w pełni uwierzyli, którzy i w pełni poznali. Tym samym bowiem jest: *od ciebie wyszedłem*, co: *któregoś posłał.*

Św. Jan Chryzostom: Mimo wielu pocieszeń, które uczniowie słyszeli od Pana, nie byli jeszcze przekonani. (...) Chrystus ukazuje im swoją miłość do nich. Stąd mówi: *Ja za nimi proszę.* Jakby mówił przez to: Nie tylko udzieliłem im tego, co jest moje, ale i proszę innego za nimi.

Św. Augustyn: Gdy zaś mówi: *nie za światem proszę*, przez świat rozumie tych, którzy żyją wedle światowych pożądań, a nie ma w nich daru łaski, aby byli wybrani przez Niego ze świata. Ten wybór wymienia, gdy dodaje: *lecz za tymi, których mi dałeś*. Przez to zaś, że Ojciec dał ich Jemu, stało się, że już nie należą do świata, za którym nie prosi. Syn nie utracił też tych, których dał mu Ojciec, i dlatego jest dodane: *bo twoimi są.*

Św. Jan Chryzostom: By nikt też nie uważał, że to panowanie Chrystusa jest czymś nowym i niedawno otrzymanym od Ojca, Chrystus dodaje: *I wszystko twoje jest, a twoje moim.* (...) Podaje następnie wyjaśnienie powyższych słów, mówiąc: *i wsławiony jestem w nich.* Ponieważ mam władzę nad nimi, gdyż uwielbiają Mnie, wierząc Tobie i Mnie. Nikt bowiem nie jest uczczony przez tych, nad którymi nie posiada władzy. *(…) A już nie jestem na świecie, ale oni są na świecie.* To znaczy: nawet jeśli nie będę pokazywał się cieleśnie, przez tych będę uwielbiony, którzy dla Mnie będą umierać, tak jak i za Ojca, i głosić Mnie, tak jak i Ojca.

Św. Augustyn: Wyjaśniając zaś, dlaczego tak powiedział, dodaje: *a ja do ciebie idę.* Powierza zatem Ojcu tych, których opuszcza cielesną obecnością.

Ewangelia św. Marka, 16,14-20

W owym czasie: ukazał się owym jedenastu siedzącym u stołu, i wymawiał im niedowiarstwo i zatwardziałość serca, ze tym, którzy go widzieli, że zmartwychwstał, nie uwierzyli. I rzekł im: Idąc na cały świat, opowiadajcie ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony. A za tymi, co uwierzą, te cuda w ślad pójdą: W imię moje czarty będą wyrzucać, nowymi językami będą mówić, węże będą brać, i choćby co śmiertelnego pili, szkodzić im nie będzie, na chorych będą kłaść ręce, i dobrze się mieć będą. Ale Pan Jezus potem, kiedy do nich przemówił, został wzięty do nieba, i siedzi po prawicy Bożej. Oni zaś wyszedłszy, przepowiadali wszędzie; a Pan dopomagał, i potwierdzał słowa przez cuda w ślad idące.

Glosa: Dopełniając opowiadanie ewangeliczne, Marek wspomina ostatnie pojawienie się Chrystusa przed uczniami, mówiąc: *ukazał się owym jedenastu siedzącym u stołu.*

Św. Hieronim: Ukazał się zaś jedenastu razem zebranym, aby wszyscy byli świadkami, i opowiadali wszystkim, co wspólnie widzieli i słyszeli. Dalej mówi się: *i wymawiał im niedowiarstwo i zatwardziałość serca, że tym, którzy go widzieli, że zmartwychwstał, nie uwierzyli.*

Św. Augustyn: Dlaczego zaś stało się to na końcu? Na końcu przecież Apostołowie oglądali Pana na ziemi czterdziestego dnia po Jego zmartwychwstaniu. Czyż zatem wtedy nie karcił tych, którzy nie uwierzyli Apostołom, którzy widzieli, że On zmartwychwstał, skoro tyle razy oglądali Go po zmartwychwstaniu? (...) Ewangelista Marek natomiast, który mówi: *ukazał się owym jedenastu siedzącym u stołu*, wspomina także o obecności Tomasza. Nawet gdyby jeden był nieobecny, to chce nazywać ich jedenastoma, ponieważ tak wte-

dy nazywani byli Apostołowie, zanim Maciej zajął miejsce Judasza. Jeśli zaś to trudno przyjąć, to przyjmijmy, że po licznych pojawieniach się objawił się na koniec uczniom siedzącym u stołu, to znaczy w czterdziestym dniu. A ponieważ miał od nich wstąpić do nieba, to chciał tego dnia mocniej karcić tych, którzy usłyszeli o Jego zmartwychwstaniu, a jednak nie uwierzyli, chociaż Apostołowie Go widzieli. Aby przeto po swoim wniebowstąpieniu przez głosicieli Ewangelii także poganie uwierzyli, którzy Go nie widzieli, po tym skarceniu, Marek mówi: *Irzekł im: Idąc na cały świat, opowiadajcie ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony.*

Św. Grzegorz Wielki: Posłuchajmy, co mówi, upominając, po zganieniu zatwardziałości serca: *Idąc na cały świat, opowiadajcie ewangelię wszelkiemu stworzeniu.* Wszelkie stworzenie oznacza tu człowieka. Człowiek bowiem ma coś z każdego stworzenia. Wspólne z kamieniami ma to, że jest, życie z roślinami, odczuwanie ze zwierzętami, rozumienie z Aniołami. Wszelkiemu zatem stworzeniu głoszona jest ewangelia, gdy jest głoszona samemu tylko człowiekowi, gdyż ten jest pouczany, dla którego wszystko zostało stworzone. (...) Mówi się dalej: *Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony.* Może zaś ktoś mówi sobie: Już uwierzyłem, przeto będę zbawiony. Prawdziwie mówi, jeśli wierze odpowiadają czyny. Prawdziwa wiara bowiem to ta, której w tym, co głoszą słowa, nie sprzeciwiają się czyny.

Św. Beda: *a kto nie uwierzy, będzie potępiony.* Cóż zatem powiemy o dzieciach, które nie mogą jeszcze wierzyć z racji wieku?
O starszych bowiem nie ma żadnej wątpliwości. W Kościele Zbawiciela dzieci wierzą przez wiarę innych, tak jak od innych dziedziczą grzech, odpuszczany przez chrzest. Dalej mówi się: *A za tymi, co uwierzą, te cuda w ślad pójdą: W imię moje czarty będą wyrzucać, nowymi językami będą mówić, węże będą brać, (...) na chorych będą kłaść ręce, i dobrze się mieć będą.*

Św. Grzegorz Wielki: Czy więc, ponieważ nie czynimy takich znaków, mniej wierzymy? Lecz te znaki konieczne były na początku Kościoła. Aby bowiem wzrastała wiara, była ona karmiona cudami.

Tak samo i my, gdy zasadzamy winnicę, podlewamy ją tak długo, aż widzimy, że jest dobrze w ziemi umocniona. Jeśli już jest zakorzeniona, przestajemy ją podlewać. (...) Święty Kościół zaś codziennie duchowo czyni to, co wówczas Apostołowie widzialnie robili. Przecież kapłani, gdy kładą ręce na wiernych przez łaskę egzorcyzmu i nie pozwalają złym duchom mieszkać w nich, cóż innego czynią, jeśli nie wyrzucają demony? A wierni, porzucający świeckie mowy, głoszący natomiast święte tajemnice, mówią przecież nowymi językami. Przez swoje dobre zachęty wyrzucając złość z serc innych ludzi, biorą węże. Gdy słyszą przewrotne namowy, a jednak mało do złego działania są pociągani, piją to, co śmiertelne. Oni także, ilekroć widzą swoich bliźnich słabnących w dobrych czynach, wzmacniają ich przykładem swoich czynów, na chorych kładą ręce, aby się dobrze mieli.

Św. Hieronim: Pan Jezus, który z nieba zstąpił dla pokonania słabości naszej natury, sam także wstępuje do nieba. Dlatego mówi się: *Ale Pan Jezus potem, kiedy do nich przemówił, został wzięty do nieba.*

Św. Grzegorz Wielki: Trzeba zauważyć, iż czytamy o Eliaszu, że wstąpił do nieba na wozie, aby jasno zostało pokazane, że zwykły człowiek potrzebuje pomocy. Czytamy natomiast, że Zbawiciel nasz nie został podniesiony ani na wozie, ani przez Aniołów. Ponieważ ten, który uczynił wszystko, swoją mocą został nad wszystko podniesiony. Musimy też rozważyć to, co dodaje Marek: *i siedzi po prawicy Bożej*; Szczepan natomiast (Dz 7) mówi: „Widzę niebiosa otwarte i Syna człowieczego stojącego po prawicy Bożej". Siedzenie jest właściwe sędziemu, stanie zaś walczącemu lub wspierającemu. Szczepan zatem wśród utrapień widzi Go stojącego Tego, od którego miał pomoc. Ale Ewangelista Marek opisuje Go jako siedzącego po wniebowstąpieniu, ponieważ po chwale swego wniebowstąpienia będzie widziany jako sędzia.

Św. Augustyn: Owego zasiadania nie bierzemy w odniesieniu do członków cielesnych, tak jakby Ojciec zasiadał po lewej stronie, a Syn po prawej. Prawicę rozumiemy jako władzę, którą Chrystus jako człowiek otrzymał od Boga, aby przyszedł sądzić, tak jak wcze-

śniej przyszedł, aby być osądzonym. Zasiadanie bowiem oznacza zamieszkiwanie, tak jak mówimy o jakimś człowieku, że w danym kraju siedział trzy lata. Tak zatem wierzcie, iż Chrystus mieszka po prawicy Boga Ojca. Błogosławiony jest bowiem, i przebywa w stanie szczęśliwości, która nazywana jest prawicą Ojca. (...) Dalej mówi się: *Oni zaś wyszedłszy, przepowiadali wszędzie; a Pan dopomagał, i potwierdzał słowa przez cuda w ślad idące.*

Św. Beda: Zauważ, że Ewangelista Marek swoją Ewangelię rozpoczął od późniejszych wydarzeń, i tak samo przeciągnął opisując dłuższy czas. Rozpoczął przecież od początku głoszenia dobrej nowiny, co stało się przez Jana Chrzciciela, i doszedł w opowiadaniu aż do czasu, gdy to samo słowo ewangelii Apostołowie głosili na całym świecie.

Św. Grzegorz Wielki: Cóż zatem w tym trzeba rozważyć, jeśli nie to, że posłuszeństwo następuje po poleceniu, znaki zaś następują po posłuszeństwie?

Ewangelia św. Jana, 15, 26-27; 16,1-4

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: A gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego ja wam poślę od Ojca, Ducha prawdy, który od Ojca pochodzi, on o mnie świadectwo dawać będzie. I wy świadectwo dawać będziecie, bo ze mną od początku jesteście. To wam powiedziałem, abyście się nie gorszyli. Wyłączą was z synagog, lecz przychodzi godzina, że każdy, co was zabija, mniemać będzie, że czyni przysługę Bogu. A to wam czynić będą, bo nie znają Ojca, ani mnie. Ale to wam powiedziałem, abyście, gdy przyjdzie ich godzina, wspomnieli sobie, że ja wam mówiłem.

Św. Jan Chryzostom: Mogliby uczniowie powiedzieć Panu: Jeżeli usłyszą słowa twoje, których nikt nie wypowiedział; jeżeli zobaczą dzieła, których nikt inny nie czyni, a jednak nie pomogą im; a nawet jeśli znienawidzą i Ojca twego i Ciebie wraz z nim, którego łaską nas posyłasz, podobnie jak my będziemy godni wiary? Aby takie myśli nie trwożyły ich, wskazuje pociechę, mówiąc: *A gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego ja wam poślę od Ojca, Ducha prawdy, który od Ojca pochodzi, on o mnie świadectwo dawać będzie.*

Św. Augustyn: Jakby mówił: Będą mnie nienawidzić i zabiją mnie. Lecz Pocieszyciel takie da o mnie świadectwo, że ci, którzy nie widzieli mnie, uwierzą we mnie. A ponieważ on da świadectwo i wy dacie. Stąd mówi się dalej: *I wy świadectwo dawać będziecie.* On pobudzając wasze serca, wy wypowiadając słowa. Dlatego możecie głosić to, co poznaliście: *bo ze mną od początku jesteście.* Nie czynicie tego teraz, ponieważ nie macie jeszcze pełni tego Ducha.

Didym: Mówi o Duchu Świętym jako pocieszycielu, biorąc nazwę z Jego działania, ponieważ nie tylko rozpoznaje on tych, co są Go godni, oddzielając ich od wszelkiego zamętu, ale udziela im wprost niewiarygodnej radości. W tych sercach, w których mieszka

Duch Święty, radość staje się wieczna. Sam Duch pocieszyciel jest posyłany przez Syna, nie tak jak Aniołowie, Prorocy czy Apostołowie, lecz jest posyłany przez Mądrość i Moc, mając z tą Mądrością i Mocą tę samą niepodzielną naturę. Syn posyłany przez Ojca nie oddziela się od Niego, pozostaje w Nim, i ma go w sobie samym. Ten Duch Święty posyłany jest przez Syna w taki sam sposób, wychodzi od Ojca do innych przechodząc. (...) Lecz mógłby ktoś powiedzieć: Boga Wszechmogącego nic takiego nie mogło dotyczyć. Lecz mówi *Od Ojca,* nie jakoby Ojciec był kimś innym od Boga wszechmogącego, ale z racji właściwości osobowej Ojca, rodzącego intelektualnie, wychodzi od Niego Duch prawdy. Gdy Syn posyła Ducha prawdy, to razem z Nim posyła i Ojciec, i tą samą wolą Ojca i Syna kieruje się Duch Święty.

Teofilakt: Inaczej zaś mówi się, że Ojciec posyła Ducha. Teraz zaś, gdy Syn mówi, iż Go pośle, wskazuje na równość z Ojcem. Aby nie sądzono, że sprzeciwia się Ojcu, gdy inną władzą posyłany jest Duch, dodaje: *Od Ojca,* jakby potwierdzając Ojca. Gdy zaś słyszysz, że pochodzi, nie traktuj pochodzenia jako posłania zewnętrznego, tak jak posyłani są Aniołowie do służby. (...) Nie należy pochodzenia utożsamiać z posłaniem, gdyż pochodzenie jest otrzymaniem od Ojca natury.

Św. Augustyn: Jeśli ktoś szuka odpowiedzi na pytanie, czy i od Syna pochodzi Duch Święty, to trzeba powiedzieć, że Syn jest Synem tylko Ojca, Ojciec zaś jest Ojcem tylko Syna. Duch Święty zaś nie jest Duchem tylko jednego z Nich, lecz obu (...). Jeśli zatem i od Ojca i Syna pochodzi Duch Święty, dlaczego Syn mówi: *który od Ojca pochodzi,* jeśli i Jemu należy przypisać to, że Duch Święty od Niego jest? Wspomniał o tym wcześniej (7): *Moja nauka nie jest moja, lecz tego, który mię posłał.* Skoro więc tak rozumie się Jego naukę, o której mówi, że nie jest Jego, lecz Ojca, to o ileż bardziej trzeba rozumieć, że i od Niego pochodzi Duch Święty. Gdy zatem mówi: *Od Ojca pochodzi,* to nie mówi przecież: *Ode mnie nie pochodzi.* Ten, dzięki któremu Syn jest Bogiem, daje też Synowi to, że pochodzi od Niego Duch Święty. Stąd też rozumie się i to, dlaczego nie mówi się o Duchu Świętym, iż jest zrodzony, lecz że pochodzi. Gdyby bo-

wiem i Duch Święty był nazwany Synem, obaj byliby synami, co jest największą niedorzecznością. Nikt bowiem nie jest synem dwojga, chyba że ojca i matki. (...) Duch Święty zaś nie pochodzi z Ojca do Syna i z Syna dalej dla uświęcenia stworzeń, lecz zarazem od obu pochodzi. Nie możemy zaś powiedzieć, że Duch Święty nie jest życiem, skoro Ojciec jest życiem i Syn jest życiem; a przez to tak jak Ojciec, skoro ma życie w sobie samym, daje i Synowi życie w sobie; tak też daje życie temu, który pochodzi od Niego, tak jak Ojciec pochodzi od siebie samego.

Ewangelia św. Jana, 14,15-21

W owym czasie: Rzekł Jezus do swoich uczniów: Jeśli mnie miłujecie, zachowujcie przykazania moje. A ja prosić będę Ojca, i innego Pocieszyciela da wam, aby mieszkał z wami na wieki, Ducha prawdy, którego świat przyjąć nie może, bo go nie widzi, ani nie zna: lecz wy poznacie go, bo u was mieszkać będzie, i w was będzie. Nie zostawię was sierotami; przyjdę do was. Jeszcze niedługo, a świat mnie już nie zobaczy; lecz wy mię widzicie: bo ja żyję, i wy żyć będziecie. W ów dzień wy poznacie, że ja jestem w Ojcu moim, a wy we mnie, a ja w was. Kto ma przykazania moje, i zachowuje je, ten jest, który mnie miłuje. A kto mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i ja go miłować będę, i objawię mu siebie samego.

Św. Jan Chryzostom: Abyśmy nie sądzili, że każda prośba zasługuje na spełnienie, Chrystus mówi: *Jeśli mnie miłujecie, zachowujcie przykazania moje.* Jakby mówił: Wtedy uczynię, o co prosicie. (...) Ponieważ zaś mocno pożądali Jego cielesnej obecności i mieli z tego pociechę, tak jak wcześniej, dodaje: *A ja prosić będę Ojca, i innego Pocieszyciela da wam.*

Św. Augustyn: Przez to też pokazuje, że On sam jest pocieszycielem. Paraklet oznacza także obrońcę. I powiedziano o Chrystusie w 1 Liście Jana Apostoła (2): „Rzecznika mamy u Ojca, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego”.

Alkuin: Mieli bowiem wtedy jednego pocieszyciela, który przez słodycz cudów i nauczania zwykł ich umacniać.

Didym: Lecz nazywa Ducha Świętego innym pocieszycielem, nie z powodu różnicy natury, lecz z racji inności działania. Zbawiciel bowiem jest pośrednikiem i posłańcem, a jako kapłan zanosi prośby do Boga za nasze grzechy. Duch Święty natomiast jest nazwany pocieszycielem, ponieważ pociesza tych, którzy są smutni.

Św. Jan Chryzostom: Mówi zaś Chrystus: *A ja prosić będę Ojca*, aby uczynić godnymi wiaty swe słowa. Gdyby bowiem powiedział: „Ja go poślę”, mogliby nie uwierzyć.

Alkuin: Mówi Chrystus: *prosić będę,yako* niższy z racji człowieczeństwa, *Ojca mego*, równy i współistotny z racji natury boskiej.

Św. Jan Chryzostom: Mówi dalej: *aby mieszkał z wami na wieki*, ponieważ nie odejdzie także po śmierci. Przez to Chrystus wskazuje w sposób ukryty, że Duch Święty nie zazna śmierci, tak jak On, ani też nie odejdzie. Aby zaś słysząc o innym pocieszycielu, nie sądzono, że będzie jakieś nowe wcielenie i że będzie widziany oczami ciała, dodaje: *Ducha prawdy, którego świat przyjąć nie może, bo go nie widzi, ani nie zna.*

Św. Augustyn: Ten jest w Trójcy Duch Święty, którego jako współistotnego Ojcu i Synowi i odwiecznego wyznaje wiara katolicka.

Św. Jan Chryzostom: Nazywa go Chrystus Duchem prawdy, ponieważ wyjaśnia on zapowiedzi Starego Testamentu. Światem nazywa zaś ludzi złych, widzeniem natomiast najpewniejsze poznanie, ponieważ wzrok jest wrażliwszym zmysłem od innych.

Św. Beda: Zauważ także, że gdy Ducha Świętego nazywa Duchem prawdy, to nazywa Go także swoim Duchem. Następnie, gdy mówi, iż będzie dany przez Ojca, to stwierdza, że jest on także Duchem Ojca, a przez to Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna.

Św. Augustyn: Świat zaś, to znaczy kochający świat, nie może Go przyjąć, ponieważ nie zobaczy Go. Nie ma bowiem miłość ziemska niewidzialnych oczu, przez które może Ducha Świętego niewidzialnie ujrzeć. Następnie mówi się: *lecz wy poznacie go, bo u was mieszkać będzie.* Lecz aby nie sądzili, iż to, co powiedziano: *u was mieszkać będzie*, ma sens taki jak u ludzi, gdy goście widzialnie przebywają, dodaje: *i w was będzie.*

Św. Jan Chryzostom: Jakby mówił: Nie będzie u was tak jak ja, lecz zamieszka w waszych duszach. (...) Wypadało, aby Duch Święty przyszedł obficiej wtedy, gdy Chrystus oczyścił swych uczniów przez ofiarę męki i uwolnił od grzechów, a oni sami byli wystawieni na niebezpieczeństwa i walki. Nie nastąpiło to zaraz po zmartwych-

wstaniu, lecz później, aby mając większe jego oczekiwanie, większe też otrzymali łaski.

Św. Augustyn: *Nie zostawię was sierotami.* Chociaż więc nas Syn Boży Ojcu swemu przybrał za synów, to jednak w tym także ukazuje ojcowskie odniesienie wobec nas.

Św. Jan Chryzostom: Od początku mówił Chrystus uczniom, że przyjdą tam, dokąd On idzie, ale skoro miało się stać po długim czasie, obiecuje Ducha Świętego. A ponieważ nie wiedzieli, kim On jest, obiecuje im też swoją obecność, której najbardziej pożądali, gdy mówi: *przyjdę do was.* Aby zaś nie sądzili, iż będzie ona taka sama jak wcześniej, wyklucza to w sposób ukryty, dodając: *Jeszcze niedługo, a świat mnie już nie zobaczy; lecz wy mię widzicie.* Jakby mówił: Przyjdę wprawdzie do was, jednak nie tak jak wcześniej przebywałem przez wszystkie dni. Także aby nie mówili: Czemu zatem żydom mówiłeś: Niedługo nie zobaczycie już mnie?, daje teraz odpowiedź, mówiąc: *przyjdę* tylko *do was.*

Teofilakt: *bo ja żyję, i wyżyć będziecie.* Jakby mówił: A jeśli nawet umrę, to jednak zmartwychwstanę. 1 wy także żyć będziecie, to jest, gdy ujrzycie mnie, rozradujecie się, a chociaż umarli, ożyjecie przy moim pojawieniu się.

Św. Jan Chryzostom: Wydaje mi się, że Chrystus nie mówi o życiu teraźniejszym, lecz o przyszłym. Jakby mówił: śmierć krzyżowa nie oddali was ode mnie na zawsze, ale na krótką chwilę zakryje mnie przed wami.

Św. Augustyn: *W ów dzień*, mianowicie o którym mówił, *wy poznacie,* kontemplując, chociaż i teraz wierząc poznaliśmy, *że ja jestem w Ojcu moim, a wy we mnie, a ja w was.* Ponieważ kiedy będziemy żyć tym życiem, które pokona śmierć, wówczas wypełni się to samo, co teraz zaczęło się przez Niego, aby był w nas, a my w Nim.

Alkuin: Aby było jasne, że ta obietnica dotyczy wszystkich, a nie tylko Apostołów, dodaje: *Kto ma przykazania moje, i zachowuje je, ten jest, który mnie miłuje.*

Teofilakt: Jakby mówił: Wy sądzicie, że będziecie się martwić z mojej śmierci, lecz ja za oznaki miłości uznaję zachowanie moich przykazań. Jaką zaś nagrodę otrzyma ten, kto zachowuje przykaza-

nia, to pokazuje Chrystus, mówiąc: *A kto mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i ja go miłować będę.*

Św. Augustyn: Lecz cóż znaczy: *miłować będę*, tak jakby wtedy nie miłował? Wyjaśnia to przez następne słowa: *i objawię mu siebie samego*, to znaczy, aż tak umiłuję, że się objawię, a samo oglądanie będzie nagrodą za wiarę. Teraz zaś tak nas umiłował, abyśmy uwierzyli, potem, abyśmy ujrzeli.

Teofilakt: Lub dlatego powiedział tak, ponieważ po zmartwychwstaniu miał się ukazać w ciele bardziej przenikniętym wpływem boskości, aby zaś nie sądzono, że jest duchem albo zjawą. Aby widząc Go, nie wątpili, lecz wspomnieli, że z powodu zachowania Jego przykazań, ukazał się im. Dlatego też mają zawsze strzec Jego przykazań, aby na wieki mogli Go oglądać.

NIEDZIELA ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Jana, 14, 23-31

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Jeśli mię kto miłuje, będzie strzegł słów moich, a Ojciec mój umiłuje go, i do niego przyjdziemy, i mieszkanie u niego uczynimy. Kto mnie nie miłuje, słów moich nie przestrzega. A słowa, któreście słyszeli, nie są moje, ale tego, który mię posłał, Ojca. To wam powiedziałem, u was mieszkając. A Pocieszyciel Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, on was wszystkiego nauczy, i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem. Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam; nie jako świat daje, ja wam daję. Niech się nie trwoży serce wasze, ani się nie lęka. Słyszeliście, że wam powiedziałem: Odchodzę, i przychodzę do was. Gdybyście mnie miłowali, szczególnie radowalibyście się, że idę do Ojca; bo Ojciec większy jest niż ja. I teraz wam powiedziałem, zanim się to stanie, abyście wierzyli, gdy się stanie. Już wiele z wami mówić nie będę, bo nadchodzi książę świata tego, a we mnie nic nie ma. Ale żeby świat poznał, że miłuję Ojca, i jak mi Ojciec rozkazanie dał, tak czynię.

Św. Augustyn: *Rzekł Jezus uczniom swoim: Jeśli mię kto miłuje, będzie strzegł słów moich*: Miłość oddziela świętych od świata. Sprawia też, że zgodnie mieszkają w domu, w którym Ojciec i Syn uczynili sobie mieszkanie. Oni też dają i samą miłość tym, których na końcu obdarują oglądaniem siebie. (...) *I do niego przyjdziemy.* Przychodzą zaś do nas, gdy my przychodzimy do nich. Przychodzą, wspierając nas, przychodzimy, będąc posłuszni. Przychodzą, oświecając, przychodzimy, wpatrując się. Przychodzą, wypełniając nas, przychodzimy, chwytając ich, abyśmy mieli wewnętrzne widzenie, nie zaś zewnętrzne, i aby było w nas nie czasowe, lecz wieczne mieszkanie. Stąd mówi się dalej: *i mieszkanie u niego uczynimy.*

Św. Grzegorz Wielki: Przychodzi zaś do niektórych serc, miesz-

kania w nich jednak nie czyni, ponieważ przez skruchę przyjmują schronienie u Boga, lecz w czasie pokusy zapominają o tym, nad czym boleli, i tak wracają do grzechów, jakby mało nad nimi płakali. Kto więc Boga prawdziwie kocha, to do jego serca Pan przychodzi i czyni mieszkanie. Tak bowiem przenika go miłość boskości, że nie odstępuje od niej w czasie pokusy. Ten zaś prawdziwie kocha, nad którego umysłem nie panuje niegodziwa przyjemność wynikająca z przyzwolenia.

Św. Augustyn: Może zaś sądzi się, że z mieszkania, jakie czynią w kochanym Ojciec i Syn, jest wyłączony Duch Święty? Cóż zatem wcześniej powiedział o Duchu Świętym: „U was mieszkać będzie, i w was będzie". Aby nikt nie głosił takiej niedorzeczności, że gdy przychodzą Ojciec i Syn, odłączony jest Duch Święty, jako dający miejsce dla większych od siebie. Ale i takie ziemskie myślenie odrzuca Pismo, gdy mówi: „Aby mieszkał z wami na wieki". W tym mieszkaniu będzie z nimi na wieki, ponieważ On sam nie przychodzi bez nich, ani też oni bez Niego. Z powodu przenikania się Trójcy, przypisuje się osobom coś szczególnego. Nie traktuje się ich jednak oddzielnie od innych, z powodu tej samej istoty Trójcy.

Św. Grzegorz Wielki: Tym bardziej ktoś odłącza się od tej miłości, im bardziej raduje się rzeczami niższymi. Dlatego też dodaje się: *Kto mnie nie miłuje, słów moich nie przestrzega.*

Św. Augustyn: Zapewne z racji odróżnienia, skoro mówił do swoich uczniów, mówi o wielu mowach: *Kto mnie nie miłuje, słów moich nie przestrzega.* Tam, gdzie jest mowa, jest też i słowo, o którym mówi, iż nie jest Jego, lecz Ojca, a przez to Jego samego. Nie jest bowiem swoje, lecz Ojca jest Słowo. Tak samo jak nie jest swoim obrazem, lecz Ojca, i nie swoim Synem, lecz Ojca. Słusznie zatem przypisuje Ojcu to, co w równym stopniu sam czyni, skoro od Ojca ma to, że jest mu równy.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ z tego, co powiedział, część była jasna, części zaś nie zrozumieli, by przeto nie było zamieszania, dodaje: *To wam powiedziałem, u was mieszkając* (...). Aby zatem łatwiej znieśli Jego cielesne odejście, przygotowuje ich, obiecując, że Jego odejście będzie dla nich źródłem przyszłych dóbr, ponieważ tak

długo, jak pozostawał wśród nich cieleśnie, a Duch Święty jeszcze nie przyszedł, nie mogli zrozumieć nic wielkiego. Stąd mówi się: *A Pocieszyciel Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, on was wszystkiego nauczy, i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem.*

Św. Grzegorz Wielki: Paraklet po grecku, w łacinie oznacza obrońcę lub pocieszyciela. Dlatego jest nazywany obrońcą, ponieważ oręduje u sprawiedliwości Ojca w sprawie błędu przestępców, gdy sprawia, że błagają ci, których napełnił. Podobnie jest nazywany Pocieszycielem, ponieważ smucących się z powodu grzechu przygotowuje na nadzieję odpuszczenia, podnosząc umysł ze smutku.

Didym: Zbawiciel obiecuje, że Duch Święty będzie posłany od Ojca w jego imieniu, skoro własnym imieniem Zbawiciela jest Syn. Tak więc i wspólność natury, i własność osób jest wyrażona w tym słowie. (...) Ponieważ zaś Duch Święty jest posyłany przez Ojca w imię Syna, wskazuje, jaką jednością jest On związany z Synem. Dlatego i Duch nazwany jest Duchem Syna, czyniąc przez przybranie synów z tych, którzy chcieli go przyjąć. Tenże Duch Święty, który posłany jest w imię Syna przez Ojca, nauczy wszystkiego tych, którzy są doskonali w wierze Chrystusowej.

Św. Augustyn: Czy więc zatem mówi Syn, a naucza Duch Święty, tak że, gdy mówi Syn, to chwytamy słowa, gdy zaś naucza Duch Święty, to pojmujemy te słowa? Zawsze jednak i mówi i naucza Trójca.

Św. Grzegorz Wielki: Zbadać zaś musimy, czemu o tym Duchu powiada się: *i przypomni wam wszystko*, skoro przypominanie, poddawanie myśli jest rzeczą właściwą mniejszym? Lecz skoro przypominanie często nazywamy dawaniem czegoś, przeto mówi się, iż Duch Święty przypomina, nie dlatego, że przynosi nam wiedzę z miejsca niskiego, lecz ukrytego przed nami.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ jednak i to słysząc, byli zmieszani, rozważając niechęć oraz walki czekające ich po Jego odejściu, ponownie ich pociesza, mówiąc: *Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam.*

Św. Augustyn: Pokój nam zostawia na tym świecie, gdzie pozo-

stając, zwyciężamy wroga, i abyśmy się nawzajem miłowali. Pokój swój da nam w przyszłym świecie, gdy będziemy panować już bez wrogów, gdzie nie będzie nigdy sporów. On sam jest pokojem dla nas, zarówno gdy wierzymy, że jest, jak i gdy zobaczymy, jaki jest (...). Chce, abyśmy rozumieli, że pokój Jego jest taki sam, jaki On ma. Ten pokój, który daje nam na tym świecie, jest nazwany bardziej naszym niż Jego. Jemu bowiem nic nie sprzeciwia się w Nim, gdyż nie ma zupełnie żadnego grzechu. My natomiast taki pokój teraz mamy, w którym mówimy: „Odpuść nam nasze winy" (...). Skoro zaś Pan dodaje: *nie jako świat daje, ja wam daję,* czym jest inny od tego, który dają ludzie miłujący świat? Oni udzielają sobie pokoju, aby bez trudności czerpać ze świata. A kiedy sprawiedliwym dają pokój, nie prześladując ich, to jednak nie jest to prawdziwy pokój. Nie ma bowiem zgody tam, gdzie serca są podzielone (...). Pokój bowiem jest łagodnością umysłu, spokojem ducha, prostotą serca, węzłem kochania, wspólnotą miłości. Nie może dojść do dziedzictwa Pańskiego ten, kto nie chce zachowywać związku pokoju. Nie może być w zgodzie z Chrystusem ten, kto chce być skłócony z chrześcijaninem.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ powiedział: *Pokój zostawiam wam,* co uczynił jako odchodzący, tym mógł ich zasmucić. Dlatego też mówi: *Niech się nie trwoży serce wasze, ani się nie lęka.* To bowiem odczuwali z miłości, tamto z lęku.

Św. Augustyn: Trwożyć i lękać się mogły ich serca, że odchodził od nich, chociaż miał przyjść ponownie, aby przypadkiem wilk w tym czasie nie zaatakował stada, gdy pasterz jest nieobecny. Stąd mówi się dalej: *Słyszeliście, że wam powiedziałem: Odchodzę, i przychodzę do was.* Odchodził zaś jako człowiek, pozostawał jako Bóg. Czemu zatem trwoży się i lęka serce, skoro znika sprzed oczu, nie znika zaś z serc? Aby wobec tego rozumieli, że to, co powiedział: *Odchodzę, i przychodzę do was,* dotyczy Go jako człowieka, z kolei mówi: *Gdybyście mnie miłowali, szczególnie radowalibyście się, że idę do Ojca; bo Ojciec większy jest niż ja.* Z racji tego, czym Syn nie jest równy Ojcu, idzie do niego, od którego też przyjdzie, aby sądzić żywych i umarłych. Tym, czym jest równy rodzącemu, nigdy nie odszedł od Ojca, lecz z Nim jest wszędzie cały równy boskością, której

żadne miejsce nie obejmie. Sam więc Syn Boży równy jest Ojcu, gdyż uniżył siebie samego, nie tracąc formy Bożej, lecz przyjmując kształt sługi. Większy jest także od siebie samego, mianowicie formą bożą, której nie porzucił, nie zaś formą sługi, którą przyjął. Tą formą sługi, przez którą Syn Boży mniejszy jest od Ojca oraz od Ducha Świętego, dziecię Jezus było także mniejsze od swoich rodziców, gdy jako mały starszym, jak o tym czytamy, był poddany. Uznajmy przeto podwójną naturę Chrystusa: boską, którą równy jest Ojcu, oraz ludzką, z racji której Ojciec jest większy. Obie zarazem, lecz nie dwoma, ale jeden jest Chrystus. Nie ma przeto czteroistości, lecz Trójca Bóg. Dlatego też mówi: *Gdybyście mnie miłowali, szczególnie radowalibyście się, że idę do Ojca.*

Św. Jan Chryzostom: Jeszcze nie wiedzieli Apostołowie, czym jest zmartwychwstanie, jakie im oznajmiał, mówiąc: „Pójdę, i przyjdę do was". Nie mieli też jeszcze odpowiedniego zdania o Nim; sądzili, że Ojciec jest wielki. Mówi do nich zatem: Jeżeli lękacie się o Mnie, że nie chcę się bronić, nie wierzycie, że po krzyżu znów was zobaczę. Jednak słysząc, że idę do Ojca, trzeba abyście się cieszyli, ponieważ idę do większego, i mogącego pokonać wszystkie niebezpieczeństwa. To wszystko zostało powiedziane ze względu na słabość uczniów, i dlatego dodaje: *I teraz wam powiedziałem, zanim się to stanie, abyście wierzyli, gdy się stanie.*

Sw. Hilary: Ponownie wskazuje na zasługę chwały, jaką otrzyma, mówiąc: *Już wiele z wami mówić nie będę.*

Św. Beda: Dlatego to powiedział, ponieważ już nadchodził czas Jego pojmania i wydania na śmierć.

Św. Augustyn: *Nadchodzi książę świata tego.* Kim jest diabeł? Nie jest księciem stworzeń, lecz księciem grzechów (...). A *we mnie nic nie ma.* Ponieważ Bóg przyszedł na świat bez grzechu, i Dziewica porodziła Jego ciało bez zmazy grzechu. A chociaż powiedziałby mu ktoś: „Czemu zatem umierasz, skoro nie masz grzechu, za który należna jest kara śmierci?", natychmiast dodaje: *Ale żeby świat poznał, że miłuję Ojca, i jak mi Ojciec rozkazanie dał, tak czynię.*

PONIEDZIAŁEK W OKTAWIE ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Jana, 3,16-21

W owym czasie: Rzekł Jezus do Nikodema: Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby wszelki, kto wierzy weń, nie zginął, ale miał życie wieczne. Gdyż Bóg nie posłał Syna swego na świat, aby świat sądził; ale żeby świat był zbawiony przez niego. Kto wierzy weń, nie bywa sądzony; a kto nie wierzy, już osądzony jest, bo nie wierzy w imię jednorodzonego Syna Bożego. Ten zaś jest sąd, że światłość przyszła na świat, a ludzie bardziej umiłowali ciemności niż światłość; bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, który źle czyni, nienawidzi światłości, i nie przychodzi do światłości, żeby nie były zganione uczynki jego. Lecz kto czyni prawdę, przychodzi do światłości, aby się okazały sprawy jego, że w Bogu są uczynione.

Św. Jan Chryzostom: Chrystus kieruje uwagę ku prawdzie, mówiąc, że Syn Boży jest tym, który jest dany na śmierć, a Jego śmierć jest przyczyną życia wiecznego. Dlatego mówi: *Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby wszelki, kto wierzy weń, nie zginął, ale miał życie wieczne.* Jakby mówił: Nie dziw się, że ja winienem być wywyższony, aby was zbawić. To bowiem jest postanowieniem Ojca, który tak was umiłował, że swego Syna dał za niewdzięczne sługi. Mówiąc zaś: *Tak Bóg umiłował świat,* Chrystus podkreśla natężenie miłości. (...) Lecz i następne słowa także pokazują wielką miłość. Nie wysłał bowiem Bóg ani sługi, ani anioła czy archanioła, lecz swego Syna. Ponadto, nawet gdyby miał wielu synów i dałby jednego, to także byłoby czymś wielkim, ale dał swego Syna jedynego, dlatego też dodaje: *jednorodzonego.*

Teofilakt: Z tego dania wynika największa korzyść, przekraczająca umysł ludzki. Mówi się bowiem: *aby wszelki, kto wierzy*

weń, nie zginął, ale miał życie wieczne. Stary Testament obiecywał tym, którzy go przestrzegali, długie życie, Ewangelia natomiast obiecuje życie wieczne.

Św. Augustyn: Trzeba zauważyć, że to samo powtarza Chrystus o jednorodzonym Synu Bożym, co wcześniej mówił o wywyższonym Synu człowieczym, mówiąc: *aby wszelki, kto wierzy weń*, ponieważ ten sam Zbawiciel i Stwórca nasz Syn Boży, istniejący od wieków, stał się Synem człowieczym na końcu czasów, aby Ten, który mocą swej boskości nas stworzył do osiągnięcia szczęścia życia wiecznego, przez słabość naszego człowieczeństwa odnowił nas do osiągnięcia tego życia, które utraciliśmy.

Alkuin: Prawdziwie zaś przez Syna Bożego świat będzie miał życie, ponieważ nie przyszedł na świat z innego powodu, jak po to, aby świat zbawić. Dlatego mówi się dalej: *Gdyż Bóg nie posłał Syna swego na świat, aby świat sądził; ale żeby świat był zbawiony przez niego.*

Św. Jan Chryzostom: Trzeba zauważyć, że są dwa przyjścia Chrystusa. Jedno już miało miejsce, drugie nastąpi. Pierwsze dokonało się, nie aby osądzić to, co uczyniliśmy, lecz aby to odpuścić. Drugie natomiast, nie aby odpuścić, ale aby osądzić. O pierwszym Chrystus powiedział: Nie przyszedłem sądzić świat. Ponieważ jest łagodny, nie osądza, lecz daje odpuszczenie wszystkich grzechów najpierw przez chrzest, potem przez pokutę. Gdyby bowiem tego nie uczynił, wszyscy byliby zatraceni: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i niedostaje im chwały bożej" (Rz 3). Aby więc nikt nie sądził, że może bezkarnie grzeszyć, mówi o karze dla niewierzących: *Kto wierzy weń, nie bywa sądzony.*

Alkuin: Lub też ten, który wierzy i łączy się z Chrystusem tak jak członek z głową, nie będzie sądzony.

Św. Augustyn: *a kto nie wierzy, już osądzony jest.* Jeszcze nie objawił się sąd, lecz już został dokonany. Poznał bowiem Bóg tych, którzy Jego są, poznał tych, którzy osiągną koronę i którzy trafią w ogień.

Alkuin: Chrystus podaje przyczynę, dlaczego zaś już osądzony jest ten, kto nie wierzy, mówiąc: *bo nie wierzy w imięjednorodzone-*

go Syna Bożego. Tylko w tym imieniu jest zbawienie. Nie ma zaś Bóg wielu synów, którzy mogliby zbawiać. Ma jednorodzonego Syna, przez którego zbawia. (...) Wymienia też przyczynę, dlaczego nie uwierzyli i dlaczego słusznie będą potępieni, mówiąc: *Ten zaś jest sąd, że światłość przyszła na świat.*

Św. Jan Chryzostom: Jakby mówił: Czy oni sami szukali albo trudzili się, by znaleźć? Sama światłość przyszła do nich, a nie wybiegli naprzeciw niej. Dlatego mówi dalej: *a ludzie bardziej umiłowali ciemności niż światłość.* Tak usuwa wszelki powód do wymówki: przyszedł bowiem wyciągnąć ich z ciemności i przeprowadzić do światła.

Św. Beda: Nazywa światłością siebie samego, o czym ewangelista Jan mówił wcześniej (J 1): „Była światłość prawdziwa". Ciemnościami zaś nazywa grzechy. Następnie, skoro to, co powiedziano, wydawało się niewiarygodne dla wielu (nikt bowiem nie stawia wyżej ciemności nad światło), wymienia powód, mówiąc: *bo złe były ich uczynki* (...). *Każdy bowiem, który źle czyni, nienawidzi światłości.* Powiedziano to o tych, którzy wybierają pozostawanie w złu.

Alkuin: *Każdy bowiem, który źle czyni, nienawidzi światłości,* to znaczy ten, który ma skłonność do grzechu, któremu grzech sprawia przyjemność, ten nienawidzi światła, które ujawnia grzech.

Św. Augustyn: Kochają bowiem prawdę jaśniejącą, nienawidzą zaś oskarżającą ich. Dlatego mówi się: *i nie przychodzi do światłości, żeby nie były zganione uczynki jego.*

Św. Jan Chryzostom: *Lecz kto czyni prawdą, przychodzi do światłości, aby się okazały sprawy jego, że w Bogu są uczynione.* Chrystus nie mówi tego tylko o tych, którzy od początku stali się chrześcijanami, lecz tylko o tych, którzy z pogan lub żydów przeszli do prawdziwej wiary. Pokazuje bowiem, iż nikt żyjący w błędzie nie wybiera wiary, jeśli wcześniej nie wejdzie na drogę prawości.

Św. Augustyn: Chrystus mówi o uczynionych w Bogu dziełach tego, kto przychodzi do światłości, ponieważ ten rozumie, iż jego usprawiedliwienie nie wynika z jego własnych zasług, lecz należy do łaski Bożej. (...) Należy zatem, abyś miał w nienawiści czyny twoje, a ukochał w sobie dzieło Boga. Początkiem dobrych dzieł jest

wyznanie złych i wtedy czynisz prawdę, ponieważ nie zwodzisz siebie ani nie pochlebiasz sobie. Przychodzisz więc do światła, ponieważ to, że przestał podobać ci się twój grzech, wynika z tego, że Bóg cię oświecił i Jego prawda ci to ukazała.

WTOREK W OKTAWIE
ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Jana, 10,1-10

W owym czasie: Rzekł Jezus do faryzeuszy: Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Kto nie wchodzi przez bramę do owczarni owiec, ale wdziera się skądinąd, ten jest złodziej i zbójca. Lecz ten, co wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec. Temu odźwierny otwiera, a owce słuchają głosu jego, i woła owce swoje po imieniu, i wyprowadza je. A gdy wypuści owce swoje, idzie przed nimi; a owce idą za nim, bo znają głos jego. Za obcym zaś nie idą, ale uciekają od niego, bo nie znają głosu obcych. Tę przypowieść powiedział im Jezus; lecz oni nie zrozumieli, co im mówił. Znowu więc rzekł im Jezus: Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, iż ja jestem bramą owiec. Wszyscy ilu ich tylko przyszło, złodziejami są i zbójcami, i nie słuchały ich owce. Ja jestem bramą. Jeśli kto wejdzie przeze mnie, będzie zbawiony; i będzie wchodził, i wychodził, i pastwiska znajdzie. Złodziej nie przychodzi, tylko żeby kradł, a zabijał i tracił. Ja przyszedłem, żeby życie miały, i obficiej miały.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ Pan dyskutował o ślepocie żydów, aby zaś nie mówili: Nie z powodu naszej ślepoty nie zbliżamy się do ciebie, lecz odwracamy się od ciebie jako od błądzącego, to pragnie On pokazać, że nie błądzi, lecz że jest pasterzem, podając przykład zbójcy i pasterza. Najpierw pokazuje, kim jest błądzący i złodziej, mówiąc: *Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Kto nie wchodzi przez bramę do owczarni owiec, ale wdziera się skądinąd, ten jest złodziej i zbójca.* Tych, co byli przed Nim i po Nim nadejdą, w ukryty sposób wymienia jako antychrysta i fałszywych proroków. Bramą zaś nazywa Pismo święte. Otwiera ono poznanie Boga, strzeże owce, nie pozwala wejść wilkom, nie daje wstępu heretykom. Kto więc nie korzysta z Pisma świętego, lecz wchodzi w inny sposób, to znaczy czyni sobie inną drogę, ten jest złodziejem. (...) Jeśli zaś i siebie sa-

mego nazywa bramą, to nie trzeba się martwić. W inny sposób nazywa siebie pasterzem i bramą. Ponieważ doprowadza nas do Ojca, nazywa siebie bramą. Troszczy się o nas i dlatego nazywa się pasterzem. (...) Zobaczyłeś, jak opisał zbójcę, ujrzyj i pasterza. Mówi bowiem: *Lecz ten, co wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec.*

Św. Augustyn: Wchodzi przez bramę ten, kto wchodzi przez Chrystusa, ten kto naśladuje Jego mękę, kto poznał uniżenie Chrystusa. Aby, skoro Bóg stał się dla nas człowiekiem, poznał człowiek, iż nie jest Bogiem, lecz tylko człowiekiem.

Św. Jan Chryzostom: *Temu odźwierny otwiera.* Nic nie zabrania Mojżesza nazwać odźwiernym. To jemu bowiem powierzono słowa Boga.

Teofilakt: Lub też Duch Święty jest odźwiernym, przez którego otworzone Pismo wskazuje nam Chrystusa.

Św. Augustyn: Pokazuje Chrystus, iż ci, którzy nie uważają, zostają wykluczeni z grona owiec. Stąd mówi się: *a owce słuchają głosu jego.* Jeśli bowiem właściwością pasterza jest wchodzić przez bramę, to oddzielają się od owiec te, które nie słuchają jego głosu (...) *i woła owce swoje po imieniu.* Poznał bowiem imiona przeznaczonych.

Św. Jan Chryzostom: *i wyprowadza je.* Owce wyprowadza, gdy je posyła, nie poza wilki, lecz między nie.

Św. Augustyn: Lecz któż inny posyła owce, jeśli nie Ten, który odpuszcza ich grzechy, aby mogły iść uwolnione od ciężkiego jarzma?

Glosa: *A gdy wypuści owce swoje, idzie przed nimi.* Wyprowadza je z ciemności niewiedzy do światła, gdy przed nimi idzie, niczym w słupie chmury i ognia.

Św. Jan Chryzostom: *a owce idą za nim, bo znają głos jego. Za obcym zaś nie idą, ałe uciekają od niego, bo nie znają głosu obcych.* Aby nie mówiono, że jest jednym z nich, na kilka sposobów odróżnia się od fałszywych proroków. Po pierwsze, przez nauczanie Pisma świętego, przez które Chrystus przyciąga ludzi do siebie. Fałszywi prorocy zaś odciągają ludzi od Pisma świętego. Po drugie, przez posłuszeństwo owiec. Ludzie nie uwierzyli tylko w żywego Chrystusa, lecz i umarłego, fałszywych proroków natomiast opuszczali po ich śmierci.

Św. Augustyn: Taki zaś jest głos pasterza, iż owce nie słuchają innych, a nie-owce nie słuchają głosu Chrystusa. Jaki to głos? „Ale kto wytrwa aż do końca, ten będzie zbawiony" (Mt 10). Tego głosu nie odrzuca bliski, nie słyszy obcy. Mówi się bowiem: *Tę przypowieść powiedział im Jezus; lecz oni nie zrozumieli, co im mówił.*

Św. Jan Chryzostom: Pan, pragnąc uważniejszymi uczynić żydów, wyjaśnia to, co wcześniej powiedział. Dlatego mówi się: *Znowu więc rzekł im Jezus: Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, iż ja jestem bramą owiec.*

Św. Augustyn: Oto Chrystus otwiera to, co było zamknięte: On sam jest bramą. Wejdźmy i cieszmy się, że weszliśmy.

Św. Jan Chryzostom: *Wszyscy, iłu ich tylko przyszło, złodziejami są i zbójcami.* Nie mówi tego o prorokach, lecz o buntownikach. Pochwala także owce, dodając: *i nie słuchały ich owce.* Nigdy przecież nie pochwalał tych, którzy nie słuchali proroków.

Św. Augustyn: *Wszyscy, ilu ich tylko przyszło* poza Nim. Prorocy nie przyszli poza Nim, ponieważ przychodzą z Nim ci, którzy przychodzą ze słowem Bożym i którzy są prawdomówni. Posyłało ich przecież samo Słowo i Prawda, która miała nadejść. (...) Wszyscy zatem, którzy nadeszli poza Nim, są złodziejami i zbójcami, to znaczy przyszli, aby kraść i zabijać. O nich to powiedziano (2 Tm 2): „Zna Pan swoich" (...). Czemu zaś nazywa siebie bramą, to wyjaśnia dodając: *Ja jestem bramą. Jeśli kto wejdzie przeze mnie, będzie zbawiony.*

Alkuin: Jakby mówił: Ich nie usłuchały owce, lecz mnie usłuchały, ponieważ ja jestem bramą. A jeśli kto prawdziwie, a nie pozornie wejdzie przeze mnie, trwając do końca, zostanie zbawiony.

Teofilakt: Pan wprowadza zaś owce przez bramę na pastwiska. Dlatego mówi się dalej: *i będzie wchodził, i wychodził, i pastwiska znajdzie.* Czym są te pastwiska, jeśli nie radością wieczną i spoczynkiem, do którego nas Pan wprowadza?

Św. Augustyn: Może więc Chrystus powiedzieć, że wprowadza nas, gdy coś wewnątrz zamyślamy, wyprowadza, gdy na zewnątrz czynimy, zgodnie ze słowami psalmu 103: „Wynijdzie człowiek na robotę swoją". (...) Lecz więcej mnie cieszy, że Chrystus nas napomina, gdy dodaje: *Złodziej nie przychodzi, tylko żeby kradł.*

Alkuin: Jakby mówił: Słusznie owce nie słuchają głosu złodzieja, ponieważ przychodzi tylko kraść, przywłaszczając sobie cudze rzeczy, nie ucząc innych przykazań Chrystusa, ale skłaniając do życia wedle swego przykładu. Dlatego jest dodane: *a zabijał,* złą nauką odciągając od wiary, *i tracił,* na wieczne potępienie.

Św. Jan Chryzostom: *Ja przyszedłem* dla zbawienia owiec, *żeby życie miały, i obficiej miały* w królestwie niebieskim. I to jest trzecia różnica między Chrystusem a fałszywymi prorokami.

ŚRODA W OKTAWIE
ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Jana, 6,44-52

W owym czasie: Rzekł Jezus do rzesz żydowskich: Nikt do mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który mię posłał, nie pociągnie go; a ja go wskrzeszę w dzień ostatni. Jest napisane u proroków: „I będą wszyscy uczniami Bożymi ”. Wszelki, kto usłyszy od Ojca, i nauczył się, przychodzi do mnie. Nie, żeby Ojca kto widział; tylko ten, który jest od Boga, ten widział Ojca. Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam: Kto wierzy we mnie, ma życie wieczne. Jam jest chleb życia. Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni, i pomarli. Ten jest chleb z nieba zstępujący, aby jeśli go kto pożywać będzie, nie umarł. Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił. Jeśli kto pożywać będzie tego chleba, żyć będzie na wieki; a chleb, który ja dam, jest ciało moje za życie świata.

Św. Augustyn: *Nikt do mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który mię posłał, nie pociągnie go.* Wielkie to podkreślenie łaski: nikt nie przychodzi, jeśli nie będzie pociągnięty. Tego pociąga, innego zaś nie. Dlaczego tak jest, nie pytaj, jeśli nie chcesz pobłądzić. Raz to przyjmij i pojmij. Jeśli nie jesteś pociągnięty, módl się, abyś został. (...) Lecz czemu Chrystus mówi: *jeśli Ojciec nie pociągnie* go? (...) Pociąga Ojciec do Syna tych, którzy uwierzyli w Syna, ponieważ uznają, że ma On Boga za Ojca. Bóg Ojciec zrodził równego sobie Syna. Kto zaś uznaje i sądzi w swej wierze, że jest równy Ojcu Ten, któremu uwierzył, to takiego człowieka pociąga Ojciec do Syna. (...) Pociągnął i Piotra, który rzekł (Mt 16): „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”, a któremu też Chrystus powiedział: „bo ciało i krew nie objawiła tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiosach”. Objawienie to jest jednocześnie pociągnięciem. (...) Czegóż bardziej pragnie bowiem dusza od prawdy? Tu ludzie jej pragną, tam będą nasy-

ceni. Dlatego Chrystus dodaje: *a ja go wskrzeszę w dzień ostatni.* Jakby mówił: Nasyci się tym, czego tu pragnie, po zmartwychwstaniu umarłych, ponieważ Ja go wskrzeszę.

Św. Jan Chryzostom: Następnie pokazuje sposób, przez który Ojciec pociąga, mówiąc: *Jest napisane u proroków: „Ibędą wszyscy uczniami Bożymi”.* Zobacz godność wiary, skoro nie od ludzi ani przez ludzi, ale przez samego Boga będą pouczani. (...) Jeśli zaś wszyscy będą uczniami Boga, to czemu niektórzy nie wierzą? Ponieważ to powiedziano o wielu lub o tych wszystkich, którzy chcą uwierzyć.

Św. Beda: Mówi zaś w liczbie mnogiej: *u proroków*, ponieważ wszyscy prorocy, napełnieni tym samym duchem, chociaż zapowiadali różne rzeczy, to jednak kierowali do tego samego. Stąd też wszyscy zgadzają się ze sobą.

Glosa: W księdze proroka Joela nie ma dokładnie tych słów, ale podobne do nich. Mówi się bowiem w rozdziale 2: „I wy, synowie Syjonu, weselcie się i radujcie się w Panu, Bogu waszym, bo wam dał nauczyciela”. Wyraźniej jest to powiedziane u proroka Izajasza (54): „wszystkich twoich synów zrobię uczonymi od Pana”.

Św. Jan Chryzostom: To właśnie jest najlepsze, ponieważ wcześniej ludzie uczyli się od ludzi tego, co dotyczy Boga, teraz zaś przez jedynego Syna Bożego i przez Ducha Świętego.

Św. Augustyn: Wszyscy uczniowie Boga przychodzą do Syna, ponieważ usłyszeli i nauczyli się od Ojca przez Syna. Stąd jest dodane: *Wszelki, kto usłyszy od Ojca, i nauczył się, przychodzi do mnie* (...). Bardzo daleka jest od zmysłów ta szkoła, w której Ojciec jest słuchany i naucza, aby doszli do Syna. Nie czyni tego przez cielesne ucho, lecz przez ucho serca, gdzie przebywa i sam Syn. On bowiem jest jego Słowem, przez które Ojciec naucza. Podobnie też i Duch Święty, ponieważ nierozdzielne od siebie są działania Trójcy Przenajświętszej. Lecz Ojcu najmocniej przypisuje się nauczanie, ponieważ od niego pochodzą Syn i Duch Święty. (...) Syn zatem przemawia, ale to Ojciec poucza. Jeśli bowiem ja jestem człowiekiem, to uczę tego, który słucha mego słowa. Uczy go także Ojciec, gdy słyszy on Słowo Ojca. Wyjaśnia to sam Chrystus i pokazuje, co nam

powiedział, dodając: *Nie, żeby Ojca kto widział; tylko ten, który jest od Boga, ten widział Ojca* (...). Jakby mówił: Ja poznałem Ojca, od Niego jestem, słowem pochodzącym od Tego, którego jestem słowem. Nie takim, które rozbrzmiewa i ginie, lecz trwa z mówiącym i pociąga słuchającego. (...) Bóg zechciał objawić to, kim jest. Dlatego Chrystus mówi: *Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam: Kto wierzy we mnie, ma życie wieczne.* Jakby mówił: Kto wierzy we Mnie, ma Mnie. Czym jest zaś posiadanie Mnie? Osiągnięciem życia wiecznego. Życie wieczne to Słowo, które na początku było u Boga, a życie było światłością ludzi. Życie przyjęło śmierć, aby życie pokonało śmierć.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ tłumy nastawały, prosząc o pokarm cielesny i wspominając pokarm dany niegdyś ich ojcom, aby pokazać, iż to wszystko było zapowiedzią obecnej prawdy, Chrystus czyni wzmiankę o pokarmie duchowym, mówiąc: *Jam jest chleb życia.* Nazywa sam siebie chlebem życia, ponieważ zawiera w sobie nasze życie obecne oraz przyszłe.

Św. Augustyn: Lecz ponieważ oni myśleli o mannie, dodaje: *Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni, i pomarli.* Dlatego ojcowie wasi, ponieważ wy jesteście do nich podobni: szemrający synowie szemrających ojców. Nic większego bowiem nie zarzucał Bóg temu ludowi niż właśnie szemranie.

Św. Jan Chryzostom: Nie bez powodu też Chrystus dodaje: *na pustyni,* lecz wskazuje, że było niedawno, gdy dano im mannę. Nie była też dawana, gdy doszli do ziemi obiecanej. Lecz skoro widzieli, że chleb dany przez Chrystusa był mniejszy od tego, danego ich ojcom, który spadał z nieba, Chrystus czyni cud z chlebem. Dlatego mówi: *Ten jest chleb z nieba zstępujący* (...). Następnie pokazuje, że może ich najmocniej przekonać, ponieważ oni sami stali się znacznie godniejsi od swoich ojców, którzy jedli mannę, a pomarli. Stąd dodaje: *abyjeśli go kto pożywać będzie, nie umarł.* Pokazuję różnicę, wychodząc od skutku pokarmu. Chlebem nazywa zbawczą naukę, wiarę w siebie i ciało swoje. One bowiem zachowują duszę.

Św. Augustyn: Lecz czyż my nie umrzemy, którzy spożywamy chleb zstępujący z nieba? (...)! my bowiem codziennie przyjmujemy

pokarm cielesny. Lecz czym innym jest sam sakrament, czym innym moc sakramentu. Wielu bowiem przyjmuje z ołtarza, a przyjmując umiera. Stąd Paweł Apostoł mówi (1 Kor 11): „Sąd sobie je i pije". Spożywać duchowo pokarm niebieski, to znaczy przynosić do ołtarza swoją niewinność. Zważcie na grzechy, nawet jeśli są powszednie, nie zaś śmiertelne, gdy zbliżacie się do ołtarza, skoro mówicie: „I odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom".

Alkuin: Dlatego nie umiera ten, kto spożywa ten chleb, ponieważ *Jam jest chleb żywy, któryż nieba zstąpił* (...). Moje życie zaś ożywia, i dlatego mówi Chrystus: *Jeśli kto pożywać będzie tego chleba, żyć będzie*, nie tylko teraz przez wiarę i sprawiedliwość, lecz *na wieki.*

Św. Augustyn: Chrystus określa z kolei, w jaki sposób nazywa siebie chlebem. Nie tylko z racji boskości, która karmi wszystko, lecz także ze względu na przyjętą przez Słowo Boże naturę ludzką, gdy dodaje: *a chleb, który ja dam, jest ciało moje za życie świata.*

Św. Beda: Pan dał wtedy ten chleb, gdy przekazał uczniom swoim tajemnicę ciała i krwi swojej i gdy ofiarował siebie samego Bogu Ojcu na ołtarzu krzyża. Gdy zaś mówi: *za życie świata,* nie powinniśmy rozumieć tego w odniesieniu do żywiołów świata, lecz do ludzi, którzy są nazwani światem.

Teofilakt: Przez to, że mówi Chrystus: *któryja dam,* ukazuje swoją moc, iż nie został ukrzyżowany jako sługa mniejszy od Ojca, lecz dobrowolnie. Nawet jeśli mówi się, że został dany przez Ojca, to jednocześnie wydał siebie samego. Zauważ zaś, że chleb, który jest przyjmowany przez nas w sakramencie, nie jest tylko znakiem ciała Chrystusa, ale jest prawdziwym Jego ciałem. Nie mówi przecież: *a chłeb, który ja dam,* jest znakiem mego ciała, ale to *jest ciało moje za życie świata.* Chleb ten przemienia się w ciało Chrystusa niezwykłymi słowami przez tajemnicze błogosławieństwo i zamieszkanie Ducha Świętego. Czemu zaś nie oglądamy samego ciała? Gdybyśmy bowiem widzieli je, to lęk powstrzymywałby nas od jego przyjęcia. Zatem Chrystus dostosowuje się do naszej słabości, iż pokarm niebiański jest dostosowany do naszego sposobu spożywania. Wydaje zaś ciało swoje za życie świata, ponieważ umierając, pokonał śmierć. Ja także rozumiem życie świata jako zmartwychwstanie,

albowiem Pan udziela przez śmierć zmartwychwstania całemu rodzajowi ludzkiemu. Nazywa także życiem świata życie, które polega na uświęceniu i osiągnięciu szczęścia wiecznego, chociaż nie wszyscy osiągną życie, które polega na uświęceniu.

CZWARTEK W OKTAWIE
ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 9,1-6

W owym czasie: Jezus, zwoławszy zaś dwunastu apostołów, dał im moc i władzę nad wszystkimi czartami, i żeby uzdrawiali choroby. Iposłał ich przepowiadać królestwo Boże i uzdrawiać niemocnych. I rzekł do nich: Nie bierzcie nic na drogę, ani laski, ani torby podróżnej, ani chleba, ani pieniędzy, ani nie miejcie po dwie suknie. A do któregokolwiek domu wejdziecie, tam mieszkajcie, i stamtąd nie wychodźcie. A którzykolwiek by nie przyjęli, wychodząc z tego miasta, nawet proch z nóg waszych otrząśnijcie na świadectwo przeciw nim. Wyszedłszy zaś, obchodzili miasteczka, opowiadając ewangelię, i uzdrawiając wszędzie.

Św. Cyryl: *Jezus, zwoławszy zaś dwunastu apostołów, dał im moc i władzę nad wszystkimi czartami.* Przez to łamie pychę szatana.

Euzebiusz: Aby przez nich został uczczony rodzaj ludzki, nie tylko daje im władzę wyganiania złych duchów, ale i leczenia wszelkich chorób na Jego rozkaz. Dlatego mówi się: *i żeby uzdrawiali choroby.*

Św. Cyryl: Zauważ boską moc Syna nie wynikającą z natury cieleśnej. Święci czynią cuda, nie samą swą naturą, lecz przez udział Ducha Świętego.

Św. Jan Chryzostom: *Iposłał ich przepowiadać królestwo Boże i uzdrawiać niemocnych.* Rozważ, że nie poleca im mówić o czymś materialnym, jak Mojżeszowi czy prorokom, którzy obiecywali ziemię i dobra ziemskie, lecz o królestwie niebieskim i tym, co w sobie zawiera.

Św. Grzegorz z Nazjanzu: Posyłając zaś uczniów, aby głosili, Pan wiele im nakazuje, co można sprowadzić do stwierdzenia, że mają być dzielni, stali i umiarkowani, i niejako niebiańscy, aby na-

uka rozpowszechniała się nie tylko dzięki słowu dobrej nowiny, ale i przez ich sposób życia. Dlatego też są posyłani bez laski i torby, szczególnie zaś bez odzienia. Stąd też Chrystus dodaje: *Nie bierzcie nic na drogę, ani laski, ani torby podróżnej, ani chleba, ani pieniędzy, ani nie miejcie po dwie suknie.*

Św. Jan Chryzostom: Wiele rzeczy jest przez to ustanowione. Najpierw, aby uczniowie byli niepodejrzani, po drugie, aby uwolnieni od innych trosk, poświęcili się tylko trosce o głoszenie, po trzecie, aby pouczyć ich o własnej mocy. (...) Pragnąc zaś wzbudzić w nich pilność, i, że tak powiem, z ludzi uczynić aniołów, odrywa ich od trosk związanych z życiem, zachowując tylko staranie o słowo.

Św. Augustyn: Pan nie chce, aby uczniowie posiadali albo nieśli te rzeczy, nie dlatego że są niepotrzebne dla podtrzymania życia, lecz ponieważ tak ich posyła, aby ci, którym będzie głoszona Ewangelia, zatroszczyli się o ich potrzeby.

Św. Cyryl: Lecz mógłby ktoś powiedzieć: Skąd zatem dostaną rzeczy konieczne do życia? I dlatego Chrystus dodaje: *A do któregokolwiek domu wejdziecie, tam mieszkajcie, i stamtąd nie wychodźcie.* Jakby mówił: Wystarczy wam owoc przygotowany przez uczniów, którzy otrzymując od was dobra duchowe, was utrzymają. Nakazuje zaś pozostawać w jednym domu, aby nie obciążali gospodarza, mianowicie opuszczając go, a sami też nie byli podejrzani o łakomstwo i niestałość.

Św. Beda: *A którzykolwiek by nie przyjęli, wychodząc z tego miasta, nawet proch z nóg waszych otrząśnijcie na świadectwo przeciw nim.* Pył jest strząsany ze stóp Apostołów na świadectwo ich trudu, gdy weszli do miasta, a głoszenie apostolskie dotarło do mieszkańców. Lub też jest strząsany, gdy nic od Apostołów nie przyjęli.

Euzebiusz: Gdy zaś Pan przepasał uczniów swych jako żołnierzy bożych boską mocą i napomnieniami mądrości, posyłając ich do żydów jako nauczycieli i lekarzy, oni postępowali zgodnie z tym, co nakazał. Dlatego mówi się dalej: *Wyszedłszy zaś, obchodzili miasteczka, opowiadając ewangelię, i uzdrawiając wszędzie*, jako doktorzy, głoszący dobrą nowinę, jako lekarze, udzielający uzdrowienia i wzmacniający swe słowa cudami.

PIĄTEK W OKTAWIE
ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 5,17-26

W owym czasie: Stało się dnia jednego, a Jezus siedział, ucząc. Isiedzieli faryzeusze i doktorowie zakonni, którzy przyszli ze wszystkich miasteczek Galilei i Judei i z Jeruzalem, a moc Pańska była ku uzdrowieniu ich. I oto mężowie niosący na łożu człowieka, który był paralitykiem, próbowali go wnieść i postawić przed nim. A nie znalazłszy, którędyby go wnieść, z powodu rzeszy, weszli na dach, i przez dachówki spuścili go z łożem na środek przed Jezusa. A on widząc ich wiarę, rzekł: Człowiecze, odpuszczają ci się grzechy twoje. Ipoczęli myśleć doktorowie i faryzeusze, mówiąc: Któż jest ten, co mówi bluźnierstwa? Któż może odpuszczać grzechy, jeśli nie sam Bóg? Jezus zaś poznawszy myśli ich, odpowiadając, rzekł do nich: Cóż myślicie w sercach waszych? Cóż jest łatwiej powiedzieć: Odpuszczają ci się grzechy, czy też powiedzieć: Wstań, a chodź? Lecz abyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma władzę na ziemi odpuszczać grzechy, (rzekł paralitykowi): Tobie mówię, wstań. Weź loże swoje, i idź do domu swego. A natychmiast wstawszy przed nimi, wziął łoże, na którym leżał, i poszedł do domu wielbiąc Boga. I zdumienie ogarnęło wszystkich, i wielbili Boga. I napełnili się bojaźnią, mówiąc: Żeśmy dzisiaj dziwy widzieli.

Św. Cyryl: Uczeni w Piśmie i faryzeusze, którzy widzieli cuda Chrystusa, słyszeli Go także nauczającego. Dlatego mówi się: *Stało się dnia jednego, a Jezus siedział, ucząc. Isiedzieli faryzeusze i doktorowie zakonni, którzy przyszli ze wszystkich miasteczek Galilei i Judei i z Jeruzalem, a moc Pańska była ku uzdrowieniu ich.* Nie działał Chrystus tak, jakby od kogoś innego otrzymał moc, lecz jako Bóg i Pan czynił własną mocą. (...) Ponieważ zaś było konieczne, aby tam, gdzie zebrała się wielka rzesza uczonych w Piśmie i faryze-

uszów, stało się coś, co potwierdziłoby moc Chrystusa w oczach tych, którzy Nim pogardzali, to dokonany został cud uzdrowienia paralityka. Ten, którego nie mogła uzdrowić sztuka medyczna, został przyniesiony przez najbliższych do niebieskiego lekarza. Dlatego mówi się: *I oto mężowie niosący na łożu człowieka, który był paralitykiem, próbowali go wnieść i postawić przed nim.*

Św. Jan Chryzostom: Zasługują na podziw ci, którzy przynieśli sparaliżowanego, ponieważ nie mogąc wnieść go przez drzwi, uczynili coś nowego i niezwykłego. Stąd mówi się: *A nie znalazłszy, którędyby go wnieść, z powodu rzeszy, weszli na dach.* Rozebrawszy dach, opuścili łoże i położyli pośrodku chorego. Dlatego mówi się dalej: *i przez dachówki spuścili go z łożem na środek przed Jezusa.*

Św. Beda: Pan, mając uzdrowić paralityka, najpierw rozwiązuje więzy grzechów, aby pokazać, iż może zarówno uwolnić go od rozdarcia przez winy za grzechy, jak i od choroby członków. Dlatego mówi się: *A on widząc ich wiarę, rzekł: Człowiecze, odpuszczają ci się grzechy twoje.*

Św. Augustyn: To, co Chrystus mówi: *odpuszczają ci się grzechy twoje*, służy wskazaniu, że człowiekowi odpuszczane są grzechy, ponieważ on, będąc człowiekiem, nie może powiedzieć: Nie zgrzeszyłem. Podobnie też i Ten, który mu je odpuszcza, jest Bogiem.

Św. Jan Chryzostom: Z powodu obawy przed tłumem faryzeusze nie ośmielili się ujawnić swych zamiarów, lecz tylko rozważali je w swoich sercach. Stąd mówi się: *I poczęli myśleć doktorowie i faryzeusze, mówiąc: Któż jest ten, co mówi bluźnierstwa?* (...) Przez to wydali wyrok śmierci na Jezusa. Jest bowiem nakazem Prawa, aby karać śmiercią tego, kto bluźni Bogu.

Św. Ambroży: Przeto z samych dzieł swoich Syn Boży odbiera świadectwo. Ważniejsze dla wiary jest to, co sądzą niechętni, a groźniejsze z powodu kary jest to, czemu przeczą ci, którzy trwają przy swoich opiniach. Dlatego mówi się: *Któż może odpuszczać grzechy, jeśli nie sam Bóg?*

Św. Beda: Prawdę zaś rzekli. Nikt nie może odpuszczać grzechów, jak tylko sam Bóg, który dokonuje tego także przez tych, którym

udziela tej władzy. Dlatego też i Chrystus dowodzi, że jest prawdziwym Bogiem, ponieważ może odpuszczać grzechy jako Bóg.

Św. Ambroży: Pan, pragnąc ocalić grzeszników, pokazuje, iż jest Bogiem, który poznaje rzeczy ukryte. Dlatego mówi się dalej: *Jezus zaś poznawszy myśli ich, odpowiadając, rzekł do nich: Cóż myślicie w sercach waszych?*

Św. Cyryl: Jakby mówił: Faryzeusze, ponieważ mówicie: *Któż może odpuszczać grzechy, jeśli nie sam Bóg*, to odpowiem wam: Któż może poznać tajniki serca, oprócz samego Boga, który powiedział przez Proroka (Jr 17): „Ja, Pan, badający serca i doświadczający nerek".

Św. Jan Chryzostom: Jeśli zatem nie wierzycie w pierwsze, to znaczy w odpuszczenie grzechów, to dodaję drugie, gdy ujawniam wasze myśli i gdy uzdrawiam także ciało sparaliżowanego. Dlatego Chrystus dodaje: *Cóż jest łatwiej powiedzieć: Odpuszczają ci się grzechy, czy też powiedzieć: Wstań, a chodź?* Jasne jest, że łatwiej jest uzdrowić ciało. O ile zaś dusza jest szlachetniejsza od ciała, o tyle też czymś znakomitszym jest uwolnienie od grzechów. (...) A skoro przemawia do chorego, to nie mówi: Odpuszczam tobie grzechy, wyrażając przez to własną moc, lecz: *Odpuszczają ci się grzechy.* Przymuszony przez nich, jaśniej ujawnia swoją moc, mówiąc: *Lecz abyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma władzę na ziemi odpuszczać grzechy.* (...) Pokazuje zaś odpuszczenie grzechów przez uzdrowienie ciała. Dlatego mówi się dalej: *(rzekł paralitykowi): Tobie mówię, wstań.* Samo uzdrowienie zaś ciała pokazuje przez poniesienie łoża, aby nie zdawało się przywidzeniem to, co się stało. Dlatego mówi się: *Weź łoże swoje, i idź do domu swego.* Jakby mówił: Pragnąłem przez uleczenie twej choroby uzdrowić tych, którzy wydają się zdrowi, a chorują zaś na duszy. Lecz skoro nie chcą, to ty idź, pouczając twoją rodzinę.

Św. Ambroży: Nie ma żadnej zwłoki w przywróceniu zdrowia. Jedna chwila obejmuje i słowa i lekarstwa. Stąd mówi się dalej: *A natychmiast wstawszy przed nimi, wziął łoże, na którym leżał, i poszedł do domu, wielbiąc Boga* (...). Patrzą na uzdrowionego niewierzący, dziwią się, gdy odchodzi. Dlatego mówi się: *I zdumienie ogarnęło wszystkich, i wielbili Boga.*

Św. Augustyn: Wolą bardziej zdumiewać się cudami Bożego działania niż w nie wierzyć i dlatego mówi się: *I napełnili się bojaźnią, mówiąc: Żeśmy dzisiaj dziwy widzieli.* Gdyby bowiem uwierzyli, to nie lękaliby się, ale umiłowali. Doskonała bowiem miłość wyklucza bojaźń.

SOBOTA W OKTAWIE
ZESŁANIA DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 4,38-44

W owym czasie: A powstawszy Jezus z synagogi, wszedł do domu Szymona. Świekra zaś Szymona była trawiona wielką gorączką, i prosili za nią. Istanąwszy nad nią, rozkazał gorączce, i opuściła ją. A natychmiast wstawszy, służyła im. Gdy zaś słońce zaszło, wszyscy, którzy mieli chorych na różne niemoce, przyprowadzali ich do niego, a on na każdego z osobna kładąc ręce, uzdrawiał ich. Wychodziły zaś z wielu czarty, wołając i mówiąc: Ty jesteś Syn Boży. A łając, nie pozwalał im mówić, iż wiedzieli, że on jest Chrystusem. Gdy zaś dzień nastał wyszedłszy, odszedł na miejsce pustynne, a rzesze go szukały. Iprzyszły aż do niego, i zatrzymywały go, aby nie odchodził od nich. A on im rzekł: Że potrzeba, abym i innym miastom opowiadał królestwo Boże; bo na to jestem posiany. I nauczał w synagogach galilejskich.

Św. Ambroży: Po tym, jak Łukasz Ewangelista opisał męża uwolnionego od ducha nieczystego, teraz przedstawia z kolei uzdrowienie kobiety. Pan przyszedł bowiem, aby uzdrowić mężczyznę i kobietę. Wcześniej należało uzdrowić tego, który i wcześniej został stworzony. Dlatego mówi się: *A powstawszy Jezus z synagogi, wszedł do domu Szymona.*

Św. Hieronim: *Świekra zaś Szymona była trawiona wielką gorączką, i prosili za nią.* Zaledwie Zbawiciel poproszony, już uzdrawia chorych, pokazując przez to, iż zawsze śpieszy na prośby wiernych.

Św. Jan Chryzostom: *I stanąwszy nad nią, rozkazał gorączce, i opuściła ją. A natychmiast wstawszy, służyła im.* Przez sposób uleczenia Chrystus ujawnia swoją moc, czyniąc to, czego nie mogła sztuka lekarska. Po odejściu gorączki, chorzy przez dłuższy czas wracają do zdrowia, tu natomiast wszystko stało się od razu.

Teofilakt: Zauważyć trzeba pragnienie tłumu. Skoro bowiem

słońce zaszło, przyprowadzają do Chrystusa chorych, nie zważając na czas. Stąd mówi się: *Gdy zaś słońce zaszło, wszyscy, którzy mieli chorych na różne niemoce, przyprowadzali ich do niego.*

Orygenes: Dlatego czynili to wieczorem, ponieważ wstydzili się albo obawiali faryzeuszy, albo też zajęci byli czymś innym lub też uważali, że nie wolno uzdrawiać w szabat. Chrystus zaś uzdrawiał ich. Dlatego mówi się: *a on na każdego z osobna kładąc ręce, uzdrawiał ich.*

Św. Cyryl: Chociaż jako Bóg mógł słowem uleczyć wszystkie choroby, to jednak dotyka ich, ukazując przez to swe ciało jako skuteczne do udzielenia zdrowia. Było to bowiem ciało Boga. (...) Dotyka i nas, a raczej to my Go dotykamy, gdy uwalnia nas ze słabości duchowych, ataków demonów i ich pychy. Mówi się bowiem: *Wychodziły zaś z wielu czarty, wołając i mówiąc: Ty jesteś Syn Boży.*

Św. Beda: Demony wyznają Syna Bożego, ponieważ, jak to dalej zostało powiedziane: *wiedzieli, że on jest Chrystusem.* Diabeł bowiem widział Chrystusa utrudzonego postem i zrozumiał, że ma do czynienia z prawdziwym człowiekiem. A skoro nie mógł Go skusić, powątpiewał, czy jest On Synem Bożym. Teraz zaś przez potęgę znaków albo poznał, albo wyraźniej podejrzewał, że jest On Synem Bożym.

Św. Jan Chryzostom: *A łając, nie pozwalał im mówić.* Poznaj uniżenie Chrystusa, który nie pozwala, aby demony nieczyste ujawniały Go. Nie należało bowiem dawać im chwały posługi apostolskiej i pozwolić, by nieczyste języki głosiły tajemnicę Chrystusa. (...) Po udzieleniu rzeszom odpowiednich korzyści, wypadało, aby Chrystus odszedł. Większymi bowiem jawią się cuda po jakimś czasie, gdy (...) owocują jeszcze rozgłosem. Dlatego mówi się: *Gdy zaś dzień nastał wyszedłszy, odszedł na miejsce pustynne* (...). Faryzeusze zaś, skoro same cuda Chrystusa głosiły Go, byli zgorszeni Jego mocą. Ludzie natomiast (...) przystali do Chrystusa i szli za Nim. Dlatego mówi się: *a rzesze go szukały. I przyszły aż do niego, i zatrzymywały go, aby nie odchodził od nich.*

Grek: Pan wprawdzie cieszył się z zatrzymania, ale nakazał, aby Go wypuścili, by i inni mogli także skorzystać z Jego nauk, jakby czas Jego obecności nie miał trwać zbyt długo. Stąd mówi się: *A on*

im rzekł: Że potrzeba, abym i innym miastom opowiadał królestwo Boże; ho na to jestem posłany.

Św. Jan Chryzostom: Podobnie rozważ, iż Chrystus mógł, pozostając w tym miejscu, przyciągnąć do siebie. Nie uczynił tak jednak, dając nam przykład, byśmy przemieszczali się i szukali zaginionych, tak jak pasterz zgubionej owcy i jak lekarz zbliżający się do chorego. Przez jedną bowiem odnalezioną duszę może ktoś zgładzić tysiąc grzechów. Dlatego też i jest dodane: *1 nauczał w* sy*nagogach galilejskich.*

NIEDZIELA PIERWSZA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 6,36-42

W owym czasie: Rzekł Jezus do swoich uczniów: Bądźcie więc miłosierni, jak i Ojciec wasz miłosierny jest. Nie sądźcie, a nie będziecie sądzeni. Nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni. Odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone. Dawajcie, a będzie wam dane: miarę dobrą i natłoczoną i potrzęsioną i opływającą dadzą w zanadrze wasze. Wszak tą samą miarą, którą mierzycie, będzie wam odmierzone. A powiedział im i podobieństwo: Czy może ślepy ślepego prowadzić? Czy nie wpadną obydwaj w dół? Nie jest uczeń nad mistrza; lecz każdy będzie doskonały, jeżeli będzie jako mistrz jego. A cóż widzisz źdźbło w oku brata twego, belki zaś, która jest w oku twoim, nie spostrzegasz? Albo jak możesz mówić bratu twemu: Bracie, pozwól, że wyrzucę źdźbło z oka twego, sam belki w oku swoim nie widząc? Obłudniku, wyrzuć pierwej belkę z oka swego, a wtedy przejrzysz, aby wyjąć źdźbło z oka brata twego!

Św. Cyryl: Wielka jest chwała pobożności. Czyni nas ta cnota podobnymi do Boga i odciska w naszych duszach znaki wyższej natury. Dlatego mówi się: *Bądźcie więc miłosierni, jak i Ojciec wasz miłosierny jest.*

Św. Atanazy: Aby mianowicie oglądając jego dobrodziejstwa, dobro, które czynimy, nie pod ludzkim, lecz boskim wejrzeniem było czynione. Od Boga bowiem, nie od ludzi, odbierzemy nagrodę.

Św. Jan Chryzostom: *Nie sądźcie.* Nie osądzaj tych, którzy poprzedzają ciebie, to znaczy nauczyciela, którego jesteś uczniem, albo niewinnego, choć jesteś grzesznikiem. Nie należy ich ganić, ale trzeba napominać i z miłością poprawiać. Nie wolno też sądzić w sprawach niepewnych i tym podobnych, a które nie są podobne do grzechów, albo które nie są ciężkie lub zakazane (...), *a nie będzie-*

cie sądzeni. Tak jak pobożnego i łagodnego powstrzymuje lęk przed grzechami, tak srogi i okrutny pomnaża swoje winy.

Św. Grzegorz z Nyssy: Abyście więc nie ściągnęli na sługi wyroku i nie cierpieli podobnie, bo nazywa Chrystus sąd potępieniem. Stąd mówi się: *Nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni.*

Św. Beda: Chrystus zamyka krótko cały nakaz odnoszenia się do nieprzyjaciół, mówiąc: *Odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone. Dawajcie, a będzie wam dane.* Nakazuje nam odpuszczać niesprawiedliwości i udzielać dobrodziejstw, aby zostały nam przez to odpuszczone grzechy i udzielone życie wieczne.

Św. Cyryl: Pokazuje Chrystus to, co otrzymamy jako wynagrodzenie, dane szeroką ręką od Boga, który obficie udziela tym, których kocha, mówiąc: *miarę dobrą i natłoczoną i potrzęsioną i opływającą dadzą w zanadrze wasze.*

Św. Augustyn: Chrystus mówi: *dadzą,* ponieważ stanie się to przez zasługi tych, którzy podadzą kubek zimnej wody w imię Jego, a przez to zasłużą na otrzymanie nagrody niebieskiej.

, Św. Bazyli Wielki: *Wszak tą samą miarą, którą mierzycie, będzie wam odmierzone.* Miarę tę każdy z was określa, dobrze czyniąc lub grzesząc.

Św. Cyryl: Wyjaśnia to także Paweł Apostoł (2 Kor 9): „Kto skąpo sieje, skąpo też żąć będzie, a kto sieje w błogosławieństwach, z błogosławieństw też żąć będzie: (...) Dodaje też Pan do powyższych słów bardzo ważną przypowieść. Stąd mówi się: *A powiedział im i podobieństwo.* Jego uczniowie mieli stać się w przyszłości nauczycielami świata. Dlatego też należało pouczyć ich o drodze zacnego życia, aby mając umysły oświecone boskim blaskiem, nie prowadzili ślepi innych ślepych. Dlatego też Chrystus dodaje: *Czy może ślepy ślepego prowadzić? Czy nie wpadną obydwaj w dół? Nie jest uczeń nad mistrza; lecz każdy będzie doskonały,* to znaczy każdy uczeń, *jeżeli będzie jako mistrz jego.* Dlatego i Apostoł Paweł mówi (1 Kor 4): „bądźcie naśladowcami moimi, jak i ja Chrystusa”. Skoro Chrystus nie osądzał, czemu ty to czynisz? Nie przyszedł przecież osądzać świat, ale zmiłować się nad nim.

Teofilakt: Daje też Pan i inną przypowieść na ten temat, mówiąc:

A cóż widzisz źdźbło, to jest niewielkie przewinienie, *w oku brata twego, belki zaś, która jest w oku twoim,* czyli twego największego grzechu, *nie spostrzegasz?*

Św. Beda: To z kolei kieruje do wyższego sensu, gdy Chrystus przestrzega, że nie może grzesznik karcić grzesznika. Dlatego mówi się: *Albo jak możesz mówić bratu twemu: Bracie, pozwól, że wyrzucę źdźbło z oka twego, sam belki w oku swoim nie widząc?*

Św. Cyryl: Jakby Chrystus mówił przez to: Ty, który jesteś obciążony ciężkimi grzechami, które nazywam belką, jakże możesz potępiać tego, który nie popełnił zła albo mało źle uczynił? To właśnie oznacza źdźbło.

Teofilakt: Dlatego Pan nazywa takich obłudnikami, którzy dlatego osądzają grzechy innych, aby sami wydawali się sprawiedliwi. Stąd mówi się: *Obłudniku, wyrzuć pierwej belkę z oka swego, a wtedy przejrzysz, aby wyjąć źdźbło z oka brata twego!*

Sw. Cyryl: Mianowicie najpierw ukaż się wolnym od wielkich grzechów, a dopiero następnie doradzaj bliźniemu, który mało zawinił.

BOŻE CIAŁO

Ewangelia św. Jana, 6, 56-59

W owym czasie: rzekł Jezus do żydów: Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a krew moja prawdziwie jest napojem. Kto pożywa ciało moje, i pije krew moją, we mnie mieszka, a ja w nim. Jako mnie posłał żyjący Ojciec, ija żyję dla Ojca; a kto mnie pożywa, i on żyć będzie dla mnie. Ten jest chleb, który z nieba zstąpił. Nie jako ojcowie wasi jedli mannę, i pomarli. Kto pożywa tego chleba, żyć będzie na wieki.

Św. Beda: Aby pokazać, jaka jest różnica między materialnym pokarmem i napojem a duchową tajemnicą swego ciała i krwi, Chrystus dodaje: *Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a krew moja prawdziwie jest napojem.*

Św. Jan Chryzostom: Mówi to, albo aby ufali temu, co zostało powiedziane, iż nie jest to parabola czy coś niejasnego, lecz aby wiedzieli, że należy spożywać ciało Chrystusa. Albo też mówi, że prawdziwy pokarm to ten, który ożywia duszę.

Św. Augustyn: Ludzie pożądają pokarmu i napoju, aby nie być głodnymi ani spragnionymi. Nie udzielałby zaś tego pokarmu i napoju, gdy tych, którzy go spożywają, nie czynił nieśmiertelnymi i niezniszczalnymi. Tworzy przez to społeczność świętych, w której panuje pokój oraz pełna i doskonała jedność. Dlatego Pan nasz ciało i krew swoje w takich rzeczach powierzył, które powstająjedne z wielu. Albowiem chleb powstaje z wielu nasion, podobnie wino z wielu gron. Z kolei wyjaśnia, czym jest spożywanie jego ciała i picie jego krwi, mówiąc: *Kto pożywa ciało moje, i pije krew moją, we mnie mieszka, a ja w nim.* Spożywanie zatem tego pokarmu i picie tego napoju jest pozostawaniem w Chrystusie i posiadaniem Go w sobie. Ten, kto nie pozostaje w Chrystusie, i w którym Chrystus nie przebywa, bez wątpienia ani nie spożywa jego ciała, ani też nie pije jego krwi, lecz raczej sakrament tej rzeczywistości spożywa i pije na sąd.

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ ja żyję, jasne jest też, że i on sam żyje. Aby to okazać, dodaje: *Jako mnie posłał żyjący Ojciec, i ja żyję dla Ojca; a kto mnie pożywa, i on żyć będzie dla mnie.* Tak jakby mówił: Żyję tak jak Ojciec, i żebyś nie sądził, że jest On niezrodzony jak Ojciec, dodaje: *dla Ojca*, wskazując Ojca jako swój początek. To z kolei, co mówi: *a kto mnie pożywa, i on żyć będzie dla mnie,* nie mówi wprost o samym życiu, ale o chwalebnym, ponieważ także i niewierzący żyją fizycznie, nie spożywając Jego ciała. Nie mówi tego więc o powszechnym zmartwychwstaniu (wszyscy bowiem powstaną), lecz o chwalebnym, i mającym nagrodę.

Św. Hilary: Nie ma zatem miejsca na wątpliwości o prawdziwości ciała i krwi Chrystusa; teraz bowiem przez samo wyznanie Pana, przez wiarę naszą, jest prawdziwe ciało i prawdziwa krew. To jest przyczyna naszego życia, że my cieleśni cieleśnie pozostającego Chrystusa mamy, i odnosimy zwycięstwa przez Niego, tak samo, jak On żyje przez Ojca. Jeśli zatem przez Niego także naturalnie żyjemy, to znaczy dostosowani do natury Jego ciała, dlaczego nie żyjemy także według ducha, mając w sobie Ojca, skoro On żyje przez Ojca? Przez Ojca zaś żyje, ponieważ jego zrodzenie nie dało mu innej od Ojca natury.

Św. Augustyn: Abyśmy zatem żyli, spożywając ten chleb, który zstąpił z nieba, nie mogąc sami z siebie osiągnąć życia wiecznego, stwierdza: *Ten jest chleb, który z nieba zstąpił.*

Teofilakt: Nie spożywamy samego Boga, jest on bowiem niedotykalny i niecielesny. Nie jemy także ciała zwykłego człowieka, które nie może niczemu przysłużyć. Lecz ponieważ Bóg zjednoczył z sobą ciało, jego ciało ożywia. Nie tak, iżby miało przechodzić w samą naturę boską, ale tak jak rozpalone żelazo, które pozostaje żelazem i jednocześnie ukazuje ogień. Tak właśnie ciało Pańskie ożywia jako ciało Słowa Bożego.

Św. Beda: I aby pokazać różnicę między ciemnością a światłem, zapowiedzi i prawdy, dodaje: *Nie jako ojcowie wasi jedli mannę, i pomarli. Kto pożywa tego chleba, żyć będzie na wieki.*

Św. Augustyn: Chce, aby zrozumiano, że ci umarli, którzy nie żyją na wieki. Albowiem teraz i ci także umrą, którzy przyjmowali Chrystusa, lecz żyjąna wieki, ponieważ Chrystus jest życiem wiecznym.

Św. Jan Chryzostom: Jeśli zaś było możliwe zachować życie na pustyni przez czterdzieści lat bez zboża i innych tego rodzaju pokarmów, o ile bardziej jest to możliwe teraz, gdy czyni to pokarmem duchowym, którego tamte były zapowiedzią. Często obiecuje zaś życie, ponieważ nic nie jest tak drogie człowiekowi. Stąd i w Starym Testamencie było obiecane długie życie; teraz natomiast życie nie mające końca. Tak samo chce przez to pokazać, że usuwa wyrok skazujący na śmierć za grzechy, w zamian obiecując życie wieczne.

NIEDZIELA DRUGA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 14,16-24

W owym czasie: Rzekł Jezus faryzeuszom tę przypowieść: Pewien człowiek zgotował wielką wieczerzę, i wezwał wielu. I posiał sługę swego o godzinie wieczerzy, aby powiedział zaproszonym, żeby przyszli, bo już wszystko gotowe. I zaczęli się wymawiać. Pierwszy mu rzekł: Kupiłem wieś, i muszę wyjść i obejrzeć ją; proszę cię, miej mnie za wymówionego. A drugi rzekł: Kupiłem pięć wołów, i idę je spróbować; proszę cię, miej mnie za wymówionego. A trzeci rzekł: Żonę pojąłem, a przeto nie mogę przyjść. A wróciwszy się sługa, oznajmił to panu swemu. Wtedy gospodarz rozgniewany, rzekł słudze swemu: Wyjdź prędko na ulice i uliczki miasta, a ubogich i ułomnych i ślepych i chromych wprowadź tu. I rzekł sługa: Panie, stało się, jak rozkazałeś, a jeszcze jest miejsce. I rzekł pan słudze: Wyjdź na drogi i opłotki, a przymuszaj, by wchodzili, aby dom mój był napełniony. A powiadam wam, że żaden z tych mężów, którzy byli wezwani, nie skosztuje wieczerzy mojej.

Św. Cyryl: *Pewien człowiek zgotował wielką wieczerzę, i wezwał wielu.* Człowiekiem tym jest Bóg Ojciec, zgodnie z tym, że obrazy służą do przedstawiania prawdy.

Św. Jan Chryzostom: Ilekroć Bóg chce pokazać swoją karzącą moc, tylekroć jest nazywany niedźwiedziem, panterą lub lwem lub czymś temu podobnym. Gdy chce natomiast wskazać na miłosierdzie, jest nazywany człowiekiem.

Św. Cyryl: Ten zatem stwórca ludzi, a także ojciec chwały, przygotował wielką ucztę dokonaną w Chrystusie. Na końcu czasów, jakby o zachodzie naszego wieku, oświecił nas Syn Boży. Śmierć poniósł dla nas, dał nam do spożywania własne ciało. Dlatego też i baranek był ofiarowany wieczorem, zgodnie z Prawem mojżeszo-

wym. Wspomniana uczta została zatem przygotowana w Chrystusie. *(…) I posłał sługę swego o godzinie wieczerzy, aby powiedział zaproszonym, żeby przyszli.* Owym sługą, który został posłany, jest sam Chrystus, będący Bogiem co do natury i prawdziwym Synem Bożym, który uniżył siebie samego, przyjmując postać sługi. Posłany został w godzinie wieczerzy. Słowo Ojca nie przyjęło bowiem naszej natury na początku, lecz na końcu. Dodaje zatem: *bo już wszystko gotowe.* Przygotował Ojciec w Chrystusie dary udzielone światu przez siebie, to jest usunięcie grzechów, udział Ducha Świętego, blask przybrania. Do tego wzywa Chrystus przez świadectwa ewangelijne.

Św. Grzegorz Wielki: Ofiarowuje zatem Ojciec to, o co winien być proszony. Chce dawać więcej, niż można od niego oczekiwać, a jednak wszyscy wymawiają się. Mówi się bowiem: *I zaczęli się wymawiać.* Oto bogacz zaprasza, a biedni spieszą, aby przyjść. Zaproszeni jesteśmy na ucztę Bożą, a wymawiamy się.

Św. Augustyn: Trzy są powody, o których wspomina się: *Pierwszy mu rzeki: Kupiłem wieś, i muszę wyjść i obejrzeć ją; proszę cię, miej mnie za wymówionego.* Kupiona wieś oznacza panowanie, zatem pycha jest karcona jako pierwsza wada. Pierwszy człowiek bowiem chciał panować, nie chciał natomiast uznać panowania Boga. *(…) A drugi rzekł: Kupiłem pięć wołów, i idę je spróbować.* Pięć wołów oznacza tu pięć zmysłów ciała. (...) Nazywane są zaś wołami, ponieważ przez te zmysły rzeczy ziemskie są szukane dla ciała. Woły bowiem są zwrócone ku ziemi, ludzie zaś oddaleni od wiary, oddani rzeczom ziemskim, nie chcą wierzyć w coś, co nie podlega żadnemu ze zmysłów. (...) Abyście zaś wiedzieli, że nie chodzi o przyjemność, która miarkuje pożądanie, lecz ciekawość, nie mówi: Kupiłem pięć wołów, aby je paść, lecz aby*je spróbować. (…) A trzeci rzekł: Żonę pojąłem, a przeto nie mogę przyjść.* To jest pożądanie cielesne, które pęta wielu, oby tylko na zewnątrz, nie zaś wewnątrz. Ten, kto mówi: *Żonę pojąłem,* przylgnął do ciała, raduje się cielesnymi pożądaniami, od uczty się wypomina. Niech się strzeże, aby nie umarł od wewnętrznego głodu.

Sw. Bazyli Wielki: Mówi zaś: *nie mogę przyjść,* ponieważ rozum ludzki zwrócony do rzeczy ziemskich mało skłonny jest do działania.

Św. Grzegorz Wielki: Chociaż dobre jest małżeństwo, i ustanowione z opatrzności bożej dla rodzenia potomstwa, to jednak niektórzy oczekują nie zrodzenia dzieci, lecz tylko spełnienia pożądań. Dlatego też rzecz sprawiedliwa może oznaczać coś niesprawiedliwego.

Św. Ambroży: Sądzić możemy, że wyłączeni od uczestnictwa w tej uczcie zostali: poganie, żydzi i heretycy. Żydzi nakładają sobie jarzma swojego prawa z własnego ustanowienia. Pięć wołów to Dekalog albo Pięcioksiąg. Herezja, tak jak Ewa, podważa wiarę. Apostoł zaś nakazuje unikać skąpstwa, abyśmy mogli wejść do królestwa Chrystusa, inaczej niż spętani poganie. Ten zaś, kto kupił wieś, jest daleki od królestwa, tak samo jak ten, co wybiera bardziej ciężar prawa niż dar łaski, oraz ten, który się wymawia z powodu poślubionej żony.

Św. Augustyn: *A wróciwszy się sługa, oznajmił to panu swemu.* Ma zaś posłańców ze względu na nas, i ze względu na nich samych, ponieważ dobrem jest dla nich w porządku ich własnej natury w ten sposób Bogu podlegać i być pomocnym, że radzą się go w sprawach niższych, i są posłuszni jego rozkazom.

Św. Bazyli Wielki: *Wtedy gospodarz rozgniewany.* Uczucie gniewu nie przysługuje bożej naturze, lecz takie działanie, które w nas pochodzi od gniewu, jest nazywane gniewem lub zagniewaniem Boga.

Św. Ambroży: *rzekł słudze swemu: Wyjdź prędko na ulice i uliczki miasta, a ubogich i ułomnych i ślepych i chromych wprowadź tu.* Zaprasza zatem ubogich, ułomnych i ślepych, aby pokazać, że żadna słabość ciała nie wyklucza z królestwa. Rzadziej też upada ten, komu brakuje podniet do grzechu. Albo też oznacza to, że słabość z grzechów jest odpuszczana przez miłosierdzie Boga. Dlatego wysyła na ulice, aby z szerokich ulic przeszli do ciasnej drogi.

Św. Grzegorz Wielki: Lecz wielu z ludu izraelskiego, którzy uwierzyli, nie wypełniło wszystkich miejsc na uczcie niebiańskiej. Stąd dopowiada się: *I rzekł sługa: Panie, stało się, jak rozkazałeś, a jeszcze jest miejsce.* Weszło już bowiem dużo Izraelitów, lecz jeszcze było puste miejsce w królestwie, w którym winna być przyjęta

wielość narodów, dlatego dodaje się: *I rzekł sługa: Panie, stało się, jak rozkazałeś, a jeszcze jest miejsce.*

Św. Augustyn: Przychodzą z ulic i uliczek poganie, przychodzą z opłotków heretycy. Albowiem ci, którzy budują płoty, powodują podziały. Gdy odchodzą od płotów, to niszczone są fałsze.

Św. Grzegorz Wielki: Ci przymuszani są do wejścia, którzy wracają do miłości Boga złamani przez przeciwności tego świata. Lecz trzeba bardzo lękać się owego wyroku, który jest dołączony: *A powiadam wam, że żaden z tych mężów, którzy byli wezwani, nie skosztuje wieczerzy mojej.*

Ewangelia św. Jana, 19,31-37

W owym czasie: Żydzi tedy (ponieważ był to dzień Przygotowania), aby na szabat nie zostały ciała na krzyżu (albowiem był wielki ów dzień szabatu), poprosili Piłata, aby połamano im golenie, i zdjęto ich. Przyszli więc żołnierze, i pierwszemu połamali golenie i drugiemu, który był z nim ukrzyżowany. Lecz przyszedłszy do Jezusa, gdy ujrzeli, że już umarł, nie łamali goleni jego, ale jeden z żołnierzy włócznią otworzył bok jego, a natychmiast wyszła krew i woda. Ten zaś, który widział, dał świadectwo, i prawdziwe jest świadectwo jego. A on wie, że prawdę mówi, abyście i wy wierzyli. Albowiem to się stało, aby się wypełniło Pismo: „Nie będziecie łamać kości jego". Iznowu inne Pismo mówi: „Zobaczą, kogoprzebodli".

Św. Beda: *Żydzi tedy (ponieważ był to dzień Przygotowania), aby na szabat nie zostały ciała na krzyżu.* Przygotowania, to znaczy piątek, ponieważ w tym dniu synowie Izraela przygotowywali sobie jedzenie na dwa dni. *Albowiem był wielki ów dzień szabatu,* mianowicie z racji paschalnej uroczystości.

Św. Augustyn: *poprosili Piłata, aby połamano im golenie.* Nie kości zostały zgładzone, lecz ci, którym dlatego połamano kości, aby wcześniej zmarli, i zostali zdjęci z krzyża, nie brukając swoją długą kaźnią dnia świątecznego.

Św. Jan Chryzostom: Zobacz zaś, jak mocna jest prawda: przez ich zajęcia wypełniają się proroctwa, stąd dodaje się: *Przyszli więc żołnierze, i pierwszemu połamali golenie i drugiemu, który był z nim ukrzyżowany. Lecz przyszedłszy do Jezusa, gdy ujrzeli, że już umarł, nie łamali goleni jego, ale jeden z żołnierzy włócznią otworzył bok jego.*

Teofilakt: Aby spełnić wolę żydów, przebili Chrystusa, odnosząc się z pogardą do Jego ciała. Lecz to stało się z korzyścią dla znaku. Cudowne bowiem było to, że krew wypłynęła z martwego ciała.

Św. Augustyn: Ewangelista użył dokładnego słowa. Nie mówi bowiem: Uderzył jego bok lub zranił, lecz *otworzył,* aby otworzyć bramę życia tam, skąd wypłynęły sakramenty Kościoła, bez których nie ma wejścia do życia, które jest prawdziwym życiem. Dlatego mówi się następnie: *a natychmiast wyszła krew i woda.* Krew ta została wylana za grzechy, woda zaś napełnia naczynie; służy bowiem do obmycia i picia. Zapowiadał to Noe, któremu nakazano umieścić z boku wejście do arki, do której weszły zwierzęta przed potopem, a w której zapowiadany był Kościół. Dlatego także pierwsza kobieta została uczyniona z boku śpiącego mężczyzny. Tak przeto drugi Adam skłaniając głowę na krzyżu zasnął, aby tak ukształtowała się jego Oblubienica przez to, co wypłynęło z jego boku.

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ tu biorą początek święte tajemnice, gdy zbliżasz się do budzącego lęk kielicha, to zbliżaj się tak, jakbyś miał pić z samego boku Chrystusa.

Teofilakt: Może jednak ktoś oszczerczo mówić, że jakaś moc życia pozostała w ciele i dlatego wypłynęła krew. Jednak wypływająca woda stanowi znak nie do odparcia.

Św. Jan Chryzostom: *Ten zaś, który widział, dał świadectwo.* Jakby mówił: nie słyszałem tego od innych, lecz sam widziałem, będąc tam obecny.

Św. Augustyn: *Ten zaś, który widział, dał świadectwo, i prawdziwe jest świadectwo jego. A on wie, że prawdę mówi, abyście i wy wierzyli.* Wie bowiem ten, który widział, a którego świadectwu wierzy ten, kto nie widział. Dwa świadectwa pochodzące z Pisma świętego odnosi do rzeczy, które zostały uczynione. Gdy bowiem powiedział: *nie łamali goleni jego,* dodał: *Albowiem to się stało, aby się wypełniło Pismo: „Nie będziecie łamać kości jego”.* Ten nakaz wydano tym, którzy mieli obchodzić Paschę, składając w starym prawie baranka, co było właśnie zapowiedzią męki Pańskiej. Tak samo, gdy powiedział: *jeden z żołnierzy włócznią otworzył bok jego,* to odnosi się do tego drugie świadectwo: *Iznowu inne Pismo mówi: „Zobaczą, kogoprzebodli ”,* które odnosi się do Chrystusa, ukrzyżowanego w ciele.

NIEDZIELA TRZECIA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 15,1-10

W owym czasie: Zbliżali się też do niego celnicy i grzesznicy, aby go słuchać. A faryzeuszowie i doktorowie szemrali, mówiąc: Ze ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi. I rzeki do nich tę przypowieść, mówiąc: Który z was człowiek, co ma sto owiec, jeśliby jedną z nich zgubił, czy nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu na pustyni, a nie idzie za tą, która zginęła, aż ją odnajdzie? A gdy ją znajdzie, kładzie na ramiona swoje, radując się. I wróciwszy do domu, zwołuje przyjaciół i sąsiadów, mówiąc im: Radujcie się ze mną, bo znalazłem owcę moją, która była zginęła. Powiadam wam, że tak będzie w niebie radość nad jednym grzesznikiem pokutę czyniącym, więcej niż nad dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwymi, którzy nie potrzebują pokuty. Albo która niewiasta, mając dziesięć drachm, jeśliby zgubiła jedną drachmę, czy nie zapala świecy, i nie wymiata domu, i nie szuka z pilnością, aż ją odnajdzie? A gdy znajdzie, zwołuje przyjaciółki i sąsiadki, mówiąc: Radujcie się ze mną, bo znalazłam drachmę, którą byłam zgubiła. Tak, powiadam wam, radość będzie przed aniołami Bożymi nad jednym grzesznikiem pokutę czyniącym.

Glosa: *Zbliżali się też do niego celnicy i grzesznicy, aby go słuchać.* To jest ci, którzy zbierają podatki, lub też dzierżawią je, i którzy ziemskie korzyści osiągają przez takie przedsięwzięcia.

Teofilakt: Dopuszcza do siebie grzeszników, tak jak lekarz chorych. Lecz faryzeusze, prawdziwie winni, odpłacają na tę troskę sarkaniem, dlatego dodaje się: *A faryzeuszowie i doktorowie szemrali, mówiąc: Że ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi.*

Św. Grzegorz Wielki: Wynika z tego, że prawdziwa sprawiedliwość cechuje się współczuciem, fałszywa pogardą, chociaż i sprawiedliwi słusznie zwykli oburzać się na grzeszników. Lecz czymś

innym jest działać z racji pychy, czymś innym z kolei z gorliwości o ład, ponieważ sprawiedliwi, chociaż na zewnątrz ze względu na porządek karzą, to wewnątrz jednak zachowują słodycz miłości. (...)/ *rzekł do nich tę przypowieść, mówiąc: Który z was człowiek.* Daje przypowieść, w której człowiek rozpoznaje sam siebie, szczególnie zaś rozpoznany jest stwórca ludzi. A ponieważ sto jest doskonałą liczbą, to on sam posiada sto owiec, mając zarówno aniołów, jak i ludzi, dlatego też jest dodane: *co ma sto owiec.*

Św. Cyryl: Poznaj tu rozmiar królestwa naszego Zbawiciela. Mówi, że owiec było sto, odnosząc liczbę poddanych sobie stworzeń rozumnych do nienaruszonej wielości. Sto bowiem jest liczbą doskonałą, złożoną z dziesięciu dziesiątek. Lecz jedna z nich zabłąkała się, mianowicie rodzaj ludzki, który zamieszkuje ziemię.

Św. Grzegorz Wielki: *jeśliby jedną z nich zgubił.* Jedna owca wtedy się zgubiła, gdy grzesząc, człowiek opuścił pastwiska życia. Na pustyni zostało dziewięćdziesiąt dziewięć, ponieważ liczba stworzeń rozumnych, to jest Aniołów i ludzi, stworzonych, aby oglądać Boga, zmniejszyła się, gdy odszedł człowiek. Mówi się dlatego: *czy nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu na pustyni,* czyli zostawia chóry Aniołów w niebie. (...) I aby doskonała liczba owiec została zgromadzona w niebie, szuka się człowieka na ziemi, i dlatego mówi się: *a nie idzie za tą, która zginęła, aż ją odnajdzie.*

Św. Augustyn: Albo też owe dziewięćdziesiąt dziewięć zostawione na pustyni oznacza pysznych, jako pozostających samotnymi w duszy, skoro chcą tylko siebie widzieć.

Św. Grzegorz z Nyssy: Gdy natomiast pasterz znajdzie owcę, nie karze jej. Nie prowadzi jej do stada, stosując przymus, ale kładzie ją na ramionach, i niesie, łagodnie dołączając do reszty. Stąd mówi się: *A gdy ją znajdzie, kładzie na ramiona swoje, radując się.*

Św. Grzegorz Wielki: Owcę kładzie na swoje ramiona, ponieważ przyjmując ludzką naturę, sam poniósł nasze grzechy. Znalazłszy zaś owcę, wraca do domu, ponieważ nasz pasterz, odnowiwszy człowieka, wrócił do królestwa niebieskiego. Dlatego mówi się: *I wróciwszy do domu, zwołuje przyjaciół i sąsiadów, mówiąc im: Radujcie się ze mną, bo znalazłem owcę moją, która była zginęła.* Przyja-

ciółmi i sąsiadami nazywa chóry Aniołów. Są bowiem Jego przyjaciółmi, ponieważ strzegą nieustannie Jego woli w swej stałości. Są także Jego sąsiadami, ponieważ radują się dzięki stałej obecności Jego jasnością. (...) Trzeba zauważyć, że nie mówi *Radujcie się* do znalezionej owcy, lecz *Radujcie się ze mną,* ponieważ Jego radość jest naszym życiem. I gdy znajdziemy się w niebie, dopełnimy pełni Jego radości.

Św. Ambroży: Aniołowie zaś, ponieważ są rozumni, słusznie radują się z odkupienia ludzi. Dlatego mówi się: *Powiadam wam, że tak będzie w niebie radość nad jednym grzesznikiem pokutę czyniącym, więcej niż nad dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwymi, którzy nie potrzebują pokuty.*

Św. Cyryl: W poprzedniej przypowieści, w której rodzaj ludzki był przyrównany do zabłąkanej owcy, byliśmy pouczeni, że jesteśmy cennym stworzeniem Boga, który nas uczynił, a nie my sami i jesteśmy owcami jego pastwiska. Jest też dodana druga przypowieść, w której rodzaj ludzki jest przyrównany do zgubionej drachmy. Pokazuje ona, iż jesteśmy uczynieni na obraz i podobieństwo królewskie, mianowicie samego Boga. Drachma jest przecież monetą z odbitym wyobrażeniem władcy. Z tej racji mówi się: *Albo która niewiasta, mając dziesięć drachm.*

Św. Grzegorz Wielki: Ten, który był przedstawiony jako pasterz, teraz jest przedstawiony jako kobieta. Ten sam jest przecież Bogiem, ten sam także jest Bożą Mądrością. Pan ustanowił Aniołów oraz ludzi, aby Go poznali, i stw orzył ich na swe podobieństwo. Miał więc dziesięć drachm, ponieważ jest dziewięć chórów anielskich, i aby dopełniła się liczba wybranych, stworzony został człowiek jako dziesiąty. (...) A skoro obraz jest wyrażony na monecie, kobieta utraciła drachmę, kiedy człowiek, stworzony na obraz Boży, odszedł przez grzech od podobieństwa do swego Stwórcy. I dlatego dodaje się: *jeśliby zgubiła jedną drachmę, czy nie zapala świecy*? Kobieta zapala światło, ponieważ Mądrość Boża objawiła się w człowieczeństwie. Lampka bowiem to światło w naczyniu; światłem w naczyniu jest zaś boskość w ciele. Dlatego mówi się następnie: *i nie wymiata domu?,* ponieważ zaraz jak Jego boskość zajaśniała w ciele,

nasze sumienie jest całe wstrząśnięte (...)• Po zrobieniu porządku, drachma jest odnaleziona, mówi się bowiem: *i nie szuka z pilnością, aż ją odnajdzie?* Gdy bowiem sumienie człowieka jest wstrząsane, odnawia się wówczas podobieństwo do Stwórcy.

Sw. Grzegorz z Nazjanzu: Po znalezieniu Bóg włącza w radość wszystkie moce niebieskie, które ustanowił sługami szafowania, i dlatego mówi się: *A gdy znajdzie, zwołuje przyjaciółki i sąsiadki, mówiąc: Radujcie się ze mną, bo znalazłam drachmę, którą byłam zgubiła.*

Teofilakt: Są jej przyjaciółkami, wykonując jej wolę, sąsiadkami, ponieważ są niecielesne.

Św. Grzegorz Wielki: *Tak, powiadam wam, radość będzie przed aniołami Bożymi nad jednym grzesznikiem pokutę czyniącym.* Czynić pokutę to znaczy opłakiwać zło już popełnione, jak i unikać tych, które zasługują na opłakiwanie. Jeśli bowiem ktoś płacze nad jednymi, lecz inne popełnia, to jeszcze pokuty nie czyni albo ją tylko udaje. Trzeba rozważyć, iż także przez pokutę czyni zadość swemu Stwórcy, skoro bowiem popełnił to, co zabronione, to powinien się powstrzymać także od tego, co dozwolone. I będzie się karcił w rzeczach małych ten, kto pamięta, iż w wielkich pobłądził.

NIEDZIELA CZWARTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 5,1-11

W owym czasie: Gdy cisnęły się doń rzesze, by słuchać słowa Bożego, a on stał na jeziorem Genezaret. 1 ujrzał dwie łodzie, stojące przy jeziorze, a rybacy wyszli na ląd i płukali sieci. Wszedłszy zaś w jedną łódź, która była Szymonowa, prosił go, żeby trochę odjechał od ziemi. A usiadłszy, uczył rzesze z łodzi. Gdy zaś przestał mówić, rzekł do Szymona: Zajedź na głębię, i zapuśćcie sieci wasze na połów. A Szymon odpowiadając, rzekł mu: Nauczycielu! Przez całą noc pracując, nic nie ułowiliśmy; wszakże na słowo twoje zapuszczę sieć. A gdy to uczynili, zagarnęli ryb mnóstwo wielkie, i rwała się sieć. I skinęli na towarzyszów, którzy byli w drugiej łodzi, aby przybyli, i dopomogli im. Iprzybyli, i napełnili obie łódki, tak że się prawie zanurzały. Co widząc, Szymon Piotr przypadł do kolan Jezusowych, mówiąc: Wyjdź ode mnie, bo jestem człowiek grzeszny, Panie. Albowiem zdumienie ogarnęło go i wszystkich, co przy nim byli, z połowu ryb, które schwytali. A także Jakuba i Jana, synów Zebedeuszowych, którzy byli towarzyszami Szymona. I rzekł Jezus do Szymona: Nie bój się, odtąd już ludzi łowić będziesz. A wyciągnąwszy łodzie na ziemię, opuściwszy wszystko, poszli za nim.

Św. Jan Chryzostom: *Gdy cisnęły się doń rzesze.* Byli bowiem z Nim związani, miłując Go i podziwiając, pragnąc też zatrzymać Go. (...) Nie tylko bowiem był przedziwny, czyniąc cuda, lecz postać Jego obfitowała w wielorakie łaski. Dlatego i słuchali Go w milczeniu, nie przerywając mowy, ponieważ mówi się: *by słuchać słowa Bożego.*

Św. Beda: *a on stał na jeziorem Genezaret.* Jezioro Genezaret nazywają także morzem Galilejskim albo Tyberiadzkim. Galilejskim zwą od znajdującej się tam prowincji, Tyberiadzkim od najbliższego miasta.

Św. Jan Chryzostom: *I ujrzał dwie łodzie, stojące przy jeziorze, a rybacy wyszli na ląd i płukali sieci.* Jest to znak powołania. Według Mateusza zaś znalazł ich naprawiających sieci. Mieli bowiem taką nędzę, że zepsute sieci naprawiali, nie mogąc kupić nowych. Pragnąc zaś dokonać cudu, aby nikt nie pozostał z tyłu, lecz wszyscy na własne oczy zobaczyli, wstąpił na łódź, i dlatego mówi się: *Wszedłszy zaś w jedną łódź, która była Szymonowa, prosił go, żeby trochę odjechał od ziemi* (...). Po dokonaniu wielu cudów, ponownie wykłada im naukę, a będąc na morzu łapie tych, którzy są na ziemi, dlatego mówi się: *A usiadłszy, uczył rzesze z łodzi.*

Św. Grzegorz z Nazjanzu: Dostosowując się do wszystkich, aby z głębokości wydobyć rybę, to znaczy człowieka zanurzonego w rzeczach zniszczalnych i gorzkich zamieszaniach tego życia.

Św. Beda: W sensie mistycznym dwie łodzie oznaczają obrzezanie i nieobrzezanie. Pan widząc obie, i wiedząc, którzy są Jego w każdej grupie, pociąga do spokoju życia wiecznego jakby do oglądania brzegu, to znaczy miłosiernie ich nawiedzając. Rybakami są nauczyciele Kościoła, którzy nas przez sieci wiary chwytają, i jakby ciągnąc prowadzą do ziemi żyjących.

Św. Cyryl: Po tym, jak wystarczająco pouczył lud, wraca ponownie do własnych spraw, i przez zajęcia rybaków łowi własnych uczniów, stąd mówi się: *Gdy zaś przestał mówić, rzekł do Szymona: Zajedź na głębię, i zapuśćcie sieci wasze na połów.*

Teofilakt: Piotr zaś nie zwleka, o czym mówi się: *A Szymon odpowiadając, rzekł mu: Nauczycielu! Przez całą noc pracując, nic nie ułowiliśmy.* Nie dodaje zaś: nie posłucham cię, ani nie będę bronił się moimi trudami, lecz raczej dodaje: *wszakże na słowo twoje zapuszczę sieć.* Ponieważ Pan pouczył lud z łodzi, nie zostawia właściciela łodzi bez nagrody, dwojako go wynagradzając. Najpierw daje mu mnóstwo ryb, po drugie czyni z niego swego ucznia. *A gdy to uczynili, zagarnęli ryb mnóstwo wielkie.* Tyle zaś ryb chwycił, iż nie mógł ich wydobyć, lecz prosił towarzyszy o pomoc, jak o tym się mówi: *Iskinęli na towarzyszów, którzy byli w drugiej łodzi, aby przybyli, i dopomogli im.* Prosi ich poprzez znak, bowiem ze zdziwienia z powodu schwytania ryb nie mogli mówić.

I wspomina się ich pomoc, gdy się mówi: *Iprzybyli, i napełnili obie łódki, tak że się prawie zanurzały.*

Św. Ambroży: Chociaż bowiem i innym rozkazał Chrystus, aby zarzucili sieci, to jednak tylko Piotrowi powiedział: *Zajedź na głębię,* to znaczy na głębokie rozważanie. Cóż jest bowiem wyższego niż poznanie Syna Bożego?

Św. Cyryl: Daje znak towarzyszom, aby im pomogli. Wielu bowiem naśladuje trudy Apostołów, przede wszystkim ci, którzy napisali Ewangelie, po nich zaś pasterze ludów, doświadczeni w bożej nauce.

Św. Ambroży: Dziwił się Piotr darom Bożym. Im bardziej zaś się lękał, tym mniej też był odważny, dlatego mówi się: *Co widząc Szymon Piotr, przypadł do kolan Jezusowych, mówiąc: Wyjdź ode mnie, bo jestem człowiek grzeszny, Panie.*

Św. Cyryl: Rozważając w sumieniu popełnione grzechy, drżał i lękał się, i tak jak nieczysty sądził, iż nie może stać się czysty. Wiedział bowiem z Prawa, iż trzeba rozróżniać to, co skażone, i to, co święte.

Św. Grzegorz z Nyssy: Gdy bowiem Pan rozkazał zarzucić sieci, schwytana została taka obfitość ryb, jaką chciał Pan morza i ziemi. Głos Słowa zawsze jest głosem tej mocy, której rozkazem na początku świata zostały stworzone światło i wszystkie stworzenia. Zadziwił się tym Piotr, dlatego mówi się: *Albowiem zdumienie ogarnęło go i wszystkich, co przy nim byli, z połowu ryb, które schwytali. A także Jakuba i Jana, synów Zebedeuszowych, którzy byli towarzyszami Szymona.*

Św. Ambroży: *I rzekł Jezus do Szymona: Nie bój się.* I ty też powiedz: *Wyjdź ode mnie, bo jestem człowiek grzeszny, Panie,* aby odpowiedział Pan: *Nie bój się.* Wyznaj grzech odpuszczającemu Panu. Zobacz, jak dobry jest Pan, który tyle udzielił ludziom, aby mieli moc ożywiania. Dlatego mówi się: *Nie bój się, odtąd już ludzi łowić będziesz.*

Św. Beda: To należy specjalnie do Piotra: wyjaśnił mu bowiem Pan, co oznacza chwytanie ryb, skoro mianowicie on sam teraz sieciami ryby, a potem słowami będzie łowił ludzi. Pokazuje sam na sobie, będąc typem Kościoła, co dzieje się każdego dnia.

Św. Jan Chryzostom: Rozważ ich wiarę i posłuszeństwo. Mając bowiem w rękach cenne zajęcie chwytania ryb, skoro usłyszeli rozkaz, nie zwlekają, lecz idą porzuciwszy wszystko. Takiego posłuszeństwa żąda od nas Chrystus, abyśmy nie odkładali, jeśli coś bardzo pilnego nas przynagla. Dlatego też mówi się: *A wyciągnąwszy łodzie na ziemią, opuściwszy wszystko, poszli za nim.*

NIEDZIELA PIĄTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 5, 20-24

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim : Jeśli nie będzie obfitowała sprawiedliwość wasza więcej niż doktorów zakonnych i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego. Słyszeliście, że powiedziane było starym: „Nie będziesz zabijał", kto by zaś zabił, winien będzie sądu. Lecz ja wam powiadam, że każdy, który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu. Kto by zaś rzekł bratu swemu: głupcze, będzie winien Rady. A kto by rzekł: szalony, będzie winien ognia piekielnego. Jeśli tedy ofiarujesz dar swój do ołtarza i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem i idź pierwej pojednać się z bratem swoim: a wtedy przyszedłszy, ofiarujesz dar swój.

Św. Augustyn: *Jeśli nie będzie obfitowała sprawiedliwość wasza więcej niż doktorów zakonnych i faryzeuszów*, to jest tych, którzy zaprzeczają temu, czego nauczają, ponieważ gdzie indziej powiedziano o nich: Mówią zaś, lecz nie czynią tego. Tak jakby mówił: *Jeśli nie będzie obfitowała sprawiedliwość wasza więcej*, tak że nie będziecie unikać, lecz raczej wypełnicie to, czego nauczacie, *nie wejdziecie do królestwa niebieskiego.* (...) Nie wiem, czy nazwa ta *królestwo niebieskie*, którą Pan często używał, znajduje się w księgach Starego Testamentu. Należy ona w sposób właściwy do objawienia Nowego Testamentu. Nazwę tę zapowiadał w Starym Testamencie król rządzący swoimi sługami. Zatem cel, do którego zmierzały przepisy, pozostawał zakryty w Starym Testamencie, chociaż według niego żyli także wtedy święci, którzy wiedzieli o przyszłym objawieniu.

Św. Jan Chryzostom: *Słyszeliście, że powiedziane było starym: „Nie będziesz zabijał".* Chrystus pragnąc pokazać, iż jest Bogiem,

który niegdyś przemówił przez Prawo, a teraz kieruje przez łaskę, ten nakaz dany w Prawie, zakazujący tego wszystkiego, co jest przeciw bliźniemu, także teraz umieszcza na początku swoich nakazów.

Św. Augustyn: Tego, co usłyszeliśmy, *Nie będziesz zabijał,* nie traktujmy błędnie, tak jak manichejczycy. Nie zostało to powiedziane w odniesieniu do nierozumnych stworzeń, ponieważ z słusznego rozporządzenia Stwórcy, ich życie i śmierć są nam dane ku naszej korzyści. Dlatego trzeba to rozumieć w odniesieniu do ludzi, *Nie będziesz zabijał*; ani innych, ani siebie. Ten przecież, kto zabija sam siebie, zabija człowieka. Nie występują także przeciw temu zakazowi ci, którzy prowadzą wojny lub karzą śmiercią, gdy wykonują sprawiedliwy wyrok, sprawując władzę publiczną.

Św. Jan Chryzostom: Przez to, co mówi: *powiedziane było starym,* wskazuje, iż wiele czasu minęło od otrzymania tego zakazu. Mówi to, aby słuchaczy pobudzić do rozważania subtelniejszych przepisów, tak jak nauczyciel mówi do niedbałego ucznia: Nie pamiętasz, ile czasu poświęciłeś na naukę sylab? I dlatego dodaje: *Lecz ja wam powiadam, że każdy, który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu.* Rozważ tu władzę prawodawcy. Żaden z proroków nie przemawiał w ten sposób, lecz mówili tak: „Tak mówi Pan". Oni jako słudzy ogłaszali słowa Pańskie. Chrystus zaś jako Syn oznajmia słowa Ojca, które są także i Jego słowami.

Św. Jan Chryzostom: Kto bowiem gniewa się bez powodu, będzie winien. Kto ma powód, nie będzie winny. Jeśli bowiem nie ma gniewu, to nie ma postępu w nauce, nie ma sądów ani odpłaty za zbrodnie. Dlatego grzeszy ten, kto gniewa się nie mając powodu. (...) Lecz gniewliwość, która ma uzasadnienie, nie jest gniewem, lecz sądem. Gniewliwość jest rozumiana jako poruszenie uczucia. Kto zaś gniewa się, mając powód, to jego gniew nie jest z uczucia, i dlatego nazywany jest sądem.

Św. Augustyn: Rozumiemy zaś, czym jest gniewanie się na naszego brata. Nie gniewa się na brata ten, kto gniewa się na jego grzech. Kto zaś gniewa się na brata, nie na jego grzech, ten gniewa się bez powodu. (...) Tak więc na pierwszym stopniu jest coś jednego, mianowicie sam gniew. Na drugim są już dwa elementy, miano-

wicie gniew i głos, który wyraża gniew. Dlatego mówi się: *Kto by zaś rzekł bratu swemu: głupcze, będzie winien Rady.* Prawdopodobne jest, że to słowo („głupiec") nie oznacza czegoś konkretnego, lecz jest tylko wyrażeniem gniewu. (...) Trzeci zaś stopień oznacza trzy: gniew, głos wyrażający gniew oraz wyrażone w głosie złorzeczenie. Dlatego mówi się: *A kto by rzekł: szalony, będzie winien ognia piekielnego.* (...) Zwróć uwagę na trzy kary: sądu, rady i ognia piekielnego, które przechodzą stopniowo od lżejszych do cięższych. W sądzie przecież jest jeszcze miejsce na obronę; do rady należy zaś wydanie wyroku, gdy sędziowie uzgodnią, na jaką karę skazać. W gehennie — ogniu piekielnym pewne jest zaś potępienie i kara dla skazanego.

Hraban Maur: Zbawiciel nazywa tu gehenną męki piekielne. Nazwa ta pochodzi, jak się sądzi, od doliny poświęconej bożkom, znajdującej się w pobliżu Jerozolimy, a która była wypełniona trupami przez Jozjasza, jak o tym czytamy w Starym Testamencie.

Św. Jan Chryzostom: Wielu wydaje się to bardzo twarde, iż za samo słowo cierpimy taką karę. Stąd też niektórzy mówią, że jest to tylko przenośnia. Lecz lękam się, abyśmy samych siebie oszukując, nie cierpieli owej ostatecznej kary. Nie sądź zaś, że jest to coś błahego. Wiele bowiem kar i grzechów miało swój początek w słowach. (...) Albo też sąd i rada są karami doczesnymi, gehenna natomiast przyszłą. Dlatego zaś za gniew przysługuje sąd, aby pokazać, iż nie jest niemożliwe dla człowieka całkowicie pozbyć się uczuć. Możliwe jest natomiast ich opanowanie.

Św. Augustyn: Jeśli nie wolno gniewać się na brata, lub mówić „głupcze" albo „szalony", to tym bardziej nie wolno trzymać w duszy czegoś, co mogłoby się przerodzić w nienawiść. Dlatego jest dodane: *Jeśli tedy ofiarujesz dar swój do ołtarza i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie.*

Św. Hieronim: Nie mówi: Jeśli ty masz coś przeciw bratu swemu, lecz: *brat twój ma coś przeciw tobie*, aby przez to dać tobie silniejszy powód do pojednania.

Św. Augustyn: Wtedy on ma coś przeciwko nam, gdy go zranimy. My bowiem mamy coś przeciw niemu, jeśli on nas zrani i nie ma szans

na pojednanie. Nie prosisz o darowanie tego, kto wyrządził ci krzywdę, lecz tylko odpuszczasz, tak jak chcesz, aby i Bóg ci odpuścił.

Św. Jan Chryzostom: Lecz jeśli ktoś z powodu miłości bliźniego nie stara się pojednać, to Chrystus kieruje go do tego, aby jego działanie nie pozostało niedoskonałe, a zwłaszcza w miejscu świętym. Dlatego dodaje: *Zostaw tam dar swój przed ołtarzem i idź pierwej pojednać się z bratem swoim.* (...) Zobacz zaś miłosierdzie Boga, w jaki sposób bardziej zważa na korzyści ludzi niż własną cześć. Bardziej bowiem ceni sobie zgodę między wiernymi niż dary ofiarne. Jak długo bowiem wierni mają niezgodę między sobą, to ich dar nie jest przyjęty, a modlitwa pozostaje niewysłuchana. (...) Takie winno być pojednanie, jakie było zaniedbanie. Jeśli wykroczyłeś myślą, pojednaj się myślą. Jeśli słowem, pojednaj się przez słowa. Jeśli jakimiś czynami, to przez czyny. Każdy grzech jest w takiej mierze odpuszczony, w jakiej jest czyniona za niego pokuta.

Św. Augustyn: *a wtedy przyszedłszy, ofiarujesz dar swój.* Jeśli wziąć to dosłownie, to może ktoś uważać, iż ma się to dokonać tak, aby brat był obecny. (...) Absurdem jest jednak sądzić, iż trzeba zostawić dar przed ołtarzem i po przejechaniu ziemi i mórz dopiero ofiarować Bogu. Stąd też to, co powiedziano, trzeba brać w sensie duchowym, aby było zrozumiane bez błędu. W sensie duchowym ołtarz można potraktować jako wiarę. Dar przecież ofiarujemy Bogu przez nauczanie albo przez modlitwę, lub coś jeszcze innego. Nie jest to przyjęte przez Boga, jeśli nie jest oświetlone wiarą. Jeśli więc brata w czymś zraniliśmy, dążyć trzeba do pojednania, nie zmierzając cieleśnie, lecz duchowo, abyś z pokornym oddaniem przedkładał prośby bratu przed obliczem tego, komu składasz ofiary. Tak bowiem, jakby był on obecny, możesz go bez udawania prosić o odpuszczenie. Tak samo wracając, to znaczy, odrzucając zamiar czynienia tego, co zacząłeś, ofiaruj dar swój.

NIEDZIELA SZÓSTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Marka, 8,1-9

W owym czasie: gdy była rzesza wielka, a nie mieli co jeść, wezwawszy uczniów swoich, rzeki im: Żal mi tego ludu, bo oto już trzy dni trwają przy mnie, a nie mają co jeść. A jeśli ich puszczą głodnych do domów ich, ustaną w drodze; bo niektórzy z nich przyszli z daleka. I odpowiedzieli mu uczniowie jego: Skądże będzie mógł ich kto tu na pustyni nakarmić chlebem? I zapytał ich: Wiele chlebów macie? A oni rzekli: Siedem. I rozkazał rzeszy usiąść na ziemi. A wziąwszy siedem chlebów, dzięki czyniąc, łamał i dawał uczniom swoim, aby przed nich kładli; i kładli przed rzeszą. Mieli też i trochę rybek, i te pobłogosławił i kazał przed nimi położyć. Ijedli i najedli się, i zebrali, co było ułomków, siedem koszów. A tych, co jedli, było około czterech tysięcy; i odprawił ich.

Teofilakt: Po tym, jak Pan sprawił cud rozmnożenia chlebów, teraz znów mając odpowiednią okazję, czyni podobny cud. Stąd mówi się: *W owym czasie: gdy była rzesza wielka, a nie mieli co jeść, wezwawszy uczniów swoich, rzekł im: Żal mi tego ludu, bo oto już trzy dni trwają przy mnie, a nie mają co jeść.* Nie czynił zawsze cudów związanych z pożywieniem, by nie był to jedyny powód chodzenia za nim. Teraz także nie uczyniłby tego cudu, gdyby nie widział niebezpieczeństwa zagrażającego tłumom. Dlatego mówi się: *A jeśli ich puszczę głodnych do domów ich, ustaną w drodze; bo niektórzy z nich przyszli z daleka* (...). Uczniowie jeszcze nie rozumieli, ani też wierzyli mimo wcześniejszych cudów, dlatego mówi się: *Odpowiedzieli mu uczniowie jego: Skądże będzie mógł ich kto tu na pustyni nakarmić chlebem?* Sam Pan zaś nie gani ich, ucząc nas przez to, iż nie powinniśmy gniewać się na nieznających i nierozumiejących, lecz raczej współczuć ich niewiedzy. Stąd mówi się: *I zapytał ich: Wiele chlebów macie? A oni rzekli: Siedem.*

Remigiusz: Nie dlatego zapytał, iż nie wiedział, ile mieli, lecz aby gdy odpowiedzą: siedem, czyli mało, tym bardziej rozsławić ten cud, i uczynić bardziej znanym. Dlatego jest dodane: *I rozkazał rzeszy usiąść na ziemi. A wziąwszy siedem chlebów, dzięki czyniąc, łamał.* Tym dziękczynieniem daje nam przykład, abyśmy i my dziękowali za wszystkie dobra niebieskie nam udzielone. Trzeba również zauważyć, iż Pan nie daje chlebów wprost tłumom, lecz uczniom, ci zaś dają ludziom. Mówi się przecież: *i dawał uczniom swoim, aby przed nich kładli; i kładli przed rzeszą. Mieli też i trochę rybek, i te pobłogosławił i kazał przed nimi położyć. I jedli i najedli się.*

Św. Beda: W tym fragmencie Ewangelii warto zwrócić uwagę na odróżnione działania boskości i człowieczeństwa w jednym i tym samym naszym Odkupicielu, aby przez to błąd Eutychesa, który ośmielił się nauczać o jednym tylko działaniu w Chrystusie, został daleko odrzucony od chrześcijan. Któż bowiem nie dostrzega tego, iż Pan żałował ludu, że był poruszony i współczuł słabości ludzkiej? Mocą boską zaś dokonało się z kolei nakarmienie czterech tysięcy ludzi siedmioma chlebami i paroma rybkami.

Teofilakt: *i zebrali, co było ułomków, siedem koszów.* Sami uczniowie zebrali resztki. Według sensu historycznego uczymy się zadowalać tym, co nam wystarczy i nie szukać czegoś więcej. *(…) A tych, co jedli, było około czterech tysięcy; i odprawił ich.* Tu trzeba rozważyć, że Chrystus nie opuszcza nikogo, kto jest głodny. Chce bowiem wszystkich nasycić swoją łaską. (...) Może też chce przez tych, co czekali trzy dni, oznaczyć ochrzczonych. Chrzest bowiem jest nazywany oświeceniem, i dokonuje się przez potrójne zanurzenie. (...) Siedem zaś chlebów oznacza mowy duchowe. Duch Święty, który doskonali wszystko, jest przecież także oznaczony liczbą siedem.

Św. Hieronim: Lub też siedem chlebów to siedem darów Ducha Świętego, ułomki zaś chleba są zakrytą treścią tej siódemki.

Św. Beda: Pan przez łamanie chleba oznacza wyjaśnienie tajemnic, przez dziękczynienie pokazuje, jak bardzo raduje się ze zbawienie rodzaju ludzkiego. Dając chleby uczniom, wskazuje, że udzielił Apostołom darów duchowej wiedzy, a przez ich posługę chciał, aby Jego Kościołowi udzielano zbawczego pokarmu.

Św. Hieronim: Pobłogosławione rybki to księgi Nowego Testamentu, ponieważ Pan poprosił o pieczone rybki po swoim zmartwychwstaniu. Przez rybki możemy także rozumieć świętych, których wiarę, życie i cierpienia zawiera Nowy Testament. Wyrwani z fal tego świata, swoim przykładem dają nam wewnętrzny pokarm.

Teofilakt: Ludzi było cztery tysiące, to znaczy doskonałych czterema cnotami. Z tego powodu jako mocniejsi większe rzeczy jedzą, mniejsze zostawiają. Po cudzie tym zostało siedem koszów, po innym cudzie natomiast po pięciu chlebach dwanaście koszy. Bowiem pięć tysięcy jedzących to korzystający z pięciu zmysłów, i dlatego nie mogli wszystkiego zjeść, lecz zadowolili się niewielką ilością.

NIEDZIELA SIÓDMA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 7,15-21

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Strzeżcie się pilnie fałszywych proroków, którzy do was przychodzą w odzieniu owczym, a wewnątrz są wilkami drapieżnymi. Z owoców ich poznacie ich. Czy zbierają z cierni jagody albo z ostu figi? Tak wszelkie drzewo dobre rodzi owoce dobre, a złe drzewo rodzi owoce złe. Nie może drzewo dobre rodzić owoców złych, ani drzewo złe rodzić owoców dobrych. Wszelkie drzewo, które nie rodzi owocu dobrego, będzie wycięte i w ogień wrzucone. A przeto z owoców ich poznacie ich. Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego, ale ten, co czyni wolę Ojca mego, który jest w niebiosach, ten wejdzie do królestwa niebieskiego.

Św. Jan Chryzostom: Pan wiedząc, iż będą w przyszłości nauczyciele rozmaitych herezji, napomina mówiąc: *Strzeżcie się pilnie fałszywych proroków.* Ponieważ nie będą jawnie występować, lecz będą się ukrywać pod imieniem chrześcijan, dlatego nie mówi: *Patrzcie,* lecz *Strzeżcie się.* Tam, gdzie sprawa jest jasna, patrzy się, to znaczy bez problemu widzi się. Gdzie zaś sprawa jest niejasna, strzeże się, czyli z uwagą rozważa. Mówi: *Strzeżcie się,* ponieważ mocną obroną zbawienia jest wiedzieć, czego trzeba unikać. Nie upomina zaś, *Strzeżcie się,* jakoby diabeł wprowadzał herezje na prośbę Boga, lecz tylko za jego przyzwoleniem. Ponieważ Bóg chce mieć sługi poddane osądowi, dlatego też dopuszcza pokusę. Nie chce też, by ginęli z racji niewiedzy, stąd napomina. Aby zaś jakiś heretyk nie mówił, że to nie o nich mówi Chrystus, lecz o poganach i żydach, dlatego jest dodane: *którzy do was przychodzą w odzieniu owczym, a wewnątrz są wilkami drapieżnymi.* Owcami są nazwani chrześcijanie, odzienie owcze zaś to kształt udawanej religijności. Nic zaś tak

nie niszczy dobra jak udawanie. (...) Aby też nie mówił heretyk, iż to mówi się o mężach uczonych, którzy są jednak grzesznikami, dlatego jest dodane: *a wewnątrz są wilkami drapieżnymi.* Nauczyciele katoliccy, nawet jeśliby byli grzesznikami, to są wtedy nazywani sługami ciała, nie zaś wilkami drapieżnymi, ponieważ nie mają na celu zguby chrześcijan. W sposób oczywisty mówi to o heretykach, ponieważ dlatego przyjmują postawę chrześcijan, aby ich zwodzić. (...) Lecz wydaje się, że mówienie o fałszywych prorokach nie odnosi się do heretyków, lecz do tych, którzy prowadzą złe życie, a na zewnątrz udają cnotliwych. Dlatego mówi się: *Z owoców ich poznacie ich.* U heretyków można często znaleźć jeszcze coś wartościowego, u tych drugich już nic. (...) Owocem zaś owcy jest wyznanie jej wiary. Ten jest owcą, kto na głos Pana wydaje dźwięk pokory i prawdziwego wyznania. Wilkiem jest ten, kto przeciw prawdzie Bożej wyje bluźnierstwami.

Św. Hieronim: Chociaż więc to, co powiedziano o fałszywych prorokach, można odnieść do wszystkich, którzy co innego głoszą mową, co innego czynią, to jednak w specjalny sposób odnosi się to do heretyków, którzy zdają się okrywać niczym ubraniem postami i umartwieniami. Wewnątrz zaś mając dusze zatrute, zwodzą serca zwykłych wiernych.

Św. Jan Chryzostom: Następnie, abyś nie mówił, iż jest niemożliwe rozpoznać takich, Chrystus daje przykład zaczerpnięty ze spraw ludzkich, mówiąc: *Czy zbierają z cierni jagody, albo z ostu figi?* Jagoda nosi w sobie tajemnicę Chrystusa: tak jak grona są zawieszone na kiści z pomocą drzewa, tak i Chrystus wiąże ze sobą wiernych przez drzewo krzyża. Figąjest zaś Kościół, który wielu wiernych obejmuje słodkim objęciem miłości, tak jak sama figa posiada w sobie liczne nasiona. Jagoda jest z kolei znakiem cierpliwości, gdyż jest wrzucana do prasy. Jest także znakiem radości, gdyż wino uwesela serca ludzkie. Jest również znakiem szczerości, gdyż nie jest zmieszane z wodą, a znakiem słodyczy z racji przyjemności. Cierniami i ostem są heretycy. (...) Nie mogą tego rodzaju ciernie i osty przynosić owoców dobrych dla Kościoła. Co zaś stwierdził, iż jest prawdziwe w odniesieniu do fig i jagód, cierni i ostów, potwierdza także w od-

niesieniu do innych spraw, gdy mówi: *Tak wszelkie drzewo dobre rodzi owoce dobre, a zle drzewo rodzi owoce złe.*

Św. Augustyn: Należy wystrzegać się błędu tych, którzy głoszą, że dwa wspomniane drzewa są dwiema różnymi naturami, z których jedna jest boża, druga zaś nie. To, co powiedziano, nie odnosi się do drzew, lecz do ludzi, jeśli przeczyta się to, co poprzedza i to, co następuje.

Św. Jan Chryzostom: Aby nikt nie mówił, że złe drzewo raz wydaje złe owoce, a raz dobre, a przez to trudne jest odróżnienie, dlatego Chrystus dodaje: *Nie może drzewo dobre rodzić owoców złych, ani drzewo złe rodzić owoców dobrych.*

Św. Augustyn: Drzewem jest sama dusza, to znaczy sam człowiek. Owocem są jego czyny. Nie może przeto zły człowiek czynić dobrze, ani dobry źle. Jeśli więc chce zły dobrze czynić, najpierw niech stanie się dobry.

Hraban Maur: Człowiek jest nazwany drzewem dobrym lub złym, z powodu dobrej lub złej woli. Owocem są czyny, które nie mogą być dobre przy złej woli, ani złe przy dobrej woli.

Św. Hieronim: Zapytajmy zatem heretyków, którzy uważają te dwie natury za sobie przeciwne, czy wedle ich poglądu, iż dobre drzewo nie może wydać złego owocu, w jaki sposób Mojżesz jako dobre drzewo zgrzeszył przy wodzie sprzeciwu, jak Piotr wyparł się Pana podczas Jego męki. Lub też, w jaki sposób teściowa Mojżesza jako złe drzewo, bo przecież nie uwierzyła w Boga Izraela, dała dobrą radę?

Św. Jan Chryzostom: Chociaż Bóg nie nakazał karać fałszywych proroków, to jednak grozi im karą bożą, mówiąc: *Wszelkie drzewo, które nie rodzi owocu dobrego, będzie wycięte i w ogień wrzucone.* (...) Jeśli ktoś pilnie rozważy, to znajdzie dwie kary: odrzucenia i ognia. Kto bowiem płonie, zupełnie jest wyrzucony z królestwa, i ta kara jest dotkliwsza. Wielu jednak lęka się tylko ognia; ja zaś twierdzę, że gorszą karą od samego ognia jest odłączenie od chwały. Nieprzerwaną karą jest ogień piekielny, lecz jeśli nawet ktoś cierpiałby od dziesięciu tysięcy takich ogni, to powie, iż jest to nic wobec wyrzucenia z chwały nieba i odrzucenia przez Chrystusa.

Św. Hieronim: Tak jak wcześniej powiedział o tych, którzy prowadzą dobre życie, a jednak nie będą przyjęci z powodu nikczemności nauki, to samo teraz stwierdza o tych, co wprawdzie zachowują całą naukę, niszczą ją jednak złymi czynami. Konieczne jest więc dla sług Boga, aby czyny odpowiadały słowom, a słowa nauce. Stąd mówi się: *Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego.*

Św. Jan Chryzostom: Chrystus nauczył już odróżniania fałszywych i prawdziwych proroków po ich owocach, teraz także jaśniej poucza po jakich owocach odróżnić prawdziwych nauczycieli od fałszywych.

Św. Augustyn: Nie sądźmy, że nagroda należy się tym, o których wcześniej powiedziano, iż ktoś z nich będzie mówił: *Panie, Panie.* Nagroda przysługuje tym, którzy pełnią wolę Boga, dlatego się mówi: *ale ten, co czyni wolę Ojca mego, który jest w niebiosach, ten wejdzie do królestwa niebieskiego.*

Św. Jan Chryzostom: Czym jest zaś wola boża, o tym mówi sam Pan: „A ta jest wola Ojca mego, który mię posłał, żeby każdy, który widzi Syna, i wierzy weń, miał życie wieczne". Słowo uwierzenia obejmuje i wyznanie i działanie. Jeśli więc ktoś nie wyznaje lub też nie postępuje zgodnie ze słowem Chrystusa, nie wejdzie do królestwa niebieskiego. (...) Nie mówi zaś: *ten, co czyni wolę* moją, lecz *Ojca mego* (...). Jedna i ta sama jest bowiem wola Ojca i Syna.

NIEDZIELA ÓSMA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 16,1-9

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim tę przypowieść: Był pewien człowiek bogaty, który miał włodarza; i doniesiono mu o nim, że roztrwonił dobra jego. I wezwał go i rzekł mu: Cóż to słyszę o tobie? Zdaj sprawę z włodarstwa twego, bo już nie będziesz mógł włodarzyć. I rzekł włodarz sam do siebie: Cóż uczynię, skoro pan mój odejmuje mi włodarstwo? Kopać nie mogę, żebrać się wstydzę. Wiem, co uczynię, żeby, gdy będę złożony z włodarstwa, przyjęli mnie do domów swoich. Wezwawszy zatem dłużników pana swego każdego z osobna, mówił pierwszemu: Ile winieneś panu memu? A on odpowiedział: Sto baryłoliwy. I rzekł mu: Weź zapis swój, a siądź natychmiast, a napisz: pięćdziesiąt. Potem drugiemu rzekł: A ty ileś winien? A on rzekł: sto miar pszenicy. I rzekł mu: Weź zapis swój, a napisz: osiemdziesiąt. I pochwalił pan niesprawiedliwego włodarza, że roztropnie uczynił; bo synowie tego świata roztropniejsi są niż synowie światłości. I ja wam powiadam: Czyńcie sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości, aby, gdy ustaniecie, przyjęli was do wiecznych przybytków.

Św. Jan Chryzostom: *Rzekł Jezus uczniom swoim tę przypowieść: Był pewien człowiek bogaty, który miał włodarza.* Nie zostaliśmy ustanowieni panami we własnym domu na tym świecie, lecz jako goście i przybysze prowadzeni tam, dokąd nie chcemy i w czasie, o którym nie wiemy. Kto teraz jest bogaty, szybko stanie się żebrakiem. Kimkolwiek więc jesteś, uznaj, że jesteś szafarzem wobec innych. Na krótko udzielono ci dóbr do korzystania w tym życiu. Porzucając zaś pychę panowania, przyjmij pokorę i skromność włodarza.

Św. Ambroży: Uczymy się dzięki temu, że nie jesteśmy panami, lecz raczej włodarzami cudzych dóbr.

Teofilakt: Gdy nie szafujemy zgodnie z wolą pana, lecz wyko-

rzystujemy do spełniania własnych zachcianek, stajemy się występnymi włodarzami, dlatego mówi się: *i doniesiono mu o nim, że roztrwonił dobra jego.*

Św. Jan Chryzostom: Wówczas zostaje pozbawiony włodarstwa, mówi się bowiem: *I wezwał go i rzekł mu: Cóż to słyszę o tobie? Zdaj sprawę z włodarstwa twego, bo już nie będziesz mógł włodarzyć.* Codziennie coś takiego woła do nas Pan, wskazując nam zdrowego jedzącego w południe, tracącego oddech, zanim nadejdzie zmierzch, i umierającego przed wieczerzą. W różny sposób my sami zostajemy pozbawieni włodarstwa. Lecz szafarz wiemy (...) pragnie być rozwiązany i być razem z Chrystusem. Ten zaś, który jest przywiązany do spraw ziemskich, smuci się z odejścia, dlatego mówi się o takim włodarzu: *I rzekł włodarz sam do siebie: Cóż uczynię, skoro pan mój odejmuje mi włodarstwo? Kopać nie mogę, żebrać się wstydzę.* (...) Jeśli tłumaczyć to alegorycznie, to po odejściu stąd nie ma już więcej czasu na działanie. Dla życia obecnego właściwe jest wykonywanie poleceń, dla życia przyszłego natomiast pocieszenie. Jeśli nic nie będziesz tu działał, to nic nie zyskasz w przyszłym. Także żebranie nic ci nie pomoże. Znakiem tego są panny głupie. Nieroztropnie prosiły o oliwę od roztropnych, lecz na próżno. (...) Lecz niegodziwy włodarz zdolny jest do obniżenia należności, czyniąc sobie pomoc z innych złych sług. Mówi się bowiem: *Wiem, co uczynię, żeby, gdy będę złożony z włodarstwa, przyjęli mnie do domów swoich.* (...) Nic bowiem nie należy do nas, lecz wszystko jest z nadania Boga, dlatego mówi się: *Wezwawszy zatem dłużników pana swego każdego z osobna, mówił pierwszemu: Ile winieneś panu memu?*

Św. Beda: *A on odpowiedział: Sto baryl oliwy.* Baryła jest naczyniem o pojemności trzech garnców. Mówi się dalej: *I rzekł mu: Weź zapis swój, a siądź natychmiast, a napisz: pięćdziesiąt.* Daruje mu więc połowę tej ilości. *Potem drugiemu rzekł: A ty ileś winien? A on rzekł: sto miar pszenicy.* Miarę stanowi zaś trzydzieści korców. *I rzekł mu: Weź zapis swój, a napisz: osiemdziesiąt.* Daruje mu zatem piątą część. Można wobec tego tak to rozumieć. Każdy, kto na potrzeby biednych daruje połowę lub piątą część, dozna miłosierdzia jako swoją nagrodę.

Św. Augustyn: Usuniętego z zarządu włodarza Pan pochwala, przez to, iż zatroszczył się o swoją przyszłość. Dlatego mówi się: *Ipochwalił pan niesprawiedliwego włodarza, że roztropnie uczynił.* Nie powinniśmy wszakże wszystkiego brać do naśladowania. Nie można bowiem Panu naszemu czynić w czymkolwiek oszustwa, abyśmy potem z tego udzielali jałmużny.

Orygenes: Mówi się także w Księdze Rodzaju (3) w tłumaczeniu Septuaginty, iż wąż był najroztropniejszy ze wszystkich zwierząt. Roztropność nie oznacza tu cnoty, lecz przebiegłość, którą cechuje skłonność do zła. W takim też znaczeniu mówi się, że *pochwalił włodarza*, to jest chytrego i fałszywego. To zaś, że mówi tekst: *Pochwalił*, nie oznacza rzeczywistego uznania, lecz jest powiedziane z przesadą.

Św. Augustyn: Te podobieństwa zostały wypowiedziane jako sobie sprzeczne, byśmy zrozumieli dzięki temu, że skoro ten, który oszukiwał pana, został jednak przez niego pochwalony, to o ileż bardziej będą podobać się Bogu ci, którzy czynią to zgodnie z jego nakazami.

Orygenes: Synowie tego świata zostali nazwani nie mądrzejszymi, lecz roztropniejszymi od synów światłości. Nie w sensie absolutnym, ale w danym wypadku. Mówi się bowiem: *bo synowie tego świata roztropniejsi są niż synowie światłości.*

Św. Beda: Synami światłości i synami tego świata są nazwani synowie królestwa niebieskiego i synowie zatracenia. Synem jednego lub drugiego jest nazwany każdy na podstawie dzieł, które czyni.

Św. Grzegorz Wielki: Aby więc ludzie mogli znaleźć w swym ręku po śmierci odpowiednie rzeczy, mają przed śmiercią udzielać biednym ze swoich bogactw. Dlatego mówi się: *Ija wam powiadam: Czyńcie sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości.*

Św. Augustyn: To, co żydzi nazywają mamoną, to nazywa się bogactwem. Chrystus zatem jakby tak mówił: Czyńcie sobie przyjaciół z bogactwa niesprawiedliwości. Niektórzy błędnie to rozumiejąc, rabują cudze majątki, by dawać z tego coś biednym, i jeszcze myślą, że postępują zgodnie z przykazaniem. Trzeba jednak poprawić to rozumienie. Dawajcie jałmużnę ze sprawiedliwych wysił-

ków, a nie będziecie zniszczeni przez sądzącego Chrystusa. (...) Nie dawaj zatem jałmużny z lichwy. (...) Jeśli masz pieniądze z takiego procederu, to masz je ze złego źródła.

Teofilakt: Niesprawiedliwymi bogactwami są nazwane te rzeczy, które Bóg dał dla zaradzenia potrzebom braci i naszym, my zaś zatrzymaliśmy tylko sobie.

Św. Grzegorz Wielki: *aby, gdy ustaniecie, przyjęli was do wiecznych przybytków.* Skoro zatem zyskujemy niebiańskie przybytki przez takie rzeczy, dając, powinniśmy pamiętać, iż bardziej naszym orędownikom dary ofiarujemy niż udzielamy pomocy biednym.

Św. Augustyn: Kim są posiadający wieczne przybytki, jeśli nie świętymi Boga? Kim są ci, co mają być przez nich przyjęci do tych przybytków, jeśli nie ci, którzy służą ich potrzebom? (...) Nie wolno traktować tych, którzy mają nas przyjąć do wiecznych przybytków, jako dłużników Boga, ponieważ sprawiedliwi i święci oznaczają tu tych, którzy wprowadzają do nieba tych, którzy udzielali im pomocy w potrzebach.

NIEDZIELA DZIEWIĄTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 19,41-47

W owym czasie: Skoro się przybliżył, ujrzawszy miasto, zapłakał nad nim, mówiąc: O gdybyś i ty poznało, i to w dzień ten twój, co jest ku pokojowi twemu, a teraz zakryte jest przed oczyma twymi! Albowiem przyjdą na cię dni, i otoczą cię nieprzyjaciele twoi wałem, i obiegną cię, i ścisną cię zewsząd; i na ziemię cię powalą i synów twoich, którzy w tobie są, i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu; dlatego żeś nie poznało czasu nawiedzenia twego. I wszedłszy do świątyni, począł wypędzać sprzedających w niej i kupujących, mówiąc im: Napisano: że dom mój jest domem modlitwy, a wyście go uczynili jaskinią zbójców. I uczył każdego dnia w świątyni.

Orygenes: Wszystkie błogosławieństwa, które Jezus wymienił w swojej Ewangelii, wzmacnia także swoim przykładem. W Ewangelii Mateusza (5) powiedział: Błogosławieni cisi, a wzmacnia to mówiąc: „Uczcie się ode mnie, że jestem cichy". Podobnie gdy powiedział: „Błogosławieni, którzy płaczą", to zarazem sam zapłakał nad miastem, dlatego mówi się: *Skoro się przybliżył, ujrzawszy miasto, zapłakał nad nim.*

Św. Cyryl: Zmiłował się nad nimi, gdyż chce zbawić wszystkich ludzi. Nie mógłby dla nas cierpieć, jak tylko okazując to przez coś właściwego ludziom. Wylane zaś łzy są znakiem smutku.

Św. Grzegorz Wielki: Zapłakał zaś Pan nad ruiną przewrotnego miasta, gdyż nie poznało ono Jego nadejścia. Dlatego dodaje się: *O gdybyś i ty poznało*, to zapłakałobyś, bo teraz się wynosisz, lecz nie wiesz, co nadejdzie. Stąd jeszcze dodaje się: *i to w dzień ten twój, co jest ku pokojowi twemu.* Gdy bowiem oddaje się rozkoszom cielesnym w dniu swoim, to pomija to, co może służyć jego pokojowi. Dlaczego zaś dobra teraźniejsze mają służyć pokojowi, wyjaśnia to

dodając: *a teraz zakryte jest przed oczyma twymi.* Gdyby bowiem przed oczami jej serca zło, które jej zagraża, nie zostało zakryte, to nie miałaby radości w teraźniejszych korzyściach. Dlatego wkrótce zagrażająca jej kara nadejdzie, jako to jest powiedziane: *Albowiem przyjdą na cię dni.*

Euzebiusz: Zaznacza tu, iż Jego przyjście dokonało się dla pokoju całego świata. Przyszedł bowiem, aby obwieścić pokój zarówno bliskim, jak dalekim. Lecz skoro nie chcieli przyjąć zwiastowanego pokoju, to zakrywa go przed nimi, stąd mówi się: *teraz zakryte jest przed oczyma twymi.* I dlatego też oblężenie, które wkrótce miało nadejść, oznajmia w sposób bardzo wyraźny, mówiąc: *Albowiem przyjdą na cię dni, i otoczą cię nieprzyjaciele twoi wałem.*

Sw. Grzegorz Wielki: Są tu wskazani cesarze rzymscy. Opisane jest tu oblężenie Jerozolimy za czasów Wespazjana i Tytusa. Dlatego dodaje się: *i obiegną cię, i ścisną cię zewsząd; i na ziemię cię powalą i synów twoich, którzy w tobie są (…).* Także to, co jest dodane: *i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu*, poświadcza przeniesienie tego miasta gdzie indziej. Wcześniejsza Jerozolima została zniszczona, a teraz znajduje się na tym miejscu, gdzie poza bramą miasta Pan został ukrzyżowany. Jest też dodane, dlaczego taka została nałożona za winę: *dlatego żeś nie poznało czasu nawiedzenia twego.*

Teofilakt: To znaczy, Mojego przyjścia. Przyszedłem bowiem, aby zobaczyć i zbawić cię. Gdybyś poznała i uwierzyła we Mnie, byłabyś bezpieczna przed Rzymianami, i uwolniona od wszelkich niebezpieczeństw, tak jak wszyscy, którzy uwierzyli w Chrystusa.

Orygenes: Płacze zaś i nad naszą Jerozolimą, iż po grzechach otaczają ją nieprzyjaciele, to znaczy złe duchy i grożą jej oblężeniem, aby ją posiąść, i nie zostawią w niej kamienia na kamieniu.

Św. Grzegorz Wielki: Złe duchy otaczają duszę wychodzącą z ciała, którą pogrążoną w umiłowaniu ciała wspierały fałszywymi przyjemnościami. (...) Gdy Pan mówi o nadchodzącym złu, zaraz wchodzi do świątyni, aby z niej wyrzucić kupujących i sprzedających, wskazując, iż zniszczenie ludu bierze się najbardziej z winy kapłanów. Dlatego mówi się: *I wszedłszy do świątyni, począł wypędzać sprzedających w niej i kupujących.*

Św. Cyryl: Było zaś w świątyni wielu kupców, którzy sprzedawali zwierzęta przeznaczone na ofiarę zgodnie z przepisami Prawa. Lecz nadszedł już czas zdjęcia zasłony i rozbłyśnięcia Chrystusowej prawdy. Dlatego Chrystus, który razem z Ojcem był czczony w świątyni, nakazuje zmienić obrzędy Prawa, i uczynić ze świątyni dom modlitwy. Dlatego dodaje się: *mówiąc im: Napisano: że dom mój jest domem modlitwy, a wyście go uczynili jaskinią zbójców.*

Św. Augustyn: Rozumiej zaś świątynię mistycznie jako człowieczeństwo Chrystusa albo też związany z Jego ciałem Kościół. Zgodnie z tym, iż jest Głową Kościoła, powiedziano w Ewangelii Jana Apostoła (2): „Rozwalcie tę świątynię, a w trzech dniach ją postawię". Wedle zaś tego, że mowa jest o Kościele, mówi się o świątyni: „Wynieście to stąd". Wskazuje przez to tych, co w przyszłości będą w Kościele załatwiać bardziej swoje interesy lub też robić kryjówkę dla swoich grzechów, niż naśladować miłość Chrystusa, i poprawiać się po wyznaniu grzechów i otrzymaniu przebaczenia.

Św. Grzegorz Wielki: Dlatego po surowej nauce, wyrzucając przewrotnych, okazuje dar swojej łaski. Mówi się bowiem: *I uczył każdego dnia w świątyni.*

Cyryl: Należało bowiem na podstawie tego, co Chrystus mówił i czynił, czcić Go jako Boga. Lecz oni nie chcąc tego czynić, szukali, jakby Go zabić.

NIEDZIELA DZIESIĄTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 18, 9-14

W owym czasie: Rzekł Jezus do niektórych, co ufali sami sobie, mając się za sprawiedliwych, innymi gardzili, tę przypowieść. Dwóch ludzi weszło do świątyni, aby się modlić, jeden faryzeusz, a drugi celnik. Faryzeusz stojąc, tak się sam w sobie modlił: Boże, dziękuję ci, że nie jestem jak inni ludzie, drapieżni, niesprawiedliwi, cudzołożnicy, jako i ten celnik. Poszczę dwakroć w tydzień; daję dziesięciny ze wszystkiego, co mam. A celnik stojąc z daleka, nie chciał ani oczu podnieść w niebo; ale bił się w piersi, mówiąc: Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu! Powiadam wam, odszedł ten usprawiedliwiony do domu swego, a nie tamten. Albowiem każdy, co się wywyższa, będzie uniżony; a kto się uniża, będzie podwyższony.

Sw. Augustyn: Ponieważ wiara nie jest właściwa pysznym, lecz pokornym, to do wcześniejszych słów dodaje Chrystus przypowieść o pokorze, a przeciwko pysze. Dlatego mówi się: *Rzekł Jezus do niektórych, co ufali sami sobie, mając się za sprawiedliwych, innymi gardzili, tę przypowieść.*

Teofilakt: Ponieważ pycha więcej od innych uczuć dokucza umysłom ludzi, dlatego też częściej Chrystus ostrzega przed nią. Pycha jest bowiem odrzuceniem Boga; ile razy przecież ktoś nie Bogu, lecz sobie przypisuje dobro, które czyni, czymże to jest, jak nie zaprzeczeniem Boga? (...) Chrystus mówi przypowieść, pokazując, że sprawiedliwość, przez którą człowiek przybliża się do Boga, jeśli zwiąże się z pychą, nisko strąca człowieka. Dlatego mówi się: *Dwóch ludzi weszło do świątyni, aby się modlić, jeden faryzeusz, a drugi celnik.*

Grek: Na przykładzie faryzeusza i celnika Chrystus uczy nas, w jaki sposób trzeba kierować do Boga prośby, aby modlitwa nie

była bezowocna. Faryzeusz został potępiony, ponieważ modlił się niedbale. Mówi się bowiem: *Faryzeusz stojąc, tak się sam w sobie modlił.*

Teofilakt: Przez to, co mówi: *stojąc,* wskazuje na jego wyniosłego ducha.

Św. Bazyli Wielki: Mówi zaś: *sam* w *sobie się modlił;* jakby nie u Boga, ponieważ do siebie się zwracał przez grzech pychy; mówi się bowiem: *Boże, dziękuję ci.*

Św. Augustyn: Nie jest karcony za to, iż dziękował Bogu, lecz za to, że nie chciał dodać niczego od siebie.

Teofilakt: Zwróć uwagę na kolejność modlitwy faryzeusza. Mówi najpierw o tym, co mu nie przysługuje, potem o tym, co ma. Mówi przecież: *że nie jestem jak inni ludzie, drapieżni, niesprawiedliwi, cudzołożnicy.*

Św. Augustyn: Tak oto obecność celnika zwiększa jeszcze jego pychę: *jako i ten celnik.* Jakby mówił: ja jestem jedyny taki, on zaś jak wszyscy inni.

Św. Jan Chryzostom: nie zadowolił się odrzuceniem wszystkich ludzi, ale jeszcze i osobno atakuje celnika. Mniej by zaś zgrzeszył, gdyby pominął celnika, teraz jednak jednym słowem i obraża nieobecnych i zadaje rany obecnemu. Nie jest zaś dziękowaniem Bogu rzucanie obelg na innych.

Teofilakt: Należy nie tylko porzucić zło, ale także czynić dobro. Dlatego do tego, co powiedział: *nie jestem jak inni ludzie, drapieżni, niesprawiedliwi, cudzołożnicy,* dodaje przez przeciwstawienie: *Poszczę dwakroć w tydzień.* Tygodniem nazywali żydzi szabat od ostatniego dnia odpoczynku. Faryzeusze pościli w drugim i piątym dniu. Tak więc przeciwstawia tutaj post cudzołóstwu, które jest dobrowolną rozpustą. Drapieżnym i niesprawiedliwym przeciwstawia dawanie dziesięcin, jako to jest powiedziane: *daję dziesięciny ze wszystkiego, co mam,* jakby mówił: Dlatego odrzucam zachłanność i niegodziwość, abym także płacił z mojego.

Św. Augustyn: Celnika oddala od Boga osąd serca, lecz przybliża pobożność. Dlatego się mówi: *A celnik stojąc z daleka, nie chciał ani oczu podnieść w niebo.*

Teofilakt: Chociaż mówi się, iż celnik stał, to przecież odróżniał się od faryzeusza zarówno słowami, jak postawą oraz skruchą serca. Wstydził się przecież podnieść oczu w niebo, sądząc, że niegodne są niebiańskiego oglądu, skoro nie chciały patrzeć i szukać dóbr niebieskich. Tak samo i uderzał się w piersi: *ale bil się w piersi*, niejako uderzając w serce, z powodu złych myśli (...) i prosił Boga o przebaczenie. Mówi się bowiem: *Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu.*

Św. Jan Chryzostom: Usłyszałeś pysznego oskarżyciela, usłyszałeś pokornego winnego. Posłuchaj teraz przemawiającego sędziego: *Powiadam wam, odszedł ten usprawiedliwiony do domu swego, a nie tamten.* (...) I dodaje, wskazując na powód takiego wyroku: *Albowiem każdy, co się wywyższa, będzie uniżony; a kto się uniża, będzie podwyższony.* Pokora może oznaczać wiele rzeczy. Jest przecież cnotą, wedle tego, co mówi się w psalmie 50: „Sercem skruszonym i uniżonym, Boże, nie wzgardzisz". Jest też pokora jako uniżenie przed troskami, wedle tego, co mówi się w psalmie 37: „Upokorzył do ziemi moje życie". Jest też pokora uniżeniem pychy, jako nędza z grzechów i nienasycenia bogactwami. Cóż bowiem nędzniejszego od tych, co poddają się bogactwom i władzy, i to traktują jako rzeczywiście wielkie?

Św. Beda: Faryzeusz jest typem ludu żydowskiego, który podnosił swe zasługi na podstawie Prawa. Celnik natomiast to poganie, którzy dalecy od Boga, to jednak wyznają swe grzechy. Z tych dwóch jeden odchodzi upokorzony przez pychę, drugi zasłużył na wyniesienie przez swój żal.

NIEDZIELA JEDENASTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Marka, 7,31-37

W owym czasie: Wyszedłszy Jezus znowu z granic Tyru, przyszedł przez Sydon do Morza Galilejskiego poprzez granice Dekapolu. I przywiedli mu głuchoniemego i prosili go, aby nań rękę włożył. A wziąwszy go na stronę od rzeszy, wpuścił palce swoje w uszy jego i splunąwszy, dotknął języka jego. A wejrzawszy w niebo, westchnął: Effetha! to znaczy: Otwórz się. I wnet otworzyły się uszy jego i rozwiązały się więzy języka jego i mówił dobrze. I przykazał im, aby nikomu nie opowiadali. Ale im więcej on zakazywał, tym jeszcze więcej rozgłaszali, i tym bardziej dziwili się, mówiąc: Dobrze wszystko uczynił, i głuchym przywrócił słuch i niemym mowę.

Teofilakt: Pan nie chciał długo przebywać wśród pogan, aby nie dać żydom powodu do traktowania Go jako przekraczającego Prawo, iż z innymi narodami się łączy. Dlatego też natychmiast wraca, jako to się mówi: *Wyszedłszy Jezus znowu z granic Tyru, przyszedł przez Sydon do Morza Galilejskiego poprzez granice Dekapolu.*

Św. Beda: Dekapol to region położony za Jordanem naprzeciw Galilei. To zaś, co się mówi: *przyszedł do Morza Galilejskiego poprzez granice Dekapolu,* nie oznacza, iż wstąpił w same granice Dekapolu. Nie mówi się przecież, że przepłynął morze, lecz że bardziej doszedł aż do morza, do miejsca, skąd można oglądać granice Dekapolu położone za morzem.

Teofilakt: *Iprzywiedli mu głuchoniemego i prosili go, aby nań rękę włożył.* Słusznie wspomina się o tym po uwolnieniu od złego ducha. Takie choroby bowiem pochodzą od niego.

Św. Jan Chryzostom: *A wziąwszy go na stronę od rzeszy, wpuścił palce swoje w uszy jego.* Wkłada mu palce w ucho, mogąc wprawdzie uzdrowić samym słowem, lecz chce pokazać, że Jego ciało zjedno-

czone z boskością także było wzmocnione mocą boską w działaniu. Z powodu grzechu Adama, natura ludzka podlega wielu doznaniom, zranieniom członków i zmysłów, a Chrystus przychodząc, na sobie samym pokazuje doskonałości ludzkiej natury. I dlatego właśnie otwiera uszy palcami, a na język kładzie ślinę, jak to mówi się: *i splunąwszy, dotknął języka jego.*

Teofilakt: Czyni to, aby pokazać, iż posiada wszystkie członki swego świętego ciała; tak samo i ślinę, którą rozwiązał węzeł języka. Ślina pochodzi z nadmiaru, lecz w Panu wszystko było święte.

Św. Hieronim: Palcami, które są wkładane do uszu, są słowa albo dary ducha, tak jak to mówi się w Księdze Wyjścia (8): „Palec to Boży jest". Śliną jest z kolei mądrość Boża, która rozwiązuje węzeł na ustach ludzi, aby mogli mówić: „Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego...".

Św. Beda: *A wejrzawszy w niebo, westchnął: Effetha! to znaczy: Otwórz się.* Spojrzał w niebo, aby nauczyć, iż tam trzeba szukać uzdrowienia, by niemi mówili, głusi słyszeli, i inne choroby były uleczone. Wzdycha zaś Chrystus, nie dlatego, by tak musiał o coś prosić Ojca Ten, który razem z Ojcem udziela wszystko proszącym, lecz by nam dać przykład, gdy prosimy Go o pomoc z nieba dla nas samych lub naszych bliskich. (...) Słowo *Effetha*, to znaczy „otwórz się", odnosi się do uszu. Uszy są otwierane, by słuchać, język zaś, aby móc mówić, jest rozwiązywany z sideł swej gnuśności. Dlatego mówi się: *Iwnet otworzyły się uszy jego i rozwiązały się więzyjęzyka jego i mówił dobrze.* W tym wydarzeniu ujawnia się każda z natur jednego i tego samego Chrystusa. Spoglądając w niebo, wzdycha niczym człowiek proszący Boga, lecz natychmiast także jednym słowem uzdrawia, działając boskim majestatem.

Św. Hieronim: *Iprzykazał im, aby nikomu nie opowiadali.* Uczy przez to, by nie wynosić się z powodu dobrych czynów, lecz z racji krzyża i pokory. (...) Miasto zaś położone na górze, nie może się ukryć przed innymi, a pokora zawsze poprzedza pochwałę.

Św. Augustyn: *Ale im więcej on zakazywał, tym jeszcze więcej rozgłaszali.* Skoro zaś wiedział (tak jak zna obecne i przyszłe decyzje ludzi), że tym bardziej będą rozgłaszać, im mocniej im tego zaka-

zywał, to czemu jednak nakazuje, jeśli nie po to, iż chciał pokazać, jak radośniej i gorliwiej winni go głosić ci, którym to nakazano, gdy nie mogą milczeć ci, którym to zakazano?

Glosa: Dzięki głoszeniu przez uzdrowionych przez Chrystusa wzrastał podziw tłumów i wyznanie Jego dobrodziejstw. Dlatego mówi się: *i tym bardziej dziwili się, mówiąc: Dobrze wszystko uczynił, i głuchym przywrócił słuch i niemym mowę.*

Św. Beda: Głuchym i niemową jest ten, kto nie ma uszu do słuchania słów Bożych ani nie otwiera ust do ich wypowiadania. Jakże konieczne jest zatem, by ci, którzy już nauczyli się mówić i słuchać słów Pańskich, prosili Pana o uzdrowienie.

NIEDZIELA DWUNASTA PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 10, 23-37

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Błogosławione oczy, które widzą, co wy widzicie. Mówię wam bowiem, że wielu proroków i królów pragnęło widzieć, co wy widzicie, a nie widzieli, i słyszeć, co słyszycie, a nie słyszeli. A oto pewien biegły w Zakonie powstał, kusząc go, i mówiąc: Nauczycielu, co czyniąc, dostąpię życia wiecznego? A on rzekł do niego: W Zakonie co napisane, jak czytasz? On odpowiadając rzekł: „Będziesz miłował Pana Boga twego, z całego serca twego i z całej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich i ze wszystkiej myśli twojej, a bliźniego twego jako samego siebie ”. On zaś chcąc siebie samego usprawiedliwić, rzeki do Jezusa: A kto jest moim bliźnim? Jezus zaś podejmując, rzekł: Pewien człowiek szedł z Jeruzalem do Jerycha i wpadł między zbójców, którzy go też złupiłi, i rany zadawszy, odeszłi, na pół umarłego zostawiając. I zdarzyło się, że pewien kapłan zstępował tą samą drogą, a ujrzawszy go, minął. Także i lewita, przyszedłszy na to miejsce i ujrzawszy go, minął. Lecz pewien Samarytanin jadąc, przechodził obok niego, i ujrzawszy go, wzruszył się miłosierdziem. A przybliżywszy się, zawiązał rany jego, nalawszy oliwy i wina, a włożywszy go na bydlę swoje, zaprowadził do gospody, i pielęgnował go. A nazajutrz wyjął dwa denary, i dał gospodarzowi, i rzekł: Miej staranie o nim, a cokolwiek więcej wydasz, ja, gdy się wrócę, oddam tobie. Który z tych trzech zdaje ci się być bliźnim tego, co wpadł między zbójców? On zaś rzekł: Ten, który uczynił miłosierdzie nad nim. I rzekł mu Jezus: Idź, i ty czyń podobnie.

Św. Cyryl: *Rzekł Jezus uczniom swoim: Błogosławione oczy, które widzą, co wy widzicie.* Widzenie nie oznacza tu działania oczu, lecz odnowienie umysłu przez udzielenie dobrodziejstw. (...) Wielu

bowiem żydów widziało Chrystusa działającego jak Bóg, lecz tylko oglądaniem cielesnym. Nie każdemu zatem przysługuje stanie się błogosławionym. Nie uwierzyli i nie zobaczyli chwały Bożej oczami umysłu. Błogosławione są przeto nasze oczy, że przez wiarę zobaczyliśmy Słowo, które dla nas stało się ciałem, odciskając na nas znak swej chwały, aby nas uczynić przez uświęcenie i usprawiedliwienie jej uczestnikami.

Teofilakt: Czyni błogosławionymi tych i wszystkich, co z wiarą wpatrują się w niego, tak jak prorocy i królowie chcieli widzieć Boga w ciele i słuchać go. Dlatego się mówi: *Mówię wam bowiem, że wielu proroków i królów pragnęło widzieć, co wy widzicie, a nie widzieli, i słyszeć, co słyszycie, a nie słyszeli.*

Św. Jan Chryzostom: Na podstawie tych słów wielu sądziło, iż prorocy nie mieli wiedzy o Chrystusie. Lecz jeśli pragnęli widzieć to, co oglądali Apostołowie, to poznali, iż miał on przyjść do ludzi i szafować tym, czego udzielał. Nikt bowiem nie pożąda tego, co wcześniej nie pocznie mu się w umyśle. Dlatego też wiedzieli o Synu Bożym. Nie mówi zaś o tym wprost, *pragnęło widzieć* mnie, lecz to, *co wy widzicie*; i nie *słyszeć* mnie, lecz to, *co wy słyszycie.*

Św. Beda: Wcześniej zaś Pan powiedział, iż imiona ich zapisane są w niebie. Z tego, jak sądzę, uczony w Prawie wziął okazję do kuszenia Pana. Mówi się przecież: *A oto pewien biegły w zakonie powstał, kusząc go.*

Św. Cyryl: Uczony w Prawie, chcąc zwieść Chrystusa, aby ten coś przeciwnego prawu Mojżeszowemu powiedział, kusi go, nazywając Nauczycielem, nie chcąc zresztą być pouczonym. A ponieważ Pan zwykł był mówić o życiu wiecznym do tych, którzy przychodzili do niego, to uczony w Prawie korzysta z jego słów. Kusi zaś przebiegle, jakby nic innego nie słyszał poza tym, co powiedział Mojżesz. Mówi się bowiem: *co czyniąc, dostąpię życia wiecznego? A on rzekł do niego: W Zakonie co napisane, jak czytasz?*

Św. Ambroży: Był on zaś jednym z tych, co uważali się za doświadczonych w Prawie, którzy przestrzegali słów Prawa, zapominając o jego istocie. Na podstawie samego Prawa Chrystus wykazuje, iż nie znają Prawa. Wskazuje im, że od początku Prawo głosi

Ojca i Syna i zapowiada tajemnicę wcielenia Pańskiego. Mówi się bowiem: *On odpowiadając, rzekł: „Będziesz miłował Pana Boga twego, z całego serca twego i z całej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich i ze wszystkiej myśli twojej.*

Św. Grzegorz z Nyssy: Moc duszy podzielona jest na trzy części. (...) Mówiąc o sercu, Chrystus wskazuje na władze wegetatywne, mówiąc o duszy na zmysłowe, o umyśle zaś mówi jako o wyższej naturze, to znaczy o władzy rozumnej.

Teofilakt: Należy zatem tak to rozumieć, że mamy wszystkimi władzami naszej duszy podlegać bożej miłości, i to stanowczo, a nie opieszale. Dlatego mówi się: *ze wszystkich sił twoich.*

Św. Bazyli Wielki: Jest więc pierwszym i najważniejszym nakazem miłość Boga. Drugim, które jest przez nie dopełnione, to to, które nakazuje nam miłość bliźniego. Dlatego mówi się: *a bliźniego twego jako samego siebie.* Dostajemy od Boga sił do wykonania tego przykazania. (...) Nie ma nic bardziej właściwego naszej naturze, jak komunikować się ze sobą, i pragnąc się nawzajem, i kochać bliźnich. Bóg uprzedzając nas, daje nam pewne zarodki, z których oczekuje odpowiednich owoców.

Św. Jan Chryzostom: Zważ także, jak prawie z tym samym naciskiem nalega na spełnienie każdego z przykazań. O Bogu mówi bowiem: *z całego serca twego;* o *bliźnim, jak siebie samego.* Gdyby starannie to przestrzegać, to nie byłoby ani niewolnika, ani wolnego, zwycięzcy i pokonanego, bogatego i biednego, nigdy też diabeł nie byłby poznany. Łatwiej bowiem zniosą plewy wzrost płomienia niż diabeł zapał miłości. Dlatego wszystko zniesie stałość w miłości.

Św. Grzegorz Wielki: Gdy bowiem mówi się: *Będziesz miłował bliźniego twego jako samego siebie,* to jak może troszczyć się o drugiego ten, kto źle żyjąc, nie troszczy się o siebie samego?

Św. Cyryl: Uczony w Piśmie pochwalony przez Zbawiciela, że dobrze odpowiedział, wbija się w pychę, sądząc, iż nikt nie jest jego bliźnim, tak jakby nikt nie mógł równać się z nim w sprawiedliwości, dlatego *chcąc siebie samego usprawiedliwić, rzekł do Jezusa: A kto jest moim bliźnim?* (...) Jawi się jako pozbawiony miłości bliźniego, skoro nie sądzi, że ktoś jest jego bliźnim. W następstwie tego

pozbawiony jest także miłości Boga, skoro nie miłuje brata, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi.

Teofilakt: Zbawiciel nie przez czyny lub godności, lecz przez na1urę wskazuje bliźniego, tak jakby mówił: Nie sądź, iż chociaż jesteś sprawiedliwy, to nikt nie jest twoim bliźnim. Wszyscy bowiem, którzy uczestniczą w tej samej naturze, są twoimi bliźnimi. Stań się zatem i ty ich bliźnim, nie przez miejsce, lecz przez odniesienie i troskę o nich. Do tego prowadzi przykład Samarytanina. Dlatego mówi się: *Jezus zaś podejmując, rzeki: Pewien człowiek szedł z Jeruzalem do Jerycha.*

Grek: Słusznie jest wspomniany rodzaj. Nie mówi bowiem: zstępował pewien, lecz *pewien człowiek,* ponieważ mowa jest o całej ludzkości.

Św. Augustyn: Przez człowieka tego rozumie się Adama jako rodzaj ludzki. Jerozolima to miasto pokoju, pokoju niebieskiego, od której szczęścia odpadł. Jerycho tłumaczy się jako księżyc i oznacza naszą śmiertelność, ponieważ rodzi się, rośnie, starzeje i zachodzi. (...) Lub też przez Jerozolimę, którą tłumaczy się jako „wizja pokoju", rozumiemy raj. Zanim człowiek zgrzeszył, przebywał w oglądaniu pokoju, to znaczy w raju, gdzie cokolwiek widział, było pokojem i radością. Z kolei zstąpił jako uniżony, i biedny stał się przez grzech, w Jerycho, to znaczy na świecie, w którym wszystko, co się rodzi, umiera, tak jak księżyc.

Św. Bazyli Wielki: Zgadza się to także, gdy ktoś spojrzy na miejsce. Jerycho bowiem znajduje się w dolinie, Jerozolima nastomiast jest położona na wyżynie, zajmując szczyt góry. Szedł zatem człowiek od miejsc wysokich do niskich, gdy został schwytany przez zbójców i porzucony na pustkowiu. Dlatego też mówi się: *i wpadł między zbójców.*

Św. Ambroży: Kim są ci zbójcy, jeśli nie aniołami nocy i ciemności, w ręce których nie wpadłby, gdbyby nie stał sie winny przez przekroczenie nakazów boskich?

Św. Augustyn: Wpadł między zbójców, to znaczy diabła i jego aniołów, którzy przez nieposłuszeństwo pierwszego człowieka ograbili rodzaj ludzki, mianowicie z ozdób obyczajów i poranili, niszcząc

dar mocy wolnego osądu. Stąd dalej mówi się: *którzy go też złupili, i rany zadawszy, odeszli.* W grzeszącym uczynili ranę, w nas zaś rany, ponieważ przez jeden grzech, który zaciągnęliśmy, dodajemy liczne grzechy. (...) Złupili człowieka z nieśmiertelności *i rany zadawszy,* skłaniając do grzechu, *na pół umarłego zostawiając,* ponieważ z racji tej części, którą może człowiek rozumieć i poznawać Boga, jest człowiek żywy. Natomiast z racji części, która usycha przez grzechy i jest przez nie przygniatana, jest martwy. Dlatego jest dodane: *na pół umarłego zostawiając.* (...) Półżywy ma bowiem zranione poruszenie życiowe, czyli wolny osąd, które nie wystarczy do powrotu do życia wiecznego.

Teofilakt: Lub półżywy nazywa się człowiek po grzechu, ponieważ dusza jest nieśmiertelna, ciało zaś śmiertelne, tak iż połową człowiek podlegał śmierci, lub że ludzka natura w Chrystusie miała nadzieję na osiągnięcie zbawienia, by nie popadła zupełnie w śmierć. Lecz skoro Adam zgrzeszył, śmierć weszła na świat, przez Chrystusowe usprawiedliwienie, zaś zniszczona została śmierć.

Św. Beda: Nazwane są ranami grzechy, ponieważ przez nie naruszona jest niewinność natury ludzkiej.

Św. Jan Chryzostom: Tak zatem leżał człowiek, to znaczy Adam, pozbawiony zbawczej pomocy, pocięty ranami przewin, któremu przechodzący kapłan Aaronowy nie mógł pomóc ofiarą. Mówi się bowiem: *I zdarzyło się, że pewien kapłan zstępował tą samą drogą, a ujrzawszy go, minął,* ani też brat jego Mojżesz lewita nie mógł podnieść go przez Prawo, tak jak się mówi: *Także i lewita, przyszedłszy na to miejsce i ujrzawszy go, minął.*

Św. Augustyn: Lub też przez kapłana i lewitę rozumie się dwa okresy, mianowicie Prawa i Proroków. Przez kapłana Prawo, przez które było ustanowione kapłaństwo i ofiary, przez Lewitę zapowiedzi proroków. W tych okresach rodzaj ludzki nie mógł być zbawiony, ponieważ Prawo daje znajomość grzechu, lecz nie jego odpuszczenie.

Teofilakt: Mówi się zaś *minął,* ponieważ nadeszło Prawo i trwało aż do ustalonego momentu, następnie, nie mogąc uzdrowić, odeszło.

Św. Augustyn: Przechodził także Samarytanin, daleki rodzajem, bliski miłosierdziem: *Lecz pewien Samarytanin jadąc, przechodził*

obok niego, i ujrzawszy go, wzruszył się miłosierdziem. A przybliżywszy się, zawiązał rany jego. Przez Samarytanina chce być rozumiany sam Pan nasz Jezus Chrystus. Nazwę „Samarytanin" tłumaczy się jako „opiekun" i o Chrystusie mówi się (Ps 120), że „się nie zdrzemnie ani zaśnie, który strzeże Izraela", ponieważ „powstawszy z martwych, już więcej nie umiera" (Rz 6), o którym też mówiono: „żeś ty jest Samarytanin, i czarta masz"? (J 8). I chociaż zaprzeczył, iż ma czarta, ponieważ go wypędzał, to nie zaprzeczył, że jest opiekunem chorego.

Grek: Słusznie nazywa się Chrystus Samarytaninem, skoro bowiem mówił do uczonego w Prawie, chce wyrazić, że ani kapłan, ani lewita i ci, którzy zachowują Prawo, nie wypełnili zamiaru Prawa, lecz On sam przyszedł, aby je wypełnić.

Św. Ambroży: Także ten Samarytanin zstępował. Któż jest bowiem Tym, który zstępuje z nieba, jeśli nie Ten, który do niego wstępuje, Syn człowieczy, który jest w niebie?

Teofilakt: Mówi zaś: *jadąc,* aby nas uzdrowić.

Św. Augustyn: Widząc zaś leżącego, bez siły i dlatego miłosierdziem poruszonego, ponieważ nie znajduje w nim żadnej podstawy do nagrody, na mocy której byłby uzdrowiony, lecz sam niszczy grzech w ciele, *nalawszy oliwy i wina.* (...) Zawiązanie ran to ograniczenie grzechów, olej to pocieszenie nadzieją dobra, daną przez odpuszczenie dla pojednania, wino zaś to zachęta do jak najgorętszego działania w duchu.

Teofilkat: Lub też inaczej można to rozumieć. Postępowanie właściwe człowiekowi to olej, właściwe Bogu, to wino, które oznacza boskość, której nikt nie mógłby znieść, gdyby nie miał oleju, czyli działania ludzkiego. Dlatego też pewne rzeczy uczynił na sposób ludzki, pewne na sposób boski. Wlał więc wino i olej, ponieważ zbawił nas boskością i człowieczeństwem.

Św. Jan Chryzostom: Lub też wlał wino, to znaczy krew podczas męki, i olej namaszczenia, aby odpuszczenie dane było przez krew, uświęcenie udzielone przez namaszczenie krzyżmem. Zostają przewiązane rany przez niebiańskiego lekarza, i zachowując w sobie lekarstwo, powraca pierwotne zdrowie.

Św. Augustyn: *a włożywszy go na bydlę swoje, zaprowadził do gospody, i pielęgnował go.* Bydlęciem jest ciało, w którym raczył do nas przyjść; włożyć na bydlę, to znaczy wierzyć we wcielenie Chrystusa.

Św. Ambroży: Lub wkłada na bydlę, gdy niósł nasze grzechy i za nas cierpiał, człowiek bowiem stał się podobny do bydlęcia i dlatego na swoje bydlę wkłada nas, abyśmy nie byli niczym koń albo muł i aby przez przyjęcie naszego ciała usunąć naszego ciała słabość.

Teofilakt: Lub też nakłada na *swoje bydlę,* to znaczy na ciało swoje. Uczynił nas bowiem członkami swymi i uczestnikami ciała swego.

Św. Jan Chryzostom: Gospoda to Kościół, który przyjmuje przychodzących znużonych wędrówką i obciążonych ciężarem grzechów. Złożywszy ciężar grzechów, zmęczony wędrowiec odpoczywa, wypoczęty spożywa zbawienny posiłek, i to właśnie znaczy *i pielęgnował go.* Wszystko to bowiem, cokolwiek jest przeciwne, szkodliwe czy złe, pozostaje na zewnątrz.

Św. Ambroży: Lecz ponieważ nie pozostawał Samarytanin długo na ziemi, wrócił tam, skąd wyszedł. Dlatego mówi się dalej: *A nazajutrz wyjął dwa denary, i dał gospodarzowi, i rzekł: Miej staranie o nim.* Czym jest ten następny dzień, jeśli nie dniem zmartwychwstania Pańskiego, o którym mówi się: „Ten jest dzień, który Pan uczynił" (Ps 117)? Dwa denary to dwa testamenty, które mają odciśnięty obraz wiecznego króla, których wartością rany nasze są uzdrowione.

Św. Augustyn: Lub też dwa denary to dwa przykazania miłości, którą przez Ducha Świętego otrzymali Apostołowie dla głoszenia innym Dobrej Nowiny, albo obietnica życia teraźniejszego i przyszłego.

Św. Ambroży: Błogosławiony zaś ów gospodarz, który może leczyć rany innego, błogosławiony ów, któremu Jezus mówi, iż *cokolwiek więcej wydasz, ja, gdy się wrócę, oddam tobie.* Lecz kiedy powrócisz, Panie, jeśli nie w dniu sądu? Chociaż bowiem wszędzie jesteś i stoisz między nami, to nie jesteś widziany przez nas. Nadejdzie jednak czas, gdy wszelkie ciało ujrzy Ciebie powracającego. Oddasz zatem to, coś winien błogosławionym, których jesteś dłużnikiem.

Św. Cyryl: Słusznie teraz Pan pyta uczonego w Prawie: *Który z tych trzech zdaje ci się byc bliźnim tego, co wpadł między zbójców?*

On zaś rzekł: Ten, który uczynił miłosierdzie nad nim. Ani bowiem kapłan, ani lewita nie stał się bliźnim cierpiącego, lecz ten, który się zmiłował. Bezużyteczna jest bowiem godność kapłańska i znajomość Prawa, jeśli nie zostanie potwierdzona przez dobre uczynki. Dlatego też *i rzekł mu Jezus: Idź, i ty czyń podobnie.*

Św. Augustyn: Rozumiemy z tego, iż ten jest bliźnim, komu trzeba okazać miłosierdzie, gdy potrzebuje, lub należy, gdyby potrzebował. Z tego wynika, że ten, komu trzeba okazać, jest naszym bliźnim. Nazwa „bliźni" odnosi się do czegoś, nikt nie jest bliźni, jeśli nie znajduje się blisko.

Św. Ambroży: To nie pokrewieństwo czyni bliźniego, lecz miłosierdzie, ponieważ miłosierdzie jest zgodne z naturą. Nic bowiem nie jest tak zgodne z naturą, jak wspierać uczestnika tej samej natury.

NIEDZIELA TRZYNASTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 17,11-19

W owym czasie: Gdy szedł Jezus do Jeruzalem, przechodził między Samarią a Galileą. A gdy wchodził do pewnego miasteczka, zabiegło mu drogę dziesięciu trędowatych, co stanęli z daleka, i podnieśli głos, mówiąc: Jezusie, Nauczycielu, zmiłuj się nad nami. A gdy ich ujrzał, rzekł: Idźcie, pokażcie się kapłanom. Istało się, kiedy szli, zostali oczyszczeni. A jeden z nich, gdy zobaczył, że jest uzdrowiony, wrócił się, chwaląc Boga głosem wielkim. Ipadł na twarz u nóg jego, dziękując; a ten był Samarytanin. Jezus zaś odpowiadając rzekł: Czy nie dziesięciu zostało oczyszczonych? A dziewięciu gdzie jest? Nie znalazł się żaden, który by się wrócił a dał chwałę Bogu, tylko ten cudzoziemiec? I rzekł mu: Wstań, idź, bo wiara twoja cię uzdrowiła.

Tytus: *Gdy szedł Jezus do Jeruzalem przechodził między Samarią a Galileą,* aby pokazać, że samarytanie byli wdzięczni za udzielone dobrodziejstwa, żydzi zaś nie. Była bowiem niezgoda między samarytanami a żydami. Chrystus przechodzi, jakby między nimi zaprowadzając pokój, aby ich połączyć w jednego nowego człowieka.

Św. Cyryl: Następnie Pan objawia swą chwałę, pociągając do wiary Izraela, jak jest to powiedziane: *A gdy wchodził do pewnego miasteczka, zabiegło mu drogę dziesięciu trędowatych,* z miast i osad wypędzeni, traktowani jako nieczyści, według prawa Mojżeszowego.

Tytus: Zwracają się do siebie, gdyż wspólna troska czyni ich jednomyślnymi. Oczekują na przejście Jezusa, zatroskani aż do chwili, gdy zobaczą nadchodzącego Chrystusa, jak to jest powiedziane: *co stanęli z daleka,* ponieważ Prawo traktowało trąd jako nieczystość. Prawo zaś ewangeliczne nie zwraca uwagi na nieczystość zewnętrzną, lecz wewnętrzną.

Teofilakt: Tak więc stali daleko co do miejsca, lecz byli bliscy

swoim błaganiem: „Bliski jest Pan wszystkim, którzy go wzywają, wszystkim, którzy wzywają go w prawdzie” jak o tym się mówi w psalmie 144.

Tytus: Dalej mówi się: *i podnieśli głos, mówiąc: Jezusie, Nauczycielu, zmiłuj się nad nami.* Wypowiadają imię Jezusa, i rzeczywiście przynosi im to korzyść. Imię Jezus oznacza bowiem „Zbawiciel”. Mówią zaś: *zmiłuj się nad nami*, ponieważ doświadczyli Jego mocy. Nie proszą ani o złoto, ani o srebro, lecz chcą otrzymać zdrowe ciało.

Teofilakt: Nie proszą Go jako kogoś śmiertelnego, ale nazywają Go nauczycielem, to znaczy Panem, którego teraz widząc, traktują jako Boga. On zaś nakazuje im, aby pokazali się kapłanom. Stąd mówi się następnie: *A gdy ich ujrzał, rzekł: Idźcie, pokażcie się kapłanom.* Oni zaś oczekiwali, czy uzdrowi ich z trądu, czy nie.

Św. Cyryl: Prawo nakazywało oczyszczonym z trądu złożyć ofiarę z racji oczyszczenia.

Teofilakt: Nakazując im, aby szli do kapłanów, niczego innego nie poleca oprócz pójścia do nich. Dlatego też mówi się dalej: *Istało się, kiedy szli, zostali oczyszczeni.* (...) Było ich zaś dziesięciu. Dziewięciu z nich, którzy byli żydami, okazało się niewdzięcznymi. Lecz samarytanin cudzoziemiec wrócił się, dziękując łaskawie, jako to jest powiedziane: *A jeden z nich, gdy zobaczył, że jest uzdrowiony, wrócił się, chwaląc Boga głosem wielkim.*

Tytus: Otrzymane oczyszczenie dało mu także ufność, by się zbliżyć. Stąd też mówi się: *I padł na twarz u nóg jego, dziękując*, przez rozciągnięcie na ziemi i podziękowanie wyrażając swoją wiarę razem z wdzięcznością.

Teofilakt: *a ten był Samarytanin.* Każdy może przez to domyślić się, że nie przeszkadza pochodzenie z niskiego rodu, by podobać się Bogu, jeśli dobrze postępuje. Żaden przecież ze świętych nie będzie się pysznił swoim pochodzeniem. Dziewięciu zaś innych, którzy byli żydami, nie podziękowało. Stąd mówi się dalej: *Jezus zaś odpowiadając rzekł: Czy nie dziesięciu zostało oczyszczonych? A dziewięciu gdzie jest? Nie znalazł się żaden, który by się wrócił a dał chwałę Bogu, tylko ten cudzoziemiec?*

Św. Beda: *I rzekł mu: Wstań, idź, bo wiara twoja cię uzdrowiła.* Upadł zaś samarytanin na twarz, ponieważ zawstydził się ze zła, które uczynił i o którym sobie przypomniał. Nakazuje mu się wstać i iść, ponieważ temu, który leży, uznając pokornie swoją słabość, przez pociechę słowa Bożego nakazuje się postępować w mocniejszych dziełach. Jeśli zaś wiara uzdrawia tego, który zdobył się na podziękowanie, to niewdzięczność zatraci tych, którzy zaniechali podziękowań za dobrodziejstwa Boże, ponieważ wiara winna wzrastać przez pokorę, jako to wcześniej zostało opisane w przypowieści, a tu pokazane w samych wydarzeniach.

NIEDZIELA CZTERNASTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 6, 24-33

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Nikt nie może dwom panom służyć; bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował, albo przy jednym stać będzie, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i mamonie. Dlatego powiadam wam: Nie troszczcie się o życie wasze, co byście jedli, ani o ciało wasze, czym byście się odziewali. Czyż życie nie jest ważniejsze niż pokarm, a ciało niż odzienie? Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, że nie sieją ani żną, ani zbierają do gumien, a Ojciec wasz niebieski żywije. Czy wy nie jesteście daleko ważniejsi niż one? A kto z was obmyślając, może przydać do wzrostu swego łokieć jeden? A o odzienie czemu się troszczycie? Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną: nie pracują, ani nie przędą. A powiadam wam, że ani Salomon w całej chwale nie był odziany jakjedna z tych. Jeśli zaś trawę polną, która dziś jest, a jutro będzie w piec wrzucona, Bóg tak przyodziewa, jakże daleko więcej was, małej wiary? Nie troszczcie się tedy, mówiąc: Cóż będziemy jeść, albo co będziemy pić, albo czym będziemy się przyodziewać? Bo tego wszystkiego poganie pilnie szukają. Albowiem Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Szukajcie więc naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a wszystko będzie wam przydane.

Św. Jan Chryzostom: Wcześniej Pan powiedział, że ten, kto ma umysł nastawiony na rzeczy duchowe, może zachować swoje ciało od grzechu. Ten, kto nie ma, nie może tego uczynić. Wskazuje na powód tego, mówiąc: *Nikt nie może dwom panom służyć.*

Glosa: Powiedziano wcześniej, iż z powodu zwrócenia się do dóbr ziemskich, rzeczy dobre stają się złymi. Mógłby dlatego ktoś powiedzieć: ja czynię dobrze zarówno w dobrach ziemskich, jak

i niebieskich. Przeciw temu Pan mówi: *Nikt nie może dwom panom służyć.*

Św. Jan Chryzostom: *bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego będzie miłował, albo przyjednym stać będzie, a drugim wzgardzi.* Wymienia dwóch, aby pokazać, jak łatwo przejść do lepszego. Jeślibyś zaś mówił: Stałem się sługą pieniędzy, miłując je, to pokazuje, iż możliwa jest zmiana, nie tyle znosząc tę służbę, lecz porzucając ją.

Glosa: Wskazuje tu na dwa rodzaje służących. Niektórzy służą dobrowolnie z miłości, inni niewolniczo z bojaźni. Jeśli zatem ktoś służy z miłości jednemu panu, to musi odnosić się do drugiego ze wzgardą. Gdy zaś służy z bojaźni, to skoro jednego znosi, drugiego odrzuca. Człowiek pociągany jest do tego, co panuje w jego sercu, do rzeczy ziemskich lub do Boga. Bóg bowiem pociąga służącego sobie do rzeczy wyższych, rzeczy ziemskie do niższych. Dlatego jakby zamykając dodaje: *Nie możecie służyć Bogu i mamonie.*

Św. Hieronim: „Mammona" w języku syryjskim oznacza bogactwa. Niech usłyszy to chytry, który uważa się za chrześcijanina, iż nie może jednocześnie służyć bogactwom i Chrystusowi. Nie mówi się wprawdzie: Kto ma bogactwa; lecz: Kto służy bogactwom. Kto bowiem jest sługą bogactwa, strzeże ich jak sługa. Kto natomiast zerwał jarzmo poddania, udziela ich jako pan.

Św. Augustyn: Kto służy mamonie, czyli bogactwom, służy także temu, kto panuje nad tymi rzeczami z racji swej przewrotności, a przez Pana jest nazywany księciem tego świata.

Św. Jan Chryzostom: *Dlatego powiadam wam: Nie troszczcie się o życie wasze, co byście jedli, ani o ciało wasze, czym byście się odziewali.* Nie mówi tego, jakoby sama dusza potrzebowała pokarmu, ponieważ jest ona niematerialna. Mówi tak zgodnie ze zwyczajem: nie może bowiem przebywać w ciele, które nie jest odżywiane.

Św. Augustyn: Lub przez duszę rozumie tu samo życie bytu ożywionego.

Św. Hieronim: To, co się mówi: *Nie troszczcie się*, odnosi się do materialnego pożywienia i ubrania. Powinniśmy raczej troszczyć się o duchowy pokarm i duchowe odzienie.

Glosa: To znaczy, aby troska o sprawy przemijające nie odciągała was od spraw wiecznych.

Św. Jan Chryzostom: Nie przez troski duchowe, lecz starania cielesne należy zdobywać chleb, którego dla starających się nie brakuje jako nagrody za pilność, z łaski Boga, tak jak brakuje dla niedbałych jako kara. Pan umacnia naszą nadzieję, przechodząc najpierw od spraw większych do mniejszych, mówiąc: *Czyż życie nie jest ważniejsze niż pokarm, a ciało niż odzienie?*

Św. Hieronim: Ten, który udziela dóbr większych, udzieli także i mniejszych.

Sw. Jan Chryzostom: Po umocnieniu naszej nadziei, przechodząc od rzeczy większych do mniejszych, umacnia z kolei w inny sposób, przechodząc od rzeczy mniejszych do większych, mówiąc: *Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, że nie sieją ani żną.*

Św. Augustyn: Niektórzy powiadają, iż nie muszą pracować, ponieważ ptaki nie sieją ani nie żną. Czemu jednak nie zwracają uwagi na to, co mówi się dalej: *ani zbierają do gumien.* (...) Tak słudzy Boży mocnymi rękami zdobywający pokarm, jeśli ktoś podniesie kwestię ptaków, które nie sieją ani nie żną, łatwo odpowiedzą: Jeśli my z powodu jakiejś słabości lub zajęcia nie możemy pracować, to Bóg troszczy się o nas jak o ptaki, które nic nie robią. Jeśli zaś możemy pracować, to nie powinniśmy kusić Boga, bo to, co możemy robić, robimy dzięki jego darowi. Gdy tu żyjemy, to żyjemy z łaskawości tego, który udziela nam tego, abyśmy mogli pracować. Ten, który troszczy się o ptaki, troszczy się także o nas, jak to jest powiedziane: *a Ojciec wasz niebieski żywi je. Czy wy nie jesteście daleko ważniejsi niż one?*

Św. Jan Chryzostom: Wszystkie zwierzęta Bóg uczynił dla człowieka, jego zaś uczynił dla siebie. O ile cenniejsze jest zatem stworzenie człowieka, o tyle też większa jest troska o niego. Skoro zatem niepracujące ptaki znaj dują pożywienie, to czyż nie znajdzie tego człowiek, któremu Bóg dał i znajomość działania i nadzieję korzystania?

Glosa: Bóg poucza nie tylko przykładem ptaków, lecz także doświadczeniem, że do tego, abyśmy byli i żyli, nie wystarczy tylko

nasze staranie, lecz działa także opatrzność Boża. Dlatego mówi się: *A kto z was obmyślając, może przydać do wzrostu swego łokiećjeden?*

Św. Jan Chryzostom: Bóg jest tym, który każdego dnia troszczy się o wzrost twego ciała, nawet gdy nie uświadamiasz sobie tego. Jeśli więc codziennie w tobie działa boża opatrzność, to czy przestanie zaspokajać twoje potrzeby? Jeśli wy nie możecie sami małej nawet części dodać do swego ciała, to czemu martwicie się o całe ciało? (...) Po tym, jak pokazał Pan, iż nie należy zbytnio troszczyć się o pokarm, przechodzi do spraw lżejszych. Ubranie nie jest tak ważne jak pożywienie, dlatego mówi: *A o odzienie czemu się troszczycie?* Nie używa tu przykładu ptaków, na przykład pawi czy łabędzi, z których można wziąć takie przykłady, ale daje przykład lilii, mówiąc: *Przypatrzcie się liliom polnym.* (...) Lilie są bowiem najpierw formowane w liściu, następnie odziewane są bielą, wypełniają się wonią. To, czego nie da ziemia korzeniowi, udziela tego Bóg niewidzialnym działaniem. We wszystkich zaś jest zachowana taka sama pełnia, by nie sądzono, iż stało się przez przypadek, lecz za dyspozycją Opatrzności Bożej. Chrystus zaś mówiąc: *nie pracują,* umacnia mężczyzn. Mówiąc: *nie przędą,* umacnia kobiety. (...) I aby bardziej im polecić Opatrzność Bożą, która przewyższa wszelką ludzką przemyślność, dodaje: *A powiadam wam, że ani Salomon w całej chwale nie był odziany jakjedna z tych.* (...) Ubranie od kwiatu różni się tak, jak prawda od kłamstwa. Jeśli zatem Salomon, sławniejszy nad wszystkich innych królów, został przewyższony przez kwiaty, o ileż bardziej ty możesz przewyższyć odzieniem piękno kwiatów. Nie tylko raz czy dwa Salomon został przewyższony przez kwiaty, lecz przez całe swoje panowanie. Mówi się przecież: *w całej chwale,* ponieważ nawet przez jeden dzień nie był tak ozdobiony jak kwiaty. (...) Skoro więc o ziemskie kwiaty, które rodzą się, by przez chwilę je widzieć, a potem giną, Bóg tak się troszczy, to czyż zapomni o ludziach, których tak stworzył, iż nie tylko przez jakiś czas widzi się ich, lecz trwają na wieki? Dlatego mówi się: *Jeśli zaś trawę polną, która dziś jest, a jutro będzie w piec wrzucona, Bóg tak przy odziewa, jakże daleko więcej was, małej wiary?*

Św. Jan Chryzostom: Nie nazywa ich już liliami, lecz trawą polną, aby pokazać ich słabość. (...) Gdy zaś mówi: *jakże daleko*

więcej was, wskazuje tajemnie na przywilej rodzaju ludzkiego. Tak jakby mówił: Was, którym dał dusze, ukształtował ciała, posłał proroków, i oddał Jednorodzonego Syna.

Glosa: Mówi zaś: *małej wiary,* ponieważ mała wiara to ta, która nie jest pewna nawet najmniejszych rzeczy. (...) Po tym, jak szczegółowo wykluczył troskę o pokarm i ubranie, biorąc przykład z rzeczy niskich, teraz konsekwentnie także i te wyklucza, mówiąc: *Nie troszczcie się tedy, mówiąc: Cóż będziemy jeść, albo co będziemy pić, albo czym będziemy się przyodziewać?*

Remigiusz: Pan dlatego to powtórzył, aby pokazać, iż te rzeczy są nieodzowne, i aby mocniej nam je utrwalić w sercach.

Glosa: Jest także inna troska wynikająca z wad ludzi, którzy starają się o korzyści i pieniądze bardziej niż to jest konieczne. Porzucając sprawy duchowe, tylko do ziemskich są zwróceni, jakby wątpiąc o bożej dobroci. Taka postawa jest zabroniona, dlatego mówi się: *Bo tego wszystkiego poganie pilnie szukają.*

Św. Jan Chryzostom: *Albowiem Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie.* Nie mówi zaś: Bóg wie, lecz: *Ojciec wasz niebieski wie,* by prowadzić ich dzięki temu do większej nadziei. Skoro jest bowiem ojcem, to nie może gardzić synami, ponieważ nie czynią tego nawet ludzcy ojcowie. Mówi zaś: *tego wszystkiego potrzebujecie,* abyście porzucili troskę, ponieważ są to rzeczy konieczne dla życia. Jakiż bowiem ojciec nie da dzieciom tego, co jest im konieczne do życia? (...) Tak więc ten, kto wierzy, że jest rządzony bożymi wyrokami, niech oczekuje swego pożywienia z ręki Boga, niech rozważa także o dobru i złu. Jeśli nie będzie o to się starał, to nie uniknie zła, nie uzyska także dobra. Dlatego jest dodane: *Szukajcie więc naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego.* Królestwo Boże to rozdzielanie dobrych dzieł. Jego sprawiedliwość zaś to droga pobożności, przez którą idzie się do tego królestwa. Jeśli więc rozważysz, jaka będzie chwała świętych, to w sposób konieczny albo z powodu bojaźni przed karą będziesz unikał zła, albo z powodu pragnienia chwały będziesz śpieszył ku dobru.

Glosa: *Sprawiedliwości jego,* jakby mówił: przez tę sprawiedliwość, a nie przez samych siebie, będziecie sprawiedliwi.

Św. Jan Chryzostom: Ziemia jest przeklęta także z powodu grzechu ludzi, tak że nie rodzi, jak o tym mówi się w Księdze Rodzaju (3): „Przeklęta będzie ziemia w dziele twoim". Jest zaś błogosławiona, gdy dobrze czynimy. Szukaj przeto sprawiedliwości, a nie zabraknie ci chleba. Dlatego mówi się dalej: *a wszystko będzie wam przydane.*

Św. Augustyn: Gdy zaś mówi *naprzód,* oznacza przez to, iż szukanie nie jest związane z czasem, lecz z godnością. Królestwo jest bowiem naszym dobrem, rzeczy ziemskie jako coś koniecznego do życia.

Św. Jan Chryzostom: I nie mówi: Będzie wam dane, lecz *przydane,* byś nauczył się przez to, iż to, co jest teraz, jest niczym wobec wielkości dóbr przyszłych.

NIEDZIELA PIĘTNASTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 7,11-16

W owym czasie: Szedł Jezus do miasta, które zowią Naim, a z nim szli uczniowie jego i rzesza wielka. Gdy się zaś przybliżyli ku bramie miejskiej, oto wynoszono umarłego, jedynego syna matki jego, a była to wdowa, i wielka rzesza z miasta była z nią. A gdy ujrzał ją Pan, miłosierdziem wzruszony nad nią, rzekł jej: Nie płacz! I przystąpił i dotknął się mar (a ci, co nieśli, stanęli), i rzekł: Młodzieńcze! Tobie mówię, wstań! I usiadł ten młodzieniec, który był umarły, i począł mówić, i oddał go matce jego. I zdjął wszystkich strach, i wielbili Boga, mówiąc: Że prorok wielki powstał między nami, i że Bóg nawiedził lud swój.

Św. Cyryl: Pan dodaje cuda do cudów. Jak wcześniej pośpieszył poproszony, tak teraz niewołany sam nadchodzi. Dlatego mówi się: *Szedł Jezus do miasta, które zowią Naim.*

Św. Beda: Z woli boskiej towarzyszył Panu wielki tłum, aby wielu było świadkami tego cudu. Dlatego mówi się: *a z nim szli uczniowie jego i rzesza wielka.*

Św. Grzegorz z Nyssy: Prawdy o zmartwychwstaniu uczymy się od Zbawiciela nie tyle słowami, ile czynami. On, rozpoczynając cuda od małych rzeczy, kieruje nas ku większym. Najpierw przez chorobę sługi setnika zapowiada zmartwychwstanie. Po tym na wyższy poziom podnosi ludzi, gdy wzbudził syna wdowy, który niesiony był już do grobowca. Dlatego mówi się: *Gdy się zaś przybliżyli ku bramie miejskiej, oto wynoszono umarłego, jedynego syna matki jego.* (...) Aby więc zamknąć lekkomyślne języki, Chrystus zbliża się do jedynego syna wdowy. Mówi się przecież: *a była to wdowa, i wielka rzesza z miasta była z nią.*

Św. Cyryl: Budzące litość to doznanie, mogące przywieść do

płaczu i łez! Dlatego mówi się: *A gdy ujrzał ją Pan, miłosierdziem wzruszony nad nią, rzekł jej: Nie płacz!*

Św. Beda: Jakby mówił: Przestań płakać na umarłym, którego zaraz zobaczysz żywym, gdy zmartwychwstanie.

Św. Jan Chryzostom: Rozkazując zaś przestać wylewać łzy, które pocieszają zasmuconych, upomina nas Chrystus, abyśmy otrzymali pocieszenie po naszych zmarłych, oczekując zmartwychwstania. Trzyma zaś mary Życie spotykające umarłego, mówi się bowiem: *Iprzystąpił i dotknął się mar (a ci, co nieśli, stanęli).*

Św. Cyryl: Dlatego dokonuje cudu nie tylko samym słowem, lecz także dotyka się mar, abyś poznał, jak skuteczne jest święte ciało Chrystusa dla ludzkiego zbawienia. Jest to przecież ciało Życia, i ciało Słowa wszechmogącego, mające Jego moc. Tak jak metal rozpalony ogniem, sprawia to, co jest właściwe dla ognia, tak też po tym, jak ciało zjednoczyło się ze Słowem, które wszystko ożywia, ono samo stało się ożywiające i wyrywające ze śmierci.

Tytus: Zbawiciel nie jest tu podobny do Eliasza opłakującego syna wdowy z Sarepty, ani też do Elizeusza, który własnym ciałem położył się na zmarłym, ani też do Piotra, który modlił się za Tabitę. On sam, który przywołuje byty z niebytu, może też wezwać żywych ze zmarłych. Dlatego mówi się: *i rzekł: Młodzieńcze! Tobie mówię, wstań!* (...) Niezwłocznie podnosi się ten, któremu to nakazano. Moc boża bowiem jest niepokonalna; żadnej zwłoki, żadnej długotrwałej usilnej prośby. Stąd mówi *się: I usiadł ten młodzieniec, który był umarły, i począł mówić, i oddał go matce jego.* Są to znaki prawdziwego zmartwychwstania: martwe ciało nie może przecież mówić. Matka też nie odnosiłaby do domu martwego syna.

Św. Beda: Pięknie zaś Ewangelista świadczy, iż najpierw Pan zmiłował się nad matką i wzbudził jej syna, aby w jednym dać nam przykład troski godnej naśladowania, a przez drugi zbudować wiarę przedziwnej mocy. Dlatego mówi się: *I zdjął wszystkich strach, i wielbili Boga, mówiąc: Że prorok wielki powstał między nami, i że Bóg nawiedził lud swój* (...). Nawiedził zaś Bóg lud swój nie tylko raz, przez wcielenie Słowa, lecz zawsze nawiedza, posyłając je do serc ludzkich.

Teofilakt: Wdowę możesz rozumieć jako duszę, która traci moc, to znaczy słowo Boże. Jej synem jest rozum, który wynoszony jest poza miasto żyjących. Jego mary to ciało, o którym niektórzy powiadają, iż jest więzieniem. Pan dotykając się go, podnosi je, odmładzając tego, który powstając z grzechu zaczyna mówić i nauczać innych. Wcześniej bowiem nie uwierzył mu.

NIEDZIELA SZESNASTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Łukasza, 14,1-11

W owym czasie: Gdy Jezus wszedł do domu jednego z przedniejszych faryzeuszów jeść chleb w szabat, a oni go podpatrywali. A oto pewien człowiek opuchły był przed nim. Jezus też odpowiadając, rzekł do faryzeuszów, mówiąc: Czy godzi się w szabat uzdrawiać? Lecz oni milczeli; a on ująwszy, uzdrowił go, i odprawił. A odpowiadając, rzekł do nich: Jeśli osioł albo wół którego z was wpadnie do studni, czy nie wyciągnie go zaraz w dzień sobotni? I nie mogli mu na to odpowiedzieć. Powiedział zaś przypowieść do zaproszonych, przypatrując się, jak pierwsze siedzenia obierali, mówiąc do nich: Gdy będziesz zaproszony na gody, nie siadajże na pierwszym miejscu, by czasem godniejszy od ciebie nie [był] zaproszony przez niego: a gdy przyjdzie ten, który ciebie i jego zaprosił, nie rzekł ci: ustąp temu miejsca; a wtedy musiałbyś ze wstydem zająć miejsce ostatnie. Ale gdy będziesz zaproszony, idź, usiądź na ostatnim miejscu, aby przyszedłszy ten, który cię zaprosił, powiedział ci: Przyjacielu, posiądź się wyżej; wtedy będziesz miał chwałę przed współbiesiadującymi. Każdy bowiem, co się wywyższa, będzie poniżony; a kto się uniża, będzie wywyższony.

Św. Cyryl: Chociaż Pan znał złość faryzeuszów, jednak uczestniczył w ich posiłkach, aby obecni odnosili korzyść ze słów i cudów, stąd też mówi się: *Gdy Jezus wszedł do domu jednego z przedniej szych faryzeuszów jeść chleb w szabat, a oni go podpatrywali',* czy mianowicie za nic ma szacunek dla Prawa i czy czyni coś niedozwolonego w dzień szabatu. Gdy zatem chory, cierpiący na wodną puchlinę, stanął pośrodku, pytaniem odrzuca pychę faryzeuszy, pragnących go oskarżyć. Dlatego mówi się: *A oto pewien człowiek opuchły był przed nim. Jezus też odpowiadając, rzekł do faryzeuszów, mówiąc: Czy godzi się w szabat uzdrawiać?*

Teofilakt: Swoim pytaniem ośmiesza ich, jako niespełna rozumu. Gdy bowiem Bóg pobłogosławił dzień szabatu, oni zakazują czynić dobrze w tym dniu. Dzień zaś, w którym nie czyni się dobrze, jest przeklęty.

Św. Beda: Lecz słusznie zapytani milczą, ponieważ widzą, iż to, co zostało powiedziane, zostało powiedziane przeciwko nim. Jeśli bowiem wolno w szabat uzdrawiać, to czemu podpatrują, czy Zbawiciel uzdrawia? Jeśli zaś nie wolno, to dlaczego sami w szabat ratują zwierzęta? Dlatego mówi się: *Lecz oni milczeli.*

Św. Cyryl: Uzdrawia Chrystus chorego od choroby. On, z obawy przed faryzeuszami nie prosił o pomoc z racji szabatu, lecz tylko stał, aby Pan uzdrowił go, poruszony samym jego widokiem. Pan wiedząc o tym, nie pyta go, czy chce być uzdrowiony, lecz natychmiast uzdrawia. Dlatego mówi się: *a on ująwszy, uzdrowił go, i odprawił* (...). Lecz ponieważ faryzeusze niestosownie milczeli, Chrystus rozprasza ich bezwstyd, używając do tego poważnych rozważań. Stąd mówi się dalej: *A odpowiadając, rzekł do nich: Jeśli osioł albo wól którego z was wpadnie do studni, czy nie wyciągnie go zaraz w dzień sobotni? I nie mogli mu na to odpowiedzieć.*

Św. Beda: W sensie mistycznym chory na puchlinę jest porównany do tego, kogo obciąża wypływ żądz cielesnych. Puchlina wodna bierze swą nazwę od wody. (...) Dobrze zaś używa w przykładzie wołu i osła, aby przez to oznaczyć bądź to mądrych i głupich, bądź też żydów, przygniecionych jarzmem Prawa, i pogan, nie ujarzmionych żadnym nakazem. I jednych i drugich wydobywa Pan ze studni pożądliwości.

Św. Ambroży: Najpierw uzdrowiony został chory na puchlinę, w którym wypływ z ciała osłabiał działania duszy, gasił zapał ducha. Następnie pouczana jest pokora, gdy przestrzegana jest przed pożądaniem wyższych miejsc na uczcie weselnej. Dlatego mówi się: *Powiedział zaś przypowieść do zaproszonych, przypatrując się, jak pierwsze siedzenia obierali, mówiąc do nich: Gdy będziesz zaproszony na gody, nie siadajże na pierwszym miejscu.*

Św. Cyryl: Wskazuje, iż jesteśmy nierozważni, gdy staramy się o zaszczyty, które nie są dla nas odpowiednie, a nasze dążenia koń-

czą się naganą. Dlatego mówi się: *...by czasem godniejszy od ciebie nie [był] zaproszony przez niego: a gdy przyjdzie ten, który ciebie i jego zaprosił, nie rzekł ci: ustąp temu miejsca; a wtedy musiałbyś ze wstydem zająć miejsce ostatnie.*

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ nic nie jest równoważne skromności, słuchacza kieruje do jej przeciwieństwa. Nie tylko zabrania pragnąć wywyższenia, lecz wręcz nakazuje pragnąć ostatnich miejsc. Dlatego mówi się: *Ale gdy będziesz zaproszony, idź, usiądź na ostatnim miejscu.*

Św. Cyryl: Jeśli bowiem ktoś nie chce sam się przesunąć wobec innych, to ma to uczynić z bożego polecenia. Dlatego mówi się: *aby przyszedłszy ten, który cię zaprosił, powiedział ci: Przyjacielu, posiądź się wyżej* (...) i tak z racji pokory będzie uwieńczony zaszczytem, jak to jest powiedziane: *wtedy będziesz miał chwałę przed współbiesiadującymi* (...). Pokazawszy zatem na tak małym przykładzie odrzucenie chęci wywyższenia i wywyższenie tych, którzy nie mają takich pragnień, (...) wypowiada ogólną zasadę: *Każdy bowiem, co się wywyższa, będzie poniżony; a kto się uniża, będzie wywyższony.*

Św. Beda: Lecz ponieważ to napomnienie Ewangelista nazywa przypowieścią, krótko należy wejrzeć w jej mistyczne znaczenie. Każdy, kto wchodzi zaproszony na gody Chrystusa i Kościoła, z członkami Kościoła przez wiarę zjednoczony, niech się nie wynosi, niby doskonalszy od innych, chlubiąc się ze swoich zasług. (...) Lecz niech spocznie na ostatnim miejscu, zgodnie ze słowami z Księgi Eklezjastyka: „Im większy jesteś, tym pokorniej się we wszystkim zachowuj" (3). Pan zaś przychodząc, gdy znajdzie pokornego, uweseli go imieniem przyjaciela, i rozkaże wstąpić do nieba, jak mówi się o tym w Ewangelii Mateusza: „ktokolwiek więc uniży się jako to dzieciątko, ten jest większy w królestwie niebieskim" (18). (...) Z tego ogólnego zakończenia jasno widać, iż poprzedzająca mowa Pana ma sens typiczny. Nie każdy, kto się przed ludźmi wywyższa, będzie upokorzony, albo też kto się uniża wobec ludzi, przez nich będzie wywyższony. Lecz ten, kto się wywyższa z racji swych zasług, będzie uniżony przez Boga, a kto się uniża z racji Jego dobrodziejstw, będzie przez Niego wywyższony.

NIEDZIELA SIEDEMNASTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 22,34-46

W owym czasie: Faryzeusze zeszli się razem do Jezusa. I zapytał go jeden z nich, zakonny doktor, kusząc go: Nauczycielu, które jest wielkie przykazanie w Zakonie? Rzekł mu Jezus: „Będziesz miłował Pana Boga twego, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej myśli twojej". To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie zaś podobne jest temu: „Będziesz miłował bliźniego twego jako samego siebie ". Na tych dwóch przykazaniach zawisł cały Zakon i prorocy. Gdy się zaś faryzeusze zebrali, spytał ich Jezus, mówiąc: Co wy sądzicie o Chrystusie? Czyim jest synem? Rzekli mu: Dawidowym. Rzekł im: Jakże więc Dawid w duchu nazywa go Panem, mówiąc: „ Rzekł Pan Panu memu: Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjaciół twoich podnóżkiem stóp nóg twoich? ". Jeśli więc Dawid nazywa go Panem, jakże jest synem jego? I żaden nie mógł mu odpowiedzieć słowa, ani nikt nie śmiał go od owego dnia więcej pytać.

Św. Jan Chryzostom: Mówili między sobą: Niech jeden mówi za wszystkich, i wszyscy będziemy mówić przez jednego, a gdy zwycięży, to wszyscy też wygramy, lub gdy zostanie pokonany, to sam wyda się takim. Dlatego mówi się: *Faryzeusze zeszli się razem do Jezusa. I zapytał go jeden z nich, zakonny doktor, kusząc go.*

Św. Augustyn: Może się tak stać, że chociaż zbliża się kusząc, to przez odpowiedź Pana zostaje poprawiony. Lub samego kuszenia, o którym mówi Apostoł Jakub, nie traktujemy jako zła chcącego nas zwieść przeciwnika, lecz raczej jako chęć poznania nieznanego (...). Dlatego jest powiedziane, o co pyta: *Nauczycielu, które jest wielkie przykazanie w Zakonie?*

Orygenes: Gdy więc przed przyjściem Zbawiciela czytane było

Prawo, szukano w nim wielkiego przykazania. Nie zapytałby o to faryzeusz, gdyby długo tego nie szukali i nie znaleźli, aż nauczyłby ich dopiero przychodzący Chrystus.

Św. Jan Chryzostom: Pan zaś tak mu odpowiada, iż natychmiast ujawnia jego słabą znajomość. Dlatego mówi się: *Rzeki mu Jezus: „ Będziesz miłował Pana Boga twego, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej myśli twojej* ". Będziesz kochał, powiada. Nie będziesz się bał, ponieważ miłość jest większa niż lęk. Bojaźń cechuje niewolników, miłowanie synów, bojaźń jest związana z przymusem, miłość z wolnością. Kto w bojaźni służy Bogu, unika wprawdzie kary, nie ma jednak nagrody sprawiedliwości, ponieważ czyni dobro tylko z powodu bojaźni. Bóg nie chce, aby ludzie lękali się Go jak niewolnicy pana. Lecz chce być kochany jako ojciec, który daje ludziom ducha przybrania. Kochać Boga z całego serca, to znaczy, iż serce twoje nie jest zwrócone do miłowania jakiejś rzeczy bardziej niż Boga. Kochać zaś z całej duszy, to znaczy mieć pewnego ducha w prawdzie, i być mocnym w wierze. (...) Kto bowiem wierzy, iż u Boga jest wszelkie dobro, i nie ma nic dobrego poza nim, ten kocha Boga z całej duszy. Kochać Boga ze wszystkiej myśli to znaczy, że wszystkie władze w Bogu spoczywają. Ten kocha Boga z wszelkiej myśli, którego rozum służy Bogu, mądrość zajmuje się Bogiem, rozważanie skupia się na tym, co dotyczy Boga, a pamięć wspomina całe dobro.

Św. Augustyn: Albo inaczej można to rozumieć. Będziesz kochał Boga z *wszystkiego serca*, gdy wszystkie myśli twoje; *ze wszystkiej duszy*, gdy całe życie twoje; *ze wszystkiej myśli twojej*, gdy wszelkie swe rozumienie Bogu powierzysz.

Glosa: *Ze wszystkiego serca,* to znaczy intelektem, *duszy,* to znaczy wolą, *myśli,* to znaczy pamięcią, tak że nic mu przeciwnego nie będziesz chciał, myślał, pamiętał.

Orygenes: Lecz zapytany Pan jeszcze dodaje: *To jest największe i pierwsze przykazanie.* Przez to uczymy się mądrości wobec przykazań, które mianowicie jest wielkie, a które są mniejsze, aż do najmniejszego. Pan nie tylko odpowiada, które przykazanie jest wielkie, lecz także, które jest pierwsze, nie w porządku ksiąg Pisma

świętego, lecz z racji znaczenia. (...) Naucza zaś, że nie tylko jest wielkie i pierwsze, lecz że drugie także jest podobne do pierwszego. Dlatego mówi się: *Drugie zaś podobne jest temu: „Będziesz miłował bliźniego twego jako samego siebie ”.*

Św. Jan Chryzostom: Ten, kto kocha człowieka, podobny jest temu, kto kocha Boga, gdyż człowiek jest obrazem Boga, i w nim Bóg jest kochany, tak jak władca jest czczony w swoim obrazie. Z tego powodu mówi się, że to przykazanie podobne jest do pierwszego.

Hraban Maur: *Na tych dwóch przykazaniach zawisł cały Zakon i prorocy.* Do tych dwóch przykazań odnosi się cały Dekalog. Przykazania pierwszej tablicy — do miłości Boga, przykazania drugiej tablicy — do miłości bliźniego.

Św. Jan Chryzostom: Żydzi uważając Chrystusa tylko za zwykłego człowieka, kusili Go. Nie czyniliby tego, gdyby w Niego uwierzyli. Pragnąc zaś pokazać, że poznaje fałszywość ich serc, i że jest Bogiem, Chrystus nie chce otwarcie mówić prawdy, by nie dawać żydom okazji do bluźnierstwa, ani też w ogóle milczeć, ponieważ na to przyszedł, aby prawdę objawić. Dlatego też stawia im takie zapytanie, aby ono samo pokazało, kim jest. Mówi się przeto: *Gdy się zaś faryzeusze zebrali, spytał ich Jezus, mówiąc: Co wy sądzicie o Chrystusie? Czyim jest synem?* (...). Uważali zaś, iż Chrystus jest tylko zwykłym człowiekiem i dlatego mówią, że jest on synem Dawida, jak to jest powiedziane: *Rzekli mu: Dawidowym.* Chrystus zaś (...) odpowiada słowami proroka świadczącego o Jego panowaniu i synostwie i wspólnym uwielbieniu razem z Ojcem. Dlatego mówi się: *Rzekł im: Jakże więc Dawid w duchu nazywa go Panem, mówiąc: „Rzekł Pan Panu memu: Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjaciół twoich podnóżkiem stóp nóg twoich? ”.*

Św. Hieronim: Świadectwo to wzięte jest z psalmu 109. Jest nazwany Panem Dawida, nie dlatego, iż z niego jest zrodzony, lecz ponieważ zrodzony z Ojca zawsze jest, przewidując Dawida jako ojca co do ciała. Dawid nazywa go Panem, nie z racji błędu czy z własnej woli, lecz pod wpływem Ducha Świętego.

Remigiusz: Słowa: *Siądź po prawicy*, nie należy rozumieć w znaczeniu, iżby Bóg był cielesny, i miał przez to stronę prawą lub lewą,

lecz siedzenie po prawicy Boga oznacza pozostawanie w czci i równości właściwej godności ojcowskiej.

Św. Jan Chryzostom: Sądzę zaś, iż to zapytanie jest postawione nie tylko przeciwko żydom, lecz także heretykom, albowiem co do ciała był Chrystus prawdziwym synem Dawida, Panem zaś z racji swej boskości.

Glosa: *Aż położę nieprzyjaciół twoich podnóżkiem stóp nóg* twoich. To, że przez Ojca wrogowie zostaną poddani Synowi, nie oznacza słabości Syna, lecz jedność natury. Syn bowiem także podda nieprzyjaciół Ojcu, ponieważ Syn wsławi Ojca na ziemi. Na podstawie tego argumentu z Pisma wyprowadza wniosek: *Jeśli więc Dawid nazywa go Panem, jakże jest synem jego?*

Św. Jan Chryzostom: *I żaden nie mógł mu odpowiedzieć słowa, ani nikt nie śmiał go od owego dnia więcej pytać.* Milczeli bowiem odtąd, nie dlatego, że tak chcieli, lecz że nie mieli nic do powiedzenia.

Ewangelia św. Marka, 9,16-28

W owym czasie: Odpowiadając jeden z rzeszy, rzekł: Nauczycielu! Przywiodłem do ciebie syna mego, który ma ducha niemego. Który gdziekolwiek go napadnie, rzuca go o ziemię i pieni się i zgrzyta zębami i drętwieje; i mówiłem uczniom twym, aby go wyrzucili, a nie mogli. A on odpowiadając im, rzekł: O plemię niewierne! Dokądże was cierpieć będę? Przynieście go do mnie. Iprzynieśli go. A gdy go ujrzał, natychmiast duch zaczął go targać; a upadłszy na ziemię, tarzał się, pieniąc się. I spytał ojca jego: Odjak dawna to mu się przydarzyło? A on odpowiedział: Od dzieciństwa. I często wrzucał go w ogień i w wodę, aby go zgubić; ale jeśli co możesz, ratuj nas, litując się nad nami. Jezus zaś rzekł mu: Jeśli możesz uwierzyć, wszystko możliwe jest wierzącemu. I natychmiast ojciec chłopca zawoławszy, mówił ze łzami: Wierzę, Panie! Wspomóż niedowiarstwo moje. A Jezus widząc, że się rzesza zbiega, nakazał duchowi nieczystemu, mówiąc mu: Głuchy i niemy duchu! Ja tobie rozkazuję, wyjdź z niego, i nie wchodź weń więcej. A krzyknąwszy i bardzo go stargawszy, wyszedł z niego; i stał się jakby umarły, także wielu mówiło, że umarł. Jezus zaś ująwszy go za rękę, podniósł go, i [on] wstał. A gdy wszedł do domu, uczniowie jego spytali go na osobności: Czemuż my nie mogliśmy go wyrzucić? I rzekł im: Ten rodzaj żadnym sposobem wyjść nie może, tylko przez modlitwę i post.

Św. Beda: Uczniowie Zbawiciela nie mogli uzdrowić opętanego, który znajdował się między nimi, co wyjaśniają słowa: *Odpowiadającjeden z rzeszy, rzekł: Nauczycielu! Przywiodłem do ciebie syna mego, który ma ducha niemego. Który gdziekolwiek go napadnie, rzuca go o ziemię i pieni się i zgrzyta zębami i drętwieje.*

Św. Jan Chryzostom: Pismo święte pokazuje człowieka słabego w wierze przez to, co mówi Chrystus: *O plemię niewierne!* oraz

przez to, co dodaje: *Jeśli możesz uwierzyć.* Lecz chociaż jego niedowiarstwo było powodem, że demon nie mógł być wyrzucony, jednak oskarża o to uczniów Chrystusa. Dlatego mówi się: *i mówiłem uczniom twym, aby go wyrzucili, a nie mogli.* Zobacz więc jego głupotę. Jezusa prosi pośrodku tłumu, oskarżając uczniów. Stąd też i Pan przed ludem tym bardziej odnosi to oskarżenie nie tylko do jego osoby, ale do wszystkich żydów. Prawdopodobne jest bowiem, iż wielu z obecnych było zgorszonych, myśląc o uczniach. Dlatego mówi się: *A on odpowiadając im, rzekł: O plemię niewierne! Dokądże was cierpieć będę?* Przez to pokazuje Chrystus, iż pragnie śmierci i trudem jest przebywanie z nimi.

Św. Beda: Nie jest zaś zły na samego człowieka, lecz na wadę, skoro natychmiast nakazuje: *Przynieście go do mnie. Iprzynieśli go. A gdy go ujrzał, natychmiast duch zaczął go targać: a upadłszy na ziemię, tarzał się, pieniąc się.*

Św. Jan Chryzostom: Pan dopuścił to ze względu na ojca chorego chłopca, aby widząc go nękanego przez demona, został pociągnięty do wiary przez cud.

Teofilakt: Dopuścił także nękanie chłopca, aby poznali przez to niegodziwość demona, który zabiłby go, gdyby chłopiec nie został wsparty przez Pana.

Św. Beda: *I spytał ojca jego: Od jak dawna to mu się przydarzyło? A on odpowiedział: Od dzieciństwa. I często wrzucał go w ogień i w wodę, aby go zgubić.* Czy doznawałby ten chłopiec ataków demona, gdyby nie był związany jarzmem grzechu pierworodnego, skoro wiadomo, że nie mógł sam popełnić jakiegoś własnego grzechu?

Glosa: Ojciec wyraża w słowach swej prośby słabość wiary. Dlatego jest dodane: *ale jeśli co możesz, ratuj nas, litując się nad nami.* Gdy bowiem mówi: *jeśli co możesz*, ujawnia, że powątpiewa co do mocy Chrystusa, ponieważ widział, że syn nie został uzdrowiony przez Jego uczniów. Mówi też: *litując się nad nami*, aby pokazać nędzę syna, który cierpiał, i ojca, który współczuł.

Św. Hieronim: *Jezus zaś rzekł mu: Jeśli możesz uwierzyć, wszystko możliwe jest wierzącemu.* Wskazuje Chrystus na wolność wybo-

ru, mówiąc: *jeśli możesz.* Czyż nie jest możliwe wszystko dla wierzącego, jeśli nie w imieniu Jezus, to znaczy zbawienie, gdy będzie proszone we łzach?

Św. Jan Chryzostom: Tak więc doprowadza do wiary tego, który do tej pory mówił o niedowiarstwie. Stąd mówi się: *Inatychmiast ojciec chłopca zawoławszy, mówił ze łzami: Wierzę, Panie! Wspomóż niedowiarstwo moje.* Lecz skoro uwierzył, mówiąc: *Wierzę,* to czemu dodaje: *wspomóż niedowiarstwo moje*? Odpowiedzmy zatem, że różna jest wiara, zaczątkowa i doskonała. Zaczynając wierzyć, prosi Zbawiciela, aby wzmocnił jego siły.

Św. Beda: Inne są bowiem początki cnoty, inny rozwój, inna doskonałość na koniec. Ponieważ zaś przez tajemne udzielenie łaski, wzrasta wiara stopniami swoich zasług, w jednym i tym samym czasie ten, który jeszcze nie wierzył w stopniu doskonałym, był zarazem i wierzącym i niedowiarkiem.

Św. Hieronim: Przez to także jest pokazane, iż nasza wiara będzie słaba, jeśli nie zostanie wzmocniona pomocą Boga. Wiara bowiem ze łzami zdobywa to, czego się pragnie. Dlatego mówi się dalej: *A Jezus widząc, że się rzesza zbiega, nakazał duchowi nieczystemu, mówiąc mu: Głuchy i niemy duchu! Ja tobie rozkazuję, wyjdź z niego, i nie wchodź weń więcej.*

Teofilakt: *Głuchy i niemy duchu!* Głuchy, ponieważ nie chciał słuchać słów Boga. Niemy, ponieważ nie chciał innych pouczać.

Św. Jan Chryzostom: To, co Chrystus mówi: *Ja tobie rozkazuję,* odnosi się do boskiej mocy. Mówi zaś nie tylko: *wyjdź z niego,* lecz także: *i nie wchodź weń więcej.* Pokazuje, iż demon był gotowy do powrotu, ponieważ chory nie był jeszcze doskonały w wierze, lecz demon był powstrzymywany nakazem Boga. Mówi się następnie: *A krzyknąwszy i bardzo go stargawszy, wyszedł z niego; i stał się jakby umarły, także wielu mówiło, że umarł.* Nie mógł jednak zadać demon śmierci z powodu nadejścia prawdziwego życia.

Św. Beda: Tego, którego bezbożny nieprzyjaciel czyni podobnym do umarłego, Zbawiciel uzdrawia dotknięciem prawicy. Dlatego mówi się dalej: *Jezus zaś ująwszy go za rękę, podniósł go, i [on] wstał.* Pouczył przez to, iż jest prawdziwym Bogiem, działając mocą

uzdrowienia, tak samo potwierdza dotykiem, iż ma prawdziwą naturę cielesną.

Św. Jan Chryzostom: *A gdy wszedł do domu, uczniowie jego spytali go na osobności: Czemuż my nie mogliśmy go wyrzucić?* Bali się, że mogą utracić łaskę, jaka została im udzielona, ponieważ otrzymali już władzę nad duchami nieczystymi.

Teofilakt: *I rzekł im: Ten rodzaj żadnym sposobem wyjść nie może, tylko przez modlitwę i post.* Pościć winien ten, który ma być uzdrowiony, i ten, który uzdrawia. Tak dopełnia się doskonała modlitwa, gdy z modlitwą łączy się post, kiedy nie jest obciążony pokarmem ten, kto się modli, lecz pozostaje umiarkowany.

Św. Beda: Post odnosi się nie tylko do pokarmu, ale w ogóle do wszelkich podniet cielesnych, jak również do wszelkich nieuporządkowanych doznań. Tak samo i modlitwa nie polega tylko na słowach, którymi wzywamy boskiej łaskawości, lecz także we wszystkim, co pobożnie czynimy w ramach służby oddawanej Chrystusowi, zgodnie ze słowami Apostoła (1 Tes 5): „bez przerwy się módlcie".

Św. Hieronim: Post uzdrawia doznania cielesne, a modlitwa — wady umysłu.

PIĄTEK SUCHYCH DNI WRZEŚNIOWYCH

Ewangelia św. Łukasza, 7,36-50

W owym czasie: Pewien faryzeusz prosił Jezusa, aby z nim jadł. I wszedłszy w dom faryzeusza, zasiadł do stołu. A oto niewiasta, która była w mieście grzesznicą, skoro dowiedziała się, że siedzi u stołu w domu faryzeusza, przyniosła słoik alabastrowy olejku; i stanąwszy z tylu u nóg jego, poczęła łzami polewać nogi jego, a włosami głowy swojej wycierała, i całowała nogi jego, i olejkiem namaszczała. A widząc faryzeusz, który go był zaprosił, rzekł sam do siebie, mówiąc: Gdyby ten był prorokiem, przecieżby wiedział, kto i jaka jest ta niewiasta, która się go dotyka: że jest grzesznicą. A Jezus odpowiadając, rzekł do niego: Szymonie, mam ci coś powiedzieć. On zaś rzekł: Mistrzu, powiedz. Dwóch dłużników miał pewien wierzyciel: jeden winien był pięćset denarów, a drugi pięćdziesiąt. Lecz gdy oni nie mieli skąd oddać, darował obydwom; któryż więc bardziej go miłuje? Szymon odpowiadając, rzekł: Mniemam, że ten, któremu więcej darował. A on mu powiedział: Dobrześ rozsądził. Izwróciwszy się do niewiasty, rzekł Szymonowi: Widzisz tę niewiastę? Wszedłem do domu twego, nie dałeś wody na nogi moje, a ona łzami oblała nogi, i włosami swymi otarła. Nie dałeś mi pocałunku, a ona odkąd weszła, nie przestała całować nóg moich. Nie namaściłeś oliwą głowy mojej, ta zaś namaściła olejkiem nogi moje. Przeto powiadam ci: Odpuszcza się jej wiele grzechów, gdyż wielce umiłowała; a komu mniej odpuszczają, mniej miłuje. I rzekł do niej: Odpuszczają ci się grzechy. I poczęli wpółsiedzący mówić między sobą: Któż jest ten, który i grzechy odpuszcza? I rzekł do niewiasty: Wiara twoja cię zbawiła, idź w pokoju.

Św. Grzegorz z Nyssy: *Pewien faryzeusz prosił Jezusa, aby z nim jadł.* Wielu jest takich, którzy się usprawiedliwiają nadęci podejrzeniem, zanim nastąpi prawdziwa ocena, oddzielają się od innych tak jak barany od kozłów, nie chcąc ani mieszkać, ani jadać z nimi, od-

rzucając wszystkich, którzy zachowują umiar w swym życiu. Łukasz zaś, bardziej lekarz dusz niż ciał, ukazuje samego Pana i Zbawiciela naszego odwiedzającego troskliwie innych. Dlatego mówi się dalej: *I wszedłszy w dom faryzeusza, zasiadł do stołu*, nie aby wyszukać coś z jego wad, lecz aby udzielić mu własnej sprawiedliwości.

Św. Cyryl: Kobieta niegodnego życia, ujawniając wiarę, przychodzi do Chrystusa, mogącego udzielić przebaczenia win. Mówi się bowiem: *A oto niewiasta, która była w mieście grzesznicą, skoro dowiedziała się, że siedzi u stołu w domu faryzeusza, przyniosła słoik alabastrowy olejku.*

Św. Grzegorz Wielki: Ponieważ ujrzała ona ohydę swych win, pośpieszyła obmyć je w zdroju miłosierdzia. Nie wstydziła się biesiadujących, ponieważ sama we wnętrzu bardzo się wstydziła, sądziła zatem, iż niczego nie musi wstydzić się na zewnątrz.

Św. Grzegorz z Nyssy: Ukazując swoją niegodność, stała z tyłu (...) obejmując stopy, i obmywając je łzami, ujawniając smutek duszy, prosząc o przebaczenie. Mówi się bowiem: *i stanąwszy z tyłu u nóg jego, poczęła łzami polewać nogi jego.*

Św. Grzegorz Wielki: Oczami pragnęła rzeczy ziemskich, lecz teraz płakała, zasłaniając je przez łzy pokuty. Włosy układała dla ozdoby twarzy, a teraz wyciera nimi łzy. Stąd mówi się: *a włosami głowy swojej wycierała.* Ustami mówiła słowa próżne, ale całując stopy Pana przywierała nimi do śladów Zbawiciela. Dlatego mówi się: *i całowała nogi jego.* Olejek stosowała dla swego ciała, a co haniebnie czyniła dla siebie, to teraz chwalebnie ofiarowuje Bogu. Stąd mówi się: *i olejkiem namaszczała* (...). Faryzeusz, przypatrując się, wzgardził nie tylko grzesznicą, lecz także przyjmującym ją Panem: *A widząc faryzeusz, który go był zaprosił, rzekł sam do siebie, mówiąc: Gdyby ten był prorokiem, przecieżby wiedział, kto i jaka jest ta niewiasta, która się go dotyka.* Oto faryzeusz prawdziwie w sobie pyszny i zwodniczo sprawiedliwy, chorą karci za chorobę, a lekarza za pomoc. (...) Konieczne jest zatem, abyśmy, ilekroć grzeszników widzimy, najpierw opłakiwali samych siebie, bo być może w podobnych okolicznościach albo sami upadliśmy albo upaść możemy. Należy zaś uważnie osądzać, ponieważ winniśmy być su-

rowi dla wad, a współczujący dla natury. (...) Pomiędzy dwojgiem chorych znalazł się lekarz. (...) Ona opłakiwała to, co uczyniła, faryzeusz natomiast, wyniesiony fałszywą sprawiedliwością, wzmagał jeszcze swą niemoc.

Tytus: Chrystus nie tylko słuchając jego słów, lecz znając jego myśli, ujawnia się jako Pan i prorok. Dlatego mówi się: *A Jezus odpowiadając, rzekł do niego: Szymonie, mam ci coś powiedzieć.*

Glosa: Mówi to, odpowiadając na jego myśli. Faryzeusz na słowa Pana stał się uważny i dlatego mówi się: *On zaś rzekł: Mistrzu, powiedz.*

Św. Grzegorz Wielki: Przedstawia mu przypowieść o dwóch dłużnikach, z których jeden był winien więcej, a drugi mniej. Dlatego mówi się: *Dwóch dłużników miał pewien wierzyciel: jeden winien był pięćset denarów, a drugi pięćdziesiąt.*

Tytus: Jakby mówił: Ty też nie jesteś bez długu. (...)Nie wynoś się, ponieważ ty także potrzebujesz przebaczenia i dlatego Chrystus dodaje, mówiąc: *Lecz gdy oni nie mieli skąd oddać, darował obydwom.*

Glosa: Nikt nie może sam z siebie uwolnić się od grzechu, jeśli nie uzyska przebaczenia przez łaskę boską.

Św. Grzegorz Wielki: Pyta Chrystus faryzeusza, kto bardziej będzie miłował darującego, gdy obu darował. Mówi się bowiem: *któryż więc bardziej go miłuje?* Ten natychmiast tak odpowiada: *Mniemam, że ten, któremu więcej darował. A on mu powiedział: Dobrześ rozsądził.* Wymienia mu dobre czyny grzesznicy, wylicza mu złe fałszywego sprawiedliwego. Dlatego mówi się: *I zwróciwszy się do niewiasty, rzekł Szymonowi: Widzisz tę niewiastę? Wszedłem do domu twego, nie dałeś wody na nogi moje, a ona łzami oblała nogi, i włosami swymi otarła. Nie dałeś mi pocałunku, a ona odkąd weszła, nie przestała całować nóg moich. Nie namaściłeś oliwą głowy mojej, ta zaś namaściła olejkiem nogi moje.*

Św. Jan Chryzostom: Tak jak przez wodę i ducha, tak też przez łzy i wyznanie ponownie jesteśmy oczyszczeni. Dlatego mówi się: *Przeto powiadam ci: Odpuszcza się jej wiele grzechów, gdyż wielce umiłowała.*

Tytus: Zdarza się częściej temu, który wiele zgrzeszył, oczyszczać się przez wyznanie. Temu, który mało, zdarza się nie korzystać z lekarstwa spowiedzi. Stąd mówi się: *a komu mniej odpuszczają, mniej miłuje.*

Św. Jan Chryzostom: Trzeba nam zatem mieć gorącego ducha, ponieważ nic nie przeszkadza człowiekowi stać się wielkim. Niech żaden z grzeszników nie rozpacza, nikt z cnotliwych nie śpi (...), często bowiem cudzołożnica wyprzedzi go. Niech grzesznik nie trwoży się, bo możliwe jest dla niego wyprzedzić pierwszych. Stąd jest i to dodane: *I rzekł do niej: Odpuszczają ci się grzechy.*

Św. Grzegorz Wielki: Oto ta, która przyszła chora, została uzdrowiona. Lecz z powodu jej uzdrowienia inni stali się chorzy. Mówi się bowiem: *1 poczęli wpółsiedzący mówić między sobą: Któż jest ten, który i grzechy odpuszcza?* Lecz niebiański lekarz nie patrzy z góry na tych chorych, których widzi, że przez lekarstwo stali się jeszcze gorsi. Kobietę, którą uzdrowił, umacnia potwierdzeniem swej troski i dlatego mówi się: *I rzekł do niewiasty: Wiara twoja cię zbawiła, idź w pokoju*, ponieważ nie wątpiła, iż może otrzymać to, o co prosiła.

Teofilakt: Chrystus nie ogranicza się do odpuszczenia grzechów, ale nakazuje także czynić dobrze. Dlatego jest dodane: *idź w pokoju,* to znaczy w sprawiedliwości. Sprawiedliwość bowiem to pokój między człowiekiem i Bogiem, tak jak grzech jest nieprzyjaźnią między Bogiem i człowiekiem. Jakby mówił: Czyń wszystko, co będzie cię prowadzić do pokoju Bożego.

Ewangelia św. Łukasza, 13, 6-17

W owym czasie: Powiedział Jezus rzeszom to podobieństwo. Pewien człowiek miał drzewo figowe posadzone w winnicy swojej, i przyszedł, szukając na nim owocu, i nie znalazł. I rzekł do uprawiającego winnicę: Oto trzy lata są, jak przychodzę szukać owocu na tej fidze, a nie znajduję; wytnij ją więc, po cóż i ziemię zajmuje? A on odpowiadając, rzekł mu: Panie, zostaw ją i na ten rok, aż ją okopię, i gnojem obłożę, a może da owoc; a jeśli nie, to potem ją wytniesz. I nauczał w synagodze ich w szabaty. A oto była tam niewiasta, która od osiemnastu lat miała ducha niemocy, a była pochylona, i nie mogła żadną miarą w górę spojrzeć. Skoro ją ujrzał Jezus, przywołał ją do siebie, i rzekł jej: Niewiasto, uwolniona jesteś od niemocy twojej. I włożył na nią ręce, a natychmiast wyprostowała się, i chwaliła Boga. Odpowiadając zaś przełożony synagogi, oburzony, że Jezus w szabat uzdrowił, mówił do rzeszy: Jest sześć dni, w które pracować należy, w te dni więc przychodźcie i leczcie się, a nie w dzień sobotni. A odpowiadając, Pan rzekł mu: Obłudnicy! Czyż każdy z was w szabat nie odwiązuje od żłobu wołu swego albo osła, i nie prowadzi, by go napoić? Tej zaś córki Abrahama, którą związał szatan, oto już osiemnaście lat, nie trzeba było z tych więzów uwolnić w dzień sobotni? I gdy to mówił, wstydzili się wszyscy przeciwnicy jego; a cały lud radował się ze wszystkiego, co chwalebnie działo się przez niego.

Św. Ambroży: *Powiedział Jezus rzeszom to podobieństwo. Pewien człowiek miał drzewo figowe posadzone w winnicy swojej.* Słusznie porównana została Synagoga do figi.

Św. Beda: Sam Pan ustanowił przez Mojżesza Synagogę, ukazał się narodzony w ciele i często ucząc w synagogach, szukał owocu wiary, lecz nie znalazł go w umysłach faryzeuszy. Dlatego mówi się dalej: *i przyszedł, szukając na nim owocu, i nie znalazł.*

Św. Ambroży: Szukał zaś Pan, nie żeby nie wiedział, iż nie znajdzie owocu, lecz aby pokazać przez przykład, że synagoga winna już wydać owoc. Podobnie i z kolejnych słów wynika, iż nie przyszedł przed czasem ten, który przybył po trzech latach, jak to jest powiedziane: *I rzekł do uprawiającego winnicę: Oto trzy łata są, jak przychodzę szukać owocu na tejfidze, a nie znajduję.* Przybył do Abrahama, przybył do Mojżesza, przybył do Maryi, to znaczy przybył w znaku, przybył w Prawie i przybył w ciele. Nadejście Jego rozpoznajemy po dobrodziejstwach: tam bowiem oczyszczenie, tam uświęcenie, tam usprawiedliwienie. Obrzezanie oczyściło, Prawo uświęciło, łaska usprawiedliwiła. Lud żydowski nie mógł się oczyścić, ponieważ miał obrzezane ciało, nie duszę. Nie mógł się uświęcić, ponieważ nie znając mocy Prawa, szedł raczej ku sprawom cielesnym niż duchowym. Nie mógł też się usprawiedliwić, ponieważ nie czyniąc pokuty za swe winy, nie poznał łaski. Słusznie wobec tego żaden owoc nie został znaleziony w Synagodze i dlatego nakazane jest wycięcie drzewa. Mówi się bowiem: *wytnij ją więc, po cóż i ziemię zajmuje?* Dobry zaś ogrodnik i zapewne ten, który jest fundamentem Kościoła, przeczuwając, że inny będzie posłany do pogan, on zaś do tych, którzy pochodzą z obrzezania, pobożnie prosi, aby drzewo nie zostało wycięte, ufając, że także lud żydowski może być zbawiony przez Kościół. Stąd mówi się: *A on odpowiadając, rzekł mu: Panie, zostaw ją i na ten rok.* (...) Przeto przyszedł ten, który wiedział, jak usunąć wady i dlatego jest dodane: *aż ją okopię.* (...) Dodaje jeszcze: *i gnojem obłożę*, to znaczy pokorą.

Św. Augustyn: Lub też ogrodnikiem, który się wstawia, jest każdy święty, który modli się w Kościele za będących poza Kościołem, mówiąc: *Panie, zostaw ją i na ten rok*, to znaczy pod łaską. (...) *A jeśli nie, to potem ją wytniesz,* gdy mianowicie przyjdziesz na sąd, sądzić żywych i umarłych.

Św. Grzegorz Wielki: Po raz trzeci przychodzi Pan do figi, ponieważ szukał rodzaju ludzkiego przed Prawem, pod Prawem i pod łaską, oczekując, napominając i nawiedzając, ale skarży się, że mimo trzech lat nie znalazł owocu, skoro przewrotne umysły wielu nie zostały naprawione przez natchnione prawo naturalne, nie po-

uczyły też ich przepisy ani nie nawróciły cuda Jego wcielenia. (...) Lecz z wielką trwogą słychać trzeba tego, co mówi się dalej: *wytnij ją więc, po cóż i ziemię zajmuje?* Każdy bowiem zgodnie ze swoim stanem, jakie w obecnym życiu zajmuje, jeśli nie ujawnia dobrych czynów, to zajmuje ziemię niczym bezowocne drzewo, ponieważ w miejscu, w którym jest, odbiera innym okazję do działania.

Teofllakt: Lub też właścicielem winnicy jest Bóg Ojciec, a uprawiającym Chrystus, który nie pozwala usunąć nieurodzajnego drzewa. Jakby mówił do Ojca: Jeśli przez Prawo i proroków nie dali owocu pokuty, to ja ich nawodnię moimi cierpieniami i naukami, a może wtedy wydadzą owoc posłuszeństwa.

Św. Ambroży: Chrystus wskazuje na to, co powiedział o Synagodze, bo pokazuje, iż przybył do drzewa, o którym mówił. Dlatego mówi się: *I nauczał w synagodze ich w szabaty.*

Św. Jan Chryzostom: Poucza zaś nie osobno, lecz w synagogach, nie ustanawiając niczego przeciw Prawu Mojżesza. Czyni to w szabat, ponieważ wtedy żydzi mieli odpoczynek.

Św. Cyryl: Wcielenie Słowa nastąpiło dla usunięcia zniszczenia i śmierci oraz zazdrości diabła przeciw nam. Jasne jest to z tego, co następuje: *A oto była tam niewiasta, która od osiemnastu łat miała ducha niemocy.* Mówi zaś Ewangelista o duchu niemocy, ponieważ kobieta ta cierpiała z powodu okrucieństwa diabła, pozostawiona przez Boga z powodu własnych win albo z racji winy Adama, z powodu której ciała ludzkie doznają słabości i śmierci. Daje zaś diabłu władzę nad tym, aby ludzie doznawszy przeciwności, pragnęli zwrócić się ku lepszemu. Pokazuje też rodzaj choroby, mówiąc: *a była pochylona, i nie mogła żadną miarą w górę spojrzeć* (...). Pan, pokazując, iż Jego przyjście na ten świat uwalnia ludzi od cierpień, uzdrawia kobietę. Dlatego mówi się: *Skoro ją ujrzał Jezus, przywołał ją do siebie, i rzekł jej: Niewiasto, uwolniona jesteś od niemocy twojej.* Głos to najwłaściwszy Bogu, pełen niebiańskiej powagi, znika bowiem choroba na rozkaz. Chrystus wkłada także ręce na nią. Mówi się bowiem: *I włożył na nią ręce, a natychmiast wyprostowała się, i chwaliła Boga,* co świadczy, iż święte ciało przybrało moc boską; było to przecież ciało samego Boga, nie zaś kogoś innego, jakby

osobnego Syna człowieczego od Syna Bożego, jak to fałszywie wydawało się niektórym. Lecz przełożony niewdzięcznej synagogi, po tym jak ujrzał pochyloną kobietę uzdrowioną samym tylko dotknięciem (...), rozpalił się zazdrością i oskarża cud, jakby troszcząc się 0 powagę szabatu. Stąd mówi się: *Odpowiadając zaś przełożony synagogi, oburzony, że Jezus w szabat uzdrowił, mówił do rzeszy: Jest sześć dni, w które pracować należy, w te dni więc przychodźcie, 1leczcie się, a nie w dzień sobotni.*

Św. Ambroży: Ponadto i sam Bóg odpoczął po stworzeniu świata, nie zaś od dzieł, które trwają wiecznie, o których Syn mówi (J 5): „Ojciec mój aż dotąd działa, i ja działam", aby na podobieństwo Boga ustały nasze świeckie zajęcia, nie zaś religijne. Dlatego też i Pan osobno mu odpowiada. Mówi się bowiem: *A odpowiadając Pan, rzeki mu: Obłudnicy! Czyż każdy z was w szabat nie odwiązuje od żłobu wołu swego albo osła, i nie prowadzi, by go napoić?*

Św. Bazyli Wielki: Hipokryta to ten, który udaje inną osobę. Tak i w życiu obecnym niektórzy co innego czynią w sercu, a co innego ukazują ludziom.

Św. Jan Chryzostom: Dobrze zaś nazywa Chrystus przełożonego synagogi hipokrytą-obłudnikiem, ponieważ przybrał postać stróża Prawa, oblicze jego jednak było chytre i pełne zazdrości. Nie niepokoił się bowiem z powodu szabatu, który miał być naruszony, lecz z powodu Chrystusa, który był uwielbiony.

Św. Cyryl: Nazwany jest przełożony obłudnikiem, ponieważ zwierzęta prowadzi w szabat do wody, kobietę zaś, przez wiarę córkę Abrahama, nie uważa za godnej uwolnienia od okowów choroby. Dlatego jest dodane: *Tej zaś córki Abrahama, którą związał szatan, oto już osiemnaście lat, nie trzeba było z tych więzów uwolnić w dzień sobotni?* (...). Nie mieli zaś co odpowiedzieć, lecz sami dla siebie stali się skarceniem. Dlatego mówi się: *I gdy to mówił, wstydzili się wszyscy przeciwnicy jego.* Ale lud radował się z tych znaków i dlatego mówi się dalej: *a cały lud radował się ze wszystkiego, co chwalebnie działo się przez niego.* Oczywistość dzieł rozwiązywała wszelkie wątpliwości tych, którzy nie szukali z przewrotnymi umysłami.

Św. Grzegorz Wielki: W sensie mistycznym nieurodzajna figa oznacza to samo co pochylona kobieta. Natura ludzka kierując się dobrowolnie do grzechu, ponieważ nie chciała przynosić owocu posłuszeństwa, utraciła stan prawości. Stan prawości oznacza zaś figa zachowana i kobieta wyprostowana.

Św. Ambroży: Cud uczyniony w szabat był znakiem na przyszłość, iż każdy kierowany przez Prawo i łaskę, przez miłosierdzie Boga zostanie uwolniony od bolączek cielesnej słabości.

NIEDZIELA OSIEMNASTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 9,1-8

W owym czasie: Jezus wstąpiwszy na łódkę, przeprawił się i przyszedł do miasta swego. A oto przynieśli mu sparaliżowanego, leżącego na łożu. I widząc Jezus wiarę ich, rzekł do sparaliżowanego: Ufaj, synu! Odpuszczają ci się grzechy twoje. A oto niektórzy z doktorów mówili sami w sobie: Ten bluźni. A widząc Jezus myśli ich, rzekł: Czemu myślicie złe w sercach waszych? Cóż jest łatwiej rzec: Odpuszczają ci się grzechy twoje, czy rzec: Wstań a chodź? Żebyście zaś wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma moc na ziemi odpuszczania grzechów, wtedy rzekł do sparaliżowanego: Wstań, weź łoże swoje, a idź do domu swego. I wstał, i poszedł do domu swego. Co też widząc rzesze, ulękły się i chwaliły Boga, który dał taką moc ludziom.

Św. Jan Chryzostom: W inny i większy sposób przymusza swych przeciwników do wyznania równej mu z Ojcem czci. Aby to pokazać, mówi się: *Jezus wstąpiwszy na łódkę, przeprawił się i przyszedł do miasta swego.*

Św. Hieronim: *A oto przynieśli mu sparaliżowanego, leżącego na łożu.* Przynieśli zaś leżącego, ponieważ sam nie mógł przyjść.

Św. Jan Chryzostom: Nie zawsze tylko od chorych oczekuje wiary, aby zostali uzdrowieni, (...) dlatego dodaje się: *I widząc Jezus wiarę ich* (...). Ponieważ taką okazali wiarę, pokazuje i swoją pełną moc, odpuszczając grzechy. Dlatego mówi się: *Rzekł do sparaliżowanego: Ufaj, synu! Odpuszczają ci się grzechy twoje.*

Św. Hieronim: Wzgardzonego i słabego, mającego wszystkie członki osłabione, nazywa synem, choć kapłani nie chcieli go dotykać. Lub może też dlatego nazywa go synem, ponieważ są mu odpuszczone wszystkie grzechy jego. Tak dana jest nam lekcja, iż z racji grzechów często zdarzają się i liczne słabości cielesne. I dlatego

zapewne najpierw zostają odpuszczone grzechy, aby usunąwszy przyczyny słabości, zostało przywrócone zdrowie. (...) *A oto niektórzy z doktorów mówili sami w sobie: Ten bluźni.* Czytamy u proroka (Iz 43): „Ja jestem, który gładzę nieprawości twoje". Dlatego uczeni w Piśmie, ponieważ traktowali Chrystusa tylko jako człowieka, zarzucają Mu bluźnierstwo. Widząc zaś ich myśli, pokazuje, iż jest Bogiem, który może poznać tajniki serca, i w pewien sposób milcząc, mówi: Tą samą władzą, którą poznaję wasze myśli, mogę i odpuścić ludziom winy. Z was samych osądźcie, czego dostąpi sparaliżowany. Dlatego dodaje się: *A widząc Jezus myśli ich, rzekł: Czemu myślicie złe w sercach waszych?*

Św. Jan Chryzostom: Gdyby nie był równy Bogu Ojcu, wypadałoby mu powiedzieć: Daleki jestem od tego, by odpuszczać grzechy. Lecz teraz coś przeciwnego potwierdza swoim głosem i cudem. Dlatego jest dodane: *Cóż jest łatwiej rzec: Odpuszczają ci się grzechy twoje, czy rzec: Wstań a chodź?*

Św. Hieronim: O tym, czy paralitykowi zostały odpuszczone grzechy, wiedział tylko ten, kto odpuszczał. *Wstań* (...) *a idź*, potwierdzić mógł zarówno ten, kto sam wstał, jak i ci, którzy go widzieli. Tą samą mocą dokonuje się usunięcie braków duszy i ciała. Między mówieniem a czynieniem jest wielka różnica. Dokonuje się znak cielesny, by potwierdzić duchowy. Dlatego mówi się: *Żebyście zaś wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma moc na ziemi odpuszczania grzechów.*

Glosa: Te zaś słowa: *Żebyście zaś wiedzieli*, mogą pochodzić od Chrystusa lub Ewangelisty. Tak jakby Ewangelista mówił: Oni wątpili w odpuszczenie grzechów przez Chrystusa; lecz *żebyście zaś wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma moc na ziemi odpuszczania grzechów, wtedy rzekł do sparaliżowanego.* Gdyby zaś sam Chrystus wypowiedział te słowa, tak można je rozumieć: Wy wątpicie, że mogę odpuścić grzechy; lecz *żebyście zaś wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma moc na ziemi odpuszczania grzechów.* Dlatego mówi się: *Wstań, weź łoże swoje, a idź do domu swego.*

Św. Jan Chryzostom: Nakazuje zaś to, aby nie sądzono, iż jest przywidzeniem to, co się stało. Dlatego, dla pokazania prawdy, jest dodane: *I wstał, i poszedł do domu swego.*

Św. Hilary: W paralityku zaś wszystkie narody są przedstawione do uleczenia. On także jest ukazany jako ten, komu służyć mają Aniołowie. Nazwany jest synem, ponieważ jest dziełem Boga. Tu odpuszczone są grzechy duszy, od których Prawo nie mogło uwolnić: sama tylko wiara usprawiedliwia. Pokazuje następnie moc zmartwychwstania, gdy przez powstanie z łoża uczy, iż znikną słabości ciał.

Hraban Maur: Powstanie jest zaś uwolnieniem duszy od cielesnych pożądań. Wzięcie zaś łoża jest podniesieniem ciała od ziemskich pożądań ku niebieskim. Iść do domu to znaczy wrócić do domu albo też do wewnętrznej czujności, by ponownie nie zgrzeszyć.

Św. Hilary: *Co też widząc, rzesze ulękły się.* Jest przedmiotem wielkiego lęku umierać, mając grzechy nieodpuszczone przez Chrystusa. Ponieważ nikt nie wchodzi do wiecznego domu, kto nie otrzymał przebaczenia grzechów. Gdy mija lęk, jest oddawana cześć Bogu, który dał ludziom władzę w tym życiu przez swoje słowo i odpuszczenie grzechów, i zmartwychwstanie ciał i wejście do nieba.

NIEDZIELA DZIEWIĘTNASTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 22,1-14

W owym czasie: Jezus przemówił do przedniej szych kapłanów ifaryzeuszów w przypowieściach, mówiąc: Podobne stało się królestwo niebieskie pewnemu królowi, który sprawił gody małżeńskie synowi swemu. I posłał sług swoich wzywać zaproszonych na gody, ale nie chcieli przyjść. Znowu posłał innych sług, mówiąc: Powiedzcie zaproszonym: Oto obiad mój nagotowałem, woły moje i karmne zwierzęta są pobite, i wszystko gotowe; pójdźcie na gody. Ale oni zaniedbali i odeszli, jeden do swojej wsi, a drugi do kupiectwa swego. Reszta zaś chwyciła sługi jego i zełżywość im uczyniwszy, zabiła. Król zaś usłyszawszy, rozgniewał się i posławszy wojska swe, wytracił owych mężobójców i miasto ich spalił. Wtedy rzekł służebnikom swoim: Gody wprawdzie są gotowe, lecz zaproszeni nie byli godni. A przeto idźcie na rozstajne drogi i kogokolwiek znajdziecie, wezwijcie na gody. I wyszedłszy słudzy jego na drogi, zebrali wszystkich, których znaleźli, złych i dobrych, i napełniły się gody siedzącymi. Wszedł też król, aby zobaczyć siedzących, i ujrzał tam człowieka nie odzianego szatą godową. I rzekł mu: Przyjacielu, jak tu wszedłeś, nie mając szaty godowej? Lecz on zamilkł. Wtedy rzekł król sługom: Związawszy ręce i nogi jego, wyrzućcie go w ciemności zewnętrzne; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. Albowiem wielu jest wezwanych, lecz mało wybranych.

Orygenes: *Podobne stało się królestwo niebieskie pewnemu królowi, który sprawił gody małżeńskie synowi swemu.* Królestwo niebieskie podobne jest do tego, który panuje, to jest do człowieka króla i do tego, który współrządzi, czyli do syna królewskiego oraz do tych, którzy są w królestwie, czyli do sług i zaproszonych na gody, wśród których jest też wojsko królewskie. Mówi się zaś:

Pewnemu królowi, aby do ludzi mówił jakby człowiek, i aby uporządkował tych, którzy nie chcą być uporządkowani przez Boga. Lecz wtedy przestanie być podobne królestwo niebieskie do człowieka, gdy porzuciwszy gniew i pożądanie oraz inne doznania i grzechy, przestaniemy zachowywać się tak jak ludzie, a zobaczymy Boga takim, jakim jest.

Św. Grzegorz Wielki: Wtedy zaś Bóg Ojciec Bogu Synowi sprawił gody, kiedy Go w łonie Dziewicy połączył z ludzką naturą. Lecz ponieważ z dwóch osób czyni się małżeńskie gody, to niech daleki będzie od naszych umysłów pogląd, że osoba Zbawiciela jest zjednoczona z dwóch osób. Mówimy, że jest On z dwóch natur i w dwóch naturach, lecz odrzućmy pogląd, iż jest On złożony z dwóch osób. Bezpieczniej zatem można powiedzieć, iż w tym Ojciec Synowi gody sprawił, że przez tajemnicę wcielenia dał mu za towarzyszkę święty Kościół. Łono zaś Bożej Rodzicielki Dziewicy było namiotem tych zaślubin.

Św. Jan Chryzostom: *Iposłał sług swoich wzywać zaproszonych na gody, ale nie chcieli przyjść.* Zatem kiedy posłał sługi swoje, to znaczy, że już byli zaproszeni wcześniej. Zaproszeni są ludzie od czasów Abrahama, któremu obiecane zostało wcielenie Chrystusa.

Św. Hieronim: *Znowu posłał innych sług, mówiąc: Powiedzcie zaproszonym.* Przez sługi posłane po raz drugi lepiej jest rozumieć proroków niż Apostołów.

Św. Hilary: Lub też słudzy najpierw posłani, którzy mieli wezwać zaproszonych, to właśnie Apostołowie. Ci, którzy napominani są, aby przyszli, to lud Izraela: do chwały wiecznej powołani przez Prawo. Zadaniem Apostołów było z kolei wzywać tych, których zapraszali prorocy. Natomiast ci, którzy ponownie są posyłani z napomnieniem, są następcami Apostołów.

Św. Hieronim: Przygotowany obiad, woły i inne zwierzęta pobite albo przez metaforę oznaczają bogactwo króla, aby przez rzeczy cielesne poznane były duchowe; albo też by można było odczuć wielkość nauk i pełność pouczeń.

Św. Jan Chryzostom: *Oto obiad mój nagotowałem,* to znaczy ozdobiłem stoły pismami Prawa i proroków: dlatego mówi się dalej: *woły moje i karmne zwierzęta są pobite.*

Św. Grzegorz Wielki: Byki oznaczają ojców starego przymierza, którzy na mocy Prawa swoich wrogów bodli rogami mocy cielesnej. Karmnymi zwierzętami nazywamy utuczone. (...) Przez te zwierzęta rozumiemy ojców nowego przymierza, którzy przyjmują łaskę obfitości i wewnętrznej słodyczy, i wznoszą się na skrzydłach od ziemskich pożądań do wzniosłej kontemplacji. Mówi zatem: *woły moje i karmne zwierzęta są pobite*, jakby chciał powiedzieć: spojrzyjcie na śmierć ojców, i rozważcie lekarstwa dla waszego życia.

Św. Jan Chryzostom: To, co mówi się: *i wszystko gotowe,* odnosi się do tego, co jest potrzebne do zbawienia, już jest spełnione w Piśmie świętym. Ten, kto nie wie, znajdzie tam, aby się nauczył. Kto jest wyniosły, znajdzie tam to, czego winien się lękać. Kto się trudzi, znajdzie tam obietnice, które go skłonią do pracy.

Glosa: *Wszystko gotowe,* to znaczy wejście do królestwa, niegdyś zamknięte, przygotowane jest przez wiarę w moje wcielenie.

Św. Jan Chryzostom: Lub też odnosi się do tajemnicy męki Pańskiej i naszego odkupienia. Mówi zaś: *Pójdźcie na gody,* nie nogami, lecz wiarą i postępowaniem. (...) *Ale oni zaniedbali i odeszli, jeden do swojej wsi, a drugi do kupiectwa swego.* Chociaż wiedzieli, że są stosowne powody. Tu uczymy się także nad rzeczy konieczne, które zaprzątają uwagę, przedkładać sprawy duchowe.

Św. Grzegorz Wielki: Jeden skupiony jest na trudzie ziemskim, inny oddany tylko świeckim działaniom, udaje myślenie o tajemnicy wcielenia Pańskiego i życia według niej, jakby zmierzając do wsi lub do kupiectwa, odmawia przyjścia na wesele królewskie. Wielu zaś, co jeszcze gorsze, nie tylko odrzuca łaskę, jaką zostali wezwani, lecz także innych prześladują. Dlatego jest dodane: *Reszta zaś chwyciła sługi jego i zełżywość im uczyniwszy, zabiła.*

Św. Hieronim: *Król zaś usłyszawszy, rozgniewał się.* Kiedy zapraszał na gody i okazywał łaskawość, otrzymał nazwę człowieka. Gdy natomiast przychodzi do pomsty, nie jest nazywany człowiekiem, lecz tylko królem.

Orygenes: /*posławszy wojska swe.* Zastępy Aniołów są wojskami naszego króla. Mówi się, iż posławszy wojska, wytracił mężobójców, ponieważ wszelki sąd nad ludźmi jest wykonywany przez

Aniołów. Zatraca mężobójców, ponieważ prześladowców zabija; miasto ich spala, ponieważ nie tylko ich dusze, lecz i ciała cierpią wieczną karę. (...) *Wtedy rzekł służebnikom swoim*, to znaczy Apostołom lub Aniołom, których powołał do wezwania pogan.

Remigiusz: *Gody wprawdzie są gotowe,* to znaczy, tajemnica powołania już jest dokonana oraz dopełniona. *Lecz zaproszeni,* to znaczy żydzi, *nie byli godni,* ponieważ „nie znając sprawiedliwości bożej i starając się swoją postawić, nie poddali się sprawiedliwości bożej" (Rz 10). Odrzuciwszy zatem żydów, na te gody zostali przyjęci poganie. Dlatego mówi się: *A przeto idźcie na rozstajne drogi i kogokolwiek znajdziecie, wezwijcie na gody.* (...) *Rozstajne drogi,* to znaczy błędy pogan.

Św. Jan Chryzostom: Lub też są to wszystkie zajęcia tego świata, na przykład filozofia, wojsko i temu podobne. Mówi zaś: *Idźcie na rozstajne drogi,* aby powołali ludzi jakiegokolwiek stanu. Tak jak droga czystości prowadzi do Boga, tak też droga cudzołóstwa wiedzie do diabła. Podobnie jest z innymi cnotami i wadami. Rozkazuje zatem Pan, aby powoływać do wiary ludzi każdego stanu i postępowania.

Orygenes: *I wyszedłszy słudzy jego na drogi, zebrali wszystkich, których znaleźli, złych i dobrych.* Przez dobrych wypada tu rozumieć pokornych i prawych, którzy doszli do czci Boga, a o których mówi Apostoł (Rz 2): „gdy bowiem poganie, którzy nie mają Zakonu, z natury czynią, czego Zakon wymaga, (...) sami sobie są Zakonem" (...) *i napełniły się gody siedzącymi,* mianowicie gody Chrystusa i Kościoła napełniły się, gdy odnowieni przez Boga, a odnalezieni przez Apostołów zasiadają, by radować się na godach. Lecz ponieważ należy wezwać zarówno dobrych, jak i złych, aby zaś źli nie pozostali tacy, lecz aby zdjęli ubrania niegodne godów i przywdziali odpowiednie szaty, mianowicie miłosierdzia i łaskawości. Z tej racji wchodzi król, aby zobaczyć ucztujących, zanim podadzą im jedzenie, i zatrzymać mających szaty godowe i cieszyć się nimi, a potępić innych. Dlatego mówi się: *Wszedł też król, aby zobaczyć siedzących.*

Św. Jan Chryzostom: Nie znaczy to, że go tam nie było, lecz mówi się, iż jest obecny tam, gdzie osądza. Gdzie zaś nie chce, to wydaje się, że jest nieobecny. Dzień zaś spojrzenia jest dniem sądu,

gdy Chrystus będzie nas sądził, którzy zasiadamy przy stole Pisma świętego.

Orygenes: Wchodząc zaś, znajduje pewnego człowieka, który nie odmienił poprzedniego postępowania. Mówi się bowiem: *i ujrzał tam człowieka nie odzianego szatą godową.* Mówi w odniesieniu do jednego, bo jednego rodzaju są wszyscy ci, którzy zachowują złość, jaką mieli przed przyjęciem wiary, także po jej przyjęciu.

Św. Grzegorz Wielki: Cóż zaś powinniśmy rozumieć przez szatę godową jak nie miłość? (...) Wchodzi zaś na gody, lecz bez szaty godowej ten, który zachowuje wprawdzie wiarę Kościoła, lecz nie ma miłości.

Św. Hieronim: I rzekł mu: *Przyjacielu, jak tu wszedłeś, nie mając szaty godowej?* Nazywa przyjacielem, ponieważ został zaproszony na gody, jakby był przyjacielem z racji wiary. Oskarża zaś o bezwstyd, iż brudnym odzieniem skaził czystość godów.

Orygenes: Ten, kto grzeszy i nie przyodział się w Pana Jezusa Chrystusa, nie ma wymówki, dlatego mówi się: *Lecz on zamilkł.*

Św. Grzegorz Wielki: Nie tylko zaś wyrzucony został ten, który niegodziwość uczynił na godach, lecz także przez sługi króla został spętany. Nie używał zdolności chodzenia ku dobremu, ku nabywaniu cnót, nie dokonał dzięki niej żadnego dobrego dzieła. Potępiony jest w miejscu pozbawionym światła, które nazwane jest zewnętrznymi ciemnościami, jak to jest powiedziane: *Wtedy rzekł król sługom: Związawszy ręce i nogi jego, wyrzućcie go w ciemności zewnętrzne.*

Św. Hieronim: *tam będzie płacz i zgrzytanie zębów.* Przez płacz i zgrzytanie zębów, jako metafora członków cielesnych, ukazana jest wielkość cierpień (...). A ponieważ na uczcie weselnej nie początek, lecz kres jest ważny, dlatego jest dodane: *Albowiem wielu jest wezwanych, lecz mało wybranych.*

Św. Grzegorz Wielki: Niektórzy bowiem dobrych prac nie rozpoczynają, inny zaś w tym, co rozpoczęli, są mało wytrwali. Tym bardziej zatem każdy niech się lęka, im mniej jest pewien tego, co go czeka.

NIEDZIELA DWUDZIESTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Jana, 4, 46-53

W owym czasie: Był pewien dworzanin królewski, którego syn chorował w Kafarnaum. Ten usłyszawszy, że Jezus przyszedł z Judei do Galilei, poszedł do niego, i prosił go, aby przybył, i uzdrowił syna jego, bo zaczynał umierać. Rzekł więc do niego Jezus: Jeśli znaków i cudów nie ujrzycie, nie wierzycie. Rzecze do niego dworzanin: Przyjdź, Panie, zanim syn mój umrze. Rzecze mu Jezus: Idź, syn twój żyje. Uwierzył człowiek słowom, które mu powiedział Jezus, i odszedł. A gdy on już powracał, zabiegli mu słudzy, i oznajmili, mówiąc, że syn jego żyje. Pytał ich o godzinę, w której mu się polepszyło. I powiedzieli mu: Że wczoraj o siódmej godzinie opuściła go gorączka. Poznał tedy ojciec, że była to godzina, o której rzekł mu Jezus: Syn twój żyje; i uwierzył on sam i cały dom jego.

Teofilakt: Galilejczycy przyjęli Chrystusa nie tylko z powodu cudów uczynionych w Jerozolimie, lecz także z racji tych, który były uczynione u nich. Podobnie, aby pokazać, że dworzanin uwierzył z powodu cudu dokonanego w Kanie, chociaż nie poznał doskonale godności Chrystusa, mówi się: *Był pewien dworzanin królewski, którego syn chorował w Kafarnaum.*

Św. Jan Chryzostom: Nazwany jest dworzaninem albo z racji przynależności, albo z powodu posiadania pewnej władzy. Niektórzy dlatego uważają go za centuriona, o którym mówi Mateusz Ewangelista. Jest on jednak inny od niego. Centurion bowiem prosi Chrystusa chcącego iść do jego domu, aby ten pozostał, dworzanin natomiast prosi o to Chrystusa nic mu nieobiecującego. Ten przyszedł do Jezusa schodzącego z góry do Kafarnaum, tamten zaś zbliżył się do Jezusa przychodzącego do Kany. Syn jednego chorował na paraliż, drugiego natomiast miał gorączkę. O tym dworzani-

nie dodaje się: *Ten usłyszawszy, że Jezus przyszedł z Judei do Galilei, poszedł do niego, i prosił go, aby przybył, i uzdrowił syna jego, bo zaczynał umierać.*

Św. Augustyn: Samego Pana zapytaj, co o nim sądził. Mówi się bowiem: *Rzekł więc do niego Jezus: Jeśli znaków i cudów nie ujrzycie, nie wierzycie.* Oskarża człowieka letniego albo zimnego w wierze albo zgoła żadnej wiary, lecz pragnącego sprawdzić go w związku z uzdrowieniem syna, jaki jest Chrystus, kim jest, co może.

Św. Grzegorz Wielki: Lecz zapamiętajcie, o co prosi, i poznajcie, iż wątpił w wierze. Prosił bowiem, aby Chrystus przyszedł i uzdrowił jego syna. Dlatego mówi się: *Rzecze do niego dworzanin: Przyjdź, Panie, zanim syn mój umrze.* Mniej przeto w niego wierzył, o którym sądził, iż może uzdrowić tylko wtedy, gdy jest obecny. (...) Lecz Pan poproszony, aby przyszedł, wskazuje, że jest obecny tam, gdzie zostaje zaproszony. Przywraca zdrowie tylko na swój rozkaz, tak jak stworzył wszystko swoją wolą. Dlatego dodaje się: *Rzecze mu Jezus: Idź, syn twój żyje.* Tu zostaje pokonana nasza pycha, przez którą w ludziach nie czcimy natury, uczynionej na obraz Boży, lecz zaszczyty i bogactwa. Zbawiciel nasz, aby pokazać, że to, co jest celem ludzi, przez świętych ma być pogardzane, a to, czym gardzić winni ludzie, nie powinni gardzić święci, nie chce iść do syna dworzanina, gotowy jest natomiast iść do syna centuriona.

Św. Jan Chryzostom: Tam wiara została umocniona, dlatego też obiecuje przyjść, abyśmy poznali pobożność tego męża. Tu natomiast wiara była jeszcze niedoskonała, i nie poznał jeszcze dworzanin, że Chrystus mógł uzdrowić, będąc nieobecnym. Uczy się on tego z faktu, że Jezus nie przychodzi, mówi się bowiem: *Uwierzył człowiek słowom, które mu powiedział Jezus, i odszedł.*

Orygenes: Pokazana jest jego godność i urząd, gdy słudzy wyszli mu naprzeciw. Mówi się dlatego: *A gdy on już powracał, zabiegli mu słudzy, i oznajmili, mówiąc, że syn jego żyje.*

Św. Jan Chryzostom: Na to, iż dworzanin nie uwierzył całkowicie ani prawdziwie, wskazują słowa: *Pytał ich o godzinę, w której mu się polepszyło.* Chciał bowiem wiedzieć, czy dokonało się to przypadkiem, czy na polecenie Chrystusa. Mówi się dalej: *Ipowiedzieli mu:*

Że wczoraj o siódmej godzinie opuściła go gorączka. Zobacz, jak objawiony został cud: (...) został uzdrowiony nagle i od razu, aby zostało pokazane, iż nie jest to następstwem natury, ale działaniem Chrystusa. Mówi się dlatego: *Poznał tedy ojciec, że była to godzina, o której rzekł mu Jezus: Syn twój żyje; i uwierzył on sam i cały dom jego-*

Św. Beda: Można przez to zrozumieć, że i w wierze są pewne stopnie, tak jak i innych cnotach, które mają początek, wzrost i doskonałość. Wiara tego człowieka miała swój początek, gdy prosił o uzdrowienie; wzrost, gdy uwierzył mówiącemu Panu: *Syn twój żyje;* doskonałość uzyskał, gdy słudzy powiedzieli mu o uzdrowieniu.

NIEDZIELA DWUDZIESTA PIERWSZA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 18, 23-35

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim tę przypowieść: Podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi królowi, który chciał rozliczać się ze sługami swoimi. A gdy się począł rozliczać, przywiedziono mu jednego, który był mu winien dziesięć tysięcy talentów. Gdy zaś nie miał skąd oddać, kazał go pan jego sprzedać i żonę jego i dzieci i wszystko, co miał, i oddać. A upadłszy sługa ów prosił, mówiąc: Miej cierpliwość nade mną, a wszystko ci oddam. Pan zaś zlitowawszy się nad owym sługą, wypuścił go i dług mu darował. Lecz sługa ów wyszedłszy, znalazł jednego z towarzyszów swoich, który był mu winien sto denarów; i ująwszy, dusił go, mówiąc: Oddaj coś winien. A upadłszy towarzysz jego, prosił go, mówiąc: Miej cierpliwość nade mną, a wszystko ci oddam. On zaś nie chciał, ale poszedł i wsadził go do więzienia, ażby oddał dług. Towarzysze zaś jego widząc, co się działo, zasmucili się bardzo, i przyszli, i opowiedzieli panu swemu wszystko, co się było stało. Wtedy wezwał go pan jego i rzekł mu: Sługo niegodziwy! Cały dług odpuściłem ci, gdyż mnie prosiłeś! Czyż więc i ty nie powinieneś był zmiłować się nad towarzyszem twoim, jak i ja zmiłowałem się nad tobą? Irozgniewawszy się pan jego, podał go katom, ażby oddał wszystek dług. Tak też i Ojciec mój niebieski uczyni wam, jeśli nie odpuścicie każdy bratu swemu ze serc waszych.

Orygenes: *Rzeki Jezus uczniom swoim tę przypowieść: Podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi królowi, który chciał rozliczać się ze sługami swoimi.* Syn Boży, tak jak jest mądrością, sprawiedliwością i prawdą, tak jest też królestwem. Nie zaś takim, jakie są na ziemi, lecz takim, jakie jest w niebie, w którym panują sprawiedliwość i inne cnoty, a które stały się niebem, ponieważ noszą w sobie niebieskie podobieństwo. To królestwo więc, to znaczy Syn Boży,

który stał się na podobieństwo ciała obciążonego grzechem, teraz podobne stało się do człowieka króla, jednocząc człowieka ze sobą.

Remigiusz: Lub też królestwo niebieskie to sam Kościół święty, w którym Pan działa to, o czym mówi ta przypowieść. Nazwą człowieka niekiedy oznaczony jest Ojciec, tak jak wtedy, gdy mówi się: *Podobne stało się królestwo niebieskie pewnemu królowi, który sprawił gody małżeńskie synowi swemu.* Niekiedy zaś jest oznaczony Syn. Teraz zaś obaj mogą być rozumiani, Ojciec i Syn, którzy są jednym Bogiem. Bóg jest nazwany królem, ponieważ wszystko stworzył, panując i kierując.

Orygenes: Sługami zaś są tylko ci, którzy są głosicielami słowa, i którym to zostało powierzone, aby tym się zajmowali. *(…) A gdy się począł rozliczać, przywiedziono mu jednego, który był mu winien dziesięć tysięcy talentów.* Mówi zaś: *A gdy się począł rozliczać,* ponieważ sąd rozpoczyna się od domu Boga. Na początku więc przywiedziony jest dla zdania sprawy dłużnik wielu talentów, który mianowicie uczynił wiele zła, i wiele był winien, a żadnego zysku nie przyniósł.

Św. Augustyn: Prawo składa się z dziesięciu przykazań. On zaś winien był dziesięć tysięcy, co oznacza wszystkie grzechy, określone przez Prawo.

Remigiusz: Człowiek zaś dobrowolnie grzesząc, nie mógł z nich powstać o własnych siłach. Stąd nie miał z czego oddać, ponieważ nie znajdował w sobie niczego, przez co mógłby być uwolniony od grzechu. Dlatego mówi się: *Gdy zaś nie miał skąd oddać, kazał go pan jego sprzedać i żonę jego i dzieci i wszystko, co miał, i oddać.* Żoną głupca jest głupota i pożądliwość.

Św. Augustyn: Oznacza to zatem, że ten, kto przekracza Dekalog z powodu pożądania i przewrotnych czynów, jakby z powodu żony i dzieci, winien doznać kary, będącej ceną za niego. Ceną za sprzedanego jest kara potępienia.

Remigiusz: *A upadłszy sługa ów, prosił mówiąc: Miej cierpliwość nade mną, a wszystko ci oddam.* Gdy mówi: *upadłszy,* pokazana jest pokora i zadośćuczynienie grzesznika. Gdy zaś mówi: *Miej cierpliwość nade mną,* to wyraża głos grzesznika proszącego o życie i czas na poprawę. Wielka jest zaś łaskawość i łagodność Boga nad

pokutującymi grzesznikami, ponieważ On zawsze jest gotowy odpuścić grzechy przez chrzest lub spowiedź. Dlatego też mówi się: *Pan zaś zlitowawszy się nad owym sługą, wypuścił go i dług mu darował.*

Św. Jan Chryzostom: *Lecz sługa ów wyszedłszy, znalazł jednego z towarzyszów swoich, który był mu winien sto denarów.* Taka jest zaś różnica między grzechami popełnianymi przeciw Bogu i przeciw człowiekowi, jaka jest między dziesięcioma tysiącami talentów a stu denarami.

Remigiusz: Tak więc przez dłużnika winnego dziesięć tysięcy talentów oznaczeni są ci, którzy popełniają wielkie zbrodnie. Przez dłużnika winnego sto denarów można rozumieć tych, którzy popełniają mniejsze wykroczenia.

Św. Augustyn: Ów sługa niewdzięczny, niegodziwy nie chciał okazać tego, co jemu samemu zostało okazane. Mówi się bowiem: *I ująwszy, dusił go, mówiąc: Oddaj coś winien.*

Św. Jan Chryzostom: *Wyszedłszy*, to znaczy, że nie po długim czasie, lecz niemal natychmiast. Jeszcze jakby w uszach słysząc dobrodziejstwo, obraca w złość wyzwolenie dane mu przez własnego pana.

Orygenes: *A upadłszy, towarzysz jego prosił go, mówiąc: Miej cierpliwość nade mną, a wszystko ci oddam.* Rozważ dokładność Pisma świętego. Sługa winien wielu talentów, upadając, błaga Króla. Ten zaś, który był winien sto denarów, upadając nie tyle błaga, co prosi, mówiąc: *Miej cierpliwość.*

Św. Jan Chryzostom: Lecz nie zawstydził się niewdzięczny sługa słów, przez które sam został ocalony. Mówi się bowiem: *On zaś nie chciał.*

Remigiusz: *Ale poszedł.* To znaczy, zapłonął jeszcze większym gniewem, aby wywrzeć na nim zemstę. *I wsadził go do więzienia, ażby oddał dług.* To znaczy, zamykając brata, dokonał nad nim zemsty.

Św. Augustyn: *Towarzysze zaś jego widząc, co się działo, zasmucili się bardzo.* Przez towarzyszy rozumie się Kościół, który mu przebacza i oskarża.

Remigiusz: Lub też przez towarzyszy można rozumieć Aniołów albo też nauczycieli Kościoła świętego. Lub też wszystkich wiernych, którzy widząc, iż jakiś brat otrzymał odpuszczenie grzechów,

a nie chce zmiłować się nad swoim towarzyszem, smucą się z jego złości. Mówi się dalej: *I przyszli, i opowiedzieli panu swemu wszystko, co się było stało.* Przyszli nie tyle cieleśnie, lecz sercem. Opowiadać zaś Panu, to pokazywać bóle i smutki serca. Mówi się następnie: *Wtedy wezwał go pan jego.* Wzywa go przez wyrok śmierci, gdy nakazuje mu odejść z tego świata.

Św. Jan Chryzostom: *Sługo niegodziwy! Cały dług odpuściłem ci, gdyż mnie prosiłeś!* Kiedy był winien dziesięć tysięcy talentów, nie nazywał go niegodziwym, ani nie znieważał go, lecz się zlitował. Gdy natomiast wobec towarzysza okazał się niewdzięczny, wtedy mówi się do niego: *Sługo niegodziwy! Czyż więc i ty nie powinieneś był zmiłować się nad towarzyszem twoim.*

Remigiusz: Trzeba zauważyć, iż sługa niegodziwy nie daje żadnej odpowiedzi panu. Przez to jest pokazane, że w dniu sądu nie będzie żadnego argumentu na usprawiedliwienie.

Św. Jan Chryzostom: *I rozgniewawszy się, pan jego podał go katom, ażby oddał wszystek dług.* Nie mówi się po prostu, że go wydał, lecz *rozgniewawszy się.* Nie był taki, gdy rozkazał go sprzedać. Wówczas bowiem nie czynił tego z gniewu, lecz bardziej z miłości ku poprawie. Teraz zaś jest to wyrok winy i kary.

Remigiusz: O Bogu mówi się, że się gniewa, gdy występuje przeciw grzesznikom. (...) Czy może ktoś skazany na wieczne potępienie mieć czas na poprawę lub możliwość wyjścia? Nie, lecz *ażby* oznacza tu nieskończoność. Taki jest sens: Zawsze będzie spłacał, lecz nigdy nie spłaci do końca, i zawsze będzie cierpiał karę.

Św. Augustyn: *Tak też i Ojciec mój niebieski uczyni wam, jeśli nie odpuścicie każdy bratu swemu ze serc waszych.* Lepiej byś wołał ustami, i odpuszczał w sercu, niż byś miał być miły w mowie i okrutny w sercu. Dlatego Pan dodaje: *ze serc waszych*, aby jeśli przez miłość nakładacie dyscyplinę, to by z serc nie odeszła łagodność.

Św. Hieronim: Dlatego i Pan dodał: *ze serc waszych*, aby odrzucić wszelkie udawanie pokoju.

Orygenes: Chce także pouczyć, byśmy byli skłonni do odpuszczania tym, którzy nam zaszkodzili, szczególnie jeśli zadośćuczynią, i proszą o odpuszczenie.

NIEDZIELA DWUDZIESTA DRUGA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 22,15-21

W owym czasie: Faryzeusze odszedłszy, naradzali się, jakby pochwycić Jezusa w mowie. Iposłali mu uczniów swoich z herodianami, mówiąc: Nauczycielu! Wiemy, żeś jest prawdomówny i drogi Bożej w prawdzie nauczasz, a nie dbasz na nikogo; albowiem nie oglądasz się na osobę ludzką. Powiedz nam więc, co ci się zdaje? Czy godzi się dawać czynsz cesarzowi, czy też nie? A Jezus poznawszy złość ich, rzekł: Czemu mnie kusicie, obłudnicy? Pokażcie mi monetę czynszową. A oni przynieśli mu denara. I rzekł im Jezus: Czyj jest ten obraz i napis? Rzekli mu: Cesarski. Wtedy rzekł im: Oddajcie więc, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co jest Bożego, Bogu.

Św. Jan Chryzostom: *Faryzeusze odszedłszy, naradzali się, jakby pochwycić Jezusa w mowie. Iposiali mu uczniów swoich z herodianami.* Wysłali swoich uczniów i zwolenników Heroda, aby cokolwiek Pan powie, stanowiło powód do nagany. Pragnęli bardziej, aby coś wypowiedział przeciw herodianom. Bali się bowiem sami Go zatrzymać z powodu tłumów i chcieli, by naraził się na niebezpieczeństwo z powodu podatków. (...) Jest to pierwsze udawanie hipokrytów, ponieważ chcą zgubić tego, kogo chwalą. Dlatego zaczynają od pochwały, mówiąc: *Nauczycielu! Wiemy, żeś jest prawdomówny.* Nazywają Go nauczycielem, by uczczony i pochwalony łatwo ujawnił im tajemnice swego serca, traktując ich jako swych uczniów.

Glosa: W trojaki sposób ktoś może nie nauczać prawdy. Najpierw, ze względu na samego nauczającego, ponieważ prawdy nie poznał lub jej nie umiłował. Przeciw temu mówią: *Wiemy, żeś jest prawdomówny.* Po drugie, ze względu na Boga, lekceważąc bojaźń przed Nim, poznaną o Nim prawdę nie przedstawia w pełni. Przeciw temu mówią zaś: *i drogi Bożej w prawdzie nauczasz.* Po trzecie, ze

względu na bliźniego, gdy z lęku lub miłości ktoś przemilcza przed nim prawdę. Dla wykluczenia tego mówią: *a nie dbasz na nikogo,* mianowicie o człowieka: *albowiem nie oglądasz się na osobę ludzką.*

Św. Hieronim: Pochlebne i podstępne zapytanie prowokuje odpowiadającego, czy bardziej lęka się Boga niż cezara. Dlatego mówi się: *Powiedz nam więc, co ci się zdaje? Czy godzi się dawać czynsz cesarzowi, czy też nie?*

Św. Jan Chryzostom: *A Jezus poznawszy złość ich, rzekł: Czemu mnie kusicie, obłudnicy?* Odpowiada twardo, nie według brzmienia ich pochwalnych mów, lecz zgodnie ze znajomością ich zamiarów. Ponieważ Bóg odpowiada na działanie woli, nie na słowa.

Św. Hieronim: Pierwszą zdolnością odpowiadającego jest poznanie umysłów tych, którzy pytają, i nazwanie ich nie uczniami, lecz kusicielami. Hipokrytą jest nazwany ten, kto udaje co innego, niż sam jest.

Św. Jan Chryzostom: Mówi zatem do nich: *Obłudnicy,* aby uznawszy w nim znawcę serc ludzkich, rozważyli, co czynią, i nie ośmielili się tego dokonać. Zobacz więc, iż faryzeusze pochlebiają, aby zgubić, lecz Jezus zawstydza, aby zbawić. Lepszy jest dla człowieka zagniewany Bóg niż łaskawy człowiek.

Św. Hieronim: Mądrość zawsze mądrze działa, by kusicieli zmieszać ich własnymi mowami. I dlatego mówi się: *Pokażcie mi monetę czynszową. A oni przynieśli mu denara.* Ta moneta była warta dziesięć innych monet i miała na sobie obraz cezara. Dlatego dalej mówi się: *I rzekł im Jezus: Czyj jest ten obraz i napis?* Ci, którzy sądzą, iż pytanie Pana wynika z niewiedzy, nie zaś z pouczenia, mogą dowiedzieć się z tego miejsca, iż obie rzeczy Jezus znał. Następnie mówi się: *Rzekli mu: Cesarski.* Cesarski odnosi się nie do Augusta, lecz do Tyberiusza, za którego panowania Pan cierpiał mękę.

Św. Jan Chryzostom: Gdy zaś słyszysz: *Oddajcie więc, co jest cesarskiego, cesarzowi,* wiedz, że mówi to tylko w odniesieniu do tego, co nie przeszkadza w pobożności. Jeśli bowiem nie byłoby tak, to nie jest to podatek dla cezara, lecz dla diabła. Następnie, by nie mówili, iż oddaje nas tylko ludziom, dodaje: *a co jest Bożego, Bogu.*

Sw. Hieronim: To znaczy dziesięciny, pierwociny, ofiary. Tak samo i Pan zapłacił podatek cezarowi za siebie i za Piotra, i Bogu oddał to, co jest boskie, to znaczy czynił wolę Ojca.

Św. Hilary: Należy także nam oddawać Bogu to, co jest boskie, to znaczy ciało, duszę i wolę. Moneta cesarska była ze złota, na niej przedstawiony był obraz cesarza. Monetą Bożą jest człowiek, w którym został przedstawiony obraz Boży. Dlatego bogactwa wasze oddawajcie cezarowi, dla Boga zaś zachowujcie waszą niewinność.

Orygenes: Możemy ten tekst rozumieć także w sensie moralnym, iż winniśmy dawać coś ciału, jako podatek dla cezara, to znaczy rzeczy potrzebne do życia. Cokolwiek zaś jest odpowiednie dla natury duszy, to znaczy to, co prowadzi do cnoty, winniśmy oddawać to Bogu.

NIEDZIELA DWUDZIESTA TRZECIA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 9,18-26

W owym czasie: Gdy Jezus do nich mówił, oto jeden książę przystąpił i pokłonił mu się, mówiąc: Panie! Córka moja dopiero skonała, ale przyjdź, włóż na nią rękę swoją, a żyć będzie. A Jezus wstawszy, poszedł za nim i uczniowie jego. A oto niewiasta, która cierpiała krwotok przez lat dwanaście, przystąpiła z tyłu i dotknęła się kraju szaty jego. Mówiła bowiem sama w sobie: Bylebym tylko dotknęła się szaty jego, będę zdrowa. A Jezus obróciwszy się i ujrzawszy ją, rzekł: Ufaj córko! Wiara twoja ciebie uzdrowiła. I uzdrowiona została niewiasta od owej godziny. I gdy Jezus przyszedł w dom książęcia i ujrzał fletnistów i tłum zgiełk czyniący, mówił: Odstąpcie; albowiem nie umarła dzieweczka, ale śpi. I śmiali się z niego. A gdy wyrzucono tłum, wszedł i ujął rękę jej, i powstała dzieweczka. I rozeszła się ta wieść po wszystkiej owej ziemi.

Św. Jan Chryzostom: *Gdy Jezus do nich mówił, oto jeden książę przystąpił i pokłonił mu się, mówiąc: Panie! Córka moja dopiero skonała.* To, co mówi ten książę o śmierci dziewczynki, służy ku wzmocnieniu nieszczęścia. Jest bowiem zwyczajem proszących przerysowanie własnych nieszczęść, by bardziej poruszyć tych, których proszą o pomoc. Dlatego jest dodane: *ale przyjdź, włóż na nią rękę swoją, a żyć będzie.* Zobacz zaś jego nierozumność. Dwóch przecież rzeczy oczekuje od Chrystusa: by sam przyszedł i by włożył rękę na córkę. Tego samego oczekiwał Naaman Syryjczyk od proroka.

Remigiusz: Godne podziwu i naśladowania są pokora i łagodność Pana. Albowiem natychmiast poproszony, idzie za proszącym. Dlatego dodaje się: *A Jezus wstawszy, poszedł za nim i uczniowie jego.* Przez to daje przykład zarówno poddanym, jak przełożonym.

Poddanym daje przykład posłuszeństwa, przełożonym zaś gorliwości i troskliwości nauczania.

Św. Hieronim: *A oto niewiasta, która cierpiała krwotok przez lat dwanaście, przystąpiła z tyłu i dotknęła się kraju szaty jego.* Kobieta owa nie zbliża się do Pana ani w domu, ani w mieście, ponieważ zgodnie z Prawem nie mogła przebywać w miastach, lecz czyni to podczas drogi.

Św. Jan Chryzostom: Nie przychodzi do Chrystusa jawnie, ponieważ wstydziła się z racji swej słabości, oceniając siebie jako nieczystą. Według Prawa ta słabość była nieczystością.

Remigiusz: W tym na pochwałę zasługuje jej pokora, gdyż nie zbliża się wprost, lecz od tyłu, sądząc siebie jako niegodną dotknięcia nóg Pana. Nie dotyka też całego ubrania, lecz tylko jego frędzli. Pan posiadał bowiem frędzle przy ubraniu, zgodnie z przepisami Prawa. Faryzeusze także je mieli i chlubili się nimi, na których także ciernie były zawieszone. Lecz owe frędzle Pana nie raniły, ale uzdrawiały. Dlatego mówi się dalej: *Mówiła bowiem sama w sobie: Bylebym tylko dotknęła się szaty jego, będę zdrowa.* Na podziw zasługuje jej wiara, ponieważ nie mając nadziei w pomocy lekarzy, wie, iż znajduje się przy niebieskim lekarzu, i ku niemu zwraca całe swe oczekiwanie, przez co uzyskuje obietnicę uzdrowienia.

Hraban Maur: *A Jezus obróciwszy się i ujrzawszy ją, rzekł: Ufaj córko! Wiara twoja ciebie uzdrowiła.* Cóż znaczy to, iż nakazuje jej wierzyć? Jeśliby przecież wiary nie miała, nie szukałaby u Niego uzdrowienia. Lecz oczekuje od niej wzrostu i umocnienia wiary, aby doszła do pewnego i prawdziwego zbawienia.

Św. Hieronim: Nie mówi zaś: Wiara twoja cię uzdrowi, lecz *wiara twoja ciebie uzdrowiła.* Przez to, żeś uwierzyła, już jesteś uzdrowiona.

Glosa: *I uzdrowiona została niewiasta od owej godziny.* To znaczy od tej godziny, gdy się dotknęła frędzla; nie wtedy, gdy Jezus zwrócił się do niej. Już bowiem była uzdrowiona, co także i inni Ewangeliści poświadczają, i ze słów Pana wynika. (...) Uwierzyła, powiedziała i dotknęła, ponieważ przez te trzy rzeczy: wiarę, słowo i czyn dostępuje się zbawienia.

Hraban Maur: Ubranie zaś Chrystusa może być rozumiane jako

tajemnica wcielenia, gdy Bóg przybrał człowieczeństwo. Frędzle ubrania to słowa związane z Jego wcieleniem. Nie dotknęła zaś ubrania, lecz tylko frędzli, ponieważ nie zobaczyła w ciele Pana, lecz przez Apostołów przyjęła słowo o wcieleniu.

Św. Jan Chryzostom: *I gdy Jezus przyszedł w dom książęcia.* Należy zauważyć zaś, iż później przyszedł, i jeszcze mówił do uzdrowionej kobiety, tak iż pozwolił umrzeć dziewczynce, by przez to jawne się stało jej zmartwychwstanie. Podobnie uczynił w wypadku Łazarza, czekając aż do trzeciego dnia. Następnie mówi się: *i ujrzał fletnistów i tłum zgiełk czyniący,* co jest znakiem śmierci. (...) Chrystus dopuszcza rodziców dziewczynki, by nie mówiono, iż uzdrowił w jakiś inny sposób, lecz przed samym wzbudzeniem dziewczynki wzmacnia nadzieję mową: *Odstąpcie; albowiem nie umarła dzieweczka, ale śpi* (...). *Iśmiali się z niego.* Nie czyni wyrzutów z powodu wyśmiania, aby i samo wyśmianie, i flety i pozostałe znaki świadczyły o śmierci. Ponieważ często po tym, jak uczynione zostały cuda, ludzie nie wierzą, zanim się ich nie przekona ich własnymi słowami.

Św. Hieronim: Nie byli godni zobaczenia tajemnicy zmartwychwstania, którzy niegodnie wyśmiewali wskrzesiciela. Dlatego też mówi się: *A gdy wyrzucono tłum, wszedł i ujął rękę jej, i powstała dzieweczka.*

Glosa: *I rozeszła się ta wieść po wszystkiej owej ziemi.* Aby nie sądzono, iż pozorem jest to, co odnosi się do wielkości i nowości tego cudu i jego jawnej prawdy.

Św. Hilary: Aby wskazać na małą liczbę wybranych, wierzących dzięki Prawu, cały tłum został wyrzucony. Chociaż bowiem Pan chciał ich zbawić, to jednak przez wyśmianie stali się niegodni uczestnictwa w Jego czynach i zmartwychwstaniu.

Hraban Maur: W znaczeniu moralnym dziewczynka zmarła w domu oznacza martwą duszę. Mówi zaś Pan, iż śpi, ponieważ ci, którzy teraz grzeszą, mogą zostać wzbudzeni przez pokutę. Fletniści zaś oznaczają pochlebców, którzy wspierają martwą duszę.

NIEDZIELA DWUDZIESTA CZWARTA
PO ZESŁANIU DUCHA ŚWIĘTEGO

Ewangelia św. Mateusza, 24, 25-35

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Gdy ujrzycie brzydotę spustoszenia, która jest opowiedziana przez Daniela proroka, zalegającą miejsce święte, kto czyta niech rozumie. Wtedy ci, którzy są w Judei, niech uciekają na góry; a kto na dachu, niech nie zstępuje, aby co wziąć z domu swego; a kto na roli, niech się nie wraca wziąć sukni swojej. Biada zaś brzemiennym i karmiącym w owe dni! A módlcie się, aby ucieczka wasza nie była w zimie, albo w szabat. Albowiem naonczas będzie wielki ucisk, jakiego nie było od początku świata aż dotąd, ani nie będzie. I gdyby owe dni nie były skrócone, nie byłoby zachowane żadne ciało; ale dla wybranych będą skrócone dni owe. Wtedy jeśliby wam kto rzekł: Oto tu jest Chrystus, albo tam, nie wierzcie. Albowiem powstaną fałszywi prorocy, i czynić będą znaki wielkie i dziwy, tak żeby w błąd byli wprowadzeni (jeśli być może) nawet wybrani. Oto wam przepowiedziałem. Jeśliby więc wam rzekli: Oto jest na pustyni, nie wychodźcie; oto wewnątrz gmachu, nie wierzcie. Albowiem jako błyskawica wychodzi od wschodu słońca i ukazuje się aż na zachodzie, tak będzie i przyjście Syna Człowieczego. Gdziekolwiek by było ciało, tam się zgromadzą i orły. A natychmiast po utrapieniu owych dni słońce się zaćmi i księżyc nie da jasności swojej, a gwiazdy będą spadać z nieba i moce niebieskie poruszone będą. A naonczas ukaże się znak Syna Człowieczego na niebie, i wtedy będą narzekać wszystkie pokolenia ziemi, i ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach niebieskich z mocą wielką i majestatem. I pośle aniołów swoich z trąbą i głosem wielkim, i zgromadzą wybranych jego ze czterech wiatrów, od szczytów niebios aż do krańców ich. A od figowego drzewa uczcie się podobieństwa. Gdy już gałąź jego staje się miękką i liście wypuszcza, wiecie, że blisko jest lato. Tak też i wy, gdy ujrzycie to wszystko, wiedzcie, że

blisko jest, we drzwiach. Zaprawdę powiadam wam, iż nie przeminie to pokolenie, ażby się stało to wszystko. Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ Pan wcześniej w sposób ukryty wskazywał na koniec Jerozolimy, to teraz ujawnia to otwarcie, wypowiadając proroctwo ojej zniszczeniu. Dlatego mówi: *Gdy ujrzycie brzydotę spustoszenia, która jest opowiedziana przez Daniela proroka, zalegającą miejsce święte, kto czyta niech rozumie.*

Św. Hieronim: To, co powiedziano: *kto czyta, niech rozumie*, wzywa nas do zgłębienia sensu mistycznego. Czytamy bowiem u proroka Daniela (9): „w połowie tygodnia ustanie ofiara bita i chlebna, i będzie w kościele obrzydłość spustoszenia, i aż do końca będzie trwać spustoszenie".

Św. Jan Chryzostom: Dlatego wydaje mi się, że *brzydota spustoszenia* oznacza wojsko, które spustoszyło święte miasto Jeruzalem.

Św. Hieronim: Lub też odnosi się to do wizerunku cesarza, jaki Piłat ustawił w świątyni, lub też do konnego posągu Hadriana, który stał w Świętym świętych. Obrzydłość zaś w Starym Testamencie oznacza bożka. Dlatego też dodaje się *spustoszenia,* ponieważ postawiony jest w spustoszonej świątyni i dla próżnego bożka.

Św. Jan Chryzostom: Aby zaś poznali, iż dokona się to za życia niektórych, którzy to słyszeli, powiedział: *Gdy ujrzycie* (...). Ponieważ zaś wiele razy zdarzało się, iż żydzi zyskiwali wolność po ciężkich wojnach, tak jak za czasów Sennacheryba czy Antiocha, by nikt nie oczekiwał czegoś podobnego w przyszłości, Pan nakazuje swoim uczniom uciekać: *Wtedy ci, którzy są w Judei, niech uciekają na góry* (...). Z kolei wskazując na nieuniknione zło w przyszłości i niezmierne nieszczęście, dodaje: *a kto na dachu, niech nie zstępuje, aby co wziąć z domu swego.* Wybrani będą musieli uciekać bez ubrania, nie wchodząc po nie do domu, by tam nie zginąć. Z powodu tych, co będą na polach, dodaje: *a kto na roli, niech się nie wraca wziąć sukni swojej* (...). W jaki sposób ciężarna będzie mogła łatwo uciec albo karmiąca będzie mogła opuścić tego, kogo zrodziła? Dlatego dodaje: *Biada zaś brzemiennym i karmiącym w owe dni.* Tym, które są ocię-

żałe i nie mogą łatwo uciekać, obciążone brzemieniem poczęcia. Także tym, które związane węzłem współczucia dla dzieci nie mogą uratować jednocześnie tych, które karmią.

Orygenes: Lub dlatego, iż nie będzie wtedy czasu na żal, zarówno ngid ciężarnymi, jak i karmiącymi, ani też nad ich dziećmi. Wydaje się, jakby Pan mówił do żydów, którzy sądzili, że nie należy w szabat iść więcej niż droga szabatowa: *A módlcie się, aby ucieczka wasza nie była w zimie, albo w szabat.*

Św. Jan Chryzostom: Zobacz, że mowa ta jest skierowana do żydów, ponieważ Apostołowie nie byli zobowiązani do przestrzegania szabatu, ani też nie przebywali tam, gdy nadszedł Wespazjan z wojskiem.

Św. Augustyn: *Albowiem naonczas będzie wielki ucisk, jakiego nie było od początku świata aż dotąd, ani nie będzie.* Józef, który napisał historię żydów, mówi o takich nieszczęściach, które przydarzyły się temu ludowi i są trudne do uwierzenia. Dlatego nie jest powiedziane, że takiego ucisku nie było od początku świata, ani też nie będzie, lecz jeśli nastąpi taki lub większy w czasach Antychrysta, to odnosi się to do żydów, iż dla nich większy nie będzie.

Św. Jan Chryzostom: Pokazuje dalej, iż oni sami zasługiwali na większe kary, gdy mówi: *I gdyby owe dni nie były skrócone, nie byłoby zachowane żadne ciało.* Tak jakby mówił: Gdyby dłużej trwała wojna Rzymian przeciw temu miastu, to wszyscy żydzi zginęliby.

Św. Augustyn: Wydaje mi się, że słusznie te nieszczęścia określone zostały jako dni, tak samo jak są nazwane złymi dniami na innych miejscach Pisma świętego. Nie są bowiem złe same dni, lecz to, co dzieje się w ich trakcie. Mówi się o nich, iż będą skrócone, aby dzięki cierpliwości danej przez Boga mniej były odczuwane.

Św. Jan Chryzostom: Aby zaś żydzi nie mówili, że z powodu głoszenia Ewangelii i uczniów Chrystusa spotyka ich zło, pokazuje Pan, iż gdyby w ogóle nie było uczniów, to tym bardziej zginęliby. Dlatego dodaje: *ale dla wybranych będą skrócone dni owe.*

Orygenes: W sensie mistycznym pism tak Starego, jak Nowego Testamentu, Antychryst, to znaczy fałszywe słowo, często staje na świętym miejscu. Ci, co zobaczą, mają uciekać od litery Pisma na góry

wzniosłej prawdy. A jeśli ktoś wstąpi na dach tego słowa, i stanie na jego wyniosłości, niech nie zstępuje na dół, aby zabrać coś ze swego domu. Jeśli będzie na polu, gdzie ukryty został skarb, i wróci się po niego, wpadnie w zasadzkę zwodniczego słowa. Grozi mu to szczególnie, gdy zrzuci z siebie stare odzienie, to znaczy starego człowieka i na nowo go przybierze. Wtedy mając duszę w łonie, jeszcze nie odżywioną słowem, popada w nieszczęście. Ginie bowiem zarodek i traci nadzieję, osadzoną w dziełach prawdy. Podobnie jeśli wydaje się ukształtowany i odżywiony słowem, nie był zaś jeszcze nasycony w pełni. Niech modlą się ci, którzy uciekają w góry, by ich ucieczka nie miała miejsca w zimie lub podczas szabatu, ponieważ dusze utwierdzone w pokoju mogą zdobyć drogę ocalenia. Podobnie w czasie szabatu, gdy człowiek nie czyni dobrze, niech nie dokonuje się wasza ucieczka, nikt bowiem przez niebezpieczeństwo fałszywej nauki nie będzie łatwo pokonany, jeśli nie będzie dobrze czynił. Czy jest większy ucisk niż wówczas, gdy widzimy, iż nasi bracia są zwodzeni, i gdy ktoś widzi, że jest poruszony i zmieszany? Przez dni rozumie się przykazania i nauki prawdy. Każde rozumienie pochodzące z fałszywej nauki jest dodatkiem do dni, które Bóg chce skrócić.

Św. Jan Chryzostom: Gdy Pan dopełnił zapowiedzi tego, co dokona się w Jerozolimie, przechodzi następnie do swego przyjścia i wymienia jego znaki zrozumiałe nie tylko dla bezpośrednich słuchaczy, ale także i dla nas, i tych, co będą po nas. Mówi bowiem: *Wtedyjeśliby wam kto rzekł: Oto tu jest Chrystus, albo tam, nie wierzcie* (...). Podając zaś znaki swego drugiego przyjścia, upewnia ich o miejscu i zwodzicielach. Nie pojawi się bowiem w Betlejem, tak jak podczas pierwszego przyjścia, w małym zakątku ziemi, gdy nikt o Nim na początku nie wiedział, lecz przyjdzie jawnie, tak iż nie będzie potrzeby, aby ktoś obwieszczał Jego nadejście. Dlatego mówi: *Wtedy jeśliby wam kto rzekł: Oto tu jest Chrystus, albo tam, nie wierzcie.*

Św. Hieronim: Przez to pokazuje, iż drugie Jego nadejście dokona się w chwale, nie zaś w pokorze, jak pierwsze.

Św. Jan Chryzostom: *Albowiem powstaną fałszywi prorocy.* Mówi to o Antychryście i jego sługach, których nazywa fałszywymi prorokami, których było wielu i za czasów Apostołów. Lecz przed

powtórnym przyjściem Chrystusa będą o wiele bardziej dokuczliwi, dlatego dodaje: *i czynić będą znaki wielkie i dziwy.*

Św. Grzegorz Wielki: Gdy zaś Antychryst będzie czynił przed oczyma ludzi wielkie znaki budzące podziw, to tym pociągnie ich do siebie. Albowiem ci, którzy znajdują upodobanie w obecnych dobrach, poddadzą się bez wahania jego władzy. Dlatego mówi się: *tak żeby w błąd byli wprowadzeni (jeśli być może) nawet wybrani.*

Hraban Maur: Nie mówi tego, iżby wybór boży miał być próżny, lecz ci, którzy ograniczają się tylko do własnego wyboru, będą poddani błędowi.

Św. Grzegorz Wielki: Mniej zaś trafi do nieba, niż zostało przeznaczonych. Z tego powodu mówi Pan: *Oto wam przepowiedziałem.* Nasz Pan oznajmia nieszczęścia poprzedzające zniszczenie świata, by mniejsze było zamieszanie, gdy już nadejdą. Dlatego dodaje: *Jeśliby więc wam rzekli: Oto jest na pustyni, nie wychodźcie; oto wewnątrz gmachu, nie wierzcie.*

Św. Hilary: Lecz Pan stwierdza, iż nie będzie się ukrywał (...). lecz wszędzie i przed wszystkimi będzie obecny. Stąd mówi się: *Albowiem jako błyskawica wychodzi od wschodu słońca i ukazuje się aż na zachodzie, tak będzie i przyjście Syna Człowieczego.*

Św. Jan Chryzostom: Tak jak wcześniej zapowiedział, w jaki sposób nadejdzie Antychryst, tak teraz pokazuje, w jaki sposób sam nadejdzie. Tak jak bowiem błyskawica nie potrzebuje innego oznajmienia, lecz w jednej chwili pokazuje się całemu światu, także tym, którzy przebywają w budynkach, tak samo też i nadejście Chrystusa wszędzie stanie się jasne z powodu blasku chwały. Podaje też jeszcze i inny znak swego nadejścia, mówiąc: *Gdziekolwiek by było ciało, tam się zgromadzą i orły.* Przez orły rozumie tu mnóstwo Aniołów, męczenników i wszystkich świętych.

Sw. Hieronim: Mówi się o orłach i sępach, iż czują zapach zwłok i zbierają się przy tego rodzaju pożywieniu. Jeśli zatem nierozumne stworzenia naturalnym instynktem, oddzielone wielką przestrzenią, wyczuwają taki pokarm, to o ileż bardziej wierzący winni śpieszyć do Chrystusa, którego blask wychodzi ze wschodu i rozciąga się aż do zachodu?

Św. Grzegorz Wielki: Można też tak rozumieć te słowa: *Gdziekolwiek by było ciało, tam się zgromadzą i orły,* tak jakby Pan mówił: Ponieważ wcielony zasiadam na niebieskim tronie, to dusze wybranych, gdy uwolnię od ciał, podniosę do nieba.

Glosa: Po ostrzeżeniu uczniów przed zwodzeniem przez Antychrysta i jego sługi, Pan pokazując, iż jawnie nadejdzie, teraz wskazuje porządek i sposób swego przyjścia, mówiąc: *A natychmiast po utrapieniu owych dni słońce się zaćmi.*

Św. Jan Chryzostom: Utrapieniem nazywa dzień Antychrysta i jego sług. Utrapienie wówczas będzie wielkie, z racji ilości zwodzicieli. Nie będzie jednak długo trwało. Skoro bowiem wojna żydowska została skrócona ze względu na wybranych, to tym bardziej z powodu nich to utrapienie zostanie ograniczone. Dlatego mówi tylko: *Po utrapieniu,* lecz dodaje: *Natychmiast,* ponieważ sam Pan się pojawi.

Św. Hilary: Wskazuje na chwałę swego przyjścia przez zaćmienie słońca, i osłabienie księżyca oraz upadek gwiazd. Mówi się bowiem: *i księżyc nie da jasności swojej, a gwiazdy będą spadać z nieba.*

Orygenes: W ten sposób wyraża zdumienie mocy niebieskich i poruszenie i zmieszanie, wstrzymanie ich wcześniejszych zadań. Dlatego dodaje się: *nieba i moce niebieskie poruszone będą. A naonczas ukaże się znak Syna Człowieczego na niebie,* w którym rzeczy niebieskie zostały stworzone, to znaczy moc, z jaką działa Syn zawieszony na krzyżu. Na niebie ukaże się Jego znak, aby ludzie ze wszystkich narodów, które wcześniej nie poznały nauki Chrystusa, mogły uwierzyć, uznając jednocześnie, iż jest On obecny przez ten znak, i płakały i narzekały z powodu swej niewiedzy i swych grzechów. Dlatego mówi się z kolei: *i wtedy będą narzekać wszystkie pokolenia ziemi.*

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ zostali wzmocnieni przez krzyż, aby nie sądzili, iż czeka ich jeszcze coś strasznego, dodaje: *i ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach niebieskich z mocą wielką i majestatem.*

Orygenes: Ponieważ uczynił wzmiankę o płaczu (...), aby nie sądzono, iż na tym płaczu zakończą się ich nieszczęścia, dodaje: *Ipośle aniołów swoich z trąbą i głosem wielkim.*

Remigiusz: Trąba ta nie jest dźwiękiem fizycznym, lecz głosem archanielskim, który tak będzie wielki, że na jego dźwięk wszyscy zmarli powstaną z prochu ziemi.

Orygenes: Napisano zaś w Księdze Liczb (10), iż kapłani dmący cztery razy w trąby zwoływali wszystkich należących do Izraela. Zgodnie z tym porównaniem mówi się o Aniołach Chrystusa: *i zgromadzą wybranych jego ze czterech wiatrów.*

Remigiusz: To znaczy z czterech stron świata: wschodu, zachodu, północy i południa.

Orygenes: *od szczytów niebios aż do krańców ich.* Niebiosami jest Pismo święte lub jego autorzy, w których mieszkał Bóg. Szczytem Pisma są jego zapowiedzi, krańcami natomiast jego spełnienie. Zostaną zatem zebrani święci od szczytów niebios, to znaczy ci, którzy żyli od momentu dania zapowiedzi aż do ich wypełnienia.

Św. Jan Chryzostom: Do zaszczytu wybranych należy także to, iż Bóg wzywa ich przez Aniołów. Tak samo i Paweł Apostoł mówi, że będą porwani na obłoki, ponieważ tych, którzy zmartwychwstaną, zgromadzą Aniołowie, zgromadzonych zaś obejmą obłoki.

Sw. Hieronim: Gdy zatem zobaczycie to wszystko, co zostało zapisane, nie sądźcie, iż już zbliża się koniec świata, lecz traktujcie to jako pewne zapowiedzi, które pokażą, iż już blisko, niemal u drzwi. Dlatego mówi się: *A od figowego drzewa uczcie się podobieństwa. Gdy już gałąź jego staje się miękką i liście wypuszcza, wiecie, że blisko jest lato. Tak też i wy, gdy ujrzycie to wszystko, wiedzcie, że blisko jest, we drzwiach.*

Sw. Jan Chryzostom: Pokazuje przez to, że nie będzie jakiejś dłuższej przerwy, lecz że zaraz nastąpi przyjście Chrystusa. (...) Także dlatego powiedział to wszystko, aby wierzono, iż dokona się wszystko, co zostało zapowiedziane. Zawsze, gdy mówi o czymś takim, podaje przykłady wzięte z rzeczy naturalnych.

Św. Hilary: Aby wiara tycząca rzeczy przyszłych była pewna, dodaje: *Zaprawdę powiadam wam, iż nie przeminie to pokolenie, ażby się stało to wszystko.* Mówiąc *zaprawdę*, wyraża przez to wyznanie prawdy.

Św. Jan Chryzostom: Gdy zaś mówi: *to pokolenie,* nie mówi tego

tylko o tych, którzy byli za Jego czasów, lecz o wszystkich wiernych. Pismo święte używa bowiem słowa *pokolenie* nie tylko dla oznaczenia czasu, ale i miejsca, czci oddawanej Bogu oraz postępowania, tak jak mówi się w psalmie 23: „Taki jest ród szukających Pana". (...) *Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą.* Tak jakby mówił: łatwiej jest zniszczyć rzeczy trwałe i nieruchome, niż umniejszyć coś z tego, co powiedziałem.

Św. Hieronim: Niebo i ziemia przeminą przez przemianę, nie przez zniszczenie. Inaczej bowiem jak słońce mogłoby się zaćmić i księżyc nie dać jasności swojej, jeśli nie byłoby nieba oraz ziemi, w których są?

Św. Jan Chryzostom: Przez to pokazuje, że cenniejszy od nieba i ziemi jest Kościół. Jednocześnie pokazuje, że jest stworzycielem wszystkich rzeczy.

ŚW. ANDRZEJA, APOSTOŁA
(30 listopada)

Ewangelia św. Mateusza, 4,18-22

W owym czasie: Gdy Jezus szedł nad morzem Galilejskim, ujrzał dwóch braci, Szymona, którego zowią Piotrem, i Andrzeja, brata jego, zapuszczających sieci w morze (albowiem byli rybakami). I rzekł im: Pójdźcie za mną, a uczynię, że staniecie się rybakami ludzi. A oni natychmiast opuściwszy sieci, poszli za nim. A idąc dalej stamtąd, ujrzał drugich dwóch braci, Jakuba Zebedeuszowego i Jana, brata jego, w łodzi z Zebedeuszem, ojcem ich, naprawiających sieci swoje i wezwał ich. Oni zaś zaraz opuściwszy sieci i ojca, poszli za nim.

Św. Jan Chryzostom: Zanim Chrystus coś powiedział albo uczynił, powołuje Apostołów, aby nic z Jego słów czy dzieł nie pozostało przed nimi zakryte, a oni sami mogli później powiedzieć (Dz 4): „Nie możemy bowiem nie mówić o tym, cośmy widzieli, i słyszeli”. Dlatego też i teraz mówi się: *Gdy Jezus szedł nad morzem Galilejskim.*

Hraban Maur: Morze Galilejskie jest tym samym co jezioro Genezaret czy morze Tyberiadzkie.

Glosa: Stosownie zaś Chrystus przechodzi przez miejsca połowów, mając samemu złowić łapiących ryby, i dlatego jest dodane: *ujrzał dwóch braci, Szymona, którego zowią Piotrem, i Andrzeja, brata jego.*

Remigiusz: Ujrzał nie tyle cieleśnie, co duchowo, wnikając w ich serca.

Św. Jan Chryzostom: Powołuje ich w trakcie ich zajęć, pokazując przez to, iż należy przedłożyć powołanie nad swe prace. Dlatego mówi się: *zapuszczających sieci w morze,* co należało do ich zajęcia, skoro zaraz się dodaje: *albowiem byli rybakami.*

Remigiusz: O tych rybakach mówi Pan do proroka Jeremiasza

(16): „Oto ja poślę wielu rybaków, mówi Pan, i będą ich łowić". Z tego powodu mówi Chrystus: *Pójdźcie za mną.*

Glosa: Nie tyle nogami, co nastawieniem i naśladowaniem: *a uczynię, że staniecie się rybakami ludzi.*

Św. Jan Chryzostom: To znaczy nauczycielami, gdy siecią słowa Bożego obejmiecie ludzi ze świata pełnego niebezpieczeństw i nawałnic.

Św. Grzegorz Wielki: Piotr i Andrzej nie zobaczyli żadnego cudu uczynionego przez Chrystusa, nie usłyszeli też o nagrodzie wiecznej, a jednak na jedno słowo Pana zapomnieli o tym, co wydawało się, że posiadają. Dlatego mówi się: *A oni natychmiast opuściwszy sieci, poszli za nim.*

Św. Jan Chryzostom: Uczniowie ci poszli za Chrystusem nie z racji zaszczytu nauczania, lecz z powodu zysku z pracy: wiedzieli bowiem, jak cenna jest dusza człowieka, jak drogie Bogu jej zbawienie i jaka jest zapłata za nie (...). Przyjęli zatem taką obietnicę, a przez słowa, którymi zostali schwytani, uwierzyli, iż mogą i innych ludzi chwytać.

Glosa: W nich dany jest przykład tym, którzy porzucili majątek dla miłości Chrystusa. Podany jest także przykład dla tych, którzy cielesne nastawienia stawiają niżej dla Boga. Dlatego mówi się: *A idąc dalej stamtąd, ujrzał drugich dwóch braci.* Zauważ, że Chrystus powołuje po dwóch, tak samo jak gdzie indziej napisano, że posyłał po dwóch dla głoszenia.

Św. Jan Chryzostom: Na miłości braterskiej Chrystus postawił podwaliny Kościoła, aby jakby z korzeni wilgoć przechodziła do gałęzi (...). Nie tylko przez łaskę, lecz także przez naturę sama miłość jest silniejsza. Dlatego mówi się: *braci.* Tak samo uczynił Bóg i w Starym Testamencie z Mojżeszem i Aaronem, czyniąc z nich początek budowli. Skoro zaś obfitsza jest łaska Nowego Testamentu niż Starego, dlatego też pierwszy lud zbudował Bóg na jednym braterstwie, nowy zaś na podwójnym: *Jakuba Zebedeuszowego i Jana, brata jego, w łodzi z Zebedeuszem, ojcem ich, naprawiających sieci swoje*: co jest wskazówką wielkiego ubóstwa. Stare bowiem opłukiwali, ponieważ nie mieli pieniędzy, by kupić nowe (...). Mówi się

dalej: *i wezwał ich,* wspólnie bowiem mieszkali, zgodni byli w miłości, równi w zajęciu, związani braterstwem. Stąd razem ich powołuje, aby nie rozdzielało różne powołanie związanych ze sobą tyloma dobrami (...). Powołując ich, nic im nie obiecuje, tak samo jak Piotrowi i Andrzejowi. Posłuszeństwo tych, którzy ich poprzedzali, przygotowało im drogę do uwierzenia (...). *Oni zaś zaraz opuściwszy sieci i ojca, poszli za nim.* Trzy rzeczy winien porzucić ten, kto idzie za Chrystusem: działania cielesne, które są oznaczone przez sieci; majątek ziemski, oznaczony przez łódź, oraz rodziców, oznaczonych przez ojca. Porzucają zatem łódź, aby stać się kierownikami łodzi Kościoła, porzucają sieci, aby nie ryby dostarczać do ziemskich osiedli, lecz ludzi do niebiańskiego miasta. Porzucają wreszcie jednego ojca, by stać się duchowymi ojcami dla wszystkich.

Remigiusz: Przez dwóch braci oznaczone są dwa ludy, stworzone przez jednego Boga Ojca (...). Przez Piotra bowiem, którego imię tłumaczy się jako „Rozpoznający" oraz nazwany jest Szymon, czyli „Posłuszny", oznaczony jest lud żydowski, który poznał Boga przez Prawo i był posłuszny jego przepisom. Andrzej natomiast, którego imię tłumaczy się jako „Silny" albo „Ozdobny", oznacza ludy pogańskie, które po poznaniu Boga dzielnie trwały w wierze. Chrystus nazwał nas ludem, kiedy posłał głosicieli na świat, mówiąc: *Pójdźcie za mną,* to znaczy porzućcie zwodziciela i naśladujcie Stworzyciela (...). Przez Jakuba natomiast jest także oznaczony lud żydowski, który przez poznanie Boga obalił diabła, przez Jana ludy pogańskie, które zostały zbawione samą łaską (...). Przez nich także cztery zasadnicze cnoty zostały oznaczone. Roztropność odnosi się do Piotra, z powodu poznania Boga. Sprawiedliwość do Andrzeja, z racji mocy dzieł. Męstwo do Jakuba, z powodu pokonania diabła. Umiarkowanie zaś do Jana, z racji skutków łaski bożej.

NAWRÓCENIE ŚW. PAWŁA APOSTOŁA
(25 stycznia)

Ewangelia św. Mateusza, 19, 27-29

W owym czasie: Rzekł Piotr do Jezusa: Oto my opuściliśmy wszystko, i poszliśmy za tobą; cóż więc mieć będziemy? Jezus zaś rzekł im: Zaprawdę, powiadam wam: Iż wy, którzyście poszli za mną, w odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy usiądzie na stolicy majestatu swego, będziecie i wy siedzieć na dwunastu stolicach, sądząc dwanaście pokoleń izraelskich. I wszelki, który by opuścił dom, albo braci, albo siostry, albo ojca, albo matkę, albo żonę, albo synów, albo rolę dla imienia mego, stokroć tyle weźmie, i życie wieczne otrzyma.

Orygenes: Piotr, raczej ufając w swe uczucie niż z racji jakości porzuconych rzeczy, ufnie pyta Chrystusa. Dlatego mówi się: *Rzekł Piotr do Jezusa: Oto my opuściliśmy wszystko.*

Św. Jan Chryzostom: Pyta Piotr, abyś ty sam biedny nauczył się, że w niczym tu nie jesteś mniejszy. Ten, który otrzymał klucze królestwa niebieskiego, pyta w imieniu tych, których mu powierzono, pyta w imieniu całego świata.

Orygenes: Można powiedzieć, że według tego wszystkiego, co Ojciec objawił o swoim Synu Piotrowi, my *poszliśmy za tobą,* za sprawiedliwością, uświęceniem i innymi temu podobnymi. Piotr pyta niczym zwycięski zawodnik o nagrodę w zawodach.

Św. Hieronim: Lecz ponieważ nie wystarczy tylko porzucić, to Piotr dodaje to, co jest doskonałe: *i poszliśmy za tobą.* Uczyniliśmy to, co nam nakazałeś. Jaką dasz nam za to nagrodę? To właśnie znaczą słowa: *cóż więc mieć będziemy?*

Św. Hilary: *Jezus zaś rzekł im: Zaprawdę, powiadam wam: Iż wy, którzyście poszli za mną, w odrodzeniu.* Poszli zaś uczniowie za Chrystusem w odrodzeniu, to znaczy w obmyciu chrztu, w uświęceniu wiary. Tym jest bowiem odrodzenie, za którym poszli Apostołowie, a którego Prawo nie mogło udzielić.

Św. Jan Chryzostom: *gdy Syn Człowieczy usiądzie na stolicy majestatu swego, będziecie i wy siedzieć na dwunastu stolicach.* Jasne jest, iż będą razem z Chrystusem królować i uczestniczyć w Jego chwale. Trony bowiem oznaczają zaszczyt i chwałę niewypowiedzianą. W jaki sposób zapowiedź ta została spełniona? Czy także i Judasz będzie zasiadał? Nie, Prawo bowiem zostało podane przez Pana w księdze proroka Jeremiasza (18): „I nagle odezwę się o narodzie i o królestwie, żeby je zbudować i zasadzić. Jeśli uczyni zło przed oczyma mymi, że nie będzie słuchać głosu mego, będzie mi żal dobra, które przyrzekłem mu uczynić". Jakby mówił przez to: Jeśli sami się czynią niegodnymi obietnicy, to nie będę im czynił tak, jak obiecałem. Judasz okazał się niegodnym tej władzy, i dlatego Chrystus mówiąc wtedy do uczniów, nie obiecuje tego wszystkim. Nie mówi bowiem: Wy będzie zasiadali, lecz dodaje: *wy, którzyście poszli za mną.*

Św. Augustyn: Na podstawie tego miejsca dowiadujemy się, iż Jezus będzie sądził razem ze swoimi uczniami. Dlatego też i w innym miejscu mówi do żydów, iż Apostołowie będą ich sędziami. Nie powinniśmy zaś sądzić, że tylko dwunastu ludzi będzie sądzić wraz z Chrystusem, skoro mówi, iż dwunastu zasiądzie na tronach. Dwanaście oznacza bowiem całą rzeszę sądzących. (...) Dwunastu sądzących oznacza wszystkich tych, którzy porzucili wszystko dla Ewangelii, i poszli za Bogiem.

Św. Jan Chryzostom: Lub przez to, co mówi Chrystus: *w odrodzeniu*, zapowiada czas chrześcijaństwa po swym wniebowstąpieniu, kiedy ludzie będą odnawiani przez chrzest, a co jest też czasem, gdy Chrystus będzie zasiadał *na stolicy majestatu swego.* Zauważ, iż nie mówi tu o czasie przyszłego sądu, ale o powołaniu wszystkich narodów pogańskich. Nie mówi bowiem: Gdy nadejdzie Syn człowieczy, siedząc na tronie swego majestatu, lecz: *w odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy usiądzie na stolicy majestatu swego,* co nastąpi wtedy, gdy narody pogańskie zaczną wierzyć w Chrystusa, zgodnie ze słowami psalmu 46: „Będzie królował Bóg nad narodami, Bóg siedzi na stolicy swej świętej". Wtedy zasiądą Apostołowie na dwunastu tronach, to znaczy na wszystkich chrześcijanach. Każdy bowiem

chrześcijanin, który przyjmuje słowo Piotra, staje się tronem Piotra, podobnie jak i z innymi Apostołami. Zasiadają zatem Apostołowie na swoich tronach, to znaczy na dwunastu częściach, zgodnie z różnicą dusz i serc, które tylko Bóg zna. (...) Wszyscy bowiem chrześcijanie są dwunastoma tronami Apostołów, lecz zarazem jedną stolicą Chrystusa. Wszystkie cnoty Chrystusa są jakby jedną stolicą, ponieważ on sam jest najdoskonalszy w każdej z nich. Każdy zaś z Apostołów był doskonalszy w którejś z nich, tak jak Piotr w wierze, Jan w niewinności. To, co Chrystus powiedział wcześniej o nagrodzie dla Apostołów, wyjaśnia teraz, gdy mówi: *I wszelki, który by opuścił dom, albo braci, albo siostry, albo ojca, albo matkę, albo żonę, albo synów, albo rolę dla imienia mego, stokroć tyle weźmie.*

Orygenes: Jeśli ktoś porzuci wszystko, i pójdzie za Chrystusem, to, co obiecano Piotrowi, on także otrzyma. Jeśli nie wszystko, ale coś z tego, co wymieniono, to uzyska wiele, *i życie wieczne otrzyma.*

Św. Hieronim: Sens tego jest taki: Kto rzeczy materialne porzuci dla Zbawiciela, ten otrzyma dobra duchowe, co zostało porównane do małej liczby zestawionej z setką.

Orygenes: Otrzyma na tym świecie, ponieważ znajdzie braci w wierze zamiast rodzonych, podobnie jak i rodziców, to znaczy wszystkich biskupów i kapłanów. Są zaś także braćmi Aniołowie, siostrami ci, którzy dla Chrystusa zachowują nieskalaną czystość. (...) Pola zaś i domy odnoszą się do odpoczynku niebieskiego i miasta Bożego. Nad to wszystko zaś *życie wieczne otrzymają.*

Św. Augustyn: To, co powiedziano: *stokroć tyle weźmie*, wyjaśnia Paweł Apostoł (2 Kor 6): „nic nie mający, a wszystko posiadający”. Sto oznacza bowiem niekiedy wszystkie rzeczy.

OFIAROWANIE PAŃSKIE
(2 lutego)

Ewangelia św. Łukasza, 2, 22-32

W owym czasie: Gdy się wypełniły dni oczyszczenia jej według Zakonu Mojżeszowego, przynieśli je do Jeruzalem, aby je stawić przed Panem, jak napisane jest w Zakonie Pańskim, że „ wszelki pierworodny płód męski świętym Panu nazwany będzie ”, i żeby złożyć na ofiarę według tego, co powiedziane jest w Zakonie Pańskim, „parę synogarlic, albo dwoje gołębiąt”. I oto był w Jeruzalem człowiek, któremu imię było Symeon, a człowiek ten sprawiedliwy i bogobojny, wyczekujący pociechy Izraela, a Duch Święty był w nim. I otrzymał był zapowiedź od Ducha Świętego, że nie miał oglądać śmierci, dopókiby wpierw nie ujrzał Chrystusa Pańskiego. Iprzyszedł w duchu do świątyni. A gdy wnosili dzieciątko Jezus rodzice jego, aby z nim postąpić według zwyczaju Zakonu, on też wziął je na ręce swoje, i błogosławił Boga, mówiąc: Teraz puszczasz, Panie, sługę twego w pokoju, według słowa twego, gdyż oczy moje oglądały zbawienie twoje, które zgotowałeś przed obliczem wszystkich narodów. Światłość na objawienie pogan i chwałę ludu twego izraelskiego.

Św. Cyryl: Po obrzezaniu Chrystusa następuje czas oczyszczenia Maryi. Dlatego mówi się: *Gdy się wypełniły dni oczyszczenia jej według Zakonu Mojżeszowego.*

Św. Beda: Jeśli uważnie zbadasz słowa Prawa, to zauważysz, iż Boża Rodzicielka, tak jak była wolna od cielesnego złączenia z mężem, tak też i nie podlegała przepisom Prawa. Nie każda bowiem kobieta rodząca ma się oczyścić, lecz ta, która poczęła, przyjmując nasienie od mężczyzny, jest nazwana nieczystą, i ma się oczyścić w sposób określony przez Prawo. Dzieje się to dla odróżnienia Tej, która poczęła i porodziła jako dziewica. Lecz abyśmy i my zostali uwolnieni od Prawa, tak Chrystus, jak i najświętsza Maryja, dobrowolnie poddają się przepisom Prawa.

Św. Atanazy: *przynieśli je do Jeruzalem, aby je stawić przed Panem.* Lecz czy był moment, kiedy Pan był ukryty przed spojrzeniem Ojca, lub też jakie miejsce było wyłączone spod Jego władzy, aby był oddalony od Ojca, jeśli jest przynoszony do Jerozolimy i wprowadzany do świątyni? (...) Tak jak nie dla siebie stał się człowiekiem i dał się obrzezać, lecz aby przez łaskę nas uczynić bogami, i abyśmy zostali duchowo obrzezani, tak też z powodu nas zostaje przedstawiony Panu, abyśmy nauczyli się nas samych ofiarować Bogu.

Orygenes: *jak napisane jest w Zakonie Pańskim.* Gdzie są ci, co przeczą, iż Chrystus nie głosił w ewangelii Boga Prawa? Czy można sądzić, że dobry Bóg uczynił swego Syna nieprzyjacielem pod prawem, którego sam nie dał? Napisano przecież w Prawie mojżeszowym: „ *wszelki pierworodny płód męski świętym Panu nazwany będzie*

Św. Grzegorz z Nyssy: To postanowienie Prawa wydaje się wypełnione w sposób wyjątkowy i inny od pozostałych tylko we wcielonym Bogu. Tylko On bowiem w niewypowiedziany sposób został poczęty i zrodzony, otworzył dziewicze łono, nie otworzone wcześniej przez cielesne zjednoczenie, zachowując i po zrodzeniu jego cudowne znamię czystości.

Św. Cyryl: O głębokości poznania mądrości i wiedzy Bożej! Składa ofiarę Ten, któremu wraz z Ojcem składa się dary. Prawda zachowuje zapowiedź prawdy. Ten, który nadaje Prawo jako Bóg, zachowuje Prawo jako człowiek. Mówi się bowiem: *i żeby złożyć na ofiarę według tego, co powiedziane jest w Zakonie Pańskim, „parę synogarlic, albo dwoje gołębiąt*

Św. Beda: Była to ofiara przepisana ubogim. Nakazał bowiem Pan w Prawie, aby ci, co mogą, złożyli baranka za syna lub córkę, ci zaś, co nie mogą, aby złożyli dwie synogarlice i dwa gołąbki. A chociaż Pan był bogaty, to raczył stać się ubogim, aby nas uczynić uczestnikami swych bogactw. (...) Gołąb zaś oznacza prostotę, synogarlica zaś czystość. (...) Słusznie bowiem za Pana zostają złożone gołębie i synogarlice, ponieważ proste i czyste życie wiernych jest dla Boga wdzięczną ofiarą sprawiedliwości.

Św. Atanazy: Bóg nakazał składać ofiarę z dwóch rzeczy, ponieważ człowiek jest skomponowany z duszy i ciała, to dwóch też rzeczy udziela nam Bóg, to jest czystości i łagodności, nie tylko dla samego ciała, ale także i dla duszy.

Św. Ambroży: Nie tylko przez Aniołów i Proroków, pasterzy i rodziców, lecz także przez starców i sprawiedliwych pokolenie Pańskie otrzymało przymierze. Dlatego mówi się: *I oto był w Jeruzalem człowiek, któremu imię było Symeon, a człowiek ten sprawiedliwy i bogobojny.*

Św. Beda: Ponieważ trudno zachować sprawiedliwość bezbojaźni i bogobojności. Nie nazywam lękiem, gdy ktoś boi się utraty dóbr ziemskich, bo miłość usuwa taki lęk, ale nazywam lękiem świętą bojaźń Pana, która trwa na wieki, dzięki której sprawiedliwy tym gorliwiej kocha Boga, im bardziej lęka się Go nie obrazić. (...) I słusznie Symeon jest nazwany sprawiedliwym, ponieważ nie oczekiwał łaski tylko dla siebie, ale dla całego ludu. Mówi się bowiem: *wyczekujący pociechy Izraela.*

Sw. Grzegorz z Nyssy: Roztropny Symeon nie oczekiwał ziemskiego szczęścia w pocieszeniu Izraela, ale oczekiwał prawdziwego przeniesienia do prawdy przez wyjście z cienia Prawa. Miał bowiem obiecane przez Boga, że zobaczy Chrystusa Pana, zanim odejdzie z tego świata. Dlatego mówi się: *a Duch Święty był w nim*, przez którego mianowicie był uświęcony. Mówi się też dalej: *I otrzymał był zapowiedź od Ducha Świętego, że nie miał oglądać śmierci, dopókiby wpierw nie ujrzał Chrystusa Pańskiego.*

Św. Grzegorz Wielki: Przez niego poznajemy, z jakim pragnieniem święci mężowie izraelscy pragnęli zobaczyć tajemnicę wcielenia Boga.

Św. Beda: Tą samą łaską Ducha Świętego, którą niegdyś poznał, iż Chrystus nadejdzie, teraz poznaje i samo przyjście. Mówi się bowiem: *Iprzyszedł w duchu do świątyni.*

Orygenes: Jeśli i ty chcesz trzymać Jezusa i obejmować Go rękami, lśnij wszelkim trudem, abyś miał Ducha za przewodnika, a przyjdziesz do świątyni Boga. Mówi się bowiem: *A gdy wnosili dzieciątko Jezus rodzice jego*, mianowicie Maryja matka i Józef, któ-

ry był uważany za ojca, *aby z nim postąpić według zwyczaju Zakonu, on też wziął je na ręce swoje.*

Św. Grzegorz z Nyssy: Jak szczęśliwe owo święte wejście do świątyni, przez które Symeon dojrzał do kresu ziemskiego życia! Szczęśliwe ręce, które dotykały Słowo życia i dłonie, które przygotował na przyjęcie!

Św. Beda: Wziął zaś sprawiedliwy w ręce swe, według Prawa, dziecię Jezus, aby oznaczyć przez to sprawiedliwość dzieł, które pochodziły z Prawa, przez ręce i ramiona figur, ubogich wprawdzie, lecz przemienionych łaską dla zbawczej wiary Ewangelii.

Orygenes: Jeśli przez dotknięcie skraju płaszcza została uzdrowiona chora kobieta, to cóż sądzić o Symeonie, który wziął w swe ręce dziecko, i cieszył się, widząc je (...), wiedząc że nikt inny, jak to dziecko, które trzyma w rękach, nie może wyzwolić go z więzienia ciała z nadzieją życia wiecznego? Dlatego mówi się: *i błogosławił Boga, mówiąc: Teraz puszczasz, Panie, sługę twego.*

Teofilakt: Gdy mówi: *Panie,* to wyznaje, iż jest On Panem i śmierci, i życia, i tak wyznaje, że to dziecko jest zarazem Bogiem.

Św. Bazyli Wielki: Jeśli zaś poszukasz głosu sprawiedliwych, to zauważysz, że wszyscy wzdychają na tym świecie: „Biada mi (mówi Dawid w psalmie 119), że się pielgrzymowanie moje przedłużyło".

Grek: Symeon błogosławił Boga między innymi za to, że ujrzał spełnienie danych sobie obietnic. Zasłużył bowiem na oglądanie pociechy Izraela i dotykanie go rękami. Mówi bowiem: *według słowa twego,* to znaczy, gdy na końcu otrzymałem to, co zostało obiecane. A skoro widzialnie odczułem to, czego pragnąłem, to teraz uwolnij swego sługę, nie bojącego się śmierci, ani nie zmieszanego wątpliwościami. I dlatego dodaje: *w pokoju* (...). Wcześniej zostało mu obiecane, iż nie ujrzy śmierci, zanim nie zobaczy Chrystusa, a teraz pokazuje, że się to spełniło: *gdyż oczy moje oglądały zbawienie twoje.*

Św. Grzegorz z Nyssy: Szczęśliwe oczy zarówno ciała, jak i duszy. Jedne bowiem widzialnie Boga oglądając, drugie nie tylko zwracają uwagę na to, co widać, ale oświetlone blaskiem Ducha Pańskiego, poznają Słowo w ciele. Zbawienie, które pokazałeś oczom, to sam Jezus, w którego imieniu wyrażone jest zbawienie.

Św. Cyryl: Tajemnica Chrystusa zaś, która stała jasna w czasach ostatecznych, była przygotowana przed powstaniem świata. Mówi się bowiem: *które zgotowałeś przed obliczem wszystkich narodów.*

Teofilakt: Znacząco zaś mówi: *przed obliczem,* aby mianowicie Jego wcielenie ukazało się wszystkim narodom. To zbawienie nazywa też światłością narodów i chwałą Izraela: *Światłość na objawienie pogan.*

Św. Atanazy: Narody bowiem przed przyjściem Chrystusa były w ciemnościach, pozbawione poznania Boga. (...) Izrael zaś, chociaż mało, był oświecony przez Prawo. Dlatego nie mówi, że światło jest udzielone Izraelowi, ale dodaje: *i chwałę ludu twego izraelskiego,* wspominając dawną historię, gdy niegdyś Mojżesz po rozmowie z Panem wrócił z jaśniejącą twarzą, tak też i teraz, patrząc na światłość człowieczeństwa przyjętego przez Boga, zrywają starą zasłonę i na ten sam kształt zostają zmienieni.

Św. Cyryl: Chociaż niektórzy z nich byli nieposłuszni, to jednak reszta została zbawiona, i przez Chrystusa doszła do chwały. Z tych pierwszymi byli Apostołowie, których blask rozświetla cały świat. Chrystus był szczególnie chwałą Izraela, ponieważ co do ciała pochodzi od niego. Jest też chwałą wszystkich jako Bóg przez wieki błogosławiony.

Św. Beda: I słusznie objawienie poganom jest wcześniej niż chwała Izraela, ponieważ „dopóki poganie nie wejdą w pełności, i tak wszystek Izrael będzie zbawiony" (Rz 11).

KATEDRA ŚW. PIOTRA APOSTOŁA
(22 lutego)

Ewangelia św. Mateusza, 16,13-19

W owym czasie: Przyszedł zaś Jezus w stronę Cezarei Filipowej i pytał uczniów swoich, mówiąc: Kim mienią być ludzie Syna Człowieczego? A oni rzekli: Jedni Janem Chrzcicielem, a drudzy Eliaszem, a inni Jeremiaszem, albo jednym z proroków. Rzekł im Jezus: A wy kim mnie być powiadacie? Odpowiadając, Szymon Piotr rzekł: Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. A odpowiadając, Jezus rzekł mu: Błogosławiony jesteś Szymonie Bar Jona, bo ciało i krew nie objawiła tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiosach. A ja tobie powiadam, że ty jesteś opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; a cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebiosach; a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiosach.

Glosa: Po tym, jak Pan oddzielił uczniów od nauki faryzeuszy, umacnia w nich głębię swojej nauki. Aby zaś zaznaczyć bardziej uroczysty charakter, zostaje wskazane miejsce, gdy mówi się: *Przyszedł zaś Jezus w stronę Cezarei Filipowej.* (...) Pragnąc umocnić uczniów w wierze, najpierw chce wyrzucić z ich umysłów opinie i błędy innych. Dlatego mówi się: *pytał uczniów swoich, mówiąc: Kim mienią być ludzie Syna Człowieczego?*

Św. Hieronim: Pięknie zaś pyta: *Kim mienią być ludzie Syna Człowieczego?* Skoro ci, którzy mówią o Synu człowieczym, są ludźmi. Ci natomiast, którzy znają Jego boskość, nie ludźmi, lecz bogami są nazywani.

Św. Hilary: Mówiąc zaś: *Kim mienią być ludzie Syna Człowieczego?* wskazuje, że oprócz tego, co w Nim można zobaczyć, trzeba sądzić jeszcze coś innego. Był bowiem Synem człowieczym. (...) Taki jest też powód tego wyznania: tak jak pamiętamy o Synu

Bożym, tak też i Synu człowieczym. Ponieważ uznanie jednego bez drugiego nie daje nadziei na zbawienie, dlatego znacząco mówi: *Kim mienią być ludzie Syna Człowieczego?*

Orygenes: Uczniowie przedstawiają różne zdania żydów o Chrystusie. Stąd mówi się: *A oni rzekli: Jedni Janem Chrzcicielem*, to jest zdanie naśladujących Heroda; *a drudzy Eliaszem*, to znaczy, że Eliasz narodził się po raz drugi lub też że pojawił się teraz, cały czas żyjąc; *a inni Jeremiaszem*, którego Pan ustanowił prorokiem wśród pogan, nie rozumiejąc zaś, że Jeremiasz był typem Chrystusa; *albo jednym z proroków*, z podobnego jak wcześniej powodu, ponieważ Bóg mówił do nich przez proroków o tym, co wypełniło się nie w nich, lecz w Chrystusie.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ uczniowie powtarzają zdania ludu, wzywa ich przez drugie zapytanie do wyrażenia czegoś większego o sobie. Dlatego mówi się: *Rzeki im Jezus: A wy kim mnie być powiadacie?* Wy, powiadam, którzy razem ze mną zawsze jesteście, ponieważ widzicie większe cuda niż tłumy, i dlatego nie wypada, aby wasze zdanie zgadzało się z opinią tłumu. Z tego też powodu nie pyta ich o to na początku głoszenia, lecz po tym, jak uczynił wiele znaków, i powiedział im o swojej boskości. (...). Gdy Pan zapytał ich o zdanie ludzi, to wszyscy odpowiadali. Lecz zapytawszy wszystkich uczniów, tylko Piotr — głowa i usta Apostołów, za wszystkich odpowiada: *Odpowiadając, Szymon Piotr rzekł: Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego.*

Św. Hilary: To jest prawdziwa i nietykalna wiara, że Syn Boży pochodzi z Boga. To jest doskonałe wyznanie, że przysługuje Mu wieczność z wieczności Ojca, że przyjął ciało i stał się człowiekiem. Spełnił zaś wszystko, co wyraża Jego natura i Jego imię. W nim jest też szczyt cnót. (...) Wyznanie Piotra jest nagrodzone godną nagrodą, skoro zobaczył w człowieku Syna Bożego. Stąd mówi się: *A odpowiadając Jezus, rzekł mu: Błogosławiony jesteś Szymonie Bar Jona, bo ciało i krew nie objawiła tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiosach.*

Św. Hieronim: To, czego nie mogły objawić ciało i krew, objawionę zostało łaską Ducha Świętego. Zatem przez wyznanie otrzymuje imię wskazujące, że otrzymał objawienie od Ducha Świętego,

którego też został nazwany synem. „Bar Jona” bowiem w naszym języku oznacza syna gołębicy. (...) Gołębica zaś oznacza i Ducha Świętego, i dar duchowy łaski Bożej. (...) To, co mówi Chrystus: *bo ciało i krew nie objawiła tobie*, porównaj z tym, co mówi Apostoł w Liście do Galatów (1): „Od tej chwili nie radziłem się ciała i krwi”, gdzie ciało i krew oznaczają żydów, co także inaczej można rozumieć, że nie przez nauczanie faryzeuszy, lecz przez łaskę Chrystusa Syna Bożego, zostało mu objawione.

Orygenes: Trzeba powiedzieć, że wtedy Apostołowie mieli zaczątki poznania Chrystusa, i mało jeszcze widzieli. Później ich poznanie było większe, tak że mogli poznać to, co objawił Ojciec. Tak jak i Piotr staje się błogosławiony, nie tylko dlatego, że powiedział: *Ty jesteś Chrystus,* lecz bardziej przez to, co dodał: *Syn Boga żywego.*

Św. Jan Chryzostom: Apostołowie nie zostali nazwani błogosławionymi, ponieważ nie wyznali synostwa, tak jak Piotr. (...) Zobacz, jak Ojciec objawia Syna i Syn Ojca. Trzeba powiedzieć, że Syn jest od Ojca, Ojciec jest zaś ojcem dzięki Synowi. Dlatego i tu jasne jest, że Syn jest współistotny i godny tej samej czci co Ojciec.

Św. Hieronim: *A ja tobie powiadam, że tyjesteś opoka.* Tak jakby mówił: ponieważ ty o mnie powiedziałeś: *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego,* i ja tobie powiadam, nie na próżno i bez żadnego znaczenia; lecz mówię ci (a dla mnie mówić, jest tym samym, co czynić), *że ty jesteś opoka.* Tak jak sam Chrystus udzielił Apostołom światła, iż są nazwani światłością świata, i inne od Pana otrzymali określenia, tak i Szymonowi, który uwierzył, że Chrystus jest opoką, zostało nadane imię opoki-Piotra. (...) Zgodnie z przenośnią skały, słusznie mówi się do Piotra: Zbuduję Kościół mój na tobie, i dlatego dalej się mówi: *a na tej opoce zbuduję Kościół mój.*

Św. Jan Chryzostom: To znaczy na tej wierze i wyznaniu zbuduję mój Kościół. Pokazuje tu Chrystus, iż wielu uwierzy w to, co Piotr już wyznał, i podniesie jego znaczenie i uczyni go pasterzem.

Św. Augustyn: Piotr (Petrus) nazwany od skały (*petra*) zapowiada Kościół, który jest zbudowany na tej skale. Nie powiedziano przecież do niego: Ty jesteś skała, lecz tyś jest Opoka (Petrus). Skałą bowiem był Chrystus, którego wyznał Piotr, tak jak i cały Kościół wyznaje.

Św. Hilary: Aby pokazać trwałość Kościoła zbudowanego na takiej skale, dodaje się: *a bramy piekielne nie przemogą go.*

Glosa: To znaczy, nie oddzielą go od mojej miłości i wiary.

Orygenes: Nie określa zaś Chrystus, czy nie przemogą skały, na której buduje Chrystus Kościół czy też Kościoła, który buduje na skale. Jasne jest jednak, że ani przeciwko skale ani przeciwko Kościołowi nie przemogą bramy piekielne.

Św. Cyryl: Zgodnie z obietnicą Pana, apostolski Kościół Piotra pozostanie wolny od wszelkich zwodzeń i oszustw heretyckich, ponad wszystkimi przełożonymi i biskupami, i nad wszystkimi kościołami i ludami, mając pełną wiarę i powagę Piotra.

Orygenes: Jeśli zatem i my, z objawienia Ojca, który jest w niebie, skoro nasze zamieszkanie jest w niebie, wyznamy, iż Jezus Chrystus jest Synem Boga żywego, i do nas zostanie powiedziane: Ty jesteś opoka. Skałą bowiem jest każdy ten, kto jest naśladowcą Chrystusa. Ten, kogo zwyciężają bramy piekielne, ten nie będzie nazwany ani opoką, na której Chrystus buduje swój Kościół, ani też Kościołem, który Chrystus buduje na skale, lub jego częścią.

Św. Jan Chryzostom: Następnie Chrystus udziela Piotrowi i innego zaszczytu, mówiąc: *I tobie dam klucze królestwa niebieskiego.* Tak jakby mówił: tak jak Ojciec dał tobie poznanie mnie, tak też ja dam ci coś, mianowicie klucze królestwa niebieskiego.

Hraban Maur: Klucze królestwa niebieskiego oznaczają osądzanie i władzę. Jest to władza wiązania i rozwiązywania oraz osądzanie i oddzielanie godnych od niegodnych.

Glosa: A *cokolwiek zwiążesz na ziemi;* to znaczy, jeśli osądzisz, że coś nie zasługuje na rozwiązanie, gdy żyje grzesznik, to będzie osądzone tak samo u Boga. *A cokolwiek rozwiążesz na ziemi*; to znaczy, jeśli osądzisz, że coś zasługuje na rozwiązanie, gdy żyje grzesznik, to otrzyma od Boga odpuszczenie grzechów.

Orygenes: Zobacz, jaką władzę ma skała, na której Chrystus buduje Kościół, że także jej sądy pozostają niewzruszone, jakby sam Bóg sądził przez nią.

Św. Jan Chryzostom: Zobacz, jak Chrystus prowadzi Piotra do tak wysokiego zrozumienia siebie samego. Obiecuje mu, iż da mu to,

co właściwe jest samemu Bogu, to znaczy odpuszczanie grzechów i utwierdzanie Kościoła wśród tylu prześladowań i pokus.

Hraban Maur: Chociaż wydaje się, że władza wiązania i rozwiązywania została dana tylko samemu Piotrowi przez Pana, to została dana także i innym Apostołom, a obecnie również biskupom i kapłanom całego Kościoła. Lecz dlatego Piotr specjalnie otrzymał klucze królestwa niebieskiego i przewodnictwo we władzy osądzania, aby wszyscy wierni na świecie rozumieli, że każdy, kto oddziela się w jakikolwiek sposób od jedności wiary lub więzi z nim, nie może mieć odpuszczonych grzechów i wejść do królestwa niebieskiego.

Glosa: W specjalny sposób udzielona została Piotrowi ta władza, aby nas wzywać do jedności. Dlatego też ustanowił go księciem Apostołów, aby Kościół miał jednego zastępcę Chrystusa, do którego odwołują się różne członki Kościoła, jeśli zajdzie między nimi jakieś nieporozumienie.

ŚW. MACIEJA, APOSTOŁA
(24 lutego)

Ewangelia św. Mateusza, 11, 25-30

W owym czasie: Odpowiadając Jezus, rzekł: Wyznaję tobie, Ojcze, Panie nieba i ziemi, żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je maluczkim. Tak Ojcze, ponieważ tak spodobało się tobie. Wszystko dane mi jest od Ojca mego. I nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu by Syn chciał objawić. Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i jesteście obciążeni, a Ja was ochłodzę. Weźmijcie jarzmo moje na się, a uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca, a znajdziecie odpoczynek duszom waszym. Albowiem jarzmo moje słodkie jest, a brzemię moje lekkie.

Glosa: *Odpowiadając, Jezus rzekł: Wyznaję tobie, Ojcze, Panie nieba i ziemi.* To znaczy, który uczyniłeś niebiosa i pozostawiasz na ziemi to, co chcesz.

Św. Augustyn: Jeśli Chrystus powiedział: *Wyznaję,* a daleki jest od Niego wszelki grzech, to wyznanie przysługuje nie tylko grzesznikowi, ale i chwalącemu. Wyznajemy zatem zarówno chwaląc Boga, jak i oskarżając siebie samych. Powiedział Chrystus: *Wyznaję tobie,* to znaczy chwalę Ciebie, nie oskarżam siebie.

Św. Hieronim: Dzięki czyni, iż ukazał Apostołom znaki swego przyjścia, których nie poznali uczeni w Piśmie i faryzeusze, którym zdawało się, że są mądrzy i roztropni. Dlatego mówi się dalej: *żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je maluczkim.*

Św. Augustyn: Sam Chrystus pokazał, że przez mądrych i roztropnych można rozumieć pysznych, gdy mówi: *objawiłeś je maluczkim.* Czymże są bowiem *maluczcy,* jeśli nie pokornymi?

Sw. Jan Chryzostom: Mówiąc o mądrych, nie odnosi tego do prawdziwej mądrości, ale do tej, jaką mieli uczeni w Piśmie i faryze-

usze z racji wymowy. Dlatego też nie powiedział: Objawiłeś głupim, lecz *maluczkim*, to znaczy niewykształconym i prostym. Poucza nas przez to we wszystkim unikać wyniosłości, a starać się o pokorę.

Św. Hilary: Tajemnica niebiańskich słów i mocy została ukryta przed mądrymi, a objawiona maluczkim. Maluczkim z racji zła, nie z racji zdolności myślenia, przed mądrymi natomiast z racji zarozumiałości, wynikającej z głupoty, nie z racji samej mądrości. (...) Pan potwierdza zgodność tego, co powiedział, z osądem woli ojcowskiej (...) i dlatego jest dodane: *żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je maluczkim.*

Św. Jan Chryzostom: Abyś nie sądził, iż Chrystus dzięki czynił Ojcu, jakby pozbawiony tej mocy, jaką ma Ojciec, następnie dodaje: *Wszystko dane mi jest od Ojca mego.* Gdy zaś słyszysz, iż *dane jest,* to nie podejrzewaj niczego ludzkiego. Wypowiada to zdanie, abyś nie sądził, że jest dwóch niezrodzonych bogów. Skoro bowiem został zrodzony, był panem wszystkiego.

Św. Hieronim: To, co *dane jest,* nie trzeba rozumieć jako nieba i ziemi, i żywiołów, i wszystkiego, co stworzył, lecz jako tych, którzy przez Syna mają dostęp do Ojca.

Św. Augustyn: Jeśli bowiem mniej ma w mocy niż Ojciec, to nie ma wszystkiego, co ma Ojciec. Rodząc zaś, dał Ojciec Synowi moc, tak jak wszystko, co należy do jego istoty, rodząc, przekazał temu, którego zrodził ze swej natury.

Św. Hilary: Następnie przez wzajemne poznanie Ojca i Syna daje zrozumieć, że nie co innego jest w Synu, jak i w Ojcu. Mówi się bowiem: *I nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn.* (...) Poucza, iż ta sama natura jest w każdym. Kto poznaje Syna, poznaje także Ojca w Synu, ponieważ wszystko zostało Mu dane przez Ojca.

Św. Jan Chryzostom: Gdy zaś mówi: *ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn,* to nie dlatego, że nikt go nie zna, lecz że nikt nie pozna go tak jak Syn.

Św. Augustyn: *i ten, komu by Syn chciał objawić.* Objawiony jest Ojciec przez Syna, to znaczy przez swoje Słowo. Jeśli bowiem to słowo, które my wypowiadamy jako przemijające, ukazuje siebie

samo i to, o czym mówimy, to o ileż bardziej Słowo Boże, przez które wszystko się stało, ukazuje Ojca, takim, jaki jest, ponieważ i siebie samo ukazuje i Ojca? (...) Gdy zaś powiedział: *I nikt nie zna Syna, tylko Ojciec,* nie powiedział: I komu Ojciec chciał objawić Syna, lecz gdy powiedział: *Ojca nikt nie zna, tylko Syn,* dodał: *i ten, komu by Syn chciał objawić.* Nie trzeba tego rozumieć w taki sposób, jakby Syn nie mógł być przez nikogo poznany, oprócz samego Ojca, Ojciec zaś tylko przez Syna, ale także przez tych, którym Syn objawi.

Św. Jan Chryzostom: Skoro zatem Ojca objawia, to i siebie samego objawia. Lecz to pomija jako oczywiste, a stwierdza tamto jako mogące budzić wątpliwości. Przez to poucza także, iż dlatego zgadza się z Ojcem, ponieważ nie jest możliwe, by ktoś przyszedł do Ojca jak tylko przez Syna. (...) Teraz z kolei przywołuje uczniów do siebie, mówiąc: *Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i jesteście obciążeni.*

Św. Hilary: Przywołuje do siebie pracujących wśród trudności Prawa i obciążonych grzechami świata.

Św. Hieronim: Ciężkie bowiem są obciążenia grzechu, jak to zaświadcza prorok Zachariasz (5), mówiąc, iż niegodziwość zasiadła na talencie ołowiu. A Psalmista dodaje (Ps 37): „Albowiem nieprawości moje (...) jak brzemię ciężkie zaciążyły na mnie".

Sw. Jan Chryzostom: Nie mówi zaś Chrystus: Przyjdź ty i ty, ale wszyscy, którzy jesteście zatroskani, w smutkach, w grzechach. Nie jakobym pragnął kary, lecz abym odpuścił grzechy. Przyjdźcie, nie dlatego, iż potrzebuję waszej chwały, lecz ponieważ pragnę waszego zbawienia. Dlatego mówi: *a Ja was ochłodzę.* Nie mówi: Zbawię tylko, lecz, co jest znacznie większe, *ochłodzę was,* to znaczy, utwierdzę we wszelkim spoczynku.

Remigiusz: Przyjdźcie, powiada, nie nogami, lecz postępowaniem, nie ciałem, lecz wiarą. To jest bowiem duchowe przystąpienie, przez które ktoś zbliża się do Boga. Stąd mówi się: *Weźmijcie jarzmo moje na się.*

Hraban Maur: Jarzmem jest Ewangelia Chrystusa, która wiąże i scala w jedności wiary zarówno żydów, jak i pogan. Nakazuje nam brać je na siebie, to znaczy mieć w poważaniu, nie zaś pod sobą, to

znaczy przewrotnie odrzucać, abyśmy nie dćptali go zabłoconymi nogami wad. Dlatego jest dodane: *a uczcie się ode mnie.*

Św. Augustyn: *Uczcie się ode mnie.* Nie stwarzać świata, nie czynić na świecie cudów, lecz *żem jest cichy i pokornego serca.* Chcesz być wielki? Zacznij od najmniejszego. Zamierzasz wielką budowlę wspaniałości? Pomyśl wpierw o podstawie pokory. I gdy ktoś pragnie wybudować większą budowlę, to kopie też i głębszy fundament. Dokąd zaś sięgać będzie szczyt naszej budowli? Aż do oglądania Boga.

Hraban Maur: Trzeba nam uczyć się od Zbawiciela naszego, iż mamy być cisi obyczajami i pokorni umysłami. Nikogo nie rańmy, nikogo nie potępiajmy, a siły, które na zewnątrz ukazujemy w dziele, wewnątrz zachowujmy w sercu.

Św. Jan Chryzostom: I dlatego Chrystus zaczyna od pokory i przedstawia największą nagrodę, mówiąc: *a znajdziecie odpoczynek duszom waszym.* Jest to największa nagroda, nie tylko bowiem staniesz się użyteczny dla innego, lecz także ty sam odpoczniesz. Zanim się to stanie, daje ci obietnicę. W przyszłości zaś będziesz się radował odpoczynkiem. (...) Aby zaś nie lękali się, iż powiedział *jarzmo* i *brzemię*, dodaje Chrystus: *Albowiem jarzmo moje słodkie jest, a brzemię moje lekkie.*

Hraban Maur: Lecz w jaki sposób jarzmo może być słodkie, skoro wcześniej powiedział (7): „wąska jest droga, która wiedzie do życia”? To, co ma trudny początek, z upływem czasu rozwija się ze słodyczą niewypowiedzianej miłości.

Św. Hieronim: W jaki sposób także Ewangelia jest lżejsza niż Prawo, skoro Prawo karze za zabójstwo i cudzołóstwo, Ewangelia zaś za sam gniew i pożądanie? W Prawie jest wiele nakazów, o których Apostoł poucza, iż nie można ich w pełni wykonać. Prawo wymaga działania. Ewangelia szuka woli, która nawet jeśli nie osiągnie skutku, to jednak nie utraci nagrody. Ewangelia nakazuje to, co możemy, abyśmy chociażby nie pożądali. To jest w naszej woli. Prawo nie karze woli, karze czyn.

ŚW. MARKA, EWANGELISTY
(25 kwietnia)

Ewangelia św. Łukasza, 10,1-9

W owym czasie: Naznaczył Pan innych siedemdziesięciu dwóch, i rozesłał ich po dwóch przed sobą do wszystkich miast i miejsc, dokąd sam miał przybyć. I mówił im: Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało; proścież tedy Pana żniwa, aby wysłał robotników na żniwo swoje. Idźcie, oto ja was posyłam jako baranki między wilki. Nie noście trzosa, ani torby podróżnej, ani butów, a nikogo po drodze nie pozdrawiajcie. Do któregokolwiek domu wejdziecie, naprzód mówcie: Pokój temu domowi. A jeśliby tam był syn pokoju, spocznie na nim pokój wasz; a jeśli nie, wróci się do was. W tym też domu mieszkajcie, jedząc i pijąc to, co u nich jest, bo godzien jest robotnik zapłaty swojej. Nie przechodźcie z domu do domu. A do któregokolwiek miasta wejdziecie, a przyjmą was, jedzcie, co przed was położą. I uzdrawiajcie niemocnych, którzy w nim są, a powiadajcie im: Przybliżyło się do was królestwo Boże.

Św. Cyryl: Potwierdził wcześniej Bóg przez proroków, że głoszenie Ewangelii obejmować będzie nie tylko Izrael, lecz także pogan. Stąd też po ustanowieniu Apostołów przez Chrystusa zostało ustanowionych także innych siedemdziesięciu dwóch. Dlatego mówi się: *Naznaczył Pan innych siedemdziesięciu dwóch* (...). Zapowiedź tego mamy także w słowach Mojżesza, który na rozkaz Pana wybrał siedemdziesięciu mężów, na których Bóg wylał ducha.

Św. Grzegorz Wielki: *i rozesłał ich po dwóch.* Chrystus posyła do głoszenia po dwóch, ponieważ dwa są przykazania miłości, mianowicie Boga i bliźniego. Nie może być bowiem miłości tam, gdzie jest mniej niż dwóch.

Orygenes: Podobnie jak Apostołowie zostali wymienieni przez Mateusza po dwóch, to wydaje się zatem, że jest starym zwyczajem,

iż dwaj są związani ze słowem Bożym. Wyprowadził bowiem Izraela z Egiptu przez Mojżesza i Aarona. Jozue i Kaleb zgodnie uspokoili wzburzenie ludu spowodowane przez dwunastu zwiadowców. Dlatego mówi się w księdze Przysłów (18): „Brat wspomagany od brata jest jak miasto warowne".

Św. Grzegorz Wielki: Słusznie zaś dodaje: *przed sobą do wszystkich miast i miejsc, dokąd sam miał przybyć.* Pan bowiem idzie za swymi głosicielami, ponieważ głoszenie idzie pierwsze, a Pan przybywa potem do mieszkania naszego umysłu, gdy poprzedzają Go słowa zachęty i przez to wzbudzona zostaje prawda w umyśle. O tych głosicielach mówi Izajasz (40): „Gotujcie drogę Pańską, proste czyńcie na puszczy ścieżki Boga naszego".

Teofilakt: Wyznaczył zaś Pan uczniów z powodu wielkiej potrzeby nauczycieli. Tak samo bowiem jak kłosy na polu potrzebują wielu żniwiarzy, tak też wielu było tych, którzy mieli uwierzyć i potrzebowali wielu nauczycieli. Dlatego mówi się: *mówił im: Żniwo wprawdzie wielkie.*

Św. Jan Chryzostom: Mogli bowiem uczniowie powątpiewać i zastanawiać się, i mówić: W jaki sposób my w małej liczbie możemy poprawić cały świat? (...) Aby nie trwożyli się takimi rozważaniami, Chrystus nazywa Ewangelię żniwem. Jakby mówił przez to: Wszystko jest przygotowane, posyłam was na zbiór. Tego samego dnia możecie i siać, i zbierać.

Św. Grzegorz Wielki: Lecz nie bez wielkiego smutku możemy powiedzieć to, co następuje: *ale robotników mało,* ponieważ mimo że jest wielu, którzy słuchają, to brakuje tych, którzy mówią.

Św. Cyryl: Tak jak obszerne pola wymagają wielu żniwiarzy, tak i mnóstwo wierzących w Chrystusa. Dlatego jest dodane: *proścież tedy Pana żniwa, aby wysłał robotników na żniwo swoje.* Zwróć uwagę na to, że gdy Chrystus to powiedział, sam następnie to uczynił. On sam jest bowiem panem żniwa i przez Niego i z Nim Bóg Ojciec nad wszystkim panuje.

Św. Jan Chryzostom: Wskazuje też jak wielkim darem jest posłanie robotników na żniwo boże przez to, co mówi, iż trzeba prosić o to pana żniw.

Św. Cyryl: Opowiada następnie Łukasz, że uczniowie otrzymali pouczenie apostolskie od Chrystusa, skromność, niewinność, cierpliwość, by nic z rzeczy ziemskich nie przedkładali nad święte głoszenie, by dążyli przez to do mocy umysłu i nie lękali się niczego, także śmierci. Stąd mówi Chrystus: *Idźcie.*

Sw. Jan Chryzostom: Wśród wszystkich ich niepokojów pociechą dla nich była siła posyłającego, i dlatego Chrystus mówi: *oto ja was posyłam.* Jakby mówił: To wystarczy wam za pociechę, to starczy za nadzieję i nielękanie się nadchodzącego zła, które oznacza mówiąc: *jako baranki między wilki.*

Św. Ambroży: Zwierzęta te są sobie przeciwne, gdyż jedne jedzą drugie, to znaczy wilki baranki. Lecz dobry pasterz nie pozwala wilkom straszyć swego stada. Stąd też uczniowie nie są kierowani na pożarcie, lecz ku łasce (...). Posyła zaś baranki między wilki, aby wypełniło się proroctwo Izajasza (11): „Będzie mieszkał wilk z jagnięciem".

Św. Jan Chryzostom: Jest to jasna wskazówka zwycięstwa, gdy uczniowie Chrystusa będą otoczeni przez wrogów, niczym baranki przez wilki, a jednak będą ich nawracać.

Św. Grzegorz Wielki: *Nie noście trzosa.* Taka winna być ufność uczniów w Boga, iż chociaż nie troszczą się o sprawy życia teraźniejszego, to jednak niech wiedzą z całą pewnością, że nie zabraknie im tego, aby umysł ich nie troszczył się bardziej o sprawy ziemskie niż o wieczne.

Św. Cyryl: Nie pozwala także nosić ze sobą czegoś, co nie jest związane z ciałem. Dlatego dodaje: *ani torby podróżnej, ani butów.* Nie pozwala także na zajęcia powodujące rozproszenie (...) i dlatego Chrystus dodaje: *a nikogo po drodze nie pozdrawiajcie.* Podobne słowa były powiedziane wcześniej przez Elizeusza. Jakby mówił: Zmierzajcie prosto do waszego zajęcia. (...) Szkoda bowiem tracić czas przeznaczony na głoszenie.

Św. Ambroży: Nie nakazuje jednak Pan, aby zaniedbywać to, co należy do życzliwości, lecz żeby bardziej cenić to, co należy do wykonania względem Boga.

Św. Jan Chryzostom: Matką wszelakiego dobra jest pokój, bez

którego wszystkie inne sprawy są daremne. Dlatego też Pan nakazuje uczniom wchodzącym do domu dawać pokój jako wskazówkę dóbr, mówiąc: *Do któregokolwiek domu wejdziecie, naprzód mówcie: Pokój temu domowi.*

Tytus: *Pokój temu domowi,* to znaczy zamieszkującym w nim. Do wszystkich jest skierowany, wielkich i małych, i tylko do niegodnych niech nie kieruje się wasze pozdrowienie. Dlatego jest dodane: *A jeśliby tam był syn pokoju, spocznie na nim pokój wasz.* Jakby mówił: Wy wprawdzie wypowiadacie słowo, rzeczywistość pokoju natomiast będzie udzielana przez mój osąd, gdziekolwiek będzie to odpowiednie. Jeśli zaś ktoś nie jest godny, nie jesteście zwodzeni ani łaska waszych słów nie ginie, lecz wróci do was. I to znaczą słowa: *a jeśli nie, wróci się do was.*

Św. Grzegorz Wielki: Jeśli zaś pokój nasz zostanie przyjęty, to słuszne jest, abyśmy od tych doznali zapłaty ziemskiej, którym ofiarujemy nagrody ojczyzny niebieskiej. Dlatego mówi się: *W tym też domu mieszkajcie, jedząc i pijąc to, co u nich jest.* Chrystus zabrania nosić z sobą trzos i torbę, dopuszcza natomiast utrzymanie z przepowiadania.

Tytus: Ponieważ nie jesteście ustanowieni sędziami tych, co są godni lub niegodni, jedzcie zatem to i pijcie, co wam ofiarują. Zostawcie zaś mnie sprawdzenie tych, którzy was przyjmują.

Św. Grzegorz Wielki: *bo godzien jest robotnik zapłaty swojej.* Należy bowiem do nagrody robotnika pokarm na utrzymanie życia. Tu zaś zaczyna się nagroda za trud głoszenia, która w niebie wypełni się oglądaniem prawdy. Trzeba zauważyć, że za jedną pracę otrzymujemy podwójną nagrodę: jedną, która nas podtrzymuje w obecnym życiu; drugą w ojczyźnie niebieskiej, którą otrzymamy przy zmartwychwstaniu.

Św. Ambroży: Dodana zostaje jeszcze jedna cnota, aby mianowicie nie przechodzić łatwo z domu do domu. Mówi bowiem Chrystus: *Nie przechodźcie z domu do domu,* abyście zachowali stałość w gościnnej miłości i nie osłabiali przyjaźni z powodu jakiejś materialnej potrzeby.

Św. Beda: Opisawszy gościnność, Chrystus poucza, co winni

uczniowie czynić w miastach: we wszystkim jednoczyć się z prawymi, uciekać zaś od towarzystwa bezbożnych. Dlatego mówi się: *A do któregokolwiek miasta wejdziecie, a przyjmą was, jedzcie, co przed was położą.*

Teofilakt: Poleca także, aby czyniąc cuda, pociągali ludzi do swej nauki. Stąd dodaje Chrystus: *Iuzdrawiajcie niemocnych, którzy w nim są, a powiadajcie im: Przybliżyło się do was królestwo Boże.* Jeżeli bowiem najpierw uzdrowicie, a potem pouczycie, to przemowa odniesie skutek, a ludzie uwierzą, że przybliżyło się królestwo Boże. Nie uzdrowiliby bowiem uczniowie, gdyby nie dokonała tego moc boża.

Św. Maksym: Królestwo Boże nie przyszło przecież w sposób zauważalny, lecz podkreśla Chrystus nastawienie ludzi do niego. Jest ono w mocy wszystkich wiernych, ale faktycznie zaś w tych, którzy odrzucają życie cielesne, a wybierają duchowe, i którzy mogą powiedzieć: „Lecz żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (Gal 2).

ŚW. JÓZEFA, RZEMIEŚLNIKA
(1 maja)

Ewangelia św. Mateusza, 13, 54-58

W owym czasie: Przyszedłszy do ojczyzny swojej [Jezus] nauczał ich w synagogach ich, tak iż się zdumiewali i mówili: Skądże temu ta mądrość i cuda? Czyż ten nie jest synem rzemieślnika? Czyż matka jego nie nazywa się Maryja, a bracia jego Jakub i Józef i Szymon i Juda? A siostry jego czyż nie wszystkie są u nas? Skądże więc jemu to wszystko? Igorszyli się z niego. A Jezus rzeki im: Nie jest prorok bez czci, tylko w ojczyźnie swojej i w domu swoim. I nie uczynił tam wielu cudów z powodu ich niedowiarstwa.

Św. Jan Chryzostom: *Przyszedłszy do ojczyzny swojej [Jezus] nauczał ich w synagogach ich.* Ojczyzną Chrystusa nazywa Nazaret. Nie uczynił tam wielu cudów, jak to dalej będzie powiedziane, lecz dopiero w Kafamaum. Daje im jednak naukę nie mniej godną podziwu jak cuda.

Remigiusz: Nauczał zaś w synagogach, gdzie wielu się zbierało, ponieważ z powodu zbawienia wielu zstąpił z nieba na ziemię. Mówi się dalej: *tak iż się zdumiewali i mówili: Skądże temu ta mądrość i cuda?* Mądrość odnosi się do nauki, cuda natomiast do nadzwyczajnego działania.

Św. Hieronim: Zdumienia godna głupota nazaretańczyków! Dziwią się, skąd Mądrość miała mądrość, a Moc czyniła cuda. Lecz błąd jest jasny, ponieważ traktowali [Jezusa] jako syna rzemieślnika. Dlatego i mówią: *Czyż ten nie jest synem rzemieślnika?*

Św. Jan Chryzostom: Byli nieczuli i pogardzali Nim z racji tego, kogo uważali za Jego ojca, chociaż mieli wiele przykładów z dawnych czasów, gdy od ojców niskiego pochodzenia pochodzili szlachetni synowie. Dawid był synem Jessego rolnika, Amos był pasterzem i sam się tym zajmował. Należało właśnie z tego powodu naj-

bardziej Go uczcić, ponieważ pochodząc od takich rodziców, mówił im takie rzeczy. Z tego bowiem jasne było, iż nie wynikało to z ludzkiego starania, lecz z łaski bożej.

Św. Hieronim: Skoro mylili się co do ojca, nie jest dziwne, że podobnie błądzili co do braci. Dlatego mówi się dalej: *Czyż matka jego nie nazywa się Maryja, a bracia jego Jakub i Józef i Szymon i Juda?* (...) Braćmi Pańskimi są tu nazwani synowie jego ciotki Marii. Jest ona matką Jakuba i Józefa, to znaczy Marią Kleofasową, żoną Alfeusza, zwaną także Marią matką Jakuba młodszego.

Św. Augustyn: Nie jest więc dziwne, iż braćmi Pańskimi nazwani są wszyscy krewni ze strony matki, ponieważ także krewni Józefa mogli być nazwani braćmi przez tych, którzy Józefa uważali za ojca.

Św. Hilary: Nie został zatem Pan uczczony przez swoich. I chociaż poruszenie wzbudziła roztropność nauki i moc działania, to jednak nie uwierzyli, że w imię Pańskie zostało to uczynione.

Św. Hieronim: *Skądże więc jemu to wszystko? Igorszyli się z niego.* Pomyłka żydów stała się naszym zbawieniem i potępieniem heretyków. Widzieli bowiem tylko człowieka Jezusa Chrystusa, którego traktowali jako syna rzemieślnika.

Św. Jan Chryzostom: Zauważ łagodność Chrystusa. Został znieważony, lecz odpowiada z wielką cierpliwością. Stąd mówi się: *A Jezus rzeki im: Nie jest prorok bez czci, tylko w ojczyźnie swojej i w domu swoim.*

Remigiusz: Nazywa siebie prorokiem, co i Mojżesz zapowiedział, gdy mówił (Pwt 18): „Proroka z narodu twego i z braci twych, jak mnie, wzbudzi tobie Pan". Trzeba wiedzieć, że nie tylko Chrystus, który głową wszystkich proroków, lecz także Jeremiasz, Daniel i inni mniejsi prorocy w większej czci i poważaniu byli u obcych niż u swoich.

Św. Hilary: Chrystus odpowiada, iż prorok nie doznaje czci we własnej ojczyźnie, ponieważ w Judei przebywał aż do skazania na krzyż i że tylko z wiernymi jest moc Boża.

Św. Hieronim: *Inie uczynił tam wielu cudów z powodu ich niedowiarstwa.* Nie znaczy to, że nie mógł uczynić wielu cudów, skoro nie wierzyli, lecz nie czyniąc wielu cudów, potępił niewiernych rodaków.

Św. Jan Chryzostom: Jeśli zaś zdumienie nad Nim pochodziło z cudów, to czemu nie uczynił ich wielu? Ponieważ nie zależało mu na pokazaniu siebie, lecz na tym, co dla innych było pożyteczne.

Św. Hieronim: Można i inaczej to rozumieć, że Jezus był wzgardzony w domu i w ojczyźnie swojej, to znaczy w narodzie żydowskim i dlatego tam mało uczynił cudów, aby nie mieli wymówki. Większe bowiem cuda codziennie wśród pogan Apostołów czyni nie tylko przez uzdrowienie ciał, ale i zbawienie dusz.

ŚW. FILIPA I JAKUBA, APOSTOŁÓW
(11 maja)

Ewangelia św. Jana, 14,1-13

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Niech się nie trwoży serce wasze. Wierzycie w Boga, i we mnie wierzcie. W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby inaczej było, powiedziałbym wam, bo idę przygotować wam miejsce. A gdy odejdę, i przygotuję wam miejsce, przyjdę znowu, i wezmę was do siebie, abyście tam, gdzie ja jestem, i wy byli. A dokąd ja idę, wiecie, i drogę wiecie. Mówi mu Tomasz: Panie, nie wiemy, dokąd idziesz, jakże możemy znać drogę? Mówi mu Jezus: Jam jest droga, i prawda, i życie. Nikt nie przychodzi do Ojca, tylko przeze mnie. Gdybyście mnie byli poznali, to byście pewnie i Ojca mego poznali; a odtąd poznacie go, i widzieliście go. Mówi mu Filip: Panie, ukaż nam Ojca, a wystarczy nam. Mówi mu Jezus: Przez tak długi czas jestem z wami, a nie poznaliście mnie? Filipie, kto mnie widzi, widzi i Ojca. Jakże ty mówisz: Ukaż nam Ojca? Nie wierzycie, że ja w Ojcu, a Ojciec jest we mnie? Słowa, które ja wam mówię, nie od samego siebie mówię; lecz Ojciec we mnie mieszkający, on dzieła wykonuje. Nie wierzycie, żeja w Ojcu, a Ojciec jest we mnie? Choćby dla samych uczynków wierzcie! Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam: Kto wierzy we mnie, uczynki, które ja czynię, i on czynić będzie, i większe nad nie czynić będzie, bo ja do Ojca idę. A o cokolwiek będziecie prosić Ojca mego w imię moje, to uczynię.

Św. Augustyn: Aby uczniowie nie bali się śmierci Chrystusa, tak jak ludzie i dlatego ulegają zmieszaniu, pociesza ich, potwierdzając, że jest Bogiem. Stąd mówi się: *Rzeki Jezus uczniom swoim: Niech się nie trwoży serce wasze. Wierzycie w Boga, i we mnie wierzcie.* Jakby mówił: Jeśli w Boga wierzycie, to i we Mnie winniście wierzyć, co nie miałoby miejsca, gdyby Chrystus nie był Bogiem.

Św. Jan Chryzostom: Wiara we mnie i w Ojca, który zrodził, sil-

niejsza jest od tego, co nadejdzie. Żadna trudność nie zdoła jej pokonać. W ten też sposób ukazuje boskość, ponieważ przywołuje to, co mają na myśli, mówiąc: *Niech się nie trwoży serce wasze.*

Św. Augustyn: Ponieważ także o samych siebie lękali się uczniowie, skoro ufniejszemu i szybszemu Piotrowi zostało powiedziane: Nie zapieje kur, aż się mnie trzykroć zaprzesz, dodaje Chrystus: *W domu Ojca mego jest mieszkań wiele,* przez to zostają uwolnieni od obaw, pewni i ufni, że także po pokusach niebezpieczeństw będą przebywać z Chrystusem u Boga. Chociaż bowiem jeden jest od drugiego^ mocniejszy, mądrzejszy, sprawiedliwszy, świętszy, to żaden nie zostanie pozbawiony tego domu, w którym każdy będzie przyjęty do mieszkania przez swe zasługi. (...) Liczne mieszkania oznaczają różne zasługi w życiu wiecznym. (...) Tak zatem Bóg będzie wszystkim we wszystkich, ponieważ Bóg jest miłością, a przez miłość dokona się, że to, co mają poszczególni, będzie wspólne dla wszystkich. Tak bowiem każdy ma, gdy w innym kocha to, czego sam nie posiada. Nie będzie zatem jakiejś zazdrości z powodu różnicy w jasności, ponieważ we wszystkich panować jedność miłości. (...) *Gdyby inaczej było, powiedziałbym wam, bo idę przygotować wam miejsce.* Pokazuje wystarczająco przez to Chrystus, iż dlatego powiedział, ponieważ już jest wiele mieszkań i nie trzeba ich im przygotowywać innych.

Św. Jan Chryzostom: Aby nie sądzili, że ostatecznie będą od Niego oddzieleni, dodaje: *A gdy odejdę, i przygotuję wam miejsce, przyjdę znowu, i wezmę was do siebie, abyście tam, gdzie ja jestem, i wy byli,* przez co pokazuje, że muszą mocno wierzyć.

Św. Augustyn: Lecz w jaki sposób idzie i przygotowuje miejsce, skoro mieszkań jest wiele? (...) Mieszkania, które przygotował przez przeznaczenie, przygotowuje teraz przez działanie. Już zostali przeznaczeni (...), lecz ponieważ nie są jeszcze zbawieni, mówi Chrystus: *A gdy odejdę, i przygotuję wam miejsce.* Przygotowuje mieszkania, przygotowując mieszkańców. Jeśli zatem mówi: *W domu Ojca mego jest mieszkań wiele,* to czymże jest dom Boga, jeśli nie jego świątynią? O niej mówi Apostoł (1 Kor 3): „Albowiem świątynia Boża jest święta, którą wy jesteście". Tak więc dom Boży aż dotąd jest budowany, aż dotąd przygotowywany.

Alkuin: Mówi zaś Chrystus: *A gdy odejdę*, przez obecność cielesną, *przyjdę znowu*, przez obecność boskości albo też przyjdę sądzić żywych i umarłych. A ponieważ wiedział, że zapytają Go, dokąd idzie albo jaką drogą, dodaje: *A dokąd ja idę, wiecie,* to znaczy do Ojca *i drogę wiecie*, mianowicie przeze mnie samego.

Św. Jan Chryzostom: Jeśli żydzi, chcący oddzielić się od Chrystusa, pytali, dokąd idzie, to tym bardziej uczniowie, nie pragnący nigdy odłączyć się od Niego, chcieli dowiedzieć się tego, z wielkiej miłości i obawy. Dlatego mówi się: *Mówi mu Tomasz: Panie, nie wiemy, dokąd idziesz, jakże możemy znać drogę?*

Św. Augustyn: *Mówi mu Jezus: Jam jest droga, i prawda, i życie.* Jakby mówił: Dokąd chcesz iść — Ja jestem drogą, dokąd chcesz iść — Ja jestem prawdą, gdzie chcesz pozostać — Ja jestem życiem. Prawdę i życie każdy człowiek pojmuje, lecz nie każdy znajduje drogę. To, że Bóg jest życiem wiecznym, prawdą dostępną poznaniu, to wiedzą także filozofowie tego świata. Słowo Boga, które u Ojca jest prawdą i życiem, przyjmując człowieka, stało się drogą. Idź przez człowieka, a dojdziesz do Boga.

Św. Jan Chryzostom: Gdy zaś wcześniej powiedział: „Nikt do mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który mię posłał, nie pociągnie go", teraz mówiąc, że *nikt nie przychodzi do Ojca, tylko przeze mnie,* czyni się równym temu, który zrodził. (...) *Gdybyście mnie byli poznali, to byście pewnie i Ojca mego poznali.* Jakby mówił: Jeśli poznaliście moją naturę i godność, to poznaliście także to, co dotyczy Ojca. Poznali go wprawdzie, ale nie tak jak należało. Duch, który później przychodząc, dał im doskonałe poznanie i dlatego jest dodane: *a odtąd poznacie go,* mówi to o poznaniu przez umysł. *I widzieliście go,* mianowicie przeze mnie, pokazując, że ten, kto Go widzi, widzi i Ojca. Widzieli zaś Go nie w czystej naturze, lecz w przybranym ciele.

Sw. Hilary: Nowość powiedzianych rzeczy porusza Filipa Apostoła. Widziany jest człowiek, wyznaje, że jest Synem Bożym, potwierdza, że gdy Go się pozna, pozna się też i Ojca, widzi się Ojca. (...) *Mówi mu Filip: Panie, ukaż nam Ojca, a wystarczy nam.* Nie przeczy, że jest widziany, ale prosi, by był pokazany. Nie pragnie

pokazania dla cielesnego spojrzenia, lecz prosi o ukazanie zrozumienia Tego, który jest widziany. Widział Syna w postawie człowieka, lecz nie wie, jak przez to ujrzy Ojca. (...) *Mówi mu Jezus: Przez tak długi czas jestem z wami, a nie poznaliście mnie?* Zarzuca więc Apostołowi, że poznając Go, nie poznał. To bowiem, co Chrystus czynił, było właściwe Bogu, to znaczy uspokajać fale, rozkazywać wiatrom, odpuszczać grzechy, przywracać zmarłym życie. Tu powstaje kwestia sporna, iż w przyjętym człowieku nie jest rozpoznana natura Boga. I dlatego Chrystus mówi do proszącego, aby pokazać mu Ojca: *Filipie, kto mnie widzi, widzi i Ojca.*

Św. Augustyn: *kto mnie widzi, widzi i Ojca.* Nie znaczy to, że tym samym jest Ojciec i Syn, lecz że Syn w niczym nie różni się od Ojca.

Św. Jan Chryzostom: Chrystus pragnąc przedstawić współi^totność, powiedział: Kto zobaczył moją naturę, zobaczył też naturę Ojca. Stąd jasne jest też, że nie jest stworzeniem. Widząc stworzenie, nie wszyscy poznają Boga. Filip zaś pragnął zobaczyć naturę Ojca.

Św. Hilary: To widzenie nie oznacza tu widzenia cielesnego. To bowiem, co jest cielesne ze zrodzenia z Dziewicy, nie służy do oglądania w sobie Bożej formy i kształtu, lecz Syn Boży udziela tego, aby Ojciec był poznany, tak że obraz nie różni się rodzajem, ale wskazuje autora.

Św. Augustyn: Tak jakby Ojciec lepszy był niż Syn, stąd Filip pragnął poznać Ojca. Dlatego też nie poznał i Syna, o którym sądził, że ktoś inny jest lepszy od Niego. Dla poprawienia tego zostało powiedziane: *Nie wierzycie, że ja w Ojcu, a Ojciec jest we mnie?* Jakby mówił: Jeśli dla ciebie wiele znaczy to widzieć, to przynajmniej uwierz w to, czego nie widzisz.

Św. Hilary: Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu (...) przez zrodzenie w naturze żyjącego z żyjącego, ponieważ nie inny jak Bóg z Boga jest zrodzony.

Św. Augustyn: Z kolei Chrystus mówi nie tylko do Filipa, ale do wielu: *Słowa, które ja wam mówię, nie od samego siebie mówię.* Temu przypisuje, co czyni, od którego pochodzi Ten, który czyni.

Św. Hilary: Stąd ani nie zaprzecza, że jest Synem, ani nie ukrywa

w sobie mocy ojcowskiej natury. Gdy bowiem przemawia, to przemawia sam, pozostając w tej naturze, gdy natomiast mówi, że nie od siebie mówi, to poświadcza w sobie zrodzenie Boga przez Boga.

Sw. Jan Chryzostom: Zobacz nader obfite podkreślenie jednej natury. Mówi się bowiem: *lecz Ojciec we mnie mieszkający, on dzieła wykonuje.* Jakby mówił: Nigdy nie czyni inaczej Ojciec i inaczej ja.

Św. Hilary: Ponieważ Chrystus pouczył, że Ojciec w Nim mówi i działa, potwierdza pełną wiarę tej jedności, mówiąc: *Nie wierzycie, że ja w Ojcu, a Ojciec jest we mnie?,* mianowicie przez działanie mocy i przez własność natury, związaną ze zrodzeniem, Ojciec w Synu działał i mówił.

Św. Jan Chryzostom: Jeśli zaś to nie wystarczy dla ukazania współistotności, to przynajmniej nauczcie się z dzieł. Dlatego mówi się dalej: *Choćby dla samych uczynków wierzcie!* Widzieliście znaki uczynione z mocą i wszystko to, co właściwe jest boskości, i co sam Ojciec uczynił: odpuszczone grzechy, ustąpienie śmierci i temu podobne. (...) Ponieważ Pan powiedział: *Choćby dla samych uczynków wierzcie/*, pokazuje, że nie tylko to może, lecz i wiele więcej, a co jest jeszcze przedziwniejsze, może tego innym udzielić, dodaje: *Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam: Kto wierzy we mnie, uczynki, które ja czynię, i on czynić będzie, i większe nad nie czynić będzie.*

Św. Augustyn: Lecz czym są te większe rzeczy? Czy może to, że chorych uzdrawiał sam cień przechodzących Apostołów? (...) Gdy Chrystus to mówił, to wspominał dzieła sprawione przez swoje słowa. Skoro bowiem mówił: *Ojciec we mnie mieszkający, on dzieła wykonuje*, to o jakich dziełach mówił, jeśli nie o słowach wtedy mówionych? A owocem ich słów była wiara wierzących. (...) Oto większe rzeczy czyni głoszony przez wierzących niż przemawiający do słuchaczy. (...) Nie tylko samych Apostołów oznacza, gdy mówi: *Kto wierzy we mnie.* (...) Apostoł powiada w Liście do Rzymian (4): „Temu, który wierzy w tego, który niezbożnego usprawiedliwia, poczytana bywa wiara jego ku sprawiedliwości". W tym bowiem czynimy dzieła Chrystusa, ponieważ i uwierzenie w Chrystusa dziełem jest Chrystusa. Sprawione jest w nas, ale nie bez nas. Posłuchaj zatem:

Kto wierzy we mnie, uczynki, które ja czynię, i on czynić będzie. Najpierw ja uczynię, potem on sam będzie czynił, ponieważ uczynię, iż będzie czynił. Jakież to dzieła, jeśli nie to, iż z grzesznika staje się prawy? To w nim się dzieje, lecz nie bez niego Chrystus sprawia. Wprost powiem, że jest to większe dzieło niż stworzenie nieba i ziemi. Niebo i ziemia przeminą, zbawienie zaś i usprawiedliwienie przeznaczonych będzie trwać.

Teofilakt: Wielką zaś nadzieję obiecał Pan dla modlących się, mówiąc: *bo ja do Ojca idę.*

Św. Jan Chryzostom: To znaczy, nie zginę, lecz pozostanę we własnej godności i będę w niebie.

Św. Augustyn: I aby nikt nie przypisał sobie, że także te większe dzieła sam z siebie czyni, dodaje: *A o cokolwiek będziecie prosić Ojca mego w imię moje, to uczynię.* Najpierw powiedział: czynić będzie, potem rzekł: *uczynię.* Tak jakby mówił: Niech wam nie wydaje się to niemożliwe. Nie może bowiem być większy ode Mnie ten, kto we Mnie uwierzy, lecz ja będę czynił wtedy rzeczy większe, tak jak i teraz. Większe przez tego, kto we Mnie uwierzy, niż teraz przeze Mnie.

Św. Jan Chryzostom: Mówi zaś: *w imię moje,* ponieważ i Apostołowie mówili (Dz 3): „W imię Jezusa Chrystusa Nazareńskiego wstań, a chodź!". Wszystkie znaki, których dokonywali, sam Chrystus czynił, a ręka Pańska była z Nim.

Teofilakt: Wyjaśnia nam przez to naukę o cudach. Przez modlitwę bowiem i wezwanie swego imienia każdy może uczynić cud.

Św. Augustyn: Lecz cóż znaczy: *o cokolwiek będziecie, to uczynię,* gdy widzimy, że wielu Jego wiernych prosiło, a nie otrzymało? (...) W jaki zatem sposób rozumieć: *o cokolwiek będziecie, to uczynię,* gdy Bóg nie czyni tego, o co modlą się proszący wierni? (...) Ale posłuchaj tego, co następuje: *w imię moje,* to znaczy Chrystusa Jezusa. Chrystus oznacza Króla, Jezus Zbawiciela i jeśli prosimy o to, co jest przeciw korzyści zbawienia, to nie prosimy w imię Zbawiciela. On jest Zbawicielem nie tylko, gdy czyni to, o co prosimy, a także gdy nie czyni. Skoro bowiem widzi, że prosimy o coś przeciwnego zbawieniu, nie spełniając tego, ukazuje się jako Zbawiciel.

ŚW. ANDRZEJA BOBOLI, KAPŁANA I MĘCZENNIKA
(16 maja)

Ewangelia św. Jana, 15,1-7

W owym czasie: Rzekł Jezus do swoich uczniów: Jam jest prawdziwy szczep winny, a Ojciec mój jest rolnikiem. Wszelką latorośl nie przynoszącą we mnie owocu, odetnie ją; a wszelką, która przynosi owoc, oczyści ją, aby więcej owocu przynosiła. Już wy jesteście czyści z powodu słów, które do was mówiłem. Trwajcie we mnie, a ja w was. Jak latorośl nie może przynosić owocu sama ze siebie, jeśli nie będzie trwać w winnym szczepie; tak ani wy, jeśli we mnie nie będziecie pozostawać. Jam jest szczep winny, wyście latorośle. Kto pozostaje we mnie, a ja w nim, ten wiele owocu przynosi; bo beze mnie nic uczynić nie możecie. Jeśliby kto we mnie nie trwał, precz wyrzucony będzie jak latorośl, i uschnie; i zbiorą ją, i wrzucą do ognia i palić się będzie. Jeśli we mnie trwać będziecie, a słowa moje w was trwać będą, cokolwiek zechcecie, prosić będziecie, i stanie się wam.

Św. Hilary: Chrystus objaśnia tajemnicę cielesnego przyjęcia, dzięki któremu zostajemy włączeni na wzór winorośli i dodaje: *Jam jest prawdziwy szczep winny.*

Św. Augustyn: Mówi to jako Głowa Kościoła, a my jesteśmy Jego członkami, człowieka Chrystusa Jezusa. Tej samej natury jest krzak i gałązki. Lecz czemu mówi: *Jam jest prawdziwy szczep winny*, czy *prawdziwy* odnosi się ku winorośli, od której bierze porównanie? Mówi to przez przypowieść, nie z racji tej samej właściwości, tak samo jak o baranku, owcy i innych temu podobnych, aby wyjaśnienia były prawdziwsze z racji rzeczy użytych w porównaniu.

Św. Hilary: Ukazuje Chrystus Ojca jako troskliwego rolnika, dbającego o winorośl, mówiąc: *a Ojciec mój jest rolnikiem.*

Św. Augustyn: Dbamy o Boga i Bóg o nas dba. Czynimy to w taki

sposób, że nie staje się on lepszy. Dbamy bowiem o niego, oddając mu cześć, nie zaś rozwijając go. On natomiast dba o nas tak, że stajemy się lepsi. Jego uprawa jest w nas, gdy nie przestaje słowem swoim usuwać złych nasion z naszego serca, otwierać serca nasze, siać ziarna przykazań, oczekiwać owoców pobożności.

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ Chrystus wystarczy sam sobie, to uczniowie potrzebują starania rolnika. Dlatego też Chrystus nic nie mówi o krzaku, ale o gałązkach, gdy dodaje: *Wszelką latoroĄlnie przynoszącą we mnie owocu, odetnie ją.* Wskazuje w ukryty sposób owoc tego życia, pokazując, iż bez uczynków nikt nie może być w Nim. (...) A skoro ci, którzy są mocni, także potrzebują starania rolnika, dodaje: *a wszelką, która przynosi owoc, oczyści ją, aby więcej owocu przynosiła.* Mówi to z powodu ich utrudzeń, pokazując, że pokusy czynią ich silniejszymi, tak samo jak oczyszczenie, to jest przycięcie winorośli, sprawia, że daje ona więcej owocu.

Św. Augustyn: Oczyszcza także czystych, to znaczy przynoszących owoc, aby dawali jeszcze więcej owocu, skoro są czystsi. (...) Chrystus nie jest takim rolnikiem, który tylko na zewnątrz wykonuje działanie, ale także udziela wewnętrznego wzrostu. Stąd też zaraz ukazuje siebie jako oczyszczającego gałązki, mówiąc: *Już wy jesteście czyści z powodu słów, które do was mówiłem.*

Św. Jan Chryzostom: Lub też mówi: *Już wy jesteście czyści z powodu słów, które do was mówiłem*, to znaczy, już przyjęliście wewnętrzne światło nauki, i zostaliście wydobyci z błędów. (...) Poucza także, iż należy zaczynać od tego, co im udzielił. Dlatego Chrystus mówi: *Trwajcie we mnie, a ja w was.*

Św. Augustyn: Aby mieli przez to Chrystusa w nich pozostającego i pozostawali w Chrystusie. Przynosi to korzyść uczniom, nie zaś samemu Chrystusowi. Dlatego dodaje: *Jak latorośl nie może przynosić owocu sama ze siebie, jeśli nie będzie trwać w winnym szczepie; tak ani wy, jeśli we mnie nie będziecie pozostawać.*

Alkuin: Wszelki bowiem owoc dobrego czynu pochodzi z tego korzenia, który nas łaską swoją wyzwolił i wspiera swoją pomocą, abyśmy mogli przynosić owoc jeszcze większy. Dlatego Chrystus powtarza i wyjaśnia, co powiedział: *Jam jest szczep winny, wyście*

latorośle. Kto pozostaje we mnie, wierząc, będąc posłuszny, trwając, *a ja w nim,* oświecając, wspierając, udzielając sił do wytrwania, *ten* właśnie, a nie inny, *wiele owocu przynosi.*

Św. Augustyn: Lecz aby nikt nie sądził, że nawet mały owoc może sama latorośl wydać, dodaje Chrystus: *bo beze mnie nic uczynić nie możecie.* Nie mówi Chrystus: Mało możecie uczynić, ponieważ jeśli winorośle nie trwają w krzaku i nie czerpią z korzenia, nie mogą wydać owocu same z siebie. Chociaż więc Chrystus jest winoroślą jako człowiek, to jednak udziela im tej łaski jako Bóg.

Św. Jan Chryzostom: Zobacz, że Syn nie mniej od Ojca troszczy się o uczniów. Sam przecież sprawia, że winorośle przynoszą owoc. Lecz także oczyszczanie należy do Syna, a pozostawanie w korzeniu do Ojca, który zrodził korzeń. Wielką zatem stratą jest nic nie robić. Chrystus nie ogranicza się tylko do tego, lecz mówi dalej: *Jeśliby kto we mnie nie trwał, precz wyrzucony będzie jak latorośl,* nie chroniona ręką rolnika *i uschnie,* to znaczy, utraci to, co miała z korzenia, pozbawiona jego pomocy i życia *i zbiorą ją.*

Alkuin: Zbiorą Aniołowie *i wrzucą do ognia* wiecznego *i palić się będzie.*

Św. Jan Chryzostom: Pokazując następnie, czym jest trwanie w Nim, Chrystus dodaje: *Jeśli we mnie trwać będziecie, a słowa moje w was trwać będą, cokolwiek zechcecie, prosić będziecie, i stanie się wam.*

Św. Augustyn: Wtedy słowa Jego trwają w nas, gdy czynimy, co nakazał, i miłujemy, co obiecał (...). Do tych Jego słów należy modlitwa *Ojcze nasz,* od której słów i próśb nie odchodźmy w naszych modlitwach, a wtedy o cokolwiek poprosimy, stanie się nam.

WIGILIA NARODZIN ŚW. JANA CHRZCICIELA
(23 czerwca)

Ewangelia św. Łukasza, 1, 5-17

W owym czasie: Był za dni Heroda, króla Judei, pewien kapłan, imieniem Zachariasz, ze zmiany Abiasza, a żona jego z córek Aaronowych, a imię jej Elżbieta. Byli zaś oboje sprawiedliwi przed Bogiem, postępując według wszystkich przykazań i przepisów Pańskich bez przygany. A nie mieli syna, bo Elżbieta była niepłodna, a byli już oboje podeszli w latach swoich. I stało się, gdy sprawował urząd kapłański w porządku zmiany swojej przed Bogiem, według zwyczaju kapłaństwa los padł na niego, że miał kadzić, wszedłszy do świątyni Pańskiej; a całe mnóstwo ludu było zewnątrz, modląc się w czasie kadzenia. I ukazał mu się Anioł Pański, stojący po prawej stronie ołtarza kadzenia. A ujrzawszy, zatrwożył się Zachariasz, i przypadła nań bojaźń. I rzekł do niego Anioł: Nie bój się Zachariaszu, bo wysłuchana została prośba twoja i żona twoja Elżbieta urodzi ci syna, a nazwiesz imię jego Jan. A ty będziesz miał wesele i radość i wielu radować się będzie z narodzenia jego. Albowiem będzie wielki przed Panem, i wina i sycery pić nie będzie, i będzie napełniony Duchem Świętym jeszcze w żywocie matki swojej. I nawróci wielu synów izraelskich do Pana Boga ich; a sam pójdzie przed nim w duchu i mocy Eliaszowej, aby zwrócić serca ojców ku dzieciom, a niedowiarków ku roztropności sprawiedliwych, by zgotować Panu lud doskonały.

Św. Jan Chryzostom: Opowieść ewangeliczna zaczyna się od Zachariasza i narodzin Jana Chrzciciela, ukazując jeden cud przed drugim, mniejszy przed większym. Skoro bowiem Dziewica miała porodzić, to łaska sprawiła, iż starsza kobieta wcześniej poczęła. Ewangelista wskazuje na czas tego wydarzenia, gdy mówi: *Był za dni Heroda*, wymienia też jego godność, dodając: *króla Judei.* Jest to

inny Herod od tego, który zabił Jana. Tamten był tetrarchą, ten natomiast królem.

Św. Ambroży: Pełna pochwała obejmuje pochodzenie, obyczaje, urząd, dokonania i osąd. Urząd ojca był związany z kapłaństwem, stąd mówi się:*pewien kapłan, imieniem Zachariasz.* (...) Ród zaś to pochodzenie od przodków. Dlatego mówi się: *ze zmiany Abiasza*, to znaczy szlachetny między rodzinami.

Św. Beda: Byli bowiem opiekunowie świątyni, to znaczy najwyżsi kapłani, zarówno z synów Eleazara, jak i Itamara, których zastępcy, zgodnie ze swoją służbą, zostali podzieleni przez Dawida na dwadzieścia cztery grupy. Wśród nich rodzina Abiasza, z której pochodził Zachariasz, zajmowała ósme miejsce. Nieprzypadkowo zaś głosiciel nowego przymierza pochodził z ósmej grupy, ponieważ siedem oznacza często Stary Testament, osiem zaś Nowy, z powodu tajemnicy Pańskiej i naszego zmartwychwstania.

Teofilakt: Pragnąc zaś pokazać, iż Jan pochodził z rodu kapłańskiego, zarówno od ojca, jak i matki, Ewangelista dodaje: *a żona jego z córek Aaronowych, a imię jej Elżbieta.* Nie pozwalano bowiem na branie żony z innego plemienia jak tylko ze swojego. Elżbieta tłumaczy się jako „Boży odpoczynek", Zachariasz natomiast jako „pamięć Boga".

Św. Beda: Jan pochodził z prawych rodziców, aby przez to ufniej dawał ludowi pouczenia sprawiedliwości, nie jakoby sam je dopiero poznał, lecz zachował przejęte od swych rodziców. Dlatego mówi się: *Byli zaś oboje sprawiedliwi przed Bogiem.*

Św. Ambroży: Dobrze zaś mówi: *przed Bogiem.* Może się bowiem zdarzyć, że ktoś wydaje mi się sprawiedliwy, nie jest zaś sprawiedliwy przed Bogiem, jeśli sprawiedliwość nie jest kształtowana przez prostotę umysłu, lecz jest udawana z powodu pochlebstwa. Doskonała chwała to być sprawiedliwym przed Bogiem. Ten tylko jest doskonalszy, kto jest doświadczany przez Boga, który nie może zwodzić. Dokonanie jest ujęte w poleceniu, osąd w usprawiedliwieniu. Stąd mówi się: *postępując według wszystkich przykazań i przepisów Pańskich.* (...) Należy wykonywać dobre dzieła nie tylko przed Bogiem, lecz także przed ludźmi i dlatego mówi się: *bez przy-*

gany. Nie ma żadnej przygany tam, gdzie dobro umysłu zgadza się z czynem.

Św. Jan Chryzostom: *A nie mieli syna, bo Elżbieta była nie-r płodna, a byli już oboje podeszli w latach swoich.* Nie tylko Elżbieta była bezpłodna, ale i żony patriarchów: Sara, Rebeka, Rachel. Dla starożytnych była to hańba. Nie możemy zaś powiedzieć, iż bezpłodność jest skutkiem grzechu, ponieważ wszyscy byli sprawiedliwi i cnotliwi. Przyczyną tej bezpłodności było to, abyś nie był niedowiarkiem, gdy zobaczysz Dziewicę rodzącą Pana, zwracając swój umysł ku łonu bezpłodnych.

Św. Beda: Przez Mojżesza Pan ustanowił jednego najwyższego kapłana, po którego śmierci nakazał wybierać także jednego. Zachowano to aż do czasów Dawida, za czasów którego, na polecenie Pańskie, zaczęto wybierać wielu. Stąd teraz Zachariasz zgodnie z porządkiem wykonuje czynności kapłańskie, i dlatego mówi się: *I stało się, gdy sprawował urząd kapłański w porządku zmiany swojej przed Bogiem, według zwyczaju kapłaństwa los padł na niego, że miał kadzić, wszedłszy do świątyni Pańskiej.* (...) Następnie zaś mówi się: *a całe mnóstwo ludu było zewnątrz, modląc się w czasie kadzenia.* Nakazane było, aby kadzenia dokonywał kapłan w Świętym świętych, gdy lud czekał za zewnątrz, w dziesiątym dniu szóstego miesiąca, a dzień ten nazwano dniem przebłagania albo odkupienia. Tajemnicę tego dnia wyjaśnia Apostoł w Liście do Hebrajczyków, pokazując Jezusa jako prawdziwego kapłana, który przez krew swoją otworzył niebo, aby złożyć za nas ofiarę Ojcu i wstawiać się za grzechami tych, którzy wcześniej oczekiwali w modlitwie na zewnątrz.

Św. Jan Chryzostom: Zachariasz wszedłszy do świątyni, aby zanieść prośby do Boga za wszystkich, będąc jakby pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, ujrzał Anioła stojącego wewnątrz. Stąd mówi się: *I ukazał mu się Anioł Pański, stojący po prawej stronie ołtarza kadzenia.*

Św. Bazyli Wielki: Mówi zaś Ewangelista: *po prawej stronie ołtarza kadzenia*, ponieważ inny ołtarz był przeznaczony do składania ofiar.

Św. Ambroży: Ukazał się Anioł po prawej stronie ołtarza kadzenia, ponieważ przynosił znaki miłosierdzia bożego, jako to wspomina się w psalmie 15: „Miałem Pana zawsze przed oczyma swymi, bo mi jest po prawicy, abym nie był poruszony".

Św. Jan Chryzostom: Nie może człowiek, nawet najbardziej prawy, bez bojaźni oglądać Anioła. Dlatego też i teraz Zachariasz zmieszał się, nie mogąc znieść widoku Anioła ani wytrzymać jego blasku. Stąd jest dodane: *A ujrzawszy, zatrwożył się Zachariasz.*

Orygenes: *i przypadła nań bojaźń.* Nowe oblicze widziane przez ludzi miesza umysł, niepokoi ducha. Dlatego też Anioł, wiedząc, iż ma do czynienia z człowiekiem, najpierw usuwa zmieszanie. Mówi się bowiem: *I rzekł do niego Anioł: Nie bój się Zachariaszu.*

Św. Augustyn: *bo wysłuchana została prośba twoja i żona twoja Elżbieta urodzi ci syna.* Należy najpierw zwrócić uwagę, iż nie jest prawdopodobne, że gdy składał ofiarę za grzechy ludu, za jego zbawienie i odkupienie, starzec ten porzucił ofiary publiczne, a modlił się przede wszystkim o otrzymanie syna. Nikt bowiem nie modli się 0 to, czego nie ma nadziei otrzymać. Ponieważ zaś nie miał już nadziei na zrodzenie syna, przeto nie uwierzył obwieszczającemu to aniołowi. Skoro zatem mówi się: *bo wysłuchana została prośba twoja*, to odnosi się to do modlitwy za lud. Zbawienie, odkupienie 1 zgładzenie grzechów miało dokonać się przez Chrystusa, a teraz jest zapowiedziany syn Zachariasza, który ma się narodzić, ponieważ został ustanowiony poprzednikiem Chrystusa.

Teofilakt: Jakby mówił: W jaki sposób stanie mi się to jasne? Anioł odpowiada: Przez to, że żona urodzi ci syna, uwierzysz, że odpuszczone zostały grzechy ludu.

Św. Beda: *a nazwiesz imię jego Jan.* Znakiem szczególnej łaski jest, ilekroć ludziom przez Boga zostanie nadane albo obwieszczone imię. (...) Jan tłumaczy się jako „Ten, w którym jest łaska" albo też „Łaska Pana". W imieniu tym najpierw ukazana jest łaska udzielona jego rodzicom, którym mimo wieku narodził się syn. Następnie samemu Janowi, który miał stać się wielki przed Panem. Na koniec także synom Izraela, których miał nawrócić do Pana. Dlatego mówi się: *A ty będziesz miał wesele i radość.*

Św. Ambroży: Święty jest łaską nie tylko dla rodziców, lecz jest także zbawieniem dla wielu. Stąd mówi się: *i wielu radować się będzie z narodzenia jego.* (...) Jest obiecana także wielka moc, gdy mówi się: *Albowiem będzie wielki przed Panem.* Oznajmia nie wielkość ciała, ale ducha. (...) Nie rozszerzy on granic państwa, nie odniesie triumfów wojennych, lecz, co jest większe, głosząc na pustyni z wielką siłą ducha, pognębi grzechy ludzi i nieczystość ciał. Dlatego mówi się dalej: *i wina i syeery pić nie będzie.*

Św. Beda: Sycera jest tłumaczona jako trzeźwość. Słowem tym żydzi oznaczali to wszystko, co mogło upoić lud, pochodzące zarówno z owoców, jak i czegoś innego. Było zaś właściwe dla nazarejczyków, że powstrzymywali się od wina i sycery w czasie modłów. Stąd też Jan i inni jemu podobni, jak nazarejczycy, to znaczy święci, aby mogli takimi pozostać, powstrzymywali się stale od takich rzeczy.

Św. Ambroży: *i będzie napełniony Duchem Świętym jeszcze w żywocie matki swojej.* Ten, kto jest napełniony przez Ducha Świętego, ten posiada pełnię wielkich cnót. Jeśli zaś święty Jan, zanim się jeszcze narodził, w łonie matki przyjął łaskę Ducha Świętego, to gdy wyszedł, zapowiedział nadejście Pana.

Grek: To, co miał Jan uczynić, co uczynił przez Ducha Świętego, pokazuje Anioł, mówiąc: *I nawróci wielu synów izraelskich do Pana Boga ich.*

Orygenes: Jan nawrócił wielu. Do Pana zaś należało, aby wszystkich nawrócić do Boga Ojca.

Św. Beda: Skoro zaś Jan, który dawał świadectwo o Chrystusie, w jego wierze udzielając chrztu, nawrócił synów Izraela do Pana Boga ich, to jasne jest też, iż Chrystus jest Panem Bogiem Izraela.

Św. Ambroży: Nie potrzebujemy świadectwa, iż święty Jan nawrócił serca wielu, bo wystarczą do tego słowa proroctw i Ewangelii. U Izajasza czytamy (40): „Głos wołającego na puszczy: „Gotujcie drogę Pańską”. Nie o sobie, lecz o Panu głosił herold Chrystusa. Dlatego też mówi się: *a sam pójdzie przed nim w duchu i mocy Eliaszowej.* Słusznie poprzedzi Chrystusa, skoro wcześniej narodził się, wcześniej też został zabity.

Orygenes: Nie mówi: w duszy Eliasza, lecz *w duchu i mocyElia-*

szowej. Duch bowiem, który był w Eliaszu, przeszedł na Jana. Podobnie też moc jego.

Sw. Ambroży: Dlatego pójdzie w duchu i mocy Eliasza, ponieważ święty Eliasz miał wielką moc i łaskę. Moc, aby przywrócić do wiary ludzi, moc wstrzemięźliwości i ciepliwości oraz miał ducha prorockiego. Eliasz przebywał na pustyni, podobnie i Jan. Eliasz nie szukał względów u króla Achaba, podobnie Jan u Heroda. Eliasz rozdzielił Jordan, Jan wzywał do zbawczego obmycia. Jeden obwieszczał pierwsze, drugi drugie przyjście Pana.

Św. Beda: To, co zostało obwieszczone o Eliaszu przez proroka Malachiasza, to jest teraz powiedziane przez Anioła o Janie, gdy mówi się: *aby zwrócić serca ojców ku dzieciom*, przez głoszenie obwieszczając naukę dawnych świętych; *a niedowiarków ku roztropności sprawiedliwych*, to znaczy nie szukając sprawiedliwości w uczynkach Prawa, lecz szukających zbawienia z wiary. (...) Ponieważ zaś Zachariasz został wysłuchany, gdy zanosił modlitwy za lud, dodaje: *by zgotować Panu lud doskonały.*

Teofilakt: Jan przygotuje lud doskonały, nie niewierny, to znaczy przygotowany na przyjęcie Chrystusa.

Orygenes: Tajemnica Jana aż dotąd jest wypełniana na świecie. Ktokolwiek bowiem uwierzy w Jezusa Chrystusa, to wcześniej przychodzi do jego duszy duch i moc Jana i przygotowuje Panu lud doskonały.

NARODZENIE ŚW. JANA CHRZCICIELA
(24 czerwca)

Ewangelia św. Łukasza, 1, 57-68

W owym czasie: A Elżbiecie wypełnił się czas rozwiązania, i porodziła syna. I usłyszeli sąsiedzi i krewni jej, że Pan uczynił jej wielkie miłosierdzie swoje, i radowali się z nią. I stało się, dnia ósmego przyszli obrzezać dzieciątko, i nazwali je imieniem ojca jego, Zachariasza. A matka jego odpowiadając, rzekła: Wcale nie, ale nazwany będzie Janem. I mówili do niej: Iż nikogo nie ma w rodzie twoim, którego by zwano tym imieniem. I pytali przez znaki ojca jego, jakby chciał go nazwać. A zażądawszy tabliczki, napisał, mówiąc: Jan jest imię jego. I zdziwili się wszyscy. Wnet otwarły się usta jego i język jego, i mówił, błogosławiąc Boga. I padł strach na wszystkich sąsiadów ich, i po wszystkich górach Judei rozpowiadano te wszystkie słowa. A wszyscy, którzy słyszeli, brali do serca swego, mówiąc: Czym, mniemasz, dziecię to będzie? Albowiem była z nim ręka Pańska. A Zachariasz, ojciec jego, napełniony został Duchem Świętym, i prorokował mówiąc: Błogosławiony Pan Bóg Izraela, że nawiedził, i uczynił odkupienie ludu swego.

Św. Ambroży: Jeśli dokładnie rozważysz sens słowa „wypełnie nie", to zauważysz, że zawsze odnosi się ono do zrodzenia prawych. Dlatego i teraz mówi się: *A Elżbiecie wypełnił się czas rozwiązania*; życie sprawiedliwego bowiem ma pełnię, dni grzeszników są próżne.

Św. Jan Chryzostom: Dlatego zaś Bóg opóźnił ciążę Elżbiety, aby wzrosła radość, i sławniejszą ją uczynił. Dlatego mówi się: *1 usłyszeli sąsiedzi i krewni jej, że Pan uczynił jej wielkie miłosierdzie swoje, i radowali się z nią.* Wiedzieli przecież ojej bezpłodności, a teraz stali się świadkami Bożej łaski. Nikt bowiem, widząc dziecię, nie odchodził w milczeniu, lecz chwalił Boga, który dał go

tej, której się nie spodziewano. (...) Nakaz obrzezania najpierw wydany był Abrahamowi na znak oddzielenia, aby ród Patriarchy był zachowany w czystości i by mógł przez to osiągnąć obiecane dobra. Gdzie zaś kończy się umowa, usuwany jest także jej znak. Tak właśnie i dzięki Chrystusowi, gdy ustąpiło obrzezanie, nastąpił chrzest. Wcześniej jednak należało jeszcze Jana obrzezać, dlatego mówi się: *I stało się, dnia ósmego przyszli obrzezać dzieciątko.* (...) Po obrzezaniu zaś nadawano imię, stąd mówi się: *i nazwali je imieniem ojca jego, Zachariasza.* Stało się tak dlatego, ponieważ najpierw należy otrzymywać znak przynależności do Pana, a potem imię ludzkie. Lub też, że nikt nie jest godzien, by imię jego było zapisane w księdze życia, jeśli wcześniej nie porzuci spraw cielesnych, co symbolizuje obrzezanie.

Św. Ambroży: Przedziwnie zaś Ewangelista wcześniej zapowiedział, iż wielu chciało nazwać dziecię imieniem jego ojca Zachariasza. Ale rozważ, że matce nie podobało się jakiekolwiek imię, lecz to, które za przyczyną Ducha Świętego zostało objawione Zachariaszowi przez anioła. A chociaż on sam niemy nie mógł wskazać żonie tego imienia, to przez objawienie prorockie Elżbieta dowiedziała się o tym, o czym nie dowiedziała się od męża. Mówi się dlatego: *A matka jego odpowiadając, rzekła: Wcale nie, ale nazwany będzie Janem.* Nie dziw się przeto, że kobieta potwierdza imię, którego nie słyszała, skoro jej Duch Święty, który rozkazał aniołowi, objawił. Nie mogła przecież zlekceważyć natchnienia ta, która zapowiadała Chrystusa. I dlatego mówi się: *I mówili do niej: Iż nikogo nie ma w rodzie twoim, którego by zwano tym imieniem.* (...) Zachariasz także jest pytany o zgodę, stąd dopowiada się: *I pytali przez znaki ojca jego, jakby chciał go nazwać.* Lecz ponieważ niedowiarstwo odebrało mu mowę, to tego, czego nie mógł głosem, wypowiada ręką i pismem. Dlatego mówi się: *A zażądawszy tabliczki, napisał, mówiąc: Jan jest imię jego,* to znaczy, nie my nadajemy mu imię, ponieważ już otrzymał je od Boga.

Orygenes: Zachariasz tłumaczy się jako „Boża pamięć", Jan z kolei oznacza „Wskazującego". Pamięć dotyczy tego, co nieobecne, wskazanie na to, co obecne. Właściwe przeto było, aby Jan nie

wyrażał Boga jako nieobecnego, lecz jako obecnego, wskazując go palcem, mówiąc: „Oto Baranek Boży" (J 1).

Teofilakt: Skoro bowiem niemy ojciec zgodził się z matką co do imienia dziecka, z kolei następuje: *Izdziwili się wszyscy.* Nikogo bowiem o takim imieniu nie było w ich rodzie, aby mógł ktoś powiedzieć, że oboje wcześniej o tym pomyśleli.

Św. Grzegorz z Nazjanzu: Zrodzony Jan usuwa milczenie Ojca, dlatego mówi się: *Wnet otwarły się usta jego i język jego.* Czymś niedorzecznym byłoby milczenie ojca, skoro został wydany głos Słowa.

Św. Ambroży: Słusznie także natychmiast rozwiązany został jego język, ponieważ tego, którego związała niewierność, rozwiązała wiara. Wierzmy i my przeto, aby nasz język, związany węzłami niedowiarstwa, został rozwiązany przez głos wyznania. Jeśli chcemy mówić, piszmy tajemnice duchem. Piszmy zapowiedź Chrystusa, nie na kamiennych tablicach, lecz na tablicach serc. Kto mówi o Janie, zwiastuje Chrystusa. Dlatego mówi się: *i mówił, błogosławiąc Boga.*

Teofilakt: Tak jak lud dziwił się milczeniu Zachariasza, tak samo również, gdy on przemówił. Stąd mówi się: *I padł strach na wszystkich sąsiadów ich, i po wszystkich górach Judei rozpowiadano te wszystkie słowa,* z powodu milczenia, jak i przemówienia, wszyscy uważali narodzonego chłopca za kogoś wielkiego. To zaś stało się wszystko jako zapowiedź, aby ten, który miał być świadkiem Chrystusa, okazał się godny wiary. Dlatego mówi się: *A wszyscy, którzy słyszeli, brali do serca swego, mówiąc: Czym, mniemasz, dziecię to będzie?*

Św. Beda: Takie znaki zapowiadają drogę poprzednika prawdy, a przyszły Prorok takimi jest zapowiadany wydarzeniami, dlatego dodaje się: *Albowiem była z nim ręka Pańska.*

Św. Jan Chryzostom: *A Zachariasz, ojciec jego, napełniony został Duchem Świętym,* to znaczy działaniem Ducha Świętego. Nie uzyskał bowiem łaski Ducha Świętego w niewielkiej mierze, lecz w pełni; i jaśnieje w nim dar proroctwa, dlatego mówi się: *i prorokował.*

Orygenes: Zachariasz pełen Ducha Świętego ogłasza dwa proroctwa: pierwsze o Chrystusie, drugie o Janie, co jasno wynika z jego słów, w których mówi o Janie, jakby obecnym i przebywającym na

świecie. Najpierw zaś o Zbawicielu mówi: *Błogosławiony Pan Bóg Izraela, że nawiedził, i uczynił odkupienie ludu swego.*

Św. Jan Chryzostom: Gdy Zachariasz błogosławi Boga, to mówi, że dokonało się nawiedzenie jego ludu: czy to w odniesieniu do cielesnych Izraelitów, których chciał przyjąć, przyszedł bowiem do owiec, które zginęły z domu Izraela, czy też do duchowych, to znaczy wiernych, którzy są godni tego nawiedzenia, spełniając na sobie zamiar jego przeznaczenia.

Św. Beda: Pan zaś nawiedził lud swój jakby wycieńczony długą chorobą, i jakby sprzedany za grzechy i odkupił krwią swojego Syna. Ponieważ Zachariasz poznał, iż blisko już do spełnienia tego, zwyczajem proroków ogłasza to, jako już dokonane. Mówi zaś, że Bóg nawiedził lud swój, nie dlatego, że przychodząc swoim znajduje, lecz nawiedzając swoim czyni.

WIGILIA ŚW. PIOTRA I PAWŁA
(28 czerwca)

Ewangelia św. Jana, 21,15-19

W owym czasie: Rzekł Jezus do Szymona Piotra: Szymonie, synu Jana! Miłujesz mię więcej, niż ci? Rzecze mu: tak, panie! Ty wiesz, że cię miłuję. Rzecze mu: Paś baranki moje. Rzecze mu po wtóre: Szymonie, synu Jana! Miłujesz mię? Rzecze mu: Tak, Panie! Ty wiesz, że cię miłuję. Rzecze mu: Paś baranki moje. Rzecze mu po raz trzeci: Szymonie, synu Jana! Miłujesz mię? Zasmucił się Piotr, że mu trzeci raz rzekł: Miłujesz mię? i rzekł mu: Panie, ty wszystko wiesz; ty wiesz, że cię miłuję. Rzecze mu: Paś owce moje. Zaprawdę, zaprawdę powiadam tobie, gdy byłeś młodszy, opasywałeś się, i chodziłeś, gdzie chciałeś; lecz gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce twoje, a inny cię opasze, i poprowadzi, gdzie ty nie chcesz. To zaś mówił, dając znać, jaką śmiercią miał Boga uwielbić.

Św. Augustyn: *Rzekł Jezus do Szymona Piotra: Szymonie, synu Jana! Miłujesz mię więcej, niż ci?* Pan pyta, znając odpowiedź. Wiedział bowiem, że nie tylko Piotr kochał Go, lecz kochał więcej niż inni.

Alkuin: Szymon jest nazwany synem Jana, to znaczy synem Jana ze względu na cielesne pochodzenie. W sensie mistycznym Szymon oznacza „posłuszny", Jan z kolei „łaska". Słusznie jest tak nazwany, to znaczy „posłuszny łasce Bożej", aby pokazać, iż gorętsza miłość jest nie tylko zasługą ludzką, ale darem Bożym.

Św. Augustyn: Gdy zaś Pan umierał, Piotr przeraził się i zaparł się Chrystusa. Pan, zmartwychwstając, udzielił miłości, usunął bojaźń. Skoro Pan zmartwychwstał i w sobie śmierć pokonał, to któż lękałby się jeszcze? Dlatego mówi się: *Rzecze mu: tak, panie! Ty wiesz, że cię miłuję.* Temu, który wyznał swą miłość, Chrystus powierza swe owce. Stąd mówi się: *Rzecze mu: Paś baranki moje.* (...)

Rzecze mu po wtóre: Szymonie, synu Jana! Miłujesz mię? Słusznie pyta Piotra: *Miłujesz mię?,* a on odpowiada: *Ty wiesz, że cię miłuję,* a Chrystus mówi do niego: *Paś baranki moje,* aby pokazać, iż jednym i tym samym jest miłość i miłowanie. Pan bowiem nie powiedział: Kochasz mnie, lecz: *Miłujesz mię?* Mówi się następnie: *Rzecze mu po raz trzeci: Szymonie, synu Jana! Miłujesz mię?* Potrójnemu zaparciu się odpowiada potrójne wyznanie, aby język nie mniej służył miłości niż lękowi.

Św. Jan Chryzostom: Trzy razy Chrystus pyta Piotra i trzy razy zleca mu troskę o owce, pokazując, jak bardzo ceni sobie kierowanie swoimi owcami i że jest to największym znakiem Jego miłości.

Teofilakt: Z tego właśnie wywodzi się zwyczaj, że przystępujący do chrztu trzy razy wyznają wiarę.

Św. Jan Chryzostom: Piotr zapytany po raz trzeci zmieszał się. Stąd mówi się: *Zasmucił się Piotr, że mu trzeci raz rzekł: Miłujesz mię?* (...) Piotr ucieka się do Chrystusa i dlatego mówi się: *i rzekł mu: Panie, ty wszystko wiesz,* to znaczy niewypowiedziane tajemnice serca, obecne i przyszłe.

Św. Augustyn: Prawdziwie Piotr odpowiada i z głębi serca wydobywa głos kochającego, mówiąc: *ty wiesz, że cię miłuję.* (...) Następnie mówi się: *Rzecze mu: Paś owce* mo/e, jakby mówił przez to: Niech będzie urzędem miłości paść stado pańskie, tak jak wcześniej wskazówką strachu było zaparcie się pasterza.

Alkuin: Pasienie owiec to dbanie, by wierzący w Chrystusa nie osłabli w wierze, umacniać ich dobrami ziemskimi, jeśli to jest konieczne, troszczyć się o poddanych, dawać przykłady cnót wraz ze słowem głoszenia, przeciwstawiać się przeciwnikom, błądzących napominać.

Św. Jan Chryzostom: Skoro Pan powiedział Piotrowi o jego miłości ku Niemu, zapowiada mu z kolei męczeństwo, które miał ponieść, pragnąc nas przez to pouczyć, jak my winniśmy miłować. Stąd mówi się: *Zaprawdę, zaprawdę powiadam tobie, gdy byłeś młodszy, opasywałeś się, i chodziłeś, gdzie chciałeś.* Wspomina wcześniejsze jego życie świeckie, które jest właściwe ludziom młodym, niewłaściwe zaś dla starych. W życiu bożym nie jest zaś tak, lecz gdy

ktoś dojdzie do dojrzałości, wtedy cnota bardziej jaśnieje, wtedy siła przemyślniej sza, niezależnie od wieku. Ponieważ Piotr zawsze pragnął być z Chrystusem wśród trudności, dlatego Chrystus mówi mu: Ufaj, tak bowiem wypełnię twe pragnienie, iż nie cierpiałeś jako młody, a będziesz jako stary. Dlatego mówi się: *lecz gdy się zestarzejesz.* Pokazuje przez to, iż wówczas nie był ani młody, ani też stary, a jednak był mężem doskonałym.

Orygenes: Zwróć uwagę, że nie znajduje się łatwo tych, którzy byliby zdatni do takiego poświęcenia, aby szybko odejść z tego świata. Stąd teraz mówi Chrystus do Piotra: *lecz gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce twoje.*

Św. Augustyn: To znaczy, zostaniesz ukrzyżowany. Abyś zaś doszedł do tego, *inny cię opasze, i poprowadzi, gdzie ty nie chcesz.* Najpierw Chrystus zapowiada, co się stanie, następnie w jaki sposób: nie tylko ukrzyżowany, ale zostanie ukrzyżowany tam, gdzie nie chcesz iść.

Św. Jan Chryzostom: Mówi zaś Chrystus: *gdzie ty nie chcesz,* z powodu naturalnego oporu duszy, która nie chce być odłączona od ciała. (...) Z kolei Ewangelista mówi, pragnąc pouczyć słuchających: *To zaś mówił, dając znać, jaką śmiercią miał Boga uwielbić.* Nie mówi: jak miał umrzeć, abyś poznał przez to, iż cierpieć dla Chrystusa jest chwałą i zaszczytem dla cierpiącego.

NAJŚWIĘTSZEJ KRWI PANA JEZUSA
(1 lipca)

Ewangelia św. Jana, 19,30-35

W owym czasie: Jezus więc, gdy przyjął ocet, rzekł: Wykonało się. 1 skłoniwszy głowę, oddał ducha. Żydzi tedy (ponieważ był to dzień Przygotowania), aby na szabat nie zostały ciała na krzyżu (albowiem był wielki ów dzień szabatu), poprosili Piłata, aby połamano im golenie, i zdjęto ich. Przyszli więc żołnierze, i pierwszemu połamali golenie i drugiemu, który był z nim ukrzyżowany. Lecz przyszedłszy do Jezusa, gdy ujrzeli, że już umarł, nie łamali goleni jego, ale jeden z żołnierzy włócznią otworzył bokjego, a natychmiast wyszła krew i woda. Ten zaś, który widział, dał świadectwo, i prawdziwe jest świadectwo jego.

Św. Beda: *Jezus więc, gdy przyjął ocet, rzekł: Wykonało się.* Można rozważyć, dlaczego tu mówi się: *gdy przyjął ocet*, skoro inny Ewangelista mówi (Mt 27): „Nie chciał pić". Łatwo to rozwiązać: ponieważ nie przyjął, aby się napić, lecz aby wypełnić to, co zostało opisane.

Św. Augustyn: Następnie, ponieważ już nic nie pozostawało do zrobienia z tego, co wcześniej było jeszcze odwlekane, mówi się: *I skłoniwszy głowę, oddał ducha*, wypełniwszy wszystko, co miał uczynić, jako ten, który miał władzę oddania swojej duszy i wzięcia jej na nowo.

Św. Jan Chryzostom: Nie dlatego zaś oddał ducha, że skłonił głowę, lecz skłonił głowę, bo oddał ducha. Przez to wszystko pokazuje Ewangelista, iż Chrystus jest Panem wszystkiego.

Teofilakt: Oddaje zaś Pan ducha Bogu Ojcu, pokazując, iż dusze świętych nie przebywają w grobach, lecz przechodzą w ręce Ojca wszystkich. Dusze grzeszników natomiast przechodzą do miejsca kary, czyli do piekła.

Św. Beda: *Żydzi tedy (ponieważ był to dzień Przygotowania), aby na szabat nie zostały ciała na krzyżu.* Przygotowania, to znaczy piątek, ponieważ w tym dniu synowie Izraela przygotowywali sobie

jedzenie na dwa dni. *Albowiem był wielki ów dzień szabatu*, mianowicie z racji paschalnej uroczystości.

Św. Augustyn: *poprosili Piłata, aby połamano im golenie.* Nie kości zostały zgładzone, lecz ci, którym dlatego połamano kości, aby wcześniej zmarli, i zostali zdjęci z krzyża, nie brukając swoją długą kaźnią dnia świątecznego.

Św. Jan Chryzostom: Zobacz zaś, jak mocna jest prawda: przez ich zajęcia wypełniają się proroctwa, stąd dodaje się: *Przyszli więc żołnierze, i pierwszemu połamali golenie i drugiemu, który był z nim ukrzy) żowany. Lecz przyszedłszy do Jezusa, gdy ujrzeli, że już umarł, nie łamali goleni jego, ale jeden z żołnierzy włócznią otworzył bok jego.*

Teofilakt: Aby spełnić wolę żydów, przebili Chrystusa, odnosząc się z pogardą do Jego ciała. Lecz to stało się z korzyścią dla znaku. Cudowne bowiem było to, że krew wypłynęła z ciała, z martwego ciała.

Św. Augustyn: Ewangelista użył dokładnego słowa. Nie mówi bowiem: Uderzył Jego bok lub zranił, lecz *otworzył*, aby otworzyć bramę życia tam, skąd wypłynęły sakramenty Kościoła, bez których nie ma wejścia do życia, które jest prawdziwym życiem. Dlatego mówi się następnie: *a natychmiast wyszła krew i woda.* Krew ta została wylana za grzechy, woda zaś napełnia naczynie; służy bowiem do obmycia i picia. Zapowiadał to Noe, któremu nakazano umieścić z boku wejście do arki, do której weszły zwierzęta przed potopem, w których zapowiadany był Kościół. Dlatego także pierwsza kobieta została uczyniona z boku śpiącego mężczyzny. Tak przeto drugi Adam, skłaniając głowę na krzyżu, zasnął, aby tak ukształtowała się jego Oblubienica przez to, co wypłynęło z Jego boku.

Św. Jan Chryzostom: A ponieważ tu biorą początek święte tajemnice, gdy zbliżasz się do budzącego lęk kielicha, to zbliżaj się tak, jakbyś miał pić z samego boku Chrystusa.

Teofilakt: Może jednak ktoś oszczerczo mówić, że jakaś moc życia pozostała w ciele i dlatego wypłynęła krew. Jednak wypływająca woda stanowi znak nie do odparcia.

Św. Jan Chryzostom: *Ten zaś, który widział, dał świadectwo.* Jakby mówił: nie słyszałem tego od innych, lecz sam widziałem, będąc tam obecny.

ŚW. JAKUBA, APOSTOŁA
(25 lipca)

Ewangelia św. Mateusza, 20,20-23

W owym czasie: Przystąpiła do Jezusa matka synów Zebedeuszowych z synami swymi, oddając mu pokłon i prosząc go o coś. Który jej rzekł: Czego chcesz? Rzekła mu: Powiedz, aby ci dwaj synowie moi siedzieli, jeden po prawicy twojej, a drugi po lewicy w królestwie twoim. Jezus zaś odpowiadając, rzekł: Nie wiecie, o co prosicie. Możecie pić kielich, który ja będę pil? Rzekli mu: Możemy. Rzekł im: Kielich mój wprawdzie pić będziecie, ale siedzieć po prawicy mojej, albo po lewicy, nie jest moją rzeczą dać wam, ale którym jest zgotowane od Ojca mego.

Św. Jan Chryzostom: *Przystąpiła do Jezusa matka synów Zebedeuszowych z synami swymi.* Matką synów Zebedeusza jest Salome, której imię jest podane w innej Ewangelii. Prawdziwie spokojna, która zrodziła synów pokoju. Wielka chwała kobiety wskazana jest w tym miejscu, ponieważ nie tylko synowie opuścili ojca, lecz ona sama także opuściła męża i poszła w ślad za Chrystusem. On mógł bez niej żyć. Ona natomiast nie mogła być zbawiona bez Chrystusa. Może też ktoś powiedzieć, że między czasem powołania Apostołów i męki Chrystusa Zebedeusz umarł. (...) Do prośby ośmieliła ją skłonność natury i dlatego mówi się dalej: *oddając mu pokłon i prosząc go o coś*, to znaczy okazawszy szacunek prosi, aby to, o co prosi, otrzymała. Następnie mówi się: *Który jej rzekł: Czego chcesz?* Nie pyta jej, jakby nie wiedząc, lecz aby, gdy ona wyjaśni, jasno pokazać, że jej prośba jest nierozumna. Stąd jest dodane: *Rzekła mu: Powiedz, aby ci dwaj synowie moi siedzieli jeden po prawicy twojej, a drugi po lewicy w królestwie twoim.*

Orygenes: Zniszczywszy grzech, który panował w śmiertelnych ciałach ludzi i wszelką władzę złych mocy, Chrystus otrzymał wy-

jątkowe panowanie w ludziach. To znaczy, iż sam zasiada na stolicy chwały swojej. Co zaś czyni Bóg po prawej lub lewej stronie, to znaczy, że nie ma już żadnego zła przed nim. Którzy zaś górują spośród tych, co zbliżają się do Chrystusa, są po Jego prawicy, którzy zaś są niżej, znajdują się po lewej stronie. Przez prawicę Chrystusa możesz rozumieć niewidzialne stworzenie, przez lewicę widzialne i cielesne.

Św. Jan Chryzostom: *Jezus zaś odpowiadając, rzekł: Nie wiecie, o co prosicie.* Ten, który dał siebie samego ludziom, jakże nie da udziału w swym królestwie? Niedbałość proszącego zostaje odrzucona, gdzie nie wątpi się o miłosierdziu dającego. (...) Dobre wprawdzie było ich pragnienie, lecz nierozważna prośba (...) i dlatego Chrystus wypomina im ich niewiedzę.

Św. Hieronim: Nic dziwnego, że kobieta ta jest oskarżona o nieznajomość, skoro także o Apostole Piotrze mówi się (Łk 9): „a nie wiedział, co mówi".

Św. Jan Chryzostom: Często przecież Pan cierpiał, że Jego uczniowie coś niedobrze powiedzieli lub zrobili albo pomyśleli, aby z ich przewiny znaleźć sposobność do wyjaśnienia reguły pobożności, wiedząc, że ich błąd nie szkodzi, gdy jest obecny nauczyciel. Jego nauka budowała ich nie tylko obecnie, ale i na przyszłość.

Św. Hilary: Nie wiedzą, o co proszą, ponieważ nie było żadnych wątpliwości o chwale Apostołów. Wcześniejsze słowa wyjaśniały, iż mają być sędziami.

Hraban Maur: Nie wiedzieli, o co proszą, ponieważ pragnęli tronu chwały od Pana, na który jeszcze nie zasłużyli. Cieszył ich szczyt zaszczytu, lecz wcześniej musieli przejść drogę trudu. Dlatego Chrystus dodaje: *Możecie pić kielich, który ja będę pił?*

Św. Hieronim: Kielich w Piśmie świętym rozumiemy jako mękę, tak jak w psalmie 115: „Kielich zbawienia wezmę" i zaraz wyjaśnia psalmista, czym jest ten kielich: „Droga przed oblicznością Pańską śmierć świętych jego".

Św. Jan Chryzostom: Wiedział zaś Pan, że uczniowie mogą naśladować Jego mękę, lecz dlatego ich pyta, abyśmy wszyscy usłyszeli, ponieważ nikt nie może panować razem z Chrystusem, jeśli nie będzie naśladował męki Chrystusa. Cenna rzecz jest przyrównana

do wysokiej ceny. Męką Pana nazywamy nie tylko prześladowanie przez pogan, lecz wszelką przemoc, jakiej doznajemy, walcząc przeciw grzechom (...). *Rzekli mu: Możemy.* Mówią to nie tyle z ufności w swoje męstwo, co z niewiedzy. Dla niedoświadczonych niebezpieczeństwo męki i śmierci zdaje się lekkim.

Orygenes: Chrystus nie odpowiedział tak: „Kielich mój możecie pić", lecz patrząc na ich przyszłe udoskonalenie, powiedział: *Kielich mój wprawdzie pić będziecie.*

Św. Hilary: *ale siedzieć po prawicy mojej, albo po lewicy, nie jest moją rzeczą dać wam, ale którym jest zgotowane od Ojca mego.* Jak sądzimy, dla innych zaszczyt ten jest zastrzeżony, a którego Apostołowie nie będą pozbawieni, skoro zasiadając na dwunastu tronach patriarchów, będą osądzać Izraela i, jak wolno sądzić na podstawie Ewangelii, w królestwie niebieskim także Mojżesz i Eliasz zasiądą. W ich towarzystwie ukazał się Chrystus w swej chwale na górze Tabor.

Św. Hieronim: Lecz nie wydaje mi się tak. Dlatego nie wymienia się imion zasiadających w królestwie niebieskim, aby z racji wymienienia nielicznych, inni nie sądzili, iż są wykluczeni. Królestwo niebieskie jest nie tylko tego, kto daje, ale i tego, kto otrzymuje. Nie ma bowiem względu na osoby u Boga, lecz każdy, kto pokaże, że jest godny królestwa niebieskiego, otrzyma je, ponieważ nie tyle z racji osób, ze względu na sposób życia zostało przygotowane (...). Dlatego też nie powiedział Chrystus: „Nie będziecie zasiadali, aby dwóch nie zmieszać", ani: „Będziecie zasiadali, by innych nie rozgniewać".

Św. Jan Chryzostom: Wydaje mi się, że miejsce to pozostanie puste nie tylko dla ludzi, ale i dla Aniołów. Apostoł Paweł przypisuje to miejsce tylko Jednorodzonemu, mówiąc (Hbr 1): „A do którego kiedy z aniołów rzekł: «Siedź po prawicy mojej». Pan zatem odpowiada nie jakby do tych, którzy mieli zasiąść, lecz na podejrzenie pytających. Pragnęli tylko stać u Niego przed innymi, lecz Pan odpowiada: Umrzecie z powodu mnie, to jednak nie wystarczy, abyście otrzymali pierwsze miejsce. Jeśli więc ktoś przyjdzie po męczeństwie, mając większą moc, to nie wyrzucę go, ponieważ was kocham i wam dam pierwsze miejsce. Aby zaś nie ukazał się słabym, nie

mówi wprost: Nie jest moją rzeczą, lecz *nie jest moją rzeczą dać wam, ale którym jest zgotowane od Ojca mego,* mianowicie tym, którzy zasługują na to przez swe czyny.

Św. Augustyn: Lub też Chrystus odpowiada uczniom wedle formy sługi: *siedzieć po prawicy mojej, albo po lewicy, nie jest moją rzeczą dać wam, ale którym jest zgotowane od Ojca mego.* To, co zostało przygotowane przez Jego Ojca, zostało też przygotowane przez samego Syna, ponieważ On i Ojciec jednym są.

ŚW. ANNY, MATKI NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY
(26 lipca)

Ewangelia św. Mateusza, 13, 44-52

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim tę przypowieść: Podobne jest królestwo niebieskie do skarbu ukrytego w roli, który znalazłszy człowiek, skrył, i radując się z niego, odchodzi i sprzedaje wszystko, co ma, i kupuje ową rolę. Również podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi kupcowi, szukającemu dobrych pereł. A znalazłszy jedną drogą perłę, odszedł, i sprzedał wszystko, co miał, i kupił ją. Również podobne jest królestwo niebieskie niewodowi, zapuszczonemu w morze i zgromadzającemu wszelkiego rodzaju ryby. Który, gdy się napełnił, wyciągnąwszy, a na brzegu usiadłszy, wybrali dobre w naczynia, a złe precz wyrzucili. Tak będzie na końcu świata; wyjdą aniołowie i wyłączą złych z pośrodka sprawiedliwych, wrzucą ich w piec ognisty; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. Zrozumieliście to wszystko? Mówią mu: tak. Rzekł im: Dlatego każdy uczony nauczyciel w królestwie niebieskim podobny jest człowiekowi gospodarzowi, który wyjmuje ze skarbu swego nowe i stare rzeczy.

Św. Jan Chryzostom: Przypowieści o kwasie i ziarnie gorczycy, które Pan wcześniej przedstawił, odnosiły się do mocy głoszenia ewangelicznego, które obejmuje całą ziemię. Teraz, aby pokazać jego wartość i wspaniałość, Chrystus przedstawia przypowieść o skarbie i perle, mówiąc: *Podobne jest królestwo niebieskie do skarbu ukrytego w roli.*

Św. Hilary: Skarb ten znaleziony jest darmo. Głoszenie Ewangelii bowiem jest w ukryciu, lecz zdolność korzystania i posiadania tego rodzaju skarbu nie może być bez zapłaty. Bogactwa niebieskie nie mogą być posiadane bez utraty tego świata.

Św. Hieronim: To, że człowiek chowa, nie czyni tego z zazdrości, lecz zwyczajem pilnującego i niechcącego utracić, ukrywa w sercu, które zajmował wcześniej innymi zajęciami.

Św. Grzegorz Wielki: Skarb ukryty na polu to pragnienie nieba. Natomiast pole to staranie w dążeniach niebieskich. Gdy znajdzie człowiek ten skarb, ukrywa go, aby zachować. Nie wystarczy strzec dbania o pragnienie nieba przed złymi duchami, jeśli ktoś nie ukrywa tego przed ludzkimi pochwałami. (...) Nie mówię tego, żeby nasi bliscy nie widzieli naszych dzieł, lecz abyśmy w tym, co czynimy, nie szukali zewnętrznej chwały. Królestwo niebieskie dlatego jest porównane z rzeczami ziemskimi, aby z tego, co duch już zna, zwrócił się do rzeczy nieznanych i aby przez to, co wie, że kocha jako znane, nauczył się kochać nieznane. Następnie mówi się: *i radując się z niego, odchodzi i sprzedaje wszystko, co ma, i kupuje ową rolę.*

Św. Hieronim: Skarbem tym, w którym są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy, jest albo Słowo Boże, które zdaje się ukryte w ciele Chrystusa, lub też Pismo święte, w którym spoczywa znajomość Zbawiciela.

Św. Jan Chryzostom: Głoszenie ewangelii nie tylko daje obfity zysk jako skarb, ale i cenne jest niczym perła. Dlatego po przypowieści o skarbie Chrystus przedstawia przypowieść o perle, mówiąc: *Również podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi kupcowi, szukającemu dobrych pereł.* W głoszeniu dwie rzeczy muszą być obecne: oddzielić się od zajęć tego życia i być czujnym. To właśnie oznacza kupiectwo. Prawda jest jedna i niepodzielna. Dlatego też mówi się, że jedna perła została znaleziona. I tak jak ten, kto posiada perłę, wie, że jest bogaty, inni zaś nie wiedzą, a mocno ją trzyma z powodu jej małości, tak też jest w głoszeniu Ewangelii. Ci, którzy ją mają, wiedzą, że są bogaci, niewierzący zaś nie znają tego skarbu i nie znają naszego bogactwa.

Św. Hieronim: Jedną więc najcenniejszą perłą jest znajomość Zbawiciela i tajemnica Jego męki i zmartwychwstania. Gdy znajdzie ją kupiec, podobny do Pawła Apostoła, porzuca niczym śmiecie całe Prawo, zapowiedzi proroków i przepisy, w których żył nienagannie, aby wzbogacić się Chrystusem. Nie oznacza to, że znalezienie dobrej perły jest odrzuceniem starych, ale że w porównaniu z nią wszelka inna jest słabsza.

Św. Grzegorz Wielki: Lub przez cenną perłę rozumie się słodycz

niebiańskiego życia, które ktoś nabywa, sprzedając wszystko. Ponieważ ten, kto poznał, w miarę możności, słodycz niebiańskiego życia, chętnie porzuca to wszystko, co umiłował na ziemi.

Św. Jan Chryzostom: Po tym, jak przez przypowieści zalecił głoszenie Ewangelii, abyśmy jednak nie ufali tylko w samo głoszenie ani nie sądzili, że wystarczy nam wiara do zbawienia, Chrystus dodaje inną jeszcze groźną przypowieść, mówiąc: *Również podobne jest królestwo niebieskie niewodowi, zapuszczonemu w morze.*

Św. Hieronim: Skoro wypełniła się zapowiedź proroka Jeremiasza (16): „Oto ja poślę wielu rybaków", potem zaś usłyszeli Piotr i Andrzej, Jakub i Jan (4): „Pójdźcie za mną, a uczynię was, że staniecie się rybakami ludzi", sporządzili sobie z nauk Starego i Nowego Testamentu sieć i zarzucili ją na morze tego świata. Aż do dziś rozciąga się w wodzie, chwytając w słonych i gorzkich morzach wszystko, co wpadnie, to znaczy dobrych i złych ludzi. To znaczą dodane słowa: *i zgromadzającemu wszelkiego rodzaju ryby.*

Św. Grzegorz Wielki: *Który, gdy się napełnił, wyciągnąwszy, a na brzegu usiadłszy, wybrali dobre w naczynia, a złe precz wyrzucili.* Tak jak morze oznacza świat, tak też brzeg morza oznacza koniec świata. Na końcu świata dobre ryby zostaną wybrane do naczyń, a złe wyrzucone na zewnątrz, ponieważ każdy wybrany zostanie przyjęty do wiecznego przybytku, źli natomiast, utraciwszy światło wewnętrznego królestwa, zostaną wyrzuceni do zewnętrznych ciemności. Teraz jednak sieć obejmuje zarazem złych i dobrych, niczym przemieszane ryby. Brzeg pokaże, co ciągnęła sieć Kościoła.

Św. Jan Chryzostom: Co zaś różni tę przypowieść od przypowieści o kąkolu? Oto bowiem jedni zostaną zbawieni, inni zaś poginą, zarówno w jednej, jak i drugiej przypowieści. Lecz tam z powodu przewrotnych nauk herezji, jak i we wcześniejszej przypowieści o ziarnie, ponieważ nie uważali na to, co się mówi. Tu poginą z powodu niegodziwego życia, z racji którego, mimo że schwytani w sieć, to znaczy korzystając z poznania Boga, nie mogą osiągnąć zbawienia. Abyś nie sądził, słysząc, że źli zostaną na zewnątrz wyrzuceni, iż nie jest to groźna kara, pokazuje jej ciężar przez wyjaśnienie, mówiąc: *Tak będzie na końcu świata; wyjdą aniołowie i wyłączą*

złych z pośrodka sprawiedliwych, wrzucą ich w piec ognisty; tam bę-y^ dzie płacz i zgrzytanie zębów. Chociaż w innym miejscu mówił, że sam oddzieli ich tak jak pasterz oddziela owce, to tu mówi, że uczynią to aniołowie, podobnie jak w przypowieści o kąkolu.

Św. Grzegorz Wielki: Lękać się trzeba bardziej, niż to wyjaśniać. Jasno bowiem powiedziane zostało o karach grzeszników, aby nikt nie uciekał się do bronienia się swą niewiedzą, gdyby o karze wiecznej mówiono w sposób niejasny.

Św. Jan Chryzostom: Gdy odeszły tłumy, Pan przemawiał do swych uczniów w przypowieściach. Przez to stali się mądrzejsi, tak iż mogli pojąć to, co zostało powiedziane. Dlatego Chrystus mówi im: *Zrozumieliście to wszystko? Mówią mu: tak* (...). Ponieważ pojęli, pochwala ich. Dlatego mówi Chrystus: *Dlatego każdy uczony nauczyciel w królestwie niebieskim podobny jest człowiekowi gospodarzowi, który wyjmuje ze skarbu swego nowe i stare rzeczy.*

Św. Grzegorz Wielki: Jeśli przez stare i nowe przyjmiemy oba testamenty, to zaprzeczymy, że Abraham był uczony. Wprawdzie znał wydarzenia Starego i Nowego Testamentu, nie wyraził ich jednak słowami. Mojżesza także nie możemy przyrównać do ojca rodziny, ponieważ pouczał o Starym Testamencie, nie przekazał jednak tego, co dotyczy Nowego. Lecz można odnieść to nie do tych, co byli, ale do tych, którzy mogą być w Kościele, którzy nowe i stare wydobywają, gdy głoszą nauczaniem i obyczajami nakazy obu testamentów.

Św. Hilary: Mówił to do swoich uczniów, których nazywa uczonymi z powodu wiedzy i dlatego, że zrozumieli to, co nowe i stare, to znaczy w Ewangelii i w Prawie, zawarł On, a które należą do jednego gospodarza i do jednego skarbu. Ich samych porównuje jako gospodarzy do siebie, ponieważ przez Ducha Świętego doszli do poznania rzeczy nowych i starych, pochodzących z Jego skarbca.

Św. Hieronim: Apostołowie zostali nazwani uczonymi nauczycielami, jakby jako pisarze Zbawiciela, którzy słowa Jego i pouczenia o tajemnicach rzeczy niebieskich zapisywali na cielesnych tablicach serca, a podobni do postępowania gospodarza wydobywają ze skarbca nauk rzeczy nowe i stare. Cokolwiek głoszą w Ewangelii, wzmacniają to głosem Prawa i proroków. Stąd też i Oblubienica

mówi w Pieśni nad pieśniami (7): „W bramach naszych wszelakie jabłka, nowe i stare, miły mój, zachowałam dla ciebie”.

Św. Grzegorz Wielki: Jest rzeczą starą, że za winy rodzaj ludzki zstępuje do wiecznej kary. Nową zaś rzeczą jest, iż nawrócony żyje w królestwie. Najpierw Chrystus przedstawia przypowieść o królestwie jako skarbie znalezionym i cennej perle. Następnie opowiada o karach piekielnych złych jako płonięciu, a w zakończeniu dodaje: *Dlatego każdy uczony nauczyciel w królestwie niebieskim podobny jest człowiekowi gospodarzowi, który wyjmuje ze skarbu swego nowe i stare rzeczy.* Jakby mówił przez to: Ten jest uczonym głosicielem w Kościele, kto umie przedstawiać rzeczy nowe o słodyczy królestwa i stare mówić o grozie kary, aby kar lękali się ci, których nie zachęcają nagrody.

WIGILIA ŚW. WAWRZYŃCA, DIAKONA I MĘCZENNIKA
(9 sierpnia)

Ewangelia św. Mateusza, 16, 24-27

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Jeśli kto chce iść za mną, niech się sam siebie zaprze, i weźmie krzyż swój, a naśladuje mnie. Kto bowiem chciałby zachować życie swoje, straci je, a kto by stracił życie swoje dla mnie, znajdzie je. Cóż bowiem pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swojej szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za duszę swoją? Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego z aniołami swymi, a wtedy odda każdemu według uczynków jego.

Św. Jan Chryzostom: *Rzekł Jezus uczniom swoim: Jeśli kto chce iść za mną, niech się sam siebie zaprze, i weźmie krzyż swój, a naśladuje mnie.* Zobacz, że nie jest to mowa przymuszająca. Nie mówi przecież Chrystus: Jeśli nie będziecie chcieli, to jednak wypada, abyście to cierpieli, lecz: *Jeśli kto chce.* Tak zaś mówiąc, bardziej pociąga. Kto bowiem odwołuje się do wolności słuchającego, bardziej go skłania, kto zaś przymusza, często wstrzymuje. Chrystus nie mówi tylko do swoich uczniów, lecz przedstawia całemu światu tę naukę, mówiąc: *Jeśli kto chce*, to znaczy, czy kobieta, czy mężczyzna, czy król, czy wolny, czy niewolnik. Trzy zaś rzeczy wymienia: *niech się sam siebie zaprze, i weźmie krzyż swój, a naśladuje mnie.*

Św. Grzegorz Wielki: Lecz jeśli my samych siebie porzucimy, dokąd pójdziemy poza sobą? Lub kim jest ten, który idzie, jeśli porzuca sam siebie? Ale czym innym jesteśmy, gdy upadniemy przez grzech, a czym innym ustanowieni przez naturę. Wtedy zatem samych siebie porzucamy i zapieramy, gdy odchodzimy od tego, czym byliśmy przez starość, a dążymy do tego, do czego jesteśmy powołani przez nowość. (...) Siebie samego zapiera się ten, kto zmienia się na lepsze i zaczyna być tym, kim nie był, a przestaje być tym, kim był.

Orygenes: Chociaż wydaje się, że ktoś powstrzymuje się od grzechu, to jednak jeśli nie uwierzy w krzyż Chrystusa, nie może powiedzieć, iż jest ukrzyżowany razem z Chrystusem. I dlatego mówi się: *i weźmie krzyż swój.*

Św. Hilary: Zmierzał sam Pan do swej męki, wziąwszy krzyż. I nie przypadkiem, lecz dobrowolnie.

Św. Jan Chryzostom: Chociaż także złoczyńcy wiele kar cierpią, to abyś nie sądził, że wystarczy tylko ból złych, Chrystus podaje przyczynę cierpienia, gdy mówi: *a naśladuje mnie*, byś ze względu na Niego wszystko zniósł i nabył wszystkie Jego cnoty. To bowiem znaczy naśladować Chrystusa: starać się o cnoty i wszystko znosić dla Niego.

Św. Grzegorz Wielki: Na dwa sposoby bierze się krzyż. Gdy przez wstrzemięźliwość umartwia się ciało albo gdy przez współczucie z bliźnim umartwia się ducha. Lecz obok cnót są też pewne wady. Wstrzemięźliwość ciała niekiedy jest otoczona próżną chwałą, ponieważ gdy ciało jest chude, oblicze blade, to chwali się udawaną cnotę. Współczuciu zaś często towarzyszy fałszywa troskliwość. (...) Stąd, aby to wykluczyć, mówi Chrystus: *a naśladuje mnie.*

Św. Jan Chryzostom: Z kolei, ponieważ to, co powiedział Chrystus, zdawało się ciężkie, łagodzi to przez kolejne słowa, ukazując nagrodę przewyższającą trudy oraz kary za złość. Dlatego mówi Chrystus: *Kto bowiem chciałby zachować życie swoje, straci je.*

Orygenes: Dwojako można to rozumieć. Najpierw tak: Jeśli ktoś kochający teraźniejsze życie strzeże duszy swej, bojąc się śmierci, i sądzi, iż przez śmierć straci ją, to pragnąc ocalić swoją duszę, straci ją, odbierając jej życie wieczne. Jeśli zaś ktoś odrzucający życie teraźniejsze, aż do śmierci walczy za prawdę, to straci duszę w obecnym życiu. Lecz ponieważ stracił ją ze względu na Chrystusa, bardziej ją ocali na życie wieczne. Po drugie: Jeśli ktoś zrozumie, czym jest prawdziwe zbawienie i chce je zyskać dla swej duszy, to zapierając się siebie samego straci swą duszę co do cielesnych pożądań z powodu Chrystusa. Tracąc ją w ten sposób, zbawi ją przez dzieła pobożności. Chrystus mówiąc bowiem: *Kto bowiem chciałby,* ukazuje, iż oba te tłumaczenia mają jedno znaczenie. Jeśli bowiem

wcześniej powiedział: *niech się sam siebie zaprze* w odniesieniu do śmierci cielesnej, to następne słowa winniśmy również rozumieć jako odnoszące się do śmierci. Jeśli zaś zaparcie się siebie samego oznacza odrzucenie cielesnych pożądań, to stracić duszę oznacza odrzucić cielesne pożądania.

Św. Jan Chryzostom: Aby ktoś nie sądził, że tym samym jest tu zatracenie i zbawienie, Chrystus dodaje: *Cóż bowiem pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swojej szkodę poniósł?* Jakby mówił: Nie mów, że ten, kto ucieka od niebezpieczeństw, które z powodu Chrystusa zagrażają, wybawi swoją duszę, to znaczy teraźniejsze życie. Odnieś do duszy, to znaczy do obecnego życia, cały świat. Cóż z niego będzie za korzyść, jeśli dusza zaginie na wieki? Jeśli bowiem bliskich twoich ujrzysz w radości, siebie natomiast pogrążonego w całkowitym złu, to czy odniesiesz korzyść z ich panowania? (...) Lecz choćbyś panował nad całym światem, to nie możesz kupić swej duszy. Dlatego mówi się: *Albo co da człowiek w zamian za duszę swoją?* Jakby mówił przez to: Jeśli stracisz bogactwa, to możesz dać inne, aby odzyskać tamte. Tracąc zaś duszę, nie możesz innej dać ani też czegoś innego za nią.

Orygenes: Nie ma nic takiego, co dając, człowiek mógłby wykupić swą duszę i uwolnić ją od śmierci. Bóg natomiast dał za dusze ludzkie jako zapłatę drogocenną krew Syna swego.

Św. Hieronim: Gdy uczniowie zostali wezwani, aby zapierali się samych siebie i brali krzyż swój, powstał wielki błąd wśród słuchających. Do zasmuconych więc dochodzą radosne słowa: *Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwałę Ojca swego z aniołami swymi.* Obawiasz się śmierci? Posłuchaj o chwale triumfującego. Odczuwasz lęk przed krzyżem? Posłuchaj o wsparciu Aniołów.

Orygenes: Jakby mówił: Teraz wprawdzie przyszedł Syn Człowieczy, lecz nie w chwale. Nie wypadało bowiem, aby w chwale nosił nasze grzechy, ale wtedy przyjdzie w chwale, gdy wcześniej przygotował swych uczniów, stawszy się jak oni, aby oni stali się jak On, dostosowani do Jego chwały.

Św. Jan Chryzostom: Powiedział zaś, że w takiej chwale, w jakiej jest Ojciec, abyś nie podejrzewał innej chwały, ale powiedział: *w chwa-*

le Ojca, aby ta sama chwała została objawiona. Jeśli zaś chwała jest jedna, to i jedna natura jest. Czemu zatem, Piotrze, lękasz się, słysząc o śmierci? Wtedy mnie zobaczysz w chwale. Jeśli zaś ja jestem w chwale, to i wy będziecie. Lecz mówiąc o chwale, Chrystus dołącza rzeczy straszne, wspominając o sądzie. Dlatego mówi: *a wtedy odda każdemu według uczynków jego.*

Św. Hieronim: Nie ma zatem różnicy między żydami i poganami, mężczyznami i kobietami, biednym i bogatym, gdzie nie pozycja osób, lecz czyny są badane.

Św. Jan Chryzostom: Chrystus powiedział to, wspominając nie tylko o karach dla grzeszników, ale i o nagrodach i koronach dla sprawiedliwych.

ŚWIĘTEGO WAWRZYŃCA, DIAKONA I MĘCZENNIKA
(10 sierpnia)

Ewangelia św. Jana, 12, 24-26

W owym czasie: Rzekł Jezus uczniom swoim: Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Jeśli ziarno pszeniczne wpadłszy w ziemię, nie obumrze, samo zostaje; łecz jeśli obumrze, wiele owocu przynosi. Kto miłuje duszę swą, straci ją; a kto nienawidzi duszy swojej na tym świecie, na życie wieczne zachowa ją. Jeśli kto mnie służy, niech idzie za mną; a gdzie ja jestem, tam i sługa mój będzie. Jeśli kto mnie będzie służył, uczci go Ojciec mój.

Św. Augustyn: Wypada, aby wysokość uwielbienia była poprzedzona uniżeniem cierpienia. Dlatego Chrystus dodaje: *Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Jeśli ziarno pszeniczne wpadłszy w ziemię, nie obumrze, samo zostaje; lecz jeśli obumrze, wiele owocu przynosi.* Siebie samego nazywa ziarnem, które ma obumrzeć w niewierności żydów, a rozmnożyć się w wierze narodów.

Św. Beda: On sam z nasienia patriarchów posiany został na roli tego świata, aby umarłszy powstać z rozmnożeniem. Sam umiera, z wieloma powstaje.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ należało posłać uczniów do pogan, widzi zaś Chrystus pogan dążących do wiary, wskazuje, iż czas już, aby szedł na krzyż. Nie posyłał ich wcześniej do pogan, aż do czasu, gdy żydzi ukrzyżują Go. A skoro wiedział wcześniej, że Jego śmierć zasmuci uczniów, to przemawia do nich obficie, mówiąc: Nie tylko jeśli nie zniesiecie mojej śmierci cierpliwie, lecz także, jeśli wy sami nie pomrzecie, to nie będzie dla was korzyści. To znaczy to, co dodaje: *Kto miłuje duszę swą, straci ją.*

Św. Augustyn: Można to rozumieć na dwa sposoby. *Kto miłuje duszę swą, straci ją,* to znaczy, jeśli kochasz, to stracisz. Jeśli pragniesz utrzymać życie w Chrystusie, nie lękaj się umrzeć za Chrystu-

sa. Albo w drugi sposób: *Kto miłuje duszą swą, straci ją.* Nie kochaj w tym życiu, a nie stracisz jej w wiecznym. To, co później powiedziałem, zdaje się bardziej odpowiadać sensowi tekstu Ewangelii. Mówi się bowiem: *a kto nienawidzi duszy swojej na tym świecie, na życie wieczne zachowa ją.*

Św. Jan Chryzostom: Kocha swoją duszę na tym świecie ten, kto spełnia jej nieodpowiednie pragnienia. Nienawidzi jej zaś ten, kto nie ustępuje duszy pragnącej rzeczy szkodliwych. I nie mówi Chrystus: Kto nie ustępuje, ale *kto nienawidzi duszy.* Tych bowiem, których mamy w nienawiści, nie znosimy słuchać, ani nie radujemy się oglądaniem ich twarzy. Tak samo i duszę, gdy wiążą ją przeciwności, które nie podobają się Bogu, z siłą należy odrywać.

Teofilakt: Ponieważ bardzo nużące było słuchanie, że należy mieć w nienawiści duszę, dlatego Chrystus dodaje, aby pocieszyć: *na tym świecie,* wskazując na ograniczenie czasu. Nie nakazuje bowiem mieć duszy na zawsze w nienawiści oraz przedstawia zysk, gdy mówi: *na życie wieczne zachowa ją.*

Św. Jan Chryzostom: Słodkie jest bowiem teraźniejsze życie dla tych, którzy są do niego przywiązani. Jeśli zaś ktoś spogląda ku niebu, widząc, gdzie są prawdziwe dobra, to szybko odrzuci ziemskie życie. Skoro bowiem ukazuje się lepsze, porzuca się gorsze. Prowadząc nas do tego, Chrystus dodaje: *Jeśli kto mnie służy, niech idzie za mną,* to znaczy, niech mnie naśladuje.

Św. Augustyn: Na czym polega służenie Chrystusowi, to poznajemy przez Jego słowa, gdy mówi: *Jeśli kto mnie służy.* Służą zaś Jezusowi ci, którzy nie szukają swego, lecz tego, co jest Jezusa Chrystusa. To bowiem znaczy: *niech idzie za mną,* niech chodzi moimi drogami, nie zaś swoimi, nie tylko w tym, co odnosi się do miłosierdzia względem ciała, lecz do wszystkich dobrych czynów czynionych z powodu Chrystusa, aż do tego największego dzieła miłości, jakim jest oddanie duszy za przyjaciół. Lecz jaki z tego owoc, jaka nagroda? Mówi zatem Chrystus: *a gdzie ja jestem, tam i sługa mój będzie.*

Św. Jan Chryzostom: Pokazuje zaś Chrystus przez to, iż po śmierci następuje zmartwychwstanie. (...) Tak więc tam przenośmy się duszą i umysłem.

Św. Augustyn: *Jeśli kto mnie będzie służył, uczci go Ojciec mój.* Jakąż większą nagrodę może mieć przybrany syn, jeśli przebywa tam, gdzie jest Jedyny?

Św. Jan Chryzostom: Nie powiedział zaś Chrystus: Ja go uczczę, lecz *Ojciec mój.* Nie mieli bowiem jeszcze odpowiedniego zdania o Nim, ale większe o Ojcu.

WIGILIA WNIEBOWZIĘCIA NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY
(14 sierpnia)

Ewangelia św. Łukasza, 11, 27-28

W owym czasie: Gdy Jezus mówił do tłumów, podniósłszy głos pewna niewiasta z rzeszy, rzekła mu: Błogosławione łono, które cię nosiło, i piersi, któreś ssał. A on rzekł: I owszem, błogosławieni, którzy słuchają słowa Bożego, i strzegą go.

Św. Beda: Gdy faryzeusze i uczeni w Piśmie kusili Pana oraz Mu bluźnili, Jego wcielenie wyznaje z wielką wiarą pewna kobieta. Przez to odrzuca zarówno obecne zniewagi, jak i przewrotność heretyków. Tak jak wtedy żydzi, bluźniąc dziełom Ducha Świętego, zapierali się prawdziwemu Synowi Bożemu, tak też potem heretycy przeczyli, iż Maryja zawsze Dziewica, przy współdziałaniu Ducha Świętego, udzieliła materii swego ciała dla jednorodzonego Boga, prawdziwego i współistotnego Ojcu Syna. Lecz jeśli ciało Słowa Bożego, narodzonego według ciała, jest obce w stosunku do ciała Dziewicy matki, to bez uzasadnienia łono, które nosiło Chrystusa, i piersi, które Go karmiły, są nazwane błogosławionymi. (...) Chrystus nie tylko Maryję, która zasłużyła na cielesne zrodzenie Słowa Bożego, ale i wszystkich, którzy to Słowo duchowo poczynają przez głoszenie wiary i przez pilnowanie dobrych czynów, bądź w sobie, bądź też w sercu bliźnich, nazywa błogosławionymi.

Św. Jan Chryzostom: Nie była to odpowiedź odrzucająca matkę, lecz wskazująca, iż na nic nie przydałoby się jej zrodzenie, gdyby nie była bardzo dobra i wierna.

Św. Beda: Ta sama zaś Boża rodzicielka i teraz błogosławiona, ponieważ stała się służebnicą dla mającego się wcielić Słowa. Lecz jeszcze bardziej błogosławiona, ponieważ pozostała wieczną strażniczką Jego miłości.

WNIEBOWZIĘCIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY
(15 sierpnia)

Ewangelia św. Łukasza, 1, 41-50

W owym czasie: Elżbieta napełniona została Duchem Świętym i zawołała głosem wielkim, mówiąc: Błogosławionaś ty między niewiastami, i błogosławiony owoc żywota twojego. A skądże mi to, że przyszła matka Pana mego do mnie? Oto bowiem, skoro zabrzmiał głos pozdrowienia twego w uszach moich, skoczyło z radości dzieciątko w łonie moim. A błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, albowiem spełni się to, co ci było powiedziane od Pana. I rzekła Maryja: Wielbi dusza moja Pana, i rozradował się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim. Gdyż wejrzał na niskość służebnicy swojej; oto bowiem odtąd błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody. Albowiem uczynił mi wielkie rzeczy, który możny jest, i święte imię jego. A miłosierdzie jego z pokolenia w pokolenie, bojącym się jego.

Orygenes: Jan Chrzciciel nie został wcześniej napełniony Duchem Świętym, ale dopiero w chwili, gdy uczcił Chrystusa w łonie. Wówczas pełen Ducha Świętego wpłynął na matkę, dlatego też mówi się: *Elżbieta napełniona została Duchem Świętym.* Nie ma wątpliwości, że została napełniona Duchem Świętym z powodu swego syna.

Św. Ambroży: Ta, która się ukrywała i w ukryciu poczęła syna, zaczęła się cieszyć, ponieważ nosiła proroka. Ta, która wcześniej się wstydziła, teraz błogosławi, dlatego mówi się: *i zawołała głosem wielkim, mówiąc.*

Orygenes: Mówi zaś: *Błogosławionaś ty między niewiastami*, bo żadna inna przecież nie jest ani nie może być obdarzona taką łaską. Jedna tylko jest rodzicielka bożego potomka.

Św. Beda: Tak samo Maryja jest błogosławiona przez Elżbietę, jak i przez Gabriela, aby okazała się godna czci zarówno przez ludzi jak Aniołów.

Teofilakt: Ponieważ były też i inne święte niewiasty, które jednak rodziły synów skażonych grzechem, dodaje: *i błogosławiony owoc żywota twojego.*

Orygenes: Nazywa zaś Pana owocem Bożej Rodzicielki. Ponieważ On nie pochodzi z męża, lecz tylko z Maryi. Bowiem ci, którzy pochodzą od ojców, są ich owocami.

Sewer: To zrodzenie daje argument przeciw Eutychesowi, skoro Chrystus jest określony jako owoc żywota. Każdy owoc jest przecież tej samej natury co roślina, od której pochodzi. Stąd wynika, iż Dziewica miała tę samą naturę co drugi Adam, który gładzi grzechy świata. Lecz i ci, którzy podtrzymują bajeczne przekonanie o ciele Chrystusa, muszą się zawstydzić porodem Bożej Rodzicielki. Owoc bowiem pochodzi z tej samej natury, co drzewo. Gdzież są także mówiący, iż Chrystus przeszedł przez Dziewicę niczym woda przez akwedukt? Niech zwrócą uwagę na to, co powiedziała Elżbieta, którą napełnił Duch Święty, że Chrystus jest owocem żywota.

Św. Ambroży: *A skądże mi to, że przyszła matka Pana mego do mnie?* Nie mówi tego, jakby wiedząc. Wie przecież, że jest łaską i działaniem Ducha Świętego, iż matka Pana pozdrawia matkę proroka na znak miłości. Lecz wie, że dzieje się to za łaską boską, nie zaś ludzką zasługą, i dlatego mówi: *A skądże mi to,* to znaczy, na mocy jakiej sprawiedliwości, jakich wydarzeń, za jakie zasługi?

Orygenes: Boża obietnica sprowadziła Maryję do Elżbiety, aby świadectwo Jana już od łona dochodziło do Pana. Wtedy to właśnie Pan ustanowił Jana prorokiem. Dlatego też mówi się: *Oto bowiem, skoro zabrzmiał głos pozdrowienia twego w uszach moich, skoczyło z radości dzieciątko w łonie moim.*

Św. Augustyn: Aby móc to powiedzieć, tak jak przekazuje to Ewangelista, została napełniona Duchem Świętym. Bez wątpienia dzięki temu objawieniu wiedziała, co miało oznaczać to pozdrowienie, to jest, że przyszła matka Tego, którego syn Elżbiety miał być poprzednikiem i którego miał wskazać.

Orygenes: Przybyła matka Pana, aby zobaczyć Elżbietę, która cudownie poczęła, a której objawił Anioł, aby z tego wynikało większe zaufanie Dziewicy. Do tej wiary odnoszą się słowa Elżbiety:

A błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, albowiem spełni się to, co ci było powiedziane od Pana.

Św. Beda: Nic dziwnego, jeśli Pan mający odkupić świat, rozpoczyna swe działanie od matki, aby ta, przez którą zostało przygotowane zbawienie świata, otrzymała też pierwszy owoc tego zbawienia z racji miłości.

Św. Ambroży: Lecz i wy jesteście błogosławieni, którzy usłyszeliście i uwierzyliście. Każda dusza, która uwierzyła Panu, poczyna i rodzi słowo Boże, i poznaje Jego dzieła. (...) Tak jak grzech rozpoczął się od kobiety, tak też i od kobiety rozpoczynają się dobrodziejstwa. Nie wydaje się przeto zbędne, że Elżbieta prorokuje przed Janem, a Maryja przez zrodzeniem Pana. Proroctwo Maryi jest pełniejsze, a jej osoba godniejsza.

Św. Bazyli Wielki: Dziewica kontemplująca bezmiar tajemnicy bacznym wejrzeniem i skupionym badaniem, jakby głębiej schodząc, wielbi Pana. Dlatego mówi się: *I rzekła Maryja: Wielbi dusza moja Pana.*

Orygenes: Jeśli zaś Bóg nie podlega ani wzrostowi, ani pomniejszeniu, to co znaczy to, co mówi Maryja: *Wielbi dusza moja Pana?* Jeżeli potraktuję Zbawiciela jako obraz niewidzialnego Boga, a duszę stworzoną na Jego obraz, tak iż jest obrazem obrazu, to wówczas zauważę, na wzór tych, co malują obrazy, że gdy będę uwielbiał moją duszę działaniem, myślą, mową, to wtedy także obraz Boga stanie się większy, a sam Bóg, którego obrazem jest moja dusza, będzie uwielbiony.

Św. Bazyli Wielki: Pierwszym owocem Ducha Świętego jest pokój i radość. Ponieważ Panna święta cała była napełniona łaską Ducha Świętego, to słusznie jest dodane: *i rozradował się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim.*

Św. Ambroży: Uwielbia więc dusza Maryi Pana, i raduje się jej duch w Bogu: przez to, iż jej dusza oddana Duchowi Świętemu i Synowi, jednego Boga, przez którego wszystko się stało, pobożnie czciła. (...) Jeśli ze względu na ciało jest jedna matka Chrystusa, to ze względu na wiarę Chrystus jest owocem wszystkich. Każda bowiem dusza przyjmuje słowo Boże. Jeśli zaś jest niepokalana i wolna od wad, to strzeże swej czystości z nietykalnym wstydem.

Teofilakt: Ten uwielbia Boga, kto godnie naśladuje Chrystusa, i gdy nazwany jest chrześcijaninem, nie zmniejsza chwały Chrystusa, a działa rzeczy wielkie i godne nieba. Wówczas też jego duch, to jest namaszczenie duchowe, będzie się radował, czyli wzrastał, nie zaś zanikał.

Orygenes: Najpierw dusza uwielbia Pana, aby następnie rozradować się w Bogu. Tak też my nie możemy się radować, zanim wcześniej nie uwierzymy.

Grek: Maryja wskazuje na przyczynę, dlaczego należy wielbić Boga i radować się w nim, mówiąc: *Gdyż wejrzał na niskość służebnicy swojej*, tak jakby mówiła: On przewidział, ja zaś nie oczekiwałam tego, zadowalałam się rzeczami małymi. Teraz natomiast jestem wybrana do niewypowiedzianych spraw, i podniesiona z ziemi do nieba.

Św. Augustyn: O, prawdziwa to pokora, która zrodziła ludziom Boga, dała życie martwym, otworzyła niebiosa, oczyściła świat, otwarła raj i uwolniła dusze ludzkie. Pokora Maryi stała się drabiną niebiańską, przez którą Bóg zszedł na ziemię. Cóż bowiem znaczy mówić *Wejrzał*, jeśli nie *zatwierdził!*

Św. Beda: Ta, której pokora została dostrzeżona, słusznie teraz jest nazywana przez wszystkich błogosławioną. Dlatego mówi się: *oto bowiem odtąd błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody.*

Św. Atanazy: Skoro według proroka błogosławieni są ci, którzy pochodzą z Syjonu, i mają bliskich w Jerozolimie, to jaka powinna być chwała bożej i świętej Dziewicy Maryi, która stała się cielesną rodzicielką Słowa?

Teofilakt: I dlatego Maryja mówi: *wszystkie narody.* Nie tylko więc Elżbieta, lecz wszystkie narody wiernych. (...) Wskazuje Dziewica, że nie jest wsławiona i błogosławiona własną mocą, lecz pokazuje przyczynę, mówiąc: *Albowiem uczynił mi wielkie rzeczy, który możny jest.* Cóż wielkiego uczynił ci? Wierzę, że jako stworzenie wydałaś stworzyciela, jako służebnica zrodziłaś Pana, aby przez ciebie Bóg odkupił świat, przez ciebie go oświecił, przez ciebie powołał na nowo do życia.

Św. Bazyli Wielki: Nazywa zaś imię Boga *świętym,* nie jakoby

w samych zgłoskach zawierała się jakaś moc, lecz że każde poznanie Boga zasługuje na nazwanie świętym.

Św. Beda: Od darów właściwych sobie przechodzi z kolei do powszechnych sądów Boga. Opisuje stan całego rodzaju ludzkiego, mówiąc: *A miłosierdzie jego z pokolenia w pokolenie, bojącym się jego.* Jakby przez to mówiła: Nie tylko mi uczynił wielkie rzeczy ten, który jest możny, lecz miły jest mu każdy, kto boi się Boga z każdego narodu.

Orygenes: Miłosierdzie Boga nie rozciąga się nad jednym tylko pokoleniem, lecz na zawsze, z pokolenia na pokolenie.

Grek: A miłosierdzie jego, które ma dla wszystkich pokoleń, ja rodzę. On sam jednoczy z żywym ciałem, obejmując nasze zbawienie jednym wejrzeniem troski. Miłuje się zaś nie w jakikolwiek sposób, lecz nad tymi, których ogarnia bojaźń przed nim w każdym narodzie. Dlatego mówi się: *bojącym się jego,* mianowicie tym, którzy żalem wiedzeni, nawracają się ku wierze i pokucie. Ci zaś, którzy się mu opierają, zamykają sobie swą niewiarą bramę pobożności.

Teofilakt: Lub wskazuje przez to, że bojący się doznają miłosierdzia w tym pokoleniu, to znaczy na tym świecie, i w przyszłym, to jest w życiu wiecznym. Teraz otrzymują stukrotną nagrodę, w przyszłym jeszcze większą.

NIEPOKALANEGO SERCA
NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY
(22 sierpnia)

Ewangelia św. Jana, 19, 25-27

W owym czasie: Stały obok krzyża Jezusowego matka jego i siostra matki jego, Maria Kleofasowa, i Maria Magdalena. Gdy więc ujrzał Jezus matkę i ucznia, którego miłował, stojącego, mówi matce swojej: Niewiasto, oto syn twój. Potem mówi uczniowi: Oto matka twoja. I od tej chwili wziął ją uczeń do siebie.

Św. Ambroży: *Stały obok krzyża Jezusowego matka jego i siostra matki jego, Maria Kleofasowa, iMaria Magdalena.* Maryja, matka Pana, stała pod krzyżem Syna. Nikt inny nie poucza mnie o tym jak tylko Jan Ewangelista. Inni opisali poruszenie świata, niebo pokryte ciemnościami, zanik słońca, wprowadzenie łotra do raju po wyznaniu wiary. Jan pouczał o tym, o czym nie mówią inni, że na krzyżu Chrystus zwraca się do matki. (...) Między matkę i ucznia dzieli swą opiekę i starania. Pan sporządził nie tylko publiczny, ale i prywatny testament. O tym testamencie wspomina Jan, godny świadek takiego testatora. Dobrym dziedzictwem są nie pieniądze, lecz życie wieczne i nie jest napisany atramentem, lecz duchem Boga żywego.

Św. Jan Chryzostom: Lecz zauważ, że słabszy rodzaj, mianowicie kobiecy, silniejszym się okazał stojąc pod krzyżem, gdy uczniowie uciekli.

Św. Beda: *Gdy więc ujrzał Jezus matkę i ucznia, którego miłował, stojącego, mówi matce swojej: Niewiasto, oto syn twój.* Ewangelista wskazuje swoją osobę wskazaniem miłości, nie jakoby tylko sam bez innych, lecz bardziej niż inni z powodu przywileju czystości był przez Pana kochany.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ było właściwe znaleźć opiekę dla matki znajdującej się w boleści, skoro Chrystus odchodził, ucznio-

wi, którego miłował, zlecił tę troskę. Dlatego mówi się: *Potem mówi uczniowi: Oto matka twoja.*

Św. Augustyn: Ponieważ zaś matce, która pozostawała na ziemi, innego syna za siebie wyznaczył, a jak to uczeń spełnił, pokazuje, dodając: *Iod tej chwili wziął ją uczeń do siebie.* Lecz jak uczeń wziął ja do siebie? W Ewangelii Mateusza (19) czytamy: „Oto my opuściliśmy wszystko, i poszliśmy za tobą". Wziął ją więc do siebie, nie do swego majątku, którego nie posiadał na własność, lecz pod swą troskę, dbając o nią.

Św. Bartłomieja, Apostoła
(24 sierpnia)

Ewangelia św. Łukasza, 6,12-19

W owym czasie: Odszedł Jezus na górę modlić się, i nocował na modlitwie Bożej. A gdy nastał dzień, przywołał uczniów swoich, i wybrał z nich dwunastu, i nazwał ich apostołami: Szymona, którego nazwał Piotrem, i Andrzeja, brata jego, Jakuba i Jana, Filipa i Bartłomieja, Mateusza i Tomasza, Jakuba Alfeuszowego i Szymona, którego zowią Zelotą, i Judę Jakubowego, i Judasza Iszkariota, który był zdrajcą. A zeszedłszy z nimi, stanął na polu i rzesza uczniów jego z całej Judei, i z Jeruzalem, i z nad morza, i z Tyru, i z Sydonu, którzy przyszli go słuchać, i być uzdrowieni z niemocy swoich. I ci, co byli dręczeni od duchów nieczystych, byli uzdrawiani. Cała zaś rzesza starała się go dotknąć, bo moc wychodziła z niego i uzdrawiała wszystkich.

Glosa: Skoro powstali przeciwnicy przeciw nauce i cudom Chrystusa, to wybiera On Apostołów jako obrońców prawdy i świadków. Ich wybór poprzedza modlitwą. Stąd mówi się: *Odszedł Jezus na górę modlić się.*

Św. Cyryl: Prześledźmy więc w tym, co czyni Chrystus, jak poucza nas trwać na modlitwie, osobno mianowicie i w ukryciu, gdy nikt nie widzi, oddaliwszy także ziemskie troski, aby w górę do badania spraw boskich wzniosło się nastawienie. To właśnie oznacza, że samotnie modlił się Jezus, wychodząc na górę.

Św. Ambroży: Nie każdy więc, kto się modli, wstępuje na górę, lecz ten się modli, kto przechodzi od rzeczy ziemskich do boskich. Nie modli się także ten, kto troszczy się o bogactwa tego świata albo o zaszczyty. Wszyscy wzniośli wstępują na górę. Dlatego znajdziesz w Ewangelii, że tylko uczniowie wchodzili na górę razem z Panem. Przykład jest ci dany, chrześcijaninie, opisana postać, o którą winie-

neś być zazdrosny, gdy mówi się: *i nocował na modlitwie Bożej.* Cóż bowiem wypada ci czynić dla twego zbawienia, kiedy Chrystus za ciebie trwał w nocy na modlitwie? (...) Cóż zaś należy czynić, gdy chcesz wypełnić jakąś powinność związaną z pobożnością, skoro Chrystus, mając wysłać Apostołów, wcześniej się modlił? Mówi się przecież: *A gdy nastał dzień, przywołał uczniów swoich, i wybrał z nich dwunastu, i nazwał ich apostołami,* których mianowicie przeznaczył jako pomoc w głoszeniu zbawienia na ziemi.

Św. Cyryl: Zauważ zaś największą troskę Ewangelisty. Nie tylko mówi, że zostali wybrani święci Apostołowie, lecz wymienia ich z imienia, aby nikt nie ośmielił innych dopisać do spisu Apostołów.

Św. Beda: *Szymona, którego nazwał Piotrem, i Andrzeja, brata jego.* Nie teraz go tak nazwał, lecz znacznie wcześniej. O nim mówi się, gdy został przyprowadzony przez Andrzeja (J 1): „ty będziesz nazwany Kefas (co się wykłada Opoka)". Lecz Łukasz, chcąc wyliczyć imiona Apostołów, gdy trzeba było powiedzieć o Piotrze, krótko chce wskazać, iż nie był on tak wcześniej nazywany, lecz Pan tak go nazwał.

Euzebiusz: Druga para to Jakub i Jan. Dlatego mówi się: *Jakuba i Jana,* dwóch synów Zebedeusza, którzy byli także rybakami. Po nich zaś wymienia: *Filipa i Bartłomieja.* O Filipie mówi Jan Ewangelista, że był z Betsaidy, że był krewnym Piotra i Andrzeja. Bartłomiej natomiast był mężem prostym, pozbawionym wiedzy ziemskiej i złości.

Św. Beda: *Mateusza i Tomasza.* Mateusz został zestawiony razem z Tomaszem, umieszczony tak z powodu pokory, skoro był wcześniej przełożonym.

Glosa: *Jakuba Alfeuszowego i Szymona, którego zowią Zelotą.* Pochodził on mianowicie z Kany Galilejskiej, nazwany gorliwym, dla odróżnienia od Szymona Piotra.

Św. Augustyn: *i Judę Jakubowego, i Judasza Iszkariota, który był zdrajcą.* Podając imię Judy, syna Jakuba, Łukasz wydaje się różnić od Mateusza Ewangelisty, który nazywa go Tadeuszem. Lecz czy ktoś zabrania nazywać jednego człowieka dwoma lub trzema imionami? Został też wybrany Judasz, nie przez nieroztropność, lecz

z opatrzności. (...) Chrystus chciał być wydanym przez swego Apostoła, abyś ty, zdradzony przez swego towarzysza, spokojnie to znosił, że pomyliłeś się w swej ocenie, że straciłeś dobro.

Św. Cyryl: Wybrawszy Apostołów, gdy wielu zebrało się z okolic Judei oraz nadmorskiego Tyru i Sydonu, a którzy czcili bożków, ustanawia Apostołów nauczycielami całego świata, aby uwolnili żydów od niewoli Prawa, doprowadzili zaś czczących demony od błędu pogańskiego do poznania prawdy. Dlatego mówi się: *A zeszedłszy z nimi, stanął na polu i rzesza uczniów jego z całej Judei, i Jeruzalem, i z nad morza, i z Tyru, i z Sydonu.*

Teofilakt: *Którzy przyszli go słuchać*, to znaczy dla uzdrowienia dusz. *I być uzdrowieni z niemocy swoich*, to jest dla uzdrowienia swych ciał.

Św. Cyryl: Po tym jak ogłosił Apostołów, wiele i niezgłębionych uczynił cudów, aby zebrani żydzi i poganie poznali, iż Chrystus obdarzył uczniów godnością apostolską, a On sam nie był jednym z wielu ludzi, lecz Bogiem i Słowem wcielonym. Stąd mówi się dalej: *Cała zaś rzesza starała się go dotknąć, bo moc wychodziła z niego i uzdrawiała wszystkich.* Nie przyjął Chrystus innej mocy, lecz ponieważ był Bogiem z natury, własną mocą obejmując chorych, uzdrawiał wszystkich.

Św. Beda: Zatem dotyk Zbawiciela jest narzędziem uzdrowienia, którego dotknąć, to znaczy wiernie w Niego uwierzyć, a być przez Niego dotkniętym, to znaczy być uzdrowionym Jego darem.

NARODZENIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY
(8 września)

Ewangelia św. Mateusza, 1,1-16

Księga rodowodu Jezusa Chrystusa, syna Dawidowego, syna Abrahamowego. Abraham zrodził Izaaka. Izaak zaś zrodził Jakuba. A Jakub zrodził Judę i braci jego. Juda zaś zrodził Faresa i Zarę z Tamary. A Fares zrodził Ezrona. Ezron zaś zrodził Arama. A Aram zrodził Aminadaba. Aminadab zaś zrodził Naasona. A Naason zrodził Sałmona. Sałmon zaś zrodził Booza z Rahaby. A Booz zrodził Obeda z Ruty. Obed zaś zrodził Jessego. A Jesse zrodził Dawida króla. A Dawid król zrodził Salomona z tej, która była Uriaszową. Salomon zaś zrodził Roboama. A Roboam zrodził Abiasza. Abiasz zaś zrodził Azę. A Aza zrodził Jozafata. Jozafat zaś zrodził Jorama. A Joram zrodził Ozjasza. A Ozjasz zrodził Joatama. Joatam zaś zrodził Achaza. A Achaz zrodził Ezechiasza. Ezechiasz zaś zrodził Manassesa. A Manasses zrodził Amona. Amon zaś zrodził J ozjasza. A Jozjasz zrodził Jechoniasza i braci jego, w przeprowadzeniu do Babilonu. A po przeprowadzeniu do Babilonu, Jechoniasz zrodził Salatiela. Salatiel zaś zrodził Zorobabela. Zorobabel zrodził Abiuda. Abiud zaś zrodził Eliakima. A Eliakim zrodził Azora. Azor zaś zrodził Sadoka. A Sadok zrodził Achima. Achim zaś zrodził Ełiuda. A Ełiud zrodził Ełeazara. Ełeazarzaś zrodził Matana. Matan zaś zrodził Jakuba. A Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, z której się narodził Jezus, którego nazywają Chrystusem.

Hraban Maur: *Księga rodowodu.* Przez ten początek wystarczająco pokazuje Ewangelista zrodzenie Chrystusa ze względu na przyjęte ciało.

Św. Jan Chryzostom: Napisał bowiem Ewangelię dla żydów, dla których zbędne było mówienie o Bogu, którego poznali. Konieczne zaś było ukazanie im tajemnicy wcielenia.

Hraban Maur: Jest zwyczajem żydów, aby na początkach swych ksiąg umieszczać imiona, jak na przykład w Księdze Rodzaju.

Glosa: Jaśniejszy zaś sens byłby przez słowa: Oto jest księga rodowodu. Lecz takie krótkie formuły spotyka się w wielu miejscach, na przykład: Widzenie Izajasza. Mówi się o zrodzeniu w liczbie pojedynczej, ponieważ inne zostały wspomniane ze względu na zrodzenie Chrystusa.

Remigiusz: Mówi się zaś: *Księga rodowodu Jezusa Chrystusa,* ponieważ autor wiedziały iż napisano: Księga rodowodu Adama. Stało się dlatego, aby przeciwstawić jedną księgę drugiej, starego Adama nowemu, ponieważ przez nowego Adama odnowione zostało wszystko, co zostało zniszczone przez pierwszego.

Hraban Maur: Przez to, co mówi: *Jezusa Chrystusa,* wyraża Jego godność królewską i kapłańską.

Św. Augustyn: To, czego Bóg udzielił przez namaszczenie olejem tym, którzy mieli być królami albo kapłanami, to udzielił Duch Święty człowieczeństwu Chrystusa, z wyjątkiem skazy grzechu. Duch Święty bowiem oczyścił to, co wzięte z Maryi Dziewicy stało się ciałem Zbawiciela. To namaszczenie ciała Zbawiciela wyjaśnia, czemu został On nazwany Chrystusem-Pomazańcem.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ zaś niewłaściwie czujni żydzi przeczyli, że Jezus jest synem Dawida co do ciała, dodaje Ewangelista: *syna Dawidowego.* Ale czemu nie wystarczyło powiedzieć, iż jest On synem Abrahama tylko albo Dawida? Ponieważ obu została uczyniona obietnica, iż z nich narodzi się Chrystus. Abrahamowi tak (Rdz 22): „i błogosławione będą w potomstwie wszystkie narody ziemi". Dawidowi zaś tak (Ps 131): „Z owocu żywota twego posadzę na stolicy twojej". Dlatego właśnie nazywa Go synem obu, aby pokazać wypełnienie w Nim danych obietnic. Ponadto, ponieważ Chrystus miał mieć trzy godności: Króla, Proroka, Kapłana. Abraham był królem i kapłanem. Kapłanem, zgodnie z tym, co powiedział do niego Pan (Rdz 15): „weźmij mi jałowicę trzechletnią"; prorokiem zaś, tak jak Pan powiedział do Abimelecha o Abrahamie (Rdz 20): „bo prorokiem jest, i będzie się modlił za ciebie". Dawid natomiast był królem i prorokiem, nie był zaś kapłanem. (...) Ewan-

gelista Mateusz pragnąc ułatwić zapamiętanie narodzenia Pana przez kolejność ojców, wychodząc od Abrahama, mówi: *Abraham zrodził Izaaka.* Czemu nie mówi: Izmaela, którego wpierw zrodził? Mówi się następnie: *Izaak zaś zrodził Jakuba.* Dlaczego nie wymienia Ezawa, który był jego pierworodnym? Ponieważ nie mógłby przez nich dojść do Dawida.

Glosa: Abraham wiele razy jest zapowiedzią Chrystusa, już i w samym imieniu. Abraham tłumaczy się jako „ojciec wielu narodów", a Chrystus jest ojcem wielu wiernych. Abraham opuścił swych krewnych i przebywał w obcej ziemi. Chrystus, porzuciwszy naród żydowski, wyszedł do pogan przez swoich głosicieli.

Św. Jan Chryzostom: Izaak zaś tłumaczy się jako „Śmiech". Śmiech świętych to nie głupie chichotanie, lecz rozumna radość serca z tajemnicy Chrystusa. Tak jak Izaak został dany swoim rodzicom w podeszłym wieku jako ich radość, aby poznano, iż jest synem łaski, nie zaś natury, tak podobnie Chrystus na końcu wyszedł z matki ku radości wszystkich. Lecz Chrystus z Dziewicy, Izaak natomiast ze staruszki. Obaj zaś wbrew oczekiwaniom natury.

Św. Jan Chryzostom: *A Jakub zrodził Judę i braci jego.* I nasz Jakub zrodził dwunastu Apostołów w duchu, nie w ciele, ale słowem, nie przez krew. Juda tłumaczy się jako „wyznawca", ponieważ jest on obrazem Chrystusa, który miał wyznać Ojca, mówiąc (Mt 11): „Wyznaję tobie, Ojcze, Panie nieba i ziemi".

Glosa: Pominąwszy innych synów Jakuba, ewangelista wymienia następców Judy, mówiąc: *Juda zaś zrodził Faresa i Zarę z Tamary.*

Św. Augustyn: Ani Juda, ani też któryś z tych wymienionych nie byli pierworodnymi, lecz wcześniej przed nimi zrodzonych zostało trzech innych. Tych zaś wymienia w porządku pokoleń, przez których zmierza do Dawida.

Św. Jan Chryzostom: Zara oznacza lud żydowski, który jako pierwszy ukazał się w świetle wiary, jakby wychodząc z ciemnego łona świata. Dlatego oznaczony jest także przez czerwień obrzezania. (...) Przed jego twarzą postawione zostało Prawo, jakby przegroda albo ogrodzenie. Tak więc ograniczony został lud żydowski przez Prawo, lecz w czasach Chrystusa został zniszczony mur mię-

dzy żydami i poganami, jak o tym mówi Apostoł (Ef 2): „zburzył dzielącą ścianę przegrody".

Glosa: *A Fares zrodził Ezrona.* Juda zrodził Faresa i Zarę zanim przybył do Egiptu. (...) W Egipcie *Fares zrodził Ezrona. Ezron zaś zrodził Arama. A Aram zrodził Aminadaba. Aminadab zaś zrodził Naasona.* Wówczas-Mojżesz wyprowadził ich z Egiptu. *A Naason zrodził Salmona.* Naason zaś był księciem pod Mojżeszem, w pokoleniu Judy na pustyni, w którym narodził się Salmon. On był księciem z pokolenia Judy, który razem z Jozuem wszedł do ziemi obiecanej i tam zrodził z Rahaby syna Booza. Dlatego mówi się: *Salmon zaś zrodził Booza z Rahaby.*

Św. Jan Chryzostom: *A Booz zrodził Obeda z Ruty.* Rut, z powodu swej wiary, ponieważ porzuciła swych bożków, wybrała Boga żywego, poślubiła Booza. A Booz wziął ją za żonę, aby z tak uświęconego związku narodził się ród królewski.

Glosa: *Obed zaś zrodził Jessego.* Jesse, ojciec Dawida, ma dwa imiona, ponieważ często nazywany jest też Izajaszem. Lecz skoro Prorok nie nazywa go Izajaszem, ale Jessem, mówiąc (Iz 11): „I wyjdzie różdżka z korzenia Jessego", aby pokazać, że to proroctwo wypełniło się w Maryi i w Chrystusie, Ewangelista umieścił imię Jesse.

Remigiusz: *A Jesse zrodził Dawida króla.* Trzeba się zastanowić, czemu Ewangelista tylko Dawida nazywa królem. Czyni tak, aby pokazać, że był on pierwszym królem z pokolenia Judy.

Glosa: Drugie czternaście pokoleń obejmuje królów i dlatego zaczynają się od Dawida, który panował jako pierwszy z pokolenia Judy. *A Dawid król zrodził Salomona z tej, która była Uriaszową.* (...) Pomija zaś imię Beerszeby, aby tylko wspominając Uriasza, przypomnieć wielką zbrodnię Dawida.

Św. Jan Chryzostom: Salomon tłumaczy się jako „Spokojny", ponieważ w otoczeniu sąsiadów pokojowo rządził. *Salomon zaś zrodził Roboama.* Roboam tłumaczy się jako „Mnóstwo narodów". Wielość jest matką podziałów, ponieważ co przez wielu jest popełniane, pozostaje przez wielu nie karane.

Św. Hieronim: W czwartej księdze Królewskiej czytamy, że z Jorama narodził się Ochozjasz. Po jego śmierci, Josaba, córka króla

Jorama, siostra Ochozjasza, wzięła Joasa, syna brata swego i uchroniła go przed zagładą, szykowaną przez Atalię. Po nim na tron wstąpił syn jego Amazjasz, po którym panował Azariasz, nazywany także Ozjaszem. Po nim zaś z kolei Joatan, syn jego. Widzisz zatem, że zgodnie z historią było trzech królów pominiętych przez Ewangelistę. Joram także nie zrodził Ozjasza, ale Ochozjasza i pozostałych, których wymieniliśmy. (...) Ponieważ Joram był związany z bezbożną Jezabel, dlatego też aż do trzeciego pokolenia została usunięta pamięć o nim, aby nie znalazł się w porządku świętego narodzenia.

Glosa: *A Ozjasz zrodził Joatama. Joatam zaś zrodził Achaza. A Achaz zrodził Ezechiasza.* To Ezechiaszowi powiedziano, gdy był bez dziecka (Iz 38): „Rozrządź dom twój, bo umrzesz". Dlatego zapłakał, nie aby dłużej żyć, ponieważ wiedział, iż Salomon spodobał się Bogu, nie prosząc o wiele lat życia, lecz ponieważ wątpił, czy spełni się obietnica Boga, skoro wiedział, ze pochodzi od Dawida, a od niego miał pochodzić Chrystus.

Sw. Jan Chryzostom: *Ezechiasz zaś zrodził Manassesa. A Manasses zrodził Amona. Amon zaś zrodził Jozjasza. / (Jozjasz zrodził Jechoniasza i braci jego, w przeprowadzeniu do Babilonu.* Lecz nie tak jest przedstawione w księdze Królewskiej, gdzie mówi się tak (4 Kr 23): „A królem ustanowił Faraon Nechao Eliakima, syna Jozjasza (...) i odmienił imiejego na Joakim". Lecz Joakim usunięty został z listy królów, ponieważ to nie lud Boży ustanowił go królem, ale faraon swoją władzą. Jeśli bowiem było sprawiedliwe, aby z racji samego pokrewieństwa z Achabem usunąć trzech królów z listy, to czyż nie było równie sprawiedliwe usunięcie Joakima, którego uczynił królem wrogi władca? I tak Jechoniasz, który był synem Joakima, bratankiem zaś Jozjasza, został umieszczony w liście królów, jakby jako syn Jozjasza.

Remigiusz: Można zastanowić się, czemu Ewangelista mówi, iż narodzili się oni na wygnaniu, skoro urodzili się, zanim miało ono miejsce. Mówi tak dlatego, że na to się narodzili, aby zostali uprowadzeni z królestwa za grzechy swoje i całego ludu. A ponieważ wiedział Pan, że pójdą w niewolę, dlatego mówi się o nich jako narodzonych na wygnaniu.

Św. Ambroży: O Jechoniaszu mówi prorok Jeremiasz (Jr 22): „Zapisz męża tego niepłodnego (...), bo nie będzie z rodu jego męża, który by siedział na stolicy Dawidowej”. W jaki więc sposób mówi się, iż żaden z rodu Jechoniasża nie będzie panował? Jeśli bowiem Chrystus zapanował, a pochodził od Jechoniasża, to prorok kłamał. (...) To, iż zapanował Chrystus, nie przeczy prorokowi. Nie zapanował bowiem Chrystus jako ziemski król. Sam przecież powiedział (J 18): „Królestwo moje nie jest z tego świata”.

Św. Jan Chryzostom: *Jechoniasz zrodził Salatieła.* O Sałatielu nie czytamy niczego ani dobrego, ani złego. Sądzimy jednak, iż był on prawy i w niewoli prosił Boga za nieszczęście, które przydarzyło się Izraelowi. Dlatego też został nazwany prośbą do Boga. Imię jego znaczy właśnie „Prośba do Boga”.

Glosa: *Sałatiel zaś zrodził Zorobabeła.* Lecz to wydaje się sprzeczne z rodowodem podanym w Księdze Kronik. Mówi się tam, że Je—choniasz zrodził Salatieła i Fadajasza. Z Fadajasza zrodzony został Zorobabel, a z niego Mosollam, Ananiasz i Salomita, siostra ich. Ale w księdze Kronik jest wiele błędów z winy kopistów. Stąd wiele i nierozstrzygniętych pytań powstało odnośnie do rodowodów, które Apostoł nakazuje pominąć. (...) Po wszystkich pokoleniach ojców Ewangelista wymienia na końcu pokolenie Józefa, męża Maryi, z powodu której wszystkie inne zostały wymienione, mówiąc: *A Jakub zrodził Józefa.*

Św. Hieronim: Miejsce to podkreślał Julian August, mówiąc o rozbieżnościach Ewangelistów: czemu Mateusz nazywa Józefa synem Jakuba, Łukasz natomiast nazywa go synem Helego. Nie zrozumiał on bowiem zwyczaju Pisma świętego, wedle którego może być jeden ojcem z racji zrodzenia, inny z racji Prawa. Wiemy przecież, że Bóg wydał nakaz przez Mojżesza, że jeśli brat albo krewny umrze bez potomstwa, to niech inny weźmie jego żonę, aby wzbudzić potomstwo bratu albo krewnemu.

Św. Jan Chryzostom: Przedstawiwszy wszystkich poprzedzających i kończąc na Józefie, Ewangelista dodaje: *męża Maryi*, pokazując przez to, że to z jej powodu umieszcza go w tym rodowodzie.

Gennadiusz: Narodził się zaś Syn Boży z człowieka, to znaczy

z Maryi i nie przez człowieka, to znaczy przez połączenie z mężem. (...) Stąd Ewangelista dodaje znacząco: z *której się narodził Jezus*.

Św. Augustyn: To, co Bóg udzielał przez namaszczenie olejem królom, to Duch Święty udzielił człowieczeństwu Chrystusa (...) i dlatego narodzony był nazwany Chrystusem. To właśnie wyrażają słowa: *którego nazywają Chrystusem.*

Św. Hieronim: Uważny czytelnik może zapytać: Skoro Józef nie jest ojcem Zbawiciela, to czemu kolejność pokoleń jest doprowadzona do niego? Odpowiemy na to najpierw, że nie jest zwyczajem Pisma świętego sporządzanie rodowodu w oparciu o kobiety. Po drugie, Józef i Maryja pochodzili z jednego pokolenia (...) i dlatego razem byli zapisywani w Betlejem, jako pochodzący z jednego pokolenia.

PODWYŻSZENIE KRZYŻA ŚWIĘTEGO
(14 września)

Ewangelia św. Jana, 12,31-36

W owym czasie: Rzekł Jezus do rzesz żydowskich: Teraz jest sąd świata; teraz książę tego świata precz wyrzucony będzie. A ja, gdy będę podwyższony nad ziemię, pociągnę wszystko do siebie. (To zaś mówił, oznajmiając, jaką śmiercią miał umrzeć). Odpowiedziała mu Tzesza: My słyszeliśmy z Zakonu, że Chrystus trwa na wieki; a jakże ty mówisz: Potrzeba, żeby podwyższony był Syn Człowieczy? Któż to jest ten Syn Człowieczy? Rzekł im więc Jezus: Jeszcze przez krótki czas jest wśród was światłość. Chodźcie, póki światłość macie, żeby was ciemności nie ogarnęły; a kto w ciemności chodzi, nie wie, dokąd idzie. Póki światłość macie, wierzcie w światłość, abyście byli synami światłości.

Św. Augustyn: *Teraz jest sąd świata.* Sąd jest oczekiwany na końcu świata i będzie nagrodą lub karą wieczną. Teraz jest nazwany sądem, nie potępienia, lecz oceny. Nazywa też sądem odrzucenie diabła od swoich wiernych. Dlatego mówi się: *teraz książę tego świata precz wyrzucony będzie.* Nie wolno też sądzić, że diabeł jest nazwany księciem tego świata, iż może panować nad ziemią i niebem. Światem są nazwani źli ludzie, znajdujący się na całym świecie. Stąd też powiedziano: *Książe tego świata,* to znaczy panujący nad złymi ludźmi, którzy żyją na świecie. Świat odnosi się także do ludzi dobrych, którzy podobnie znajdują się na całym świecie, o których mówi Apostoł Paweł (2 Kor 5): „W Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą". Są tymi ci, z których serc został wyrzucony książę tego świata. (...) Lecz czy nie został wyrzucony także z serc sprawiedliwych, żyjących przed Chrystusem? Czemu zatem powiedziano: *teraz wyrzucony będzie,* jeśli nie to, że wówczas stało się to w wypadku niewielu, teraz natomiast w stosunku do wielu wielkich

narodów spełnia się to, co zapowiedziano? Dlaczego zaś mówią niektórzy: Skoro diabeł został usunięty precz, to czemu zwodzi jeszcze wiernych? Rzeczywiście, nie przestaje kusić. Lecz czym innym jest panowanie wewnętrzne, a czym innym zwalczanie zewnętrzne.

Św. Jan Chryzostom: Aby zaś nikt nie mówił: Jakże został wyrzucony, skoro przewyższył ciebie? Chrystus dodaje: *A ja gdy będę podwyższony nad ziemię, pociągnę wszystko do siebie.* Jakże zaś zostanie wywyższony Ten, który i innych pociąga? Więcej znaczyło tak powiedzieć niż tylko: Zmartwychwstanę. Gdyby bowiem tylko to powiedział, to nie byłoby jeszcze jasne czy pociągnie innych. Mówiąc zaś: *Pociągnę,* wymienia obie rzeczy.

Św. Augustyn: Nie mówi zaś: Wszystkich, lecz: *wszystko.* Nie wszyscy bowiem mają wiarę. Nie mówi tego więc o wszystkich ludziach, ale o całości natury ludzkiej, to znaczy duchu i duszy i ciele.

Św. Jan Chryzostom: Czemu jednak wcześniej powiedział, że Ojciec pociąga? Ponieważ gdy Syn ciągnie, to czyni tak i Ojciec. Mówi zaś: *Pociągnę,* jakby przez tyrana więzionych i nie mogących samemu zbliżyć się, a poruszonych Jego ręką.

Św. Augustyn: *A ja gdy będę podwyższony nad ziemię.* Nie wątpi, iż dokona się to, co przyszedł wypełnić. Swoim wywyższeniem nazywa mękę na krzyżu. Dlatego też Ewangelista dodaje: *To zaś mówił, oznajmiając, jaką śmiercią miał umrzeć.* (...) Skoro poznali żydzi, iż Pan mówił o swojej śmierci, zadają mu pytanie, dlaczego mówi, że umrze. Stąd mówi się: *Odpowiedziała mu rzesza: My słyszeliśmy z Zakonu, że Chrystus trwa na wieki; a jakże ty mówisz: Potrzeba, żeby podwyższony był Syn Człowieczy?* Pamiętali bowiem, że Pan często nazywał się Synem Człowieczym.

Św. Jan Chryzostom: Można przez to poznać, że rozumieli wiele z tego, co było mówione w sposób przenośny. Skoro bowiem zaczął mówić o swej śmierci, słysząc o jego wywyższeniu, to właśnie podejrzewali. (...) Lecz sądzili na tej podstawie, że nie jest on Chrystusem, ponieważ Chrystus trwa na wieki. Następnie dodają i to złośliwie: *Któż to jest ten Syn Człowieczy?* Jakby mówili przez to: Abyś nie mówił, iż mówimy to z powodu nienawiści do ciebie. Nie poznaliśmy tego, o czym mówisz. Lecz Chrystus odpowiada, pokazując, iż męka

nie przeszkadza w trwaniu na wieki. Dlatego jest dodane: *Rzekł im więc Jezus: Jeszcze przez krótki czas jest wśród was światłość.* Jakby mówił przez to: Oto jeszcze przez krótki czas Ja-Swiatłość jestem z wami. Pokazuje też przez to, że śmierć jego jest przejściem. Światło słoneczne bowiem nie jest zniszczone, lecz niknąć na krótko ponownie się pojawia.

Św. Augustyn: *Jeszcze przez krótki czas jest wśród was światłość,* abyście przez to poznali, że Chrystus trwa na wieki. Zatem *chodźcie,* zbliżcie się, ogarnijcie wszystko i umarłego Chrystusa i zwycięskiego na wieki, *póki światłość macie.*

Św. Jan Chryzostom: Tak nazywa cały czas obecnego życia i przed krzyżem i po krzyżu. Wielu bowiem uwierzyło w Niego po męce.

Św. Augustyn: *żeby was ciemności nie ogarnęły.* Jeśli mianowicie tak uznaliście wieczność Chrystusa, że przeczycie samemu tylko uniżeniu śmierci.

Św. Jan Chryzostom: *a kto w ciemności chodzi, nie wie, dokąd idzie.* Żydzi chodzący w ciemnościach, sądzą, iż podążają prawą drogą, idą zaś po fałszywej. Dlatego Chrystus dodaje: *Póki światłość macie, wierzcie w światłość.*

Św. Augustyn: To znaczy, gdy coś prawdziwego macie, wierzcie w prawdę, abyście odrodzili się dla prawdy. Stąd mówi się: *abyście byli synami światłości.*

Sw. Jan Chryzostom: To znaczy synami moimi. Na początku bowiem Ewangelista powiedział, że z *Boga się narodzili,* to znaczy z Ojca. Tu mówi się, że to Chrystus nas zrodził, abyś poznał, że jedno jest działanie Ojca i Syna.

ŚW. MATEUSZA, APOSTOŁA I EWANGELISTY
(21 września)

Ewangelia św. Mateusza, 9, 9-13

W owym czasie: Jezus ujrzał człowieka, siedzącego przy cle, imieniem Mateusz. I rzekł mu: Pójdź za mną. A wstawszy poszedł za nim. I stało się, gdy on siedział u stołu w domu, oto wielu celników i grzeszników przyszedłszy, siedziało u stołu z Jezusem i uczniami jego. A widząc to, faryzeusze mówili uczniom jego: Czemu z celnikami i z grzesznikami je nauczyciel wasz? Lecz Jezus usłyszawszy, rzekł: Nie potrzeba zdrowym lekarza, ale źle się mającym. Idąc zaś, uczcie się, co znaczy: „Miłosierdzia chcę, a nie ofiary bo nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych, ale grzesznych.

Św. Hieronim: *Jezus ujrzał człowieka, siedzącego przy cle, imieniem Mateusz.* Inni Ewangeliści z racji wstydu i czci Mateusza nie chcieli nazywać go potocznym imieniem, lecz nazywali go Lewi. Miał bowiem podwójne imię. Sam zaś Mateusz, zgodnie ze słowami Salomona (Prz 18): „Sprawiedliwy najpierw sam siebie oskarża", nazywa siebie Mateuszem i celnikiem, aby pokazać czytającym, że nikt nie powinien wątpić o zbawieniu, jeśli zmieni się na lepsze, skoro on sam z celnika stał się Apostołem.

Glosa: Mówi zaś: *siedzącego przy cle*, to znaczy w domu, gdzie zbierano podatki.

Św. Jan Chryzostom: Ukazuje przez to moc powołującego, ponieważ wydobywa tego, który trwa w niebezpiecznym zajęciu (...) i dlatego mówi się następnie: *I rzekł mu: Pójdź za mną.* Tak jak zobaczyłeś moc powołującego, tak poznaj posłuszeństwo powołanego.

Remigiusz: *A wstawszy poszedł za nim.* A ponieważ porzucił zyski ziemskie, dlatego też słusznie stał się szafarzem talentów bożych.

Św. Jan Chryzostom: Lecz czemu Chrystus nie powołał go ra-

zem z Piotrem czy Janem i innymi? Ponieważ do tej pory był bardziej oporny. Po dokonaniu licznych cudów i rozejściu się sławy Chrystusa, Ten, który zna tajniki serca, poznał, iż jest on skłonniejszy do posłuszeństwa.

Św. Augustyn: Lub też prawdopodobniejsze wydaje się, że Mateusz wspomina minione wydarzenia, ponieważ sądzi się, iż został powołany przed mową na górze. Ewangelista Łukasz bowiem wspomina, że było tam dwunastu, których Chrystus nazwał Apostołami.

Glosa: Mateusz zaś umieszcza swoje powołanie między cudami, bo wielkim cudem było, iż celnik stał się Apostołem.

Św. Jan Chryzostom: Czemu zaś nie mówi się o innych Apostołach, jak i kiedy zostali powołani, a tylko o Piotrze, Andrzeju, Jakubie i Janie oraz Mateuszu? Oni bowiem w największym stopniu zajmowali się albo sprawami niestosownymi albo niskimi. Nic jest bowiem gorsze od zajmowania się cłem, nic słabszego od poławiania.

Glosa: Mateusz przygotował Chrystusowi odpowiedni do dobra niebieskiego posiłek w swoim domu, aby udzielić dóbr ziemskich Temu, od kogo oczekiwał dóbr wiecznych. Dlatego mówi się: *Istało się, gdy on siedział u stołu w domu.*

Św. Jan Chryzostom: Uczczony został Mateusz przyjściem Chrystusa do swego domu i wezwał wszystkich celników, zajmujących się tym samym, co on. Stąd mówi się: *oto wielu celników i grzeszników przyszedłszy, siedziało u stołu z Jezusem i uczniami jego.*

Glosa: Celnikami bowiem nazywa się tych, którzy zajmują się publicznymi sprawami, które nie mogą być spełniane bez grzechu lub prawie bez niego. Piękna to była zapowiedź: ten, który miał się stać Apostołem i nauczycielem pogan, na początku swego nawrócenia pociąga za sobą grzeszników do zbawienia. Już dokonał przykładem tego, co miał dopełnić słowem.

Św. Jan Chryzostom: Dlatego zbliżali się do Zbawiciela naszego, i to nie tylko, aby porozmawiać, lecz także dla wspólnego jedzenia. (...) Widząc to, faryzeusze zagniewali się. O nich to jest dodane: *A widząc to, faryzeusze mówili uczniom jego: Czemu z celnikami i z grzesznikami je nauczyciel wasz?* Trzeba zauważyć, że gdy uczniowie zdawali się grzeszyć, to faryzeusze mówili do Chrystusa: „Oto uczniowie

twoi czynią, czego się nie godzi czynić w szabat". Tu zaś uwłaczają Chrystusowi wśród uczniów. Pragnieniem niegodziwych było bowiem odłączenie serc uczniów od nauczyciela.

Hraban Maur: Dwojaki błąd popełniali, ponieważ i siebie oceniali jako sprawiedliwych ci, którzy pychą i wzgardą daleko byli od sprawiedliwości, a potępiali tych, którzy porzucając grzechy, przybliżali się do sprawiedliwości.

Św. Hieronim: Nie przychodzą bowiem do Jezusa, trwając w poprzednich zajęciach (...), lecz pokutując. Wyraża to i obecna mowa Pana. Dlatego mówi się: *Lecz Jezus usłyszawszy, rzekł: Nie potrzeba zdrowym lekarza, ale źle się mającym.*

Hraban Maur: Nazywa siebie samego lekarzem, który przedziwnie dla uzdrowienia został dla nas zraniony z powodu naszych niegodziwości, aby uzdrowić ranę naszych grzechów. Nazywa zdrowymi tych, którzy ustanawiając swoją sprawiedliwość, nie są poddani prawdziwej sprawiedliwości bożej. Źle się mającymi nazywa tych, którzy świadomi swej ułomności i tego, że przez Prawo nie zostaną uleczeni, pokutując poddają się łasce bożej.

Św. Jan Chryzostom: Przemawia też do nich, powołując się na Pismo święte, gdy mówi: *Idąc zaś, uczcie się, co znaczy: „Miłosierdzia chcę, a nie ofiary*

Św. Hieronim: Biorąc świadectwo z proroka Ozeasza, oskarża uczonych w Piśmie i faryzeuszy, którzy oceniali się jako sprawiedliwych i odrzucali towarzystwo grzeszników i celników.

Św. Jan Chryzostom: Tak jakby mówił: Czemu mnie oskarżacie, że poprawiam grzeszników? Oskarżacie więc przez to Boga Ojca. Tak jak on pragnie poprawy grzeszników, tak i ja. I tak pokazuje, że nie tylko nie jest zabronione to, co mu zarzucano, ale że jest większe według Prawa od ofiary.

Glosa: Nie pogardza wszakże Bóg ofiarą, lecz ofiarą bez miłosierdzia. Składali bowiem faryzeusze często ofiary w świątyni, aby pokazać się sprawiedliwymi przed ludźmi. Nie wykonywali jednak dzieł miłosierdzia, w których jawi się prawdziwa sprawiedliwość.

Hraban Maur: Idąc mianowicie od zuchwałości głupiego buntu do pilniejszego rozważania Pisma świętego, które najbardziej po-

leca miłosierdzie. Dlatego też i podaje im swój przykład miłosierdzia, mówiąc: *bo nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych, ale grzesznych.*

Św. Hilary: Do wszystkich przyszedł Chrystus. Czemu zatem nie mówi, iż przyszedł do sprawiedliwych? Czy byli może tacy, którzy nie potrzebowali, aby przyszedł? Lecz nikt nie jest sprawiedliwy na podstawie Prawa. Pokazuje zatem, że daremne jest chlubienie się ze sprawiedliwości, ponieważ ofiary były konieczne dla zbawienia słabych, miłosierdzie zaś było konieczne dla wszystkich żyjących pod Prawem.

Hraban Maur: *Bo nie przyszedłem wzywać sprawiedliwych* fałszywych, którzy chlubią się ze swej sprawiedliwości, jak faryzeusze, lecz tych, którzy uznają, iż są grzesznikami. Przez powołanie Mateusza i celników jest wyrażone powołanie narodów, które najpierw pożądały zysków świata, a teraz duchowo spożywają z Panem.

DEDYKACJA ŚW. MICHAŁA ARCHANIOŁA
(29 września)

Ewangelia św. Mateusza, 18,1-10

W owym czasie: Przyszli do Jezusa uczniowie, mówiąc: Kto^mniemasz, większym jest w królestwie niebieskim? A Jezus przywoławszy dziecię, postawił je w pośrodku nich. I rzekł: Zaprawdę powiadam wam: Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie się jako dziatki, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego. Ktokolwiek więc uniży się jako to dzieciątko, ten jest większy w królestwie niebieskim. A kto by przyjął jedno dzieciątko moje, mnie przyjmuje. Kto by zaś zgorszył jednego z tych małych, którzy we mnie wierzą, lepiej by mu było, aby zawieszono kamień młyński u szyi jego i zatopiono go w głębokościach morskich. Biada światu dla zgorszenia, albowiem muszą przyjść zgorszeniawszelako biada temu człowiekowi, przez którego zgorszenie przychodzi. Jeśli zaś ręka twoja albo noga twoja gorszy cię, odetnij ją i odrzuć od siebie. Lepiej ci jest ułomnym albo chromym wejść do życia, aniżeli mając dwie ręce albo dwie nogi, być wrzuconym w ogień wieczny. A jeśli oko twoje gorszy cię, wyłup je i odrzuć od siebie. Lepiej ci jest z jednym okiem wejść do życia, aniżeli mając dwoje oczu, być wrzuconym do pieklą ognistego. Baczcie, abyście nie gardzili jednym z tych małych; albowiem wam powiadam, że aniołowie ich w niebiosach zawsze widzą oblicze Ojca mego, który jest w niebiosach.

Św. Hieronim: Ponieważ uczniowie zobaczyli, iż za Pana i Piotra został zapłacony ten sam podatek, to ze względu na tę samą wartość ocenili, że Piotr jest przełożonym wszystkich apostołów.

Św. Jan Chryzostom: Dlatego odczuli coś ludzkiego, co wyraża ewangelista, mówiąc: *Przyszli do Jezusa uczniowie, mówiąc: Kto, mniemasz, większym jest w królestwie niebieskim?* Zawstydzeni zaś doznanym uczuciem, nie mówią otwarcie, czemu bardziej uhonorowałeś Piotra niż nas?, lecz pytają nieco niejasno: *Kto większym jest.*

Kiedy bowiem widzieli trzech w większym stopniu wywyższonych, mianowicie Piotra, Jakuba i Jana podczas przemienienia, nie doznali niczego takiego. Gdy zaś tylko jednego uczcił, wtedy zabolało ich to. Rozważ zaś najpierw, że nie szukają nic z tego, co jest na ziemi, następnie, że później porzucają to uczucie.

Orygenes: W tym zaś powinniśmy być naśladowcami uczniów, gdy kiedy ktoś z nas szuka i nie znajduje, z pełnym przekonaniem zbliżajmy się do Jezusa, który mocen jest oświecić serca dla zrozumienia odpowiedzi na wszystkie pytania. Zapytajmy także któregoś z nauczycieli, którzy kierują Kościołem. Wiedzieli zaś uczniowie, zadając pytanie, że nie ma równości między świętymi w królestwie niebieskim, lecz pragnęli poznać, w jaki sposób ktoś może być większy lub mniejszy.

Św. Hieronim: Jezus znając zaś ich myśli chce uporządkować pożądanie chwały przez pragnienie pokory. Dlatego mówi się: *A Jezus przywoławszy dziecię, postawił je w pośrodku nich* (...). Aby w nim znaleźć wiek odpowiedni i ukazać podobieństwo niewinności. Lub też postawił wśród nich siebie samego jako małego, który nie przyszedł, by mu służono, lecz aby służyć, aby tak dać im przykład pokory. Inni z kolei tłumaczą dziecię jako Ducha Świętego, którego udzielił do serc uczniów, aby zmienił pychę w pokorę. Dalej mówi się: *I rzekł: Zaprawdę powiadam wam: Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie się jako dziatki, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego.* Nie nakazuje apostołom, aby mieli wiek dziecięcy, lecz niewinność. (...) Jakby mówił: Tak jak to dziecko, które daję wam jako przykład, nie trwa w gniewie, nie pamięta obrazy, widząc piękną kobietę, nie czerpie z tego zadowolenia, nie myśli co innego i co innego mówi; tak i wy, jeśli nie będziecie mieli takiej niewinności i czystości duszy, nie będziecie mogli wejść do królestwa bożego.

Św. Hilary: Dziećmi nazywa także wszystkich wierzących dzięki głoszeniu wiary. Idą za swoimi ojcami, kochają matki, nie wiedzą, co znaczy chcieć źle, nie zaniedbują swych prac, nie wynoszą się, nie nienawidzą, nie kłamią, wierzą w to, co się mówi i co słyszą, zachowują prawdę.

Glosa: *Jeśli się nie nawrócicie*, z tego wyniesienia i zagniewania,

w którym teraz jesteście, *i nie staniecie się jako dziatki* wszyscy tak niewinni i pokorni przez cnoty, jak dzieci są przez swój wiek, *nie wejdziecie do królestwa niebieskiego.* Nie wchodzi się tam inaczej, jak tylko wtedy, gdy *ktokolwiek więc uniży się jako to dzieciątko, ten jest większy w królestwie niebieskim.* Im bardziej więc ktoś/będzie pokorny, tym będzie większy w królestwie niebieskim. (

Św. Jan Chryzostom: *A kto by przyjął jedno dzieciątko moje, mnie przyjmuje.* Jakby mówił: Nie tylko otrzymacie nagrodę, gdy staniecie się tacy, lecz także jeśli i innych takich uczcicie z powodu mnie. Za cześć im oddaną ja dam wam królestwo (...). Następnie sprawia, że łatwo przyjąć tę mowę, wprowadza bowiem karę. Dlatego mówi się: *Kto by zaś zgorszył jednego z tych małych, którzy we mnie wierzą...* Jakby przez to mówił: Tak jak ci, którzy was uczczą z powodu mnie, otrzymają nagrodę, i tak i ci, którzy ich zhańbią, otrzymają wieczną karę. Jeśli zaś nazywa zgorszeniem obelgę, to nie dziw się, iż liczni małej duszy przez to, że są obrażani, gorszą się.

Orygenes: Każdy, kto wierzy Synowi Bożemu, i żyje zgodnie z nauczaniem Ewangelii, zachowuje się niczym dziecko. Kto zaś tak się nie zachowuje, aby stał się niczym dziecko, nie może wejść do królestwa niebieskiego. Wśród wierzących są tacy, którzy niedawno nawrócili się, by stać się jak dzieci, lecz jeszcze się nie stali. Oni są małymi dziećmi w Chrystusie, wrażliwymi na zgorszenia.

Św. Hieronim: To, co się dalej mówi: *łepiej by mu było, aby zawieszono kamień młyński u szyi jego i zatopiono go w głębokościach morskich,* jest powiedziane zgodnie z miejscowym obyczajem. Dla większych zbrodni niegdyś stosowano taką karę, iż wrzucano w morze z kamieniem. *Lepiej by mu było,* to znaczy o wiele lepiej za winę cierpieć taką krótką karę, niż potem cierpieć męki wieczne.

Glosa: Powiedział wcześniej Pan, iż lepiej jest temu, kto gorszy, by mu zawieszono kamień młyński u szyi. Wskazując na powód, dodaje: *Biada światu dla zgorszenia,* to znaczy z powodu zgorszenia.

Orygenes: Nie odnosi się to do elementów materialnych, lecz do tych ludzi, którzy są na świecie. To oni są nazwani światem. Uczniowie Chrystusa nie są z tego świata, dlatego nie może być dla nich obawy z powodu gorszenia.

Św. Jan Chryzostom: *albowiem muszą przyjść zgorszenia.* Gdy mówi: *muszą,* nie neguje wolności wyboru, ani też nie zakłada konieczności jakichś wydarzeń, lecz zapowiada to, co wydarzy się w przyszłości. Zgorszenie bowiem to przeszkadzanie w prawym postępowaniu. Zapowiedź Chrystusa nie wprowadza zgorszeń. Nie powstają one przecież dlatego, że Chrystus je zapowiedział, ale zapowiada je, gdyż były wówczas czymś przyszłym. Lecz ktoś mógłby powiedzieć: Jeśli wszyscy poprawiliby się, i nikt by nie powodował zgorszenia, to czy ta mowa nie byłaby potraktowana jako fałszywa? Otóż nie. Ponieważ Chrystus przewidział, iż będą tacy ludzie, którzy się nie poprawią, i dlatego powiedział: *albowiem muszą przyjść zgorszenia,* to znaczy, mimo wszystko przyjdą. Gdyby natomiast mieli się poprawić, to nie powiedziałby tego.

Św. Hilary: Albo też zgorszeniem dla świata jest pokora męki, którą przez hańbę krzyża zechciał przyjąć Pan wiecznej chwały. A cóż jest groźniejszego dla świata niż nieprzyjęcie Chrystusa? Dlatego też mówi, iż koniecznie muszą przyjść zgorszenia, ponieważ do tajemnicy przywrócenia nam wieczności należy to, iż musiała się dopełnić cała pokora Jego męki.

Orygenes: O wiele gorzej będzie temu, który gorszy, niż temu, który jest gorszony. Dlatego mówi się: *wszelako biada temu człowiekowi, przez którego zgorszenie przychodzi.*

Św. Jan Chryzostom: Abyś zaś poznał, iż nie ma absolutnej konieczności nadejścia zgorszeń, posłuchaj tego, co się mówi: *Jeśli zaś ręka twoja, albo noga twoja gorszy cię, odetnij ją i odrzuć od siebie. Lepiej ci jest ułomnym albo chromym wejść do życia, aniżeli mając dwie ręce albo dwie nogi, być wrzuconym w ogień wieczny. A jeśli oko twoje gorszy cię, wyłup je i odrzuć od siebie. Lepiej ci jest z jednym okiem wejść do życia, aniżeli mając dwoje oczu, być wrzuconym do piekła ognistego.* Nie mówi tego w odniesieniu do członków ciała, lecz o znajomych. (...) Nic bowiem nie jest tak szkodliwe, jak złe towarzystwo.

Hraban Maur: Ten zaś gorszy brata, kto mu daje okazję do upadku słowem lub czynem.

Św. Hieronim: Wymienił Pan przez rękę, nogę i oko wszystkie

okoliczności mogące spowodować zgorszenie, a zasługujące na usunięcie. Łagodzi surowość wspomnianego nakazu, mówiąc: *Baczcie, abyście nie gardzili jednym z tych małych.* Jakby mówił: O ile wam nie wolno potępiać, to po waszym wybawieniu macie także zabiegać o ich czystość. Gdy widzicie innych trwających w grzechach, lepiej jest dla was być zbawionymi niż potępionymi z nimi.

Św. Jan Chryzostom: Tak jak unikanie złych, tak też uczczenie dobrych daje wielki zysk. Zaleca więc porzucanie znajomości z gorszycielami, jak i okazywać świętym cześć i staranie o nich.

Orygenes: Mali to ci, którzy niedawno narodzili się w Chrystusie. Lub też tacy, którzy trwają bez żadnego rozwoju, jakby dopiero co narodzeni. Nie musiał Chrystus osobno nakazywać niegorszenia doskonalszych braci, lecz tylko tych małych.

Glosa: Dlatego nie wolno ich gorszyć, ponieważ są drodzy Bogu i aniołowie są im przydzieleni do ochrony. Mówi się bowiem: *albowiem wam powiadam, że aniołowie ich w niebiosach zawsze widzą oblicze Ojca mego, który jest w niebiosach.*

ŚW. SZYMONA I JUDY, APOSTOŁÓW
(28 października)

Ewangelia św. Jana, 15, 17-25

W owym czasie rzekł Jezus m iniom swoim: To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali. Jeśli was świat nienawidzi, wiedzcie, że mnie pierwej, niż was, nienawidził. Gdybyście byli ze świata, świat miłowałby, co jest jego; ale że nic jesteście ze świata, lecz ja was wybrałem ze świata, dlatego was świat nienawidzi. Wspomnijcie na słowa moje, które wam mówiłem: Nie jest sługa większy nad pana swego. Jeśli mnie prześladowali i was prześladować będą. Jeśli mowę moją zachowywali i waszą zachowywać będą. Ale to wszystko czynić wam będą dla imienia mego; bo nie znają tego, który mnie posłał. Gdybym był nie przyszedł, a nie mówił im, nie mieliby grzechu; lecz teraz nie mają wymówki z grzechu swojego. Kto mnie nienawidzi, i Ojca mego nienawidzi. Gdybym był między nimi nie dokonał czynów, których nikt inny nie dokonał, grzechu by nie mieli; lecz teraz i widzieli, i znienawidzili i mnie, i Ojca mego. Ale żeby się wypełniły słowa, które w Zakonie ich są napisane: „Ze mię niesłusznie mieli w nienawiści ”.

Św. Augustyn: Miłość jest owocem, który przynosimy. Ten właśnie owoc poleca Chrystus, mówiąc: *To wam przykazuję, abyście się wzajemnie miłowali.* Podobnie też i Apostoł stwierdza (Gal 5): „Owocem zaś Ducha jest miłość”. Pozostałe rzeczy z niej się wywodzą i z nią są związane. Słusznie zaś tak często Chrystus poleca samą miłość jako nakaz, bo bez niej nie może być innych dóbr, i bez niej człowiek nie stanie się dobry.

Św. Jan Chryzostom: Następnie, ponieważ trudno było cierpieć prześladowanie i złorzeczenie, Chrystus ukazuje, że należy się cieszyć, a nie smucić. Dlatego mówi się: *Jeśli was świat nienawidzi, wiedzcie, że mnie pierwej, niż was, nienawidził.* Jakby mówił przez to: Wiem, że jest to trudne, ale znieście to dla Mnie.

Św. Augustyn: Z racji miłości winniśmy cierpliwie znieść także nienawiść świata. Musi nienawidzić nas, którzy nie chcemy kochać tego, co on miłuje. Dlatego mówi się: *Gdybyście byli ze świata, świat miłowałby, co jest jego.* (...) Mówi to Chrystus do całego Kościoła, który często nazywa „światem", jak na przykład w 2 Liście do Koryntian (5): „Gdyż w Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą". Całym więc światem jest Kościół i cały świat nienawidzi Kościoła. Świat zatem nienawidzi świata, nieprzyjaciel pojednanego, niegodziwy oczyszczonego. (...) Jak jednak rozumieć to, co Pan powiedział: *Gdybyście byli ze świata, świat miłowałby, co jest jego*? (...) Świat bowiem nienawidzi tego, co przeszkadza jego zbrodniom, kocha natomiast to, co wspiera jego uczynki. Jeśli zaś szuka się sposobu, w jaki kocha siebie świat, który nienawidzi odkupienia, to trzeba powiedzieć, że kocha fałszywą miłością, nie zaś prawdziwą, ponieważ to, co mu szkodzi, kocha. Nienawidzi natury, kocha wadę. Dlatego i nam zakazuje się kochać w nim to, co on kocha, nakazuje zaś kochać to, co on nienawidzi w sobie. (...) Aby zaś wybrani nie byli w tym potępionym świecie, to dzieje się nie przez ich zasługi, których nie poprzedzają żadne dobre uczynki, ani przez naturę, która cała została zwichnięta na początku, lecz przez łaskę. Stąd mówi się: *ale że niejesteście ze świata, lecz ja was wybrałem ze świata, dlatego was świat nienawidzi.* (...) Pan, zachęcając swoje sługi, aby cierpliwie znosili nienawiść świata, nie daje im lepszego ani większego przykładu jak siebie samego. Dlatego mówi się dalej: *Wspomnijcie na słowa moje, które wam mówiłem: Nie jest sługa większy nad pana swego. Jeśli mnie prześladowali, i was prześladować będą. Jeśli mowę moją zachowywali, i waszą zachowywać będą.*

Św. Jan Chryzostom: Chrystus podaje z kolei i inne jeszcze pocieszenie, że i Ojciec wraz z nimi będzie doznawał zniewagi. Dlatego mówi się: *Ale to wszystko czynić wam będą dla imienia mego.*

Św. Augustyn: To zaś, co mówi się dalej: *bo nie znają tego, który mnie posłał*, powiedziano w takim znaczeniu, jak mówi się w księdze Mądrości (15): „Myśleć tedy o niej jest doskonałą roztropnością".

Św. Jan Chryzostom: Pan podaje swym uczniom jeszcze jedną pociechę, pokazując, iż niesprawiedliwość obejmuje i Jego, i ucz-

niów. Dlatego mówi się: *Gdybym był nie przyszedł, a nie mówił im, nie mieliby grzechu.*

Św. Augustyn: *lecz teraz nie mają wymówki z grzechu swojego.* Mają wymówkę nie z racji każdego swego grzechu, lecz z powodu tego grzechu, iż nie uwierzyli w Chrystusa. (...) Taką wymówkę mogą mieć ci, którzy usłyszeli orędzie Chrystusa przed końcem swego życia. Lecz mimo to nie ujdą potępieniu.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ zaś prześladowali Chrystusa z powodu Ojca, to Chrystus obala ich zarzut, mówiąc: *Kto mnie nienawidzi, i Ojca mego nienawidzi.*

Alkuin: Ten, kto kocha Syna, kocha też i Ojca, ponieważ jedno jest umiłowanie Ojca i Syna, tak jak jest jedna natura. Tak więc ten, kto nienawidzi Syna, nienawidzi też i Ojca.

Św. Jan Chryzostom: Tak więc *nie mają wymówki,* ponieważ nauka została im przedstawiona słowem oraz wsparta dziełami. (...) Stąd też mówi się: *Gdybym był między nimi nie dokonał czynów, których nikt inny nie dokonał, grzechu by nie mieli.*

Św. Augustyn: To znaczy grzechu, iż nie uwierzyli w Chrystusa przemawiającego i czyniącego cuda.

Św. Jan Chryzostom: *lecz teraz i widzieli, i znienawidzili i mnie, i Ojca mego.* Mówi tak, aby uczniowie nie mówili: Czemu nas wystawiłeś na takie zło? Czyż nie przewidziałeś walki i nienawiści? Ale Chrystus odwołuje się i do proroctwa, gdy dodaje: *Ale żeby się wypełniły słowa, które w Zakonie ich są napisane: „Że mię niesłusznie mieli w nienawiści ”.*

Św. Augustyn: Nazwą Zakonu-Prawa oznacza się niekiedy całe Pismo święte Starego Testamentu. Stąd też Pan powiada: *słowa, które w Zakonie ich są napisane,* choć znajdują się w Psalmach. (...) Mówi o ich Zakonie-Prawie, nie przez nich wynalezionym, lecz im danym. Bez powodu nienawidzi ten, który nie szuka żadnej korzyści w nienawiści albo też unika niekorzyści. W taki sposób nienawidzą Boga bezbożni, tak też miłują go sprawiedliwi, nie oczekując żadnego innego dobra oprócz jego samego. On sam będzie bowiem wszystkim we wszystkich.

NIEDZIELA CHRYSTUSA KRÓLA
(Ostatnia niedziela października)

Ewangelia św. Jana, 18,33-37

W owym czasie: Rzekł Piłat do Jezusa: Tyś jest król żydowski? Odpowiedział Jezus: Sam od siebie to mówisz, czy też inni powiedzieli co o mnie? Odpowiedział Piłat: Czyż ja żydem jestem? Naród twój i najwyżsi kapłani wydali mi ciebie; coś uczynił? Odpowiedział Jezus: Królestwo moje nie jest z tego świata; gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi walczyliby pewnie, żebym nie był wydany żydom; lecz teraz królestwo moje nie jest stąd. Rzekł mu tedy Piłat: Toś ty jest król? Odpowiedział Jezus: Ty mówisz, że ja jestem królem. Jam się na to narodził, i na to przyszedłem na świat, abym świadectwo dał prawdzie. Wszelki, który jest z prawdy, słucha głosu mego.

Alkuin: *Rzeki Piłat do Jezusa: Tyś jest król żydowski?* Tymi słowami pokazuje Piłat, że żydzi taką zarzucali winę Chrystusowi, iż twierdzi, że jest królem żydowskim.

Św. Jan Chryzostom: Lub też Piłat słyszał o tym od innych. Ponieważ nie miał nic innego do zarzucenia, by nie przedłużać śledztwa, powtarza to, co powszechnie mówiono.

Teofilakt: *Odpowiedział Jezus: Sam od siebie to mówisz, czy też inni powiedzieli co o mnie?* Wskazuje przez to, że Piłat niedbale sądzi, tak jakby mówił: Jeśli to mówisz sam od siebie, to pokaż znaki mego buntu, jeśli zaś dowiedziałeś się od innych, to przeprowadź zwykłe dochodzenie.

Św. Jan Chryzostom: Nie pyta zatem Pan, nie wiedząc, lecz chcąc od niego usłyszeć oskarżenie żydów. Dlatego mówi się: *Odpowiedział Piłat: Czyż ja żydem jestem?*

Św. Augustyn: Odrzuca od siebie podejrzenie, iż mówi sam od siebie, i pokazuje, że usłyszał o tym od żydów. Dlatego też dodaje: *Naród twój i najwyżsi kapłani wydali mi ciebie.* Mówiąc następnie: *coś*

uczynił? Wystarczająco pokazuje postawiony zarzut, jakby mówił: Jeśli twierdzisz, że nie jesteś królem, to coś uczynił, że wydali mi ciebie?

Sw. Jan Chryzostom: Wskazuje Piłatowi, iż nie popełnił wielkiego zła, i chce także pokazać, iż nie jest zwykłym człowiekiem, lecz Bogiem i Synem Bożym. (...) *Odpowiedział Jezus: Królestwo moje nie jest z tego świata.* Mówi to, ponieważ nie posiada takiego królestwa jak królowie ziemscy, ale posiada panowanie na wysokościach, które nie należy do ludzi, lecz jest większe i chwalebniejsze. Dlatego dodaje: *gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi walczyliby pewnie, żebym nie był wydany żydom.* Pokazuje słabość królestwa, które jest u nas, ponieważ moc ma dzięki sługom. Królestwo zaś Jego jest mocne samo w sobie i nie potrzebuje wsparcia. Jeśli zatem Jego królestwo jest większe, to dobrowolnie jest spętany, wydawszy siebie samego.

Św. Augustyn: Skoro zaś pokazał, że królestwo Jego nie jest z tego świata, dodaje: *lecz teraz królestwo moje nie jest stąd.* Nie mówi: Nie jest tu. Jest bowiem tu aż do końca świata, mając w sobie zmieszany kąkol, aż do czasu żniw. Nie jest tu, ponieważ przechodzi przez świat.

Św. Jan Chryzostom: Gdy zaś mówi: *lecz teraz królestwo moje nie jest stąd,* nie przeczy swej opatrzności i panowaniu nad światem, lecz wskazuje, iż Jego królestwo nie jest ludzkie ani też zniszczalne.

Św. Augustyn: *Rzeki mu tedy Piłat: Toś tyjest król? Odpowiedział Jezus: Ty mówisz, że ja jestem królem.* Nie mówi tak, jakoby obawiał się wyznać, iż jest królem, lecz tak powiedział, iż nie przeczy, że jest królem, ani też, by nikt nie bał się takiego króla, którego królestwo nie pochodzi z tego świata. Powiedział bowiem: *Ty mówisz,* tak jakby mówił: Człowiek cielesny cieleśnie mówi. Następnie dodaje: *Jam się na to narodził, i na to przyszedłem na świat, abym świadectwo dał prawdzie* (...). Dlatego jasne jest, że wspomina o swoim czasowym zrodzeniu, gdy wcielony przyszedł na świat, nie o swym wiecznym pochodzeniu, przez które jest Bogiem.

Teofilakt: Zapytany Pan przez Piłata czy jest królem, odpowiada: *Jam się na to narodził,* to znaczy na to, bym był królem, to bowiem, że pochodzę od Króla świadczy także, iż ja sam jestem Królem.

Św. Jan Chryzostom: Jeśli zatem narodził się królem, to ma to dzięki temu, że otrzymał. Mówi dalej: *na to przyszedłem na świat, abym świadectwo dał prawdzie,* to znaczy, bym o tym wszystkich przekonał. Trzeba zauważyć, że tak pokazuje swoją pokorę, gdy mówią o nim, iż jest złoczyńcą, on zachowuje milczenie. Natomiast zapytany o królestwo, wtedy przemawia do Piłata, wyjaśniając mu i kierując ku rzeczom wyższym. Pokazuje także, że nie uczynił nic przewrotnego, gdy mówi: *abym świadectwo dał prawdzie.*

Św. Augustyn: Gdy Chrystus daje świadectwo prawdzie, to daje sobie świadectwo. Wcześniej przecież powiedział (14): „Jam jest prawda". Lecz ponieważ nie wszyscy mają wiarę w to, dodaje: *Wszelki, który jest z prawdy, słucha głosu mego.* Słucha zaś wewnętrznymi uszami, to znaczy jest posłuszny Mojemu głosowi, tak jakby mówił: Wierzy Mi. Gdy zaś mówi: *Wszelki, który jest z prawdy,* wspomina łaskę, którą nazywa zgodnie z przedmiotem rozważań. (...) Nie dlatego jest ktoś z prawdy, ponieważ słucha Jego głosu, lecz dlatego słucha, ponieważ jest z prawdy. Ten dar został Mu udzielony także z prawdy.

WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH
(1 listopada)

Ewangelia św. Mateusza, 5,1-12

W owym czasie: Jezus zaś widząc rzesze, wstąpił na górę, a gdy usiadł, przystąpili ku niemu uczniowie jego. A otworzywszy usta swe, nauczał ich, mówiąc: Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem ich jest królestwo niebieskie. Błogosławieni cisi, albowiem oni posiędą ziemię. Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni. Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni. Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią. Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą. Błogosławieni pokój czyniący, albowiem nazwani będą synami Bożymi. Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie. Błogosławieni jesteście, gdy wam będą złorzeczyć i będą was prześladować i mówić wszystko złe przeciwko wam kłamiąc, dla mnie. Radujcie się i weselcie się, albowiem zaplata wasza obfita jest w niebiosach.

Św. Jan Chryzostom: Pan, widząc wielkie zgromadzenie ludu, pobudzony jest tym do nauczania. Dlatego mówi się: *Jezus zaś widząc rzesze, wstąpił na górę* (...). Przez to, że zasiadł nie w mieście czy na rynku, lecz na górze i na odludziu, poucza nas, by nic nie czynić dla pokazu, i wznosić się ponad tłumy, zwłaszcza gdy zamierza się rozważać i podejmować rzeczy poważne. (...) Wstępuje zaś na górę. Najpierw, by wypełnić tak proroctwo Izajasza (40): „Wstąp na górę wysoką”, następnie, by pokazać, że na wysokości duchowych doskonałości winien przebywać ten, kto naucza Bożej sprawiedliwości i ten, kto jej słucha. Nikt bowiem nie może stać w dolinie i mówić z góry. Jeśli przebywasz na ziemi, mówisz o ziemi; jeśli zaś mówisz o niebie, to tam trwaj. Albo też wstępuje na górę, aby pokazać, iż każdy, kto chce poznać tajemnice prawdy, winien wejść na górę, jaką jest Kościół. O nim to mówi Prorok (Ps 67): „Góra Boża jest górą obfitą”.

Św. Augustyn: *A gdy usiadł, przystąpili ku niemu uczniowie jego.* To, iż naucza siedząc, właściwe jest godności Nauczyciela.

Hraban Maur: W znaczeniu mistycznym siedzenie Pana to jego wcielenie. Gdyby bowiem Pan się nie wcielił, ród ludzki nie mógłby do Niego wstąpić.

Remigiusz: *A otworzywszy usta swe, nauczał ich.* Zawsze gdy czytamy, że Pan otworzył usta, trzeba uważać, gdyż wielkie rzeczy po tym następują.

Św. Augustyn: Jeśli ktoś zaś pobożnie i trzeźwo rozważy, odnajdzie w tej mowie to, co należy do odpowiednich obyczajów i doskonały sposób życia chrześcijańskiego. Dlatego też i sama mowa tak się kończy (7): *Każdy więc, który słucha tych słów moich i wypełnia je, będzie przyrównany człowiekowi mądremu.* (...) Nie ma innej racji poszukiwania mądrości jak cel, którym jest dobro. To, co czyni błogosławionym, jest też celem, którym jest dobro. Dlatego rozpoczyna od błogosławieństw, mówiąc: *Błogosławieni ubodzy w duchu* (...). Wyniosłość ducha oznacza zuchwałość i pychę. Potocznie mówi się, słusznie zresztą, że pyszni mają nadętego ducha. Duch bowiem nazywany jest wiatrem. Któż zaś nie wie, iż mówi się o pysznych jako o nadętych, jakby przez wiatr wypełnionych? Dlatego słusznie tu rozumie się przez *ubogich w duchu* pokornych i bojących się Boga, to znaczy nie mających wyniosłego ducha.

Św. Jan Chryzostom: Lub też *duchem* nazywa tu wyniosłość. Liczni bowiem nie chcą być pokorni, chyba że przymuszeni koniecznością, w czym nie ma chwały. Dlatego też czyni błogosławionymi tych, którzy dobrowolnie się uniżają. Także dlatego zaczyna tu mocniej usuwać pychę, gdyż ona jest korzeniem i źródłem wszelkiego zła. Przeciw niej stawia pokorę, niczym trwały fundament. Położywszy ją, ze spokojem można inne budować. Zniszczywszy ją zaś, zginą i wszystkie zgromadzone dobra. (...) Otwarcie przeto mówi: *Błogosławieni ubodzy w duchu*, aby pokazać, że ubodzy zawsze żebrzą o pomoc Bożą. Dlatego w języku greckim używa się słowa 7ixco%oi, czyli żebracy albo biedni.

Św. Augustyn: *Albowiem ich jest królestwo niebieskie.* Pyszni pragną królestw ziemskich, lecz dla ubogich jest królestwo niebieskie.

Św. Jan Chryzostom: Tak jak inne wady zwracają nas ku piekłu, najbardziej jednak pycha, tak też i wszystkie cnoty kierują nas do królestwa niebieskiego, a najbardziej czyni to pokora. Właściwe jest bowiem, aby ten, kto się uniża, został wywyższony.

Św. Augustyn: *Błogosławieni cisi.* Cisi to ci, którzy ustępują przed niegodziwością, nie przeciwstawiają się złem, lecz zło zwyciężają dobrem (...). Niech kłócą się zatem głośni, i niech walczą z uporem o rzeczy ziemskie i przemijające, lecz *błogosławieni cisi, albowiem oni posiądą ziemią*, z której nie będą wyrzuceni. O tej ziemi mówi się w psalmie 141: „Cząstka moja w ziemi żyjących". Oznacza bowiem trwałość wiecznego dziedzictwa, gdzie dusza przez dobre czyny odpoczywa jakby w swoim miejscu.

Św. Jan Chryzostom: Lub też inaczej jeszcze. Chrystus miesza tu ze sobą sprawy duchowe i zmysłowe. Ponieważ wydaje się, iż cichy traci wszystko, co do niego należy, to obiecuje coś przeciwnego, mówiąc, że na trwałe osiągnie coś ten, który nie jest przewrotny. Kto zaś jest taki, straci i duszę i dziedzictwo wieczne.

Glosa: Cisi bowiem, którzy posiadają tylko siebie, będą w przyszłości posiadać dziedzictwo Ojca. Więcej bowiem znaczy posiadać niż mieć. Więcej bowiem będziemy mieć, niż teraz tracimy.

Sw. Ambroży: Gdy to będziesz czynił, abyś mianowicie był ubogi i cichy, to pamiętaj, że jesteś grzesznikiem i opłakuj swoje grzechy. Dlatego mówi się następnie: *Błogosławieni, którzy płaczą.*

Św. Hilary: Płaczącymi nazywa się tych, którzy nie opłakują dóbr, które stracili ani też nie smucą się z obelg czy kar, lecz opłakują popełnione grzechy.

Sw. Augustyn: Smutek to żal po utracie drogich. Nawróceni zaś do Boga tracą to, co mieli drogiego na tym świecie. Nie radują się tym, co wcześniej dawało im radość. I jak długo trwać w nich będzie miłość rzeczy wiecznych, nie będą zranieni żadnym smutkiem. Zostaną pocieszeni Duchem Świętym, ponieważ jest on nazwany Parakletem, czyli Pocieszycielem, aby ci, którzy tracą dobra ziemskie, radowali się wieczną radością. Mówi się dlatego: *albowiem oni będą pocieszeni.*

Glosa: Przez smutek można też rozumieć dwa rodzaje skruchy:

mianowicie po nędzach tego świata i pragnienia dóbr niebieskich. (...) Tego rodzaju płacz ma tylko ubogi i cichy, który nie miłuje świata, uznaje się za biednego i dlatego pożąda nieba.

Św. Ambroży: Po tym jak opłakałem winy, zaczynam pragnąć i łaknąć sprawiedliwości. Dlatego mówi się: *Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości.*

Św. Jan Chryzostom: Pragnie zaś sprawiedliwości ten, kto pragnie żyć zgodnie ze sprawiedliwością Bożą. Pragnie jej zaś ten, kto pragnie nabyć jej znajomości.

Św. Hilary: Łaknącym i pragnącym sprawiedliwości udziela błogosławieństwa, zaznaczając, że doskonałe nasycenie pragnienie świętych dokona się w niebie. Dlatego mówi się: *Albowiem oni będą nasyceni.*

Św. Jan Chryzostom: To znaczy hojnością udzielającego dóbr Boga, ponieważ większe będą nagrody Boga niż oczekiwania świętych.

Glosa: Sprawiedliwość i miłosierdzie są tak ze sobą powiązane, iż jedna winna kierować drugą. Sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem. Miłosierdzie bez sprawiedliwości lekkomyślnością. Dlatego po sprawiedliwości jest dodane błogosławieństwo odnoszące się do miłosierdzia: *Błogosławieni miłosierni.*

Remigiusz: Miłosiernym nazywa się ten, kto ma wrażliwe serce, ponieważ nędzę innego odczuwa jako swoją, i nad złem drugiego boleje jak nad swoim.

Św. Hieronim: Miłosierdzie nie polega tylko na jałmużnach, lecz na współczuciu grzechowi każdego brata, gdy jeden drugiego będziemy nieść brzemiona.

Św. Augustyn: Błogosławionymi nazywa tych, którzy wspierają biednych, ponieważ tak im zostanie odpłacone, iż z nędzy zostaną wyzwoleni. Dlatego mówi się: *albowiem oni miłosierdzia dostąpią.*

Glosa: Słusznie zatem miłosiernym miłosierdziem odpłaca się, aby więcej otrzymali, niż sobie zasłużyli. Tak jak więcej ma ten, kto otrzymuje ponad nasycenie, niż ten, kto otrzymuje tylko tyle, ile potrzeba do nasycenia. W ten sposób większa jest chwała miłosierdzia niż poprzednich błogosławieństw.

Św. Ambroży: Kto okazuje miłosierdzie, traci je, jeśli nie czyni go z czystym sercem. Jeśli bowiem ktoś szuka okazji do chełpliwości, to nie z tego żadnego owocu. Dlatego mówi się: *Błogosławieni czystego serca.*

Św. Jan Chryzostom: Nazywa czystymi tych, którzy albo posiadają wszelkie cnoty, i nie popełniają świadomie żadnego zła albo też tych, którzy trwają w umiarkowaniu, najbardziej potrzebnym do oglądania Boga. (...) Wielu wprawdzie lituje się nad biednymi, lecz jednocześnie czynią rzeczy bezwstydne. Pokazując, iż nie wystarczy tylko pierwsze, to znaczy litować się, niejako przeciwstawiają czystości.

Św. Hieronim: Czysty Bóg jest pożądany przez czyste serce. Świątynia Boga nie może być przecież zbrukana, i dlatego mówi się: *albowiem oni Boga oglądać będą.*

Św. Augustyn: Głupi są ci, co pragną widzieć Boga cielesnymi oczami, bo przecież oglądany jest w sercu, jak to gdzie indziej napisano (Mdr 1): „w prostocie serca szukajcie go". Proste serce jest tym samym, co czyste serce. (...) Oglądanie Boga jest nagrodą wiary. Dla tej nagrody serca są oczyszczane przez wiarę, jak jest to napisane (Dz 15): „wiarą oczyściwszy ich serca". Najmocniej dowodzi tego to zdanie: *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą.* (...) *Błogosławieni pokój czyniący.* Pokój zaś to spokój wynikający z porządku. Porządek natomiast to wyznaczenie miejsca dla wszystkich części równych i nierównych.

Św. Hieronim: Czyniący pokój są nazwani błogosławionymi, którzy najpierw w swym sercu, następnie między skłóconymi braćmi wprowadzają pokój.

Św. Augustyn: Czyniący pokój to ci wszyscy, którzy poddając swej duszy wszystkie poruszenia, cielesne pożądania mając całkowicie poskromione, stają się królestwem Bożym. (...) Tak jest pokój, który jest dawany na ziemi ludziom dobrej woli.

Św. Hilary: Nagrodą błogosławieństwa odnoszącego się do czyniących pokój jest przybranie za synów. Dlatego też mówi się: *albowiem nazwani będą synami Bożymi.* Rodzicem nas wszystkich jest Bóg. Nie możemy inaczej zostać policzonymi między członków jego rodziny, jeśli nie będziemy żyć w pokoju, związani miłością braterską.

Św. Augustyn: Doskonałość przysługuje pokojowi, gdy nic mu się nie przeciwstawia. Czyniący pokój są nazwani synami Bożymi, ponieważ w niczym nie przeciwstawiają się Bogu i dlatego synowie Boży winni mieć w sobie podobieństwo do Ojca.

Św. Jan Chryzostom: Po błogosławieństwie odnoszącym się do czyniących pokój, aby zaś nikt nie sądził, iż poszukiwanie pokoju zawsze jest czymś dobrym, Pan dodaje: *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości*, to znaczy z powodu cnoty, z powodu obrony innych, z powodu pobożności. Pan bowiem zwykł nazwać wszelką cnotę duszy sprawiedliwością.

Św. Hieronim: Znacząco zaś dodaje: *dla sprawiedliwości*, wielu bowiem cierpi prześladowanie z powodu swych grzechów, nie będąc sprawiedliwymi.

Św. Jan Chryzostom: Pismo święte nie wymienia osób prześladujących, lecz tylko przyczynę prześladowania, abyś nie patrzył na to, kto cię prześladuje, lecz dlaczego.

Św. Augustyn: *albowiem ich jest królestwo niebieskie.* Osme błogosławieństwo niejako wraca do początku, ponieważ pokazuje i utwierdza spełnioną obietnicę. Dlatego zarówno w pierwszym i w ósmym błogosławieństwie wymienione jest królestwo niebieskie. Pozostałe siedem doskonali; ósme zaś wyjaśnia i pokazuje spełnienie, aby przez ten stopień doskonaliły się i inne, tak jak od niego biorą swój początek. (...) Starannie zaś trzeba rozważyć liczbę tych błogosławieństw. Tym siedmiu stopniom odpowiada bowiem siedmiorakie działanie Ducha Świętego, opisane przez Izajasza. Lecz Pan czyni to od góry, prorok zaś od dołu, ponieważ Syn Boży zstępuje do rzeczy ziemskich, Izajasz natomiast od rzeczy ziemskich wznosi się ku podobieństwu Bożemu. Wśród tych działań pierwsze dotyczy bojaźni, która odnosi się do ludzi pokornych, o których mówi błogosławieństwo: *Błogosławieni ubodzy w duchu,* to znaczy nie nadęci, lecz skromni. Drugim jest pobożność, która cechuje cichych. Kto bowiem pobożnie szuka, oddaje cześć, nie karci, nie sprzeciwia się. (...) Trzecim jest wiedza, która dotyczy płaczących, którzy poznali, jakim złem teraz zostali spętani, pożądając go niczym dobra. Czwarte odnosi się do męstwa, cechującego pragnących i łaknących. Po-

nieważ pragną radości z prawdziwych dóbr, w utrudzeniu starają się o nie, odwróceni od ziemskich pożądań. Piąte odnosi się do rady i przysługuje miłosiernym, gdyż jedynym lekarstwem na wydobycie się z takiego zła, jest właśnie danie rady i odpuszczenie innym. Szóste dotyczy intelektu i przysługuje tym, którzy są czystego serca. Mając oczyszczone oko, mogą zobaczyć to, czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało. Siódmym jest mądrość, właściwa pokój czyniącym. Nie ma w nich żadnego buntowniczego poruszenia, lecz są ulegli duchowi. Jedna zaś nagroda, to znaczy królestwo niebieskie, różnie jest nazywane. Najpierw, jak należało, jest przedstawione królestwo niebieskie, które jest początkiem doskonałej mądrości, tak jak się mówi (Ps 110): „Początkiem mądrości jest bojaźń Pańska". W wypadku cichych jest to dziedzictwo dla tych, co z czcią oczekują testamentu ojca. Dla płaczących jest to pocieszenie, jako znających, co utracili i w czym pogrążyli się. Dla głodnych jest to nasycenie, jako posiłek dla ciężko pracujących ku zbawieniu. Dla miłosiernych jest to miłosierdzie, jako dla korzystających z najlepszej rady, aby tym zostali obdarzeni, co sami okazują. Dla czystego serca to zdolność widzenia Boga, jako czyste oko dla rozumienia prawd wiecznych. Dla pokój czyniących jest to podobieństwo do Boga.

Hraban Maur: Powyższe zdania Pan określił w sposób powszechny. Teraz zaś zaczyna mówić pobudzając obecnych, oznajmiając im, iż będą cierpieć dla Jego imienia. Mówi bowiem: *Błogosławieni jesteście, gdy wam będą złorzeczyć i będą was prześladować i mówić wszystko złe przeciwko wam.*

Św. Jan Chryzostom: Aby przeklinany stał się błogosławionym, dwie rzeczy są potrzebne: by był przeklinany kłamliwie i z powodu Boga. Jeśli nie ma jednego z tych elementów, nie ma też nagrody błogosławieństwa. I dlatego Pan dodaje: *kłamiąc, dla mnie.*

Glosa: *Radujcie się i weselcie się, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiosach. Radujcie się,* to znaczy umysłem i *weselcie się*, to znaczy ciałem, *albowiem zapłata wasza* nie tylko jest wielka, tak jak innych, lecz *obfita jest w niebiosach.*

WSPOMNIENIE WSZYSTKICH WIERNYCH ZMARŁYCH
(2 listopada, pierwsza msza)

Ewangelia św. Jana, 5, 25-29

W owym czasie: Rzekł Jezus do rzesz żydowskich: Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam, że nadchodzi godzina i teraz jest, gdy umarli usłyszą głos Syna Bożego, a ci, którzy usłyszą, ożyją. Albowiem jak Ojciec ma życie sam w sobie, tak dał i Synowi, aby miał życie sam w sobie. I dał mu władzę sąd czynić, dlatego że jest Synem Człowieczym. Nie dziwcie się temu, bo przychodzi godzina, w której wszyscy, co są w grobach, usłyszą głos Syna Bożego. I wyjdą ci, którzy dobrze czynili, na zmartwychwstanie życia; a którzy źle czynili, na zmartwychwstanie sądu.

Św. Jan Chryzostom: *Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam, że nadchodzi godzina i teraz jest, gdy umarli usłyszą głos Syna Bożego, a ci, którzy usłyszą, ożyją.* Gdy zaś mówi: *nadchodzi godzina*, abyś nie sądził, iż dużo czasu upłynie, dodaje: *i teraz jest.* Tak jak w przyszłym zmartwychwstaniu powstaniemy, słysząc rozkazujący głos, tak i teraz się to stanie.

Teofilakt: Powiedział o tych, co mieli teraz powstać z martwych, to znaczy o córce przełożonego synagogi, synu wdowy i Łazarzu.

Św. Augustyn: Lecz może ktoś się zastanawiać: czy Syn ma życie, dzięki któremu ożyją wierzący? Posłuchaj, co On sam mówi: *Albowiem jak Ojciec ma życie sam w sobie, tak dał i Synowi, aby miał życie sam w sobie.* (...) Nie jakoby miał udział w życiu, które nie jest tym, czym On sam, lecz ma życie sam w sobie, aby samo życie było tym, czym jest On sam. A ty? Byłeś martwą duszą. Posłuchaj Ojca mówiącego przez Syna: powstań, abyś w Nim otrzymał życie, jakiego nie masz w sobie, w Nim, który ma życie sam w sobie. Tak dokonuje się pierwsze zmartwychwstanie. To bowiem życie, jakim jest Ojciec i Syn, należy do duszy.

Św. Hilary: Lecz z podobieństwa mocy wynika podobieństwo natury, tak jak mówi: *jak Ojciec ma życie sam w sobie, tak dał i Synowi, aby miał życie sam w sobie.* Życie oznacza tu naturę i istotę. Tak jest posiadana, tak też jest dana do posiadania. W Ojcu i Synu jest życie, ta sama też jest istota. Życie, które rodzi się z życia, to znaczy istota z istoty, ponieważ nie rodzi się niepodobne, ponieważ życie z życia jest, posiada w sobie podobną naturę co swe źródło.

Św. Augustyn: To co, jest powiedziane: *dał i Synowi,* powiedziane jest jakby w taki sposób: zrodził Syna, dał mu przez zrodzenie. Tak jak dał Mu, aby był, tak też dał, aby życie było w Nim samym, by nie potrzebował życia skądinąd, ale by sam był pełnią życia, aby i inni żyli, gdy uwierzą.

Św. Jan Chryzostom: Zobacz podobieństwo między nimi, pokazującą różnicę tylko w jednym: iż jeden jest Ojcem, drugi Synem.

Św. Hilary: Różni się bowiem osoba dająca i biorąca. Nie można bowiem sądzić, iż jeden i ten sam od siebie otrzymał to, co dał, ponieważ kim innym jest ten, co żyje sam z siebie, i inny, który ma życie od niego.

Teofilakt: Ojciec dał Synowi, iż żyje, lecz także, że może sądzić. Dlatego mówi się: *I dał mu władzę sąd czynić.*

Św. Jan Chryzostom: *dlatego że jest Synem Człowieczym.* Nie ma w tym żadnej niestosowności. Nie dlatego otrzymał władzę sądzenia, iż jest człowiekiem, gdyż cóż zabrania, by wszyscy ludzie byli sędziami? Jest sędzią, ponieważ jest niewysłowionym Synem Bożym. Tak przeto należy rozumieć: *dlatego że jest Synem Człowieczym, nie dziwcie się.* Wydawało się bowiem słyszącym sprzeczne to, co słyszeli, gdyż sądzili, iż Chrystus jest tylko zwykłym człowiekiem. (...) Dlatego rozwiązując tę trudność, mówi: Nie dziwcie się, iż jest Synem człowieczym, i daje przyczynę, by się nie dziwili, mówiąc: *bo przychodzi godzina, w której wszyscy, co są w grobach, usłyszą głos Syna Bożego.* (...) Jeśli odnosi się do zmartwychwstania, jako dzieła właściwego Bogu, to pozwala słuchającym wyprowadzić wniosek, iż jest Bogiem i Synem Bożym. (...) Wskazując na powszechne zmartwychwstanie, ustanawia też sąd. Dlatego mówi się: *I wyjdą ci, którzy dobrze czynili, na*

zmartwychwstanie życia; a którzy źle czynili, na zmartwychwstanie sądu.

Św. Augustyn: Gdy było Słowo na początku u Boga, to dał Mu życie, by miał je w sobie. Ponieważ Słowo stało się ciałem z Dziewicy Maryi, stał się człowiekiem i Synem człowieczym. A ponieważ jest Synem człowieczym, otrzymał władzę dokonania sądu na końcu świata i gdy nastąpi zmartwychwstanie ciał. Dusze Bóg wzbudza przez Chrystusa Syna Bożego, ciała zaś przez Syna człowieczego. Dlatego jest dodane: *dlatego że jest Synem Człowieczym.* Jako Syn Boży zawsze miał tę władzę. (...) Do sądu bowiem potrzebny jest człowiek w swej postaci. Będzie sądził w tej postaci, w jakiej sam został osądzony. Zasiądzie sędzia osądzony przez sędziego, potępi winnych Ten, który stał się winnym przez fałszywe oskarżenie. Słuszne jest, by sądzeni widzieli sędziego. Sądzeni będą i dobrzy i źli. Na sądzie ukazana zostanie postać sługi dobrym i złym, postać Boża natomiast zostanie zachowana tylko dla dobrych, tak jest to napisane: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" (Mt 5,8).

WSPOMNIENIE WSZYSTKICH WIERNYCH ZMARŁYCH
(Druga msza)

Ewangelia św. Jana, 6,37-40

W owym czasie: Rzekł Jezus do rzesz żydowskich: Wszystko, co mi daje Ojciec, do mnie przyjdzie; a tego, co do mnie przychodzi, nie wyrzucę precz; bo zstąpiłem z nieba, nie żebym czynił wolę moją, ale wolę tego, który mię posiał. A ta jest woła tego, który mię posłał, Ojca, żebym nic z tego wszystkiego, co mi dał, nie stracił; ale żebym to wskrzesił w dzień ostateczny. A ta jest wola Ojca mego, który mię posłał, żeby każdy, który widzi Syna, i wierzy weń, miał życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dzień ostatni.

Św. Augustyn: *Rzekł Jezus do rzesz żydowskich: Wszystko, co mi daje Ojciec, do mnie przyjdzie; a tego, co do mnie przychodzi, nie wyrzucę precz.* Lecz nie ja straciłem lud boży, ale to wy widzieliście i nie uwierzyliście.

Św. Beda: Mówi zaś *wszystko,* aby pokazać pełnię wierzących. Oni są tymi, których Ojciec daje Synowi, gdy przez ukryty wpływ sprawia, iż wierzą w Syna.

Alkuin: Ten, kogo Ojciec pociągnie do tego, aby wierzył we Mnie, przyjdzie przez wiarę do Mnie, by związać się ze Mną. *A tego, co* wiarą i dobrymi uczynkami *do mnie przychodzi, nie wyrzucę precz,* to znaczy, pozostanie ze Mną w samotni czystego sumienia, i ponadto przyjmę go do wiecznego szczęścia.

Św. Jan Chryzostom: Mówi się, że Synowi przekazał, ponieważ przez Niego dochodzimy do Ojca. I o Ojcu powiedziano (1 Kor 1): „przez którego jesteście wezwani do towarzystwa Syna jego". Tak więc ten, kto przyjdzie do Mnie, będzie zbawiony, ponieważ po to przyszedłem i przyjąłem ciało. Dlatego mówi się dalej: *bo zstąpiłem z nieba, nie żebym czynił wolę moją, ale wolę tego, który mię posiał. Cóż* mówisz, Chryste? Czy inna jest twoja wola, a inna Ojca? Aby

zaś nikt tego nie podejrzewał, Chrystus dodaje: *A ta jest wola tego, który mię posłał, Ojca, żebym nic z tego wszystkiego, co mi dał, nie stracił; ale żebym to wskrzesił w dzień ostateczny.*

Św. Hilary: Nie mówi tego więc, że czyni coś, czego nie chce, ale pokazuje swoje posłuszeństwo woli ojcowskiej, pragnąc samemu ją wypełnić.

Św. Augustyn: Dlatego więc tego, kto do Mnie przychodzi, nie wyrzucę, ponieważ nie przyszedłem czynić swej woli. Przyszedłem pokorny uczyć pokory. Kto do mnie przychodzi, zostaje wcielony we mnie i staje się pokorny, ponieważ nie czyni już swej woli, lecz wolę Ojca. Gdyby był pyszny, zostałby wyrzucony, lecz może przyjść do mnie tylko pokorny. Nie będzie wyrzucony jak tylko z powodu pychy. Kto zachowuje pokorę, nie gubi prawdy. Dlaczego nie wyrzuca tego, kto przychodzi do Niego i, skoro nie przyszedł czynić swej woli, pokazuje, mówiąc: *A ta jest wola tego, który mię posłał, Ojca, żebym nic z tego wszystkiego, co mi dał, nie stracił.*

Św. Jan Chryzostom: Przez to, co mówi: *żebym nic z tego nie stracił,* pokazuje, że nie potrzebuje opieki, lecz mówi to z powodu ich zbawienia. Dodaje też potem: *a ja go wskrzeszę w dzień ostatni,* ponieważ przy zmartwychwstaniu źli zostaną wyrzuceni, zgodnie ze słowami Ewangelii Mateusza (22): „wyrzućcie go w ciemności zewnętrzne". Oni sami zaś zatracą się, wedle słów z Ewangelii Mateusza (10): „ale raczej bójcie się tego, który i duszę i ciało może zatracić w piekle". Dlatego też wiele razy wskazuje na zmartwychwstanie, aby nie tylko z rzeczy teraźniejszych osądzali opatrzność Boga, ale oczekiwali też innego życia.

WSPOMNIENIE WSZYSTKICH WIERNYCH ZMARŁYCH
(Trzecia msza)

Ewangelia św. Jana, 6, 51-55

W owym czasie: Rzekł Jezus do rzesz żydowskich: Jam jest chleb żywy, który z nieba zstąpił. Jeśli kto pożywać będzie tego chleba, żyć będzie na wieki; a chleb, który ja dam, jest ciało moje za życie świata. Spierali się więc żydzi między sobą, mówiąc: Jakże on może dać nam ciało swoje do jedzenia? Rzekł im więc Jezus: Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam: Jeślibyście nie jedli ciała Syna człowieczego, i nie pili krwi jego, nie będziecie mieć żywota w sobie. Kto pożywa ciało moje i pije krew moją, ma życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dzień ostatni.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ zaś tłumy nastawały i prosiły o pokarm cielesny, wspominając pożywienie, jakie zostało dane ich ojcom, to aby pokazać, że wszystko to było zapowiedzią prawdy teraz już obecnej, Chrystus czyni wzmiankę o pokarmie duchowym, mówiąc: *Jam jest chleb żywy.* Nazywa siebie chlebem żywym, ponieważ zawiera w sobie nasze życie obecne i przyszłe. (...) Lecz ponieważ żydzi widzieli, iż chleb dany przez Chrystusa jest mniejszy od tego danego ich ojcom, ponieważ tamten był dany z nieba, a cud z chlebem został uczyniony na ziemi, to Chrystus dodaje: *który z nieba zstąpił.*

Św. Augustyn: Chleb ten oznaczała manna. Chleb ten oznacza ołtarz Pański. Są znakami rzeczy świętej, różnymi jako znaki, równymi co do rzeczy, którą oznaczają. Posłuchaj Apostoła (1 Kor 10): „i wszyscy jedli ten sam pokarm duchowy”.

Św. Jan Chryzostom: Następnie pokazuje, że może ich najbardziej przekonać, ponieważ stali się oni godniejszymi od swoich ojców, którzy pomarli, jedząc mannę. Dlatego dodaje: *Jeśli kto pożywać będzie tego chleba, żyć będzie na wieki.* Ukazuje różnicę obu pokarmów, wskazując na kres. Nazywa tu chlebem naukę dającą zbawienie i wiarę w siebie oraz ciało swoje. One to zachowują duszę.

Św. Augustyn: Lecz czyż my nie umieramy, którzy spożywamy chleb zstępujący z nieba? Tak samo jak oni pomarli, tak i my pomrzemy z racji śmierci widzialnego ciała. Co zaś dotyczy śmierci duchowej, która dotknęła ich ojców, to jadł mannę Mojżesz i wielu, którzy podobali się Bogu i nie pomarli taką śmiercią, ponieważ widzialny pokarm rozumieli duchowo, duchowo go smakowali, aby też duchowo się nasycić. Albowiem i my dziś przyjmujemy widzialny pokarm, ale czym innym jest znak sakramentalny, a czym innym moc sakramentu. Wielu przecież bierze z ołtarza i przyjmując, umiera. Dlatego mówi Apostoł (1 Kor 11): „sąd sobie je i pije". Spożywać duchowo chleb niebieski to znaczy przynosić do ołtarza niewinność, także grzechy, nawet jeśli są popełniane codziennie, lecz nie są śmiertelne. (...) Jeśli więc ktoś spożywa z tego chleba, nie umrze, lecz to dotyczy mocy sakramentu, nie dotyczy zaś widzialnego znaku.

Alkuin: Moje życie bowiem ożywia i dlatego mówi się: *Jeśli kto pożywać będzie tego chleba, żyć będzie* nie tylko teraz przez wiarę i sprawiedliwość, lecz także *na wieki.*

Św. Augustyn: Z kolei Pan określa, w jaki sposób nazywa się chlebem, to znaczy nie tylko z racji bóstwa, którym utrzymuje wszystko, lecz także naturą ludzką, przyjętą przez Słowo, gdy dodaje: *a chleb, który ja dam, jest ciało moje za życie świata.*

Św. Beda: Chleb ten Pan dał wtedy, kiedy przekazał tajemnicę ciała i krwi swojej uczniom i gdy siebie samego ofiarował na ołtarzu krzyża. Tego, co mówi: *za życie świata,* nie winniśmy odnosić do elementów świata, lecz do ludzi, którzy są nazwani światem.

Teofilakt: Przez to, co mówi: *który ja dam,* pokazuje swoją moc, że nie został ukrzyżowany jako sługa mniejszy od Ojca, lecz dobrowolnie. Jeśli bowiem mówi się, iż został dany przez Ojca, to jednak wydał siebie samego. Zwróć zaś uwagę, że chleb przyjmowany przez nas w sakramencie nie jest tylko znakiem ciała Chrystusa, lecz jest Jego prawdziwym ciałem. Chrystus nie mówi bowiem: *a chleb, który ja dam,* jest tylko znakiem mojego ciała, lecz to *jest ciało moje.* Niewysłowionymi słowami chleb ten przemienia się przez tajemne błogosławieństwo i zamieszkanie Ducha Świętego. (...) Za życie świata wydał swe ciało, ponieważ umierając, śmierć pokonał. Ja tak-

że przez życie świata rozumiem zmartwychwstanie, albowiem Pan przez śmierć przygotował powszechne zmartwychwstanie dla całego rodzaju ludzkiego. Podobnie nazywa życiem świata życie, które polega na uświęceniu i duchu. Chociaż bowiem nie wszyscy przyjmują życie, które polega na uświęceniu i duchu, to jednak Pan wydał siebie samego i w tym sensie cały świat jest uświęcony.

Św. Augustyn: Ponieważ żydzi nie poznali chleba zgody, kłócili się między sobą. Stąd mówi się: *Spierali się więc żydzi między sobą, mówiąc: Jakże on może dać nam ciało swoje do jedzenia?* Ci, którzy spożywają ten chleb, nie kłócą się ze sobą, ponieważ przez niego Bóg sprawia, że mieszkająjednomyślnie w domu.

Św. Jan Chryzostom: Ponieważ więc mówili, że jest to niemożliwe, aby mianowicie dać ciało swe dojedzenia, to Chrystus pokazuje, iż nie tylko nie jest to niemożliwe, ale i bardzo konieczne. Dlatego mówi się dalej: *Rzeki im więc Jezus: Zaprawdę, zaprawdę wam powiadam: Jeślibyście nie jedli ciała Syna człowieczego, i nie pili krwi jego, nie będziecie mieć żywota w sobie.*

Św. Beda: I aby nie sądzono, że Chrystus powiedział to tylko do nich, zaraz potem dodaje ogólne pouczenie, mówiąc: *Kto pożywa ciało moje, i pije krew moją, ma życie wieczne.*

Św. Augustyn: Tego życia nie ma ten, kto nie spożywa ciała ani nie pije tej krwi. Teraźniejsze życie bowiem ludzie mogą wieść bez niego, wiecznego zaś nie mogą w żaden sposób.

Teofilakt: Nie jest to bowiem ciało zwykłego człowieka, lecz Boga, mogące człowieka napełnić boskością.

Św. Augustyn: Aby zaś nie sądzono, że życie wieczne w tym Chlebie i napoju zostało tak obiecane, że ci, którzy je przyjmują, już nie umrą cieleśnie, to uprzedzając taką myśl, Chrystus dodaje: *a ja go wskrzeszę w dzień ostatni,* aby mianowicie mieli życie wieczne w duchu, w spoczynku, do którego są przyjmowane dusze świętych. Co zaś dotyczy ciała, to ono także nie będzie pozbawione życia wiecznego, lecz będzie je miało od zmartwychwstania w dniu ostatnim.

POŚWIĘCENIE BAZYLIKI NAJŚWIĘTSZEGO ZBAWICIELA
(9 listopada)

Ewangelia św. Łukasza, 19,1-10

W owym czasie: Wszedłszy Jezus, przechodził przez Jerycho. I oto mąż imieniem Zacheusz; a był on przełożony nad celnikami, i był bogaty. I starał się zobaczyć Jezusa, który to jest, a nie mógł z powodu rzeszy, bo był małego wzrostu. Ipobiegłszy naprzód, wszedł na drzewo płonnej figi, aby go ujrzeć; bo tamtędy miał przechodzić. A gdy Jezus przyszedł na miejsce, spojrzawszy w górę, ujrzał go, i rzekł do niego: Zacheuszu, zejdź prędko; albowiem dziś potrzeba mi zamieszkać w domu twoim. I zeszedł prędko, i przyjął go z radością. A widząc to, szemrali wszyscy, mówiąc, że wszedł w gościnę do człowieka grzesznego. Zacheusz zaś stanąwszy, rzekł do Pana: Oto, Panie, połowę dóbr moich daję ubogim; a jeśli kogo w czym oszukałem, zwracam mu w czwórnasób. Rzeki Jezus do niego: Iż dzisiaj zbawienie stało się temu domowi, dlatego że i on jest synem Abrahamowym. Przyszedł bowiem Syn Człowieczy szukać i zbawić to, co było zginęło.

Św. Ambroży: Zacheusz był na fidze, a niewidomy na drodze. Pan oczekuje, by nad jednym się zmiłować, drugiego wsławia jasnością w jego mieszkaniu. O nim mówi się: *Wszedłszy Jezus, przechodził przez Jerycho. I oto mąż imieniem Zacheusz; a był on przełożony nad celnikami, i był bogaty.* Słusznie ukazany jest przełożony celników. Któż bowiem będzie rozpaczał o sobie, kiedy dochodzi do łaski ten, który wzbogacił się oszustwem? Był zaś bogaty, abyś poznał, iż wszyscy bogacze są chciwi.

Tytus: Kiełkowało w nim ziarno zbawienia, skoro pragnął ujrzeć Jezusa. Dlatego mówi się: *I starał się zobaczyć Jezusa, który to jest*, ponieważ nigdy Go wcześniej nie widział. Gdyby bowiem ujrzał Go

wcześniej, porzuciłby już niegodziwość celników. Kto bowiem zobaczy Jezusa, nie może trwać dalej w niegodziwościach. Dwie były przeszkody w tym widzeniu: otaczał Go tłum, nie tyle ludzi, co grzechów, oraz był on małego wzrostu. Stąd mówi się: *a nie mógł z powodu rzeszy, bo był małego wzrostu.* (...) Lecz znalazł dobre rozwiązanie, albowiem wybiegając do przodu, wszedł na drzewo i zobaczył upragnionego Jezusa. Dlatego mówi się: *Ipobiegłszy naprzód, wszedł na drzewo płonnej figi, aby go ujrzeć; bo tamtędy miał przechodzić.* Pragnął on tylko zobaczyć, lecz Ten, który czyni więcej, niż szukamy, dał mu więcej, niż oczekiwał. Dlatego mówi się: *A gdy Jezus przyszedł na miejsce, spojrzawszy w górę, ujrzał go.*

Św. Cyryl: Zobaczył bowiem duszę człowieka ochoczo dążącą do świętego życia i skierował ją ku pobożności.

Św. Ambroży: Nie zaproszony przybywa do niego. Mówi się bowiem: *i rzekł do niego: Zacheuszu, zejdź prędko; albowiem dziś potrzeba mi zamieszkać w domu twoim.* Wiedział bowiem Chrystus, iż przyjęcie Go jest hojną nagrodą. Nawet jeśli nie usłyszał głosu, to odczuł pragnienie zapraszającego. (...) *I zeszedł prędko, i przyjął go z radością.* Niech nauczą się bogacze, że nie jest przestępstwem posiadanie majątku, lecz to, że nie wiedzą, jak odpowiednio z niego korzystać. Albowiem bogactwa tak jak są przeszkodą dla bezbożnych, tak dla dobrych są wsparciem cnoty.

Św. Jan Chryzostom: Lecz rozważ wielką dobroć Zbawiciela. Niewinny przebywa z winnymi; źródło sprawiedliwości z chciwością, która jest materią przewrotności. Wchodząc do domu celnika, nie doznaje żadnej krzywdy od mroków chciwości, lecz pokonuje chciwość blaskiem sprawiedliwości. Lecz dokuczający i potwarcy zwracają się przeciw temu, co czyni. Mówi się bowiem: *A widząc to, szemrali wszyscy, mówiąc, że wszedł w gościnę do człowieka grzesznego.* Chrystus natomiast, obwiniony jako jedzący z celnikami i ich przyjaciel, odrzuca te zarzuty, aby dopełnić swych zamiarów. Lekarz bowiem nie uleczy chorych, jeśli nie dotknie chorego miejsca. Dzieje się to także teraz, ponieważ celnik nawrócił się i stał się lepszy. Następnie mówi się: *Zacheusz zaś stanąwszy, rzekł do Pana: Oto, Panie, połowę dóbr moich daję ubogim; a jeśli kogo w czym*

oszukałem, zwracam mu w czwórnasób (...). Trzeba zaś starannie podkreślić, że bogactwa Zacheusza nie pochodziły tylko z niesprawiedliwości, lecz także z dziedzictwa. Inaczej bowiem jakże mógłby poczwórnie wynagrodzić to, co wymusił?

Teofilakt: Chrystus zwiastuje mu zbawienie, mówi się bowiem: *Rzekł Jezus do niego: Iż dzisiaj zbawienie stało się temu domowi*, oznaczając samego Zacheusza, który osiągnął zbawienie. Dom oznacza jego mieszkańca, skoro mówi się następnie: *dlatego że i on jest synem Abrahamowym.* Nie nazwałby przecież Chrystus synem Abrahama nieożywionego domu.

Św. Beda: Zacheusz jest nazwany synem Abrahama, nie dlatego że pochodzi z jego rodu, lecz ponieważ jest jego synem przez naśladowanie. Tak jak Abraham opuścił dom i ziemię ojczystą, tak też Zacheusz opuścił swoje dobra, dzieląc je dla ubogich. Pięknie zaś mówi: *on jest*, aby nie tylko tych, którzy sprawiedliwie żyją, lecz i tych, którzy odchodzą od niesprawiedliwości, ukazać jako synów obietnicy.

Teofilakt: Nie powiedział Chrystus, że był on synem Abrahama, lecz że teraz jest. Kiedy bowiem był przełożonym celników, nie mając żadnego podobieństwa do sprawiedliwego Abrahama, nie był jego synem. Lecz ponieważ szemrali niektórzy z powodu przestawania z grzesznikiem, by ich uspokoić, dodaje Chrystus: *Przyszedł bowiem Syn Człowieczy szukać i zbawić to, co było zginęło.*

Św. Jan Chryzostom: Może ktoś zapytać: Czemu Apostoł Paweł nakazuje, w 1 Liście do Koryntian (5), aby nie spożywać posiłku razem z bratem chciwym i bezwstydnym, Chrystus natomiast jadał z celnikami. Lecz celnicy nie byli jeszcze na tyle doskonali, aby stać się braćmi. Apostoł Paweł nakazuje zaś unikać braci, którzy trwają w złym.

OD TŁUMACZA

W wypadku książki takiej jak ta praca tłumacza nie ogranicza się jedynie do przełożenia tekstu z języka obcego, lecz w większym stopniu nosi (ze wszystkimi tego konsekwencjami) charakter czegoś współtworzonego niż „zwykły" przekład. Z tego też powodu niech tych kilka uwag wyjaśniających zasady kompozycji będzie swego rodzaju uzupełnieniem, w jakimś też sensie wytłumaczeniem, co w niej jest, a czego nie ma.

Treść książki wyznacza zestawienie dwóch grup tekstów.

Pierwsza z nich to układ Ewangelii mszalnych właściwy dla nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego (zwanej też rytem klasycznym lub trydenckim). Ukształtowany w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w Rzymie podlegał w ciągu wieków niewielkim zmianom i dla wielu pokoleń katolików łacińskich był głównym sposobem poznawania Ewangelii. Z racji swego liturgicznego charakteru, związanego z publiczną modlitwą Kościoła, jest nie tylko czcigodnym zabytkiem przeszłości, lecz także wciąż żywym środkiem wzbogacającym i kształtującym modlitwę także w czasach współczesnych.

Porządek tekstów Ewangelii odpowiada ich kolejności w mszale wydanym w roku 1962 przez bł. Jana XXIII i obejmuje Ewangelie niedzielne, Suche dni, czyli specjalne dni postu i modlitwy rozpoczynające kolejne pory roku, święta, wigilie oraz oktawy, zgodnie z odpowiednimi częściami roku liturgicznego (pominięte jednak zostały Ewangelie wyznaczone na kolejne dni Wielkiego Postu). Ponadto, dodane zostały Ewangelie na święta Pańskie, maryjne, Apostołów oraz niektórych świętych. Uwzględnione zostały wszystkie obchody liturgiczne I i II klasy (wedle zastosowanego w edycji mszału bł. Jana XXIII podziału dni na cztery klasy), wspólne dla całego Kościoła, oraz kilka świąt obchodzonych w Polsce, z zachowaniem dat, jakie mają w starym kalendarzu liturgicznym.

Druga grupa obejmuje dokonany przez tłumacza wybór tekstów z patrystycznych i średniowiecznych komentarzy do czterech Ewan-

gelii, pochodzący z kompilacji dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu, nazywanej tradycyjnie *Catena aurea* (Złoty łańcuch). Zbiór ten powstał z myślą o duszpasterzach i kaznodziejach, dając im rodzaj teologicznej panoramy różnych znaczeń Ewangelii, obejmując znane ówcześnie komentarze. Dzięki bogactwu myśli i wątków stał się jednym z najbardziej znanych i wykorzystywanych dzieł Akwinaty. Stąd też oprócz głównego celu, jakim jest przybliżenie bogactwa klasycznego rytu rzymskiego, poprzez wyeksponowanie porządku czytań Ewangelii na niedziele i święta, przyświecał też inny, mianowicie sięgnięcie do klasyki myśli średniowiecznej i przybliżenia także jej bogactwa. Nie tylko więc sam „komentarz liturgiczny" w postaci antyfon na wejście, modlitw czy lekcji z danego formularza mszalnego wyjaśnia Ewangelię, lecz także autorzy zebrani przez Akwinatę uczą myślenia o Piśmie świętym, o Ewangelii w powiązaniu z Kościołem, z jego modlitwą czy sposobem rozumienia.

Pierwszą regułą wyboru było pragnienie skomentowania całego tekstu Ewangelii przypadającej na daną niedzielę czy święto. Stąd też nawet nie wyjaśniane szczegółowo fragmenty zostały uwzględnione w wypowiedziach komentatorów, dla zachowania ciągłości, traktowane jako przejście między kolejnymi punktami wykładu.

Ponieważ Pismo święte zgodnie z wielowiekową tradycją teologiczną można odczytywać na kilku poziomach, można wskazywać różne jego sensy czy znaczenia, istotne wydawało się przede wszystkim skupienie na sensie dosłownym, zwanym też historycznym, ponieważ był on wprost zamierzony przez autorów Ewangelii i taka też jest zasadnicza racja odczytania danego fragmentu podczas liturgii mszalnej. Z tego powodu pierwszeństwo wyboru miały te wypowiedzi Ojców czy egzegetów, które ten właśnie sens wyjaśniały. Nieco inaczej jest oczywiście w wypadku wyjaśniania przypowieści, które wręcz zachęcają do komentowania alegorycznego i poszukiwania także innych sensów. Często zresztą po wyjaśnieniach znaczenia dosłownego znajdują się swego rodzaju podsumowania obejmujące inne sensy. W ten sposób starano się pokazać całą perspektywę teologiczną. Ponadto gdy było to możliwe, starano się pokazać obok siebie, na zasadzie kontrastu, różne sposoby wyjaśniania danego słowa czy wydarzenia.

Dla podkreślenia jedności Pisma świętego wybierano te teksty, w których znajdują się odwołania czy nawiązania do pism Starego i Nowego Testamentu, zwłaszcza gdy chodzi o spełnienie się zapowiedzi czy proroctw Starego Testamentu w osobie Chrystusa. Zwykle mają one postać cytatów (co zaznaczano znakiem cytatu oraz podaniem *siglum* biblijnego z numerem rozdziału). Czasem jednak dany teolog wplatał w swój wywód jakieś nawiązanie do tekstu Pisma świętego lub wprost z nich budował swoją wypowiedź, co ani wydawcy *Catena aurea*, ani tłumacz nie zaznaczali cudzysłowem.

Uwzględniono także zawarte w tekstach interpretacje nazw czy imion biblijnych. Nawet jeśli różnią się od obecnie przyjętych czy wręcz takie tłumaczenie jest kwestionowane, to fakt, iż często były one punktem wyjścia do rozważań, kluczem interpretacyjnym czy uzasadnieniem jakiegoś tłumaczenia, wydawał się wystarczającym argumentem za umieszczeniem go w tekście.

Catena aurea ma charakter kompilacji, jest zestawieniem różnych tekstów, co wydawcy zaznaczają, podając w nawiasach tytuły dzieł i odpowiednie rozdziały. Jednak w tłumaczeniu tytuły te zostały pominięte. Ważniejsze wydawało się bowiem uzyskanie jakby żywego wykładu danego teologa na temat Ewangelii, ukazanie myśli czy szczegółu pozwalającego na lepsze zrozumienie tekstu Ewangelii (zwłaszcza że w trakcie lektury wielokrotnie można przekonać się o umiejętności dostrzeżenia nawet drobnych rzeczy i precyzyjnego ich wytłumaczenia) niż skrupulatne zaznaczenie źródła. Inną racją takiego postępowania jest fakt, że taka wypowiedź jest często jakimś fragmentem, skrótem dłuższej wypowiedzi, wydobyciem jednego czy dwu zdań. Ponieważ często w jednym akapicie zestawione są fragmenty różnych tekstów danego teologa, ich odrębność zaznaczono nawiasem z kropkami. Teksty Ojców i teologów średniowiecznych nie były w zasadzie porównywane z innymi tłumaczeniami na język polski.

Ponieważ tekst Ewangelii w mszale rzymskim korzysta z łacińskiej Wulgaty, w tłumaczeniu użyto jej polskiego tłumaczenia dokonanego przez Jakuba Wujka SI, zmodyfikowanego w XX wieku. Zachowuje ono bowiem sens tekstu łacińskiego, a oprócz tego jest

czytelne dla współczesnego czytelnika. Wszystkie cytaty biblijne również pochodzą z tego tłumaczenia.

Z racji i tak dużej objętości książki, mimo że przecież nie wszystkie teksty Ewangelii mszalnych zostały uwzględnione, zdecydowano się powtarzające się lekcje z różnych świąt (przede wszystkim maryjnych) i związane z nimi komentarze umieścić tylko raz, a w przypadających w innym czasie obchodach podać odnośnik do wcześniejszego miejsca. W kilku wypadkach częściowo pokrywające się Ewangelie i komentarze zostały podane w całości, a części wspólne mogą różnić się zarówno wyborem tekstów, jak i samym tłumaczeniem.

Oczywiste jest, że błędy czy niedoskonałości, związane z tłumaczeniem, jak i wyborem tekstów, przypisać należy tłumaczowi. Niemniej nadzieja, że praca ta może pomóc w lepszym zrozumieniu Ewangelii czytanych podczas mszy, przyczynić się zatem może do lepszego poznania Pisma świętego i pełniejszego udziału w liturgii Kościoła, ponadto przybliżyć bogactwo tradycyjnego sposobu wyjaśniania, ośmiela do opublikowania tego zbioru.

Na koniec tłumacz chciałby wyrazić słowa wdzięczności i podziękowania pod adresem Pawła Milcarka, który był inicjatorem podjęcia tej pracy. Okazane przez niego wsparcie i zachęta pozwoliły na szczęśliwe doprowadzenie jej do końca. Podobnie słowa podziękowania tłumacz chciałby skierować pod adresem tych wszystkich, którzy życzliwie odnosili się do tego przedsięwzięcia w czasie jego realizacji oraz tych, którzy podjęli się zadania przygotowania do druku.

SUMMA CONTRA GENTILES
PRAWDA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
W DYSKUSJI Z POGANAMI INNOWIERCAMI I BŁĄDZĄCYMI

Autor św. Tomasz z Akwinu
Wydawnictwo „w drodze”

TOM I
KSIĘGA PIERWSZA

TOM I
KSIĘGA DRUGA

TOM II
KSIĘGA TRZECIA

TOM III
KSIĘGA CZWARTA

TOM I
KSIĘGA PIERWSZA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 5
1. Na czym polega zadanie mędrca << 17
2. Jaki jest zamiar autora w tym dziele 19
3. W jaki sposób można ukazać prawdę Bożą << 21
4. Jest rzeczą właściwą, że prawdę o Bogu, do której może dojść rozum naturalny, podaje się ludziom jako przedmiot wiary 24
5. Jest rzeczą właściwą, że prawdy niedostępne dla rozumu przedłożone są ludziom jako przedmiot wiary 26
6. Nie jest lekkomyślnością uznawanie prawd podawanych przez wiarę, chociaż przewyższają one rozum << 28
7. Prawda wiary chrześcijańskiej nie jest sprzeczna z prawdą rozumu 31
8. Stosunek rozumu ludzkiego do prawdy wiary 32
9. Porządek i metoda postępowania w tym dziele << 33
10. Poglądy tych, którzy głoszą, iż nie można dowodzić, że Bóg istnieje, skoro jest to samo przez się oczywiste 35
11. Odparcie powyższych poglądów i rozwiązanie argumentów 37
12. Pogląd tych, którzy twierdzą, że nie można wykazać, iż Bóg istnieje, lecz że się tylko w to wierzy << 39
13. Argumenty na udowodnienie istnienia Boga 41
14. Poznanie Boga wymaga posługiwania się drogą zaprzeczania... 53

15. Bóg jest wieczny << 55
16. W Bogu nie ma możności biernej 57
17. W Bogu nie ma materii 59
18. W Bogu nie ma żadnego złożenia << 60
19. W Bogu nie ma nic wymuszonego ani obcego naturze 62
20. Bóg nie jest ciałem 63
21. Bóg jest swą istotą << 74
22. W Bogu tym samym jest istnienie i istota 76
23. W Bogu nie ma przypadłości 79
24. Istnienia Bożego nie można określić przez dodanie jakiejś różnicy Substancjalnej << 82
25. Bóg nie należy do żadnego rodzaju 84
26. Bóg nie jest formalnym istnieniem wszystkich rzeczy 86
27. Bóg nie jest formą żadnego ciała << 91
28. Doskonałość Boga 93
29. Podobieństwo stworzeń do Boga 96
30. Jakie nazwy można orzekać o Bogu << 98
31. Doskonałość Boża i wielość imion Bożych nie sprzeciwia się Bożej prostocie 100
32. O Bogu i innych rzeczach nie orzeka się niczego jednoznacznie 102
33. Nie wszystkie nazwy orzeka się o Bogu i o stworzeniach czysto wieloznacznie << 104
34. O Bogu i o stworzeniach orzeka się analogicznie 106
35. Liczne nazwy orzekane o Bogu nie są synonimami 107
36. W jaki sposób nasz intelekt tworzy o Bogu zdanie << 108
37. Bóg jest dobry 109
38. Bóg jest samą dobrocią 111
39. W Bogu nie może być zła << 112
40. Bóg jest dobrem wszelkiego dobra 114
41. Bóg jest najwyższym dobrem 115
42. Bóg jest jeden << 116
43. Bóg jest nieskończony 123
44. Bóg poznaje umysłowo 127
45. Poznanie właściwe Bogu jest Jego istotą << 131
46. Bóg nie poznaje przez nic innego, jak tylko przez swoją istotę... 132
47. Bóg poznaje siebie doskonale 134
48. Bóg poznaje najpierw i przez się tylko samego siebie << 136
49. Bóg poznaje rzeczy inne niż On sam 137
50. Bóg ma właściwe poznanie o wszystkich rzeczach << 139
51, 52. Rozważania nad sposobem, w jaki wielość poznanych rzeczy istnieje w umyśle Bożym 143
53. Rozwiązanie powyższej wątpliwości << 145
54. W jaki sposób jedna i prosta istota Boża jest właściwym wzorcem wszystkich rzeczy poznawalnych umysłowo 147
55. Bóg poznaje wszystko równocześnie 149
56. Poznanie właściwe Bogu nie jest stałą dyspozycją << 152
57. Poznanie właściwe Bogu nie jest wnioskowaniem 153
58. Bóg nie poznaje, zespalając i rozdzielając 156
59. Prawda sądów jest w Bogu << 158

60. Bóg jest prawdą 161
61. Bóg jest najczystszą prawdą 162
62. Prawda Boża jest pierwszą i najwyższą prawdą << 164
63. Argumenty tych, którzy chcieliby odmówić Bogu poznania rzeczy Jednostkowych 165
64. W jakim porządku należy mówić o poznaniu Bożym 167
65. Bóg poznaje rzeczy jednostkowe << 168
66. Bóg poznaje to, co nie istnieje 172
67. Bóg poznaje jednostkowe przygodne zdarzenia przyszłe 176
68. Bóg poznaje poruszenia woli << 180
69. Bóg poznaje rzeczy nieskończone 182
70. Bóg poznaje rzeczy niedoskonałe 187
71. Bóg poznaje rzeczy złe << 190
72. W Bogu jest wola 195
73. Wola Boga jest Jego istotą 198
74. Istota Boża jest głównym przedmiotem woli Bożej << 199
75. Bóg, chcąc siebie, chce także innych rzeczy 200
76. Bóg jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy 202
77. Wielość rzeczy, których Bóg chce, nie sprzeciwia się prostocie Bożej << 204
78. Wola Boża rozciąga się na poszczególne dobra 205
79. Bóg chce także tych rzeczy, których jeszcze nie ma 207
80. Bóg z konieczności chce swego istnienia i swej dobroci << 209
81. Bóg nie z konieczności chce rzeczy innych od siebie 211
82. Argumenty głoszące, że Bóg nie z konieczności chce rzeczy innych od siebie, prowadzą do niedorzeczności 213
83. Bóg chce czegoś innego od siebie z konieczności warunkowej << 217
84. Rzeczy same w sobie niemożliwe nie są przedmiotem woli Bożej 218
85. Wola Boża nie odbiera rzeczom przygodności ani też nie nakłada na nie bezwzględnej konieczności 219
86. Woli Bożej można wyznaczać rację << 221
87. Nic nie może być przyczyną woli Bożej 222
88. Bogu przysługuje wolna decyzja 223
89. W Bogu nie ma doznań uczuciowych << 224
90. W Bogu jest zadowolenie i radość, a jednak nie sprzeciwia się to Bożej doskonałości 227
91. W Bogu jest miłość 230
92. W jaki sposób przypisuje się Bogu cnoty << 235
93. W Bogu są cnoty moralne odnoszące się do działania 238
94. W Bogu są cnoty kontemplacyjne 242
95. Bóg nie może chcieć zła << 243
96. Bóg nie ma do niczego nienawiści ani też nie można Mu przypisywać nienawiści do żadnej rzeczy 244
97. Bóg żyje 246
98. Bóg jest swoim życiem << 248
99. Życie Boga jest wieczne 249
100. Bóg jest szczęśliwy 250
101. Bóg jest swoją szczęśliwością << 252
102. Doskonała i szczególna szczęśliwość Boża przewyższa wszelką inną szczęśliwość 253

TOM I

KSIĘGA DRUGA

1. Nawiązanie do tego, co powiedzieliśmy do tej pory << 259
2. Rozważanie stworzeń jest pożyteczne dla pouczenia w wierze ... 260
3. Poznanie natury stworzeń przyczynia się do odparcia błędów odnoszących się do Boga << 263
4. Inaczej rozważa stworzenia filozof, a inaczej teolog 265
5. Porządek rozważań 267
6. Bóg jest zasadą istnienia bytów różnych od Niego << 267
7. W Bogu jest czynna możność 269
8. Możność [czynna] Boga jest Jego substancją 270
9. Możność [czynna] Boga jest Jego działaniem << 271
10. W jaki sposób przypisuje się Bogu możność [czynną] 272
11. O Bogu orzeka się w stosunku do stworzeń 273
12. Relacje, które orzekamy o Bogu odnośnie do stworzeń, nie istnieją w Bogu realnie << 274

13, 14. W jaki sposób powyższe relacje orzeka się o Bogu 276

15. Bóg jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy << 278
16. Bóg powołał rzeczy do istnienia z niczego 281
17. Stwarzanie nie jest ruchem ani zmianą 286
18. Rozwiązanie zarzutów przeciw stwarzaniu << 288
19. W akcie stwórczym nie ma następstwa 289
20. Żadne ciało nie może stwarzać 291
21. Tylko Bóg może stwarzać << 294
22. Bóg może wszystko 298
23. Bóg nie działa z konieczności natury 302
24. Bóg działa według swej mądrości 305
25. W jakim sensie mówimy, że wszechmogący czegoś nie może... << 307
26. Intelekt Boży nie jest ograniczony w swym działaniu do określonych skutków 311
27. Wola Boża nie jest ograniczona w swym działaniu do określonych skutków 313

28, 29. Rola powinności w stwarzaniu rzeczy << 314

30. W jaki sposób w rzeczach stworzonych może być absolutna konieczność 321
31. Nie jest konieczne, by stworzenia istniały zawsze << 328
32. Argumenty za wiecznością świata z punktu widzenia nauki o Bogu 330
33. Argumenty za wiecznością świata z punktu widzenia nauki o stworzeniach 334
34. Argumenty za wiecznością świata z punktu widzenia tworzenia rzeczy << 337
35. Rozwiązanie powyższych argumentów — najpierw tych, które wywodziły się z nauki o Bogu 339
36. Rozwiązanie argumentów wywiedzionych z nauki o rzeczach stworzonych 344
37. Rozwiązanie argumentów wywiedzionych z koncepcji tworzenia rzeczy << 346

38. Argumenty tych, którzy starają się dowieść, że świat nie jest wieczny 349
39. Różnica między rzeczami nie jest dziełem przypadku 352
40. Materia nie jest pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy << 355
41. Różnorodność rzeczy nie jest spowodowana przeciwieństwem między przyczynami 357
42. Pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy nie jest porządek drugorzędnych przyczyn 362
43. Różnorodność rzeczy nie pochodzi od którejś z drugorzędnych przyczyn wprowadzających w materię różne formy << 366
44. Różnorodność rzeczy nie wynika z różnorodności zasług lub braku zasług 369
45. Co naprawdę jest pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy 375
46. Dla doskonałości wszechświata konieczne było istnienie stworzeń obdarzonych intelektem << 378
47. Substancje obdarzone intelektem mają wolę 381
48. Substancje obdarzone intelektem mają wolną decyzję w działaniu 384
49. Substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem << 386
50. Substancje obdarzone intelektem są niematerialne 389
51. Substancja obdarzona intelektem nie jest formą materialną 392
52. W stworzonych substancjach obdarzonych intelektem różni się istnienie i to, co jest << 393
53. W stworzonych substancjach obdarzonych intelektem jest rzeczywistość i możność 396
54. Złożenie z substancji i istnienia nie jest tym samym, co złożenie z materii i formy 398
55. Substancje obdarzone intelektem są niezniszczalne << 400
56. W jaki sposób substancja obdarzona intelektem może jednoczyć się z ciałem 406
57. Stanowisko Platona co do połączenia duszy obdarzonej intelektem z ciałem 410
58. Dusza wegetatywna, zmysłowa i umysłowa nie są w człowieku trzema duszami << 415
59. Intelekt możnościowy człowieka nie jest substancją oddzielnie istniejącą 420
60. O przynależności do gatunku człowieka nie decyduje intelekt bierny, lecz intelekt możności owy 425
61. Powyższe stanowisko sprzeciwia się poglądom Arystotelesa ... << 436
62. Argumenty przeciw poglądowi Aleksandra na intelekt możności owy 438
63. Dusza nie jest kompleksją, jak twierdził Galen 443
64. Dusza nie jest harmonią << 444
65. Dusza nie jest ciałem 445
66. Intelekt i zmysł nie są tym samym 447
67. Intelekt możnościowy nie jest wyobraźnią << 448
68. W jaki sposób substancja obdarzona intelektem może być formą ciała 450
69. Rozwiązanie argumentów, którymi powyżej dowodzono, że substancja obdarzona intelektem nie może łączyć się z ciałem jako forma 453
70. Według słów Arystotelesa należy przyjąć, że intelekt łączy się z ciałem jako forma << 456
71. Dusza łączy się z ciałem bezpośrednio 459

72. Dusza jest cała w całym ciele i cała w każdej jego części 460
73. Intelekt możnościowy nie jest jeden dla wszystkich ludzi << 462
74. Pogląd Awicenny, że formy poznawcze nie są zachowywane w intelekcie możnościowym 476
75. Rozwiązanie argumentów, które mają dowodzić jedyności intelektu możnościowego 481
76. Intelekt czynny nie jest substancją oddzieloną, ale czymś należącym do duszy << 489
77. Nie jest niemożliwe, by intelekt czynny i możnościowy istniały razem w jednej substancji duszy 497
78. Arystoteles nie twierdził, że intelekt czynny jest substancją oddzieloną, ale raczej czymś należącym do duszy 501
79. Dusza ludzka nie ginie, gdy ginie ciało << 507
80, 81. Argumenty dowodzące, że dusza ginie, gdy ginie ciało [i odpowiedź na nie] 512
82. Dusze zwierząt nierozumnych nie są nieśmiertelne << 520
83. Dusza ludzka zaczyna istnieć wraz z ciałem 527
84. Rozwiązanie powyższych argumentów 539
85. Dusza nie jest utworzona z substancji Boga << 542
86. Dusza ludzka nie jest przekazywana z nasieniem rozrodczym... 545
87. Duszę ludzką powołuje do istnienia Bóg przez akt stwórczy... 548
88. Argumenty mające dowieść, że przyczyną duszy jest nasienie rozrodcze << 550
89. Rozwiązanie powyższych argumentów 554
90. Substancja intelektualna łączy się jako forma tylko z ciałem ludzkim 563
91. Istnieją pewne substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami << 568
92. Wielość substancji oddzielonych 572
93. W jednym gatunku nie ma wielu substancji oddzielonych 577
94. Substancja oddzielona i dusza nie należą do jednego gatunku << 578
95. Sposób określania rodzaju i gatunku w substancjach oddzielonych 579
96. Substancje oddzielone nie czerpią poznania z rzeczy zmysłowych 582
97. Intelekt substancji oddzielonej zawsze poznaje umysłowo w sposób Urzeczywistniony << 586
98. W jaki sposób substancje oddzielone poznają siebie nawzajem 587
99. Substancje oddzielone poznają byty materialne 595
100. Substancje oddzielone poznają jednostki << 597
101. Czy substancje oddzielone poznają poznaniem naturalnym wszystko naraz 599

Numer strony z książki 5

WPROWADZENIE

Według bardzo starej tradycji zakonu dominikańskiego św. Tomasz z Akwinu napisał *Summę contra gentiles* na prośbę Rajmunda z Penafort, generała dominikanów w latach 1238-1240. Podstawą tej tradycji jest tekst pochodzący ze sporządzonej na początku XIV

wieku przez brata Piotra Marsilio z dominikańskiego klasztoru w Barcelonie *Kroniki króla Aragonii Jakuba I.* Brat Piotr zanotował, co następuje: „Pragnąc gorąco nawrócenia niewiernych, prosił on [Rajmund z Penafort] znakomitego doktora *in sacra pagina,* mistrza świętej teologii, brata Tomasza z Akwinu z tego samego zakonu, który uważany jest za największego po Albercie filozofa wśród wszystkich osób duchownych na świecie, aby napisał dzieło przeciwko błędom niewiernych, które by zdjęło z ich oczu grubą powłokę ciemności i ukazało naukę prawdziwego światła tym, którzy chcą uwierzyć. Wspomniany mistrz uległ pokornej prośbie owego ojca i napisał dzieło nazwane *Summa contra gentiles,* o którym się mówi, iż nie ma sobie równych w tej dziedzinie"[1].

1 Cyt. za: J.A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło,* przel. C. Wesołowski, Poznań 1985, s. 175. Tamże więcej szczegółów na ten temat. W niniejszym wprowadzeniu korzystam też z następujących publikacji: E. Gil- son, *La philosophie au moyen-age. Des origines patristiques a la fin du XIV siecle,* Paris 1944; E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu,* przeł. J. Rybałt, przedmowę i apendyksy przeł. M. Tazbir, Warszawa 1966, wyd. 2; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich,*

Dzieło Tomasza z Akwinu we wszystkich najwcześniejszych rękopisach nosi tytuł *Summa contra gentiles,* czyli *Summa przeciw poganom.* Nie wydaje się jednak, by ten tytuł mógł pochodzić od św. Tomasza z Akwinu, mówi on bowiem w 2 rozdziale I księgi, że będzie dyskutował z muzułmanami, poganami, żydami i heretykami[2]. Bliższy więc może jego intencjom byłby tytuł, który znajdujemy w niektórych rękopisach dzieła: *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium,* czyli *Księga o prawdzie wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych.* Ponieważ jednak powszechnie znane jest to dzieło jako *Summa contra gentiles*, dlatego czytelnik znajdzie to na stronie tytułowej jako tytuł w języku łacińskim. Jako podtytuł w języku polskim przyjęliśmy: *Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi.*

Dzieło Tomasza powstało, jak się przyjmuje, w latach 1258-1265, w sytuacji, którą można by określić jako napiętą. Nakreślenie jej pomoże zrozumieć znaczenie i metodę *Summy contra gentiles.* Zacznijmy od tego, że w epoce, w której żyje Tomasz z Akwinu, pojawiły się dwa jakby przeciwstawne dążenia: nowe dążenie do realizacji Ewangelii i dążenie do urzeczywistniania pasji badawczej umysłu ludzkiego. Powstał ruch zakonów żebraczych, który był rewolucyjną siłą o ogromnej witalności, był to ruch radykalnie ewangeliczny, ruch dobrowolnego ubóstwa, odkrywający jakby na nowo Pismo Święte jako przewodnika chrześcijaństwa. Równocześnie jednak w Europie Zachodniej dochodziło do głosu, pobudzone przez odkrycie filozoficznych pism greckich, arabskich i żydowskich, nieprzeparte dążenie do badania otaczającej nas rzeczywistości w sposób czysto rozumowy. Spojrzano na rzeczywistość

przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966; M.-D. Chenu OP, *Wstęp do filozofii Św. Tomasza z Akwinu,* przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001; J. Pieper, *Tomasz z Akwinu,* przel. Z. Włodkowa, Kraków 1966; Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils, Introduction* par R.-A. Gauthier, Paris 1993; J.-P. Torrell OP, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre,* Paris 1993.
2 I, 2 (s. 20).

jako na coś, co jest samo w sobie warte badania, dotychczasowa bowiem myśl chrześcijańska ujmowała rzeczywistość ziemską (mówiąc w wielkim skrócie) przede wszystkim jako symbol świata nadprzyrodzonego. Trzeba też przypomnieć, że w XIII wieku chrześcijanie stanęli nie tylko wobec intelektualnej i naukowej, ale także i militarnej potęgi Arabów na Wschodzie, w północnej Afryce i w Hiszpanii. Arabowie byli też fanatycznymi wyznawcami ekspansywnej religii islamu. Jest rzeczą ciekawą, że około połowy XIII wieku zostało utworzone w Barcelonie *studium arabicum,* które szkoliło dominikańskich misjonarzy do pracy wśród muzułmanów i żydów.

Z początku niektórzy teologowie chrześcijańscy byli przekonani, że nowo odkryte pisma filozofów greckich i arabskich niosą wielkie niebezpieczeństwo dla myśli chrześcijańskiej. Zakazy studiowania Arystotelesa pojawiające się od początku XIII wieku na Uniwersytecie Paryskim świadczą o tym dobitnie. Albert Wielki był chyba pierwszym, który w łonie Zakonu Kaznodziejskiego zerwał na wielką skalę z uprzedzeniami wobec nowych doktryn; znaczyło to wówczas przede wszystkim poznawanie Arystotelesa. Albert był jednak bardziej erudytą niż uczonym dążącym do syntezy ówczesnej wiedzy filozoficznej z teologią i nową duchowością. Inną umysłowość posiadał jego uczeń Tomasz z Akwinu. Tomasz był człowiekiem, który prawdziwie dominował intelektualnie nad swoimi czasami i który ukazał swoim współczesnym wewnętrzną zgodność ruchu ewangelicznego i ruchu odkryć intelektualnych. Dał on swoim życiem świadectwo szczególnego umiłowania ubóstwa ewangelicznego i ukazał w swoich dziełach, że chrześcijaństwo nie jest antyintelektualne. Filozofia, którą odkryto w dziełach Greków i Arabów, stała się dla Tomasza potężnym narzędziem przy budowaniu teologii. Trzeba przy tym pamiętać, że doktryna Tomasza nie jest abiblijna, pomimo bogatego ładunku intelektualnego, jaki zawiera. Tomasz komentował Pismo Święte, a także wzbogacał cytatami biblijnymi swe dzieła

z zakresu teologii spekulatywnej. Może nie ma w tym nic dziwnego w sytuacji, kiedy od końca XII wieku wzmaga się zainteresowanie Pismem Świętym i pojawia się nieomal upojenie duchem ewangelicznym, czego rezultatem jest, jak wiemy, powstanie zakonów żebraczych. Chodzi tu jednak o coś specyficznego dla myśli Tomasza z Akwinu. Jego filozoficzno-teologiczna doktryna, mianowicie, jest otwarta na Objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Uwidacznia się to zresztą najbardziej w jego koncepcji Boga. Prawie każdy rozdział *Summy contra gentiles* jest zakończony cytatami z Pisma Świętego, w którym to Akwinata upatruje wypełnienie swych rozważań.

Summa contra gentiles, nazywana czasem też *Summą filozoficzną* dla odróżnienia od *Summy teologii,* jest więc w gruncie rzeczy dziełem teologicznym, choć różnym, szczególnie w zakresie i roli argumentacji filozoficznej, od *Summy teologii.* Do dziś dnia zresztą trwają dyskusje na temat intencji omawianego dzieła. Jest to na pewno więcej niż podręcznik dla wykształconych misjonarzy, którzy mieli pracować wśród Żydów i Arabów. Tomasz zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw, jakie groziły chrześcijaństwu przede wszystkim ze strony Arabów z ich militarną i kulturową przewagą nad Europą chrześcijańską. *Summa contra gentiles* ustawia myśl chrześcijańską wobec grecko-arabskiej koncepcji świata, której atrakcyjność nie dawała się ukryć. Czarowała ona chrześcijan nie tylko godną szacunku antycznością myśli, ale i „przystawaniem" do otaczającego nas świata przez nauki przyrodnicze i medyczne oraz przez pewne doktryny filozoficzne, które jawiły się jako rozumowo konieczne, choć przeczyły Objawieniu chrześcijańskiemu. Tomasz ukazuje w swym dziele możliwość współgrania

rozumu ludzkiego z Objawieniem. Jest może dlatego dzieło to i dziś interesujące, gdyż wydaje się, że myśl chrześcijańska staje w każdej epoce wobec jakiegoś zagrożenia, kuszącego nowością, naukowością i łatwością rozwiązań. Niektóre rozumowania czy tezy Tomasza oparte na ówczesnych naukach przyrod-

niczych tracą oczywiście dziś na aktualności, ale dzieła Tomasza, a przede wszystkim może właśnie *Summa contra gentiles,* ukazują nam także niezależną od ówczesnych nauk przyrodniczych doktrynę filozoficzną, która zdaniem jej twórcy nadawała się w pełni do zgłębiania tajemnic Objawienia.

Na *Summę contra gentiles* składają się cztery księgi. Trzy pierwsze mają za przedmiot prawdy, które są dostępne dla rozumu, choć są objawione. I tak księga pierwsza dotyczy Boga samego, księga druga traktuje o stworzeniu w jego relacji do Boga jako źródła, z którego stworzenie się wywodzi, a księga trzecia o stworzeniu w aspekcie jego przyporządkowania do Boga jako celu. W tych trzech księgach, traktując o prawdach dostępnych dla rozumu ludzkiego, Akwinata posługuje się dowodami rozumowymi, a także argumentami dodatkowymi, które sam uważa jedynie za prawdopodobne. Ponieważ zaś księga czwarta dotyczy Bożych tajemnic objawionych, całkowicie przekraczających możliwości rozumu ludzkiego, w rozważaniach, które zawiera, znajdziemy przede wszystkim odwołanie się do autorytetu Pisma Świętego.

Całość ma porządek teologiczny, bo jak stwierdza sam Tomasz, *Summa* nie rozpoczyna się od analizy filozoficznej stworzenia, lecz od rozważań o Bogu. We wstępnych rozdziałach *Summy* Akwinata mówi jednak o mądrości filozoficznej, która jest mądrością przyrodzoną i jest owocem kontemplacji prawdy. Tomasz, choć ze świadomością swej niegodności, podejmuje „urząd" mędrca, którego obowiązkiem jest pełnienie funkcji architekta życia intelektualnego, a więc porządkowanie, konstruowanie, a przede wszystkim dostrzeganie w swych rozważaniach przyczyn najwyższych. W pewnej płaszczyźnie św. Tomasz dostrzega więc wielkość i znaczenie przyrodzonej mądrości filozoficznej. Jest ona jednak podporządkowana mądrości teologicznej i przez nią wprowadzona. Obie dopiero tworzą całość doktryny.
Księga pierwsza jest traktatem o istnieniu i naturze Boga. Wiemy już, że rozdziały początkowe traktują o mądrości filo-

zoficznej i teologicznej, dalsze, mianowicie r. 10-43, mówią o istnieniu Boga (r. 10-13), o naszym poznaniu Boga drogą negacji (r. 14-28), o imionach boskich i analogii (r. 29-36) i o atrybutach Boga (r. 37-43). W dalszej części księgi pierwszej św. Tomasz traktuje o poznaniu i wiedzy przypisywanych Bogu (r. 44-71) oraz o woli, miłości i szczęśliwości Boga (r. 72-102). A.C. Pegis zwraca uwagę, że rozwinięcie tych rozdziałów (a właściwie także całości dzieła) jest zależne od dwóch istotnych poglądów Akwinaty. Pierwszy pogląd bierze się z rozważań o doskonałości Boga i uwypukla całkowitą niezależność Bożej woli. Na niezależności woli Boga zawisła zaś idea wolnego stwarzania i wolnego rządzenia światem. Drugi pogląd dotyczy stosunku do filozofii, a właściwie przede wszystkim stosunku do Arystotelesa. Lektura *Summy* ukazuje nam, że Tomasz pragnie nie tylko pokazać błędy filozofów, ale także zwrócić naszą uwagę na to, że osiągnęli wiele prawd. Co więcej, wykazuje, że w błędach filozofów tkwi także jakieś ziarno prawdy. A.C. Pegis podkreśla, że Akwinata wcale nie jest pobłażliwy dla błędów

filozofów — zobaczmy rozdziały 63-71, 79-88 pierwszej księgi (a także drugiej, rozdziały 23-30, 39—45), w których znajdziemy poważną polemiką z poglądami Awicen- ny i Awerroesa w zagadnieniu wiedzy o stworzeniach przypisywanej Bogu oraz w problemie wolności stwarzania. Tomasz przeprowadza korektę błędów filozoficznych swych poprzedników, ale ciągle wraca do tego, że doszli oni w swych badaniach daleko w kierunku prawdy, którą daje nam chrześcijaństwo. Według św. Tomasza Objawienie nie tylko usunęło błędy, ale także dopełniło badania filozoficzne.

W Tomaszowej koncepcji Boga znajdującej się w pierwszej księdze do centralnych należą rozdziały 21-26. W rozdziale 21 Akwinata stwierdza, że Bóg jest swoją istotą. Tomasz stał w epoce swojej wobec różnych platonizmów i neoplatonizmów, potężnych z racji wpływów św. Augustyna, Boecjusza, Pseudo-Dionizego, Szkota Eriugeny, Awicenny. Starał się przeciw-

stawić im własną filozofię, w swych najgłębszych „intuicjach" diametralnie różną. Mówiąc więc, że Bóg jest swoją istotą, nie przyjmuje platonizującej koncepcji bytu (w której rzeczywistość, czyli byt, tłumaczy się przez intelektualnie poznawalne, więc ogólne istoty), ale stwierdza, że Bóg jest swą istotą samą przez się szczegółową i samą w sobie jednostkową. Formy czy istoty nie bytują samoistnie jako ujednostkowione. Poza Bogiem istnieją tylko w materii tego lub tamtego osobnika. Stwierdzenie, że Bóg jest swą istotą samą przez się szczegółową, ma niezwykłą wagę. Jest to jakby pierwszy krok Tomasza w kierunku jego oryginalnej koncepcji Boga. Przytoczone stwierdzenie jest prawdziwe, ale nie jest to jeszcze cała prawda. Tomasz prowadzi nas poza świat istoty czy formy. Dokonuje się to w rozdziale 22. W rozdziale tym dowiadujemy się, że sam Bóg nauczył Mojżesza, jak brzmi Jego imię, mianowicie: „Który jestem" (Wj 3,13-14). Bóg jest według Akwinaty Samym Istnieniem. Jego istota bowiem utożsamia się z istnieniem, a skoro jest swoją istotą, to jest także istnieniem. Istnienie jest u Tomasza z Akwinu urzeczywistnieniem bytu, przez które byt istnieje. Według Akwinaty w bytach, które nas otaczają, istnienie nie utożsamia się z istotą — mówi o tym w drugiej księdze (rozdział 52). Wynika stąd, że byty te nie są konieczne, mają przyczynę, są złożone, bo istota ich odnosi się do istnienia jak do aktu, uczestniczą w jakimś istnieniu. Żadna z tych konsekwencji nie może odnosić się do Boga, jest On bowiem konieczny, nie ma przy- czyny, jest całkowicie prosty, jest w pełni rzeczywisty bez domieszki możności, nie uczestniczy w żadnym istnieniu. Można więc powtórzyć, że w Bogu istota jest identyczna z istnieniem; inaczej mówiąc, że istnieje ze swej istoty. Ogarnia więc wszelkie doskonałości istnienia, jest wieczny, niezmienny, wszechmocny. Akwinata powie też, że jako pełnia rzeczywistości jest Bóg życiem, miłością, mocą, szczęściem. Te prawdy w doktrynie Tomasza otrzymują dopełnienie ze strony Objawienia. W dalszych z wymienionych wyżej rozdziałów porusza św. Tomasz

inne jeszcze zagadnienia z koncepcji Boga. Ważne wydają się tu filozoficzne podstawy transcendencji Boga jako zasadniczo różnego od wszelkich innych bytów, które istnieją, mając istnienie, a nie będąc istnieniem ze swej istoty.

W księdze drugiej rozważania dotyczą Boga jako stwórcy i rządcy świata (rozdziały 1-31). Tutaj w rozdziale 4 znajdziemy ciekawe uwagi na temat różnic między ujęciem filozofa a teologa na temat stworzeń. J.F. Anderson podkreśla, że problem tzw.

wieczności świata zajmuje ważne miejsce w II księdze (rozdziały 32-38) ze względu na filozofię awerroistyczną, w której problem ma duże znaczenie. W dalszym ciągu Akwinata porusza w rozdziałach 39-45 zagadnienie różnorodności rzeczy. Rozdziały 46-55 poświęca autor *Summy* problemowi substancji duchowych, czyli aniołów. Wiele miejsca poświęcone jest koncepcji człowieka (w szczególności rozdziały 56-90). Jest to koncepcja tak ważna i charakterystyczna dla doktryny św. Tomasza, że warto zwrócić na nią uwagę. Zanim jednak do niej przejdziemy, powiedzmy, że pozostałe rozdziały (91- 101) poświęcone są ponownie substancjom niematerialnym.
Z rozważań o tym, czym jest dusza i jak może łączyć się z ciałem, wyłania się najpierw twierdzenie, że człowiek ma jedną duszę, a nie trzy, mianowicie wegetatywną, zmysłową i umysłową. Ta jedna dusza ludzka obejmuje działania wszystkich trzech i stanowi jedność. Akwinata rozprawia się następnie z potężnymi przeciwnikami: Awerroesem, Aleksandrem z Afrodyzji, Galenem, Awicenną i odrzuca ich poglądy na naturę i pochodzenie intelektu ludzkiego. Przyjmuje, że intelekt jest częścią duszy, że jest niezależny od ciała i wraz z nim nie ginie. Dzięki niemu według Akwinaty dusza z natury jest nieśmiertelna. Dusza ludzka zaczyna istnieć wraz z ciałem, choć nie jest przekazywana czy zrodzona cieleśnie. Powstaje dzięki stwórczemu aktowi Boga. Pozostaje powiedzieć jednak, jak według Tomasza dusza łączy się z ciałem. Jest mianowicie jego formą substancjalną, formą jedyną, urzeczywistniającą bezpo-

średnio całego człowieka. Człowiek jest substancjalną jednością ciała i duszy, a nie jest duszą posługującą się ciałem, jak chcieli uczniowie Platona.

Warto może przypomnieć, że współcześni Akwinacie przedstawiciele doktryn o korzeniu augustyńsko-platońskim patrzyli niechętnym okiem na taką koncepcję Boga i człowieka. Ten sam Bóg chrześcijański jest u Tomasza Czystym Istnieniem, a nie Niezmienną Istotą Augustyna, inne stają się dowody Jego istnienia. Inne też będą u Tomasza sposoby poznania Boga, skoro dusza jest formą ciała, a więc człowiek rozpoczyna poznanie zawsze od zmysłów. Eliminuje to augustyńskie oświecenie, pochodzące nawet w poznaniu naturalnym ze światła Bożego. Spory dotyczące jedności i wielości form substancjalnych związane z Tomaszową definicją duszy rozwinęły się już za czasów Akwinaty.

Treść ksiąg trzeciej i czwartej przedstawimy we wstępie, który będzie poprzedzał ich tłumaczenie. Teraz należy powiedzieć parę słów o historii tłumaczenia *Summa contra gentiles* na język polski. Pierwsze polskie tłumaczenie tego dzieła zostało opublikowane anonimowo w Krakowie nakładem „Wiadomości Katolickich" w następujących latach: Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles),* Księga I i II, Kraków 1930; Księga III, Kraków 1933; Księga IV, Kraków 1935. Autorką tego tłumaczenia była moja Matka, dr Zofia Włodkowa. Konsultantem przede wszystkim teologicznym był ks. Feliks Hortyński SJ, a konsultantem językowym polonistka dr Stefania Szaleska. Przez 70 lat, które minęły od pierwszego wydania tego tłumaczenia, zmienił się polski język i powstały nowe przekłady średniowiecznych dzieł filozoficznych i teologicznych oraz nowe przekłady Pisma Świętego. Obecne tłumaczenie jest próbą nowego polskiego przekładu, który jednak tam, gdzie można, nawiązuje do pierwszego tłumaczenia.

Zofia Włodek

TOM I
KSIĘGA PIERWSZA

Rozdział 1 <<
NA CZYM POLEGA ZADANIE MĘDRCA

Podniebienie me będzie rozważać prawdę,
wstrętna mym wargom będzie bezbożność
Księga Przysłów 8, [7]

Ogólny zwyczaj, za którym zdaniem Filozofa[1] należy pójść w nazywaniu rzeczy, sprawił powszechnie, że mędrcami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi rządzą; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcowi, umieszcza Filozof[2] także wprowadzanie ładu. Jest zaś rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z celu, do którego jest przyporządkowane to, czym się rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu — gdyż celem każdej rzeczy jest jej dobro. Widzimy więc, że w przypadku sztuk ta sztuka, która obejmuje cel innej sztuki, rządzi nią i jest jakby ponad nią; tak na przykład sztuka lekarska jest ponad farmaceutyczną i nią kieruje, dlatego że zdrowie, wokół którego skupia się sztuka lekarska, jest celem wszystkich lekarstw sporządzanych za pomocą sztuki farmaceutycznej. I to samo widać w sztuce żeglarskiej w stosunku do budowania okrętów oraz w sztuce woj-

1 Arystoteles, *Topica* II, 2 (110a 14-22).
2 Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982a 17-18).

skowej w stosunku do sztuki jazdy konnej i do wszelkich wojennych narzędzi. Te sztuki, które są ponad innymi, nazywają się twórczymi (*architectonicae)*, jakby sztukami głównymi; stąd też ich twórcy, zwani naczelnymi twórcami (*architectores),* przybierają nazwę mędrców. Ponieważ zaś twórcy ci, zajmując się celami poszczególnych rzeczy, nie docierają do celu powszechnego wszystkich rzeczy, nazywają się mędrcami tylko w tej lub owej dziedzinie; stosownie do tego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 3, [10]: Jak mądry budowniczy (*architectus),* położyłem fundament". Bezwzględnie zaś nazwę mędrca zachowuje się tylko dla tego, kogo rozważanie dotyczy celu wszechświata, a cel ten jest równocześnie zasadą wszechrzeczy. Stąd według Filozofa[3] zadaniem mędrca jest rozważanie najwyższych przyczyn.

Otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i poruszyciel wszechświata jest intelektem, jak wykażemy później [I, 44; II, 24]. Ostatecznym celem wszechświata musi więc być dobro intelektu. Takim zaś dobrem jest prawda. Ostatecznym celem całego wszechświata musi zatem być prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość. I dlatego Mądrość Boża oświadcza, że przybyła na świat obleczona w ciało po to, by ujawnić prawdę, jak mówi Ewangelia św. Jana 18, [37]: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie". Lecz i pierwszą filozofię określa Filozof[4] jako znajomość prawdy — nie jakiejkolwiek prawdy, lecz tej, która jest źródłem

wszelkiej prawdy, a mianowicie tej, która się odnosi do pierwszej zasady istnienia wszystkich rzeczy. Stąd też prawda o niej jest zasadą wszelkiej prawdy, tak samo bowiem mają się rzeczy do prawdy, jak do istnienia.

3 Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (981b 28-29).
4 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 19-31).

19

Jedna zaś i ta sama rzecz musi iść za jednym z przeciwieństw, a odrzucać drugie; tak na przykład lekarstwo, które daje zdrowie, usuwa chorobę. Stąd zadaniem mędrca jest przede wszystkim badanie prawdy o pierwszej zasadzie i przekazywanie jej innym, ale i zwalczanie przeciwnego jej fałszu.

Słusznie więc ustami Mądrości określa się w zacytowanych słowach dwojakie zadanie mędrca, a mianowicie: rozważanie i głoszenie prawdy Bożej, która jest prawdą przez antonomazję — co ma na myśli, gdy mówi: „Podniebienie me będzie rozważać prawdę" — oraz zwalczanie fałszu przeciwnego prawdzie, co ma na myśli, gdy mówi: „wstrętna mym wargom będzie bezbożność". Ten ostatni werset oznacza fałsz przeciwny prawdzie Bożej i przez to przeciwny religijności, zwanej także pobożnością — stąd fałsz przeciwny religijności przybiera nazwę bezbożności.

Rozdział 2
JAKI JEST ZAMIAR AUTORA W TYM DZIELE

Spośród wszystkich dociekań ludzkich badanie mądrości jest najdoskonalsze, najszczytniejsze, najpożyteczniejsze i najradośniejsze. Najdoskonalsze, gdyż człowiek, o ile oddaje się badaniu mądrości, o tyle posiada już jakąś część prawdziwego szczęścia. Stąd mówi Mędrzec w Eklezjastyku 14 [Syr 14,20]: „Szczęśliwy mąż, który trwać będzie w mądrości". Najszczytniejsze zaś, gdyż przez nie przede wszystkim człowiek staje się podobny do Boga, który „wszystko mądrze uczynił" [Ps 104,24], A ponieważ podobieństwo jest przyczyną miłości, badanie mądrości szczególnie łączy z Bogiem przez przyjaźń. I dlatego w Księdze Mądrości 7, [14] mówi się, że mądrość „jest dla ludzi skarbem nieprzebranym — ci, którzy go zdobyli, zjednali sobie przyjaźń Bożą". Jest też najpożyteczniejsze, ponieważ przez

20

mądrość dochodzi się do królestwa nieśmiertelności, „pragnienie mądrości bowiem wiedzie do wiecznego królestwa" — Księga Mądrości 6, [20]. Jest ono wreszcie najradośniejsze, gdyż „obcowanie z nią nie sprawia przykrości ani przebywanie z nią nie przynosi udręki, lecz wesele i radość" — Księga Mądrości 8, [16],

Odważywszy się zatem, ufni w dobroć Bożą, wziąć na siebie obowiązki mędrca, chociaż przekraczają one nasze siły, zamierzamy na miarę naszych możliwości ukazać prawdę, którą wyznaje wiara katolicka, usuwając przeciwne błędy, by się posłużyć słowami Hilarego: „świadom jestem tego, że główną pracę mego życia winienem poświęcić Bogu, by Nim się zajmowało każde me słowo i uczucie"[5].

Trudną jest rzeczą występowanie przeciw błędom poszczególnych ludzi, a to z dwóch przyczyn. Po pierwsze, ponieważ nie znamy tak dobrze bluźnierczych twierdzeń każdego z błądzących, byśmy w tym, co mówią, mogli znaleźć argumenty na zbicie ich błędów. Tak czynili starożytni doktorowie dla obalenia błędów pogan, których poglądy

mogli znać, gdyż albo sami byli dawniej poganami, albo przynajmniej żyli wśród pogan i znali ich nauki. Po drugie, ponieważ niektórzy z nich, jak mahometanie i poganie, nie zgadzają się z nami co do powagi Pisma, przez które można by ich przekonać; tak na przykład z żydami możemy dyskutować, poruszając się na terenie Starego Testamentu, a z heretykami na terenie Nowego. Mahometanie zaś i poganie nie przyjmują ani jednego, ani drugiego. Jest więc rzeczą konieczną odnieść się do rozumu naturalnego, z którym wszyscy muszą się zgodzić. Rozum jednak nie wystarcza w sprawach Bożych.

Badając daną prawdę, pokażemy zarówno, jakie błędy ona wyklucza, jak też w jaki sposób dowodzona prawda zgadza się z wiarą religii chrześcijańskiej.

5 Św. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* I, 37 (PL 10, 48 D).

21

Rozdział 3 <<
W JAKI SPOSÓB MOŻNA UKAZAĆ PRAWDĘ BOŻĄ

Nie każdą prawdę ukazuje się w ten sam sposób, cechą zaś uczonego męża jest starać się o zrozumienie każdej rzeczy na tyle, na ile pozwala jej natura, jak to znakomicie wyraził Filozof[6] i co przytacza Boecjusz[7]. Należy więc najpierw przedstawić sposób, w jaki można ukazać daną prawdę.

Prawdy, które wyznajemy o Bogu, są dwojakiego rodzaju. Niektóre prawdy dotyczące Boga przewyższają wszelkie zdolności ludzkiego rozumu, jak na przykład ta, że Bóg jest troisty i zarazem jeden. Do innych zaś prawd można dojść także rozumem przyrodzonym, jak na przykład do tej, że Bóg istnieje, że jest jeden itd. Te prawdy o Bogu udowodnili również filozofowie, kierując się światłem rozumu przyrodzonego.

Jest czymś oczywistym, że istnieją też pewne prawdy o Bogu, które całkowicie przewyższają zdolności ludzkiego rozumu. Skoro bowiem podstawą całej wiedzy, którą o jakiejś rzeczy może mieć rozum, jest ujęcie umysłowe jej substancji — dlatego że zgodnie z nauką Filozofa[8] podstawą dowodzenia jest to, czym coś jest — to sposób, w jaki poznaje się wszystko, co dotyczy rzeczy, musi być wyznaczany przez sposób pojmowania substancji tej rzeczy. Jeśli więc intelekt ludzki ujmuje substancję jakiejś rzeczy, na przykład kamienia lub trójkąta, to nic z tego, co jest poznawalne o tej rzeczy, nie przewyższa zdolności rozumu ludzkiego. Jednak nie dotyczy to naszego poznania Boga. Intelekt ludzki nie może bowiem własnymi siłami dojść do ujęcia Jego substancji, skoro poznanie naszego intelektu w życiu doczesnym rozpoczyna się od

6 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 3 (1094b 23-24).
7 Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250 A).
8 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 3 (90b 31-32).

22

zmysłów. Dlatego też rzeczy, które pod zmysły nie podpadają, intelekt ludzki nie może pojąć — pojmuje je tylko o tyle, o ile ich poznanie wywnioskuje się z rzeczy poznawalnych zmysłowo. Ale rzeczy te nie mogą naszego umysłu przywieść do tego, by w nich zobaczył, czym jest substancja Boża, są bowiem skutkami niedorównującymi mocy przyczyny. Przywodzą jednak nasz intelekt do poznania, że Bóg jest, oraz do poznania innych tego typu prawd, które trzeba przypisać pierwszej zasadzie. Istnieją

zatem pewne prawdy intelektualne o Bogu, które są dostępne rozumowi ludzkiemu, oraz takie, które całkowicie przewyższają siły rozumu ludzkiego.

Można to łatwo stwierdzić także na podstawie stopni intelektów. Z dwóch ludzi, z których jeden ujmuje jakąś rzecz subtelniej od drugiego, ten, którego intelekt jest doskonalszy, poznaje wiele rzeczy, których drugi zupełnie nie potrafi pojąć. Dotyczy to prostaka, który żadnym sposobem nie może zrozumieć subtelnych rozważań filozofii. Intelekt anioła zaś bardziej przewyższa intelekt ludzki niż intelekt najznakomitszego filozofa przewyższa intelekt najbardziej prymitywnego głupca. Ta ostatnia różnica zawiera się w granicach gatunku ludzkiego, które to granice intelekt anielski przewyższa. Anioł poznaje Boga, mając doskonalszy punkt wyjścia niż człowiek, sama bowiem substancja anioła, która go wiedzie do poznania Boga w sposób naturalny, jest doskonalsza nie tylko od rzeczy zmysłowo poznawalnych, ale nawet od samej duszy, przez którą intelekt ludzki wznosi się do poznania Boga. Intelekt Boży zaś dużo bardziej przewyższa intelekt anielski niż intelekt anielski przewyższa intelekt ludzki. Intelekt boski bowiem przez swą pojemność dorównuje substancji Boga i dlatego doskonale poznaje, czym Bóg jest, i wszystko, co można o Nim poznać. Anioł natomiast nie poznaje w sposób naturalny, czym Bóg jest, ponieważ i sama substancja anioła, która prowadzi go do poznania Boga, jest skutkiem działania przyczyny, której nie dorównuje w potędze. Stąd anioł nie może poznaniem naturalnym pojąć tego wszyst-

kiego, co Bóg sam w sobie poznaje. Podobnie intelekt ludzki nie wystarcza do poznania wszystkiego, co anioł poznaje swą mocą przyrodzoną. Jak wprost szalonym głupcem byłby więc ten, kto by utrzymywał, że twierdzenia filozofów są fałszywe, dlatego że on ich nie może pojąć, tak jeszcze większym głupcem jest człowiek, który podejrzewa, że rzeczy objawione przez Boga za pośrednictwem aniołów są fałszywe, dlatego że nie można ich zbadać rozumem.

Wynika to jasno także ze słabości, których codziennie doświadczamy w poznawaniu rzeczy. Po większej części bowiem nie znamy własności rzeczy zmysłowo poznawalnych i przeważnie nie możemy ująć istoty tych własności, które dostrzegamy zmysłowo. Tym mniej więc wystarcza rozum ludzki do zbadania wszystkiego, co można poznać umysłowo o najwznioślejszej substancji Bożej. Zgadza się z tym również porównanie, którego używa Filozof w II księdze *Metafizyki*[9], a mianowicie — że nasz intelekt tak się ma do rzeczy pierwszych, które są w naturze najjawniejsze, jak oko nietoperza do słońca.

Prawdę tę poświadcza także Pismo Święte. Powiedziane jest bowiem w Księdze Hioba 11, [7]: „Może ślady Boga zrozumiesz i w sposób doskonały Wszechmocnego ogarniesz?"; oraz 36, [26]: „Oto Bóg wielki przewyższający wiedzę naszą"; a także w 1 Liście do Koryntian 13, [9]: „Po części poznajemy".

Nie należy zatem, jak uważali manichejczycy i wielu niewiernych, odrzucać od razu jako fałszywe tego wszystkiego, co się mówi o Bogu, mimo że nie można tego zbadać rozumem.

9 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

Rozdział 7

JEST RZECZĄ WŁAŚCIWĄ, ŻE PRAWDĘ O BOGU, DO KTÓREJ MOŻE DOJŚĆ ROZUM NATURALNY, PODAJE SIĘ LUDZIOM JAKO PRZEDMIOT WIARY

Istnieje podwójna prawda o rzeczach boskich: jedna, której może dosięgnąć badanie rozumowe, i druga, która przewyższa wszelkie wysiłki rozumu ludzkiego; jest zaś właściwą rzeczą, że obydwie Bóg podaje człowiekowi do wierzenia. Należy to ukazać najpierw o tej prawdzie, która jest dostępna dla badań rozumowych, by nie zdawało się komuś, że ponieważ można ją zdobyć rozumem, to zbytecznie została objawieniem nadprzyrodzonym podana do wierzenia.

Gdyby się pozostawiło tego rodzaju prawdę jedynie badaniu rozumowemu, powstałyby trzy niedogodności. Jedną jest to, że niewielu ludzi posiadałoby poznanie Boga. Trzy bowiem przyczyny przeszkadzają większości ludzi w zbieraniu owocu z pilnego dociekania, którym to owocem jest odkrywanie prawdy. Jednym przeszkadza w tym niewłaściwa kompleksja, przez którą wielu z natury jest niesposobnych do nauki. Stąd też żadnym wysiłkiem nie mogliby dojść do tego, by osiągnąć najwyższy stopień wiedzy ludzkiej, który polega na poznaniu Boga. Innym znowu przeszkadza konieczność zarządzania majątkiem. Muszą bowiem być wśród ludzi tacy, którzy oddają się prowadzeniu spraw doczesnych, a ci nie mogliby poświęcić tyle swobodnego czasu teoretycznym dociekaniom, by osiągnąć najwyższy szczyt poznania ludzkiego, mianowicie poznanie Boga. Innym znowu przeszkadza lenistwo. Aby bowiem poznać te rzeczy, które rozum może badać o Bogu, trzeba wiele poznać przedtem, bo przecież prawie całe rozważania filozoficzne dążą do poznania Boga. Z tego powodu metafizyki zajmującej się rzeczami boskimi uczy się na samym końcu, po innych częściach filozofii. Do badania prawdy Bo-

żej można więc dojść tylko wytężoną pracą. A niewielu chce się oddać tej pracy dla miłości wiedzy, której naturalne pragnienie Bóg jednak wlał w umysły ludzkie.

Drugą niedogodnością jest to, że ci, którzy dochodziliby do zdobycia powyższej prawdy, osiągaliby to dopiero po długim czasie: czy to z racji głębi tej prawdy, do której objęcia drogą rozumową intelekt staje się zdolny dopiero po długim ćwiczeniu; czy to z powodu wielości rzeczy, których poznania wymaga się uprzednio, jak już powiedzieliśmy; czy też dlatego, że w okresie młodości dusza, podlegając rozmaitym poruszeniom uczuć, nie jest zdolna do poznania tak wzniosłej prawdy, a przecież, jak jest powiedziane w VII księdze *Fizyki*[10], uspokajając się, nabywa roztropności i wiedzy. Rodzaj ludzki pozostawałby zatem w najgłębszych ciemnościach niewiedzy, gdyby jedyną drogą do poznania Boga była droga rozumu; poznanie Boga, które przede wszystkim czyni ludzi doskonałymi i dobrymi, byłoby dostępne tylko dla niewielu, a i dla nich dopiero po długim czasie.

Trzecią niedogodnością jest to, że z powodu słabości naszego intelektu w tworzeniu sądów oraz przenikania wyobrażeń do poznania rozumowego, do dociekań rozumu ludzkiego miesza się wiele fałszu. I dlatego u wielu ludzi pozostałyby wątpliwości nawet co do tego, co zostało najprawdziwiej dowiedzione, gdyż nie rozumieją mocy dowodu, a zwłaszcza dlatego, że widzą, iż ci, których nazywa się mędrcami, głoszą rozbieżne nauki. Nawet do wielu rzeczy prawdziwych, których się dowodzi, domiesza się czasem coś fałszywego, czego się nie dowodzi, lecz co się twierdzi dla jakiegoś prawdopodobnego lub sofistycznego argumentu, który czasami uważa się za dowodzenie. Stąd też trzeba

było drogą wiary ukazać ludziom niezachwianą pewność i czystą prawdę o rzeczach boskich.

10 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247b 23-24).

26

Łaskawość Boża zarządziła więc zbawiennie, by należało wierzyć także i w to, co jest dostępne dla badań rozumowych, i by w ten sposób wszyscy mogli się stać łatwo uczestnikami poznania Bożego bez powątpiewania i bez błędu. Stąd też powiedziane jest w Liście do Efezjan 4, [17]: „abyście już nie postępowali tak, jak postępują poganie, z ich próżnym myśleniem, umysłem pogrążeni w mroku", a także w Księdze Izajasza 54, [13]: „Wszyscy twoi synowie będą uczniami Pana".

Rozdział 5
JEST RZECZĄ WŁAŚCIWĄ, ŻE PRAWDY NIEDOSTĘPNE DLA ROZUMU PRZEDŁOŻONE SĄ LUDZIOM JAKO PRZEDMIOT WIARY

Niektórym się wydaje, że ludziom nie należy podawać jako przedmiotu wiary tego, co jest niedostępne dla rozumu, skoro Mądrość Boża dba przecież o każdego zgodnie z jego naturą. I dlatego należy dowieść, że konieczne jest dla człowieka, by Bóg podawał mu do wierzenia takie prawdy, które przewyższają rozum.

Nikt bowiem nie dąży pragnieniem i dociekaniem do czegoś, co mu nie jest uprzednio znane. Ponieważ więc Opatrzność boska kieruje ludzi do wyższego dobra niż to, którego w obecnym życiu może doświadczyć znikomość ludzka, jak to zobaczymy później [ks. III, zwłaszcza rozdz. 48], trzeba było pociągnąć umysł do czegoś wyższego niż to, czego nasz rozum może dosięgnąć w obecnym życiu, by w ten sposób nauczył się czegoś pragnąć i wysiłkiem dążyć do czegoś, co przewyższa cały stan obecnego życia. A jest to czymś właściwym przede wszystkim religii chrześcijańskiej, która jedna jedyna obiecuje dobra duchowe i wieczne; stąd też przedkłada wiele prawd, które wykraczają poza dziedzinę ludzkich dociekań.

27

Prawo Stare zaś, którego obietnice dotyczyły spraw doczesnych, przedkładało niewiele prawd przewyższających dociekania rozumu ludzkiego. Zgodnie z tym filozofowie troszczyli się, by prowadzić ludzi od przyjemności zmysłowych do życia cnotliwego, ukazując im, że istnieją inne dobra, wyższe od zmysłowych. W tych wyższych dobrach znajdują większe upodobanie ci, którzy oddają się cnotom życia czynnego lub kontemplacyjnego.

Konieczną jest nadto rzeczą podawać ludziom do wierzenia tego rodzaju prawdy, aby mieli prawdziwsze poznanie Boga. Wtedy tylko bowiem poznajemy Boga prawdziwie, gdy wierzymy, że jest On ponad wszystko to, co człowiek może o Bogu pomyśleć. Substancja boska przewyższa bowiem przyrodzone poznanie człowieka, jak wykazaliśmy powyżej [I, 31- Przez to więc, że podaje się człowiekowi pewne prawdy o Bogu, które przekraczają rozum, utwierdza się w człowieku mniemanie, że Bóg jest czymś ponad to, co można pomyśleć.

Płynie stąd także inny pożytek, a mianowicie stłumienie zarozumiałości, która jest matką błędu. Są bowiem tacy, którzy tak wysokie mniemanie mają o swoich zdolnościach, że głoszą, iż potrafią swoim intelektem przebadać cały świat, uważając mianowicie, że prawdziwe jest wszystko to, co im się wydaje prawdziwe, a fałszywe to, co im się nie wydaje prawdziwe. Aby więc duch ludzki uwolniony od tej zarozumiałości doszedł do pokornego szukania prawdy, trzeba było, żeby Bóg dał człowiekowi pewne prawdy, które całkowicie przekraczają jego intelekt.

Inny pożytek ukazuje się także z tego, co mówi Filozof w X księdze *Etyki*[11]. Gdy bowiem niejaki Symonides wywodził, że człowiek powinien zrezygnować z poznania Boga, a wykorzystywać swe zdolności w sprawach ludzkich, i mówił, że trzeba, by człowiek znał rzeczy ludzkie, a śmiertelnik

11 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177b 31-34).

rzeczy śmiertelne, przeciwstawił mu się Filozof, twierdząc, że człowiek, ile potrafi, powinien kierować się do rzeczy nieśmiertelnych i boskich. Stąd pisze w XI księdze *O zwierzętach*[12], że choć niewiele wiemy o wyższych substancjach, to jednak nawet to „niewiele" bardziej jest umiłowane i upragnione od wszelkiej wiedzy, którą mamy o niższych substancjach. Także w II księdze *O niebie i świecie*[13] mówi, że gdy na pytania z problematyki ciał niebieskich można odpowiedzieć krótkim i prawdopodobnym rozwiązaniem, zdarza się, że słuchacza ogarnia gwałtowna radość.

Wszystko to ukazuje, że nawet niedoskonałe poznanie rzeczy najwyższych przynosi duszy wielką doskonałość. I dlatego, chociaż rozum ludzki nie może w pełni poznać prawd, które go przewyższają, to jednak prawdy te udzielają mu wiele doskonałości, jeśli posiada je przynajmniej przez wiarę.

I dlatego powiedziane jest w Eklezjastyku 3 [Syr 3,23): „więcej niż zniesie rozum ludzki, zostało ci objawione"; oraz w 1 Liście do Koryntian 2, [11.10]: „tego, co boskie nie zna nikt, tylko Duch Boży. Nam zaś objawił to Bóg przez swego Ducha".

Rozdział 6 <<
NIE JEST LEKKOMYŚLNOŚCIĄ UZNAWANIE PRAWD PODAWANYCH PRZEZ WIARĘ, CHOCIAŻ PRZEWYŻSZAJĄ ONE ROZUM

Wierzący w prawdy, których rozum ludzki nie może udowodnić, nie wierzą lekkomyślnie, jakby uwiedzeni nieuczonymi baśniami, jak jest powiedziane w 2 Liście św. Piotra 1, [16]. Te bowiem tajemnice Bożej Mądrości raczyła objawić

12 Arystoteles, *De partibus animalium* I, 5 (644b 32-34).
13 Arystoteles, *De caelo* II, 12 (291b 24-28).

ludziom sama Mądrość Boża, która wszystko zna w pełni. Mądrość ta stosownymi argumentami dowodzi swej obecności, prawdy swej doktryny i natchnienia, gdy na potwierdzenie tego, co przewyższa poznanie przyrodzone, ukazuje w sposób widzialny dzieła przewyższające zdolności całej natury, a mianowicie: cudowne uzdrowienia chorych, wskrzeszanie zmarłych, zdumiewające przemiany ciał niebieskich i — co

najcudowniejsze — daje natchnienie umysłom ludzkim, tak że nieuczeni i prości ludzie napełnieni darem Ducha Świętego w jednej chwili otrzymują najwyższą mądrość i wymowę.

Wobec tego wszystkiego, poruszony mocą powyższych dowodów, a nie siłą broni ani obietnicą rozkoszy i — co najbardziej godne podziwu, pośród ucisku prześladowań — nieprzeliczony tłum nie tylko ludzi prostych, ale i najuczeńszych, zgromadził się przy wierze chrześcijańskiej, w której uczy się prawd przewyższających wszelki rozum ludzki, gdzie się poskramia rozkosze cielesne i w której poucza się o marności wszystkiego, co jest w świecie. A to, że umysły śmiertelnych prawdy te przyjęły i wzgardziwszy rzeczami widzialnymi, zapragnęły tylko niewidzialnych, jest największym z cudów i dziełem Bożego natchnienia. Że zaś nie stało się to ani nagle, ani przypadkiem, lecz z rozporządzenia Bożego, widać jasno stąd, że Bóg to, co miał uczynić, przepowiadał wielokrotnie przedtem przez proroków, których księgi czcimy jako dające świadectwo naszej wierze. Tego rodzaju dowodu dotyczą także słowa Listu do Hebrajczyków 2, [3-4]: „Które — mianowicie zbawienie ludzkie — było głoszone na początku przez Pana, a umocnione w nas przez tych, którzy je słyszeli. Bóg zaś uwierzytelnił je znakami, cudami i różnorakim udzielaniem Ducha Świętego".

To zaś tak cudowne nawrócenie świata na wiarę chrześcijańską jest najpewniejszym dowodem, że takie znaki istniały, tak że później nie trzeba było ich powtarzać, jako że ukazują się jasno w swoim skutku. Byłoby bowiem dziwniejsze nad wszystkie znaki, gdyby ludzie nieuczeni i prostego pochodzę-

nia bez pomocy cudownych znaków namówili świat do wierzenia w prawdy tak niesłychane, do działań tak trudnych i do spodziewania się rzeczy tak wzniosłych. Aczkolwiek Bóg nie przestaje także za naszych czasów czynić cudów przez swoich świętych dla potwierdzenia wiary.

Ci zaś, którzy wprowadzili błędy sekciarskie, postępowali drogą przeciwną, jak to widać u Mahometa; zwabiał on ludy obietnicami rozkoszy zmysłowych, do których pragnienia podnieca pożądliwość ciała. Mahomet podawał także przykazania odpowiednie do obietnic, popuszczając cugli pożądliwości cielesnej, a temu ludzie zmysłowi łatwy dają posłuch. Jako dowody prawdy zaś podawał tylko takie, które każdy średnio mądry człowiek może poznać rozumem przyrodzonym. Co więcej, prawdy, których nauczał, pomieszał z wieloma bajkami i zupełnie błędnymi naukami. Nie ukazał też żadnych znaków nadprzyrodzonych, które jedynie dają odpowiednie świadectwo natchnieniu Bożemu, gdyż działanie widzialne, takie jakie może pochodzić tylko od Boga, wykazuje, że nauczyciel prawdy otrzymuje natchnienie niewidzialne. Powiedział zaś, że jest posłany z mocą zbrojną, a takich znaków nie brak także rozbójnikom i tyranom. Poza tym ci, którzy uwierzyli z początku Mahometowi, nie byli jakimiś uczonymi, wykształconymi w sprawach boskich i ludzkich, lecz byli to ludzie dzicy, przebywający na pustyniach i nieznający żadnej nauki boskiej. Wykorzystując tłum takich ludzi i przemoc zbrojną, zmusił innych do poddania się jego prawu. Żadne też proroctwa Boże poprzedzających go proroków nie dają mu świadectwa — przeciwnie, on raczej spaczył prawie wszystkie nauki Starego i Nowego Testamentu opowiadaniem pełnym bajek, co widzi każdy, kto bada jego prawo. Dlatego też chytrze nie zalecił swym wyznawcom czytania ksiąg Starego i Nowego Testamentu, by mu nie wykazali fałszu.

I tak widać, że ci, którzy dają wiarę jego słowom, wierzą lekkomyślnie.

31

Rozdział 7
PRAWDA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NIE JEST SPRZECZNA Z PRAWDĄ ROZUMU

Chociaż prawda wiary chrześcijańskiej przewyższa siły rozumu, to jednak prawdy, które rozum posiada z natury, nie mogą być sprzeczne z tą prawdą. Wiadomo bowiem, że to, co jest rozumowi wszczepione z natury, jest najprawdziwsze — do tego stopnia, że nie można nawet pomyśleć, by było fałszywe. Również prawd wiary nie godzi się uważać za fałszywe, skoro Bóg w tak widoczny sposób je potwierdził. Ponieważ więc tylko fałsz jest sprzeczny z prawdą, jak to widać jasno przy badaniu ich definicji, jest niemożliwe, by zasady, które rozum poznaje z natury, były sprzeczne z prawdami wiary.

Dalej. To samo, co nauczyciel wprowadza do duszy ucznia, zawiera wiedza nauczającego, chyba że uczy nieprawdziwie; tego zaś nie godzi się mówić o Bogu. Poznanie zaś zasad znanych z natury wszczepił w nas Bóg, On bowiem jest twórcą naszej natury. Te zasady więc zawiera także sama Mądrość Boża. Cokolwiek zatem jest sprzeczne z tego rodzaju zasadami, jest sprzeczne z Mądrością Bożą i nie może pochodzić od Boga. Prawdy więc, które posiadamy z Objawienia Bożego przez wiarę, nie mogą być sprzeczne z poznaniem naturalnym.

Poza tym. Sprzeczne argumenty tak obezwładniają nasz intelekt, że nie jest on zdolny zbliżyć się do poznania prawdy. Gdyby więc Bóg udzielił nam poznania sprzecznych ze sobą tez, przeszkadzałoby to naszemu intelektowi w poznaniu prawdy. Tego zaś Bóg nie może uczynić.

Co więcej. Właściwości naturalne nie zmieniają się, póki trwa natura. Poglądy sprzeczne nie mogą zatem współistnieć w tym samym umyśle. Bóg nie udziela więc człowiekowi poglądów lub wiary sprzecznych z poznaniem naturalnym.

32

I dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 10, [8]: „Słowo to jest blisko ciebie, w twoim sercu i na twoich ustach. Jest to słowo wiary, którą głosimy". Lecz ponieważ przewyższa ono rozum, wydaje się niektórym sprzeczne. A jest to niemożliwe. Zgadza się z tym także powaga Augustyna, który tak mówi w II księdze *Dosłownego wykładu Księgi Rodzaju*-. „To, co prawda wyjawi, nie może być w żaden sposób sprzeczne ze świętymi księgami czy to Starego, czy Nowego Testamentu"[14].

Widać z tego w sposób oczywisty, że jakiekolwiek argumenty poda się przeciw prawdom wiary, nie można ich prawidłowo wyprowadzić z pierwszych zasad wlanych w naturę i znanych przez się. Stąd też nie mają one siły dowodowej, lecz albo są argumentami prawdopodobnymi, albo sofistycznymi. I tylko do takich można je sprowadzić.

Rozdział 8
STOSUNEK ROZUMU LUDZKIEGO DO PRAWDY WIARY

Należy też, jak się wydaje, wziąć pod uwagę to, że rzeczywistość zmysłowo poznawalna, z której rozum ludzki bierze początek poznania, zachowuje w sobie pewne ślady podobieństwa do Boga, ale tak niedoskonałe, że są one całkowicie niewystarczające do

ujawnienia substancji samego Boga. Skutki bowiem mają na swój sposób podobieństwo do swych przyczyn, skoro przyczyna sprawcza sprawia coś podobnego do siebie. Skutek jednak nie osiąga nigdy doskonałego podobieństwa do przyczyny. Rozum ludzki zatem w ten sposób poznaje prawdy wiary — które mogą być zupełnie jasne tylko dla widzących substancję Bożą — że może na ich potwierdzenie

14 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, 18 (PL 34, 280).

zebrać pewne prawdopodobne argumenty. Nie wystarczają one jednak do tego, by powyższą prawdę pojąć tak, jakby została udowodniona lub była sama przez się zrozumiała. Chociaż więc tego rodzaju argumenty są słabe, to jednak jest pożyteczne, by rozum ludzki w nich się ćwiczył, byle tylko nie wyobrażał sobie zuchwale, że prawdę wiary pojął w pełni czy też udowodnił. Jak bowiem widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 5], móc dojrzeć choćby niewiele o rzeczach najwznioślejszych i przy pomocy niedołężnego rozważania, jest rzeczą niezmiernie radosną.

Z tym poglądem zgadza się też autorytet Hilarego, który tak stwierdza w księdze *O Trójcy,* mówiąc o tego rodzaju prawdzie: „Rozpocznij, wierząc, postępuj, trwaj. Chociaż wiem, że nie dojdziesz, to jednak cieszyć się będę twoim postępem. Kto bowiem gorliwie dąży za rzeczami nieskończonymi, ten, chociaż ich nigdy nie dosięgnie, to jednak odniesie korzyści postępując naprzód. Nie wdzieraj się jednak w tę tajemnicę i nie zatapiaj się w tajnikach niekończących się narodzin, zuchwale mniemając, że pojmujesz to, co jest szczytem poznania umysłowego, lecz zrozum, że są to rzeczy, których pojąć nie można"[15].

Rozdział 9 <<
PORZĄDEK I METODA POSTĘPOWANIA W TYM DZIELE

Z tego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika jasno, że zamiarem mędrca powinno być rozważanie dwojakiej prawdy o rzeczach boskich i zwalczanie przeciwnych błędów. Do jednej z tych prawd można dojść dociekaniem rozumowym, na-

15 Św. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* II, 10-11 (PL 10, 58 C-59 A).

tomiast druga przewyższa wszelkie wysiłki rozumu. Mówię o dwojakiej prawdzie o rzeczach boskich nie z punktu widzenia samego Boga, który jest jedną i prostą prawdą, lecz z punktu widzenia naszego poznania, które podchodzi do poznania spraw Bożych w rozmaity sposób.

Do ukazania pierwszej prawdy należy przystąpić za pomocą ścisłych dowodów, którymi można by przekonać przeciwnika. Ponieważ jednak nie można znaleźć takich dowodów dla drugiej prawdy, nie powinno tu być zamiarem przekonanie przeciwnika dowodami, lecz obalenie argumentów, które on ma przeciwko prawdzie. Rozum przyrodzony bowiem nie może być sprzeczny z prawdą wiary, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 7]. W szczególny zaś sposób można przekonać przeciwnika prawdy wiary powagą Pisma Świętego potwierdzoną przez Boga — ponieważ w to, co przewyższa rozum, wierzymy tylko dlatego, że objawił to Bóg. Należy jednak dla ukazania tego

rodzaju prawdy wprowadzać argumenty prawdopodobne celem ćwiczenia wiernych i dania im pomocy. Nie chodzi tu o przekonanie przeciwników, ponieważ sama niedostateczność tych argumentów tym bardziej by ich jeszcze utwierdziła w błędzie, gdyby sądzili, że przyjmujemy prawdy wiary dla tak błahych racji.

Zamierzając więc postępować w powyższy sposób, spróbujemy najpierw ukazać tę prawdę, którą wyznaje wiara i bada rozum, wprowadzając dowody ścisłe i racje prawdopodobne. Niektóre z nich zbieramy z ksiąg filozofów i świętych. Posłużą one do potwierdzenia prawdy i przekonania przeciwnika [ks. I, II i III].

Następnie, żeby przejść od rzeczy bardziej jasnych do mniej jasnych, przystąpimy do ukazania tej prawdy, która przewyższa rozum, zwalczając argumenty przeciwników oraz objaśniając, na ile Bóg pozwoli, prawdy wiary argumentami prawdopodobnymi i autorytatywnymi wypowiedziami [ks. IV].

Skoro więc zamierzamy drogą rozumową ukazać to, czego rozum ludzki może dowiedzieć się o Bogu, pierwsze, co nam

się narzuca, to zbadanie tego, co odnosi się do Boga samego w sobie [ks. I], drugie — zbadanie pochodzenia stworzeń od Niego [ks. II], trzecie zaś — objaśnienie stosunku stworzeń do Niego jako celu [ks. III],

Spośród zaś rzeczy, które należy rozważyć o Bogu samym w sobie, jako koniecznym fundamentem całego dzieła należy na wstępie się zająć rozważaniem dowodzącym istnienia Boga [rozdz. następny]. Jeśli bowiem nie ma takiego dowodu, upada z konieczności całe rozważanie o rzeczach boskich.

Rozdział 10
POGLĄDY TYCH, KTÓRZY GŁOSZĄ, IŻ NIE MOŻNA DOWODZIĆ, ŻE BÓG ISTNIEJE, SKORO JEST TO SAMO PRZEZ SIĘ OCZYWISTE

Być może rozważanie, które ktoś przeprowadza celem udowodnienia, że Bóg istnieje, wyda się zbyteczne tym, którzy twierdzą, iż istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak że nie można pomyśleć czegoś przeciwnego i że w związku z tym nie można udowodnić, że Bóg istnieje. Ich rozumowanie zdaje się być następujące.

Samo przez się oczywiste jest to, co poznajemy natychmiast po poznaniu wyrażających to terminów; tak na przykład poznawszy, czym jest całość i czym jest część, poznajemy natychmiast, że wszelka całość jest większa od swej części. Tak właśnie jest, gdy mówimy, że Bóg jest. Przez nazwę „Bóg" rozumiemy bowiem coś, nad co nic większego pomyśleć nie można. To poznanie zaś powstaje w intelekcie tego, kto słyszy i pojmuje nazwę „Bóg", tak że przynajmniej w intelekcie Bóg musi już być. Nie może On jednak być tylko w intelekcie — to bowiem, co jest w intelekcie i w rzeczywistości, jest większe od tego, co jest tylko w intelekcie. Samo zaś znaczenie nazwy

dowodzi, że nie ma nic większego od Boga. Wynika więc stąd, że to, iż Bóg istnieje, jest samo przez się oczywiste, jasne jakby na podstawie samej nazwy.

Dalej. Można pomyśleć, że istnieje rzecz, o której nie można pomyśleć, by nie istniała. Oczywiście jest ona czymś większym od tej, o której można pomyśleć, że nie istnieje. Można by więc pomyśleć o czymś większym niż Bóg, gdyby można było pomyśleć, że Bóg nie istnieje. Sprzeciwia się to jednak znaczeniu nazwy. Wynika więc stąd, że to, iż Bóg istnieje, jest samo przez się oczywiste.

Prócz tego. Najbardziej oczywiste muszą być te zdania, w których orzeka się to samo o tym samym, jak na przykład: „człowiek jest człowiekiem", lub których orzeczniki zawierają się w definicjach podmiotów, jak na przykład: „człowiek jest zwierzęciem". Bogu zaś, w odróżnieniu od innych bytów, jak później ukażemy [I, 22], przysługuje to, że Jego istnienie jest Jego istotą, jak gdyby odpowiedź na pytanie: „Czym jest?" i na pytanie: „Czy jest?" była taka sama. Zatem, gdy się mówi: „Bóg jest", orzecznik albo jest tym samym, co podmiot, albo przynajmniej zawiera się w definicji podmiotu. I w ten sposób to, że Bóg istnieje, będzie samo przez się oczywiste.

Ponadto. Rzeczy, które są znane z natury, są poznawane same przez się, do ich poznania bowiem nie dochodzi się wysiłkiem dociekania. Otóż to, że Bóg jest, jest znane z natury, skoro pragnienie człowieka dąży z natury do Boga jako do ostatecznego celu, jak się później okaże [III, 25]. Zatem to, że Bóg istnieje, jest oczywiste samo przez się.

I jeszcze. Samo przez się oczywiste musi być to, przez co poznaje się wszystko inne. A czymś takim jest właśnie Bóg. Jak bowiem podstawą wszelkiego postrzegania wzrokowego jest światło słońca, tak podstawą wszelkiego poznania umysłowego jest światło Boże, dlatego że w Nim najpierw i najbardziej znajduje się światło umysłowe. A zatem to, że Bóg istnieje, musi być samo przez się oczywiste.

37

Z tych więc i tym podobnych powodów niektórzy uważają istnienie Boga za tak oczywiste, że nie może umysł pomyśleć nic przeciwnego.

Rozdział 11
ODPARCIE POWYŻSZYCH POGLĄDÓW I ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW

Przedstawione wyżej poglądy powstały częściowo z nawyku wywodzącego się stąd, że ludzie od początku przyzwyczaili się do słyszenia i wzywania imienia Boga. Nawyk zaś, a zwłaszcza nawyk posiadany od dziecka, nabiera mocy natury. Stąd zdarza się, że to, czym umysł jest przesiąknięty od dzieciństwa, uważa się za coś naturalnego i oczywistego. Częściowo zaś bierze się to stąd, że nie rozróżnia się tego, co jest bezwzględnie oczywiste, i tego, co jest oczywiste w stosunku do nas. Bezwzględnie bowiem samo przez się oczywiste jest to, że Bóg istnieje, skoro to, czym Bóg jest, to Jego istnienie. Ponieważ jednak tego, czym Bóg jest, nie możemy umysłowo pojąć, dla nas pozostaje to nieznane. Tak na przykład to, że wszelka całość jest większa od swej części, jest bezwzględnie samo przez się oczywiste, ale dla tego, kto nie rozumiałby pojęcia całości, musiałoby pozostać nieznane. Dlatego też w stosunku do rzeczy, które są najoczywistsze, nasz umysł ma się tak, jak oko sowy do słońca, jak jest powiedziane w II księdze *Metafizyki*[16].

Niekoniecznie też natychmiast, gdy się pozna znaczenie nazwy „Bóg", musi być znane istnienie Boga, jak chce pierwszy argument. Po pierwsze, ponieważ nie jest dla wszystkich oczywiste — nawet dla tych, którzy przyjmują, że Bóg istnieje — że Bóg jest czymś, ponad co nie można pomyśleć nic więk-

16 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

szego, bo przecież wielu starożytnych głosiło, że świat jest Bogiem. Także i wyjaśnienie nazwy „Bóg", które podaje Jan Damasceński[17], nie nasuwa na myśl nic podobnego.

Następnie dlatego, że nawet przy założeniu, iż przez nazwę „Bóg" wszyscy rozumieją coś, nad co nic większego nie można pomyśleć, nie jest konieczne, by w rzeczywistości istniało coś, nad co nic większego nie można pomyśleć. Ujęcie rzeczy bowiem musi odpowiadać znaczeniu jej nazwy. Z tego zaś, że pojmujmy umysłem to, co jest zawarte w nazwie „Bóg", wynika jedynie to, że Bóg istnieje w intelekcie. Stąd też to, nad co nie można nic większego pomyśleć, nie musi istnieć, chyba że w intelekcie. Nie wynika stąd też, że w rzeczywistości istnieje coś, nad co nie można pomyśleć nic większego. I w ten sposób nie jest to żaden argument dla tych, którzy przyjmują, że Boga nie ma, można bowiem, przyjąwszy cokolwiek w rzeczywistości lub w intelekcie, pomyśleć coś od tego większego, chyba że przyjmiemy, iż istnieje coś w rzeczywistości, nad co nic większego nie można pomyśleć.

Nie jest też konieczne, jak przyjmował drugi argument, by można było pomyśleć coś większego od Boga, jeśli można pomyśleć, że Go nie ma. To bowiem, że można pomyśleć, że Go nie ma, nie pochodzi z niedoskonałości lub niepewności Jego istnienia — skoro Jego istnienie jest samo w sobie całkiem oczywiste — lecz ze słabości naszego intelektu, który nie może ująć Boga samego w sobie, lecz jedynie poprzez skutki Jego działania — i w ten sposób dochodzi przez rozumowanie do poznania, że Bóg istnieje.

Tym sposobem mamy odpowiedź także na trzeci argument. Jak bowiem dla nas oczywiste samo przez się jest to, że całość jest większa od swej części, tak dla tych, którzy widzą samą istotę Bożą, jest zupełnie oczywiste, że Bóg istnieje, skoro Jego istota jest Jego istnieniem. Lecz ponieważ my nie możemy

17 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* I, 9 (PG 94, 836 B-837 A).

widzieć istoty Boga, do poznania Jego istnienia dochodzimy nie przez Niego samego, lecz przez skutki Jego działania.

Również jasna jest odpowiedź na czwarty argument. Tak bowiem człowiek z natury poznaje Boga, jak Go z natury pragnie. Pragnie Go zaś człowiek z natury, o ile pragnie z natury szczęścia, które jest pewnym obrazem Bożej dobroci. Zatem nie jest konieczne, by człowiek poznawał w sposób naturalny Boga samego w sobie, lecz Jego podobieństwo. Stąd jest rzeczą konieczną, by człowiek dochodził do poznania Boga drogą rozumowania poprzez Jego podobieństwa, które odkrywa w skutkach Jego działania.

Łatwo też odpowiedzieć na piąty argument. Bóg bowiem jest wprawdzie tym, przez co się wszystko poznaje, ale nie w tym znaczeniu, że bez poznania Go nie można by było poznać innych rzeczy, jak to ma miejsce w przypadku zasad bezpośrednio oczywistych, lecz ponieważ wszelkie nasze poznanie powstaje pod Jego wpływem.

Rozdział 12 <<
POGLĄD TYCH, KTÓRZY TWIERDZĄ, ŻE NIE MOŻNA WYKAZAĆ, IŻ BÓG ISTNIEJE, LECZ ŻE SIĘ TYLKO W TO WIERZY

Z wyżej przedstawionym poglądem jest sprzeczne mniemanie innych ludzi, według których zbyteczne jest usiłowanie udowodnienia, że Bóg istnieje. Twierdzą oni bowiem, że nie można odkryć na drodze rozumowej, iż Bóg istnieje, lecz przyjmuje się to tylko drogą wiary i objawienia.

Do takiego twierdzenia przywiodła niektórych słabość argumentów podawanych niekiedy na udowodnienie, że Bóg istnieje. Ten błędny pogląd mógłby niesłusznie szukać sobie podpory w twierdzeniach niektórych filozofów, którzy wykazują, że

w Bogu tym samym jest istota i istnienie, czyli to, co odpowiada na pytanie: „Czym jest?" i na pytanie: „Czy jest?". Skoro zaś nie można drogą rozumową dojść do poznania, czym Bóg jest, wydaje się, że nie można także dowieść rozumem, czy Bóg jest.

Podobnie. Jeżeli, zgodnie z systemem Filozofa[18], jako zasadę dowodzenia, czy coś jest, trzeba przyjąć znaczenie nazwy, a według niego — jak mówi w IV księdze *Metafizyki*[19] — znaczenie wyrażone przez nazwę to definicja, to skoro przyjmujemy, że istota Boża jest niepoznawalna, nie pozostanie żadna inna droga do udowodnienia, że Bóg jest.

Podobnie. Jeżeli poznanie zasad dowodzenia bierze początek od poznania zmysłowego, jak się wykazuje w *Analitykach wtórycb*[20], to wydaje się, że nie można dowieść tego, co przewyższa wszelkie poznanie zmysłowe i rzeczy zmysłowo poznawalne. Czymś takim zaś jest istnienie Boga. Nie można zatem go dowieść.

Fałszywość tego poglądu okazuje się nam, po pierwsze, ze sztuki dowodzenia, która uczy wnioskować ze skutków o przyczynie. Po drugie, z samego porządku nauk. Jeśli bowiem poza substancją zmysłową nie byłoby żadnej innej poznawalnej substancji, nie byłoby też żadnej innej nauki poza naukami przyrodniczymi, jak jest powiedziane w IV księdze *Metafizyki*[21]. Po trzecie, wskazują na to prace filozofów, którzy chcieli udowodnić, że Bóg istnieje. Po czwarte wreszcie, z prawdy wyrażonej przez Apostoła — czytamy bowiem w Liście do Rzymian 1, [20]: „Niewidzialne przymioty Boże stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła".

Nie narusza to prawdy, że w Bogu tym samym jest istota i istnienie, jak utrzymuje pierwszy argument. Prawda ta bowiem odnosi się do istnienia, którym Bóg istnieje sam w sobie

18 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 9 (93b 30).
19 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 3 (1012a 23-24).
20 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 19 (100a 3-b 5).
21 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 3 (1005a 33-b 1).

i które jest nam nieznane, tak jak i Jego istota. Nie odnosi się jednak do istnienia, które oznacza złożenie dokonywane przez intelekt. W ten sposób istnienie Boga może być dowiedzione, gdyż racje dowodzące prowadzą nasz umysł do utworzenia o Bogu takiego zdania, które wyraża, że Bóg istnieje.

W racjach zaś, za pomocą których dowodzi się, że Bóg istnieje, nie trzeba przyjmować jako terminu średniego istoty Bożej, jak twierdził drugi argument, lecz zamiast istoty przyjmuje się jako termin średni skutek działania Bożego, jak czynimy w dowodach typu „ponieważ"; i z tego właśnie skutku bierze się znaczenie nazwy „Bóg". Wszystkie bowiem nazwy odnoszące się do Boga nadaje się albo biorąc pod uwagę tylko Jego samego bez skutków Jego działania, albo na podstawie jakiegoś odniesienia Boga do skutków Jego działania.

Stąd jest jasne także to, że chociaż Bóg przewyższa wszystkie rzeczy zmysłowo poznawalne oraz zmysły, to jednak skutki Jego działania, z których czerpie dowód wskazujący, że Bóg jest, są dostrzegalne zmysłami. I w ten sposób nasze poznanie, także tych rzeczy, które wykraczają poza zmysły, ma początek w zmysłach.

Rozdział 13
ARGUMENTY NA UDOWODNIENIE ISTNIENIA BOGA

Po wykazaniu, że nie jest rzeczą daremną starać się dowieść istnienia Boga, przystępujemy do podania racji, za pomocą których udowadniali istnienie Boga tak filozofowie, jak i doktorzy katoliccy.

Najpierw zatem podamy racje, którymi posługuje się Arystoteles, by udowodnić, że Bóg istnieje. Zamierzał on udowodnić to dwiema drogami na podstawie analizy ruchu. Pierw-

sza z nich jest następująca[22]. Wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego. Jasne zaś jest dla zmysłów, że istnieją rzeczy, które się poruszają, jak na przykład słońce. A zatem zostaje wprawione w ruch przez coś innego, poruszającego. To poruszające więc albo się porusza, albo nie. Jeśli się nie porusza, to mamy udowodnione, co zamierzaliśmy udowodnić, mianowicie, że musi się przyjąć coś poruszającego, co samo jest nieruchome. A to nazywamy Bogiem. Jeśli zaś poruszające porusza się, to porusza się przez coś innego, poruszającego. Można więc albo postępować w nieskończoność, albo dojść do czegoś poruszającego nieruchomego. Ponieważ jednak nie można postępować w nieskończoność, trzeba przyjąć coś pierwszego poruszającego, co samo jest nieruchome.

W dowodzie tym są dwa twierdzenia, które należy udowodnić. Mianowicie, że wszystko, co jest w ruchu, porusza się dzięki czemuś innemu oraz że w rzeczach poruszających i poruszanych nie można postępować w nieskończoność.

Pierwsze z tych twierdzeń udowadnia Filozof w trojaki sposób. Po pierwsze: jeśli coś porusza się samo, to zasadę swego ruchu musi mieć w sobie, inaczej byłoby oczywiście poruszane przez coś innego. Ponadto musi się poruszać bezpośrednio, to znaczy musi się poruszać dzięki sobie samemu, a nie dzięki swej części, jak zwierzę, które porusza się przez ruch nogi; w ten sposób bowiem nie całość poruszałaby się przez siebie samą, lecz jej część, a jedna część przez drugą. Musi też być podzielne i posiadać części, skoro wszystko, co się porusza, jest podzielne, jak dowodzi w VI księdze *Fizyki*[23].

Przyjąwszy powyższe, Arystoteles rozumuje w następujący sposób. Przyjmujemy, że jeśli coś samo się porusza, to porusza się bezpośrednio. Zatem ze spoczynku jednej z jego części wynika spoczynek całości. Jeśli bowiem podczas spoczynku

22 Arystoteles, *Physica* VII, 1 (241b 24-242a 15).
23 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

43

jednej części poruszałaby się inna część, wtedy nie całość byłaby bezpośrednio poruszana, lecz jej część, która się porusza, gdy inna spoczywa. Cokolwiek zaś spoczywa dlatego, że drugie spoczywa, nie porusza się samo przez się. Rzecz bowiem, która spoczywa wskutek spoczynku drugiej rzeczy, musi być także w ruchu wskutek ruchu drugiej rzeczy i w ten sposób nie porusza się przez siebie samą. Stąd więc to, o czym przyjęliśmy, że porusza się samo przez się, nie porusza się samo przez się. Wszystko więc, co się porusza, musi poruszać się przez coś innego.

Bez wartości jest zarzut, jaki mógłby ktoś postawić, że nie może być w spoczynku część tego, co jak się przyjmuje, porusza się samo przez się, oraz że część może spoczywać lub poruszać się tylko przypadłościowo, jak bałamuci Awicenna[24]. A to dlatego, że siła dowodu polega tu na tym, iż jeśli coś porusza się bezpośrednio i samo przez się, a nie ze względu na części, to jego poruszanie się nie zależy od niczego. Zarówno zaś poruszanie się czegoś podzielnego, jak i jego istnienie, zależy od części, tak że nie może poruszać się bezpośrednio i samo przez się. Nie potrzeba więc do prawdziwości wyciągniętego wniosku zakładać jako coś absolutnie prawdziwego, że część tego, co porusza się samo przez się, spoczywa. Prawdziwe zaś musi być następujące zdanie warunkowe: „Jeśli część byłaby w spoczynku, spoczywałaby całość". Zdanie to może być prawdziwe nawet wówczas, gdy poprzednik jest niemożliwy, jak na przykład prawdziwe jest takie zdanie warunkowe: „Jeśli człowiek jest osłem, jest nierozumny".

Po drugie: Arystoteles udowadnia to twierdzenie w następujący sposób za pomocą indukcji[25]. Wszystko, co się porusza z przyczyny przypadłościowej, nie porusza się samo z siebie, porusza się bowiem dzięki ruchowi czegoś innego. Podobnie

24 Awicenna, *Sufficientia* II, 1 (Venetiis 1508, f. 24rb).
25 Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (254b 7-256a 3).

44

jest jasne, że także to, co się porusza przez siłę zewnętrzną, nie porusza się samo z siebie, a także to, co porusza się z natury, jakby samo z siebie poruszane, jak na przykład zwierzęta, które, jak wiadomo, są poruszane przez duszę. I dalej także to, co porusza się z natury, jak rzeczy ciężkie i lekkie, ponieważ te rzeczy poruszają się pod wpływem przyczyny powodującej i usuwającej przeszkody. Wszystko zaś, co się porusza, porusza się albo samo przez się, albo z przyczyny przypadłościowej. A jeżeli samo przez się, to albo przez siłę zewnętrzną, albo z natury. A to albo jest poruszane samo z siebie, jak zwierzę, albo nie jest poruszane samo z siebie, jak to, co ciężkie i lekkie. Wszystko zatem, co się porusza, porusza się przez coś drugiego.

Po trzecie: dowodzi w następujący sposób[26]. Nic równocześnie nie jest urzeczywistnione i w możności odnośnie do tego samego. Lecz wszystko, co się porusza, o ile jest poruszane, jest w możności, ponieważ ruch jest urzeczywistnieniem tego, co jest w możności, o ile jest w możności. Wszystko zaś, co porusza, o ile porusza, jest urzeczywistnione, każda rzecz bowiem działa tylko o tyle, o ile jest urzeczywistniona. Nic zatem nie jest odnośnie do tego samego ruchu poruszającym i poruszanym. I wobec tego nic nie porusza samo siebie.

Należy jednak wiedzieć, że Platon[27], który twierdził, że wszystko, co porusza, jest poruszane, przyjął nazwę „ruch" w szerszym znaczeniu niż Arystoteles. Arystoteles bowiem przyjął ruch w znaczeniu właściwym, to znaczy jako urzeczywistnienie tego, co istnieje w możności, o ile jest w możności; odnosi się to tylko do rzeczy podzielnych i ciał, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[28]. Według Platona zaś to, co samo siebie porusza, nie jest ciałem, za ruch bowiem uważał jakąkol-

26 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).
27 Por. Platon, *Phaedrus* 24 (245 C).
28 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

wiek czynność, tak że według niego zarówno pojmowanie, jak i wydawanie sądów jest pewnym ruchem, o której to koncepcji wspomina Arystoteles w III księdze *O duszy*[29]. Platon więc twierdził zgodnie z tym, że pierwszy poruszyciel porusza sam siebie, mianowicie poznaje sam siebie i pragnie albo kocha siebie. Pod pewnym względem nie sprzeciwia się to twierdzeniom Arystotelesa, nie ma bowiem różnicy, czy się z Platonem dojdzie do czegoś pierwszego, co porusza siebie, czy też dojdzie się z Arystotelesem do czegoś pierwszego, co jest zupełnie nieruchome.

Drugiego twierdzenia, mianowicie, że w rzeczach poruszających i poruszanych nie można iść w nieskończoność, dowodzi Arystoteles trzema argumentami. Pierwszy z nich jest następujący[30]. Jeśli w poruszających i poruszanych postępuje się w nieskończoność, to cały ten nieskończony ciąg musi się składać z ciał, każda rzecz bowiem, która jest poruszana, jest podzielna i jest ciałem, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[31]. Każde zaś ciało, które porusza inne ciało, jest równocześnie poruszane. Wszystkie zatem ogniwa tego nieskończonego ciągu poruszają się, gdy porusza się jedno ogniwo. Skoro jednak jest ono bytem skończonym, porusza się w czasie skończonym. Cały więc nieskończony ciąg porusza się w czasie skończonym. A to jest niemożliwe. Zatem nie można postępować w nieskończoność w poruszających i poruszanych.

Tego zaś, że jest niemożliwe, by powyższy nieskończony szereg poruszał się w czasie skończonym, dowodzi Arystoteles w sposób następujący[32]. Poruszające i poruszane ogniwo szeregu muszą być razem; dowodzi tego przez indukcję, omawiając poszczególne gatunki ruchu. Lecz ciała mogą być razem tylko wtedy, gdy tworzą całość albo się stykają. Skoro więc

29 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 6).
30 Arystoteles, *Physica* VII, 1 (242a 15-245b 18).
31 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).
32 Arystoteles, *Physica* VII, 1 (242a 15-245b 18).

wszystkie powyższe rzeczy poruszające i poruszane są, jak wykazaliśmy, ciałami — muszą poprzez ciągłość lub stykanie się być jakby jedną rzeczą ruchomą. W ten sposób jedna rzecz nieskończona porusza się w czasie skończonym. A jest to niemożliwe, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[33].

Drugi argument służący udowodnieniu tego samego jest następujący[34]. W rzeczach poruszających i poruszanych, w których istnieje porządek — to znaczy, gdy jedna zgodnie z porządkiem poruszana jest przez drugą — dzieje się z konieczności tak, że gdy

się usunie pierwszą rzecz poruszającą lub gdy przestaje ona poruszać, żadna z pozostałych nie będzie poruszać ani nie będzie poruszana. Pierwsza bowiem rzecz poruszająca jest przyczyną poruszania wszystkich innych. Lecz gdy postępujemy w nieskończoność w rzeczach poruszających i poruszanych zgodnie z porządkiem, nie będzie żadnej pierwszej rzeczy poruszającej, lecz wszystkie będą jakby pośrednimi poruszającymi. Zatem żadna z nich nie będzie mogła być poruszana. A wobec tego nic na świecie nie będzie się poruszać.

Trzeci dowód sprowadza się do tego samego, tylko że ma zmieniony porządek, mianowicie zaczyna od góry[35]. Wygląda to następująco. To, co porusza jako przyczyna pośrednicząca, może poruszać tylko wtedy, gdy istnieje coś, co porusza jako przyczyna główna. Gdy jednak w rzeczach poruszających i poruszanych postępuje się w nieskończoność, wówczas wszystkie będą jakby przyczynami pośredniczącymi — będzie tak, ponieważ, jak przyjmujemy, są one poruszającymi poruszanymi — a nic nie będzie główną przyczyną ruchu. Zatem nic nie będzie się poruszać.

Widzimy w ten sposób jasno dowód obydwu twierdzeń przyjętych przy dowodzeniu pierwszą drogą, przez którą Arystoteles wykazuje, że istnieje pierwsza, nieruchoma przyczyna ruchu.

33 Arystoteles, *Physica* VI, 7 (237b 23-238b 22).
34 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 4-21).
35 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 21-b 3).

47

Druga droga jest następująca[36]. Jeśli każda rzecz poruszająca jest poruszana, to zdanie to jest prawdziwe albo samo przez się, albo przypadłościowo. Jeśli przypadłościowo, to nie jest konieczne. Co bowiem jest prawdziwe przypadłościowo, nie jest konieczne. Jest zatem możliwe, że żadna rzecz poruszająca nie jest poruszana. Lecz jeśli rzecz poruszająca nie jest poruszana, to nie porusza, jak twierdzi przeciwnik. Jest więc możliwe, że nic się nie porusza, jeśli bowiem nic nie porusza, to nic nie jest poruszane. Arystoteles zaś uważa za rzecz niemożliwą, by był czas, w którym nie było żadnego ruchu[37]. Zatem pierwsze zdanie nie było możliwe, gdyż z fałszywego zdania możliwego nie wynika fałszywe niemożliwe. I w ten sposób zdanie: „Każdy poruszający jest poruszany przez coś drugiego", nie było przypadłościowo prawdziwe.

Podobnie, jeśli jakieś dwie rzeczy są połączone przypadłościowo w czymś trzecim, a jedną z nich znajdujemy bez drugiej, to jest prawdopodobne, że można znaleźć drugą bez pierwszej. Tak na przykład, jeśli fakt bycia białym i muzykalnym znajdujemy w Sokratesie i odkrywamy, że Platon jest muzykalny, nie będąc białym, to jest prawdopodobne, że w kimś innym będzie można znaleźć fakt bycia białym i niemuzykalnym. Jeśli więc rzecz poruszająca i poruszana łączą się w czymś trzecim przypadłościowo, a znajdujemy w czymś rzecz poruszaną bez poruszającej, to jest prawdopodobne, że znajdziemy także rzecz poruszającą bez tego, co jest poruszane. Przeciw tym rozważaniom nie można podnieść przykładu o dwu rzeczach, z których jedna zależy od drugiej — takie bowiem rzeczy nie łączą się same przez się, lecz przypadłościowo.

Jeśli zaś powyższe zdanie jest prawdziwe samo przez się, to również wynika zeń[1] coś niemożliwego lub niedorzecznego. Albo bowiem rzecz poruszająca musi być poruszana tym sa-

36 Arystoteles, *Physica* VIII, 5-6 (256b 3-259b 31).

37 Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (250b ll-252b 6).

48

mym rodzajem ruchu, którym porusza, albo innym. Jeśli tym samym, to wówczas to, co zmienia, musi być zmieniane, to, co uzdrawia, musi być uzdrawiane, a to, co naucza, musi być uczone i to odnośnie do tej samej wiedzy. Jest to jednak niemożliwe, nauczający bowiem musi posiadać wiedzę, uczący się zaś nie może jej posiadać, a wobec tego ten sam podmiot posiadałby i nie posiadał tego samego. A to jest niemożliwe.

Jeśli rzecz poruszająca jest poruszana innym rodzajem ruchu niż ten, którym porusza — na przykład, jeśli przyczyna powodująca zmianę jest poruszana co do miejsca albo przyczyna poruszająca co do miejsca powiększa się i tym podobne — to wynika z tego, że skoro rodzaje i gatunki ruchu są skończone, nie można postępować w nieskończoność. A w takim razie będzie istniał jakiś pierwszy poruszyciel, który nie jest poruszany przez coś innego.

Mógłby ktoś powiedzieć, że zamyka się tu koło — w tym sensie, że po wyczerpaniu wszystkich rodzajów i gatunków ruchu trzeba wrócić do pierwszego, tak na przykład, gdy przyczyna zmiany miejsca doznaje przemiany, a przyczyna przemiany powiększa się, to znowu przyczyna powiększająca doznaje zmiany miejsca. Lecz z tego wypłynie ten sam wniosek, co wyżej, mianowicie, że to, co porusza zgodnie z jakimś gatunkiem ruchu, jest poruszane tym samym ruchem, chociaż nie bezpośrednio, lecz pośrednio.

Wynika więc stąd, że trzeba przyjąć pierwszego poruszycie- la, który nie jest poruszany przez coś zewnętrznego. Gdy przyjmiemy, że istnieje pierwszy poruszyciel, który nie jest poruszany przez coś zewnętrznego, nie wynika z tego, że jest on całkowicie nieruchomy. Dlatego Arystoteles idzie dalej, mówiąc, że pierwszy poruszyciel może być dwojaki[38]. Po pierwsze, pierwszy poruszyciel może być całkowicie nieruchomy.

38 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 13).

49

Przyjąwszy to, mamy już naszą tezę, mianowicie, że istnieje jakiś nieruchomy pierwszy poruszający. Po drugie, pierwszy poruszyciel może się poruszać sam przez się. I wydaje się to prawdopodobne, gdyż to, co jest samo przez się, jest zawsze wcześniejsze od tego, co jest przez coś drugiego. Jest więc logiczne, że w ciągu rzeczy poruszanych pierwsza rzecz poruszana porusza się sama przez się, a nie przez coś drugiego.

Lecz gdy się to przyjmie, wynika znowu to samo. Nie można bowiem powiedzieć, że rzecz, która sama się porusza, jest cala poruszana przez całą siebie, gdyż wynikałyby z tego powyższe niedorzeczności. Mianowicie, że ktoś równocześnie by nauczał i był nauczany, i podobnie co do innych ruchów; dalej, że coś byłoby równocześnie w możności i urzeczywistnione, rzecz poruszająca bowiem jest jako taka urzeczywistniona, a rzecz poruszana w możności. Wynika więc stąd, że jedna część rzeczy poruszanej tylko porusza, a druga jest poruszana. I tak dochodzimy do tego samego, co poprzednio, mianowicie, że jest coś, co porusza, a samo jest nieruchome.

Nie można zaś powiedzieć, iż obie części są poruszane w ten sposób, że jedna porusza drugą; nie można też powiedzieć, że jedna część porusza się sama i porusza drugą, ani też, że całość porusza część, ani też, że część porusza całość, gdyż wynikałyby stąd wyżej wspomniane niedorzeczności, mianowicie, że coś równocześnie poruszałoby i było poruszane tym samym gatunkiem ruchu, że byłoby także równocześnie w możności i

urzeczywistnione i wreszcie, że całość nie poruszałaby się cała bezpośrednio, lecz dzięki swej części. Pozostaje więc, że w tym, co się porusza samo, jedna część musi być nieruchoma i musi poruszać drugą.

Lecz ponieważ w naszym świecie w tym, co się samo porusza, mianowicie w zwierzętach, część poruszająca, mianowicie dusza, choć jest sama przez się nieruchoma, porusza się przypadłościowo, to wykazuje dalej Filozof, że w pierwszym samoporuszającym się poruszycielu część poruszająca nie jest

50

poruszana ani przez się, ani przypadłościowo. W naszym świecie bowiem w tym, co samo się porusza, mianowicie w zwierzętach, część poruszająca porusza się przypadłościowo, ponieważ zwierzęta są zniszczalne. To zaś, co się samo porusza, a jest zniszczalne, trzeba sprowadzić do czegoś pierwszego, co się samo porusza i jest wieczne. Jest więc konieczne, by to, co się samo porusza, miało jakiegoś poruszyciela, który by się nie poruszał ani sam przez się, ani przypadłościowo.

Jasne więc jest, że według poglądu Filozofa jest konieczne, by coś, co się samo porusza, było wieczne. Jeśli bowiem ruch jest wieczny, jak zakłada, to wieczne musi być powstawanie rzeczy, które się same poruszają, a podlegają powstawaniu i niszczeniu. Lecz przyczyną tej wieczności nie może być żadna z rzeczy, które poruszają się same, gdyż taka rzecz nie istnieje zawsze. Nie mogą też być tą przyczyną wszystkie poruszające się rzeczy razem wzięte — czy to dlatego, że byłoby ich nieskończenie wiele, czy też dlatego, że nie istnieją wszystkie równocześnie. Wynika więc stąd w sposób konieczny, że musi istnieć jakiś wieczny samoporuszający się byt, który jest przyczyną nieustannego powstawania niższych rzeczy samoporuszających się. I w ten sposób jego poruszyciel nie porusza się ani sam przez się, ani przypadłościowo.

Dalej, widzimy, że niektóre z bytów samoporuszających się zaczynają się od nowa poruszać mocą jakiegoś ruchu, którym zwierzę nie porusza się samo z siebie, jak na przykład dzięki trawieniu pokarmu lub dzięki zmianie w atmosferze, którym to ruchem przyczyna ruchu poruszająca sama siebie porusza się przypadłościowo. Można też z tego wnioskować, że nic z tego, co się samo porusza, a czego przyczyna ruchu porusza się sama przez się lub przypadłościowo, nie porusza się zawsze. Jednak pierwszy samoporuszający się byt porusza się zawsze, inaczej ruch nie mógłby być wieczny, skoro wszelki inny ruch jest powodowany ruchem pierwszego samoporuszającego się bytu. Wynika więc stąd, że pierwszy samoporuszający

51

się byt jest poruszany przez przyczynę ruchu, która się nie porusza ani sama przez się, ani przypadłościowo.

Dowodowi temu nie sprzeciwia się też i to, że przyczyny ruchu niższych sfer powodują ruch wieczny, a mimo to mówimy, że są w ruchu przypadłościowo. Twierdzi się bowiem, że są w ruchu przypadłościowo nie dzięki sobie samym, lecz dzięki rzeczom przez nie poruszanym, które idą za ruchem sfery wyższej.

Ponieważ jednak Bóg nie jest częścią czegoś, co się samo porusza, Arystoteles prowadzi dalej dociekania w swej *Metafizyce*[39], i od przyczyny ruchu, która jest częścią samoporuszającego się bytu, dochodzi do przyczyny ruchu całkowicie oddzielonej, którą jest Bóg. Skoro bowiem każdy samoporuszający się byt porusza się z racji pożądania czegoś, to przyczyna ruchu, która jest częścią samoporuszającego się bytu, musi

poruszać ze względu na pożądanie jakiegoś przedmiotu godnego pożądania. A przedmiot ten jest w ciągu przyczyn poruszających doskonalszy od przyczyny ruchu, dlatego że podmiot pożądający jest w pewien sposób zarówno poruszającym, jak i poruszanym, przedmiot pożądania zaś jest przyczyną poruszającą w ogóle nieporuszaną. A zatem musi istnieć pierwsza, oddzielona przyczyna ruchu, zupełnie nieruchoma, a tą jest Bóg.

Wydaje się jednak, że powyższe rozumowanie osłabiają dwa argumenty. Pierwszy z nich zwraca uwagę, że rozumowanie to wychodzi z założenia o wieczności ruchu, co katolicy uważają za błędne.

Na to należy odpowiedzieć, że najskuteczniejszą drogą do udowodnienia, że Bóg istnieje, jest przyjęcie wieczności świata, bo przy tym założeniu istnienie Boga wydaje się mniej oczywiste. Jeśli bowiem świat i ruch mają początek, to jest jasne, że trzeba przyjąć jakąś przyczynę, która dała światu i ruchowi początek. Wszystko bowiem, co się staje, musi mieć w jakimś

39 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 7 (1072a 23-30).

początkodawcy początek, ponieważ nic nie przechodzi z możności do rzeczywistości lub z niebytu do bytu samo przez się.

Drugi argument zwraca uwagę, że w powyższych dowodach przyjmuje się, iż pierwszy byt poruszany, mianowicie ciało niebieskie, porusza się samo przez się. Z tego zaś wynika, że jest ożywione, z czym wielu się nie zgadza.

Na argument ten należy odpowiedzieć, że jeśli się nie przyjmie, że pierwszy poruszyciel porusza się sam przez się, to musi się przyjąć, że jest poruszany bezpośrednio przez to, co jest zupełnie nieruchome. Stąd też Arystoteles wyprowadza wniosek w formie rozłącznej, mianowicie, że albo od razu musi się dojść do pierwszego poruszyciela oddzielonego i nieruchomego, albo do czegoś, co się samo porusza, od czego z kolei się dochodzi do pierwszego poruszyciela oddzielonego i nieruchomego[40].

Inną drogą postępuje Filozof w II księdze *Metafizyki*[41], aby wykazać, że nie można postępować w nieskończoność w przyczynach sprawczych, lecz że należy dojść do jednej przyczyny pierwszej; a tę nazywamy Bogiem. Droga ta jest następująca. We wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych to, co pierwsze, jest przyczyną tego, co pośrednie, a to, co pośrednie, jest przyczyną tego, co ostatnie — bez względu na to, czy ogniwo pośrednie jest jedno, czy jest ich więcej. Usunąwszy zaś przyczynę, usuwa się to, czego jest ona przyczyną. Gdy się zatem usunie pierwsze ogniwo, pośrednie ogniwo nie będzie mogło być przyczyną. Lecz gdyby w przyczynach sprawczych postępować w nieskończoność, wówczas żadna z przyczyn nie będzie pierwsza. Usuwa się zatem wszystkie inne, które są pośrednie. Jest to oczywiście fałszywe. Zatem należy przyjąć, że istnieje pierwsza przyczyna sprawcza. A tą jest Bóg.

40 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (258a 5-8).
41 Arystoteles, *Metaphysica* II, 2 (994a 1-b 31).

Ze słów Arystotelesa można także ułożyć inny dowód. W II księdze *Metafizyki*[42] wykazuje bowiem, że to, co jest najbardziej prawdziwe, jest też najbardziej bytem. W IV księdze *Metafizyki*[43] zaś wykazuje, że istnieje coś najbardziej prawdziwego. Czyni tak na

podstawie tego, że jedna z dwu rzeczy fałszywych jest bardziej fałszywa od drugiej, a więc jedna z nich musi być także bardziej prawdziwa od drugiej — jest tak z racji przybliżenia do tego, co jest wprost i najbardziej prawdziwe. Z tego można dalej wywnioskować, że istnieje coś, co jest najbardziej bytem. A to nazywamy Bogiem.

Jan Damasceński przytacza jeszcze inne uzasadnienie, wzięte z dziedziny rządzenia rzeczami[44]. Uzasadnieniem tym posługuje się również Komentator w II księdze *Fizyki*[45]. Jest ono następujące. Rzeczywistości przeciwnych i niezgodnych nie można zawsze lub często łączyć w jeden porządek, chyba że za pomocą czyjegoś zarządzania, dzięki któremu wszystkie i każda z osobna dążą do pewnego określonego celu. Lecz widzimy, że na świecie łączą się w jeden porządek rzeczywistości rozmaitej natury i to nie czasem i przypadkowo, lecz zawsze lub często. Musi więc być ktoś, kogo opatrzność rządzi światem. A tego nazywamy Bogiem.

Rozdział 14
POZNANIE BOGA WYMAGA POSŁUGIWANIA SIĘ DROGĄ ZAPRZECZANIA

Wykazawszy, że istnieje jakiś pierwszy byt, który nazywamy Bogiem, należy zbadać jego naturę.

42 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 26-31).
43 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 4 (1008b 31-1009a 5).
44 Św. Jan Damasceński, *Defide orthodoxa* I, 3 (PG 94, 795 C-D).
45 Awerroes, *Physica* II, 75 (Yenetiis 1560, t. 4, f. 75v-76r).

W rozważaniu substancji Bożej należy posługiwać się przede wszystkim drogą zaprzeczania. Substancja Boża bowiem swoją niezmiernością przewyższa wszelką formę, jaką ujmuje nasz intelekt, i w ten sposób nie możemy jej pojąć, poznając, czym jest. Lecz mamy o niej jakieś poznanie, poznając, czym nie jest. Tym więcej też przybliżamy się do jej poznania, im więcej potrafimy naszym intelektem o niej zaprzeczyć. Każdą rzecz bowiem tym doskonalej poznajemy, im dokładniej widzimy różnice między nią a innymi rzeczami, ponieważ każda rzecz ma sama w sobie swój własny byt, który ją różni od wszystkich innych rzeczy. Dlatego też rzeczy, których definicje znamy, umieszczamy najpierw w rodzaju, przez co wiemy ogólnie, czym rzecz jest, a następnie dodajemy różnice, dzięki którym odróżnia się ona od innych rzeczy; i w ten sposób dokonuje się pełne poznanie substancji rzeczy.

Ponieważ jednak przy rozważaniu substancji Bożej nie możemy przyjąć tego, czym jest, jako rodzaju, ani też nie możemy uchwycić jej odrębności w stosunku do innych rzeczy za pomocą różnic wyrażonych pozytywnie, więc trzeba te różnice wyrazić przez negacje. Tak zaś, jak w różnicach wyrażonych pozytywnie, jedna różnica ogranicza drugą i przybliża bardziej do pełnego określenia rzeczy przez to, że ją odróżnia od wielu innych rzeczy, tak też jedna różnica wyrażona przez negację jest ograniczona przez drugą i sprawia, że dana rzecz odróżnia się od wielu innych. Gdybyśmy na przykład powiedzieli, że Bóg nie jest przypadłością, odróżnimy Go tym samym od wszystkich przypadłości. Gdy dodamy następnie, że nie jest ciałem, odróżnimy Go także od niektórych substancji. I tak postępując stopniowo za pomocą tego rodzaju zaprzeczeń, odróżnimy Go od wszystkiego, czym nie jest, i wtedy, gdy poznamy, że jest różny od

wszystkich rzeczy, dojdziemy do właściwego rozważania Jego substancji. Nie będzie ono jednak doskonałe, ponieważ nie poznamy, czym Bóg jest sam w sobie.

55

By zatem przystąpić do poznania Boga drogą zaprzeczania, przyjmijmy jako punkt wyjścia to, co jest już oczywiste na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej, mianowicie, że Bóg jest całkowicie niezmienny. Potwierdza to także autorytet Pisma Świętego. Powiedziane jest bowiem w Księdze Malachiasza 3, [6]: „Ja jestem Bogiem i nie zmieniam się"; oraz w Liście św. Jakuba 1, [17]: „u którego nie ma przemiany"; a także w Księdze Liczb 23, [19]: „Bóg nie jest jak człowiek, by się zmieniał".

Rozdział 15 <<
BÓG JEST WIECZNY

Z tego również okazuje się jasno, że Bóg jest wieczny.

Wszystko bowiem, co zaczyna lub przestaje istnieć, doznaje tego przez ruch lub zmianę. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest całkowicie niezmienny [I, 131. Jest zatem wieczny i nie ma początku ani końca.

Podobnie. Tylko te rzeczy mierzy się czasem, które się poruszają, dlatego że czas jest ilością ruchu, jak jest powiedziane w IV księdze *Fizyki*[46]. W Bogu zaś zupełnie nie ma ruchu, jak udowodniliśmy [I, 13]. A zatem nie mierzy się Go czasem. Nie można więc w Nim przyjmować „przedtem" i „potem". Nie posiada więc także istnienia po nieistnieniu, nie może posiadać nieistnienia po istnieniu, a także nie można znaleźć w Jego istnieniu żadnego następstwa, wszystkiego tego bowiem nie można pojąć bez czasu. A zatem nie ma On początku i końca, a całe swoje istnienie posiada równocześnie. Na tym zaś polega pojęcie wieczności.

46 Arystoteles, *Physica* IV, 11 (219b 1-2).

56

Dalej. Jeśli Go kiedyś nie było, a potem był, coś Go sprowadziło z nieistnienia do istnienia. Sam siebie nie sprowadził do istnienia, gdyż to, co nie istnieje, nie może nic uczynić. Jeśli zaś zaistniał dzięki czemuś innemu, to jest to wcześniejsze od Niego. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest pierwszą przyczyną [I, 131. A zatem nie zaczął istnieć i stąd także nie przestanie istnieć; co bowiem było zawsze, ma moc istnienia zawsze. Bóg więc jest wieczny.

Oprócz tego. Widzimy na świecie rzeczy, które mogą być i których może nie być, to znaczy takie, które podlegają powstawaniu i niszczeniu. Każda zaś rzecz, która może istnieć, ma przyczynę, ponieważ, skoro sama z siebie odnosi się jednakowo do dwóch możliwości, mianowicie do istnienia i do nieistnienia, to jeśli otrzyma istnienie, musi się to stać z jakiejś przyczyny. Lecz w ciągu przyczyn nie można postępować w nieskończoność, jak wykazaliśmy powyżej za pomocą rozumowania Arystotelesa [I, 13]. Trzeba więc przyjąć coś, co musi koniecznie istnieć. Każda zaś rzecz konieczna ma przyczynę swej konieczności albo poza sobą, albo nie — i wtedy jest konieczna sama przez się. W rzeczach koniecznych, które przyczynę swej konieczności mają poza sobą, nie można postępować w nieskończoność. Trzeba więc przyjąć coś pierwszego koniecznego, co jest konieczne samo przez się. A takim bytem jest Bóg, skoro jest On

pierwszą przyczyną, jak wykazaliśmy [I, 131. Zatem Bóg jest wieczny, gdyż każda rzecz konieczna sama przez się jest wieczna.

Poza tym Arystoteles wykazuje wieczność ruchu, opierając się na wieczności czasu[47]. Na podstawie wieczności ruchu zaś wykazuje wieczność substancji poruszającej[48]. Otóż pierwszą substancją poruszającą jest Bóg. Jest On zatem wieczny. Gdy się zaprzeczy wieczności czasu i ruchu, to i tak pozostaje argu-

47 Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (251b 12-28).
48 Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (258b 13-259a 8).

57

ment dowodzący wieczności substancji. Jeśli bowiem ruch miał początek, to początek ten musiał pochodzić od jakiejś przyczyny poruszającej. A jeżeli z kolei ta przyczyna miała początek, to miała go od jakiejś innej przyczyny. I w ten sposób albo trzeba iść w nieskończoność, albo się dojdzie do czegoś, co nie miało początku.

Prawdę tę poświadcza autorytet boski. Stąd czytamy w Psalmie [102,13-28]: „Ty zaś, Panie, trwasz na wieki"; oraz: „Ty zaś jesteś ten sam i lata Twoje nie ustaną".

Rozdział 16
W BOGU NIE MA MOŻNOŚCI BIERNEJ

Jeśli Bóg jest wieczny, to wynika stąd w sposób konieczny, że nie jest On w możności.

Jeśli bowiem w substancji jakiejś rzeczy tkwi możność, to rzecz ta może nie istnieć pod względem tego, co posiada w możności. Co bowiem może być, może i nie być. Bóg zaś sam w sobie nie może nie być, skoro jest wieczny. W Bogu więc nie ma możności istnienia.

Dalej. Chociaż to, co czasem jest w możności, a czasem urzeczywistnione, chronologicznie jest najpierw w możności, a potem rzeczywiste, to jednak bezwzględnie rzecz biorąc urzeczywistnienie jest wcześniejsze niż możność. Możność bowiem nie sprowadza sama siebie do istnienia rzeczywistego, lecz musi być sprowadzona do rzeczywistości przez coś, co istnieje w sposób rzeczywisty. Każda więc rzecz, która w jakiś sposób jest w możności, zakłada coś, co jest wcześniejsze od niej. Bóg zaś jest pierwszym bytem i pierwszą przyczyną, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13]- A zatem nie ma w sobie żadnej domieszki możności.

58

Również. To, co jest samo przez się istnieniem koniecznym, w żaden sposób nie może być w możności, to bowiem, co jest samo przez się istnieniem koniecznym, nie ma przyczyny; wszystko zaś, co jest w możności, ma przyczynę, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15). Otóż Bóg istnieje sam przez się w sposób konieczny, żadnym więc sposobem nie jest w możności. W Jego substancji zatem nie ma nic z możności.

Również. Każda rzecz działa o tyle, o ile istnieje w sposób rzeczywisty. Co więc nie jest całe rzeczywiście istniejące, działa nie całym sobą, lecz częścią siebie. Co zaś nie działa całym sobą, nie jest pierwszą przyczyną sprawczą, działa bowiem przez uczestniczenie w czymś, a nie przez swą istotę. A zatem pierwsza przyczyna sprawcza, którą jest Bóg, nie zawiera żadnej możności, lecz jest czystą rzeczywistością.

Nadto. Jak każda rzecz jest zdolna działać, o ile istnieje w sposób rzeczywisty, tak też jest zdolna podlegać działaniu, o ile jest w możności, albowiem ruch jest

urzeczywistnieniem bytu będącego w możności. Bóg jednak zupełnie nie podlega działaniu i jest niezmienny, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 13]. A zatem nie ma w Nim nic z możności, to znaczy możności biernej.

Również. Konstatujemy, że w świecie jest coś, co przechodzi z możności do rzeczywistości. Samo zaś nie sprowadza się z możności do rzeczywistości — co bowiem jest w możności, tego jeszcze nie ma, i dlatego nie może działać. Wcześniej więc musi istnieć coś innego, co powoduje przejście z możności do rzeczywistości. I dalej, jeśli to także przechodzi z możności do rzeczywistości, to musi się z kolei przyjąć coś, co byłoby jeszcze wcześniej i co byłoby przyczyną przejścia w stan rzeczywisty. Tak jednakże nie można postępować w nieskończoność. Musi się więc dojść do czegoś, co jest całkowicie rzeczywiste i co w ogóle nie ma w sobie możności. A to nazywamy Bogiem.

Rozdział 17
W BOGU NIE MA MATERII

Widać stąd również, że Bóg nie jest materią. Materia bowiem jako taka jest w możności.

Dalej. Materia nie jest zasadą działania, stąd — jak mówi Filozof — przyczyna sprawcza i materia nie są tym samym[49]. Bóg zaś jest pierwszą przyczyną sprawczą rzeczy, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 13). Nie jest więc materią.

Poza tym. Zdaniem tych, którzy wszystko sprowadzali do materii jako do pierwszej przyczyny, rzeczy otaczającego nas świata istnieją przypadkowo. Ze zwolennikami tego poglądu rozprawia się Filozof w II księdze *Fizyki*[50]. Jeżeli więc Bóg, który jest pierwszą przyczyną, jest przyczyną materialną rzeczy, to wynika stąd, że wszystko istnieje przypadkowo.

Również. Materia staje się przyczyną czegoś, co istnieje w sposób rzeczywisty, tylko o tyle, o ile ulega zmianom. Jeśli więc Bóg jest niezmienny, jak udowodniliśmy [I, 131, to w żaden sposób nie może być przyczyną rzeczy jako materia. Wiara katolicka wyznaje tę prawdę, twierdząc, że Bóg stworzył wszystko nie ze swej substancji, lecz z niczego.

Przez to obala się szalone pomysły Dawida z Dinant, który śmiał twierdzić, że Bóg jest tym samym, co materia pierwsza, dlatego że gdyby nie był tym samym, musiałby się od niej różnić, a różnice przekreśliłyby prostotę Boga i materii; w bycie bowiem, od innego bytu wyodrębnionym różnicą, sama ta różnica jest źródłem złożenia. Ten błędny pogląd pochodził z niewiedzy Dawida z Dinant, który nie znał rozróżnienia między różnicą a odrębnością. W X księdze *Metafizyki*[51] twier-

49 Arystoteles, *Physica* II, 7 (198a 25).
50 Arystoteles, *Physica* II, 8 (198b 10-199b 33).
51 Arystoteles, *Metaphysica* X, 3 (1054b 22-31).

dzi się bowiem, że to, co się różni, określamy przez stosunek do czegoś, ponieważ wszystko, co się różni, różni się od czegoś. To zaś, co jest odrębne, rozumie się w sposób absolutny stąd, że nie jest tym samym. Różnicy więc trzeba szukać w tych rzeczach, które w czymś się zgadzają, gdyż w nich właśnie znajdziemy to, czym się różnią. Tak na przykład dwa gatunki zgadzają się co do rodzaju, stąd też muszą się odróżniać różnicami gatunkowymi. W tych zaś rzeczach, które w niczym się nie zgadzają, nie należy szukać różnic, są one bowiem same przez się odrębne. W ten sposób także

przeciwstawne różnice różnią się od siebie nawzajem, gdyż nie uczestniczą w rodzaju jako w części swojego gatunku; dlatego też nie należy szukać, czym się różnią, ponieważ są odrębne same przez się.

W ten właśnie sposób różnią się Bóg i materia pierwsza. Bóg jest czystą rzeczywistością, a materia czystą możnością i w niczym się nie zgadzają.

Rozdział 18 <<
W BOGU NIE MA ŻADNEGO ZŁOŻENIA

Z tego, co wyżej powiedzieliśmy, można wywnioskować, że w Bogu nie ma żadnego złożenia.

W każdej rzeczy złożonej musi być rzeczywistość i możność, gdyż wiele rzeczy nie może stać się wprost czymś jednym, jeśli nie ma w nich czegoś, co jest rzeczywistością i czegoś, co jest możnością. Rzeczy bowiem, które są urzeczywistnione, jednoczą się tylko na zasadzie zbioru lub nagromadzenia i nie są czymś jednym wprost. A nawet w tych rzeczach owe nagromadzone części są jakby w możności w stosunku do zjednoczenia, są bowiem zjednoczone w sposób rzeczywisty, a przedtem były zdolne do zjednoczenia w możności.

61

W Bogu zaś nie ma żadnej możności, a zatem nie ma w Nim żadnego złożenia.

Również. Każda rzecz złożona jest wtórna wobec swych składników. Zatem byt pierwszy, którym jest Bóg, nie jest złożony z żadnych składników.

Oprócz tego. Natura złożoności domaga się, by każda rzecz złożona mogła ulec rozkładowi, chociaż w niektórych rzeczach złożonych znajdują się przyczyny sprzeciwiające się rozkładowi. Co zaś może ulec rozpadowi, jest w możności przejścia w niebyt. Nie przysługuje to Bogu, skoro sam przez się jest istnieniem koniecznym. Nie ma więc w Nim żadnego złożenia.

Dalej. Każde złożenie wymaga czegoś, co dokonuje złożenia; jeśli bowiem jest złożenie, to dokonuje się ono z wielu składników. Rzeczy zaś, które same z siebie stanowią wielość, nie stałyby się jednością, gdyby nie zostały zjednoczone przez jakąś przyczynę dokonującą złożenia. Gdyby więc Bóg był złożony, musiałby mieć przyczynę, która by sprawiała złożenie, sam siebie bowiem nie mógłby złożyć, gdyż nic nie jest przyczyną samego siebie — inaczej bowiem byłoby wcześniejsze od siebie samego, a to jest niemożliwe. Przyczyna dokonująca złożenia jest zaś przyczyną sprawczą bytu złożonego. Bóg zatem miałby przyczynę sprawczą. I w ten sposób nie byłby pierwszą przyczyną, jak wyżej dowiedliśmy [I, 13].

Również. W każdym rodzaju o tyle coś jest doskonalsze, o ile jest bardziej proste, jak na przykład w rodzaju ciepła — ogień, który nie ma żadnej domieszki zimna. To więc, co jest u szczytu doskonałości wszystkich bytów, musi być u szczytu prostoty. To zaś, co jest u szczytu doskonałości wszystkich bytów, nazywamy Bogiem — jest On bowiem pierwszą przyczyną, a przyczyna jest doskonalsza od skutku. Nie może zatem w Nim zachodzić żadne złożenie.

Oprócz tego. W każdej rzeczy złożonej dobro nie należy do tej lub owej części, lecz do całości — mówię o dobru ze względu na ową dobroć, która jest własnością i doskonałością całości.

62

Części bowiem są niedoskonale w stosunku do całości, tak jak części człowieka nie są człowiekiem, a części cyfry „sześć" nie mają doskonałości szóstki i podobnie części linii nie dochodzą do doskonałości miary, która znajduje się w całej linii. Jeśli więc Bóg jest złożony, to właściwa Mu doskonałość i dobroć znajduje się w całości, a nie w jednej z części. I w ten sposób nie będzie w Nim tego czystego dobra, które jest Jego własnością. A zatem nie jest On pierwszym i najwyższym dobrem.

Również. Wszelką mnogość musi poprzedzać jedność. W każdym zaś bycie złożonym jest wielość. To więc, co jest wcześniejsze od wszystkich bytów, mianowicie Bóg, musi być pozbawione wszelkiego złożenia.

Rozdział 19
W BOGU NIE MA NIC WYMUSZONEGO ANI OBCEGO NATURZE

Filozof wnioskuje z tego, że w Bogu nie może być nic wymuszonego ani obcego naturze[52].

Wszystko to bowiem, w czym znajduje się coś wymuszonego i obcego naturze, ma coś dodanego do siebie, ponieważ to, co należy do substancji rzeczy, nie może być wymuszone ani obce naturze. To zaś, co jest proste, nie ma nigdy w sobie nic dodanego, inaczej wynikłaby z tego złożoność. Skoro więc Bóg jest prosty, jak już wykazaliśmy [I, 18], to nie może w Nim być nic wymuszonego ani obcego naturze. Oprócz tego. Konieczność pochodząca z wymuszenia jest koniecznością wywodzącą się od czegoś drugiego. W Bogu zaś nie ma konieczności pochodzącej od czegoś drugiego, lecz jest On czymś koniecznym sam przez się i jest przyczyną ko-

52 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 5 (1015b 14-15).

wieczności dla innych bytów. Nie ma w Nim zatem nic wymuszonego.

Dalej. Gdziekolwiek jest coś wymuszonego, tam może znajdować się coś ponad to, co przysługuje rzeczy samej przez się - to bowiem, co jest wymuszone, sprzeciwia się temu, co (nlpowiada naturze. Lecz jest niemożliwe, by w Bogu było coś oprócz tego, co Mu przysługuje samo przez się, skoro sam przez się jest istnieniem koniecznym, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. A zatem nie może w Nim być nic wymuszonego.

Oprócz tego. Wszystko, w czym jest coś wymuszonego lub nienaturalnego, z natury jest poruszane przez coś innego. To, co wymuszone, określa się bowiem jako to, czego zasada jest na zewnątrz, a doznający wymuszenia nic się do tego nie przyczynia. Bóg zaś jest całkowicie niezmienny, jak wykazaliśmy II, 13]. Nic zatem nie może być w Nim wymuszone lub nienaturalne.

Rozdział 20
BÓG NIE JEST CIAŁEM

Z powyższych rozważań wynika także, że Bóg nie jest ciałem.

Każde bowiem ciało, będąc rozciągłe, jest złożone i ma części. Bóg zaś nie jest złożony, jak to wykazaliśmy [I, 18]. A zatem nie jest ciałem.

Oprócz tego. Każda ilość jest w pewien sposób w możności - to bowiem,

co rozciągłe, jest w możności podzielne w nieskończoność, a liczbę można w nieskończoność powiększać. Każde ciało zaś jest określone ilościowo. Zatem każde ciało jest w możności. Otóż Bóg nie jest w możności, lecz jest czystą rzeczywistością, jak wykazaliśmy [I, 16]. Bóg zatem nie jest ciałem.

64

Dalej. Jeśli Bóg jest ciałem, to musi być jakimś ciałem naturalnym, ciało matematyczne bowiem nie istnieje samo przez się, jak tego dowodzi Filozof[53], dlatego że wymiary są przypadłościami. Nie jest zaś ciałem naturalnym, skoro jest niezmienny, jak to już wykazaliśmy [I, 131, każde bowiem ciało naturalne jest zmienne. Bóg więc nie jest ciałem.

Co więcej. Każde ciało jest skończone; dowodzi się tego w I księdze O *niebie i świecie*[54] zarówno o ciałach poruszających się ruchem kołowym, jak i o ciałach poruszających się ruchem prostym. Intelektem naszym zaś i naszą wyobraźnią możemy wyjść poza każde ciało skończone. Jeśli więc Bóg jest ciałem, intelekt nasz i nasza wyobraźnia może pomyśleć coś większego od Boga. W ten sposób Bóg nie jest większy od naszego intelektu. A to jest niedorzeczne. A zatem Bóg nie jest ciałem.

Oprócz tego. Poznanie umysłowe jest pewniejsze od zmysłowego. Skoro zaś zmysły znajdują swój przedmiot w otaczającym nas świecie, podobnie i intelekt. Porządek zaś przedmiotów poznania wyznacza porządek władz poznawczych oraz różnice między władzami. Zatem ponad wszystkimi rzeczami zmysłowo poznawalnymi istnieje w otaczającym nas świecie coś, co jest umysłowo poznawalne. Otóż każde ciało istniejące w świecie jest zmysłowo poznawalne. Należy zatem przyjąć, że istnieje coś doskonalszego od wszystkich ciał. Jeśli więc Bóg jest ciałem, nie będzie pierwszym i najwyższym bytem.

Oprócz tego. To, co żyje, jest doskonalsze od jakiegokolwiek ciała nieżywego. Od każdego ciała żywego zaś doskonalsze jest jego życie, ponieważ dzięki niemu ciało żywe wyniesione jest ponad inne ciała. To, od czego nic nie jest doskonalsze, nie jest więc ciałem. Czymś takim zaś jest Bóg — a zatem nie jest On ciałem.

53 Arystoteles, *Metaphysica* III, 5 (1001b 26-1002b 11).
54 Arystoteles, *De caelo* I, 5-7 (271b l-276a 17).

65

Również. Istnieją argumenty filozofów przystępujących w ten oto sposób do udowodnienia tej samej tezy z wieczności ruchu. Jest rzeczą konieczną we wszelkim ruchu wiecznym, by pierwszy poruszyciel nie poruszał się ani sam przez się, ani przypadłościowo; widać to jasno z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13]. Ciało niebieskie zaś porusza się kołowym ruchem wiecznym. A zatem jego pierwsza przyczyna ruchu nie porusza się ani sama przez się, ani przypadłościowo. Otóż żadne ciało, jeśli nie jest poruszane, nie powoduje ruchu w przestrzeni, a to dlatego, że przyczyna ruchu i to, co poruszane, muszą być równocześnie. I w ten sposób ciało poruszające musi być poruszane, żeby być równocześnie z ciałem poruszanym. Żadna też moc cielesna nie porusza — z wyjątkiem, gdy sama jest poruszana przypadłościowo, dlatego że gdy poruszane jest ciało, poruszana jest przypadłościowo moc ciała. Zatem pierwsza zasada ruchu nieba nie jest ciałem ani mocą cielesną. Ruch nieba sprowadza się ostatecznie do Boga jako do pierwszego poruszającego nieruchomego. Bóg zatem nie jest ciałem.

Oprócz tego. Żadna moc nieskończona nie polega na wielkości. Moc zaś pierwszej zasady ruchu jest mocą nieskończoną. Nie jest zatem żadną wielkością. I tak Bóg, który jest pierwszą zasadą ruchu, ani nie jest ciałem, ani mocą cielesną.

Pierwszą przesłankę udowadnia się w ten sposób. Jeśli moc jakiejś wielkości jest nieskończona, będzie ona mocą albo wielkości skończonej, albo nieskończonej. Nie istnieje wielkość nieskończona, jak się dowodzi w III księdze *Fizyki*[55] i w I księdze *O niebie i świecie*[56]. Wielkość skończona zaś nie może mieć mocy nieskończonej. I tak moc nieskończona nie może być żadną wielkością.

55 Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a S-206a 8).
56 Arystoteles, *De caelo* I, 5-7 (271b l-276a 17).

66

Że zaś w skończonej wielkości nie może być mocy nieskończonej, dowodzi się w następujący sposób. Moc mniejsza w dłuższym czasie sprawia ten sam skutek, który sprawia większa moc w krótszym czasie, jakikolwiek byłby ten skutek — czy odnosiłby się on do zmiany, czy do ruchu w przestrzeni, czy do jakiegokolwiek innego ruchu. Lecz moc nieskończona jest większa od wszelkiej mocy skończonej. Musi więc szybciej urzeczywistnić skutek swego działania, poruszając szybciej od jakiejkolwiek mocy skończonej. Wynika więc z tego, że skutek ten będzie dokonany w niepodzielnej chwili czasu. I w ten sposób poruszanie, bycie poruszanym i ruchy będą natychmiastowe. Czegoś przeciwnego dowodzi się w VI księdze *Fizyki*[57].

Że nieskończona moc wielkości skończonej nie może poruszać w czasie, dowodzi się także w sposób następujący. Niech *A* będzie nieskończoną mocą. Weźmy jej część i nazwijmy ją *A B.* Zatem owa część będzie poruszać w dłuższym czasie. Musi jednak być jakaś proporcja między tym czasem a czasem, w którym porusza cała moc, skoro oba czasy są skończone. Przyjmijmy więc, że te dwa czasy są wzajemnie do siebie w proporcji 1:10 — jest zresztą obojętne dla dowodzenia, czy przyjmiemy ten, czy inny stosunek. Jeśli się zaś zwiększy powyższą moc skończoną, to skoro większa moc porusza w krótszym czasie, musi się zmniejszyć czas propocjonalnie do wzrostu mocy. Jeśli więc moc zwiększy się dziesięciokrotnie, to będzie ona poruszać w czasie, który będzie dziesiątą częścią czasu, w którym poruszała pierwsza część mocy nieskończonej przyjęta jako *A B.* A jednak ta moc, która jest 10 razy większa od owej części, jest mocą skończoną, ma bowiem określony stosunek do mocy skończonej. Wynika stąd, że w jednakowym czasie porusza moc skończona i nieskończona. A to jest niemożliwe. Zatem moc nieskończona wielkości skończonej nie może poruszać w żadnym czasie.

57 Arystoteles, *Physica* VI, 3 (234a 24-31).

67

Że moc pierwszej zasady ruchu jest nieskończona, dowodzi się w sposób następujący. Żadna moc skończona nie może poruszać w czasie nieskończonym. Lecz moc pierwszej zasady ruchu porusza w czasie nieskończonym, albowiem ruch pierwszy jest wieczny. Zatem moc pierwszej zasady ruchu jest nieskończona.

Pierwszej przesłanki tak się dowodzi. Jeśli jakaś moc skończona jakiegoś ciała porusza w czasie nieskończonym, część tego ciała, mając część mocy, będzie poruszać przez krótszy czas, im bowiem coś ma większą moc, tym dłużej może kontynuować ruch. I w ten sposób powyższa część będzie poruszać w skończonym czasie, a większa

część mogłaby poruszać w dłuższym czasie. Wobec tego zawsze w miarę, jak będzie się zwiększać moc zasady ruchu, będzie się zwiększać czas, według tej samej proporcji. Lecz zwiększanie wykonane pewną ilość razy sprawi, iż zostanie osiągnięta lub przewyższona wielkość całości. Zatem i zwiększanie czasu sprawi, iż zostanie osiągnięta wielkość czasu, w której porusza się całość. Czas zaś, w którym poruszała się całość, określono jako nieskończony. Zatem czasem skończonym mierzyć się będzie czas nieskończony. A to jest niemożliwe.

Przeciw temu rozumowaniu jest jednak wiele zarzutów. Jednym z nich jest ten, że można przyjąć, iż ciało, które porusza pierwszą rzecz poruszaną, nie jest podzielne, jak to widać w ciele niebieskim. Powyższe zaś dowodzenie opiera się na tym, że ciało to jest podzielne.

Lecz na to należy odpowiedzieć, że zdanie warunkowe, którego poprzednik jest niemożliwy, może być prawdziwe. I jeśli jest coś, co obala prawdę takiego zdania warunkowego, poprzednik jest niemożliwy; gdyby na przykład ktoś obalił prawdziwość zdania warunkowego: „Jeśli człowiek lata, to ma skrzydła", wówczas poprzednik byłby niemożliwy. I w ten sposób należy rozumieć powyższy sposób dowodzenia, gdyż to zdanie warunkowe jest prawdziwe: „Jeśli ciało niebieskie jest podziel-

ne, *część* jego będzie miała moc mniejszą od całości". Obalić prawdę tego zdania warunkowego można, jeśli się przyjmie, że pierwszy poruszyciel jest ciałem, wynikają stąd bowiem wnioski nie do przyjęcia. Stąd jest jasne, że jest to niemożliwe. I podobnie można odpowiedzieć na zarzut dotyczący wzrostu mocy skończonych. Nie ma bowiem w otaczającym nas świecie mocy, które by odpowiadały proporcji między jednym a jakimkolwiek innym czasem. Jednak zdanie warunkowe potrzebne w powyższym rozumowaniu jest prawdziwe.

Drugim zarzutem jest to, że chociaż ciało zostaje podzielone, może istnieć jakaś siła jakiegoś ciała, która nie ulega podziałowi, mimo że ciało się dzieli. Tak na przykład nie dzieli się dusza rozumna, gdy dzieli się ciało.

Na to należy odpowiedzieć, że przez powyższe rozumowanie nie dowodzi się, iż Bóg nie jest złączony z ciałem, tak jak dusza rozumna z ciałem ludzkim, lecz że nie jest siłą w ciele, tak jak siła materialna, która zostaje podzielona wraz z podziałem ciała. Stąd także mówi się o intelekcie ludzkim, że nie jest ciałem ani siłą w ciele. Że zaś Bóg nie jest złączony z ciałem, tak jak dusza, to już inna sprawa.

Trzecim zarzutem jest to, że jeśli moc każdego ciała jest skończona, jak się to okazuje w powyższym rozumowaniu — a z racji mocy skończonej nic nie może trwać w czasie nieskończonym — to wynika stąd, że żadne ciało nie może trwać przez czas nieskończony. I w ten sposób z konieczności ciało niebieskie zniszczeje.

Na to odpowiadają niektórzy, że ciało niebieskie może być niedoskonałe co do swej mocy, lecz wieczność trwania otrzymuje od drugiego ciała, które posiada potęgę nieskończoną. Wydaje się, że na to rozwiązanie zgadza się Platon, który w ten sposób przedstawia Boga mówiącego o ciałach niebieskich: „Z natury swej jesteście zniszczalne, z mojej jednak woli niezniszczalne, gdyż wola moja jest większa od waszych więzów"[58].

58 Platon, *Timaeus* XIII (41 A-B).

Lecz to rozwiązanie odrzuca Komentator w XI księdze *Metafizyki*[59]. Według niego jest rzeczą niemożliwą, by to, co samo z siebie może nie istnieć, nabyło wiecznego istnienia od czegoś drugiego. Wynikałoby bowiem z tego, że to, co zniszczalne, przemienia się w niezniszczalne. A to, jego zdaniem, jest niemożliwe. I dlatego odpowiada sam, że cała możność, która jest w ciele niebieskim, jest skończona, nie musi jednak mieć ciało niebieskie wszelkiej możności, posiada bowiem według Arystotelesa — VIII księga *Metafizyki*[60] — możność zajmowania miejsca, a nie możność istnienia. Nie wynika z tego więc, by była w nim możność przejścia w niebyt.

Należy jednak wiedzieć, że ta odpowiedź Komentatora nie jest wystarczająca. Choćby się nawet przyjęło, że w ciele niebieskim nie ma możności istnienia typu możności biernej, która przysługuje materii, to jednak jest w nim możność na kształt możności czynnej, która jest mocą istnienia. Wyraźnie mówi o tym Arystoteles w I księdze *O niebie i świecie*[61], mianowicie, że niebo ma moc istnienia wiecznie.

I dlatego lepiej twierdzić, że skoro możność implikuje relację do rzeczywistości, trzeba określać możność według typu rzeczywistości. Ruch zaś jest ze swej natury określony ilościowo i rozciągły, stąd też nieskończone jego trwanie wymaga, by poruszająca moc była nieskończona. Istnienie zaś nie ma żadnej rozciągłości ilościowo określonej, zwłaszcza w rzeczy, której istnienie jest niezmienne; przykładem jest tu niebo. I dlatego nie wynika stąd, by moc istnienia była nieskończona w ciele skończonym, chociaż trwa w nieskończoność; nie ma bowiem różnicy, czy przez ową moc coś trwa przez jedną chwilę, czy też przez czas nieskończony, skoro tego niezmiennego istnienia dotyka czas tylko przypadłościowo.

59 Awerroes, *Metaphysica* XI [XII], 41 (Venetiis 1562, t. 8, f. 324va).
60 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 4 (1044b 6-8).
61 Arystoteles, *De caelo* I, 3 (281b 18-282a 4).

70

Czwarty zarzut pochodzi stąd, że nie wydaje się konieczne, by to, co porusza w czasie nieskończonym, miało moc nieskończoną w tych przyczynach ruchu, które poruszając, nie zmieniają się. Taki bowiem ruch nie zużywa niczego z ich mocy, stąd po poruszaniu przez pewien czas mogą poruszać jak dawniej w nie krótszym czasie. Na przykład moc słońca jest skończona, a ponieważ jego moc czynna nie umniejsza się w działaniu, z natury może działać na rzeczy tego świata przez czas nieskończony.

Na to należy odpowiedzieć, że ciało porusza tylko wtedy, gdy jest poruszane, jak udowodniliśmy [I, 131. I dlatego, jeśli się zdarza, że jakieś ciało nie jest poruszane, wynika stąd, że i ono nie porusza. W każdym zaś ciele poruszanym jest możność przechodzenia w stany przeciwstawne, gdyż kresy ruchów są przeciwstawne. Zatem zgodnie ze swoją naturą każde ciało, które jest poruszane, może nie być poruszane. A to, co może nie być poruszane, nie może z natury swej być poruszane w czasie wiecznie trwałym. I wobec tego nie jest zdolne do tego, by poruszać w czasie wiecznie trwałym.

Powyższe dowodzenie wychodzi więc ze skończonej mocy ciała skończonego, które samo z siebie nie może poruszać w czasie nieskończonym. Lecz ciało, które samo z siebie może być poruszane i nie być poruszane, które może poruszać i nie poruszać, jest w stanie nabyć wieczności ruchu od czegoś poza sobą. To coś musi być niecielesne. I dlatego pierwszy poruszyciel musi być niecielesny. Stąd nic nie przeszkadza, by zgodnie z naturą ciało skończone, które od drugiego nabywa własności wiecznego ruchu, miało także moc wiecznego poruszania. Samo bowiem pierwsze ciało niebieskie z natury swej może wiecznym ruchem obracać niższe ciała niebieskie, tak jak sfera porusza sferę. Nie

jest też według Komentatora niemożliwe, by to, co z natury swej ma możność poruszać się i nie poruszać się, nabywało wiecznego ruchu od czegoś dru-

71

giego, chociaż przyjmowano, że jest to niemożliwe odnośnie do wiecznego istnienia. Ruch bowiem jest czymś, co spływa od poruszyciela do poruszającego się, i dlatego poruszające się ciało może nabyć od czegoś drugiego wiecznego ruchu, którego nie ma samo z siebie. Istnienie zaś jest czymś trwałym i spoczywającym w bycie. I dlatego to, co samo z siebie jest w możności przejścia w niebyt, nie może, jak mówi Komentator, drogą natury otrzymać od czegoś drugiego wiecznotrwałości istnienia.

Piątym zarzutem jest to, że nie widać dzięki powyższemu rozumowaniu, by była większa racja za tym, że nie istnieje moc nieskończona w wielkości, niż za tym, że nie istnieje poza wielkością. W jednym bowiem i drugim wypadku wynikałoby, że moc ta nie poruszałaby w czasie.

Na to należy odpowiedzieć, że to, co jest skończone i nieskończone w jakiejś wielkości, czasie czy ruchu, ma tę samą naturę, jak jest udowodnione w III i VI księdze *Fizyki*[62]. I dlatego to, co jest nieskończone w czymś jednym z nich, znosi w innych proporcję skończoną. W tym zaś, co nie ma wielkości, nie ma skończonego i nieskończonego, chyba że wieloznacznie. Stąd powyższy sposób dowodzenia nie dotyczy takich mocy.

Inaczej i lepiej można odpowiedzieć, że niebo ma dwie zasady ruchu: jedną bliższą, która ma moc skończoną, i stąd ruch jej ma szybkość skończoną; oraz drugą dalszą, która ma moc nieskończoną, i stąd ruch jej może trwać nieskończenie długo. I tak jest jasne, że moc nieskończona, która nie jest w wielkości, może poruszać ciało nie bezpośrednio w czasie. Moc zaś, która jest w wielkości, musi poruszać bezpośrednio, porusza bowiem tylko poruszane ciało. Gdyby więc poruszało, wynikałoby stąd, że porusza poza czasem.

62 Arystoteles, *Physica* III, 4 (202b 30-36); VI, 7 (237b 23-238b 22).

72

Można jeszcze lepiej odpowiedzieć: że mocą, która nie jest w wielkości, jest intelekt, który porusza przez wolę. Stąd porusza zgodnie z wymaganiami tego, co jest poruszane, a nie odpowiednio do swej mocy. Moc zaś, która jest w wielkości, może poruszać tylko z racji konieczności tkwiącej w naturze, udowodniliśmy bowiem, że intelekt nie jest siłą cielesną. Moc ta porusza więc z konieczności odpowiednio do właściwej sobie wielkości. Stąd wynika, że jeśli porusza, to porusza w jednej chwili.

Tą więc drogą, usunąwszy powyższe zarzuty, postępuje dowód Arystotelesa.

Oprócz tego. Żaden ruch, który pochodzi od cielesnego poruszyciela, nie może być ciągły i regularny, dlatego że cielesny poruszyciel w ruchu przestrzennym porusza, przyciągając lub odpychając. To zaś, co jest przyciągane lub odpychane, nie odnosi się do poruszyciela w ten sam sposób od początku ruchu aż do jego końca, czasem bowiem jest bliżej, a czasem dalej. I w ten sposób żadne ciało nie może powodować ruchu ciągłego i regularnego. Pierwszy zaś ruch jest ciągły i regularny, jak się tego dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[63]. Zatem zasada pierwszego ruchu nie jest ciałem.

Dalej. Żaden ruch, który dąży do celu i który przechodzi z możności do rzeczywistości, nie może trwać bez końca, gdyż skoro zostanie osiągnięte urzeczywistnienie, ruch

ustaje. Jeśli więc pierwszy ruch jest bezustanny, musi dążyć do celu, który jest zawsze i na wszelki sposób jest urzeczywistniony. Takim zaś celem nie jest jakieś ciało ani jakaś moc cielesna, gdyż wszystkie tego rodzaju ciała i moce są ruchome same przez się lub przypadłościowo. Celem pierwszego ruchu nie jest więc ani ciało, ani moc cielesna. Celem pierwszego ruchu jest pierwsza przyczyna ruchu, która porusza jako przedmiot pragnienia. Tym zaś jest Bóg. Bóg więc nie jest ani ciałem, ani mocą w ciele.

63 Arystoteles, *Physica* VIII, 9 (265a 28-265b 16).

Chociaż według naszej wiary jest nieprawdą, by ruch nieba był wieczny, jak później wykażemy [IV, 97], to jednak prawdą jest, że ów ruch nie ustanie ani z powodu bezsilności zasady ruchu, ani też z powodu zniszczenia poruszającej się substancji — nie widać bowiem, by ruch niebios zwalniał z upływem czasu. Dlatego też dowody powyższe nie tracą swej wartości.

Z tą dowiedzioną prawdą zgadza się boski autorytet. Powiedziano bowiem w Ewangelii Św. Jana 4, [24]: „Bóg jest duchem, potrzeba więc, aby czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie". Powiedziano też w 1 Liście do Tymoteusza 1, [17]: „Królowi wieków, nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, samemu Bogu", oraz w Liście do Rzymian 1, [20]: „Niewidzialne przymioty Boże stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła". To bowiem, co poznajemy nie wzrokiem, lecz intelektem, jest niecielesne.

W ten sposób obala się błąd pierwszych filozofów przyrody, którzy przyjmowali tylko przyczyny materialne, takie jak ogień lub woda i tym podobne; twierdzili też, że pierwsze zasady rzeczy są ciałami i nazywali je bogami. Wśród nich byli także tacy, którzy przyjmowali jako przyczyny poruszające przyjaźń i niezgodę. Tezy ich obala się także dla tych samych powodów. Skoro bowiem według nich niezgoda i przyjaźń są w ciałach, wynikałoby stąd, że pierwsze zasady poruszające są siłami w ciele. Przyjmowali oni także, że Bóg jest złożony z czterech elementów i przyjaźni. Rozumiemy przez to, że przyjmowali, iż Bóg jest ciałem niebieskim. Spośród starożytnych jeden tylko Anaksagoras zbliżył się do prawdy, przyjmując, że istnieje intelekt, który wszystko porusza.

Tą prawdą obala się także poglądy pogan, którzy idąc za wyżej wspomnianymi błędami filozofów, przyjmowali, iż bogami są owe elementy świata i zawarte w nich siły, jak słońce, księżyc, ziemia, woda i tym podobne.

Powyższe racje usuwają także brednie niewykształconych żydów, Tertuliana, wadianów, czyli antropomorfizujących he-

retyków, którzy Boga przedstawiali pod postacią ludzką, a także i manichejczyków, którzy przyjmowali, że Bóg jest jakąś nieskończoną substancją świetlną rozlaną po nieskończonej przestrzeni.

Sposobność do tych wszystkich błędów dało to, że myśląc o Bogu, zwracano się do wyobraźni, która może dać tylko przedstawienia cielesne. I dlatego właśnie, rozmyślając o niecielesnych rzeczywistościach, należy porzucić wyobraźnię.

Rozdział 21 <<
BÓG JEST SWĄ ISTOTĄ

Z tego, o czym mówiliśmy, można wnioskować, że Bóg jest swą istotą, treścią, czyli naturą.

We wszystkim, co nie jest swoją istotą, czyli treścią, musi być jakieś złożenie. Skoro bowiem w każdej rzeczy jest jej istota, to gdyby w jakiejś rzeczy nie było nic prócz istoty, wszystko, czym rzecz jest, byłoby jej istotą i w ten sposób ona sama byłaby swą istotą. Jeśli więc coś nie jest swoją istotą, to musi w nim być coś poza jego istotą. Musi być w nim jakieś złożenie. Stąd także istota w rzeczach złożonych oznaczana jest na sposób części, jak na przykład człowieczeństwo w człowieku. Wykazaliśmy zaś, że w Bogu nie ma żadnego złożenia [I, 18]. Bóg więc jest swoją istotą.

Dalej. Wydaje się, że tylko to jest poza istotą lub treścią rzeczy, co nie wchodzi w jej definicję, definicja bowiem oznacza, czym rzecz jest. Tylko zaś przypadłości rzeczy nie podpadają pod definicję. Zatem tylko przypadłości są w jakiejś rzeczy poza jej istotą. Tymczasem w Bogu nie ma żadnych przypadłości, jak wykażemy [I, 23]. Nie ma w Nim więc nic poza Jego istotą. Jest On zatem sam swą istotą.

75

Oprócz tego. Formy, których się nie orzeka o rzeczach bytujących samoistnie, ujętych czy to ogólnie, czy to szczegółowo, są formami, które nie bytują samoistnie jako szczegółowe, same w sobie ujednostkowione. Nie mówi się bowiem, że Sokrates, człowiek lub zwierzę jest białością, gdyż białość nie bytuje samoistnie sama przez się jako szczegółowa, lecz jest ujednostkowiona przez podmiot bytujący samodzielnie. Podobnie też formy naturalne nie istnieją samodzielnie same przez się jako szczegółowe, lecz są ujednostkowione we własnych materiach. Stąd nie mówimy, że ten ogień albo w ogóle ogień jest swoją formą. Same zaś istoty czy treści rodzajów lub gatunków ujednostkowione są przez określoną materię tego lub owego osobnika, chociaż treść rodzaju albo gatunku obejmuje także formę i materię w ogólności; stąd nie mówi się, że Sokrates lub w ogóle człowiek jest człowieczeństwem. Lecz istota boska istnieje sama przez się jako szczegółowa i sama w sobie jednostkowa, nie istnieje bowiem w żadnej materii, jak to już wykazaliśmy [I, 17]. Istotę Bożą więc orzekamy o Bogu w ten sposób, że mówimy: „Bóg jest swą istotą".

Oprócz tego. Istota rzeczy albo jest samą rzeczą, albo ma się do rzeczy w jakiś sposób jak jej przyczyna, gdyż o przynależności do gatunku decyduje istota rzeczy. Lecz w żaden sposób nic nie może być przyczyną Boga, skoro jest On pierwszym bytem, jak wykazaliśmy [I, 13]. Bóg więc jest swoją istotą.

Dalej. To, co nie jest swoją istotą, odnosi się jakąś swą częścią do istoty, tak jak możność do urzeczywistnienia. Stąd istotę określa się na sposób formy, jak na przykład człowieczeństwo. Lecz w Bogu nie ma żadnej możności, jak wykazaliśmy powyżej [I, 16]. Bóg więc musi być sam swoją istotą.

76

Rozdział 22
W BOGU TYM SAMYM JEST ISTNIENIE I ISTOTA

Z tego, co wykazaliśmy powyżej, można następnie dowieść, że w Bogu istota lub treść nie jest czymś innym niż Jego istnienie.

Wykazaliśmy bowiem powyżej, że jest coś, co istnieje koniecznie samo przez się

[I, 13], a tym jest Bóg. Konieczne istnienie więc, jeśli jest istnieniem jakiejś treści, z którą nie jest identyczne, albo nie jest z tą treścią w harmonii, czyli jest z nią w sprzeczności, jak na przykład samoistne istnienie bieli jest w sprzeczności z jej treścią; albo jest z tą treścią w harmonii, czyli jest jej właściwe, jak na przykład istnienie białości w czymś innym. W pierwszym przypadku istnienie samo przez się konieczne nie będzie czymś właściwym dla tej treści, jak na przykład dla białości nie jest właściwe istnienie samo przez się. W drugim zaś przypadku tego rodzaju istnienie albo musi zależeć od istoty, albo istnienie i istota muszą zależeć od innej przyczyny, albo też istota od istnienia. Pierwsze dwie sytuacje sprzeciwiają się pojęciu tego, co jest konieczne samo przez się, gdy bowiem to zależy od czegoś drugiego, już nie jest w swym istnieniu konieczne. Z trzeciej sytuacji wynika, że owa treść jest dodana przypadłościowo do rzeczy, której istnienie jest samo przez się konieczne, wszystko bowiem, co jest następstwem istnienia rzeczy, jest dla niej czymś przypadłościowym. I w ten sposób nie będzie jej treścią. Bóg więc nie ma istoty, która by nie była Jego istnieniem.

Lecz przeciw temu można powiedzieć, że istnienie to nie zależy absolutnie od owej istoty, tak by go w ogóle nie było, jeśli jej nie ma, lecz zależy od niej w aspekcie zjednoczenia, które go z nią łączy. I w ten sposób istnienie to jest samo przez się konieczne, lecz jego więź z istotą nie jest sama przez się konieczna.

77

Odpowiedź ta jednak nie unika powyższych trudności. Jeśli bowiem istnienie to można rozumieć bez tej istoty, wynika stąd, że istota ta odnosi się do tego istnienia jak przypadłość. Lecz tym, co jest samo przez się konieczne, jest to istnienie. Owa istota więc odnosi się przypadłościowo do tego, co jest samo przez się konieczne. Nie jest zatem jego treścią. Tym zaś, co jest samo przez się konieczne, jest Bóg. Zatem nie jest to istota Boga, lecz jakaś istota późniejsza od Boga. Jeśli zaś nie można pojąć owego istnienia bez owej istoty, to znaczy, że istnienie to zależy absolutnie od tego, od czego zależy jego więź z tą istotą. I w ten sposób wraca się do tego samego wniosku, co przedtem.

Dalej. Każda rzecz istnieje przez swoje istnienie. Co więc nie jest swym istnieniem, nie jest samo przez się konieczne. Bóg zaś jest sam przez się istnieniem koniecznym. A zatem jest swoim istnieniem.

Oprócz tego. Jeśli istnienie Boga nie jest Jego istotą, a nie może być Jego częścią, skoro istota Boża jest prosta, jak wykazaliśmy [I, 18], to tego rodzaju istnienie musi być czymś poza Jego istotą. Wszystko zaś, co przysługuje czemuś, nie należąc do jego istoty, przysługuje mu przez jakąś przyczynę. Jeśli bowiem jednoczą się rzeczy, które same przez się nie są czymś jednym, muszą jednoczyć się przez jakąś przyczynę. Istnienie więc przysługuje tej treści przez jakąś przyczynę: albo przez coś, co należy do istoty owej rzeczy, albo przez samą istotę, albo przez coś innego.

W pierwszym przypadku, skoro istota odpowiada istnieniu, wynika, że coś jest dla siebie samego przyczyną istnienia. To zaś jest niemożliwe — wcześniej bowiem pojęciowo jest przyczyna niż skutek; jeśli więc coś byłoby przyczyną istnienia dla siebie samego, trzeba by przyjąć, że istnieje, zanim zaistniało, a to jest niemożliwe. Chyba żeby się przyjęło, że coś jest samo dla siebie przyczyną istnienia w zakresie istnienia przypadłościowego, co oznacza istnienie pod pewnym względem. To

78

bowiem nie jest niemożliwe, gdyż można przyjąć, że istnieje byt przypadłościowy, którego przyczyną są zasady jego podmiotu uprzednio istniejące, rozumiane jako substancjalne istnienie podmiotu. Teraz jednak nie mówimy o istnieniu przypadłościowym, lecz o substancjalnym.

W drugim przypadku istnienie przysługuje treści przez jakąś inną przyczynę, każda rzecz zaś, która otrzymuje istnienie od innej przyczyny, jest uprzyczynowana i nie jest przyczyną pierwszą. Bóg jest pierwszą przyczyną, niemającą przyczyny, jak wykazaliśmy powyżej [I, 131, wynika stąd więc, że treść, która otrzymuje skądinąd istnienie, nie jest treścią Boga. Jest więc konieczne, by istnienie Boga było Jego treścią.

Oprócz tego. Istnienie oznacza pewną rzeczywistość, o tym bowiem, że coś jest, nie mówi się z racji tego, że jest w możności, lecz dlatego, że jest rzeczywiste. Wszystko zaś, czemu odpowiada jakaś rzeczywistość i co jest różne od tej rzeczywistości, ma się doń jak możność do rzeczywistości, rzeczywistość bowiem i możność pozostają we wzajemnej relacji. Jeśli więc istota Boża jest czymś innym od swego istnienia, wynika, że istota i istnienie mają się do siebie jak możność do rzeczywistości. Wykazaliśmy zaś, że w Bogu nic nie jest w możności, lecz że jest On czystą rzeczywistością [I, 16], Istota Boga nie jest zatem czymś innym niż Jego istnienie.

Dalej. Wszystko, co może istnieć tylko przez współudział wielu przyczyn, jest złożone. Lecz żadna rzecz, w której czym innym jest istota, a czym innym istnienie, nie może istnieć inaczej, jak tylko przez współudział wielu przyczyn, mianowicie właśnie istoty i istnienia. Zatem każda rzecz, w której czym innym jest istota, a czym innym istnienie, jest złożona. Bóg zaś nie jest złożony, jak wykazaliśmy [I, 18]. Zatem istnienie Boga jest Jego istotą.

Oprócz tego. Każda rzecz istnieje przez to, że ma istnienie. Żadna więc rzecz, której istota nie utożsamia się ze swym istnieniem, nie istnieje przez swą istotę, lecz z racji uczestnictwa

w czymś, mianowicie w samym istnieniu. To zaś, co istnieje z racji uczestnictwa w czymś, nie może być pierwszym bytem, gdyż to, w czym coś uczestniczy, aby istnieć, jest od uczestniczącego wcześniejsze. Otóż Bóg jest pierwszym bytem, którego nic nie wyprzedza. Istota Boga jest więc Jego istnieniem.

Tej zaś wzniosłej prawdy Pan nauczył Mojżesza. Gdy bowiem ten pytał Pana — Księga Wyjścia 3, [13-14] — mówiąc: „Lecz gdy synowie Izraela zapytają mnie, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?", Pan odpowiedział: „Jestem, Który jestem. Tak powiesz synom Izraela: Który jest, posłał mnie do was", ukazując, że Jego własne imię to KTÓRY JEST. Każde imię zaś ustanowione jest dla oznaczenia natury, czyli istoty jakiejś rzeczy. Stąd wynika, że samo istnienie Boga jest Jego istotą albo naturą.

Tę prawdę wyznawali także doktorzy katoliccy. Mówi bowiem Hilary w księdze O *Trójcy.* „Istnienie nie jest przypadłością Boga, lecz prawdą samoistną, przyczyną trwałą i naturalną własnością Jego natury"[64]. Także Boecjusz mówi w księdze *O Trójcy,* że substancja Boża jest samym istnieniem i od niej pochodzi istnienie[65].

Rozdział 23
W BOGU NIE MA PRZYPADŁOŚCI

Z tej prawdy wynika też w sposób konieczny, że nic nie może zostać dodane do istoty

Boga ani też nic nie może Mu przysługiwać przypadłościowo.

Samo bowiem istnienie nie może uczestniczyć w czymś nienależącym do Jego istoty, chociaż to, co istnieje, może w czymś

64 Św. Hilary z Poitiers, *De Tnnitaie* VII, 11 (PL 10, 208 B).
65 Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250 B-C).

innym uczestniczyć. Nie ma bowiem nic bardziej formalnego i bardziej prostego niż istnienie. I w ten sposób samo istnienie nie może w niczym uczestniczyć. Substancja zaś Boża jest samym istnieniem. Bóg nie zawiera zatem nic, co by nie należało do Jego substancji. Nie może więc w Nim być żadnej przypadłości.

Oprócz tego. Wszystko, co czemuś przysługuje przypadłościowo, ma tego przyczynę, jest bowiem poza istotą tego, czemu przysługuje. Jeśli więc jest coś w Bogu przypadłościowo, musi to być z racji jakiejś przyczyny. Albo więc przyczyną przypadłości jest sama substancja Boża, albo coś innego. Jeśli jest to coś innego, to musi to działać na substancję Bożą, nic bowiem nie wprowadza jakiejś formy — czy to substancjalnej, czy przypadłościowej — w coś, co ją przyjmuje, inaczej jak tylko tak, że działa nań w jakiś sposób, dlatego że działanie nie jest niczym innym jak urzeczywistnianiem, co dokonuje się przez formę. W ten sposób Bóg będzie podlegał działaniu i będzie poruszany przez jakąś przyczynę. To zaś sprzeciwia się wcześniejszym ustaleniom [I, 13].

Jeśli natomiast sama substancja Boża jest przyczyną przypadłości, która jej przysługuje — niemożliwe zaś jest, by była jej przyczyną w tej mierze, w jakiej ją przyjmuje, gdyż w ten sposób to samo pod tym samym względem urzeczywistniałoby siebie — to, jeśli jest jakaś przypadłość w Bogu, trzeba by pod innym względem przyjmował, a pod innym względem był przyczyną tej przypadłości; w ten sposób ciała są podmiotem właściwych sobie przypadłości z racji natury materii, a ich przyczynami przez formę. Tak więc Bóg będzie złożony, a coś przeciwnego udowodniliśmy powyżej [I, 18].

Oprócz tego. Każdy podmiot przypadłości odnosi się do niej jak możność do urzeczywistnienia, a to dlatego, że przypadłość jest pewną formą sprawiającą, że podmiot istnieje w sposób rzeczywisty w zakresie swego istnienia przypadłościowego. Lecz w Bogu nie ma żadnej możności, jak wykaza-

liśmy powyżej [I, 16], Nie może w Nim być zatem żadnej przypadłości.

Dalej. Byt, któremu przysługuje przypadłość, jest z natury swej podległy zmianom. Jest bowiem rzeczą naturalną dla przypadłości być w jakiejś rzeczy albo w niej nie być. Jeśli więc Bogu coś przysługuje przypadłościowo, wynika stąd, że jest On zmienny. Coś przeciwnego zaś wykazaliśmy powyżej [I, 131.

Również. Byt, który zawiera coś przypadłościowego, nie jest wszystkim, co w sobie posiada, ponieważ przypadłość nie należy do istoty podmiotu. Lecz Bóg jest wszystkim, co posiada w sobie. Zatem w Bogu nie ma przypadłości.

Przesłankę środkową udowadnia się w następujący sposób. W przyczynie wszystko istnieje w sposób doskonalszy niż w skutku. Bóg zaś jest przyczyną wszystkiego. Cokolwiek zatem w Nim jest, istnieje w Nim w sposób najdoskonalszy. Tym, co najdoskonalej odpowiada jakiejś rzeczy, jest to, czym jest ona sama, mamy wtedy

bowiem doskonalszą jedność niż wtedy, gdy rzecz ta jednoczy się z czymś drugim substancjalnie, jak forma z materią. Substancjalna jedność z kolei jest doskonalsza od tej, która powstaje, gdy coś przysługuje jakiejś rzeczy przypadłościowo. Wynika więc z tego, że cokolwiek Bóg posiada, tym jest.

Oprócz tego. Substancja nie zależy od przypadłości, choć przypadłość zależy od substancji. Co zaś nie zależy od czegoś, może czasem istnieć bez tego. Zatem może istnieć jakaś substancja bez przypadłości. Wydaje się, że to właśnie przede wszystkim przysługuje substancji najbardziej prostej, jaką jest substancja Boża. Zatem w substancji Bożej w ogóle nie ma przypadłości.

Z twierdzeniem tym zgadzają się także uczeni katoliccy. I tak Augustyn w księdze *O Trójcy*[66] mówi, że w Bogu nie ma żadnej przypadłości.

66 Św. Augustyn, *De Trinitate* V, IV, 5 (PL 42, 913).

82

Na podstawie prawdy, którą teraz ukazaliśmy, obala się błędy doktryny niektórych Saracenów, którzy przyjmują jakieś formy dodane do istoty Bożej.

Rozdział 24 <<
ISTNIENIA BOŻEGO NIE MOŻNA OKREŚLIĆ PRZEZ DODANIE JAKIEJŚ RÓŻNICY SUBSTANCJALNEJ

Można wykazać z tego, co powiedzieliśmy wyżej, że do samego istnienia Bożego nie można nic dodać, co by określało je określeniem istotowym, jak na przykład określa się rodzaj przez różnice.

Nic bowiem nie może w sposób rzeczywisty istnieć, jeśli nie istnieje wszystko, co wyznacza substancjalne istnienie; zwierzę nie może istnieć rzeczywiście, jeśli nie jest zwierzęciem rozumnym albo nierozumnym. Dlatego też platonicy, przyjmując idee, nie przyjęli istniejących samych przez się idei rodzajów, które otrzymują określenia gatunkowe przez różnice istotowe, lecz tylko przyjęli istniejące same przez się idee samych gatunków, które do swego określenia nie potrzebują różnic istotowych. Jeśli więc określimy istnienie Boże określeniem istotowym przez coś do niego dodanego, to istnienie to będzie istnieć w sposób rzeczywisty, tylko jeśli będzie istnieć ów dodany element. Lecz samo istnienie Boga jest Jego substancją, jak już wykazaliśmy [I, 22], Wynika stąd, że substancja Boża może istnieć rzeczywiście tylko na mocy dodania do niej czegoś, a z tego można wywnioskować, że nie jest konieczne, by istniała sama przez się. Przeciwieństwo tego twierdzenia wykazaliśmy powyżej [I, 13].

Dalej. Wszystko, co do swego istnienia potrzebuje czegoś dodanego, jest odnośnie do tego w możności. Lecz substancja Boża nie jest w żaden sposób w możności, jak wykazaliśmy

83

powyżej [I, 16]. A skoro substancja Boga jest Jego istnieniem, to Jego istnienia nie można określać jakimś dodanym do niego substancjalnym określeniem.

Oprócz tego. Wszystko, co sprawia, że rzecz istnieje w sposób rzeczywisty i co jest dla tej rzeczy czymś wewnętrznym, jest albo całkowitą istotą rzeczy, albo częścią istoty. To zaś, co określa rzecz określeniem istotowym, sprawia, że rzecz ta istnieje: w sposób

rzeczywisty oraz jest czymś wewnętrznym dla tej rzeczy, inaczej nie można by jej przez to określać substancjalnie. Musi więc to być albo sama istoty rzeczy, albo część istoty. Jeśli jednak doda się coś do istnienia Bożego, nie może to być cała istota Boga, wykazaliśmy już bowiem, że istnienie Boga nie jest niczym innym niż Jego istota [I, 22]. Pozostaje więc przyjąć, że element dodany jest częścią istoty Bożej. A w ten sposób Bóg będzie złożony z istotowych części, wykazaliśmy zaś przeciwieństwo tego powyżej [I, 18].

Oprócz tego. To, co dodaje się do jakiejś rzeczy celem określenia jej określeniem istotowym, nie konstytuuje jej pojęcia, lecz rzeczywiste istnienie. Określenie „rozumne" dodane do „zwierzę" nadaje zwierzęciu istnienie rzeczywiste, a nie tworzy pojęcia „zwierzę"; różnica bowiem nie wchodzi w definicję rodzaju. Lecz jeśli w Bogu dodaje się coś, przez co oznacza się Go określeniem istotowym, to trzeba, aby określenie to tworzyło pojęcie treści czy natury właściwej temu, czego dotyczy; to bowiem, co się tak dodaje, nadaje rzeczy rzeczywiste istnienie. Rzeczywiste istnienie zaś to sama istota Boża, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22], Wynika stąd, że nie można niczego dodać do istnienia Bożego, co by je określało istotowym określeniem, tak jak różnica określa rodzaj.

Rozdział 25
BÓG NIE NALEŻY DO ŻADNEGO RODZAJU

Z powyższych rozważań wynika w sposób konieczny, że Bóg nie jest w żadnym rodzaju.

Wszystko, co należy do jakiegoś rodzaju, ma w sobie coś, co stanowi o przynależności natury rodzaju do gatunku, nic bowiem nie należy do rodzaju, co by nie należało do jego gatunku. Jak zaś wykazaliśmy, jest to w Bogu niemożliwe [I, 24]. Niemożliwe więc jest, by Bóg należał do jakiegoś rodzaju.

Dalej. Jeśli Bóg należy do rodzaju, to albo do rodzaju przypadłości, albo do rodzaju substancji. Nie należy do rodzaju przypadłości, gdyż przypadłość nie może być pierwszym bytem i pierwszą przyczyną. Nie może także należeć do rodzaju substancji, substancja bowiem, która jest rodzajem, nie jest samym istnieniem. Inaczej każda substancja byłaby swoim istnieniem i wówczas nie byłaby spowodowana przez coś innego; to zaś jest niemożliwe, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 131. Bóg zaś jest swoim istnieniem. Zatem nie należy do żadnego rodzaju.

Oprócz tego. Cokolwiek należy do rodzaju, różni się co do istnienia od innych rzeczy, które należą do tego samego rodzaju, inaczej nie orzekałoby się rodzaju o wielu rzeczach. Wszystkie zaś rzeczy należące do tego samego rodzaju muszą jednoczyć się w treści rodzaju, ponieważ rodzaj orzeka się o wszystkim odnośnie do tego, czym coś jest. Istnienie więc czegoś należącego do rodzaju jest poza treścią rodzaju. To zaś w Bogu jest niemożliwe. Bóg nie należy zatem do rodzaju.

Oprócz tego. Każda rzecz przynależy do rodzaju ze względu na swoją treść, rodzaj bowiem orzeka się o tym, czym coś jest. Lecz treść Boga jest samym Jego istnieniem. Nie jest to podstawą umieszczania czegoś w rodzaju, w ten sposób bo

wiem byt byłby rodzajem oznaczającym samo istnienie. Wynika więc stąd, że Bóg nie należy do rodzaju.

To zaś, że byt nie może być rodzajem, udowadnia Filozof w następujący sposób[67]. Gdyby byt był rodzajem, musiałaby istnieć jakaś różnica, która wyznaczałaby gatunek. Żadna zaś różnica nie uczestniczy w rodzaju, w ten sposób mianowicie, by rodzaj mieścił się w pojęciu różnicy — ponieważ w ten sposób rodzaj występowałby dwa razy w definicji gatunku — lecz różnica musi być poza tym, co się rozumie przez rodzaj. A nie może być niczego, co by poprzedzało to, co się rozumie przez byt, skoro byt zawiera się w rozumieniu tego, o czym się orzeka. I w ten sposób nie może go wyznaczać żadna różnica. Wynika więc stąd, że byt nie jest rodzajem. Stąd też konieczny wniosek, że Bóg nie należy do rodzaju.

Widać z tego także, że nie można Boga zdefiniować. Każda bowiem definicja składa się z rodzaju i różnicy.

Wynika stąd również, że nie można budować dowodów dotyczących Boga inaczej, jak zaczynając od skutków Jego działania, gdyż podstawą dowodzenia jest definicja tego, czego się dowodzi.

Mogłoby się komuś wydawać, że choć nazwa „substancja" nie może przysługiwać Bogu we właściwym znaczeniu, albowiem Bóg nie jest podmiotem przypadłości, to jednak przysługuje Mu rzecz oznaczona przez tę nazwę i w ten sposób Bóg należy do rodzaju substancji. Substancja bowiem jest bytem samym przez się. Jest zaś jasne, że jest to czymś właściwym dla Boga, gdyż udowodniliśmy już, iż Bóg nie jest przypadłością [I, 23].

Lecz na to trzeba odpowiedzieć na podstawie tego, co już powiedzieliśmy, że definicja substancji nie obejmuje określenia „byt sam przez się". Z tego bowiem, iż mówimy, że sub-

67 Arystoteles, *Metaphysica* III, 3 (998b 21-27).

stancja jest bytem, nie wynika, że jest rodzajem, ponieważ udowodniliśmy już, że byt nie może być rodzajem. Podobnie także z określenia „sam przez się" nie wynika, że byt jest rodzajem. Wydaje się, że to określenie tylko wprowadza przeczenie. Mówimy bowiem, że byt jest sam przez się, dlatego że nie jest w czymś innym, a to jest czystym przeczeniem, które nie może stanowić pojęcia rodzaju, gdyż w ten sposób rodzaj nie mówiłby, czym rzecz jest, lecz czym nie jest.

Musi się więc pojęcie substancji rozumieć w ten sposób, że substancja jest rzeczą, której przysługuje istnienie nie w podmiocie. Nazwę zaś „rzecz" nadaje się z racji treści, tak jak nazwę „byt" z racji istnienia. W ten sposób istotę substancji należy rozumieć tak, że posiada treść, której przysługuje istnienie nie w czymś drugim. To określenie zaś nie przysługuje Bogu, gdyż nie ma On innej treści jak tylko swoje istnienie. Wynika stąd, że Bóg nie należy w żaden sposób do rodzaju substancji. I w ten sposób nie jest też w żadnym innym rodzaju, skoro wykazaliśmy, że nie należy do rodzaju przypadłości [I, 23].

Rozdział 26
BÓG NIE JEST FORMALNYM ISTNIENIEM WSZYSTKICH RZECZY

To, co powiedzieliśmy powyżej, obala błąd tych, którzy twierdzili, że Bóg nie jest niczym innym, jak formalnym istnieniem każdej rzeczy.

Istnienie to dzieli się na istnienie substancjalne i istnienie przypadłościowe. Istnienie zaś Boże nie jest ani istnieniem substancjalnym, ani przypadłościowym, jak to wykazaliśmy [I, 25]. Jest więc niemożliwe, by Bóg był tym istnieniem, przez które formalnie istnieje każda rzecz.

87

Oprócz tego. Rzeczy nie różnią się od siebie z racji tego, że mają istnienie, gdyż co do tego wszystkie są podobne do siebie. Jeśli więc rzeczy wzajemnie się od siebie różnią, to albo samo istnienie musi otrzymywać zróżnicowanie gatunkowe przez dodanie jakichś różnic, tak że różne rzeczy mają różne istnienia odpowiednio do gatunku, albo też rzeczy różnią się przez to, że samo istnienie przysługuje różnym co do gatunku naturom. Pierwsze z tych rozwiązań jest niemożliwe, nie można bowiem niczego dodawać do bytu według sposobu, w jaki różnicę dodaje się do rodzaju, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 25]. Pozostaje więc rozwiązanie, że rzeczy dlatego się różnią, iż mają różne natury, przez które w różny sposób otrzymują istnienie. Istnienie zaś Boga nie dołącza się do innej natury, lecz jest samą naturą, jak wykazaliśmy [I, 22]. Gdyby więc Boże istnienie było formalnym istnieniem wszystkich rzeczy, wszystko musiałoby być bezwzględnie czymś jednym.

Oprócz tego. Zasada jest zgodnie z naturą wcześniej od tego, czego jest zasadą. Istnienie zaś w niektórych rzeczach ma coś jako zasadę; o formie bowiem mówi się, że jest zasadą istnienia, i podobnie o przyczynie, która sprawia, że coś jest rzeczywiste. Jeśli więc istnienie Boże jest istnieniem każdej rzeczy, wynika stąd, że Bóg, który jest swoim istnieniem, ma jakąś przyczynę i w ten sposób nie jest sam przez się koniecznym istnieniem. A tymczasem coś przeciwnego wykazaliśmy powyżej [I, 15].

Dalej. To, co jest wspólne wielu rzeczom, nie jest poza tymi rzeczami, chyba że tylko pojęciowo, jak na przykład „zwierzę" nie jest czymś poza Sokratesem i Platonem i innymi zwierzętami, jak tylko w intelekcie, który ujmuje formę zwierzęcia pozbawioną wszystkiego, co ją jednostkuje i umieszcza w gatunku. Człowiek bowiem jest czymś, co prawdziwie jest zwierzęciem, inaczej wynikałoby, że w Sokratesie i Platonie jest więcej zwierząt, mianowicie zwierzę ujęte powszechnie, człowiek ujęty powszechnie i sam Platon. Tym bardziej więc

88

i samo istnienie powszechne nie jest czymś poza wszystkimi istniejącymi rzeczami, chyba że tylko w intelekcie. Jeśli zatem Bóg jest istnieniem powszechnym, to będzie On jedynie taką rzeczą, która jest tylko w intelekcie. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest czymś nie tylko w intelekcie, lecz i w rzeczywistości [I, 13], Bóg więc nie jest istnieniem powszechnym wszystkich rzeczy.

Również. Powstawanie jest, bezwzględnie mówiąc, drogą do istnienia, a rozpad drogą do nieistnienia. Kresem powstawania nie jest bowiem forma, a brak kresem rozpadu, chyba że w tym znaczeniu, iż forma sprawia istnienie, a brak nieistnienie. Przyjąwszy bowiem, że jakaś forma nie powodowałaby zaistnienia, nie mówilibyśmy, że powstaje to, co taką formę przyjmuje. Jeśli więc Bóg jest istnieniem formalnym wszystkich rzeczy, wynika stąd, że jest kresem powstawania. To zaś jest nieprawdą, gdyż Bóg jest wieczny, jak powyżej wykazaliśmy [I, 15].

Oprócz tego. Wynikałoby stąd też, że istnienie każdej rzeczy było odwieczne, nie może więc być powstawania lub niszczenia. Gdyby bowiem było powstawanie lub niszczenie,

to wtedy istnienie, które uprzedzało rzecz, byłoby przez nią nabywane na nowo. Byłoby nabywane albo przez rzecz istniejącą wcześniej, albo żadnym sposobem nieistniejącą wcześniej. W pierwszym wypadku — skoro zgodnie z powyższym mniemaniem jest jedno istnienie wszystkiego, co istnieje — rzecz, o której mówimy, że powstaje, nie otrzymuje nowego istnienia, lecz nowy sposób istnienia, a to nie stanowi powstawania, lecz zmianę. Jeśli zaś rzecz nie istniała wcześniej, wynika, że powstaje z niczego, a to jest przeciwko pojęciu naturalnego powstawania. To przypuszczenie niweczy więc zupełnie powstawanie i rozpad. I dlatego widać jasno, że jest ono nie do przyjęcia.

Błąd ten obala też święta teologia, gdy wyznaje, że Bóg jest „wielki i wzniosły", jak powiedziano w Księdze Izajasza 6, [1], i że

89

„jest ponad wszystkim", jak napisano w Liście do Rzymian 9, [51. Jeśli bowiem Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy, to jest czymś we wszystkim, a nie ponad wszystkim.

Wyznawców tego błędu zwycięża się w ten sam sposób, co i bałwochwalców, którzy „nieprzekazywalne Imię", mianowicie imię „Bóg", dali kamieniom i drzewom, jak jest powiedziane w Księdze Mądrości 14, [21], Jeśli bowiem Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy, to równie prawdziwie możemy powiedzieć, że kamień jest bytem, jak i to, że kamień jest Bogiem.

Wydaje się, że są cztery przyczyny, które ten błąd podtrzymują. Pierwszą jest fałszywe rozumienie niektórych autorytetów. Mamy bowiem następującą wypowiedź Dionizego w IV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej-.* „Istnieniem wszystkich rzeczy jest ponadistotowa boskość"[68]. Błądzący chcieli na tej podstawie rozumieć, że istnienie Boga jest formalnym istnieniem wszystkich rzeczy, a nie zauważyli, że takiego znaczenia nie da się nadać tym słowom. Jeśli bowiem boskość jest istnieniem formalnym wszystkich rzeczy, to nie będzie ponad wszystkim, ale pośród wszystkiego, a nawet czymś należącym do wszystkiego. Skoro więc Dionizy powiedział, że boskość jest „ponad" wszystkie rzeczy, to stwierdził, że jest co do swej natury różna od wszystkiego i wyniesiona ponad wszystko. Przez to zaś, że powiedział, iż boskość jest istnieniem wszystkich rzeczy, stwierdził, że wszystkie rzeczy otrzymują od Boga pewne podobieństwo do istnienia Bożego. Dionizy odrzuca wyraźniej tę błędną interpretację w II rozdziale *Imion boskich*[69], gdy mówi, że co do samego Boga nie może być ani dotknięcia Go, ani żadnego zmieszania z Nim innych rzeczy, jak na przykład dzieje się to w kontakcie punktu z linią lub kształtu pieczęci z woskiem.

68 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IV, 1 (PG 3, 177 D).
69 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De diińnis nominibus* II, 5 (PG 3, 644A-B).

90

Drugą przyczyną, która popchnęła ich do tego błędu, jest słabość ich rozumu. Ponieważ to, co jest powszechne, otrzymuje określenie gatunkowe lub staje się jednostkowe poprzez dodanie czegoś, sądzili, że istnienie Boże, do którego się nic nie dodaje, nie jest istnieniem Bogu właściwym, lecz jest wspólne dla wszystkich bytów. Nie zauważyli oni, że to, co jest wspólne lub powszechne, nie może istnieć bez dodania doń czegoś, natomiast rozważane może być bez dodatków. Nie może istnieć zwierzę bez „rozumne" lub „nierozumne", jakkolwiek da się je pomyśleć bez tych różnic; podobnie chociaż można pomyśleć powszechnik bez dodatków, to jednak nie można go ująć myślowo bez właściwej mu zdolności przyjmowania dodatkowych określeń. Gdyby

bowiem do „zwierzęcia" nie można było dodać żadnej różnicy gatunkowej, to nie byłoby rodzajem; i podobnie jest ze wszystkimi innymi nazwami.

Boskie istnienie zaś obywa się bez określeń dodatkowych nie tylko w płaszczyźnie pojęciowej, lecz także w rzeczywistości, i to nie tylko bez dodatkowych określeń, ale także bez owej zdolności przyjmowania czegoś dodanego. Dlatego z faktu, że istnienie Boże ani nie przyjmuje, ani nie może przyjąć dodatkowych określeń, można raczej wnioskować, że Bóg nie jest istnieniem powszechnym, lecz że jest swoim własnym istnieniem; i przez to właśnie, że nic nie można dodać do Jego istnienia, różni się ono od wszystkich innych. Stąd też mówi Komentator w *Księdze o przyczynach*[70], że pierwsza przyczyna przez samą czystość swej dobroci odróżnia się od innych i w pewien sposób wyosabnia.

Trzecią przyczyną ich błędu jest rozważanie prostoty Bożej. Ponieważ Bóg jest najwyższą prostotą, sądzili oni, że tym, do czego docieramy przez ostateczną analizę tego, co jest w nas, jest Bóg jako coś najprostszego. Nie można bowiem w płaszczyźnie złożenia tego, co jest w nas, iść w nieskończo-

70 *Liber de causis* VIII [IX], 91.

91

ność. Ich rozumowanie było błędne także w tym, że nie zauważyli, iż to, co najprostszego znajduje się w nas, jest nie tyle czymś całkowitym, ile częścią jakiejś rzeczy. Bogu zaś przypisuje się prostotę jako jakiejś rzeczy doskonałej i samoistnej.

Czwartą przyczyną, która mogła doprowadzić do błędu, jest sposób wyrażania się, gdy mówimy, że Bóg istnieje we wszystkich rzeczach, a nie rozumiemy, że nie jest w rzeczach jako coś należącego do rzeczy, lecz jako jej przyczyna, której nigdy nie brak w skutku jej działania. Nie w ten sam sposób bowiem mówimy o formie, że jest w ciele, jak o żeglarzu, że jest w łodzi.

Rozdział 27 <<
BÓG NIE JEST FORMĄ ŻADNEGO CIAŁA

Wykazawszy, że Bóg nie jest istnieniem wszystkich rzeczy, można podobnie wykazać, że Bóg nie jest formą żadnej rzeczy.

Istnienie Boże bowiem nie może być istnieniem jakiejś treści, która nie jest samym istnieniem, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22]. To zaś, co jest samym istnieniem Bożym, nie jest niczym innym, jak Bogiem. Jest więc niemożliwe, by Bóg był formą czegoś innego.

Co więcej. Forma ciała nie jest samym istnieniem, lecz zasadą istnienia. Bóg zaś jest samym istnieniem. Zatem Bóg nie jest formą ciała.

Również. Z połączenia formy i materii wynika coś złożonego, co stanowi całość w stosunku do materii i formy. Części są w możności w stosunku do całości. W Bogu zaś nie ma żadnej możności. Niemożliwe więc jest, by Bóg był formą złączoną z jakąś rzeczą.

92

Oprócz tego. To, co ma istnienie samo przez się, jest doskonalsze od tego, co ma istnienie w czymś drugim. Każda zaś forma jakiegoś ciała ma istnienie w czymś drugim.

Skoro więc Bóg jest bytem najdoskonalszym, jako pierwsza przyczyna istnienia, to nie może być czyjąś formą.

Oprócz tego. To samo można wykazać z wieczności ruchu w sposób następujący. Jeśli Bóg jest formą czegoś, co może się poruszać, to skoro On sam jest pierwszym poruszycielem, to, co złożone, będzie się samo poruszać. Lecz to, co samo się porusza, może się poruszać i nie poruszać. Jest więc w nim jedno i drugie, ale nie ma samo z siebie nieustanności ruchu. Trzeba więc ponad tym, co się samo porusza, przyjąć jakiegoś innego poruszyciela, który by udzielał wieczności ruchu. I w ten sposób Bóg, który jest pierwszym poruszycielem, nie jest formą ciała poruszającego siebie samo.

Ten tok myśli odpowiada tym, którzy przyjmują wieczność ruchu. Gdyby się zaś nie przyjmowało wieczności ruchu, można dojść do tego samego wniosku z regularności ruchu nieba. Tak bowiem jak ciało poruszające samo siebie może spoczywać i poruszać się, tak też może poruszać się szybciej i wolniej. Konieczność więc jednostajności ruchu nieba zależy od jakiejś wyższej zasady zupełnie nieruchomej, która nie jest częścią samoporuszającego się ciała — jakby jakąś jego formą.

Z tą prawdą zgadza się autorytet Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Psalmie [8,2]: „Twój majestat wyniesiony nad niebiosa, Boże"; i w Księdze Hioba 11, [8-9]: „Wyższy jest niż niebo, a cóż ty uczynisz?", oraz: „Dłuższa niźli ziemia miara Jego, a głębsza niż morze".

Błąd pogan, którzy mówili, że Bóg jest duszą nieba albo nawet duszą całego świata, zostaje więc usunięty. Z powodu tego błędu bronili bałwochwalstwa, mówiąc, że cały świat jest Bogiem nie z racji ciała, lecz z racji duszy, tak jak człowieka nazywa się mądrym nie ze względu na ciało, lecz ze względu na duszę. Przyjąwszy to, uważali, że stąd wynika, iż słusznie

oddaje się *cześć* boską światu i jego częściom. Także Komentator mówi w XI księdze *Metafizyki*[71], że to właśnie było błędem mędrców ludu sabejskiego, to znaczy bałwochwalców — przyjmowali oni mianowicie, że Bóg jest formą nieba.

Rozdział 28
DOSKONAŁOŚĆ BOGA

Chociaż to, co istnieje i żyje, jest doskonalsze od tego, co tylko istnieje, to jednak Bóg, który nie jest niczym innym, jak swoim istnieniem, jest bytem doskonałym pod każdym względem. I mówię: doskonałym pod każdym względem, to znaczy takim, któremu nie brak doskonałości żadnego rodzaju.

Każda rzecz posiada wszelką doskonałość odpowiednio do swego istnienia, mądrość bowiem nie dałaby człowiekowi żadnej doskonałości, gdyby przez nią nie był mądry, podobnie jest co do innych właściwości. Zatem odpowiednio do sposobu, w jaki rzecz posiada istnienie, posiada też doskonałość. W tej mierze bowiem, w jakiej istnienie rzeczy ograniczone jest do jakiegoś szczególnego typu większej lub mniejszej doskonałości, mówi się o rzeczy, że jest bardziej lub mniej doskonała. Jeśli więc istnieje coś, co posiada całą moc istnienia, nie może brakować mu żadnej doskonałości, która jest właściwością jakiejkolwiek rzeczy. Lecz rzeczy, która jest swoim własnym istnieniem, przysługuje istnienie w całej jego potędze. Gdyby na przykład istniała oddzielnie jakaś białość, nie mogłoby jej brakować niczego z pełni białości, ponieważ jakiejś białej rzeczy brak czegoś z pełni białości z powodu niedoskonałości podmiotu

przyjmującego białość. Podmiot bowiem przyjmuje białość na swój sposób i być może nie według

71 Awerroes, *Metaphysica* XI [XII], 41 (Yenetiis 1562, t. 8, f. 325ra).

94

wszystkich możliwości białości. Bóg więc, który jest swoim istnieniem, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 22], istnieje całą mocą samego istnienia. Nie może Mu zatem brakować żadnej doskonałości, która jest przymiotem jakiejkolwiek rzeczy.

Tak zaś jak każda znamienitość i doskonałość jest w rzeczy o tyle, o ile ona istnieje, tak też każdy brak jest w niej o tyle, o ile ta rzecz w pewien sposób nie istnieje. Bóg zaś posiada istnienie w sposób całkowity, dlatego też nieistnienie jest Mu całkowicie obce. O ile bowiem coś ma istnienie, o tyle oddala się od nieistnienia. Wszelki brak jest więc w Bogu nieobecny. Jest On zatem pod każdym względem doskonały.

Te rzeczy zaś, które tylko istnieją, nie są niedoskonałe z powodu niedoskonałości samego absolutnego istnienia, nie posiadają bowiem istnienia zgodnie ze wszystkimi możliwościami, lecz uczestniczą w istnieniu w pewien szczególny i bardzo niedoskonały sposób.

Tak samo. Wszelką rzecz niedoskonałą musi poprzedzać coś doskonałego; nasienie bowiem pochodzi od zwierzęcia lub rośliny. Pierwszy byt więc musi być najdoskonalszy. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest pierwszym bytem [I, 13]. Jest On więc najdoskonalszy.

Oprócz tego. Każda rzecz jest doskonała, o ile istnieje w sposób rzeczywisty, a niedoskonała, o ile jest w możności, pozbawiona urzeczywistnionego istnienia. To więc, co w żaden sposób nie jest w możności, lecz jest czystą rzeczywistością, musi być najdoskonalsze. Taki jest Bóg. Jest On zatem najdoskonalszy.

Oprócz tego. Każda rzecz działa w tej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona. Działanie zatem idzie za rodzajem urzeczywistnienia w działającym. Niemożliwe więc jest, by skutek, który dokonuje się przez czynność, miał rzeczywistość doskonalszą niż rzeczywistość przyczyny sprawczej, możliwe jest jednak, by rzeczywistość skutku była mniej doskonała od rzeczywistości przyczyny sprawczej, dlatego że czynność może ulegać

95

osłabieniu z przyczyny tego, ku czemu zmierza. W rodzaju przyczyny sprawczej dochodzi się w końcu do jednej pierwszej przyczyny, która zwie się Bogiem, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13). Od niej zaś pochodzą wszystkie rzeczy, jak to później wykażemy [II, 151. Cokolwiek więc istnieje w sposób rzeczywisty w jakiejkolwiek innej rzeczy, musi się znajdować w Bogu w sposób o wiele doskonalszy niż w owej rzeczy, a nie na odwrót. Zatem Bóg jest najdoskonalszy.

Podobnie. W każdym rodzaju istnieje coś najdoskonalszego w rodzaju, co jest miarą wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju. Rzecz bowiem okazuje się bardziej lub mniej doskonała, im bardziej lub mniej zbliża się do miary swego rodzaju. Tak na przykład mówimy, że białe jest miarą dla wszystkich barw, a cnotliwy człowiek miarą dla wszystkich ludzi. Miarą zaś dla wszystkich bytów nie może być nic innego jak Bóg, który jest swoim istnieniem. Nie brak Mu więc żadnej z doskonałości, które przysługują rzeczom, inaczej nie byłby powszechną miarą wszystkiego.

Stąd gdy Mojżesz prosił, by mógł ujrzeć oblicze, czyli chwałę Boga, otrzymał odpowiedź od Pana: „Ja ci ukażę wszelkie dobro", jak powiedziano w Księdze Wyjścia 33, [19], przez co Bóg dał do zrozumienia, że w Nim jest pełnia wszelkiej dobroci. Także Dionizy w V rozdziale *Imion boskich* mówi: „Bóg nie istnieje w jakiś jeden określony sposób, lecz w sposób bezwzględny i nieograniczony przyjął i uprzednio objął w sobie całe istnienie"[72].

Należy jednak wiedzieć, że nie można Bogu w sposób właściwy przypisywać doskonałości, jeśli rozpatrujemy znaczenie tej nazwy w aspekcie jej pochodzenia. Wydaje się bowiem, że to, co nie jest dokonane, nie może być nazwane doskonałym. Lecz ponieważ wszystko, co się dokonuje, przechodzi z możności do rzeczywistości i z nieistnienia do istnienia, dlatego też

72 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* V, 4 (PG 3, 817 C).

słusznie się mówi, że doskonałe jest to, co jest jakby całkowicie dokonane. Jest tak wówczas, gdy możność jest całkowicie sprowadzona do urzeczywistnienia, tak że nic nie zatrzymuje z nieistnienia, lecz ma istnienie pełne. Przez pewne zaś rozszerzenie nazwy doskonałym nazywa się nie tylko to, co stając się, dochodzi do pełnego urzeczywistnienia, lecz także to, co jest w pełni urzeczywistnione bez żadnego stawania się. W tym znaczeniu mówimy, że Bóg jest doskonały, zgodnie ze słowami Ewangelii Św. Mateusza 5, [48]: „Bądźcie doskonali jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest".

Rozdział 29
PODOBIEŃSTWO STWORZEŃ DO BOGA

Na podstawie powyższych rozważań można ukazać, w jaki sposób może, a w jaki sposób nie może znajdować się w rzeczach podobieństwo do Boga.

Skutki nie dorównują swoim przyczynom i nie zgadzają się z nimi w nazwie i pojęciu, musi jednak zachodzić między nimi jakieś podobieństwo — do natury czynności należy bowiem, by przyczyna sprawcza sprawiała coś podobnego do siebie, gdyż każda rzecz działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona. Stąd też forma skutku znajduje się jakoś w przyczynie przewyższającej skutek, lecz w inny sposób i w innym znaczeniu, dlatego też przyczynę tę określamy jako wieloznaczną. Słońce w ciałach mniej doskonałych powoduje ciepło, działając o tyle, o ile jest urzeczywistnione. Dlatego ciepło zrodzone przez słońce musi otrzymać pewne podobieństwo do czynnej mocy słońca, która powoduje ciepło w mniej doskonałych ciałach i z racji której nazywa się słońce ciepłym, chociaż nie w tym samym znaczeniu. I w ten sposób mówimy, że słońce jest jakoś podobne do tych wszystkich rzeczy, w których wywołuje skutki

swego działania, różni się jednak od nich wszystkich o tyle, że skutki jego działania posiadają ciepło i tym podobne własności nie w ten sposób, w jaki znajdują się w słońcu. W ten sposób także i Bóg udziela rzeczom wszystkich doskonałości, a przez to jest też podobny do wszystkich i równocześnie od nich różny.

Stąd też Pismo Święte czasem wspomina o podobieństwie między Bogiem a stworzeniami, jak na przykład, gdy mówi w Księdze Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy

człowieka na obraz i podobieństwo nasze", czasem zaś zaprzecza podobieństwu według słów Izajasza 40, [18]: „Do kogóż to przyrównacie Boga lub jaki obraz zastosujecie do Niego?" oraz Psalmu [35,10]: „Boże, któż będzie podobny do Ciebie?".

Z tym wywodem zgadza się Dionizy, który mówi w IX rozdziale *Imion boskich*[73], że te same rzeczy są podobne do Boga i niepodobne — podobne mianowicie w zakresie zachodzącego wśród nich naśladowania Tego, którego doskonale naśladować nie można, niepodobne zaś o tyle, o ile skutki nie dorównują swym przyczynom.

Co zaś do owego podobieństwa, to stosowniej mówi się, że stworzenie jest podobne do Boga niż na odwrót. Podobnym bowiem do czegoś nazywa się to, co posiada jego przymioty lub formę. Ponieważ więc to, co w Bogu jest doskonałe, znajduje się w innych rzeczach przez pewne niedoskonałe uczestnictwo, dlatego to, odnośnie do czego rozważa się podobieństwo, jest w Bogu wprost, w stworzeniu zaś nie wprost. I tak stworzenie posiada to, co przysługuje Bogu, stąd mówi się słusznie, że jest podobne do Boga. Nie można zaś powiedzieć, że Bóg posiada to, co przysługuje stworzeniu. Stąd też niewłaściwie się mówi, że Bóg jest podobny do stworzenia, jak też nie mówimy, że człowiek jest podobny do swego obrazu, chociaż słusznie się twierdzi, że jego obraz jest podobny do niego.

73 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* IX, 7 (PG 3, 916 A).

Jeszcze o wiele mniej właściwie mówi się, że Bóg „upodabnia się" do stworzenia. Upodabnianie bowiem oznacza dążenie do podobieństwa, stąd jest czymś właściwym, by rzecz otrzymywała od drugiej rzeczy to, przez co jest do niej podobna. Stworzenie zaś otrzymuje od Boga swe podobieństwo do Niego, a nie na odwrót. Zatem nie Bóg upodabnia się do stworzenia, lecz raczej na odwrót.

Rozdział 30 <<
JAKIE NAZWY MOŻNA ORZEKAĆ O BOGU

Na podstawie tego, o czym mówiliśmy, można rozważać, co można i czego nie można powiedzieć o Bogu, oraz co mówi się tylko o Nim, a co o Nim i o innych rzeczach.

Skoro bowiem w Bogu musi się znajdować wszelka doskonałość stworzenia — oczywiście w inny, wznioślejszy sposób — to wszelkie nazwy, które oznaczają doskonałość w sposób absolutny, bez niedoskonałości, orzekamy o Bogu i o innych rzeczach, jak na przykład „dobroć", „mądrość", „istnienie" i tym podobne. Każda nazwa, która wyraża tego rodzaju doskonałości sposobem właściwym stworzeniom, może być orzekana o Bogu tylko przez podobieństwo i za pomocą przenośni, przez którą coś, co należy do jednej rzeczy, zwykło się stosować do drugiej, jak na przykład gdy określamy jakiegoś człowieka „kamieniem" ze względu na twardość jego intelektu. Takie zaś są wszystkie nazwy, które nadaje się dla oznaczenia gatunku rzeczy stworzonej, jak na przykład „człowiek" i „kamień"; każdemu bowiem gatunkowi przyporządkowany jest odpowiedni sposób doskonałości i istnienia. Podobnie też o Bogu możemy orzekać tylko przenośnie te wszystkie nazwy oznaczające właściwości rzeczy, których to właściwości przyczyną są właściwe zasady gatunku. Te zaś nazwy, które wyra-

żają doskonałości wraz z uwznioślenieм właściwym Bogu, orzeka się tylko o Bogu, jak na przykład „najwyższe dobro", „pierwszy byt" i inne tym podobne.

Gdy mówię jednak, że niektóre z powyższych nazw oznaczają doskonałości bez braku, to znaczy, że mówię z punktu widzenia tej rzeczy, którą chciano wyrazić, nadając jej daną nazwę. Odnośnie bowiem do sposobu oznaczania każda nazwa jest niedoskonała. Nazwą wyrażamy rzecz w ten sposób, w jaki ją pojmujemy intelektem. Intelekt nasz zaś, czerpiąc początek poznania od zmysłów, nie przekracza sposobu bycia właściwego rzeczom zmysłowo poznawalnym, w których czym innym jest forma, a czym innym to, co ma formę, z racji złożenia z formy i materii. Forma zaś w tych rzeczach jest wprawdzie prosta, lecz niedoskonała, mianowicie niesamoistna. A to, co ma formę, jest wprawdzie samoistne, lecz nie jest proste, owszem — jest złożone. Stąd cokolwiek intelekt nasz określa jako istniejące samoistnie, określa też jako złożone; co zaś określa jako proste, określa nie jako coś, „co jest", lecz jako to, „przez co coś jest". I w ten sposób w każdej nazwie, którą wypowiadamy, znajduje się jakaś niedoskonałość co do sposobu oznaczania; niedoskonałość oczywiście Bogu nie przysługuje, choć rzecz oznaczona przez nazwę w jakiś wzniosły sposób przysługuje Mu. Widać to w nazwach „dobroć" i „dobre". „Dobroć" bowiem oznacza coś niesamoistnego, „dobre" zaś coś złożonego. I w tym aspekcie nie nadaje się Bogu żadnej nazwy w sposób właściwy, jest to możliwe jedynie w zakresie tego, czego oznaczanie jest funkcją nazwy. Tego rodzaju nazwy można, jak mówi Dionizy[74], orzekać o Bogu i twierdząco, i przecząco; twierdząco z racji znaczenia nazwy, przecząco zaś z powodu sposobu oznaczania.

74 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* II, 3 (PG 3, 140 C-141 C); *De dwinis nominibus* I, 5 (PG 3, 593 B-C).

100

Uwznioślenie zaś, któremu podlegają znajdujące się w Bogu powyższe doskonałości, można oznaczać nadanymi przez nas nazwami tylko albo przez przeczenie, jak na przykład, gdy mówimy, że Bóg jest wieczny lub nieskończony, lub też przez określenie Jego stosunku do innych rzeczy, jak na przykład gdy się mówi, że jest pierwszą przyczyną lub najwyższym dobrem. Nie możemy bowiem pojąć, czym Bóg jest, lecz czym nie jest i w jakim stosunku są inne rzeczy do Niego, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 14].

Rozdział 31
DOSKONAŁOŚĆ BOŻA I WIELOŚĆ IMION BOŻYCH NIE SPRZECIWIA SIĘ BOŻEJ PROSTOCIE

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że doskonałość Boża i wielość nazw orzekanych o Bogu nie sprzeciwiają się Jego prostocie.

Powiedzieliśmy bowiem, że wszystkie doskonałości znajdujące się w rzeczach należy przypisywać Bogu w ten sam sposób, w jaki znajdują się skutki w swych wieloznacznych przyczynach [I, 29]. A skutki te istnieją w swych przyczynach dzięki mocy działania przyczyn, jak na przykład ciepło w słońcu. Gdyby zaś tego rodzaju moc nie należała w pewien sposób do rodzaju ciepła, wtedy słońce, działając przez nią, nie zrodziłoby nic podobnego sobie. Z racji więc tej mocy mówimy, że słońce jest ciepłe — nie tylko dlatego, że sprawia ciepło, lecz ponieważ moc, przez którą to sprawia, jest czymś podobnym do ciepła. Przez tę samą zaś moc, przez którą słońce sprawia ciepło, sprawia i wiele innych skutków w mniej doskonałych ciałach, jak na przykład suchość. I

w ten sposób ciepło i suchość, które w ogniu są różnymi jakościami, przypisuje się słońcu z racji jednej mocy. Tak samo i wszelkie doskonałości rzeczy, które

101

są im właściwe ze względu na różne formy, musi się Bogu przypisywać z racji jednej Jego mocy. A i ta moc nie jest czymś różnym od Jego istoty, skoro Bóg nie może mieć żadnej przypadłości, jak wykazaliśmy [I, 231. Boga nazywa się więc mądrym nie tylko dlatego, że jest przyczyną mądrości, lecz dlatego, że o tyle my jesteśmy mądrzy, o ile w pewien sposób naśladujemy Jego moc, przez którą On nas czyni mądrymi. Nie nazywa się zaś Boga kamieniem — chociaż kamienie uczynił
– dlatego, że pod nazwą „kamień" rozumie się określony sposób bytowania, przez który kamień różni się od Boga. Kamień jednak naśladuje Boga jako przyczynę w zakresie istnienia, w zakresie dobroci itp., jak i inne stworzenia.

Podobieństwo do tego można znaleźć we władzach poznawczych i ludzkiej mocy działania. Intelekt bowiem jedną jedyną władzą poznaje wszystko, co zmysłowa część duszy ujmuje różnymi władzami, i jeszcze wiele innych rzeczy. Intelekt także im jest doskonalszy, tym bardziej jednym ujęciem może poznać wiele rzeczy, do których poznania intelekt mniej doskonały dochodzi przez wiele ujęć. Podobnie władza królewska rozciąga się na wszystkie te sprawy, które podporządkowane są podległym jej władzom. I Bóg zatem z racji swego jednego prostego istnienia posiada wszelką doskonałość, którą
– choć w znacznie mniejszym stopniu — stworzenia osiągają rozmaitymi środkami.

Wynika stąd oczywista konieczność nadawania Bogu wielu nazw. Skoro bowiem sposobem naturalnym możemy Go poznać, jedynie dochodząc doń ze skutków Jego działania, to nazwy oznaczające Jego doskonałość muszą być różne, tak jak i w rzeczach znajdują się różne doskonałości. Gdybyśmy zaś mogli pojąć samą istotę Boga taką, jaka jest, i dostosować do niej właściwą nazwę, wyrazilibyśmy ją tylko jedną nazwą. Jest to obiecane tym, którzy Go zobaczą w Jego istocie — Księga Zachariasza, ostatni rozdział [14,9]: „W ów dzień będzie jeden Pan i jedno będzie Jego imię".

102

Rozdział 32
O BOGU I INNYCH RZECZACH NIE ORZEKA SIĘ NICZEGO JEDNOZNACZNIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika dalej, że o Bogu i o innych rzeczach nie można niczego orzekać jednoznacznie.

Skutek, który nie przyjmuje formy gatunkowo podobnej do tej, przez którą działa przyczyna urzeczywistniająca, nie może otrzymać nazwy wziętej od tej formy według jednoznacznego orzekania. Nie mówi się bowiem jednoznacznie „ciepły" o ogniu zrodzonym przez słońce i o słońcu. Rzeczy zaś, których Bóg jest przyczyną, nie osiągają miary mocy Bożej, otrzymują bowiem oddzielnie i cząstkowo to, co w Bogu znajduje się wprost i całościowo. Jest więc jasne, że nie można niczego powiedzieć jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Co więcej. Jeśli jakiś skutek jest gatunkowo na poziomie przyczyny, to można orzekać nazwę jednoznacznie tylko wtedy, gdy skutek ten przyjmuje gatunkowo tę samą formę, zgodnie z tym samym sposobem istnienia. Nie mówi się bowiem jednoznacznie „dom",

gdy chodzi o projekt architekta i gdy chodzi o materialną realizację, gdyż forma domu ma w obydwu wypadkach różne istnienie. Inne rzeczy zaś, nawet gdyby otrzymały zupełnie tę samą formę, to jednak nie zgodnie z tym samym sposobem istnienia — nie ma bowiem w Bogu niczego, co by nie było samym istnieniem Bożym, jak to widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 23]. Nie jest zaś tak w innych rzeczach. Jest zatem niemożliwe, by orzekać coś jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Oprócz tego. Wszystko, co się orzeka jednoznacznie o wielu rzeczach, to albo rodzaj, albo gatunek, albo różnica gatunkowa, albo przypadłość lub właściwość. O Bogu zaś nic nie jest orzekane jako rodzaj ani jako różnica, jak wykazaliśmy

103

powyżej [I, 24; I, 25], a zatem nic nie jest też o Nim orzekane jako definicja albo jako gatunek, który składa się z rodzaju i różnicy. Nic też nie może być w Bogu przypadłością, jak udowodniliśmy powyżej [I, 23]; i w ten sposób nic nie jest orzekane o Bogu jako przypadłość albo właściwość. Właściwość bowiem należy do rodzaju przypadłości. Wynika więc stąd, że niczego się nie orzeka jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Również. To, co się orzeka o wielu rzeczach jednoznacznie, jest prostsze, przynajmniej pojęciowo, od każdej z tych rzeczy. Od Boga zaś nic nie może być bardziej proste ani w rzeczywistości, ani pojęciowo. Zatem nie orzeka się niczego jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Oprócz tego. Wszystko, co się orzeka o wielu rzeczach jednoznacznie, przysługuje drogą uczestnictwa każdej z rzeczy, o których się to orzeka. Mówi się bowiem, że gatunek uczestniczy w rodzaju, a jednostka w gatunku. O Bogu zaś niczego nie orzeka się na sposób uczestnictwa, wszystko bowiem to, co w czymś uczestniczy, jest ograniczone do tego, w czym uczestniczy, i w ten sposób posiada doskonałość tylko częściowo, a nie w pełni. Nie można więc orzekać niczego jednoznacznie o Bogu i o innych rzeczach.

Dalej. Jest pewne, że tego, co orzeka się w kategoriach pierwszeństwa i wtórności, nie orzeka się jednoznacznie. To bowiem, co jest pierwsze, zawiera się w definicji tego, co wtórne, jak na przykład substancja w definicji przypadłości o tyle, o ile przypadłość jest bytem. Jeśli więc „byt" orzekałoby się jednoznacznie o substancji i przypadłości, substancja musiałaby się zawierać w definicji bytu w tej mierze, w jakiej byt orzeka się o substancji. A jest jasne, że jest to niemożliwe. Niczego zaś nie orzeka się o Bogu i o innych rzeczach w tym samym porządku, lecz w aspekcie pierwszeństwa i wtórności. O Bogu bowiem orzeka się wszystko istotowo; nazywa się Go bytem, wyrażając jakby przez to samą istotę, nazywa się Go dobrym, wyrażając jak

104

by przez to samą dobroć. Gdy chodzi o inne rzeczy, to orzekamy o nich na mocy partycypacji, tak jak na przykład Sokratesa nazywa się człowiekiem nie dlatego, że jest samym człowieczeństwem, lecz dlatego, że posiada człowieczeństwo. Niemożliwe więc jest orzekanie czegoś jednoznacznie o Bogu i innych rzeczach.

Rozdział 33 <<
NIE WSZYSTKIE NAZWY ORZEKA SIĘ O BOGU I O STWORZENIACH CZYSTO WIELOZNACZNIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też, że tego, co się orzeka o Bogu i innych rzeczach, nie orzeka się czysto wieloznacznie, jak na przykład gdy chodzi o to, co jest wieloznaczne z racji przypadkowości.

W tych rzeczach, które są przypadkowo wieloznaczne, nie znajdujemy żadnego porządku lub relacji między tymi rzeczami, jedynie całkowicie przypadłościowo przypisuje się jedną nazwę różnym rzeczom. Nazwa bowiem nadana jednej rzeczy nie oznacza, że rzecz ta pozostaje w relacji do drugiej rzeczy. Inaczej jest jednak, gdy chodzi o nazwy, które orzeka się o Bogu i stworzeniach. Rozważa się wówczas w tego rodzaju wspólności nazw porządek przyczyny i skutku, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 32]. Niczego więc nie orzekamy czysto wieloznacznie o Bogu i o stworzeniach.

Dalej. Tam, gdzie mamy do czynienia z czystą wieloznacznością, nie znajdujemy w rzeczach żadnego podobieństwa, lecz tylko jedność nazwy. Istnieje jednak pewien typ podobieństwa rzeczy do Boga, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 29]. Wynika stąd, że nie orzeka się ich o Bogu czysto wieloznacznie.

105

Oprócz tego. Gdy jedną nazwę orzekamy o wielu rzeczach czysto wieloznacznie, to poznanie jednej z tych rzeczy nie może nas doprowadzić do poznania drugiej, poznanie bowiem rzeczy nie zależy od wyrazów, lecz od znaczenia nazw. Do poznania rzeczy boskich zaś dochodzimy na podstawie tego, co znajdujemy w stworzeniach, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [passim]. Tego typu nazw nie orzekamy zatem czysto wieloznacznie o Bogu i stworzeniach.

Co więcej. Wieloznaczność nazwy przeszkadza biegowi argumentacji. Jeśliby więc wszystko orzekało się o Bogu i o stworzeniach tylko czysto wieloznacznie, nie można by tworzyć żadnych argumentów, postępując od stworzeń do Boga. Tymczasem z wszystkiego, co się mówi o Bogu, wynika jasno, że jest przeciwnie.

Poza tym. Daremnie orzeka się jakąś nazwę o jakiejś rzeczy, jeśli przez tę nazwę nie poznajemy czegoś dotyczącego tej rzeczy. Lecz jeśli się orzeka nazwy o Bogu i stworzeniach czysto wieloznacznie, to przez te nazwy nie poznajemy nic dotyczącego Boga. Znaczenia tych nazw są nam znane tylko o tyle, o ile orzeka się je o stworzeniach. Daremnie więc mówiłoby się lub udawadniało o Bogu, że Bóg jest bytem, że jest dobry, lub coś innego, podobnego.

Jeśli zaś mówi się, że przez tego rodzaju nazwy poznajemy o Bogu tylko to, czym nie jest — a mianowicie, że na przykład nazywa się Go żyjącym, ponieważ nie należy do rodzaju rzeczy nieożywionych i tak dalej o innych przymiotach — to określenie „żywy", powiedziane o Bogu i stworzeniach, będzie musiało odpowiadać przynajmniej zaprzeczeniu nieożywionego. I w ten sposób nie będzie czysto wieloznaczne.

106

Rozdział 34
O BOGU I O STWORZENIACH ORZEKA SIĘ ANALOGICZNIE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy stwierdzić, że o Bogu i o stworzeniach nie orzeka się ani jednoznacznie, ani wieloznacznie, lecz analogicznie, to znaczy według przyporządkowania lub stosunku do czegoś jednego.

Zachodzi to dwojako. Pierwszym sposobem, gdy wiele rzeczy pozostaje w relacji do czegoś jednego, jak na przykład w stosunku do jednego zdrowia nazywa się „zdrowym" zwierzę jako podmiot zdrowia, lekarstwo jako jego przyczynę, pożywienie jako przyczynę zachowania zdrowia, a mocz jako jego znak. Drugim sposobem, gdy w dwóch rzeczach rozważa się porządek lub relację nie do czegoś innego, lecz do jednej z nich — tak na przykład mówi się „byt" o substancji i o przypadłości z racji tego, że przypadłość pozostaje w relacji do substancji, a nie z racji tego, że substancja i przypadłość odnoszą się do czegoś trzeciego.

Nie orzeka się nazw o Bogu i innych bytach analogicznie według pierwszego sposobu, gdyż musiałoby się przyjąć, że jest coś wcześniejszego od Boga, lecz orzeka się drugim sposobem orzekania analogicznego.

W tego rodzaju analogicznym orzekaniu porządek nazw i porządek rzeczy czasem sobie odpowiadają, a czasem nie. Porządek nazw idzie za porządkiem poznania, gdyż jest znakiem umysłowego ujęcia. Gdy więc to, co jest pierwsze w porządku rzeczowym, jest także pierwsze w porządku poznania, to jest pierwsze także odnośnie do znaczenia nazwy i odnośnie do natury rzeczy. Tak na przykład substancja jest pierwsza w stosunku do przypadłości w porządku natury zgodnie z tym, że jest przyczyną przypadłości, a w porządku poznania z racji tego, że substancję umieszcza się w definicji

przypadłości. Dlatego też mówi się „byt" bardziej o substancji niż o przypadłości, zarówno co do natury rzeczy, jak i co do znaczenia nazwy.

Gdy zaś to, co jest pierwsze odnośnie do natury, jest późniejsze w stosunku do poznania, wtedy w orzekaniu analogicznym nie ma zgodności między porządkiem rzeczy a porządkiem znaczenia nazwy. Tak na przykład moc uzdrawiająca, która jest w środkach przynoszących zdrowie, jest z natury wcześniejsza od zdrowia, które jest w zwierzęciu, jak przyczyna jest wcześniejsza od skutku. Ponieważ jednak tę moc poznajemy ze skutku, dlatego też poprzez jej skutek ją nazywamy. I dlatego środek uzdrawiający jest pierwszy w porządku rzeczowym, lecz zwierzę nazywa się najpierw „zdrowym" odnośnie do znaczenia nazwy.

Ponieważ więc do poznania Boga dochodzimy ze stworzeń, to rzeczywistość odpowiadająca nazwom orzekanym o Bogu i innych bytach jest najpierw w Bogu, odpowiednio do Jego sposobu istnienia, lecz znaczenie nazw jest w Nim w sposób wtórny. Dlatego też mówi się, że poznajemy Boga ze skutków Jego działania.

Rozdział 35
LICZNE NAZWY ORZEKANE O BOGU NIE SĄ SYNONIMAMI

Stąd też okazuje się, że chociaż nazwy orzekane o Bogu oznaczają tę samą rzecz, to nie są jednak synonimami, gdyż nie oznaczają tego samego pojęcia.

Tak bowiem, jak różne rzeczy upodabniają się. przez różne formy do jednej prostej rzeczy, którą jest Bóg, tak intelekt nasz poprzez różne pojęcia upodabnia się do Niego w pewien sposób w tej mierze, w jakiej poprzez różne doskonałości stwo-

rzeń dochodzi do Jego poznania. Stąd też nasz intelekt, posiadając o czymś jednym wiele

pojęć, ani nie poznaje błędnie, ani też na próżno — prosty byt Boży jest bowiem taki, że pewne rzeczy mogą się doń upodabniać zgodnie z różnymi formami, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 29; I, 31). Stosownie zaś do różnych pojęć intelekt wynajduje różne nazwy, które przypisuje Bogu. Skoro nazwy te nie są przypisywane Bogu w jednym i tym samym znaczeniu, to jasne jest, że nie są one synonimami, chociaż oznaczają jedną i tę samą rzecz. Nazwa bowiem nie ma zawsze tego samego znaczenia, skoro oznacza najpierw ujęcie intelektualne, a dopiero później samą pojmowaną rzecz.

Rozdział 36 <<
W JAKI SPOSÓB NASZ INTELEKT TWORZY O BOGU ZDANIE

Wynika stąd dalej, że nasz intelekt o Bogu, który jest całkowicie prosty, nie tworzy zdań bezpodstawnie, składając i rozkładając pojęcia.

Chociaż intelekt nasz dochodzi do poznania Boga przez różne pojęcia, jak to wyżej powiedzieliśmy [I, 35], pojmuje jednak, że to, co tym wszystkim pojęciom odpowiada, jest całkowicie czymś jednym. Intelekt bowiem nie przypisuje rzeczom poznawanym sposobu, przez który je poznaje, jak na przykład nie przypisuje kamieniowi niematerialności, chociaż poznaje go w sposób niematerialny. I dlatego też ukazuje jedność rzeczy złożeniem wyrazów, które oznaczają identyczność, gdy mówi: „Bóg jest dobry" lub: „Bóg jest dobrocią". W ten sposób, jeśli jest jakaś różnorodność w złożeniu, to odnosi się ona do intelektu, natomiast jedność w złożeniu odnosi się do rzeczy.
Z tej racji intelekt nasz tworzy czasem o Bogu zdanie, które

przez zastosowanie przyimka wnosi pewną różność, jak na przykład gdy mówimy: „dobroć jest w Bogu", gdyż i tu zaznacza się pewna różność, którą kładziemy na karb intelektu, i pewna jedność, która odnosi się do rzeczy.

Rozdział 37
BÓG JEST DOBRY

Z doskonałości Bożej, którą udowodniliśmy [I, 28], można wywnioskować dobroć Bożą.

Tym, przez co rzecz nazywamy dobrą, jest jej własna cnota, gdyż czyjaś cnota to to, co posiadającego ją czyni dobrym i sprawia, że jego dzieło jest dobre. Cnota jest pewną doskonałością, wtedy bowiem nazywamy coś doskonałym, gdy osiąga właściwą sobie cnotę, co wynika jasno z VII księgi *Fizyki*[75].
Przez to więc każda rzecz jest dobra, że jest doskonała. I stąd każda rzecz pragnie swej doskonałości jako właściwego sobie dobra. Wykazaliśmy zaś, że Bóg jest doskonały [I, 28], a zatem jest dobry.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej, że istnieje pierwszy, nieruchomy poruszyciel, którym jest Bóg [I, 13]. Poruszyciel ten porusza jako zupełnie nieruchomy, a to znaczy, że porusza jako przedmiot pragnienia. Bóg więc, który jest pierwszym, nieruchomym poruszycielem, jest pierwszym przedmiotem pragnienia. Pragnie się zaś czegoś dla dwóch racji: albo dlatego że jest dobre, albo dlatego, że wydaje się dobre. Pierwszą jest racja, że jest dobre, pozorne bowiem dobro nie porusza samo przez się, lecz o tyle, o ile

ma jakiś pozór dobra, dobro zaś porusza samo przez się. Pierwszy zatem przedmiot pragnienia, którym jest Bóg, jest prawdziwie dobry.

75 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (246a 13-14).

110

Dalej. „Dobrem jest to, czego wszystko pożąda" — Filozof przytacza to doskonale określenie w I księdze *Etyki*[76]. Wszystko zaś dąży do urzeczywistnienia zgodnie ze swym sposobem istnienia, co widać jasno stąd, że każda rzecz z natury swej opiera się zniszczeniu. Istnienie rzeczywiste należy zatem do istoty dobra. Gdy zaś możność pozbawiona jest urzeczywistnienia, idzie za tym zło, które się przeciwstawia dobru, jak widać jasno u Filozofa w IX księdze *Metafizyki*[77]. Tymczasem Bóg jest bytem urzeczywistnionym, a nie w możności, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. Jest zatem prawdziwie dobry.

Oprócz tego. Udzielanie istnienia i dobroci pochodzi z dobroci. Widać to i z samej natury dobra, i z jego pojęcia. Z natury bowiem dobro każdej rzeczy jest jej urzeczywistnieniem i doskonałością. Każda zaś rzecz działa dlatego, że jest rzeczywista. Działaniem rozprzestrzenia istnienie i dobroć na inne rzeczy. Stąd też znakiem doskonałości rzeczy jest to, że może wytworzyć coś podobnego do siebie, co widać jasno u Filozofa w IV księdze *Meteorologiki*[78]. Istotą zaś dobra jest być przedmiotem pragnienia. Jest to cel, który skłania działającego do działania. Dlatego mówi się, że dobro udziela siebie i istnienia. To udzielanie się jest zaś właściwością Boga, wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 13], że Bóg jako byt sam przez się konieczny jest przyczyną istnienia innych bytów. Jest więc prawdziwie dobry.

To właśnie mówi się w Psalmie [73,1]: „Jak dobry jest Bóg Izraela dla tych, którzy są prawego serca"; oraz w Lamentacjach 3, [25]: „Dobry jest Pan dla tych, którzy pokładają w Nim nadzieję, dla duszy, która Go szuka".

76 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 2-3).
77 Arystoteles, *Metaphysica* IX, 9 (1051a 4-17).
78 Arystoteles, *Meteorologica* IV, 3 (380a 14-15).

111

Rozdział 38
BÓG JEST SAMĄ DOBROCIĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, można wyciągnąć wniosek, że Bóg jest swą dobrocią.

Istnieć bowiem rzeczywiście jest dla każdej rzeczy jej dobrem. Lecz Bóg nie tylko jest bytem rzeczywistym, lecz także jest swoim istnieniem, jak powiedzieliśmy wyżej [I, 22], Jest więc nie tylko dobry, ale jest także samą dobrocią.

Oprócz tego. Doskonałość każdej rzeczy jest jej dobrocią, jak to wykazaliśmy [I, 37]. Doskonałość istnienia Bożego nie polega na tym, że coś jest doń dodane, lecz na tym, że jest ono samo przez się doskonałe, jak wyżej powiedzieliśmy [I, 28], Dobroć Boga nie jest zatem czymś dodanym do Jego substancji, lecz Jego substancją jest Jego dobroć.

Dalej. Każde dobro, które nie jest swoją dobrocią, nazywa się dobrem na mocy uczestnictwa. To zaś, co jest dobre przez uczestnictwo, zakłada coś, od czego bierze naturę dobroci. Lecz nie można w tym postępować w nieskończoność, gdyż nie idzie się w nieskończoność w przyczynach celowych — nieskończoność bowiem przeciwstawia

się istocie celu. Dobro zaś ma naturę celu. Musi się więc dojść do jakiegoś pierwszego dobra, które nie jest dobrem przez uczestnictwo w czymś drugim, lecz jest dobrem przez swą istotę. Tym zaś jest Bóg. Zatem Bóg jest swoją dobrocią.

Podobnie. To, co istnieje, może w czymś uczestniczyć, samo zaś istnienie nie może w niczym uczestniczyć; to bowiem, co uczestniczy, jest możnością, istnienie zaś jest rzeczywistością. Lecz Bóg jest samym istnieniem, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22]. Nie jest więc dobry na mocy uczestnictwa, lecz istotowo.

Ponadto. W każdym prostym bycie istnienie i to, czym byt jest, stanowią jedność, gdyby bowiem była między nimi różni-

112

ca, to nie byłoby prostoty. Bóg zaś jest całkowicie prosty, jak wykazaliśmy [I, 18]. Być dobrym jest dlań zatem tym samym, co On sam. Bóg więc jest swoją dobrocią.

Z tego samego wynika, że żadne inne dobro nie jest swą dobrocią. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 19, [17]: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg".

Rozdział 39 <<
W BOGU NIE MOŻE BYĆ ZŁA

Stąd widać jasno, że w Bogu nie może być zła. Istnienie i dobroć oraz wszystko, co się orzeka istotowo, nie mają nic do siebie dodanego — chociaż to, co jest, lub to, co dobre, może mieć coś poza istnieniem i dobrocią. Nic bowiem nie przeszkadza, by to, co jest podłożem jednej doskonałości, było także podłożem drugiej. Tak na przykład to, co jest ciałem, może być białe i słodkie, każda zaś natura jest zacieśniona granicami swego pojęcia tak, że nie może przyjąć w siebie niczego zewnętrznego. Bóg zaś jest dobrocią, a nie tylko jest dobry, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 38], Nie może więc w Nim być niczego, co nie jest dobrocią. I tak zupełnie nie może być w Nim zła.

Dalej. To, co jest przeciwne istocie jakiejś rzeczy, nie może być jej właściwością, jak długo ta rzecz trwa. Tak na przykład nie może być właściwością człowieka bezrozumność lub bezzmysłowość, chyba że przestanie być człowiekiem. Lecz istota Boża jest samą dobrocią, jak wykazaliśmy powyżej [I, 38]. Zatem zło, które jest przeciwne dobru, nie może się znajdować w Bogu, chyba, żeby Bóg przestał istnieć. A jest to niemożliwe, skoro jest wieczny, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 15].

113

Oprócz tego. Skoro Bóg jest swoim istnieniem, nie można przypisywać Mu niczego na mocy uczestnictwa, jak to widać z dowodu przytoczonego powyżej [I, 38]. Jeśliby się więc orzekało o Nim zło, nie orzekałoby się na mocy uczestnictwa, lecz istotowo. O żadnej rzeczy zaś nie można orzekać, że zło jest jej istotą, nie miałaby bowiem wtedy istnienia, które jest dobrem, jak wykazaliśmy [I, 37]. Podobnie jak dobroci, tak i złu nie można dodać nic zewnętrznego. Nie można zatem przypisywać Bogu zła.

Również. Zło przeciwstawia się dobru. Istota zaś dobra polega na doskonałości. Istota zła zatem — na niedoskonałości. W Bogu zaś, który jest absolutnie doskonały, nie może być braku lub niedoskonałości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28]. W Bogu więc nie może być zła.

Oprócz tego. Rzecz jest doskonała w tej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona. Zatem niedoskonałe będzie to, co jest niezupełnie urzeczywistnione. Zło więc albo jest brakiem, albo zawiera brak. Podmiotem zaś braku jest możność. Możności zaś nie może być w Bogu. Zatem nie może też być zła.

Poza tym. Jeśli dobrem jest to, czego wszystko pożąda, to każda natura unika zła jako takiego. To zaś, co w jakiejś rzeczy przeciwstawia się poruszeniu naturalnego pożądania, jest w rzeczy tej wymuszone i nienaturalne. Zło więc jest w każdej rzeczy wymuszone i przeciw naturze w takiej mierze, w jakiej jest złem tej rzeczy, chociaż w rzeczach złożonych zło może być czymś naturalnym w stosunku do jakiejś części rzeczy. Bóg zaś nie jest złożony ani też nie może być w Nim nic wymuszonego lub przeciwnego naturze, jak to wykazaliśmy [I, 18—191- Nie może być zatem zła w Bogu.

Potwierdza to także Pismo Święte. Powiedziane jest bowiem w kanonicznym 1 Liście Św. Jana [1,5]: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności"; oraz w Księdze Hioba 34, [10]: „Daleka jest od Boga bezbożność, od Wszechmocnego — nieprawość".

114

Rozdział 40
BÓG JEST DOBREM WSZELKIEGO DOBRA

Okazuje się też, że Bóg jest dobrem wszelkiego dobra.

Dobrocią bowiem każdej rzeczy jest jej doskonałość, jak już powiedzieliśmy [I, 37]. Bóg zaś, skoro jest bezwzględnie doskonały, swą doskonałością obejmuje wszystkie doskonałości rzeczy, jak wykazaliśmy [I, 28]. Zatem Jego dobroć obejmuje wszystkie dobroci. I w ten sposób jest dobrem wszelkiego dobra.

Podobnie. Gdy się jakiejś rzeczy przypisuje pewną właściwość na mocy uczestnictwa, to właściwość ta przysługuje jej tylko o tyle, o ile ma ona jakieś podobieństwo do tego, o czym się ten przymiot orzeka istotowo. Tak na przykład, nazywamy żelazo rozognionym o tyle, o ile uczestniczy w pewnym podobieństwie do ognia. Lecz Bóg jest dobry ze swej istoty, a wszystkie inne rzeczy są dobre przez uczestnictwo [I, 38]. Każdą rzecz nazywamy więc dobrą w takiej mierze, w jakiej ma jakieś podobieństwo do dobroci Bożej. Bóg jest więc dobrem wszelkiego dobra.

Dalej. Skoro każdej rzeczy pragnie się z racji celu, a istota dobra polega na tym, że jest przedmiotem pragnienia, to należy każdą rzecz nazywać dobrą albo dlatego, że jest celem, albo dlatego, że jest skierowana do celu. Ostatecznym więc celem jest to, od czego wszystko otrzymuje charakter dobra. Tym ostatecznym celem zaś jest Bóg, jak to później wykażemy [III, 17]. Zatem Bóg jest dobrem wszelkiego dobra.

Stąd też Pan, obiecując Mojżeszowi, że mu się ukaże, mówi w Księdze Wyjścia 33, [19]: „Ja ci ukażę wszelkie dobro". A w Księdze Mądrości 8 [7,11] mówi się o Mądrości Bożej: „Przyszły mi wraz z nią wszystkie dobra".

115

Rozdział 41
BÓG JEST NAJWYŻSZYM DOBREM

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg jest najwyższym dobrem.

Dobro powszechne przewyższa każde dobro poszczególne, tak jak dobro narodu jest lepsze od dobra jednostki. Dobroć bowiem całości i jej doskonałość przewyższa dobroć i

doskonałość części. Lecz dobroć Bożą, skoro jest dobrem wszelkiego dobra, jak powiedzieliśmy [I, 40], przyrównuje się do wszystkich rzeczy różnych od Boga, jak dobro powszechne do dobra poszczególnego. Bóg więc jest najwyższym dobrem.

Oprócz tego. To, co się orzeka istotowo, orzeka się prawdziwiej niż to, co orzeka się na mocy uczestnictwa. Bóg zaś jest dobry ze swej istoty, inne zaś byty są dobre przez uczestnictwo, jak to już wykazaliśmy [I, 38]. Bóg więc jest najwyższym dobrem.

Również. To, co jest najwyższe w jakimkolwiek rodzaju, jest przyczyną innych rzeczy, które należą do tego rodzaju, przyczyna bowiem jest wyższa od skutku. Od Boga zaś pochodzi racja dobra wszystkich rzeczy, jak wykazaliśmy [I, 40]. Jest On zatem najwyższym dobrem.

Ponadto. Tak jak bielsze jest to, co jest mniej zmieszane z czarnym, tak też lepsze jest to, co jest mniej zmieszane ze złem. Lecz Bóg jest najbardziej wolny od zła, w Nim bowiem nie może być ani zła urzeczywistnionego, ani w możności. I to przysługuje Mu z natury, jak wykazaliśmy [I, 39]. Jest On więc najwyższym dobrem.

Stąd też jest powiedziane w 1 Księdze Królewskiej 2 [1 Sm 2,2]: „Nikt nie jest tak święty, jak Pan".

116

Rozdział 42 <<
BÓG JEST JEDEN

Po udowodnieniu tego, co powyższe, jest jasne, że Bóg jest tylko jeden.

Niemożliwe jest, by były dwa najwyższe dobra. To bowiem, co określa się przez przeobfitość, znajduje się tylko w czymś jednym. Bóg zaś, jak wykazaliśmy, jest najwyższym dobrem [I, 41]. Bóg więc jest jeden.

Oprócz tego. Wykazaliśmy, że Bóg jest całkowicie doskonały, tak że nie brak Mu żadnej doskonałości [I, 28]. Jeśli zatem jest więcej bogów, musi być więcej tego rodzaju doskonałych bytów. To zaś jest niemożliwe, jeśli bowiem żadnemu z nich nie brak żadnej doskonałości ani żaden nie ma domieszki jakiejś niedoskonałości — a to są wymogi całkowitej doskonałości — nie będzie niczego, czym by się odróżniali. Nie można więc przyjmować istnienia wielu bogów.

Podobnie. Jeśli wystarcza jedna przyczyna, by coś wykonać, to lepiej, aby dokonało się to przez jedną przyczynę niż przez wiele. Lecz porządek rzeczy na świecie jest możliwie najlepszy, potęga bowiem pierwszej przyczyny sprawczej obejmuje siłę dążenia do doskonałości właściwą stworzeniom. Wszystkie rzeczy zaś osiągają wypełnienie swej doskonałości przez sprowadzenie do jednej pierwszej zasady. Nie należy więc przyjmować wielu zasad.

Co więcej. Niemożliwe jest, by jeden ruch jednostajny i regularny pochodził od kilku zasad ruchu. Jeśli bowiem razem poruszają, to żadna z nich nie jest zasadą doskonałą, lecz wszystkie zastępują jedną doskonałą zasadę ruchu; nie może się to odnosić do pierwszej zasady ruchu, gdyż to, co doskonałe, jest wcześniejsze od tego, co niedoskonałe. Jeżeli zaś te zasady ruchu nie poruszają razem, to każda z nich czasem porusza, a czasem nie porusza. Z tego wynika, że ruch nie jest

117

ani ciągły, ani regularny. Ruch bowiem ciągły i jeden pochodzi od jednej zasady ruchu. Zauważamy także, że zasada, która nie zawsze porusza, porusza nieregularnie, co widać

w mniej doskonałych zasadach ruchu, w których ruch wymuszony na początku jest silny, a słabnie przy końcu. W ruchu naturalnym natomiast dzieje się na odwrót. Lecz pierwszy ruch jest jeden i jednostajny, jak to udowodnili filozofowie[79], zatem jego pierwsza zasada ruchu musi być jedna.

Dalej. Substancja cielesna jest przyporządkowana do substancji duchowej jak do swego dobra, w substancji duchowej bowiem jest pełniejsza dobroć, a substancja cielesna dąży do tego, by się do niej upodobnić, gdyż wszystko, co istnieje, pragnie możliwie największego dobra. Lecz widzimy, że wszystkie ruchy stworzenia cielesnego sprowadzają się do jednego pierwszego ruchu, a prócz niego nie ma innego pierwszego ruchu, który by jakoś się do niego sprowadzał. Zatem prócz substancji duchowej, która jest celem pierwszego ruchu, nie ma innej, która by się do niej nie sprowadzała. Tę zaś substancję pojmujemy pod nazwą „Bóg". A zatem istnieje tylko jeden Bóg.

Oprócz tego. Porządek różnych rzeczy wzajemnie do siebie przyporządkowanych istnieje z powodu ich przyporządkowania do czegoś jednego. Tak na przykład porządek wzajemny części wojska istnieje z racji przyporządkowania całego wojska do wodza. Fakt, że różne rzeczy łączą się w pewnym stosunku, nie może pochodzić od ich własnych natur jako od siebie różnych, z racji swych natur bowiem bardziej by się między sobą różniły. Fakt ten nie może też mieć źródła w przyczynach porządkujących, bo niemożliwe jest, by zmierzały do jednego porządku same z siebie, skoro są różne. I tak albo wzajemne przyporządkowanie wielu rzeczy do siebie jest przypadłościowe, albo też trzeba to przyporządkowanie spro-

79 Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 7-9 (260a 20-266a 9).

wadzić do jakiejś jednej przyczyny porządkującej, która kieruje wszystko do celu, jaki zamierza. Widzimy zaś, że wszystkie części tego świata przyporządkowane są wzajemnie do siebie, zgodnie z tym, że jedne wspomagają drugie; tak na przykład mniej doskonałe ciała są poruszane przez ciała bardziej doskonałe, a te z kolei przez substancje niecielesne, jak to wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 13; I, 20]. Przyporządkowanie to nie jest przypadłościowe, skoro zachodzi zawsze lub w przeważnej Części wypadków. Zatem cały ten świat ma tylko jednego porządkującego i rządzącego. Lecz poza tym światem nie ma innego. Jest więc tylko jeden rządca wszystkich rzeczy, którego nazywamy Bogiem.

Dalej. Jeśli istnieją dwie rzeczy, obie mające konieczne istnienie, to muszą one jednakowo podpadać pod pojęcie konieczności istnienia. Muszą się więc odróżniać przez coś, co jest dodane albo tylko do jednej, albo do obydwu. I tak albo jedna z nich, albo obie muszą być złożone. Nic zaś złożonego nie istnieje samo przez się, jak wykazaliśmy powyżej [I, 18]. Jest więc niemożliwe, by istniało więcej rzeczy, z których każda ma konieczne istnienie. I tak nie może być więcej bogów.

Co więcej. Jeśli istnieją dwie rzeczy, które mają konieczne istnienie, to to, czym się różnią, albo jest w jakiś sposób potrzebne do ukonstytuowania konieczności istnienia, albo nie jest potrzebne. Jeśli nie jest potrzebne, wtedy jest czymś przypadłościowym, gdyż wszystko, co się dodaje do rzeczy, a co nie odnosi się do jej istnienia, jest przypadłością. Zatem ta przypadłość ma przyczynę. Tą przyczyną jest albo istota tego, co istnieje z konieczności, albo coś innego. Jeśli istota, to skoro sama konieczność istnienia jest jego istotą, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 22], konieczność istnienia będzie przyczyną owej przypadłości. Lecz konieczność istnienia znajduje się w

obydwu rzeczach. Zatem obie rzeczy będą miały tę przypadłość i nie będą się różnić pod względem tej przypadłości.

119

Jeśli zaś przyczyną tej przypadłości jest coś innego, to wtedy jeśli to coś innego nie istnieje, nie będzie istniała także ta przypadłość. A gdyby tej przypadłości nie było, to nie byłoby powyższego rozróżnienia. Zatem gdyby nie istniało to coś innego, owe dwie rzeczy, o których przyjmujemy, że istnieją koniecznie, nie byłyby dwiema, lecz jedną. A więc istnienie właściwe obu tym rzeczom zależy od czegoś trzeciego. I tak żadna z tych rzeczy nie ma sama przez się koniecznego istnienia.

Jeśli zaś to, czym się różnią, jest potrzebne dla ukonstytuowania konieczności istnienia, będzie to albo dlatego, że różnica ta zawiera się w pojęciu konieczności istnienia, tak na przykład „żywe" zawiera się w definicji zwierzęcia, albo będzie to dlatego, że dzięki tej różnicy konieczność istnienia otrzymuje określenie gatunkowe, tak jak zwierzę uzupełnia się przez „rozumne". W pierwszym wypadku wszędzie, gdzie jest konieczność istnienia, musi być to, co jest w jej pojęciu zawarte, tak na przykład czemukolwiek odpowiada określenie „zwierzę", temu właściwe jest określenie „ożywione". I tak, skoro obu powyższym rzeczom przypisuje się konieczność istnienia, to nie można ich przez to odróżnić.

W drugim wypadku napotykamy nową trudność. Różnica nadająca gatunek rodzajowi nie uzupełnia pojęcia rodzaju, lecz rodzaj osiąga przez nią urzeczywistnienie. Pojęcie „zwierzę" bowiem jest zupełne przed dodaniem „rozumne", lecz zwierzę nie może być czymś rzeczywistym, jeśli nie jest rozumne lub nierozumne. Coś więc konstytuuje konieczność istnienia w zakresie rzeczywistego istnienia, a nie w zakresie pojęcia konieczności istnienia. Jest to niemożliwe z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że w rzeczy, która posiada konieczne istnienie, treść rzeczy utożsamia się z jej istnieniem, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 18]. Po drugie dlatego, że w ten sposób konieczne istnienie pochodziłoby od innego istnienia, co jest niemożliwe. Nie można wiec przyjmować, że

120

jest kilka rzeczy, z których każda istniałaby koniecznie sama przez się.

Dalej. Jeśli jest dwóch bogów, to nazwę „Bóg" orzeka się albo o obydwóch jednoznacznie, albo wieloznacznie. Jeśli wieloznacznie, to jest to poza obecnym zagadnieniem, nic bowiem nie przeszkadza nazywać jakiejkolwiek rzeczy jakąkolwiek wieloznaczną nazwą, jeśli dopuszcza to sposób wyrażania się. Jeśli zaś orzeka się jednoznacznie, musi się orzekać o obydwu bogach w sposób odpowiadający jednemu pojęciu. I tak, w obydwu musi być pojęciowo jedna natura. A jest ta natura w obydwu bogach albo w sposób odpowiadający jednemu istnieniu, albo w sposób odpowiadający dwu różnym istnieniom. Jeśli mamy jedno istnienie, nie będzie dwóch bogów, lecz jeden. Jedno istnienie bowiem nie może należeć do dwóch bytów, jeśli się różnią substancjalnie. Jeśli zaś jest inne istnienie w każdym, to w żadnym jego treść nie będzie jego istnieniem. A tak jest w Bogu, jak tego dowiedliśmy wyżej [I, 18]. Żaden więc z tych dwóch bogów nie jest tym, co rozumiemy pod nazwą „Bóg". A zatem niepodobna przyjąć dwóch bogów.

Co więcej. Nic z tego, co należy do tej określonej rzeczy o tyle, o ile jest tą określoną rzeczą, nie może należeć do innej. Jest tak dlatego, że jednostkowość jakiejś rzeczy nie należy do innej rzeczy, lecz tylko do tego czegoś jednostkowego. Temu zaś, co istnieje

koniecznie, konieczność istnienia przysługuje o tyle, o ile jest konkretną, określoną rzeczą. Jest więc niemożliwe, by konieczność ta należała do innej rzeczy. I tak, jest niemożliwe, by było więcej rzeczy, z których każda ma konieczność istnienia. A zatem jest niemożliwe, by było więcej bogów.

Dowód przesłanki mniejszej. Jeśli to, co istnieje z konieczności, nie jest tą oto określoną rzeczą w takiej mierze, w jakiej jest koniecznym istnieniem, to określenie jego istnienia nie jest konieczne samo przez się, lecz zależy od czegoś drugiego. Każda rzecz zaś w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona, jest różna od wszystkich innych, a znaczy to, że jest tą oto

121

określoną rzeczą. To zatem, czego istnienie jest konieczne, zależy od czegoś drugiego jako byt rzeczywisty. Sprzeciwia się to zaś pojęciu tego, co istnieje z konieczności. Musi więc to, co istnieje koniecznie, istnieć koniecznie z racji tego, że jest tą oto określoną rzeczą.

Dalej. Natura oznaczona nazwą „Bóg" albo jest ujednostkowiona sama przez się w tym oto Bogu, albo jest ujednostkowiona przez coś innego. Jeśli przez coś innego, to musi być w niej złożenie. Jeżeli jest ujednostkowiona sama przez się, to jest niemożliwe, by należała też do innego bytu, to bowiem, co jest zasadą jednostkowości, nie może być wspólne dla wielu. Niemożliwe jest więc, by było wielu bogów.

Co więcej. Jeśli jest wielu bogów, to natura boskości nie może być numerycznie jedna w każdym z bogów. Musi więc być coś odróżniającego naturę boską w tym lub w tamtym bogu. Lecz jest to niemożliwe, gdyż natura boska nie przyjmuje dodania niczego: ani różnic istotowych, ani przypadłości, jak wykazaliśmy powyżej [I, 23; I, 24]. Natura boska nie jest też formą jakiejś materii, tak by mogła być dzielona, gdy dzieli się materię. Jest więc niemożliwe, by było wielu bogów.

Podobnie. Istnienie właściwe każdej rzeczy jest tylko jedno. Lecz sam Bóg jest swoim istnieniem, jak powyżej wykazaliśmy [I, 22]. Możliwe jest więc tylko to, by był jeden Bóg.

Dalej. Rzecz posiada istnienie w taki sam sposób, w jaki posiada jedność, stąd też każda rzecz z całej mocy opiera się podziałowi, by przezeń nie dążyć do nieistnienia. Natura boska zaś w istnieniu swym przewyższa wszystko. Jest w niej zatem najwyższa jedność. W żaden więc sposób nie dzieli się na kilka bytów.

Oprócz tego. Widzimy, że w każdym rodzaju wielość pochodzi od jedności. Dlatego też w każdym rodzaju znajduje się coś jednego, pierwszego, co jest miarą wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju. Stąd wszystkie rzeczy, które są podobne do siebie w czymś jednym, muszą zależeć od jakiejś jednej zasady. Lecz wszystkie rzeczy podobne są w istnieniu.

122

Musi więc być coś jednego, co jest zasadą wszystkich rzeczy. A tym jest Bóg.

Podobnie. W każdym rządzie ten, kto jest na czele, pragnie jedności; stąd wśród form rządu najpotężniejszą jest monarchia, czyli królestwo. Podobnie jedna jest głowa wielu członków i to jest ewidentnym znakiem, że temu, któremu przysługuje panowanie, należy się jedność. Stąd też należy przyznać, że Bóg, który jest przyczyną wszystkiego, jest bezwzględnie jeden.

Także w świętych tekstach możemy znaleźć potwierdzenie boskiej jedności. Powiedziane jest bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa 6, [4]: „Słuchaj Izraelu, Pan

Bóg, twój Bóg, jest jeden"; oraz w Księdze Wyjścia 20, BI: „Nie będziesz miał bogów innych prócz mnie"; a także w Liście do Efezjan 4, [5]: „Jeden Pan, jedna wiara" itd.

Tą prawdą obala się poglądy pogan wyznających wielość bogów. Aczkolwiek wielu z nich mówiło, że jest jeden najwyższy Bóg, że jest On przyczyną wszystkich innych bytów, które nazywali bogami; przypisywali też wszystkim wiecznym substancjom nazwę bóstwa, szczególnie z racji ich mądrości, szczęśliwości i rządzenia rzeczami.

Ten sposób mówienia znajdujemy zresztą także w Piśmie Świętym, gdzie święci aniołowie albo też ludzie lub sędziowie nazywani są bogami, jak na przykład w tych słowach Psalmu [86,8]: „Nie ma Tobie podobnego wśród bogów, Panie"; oraz w innym miejscu: „Ja rzekłem: Jesteście bogami" [Ps 82,6]. Wiele podobnych zdań znajduje się w różnych miejscach Pisma Świętego.

Wydaje się, że manichejczycy byli jeszcze bardziej przeciwni tej prawdzie, gdyż przyjmowali dwie pierwsze zasady, z których jedna nie jest przyczyną drugiej.

Prawdę tę atakowali swymi błędami arianie, gdy nauczali, że Ojciec i Syn nie są jednym, lecz wieloma bogami, choć zmuszeni byli powagą Pisma Świętego wierzyć, że Syn jest prawdziwym Bogiem.

123

Rozdział 43
BÓG JEST NIESKOŃCZONY

Skoro to, co nieskończone, związane jest z ilością, jak nauczają filozofowie, to nie można przypisywać Bogu nieskończoności z racji wielości, udowodniliśmy bowiem, że jest tylko jeden Bóg [I, 42] i że nie ma w Nim żadnego złożenia ani części, ani przypadłości [I, 18; I, 23]. Także z racji rozciągłej ilości nie można Go nazwać nieskończonym, skoro udowodniliśmy, że jest niecielesny [I, 20]. Pozostaje więc do zbadania, czy przysługuje Mu nieskończoność z racji wielkości duchowej.

Tę wielkość duchową rozważamy w dwóch aspektach: mianowicie w aspekcie mocy oraz w aspekcie dobroci lub doskonałości właściwej natury. Nazywamy bowiem coś mniej lub bardziej białym zależnie od stopnia doskonałości jego białości. Rozważa się też wielkość mocy na podstawie wielkości działania lub rzeczy uczynionych. Te dwa aspekty zresztą zależą jeden od drugiego: z tego, że coś jest urzeczywistnione, wynika, że jest czynne, wielkość zaś jego mocy zależy od stopnia urzeczywistnienia. Wynika stąd, że rzeczywistości duchowe są wielkie stosownie do stopnia ich doskonałości. Twierdzi to także Augustyn[80], mówiąc, że w rzeczach, których wielkość nie polega na ciężarze, być większym znaczy to samo, co być lepszym.

Należy zatem wykazać, że Bóg jest wielki taką właśnie wielkością. Jednak nie należy nieskończoności Boga rozumieć w sensie braku, tak jak rozumie się ją w ilości wymiernej lub liczbowej, tego rodzaju ilość bowiem z natury jest skończona. Nieskończoną zaś nazywa się ją przez odjęcie tego, co ma z natury, i dlatego nieskończoność oznacza w niej niedoskonałość. Lecz w Bogu nieskończoność rozumie się tylko negatywnie, Jego doskonałość bowiem nie ma żadnego kresu czy

80 Św. Augustyn, *De Tńnitate* VI, VIII, 9 (PL 42, 929).

124

końca — jest On w najwyższym stopniu doskonały. I w ten sposób należy Bogu

przypisać nieskończoność. Wszystko bowiem, co jest zgodnie ze swą naturą skończone, jest ograniczone do istoty jakiegoś rodzaju. Bóg zaś nie jest w jakimś rodzaju, lecz Jego doskonałość zawiera doskonałości wszystkich rodzajów, jak wykazaliśmy powyżej [I, 25; I, 28]. Jest zatem nieskończony.

Co więcej. Każda rzeczywistość w czymś tkwiąca jest ograniczona przez to, w czym istnieje, to bowiem, co jest w czymś drugim, istnieje na sposób podmiotu przyjmującego. Rzeczywistość więc nieistniejąca w niczym nie jest niczym ograniczona. Gdyby na przykład białość istniała sama przez się, doskonałość białości nie byłaby w niej ograniczona tak, by brakowało jej czegoś, co stanowi o doskonałości białości. Bóg zaś jest rzeczywistością nieistniejącą w żaden sposób w czymś drugim, gdyż nie jest ani formą w materii, jak już udowodniliśmy [I, 26; I, 27], ani też istnienie Jego nie tkwi w jakiejś formie czy naturze, jest On bowiem sam swoim istnieniem, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 22], Pozostaje więc, że jest On nieskończony.

Dalej. W rzeczywistości znajdujemy coś, co jest tylko w możności, jak materia pierwsza, oraz coś, co jest całkowicie urzeczywistnione, jak Bóg, co pokazaliśmy już wyżej [I, 16], a także coś, co jest urzeczywistnione i jest w możności, jak wszystkie pozostałe rzeczy. Lecz możność ujęta w stosunku do rzeczywistości nie może przewyższać rzeczywistości ani w czymś poszczególnym, ani bezwzględnie. Skoro więc materia pierwsza jest nieskończona w swej możności, wynika stąd, że Bóg, który jest czystą rzeczywistością, jest nieskończony w swej rzeczywistości.

Podobnie. Rzeczywistość jest tym doskonalsza, im mniej ma domieszki możności. Stąd też każda rzeczywistość, do której domieszana jest możność, ma granicę swej doskonałości, taka zaś, do której nie jest domieszana żadna możność, nie ma żadnej granicy doskonałości. Otóż Bóg jest czystą rzeczywistością bez żadnej możności, jak to wykazaliśmy wyżej [I, *G*\. Jest zatem nieskończony.

125

Co więcej. Samo istnienie rozważane bezwzględnie jest nieskończone, może w nim bowiem uczestniczyć nieskończona liczba rzeczy na nieskończoną liczbę sposobów. Jeśli więc czyjeś istnienie jest skończone, musi być ograniczone przez coś, co byłoby w jakiś sposób jego przyczyną. Lecz istnienie Boga nie może mieć jakiejś przyczyny, gdyż jest On konieczny sam przez się. Zatem Jego istnienie jest nieskończone i On sam jest nieskończony.

Dalej. Wszystko, co ma jakąś doskonałość, jest tym doskonalsze, im pełniej uczestniczy w owej doskonałości. Lecz nie może istnieć żaden sposób — ani go nawet nie można pomyśleć — w jaki by się posiadało jakąś doskonałość pełniej, niż posiada ją to, co jest doskonałe ze swej istoty i czego istota jest jego dobrocią. Tym zaś jest Bóg. W żaden więc sposób nie można pomyśleć czegoś lepszego lub doskonalszego od Boga. Zatem jest On nieskończony w dobroci.

Co więcej. Intelekt nasz sięga w poznawaniu w nieskończoność, a znakiem tego jest to, że gdy dana jest jakakolwiek skończona ilość, nasz intelekt może wymyślić większą. Daremne by zaś było to skierowanie naszego intelektu do nieskończoności, gdyby nie istniała jakaś poznawalna rzecz nieskończona. Musi więc istnieć jakaś poznawalna rzecz nieskończona, która musi być największą spośród rzeczy. A taką rzecz nazywamy Bogiem. Bóg więc jest nieskończony.

Podobnie. Skutek nie może się rozciągać poza swą przyczynę. Intelekt nasz zaś może pochodzić tylko od Boga, który jest pierwszą przyczyną wszystkiego. Nie może więc

pomyśleć nasz intelekt niczego większego nad Boga. Jeśli zatem można pomyśleć coś większego od każdej rzeczy skończonej, wynika stąd, że Bóg nie jest skończony.
Co więcej. Moc nieskończona nie może istnieć w istocie skończonej, każda rzecz bowiem działa przez swą formę, która albo jest jej istotą, albo częścią istoty; moc zaś oznacza zasadę działania. Lecz Bóg nie posiada skończonej mocy działania, porusza bowiem w czasie nieskończonym, a czynić to może

126

tylko moc nieskończona, jak wykazaliśmy powyżej [I, 20], Wynika więc, że istota Boga jest nieskończona.

Powyższy argument odnosi się do tych, którzy przyjmują wieczność świata. Gdy się jej nie przyjmuje, to tym bardziej potwierdza się zdanie o nieskończoności mocy Bożej. Każda przyczyna sprawcza jest bowiem tym potężniejsza w działaniu, im odleglejszą od urzeczywistnienia możność zamienia w rzeczywistość — tak na przykład potrzeba większej mocy do ogrzania wody niż do ogrzania powietrza. Lecz to, co w ogóle nie istnieje, nieskończenie jest oddalone od rzeczywistości i nie jest żadnym sposobem w możności. Jeśli zatem świat został stworzony, gdy go w ogóle wcześniej nie było, moc stwórcy musi być nieskończona.

Argument ten nawet z punktu widzenia tych, którzy przyjmują wieczność świata, wystarcza do udowodnienia nieskończoności mocy Bożej. Przyznają oni bowiem, że Bóg jest przyczyną substancji świata, chociaż uważają substancję tę za wieczną, mówiąc, że wieczny Bóg jest przyczyną wiecznego świata, tak jak stopa od wieczności byłaby przyczyną śladu, gdyby od wieczności była postawiona na piasku. Jeśli się przyjmie to stanowisko, to i tak z wyżej przytoczonego argumentu wynika, że moc Boga jest nieskończona. Czy bowiem stworzył rzeczy w czasie, tak jak my przyjmujemy, czy od wieczności, jak twierdzą oni — nie może istnieć w rzeczy nic, czego by On nie stworzył, skoro jest powszechną zasadą rzeczy. Dokonał więc aktu stworzenia bez uprzednio istniejącej materii lub możności. Musi się zaś przyjąć proporcję między mocą czynną a możnością bierną, im większa bowiem istnieje uprzednio możność bierna lub im większą się zakłada, to tym większa moc czynna ją urzeczywistnia. Wynika więc stąd, że skoro moc skończona sprawia jakiś skutek przy założeniu możności materii, moc Boga, która nie zakłada żadnej możności, nie jest skończona, lecz nieskończona, i że w ten sposób istota Jego jest nieskończona.

127

Co więcej. Każda rzecz trwa tym dłużej, im jej przyczyna jest skuteczniejsza. To więc, czego trwanie jest nieskończone, musi posiadać istnienie od przyczyny o nieskończonej skuteczności. Lecz trwanie Boga jest nieskończone, wykazaliśmy bowiem powyżej, że Bóg jest wieczny [I, 15]. Ponieważ zaś nie ma poza samym sobą innej przyczyny swego istnienia, musi być nieskończony.

Prawdę tę poświadcza też powaga Pisma Świętego. Mówi bowiem Psalmista: „Wielki Pan i bardzo godny chwały, a wielkość Jego nie ma końca" [145,3].

Poświadczają tę prawdę także wypowiedzi najdawniejszych filozofów, którzy, jak gdyby zniewoleni tą prawdą, przyjmowali wszyscy, że coś nieskończonego jest pierwszą zasadą rzeczy. Nie znali bowiem właściwego znaczenia tego wyrazu, uważając, że nieskończoność pierwszej zasady jest na sposób ilości rozdzielnej, jak twierdził Demokryt, który za zasadę rzeczy przyjmował nieskończoną liczbę atomów, a także jak

Anaksagoras, który twierdził, że zasadą rzeczy jest nieskończona liczba części do siebie podobnych. Ujmowali też nieskończoność na sposób ilości rozciągłej, jak ci, którzy przyjmowali, że jakiś element albo jakieś nieokreślone nieskończone ciało jest pierwszą zasadą wszystkiego. Lecz skoro badania późniejszych filozofów udowodniły, że nie istnieje żadne ciało nieskończone, i jeśli do tego dodamy, że pierwsza zasada musi być w jakiś sposób nieskończona, wynika stąd, że owo nieskończone, które jest pierwszą zasadą, ani nie jest ciałem, ani mocą w ciele.

Rozdział 44
BÓG POZNAJE UMYSŁOWO

Na podstawie tego, o czym mówiliśmy, można wykazać, że Bóg poznaje umysłowo.

128

Udowodniliśmy bowiem powyżej, że nie można postępować w nieskończoność w rzeczach poruszających się i poruszanych [I, 13], lecz że, jak można tego dowieść, musi się wszystkie podlegające ruchowi rzeczy sprowadzić do jednej pierwszej przyczyny, która sama siebie porusza. To zaś, co porusza samo siebie, porusza się na mocy pożądania i poznania, tylko bowiem takie byty poruszają się same, gdyż w nich samych tkwi zdolność poruszania się i nieporuszania. Część więc poruszająca w pierwszej przyczynie poruszającej siebie samą musi być obdarzona pożądaniem i poznaniem. W ruchu, który dokonuje się przez pożądanie i poznanie, to, co pożąda i poznaje, jest poruszającym i poruszanym, to zaś, co jest pożądane i poznawane, jest poruszającym nie poruszanym. Skoro więc to, co jest pierwsze poruszające dla wszystkiego, a co nazywamy Bogiem, jest poruszającym zupełnie nieruchomym, to spełnia w stosunku do przyczyny ruchu, która jest częścią poruszającego samego siebie, taką rolę, jak rzecz pożądana do pożądającego. A przecież nie spełnia roli takiej, jaka jest właściwa przedmiotowi pożądania zmysłowego, to bowiem pożądanie nie odnosi się do dobra wprost, lecz do określonego poszczególnego dobra, tak jak i poznanie zmysłowe odnosi się tylko do czegoś poszczególnego. To zaś, co jest dobrem i przedmiotem pożądania wprost, jest wcześniejsze niż to, co jest dobre i godne pożądania tu i teraz. Musi więc pierwszy poruszyciel być przedmiotem pożądania jako poznany intelektualnie. Stąd też poruszyciel, który siebie pożąda, musi być obdarzony poznaniem intelektualnym. Tym bardziej zatem poznawać intelektualnie będzie pierwszy przedmiot pożądania, gdyż pożądający go staje się rzeczywiście poznający przez to, że się z nim jednoczy jako z przedmiotem poznawalnym. Bóg zatem musi poznawać intelektualnie, skoro się przyjmuje, że pierwszy poruszany byt porusza sam siebie, jak tego domagali się filozofowie.

Dalej. To samo wynika koniecznie, jeśli się sprowadza rzeczy ruchome nie do jakiegoś pierwszego poruszyciela, który

129

porusza sam siebie, lecz do poruszyciela zupełnie nieruchomego. Pierwszy poruszyciel bowiem jest powszechną zasadą ruchu. Skoro więc każdy poruszający porusza przez jakąś formę, do której, poruszając, zmierza — forma, przez którą porusza pierwszy poruszyciel, musi być formą powszechną i dobrem powszechnym. Forma zaś

powszechna znajduje się tylko w umyśle. A zatem pierwszy poruszyciel, którym jest Bóg, musi posiadać intelekt.

Co więcej. W żadnym porządku rzeczy poruszających nie może poruszający przez intelekt być narzędziem tego, który porusza bez intelektu, lecz raczej na odwrót. Wszystkie zaś przyczyny ruchu, które znajdują się w świecie, odnoszą się do pierwszego poruszyciela, którym jest Bóg, podobnie jak narzędzia do głównego działającego. Skoro więc na świecie znajduje się wiele przyczyn poruszających przez intelekt, jest rzeczą niemożliwą, by pierwszy poruszyciel poruszał bez intelektu. Jest więc konieczne, by Bóg poznawał intelektualnie.

Podobnie. Przez to coś poznaje umysłowo, że jest bez materii, czego znakiem jest to, że formy stają się rzeczywiście poznane przez abstrakcję od materii. Dlatego też przedmiotem intelektu są rzeczy ogólne, a nie jednostkowe, materia bowiem jest zasadą jednostkowienia. Formy zaś rzeczywiście poznane stają się czymś jednym z intelektem rzeczywiście poznającym. Stąd jeśli formy są niematerialne z racji tego, że są formami rzeczywiście poznanymi, to rzecz musi być rzeczywiście poznająca dlatego, że jest bez materii. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest całkowicie niematerialny [I, 17; I, 20; I, 27]. Posiada zatem intelekt.

Dalej. Bogu nie brak żadnej doskonałości, która znajduje się w jakimkolwiek rodzaju bytów, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 28], nie wynika stąd jednak, że jest w Nim jakieś złożenie, jak to także widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 31]- Najwyższą zaś doskonałością rzeczy jest posiadanie intelektu, przez to bowiem jest w pewien sposób wszystkim, mając w sobie doskonałość wszystkiego. Bóg więc poznaje intelektualnie.

130

Podobnie. Wszystko, co w określony sposób dąży do jakiegoś celu, albo samo sobie wyznaczyło cel, albo ma przez kogoś cel wyznaczony, inaczej nie dążyłoby bardziej do tego niż do innego celu. Rzeczy otaczającego nas świata dążą zaś do określonych celów, nie idą bowiem za naturalnymi skłonnościami przypadkowo, gdyż w ten sposób celów tych nie osiągałyby zawsze lub najczęściej, lecz tylko rzadko, a wtedy mówimy o przypadku. Skoro one same nie wyznaczają sobie celu, ponieważ nie znają istoty celu, musi im cel być wyznaczony przez kogoś drugiego, kto jest twórcą natury. Jest nim zaś ten, który daje istnienie wszystkim i jest koniecznym istnieniem sam przez się, a nazywamy go Bogiem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13; I, 22], Nie mógłby jednakże wyznaczać celu naturze, gdyby nie posiadał poznania intelektualnego. Bóg więc poznaje intelektualnie.

Co więcej. Wszystko, co jest niedoskonałe, pochodzi od czegoś doskonałego; to bowiem, co jest z natury doskonałe, jest wcześniejsze od tego, co niedoskonałe, jak na przykład rzeczywistość jest wcześniejsza od możności. Lecz formy istniejące w rzeczach poszczególnych są niedoskonałe, ponieważ są uszczegółowione i nie obejmują całej powszechności swej natury. Muszą zatem pochodzić od jakichś form doskonałych, a nie uszczegółowionych. Takie zaś formy mogą istnieć tylko jako przedmiot poznania intelektualnego, skoro forma może istnieć w swej powszechności tylko w umyśle. I dlatego jeśli są bytami samoistnymi, to muszą poznawać intelektualnie, tak bowiem jedynie mogą działać. Bóg więc, który jest pierwszą samoistną rzeczywistością, od której pochodzi wszystko inne, musi poznawać intelektualnie.

Tę prawdę wyznaje też wiara katolicka. Powiedziane jest bowiem o Bogu w Księdze Hioba 9, [4]: „Mądry jest sercem i mocny siłą"; 12, [16]: „U Niego jest moc i mądrość"; a także w Psalmie [139,6]: „Przedziwna jest dla mnie Twa wiedza"; oraz

w Liście do Rzymian 11, [331: „O głębokości bogactw mądrości i wiedzy Boga!".
Do tej zaś prawdy wiary ludzie przywiązywali taką wagę, że nadali Bogu imię pochodzące od poznania intelektualnego, albowiem „theos", co u Greków oznacza boga, pochodzi od „theaste", co znaczy „rozważać" lub „widzieć".

Rozdział 45 <<
POZNANIE WŁAŚCIWE BOGU JEST JEGO ISTOTĄ

tego, że Bóg poznaje umysłowo, wynika, że Jego poznanie jest Jego istotą.
Poznanie jest działaniem poznającego, które to działanie istnieje w nim i nie przechodzi na coś drugiego zewnętrznego, tak jak ogrzewanie przechodzi na przedmiot ogrzewany; rzecz poznawana bowiem nie doznaje niczego przez to, że się ją poznaje, natomiast doskonali się poznający. Cokolwiek zaś jest w Bogu, jest istotą Boga. Poznanie właściwe Bogu jest więc istotą Boga, istnieniem Boga i samym Bogiem, Bóg bowiem jest swoją istotą i swoim istnieniem.
Oprócz tego. Poznanie intelektualne odnosi się do intelektu, jak istnienie do istoty. Lecz istnienie Boga jest Jego istotą, jak udowodniliśmy powyżej [I, 22]. Zatem i poznanie Boże jest Jego intelektem. Intelekt Boży zaś jest istotą Boga, inaczej byłby dla Boga przypadłością. Poznanie Boże musi więc być Jego istotą.
Dalej. Urzeczywistnienie wtórne jest doskonalsze od urzeczywistnienia pierwszego, tak jak rozważanie jest doskonalsze od wiedzy. Wiedza zaś lub intelekt Boga jest samą Jego istotą, jeśli poznaje umysłowo, co wykazaliśmy [I, 44], żadna bowiem doskonałość nie przysługuje Bogu przez uczestnictwo, lecz

wszystkie przez istotę, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 231 Jeśli więc Jego poznanie nie jest Jego istotą, będzie istnieć coś szlachetniejszego i doskonalszego od Jego istoty. I tak nie będzie On szczytem doskonałości i dobroci i nie będzie pierwszy.
Dalej. Poznanie jest urzeczywistnieniem poznającego. Jeśli więc poznający Bóg nie jest swoim poznaniem, musi się doń odnosić jak możność do urzeczywistnienia. W ten sposób będzie w Bogu możność i urzeczywistnienie. A to jest niemożliwe, jak udowodniliśmy powyżej [I, 16].
Podobnie. Każda substancja istnieje dla swego działania. Jeśli więc działanie Boga jest inne niż substancja Boża, cel Boga będzie czymś innym od Niego. I tak Bóg nie będzie swoją dobrocią, skoro dobro każdej rzeczy jest jej celem.
Jeśli zaś poznanie Boga jest Jego istnieniem, to musi Jego poznanie być proste, wieczne, niezmienne i zawsze urzeczywistnione oraz musi być wszystkim, co wykazaliśmy o istnieniu Bożym. Bóg zatem nie poznaje w możności ani też nie zaczyna czegoś poznawać na nowo, ani nie ma w Nim żadnej zmiany czy też złożenia, gdy poznaje.

Rozdział 46
BÓG NIE POZNAJE PRZEZ NIC INNEGO, JAK TYLKO PRZEZ SWOJĄ ISTOTĘ

Z tego, co wyżej wykazaliśmy, wynika w sposób oczywisty, że intelekt boski nie poznaje przez żadną inną formę poznawczą, jak tylko przez swą istotę.

Forma poznawcza jest bowiem formalną zasadą czynności intelektualnej, tak jak forma jakiegokolwiek działającego jest zasadą właściwej mu czynności. Czynność umysłowa Boga zaś

133

jest Jego istotą, jak wykazaliśmy [I, 45]. Co innego byłoby więc zasadą, a co innego przyczyną istoty Bożej, gdyby intelekt Boży poznawał przez inną formę poznawczą niż przez swą istotę. To zaś sprzeciwia się temu, co wykazaliśmy powyżej [I, 13].

Dalej. Poznanie intelektu urzeczywistnia się przez umysłową formę poznawczą, tak jak przez zmysłową formę poznawczą zmysł rzeczywiście odbiera wrażenia zmysłowe. Formę poznawczą przyrównuje się więc do intelektu, tak jak rzeczywistość do możności. Gdyby więc intelekt Boży poznawał przez jakąś inną formę poznawczą niż przez siebie samego, to pozostawałby odnośnie do czegoś w możności. A jest to niemożliwe, jak wykazaliśmy powyżej [I, 16],

Co więcej. Forma poznawcza istniejąca w intelekcie różna od jego istoty ma istnienie przypadłościowe i z tego powodu naszą wiedzę zaliczamy do przypadłości. W Bogu zaś nic nie może być przypadłością, jak wykazaliśmy powyżej [I, 23]. Zatem nie ma w Jego intelekcie żadnej formy prócz samej istoty Bożej.

Dalej. Forma poznawcza jest obrazem czegoś, co poznajemy. Jeśli więc w intelekcie Bożym istnieje jakaś forma poznawcza prócz Jego istoty, forma ta będzie obrazem czegoś poznanego. Albo więc będzie obrazem istoty Bożej, albo innej rzeczy. Nie może zaś być obrazem samej istoty Bożej, gdyż w ten sposób istota Boża nie byłaby poznawalna sama przez się, lecz owa forma czyniłaby ją poznawalną. Nie może też być w intelekcie Bożym innej formy oprócz Jego istoty, która by była obrazem innej rzeczy. Ów obraz bowiem byłby wyciśnięty w nim przez coś innego. Nie wycisnąłby go sam intelekt, gdyż w ten sposób to samo byłoby działającym i doznającym, i istniałaby jakaś przyczyna, która by wywoływała w doznającym nie swój obraz, lecz obraz czegoś innego — i tak nie każda przyczyna sprawiałaby coś podobnego sobie. Obrazu tego nie wycisnęłoby także coś innego od intelektu, gdyż istniałaby wtedy jakaś przyczyna wcześniejsza od intelektu Bożego. Jest

134

zatem rzeczą niemożliwą, by w intelekcie tym była jakaś forma poznawcza prócz Jego istoty.

Oprócz tego. U Boga poznanie jest Jego istnieniem, jak to wykazaliśmy [I, 45]. Gdyby więc poznawał przez jakąś formę, która nie jest Jego istotą, istniałby przez coś innego niż Jego istota. A to jest niemożliwe. Zatem nie poznaje przez jakąś formę, która by nie była Jego istotą.

Rozdział 47
BÓG POZNAJE SIEBIE DOSKONALE

Z powyższych rozważań wynika dalej, że Bóg poznaje sam siebie doskonale.

Skoro bowiem forma poznawcza kieruje intelekt do rzeczy poznawanej, doskonałość działania intelektualnego zależy od dwóch rzeczy. Jedną jest to, by forma poznawcza

była doskonale uzgodniona z rzeczą poznawaną. Drugą — by forma poznawcza doskonale złączyła się z intelektem, a to dzieje się tym dokładniej, im doskonalszą zdolnością poznawania jest obdarzony intelekt. Sama zaś istota Boża, będąca formą poznawczą, przez którą intelekt Boży poznaje, jest całkowicie tym samym, co intelekt Boży. Bóg zatem poznaje siebie samego najdoskonalej.

Dalej. Rzecz materialna staje się poznawalna intelektualnie przez oddzielenie od materii i warunków materialnych. Co więc jest z natury swej oddzielone od wszelkiej materii i warunków materialnych, to jest z natury swej poznawalne. Lecz każda rzecz jest poznawana intelektualnie w takiej mierze, w jakiej stanowi jedność z poznającym podmiotem. Bóg zaś poznaje, jak to wykazaliśmy [I, 44], Skoro więc jest zupełnie niematerialny i jest w najwyższym stopniu jednością z sobą samym, to wynika stąd, że poznaje siebie najdoskonalej.

135

Ponadto. Poznanie realizuje się w ten sposób, że urzeczywistniony intelekt i urzeczywistniony przedmiot poznania są czymś jednym. Intelekt Boży jest zawsze intelektem urzeczywistnionym, w Bogu bowiem nie ma nic w możności i nic niedoskonałego. Istota zaś Boga jest sama przez się doskonale poznawalna, jak wynika z naszych rozważań. Skoro więc intelekt Boży i istota Boża są czymś jednym, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy [I, 45], jasne jest, że Bóg poznaje siebie doskonale — Bóg bowiem jest i swoim intelektem, i swą istotą.

Oprócz tego. Wszystko, co w kimś istnieje jako poznawalne intelektualnie, jest przezeń poznawane. Istota zaś Boża jest w Bogu jako poznawalna intelektualnie, istnienie bowiem naturalne Boga i istnienie jako czegoś poznawalnego są jednym i tym samym, skoro Jego istnienie nie różni się od Jego poznawania. Bóg więc poznaje swoją istotę. A zatem poznaje siebie samego, skoro jest On swoją istotą.

Co więcej. Zarówno akty intelektu, jak i innych władz duszy różnią się według swoich przedmiotów. Tym więc będzie doskonalsza czynność intelektu, im doskonalszy będzie przedmiot poznawany. Lecz najdoskonalszym przedmiotem poznania intelektualnego jest istota Boża, skoro jest najdoskonalszą rzeczywistością i pierwszą prawdą. Działanie zaś intelektu Bożego jest także najznamienitsze, skoro jest samym istnieniem Bożym, jak wykazaliśmy [I, 45]. Bóg zatem poznaje siebie samego.

Dalej. Doskonałości wszystkich rzeczy znajdują się w najwyższym stopniu w Bogu. Spośród zaś innych doskonałości znajdujących się w rzeczach stworzonych największą doskonałością jest poznawanie Boga. Natura obdarzona intelektem jest bowiem doskonalsza od innych — jej doskonałością jest poznawanie intelektualne. Najznakomitszym zaś przedmiotem poznawanym jest Bóg. Bóg zatem najbardziej poznaje siebie samego.

Potwierdza to powaga Boża. Mówi bowiem Apostoł w 1 Liście do Koryntian 2, [10], że „Duch Boży przenika nawet głębokości Boga".

136

Rozdział 48 <<
BÓG POZNAJE NAJPIERW I PRZEZ SIĘ TYLKO SAMEGO SIEBIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg tylko samego siebie poznaje najpierw i przez się.

Tylko tę rzecz intelekt poznaje najpierw i przez się, którą poznaje przez formę poznawczą, działanie bowiem jest proporcjonalne do formy, która jest początkiem działania. Lecz tym, przez co Bóg poznaje, nie jest nic innego niż Jego istota, jak wykazaliśmy [I, 46], Tym więc, co poznaje najpierw i przez się, nie jest nic innego niż On sam.

Dalej. Niepodobna pojmować najpierw i przez się wielu rzeczy naraz, jedno bowiem działanie nie może równocześnie odnosić się do wielu rzeczy. Bóg zaś w jakimś momencie poznaje siebie samego, jak to wykazaliśmy [I, 47]. Jeśli więc poznaje coś innego od siebie jakby najpierw i przez się, to intelekt jego musi przechodzić od rozważania siebie do rozważania tej rzeczy. Ta rzecz natomiast jest czymś mniej doskonałym od Niego, tak więc intelekt Boży staje się gorszy. A to jest niemożliwe.

Co więcej. Działania intelektu różnicują się zależnie od przedmiotów. Jeśli więc Bóg poznaje siebie i coś innego od siebie jako główny przedmiot poznania, będzie miał wiele działań intelektualnych. Będzie więc albo Jego istota podzielona na kilka części, albo Bóg będzie miał jakieś działanie intelektualne, które nie jest Jego substancją. Wykazaliśmy zaś, że obie te rzeczy są niemożliwe [I, 18; I, 23; I, 45]. Wynika więc stąd, że Bóg niczego innego nie poznaje najpierw i przez się, jak tylko swoją istotę.

Podobnie. Intelekt w takiej mierze, w jakiej się różni od poznawanej rzeczy, jest w stosunku do niej w możności. Jeśli więc Bóg poznaje coś innego od siebie najpierw i przez się,

wynika stąd, że jest On w możności w stosunku do tego czegoś. A to jest niemożliwe, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy [I, 16].

Oprócz tego. To, co poznane, jest doskonałością poznającego. W tej mierze bowiem intelekt jest doskonały, w jakiej poznaje aktualnie, a jest tak z racji tego, że stanowi jedność z tym, co poznaje. Jeśli więc Bóg poznaje najpierw coś innego od siebie, to coś innego niż On sam będzie Jego doskonałością i będzie doskonalsze od Niego. A to jest niemożliwe.

Co więcej. Z wielu rzeczy poznanych tworzy się całość wiedzy poznającego. Jeśli więc jest wiele rzeczy, które Bóg poznaje jako główne i istotne przedmioty swej wiedzy, wynika stąd, że wiedza Boga składa się z wielu rzeczy. I tak albo istota Boża będzie złożona, albo wiedza będzie przypadłością u Boga. A jest jasne z tego, co powiedziano, że obydwie te rzeczy są niemożliwe [I, 18; I, 23; I, 45]. Pozostaje więc stwierdzić, że tym, co Bóg poznaje jako pierwszy i istotny przedmiot, nie jest nic innego niż Jego substancja.

Dalej. O gatunku i doskonałości czynności intelektualnej stanowi to, co się poznaje najpierw i przez się, gdyż to jest jej przedmiotem. Jeśli więc Bóg poznawałby najpierw i przez się coś innego niż siebie, o gatunku i doskonałości Jego działania umysłowego stanowiłoby to, co jest od Niego różne. To zaś jest niemożliwe, skoro Jego działanie jest Jego istotą, jak wykazaliśmy [I, 45]. Zatem jest niemożliwe, by to, co Bóg poznaje najpierw i przez się, było czymś innym od Niego samego.

Rozdział 49
BÓG POZNAJE RZECZY INNE NIŻ ON SAM

Z tego, że Bóg siebie poznaje najpierw i przez się, trzeba przyjąć, że poznaje w sobie

samym inne rzeczy. Poznanie skutku bowiem posiadamy wystarczająco z po-

138

znania jego przyczyny, stąd też mówi się, że coś poznajemy, gdy znamy tego przyczynę. Sam Bóg zaś jest przez swoją istotę przyczyną istnienia dla innych. Skoro więc w całej pełni poznaje swoją istotę, musi się przyjąć, że poznaje także inne rzeczy.

Dalej. Podobieństwo każdego skutku preegzystuje w jakiś sposób w jego przyczynie, skoro każda przyczyna sprawia coś podobnego do siebie. Otóż każda rzecz, która w czymś istnieje, istnieje w tym na sposób tego, w czym istnieje. Jeśli więc Bóg jest przyczyną jakichś rzeczy, to skoro z natury swej posiada intelekt, będzie w Nim istnieć w sposób umysłowy podobieństwo do tego, czego jest On przyczyną. To zaś, co istnieje w jakimś podmiocie w sposób umysłowy, jest przez podmiot ten poznawane. Bóg więc poznaje w sobie samym rzeczy różne od siebie.

Co więcej. Ktokolwiek poznaje jakąś rzecz doskonale, poznaje wszystko, co o tej rzeczy można prawdziwie powiedzieć i co odpowiednio do jej natury jest jej właściwością. Właściwością Boga wynikającą z Jego natury jest to, że jest przyczyną innych rzeczy. Skoro więc poznaje siebie doskonale, poznaje, że jest przyczyną. A tak by być nie mogło, gdyby w jakiś sposób nie poznawał tego, czego jest przyczyną. To zaś jest czymś innym od Niego, nic bowiem nie jest przyczyną samego siebie. Zatem Bóg poznaje inne rzeczy prócz siebie.

Jeśli zestawimy te dwa wnioski, stanie się jasne, że Bóg poznaje siebie jako to, co poznaje jakby najpierw i przez się, a inne rzeczy jako widziane w swej istocie.

Prawdę tę podaje wyraźnie Dionizy w VII rozdziale *Imion boskich*: „Rzeczy poszczególnych nie poznaje, oglądając każdą z osobna, ale poznaje wszystko jako zawartość jednej przyczyny". I dalej: „Mądrość Boża, poznając siebie, poznaje inne rzeczy"[81].

81 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* VII, 2 (PG 3, 869 C).

139

Wydaje się, że poświadcza to zdanie także powaga Pisma Świętego. Mówi się bowiem o Bogu w Psalmie [102,20]: „Spojrzał Pan z wysokości swego przybytku", jak gdyby widział inne rzeczy ze swojej wysokości.

Rozdział 50 <<
BÓG MA WŁAŚCIWE POZNANIE O WSZYSTKICH RZECZACH

Ponieważ niektórzy sądzili, że Bóg o rzeczach innych od siebie ma poznanie tylko ogólne, mianowicie, że je poznaje w takiej mierze, w jakiej są bytami — a to dlatego, że poznaje naturę bytowania przez poznanie siebie samego — należy jeszcze wykazać, że Bóg poznaje wszystkie inne od siebie rzeczy jako wzajemnie od siebie różne i jako różne od Boga. To zaś znaczy poznawać rzeczy zgodnie z właściwymi im naturami.

Aby tego dowieść, przypuśćmy, że Bóg jest przyczyną wszelkiego bytu, co jasne jest po części z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 13], a dokładniej się okaże później [II, 15]. Nie może więc być w żadnej rzeczy niczego, czego by On nie był przyczyną czy to pośrednio, czy bezpośrednio. Poznając zaś przyczynę, poznaje się jej skutek. Cokolwiek

więc istnieje w jakiejkolwiek rzeczy, może być poznane, gdy się pozna Boga i wszystkie przyczyny pośrednie, które są między Bogiem a rzeczą. Lecz Bóg poznaje siebie i wszystkie przyczyny pośrednie, które istnieją między Nim a jakąkolwiek rzeczą. Wykazaliśmy już bowiem, że siebie samego poznaje doskonale [I, 47]. Poznawszy siebie, poznaje to, co pochodzi bezpośrednio od Niego. Poznawszy zaś to, poznaje znowu to, co od tego pochodzi bezpośrednio i tak można powiedzieć o wszystkich przyczynach pośrednich aż do ostatecznego skutku. Bóg więc poznaje wszystko, co jest

140

w rzeczy. Mieć zaś o rzeczy właściwe i dokładne poznanie, to znaczy poznawać wszystko, co jest w rzeczy, zarówno powszechne, jak i swoiste. Bóg zatem posiada właściwe poznanie o rzeczach, zgodnie z tym, jak się od siebie wzajemnie różnią.

Dalej. Każdy byt, który działa przez intelekt, poznaje rzecz, której dotyczy działanie jego intelektu, w sposób właściwy dla rzeczy poznawanej. Poznanie działającego bowiem określa formę rzeczy poddanej działaniu. Otóż Bóg jest przyczyną rzeczy przez intelekt, skoro Jego istnienie jest Jego poznaniem, wszystko zaś działa o tyle, o ile jest urzeczywistnione. Poznaje więc w sposób właściwy to, czego jest przyczyną, w takiej mierze, w jakiej jest to różne od innych rzeczy.

Co więcej. Różnorodność rzeczy nie zależy od przypadku, różnorodność ta bowiem ma pewien porządek. Musi więc ona pochodzić od zamiaru przyczyny rzeczy. Jednak nie od zamiaru jakiejś przyczyny działającej z konieczności natury, gdyż natura kieruje się do czegoś jednego, dlatego też zamiar żadnej rzeczy działającej z konieczności natury nie może odnosić się do wielu przedmiotów jako różnych. Wynika stąd, że różnorodność w rzeczach pochodzi z zamiaru jakiejś przyczyny poznającej. Wydaje się zaś, że rozważanie różnorodności rzeczy jest czymś właściwym dla intelektu. Stąd i Anaksagoras twierdził, że intelekt jest przyczyną rozróżniającą[82]. Powszechna różnorodność rzeczy nie może być spowodowana przez jedną z przyczyn drugorzędnych, gdyż wszystkie tego rodzaju przyczyny należą do całości różnorodnych skutków. Jest więc właściwością pierwszej przyczyny, która sama przez się odróżnia się od wszystkich innych, zmierzanie do powszechnej różnorodności rzeczy. Bóg zatem poznaje rzeczy jako różniące się między sobą.

82 Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (250b 24-26); VIII, 9 (265b 22-23).

141

Podobnie. Cokolwiek Bóg poznaje, poznaje w sposób całkowicie doskonały, znajduje się w Nim bowiem wszelka doskonałość jako w doskonałym po prostu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28]. Co się zaś poznaje tylko ogólnie, tego nie poznaje się doskonale, gdyż nie zna się tego, co szczególnie jest właściwe tej rzeczy, mianowicie ostatecznych doskonałości, które nadają doskonałość właściwemu jej istnieniu. Poznaniem ogólnym poznaje się raczej rzeczy w możności niż urzeczywistnione. Jeśli więc Bóg, poznając swoją istotę, poznaje ogólnie wszystko, musi mieć także poznanie właściwe o rzeczach.

Dalej. Ktokolwiek poznaje jakąś naturę, poznaje bezpośrednio przypadłości tej natury. Przypadłości zaś same przez się bytu — o tyle, o ile jest bytem — są czymś jednym i mnogim, jak się tego dowodzi w IV księdze *Metafizyki*[83]. Wynika więc stąd, że jeśli Bóg, poznając swą istotę, poznaje w ogólności naturę bytu, to poznaje mnogość. Mnogości zaś

nie można poznać bez rozróżniania. Poznaje zatem rzeczy w tej mierze, w jakiej się wzajemnie różnią.

Co więcej. Ktokolwiek poznaje doskonale jakąś naturę powszechną, poznaje sposób, w jaki tę naturę można posiadać. Tak na przykład, jeśli ktoś poznaje białość, wie, że istnieją stopnie białości. Lecz z rozmaitego sposobu istnienia powstają różne stopnie bytów. Jeśli więc Bóg, poznając siebie, poznaje powszechną naturę bytu w sposób doskonały — gdyż wszelka niedoskonałość jest daleka od Niego, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 28] — to musi On poznawać wszystkie stopnie bytów. I tak o rzeczach innych od siebie będzie mieć poznanie właściwe.

Oprócz tego. Ktokolwiek coś doskonale poznaje, poznaje wszystko, co się w tym czymś znajduje. Otóż Bóg poznaje siebie w sposób doskonały. Poznaje zatem wszystko, co

83 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 3 (1003b 22-1004a 2).

w Nim jest w zakresie możności czynnej. Wszystkie zaś rzecz-, stosownie do własnych form, są w Nim zgodnie z możnością czynną, skoro jest On początkiem wszelkiego bytu. Ma On więc poznanie właściwe o wszystkich rzeczach.

Dalej. Ktokolwiek zna jakąś naturę, wie, czy ta natura może stać się udziałem wielu bytów. Nie znałby bowiem doskonale natury zwierzęcia ten, kto nie wiedziałby, że może się ona udzielać wielu zwierzętom. W naturze Bożej zaś można mieć udział przez podobieństwo. Bóg wie zatem, na ile sposobów może być coś podobne do Jego istoty. Otóż różnorodności form pochodzą stąd, że rzeczy rozmaicie naśladują istotę Bożą, stąd Filozof[84] nazywa formę naturalną czymś boskim. Bóg więc ma o rzeczach poznanie według właściwych im form.

Oprócz tego. Ludzie i inni poznający poznają rzeczy o tyle, o ile wzajemnie się one od siebie w wielości swojej różnią. Jeśli więc Bóg nie poznaje rzeczy w ich różnorodności, wynika stąd, że jest On najbardziej nierozumny, jak to mniemali ci, którzy twierdzili, że Bóg nie zna niezgody, którą wszyscy znają. Filozof uważa to jednak za niemożliwe do przyjęcia w I księdze *O duszy*[85] i w III księdze *Metafizyki*[86].

Uczy nas tego także autorytet Ksiąg kanonicznych. Powiedziano bowiem w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre"; oraz w Liście do Hebrajczyków 4, [131: „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne; wszystko jest odsłonięte i odkryte przed Jego oczami".

84 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 16-17).
85 Arystoteles, *De anima* I, 5 (4l0b 4-7).
86 Arystoteles, *Metaphysica* III, 4 (lOOOb 1-9).

Rozdział 51 i 52
(ROZWAŻANIA NAD SPOSOBEM, W JAKI WIELOŚĆ POZNANYCH RZECZY ISTNIEJE W UMYŚLE BOŻYM

By fakt, że w Bogu jest wielość poznanych rzeczy, nie doprowadził nas do przyjęcia złożenia w intelekcie Bożym, należy zbadać, w jaki sposób te rzeczy poznane przez Boga są mnogie.

Nie można w ten sposób rozumieć tej wielości, jakoby wiele rzeczy poznanych przez Boga miało w Nim odrębne istnienie. Rzeczy poznane byłyby bowiem albo tym samym, co istota Boża — i wówczas przyjmowałoby się jakąś wielość w istocie Bożej, co powyżej wielokrotnie odrzuciliśmy [I, 18; I, 20; I, 42], albo też byłyby dodane do istoty Bożej — i wtedy istniałaby w Bogu jakaś przypadłość, a wykazaliśmy powyżej, że jest to niemożliwe [I, 23].

Nie można też twierdzić, że tego rodzaju przedmioty poznawalne istnieją same przez się, co, jak się zdaje, przyjął Platon[87], gdy unikając powyższych trudności, wprowadził idee. Formy bowiem rzeczy naturalnych nie mogą istnieć bez materii, również nie poznaje się ich bez materii. A gdyby się nawet przyjęło [ich istnienie], nie wystarczyłoby to do tego, by twierdzić, że Bóg poznaje wielość rzeczy. Skoro bowiem powyższe formy są poza istotą Boga, to jeśli bez nich Bóg nie mógłby poznawać wielości rzeczy, co jest potrzebne do doskonałości Jego intelektu, wynikałoby stąd, że doskonałość Jego poznania umysłowego zależy od czegoś poza Nim, a co za tym idzie, także doskonałość Jego istnienia zależałaby od czegoś poza Nim, skoro Jego istnienie jest Jego poznaniem. Powyżej zaś wykazaliśmy, że rzecz ma się przeciwnie [I, 13].

87 Platon, *Phaedo* 48 (99 E); 49 (100 D-E).

144

Podobnie. Skoro Bóg jest przyczyną wszystkiego, co istnieje poza Jego istotą, jak wykażemy poniżej [II, 151, to jeśli powyższe formy są poza Bogiem, muszą mieć w Nim swą przyczynę. On sam zaś jest przyczyną rzeczy przez swój intelekt, jak się okaże poniżej [II, 23; II, 24], Aby zatem tego rodzaju przedmioty poznawalne istniały, trzeba założyć, że w porządku natury Bóg je najpierw poznaje. Bóg więc poznaje wielość nie przez to, że wielość rzeczy umysłowo poznawalnych istnieje sama w sobie poza Nim.

Dalej. Rzecz rzeczywiście poznana jest tym samym, co intelekt urzeczywistniony, podobnie jak i przedmiot zmysłowy rzeczywiście poznany jest tym samym, co zmysł urzeczywistniony. W takiej mierze zaś, w jakiej rzecz intelektualnie poznawalna odróżnia się od intelektu, jedno i drugie jest w możności; widać to na przykładzie zmysłów — ani bowiem wzrok nie widzi w sposób rzeczywisty, ani rzecz widzialna nie jest widziana rzeczywiście, jeżeli wzrok nie otrzyma formy poznawczej przedmiotu widzialnego, by w ten sposób powstało coś jednego ze wzroku i przedmiotu widzialnego. Jeśli więc przedmioty, które Bóg poznaje, są poza Jego intelektem, wynika stąd, że Jego intelekt jest w możności — i podobnie przedmioty, które On poznaje. I w ten sposób Bóg będzie potrzebował czegoś, co urzeczywistniałoby Jego poznanie. To zaś jest niemożliwe, gdyż znaczyłoby, że to coś istniało wcześniej od Niego.

Oprócz tego. Rzecz poznana musi być w poznającym. Aby więc twierdzić, że Bóg poznaje wielość rzeczy, nie wystarczy przyjąć, że formy rzeczy istnieją same przez się poza umysłem Boga, lecz muszą się znajdować w samym Jego umyśle.

[Rozdział 52]

Okazuje się także na podstawie tych samych argumentów, że nie można przyjąć, by wielość przedmiotów umysło-

145

wo poznawalnych była w jakimś intelekcie innym od intelektu Bożego — czy to intelekcie duszy [ludzkiej], czy intelekcie anioła, czyli inteligencji. W ten sposób bowiem intelekt Boży zależałby w swym działaniu od jakiegoś wtórnego intelektu. A to też jest niemożliwe.

Tak bowiem, jak rzeczy istniejące same przez się pochodzą od Boga, tak też i to, co istnieje w tych rzeczach. Stąd, by owe przedmioty poznawalne mogły istnieć w jakimś wtórnym intelekcie, trzeba przyjąć uprzednie poznanie Boże, przez które Bóg jest przyczyną rzeczy.

Wynikałoby stąd także, że intelekt Boży jest w możności, skoro Jego przedmioty poznania nie są z Nim złączone.

Podobnie też jak każda rzecz ma swe własne istnienie, tak też ma swoje własne działanie. Nie może się więc zdarzyć, by jeden intelekt miał dyspozycje potrzebne do działania, a drugi dzięki temu wykonywał działania intelektualne — lecz działa ten intelekt, u którego znajdujemy dyspozycje. Podobnie każda rzecz istnieje przez swą istotę, a nie przez istotę innej rzeczy. Przez to zatem, że wiele przedmiotów poznawalnych znajduje się w jakimś wtórnym intelekcie, nie staje się możliwe, by pierwszy intelekt poznawał wielość.

Rozdział 53 <<
ROZWIĄZANIE POWYŻSZEJ WĄTPLIWOŚCI

Powyższą wątpliwość można łatwo rozwiązać, jeśli rozważy się pilnie, jak rzeczy poznane istnieją w intelekcie.

Aby przejść od naszego intelektu do poznania intelektu Bożego — na tyle, na ile to jest możliwe — należy rozważyć, że rzecz zewnętrzna poznana przez nas nie istnieje w naszym intelekcie według własnej natury, lecz w naszym intelekcie musi być jej forma poznawcza, przez którą intelekt zostaje urzeczy-

wistniony. Intelekt zaś, urzeczywistniony przez tego rodzaju formę poznawczą jako przez własną formę, poznaje samą rzecz. Jednak nie w ten sposób, by owo poznanie było czynnością przechodzącą w rzecz poznaną, jak na przykład ogrzewanie przechodzi w ciało ogrzewane, ale poznanie pozostaje w poznającym; jest jednak w relacji do rzeczy, którą się poznaje, przez to, że powyższa forma poznawcza, która jest zasadą czynności umysłowej jako forma, jest obrazem tej rzeczy.

Ponadto należy zauważyć, że intelekt, otrzymawszy formę poznawczą rzeczy, tworzy w sobie samym pewne ujęcie rzeczy poznanej, które jest jej istotą wyrażoną przez definicję. Jest to konieczne dlatego, że intelekt poznaje tak samo rzecz nieobecną, jak i obecną, a w tym współpracuje z wyobraźnią. Intelekt jednak ma tę wyższość, że poznaje także rzecz jako oderwaną od warunków materialnych, bez których rzecz w otaczającym nas świecie nie istnieje. Nie mogłoby zaś tak być, gdyby intelekt nie tworzył sobie powyższego ujęcia umysłowego.

To ujęcie umysłowe, będąc niejako kresem działania umysłowego, jest odmienne od formy poznawczej, która umysł urzeczywistnia, a którą należy uważać za zasadę działania umysłowego, chociaż jedno i drugie jest obrazem rzeczy poznanej. Stąd bowiem, że forma poznawcza, która jest formą intelektu i zasadą poznania, jest obrazem rzeczy zewnętrznej, wynika, że intelekt tworzy ujęcie podobne do tej rzeczy, ponieważ

jakie coś jest, takie sprawia skutki. A z tego, że poznane ujęcie jest podobne do jakiejś rzeczy, wynika, że intelekt, tworząc takie ujęcie, poznaje tę rzecz.

Intelekt Boży zaś nie poznaje przez żadną inną formę, jak tylko przez swoją istotę, jak to powiedzieliśmy powyżej [I, 46]. Jednak Jego istota jest wzorcem wszystkich rzeczy. Z tego więc wynika, że ujęcie umysłu Bożego jako poznającego samego siebie, będące Jego Słowem, jest nie tylko obrazem samego Boga jako przedmiotu poznania, lecz także wszystkich

147

rzeczy, których wzorcem jest istota Boża. Zatem przez jedną umysłową formę poznawczą, którą jest istota Boża, i przez jedno ujęcie intelektualne, którym jest Słowo Boże, Bóg może poznać wielość rzeczy.

Rozdział 54
W JAKI SPOSÓB JEDNA I PROSTA ISTOTA BOŻA JEST WŁAŚCIWYM WZORCEM WSZYSTKICH RZECZY POZNAWALNYCH UMYSŁOWO

Może się komuś wydawać trudne lub niemożliwe, że jedna i ta sama prosta rzecz, jaką jest istota Boża, jest właściwą racją, czyli wzorcem różnych rzeczy.

Skoro bowiem różne rzeczy rozróżnia się na podstawie własnych form, to jeśli coś jest podobne do jakiejś rzeczy zgodnie z własną formą, musi się stwierdzić, że do drugiej rzeczy jest niepodobne. Z drugiej strony jednak o tyle, o ile różne rzeczy mają coś wspólnego, nic nie przeszkadza, by miały jeden wzorzec, tak jak człowiek i osioł o tyle, o ile są zwierzętami. Wynikałoby z tego, że Bóg nie ma o rzeczach poznania szczegółowego, lecz ogólne. Zgodnie bowiem ze sposobem, w jaki obraz rzeczy poznanej jest w poznającym, następuje czynność poznania, tak jak ogrzewanie dokonuje się zgodnie ze stopniem ciepła — ponieważ obraz rzeczy poznanej jest w poznającym jako forma, przez którą rzecz działa. Jeśli więc Bóg ma szczegółowe poznanie o wielu rzeczach, musi On sam być szczegółową racją każdej z nich. Trzeba zatem zbadać, jak się to dzieje.

Jak bowiem mówi Filozof w VIII księdze *Metafizyki*[88], formy i definicje rzeczy, które je oznaczają, są podobne do liczb.

88 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2).

148

W liczbach, gdy się doda lub odejmie jedność, zmienia się gatunek liczby, jak widać na przykładzie dwójki i trójki. Podobnie jest też w definicjach — jedna dodana lub odjęta różnica zmienia gatunek; substancja zmysłowa bez określenia „rozumna" lub z dodatkiem „rozumna" różni się gatunkowo.

W przypadku zaś tego, co zawiera w sobie wiele rzeczy, intelekt nie zachowuje się tak samo jak natura. Natura bowiem jakiejś rzeczy nie znosi odłączenia od tego, co jest potrzebne do istnienia tej rzeczy; natura zwierzęca przestanie istnieć, jeśli dusza zostanie odseparowana od ciała. Intelekt zaś te elementy, które są w istnieniu złączone, może ująć czasem osobno, gdy jeden z elementów nie należy do istoty drugiego. I dlatego w trójce można rozważać osobno dwójkę, a w zwierzęciu rozumnym osobno to,

co jest zmysłowe. Stąd intelekt może ująć jako właściwą rację wielości to, co implikuje wielość — wystarczy, że ujmuje niektóre elementy, pozostawiając inne na boku. Może bowiem przyjąć dziesiątkę jako rację właściwą dziewiątki, odejmując jedną jednostkę i podobnie jako rację właściwą poszczególnych liczb w niej zawartych. Podobnie także intelekt może ująć w człowieku właściwy wzór zwierzęcia nierozumnego jako takiego i poszczególnych jego gatunków, chyba że dodawałyby one jakieś pozytywne różnice. Z tego powodu pewien filozof imieniem Klemens[89] powiedział, że rzeczy doskonalsze są wśród bytów wzorami mniej doskonałych.

Istota Boża obejmuje w sobie doskonałości wszystkich bytów, jednak nie na sposób złożenia, lecz jako doskonała, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 31]. Wszelka zaś forma, tak własna, jak i powszechna, jest pewną doskonałością zgodnie z tym, że coś wnosi i nie obejmuje żadnej niedoskonałości — chyba że o tyle, o ile ma braki w stosunku do prawdziwego istnienia. Intelekt Boży więc może objąć w swej istocie to, co jest właściwe dla każdej rzeczy, poznaje bowiem, w czym ona naśla-

89 Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De diwnis nominibus* V, 9 (PG 3, 824 D).

duje Jego istotę i w czym każda z nich oddala się od Jego doskonałości. Tak na przykład, poznając swą istotę jako wzór życia, a nie poznania, poznaje właściwą formę rośliny; jeśli zaś poznaje swą istotę jako wzór poznania, ale nie intelektualnego, poznaje właściwą formę zwierzęcia itd. Staje się więc jasne, że istotę Bożą jako absolutnie doskonałą można uważać za właściwą rację poszczególnych rzeczy. Stąd przez nią Bóg może mieć poznanie o wszystkich rzeczach.

Ponieważ jednak właściwa racja czegoś jednego różni się od właściwej racji czegoś drugiego, rozróżnienie zaś jest zasadą wielości, musimy rozważyć w intelekcie Bożym pewne rozróżnienie i wielość poznanych racji, zgodnie z czym to, co jest w intelekcie Bożym, jest właściwą racją różnych rzeczy. Stąd wynika — skoro Bóg poznaje swoisty stosunek upodobnienia, w jakim pozostaje do Niego wszelkie stworzenie — że w intelekcie Bożym jest wiele racji rzeczy i są one różne w takiej mierze, w jakiej Bóg poznaje, że rzeczy mogą się do Niego upodabniać wieloma i różnymi sposobami.

Stosownie do tego mówi Augustyn[90], że Bóg czyni człowieka według innej racji wzorczej niż konia; mówi też, że są wielorakie racje wzorcze rzeczy w umyśle Bożym. Przez to także w pewien sposób utrzymuje się zdanie Platona przyjmującego idee, według których kształtowałoby się wszystko, co istnieje w rzeczach materialnych.

Rozdział 55
BÓG POZNAJE WSZYSTKO RÓWNOCZEŚNIE

Z powyższych rozważań wynika dalej, że Bóg poznaje wszystko równocześnie.

90 Św. Augustyn, *Liber octoginta trium quaestionum* XLVI (PL 40, 30).

Intelekt nasz nie może poznawać równocześnie wielu rzeczy aktualnie, skoro bowiem intelekt urzeczywistniony jest urzeczywistnioną rzeczą jako poznaną, to gdyby poznawał aktualnie wiele rzeczy naraz, wynikałoby stąd, że jest równocześnie wieloma rzeczami jednego rodzaju, a to jest niemożliwe. Mówię zaś „jednego rodzaju", gdyż nic

nie przeszkadza, by ten sam podmiot otrzymywał formę od różnych form różnych rodzajów, jak na przykład to samo ciało ma i kształt, i barwę. Formy zaś poznawcze, które nadają intelektowi formę, by stał się tym, co rzeczywiście poznaje, są wszystkie jednego rodzaju, mają bowiem jeden sposób istnienia w porządku umysłowym, chociaż rzeczy, których one są formami poznawczymi, nie jednoczą się w jednym sposobie istnienia. Stąd też formy poznawcze nie są sobie przeciwne z racji przeciwności rzeczy istniejących poza duszą. I dlatego, gdy się bierze pod uwagę jakieś liczne rzeczy złączone w jakikolwiek sposób, poznaje się je równocześnie. Równocześnie bowiem poznaje się całą rzecz rozciągłą, a nie część po części, i podobnie poznaje się równocześnie zdanie, a nie najpierw podmiot, a potem orzeczenie; jest tak, ponieważ poznaje się wszystkie części dzięki jednej formie poznawczej.

Z tego można wywnioskować, że wszystkie różnorodne rzeczy, które poznaje się w jednej formie poznawczej, można poznać równocześnie. Wszystko zaś, co Bóg poznaje, poznaje jedną formą, którą jest Jego istota. Wszystko więc może poznać równocześnie. Podobnie. Władza poznawcza poznaje coś aktualnie tylko wtedy, gdy jest obecne ujęcie poznawcze. Stąd też czasem nie przedstawiamy sobie aktualnie wyobrażeń przechowywanych w wyobraźni, gdyż nasze ujęcie nie zwraca się w tym momencie do nich; władza pożądawcza pobudza bowiem do działania inne władze u tych, którzy działają przez wolę. Wielu rzeczy więc, do których w tym samym momencie nie zwraca się nasze ujęcie, nie oglądamy równocześnie. Te zaś rzeczy, które

151

mają być przedmiotem jednego ujęcia, muszą być poznane równocześnie, kto bowiem rozważa porównanie dwóch rzeczy, kieruje swe ujęcie na obie i obie równocześnie ogląda.

Otóż wszystko, co jest w wiedzy Bożej, podpada z konieczności pod jedno ujęcie. Bóg bowiem widzi doskonale swą istotę. A to znaczy, że widzi ją według całej jej mocy, która obejmuje wszystkie rzeczy. Bóg zatem, widząc swą istotę, widzi wszystko równocześnie.

Co więcej. Niemożliwe jest, by intelekt rozważający wiele rzeczy kolejno, miał tylko jedno działanie, skoro bowiem działania różnią się ze względu na przedmioty, musi być inne działanie intelektu, którym będzie rozważał jeden przedmiot, a inne to, którym będzie rozważał drugi. Intelekt Boży zaś ma jedno działanie, którym jest Jego istota, jak to powyżej udowodniliśmy [I, 45]. Wszystko więc, co poznaje, rozważa nie sukcesywnie, lecz równocześnie.

Dalej. Nie można rozumieć następstwa bez czasu ani czasu bez ruchu, skoro czas jest miarą ruchu ze względu na „przed" i „po". Jest zaś niemożliwe, by w Bogu był jakiś ruch, jak można wysnuć z tego, co już powiedzieliśmy poprzednio [I, 13]. Nie ma więc żadnego następstwa w myśli Bożej. Bóg zatem rozważa równocześnie wszystko, co poznaje.

Tak samo. Poznanie właściwe Bogu jest samym Jego istnieniem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 45]. W istnieniu zaś Bożym nie ma „przed" i „po", lecz jest wszystko równocześnie, jak wykazaliśmy powyżej [I, 15]. Zatem i w myśli Bożej nie ma „przed" i „po", lecz Bóg poznaje wszystko równocześnie.

Oprócz tego. Każdy intelekt poznający jedną rzecz po drugiej raz poznaje w możności, a raz aktualnie. Gdy bowiem pierwszą rzecz poznaje aktualnie, drugą w możności. Intelekt Boży zaś nigdy nie jest w możności, lecz zawsze poznaje aktualnie. Nie poznaje więc rzeczy sukcesywnie, lecz poznaje wszystko równocześnie.

152

O tej prawdzie świadczy też Pismo Święte; powiedziane jest bowiem w Liście Św. Jakuba 1, [17], że „u Boga nie ma przemiany ani cienia zmienności".

Rozdział 56 <<
POZNANIE WŁAŚCIWE BOGU NIE JEST STAŁĄ DYSPOZYCJĄ

Stąd wynika, że poznanie właściwe Bogu nie jest stałą dyspozycją do poznawania.

Ktokolwiek bowiem ma stałą dyspozycję do poznawania, nie poznaje wszystkiego równocześnie, lecz niektóre rzeczy poznaje aktualnie, a w stosunku do innych ma dyspozycję poznawczą. Bóg zaś poznaje wszystko równocześnie aktualnie, jak to już udowodniliśmy [I, 55]. W Bogu więc nie ma stałej dyspozycji poznawczej.

Oprócz tego. Ten, kto ma stałą dyspozycję poznawczą, a nie realizuje jej, jest w pewien sposób w możności, w inny jednak sposób niż przed poznaniem. Wykazaliśmy zaś, że intelekt Boży w żaden sposób nie jest w możności [I, 45]. W żaden więc sposób nie ma w nim stałej dyspozycji poznawczej.

Dalej. W każdym intelekcie, który ma stałą dyspozycję poznawczą, czym innym jest jego istota, a czym innym jego działanie umysłowe, którym jest faktyczne rozważanie; intelektowi, który ma jedynie dyspozycję poznawczą, brak samego działania, ale istoty nie może mu brakować. W Bogu zaś istota Boża jest Jego działaniem, jak powyżej wykazaliśmy [I, 451. W Jego intelekcie więc nie ma stałej dyspozycji poznawczej.

Również. Intelekt, który ma tylko dyspozycję poznawczą, nie jest ostatecznie doskonały, stąd też przyjmuje się, że szczęście, które jest czymś najlepszym, nie jest stałą dyspozycją, lecz jest czymś urzeczywistnionym. Jeśli więc Bóg przez swą substancję ma dyspozycję poznawczą, to rozważany w swej substancji nie

będzie całkowicie doskonały. A powyżej wykazaliśmy coś przeciwnego [I, 28].

Co więcej. Wykazaliśmy, że Bóg poznaje przez swą istotę, a nie przez pewne formy poznawcze dodane do istoty [I, 46]. Wszelki zaś intelekt, który jest w stanie dyspozycji poznawczej, poznaje przez jakieś formy poznawcze, stan bowiem dyspozycji poznawczej jest albo jakimś usprawnieniem intelektu do przyjęcia form poznawczych, przez które intelekt staje się rzeczywiście poznający, albo uporządkowanym zbiorem samych form istniejących w intelekcie nie na sposób odpowiadający pełnemu urzeczywistnieniu, lecz w sposób pośredni między możnością a rzeczywistością. Nie ma więc w Bogu wiedzy jako stałej dyspozycji.

Oprócz tego. Stała dyspozycja jest pewną jakością. Bogu zaś nie można przypisywać ani jakości, ani żadnej przypadłości, jak to wyżej udowodniliśmy [I, 231- Stała dyspozycja do poznawania nie jest zatem właściwością Boga.

Ponieważ zaś stan, w którym ktoś jest tylko w dyspozycji czy to do poznawania, czy do chcenia, czy do działania, przyrównuje się do stanu snu, dlatego Dawid, by nie łączyć z Bogiem jakiejś dyspozycji, mówi: „Oto nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który strzeże Izraela" [Ps 121,4], Stąd też w Eklezjastyku 23 [Syr 23,19] mówi się: „Oczy Pańskie daleko jaśniejsze niż słońce". Słońce zaś zawsze świeci w sposób urzeczywistniony.

Rozdział 57
POZNANIE WŁAŚCIWE BOGU NIE JEST WNIOSKOWANIEM

Z powyższego wynika dalej, że poznanie właściwe Bogu nie jest rozumowaniem lub wnioskowaniem.

154

Wtedy rozważanie nasze jest rozumowaniem, gdy od jednej rzeczy rozważanej przechodzimy do drugiej, tak jak w sylogizmie przechodzimy od zasad do wniosków. Nie przez to bowiem ktoś rozumuje łub wnioskuje, że bada, jak wniosek wynika z przesłanek, rozważając równocześnie jedno i drugie — gdyż to zachodzi nie przy argumentowaniu, lecz przy osądzaniu argumentów. Podobnie też poznanie nie jest czymś materialnym przez to, że osądza rzeczy materialne. Wykazaliśmy zaś, że Bóg nie rozważa jednej rzeczy po drugiej, jak gdyby kolejno, lecz wszystkie równocześnie [I, 55]. A zatem Jego poznanie nie jest rozumowaniem lub wnioskowaniem, chociaż zna On całe wnioskowanie i rozumowanie.

Również. Każdy, kto rozumuje, osobno rozważa zasady, a osobno wnioski. Nie byłoby bowiem potrzebne po rozważeniu zasad postępować ku wnioskowi, gdyby tym samym, że rozważa się zasady, rozważało się także wnioski. Bóg zaś poznaje wszystko jednym działaniem, które jest Jego istotą, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 46], Zatem jego poznanie nie opiera się na rozumowaniu.

Oprócz tego. Każde poznanie polegające na rozumowaniu, ma coś z możności i coś z urzeczywistnienia, gdyż wnioski tkwią w możności w zasadach. Możności zaś nie ma w intelekcie Bożym, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 16]. Zatem Jego intelekt nie posługuje się wnioskowaniem.

Co więcej. W każdej nauce polegającej na wnioskowniu coś musi być skutkiem, zasady bowiem są w pewien sposób przyczyną sprawczą wniosku, stąd też dowód nazywa się sylogizmem sprawiającym wiedzę. W wiedzy Bożej zaś nic nie może być skutkiem działania przyczyny, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [I, 45]. Wiedza Boga nie może zatem opierać się na rozumowaniu.

Dalej. Rzeczy, które poznaje się w sposób naturalny, znane nam są bez rozumowania; przykładem tego są pierwsze zasady. Lecz w Bogu może być tylko poznanie naturalne, a nawet

155

tylko istotowe, gdyż Jego wiedza jest Jego istotą, jak to wyżej udowodniliśmy [I, 45]. Poznanie Boże nie polega więc na rozumowaniu.

Oprócz tego. Każdy ruch sprowadza się do pierwszego poruszyciela, który tylko porusza, a nie jest poruszany. To więc, co jest pierwotnym źródłem ruchu, musi bezwzględnie być nieporuszanym poruszycielem. Takim źródłem jest właśnie intelekt Boży, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 44], Dlatego intelekt Boży musi być zupełnie nieporuszanym poruszycielem. Rozumowanie zaś jest pewnym ruchem intelektu, przechodzącym od jednego do drugiego. Zatem intelekt Boży nie posługuje się rozumowaniem.

Również. To, co jest w nas najwyższe, jest niższe od tego, co jest w Bogu; niższe bowiem dosięga wyższego tylko w najwyższej swej części. Tym zaś, co jest najwyższe w

naszym poznaniu, jest nie rozum, ale intelekt, który jest źródłem rozumu. Poznawanie właściwe Bogu nie opiera się więc na rozumowaniu, lecz jest tylko ujęciem intelektualnym.

Co więcej. Wszelki brak jest od Boga daleki, gdyż Bóg jest bezwzględnie doskonały, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 28]. Niedoskonałość zaś natury intelektualnej jest przyczyną poznawania przez rozumowanie. Rzecz bowiem, którą się poznaje przez coś innego, jest mniej znana od tego, co się poznaje samo przez się. By zaś poznać rzecz, która jest znana przez coś innego, nie wystarcza natura poznającego, jeśli pozbawiona jest tego, przez co rzecz jest poznawana. Otóż w poznawaniu przez rozumowanie rzecz staje się znana przez coś innego, natomiast to, co poznajemy intelektem, jest znane samo przez się i do poznania tego wystarcza natura poznającego bez zewnętrznej pomocy. Stąd jest jasne, że rozum jest niedoskonałym intelektem. Zatem wiedza Boża nie polega na rozumowaniu.

Dalej. Bez wnioskowania rozumu pojmowane są te rzeczy, których formy poznawcze są w poznającym, wzrok bowiem nie wnioskuje, by poznać kamień, którego obraz jest we wzro-

156

ku. Boża istota jest zaś wzorcem wszystkiego, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 54]. Bóg więc nie przystępuje do poznania czegoś przez wnioskowanie rozumowe.

Wiadomo już, jak odpowiedzieć tym, którzy, jak się zdaje, wprowadzają wnioskowanie do wiedzy Bożej. Po pierwsze, ponieważ Bóg poznaje inne od siebie rzeczy przez swą istotę. Dowiedliśmy już, że nie dzieje się to przez wnioskowanie, skoro Jego istota mi; się do innych rzeczy nie jak zasada do wniosków, lecz jak forma poznawcza do rzeczy poznanych [I, 46]. Po drugie, mogłoby się wydawać komuś czymś niewłaściwym, gdyby Bóg nie mógł posługiwać się sylogizmami. Ma On wiedzę o sylogizmach jako wypowiadający sądy, a nie jako ktoś, kto wnioskuje za pomocą sylogizmów.

Tej prawdzie dowiedzionej rozumem przyświadcza także Pismo Święte. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 4, [13]: „Wszystko jest odsłonięte i odkryte przed Jego oczami". Rzeczy bowiem, które poznajemy, rozumując, nie są odsłonięte przed nami i odkryte same przez się, lecz stają się odsłonięte i odkryte przez rozum.

Rozdział 58
BÓG NIE POZNAJE, ZESPALAJĄC I ROZDZIELAJĄC

Tym samym można wykazać, że intelekt Boży nie poznaje na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego.

Poznaje bowiem wszystko, poznając swoją istotę. Istoty zaś swojej nie poznaje, zespalając i rozdzielając, gdyż poznaje siebie samego takim, jaki jest, nie ma zaś w Nim żadnego złożenia. Bóg więc nie poznaje na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego.

157

Dalej. Te rzeczy, które intelekt zespala i rozdziela, z natury są do tego przeznaczone, by je intelekt rozważał oddzielnie; nie byłoby bowiem potrzeby zespalania i

rozdzielania, gdyby przez to, że się o jakiejś rzeczy pojmuje, czym jest, poznawało się, co w niej jest lub czego w niej nie ma. Jeśliby więc Bóg poznawał na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego, wynikałoby stąd, że nie poznaje wszystkiego jednym oglądem, lecz każdą rzecz z osobna. A dowiedliśmy powyżej, że jest przeciwnie [I, 55].

Co więcej. W Bogu nie może być „wcześniej" i „później". Zespalanie zaś i rozdzielanie jest późniejsze od rozważania tego, czym coś jest, co jest jego zasadą. W działaniu więc intelektu Bożego nie może być zespalania i rozdzielania.

Również. Właściwym przedmiotem intelektu jest to, czym coś jest, stąd odnośnie do tego intelekt się nie myli, chyba że przypadłościowo, co do zespalania zaś i rozdzielania myli się. Podobnie zmysł, który co do własnych przedmiotów jest zawsze w prawdzie, myli się co do innych przedmiotów. W intelekcie zaś Bożym nie ma nic przypadłościowego, lecz tylko to, co istnieje samo przez się. Nie ma zatem w intelekcie Bożym zespalania i rozdzielania, lecz tylko proste ujęcie rzeczy.

Co więcej. Złożenie zdania utworzonego przez intelekt zespalający i rozdzielający istnieje w samym intelekcie, a nie w rzeczy, która jest poza duszą. Jeśli więc intelekt Boży sądzi o rzeczach na sposób intelektu zespalającego i rozdzielającego, to intelekt ten będzie złożony. A to jest niemożliwe, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 18].

Podobnie. Intelekt zespalający i rozdzielający sądzi o różnych rzeczach za pomocą różnych złożeń. Złożenie bowiem dokonywane przez intelekt nie wychodzi poza złożenie terminów. Stąd złożeniem, którym intelekt sądzi, że człowiek jest zwierzęciem, nie rozsądza, że trójkąt jest figurą. Zespalanie zaś i rozdzielanie jest pewnym działaniem intelektu. Jeśli więc Bóg

poznaje rzeczy, zespalając i rozdzielając, wynika stąd, że Jego poznanie nie jest tylko jedno, lecz jest mnogie. I tak, Jego istota nie będzie jedna, skoro Jego działanie umysłowe jest Jego istotą, jak wykazaliśmy powyżej [I, 45].

Nie możemy jednak z tego powodu powiedzieć, że Bóg nie zna zdań. Jego istota bowiem, skoro jest jedna i prosta, jest wzorem wszystkiego, co wielorakie i złożone. I tak Bóg poznaje przez nią wszelką wielość i złożenie, zarówno rzeczowe, jak i pojęciowe.

Zgadza się z tym także autorytet Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Izajasza 55, [8]: „Albowiem myśli moje nie są myślami waszymi". A jednak w Psalmie [94,11] powiedziano: „Pan zna myśli ludzi", myśli te zaś powstają przez zespalanie i rozdzielanie.

Mówi też Dionizy w VII rozdziale *Imion boskich-.* „Mądrość więc Boża, poznając siebie samą, poznaje wszystko: i rzeczy materialne niematerialnie, i rzeczy podzielne niepodzielnie, i wielość w jedności"[91].

Rozdział 59 <<
PRAWDA SĄDÓW JEST W BOGU

Z powyższych rozważań wynika jasno, że choć poznanie właściwe intelektowi Bożemu nie jest takie, jakie ma intelekt zespalający i rozdzielający, to jednak znajduje się w Nim prawda, która według Filozofa[92] związana jest tylko z zespalaniem i rozdzielaniem dokonywanym przez intelekt.

Skoro bowiem prawda intelektu to zgodność intelektu i rzeczy w tej mierze, w jakiej intelekt twierdzi, że jest to, co

91 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 2 (PG 3, 869 B).
92 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 4 (1027b 25-28); *De anima* III, 6 (430a 26-b 6),

jest, lub że nie ma tego, czego nie ma, to prawda w intelekcie odnosi się do tego, co intelekt twierdzi, a nie do czynności, przez którą to twierdzi. Nie wymaga się bowiem od prawdy intelektualnej, by samo poznanie zrównało się z rzeczą, skoro rzecz czasem jest materialna, poznanie zaś niematerialne, lecz to, co intelekt, poznając, twierdzi i poznaje, musi równać się rzeczy, że mianowicie tak jest w rzeczywistości, jak to orzeka intelekt. Bóg zaś swym prostym poznaniem, w którym nie ma zespalania i rozdzielania, poznaje nie tylko treści rzeczy, lecz także sądy, jak wykazaliśmy [I, 58]. I tak to, co intelekt Boży stwierdza, poznając, to zespolenie i rozdzielenie. Zatem prostota Boża nie wyklucza, by intelekt boski poznawał prawdę.

Co więcej. Gdy się mówi albo poznaje coś niezłożonego, wtedy to niezłożone nie jest samo w sobie ani równe rzeczy, ani nierówne. Równość i nierówność orzeka się z racji porównania — to, co niezłożone zaś jako takie, nie zawiera żadnego porównania ani zastosowania do rzeczy. Stąd samo w sobie nie może być zwane ani prawdziwym, ani fałszywym. Tylko to, co złożone, może być prawdziwe lub fałszywe, gdyż w nim występuje porównanie tego, co niezłożone z rzeczą przez cechę zespalania i rozdzielania. Intelekt zaś niezłożony, poznając, czym coś jest, ujmuje treść rzeczy w pewnym porównaniu do rzeczy, gdyż ujmuje ją jako treść tej rzeczy. Stąd, chociaż to, co niezłożone — jak również definicja — nie jest samo w sobie prawdziwe lub fałszywe, to jednak o intelekcie ujmującym, czym coś jest, mówi się zawsze, że sam przez się jest prawdziwy, jak widać w III księdze O *duszy*[93], chociaż przypadłościowo mógłby być fałszywy w takiej mierze, w jakiej definicja zawiera jakieś złożenie: czy to części definicji z sobą nawzajem, czy całości definicji z rzeczą definiowaną. Stąd definicję ujętą przez intelekt nazywa się — zgodnie z tym, że się ją rozumie jako defi-

93 Arystoteles, *De anima* III, 6 (430b 27-31).

nicję tej lub innej rzeczy — albo wprost fałszywą, jeśli części definicji nie mają wzajemnie ze sobą związku, na przykład gdyby się powiedziało: „zwierzę niezmysłowe", albo fałszywą w stosunku do danej rzeczy, gdyby na przykład przyjęło się definicję koła jako definicję trójkąta. Przyjąwszy zatem — co jest niemożliwe — że intelekt Boży poznawałby tylko to, co jest niezłożone, byłby i tak prawdziwy, poznając swoją treść jako swoją.

Dalej. Prostota Boża nie wyklucza doskonałości, gdyż — jak to wyżej wykazaliśmy [I, 28; I, 31] — w swym prostym istnieniu zawiera wszelką doskonałość, jaką tylko napotyka się w innych rzeczach przez jakieś nagromadzenie doskonałości, czyli form. Intelekt nasz zaś — ujmując to, co niezłożone — nie osiąga jeszcze swej ostatecznej doskonałości, gdyż jest i tak w możności w stosunku do zespalania i rozdzielania, podobnie jak w przyrodzie to, co niezłożone, jest w możności w stosunku do tego, co złożone, a części w stosunku do całości. Bóg więc ze względu na swe proste poznanie ma tę doskonałość poznania, którą nasz intelekt ma przez oba poznania: i poznanie tego, co

złożone, i tego, co niezłożone. Jednak nasz intelekt dochodzi do prawdy w swym pełnym poznaniu, gdy dokona złożenia. Zatem i w samym prostym poznaniu Boga jest prawda.

Podobnie. Skoro Bóg jako posiadający w sobie wszelką dobroć jest dobrem wszelkiego dobra, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 40], nie może Mu brakować dobroci intelektu. Lecz prawda jest dobrem intelektu, jak to jasno pokazuje Filozof w VI księdze *Etyki*[94]. Zatem prawda jest w Bogu.

I to właśnie jest powiedziane w Psalmie [86,15 (Wulgata); por. Rz 3,4]: „Bóg zaś jest prawdomówny".

94 Arystoteles, *Et hic a Nicomachea* VI, 2 (1139a 26-31).

161

Rozdział 60
BÓG JEST PRAWDĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się, że sam Bóg jest prawdą.

Prawda bowiem jest pewną doskonałością poznania, czyli czynności umysłowej, jak powiedzieliśmy [I, 591- Poznanie zaś właściwe Bogu jest Jego substancją. Samo bowiem poznanie, skoro jest tożsame z istnieniem Bożym, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45], jest doskonałe nie przez jakąś później dodaną doskonałość, lecz samo przez się, jak to także wykazaliśmy powyżej o istnieniu Bożym [I, 28]. Wynika więc z tego, że substancja Boża jest samą prawdą.

Podobnie. Prawda jest pewną dobrocią intelektu według Filozofa[95]. Bóg jest zaś swoją dobrocią, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 38]. Jest zatem także swoją prawdą.

Oprócz tego. O Bogu nie można niczego orzekać na mocy uczestnictwa, jest bowiem On swoim istnieniem, które w niczym nie uczestniczy. Lecz prawda jest w Bogu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 59]. Jeśli więc się tego nie orzeka przez uczestnictwo, musi się orzekać istotowo. Bóg więc jest swoją prawdą.

Co więcej. Chociaż według Filozofa[96] prawda właściwie nie jest w rzeczach, lecz w intelekcie, to jednak czasami rzecz nazywa się prawdziwą, o ile we właściwy sposób realizuje rzeczywistość własnej natury. Stąd mówi Awicenna w swej *Metafizyce*[97], że prawdą rzeczy jest właściwość istnienia każdej rzeczy niezmiennie z nią związanego, o ile rzecz ta z natury zdolna jest spowodować prawdziwy osąd o sobie i o ile

95 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 2 (1139a 26-31).
96 Arystoteles, *Metapbysica* VI, 4 (1027b 25-28).
97 Awicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* VIII, 6 (ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, s. 413).

162

naśladuje ideę siebie samej, która jest w umyśle Bożym. Lecz Bóg jest swą istotą. Zatem czy mówimy o prawdzie intelektu, czy o prawdzie rzeczy, Bóg jest swoją prawdą.

Potwierdza to powaga Pana mówiącego o sobie w Ewangelii św. Jana 14, [6]: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem".

Rozdział 61
BÓG JEST NAJCZYSTSZĄ PRAWDĄ

Wykazanie tego, co powyższe, czyni jasnym, że w Bogu jest czysta prawda, do której nie może się domieszać żaden fałsz i pomyłka.

Prawda bowiem sprzeciwia się fałszowi, tak jak biel czerni. Bóg zaś jest nie tylko prawdziwy, lecz jest samą prawdą. Zatem nie może być w Nim fałszu.

Co więcej. Intelekt nie myli się, poznając, czym coś jest, podobnie jak zmysł nie myli się co do swego właściwego przedmiotu. Całe zaś poznanie intelektu Bożego dokonuje się na sposób intelektu poznającego, czym coś jest, jak to wykazaliśmy [I, 58], Jest więc niemożliwe, by w poznaniu Bożym był błąd albo pomyłka, lub fałsz.

Oprócz tego. Intelekt nie myli się w pierwszych zasadach, lecz czasem we wnioskach, do których dochodzi, rozumując na podstawie pierwszych zasad. Intelekt zaś Boży ani nie rozumuje, ani nie wnioskuje, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 57]. Nie może więc w nim być ani fałszu, ani pomyłki.

Również. Im wyższa jest jakaś władza poznawcza, tym powszechniejszy jest jej przedmiot, obejmując wiele rzeczy. Stąd to, co wzrok poznaje przypadłościowo, zmysł wspólny lub wyobraźnia ujmują jako objęte właściwym ich przedmiotem.
Lecz moc intelektu Bożego jest na szczycie doskonałości w poznaniu. Wszystkie przedmioty poznania odnoszą się za-

tem do niego jak właściwe przedmioty poznania i same przez się, a nie przypadłościowo. Co do takich zaś nie myli się władza poznawcza. Zatem intelekt Boży nie może się mylić co do żadnego przedmiotu poznania.

Co więcej. Cnota intelektualna jest pewną doskonałością intelektu w poznawaniu. Nie zdarza się zaś, by na gruncie cnoty intelektualnej intelekt orzekał fałsz, lecz zawsze orzeka prawdę; na orzekaniu prawdy bowiem polega dobre działanie intelektu, właściwością zaś cnoty jest wykonywanie dobrego działania. Lecz intelekt Boży jest doskonalszy przez swą naturę niż intelekt ludzki przez stałą dyspozycję cnoty, jest bowiem na szczycie doskonałości. Wynika więc stąd, że w intelekcie Bożym nie może być fałszu.

Dalej. Rzeczy są w pewien sposób przyczyną wiedzy intelektu ludzkiego, z czego wynika, że przedmioty wiedzy są miarą wiedzy ludzkiej. Sąd intelektu bowiem jest dlatego prawdziwy, że rzeczy się mają tak a tak, nie odwrotnie. Intelekt Boży zaś przez swą wiedzę jest przyczyną rzeczy. Stąd też Jego wiedza musi być miarą rzeczy, tak jak idea twórcza jest miarą wytworów sztuki, z których każdy jest o tyle doskonały, o ile zgadza się z ideą twórczą. Przyrównuje się więc intelekt Boży do rzeczy, jak rzeczy do intelektu ludzkiego. Fałsz zaś spowodowany niezgodnością intelektu ludzkiego i rzeczy nie tkwi w rzeczach, lecz w intelekcie. Gdyby więc nie było zupełnej zgodności intelektu Bożego z rzeczami, to fałsz byłby w rzeczach, a nie w intelekcie Bożym. Nie ma jednak fałszu także w rzeczach, gdyż ile rzecz ma istnienia, tyle ma prawdy. Nie ma zatem żadnej niezgodności między intelektem Bożym a rzeczami, nie może też istnieć żaden fałsz w intelekcie Bożym.

Podobnie. Tak jak to, co prawdziwe, jest dobrem umysłu, tak też to, co fałszywe, jest jego złem, z natury bowiem pragniemy poznawać to, co prawdziwe, a uciekamy od oszustwa, jakie niesie fałsz. To zaś, co złe, nie może być w Bogu, jak tego wyżej dowiedliśmy [I, 39]- Nie może więc być w Nim fałszu.

Dlatego też powiedziano w Liście do Rzymian 3, [4]: „Bóg zaś jest prawdomówny"; w Księdze Liczb 23, [19]: „Nie jest Bóg człowiekiem, aby kłamał"; oraz w 1 Liście św. Jana 1, [5]: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności".

Rozdział 62 <<
PRAWDA BOŻA JEST PIERWSZĄ I NAJWYŻSZĄ PRAWDĄ

Z tego, co wykazaliśmy, widać jasno, że prawda Boża jest pierwszą i najwyższą prawdą.

Ile rzecz ma bytu, tyle ma prawdy, jak naucza Filozof w II księdze *Metafizyki*[98]. Jest tak dlatego, że prawda i byt nawzajem z siebie wynikają. Prawda bowiem jest wtedy, gdy się twierdzi, że jest to, co jest, lub że nie ma, czego nie ma. Lecz byt Boży jest pierwszy i najdoskonalszy. Zatem i prawda Jego jest pierwsza i najwyższa.

Dalej. Co przysługuje czemuś z istoty, przysługuje mu najdoskonalej. Lecz prawdę przypisuje się Bogu istotowo, jak to wykazaliśmy [I, 60]. Zatem Jego prawda jest najwyższą i pierwszą prawdą.

Oprócz tego. Prawda w naszym umyśle powstaje ze zgodności z rzeczą poznaną. Przyczyną zaś zgodności jest jedność, jak to widać w V księdze *Metafizyki*[99]. Skoro więc w intelekcie Bożym zupełnie tym samym jest intelekt i to, co jest poznawane, prawda Jego będzie pierwszą i najwyższą prawdą.

Co więcej. To, co jest miarą w jakimkolwiek rodzaju, jest najdoskonalsze w tym rodzaju. Stąd wszystkie barwy mierzy się białą barwą. Lecz prawda Boża jest miarą wszelkiej praw-

98 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 30-31).
99 Arystoteles, *Metaphysica* V, 15 (1021a 12).

dy. Miarą prawdy naszego intelektu są rzeczy, które są poza duszą; intelekt nasz bowiem określany jest jako prawdziwy dlatego, że zgadza się z rzeczą. Miarą zaś prawdy rzeczy jest intelekt boski, który jest przyczyną rzeczy, jak to poniżej wykażemy [II, 24]; tak też prawdę wytworów mierzy się ideą twórcy — wtedy bowiem skrzynia jest prawdziwa, gdy zgadza się z ideą twórczą. Skoro Bóg jest też pierwszym intelektem i pierwszym przedmiotem poznania intelektualnego, to prawda wszelkiego intelektu musi być mierzona Jego prawdą, jeżeli miarą każdej rzeczy jest to, co pierwsze w jej rodzaju, jak powiada Filozof w X księdze *Metafizyki*[100]. Boska prawda jest więc pierwszą, najwyższą i najdoskonalszą prawdą.

Rozdział 63
ARGUMENTY TYCH, KTÓRZY CHCIELIBY ODMÓWIĆ BOGU POZNANIA RZECZY JEDNOSTKOWYCH

Są tacy, którzy usiłują doskonałości poznania Bożego odmówić poznania rzeczy jednostkowych. By tego dowieść, posługują się siedmioma sposobami.

Pierwszy sposób wywodzi się z samej natury jednostkowości. Skoro bowiem zasadą jednostkowości jest materia [ilościowo] oznaczona, nie wydaje się, by można poznawać rzeczy materialne przez jakąś władzę niematerialną — wszelkie poznanie dokonuje się przecież przez pewne upodobnienie. Stąd i w nas tylko te władze, które używają organów materialnych, takie jak wyobraźnia, zmysły i tym podobne, poznają rzeczy

jednostkowe. Intelekt zaś nasz, ponieważ jest niematerialny, nie poznaje rzeczy jednostkowych. Tym mniej więc poznaje rzeczy jednostkowe intelekt Boży, który jest najbardziej odda-

100 Arystoteles, *Metaphysica* X, 1 (1052b 18).

lony od materii. I tak, nie wydaje się w żaden sposób, by Bóg mógł poznawać rzeczy jednostkowe.

Drugi sposób wskazuje na to, że rzeczy jednostkowe nie zawsze istnieją. Albo więc Bóg zna je zawsze, albo je czasem zna, a czasem ich nie zna. Pierwszy wypadek zajść nie może, gdyż o tym, czego nie ma, nie może być wiedzy, która ma za przedmiot tylko rzeczy prawdziwe, te zaś rzeczy, które nie istnieją, nie mogą być prawdziwe. Drugi wypadek także zajść nie może, gdyż poznanie intelektu Bożego jest całkowicie niezmienne, jak to wykazaliśmy [I, 45].

Trzeci sposób ukazuje, że nie wszystkie rzeczy jednostkowe powstają z konieczności, lecz niektóre przypadłościowo. Stąd możemy je poznawać w sposób pewny tylko, gdy istnieją. Poznanie pewne bowiem to takie poznanie, które nie może się mylić, każde zaś poznanie czegoś przypadłościowego, co ma nastąpić w przyszłości, może być mylne, gdyż może się zdarzyć coś przeciwnego temu, co zostało poznane — gdyby zaś przeciwieństwo zajść nie mogło, wówczas to, co poznane, byłoby już konieczne. Stąd o rzeczach mogących się zdarzyć w przyszłości nie możemy posiadać wiedzy, lecz tylko jakieś domniemanie. Należy zaś przyjąć, że wszelkie poznanie właściwe Bogu jest najpewniejsze i nieomylne, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 61], Niemożliwe jest także, by Bóg — z racji swej niezmienności — cokolwiek zaczynał poznawać na nowo, jak to już powiedzieliśmy [I, 45]. Zdaje się więc z tego wynikać, iż nie poznaje On jednostkowych rzeczy przypadłościowych.

Czwarty sposób wskazuje, że przyczyną niektórych rzeczy jednostkowych jest wola. Skutek zaś, zanim zaistnieje, można poznać tylko w jego przyczynie, tylko tak bowiem może istnieć, zanim zacznie istnieć sam w sobie. Poruszeń zaś woli nie może znać w sposób pewny nikt inny, jak tylko sam chcący, w którego mocy one się znajdują. Wydaje się więc niemożliwe, by Bóg miał wieczne poznanie rzeczy jednostkowych, które mają przyczynę w woli.

Piąty sposób zasadza się na nieskończonej liczbie rzeczy jednostkowych. Nieskończone jako takie jest nieznane, ponieważ wszystko, co się poznaje, mierzy się w pewien sposób ujęciem poznawczym poznającego, mierzenie bowiem nie jest niczym innym, jak tylko pewnego rodzaju ujawnieniem rzeczy mierzonej. Stąd żadna wytwórczość nie zajmuje się rzeczami nieskończonymi. Rzeczy zaś jednostkowe są nieskończone, przynajmniej w możności. Wydaje się więc niemożliwe, by Bóg poznawał rzeczy jednostkowe.

Szósty sposób wynika z samej pospolitości rzeczy jednostkowych. Skoro bowiem szlachetność wiedzy ocenia się niejako według szlachetności przedmiotu poznawanego, wydaje się, że także pospolitość przedmiotu poznawanego odbija się na pospolitości wiedzy. Intelekt zaś Boży jest najszlachetniejszy. Nie zgadza się zatem ze szlachetnością Boga, by poznawał najpospolitsze spomiędzy rzeczy jednostkowych.

Siódmy sposób pochodzi od zła, które znajdujemy w niektórych jednostkowych rzeczach. Skoro bowiem rzecz poznana jest w pewien sposób w poznającym, zło zaś nie może być w Bogu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 39], zdaje się stąd wynikać, iż Bóg w ogóle nie zna zła i braku; poznaje je tylko intelekt będący w możności, brak bowiem może istnieć tylko w możności. I z tego wynika, że Bóg nie ma poznania rzeczy jednostkowych, w których znajduje się zło i brak.

Rozdział 64
W JAKIM PORZĄDKU NALEŻY MÓWIĆ O POZNANIU BOŻYM

Dla wykluczenia tego błędu, a także by ukazać doskonałość wiedzy Bożej, należy pilnie badać prawdę co do po-

szczególnych wyżej przedstawionych argumentów, by odrzucić te, które sprzeciwiają się prawdzie.

Po pierwsze więc wykażemy, że intelekt Boży poznaje rzeczy jednostkowe [I, 65]; po drugie, że poznaje rzeczy, które nie istnieją w sposób urzeczywistniony [I, 66]; po trzecie, że poznaje nieomylnym poznaniem rzeczy mogące się zdarzyć w przyszłości [I, 67]; po czwarte, że poznaje poruszenia woli [I, 68]; po piąte, że poznaje rzeczy nieskończone [I, 69]; po szóste, że poznaje wszystkie pospolite i najmniejsze spośród bytów [I, 70]; po siódme, że poznaje zło i wszelkie braki czy defekty [I, 71].

Rozdział 65 <<
BÓG POZNAJE RZECZY JEDNOSTKOWE

Najpierw więc wykażemy, że Bóg posiada poznanie rzeczy jednostkowych.

Wykazaliśmy powyżej, że Bóg poznaje inne od siebie rzeczy o tyle, o ile jest ich przyczyną [I, 49]. Rzeczy zaś jednostkowe są skutkami działania Boga. W ten sposób bowiem Bóg jest przyczyną rzeczy, że powoduje ich rzeczywiste istnienie. Powszechniki zaś nie istnieją jako byty samodzielnie istniejące, lecz istnieją tylko w rzeczach jednostkowych, jak się to udowadnia w VII księdze *Metafizyki*[101]. Bóg więc poznaje rzeczy inne od siebie nie tylko ogólnie, lecz także w ich jednostkowości.

Podobnie. Gdy się pozna zasady, które stanowią istotę rzeczy, z konieczności poznaje się ową rzecz, tak na przykład, gdy się pozna duszę rozumną i to oto ciało, poznaje się człowieka. Istota zaś rzeczy jednostkowej składa się z materii ozna-

101 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 13 (1038b 8-15).

czonej [ilościowo] i formy ujednostkowionej. Tak na przykład istota Sokratesa składa się z tego ciała i tej duszy, tak jak istota człowieka w ogóle — z duszy i ciała, jak to zostało pokazane w VII księdze *Metafizyki*[102]. Stąd tak jak te elementy podpadają pod definicję człowieka w ogóle, tak tamte podpadałyby pod definicję Sokratesa, gdyby go można było zdefiniować. Ktokolwiek więc posiada poznanie materii i tego, przez co oznacza się materię, oraz formy ujednostkowionej przez materię, ten posiada poznanie rzeczy

jednostkowej. Poznanie Boże zaś sięga aż do materii, przypadłości jednostkujących i form. Jeśli bowiem Jego poznanie jest Jego istotą, musi On poznawać wszystkie rzeczy, które w jakikolwiek sposób istnieją w Jego istocie. Skoro zaś Bóg jest pierwszą i powszechną zasadą istnienia, wszystkie rzeczy, które istnieją w jakikolwiek sposób, są w Nim wirtualnie jako w pierwotnym źródle. Należą tu także materia i przypadłość, gdyż materia jest bytem w możności, a przypadłość jest bytem tkwiącym w innym bycie. Bóg więc posiada poznanie rzeczy jednostkowych.

Co więcej. Nie można doskonale poznać natury rodzaju, jeśli się nie pozna jego pierwszych różnic i swoistych właściwości; nie poznałoby się bowiem doskonale natury liczby, gdyby się nie znało liczby parzystej i nieparzystej. Lecz „ogólne" i „jednostkowe" są różnicami lub same w sobie właściwościami bytu. Jeśli więc Bóg, poznając swą istotę, poznaje doskonale ogólną naturę bytu, musi poznawać doskonale to, co ogólne i jednostkowe. Tak bowiem, jak nie poznawałby w sposób doskonały czegoś ogólnego, gdyby poznawał tylko ujęcie umysłowe ogólności, a nie rzecz ogólną, na przykład człowieka lub zwierzę, tak też nie poznawałby doskonale czegoś jednostkowego, gdyby poznawał tylko pojęcie jednostkowości, a nie poznawał tej lub owej rzeczy jednostkowej. Musi więc Bóg poznawać rzeczy jednostkowe.

102 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 10 (1035b 3-1036a 12).

170

Dalej. Tak jak Bóg jest samym swoim istnieniem, tak jest i swoim poznawaniem, jak to wykazaliśmy [I, 45]. Lecz z tego, że jest swoim istnieniem, wynika, iż muszą się w Nim znajdować wszystkie doskonałości istnienia jako w prapoczątku istnienia, jak to wyżej [I, 28] powiedzieliśmy. Musi się więc w Jego poznaniu znajdować doskonałość wszelkiego poznania jako w praźródle poznania. Nie miałby zaś wszelkiej doskonałości poznania, gdyby nie poznawał jednostkowych rzeczy, to bowiem należy do doskonałości niektórych poznających. Jest zatem niemożliwe, by Bóg nie miał poznania rzeczy jednostkowych.

Oprócz tego. We wszystkich władzach uporządkowanych [według doskonałości] zauważamy powszechnie, że wyższa władza rozciąga się na więcej rzeczy, a mimo to jest tylko jedna, niższa zaś władza odnosi się do mniejszej liczby rzeczy, lecz sama zwielokrotnia się w stosunku do nich. Widać to na przykładzie wyobraźni i zmysłów, jedna bowiem władza wyobraźni rozciąga się na wszystko, co poznaje pięć władz zmysłowych i jeszcze na więcej. Lecz władza poznawcza w Bogu jest doskonalsza niż w człowieku. Cokolwiek zatem człowiek poznaje różnymi władzami, mianowicie intelektem, wyobraźnią i zmysłem, to Bóg poznaje swym jednym prostym ujęciem umysłu. Poznaje więc rzeczy jednostkowe, które my dostrzegamy zmysłem i wyobraźnią.

Co więcej. Intelekt Boży nie czerpie poznania z rzeczy tak, jak nasz intelekt, lecz raczej przez swe poznanie jest przyczyną rzeczy, jak się to poniżej wykaże [II, 24]; i tak, jego poznanie, które ma o innych od siebie rzeczach, jest poznaniem praktycznym. Poznanie zaś praktyczne jest doskonałe tylko o tyle, o ile rozciąga się na rzeczy jednostkowe, gdyż celem poznania praktycznego jest działanie, które odnosi się do rzeczy jednostkowych. Zatem poznanie, które Bóg ma o rzeczach, rozciąga się na rzeczy jednostkowe.

Dalej. Pierwszy przedmiot podlegający ruchowi poruszany jest przez zasadę ruchu poruszającą przez intelekt i pragnienie,

171

jak to wyżej wykazaliśmy [I, 44]. Przyczyna ruchu zaś mogłaby sprawiać ruch przez intelekt tylko o tyle, o ile by znała przedmiot ruchomy jako zdolny z natury do ruchu przestrzennego, to znaczy jako istniejący tu i teraz i w konsekwencji jako byt jednostkowy. Intelekt więc, który jest zasadą ruchu pierwszego przedmiotu ruchomego, poznaje ten przedmiot, o ile jest jednostkowy. Za tę zasadę ruchu uważa się albo Boga — i wtedy udowodniliśmy naszą tezę — albo coś, co jest poniżej Boga. Jeśli intelekt tej zasady ruchu może swoją mocą poznać rzecz jednostkową, czego nasz intelekt nie potrafi, to tym bardziej będzie to mógł uczynić intelekt Boga.

Podobnie. Przyczyna sprawcza jest znamienitsza od tego, co doznaje jej działania, i od tego, co już działania doznało, tak jak rzeczywistość jest doskonalsza od możności. Forma więc niższego stopnia nie może, działając, wywołać swego podobieństwa na wyższym stopniu, lecz forma wyższa może, działając, udzielić swego podobieństwa na stopniu niższym, jak na przykład z niezniszczalnych działań gwiazd powstają zniszczalne formy w tych oto niższych stworzeniach. Z działania zaś zniszczalnego nie może powstać forma niezniszczalna. Wszelkie zaś poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego i poznanego, w tym jednak jest różnica, że upodobnienie w poznaniu ludzkim dokonuje się przez oddziaływanie rzeczy zmysłowo poznawalnych na siły poznawcze ludzkie, a w poznaniu Boga jest na odwrót, mianowicie dokonuje się przez działanie intelektu Bożego na rzeczy poznane. Forma więc rzeczy zmysłowo poznawalnej, będąc ujednostkowiona przez swą materialność, nie może doprowadzić do powstania podobieństwa swej jednostkowości w tym, co jest zupełnie niematerialne, lecz tylko we władzach, które posługują się organami materialnymi. Intelektowi zaś udziela podobieństwa swej jednostkowości mocą intelektu czynnego o tyle, o ile jest on zupełnie ogołocony z uwarunkowań materialnych. I tak, podobieństwo jednostkowości formy zmysłowej nie może dotrzeć

do intelektu ludzkiego. Podobieństwo zaś formy intelektu Bożego, skoro rozciąga się nawet na najmniejsze rzeczy objęte przez Jego przy czy nowość, dociera aż do jednostkowości formy zmysłowej i materialnej. Zatem intelekt Boży może poznawać rzeczy jednostkowe, a intelekt ludzki nie może.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie poznaje rzeczy jednostkowych, które poznają nawet ludzie, to wynikałaby stąd niedorzeczność, którą Filozof przytacza przeciw Empedoklesowi, mianowicie że Bóg jest najmniej mądry[103].

Udowodnioną przez nas prawdę potwierdza także powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 4, [13]: „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne". Przeciwny naszej tezie błąd wykluczają też słowa Eklezjastyku 16 [Syr 16,17]: „Nie mów: Skryję się przez Bogiem i któż z wysoka o mnie będzie pamiętać".

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też jasno, że zarzut podniesiony przeciw temu poglądowi nie jest słusznym wnioskiem. To bowiem, przez co poznaje intelekt Boży, chociaż jest niematerialne, jest jednak wzorcem i materii, i formy jako pierwsza zasada wytwarzająca i jedno, i drugie.

Rozdział 66
BÓG POZNAJE TO, CO NIE ISTNIEJE

Następnie należy wykazać, że Bogu nie brak także poznania tego, co nie istnieje.

Jak bowiem wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej, taki sam jest stosunek wiedzy Bożej do rzeczy poznanych, jak rzeczy poznawalnych do naszej wiedzy [I, 61]. Otóż relacja rzeczy poznawalnej do naszej wiedzy jest taka, że rzecz poznawalna

103 Arystoteles, *De anima* I, 5 (410b 4-7).

może istnieć bez naszej o niej wiedzy — zgodnie z przykładem, jaki podaje Filozof w *Kategoriach*[104] o kwadraturze koła — nie zaś na odwrót. Relacja wiedzy Bożej do innych rzeczy jest więc taka, że wiedza ta może się odnosić także do rzeczy nieistniejących.

Podobnie. Poznanie intelektu Bożego odnosi się do innych rzeczy poznanych, tak jak poznanie twórcy do rzeczy, którą uczynił, gdyż jest przez swą wiedzę przyczyną rzeczy. Twórca zaś poprzez swą ideę twórczą poznaje także i to, czego jeszcze nie uczynił, ponieważ formy twórcze przepływają z jego wiedzy do materii zewnętrznej, by w ten sposób powstały jego dzieła. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, by w wiedzy twórcy istniały formy, które nie ujawniły się jeszcze na zewnątrz. Nic więc nie przeszkadza, by Bóg mógł mieć poznanie tego, co nie istnieje.

Oprócz tego. Bóg poznaje rzeczy inne od siebie przez swą istotę, z racji tego, że jest ona pierwowzorem rzeczy, które od Niego pochodzą, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [I, 49; I, 54]. Lecz skoro istota Boża jest nieskończenie doskonała, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 43], każda zaś inna od Niego rzecz ma istnienie i doskonałości ograniczone, jest niemożliwe, by wszystkie rzeczy razem wzięte dorównały doskonałości istoty Bożej. Stąd jej moc wzorcza rozciąga się na wiele więcej rzeczy niż te, które istnieją. Jeśli więc Bóg poznaje całkowicie moc i doskonałość swej istoty, poznanie Jego rozciąga się nie tylko na to, co istnieje, ale także i na to, co nie istnieje.

Co więcej. Intelekt nasz w zakresie tego działania, przez które poznaje, czym coś jest, może poznawać nawet te rzeczy, które nie istnieją rzeczywiście. Może bowiem pojmować istotę lwa lub konia nawet jeśli wszystkie takie zwierzęta by wyginęły. Intelekt Boży zaś poznaje właśnie na sposób poznającego,

104 Arystoteles, *Praedicamenta* 7 (7b 27-33).

czym coś jest, nie tylko definicje, lecz także sądy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 58; I, 591. Może więc poznawać nawet te rzeczy, które nie istnieją.

Dalej. Skutek można przewidzieć w jego przyczynie już zanim zaistnieje, jak na przykład astronom przewiduje przyszłe zaćmienie, rozważając porządek ruchów niebieskich. Lecz Bóg poznaje wszystkie rzeczy przez przyczynę — poznając bowiem siebie, a więc przyczynę wszystkich rzeczy, poznaje inne rzeczy jako skutki swego działania, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 49]. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by poznawał także te rzeczy, których jeszcze nie ma.

Co więcej. W poznaniu właściwym Bogu — tak jak i w Jego istnieniu — nie ma następstwa. Jest więc całe równocześnie wiecznie trwające, co należy do pojęcia wieczności. Trwanie zaś czasu polega na następstwie wcześniejszych i późniejszych momentów. Stosunek więc wieczności do całego trwania czasu jest jak stosunek tego, co niepodzielne, do tego, co ciągłe. Nie chodzi tu o to niepodzielne, które jest kresem tego, co ciągłe, i którego nie ma w każdej części tego, co ciągłe — do tego bowiem jest

podobny moment czasu — lecz chodzi o to niepodzielne, które jest poza tym, co ciągłe, a które jednak współistnieje z każdą częścią tego, co ciągłe, czyli z punktem wyznaczonym w tym, co ciągłe. Skoro bowiem czas nie wychodzi poza ruch, to wieczność będąca zupełnie poza ruchem nie ma nic z natury czasu. I dalej, skoro to, co wieczne, zawsze posiada istnienie, to w każdym czasie lub chwili czasu zawsze obecna jest wieczność. Pewnym przykładem tego jest koło: punkt bowiem leżący na obwodzie, choć jest niepodzielny, jednak nie istnieje równocześnie co do miejsca z każdym innym punktem, gdyż porządek położenia sprawia ciągłość obwodu, środek zaś, który jest poza obwodem, leży naprzeciwko każdego punktu oznaczonego na obwodzie. Cokolwiek więc jest w jakiejś części czasu, współistnieje równocześnie z tym, co wieczne, jako jemu obecne, chociaż odnośnie do innej części

175

czasu jest czymś przeszłym lub przyszłym. Z tym zaś, co wieczne, nic nie może współistnieć jako obecne, chyba że naraz z całą wiecznością, nie trwa w niej bowiem żadne następstwo. Intelekt Boży więc ogląda w całej swej wieczności jako teraźniejsze wszystko to, co istnieje przez cały bieg czasu. A jednak to, co dzieje się w jakiejś części czasu, nie istniało zawsze. Wynika więc stąd, że Bóg ma poznanie tego, czego zgodnie z biegiem czasu jeszcze nie ma.

Z tych racji wnioskujemy, że Bóg poznaje niebyty. Nie wszystkie jednak niebyty odnoszą się w ten sam sposób do Jego wiedzy. Te bowiem, których ani nie ma, ani nie było, ani nie będzie, Bóg poznaje jako możliwe dla Jego mocy. Stąd je poznaje nie jako istniejące w jakiś sposób same w sobie, lecz tylko jako istniejące w mocy Bożej. Niektórzy mówią, że Bóg poznaje te niebyty w sposób odpowiadający prostemu ujęciu umysłowemu. To zaś, co jest dla nas teraźniejsze, przeszłe lub przyszłe, Bóg poznaje z racji tego, że jest to w Jego mocy, a także dlatego, że istnieje we właściwych przyczynach i samo w sobie. Poznanie takie określamy jako poznanie widzenia. Gdy bowiem chodzi o byty w stosunku do nas jeszcze nieobecne, Bóg widzi nie tylko ich istnienie, które mają w swych przyczynach, lecz także istnienie, które mają w sobie, ponieważ Jego wieczność jest przez swą niepodzielność obecna w każdym czasie.

A jednak istnienie każdej rzeczy Bóg poznaje przez swą istotę. Istota Jego bowiem może być wzorem wielu rzeczy, które ani nie istnieją, ani nie istniały, ani nie będą istnieć. Jest ona także wzorem mocy każdej przyczyny, zgodnie z tym, że skutki istnieją uprzednio w przyczynach. Również istnienie każdej rzeczy, które ma sama w sobie, wywodzi się z Bożej istoty jako wzoru.

Bóg więc poznaje niebyty, o ile w jakiś sposób mają istnienie — czy to w mocy Boga, czy w swych przyczynach, czy same w sobie. A to się nie sprzeciwia wymaganiom wiedzy.

176

Także autorytet Pisma Świętego świadczy o tym, co wyżej powiedzieliśmy. Powiedziano bowiem w Eklezjastyku 23 [Syr 23, 20]: „Wszystkie rzeczy są znane Panu, Bogu naszemu, zanim zostały stworzone, tym bardziej więc po ich stworzeniu"; dlatego i po powstaniu poznaje je wszystkie; i w Księdze Jeremiasza 1, [5]: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię".

Z tego, co powiedzieliśmy, widać jasno, że nic nas nie zmusza, by twierdzić, jak to niektórzy czynili, iż Bóg poznaje rzeczy jednostkowe ogólnie, gdyż poznaje je tylko w

przyczynach powszechnych, na przykład jak gdyby ktoś poznawał określone zaćmienie nie jako to oto, lecz w tej mierze, w jakiej powstaje z układu [ciał niebieskich]. Wykazaliśmy bowiem, że poznanie Boże obejmuje rzeczy jednostkowe jako istniejące same w sobie [I, 50; I, 65].

Rozdział 67
BÓG POZNAJE JEDNOSTKOWE PRZYGODNE ZDARZENIA PRZYSZŁE

To, co powiedzieliśmy, pozwala nam w pewien sposób twierdzić, że Bóg miał od wieczności nieomylną wiedzę o jednostkowych zdarzeniach przygodnych, a mimo to pozostają one zdarzeniami przygodnymi.

Zdarzenie przygodne wyklucza pewność poznania tylko jako zdarzenie przyszłe, a nie jako teraźniejsze. A to dlatego, że to, co może się zdarzyć, póki jest przyszłe, może się nie zdarzyć — i tak poznanie tego, kto sądzi, że zdarzenie to będzie miało miejsce, może zawieść. Zawiedzie, gdy się nie stanie to, o czym ktoś sądził, że się stanie. Jako teraźniejsze zaś zdarzenie przygodne w obecnym czasie nie może nie być, może zaś nie

zaistnieć w przyszłości, lecz to nie należy już do zdarzenia przygodnego jako teraźniejszego, lecz należy doń o tyle, o ile jest zdarzeniem przyszłym. Gdy ktoś widzi, że jakiś człowiek biegnie, nie umniejsza pewności poznania zmysłowego fakt, że wypowiedź o tym jest przygodna. Wszelkie więc poznanie, które odnosi się do zdarzenia przygodnego w tej mierze, w jakiej jest teraźniejsze, może być pewne. Wgląd zaś intelektu Bożego zwraca się od wieczności na każde ze zdarzeń, które dokonują się w czasie, jako na teraźniejsze, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 66], Wynika więc stąd, że nic nie stoi na przeszkodzie, by Bóg miał od wieczności nieomylną wiedzę o zdarzeniach przygodnych.

Również. To, co przygodne, różni się od tego, co konieczne, co do sposobu, w jaki każde jest w swej przyczynie. Przygodne bowiem jest tak w swej przyczynie, że dzięki niej może zaistnieć i może nie zaistnieć, natomiast konieczne musi dzięki swej przyczynie zaistnieć. Z racji tego zaś, że zarówno to, co przygodne, jak i to, co konieczne, istnieje samo w sobie, nie ma między nimi różnicy co do istnienia, na którym opiera się prawdziwość — temu bowiem, co przygodne, a rozważane zgodnie z tym, czym jest samo w sobie, nie przysługuje istnienie i nieistnienie, lecz tylko istnienie, chociaż w przyszłości to, co przygodne, może nie istnieć. Otóż intelekt Boży od wieków poznaje rzeczy nie tylko zgodnie z istnieniem, które mają w swych przyczynach, lecz także zgodnie z istnieniem, które mają same w sobie. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by Bóg miał wieczne i nieomylne poznanie o rzeczach przygodnych.

Co więcej. Jak z koniecznej przyczyny w sposób pewny wynika skutek, tak samo wynika — jeśli nic nie przeszkodzi — z zupełnej przyczyny przygodnej. Lecz skoro Bóg wszystko poznaje, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [I, 50], to zna nie tylko przyczyny zdarzeń przygodnych, lecz także to, co może im przeszkodzić. Poznaje więc w sposób pewny, czy zdarzenia przygodne są, czy ich nie ma.

Dale). Nie zdarza się, by skutek przewyższył doskonałość swej przyczyny, czasem zaś nie dostaje do przyczyny. Stąd też, skoro przyczyną poznania są w nas rzeczy, zdarza się czasem, że rzeczy koniecznych nie poznajemy w sposób konieczny, lecz z prawdopodobieństwem. Tak zaś jak dla nas rzeczy są przyczyną poznania, tak poznanie Boże jest przyczyną rzeczy poznawanych. Nic więc nie przeszkadza, by te rzeczy, o których Bóg ma wiedzę konieczną, były przygodne same w sobie.

Oprócz tego. Nie może być koniecznego skutku tam, gdzie jest przyczyna przygodna, mogłoby się bowiem zdarzyć, że istniałby skutek po usunięciu przyczyny. Przyczyna zaś ostatecznego skutku może być przyczyną najbliższą lub dalszą. Gdyby więc najbliższa przyczyna była przygodna, musiałby i skutek być przygodny, nawet gdyby dalsza przyczyna była konieczna. Tak na przykład rośliny niekoniecznie owocują, chociaż ruch słońca jest konieczny, a to z racji przygodnych przyczyn pośrednich. Wiedza zaś Boga, choć jest przyczyną rzeczy, które zna, jest jednak przyczyną dalszą. A zatem jej konieczności nie sprzeciwia się przygodność poznanych rzeczy, skoro niekiedy przyczyny pośrednie są przygodne.

Podobnie. Wiedza Boża nie byłaby prawdziwa i doskonała, gdyby zdarzenia nie następowały tak, jak Bóg wie, że następują. Bóg zaś, poznając wszelkie istnienie, którego jest początkiem, poznaje każdy skutek nie tylko sam w sobie, lecz także w odniesieniu do wszystkich jego przyczyn. Stosunek zaś zdarzeń przygodnych do ich przyczyn najbliższych jest taki, że wywodzą się z nich na sposób przygodny. Bóg zatem poznaje, że niektóre zdarzenia zachodzą oraz że zachodzą w sposób przygodny. Pewność i prawda wiedzy Bożej nie ruguje więc przygodności rzeczy.

Wynika stąd dalej, w jaki sposób należy obalić pogląd, zgodnie z którym Bóg nie poznaje zdarzeń przygodnych. Zmienność rzeczy później następujących nie pociąga zmienności

rzeczy wcześniejszych, skoro jest tak, że z pierwszych przyczyn koniecznych wynikają ostateczne skutki przygodne. Rzeczy zaś, które zna Bóg, nie są wcześniejsze od Jego wiedzy — jak to jest w naszym wypadku — lecz są od niej późniejsze. Jeżeli więc przedmiot wiedzy Bożej może być zmienny, to nie wynika stąd, że Jego wiedza może być mylna lub że może się w jakikolwiek sposób zmieniać. Następnik w rozumowaniu jest więc fałszywy, jeśli przyjmiemy, że ponieważ nasze poznanie rzeczy zmiennych jest zmienne, to musi tak być z konieczności w każdym poznaniu.

Dalej. Gdy się mówi, że Bóg zna lub znał to zdarzenie przyszłe, przyjmuje się coś pośredniego między wiedzą Bożą a rzeczą poznaną, a mianowicie czas, w którym ten sąd wypowiadamy, w aspekcie którego to, co Bóg zna, jest czymś przyszłym. Nie jest to jednak zdarzenie przyszłe w relacji do wiedzy Bożej, która istniejąc w chwili wieczności, odnosi się do wszystkiego jako do teraźniejszego. Odnośnie zaś do wiedzy Bożej, jeśli nie bierze się pod uwagę czasu, w którym się to wypowiada, nie należy mówić, że to, co przyszłe, zostało poznane przez Boga jako nieistniejące, tak by można było zapytać, czy może to nie istnieć. Należy zaś powiedzieć, że Bóg poznaje zdarzenie przyszłe, oglądając je jako już istniejące. Gdy się to przyjmie, upada powyższe zagadnienie, gdyż to, co już jest, nie może co do owej chwili nie być. Pomyłka więc zachodzi z racji tego, że czas, w którym mówimy, współistnieje z wiecznością, podobnie jak i czas przeszły, który określamy, mówiąc: „Bóg wiedział". Stąd też przypisuje się wieczności stosunek czasu przeszłego lub teraźniejszego do przyszłości, który to stosunek zupełnie dla niej nie jest właściwy. Można więc popełnić błąd co do przypadłości.

Oprócz tego. Jeśli Bóg poznaje każdą rzecz jako oglądaną w teraźniejszości, musi istnieć to, co Bóg poznaje, jak na przykład jest konieczne, by Sokrates siedział, gdy się widzi, że siedzi. Nie jest to zaś konieczne absolutnie lub — jak niektórzy

180

mówią — koniecznością następnika, lecz warunkowo lub koniecznością wynikania. To bowiem zdanie warunkowe jest konieczne: „Jeśli się widzi, że siedzi, to siedzi". Stąd też, jeśli się zmienia zdanie warunkowe na kategoryczne, na przykład: „To, co widzimy, że siedzi, z konieczności siedzi", to zdanie to, rozumiane jako powiedziane i złożone, jest prawdziwe. Rozumiane zaś jako odnoszące się do rzeczywistości i rozdzielone na części, jest fałszywe. I tak w tych i wszystkich podobnych dowodach, którymi posługują się ci, którzy zwalczają pogląd, że Bóg posiada wiedzę o zdarzeniach przyszłych, tkwi błąd co do składania i rozdzielania zdań.

Że Bóg poznaje zdarzenia przyszłe przygodne, okazuje się także na mocy autorytetu Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Mądrości 8, [8] o Mądrości Bożej: „Znaki i cuda zna, zanim się staną, i zdarzenia czasów i wieków"; w Eklezjastyku 39 [Syr 39,19-20]: „Nie ma nic ukrytego przed Jego oczami. On wzrokiem sięga od wieku do wieku"; oraz w Księdze Izajasza 48, [5]: „Zapowiedziałem ci naprzód, ogłosiłem ci przyszłość, zanim nadeszła".

Rozdział 68 <<
BÓG POZNAJE PORUSZENIA WOLI

Następnie należy wykazać, że Bóg poznaje rozważania umysłów i pragnienia serc.

Bóg poznaje bowiem wszystko, co istnieje w jakikolwiek sposób, w tej mierze, w jakiej poznaje swoją istotę, jak wykazaliśmy powyżej [I, 49; I, 50]. Pewne zaś byty istnieją w duszy, a pewne w rzeczach poza duszą. Bóg poznaje więc wszystkie tego rodzaju różnice bytu i to, co się w nich zawiera. Bytem zaś w duszy jest to, co jest w myśli i w woli. Wynika stąd, że Bóg poznaje to, co jest w myśli i w woli.

181

Co więcej. Bóg, poznając swoją istotę, poznaje inne rzeczy, tak jak przez poznanie przyczyny poznaje się skutki. Bóg więc, poznając swoją istotę, poznaje wszystko, co obejmuje Jego przyczynowość. Obejmuje zaś ona działanie intelektu i woli; skoro bowiem rzecz działa przez swoją formę, przez którą istnieje, pierwotne źródło całego istnienia, od którego pochodzi także wszelka forma, musi być zasadą każdego działania. Skutki bowiem przyczyn drugorzędnych sprowadzają się przede wszystkim do przyczyn pierwszorzędnych. Bóg więc poznaje i myśli, i poruszenia umysłu.

Podobnie. Tak jak istnienie Boga jest pierwsze i przez to jest przyczyną wszelkiego istnienia, tak też Jego poznanie umysłowe jest pierwsze i przez to jest przyczyną umysłową wszelkich działań umysłowych. Jak więc Bóg, poznając swoje istnienie, poznaje istnienie każdej rzeczy, tak też poznając swoje poznanie umysłowe i chcenie, poznaje każdą myśl i wolę.

Dalej. Bóg poznaje rzeczy nie tylko jako istniejące same w sobie, ale także w takiej mierze, w jakiej są w swych przyczynach; wynika to z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 66] — poznaje bowiem przyporządkowanie przyczyny do jej skutku. Lecz wytwory działania twórców są w ich intelekcie i woli, tak jak rzeczy otaczającego nas świata w

mocy swych przyczyn, gdyż jak rzeczy otaczającego nas świata upodabniają do siebie skutki swego działania poprzez swe aktywne moce, tak też twórca mocą swego intelektu nadaje wykonywanej rzeczy formę, przez którą ta upodabnia się do jego idei twórczej. Odnosi się to do wszystkiego, co czynimy z rozmysłem. Bóg więc poznaje i myśli, i pragnienia.

Podobnie. Bóg poznaje substancje poznawalne intelektualnie nie mniej, niż On sam poznaje lub my poznajemy substancje poznawalne zmysłowo. Substancje poznawalne umysłowo są bowiem bardziej poznawalne, jako że są bardziej urzeczywistnione. Formy zaś i skłonności substancji zmysłowo pozna-

182

walnych poznaje zarówno Bóg, jak i my. Skoro więc myśl w duszy dokonuje się przez nadanie duszy jakiejś formy, poruszenie zaś duszy jest pewną skłonnością do czegoś, a samą skłonność rzeczy należącej do otaczającego nas świata nazywamy naturalnym pragnieniem, wynika stąd, że Bóg poznaje myśli i poruszenia serc.

Potwierdza to świadectwo Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Psalmie [7,10]: „Boże, przenikasz serca i nerki"; w Księdze Przysłów 15, [11]: „Piekło i zatracenie są jawne przed Panem, o ileż bardziej serca synów ludzkich!"; w Ewangelii św. Jana 2, [251: „Sam bowiem wiedział, co jest w człowieku".

Władza zaś, którą wola posiada nad swymi czynami, przez którą jest w jej mocy chcieć lub nie chcieć, wyklucza zdeterminowanie mocy do czegoś jednego i wyklucza wymuszenie chcenia przez przyczynę zewnętrzną. Nie wyklucza zaś wpływu wyższej przyczyny, od której posiada istnienie i działanie.
I w ten sposób odnośnie do poruszeń woli, przyczynowość pozostaje w pierwszej przyczynie, którą jest Bóg. I tak Bóg, poznając siebie, poznaje poruszenia woli.

Rozdział 69
BÓG POZNAJE RZECZY NIESKOŃCZONE

Z kolei należy wykazać, że Bóg poznaje rzeczy nieskończone.

Poznając bowiem, że jest przyczyną rzeczy, poznaje rzeczy różne od siebie, jak to wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 49]. Bóg zaś jest przyczyną nieskończonych rzeczy, jeśli istnieją rzeczy nieskończone, gdyż jest on przyczyną wszystkiego, co istnieje. Poznaje więc rzeczy nieskończone.

183

Podobnie. Bóg poznaje swoją moc w sposób doskonały, jak wynika z tego, co wykazaliśmy [I, 47]. Mocy zaś nie można poznać w sposób doskonały, jeśli się nie poznaje wszystkich rzeczy, na które się ona rozciąga, gdyż w pewien sposób ocenia się przez nie wielkość mocy. Moc zaś Boża, będąc nieskończona, jak powyżej wykazaliśmy [I, 43], rozciąga się na nieskończone rzeczy. Bóg więc poznaje rzeczy nieskończone.

Co więcej. Jeśli poznanie Boga rozciąga się na wszystko, co istnieje w jakikolwiek sposób, jak to już wykazaliśmy [I, 50], to wynika stąd, że poznaje On nie tylko byty istniejące rzeczywiście, lecz także istniejące w możności. Lecz w otaczającym nas świecie to, co nieskończone, jest w możności, a nie istnieje rzeczywiście, jak tego dowodzi Filozof w III księdze *Fizyki*[105]. Bóg więc poznaje rzeczy nieskończone, tak jak jedność, która jest początkiem liczb, znałaby nieskończone gatunki liczb, gdyby

poznawała wszystko, co w niej jest w możności, jedność bowiem jest każdą liczbą w możności.

Dalej. Bóg poznaje inne od siebie rzeczy przez swą istotę, jakby poprzez wzór. Lecz skoro istota Boża posiada nieskończoną doskonałość, jak wykazaliśmy powyżej [I, 43], może być ona wzorem rzeczy nieskończonych, mających doskonałości skończone, ponieważ ani jakaś poszczególna rzecz, ani większa liczba rzeczy ukształtowanych według wzoru nie może dorównać doskonałości wzoru — i tak zawsze pozostaje nowy sposób, którym rzecz ukształtowana według wzoru może naśladować wzór. Nic nie stoi więc na przeszkodzie, by Bóg poznawał przez swą istotę rzeczy nieskończone.

Oprócz tego. Istnienie Boga jest tym samym, co .Jego poznanie. Jak więc Jego istnienie jest nieskończone, co wykazaliśmy [I, 43], tak też i Jego poznanie jest nieskończone. Jak się zaś ma skończone do skończonego, tak też nieskończone do nieskończonego. Jeśli więc zgodnie z naszym poznaniem, któ-

105 Arystoteles, *Physica* III, 6 (206b 12).

re jest skończone, możemy poznawać rzeczy skończone, to Bóg, zgodnie ze swoim poznaniem, może poznawać rzeczy nieskończone.

Co więcej. Intelekt poznający to, co najbardziej poznawalne, nie poznaje gorzej tego, co mniej poznawalne, lecz poznaje to lepiej, jak twierdzi Filozof w III księdze *O duszy*[106]. Pochodzi to stąd, że intelekt nie ulega uszkodzeniu, tak jak zmysł, poznając przedmiot wielkiej doskonałości, ale tym bardziej się doskonali. Lecz jeśli przyjmiemy nieskończoną liczbę bytów czy to jednego gatunku — jak na przykład nieskończoną liczbę ludzi, czy też nieskończonej liczby gatunków, to nawet gdyby niektóre lub wszystkie były nieskończone co do wielkości, gdyby to było możliwe — całokształt ich miałby mniejszą nieskończoność od Boga. Każdy z tych bytów bowiem i wszystkie razem miałyby istnienie otrzymane i ograniczone do jakiegoś gatunku lub rodzaju i tak w pewien sposób byłyby skończone, a stąd oddalałyby się od nieskończoności Boga, który jest wprost nieskończony, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 43]. Skoro więc Bóg poznaje sam siebie w sposób doskonały, nic nie przeszkadza, by poznawał także ów całokształt rzeczy nieskończonych.

Dalej. Im jakiś intelekt poznaje skuteczniej i jaśniej, tym więcej może poznać z czegoś jednego, tak też i każda władza, im jest silniejsza, tym bardziej jest jednością. Intelekt Boży zaś co do skuteczności, czyli doskonałości, jest nieskończony, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 45]. Może więc poznawać rzeczy nieskończone poprzez coś jednego, mianowicie przez swoją istotę.

Oprócz tego. Intelekt Boży jest bezwzględnie doskonały, tak jak i Jego istota. Nie brak Mu zatem żadnej umysłowej doskonałości. Lecz właśnie to, wobec czego nasz intelekt jest w możności, stanowi o jego umysłowej doskonałości, jest zaś w możności w stosunku do wszystkich umysłowych form po

106 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 3-4).

znawczych. Otóż tego rodzaju formy są nieskończone, gatunki bowiem liczb i figur są nieskończone. Wynika stąd, że Bóg poznaje wszystkie tego rodzaju nieskończone byty.

Dalej. Skoro nasz intelekt może poznawać rzeczy nieskończone w możności — może bowiem w nieskończoność mnożyć formy poznawcze liczb, to jeśli intelekt Boży nie poznawałby rzeczy rzeczywiście nieskończonych, wynikałoby stąd, że albo intelekt ludzki może poznawać więcej niż boski, albo że intelekt boski nie poznaje rzeczywiście tego wszystkiego, co poznaje w możności. Obie te sytuacje są niemożliwe, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 16; I, 29].

Co więcej. To, co nieskończone, sprzeciwia się poznaniu o tyle, że sprzeciwia się policzeniu. Niemożliwe jest bowiem samo w sobie policzenie części czegoś nieskończonego, wprowadza to jakby sprzeczność. Poznanie zaś czegoś przez liczenie jego części jest własnością intelektu poznającego kolejno część po części, nie zaś intelektu obejmującego równocześnie różne części. Skoro więc intelekt boski poznaje wszystko nie sukcesywnie, lecz równocześnie, nie ma więcej przeszkód w poznawaniu rzeczy nieskończonych niż skończonych.

Co więcej. Wszelka ilość polega na pewnej mnogości części i dlatego liczba jest pierwszym z określeń ilościowych. Tam więc, gdzie wielość nie wprowadza żadnej różnicy, tam też nie wnosi żadnej różnicy to, co wynika z określenia ilościowego. W poznaniu zaś właściwym Bogu wiele rzeczy w ten sposób zostaje poznanych jako jedna, są bowiem poznawane nie przez różne formy poznawcze, lecz przez jedną, którą jest istota Boga. Stąd też Bóg poznaje wiele rzeczy równocześnie. I tak, w Bożym poznaniu wielość nie wprowadza żadnej różnicy. Tak samo więc i nieskończoność, która wypływa z ilości. Nie ma więc dla intelektu Bożego żadnej różnicy w poznawaniu rzeczy skończonych i nieskończonych. Skoro poznaje rzeczy skończone, nic nie stoi na przeszkodzie, by poznawał także nieskończone.

186

Zgadza się z tym to, co powiedziano w Psalmie [147,5]: „A mądrość Jego jest nieograniczona".

Widać z tego, co dotąd powiedzieliśmy, dlaczego nasz intelekt nie poznaje tego, co nieskończone, tak jak intelekt Boży. Intelekt nasz bowiem różni się od intelektu Bożego w czterech aspektach, które stanowią o różnicy między tymi intelektami. Po pierwsze, nasz intelekt jest wprost skończony, a intelekt Boży nieskończony. Po drugie, nasz intelekt poznaje różne rzeczy przez różne formy poznawcze. Stąd też nie może poznawać nieskończonej liczby rzeczy w jednym ujęciu poznawczym, tak jak intelekt Boży. Trzeci aspekt wywodzi się stąd, że ponieważ nasz intelekt poznaje różne rzeczy różnymi formami poznawczymi, nie może poznawać wielu rzeczy równocześnie — i tak, rzeczy nieskończone może poznawać tylko sukcesywnie, oznaczając je liczbowo. Nie ma tego w intelekcie Bożym, który ogląda równocześnie wiele rzeczy, widząc je jakby przez jedną formę poznawczą. Po czwarte, intelekt Boży poznaje zarówno to, co istnieje, jak i to, co nie istnieje, jak tego już dowiedliśmy [I, 66].

Jasne jest także, w jaki sposób wyrażenie Filozofa[107], który mówi, że nieskończone jako takie jest nieznane, nie sprzeciwia się naszemu poglądowi. Skoro pojęcie ilości należy do pojęcia tego, co nieskończone, jak mówi, poznawałoby się nieskończone jako takie, gdyby się je poznawało przez mierzenie jego części, to bowiem jest właściwym poznaniem ilości. W ten sposób zaś Bóg nie poznaje. Stąd, można by rzec, nie poznaje tego, co nieskończone, jako nieskończonego, lecz zgodnie z tym, jak się ma do Jego wiedzy, czyli jako skończone, jak to wykazaliśmy.

Należy jednak wiedzieć, że Bóg nie poznaje rzeczy nieskończonych wiedzą oglądu, by użyć wyrażenia, którym się inni

107 Arystoteles, *Physica* I, 2 (185a 33-34); I, 4 (187b 7-8).

187

posługują, gdyż rzeczy nieskończone ani nie istnieją rzeczywiście, ani nie istniały, ani nie będą istnieć, skoro, jak naucza wiara katolicka, powstawanie w żadnym aspekcie nie jest nieskończone. Bóg poznaje to, co nieskończone, wiedzą prostego ujęcia umysłowego. Poznaje mianowicie rzeczy nieskończone, których ani nie ma, ani nie będzie, ani nie było, istnieją jednak w możności stworzenia. I zna także rzeczy nieskończone, które są w Jego możności, a których nie ma, nie będzie ani nie było.

Stąd co do problemu poznania rzeczy jednostkowych można odpowiedzieć, przecząc przesłance większej: nie ma nieskończonej liczby rzeczy jednostkowych. A gdyby nawet była, to i tak Bóg te rzeczy by poznawał.

Rozdział 70
BÓG POZNAJE RZECZY NIEDOSKONAŁE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, trzeba wykazać, że Bóg poznaje rzeczy niedoskonałe i że się to nie sprzeciwia doskonałości Jego wiedzy.

Im silniejsza jest bowiem jakaś władza czynna, tym szerzej rozpościera swoją działalność; okazuje się to w działaniu rzeczy zmysłowo poznawalnych. Siła zaś intelektu Bożego podobna jest w poznawaniu rzeczy do władzy czynnej, intelekt Boży bowiem nie poznaje przez przyjmowanie od rzeczy, lecz raczej przez to, że na nie działa. Skoro więc ma moc nieskończoną w poznawaniu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 45], musi się Jego poznanie rozciągać aż na najdalsze rzeczy. Lecz stopnie doskonałości i niedoskonałości rozważa się we wszystkich bytach według bliskości i oddalenia od Boga, który jest u szczytu doskonałości. Dlatego Bóg z racji najwyższej mocy swego intelektu poznaje rzeczy choćby najniższe wśród bytów.

188

Oprócz tego. Cokolwiek jest, przez to, że jest lub że jest jakieś, jest czymś rzeczywistym i obrazem pierwszej rzeczywistości; stąd też pochodzi jego doskonałość. To zaś, co jest w możności, uczestniczy w doskonałości z racji swego odniesienia do rzeczywistego istnienia, stąd też mówi się, że istnieje. Wynika stąd więc, że wszystko rozważane samo w sobie jest doskonałe, lecz w odniesieniu do czegoś doskonalszego określane jest jako niedoskonałe. Najszlachetniejsze zaś spośród rzeczy różnych od Boga oddalone są od Niego nie mniej niż najniższe z rzeczy stworzonych od najwyższych. Jeśli więc ta odległość stałaby na przeszkodzie poznaniu Bożemu, tym bardziej przeszkadzałaby i poprzednia. Wynikałoby z tego, że Bóg nie poznaje niczego prócz siebie. Powyżej zaś udowodniliśmy twierdzenie przeciwne [I, 49). Jeśli więc poznaje coś innego od siebie, jakkolwiek byłoby to szlachetne, z tego samego powodu poznaje wszystko, chociażby to było uważane za najbardziej niedoskonałe.

Co więcej. Dobro porządku świata jest doskonalsze od dobra jakiejkolwiek części świata, skoro poszczególne części są podporządkowane jako celowi dobru porządku realizowanego w całości, jak to widać u Filozofa w XI księdze *Metafizyki*[108]. Jeśli więc Bóg poznaje jakąś inną od siebie szlachetną naturę, to tym bardziej poznaje porządek świata. Porządek ten zaś można poznać tylko wtedy, kiedy poznaje się rzeczy do-

skonalsze i mniej doskonałe, bo na ich różnicach i relacjach zasadza się porządek świata. Wynika więc stąd, że Bóg poznaje nie tylko rzeczy doskonałe, lecz także te, które się uważa za niedoskonałe.

Dalej. Niedoskonałość rzeczy poznawanych nie wpływa sama przez się na poznającego; do istoty poznania bowiem należy to, że poznający posiada na swój sposób formy poznawcze tego, co poznaje. Niedoskonałość rzeczy poznawanych może

108 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

przypadłościowo wpłynąć na poznającego albo dlatego, że gdy rozważa rzeczy niedoskonałe, nie myśli o rzeczach doskonalszych, albo dlatego, że rozważając rzeczy niedoskonałe, skłania się do jakichś niewłaściwych poruszeń. A tego nie może być w Bogu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 39; I, 55). Poznanie rzeczy niedoskonałych nie umniejsza więc szlachetności Bożej, ale raczej do niej należy — zgodnie z tym, że Bóg wszystko uprzednio w sobie zawiera, jak wykazaliśmy powyżej [I, 29].

Dalej. Siłę uważa się za niewielką nie dlatego, że jest skuteczna w odniesieniu do rzeczy małych, lecz dlatego, że jest do nich ograniczona; siła bowiem, która jest skuteczna w odniesieniu do wielkich rzeczy, jest też skuteczna w odniesieniu do małych. Poznania więc, które może się odnosić zarówno do rzeczy doskonałych, jak i niedoskonałych, nie należy uważać za niedoskonałe — gdyż takim jest poznanie, które może się odnosić jedynie do rzeczy niedoskonałych, jak to jest u ludzi. Innym bowiem rozważaniem poznajemy rzeczy boskie, a innym ludzkie, inna wiedza dotyczy obydwu przedmiotów. Stąd w porównaniu z tym, co szlachetniejsze, mniej szlachetne uważa się za niedoskonałe. W Bogu zaś tak nie jest, gdyż Bóg tą samą wiedzą i tym samym ujęciem poznaje siebie samego i wszystkie inne rzeczy. Nie można zatem przypisać Jego wiedzy żadnej niedoskonałości dlatego, że poznaje wszelkie rzeczy niedoskonałe.

Z tym zaś współbrzmi to, co jest powiedziane w Księdze Mądrości 7, [24-25] o Mądrości Bożej, że „wszystkiego dosięga dzięki swej czystości" i „nic skażonego do niej nie przylgnie".

Widać zaś jasno z tego, co powiedzieliśmy, że argument przeciwny nie stoi w sprzeczności z wykazaną prawdą. Doskonałość nauki ujmuje się zgodnie z tym, do czego się głównie nauka odnosi, a nie według wszystkiego, co pod tę naukę podpada; pod najszlachetniejszą bowiem spośród ludzkich nauk

podpadają nie tylko najwyższe byty, lecz także i najniższe. Filozofia pierwsza rozciąga swe rozważania od pierwszego bytu aż do bytu w możności, który jest ostatni pośród bytów. W ten zaś sposób zawierają się w wiedzy Bożej najniższe spośród bytów, poznane jakby równocześnie z głównym przedmiotem poznania — jest nim istota Boża, którą Bóg poznaje i w której poznaje wszystko, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 48; I, 49].

Jest też jasne, że ta prawda nie sprzeciwia się twierdzeniom Filozofa w XI księdze *Metafizyki*[109]. Chce on tam bowiem wykazać, że intelekt Boży nie poznaje czegoś innego poza sobą jako głównego przedmiotu poznania, co stanowi doskonałość Jego intelektu.

I odnośnie do tego mówi, że lepiej nie znać niedoskonałych rzeczy niż je znać, inne bowiem jest poznanie rzeczy niedoskonałych, a inne doskonałych, a rozważanie rzeczy niedoskonałych przeszkadza rozważaniu doskonałych.

Rozdział 71 <<
BÓG POZNAJE RZECZY ZŁE

Pozostaje teraz wykazać, że Bóg poznaje także rzeczy złe.

Gdy bowiem pozna się dobro, poznaje się przeciwne mu zło. Lecz Bóg poznaje wszystkie poszczególne dobra, którym przeciwstawia się rzeczy złe. Bóg więc poznaje rzeczy złe.

Oprócz tego. Pojęcia rzeczy sobie przeciwnych nie są w duszy przeciwne — inaczej nie istniałyby równocześnie w duszy ani by ich razem się nie poznawało. Pojęcie zatem, przez które poznaje się zło, nie sprzeciwia się dobru, lecz raczej należy do pojęcia dobra. Jeśli więc w Bogu, z racji Jego absolutnej doskonałości, znajdują się wszystkie pojęcia dobroci, jak tego wyżej

109 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 9 (1074b 32-33).

dowiedliśmy [I, 40], wynika stąd, że istnieją w Nim pojęcia, przez które poznaje się zło. I w ten sposób Bóg poznaje także rzeczy złe.

Podobnie. Prawda jest dobrem intelektu, intelekt bowiem nazywa się dobrym z tej racji, że poznaje to, co prawdziwe. Jest zaś prawdą nie tylko to, że dobro jest dobrem, lecz także to, że zło jest złem; jak bowiem jest prawdą, że to, co jest, jest, tak też jest prawdą, że nie ma tego, czego nie ma. Stąd dobro intelektu polega także na poznaniu zła. Lecz skoro intelekt Boży jest doskonały w dobroci, nie może Mu brakować żadnej z doskonałości umysłowych. Posiada zatem poznanie rzeczy złych.

Co więcej. Bóg poznaje rzeczy jako różne, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 50]. Lecz w pojęciu różnicy zawiera się przeczenie; wtedy bowiem rzeczy są różne, gdy jedna nie jest drugą. Stąd podstawowe kategorie — różne same przez się — implikują wzajemnie swe własne zaprzeczenie. Z tego powodu odnoszące się do nich zdania przeczące są oczywiste, jak na przykład: „Żadna ilość nie jest substancją". Bóg więc poznaje przeczenie. Brak zaś jest pewnego rodzaju przeczeniem w określonym podmiocie, jak się to okazuje w IV księdze *Metafizyki*[110]. Zatem Bóg poznaje brak. A więc poznaje także zło, które nie jest niczym innym niż brakiem należnej doskonałości.

Oprócz tego. Jeśli Bóg poznaje wszystkie gatunki rzeczy, jak udowodniliśmy powyżej [I, 50] i jak to przyznają i czego dowodzą niektórzy filozofowie, to musi poznawać także rzeczy wzajemnie przeciwne — czy to dlatego, że gatunki niektórych rodzajów są wzajemnie przeciwne, czy też dlatego, że różnice rodzajów są wzajemnie przeciwne, jak to jest jasno przedstawione w X księdze *Metafizyki*[111]. Lecz w rzeczach sobie przeciwnych

100 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 2 (1004a 12-16).
111 Arystoteles, *Metaphysica* X, 8 (1058a 7-16).

zawiera się przeciwstawienie formy i braku, jak widać tamże[112]. Musi więc Bóg poznawać brak. A co za tym idzie — zło.

Dalej. Bóg poznaje nie tylko formę, ale także materię, jak wykazaliśmy powyżej [I, 651 Materii zaś, będącej bytem w możności, nie można poznać doskonale, jeśli się nie poznaje tego, co jej możność obejmuje; odnosi się to też do wszystkich innych możności. Możność materii rozciąga się zaś i na formę, i na brak — co bowiem może być, może także i nie być. Zatem Bóg poznaje brak. I tym samym poznaje zło.

Podobnie. Jeśli Bóg poznaje coś innego od siebie, to poznaje przede wszystkim to, co jest najlepsze. Tym jest porządek świata, do którego jako do celu skierowane są wszystkie dobra poszczególne. W porządku zaś świata istnieją pewne rzeczy służące do usuwania szkód mogących wynikać z innych rzeczy, jak to widać w tym, co zwierzęta otrzymały ku swej obronie. Bóg zatem poznaje tego rodzaju szkody. Poznaje więc zło.

Oprócz tego. Poznanie rzeczy złych nigdy nie jest godne nagany, jeśli odnosi się samo przez się do wiedzy, to znaczy do sądu o rzeczach złych. Jest godne nagany przypadłościowo, mianowicie gdy przez rozważanie rzeczy złych ktoś się skłania do zła. Tego zaś nie ma w Bogu, gdyż jest niezmienny, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 13]- Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by Bóg poznawał rzeczy złe.

Współbrzmi zaś z tym to, co powiedziano w Księdze Mądrości 8 [7,30]: „Mądrości Boga nie zwycięży zło"; w Księdze Przysłów 15, [11]: „Piekło i zatracenie są jawne przed Panem"; w Psalmie [69,6]: „Występki moje nie są zakryte przez Tobą". A w Księdze Hioba 11, [11] powiedziano: „On zna próżność człowieczą, a widząc nieprawość, czy nie zwraca na nią uwagi?".

Należy jednak wiedzieć, że intelekt Boga odnosi się do poznania zła i braku inaczej niż nasz intelekt. Skoro bowiem

112 Arystoteles, *Metaphysica* X, 4 (1055a 33).

nasz intelekt poznaje poszczególne rzeczy przez różne, poszczególne i swoiste formy poznawcze, więc to, co istnieje rzeczywiście, poznaje przez formę poznawczą, przez którą intelekt zostaje urzeczywistniony. Stąd też jest w stanie poznawać możność o tyle, o ile w danym momencie jest w możności w stosunku do takiej formy poznawczej. Tak jak coś, co istnieje jako urzeczywistnione, poznaje przez coś urzeczywistnionego, tak też poznaje możność przez możność. A ponieważ możność należy do istoty braku, brak bowiem jest przeczeniem, którego podmiotem jest byt w możności, wynika stąd, że właściwością naszego intelektu jest poznawanie w jakiś sposób braku — o tyle, o ile nasz intelekt z natury zdolny jest być w możności. Chociaż można też powiedzieć, że z samego poznania czegoś rzeczywistego wynika poznanie możności i braku.

Intelekt zaś Boży, który żadnym sposobem nie jest w możności, nie poznaje w powyższy sposób ani braku, ani niczego innego. Gdyby bowiem coś poznawał przez formę poznawczą, która nie jest Nim samym, wynikałoby stąd w sposób konieczny, że stosunek Jego do tej formy poznawczej jest taki, jak stosunek możności do urzeczywistnienia. Musi więc Bóg poznawać jedynie przez formę, którą jest Jego istota. A zatem musi pojmować tylko siebie jako pierwszy przedmiot swego poznania. Poznając jednak siebie, poznaje inne rzeczy, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 49). Nie tylko zaś poznaje byty urzeczywistnione, lecz także możności i braki.

I takie jest znaczenie słów, które wypowiada Filozof w III księdze O *duszy*[113], mówiąc: „W jaki sposób poznaje zło albo czarne? Poznaje bowiem w jakiś sposób

przeciwieństwa. Poznający musi być nimi w możności i one muszą być w nim. Jeśli zaś coś nie posiada przeciwieństwa — mianowicie w możności — i poznaje siebie samego, istnieje w sposób rzeczywisty i od

113 Arystoteles, *De anima* III, 6 (430b 22-26).

194

dzielnie". Nie trzeba tu iść za interpretacją Awerroesa[114], który chce, by z tego tekstu wynikało, że całkowicie urzeczywistniony intelekt w żaden sposób nie poznaje braku. Znaczenie tego tekstu jest takie, że intelekt nie poznaje braku przez to, że jest w możności w stosunku do czegoś drugiego, lecz przez to, że poznaje sam siebie i zawsze jest urzeczywistniony.

I jeszcze należy wiedzieć, że gdyby Bóg poznawał siebie samego w ten sposób, że poznając siebie, nie poznawałby innych bytów, jakimi są poszczególne dobra, wtedy w żaden sposób nie poznawałby braku lub zła. Dobru bowiem, którym jest On sam, nie przeciwstawia się żaden brak, ponieważ brak i jego przeciwieństwo z natury odnoszą się do tego samego. I w ten sposób Bogu, który jest czystą rzeczywistością, nie przeciwstawia się żaden brak. A zatem nie przeciwstawia Mu się też zło. Gdy się więc przyjmie, że Bóg poznaje tylko siebie, wynika stąd, że poznając dobro, którym sam jest, nie pozna zła. Lecz ponieważ poznając siebie, poznaje byty, które z natury posiadają braki, musi poznawać braki i zło przeciwne poszczególnym dobrom.

Należy także wiedzieć, że tak jak Bóg, poznając siebie bez rozumowania, poznaje inne rzeczy, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 57], tak też nie musi Jego poznanie polegać na rozumowaniu, jeśli przez dobre rzeczy poznaje złe. Dobro bowiem jest jak gdyby racją poznawania zła. Stąd złe rzeczy poznaje się przez dobre, tak jak poznaje się rzeczy przez ich definicje, a nie tak jak wniosek z przesłanek.

Nie można też uważać za niedoskonałość Bożego poznania tego, że Bóg poznaje zło przez brak dobra. Zło bowiem istnieje tylko o tyle, o ile jest brakiem dobra. Stąd tylko jako takie jest poznawalne, gdyż każda rzecz o tyle jest poznawalna, o ile istnieje.

114 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima* III, 25 (ed. F.S. Crawford, Cambridge, Mass. 1953, s. 463).

195

Rozdział 72
W BOGU JEST WOLA

Po ukończeniu rozważań dotyczących poznania intelektu Bożego pozostaje rozważanie o woli Bożej.

Z tego, że Bóg poznaje umysłowo, wynika, że chce. Skoro bowiem dobro poznane jest właściwym przedmiotem woli, dobro poznane jako takie musi być chciane. To zaś, co poznane, odnosi się do poznającego. Musi więc poznający dobro jako dobro mieć wolę. Bóg zaś poznaje dobro; skoro bowiem ma doskonałe poznanie, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 44; I, 45], poznaje byt równocześnie z pojęciem dobra. Jest w Nim zatem wola.

Dalej. Cokolwiek posiada jakąś formę, ma przez tę formę odniesienie do rzeczy istniejących w otaczającym nas świecie, jak na przykład białe drewno przez swą biel jest do niektórych rzeczy podobne, a do innych niepodobne. W podmiocie poznającym

umysłowo czy też zmysłowo istnieje forma rzeczy poznanej umysłowo lub zmysłowo, skoro wszelkie poznanie dokonuje się przez jakieś upodobnienie. Poznający umysłowo lub zmysłowo musi więc pozostawać w relacji do rzeczy poznawanych odpowiednio do tego, jak istnieją one w otaczającym nas świecie. To zaś nie dzieje się z racji, że rzeczy poznają umysłowo lub zmysłowo. Relacja rzeczy poznawanych do poznającego powstaje raczej dzięki temu, że zarówno poznanie umysłowe, jak i zmysłowe powstaje, o ile przedmioty poznania są w intelekcie lub zmysłach na sposób każdego z nich.
Relacja poznającego umysłowo czy też zmysłowo do rzeczy, które są poza jego duszą, powstaje natomiast przez wolę i pragnienie. Stąd wszystkie podmioty obdarzone poznaniem zmysłowym i umysłowym także pragną i chcą. Wola jednak, ściśle rzecz biorąc, należy do dziedziny intelektu. Skoro więc Bóg poznaje umysłowo, musi mieć wolę.

196

To, co wynika z każdego bytu, jest właściwością bytu jako bytu. Taka właściwość zaś musi się znajdować przede wszystkim w tym, co jest pierwszym bytem. Jest zaś właściwością każdego bytu to, że pragnie swej doskonałości i zachowania swego istnienia. Ale każdy byt pragnie tych dóbr na swój sposób, mianowicie byty obdarzone intelektem — za pomocą woli, zwierzęta — przez pożądanie zmysłowe, byty zaś, którym brak zmysłów — przez pożądanie naturalne. Inaczej jednak pragną tych dóbr te byty, które je mają, a inaczej te, które ich nie mają. Te, które ich nie mają, dążą mocą pożądania właściwą swemu rodzajowi do zdobycia tego, czego im brak, te zaś byty, które dobra te posiadają, znajdują w nich zaspokojenie. Dóbr tych nie może brakować pierwszemu bytowi, którym jest Bóg. Skoro więc posiada On poznanie umysłowe, jest w Nim wola, przez którą ma upodobanie w swoim istnieniu i w swojej dobroci.

Podobnie. Im doskonalsze jest poznanie umysłowe, tym więcej daje zadowolenia poznającemu. Lecz Bóg poznaje i Jego poznanie jest najdoskonalsze, jak wykazaliśmy powyżej [I, 44; I, 45]. Poznanie umysłowe zatem daje Mu największe zadowolenie. Zadowolenie zaś umysłowe dokonuje się przez wolę, tak jak zadowolenie zmysłowe przez poruszenie pożądania zmysłowego. W Bogu więc jest woła.

Oprócz tego. Forma rozważana przez intelekt nie porusza ani niczego nie powoduje inaczej, jak tylko za pośrednictwem woli, której przedmiotem jest cel i dobro poruszające do działania. Stąd też ani intelekt spekulatywny nie jest przyczyną poruszającą, ani też czysta wyobraźnia bez władzy oceniającej. Lecz forma intelektu Bożego jest przyczyną ruchu i istnienia rzeczy innych od Boga, sprawia On bowiem rzeczy przez intelekt, jak to później zostanie wykazane [II, 24], Bóg więc musi mieć wolę.

Podobnie. Wśród władz poruszających u istot rozumnych pierwszą jest wola, ponieważ wola skłania każdą władzę do właściwego jej działania; poznajemy bowiem umysłowo dlate-

197

go, że chcemy, wyobrażamy sobie dlatego, że chcemy i tak dalej. A dzieje się tak dlatego, że przedmiotem woli jest cel, jakkolwiek intelekt porusza wolę — jednak nie na sposób przyczyny sprawczej i poruszającej, ale na sposób przyczyny celowej, przedstawiając jej przedmiot, którym jest cel. Zatem pierwszemu poruszającemu przysługuje najbardziej posiadanie woli.

Oprócz tego. Wolne jest to, co jest przyczyną siebie samego. I tak, wolne to w istocie to, co istnieje samo przez się. Wola zaś przede wszystkim posiada wolność działania, o ile bowiem ktoś działa z wolnej woli, mówi się, że jest wolny w spełnianiu każdej czynności. Dlatego pierwszej przyczynie sprawczej szczególnie przysługuje, by działała przez wolę, skoro Jej szczególną właściwością jest to, że działa sama przez się.

Co więcej. Cel i przyczyna dążąca do celu należą zawsze do jednego porządku rzeczy; stąd i cel najbliższy, który jest proporcjonalny do przyczyny sprawczej podpada pod ten sam gatunek, co przyczyna sprawcza. Jest tak zarówno w rzeczach naturalnych, jak i wytworzonych. Forma wytwórcza bowiem, przez którą działa twórca, jest gatunkiem formy będącej w materii i będącej celem, do którego dąży twórca, a forma ognia, przez którą działa ogień, należy do tego samego gatunku, co forma ognia powstałego, która jest celem powstawania. Nic zaś nie należy do tego samego porządku, co Bóg, tylko On sam, inaczej byłoby kilka pierwszych bytów, a wykazaliśmy powyżej, że jest przeciwnie [I, 42]. Jest On zatem pierwszą przyczyną działającą dla celu, którym jest On sam. Jest On więc nie tylko celem pragnienia, lecz także sam siebie pragnie — że tak powiem — jako celu. A skoro poznaje umysłowo, pragnie pragnieniem duchowym, którym jest wola. Zatem w Bogu jest wola.

Tę zaś wolę Bożą wyznają świadectwa Pisma Świętego, powiedziane jest bowiem w Psalmie [135,6]: „Wszystko, co chciał Pan, uczynił"; w Liście do Rzymian 9, [191: „Któż może się sprzeciwić Jego woli?".

198

Rozdział 73
WOLA BOGA JEST JEGO ISTOTĄ

Z powyższych rozważań wynika, że wola Boga nie jest niczym innym jak Jego istotą.

Bóg bowiem posiada wolę w takiej mierze, w jakiej poznaje umysłowo, jak wykazaliśmy [I, 72], Poznaje zaś przez swoją istotę, jak również wykazaliśmy [I, 45; I, 46]. A więc i chce przez swoją istotę. Zatem wola Boga jest Jego istotą.

Dalej. Tak jak poznanie jest doskonałością poznającego, tak i chcenie chcącego; obydwie te czynności pozostają bowiem w działającym, a nie przechodzą na coś doznającego, jak na przykład ogrzewanie. Lecz poznanie właściwe Bogu utożsamia się z Jego istnieniem, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 45] — dlatego że, skoro istnienie Boże samo w sobie jest najdoskonalsze, nie dopuszcza żadnej dodatkowej doskonałości, jak już udowodniliśmy [I, 23; I, 28]. W Bogu więc chcieć to istnieć. Zatem i wola Boga jest Jego istotą.

Co więcej. Skoro każda przyczyna działa o tyle, o ile istnieje rzeczywiście, Bóg, który jest czystą rzeczywistością, musi działać przez swą istotę. Chcenie jest zaś pewnym działaniem Boga. Musi więc Bóg chcieć przez swą istotę. Jego wola jest więc Jego istotą.

Podobnie. Gdyby wola była czymś dodanym do substancji Bożej, to skoro substancja Boża jest czymś zupełnym w porządku istnienia, wynikałoby stąd, że wola byłaby do niej dodana jak przypadłość do podmiotu; dalej wynikałoby, że substancję Bożą przyrównuje się do woli jak możność do rzeczywistości i że w Bogu jest złożenie. A udowodniliśmy powyżej [I, 16; I, 18; I, 23], że rzecz się ma przeciwnie. Nie jest więc możliwe, by wola Boża była czymś dodanym do istoty Bożej.

199

Rozdział 74 <<
ISTOTA BOŻA JEST GŁÓWNYM PRZEDMIOTEM WOLI BOŻEJ

Wynika stąd dalej, że głównym przedmiotem woli Boga jest Jego istota.

Dobro bowiem poznane umysłowo jest przedmiotem woli, jak już powiedzieliśmy [I, 72]. Tym zaś, co Bóg przede wszystkim poznaje umysłowo, jest istota Boża, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 48]. Istota Boża jest więc głównym przedmiotem woli Bożej.

Podobnie. Przedmiot pożądania odnosi się do pożądania tak, jak przyczyna poruszająca do poruszanego, jak powiedzieliśmy powyżej [I, 44], I podobnie ma się przedmiot chcenia do woli, skoro wola należy do rodzaju władz pożądawczych. Jeśli więc wola Boża ma jakiś inny główny przedmiot niż samą istotę Boga, wynika stąd, że coś innego jest wyższe od woli Bożej i że to ją porusza. A twierdzenie przeciwne zostało udowodnione powyżej [I, 73].

Oprócz tego. Główny przedmiot woli jest dla każdego chcącego przyczyną chcenia; gdy bowiem mówimy: „Chcę chodzić, abym wyzdrowiał", uważamy, że podajemy przyczynę, a na pytanie: „Dlaczego chcesz wyzdrowieć?", odpowiadamy, postępując w wyznaczaniu przyczyn aż do ostatecznego celu, który jest głównym przedmiotem woli i który sam przez się jest przyczyną chcenia. Gdyby więc Bóg chciał zasadniczo czegoś innego niż siebie, wynikałoby stąd, że to coś innego jest przyczyną Jego chcenia. Lecz Jego wola jest Jego istnieniem, jak to już wykazaliśmy [I, 73]. Co innego niż On sam byłoby więc przyczyną Jego istnienia. A to sprzeciwia się pojęciu pierwszego bytu.

Dalej. Dla każdego chcącego tym, czego on chce przede wszystkim, jest jego ostateczny cel; celu bowiem pragnie się

dla niego samego i z jego racji inne rzeczy stają się przedmiotem woli. Ostatecznym zaś celem jest sam Bóg, gdyż jest On najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 41]. Sam więc jest głównym przedmiotem swojej woli.

Co więcej. Pomiędzy każdą władzą a jej głównym przedmiotem istnieje właściwa równość; władzę przysługującą jakiejś rzeczy mierzy się bowiem stosownie do przedmiotów władzy, jak to wyjaśnia Filozof w I księdze *O niebie i świecie*[115]. Zatem pomiędzy wolą oraz intelektem i zmysłami a głównymi ich przedmiotami istnieje właściwa równość. Woli Boga zaś w sposób właściwy równa jest tylko Jego istota. Głównym przedmiotem woli Bożej jest więc istota Boża.

Skoro zaś istotą Boga jest Jego poznanie i wszystko inne, o czym się mówi, że w Nim jest, w konsekwencji jest jasne, że tym samym zasadniczo sposobem Bóg chce siebie poznawać, siebie chcieć, być jednym i tak dalej.

Rozdział 75
BÓG, CHCĄC SIEBIE, CHCE TAKŻE INNYCH RZECZY

Teraz można wykazać, że Bóg, chcąc siebie, chce także innych rzeczy.

Kto bowiem chce zasadniczo celu, ten chce także środków do celu ze względu na cel. Bóg zaś jest ostatecznym celem rzeczy, co do pewnego stopnia widać z tego, co powiedzieliśmy [I, 74]. Ponieważ więc chce swego istnienia, chce także innych rzeczy, które są skierowane do Niego jako do celu.

Podobnie. Każdy pragnie doskonałości dla tego, czego pragnie i co kocha dla niego samego, pragniemy bowiem, by

115 Arystoteles, *De caelo* I, 11 (281a 1-27).

rzeczy, które kochamy dla nich samych, były jak najlepsze i by się zawsze udoskonalały i powiększały, o ile to tylko możliwe. Otóż Bóg chce swojej istoty i kocha ją dla niej samej, ona zaś nie może sama przez się wzrastać ani się powiększać, jak powiedzieliśmy powyżej [I, 42], lecz może „się powiększać" tylko z racji tego, że jest wzorcem, w którym uczestniczy wiele rzeczy. Bóg więc chce wielości rzeczy dlatego, że chce i kocha swoją istotę i doskonałość.

Co więcej. Jeśli ktoś kocha jakąś rzecz samą przez się i ze względu na nią samą, kocha wszystko, w czym się ona znajduje; tak na przykład, kto lubi słodycz dla niej samej, musi lubić wszystkie słodkie rzeczy. Lecz Bóg chce i kocha swe istnienie samo przez się i dla niego samego, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 74]. Każde zaś inne istnienie jest pewnym uczestnictwem przez podobieństwo w Jego istnieniu, jak w pewnej mierze widać z tego, co powiedzieliśmy [I, 29]. Wynika więc, że Bóg z racji tego, że chce i kocha siebie, chce innych rzeczy i je kocha.

Dalej. Bóg, chcąc siebie, chce wszystkiego, co w Nim jest. Wszystkie zaś rzeczy w pewien sposób istnieją w Nim uprzednio przez swe własne idee, jak wykazaliśmy powyżej [I, 54]. Bóg zatem, chcąc siebie, chce także innych rzeczy.

Podobnie. Im czyjaś moc jest doskonalsza, tym jego działanie jako przyczyny rozciąga się na więcej rzeczy i na odleglejsze rzeczy, jak już powiedzieliśmy [I, 70]. Przyczynowość zaś celowa polega na tym, że ze względu na cel pragnie się innych rzeczy. Im więc cel jest doskonalszy i bardziej upragniony, tym więcej rzeczy obejmuje wola chcącego celu z racji owego celu. Istota zaś Boża jest najdoskonalsza pod względem dobroci i jako cel. Obejmie zatem swą przy- czynowością największą liczbę rzeczy, tak by stały się ze względu na nią przedmiotem woli i to szczególnie woli Boga, który chce swej istoty w sposób doskonały, według całej swej mocy.

Oprócz tego. Wola idzie za intelektem. Lecz Bóg poznaje swoim intelektem przede wszystkim siebie i w sobie pozna-

je inne od siebie rzeczy [I, 491. Podobnie więc chce przede wszystkim siebie i chcąc siebie, chce wszystkich innych rzeczy.

Potwierdza to także powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Mądrości 11, [24]: „Miłujesz bowiem wszystko, co jest, i niczego nie masz w nienawiści z tego, coś uczynił".

Rozdział 76
BÓG JEDNYM AKTEM WOLI CHCE SIEBIE I INNYCH RZECZY

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy.

Każda bowiem władza jednym działaniem lub jednym aktem zwraca się do przedmiotu i do formalnej racji przedmiotu. Tak na przykład, tym samym wejrzeniem

widzimy światło i barwę, która staje się widzialna rzeczywiście przez światło. Gdy zaś chcemy czegoś tylko z powodu celu, wtedy to, czego pragniemy z racji celu, otrzymuje od celu charakter rzeczy chcianej. Cel zatem tak ma się do tego, co chciane, jak racja formalna do przedmiotu, jak na przykład światło do barwy. Skoro więc Bóg wszystkich innych od siebie rzeczy chce ze względu na siebie jako cel, jak wykazaliśmy [I, 75], to jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy.

Dalej. To, co się poznaje i czego się pragnie w sposób doskonały, poznaje się i pragnie zgodnie z całą jego mocą. Moc zaś celu bierze się nie tylko stąd, że się go pragnie samego przez się, lecz także dlatego, że z powodu niego inne rzeczy stają się pożądane. Kto zatem pragnie celu w sposób doskonały, pragnie go na oba sposoby. Lecz nie można przyjąć aktu woli Boga, którym by chciał siebie nie w sposób doskonały, gdyż nie ma w Nim nic niedoskonałego. Każdym więc aktem, którym Bóg chce siebie, chce siebie absolutnie, a innych rzeczy

z powodu siebie. Innych zaś rzeczy od siebie chce tylko o tyle, o ile chce siebie, jak udowodniliśmy [I, 751- Wynika więc, że siebie i innych rzeczy chce nie różnymi aktami woli, ale jednym i tym samym aktem.

Co więcej. Jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej, w akcie władzy poznawczej zachodzi wnioskowanie wtedy, gdy osobno poznajemy zasady i z nich dochodzimy do wniosków [I, 57]. Gdybyśmy bowiem, poznając same zasady, ujrzeli w nich wnioski, nie byłoby to rozumowanie — tak na przykład nie jest rozumowaniem, gdy coś widzimy w zwierciadle. Jak się zaś mają zasady do wniosków w zagadnieniach spekulatywnych, tak się mają cele do środków służących do celu w dziedzinie działania i pożądania. Tak bowiem, jak zasady są źródłem poznania wniosków, tak też cel jest podstawą pragnienia i wykonywania tego, co służy celowi. Jeśli zatem ktoś chce osobno celu i środków do celu, w jego woli zaistnieje pewne roztrząsanie. Tego zaś w Bogu być nie może, skoro jest poza wszelkim ruchem. Wynika więc stąd, że równocześnie i tym samym aktem woli Bóg chce siebie i innych rzeczy.

Podobnie. Skoro Bóg chce siebie zawsze, to jeśliby innym aktem chciał siebie, a innym innych rzeczy, wynikałoby stąd, że są w Nim równocześnie dwa akty woli. A to jest niemożliwe, gdyż w jednej prostej władzy nie ma naraz dwóch działań.

Oprócz tego. W każdym akcie woli przedmiot woli ma się do chcącego tak, jak przyczyna poruszająca do rzeczy poruszanej. Gdyby więc był jakiś akt woli Bożej, którym Bóg chciałby rzeczy innych od siebie, a który byłby odmienny od aktu woli, którym chce siebie, byłoby w Bogu coś innego od Niego samego, co poruszałoby Jego wolę. A to jest niemożliwe.

Co więcej. Wola Boga jest tożsama z Jego istnieniem, jak tego dowiedliśmy [I, 731- Lecz w Bogu jest tylko jedno istnienie. Zatem jest w Nim też tylko jeden akt woli.

Podobnie. Chcenie jest właściwością Boga z racji tego, że poznaje umysłowo. Jak więc jednym aktem poznania poznaje

siebie i inne rzeczy — zgodnie z tym, że Jego istota jest wzorcem wszystkiego — tak też jednym aktem woli chce siebie i innych rzeczy zgodnie z tym, że Jego dobroć jest racją wszelkiej dobroci.

Rozdział 77 <<
WIELOŚĆ RZECZY, KTÓRYCH BÓG CHCE, NIE SPRZECIWIA SIĘ PROSTOCIE BOŻEJ

Z powyżych rozważań wynika, że wielość rzeczy, których Bóg chce, nie sprzeciwia się jedności i prostocie substancji Bożej.

Akty władz bowiem rozróżnia się według przedmiotów. Gdyby więc mnogość rzeczy, których Bóg chce, wprowadzała w Nim jakąś wielość, wynikałoby stąd, że jest w Nim nie tylko jeden akt woli. To sprzeciwia się zaś temu, co wykazaliśmy powyżej [I, 76].

Podobnie. Wykazaliśmy, że Bóg chce innych rzeczy o tyle, o ile chce swojej dobroci [I, 75]. W ten sam więc sposób odnoszą się rzeczy do Jego woli, w jaki je obejmuje Jego dobroć. Lecz wszystko jest czymś jednym w Jego dobroci; istnieje w Nim bowiem wszystko zgodnie z Jego sposobem istnienia, mianowicie rzeczy materialne niematerialnie, a mnogie jako jedność, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 58]. Wynika więc stąd, że wielość rzeczy, których Bóg chce, nie pomnaża substancji Bożej.

Oprócz tego. Intelekt Boży i wola Boża są jednakowo proste, gdyż jedno i drugie jest substancją Bożą, jak tego dowiedliśmy [I, 45; I, 73]. Wielość zaś rzeczy poznanych nie wprowadza wielości w istocie Bożej ani złożenia w Jego intelekcie. Stąd też i wielość rzeczy chcianych nie wprowadza wielości w istocie Bożej ani złożenia w Jego woli.

Co więcej. Różnica między poznaniem a pożądaniem polega na tym, że poznanie dokonuje się przez to, iż przedmiot

poznany jest w pewien sposób w poznającym, zaś w dziedzinie pożądania sytuacja jest odwrotna — pożądanie dokonuje się przez odniesienie do rzeczy pożądanej, której pożądający szuka lub w której znajduje zaspokojenie. Z tego też powodu dobro i zło, odnoszące się do pożądania, znajdują się w rzeczach; prawda zaś i fałsz, odnoszące się do poznania, znajdują się w umyśle — jak to mówi Filozof w VI księdze *Metafizyki*[116]. Nie sprzeciwia się prostocie jakiejś rzeczy, że pozostaje w relacji z wieloma innymi rzeczami, gdyż i jedność jest podstawą wielu liczb. Wielość zatem rzeczy, których Bóg chce, nie sprzeciwia się Jego prostocie.

Rozdział 78
WOLA BOZA ROZCIĄGA SIĘ NA POSZCZEGÓLNE DOBRA

To, co powiedzieliśmy, pozwala też stwierdzić, że dla zachowania prostoty Bożej nie trzeba przyjmować, iż Bóg chce innych od siebie dóbr w pewien ogólny sposób — w tym sensie, że chce być początkiem dóbr, które mogą z Niego wypływać — a nie chce ich jako poszczególnych dóbr.

Akt woli bowiem implikuje relację chcącego do rzeczy, której chce. Prostota zaś Boża nie zabrania stawiać Boga w relacji do wielu rzeczy, nawet jednostkowych, ponieważ mówi się, że Bóg jest najlepszy albo pierwszy także w odniesieniu do poszczególnych rzeczy. Jego prostota więc nie stoi na przeszkodzie, by chciał innych od siebie rzeczy, nawet każdej z osobna i poszczególnie.

Podobnie. Wola Boża obejmuje inne od Boga rzeczy o tyle, o ile uczestniczą one w dobroci przyporządkowanej dobroci

116 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 4 (1027b 25-28).

Bożej, która jest dla Boga racją Jego woli. Nie tylko zaś całość dóbr, lecz i każde poszczególne z nich otrzymuje dobroć od dobroci Bożej, podobnie jak i istnienie. Wola Boża rozciąga się więc na poszczególne dobra.

Co więcej. Jak mówi Filozof w XI księdze *Metafizyki*[117], napotykamy w świecie dwojakie dobro porządku. Jedno polega na tym, że cały świat skierowany jest do tego, co jest poza światem, jak wojsko skierowane jest do wodza, a drugie na tym, że części świata odnoszą się do siebie wzajemnie, jak i części wojska. Drugi porządek istnieje z racji pierwszego. Bóg zaś przez to, że chce siebie jako celu, chce innych rzeczy, które są do Niego skierowane jako do celu, jak tego już dowiedliśmy [I, 751. Chce zatem dobra porządku całego świata skierowanego do siebie oraz dobra porządku świata powstającego z wzajemnego stosunku jego części. Dobro zaś porządku powstaje z dóbr poszczególnych. Bóg więc chce także dóbr poszczególnych.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie chce poszczególnych dóbr, z których składa się świat, to wynika stąd, że w świecie dobro porządku jest przypadkowe, nie jest bowiem możliwe, by jakaś część świata ukonstytuowała wszystkie poszczególne dobra w porządek świata, lecz może to uczynić tylko powszechna przyczyna całego świata, a jest nią Bóg, który działa przez swą wolę, jak się to później okaże [II, 23]. Jest zaś niemożliwe, by porządek świata był przypadkowy, gdyż wynikałoby stąd, że tym bardziej wszystkie późniejsze rzeczy są przypadkowe. Wynika więc, że Bóg chce także dóbr poszczególnych.

Co więcej. Dobro poznane jako takie jest przedmiotem woli. Lecz Bóg poznaje także dobra poszczególne, jak tego dowiedliśmy wyżej [I, 65]. Chce zatem także dóbr poszczególnych.

117 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

Potwierdza to powaga Pisma Świętego, które w Księdze Rodzaju 1, [4.31], okazuje upodobanie woli Bożej w poszczególnych dziełach: „Widział Bóg, że światłość była dobra", i podobnie o innych dziełach; a później o wszystkich razem: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre".

Rozdział 79
BÓG CHCE TAKŻE TYCH RZECZY, KTÓRYCH JESZCZE NIE MA

Jeśli akt woli zakłada relację między chcącym a rzeczą chcianą, mogłoby się komuś wydawać, że Bóg chce tylko tych rzeczy, które są, rzeczy bowiem pozostające w pewnej relacji do siebie muszą istnieć równocześnie, a gdy się jedną usunie, usuwa się i drugą, jak tego naucza Filozof[118]. Jeśli więc akt woli dokonuje się w relacji chcącego do rzeczy chcianej, można chcieć tylko tych rzeczy, które istnieją.

Oprócz tego. O woli mówi się w odniesieniu do rzeczy chcianych, tak samo jak o przyczynie i o stwórcy mówi się w odniesieniu do czegoś. Nawet Boga nie można nazwać Stwórcą, Panem lub Ojcem inaczej, jak tylko w odniesieniu do rzeczy, które istnieją. Zatem nie można też twierdzić, by Bóg chciał czegoś innego niż tego, co istnieje.

Z tego zaś można by dalej wnioskować, że jeśli wola Boża, tak jak Jego istnienie, jest niezmienna, i jeśli Bóg chce tylko tych rzeczy, które rzeczywiście istnieją, to chce On tylko tego, co jest zawsze.

Na te zarzuty odpowiadają niektórzy, że rzeczy, które nie istnieją same w sobie, istnieją w Bogu i w Jego intelekcie. Stąd

118 Arystoteles, *Praedicamenta* 7 (7b 19-22).

208

nic nie stoi na przeszkodzie, by Bóg chciał także tych rzeczy, które nie istnieją same w sobie — o tyle, o ile istnieją w Nim.

To wyjaśnienie nie wydaje się jednak wystarczające. Mówi się bowiem o każdym chcącym, iż dlatego czegoś chce, że jego wola zwraca się do przedmiotu chcenia. Jeśli więc wola Boża zwraca się do przedmiotu chcenia, który istnieje tylko w Bogu lub w Jego intelekcie, to wynika stąd, że Bóg nie chce tego przedmiotu inaczej, jak tylko tak, by istniał w Nim lub w Jego intelekcie. Tego zaś nie zamierzają twierdzić ci, którzy podają powyższe argumenty — twierdzą natomiast, że Bóg chce, by rzeczy, których jeszcze nie ma, istniały także same w sobie.

Poza tym, jeśli wola odnosi się do rzeczy chcianej przez swój przedmiot, którym jest pojęte dobro, intelekt zaś nie tylko poznaje, że dobro w nim istnieje, lecz także że istnieje ono we własnej naturze, to wtedy także wolę trzeba odnosić do przedmiotu chcenia nie tylko z racji tego, że przedmiot jest w poznającym, lecz także dlatego, że istnieje sam w sobie.

Odpowiedzmy zatem, że skoro dobro poznane porusza wolę, sam akt woli musi dostosować się do właściwości poznawania, tak jak i poruszenia innych rzeczy stosują się do właściwości przyczyny poruszającej, która jest przyczyną ruchu. Relacja zaś między poznającym a rzeczą poznawaną jest konsekwencją poznania — przez to poznający jest w relacji do rzeczy poznanej, że ją poznaje. Poznający zaś poznaje rzecz nie tylko jako istniejącą w nim, lecz także jako istniejącą we własnej swej naturze. Nie tylko bowiem poznajemy, że pojmujemy rzecz — a to znaczy, że ta rzecz jest w naszym intelekcie — lecz także że jest, była lub będzie we własnej swej naturze. Chociaż więc wtedy rzecz ta istnieje tylko w poznającym, to jednak relacja, która jest konsekwencją poznania, powstaje nie wobec rzeczy jako będącej w poznającym, lecz jako istniejącej we własnej naturze, którą poznający poznaje.

209

Stosunek woli Bożej do rzeczy nieistniejącej powstaje więc z tej racji, że rzecz ta istnieje we własnej naturze w jakimś określonym czasie, a nie tylko dlatego, że istnieje ona w Bogu poznającym. Bóg zatem chce, by rzecz, której teraz nie ma, istniała w jakimś określonym czasie, a nie tylko chce ją poznawać.

Nie ma tu podobieństwa relacji między chcącym a rzeczą chcianą do relacji między stwórcą a stworzeniem ani do relacji między twórcą a rzeczą wytworzoną, czy też do relacji między Panem a poddanym Mu stworzeniem. Akt woli jest bowiem czynnością pozostającą w chcącym, stąd nie domaga się pomyślenia czegoś istniejącego na zewnątrz. Lecz tworzenie, stwarzanie i rządzenie oznaczają czynności kończące się na zewnętrznym skutku, bez którego istnienia nie można pomyśleć tego rodzaju czynności.

Rozdział 80 <<
BÓG Z KONIECZNOŚCI CHCE SWEGO ISTNIENIA I SWEJ DOBROCI

Z tego zaś, co powyżej wykazaliśmy, wynika, że Bóg z konieczności chce swego istnienia i swej dobroci i że nie może chcieć czegoś przeciwnego.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 74], że Bóg chce swego istnienia i swej dobroci jako głównego przedmiotu, a ten przedmiot jest dla Niego racją chcenia innych rzeczy. Zatem w każdej rzeczy, której chce, chce swego istnienia i swej dobroci, podobnie jak wzrok widzi światło w każdej barwie. Niemożliwe zaś jest, by wola Boża nie była urzeczywistniona, gdyż inaczej Bóg byłby tylko chcącym w możności, a to jest niemożliwe, skoro Jego chcenie jest Jego istnieniem [I, 16; I, 731]. Musi więc chcieć swego istnienia i swej dobroci.

210

Podobnie. Każdy chcący z konieczności chce swego ostatecznego celu, jak na przykład człowiek z konieczności chce swego szczęścia i nie może chcieć nieszczęścia. Lecz Bóg chce swojego istnienia jako ostatecznego celu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 74], Z konieczności więc chce swego istnienia i nie może chcieć nieistnienia.

Co więcej. Cel w dziedzinie pożądania i działania pełni podobną rolę jak zasada, której się nie udawadnia, w dziedzinie spekulatywnej. Jak bowiem z zasad wyciąga się w dziedzinie spekulatywnej wnioski, tak w dziedzinie działania i pożądania racja działania czy pożądania pochodzi z celu. Otóż w dziedzinie spekulatywnej intelekt z konieczności przyjmuje pierwsze zasady, których się nie udawadnia i w żaden sposób nie może przyjąć zasad przeciwnych. Wola zatem z konieczności lgnie do ostatecznego celu i nie może chcieć czegoś przeciwnego. I tak, jeśli wola Boża nie ma innego celu, jak tylko Boga samego, to z konieczności musi On chcieć swego istnienia.

Poza tym. Każda rzecz o tyle, o ile istnieje, upodabnia się do Boga, który jest bytem przede wszystkim i najbardziej. Każda rzecz zaś o tyle, o ile istnieje, kocha z natury na swój sposób swoje istnienie. O wiele więc bardziej Bóg kocha z natury swoje istnienie. Jego zaś naturą jest istnienie konieczne samo przez się, jak udowodniliśmy powyżej [I, 131- Bóg zatem z konieczności chce swojego istnienia.

Oprócz tego. Wszelka doskonałość i dobroć istniejąca w stworzeniach istotowo należy do Boga, jak to udowodniliśmy powyżej [I, 28]. Kochać zaś Boga jest najwyższą doskonałością stworzenia rozumnego, gdyż przez to w pewien sposób łączy się z Bogiem. Miłość ta przysługuje więc Bogu istotowo. Zatem kocha siebie z konieczności. I w ten sposób chce swego istnienia.

211

Rozdział 81
BÓG NIE Z KONIECZNOŚCI CHCE RZECZY INNYCH OD SIEBIE

Jeśli przedmiotem woli Bożej jest w sposób konieczny dobroć Boża i Boże istnienie, mogłoby się komuś zdawać, że i innych rzeczy Bóg chce z konieczności, skoro wszystkich innych rzeczy chce przez to, że chce swej dobroci, jak udowodniliśmy

powyżej [I, 75]. Lecz dla tych, którzy właściwie problem ten rozważają, jest jasne, że inne od Boga rzeczy nie są z konieczności przedmiotem woli Bożej.

Wola Boga chce rzeczy innych od Niego jako skierowanych do celu, którym jest Jego dobroć. Wola zaś nie z konieczności obejmuje środki do celu, jeśli bez nich osiągnięcie celu jest możliwe. Lekarz bowiem, chcąc wyleczyć chorego, nie musi mu przepisywać tych lekarstw, bez których może go wyleczyć równie dobrze. Skoro więc dobroć Boga może istnieć bez innych rzeczy, i co więcej, skoro inne rzeczy nic jej nie dodają, nie ma żadnej konieczności, by chciała innych rzeczy dlatego, że chce swej dobroci.

Dalej. Skoro poznane dobro jest właściwym przedmiotem woli, to tam, gdzie zachowana jest racja dobra, każda poznana rzecz może być przedmiotem woli. Stąd chociaż każde istnienie jako takie jest dobrem, a nieistnienie złem, to jednak nieistnienie jakiejś rzeczy może być przedmiotem woli — chociaż nie z konieczności — z racji jakiegoś związanego z tym dobra, które zostaje zachowane; istnienie czegoś jest bowiem jakimś dobrem, mimo nieistnienia czegoś innego. Stąd wola z natury swej nie może chcieć nieistnienia dobra, z którego usunięciem przestałaby całkowicie istnieć racja dobra. Takim zaś dobrem jest jedynie Bóg. Może więc wola z natury swej chcieć nieistnienia każdej rzeczy, prócz nieistnienia Boga. Lecz w Bogu jest wola w całej swej mocy, wszystko jest w nim bowiem ze

wszech miar doskonałe. Może więc Bóg chcieć nieistnienia każdej innej rzeczy prócz siebie. Nie z konieczności zatem chce, by istniały rzeczy inne od Niego.

Co więcej. Bóg, chcąc swej dobroci, chce istnienia innych od siebie rzeczy, aby uczestniczyły w Jego dobroci. Skoro zaś dobroć Boża jest nieskończona, można w niej uczestniczyć nieskończoną liczbą sposobów i innymi sposobami, niż uczestniczą te stworzenia, które obecnie istnieją. Jeśli więc Bóg, dlatego że chce swojej dobroci, chciałby z konieczności tych rzeczy, które w niej uczestniczą, wynikałoby stąd, że chce, by istniała nieskończona liczba stworzeń uczestniczących w Jego dobroci nieskończoną ilością sposobów. A to jest oczywiście fałszywe, dlatego że gdyby tego chciał, to nieskończona liczba stworzeń rzeczywiście by istniała, skoro Jego wola jest źródłem istnienia rzeczy, jak to się później okaże [II, 23]. Zatem nie z konieczności chce także tych rzeczy, które są obecnie.

Podobnie. Skoro wola mędrca odnosi się do przyczyny, odnosi się też do skutku, który wynika w sposób konieczny z przyczyny; byłoby głupstwem chcieć istnienia słońca nad ziemią, a nie chcieć jasności dnia. Gdy jednak skutek nie wynika z konieczności z przyczyny, wtedy ktoś, kto chce przyczyny, nie musi chcieć skutku. Otóż, jak się to okaże niżej, rzeczy nie pochodzą od Boga z konieczności [II, 23]. Nie jest więc rzeczą konieczną, by Bóg chciał innych od siebie rzeczy dlatego, że chce siebie.

Co więcej. Rzeczy pochodzą od Boga, tak jak rzeczy wytworzone pochodzą od twórcy, jak się to poniżej okaże [II, 24], Lecz twórca, chociaż chce posiadać swoją ideę twórczą, to jednak nie z konieczności chce tworzyć dzieła. Zatem i Bóg nie z konieczności chce, by istniały inne rzeczy prócz Niego.

Należy więc rozważyć, dlaczego Bóg z konieczności zna inne od siebie rzeczy, a nie w sposób konieczny ich chce; a przecież dlatego, że poznaje i chce siebie, poznaje i chce inne rzeczy. Przyczyna tego jest następująca. To, że ktoś po-

znający coś poznaje, dokonuje się z tej racji, że poznający ma pewne ku temu warunki. Wtedy mianowicie coś jest rzeczywiście poznane, gdy jego obraz znajduje się w poznającym. Lecz to, że chcący czegoś chce, dzieje się dlatego, że rzecz chciana ma pewne ku temu warunki. Chcemy bowiem czegoś czy to dlatego, że jest celem, czy to dlatego, że jest skierowane do celu. Doskonałość zaś Boża wymaga z konieczności, by wszystkie rzeczy były w Bogu, aby w Nim mogły być poznane. Dobroć Boża natomiast nie wymaga z konieczności, by istniały rzeczy inne od Boga skierowane do dobroci Bożej jako do celu. I dlatego jest rzeczą konieczną, by Bóg znał inne od siebie rzeczy, nie zaś, by ich chciał. Stąd też nie chce wszystkich rzeczy, które by mogły odnosić się do Jego dobroci, zna jednak wszystkie rzeczy, które w jakikolwiek sposób odnoszą się do Jego istoty, przez którą poznaje.

Rozdział 82
ARGUMENTY GŁOSZĄCE, ŻE BÓG NIE Z KONIECZNOŚCI CHCE RZECZY INNYCH OD SIEBIE, PROWADZĄ DO NIEDORZECZNOŚCI

Wydaje się jednak, że jeśli Bóg nie z konieczności chce rzeczy, których chce, to wyniknie stąd niedorzeczność.

Jeśli bowiem wola Boża nie jest zdeterminowana w stosunku do niektórych swych przedmiotów, to wydaje się, że do każdego z nich odnosi się jednakowo. Każda zaś władza, która odnosi się jednakowo do swych przedmiotów, jest w pewien sposób w możności, gdyż odnoszenie się jednakowe do różnych rzeczy należy do gatunku tego, co może się zdarzyć. Zatem wola Boża będzie w możności. Nie będzie więc sub-

stancją Boga, w której nie ma żadnej możności, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 16].

Dalej. Jeżeli byt w możności jako taki jest ze swej natury zmienny — to bowiem, co może być, może i nie być — wynika stąd, że wola Boża jest zmienna.

Oprócz tego. Jeśli jest rzeczą naturalną, żeby wola Boga dotyczyła skutków Jego działania, to w takim razie jest to rzeczą konieczną. Nie może w Nim być nic niezgodnego z naturą — nie może w Nim bowiem być ani nic przypadłościowego, ani wymuszonego, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 19].

Podobnie. Jeśli to, co jednakowo odnosi się do dwóch rzeczy, nie skłania się bardziej do jednej niż do drugiej, chyba że zostanie zdeterminowane przez coś innego, to Bóg albo musi nie chcieć niczego z tych rzeczy, do których odnosi się jednakowo — a wykazaliśmy powyżej, że jest przeciwnie [I, 75] — albo coś innego determinuje Go do jednej z tych rzeczy i w ten sposób coś będzie istniało wcześniej niż Bóg, co by Go determinowało do jednej z tych rzeczy.

Nie ma jednak konieczności, by którykolwiek z tych wniosków musiał tutaj wynikać. Dwojako bowiem jakaś władza może posiadać właściwość odnoszenia się jednakowo do różnych rzeczy: albo ze strony jej samej, albo ze strony rzeczy, do której nie jest zdeterminowana. Ze strony jej samej władza może właściwość tę posiadać wtedy, gdy nie osiągnęła jeszcze swej doskonałości, która ją determinuje do czegoś jednego. Ukazuje więc to niedoskonałość władzy i oznacza, że jest w niej możność. Widać to na przykład w intelekcie wątpiącego, który jeszcze nie zdobył zasad mających skierować go do jakiegoś jednego wniosku. Ze strony zaś rzeczy władza odnosi się do nich jednakowo

wtedy, gdy doskonałe działanie władzy nie zależy od żadnego z nich, a jednak każdego z nich może dotyczyć; na przykład w ramach jakiejś umiejętności można posługiwać się różnymi narzędziami, jednakowo odpowiednimi

do wykonania tego samego dzieła. Nie stanowi o niedoskonałości władzy, lecz raczej o jej znamienitości to, że przekracza oba przeciwstawne przedmioty i z tego powodu nie jest zdeterminowana do żadnego, ale jednakowo odnosi się do obydwu.

W ten właśnie sposób odnosi się wola Boża do rzeczy innych od siebie, cel jej bowiem nie zależy od żadnych rzeczy, gdyż jest ona sama z celem swoim najdoskonalej złączona. Nie należy więc przyjmować jakiejś możności w woli Bożej.

Podobnie nie należy też przyjmować w niej zmienności. Jeśli bowiem w woli Bożej nie ma żadnej możności, to nie dlatego, że — gdy chodzi o rzeczy, których jest przyczyną — jej wybór nie pada bez żadnej konieczności na jedną z rzeczy przeciwstawnych, jakby była w możności w stosunku do obydwu, tak by najpierw chciała obydwu w możności, a później w sposób rzeczywisty — bo wszystkiego, czego chce, zawsze chce w sposób rzeczywisty nie tylko odnośnie do siebie, lecz także odnośnie do rzeczy, które powoduje — ale dlatego, że przedmiot woli nie ma koniecznego odniesienia do dobroci Bożej, która jest właściwym przedmiotem woli Bożej. Przykładem tu mogą być zdania niekonieczne, lecz możliwe, w których stosunek orzeczenia do podmiotu nie jest konieczny. Stąd, gdy się mówi: „Bóg chce tego skutku", jest jasne, że to zdanie nie jest konieczne, ale możliwe — nie w ten sposób, w jaki nazywa się coś możliwym odnośnie do jakiejś możności, lecz w ten sposób, że ani nie musi istnieć, ani nie jest niemożliwe, jak to podaje Filozof w V księdze *Metafizyki*[119]. Tak na przykład zdanie, że trójkąt ma dwa boki równe, jest możliwe, jednak nie z racji jakiejś możności, gdyż w matematyce nie ma ani możności, ani ruchu. Wykluczenie zatem powyższej konieczności nie usuwa niezmienności woli Bożej. Przyświadcza temu

119 Arystoteles, *Metaphysica* V, 12 (1019b 21-33).

także Pismo Święte w 1 Księdze Królewskiej 15 [1 Sm 15,291: „Zwycięzca w Izraelu z żalu się nie ugnie".

Chociaż zaś wola Boża nie jest zdeterminowana w stosunku do rzeczy, których jest przyczyną, nie należy jednak mówić, że nie chce żadnej z nich lub że jakaś przyczyna zewnętrzna ją determinuje. Skoro dobro poznane wyznacza woli jej przedmiot, intelekt zaś Boży dla woli Bożej nie jest czymś zewnętrznym, jako że jedno i drugie jest istotą Boga, to jeśli wolą Boga w chceniu czegoś kieruje poznanie intelektu, nie będzie to zdeterminowaniem woli Bożej przez coś zewnętrznego. Intelekt Boży bowiem poznaje nie tylko istnienie Boże, które się utożsamia z Jego dobrocią, lecz także inne dobra, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 49]. A dobra te poznaje jako pewne obrazy dobroci i istoty Bożej, a nie jako jej zasady. I w ten sposób wola Boża skłania się do nich jako do czegoś odpowiadającego Jego dobroci, a nie jako do czegoś koniecznego dla dobroci Bożej. Podobnie ma się też rzecz z naszą wolą, dlatego że gdy się ona do czegoś skłania jako do wprost koniecznego z racji celu, porusza się ku temu z pewną koniecznością, gdy zaś skłania się do czegoś tylko dlatego, że jej to odpowiada, to nie z konieczności ku temu dąży. Stąd i wola Boża nie skłania się z konieczności do swych skutków.

Nie musimy też z racji tego, co powiedzieliśmy powyżej, przyjmować, że w Bogu jest coś nienaturalnego. Wola Jego bowiem jednym i tym samym aktem chce siebie i innych rzeczy; lecz stosunek woli Bożej do Boga samego jest konieczny i naturalny, stosunek zaś woli Bożej do innych rzeczy zgodny jest z pewną odpowiedniością, nie jest jednak ani konieczny, ani naturalny, ani też wymuszony lub nienaturalny, ale jest zależny od wolnej woli. Co bowiem zależy od wolnej woli, nie musi być ani naturalne, ani wymuszone.

Rozdział 83 <<
BÓG CHCE CZEGOŚ INNEGO OD SIEBIE Z KONIECZNOŚCI WARUNKOWEJ

Z tego, o czym mówiliśmy, można wyciągnąć wniosek, że chociaż Bóg, gdy chodzi o skutki Jego działania, nie chce niczego z absolutnej konieczności, to jednak chce ich z konieczności warunkowej.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 82], że wola Boża jest niezmienna. W tym zaś, co jest niezmienne, jeśli coś jest w danej chwili, nie może później nie być; mówimy mianowicie, że zmienia się to, co jest inne teraz, niż było poprzednio. Jeśli więc wola Boża jest niezmienna, to przyjąwszy, że Bóg czegoś chce, jest konieczne warunkowo, by Bóg chciał.

Podobnie. Wszystko, co jest wieczne, jest konieczne. To zaś, że Bóg chce istnienia czegoś, co spowodował, jest wieczne; jak bowiem Jego istnienie, tak i chcenie Jego mierzy się wiecznością. Zatem jest ono konieczne, ale nie absolutnie, gdyż wola Boga nie odnosi się w sposób konieczny do poszczególnego przedmiotu chcianego. Chcenie Boże jest więc konieczne warunkowo.

Oprócz tego. Wszystko, co Bóg mógł, może; moc Jego bowiem nie umniejsza się, tak jak nie umniejsza się Jego istota. Lecz nie może nie chcieć teraz tego, czego — jak się przyjmuje — chciał, ponieważ wola Jego nie może się zmieniać. Zatem nigdy nie mógł nie chcieć wszystkiego, czego chciał. Jest więc konieczne warunkowo, by zarówno przedtem, jak i teraz, chciał wszystkiego, czego chciał; nie jest to jednak bezwzględnie konieczne, lecz możliwe w sposób przedstawiony powyżej [I, 82].

Co więcej. Ktokolwiek czegoś chce, z konieczności chce wszystkiego, co jest dla tego czegoś konieczne, chyba że wystąpi z jego strony jakiś błąd albo ignorancja, lub jakaś namiętność odwodzi go od słusznego wyboru właściwych środków do za-

mierzonego celu. Tego zaś nie można powiedzieć o Bogu. Jeśli więc Bóg, chcąc siebie, chce czegoś innego od siebie, z konieczności chce On wszystkiego tego, co jest konieczne dla rzeczy, której chce, jak na przykład założywszy, że Bóg chce, by istniał człowiek, musi koniecznie chcieć, by istniała dusza rozumna.

Rozdział 84
RZECZY SAME W SOBIE NIEMOŻLIWE NIE SĄ PRZEDMIOTEM WOLI BOŻEJ

Wynika stąd, że rzeczy, które same w sobie są niemożliwe, nie mogą być przedmiotem woli Bożej.

Takimi zaś rzeczami są te, które same w sobie są sprzeczne, jak na przykład, by człowiek był osłem, w czym się mieści to, że rozumne jest nierozumne. Ta zaś rzecz, która jest w sprzeczności z drugą, wyklucza pewne rzeczy konieczne dla tej drugiej; jak na przykład to, że jest się osłem, wyklucza rozum ludzki. Jeśli więc Bóg chce z konieczności tego, co jest potrzebne dla tych rzeczy, o których się zakłada, że ich chce, to jest niemożliwe, by chciał tego, co jest z tymi rzeczami w sprzeczności. I tak jest niemożliwe, by chciał rzeczy, które są wprost niemożliwe.

Podobnie. Jak wykazaliśmy powyżej [I, 75], Bóg, chcąc swego istnienia, które jest tożsame z Jego dobrocią, chce wszystkich innych rzeczy, o ile są do Niego podobne. W takiej mierze zaś, w jakiej coś jest w sprzeczności z istotą bytu jako takiego, nie ma w nim podobieństwa do pierwszego bytu, mianowicie boskiego, który jest źródłem istnienia. Nie może więc Bóg chcieć czegoś, co sprzeciwia się istocie bytu jako takiego. Tak zaś jak z istotą człowieka jako człowieka jest w sprzeczności bycie nierozumnym, tak też z istotą bytu jako bytu jest w sprzeczno-

ści, by coś było równocześnie bytem i niebytem. Bóg więc nie może chcieć, by twierdzenie i przeczenie były równocześnie prawdziwe. We wszystkim zaś, co jest samo przez się niemożliwe, zawiera się to, że jest niezgodne samo z sobą, jako że zakłada sprzeczność. Wola Boga zatem nie może chcieć rzeczy, które same w sobie są niemożliwe.

Co więcej. Wola odnosi się tylko do jakiegoś poznanego dobra. To więc, co nie podpada pod rozum, nie może podpadać pod wolę. Lecz te rzeczy, które same przez się są niemożliwe, nie podpadają pod rozum, skoro same z sobą są sprzeczne — chyba że przez pomyłkę kogoś nierozumiejącego własności rzeczy, czego nie można powiedzieć o Bogu. Pod wolę Bożą nie mogą więc podpadać rzeczy, które same przez się są niemożliwe.

Co więcej. W takiej mierze, w jakiej coś odnosi się do istnienia, odnosi się też do dobroci. Lecz niemożliwe są te rzeczy, które nie mogą istnieć. Zatem też nie mogą być dobre. Bóg więc nie może ich chcieć, gdyż chce tylko tych rzeczy, które są lub mogą być dobre.

Rozdział 85
WOLA BOŻA NIE ODBIERA RZECZOM PRZYGODNOŚCI ANI TEŻ NIE NAKŁADA NA NIE BEZWZGLĘDNEJ KONIECZNOŚCI

Z tego, o czym mówiliśmy, można wyciągnąć wniosek, że wola Boża nie usuwa przygodności ani też nie nakłada na rzeczy bezwzględnej konieczności.

Bóg bowiem chce wszystkiego, co jest potrzebne dla rzeczy, której chce, jak to już powiedzieliśmy [I, 831. Lecz jest właściwością niektórych rzeczy zgodnie z ich naturą, że są przygodne, a nie konieczne. Zatem Bóg chce, by niektóre rzeczy

były przygodne. Skuteczność zaś woli Bożej wymaga, by nie tylko istniało to, czego Bóg chce, by istniało, lecz także by istniało w ten sposób, w jaki Bóg chce, by istniało. Nawet bowiem w naturalnych przyczynach sprawczych, gdy moc działająca jest silna, upodabnia ona skutek swego działania do siebie nie tylko co do gatunku, lecz także co do przypadłości, które są pewnymi sposobami bycia rzeczy będącej skutkiem. Skuteczność woli Bożej nie usuwa zatem przygodności.

Co więcej. Bardziej niż jakiegoś dobra poszczególnego Bóg chce dobra powszechnego skutków swego działania — dlatego że w dobru powszechnym pełniej ukazuje się podobieństwo do Jego dobroci. Pełnia zaś świata wymaga, by istniały rzeczy przygodne, inaczej świat nie zawierałby wszystkich stopni bytów. Zatem Bóg chce, by istniały rzeczy przygodne.

Dalej. Dobro świata rozważa się w pewnym porządku, jak to widać w XI księdze *Metafizyki*[120]. Skoro zaś ciała należą do doskonałości świata i poruszają inne ciała tylko wtedy, gdy same są poruszone, to porządek świata wymaga, by niektóre przyczyny były zmienne. Z przyczyny zaś zmiennej wynikają skutki przygodne, nie może bowiem skutek mieć trwalszego istnienia niż przyczyna. Widzimy więc, że chociaż dalsza przyczyna jest konieczna, to jednak, gdy bliższa przyczyna jest przygodna, skutek jest przygodny. Jest jasne, że odnosi się to do ciał otaczającego nas świata; są one mianowicie przygodne z racji swych bliższych przyczyn przygodnych, chociaż ich dalsze przyczyny, to jest ruchy ciał niebieskich, są konieczne. Zatem Bóg chce, by niektóre zdarzenia były przygodne.

Oprócz tego. Z konieczności warunkowej w przyczynie nie można wnioskować o bezwzględnej konieczności skutku. Bóg zaś chce czegoś w stworzeniu nie z absolutnej konieczności, lecz tylko z konieczności warunkowej, jak to wykazaliśmy

120 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

powyżej [I, 81nj. Nie można więc wnioskować z woli Bożej o bezwzględnej konieczności w rzeczach stworzonych. Ale tylko absolutna konieczność znosi przygodność, gdyż nawet wykluczające się możliwości stają się przy pewnych założeniach konieczne, jak na przykład, jeśli Sokrates biegnie, to jest konieczne, by się poruszał. Wola Boża zatem nie wyklucza przygodności z rzeczy, których chce. Jeśli więc Bóg czegoś chce, to nie wynika stąd, że musi się to koniecznie zdarzyć. Prawdziwe i konieczne jest jednak zdanie warunkowe: „Jeśli Bóg czegoś chce, to to będzie". Następnik jednak nie musi być konieczny.

Rozdział 86 <<
WOLI BOŻEJ MOŻNA WYZNACZAĆ RACJĘ

Z tego, co powiedzieliśmy, możemy wnioskować, że woli Bożej można wyznaczać rację.

Cel bowiem jest racją chcenia środków do celu. Bóg zaś chce swej dobroci jako celu, natomiast wszystkich innych rzeczy chce jako środków do celu. Dobroć Jego więc jest racją, dla której chce innych rzeczy różnych od siebie.

Dalej. Dobro poszczególne przyporządkowane jest do dobra całości jako do celu, tak jak to, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe. W taki sposób zaś rzeczy podpadają pod wolę Bożą, w jaki są rozmieszczone w porządku dobra. Wynika więc stąd, że dobro świata jest racją, dla której Bóg chce każdego poszczególnego dobra w świecie.

Podobnie. Jak to wykazaliśmy powyżej, gdy się założy, że Bóg chce jakiejś rzeczy, to wynika stąd w sposób konieczny, że chce tego, co dla tej rzeczy jest potrzebne [I, 83]. To zaś, co jakiejś rzeczy nadaje konieczność, jest racją, dla której ona

istnieje. Racją więc, dla której Bóg chce tego, co jest potrzebne jakiejś rzeczy, jest istnienie rzeczy, której jest to potrzebne.

W taki więc sposób możemy postępować w wyznaczaniu racji woli Bożej. Bóg chce, by człowiek miał rozum, by był człowiekiem. Chce także, by człowiek istniał, po to by świat był zupełny, i chce, by istniało dobro świata, gdyż to przystoi Jego dobroci.

Każdą jednak z powyższych trzech racji konstytuuje inne odniesienie. Dobroć Boża ani nie zależy od doskonałości świata, ani też dzięki niej się nie powiększa. Doskonałość świata, chociaż zależy w sposób konieczny od pewnych dóbr poszczególnych, które są istotnymi jego częściami, to jednak od innych nie zależy w sposób konieczny; dodają one światu jedynie jakiejś dobroci lub ozdoby, jak na przykład to, co istnieje tylko dla ochrony i ozdoby innych części świata. Dobro zaś poszczególne z konieczności zależy od tych rzeczy, które dla niego są bezwzględnie potrzebne; chociaż i tu są pewne rzeczy, które są tylko dla jego większego dobra.

Czasami więc racją woli Bożej jest tylko odpowiedniość, czasami pożytek, czasami zaś konieczność warunkowa. Konieczność zaś bezwzględna zachodzi tylko wtedy, gdy Bóg chce samego siebie.

Rozdział 87
NIC NIE MOŻE BYĆ PRZYCZYNĄ WOLI BOŻEJ

Chociaż można woli Boga wyznaczać jakąś rację, to jednak nie wynika stąd, żeby coś było przyczyną Jego woli.

Dla woli bowiem przyczyną chcenia jest cel. Celem zaś woli Boga jest Jego dobroć. Dobroć więc jest przyczyną woli Boga, a zarazem jest ona samym Jego chceniem.

Spomiędzy zaś innych rzeczy, których Bóg chce, żadna nie jest dla Boga przyczyną chcenia. Lecz wśród nich jedna jest przyczy-

ną tego, że druga pozostaje w relacji do dobroci Bożej. I w ten sposób rozumie się, że Bóg z racji jednej z nich chce drugiej.

Jest jednak rzeczą jasną, że nie należy przyjmować żadnego szeregu aktów chcenia w woli Boga. Gdzie bowiem jest jeden akt, nie ma przechodzenia z jednego w drugie, jak to wykazaliśmy powyżej przy rozważaniach o intelekcie [I, 57]. Bóg zaś jednym aktem chce swej dobroci i wszystkich innych rzeczy, skoro Jego działanie jest Jego istotą.

Pozwala to wykluczyć błąd tych, którzy mówią, że wszystko pochodzi od Boga według Jego prostej woli — tak, że nie potrzeba niczemu wyznaczać racji prócz tej, że Bóg tak chce.

Sprzeciwia się to także Pismu Świętemu, które oświadcza, że Bóg uczynił wszystko według porządku swej mądrości, zgodnie z Psalmem [104,24]: „Tyś wszystko mądrze uczynił"; oraz Eklezjastykiem 1 [Syr 1,10]: „Bóg rozlał mądrość swoją na wszystkie swe dzieła".

Rozdział 88
BOGU PRZYSŁUGUJE WOLNA DECYZJA

To, co powiedzieliśmy, pozwala wykazać, że Bogu przysługuje wolna decyzja.

O wolnej decyzji bowiem mówimy w odniesieniu do tego, czego ktoś chce nie z konieczności, lecz dobrowolnie. Stąd możemy decydować w sposób wolny, czy chcemy biegać, czy chodzić. Bóg zaś, jak to wykazaliśmy powyżej, nie chce z konieczności rzeczy innych od siebie [I, 81]. Bogu więc przysługuje wolna decyzja.

Dalej. Intelekt Boga skłania w pewien sposób Jego wolę ku rzeczom, odnośnie do których z natury swej wola Boża nie jest zdeterminowana, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 82], Mówimy zaś o człowieku, że on jeden pośród innych zwierząt ma

wolną decyzję, gdyż do chcenia skłania go osąd rozumu, a nie, jak zwierzęta, pociąg natury. Zatem Bogu przysługuje wolna decyzja.

Podobnie. Według Filozofa w III księdze *Etyki*[121] wola odnosi się do celu, wybór zaś odnosi się do środków, które prowadzą do celu. Skoro więc Bóg chce siebie jako celu, innych zaś rzeczy jako tego, co służy celowi, wynika stąd, że w stosunku do siebie Bóg odnosi się tylko wolą, a w stosunku do innych rzeczy dokonuje wyboru. Wybór zaś odbywa się zawsze przez wolną decyzję. Bogu więc przysługuje wolna decyzja.

Oprócz tego. Mówimy, że przez to, iż człowiek ma wolną decyzję, jest panem swoich czynów. To zaś przysługuje najbardziej pierwszej przyczynie, której działanie nie zależy od żadnego innego. Bóg więc posiada wolną decyzję.

Można to także zauważyć z samego znaczenia wyrazu. Wolne bowiem jest to, co samo dla siebie jest przyczyną, jak twierdzi Filozof na początku *Metafizyki*[122]. A to nikomu nie przysługuje bardziej niż pierwszej przyczynie, którą jest Bóg.

Rozdział 89 <<
W BOGU NIE MA DOZNAŃ UCZUCIOWYCH

Na tej podstawie można stwierdzić, że w Bogu nie ma doznań uczuciowych.

Doznania uczuciowe nie powstają na skutek poruszeń umysłowych, lecz tylko na skutek poruszeń zmysłowych, jak zostało dowiedzione w VII księdze *Fizyki*[123]. W Bogu zaś nie może być żadnego takiego poruszenia, gdyż nie posiada On

121 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 4 (1111b 26-27).
122 Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 26).
123 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247a 3-248a 9).

poznania zmysłowego, jak to wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 44]. Wynika więc stąd, że w Bogu nie ma doznań uczuciowych.

Oprócz tego. Każdemu doznaniu uczuciowemu towarzyszy jakaś zmiana cielesna, jak na przykład ściśnięcie lub rozszerzenie serca i tym podobne. Nic zaś takiego nie może mieć miejsca w Bogu, ponieważ nie jest On ani ciałem, ani mocą cielesną, jak wykazaliśmy powyżej [I, 20]. Nie ma w Nim zatem doznań uczuciowych.

Podobnie. Każde doznanie uczuciowe wyprowadza doznającego w jakiś sposób z jego zwykłego, stałego lub naturalnego stanu, czego znakiem jest fakt, że tego rodzaju

doznania, jeśli stają się gwałtowne, powodują śmierć zwierząt. Lecz nie jest możliwe, by Bóg, skoro jest niezmienny, jak wykazaliśmy powyżej [I, 13], w jakiś sposób został wyprowadzony ze swego naturalnego stanu. Jest więc jasne, że takich doznań nie może być w Bogu.

Co więcej. Wszelkie poruszenie związane z doznaniem uczuciowym kieruje się do jednego przedmiotu na sposób i miarę doznania. Doznanie bowiem skłania się do czegoś jednego podobnie jak i natura, dlatego też należy je rozumem opanować i kierować. Wola Boża zaś nie jest sama z siebie zdeterminowana do czegoś jednego w rzeczach stworzonych, chyba że z rozporządzenia Bożej Mądrości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 82], W Bogu więc nie ma doznań uczuciowych.

Dalej. Każde doznanie tkwi w podmiocie istniejącym w możności. Bóg zaś jest zupełnie wolny od możności, skoro jest czystą rzeczywistością. Jest więc tylko działającym i w żaden sposób nie może w Nim być doznawania.

Stąd wszelkie doznanie z racji jego rodzaju trzeba wykluczyć w Bogu.

Niektóre doznania trzeba wykluczyć w Bogu nie tylko z racji ich rodzaju, ale także z racji ich gatunku. Każde bowiem doznanie otrzymuje określenie gatunkowe od swego przedmio-

tu. Skoro więc przedmiot jakiegoś doznania całkowicie nie stosuje się do Boga, to nie ma w Bogu tego doznania także z racji jego gatunku. Takim doznaniem jest smutek lub cierpienie, ponieważ ich przedmiotem jest zło już istniejące w podmiocie, tak jak przedmiotem radości jest dobro obecne i posiadane. Smutku więc i cierpienia z samej ich istoty nie może być w Bogu.

Dalej. Istoty przedmiotu jakiegoś doznania zmysłowego nie określa się, wychodząc tylko od dobra i zła, ale także ujmując sposób, w jaki ktoś się do nich odnosi — tak bowiem różnią się nadzieja i radość. Jeśli więc sposób odnoszenia się do przedmiotu zawartego w istocie doznania nie przysługuje Bogu, to i samo doznanie z racji swego gatunku także Mu nie przysługuje. Nadzieja, chociaż ma dobro za przedmiot, to jednak nie dobro już osiągnięte, lecz takie, które można osiągnąć. Takie dobro jednak nie może przysługiwać Bogu z racji Jego doskonałości, która jest tak wielka, że niczego do niej nie można dodać. Także więc nadziei nie może być w Bogu ze względu na jej gatunek. Podobnie też nie może być w Nim pragnienia czegoś nieposiadanego.

Co więcej. Jak doskonałość Boża wyklucza możność dodania do niej jakiegoś dobra, które by Bóg mógł zdobyć, podobnie także, i to dużo bardziej, wyklucza ona możność w odniesieniu do zła. Lęk zaś odnosi się do zła, które może zagrażać, podobnie jak nadzieja odnosi się do dobra, które można zdobyć. Z racji więc jego gatunku wykluczamy w Bogu lęk i dlatego, że może przysługiwać tylko temu, co istnieje w możności, i dlatego, że jego przedmiotem jest mogące zaistnieć zło.

Podobnie. Żal wprowadza zmianę w uczuciach. A zatem istota żalu sprzeciwia się Bogu: nie tylko dlatego, że żal jest gatunkiem smutku, lecz także dlatego, że wprowadza zmianę w woli.

Oprócz tego. Za wyjątkiem błędu we władzy poznawczej jest rzeczą niemożliwą poznawać jako złe to, co jest dobre. Nie zdarza się także, by zło jednego było dobrem drugiego, chyba tylko w dobrach jednostkowych, w których zniszczenie jedne-

go jest powstawaniem drugiego. Żadne dobro jednostkowe zaś nie umniejsza dobra ogólnego, lecz każde z nich przedstawia dobro ogólne. Bóg jest dobrem powszechnym i wszystkie rzeczy nazywa się dobrymi z racji uczestnictwa w podobieństwie do Niego. Zło żadnego bytu nie może być zatem dobrem dla Boga. Niemożliwe jest także, by Bóg poznawał jako zło to, co jest dlań wprost dobrem, a nie jest złem — w wiedzy Jego bowiem nie ma błędu, jak stwierdziliśmy powyżej [I, 61]. Nie może więc w Bogu być zazdrości także z racji jej gatunku, nie tylko dlatego, że zazdrość jest gatunkiem smutku, lecz także dlatego, że smuci się ona z cudzego dobra i w ten sposób uważa cudze dobro za własne zło.

Co więcej. Smucić się z dobra znaczy to samo, co pragnąć zła; pierwsze pochodzi stąd, że dobro uważa się za zło, drugie zaś stąd, że zło uważa się za dobro. Gniew jest pragnieniem zła dla drugiego jako zemsty. Gniew więc z racji swego gatunku jest daleki od Boga nie tylko dlatego, że jest skutkiem smutku, lecz także dlatego, że jest pragnieniem zemsty z powodu smutku zrodzonego z zadanej krzywdy.

Również z tego samego powodu wyklucza się u Boga wszystkie inne doznania uczuciowe, które stanowią gatunki wyżej wymienionych doznań lub które są ich skutkami.

Rozdział 90
W BOGU JEST ZADOWOLENIE I RADOŚĆ, A JEDNAK NIE SPRZECIWIA SIĘ TO BOŻEJ DOSKONAŁOŚCI

Istnieją pewne doznania, które chociaż jako doznania nie przysługują Bogu, to jednak z istoty swej nie wnoszą niczego, co by się sprzeciwiało doskonałości Bożej.

Do takich doznań należy radość i zadowolenie. Radość bowiem odnosi się do dobra obecnego. Nie sprzeciwia się więc

Bożej doskonałości ani ze względu na swój przedmiot, którym jest dobro, ani ze względu na sposób odnoszenia się do posiadanego już przedmiotu.

Stąd zaś jest jasne, że radość czy zadowolenie są w Bogu w sposób właściwy. Dobro i zło ujęte poznawczo są bowiem zarówno przedmiotem pragnienia zmysłowego, jak i przedmiotem pragnienia umysłowego. Jest bowiem właściwością obydwu typów pragnienia, że zdążają za dobrem i unikają zła, czy to zgodnie z prawdą, czy zgodnie z jakimś osądem. Różnica polega na tym, że przedmiot pożądania umysłowego jest ogólniejszy od przedmiotu pożądania zmysłowego, pożądanie umysłowe bowiem odnosi się wprost do dobra lub zła, pożądanie zaś zmysłowe odnosi się do dobra i zła ujętego przez zmysły. Podobnie przedmiot intelektu jest ogólniejszy od przedmiotu zmysłu. Przedmioty zaś decydują o gatunku pragnień. I tak w sferze pragnienia umysłowego, którym jest wola, znajdują się pragnienia gatunkowo podobne do pragnień sfery zmysłowej, różniące się jednak tym, że w sferze pragnień zmysłowych są doznania powstające z racji połączenia z organem cielesnym, w pragnieniu umysłowym zaś są pragnienia proste. Tak bowiem, jak przez doznanie lęku, który należy do dziedziny pragnienia zmysłowego, ucieka się przed przyszłym złem, tak też pragnienie umysłowe powoduje to samo, lecz bez doznania zmysłowego. Skoro więc radość i zadowolenie nie sprzeciwiają się Bogu w zakresie swego gatunku, lecz tylko z tej racji, że choć są doznaniami zmysłowymi, to gatunkowo należą do dziedziny woli, a nie do dziedziny doznań zmysłowych, to wynika stąd, że są obecne też w woli Bożej.

Podobnie. Radość i zadowolenie są pewnym spoczynkiem woli w przedmiocie. Bóg zaś, który jest głównym przedmiotem swej woli, przede wszystkim sam w sobie spoczywa, ponieważ sam sobie zupełnie wystarcza. Przez swą wolę więc w najwyższy sposób sam w sobie ma zadowolenie i radość.

229

Oprócz tego. Zadowolenie jest pewną doskonałością działania, jak to jasno powiedziane jest u Filozofa w X księdze *Etyki*[124] — wieńczy bowiem działanie, tak jak piękno wieńczy młodość. Lecz najdoskonalszym działaniem Boga jest poznanie umysłowe, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 45]. Jeśli więc my znajdujemy zadowolenie w naszym poznaniu z racji jego doskonałości, to dla Boga Jego poznanie umysłowe będzie źródłem najdoskonalszego zadowolenia.

Co więcej. Każdy byt z natury swej cieszy się czymś podobnym sobie jako czymś, co mu odpowiada, chyba że przypadłościowo jest to przeszkodą w pożytku, jak na przykład gdy garncarze kłócą się między sobą dlatego, że jeden przeszkadza drugiemu w zarobkowaniu. Każde zaś dobro jest obrazem dobroci Bożej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 40], żadne też dobro nie umniejsza tego podobieństwa. Wynika więc stąd, że Bóg raduje się z każdego dobra.

Jest w Nim przeto we właściwy Mu sposób radość i zadowolenie. Radość zaś i zadowolenie różnią się pojęciowo. Zadowolenie bowiem rodzi się z rzeczywistego zespolenia z dobrem, radość zaś tego nie wymaga. Do istoty radości wystarcza sam spoczynek woli w jej przedmiocie. Stąd zadowolenie wzięte we właściwym tego słowa znaczeniu wyrasta tylko z połączenia z dobrem, radość zaś z dobra zewnętrznego. Stąd też jest jasne, że Bóg we właściwy sobie sposób ma zadowolenie sam w sobie, raduje się natomiast i z siebie, i z innych rzeczy.

124 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 31-33).

230

Rozdział 91
W BOGU JEST MIŁOŚĆ

Podobnie musi być w Bogu i miłość jako akt Jego woli.

Do istoty miłości bowiem, ściśle się wyrażając, należy to, że kochający pragnie dobra ukochanego. Bóg zaś chce dobra swego i dobra innych, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [I, 74; I, 751. Stosownie do tego więc Bóg kocha i siebie, i inne rzeczy.

Dalej. Prawdziwa miłość pragnie czyjegoś dobra jako jego dobra. Przypadłościowo zaś kocha czyjeś dobro ktoś, kto pragnie go tylko jako prowadzącego do innego dobra. Tak na przykład, gdy ktoś chce, by wino się przechowało po to, aby mógł je wypić, lub gdy ktoś chce dobra człowieka, by był mu pożyteczny lub miły, to kocha wino i człowieka przypadłościowo, siebie zaś kocha sam przez się. Lecz Bóg chce dobra każdej rzeczy jako jej dobra, chce bowiem, by każda rzecz istniała z tej racji, że jest sama w sobie dobra, chociaż równocześnie podporządkowuje jedną rzecz pożytkowi drugiej. Bóg więc prawdziwie kocha i siebie, i inne rzeczy.

Co więcej. Skoro każda rzecz z natury swej chce lub pragnie na swój sposób własnego dobra, to jeśli do istoty miłości należy, by kochający chciał lub pragnął dobra ukochanego, to wynika stąd, że kochający ma się do ukochanego tak, jak do

tego, co w pewien sposób jest z nim czymś jednym. Wydaje się więc, że czymś właściwym i istotnym dla miłości jest fakt, że uczucie jednego kieruje się do drugiego jako do czegoś z nim w pewien sposób złączonego. I dlatego mówi Dionizy[125], że miłość jest siłą jednoczącą. Im więc większa jest przyczyna jedności kochającego z ukochanym, tym żarliwsza jest miłość. Bardziej bowiem kochamy tych, których z nami łączy

125 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 15 (PG 3, 713 B).

pochodzenie, zażyłe stosunki lub coś podobnego niż tych, których z nami łączy tylko wspólność natury ludzkiej. I podobnie, im głębiej sięga przyczyna jedności w kochającym, tym miłość jest silniejsza. Stąd miłość pochodząca z jakiejś namiętności staje się czasem silniejsza od miłości powstającej w sposób naturalny lub rodzącej się z jakiegoś przyzwyczajenia, jednak przemija łatwiej. Przyczyna zaś jedności wszystkich rzeczy z Bogiem, mianowicie Jego dobroć, którą wszystkie rzeczy naśladują, jest czymś najwyższym i najbardziej wewnętrznym Bogu, skoro On sam jest swoją dobrocią. Jest zatem w Bogu miłość nie tylko prawdziwa, lecz także najdoskonalsza i najsilniejsza.

Podobnie. Miłość ze strony swego przedmiotu, ponieważ jest nim dobro, nie wnosi niczego, co by się sprzeciwiało Bogu. Nie wnosi też niczego takiego w sposobie odnoszenia się do przedmiotu, miłość bowiem posiadanej rzeczy nie jest mniejsza, lecz większa, gdyż dobro, gdy je posiądziemy, staje się nam bliższe. Stąd też ruch zdążający do celu staje się intensywniejszy, gdy cel się przybliża. Czasem jednak z przyczyny przypadłościowej dzieje się przeciwnie, na przykład gdy doświadczamy w umiłowanym czegoś, co sprzeciwia się miłości. Wtedy bowiem, posiadając, mniej kochamy. Miłość nie sprzeciwia się więc doskonałości Bożej z racji swego gatunku. Zatem jest w Bogu.

Oprócz tego. Własnością miłości jest dążyć do zjednoczenia, jak mówi Dionizy[126]. Gdy bowiem z racji podobieństwa lub zgodności między kochającym a ukochanym uczucie kochającego doprowadza w pewien sposób do złączenia z ukochanym, wtedy pragnienie dąży do udoskonalenia tego zjednoczenia, tak by zjednoczenie zapoczątkowane w uczuciu, spełniło się całkowicie. Stąd też przyjaciele cieszą się wzajemną obecnością, współżyciem i wspólnymi rozmowami. Bóg zaś

136 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 15 (PG 3, 173 B).

dąży do zjednoczenia wszystkich rzeczy — z racji tego bowiem, że daje im istnienie i inne doskonałości, jednoczy je ze sobą, tak jak to jest możliwe. Bóg więc kocha siebie i inne byty.

Dalej. Miłość jest początkiem każdego uczucia. Radość bowiem i pragnienie wypływają z ukochanego dobra, lęk zaś i smutek są wynikiem zła, które się sprzeciwia ukochanemu dobru, a z tych uczuć powstają wszystkie inne uczucia. Lecz w Bogu jest radość i zadowolenie, jak wykazaliśmy powyżej [I, 90]. Zatem w Bogu jest miłość.

Mogłoby się zaś komuś wydawać, że Bóg nie kocha bardziej jednej rzeczy od drugiej. Jeśli bowiem natężenie i słabnięcie jest właściwe zmiennej naturze, to nie może przysługiwać Bogu, od którego daleka jest wszelka zmienność.

Poza tym. Żadnej z rzeczy, które w zakresie działania orzeka się o Bogu, nie przypisuje się Mu w stopniu większym lub mniejszym. Ani bowiem Bóg nie poznaje lepiej jednej rzeczy od drugiej, ani nie cieszy się bardziej z jednej rzeczy niż z drugiej.

Należy jednak wiedzieć, że w odróżnieniu od pozostałych czynności duszy, które odnoszą się tylko do jednego przedmiotu, jedynie miłość, jak się wydaje, kieruje się do dwóch przedmiotów. Przez to bowiem, że poznajemy lub że się cieszymy, musimy się odnosić w pewien sposób do jakiegoś przedmiotu, miłość zaś pragnie czegoś dla kogoś. Mówimy, że kochamy coś, gdy temu czemuś życzymy jakiegoś dobra, jak to wyżej powiedzieliśmy. Stąd, gdy jakichś rzeczy pożądamy, mówimy wprost i we właściwy sposób, że ich pragniemy, a nie że je kochamy, gdyż raczej kochamy siebie samych, pożądając ich dla siebie. Mówimy więc, że je kochamy przypadłościowo i nie we właściwym znaczeniu. Mniejszą lub większą doskonałość pozostałych czynności duszy określa się zatem tylko odnośnie do intensywności działania. Tego zaś nie może być w Bogu, natężenie czynności bowiem mierzy się mocą,

którą działa, tymczasem każda czynność Boża ma moc jedną i tę samą.

Dwojako zaś można mówić o większym lub mniejszym stopniu w miłości. Po pierwsze, w odniesieniu do dobra, którego dla kogoś pragniemy i w tym znaczeniu mówimy, że bardziej kochamy tego, dla kogo pragniemy większego dobra. Po drugie, zgodnie z intensywnością działania i w tym znaczeniu mówimy, że kochamy bardziej tego, komu wprawdzie nie życzymy większego dobra, ale tego samego dobra życzymy goręcej i skuteczniej.

Stosownie do pierwszego ujęcia, nic nie stoi na przeszkodzie, by twierdzić, że Bóg jedną rzecz kocha bardziej od drugiej, gdy chce dla niej większego dobra. Nie można tego twierdzić odnośnie do drugiego ujęcia dla podanej już racji.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 89n], w sposób oczywisty wynika, że pośród naszych uczuć nie ma żadnego, które mogłoby Bogu przysługiwać w sposób właściwy, z wyjątkiem radości i miłości — chociaż i tych uczuć nie ma w Nim, tak jak w nas, jako doznań zmysłowych.

To, że w Bogu jest radość lub zadowolenie, poświadcza powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Psalmie [16,11]: „Rozkosze na wieki po Twojej prawicy", a w Księdze Przysłów 9 [8,30]: „Byłam rozkoszą Jego każdego dnia, cały czas igrając przed Nim" — mówi to Mądrość Boża, którą jest Bóg, jak wykazaliśmy [I, 45; I, 60]; w Ewangelii Św. Łukasza 15, [10]: „Radość jest w niebie z jednego grzesznika pokutę czyniącego". Także Filozof mówi w VII księdze *Etyki*[127], że w Bogu radość jest zawsze jednym i prostym zadowoleniem.

Pismo Święte wspomina także o miłości Boga — Księga Powtórzonego Prawa 33, [3]: „On umiłował ludy"; Księga Jere-

127 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 14 (1154b 26).

miasza 31, [31: „Miłością odwieczną umiłowałem cię"; Ewangelia św. Jana 16, [27]: „Sam Ojciec bowiem miłuje was". Także niektórzy filozofowie uznawali miłość Boga za zasadę rzeczy[128]. Zgadzają się z tym słowa Dionizego w IV rozdziale *Imion boskich*[129], który mówi, że miłość nie pozwoliła Bogu być bezowocnym.

Wiedzieć jednak należy, że także inne uczucia, które istotnie sprzeciwiają się Bożej doskonałości, odnosi Pismo Święte do Boga, ale nie we właściwym znaczeniu, jak

udowodniliśmy [I, 89; por. I, 30], lecz przenośnie, z racji podobieństwa czy to do skutków, czy też do jakiegoś poprzedzającego uczucia.

Mówię zaś „do skutków", gdyż czasami wola kierowana mądrością dąży do tego samego skutku, do którego się ktoś skłania z niewłaściwej namiętności; i tak sędzia karze przez sprawiedliwość, a człowiek rozgniewany karze z gniewu. Mówi się więc czasem, że Bóg jest zagniewany, o ile w porządku swej mądrości chce kogoś ukarać, zgodnie ze słowami Psalmu [2,12]: „Gdyż gniew Jego prędko wybucha". Miłosiernym zaś nazywamy Go z racji tego, że z przychylności swej usuwa niedolę ludzi, podobnie jak i my to czynimy, kierując się uczuciem litości. Stąd powiedziano w Psalmie [103,8]: „Pan litościwy i miłosierny, cierpliwy i wielce miłosierny". Mówi się także czasem, że Bóg żałuje, o ile zgodnie z odwiecznym i niezmiennym porządkiem swej Opatrzności czyni na nowo to, co przedtem zniszczył, lub też niszczy, co poprzednio uczynił; czynią tak ci, którymi żal powoduje. Stąd powiedziano w Księdze Rodzaju 6, [7]: „Żałuję, że uczyniłem człowieka". Nie można jednak rozumieć tego dosłownie, jak wynika ze słów 1 Księgi Królewskiej 15 [1 Sm 15,291: „Zwycięzca w Izraelu nie przepuści ani z żalu się nie ugnie".

Mówię zaś „z powodu podobieństwa do poprzedzającego uczucia", ponieważ miłość i radość, które we właściwy sposób

128 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 4 (984b 23-27).
127 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 10 (PG 3, 708 B).

są w Bogu, są źródłem wszystkich uczuć. Miłość mianowicie jako zasada poruszająca, radość zaś na sposób celu; stąd też rozgniewani cieszą się, karząc, jak gdyby osiągali cel. Mówi się więc, że Bóg się smuci, o ile zdarzają się rzeczy przeciwne tym, które kocha i które pochwala, podobnie jak i my smucimy się z tego, co się nam przydarza wbrew naszej woli. I widać to w Księdze Izajasza 59, [15-16]: „Pan ujrzał i złem się wydało w Jego oczach, że nie było prawa. Ujrzał też, że brakowało ludzi i zdumiał się, że nikt się nie przeciwstawił".

Przez to, co powiedzieliśmy powyżej, usuwa się błąd pewnych żydów, którzy przypisywali Bogu gniew, smutek, żal i wszelkie tego rodzaju doznania uczuciowe we właściwym ich znaczeniu, nie rozróżniając tego, co w Piśmie Świętym powiedziano w znaczeniu właściwym, a co w znaczeniu przenośnym.

Rozdział 92 <<
W JAKI SPOSÓB PRZYPISUJE SIĘ BOGU CNOTY

Po tym, co powiedzieliśmy, należy dowieść, w jaki sposób przypisuje się Bogu cnoty.

Jak bowiem istnienie Boga jest wszechstronnie doskonałe, zawierając w pewien sposób doskonałości wszystkich bytów, tak też trzeba, aby Jego dobroć zawierała wszelkie dobroci. Cnota zaś jest jakąś dobrocią cnotliwego — z racji cnoty bowiem nazywa się go dobrym i dzieła jego dobrymi. Musi więc dobroć Boża zawierać na swój sposób wszystkie cnoty.

Stąd żadnej z cnót nie przypisuje się Bogu jako sprawności, jak to się mówi odnośnie do nas. Nie należy bowiem twierdzić, że Bóg jest dobry przez coś dodanego, gdyż jest On dobry przez swą istotę, skoro jest zupełnie prosty. Bóg nie działa też przez coś dodanego do Jego istoty, skoro Jego działanie

jest Jego istnieniem, jak to wykazaliśmy [I, 45; I, 73]. Cnota Jego zatem nie jest jakąś Jego sprawnością, lecz jest Jego istotą.

Podobnie. Sprawność jest niepełnym urzeczywistnieniem, jakby czymś pośrednim między możnością a urzeczywistnieniem, stąd też tych, którzy posiadają jakąś sprawność, przyrównuje się do śpiących. W Bogu zaś jest rzeczywistość najdoskonalsza. Stąd urzeczywistnienie nie istnieje w Bogu na sposób sprawności, jak na przykład wiedza, lecz tak jak rozważanie, które jest ostateczną i doskonałą rzeczywistością.

Sprawność może udoskonalać jakąś możność. W Bogu zaś nie ma nic z możności, lecz wszystko jest rzeczywistością. Nie może więc być w Nim sprawności.

Oprócz tego. Sprawność należy do rodzaju przypadłości. W Bogu zaś zupełnie nie ma przypadłości, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 23]. A zatem nie mówimy, że jakaś cnota jest w Bogu jako sprawność, lecz mówimy, że w Bogu cnota utożsamia się z Jego istotą.

Skoro zaś życiem ludzkim kierują ludzkie cnoty, a życie ludzkie jest dwojakie: kontemplacyjne i czynne, to wynika stąd, że te cnoty, które należą do życia czynnego — jako udoskonalające to życie — nie mogą przysługiwać Bogu. Czynne bowiem życie człowieka polega na posługiwaniu się dobrami materialnymi, stąd te cnoty kierują życiem czynnym, za pomocą których należycie tych dóbr używamy. Takie zaś dobra nie mogą przysługiwać Bogu. A zatem także nie mogą Mu przysługiwać cnoty, które kierują życiem czynnym.

Dalej. Cnoty te udoskonalają obyczaje ludzi w życiu społecznym, stąd wydaje się, że nie przysługują tym, którzy nie biorą udziału w życiu społecznym. Tym mniej więc przysługują Bogu, którego sposób bycia i życie dalekie są od sposobu życia ludzkiego.

Niektóre spośród cnót odnoszących się do życia czynnego kierują nami w dziedzinie uczuć. Tego rodzaju cnót nie możemy przypisywać Bogu. Cnoty bowiem odnoszące się do uczuć

otrzymują określenie gatunkowe od samych uczuć jako od swych właściwych przedmiotów — stąd też cnota umiarkowania różni się od cnoty męstwa o tyle, że jedna odnosi się do pragnień zmysłowych, a druga do lęku i odwagi. W Bogu zaś, jak wykazaliśmy, nie ma doznań uczuciowych [I, 89]. Nie może zatem także być w Bogu tego rodzaju cnót.

Podobnie. Cnoty te nie są w umysłowej części duszy, lecz w jej części zmysłowej, w której jedynie mogą być uczucia, jak tego dowiedziono w VII księdze *Fizyki*[130]. W Bogu zaś nie ma części zmysłowej, lecz tylko intelekt. Wynika więc stąd, że w Bogu nie może być tego rodzaju cnót, nawet we właściwym ich znaczeniu.

Spośród uczuć, do których odnoszą się cnoty, jedne wynikają ze skłonności do jakiegoś dobra cielesnego będącego dla zmysłów przyjemnością; do takich dóbr należą pokarmy, napoje i stosunki seksualne. Do tych skłonności odnoszą się trzeźwość, czystość, a ogólnie — umiarkowanie i powściągliwość. Ponieważ zaś przyjemności cielesne są całkowicie nieobecne w Bogu, to powyższe cnoty, skoro dotyczą uczuć, ani nie przysługują Bogu dosłownie, ani też w Piśmie Świętym nie orzeka się ich o Bogu przenośnie — nic bowiem w Bogu cnotom tym nie odpowiada nawet z racji jakichś podobnych skutków tych cnót.

Inne zaś uczucia wynikają ze skłonności do jakiegoś dobra duchowego, jakim jest na przykład honor, władza, zwycięstwo, zemsta i tym podobne. Do naszych oczekiwań,

porywów i w ogóle pragnień w stosunku do tych dóbr odnoszą się męstwo, wielkoduszność, łagodność i inne tego rodzaju cnoty. Te we właściwym znaczeniu nie mogą przysługiwać Bogu, dlatego że odnoszą się do uczuć. Pismo Święte jednak przypisuje je Bogu przenośnie, z racji podobieństwa skutków, jakie przy-

130 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247a 23-248a 9).

noszą, jak powiedziane jest w 1 Księdze Królewskiej 2 [1 Sm2,2]: „Nikt tak mężny jak nasz Pan"; oraz w Księdze Micheasza 6 [por. So 2,3]: „Szukajcie łagodnego, szukajcie dobrego".

Rozdział 93
W BOGU SĄ CNOTY MORALNE ODNOSZĄCE SIĘ DO DZIAŁANIA

Istnieją pewne cnoty kierujące czynnym życiem człowieka, które nie odnoszą się do uczuć, ale do działania, jak na przykład prawda, sprawiedliwość, hojność, wspaniałomyślność, roztropność i umiejętność.

Skoro zaś o przynależności cnoty do gatunku decyduje jej przedmiot lub materia, a czynności, które stanowią materię lub przedmiot tych cnót, nie sprzeciwiają się doskonałości Bożej, to nie ma w istocie tych cnót niczego, co by wykluczało je z doskonałości Bożej.

Podobnie. Tego rodzaju cnoty są pewnymi doskonałościami woli i intelektu, te zaś są podstawą działań wolnych od doznań zmysłowych. W Bogu natomiast jest wola i intelekt, którym nie brak żadnej doskonałości. Nie może więc tych cnót nie być w Bogu.

Co więcej. Właściwa racja wszystkich rzeczy, których istnienie pochodzi od Boga, znajduje się w intelekcie Bożym, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 54]. Racją zaś rzeczy, która ma powstać, jest umiejętność w umyśle twórcy. Stąd mówi Filozof w VI księdze *Etyki*[131], że umiejętność jest właściwą racją tworzonych rzeczy. W Bogu zatem w sposób właściwy jest umiejętność. I dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 7, [21]: „Twórca wszystkiego nauczył mnie mądrości".

131 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 4 (1140a 9-10).

Podobnie. Wolę Bożą w tym wszystkim, co nie jest Bogiem, kieruje do czegoś jednego Boże poznanie, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 82]. Poznanie zaś kierujące wolę do działania nazywamy roztropnością, gdyż jak mówi Filozof w VI księdze *Etyki*[132], roztropność jest właściwą racją działania. W Bogu zatem jest roztropność. I jest to powiedziane w Księdze Hioba 26 [por. Hi 12,13; 26,2-3]: „U Niego jest roztropność i moc".

Dalej. Wykazaliśmy powyżej, że z tego, iż Bóg czegoś chce, wynika, że chce wszystkiego, co jest dla tej rzeczy konieczne [I, 83]. Należy się zaś każdej rzeczy to, co jest konieczne dla jej doskonałości. Jest zatem w Bogu sprawiedliwość, która polega na rozdzieleniu każdemu, co się mu należy. Stąd powiedziano w Psalmie [11,7]: „Sprawiedliwy Pan i sprawiedliwość miłuje".

Co więcej. Jak wykazaliśmy powyżej, cel ostateczny, z racji którego Bóg chce wszystkiego, w żaden sposób nie zależy od środków do celu ani w odniesieniu do istnienia, ani w odniesieniu do jakiejś doskonałości [I, 81]. Stąd Bóg chce udzielać komuś swej dobroci nie po to, by z tego miał jakąś korzyść, lecz dlatego, że samo udzielanie jest dlań czymś właściwym jako dla źródła dobroci. Dawać zaś nie dla spodziewanej stąd korzyści, lecz z racji samej dobroci i godziwości dawania, jest aktem hojności, jak to widać jasno u Filozofa w IV księdze *Etyki*[133]. Bóg więc jest hojny w najwyższym stopniu i, jak mówi Awicenna[134], Jego jedynie można we właściwym znaczeniu nazwać hojnym, każdy bowiem inny działający osiąga jakieś dobro przez swe działanie, a dobrem tym jest zamierzony cel. Tę hojność Bożą ukazuje Pismo Święte, mówiąc w Psalmie [104,28]: „Gdy otworzysz rękę Twoją, wszystko się dobrem

132 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 5 (1140b 4-6,20).
133 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 1 (1120a 23-26).
134 Awicenna, *Liber de philosophia prima* VI, 5 (ed. Van Riet, s. 341-343); IX, 4 (s. 445).

napełni" i w Liście św. Jakuba 1, [5]: „Który obficie wszystkim daje i nie wymawia".

Podobnie. Wszystko, co otrzymuje istnienie od Boga, musi być podobne do Niego w takiej mierze, w jakiej istnieje i jest dobre oraz posiada właściwą sobie ideę w Bogu, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 40; I, 54], Do cnoty prawdy zaś, jak widać jasno u Filozofa w IV księdze *Etyki*[135], należy, by się ktoś w tym, co czyni i mówi, okazywał takim, jaki jest. W Bogu zatem jest cnota prawdy. Stąd powiedziano w Liście do Rzymian 3, [4]: „Bóg zaś jest prawdomówny" i w Psalmie [119,151]: „Wszystkie drogi Twoje są prawdą".

Cnoty odnoszące się do pewnych czynności podwładnych względem przełożonych nie mogą być właściwe Bogu, jak na przykład posłuszeństwo, cześć lub tym podobne, należne przełożonemu.

Jeśli któreś z wyżej wymienionych cnót realizowane są przez akty niedoskonałe, to cnót tych ze względu na te akty nie można przypisywać Bogu. Tak na przykład roztropność, gdy chodzi o akt rady, nie przysługuje Bogu. Skoro bowiem rada jest pewnym rodzajem dociekania, jak to powiedziano w VI księdze *Etyki*[136] — a poznanie Boże, jak powyżej wykazaliśmy, nie ma charakteru dociekania [I, 57] — nie może być czymś właściwym Bogu, by się radził. Stąd mówi Księga Hioba 26, [3]: „Komu dałeś radę? Może temu, kto nie ma inteligencji?"; oraz Księga Izajasza 40, [14]: „Do kogo się zwracał po radę, żeby go pouczył?". Nic zaś nie stoi na przeszkodzie, by Bogu przypisywać roztropność, gdy chodzi o akt osądzania udzielonych rad i o wybór spomiędzy tego, co zaaprobowane. Czasem jednak mówi się o radzie, gdy chodzi o Boga. Albo z powodu podobieństwa tajemnicy, gdyż narady prowadzi się w ukryciu — stąd to, co jest ukryte w Mądrości Bożej, przenośnie nazywa

135 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 13 (1127a 23-28).
136 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 10 (1142a 31-32).

się radą, jak to widać u Izajasza 25, [1] w innej wersji: „Oby się sprawdziła Twoja rada pradawna". Albo dlatego, że Bóg czyni zadość tym, którzy pytają Go o radę; właściwością bowiem tego, kto poznaje bez rozumowania, jest pouczanie pytających.

Podobnie także nie może Bogu przysługiwać sprawiedliwość w zakresie aktu wymiany, skoro Bóg od nikogo nic nie otrzymuje. Stąd powiedziano w Liście do Rzymian 11, [35]: „Kto Go pierwszy obdarował, aby otrzymać odpłatę?"; i w Księdze Hioba 41, [2 (Wulgata)]: „Kto mi dał pierwej, abym mu oddał?". Przenośnie jednak mówimy, że pewne rzeczy dajemy Bogu o tyle, że Bóg przyjmuje nasze dary. Stąd nie przysługuje Bogu sprawiedliwość wymienna, ale tylko sprawiedliwość rozdzielcza. Dlatego mówi Dionizy w VIII rozdziale *Imion boskich*[137], że wielbi się Boga dla Jego sprawiedliwości, gdyż wszystkim rozdaje odpowiednio do ich zasług — zgodnie z Ewangelią Św. Mateusza 25, [15]: „Dał każdemu wedle jego zdolności".

Należy jednak wiedzieć, że czynności, do których odnoszą się te cnoty, nie zależą w swej istocie od spraw ludzkich; sąd bowiem o tym, co należy czynić, co ma być dane lub rozdzielone, nie należy jedynie do człowieka, lecz do każdego bytu obdarzonego intelektem. Jeśli jednak sprowadza się te cnoty do spraw ludzkich, to czerpią z nich swe gatunkowe określenie; tak na przykład krzywy nos stanowi o gatunku małpy. Powyższe cnoty więc, jako porządkujące czynne życie ludzkie, przyporządkowane są do czynności związanych z tym życiem i ponieważ ograniczone są do spraw ludzkich, otrzymują od nich określenie gatunkowe. W ten sposób nie można ich przypisywać Bogu. O ile jednak przyjmuje się powyższe cnoty w ogólnym znaczeniu, o tyle mogą odnosić się do spraw Bożych. Jak bowiem człowiek jest rozdawcą rzeczy ludzkich, na przykład pieniędzy lub zaszczytów, tak Bóg jest dawcą wszystkich dóbr świata.

137 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VIII, 7 (PG 3, 893 A).

242

Omawiane cnoty więc mają w Bogu ogólniejszy zakres niż w człowieku. Tak bowiem jak sprawiedliwość ludzka odnosi się do społeczności lub domu, tak sprawiedliwość Boża ma się do całego świata. Stąd też cnoty Boże nazywamy wzorcami naszych cnót — gdyż to, co jest ograniczone i zawężone, jest w pewien sposób obrazem tego, co jest absolutne. Tak na przykład światło świecy ma się do światła słońca.

Inne zaś cnoty, które we właściwy sposób nie przysługują Bogu, nie mają wzorca w naturze boskiej, lecz mają wzorzec w Mądrości Bożej, w której są zawarte właściwe racje wszystkich bytów, odnosi się to też do innych bytów materialnych.

Rozdział 94
W BOGU SĄ CNOTY KONTEMPLACYJNE

Nie może być wątpliwości, że cnoty kontemplacyjne są w najwyższym stopniu właściwe Bogu.

Jeśli bowiem mądrość polega na poznawaniu najwyższych przyczyn, jak mówi Filozof na początku *Metafizyki*[138] — Bóg zaś poznaje przede wszystkim siebie i niczego nie poznaje inaczej, jak przez poznawanie siebie, jak tego dowiedliśmy [I, 47n] — to jest czymś oczywistym, że Jemu, który jest pierwszą przyczyną wszystkiego, należy przypisać najwyższą mądrość. Stąd mówi Księga Hioba 9, [4]: „Mądry jest sercem"; a Eklezjastyk 1 [Syr 1,1]: „Wszelka mądrość od Pana Boga pochodzi i z Nim zawsze była". Mówi także Filozof na początku *Metafizyki*[139], że jest ona boską własnością, a nie ludzką.

138 Arystoteles, *Mctaphysica* I, 1 (981b 28-29).
139 Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 28-983a 7).

Podobnie. Jeśli wiedza jest poznaniem rzeczy przez właściwą przyczynę — Bóg zaś zna porządek wszystkich przyczyn i skutków, a przez to zna przyczyny właściwe poszczególnych rzeczy, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 64n] — to jest rzeczą jasną, że Bóg ma wiedzę we właściwym znaczeniu, a nie jest to wiedza powstająca z rozumowania, jak nasza wiedza, która opiera się na dowodzeniu. Stąd w 1 Księdze Królewskiej 2 [1 Sm 2,3] czytamy: „Bóg jest Panem wszelkiej wiedzy".

Dalej. Jeśli niematerialne poznanie rzeczy jest ujęciem intelektualnym nieposługującym się rozumowaniem, a Bóg ma o wszystkim tego rodzaju poznanie, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 57], to jest w Nim pojmowanie intelektualne. Stąd Księga Hioba 12, [13] mówi: „W Bogu jest rada i inteligencja".

Także i te cnoty są w Bogu wzorami dla naszych cnót, tak jak to, co doskonałe, jest wzorem dla niedoskonałego.

Rozdział 95 <<
BÓG NIE MOŻE CHCIEĆ ZŁA

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że Bóg nie może chcieć zła.

Cnotą bowiem rzeczy jest to, z racji czego ktoś dobrze czyni. Każda zaś czynność Boga jest czynnością pełną cnoty, skoro jego cnoty są tożsame z Jego istotą, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 92]. Nie może więc chcieć zła.

Podobnie. Wola nigdy się nie skłania do zła, chyba że wskutek jakiegoś błędu w rozumowaniu, przynajmniej w stosunku do poszczególnego przedmiotu wyboru. Skoro przedmiotem woli jest poznane dobro, wola może skłaniać się do zła tylko o tyle, o ile jest ono przedstawione jej jako dobro, a to może zdarzyć się tylko przez pomyłkę. W poznaniu Bo-

żym zaś nie może być pomyłki, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 61]. Jego wola nie może więc dążyć do zła.

Co więcej. Bóg jest najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 41]. Najwyższe zaś dobro nie dopuszcza żadnego obcowania ze złem, podobnie jak najwyższe ciepło wyklucza jakąkolwiek domieszkę zimna. Wola Boża nie może się więc skłaniać do zła.

Oprócz tego. Skoro dobro z istoty swej jest celem, zło może przeniknąć do woli tylko wtedy, gdy ją odwraca od celu. Woli Bożej zaś nie można odwrócić od celu, skoro Bóg nie może niczego chcieć inaczej, jak tylko przez to, że chce samego siebie, jak to wykazaliśmy [I, 74n], Nie może więc chcieć zła.

I tak jest jasne, że wolna decyzja jest w Nim w naturalny sposób utwierdzona w dobru.

Tak właśnie powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [4]: „Bóg jest wierny i bez nieprawości"; oraz w Księdze Habakuka 1, [131: „Czyste są oczy Twoje, Panie, i nie możesz patrzeć na nieprawość".

W ten sposób zbija się także błąd żydów, którzy mówią w Talmudzie, że Bóg czasem grzeszy i oczyszcza się z grzechów, oraz błąd lucyferianów, którzy mówią, że Bóg zgrzeszył, odrzucając Lucyfera.

Rozdział 96
BÓG NIE MA DO NICZEGO NIENAWIŚCI ANI TEŻ NIE MOŻNA MU PRZYPISYWAĆ NIENAWIŚCI DO ŻADNEJ RZECZY

Stąd widać jasno, że nie można przypisywać Bogu nienawiści do żadnej rzeczy.

Tak jak się ma miłość do dobra, tak też się ma nienawiść do zła, tym bowiem, których kochamy, życzymy dobra, tym zaś,

245

których nienawidzimy, życzymy zła. Jeśli więc wola Boga nie może się skłaniać do zła, jak to wykazaliśmy [I, 95], to jest rzeczą niemożliwą, by Bóg czegoś nienawidził.

Podobnie. Wola Boga tak odnosi się do bytów od Niego różnych, jak zostało wykazane powyżej [I, 75], że chcąc i kochając swoje istnienie i swoją dobroć, pragnie ją rozprzestrzeniać, na ile to możliwe, przez udzielanie swego podobieństwa. Bóg więc chce, by w rzeczach było podobieństwo do Jego dobroci. Uczestniczenie zaś w podobieństwie do Boga jest dobrem dla każdej rzeczy. Wszelka bowiem inna od Bożej dobroć jest tylko jakimś obrazem pierwszej dobroci. Bóg więc dla każdej rzeczy pragnie dobra. Niczego zatem nie ma w nienawiści.

Wszystkie byty biorą początek istnienia od pierwszego bytu. Gdyby Bóg nienawidził którejś z istniejących rzeczy, to chciałby, żeby rzecz ta nie istniała, istnienie bowiem jest dobrem dla każdej rzeczy. Chciałby zatem, by nie dokonało się Jego działanie, przez które rzecz tę powołuje do istnienia czy to pośrednio, czy bezpośrednio — wykazaliśmy bowiem powyżej, że jeśli Bóg chce jakiejś rzeczy, musi chcieć tego, co jest dla niej konieczne [I, 83]. Jest jednak niemożliwe, by Bóg nie chciał swego działania; jest to jasne, jeśli przyjmiemy, że rzeczy z Jego woli otrzymują istnienie, ponieważ wtedy działanie, przez które rzeczy zostają powołane do istnienia, musi być dobrowolne. Podobna jest sytuacja, jeśli przyjmiemy, że Bóg z natury swej jest przyczyną rzeczy — gdyż tak jak podoba Mu się Jego własna natura, podoba Mu się wszystko, co do niej należy. Żadnej więc rzeczy Bóg nie ma w nienawiści.

Oprócz tego. To, co znajduje się w sposób naturalny we wszystkich przyczynach sprawczych, musi przede wszystkim znajdować się w pierwszej przyczynie sprawczej. Wszystkie zaś przyczyny sprawcze na swój sposób kochają skutki swego działania jako takie, tak jak rodzice kochają dzieci, poeci swe utwory, twórcy swe dzieła. Tym bardziej więc Bóg nie ma w nienawiści żadnej rzeczy, skoro On sam jest przyczyną wszystkich rzeczy.

246

To właśnie powiedziano w Księdze Mądrości 11, [24]: „Miłujesz bowiem wszystko, co jest, i niczego nie masz w nienawiści z tego, coś uczynił".

Mówi się jednak przenośnie, że Bóg niektórych rzeczy nienawidzi. A to dwojako. Po pierwsze, ponieważ Bóg, kochając rzeczy i chcąc ich dobra, chce, by nie istniało przeciwne im zło. Stąd mówi się, że nienawidzi On złych rzeczy; o tych bowiem rzeczach mówimy, że ich nienawidzimy, których istnienia nie chcemy, według słów Księgi Zachariasza 8, [17]: „Niech nikt z was przeciw przyjacielowi swemu nie knuje w sercu zła, nie kochajcie fałszywej przysięgi, gdyż tego wszystkiego nienawidzę, mówi Pan". Te przedmioty nienawiści nie są jednak skutkami działania Bożego, tak jak rzeczy

samoistne, do których we właściwym znaczeniu odnosi się nienawiść lub miłość.

Po drugie dlatego, że Bóg chce jakiegoś większego dobra, które może istnieć tylko wtedy, gdy brak mniejszego dobra. I w ten sposób mówi się, że nienawidzi mniejszego dobra, chociaż jest to raczej miłość. Z tej racji bowiem, że chce dobra sprawiedliwości lub porządku wszechświata — co nie może istnieć bez kary lub jakiejś zagłady — mówi się, że nienawidzi tych, dla których chce kary lub zagłady, według słów Księgi Malachiasza 1, [3]: „Ezawa miałem w nienawiści", a także Psalmu [5,6-7]: „Nienawidzisz wszystkich złoczyńców, zsyłasz zgubę na wszystkich, który mówią kłamliwie. Mężem krwawym i zdradliwym będzie się brzydził Pan".

Rozdział 97
BÓG ŻYJE

Z tego, co wyłożyliśmy, wynika w sposób konieczny, że Bóg żyje.

247

Wykazaliśmy bowiem, że Bóg poznaje umysłowo i chce [I, 44; I, 72], Poznawanie umysłowe zaś i chcenie jest właściwością tylko istoty żywej.

Dalej. Życie przypisuje się niektórym bytom z racji tego, że wydaje się, iż poruszają się same przez się, a nie przez coś innego. I dlatego o tym, co wydaje się poruszać samo przez się, a czego przyczyn ruchu ludzie prości nie dostrzegają, mówi się przenośnie, że żyje. Tak na przykład mówi się o „żywej wodzie" źródła płynącego, a nie zbiornika lub wody stojącej, a także o „żywym srebrze", które wydaje się posiadać pewien ruch. Właściwie bowiem mówiąc, tylko te byty poruszają się same przez się, które poruszają same siebie, będąc złożone z przyczyny poruszającej i części poruszanej, tak jak byty ożywione. Stąd jedynie o tych właśnie bytach ściśle mówimy, że żyją, wszystkie inne zaś porusza coś z zewnątrz, czy to powodując, czy usuwając przeszkody, czy też pobudzając do ruchu. A ponieważ działaniom zmysłów towarzyszy ruch, to o wszystkim, co pobudza siebie do właściwych działań, choćby to były działania niezwiązane z ruchem, mówi się, że jest żywe. Stąd poznanie, pragnienie i czucie są czynnościami życiowymi. Lecz Bóg w najwyższym stopniu działa sam z siebie, a nie na mocy jakiejś przyczyny, bo przecież jest pierwszą przyczyną działającą. Jemu więc przede wszystkim przysługuje życie.

Podobnie. Istnienie Boże zawiera wszelką doskonałość istnienia, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28]. Życie zaś jest doskonałym istnieniem, stąd w porządku bytów wyżej stawia się byty ożywione od nieożywionych. Istnienie Boże zatem to życie. Bóg więc żyje.

Potwierdza to także autorytet Pisma Świętego. Usta Pana bowiem powiedziały w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [40]: „Mówię: Ja żyję na wieki", a także w Psalmie [84,3]: „Serce moje i ciało moje rozradowały się w Bogu żywym".

248

Rozdział 98 <<
BÓG JEST SWOIM ŻYCIEM

Z tego zaś wynika dalej, że Bóg jest swoim życiem.

Życie bowiem żyjącego to samo bycie żywym ujęte w pewnej abstrakcji, jak bieg nie jest w rzeczywistości niczym innym od biegnięcia. Życie zaś żyjących jest samym ich

istnieniem, jak to widać jasno u Filozofa w n księdze O *duszy*[140]. Jeśli bowiem zwierzę nazywa się żywym dlatego, że ma duszę, dzięki której jako właściwej sobie formie istnieje, to życie musi być właśnie takim istnieniem pochodzącym od takiej formy. Otóż Bóg jest swoim istnieniem, jak wykazaliśmy powyżej [I, 22], Jest więc swoim życiem.

Podobnie. Samo poznanie umysłowe jest w jakiś sposób życiem, jak to widzimy u Filozofa w II księdze *O duszy*[141] życie bowiem jest urzeczywistnieniem żyjącego. Bóg zaś jest swoim poznaniem, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45]. Jest więc swoim życiem.

Podobnie. Gdyby Bóg nie był swoim życiem, to skoro żyje, jak wykazaliśmy [I, 97], wynikałoby stąd, że żyje przez uczestniczenie w życiu. Wszystko zaś to, co istnieje przez uczestnictwo, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się. Trzeba by więc Boga sprowadzić do czegoś wcześniejszego od Niego, przez co by żył. A to jest niemożliwe, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [I, 13].

Dalej. Jeśli Bóg żyje, jak wykazaliśmy [I, 97], musi w Nim być życie. Jeśliby więc nie był sam swoim życiem, byłoby w Nim coś, co nie jest Nim samym. I w ten sposób byłoby w Nim złożenie, co powyżej zostało odrzucone [I, 18]. Bóg więc jest swoim życiem.

I to właśnie powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 14, [6]: „Ja jestem życiem".

140 Arystoteles, *De anima* II, 4 (415b 12-13).
141 Arystoteles, *De anima* II, 2 (413a 22-25).

Rozdział 99
ŻYCIE BOGA JEST WIECZNE

Wynika stąd, że życie Boga jest wieczne.

Tylko przez oddzielenie od życia przestaje się żyć. Nic zaś nie może odłączyć się od samego siebie, każde bowiem odłączenie odbywa się przez oddzielenie jednego elementu od drugiego. Nie może więc Bóg przestać żyć, skoro On sam jest swoim życiem, jak to już wykazaliśmy [I, 98].

Podobnie. Wszystko, co czasem istnieje, a czasem nie istnieje, istnieje przez jakąś przyczynę, nic bowiem samo nie przechodzi z nieistnienia do istnienia, ponieważ to, czego jeszcze nie ma, nie może działać. Życie Boże zaś nie ma żadnej przyczyny, tak samo jak i Boże istnienie. Nie jest więc tak, że Bóg czasem żyje, a czasem nie żyje, lecz żyje zawsze. Zatem Jego życie jest wieczne.

Dalej. W każdym działaniu podmiot działający trwa, chociaż niekiedy działanie dokonuje się zgodnie z następstwem. Stąd też rzecz podlegająca ruchowi pozostaje w ciągu całego ruchu tym samym jako podmiot, chociaż jest różnie określana. Tam więc, gdzie działanie jest tożsame z przyczyną sprawczą, nic nie może dokonywać się według następstwa, lecz całość istnieje cała równocześnie. Poznawanie zaś i życie Boga jest samym Bogiem, jak wykazaliśmy [I, 45; I, 98]. Życie Jego więc nie ma następstwa, lecz jest całe równocześnie. Jest zatem wieczne.

Co więcej. Bóg jest zupełnie niezmienny, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 13]. Co zaś zaczyna żyć, przestaje żyć lub żyjąc, podlega następstwu, jest zmienne; życie bowiem rozpoczyna się przez zrodzenie, a kończy się przez zniszczenie, następstwo zaś wynika z jakiegoś ruchu. Bóg więc ani nie zaczął żyć, ani nie skończy żyć, ani też życie Jego nie podlega żadnemu następstwu. Życie Jego zatem jest wieczne.

I to właśnie powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [40] ustami Pana: „Ja żyję na wieki"; w 1 Liście św. Jana w ostatnim rozdziale [5,20]: „On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym".

Rozdział 100
BÓG JEST SZCZĘŚLIWY

Należy jeszcze wykazać na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że Bóg jest szczęśliwy.

Właściwym dobrem każdej natury obdarzonej umysłem jest szczęśliwość. Skoro więc Bóg poznaje umysłowo, szczęśliwość będzie właściwym Mu dobrem. Bóg jednak nie odnosi się do właściwego sobie dobra, tak jakby dążył do dobra, którego jeszcze nie posiada — to bowiem jest właściwością natury zmiennej i istniejącej w możności — lecz odnosi się doń jak do czegoś, co już posiada. A zatem nie tyle pragnie szczęśliwości, tak jak my, ile tą szczęśliwością się cieszy. Jest więc szczęśliwy.

Co więcej. Natura umysłowa pragnie i chce przede wszystkim tego, co jest w niej najdoskonalsze, a to jest jej szczęśliwością. Czymś najdoskonalszym zaś w każdej rzeczy jest jej najdoskonalsze działanie, możność bowiem i sprawność udoskonalają się przez działanie. Stąd też mówi Filozof[142], że szczęśliwość to doskonałe działanie.

Doskonałość działania zależy od czterech czynników. Po pierwsze, od rodzaju działania, mianowicie od tego, czy pozostaje ono w samym działającym. Nazywam zaś działaniami pozostającymi w działającym takie działania, przez które nie dokonuje się nic innego prócz działania, jak na przykład wi-

142 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 12-b 26).

dzenie i słyszenie. Działania te stanowią o doskonałości podmiotów działających, gdyż znajdują w nich swój kres, a nie są przyporządkowane do czegoś poza nimi jako do swojego celu. Działanie zaś albo czynność, z których wynika coś oprócz samej czynności, jest doskonałością dzieła, a nie działającego i odnosi się do dzieła jako do swojego celu. I dlatego takie działanie natury obdarzonej umysłem nie stanowi szczęśliwości czy szczęścia. Po drugie, doskonałość działania zależy od źródła działania, od tego mianowicie, czy jest działaniem najwyższej władzy. Stąd działanie zmysłów nie daje nam szczęścia, lecz daje je działanie intelektu, doskonałego w sprawności. Po trzecie, zależy od przedmiotu działania. I z tego powodu ostateczne nasze szczęście polega na poznaniu najwyższego przedmiotu intelektu. Po czwarte, zależy od formy działania, by było mianowicie pełnione doskonale, z łatwością, ze stałością i z upodobaniem. Takim zaś jest działanie Boga. Poznaje On umysłowo, a Jego intelekt jest najwyższą władzą i nie potrzebuje udoskonalającej sprawności, gdyż jest doskonały sam w sobie, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 45]. Poznaje zaś sam siebie — a jest najwyższym spośród przedmiotów umysłu — doskonale, bez żadnej trudności i z upodobaniem. Jest więc szczęśliwy.

Dalej. Szczęście zaspokaja wszelkie pragnienia, ponieważ posiadając je, nie pragnie się już niczego, ono bowiem jest ostatecznym celem. Ten więc, kto w sposób doskonały posiadł wszystko, czego można pragnąć, musi być szczęśliwy. Stąd mówi Boecjusz, że szczęśliwość to „stan doskonałości polegający na zgromadzeniu wszelkich dóbr"[143]. Czymś takim właśnie jest Boża doskonałość, która w swej prostocie obejmuje wszelką

doskonałość, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 28; I, 31]. Bóg więc jest prawdziwie szczęśliwy.

Podobnie. Jak długo komuś brak tego, co mu jest potrzebne, tak długo nie jest szczęśliwy, gdyż jego pragnienie jeszcze

143 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III, proza 2 (PL 63, 724 A).

nie jest zaspokojone. Ktokolwiek więc wystarcza sam sobie, nie potrzebując niczego, ten jest szczęśliwy. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg niczego poza sobą nie potrzebuje, ponieważ Jego doskonałość nie zależy od niczego zewnętrznego [I, 81; I, 82]. Nie chce też Bóg żadnych rzeczy dla siebie jako celu, jakoby ich potrzebował, lecz tylko dlatego, że odpowiada to Jego dobroci. Jest więc szczęśliwy.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej, że Bóg nie może chcieć czegoś niemożliwego [I, 84], Niemożliwe zaś jest, by miał otrzymać coś, czego jeszcze nie posiada, gdyż w żaden sposób nie jest On w możności, jak wykazaliśmy [I, 16]. Nie może więc chcieć posiadać czegoś, czego jeszcze nie ma. Cokolwiek więc chce, to ma. A nie chce niczego złego, jak tego dowiedliśmy [I, 95]. Jest więc szczęśliwy, zgodnie z poglądem tych, którzy twierdzą, że szczęśliwy to ten, kto ma wszystko, czego chce, a nie chce niczego złego.

O szczęśliwości Boga świadczy też Pismo Święte — 1 List do Tymoteusza, ostatni rozdział [6,15]: „Ukaże je we właściwym czasie szczęśliwy i potężny".

Rozdział 101 <<
BÓG JEST SWOJĄ SZCZĘŚLIWOŚCIĄ

Z tego zaś wynika, że Bóg jest swoją szczęśliwością.

Jego szczęśliwością bowiem jest Jego działanie umysłowe, jak to wykazaliśmy [I, 100]. Wykazaliśmy też powyżej, że poznanie Boga jest Jego substancją [I, 45]. Jest On więc swoją szczęśliwością.

Podobnie. Skoro szczęśliwość jest celem ostatecznym, to jest ona tym, czego każdy, kto jest doń z natury zdolny lub ją posiada, chce przede wszystkim. Wykazaliśmy zaś powyżej, że

Bóg chce przede wszystkim swej istoty [I, 74], Istota Jego jest zatem Jego szczęśliwością.

Dalej. Każdy przyporządkowuje swej szczęśliwości wszystko, czego pragnie; jest ona bowiem czymś, czego się pragnie nie ze względu na coś innego, a ponadto jest kresem pragnienia w podmiocie, który pragnie jednej rzeczy ze względu na drugą — inaczej pragnienia szłyby w nieskończoność. Skoro więc Bóg chce wszystkiego z racji swej dobroci, która jest Jego istotą, trzeba, aby On sam, tak jak jest swoją istotą i swoją dobrocią, był także swoją szczęśliwością.

Oprócz tego. Nie mogą istnieć dwa najwyższe dobra — jeśliby bowiem brakowało jednemu tego, co drugie posiada, żadne z nich nie byłoby najwyższe i doskonałe. Wykazaliśmy zaś powyżej, że Bóg jest najwyższym dobrem [I, 41]. Wykażemy także, że szczęśliwość jest najwyższym dobrem, dlatego że jest ostatecznym celem [III, 63]. Zatem szczęśliwość i Bóg są tym samym. Bóg jest więc swoją szczęśliwością.

Rozdział 102
DOSKONAŁA I SZCZEGÓLNA SZCZĘŚLIWOŚĆ BOŻA PRZEWYŻSZA WSZELKĄ INNĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można dalej rozważać wspaniałość Bożej szczęśliwości.

Im bowiem coś jest bliższe szczęśliwości, tym jest doskonalej szczęśliwe. Stąd, chociaż kogoś nazywa się szczęśliwym, dlatego że ma nadzieję osiągnięcia szczęścia, to w żaden sposób nie da się porównać jego szczęścia ze szczęśliwością tego, który ją już rzeczywiście osiągnął. Najbliższe zaś szczęśliwości jest to, co jest samą szczęśliwością. To zaś wykazaliśmy o Bogu [I, 101]. Bóg więc jest szczęśliwy w sposób doskonały i szczególny.

254

Podobnie. Skoro miłość powoduje zadowolenie, jak już wykazaliśmy [I, 91], tam gdzie jest większa miłość, jest też większe zadowolenie z osiągnięcia rzeczy ukochanej. Lecz każdy, założywszy jednakowe okoliczności, bardziej kocha siebie niż drugiego, a widać to stąd, że im coś jest komuś bliższe, tym bardziej jest z natury kochane. Większe więc zadowolenie ma Bóg ze swej szczęśliwości, którą jest On sam, niż zbawieni ze szczęścia, które nie jest tym samym, co oni. Jego pragnienie jest więc bardziej zaspokojone, a szczęśliwość doskonalsza.

Oprócz tego. Mówi się, że to, co istnieje ze swej istoty, przewyższa to, co istnieje przez uczestnictwo. Tak na przykład natura ognia w samym ogniu jest doskonalsza niż w rzeczach płonących. Bóg zaś jest szczęśliwy przez swą istotę; nikomu innemu przysługiwać to nie może, nic bowiem prócz Niego nie może być najwyższym dobrem — można to wywnioskować z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 41]. Stąd też trzeba powiedzieć, że każdy, kto prócz Boga jest szczęśliwy, jest szczęśliwy na mocy uczestnictwa. Zatem szczęśliwość Boża przewyższa wszelką inną szczęśliwość.

Co więcej. Szczęśliwość polega na doskonałym działaniu intelektu, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 100]. Żadne zaś działanie intelektualne nie może się równać z Jego działaniem. Jest to jasne nie tylko dlatego, że jest to działanie samoistne, ale także dlatego, że Bóg w jednym akcie poznania poznaje siebie tak doskonale, jak istnieje, oraz poznaje wszystkie rzeczy, które istnieją i które nie istnieją, dobre i złe. W innych zaś bytach obdarzonych intelektem poznanie umysłowe nie jest czymś samoistnym, lecz urzeczywistnieniem czegoś samoistnego. Nikt też nie może Boga, który jest najwyższym przedmiotem poznania intelektualnego, poznać tak doskonale, jak On jest doskonały, niczyje istnienie bowiem nie jest tak doskonałe jak istnienie Boże, a żadne działanie nie może być doskonalsze od substancji działającego. Nie ma też takiego intelektu, który by mógł poznać wszystko, co Bóg może uczynić, gdyż wtedy

255

pojmowałby moc Boga. Poza tym intelekt inny od Bożego nie poznaje wszystkich rzeczy jednym i tym samym aktem poznania. Bóg więc jest nieporównywalnie szczęśliwszy od wszystkiego.

Podobnie. Im bardziej coś jest jednością, tym doskonalsze są jego moc i dobroć. Działanie zaś, które dokonuje się sukcesywnie, rozkłada się na różne części czasu. W

żaden więc sposób nie można jego doskonałości porównać z doskonałością działania, które nie dokonuje się sukcesywnie, lecz całe równocześnie, zwłaszcza jeśli to działanie nie przemija w jednej chwili, ale pozostaje wiecznie. Poznanie zaś Boże nie dokonuje się sukcesywnie, lecz istnieje całe równocześnie i wiecznie. W naszym natomiast poznaniu jest następstwo, gdyż jest ono przypadłościowo związane z ciągłością i czasem. Szczęśliwość Boża więc nieskończenie przewyższa szczęśliwość ludzką, tak jak trwanie wieczności przewyższa płynące teraz czasu.

Dalej. Zmęczenie i różne zajęcia, którymi musimy w tym życiu przerywać kontemplację — a na niej polega przede wszystkim szczęście ludzkie, jeśli jakieś istnieje w obecnym życiu — a także błędy, wątpliwości i różne zdarzenia, którym to życie podlega, dostatecznie wykazują, że szczęście ludzkie, zwłaszcza w obecnym życiu, jest zupełnie nieporównywalne ze szczęśliwością Bożą.

Co więcej. Doskonałość Bożej szczęśliwości można rozważać w aspekcie tego, że obejmuje ona w sposób najdoskonalszy wszystkie rodzaje szczęśliwości. Obejmuje więc szczęśliwość kontemplacyjną, gdyż Bóg najdoskonalej wiecznie rozważa siebie i wszystko inne. Obejmuje też szczęśliwość czynną, ponieważ Bóg nie rządzi życiem jednego tylko człowieka albo jednego domu, jednego miasta czy jednego królestwa, lecz rządzi całym wszechświatem. Fałszywe zaś i ziemskie szczęście jest jakby tylko cieniem tej najdoskonalszej szczęśliwości. Ziemskie szczęście polega bowiem według

Boecjusza[144] na pięciu czynnikach, a mianowicie na rozkoszach, bogactwie, władzy, zaszczytach i sławie. Bóg zaś znajduje najdoskonalsze zadowolenie w sobie i obejmującą wszystkie dobra radość bez żadnej przymieszki czegoś przeciwnego. Jego bogactwem jest całkowita wystarczalność wszelkich dóbr w Nim samym, jak to wyżej wykazaliśmy [I, 100]. Jego władzą jest nieskończona moc. Jeśli chodzi o zaszczyty, to ma pierwszeństwo przed wszystkimi bytami i rządy nad nimi. A zamiast sławy ma podziw wszelkiego poznającego Go intelektu.

Temu więc, który w szczególny sposób jest szczęśliwy, niech będzie cześć i chwała na wieki wieków. Amen.

144 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III, proza 2 (PL 63, 724 A-728 A).

TOM I
KSIĘGA DRUGA

259

Rozdział I <<
NAWIĄZANIE DO TEGO, CO POWIEDZIELIŚMY DO TEJ PORY

Rozmyślam o wszystkich Twych dziełach,
rozważam dzieło rąk Twoich
Psalm 143, [5]

Doskonałe poznanie jakiejś rzeczy można mieć tylko wtedy, gdy się poznaje jej działanie. Ze sposobu bowiem i gatunku działania ocenia się miarę i jakość jego mocy. Moc zaś ukazuje naturę rzeczy, gdyż każda rzecz zdolna jest działać zgodnie z naturą, jaka w rzeczywistości przypadła jej w udziale.

Dwojakiego zaś rodzaju jest działanie rzeczy, jak uczy Filozof w IX księdze *Metafizyki*[1] Pierwsze to to, które pozostaje w samym działającym i jest jego doskonałością, jak na przykład odczuwanie, poznawanie umysłowe i chcenie, a drugie — które przechodzi na rzecz zewnętrzną w stosunku do działającego i jest doskonałością tego, co przez to działanie powstaje, jak na przykład ogrzewanie, cięcie, budowanie.

Każde z powyższych działań przysługuje Bogu. Pierwsze mianowicie — ponieważ Bóg poznaje umysłowo, chce, raduje się i kocha, drugie — dlatego że powołuje rzeczy do istnienia, zachowuje je i nimi rządzi. Ponieważ pierwsze działanie jest doskonałością działającego, a drugie doskonałością tego, co zostało uczynione, sprawca zaś jest z natury wcześniejszy od

1 Arystoteles, *Metaphysica* IX, 8 (1050a 25).

260

rzeczy uczynionej i jest jej przyczyną, to pierwsze z powyższych działań musi być przyczyną drugiego i musi je z natury wyprzedzać, tak jak przyczyna wyprzedza skutek. Widać to jasno w sprawach ludzkich, gdyż namysł i wola budowniczego jest zasadą i przyczyną budowania.

Pierwsze więc z powyższych działań, jako prosta doskonałość działającego, wymaga nazwy „działania" lub też „czynności", drugie zaś, ponieważ jest doskonałością wytworu, przyjmuje nazwę „tworzenia". Stąd też nazywamy „rękodziełami" te rzeczy, które powstają dzięki takiej właśnie czynności twórcy.

O pierwszym działaniu Boga mówiliśmy w poprzedniej księdze, w której chodziło o poznanie i wolę Boga [I, 44—102], Stąd też, by uzupełnić rozważania o prawdzie Bożej, należy teraz omówić drugie działanie, to mianowicie, przez które Bóg powołuje rzeczy do istnienia i nimi rządzi.

Ten porządek można wziąć ze słów wyżej przytoczonych. Najpierw mówi się o rozmyślaniu nad pierwszym działaniem: „Rozmyślam o wszystkich Twych dziełach", przy czym „działanie" odnosi się do Bożego poznawania umysłowego i chcenia. Następnie o rozmyślaniu nad tworzeniem: „rozważam dzieło rąk Twoich", a przez

„dzieło Jego rąk" rozumiemy niebo i ziemię, i wszystko, co Bóg powołał do istnienia, tak jak do istnienia powołuje twórca swe rękodzieła.

Rozdział 2
ROZWAŻANIE STWORZEŃ JEST POŻYTECZNE DLA POUCZENIA W WIERZE

Takie rozmyślanie o dziełach Bożych jest potrzebne, by ludzką wiarę pouczyć o Bogu. Po pierwsze dlatego, że przez

261

rozmyślanie nad dziełami Boga możemy w pewien sposób podziwiać i rozważać Mądrość Bożą. Te rzeczy bowiem, które powstają dzięki idei twórczej, przedstawiają ją samą, ponieważ są utworzone na jej podobieństwo. Bóg zaś mądrością swoją powołał rzeczy do istnienia, dlatego też w Psalmie [104,24] jest powiedziane: „Tyś wszystko mądrze uczynił". Stąd z rozważania dzieł Bożych możemy wnosić o Mądrości Bożej, która jest rozsiana w rzeczach stworzonych na mocy ich udziału w podobieństwie do Boga. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 1 [Syr 1,9]: „Rozlał ją — to znaczy mądrość — na wszystkie swe dzieła". Dlatego też Psalmista, chociaż powiada: „Zbyt dziwna jest dla mnie Twa wiedza, zbyt wzniosła: nie mogę jej pojąć" [Ps 139,6] i wzywa pomocy światła Bożego: „Noc mnie otoczy jak światło" itd. [139,11], wyznaje, że rozważanie dzieł Bożych doprowadziło go do poznania Mądrości Bożej: „Godne podziwu są Twoje dzieła i dusza moja uznaje to bardzo" [139,14].

Po drugie, rozważanie to wiedzie do podziwu dla najwyższej mocy Boga i, co za tym idzie, rodzi w sercach ludzi cześć dla Boga. Trzeba bowiem uznać, że moc twórcy przewyższa rzeczy utworzone. I dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 13, [4]: „Jeśli moc i działanie ich — czyli nieba, gwiazd i elementów świata — wprawiły ich — mianowicie filozofów — w podziw, winni byli poznać, o ile potężniejszy jest Ten, kto je uczynił". Powiedziane jest też w Liście do Rzymian 1, [20]: „Niewidzialne przymioty Boże — wiekuista Jego potęga oraz bóstwo — stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła". Z tego zaś podziwu Boga pochodzą bojaźń i cześć. Stąd też powiedziane jest w Księdze Jeremiasza 10, [6-7]: „Wielkie jest imię Twoje i potężne! Kto nie lękałby się Ciebie, Królu narodów?".

Po trzecie, rozważanie to rozpala dusze ludzkie miłością ku dobroci Bożej. Cokolwiek bowiem dobrego i doskonałego

262

znajduje się cząstkowo w różnych stworzeniach, to w Nim jest w całości zjednoczone jako w źródle wszelkiej dobroci, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28; I, 40]. Jeśli więc dobroć stworzeń, ich piękno i słodycz tak pociąga ludzi, to zdrój dobroci samego Boga, chętnie porównywany do potoków dobroci rozlanych na poszczególne stworzenia, całkowicie pociągnie do siebie rozpłomienione zachwytem dusze ludzkie. Stąd też powiedziane jest w Psalmie [92,5]: „Bo rozradowałeś mnie, Panie, Twoimi czynami, cieszę się dziełami rąk Twoich". A gdzie indziej mówi się o synach ludzkich: „Będą upojeni hojnością Twojego domu — jakby całego stworzenia — i strumieniem Twoich rozkoszy napoisz ich. Albowiem w Tobie jest źródło życia" [Ps 36,9-10]. Powiedziane jest też w Księdze Mądrości 13, [1] przeciwko niektórym: „Z tych rzeczy,

które wydają się dobre — to jest stworzeń, które są dobre przez pewne uczestnictwo — nie mogli poznać tego, który jest", to znaczy jest prawdziwie dobry — owszem, jest samą dobrocią, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 38].

Po czwarte, rozważanie to nadaje ludziom pewne podobieństwo do doskonałości Bożej. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 49n], że Bóg, poznając samego siebie, ogląda w sobie wszystkie inne rzeczy. Skoro więc wiara chrześcijańska poucza człowieka przede wszystkim o Bogu i sprawia, że przez światło objawienia Bożego poznaje on stworzenia, w człowieku powstaje pewne podobieństwo do Mądrości Bożej. Stąd też powiedziane jest w 2 Liście do Koryntian 3, [18]: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrując się w Chwałę Pańską, upodabniamy się do Jego obrazu".

Widać zatem wyraźnie, że rozważanie stworzeń należy do pouczenia w wierze chrześcijańskiej. I dlatego powiedziane jest w Eklezjastyku 42 [Syr 42,15]: „Wspominać będę dzieła Pana i opowiadać będę to, co widziałem. Na słowa Pana powstały dzieła Jego".

263

Rozdział 3 <<
POZNANIE NATURY STWORZEŃ PRZYCZYNIA SIĘ DO ODPARCIA BŁĘDÓW ODNOSZĄCYCH SIĘ DO BOGA

Rozważanie stworzeń jest potrzebne nie tylko do pouczenia w prawdzie, lecz także do odpierania błędów. Błędy bowiem odnoszące się do stworzeń odwodzą czasem od prawdy wiary o tyle, że sprzeciwiają się prawdziwemu poznaniu Boga. Zdarza się to zaś na wiele sposobów.

Po pierwsze w ten sposób, że ludzie nieznający natury stworzeń i przyjmujący, że nie istnieje nic poza stworzeniami widzialnymi, uważają przewrotnie za pierwszą przyczynę i za Boga coś, co może istnieć tylko dzięki czemuś drugiemu. Tacy na przykład byli ci, którzy uważali za Boga jakieś ciało; powiedziane jest o nich w Księdze Mądrości 13, [2]: „lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, obrót gwiazd, wodę burzliwą, słońce lub księżyc mieli za bogów".

Po drugie — co również zdarza się z powodu błędów odnoszących się do stworzeń — niektórzy przypisują pewnym stworzeniom coś, co jest właściwością samego tylko Boga. Co bowiem jest niezgodne z naturą jakiejś rzeczy, tego się jej nie przypisuje — chyba że się natury rzeczy nie zna i, na przykład, przypisuje się człowiekowi posiadanie trzech nóg. Co zaś należy jedynie do natury Boga, to jest niezgodne z naturą stworzenia, podobnie jak to, co jest właściwością jedynie człowieka, jest niezgodne z naturą jakiejś innej rzeczy. Powyższy błąd zdarza się więc dlatego, że się nie zna natury stworzenia. A przeciw temu błędowi powiedziane jest w Księdze Mądrości 14, [21]: „nadali nieprzekazywalne Imię kamieniom i drewnu". W błąd ten popadają ci, którzy przypisują stworzenie rzeczy lub poznanie rzeczy przyszłych, lub czynienie cudów nie Bogu, lecz innym przyczynom.

264

Po trzecie w ten sposób, że umniejsza się moc Bożą działającą w stworzeniach przez to, że się nie zna natury stworzenia. Widać to u tych, którzy przyjmują dwie zasady dla rzeczy, u tych, którzy twierdzą, że rzeczy pochodzą nie z woli Bożej, ale z konieczności natury, a także u tych, którzy czy to wszystkie rzeczy, czy tylko niektóre usuwają spod

Opatrzności Bożej lub przeczą temu, że działanie Opatrzności może wykraczać poza zwykły bieg rzeczy. To wszystko uwłacza mocy Bożej. Przeciw tym ludziom powiedziane jest w Księdze Hioba 22, [17]: „Oceniali Wszechmogącego jakoby nie mógł nic uczynić". A także w Księdze Mądrości 12, [17]: „Moc Twoją przejawiasz, gdy się nie wierzy w pełnię Twej potęgi".

Po czwarte, człowiek, którego wiara prowadzi do Boga jako do ostatecznego celu, przez to, że nie zna natury rzeczy, a tym samym i swego miejsca w hierarchii wszechświata, uważa się za niższego od niektórych stworzeń, od których jest wyższy, jak to jest w wypadku tych, którzy poddają wolę ludzką gwiazdom. Przeciw ludziom tym powiedziane jest w Księdze Jeremiasza 10, [2]: „nie obawiajcie się znaków niebieskich, mimo że obawiają się ich narody". Widać to także u tych, którzy uważają, że aniołowie są stwórcami dusz i że dusze ludzkie są śmiertelne i w tym podobnych uwłaczających ludzkiej godności opiniach.

Okazuje się więc, że fałszywy jest pogląd tych, którzy twierdzili, że dla prawdy wiary jest rzeczą obojętną, jakie kto ma zdanie o stworzeniach, byle tylko o Bogu miał słuszne zdanie, jak mówi Augustyn w dziele *O pochodzeniu duszy*[2]. Błąd bowiem odnoszący się do stworzeń skutkuje fałszywym mniemaniem o Bogu i poddając umysły ludzkie jakimś innym przyczynom, odwodzi je od Tego, do którego wiara stara się kierować.

I dlatego Pismo Święte grozi karami tym, którzy błądzą w swym zdaniu co do stworzeń, jak na przykład poganom, mó-

2 Św. Augustyn, *De natura et origine animae* IV, 4 (PL 44, 527).

wiąc w Psalmie [28,51: „Skoro nie zważają na czyny Pana ani na dzieła rąk Jego, zniszczysz ich, a nie odbudujesz!" oraz w Księdze Mądrości 2, [21]: „Tak pomyśleli i pobłądzili"; i dodaje: „i nie docenili czci świętych dusz" [2,22].

Rozdział 4
INACZEJ ROZWAŻA STWORZENIA FILOZOF, A INACZEJ TEOLOG

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, widać jasno, że nauka wiary chrześcijańskiej zajmuje się rozważaniem stworzeń o tyle, o ile odbija się w nich pewne podobieństwo Boga i o ile błąd odnoszący się do stworzeń pociąga za sobą błąd w tym, co odnosi się do Boga. W ten sposób więc w innym aspekcie podpadają one pod powyższą naukę, a w innym pod filozofię ludzką. Filozofia ta rozważa je jako takie, stąd też zgodnie z różnymi rodzajami rzeczy istnieją różne części filozofii. Wiara chrześcijańska zaś nie rozważa stworzeń jako takich, na przykład nie rozważa ognia jako ognia, lecz jako coś, co przedstawia wzniosłość Boga i jest doń w jakiś sposób skierowane. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 42 [Syr 42,16-17]: „Chwała Pana napełnia Jego dzieło. Czyż nie sprawił, by święci opowiadali wszystkie godne podziwu Jego dzieła?".

Dlatego też inne rzeczy rozważa w stworzeniach filozof, a inne wierzący. Filozof rozważa to, co jest właściwe tym rzeczom zgodnie z ich naturą, jak na przykład to, że ogień dąży ku górze. Wierzący zaś rozważa w stworzeniach tylko to, co dotyczy ich stosunku do Boga, jak na przykład to, że Bóg je stworzył, że podlegają Bogu itp.

Stąd nie należy uważać za niedoskonałość nauki wiary, że w swoich rozważaniach pomija wiele własności rzeczy, jak na przykład kształt nieba i jakość ruchu. Podobnie także i filozof

266

przyrody nie rozważa tych samych własności linii co specjalista od geometrii, lecz tylko własności odnoszące się do tego, że jest ona granicą ciała naturalnego.

Jeśli zaś filozof i wierzący wspólnie rozważają jakieś rzeczy odnoszące się do stworzeń, każdy z nich podaje je na mocy innych zasad. Filozof czerpie argumenty z przyczyn właściwych rzeczom, wierzący zaś z pierwszej przyczyny, a mianowicie dlatego, że tak objawione jest przez Boga, lub dlatego, że to odpowiada chwale Bożej, albo dlatego, że moc Boża jest nieskończona. Stąd też naukę wiary trzeba nazwać najwyższą mądrością, rozważa bowiem najwyższą przyczynę, zgodnie z następującymi słowami Księgi Powtórzonego Prawa 4, [6]: „To jest wasza mądrość i rozum w oczach narodów". I dlatego filozofia ludzka służy jej jako najważniejszej. Z tego powodu też Mądrość Boża czasem posługuje się zasadami filozofii ludzkiej. Tak samo w świecie filozofów pierwsza filozofia posługuje się dowodami wszystkich nauk, by wykazać to, co zamierza.

Stąd też obie te nauki nie postępują według tego samego porządku. W doktrynie filozoficznej, która rozważa stworzenia same w sobie i wiedzie od nich do poznania Boga, najpierw są rozważania o stworzeniach, a na końcu o Bogu. W nauce wiary zaś, rozważającej stworzenia tylko w ich relacji do Boga, najpierw są rozważania o Bogu, a następnie o stworzeniach. I w ten sposób jest ona doskonalsza, gdyż jest bardziej podobna do poznania przypisywanego Bogu, który poznając siebie, ogląda inne rzeczy.

Stosownie do tego porządku po tym, co powiedziano w pierwszej księdze o Bogu samym w sobie, należy przystąpić do rozważania tego, co od Niego pochodzi.

267

Rozdział 5
PORZĄDEK ROZWAŻAŃ

Porządek postępowania będzie taki, że po pierwsze zajmiemy się zagadnieniem powołania rzeczy do istnienia [II, 6-38], po drugie — ich różnorodnością [II, 39-45], po trzecie zaś naturą rzeczy stworzonych i różnorodnych [II, 46-101] o ile to dotyczy prawdy wiary.

Rozdział 6 <<
BÓG JEST ZASADĄ ISTNIENIA BYTÓW RÓŻNYCH OD NIEGO

Przyjąwszy to, co wykazaliśmy wcześniej, udowodnimy obecnie, że Bóg jest przyczyną i zasadą istnienia bytów różnych od Niego.

Stwierdziliśmy powyżej [I, 13], posługując się dowodem Arystotelesa, że istnieje jakaś pierwsza przyczyna sprawcza, którą nazywamy Bogiem. Pierwsza przyczyna sprawcza zaś powołuje do istnienia skutki swego działania. Bóg jest więc przyczyną istnienia rzeczy różnych od Niego.

Podobnie. Wykazaliśmy [I, 13] tym samym dowodem, że istnieje pierwszy nieporuszający się poruszyciel, którego nazywamy Bogiem. Pierwszy zaś poruszyciel w jakimkolwiek porządku ruchów jest przyczyną wszystkich ruchów należących do owego porządku. Skoro więc ruch niebios wiele rzeczy powołuje do istnienia i skoro wykazaliśmy, że w tym porządku Bóg jest pierwszym poruszycielem, musi On być przyczyną istnienia wielu rzeczy.

Co więcej. Jest rzeczą konieczną, by to, co komuś przysługuje samo przez się, było w nim w sposób powszechny, jak na

przykład, by człowiek był rozumny lub by ogień dążył ku górze. Wywoływać zaś samemu przez się jakiś skutek jest właściwością bytu urzeczywistnionego, o tyle bowiem każda rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona. Wszelki więc byt urzeczywistniony zdolny jest z natury sprawić coś rzeczywiście istniejącego. Otóż Bóg jest bytem w pełni rzeczywistym, jak już wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 16]. Jemu zatem, jako przyczynie istnienia, przysługuje powoływanie bytu urzeczywistnionego.

Dalej. Jest oznaką doskonałości w niższych rzeczach, że mogą wytwarzać coś podobnego do siebie, jak mówi Filozof w IV księdze *Meteorologiki*[3]. Bóg zaś jest w najwyższym stopniu doskonały, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28]. Jemu więc przysługuje, by utworzył jakiś byt urzeczywistniony podobny do siebie, tak by był przyczyną istnienia.

Podobnie. Wykazaliśmy w pierwszej księdze, że Bóg chce udzielać swego istnienia innym bytom na sposób podobieństwa [I, 82], Należy zaś do doskonałości woli, by była zasadą działania i ruchu, jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*[4]. Skoro więc wola Boża jest doskonała, nie będzie jej brakowało mocy udzielania jakiejś rzeczy swego istnienia na sposób podobieństwa. I tak będzie dla tej rzeczy przyczyną istnienia.

Dalej. Im doskonalsza zasada jakiejś czynności, na tym większą liczbę i na tym odleglejsze rzeczy może ona rozciągać swe działanie. Ogień bowiem, gdy jest słaby, ogrzewa tylko bliskie rzeczy, gdy zaś jest silny, ogrzewa także dalsze. Czysta zaś rzeczywistość, którą jest Bóg, jest doskonalsza od rzeczywistości zmieszanej z możnością, tak jak to jest w nas. Urzeczywistnienie zaś jest zasadą działania. Skoro więc przez rzeczywistość, która jest w nas, możemy spełniać nie tylko czynności pozostające w nas, jakimi są poznawanie umysłowe i chcenie, ale także czynności dążące na zewnątrz, przez które coś wy-

3 Arystoteles, *Meteorologica* IV, 3 (380a 14-15).
4 Arystoteles, *De anima* III, 10 (433a 22).

twarzamy, to tym bardziej Bóg przez to, że jest rzeczywistością, może nie tylko poznawać i chcieć, lecz także sprawiać skutki. I w ten sposób może być dla innych rzeczy przyczyną istnienia.

Stąd też powiedziane jest w Księdze Hioba 5, 19): „On czyni niezliczone dzieła — wielkie, przedziwne i niezgłębione".

Rozdział 7
W BOGU JEST CZYNNA MOŻNOŚĆ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg posiada moc i że słusznie Mu się przypisuje czynną możność.

Możność czynna bowiem jest źródłem działania na drugą rzecz jako taką. Bogu zaś przysługuje to, że jest źródłem istnienia innych rzeczy, a zatem posiada moc.

Co więcej. Jak możność bierna jest właściwa bytowi w możności, tak też możność czynna jest właściwa bytowi rzeczywistemu. Każda rzecz bowiem działa dlatego, że jest urzeczywistniona, a podlega działaniu dlatego, że jest w możności. Lecz Bóg jest bytem rzeczywistym, a zatem jest w Nim możność czynna.

Dalej. Doskonałość Boża obejmuje w sobie doskonałości wszystkich rzeczy, jak to już wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28], Możność zaś czynna należy do doskonałości rzeczy, każda rzecz bowiem ma tym większą moc, im jest doskonalsza. Nie może więc w Bogu nie być czynnej możności.

Oprócz tego. Każda rzecz, która działa, ma moc działania, co bowiem nie ma mocy działania, to działać nie może, a co działać nie może, to z konieczności nie działa. Bóg zaś działa i porusza, jak powyżej wykazaliśmy [I, 13]- Ma więc moc działania i słusznie Mu się przypisuje możność czynną, ale nie bierną.

270

Dlatego powiedziane jest w Psalmie [89,9): „Potężny jesteś Panie". A także gdzie indziej: „(Głosić będę] moc Twoją, Boże, i sprawiedliwość Twoją sięgającą wysoko aż do wielkich rzeczy, które uczyniłeś" [Ps 71,18-19].

Rozdział 8
MOŻNOŚĆ [CZYNNA] BOGA JEST JEGO SUBSTANCJĄ

Z tego można dalej wnioskować, że [czynna] możność Boża jest samą substancją Boga. Czynna możność przysługuje rzeczy o tyle, o ile rzecz ta jest urzeczywistniona. Bóg zaś jest samą rzeczywistością, a nie bytem urzeczywistnionym dzięki jakiejś innej rzeczywistości, która nie jest Nim samym, gdyż nie ma w Nim żadnej możności [biernej: *potentialitas*], jak to już wykazaliśmy [I, 16]. Jest więc swoją możnością [czynną].

Dalej. Każdy, kto posiada moc, ale nie jest swoją mocą, ma tę moc przez uczestniczenie w czyjejś mocy. O Bogu nie możemy zaś orzec niczego na sposób uczestniczenia, gdyż jest sam swoim istnieniem, jak to już wykazano w pierwszej księdze [I, 22]. Bóg więc jest swoją możnością [czynną].

Co więcej. Czynna możność należy do doskonałości rzeczy, jak wynika z tego, co wyżej powiedziano [II, 7]. Cała zaś doskonałość Boża zawiera się w samym Jego istnieniu, jak to już wykazaliśmy [I, 22]. Możność czynna Boga nie jest więc niczym innym jak Jego istnienie. Bóg jest zaś swoim istnieniem, jak dowiedziono w pierwszej księdze [I, 22], Jest więc On swoją możnością czynną.

Podobnie. W tych rzeczach, w których możności czynne nie utożsamiają się z ich substancjami, możności te są przypadłościami, stąd możność czynna naturalna należy do drugiego gatunku jakości. W Bogu zaś nie może być żadnej przypadło-

271

ści, jak to już wykazaliśmy [I, 231- Bóg więc jest swoją możnością czynną.

Co więcej. Wszystko, co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się, jako do czegoś pierwszego. Przyczyny zaś sprawcze sprowadzają się do

Boga jako do pierwszej przyczyny sprawczej. Jest więc On przyczyną sprawczą samą przez się. To, co działa samo przez się, działa przez swą istotę. A to, przez co ktoś działa, jest jego możnością czynną. Istota Boga jest zatem Jego czynną możnością.

Rozdział 9 <<
MOŻNOŚĆ [CZYNNA] BOGA JEST JEGO DZIAŁANIEM

Na tej podstawie można wykazać, że możność [czynna] Boga nie jest niczym innym jak Jego działaniem.

Między sobą równe są bowiem te byty, które nie różnią się od jednej i tej samej rzeczy. Możność zaś czynna Boga jest Jego substancją, jak już wykazaliśmy [II, 8]. Także Jego działanie jest Jego substancją, czego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 45] o działaniu umysłowym. To samo zresztą odnosi się i do innych działań. Nie jest więc w Bogu czym innym możność czynna, a czym innym działanie.

Podobnie. Działanie jakiejś rzeczy jest pewnym spełnieniem jej możności czynnej, można je bowiem przyrównać do możności jak akt drugi do pierwszego. Natomiast możność czynna Boga spełnia się jedynie przez samą siebie, ponieważ jest Jego istotą. A zatem w Bogu tym samym jest możność czynna i działanie.

Co więcej. Jak czynna możność jest jakąś przyczyną sprawczą, tak też jej istota jest jakimś bytem. Otóż możność czynna Boga jest Jego istotą, jak właśnie wykazaliśmy [II, 8]. Jego dzia-

łanie jest zatem Jego istnieniem. Lecz Jego istnienie jest Jego substancją [I, 22], Działanie Boga jest więc Jego substancją. Wynika stąd ten sam wniosek, co poprzednio.

Dalej. Działanie, które nie jest substancją działającego, tkwi w nim jak przypadłość w podmiocie, stąd też działanie jest jedną z dziewięciu kategorii przypadłości. W Bogu zaś nic nie może istnieć na sposób przypadłości. Zatem Jego działanie nie jest czymś innym niż Jego substancja i Jego możność czynna.

Rozdział 10
W JAKI SPOSÓB PRZYPISUJE SIĘ BOGU MOŻNOŚĆ [CZYNNĄ]

Ponieważ nic nie jest swą własną zasadą, a działanie Boga nie jest czymś innym niż Jego możność [czynna], to wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy, że o możności czynnej w Bogu nie mówi się jako o zasadzie działania, lecz jako o zasadzie rzeczy utworzonej.
A ponieważ możność czynna wnosi w pojęcie zasady relację do innej rzeczy — możność czynna jest bowiem zasadą działania na drugą rzecz, jak to wyjaśnia Filozof w V księdze *Metafizyki*[5] —to jest oczywiste, że zgodnie z faktycznym stanem rzeczy możność czynną przypisuje się Bogu jedynie w stosunku do rzeczy, które uczynił, a nie w stosunku do Jego działania — chyba że chodzi o sposób poznania: o ile nasz intelekt rozważa pod różnymi pojęciami zarówno możność czynną Boga, jak i Jego działanie. Stąd, jeśli Bogu przysługują pewne działania, które nie przechodzą na jakąś rzecz uczynioną, lecz pozostają w działającym, to w stosunku do tych działań nie mówi się o możności czynnej w Bogu, chyba że chodzi o sposób poznania, a nie o faktyczny stan rzeczy.

5 Arystoteles, *Metaphysica* V, 12 (1019a 15).

273

Takimi działaniami są poznawanie intelektualne i chcenie. Możność czynna Boga, w znaczeniu właściwym, nie odnosi się więc do takich działań, lecz tylko do ich skutków. Intelekt zatem i wola nie istnieją w Bogu jako możności czynne, ale jako działania.

Stąd też jest jasne, że wiele różnych czynności, które przypisujemy Bogu, takich jak poznawanie, chcenie, tworzenie rzeczy i tym podobne, nie stanowi odrębnych rzeczy, ponieważ każde z tych działań jest w Bogu Jego własnym istnieniem, które jest jedno i to samo. O tym zaś, w jaki sposób wielość znaczeń nie niweczy jedności rzeczy, można się przekonać z tego, co wykazaliśmy powyżej [I, 31; I, 351.

Rozdział 11
O BOGU ORZEKA SIĘ W STOSUNKU DO STWORZEŃ

Skoro możność [czynna] przysługuje Bogu odnośnie do skutków Jego działania, a w tej możności jest pojęcie zasady, jak powiedzieliśmy [II, 10], zasadę zaś określa się w odniesieniu do tego, co dzięki niej powstaje (*principiatum*), to jest rzeczą jasną, że można o Bogu orzekać w odniesieniu do skutków Jego działania.

Podobnie. Jest nie do pojęcia, by można było orzekać, że jedna rzecz pozostaje w relacji do drugiej, jeśli nie orzeka się także na odwrót — relacji drugiej rzeczy do pierwszej. Mówi się zaś, że inne rzeczy pozostają w relacji do Boga — na przykład w zakresie swego istnienia, które mają od Boga, jak to wykazaliśmy [II, 6], są od Niego zależne. Orzeka się zatem i na odwrót, że Bóg pozostaje w relacji do stworzeń.

Dalej. Podobieństwo jest pewną relacją. Bóg zaś, jak i inne przyczyny, sprawia coś, co jest Mu podobne [I, 29]. Orzeka się więc o Nim pewną relację.

274

Co więcej. O wiedzy mówi się w relacji do rzeczy poznanej.
Bóg zaś ma wiedzę nie tylko o sobie, lecz też o innych rzeczach. Orzeka się więc o Bogu w relacji do tych rzeczy.

Dalej. O poruszającym mówi się w relacji do rzeczy poruszanej, a o działającym w relacji do rzeczy uczynionej. Bóg zaś jest działającym i poruszającym nieporuszanym, jak to już powiedzieliśmy [I, 13]. Orzeka się zatem o Nim pewne relacje.

Podobnie. To, co pierwsze, wnosi pojęcie pewnej relacji, tak samo to, co najwyższe. Wykazaliśmy zaś w pierwszej księdze [I, 13; I, 41], że Bóg jest pierwszym bytem i najwyższym dobrem. Jest więc jasne, że o Bogu orzeka się relacje do wielu rzeczy.

Rozdział 12 <<
RELACJE, KTÓRE ORZEKAMY O BOGU ODNOŚNIE DO STWORZEŃ, NIE ISTNIEJĄ W BOGU REALNIE

Relacje, które odnoszą się do skutków działania Bożego, nie mogą istnieć w Bogu realnie.

Nie mogą w Nim bowiem istnieć jak przypadłości w podmiocie, skoro nie ma w Nim żadnej przypadłości, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 23]. Nie mogą też być samą substancją Boga. Skoro bowiem przez relację rozumiemy to, co w jakiś sposób odnosi się do czegoś drugiego, jak mówi Filozof w *Kategoriach*[6], to trzeba by uznać, że w

istocie substancji Bożej znajduje się odniesienie do czegoś drugiego. To zaś, co jako takie odnosi się do czegoś drugiego, zależy w pewien sposób od niego, skoro bez niego nie może ani istnieć, ani być poznane. Musiałaby więc substancja Boga być

6 Arystoteles, *Praedicamenta* 7 (6a 36).

275

zależna od czegoś zewnętrznego. I tak Bóg nie byłby bytem koniecznym przez się, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13]. Tego rodzaju relacje nie istnieją więc w Bogu realnie.

Podobnie. Wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13], że Bóg jest miarą wszystkich bytów. Przyrównuje się więc Boga do innych bytów, tak jak przedmiot wiedzy do naszej wiedzy, który to przedmiot jest jej miarą. Zgodnie z tym bowiem, czy rzecz jest, czy też jej nie ma, pogląd i wypowiedź są fałszywe lub prawdziwe, jak mówi Filozof w *Kategoriach*[7]. A chociaż mówi się o przedmiocie wiedzy, że jest w relacji do wiedzy, to jednak relacja realna znajduje się nie w przedmiocie wiedzy, tylko w wiedzy. Dlatego też mówi Filozof w V księdze *Metafizyki*[8], że przedmiot wiedzy jest w relacji nie dlatego, że on sam do czegoś się odnosi, lecz dlatego, że coś innego odnosi się do niego. Owe relacje nie istnieją więc w Bogu realnie.

Dalej. Powyższe relacje orzeka się o Bogu nie tylko w odniesieniu do rzeczy urzeczywistnionych, lecz także w odniesieniu do rzeczy będących w możności. Bóg bowiem posiada wiedzę o takich rzeczach, a także w odniesieniu do nich nazywamy Go pierwszym bytem i najwyższym dobrem. Jednakże między tym, co jest rzeczywiste, a tym, co nie jest rzeczywiste, lecz w możności, nie ma realnych relacji, inaczej wynikałoby stąd, że istnieje w sposób rzeczywisty nieskończona liczba relacji w tym samym podmiocie, skoro liczby nieskończone potencjalnie przewyższają cyfrę dwa, która je wszystkie wyprzedza. Bóg zaś nie odnosi się inaczej do rzeczy urzeczywistnionych niż do rzeczy będących w możności, gdyż nie dokonuje się w Nim zmiana przez to, że powołuje coś do bytu. Nie ma więc w Nim odnośnie do rzeczy relacji istniejących realnie.

7 Arystoteles, *Praedicamenta* 5 (4b 9).
8 Arystoteles, *Metaphysica* V, 15 (1021a 30).

276

Co więcej. Każda rzecz, której coś nowego przypada w udziale, musi się zmienić albo sama przez się, albo przypadłościowo. Pewne relacje zaś orzeka się o Bogu jako nowe, jak na przykład, że jest panem lub rządcą danej rzeczy, która zaczyna istnieć. Jeśliby się więc orzekało, że jakaś relacja istnieje realnie w Bogu, to wynikałoby stąd, że w Bogu jest coś nowego i że wobec tego się zmienia czy to sam przez się, czy to przypadłościowo. W pierwszej księdze zaś wykazaliśmy [I, 13], że jest przeciwnie.

Rozdział 13 i 14
W JAKI SPOSÓB POWYŻSZE RELACJE ORZEKA SIĘ O BOGU

Nie można jednak twierdzić, że relacje istnieją na zewnątrz, jakby jakieś rzeczy będące poza Bogiem.

Skoro bowiem Bóg jest pierwszym wśród bytów i najwyższym wśród dóbr, to również w odniesieniu do tych relacji, które są jakimiś rzeczami, trzeba by rozpatrywać inne relacje Boga. A jeśli i te są jakimiś rzeczami, należałoby znowu wynaleźć trzecie relacje. I tak w nieskończoność. Zatem relacje, przez które Bóg odnosi się do rzeczy, nie są jakimiś rzeczami istniejącymi poza Bogiem.

Podobnie. W dwojaki sposób można nadawać nazwę. Można bowiem nadawać nazwę albo od czegoś zewnętrznego, jak na przykład odnośnie do miejsca mówi się, że ktoś jest gdzieś, a odnośnie do czasu, że jest kiedyś, albo też można nadawać nazwę od czegoś wewnętrznego, jak na przykład odnośnie do białości mówimy, że coś jest białe. Wydaje się zaś, że od relacji nie nadajemy nazwy jako od czegoś, co jest na zewnątrz, lecz jako od czegoś, co tkwi w nazywanej rzeczy. Nazywamy bo-

wiem kogoś ojcem z racji ojcostwa, które w nim jest. Jest więc rzeczą niemożliwą, by relacje, którymi Bóg odnosi się do stworzeń, były czymś istniejącym poza Nim.

A skoro wykazaliśmy, że relacje nie istnieją w Bogu realnie [II, 12], a jednak orzeka się je o Nim, to wynika stąd, że Mu się je przypisuje tylko według sposobu poznawania, a to dlatego, że inne od Boga byty odnosimy do Niego. Intelekt nasz bowiem poznając, że jedna rzecz odnosi się do drugiej, poznaje równocześnie ich wzajemny stosunek, chociaż stosunek ten czasem realnie nie istnieje.

I stąd wynika jasno, że inaczej orzeka się o Bogu omawiane relacje, a inaczej inne, orzekane o Nim rzeczy. Wszystko inne bowiem, jak mądrość, wola — oznacza Jego istotę, owe relacje zaś bynajmniej nie oznaczają Jego istoty, chyba tylko według naszego sposobu poznawania. A jednak intelekt nasz nie popełnia błędu. Już przez to bowiem, że intelekt nasz poznaje, iż relacje skutków działania Bożego mają kres w Bogu, orzeka coś o Bogu na sposób relacji. Podobnie też przedmiot wiedzy poznajemy na sposób relacji i oznaczamy przez to, że wiedza się do niego odnosi.

[Rozdział 14]

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika także, że nie uwłacza niezłożoności Bożej, jeśli orzekamy o Bogu wiele relacji, chociaż nie oznaczają Jego istoty. Relacje te wynikają z naszego sposobu poznawania. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, by nasz intelekt poznawał wiele rzeczy i wielorako odnosił się do tego, co samo w sobie jest proste, i by to rozważał w licznych relacjach. Im bardziej coś jest proste, tym większą ma moc i tym większej liczby rzeczy jest zasadą, a przez to pozna-

jemy, że pozostaje w różnorodnych relacjach. Tak na przykład punkt jest zasadą większej liczby rzeczy niż prosta, a prosta większej liczby rzeczy niż powierzchnia. To więc, że o Bogu orzeka się wiele na sposób relacji, świadczy o Jego najwyższej prostocie.

Rozdział 15 <<
BÓG JEST PRZYCZYNĄ ISTNIENIA WSZYSTKICH RZECZY

Skoro wykazaliśmy [II, 6], że Bóg jest zasadą istnienia pewnych bytów, trzeba dalej wykazać, że nie ma nic poza Nim, co by nie pochodziło od Niego.

Wszystko, co przysługuje jakiejś rzeczy nie z racji jej samej, przysługuje jej z racji jakiejś przyczyny, jak na przykład białość człowiekowi, co bowiem nie ma przyczyny, jest czymś pierwszym i bezpośrednim, stąd też musi istnieć samo przez się i z racji siebie samego. Jest zaś niemożliwe, by coś jednego przysługiwało dwom rzeczom i obu z racji ich samych. Co bowiem orzeka się o jakiejś rzeczy z racji jej samej, nie wykracza poza tę rzecz, jak na przykład posiadanie trzech kątów równających się dwom kątom prostym nie wykracza poza trójkąt. Jeśli więc coś przysługuje dwom rzeczom, nie przysługuje im z racji ich samych. Nie można więc orzekać czegoś jednego o dwóch rzeczach, tak by o żadnej z nich nie orzekać dla jakiejś przyczyny, lecz musi albo jedna być przyczyną drugiej, jak na przykład ogień jest przyczyną ciepła ciała zespolonego, a jednak oba nazywamy gorącymi, albo też musi coś trzeciego być przyczyną obydwu, jak na przykład ogień jest przyczyną tego, że dwie świece się świecą. Istnienie zaś orzeka się o wszystkim, co jest. Jest więc niemożliwe, by istniały jakieś dwie rzeczy, z których żadna nie miałaby przyczyny istnienia,

lecz obydwie muszą mieć przyczynę istnienia albo jedna z nich musi być przyczyną istnienia drugiej. Wszystko więc, co w jakikolwiek sposób jest, musi pochodzić od tego, co nie ma żadnej przyczyny istnienia. Powyżej zaś wykazaliśmy [I, 13], że Bóg jest bytem, który nie ma żadnej przyczyny istnienia. Od Niego więc pochodzi wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje. Nawet gdyby się powiedziało, że „byt" nie jest jednoznacznym orzecznikiem, to i tak wynika z tego powyższy wniosek. Nie orzeka się bowiem „bytu" o wielu rzeczach wieloznacznie, lecz analogicznie, a wobec tego należy sprowadzić go do czegoś jednego.

Co więcej. To, co przysługuje czemuś z natury, a nie z racji jakiejś przyczyny, nie może być w nim umniejszone lub zbyt słabe. Jeśli się bowiem od jakiejś natury coś istotnego odejmie lub coś do niej doda, to wtedy będzie to już inna natura; odnosi się to na przykład do liczb, w których jedność dodana lub odjęta zmienia gatunek. Jeśli zaś, gdy natura czy treść rzeczy pozostaje nienaruszona, stwierdzamy, że coś zostało umniejszone, jest jasne, że nie zależy to wprost od owej natury, lecz od czegoś innego, przez usunięcie czego następuje umniejszenie. Co więc odpowiada jednej rzeczy mniej niż innym, nie odpowiada jej jedynie z racji swej natury, lecz z racji innej przyczyny. Przyczyną wszystkich rzeczy w jakimś rodzaju będzie zatem to, czemu najbardziej przysługuje właściwość orzekana o tym rodzaju, stąd też widzimy, że to, co jest najbardziej ciepłe, jest przyczyną ciepła we wszystkich ciepłych rzeczach, a to, co jest najbardziej świecące, jest przyczyną wszystkich rzeczy, które świecą. Bóg zaś jest w najwyższym stopniu bytem, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13]. Jest więc przyczyną wszystkich rzeczy, o których orzeka się „byt".

Dalej. Porządek skutków musi odpowiadać porządkowi przyczyn, dlatego że skutki są proporcjonalne do swych przyczyn. Dlatego też trzeba, by — tak jak skutki właściwe sprowadzają sie do właściwych przyczyn — to, co jest powszechne w skutkach właściwych, sprowadzało się do jakiejś powszech-

nej przyczyny. Tak na przykład ponad poszczególnymi przyczynami powstawania tych lub owych rzeczy jest słońce jako powszechna przyczyna powstawania. Król zaś jest powszechną przyczyną sprawowania rządów w królestwie ponad namiestnikami królestwa i także poszczególnych miast. Istnienie zaś wspólne jest wszystkim. Musi więc ponad wszystkimi przyczynami istnieć jakaś przyczyna, której właściwością jest dawać istnienie. Pierwszą przyczyną jest Bóg, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 13]. Wszystkie więc istniejące rzeczy muszą pochodzić od Boga.

Podobnie. To, co z istoty swej jest jakieś, jest przyczyną wszystkiego, co jest też takie z racji uczestnictwa — tak na przykład ogień jako taki jest przyczyną wszystkich rzeczy palących się jako takich. Bóg jest zaś z istoty swej bytem, gdyż jest samym istnieniem. Każdy zaś inny byt jest bytem z racji uczestnictwa, gdyż byt, który jest swoim istnieniem, może być tylko jeden, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 42]. Bóg jest więc przyczyną istnienia wszystkich innych rzeczy.

Oprócz tego. Wszystko, co może być i może nie być, ma jakąś przyczynę, gdyż rozważane samo w sobie odnosi się do obydwóch możliwości. W ten sposób musi istnieć jeszcze coś innego, co by do jednej z tych możliwości kierowało. Stąd też, skoro niepodobna postępować w nieskończoność, musi być coś koniecznego, co byłoby przyczyną istnienia lub nieistnienia wszystkich rzeczy możliwych. Czymś koniecznym zaś jest to, co ma przyczynę swej konieczności; niepodobna i tu postępować w nieskończoność. I tak trzeba dojść do czegoś, co samo przez się jest istnieniem koniecznym. Taki byt może być tylko jeden, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 42]. A jest nim Bóg. Wszystko więc, co jest od Boga różne, musi sprowadzać się do Niego jako do przyczyny istnienia.

Co więcej. Bóg jest twórcą rzeczy z racji tego, że jest rzeczywisty, jak wykazaliśmy wyżej [II, 7]. Przez swą rzeczywistość zaś i swą doskonałość obejmuje On wszystkie doskonałości

rzeczy, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28]. I tak wirtualnie jest wszystkim. Jest więc twórcą wszystkich rzeczy. Lecz tak by nie było, gdyby było coś, co by z natury swej nie pochodziło od Boga, nic bowiem z natury swej nie może pochodzić i nie pochodzić od czegoś. Ponieważ, jeśli z natury swej nie pochodzi od czegoś innego od siebie, to jest konieczne samo w sobie, a zatem nie może pochodzić od czegoś innego. Wszystko więc, co istnieje, pochodzi od Boga.

Podobnie. To, co niedoskonałe, bierze początek od tego, co doskonałe, jak komórka rozrodcza od zwierzęcia. Bóg zaś jest najdoskonalszym bytem i najwyższym dobrem, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 28; I, 41]. Jest On więc przyczyną istnienia wszystkiego — zwłaszcza że wykazaliśmy, iż taki byt może być tylko jeden.

Poświadcza to powaga Boża. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [146,6]: „Który stworzył niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich istnieje"; także w Ewangelii św. Jana 1, [3]: „Wszystko przez Nie [Słowo] się stało, a bez Niego nic się nie stało"; oraz w Liście do Rzymian 11, [36]: „z Niego i przez Niego, i w Nim jest wszystko. Jemu chwała na wieki!".

Przez to zaś odrzuca się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że niektóre ciała nie mają przyczyny istnienia. A także błąd tych, którzy mówią, że Bóg nie jest przyczyną substancji nieba, lecz tylko jego ruchu.

Rozdział 16

BÓG POWOŁAŁ RZECZY DO ISTNIENIA Z NICZEGO

Z tego wynika dalej, że Bóg powołał rzeczy do istnienia bez uprzedniego istnienia czegokolwiek— na przykład materii.

Jeśli bowiem jakaś rzecz jest wynikiem działania Boga, to albo coś istnieje wcześniej od niej, albo nie. Jeśli nie istnieje,

282

to nasze twierdzenie jest dowiedzione — mianowicie, że Bóg wywołuje jakiś skutek, chociaż nic uprzednio nie istnieje. Jeśli coś uprzednio istnieje, to trzeba albo postępować w nieskończoność, co w przyczynach naturalnych nie jest rzeczą możliwą, jak tego dowodzi Filozof w II księdze *Metafizyki*[9], albo musimy dojść do czegoś pierwszego, co już niczego nie zakłada. A tym może być jedynie sam Bóg. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 17], że Bóg nie jest materią jakiejś rzeczy i że nie może istnieć żadna rzecz poza Bogiem, dla której Bóg nie byłby przyczyną istnienia, jak to wykazaliśmy [II, 15]. Wynika więc, że Bóg, powołując do bytu swe dzieła, nie potrzebuje uprzednio istniejącej materii, z której by tworzył.

Dalej. Każdą materię ogranicza do jakiegoś gatunku wprowadzona forma. Przyczyna sprawcza zatem, dążąc do jakiegoś określonego gatunku, czyni coś z uprzednio istniejącej materii przez wprowadzenie formy na wszelkie sposoby. Taka zaś przyczyna jest przyczyną partykularną, przyczyny bowiem są proporcjonalne do swych skutków. Przyczyna więc, która do działania potrzebuje z konieczności uprzednio istniejącej materii, jest przyczyną partykularną. Bóg zaś działa jako powszechna przyczyna istnienia, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 15]. Nie potrzebuje więc w swym działaniu uprzednio istniejącej materii.

Podobnie. Im jakiś skutek jest ogólniejszy, tym jego właściwa przyczyna jest doskonalsza, ponieważ im przyczyna jest doskonalsza, na tym więcej rzeczy moc jej się rozciąga. Istnieć jest czymś ogólniejszym niż poruszać się, niektóre bowiem spośród bytów są nieruchome, jak to podają filozofowie, jak na przykład kamienie i tym podobne. Trzeba więc, by ponad przyczyną, która działa, tylko poruszając i przemieniając, istniała taka przyczyna, która jest pierwszą zasadą istnienia. Wykazaliśmy zaś [II, 15], że jest nią Bóg. Bóg zatem nie działa

9 Arystoteles, *Metaphysica* II, 2 (994a 1-b 31)

283

jedynie przez poruszanie i przemienianie. To zaś, co może powoływać rzeczy do istnienia jedynie z uprzednio istniejącej materii, działa tylko przez poruszanie i przemienianie. Uczynić bowiem coś z materii można tylko przez poruszenie lub jakąś przemianę. Nie jest więc czymś niemożliwym powoływać rzeczy do istnienia bez uprzednio istniejącej materii. Bóg zatem powołuje rzeczy do istnienia bez uprzednio istniejącej materii.

Oprócz tego. Działanie jedynie przez poruszanie i przemianę nie jest czymś właściwym dla powszechnej przyczyny istnienia; przez poruszanie i przemianę bowiem nie powstaje byt z niebytu w ogóle lecz ten oto byt z tego oto niebytu. Bóg zaś jest powszechną zasadą istnienia, jak wykazaliśmy [II, 15]. Nie jest więc dlań czymś właściwym, by działał tylko przez poruszanie lub przemianę. A zatem nie jest także

rzeczą właściwą, by do uczynienia czegoś potrzebna Mu była istniejąca uprzednio materia.

Co więcej. Każda przyczyna sprawia w pewien sposób coś podobnego do siebie. Działa zaś każda przyczyna z racji tego, że jest urzeczywistniona. Ta przyczyna więc, która jest urzeczywistniona przez tkwiącą w niej formę, a nie przez całą swoją substancję, będzie wywoływała skutek przez bycie w pewien sposób przyczyną formy tkwiącej w materii. Stąd też Filozof w VII księdze *Metafizyki*[10] dowodzi, że rzeczy materialne, mające formy tkwiące w materii, powstają dzięki działaniu przyczyn materialnych, też mających formy urzeczywistniające materię, a nie przez formy istniejące same przez się. Bóg zaś nie jest bytem rzeczywistym dzięki czemuś tkwiącemu w Nim, lecz przez całą swą substancję, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 22; I, 23]. Właściwym Mu sposobem działania jest zatem powoływanie do bytu całej rzeczy, która istnieje sama przez się, a nie tylko rzeczy tkwiącej w czymś, mianowicie formy

10 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 19n).

w materii. W ten zaś sposób działa każda przyczyna, która przy działaniu nie potrzebuje materii. Bóg więc nie potrzebuje w swym działaniu istniejącej uprzednio materii.

Podobnie. Materię ujmuje się w porównaniu do przyczyny jako to, co przyjmuje działanie przyczyny, działanie bowiem, które jest własnością działającego jako pochodzące od niego, jest zarazem własnością doznającego jako przedmiotu działania. Przyczyna potrzebuje więc materii, która przyjęłaby jej działanie — samo bowiem działanie działającego, przyjęte przez doznającego, urzeczywistnia doznającego i jest w nim formą lub jakimś zapoczątkowaniem formy. Bóg zaś nie działa takim działaniem, które musiałoby być przyjęte w czymś, co doznaje działania, gdyż Jego działanie jest Jego substancją, jak tego dowiedliśmy [II, 8-9]. Nie potrzebuje więc istniejącej uprzednio materii, by wywołać skutek.

Oprócz tego. Każda przyczyna, która potrzebuje do działania materii istniejącej uprzednio, wymaga materii dostosowanej do swego działania, tak że wszystko, co jest w mocy przyczyny, jest całe w możności materii — inaczej nie mogłaby urzeczywistnić wszystkiego, co jest w jej czynnej mocy i daremnie posiadałaby tę moc odnośnie do tego wszystkiego. Materia zaś nie ma takiego współmiernego dostosowania do Boga. Nie ma bowiem w materii możności do każdego określenia ilościowego, jak to wyjaśnia Filozof w III księdze *Fizyki*[11], moc Boża zaś jest wprost nieskończona, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 431 Bóg zatem nie potrzebuje uprzednio istniejącej materii, by koniecznie przez nią działać.

Dalej. Różne rzeczy mają różną materię — rzeczy duchowe nie mają tej samej materii co rzeczy cielesne ani ciała niebieskie — co ciała zniszczalne. Wynika to stąd, że przyjmowanie, będące właściwością materii, nie jest w owych rzeczach tego

11 Arystoteles, *Physica* III, 6 (206b 15).

samego rodzaju — przyjmowanie bowiem w tym, co duchowe, jest umysłowe; na przykład jeśli intelekt przyjmuje umysłowe formy poznawcze, to nie w sposób odpowiadający istnieniu materialnemu; ciała niebieskie zaś podlegają zmianie miejsca, a nie zmianie istnienia, tak jak ciała podksiężycowe. Nie ma więc jednej materii, która

byłaby w możności do istnienia powszechnego. Tymczasem działanie Boga odnosi się powszechnie do całego istnienia. Żadna więc materia nie jest współmiernie dostosowana do Boga. Nie jest Mu zatem materia koniecznie potrzebna.

Co więcej. Gdy w otaczającym nas świecie jest między rzeczami jakieś odniesienie i pewien ład, jedna z tych rzeczy musi pochodzić od drugiej lub obydwie od jakiejś innej rzeczy; musi bowiem w jednej być ustanowiony porządek odpowiadający drugiej — inaczej porządek lub odniesienie byłyby przypadkowe, a tego nie można przyjąć w pierwszych zasadach rzeczy, gdyż wynikałoby stąd, że tym bardziej wszystko inne jest dziełem przypadku. Jeśli więc istnieje jakaś materia współmierna do działania Bożego, to albo pierwsze musi pochodzić od drugiego, albo obydwa od czegoś trzeciego. Lecz skoro Bóg jest pierwszym bytem i pierwszą przyczyną, nie może On być wynikiem materii ani też nie może pochodzić od jakiejś trzeciej przyczyny. Wynika więc stąd, że jeśli istnieje jakaś materia współmierna do działania Bożego, to On sam jest jej przyczyną.

Dalej. To, co jest pierwsze wśród bytów, musi być ich przyczyną, gdyby bowiem nie miały przyczyny, nie otrzymałyby żadnego porządku od pierwszego bytu, jak właśnie wykazaliśmy. Porządek między urzeczywistnieniem i możnością jest następujący: W jednej i tej samej rzeczy, która czasem jest w możności, a czasem urzeczywistniona, możność jest co do czasu wcześniejsza od rzeczywistości, jakkolwiek rzeczywistość jest pierwsza co do natury. Mówiąc jednak bezwzględnie, rzeczywistość musi być pierwotniejsza od możności; co widać stąd, że tylko byt urzeczywistniony sprowadza możność do rze-

czywistości. Otóż materia jest bytem w możności. Trzeba więc, by Bóg, który jest pełnią rzeczywistości, był bezwzględnie od niej pierwotniejszy i, co za tym idzie, był jej przyczyną. Jego działania więc nie poprzedza z konieczności istnienie materii.

Podobnie. Materia pierwsza w jakiś sposób istnieje, gdyż jest bytem w możności. Bóg zaś jest przyczyną wszystkich rzeczy, które istnieją, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 15]. Bóg zatem jest przyczyną materii pierwszej. A przed nią nic nie istnieje. Działanie Boże nie potrzebuje więc uprzednio istniejącej natury.

Prawdę tę poświadcza także Pismo Święte, mówiąc w Księdze Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". Stwarzanie nie jest bowiem niczym innym jak powoływaniem do istnienia bez materii istniejącej uprzednio.

W ten sposób obala się błąd starożytnych filozofów, którzy przyjmowali, że materia nie ma w ogóle żadnej przyczyny. Widzieli oni, że zawsze coś wyprzedza działania jednostkowych przyczyn — stąd też powzięli wspólne wszystkim przekonanie, że z niczego nic nie powstaje. I jest to prawdą w przypadku jednostkowych przyczyn. Filozofowie ci nie dotarli jednak do poznania przyczyny powszechnej, obejmującej swym działaniem wszelkie istnienie, w której działaniu nie trzeba przyjmować niczego uprzednio istniejącego.

Rozdział 17
STWARZANIE NIE JEST RUCHEM ANI ZMIANĄ

Po wykazaniu tego, co powyższe, jest rzeczą jasną, że działanie Boga, które nie wymaga materii uprzednio istniejącej i nazywa się stwarzaniem, nie jest ani ruchem, ani zmianą we właściwym znaczeniu.

287

Każdy bowiem ruch lub zmiana jest urzeczywistnieniem czegoś, co jako takie istnieje w możności. W tym zaś działaniu Boga nie ma niczego w możności, co by przyjmowało to działanie, jak już wykazaliśmy [II, 16], Dlatego też działanie to nie jest ani ruchem, ani zmianą.

Podobnie. Krańce ruchu lub zmiany podpadają pod ten sam porządek — czy to dlatego, że należą do jednego rodzaju, jak na przykład przeciwieństwa, co obserwujemy w ruchu wzrastania, przemiany i zmiany miejsca, czy to dlatego, że uczestniczą w jednej możności materii, jak na przykład brak i forma biorą udział w powstawaniu i niszczeniu. Żadna z tych sytuacji nie odnosi się do stwarzania: nie ma w nim bowiem możności ani też niczego należącego do tego samego rodzaju, co by istniało uprzednio przed stwarzaniem, jak tego dowiedliśmy [II, 16]. W stwarzaniu więc nie ma ani ruchu, ani zmiany.

Oprócz tego. W każdej zmianie lub ruchu musi być coś, co istnieje teraz w inny sposób, niż istniało poprzednio — wskazuje na to bowiem sama nazwa zmiany. Gdzie zaś zostaje powołana do istnienia cała substancja rzeczy, tam nie może jedno i to samo istnieć w rozmaity sposób. Nie byłoby to bowiem powołane do istnienia, lecz przyjęte jako coś istniejącego przed powołaniem do istnienia. Stwarzanie nie jest więc zmianą.

Dalej. Ruch lub zmiana musi co do trwania wyprzedzać to, co powstaje przez zmianę lub ruch; w czymś już dokonanym jest bowiem początek spoczynku i kres ruchu. Musi więc wszelka zmiana być ruchem lub kresem ruchu, który następuje kolejno. I stąd tego, co się staje, nie ma, gdyż póki ruch trwa, coś się staje, ale go jeszcze nie ma, w samym zaś kresie ruchu, w którym się zaczyna spoczynek, już się nic nie staje, gdyż zostało już dokonane. W stwarzaniu natomiast tak być nie może, gdyby bowiem samo stwarzanie wyprzedzało [swój kres] tak jak ruch lub zmiana, należałoby z góry założyć jakiś podmiot, a to sprzeciwia się pojęciu stwarzania. Stwarzanie więc nie jest ruchem ani zmianą.

288

Rozdział 18 <<
ROZWIĄZANIE ZARZUTÓW PRZECIW STWARZANIU

Na tej podstawie widać daremność zarzutów przeciw stwarzaniu, przyjętych z natury ruchu lub zmiany — jak na przykład zarzutu, że stwarzanie, tak jak inne ruchy lub zmiany, musi dokonywać się w jakimś podmiocie oraz że nieistnienie musi się zmienić w istnienie, tak jak ogień zmienia się w powietrze.

Stwarzanie nie jest bowiem zmianą, lecz samą zależnością stworzonego istnienia od zasady, która je stanowi. I w ten sposób stwarzanie należy do rodzaju relacji. Stąd nic nie przeszkadza, by stwarzanie było w stworzeniu jako w podmiocie.

Wydaje się jednak, że stwarzanie jest pewną zmianą tylko na sposób naszego poznawania — o tyle mianowicie, że nasz intelekt przyjmuje, iż jedna i ta sama rzecz najpierw nie istnieje, a potem istnieje.

Jest jednak jasne, że jeśli stwarzanie jest pewną relacją, to jest jakąś rzeczą; i ani nie jest czymś niestworzonym, ani też nie stwarza go inna relacja. Skoro bowiem stworzony skutek [działania] zależy realnie od stwarzającego, tego rodzaju relacja musi być jakąś rzeczą. Każdą zaś rzecz Bóg powołuje do istnienia. Każda więc otrzymała istnienie od

Boga. Nie jest jednak stworzona innym aktem stwórczym niż pierwsze stworzenie, o którym mówimy, że przez akt ten zostało stworzone. Przypadłości bowiem i formy, tak jak nie istnieją same przez się, tak też i same przez się nie są stwarzane, skoro akt stwórczy powoduje powstanie bytu, lecz tak jak istnieją w czymś drugim, tak również razem z tym czymś drugim zostają stworzone.

Oprócz tego. Relacja nie powstaje przez inną relację, gdyż w ten sposób postępowałoby się w nieskończoność. Jej relacyjność tkwi w niej samej, gdyż jest relacją w sposób istotny.

289

Nie musi więc istnieć inne stwarzanie, które stwarzałoby samo stwarzanie, w ten sposób bowiem postępowalibyśmy w nieskończoność.

Rozdział 19
W AKCIE STWÓRCZYM NIE MA NASTĘPSTWA

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też, że we wszelkiem stwarzaniu nie ma następstwa.

Następstwo bowiem jest właściwością ruchu. Stwarzanie zaś nie jest ruchem ani kresem ruchu, jakim jest zmiana. Nie ma w nim więc żadnego następstwa.

Podobnie. W każdym ruchu, w którym jest następstwo, jest jakiś środek między dwoma krańcami; środek bowiem jest tym, do czego rzecz poruszająca się w sposób ciągły dochodzi wcześniej, zanim dojdzie do końca. Między bytem zaś i niebytem, które są jakby dwoma krańcami stwarzania, nie może być żadnego środka. Nie ma tam więc żadnego następstwa.

Dalej. W każdym działaniu, w którym jest następstwo, stawanie się wyprzedza fakt powstania, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[12]. To zaś nie może zachodzić przy stwarzaniu, ponieważ stawanie się, które wyprzedzałoby fakt powstania stworzenia, wymagałoby jakiegoś podmiotu. Nie mogłoby być tym podmiotem stworzenie, o którego stwarzaniu mówimy, gdyż go nie ma, dopóki nie zostanie uczynione, ani też nie mógłby być podmiotem twórca, gdyż poruszanie się nie jest urzeczywistnieniem poruszającego, ale rzeczy poruszanej. Wynikałoby więc stąd, że stawanie się miałoby jako podmiot jakąś materię istniejącą przed rzeczą uczynioną. A to sprzeciwia się pojęciu stwarzania. Nie może więc być następstwa w stwarzaniu.

12 Arystoteles, *Physica* VI, 6 (237b 10).

290

Co więcej. Każde działanie, w którym jest następstwo, musi się odbywać w czasie, gdyż przedtem i potem w ruchu mierzy się czasem. Czas zaś i ruch, i to, co podlega ruchowi, dzielą się jednocześnie. Widać to jasno w ruchu przestrzennym, gdyż to, co się porusza regularnie, przebywa połowę wielkości [przestrzeni] w połowie czasu. Podział natomiast w formach, odpowiadający podziałowi czasu, ujmuje się według natężenia i osłabienia, jak na przykład, jeśli coś w takim a takim czasie o tyle a tyle się ogrzewa, to mniej się ogrzewa w krótszym czasie. Następstwo w ruchu lub jakimkolwiek działaniu może więc istnieć zgodnie z tym, że to, do czego się odnosi ruch, jest podzielne — czy to stosownie do ilości, jak na przykład w ruchu przestrzennym i wzroście, czy to odnośnie do natężenia i osłabienia, jak na przykład przy zmianie. W drugim wypadku zaś podział

zachodzi dwojako: jednym sposobem dlatego, że sama forma, będąca kresem ruchu, jest podzielna co do natężenia i osłabienia, jak to widać, gdy się coś zbliża do białości; drugim sposobem dlatego, że taki podział zachodzi w dyspozycjach rzeczy do przyjęcia danej formy, jak na przykład powstawanie ognia dokonuje się sukcesywnie z racji uprzedzającej zmiany dotyczącej dyspozycji do przyjęcia formy. Samo zaś istnienie substancjalne stworzenia nie jest w powyższy sposób podzielne, gdyż substancja nie może być bardziej lub mniej [intensywna]. Dyspozycje nie wyprzedzają też aktu stwórczego, skoro nie wyprzedza go materia, a dyspozycje pochodzą od materii. Wynika więc stąd, że w akcie stwórczym nie może być żadnego następstwa.

Oprócz tego. Następstwo przy powstawaniu rzeczy pochodzi z niedoskonałości materii, która na początku jest niewłaściwie przygotowana do przyjęcia formy. Stąd też, gdy materia jest już doskonale przysposobiona do przyjęcia formy, przyjmuje ją w jednej chwili. Dlatego ciało przezroczyste, ponieważ jest zawsze najlepiej przygotowane do przyjęcia światła, natychmiast w obecności rzeczy świecącej zostaje rzeczywiście

291

oświetlone. Faktu tego nie uprzedza żaden ruch ze strony ciała, które ma być oświetlone, a jedynie ruch przestrzenny ze strony źródła światła, przez który staje się ono obecne. W akcie stwórczym natomiast nic nie jest konieczne ze strony materii, a działający posiada wszystko, co jest potrzebne do działania, i nie może nic więcej otrzymać później przez ruch, ponieważ jest nieruchomy, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze tego dzieła [I, 131. Wynika stąd, że stwarzanie dokonuje się w jednej chwili. Stąd też jednocześnie jakaś rzecz jest stwarzana i zostaje stworzona, tak jak jednocześnie jest coś oświetlane i zostaje oświetlone.

Dlatego też Pismo Święte stwierdza, że stworzenie dokonało się w niepodzielnym momencie: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" [Rdz 1,1]. Początek ten Bazyli[13] wykłada jako początek czasu, który musi być niepodzielny, jak się dowodzi w VI księdze *Fizyki*[14].

Rozdział 20
ŻADNE CIAŁO NIE MOŻE STWARZAĆ

Wynika z tego w sposób oczywisty, że żadne ciało nie może niczego uczynić na sposób stwarzania.

Żadne bowiem ciało nie działa, jeśli nie jest poruszone, dlatego że działający i doznający działania muszą być razem, podobnie jak twórca i rzecz uczyniona. Razem zaś są te rzeczy, które są w tym samym miejscu, jak czytamy w V księdze *Fizyki*[15]. Ciało zaś osiąga miejsce tylko przez ruch. A każde ciało jest poruszane jedynie w czasie. Cokolwiek więc doko-

13 Św. Bazyli Wielki, *Homiliae in Hexaemeron* I, 5 (PG 29, 14).
14 Arystoteles, *Physica* VI, 3 (233b 33).
15 Arystoteles, *Physica* V, 3 (226b 22).

292

nuje się przez działanie ciała, dokonuje się na zasadzie następstwa. W akcie stwórczym zaś, jak to wykazaliśmy [II, 19], nie ma następstwa. Żadne zatem ciało nie może nic uczynić na sposób stwarzania.

Oprócz tego. Każda przyczyna, która działa przez to, że zostaje poruszona, z konieczności porusza to, na co działa. Rzecz uczyniona bowiem i rzecz doznająca działania związane są z dyspozycjami twórcy i przyczyny, ponieważ każda przyczyna sprawia coś podobnego sobie. Stąd, jeśli przyczyna działa zgodnie ze zmieniającą się pod wpływem ruchu dyspozycją, to wtedy również w rzeczy doznającej działania i już uczynionej musi dokonać się pewna zmiana dyspozycji, niemożliwa bez ruchu. Żadne zaś ciało nie porusza się, jeśli nie zostało poruszone, jak tego dowiedziono [I, 13]. Stąd też działanie ciała może realizować się tylko przez ruch lub zmianę rzeczy uczynionej. Akt stwórczy nie jest ani zmianą, ani ruchem, jak tego dowiedliśmy [II, 17]. Dlatego żadne ciało nie może spowodować powstania jakiejś rzeczy przez stwarzanie.

Podobnie. Skoro rzecz działająca i rzecz uczyniona muszą być do siebie podobne, to rzecz, która nie działa całą swą substancją, nie może tworzyć całej substancji rzeczy utworzonej, czego inaczej dowodzi Filozof w VII księdze *Metafizyki*[16], że forma bez materii, która to forma działa całą sobą, nie może być najbliższą przyczyną powstawania, zgodnie z którym to powstawaniem zostaje urzeczywistniona tylko forma. Żadne zaś ciało nie działa całą swą substancją, chociaż całe działa; skoro bowiem każda przyczyna działa przez formę, która ją urzeczywistnia, tylko to mogłoby działać całą swą substancją, czego całą substancją jest forma. Nie można tego powiedzieć o żadnym ciele, gdyż każde ciało ma materię, skoro każde podlega zmianie. Żadne zatem ciało nie może wytworzyć całej

16 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 25).

substancji jakiejś rzeczy, a to właśnie należy do pojęcia aktu stwórczego.

Co więcej. Stwarzanie należy wyłącznie do mocy nieskończonej. Przyczyna zaś ma tym większą moc, im odleglejszą od rzeczywistości możność może sprowadzić do rzeczywistości; na przykład większą moc ma to, co może uczynić ogień z wody, niż to, co może uczynić ogień z powietrza. Stąd, gdzie zupełnie nie ma uprzednio istniejącej możności, tam zostaje przekroczone wszelkie odniesienie do określonej odległości, i w ten sposób moc przyczyny, która coś tworzy bez żadnej uprzednio istniejącej możności, musi przewyższać wszelkie, jakie tylko można sobie wyobrazić, odniesienie do mocy przyczyny tworzącej coś z materii. Żadna jednak moc ciała nie jest nieskończona, jak tego dowodzi Filozof w VIII księdze *Fizyki*[17]. Żadne więc ciało nie może niczego stwarzać, to znaczy czynić czegoś z niczego.

Dalej. Poruszający i rzecz poruszana, twórca i rzecz uczyniona, muszą być razem, jak się tego dowodzi w VII księdze *Fizyki*[18]. Ciało zaś działające może istnieć razem ze skutkiem swego działania jedynie przez zetknięcie się, przez które krańce rzeczy stykających się zostają złączone. Stąd jest rzeczą niemożliwą, by ciało działało inaczej niż przez zetknięcie się. Zetknięcie się zaś zakłada relację jednej rzeczy do drugiej. Tam więc, gdzie nic poza przyczyną sprawczą nie istnieje uprzednio, jak się to dzieje w akcie stwórczym, nie może być stykania się. Żadne zatem ciało nie może działać — stwarzając.

Widać tu wyraźnie fałszywość stanowiska tych, którzy mówią, że substancja ciał niebieskich jest przyczyną materii elementów; materia nie może mieć przyczyny innej niż ta, która działa, stwarzając, materia bowiem jest pierwszym podmiotem ruchu i zmiany.

17 Arystoteles, *Physica* VIII, 10 (266a 25).
18 Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 4).

294

Rozdział 21 <<
TYLKO BÓG MOŻE STWARZAĆ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można także wykazać, że stwarzanie jest czynnością właściwą Bogu i że jedynie Bóg może stwarzać.

Skoro porządkowi przyczyn sprawczych odpowiada porządek ich czynności — ponieważ im przyczyna szlachetniejsza, tym szlachetniejsza jest czynność — pierwsza czynność musi być właściwa pierwszej przyczynie. Stwarzanie zaś jest pierwszą czynnością, dlatego że nie zakłada żadnej innej, a wszystkie inne czynności z góry ją zakładają. Stwarzanie jest więc czynnością właściwą jedynie Bogu, który jest pierwszą przyczyną sprawczą.

Podobnie. Wykazaliśmy, że Bóg stwarza rzeczy, gdyż poza Nim nie może istnieć nic, czego On nie jest przyczyną. To zaś nie może przysługiwać niczemu innemu, skoro nic innego nie jest powszechną przyczyną istnienia. Jedynie Bogu więc przysługuje stwarzanie jako właściwa Mu czynność.

Dalej. Skutki są proporcjonalne do przyczyn, a mianowicie skutki urzeczywistnione przypisujemy przyczynom urzeczywistnionym, a skutki w możności — przyczynom będącym w możności; podobnie skutki szczegółowe przypisujemy przyczynom szczegółowym, powszechne zaś powszechnym, jak tego uczy Filozof w II księdze *Fizyki*[19]. Istnienie zaś jest pierwszym skutkiem [działania], jest to oczywiste z powodu jego powszechności. Przyczyną właściwą istnienia jest więc przyczyna sprawcza pierwsza i powszechna, którą jest Bóg. Natomiast inne przyczyny nie są przyczyną istnienia jako takiego, lecz przyczyną bycia czymś, jak na przykład człowiekiem lub czymś białym.

19 Arystoteles, *Physica* II, 3 (195b 25).

295

Istnienie jako takie ma swą przyczynę w akcie stwórczym, przed którym istnienia niczego się nie zakłada, nie może bowiem nic istnieć wcześniej, co byłoby czymś poza bytem jako takim. Przez inne [od aktu stwórczego] czynności zaś powstaje ten lub taki byt, gdyż to z już uprzednio istniejącego bytu powstaje ten lub taki byt. Stwarzanie zatem jest czynnością właściwą Bogu.

Co więcej. Każda rzecz, która powstała w sposób odpowiadający jakiejś naturze, nie może być pierwszą przyczyną tej natury, lecz tylko przyczyną drugą i instrumentalną. Sokrates, skoro posiada przyczynę swego człowieczeństwa, nie może być pierwszą przyczyną człowieczeństwa. Jeśli bowiem jego człowieczeństwo ma jakąś przyczynę, wynikałoby stąd, że jest on sam dla siebie przyczyną, gdyż jest tym, co jest przez naturę ludzką. I stąd jednoznaczna przyczyna powstawania musi być niejako przyczyną instrumentalną odnośnie do tego, co jest pierwszą przyczyną całego gatunku. I dlatego trzeba wszystkie niższe przyczyny działające sprowadzać do przyczyn wyższych, podobnie jak przyczyny instrumentalne sprowadza się do przyczyn pierwszych. Istnienie zaś każdej substancji poza Bogiem ma jakąś przyczynę, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Żadna więc substancja nie może być inną przyczyną istnienia niż instrumentalną i działającą na mocy innej przyczyny. Przyczyna instrumentalna zaś

powoduje coś nie inaczej, jak tylko przez ruch, gdyż do istoty takiej przyczyny należy, by była poruszającą poruszaną. Stwarzanie natomiast nie jest ruchem, jak to wykazaliśmy [II, 17]. Żadna więc substancja prócz Boga nie może niczego stworzyć.

Dalej. Narzędzia (*instrumentum*) używa się dlatego, że odpowiada skutkowi — tak że jest ono czymś pośrednim między pierwszą przyczyną a skutkiem i styka się z obydwoma. W ten sposób wpływ pierwszej przyczyny dociera do skutku poprzez narzędzie. Stąd też musi istnieć coś, co przyjmuje wpływ pierwszej przyczyny w tym, co jest skutkiem działania narzędzia. A to się sprzeciwia istocie stwarzania, które niczego nie zakła-

da. Wynika więc stąd, że poza Bogiem nic nie może stwarzać ani jako główna przyczyna sprawcza, ani jako narzędzie.

Oprócz tego. Każda przyczyna instrumentalna wykonuje czynność głównej przyczyny za pomocą jakiegoś działania właściwego i naturalnego sobie, jak na przykład ciepło naturalne tworzy ciało przez rozpuszczanie i trawienie, a piła, tnąc, działa na rzecz wykonania ławki. Jeśli więc istnieje jakieś stworzenie, które działa w celu stwarzania jako narzędzie pierwszego stwórcy, to musi ono działać przez jakąś czynność właściwą i odpowiadającą swej naturze. Skutek odpowiadający właściwej czynności narzędzia jest na drodze powstawania wcześniejszy niż skutek odpowiadający przyczynie głównej, z czego wynika, że pierwszej przyczynie odpowiada cel ostateczny; cięcie drewna bowiem wyprzedza formę ławki, a trawienie pokarmu powstanie ciała. Musiałoby więc coś być skutkiem spowodowanym przez właściwe działanie instrumentalnej przyczyny stwarzającej, co na drodze powstawania byłoby wcześniejsze od istnienia, które jest skutkiem odpowiadającym czynności pierwszej przyczyny stwarzającej. To zaś jest niemożliwe — im bowiem coś jest powszechniejsze, tym jest wcześniejsze co do powstawania; na przykład wcześniejsze jest zwierzę niż człowiek przy powstawaniu człowieka, jak mówi Filozof w księdze *O rodzeniu się zwierząt*[20]. Jest więc niemożliwe, by jakieś stworzenie stwarzało czy to jako przyczyna główna, czy to działając jako narzędzie.

Dalej. To, co otrzymuje istnienie zgodnie z jakąś naturą, nie może być przyczyną tej natury jako takiej, gdyż byłoby przyczyną siebie samego; może zaś być przyczyną tej natury w tym oto bycie, jak na przykład Platon jest przyczyną natury ludzkiej w Sokratesie, a nie natury ludzkiej w ogóle, dlatego że on sam został stworzony w ludzkiej naturze. To zaś, co jest przyczyną czegoś w tym oto bycie, udziela mu wspólnej natury, a przez to byt ten zostaje określony gatunkowo lub jako jednostka. To

20 Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3 (736b 3).

jednak nie może się stać przez stwarzanie, które nie zakłada niczego, czemu by można czegoś udzielić przez działanie. Jest więc niemożliwe, by jakiś byt stworzony był przyczyną drugiego bytu przez stwarzanie.

Co więcej. Skoro każda przyczyna działa na tyle, na ile jest urzeczywistniona, to sposób działania rzeczy musi odpowiadać sposobowi urzeczywistnienia tej rzeczy; stąd ciepło, które rzeczywiście jest bardziej ciepłe, bardziej też ogrzewa. Każda więc rzecz, której rzeczywistość jest określona w rodzaju, gatunku i przypadłości, musi mieć moc

sprawiania skutków podobnych do działającego jako takiego, dlatego że każda przyczyna działająca sprawia skutek podobny do siebie. To zaś, co ma ograniczone istnienie, może być podobne do drugiej rzeczy tego samego rodzaju albo gatunku tylko co do istoty rodzaju lub gatunku; o ile bowiem jest tą oto określoną rzeczą, różni się od innych rzeczy. Rzecz więc, która ma skończone istnienie, może swym działaniem być przyczyną drugiej tylko co do istoty rodzajowej lub gatunkowej, a nie w tym aspekcie, że istnieje samoistnie jako różna od innych. Przed działaniem każdej przyczyny skończonej istnieje więc coś, dzięki czemu skutek jej działania istnieje samoistnie jako byt indywidualny. A zatem przyczyna ta nie stwarza — stwarzanie jest wyłączną własnością przyczyny, której istnienie jest nieskończone i która zawiera w sobie podobieństwo wszelkiego bytu, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 40n].

Dalej. Skoro wszystko, co powstaje, powstaje po to, by istniało, to jeśli się mówi, że powstaje jakaś rzecz, która już przedtem była, trzeba, by ona powstała nie sama przez się, lecz przypadłościowo, a sama przez się powstaje ta rzecz, która przedtem nie istniała; na przykład, gdy z białej rzeczy powstaje czarna, powstaje i czarna rzecz, i kolorowa. Czarna sama przez się, gdyż powstała z nieczarnej, kolorowa zaś przypadłościowo, gdyż poprzednio była kolorowa. Jeśli więc powstaje jakiś byt, jak na przykład człowiek czy kamień, to człowiek powstaje

sam przez się, gdyż powstaje z nieczłowieka, byt zaś przypadłościowo, gdyż nie powstaje wprost z niebytu, jak mówi Filozof w I księdze *Fizyki*[21]. Gdy więc powstaje coś całkowicie z niebytu, to powstaje byt sam przez się. Musi zatem powstać z tego, co samo przez się jest przyczyną istnienia, skutki bowiem sprowadzają się do proporcjonalnych przyczyn. A jest tym tylko pierwszy byt, który jest przyczyną bytu jako takiego, inne byty natomiast są przyczyną istnienia przypadłościowego, a pierwszy byt istnienia samego przez się. Skoro więc wytworzenie bytu, kiedy uprzednio żaden byt nie istniał, jest stwarzaniem, stwarzanie musi być właściwością jedynie Boga.

Tej prawdzie przyświadcza powaga Pisma Świętego, które stwierdza w Księdze Rodzaju 1, [1], że Bóg wszystko stworzył: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". Także Jan Damasceński mówi w drugiej księdze swego dzieła: „Ci wszyscy zaś, którzy głoszą, że aniołowie są stwórcami jakiejś substancji, są dziećmi swego ojca diabła. Bo jeśli są stworzeniami, to nie są stwórcami"[22].

Przez powyższe rozważania obala się błąd niektórych filozofów, którzy twierdzili, że Bóg stworzył pierwszą substancję oddzielnie istniejącą, a ta stworzyła drugą i tak w pewnym porządku aż do ostatniej.

Rozdział 22
BÓG MOŻE WSZYSTKO

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że moc Boża nie jest ograniczona do jakiegoś jednego skutku. Jeśli stwarzanie jest własnością jedynie Boga, to wszystkie rzeczy, które nie mogły powstać z własnej przyczyny, a tylko

21 Arystoteles, *Physica* I, 8 (191b 15).
22 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 3 (PG 94, 874).

sposobem stwarzania, muszą pochodzić bezpośrednio od Niego. Takie są wszystkie substancje oddzielone, które nie są złożone z materii i formy, a których istnienie obecnie zakładamy, i tak samo wszelka materia cielesna. Te więc istniejące w tak różny sposób byty są bezpośrednim skutkiem Bożej mocy. Żadna zaś moc, która powoduje bezpośrednio wiele skutków bez materii, nie jest ograniczona do jednego skutku. Mówię zaś „bezpośrednio", ponieważ gdyby powodowała skutki przez coś pośredniego, to różnorodność mogłaby pochodzić od przyczyn pośrednich. Mówię także „bez materii", gdyż ta sama przyczyna sprawcza tą samą swą czynnością sprawia różne skutki zgodnie z różnorodnością materii, na przykład gorąco ognia sprawia, że glina twardnieje, a wosk mięknie. Moc Boga zatem nie jest ograniczona do jednego skutku.

Podobnie. Każda moc doskonała ogarnia to wszystko, co może objąć sam przez się właściwy jej skutek działania; tak na przykład sztuka budowlana, jeśli jest doskonała, obejmuje wszystko, co może mieć naturę domu. Moc Boża zaś jest sama przez się przyczyną istnienia, a istnienie jest właściwym skutkiem jej działania, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [II, 21], Obejmuje zatem to wszystko, co nie jest sprzeczne z pojęciem bytu; gdyby bowiem Jego moc obejmowała jeden tylko skutek, moc Boża nie byłaby sama przez się przyczyną bytu jako takiego, lecz tylko tego oto bytu. Pojęcie bytu nie obejmuje przeciwieństwa bytu, a tym jest niebyt. Bóg więc może uczynić wszystko, co nie zawiera w sobie pojęcia niebytu. Niebytem zaś jest to, co mieści w sobie sprzeczność. Wynika więc stąd, że Bóg może uczynić wszystko, w czym się nie mieści sprzeczność.

Dalej. Każda przyczyna sprawcza działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona. Typ rzeczywistości każdej przyczyny odpowiada więc typowi działania jej mocy; człowiek bowiem rodzi człowieka, a ogień rodzi ogień. Bóg zaś jest rzeczywistością doskonałą, mającą w sobie doskonałości wszystkich rzeczy, jak to

wykazaliśmy powyżej [I, 28], Jego moc sprawcza jest zatem doskonała i rozciąga się na wszystko, co nie sprzeciwia się pojęciu urzeczywistnionego istnienia. Sprzeciwia się zaś jedynie to, co implikuje sprzeczność. Bóg więc może czynić wszystko prócz tego, co implikuje sprzeczność.

Co więcej. Każdej możności biernej odpowiada możność czynna; możność bowiem jest skierowana do urzeczywistnienia, tak jak materia do formy. Nie może zaś byt w możności stać się rzeczywisty inaczej, jak tylko mocą czegoś istniejącego rzeczywiście. Daremna byłaby możność, gdyby nie było czynnej mocy przyczyny sprawczej, która by mogła tę możność urzeczywistnić — a przecież w naturze nie ma nic daremnego. I w ten sposób widzimy, że wszystko, co jest w możności właściwej materii rzeczy podlegających powstawaniu i rozkładowi, może urzeczywistnić moc czynna, będąca w ciele niebieskim, które jest pierwszą przyczyną działającą w naturze. Jak zaś ciało niebieskie jest pierwszą przyczyną sprawczą odnośnie do ciał niższych, tak Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą odnośnie do wszelkiego bytu stworzonego. Wszystko zatem, co może być stworzone, Bóg może swą mocą sprawczą uczynić. Bytem stworzonym może zaś być wszystko, co z bytem stworzonym nie jest sprzeczne, tak jak w możności natury ludzkiej jest wszystko, co nie niszczy natury ludzkiej. Bóg więc może wszystko uczynić.

Oprócz tego. To, że jakiś skutek nie podlega mocy jakiejś przyczyny sprawczej, może się zdarzyć z trzech powodów. Po pierwsze wtedy, gdy skutek nie ma z przyczyną sprawczą związku lub podobieństwa — każda bowiem przyczyna wywołuje w jakiś

sposób skutek podobny do siebie samej. Stąd moc, która jest w nasieniu człowieka, nie może wytworzyć zwierzęcia lub rośliny, może natomiast wytworzyć człowieka, który jednak przewyższa zwierzę i roślinę. Po drugie, z powodu wspaniałości skutku, który przewyższa moc przyczyny sprawczej — na przykład moc sprawcza cielesna nie może spowodować zaistnienia substancji oddzielonej od materii. Po

301

trzecie wtedy, gdy skutek wymaga określonej materii, na którą przyczyna sprawcza nie może działać; na przykład stolarz nie może zrobić piły, gdyż jego umiejętności nie dotyczą wytworów z żelaza, z którego robi się piłę.

W żaden jednak z powyższych sposobów nie można jakiegoś skutku usunąć spod mocy Bożej. Nawet bowiem brak podobieństwa przyczyny do skutku nie czyni dla Niego niczego niemożliwym. Wszelki przecież byt, w tej mierze, w jakiej istnieje, jest do Niego podobny, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 6; II, 15]. Podobnie też nie czyni tego wspaniałość skutku, skoro wykazaliśmy [I, 27; I, 41], że Bóg przewyższa wszystkie byty co do dobroci i doskonałości. I wreszcie, nic dla Niego nie jest niemożliwe nawet z racji niedoskonałości materii, skoro On sam jest przyczyną materii, która może powstać jedynie przez akt stwórczy. Nie potrzebuje On także materii do działania, gdyż powołuje rzeczy do bytu, chociaż nic uprzednio nie istnieje [II, 16]. I tak niedoskonałość materii nie może przeszkodzić Jego działaniu w sprawianiu skutków.

Wynika więc stąd, że moc Boża nie jest ograniczona do jakiegoś określonego skutku, lecz może po prostu wszystko, a to oznacza, że Bóg jest wszechmocny.

Stąd też Pismo Święte podaje to także do wierzenia. Bóg mówi bowiem w Księdze Rodzaju 17, [1]: „Jam Bóg wszechmogący; trwaj przy mnie i bądź doskonały", i w Księdze Hioba 42, [2]: „Wiem, iż wszystko możesz", a także w Ewangelii Św. Łukasza 1, [37] przez usta anioła: „dla Boga żadne słowo nie będzie niemożliwe".

Powyższe argumenty obalają błąd pewnych filozofów, którzy twierdzili, że Bóg bezpośrednio sprawia tylko jeden skutek, jakby moc Jego była do tego ograniczona. Twierdzili też, że Bóg może uczynić tylko to, co idzie za naturalnym biegiem rzeczy. O tak twierdzących zaś powiedziane jest w Księdze Hioba 22, [17]: „Oceniali Wszechmogącego jakoby nie mógł nic uczynić".

302

Rozdział 23
BÓG NIE DZIAŁA Z KONIECZNOŚCI NATURY

Okazuje się, że Bóg działa w stworzeniach nie z konieczności natury, ale na podstawie decyzji woli.

Moc bowiem każdej przyczyny sprawczej, działającej z konieczności natury, ograniczona jest do jednego skutku. I stąd wszystko w przyrodzie odbywa się zawsze w ten sam sposób, jeśli nie ma jakiejś przeszkody — inaczej zaś jest tam, gdzie jest dobrowolność. Moc Boża nie jest przyporządkowana do jednego tylko skutku, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 22], Bóg więc nie działa z konieczności natury, ale przez decyzję woli.

Dalej. Wszystko, co nie pociąga sprzeczności, podlega mocy Bożej, jak to wykazaliśmy [II, 22]. Otóż wiele rzeczy, które nie istnieją wśród stworzeń, gdyby istniały, nie zawierałyby sprzeczności, jak to widać przede wszystkim w wypadku ilości, wielkości i

odległości gwiazd oraz innych ciał, w których, gdyby był inny porządek rzeczy, nie byłoby sprzeczności. Wiele więc rzeczy, których nie ma w przyrodzie, podlega mocy Bożej. Kto zaś z tych rzeczy, które może czynić, niektóre czyni, a niektórych nie czyni, ten działa z wyboru woli, a nie z konieczności natury. Bóg więc nie działa z konieczności natury, lecz przez decyzję woli.

Podobnie. Każda przyczyna sprawcza działa tak, że jest w niej zawarte podobieństwo skutku jej działania. Każda bowiem przyczyna sprawia skutek podobny do siebie. Każda zaś rzecz, która jest w drugiej, jest na sposób tej, w której jest. Skoro więc Bóg, jak tego dowiedliśmy [I, 45], przez istotę swoją poznaje intelektualnie, to podobieństwo skutku Jego działania musi być w Nim na sposób intelektualny. Bóg działa zatem przez intelekt. Intelekt zaś nie sprawia żadnego skutku inaczej jak tylko za pośrednictwem woli, której przedmiotem jest dobro poznane intelektualnie, które pociąga działającego jako cel. Bóg więc działa przez wolę, a nie z konieczności natury.

303

Co więcej. Jak mówi Filozof w IX księdze *Metafizyki*[23], działanie jest dwojakie: jedno, które pozostaje w przyczynie działania i jest jej doskonałością, jak na przykład widzenie; drugie, które przechodzi na zewnątrz i jest doskonałością skutku działania, jak na przykład palenie się dla ognia. Działanie boskie zaś nie może należeć do rodzaju tych działań, których nie ma w przyczynie działania, skoro Jego działanie jest Jego substancją, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 91- Musi zatem należeć do tego rodzaju działań, które są w przyczynie działania i są niejako jej doskonałością. Takimi zaś są tylko czynności tego, który poznaje i pragnie. Bóg więc działa, poznając i chcąc. Działa zatem nie z konieczności natury, lecz z rozporządzenia woli.

Dalej. Że Bóg działa celowo, może się jasno okazać z tego, że wszechświat nie zależy od przypadku, lecz jest skierowany do jakiegoś dobra, jak to widać u Filozofa w XI księdze *Metafizyki*[24]. Pierwsza zaś przyczyna sprawcza, działająca ze względu na cel, musi działać przez intelekt i wolę; to bowiem, co nie posiada intelektu, działa ze względu na cel jako skierowane do celu przez coś innego. Widać to w rzeczach wytworzonych; na przykład strzała leci do oznaczonego punktu skierowana przez łucznika. Podobnie zaś musi być w świecie przyrody. Do tego bowiem, by coś bezpośrednio zostało skierowane do właściwego celu, potrzeba poznania samego celu i środków do celu, oraz odpowiedniej proporcji między nimi, a takie poznanie przysługuje jedynie komuś obdarzonemu intelektem. Skoro więc Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą, to nie działa z konieczności natury, lecz przez intelekt i wolę.

Oprócz tego. To, co działa samo przez się, jest wcześniejsze od tego, co działa przez coś innego; wszystko bowiem, co istnieje przez coś innego, musi się sprowadzać do tego, co istnieje

23 Arystoteles, *Metaphysica* IX, 8 (1050a 23-b 2).
24 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

304

samo przez się, aby nie postępować w nieskończoność. Co zaś nie panuje nad swym działaniem, nie działa samo przez się — działa bowiem jakby skłaniane przez coś innego, a nie jako działające samo przez się. Musi więc pierwsza przyczyna sprawcza działać w ten sposób, by panować nad swym działaniem. Każdy zaś panuje nad swym

działaniem przez wolę. Bóg więc, który jest pierwszą przyczyną sprawczą, musi działać przez wolę, a nie z konieczności natury.

Dalej. Pierwszej przyczynie sprawczej właściwe jest pierwsze działanie, jak i pierwszy ruch jest właściwy pierwszej rzeczy ruchomej. Lecz działanie woli naturalnie wyprzedza działanie natury. To bowiem jest naturalnie wcześniejsze, co jest doskonalsze, choć w danej rzeczy jest późniejsze co do czasu. Działanie tego, który działa przez wolę, jest doskonalsze, co widać stąd, że doskonalsze u nas jest to, co się dokonuje przez wolę, niż to, co się staje z konieczności natury. Bogu więc, który jest pierwszą przyczyną sprawczą, właściwe jest działanie przez wolę.

Co więcej. Z tego samego wynika także, że tam, gdzie się łączą oba działania, doskonalsza jest moc, która działa przez wolę, od tej, która działa przez naturę i posługuje się nią jakby narzędziem; w człowieku bowiem doskonalszy jest intelekt, który działa przez wolę, od duszy wegetatywnej, która działa z konieczności natury. Moc Boża zaś jest najdoskonalsza pośród wszystkich bytów. Działa zatem na wszystkie rzeczy przez wolę, a nie z konieczności natury.

Podobnie. Przedmiotem woli jest dobro jako takie; natura zaś nie dochodzi do ogólnego pojęcia dobra, lecz tylko do tego dobra, które jest jej doskonałością. Skoro więc każda przyczyna działa o tyle, o ile dąży do dobra — cel bowiem jest czymś poruszającym — przyczynę działającą przez wolę trzeba przyrównać do przyczyny działającej z konieczności natury, tak jak przyczynę powszechną do przyczyny szczegółowej. Przyczyna szczegółowa ma się do powszechnej jako coś od

niej późniejszego i jako jej narzędzie. Musi więc pierwsza przyczyna działać na zasadzie woli, a nie z konieczności natury.

Tej prawdy uczy nas także Pismo Święte. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [135, 6]: „Wszystko, co chciał Pan, uczynił", i w Liście do Efezjan 1, [11]: „[Bóg] dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli". A Hilary w księdze *O synodach*[25]*:* „Wola Boża dała substancję wszystkim stworzeniom"; i dalej: „Takimi bowiem zostały wszystkie rzeczy stworzone, jakimi je Bóg chciał".

Powyższe rozważania wykazują błąd niektórych filozofów, którzy mówili, że Bóg działa z konieczności natury.

Rozdział 24
BÓG DZIAŁA WEDŁUG SWEJ MĄDROŚCI

Wynika stąd, że Bóg wywołuje skutki zgodnie ze swą mądrością.

Wolę bowiem pobudza do działania jakieś poznanie; poznane bowiem dobro jest przedmiotem woli. Bóg zaś działa przez wolę, jak to wykazaliśmy [II, 23]. Skoro więc Bóg poznaje tylko intelektualnie i niczego nie poznaje inaczej, jak poznając siebie, a poznanie to jest aktem mądrości, to wynika stąd, że Bóg czyni wszystko według swej mądrości.

Podobnie. Każda przyczyna wywołuje skutek podobny sobie. Działa więc z racji podobieństwa swych skutków do siebie, jak na przykład ogień ogrzewa zgodnie ze swym ciepłem. Lecz w każdej przyczynie działającej przez wolę jako taką istnieje podobieństwo jej skutków do niej zgodnie z poznaniem intelektualnym. Gdyby bowiem podobieństwo skutku tkwiące

25 Św. Hilary z Poitiers, *De synodis,* 58 (PL 10, 510).

w przyczynie działającej z wolnej woli było zależne tylko od skłonności natury, to przyczyna ta sprawiałaby tylko jeden skutek, gdyż naturalny skutek czegoś jednego jest tylko jeden. Każdy więc działający z wolnej woli wywołuje skutek zgodny z istotą swego intelektu. Bóg zaś działa przez wolę, jak to wykazaliśmy [II, 23]. Bóg więc mądrością swego intelektu powołuje rzeczy do istnienia.

Co więcej. Jak mówi Filozof w I księdze *Metafizyki*[26], porządkowanie jest rzeczą mędrca. Porządkowanie bowiem niektórych rzeczy może się odbywać tylko przez poznanie stosunku i proporcji rzeczy przyporządkowanych do siebie nawzajem i do czegoś wyższego, co jest ich celem. Wzajemne przyporządkowanie rzeczy do siebie istnieje wszak ze względu na przyporządkowanie ich do celu. Poznawać wzajemne stosunki i proporcje rzeczy może tylko ten, kto ma intelekt, sądzić zaś o rzeczach według najwyższej przyczyny należy do mądrości. I w ten sposób wszelkie porządkowanie musi dokonywać się z racji mądrości kogoś, kto poznaje umysłowo. Stąd też w przypadku umiejętności mechanicznych — tych, którzy kierują budową, nazywa się mędrcami w zakresie tych umiejętności. Rzeczy zaś powołane do bytu przez Boga mają wzajemny porządek, który nie jest przypadkowy, gdyż zawsze albo przeważnie jest taki sam. I stąd wynika, że Bóg powołał rzeczy do bytu przez porządkowanie ich. Bóg więc powołał rzeczy do bytu przez swą mądrość.

Co więcej. To, co zależy od woli, to albo działania takie jak akty cnót, które są doskonałościami działającego, albo tworzenie, które przechodzi na zewnętrzną materię. I stąd jest jasne, że rzeczy stworzone są jakby utworzone przez Boga. Podstawą zaś tworzenia przedmiotów jest wiedza wytwórcza *(ars),* jak mówi Filozof[27]. Wszystkie rzeczy stworzone przyrównuje

26 Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982a 17-18).
27 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 4 (1140a 9-10).

się więc do Boga, jak wytwory do ich twórcy. Otóż twórca powołuje do istnienia wytwory swej sztuki zgodnie z porządkiem swej mądrości i intelektu. Zatem i Bóg utworzył wszystkie stworzenia zgodnie z porządkiem, który wnosi Jego intelekt.

Potwierdza to także powaga boska. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [104,24]: „Tyś wszystko mądrze uczynił"; i w Księdze Przysłów 3, [19]: „Pan umocnił ziemię mądrością".

Przez to, co powiedzieliśmy, usuwamy błąd tych, którzy twierdzili bez jakiejkolwiek racji, że wszystko zależy od prostej woli Bożej.

Rozdział 25 <<
W JAKIM SENSIE MÓWIMY, ŻE WSZECHMOGĄCY CZEGOŚ NIE MOŻE

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można przyjąć, że chociaż Bóg jest wszechmocny, to mówi się jednak, że nie może uczynić niektórych rzeczy.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 7], że w Bogu jest czynna możność, biernej zaś możności w Nim nie ma, jak tego już dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 16], O mocy

zaś mówimy w aspekcie obu tych możności. Tych więc rzeczy Bóg nie może uczynić, które się odnoszą do możności biernej. Należy zatem zbadać, jakie są to rzeczy.

Po pierwsze, możność czynna odnosi się do działania, bierna zaś do istnienia. Stąd możność do istnienia jest tylko w tych rzeczach, które posiadają materię podlegającą przeciwieństwu. Skoro więc w Bogu nie ma biernej możności, nie może Bóg niczego, co się odnosi do Jego istnienia. Nie może więc Bóg być ciałem lub czymś podobnym.

308

Dalej. Urzeczywistnieniem tej biernej możności jest ruch. Bóg więc, któremu nie przysługuje bierna możność, nie może się zmieniać. Można dalej wnioskować, że nie może się zmieniać zgodnie z poszczególnymi gatunkami zmiany — na przykład, nie może się zwiększać lub zmniejszać, stawać się inny, powstawać lub ulegać zniszczeniu.

Co więcej. Skoro wadliwość jest jakimś uleganiem zniszczeniu, wynika stąd, że Bóg w niczym nie może posiadać wad.

Oprócz tego. Każda wada wiąże się z brakiem. Podmiotem zaś braku jest możność materii. W żaden więc sposób nie może On posiadać wad.

Dalej. Jeśli zmęczenie pochodzi z braku sił, zapomnienie z braku wiedzy, wynika stąd, że Bóg nie może ani się zmęczyć, ani zapomnieć.

Co więcej. Bóg też nie może być zwyciężony lub przymuszony. To bowiem przysługuje tylko tym rzeczom, które z natury są zmienne.

I podobnie, nie może też Bóg żałować ani się gniewać lub smucić, skoro to wszystko jest znakiem namiętności i niedoskonałości.

Dalej. Ponieważ przedmiotem i skutkiem czynnej możności jest byt wytworzony, żadna zaś możność nie działa tam, gdzie brak zasady jej przedmiotu, jak na przykład wzrok nie widzi, gdy brak aktualnego przedmiotu widzenia, trzeba powiedzieć, że Bóg nie może uczynić tego, co się sprzeciwia istocie bytu jako bytu lub bytu wytworzonego jako wytworzonego. Należy zbadać, jakie to byty.

Po pierwsze zatem przeciwne pojęciu bytu jest to, co niszczy pojęcie bytu. Niszczy zaś pojęcie bytu to, co jest mu przeciwstawne, jak na przykład niszczy pojęcie człowieka to, co jest przeciwstawne jemu lub jego częściom. Przeciwstawny zaś bytowi jest niebyt. Niepodobna więc, by Bóg sprawił, aby jedna i ta sama rzecz równocześnie istniała i nie istniała, a to znaczy — by istniały rzeczy nawzajem ze sobą sprzeczne.

309

Dalej. Sprzeczność zawiera się w tym, co przeciwne, i w tym, co negatywnie przeciwstawne. Jeśli bowiem jest coś białe i czarne, to wynika stąd, że jest białe i niebiałe; a jeśli ktoś widzi i jest ślepy, wynika, że widzi i nie widzi. Z tego samego powodu Bóg nie może sprawić, by rzeczy przeciwstawne istniały w tym samym podmiocie pod tym samym względem.

Co więcej. Usunięcie jakiejkolwiek istotnej zasady rzeczy powoduje usunięcie samej rzeczy. Jeśli więc Bóg nie może sprawić, by rzecz równocześnie była i nie była, nie może także sprawić, by brakowało jej którejś z jej istotnych zasad, a ona sama istniała — na przykład, by człowiek nie miał duszy.

Oprócz tego. Skoro zasady niektórych nauk, jak na przykład logiki, geometrii i arytmetyki biorą się jedynie z formalnych zasad rzeczy, od których zależy istota rzeczy, wynika stąd, że Bóg nie może uczynić przeciwieństwa tych zasad. Na przykład, nie może

uczynić, by nie można było orzekać rodzaju o gatunku lub by linie prowadzone od środka do obwodu nie były równe, lub by trójkąt o prostych liniach nie miał trzech kątów równych dwom kątom prostym.

Stąd także widać, że Bóg nie może sprawić, by przeszłość nie istniała. W tym bowiem także jest zawarta sprzeczność, ponieważ jest tak samo konieczne, że coś istnieje, gdy istnieje, i że coś istniało, gdy istniało.

Istnieją także pewne rzeczy, które się sprzeciwiają pojęciu przedmiotu wytworzonego jako takiego. Tych także Bóg nie może uczynić, wszystko bowiem, co Bóg tworzy, musi być czymś wytworzonym.

Z tego widać, że Bóg nie może utworzyć Boga. Do pojęcia bowiem bytu wytworzonego należy, by jego istnienie zależało od jakiejś przyczyny. A to sprzeciwia się pojęciu tego, co nazywamy Bogiem, jak wiemy z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 13ł.

Z tego samego też powodu nie może Bóg uczynić niczego równego sobie. To bowiem, czego istnienie nie zależy od dru-

giej rzeczy, znamienitsze jest co do istnienia i innych doskonałości od tego, co zależy od czegoś drugiego. Zależność zaś od czegoś drugiego należy do pojęcia rzeczy wytworzonej.

Podobnie także nie może Bóg sprawić, by jakaś rzecz bez Niego zachowała swoje istnienie. Zachowanie istnienia bowiem każdej rzeczy zależy od jej przyczyny. Stąd, gdy się usunie przyczynę, musi i skutek być usunięty. Gdyby więc mogła istnieć jakaś rzecz, której by Bóg nie utrzymywał w istnieniu, nie byłaby ona skutkiem Jego działania.

Dalej. Ponieważ Bóg działa przez wolę, nie może czynić tych rzeczy, których nie może chcieć. Można zaś rozważać, których rzeczy nie może chcieć, gdy się zastanowimy, w jaki sposób w woli Bożej może być konieczność; co bowiem jest konieczne, nie może nie być, a co nie może być, tego z konieczności nie ma.

Wynika stąd jasno, że Bóg nie może sprawić, by nie istniał ani by nie był dobry czy szczęśliwy — z konieczności bowiem chce tego, by istniał, by był dobry i szczęśliwy, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 80].

Wykazaliśmy także [I, 95], że Bóg nie może chcieć jakiegoś zła. Widać stąd, że Bóg nie może grzeszyć.

Podobnie wykazaliśmy [I, 82], że wola Boga nie może być zmienna. Nie może więc sprawić, by się nie spełniło to, czego chce.

Należy jednak wiedzieć, że tutaj w innym sensie mówimy, iż tego „nie może", niż to mówiliśmy poprzednio. Poprzednio mówiliśmy o tym, czego Bóg bezwzględnie nie może ani chcieć, ani uczynić. To zaś, o czym mówimy teraz, Bóg może uczynić lub chcieć, jeśli się rozważa Jego wolę lub moc absolutnie, nie może zaś, o ile się zakłada, że Jego wola chce czegoś przeciwnego. W woli Bożej bowiem odnośnie do stworzeń nie ma konieczności — chyba że pod pewnymi warunkami, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 81n], I dlatego wszystkie takie wypowiedzi jak ta, że Bóg nie może uczynić czegoś prze-

ciwnego temu, co rozporządził, i wszystkie jej podobne, rozumie się jako złożone, w ten bowiem sposób zakładają one stosunek woli Bożej do czegoś przeciwnego. Jeśli się je zaś

rozumie rozdzielnie, to są fałszywe, gdyż odnoszą się w sposób absolutny do mocy i woli Boga.

Tak zaś, jak Bóg działa przez wolę, tak też działa przez intelekt i wiedzę, jak to już wykazaliśmy [II, 24], Z tego samego więc powodu, z którego nie może uczynić tego, czego nie chce uczynić, albo nie uczynić tego, co chce uczynić, nie może też uczynić tego, co przewidział, że nie uczyni, lub nie uczynić tego, co przewidział, że uczyni. I w ten sam sposób przyjmuje się oba twierdzenia i obu przeczy, mianowicie mówi się, że nie może uczynić tego, o czym mówiliśmy, ale nie absolutnie, lecz warunkowo lub na mocy jakichś założeń.

Rozdział 26
INTELEKT BOŻY NIE JEST OGRANICZONY W SWYM DZIAŁANIU DO OKREŚLONYCH SKUTKÓW

Ponieważ wykazaliśmy [I, 22-23], że moc Boża nie jest ograniczona do określonych skutków, a przez to również — że Bóg nie działa z konieczności natury, ale przez intelekt i wolę, teraz — aby się komuś nie wydawało, że Jego intelekt lub wiedza mogą się rozciągać jedynie na pewne ograniczone skutki i że w ten sposób Bóg działa z konieczności wiedzy, chociaż nie z konieczności natury — pozostaje jeszcze do wykazania, że Jego wiedza lub intelekt nie są w skutkach swego działania niczym ograniczone.

Wykazaliśmy wcześniej [I, 49n], że Bóg pojmuje wszystko, co może od Niego pochodzić, poznając swoją istotę, w której to wszystko istnieje z konieczności przez jakieś podobieństwo, tak jak skutki wirtualnie są w przyczynie. Jeśli więc moc Boża

nie jest w swym działaniu ograniczona do pewnych określonych skutków, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 22], to trzeba koniecznie wypowiedzieć podobny pogląd także o Jego intelekcie.

Dalej. Wykazaliśmy wcześniej [I, 43] nieskończoność istoty Bożej. Temu, co nieskończone zaś, ilekolwiek byśmy dodali do siebie rzeczy skończonych, dorównać nie można, gdyż nieskończone przewyższa dowolną ilość rzeczy skończonych, nawet jeśli są nieskończone co do liczby. Jasną jest zaś rzeczą, że tylko Bóg jest nieskończony co do istoty, wszystkie inne bowiem rzeczy są zawarte zgodnie ze swą istotą w określonych rodzajach i gatunkach. Jakkolwiek liczne więc i jakkolwiek wielkie widzielibyśmy skutki działania Boga, istota Boża może zawsze je przewyższyć. I w ten sposób może być przyczyną jeszcze większej ilości skutków. Intelekt Boży, który doskonale poznaje istotę Bożą, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 47], przewyższa wszelką skończoność skutków swego działania. Nie jest zatem z konieczności ograniczony do tych lub owych skutków.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [I, 69], że intelekt Boży poznaje rzeczy nieskończone. Bóg zaś wiedzą swego intelektu powołał rzeczy do istnienia. Moc więc przyczynowa intelektu Bożego nie jest ograniczona w swym działaniu do skutków skończonych.

Co więcej. Gdyby moc przyczynowa intelektu Bożego była ograniczona do jakichś skutków i działała niejako z konieczności, to odnosiłaby się do tego, co powołuje do istnienia. Tak zaś być nie może, ponieważ wykazaliśmy wcześniej [I, 66], że Bóg poznaje także to, czego nigdy nie ma, nie będzie i nie było. Bóg więc nie działa z konieczności swego intelektu czy wiedzy.

Oprócz tego. Wiedzę Bożą przyrównuje się do rzeczy przez Boga stworzonych, tak jak wiedzę artysty do wytworów jego sztuki. Każda zaś sztuka obejmuje wszystko, co może mieścić

313

się w rodzaju jej podlegającym, tak jak sztuka budownictwa obejmuje wszystkie domy. Rodzajem zaś podlegającym sztuce Bożej jest byt, gdyż Bóg przez swój intelekt jest powszechną zasadą bytu, jak to wykazaliśmy [II, 15]. Intelekt Boży więc rozciąga swoje działanie przyczynowe na wszystko to, co nie jest sprzeczne z pojęciem bytu, wszystko to bowiem z natury swej jest bytem. Intelekt Boży zatem nie jest ograniczony w swym działaniu do pewnych określonych skutków.

Stąd powiedziane jest w Psalmie [147,5]: „Pan jest wielki i wielka jest Jego moc, a mądrość Jego jest nieograniczona".

Przez to, co powiedzieliśmy, upada stanowisko niektórych filozofów, którzy twierdzą, że na skutek tego, iż Bóg poznaje sam siebie, z konieczności wypływa z Niego taki a nie inny stan rzeczy, tak jakby nie przez swoją decyzję określał szczegóły i kierował wszystkimi rzeczami, jak to wyznaje wiara katolicka.

Należy wszakże wiedzieć, że chociaż intelekt Boży nie jest w działaniu ograniczony do pewnych skutków, to jednak sam Bóg wyznaczył sobie określone skutki swego działania, które powołuje do istnienia poprzez swą mądrość. Tak też powiedziane jest w Księdze Mądrości 11, [20]: „Ty wszystko urządziłeś według miary, liczby i wagi!".

Rozdział 27
WOLA BOŻA NIE JEST OGRANICZONA W SWYM DZIAŁANIU DO OKREŚLONYCH SKUTKÓW

Na tej podstawie można wykazać, że także wola Boga nie musi z konieczności wywoływać określonych skutków.

Wola musi być dostosowana do swego przedmiotu. Przedmiotem zaś woli jest poznane dobro, jak wynika z tego, co wyżej powiedzieliśmy [II, 24]. Wola więc z natury swej może objąć to, co intelekt może jej przedstawić jako dobro. Jeśli więc intelekt

314

Boży nie jest w swym działaniu ograniczony do pewnych skutków, jak powiedzieliśmy [II, 26], to wynika stąd, że także wola Boża nie powoduje z konieczności określonych skutków.

Oprócz tego. Żadna przyczyna sprawcza działająca przez wolę nie powoduje skutków swego działania bez chcenia ich. Wykazaliśmy zaś powyżej [I, 81], że Bóg co do innych od siebie rzeczy nie chce niczego z absolutnej konieczności. A zatem nie z konieczności woli Bożej wynikają jakieś skutki, lecz z Jego wolnego rozrządzenia.

Rozdział 28 i 29 <<
ROLA POWINNOŚCI W STWARZANIU RZECZY

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy również wykazać, że Bóg, stwarzając rzeczy, nie działał z konieczności, jakby powoływał je do istnienia z obowiązku sprawiedliwości.

Sprawiedliwość bowiem, jak mówi Filozof w V księdze *Etyki*[28], odnosi się do osoby drugiej, której oddaje się to, co się jej należy. Nie zakłada się zaś, by przed powszechnym powołaniem rzeczy do istnienia istniała jakaś rzecz, której by się coś należało. To więc powszechne powołanie rzeczy do bytu nie mogło pochodzić z obowiązku sprawiedliwości.

Podobnie. Skoro aktem sprawiedliwości jest oddawanie każdemu tego, co mu się należy, to czyn, przez który jakaś rzecz staje się czyjąś własnością, wyprzedza akt sprawiedliwości, jak to widać w sprawach ludzkich; pracownik bowiem przez pracę nabywa prawa do tego, co wypłacający aktem sprawiedliwości mu daje. Ten zatem akt, przez który jakaś rzecz po

28 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* V, 1 (1130a 3).

raz pierwszy staje się czyjąś własnością, nie może być aktem sprawiedliwości. Przez stworzenie zaś rzecz stworzona pierwszy raz zaczyna mieć coś swojego. Stwarzanie więc nie pochodzi z obowiązku sprawiedliwości.

Oprócz tego. Nikt nie jest drugiemu nic winny poza wypadkiem, w którym w jakiś sposób od niego zależy lub gdy coś przyjmuje czy od niego, czy od kogoś innego, z powodu czego winien jest coś drugiemu; tak bowiem syn jest dłużnikiem ojca, gdyż otrzymuje od niego istnienie, a pan dłużnikiem sługi, gdyż przyjmuje jego służbę, której potrzebuje, a każdy człowiek jest dłużnikiem bliźniego ze względu na Boga, od którego otrzymaliśmy wszystko, co dobre. Bóg jednak nie zależy od nikogo ani też nie potrzebuje niczego, co by otrzymał od kogoś drugiego, co wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 13; I, 28; I, 40; I, 102], Bóg więc nie powołał rzeczy do istnienia z obowiązku sprawiedliwości.

Co więcej. W każdym rodzaju to, co istnieje ze względu na siebie samo, wyprzedza to, co istnieje ze względu na coś drugiego. To więc, co jest absolutnie pierwsze wśród wszystkich przyczyn, jest przyczyną tylko ze względu na samo siebie. Co zaś działa z obowiązku sprawiedliwości, nie działa tylko ze względu na siebie samo, działa bowiem z powodu tego, czemu jest coś winne. Bóg zatem, będąc pierwszą przyczyną i pierwszym działającym, nie powołał rzeczy do istnienia z obowiązku sprawiedliwości.

Stąd też powiedziane jest w Liście do Rzymian 11, [35-36]: „kto Go pierwszy obdarował, aby otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i w Nim jest wszystko"; i w Księdze Hioba 41, [2 (Wulgata)]: „Kto mi dał pierwej, abym mu oddał? Wszystko, co jest pod niebem, jest moje".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy chcą dowieść, że Bóg może czynić tylko to, co czyni, gdyż może czynić tylko to, co powinien czynić. Nie działa On bowiem, jak to wykazaliśmy, z obowiązku sprawiedliwości.

316

Chociaż powszechnego stworzenia rzeczy nie wyprzedza nic stworzonego, czemu mogłoby się coś należeć, to jednak wyprzedza je coś niestworzonego, co jest zasadą stwarzania. Można to rozważać dwojako. Dobroć Boża bowiem wyprzedza je jako cel i pierwsza przyczyna stwarzania — jak twierdzi Augustyn, który mówi: „Dlatego, że Bóg jest dobry, istniejemy"[29]. Natomiast Jego wiedza i wola wyprzedzają je jako to, przez co rzeczy zostają powołane do istnienia.

Jeśli więc rozważamy dobroć Bożą w sposób bezwzględny, nie znajdziemy żadnej powinności w stwarzaniu rzeczy. Jednym sposobem bowiem mówi się, że coś się komuś należy, gdy się należy z racji stosunku drugiej osoby do niego, że mianowicie powinna ona odnosić doń to, co od niego otrzymała; tak na przykład należy się dobroczyńcy, by mu dzięki składano za dobrodziejstwa, gdyż ten, który dobrodziejstwo otrzymał, jest mu to winien. Ten jednak sposób powinności nie zachodzi przy stwarzaniu rzeczy, skoro nie istnieje uprzednio nic, co posiadałoby właściwość jakiejś powinności względem Boga, ani też nie istnieje uprzednio żadne Jego dobrodziejstwo. Drugim sposobem mówi się, że coś się komuś należy, gdy się należy samo przez się — to się bowiem z konieczności należy komuś, co mu jest potrzebne do doskonałości; tak na przykład należy się człowiekowi, by miał ręce lub siłę, gdyż bez nich nie może być doskonały. Dobroć Boża niczego zewnętrznego nie potrzebuje do swej doskonałości. Nie musi więc koniecznie powoływać stworzeń do istnienia.

Dalej. Bóg powołał rzeczy do istnienia przez swą wolę, jak to wykazaliśmy [II, 23]. Jeśli Bóg chce istnienia swej dobroci, nie jest konieczne, by chciał powoływać do istnienia rzeczy różne od siebie; w tym zdaniu warunkowym bowiem konieczny jest poprzednik, ale nie następnik. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 80n], że Bóg z konieczności chce swej

29 Św. Augustyn, *De doctrina Christiana* I, 32 (PL 34, 32).

dobroci, ale nie z konieczności chce innych rzeczy. Powoływanie stworzeń do bytu nie jest więc konieczną powinnością dobroci Bożej.

Co więcej. Wykazaliśmy również [II, 23; II, 26-28], że Bóg nie powołał rzeczy do istnienia ani z konieczności natury, ani z konieczności wiedzy, ani woli, ani sprawiedliwości. Żadna więc konieczność nie zmusza dobroci Bożej do powoływania rzeczy do istnienia.

Można jednak powiedzieć, że jest to Jego powinnością w sensie pewnej odpowiedniości. Sprawiedliwość zaś, w ścisłym znaczeniu, wymaga koniecznej powinności: co bowiem oddaje się komuś ze sprawiedliwości, należy mu się z konieczności prawa.

Jak więc nie można powiedzieć, że powołanie stworzeń do istnienia było obowiązkiem sprawiedliwości, przez którą Bóg byłby dłużnikiem stworzenia, tak też nie można powiedzieć, by wypływało z takiego obowiązku sprawiedliwości, przez który Bóg jest dłużnikiem swej dobroci — jeśli w ścisłym znaczeniu przyjmujemy sprawiedliwość. Przyjmując jednak sprawiedliwość w szerokim znaczeniu, można mówić o sprawiedliwości w stwarzaniu rzeczy o tyle, o ile przystoi ono dobroci Bożej.

Jeśli zaś rozważamy rozporządzenie Boże, przez które Bóg swym intelektem i wolą postanowił powołać rzeczy do istnienia, to wówczas stworzenie rzeczy pochodzi z konieczności rozporządzenia Bożego. Niemożliwą jest bowiem rzeczą, by Bóg rozporządził, że coś uczyni, a później tego nie uczynił; inaczej rozporządzenie Jego byłoby albo zmienne, albo słabe. Z konieczności więc należy się Jego rozporządzeniu, by się spełniło. Ta jednak powinność nie wypełnia pojęcia sprawiedliwości ściśle ujętej, gdy chodzi o stwarzanie rzeczy, w którym rozważać można jedynie działanie Boga stwarzającego. Nie ma zaś sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu w relacji jakiejś rzeczy do siebie samej, jak to jasno widać u Filozofa

w V księdze *Etyki*[*0]. Nie można zatem powiedzieć we właściwym znaczeniu, że Bóg powołał rzeczy do istnienia z obowiązku sprawiedliwości, dlatego że postanowił je powołać przez
swą wiedzę i wolę.

[Rozdział 29]

Jeśli zaś rozważa się powołanie do istnienia jakiegoś stworzenia, można by tam znaleźć powinność sprawiedliwości przez porównanie późniejszego stworzenia do wcześniejszego. Mówię zaś: wcześniejszego nie tylko z punktu widzenia czasu, lecz i natury.

Nie znajdujemy więc powinności w powoływaniu do istnienia pierwszych skutków działania Bożego. W przypadku późniejszych natomiast możemy znaleźć powinność, jednak w innym porządku. Jeśli bowiem rzeczy, które są wcześniejsze co do natury, są także wcześniejsze co do istnienia, to rzeczy późniejsze stają się konieczne ze względu na wcześniejsze, gdyż trzeba, by przyczyny miały działania, przez które wywołują skutki. Jeśli zaś rzeczy, które są z natury wcześniejsze, co do istnienia są późniejsze, wtedy na odwrót — wcześniejsze stają się konieczne ze względu na późniejsze; tak na przykład trzeba, by lekarstwo było wcześniejsze, po to by osiągnąć zdrowie.
W obu wypadkach wspólne jest to, że powinność, czyli konieczność, płynie z tego, co jest wcześniejsze co do natury, w stosunku do tego, co z natury jest późniejsze.

Konieczność, pochodząca od czegoś późniejszego co do istnienia, chociaż wcześniejszego co do natury, nie jest koniecznością absolutną, lecz warunkową; na przykład, jeśli to

30 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* V, 11 (1138a 4n).

coś ma się stać, tamto musi być najpierw. W zakresie tej konieczności więc, odnośnie do powołania stworzeń do istnienia, znajdujemy trojaką powinność. Po pierwsze, gdy uwarunkowana powinność bierze się ze stosunku całego wszechświata do jakiejkolwiek jego części potrzebnej do doskonałości wszechświata. Jeśli bowiem Bóg chciał uczynić taki wszechświat, należało uczynić słońce i księżyc, i tego rodzaju rzeczy, bez których wszechświat nie może istnieć. Po drugie, gdy powinność warunku bierze się z relacji jednego stworzenia do drugiego. Tak na przykład, jeśli Bóg chciał, by istniały zwierzęta i rośliny, należało uczynić ciała niebieskie, które je utrzymują w istnieniu. A jeśli chciał, by istniał człowiek, trzeba było uczynić zwierzęta i rośliny i inne tego rodzaju rzeczy, których człowiek potrzebuje do doskonałego istnienia; chociaż i te, i tamte rzeczy Bóg uczynił jedynie z własnej woli. Po trzecie, gdy w każdym stworzeniu warunkową powinność ujmuje się w aspekcie jego części i właściwości oraz przypadłości, od których stworzenie zależy co do istnienia lub co do jakiejś swej doskonałości. Tak na przykład, gdy przypuścimy, że Bóg chciał stworzyć człowieka, zgodne z tym przypuszczeniem będzie, że trzeba było, aby złączył w nim duszę, ciało i zmysły i aby mu udzielił wszelkich tego rodzaju pomocy, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. We wszystkich tych rzeczach, jeśli się na nie patrzy z właściwego punktu widzenia, nie twierdzi się, że Bóg jest dłużnikiem stworzenia, lecz że jest dłużnikiem swego własnego postanowienia.

W otaczającym nas świecie jest jeszcze inny rodzaj konieczności, zgodnie z którym coś nazywa się koniecznym absolutnie. A ta konieczność zależy od przyczyn wcześniejszych co do istnienia, jak na przykład od istotnych zasad i od przyczyn sprawczych, czyli poruszających. Lecz ten rodzaj konieczności nie może mieć miejsca odnośnie do przyczyn sprawczych w pierwszym akcie stwórczym rzeczy. W akcie tym bowiem

320

tylko Bóg był przyczyną sprawczą, gdyż tylko Jemu przysługuje stwarzanie, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 21], Nie działa On z konieczności natury, lecz stwarza przez swą wolę, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 23]. W rzeczach zaś, które dokonują się na mocy woli, nie może być innej konieczności, jak tylko ta pochodząca z założonego celu, zgodnie z którym jest rzeczą mu należną, by istniało to, przez co się dochodzi do niego. Jeśli natomiast chodzi o przyczyny formalne lub materialne, nic nie stoi na przeszkodzie, by także w pierwszym akcie stwórczym zaistniała absolutna konieczność. Z tego bowiem, że niektóre ciała zostały złożone z elementów, wynika, że musiały one być ciepłe lub zimne. A z tego, że jakaś powierzchnia powstała w kształcie trójkąta, wynikło jako rzecz konieczna, by miała trzy kąty równe dwom kątom prostym. Ta konieczność zaś odpowiada stosunkowi skutku do przyczyny stworzonej, materialnej lub formalnej. Stąd zgodnie z nią nie można powiedzieć, by Bóg był dłużnikiem, ale raczej konieczny dług jest po stronie stworzenia. Co zaś do dalszego powstawania rzeczy, gdzie już znajdujemy stworzenie jako sprawcę, może istnieć absolutna konieczność pochodząca od przyczyny sprawczej stworzonej, jak na przykład ruch słońca z konieczności wywołuje zmiany w ciałach.

Tak więc według powyższych pojęć powinności znajdujemy w rzeczach naturalną sprawiedliwość zarówno w zakresie stwarzania rzeczy, jak i w zakresie ich [dalszego] powstawania. I dlatego mówi się, że Bóg wszystko stworzył i wszystkim rządzi sprawiedliwie i rozumnie.

W ten sposób przez to, co powiedzieliśmy, zostaje wykluczony dwojaki błąd: mianowicie błąd tych, którzy ograniczając potęgę Bożą, mówili, że Bóg może czynić tylko to, co czyni, gdyż tak czynić musi; oraz błąd tych, którzy twierdzą, że wszystko idzie za prostą wolą Bożą i że nie należy ani szukać, ani wyznaczać żadnej innej racji w rzeczach.

321

Rozdział 30
W JAKI SPOSÓB W RZECZACH STWORZONYCH MOŻE BYĆ ABSOLUTNA KONIECZNOŚĆ

Chociaż wszystkie rzeczy zależą od woli Boga jako od pierwszej przyczyny, która nie podlega w działaniu konieczności poza tą narzuconą przez zamierzony cel, to jednak nie wyklucza się z tego powodu absolutnej konieczności z rzeczy, tak że bylibyśmy zmuszeni twierdzić, iż wszystkie rzeczy są przygodne — mogłoby się komuś tak wydawać dlatego, że nie wypłynęły ze swej przyczyny na mocy absolutnej konieczności, gdyż w rzeczach skutek przygodny to zwykle ten, który nie z konieczności wynika z przyczyny. Są pewne rzeczy stworzone, które bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć.

Bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć te rzeczy, w których nie ma możności nieistnienia. Niektóre zaś rzeczy w ten sposób Bóg powołał do istnienia, że w naturze ich jest możność nieistnienia. A jest tak dlatego, że ich materia ma możność przyjęcia innej

formy. Te więc rzeczy, w których albo nie ma materii, albo jeśli materia jest, to nie może przyjąć innej formy — nie mają możności nieistnienia. Te rzeczy zatem bezwzględnie i absolutnie muszą istnieć.

Gdyby się zaś powiedziało, że rzeczy, które powstały z nicości, zgodnie ze swoją naturą dążą do nicości i że w ten sposób we wszystkich stworzeniach jest możność nieistnienia, to jest rzeczą jasną, że wcale ten wniosek tu nie wynika. Mówi się bowiem, że rzeczy stworzone dążą do nicości w ten sam sposób, w jaki są z nicości. Jest to jednak tylko według możności przyczyny sprawczej. I w rzeczach stworzonych nie ma więc możności nieistnienia; natomiast w Stwórcy jest moc, by im dawał istnienie lub przestawał je dawać, gdyż przy stwarzaniu rzeczy działa ze swej woli, a nie z konieczności natury, jak to powiedzieliśmy [II, 23].

322

Podobnie. Z tego, że rzeczy stworzone z woli Bożej zostają powołane do istnienia, wynika, iż muszą być takie, jakimi chciał je Bóg. Przez to zaś, że się mówi, iż Bóg powołał rzeczy do istnienia przez swą wolę, a nie z konieczności, nie przeczy się temu, że chciał, by istniały pewne rzeczy istniejące z konieczności oraz inne istniejące przygodnie, tak aby w rzeczach istniała uporządkowana różnorodność. Nic więc nie przeszkadza, by pewne rzeczy wolą Bożą powołane do bytu były konieczne.

Dalej. Do doskonałości Bożej należy to, że udziela rzeczom stworzonym podobieństwa do siebie — z wyjątkiem tego, co jest w sprzeczności z istnieniem stworzonym. Własnością bowiem przyczyny doskonałej jest sprawiać coś podobnego sobie, o ile to jest możliwe. Pojęcie istnienia bezwzględnie koniecznego nie jest w sprzeczności z pojęciem istnienia stworzonego, gdyż nic nie przeszkadza, aby było konieczne coś, co jednak ma przyczynę swej konieczności, jak na przykład wnioski w dowodach. Nic więc nie przeszkadza, by Bóg pewne rzeczy w ten sposób powoływał do istnienia, by ich istnienie było jednak bezwzględnie konieczne. Owszem, dowodzi to doskonałości Bożej.

Co więcej. Im bardziej się coś oddała od tego, co samo przez się jest bytem, mianowicie od Boga, tym bardziej się zbliża do nieistnienia. Im więc coś jest bliższe Boga, tym bardziej się oddala od nieistnienia. Najniższe zaś rzeczy są bliskie nieistnienia przez to, że mają możność nieistnienia. Te, które są najbliższe Boga, a przez to najodleglejsze od nieistnienia — aby porządek w rzeczach był zupełny — muszą być takie, by w nich nie było możności nieistnienia. Takie rzeczy są absolutnie konieczne. W ten sposób więc pewne rzeczy stworzone mają istnienie konieczne.

Należy tutaj stwierdzić, że gdy się rozważa wszechświat rzeczy stworzonych jako pochodzący od pierwszej przyczyny, to widać, że zależą one od woli, a nie od konieczności przyczy-

323

ny, chyba że chodzi o konieczność warunkową, jak to powiedzieliśmy [II, 23; I, 83]. Jeśli się zaś rzeczy odniesie do ich najbliższych przyczyn, to okazuje się, że mają konieczność absolutną. Nic bowiem nie przeszkadza, by jakieś przyczyny nie powstawały z konieczności; gdy się je jednak przyjmie, musi z konieczności wynikać z nich określony skutek, jak na przykład, śmierć zwierzęcia jest absolutnie konieczna z racji tego, że jest ono złożone z przeciwieństw, chociaż nie było rzeczą absolutnie konieczną, by było złożone z przeciwieństw. Podobnie to, że Bóg powołał do istnienia takie, a nie inne

natury zależało od Jego woli; to zaś, że coś od nich, tak ustanowionych, pochodzi lub istnieje, jest absolutnie konieczne.

W różny sposób z różnych przyczyn bierze się konieczność w rzeczach stworzonych. Ponieważ rzecz nie może istnieć bez swych istotnych zasad, którymi są materia i forma, to, co przysługuje rzeczy z racji jej istotnych zasad, musi we wszystkich rzeczach mieć absolutną konieczność.

Z tych zasad, o ile są zasadami istnienia, trojako wynika w rzeczach absolutna konieczność. Po pierwsze, na zasadzie przyporządkowania do istnienia tej rzeczy, której są zasadami. A ponieważ materia jako taka jest bytem w możności, to zaś, co może istnieć, może także i nie istnieć, zatem w porządku materii istnieją z konieczności pewne rzeczy podlegające zniszczeniu, jak na przykład zwierzę, gdyż jest złożone z przeciwieństw, i ogień, gdyż jego materia jest podatna na stany przeciwne. Forma zaś jako taka jest urzeczywistnieniem i przez nią rzeczy istnieją w sposób rzeczywisty. Stąd w pewnych rzeczach z formy wypływa konieczność istnienia. Zdarza się to albo dlatego, że owe rzeczy są formami nie w materii i w ten sposób nie ma w nich możności nieistnienia — przez swą formę zawsze mają moc istnienia, jak jest w wypadku substancji oddzielonych [od materii], albo dlatego, że formy tych rzeczy doskonałością swoją wypełniają całą możność materii — tak że nie pozostaje możność łączenia się z innymi formami, a tym

324

samym i możność nieistnienia, jak jest w przypadku ciał niebieskich. W tych zaś rzeczach, w których forma nie wypełnia całej możności materii, pozostaje jeszcze w materii możność połączenia z inną formą. I dlatego nie ma w tych rzeczach konieczności istnienia, lecz moc istnienia wynika w nich z opanowania materii przez formę, jak to widać w elementach i rzeczach złożonych z elementów. Forma elementu nie przenika materii w całej jej możności, gdyż materia staje się zdolna do przyjęcia formy jednego elementu tylko przez to, że zostaje poddana jednemu z dwóch przeciwieństw. Forma ciała zespolonego przenika materię na tyle, na ile jest przystosowana przez określony sposób zespolenia. Musi zaś być jeden i ten sam podmiot stanów przeciwnych i pośrednich, będących wynikiem zmieszania stanów skrajnych. Stąd jest jasne, że wszystko, co ma przeciwieństwo albo składa się z przeciwieństw, podlega zniszczeniu. To zaś, co nie jest takie — jest wieczne; chyba że przypadłościowo podlega zniszczeniu, jak na przykład formy, które nie bytują samoistnie, lecz istnieją dzięki temu, że przysługują materii.

Po drugie, z istotnych zasad powstaje w rzeczach konieczność absolutna na mocy przyporządkowania do części materii lub formy, jeśli zdarza się, że tego rodzaju zasady nie są proste w niektórych rzeczach. Ponieważ materią właściwą człowiekowi jest ciało zespolone [z elementów], posiadające kompleksję i wyposażone w narządy, jest rzeczą absolutnie konieczną, by człowiek miał w sobie wszystkie główne elementy, płyny i narządy. Podobnie, jeśli człowiek jest śmiertelnym zwierzęciem rozumnym i taka jest natura lub forma człowieka, jest rzeczą konieczną, by był zwierzęciem i by był rozumny.

Po trzecie, absolutna konieczność jest w rzeczach na mocy przyporządkowania istotnych zasad do własności wynikających z materii lub formy, jak na przykład jest konieczne, by piła była twarda, ponieważ jest z żelaza, i by człowiek był zdolny do nauki.

325

Konieczność przyczyny sprawczej rozważa się i odnośnie do samego działania, i odnośnie do wynikającego z niej skutku. Konieczność rozważana w pierwszy sposób podobna jest do konieczności właściwej przypadłości, która to konieczność wynika z istotnych zasad. Jak bowiem inne przypadłości biorą początek z konieczności istotnych zasad, tak i działanie rodzi się z konieczności formy, dzięki której przyczyna sprawcza jest urzeczywistniona — ponieważ tak działa, jak jest rzeczywista. Inaczej to jednak zachodzi w działaniu, które pozostaje w samym działającym, jak na przykład rozumienie i chcenie, a inaczej w działaniu, które przechodzi na coś drugiego, jak na przykład ogrzewanie. W pierwszym rodzaju czynności konieczność działania przyczyny wynika z formy, która ją urzeczywistnia, gdyż nie potrzeba do jej zaistnienia niczego zewnętrznego, co stanowiłoby kres działania. Gdy bowiem zmysł został urzeczywistniony przez zmysłową formę poznawczą, to jest rzeczą konieczną, by odbierał wrażenia. Podobnie ma się rzecz z intelektem, gdy zostanie urzeczywistniony przez umysłową formę poznawczą. W drugim zaś rodzaju czynności z formy wynika konieczność działania w zakresie mocy działania. Jeśli bowiem ogień jest ciepły, to jest konieczne, by miał moc ogrzewania, nie jest jednak konieczne, by ogrzewał, gdyż może mieć zewnętrzną przeszkodę w ogrzewaniu. Nie stanowi też różnicy, czy wystarcza, by przez swą formę działała jedna przyczyna, czy też należy zebrać wiele przyczyn do wykonania jednego działania, jak na przykład wielu ludzi do wiosłowania — wszystkie bowiem są jakby jedną przyczyną, która zostaje urzeczywistniona przez zjednoczenie ich w jednej czynności.

Konieczność, która wynika z przyczyny działającej lub poruszającej i ukazuje się w skutku lub w rzeczy poruszanej, zależy nie tylko od przyczyny działającej, lecz także od właściwości samej rzeczy poruszanej i przyjmującej działanie przyczyny. W rzeczy tej bowiem albo nie ma żadnej możności przyjęcia skutku takiego działania, jak na przykład w wełnie nie ma

możności, by zrobiono z niej piłę, albo też jest możność, lecz przeszkadzają jej przeciwne przyczyny lub tkwiące w rzeczy ruchomej przeciwne własności lub formy, które stanowią przeszkodę większą, niż jest moc przyczyny w działaniu — tak na przykład słabe ciepło nie topi żelaza. Aby więc wynikł skutek, musi w rzeczy podlegającej działaniu być możność przyjmowania i czynnik działający musi wziąć górę nad podmiotem działania, tak by jego właściwości zmienić na przeciwne. A gdyby skutek wynikający w czynniku podlegającym działaniu z opanowania go przez czynnik działający był przeciwny naturalnym właściwościom doznającego, wtedy zajdzie konieczność przymusu, jak wówczas, gdy się rzuca kamień w górę. Jeżeli zaś nie był przeciwny naturalnym właściwościom owego podmiotu, nie będzie konieczności przymusu, lecz konieczność naturalnego porządku, jak na przykład przy ruchu nieba, który pochodzi od zewnętrznej działającej zasady, co jednak nie sprzeciwia się naturalnym właściwościom ciała poruszanego, i dlatego nie jest ruchem wynikającym z przymusu, lecz naturalnym. Podobnie ma się rzecz z wpływem ciał niebieskich na zmiany w ciałach ziemskich; w tych ostatnich istnieje naturalna skłonność przyjęcia wpływu ciał wyższych. Podobnie jest także z powstawaniem elementów, gdyż forma, która jest wprowadzana przez powstawanie, nie jest przeciwna materii pierwszej, będącej podmiotem powstawania, chociaż jest przeciwna formie, która ma odpaść — podmiotem powstawania bowiem nie jest materia złączona z formą przeciwną.

To, co powiedzieliśmy wyżej, pokazuje więc, że konieczność wynikająca z przyczyny działającej w niektórych rzeczach zależy tylko od właściwości przyczyny, w innych zaś od przyczyny i rzeczy doznającej działania. Jeśli zatem taka właściwość, z której wynika z konieczności skutek, byłaby absolutnie konieczna i w działającym, i w doznającym, to zachodzić będzie absolutna konieczność w przyczynie działającej, jak na przykład w przyczynach, które działają z konieczności i za-

wsze. Jeśli zaś właściwość ta nie byłaby absolutnie konieczna, lecz możliwa do usunięcia, to konieczność wypływająca z przyczyny działającej będzie tylko warunkowa, uzależniona od obydwóch właściwości potrzebnych do działania, jak na przykład, gdy rzeczom przeszkadza czasem w działaniu czy to niedoskonałość mocy, czy przymus ze strony czegoś przeciwnego, — dlatego nie działają zawsze i z konieczności, lecz w większości przypadków.

Z przyczyny celowej zaś konieczność wynika w rzeczach dwojako. Po pierwsze, o ile jest pierwsza w zamiarze działającego. I tutaj w ten sam sposób wynika konieczność zarówno z celu, jak i z przyczyny sprawczej. Przyczyna bowiem o tyle działa, o ile skierowana jest do celu, zarówno w działaniach naturalnych, jak i dobrowolnych. W sferze działań naturalnych zmierzanie do celu jest właściwością przyczyny stosownie do jej formy, przez którą cel jej odpowiada; stąd rzecz naturalna musi zmierzać do celu odpowiednio do mocy swej formy, jak na przykład rzecz ciężka zgodnie ze swoim ciężarem dąży do centrum. W sferze działań dobrowolnych zaś wola o tyle skłania do działania ze względu na cel, o ile skierowana jest do celu, chociaż nie zawsze jest na tyle skłonna do wykonania tego lub owego działania służącego celowi, na ile do niego zmierza — wtedy, gdy cel można osiągnąć nie tylko przez to lub owo, lecz różnymi sposobami. Po drugie, z celu wynika konieczność, o ile cel jest wtórny co do istnienia. I ta konieczność nie jest absolutna, lecz warunkowa, mówimy bowiem, że będzie konieczne, by piła była żelazna, jeśli ma wykonywać pracę piły.

Rozdział 31 <<
NIE JEST KONIECZNE, BY STWORZENIA ISTNIAŁY ZAWSZE

Po tym, co powiedzieliśmy, pozostaje jeszcze do wykazania, że nie ma konieczności, by rzeczy stworzone istniały odwiecznie.

Jeśli bowiem jest konieczne, by istniał ogół stworzeń lub jakiekolwiek poszczególne stworzenie, musi ta konieczność pochodzić albo od samego stworzenia, albo od czegoś drugiego. Z siebie samego stworzenie nie może jej posiadać. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 15], że każdy byt musi pochodzić od pierwszego bytu. Co zaś nie ma istnienia od samego siebie, nie może mieć konieczności istnienia od samego siebie, gdyż to, co musi być koniecznie, nie może nie być. Wobec tego to, co samo z siebie ma istnienie konieczne, samo z siebie ma to, iż nie może być niebytem, i w konsekwencji wynika stąd, że nie jest niebytem; i, co za tym idzie, że jest bytem.

Jeżeli jednak ta konieczność w stworzeniu pochodzi od czegoś drugiego, musi ona być od jakiejś przyczyny, która jest zewnętrzna, gdyż wszystko, co się ujmuje jako wewnętrzne w stworzeniu, ma istnienie od czegoś drugiego. Przyczyna zewnętrzna jest

albo przyczyną sprawczą, albo celem. Z przyczyny sprawczej wynika, że skutek jest konieczny, przez to, że czynnik działający działa z konieczności, bo z racji jego działania skutek zależy od przyczyny sprawczej. Jeśli więc nie jest konieczne, by czynnik działał w celu wywołania skutku, to nie jest też absolutnie konieczne, by istniał skutek. Otóż Bóg, powołując stworzenia do istnienia, nie działa z jakiejś konieczności, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 231- Nie jest więc rzeczą absolutnie konieczną, by stworzenie istniało ze względu na konieczność zależną od przyczyny sprawczej. Podobnie nie jest to konieczne ze względu na konieczność zależną od przy-

czyny celowej. Te rzeczy bowiem, które istnieją ze względu na cel, otrzymują konieczność od celu tylko o tyle, o ile cel nie może bez nich zaistnieć, jak na przykład utrzymanie życia bez pożywienia, albo nie może równie dobrze zaistnieć, jak na przykład podróż bez konia. Otóż celem woli Bożej, przez którą rzeczy zostały powołane do istnienia, nie może być nic innego, jak Jego dobroć, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 75n], Dobroć Boża zaś nie zależy od stworzeń ani co do istnienia, skoro sama przez się ma istnienie konieczne, ani co do równie dobrego istnienia, skoro sama przez się jest bezwzględnie doskonała; wszystko to wykazaliśmy powyżej [I, 13; I, 28]. Nie jest więc istnienie stworzeń absolutnie konieczne. A zatem nie jest też rzeczą konieczną przyjąć, że stworzenia istniały zawsze.

Dalej. To, co zależy od woli, nie jest absolutnie konieczne — może tylko wtedy, gdy jest rzeczą konieczną, by wola tego chciała. Bóg zaś powołał stworzenia do istnienia nie z konieczności natury, lecz na mocy woli, jak już dowiedliśmy [II, 23], ani też nie chce z konieczności, by stworzenia istniały, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 81]. Nie jest więc rzeczą absolutnie konieczną, by stworzenie istniało. A zatem nie jest też rzeczą konieczną, by stworzenia istniały zawsze.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [II, 9; II, 23], że Bóg nie działa jakimś działaniem, które byłoby poza Nim, jakby wychodzące od Niego, a kończące się na stworzeniu — jak na przykład ogrzewanie wychodzi od ognia i znajduje kres w drewnie — lecz Jego chcenie jest Jego działaniem, i rzeczy istnieją w sposób, w jaki Bóg chce, by istniały. Otóż nie jest konieczne, by Bóg chciał, aby stworzenie istniało zawsze, skoro nie jest również konieczne, by Bóg chciał, by stworzenie w ogóle istniało, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 81]. Nie jest więc konieczne, by stworzenie istniało zawsze.

Podobnie. Od przyczyny działającej wolą nie pochodzi nic w sposób konieczny — chyba tylko z racji czegoś należnego. Jeśli się zaś rozważa absolutnie powszechne powołanie stworze-

nia do istnienia, to należy stwierdzić, że Bóg nie powołał go z racji jakiejś należności, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 28]. Bóg więc nie powołał stworzenia do istnienia z konieczności. Nie jest też rzeczą konieczną, by — jeśli Bóg jest wieczny — powoływał od wieków stworzenie do istnienia.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [II, 30], że konieczność absolutna w rzeczach stworzonych nie wynika z odniesienia do pierwszej zasady, która sama z siebie istnieje koniecznie, mianowicie do Boga, lecz z odniesienia do innych przyczyn, które nie są same przez się konieczne. Konieczność wynikająca z odniesienia do tego, co nie istnieje samo przez się koniecznie, nie pociąga za sobą konieczności, by coś było zawsze — jeśli

bowiem coś biegnie, to wynika stąd, że się porusza, nie jest jednak konieczne, by się zawsze poruszało, gdyż samo bieganie nie jest samo przez się konieczne. Nie ma więc żadnej konieczności, by stworzenia zawsze istniały.

Rozdział 32
ARGUMENTY ZA WIECZNOŚCIĄ ŚWIATA Z PUNKTU WIDZENIA NAUKI O BOGU

Ponieważ jednak wielu utrzymywało, że świat istniał zawsze i z konieczności, oraz ponieważ usiłowali tego dowieść — należy jeszcze podać ich argumenty, aby okazać, że nie dowodzą one w sposób konieczny wieczności świata. Po pierwsze, podamy argumenty z punktu widzenia nauki o Bogu, po drugie, z punktu widzenia nauki o stworzeniu [II, 33], po trzecie, z punktu widzenia sposobu tworzenia rzeczy, zgodnie z którym przyjmujemy, że zaczynają istnieć [II, 34].

Z punktu widzenia nauki o Bogu podaje się następujące argumenty, by wykazać wieczność świata.

1. Każda przyczyna sprawcza, która nie działa zawsze, po-

rusza się albo sama przez się, albo przypadłościowo. Sama przez się — jak na przykład ogień, który nie zawsze się palił, zaczyna się palić albo dlatego, że został na nowo zapalony, albo dlatego, że został na nowo przeniesiony, aby był bliżej tego, co się ma spalić. Przypadłościowo zaś — gdy to, co porusza zwierzę, zaczyna je na nowo poruszać jakimś nowym odnośnie do niego ruchem: czy to z wewnątrz, jak wtedy, gdy zwierzę, obudziwszy się po ukończeniu trawienia, zaczyna się poruszać, czy to z zewnątrz, jak wówczas, gdy zaistnieją nowe czynności skłaniające do rozpoczęcia na nowo jakiejś czynności. Otóż Bóg nie porusza się ani sam przez się, ani przypadłościowo, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 13]. Bóg więc działa zawsze w ten sam sposób. Rzeczy stworzone zaś są ustanowione w istnieniu przez Jego działanie. Stworzenia więc istniały zawsze.

2. Dalej. Skutek pochodzi od przyczyny działającej przez jej działanie. Lecz działanie Boga jest wieczne — inaczej stawałby się przyczyną urzeczywistnioną z przyczyny w możności i musiałby zostać urzeczywistniony przez jakąś przyczyną wcześniejszą, a to jest niemożliwe. Rzeczy zatem, które Bóg stworzył, istniały od wieków.

3. Co więcej. Jeśli się przyjmie wystarczającą przyczynę, musi się przyjąć skutek. Jeśli zatem przyjmie się przyczynę i nie przyjmie skutku, to zaistnieje sytuacja, w której przy danej przyczynie skutek może być i może go nie być; zatem następowanie skutku po przyczynie będzie tylko możliwe. To zaś, co jest możliwe, potrzebuje czegoś, przez co zostałoby urzeczywistnione. Trzeba będzie więc przyjąć jakąś przyczynę, która sprawi, że skutek zostanie urzeczywistniony. I w ten sposób pierwsza przyczyna nie byłaby wystarczająca. Lecz Bóg jest wystarczającą przyczyną powołania stworzeń do istnienia — inaczej nie byłby przyczyną, lecz raczej przyczyną w możności, dopiero bowiem przez dodanie czegoś stałby się przyczyną, a jest jasne, że jest to niemożliwe. Wydaje się więc, że

skoro Bóg istnieje od wieków, jest konieczne, by także stworzenie istniało od wieków.

4. Podobnie. Przyczyna działająca na mocy woli nie opóźnia realizacji zamiaru wykonania czegoś, chyba tylko ze względu na coś oczekiwanego w przyszłości, co jeszcze nie nastąpiło. Czasem jest to coś w samej przyczynie działającej, na przykład, gdy czeka się na doskonałość umiejętności działania albo usunięcie czegoś przeszkadzającego w umiejętności. Czasem zaś jest to poza przyczyną, zwłaszcza gdy się oczekuje obecności jakiejś osoby, wobec której ma się czynności dokonać, albo wreszcie gdy się czeka na odpowiedni czas, który jeszcze nie nadszedł. Jeśli bowiem wola chce czegoś bezwzględnie, natychmiast władza zaczyna działać, o ile nie ma w niej jakiegoś braku — tak na rozkaz woli natychmiast następuje ruch jakiejś części ciała, chyba że we władzy poruszającej, która wykonuje ruch, jest jakiś brak. I stąd jest jasne, że gdy ktoś chce coś uczynić, a nie czyni tego zaraz, musi się to dziać albo z racji braku we władzy, którego usunięcia się oczekuje, albo dlatego, że nie ma bezwzględnej woli uczynienia tego. Mówię zaś, że bezwzględność woli jest wtedy, gdy ktoś absolutnie chce to a to uczynić wszystkimi sposobami. Wola niebezwzględna natomiast jest wtedy, gdy ktoś nie chce tego uczynić absolutnie, lecz pod pewnymi warunkami, które jeszcze nie zostały spełnione, albo o ile się usunie istniejącą przeszkodę. Jest rzeczą jasną, że wszystko, czego Bóg chce teraz, by istniało, tego chciał od wieków. Nie może bowiem mieć nowego poruszenia woli, nie mogło w Nim być żadnego braku lub przeszkody dla mocy ani też nie mógł oczekiwać niczego innego przy powszechnym powołaniu stworzeń do istnienia, skoro nie istnieje nic niestworzonego prócz Niego samego, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Wydaje się więc rzeczą konieczną, by stworzenia powołał do istnienia od wieków.

5. Oprócz tego. Przyczyna działająca na mocy intelektu przedkłada jedną rzecz nad drugą tylko z powodu wyższości jednej

nad drugą. Lecz gdzie nie ma żadnej różnicy, tam nie może być wyższości. Gdzie więc nie ma żadnej różnicy, tam nie ma przedkładania jednego nad drugie. I z tego powodu w przyczynie odnoszącej się jednakowo do wielu możliwości nie będzie żadnego działania, podobnie jak w materii — taka bowiem możność wykazuje podobieństwo do możności materii. Między niebytem a niebytem nie może zaś być różnicy. Jednego niebytu nie można więc przedkładać nad drugi. Otóż poza ogółem stworzeń nie ma nic, tylko wieczność Boga. W nicości nie można wyznaczać żadnych różnic między chwilami — tak, by należało coś uczynić raczej w tej chwili niż w innej. Podobnie nie można tego uczynić w wieczności, która jest w całości jednorodna i niezłożona, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 15], Wynika stąd, że wola Boża odnosi się jednakowo do powoływania stworzeń do istnienia przez całą wieczność. Albo więc Jego wolą jest, by nigdy stworzenie nie zaistniało w Jego wieczności, albo by istniało zawsze. Jest zaś rzeczą jasną, że nie jest Jego wolą, by stworzenie nigdy nie zaistniało w Jego wiecznym istnieniu, skoro jest oczywiste, że stworzenia zostały powołane do istnienia przez Jego wolę. Wydaje się więc, że wynika stąd koniecznie, iż stworzenie istniało zawsze.

6. Dalej. Konieczność w rzeczach skierowanych do celu, zwłaszcza w tych, które działają przez wolę, pochodzi od celu. Trzeba więc, dopóki cel jest ten sam, by rzeczy skierowane do celu były takie same i tak samo były wytwarzane — chyba że znajdą się w nowym stosunku do celu. Celem stworzeń pochodzących z woli Bożej jest dobroć Boga, która jedynie może być celem woli Bożej. Skoro więc dobroć Boża przez całą wieczność jest taka sama w sobie i w stosunku do woli Bożej, wydaje się, że w ten sam sposób wola Boża powołuje stworzenia do istnienia przez całą wieczność. Nie można

bowiem powiedzieć, by znalazły się w jakimś nowym stosunku do celu, jeśli się przyjmuje, że ich w ogóle nie było przed jakimś określonym czasem, od którego, jak się twierdzi, zaczęły istnieć.

7. Dalej. Skoro dobroć Boża jest najdoskonalsza, to jeśli mówimy, że wszystko od Boga pochodzi z racji Jego dobroci, to nie mamy na myśli, że stworzenia Mu coś dodały, lecz że jest własnością dobroci, by udzielała samej siebie, na ile to możliwe, w czym okazuje się dobroć. Skoro zaś wszystkie rzeczy, o ile mają istnienie, uczestniczą w dobroci Boga, to im bardziej są trwałe, tym bardziej uczestniczą w dobroci Boga, stąd też wieczne istnienie gatunku nazywa się istnieniem boskim. Dobroć Boga jest zaś nieskończona. Jest więc Jego atrybutem, by się udzielał w nieskończoność, a nie tylko w jakimś ograniczonym czasie. Wydaje się zatem, że należy do dobroci Bożej, by niektóre stworzenia istniały od wieczności.

Takie oto argumenty ujęte od strony Boga zdają się przemawiać za tym, że stworzenia zawsze istniały.

Rozdział 33
ARGUMENTY ZA WIECZNOŚCIĄ ŚWIATA Z PUNKTU WIDZENIA NAUKI O STWORZENIACH

Są też i inne argumenty — z punktu widzenia stworzeń — które wydają sie dowodzić tego samego.

1. To, co nie ma możności nieistnienia, nie może nie istnieć. Istnieją zaś stworzenia, w których nie ma możności nieistnienia. Możność nieistnienia może bowiem znajdować się tylko w tych rzeczach, które posiadają materię podlegającą przeciwieństwu, gdyż możność istnienia i nieistnienia jest możnością odnoszącą się do jakiegoś braku i do formy, których podmiotem jest materia; brak zaś łączy się zawsze z formą przeciwną, gdyż jest rzeczą niemożliwą, by istniała materia bez żadnej formy. Otóż istnieją pewne stworzenia, w których materia nie podlega przeciwieństwu — albo dlatego, że w ogóle nie po-

siadają materii, jak substancje umysłowe, co poniżej wykażemy [II, 50], albo nie mają przeciwieństwa, jak ciała niebieskie, co ukazuje ich ruch, który nie ma [ruchu] przeciwnego. Niektóre więc stworzenia nie mogą nie istnieć. Jest zatem rzeczą konieczną, by istniały zawsze.

2. Podobnie. Każda rzecz tak długo trwa w istnieniu, jak wielka jest jej moc istnienia, chyba że przestaje istnieć przypadłościowo, jak wtedy, gdy zostaje zniszczona przez użycie siły. Lecz istnieją pewne stworzenia, które posiadają moc istnienia nie na jakiś ograniczony czas, ale na zawsze, jak na przykład ciała niebieskie i substancje obdarzone umysłem — są bowiem niezniszczalne, skoro nie mają przeciwieństwa. Wynika stąd, że ich właściwością jest istnieć zawsze. Co zaś zaczyna istnieć, nie istnieje zawsze. Nie przysługuje im więc, by zaczynały istnieć.

3. Dalej. Ilekroć jakaś rzecz zaczyna na nowo się poruszać, albo poruszający, albo poruszany, albo obaj muszą być w innym stanie teraz, gdy jest ruch, niż przedtem, gdy nie było ruchu. Istnieje bowiem pewne odniesienie lub relacja poruszającego do rzeczy

poruszanej, o ile w sposób rzeczywisty porusza. Nowa relacja nie rozpoczyna się bez zmiany obydwu albo przynajmniej jednego z krańców relacji. Co zaś jest teraz w innym stanie, niż było poprzednio, to się porusza. Wobec tego ruch, który się na nowo zaczyna, musi być poprzedzony innym ruchem w rzeczy poruszającej się lub w poruszającym. Trzeba więc, by każdy ruch był albo wieczny, albo by go poprzedzał inny ruch. Ruch zatem istniał zawsze, a więc i rzeczy poruszające się. I w ten sposób stworzenia istniały zawsze. Bóg bowiem jest zupełnie nieruchomy, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 13].

4. Oprócz tego. Każda przyczyna sprawcza, która powoduje powstanie czegoś podobnego sobie, zamierza zachować w gatunku wieczne istnienie, którego nie można wiecznie zachować w jednostce. Jest zaś niemożliwe, by pragnienie natu-

ry było daremne. Muszą więc gatunki rzeczy zdolnych do powstawania istnieć wiecznie.

5. Dalej. Jeśli czas jest wieczny, to ruch musi być wieczny, skoro czas jest miarą ruchu. A stąd i rzeczy znajdujące się w ruchu muszą być wieczne, skoro ruch urzeczywistnia ich poruszanie się. Otóż czas musi być wieczny. Nie można bowiem pojąć, by istniał czas tak, aby nie istniało „teraz", jak też nie można pojąć prostej bez punktu. „Teraz" zaś zawsze jest końcem tego, co przeszłe, i początkiem tego, co przyszłe — to właśnie jest definicją „teraz". I w ten sposób każde dane „teraz" ma przed sobą czas wcześniejszy i późniejszy. Wobec tego żadne nie może być pierwsze ani ostatnie. Wynika więc, że rzeczy znajdujące się w ruchu, które są substancjami stworzonymi, istnieją od wieków.

6. Podobnie. Albo trzeba twierdzić, albo przeczyć. Jeśli więc z zaprzeczenia jakiejś rzeczy wynika jej istnienie, musi ta rzecz być zawsze. Taki zaś jest czas. Jeśli bowiem czas nie był zawsze, należy przyjąć jego nieistnienie przed jego istnieniem; i podobnie, jeśli nie będzie istniał zawsze, musi jego nieistnienie nastąpić po jego istnieniu. Przedtem jednak i potem w trwaniu nie mogą istnieć, jeśli nie istnieje czas; gdyż właśnie czas jest miarą tego, co wcześniejsze, i tego, co późniejsze. I w ten sposób czas musiałby istnieć, zanim zacząłby istnieć, i potem, gdy przestanie istnieć. Musi więc czas być wieczny. Czas jednak jest przypadłością, która nie może istnieć bez podmiotu. Podmiotem jego nie jest Bóg, który jest ponad czasem, skoro jest zupełnie nieruchomy, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 131. Wynika stąd, że jakaś substancja stworzona jest wieczna.

7. Co więcej. Wiele zdań jest takich, że gdy im ktoś zaprzecza, to musi je przyjąć, na przykład, jeśli ktoś przeczy, że prawda istnieje, to twierdzi, że ona istnieje — twierdzi bowiem, że przeczenie, które wypowiada, jest prawdziwe. I podobnie ma się rzecz z tym, który przeczy zasadzie, że sprzeczności nie

istnieją równocześnie, gdyż przecząc temu, mówi, iż przeczenie, które wypowiada, jest prawdziwe, a przeciwne twierdzenie jest fałszywe; w ten sposób twierdzi, że ani przeczenia, ani twierdzenie o tej samej rzeczy nie jest prawdziwe. Jeśli więc rzecz, z której zaprzeczenia wynika jej istnienie, musi być zawsze, jak tego dowiedliśmy [w poprzednim argumencie], to wynika stąd, że powyższe zdania i wszystkie, które z nich wynikają, są wieczne. Te zdania zaś nie są Bogiem. Musi więc coś oprócz Boga być wieczne.

Te i podobne argumenty można przyjąć z punktu widzenia nauki o stworzeniach za tym, że stworzenia istniały zawsze.

Rozdział 34 <<
ARGUMENTY ZA WIECZNOŚCIĄ ŚWIATA Z PUNKTU WIDZENIA TWORZENIA RZECZY

Można także wysunąć inne argumenty, mianowicie z punktu widzenia tworzenia rzeczy.

1. To, co wszyscy powszechnie mówią, nie może być całkowicie fałszywe. Fałszywy bowiem pogląd jest pewną wadą intelektu, podobnie jak i fałszywy sąd o właściwym przedmiocie zmysłowym przydarza się z powodu wady zmysłu. Wady są czymś przypadłościowym, dlatego że są poza zamierzeniem natury. Co zaś jest przypadłościowe, nie może być zawsze i we wszystkich — na przykład sąd o smaku czegoś wydany przez wszystkich próbujących nie może być fałszywy. Tak samo sąd wydany przez wszystkich o prawdzie nie może być błędny. Jest zaś powszechną opinią wszystkich filozofów, że z niczego nic nie może powstać[31]. Musi to więc być prawdziwe. Jeśli zatem zostało coś utworzone, to musiało zostać utworzone z cze-

31 Zob. Arystoteles, *Physica* I, 4 (187a 27-29).

goś. A jeśli i to było utworzone, to również to musi być utworzone z czegoś innego. Nie można jednak tak postępować w nieskończoność, gdyż w ten sposób nie doszłoby do skutku żadne powstawanie, skoro niepodobna przejść przez nieskończoność. Trzeba zatem dojść do czegoś pierwszego, co nie byłoby utworzone. Każdy zaś byt, który nie istniał zawsze, musi być utworzony. To, z czego najpierw wszystko jest utworzone, musi być wieczne. Tym nie jest Bóg, gdyż nie może On być materią jakiejś rzeczy, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 17]. Wynika więc stąd, że jest coś wiecznego poza Bogiem, mianowicie materia pierwsza.

2. Co więcej. Jeśli coś jest teraz w innym stanie, niż było przedtem, to musiało to zostać w jakiś sposób zmienione, gdyż być w ruchu znaczy być w innym stanie teraz niż przedtem. Każda rzecz, która na nowo zaczyna istnieć, nie jest w tym samym stanie teraz i przedtem. Musi się więc to stać przez jakiś ruch lub zmianę. Każdy zaś ruch czy zmiana jest w jakimś podmiocie, urzeczywistnia bowiem poruszanie się rzeczy. Skoro ruch jest wcześniejszy od tego, co przez ruch powstaje — gdyż jest to kresem ruchu — przed wszelką rzeczą utworzoną musi istnieć jakiś podmiot ruchomy. A ponieważ nie można postępować w nieskończoność, trzeba dojść do jakiegoś pierwszego podmiotu, który nie zaczyna się na nowo, lecz istnieje zawsze.

3. Dalej. Każda rzecz, która na nowo zaczyna istnieć, zanim zaistniała, mogła istnieć, gdyby bowiem tak nie było, tym samym byłoby niemożliwe, aby istniała, a konieczne, by nie istniała; i w ten sposób byłaby zawsze niebytem i nigdy nie rozpoczęłaby istnieć. Lecz to, co może istnieć, jest podmiotem, który jest w możności bytem. Musi więc przed wszelką rzeczą zaczynającą się na nowo istnieć podmiot, który jest w możności bytem.

A skoro tak nie można postępować w nieskończoność, trzeba przyjąć jakiś pierwszy podmiot, który nie zaczyna istnieć na nowo.

4. Podobnie. Żadna substancja nie istnieje trwale, póki powstaje. Po to bowiem powstaje, by istniała; nie powstawałaby więc, gdyby już istniała. Otóż, gdy powstaje, musi istnieć coś, co jest podmiotem tworzenia, tworzenie bowiem, będąc przypadłością, nie może być bez podmiotu. Każda zatem rzecz, która powstaje, ma jakiś uprzednio istniejący podmiot. A skoro niepodobna tak postępować w nieskończoność, wynika stąd, że pierwszy podmiot nie jest utworzony, lecz wieczny. A z tego dalej wynika, że poza Bogiem istnieje coś wiecznego, skoro nie może On być podmiotem tworzenia lub ruchu.

Oto argumenty, którymi niektórzy posługują się jak dowodami i na których podstawie twierdzą, że jest konieczne, by rzeczy stworzone istniały zawsze. Tym sprzeciwiają się wierze katolickiej, która głosi, że nic prócz Boga nie istniało zawsze, lecz że wszystko istnieć zaczęło, prócz jednego wiecznego Boga.

Rozdział 35
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ARGUMENTÓW — NAJPIERW TYCH, KTÓRE WYWODZIŁY SIĘ Z NAUKI O BOGU

Należy więc wykazać, że powyższe racje nie prowadzą do wniosku w sposób konieczny — najpierw racje ujęte od strony Boga-Stwórcy [por. II, 32].

Bóg nie musi poruszać się ani sam przez się, ani przypadłościowo, gdy skutki wywołane przez Niego na nowo zaczynają istnieć, co zawiera pierwszy argument. Nowość bowiem skutku może wskazywać na zmianę przyczyny, o tyle, o ile wskazuje na nowość czynności. Nie może w przyczynie być nowej czynności, jeśli nie zostanie w jakiś sposób poruszona, choćby tylko z bezczynności do działania. Nowość zaś skutku Bożego

działania nie świadczy o nowej czynności w Bogu, ponieważ Jego działanie jest Jego istotą, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 9]. Stąd nowość skutku nie może także dowodzić zmiany w Bogu działającym.

Nie wynika stąd jednak, że jeśli działanie pierwszej przyczyny jest wieczne, to skutek jej działania jest wieczny, jak wnioskowano w drugim argumencie. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 23], że Bóg, powołując rzeczy do istnienia, działa przez wolę. Nie w ten sposób jednak, by istniała w Nim jakaś inna pośrednia czynność, jak na przykład w nas czynność władzy poruszającej jest czymś pośrednim między aktem woli i skutkiem, jak wykazaliśmy wcześniej [II, 9] — lecz Jego poznanie i chcenie jest Jego działaniem. Skutek zaś wynika z intelektu i woli odpowiednio do rozstrzygnięcia intelektu i rozkazu woli. Jak intelekt określa dla rzeczy uczynionej każdy inny warunek, tak też determinuje jej czas — wiedza praktyczna bowiem nie tylko określa, że dana rzecz ma być taka a taka, lecz także że ma być wtedy a wtedy; na przykład lekarz przepisuje, by napój podać w tym a tym czasie. Stąd, gdyby jego chcenie samo przez się realizowało wywoływanie skutku, wynikałby on na nowo z dawnego aktu woli, bez żadnego nowego działania. Nic więc nie przeszkadza, by twierdzić, że działanie Boga było od wieków, a skutek nie był od wieków, lecz w tym czasie, w którym Bóg od wieków to rozporządził.

Jest także jasne, że chociaż Bóg jest wystarczającą przyczyną powołania rzeczy do istnienia, nie musimy jednak przyjąć, że skoro On jest wieczny, także skutek przez Niego spowodowany jest wieczny, jak to stwierdzono w trzecim argumencie. Jeśli się bowiem przyjmie wystarczającą przyczynę, przyjmuje się jej skutek, ale nie skutek poza tą przyczyną; pochodziłoby bowiem z niewystarczalności przyczyny, gdyby rzecz ciepła

nie ogrzewała. Właściwym skutkiem woli jest, by było to, czego wola chce. Jeśliby zaś było coś innego niż to, czego wola chce, nie byłby to skutek właściwy przyczynie, lecz obcy. Wola,

341

jak powiedzieliśmy, tak jak chce, by coś było takie a takie, tak też chce, by to było w tym a tym czasie. Stąd też do tego, aby wola była wystarczającą przyczyną, nie potrzeba, by skutek istniał wtedy, gdy istnieje akt woli, lecz żeby istniał w czasie wyznaczonym przez wolę. W rzeczach, które pochodzą od przyczyny działającej z natury, jest inaczej. Działanie bowiem natury jest takie, jaka jest natura. Stąd też skutek musi wynikać z istnienia przyczyny. Wola zaś działa nie według swego sposobu istnienia, lecz zgodnie ze swym zamiarem. I dlatego, tak jak skutek działania przyczyny naturalnej jest następstwem jej istnienia, jeśli jest ona wystarczająca, tak też skutek działania przyczyny działającej mocą woli jest następstwem jej zamiaru.

Widać też jasno, że skutek działania woli Bożej nie opóźnia się, chociaż nie istniał zawsze, pomimo że Bóg go chciał, jak to zakładał czwarty argument. W zakres woli Bożej wchodzi bowiem nie tylko to, że istnieje skutek jej działania, ale także że istnieje w tym a tym czasie. To więc, co chce, mianowicie by stworzenie istniało wtedy a wtedy, nie opóźnia się, gdyż stworzenie rozpoczęło istnieć w tym czasie, który Bóg od wieków wyznaczył.

Nie należy również przyjmować różnorodności części jakiegoś trwania przed początkiem wszelkiego stworzenia, co założono w piątym argumencie. Nicość bowiem nie ma miary ani trwania. Trwanie Boga zaś, które jest wiecznością, nie zawiera części, lecz jest całkowicie proste, nie mając ani przedtem, ani potem, skoro Bóg jest niezmienny, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 15]. Początku całego stworzenia nie można więc porównywać z różnymi częściami określonymi przez jakąś uprzednio istniejącą miarę, do których to części ów początek mógłby się odnosić w różny sposób, by w przyczynie musiał być powód powołania stworzeń do istnienia w tej określonej części owego trwania, a nie w innej — wcześniejszej lub późniejszej. Taki powód byłby potrzebny, gdyby poza wszelkim

342

stworzeniem istniało trwanie podzielone na części, jak to widzimy w przyczynach szczegółowych, które powodują skutek w czasie, lecz nie sam czas. Bóg zaś równocześnie powołał do istnienia i stworzenie, i czas. Nie można więc doszukiwać się tu powodu, dlaczego uczynił to teraz, a nie wcześniej, lecz tylko dlaczego nie od zawsze. Wyjaśnia się to przez porównanie z miejscem. Poszczególne ciała zostają powołane do istnienia zarówno w określonym czasie, jak i w określonym miejscu, a ponieważ są objęte przez czas i miejsce, które są w stosunku do nich czymś zewnętrznym, musi istnieć powód, dla którego zostają powołane do istnienia raczej w tym miejscu i w tym czasie niż w innym. Gdy chodzi zaś o całe niebo, poza którym nie ma miejsca i z którym zostało powołane do istnienia całe miejsce wszystkich rzeczy, nie należy rozważać powodu, dlaczego tu a nie tam zostało stworzone. A ponieważ niektórzy uważali, że należy ten powód rozważać, popadli w błąd, przyjmując nieskończoność w ciałach.
I podobnie, gdy chodzi o powstanie całego stworzenia, poza którym nie ma czasu i z którym równocześnie czas powstał, nie należy dopatrywać się powodu, dlaczego teraz, a nie wcześniej zaistniało — co by nas doprowadziło do uznania nieskończoności czasu —

lecz dlaczego nie zawsze istniało lub dlaczego zaistniało po nieistnieniu, lub dlaczego miało początek.

Aby to zbadać, wprowadzono szósty argument, z punktu widzenia celu, który jedynie może wprowadzić konieczność w tych rzeczach, których dokonuje wola. Celem woli Boga może być tylko Jego dobroć. Aby zaś ten cel powołać do istnienia, nie działa On tak, jak działa rzemieślnik, by wytworzyć rzecz — gdyż dobroć Boga jest wieczna i niezmienna, tak że nie można jej nic dodać. Nie można też powiedzieć, by Bóg działał dla swego udoskonalenia. Nie działa też dla osiągnięcia tego celu dla siebie, jak na przykład król walczy, by zdobyć miasto; Bóg bowiem jest swoją dobrocią. Pozostaje więc stwier-

dzić, że działa dla celu, o ile powoduje skutek, by uczestniczył w celu. W takim więc powołaniu rzeczy do istnienia ze względu na cel nie należy jednorodnego stosunku celu do przyczyny traktować jako racji dzieła wiecznego. Raczej należy zwrócić uwagę na stosunek celu do skutku, który powstaje ze względu na cel — by powstawał taki skutek, który najwłaściwiej podporządkuje się celowi. Z tego więc, że stosunek celu do przyczyny jest jednorodny, nie można wnioskować, iż skutek jest wieczny.

Nie jest także rzeczą konieczną, by skutek działania Boga istniał zawsze z racji tego, że przez to najodpowiedniej byłby skierowany do celu, co wydawał się głosić siódmy argument, lecz najodpowiedniej kieruje się do celu przez fakt, że nie istniał zawsze. Każda bowiem przyczyna wywołująca skutek, by uczestniczył w jej formie, zamierza w niego wprowadzić swe podobieństwo. Było więc rzeczą odpowiednią dla woli Bożej, by powołała stworzenie do istnienia, by uczestniczyło w Jego dobroci, tak by przez swe podobieństwo przedstawiało dobroć Bożą. To przedstawianie nie może jednak się odbywać na zasadzie równości, jak na przykład skutek jednoznaczny przedstawia swą przyczynę — tak aby było rzeczą konieczną, by dobroć nieskończona powodowała skutki wieczne — lecz dokonuje się w ten sposób, w jaki tego, który coś przewyższa, przedstawia to, co on przewyższa. Wyższość dobroci Bożej nad stworzeniem wyraża się przede wszystkim w tym, że stworzenia nie istniały zawsze. Z tego wyraźnie widać, że wszystko poza Bogiem ma Boga jako sprawcę swego istnienia i że Jego moc nie musi wywoływać skutków w ten sposób, w jaki natura wywołuje skutki naturalne, a co za tym idzie, że Bóg działa z wolnej woli i że poznaje umysłowo. Niektórzy zaś twierdzili przeciwnie, przyjmując wieczność stworzeń.

Nie ma więc niczego z punktu widzenia Boga-Stwórcy, co by nas zmuszało do twierdzenia, że stworzenia są wieczne.

Rozdział 36
ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW WYWIEDZIONYCH Z NAUKI O RZECZACH STWORZONYCH

Podobnie także z punktu widzenia stworzenia nie ma niczego, co by nas skłaniało w sposób konieczny do przyjęcia jego wieczności [por. II, 33J.

Konieczność istnienia, którą znajdujemy w stworzeniach, a która jest podstawą pierwszego argumentu, jest koniecznością porządku, jak wykazaliśmy wcześniej [II, 30]. Konieczność natomiast porządku nie sprawia, by musiało zawsze istnieć to, w czym jest taka konieczność, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 31]. Chociaż bowiem substancja nieba,

przez to, że pozbawiona jest możności nieistnienia, posiada konieczność istnienia, to jednak ta konieczność wynika z jej substancji. Stąd, gdy substancja nieba jest już ukonstytuowana w swym istnieniu, wtedy taka konieczność wprowadza niemożliwość nieistnienia; nie sprawia zaś, by było niemożliwe, aby niebo nie istniało, jeżeli mówimy o stwarzaniu jego substancji.

Podobnie także moc istnienia zawsze, będąca punktem wyjścia drugiego argumentu, zakłada stworzenie substancji. Stąd, gdy chodzi o stworzenie substancji nieba, taka moc nie może być wystarczającym argumentem wieczności.

Także i argument następny nie zmusza nas do przyjęcia wieczności ruchu. Wyjaśniliśmy już [II, 35], że jest rzeczą możliwą, by Bóg uczynił coś nowego, co nie jest wieczne, bez zmiany w Bogu działającym. Jeśli zaś jest możliwe, by uczynił coś na nowo, to jest jasne, że jest też możliwe, by coś na nowo poruszył, gdyż nowość ruchu idzie za postanowieniem wiecznej woli, zgodnie z którą ruch nie jest wieczny.

Podobnie także dążenie przyczyn naturalnych, by zachować wieczność gatunku, z czego wychodził czwarty argument, zakłada, że istnieją już naturalne przyczyny. Stąd argument ten

nie ma tu znaczenia, chyba że chodzi o rzeczy naturalne już powołane do istnienia, a nie o powoływanie rzeczy do istnienia. Czy zaś należy przyjąć, że powstawanie rzeczy będzie trwało zawsze, okaże się później [IV, 97].

Także i piąty argument — z czasu — raczej zakłada wieczność ruchu, niż jej dowodzi. Skoro bowiem, według nauki Arystotelesa[32], przedtem i potem oraz ciągłość czasu idą za przedtem i potem i ciągłością ruchu, to jest rzeczą jasną, iż ta sama chwila jest początkiem przyszłości i końcem przeszłości, gdyż określona część ruchu jest początkiem i końcem różnych części ruchu. Stąd nie będzie rzeczą konieczną, by każda chwila była taka, chyba że każda określona chwila, którą przyjmujemy w czasie, byłaby czymś pośrednim między przedtem i potem w ruchu, co oznacza przyjęcie wieczności ruchu. Gdy się zaś przyjmie, że ruch nie jest wieczny, można powiedzieć, że pierwsza chwila czasu jest początkiem przyszłości, ale w ogóle nie jest końcem przeszłości. Nie sprzeciwia się także następstwu w czasie, że się w nim przyjmuje jakieś teraz, będące początkiem, a nie końcem, dlatego że prosta, w której się przyjmuje jakiś punkt jako początek, a nie jako koniec, jest stała, nieprzemijająca. Jest tak, ponieważ także w jakimś szczegółowym ruchu, który nawet nie jest stały, ale przemijający, można coś wyznaczyć tylko jako początek ruchu, a nie jako koniec — inaczej każdy ruch byłby wieczny, a to jest niemożliwe.

Fakt, że nieistnienie czasu przyjmujemy jako wcześniejsze niż jego istnienie, jeśli się czas zaczął, nie zmusza nas do twierdzenia, że czas istnieje, gdy przyjmujemy, że nie istnieje, jak to wnioskował szósty argument. Gdyż twierdzenie: „zanim był czas", nie zakłada wcześniejszego istnienia jakiejś części czasu w rzeczywistości, lecz tylko w wyobraźni. Gdy bowiem mówimy, że czas istnieje po nieistnieniu, rozumiemy, że nie było żadnej części czasu przed owym określonym teraz, podobnie

32 Arystoteles, *Physica* IV, 11 (219a 17).

jak gdy mówimy, że nie ma nic ponad niebem, nie rozumiemy tego w tym sensie, że ponad niebem jest jakieś miejsce, o którym można by mówić, że jest ponad w stosunku do nieba, lecz że nie ma miejsca wyższego niż niebo. W każdym zaś wypadku może wyobraźnia nadawać jakąś miarę rzeczy istniejącej. Z tego też powodu, tak samo jak nie należy przyjmować nieskończonej wielkości ciała, jak powiedziano w III księdze *Fizyki*[33], tak nie należy przyjmować, że czas jest wieczny.

Prawda zdań, którą należy uznać, nawet gdy tym zdaniom przeczy, z czego wychodził siódmy argument, posiada konieczność wynikającą z przyporządkowania orzeczenia do podmiotu. Dlatego z prawdy tej nie wynika, by jakaś rzecz istniała zawsze — chyba że intelekt Boży, w którym jest źródło wszelkiej prawdy, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 62].

Jasną jest więc rzeczą, że argumenty z punktu widzenia stworzeń nie zmuszają do przyjęcia wieczności świata.

Rozdział 37 <<
ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW WYWIEDZIONYCH Z KONCEPCJI TWORZENIA RZECZY

Pozostaje jeszcze do wykazania, że także argumenty z punktu widzenia tworzenia rzeczy nie mogą nas zmusić do przyjęcia wieczności świata [por. II, 34].

Powszechny pogląd filozofów, że nic nie powstaje z niczego, na którym opierał się pierwszy argument, jest prawdziwy odnośnie do tego powstawania, które oni rozważali. Ponieważ wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się od zmysłów, które się odnoszą do rzeczy szczegółowych, dlatego poznanie ludzkie postępuje od szczegółowych do powszechnych rozważań.

33 Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a 8-206a 8).

Stąd ci, którzy poszukiwali zasady rzeczy, rozważali tylko powstawanie szczegółowych bytów, badając, w jaki sposób powstaje ten ogień czy ten kamień. I dlatego pierwsi filozofowie, rozważając powstawanie rzeczy bardziej z zewnątrz, niż to należało czynić, twierdzili, że rzeczy powstają tylko według pewnych przypadłościowych stanów takich, jak rzadkość, gęstość i tym podobne. I w konsekwencji mówili, że powstawanie nie jest niczym innym jak zmianą, a to dlatego, iż sądzili, że wszystko powstaje z bytu urzeczywistnionego. Późniejsi filozofowie zaś, rozważając powstawanie rzeczy bardziej od wewnątrz, badali powstawanie rzeczy pod względem substancji i twierdzili, że stawanie się nie musi pochodzić od bytu urzeczywistnionego, chyba że przypadłościowo, lecz że pochodzi samo przez się od bytu w możności. Takie jednak powstawanie, mianowicie jednego bytu z jakiegoś innego bytu, jest tworzeniem bytu szczegółowego, który powstaje jako ten oto byt, jak na przykład człowiek lub ogień, nie zaś jako byt w ogóle — wcześniej bowiem istniał byt, który się w ten oto byt zamienia. Ci, którzy weszli głębiej w pochodzenie rzeczy, rozważali wreszcie pochodzenie całego stworzonego bytu od jednej pierwszej przyczyny, co widać w przytoczonych wyżej argumentach, które tego dowodzą [II, 16], Takie pochodzenie całego bytu od Boga nie dopuszcza, by coś powstawało z czegoś innego uprzednio istniejącego — nie byłoby to bowiem tworzenie całego bytu stworzonego.

Do takiego pojęcia tworzenia nie doszli pierwsi filozofowie przyrody, którzy powszechnie mniemali, że z niczego nic nie powstaje. A jeżeli niektórzy do tego pojęcia doszli, to uważali, że nie odpowiada mu właściwie nazwa tworzenia, ponieważ nazwa ta odnosi się do ruchu lub zmiany. Natomiast w pochodzeniu całego bytu od jednego pierwszego bytu nie do pomyślenia jest przemiana jednego bytu w drugi, jak to wykazaliśmy [II, 17]. Dlatego też rozważanie tego rodzaju pochodzenia rzeczy nie należy do filozofa przyrody, lecz do metafizyka,

348

który rozważa byt powszechny i to, w czym nie ma ruchu. My jednak przez pewne podobieństwo także i na to pochodzenie przenosimy nazwę tworzenia — tak że nazywamy utworzonymi te rzeczy, których istota lub natura pochodzi od innych.

Wynika z tego, że i w drugim argumencie, który wywodzi się z natury ruchu, nie wnioskuje się w sposób konieczny. Stwarzanie bowiem można nazwać zmianą tylko przenośnie, o tyle, o ile rzecz stworzona istnieje po nieistnieniu — z tej racji mówi się, że jedna rzecz powstaje z drugiej także i w tych wypadkach, gdy rzeczy nie przemieniają się jedna w drugą, a mówi się tak tylko dlatego, że jedna następuje po drugiej, jak na przykład dzień po nocy. Natura ruchu, którą argument ten wprowadza, również nie może tu zaważyć, gdyż to, co w żaden sposób nie istnieje, nie może być w jakimś szczególnym stanie — tak, by można wnioskować, że gdy zaczyna istnieć, jest w innym stanie teraz niż przedtem.

Jasne jest stąd także, że nie musi jakaś bierna możność wyprzedzać istnienia wszelkiego bytu stworzonego, jak wnioskowano w trzecim argumencie. To bowiem jest konieczne w tych rzeczach, które początek istnienia biorą z ruchu, ponieważ ruch jest urzeczywistnieniem czegoś istniejącego w możności. Było zaś możliwe, by byt, zanim zaistniał, został stworzony mocą przyczyny sprawczej, przez którą i tak zaczął istnieć. Albo też było to możliwe z racji stosunku terminów, w których nie ma żadnej sprzeczności, której to możliwości nie określa się z racji żadnej możności, jak mówi Filozof w V księdze *Metafizyki*[34]. To bowiem orzeczenie „istnieje" nie sprzeciwia się podmiotowi, którym jest „świat" lub „człowiek", tak jak wymierne sprzeciwia się niewymiernemu. Stąd wynika, że nie jest niemożliwe, by byt istniał, a zatem że zanim zaistniał, było możliwe, by zaistniał, nawet gdy żadna możność nie istniała. Te zaś rzeczy, które powstają z ruchu, muszą być uprzednio

34 Arystoteles, *Metaphysica* V, 12 (1019b 21-35).

349

możliwe przez jakąś bierną możność; i do nich stosuje Filozof w VII księdze *Metafizyki*[35] ten argument.

Jasne jest również, że i czwarty argument nie zawiera dowodu w omawianym zagadnieniu. W tych rzeczach bowiem, które powstają z ruchu i w których powstawaniu jest następstwo, powstawanie nie jest równoczesne z istnieniem rzeczy.
W tych natomiast, które nie powstają z ruchu, powstawanie nie wyprzedza istnienia.

Widać więc w sposób oczywisty, że nic nie przeszkadza, by przyjąć, iż świat nie zawsze istniał. I to przyjmuje wiara katolicka zgodnie z Księgą Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". A w Księdze Przysłów 8, [22] powiedziano o Bogu: „Zanim wszystko uczynił od początku" itd.

Rozdział 38
ARGUMENTY TYCH, KTÓRZY STARAJĄ SIĘ DOWIEŚĆ, ŻE ŚWIAT NIE JEST WIECZNY

Istnieją pewne argumenty wprowadzone przez niektórych, by dowieść, że świat nie istniał zawsze. Są one następujące:

1. Jest rzeczą dowiedzioną, że Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy. Przyczyna zaś musi co do trwania być wcześniejsza od rzeczy, które powstają przez działanie przyczyny.

2. Podobnie. Skoro wszelki byt został stworzony przez Boga, nie można powiedzieć, że został uczyniony z jakiegoś bytu, i tak wynika stąd, że został uczyniony z niczego. I co za tym idzie, że ma istnienie po nieistnieniu.

3. Co więcej. Nie można przebyć nieskończoności. Gdyby jednak świat istniał zawsze, już przebyłoby się nieskończoność

35 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 7 (1032a 12n).

— co bowiem należy do przeszłości, to się już przebyło; w przeszłości zaś była nieskończona liczba dni lub obrotów słońca, jeśli świat istniał zawsze.

4. Oprócz tego. Wynika stąd, że do nieskończonego coś się dodaje, skoro codziennie dodaje się do przeszłych nowe dni lub obroty słońca.

5. Co więcej. Wynika stąd, że w przyczynach sprawczych trzeba postępować w nieskończoność, jeśli rodzenie się zawsze istniało, co należy przyjąć, jeśli świat istniał zawsze. Przyczyną syna bowiem jest ojciec, a tego znowu inny ojciec, i tak dalej w nieskończoność.

6. Dalej. Wynikałoby stąd, że istnieje nieskończona liczba rzeczy, mianowicie dusze nieśmiertelne nieskończonej liczby ludzi, którzy żyli w przeszłości.

Ponieważ w tych argumentach, choć nie brak im prawdopodobieństwa, nie wnioskuje się w sposób całkowicie konieczny, wystarczy o nich tylko wspomnieć, by nie wydawało się, że wiara katolicka opiera się na próżnych rozumowaniach, a nie na niewzruszonej nauce Bożej. I dlatego wydaje się rzeczą słuszną, by podać, w jaki sposób odpowiadają na nie ci, którzy przyjęli wieczność świata.

To, co powiedziano w pierwszym twierdzeniu — że przyczyna z konieczności wyprzedza skutek będący wynikiem jej działania — jest prawdziwe w przypadku tego, co działa przez ruch. Skutek jest bowiem dopiero u końca ruchu, a przyczyna musi być także, gdy się ruch zaczyna. W tych rzeczach zaś, które działają w jednej chwili, nie jest to konieczne; tak na przykład słońce, gdy tylko znajdzie się w punkcie wschodu, równocześnie oświeca naszą półkulę.

To, co powiedziano w drugim punkcie, także nie ma przekonywającej mocy. Jeśli bowiem nie przyjmuje się twierdzenia, że coś powstaje z czegoś, to jako przeciwne zdanie należy przyjąć, że coś nie powstaje z czegoś, a nie że coś jest uczynione z nicze-

go, chyba że w znaczeniu poprzedniego twierdzenia; a stąd nie można wnioskować, że to coś powstaje po nieistnieniu.

Trzeci argument także nie przekonuje. To, co nieskończone bowiem, chociaż w rzeczywistości nie istnieje równocześnie, może jednak istnieć w porządku następstwa, gdyż w ten sposób ujęte, każde nieskończone jest skończone. Każdy więc poprzedni obrót [słońca] mógł zostać przebyty, ponieważ był skończony. We wszystkich razem zaś, jeśli świat istniał zawsze, nie można by przyjąć pierwszego obrotu. Nie można by też więc przyjąć przebycia obrotu, albowiem przebycie wymaga zawsze dwóch krańców.

Czwarty argument także jest słaby. Nic bowiem nie przeszkadza dodawać do tego, co nieskończone, z tej strony, z której jest skończone. Z tego zaś, że się przyjmuje wieczny czas, wynika, że jest nieskończony od strony przeszłości *(ex parte ante),* lecz skończony ze strony przyszłości *(ex parte post),* teraźniejszość bowiem jest kresem przeszłości.

Także zarzut postawiony w piątym argumencie nie jest przekonujący, gdyż według filozofów w przyczynach, które działają równocześnie, niepodobna postępować w nieskończoność, gdyż skutek musiałby zależeć od równocześnie istniejącej nieskończonej liczby działań. Takie zaś są przyczyny same przez się nieskończone, ponieważ ich nieskończoność jest potrzebna do wywołania skutku ich działania. Natomiast w przyczynach niedziałających równocześnie jest to możliwe zdaniem tych, którzy przyjmują wieczność powstawania. Ta nieskończoność jednak jest dla przyczyn czymś przypadłościowym, tak jak czymś przypadłościowym jest dla ojca Sokratesa, by był lub nie był czyimś synem. Nie jest zaś czymś przypadłościowym dla kija, o ile porusza kamieniem, że go porusza ręka, kij bowiem porusza o tyle, o ile jest poruszany. Argument odnoszący się do dusz jest trudniejszy. Nie jest on jednak bardzo pożyteczny, gdyż z góry zakłada wiele rzeczy. Niektórzy bowiem z tych, którzy przyjmują wieczność

świata, twierdzili także, że dusze ludzkie nie istnieją dłużej od ciał. Inni, że z wszystkich dusz pozostaje tylko intelekt oddzielony — czynny według niektórych, możnościowy według innych. Inni znowu przyjmowali wędrówkę dusz, mówiąc, że te same dusze po kilku wiekach wracają do ciał. A jeszcze inni nie uważają za nieodpowiednie, by było coś rzeczywiście nieskończonego w rzeczach, w których nie ma porządku.

Otóż można skuteczniej przystąpić do wykazania tego z celu woli Bożej, jak to zaznaczyliśmy powyżej [II, 35). Celem woli Bożej przy powołaniu rzeczy do istnienia jest ukazanie dobroci Bożej w skutkach Jego działania. Moc Boża i dobroć w najwyższym stopniu ukazują się przez to, że rzeczy inne niż Bóg nie istniały zawsze. Z tego bowiem, że nie istniały zawsze, wynika jasno, że od Niego mają istnienie. Wynika także, że Bóg nie działa z konieczności natury i że Jego moc jest w działaniu nieskończona. Jest więc rzeczą w najwyższym stopniu właściwą dla dobroci Bożej, że dała rzeczom stworzonym początek trwania.

To, co powiedzieliśmy, pozwala uniknąć różnych błędów filozofów pogańskich. Niektórzy z nich twierdzili, że świat jest wieczny. Inni, że materia świata jest wieczna, a z niej w jakimś czasie zaczął świat powstawać czy to przez przypadek, czy przez działanie jakiegoś umysłu, czy przez miłość lub nienawiść. Wszyscy oni przyjmują coś wiecznego poza Bogiem. A to się sprzeciwia wierze katolickiej.

Rozdział 39
RÓŻNICA MIĘDZY RZECZAMI NIE JEST DZIEŁEM PRZYPADKU

Po wyłożeniu tego, co dotyczy powołania rzeczy do istnienia, należy przystąpić do rozważania różnorodności rzeczy [por. II, 5J. Należy tu najpierw wykazać, że różnice między rzeczami nie są dziełem przypadku.

353

Przypadek może pojawić się tylko tam, gdzie rzeczy mogą istnieć w inny sposób — rzeczy bowiem, które są z konieczności i zawsze, nie przypisujemy przypadkowi. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 30], że istnieją pewne rzeczy stworzone, w których naturze nie ma możliwości nieistnienia; takimi na przykład są substancje niematerialne i to, w czym nie ma przeciwieństw. Zatem substancje tych rzeczy stworzonych nie mogą pochodzić z przypadku. A jednak przez swe substancje różnią się od siebie. Ich zróżnicowanie nie jest więc przypadkowe.

Co więcej. Skoro przypadek zachodzi tylko w tych rzeczach, które mogą istnieć w inny sposób, a podstawą tej możliwości jest materia, nie zaś forma, która raczej ogranicza możliwość materii do czegoś jednego — to w rzeczach, w których różnice pochodzą od formy, różnorodność nie jest dziełem przypadku; jest tak może w tych rzeczach, w których różnice pochodzą od materii. Różnica zaś między gatunkami pochodzi od formy, a jednostek tego samego gatunku od materii. A zatem różnica gatunkowa między rzeczami nie może pochodzić z przypadku; być może jednak przypadek powoduje różnice między niektórymi jednostkami.

Dalej. Skoro materia jest zasadą i przyczyną rzeczy przypadkowych, jak wykazaliśmy, przypadek może rządzić powstaniem rzeczy, które się rodzą z materii. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 16], że pierwotne powołanie rzeczy do istnienia nie było powołaniem z materii. Tu więc przypadek nie może mieć miejsca. Musiało zaś pierwotne powołanie rzeczy do istnienia dokonać się ze zróżnicowaniem, ponieważ znajdujemy w rzeczach stworzonych wiele takich, które ani nie rodzą się wzajemnie z siebie, ani z czegoś jednego wspólnego, gdyż nie mają wspólnej materii. Nie jest więc możliwe, by różnorodność rzeczy pochodziła z przypadku.

Podobnie. Przyczyna sama przez się wyprzedza przyczynę przypadłościową. Jeśli więc to, co późniejsze, pochodzi od określonej przyczyny samej przez się, nie można powiedzieć, że

354

to, co wcześniejsze, pochodzi od nieokreślonej przyczyny, przypadłościowej. Różnice między rzeczami wyprzedzają z natury ruch i działania rzeczy, gdyż określone ruchy i działania należą do rzeczy określonych i różnych. Ruch zaś i działania rzeczy pochodzą od określonych przyczyn samych przez się — widzimy bowiem, że pochodzą od swych przyczyn albo zawsze, albo przeważnie w ten sam sposób. Stąd i różnorodność rzeczy pochodzi od określonej przyczyny samej przez się, a nie z przypadku, który jest nieokreśloną przyczyną przypadłościową.

Co więcej. Forma każdej rzeczy, pochodzącej od przyczyny działającej za pomocą intelektu i woli, jest przez przyczynę zamierzona. Bóg zaś jest Twórcą wszechświata, a działa On za pomocą intelektu i woli, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 23-24], Nie może też w Jego mocy być żadnej niedoskonałości, z racji której nie zrealizowałby swego zamiaru, gdyż moc Jego jest nieskończona, jak wykazaliśmy wcześniej [I, 43]. Musi więc Bóg formę wszechświata zamierzać i chcieć. Nie pochodzi ona zatem z przypadku — przypadkowymi bowiem nazywamy te rzeczy, które są

poza zamiarem działającego. Forma wszechświata polega zaś na różnorodności i porządku jego części. Różnica między rzeczami nie pochodzi więc z przypadku.

Co więcej. To, co jest dobre i najlepsze w skutku działania, jest celem jego wytworzenia. Lecz to, co dobre i najlepsze we wszechświecie, polega na wzajemnym porządku jego części, który to porządek nie może istnieć bez różnorodności, ponieważ przez ten porządek wszechświat zostaje ustanowiony w swej całości, która jest tym, co najlepsze we wszechświecie. Ów więc porządek części wszechświata i ich różnorodność jest celem powołania wszechświata do istnienia. Różnice między rzeczami nie są zatem dziełem przypadku.

Prawdę tę wyznaje Pismo Święte, jak to widać w Księdze Rodzaju 1, gdzie po słowach: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" [1,1], dodano: „Oddzielił Bóg światłość od ciemności" [1,4], i tak samo o innych rzeczach — by pokazać, że nie

tylko stworzenie rzeczy, ale także ich różnorodność pochodzi od Boga, a nie jest dziełem przypadku, lecz tym, co dobre i najlepsze we wszechświecie. Stąd też dodano: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre" [1,31].

W ten sposób wyklucza się pogląd starożytnych filozofów przyrody, którzy przyjmowali tylko przyczynę materialną i tylko jedną przyczynę, z której powstawało wszystko przez rozrzedzanie i zgęszczanie. Filozofowie ci bowiem muszą stwierdzić, że różnice między rzeczami, które widzimy we wszechświecie, nie pochodzą z czyjegoś zamiaru ustalającego porządek, lecz z przypadkowego ruchu materii.

Podobnie także wyklucza się opinię Demokryta i Leucypa, którzy przyjmowali nieskończoną liczbę pierwiastków materialnych, mianowicie niepodzielne ciała o tej samej naturze, lecz różne kształtem, porządkiem i ułożeniem, połączeniu których — a musiało ono być przypadkowe, skoro przeczyli istnieniu przyczyny sprawczej — przypisywali różnorodność w rzeczach właśnie z racji trzech powyższych różnic między atomami, mianowicie kształtu, porządku i położenia. Wynikało stąd, że różnice między rzeczami są przypadkowe. Jednak na podstawie tego, co powiedzieliśmy, widać, że jest to fałszywy pogląd.

Rozdział 40 <<
MATERIA NIE JEST PIERWSZĄ PRZYCZYNĄ RÓŻNORODNOŚCI RZECZY

Wynika stąd dalej, że różnic między rzeczami nie powoduje, jako pierwsza przyczyna, różnorodność materii.

Z materii nie może powstać nic określonego, chyba że przypadkowo, ponieważ w materii jest wiele możliwości; a gdyby z tych możliwości tylko jedna miała się zrealizować, musiałoby się to zdarzać w mniejszości wypadków. Takie jest to, co się

zdarza przypadkowo, zwłaszcza gdy się usunie zamiar przyczyny sprawczej. Wykazaliśmy zaś [II, 39], że różnica między rzeczami nie jest przypadkowa. Wynika stąd, że nie pochodzi od różnorodności materii jako od pierwszej przyczyny.

Dalej. To, co wynika z zamiaru przyczyny sprawczej, nie wynika z materii jako pierwszej przyczyny. Przyczyna bowiem jest wcześniejsza w działaniu od materii, gdyż

materia staje się przyczyną rzeczywistą na tyle tylko, na ile ją przyczyna sprawcza porusza. Stąd jeśli jakiś skutek wynika z właściwości materii i zamiaru przyczyny, nie pochodzi to od materii jako od pierwszej przyczyny. I dlatego widzimy, że to, co się sprowadza do materii jako do pierwszej przyczyny, jest poza zamiarem działającego — na przykład potworki i inne dziwolągi natury. Forma zaś wynika z zamiaru działającej przyczyny. Dowodzi się tego w ten sposób: przyczyna sprawia coś podobnego do siebie co do formy, a gdy tak nie jest — dzieje się to przypadkiem z powodu materii. Formy więc nie wynikają z dyspozycji materii jako pierwszej przyczyny, lecz raczej na odwrót, materie mają takie dyspozycje, aby były takie a takie formy. Różnice gatunkowe między rzeczami są zależne od form. Różnice między rzeczami nie pochodzą więc z różnorodności materii jako pierwszej przyczyny.

Co więcej. Różnica między rzeczami może pochodzić od materii tylko w tym, co powstaje z materii istniejącej uprzednio. Jest zaś wiele różnych rzeczy, które nie mogą być uczynione z materii istniejącej uprzednio, na przykład ciała niebieskie, które nie mają przeciwieństw, czego dowodzi ich ruch. Nie może więc różnorodność materii być pierwszą przyczyną różnic między rzeczami.

Podobnie. Wszystkie rzeczy mające przyczynę swego istnienia i różniące się między sobą, mają przyczynę swych różnic. Każda bowiem rzecz jest bytem, o ile jest czymś jednym w sobie niepodzielnym i od innych różnym. Lecz jeśli materia przez swą różnorodność jest przyczyną różnic rzeczy, trzeba przyjąć, że materie są w sobie różne. Jest zaś rzeczą jasną, że każda ma-

teria ma istnienie od czegoś drugiego, skoro powyżej wykazaliśmy [II, 15], że każda rzecz, która w jakikolwiek sposób istnieje, ma istnienie od Boga. Co innego jest więc przyczyną różnicy w materiach. Nie może zatem różnorodność materii być pierwszą przyczyną różnic między rzeczami.

Co więcej. Skoro każdy intelekt działa dla dobra, nie sprawia on czegoś lepszego dla czegoś gorszego, lecz na odwrót. I podobnie jest, gdy chodzi o naturę. Wszystkie zaś rzeczy pochodzą od Boga działającego przez intelekt, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 24], A zatem u Boga gorsze rzeczy istnieją ze względu na lepsze, a nie na odwrót. Forma zaś jest szlachetniejsza od materii, skoro jest jej doskonałością i urzeczywistnieniem. Dlatego też Bóg nie stwarza takich a takich form rzeczy dla takich a takich materii, lecz raczej takie a takie materie, po to by istniały takie a takie formy. A zatem różnorodność gatunkowa w rzeczach, która zależy od formy, nie istnieje z racji materii, lecz raczej zostały stworzone różne materie, by odpowiadały różnym formom.

Przez to zaś wyklucza się pogląd Anaksagorasa przyjmującego nieskończoną liczbę pierwiastków materialnych, które z początku były pomieszane w jedną masę, a które później intelekt rozdzielił i ustanowił różnorodność rzeczy. Podobnie wyklucza się poglądy tych wszystkich, którzy przyjmowali, że różne pierwiastki materialne są przyczyną różnorodności rzeczy.

Rozdział 41
RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY NIE JEST SPOWODOWANA PRZECIWIEŃSTWEM MIĘDZY PRZYCZYNAMI

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można też wykazać, że przyczyną różnic między rzeczami nie jest różnorodność lub przeciwieństwo między przyczynami.

358

Jeśli różne przyczyny, od których pochodzi różnorodność rzeczy, są nawzajem sobie przyporządkowane, musi być jakaś jedna przyczyna tego porządku. Jednoczyć wielość bowiem można tylko przez coś jednego. I w ten sposób to, co porządkuje, jest pierwszą i jedyną przyczyną różnic między rzeczami. Jeśli zaś różne przyczyny nie są wzajemnie sobie przyporządkowane, to współdziałanie ich w tworzeniu różnorodności rzeczy będzie przypadkowe. Różnice między rzeczami będą więc przypadkowe. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 39], że jest przeciwnie.

Podobnie. Uporządkowane skutki nie pochodzą od różnych przyczyn nieuporządkowanych, chyba że przypadłościowo; różne bowiem rzeczy, jako różne, nie czynią jednej. Widzimy zaś, że rzeczy od siebie różne są uporządkowane względem siebie nie w sposób przypadkowy, gdyż przeważnie jedna wspiera drugą. Niemożliwe jest więc, by różnice między rzeczami tak uporządkowanymi były spowodowane przez różnorodność przyczyn nieuporządkowanych.

Co więcej. Rzeczy, które mają przyczynę swych różnic, nie mogą być pierwszą przyczyną różnic między rzeczami. Lecz jeśli weźmiemy kilka przyczyn równorzędnych, muszą one mieć przyczynę swojej różnorodności, mają bowiem przyczynę istnienia, skoro wszystkie byty pochodzą od jednego pierwszego bytu, jak powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Ta sama zaś jest przyczyna istnienia jakiejś rzeczy i przyczyna jej różnicy w stosunku do innych rzeczy, jak to wykazaliśmy [II, 40]. Nie może więc różnorodność przyczyn być pierwszą przyczyną różnorodności rzeczy.

Podobnie. Jeśli różnorodność rzeczy pochodzi od różnorodności lub przeciwieństwa różnych przyczyn, to wydaje się, iż dotyczy to przede wszystkim — jak to wielu przyjmuje — przeciwieństwa dobra i zła: w ten sposób, że wszystko, co dobre, pochodzi od dobrej zasady, a co złe — od złej. Dobro i zło bowiem istnieją we wszystkich rodzajach. Tymczasem nie

359

może być jednej pierwszej zasady wszelkiego zła. Skoro bowiem to, co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się, pierwsza czynna zasada zła musiałaby być złem samym przez się. Samym przez się zaś nazywamy to, co jest takim przez swą istotę. Jego istota nie będzie więc dobra. To zaś jest niemożliwe. Każda bowiem istniejąca rzecz, o ile jest bytem, musi być dobra, gdyż każda kocha swoje istnienie i pragnie trwać — czego znakiem jest to, że każda rzecz sprzeciwia się temu, co ją niszczy; dobrem zaś jest to, czego wszyscy pragną. Różnice między rzeczami nie mogą więc pochodzić od dwóch przeciwnych zasad, z których jedna byłaby dobra, a druga zła.

Co więcej. Każda przyczyna działa, o ile jest urzeczywistniona. O ile zaś jest coś urzeczywistnione, o tyle jest doskonałe. To natomiast, co doskonałe, nazywamy dobrym. Każda więc przyczyna jako taka jest dobra. Jeśli zatem coś jest samo przez się złe, nie będzie mogło być przyczyną. Jeśli zaś coś jest pierwszą zasadą zła, musi być złem samym przez się, jak to wykazaliśmy. Jest zatem niemożliwe, by różnice w rzeczach pochodziły od dwóch zasad — dobrej i złej.

Co więcej. Jeśli każdy byt jako taki jest dobry, to zło, o ile jest złem, jest niebytem. Dla niebytu zaś jako takiego nie można przyjmować przyczyny sprawczej, skoro każda przy-

czyna działa, o ile jest bytem urzeczywistnionym, i czyni coś podobnego sobie. Dla zła jako takiego nie można więc przyjmować przyczyny sprawczej samej przez się. Nie należy zatem sprowadzać tego, co złe, do jednej pierwszej przyczyny, która sama przez się byłaby przyczyną wszystkiego, co złe.

Co więcej. To, co się dzieje poza zamiarem działającego, nie ma przyczyny samej przez się, lecz zdarza się przypadłościowo — na przykład, gdy ktoś znajduje skarb, przekopując ziemię pod uprawę. Lecz zło w jakimś skutku może wynikać tylko niezależnie od zamiaru przyczyny, skoro każda przyczyna zmierza do dobra. Dobro bowiem to to, czego wszyscy

360

pragną. Zło więc nie ma przyczyny samej przez się, lecz wydarza się przypadłościowo w skutkach działania przyczyn. Nie należy zatem przyjmować jednej pierwszej zasady wszelkiego zła.

Oprócz tego. Przeciwne sobie przyczyny mają przeciwne czynności. Nie należy więc przyjmować przeciwnych zasad dla tego, co powstaje przez jedną czynność. Dobro zaś i zło powstają przez tę samą czynność. Wskutek bowiem tej samej czynności ginie woda i powstaje powietrze. Nie należy zatem przyjmować przeciwnych zasad z powodu różnicy dobra i zła, którą znajdujemy w rzeczach.

Co więcej. Co w ogóle nie istnieje, nie jest ani dobrem, ani złem. Co zaś istnieje, o ile istnieje, jest dobrem, jak to wykazaliśmy. Musi więc być coś złem, o ile jest niebytem. Tym zaś jest byt połączony z brakiem. Zło więc jako takie jest bytem połączonym z brakiem. A samo to zło jest samym brakiem. Brak zaś nie ma przyczyny sprawczej samej przez się, gdyż każda przyczyna działa o tyle, o ile ma formę; i wobec tego sam przez się skutek działania przyczyny musi mieć formę, skoro przyczyna sprawia coś podobnego do siebie z wyjątkiem sytuacji, gdy działa przypadłościowo. Wynika więc stąd, że zło nie ma przyczyny działającej przez się, lecz że zachodzi przypadłościowo w skutkach przyczyn działających przez się.

Nie ma więc jednej, pierwszej i samej przez się zasady zła, lecz pierwszą zasadą wszystkiego jest jedno pierwsze dobro, w którego skutkach zdarza sie przypadłościowo zło.

Stąd też mówi Izajasz 45, [6-7]: „Ja, Pan, i nie ma innego Boga — tworzący światłość i tworzący ciemności, czyniący pokój, stwarzający zło. Ja, Pan, czynię to wszystko". I Eklezjastyk 11 [Syr 11,14]: „Dobro i zło, życie i śmierć, ubóstwo i bogactwo pochodzą od Pana". I tamże 33, [14-15]: „Obok zła jest dobro. Tak i obok męża sprawiedliwego — grzesznik. I tak patrz na wszystkie dzieła Najwyższego: dwa obok dwóch, a jedno obok jednego".

361

Mówi się zaś, że Bóg czyni lub stwarza zło, o ile stwarza rzeczy, które same w sobie są dobre, a jednak dla innych są szkodliwe. Na przykład wilk, mimo że w swoim gatunku jest pewnym dobrem natury, dla owcy jest zły, i podobnie ogień dla wody, o ile ją niszczy. I w podobny też sposób Bóg jest przyczyną zła u ludzi, które to zło nazywamy karą. Stąd powiedziano u Amosa 3, [6]: „Czy w mieście jest zło, którego by Pan nie uczynił?". I to właśnie mówi Grzegorz[36]: „Bóg stwarza nawet rzeczy zle, które wcale nie są złe w swej naturze; lecz mówi się, że stwarza zło, ponieważ rzeczy stworzone jako same w sobie dobre przemienia na karę dla nas, którzy postępujemy źle".

Przez to usuwa się błąd tych, którzy przyjmują przeciwne sobie pierwsze zasady. Błąd ten rozpoczął się najpierw od Empedoklesa. Przyjął on bowiem dwie pierwsze przyczyny sprawcze: przyjaźń i niezgodę. Przyjaźń uważał za przyczynę powstawania, a niezgodę za przyczynę rozkładu. Stąd wydaje się, jak mówi Arystoteles w I księdze *Metafizyki*[37], że on właśnie jako pierwszy uznał dobro i zło za przeciwne zasady.

Także i Pitagoras przyjął dwie pierwsze zasady — dobro i zło — ale nie jako zasady sprawcze, lecz jako zasady formalne. Twierdził on, że są one rodzajami, w których się wszystko inne zawiera, jak widać u Filozofa w I księdze *Metafizyki*[38].

Niektórzy zaś ludzie przewrotnego umysłu odważyli się wprowadzić do nauki chrześcijańskiej te błędy najdawniejszych filozofów starożytnych, które już dostatecznie zostały odrzucone przez późniejszych filozofów. Pierwszym z nich był Marek, od którego wzięli nazwę marchianie; ten pod szyldem chrześcijaństwa utworzył herezję, utrzymując, że istnieją dwie przeciwne zasady. Za nim poszli cerdonianie, następnie marcjonici i wreszcie manichejczycy, którzy najbardziej rozprzestrzenili ten błąd[39].

36 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* III, 9 (PL 75, 607).
37 Arystoteles, *Metaphysica* I, 4 (985a 7).
38 Arystoteles, *Metaphysica* I, 5 (985a 13-26).
39 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 14, 21-22, 46 (PL 42, 28-29.34-38).

Rozdział 42
PIERWSZĄ PRZYCZYNĄ RÓŻNORODNOŚCI RZECZY NIE JEST PORZĄDEK DRUGORZĘDNYCH PRZYCZYN

Z tych samych przesłanek można także wykazać, że różnic między rzeczami nie powoduje porządek drugorzędnych przyczyn. Niektórzy usiłowali twierdzić, że Bóg, będąc jeden i niezłożony, sprawia tylko jeden skutek, którym jest pierwsza stworzona substancja, ta zaś, ponieważ nie może dorównać w niezłożoności pierwszej przyczynie, nie będąc czystym urzeczywistnieniem, lecz mając jakąś domieszkę możności, posiada pewną wielorakość, tak że z niej może już wynikać jakaś wielość. I tak, ponieważ skutki nigdy nie są tak niezłożone jak przyczyny, to gdy mnożą się skutki, powstaje różnorodność rzeczy, z której się składa wszechświat.

Ten pogląd nie wyznacza zatem jednej przyczyny dla całej różnorodności rzeczy, lecz wyznacza poszczególne przyczyny określonym skutkom oraz przyjmuje, że cała różnorodność rzeczy pochodzi ze współdziałania wszystkich przyczyn. Mówimy zaś, że te rzeczy, które wynikają ze współdziałania różnych przyczyn, a nie z jakiejś określonej przyczyny, pochodzą od przypadku. Różnice więc między rzeczami i porządek wszechświata pochodziłyby z przypadku.

Co więcej. To, co jest najlepsze w rzeczach mających przyczynę, sprowadza się jako do pierwszej przyczyny do tego, co jest najlepsze wśród przyczyn, skutki bowiem muszą być proporcjonalne do przyczyn. Najlepszym zaś porządkiem wśród wszystkich bytów mających przyczynę jest porządek wszechświata, na którym polega dobro wszechświata; podobnie w rzeczach ludzkich dobro społeczne jest bardziej boskie niż dobro poszczególnego człowieka. Trzeba więc porządek wszechświata jako

do właściwej przyczyny sprowadzić do Boga, o którym wykazaliśmy powyżej [I, 41],

że jest najwyższym dobrem. A zatem różnorodność rzeczy, na której polega porządek wszechświata, nie powodują przyczyny drugorzędne, lecz raczej zamiar pierwszej przyczyny.

Co więcej. Wydaje się niedorzeczne, by to, co jest najlepsze w rzeczach, sprowadzać jako do przyczyny do niedoskonałości w rzeczach. Najlepsze zaś w rzeczach mających przyczynę są ich różnice i porządek, jak to wykazaliśmy [II, 39 i argument poprzedni]. Niesłuszne więc byłoby twierdzenie, że różnice mają swą przyczynę w tym, iż przyczyny drugorzędne nie dorównują prostocie pierwszej przyczyny.

Podobnie. We wszystkich uporządkowanych przyczynach, które działają dla celu, cele przyczyn drugorzędnych muszą istnieć z racji celu pierwszej przyczyny; tak na przykład cel dziedziny wojskowej i jazdy konnej oraz wyrabiania uprzęży służy sprawom państwa. Otóż pochodzenie bytów od pierwszego bytu dokonuje się przez działanie skierowane do celu — dokonuje się bowiem przez intelekt, jak to wykazaliśmy [II, 24]; każdy intelekt zaś działa z racji celu. Jeśli więc przy powołaniu rzeczy do bytu działają jakieś przyczyny drugorzędne, ich cele i czynności muszą istnieć z racji celu pierwszej przyczyny, który jest ostatecznym celem w rzeczach mających przyczynę. Celem tym zaś jest różnorodność i porządek części wszechświata, który jest niejako ostateczną formą. Zatem różnice rzeczy i ich porządek nie istnieje z racji działań przyczyn drugorzędnych, lecz raczej działania przyczyn drugorzędnych dokonują się z racji porządku i różnorodności, które mają być ustanowione wśród rzeczy.

Dalej. Jeśli różnice wśród części wszechświata i ich porządek są skutkiem właściwym pierwszej przyczyny — jako ostateczna forma i to, co najdoskonalsze we wszechświecie — różnice i porządek rzeczy muszą istnieć w intelekcie pierwszej

przyczyny. W rzeczach bowiem, które powstają dzięki intelektowi, forma, która powstaje w rzeczach utworzonych, pochodzi od podobnej formy będącej w intelekcie, jak na przykład dom istniejący materialnie pochodzi od domu istniejącego w intelekcie. Forma zaś różnorodności i porządku może być w intelekcie czynnym tylko o tyle, o ile są w nim formy rzeczy różnych i uporządkowanych. W intelekcie Bożym istnieją więc formy rzeczy różnych i uporządkowanych, co nie sprzeciwia się niezłożoności Boga, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 51n]. Jeśli więc z form, które są w intelekcie, pochodzą rzeczy będące poza duszą, to w rzeczach, które sprawia intelekt, mnogie i różne rzeczy będą mogły pochodzić bezpośrednio od pierwszej przyczyny, a nie sprzeciwia się to prostocie Boga, która doprowadziła niektórych do przyjęcia powyższego poglądu.

Podobnie. Czynność tego, który działa przez intelekt, uwieńczona jest formą, którą poznaje, a nie inną formą, chyba że przypadłościowo i przez przypadek. Bóg zaś działa przez intelekt, jak to wykazaliśmy [II, *24].* Nie może też Jego działanie być przypadkowe, skoro to działanie nie może być niedoskonałe. Bóg więc realizuje skutek swego działania przez to, że ten skutek poznaje i że go zamierza. Lecz przez ideę, przez którą poznaje jeden skutek, może też poznawać i wiele różnych od siebie skutków. Może więc w jednej chwili być przyczyną wielu rzeczy bez niczego pośredniego.

Co więcej. Jak to powyżej wykazaliśmy [II, 22], moc Boża nie jest ograniczona do jednego skutku swego działania — i jest to zgodne z Jego prostotą. Im bardziej bowiem jakaś moc jest jednością, tym bardziej może się przybliżać do nieskończoności i obejmować tym większą liczbę rzeczy. Z jednego zaś musi powstawać tylko jedno, jeżeli przyczyna jest ograniczona do jednego skutku. Nie musi się więc twierdzić, że ponieważ Bóg jest jeden i całkowicie prosty, to może od Niego

pochodzić wielość tylko za pośrednictwem czegoś, co jest mniej od Niego w prostocie doskonale.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [II, 21], że tylko Bóg może stwarzać. Wiele zaś jest takich rzeczy, które mogą powstać tylko przez stwarzanie, jak na przykład wszystkie te, które nie są złożone z formy i materii podlegającej przeciwieństwom — tego rodzaju rzeczy bowiem nie są zdolne same do powstania, skoro wszelkie powstawanie dokonuje się z czegoś przeciwnego i z materii. Takimi zaś są wszystkie substancje obdarzone umysłem i wszystkie ciała niebieskie i nawet sama materia pierwsza. Trzeba więc przyjąć, że wszystkie tego rodzaju rzeczy wzięły początek swego istnienia od Boga.

Dlatego powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [1]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" i w Księdze Hioba 37, [18]: „Czyś ty z Nim budował niebiosa, które są twarde jak spiż?".

Przez to, co powiedzieliśmy, wyklucza się opinię Awicenny[40], który twierdzi, że Bóg poznając siebie, wytworzył jedną pierwszą inteligencję, w której już istnieje możność i urzeczywistnienie, a ta, gdy poznaje Boga, wytwarza drugą inteligencję; gdy poznaje siebie jako urzeczywistnioną, wytwarza duszę wszechświata, o ile zaś poznaje siebie jako będącą w możności, wytwarza substancję pierwszej sfery. I tak, wychodząc z tych założeń, sądził, że różnorodność rzeczy spowodowana jest przyczynami drugorzędnymi.

Wyklucza się też pogląd niektórych starożytnych heretyków, którzy mówili, że Bóg nie stworzył świata, lecz aniołów. Mówi się, że błąd ten pierwszy popełnił Szymon Mag[41].

40 Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 4 (ed. Van Riet, s. 481- 482).
41 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 1 (PL 42, 25-26); por. Dz 8,16.

Rozdział 43 <<
RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY NIE POCHODZI OD KTÓREJŚ Z DRUGORZĘDNYCH PRZYCZYN WPROWADZAJĄCYCH W MATERIĘ RÓŻNE FORMY

Istnieją pewni współcześni heretycy, którzy twierdzą, że Bóg stworzył materię wszystkich rzeczy widzialnych, lecz że anioł nadał jej różnorodność przez rozmaite formy. Niesłuszność tego twierdzenia jest oczywista.

Ciała niebieskie, w których nie ma żadnych przeciwieństw, nie mogą być uformowane z jakiejś materii, gdyż wszystko, co powstaje z uprzednio istniejącej materii, musi powstawać z czegoś przeciwnego. Jest więc niemożliwe, by jakiś anioł uformował ciała niebieskie z jakiejś materii uprzednio stworzonej przez Boga.

Co więcej. Ciała niebieskie albo nie jednoczą się w żadnej materii z niższymi ciałami, albo jednoczą się tylko w materii pierwszej, niebo nie jest bowiem złożone z elementów ani też nie ma natury elementów, czego dowodzi jego ruch, różny od ruchów wszelkich elementów. Materia pierwsza zaś nie mogła sama przez się istnieć przed wszystkimi innymi uformowanymi ciałami, gdyż jest tylko możnością, a każde istnienie rzeczywiste pochodzi od jakiejś formy. Jest więc rzeczą niemożliwą, by jakiś anioł uformował wszystkie ciała widzialne z materii, którą Bóg uprzednio stworzył.

Co więcej. Wszystko, co powstaje, powstaje po to, by istniało — powstawanie bowiem jest drogą do istnienia. Jest więc właściwością każdej rzeczy mającej przyczynę zarówno

to, by powstawała, jak i to, by istniała. Istnienie zaś nie przysługuje tylko formie ani tylko materii, lecz temu, co złożone, materia bowiem istnieje tylko w możności, forma zaś jest tym, przez co coś jest, ponieważ jest urzeczywistnieniem. Stąd wynika, że we właściwym znaczeniu tego słowa istnieje rzecz złożona.

367

Zatem tylko jej właściwością jest powstawanie, nie zaś materii pozbawionej formy. Nie ma więc jednej przyczyny stwarzającej samą materię, a drugiej wprowadzającej formę.

Podobnie. Pierwsze wprowadzenie form w materię nie może pochodzić od jakiejś przyczyny działającej tylko przez ruch, każdy bowiem ruch ku formie idzie od formy określonej ku formie określonej, gdyż materia nie może istnieć bez żadnej formy — zakłada się więc uprzednio istnienie jakiejś formy w materii. Każda przyczyna działająca tylko ku realizacji formy materialnej musi być przyczyną działającą przez ruch. Skoro bowiem formy materialne nie są z istoty swej samoistne, lecz istnienie ich polega na istnieniu w materii, mogą one być powołane do istnienia tylko albo przez stworzenie całej rzeczy złożonej, albo przez przemianę materii pod wpływem takiej a takiej formy. Niemożliwe więc jest, by pierwsze wprowadzenie form w materię pochodziło od kogoś, kto stwarza tylko formę, ale musi pochodzić od tego, który jest stwórcą całej rzeczy złożonej.

Co więcej. Ruch ku realizacji formy jest z natury późniejszy od ruchu przestrzennego, jest bowiem urzeczywistnieniem czegoś mniej doskonałego, jak tego dowodzi Filozof[42]. W naturalnym porządku to, co w bytach jest późniejsze, ma swą przyczynę w tym, co wcześniejsze. A zatem ruch ku realizacji formy ma swą przyczynę w ruchu przestrzennym. Pierwszym zaś ruchem przestrzennym jest ruch niebios. Wszelki więc ruch ku realizacji formy powstaje za pośrednictwem ruchu niebios. Wobec tego to, co nie może powstać za pośrednictwem ruchu niebios, nie może powstać przez przyczynę, która może działać jedynie przez ruch — a taka musi być przyczyna, która może działać tylko przez wprowadzenie formy w materię, jak wykazaliśmy [w argumencie poprzednim]. Ruch niebios nie może zaś wytworzyć wielu form zmysłowych, chyba że za pośrednictwem określonych zasad, które uprzednio się zakłada

42 Arystoteles, *Physica* VIII, 7 (261a 13).

368

— na przykład niektóre zwierzęta powstają tylko z nasienia. Pierwsze więc ustanowienie tych form, do których wytworzenia nie wystarcza ruch niebios, jeśli nie istnieją uprzednio podobne formy w gatunku, musi pochodzić jedynie od stwórcy.

Podobnie. Jak ruch przestrzenny całości i części jest ten sam, jak na przykład ruch całej ziemi i jakiejś jednej jej części, tak też i zmiana w powstawaniu jest ta sama w całości i w części. Części zaś rzeczy podlegających powstawaniu i niszczeniu powstają, nabywając form urzeczywistnionych od form będących w materii, a nie od form istniejących poza materią, gdyż to, z czego coś powstaje, musi być podobne do tego, co powstaje, jak tego dowodzi Filozof w VII księdze *Metafizyki*[43]. Nie może więc też całkowite uzyskanie form w materii dokonywać się przez ruch jakiejś substancji oddzielonej od materii, jaką na przykład jest anioł, lecz albo musi się to dziać za pośrednictwem przyczyny cielesnej, albo musi to sprawić stwórca, który działa bez ruchu.

Dalej. Podobnie jak istnienie jest pierwsze wśród skutków, tak też odpowiada pierwszej przyczynie jako właściwy skutek jej działania. Istnienie zaś jest przez formę, a nie przez materię. Pierwszą więc przyczynowość form należy przypisywać przede wszystkim pierwszej przyczynie.

Co więcej. Skoro każda przyczyna sprawia skutek podobny sobie, to skutek otrzymuje formę od tego, do czego upodabnia się przez formę nabytą, jak na przykład dom materialny otrzymuje formę od myśli twórczej, która stanowi formę domu w duszy. Otóż wszystkie rzeczy, o ile posiadają formy, które je urzeczywistniają, upodobniają się do Boga, który jest czystą rzeczywistością, o ile zaś pragną form, mówi się, że pragną podobieństwa do Boga. Niedorzecznością jest więc twierdzić, że nadanie rzeczom form należy do kogoś innego niż do Stwórcy wszystkich rzeczy, Boga.

43 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 33).

369

Z tego też powodu, by wykluczyć ów błąd, Mojżesz stwierdziwszy w Księdze Rodzaju 1, [1], że „Bóg na początku stworzył niebo i ziemię", dodał następnie, w jaki sposób utworzył różnice między wszystkimi rzeczami, nadając im formy we właściwych im gatunkach. Także Apostoł mówi w Liście do Kolosan 1, [16], że „w Chrystusie wszystko zostało stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne".

Rozdział 44
RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY NIE WYNIKA Z RÓŻNORODNOŚCI ZASŁUG LUB BRAKU ZASŁUG

Pozostaje teraz wykazać, że różnorodność rzeczy nie pochodzi z różnych poruszeń wolnej woli stworzeń rozumnych, jak twierdził Orygenes w księdze O *zasadach*[44]. Chciał on obalić zarzuty i błędy starożytnych heretyków, którzy starali się wykazać, że różna natura dobra i zła istnieje w rzeczach z racji przeciwnych twórców. Z powodu wielkich różnic, które znajdował tak w rzeczach otaczającego nas świata, jak i w sprawach ludzkich, których to różnic, jak się wydaje, nie wyprzedzają żadne zasługi — na przykład, że niektóre ciała są świecące, a niektóre ciemne, że niektórzy ludzie rodzą się z pogan, a inni z chrześcijan — zmuszony był przyjąć, że wszelka różnorodność, którą znajdujemy w rzeczach, pochodzi z różnorodności zasług wedle sprawiedliwości Bożej. Twierdzi on, że Bóg jedynie ze swej dobroci wszystkie stworzenia stworzył na początku jako równe, duchowe i rozumne. Stworzenia posłużyły się wolną wolą w różny sposób — jedne lgnąc więcej lub mniej do Boga, inne oddalając się mniej lub więcej od Niego.

44 Orygenes, *Pert archon* II,9 (PG 11, 230).

370

Stosownie do tego ze sprawiedliwości Bożej wynikły różne stopnie w substancjach duchowych, tak mianowicie, że niektóre z nich są aniołami różnych chórów, inne duszami ludzkimi — także w różnych stanach — inne wreszcie szatanami różnych stanów. Twierdził też, że Bóg ustanowił różnorodność stworzeń cielesnych z powodu różnorodności stworzeń rozumnych, tak by szlachetniejsze substancje duchowe

otrzymywały szlachetniejsze ciała i by różne stworzenia cielesne służyły najróżniejszymi sposobami różnym substancjom duchowym.

Łatwo można dowieść, że pogląd ten jest fałszywy. Im bowiem coś jest lepszego wśród skutków działania, tym bardziej ma pierwszeństwo w zamiarach przyczyny. Tym zaś, co najlepsze w rzeczach stworzonych, jest doskonałość wszechświata, która polega na porządku różnorodnych rzeczy — we wszystkich bowiem rzeczach doskonałość całości przewyższa doskonałość poszczególnych części. Różnorodność rzeczy wynika zatem z podstawowego zamiaru pierwszej przyczyny, a nie z różnorodności zasług.

Co więcej. Jeśli wszystkie stworzenia rozumne zostały na początku stworzone jako równe, należy stwierdzić, że nie były jedne od drugich zależne w swym działaniu. Co zaś pochodzi od współdziałania różnych przyczyn, z których jedna od drugiej nie zależy, to jest przypadkowe. A zatem zgodnie z wyżej przedstawionym poglądem taka różnorodność i porządek rzeczy są przypadkowe. To jednak jest niemożliwe, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 39].

Co więcej. Tego, co jest dla kogoś naturalne, nie osiąga się przez wolę, gdyż poruszenie chcenia, czyli wolnej woli, zakłada uprzednie istnienie kogoś chcącego, a do tego, by istniał chcący, potrzeba jego natury. Jeśli więc przez poruszenie wolnej woli tworzy się różne stopnie stworzeń rozumnych, to dla żadnego stworzenia rozumnego jego stopień nie będzie naturalny, lecz przypadłościowy. To zaś jest niemożliwe. Skoro bowiem różnica gatunkowa jest dla każdego naturalna, wynika

stąd, że wszystkie stworzone substancje rozumne należą do jednego gatunku, mianowicie aniołowie, szatani i dusze ludzkie oraz dusze ciał niebieskich — o których Orygenes mniemał, że mają duszę. Różnorodność naturalnych czynności świadczy, że jest to fałszywe. Nie tym samym bowiem sposobem, którym z natury poznaje umysłowo intelekt ludzki, potrzebujący zmysłów i wyobraźni, poznaje intelekt anielski i dusza słońca — chyba że wyobrażalibyśmy sobie, iż aniołowie i ciała niebieskie mają mięśnie i kości, i inne tego rodzaju części po to, by mogły posiadać narządy zmysłów, co jest niedorzeczne. Wynika stąd, że różnorodność substancji obdarzonych intelektem nie pochodzi z różnorodności zasług, które zależą od poruszeń wolnej woli.

Dalej. Jeśli tego, co jest z natury, nie osiąga się poruszeniem wolnej woli, a zjednoczenie duszy rozumnej z tym oto ciałem następuje z racji uprzedniej zasługi lub winy stosownie do poruszenia wolnej woli, to wynikałoby stąd, że połączenie tej oto duszy z tym oto ciałem nie jest naturalne. A zatem i byt złożony nie jest naturalny. Według Orygenesa zaś człowiek i słońce, i gwiazdy złożone są z substancji rozumnych i tych oto ciał. Wszystko więc, co jest najszlachetniejsze wśród substancji materialnych, jest nienaturalne.

Podobnie. Jeśli zjednoczenie tej oto substancji rozumnej z tym oto ciałem nie jest czymś właściwym dla tej substancji jako takiej, lecz raczej jest to jej właściwe dlatego, że na to zasłużyła, to połączenie jej z tym ciałem nie jest dla niej istotne, ale przypadłościowe. Z tych rzeczy zaś, których połączenie jest przypadłościowe, nie powstaje żaden gatunek, gdyż nie powstaje z nich istotowa jedność — nie jest bowiem gatunkiem człowiek biały lub człowiek ubrany. Wynika stąd, że ani człowiek nie jest gatunkiem, ani słońce, ani księżyc, ani nic im podobnego.

Co więcej. To, co wynika z zasługi, może zmienić się na lepsze lub na gorsze, zasługi bowiem i winy mogą wzrastać

372

lub się zmniejszać; uważał tak zwłaszcza Orygenes, który twierdził, że wolna wola każdego stworzenia zawsze może się zwracać na obydwie strony. Jeśli więc dusza rozumna otrzymała to oto ciało z powodu poprzednich zasług czy win, to wynika stąd, że może znowu złączyć się z innym ciałem oraz że dusza ludzka może przyjmować nie tylko inne ciało ludzkie, ale czasem także ciało gwiazdy, zgodnie z mitami pitagorejskimi, według których każda dusza może wchodzić w każde ciało[45]. To zaś filozoficznie okazuje się błędne — według filozofii bowiem określonym formom i przyczynom ruchu przypisane są określone materie i określone byty podlegające ruchowi — według wiary zaś jest herezją, gdyż wiara głosi, że dusza przy zmartwychwstaniu otrzyma to samo ciało, które opuściła.

Oprócz tego. Skoro nie może być wielości bez różnorodności, to jeśli od początku stworzenia rozumne zostały ustanowione w pewnej wielości, musiała w nich być pewna różnorodność. Jedno z nich więc miało coś, czego inne nie miało. A jeśli to nie wynika z różnorodności zasług, to z tego samego powodu nie było też konieczne, by różnorodność stopni pochodziła od różnorodności zasług.

Podobnie. Każda różnica pochodzi albo z podziału ilościowego, który istnieje tylko w ciałach — stąd według Orygenesa nie mogła istnieć w pierwszych stworzonych substancjach — albo też pochodzi z podziału formalnego. Nie może podział formalny istnieć bez różnorodności stopni, gdyż taki podział sprowadza się do braku i do formy. W ten sposób jedna z dwóch dzielonych form musi być lepsza, a druga gorsza. Stąd według Filozofa[46], gatunki rzeczy są jak liczby, z których jedna do drugiej coś dodaje albo od niej odejmuje. Jeśli więc na początku zostało stworzonych wiele substancji rozumnych, musiała w nich być różnorodność stopni.

45 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 3 (407b 22).
46 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2).

373

Podobnie. Jeśli stworzenia rozumne mogą bytować samoistnie bez ciał, nie potrzeba było ustanawiać różnorodności w naturze cielesnej z powodu różnych zasług stworzeń rozumnych, gdyż i bez różnorodności ciał można było stwierdzić różne stopnie w substancjach rozumnych. Jeśli natomiast stworzenia rozumne nie mogą bytować samoistnie bez ciał, to od początku równocześnie ze stworzeniem rozumnym zostało ustanowione także stworzenie cielesne. Większa jest zaś różnica między stworzeniem cielesnym a duchowym niż między stworzeniami duchowymi. Jeśli więc od początku Bóg ustanowił tak wielką różnicę między swymi stworzeniami bez uprzedniego istnienia jakichś zasług, to nie było konieczne, by uprzednio istniały różne zasługi po to, by stworzenia rozumne zostały ustanowione w różnych stopniach.

Co więcej. Jeśli różnorodność stworzenia cielesnego odpowiada różnorodności stworzenia duchowego, to z tego samego powodu jednorodności stworzeń rozumnych odpowiadałaby jednorodność natury cielesnej. A zatem cielesna natura byłaby stworzona, nawet gdyby uprzednie zasługi stworzenia rozumnego nie były różnorodne, lecz jednakowe. Zostałaby więc stworzona materia pierwsza, która jest wspólna dla wszystkich ciał, ale ma tylko jedną formę. Lecz istnieje w niej w możności wiele form. Pozostałaby więc niedoskonała, skoro tylko jedna jej forma zostałaby urzeczywistniona. A to nie jest zgodne z dobrocią Bożą.

Podobnie. Jeśli różnorodność stworzenia cielesnego wypływa z różnych poruszeń wolnej woli stworzenia rozumnego, to trzeba powiedzieć, iż przyczyną, dla której jest tylko jedno słońce na świecie, jest to, że jednym tylko stworzeniem rozumnym tak pokierowała wolna wola, by zasłużyło na połączenie z takim ciałem. Stało się zaś przypadkiem, że jedno tylko stworzenie tak zgrzeszyło. Jest zatem rzeczą przypadkową, że jest tylko jedno słońce na świecie, a nie jest tak z powodu potrzeby natury cielesnej.

374

Oprócz tego. Skoro stworzenie duchowe zasługuje na zejście do niższego stanu tylko z powodu grzechu i traci swój stan doskonały, w którym jest niewidzialne, przez to, że łączy się z ciałami widzialnymi, zdaje się wynikać, iż ciała widzialne są złączone ze stworzeniami duchowymi z powodu grzechu. A to wydaje się bliskie błędu manichejczyków, którzy twierdzili, że rzeczy widzialne pochodzą od złej zasady.

Temu poglądowi sprzeciwia się też w sposób oczywisty powaga Pisma Świętego. Pisząc bowiem o poszczególnych stworzeniach widzialnych, Mojżesz wyraża się w sposób następujący: „Widział Bóg, że było dobre" itd. [Rdz 1,4-25], a następnie i wszystkich razem dodaje: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre" [Rdz 1,31]. Przez to w sposób jasny dano nam do zrozumienia, iż stworzenia materialne i widzialne dlatego zostały uczynione, że dobrze jest, by istniały — a to jest zgodne z dobrocią Bożą — nie zaś dla jakichś zasług lub grzechów stworzeń rozumnych.

Wydaje się natomiast, iż Orygenes nie wziął pod uwagę, że gdy coś dajemy nie z powinności, lecz z dobrej woli, to nie sprzeciwia się sprawiedliwości, że dajemy rzeczy nierówne, nie zważając na żadną różnorodność zasług, gdyż wynagrodzenie należy się tym, którzy na nie zasługują. Bóg zaś, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 28], nie z żadnej powinności, lecz jedynie z hojności powołał rzeczy do istnienia. Stąd różnorodność stworzeń nie zakłada uprzedniej różnorodności zasług.

Podobnie. Skoro dobro całości jest lepsze od dobra poszczególnych części, nie jest własnością najwyższego twórcy, by umniejszał dobro całości, aby powiększać dobroć niektórych części. Budowniczy bowiem nie daje fundamentom tych przymiotów, które daje dachowi — by domowi nie groził upadek. Twórca więc wszystkiego, Bóg, nie uczyniłby całego wszechświata najlepszym w swoim rodzaju, gdyby wszystkie części uczynił równymi, ponieważ brakowałoby wtedy wielu stopni dobroci we wszechświecie — i tak byłby niedoskonały.

375

Rozdział 45
CO NAPRAWDĘ JEST PIERWSZĄ PRZYCZYNĄ RÓŻNORODNOŚCI RZECZY

Można wykazać na tej podstawie, co naprawdę jest pierwszą przyczyną różnic między rzeczami.

Skoro każda przyczyna zamierza swe podobieństwo wprowadzić do skutku swego działania, na ile skutek potrafi to przyjąć, czyni to tym doskonalej, im sama jest doskonalsza. Jest bowiem jasne, że im coś jest cieplejsze, tym bardziej ogrzewa, a im lepszy rzemieślnik, tym doskonalej wprowadza w materię formę swej twórczej myśli. Bóg zaś jest najdoskonalszą przyczyną. Było więc czymś właściwym, by Bóg w sposób doskonały wprowadzał swoje podobieństwo w rzeczy stworzone — na tyle, na ile

odpowiada to naturze stworzonej. Lecz doskonałego podobieństwa do Boga nie może osiągnąć jeden tylko gatunek rzeczy stworzonych, skoro bowiem przyczyna przewyższa skutek, to to, co w przyczynie jest proste i jednolite, w skutku jej działania jest złożone i wielorakie, chyba że skutek należy do gatunku przyczyny. Tego zaś nie można powiedzieć w tym wypadku, stworzenie bowiem nie może być równe Bogu. Musiała więc istnieć wielorakość i różnorodność w rzeczach stworzonych po to, by w nich mogło się znajdować na ich własny sposób doskonale podobieństwo do Boga.

Co więcej. Podobnie jak rzeczy powstające z materii istnieją w biernej możności materii, tak i rzeczy powstające dzięki przyczynie muszą istnieć w czynnej możności przyczyny. Bierna zaś możność materii nie urzeczywistniałaby się w sposób doskonały, gdyby z materii powstawała tylko jedna z tych rzeczy, do których materia jest w możności. Jeśliby więc jakaś przyczyna, w której jest możność zdziałania większej ilości skutków, realizowała tylko jeden z tych skutków, możność jej nie

urzeczywistniałaby się tak całkowicie, jak wówczas, gdy ich sprawia więcej. Przez to zaś, że możność czynna się urzeczywistnia, skutek otrzymuje podobieństwo do przyczyny. Nie byłoby więc we wszechświecie doskonałego podobieństwa do Boga, gdyby istniał tylko jeden stopień wszystkich bytów. Różnice wśród rzeczy stworzonych istnieją zatem dlatego, że rzeczy doskonalej osiągają podobieństwo do Boga przez wielość niż przez jedyność.

Co więcej. Gdy coś pod wieloma względami jest podobne do Boga, wtedy doskonalej realizuje podobieństwo do Niego. W Bogu zaś jest dobroć i udzielanie dobroci innym. Doskonalej więc realizuje rzecz stworzona podobieństwo do Boga, jeśli nie tylko jest dobra, lecz także może działać dla dobra innych, niż gdyby tylko była dobra sama w sobie — tak na przykład podobniejsze do słońca jest to, co świeci i oświeca, niż to, co tylko świeci. Otóż stworzenie może działać dla dobra drugiego stworzenia tylko wtedy, gdy istnieje w rzeczach stworzonych wielość i nierówność. To bowiem, co działa, jest inne od tego, co doznaje i jest szlachetniejsze od niego. Po to więc, by w stworzeniach było doskonałe naśladowanie Boga, trzeba było, by istniały różne stopnie wśród stworzeń.

Podobnie. Wielość dóbr jest czymś lepszym od jednego dobra skończonego, obejmuje bowiem to jedno dobro i jeszcze coś więcej. Doskonałość zaś każdego stworzenia jest skończona, gdyż nie dosięga doskonałości Bożej. Doskonalszy jest więc świat stworzeń, jeżeli jest wśród nich wiele stopni doskonałości, niż gdyby był tylko jeden stopień. Najwyższemu zaś dobru przystoi czynienie tego, co jest lepsze. Było więc czymś właściwym, by dobro to uczyniło więcej stopni wśród rzeczy.

Co więcej. Doskonałość gatunku przewyższa doskonałość jednostki, jak to, co formalne, przewyższa to, co materialne. Bardziej więc o doskonałości wszechświata stanowi wielość gatunków niż wielość jednostek w jednym gatunku. Należy zatem do doskonałości wszechświata nie tylko, by było wiele

jednostek, lecz także by istniały różne gatunki rzeczy, i co za tym idzie — różne stopnie w rzeczach.

Podobnie. To, co działa przez intelekt, wyraża w tworzonej rzeczy formę poznawczą swego intelektu — w ten właśnie sposób działający przez swą myśl twórczą sprawia coś

podobnego do siebie. Bóg zaś sprawił, że stworzenie działa przez intelekt, a nie z konieczności natury, jak tego powyżej dowiedliśmy [II, 23]. Stworzenie przez Niego uczynione wyraża więc formę intelektu Bożego. Intelekt poznający wiele nie jest jednak wystarczająco wyrażony przez coś jednego. Skoro zatem intelekt Boży poznaje wiele rzeczy, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 49n], to wtedy wyraża siebie doskonalej, gdy powołuje do bytu wiele stworzeń wszelkich stopni, niż gdyby powołał do bytu tylko jedno stworzenie.

Co więcej. Dziełu uczynionemu przez najznakomitszego twórcę nie powinno brakować najwyższej doskonałości. Lecz dobro porządku różnorodnych rzeczy jest większe od jakiegokolwiek dobra rzeczy wziętych z osobna. Jest bowiem czymś formalnym w odniesieniu do jednostek, jak doskonałość całości w odniesieniu do części. Nie powinno więc zabraknąć doskonałości porządku w dziele Boga. Tej zaś doskonałości nie mogłoby być, gdyby nie było różnorodności i nierówności stworzeń.

A zatem różnorodność i nierówność w rzeczach stworzonych nie jest ani sprawą przypadku [II, 391, ani różnorodności materii [II, 40], ani udziału jakichś przyczyn [II, 41-43] lub zasług [II, 44], lecz pochodzi z zamiaru samego Boga, który chciał dać taką doskonałość stworzeniu, jaką ono posiadać mogło.

Stąd powiedziane jest w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre", chociaż o poszczególnych rzeczach powiedział, że są dobre. Poszczególne rzeczy bowiem są dobre w swych naturach,

wszystkie razem zaś są bardzo dobre z racji porządku wszechświata, który jest ostateczną i najszlachetniejszą doskonałością rzeczy.

Rozdział 46 <<
DLA DOSKONAŁOŚCI WSZECHŚWIATA KONIECZNE BYŁO ISTNIENIE STWORZEŃ OBDARZONYCH INTELEKTEM

Skoro więc taka jest przyczyna różnorodności w rzeczach, pozostają nam jeszcze do zbadania poszczególne rzeczy — w tej mierze, w jakiej należy to do prawdy wiary; jest to trzeci punkt naszego planu [zob. II, 5]. Wykażemy najpierw, że wynikało z rozporządzenia Bożego, które wyznaczyło rzeczom stworzonym odpowiednią dla nich najwyższą doskonałość, by powstały pewne stworzenia obdarzone intelektem, zajmujące najwyższe miejsce wśród rzeczy.

Wtedy bowiem skutek jest najdoskonalszy, gdy powraca do swego źródła. Stąd też koło wśród wszystkich figur i ruch kołowy wśród wszystkich ruchów są najdoskonalsze — dlatego że powraca się w nich do źródła. Żeby więc świat stworzeń doszedł do swej ostatecznej doskonałości, trzeba, by stworzenia powróciły do swego źródła. Powracają zaś stworzenia poszczególne i wszystkie razem do swego źródła o tyle, o ile noszą w sobie podobieństwo do niego zgodnie ze swym istnieniem i swą naturą, w których mają pewną doskonałość. Tak samo wszystkie skutki działania wtedy są najdoskonalsze, gdy się najbardziej upodabniają do swej przyczyny, jak na przykład dom, gdy jest najbardziej podobny do swego planu w umyśle, a ogień, gdy jest najbardziej podobny do rodzącego go ognia. Skoro więc intelekt Boga jest zasadą powołania stworzeń do bytu, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 23-24], koniecz-

ne było dla doskonałości stworzeń, by były jakieś stworzenia poznające umysłowo.

Co więcej. Doskonałość druga w rzeczach dodaje coś do pierwszej doskonałości. Jak zaś istnienie i naturę rzeczy traktuje się jako pierwszą doskonałość, tak działanie — jako drugą doskonałość. Trzeba więc do pełnej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, które powracają do Boga nie tylko w zakresie podobieństwa natury, lecz także pod względem podobieństwa działania. Działaniem tym może być tylko akt intelektu i woli, gdyż i sam Bóg nie działa inaczej w stosunku do samego siebie. Istotne zatem było dla najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia obdarzone intelektem.

Co więcej. Żeby stworzenia doskonale wyrażały dobroć Bożą, trzeba było, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 45], nie tylko, by powstawały rzeczy dobre, lecz także by działały dla dobra drugich. Wtedy zaś coś doskonale się upodabnia w działaniu do czegoś drugiego, gdy działanie nie tylko należy do tego samego gatunku, lecz także gdy jest ten sam sposób działania. Potrzeba więc było dla najwyższej doskonałości rzeczy, by istniały jakieś stworzenia działające takim sposobem, jakim działa Bóg. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 23-24], że Bóg działa przez intelekt i wolę. Konieczne zatem było, by istniały jakieś stworzenia poznające umysłowo i chcące.

Co więcej. Podobieństwo skutku działania do jego przyczyny ujmuje się z punktu widzenia formy skutku, która istnieje uprzednio w przyczynie. Przyczyna bowiem sprawia coś podobnego do siebie zgodnie z formą, przez którą działa. Forma zaś przyczyny czasami zostaje przyjęta w skutku zgodnie z tym samym sposobem istnienia, w jaki istnieje w przyczynie, jak na przykład forma ognia rozpalonego ma ten sam sposób istnienia, co forma ognia rozpalającego, a czasami zostaje przyjęta zgodnie z innym sposobem istnienia, jak na przykład forma domu, która istnieje w sposób umysłowy w umyśle archi-

tekta, zostaje przyjęta w sposób materialny w domu, który istnieje poza duszą. Jest jasne, że pierwsze podobieństwo jest doskonalsze od drugiego. Doskonałość świata stworzeń polega na podobieństwie do Boga tak, jak doskonałość każdego skutku działania na podobieństwie do jego przyczyny. Konieczne więc jest do najwyższej doskonałości wszechświata nie tylko drugie upodobnienie stworzenia do Boga, lecz także pierwsze, o ile to możliwe. Forma zaś, przez którą Bóg powołuje do bytu stworzenie, jest w Nim formą umysłową, Bóg bowiem działa intelektem, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 23-24). Potrzebne jest więc dla najwyższej doskonałości wszechświata, by istniały jakieś stworzenia, w których wyrażałaby się, zgodnie ze sposobem istnienia umysłowego, forma intelektu Bożego. A to znaczy, by istniały stworzenia o naturze obdarzonej intelektem.

Podobnie. Nic innego nie skłania Boga do powołania stworzeń do bytu, jak tylko Jego dobroć, której chciał udzielić innym rzeczom na sposób upodobnienia ich do siebie, jak to widać jasno z tego, co już powiedzieliśmy [I, 74n]. Podobieństwo jednej rzeczy do drugiej przejawia się dwojako: po pierwsze, w odniesieniu do istnienia naturalnego, jak na przykład podobieństwo ciepła ognia znajduje się w rzeczy ogrzanej przez ogień. Po drugie, w odniesieniu do poznawania, jak na przykład podobieństwo ognia jest we wzroku lub dotyku. Aby więc podobieństwo do Boga istniało w rzeczach doskonale, według wszelkich możliwych sposobów, trzeba było, by dobroć Boża udzieliła się

rzeczom przez podobieństwo nie tylko co do istnienia, lecz i co do poznawania. Poznawać zaś dobroć Bożą może tylko intelekt. Trzeba więc było, by istniały stworzenia obdarzone intelektem.

Co więcej. We wszystkich rzeczach odpowiednio uporządkowanych stosunek drugorzędnych rzeczy do ostatnich naśladuje stosunek pierwszej rzeczy do wszystkich rzeczy drugorzędnych i ostatnich, chociaż czasami w sposób niedoskonały. Wykazaliśmy zaś [I, 54], że Bóg obejmuje w sobie wszystkie

381

stworzenia. Znajduje to odzwierciedlenie w stworzeniach materialnych, chociaż w inny sposób. Zawsze bowiem znajdujemy doskonalsze ciało obejmujące i zawierające mniej doskonałe — jednakże zgodnie z rozciągłością ilościową, podczas gdy Bóg obejmuje wszystkie stworzenia sposobem prostym, a nie przez rozciągłość ilościową. Żeby zatem i w tym sposobie obejmowania jednego przez drugie nie brakowało stworzeniom naśladowania Boga, zostały uczynione stworzenia obdarzone intelektem, obejmujące stworzenia materialne nie zgodnie z rozciągłością ilościową, lecz po prostu — na sposób umysłowo poznawalny. To bowiem, co się poznaje umysłowo, jest w poznającym i jest objęte jego działaniem intelektualnym.

Rozdział 47
SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM MAJĄ WOLĘ

Jest rzeczą konieczną, by substancje obdarzone intelektem miały wolę.

We wszystkim istnieje pragnienie dobra, skoro dobrem jest to, czego wszyscy pragną, jak mówią filozofowie[47]. Tego rodzaju pragnienie w bytach, którym brak poznawania, nazywa się pragnieniem naturalnym, jak na przykład mówimy, że kamień pragnie znajdować się na dole. W tych zaś bytach, które posiadają poznanie zmysłowe, nazywa się pragnieniem zwierzęcym i dzieli się na pożądawcze i gniewliwe. Natomiast w bytach, które poznają umysłowo, nazywa się je pragnieniem umysłowym albo rozumnym i jest nim wola. A zatem obdarzone intelektem substancje stworzone mają wolę.

47 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 2-3).

382

Co więcej. To, co istnieje przez coś drugiego, sprowadza się jako do rzeczy wcześniejszej do tego, co istnieje samo przez się. Stąd też według Filozofa w VIII księdze *Fizyki*[48] rzeczy poruszane przez coś drugiego sprowadzają się do pierwszych poruszających się same przez się. Także w sylogizmach wnioski, które się zna skądinąd, sprowadzają się do pierwszych zasad znanych przez się. Znajdujemy zaś wśród substancji stworzonych takie, które nie pobudzają się same do działania, lecz zostają pobudzone siłą natury, jak na przykład rzeczy nieożywione, rośliny i nierozumne zwierzęta, nie ma w nich bowiem [wyboru] — działać czy nie działać. Trzeba się więc odnieść do jakichś pierwszych rzeczy, które same siebie pobudzają do działania. Pierwszymi wśród rzeczy stworzonych są substancje obdarzone umysłem, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 46]. Te zatem substancje same się pobudzają do działania. I jest to właściwością woli, przez którą substancja jest panią swych czynów, o ile może działać lub nie działać. A zatem stworzone substancje obdarzone intelektem mają wolę.

Co więcej. Zasadą każdego działania jest forma, przez którą coś jest urzeczywistnione, skoro każda przyczyna działa, o ile jest urzeczywistniona. Sposób działania wynikający z formy musi być zatem zgodny z formą. Forma, która nie pochodzi od przyczyny działającej przez formę, powoduje działanie, nad którym przyczyna nie panuje. Jeśli istnieje forma pochodząca od tego, który przez nią działa, to działający będzie także panem wynikającego tu działania. Formy zaś naturalne, z których wynikają ruchy i działania naturalne, nie pochodzą od bytów, których one są formami, lecz całkowicie od przyczyn zewnętrznych, gdyż przez formę naturalną każda rzecz ma istnienie w swej naturze. Nic zaś nie może być dla siebie samego przyczyną istnienia. I dlatego rzeczy, które poruszają się naturalnie, nie poruszają się same przez się — ciało ciężkie bowiem

48 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 25-27).

nie porusza samego siebie z góry na dół, lecz porusza je to, co je powołało do istnienia, co mu dało formę. Także u zwierząt nierozumnych poruszających je form czuciowych lub wyobrażeniowych nie wynajdują same zwierzęta, lecz otrzymują je od zewnętrznych przedmiotów zmysłowych, które działają na zmysł, a rozsądza te formy naturalna władza osądu. Stąd, chociaż mówimy, że w pewien sposób same się poruszają — o ile jedna ich część porusza, a druga jest poruszana — to jednak owo poruszanie nie pochodzi od nich samych, lecz częściowo od zewnętrznych pobudek czuciowych, a częściowo od natury. O ile bowiem pragnienie porusza członki, o tyle mówimy, że się same poruszają, i w ten sposób zwierzęta przewyższają rzeczy nieożywione i rośliny; o ile zaś owo pragnienie jest w nich koniecznym następstwem form przyjętych przez zmysł i naturalną władzę osądu, nie są one przyczyną ruchu same dla siebie. Stąd nie są panami swych czynów. Forma zaś umysłowa, przez którą działa substancja obdarzona intelektem, pochodzi od samego intelektu jako w nim poczęta i w pewien sposób obmyślona; jak to widać w przypadku formy idei twórczej poczynającej się u artysty, który ją wymyśla i przez nią działa. Substancje więc obdarzone intelektem same siebie pobudzają do działania jako mające władzę nad swymi czynami. Mają one zatem wolę.

Podobnie. To, co czynne, powinno być proporcjonalne do tego, co bierne, a to, co porusza — do rzeczy poruszanej. Lecz w bytach posiadających poznanie siła poznawcza ma się do siły pragnienia tak, jak to, co porusza, do tego, co jest poruszane — to bowiem, co poznajemy przez zmysł lub wyobraźnię, lub intelekt, porusza pragnienie umysłowe lub zwierzęce. Poznanie zaś umysłowe nie jest ograniczone do pewnych przedmiotów, lecz odnosi się do wszystkiego — stąd też o intelekcie możnościowym mówi Filozof w III księdze *O duszy*[49], że

49 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

jest tym, przez co wszystko się staje. Pragnienie substancji obdarzonej intelektem odnosi się więc do wszystkiego. Odnoszenie się do wszystkiego jest właściwością woli, stąd w III księdze *Etyki*[50] mówi Filozof, że odnosi się ona do rzeczy możliwych i niemożliwych. Substancje obdarzone intelektem mają zatem wolę.

Rozdział 48

SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM MAJĄ WOLNĄ DECYZJĘ W DZIAŁANIU

Z tego dalej wynika, że powyższe substancje mają wolną decyzję w działaniu.

Jest rzeczą jasną, że działają poprzez decyzje, dlatego że przez poznanie umysłowe osądzają, co należy czynić. Muszą zaś mieć wolność, jeśli są panami swych czynności, jak to wykazaliśmy [II, 47]. Powyższe substancje mają więc wolną decyzję w działaniu.

Podobnie. Wolne jest to, co samo dla siebie jest przyczyną. Co więc nie jest samo dla siebie przyczyną działania, nie jest wolne w działaniu. Te rzeczy zaś, które poruszają i działają tylko wtedy, gdy są poruszone przez coś innego, nie są same dla siebie przyczyną działania. A zatem tylko te, które się same poruszają, mają wolność w działaniu. I tylko te w działaniu używają sądu. Rzecz bowiem, która się sama porusza, dzieli się na poruszającą i poruszaną; poruszającą jest pragnienie pobudzone przez rozum, wyobraźnię lub zmysły, do których należy sądzenie. Wśród nich tylko te sądzą w sposób wolny, które się same do sądu pobudzają. Żadna zaś władza sądząca nie pobudza się

50 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 2 (1111b 23).

sama do sądzenia inaczej, jak tylko przez to, że się zastanawia nad swoim działaniem; musi bowiem, jeśli się sama pobudza do sądzenia, znać swój sąd. A to jest jedynie właściwością intelektu. Zwierzęta nierozumne posiadają więc w pewien sposób wolność ruchu, czyli działania, nie mają natomiast wolności sądu. Byty nieożywione zaś, którymi tylko inne byty poruszają, nie mają nawet wolności działania ani ruchu. Byty obdarzone intelektem mają natomiast nie tylko wolność działania, lecz także wolność sądu, a to znaczy mieć wolną decyzję.

Co więcej. Forma poznana jest zasadą poruszającą o tyle, o ile jest poznana z punktu widzenia dobra lub czegoś odpowiedniego, czynność bowiem zewnętrzna w tym, co porusza, pochodzi od sądu, którym się osądza przez wspomnianą formę, że coś jest dobre lub odpowiednie. Jeśli więc sądzący sam się pobudza do sądzenia, jest konieczne, by przez jakąś wyższą formę poznaną pobudził się do sądzenia. A może nią być tylko samo pojęcie dobra lub czegoś odpowiedniego, przez które się sądzi o każdym określonym dobru lub rzeczy odpowiedniej. A zatem tylko te byty pobudzają się same do sądzenia, które poznają pojęcie powszechnego dobra lub odpowiedniości. Takie zaś są tylko byty obdarzone intelektem. Wobec tego jedynie byty obdarzone intelektem pobudzają się same nie tylko do działania, lecz także do sądzenia. Tylko one więc mają wolność w sądzeniu, a to znaczy mieć wolność decyzji.

Co więcej. Z pojęcia ogólnego wynika poruszenie i działanie tylko za pośrednictwem poznania szczegółowego, ponieważ poruszenie i działanie odnoszą się do rzeczy szczegółowych, intelekt zaś z natury poznaje to, co ogólne. Aby więc z poznania intelektualnego wynikło poruszenie lub jakiekolwiek działanie, musimy zastosować ogólne pojęcie intelektu do tego, co szczegółowe. Lecz to, co ogólne, zawiera w możności wiele bytów szczegółowych. Można więc stosować pojęcie intelektu do wielu różnych rzeczy. Sąd intelektu o rzeczach, które należy czynić, nie jest zatem ograniczony tylko do czegoś

jednego. Wszystkie więc byty obdarzone intelektem mają wolną decyzję.

Oprócz tego. Niektórym bytom brak wolności sądu albo dlatego, że w ogóle nie mają sądu, jak te, którym brak poznania — na przykład kamienie i rośliny, albo dlatego, że mają sąd z natury ograniczony do czegoś jednego, jak zwierzęta nierozumne. Naturalnym bowiem instynktem owca osądza, że wilk jest dla niej szkodliwy, i na mocy tego sądu unika go; podobnie jest też w innych wypadkach. Wszystkie więc byty niemające o rzeczach, które należy czynić, sądu ograniczonego przez naturę do jednej rzeczy, z konieczności muszą mieć wolną decyzję. Takie zaś są wszystkie byty obdarzone intelektem. Intelekt bowiem pojmuje nie tylko to lub tamto dobro, lecz samo dobro ogólne. Stąd, skoro intelekt przez formę przyjętą do świadomości porusza wolę — we wszystkim zaś czynnik poruszający i poruszany muszą być proporcjonalne — wola substancji obdarzonej intelektem nie będzie z natury ograniczona do niczego innego, jak tylko do dobra ogólnego. Cokolwiek więc przedstawiłoby się woli pod pojęciem dobra, będzie się ona mogła do tego skłonić bez przeszkody ze strony jakiegoś naturalnego ograniczenia. Wszystkie zatem byty obdarzone intelektem mają wolną wolę pochodzącą ze sądu intelektu. A to znaczy mieć wolną decyzję, którą się określa jako wolny sąd rozumowy.

Rozdział 49 <<
SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM NIE JEST CIAŁEM

Na tej podstawie okazuje się, że żadna substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem.

Nie znajdujemy bowiem żadnego ciała, które zawierałoby coś inaczej, jak przez współmierność określeń ilościowych. Stąd

też, jeżeli rzecz całkowicie zawiera w sobie jakąś całą rzecz, to i część zawiera część — większa większą, a mniejsza mniejszą. Intelekt zaś nie obejmuje rzeczy poznanej umysłowo przez jakąś współmierność określeń ilościowych, gdyż poznaje całym sobą i pojmuje całość i część, rzeczy większe co do ilości i mniejsze. Żadna więc substancja umysłowo poznająca nie jest ciałem.

Co więcej. Żadne ciało nie może przyjąć formy substancjalnej drugiego ciała, jeśli nie straci przez zniszczenie własnej formy. Intelekt zaś nie niszczeje, lecz raczej się udoskonala przez to, że przyjmuje formy wszystkich ciał, udoskonala się bowiem, poznając, a poznaje na tyle, na ile ma w sobie formy przedmiotów poznawanych. Żadna więc substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem.

Dalej. Podstawą różnorodności osobników tego samego gatunku jest ilościowy podział materii, forma bowiem tego ognia od formy owego ognia różni się tylko przez to, że jest w różnych częściach, na które się dzieli materia. Nie dzieje się to inaczej, jak przez podział ilościowo określony, a bez właściwości ilościowych substancja jest niepodzielna. Co zaś zostaje przyjęte w ciele, zostaje w nim przyjęte stosownie do podziału określonego ilościowo. Zatem tylko ujednostkowiona forma zostaje przyjęta w ciele. Gdyby więc intelekt był ciałem, to umysłowe formy rzeczy przyjmowałby tylko jako ujednostkowione. Tymczasem intelekt poznaje rzeczy przez ich formy, które w sobie posiada. A zatem nie poznaje pojęć ogólnych, lecz tylko szczegółowe. To zaś jest oczywiście fałszywe. Żaden więc intelekt nie jest ciałem.

Podobnie. Każda rzecz działa zgodnie ze swym gatunkiem, dlatego że forma jest zasadą działania w każdej rzeczy. Gdyby więc intelekt był ciałem, jego działanie nie przewyższałoby porządku cielesnego. Dlatego pojmowałby tylko ciała. To zaś oczywiście jest fałszywe, ponieważ pojmujemy wiele rzeczy, które nie są ciałami. Intelekt więc nie jest ciałem.

Co więcej. Jeśli substancja poznająca umysłowo jest ciałem, to jest albo ciałem skończonym, albo nieskończonym. Niemożli-

388

we jest, by ciało było aktualnie nieskończone, jak tego dowiedziono w III księdze *Fizyki*[51]. Jest więc ciałem skończonym, jeśli się przyjmie, że jest ciałem. To zaś jest niemożliwe. W żadnym bowiem ciele skończonym nie może być mocy nieskończonej, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 20]. Tymczasem moc intelektu jest poniekąd nieskończona w pojmowaniu, gdyż dodając, intelekt w nieskończoność pojmuje gatunki liczb i podobnie gatunki figur i proporcji. Poznaje także powszechniki, a mają one moc nieskończoną co do swego zakresu — zawierają jednostki, które są w możności nieskończone. Intelekt więc nie jest ciałem.

Co więcej. Niemożliwe jest, by dwa ciała nawzajem się zawierały, gdyż zawierający przewyższa to, co zawarte. Dwa intelekty zaś wzajemnie się zawierają i obejmują, gdy jeden umysłowo poznaje drugi. Intelekt więc nie jest ciałem.

Podobnie. Działanie żadnego ciała nie zwraca się ku przyczynie, wykazano bowiem w *Fizyce*[52], że żadne ciało nie porusza się samo z siebie, chyba że w odniesieniu do części, mianowicie w ten sposób, że jedna jego część jest poruszająca, a druga poruszana. Intelekt zaś zwraca się w działaniu ku samemu sobie, poznaje bowiem sam siebie nie tylko w zakresie części, lecz i w zakresie całości. Nie jest więc ciałem.

Co więcej. Czynność ciała nie kończy się na czynności ani ruch na ruchu, jak tego dowiedziono w *Fizyce*[53]. Czynność zaś substancji poznającej umysłowo ma kres w czynności, intelekt bowiem jak poznaje rzecz, tak też poznaje, że poznaje, i tak w nieskończoność. Substancja poznająca umysłowo nie jest więc ciałem.

Dlatego też Pismo Święte nazywa substancje obdarzone intelektem duchami, którym to sposobem zwykło nazywać niecie-

51 Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a 8-206a 8).
52 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).
53 Arystoteles, *Physica* V, 2 (225b 12).

389

leśnego Boga, według słów św. Jana [J 4,24]: „Bóg jest duchem". Powiedziane jest też w Księdze Mądrości 7, [22-23]: „Jest bowiem w niej — to znaczy w Mądrości Bożej — ciuch poznający, który wszystkie duchy poznające przenika".

Dzięki temu można sprostować błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy przyjmowali, że nie istnieje żadna inna substancja prócz materialnej; stąd też duszę nazywali ciałem lub ogniem, lub powietrzem, lub wodą i tak dalej[54]. Pogląd ten usiłowali niektórzy wprowadzić do wiary chrześcijańskiej, twierdząc, że dusza to jakby twór cielesny zewnętrznie ukształtowany[55].

Rozdział 50

SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM SĄ NIEMATERIALNE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że substancje obdarzone intelektem są niematerialne.

Każda rzecz złożona z materii i formy jest ciałem. Materia bowiem może przyjmować różne formy tylko stosownie do różnych swych części. Ta zaś różnorodność części może istnieć w materii tylko o tyle, o ile jedna wspólna materia dzieli się na wiele części przez wymiary istniejące w materii. Gdy się bowiem usunie ilość, substancja jest niepodzielna. Wykazaliśmy zaś [II, 49], że żadna substancja poznająca umysłowo nie jest ciałem. Wynika więc stąd, że nie jest złożona z materii i formy.

Co więcej. Jak nie ma człowieka bez tego oto człowieka, tak nie ma materii bez tej oto materii. Cokolwiek więc wśród rzeczy bytuje samoistnie jako złożone z materii i formy, jest

54 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 2 (403b 32- 404a 15).
55 Zob. Tertulian, *De anima* 9 (PL 2, 659).

złożone z formy i materii jednostkowej. Intelekt zaś nie może być złożony z materii i formy jednostkowej. Formy poznawcze bowiem stają się rzeczywiście poznawalne umysłowo przez to, że się je abstrahuje z materii jednostkowej. Na tyle bowiem, na ile są rzeczywiście poznawalne, stają się czymś jednym z intelektem. Stąd i intelekt musi być bez materii jednostkowej. A zatem substancja poznająca umysłowo nie jest złożona z materii i formy.

Co więcej. Działanie rzeczy złożonej z materii i formy nie należy jedynie do formy ani też jedynie do materii, lecz do rzeczy złożonej — działa bowiem to, co istnieje. Istnienie zaś byt złożony posiada przez formę, stąd też byt złożony działa przez formę. Jeśli więc substancja poznająca umysłowo jest złożona z materii i formy, poznawanie umysłowe będzie należało do rzeczy złożonej. Kresem działania jest coś podobnego do przyczyny sprawczej, dlatego też byt złożony, powołując do istnienia, powołuje nie formę, lecz byt złożony. Jeśli więc poznanie umysłowe jest czynnością bytu złożonego, to nie będzie poznana ani forma, ani materia, lecz tylko byt złożony. To zaś oczywiście jest fałszywe. Substancja poznająca umysłowo nie jest zatem złożona z materii i formy.

Podobnie. Formy rzeczy zmysłowych mają doskonalsze istnienie w umyśle niż w rzeczach zmysłowych, ponieważ są prostsze i rozciągają się na większą liczbę rzeczy — przez jedną bowiem umysłową formę człowieka intelekt poznaje wszystkich ludzi. Forma zaś istniejąca w materii w sposób doskonały sprawia, że coś jest takie rzeczywiście, mianowicie, że jest ogniem lub czymś barwnym; jeśli zaś nie sprawia, że coś jest takie, jest w nim w sposób niedoskonały, jak na przykład forma barwy w powietrzu, które ją przenosi, i jak moc pierwszej przyczyny w narzędziu. Jeśli więc intelekt jest złożony z materii i formy, to formy rzeczy umysłowo poznanych sprawią, że intelekt będzie rzeczywiście tej samej natury, co rzecz poznana. I tak

powstaje błąd Empedoklesa, który mówił, że dusza poznaje ogień przez ogień, a ziemię przez ziemię[56] i tak dalej. Jest to oczywiście niesłuszne. Substancja poznająca umysłowo nie jest więc złożona z materii i formy.

Oprócz tego. Wszystko, co istnieje w czymś drugim, istnieje w nim na sposób tego, który przyjmuje. Jeśli więc intelekt jest złożony z materii i formy, formy rzeczy będą w intelekcie na sposób materialny, tak jak są poza duszą. Jak więc poza duszą nie są rzeczywiście umysłowo poznawalne, tak też nie są takie, gdy istnieją w umyśle.

Podobnie. Formy rzeczy przeciwnych są sobie przeciwne odpowiednio do istnienia, które mają w materii, stąd też wykluczają się wzajemnie. O ile zaś są w intelekcie, nie są sobie przeciwne, lecz jedna z dwóch rzeczy przeciwnych jest przyczyną, że się drugą umysłowo poznaje, gdyż jedną poznaje się przez drugą. Formy nie mają więc materialnego istnienia w intelekcie. Zatem intelekt nie jest złożony z materii i formy.

Co więcej. Materia nie przyjmuje na nowo jakiejś formy inaczej, jak tylko przez ruch lub przez zmianę. Intelekt zaś nie zostaje poruszony przez to, że przyjmuje formy, lecz raczej zostaje udoskonalony i poznaje, pozostając w spoczynku, a ruch przeszkadza mu w poznawaniu. A zatem formy nie zostają przyjęte w intelekcie tak, jak w materii lub w rzeczy materialnej. Stąd jest jasne, że substancje poznające umysłowo są zarówno niematerialne, jak i niecielesne.

Stąd też mówi Dionizy w III [IV] rozdziale *Imion boskich:* „Z racji promieni dobroci Bożej bytują samoistnie wszystkie obdarzone intelektem substancje, o których wiemy, że są niecielesne i niematerialne"[57].

56 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 2 (404b 15).
57 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dininis nominibus* IV (PG 3, 694).

Rozdział 51
SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM NIE JEST FORMĄ MATERIALNĄ

W ten sam sposób dowodzi się, że natury obdarzone umysłem są formami bytującymi samoistnie, a nie istniejącymi w materii, jakby ich istnienie zależało od materii.

Formy zależne w istnieniu od materii same nie mają właściwie istnienia, lecz byty złożone mają istnienie dzięki nim. Gdyby więc natury umysłowe były formami tego rodzaju, wówczas wynikałoby, że mają istnienie materialne, jak gdyby były złożone z materii i formy.

Co więcej. Formy, które same przez się nie bytują samoistnie, nie mogą działać same przez się, lecz działają przez nie byty złożone. Gdyby więc natury umysłowe były tego rodzaju formami, wynikałoby stąd, że nie one poznają umysłowo, lecz substancje złożone z nich i z materii. I w ten sposób byt umysłowo poznający byłby złożony z materii i formy. A to jest niemożliwe, jak wykazaliśmy [II, 50],

Co więcej. Gdyby intelekt był formą w materii, a nie bytowałby samoistnie, wynikałoby stąd, że to, co zostaje przyjęte w intelekcie, zostaje przyjęte w materii, ponieważ tego rodzaju formy, które mają istnienie związane z materią, nie przyjmują niczego, co nie byłoby przyjmowane w materii. Skoro więc przyjęcie form w intelekcie nie jest przyjęciem form w materii, jest niemożliwe, by intelekt był formą materialną.

Oprócz tego. Powiedzieć, że intelekt nie jest formą bytującą samoistnie, ale zanurzoną w materii, to w rzeczywistości tak samo, jakby się twierdziło, że intelekt jest złożony z materii i formy, a różnica jest tylko co do nazwy. Pierwszym bowiem sposobem określalibyśmy intelekt jako samą formę bytu złożonego, drugim zaś sposobem jako ów byt złożony. Jeśli więc

jest nieprawdą, że intelekt jest złożony z materii i formy, będzie też fałszem, że jest formą bytującą nie samoistnie, lecz materialnie.

Rozdział 52 <<
W STWORZONYCH SUBSTANCJACH OBDARZONYCH INTELEKTEM RÓŻNI SIĘ ISTNIENIE I TO, CO JEST

Nie należy mniemać, że substancje obdarzone intelektem — chociaż są niecielesne i nie są złożone z materii i formy ani też nie istnieją w materii jako formy materialne — dorównują prostocie Bożej. Znajdujemy w nich bowiem pewne złożenie, gdyż nie jest w nich tym samym istnienie i to, co jest.

Jeśli istnienie jest samoistne, nie można do niego poza samym istnieniem niczego dodać — dlatego że nawet w tych bytach, których istnienie nie jest samoistne, to, co jest w bycie prócz istnienia, jest zjednoczone z tym bytem. Nie jest jednak czymś jednym z jego istnieniem, chyba że przypadłościowo: o tyle, o ile jest jednym podmiotem mającym istnienie i to, co jest poza istnieniem — jak na przykład w Sokratesie prócz jego substancjalnego istnienia jest białość, która jest różna od jego istnienia substancjalnego. Nie jest bowiem tym samym być Sokratesem i być białym, chyba że przypadłościowo. Jeśli więc nie ma istnienia w jakimś podmiocie, to nie będzie sposobu, którym mogłoby się z nim połączyć to, co jest w podmiocie poza istnieniem. Istnienie jako istnienie nie może być różnorodne, może jednak być zróżnicowane przez coś, co jest poza istnieniem — jak na przykład istnienie kamienia jest różne od istnienia człowieka. To więc, co jest istnieniem samoistnym, może być tylko jedno. Wykazaliśmy zaś powyżej [I, 22], że Bóg jest swoim istnieniem samoistnym. Dlatego nic innego poza Nim

nie może być swoim istnieniem. A zatem w każdej substancji poza Nim substancja musi być czymś innym niż jej istnienie.

Co więcej. Wspólna natura, jeśli się ją rozważa oddzielnie, może być tylko jedna, chociaż można znaleźć wiele bytów, które posiadają tę naturę. Gdyby bowiem sama przez się istniała oddzielnie natura zwierzęca, nie posiadałaby tego, co jest właściwością człowieka lub wołu — już bowiem nie byłoby tylko zwierzęcia, lecz byłby człowiek lub wół. Gdy się zaś usunie różnice stanowiące gatunek, pozostaje niepodzielona natura rodzaju, ponieważ te same różnice, które stanowią gatunek, dzielą rodzaj. Jeśli więc to, co jest istnieniem, jest wspólne jako rodzaj, to istnienie, oddzielone i samo przez się samoistne, może być tylko jedno. Jeśli się go nie dzieli przez różnice tak jak rodzaj, lecz przez to, że jest tego czy tamtego istnieniem, będzie jeszcze bardziej oczywiste, że może być tylko jedno istnienie samo przez się samoistne. Wynika więc stąd, że skoro Bóg jest istnieniem samoistnym, nic innego prócz Niego nie jest swoim istnieniem.

Co więcej. Jest rzeczą niemożliwą, by istniały dwa całkowicie nieskończone istnienia. Istnienie bowiem, które jest całkowicie nieskończone, obejmuje wszelką doskonałość istnienia. I tak, gdyby dwom istnieniom przysługiwała nieskończoność, nie byłoby różnicy między jednym a drugim. Istnienie zaś samoistne musi być nieskończone, gdyż nie jest ograniczone przez byt przyjmujący. Niemożliwe więc jest, by istniało jakieś istnienie samoistne poza pierwszym istnieniem.

Podobnie. Jeśli istnieje jakieś istnienie samo przez się samoistne, to właściwością jego jest tylko to, co jest właściwością bytu jako bytu. Czego bowiem nie orzeka się o jakiejś rzeczy jako takiej, to przysługuje jej tylko przypadłościowo, z racji podmiotu; stąd, jeśli istnieje oddzielnie od podmiotu, to w żaden sposób jej nie przysługuje. Nie jest zaś właściwością bytu jako

395

takiego, by miał przyczynę w czymś drugim; inaczej każdy byt miałby swą przyczynę w drugim, i tak należałoby postępować w nieskończoność w przyczynach, co jest niemożliwe, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 13]. To więc istnienie, które istnieje samoistnie, nie może mieć przyczyny. Żaden więc byt mający przyczynę nie jest swoim istnieniem.

Co więcej. Substancja każdej rzeczy należy do niej sama przez się, a nie przez coś drugiego; stąd bycie jasną rzeczywiście nie należy do substancji powietrza, gdyż staje się to jej własnością przez coś drugiego. Lecz istnienie każdej rzeczy stworzonej jest jej własnością przez coś drugiego, inaczej nie miałaby przyczyny. W żadnej więc substancji stworzonej jej istnienie nie jest jej substancją.

Podobnie. Skoro każda przyczyna działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona, to pierwszej przyczynie, która jest najdoskonalsza, jest właściwe, by była rzeczywista w najdoskonalszy sposób. Tym zaś doskonalej jest coś urzeczywistnione, im późniejsze jest takie urzeczywistnienie na drodze powstawania. Urzeczywistnienie bowiem w jednym i tym samym podmiocie, przechodzącym z możności w rzeczywistość, jest późniejsze co do czasu od możności. Doskonalej jest także rzeczywiste to, co jest samą rzeczywistością, niż to, co posiada urzeczywistnienie, to ostatnie bowiem jest urzeczywistnione z powodu tego pierwszego. Przyjąwszy to więc, jest rzeczą jasną z tego, co wykazaliśmy powyżej [I, 13], że jedynie Bóg jest pierwszą przyczyną. Tylko Jemu zatem przysługuje być w najdoskonalszy sposób rzeczywistym, ponieważ On sam jest najdoskonalszą rzeczywistością. Jest nią zaś istnienie, które jest kresem powstawania i wszelkiego ruchu. Każda bowiem forma i urzeczywistnienie jest w możności, zanim osiągnie istnienie. Jedynie więc Bogu przysługuje być swoim własnym istnieniem — tak samo jak tylko Jemu przysługuje być pierwszą przyczyną.

396

Co więcej. Samo istnienie przysługuje pierwszej przyczynie zgodnie z własną naturą, istnienie bowiem Boga jest Jego substancją, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 22], Co zaś komuś przysługuje zgodnie z jego własną naturą, może być właściwością innych tylko na sposób uczestnictwa; tak na przykład ciepło ognia jest właściwością innych ciał.
A zatem samo istnienie przysługuje wszystkim rzeczom poza pierwszą przyczyną przez pewne uczestnictwo. Co zaś przysługuje komuś przez uczestnictwo, nie jest jego substancją. Jest więc rzeczą niemożliwą, by substancja jakiegoś bytu poza pierwszą przyczyną była samym istnieniem.

Stąd powiedziano w Księdze Wyjścia 3, [14], że imieniem właściwym Boga jest: „Który jest", gdyż tylko Jego właściwością jest to, że Jego substancja nie jest czymś innym od Jego istnienia.

Rozdział 53

W STWORZONYCH SUBSTANCJACH OBDARZONYCH INTELEKTEM JEST RZECZYWISTOŚĆ I MOŻNOŚĆ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika w sposób oczywisty, że w stworzonych substancjach obdarzonych intelektem jest złożenie z urzeczywistnienia i możności.

W każdym bycie są dwa elementy, z których jeden jest dopełnieniem drugiego, a stosunek jednego z nich do drugiego jest taki, jak stosunek możności do rzeczywistości, każda rzecz bowiem staje się kompletna tylko przez właściwe jej urzeczywistnienie. W stworzonej zaś substancji obdarzonej intelektem znajdujemy dwa elementy: mianowicie samą substancję i jej istnienie, które nie jest samą jej substancją, jak to wykaza-

397

liśmy [II, 52]. Samo zaś istnienie jest dopełnieniem istniejącej substancji, każdy bowiem byt jest rzeczywisty przez to, że ma istnienie. Wynika więc, że w każdej z powyższych substancji jest złożenie z urzeczywistnienia i możności.

Co więcej. To, co jakaś rzecz otrzymuje od przyczyny, musi być rzeczywistością; jest bowiem własnością przyczyny, że coś urzeczywistnia. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 15], że wszystkie substancje mają istnienie od pierwszej przyczyny i z racji, że mają istnienie od czegoś drugiego, są uprzyczynowane. Istnienie w substancjach mających przyczynę jest więc ich urzeczywistnieniem. To zaś, w czym jest urzeczywistnienie, jest w możności, urzeczywistnienie bowiem jako takie odnosi się do możności. W każdej zatem substancji stworzonej jest rzeczywistość i możność.

Podobnie. Każdą rzecz uczestniczącą w czymś przyrównuje się do tego, w czym uczestniczy, jak możność do rzeczywistości — przez to bowiem, że uczestniczy, uczestniczący staje się taki rzeczywiście. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 15], że tylko Bóg jest bytem w sposób istotny, a wszystkie inne byty uczestniczą w istnieniu. Przyrównuje się więc wszelką substancję stworzoną do jej istnienia, jak możność do rzeczywistości.

Oprócz tego. Upodobnienie jakiejś rzeczy do przyczyny działającej dokonuje się przez urzeczywistnienie, przyczyna bowiem, o ile jest rzeczywista, sprawia coś podobnego sobie. Upodobnienie zaś każdej substancji stworzonej do Boga dokonuje się przez istnienie, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 6]. Zatem istnienie przyrównuje się do wszystkich substancji stworzonych jako ich urzeczywistnienie. Wynika stąd, że w każdej substancji stworzonej jest złożenie z rzeczywistości i możności.

398

Rozdział 54
ZŁOŻENIE Z SUBSTANCJI I ISTNIENIA NIE JEST TYM SAMYM, CO ZŁOŻENIE Z MATERII I FORMY

Złożenie z materii i formy nie jest tej samej natury, co złożenie z substancji i istnienia, chociaż oba te złożenia są złożeniami z możności i urzeczywistnienia.

Po pierwsze dlatego, że materia nie jest samą substancją rzeczy — gdyż wynikałoby stąd, że wszystkie formy są przypadłościami, jak to mniemali starożytni filozofowie przyrody — lecz materia jest częścią substancji.

Po drugie dlatego, że samo istnienie nie jest urzeczywistnieniem właściwym materii, lecz substancji całego bytu. Rzeczywistość bowiem jest właściwością tego, o czym

możemy powiedzieć, że istnieje. Istnienia zaś nie orzeka się o materii, lecz o całym bycie. Stąd nie można powiedzieć o materii, że istnieje — tym, co istnieje, jest substancja.

Po trzecie dlatego, że forma też nie jest samym istnieniem, lecz są do siebie przyporządkowane; przyrównuje się bowiem formę do samego istnienia jak światło do świecenia lub białość do bycia białym.

Następnie także dlatego, że samo istnienie przyrównuje się do samej formy jako urzeczywistnienie. Mówimy, że w rzeczach złożonych z materii i formy forma jest zasadą istnienia, ponieważ jest dopełnieniem substancji, której urzeczywistnieniem jest samo istnienie. Tak właśnie przezroczystość jest zasadą jasności dla powietrza, gdyż czyni je właściwym podmiotem światła.

Stąd w bytach złożonych z materii i formy ani materii, ani formy, ani nawet samego istnienia nie można nazwać tym, co istnieje. Formę jednak można nazwać tym, przez co coś istnieje, gdyż jest ona zasadą istnienia. Cała substancja zaś jest tym,

399

co istnieje, a istnienie jest tym, przez co substancję nazywa się bytem.

W substancjach obdarzonych umysłem, które nie są złożone z materii i formy, jak wykazaliśmy [II, 50-51], lecz w których forma jest substancją samoistną, forma stanowi to, co istnieje, istnienie zaś jest urzeczywistnieniem i tym, przez co substancja istnieje.

I z tego powodu jest w nich jedno tylko złożenie z rzeczywistości i możności, które mianowicie jest złożeniem z substancji i istnienia. Niektórzy nazywają je złożeniem z tego, co istnieje, i z istnienia lub z tego, co istnieje, i z tego, przez co istnieje.

W substancjach złożonych z materii i formy jest dwojakie złożenie z rzeczywistości i możności. Pierwsze mianowicie samej substancji, która się składa z materii i formy, drugie zaś z substancji już złożonej i z istnienia — i to złożenie także można nazwać złożeniem z tego, co istnieje, i z istnienia lub z tego, co istnieje, i z tego, przez co istnieje.

Widać więc, że złożenie z rzeczywistości i możności rozciąga się na więcej bytów niż złożenie z formy i materii. Stąd materia i forma dzielą substancję naturalną, możność zaś i rzeczywistość dzielą powszechny byt. I stąd wszystko, co wynika ze złożenia z możności i rzeczywistości jako takich, jest wspólne stworzonym substancjom materialnym i niematerialnym, jak na przykład: przyjmować i być przyjmowanym, udoskonalać i być udoskonalanym. To zaś, co jest właściwe materii i formie jako takim, jak na przykład powstawanie i niszczenie i tym podobne, jest właściwością substancji materialnych i w żaden sposób nie przysługuje niematerialnym substancjom stworzonym.

400

Rozdział 55 <<
SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM SĄ NIEZNISZCZALNE

Wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy, że żadna substancja obdarzona intelektem nie podlega zniszczeniu.

Wszelkie zniszczenie dokonuje się przez oddzielenie formy od materii. I tak mamy całkowite zniszczenie przez oddzielenie formy substancjalnej, zniszczenie zaś pod pewnym względem przez oddzielenie formy przypadłościowej. Póki pozostaje forma, musi istnieć i rzecz; przez formę bowiem substancja staje się właściwym podmiotem

istnienia. Gdzie więc nie ma złożenia z materii i formy, tam nie może być ich rozdzielenia, a zatem nie może też być zniszczenia. Wykazaliśmy zaś [II, 50], że żadna substancja obdarzona umysłem nie jest złożona z materii i formy. Żadna więc substancja obdarzona umysłem nie podlega zniszczeniu.

Co więcej. To, co samo przez się czemuś przysługuje, z konieczności jest w tej rzeczy zawsze i nierozdzielnie, jak na przykład okrągłość jest w kole sama przez się, a przypadłościowo w monecie. Stąd można zrobić monetę nieokrągłą, ale niepodobna, by koło nie było okrągłe. Otóż istnienie samo przez się towarzyszy formie, „samo przez się" bowiem znaczy „samo z siebie". Każdy byt zaś ma istnienie z racji tego, że ma formę. Substancje więc, które nie są samymi formami, można pozbawić istnienia na tyle, na ile tracą formę, jak na przykład moneta traci okrągłość z racji tego, że traci istnienie jako okrągła. Substancji natomiast, które są samymi formami, nigdy nie można pozbawić istnienia — tak na przykład, gdyby jakaś substancja była kołem, nie mogłaby nigdy stać się nieokrągłą. Wykazaliśmy już powyżej [II, 51], że substancje obdarzone intelektem są formami istniejącymi samoistnie. Niepodobna więc, by przestały istnieć. A zatem nie podlegają zniszczeniu.

401

Go więcej. Przy każdym zniszczeniu, gdy się usunie to, co rzeczywiste, pozostaje możność — nic bowiem, niszczejąc, nie zamienia się w zupełny niebyt, jak też i nic nie powstaje z zupełnego niebytu. W substancjach obdarzonych intelektem, jak to wykazaliśmy [II, 53], rzeczywistością jest samo istnienie, a substancja jest na sposób możności. Jeśli zatem substancja obdarzona intelektem niszczeje, będzie istnieć po zniszczeniu. A to jest zupełnie niemożliwe. Żadna więc substancja obdarzona intelektem nie podlega zniszczeniu.

Podobnie. We wszystkim, co niszczeje, musi być możność nieistnienia. Jeśli więc istnieje coś, w czym nie ma możności nieistnienia, nie może to podlegać zniszczeniu. W substancji obdarzonej intelektem nie ma możności nieistnienia. Z tego, co powiedzieliśmy [II, 54], wynika, że substancja zupełna jest właściwym podmiotem istnienia. Właściwy zaś podmiot urzeczywistnienia odnosi się jak możność do owego urzeczywistnienia, tak że w żaden sposób nie jest w możności do czegoś przeciwnego — na przykład ogień tak się odnosi do ciepła jak możność do rzeczywistości, że w żaden sposób nie jest w możności w stosunku do zimna. Stąd też w substancjach podlegających zniszczeniu możność nieistnienia substancji zupełnej jest tylko z racji materii. W substancjach zaś obdarzonych intelektem nie ma materii, lecz są one substancjami zupełnymi prostymi. Nie ma w nich więc możności nieistnienia. Nie podlegają zatem zniszczeniu.

Oprócz tego. We wszystkich bytach, w których jest złożenie z możności i rzeczywistości, to, co pełni rolę pierwszej możności, czyli pierwszego podmiotu, nie podlega zniszczeniu, stąd też w substancjach podlegających zniszczeniu materia pierwsza mu nie podlega. Otóż w substancjach obdarzonych intelektem tym, co pełni rolę pierwszej możności i podmiotu, jest ich substancja zupełna. A zatem sama substancja nie podlega zniszczeniu. Każdy zaś byt tylko o tyle podlega zniszczeniu, o ile jego substancja niszczeje. Wszystkie więc natury obdarzone intelektem nie podlegają zniszczeniu.

402

Co więcej. Każdy byt, który niszczeje, niszczeje albo sam przez się, albo przypadłościowo. Substancje obdarzone intelektem nie mogą zaś niszczeć same przez się, gdyż każde niszczenie pochodzi od czegoś przeciwnego. Przyczyna bowiem, skoro działa o tyle, o ile jest bytem rzeczywistym, w działaniu zmierza zawsze do jakiegoś rzeczywistego bytu. Stąd, jeśli przez takie rzeczywiste istnienie coś niszczeje, przestając być rzeczywistym istnieniem, musi się to zdarzyć z powodu ich wzajemnego przeciwieństwa. Przeciwnymi bytami są bowiem te, które się wzajemnie wykluczają. I z tego powodu każdy byt, który niszczeje sam przez się, musi albo mieć przeciwieństwo, albo składać się z przeciwieństw. Ani jedno, ani drugie nie przysługuje substancjom obdarzonym intelektem. Widać to stąd, że nawet te byty, które są sobie przeciwne z natury, w intelekcie przestają być przeciwne, białe bowiem i czarne w intelekcie nie są sobie przeciwne, ponieważ nie wykluczają się nawzajem, raczej się łączą, gdyż poznając jedno, poznajemy i drugie. Substancje obdarzone intelektem nie podlegają więc same przez się zniszczeniu. Podobnie też nie podlegają mu przypadłościowo, bo tym sposobem niszczeją przypadłości i formy niebytujące samoistnie. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 51], że substancje obdarzone intelektem bytują samoistnie. Nie podlegają więc wcale zniszczeniu.

Co więcej. Zniszczenie jest pewną zmianą. Ta zaś musi być kresem ruchu, jak tego dowiedziono w *Fizyce*[58]. Stąd każdy byt, który niszczeje, musi być poruszony. W księgach przyrodniczych zaś wykazano[59], że każdy byt, który się porusza, jest ciałem. Każdy więc byt, który niszczeje, musi być ciałem, jeżeli niszczeje sam przez się, lub musi być jakąś formą lub władzą ciała zależną od ciała, jeśli niszczeje przypadłościowo. Substancje obdarzone intelektem nie są ciałami ani władzami lub

58 Arystoteles, *Physica* V, 1 (224b 7).
59 Zob. Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

formami zależnymi od ciała. A zatem nie niszczeją ani same przez się, ani przypadłościowo. Są więc całkowicie niezniszczalne.

Podobnie. Każdy byt, który niszczeje, niszczeje przez to, że podlega jakiemuś działaniu, gdyż i samo uleganie zniszczeniu jest pewnym podleganiem działaniu. Żadna zaś substancja rozumna nie może podlegać działaniu w ten sposób, by to ją wiodło do zniszczenia. Podleganie działaniu bowiem jest pewnym przyjmowaniem. Co zostaje przyjęte w substancji obdarzonej umysłem, musi być w niej przyjęte na jej sposób, to znaczy w sposób umysłowy. To zaś, co w ten sposób zostaje przyjęte w substancji umysłowej, udoskonala ją, a nie niszczy jej — to bowiem, co umysłowo poznawalne, jest doskonałością poznającego. Substancja poznająca umysłowo nie podlega więc zniszczeniu.

Oprócz tego. Jak zmysłowo poznawalne jest przedmiotem zmysłu, tak umysłowo poznawalne jest przedmiotem intelektu. Zmysł niszczeje właściwym mu zniszczeniem tylko pod wpływem zbyt silnych bodźców zmysłowych, jak na przykład wzrok pod wpływem przedmiotów zbyt jasnych, a słuch pod wpływem zbyt głośnych dźwięków i tak dalej. Mówię zaś „zniszczeniem właściwym" dlatego, że zmysł niszczeje też przypadłościowo, z powodu niszczenia podmiotu. Ten sposób niszczenia nie może jednak przydarzyć się intelektowi, gdyż nie jest on urzeczywistnieniem żadnego ciała, jakby od ciała zależnym, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 51]. Jest także rzeczą jasną, że nie niszczeje z racji zbyt silnych bodźców, gdyż ten, kto poznaje coś, co bardzo umysłowo

poznawalne, nie gorzej poznaje mniej poznawalne, lecz lepiej. Intelekt więc w żaden sposób nie jest zniszczalny.

Co więcej. To, co umysłowo poznawalne, jest doskonałością właściwą intelektowi, stąd intelekt urzeczywistniony i to, co umysłowo rzeczywiście poznawalne, są czymś jednym. Co więc przysługuje temu, co umysłowo poznawalne, jako takie,

404

musi także przysługiwać intelektowi jako takiemu — doskonałość bowiem i to, co może być udoskonalone, należą do jednego rodzaju. Umysłowo poznawalne jako takie jest konieczne i niezniszczalne, gdyż byty konieczne można poznawać intelektem w sposób doskonały, a byty przygodne jako takie jedynie niedoskonale, o tych ostatnich bowiem nie mamy wiedzy, lecz mniemanie. Stąd też intelekt ma wiedzę o bytach podlegających zniszczeniu o tyle, o ile są niezniszczalne, to znaczy z racji tego, że są pojęciami ogólnymi. Intelekt więc nie może podlegać zniszczeniu.

Co więcej. Każda rzecz doskonali się zgodnie ze sposobem bytowania swej substancji. Z typu więc doskonałości jakiegoś bytu można poznać sposób bycia jego substancji. Intelektu zaś nie doskonali ruch, lecz to, że istnieje poza ruchem — doskonalimy się bowiem, jeśli chodzi o duszę obdarzoną intelektem, przez wiedzę i roztropność, gdy uciszą się poruszenia ciała i namiętności duszy, jak to jest powiedziane u Filozofa w VII księdze *Fizyki*[60]. Sposób bycia substancji intelektualnej jest więc taki, że jej istnienie jest ponad ruchem, a więc, co stąd wynika, także ponad czasem. Istnienie zaś każdej rzeczy zniszczalnej podlega ruchowi i czasowi. Niemożliwe jest zatem, by substancja obdarzona intelektem podlegała zniszczeniu.

Oprócz tego. Jest niemożliwe, by pragnienie naturalne było daremne, natura bowiem nie czyni nic nadaremnie. Lecz każdy poznający umysłowo z natury pragnie niekończącego się istnienia nie tylko w zakresie gatunku, ale także jako jednostka. Dowodzi się tego w następujący sposób. Pragnienie naturalne przysługuje niektórym bytom z racji poznania, jak na przykład wilk z natury pragnie zabić zwierzęta, którymi się żywi, a człowiek z natury pragnie szczęścia. U niektórych zaś nie wynika ono z poznania, lecz z samej skłonności zasad naturalnych, które nazywa się u pewnych bytów pragnieniem naturalnym; na

60 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247b 23-24).

405

przykład to, że ciało ciężkie dąży w dół. Naturalne pragnienie istnienia jest natomiast obecne w bytach na dwa sposoby; widać to stąd, że i te byty, którym brak poznania, stawiają opór temu, co je niszczy, odpowiednio do mocy ich naturalnych zasad, a te byty, które mają poznanie, stawiają opór odpowiednio do sposobu swego poznawania. Te zatem, którym brak poznania, a których zasady mają moc zachowania niekończącego się istnienia tak, by zachowały zawsze tożsamość numeryczną, pragną istnienia niekończącego się także co do tożsamości numerycznej. Te zaś, których zasady nie mają tej mocy, lecz tylko mają moc zachowania niekończącego się istnienia co do tożsamości gatunkowej, także w ten sposób pragną z natury wieczności. Tę samą więc różnicę musimy znaleźć i w tych bytach, które posiadają pragnienie istnienia wraz z poznaniem, tak mianowicie, by te byty, które poznają istnienie tylko jako „teraz", pragnęły istnienia jako „teraz", a nie na zawsze, gdyż nie poznają istnienia wiecznego. Pragną jednak

niekończącego się istnienia gatunku, ale bez poznania, gdyż siła rozrodcza, która do tego prowadzi, jest wstępem do poznawania, a nie podlega poznawaniu. Te więc byty, które niekończące się istnienie poznają i pojmują, pragną go naturalnym pragnieniem. To zaś jest czymś właściwym dla wszystkich substancji poznających umysłowo. Wszystkie zatem substancje poznające umysłowo pragną istnieć zawsze pragnieniem naturalnym. Nie mogą więc przestać istnieć.

Co więcej. Ta sama możność sprawia, że byty zaczynają i przestają istnieć, ta sama jest bowiem możność istnienia i nieistnienia. Lecz substancje poznające umysłowo mogły zacząć istnieć tylko dzięki mocy pierwszej przyczyny, gdyż nie są z materii, która mogłaby istnieć uprzednio, jak powiedzieliśmy [II, 49n]. Ich możność nieistnienia jest więc w pierwszej przyczynie tylko o tyle, o ile przyczyna ta może nie udzielać im istnienia. Lecz na mocy tej tylko możności nie można o niczym twierdzić, że jest zniszczalne. A to dlatego, że byty określamy

jako konieczne i przypadłościowe z racji możności, która jest w nich, a nie z racji możności w Bogu, jak wykazaliśmy powyżej [II, 30]. A także dlatego, że Bóg, który jest twórcą natury, nie odbiera bytom tego, co jest właściwe ich naturze. Wykazaliśmy zaś [w tym rozdziale], że właściwością natur obdarzonych intelektem jest wieczne istnienie. A zatem Bóg im go nie odbiera. Substancje obdarzone intelektem są więc pod każdym względem niezniszczalne.

Stąd też w psalmie *Chwalcie Pana z niebios* [Ps 148], po wymienieniu aniołów i ciał niebieskich, dodano: „utwierdził je na zawsze, na wieki" [148,6], oznaczając przez to ich wieczność.

Także Dionizy w IV rozdziale *Imion boskich* mówi, że „z racji promieni dobroci Bożej bytują samoistnie umysłowo poznawalne i obdarzone umysłem substancje, które są i żyją, i posiadają życie nieustające i niedające się umniejszyć, wolne od wszelkiego zniszczenia i powstawania, i śmierci, usytuowane z dala od niestałości i płynnej zmienności"[61].

Rozdział 56
W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM MOŻE JEDNOCZYĆ SIĘ Z CIAŁEM

Skoro powyżej wykazaliśmy [II, 49-51], że substancja obdarzona intelektem nie jest ciałem ani władzą zależną od ciała, pozostaje do zbadania, czy taka substancja może się złączyć z ciałem.

Po pierwsze jest jasne, że substancja obdarzona intelektem nie może łączyć się z ciałem sposobem zmieszania.

Te bowiem byty, które się mieszają, muszą się wzajemnie zmieniać. Dotyczy to tylko tych bytów, które mają tę samą

61 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* IV (PG 3, 694).

materię i które mogą w stosunku do siebie być wzajemnie czynne i bierne. Substancje zaś umysłowe nie mają wspólnej materii z ciałami, gdyż są niematerialne, jak to powyżej

wykazaliśmy [II, 50]. Nie mogą się więc mieszać z ciałem.

Co więcej. Byty, które się mieszają, po zmieszaniu nie są już rzeczywiste, lecz są tylko w możności. Gdyby bowiem pozostały rzeczywiste, nie byłoby zmieszania, lecz tylko nieład, stąd ciało zespolone z elementów nie jest żadnym z tych elementów. Nie może to odnosić się do substancji umysłowych, te bowiem nie podlegają zniszczeniu, jak powyżej wykazaliśmy [II, 55]. Nie może więc substancja obdarzona umysłem łączyć się z ciałem sposobem zmieszania.

Podobnie jest też jasne, że substancja obdarzona umysłem nie może się złączyć z ciałem na sposób zetknięcia się — we właściwym tego słowa znaczeniu. Stykanie się bowiem jest tylko własnością ciał; stykają się te rzeczy, których krańce się schodzą, jak na przykład punkty lub proste, lub powierzchnie, które są krańcami ciał. Substancja obdarzona umysłem nie może zatem łączyć się z ciałem na sposób zetknięcia się.

Z tego wynika, że także ani na sposób ciągłości, ani złożenia, ani związku nie może powstać coś jednego z substancji umysłowej i ciała. To wszystko bowiem wymaga zetknięcia się.

Istnieje jednak pewien sposób zetknięcia się, przez który substancja obdarzona umysłem może złączyć się z ciałem. Ciała naturalne, stykając się, zmieniają się, i tak wzajemnie się łączą nie tylko wedle krańców przestrzennych, lecz także stosownie do podobieństwa jakości lub formy, gdy zmieniający wyciska swą formę w rzeczy, która się zmienia. I chociaż, jeśli rozważamy tylko krańce przestrzenne, trzeba, by wszędzie zetknięcie się było wzajemne, to jednak gdy rozważamy działanie i bierność, widzimy, że niektóre rzeczy tylko dotykają, a inne tylko zostają dotknięte. Ciała niebieskie bowiem w ten sposób dotykają ciał złożonych z elementów — o ile je zmieniają; te zaś ich nie dotykają, gdyż ciała niebieskie niczego od

nich nie doznają. Jeśli więc są pewne przyczyny, które nie dotykają krańcami przestrzennymi, to jednak mówi się, że dotykają, o ile działają — i tym sposobem mówimy, że coś smutnego nas dotyka. Tym więc sposobem dotknięcia można przez zetknięcie złączyć substancję umysłową z ciałem. Substancje umysłowe działają bowiem na ciała i poruszają nimi, skoro są niematerialne i istnieją w sposób bardziej rzeczywisty.

To zetknięcie nie jest przestrzenne, lecz jest zetknięciem na zasadzie mocy. Stąd różni się ono od zetknięcia materialnego w trzech aspektach. Po pierwsze dlatego, że tym zetknięciem może coś niepodzielnego zetknąć się z podzielnym. To zaś nie może się zdarzyć przy zetknięciu cielesnym, punktem bowiem można dotknąć tylko czegoś niepodzielnego. Substancja obdarzona umysłem natomiast, chociaż jest niepodzielna, może zetknąć się z ilością podzielną, o ile na nią działa. Inaczej bowiem niepodzielny jest punkt, a inaczej substancja rozumna. Punkt mianowicie jako kres ilości — i dlatego ma określone położenie w ciągłej przestrzeni, poza którą rozciągać się nie może. Substancja umysłowa natomiast jest zaś niepodzielna jako istniejąca poza rodzajem ilości. Stąd nie ma dlań wyznaczonej jakiejś niepodzielnej przestrzeni do zetknięcia. Po drugie dlatego, że zetknięcie się czysto przestrzenne odnosi się tylko do krańców, a zetknięcie na zasadzie mocy odnosi się do całości. O tyle bowiem jest coś dotknięte, o ile doznaje i jest poruszone. A to dzieje się o tyle, o ile coś jest w możności. Możność zaś odnosi się do całości, a nie do krańców całości. Stąd też całość zostaje dotknięta. I tu widać jasno trzecią różnicę. W zetknięciu czysto przestrzenym bowiem, które zachodzi w wypadku krańców, musi dotykający być na zewnątrz tego, czego dotyka, i nie może go przenikać,

gdyż doznaje oporu. Zetknięcie zaś na zasadzie mocy, które jest właściwością substancji obdarzonych umysłem, zwracając się do wnętrza, sprawia, że substancja dotykająca jest wewnątrz tego, czego dotyka, i przenika to bez przeszkody.

409

Substancja obdarzona umysłem może więc łączyć się z ciałem przez zetknięcie na zasadzie mocy. Te byty zaś, które się łączą takim zetknięciem, nie są czymś jednym absolutnie, gdyż są czymś jednym w działaniu i doznawaniu, a nie jest to bycie jednym absolutnie. Jedno orzeka się bowiem w ten sam sposób, co byt. Być zaś przyczyną działającą nie oznacza istnieć absolutnie. Stąd też być czymś jednym w działaniu nie znaczy być jednym wprost.

Jedność wprost można ująć trojako: albo jako coś niepodzielnego, albo jako coś ciągłego, albo jako to, co pojęciowo jest czymś jednym. Z substancji obdarzonej umysłem i z ciała nie może powstać coś, co by było niepodzielnie jednym, musi to bowiem być złożone z dwóch składników. Ani też nie może powstać nic ciągłego, gdyż części czegoś ciągłego mają wielkość. Pozostaje więc do zbadania, czy z substancji obdarzonej umysłem i z ciała może powstać coś jednego, co by było czymś jednym pojęciowo.

Z dwóch rzeczy trwających powstaje coś pojęciowo jednego tylko na sposób formy substancjalnej i materii, z substancji bowiem i przypadłości nie powstaje coś pojęciowo jednego, bo nie jest tym samym pojęcie człowieka i białego. Pozostaje więc do zbadania, czy substancja obdarzona umysłem może być formą substancjalną jakiegoś ciała.

Tym, którzy to rozumowo badają, wydaje się to niemożliwe.

1. Z dwóch substancji urzeczywistnionych nie może powstać coś jednego; to bowiem, co urzeczywistnione w jakiejś rzeczy, odróżnia ją od drugiej. Substancja obdarzona intelektem zaś to substancja istniejąca rzeczywiście, jak widać z tego, co już powiedziano [II, 51]. Podobnie też ma się rzecz z ciałem. Wydaje się więc, że nie może powstać coś jednego z substancji intelektualnej i z ciała.

2. Dalej. Ten sam rodzaj obejmuje formę i materię, gdyż każdy rodzaj dzieli się na to, co jest rzeczywiste, i na to, co jest

410

w możności. Substancja obdarzona intelektem zaś i ciało należą do różnych rodzajów. Nie wydaje się zatem rzeczą możliwą, by jedno było formą drugiego.

3. Co więcej. Każdy byt, którego istnienie jest w materii, musi być materialny. Lecz jeśli substancja obdarzona intelektem jest formą ciała, jej istnienie musi tkwić w materii cielesnej, istnienie formy nie jest bowiem niezależne od istnienia materii. Wynikałoby stąd, że substancja obdarzona intelektem nie jest niematerialna, co wykazaliśmy powyżej [II, 50].

4. Podobnie. Niemożliwe jest, by to, czego istnienie jest w ciele, było oddzielone od ciała. Filozofowie zaś dowodzą, że intelekt jest oddzielony od ciała i że nie jest ani ciałem, ani mocą w ciele. Substancja obdarzona intelektem nie jest więc formą ciała, gdyż w ten sposób istnienie jej byłoby w ciele.

5. Co więcej. To, co ma istnienie wspólne z ciałem, musi mieć i działanie wspólne z ciałem; każda rzecz bowiem działa o tyle, o ile jest bytem. Podobnie też moc działania rzeczy nie może być doskonalsza od jej istoty, skoro moc wynika z zasad istoty. Jeśli zaś substancja obdarzona intelektem jest formą ciała, jej istnienie musi być wspólne i dla

niej, i dla ciała. Z formy bowiem i z materii powstaje coś bezwzględnie jednego, co jest jednością w zakresie istnienia. Zatem i działanie substancji obdarzonej intelektem będzie wspólne ciału, i jej moc będzie mocą w ciele. Z tego zaś, co powiedzieliśmy [II, 49n], wynika jasno, że jest to niemożliwe.

Rozdział 57
STANOWISKO PLATONA CO DO POŁĄCZENIA DUSZY OBDARZONEJ INTELEKTEM Z CIAŁEM

Te i podobne racje skłoniły niektórych do twierdzenia, że żadna substancja rozumna nie może być formą ciała. Lecz

411

ponieważ się wydawało, że temu poglądowi przeczy sama natura człowieka, który, jak się zdaje, złożony jest z duszy rozumnej i z ciała, wymyślili pewne sposoby rozwiązania, aby przez nie uratować naturę człowieka.

Platon więc i jego zwolennicy twierdzili, że dusza obdarzona umysłem nie łączy się z ciałem jak forma z materią, lecz tylko jak przyczyna ruchu z rzeczą poruszaną, głosząc, że dusza jest w ciele tak, jak żeglarz w okręcie[62]. I w ten sposób połączenie duszy z ciałem byłoby tylko przez zetknięcie na zasadzie mocy, o czym powyżej była mowa [II, 56].

To jednak wydaje się niesłuszne. Przez powyższe bowiem zetknięcie nie powstaje rzecz bezwzględnie jedna, jak to wykazaliśmy [II, 56]. Otóż z połączenia duszy i ciała powstaje człowiek. Wynika więc stąd, że człowiek nie jest bezwzględnie jednością, i stąd, że nie jest bytem bezwzględnie, lecz przypadłościowo.

By tego uniknąć, Platon przyjął, że człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz że sama dusza posługująca się ciałem jest człowiekiem, tak jak Piotr nie jest czymś złożonym z człowieka i ubrania, ale człowiekiem używającym ubrania[63].

Okazuje się, że jest to niemożliwe. Zwierzę bowiem i człowiek należą do świata zmysłowego i naturalnego. Tak zaś nie byłoby, gdyby ciało i jego części nie należały do istoty człowieka i zwierzęcia, lecz ich całą istotą była dusza, zgodnie z powyżej przytoczonym poglądem. Dusza bowiem nie jest ani czymś zmysłowym, ani materialnym. Niemożliwe więc jest, by człowiek i zwierzę byli duszą posługującą się ciałem, a nie czymś złożonym z ciała i z duszy.

Podobnie. Niemożliwe jest, by rzeczy, które są różne co do istnienia, miały jedno działanie. Mówię zaś „jedno działanie" nie z punktu widzenia kresu działania, lecz w sensie tego, że działanie wypływa z przyczyny. Wielu bowiem wiosłujących

62 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (4l3a 8).
63 Platon, *Alcibiades* 129 E-130 C.

412

wykonuje jedną czynność od strony rzeczy dokonywanej, która jest jedna, ale od strony wiosłujących jest wiele czynności, gdyż jest wiele pociągnięć wiosłem. Skoro bowiem działanie wypływa z formy i mocy, byty, które mają różne formy i moce, muszą mieć różne działania. Chociaż zaś dusza posiada pewne właściwe sobie działanie, w którym ciało nie uczestniczy, jak poznanie umysłowe, to jednak są pewne działania wspólne duszy i ciału, jak banie się i gniewanie, i czucie, i tym podobne; zachodzą one bowiem

przy pewnych przemianach jakiejś określonej części ciała, z czego widać, że są równocześnie działaniami duszy i ciała. Trzeba więc, by z duszy i ciała powstało coś jednego, i by nie były czymś różnym co do istnienia.

Ten argument można jednak odeprzeć zgodnie ze stanowiskiem Platona. Nic nie przeszkadza, by poruszający i rzecz poruszana, chociaż są różne co do istnienia, miały to samo urzeczywistnienie. Ruch bowiem jest tym samym urzeczywistnieniem poruszającego jako tego, od którego pochodzi, co i poruszanego — jako tego, w którym jest. Platon przyjął więc powyższe działania jako wspólne duszy i ciału — tak mianowicie, by należały do duszy jako do poruszającej, a do ciała jako do poruszanego.

Lecz tak być nie może. Jak bowiem dowodzi Filozof w II księdze *O duszy,* „odbieranie wrażeń realizuje się przez to, że zostajemy poruszeni przez zewnętrzne podniety zmysłowe"[64]. Stąd nie może człowiek odbierać wrażeń bez zewnętrznej podniety zmysłowej, tak jak nic nie może być poruszone bez poruszającego. Narząd zmysłu zostaje zatem poruszony i podlega działaniu, odbierając wrażenia, lecz powoduje to zewnętrzna podnieta zmysłowa. Tym zaś, dzięki czemu podlega działaniu, jest zmysł, co widać przez to, że byty, którym brak zmysłów, nie podlegają działaniu podniet zmysłowych tym sposobem odczuwania. Zmysł zatem jest władzą bierną samego

64 Arystoteles, *De anima* II, 5 (4l6b 33n).

narządu. Dusza zmysłowa więc nie zachowuje się przy odbieraniu wrażeń jak poruszający i działający, lecz jak to, przez co podmiot podlega działaniu. To zaś nie może mieć istnienia różnego od owego podmiotu. Nie jest zatem dusza zmysłowa w zakresie istnienia różna od ciała ożywionego przez duszę Oprócz tego. Chociaż ruch jest wspólną rzeczywistością poruszającego i poruszanego, to jednak innym działaniem jest sprawiać ruch, niż go przyjmować — stąd też przyjmuje się dwie kategorie: działanie i podleganie działaniu. Jeśli zatem w odbieraniu wrażeń dusza zmysłowa zachowuje się czynnie, a ciało biernie, to inne będzie działanie duszy i inne działanie ciała. Dusza zmysłowa będzie więc mieć jakieś działanie sobie właściwe. Będzie też miała własne istnienie samoistne. A zatem nie przestanie istnieć, gdy ciało przestanie istnieć. Dusze zmysłowe — nawet zwierząt nierozumnych — będą zatem nieśmiertelne. A to wydaje się nieprawdopodobne. Nie jest to jednak sprzeczne z poglądem Platona — zastanowimy się nad tym poniżej [II, 82],

Co więcej. Poruszający nie decyduje o przynależności do gatunku tego, co porusza. Jeśli więc dusza łączy się z ciałem tylko jako poruszający z poruszanym, to o gatunku ciała i jego części nie decyduje dusza. Gdy dusza się oddzieli, to ciało i jego części będą dalej należeć do tego samego gatunku. To zaś jest oczywiście fałszywe. O ciele bowiem i kościach, i rękach, i tego rodzaju częściach po oddzieleniu się duszy orzekamy tylko wieloznacznie, skoro żadna z tych części nie posiada właściwego działania — tego, które wynika z gatunku. Dusza więc nie łączy się z ciałem tylko jak poruszający z poruszanym lub jak człowiek z ubraniem.

Co więcej. Przedmiot podlegający ruchowi nie istnieje przez to, co go porusza, lecz tylko podlega ruchowi. Jeśli więc dusza łączy się z ciałem tylko jako poruszająca, to będzie poruszać ciałem, lecz nie da ciału istnienia. Życie zaś jest istnieniem żyjącego. Ciało zatem nie żyje przez duszę.

Podobnie. Przedmiot podlegający ruchowi ani nie powstaje przez zastosowanie doń przyczyny ruchu, ani też nie niszczeje przez rozłączenie z nim, gdyż nie zależy od przyczyny ruchu co do istnienia, lecz tylko w zakresie ruchu. Jeśli więc dusza łączy się z ciałem tylko jako poruszająca, to wynika stąd, że przy złączeniu duszy i ciała nic nie powstaje ani też nic nie niszczeje przy ich rozdzieleniu. I tak śmierć, która polega na rozdzieleniu duszy i ciała, nie będzie końcem bytu zwierzęcia. A to jest oczywiście fałszywe.

Oprócz tego. Każdy byt poruszający sam siebie może być poruszany i nie być poruszany oraz poruszać i nie poruszać. Lecz dusza, zgodnie z poglądem Platona, porusza ciałem jak to, co się samo porusza[65]. Jest więc w mocy duszy, by poruszała ciałem lub nie poruszała. Jeśli się więc z nim łączy tylko jak poruszający z rzeczą poruszaną, będzie w mocy duszy rozłączać się z ciałem, kiedy będzie chciała, i powtórnie się z nim łączyć, kiedy będzie chciała. A to jest oczywiście fałszywe.

W następujący zaś sposób dowodzi się, że dusza jako właściwa forma łączy się z ciałem. To, przez co jakiś byt z bytu w możności staje się bytem urzeczywistnionym, jest formą i urzeczywistnieniem tego bytu. Otóż ciało istniejące w możności staje się przez duszę bytem rzeczywistym, życie bowiem jest istnieniem żyjącego; nasienie zaś przed ożywieniem żyje tylko w możności, a przez duszę staje się rzeczywiście żywe. Dusza więc jest formą ciała ożywionego.

Co więcej. Ponieważ tak istnienie, jak i działanie nie jest własnością ani samej formy, ani samej materii, lecz bytu złożonego, istnienie i działanie przypisuje się dwu składnikom, z których jeden ma się do drugiego jak forma do materii. Mówimy bowiem, że człowiek dzięki zdrowiu ma zdrowe ciało i że dzięki wiedzy ma wiedzę w duszy; wiedza jest tu formą duszy mającej wiedzę, a zdrowie formą ciała zdrowego. Życie

65 Platon, *Phaedrus* 24 D.

zaś i odbieranie wrażeń przypisuje się duszy i ciału, gdyż mówi się, że i żyjemy, i odbieramy wrażenia duszą i ciałem — lecz duszą tylko jako zasadą życia i zmysłów. Dusza więc jest formą ciała.

Co więcej. Podobnie się ma cała dusza zmysłowa do całego ciała, jak część do części. Część zaś tak się ma do części, że jest jej formą i urzeczywistnieniem, wzrok bowiem jest formą i urzeczywistnieniem oka. Dusza zatem jest formą i urzeczywistnieniem ciała.

Rozdział 58 <<
DUSZA WEGETATYWNA, ZMYSŁOWA I UMYSŁOWA NIE SĄ W CZŁOWIEKU TRZEMA DUSZAMI

Na powyższe argumenty można odpowiedzieć zgodnie z poglądami Platona na to zagadnienie. Platon[66] bowiem twierdzi, że dusza umysłowa, wegetatywna i zmysłowa nie jest w nas tą samą duszą. Stąd, chociaż dusza zmysłowa jest formą ciała, nie będzie potrzeby z tego powodu twierdzić, że jakaś substancja obdarzona umysłem może być formą ciała.

Jest to niemożliwe, co można wykazać w następujący sposób. To, co przypisuje się jednemu i temu samemu stosownie do różnych form, orzeka się nawzajem o sobie przypadłościowo. O kimś, kto jest biały, orzeka się bowiem przypadłościowo,

że jest muzykalny, gdyż jest przypadłością Sokratesa białość i muzykalność. Jeśli więc dusza umysłowa, zmysłowa i wegetatywna są w nas różnymi władzami lub formami, w takim razie to, co zgodnie z tymi formami nam przysługuje, orzeka się o nich nawzajem przypadłościowo. Lecz zgodnie z duszą umy-

66 Platon, *Timaeus* 69 C-71 A.

słową mówi się, że jesteśmy ludźmi, zgodnie z duszą zmysłową, że zwierzętami, a zgodnie z duszą wegetatywną — bytami żyjącymi. To zdanie więc: „człowiek jest zwierzęciem" albo „zwierzę jest bytem żyjącym" będzie orzekaniem przypadłościowym. Tymczasem jest to orzekanie samo przez się, człowiek bowiem jako człowiek jest zwierzęciem, a zwierzę jako zwierzę jest bytem żyjącym. Przez jedną i tę samą zasadę jest się więc człowiekiem, zwierzęciem i bytem żyjącym.

Jeśliby się zaś twierdziło, że nawet gdy się przyjmie istnienie powyższych różnych dusz, nie wynika stąd, by powyższe orzekanie było przypadłościowe — dlatego że owe dusze mają pewien porządek — to i na ten argument można odpowiedzieć. Relacja części zmysłowej do umysłowej i wegetatywnej do zmysłowej jest taka jak relacja możności do rzeczywistości. Dusza umysłowa bowiem jest co do powstania późniejsza od zmysłowej, a zmysłowa od wegetatywnej, gdyż wcześniej powstaje zwierzę niż człowiek. Jeśli więc ta relacja sprawia, że powyższe orzekanie jest orzekaniem przez się, nie będzie to ten sposób orzekania przez się, który się ujmuje stosownie do formy, lecz ten, który się ujmuje stosownie do materii i podmiotu, jak na przykład twierdzi się, że powierzchnia jest barwna. To jednak jest niemożliwe. W tym bowiem sposobie orzekania przez się to, co jest formalne, orzeka się samo przez się o podmiocie, jak na przykład, gdy mówimy: „powierzchnia jest biała" lub „liczba jest parzysta". I dalej, w tym sposobie orzekania przez się podmiot kładzie się w definicji orzeczenia, jak na przykład liczbę w definicji tego, co parzyste. Tu zaś rzecz ma się odwrotnie. Nie orzeka się przez się człowieka o zwierzęciu, lecz na odwrót, i dalej — nie umieszcza się podmiotu w definicji orzeczenia, lecz na odwrót. A zatem powyższe orzekanie nie jest orzekaniem zdań przez się z powodu powyższego porządku.

Oprócz tego. Istnienie i jedność pochodzi od tego samego, jedność bowiem wynika z bytu. Skoro więc każda rzecz ma istnienie od formy, od formy także będzie miała jedność. Jeśli

się więc przyjmuje w człowieku wiele dusz jako wiele form, nie będzie człowiek jednym bytem, lecz wieloma. Nie wystarczy też porządek form dla jedności człowieka. Tworzyć jedność bowiem pod względem porządku nie znaczy tworzyć jedności wprost, skoro jedność porządku jest najniższą spośród jedności.

Podobnie. Znowu pojawi się powyższa trudność [II, 57], że mianowicie z duszy rozumnej i z ciała nie powstaje coś jednego bezwzględnie, lecz tylko przypadłościowo. Cokolwiek bowiem przysługuje czemuś już w pełni urzeczywistnionemu, przysługuje mu przypadłościowo, skoro jest poza jego istotą. Każda zaś forma substancjalna sprawia, że byt jest zupełny w rodzaju substancji, czyni bowiem byt rzeczywistym i czyni go konkretnym bytem szczegółowym. Cokolwiek więc przypadnie mu w udziale po

pierwszej formie substancjalnej, będzie mu przysługiwało przypadłościowo. Skoro więc dusza wegetatywna jest formą substancjalną — życie bowiem orzekamy substancjalnie o człowieku i o zwierzęciu — wyniknie stąd, że dusza zmysłowa przysługuje przypadłościowo, i podobnie dusza umysłowa. I w ten sposób ani zwierzę, ani człowiek nie oznaczają bezwzględnie czegoś jednego: ani rodzaju, ani gatunku w kategorii substancji.

Co więcej. Jeżeli człowiek według poglądu Platona nie jest czymś złożonym z duszy i ciała, lecz jest duszą posługującą się ciałem, to albo to odnosimy tylko do duszy obdarzonej intelektem, albo do trzech dusz — jeśli są trzy — albo do dwóch z nich. Jeśli się to odnosi do trzech lub dwóch, wynika stąd, że człowiek nie jest czymś jednym, lecz czymś podwójnym lub potrójnym, jest bowiem trzema duszami lub przynajmniej dwoma. Jeśli zaś odnosi się to tylko do duszy obdarzonej intelektem — tak mianowicie, że się przyjmuje, iż dusza zmysłowa jest formą ciała, a dusza obdarzona intelektem, posługująca się ciałem ożywionym i mającym zmysły, jest człowiekiem — to znowu wynikają trudności. Wynika stąd mianowicie, że czło-

418

wiek nie jest zwierzęciem, lecz że posługuje się zwierzęciem, gdyż przez duszę zwierzęcą coś jest zwierzęciem, i że człowiek nie odbiera wrażeń, lecz że posługuje się czymś, co odbiera wrażenia. To zaś jest nie do przyjęcia i dlatego nie może w nas być trzech dusz różniących się substancjalnie — obdarzonej intelektem, zmysłowej i wegetatywnej.

Dalej. Z dwóch lub więcej bytów nie może powstać coś jednego, jeśli nie ma czegoś łączącego — chyba że jeden z nich ma się do drugiego jak rzeczywistość do możności; tak bowiem z materii i formy powstaje coś jednego, a nie łączą ich żadne więzy zewnętrzne. Jeśli zaś w człowieku jest więcej dusz, nie mają się do siebie jak materia do formy, lecz przyjmuje się je wszystkie za coś rzeczywistego i za zasady działania. Trzeba więc — jeśli się łączą, by utworzyć coś jednego, na przykład człowieka lub zwierzę — by istniało coś, co je łączy. Nie może tym być ciało, gdyż raczej dusza jest tym, co łączy ciało — widać to z tego, że gdy dusza odchodzi, ciało ulega rozkładowi. Wynika więc stąd, że musi być coś bardziej formalnego, co by czyniło z tych wielu coś jednego. A będzie to raczej dusza niż te liczne rzeczy, które zostają przez to coś złączone. A jeśli i to ma znowu wiele części i nie jest samo w sobie jednym, musi być coś jeszcze innego, co łączy. Skoro więc nie należy postępować w nieskończoność, należy dojść do czegoś, co samo w sobie jest czymś jednym. A czymś takim przede wszystkim jest dusza. Musi więc w jednym człowieku lub zwierzęciu być tylko jedna dusza.

Podobnie. Jeśli to, co pochodzi w człowieku od duszy, jest złożone z wielu części, to tak samo jak całość złożona ma się do całego ciała, tak jej część musi się mieć do poszczególnych części ciała. Nie sprzeciwia się to także poglądowi Platona[67], który duszę obdarzoną intelektem umieszczał w mózgu, wegetatywną w wątrobie, a pożądliwą w sercu. Widać jednak, że

[67] Platon, *Timaeus* 69 C-71 A.

419

jest to fałszywe, i to dwojako. Po pierwsze dlatego, że istnieje pewna część duszy, której nie można przypisać żadnej części ciała, mianowicie intelekt, o którym pisaliśmy

powyżej [II, 51; II, 56], że nie jest urzeczywistnieniem żadnej części ciała. Po drugie dlatego, że jest jasne, iż w tej samej części ciała ukazują się działania różnych części duszy, jak to widać u zwierząt, które żyją po przecięciu ich, gdyż ta sama część ma ruch i odczuwanie wrażeń, i pragnienia zmysłowe, które ją poruszają. I podobnie każda część rośliny ucięta odżywia się, rośnie i kwitnie, z czego wynika, że różne części duszy istnieją w jednej i tej samej części ciała. Nie ma w nas więc różnych dusz, które przypisywałoby się różnym częściom ciała.

Co więcej. Różne siły, które nie tkwią w jednym źródle, nie przeszkadzają sobie nawzajem w działaniu — chyba że ich działania byłyby przeciwne, co się nie zdarza w przypadku, o który tu chodzi. Widzimy zaś, że różne działania duszy przeszkadzają sobie, gdy bowiem jedno jest intensywne, drugie słabnie. Trzeba więc te działania i siły, które są ich najbliższymi zasadami, sprowadzić do jednej zasady. Tą zasadą nie może być ciało — zarówno dlatego, że jest pewne działanie, w którym ciało nie bierze udziału, mianowicie poznanie intelektualne, jak i dlatego, że gdyby zasadą tych sił i działań było ciało jako takie, to wówczas znajdowałyby się one we wszystkich ciałach, a to jest oczywiście fałszywe. I stąd wynika, że zasadą ich jest jakaś jedna forma, przez którą to ciało jest takim, a nie innym ciałem. Formą tą jest dusza. Wynika zatem, że wszystkie działania duszy, jakie w nas istnieją, pochodzą od jednej duszy. I w ten sposób nie ma w nas wielu dusz.

Zgadza się z tym zaś to, co powiedziane jest w księdze *O dogmatach kościelnych*[68]: „Nie wierzymy, by były dwie dusze w jednym człowieku, jak pisze Jakub i inni Syryjczycy — jedna zwierzęca, która ożywia ciało i zmieszana jest z krwią,

68 Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 15 (PL 42, 1216).

a druga duchowa, która kieruje rozumem; lecz mówimy, że jest w człowieku jedna i ta sama dusza, która i ciało ożywia swą obecnością, i sobą samą rządzi swym własnym rozumem".

Rozdział 59
INTELEKT MOŻNOŚCIOWY CZŁOWIEKA NIE JEST SUBSTANCJĄ ODDZIELNIE ISTNIEJĄCĄ

Byli także inni, którzy znaleźli odmienny argument, by utrzymywać, że substancja obdarzona intelektem nie może się łączyć z ciałem jako forma. Twierdzą oni, że intelekt — nawet intelekt, który Arystoteles nazywa możnościowym[69] — jest pewną substancją oddzieloną, niezwiązaną z nami jako forma.

1. Usiłują tego dowieść, po pierwsze, ze słów Arystotelesa, który rozważając[70] o tym intelekcie, twierdzi, że jest on oddzielony od ciała i z nim niezmieszany, i prosty, i niedoznający wrażeń, a tego nie można by o nim powiedzieć, gdyby był formą ciała.

2. Podobnie — korzystając z dowodu Arystotelesa[71], w którym udowadnia, że ponieważ intelekt możnościowy przyjmuje wszystkie formy poznawcze rzeczy poznawalnych zmysłowo, będąc w stosunku do nich w możności, to musi być ich pozbawiony. Podobnie też źrenica, która przyjmuje wszystkie gatunki barw, pozbawiona jest wszelkiej barwy. Gdyby bowiem ona sama miała jakąś barwę, barwa ta uniemożliwiłaby widzenie innych barw. Owszem, widziałaby wszystko tylko poprzez ową barwę. I podobnie by było z intelektem możnościowym, gdyby on sam miał jakąś

formę, czyli naturę rzeczy zmysłowo poznawalnych. Tak zaś musiałoby być, gdyby był zmieszany

69 Arystoteles, *De anima* III, 4-5 (429a 18-430a 19).
70 Tamże.
71 Tamże.

z jakimś ciałem. I podobnie, gdyby był formą jakiegoś ciała — skoro bowiem z formy i z materii powstaje coś jednego, forma musi uczestniczyć w czymś należącym do natury tego, czego jest formą. Niemożliwe jest więc, by intelekt możnościowy był zmieszany z ciałem lub by je urzeczywistniał, to jest był formą jakiegoś ciała.

3. Dalej. Gdyby był formą jakiegoś ciała materialnego, to receptywność tego intelektu byłaby tego samego rodzaju, co receptywność materii pierwszej. To bowiem, co jest formą jakiegoś ciała, nie przyjmuje niczego bez materii tego ciała. Materia pierwsza zaś przyjmuje formy jednostkowe — właśnie przez to zostają ujednostkowione, że są w materii. Intelekt możnościowy przyjmowałby więc formy jako formy jednostkowe. I tak nie poznawałby pojęć powszechnych. To zaś jest oczywiście fałszywe.

4. Oprócz tego. Materia pierwsza nie jest zdolna do poznania form, które przyjmuje. Jeśli więc taka sama byłaby receptywność intelektu możnościowego i materii pierwszej, to i intelekt możnościowy nie poznawałby przyjętych form. A to jest fałszywe.

5. Co więcej. Niemożliwą jest rzeczą, by w ciele istniała moc nieskończona, jak tego dowodzi Arystoteles w VIII księdze *Fizyki*[72]. Intelekt możnościowy zaś ma w pewien sposób moc nieskończoną. Posługując się nim, wydajemy bowiem sądy o rzeczach nieskończonych co do liczby — na tyle, na ile poznajemy przez niego pojęcia ogólne, które obejmują w możności nieskończoną liczbę pojęć szczegółowych. Nie jest więc intelekt możnościowy mocą w ciele.

Takie oto argumenty skłoniły Awerroesa[73] i, jak on mówi, niektórych filozofów starożytnych, do twierdzenia, że intelekt

72 Arystoteles, *Physica* VIII, 10 (266a 25n).
73 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 387-389).

możnościowy, którym dusza poznaje umysłowo, jest co do istnienia oddzielony od ciała i że nie jest formą ciała.

Lecz ponieważ intelekt ten w ogóle nie należałby do nas i nic byśmy przezeń nie poznawali umysłowo, gdyby się z nami w jakiś sposób nie łączył, określa Awerroes[74] także sposób, w jaki jest z nami związany. Twierdzi, że urzeczywistniona umysłowa forma poznawcza jest formą intelektu możnościowego, jak rzecz rzeczywiście widziana jest formą władzy wzroku. Stąd z intelektu możnościowego i urzeczywistnionej formy poznawczej powstaje coś jednego. Z kimkolwiek się więc łączy powyższa forma umysłowa, z tym łączy się także intelekt możnościowy. Otóż łączy się z nami za pośrednictwem wyobrażenia, które jest pewnym podmiotem owej umysłowej formy poznawczej. Tym więc sposobem jest też z nami związany intelekt możnościowy.

Łatwo dojrzeć, że jest to niedorzeczne i niemożliwe. Ten bowiem poznaje umysłowo, kto ma intelekt. Poznajemy to, czego forma poznawcza łączy się z intelektem. Z tego

więc, że forma poznawcza złączona z intelektem istnieje w jakiś sposób w człowieku, nie wynika, że człowiek poznaje umysłowo, ale tylko to, że oddzielnie istniejący intelekt poznaje człowieka.

Oprócz tego. Urzeczywistniona forma poznawcza jest formą intelektu możnościowego w taki sposób, w jaki forma poznawcza wzroku jest formą władzy widzenia albo samego oka. Umysłowa forma poznawcza odnosi się do wyobrażenia tak, jak urzeczywistniona forma poznawcza wzroku do barwnego przedmiotu będącego poza duszą; i tego porównania używa Awerroes[75], a także Arystoteles[76]. Podobnie więc intelekt możnościowy jest związany przez formę poznawczą z wyobrażeniem, które w nas istnieje, a władza widzenia z barwą,

74 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 404-405).
75 Tamże (s. 401).
76 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

która istnieje w kamieniu. Ten związek nie sprawia, że kamień widzi, lecz tylko — że jest widziany. Stąd i wspomniany związek intelektu możnościowego z nami nie sprawia, że poznajemy umysłowo, lecz tylko — że jesteśmy poznawani. Jasne zaś jest, iż właściwie i prawdziwie orzekamy, że człowiek poznaje umysłowo — nie badalibyśmy bowiem natury intelektu, gdybyśmy siebie nie poznawali. Powyższy związek nie jest więc wystarczający.

Co więcej. Każdy poznający łączy się przez władzę poznawczą z przedmiotem poznania, a nie na odwrót, podobnie jak każdy działający przez moc działania łączy się z przedmiotem działania. Człowiek poznaje umysłowo przez intelekt jako władzę poznawczą. Nie łączy się więc przez formę poznawczą z intelektem, lecz raczej przez intelekt łączy się z przedmiotem poznania.

Co więcej. To, przez co jakaś rzecz działa, musi być jej formą, każda bowiem rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona, urzeczywistniona zaś jest tylko przez swą formę. Dlatego też Arystoteles[77] dowodzi, że dusza jest formą, mówiąc, że zwierzę przez duszę żyje i odbiera wrażenia. Człowiek zaś poznaje umysłowo i to jedynie przez intelekt; stąd Arystoteles[78], badając zasadę, przez którą poznajemy umysłowo, podaje nam naturę intelektu możnościowego. Zatem intelekt możnościowy musi łączyć się z nami w sposób formalny, a nie tylko przez swój przedmiot.

Oprócz tego. Intelekt urzeczywistniony jako poznający i urzeczywistniony przedmiot jego poznania są czymś jednym, podobnie jak czymś jednym jest zmysł urzeczywistniony jako poznający i urzeczywistniony przedmiot jego poznania. Inaczej zaś jest w sytuacji, gdy intelekt i jego przedmiot poznania są w możności i gdy zmysł i jego przedmiot poznania są w możności. Forma poznawcza rzeczy więc, o ile istnieje w wyobraże-

77 Arystoteles, *De anima* II, 2 (4l4a 4n).
78 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

niach, nie jest urzeczywistnionym przedmiotem poznania, nie stanowi bowiem wówczas czegoś jednego z intelektem rzeczywiście poznającym — urzeczywistnionym przedmiotem poznania jest wtedy, gdy jest oderwana od wyobrażeń. Tak też formy

poznawczej barwy nie spostrzega się w sposób rzeczywisty zgodnie z tym, że jest w kamieniu, lecz tylko wtedy, gdy jest w źrenicy. Według poglądu zaś powyżej przytoczonego, forma poznawcza wchodzi w łączność z nami tylko na tyle, na ile jest w wyobrażeniach. Nie jest więc z nami związana z racji tego, że tworzy jedność z intelektem możnościowym jako jego forma. Nie może zatem być czymś pośrednim, przez co intelekt możnościowy byłby z nami związany — o ile bowiem wiąże się z intelektem możnościowym, nie wiąże się z nami ani też na odwrót.

Okazuje się, że tego, kto zajął to stanowisko, zwiodła wieloznaczność. Barwy bowiem istniejące poza duszą, w obecności światła są rzeczywiście widzialne jako mogące poruszyć wzrok, a nie jako rzeczywiście spostrzeżone — na tyle, na ile tworzą jedność z urzeczywistnionym zmysłem. I podobnie, wyobrażenia przez światło intelektu czynnego stają się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego jako mogące poruszyć intelekt możnościowy, a nie jako rzeczywiście poznane i stanowiące jedność z urzeczywistnionym intelektem możnościowym.

Podobnie. Tam, gdzie znajdujemy doskonalsze działanie żyjącego, tam też jest doskonalszy gatunek życia, odpowiadający owemu działaniu. W roślinach bowiem znajduje się tylko działanie związane z odżywianiem. W zwierzętach zaś jest doskonalsze działanie, mianowicie doznawanie wrażeń i ruch przestrzenny, stąd też zwierzę żyje doskonalszym życiem. Lecz w człowieku znajdujemy działanie należące do życia jeszcze doskonalszego niż u zwierzęcia, mianowicie poznanie umysłowe. A zatem człowiek będzie miał doskonalsze życie. Otóż życie jest przez duszę. Dusza więc, przez którą człowiek żyje, będzie doskonalsza niż dusza zmysłowa. Żadna zaś nie jest

doskonalsza niż intelekt. Intelekt więc jest duszą człowieka. A zatem jest jego formą.

Co więcej. Co wynika z działania jakiejś rzeczy, nie określa gatunku, działanie jest bowiem wtórnym urzeczywistnieniem, forma zaś, przez którą coś ma gatunek, jest pierwszym urzeczywistnieniem. Zjednoczenie intelektu możnościowego z człowiekiem wynika według powyższego poglądu z działania człowieka, gdyż dokonuje się za pośrednictwem wyobraźni, która według Filozofa[79] jest ruchem wynikającym z urzeczywistnionego poznania zmysłowego. Takie połączenie zatem nie nadaje człowiekowi gatunku. Nie różni się więc człowiek gatunkiem od zwierząt przez to, że ma intelekt.

Co więcej. Jeśli o gatunku człowieka stanowi to, że jest rozumny i posiada intelekt, to każdy, kto należy do gatunku człowieka, jest rozumny i posiada intelekt. Lecz dziecko, już zanim opuści łono matki, należy do gatunku ludzkiego, a nie ma w nim jeszcze wyobrażeń, które są urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego. Człowiek zatem nie posiada intelektu z racji tego, że intelekt tworzy z nim związek za pośrednictwem umysłowej formy poznawczej, której podmiotem jest wyobrażenie.

Rozdział 60
O PRZYNALEŻNOŚCI DO GATUNKU CZŁOWIEKA NIE DECYDUJE INTELEKT BIERNY, LECZ INTELEKT MOŻNOŚCIOWY

Na te argumenty odpowiada się zgodnie z przytoczonym wyżej poglądem [II, 59]- Mówi bowiem wspomniany

79 Arystoteles, *De anima* III, 3 (429a 2).

426

Awerroes[80], że człowiek różni się gatunkowo od zwierząt przez intelekt, który Arystoteles[81] nazywa biernym, a którym jest władza osądu myślowego — jest ona właściwa człowiekowi, a w jej miejsce inne zwierzęta mają pewną naturalną władzę osądu. Zadaniem tej władzy osądu myślowego jest rozróżnianie jednostkowych ujęć umysłowych i porównywanie ich nawzajem, tak jak intelekt oddzielony od materii i niezmieszany z nią porównuje i rozróżnia ogólne ujęcia umysłowe. A ponieważ przez tę władzę oraz władzę wyobraźni i pamięci są przygotowywane wyobrażenia, by mogły przyjąć działanie intelektu czynnego, przez który stają się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego — podobnie jak istnieją pewne umiejętności przygotowujące materię dla głównego artysty — dlatego wspomniana władza nosi nazwę intelektu i rozumu; lekarze twierdzą, że ma ona siedzibę w środkowej części głowy. I według jakości tej władzy jeden człowiek różni się od drugiego zdolnościami umysłowymi i innymi właściwościami odnoszącymi się do poznania umysłowego. Przez jej używanie i ćwiczenie nabywa człowiek sprawności wiedzy. Stąd sprawność wiedzy jest w intelekcie biernym jak w podmiocie. Ów intelekt bierny posiada od początku dziecko — decyduje on o jego przynależności do gatunku ludzkiego, zanim rzeczywiście zacznie poznawać umysłowo.

Widać wyraźnie, że powyższe argumenty są fałszywe i że ich nadużyto. Czynności życiowe przyrównuje się bowiem do duszy jako urzeczywistnienie wtórne do pierwszego, jak to widać u Arystotelesa w II księdze *O duszy*[82]. W jednym podmiocie zaś pierwsze urzeczywistnienie wyprzedza czasowo urzeczywistnienie wtórne, tak jak wiedza wyprzedza rozważanie. Wszędzie więc, gdzie się znajduje jakaś czynność życiowa, należy przyjąć jakąś część duszy, która do owej czynności odnosi

80 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 6-7; III, 20; III, 33, t. c. 20.
81 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 24).
82 Arystoteles, *De anima* II, 1 (421a 23).

427

się jak urzeczywistnienie pierwsze do wtórnego. Otóż człowiek ma właściwą sobie czynność, przewyższającą inne zwierzęta, mianowicie poznawanie umysłowe i rozumowanie, a jest to czynność właściwa człowiekowi jako człowiekowi, jak mówi Arystoteles w I księdze *Etyki*[83]. Należy więc w człowieku przyjąć jakąś zasadę, która we właściwy sposób daje człowiekowi gatunek i która odnosi się do poznawania umysłowego, jak urzeczywistnienie pierwsze do wtórnego. Nie może zaś tą zasadą być wspomniany intelekt bierny, gdyż zasada takiej czynności nie może doznawać poruszeń ani być zmieszana z ciałem, jak tego dowodzi Filozof[84], jasne zaś jest, że z intelektem biernym rzecz się ma przeciwnie. Nie jest zatem możliwe, by o przynależności do gatunku ludzkiego decydowała władza osądu myślowego, zwana intelektem biernym, przez którą człowiek się różni od innych zwierząt.

Co więcej. Co jest właściwością części zmysłowej, tego nie można przypisywać wyższemu rodzajowi życia niż życie zmysłowe, tak jak tego, co jest właściwością duszy wegetatywnej, nie przypisuje się wyższemu rodzajowi życia niż życie wegetatywne. Wiadomo zaś, że wyobraźnia i te władze, które z niej wynikają, jak na przykład pamięć i tym podobne, są właściwościami części zmysłowej, jak tego dowodzi Filozof w księdze *O*

pamięci[85]. A zatem na mocy powyższych władz albo którejś z nich nie może zwierzę być uważane za należące do wyższego rodzaju życia niż życie zmysłowe. Człowiek natomiast należy do wyższego rodzaju życia, jak tego dowodzi Filozof w II księdze *O duszy*[86]. Rozróżniając rodzaje życia, umieszcza dziedzinę poznania umysłowego, które przypisuje człowiekowi, ponad dziedziną poznania zmysłowego, przypisywanego powszechnie każdemu zwierzęciu. Człowiek zatem nie żyje ży-

83 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 7 (1098a 3).
84 Arystoteles, *De anima* III, 4-5 (429a 12-430a 9).
85 Arystoteles, *De memoria et reminiscentia* I (450a 12).
86 Arystoteles, *De anima* II, 2 (413a 20n).

ciem sobie właściwym mocą powyższej władzy osądu myślowego.

Co więcej. Wszystko, co samo siebie porusza, jak tego dowodzi Filozof w VIII księdze *Fizyki*[87], złożone jest z czegoś poruszającego i poruszanego. Człowiek zaś, jak i inne zwierzęta, porusza sam siebie. Poruszane zatem i poruszające są jego częściami. Pierwszym poruszającym w człowieku jest intelekt, intelekt bowiem swoim poznanym przedmiotem pobudza wolę. Nie można też powiedzieć, by poruszycielem był tylko sam intelekt bierny, gdyż intelekt bierny poznaje tylko przedmioty jednostkowe, przy poruszaniu zaś wchodzi w grę tak pogląd ogólny, należący do intelektu możnościowego, jak i jednostkowy, który może należeć do intelektu biernego, jak to widać u Arystotelesa w III księdze *O duszy*[88] i w VII księdze *Etyki*[89]. Intelekt możnościowy jest więc jakąś częścią człowieka. I jest w nim rzeczą najszlachetniejszą i najbardziej formalną. A zatem intelekt możnościowy, a nie intelekt bierny, decyduje o przynależności człowieka do gatunku.

Dalej. Dowodzi się, że intelekt możnościowy nie urzeczywistnia jakiegoś ciała, dlatego że poznaje wszystkie formy zmysłowe w sposób powszechny. Żadna więc władza, której działanie może się rozciągnąć na ogólne ujęcia wszystkich form zmysłowych, nie może urzeczywistniać jakiegoś ciała. Wola zaś do takich władz należy, może się ona bowiem rozciągać na wszystko, co poznajemy umysłowo, przynajmniej o tyle, o ile chcemy to poznać. Akt woli odnosi się do tego, co powszechne, w ogólności bowiem, jak mówi Arystoteles w swej *Retoryce*[90], mamy w nienawiści rodzaj przestępców, ale gniewamy się tylko na poszczególnych. Wola nie może zatem urzeczywistniać jakiejś części ciała ani też wynikać z jakiejś władzy,

87 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).
88 Arystoteles, *De anima* III, 11 (434a 17).
89 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 3 (1147a 1).
90 Arystoteles, *Rhetońca* II, 4 (1382a 4n).

która urzeczywistniałaby ciało. Każda zaś część duszy jest urzeczywistnieniem jakiegoś ciała — jedynie z wyjątkiem ściśle rozumianego intelektu. Wola jest zatem w części umysłowej; stąd i Arystoteles mówi w III księdze *O duszy*[91], że wola jest w części rozumnej, pożądliwość zaś i gniewliwość w części zmysłowej. Z tego powodu także akty pożądliwości i gniewliwości związane są z namiętnością, podczas gdy akt woli związany jest tylko z wyborem. Wola człowieka nie jest poza człowiekiem, tkwiąc jakby w jakiejś oddzielonej substancji, lecz istnieje w samym człowieku. Inaczej bowiem nie byłby on

panem swych czynności, gdyż działałby wolą jakiejś substancji oddzielonej, a w nim samym istniałyby tylko władze pożądawcze, działające w związku z namiętnością, a mianowicie pożądliwość i gniewliwość; znajdują się one w części zmysłowej, tak jak i u innych zwierząt, które raczej są doprowadzane do działania, niż same działają. To zaś jest niemożliwe i obala wszelką filozofię moralną i współżycie społeczne. Musi więc w nas istnieć intelekt możnościowy, który nas odróżnia od zwierząt — nie tylko intelekt bierny.

Podobnie. Tak jak nic nie może działać inaczej niż przez władzę czynną w nim istniejącą, tak też nic nie może doznawać inaczej niż przez władzę bierną w nim istniejącą; materiał palny bowiem może być spalony nie tylko dlatego, że coś potrafi go spalić, ale także dlatego, że ma w sobie możność, by był spalony. Poznawanie umysłowe zaś jest pewnym doznawaniem, jak powiedziano w III księdze *O duszy*[92]. Skoro więc dziecko pojmuje w możności, chociaż nie pojmuje w sposób urzeczywistniony, musi w nim istnieć jakaś władza, przez którą mogłoby pojmować. Tą zaś władzą jest intelekt możnościowy. Musi więc z dzieckiem już wcześniej być złączony intelekt możnościowy, zanim będzie pojmować w sposób rzeczywisty.

91 Arystoteles, *De anima* III, 9 (432b 6).
92 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13).

430

Nie wchodzi zatem intelekt możnościowy w łączność z człowiekiem przez urzeczywistnioną umysłową formę poznawczą, lecz sam intelekt możnościowy tkwi od początku w człowieku jako jego własność.

Na ten argument odpowiada zaś wyżej wymieniony Awerroes[93]. Twierdzi on, iż mówimy, że dziecko ma możność pojmowania z dwojakiego powodu. Po pierwsze dlatego, że wyobrażenia, które w nim są, są umysłowo poznawalne w możności. Po drugie dlatego, że intelekt możnościowy może wchodzić z dzieckiem w łączność, a nie dlatego, że intelekt już z nim jest złączony.

Należy jednak wykazać, że oba sposoby są niewystarczające. Inna bowiem jest możność, którą przyczyna może działać, a inna możność, którą doznający działania przyczyny może doznawać — różnią się one jako przeciwstawne. Z tego więc, iż komuś przysługuje możność działania, nie wynika, by mógł doznawać. Otóż móc poznawać umysłowo to znaczy móc doznawać, skoro poznanie umysłowe jest pewnym doznawaniem według Filozofa[94]. Nie mówimy więc, że dziecko może poznawać umysłowo dlatego, że wyobrażenia, które posiada, mogą stać się rzeczywiście umysłowo poznawalne, gdyż to należy do możności działania, wyobrażenia poruszają bowiem intelekt możnościowy.

Dalej. Możność wynikająca z gatunku jakiejś rzeczy nie jest właściwością tej rzeczy w aspekcie tego, co tej rzeczy gatunku nie nadaje. Możność poznawania umysłowego wynika z gatunku ludzkiego, poznawanie to jest bowiem własnością człowieka jako takiego. Wyobrażenia zaś nie nadają gatunku człowiekowi, lecz raczej wynikają z czynności człowieka. Nie można więc powiedzieć, by dziecko z racji wyobrażeń miało możność pojmowania.

93 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 405).
94 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13).

431

Podobnie nie można też powiedzieć, by dziecko mogło poznawać umysłowo, dlatego że intelekt możnościowy może wchodzić z nim w związek. Tak bowiem mówimy, że ktoś może działać lub doznawać działania przez możność czynną lub bierną, jak mówimy, że coś jest białe przez białość. Nie mówimy natomiast, że coś jest białe, zanim białość z nim wejdzie w łączność. Nie mówimy zatem także, że ktoś może działać lub doznawać, zanim możność czynna lub bierna w nim zaistnieje. Nie można więc o dziecku powiedzieć, że jest w stanie pojmować, zanim intelekt możnościowy, który jest władzą poznania umysłowego, wejdzie z nim w łączność.

Oprócz tego. Mówimy, że inaczej ma ktoś możność działania, zanim posiądzie naturę, na mocy której działa, a inaczej, gdy już posiada tę naturę, lecz przypadłościowo przeszkadza mu coś w działaniu. Podobnie mówimy, że inaczej jakieś ciało może zostać podniesione w górę, zanim stanie się lekkie, a inaczej później, gdy już jest lekkie, lecz doznaje przeszkody w ruchu. Dziecko zaś posiada zdolność pojmowania w możności nie jakby jeszcze nie posiadało natury zdolnej do pojmowania, lecz dlatego, że ma przeszkodę w pojmowaniu. Przeszkadzają mu w poznaniu umysłowym różnorodne istniejące w nim poruszenia, jak powiedziane jest w VII księdze *Fizyki*[95]. Nie dlatego więc mówimy, że ma możność pojmowania, iż intelekt możnościowy, który jest zasadą pojmowania, może wejść z nim w łączność, lecz dlatego, że już ma z nim związek, ale doznaje przeszkody w czynności mu właściwej. Stąd — gdy się przeszkodę usunie — pojmuje natychmiast.

Podobnie. Sprawność to to, przez co ktoś działa, gdy zechce. Sprawność więc i działanie, które odpowiada sprawności, musi mieć ten sam podmiot. Lecz rozważanie związane z poznaniem umysłowym, które jest urzeczywistnieniem sprawności odnoszącej się do wiedzy, nie może należeć do intelektu

95 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (248a ln).

biernego, lecz przysługuje intelektowi możnościowemu. Żeby bowiem jakaś władza poznawała umysłowo, trzeba, by nie była urzeczywistnieniem jakiegoś ciała. A zatem i sprawność wiedzy nie tkwi w intelekcie biernym, ale w intelekcie możnościowym. Wiedza zaś jest w nas, i stosownie do niej mówi się, że wiemy. Intelekt możnościowy więc również jest w nas, a nie jest oddzielony od nas co do istnienia.

Dalej. Przyswajanie wiedzy polega na upodobnieniu poznającego do rzeczy poznawanej. Do rzeczy poznanej jako poznanej nie upodabnia się poznający inaczej, jak tylko przez ogólne formy poznawcze, o nich bowiem jest wiedza. Ogólne formy poznawcze nie mogą istnieć w intelekcie biernym, gdyż jest on władzą posługującą się narządem, lecz w intelekcie możnościowym. Wiedza zatem nie jest w intelekcie biernym, lecz tylko w intelekcie możnościowym.

Co więcej. Intelekt usprawniony, jak to przyznaje przeciwnik [to znaczy Awerroes][96], jest skutkiem działania intelektu czynnego. Skutkami zaś działania intelektu czynnego są urzeczywistnione przedmioty poznania umysłowego, a właściwym ich odbiorcą jest intelekt możnościowy, do którego się przyrównuje intelekt czynny, tak jak umiejętność twórczą do materii, o czym mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[97]. Intelekt usprawniony, który jest sprawnością wiedzy, musi więc być w intelekcie możnościowym, a nie w intelekcie biernym.

Oprócz tego. Niemożliwe jest, by doskonałość wyższej substancji zależała od substancji niższej. Doskonałość zaś intelektu możnościowego zależy od działania człowieka, zależy bowiem od wyobrażeń, które poruszają intelekt możnościowy. Nie jest zatem intelekt możnościowy jakąś substancją doskonalszą od człowieka. Musi więc być czymś, co należy do człowieka jako jego urzeczywistnienie i forma.

96 Awerroes, Commentarium magnum in Aristotelis De anima III, 36.
97 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13)

433

Dalej. Te byty, które są rozdzielone co do istnienia, mają także różne czynności, byty bowiem istnieją dla swoich czynności, jak akt pierwszy dla drugiego. Stąd mówi Arystoteles w I księdze *O duszy*[98], że jeśli któraś z czynności duszy dokonuje się bez ciała, to jest rzeczą możliwą, by dusza była oddzielona. Czynność zaś intelektu możnościowego wymaga ciała, mówi bowiem Filozof w III księdze O *duszy*[99], że intelekt może działać sam przez się, mianowicie poznawać umysłowo wtedy, gdy staje się urzeczywistniony przez formę poznawczą wyabstrahowaną z wyobrażeń, które nie mogą obyć się bez ciała. A zatem intelekt możnościowy nie jest zupełnie oddzielony od ciała.

Co więcej. Każdy byt, któremu z natury przysługuje jakieś działanie, otrzymuje od natury także to, bez czego owych działań nie mógłby wykonać. Tak dowodzi Arystoteles w II księdze *O niebie*[100], że gdyby gwiazdy poruszały się ruchem, w którym zmienia się miejsce na wzór zwierząt, to natura dałaby im narządy potrzebne do takiego ruchu. Otóż działanie intelektu możnościowego dokonuje się za pomocą organów cielesnych, w których muszą być wyobrażenia. A zatem natura złączyła intelekt możnościowy z narządami cielesnymi. Nie jest on więc co do istnienia oddzielony od ciała.

Podobnie. Gdyby intelekt możnościowy był co do istnienia oddzielony od ciała, pojmowałby substancje oddzielone od materii lepiej niż formy zmysłowe, są one bowiem bardziej poznawalne i bardziej do niego podobne. Nie może jednak poznawać substancji zupełnie od materii odłączonych, dlatego że nie istnieją żadne ich wyobrażenia, ów intelekt zaś w żaden sposób nie pojmuje bez wyobrażeń, jak mówi Arystoteles w III księdze O *duszy*[101], wyobrażenia są bowiem dla niego tym,

98 Arystoteles, *De anima* I, 1 (403a 10).
99 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 7).
100 Arystoteles, *De caelo* II, 8 (290a 32).
101 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 17).

434

czym przedmioty poznania zmysłowego dla zmysłu, a bez nich zmysł nic nie poznaje. Nie jest więc intelekt możnościowy substancją oddzieloną co do istnienia od ciała.

Dalej. W każdym rodzaju zakres możności biernej odpowiada zakresowi możności czynnej należącej do tego rodzaju. Stąd nie ma w naturze biernej możności, której nie odpowiadałaby jakaś naturalna możność czynna. Lecz intelekt czynny poznawalnymi umysłowo czyni tylko wyobrażenia. A zatem i intelekt możnościowy nie zostaje poruszony innymi przedmiotami poznania umysłowego jak formy poznawcze wyabstrahowane z wyobrażeń. Stąd nie może poznawać substancji oddzielonych.

Co więcej. W substancjach oddzielonych istnieją w sposób poznawalny umysłowo formy poznawcze rzeczy zmysłowych, dzięki którym substancje te posiadają wiedzę o rzeczach zmysłowo poznawalnych. Jeśli więc intelekt możnościowy poznawałby substancje oddzielone, to otrzymywałby od nich poznanie rzeczy podpadających pod zmysły. Nie otrzymywałby go zatem z wyobrażeń, gdyż natura nie zawiera tego, co zbyteczne.

Jeśliby się zaś twierdziło, że substancje oddzielone nie mają poznania rzeczy zmysłowych, należałoby przynajmniej twierdzić, że posiadają wyższe poznanie. Nie może takiego poznania brakować intelektowi możnościowemu, jeśli powyższe substancje poznaje. Będzie więc miał dwojakie poznanie: jedno na sposób poznania substancji oddzielonych, drugie zaś otrzymane od zmysłów. Jedno z nich byłoby zbyteczne.

Oprócz tego. Intelekt możnościowy jest tym, przez co dusza poznaje umysłowo, jak powiedziano w III księdze *O duszy*[102]. Jeśli więc intelekt możnościowy poznaje substancje oddzielone, to i my je poznajemy. To zaś jest oczywiście fałszywe, gdyż odnosimy się do nich jak oko sowy do słońca, jak mówi Arystoteles[103].

102 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).
103 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

435

Na te argumenty odpowiada się według wyżej przedstawionego stanowiska[104]. Intelekt możnościowy bowiem, jako bytujący samoistnie, poznaje substancje oddzielone i jest w stosunku do nich w możności, podobnie jak ciało przezroczyste jest w możności w stosunku do światła. Z racji tego zaś, że wchodzi z nami w łączność, jest od początku w możności w stosunku do form poznawczych wyabstrahowanych z wyobrażeń. Dlatego my przez intelekt możnościowy nie poznajemy od początku substancji oddzielonych.

To jednak nie wystarcza. Ich zdaniem bowiem intelekt możnościowy jest z nami w łączności dlatego, że doskonali się przez umysłowe formy poznawcze oderwane od wyobrażeń. Należy więc ujmować ten intelekt najpierw jako będący w możności w stosunku do tego rodzaju form poznawczych niż do złączenia się z nami. Nie jest zatem w możności do tego rodzaju form poznawczych przez złączenie się z nami.

Oprócz tego. Zgodnie z tym intelektowi możnościowemu bycie w możności w stosunku do powyższych form poznawczych nie przysługiwałoby samo przez się, lecz przez coś innego. Nie należy zaś niczego definiować przez coś, co nie przysługuje mu samo przez się. Definicja intelektu możnościo- wego nie pochodzi więc od tego, że jest w możności w stosunku do powyższych form poznawczych, jak to podaje Arystoteles w III księdze O *duszy*[105].

Co więcej. Jest niemożliwe, by intelekt możnościowy poznawał równocześnie wiele rzeczy, chyba że jedną poznaje przez drugą. Nie udoskonala się bowiem jedna władza wieloma aktami inaczej, jak według pewnego porządku. Jeśli więc intelekt możnościowy poznaje substancje oddzielone i formy poznawcze odłączone od wyobrażeń, to musi albo przez tego rodzaju formy poznawać substancje oddzielone, albo na od-

104 Awerroes, Commentarium magnum, in Aristotelis *De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 410); por. III, 20 (s. 450); III, 36 (s. 499).
105 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 28-29).

436

wrót. Cokolwiek się zaś przyjmie, wynika stąd, że poznajemy substancje oddzielone. Jeśli bowiem rozumiemy naturę rzeczy podpadających pod zmysły na tyle, na ile poznaje je intelekt możnościowy, intelekt możnościowy zaś poznaje je przez to, że poznaje substancje oddzielone, to tak samo my będziemy je poznawać. I podobnie, jeśli się rzecz ma na odwrót. To zaś jest oczywiście fałszywe. Intelekt możnościowy nie poznaje zatem substancji oddzielonych. Nie jest więc substancją oddzieloną.

Rozdział 61 <<
POWYŻSZE STANOWISKO SPRZECIWIA SIĘ POGLĄDOM ARYSTOTELESA

Ponieważ Awerroes[106] usiłuje wzmocnić swe stanowisko autorytetem, twierdząc, że Arystoteles był tego zdania, wykażemy jasno, że stanowisko to sprzeciwia się poglądowi Arystotelesa.

Po pierwsze dlatego, że Arystoteles w II księdze *O duszy* określa duszę jako „pierwsze urzeczywistnienie fizycznego ciała organicznego posiadającego życie w możności"[107], a potem dodaje[108], że jest to definicja, która się odnosi powszechnie do każdej duszy, nie podając sprawy w wątpliwość, jak sobie wyobraża ów Awerroes[109]. Wynika to jasno z tekstu greckiego i z tłumaczenia Boecjusza.

Następnie zaś w tym samym rozdziale Arystoteles dodaje, że „istnieją pewne części duszy, które mogą być oddzielone"[110].

106 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (passim).
107 Arystoteles, *De anima* II, 1 (4l2a 27-28).
108 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 4).
109 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* II, 7 (ed. Crawford, s. 138).
110 Arystoteles, *De anima* II, 1 (413a 7).

Mogą to być tylko części obdarzone umysłem. Wynika więc stąd, że te części stanowią o urzeczywistnieniu ciała.

Nie sprzeciwia się temu także to, co Arystoteles później dodaje: „O intelekcie zaś i władzy spekulatywnej nic nie jest jeszcze jasne, ale wydaje się, że jest to inny rodzaj duszy"[111]. Nie chce on przez to wyłączyć intelektu z powszechnej definicji duszy, lecz tylko oddzielić od natury właściwej innym częściom. Na przykład, gdy mówimy, że innym rodzajem zwierząt są zwierzęta, które latają, a innym zwierzęta, które chodzą, nie odbieramy latającym powszechnej definicji zwierzęcia. Stąd, aby objaśnić, w jakim sensie użył określenia „inny rodzaj", dodaje: „I tylko to może być oddzielone tak, jak to, co wieczne od tego, co podlega zniszczeniu"[112]. Nie jest też intencją Arystotelesa — jak sobie wyobraża ów Komentator[113] — utrzymywać, że nie jest jeszcze jasne, czy intelekt jest duszą, co wiadomo o innych zasadach. Prawdziwy bowiem tekst nie mówi, że „niczego się nie twierdzi", czyli że „nic nie jest powiedziane", lecz że „nic nie jest jasne", co należy rozumieć w odniesieniu do tego, co jest właściwe dla duszy, a nie w odniesieniu do ogólnej definicji. Jeśli zaś, jak sam Awerroes twierdzi[114], wieloznacznie używa się określenia „dusza", mówiąc o intelekcie i o innych [duszach], to po pierwsze Arystoteles zwróciłby uwagę na tę wieloznaczność, a potem by ją zdefiniował, jak jest jego zwyczajem. Inaczej popadłby w wieloznaczność, co nie jest dopuszczalne w naukach posługujących się dowodami.

Podobnie. W II księdze *O duszy*[115] wymienia intelekt wśród władz duszy. Także w powyższym tekście nazywa go władzą spekulatywną. Intelekt nie jest więc poza duszą ludzką, lecz jest pewną jej władzą.

111 Arystoteles, *De anima* II, 2 (4l3b 24).
112 Tamże (4l3b 26-27).
113 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* II, 21 (ed. Crawford, s. 159-160).
114 Tamże (s. 160).
115 Arystoteles, *De anima* II, 3 (4l4a 32).

438

Podobnie. W III księdze *O duszy,* gdy zaczyna rozprawiać o intelekcie możnościowym, nazywa go częścią duszy, mówiąc „o części duszy, przez którą dusza poznaje i wie"[116]. Pokazuje tu jasno, że intelekt możnościowy jest czymś należącym do duszy.

Jeszcze wyraźniej to czyni przez to, co dodaje później, gdy objaśnia naturę intelektu możnościowego: „Nazywam zaś intelektem to, przez co dusza wydaje sądy i poznaje umysłowo"[117]. Wyraźnie więc okazuje się, że intelekt jest czymś w duszy ludzkiej, przez co dusza ludzka poznaje.

Powyższe stanowisko jest zatem przeciwne poglądom Arystotelesa i przeciwne prawdzie. Stąd należy je odrzucić jako fałszywe.

Rozdział 62
ARGUMENTY PRZECIW POGLĄDOWI ALEKSANDRA NA INTELEKT MOŻNOŚCIOWY

Rozważywszy te słowa Arystotelesa, przyjął Aleksander[118], że intelekt możnościowy jest pewną władzą w nas, by w ten sposób mogła się do niego odnosić ogólna definicja duszy przytoczona przez Arystotelesa w II księdze O *duszy*[119]. Ponieważ jednak nie mógł pojąć, że jakaś substancja obdarzona intelektem jest formą ciała, twierdził, że powyższa władza nie tkwi w substancji obdarzonej intelektem i że nie wynika ze zmieszania elementów w ludzkiem ciele. Określony bowiem sposób zespolenia ciała ludzkiego sprawia, że człowiek jest

116 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).
117 Tamże (429a 23).
118 Aleksander z Afrodyzji, *De intellectu et intellecto,* ed. G. Théry, Kain 1926, Bibliothèque thomiste, 7, s. 74-77; por. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 393-394).
119 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 27-28).

439

w możności przyjęcia wpływu intelektu czynnego, który jest zawsze urzeczywistniony i według Aleksandra jest pewną substancją oddzieloną; ów wpływ sprawia, że człowiek poznaje w sposób rzeczywisty. W człowieku zaś tym, przez co człowiek poznaje umysłowo w możności, jest intelekt możnościowy. W ten sposób zdawało się wynikać, że z określonego zespolenia w nas elementów pochodzi intelekt możnościowy.

Widać na pierwszy rzut oka, że to stanowisko jest przeciwne słowom i dowodzeniom Arystotelesa. Wykazuje bowiem Arystoteles w III księdze *O duszy*[120], jak mówiliśmy [II, 59], że intelekt możnościowy jest niezmieszany z ciałem. Tego zaś nie można powiedzieć o władzy wynikającej z zespolenia elementów, gdyż to, co ma taką naturę, musi być

zakorzenione w zespoleniu elementów, jak to widzimy odnośnie do smaku, zapachu i innych tym podobnych. Zatem powyższe stanowisko Aleksandra jest nie do utrzymania, jak się wydaje, wobec słów i dowodu Arystotelesa.

Na to mówi Aleksander[121], że intelekt możnościowy jest samą gotowością natury ludzkiej do przyjęcia wpływu intelektu czynnego. Sama zaś gotowość nie jest jakąś określoną naturą zmysłową ani nie jest zespolona z ciałem. Jest bowiem pewną relacją i przyporządkowaniem jednego do drugiego.

To jednak wyraźnie sprzeciwia się intencji Arystotelesa. Arystoteles bowiem dowodzi, że racją tego, że intelekt możnościowy nie jest ograniczony do żadnej natury zmysłowej i co za tym idzie, że nie jest zespolony z ciałem, jest to, że może on przyjmować wszystkie zmysłowe formy poznawcze i może je poznawać. Tego natomiast nie można twierdzić o gotowości, gdyż jej właściwością jest nie tyle przyjmować, co czynić gotowym. Dowód Arystotelesa nie odnosi się więc do gotowości, lecz do czegoś, co jest gotowe do przyjęcia.

120 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 18-b 31).
121 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 14 (s. 430).

440

Co więcej. Jeśli to, co Arystoteles twierdzi o intelekcie możnościowym, przysługuje temu intelektowi jako gotowości, a nie odnosi się doń z racji natury podmiotu gotowego, wynikałoby stąd, że jest to właściwością wszelkiej gotowości. Otóż w zmyśle istnieje pewna gotowość do przyjmowania urzeczywistnionych przedmiotów zmysłowych. Zatem to samo, co o zmyśle, należy powiedzieć i o intelekcie możnościowym. Arystoteles[122] zaś jasno mówi coś odwrotnego, gdy wykazuje różnicę między przyjmowaniem przez zmysł i przez intelekt, widoczną w tym, że zbyt silne bodźce niszczą zmysł, nie niszczą zaś intelektu.

Podobnie. Arystoteles[123] przypisuje intelektowi możnościowemu to, że podlega działaniu przedmiotu poznawalnego umysłowo, że przyjmuje formy poznawcze i że jest w stosunku do nich w możności. Przyrównuje[124] go także do tablicy, na której nic nie napisano. Tego wszystkiego nie można powiedzieć o gotowości, lecz o podmiocie gotowym. Jest więc przeciwne intencji Arystotelesa, by intelekt możnościowy był samą gotowością.

Co więcej. Działający jest doskonalszy od doznającego, a twórca od rzeczy utworzonej, tak jak urzeczywistnienie od możności. Im zaś coś jest mniej materialne, tym jest doskonalsze. Skutek więc nie może być bardziej niematerialny od swej przyczyny. Wszelka władza poznawcza jako taka jest niematerialna; stąd też o zmyśle, który jest najniższą spośród władz poznawczych, mówi Arystoteles w II księdze *O duszy,* że „jest zdolny przyjmować zmysłowe formy poznawcze bez materii"[125]. Niemożliwe jest więc, by zespolenie elementów spowodowało powstanie jakiejś władzy poznawczej. Intelekt możnościo-

122 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 29-b 4).
123 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13-14).
124 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 2).
125 Arystoteles, *De anima* II, 12 (424a 16).

441

wy jest w nas najwyższą władzą poznawczą, twierdzi bowiem Arystoteles w III księdze *O duszy*[126], że intelekt możnościowy jest tym, przez co dusza poznaje i pojmuje. Zespolenie elementów nie jest więc przyczyną powstania intelektu możnościowego.

Co więcej. Jeżeli zasada jakiegoś działania pochodzi od jakichś przyczyn, to owo działanie nie może przewyższać tych przyczyn, skoro przyczyna drugorzędna działa mocą przyczyny pierwszej. Działanie duszy wegetatywnej przewyższa także moc jakości elementarnych, Arystoteles bowiem dowodzi w II księdze *O duszy,* że „ogień nie jest przyczyną wzrostu, lecz jest w pewien sposób współprzyczyną, główną zaś przyczyną jest dusza"[127], do której się przyrównuje ciepło jak narzędzie do twórcy. Dusza wegetatywna zatem nie może powstać z zespolenia elementów. Tym mniej więc zmysł i intelekt możnościowy.

Podobnie. Poznanie umysłowe jest pewnym działaniem, w którym nie może brać udziału żaden organ cielesny. To działanie przypisuje się duszy albo też człowiekowi, mówimy bowiem, że dusza poznaje umysłowo lub że człowiek poznaje przez duszę. Musi więc w człowieku istnieć jakaś zasada niezależna od ciała, która byłaby źródłem tego działania. Gotowość wynikająca z zespolenia elementów zależy w sposób oczywisty od ciała. Tą zasadą nie jest więc gotowość. Jest nią intelekt możnościowy, mówi bowiem Arystoteles w III księdze O *duszy*[128], że intelekt możnościowy jest tym, dzięki czemu dusza poznaje umysłowo i wydaje sądy. Nie jest więc intelekt możnościowy gotowością.

Jeśliby się powiedziało, że podstawą powyższego działania w nas jest forma poznawcza urzeczywistniona przez intelekt czynny, to wydaje się to niewystarczające. Skoro bowiem czło-

126 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).
127 Arystoteles, *De anima* II, 4 (4l6a 14).
128 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

wiek z poznającego umysłowo w możności staje się poznającym w rzeczywistości, to musi on nie tylko poznawać przez umysłową formę poznawczą, która urzeczywistnia jego poznanie, lecz także przez jakąś władzę umysłową, która byłaby zasadą powyższego działania, podobnie jak to jest w przypadku zmysłów. Władzą tą jest według Arystotelesa intelekt możnościowy. Intelekt możnościowy nie jest więc zależny od ciała.

Oprócz tego. Forma poznawcza staje się umysłowo poznawalna w rzeczywistości, gdy jest oczyszczona od istnienia materialnego. Nie może się to stać, póki jest w jakiejś władzy materialnej, której mianowicie przyczyną są zasady materialne lub która jest urzeczywistnieniem organu materialnego. Należy więc przyjąć, że istnieje w nas jakaś niematerialna władza umysłowa. A jest nią intelekt możnościowy.

Co więcej. Arystoteles[129] nazywa intelekt możnościowy częścią duszy. Dusza jednakże nie jest gotowością, lecz urzeczywistnieniem, gotowość bowiem jest przyporządkowaniem możności do urzeczywistnienia. Z urzeczywistnienia jednak wynika pewna gotowość do dalszego urzeczywistnienia, jak na przykład z urzeczywistnienia ciała przezroczystego wynika przyporządkowanie do urzeczywistnienia światła. Intelekt możnościowy więc nie jest ową gotowością, lecz jakimś urzeczywistnieniem.

Co więcej. Człowiek otrzymuje gatunek i naturę ludzką odpowiednio do właściwej sobie części duszy, którą mianowicie jest intelekt możnościowy. Nic zaś nie otrzymuje gatunku i natury o tyle, o ile jest w możności, lecz o ile jest urzeczywistnione. Skoro więc

gotowość nie jest niczym innym jak przyporządkowaniem możności do urzeczywistnienia, jest rzeczą niemożliwą, by intelekt możnościowy nie był niczym innym, jak pewną gotowością istniejącą w naturze ludzkiej.

129 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).

443

Rozdział 63
DUSZA NIE JEST KOMPLEKSJĄ, JAK TWIERDZIŁ GALEN

Powyższemu poglądowi Aleksandra o intelekcie możnościowym bliski jest pogląd lekarza Galena o duszy. Twierdzi on, że dusza jest kompleksją[130]. Do przyjęcia tej tezy skłoniła go obserwacja, że różne kompleksje są w nas przyczyną różnych namiętności, które się przypisuje duszy. Niektórzy, mając na przykład kompleksję choleryczną, łatwo się gniewają, melancholicy zaś łatwo się smucą. A zatem stanowisko Galena można zbić tymi samymi argumentami, które służyły do obalenia stanowiska Aleksandra [zob. II, 62], oraz innymi, które szczególnie do niego się stosują.

Wykazaliśmy powyżej [II, 62], że działanie duszy wegetatywnej i poznanie zmysłowe przewyższa moc jakości czynnych i biernych, a tym bardziej przewyższa tę moc działanie intelektu. Kompleksją zaś powstaje z jakości czynnych i biernych. Kompleksją więc nie może być zasadą działań duszy. Stąd jest rzeczą niemożliwą, by jakaś dusza była kompleksją.

Co więcej. Skoro kompleksją jest czymś złożonym z jakości przeciwnych, będąc jakby stanem pośrednim między nimi, nie może być ona formą substancjalną, substancji bowiem nic nie jest przeciwne ani też nie jest ona bardziej lub mniej [intensywna]. Dusza zaś jest formą substancjalną, a nie przypadłościową, inaczej dusza nie decydowałaby o przynależności do jakiegoś rodzaju lub gatunku. Dusza więc nie jest kompleksją.

Co więcej. Kompleksją nie porusza ciałem zwierzęcia ruchem przestrzennym, gdyż wówczas ciało poruszałoby się zgodnie z elementem dominującym i w ten sposób zawsze poruszałoby się w dół. Dusza zaś porusza zwierzę we wszystkie strony. Nie jest więc kompleksją.

130 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis 2.*

444

Co więcej. Dusza rządzi ciałem i sprzeciwia się namiętnościom, które wynikają z kompleksji. Z racji kompleksji bowiem jedni są bardziej od drugich skłonni do pożądliwości lub gniewu, a jednak bardziej się od nich wstrzymują z powodu czegoś, co ich hamuje, jak to widać u wstrzemięźliwych. Tego zaś nie sprawia kompleksja. Dusza więc nie jest kompleksją.

Wydaje się zaś, że Galena zwiodło to, iż nie zauważył, że inaczej się przypisuje namiętności kompleksji, a inaczej duszy. Kompleksji bowiem przypisuje się je jako czemuś, co jest ich podłożem, i w zakresie tego, co jest w namiętnościach materialne, jak na przykład gorącość krwi i tym podobne, duszy natomiast przypisuje się je jako głównej przyczynie odnośnie do tego, co jest w namiętnościach formalne, jak na przykład w gniewie pragnienie zemsty.

Rozdział 64 <<
DUSZA NIE JEST HARMONIĄ

Podobny do powyższego poglądu jest pogląd tych, którzy twierdzą, że dusza jest harmonią. Nie pojmowali oni duszy jako harmonii dźwięków, lecz jako harmonię przeciwieństw, z których, jak się im wydawało, złożone są ciała żyjące. Pogląd ten w księdze *O duszy*[131] został, jak się zdaje, przypisany Empedoklesowi. Grzegorz z Nyssy[132] zaś przypisuje go Dinarchowi. Stąd też obala się ten pogląd tak jak poprzedni, a także argumentami, które się stosują szczególnie do niego.

Każde bowiem ciało powstałe z zespolenia elementów posiada harmonię i kompleksję. Harmonia nie może ani poruszać

131 Arystoteles, *De anima* I, 4 (407b 31; 408a 17n).
132 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis 2.*

ciałem, ani nim rządzić lub sprzeciwiać się namiętnościom; tak samo jak nie może tego kompleksja. Harmonia podlega także natężeniu i osłabieniu, podobnie jak kompleksja. Z tego wszystkiego się okazuje, że dusza nie jest harmonią ani kompleksją.

Co więcej. Pojęcie harmonii odpowiada raczej jakościom ciała niż jakościom duszy; zdrowie bowiem jest pewną harmonią humorów, siła — ładem ścięgien i kości, piękno — ładem części ciała i barw. Nie można zaś wyznaczyć, czego harmonią jest zmysł lub rozum i inne rzeczy należące do duszy. Dusza nie jest więc harmonią.

Co więcej. Harmonię ujmuje się dwojako: po pierwsze jako samo złożenie, po drugie jako stosunek złożenia. Dusza zaś nie jest złożeniem, ponieważ każda część duszy musiałaby być złożeniem jakichś części ciała, tego zaś nie należy przyjmować. Podobnie też nie jest stosunkiem złożenia — skoro bowiem różne części ciała mają różne stosunki, czyli proporcje złożenia, to poszczególne części ciała miałyby poszczególne dusze. Inną bowiem duszę miałyby kości, mięśnie i ścięgna, gdyż są złożone według różnych proporcji. To zaś jest oczywiście fałszywe. Dusza nie jest więc harmonią.

Rozdział 65
DUSZA NIE JEST CIAŁEM

Niektórzy filozofowie jeszcze bardziej pobłądzili, twierdząc, że dusza jest ciałem. Ich opinie, chociaż były liczne i różne, wystarczy tutaj odeprzeć ogólnie.

Byty ożywione, będąc pewnymi rzeczami naturalnymi, są złożone z materii i formy. Składają się z ciała i duszy, która urzeczywistnia rzeczy żyjące. Musi więc jedno z nich być formą, a drugie materią. Ciało nie może być formą, gdyż ciało nie jest w czymś drugim, tak jak w materii i podmiocie. Dusza

więc jest formą. Nie jest zatem ciałem, skoro żadne ciało nie jest formą.

Dalej. Niemożliwe jest, by dwa ciała były równocześnie w tym samym miejscu. Dusza zaś nie jest poza ciałem, póki ciało żyje. Nie jest więc dusza ciałem.

Co więcej. Każde ciało jest podzielne. Każda zaś rzecz podzielna potrzebuje czegoś, co by ją obejmowało i łączyło jej części. Jeśli więc dusza jest ciałem, będzie miała coś

innego, co ją obejmuje — i to bardziej będzie duszą; widzimy bowiem, że gdy dusza odchodzi, ciało ulega rozkładowi. I jeśli to znowu będzie podzielne, trzeba będzie albo dojść do czegoś niepodzielnego i niecielesnego, co będzie duszą, albo trzeba będzie postępować w nieskończoność, co jest niemożliwe. Dusza nie jest więc ciałem.

Podobnie. Jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 13] i jak tego dowodzi się w VIII księdze *Fizyki*[133], wszystko, co się samo porusza, składa się z dwóch rzeczy, z których jedna jest poruszająca i nieporuszana, a druga jest poruszana. Lecz zwierzę porusza się samo; poruszającym w nim jest dusza, a poruszanym ciało. Dusza więc fest poruszającym nieporuszanym. Żadne zaś ciało nie porusza, o ile nie jest poruszone, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20]. Dusza więc nie jest ciałem.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [II, 62], że poznawanie umysłowe nie może być czynnością jakiegoś ciała. Jest ono zaś dziełem duszy. Dusza więc, przynajmniej dusza rozumna, nie jest ciałem.

Łatwo też obalić argumenty, za pomocą których usiłowano dowieść, że dusza jest ciałem. Wykazują one bowiem, że dusza jest ciałem, przez to że syn podobny jest do ojca nawet w przypadłościach duszy — mimo że ojciec rodzi syna przez cielesne oddzielenie. Także dlatego, że dusza podlega działa-

133 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (257a 33-b 13).

niu wraz z ciałem. I dlatego, że się oddziela od ciała, oddzielanie się zaś jest własnością ciał, które się stykają.

Lecz przeciwko temu świadczy, jak już powiedzieliśmy [II, 63], to, że kompleksja jest w pewien sposób przyczyną namiętności duszy na sposób podłoża. Dusza także podlega działaniu wraz z ciałem tylko przypadłościowo, będąc bowiem formą ciała, porusza się przypadłościowo, gdy ciało się porusza. Oddziela się też od ciała nie jak to, co dotyka, od tego, co dotknięte, lecz jak forma od materii. Chociaż może zaistnieć pewne zetknięcie się tego, co niecielesne, z ciałem, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 56].

Wielu ludzi skłoniło do tego poglądu to, że uważali, iż nie istnieje nic, co by nie było ciałem, gdyż nie potrafili wznieść się ponad wyobraźnię, która obraca się tylko wśród ciał. Stąd w Księdze Mądrości 2, [2] pogląd ten umieszczono w ustach głupich, mówiących o duszy: „W nozdrzach naszych jest oddech, myśl jak iskierka z uderzeń serca".

Rozdział 66
INTELEKT I ZMYSŁ NIE SĄ TYM SAMYM

Bliskie powyższemu poglądowi było przekonanie pewnych filozofów starożytnych twierdzących, że intelekt nie różni się od zmysłu[134]. To jednak jest rzeczą niemożliwą.

Zmysły bowiem znajdujemy u wszystkich zwierząt, natomiast żadne zwierzęta poza człowiekiem nie mają intelektu. Widać to stąd, że nie wykonują czynności różnych i przeciwnych, jakby miały intelekt, lecz jakby kierowane przez naturę wykonują pewne określone czynności, każdy gatunek jedna-

134 Zob. Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 22).

kowe, jak na przykład każda jaskółka tak samo buduje gniazdo. Nie jest więc tym samym zmysł i intelekt.

Dalej. Zmysł poznaje tylko rzeczy poszczególne, każda bowiem władza zmysłowa poznaje przez indywidualne formy poznawcze, gdyż przyjmuje formy poznawcze rzeczy w organach cielesnych. Intelekt zaś poznaje pojęcia ogólne, jak tego dowodzi doświadczenie. Różni się więc intelekt od zmysłu.

Co więcej. Poznanie zmysłowe rozciąga się tylko na byty cielesne. Widać to stąd, że jakości zmysłowe, będące przedmiotami właściwymi zmysłów, istnieją tylko w bytach cielesnych, bez nich zaś zmysł nie poznaje niczego. Intelekt zaś poznaje to, co niecielesne, jak na przykład mądrość, prawdę, relacje między rzeczami. Nie jest więc tym samym zmysł i intelekt.

Podobnie. Żaden zmysł nie poznaje sam siebie ani swego działania, wzrok bowiem nie widzi sam siebie ani nie widzi, że widzi, lecz jest to właściwością wyższej władzy, jak tego dowiedziono w księdze *O duszy*[135]. Intelekt zaś poznaje sam siebie i poznaje, że poznaje. Nie jest więc tym samym zmysł i intelekt.

Oprócz tego. Zbyt silny bodziec zmysłowy niszczy zmysł, natomiast silny bodziec umysłowy nie niszczy intelektu; owszem, kto rozumie rzeczy wielkie, może potem lepiej zrozumieć mniejsze. Inna jest więc władza zmysłowa, a inna władza umysłowa.

Rozdział 67 <<
INTELEKT MOŻNOŚCIOWY NIE JEST WYOBRAŹNIĄ

Podobne do tego poglądu było twierdzenie tych, którzy przyjmowali, że intelekt możnościowy nie jest niczym innym jak wyobraźnią[136]. To zaś jest oczywiście fałszywe.

135 Arystoteles, *De anima* III, 2 (425b 12n).
136 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5.

Wyobraźnię bowiem mają także inne zwierzęta. Widać to stąd, że gdy znikają przedmioty zmysłowe, zwierzęta unikają lub poszukują ich — nie byłoby tak, gdyby nie pozostawało w nich poznanie tych przedmiotów w wyobraźni. Intelektu natomiast nie mają, skoro nie pojawia się w nich żadne działanie intelektu. Nie jest więc tym samym wyobraźnia i intelekt.

Dalej. Wyobraźnia odnosi się tylko do bytów cielesnych i jednostkowych, skoro wyobraźnia to poruszenie spowodowane przez urzeczywistnione poznanie zmysłowe, jak powiedziano w księdze *O duszy*[137]. Intelekt zaś odnosi się do pojęć ogólnych i tego, co niecielesne. Nie jest więc intelekt możnościowy wyobraźnią.

Co więcej. Niemożliwe jest, by to, co porusza, i to, co jest poruszane, było tym samym. Lecz wyobrażenia poruszają intelekt możnościowy tak, jak przedmioty poznania zmysłowego poruszają zmysł, jak mówi Arystoteles w III księdze *Oduszy*[138]. Jest więc rzeczą niemożliwą, by intelekt możnościowy i wyobraźnia były tym samym.

Oprócz tego. Dowiedzione jest w III księdze *O duszy*[139], że intelekt nie urzeczywistnia żadnej części ciała. Wyobraźnia zaś ma określony organ cielesny. Nie jest więc tym samym wyobraźnia i intelekt możnościowy.

Stąd powiedziano w Księdze Hioba 35, [11]: „Ten, który nas uczy więcej niż zwierzęta i daje większą wiedzę niż ptakom powietrznym". Przez co dano do zrozumienia, że człowiek posiada pewną władzę poznawczą ponad zmysłem i wyobraźnią, które istnieją także u innych zwierząt.

137 Arystoteles, *De anima* III, 3 (429a 2).
138 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 14).
139 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 24).

450

Rozdział 68
W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM MOŻE BYĆ FORMĄ CIAŁA

Z powyższych argumentów [II, 57n] możemy wnosić, że substancja obdarzona intelektem może się łączyć z ciałem jako forma.

Jeśli bowiem substancja intelektualna nie łączy się z ciałem tylko jako przyczyna ruchu, jak przyjął Platon, ani nie ma z nim łączności tylko przez wyobrażenia, jak stwierdził Awerroes, lecz jako forma, i jeżeli intelekt, którym człowiek poznaje, nie jest ani gotowością w naturze ludzkiej, jak utrzymywał Aleksander, ani kompleksją, jak mówił Galen, ani harmonią, jak twierdził Empedokles, ani ciałem, ani zmysłem, ani wyobraźnią, jak mówili filozofowie starożytni — to wynika stąd, że dusza ludzka jest substancją obdarzoną intelektem, złączoną z ciałem jako forma. Można to wykazać w następujący sposób.

Żeby coś było formą substancjalną czegoś drugiego, muszą być spełnione dwa warunki. Po pierwsze, forma musi być zasadą istnienia substancjalnego tego, czego jest formą. Mówię: zasadą — nie w sensie przyczyny sprawczej, lecz przyczyny formalnej, przez którą coś istnieje i określane jest jako byt. Stąd wynika drugi warunek, by mianowicie forma i materia jednoczyły się w jednym istnieniu; zasada zaś w sensie przyczyny sprawczej i to, czemu ona daje istnienie, nie jednoczą się w jednym istnieniu. Istnieniem tym bytuje samoistnie substancja złożona, będąca jednością co do istnienia, a składająca się z materii i formy. Fakt, że substancja umysłowa istnieje samoistnie, jak tego dowiedliśmy [II, 51 i 57], nie jest przeszkodą w tym, by była formalną zasadą bytowania materii, udzielając swego istnienia materii. Nie jest bowiem niemożliwe, by tym samym było istnienie samoistnego bytu złożonego i jego formy, skoro byt złożony istnieje tylko przez formę i żadne z nich nie może istnieć osobno.

451

Mógłby ktoś zarzucić, że substancja umysłowa nie może udzielić swego istnienia materii cielesnej — tak, by było jedno istnienie substancji umysłowej i materii cielesnej, różne bowiem rodzaje mają różny sposób istnienia, a substancje szlachetniejsze mają istnienie szlachetniejsze.

Zarzut ten byłby słuszny, gdyby owo istnienie należało do materii w ten sam sposób, co do substancji umysłowej. Tak zaś nie jest. Materii cielesnej istnienie przysługuje jako temu, co przyjmuje, i jako podmiotowi wzniesionemu do czegoś wyższego, natomiast substancji umysłowej przysługuje jako zasadzie i według zgodności z jej własną naturą. Nic więc nie przeszkadza, by substancja obdarzona intelektem była formą ciała ludzkiego — jest nią dusza ludzka.

W następujący zaś sposób możemy rozważać cudowny związek rzeczy. Widzimy, że zawsze najniższe w najwyższym rodzaju styka się z najwyższym niższego rodzaju, jak na przykład pewne najniższe okazy rodzaju zwierząt mało co przewyższają życie roślin, na przykład ostrygi, które są nieruchome i mają tylko dotyk i tkwią w ziemi, tak jak rośliny. Stąd też błogosławiony Dionizy mówi w VII rozdziale *Imion boskich*[140], że Mądrość Boża łączy krańce wyższych rzeczy z początkami niższych. Należy więc przyjąć coś najwyższego w rodzaju ciał, mianowicie ciało ludzkie o zrównoważonej kompleksji, które dosięga najniższego w rodzaju wyższym, mianowicie duszy ludzkiej, będącej na najniższym stopniu wśród substancji umysłowych, jak to widzimy z jej sposobu poznawania. Dlatego mówimy, że dusza umysłowa jest jakby na horyzoncie i na granicy rzeczy cielesnych i niecielesnych, o ile jest substancją niecielesną, a mimo to formą ciała. Nie mniejszą jedność stanowi to, co jest złożone z substancji umysłowej i materii cielesnej, niż to, co jest złożone z formy ognia i jego materii, a może większą, im bowiem forma bardziej opanowuje materię, tym większa powstaje z nich jedność.

140 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* VII (PG 3, 871).

452

Chociaż zaś forma i materia mają jedno istnienie, to nie musi jednak materia zawsze dorównywać istnieniu formy. Owszem, im forma jest doskonalsza, tym bardziej w swym istnieniu przewyższa materię. Jest to jasne dla tego, który rozważa działanie form; z tego rozważania poznaje się ich natury, każda rzecz bowiem działa zgodnie z tym, jak istnieje. Stąd forma, której działanie przewyższa właściwości przysługujące materii, sama także, odpowiednio do godności swego istnienia, przewyższa materię.

Stwierdzamy bowiem istnienie najniższych form, zdolnych tylko do działania właściwego jakościom będącym dyspozycją materii, jak na przykład ciepło, zimno, wilgoć, suchość, rzadkość, gęstość, ciężkość, lekkość i tym podobne; takimi są formy elementów. Dlatego są to formy zupełnie materialne i całkowicie zanurzone w materii.

Ponad tymi znajdują się formy ciał złożonych z elementów, które chociaż nie obejmują pewnych działań niemożliwych do spełnienia przez wspomniane wyżej jakości, to jednak czasem powodują owe skutki mocą wyższą, którą otrzymują od ciał niebieskich, a która wynika z ich gatunku, jak na przykład gdy magnes przyciąga żelazo.

Ponad tymi znowu znajdujemy pewne formy, którym właściwe są działania przewyższające moc powyższych jakości, chociaż jakości te organicznie służą tym działaniom. Takimi są dusze roślin, które upodabniają się nie tylko do mocy ciał niebieskich w tym, że przewyższają jakości czynne i bierne, lecz także są podobne do przyczyn poruszających ciała niebieskie na tyle, na ile są zasadami ruchu rzeczy ożywionych, które się same poruszają.

Ponad tymi formami znajdują się inne formy podobne do wyższych substancji nie tylko jeśli chodzi o poruszanie, ale także w pewien sposób jeśli chodzi o poznawanie. I tak są one zdolne do działań, do których nie służą organicznie wspomniane jakości, a jednak tego rodzaju działania dokonują się tylko za

453

pośrednictwem organu cielesnego — takimi są dusze nierozumnych zwierząt. Odbieranie bowiem wrażeń zmysłowych i wyobrażanie nie dokonuje się przez

ogrzewanie i oziębianie, chociaż te stany są potrzebne do odpowiedniej dyspozycji organu.

Ponad zaś wszystkimi tymi formami znajdujemy formę podobną wyższym substancjom także co do rodzaju poznawania, którym jest poznanie umysłowe. I tak jest ona zdolna do działania, które się dokonuje bez żadnego organu cielesnego.
Taką formą jest dusza obdarzona intelektem, poznanie umysłowe bowiem dokonuje się bez żadnego organu cielesnego. Trzeba więc, by ta zasada, przez którą człowiek poznaje umysłowo — a którą jest dusza obdarzona intelektem — i która przewyższa właściwości materii cielesnej, nie była całkowicie objęta materią i aby nie była w niej zanurzona, jak inne formy materialne. Wskazuje na to działanie jej intelektu, w którym materia cielesna nie bierze udziału. Ponieważ jednak samo poznanie umysłowe duszy ludzkiej potrzebuje władz, które działają przez pewne organy cielesne, mianowicie wyobraźni i zmysłów, okazuje się samo przez się, że dusza w sposób naturalny łączy się z ciałem, by gatunek ludzki uczynić zupełnym.

Rozdział 69
ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW, KTÓRYMI POWYŻEJ DOWODZONO, ŻE SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM NIE MOŻE ŁĄCZYĆ SIĘ Z CIAŁEM JAKO FORMA

Na podstawie dotychczasowych rozważań nietrudno jest odpowiedzieć na zarzuty [II, 56; II, 59], które stawiano przeciw połączeniu substancji umysłowej z ciałem.

I. W pierwszym argumencie zakłada się coś fałszywego. Ciało i dusza nie są bowiem dwiema substancjami istniejącymi

w sposób urzeczywistniony, lecz z nich dwóch powstaje jedna substancja tak istniejąca. Ciało człowieka nie jest tym samym, gdy dusza jest w sposób rzeczywisty obecna i gdy jej nie ma — dusza bowiem sprawia, że ciało istnieje w sposób rzeczywisty.

To, co się zarzuca w drugim argumencie, że mianowicie forma i materia zawarte są w jednym rodzaju, jest prawdziwe nie w tym sensie, że forma i materia są gatunkami jednego rodzaju, lecz dlatego, że są one zasadami tego samego gatunku. Jeśli więc substancja obdarzona intelektem i ciało istniałyby osobno, byłyby gatunkami różnych rodzajów, ale przez to, że się łączą, należą do jednego rodzaju jako zasady.

Nie musi zaś substancja obdarzona intelektem być formą materialną, chociaż istnienie jej jest w materii, jak tego dowodził trzeci argument. Nie istnieje bowiem w materii jako w niej zanurzona lub zupełnie objęta przez nią, lecz innym sposobem, jak powiedzieliśmy.

To, że substancja umysłowa łączy się z ciałem jako forma, nie przeszkadza jednak, jak mówią filozofowie, by intelekt był od ciała oddzielony. Należy bowiem w duszy rozważać tak jej istotę, jak i władzę. Zgodnie ze swą istotą daje ona istnienie temu określonemu ciału, a dzięki swej władzy dokonuje właściwych sobie czynności. Jeśli więc czynność duszy dokonuje się przez organ cielesny, to władza duszy, będąca zasadą tej czynności, musi być urzeczywistnieniem tej części ciała, przez którą owa czynność się dokonuje, jak na przykład wzrok jest urzeczywistnieniem oka. Jeśli natomiast jej działanie nie dokonywałoby się przez organ cielesny, to jej władza nie byłaby urzeczywistnieniem ciała. I dlatego właśnie mówimy, że intelekt jest oddzielony — nie

zaś dlatego, że substancja duszy, której władzą jest intelekt, czyli dusza umysłowa, jest urzeczywistnieniem ciała jako forma dająca istnienie temu a temu ciału.

Chociaż zaś dusza co do swej substancji jest formą ciała, nie jest rzeczą konieczną, by każda jej czynność dokonywała się przez ciało, i przez to każda jej władza była urzeczywistnię-

455

niem ciała, jak podawał piąty argument. Wykazaliśmy już bowiem, że dusza ludzka nie jest taką formą, która jest całkowicie zanurzona w materii, lecz spośród wszystkich innych form jest ona najbardziej wzniesiona ponad materię. Stąd też może dokonywać czynności bez udziału ciała, to znaczy jest jakby niezależna od ciała w działaniu, gdyż także co do istnienia jest niezależna od ciała.

II. Tym samym sposobem możemy pokazać, że również argumenty, którymi Awerroes usiłuje potwierdzić swoje zdanie [II, 591, nie dowodzą, by substancja intelektualna nie łączyła się z ciałem jako forma.

1. Terminy, które Arystoteles stosuje do intelektu możnościowego, mianowicie że „nie podlega doznaniom", że jest „nie- zmieszany z materią" i „oddzielony", nie zmuszają do przyznania, że substancja obdarzona intelektem nie jest złączona z ciałem jako forma dająca istnienie. Są one bowiem prawdziwe także, gdy się powie, że władza umysłowa, którą Arystoteles nazywa władzą oglądu umysłowego, nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś organu, jakby przez niego wykonywała swą czynność. O tym świadczy także jego dowodzenie: wykazuje on z działania intelektu, dzięki któremu wszystko człowiek poznaje, że intelekt możnościowy jest niezmieszany z materią, czyli oddzielony; działanie zaś należy do władzy jako do swej zasady.

2. Z tego też wynika, że dowód Arystotelesa nie wykazuje, iż substancja obdarzona intelektem nie łączy się z ciałem jako forma. Jeśli przyjmiemy, że substancja duszy jest co do istnienia w ten sposób złączona z ciałem, a intelekt nie urzeczywistnia żadnego organu, nie wynika stąd, by intelekt miał jakąś naturę — mówię o naturze zmysłowej — skoro nie jest ani harmonią, ani formą jakiegoś organu; o zmyśle zaś mówi Arystoteles w II księdze *O duszy*[141].że jest pewną formą organu. Nie ma bowiem intelekt wspólnego działania z ciałem.

141 Arystoteles, *De anima* II, 12 (424a 27n).

456

Mówiąc, że intelekt jest niezmieszany z materią, czyli oddzielony, Arystoteles nie ma zamiaru wykluczyć tego, by był częścią lub władzą duszy, będącej formą całego ciała. Widać to na podstawie tego, co twierdzi przy końcu I księgi *O duszy* przeciwko tym, którzy mówili, że dusza ma różne swe części w różnych częściach ciała: „Jeśli cała dusza obejmuje całe ciało, słuszne jest, by i każda z części obejmowała jakąś część ciała. To zaś wydaje się niemożliwe. Trudno bowiem sobie wyobrazić, którą część i w jaki sposób obejmuje intelekt"[142].

3 i 4. Jasne jest także, że skoro intelekt nie jest urzeczywistnieniem żadnej części ciała, to jego receptywność nie jest receptywnością materii pierwszej, gdyż jego receptywność i działanie zupełnie nie potrzebuje organu cielesnego.

5. Nie usuwa to także nieskończonej mocy intelektu, skoro moc jego nie polega na wielkości, lecz, jak powiedzieliśmy, na posiadaniu substancji obdarzonej intelektem.

Rozdział 70 <<
WEDŁUG SŁÓW ARYSTOTELESA NALEŻY PRZYJĄĆ, ŻE INTELEKT ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM JAKO FORMA

Ponieważ Awerroes usiłuje przede wszystkim potwierdzić swoje zdanie słowami i dowodem Arystotelesa, należy jeszcze wykazać, że według poglądu Arystotelesa koniecznie trzeba twierdzić, iż intelekt co do swej substancji łączy się z danym ciałem jako forma.

Dowodzi bowiem Arystoteles w *Fizyce*[143], że w bytach poruszających i poruszanych niepodobna postępować w nieskończoność. Wnioskuje stąd, że musimy dojść do jakiegoś pierw-

142 Arystoteles, *De anima* I, 5 (41 lb 15).
143 Arystoteles, *Physica* VIII, 5 (256a 4-b 3).

szego poruszonego bytu, który albo otrzymuje impuls ruchu od nieruchomej przyczyny ruchu, albo porusza się sam. Z tych dwóch możliwości przyjmuje drugą, że mianowicie pierwszy przedmiot podlegający ruchowi sam siebie porusza, a to dlatego, że to, co jest samo przez się, wyprzedza zawsze to, co jest przez coś innego. Następnie wykazuje, że to, co samo się porusza, z konieczności dzieli się na dwie części, z których jedna porusza, a druga jest poruszana. Pierwszy więc poruszający się sam byt musi składać się z dwóch części, z których jedna porusza, a druga jest poruszana. Każdy zaś tego rodzaju byt jest bytem ożywionym przez duszę. Pierwszy zatem ruchomy byt, mianowicie niebo, jest ożywiony, według Arystotelesa. Stąd w II księdze *O niebie*[144] *mówi* się wyraźnie, że niebo jest ożywione i z tego powodu należy w nim przyjąć różnice położenia nie tylko odnośnie do nas, ale i odnośnie do niego samego. Zbadajmy więc, jaką duszą, zdaniem Arystotelesa, jest ożywione niebo.

Dowodzi on w XI księdze *Metafizyki*[145], że w ruchu nieba należy rozważyć coś, co porusza i jest zupełnie nieporuszone, oraz coś, co porusza i jest poruszane. To, co porusza, będąc zupełnie nieporuszone, porusza jako przedmiot pragnienia — oczywiście jako przedmiot pragnienia tego, co jest poruszane. Wykazuje Arystoteles, że ów przedmiot nie jest upragniony pragnieniem pożądliwości — bo to jest pragnieniem zmysłowym — lecz pragnieniem intelektualnym. Stąd też twierdzi, że pierwszy byt poruszający nieporuszony jest czymś upragnionym i intelektualnym. To więc, co jest poruszane przez ten byt, mianowicie niebo, jest czymś, co pragnie i poznaje intelektualnie w szlachetniejszy sposób niż my, jak tego później dowodzi. Niebo jest zatem złożone, zdaniem Arystotelesa, z duszy intelektualnej i z ciała. I o tym mówi w II księdze *O duszy*[146], gdzie

144 Arystoteles, *De caelo* II, 2 (285a 30).
145 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 7 (1072a 20n).
146 Arystoteles, *De anima* II, 3 (414b 19).

twierdzi, że niektóre jestestwa posiadają władzę myślenia i intelekt, jak na przykład ludzie oraz — jeśli istnieje — inny tego rodzaju lub szlachetniejszy byt, mianowicie niebo.

Wiadomo zaś, że niebo, według Arystotelesa, nie ma duszy zmysłowej — miałoby bowiem różne organy, których posiadanie nie zgadza się z prostotą nieba. By to wyrazić, dodaje Arystoteles[147], że te spośród jestestw zniszczalnych, które mają intelekt, mają wszystkie inne władze, dając do zrozumienia, że niektóre jestestwa niezniszczalne mają intelekt, a nie mają innych władz duszy — mianowicie ciała niebieskie.

Nie można więc twierdzić, że intelekt wchodzi w łączność z ciałami niebieskimi przez wyobrażenia, lecz należy przyjąć, że intelekt przez swą substancję łączy się z ciałem niebieskim jako forma.

Tak też, zdaniem Arystotelesa, z ciałem ludzkim — które jest najszlachetniejsze wśród ciał ziemskich i które zrównoważoną kompleksją jest najbardziej podobne do nieba, wolnego od wszelkich przeciwieństw — łączy się substancja umysłowa nie przez jakieś wyobrażenia, lecz jako jego forma.

Tego zaś, co Arystoteles twierdzi o duszy nieba, nie powiedzieliśmy z punktu widzenia nauki wiary, dla której nie ma znaczenia, czy się powie tak, czy inaczej. Stąd mówi Augustyn w księdze *Enchiridion-.* „Również tego nie uważam za pewne, czy do tej samej społeczności — mianowicie aniołów — należą słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy, chociaż niektórym wydaje się, że są to ciała świecące, niemające zmysłów lub umysłu"[148].

147 Arystoteles, *De anima* II, 3 (415a 9).
148 Św. Augustyn, *Enchiridion* 58 (PL 40, 260).

459

Rozdział 71
DUSZA ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM BEZPOŚREDNIO

Z tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że dusza łączy się z ciałem bezpośrednio i że nie trzeba przyjmować czegoś pośredniego, co łączyłoby duszę z ciałem — czy to wyobrażeń, jak powiada Awerroes [zob. II, 591, czy to władz duszy, jak mówią inni, czy też cielesnego ducha ożywczego *(,spiritus corporalis*), jak twierdzili jeszcze inni.

Wykazaliśmy już [II, 68; II, 70], że dusza łączy się z ciałem jako jego forma. Forma zaś łączy się z materią bez czegokolwiek pośredniego — to bowiem, że forma urzeczywistnia dane ciało, przysługuje jej z istoty, a nie przez coś drugiego. Stąd też nic innego, jak tylko przyczyna sprowadzająca możność do rzeczywistości czyni z materii i formy coś jednego, jak tego dowodzi Arystoteles w VIII księdze *Metafizyki*[149] — materia wszak ma się do formy jak możność do urzeczywistnienia.

Można jednak powiedzieć, że jest coś pośredniego między duszą i ciałem — ale nie w aspekcie istnienia, lecz poruszania i powstawania. Co do poruszania — dlatego, że w ruchu, którym dusza porusza ciało, jest pewien porządek poruszanych i poruszających. Dusza bowiem wykonuje wszystkie swoje czynności przez swe władze, stąd za pośrednictwem władzy porusza ciałem, następnie członkami za pośrednictwem ducha [ożywczego] i wreszcie jednym organem za pośrednictwem drugiego organu. W drodze powstawania dyspozycje do przyjęcia formy wyprzedzają formę w materii, chociaż są późniejsze co do istnienia. Stąd też dyspozycje ciała, które sprawiają, że może ono zostać we właściwy sobie sposób udoskonalone taką formą, można nazwać pośrednimi między duszą a ciałem.

149 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 6 (1045b 21).

460

Rozdział 68
DUSZA JEST CAŁA W CAŁYM CIELE I CAŁA W KAŻDEJ JEGO CZĘŚCI

W ten sam sposób można wykazać, że cała dusza jest w całym ciele i cała w poszczególnych jego częściach.

Określony podmiot doskonali się przez właściwe sobie urzeczywistnienie. Dusza zaś jest urzeczywistnieniem ciała organicznego, a nie tylko jednego organu. Znajduje się zatem w całym ciele, a nie tylko w jednej jego części — zgodnie ze swą istotą, z racji której jest formą ciała.

Dusza jest formą całego ciała w taki sposób, że jest też formą poszczególnych części. Gdyby bowiem była formą całości, a nie części, nie byłaby formą substancjalną danego ciała — na przykład forma domu, będąca formą całości, a nie poszczególnych części, jest formą przypadłościową. Że zaś jest formą substancjalną całości i części, widzimy stąd, iż decyduje o przynależności do gatunku i całości, i części. Stąd, gdy dusza odchodzi, ani całość, ani części nie należą już do tego samego gatunku — o oku bowiem zmarłego i jego ciele mówimy wieloznacznie. Jeśli więc dusza urzeczywistnia poszczególne części ciała, urzeczywistnienie zaś jest w tym, czego jest urzeczywistnieniem, wynika stąd, że dusza jest zgodnie ze swą istotą w każdej części ciała.

Jest rzeczą oczywistą, że jest w ciele cała dusza. Skoro bowiem mówi się o całości w odniesieniu do części, należy całość ująć w różny sposób, tak jak w różny sposób ujmuje się części. O części zaś mówi się dwojako: po pierwsze, o ile się coś dzieli według określenia ilościowego, jak na przykład dwa łokcie są częścią trzech łokci; po drugie, o ile się coś dzieli stosownie do podziału istoty, jak na przykład forma i materia są częściami istoty złożonej. Mówi się zatem o całości i odnośnie do ilości, i odnośnie do doskonałości istoty. Otóż całość i część w sensie

461

ilości nie przysługuje formom — chyba że przypadłościowo, mianowicie o ile się dzielą, gdy dzieli się podmiot określony ilościowo. Całość zaś lub część w sensie doskonałości istoty znajduje się w formach sama przez się. Jeśli więc chodzi o tę całość, która sama przez się przysługuje formom, jest rzeczą jasną, że każda forma jest cała w całości i cała w każdej części całości. Białość bowiem, jak według całego pojęcia białości jest w całym ciele, tak jest i w każdej jego części. Inaczej ma się rzecz z całością, którą się przypisuje formom przypadłościowo. Nie możemy tu powiedzieć, by cała białość była w każdej części. Jeśli więc istnieje jakaś forma, która się nie dzieli, gdy dzieli się podmiot, jak na przykład dusze zwierząt doskonałych, nie będzie potrzebne rozróżnienie, skoro tylko jedna całość jest im właściwa — lecz należy absolutnie stwierdzić, że jest ona cała w każdej części ciała. Nie jest to też trudne do zrozumienia dla tego, który pojmuje, że dusza nie jest niepodzielna w ten sposób, co punkt, i że nie w ten sposób łączy się cielesne z niecielesnym, jak się nawzajem łączą ciała, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 56].

Nie jest zaś rzeczą trudną do przyjęcia, by dusza, będąc pewną formą prostą, była urzeczywistnieniem tak różnorodnych części. Do każdej bowiem formy dostosowuje się materia w sposób jej odpowiedni. Im zaś jakaś forma jest szlachetniejsza i mniej złożona, tym większą ma moc. Stąd dusza, najszlachetniejsza wśród form niższych, mimo że jest niezłożona co do substancji, ma wieloraką moc i wiele działań. Dlatego też potrzebuje wielu organów do wykonania swych czynności, a różne władze duszy określamy jako właściwe urzeczywistnienia tych organów, jak na przykład wzrok oczu, słuch uszu i tak dalej. Z tego powodu zwierzęta doskonałe mają największą różnorodność organów, rośliny zaś najmniejszą.

Dlatego właśnie niektórzy filozofowie uważali, że dusza jest w określonej części ciała — na przykład sam Arystoteles w księdze *O przyczynie ruchu zwierząt*[150] twierdzi, że jest ona w ser-

150 Arystoteles, *De motu animalium* 10 (703a 14).

cu, ponieważ niektóre z jej władz przypisuje się tej części ciała. Władza poruszająca bowiem, którą się Arystoteles w tym dziele zajmował, jest przede wszystkim w sercu, przez które dusza rozlewa po całym ciele ruch i inne tego rodzaju czynności.

Rozdział 73 <<
INTELEKT MOŻNOŚCIOWY NIE JEST JEDEN DLA WSZYSTKICH LUDZI

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że intelekt możnościowy nie jest jeden dla wszystkich ludzi, którzy są, będą i byli, jak to fałszywie podaje Awerroes w III księdze *O duszy*[151].

Wykazaliśmy [II, 68], że substancja intelektu łączy się z ciałem ludzkim jako forma. Jedna forma zaś może być formą tylko jednej materii, gdyż właściwe urzeczywistnienie dokonuje się we właściwej mu możności, są one bowiem wzajemnie do siebie dostosowane. Nie mają więc wszyscy ludzie jednego intelektu.

Co więcej. Każdej przyczynie ruchu należą się właściwe jej narzędzia, inne bowiem są narzędzia trębacza, a inne budowniczego. Intelekt zaś jest dla ciała przyczyną ruchu, jak to Arystoteles stwierdza w III księdze O *duszy*[152]. Jak więc niemożliwe jest, by budowniczy posługiwał się narzędziami trębacza, tak jest niemożliwe, by intelekt jednego człowieka był intelektem drugiego.

Oprócz tego. Arystoteles w I księdze *O duszy*[153] wyrzuca filozofom starożytnym, że mówiąc o duszy, nie mówili nic

151 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 406-407).
152 Arystoteles, *De anima* III, 10 (433a 9).
153 Arystoteles, *De anima* I, 3 (407b 22).

o tym, co w sposób właściwy zdolne jest ją przyjąć, tak jakby — stosownie do pitagorejskich mitów — każda dusza mogła przybrać każde ciało. Nie jest więc rzeczą możliwą, by dusza psa wchodziła w ciało wilka lub dusza człowieka w inne ciało niż ludzkie. Dostosowanie duszy tego człowieka do ciała tego człowieka jest takie samo, jak

dostosowanie duszy człowieka do ciała człowieka. Nie jest zatem możliwe, by dusza tego człowieka wchodziła w inne ciało niż ciało tego człowieka. Dusza zaś tego człowieka jest tym, przez co ten człowiek poznaje umysłowo — człowiek bowiem poznaje przez duszę, zgodnie ze stanowiskiem Arystotelesa w I księdze *O duszy*[154]. A zatem ten i tamten człowiek nie mają jednego intelektu.

Co więcej. Istnienie i jedność jakiejś rzeczy pochodzą od tego samego, gdyż jedność i byt nawzajem z siebie wynikają. Lecz każdy byt ma istnienie przez swą formę. Zatem i jedność rzeczy wynika z jedności formy. Niemożliwe jest więc, by różne jednostki miały jedną formę. Formą zaś tego oto człowieka jest dusza obdarzona intelektem. Niemożliwe jest zatem, by wszyscy ludzie mieli jeden intelekt.

Twierdzenie, iż dusza zmysłowa tego oto człowieka jest inna od duszy zmysłowej tamtego, i że dlatego nie ma tu jednego człowieka, chociaż jest jeden intelekt, jest nie do przyjęcia. Właściwa bowiem czynność każdej rzeczy wynika z jej gatunku i dowodzi go. Jak zaś właściwą czynnością zwierzęcia jest odbieranie wrażeń zmysłowych, tak właściwą czynnością człowieka jest poznanie umysłowe, o czym mówi Arystoteles w I księdze *Etyki*[155]. Stąd, tak jak dana jednostka jest zwierzęciem z racji zmysłów, według Arystotelesa w II księdze *O duszy*[156], tak też dana jednostka jest człowiekiem z racji tego, przez co poznaje umysłowo. Tym zaś, przez co dusza poznaje umysłowo — lub człowiek przez duszę — jest intelekt możnościowy,

154 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 14).
155 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 7 (1098a 2n).
156 Arystoteles, *De anima* II, 2 (4l3b 3).

jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*[157]. Dana jednostka jest więc człowiekiem przez intelekt możnościowy. Jeśli zatem ten człowiek ma inną duszę zmysłową niż tamten człowiek, nie ma zaś innego intelektu możnościowego, lecz jeden i ten sam, to wynika stąd, że jest dwoje zwierząt, a nie że jest dwóch ludzi. Jest to oczywiście niemożliwe. Nie mają więc wszyscy ludzie jednego intelektu możnościowego.

Na te argumenty odpowiada wspomniany Komentator w III księdze *O duszy*[158], twierdząc, że intelekt możnościowy łączy się z nami przez swą formę, a mianowicie przez umysłową formę poznawczą, której jedynym podmiotem jest wyobrażenie istniejące w nas, a które jest różne w różnych podmiotach. I tak intelekt możnościowy jest numerycznie różny w różnych podmiotach — nie ze względu na swą substancję, lecz ze względu na swą formę.

Z tego jednak, co wyżej powiedzieliśmy, wynika, że ta odpowiedź nie ma żadnej wartości. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 59], że nie jest możliwe, by człowiek poznawał umysłowo, jeśli intelekt możnościowy tylko tak łączy się z nami.

Przyjąwszy nawet, że ta łączność wystarczyłaby do tego, by człowiek poznawał umysłowo, to i tak owa odpowiedź nie odpiera powyższych argumentów. Według owego stanowiska bowiem z tego, co należy do intelektu, tylko wyobrażenia pozostaną numerycznie różne, zgodnie z wielością ludzi. A to samo wyobrażenie nie będzie numerycznie różne, gdy zostanie rzeczywiście poznane umysłowo, ponieważ w ten sposób jest w intelekcie możnościowym i jest wyabstrahowane z uwarunkowań materialnych przez intelekt czynny. Wyobrażenie zaś, jako umysłowo poznane w możności, nie przewyższa poziomu duszy zmysłowej. I w tym wypadku ten człowiek będzie

157 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).
158 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 404-405); por. wyżej II, 59.

więc się różnić od tamtego tylko przez duszę zmysłową. I wyniknie wspomniana niedorzeczność, że ten i ów człowiek nie są wieloma ludźmi.

Oprócz tego. O przynależności do gatunku nie decyduje to, co jest w możności, lecz to, co jest urzeczywistnione. Wyobrażenie zaś, jako numerycznie różne, jest tylko w możności istnienia umysłowego. A zatem o przynależności tej jednostki do gatunku zwierzęcia obdarzonego intelektem, co jest istotą człowieka, nie decyduje wyobrażenie numerycznie różne. I stąd wniosek, że to, co określa gatunek ludzki, nie jest numerycznie różne w różnych podmiotach.

Dalej. To, co decyduje o przynależności do gatunku każdej rzeczy żywej, jest pierwszą doskonałością, a nie drugą; widać to u Arystotelesa w II księdze *O duszy*[159]. Wyobrażenie zaś nie jest doskonałością pierwszą, lecz drugą — wyobraźnia bowiem jest ruchem spowodowanym przez urzeczywistnienie doznania zmysłowego, jak powiedziane jest w księdze *O duszy*[160]. Człowiek zatem nie otrzymuje gatunku z racji numerycznie różnego wyobrażenia.

Co więcej. Wyobrażenia poznane umysłowo w możności są różne. To zaś, co decyduje o przynależności jakiejś rzeczy do gatunku, musi być czymś jednym, gdyż jedna rzecz ma jeden gatunek. A zatem o przynależności do gatunku człowieka nie decydują wyobrażenia numerycznie różne u różnych ludzi i umysłowo pojęte w możności.

Podobnie. To, co decyduje o przynależności człowieka do gatunku, musi zawsze pozostawać w tej samej jednostce, póki ona trwa, inaczej jednostka nie byłaby zawsze jednego i tego samego gatunku, lecz raz jednego, a raz innego. Wyobrażenia zaś nie pozostają zawsze te same w jednym człowieku, lecz powstają niektóre nowe, a niektóre dawne przechodzą. Wy-

159 Arystoteles, *De anima* II, 1 (4l2a 27-28; b 5-6); por. wyże) II, 61.
160 Arystoteles, *De anima* III, 3 (429a 2).

obrażenia więc nie decydują o przynależności jednostki ludzkiej do gatunku ani też człowiek nie wchodzi przez nie w łączność z zasadą swego gatunku, którą jest intelekt możnościowy.

Jeśliby się zaś twierdziło, że ten oto człowiek nie należy do gatunku na mocy samych wyobrażeń, lecz władz, w których są wyobrażenia, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy osądu myślowego, która jest właściwa człowiekowi i którą Arystoteles w III księdze *O duszy*[161] nazywa intelektem biernym, to dalej wynikałyby te same niedorzeczności. Skoro bowiem działanie władzy osądu myślowego odnosi się tylko do tego, co jednostkowe, oraz łączy i rozdziela ujęcia umysłowe jednostek, a także ma narząd cielesny, którym działa — to nie przewyższa ta władza rodzaju duszy zmysłowej. Z racji duszy zmysłowej nie jest zaś człowiek człowiekiem, lecz zwierzęciem. Dalej więc stąd wynika, że władza ta byłaby zaliczona w nas do tej dziedziny, która przysługuje człowiekowi jako zwierzęciu.

Oprócz tego. Władza osądu myślowego, skoro działa przez narząd, nie jest tym, przez co poznajemy umysłowo, gdyż poznanie umysłowe nie jest działaniem jakiegoś organu.

To zaś, przez co poznajemy umysłowo, jest tym, przez co człowiek jest człowiekiem, skoro poznanie umysłowe jest działaniem właściwym człowiekowi, wynikającym z jego gatunku. Ta oto jednostka nie jest więc człowiekiem przez władzę osądu myślowego ani też ta władza nie jest tym, przez co człowiek substancjalnie różni się od zwierząt, jak to mylnie twierdzi wspomniany Komentator[162].

Co więcej. Władza osądu myślowego nie jest przyporządkowana do intelektu możnościowego, przez który człowiek poznaje umysłowo, inaczej, jak tylko przez to działanie, przez

161 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 24).
162 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 20.

które przysposabiane są wyobrażenia, by przez intelekt czynny stały się urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego i doskonaliły intelekt możnościowy. Ta czynność zaś nie pozostaje w nas zawsze taka sama. Niemożliwe jest zatem, by człowiek przez nią nawiązywał łączność z zasadą gatunku ludzkiego czy dzięki niej miał gatunek. Jasne więc jest, że powyższą odpowiedź należy zupełnie odrzucić.

Podobnie. To, przez co jakaś rzecz działa lub jest czynna, jest podstawą, z której wynika działanie nie tylko odnośnie do jej istnienia, lecz także odnośnie do wielości lub jedności; od tego samego bowiem ciepła pochodzi tylko jedno grzanie, czyli jedno czynne ogrzewanie, chociaż wielorako można być ogrzanym, czyli bierne ogrzewanie może być wielorakie, zgodnie z rozmaitością rzeczy ogrzewanych razem przez jedno ciepło. Intelekt zaś możnościowy jest tym, przez co dusza poznaje umysłowo, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[163]. Jeśli więc intelekt możnościowy tego i tamtego człowieka byłby numerycznie jeden i ten sam, poznanie intelektualne obydwu będzie w sposób konieczny jedno i to samo. To zaś jest oczywiście niemożliwe, różne bowiem jednostki nie mogą mieć jednego działania. Niemożliwe jest więc, by był ten sam intelekt możnościowy dla tego i tamtego człowieka.

Gdyby się zaś twierdziło, że samo umysłowe poznanie pomnaża się zgodnie z różnorodnością wyobrażeń, nie można tego przyjąć. Jak bowiem powiedzieliśmy, jedna czynność jednej przyczyny zwielokrotnia się tylko zgodnie z różnymi podmiotami, na które przechodzi owa czynność. Poznanie umysłowe zaś, chcenie i tym podobne nie są czynnościami przechodzącymi na materię zewnętrzną, lecz pozostają w samej przyczynie jako jej doskonałości, o czym mówi Arystoteles w IX księdze *Metafizyki*[164]. Nie może więc jedno poznanie właściwe intelektowi moż-

163 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 10).
164 Arystoteles, *Metaphysica* IX, 8 (1050a 34).

nościowemu zwielokrotniać się zgodnie z wielością wyobrażeń.

Oprócz tego. Wyobrażenia mają się do intelektu możnościowego niczym to, co działa, do tego, co doznaje, zgodnie z tym, co mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[165], że poznanie umysłowe jest pewnym doznawaniem. Samo zaś doznawanie doznającego staje się różnorodne zgodnie z różnymi formami rzeczy działających, czyli różnymi formami poznawczymi, a nie zgodnie z ich różnorodnością numeryczną. W jednym

bowiem doznającym podmiocie ogrzanie i wysuszenie wynika razem z dwóch przyczyn, mianowicie ogrzewającej i wysuszającej. Nie wynika zaś dwojakie ogrzanie w jednym ogrzewanym podmiocie z dwóch ogrzewających czynników, lecz wynika tylko jedno ogrzanie — chyba że są różne gatunki ciepła. Skoro bowiem podwójne ciepło jednego gatunku nie może być w jednym podmiocie, ruch zaś określa się liczbowo zgodnie z jego celem, to jeśli ruch odbywa się w jednym czasie i w jednym podmiocie, nie może być podwójnego ogrzewania w jednym podmiocie. I podkreślam jeszcze raz — chyba że jest jakiś inny gatunek ciepła, jak na przykład przyjmuje się w nasieniu ciepło ognia, nieba i duszy. A zatem różnorodność wyobrażeń pomnaża poznawanie intelektu możnościowego tylko z racji poznania różnych form poznawczych, tak iż możemy powiedzieć, że inne jest jego poznanie, gdy poznaje człowieka, a inne, gdy poznaje konia. Poznanie jednej z tych rzeczy przysługuje jednak równocześnie wszystkim ludziom. Dalej więc wynika, że to samo numerycznie poznanie przysługuje temu i tamtemu człowiekowi.

Co więcej. Intelekt możnościowy poznaje człowieka nie jako tego oto człowieka, lecz jako człowieka w ogóle, zgodnie z istotą gatunku. Ta istota zaś jest jedna, jakkolwiek liczne byłyby wyobrażenia człowieka — czy to w jednym człowieku,

165 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13).

czy w różnych ludziach, stosownie do różnych jednostek ludzkich, które posiadają wyobrażenia. Wielość wyobrażeń nie może więc być przyczyną pomnożenia samego poznania intelektu możnościowego odnośnie do jednego gatunku. I tak nadal pozostanie jedna numerycznie czynność wielu ludzi.

Podobnie. Podmiotem właściwym sprawności wiedzy jest intelekt możnościowy, jego bowiem czynnością jest rozważanie przy użyciu wiedzy. Przypadłość zaś, jeśli jest jedna, zwielokrotnia się tylko wedle podmiotu. Jeśli więc byłby jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi, byłoby czymś koniecznym, by sprawność wiedzy, gatunkowo jedna i ta sama, na przykład sprawność gramatyki, była numerycznie ta sama u wszystkich ludzi. Jest to jednak nie do pomyślenia. Nie mają zatem wszyscy ludzie jednego intelektu możnościowego.

Lecz na to odpowiadają, że nie intelekt możnościowy jest podmiotem sprawności wiedzy, lecz intelekt bierny i władza osądu myślowego.

Tak jednak być nie może. Jak bowiem dowodzi Arystoteles w II księdze *Etyki*[166], z podobnych czynów powstają podobne sprawności, a te z kolei wydają podobne czyny. Tymczasem sprawność wiedzy powstaje w nas z czynności intelektu możnościowego, a do tych czynności jesteśmy zdolni dzięki sprawności wiedzy. A zatem sprawność wiedzy jest w intelekcie możnościowym, a nie w intelekcie biernym.

Co więcej. Wiedza dotyczy wniosków z dowodzeń, dowodzenie bowiem to sylogizm powodujący powstanie wiedzy, jak mówi Arystoteles w I księdze *Analityk wtórych*[167]. Zarówno wnioski tych dowodzeń są ogólne, jak i zasady. Wiedza więc tkwi w tej władzy, która poznaje pojęcia ogólne. Intelekt bierny zaś nie poznaje pojęć ogólnych, lecz tylko ujęcia szczegółowe. Nie jest zatem podmiotem sprawności wiedzy.

166 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* II, 1 (1103b 8n).
167 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 2 (71b 17).

Oprócz tego. Sprzeciwia się temu wiele argumentów przytoczonych powyżej, gdzie była mowa o jedności intelektu możnościowego z człowiekiem [zob. II, 60].

Wydaje się, że błąd stwierdzenia, iż sprawność wiedzy znajduje się w intelekcie biernym, ma źródło w spostrzeżeniu, że ludzie są bardziej lub mniej zdolni do rozważań naukowych, odpowiednio do różnej dyspozycji władzy osądu myślowego i wyobraźni.

Lecz ta zdolność zależy od wspomnianych władz jako od dalszych dyspozycji, podobnie jak zależy od doskonałości dotyku i kompleksji cielesnej, zgodnie z tym, co pisze Arystoteles w II księdze O *duszy*[168] — że ludzie o dobrym dotyku i delikatnym ciele są zdolni umysłowo. Natomiast ze sprawności wiedzy zdolność rozważania wynika jako z najbliższej zasady czynności; sprawność wiedzy musi bowiem udoskonalać władzę, przez którą poznajemy umysłowo, by z łatwością działała, gdy chce, jak też inne sprawności udoskonalają władze, w których istnieją.

Podobnie. Dyspozycje powyższych władz pochodzą od przedmiotu, mianowicie wyobrażenia, które z racji doskonałości owych władz zostaje przygotowane do tego, by łatwo stać się przez intelekt czynny rzeczywistym przedmiotem umysłowego poznania. Dyspozycje zaś pochodzące od przedmiotu nie są sprawnościami, lecz są nimi tylko dyspozycje zależne od władz; sprawnością męstwa nie jest bowiem dyspozycja, dzięki której rzeczy przerażające stają się możliwe do zniesienia, lecz dyspozycją, przez którą część duszy, mianowicie gniewliwa, jest przystosowana do znoszenia rzeczy przerażających. Jasne więc jest, że sprawność wiedzy nie znajduje się w intelekcie biernym, jak mówi wspomniany Komentator[169], lecz raczej w intelekcie możnościowym.

168 Arystoteles, *De anima* II, 9 (421a 23, 26).
169 Zob. przypis 162.

471

Podobnie. Jeżeli jest jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi, trzeba przyjąć, że intelekt możnościowy istniał zawsze, jeśli, jak twierdzą, ludzie zawsze istnieli. Tym bardziej zawsze musiał istnieć intelekt czynny, gdyż to, co czynne, jest szlachetniejsze od tego, co bierne, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[170]. Lecz jeśli przyczyna sprawcza jest wieczna i ten, kto przyjmuje to działanie, jest wieczny, to także to, co zostaje przyjęte, musi być wieczne. Zatem formy poznawcze były wiecznie w intelekcie możnościowym, a więc nie przyjmuje on na nowo form poznawczych. Zmysł zaś i wyobraźnia są potrzebne w poznawaniu tylko po to, by dostarczały form poznawczych. Ani zmysł, ani wyobraźnia nie będą zatem potrzebne do poznawania. I powróci pogląd Platona, że wiedzy nie zdobywamy przez zmysły, lecz że one dają nam podnietę do przypominania sobie rzeczy dawniej poznanych.

Lecz na to odpowiada wspomniany Komentator[171], że umysłowe formy poznawcze mają podwójny podmiot. Od jednego z tych podmiotów, mianowicie od intelektu możnościowego, mają wieczność, od drugiego zaś, mianowicie od wyobrażeń, mają charakter nowości. Podobnie też podwójny jest podmiot wzrokowej formy poznawczej, mianowicie rzecz poza duszą i władza wzroku.

Ta odpowiedź jednak jest nie do utrzymania. Niemożliwe jest bowiem, by działanie i doskonałość czegoś wiecznego zależała od czegoś doczesnego. Wyobrażenia zaś są doczesne, gdyż powstają w nas codziennie na nowo mocą zmysłów. Niemożliwe jest więc, by umysłowe formy poznawcze, przez które intelekt możnościowy podlega urzeczywistnieniu i działa, zależały od wyobrażeń, tak jak wzrokowa forma poznawcza zależy od rzeczy będących poza duszą.

170 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18).
171 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5; por. wyżej II, 59 i początek tego rozdziału.

472

Co więcej. Nic nie przyjmuje tego, co już posiada, gdyż przyjmujący, zgodnie z Arystotelesem[172], musi być wolny od tego, co przyjmuje. Lecz umysłowe formy poznawcze były w intelekcie możnościowym przed moim czy twoim poznaniem zmysłowym, ci bowiem, którzy istnieli przed nami, nie poznawaliby umysłowo, gdyby intelekt możnościowy nie został urzeczywistniony przez umysłowe formy poznawcze. Nie można też powiedzieć, że te formy poznawcze uprzednio przyjęte do intelektu możnościowego przestały istnieć, gdyż intelekt możnościowy nie tylko przyjmuje, ale i przechowuje to, co przyjmuje. Stąd w III księdze *O duszy*[173] nazwano go miejscem form poznawczych. A zatem formy poznawcze nie zostają przyjęte do naszego intelektu możnościowego z naszych wyobrażeń. Daremnie więc nasze wyobrażenia stawałyby się mocą intelektu czynnego urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego.

Podobnie. To, co jest przyjęte, jest w przyjmującym na sposób przyjmującego. Lecz intelekt sam w sobie jest ponad ruchem. To więc, co w nim jest przyjęte, zostaje przyjęte trwale i niezmiennie.

Oprócz tego. Skoro intelekt jest wyższą władzą niż zmysł, musi bardziej być jednością. I stąd widzimy, że jeden intelekt wydaje sąd o różnych rodzajach rzeczy zmysłowych, należących do różnych władz zmysłowych. Dlatego możemy przyjąć, że czynności należące do różnych władz zmysłowych jednoczą się w jednym intelekcie. Spośród zaś władz zmysłowych niektóre tylko przyjmują, jak zmysły, niektóre zaś zatrzymują, jak wyobraźnia i pamięć, stąd też nazywają się skarbcami. Musi więc intelekt możnościowy i przyjmować, i zatrzymywać to, co przyjął.

172 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 18-22).
173 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 27).

473

Co więcej. Niesłusznie się mówi, że w rzeczach otaczającego nas świata to, co się osiąga przez ruch, nie trwa, lecz natychmiast przestaje istnieć. Dlatego też odrzuca się zdanie tych, którzy twierdzą, że wszystko zawsze się porusza — ruch wszak musi mieć kres w spoczynku. Tym mniej zatem można powiedzieć, że w intelekcie możnościowym nie zachowuje się to, co zostało przyjęte.

Co więcej. Jeśli z istniejących w nas wyobrażeń intelekt możnościowy nie przyjmuje żadnych form poznawczych, gdyż je przyjął już z wyobrażeń ludzi, którzy istnieli przed nami — z tego samego powodu nie przyjmuje ich z wyobrażeń nikogo z tych, których inni poprzedzili. Lecz jeśli świat jest wieczny, jak przyjmują [nasi przeciwnicy], to każdego poprzedził ktoś inny. A zatem intelekt możnościowy nigdy nie przyjmuje form poznawczych z wyobrażeń. Niepotrzebnie więc Arystoteles przyjmuje intelekt czynny, który wyobrażenia ma czynić urzeczywistnionymi przedmiotami poznania umysłowego [zob. II, 78].

Oprócz tego. Zdaje się stąd wynikać, że intelekt możnościowy nie potrzebuje wyobrażeń do poznawania. My zaś poznajemy przez intelekt możnościowy. Nie

potrzebujemy więc też zmysłów i wyobrażeń do umysłowego poznawania. A to jest oczywiście fałszywe i przeciwne zdaniu Arystotelesa[174].

Gdyby się zaś powiedziało, że z tego samego powodu nie potrzebowalibyśmy wyobrażenia do rozważania tych rzeczy, których formy poznawcze są zachowane w intelekcie, nawet jeżeli różni ludzie mają różne intelekty możnościowe — co jest przeciwne zdaniu Arystotelesa[175], który mówi, że dusza nigdy nie poznaje bez wyobrażenia — to widać jasno, że nie jest to słuszny zarzut. Intelekt możnościowy bowiem, jak i każda substancja, działa zgodnie ze swoją naturą. Ze swej natury jest zaś formą ciała. Stąd poznaje wprawdzie rzeczy niematerialne, lecz

174 Arystoteles, *De anima* III, 8 (432a 6).
175 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 17).

ogląda je w czymś materialnym. Widzimy, że w poglądach ogólnych podaje się szczegółowe przykłady, w których można dojrzeć to, co ogólne. W inny więc sposób ma się intelekt możnościowy do wyobrażenia, którego potrzebuje, przed przyjęciem formy poznawczej, a w inny sposób po otrzymaniu formy poznawczej. Przedtem bowiem potrzebuje wyobrażenia, by od niego otrzymać formę poznawczą, i dlatego wyobrażenie ma się do intelektu możnościowego jak przedmiot poruszający. Natomiast po przyjęciu formy poznawczej intelekt potrzebuje wyobrażenia jako narzędzia czy też nośnika formy poznawczej. Stąd ma się do wyobrażeń jak przyczyna sprawcza — na rozkaz bowiem intelektu tworzy się w wyobraźni wyobrażenie odpowiadające takiej a takiej formie poznawczej, w którym to wyobrażeniu odbija się forma poznawcza, jak wzór w kopii lub obrazie. Gdyby więc intelekt możnościowy zawsze posiadał formy poznawcze, nigdy nie byłby w takiej relacji do wyobrażeń, jak to, co przyjmuje, do poruszającego go przedmiotu.

Podobnie. Intelekt możnościowy jest według Arystotelesa[176] tym, przez co dusza i człowiek poznają umysłowo. Jeśli zaś intelekt możnościowy jest jeden dla wszystkich i wieczny, muszą w nim już być przyjęte wszystkie formy poznawcze tych rzeczy, które są lub były znane przez jakiegokolwiek człowieka. W konsekwencji każdy, kto poznaje przez intelekt możnościowy — owszem, kogo poznanie jest samym poznaniem intelektu możnościowego — poznawałby umysłowo wszystkie rzeczy, które są lub były znane przez kogokolwiek. A to jest oczywiście fałszywe.

Na to zaś odpowiada powyższy Komentator[177], że my poznajemy umysłowo przez intelekt możnościowy o tyle, o ile wchodzi z nami w łączność przez nasze wyobrażenia. A ponieważ nie wszyscy mają te same wyobrażenia ani też ich

176 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).
177 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima*, III, 5.

usprawnienie nie jest takie samo, to jeden nie poznaje tego, co poznaje drugi. I wydaje się, że ta odpowiedź zgadza się z tym, co powiedzieliśmy wyżej. Nawet bowiem jeżeli intelekt możnościowy nie jest jeden, te rzeczy, których formy poznawcze są w intelekcie możnościowym, poznajemy o tyle, o ile mamy wyobrażenia do tego sposobne.

Odpowiedź ta nie jest całkowicie zadowalająca, a dowodzi się tego w sposób następujący. Skoro intelekt możnościowy zostaje urzeczywistniony przez przyjętą formę

poznawczą, może działać sam przez się, jak mówi Arystoteles w III księdze o *duszy*[178]. Stąd widzimy, że jest w naszej mocy — jeśli chcemy — rozważać na nowo to, co raz poznaliśmy. I nie przeszkadzają nam w tym wyobrażenia, gdyż w naszej mocy jest tworzyć wyobrażenia przystosowane do dowolnego rozważania. Może powstać jedynie przeszkoda ze strony organu, który tworzy te wyobrażenia, jak się to zdarza u szaleńców i pogrążonych w letargu, którzy nie są wolni w używaniu wyobraźni i pamięci. Z tego powodu mówi Arystoteles w VIII księdze *Fizyki*[179], że ten, kto ma już sprawność wiedzy, chociaż rozważa tylko w możności, nie potrzebuje przyczyny, dzięki której przechodziłby z możności do urzeczywistnienia — chyba że do usunięcia przeszkody — lecz sam może urzeczywistnić rozważanie, jak chce. Jeśli zaś w intelekcie możnościowym istnieją formy poznawcze wszelkiej wiedzy, a tak należy powiedzieć, jeżeli jest on jeden i wieczny, to będzie intelekt możnościowy potrzebował wyobrażeń tak samo, jak ten, kto posiadając potrzebną wiedzę, rozważa przedmioty związane z tą wiedzą, czego także nie może uczynić bez wyobrażeń. Skoro więc każdy człowiek poznaje przez intelekt możnościowy na tyle, na ile formy poznawcze urzeczywistniają intelekt, to każdy człowiek będzie mógł rozważać, gdy zechce, rzeczy

178 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 7).
179 Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (255b 2).

znane we wszelkiej wiedzy. A to jest oczywiście fałszywe — w ten sposób bowiem nikt nie potrzebowałby nauczyciela, by nabywać wiedzę. A zatem intelekt możnościowy nie jest jeden i wieczny.

Rozdział 74
POGLĄD AWICENNY, ŻE FORMY POZNAWCZE NIE SĄ ZACHOWYWANE W INTELEKCIE MOŻNOŚCIOWYM

Wydaje się, że powyższym argumentom sprzeciwiają się poglądy Awicenny. Mówi on bowiem w swej księdze o *duszy*[180], że formy poznawcze pozostają w intelekcie możnościowym tylko dopóty, dopóki są rzeczywiście poznawane.

Próbuje on tego dowieść, mówiąc, że umysłowe formy ujęte poznawczo pozostają we władzy poznającej, dopóki są rzeczywiście poznawane. Przez to bowiem zmysł jest urzeczywistniony, że utożsamia się z urzeczywistnionym przedmiotem poznania zmysłowego. Podobnie urzeczywistniony intelekt jest tożsamy z urzeczywistnionym przedmiotem poznania intelektualnego. Dlatego wydaje się, że ilekroć zmysł lub intelekt staje się czymś jednym z przedmiotem poznania zmysłowego lub intelektualnego — zgodnie z tym, że ma jego formę — urzeczywistnia się ujęcie poznawcze przez zmysł lub przez intelekt. O władzach zaś przechowujących formy, które nie są ujęte poznawczo w sposób rzeczywisty, mówi, że nie są władzami poznawczymi, lecz skarbcami takich władz; przykładem tego jest wyobraźnia, będąca skarbcem form ujętych przez zmysł, i pamięć, która według niego jest skarbcem ujęć przyjętych

180 Awicenna, *De anima* V, 6.

bez zmysłów, jak na przykład gdy owca poznaje nieprzyjaciela w wilku. Władze, które przechowują formy nieujęte poznawczo w sposób rzeczywisty, przechowują je z racji tego, że posiadają pewne narządy cielesne, w których formy przyjmowane są w sposób najbardziej zbliżony do ujęcia poznawczego. I z tego powodu władza poznawcza, zwracając się do tego rodzaju skarbców, poznaje w sposób rzeczywisty. Wiadomo zaś, że intelekt możnościowy jest władzą poznawczą i że nie ma organu cielesnego. Stąd wnioskuje Awicenna, że jest rzeczą niemożliwą, by umysłowe formy poznawcze były przechowywane w intelekcie możnościowym — chyba że wtedy, gdy rzeczywiście poznaje umysłowo. Albo więc same formy poznawcze muszą być przechowywane w jakimś organie cielesnym lub w jakiejś władzy mającej organ cielesny, albo formy poznawcze muszą istnieć same przez się, a nasz intelekt możnościowy odnosi się do nich jak zwierciadło do rzeczy, które się widzi w zwierciadle, albo też umysłowe formy poznawcze muszą [stale] od nowa spływać do intelektu możnościowego od jakiejś oddzielnie istniejącej przyczyny, ilekroć intelekt rzeczywiście poznaje. Pierwsza z tych możliwości jest nie do przyjęcia, ponieważ formy istniejące we władzach posługujących się organami cielesnymi są poznawalne tylko w możności. Druga to stanowisko Platona, które odrzuca Arystoteles w swej *Metafizyce*[181]. Wnioskuje więc Awicenna, że pozostaje trzecia możliwość — ilekroć rzeczywiście poznajemy, formy poznawcze spływają do naszego intelektu możnościowego od intelektu czynnego, który to intelekt czynny Awicenna uważa za pewną substancję oddzielnie istniejącą.

Jeśli zaś ktoś mu zarzuca, że nie ma wówczas różnicy między człowiekiem, gdy się pierwszy raz uczy i gdy potem chce rzeczywiście rozważyć to, czego się poprzednio nauczył, od

181 Arystoteles, *Metaphysica* I, 9 (990b ln).

powiada Awicenna[182], że uczenie się nie jest niczym innym jak nabywaniem doskonałej sprawności łączenia się z inteligencją czynną, by otrzymać od niej formę poznawczą. I dlatego przed uczeniem się w człowieku jest czysta możność do takiego przyjmowania, natomiast uczenie się jest jakby przystosowaną możnością.

Wydaje się także, że z tym stanowiskiem zgadza się to, co wykazuje Arystoteles w księdze *O pamięci*[183], że pamięć nie jest w umysłowej części duszy, lecz w zmysłowej. Jak się zdaje, wynika stąd, że przechowywanie form poznawczych nie należy do umysłowej części duszy.

Lecz jeśli się to pilnie rozważy, pogląd ten co do swego pochodzenia mało albo wcale się nie różni od poglądu Platona. Platon bowiem przyjął, że formy poznawcze są pewnymi oddzielonymi substancjami, od których wiedza spływa do naszych dusz. Awicenna zaś przyjmuje, że wiedza spływa od jednej substancji oddzielonej, którą jest według niego inteligencja czynna. Nie ma różnicy dla sposobu nabywania wiedzy, czy powoduje ją jedna, czy wiele substancji oddzielonych — w obu bowiem wypadkach jest tak, że nasza wiedza nie pochodzi od danych zmysłowych. To, że jest przeciwnie, widać wyraźnie stąd, że komu brak jakiegoś zmysłu, temu brak i wiedzy o przedmiotach zmysłowych, które się poznaje przez ten zmysł.

Czymś nowym zaś jest twierdzenie, że przez to, iż intelekt możnościowy ogląda byty szczegółowe będące w wyobraźni, zostaje oświecony światłem inteligencji czynnej, aby poznać to, co powszechne, oraz że czynności władz niższych, mianowicie wyobraźni,

pamięci i władzy osądu myślowego, czynią duszę zdolną do przyjęcia emanacji inteligencji czynnej. Widzimy, że nasza dusza tym bardziej jest przystosowana do przy-

182 Awicenna, *De anima* V, 6.
183 Arystoteles, *De memoria et reminiscentia* I (450a 12).

479

jęcia czegoś od substancji oddzielonych, im bardziej się odsuwa od rzeczy cielesnych i zmysłowych. Przez oddalanie się bowiem od tego, co niższe, następuje zbliżenie do tego, co wyższe. Nie jest więc prawdopodobne, by dusza przez to, że zwraca się do wyobrażeń cielesnych, była przystosowana do przyjmowania wpływu inteligencji oddzielonej.

Platon bardziej konsekwentnie trzymał się swego zasadniczego stanowiska. Przyjął, że dane zmysłowe nie dysponują duszy do przyjmowania wpływu form oddzielonych, lecz tylko pobudzają intelekt do rozważania rzeczy, o których wiedzę posiada z przyczyny zewnętrznej. Przyjmował również, że od początku przyczyną wszelkiej wiedzy w naszych duszach są formy oddzielone — stąd uczenie się nazwał pewnym przypominaniem sobie. Jest to konieczne z jego punktu widzenia. Skoro bowiem substancje oddzielone są nieruchome i niezmienne, zawsze wiedza o rzeczach promieniuje z nich w naszą duszę, która jest do tej wiedzy zdolna.

Co więcej. To, co jest przyjęte w jakimś bycie, istnieje w nim na sposób przyjmującego. Istnienie zaś intelektu możnościowego jest bardziej trwałe niż istnienie materii cielesnej. Skoro więc formy spływające od intelektu czynnego do materii cielesnej zostają według Awicenny w niej zachowane, to tym bardziej zostają zachowane w intelekcie możnościowym.

Dalej. Poznanie intelektualne jest doskonalsze od zmysłowego. Jeśli więc w poznaniu zmysłowym jest coś, co przechowuje rzeczy poznane, tym bardziej będzie tak w poznaniu intelektualnym.

Podobnie. Widzimy, że różne przedmioty poznania, które w niższym porządku władz należą do różnych władz, w wyższym porządku należą do jednej, tak na przykład zmysł wspólny ujmuje przedmioty poznane przez wszystkie zmysły właściwe. Zatem ujmowanie i przechowywanie, które w zmysłowej części duszy należą do różnych władz, muszą się łączyć w najwyższej władzy, mianowicie w intelekcie.

480

Oprócz tego. Intelekt czynny jest według Awicenny tym, co wlewa wszelką wiedzę. Jeśli więc uczenie się nie jest niczym innym jak przystosowaniem duszy do złączenia się z inteligencją czynną, to ten, kto uczy się jednej nauki, nie uczy się jej więcej niż innej. A to jest oczywiście fałszywe.

Jasne jest również, że ten pogląd sprzeciwia się zdaniu Arystotelesa, który mówi w III księdze *O duszy*[184], że intelekt możnościowy jest miejscem form poznawczych, a nie znaczy to nic innego jak tylko to, że jest on skarbcem umysłowych form poznawczych — by się posłużyć słowami Awicenny.

Podobnie. Dodaje on następnie[185], że gdy intelekt możnościowy nabywa wiedzy, zdolny jest do działania sam przez się, chociaż nie poznaje w sposób rzeczywisty. Nie potrzebuje więc wpływu wyższej przyczyny.

Mówi także w VIII księdze *Fizyki*[186], że przed uczeniem się człowiek jest w istotnej możności do wiedzy i dlatego potrzebuje przyczyny poruszającej, która go

urzeczywistni, a gdy się już nauczył, nie potrzebuje przez się przyczyny ruchu. A zatem nie potrzebuje wpływu intelektu czynnego.

Mówi także w III księdze *O duszy*[187], że wyobrażenia mają się do intelektu możnościowego, jak byty zmysłowo poznawalne do zmysłu. Widać stąd, że formy poznawcze pochodzą w intelekcie możnościowym od wyobrażeń, a nie od substancji oddzielonej.

Nietrudno jest odpowiedzieć na zarzuty, które, jak się zdaje, temu się sprzeciwiają. Intelekt możnościowy jest bowiem w pełni urzeczywistniony w zakresie form poznawczych, gdy je rzeczywiście rozważa, gdy ich zaś nie rozważa rzeczywiście, nie jest w pełni urzeczywistniony w zakresie tych form, lecz

184 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 27).
185 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 5-9).
186 Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (255a 33-b 5).
187 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 14).

jest w stanie pośrednim między możnością a urzeczywistnieniem. To właśnie stwierdza Arystoteles w III księdze O *duszy*[188], że gdy ta część, mianowicie intelekt możnościowy, poznaje jakąś rzecz, mówi się, że rzeczywiście wie. Ma to miejsce, gdy może sam przez się działać. Jest jednak i wtedy w pewien sposób w możności, jednak nie w taki sposób, jak przed nauczeniem się czy przed wymyśleniem czegoś.

Pamięć zaś umieszcza się w części zmysłowej duszy, dlatego że dotyczy czegoś, co podpada pod pewien określony czas, odnosi się bowiem tylko do przeszłości. I dlatego, skoro pamięć nie abstrahuje od jednostkowych uwarunkowań rzeczy, to nie należy do umysłowej części duszy, zajmującej się tym, co ogólne. Lecz nie wyklucza to faktu, że intelekt możnościowy zachowuje przedmioty poznania umysłowego, oderwane od wszelkich jednostkowych uwarunkowań.

Rozdział 75
ROZWIĄZANIE ARGUMENTÓW, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ JEDYNOŚCI INTELEKTU MOŻNOŚCIOWEGO

A żeby dowieść jedyności intelektu możnościowego, przytacza się pewne argumenty[189], których zawodność należy wykazać.

1. Widzimy, że każda forma, która jest jedna co do gatunku, a mnoga co do liczby, jest ujednostkowiona przez materię. Te bowiem byty, które są tożsame co do gatunku, a mnogie co do

188 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 5-9).
189 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 5 (ed. Crawford, s. 404-411).

liczby, jednoczą się w formie, a różnią się dzięki materii. Jeśli więc intelekt możnościowy w różnych ludziach zwielokrotnia się co do liczby, to skoro jest jeden co do gatunku, musi być w tym czy tamtym człowieku ujednostkowiony przez materię. Jednak nie przez materię, która byłaby jego częścią, gdyż w ten sposób przyjmowanie w intelekcie

możnościowym byłoby tego rodzaju, co przyjmowanie właściwe materii pierwszej i wówczas przyjmowałby formy indywidualne, co jest przeciwne naturze intelektu. Wynika więc, że jest on jednostkowiony przez materię, którą stanowi ciało człowieka, a intelekt jest formą tego ciała. Każda zaś forma ujednostkowiona przez materię, którą urzeczywistnia, jest formą materialną. Musi bowiem istnienie każdej rzeczy zależeć od tego, od czego zależy jej ujednostkowienie — jak bowiem zasady wspólne należą do istoty gatunku, tak zasady jednostkujące należą do istoty danej jednostki. Wynika zatem, że intelekt możnościowy jest formą materialną i niczego nie przyjmuje ani nie działa bez organu cielesnego. To również sprzeciwia się naturze intelektu możnościowego. Intelekt możnościowy nie jest więc zwielokrotniony w różnych ludziach, lecz jest jeden dla wszystkich.

2. Podobnie. Gdyby intelekt możnościowy był inny w tym i inny w tamtym człowieku, umysłowa forma poznawcza musiałaby być inna numerycznie w tym i tamtym człowieku, a mimo to jedna gatunkowo. Skoro bowiem podmiotem właściwym urzeczywistnionych form poznawczych jest intelekt możnościowy, to wraz ze zwielokrotnieniem intelektów moż- nościowych także formy poznawcze muszą być liczne, odpowiednio do liczby różnych ludzi. Formy zaś, które gatunkowo są takie same, a różnią się numerycznie, są formami jednostkowymi. Takie nie mogą być umysłowymi formami poznawczymi, gdyż formy umysłowe są ogólne, a nie szczegółowe. Niemożliwe jest więc, by intelekt możnościowy był zwielokrotniony w różnych ludzkich jednostkach. Musi zatem być jeden we wszystkich.

483

3. Co więcej. Nauczyciel przelewa posiadaną wiedzę w ucznia — albo wiedzę tę samą numerycznie, albo różną numerycznie, nie zaś gatunkowo. To drugie wydaje się niemożliwe, gdyż w ten sposób nauczyciel byłby przyczyną swojej wiedzy w uczniu w ten sam sposób, w jaki jest przyczyną swojej formy w czymś innym, gdy rodzi coś podobnego do siebie gatunkowo. Wydaje się zaś, że to należy do dziedziny przyczyn materialnych. Musi więc powodować w uczniu wiedzę tę samą numerycznie. Nie byłoby to możliwe, gdyby obaj nie mieli jednego intelektu możnościowego. Wydaje się zatem konieczne, by był jeden intelekt możnościowy dla wszystkich ludzi.

Ponieważ powyższe stanowisko nie jest prawdziwe, czego dowiedliśmy powyżej [II, 73], łatwo jest obalić argumenty przytoczone na jego potwierdzenie.

[Ad 1] Twierdzimy, że intelekt możnościowy jest u różnych ludzi jeden co do gatunku, a numerycznie mnogi. Nie powinno się jednak dowodzić przez to, że części człowieka same z siebie nie należą do rodzaju lub gatunku, lecz tylko jako zasady całości. Nie wynika stąd jednak, by intelekt możnościowy był formą materialną, zależną co do istnienia od ciała. Jak bowiem jest właściwością duszy ludzkiej z racji jej gatunku, że w sposób odpowiadający gatunkowi łączy się z takim oto ciałem, tak ta dusza różni się numerycznie od tamtej tylko przez to, że posiada stałą relację wobec ciała różnego od innych numerycznie. I w ten sposób dusze ludzkie — i w konsekwencji także intelekt możnościowy będący władzą duszy — zostają ujednostkowione z racji ciał, ale ciała nie są przyczyną jednostkowości.

[Ad 2] Drugi jego argument zawodzi dlatego, że nie rozróżnia pomiędzy tym, przez co się poznaje umysłowo, a tym, co się poznaje. Forma poznawcza przyjęta w intelekcie możnościowym nie jest tym, co się poznaje. Skoro bowiem wszystkie umiejętności i nauki dotyczą tego, co się poznaje intelektual-

nie, wynikałoby stąd, że wszystkie nauki dotyczą form poznawczych istniejących w intelekcie możnościowym. Jest to oczywiście fałszywe, gdyż żadna nauka poza logiką i metafizyką nimi się nie zajmuje. A jednak poznaje się przez nie wszystko, co jest we wszystkich naukach. Forma poznawcza przyjęta w intelekcie możnościowym jest więc tym, przez co się poznaje, a nie tym, co się poznaje — tak jak forma barwy w oku nie jest tym, co się widzi, lecz tym, przez co się widzi. Tym zaś, co się poznaje intelektualnie, jest sama istota rzeczy istniejących poza duszą, podobnie też rzeczy istniejące poza duszą widzi się wzrokiem cielesnym. Po to bowiem wynaleziono umiejętności i nauki, by poznawać rzeczy istniejące w swych naturach.

Nie jest jednak tak, że ponieważ nauki zajmują się powszechnikami, to powszechniki muszą istnieć substancjalnie poza duszą, jak to przyjmował Platon. Chociaż bowiem dla prawdziwego poznania jest konieczne, by poznanie odpowiadało rzeczy, to nie potrzeba, by poznanie posiadało ten sam sposób bycia co rzecz. Wszak to, co w rzeczy jest złączone, czasem poznaje się oddzielnie; jakaś rzecz na przykład może być zarazem i biała, i słodka, wzrok jednak poznaje samą białość, a smak samą słodycz. Podobnie także intelekt poznaje prostą istniejącą w materii zmysłowej, niezależnie od materii zmysłowej, chociaż może ją poznać także i w tej materii. Ta różnorodność zależy do różnorodności form poznawczych przyjętych w intelekcie — czasami forma poznawcza jest tylko obrazem ilości, a czasami ilościowo określonej substancji zmysłowej. Podobnie, chociaż natura rodzaju i gatunku nie istnieje nigdy inaczej jak tylko w określonych jednostkach, to jednak intelekt poznaje naturę gatunku i rodzaju, nie poznając zasad jednostkujących, a to znaczy, że pojmuje uniwersalia. I w ten sposób nie sprzeciwiają się sobie te dwa fakty, mianowicie, że pojęcia ogólne nie istnieją poza duszą i że intelekt, poznając te pojęcia, poznaje rzeczy będące poza duszą. A to, że intelekt poznaje naturę rodzaju lub gatunku wolną od zasad jednost-

kujących, jest konsekwencją właściwości przyjętej w nim formy poznawczej, która przez działanie intelektu czynnego staje się niematerialna jako oderwana od materii i uwarunkowań materialnych, z racji których rzecz jest jednostką. Dlatego też władze zmysłowe nie mogą poznawać pojęć ogólnych, nie mogą bowiem przyjąć formy niematerialnej, skoro przyjmują zawsze w organie cielesnym.

Nie musi zatem istnieć numerycznie jedna forma poznawcza u tego i tamtego poznającego, z tego wynikałoby bowiem, że istnieje u tych ludzi jedno numerycznie poznanie intelektualne — działanie wszak jest następstwem formy będącej podstawą gatunku. Lecz po to, by było jedno poznanie, musi być ono obrazem jednej i tej samej rzeczy. I jest to możliwe, nawet jeśli formy poznawcze są różne numerycznie, ponieważ nic nie przeszkadza, by powstało kilka różnych obrazów jednej rzeczy; i stąd się zdarza, że jednego człowieka widzi więcej ludzi. Nie przeszkadza więc ogólnemu poznaniu właściwemu intelektowi, by w różnych ludziach istniały różne formy poznawcze.
Nie wynika stąd także — jeśli formy poznawcze są co do gatunku tożsame, a numerycznie liczne — by te formy nie były poznawalne rzeczywiście, lecz tylko w możności, tak jak inne rzeczy jednostkowe. Jednostkowość nie sprzeciwia się rzeczywistej umysłowej poznawalności, należy bowiem powiedzieć, że intelekty możnościowy i czynny — jeśli się przyjmie, że są substancjami oddzielonymi, nie

złączonymi z ciałem, lecz istniejącymi samoistnie — są bytami jednostkowymi, a jednak są poznawalne. Tym, co się sprzeciwia umysłowej poznawalności, jest materialność; widać to stąd, że aby formy rzeczy materialnych stały się rzeczywiście poznawalne, muszą zostać od materii oderwane. I dlatego w bytach, w których ujednostkowienie dokonuje się przez materię ilościowo oznaczoną, poznawalność jednostki nie jest urzeczywistniona. Jeśli jednak ujednostkowienie nie dokonuje się przez materię, nic nie

486

przeszkadza, by jednostki były rzeczywiście poznawalne. Umysłowe formy poznawcze zaś, jak i wszystkie inne formy, są ujednostkowione przez swój podmiot, którym jest intelekt możnościowy. Stąd, skoro intelekt możnościowy nie jest materialny, nie odbiera on formom, które jednostkuje, rzeczywistej poznawalności.

Oprócz tego. Wśród rzeczy zmysłowych rzeczywiście umysłowo poznawalne nie są ani jednostki, których jest wiele w jednym gatunku, jak na przykład konie albo ludzie, ani jednostki, które są jedyne w swoim gatunku, jak to oto słońce czy ten oto księżyc. Czy zaś jest jeden intelekt możnościowy, czy jest ich wiele, w ten sam sposób intelekt możnościowy dokonuje ujednostkowienia form poznawczych. Natomiast nie w ten sam sposób są one mnogie w jednym gatunku. Jest więc obojętne dla rzeczywistej poznawalności form poznawczych przyjętych w intelekcie możnościowym, czy ten intelekt jest jeden we wszystkich poznających, czy jest ich wiele.

Podobnie. Intelekt możnościowy, według cytowanego Komentatora[190], jest najniższy w porządku substancji rozumnych, których według niego jest wiele. Nie można też zaprzeczyć, że niektóre z wyższych substancji poznają, co poznaje intelekt możnościowy — formy bowiem rzeczy spowodowanych przez ruch sfer są, jak sam mówi[191], w bytach poruszających sferami. Dalej więc wynika, że chociaż intelekt możnościowy jest jeden, to form poznawczych jest wiele w różnych intelektach.

Chociaż powiedzieliśmy, że forma poznawcza przyjęta w intelekcie możnościowym nie jest tym, co się poznaje, lecz tym, przez co się poznaje, to jednak nie przeczy to temu, że intelekt przez pewną refleksję poznaje sam siebie, swoje poznawanie oraz formę, przez którą poznaje. Swoje poznawanie poznaje dwojako: po pierwsze szczegółowo — poznaje bo

190 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotclis De anima* III, 19 (ed. Crawford, s. 443).
191 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* XII, 36.

487

wiem, że teraz poznaje, po drugie ogólnie — o ile rozważa naturę swojego działania. Stąd zarówno intelekt, jak i formę poznawczą poznaje również na te same dwa sposoby: mając świadomość, że istnieje i że posiada formę poznawczą, co jest poznaniem i szczegółowym, oraz rozważając swoją naturę i naturę formy poznawczej, co jest poznaniem ogólnym. I z tego punktu widzenia intelektem i przedmiotem poznania intelektualnego zajmują się nauki.

[Ad 31 Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno rozwiązanie trzeciego argumentu. Twierdzenie bowiem, że wiedza w uczniu i nauczycielu jest ta sama numerycznie, jest częściowo prawdziwe, a częściowo nie. Jest mianowicie numerycznie jedna, jeżeli chodzi o przedmiot wiedzy, nie jest natomiast jedna, jeżeli chodzi o formy poznawcze, przez które uzyskujemy wiedzę, ani też gdy chodzi o samą sprawność wiedzy. Nie jest jednak konieczne, by nauczyciel powodował w uczniu wiedzę w ten sam sposób jak ogień rodzi

ogień, gdyż inny jest sposób bycia tego, co rodzi natura, a inny tego, co powstaje dzięki umiejętności. Ogień rodzi ogień z natury, sprowadzając materię z możności do rzeczywistości swej formy; nauczyciel zaś powoduje wiedzę w uczniu przez pewną umiejętność, po to bowiem istnieje umiejętność dowodzenia, którą Arystoteles przekazał w księdze *Analityk wtórych*[192] — dowód wszak to sylogizm powodujący wiedzę.

Należy jednak wiedzieć, że według nauczania Arystotelesa w VII księdze *Metafizyki*[193] istnieją pewne umiejętności, których materia nie zawiera żadnej zasady przyczyniającej się do wytworzenia efektów umiejętności, co widać w umiejętności budowania — nie ma bowiem w drzewie i kamieniu żadnej czynnej siły powodującej wybudowanie domu, lecz tylko bierna zdatność. Istnieje zaś pewna umiejętność, w której materii

192 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 2 (71b 17).
193 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 9 (1034a 13).

488

tkwi czynna zasada pobudzająca do wytworzenia skutku umiejętności, jak to widać w umiejętności leczenia — w chorym ciele istnieje pewna czynna zasada zdrowia. I dlatego skutków umiejętności pierwszego rodzaju nigdy nie powoduje natura — taki skutek powstaje zawsze dzięki umiejętności, jak na przykład każdy dom jest dziełem umiejętności. Skutek zaś umiejętności drugiego rodzaju powstaje i dzięki umiejętności, i dzięki naturze niezależnie od umiejętności. Wielu ludzi bowiem odzyskuje zdrowie dzięki działaniu natury, bez udziału umiejętności lekarskiej. W tym, co może powstać i dzięki umiejętności, i dzięki naturze, sztuka naśladuje naturę. Gdy ktoś choruje z powodu zimna, natura uzdrawia go przez ciepło. Stąd i lekarz, gdy ma go leczyć, leczy za pomocą ciepła. Do tej umiejętności jest podobna sztuka nauczania. W tym bowiem, kto pobiera nauki, istnieje czynna zasada wiedzy, mianowicie intelekt, i to, co poznaje się umysłowo w sposób naturalny, czyli pierwsze zasady. I dlatego zdobywa się wiedzę dwojako: i bez nauczania — przez odkrywanie, i przez nauczanie. Nauczyciel zaczyna nauczać tak, jak odkrywca rozpoczyna odkrywanie: przedkłada rozważaniu ucznia zasady, które już zna, gdyż wszelka nauka powstaje na podstawie uprzednio istniejącego poznania; wyprowadza wnioski z tych zasad i omawia przykłady, z których w duszy ucznia tworzą się wyobrażenia potrzebne do poznania umysłowego. A ponieważ zewnętrzne działanie nauczającego niczego by nie dokonało, gdyby równocześnie nie było w uczniu wewnętrznej zasady wiedzy, którą to zasadę posiadamy w wyniku działania Bożego, dlatego wśród teologów mówi się, że człowiek naucza, jedynie dopomagając, Bóg zaś — działając wewnętrznie. Podobnie mówimy, że lekarz, gdy leczy, jest pomocnikiem natury. Nauczyciel jest więc przyczyną wiedzy w uczniu nie na sposób działania naturalnego, lecz, jak powiedzieliśmy, działania wynikającego z umiejętności.

489

Oprócz tego. Skoro wspomniany Komentator przyjmuje, że sprawność wiedzy jest w intelekcie biernym jako w podmiocie, to jedyność intelektu możnościowego w niczym nie przyczynia się do tego, by wiedza w nauczycielu i uczniu była numerycznie jedna. Jasne jest bowiem, że intelekt bierny nie jest ten sam w różnych ludziach, skoro jest władzą materialną. Argument ten niczego więc nie wnosi, jeżeli chodzi o jego stanowisko.

Rozdział 76 <<
INTELEKT CZYNNY NIE JEST SUBSTANCJĄ ODDZIELONĄ, ALE CZYMŚ NALEŻĄCYM DO DUSZY

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można wnioskować, że także intelekt czynny nie jest jeden u wszystkich ludzi, jak przyjmują Aleksander[194] i Awicenna[195], mimo że nie twierdzą, by intelekt możnościowy był jeden dla wszystkich.

Skoro bowiem byt działający i byt przyjmujący działanie są wzajemnie do siebie dostosowane, to każdemu przyjmującemu działanie musi odpowiadać właściwa mu przyczyna sprawcza. Otóż intelekt możnościowy jest w stosunku do intelektu czynnego właściwym bytem doznającym albo — inaczej — przyjmującym. Intelekt czynny bowiem odnosi się do niego jak umiejętność do materii, jak powiedziane jest w III księdze *O duszy*[196]. Jeśli więc intelekt możnościowy jest czymś należącym do duszy ludzkiej i czymś zwielokrotnionym zgodnie z wielością jednostek ludzkich, jak to już wykazaliśmy [II, 73], to rów-

194 Aleksander z Afrodyzji, *De intellectu et intellecto,* ed. G. Thśry, s. 76-77, 82.
195 Awicenna, *De anima* V, 5-6.
196 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13).

nież intelekt czynny będzie czymś należącym do duszy i nie będzie jeden dla wszystkich.

Oprócz tego. Intelekt czynny nie urzeczywistnia form poznawczych, by przez nie poznawać — zwłaszcza jako substancja oddzielona, skoro nie jest w możności — lecz by przez nie poznawał intelekt możnościowy. Czyni je więc takimi, jakich potrzebuje do poznawania intelekt możnościowy. Czyni je takimi, jaki jest sam, wszelka bowiem przyczyna sprawia skutek podobny sobie. Intelekt czynny jest zatem dostosowany do intelektu możnościowego. I tak, skoro intelekt możnościowy jest częścią duszy, intelekt czynny nie będzie substancją oddzieloną.

Co więcej. Jak materię pierwszą udoskonalają formy naturalne będące poza duszą, tak intelekt możnościowy udoskonalają formy poznane w sposób rzeczywisty. Lecz formy naturalne zostają przyjęte w materii pierwszej nie tylko przez działanie jakiejś substancji oddzielonej, lecz także przez działanie formy należącej do tego samego rodzaju, mianowicie formy istniejącej w materii, jak na przykład to oto ciało powstaje z formy istniejącej w tych mięśniach i tych kościach, jak dowodzi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*[197]. Jeśli więc intelekt możnościowy jest częścią duszy, a nie substancją oddzieloną, jak dowiedliśmy [II, 59], to intelekt czynny, przez którego działanie w intelekcie możnościowym powstają formy poznawcze, nie będzie substancją oddzieloną, lecz pewną czynną władzą duszy.

Podobnie. Platon przyjął, że wiedzę w nas powodują idee, które, jak twierdził, są pewnymi substancjami oddzielonymi; temu twierdzeniu sprzeciwia się jednak Arystoteles w I księdze *Metafizyki*[198]. Wiadomo zaś, że nasza wiedza zależy od intelektu czynnego jako od pierwszej zasady. Gdyby więc intelekt czynny był pewną substancją oddzieloną, nie byłoby żad-

197 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 19n).
198 Arystoteles, *Metaphysica* I, 9 (990b ln).

nej różnicy — albo tylko niewielka — między tym stanowiskiem a stanowiskiem Platona, które Filozof odrzucił.

Dalej. Jeżeli intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną, jego działanie musi być ciągłe, a nie przerywane; albo przynajmniej należy powiedzieć, że nie jest ciągłe i przerywane zależnie od naszej woli. Działaniem intelektu czynnego jest zaś sprawiać, by wyobrażenia były rzeczywiście umysłowo poznawalne. Albo więc będzie to czynił zawsze, albo nie zawsze. Jeśli nie zawsze, to jednak nie będzie to zależało od naszej woli. Poznajemy zaś umysłowo rzeczywiście, gdy wyobrażenia stają się rzeczywiście umysłowo poznawalne. Musimy więc albo zawsze poznawać, albo urzeczywistnione poznawanie umysłowe w ogóle nie jest w naszej mocy.

Oprócz tego. Substancja oddzielona odnosi się w ten sam sposób do wszystkich wyobrażeń istniejących w ludziach, podobnie jak słońce odnosi się w ten sam sposób do wszystkich barw. Wrażenia z rzeczy zmysłowych odbierają zaś tak samo uczeni i nieuczeni, a zatem w jednych i drugich istnieją te same wyobrażenia. Podobnie więc stawałyby się dzięki intelektowi czynnemu poznawalne umysłowo. Jedni i drudzy poznawaliby więc umysłowo w ten sam sposób.

Można jednak powiedzieć, że intelekt czynny sam w sobie działa zawsze, lecz że wyobrażenia nie zawsze stają się rzeczywiście poznawalne, lecz tylko wtedy, gdy są do tego przystosowane. Przystosowuje je zaś do tego akt władzy osądu myślowego, której używanie leży w naszej mocy. I dlatego rzeczywiste poznanie umysłowe jest w naszej mocy. Z tego także powodu się zdarza, że nie wszyscy ludzie pojmują to, czego wyobrażenia posiadają — nie u wszystkich bowiem działanie władzy osądu myślowego jest odpowiednie, lecz tylko u tych, którzy są wykształceni i przyzwyczajeni cło jej używania.

Wydaje się jednak, że ta odpowiedź nie jest zupełnie wystarczająca. To przystosowanie bowiem do poznania umysłowego, które jest dziełem osądu myślowego, musi być albo

przystosowaniem intelektu możnościowego do przyjęcia form poznawczych wypływających z intelektu czynnego, jak mówi Awicenna, albo też wyobrażenia zostają przystosowane tak, by się stały rzeczywiście poznawalnymi, jak twierdzą Awerroes i Aleksander. Pierwsza z tych możliwości nie wydaje się odpowiednia. A to dlatego, że intelekt możnościowy ze swej natury jest w możności w stosunku do urzeczywistnionych form poznawczych, stąd jest wobec nich tym, czym ciało przezroczyste wobec światła lub form barw. To zaś, w czego naturze leży przyjmowanie jakiejś formy, nie potrzebuje dalszego przystosowania do tej formy, chyba że w tym czymś istnieją skłonności przeciwne, jak na przykład materia wody zostaje przystosowana do formy powietrza przez usunięcie zimna i gęstości. Otóż w intelekcie możnościowym nie ma niczego, co by mogło przeszkodzić przyjęciu jakiejkolwiek formy poznawczej, gdyż nawet formy poznawcze rzeczy przeciwnych nie są sobie przeciwne w intelekcie, jak tego dowodzi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*[199], skoro jedno jest racją poznawania drugiego. Fałsz, który się przydarza w sądzie intelektu łączącego i rozdzielającego, pochodzi nie stąd, że w intelekcie możnościowym istnieją jakieś przedmioty poznane umysłowo, lecz stąd, że mu ich brak. Intelekt możnościowy sam w

sobie nie potrzebuje więc przystosowania do przyjęcia form poznawczych wypływających od intelektu czynnego.

Oprócz tego. Barwy, które światło czyni rzeczywiście widzialnymi, na pewno wyciskają swój obraz w ciele przezroczystym i, co za tym idzie, we wzroku. Gdyby więc wyobrażenia oświecone przez intelekt czynny nie wyciskały swych obrazów w intelekcie możnościowym, lecz go tylko przystosowywały do przyjmowania, nie odnosiłyby się do intelektu możnościowego niczym barwy do wzroku, jak twierdzi Arystoteles[200].

199 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 7 (1032b 2n).
200 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

493

Dalej. Zgodnie z tą teorią wyobrażenia nie byłyby same przez się konieczne do poznania intelektualnego, a co za tym idzie, i zmysły nie byłyby potrzebne same przez się, lecz tylko przypadłościowo, jakby pobudzając i przysposabiając intelekt możnościowy do przyjmowania. Jest to opinia Platona i sprzeciwia się porządkowi powstawania umiejętności i nauki przyjmowanemu przez Arystotelesa w I księdze *Metafizyki*[201] i w ostatniej księdze *Analityk wtórych*[202]. Twierdzi on, że z danych zmysłowych powstaje pamięć, z wielu danych pamięci — doświadczenie, z wielu doświadczeń natomiast ogólne ujęcie, które jest podstawą nauki i umiejętności. Stanowisko Awicenny[203] zaś zgadza się z tym, co mówi o powstawaniu rzeczy w przyrodzie. Sądzi bowiem, że wszystkie niższe przyczyny tylko przysposabiają przez swoje czynności materię do przyjmowania form, które spływają z oddzielonej inteligencji czynnej do materii. Stąd też z tego samego powodu uważa, że wyobrażenia przygotowują intelekt możnościowy, a formy poznawcze płyną od substancji oddzielonej.

Podobnie, jeśli się przyjmie, że intelekt możnościowy jest substancją oddzieloną, nie wydaje się słuszne, by władza osądu myślowego przysposabiała wyobrażenia do tego, aby się stały rzeczywiście poznawalne i aby poruszały intelekt możnościowy. Można sądzić, iż zgadza się to ze stanowiskiem tych, którzy powiadają, że przyczyny niższe tylko przysposabiają do ostatecznej doskonałości, a ostateczna doskonałość pochodzi od przyczyny oddzielonej. Sprzeciwia się to zdaniu Arystotelesa w VII księdze *Metafizyki*[204]. Nie wydaje się bowiem, by dusza ludzka była mniej zdolna do poznania intelektualnego niż byty niższej natury do właściwych sobie działań.

201 Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (980b 25n).
202 Arystoteles, *Analyticaposteriora* II, 15 (100a 3).
203 Awicenna, *Liber dephilosophia prima* IX, 5 (ed. Van Riet, s. 488-494).
204 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 26).

494

Co więcej. Szlachetniejsze działania bytów tego świata są wykonywane nie tylko przez przyczyny wyższe, ale wymagają także przyczyn tego samego rodzaju, co one — człowieka bowiem rodzi słońce i człowiek. I podobnie w przypadku innych zwierząt doskonałych widzimy, że pewne niższe zwierzęta rodzą się tylko pod wpływem działania słońca, bez czynnej zasady właściwej ich rodzajowi, czego przykładem są zwierzęta powstające z rozkładu. Poznanie intelektualne jest najszlachetniejszym działaniem, jakie istnieje u istot tego świata. Nie wystarcza więc upatrywać przyczyny

tego poznania w dalszej przyczynie, lecz należy przyjąć także przyczynę bliższą. Ten argument jednak nie odnosi się do Awicenny, przyjmuje on bowiem, że każde zwierzę może się zrodzić bez nasienia[205].

Dalej. Zamierzony skutek ukazuje przyczynę. Dlatego też zwierzęta zrodzone z rozkładu nie są skutkiem zamierzonym przez naturę mniej doskonałą, lecz tylko przez naturę doskonalszą, gdyż powstają jedynie pod wpływem działania przyczyny wyższej. Z tego powodu mówi Arystoteles w VII księdze *Metafizyki*[206], że są dziełem przypadku. Zwierzęta zaś, które powstają z nasienia, są zamierzone zarówno przez naturę wyższą, jak i niższą. Otóż abstrahowanie form poznawczych od wyobrażeń jest skutkiem zamierzonym przez nas, a nie tylko przez przyczynę dalszą. Należy więc przyjąć, że jest w nas jakaś bliższa zasada takiego działania. Tą zasadą jest intelekt czynny. Nie jest to zatem substancja oddzielona, lecz jakaś władza naszej duszy.

Podobnie. W naturze każdego poruszającego się bytu istnieje zasada wystarczająca do jego naturalnego działania. Jeśli to działanie polega na sprawczości, posiada on zasadę czynną, jak to jasno widać we władzach duszy wegetatywnej u roślin. Jeśli natomiast to działanie polega na doznawaniu, posiada on

205 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Physica*, VIII, 46.
206 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 7 (1032a 29).

zasadę doznawania, jak jest w przypadku władz zmysłowych u zwierząt. Człowiek zaś jest najdoskonalszy wśród wszystkich mniej doskonałych bytów poruszających się. Jego właściwym i naturalnym działaniem jest poznanie intelektualne, które realizuje się z udziałem pewnego doznawania, gdyż intelekt podlega działaniu przedmiotu poznawalnego, a także z udziałem sprawczości — gdyż intelekt powoduje, że rzeczy poznawalne w możności stają się poznawalne w sposób rzeczywisty. Musi więc istnieć w naturze człowieka właściwa zasada obu działań, mianowicie intelekt czynny oraz intelekt możnościowy, a żaden z nich nie może w swym istnieniu być oddzielony od duszy człowieka.

Dalej. Jeśli intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną, jest rzeczą jasną, że przewyższa on naturę człowieka. Działanie, które człowiek wykonuje jedynie mocą jakiejś substancji nadprzyrodzonej, jest działaniem nadprzyrodzonym, jak na przykład czynienie cudów i prorokowanie, i tym podobne rzeczy, które ludzie wykonują dzięki darowi Bożemu. Gdyby więc człowiek mógł poznawać umysłowo tylko mocą intelektu czynnego, to, jeśli intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną, wynikałoby stąd, że poznawanie umysłowe nie jest działaniem naturalnym dla człowieka. Wobec tego człowieka nie można by określać jako byt obdarzony intelektem albo rozumny.

Oprócz tego. Każda rzecz działa tylko przez jakąś władzę, która w niej istnieje formalnie. Dlatego Arystoteles w II księdze O *duszy*[207] wykazuje, że to, przez co żyjemy i odbieramy wrażenia zmysłowe, jest formą i urzeczywistnieniem. Lecz obie czynności, mianowicie intelektu możnościowego i intelektu czynnego, są człowiekowi właściwe — to on bowiem abstrahuje od wyobrażeń i przyjmuje w umyśle urzeczywistnione przedmioty poznania. Nie doszlibyśmy inaczej do poznania tych czynności, gdybyśmy ich w sobie nie doświadczali. A zatem

207 Arystoteles, *De anima* II, 2 (414a 13).

zasady, którym się przypisuje te czynności, mianowicie intelekt możnościowy i czynny, muszą być pewnymi władzami istniejącymi w nas formalnie.

Gdyby ktoś twierdził, że powyższe czynności przypisuje się człowiekowi z tego względu, iż intelekt możnościowy i czynny łączą się z nami, jak mówi Awerroes [zob. II, 59], to wykazaliśmy już powyżej, że związek intelektu możnościowego z nami — jeżeli jest on pewną substancją oddzieloną, jak uważa Awerroes — nie wystarcza, byśmy przezeń poznawali. Podobnie też rzecz się ma z intelektem czynnym. Intelekt czynny bowiem odnosi się do form poznawczych przyjętych w intelekcie możnościowym, jak umiejętność twórcza do form wytwórczych, które za sprawą tej umiejętności zostają wprowadzone w materię, jak to widać z przykładu przytoczonego przez Arystotelesa w III księdze O *duszy*[208]. Formy wytwórcze nie posiadają działań właściwych umiejętności, lecz tylko podobieństwo formalne. Stąd i podmiot tych form nie może przez tego rodzaju formy realizować czynności twórcy. A zatem i człowiek, przez to, że są w nim formy poznawcze urzeczywistnione przez intelekt czynny, nie może wykonywać działania właściwego intelektowi czynnemu.

Co więcej. Wszystko, co może rozpocząć właściwe sobie działanie tylko wtedy, gdy zostanie poruszone przez zewnętrzną zasadę, jest raczej doprowadzone do działania, niż samo działa. Stąd zwierzęta nierozumne są raczej doprowadzane do działania, niż same działają, gdyż każde ich działanie zależy od zewnętrznej zasady poruszającej. Zmysł, poruszony przez zewnętrzny przedmiot zmysłowy, wpływa na wyobraźnię i tak się dzieje po kolei we wszystkich władzach, aż do władz ruchu. Działaniem właściwym człowiekowi jest poznanie umysłowe; jego pierwszą zasadą jest intelekt czynny, który tworzy

208 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 12-13).

umysłowe formy poznawcze, które z kolei w pewien sposób oddziałują na intelekt możnościowy; ten, gdy jest urzeczywistniony, porusza wolę. Jeśli więc intelekt czynny jest jakąś substancją poza człowiekiem, to całe działanie człowieka zależy od zasady zewnętrznej. Człowiek nie będzie zatem działał sam z siebie, lecz będzie doprowadzany do działania przez coś innego. W ten sposób nie będzie panem swych czynności ani nie będzie zasługiwał na pochwałę lub naganę; upadnie wszelka nauka moralności i współżycie społeczne, co jest nie do przyjęcia. Intelekt czynny nie jest więc substancją oddzieloną od człowieka.

Rozdział 77
NIE JEST NIEMOŻLIWE, BY INTELEKT CZYNNY I MOŻNOŚCIOWY ISTNIAŁY RAZEM W JEDNEJ SUBSTANCJI DUSZY

Wydawałoby się może komuś rzeczą niemożliwą, by jedna i ta sama substancja, mianowicie substancja naszej duszy, była w możności do wszystkich przedmiotów poznania umysłowego, co należy do intelektu możnościowego, i by je urzeczywistniała, co z kolei należy do intelektu czynnego. Żaden byt bowiem nie działa, jeśli jest w możności, lecz tylko, jeśli jest urzeczywistniony. Stąd nie wydaje się, by intelekt czynny i możnościowy mogły razem istnieć w jednej substancji duszy.

Jeśli jednak ktoś należycie problem ten rozważy, dojdzie do wniosku, że nie ma w tym nic nieodpowiedniego ani trudnego. Nic bowiem nie przeszkadza, by jakiś byt był w stosunku do drugiego pod jakimś względem w możności, a pod innym względem urzeczywistniony, jak to widzimy w przyrodzie — na przykład powietrze jest wilgotne w sposób rzeczywisty,

498

a suche w możności, ziemia zaś na odwrót. Taki stosunek zachodzi między duszą obdarzoną intelektem a wyobrażeniami. Dusza obdarzona intelektem posiada coś urzeczywistnionego, w stosunku do czego wyobrażenie jest w możności, i zarazem jest w możności do czegoś, co w wyobrażeniach jest urzeczywistnione. Substancja duszy ludzkiej posiada niemateriałność, i — jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68] — ma z tej racji naturę intelektualną, taka jest bowiem każda substancja niematerialna. Z tego zaś jeszcze nie wynika, by dusza w sposób określony upodobniała się do tej lub owej rzeczy, co jest konieczne, aby nasza dusza tę lub ową rzecz poznała w sposób określony, gdyż wszelkie poznanie odbywa się przez obraz rzeczy poznanej w poznającym. Dusza obdarzona intelektem pozostaje więc w możności do określonych obrazów poznawanych przez nas rzeczy, którymi są natury rzeczy podpadających pod zmysły. Te właśnie określone natury rzeczy zmysłowych są nam przedstawiane przez wyobrażenia. Wyobrażenia jednak nie mają jeszcze istnienia umysłowego, skoro są obrazami rzeczy zmysłowych także co do uwarunkowań materialnych, będących własnościami indywidualnymi, a także istnieją w organach materialnych. Nie są więc rzeczywiście umysłowo poznawalne. A jednak są poznawalne w możności, ponieważ w tym konkretnym człowieku, którego obraz przedstawiają wyobrażenia, należy przyjąć naturę powszechną, wolną od wszystkich jednostkujących uwarunkowań. Wyobrażenia są więc poznawalne w możności, a w sposób rzeczywisty są zdeterminowane jako obrazy rzeczy. W duszy umysłowej było zaś na odwrót. Istnieje zatem w tej duszy władza czynna zwrócona do wyobrażeń, która je czyni poznawalnymi w sposób rzeczywisty; tę władzę duszy nazywamy intelektem czynnym. Jest w niej także władza, która jest w możności w stosunku do określonych obrazów rzeczy zmysłowych; jest to władza intelektu możnościowego.

499

To, co znajduje się w duszy, różni się jednak od tego, co znajdujemy w przyczynach naturalnych. W przyczynach tych jedna rzecz jest w możności do czegoś w ten sam sposób, w jaki to coś jest w sposób rzeczywisty w czymś drugim, materia powietrza jest bowiem w możności do formy wody w ten sam sposób, w jaki ta forma istnieje w wodzie. I dlatego ciała naturalne, mające tę samą materię, w tym samym porządku wzajemnie na siebie działają i odbierają działanie. Dusza umysłowa zaś nie jest w możności w stosunku do obrazów rzeczy będących w wyobrażeniach w ten sam sposób, w jaki obrazy te są w wyobrażeniach, lecz w taki sposób, że owe obrazy zostają podniesione do czegoś wyższego, mianowicie zostają oderwane od jednostkujących uwarunkowań materialnych, przez co stają się umysłowo poznawalne w sposób rzeczywisty. I dlatego działanie intelektu czynnego na wyobrażenie wyprzedza przyjęcie go przez intelekt możnościowy. I tak, najważniejszej czynności nie przypisuje się wyobrażeniom, lecz intelektowi czynnemu. Dlatego też mówi Arystoteles[209], że intelekt czynny jest w takiej relacji do możnościowego, jak umiejętność twórcza do materii.

Całkiem podobnym przykładem byłoby oko, gdyby, wraz z tym, że jest przezroczyste i przyjmuje barwy, miało tyle światła, że mogłoby czynić barwy rzeczywiście widzialnymi. Na przykład mówi się, że niektóre zwierzęta światłem swych oczu wystarczająco oświecają sobie przedmioty i z tego powodu w nocy widzą więcej, a w dzień mniej; oczy bowiem mają słabe, gdyż porusza je słabe światło, a razi je światło silne. W naszym intelekcie też jest coś podobnego, gdyż do tych rzeczy, które są najoczywistsze, ma się jak oko sowy do słońca. Stąd słabe światło intelektu, które jest dla nas naturalne, wystarcza nam do poznania umysłowego.

209 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13).

500

Jeśli rozważymy konieczność przyjęcia intelektu czynnego, stanie się jasne, że naturalne dla naszej duszy światło intelektu wystarcza do pobudzenia intelektu czynnego do działania. Widzieliśmy, że dusza jest w możności w stosunku do przedmiotów poznania umysłowego, tak jak zmysł w stosunku do przedmiotów poznania zmysłowego — jak bowiem nie zawsze poznajemy zmysłowo, tak też nie zawsze poznajemy umysłowo. Platon przyjął, że te przedmioty poznania umysłowego, które poznaje umysłowa dusza ludzka, są same przez się umysłowo poznawalne — mianowicie idee, dlatego też nie potrzebował przyjmować istnienia intelektu czynnego odnośnie do przedmiotów umysłowo poznawalnych. Gdyby to stanowisko było prawdziwe, wynikałoby stąd, że im bardziej jakieś rzeczy są same przez się umysłowo poznawalne, tym bardziej my je pojmujemy. Jest to oczywiście fałszywe, gdyż bardziej umysłowo poznawalne są dla nas te rzeczy, które są bliższe zmysłom, chociaż same w sobie są mniej poznawalne. I to skłoniło Arystotelesa do przyjęcia, iż te rzeczy, które są dla nas umysłowo poznawalne, nie istnieją jako umysłowo poznawalne same przez się, lecz że powstają z rzeczy zmysłowych. Dlatego musiał przyjąć istnienie władzy, która by to czyniła. Władzą tą jest intelekt czynny. Przyjmujemy więc intelekt czynny, gdyż czyni on przedmioty poznawalne umysłowo dostosowane do naszego umysłu. Nie wykracza to poza sposób działania naturalnego dla nas światła umysłowego. Stąd nic nie stoi na przeszkodzie, by przypisywać działalność intelektu czynnego temu światłu naszej duszy, zwłaszcza że Arystoteles intelekt czynny przyrównuje do światła[210].

210 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

501

Rozdział 78
ARYSTOTELES NIE TWIERDZIŁ, ŻE INTELEKT CZYNNY JEST SUBSTANCJĄ ODDZIELONĄ, ALE RACZEJ CZYMŚ NALEŻĄCYM DO DUSZY

Ponieważ wielu przyjmuje powyższy pogląd [II, 76], sądząc, że był on również poglądem Arystotelesa, należy wykazać na podstawie jego własnych słów, że nie twierdzi on, iż intelekt czynny jest substancją oddzieloną.

Po pierwsze, powiada Arystoteles[211], że jak w całej naturze istnieje coś, co jest jakby materią w każdym rodzaju bytów — i jest w możności do wszystkich bytów należących do tego rodzaju — oraz druga przyczyna, jakby przyczyna sprawcza, która tworzy wszystko, co podpada pod ten rodzaj, i ma się tak, jak umiejętność tworzenia do materii

— tak też jest konieczne, by to zróżnicowanie było też w duszy. Otóż tym, co w duszy jest materią, jest intelekt możnościowy, w którym wszystkie rzeczy stają się umysłowo poznawalne. Tym zaś, co w duszy jest przyczyną sprawczą, jest intelekt, przez który wszystko można uczynić, to znaczy uczynić rzeczywiście poznawalnym; jest to intelekt czynny, który jest jak sprawność, a nie jak możność. Dlaczego zaś nazywa intelekt czynny sprawnością, tłumaczy, dodając[212], że jest on niczym światło — światło bowiem w pewien sposób sprawia, że barwy w możności stają się rzeczywiście barwami, o ile mianowicie czyni je rzeczywiście widzialnymi. To właśnie przypisuje się intelektowi czynnemu w stosunku do przedmiotów.

Widać stąd jasno, że intelekt czynny nie jest substancją oddzieloną, lecz raczej czymś należącym do duszy; wyraźnie bowiem mówi Arystoteles, że intelekt możnościowy i czynny

211 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 10-15).
212 Tamże (430a 15-17).

są różnicami duszy i że są w duszy. Żadna z nich więc nie jest substancją oddzieloną.

Dalej. Jego argumentacja dowodzi tego samego. W każdej naturze, w której występuje możność i urzeczywistnienie, coś jest materią — co jest w możności do wszystkich bytów należących do tego rodzaju — i coś jest przyczyną sprawczą, która sprowadza możność do urzeczywistnienia, jak na przykład w dziedzinie wytworów mamy umiejętność tworzenia i materię. Dusza obdarzona intelektem jest pewną naturą, w której znajduje się możność i urzeczywistnienie, gdyż czasami poznaje rzeczywiście, a czasami w możności. Zatem w naturze duszy obdarzonej intelektem coś jest materią, co jest w możności do wszystkich przedmiotów poznania intelektualnego — i to nazywamy intelektem możnościowym, i coś jest przyczyną sprawczą, co urzeczywistnia wszystko — i to nazywamy intelektem czynnym. Obydwa zatem intelekty, według dowodu Arystotelesa, istnieją w naturze duszy i nie są w istnieniu czymś oddzielonym od ciała urzeczywistnianego przez duszę.

Co więcej. Arystoteles mówi, że intelekt czynny jest jak sprawność, jak światło. Sprawności zaś nie oznacza się jako czegoś, co istnieje samo przez się, lecz jako coś, co należy do posiadającego ją. Nie jest więc intelekt czynny jakąś substancją istniejącą osobno samą przez się, ale czymś należącym do duszy ludzkiej.

Nie należy jednak słów Arystotelesa pojmować w ten sposób, by twierdzić, iż sprawność jest skutkiem intelektu czynnego, tak, by był sens: Czynny intelekt sprawia, że człowiek pojmuje wszystko, a to jest jakby sprawnością. Istotą bowiem sprawności, jak mówi Komentator Awerroes[213], objaśniając ten tekst, jest to, że posiadający ją dzięki niej poznaje umysłowo to, co jest jej właściwe, sam z siebie i gdy chce, nie potrzebując bodźca zewnętrznego. Wyraźnie bowiem porównuje do

213 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 18 (ed. Crawford, s. 438).

sprawności nie sam skutek działania, lecz intelekt, przez który wszystko czynimy.

Nie należy jednak także przyjmować, że intelekt czynny jest sprawnością w ten sposób, w jaki sprawność jest w drugim gatunku jakości, zgodnie z czym niektórzy mówili, że intelekt czynny jest to sprawność pierwszych zasad. Sprawność ta bowiem

bierze się od przedmiotów zmysłowych, jak tego dowodzi Arystoteles w II księdze *Analityk wtórych*[114] i w ten sposób musi być skutkiem działania intelektu czynnego, którego zadaniem jest urzeczywistniać wyobrażenia ujęte przez intelekt w możności. Sprawność przyjmuje się jednak jako coś różnego od braku i możności — w ten sposób wszelką formę i urzeczywistnienie można nazwać sprawnością. Jest jasne, że Arystoteles to ma na myśli, gdyż mówi, że intelekt czynny jest sprawnością, tak jak światło jest sprawnością.

Potem dodaje[215], że ten intelekt, mianowicie czynny, jest oddzielony, niezmieszany, nie podlega działaniu i jest substancją urzeczywistnioną. Z tych czterech zaś właściwości, które przypisuje intelektowi czynnemu, dwie przypisał wcześniej wyraźnie możnościowemu[216], a mianowicie że jest niezmieszany i oddzielony. Trzecią właściwość, niepodleganie działaniu, przyjął z rozróżnieniem[217]: wykazuje najpierw, że intelekt możnościowy nie podlega działaniu na sposób zmysłu, a następnie, że przyjmując podleganie działaniu szeroko — podlega mu o tyle, że jest w możności w stosunku do przedmiotów umysłowych. Czwartej zaś właściwości zupełnie odmawia intelektowi możnościowemu, mówiąc[218], że był w możności do przedmiotów umysłowo poznawalnych i żaden z tych przedmiotów nie był urzeczywistniony przed poznaniem. Dwie pierwsze własności więc intelekt możnościowy dzieli z intelektem czynnym,

214 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 19 (100b 3-5).
215 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18).
216 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 18-b 5).
217 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 13-18; b 5).
218 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 22-24).

co do trzeciej częściowo się zgadzają, a częściowo różnią, co do czwartej zaś intelekt czynny zupełnie się różni od możnościowego. Tych czterech właściwości intelektu czynnego dowodzi za pomocą jednego argumentu, dodając[219]: „Zawsze czymś doskonalszym jest to, co działa, od tego, co doznaje działania, i zasada — oczywiście czynna — od materii". Powyżej bowiem mówił, że intelekt czynny jest jak przyczyna sprawcza, a możnościowy jak materia. Z tego twierdzenia wynikają dwie pierwsze właściwości w następujący sposób: To, co działa, jest doskonalsze od tego, co przyjmuje działanie, i od materii. Lecz intelekt możnościowy, który jest tym, co przyjmuje działanie, i materią, jest oddzielony i niezmieszany, jak tego powyżej dowiedziono. Tym bardziej więc intelekt czynny. Pozostałych właściwości dowodzi się za pomocą tego twierdzenia w następujący sposób: To, co działa, jest doskonalsze od tego, co doznaje działania, i od materii, ponieważ odnosi się do niego jak działający i urzeczywistniony byt do doznającego i bytu w możności. Intelekt możnościowy jest zaś w pewien sposób doznającym i bytem w możności. Intelekt czynny jest więc czynnikiem działającym, a nie doznającym i bytem urzeczywistnionym. Jasne jest zaś, że z tych słów Arystotelesa nie można wnioskować, by intelekt czynny był jakąś substancją oddzieloną, lecz że jest oddzielony w ten sam sposób, w jaki powyżej mówił o intelekcie możnościowym, mianowicie że nie posiada organu. A to, że mówi, iż jest substancją urzeczywistnioną, nie sprzeciwia się temu, że substancja duszy jest w możności, co powyżej wykazaliśmy [II, 77].

Następnie Arystoteles dodaje[220]: „Wiedza urzeczywistniona utożsamia się z przedmiotem". Tutaj Komentator tłumaczy[221], że intelekt czynny różni się od możnościowego, gdyż w inte-

219 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18).
220 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 20).
221 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 19 (ed. Crawford, s. 443).

lekcie czynnym tym samym jest poznający i rzecz poznana, a nie jest tak w intelekcie możnościowym. To oczywiście sprzeciwia się poglądowi Arystotelesa. Powyżej bowiem[222] tymi samymi słowami mówił o intelekcie możnościowym, że jest on poznawalny umysłowo tak jak rzeczy poznawalne, gdyż w tych rzeczach, w których nie ma materii, tym samym jest intelekt i to, co jest pojmowane, wiedza bowiem spekulatywna i przedmiot spekulacji są tym samym. Przez to, iż intelekt możnościowy, jako pojmujący w sposób rzeczywisty, utożsamia się z tym, co pojmuje, wyraźnie chce wykazać, że intelekt możnościowy jest rozumiany tak jak i inne przedmioty umysłowe. A nieco wcześniej[223] pisał, że intelekt możnościowy jest w pewien sposób w możności tym, co jest umysłowo poznawalne, lecz nie jest niczym w sposób rzeczywisty, zanim nie ujmie tego umysłowo. Tu wyraźnie daje do zrozumienia, że przez to, iż pojmuje w sposób rzeczywisty, staje się rzeczą pojmowaną. Nie jest też dziwne, jeśli to mówi o intelekcie możnościowym, gdyż mówił to także powyżej[224] o zmyśle i przedmiocie zmysłowym urzeczywistnionym. Zmysł bowiem zostaje urzeczywistniony przez urzeczywistnioną zmysłową formę poznawczą i podobnie intelekt możnościowy zostaje urzeczywistniony przez urzeczywistnioną umysłową formę poznawczą. Z tego powodu mówi się, że intelekt urzeczywistniony jest samą rzeczą pojętą w sposób rzeczywisty. Należy więc powiedzieć, że Arystoteles, określiwszy intelekt możnościowy i czynny, zajmuje się tu intelektem urzeczywistnionym, mówiąc, że urzeczywistniona wiedza utożsamia się z rzeczą poznaną w sposób rzeczywisty.

Następnie mówi[225]: „To zaś, co jest w możności, istnieje co do czasu wcześniej w danym podmiocie, lecz bezwzględnie rzecz biorąc, nie jest wcześniejsze". Tym rozróżnieniem między

222 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).
223 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 31).
224 Arystoteles, *De anima* III, 2 (425b 27).
225 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 21).

możnością i urzeczywistnieniem posługuje się w wielu miejscach. Mówi mianowicie, że urzeczywistnienie ze swej natury wyprzedza możność, co do czasu zaś, w jednej i tej samej rzeczy, która przechodzi z możności do urzeczywistnienia, możność wyprzedza urzeczywistnienie, lecz bezwzględnie rzecz biorąc, możność nawet co do czasu nie wyprzedza rzeczywistnienia, gdyż możność zostaje urzeczywistniona tylko przez urzeczywistnienie. Mówi zatem, że intelekt, który jest w możności, mianowicie intelekt możnościowy, o ile jest w możności, jest wcześniejszy co do czasu niż intelekt urzeczywistniony — mówię, że jest tak w jednym i tym samym podmiocie, a nie bezwzględnie, to znaczy powszechnie, gdyż intelekt możnościowy zostaje urzeczywistniony przez intelekt czynny, który jest urzeczywistniony, jak powiada, a ten znowu przez jakiś urzeczywistniony intelekt możnościowy. Stąd mówi w III księdze *Fizyki*[226], że człowiek, zanim się czegoś nauczy, potrzebuje nauczyciela, by go

sprowadził z możności do urzeczywistnienia. Tymi więc słowami ukazuje relację między intelektem możnościowym jako będącym w możności a intelektem urzeczywistnionym.

Z kolei mówi[227]: „Ale nie jest tak, by czasem poznawał, a czasem nie poznawał". Przez to ukazuje różnicę między intelektem urzeczywistnionym a intelektem w możności. Powyżej mówił bowiem o intelekcie możnościowym, że nie poznaje zawsze, lecz że czasem nie poznaje — gdy jest w możności do przedmiotów umysłowego poznania. Czasem zaś poznaje — gdy staje się nimi w sposób rzeczywisty. Intelekt zaś przez to staje się urzeczywistniony, że utożsamia się z poznawalnymi przedmiotami, jak to już Arystoteles powiedział. Stąd nie jest dlań czymś właściwym, by czasem poznawał, a czasem nie poznawał.

Następnie dodaje[228]: „Oddzielone zaś jest tylko to, co naprawdę jest". Tej tezy nie można stosować do intelektu czyn-

226 Arystoteles, *Physica* III, 3 (202b 18n).
227 Arystoteles, *De cmirna* III, 5 (430a 22).
228 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 22-23).

nego, gdyż nie tylko on jest oddzielony; to samo powiedział już Arystoteles o intelekcie możnościowym. Nie można też tego stosować do intelektu możnościowego, bo to samo już powiedział o intelekcie czynnym. Wynika więc stąd, że teza ta odnosi do tego, co obejmuje oba intelekty, mianowicie do intelektu urzeczywistnionego, o którym mówił, ponieważ tylko ten jest w duszy naszej oddzielony i nie posługuje się żadnym narządem. Przysługuje to intelektowi urzeczywistnionemu, to znaczy tej części duszy, przez którą w sposób rzeczywisty pojmujemy — obejmującej intelekt czynny i możnościowy. I dlatego Arystoteles dodaje[229], że tylko ta część duszy jest nieśmiertelna i wieczna, jakby niezależna od ciała, skoro jest oddzielona.

Rozdział 79 <<
DUSZA LUDZKA NIE GINIE, GDY GINIE CIAŁO

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można jasno wykazać, że dusza ludzka nie ginie, gdy ginie ciało.

Wykazaliśmy powyżej [II, 55], że każda substancja obdarzona intelektem jest niezniszczalna. Dusza ludzka zaś jest pewną substancją intelektualną, jak tego już dowiedliśmy [II, 56-68]. Dusza ludzka musi więc być niezniszczalna.

Żadna rzecz nie niszczeje z racji tego, co stanowi jej doskonałość, ponieważ przemiany, które prowadzą ku doskonałości i ku rozkładowi, są sobie przeciwne. Doskonałość zaś duszy ludzkiej polega na pewnym oderwaniu się od ciała. Dusza doskonali się przez wiedzę i cnotę — w zakresie wiedzy udoskonala się tym bardziej, im bardziej niematerialne rzeczy roz-

229 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 22-23).

waża, doskonałość zaś cnoty polega na tym, by człowiek nie szedł za doznaniami ciała, lecz idąc za rozumem, miarkował je i powściągał. Dusza nie niszczeje więc przez to, że odłącza się od ciała.

Gdyby zaś ktoś twierdził, że doskonałość duszy polega na jej oddzieleniu od ciała co do działania, a rozpad na oddzieleniu od ciała co do istnienia, to nie jest to słuszny zarzut. Działanie rzeczy wykazuje jej substancję i istnienie, gdyż każda rzecz działa o tyle, o ile jest bytem, a właściwe działanie rzeczy wynika z właściwej jej natury. Działanie jakiejś rzeczy może się więc udoskonalić tylko o tyle, o ile udoskonala się jej substancja. Jeśli zatem dusza doskonali swe działanie, opuszczając ciało, to jej substancja niematerialna nie straci istnienia przez to, że oddzieli się od ciała.

Podobnie. To, co we właściwy sposób udoskonala duszę człowieka, jest czymś niezniszczalnym. Działanie właściwe człowiekowi jako takiemu to poznanie intelektualne — tym bowiem różni się od zwierząt, roślin i rzeczy nieożywionych. Poznanie intelektualne dotyczy tego, co powszechne i niezniszczalne jako takie. Doskonałości zaś muszą być proporcjonalne do tego, co ma być udoskonalone. Dusza ludzka jest więc niezniszczalna.

Co więcej. Niemożliwe jest, by pragnienie naturalne było daremne. Lecz człowiek z natury pragnie istnieć zawsze. Świadczy o tym fakt, że istnienie jest tym, czego wszyscy pragną. Człowiek zaś ujmuje intelektem istnienie nie tylko jako teraz — jak zwierzęta nierozumne — ale ujmuje istnienie po prostu. Stąd też człowiek otrzymuje wieczne istnienie dzięki duszy, przez którą ujmuje istnienie po prostu i stosownie do wszelkiego czasu.

Podobnie. Wszystko, co jest w czymś przyjęte, jest przyjęte zgodnie ze sposobem tego, w czym jest. Formy rzeczy przyjmowane są w intelekcie możnościowym o tyle, o ile są rzeczywiście poznawalne. Są zaś rzeczywiście poznawalne, o ile są

niematerialne, powszechne, a w konsekwencji i niezniszczalne. A zatem intelekt możnościowy jest niezniszczalny. Lecz, jak dowiedliśmy tego powyżej [II, 59], intelekt możnościowy należy do duszy ludzkiej. Dusza więc jest niezniszczalna.

Co więcej. Istnienie umysłowe jest trwalsze od istnienia zmysłowego. Lecz w dziedzinie zmysłowej to, co jest pierwszym przyjmującym — mianowicie materia pierwsza — jest co do swej substancji niezniszczalne. Tym bardziej więc niezniszczalny jest intelekt możnościowy, który przyjmuje intelektualne formy poznawcze. A zatem i dusza ludzka, której intelekt możnościowy jest częścią, jest niezniszczalna.

Co więcej. Twórca jest szlachetniejszy od tego, co wytworzył, jak mówi Arystoteles[230]. Lecz intelekt czynny sprawia, że coś jest w sposób rzeczywisty poznawalne, jak wynika z wcześniejszych rozważań [II, 76]. Skoro więc rzeczy w sposób rzeczywisty poznawalne jako takie są niezniszczalne, to tym bardziej intelekt czynny będzie niezniszczalny — a zatem i dusza ludzka, której intelekt czynny jest światłem, jak widać z tego, co powiedzieliśmy [II, 78].

Podobnie. Forma niszczeje albo przez działanie czegoś jej przeciwnego, albo przez zniszczenie jej podmiotu, albo wreszcie przez niedoskonałość jej przyczyny. Przez działanie czegoś przeciwnego — gdy na przykład działanie zimna usuwa ciepło; przez zniszczenie podmiotu — gdy na przykład władza wzroku zostaje zniszczona przez zniszczenie oka; przez niedoskonałość przyczyny — gdy na przykład braknie światła w powietrzu z powodu braku słońca, którego obecność była jego przyczyną. Jednakże duszy ludzkiej nie może zniszczyć działanie czegoś przeciwnego, gdyż nie ma ona przeciwieństwa, skoro intelekt możnościowy poznaje i przyjmuje wszelkie przeciwieństwa. Podobnie także nie może ulec zniszczeniu przez rozpad jej podmiotu, wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 68], że

230 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 18).

dusza ludzka jest formą niezależną od ciała co do swego istnienia. Nie może jej także zniszczyć niedoskonałość przyczyny, gdyż nie może mieć ona innej przyczyny niż przyczyna wieczna, czego później dowiedziemy [II, 87]. W żaden więc sposób duszy ludzkiej nie można zniszczyć.

Co więcej. Jeśli dusza ludzka ulega zniszczeniu przez zniszczenie ciała, wynika stąd, że istnienie jej doznaje osłabienia przez słabość ciała. Jeśli zaś jakaś władza duszy słabnie przy osłabieniu ciała, staje się to tylko przypadłościowo — o tyle, o ile władza duszy potrzebuje organu cielesnego; tak na przykład wzrok słabnie, gdy osłabiony jest jego narząd, ale przypadłościowo. Wynika to z następujących racji. Gdyby jakaś władza uległa osłabieniu sama w sobie, nigdy nie wróciłaby do poprzedniego stanu, nawet po uzdrowieniu organu. Widzimy zaś, że chociaż władza wzroku wydaje się osłabiona, to jednak, gdy organ wzroku zdrowieje, powraca także władza wzroku. Dlatego też mówi Arystoteles w I księdze O *duszy*[231], że „gdyby starzec otrzymał oko młodzieńca, widziałby równie dobrze jak młodzieniec". Skoro więc intelekt jest władzą duszy, która nie potrzebuje organu, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68], to nie ulega on osłabieniu ani sam przez się, ani przypadłościowo — czy to przez starość, czy przez jakąś inną słabość ciała. Jeśli jednak w działaniu intelektu zdarzy się zmęczenie czy jakaś przeszkoda spowodowana chorobą ciała, nie powoduje tego słabość samego intelektu, lecz słabość władz, których intelekt potrzebuje, mianowicie wyobraźni, władzy pamięci i władzy osądu myślowego. Widać więc jasno, że intelekt jest niezniszczalny. A zatem niezniszczalna jest i dusza ludzka, która jest substancją obdarzoną intelektem.

Jest to jasne także na mocy powagi Arystotelesa. Mówi on w I księdze *O duszy*[232], że intelekt, jak się wydaje, jest pewną

231 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 22).
232 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 18)

substancją i nie ulega zniszczeniu. A to, że nie można tego odnieść do jakiejś substancji oddzielonej, którą byłby intelekt możnościowy lub czynny, wynika z tego, co powiedziano powyżej [II, 61 i 78],

Oprócz tego wynika to z samych słów Arystotelesa w XI księdze *Metafizyki*[233]. Mówi on tam, wypowiadając się przeciw Platonowi, że przyczyny poruszające istnieją uprzednio, przyczyny formalne zaś współistnieją z tym, czego są przyczyną, gdy bowiem jakiś człowiek wyzdrowieje, wtedy mamy zdrowie, a nie wcześniej. Mówi tak przeciw twierdzeniu Platona, że formy rzeczy wyprzedzają istnienie rzeczy. A następnie dodaje: „Czy potem coś pozostaje, należy to zbadać. W pewnych bowiem wypadkach nic temu nie stoi na przeszkodzie, przykładem tego może być dusza — nie cała, lecz intelekt". Widać stąd, że skoro mówi o formach, chce, by intelekt, który jest formą człowieka, trwał po zniszczeniu materii, czyli ciała.

Z powyższych słów wynika, że chociaż Arystoteles przyjmuje, że dusza jest formą, to jednak nie twierdzi, jak mu zarzuca Grzegorz z Nyssy[234], że dusza nie jest bytem samoistnym i w konsekwencji — że ulega zniszczeniu, wyłącza bowiem duszę

obdarzoną intelektem z ogółu innych form, mówiąc, że pozostaje ona po zniszczeniu ciała i jest pewną substancją.

Z tym, co powiedzieliśmy, zgadza się nauka wiary chrześcijańskiej. Czytamy bowiem w księdze O *dogmatach kościelnych*[235]: „Wierzymy, że tylko człowiek ma duszę substancjalną, która żyje także po opuszczeniu ciała, zarówno zmysły, jak i władze [umysłowe] utrzymuje przy życiu i ani nie umiera wraz z ciałem, jak to twierdzili Arabowie, ani po krótkim czasie, jak mówił Zenon, dlatego że jest substancją żyjącą".

233 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 3 (1070a 21n).
234 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 2 (PG 40, 560).
235 Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 16 (PL 42, 1216).

512

W ten sposób usuwa się błąd bezbożnych, których pogląd wypowiada Salomon w Księdze Mądrości 2, [2]: „Z niczego się narodziliśmy i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było"; oraz: „Jednakowa jest śmierć człowieka i zwierząt i równy ich stan. Jak umiera człowiek, tak i one umierają. Wszystkie mają jeden oddech i nie ma człowiek nic więcej od zwierzęcia" [Koh 3,19]- To, że nie wypowiada swojego poglądu, lecz mówi w imieniu bezbożnych, widać stąd, że przy końcu księgi dodaje, jakby wyjaśniając: „I wróci proch do ziemi swej, z której był, a duch wróci do Tego, który go dał" [Koh 12,7].

Niezliczone są też miejsca, w których Pismo Święte potwierdza nieśmiertelność duszy.

Rozdział 80 i 81
ARGUMENTY DOWODZĄCE, ŻE DUSZA GINIE, GDY GINIE CIAŁO [I ODPOWIEDŹ NA NIE]

Wydaje się, że pewnymi argumentami można dowieść, iż dusza nie może istnieć, gdy ciało zginie.

Jeśli bowiem dusz ludzkich jest tak wiele, jak wiele jest ciał, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 75], to po zniszczeniu ciał nie mogą pozostać dusze w tej samej liczbie.

Musi więc wynikać jedno z dwojga: albo dusza ludzka całkowicie przestaje istnieć, albo pozostaje tylko jedna dusza.

A wydaje się, że to odpowiada poglądowi tych, którzy twierdzą, że niezniszczalne jest tylko to, co jest czymś jednym we wszystkich ludziach — czy jest tym tylko intelekt czynny, jak mówi Aleksander, czy intelekt czynny wraz z intelektem możnościowym, jak mówi Awerroes [II, 73 i 76]. Co więcej. Przyczyna formalna jest przyczyną różnorodności gatunkowej. Jeśli zaś pozostaje wiele dusz, gdy ciała zginą,

513

muszą one być różne. Jak bowiem identyczne jest to, co stanowi jedność w zakresie substancji, tak różne są te rzeczy, które są liczne co do substancji. W duszach, które pozostają, gdy ciało zginie, może być różnorodność tylko formalna, nie są bowiem złożone z materii i formy, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 50-51] o każdej substancji obdarzonej intelektem. Wynika stąd, że są one różnorodne pod względem gatunku. Jednakże dusze nie zmieniają gatunku przez rozkład ciała, wszystko bowiem, co zmienia gatunek na inny, niszczeje. Wynika więc stąd, że dusze także, zanim zostały oddzielone od ciał, były różne co do gatunku. Forma zaś decyduje o przynależności rzeczy do gatunku. A zatem i poszczególni ludzie byli różni co do gatunku. To zaś jest

niedorzeczne. Wydaje się więc niemożliwe, by liczne dusze ludzkie trwały dłużej niż ciało.

Co więcej. Wydaje się, że zgodnie z poglądem tych, którzy przyjmują wieczność świata, jest rzeczą zupełnie niemożliwą, by wielość dusz ludzkich istniała po śmierci ciał. Jeśli bowiem świat jest odwieczny, to i ruch jest odwieczny, odwieczne więc jest i powstawanie. Lecz jeśli powstawanie jest odwieczne, nieskończona liczba ludzi umarła przed nami. Jeśli więc dusze umarłych pozostają po śmierci w swej mnogości, należy powiedzieć, że obecnie istnieje w sposób rzeczywisty nieskończenie wiele dusz ludzi już zmarłych. To zaś jest niemożliwe, nie może bowiem w naturze istnieć coś rzeczywiście nieskończonego. Wynika stąd, że jeśli świat jest wieczny, to wielość dusz nie pozostaje po śmierci ciał.

Również. To, co jakiejś rzeczy może przysługiwać i nie przysługiwać bez zniszczenia tej rzeczy, stanowi jej przypadłość, zgodnie z definicją przypadłości. Jeśli więc dusza nie ginie, gdy ciało umiera, wynika stąd, że dusza łączy się z ciałem przypadłościowo. A zatem człowiek jest bytem przypadłościowym, który jest złożony z duszy i ciała. I wynika dalej, że nie istnieje gatunek ludzki, gdyż nie powstaje jeden gatunek z czegoś, co się łączy przypadłościowo: człowiek biały nie jest bowiem gatunkiem.

514

Co więcej. Niepodobna, by istniała jakaś substancja, która nie miałaby jakiegoś działania. Wszelkie działanie duszy kończy się jednak wraz z ciałem. Dowodzi się tego przez indukcję. Władze duszy wegetatywnej działają bowiem przez jakości cielesne i przez narząd cielesny, i działają na ciało, które udoskonala się przez duszę, które odżywia się i rośnie i od którego w celu rozradzania się oddziela się nasienie. Także wszystkie czynności władz należących do duszy zmysłowej dokonują się przez organy cielesne. Niektóre z nich realizują się przy pewnych zmianach cielesnych, na przykład te, które się nazywa doznaniami uczuciowymi duszy, jak miłość, radość i tym podobne. Chociaż poznanie intelektualne nie jest czynnością wykonywaną przez jakiś organ cielesny, to jego przedmiotem są wyobrażenia, które mają się do niego tak, jak barwy do wzroku. Stąd podobnie jak wzrok nie może widzieć bez barw, tak też dusza obdarzona intelektem nie może poznawać bez wyobrażeń. Aby poznawać umysłowo, potrzebuje dusza także władz przygotowujących wyobrażenia do tego, by się stały rzeczywiście umysłowo poznawalne, mianowicie władzy osądu myślowego i władzy pamięci. A jest jasne, że władze te, będąc urzeczywistnieniem pewnych organów ciała, przez które swą czynność wykonują, nie mogą trwać po śmierci ciała. Stąd też mówi Arystoteles, że dusza nigdy nie poznaje umysłowo bez wyobrażeń[236] i że niczego nie poznaje bez intelektu biernego[237], który nazywa władzą osądu myślowego, a ta jest zniszczalna. I z tego powodu mówi w I księdze *O duszy*[238], że poznanie intelektualne człowieka niszczeje, gdy coś wewnątrz niszczeje, mianowicie wyobrażenia albo intelekt bierny. A w III księdze *O duszy*[239] mówi Arystoteles, że nie przypominamy so-

236 Arystoteles, *De anima* III, 7 (413a 17).
257 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 24).
238 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 24).
239 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 23).

515

bie po śmierci tego, co wiedzieliśmy za życia. Jest więc jasne, że żadna z czynności duszy nie może trwać po śmierci. Nie pozostaje także jej substancja, skoro nie może być substancji bez działania.

[Rozdział 81]

Należy spróbować odpowiedzieć na te argumenty, ponieważ wnioskują fałszywie, jak wykazaliśmy powyżej [II, 791. Najpierw trzeba wiedzieć, że wszystkie rzeczy, które mają być do siebie dopasowane i dostosowane, równocześnie otrzymują wielość lub jedność, każda od swojej przyczyny. Jeśli więc istnienie jednej rzeczy zależy od drugiej, to również jej jedność czy wielość zależy od tej drugiej rzeczy — w przeciwnym razie zależy od innej przyczyny zewnętrznej. Forma zatem i materia zawsze muszą być do siebie wzajemnie dostosowane i jakby naturalnie dopasowane, gdyż właściwe urzeczywistnienie dokonuje się we właściwej materii. Stąd materia i forma muszą być zawsze nawzajem dopasowane co do wielości i jedności. Jeśli więc istnienie formy zależy od materii, to i jej wielość i jedność zależy od materii. Jeśli zaś nie zależy, będzie trzeba mnożyć formę zgodnie z mnogością materii — to znaczy wraz z materią — i zgodnie z jej dostosowaniem, ale nie w ten sposób, by jedność lub wielość samej formy zależała od materii. Otóż wykazaliśmy [II, 68], że dusza ludzka jest formą niezależną co do swego istnienia od materii. Stąd wynika, że wprawdzie wielość dusz odpowiada wielości ciał, niemniej jednak wielość ciał nie będzie przyczyną wielości dusz. I dlatego nie musi zaniknąć wielość dusz, gdy zniszczeją ciała, jak dowodził pierwszy argument.

Stąd też łatwo dać odpowiedź na drugi argument. Nie każda bowiem różnorodność form powoduje różnorodność w zakre-

sie gatunku, lecz tylko różnorodność odnosząca się do zasad formalnych lub do różnej istoty formy, ponieważ jasne jest, że inna jest istota formy tego i owego ognia, a jednak nie jest to inny ogień ani inna forma co do gatunku. Wielość dusz oddzielonych od ciał wynika wprawdzie z różnorodności form co do substancji — inna bowiem jest substancja tej i tamtej duszy — ta różnorodność jednak nie pochodzi od różnorodności istotowych zasad samej duszy ani też od różnej istoty duszy, lecz z różnego dostosowania dusz do ciał. Ta dusza dostosowana jest do tego ciała, a nie tamtego, inna do innego ciała i tak dalej. Tego rodzaju zaś dostosowanie pozostaje w duszach, nawet gdy ciała przeminą, tak samo jak pozostają same ich substancje jako niezależne co do istnienia od ciał. Dusze bowiem są stosownie do swych substancji formami ciał; inaczej łączyłyby się z ciałem przypadłościowo i w ten sposób z duszy i z ciała nie powstawałoby coś samo przez się jednego, lecz coś jednego przypadłościowo. Dusze jako formy muszą być dostosowane do ciał. Widać więc, że to różnorodne dostosowanie pozostaje w duszach oddzielonych od ciała, a co za tym idzie, pozostaje i wielość dusz.

Tych, którzy przyjmowali wieczność świata, przywiódł trzeci przytoczony argument do dziwacznych twierdzeń. Niektórzy przyjęli po prostu wniosek z tego argumentu, mówiąc, że dusze ludzkie wraz z ciałami całkowicie giną. Inni twierdzili, że ze wszystkich dusz pozostaje coś jednego oddzielonego, co wszystkim jest wspólne — według jednych intelekt czynny, według innych intelekt możnościowy wraz z intelektem czynnym. Jeszcze inni przyjmowali, że dusze w swej wielości pozostają po śmierci ciał, lecz aby nie być zmuszonym do przyjęcia nieskończoności dusz, twierdzili, że te same dusze łączą się z różnymi ciałami po pewnym określonym czasie. Była to opinia

platoników, o której powiemy później [II, 83]- Inni znowu, unikając wszystkiego, o czym tu była mowa, byli zdania, że nie jest niemożliwe, by w sposób rzeczywisty istniało nie

skończenie wiele dusz oddzielonych. Sądzili bowiem, że jeśli chodzi o byty, które nie są wzajemnie przyporządkowane, można przyjąć, że są rzeczywiście nieskończone, gdyż są nieskończone przypadlościowo. Jest to pogląd Awicenny[240] i Algazela[241]. Nie jest zaś jasne, co o tej sprawie sądził Arystoteles, który przecież wyraźnie przyjmuje wieczność świata. Niemniej jednak ostatni z powyższych poglądów nie sprzeciwia się przyjętym przez niego zasadom. Dowodzi bowiem w III księdze *Fizyki*[242] i w I księdze O *niebie i świecie*[243], że wśród ciał naturalnych nie ma czegoś w sposób rzeczywisty nieskończonego — a nie wśród substancji niematerialnych. Pewne jest jednak, że nie ma tu żadnej trudności dla wyznawców wiary katolickiej, którzy nie przyjmują wieczności świata.

Nie jest też konieczne, by dusza — jeśli trwa, gdy zginie ciało — była z nim złączona przypadłościowo, jak dowodził czwarty argument. Przypadłość bowiem określa się jako to, co można dodać lub ująć bez zniszczenia podmiotu złożonego z materii i formy. Jeśli się to zaś odnosi do zasad podmiotu złożonego, nie jest to prawdą, ponieważ jest jasne, że materia pierwsza jest niezrodzona i niezniszczalna, jak tego dowodzi Arystoteles w I księdze *Fizyki*[244]. Dlatego materia pierwsza trwa w swej istocie, gdy forma ustępuje. A przecież forma nie łączyła się z materią pierwszą przypadłościowo, lecz istotowo, gdyż łączyła się z nią, tworząc jeden byt. Podobnie dusza łączy się z ciałem, tworząc jeden byt, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 68]. Stąd, chociaż trwa po śmierci ciała, łączy się z nim substancjalnie, a nie przypadłościowo. Fakt, że po ustąpieniu formy materia pierwsza może trwać jako coś rzeczywistego tylko wtedy, gdy jest urzeczywistniona przez inną formę, a dusza ludzka pozostaje w tym samym urzeczywistnieniu, tłu-

240 Awicenna, *Liber de philosopbia prima* VI, 2 (ed. Van Riet, s. 300-306).
241 Algazel, *Metaphysica* I, I, 6.
242 Arystoteles, *Physica* III, 5 (204a 8-206a 8).
243 Arystoteles, *De caelo* I, 5-7 (271b I-276a 1 7)
244 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 28).

maczy się tym, że dusza ludzka jest formą i urzeczywistnieniem, materia pierwsza zaś jest bytem w możności.

Co do piątego argumentu, który głosił, że żadna czynność nie może pozostać w duszy oddzielonej od ciała, mówimy, że jest fałszywy — pozostają bowiem te czynności, których dusza nie wykonuje przez narządy cielesne. Takimi czynnościami są poznanie umysłowe i chcenie. Nie pozostają zaś te czynności, które dokonywane są przez organy cielesne, jak na przykład czynności władz wegetatywnej i zmysłowej.

Należy jednak wiedzieć, że w inny sposób poznaje intelektualnie dusza oddzielona od ciała niż dusza złączona z ciałem, tak samo jak i w inny sposób istnieje, ponieważ każda rzecz działa odpowiednio do tego, jak istnieje. Chociaż istnienie duszy ludzkiej, jak długo jest złączona z ciałem, jest oderwane i niezależne od ciała, to jednak ciało jest niejako jej podłożem i podmiotem przyjmującym ją. Tak samo właściwa jej czynność, którą jest poznanie umysłowe, chociaż nie zależy od ciała — bo nie jest wykonywana przez narząd cielesny — jednak posiada swój przedmiot w ciele, mianowicie wyobrażenie. Stąd, jak

długo dusza jest w ciele, nie może poznawać umysłowo bez wyobrażeń. Nie może też przypominać sobie inaczej jak tylko za pomocą władzy osądu myślowego i pamięci, która przygotowuje wyobrażenia, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [w tym rozdziale], I z tego powodu poznanie umysłowe, a także przypominanie sobie ginie, gdy ginie ciało. Natomiast istnienie duszy oddzielonej jest własnością jej samej, bez ciała. Dlatego też jej działanie, którym jest poznanie intelektualne, nie będzie się realizować w odniesieniu do jakichś przedmiotów istniejących w narządach cielesnych, mianowicie wyobrażeń, lecz będzie poznawać sama przez się — na sposób substancji, które są co do istnienia całkowicie oddzielone od ciał, o których będzie mowa poniżej [II, 96n], Substancje te, jako doskonalsze od duszy oddzielonej, mogą na nią wywierać większy wpływ, by lepiej poznawała umysłowo. Widać to także

519

u ludzi młodych. Dusza, gdy jej przeszkodzić w zajmowaniu się własnym ciałem, staje się bardziej skłonna do rozumienia wyższych rzeczy; stąd też cnota umiarkowania, która odciąga duszę od przyjemności cielesnych, szczególnie czyni ludzi zdatnymi do poznania umysłowego. Także ludzie śpiący, gdy się nie posługują zmysłami cielesnymi i nie przeszkadzają im zaburzenia podstawowych elementów organicznych (*perturbatio bumorum aut fumositatum),* poznają pod wpływem wyższych sił rzeczy przyszłe, które wykraczają poza zakres rozumu ludzkiego. Zdarza się to też u tych, którzy mdleją lub wpadają w ekstazę — jest to tym wyraźniejsze, im bardziej takie stany powodują oddalenie od wpływu zmysłów cielesnych. Dzieje się tak nie bez przyczyny. Skoro bowiem dusza ludzka, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 68], jest na granicy substancji materialnych i niematerialnych, istniejąc jakby na horyzoncie wieczności i czasu, to oddalając się od tego, co najniższe, zbliża się do najwyższego. Dlatego, gdy zupełnie zostanie oddzielona od ciała, upodobni się doskonale do substancji oddzielonych co do sposobu poznawania umysłowego i obficie dozna ich wpływu.

Chociaż więc poznanie umysłowe, jakie mamy w obecnym stanie życia, przestaje istnieć, gdy ginie ciało, to jednak nastąpi po nim inny, wyższy sposób poznania.

Przypominanie sobie zaś, skoro jest urzeczywistnieniem dokonywanym przez organ cielesny, jak tego dowodzi Arystoteles w księdze *O pamięci i przypominaniu*[245], nie może pozostać w duszy, gdy ciała nie będzie, chyba że przypominanie sobie ujmuje się wieloznacznie — w znaczeniu rozumienia tych rzeczy, które się dawniej wiedziało. Dusza oddzielona musi mieć zrozumienie także tego, co wiedziała za życia, ponieważ intelekt możnościowy przyjmuje formy poznawcze w sposób niezatarty, jak to wyżej wykazaliśmy [II, 74].

245 Arystoteles, *De memoria et reminiscentia* I (450a 9-25).

520

Co do innych czynności duszy, jak na przykład miłość, radość i tym podobne, należy się wystrzegać wieloznaczności. Czasem bowiem uważa się je za doznania uczuciowe duszy. W tym znaczeniu są urzeczywistnieniem pragnienia zmysłowego dziedziny pożądliwości lub gniewliwości, przy pewnych zmianach cielesnych. I tym sposobem nie mogą pozostać w duszy po śmierci, jak tego dowodzi Arystoteles w księdze *O duszy*[246]. Czasem jednak ujmuje się te czynności jako proste akty woli, w której nie ma doznań uczuciowych. Stąd mówi Arystoteles w VII księdze *Etyki*[247], że Bóg raduje się jedną nie-

złożoną czynnością, w księdze X[248], że w kontemplacji mądrości jest przedziwna rozkosz, a w księdze VIII[249] rozróżnia miłość przyjaźni od miłości, która jest doznaniem uczuciowym. Skoro zaś wola, podobnie jak rozum, jest władzą nieposługującą się narządem, jest jasne, że tego rodzaju czynności, jako akty woli, pozostają w duszy oddzielonej.

Z powyższych argumentów nie można więc wnioskować, że dusza ludzka jest śmiertelna.

Rozdział 82 <<
DUSZE ZWIERZĄT NIEROZUMNYCH NIE SĄ NIEŚMIERTELNE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika z całą oczywistością, że dusze zwierząt nierozumnych nie są nieśmiertelne.

Wykazaliśmy już bowiem [II, 66 i 67], że żadna czynność części zmysłowej duszy nie może się odbywać bez ciała.

246 Arystoteles, *De anima* I, 4 (408b 26n).
247 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 14 1154b 26).
248 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 26).
249 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 5 (1157b 28).

W duszach zwierząt nierozumnych nie można zaś znaleźć czynności wyższej niż czynność części zmysłowej, bo przecież zwierzęta nie poznają umysłowo ani nie rozumują. Widać to stąd, że wszystkie zwierzęta jednego gatunku działają podobnie jako poruszane przez naturę, a nie przez umiejętność. Wszak każda jaskółka podobnie lepi gniazdo, a każdy pająk w podobny sposób przędzie pajęczynę. Nie ma więc czynności duszy zwierząt nierozumnych, która mogłaby się odbyć bez ciała. Skoro więc każda substancja posiada jakąś czynność, dusza zwierzęcia nie może istnieć bez ciała. A zatem, gdy ciało ginie, ginie i ona.

Podobnie. Każda forma oddzielona od materii jest pojęta w sposób rzeczywisty, w ten bowiem sposób intelekt czynny, abstrahując formy poznawcze, czyni je rzeczywiście poznawalnymi, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 77]. Lecz jeśli dusza zwierzęcia nierozumnego trwa, gdy ciało ginie, będzie formą oddzieloną od materii. A zatem będzie formą pojętą w sposób rzeczywisty. Lecz w tym, co odłączone od materii, tym samym jest poznający i przedmiot poznania, jak mówi Arystoteles w III księdze *O duszy*[250]. Zatem dusza zwierzęcia nierozumnego, jeśli trwa, gdy ciało ginie, będzie duszą obdarzoną intelektem. A to jest niemożliwe.

Co więcej. W każdej rzeczy, która może dojść do jakiejś doskonałości, znajdujemy naturalne pragnienie tej doskonałości, dobro bowiem jest tym, czego wszyscy pragną — w ten sposób jednak, że każdy pragnie właściwego sobie dobra. U zwierząt nierozumnych zaś nie ma pragnienia istnienia wiecznego, chyba że co do gatunku — o ile widzimy w nich pragnienie rozradzania się, przez które utrwala się gatunek. Pragnienie to tkwi również w roślinach i w rzeczach nieożywionych, ale nie w takim zakresie, jaki jest właściwy zwierzęciu jako zwierzęciu, u którego pragnienie to wynika z ujęcia poznawczego.

250 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).

522

Skoro bowiem władza poznawcza duszy zmysłowej ograniczona jest do „tu i teraz", niemożliwe jest, by ujmowała poznawczo wieczne istnienie. Nie pragnie więc także takiego istnienia pragnieniem zwierzęcym. Dusza zwierzęcia nierozumnego jest zatem niezdolna do istnienia wiecznego.

Co więcej Skoro przyjemności udoskonalają działania, jak mówi Arystoteles w X księdze *Etyki*[251], działanie każdej rzeczy kieruje się jako do celu do tego, w czym znajduje przyjemność. Wszystkie zaś przyjemności zwierząt nierozumnych odnoszą się do rzeczy służących zachowaniu ciała; nie cieszą się bowiem dźwiękami, zapachami i widokami, jak tylko o tyle, o ile one wskazują wskazują na pożywienie lub czynności seksualne, dookoła których obraca się wszelka ich przyjemność. A zatem całe ich działanie kieruje się jako do celu do zachowania istnienia cielesnego. Nie ma w nich więc żadnego istnienia niecielesnego.

Z tym twierdzeniem zgadza się nauka wiary katolickiej. Powiedziane jest w Księdze Rodzaju 9 [zob. Kpł 17, 14; Rdz 9,4-5] o zwierzęciu nierozumnym: „Dusza jego jest we krwi", czyli jakby: istnienie jego zależy od trwałości krwi. Natomiast w księdze *O dogmatach kościelnych*[252]-. „Tylko o człowieku mówimy, że ma duszę bytującą substancjalnie — to znaczy żyjącą przez się — a dusze zwierząt giną wraz z ciałami".

Także Arystoteles w II księdze *O duszy*[253] mówi, że część duszy obdarzona intelektem jest oddzielona od innych części jak to, co niezniszczalne, od tego, co zniszczalne.

Ten pogląd zaś wyklucza opinię Platona, który twierdził, że także zwierzęta, nierozumne mają dusze nieśmiertelne[254].

Wydaje się jednak, że można dowieść, iż dusze zwierząt są nieśmiertelne. Co bowiem posiada jakieś działanie osobno samo prze się, to bytuje samoistnie. Dusza zmysłowa u zwierząt

251 Arystoteles *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 23).
252 Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 16-17 (PL 42, 1216).
253 Arystoteles *De anima* II, 2 (4l3b 26-27).
254 Platon, *phaedo* 105 E, 106 B.

523

nierozumnych ma pewne działanie samo przez się, w którym ciało nie bierze udziału, mianowicie poruszanie, gdyż poruszający składa się z dwóch części, z których jedna porusza, a druga jest poruszana. Stąd, skoro ciało jest poruszane, wynika, że dusza sama jest poruszająca. A zatem istnieje samoistnie. Nie może więc z przyczyny przypadłościowej zginąć, gdy ginie ciało, ponieważ tylko te rzeczy giną przypadłościowo, które same przez się nie mają istnienia. Sama przez się zaś nie może zginąć, skoro ani nie ma przeciwieństwa, ani też nie jest złożona z rzeczy przeciwnych. Wynika więc stąd, że jest zupełnie niezniszczalna.

Wydaje się, że do tego także sprowadzał się argument Platona, który dowodził, że każda dusza jest nieśmiertelna[255], gdyż dusza sama się porusza, każda zaś rzecz, która się sama porusza, musi być nieśmiertelna. Ciało umiera tylko wtedy, gdy je opuszcza to, co je poruszało, jedna i ta sama rzecz nie może zaś siebie opuścić. Stąd wynika, według Platona, że to, co się samo porusza, nie może umrzeć. Końcowy wniosek był taki, że każda dusza poruszająca, nawet dusza zwierząt nierozumnych, jest nieśmiertelna. Dlatego powiedzieliśmy, że ten argument sprowadza się do poprzedniego, że skoro,

według Platona, nic nie porusza, o ile nie jest poruszane, to to, co się samo porusza, jest poruszającym przez się, i w ten sposób ma jakieś działanie samo przez się.

Platon twierdził, że dusza zmysłowa ma swoje własne działanie nie tylko w dziedzinie poruszania, ale także odczuwania zmysłowego[256]. Sądził bowiem, że odczuwanie jest pewnym ruchem samej duszy czującej, i że dusza, w ten sposób poruszona, porusza ciało do odczuwania[257]. Stąd, definiując zmysł, mówił, że jest to ruch duszy przez ciało[258].

255 Platon, *Phaedms* 245 C-246 A.
256 Platon, *Theaetetus* 160 C.
257 Platon, *Philebus* 34 A.
258 Platon, *Timaeus* 43 C.

524

Jasne jest, że te twierdzenia są fałszywe. Odczuwać bowiem to nie znaczy poruszać, lecz raczej być poruszanym; zwierzę z czującego w możności staje się czującym w sposób rzeczywisty przez przedmioty poznania zmysłowego, które działają na zmysł. Nie można jednak twierdzić, że przedmiot zmysłowy oddziałuje na zmysł podobnie jak na intelekt przedmiot umysłowy — tak by odczuwanie mogło być taką czynnością duszy bez narządu cielesnego, jaką jest poznanie intelektualne. Intelekt bowiem ujmuje rzeczy w oderwaniu od materii i warunków materialnych, które są zasadami jednostkowienia, zmysł zaś tak nie ujmuje. Okazuje się to z całą oczywistością, gdyż zmysł odnosi się do rzeczy jednostkowych, intelekt natomiast do ogólnych. Widać stąd, że zmysły doznają oddziaływania rzeczy, o ile są w materii, a intelekt doznaje oddziaływania rzeczy, o ile są oderwane od materii. W intelekcie doznawanie dokonuje się więc niezależnie od materii cielesnej, w zmysłach zaś nie.

Co więcej. Różne zmysły są zdolne do przyjmowania różnych przedmiotów zmysłowych, na przykład wzrok barw, słuch dźwięków. Ta różnorodność pochodzi oczywiście z racji różnej dyspozycji organów; organ wzroku musi być w możności do wszystkich barw, organ słuchu do wszystkich dźwięków. Gdyby to przyjmowanie odbywało się bez organu cielesnego, wtedy jedna i ta sama władza mogłaby przyjmować wszystkie wrażenia zmysłowe, gdyż władza niematerialna odnosi się zgodnie ze swoją naturą w ten sam sposób do wszelkich tego rodzaju jakości. Dlatego intelekt, który nie posługuje się organem cielesnym, poznaje wszelkie przedmioty poznania zmysłowego. Zatem odbieranie wrażeń zmysłowych nie odbywa się bez organu cielesnego.
Oprócz tego. Zbyt gwałtowna podnieta przedmiotu zmysłowego szkodzi zmysłom. W przypadku intelektu tak nie jest, ponieważ ten, kto pojmuje najdoskonalsze przedmioty umy-

525

słowe, mniej doskonałych nie pojmuje gorzej, lecz lepiej. Innego rodzaju jest więc doznawanie zmysłów spowodowane przedmiotami zmysłowymi niż intelektu na skutek działania przedmiotów umysłowych. Intelekt obywa się w doznawaniu bez organu cielesnego, zmysł zaś potrzebuje dla swych doznań organu cielesnego, a jego harmonię niszczy zbyt silna podnieta przedmiotów zmysłowych.

To, co powiedział Platon — że dusza sama siebie porusza — wydaje się pewne na mocy obserwacji ciał. Wydaje się również, że żadne ciało się nie porusza, jeśli nie jest poruszone. Dlatego Platon przyjmował, że każdy poruszający jest poruszany. A ponieważ nie postępuje się w nieskończoność w tym, że każda rzecz poruszana jest

poruszana przez drugą, dlatego przyjmował, że pierwszy poruszający w każdym porządku sam się porusza. I z tego wynikało, że dusza, która jest pierwszym poruszającym w ruchach zwierząt, jest czymś, co się samo porusza.

Jednakże ten pogląd jest fałszywy, i to dwojako. Po pierwsze, ponieważ dowiedliśmy [I, 13], że to, co się samo przez się porusza, jest ciałem. Stąd, skoro dusza nie jest ciałem, niemożliwe jest, by się poruszała, chyba że przypadłościowo. Po drugie dlatego, że poruszający jako taki jest urzeczywistniony, a poruszany jako taki jest w możności, nic zaś nie może być pod tym samym względem urzeczywistnione i w możności. Niemożliwe jest zatem, by ta sama rzecz pod tym samym względem była poruszającą i poruszaną. Lecz, jeśli się o czymś mówi, że się samo porusza, jedna jego część musi poruszać, a druga być poruszana. I w ten sposób się mówi, że zwierzę się samo porusza, gdyż dusza porusza, a ciało jest poruszane. Ponieważ jednak Platon nie twierdził, że dusza jest ciałem, chociaż posługiwał się wyrazem „ruch", który właściwie odpowiada ciałom, to jednak nie rozumiał tu ruchu we właściwym znaczeniu, lecz przyjmował ruch ogólnie, jako wszelkie działanie.

526

Także Arystoteles mówi w III księdze *O duszy*[259], że odbieranie wrażeń zmysłowych i poznawanie umysłowe są pewnym ruchem. W ten sposób jednak ruch nie jest urzeczywistnieniem czegoś istniejącego w możności, lecz urzeczywistnieniem czegoś już doskonałego. Stąd Platon, gdy mówił, że dusza porusza się sama, zamierzał przez to powiedzieć, że działa ona bez pomocy ciała, w przeciwieństwie do tego, co zachodzi w innych formach, które nie działają bez materi — to bowiem, co ogrzewa, to nie ciepło oddzielone, lecz coś ciepłego. I z tego chciał wnioskować, że każda dusza poruszająca jest nieśmiertelna, gdyż to, co samo przez się posiada działanie, może i samo przez się posiadać istnienie.

Już jednak wykazaliśmy, że działanie duszy zwierzęcej, którym jest odbieranie wrażeń zmysłowych, nie może odbywać się bez ciała. Okazuje się to jeszcze bardziej w działaniu, którym jest pragnienie. Wszystko bowiem, co należy do pragnienia właściwego części zmysłowej duszy, dokonuje się oczywiście przy pewnej zmianie cielesnej, stąd też nazwa: doznania duszy.

Wynika stąd, że i samo poruszanie nie jest czynnością duszy zmysłowej odbywającą się bez narządu, gdyż dusza zwierzęca porusza tylko przez zmysły i pragnienie. Władza zwana wykonującą ruch sprawia, że członki ciała są posłuszne nakazom dziedziny pragnień, są to więc raczej władze udoskonalające ciało, by się mogło poruszać, niż władze poruszające.

Widać więc, że żadna czynność duszy zwierzęcej nie może się obyć bez ciała. A stąd wnioskuje się z konieczności, że dusza zwierzęcia nierozumnego ginie wraz z ciałem.

259 Arystoteles, *De anima* III, 7 (431a 6).

527

Rozdział 78
DUSZA LUDZKA ZACZYNA ISTNIEĆ WRAZ Z CIAŁEM

Ponieważ widzimy, że jedne i te same rzeczy mają i początek, i koniec istnienia, mogłoby się komuś zdawać, że skoro dusza ludzka nie ma końca, to nie ma i początku, ale istniała

zawsze. I wydaje się, że można to udowodnić, wysuwając następujące argumenty.

1. To, co nigdy nie przestaje istnieć, ma moc, by istniało zawsze. Co ma moc, by istniało zawsze, o tym nigdy nie można prawdziwie powiedzieć, że nie istnieje, gdyż trwanie rzeczy w istnieniu rozciąga się odpowiednio do mocy istnienia tej rzeczy. O każdej zaś rzeczy, która zaczęła istnieć, można w pewnym momencie prawdziwie powiedzieć, że nie istnieje. Co więc nigdy nie przestaje istnieć, nie zaczyna też nigdy istnieć.

2. Dalej. Prawda rzeczy umysłowo poznawalnych, tak jak jest niezniszczalna, tak też zgodnie ze swą naturą jest wieczna. Jest ona bowiem konieczna, każda zaś rzecz konieczna jest wieczna, gdyż to, co istnieje koniecznie, nie może nie istnieć. Z niezniszczalności prawdy umysłowo poznawalnej dowodzi się, że istnienia duszy nie można zniszczyć. W ten sam więc sposób z wieczności prawdy można dowieść wieczności duszy.

3. Co więcej. Nie jest doskonałe to, czemu brak wielu jego zasadniczych części. Jasne jest zaś, że zasadniczymi częściami wszechświata są substancje obdarzone intelektem, do których rodzaju, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 68], należą dusze ludzkie. Jeśli więc codziennie tyle dusz ludzkich zaczyna istnieć, ilu się rodzi ludzi, widzimy, że codziennie zostaje do wszechświata dodanych wiele jego głównych części i że mu ich wiele ubywa. Wynika więc stąd, że wszechświat jest niedoskonały. A to jest niemożliwe.

528

4. Niektórzy także wnioskują na mocy powagi Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Rodzaju 1 [zob. Rdz 2,2], że „siódmego dnia Bóg ukończył swoje dzieło, które uczynił, i odpoczął od wszelkiego dzieła, które sprawił". Tak zaś nie byłoby, gdyby codziennie tworzył nowe dusze. A zatem nowe dusze ludzkie nie zaczynają istnieć, lecz istniały od początku świata.

Dla tych i tym podobnych powodów ci, którzy przyjmowali wieczność świata, twierdzili, że dusza ludzka, tak jak jest niezniszczalna, tak też istniała odwiecznie. Stąd ci, którzy przyjmowali, że dusze ludzkie w wielości swej są nieśmiertelne — myślimy tu o platonikach — przyjęli, że dusze istnieją odwiecznie i że niekiedy łączą się z ciałami, a niekiedy zostają od nich uwolnione, i że ta zmiana następuje w pewnym oznaczonym czasie[260]. Ci zaś, którzy przyjęli, że dusze ludzkie są nieśmiertelne w zakresie jakiejś jednej rzeczy, która we wszystkich ludziach pozostaje po śmierci, twierdzili, że właśnie ta jedna rzecz istniała odwiecznie — czy to będzie sam tylko intelekt czynny, jak przyjmował Aleksander [zob. II, 76], czy też wraz z nim także intelekt możnościowy, jak twierdził Awerroes [zob. II, 59 i 75]. I wydaje się, że jest to zgodne ze słowami Arystotelesa[261], który mówiąc o intelekcie, powiada, że jest on nie tylko niezniszczalny, ale także, że jest wieczny.

Niektórzy wyznawcy wiary katolickiej, przesiąknięci nauką Platona, przyjęli drogę pośrednią. Skoro bowiem według wiary katolickiej nie ma nic wiecznego prócz Boga, nie twierdzili, że dusze ludzkie są wieczne, lecz że zostały stworzone wraz ze światem lub raczej przed światem widzialnym, a jednak na nowo zostają związane z ciałami. Zdaje się, że wśród wyznawców wiary chrześcijańskiej Orygenes[262] był pierwszym, który

260 Platon, *Timaeus* 42 BC; *Phaedrus* 246 A, 248-249B.
261 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 18, 23).
262 Orygenes, *Peri archon* II, 9 (PG, 11, 226).

529

przyjął to stanowisko, a za nim poszło wielu innych. Pogląd ten do dnia dzisiejszego zachował się wśród heretyków, a pośród nich manichejczycy twierdzą także wraz z Platonem, że dusze są wieczne i że przechodzą z ciała do ciała.

Lecz można łatwo dowieść, że te poglądy nie opierają się na prawdzie. Wykazaliśmy już powyżej [II, 59; II, 73; II, 75-76], że nie istnieje jeden dla wszystkich intelekt możnościowy ani czynny. Trzeba więc zająć się tymi teoriami, które przyjmując, że jest wiele dusz ludzkich, twierdzą, że istniały one wcześniej niż ciała, czy to odwiecznie, czy od stworzenia świata. Teorie te wydają się nie do przyjęcia z następujących powodów.

Wykazaliśmy powyżej [II, 68], że dusza łączy się z ciałem jako jego forma i urzeczywistnienie. Urzeczywistnienie zaś, chociaż z natury jest wcześniejsze od możności, to jednak w jednym i tym samym bycie jest co do czasu późniejsze; rzecz bowiem porusza się od możności do urzeczywistnienia. Wcześniej więc było nasienie, które ma życie w możności niż dusza, która jest urzeczywistnieniem życia.

Dalej. Dla każdej formy jest rzeczą naturalną, by się łączyła z właściwą sobie materią — inaczej to, co jest złożone z formy i materii, byłoby czymś nienaturalnym. Wcześniej zaś przypisuje się jakiejś rzeczy to, co jej przysługuje zgodnie z naturą niż to, co jej przysługuje, nie należąc do natury — co bowiem przysługuje jakiejś rzeczy, nie należąc do natury, znajduje się w niej przypadłościowo, a co przysługuje jej zgodnie z naturą, istnieje w niej samo przez się. To, co jest przypadłościowe, jest zawsze późniejsze od tego, co jest samo przez się. Jest więc dla duszy czymś właściwym, że najpierw jest złączona z ciałem niż oddzielona od ciała. Nie została zatem stworzona wcześniej niż ciało, z którym się łączy.

Co więcej. Każda część oddzielona od swej całości jest niedoskonała. Dusza zaś, będąc formą, jak to wykazaliśmy [II, 68], jest częścią gatunku ludzkiego. Istniejąc więc bez ciała sama przez się, jest niedoskonała. W porządku natury natomiast

to, co doskonałe, jest wcześniejsze od tego, co niedoskonałe. Nie odpowiada więc porządkowi natury, by dusza była wcześniej stworzona jako oddzielona od ciała niż jako złączona z ciałem.

Co więcej. Jeśli dusze są stworzone bez ciał, należy zbadać, w jaki sposób zostały z ciałami złączone. Stało się to bowiem albo w sposób wymuszony, albo naturalnie. Jeśli w sposób wymuszony, to skoro wszystko, co się w ten sposób dokonuje, jest przeciwne naturze, to złączenie duszy i ciała jest wbrew naturze. Człowiek zatem, który składa się z duszy i ciała, jest czymś nienaturalnym. To jest oczywiście fałszem. Oprócz tego: substancje obdarzone intelektem są wyższego rzędu niż ciała niebieskie. W ciałach niebieskich zaś nie znajdujemy niczego, co by się działo w sposób wymuszony albo poprzez przeciwieństwo. Tym mniej więc w substancjach obdarzonych intelektem.

Jeśli złączenie dusz z ciałami jest naturalne, to dusze w momencie stworzenia będą z natury pragnąć złączenia z ciałami. Pragnienie naturalne zaś natychmiast zostaje urzeczywistnione, chyba że istnieje jakaś przeszkoda, jak to na przykład widać przy ruchu ciał ciężkich i lekkich, natura bowiem zawsze działa w jeden sposób. Natychmiast więc od początku swego stworzenia dusze byłyby złączone z ciałami, chyba że istniałaby jakaś przeszkoda. Każda rzecz przeszkadzająca w spełnieniu się pragnienia naturalnego działa przez wymuszenie. A zatem dusze były niegdyś oddzielone od ciał w sposób wymuszony. To zaś jest niedorzeczne — zarówno dlatego, że nie może w tych substancjach być żadnego wymuszenia, co właśnie wykazaliśmy, jak i dlatego, że

wymuszenie oraz to, co jest przeciw naturze, skoro jest przypadłościowe, nie może być wcześniejsze od tego, co jest zgodne z naturą, ani też nie może wynikać z całego gatunku.

Oprócz tego. Skoro każda rzecz z natury pragnie swej doskonałości, materia musi pragnąć formy, a nie na odwrót. Dusza zaś odnosi się do ciała jak forma do materii, jak to powyżej

531

wykazaliśmy [II, 68], Zjednoczenie duszy z ciałem nie następuje więc przez pragnienie duszy, lecz raczej przez pragnienie ciała.

Gdyby się twierdziło, że naturalne dla duszy jest zarówno, by była złączona z ciałem, jak i oddzielona od ciała — w różnych okresach czasu — to wydaje się to rzeczą niemożliwą. To bowiem, co z natury zmienia się w podmiocie, jest przypadłością, jak na przykład młodość i starość. Jeśli więc bycie złączoną z ciałem i oddzieloną od ciała są to zmiany, które z natury następują w duszy, to wtedy zjednoczenie z ciałem będzie przypadłością duszy. I tak przez to zjednoczenie człowiek nie będzie bytem samym przez się, lecz przypadłościowym.

Oprócz tego. Wszystko, co jest poddane zmianom czasowym, podlega ruchowi niebieskiemu, za którym idzie cały bieg czasu. Substancje obdarzone intelektem i niecielesne, wśród których są dusze oddzielone, są doskonalsze od całego porządku materialnego. Nie mogą więc podlegać ruchom niebieskim. Niemożliwe jest zatem, by równolegle do przebiegu czasu z natury swej niekiedy łączyły się, a niekiedy oddzielały od ciał, albo żeby z natury swej raz tego, a raz tamtego pragnęły.

Twierdzenie, że dusze nie łączą się z ciałami ani na sposób wymuszenia, ani z natury, lecz z wolnego wyboru — jest nie do przyjęcia. Nikt bowiem nie pragnie gorszego stanu, chyba że zostanie wprowadzony w błąd. Dusza oddzielona jest zaś w doskonalszym stanie niż złączona z ciałem, szczególnie zdaniem platoników, którzy twierdzą, że z powodu złączenia z ciałem nie pamięta tego, co poprzednio wiedziała, i później dochodzi do czystej kontemplacji prawdy. Nie łączy się więc z ciałem z własnej woli, chyba że została wprowadzona w błąd. Nie może w niej samej istnieć żadna przyczyna wprowadzenia w błąd, gdyż według platoników posiada wszelką wiedzę. Nie można też powiedzieć, że sąd wynikający z wiedzy ogólnej zostaje spaczony przy wyborze poszczególnego przedmiotu

532

z powodu doznań uczuciowych, jak się to zdarza u ludzi nieopanowanych, gdyż tego rodzaju doznania nie zachodzą bez zmian cielesnych, a zatem nie mogą istnieć w duszy oddzielonej. Wynika więc stąd, że dusza, jeśli istniała wcześniej niż ciało, nie złączyłaby się z ciałem z własnej woli.

Oprócz tego. Każdy skutek wynikający ze współdziałania dwóch woli niezależnych od siebie jest skutkiem przypadkowym; na przykład, gdy ktoś, zamierzając coś kupić, spotyka na rynku swego wierzyciela, z którym się tam nie umówił. Wola zaś rodzącego, od której zależą narodziny cielesne, nie zależy od woli duszy oddzielonej, która chce być złączona z ciałem. Skoro więc bez jednej i drugiej woli nie może się dokonać zjednoczenie ciała i duszy, wynika stąd, że jest ono przypadkowe. I w ten sposób zrodzenie człowieka nie jest naturalne, lecz przypadkowe. To zaś jest oczywiście fałszywe, skoro zrodzenie zachodzi w większości wypadków.

Gdyby się znowu twierdziło, że dusza nie łączy się z ciałem ani z natury, ani z własnej woli, lecz z rozporządzenia Bożego — to i to nie wydaje się słuszne, jeśli dusze zostały stworzone przed ciałami. Każdą rzecz bowiem ustanowił Bóg według sposobu odpowiadającego jej naturze. Stąd też powiedziane jest w Księdze Rodzaju 1, [4-25] o poszczególnych stworzeniach: „I widział Bóg, że było dobre", a razem o wszystkich: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre" [1,31]. Jeśli więc Bóg stworzył dusze oddzielone od ciał, trzeba powiedzieć, że ten sposób bytowania bardziej odpowiada ich naturze. Nie należy natomiast do rozporządzeń dobroci Bożej, by sprowadzała rzeczy do niższego stanu, lecz raczej by je podnosiła do lepszego. Nie stało się to więc z rozporządzenia Bożego, że dusza złączyła się z ciałem.
Oprócz tego. Nie zgadza się z porządkiem Mądrości Bożej, by uszlachetniała to, co najmniej doskonałe, ze szkodą dla bardziej doskonałych. Najmniej doskonałe zaś w porządku rzeczy są ciała podlegające powstawaniu i niszczeniu. Nie odpo-

533

wiadałoby zatem porządkowi Mądrości Bożej, gdyby w celu uszlachetnienia ciał łączyła z nimi dusze preegzystujące — nie może się to bowiem stać bez uszczerbku dla duszy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy.

W rezultacie Orygenes — przyjmując, że dusze ludzkie zostały stworzone od początku — twierdził, że dusze złączone są z ciałami z rozporządzenia Bożego, ale za karę. Sądził bowiem, że dusze zgrzeszyły, zanim zostały złączone z ciałami, i że zależnie od wielkości grzechu zostają zamknięte jakby w więzieniu w bardziej lub mniej doskonałych ciałach.

Jednakże tego poglądu nie da się utrzymać. Kara bowiem sprzeciwia się dobru natury i dlatego mówi się, że jest czymś złym. Jeśli więc zjednoczenie duszy i ciała jest jakąś karą, to nie jest ono dobrem natury. To zaś jest niemożliwe, gdyż leży ono w zamiarze natury — jest bowiem kresem naturalnego powstawania. I znowu wynikałoby stąd, że być człowiekiem nie jest dobrem zgodnym z naturą, a tymczasem w Księdze Rodzaju 1, [31] powiedziane jest po stworzeniu człowieka: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre".

Oprócz tego. Dobro nie wynika ze zła, chyba że przypadłościowo. Jeśli więc z powodu grzechu duszy oddzielonej dokonuje się zjednoczenie duszy z ciałem, to skoro to zjednoczenie jest pewnym dobrem, będzie ono przypadłościowe. Zatem powstanie człowieka jest przypadkowe. A to uwłacza Mądrości Bożej, o której powiedziane jest w Księdze Mądrości 11, [20]: że „wszystko urządziła zgodnie z miarą, liczbą i wagą".

Sprzeciwia się to także w sposób oczywisty nauce Apostoła. Powiedziane jest bowiem w Liście do Rzymian 9, [11-12] o Jakubie i Ezawie, że „gdy się jeszcze nie narodzili ani nic dobrego lub złego nie uczynili, stwierdzono, że starszy będzie służył młodszemu". A zatem — zanim te słowa zostały wypowiedziane, dusze ich nie popełniły żadnego grzechu, a przecież zostało to powiedziane po ich poczęciu, jak wyjaśnia Księga Rodzaju 25, [23].

534

Już powyżej [II, 44], gdy była mowa o różnorodności rzeczy, przytoczyliśmy wiele argumentów przeciw stanowisku Orygenesa, którymi i tu można by się posłużyć. Dlatego, opuściwszy je, przejdźmy do innych.

Dalej. Należy powiedzieć, że dusza ludzka albo potrzebuje zmysłów, albo ich nie potrzebuje. Wydaje się oczywiście — na podstawie doświadczenia — że potrzebuje

zmysłów. Komu bowiem brak jakiegoś zmysłu, ten nie wie nic o przedmiotach, które się przez ten zmysł poznaje — gdy na przykład ktoś jest niewidomy od urodzenia, ani nie wie, ani nie poznaje niczego o barwach. I prócz tego, gdyby duszy ludzkiej zmysły nie były potrzebne do poznania umysłowego, nie byłoby w człowieku uporządkowanej relacji między poznaniem zmysłowym i umysłowym. Z doświadczenia wiemy, że jest przeciwnie, ponieważ ze zmysłów powstaje w nas pamięć, a to nas prowadzi do zbierania doświadczeń, przez które dochodzimy do rozumienia ogólnych zasad nauk i umiejętności. Jeśli więc dusza ludzka potrzebuje zmysłów do poznania umysłowego, natura zaś nie pozostawia żadnego bytu bez tego, co konieczne do spełniania właściwego mu działania — jak na przykład zwierzętom posiadającym duszę obdarzoną zmysłami i władzą ruchu daje odpowiednie narządy zmysłów i ruchu — to nie mogła zostać stworzona bez koniecznej pomocy zmysłów. Zmysły zaś nie spełniają swych czynności bez narządów cielesnych, jak widać z tego, co powiedzieliśmy [II, 57]. Dusza nie została zatem uczyniona bez narządów cielesnych.

Jeśli dusza nie potrzebuje zmysłów do umysłowego poznania — i dlatego twierdzi się, że została stworzona bez ciała — to należy powiedzieć, że zanim się złączyła z ciałem, sama przez się poznawała umysłowo prawdy wszystkich nauk. Wyznawali to platonicy, mówiąc, że idee, będące zdaniem Platona oddzielonymi poznawalnymi formami rzeczy, są przyczyną wiedzy. Stąd dusza oddzielona, nie mając żadnej przeszkody, otrzymywała pełne poznanie wszystkich nauk. Musi się więc

powiedzieć, że gdy dusza łączy się z ciałem — a widzimy, że wtedy nie ma żadnej wiedzy — zapomina o wiedzy, którą uprzednio posiadała. To również przyjmują platonicy, twierdząc, że dowodem jest to, iż każdy, choćby zupełnie niewykształcony, pytany systematycznie o to, co jest zawarte w naukach, odpowiada prawdziwie. Tak na przykład, gdy komuś, kto zapomniał rzeczy, które dawniej wiedział, przedstawiać jedno po drugim to, co zapomniał, powróci mu to do pamięci. Stąd też wynikało, że uczenie się nie jest niczym innym jak przypominaniem sobie. Z tego więc poglądu trzeba z konieczności wywnioskować, że złączenie ciała i duszy jest przeszkodą dla poznania umysłowego. Natura zaś nie daje żadnej rzeczy niczego, co przeszkadzałoby jej w działaniu, lecz daje jej raczej to, co jej pomaga w działaniu. Złączenie duszy i ciała nie będzie zatem czymś naturalnym. I tak ani człowiek nie będzie czymś naturalnym, ani też jego rozradzanie się nie będzie naturalne. To zaś jest oczywiście fałszywe.

Oprócz tego. Ostatecznym celem każdej rzeczy jest to, do czego rzecz usiłuje dojść przez swe czynności. Człowiek zaś wszystkimi sobie właściwymi, uporządkowanymi, słusznymi czynnościami usiłuje dojść do kontemplacji prawdy. Czynności bowiem władz czynnych są pewnym przygotowaniem i usprawnieniem dla władz kontemplacyjnych. Celem człowieka jest zatem dojść do kontemplacji prawdy. W tym celu więc dusza jest złączona z ciałem i na tym złączeniu polega istnienie człowieka. A zatem człowiek nie traci wiedzy już posiadanej przez to, że się łączy z ciałem, lecz raczej łączy się z ciałem po to, by zdobyć wiedzę.

Podobnie. Gdy zapytać kogoś zupełnie niewykształconego o coś z dziedziny nauk, odpowie prawdziwie tylko odnośnie do ogólnych zasad, które każdy zna i które każdy w ten sam sposób i z natury poznaje. Potem zaś pytany systematycznie odpowie zgodnie z prawdą, opierając się na pierwszych zasadach, także na temat tego, co zasadom tym najbliższe, i tak

może stosować dalej pierwsze zasady do rzeczy, o które jest pytany. Z tego wynika więc jasno, że pierwsze zasady powodują nowe poznanie w tym, kogo pytamy. A zatem nie przypomina sobie wiadomości nabytych dawniej.

Oprócz tego. Gdyby poznanie wniosków było dla duszy ludzkiej czymś tak samo naturalnym jak poznanie pierwszych zasad, wszyscy mieliby tę samą wiedzę o wnioskach, co o zasadach — to bowiem, co jest zgodne z naturą, jest takie samo u wszystkich. Wszyscy jednak mają tę samą wiedzę tylko o zasadach, lecz nie o wnioskach. Jasne jest więc, że naturalne nam jest poznanie zasad, a nie poznanie wniosków. To zaś, co nie jest nam naturalne, zdobywamy przez to, co jest naturalne, jak na przykład w dziedzinie rzeczy zewnętrznych wszystkie dzieła wymagające umiejętności robimy rękami. A zatem wiedzę o wnioskach zdobywamy z pierwszych zasad.

Dalej. Skoro natura zawsze jest skierowana ku jednemu, jedna władza musi mieć z natury jeden przedmiot, jak na przykład wzrok barwę, a słuch dźwięk. Intelekt, będąc jedną władzą, posiada więc jeden przedmiot, który to przedmiot poznaje sam przez się i naturalnie. Musi tym przedmiotem być to, co obejmuje wszystko, co intelekt poznaje — tak jak barwa obejmuje wszystkie barwy widzialne same przez się. Nie jest tym nic innego jak tylko byt. Intelekt nasz zatem naturalnie poznaje byt i to, co jako takie jest własnością bytu. Na tym to poznaniu opiera się poznanie pierwszych zasad, takich jak na przykład, że „nie można równocześnie twierdzić i przeczyć" i tym podobne. Intelekt nasz poznaje więc w sposób naturalny tylko te pierwsze zasady, a wnioski poznaje przez nie, tak jak wzrok poznaje przez barwę zarówno wspólne, jak i przypadłościowe przedmioty poznania zmysłowego.

Oprócz tego. To, co zdobywamy przez zmysły, nie istniało w duszy przed zaistnieniem ciała. Lecz przyczyną poznania samych zasad są w nas przedmioty zmysłowe, gdybyśmy bowiem nie poznali jakiejś całości zmysłem, nie moglibyśmy pojąć, że

całość jest większa od części. Tak też i ślepy od urodzenia nie wie nic o barwach. A zatem i poznania pierwszych zasad nie miała dusza przed złączeniem się z ciałem. Tym bardziej więc nie miała poznania innych rzeczy. Nie da się więc utrzymać argumentu Platona, że dusza istniała przed złączeniem się z ciałem.

Podobnie. Jeśli wszystkie dusze istniały wcześniej niż ciała, z którymi się łączą, zdaje się stąd wynikać, że ta sama dusza łączy się w różnych okresach czasu z różnymi ciałami. A wynika to jasno z twierdzenia tych, którzy przyjmują wieczność świata. Jeśli bowiem powstawanie ludzi jest wieczne, musi nieskończona liczba ciał ludzkich rodzić się i ginąć w ciągu wieków. Albo więc trzeba twierdzić, że dusze istnieją uprzednio w sposób rzeczywisty w liczbie nieskończonej — jeśli poszczególne dusze łączą się z poszczególnymi ciałami, albo — jeśli liczba dusz jest skończona — że te same dusze łączą się raz z tymi, raz z innymi ciałami. I wydaje się, że to samo wynika, jeśli się przyjmie, że dusze istniały przed ciałami, a powstawanie ludzi nie jest wieczne. Jeśli się przyjmie, że powstawanie ludzi nie było wieczne, to jednak nie ma wątpliwości, że nie mogłoby co do natury trwać w nieskończoność. Tak bowiem jest każdy ukonstytuowany, że — o ile coś przypadłościowo nie przeszkadza — jak ktoś inny go zrodził, tak i on może zrodzić drugiego. To zaś byłoby niemożliwe, gdyby przy istnieniu skończonej liczby dusz jedna dusza nie mogła się łączyć z kilkoma ciałami. Stąd też wielu spośród tych, którzy twierdzą, że dusze istniały wcześniej niż ciała, przyjmuje

przechodzenie duszy z ciała do ciała. To jednak jest niemożliwe. Dusze nie istniały więc wcześniej niż ciała.

Niemożliwość łączenia się jednej duszy z kilkoma ciałami wykazuje się w następujący sposób. Dusze ludzkie nie różnią się od siebie co do do gatunku, lecz tylko numerycznie, bo inaczej i ludzie różniliby się co do gatunku. Różnica numeryczna odnosi się do zasad materialnych. Należy więc przyjąć różnorodność dusz ludzkich odnośnie do czegoś materialne

538

go. Jednak nie w ten sposób, żeby materia stanowiła część duszy — wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 50-51; II, 68], że jest ona substancją obdarzoną intelektem i że żadna taka substancja nie ma materii. Wynika stąd, że różnorodność i wielość dusz istnieje z racji przyporządkowania do różnych materii, z którymi dusze się łączą, jak to powiedzieliśmy wyżej [II, 80-81]. Jeśli zatem istnieją różne ciała, muszą mieć różne dusze, z którymi się łączą. Jedna dusza nie łączy się więc z kilkoma ciałami.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [II, 68], że dusza łączy się z ciałem jako forma. Formy zaś muszą być dostosowane do własnych materii, skoro materia i forma mają się do siebie jak możność i urzeczywistnienie, a właściwe urzeczywistnienie odpowiada właściwej możności. A zatem jedna dusza nie łączy się z kilkoma ciałami.

Co więcej. Siła poruszającego musi być proporcjonalna do tego, co porusza, gdyż nie każda siła porusza każdy przedmiot podlegający poruszeniu. O duszy zaś, nawet gdyby nie była formą ciała, nie można jednak twierdzić, by nie była jego zasadą ruchu — to bowiem, co ożywione, odróżniamy od tego, co nieożywione, na zasadzie zmysłów i poruszania się. Różnorodność dusz musi więc odpowiadać różnorodności ciał.

Podobnie. Niemożliwe jest, by w rzeczach, które powstają i giną, powtórzyło się numerycznie to samo. Skoro bowiem powstawanie i ginięcie są ruchem skierowanym ku substancji, to w rzeczach, które powstają i giną, substancja nie pozostaje ta sama, tak jak pozostaje w tych, które poruszają się ruchem przestrzennym. Otóż jeśli jedna dusza kolejno łączy się z różnymi powstającymi ciałami, ten sam dokładnie człowiek powtórzy się przez zrodzenie. Pogląd ten wynika z konieczności z doktryny Platona, który twierdził, że człowiek jest duszą odzianą w ciało [zob. II, 57], a także z innych doktryn — skoro bowiem zarówno jedność rzeczy, jak i istnienie wynika z formy, to rzeczy, których forma jest numerycznie jedna, muszą być numerycznie jedne. Nie jest więc możliwe, by jedna dusza

539

łączyła się z różnymi ciałami. Wynika stąd także, że i dusze nie istniały wcześniej niż ciała.

Z tą prawdą zgadza się także wiara katolicka. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [33,15]: „On uformował serca ich, każde z osobna" — gdyż dla każdego z osobna Bóg uczynił duszę i nie stworzył wszystkich razem ani nie złączył jednej z różnymi ciałami. Stąd też powiedziane jest w księdze O *dogmatach kościelnych:* „Mówimy, że dusze ludzi nie istnieją od początku pośród innych natur obdarzonych intelektem ani też że zostały stworzone razem, jak mylnie twierdził Orygenes"[263].

Rozdział 84
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ARGUMENTÓW

Łatwo jest rozwiązać argumenty, którymi dowodzi się tezy, że dusze istniały zawsze lub przynajmniej że istniały wcześniej niż ciała.

Co do pierwszego zarzutu, należy się zgodzić z twierdzeniem, że dusza ma moc istnienia zawsze. Trzeba jednak wiedzieć, że moc i możność rzeczy rozciąga się nie na to, co było, lecz na to, co jest lub będzie; stąd możliwość nie istnieje w przypadku rzeczy przeszłych. Z tego więc, że dusza ma moc istnienia zawsze, nie można wnioskować, że istniała zawsze, ale że zawsze będzie istnieć.

Oprócz tego. To, do czego dana moc jest skierowana, wynika z tej mocy dopiero, gdy ta moc istnieje. Chociaż więc dusza ma moc, by zawsze istniała, to jednak można wnioskować, że dusza zawsze istnieje dopiero od momentu, gdy tę moc otrzymała. Jeśli się zaś przyjmie, że tę moc posiadała od-

263 Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 14 (PL 42, 1216).

wiecznie, to przyjmuje się z góry to, czego należało dowieść, mianowicie, że istniała odwiecznie.

Co do drugiego zarzutu — o wieczności prawdy, którą dusza umysłowo poznaje — należy zauważyć, że wieczność pojętej prawdy można ujmować dwojako. Jednym sposobem jako to, co się pojmuje; drugim sposobem jako to, przez co się pojmuje. Jeżeli prawda pojęta przez duszę jest wieczna jako rzecz poznana umysłowo, wynika stąd wieczność rzeczy, którą się pojmuje, a nie wieczność poznającego. Jeśli zaś prawda jest wieczna jako to, przez co się poznaje, wynikałoby stąd, że dusza poznająca jest wieczna. Tym sposobem zaś prawda pojmowana przez duszę nie jest wieczna, lecz jest wieczna pierwszym sposobem. Z tego bowiem, co powiedzieliśmy [II, 76], wiadomo, że formy poznawcze, którymi nasza dusza poznaje prawdę, otrzymujemy stale z wyobrażeń dzięki intelektowi czynnemu. Stąd nie można wnioskować, by dusza była wieczna, lecz że poznane prawdy opierają się na czymś wiecznym, opierają się bowiem na pierwszej prawdzie jako na powszechnej przyczynie zawierającej wszelką prawdę. Do tej zaś wiecznej prawdy przyrównuje się duszę nie jako podmiot do formy, lecz jako rzecz do właściwego jej celu. Prawda jest bowiem dobrem rozumu i jego celem. Z celu rzeczy możemy zaś wnioskować o jej trwaniu, podobnie jak o początku rzeczy możemy wnioskować z jej przyczyny sprawczej. Co bowiem skierowane jest do celu wiecznego, musi być zdolne do wiecznego trwania. Stąd z wieczności prawdy ujętej umysłowo można dowieść nieśmiertelności duszy, ale nie jej wieczności. Nie można tego także dowieść z wieczności przyczyny sprawczej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 31n], gdy rozważaliśmy wieczność stworzeń.

Co do trzeciego zarzutu, odnoszącego się do doskonałości wszechświata, niczego on nie udowadnia. Doskonałość bowiem wszechświata rozważa się odnośnie do gatunku, a nie odnośnie do jednostek, skoro nieustannie do wszechświata zo-

staje dodanych wiele jednostek uprzednio istniejących gatunków. Dusze ludzkie nie różnią się zaś co do gatunku, lecz tylko numerycznie, czego już dowiedliśmy [II, 81]. Stąd nie sprzeciwia się doskonałości wszechświata, jeśli ciągle są stwarzane nowe dusze.

Z tego wynika także rozwiązanie czwartego zarzutu. Równocześnie bowiem powiedziane jest w Księdze Rodzaju 1 [zob. Rdz 2,2], że „Bóg dokonał dzieła swego" i że „odpoczął od wszelkiego dzieła, które sprawił". Jak dokonanie, czyli doskonałość stworzeń, rozważa się z punktu widzenia gatunków, a nie jednostek, tak też spoczynek Boga należy pojmować z punktu widzenia tego, że zaprzestał stwarzać nowe gatunki, a nie nowe jednostki, przed którymi istniały już inne jednostki, gatunkowo podobne. I tak, skoro wszystkie dusze ludzkie należą do jednego gatunku, jak i wszyscy ludzie — nie sprzeciwia się spoczynkowi Boga, jeśli Bóg codziennie stwarza nowe dusze.

Należy jednak pamiętać, że u Arystotelesa nie ma twierdzenia, że intelekt ludzki jest wieczny (*aeternus*), jak zwykł określać rzeczy, które jego zdaniem istniały zawsze. Mówi natomiast, że jest „na zawsze" *(perpetuus)*[264], co można powiedzieć o rzeczach, które zawsze będą istnieć, nawet jeśli nie zawsze istniały. Stąd też w XI księdze *Metafizyki*[265], mimo że nie przyjmował, że dusza ludzka podlega takim samym uwarunkowaniom jak inne formy, nie twierdził, że ta forma istniała przed materią — co Platon twierdził o ideach. Wydaje się, że w tym miejscu Arystoteles mógł coś takiego powiedzieć o duszy — lecz powiedział tylko, że trwa po śmierci ciała.

264 Arystoteles, *De anima* II, 2 (413b 24-27); III, 5 (430a 23); por. wyżej II, 61 i II, 78.
265 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 3 (1070a 25).

Rozdział 85 <<
DUSZA NIE JEST UTWORZONA Z SUBSTANCJI BOGA

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że dusza nie jest utworzona z substancji Boga.

Wykazaliśmy powyżej [I, 15], że substancja Boża jest wieczna i że nic, co do niej należy, nie rozpoczyna istnieć. Dusze ludzkie zaś nie istniały wcześniej od ciał, jak to wykazaliśmy [II, 83n], Dusza ludzka nie może więc być utworzona z substancji Boga.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [I, 27], że Bóg nie może być formą żadnej rzeczy. Dusza ludzka jednakże jest formą ciała, jak to wykazaliśmy [II, 68]. Nie jest więc utworzona z substancji Boga.

Oprócz tego. Każda rzecz, z której coś powstaje, jest w możności w stosunku do tego, co z niej powstaje. Substancja Boga nie jest zaś w możności do niczego, skoro jest czystą rzeczywistością, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 16]. Niemożliwe jest więc, by dusza lub cokolwiek innego zostało utworzone z substancji Boga.

Co więcej. Rzecz, z której coś powstaje, w pewien sposób się zmienia. Bóg zaś jest zupełnie niezmienny, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 13]- Niemożliwe jest więc, by z Niego mogło coś powstać.

Co więcej. W duszy widać jasno zmiany w zakresie wiedzy i cnoty oraz ich przeciwieństw. Bóg natomiast jest zupełnie niezmienny i sam przez się, i przypadłościowo. Nie może więc dusza powstać z substancji Bożej.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [I, 16], że Bóg jest czystą rzeczywistością, w której nie ma żadnej możności. W duszy ludzkiej zaś mamy i możność, i urzeczywistnienie, gdyż istnieje w niej intelekt możnościowy, który jest w możności w stosunku do wszystkiego, co poznawalne, oraz intelekt czynny,

jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 61; II, 76]. Nie powstała więc dusza ludzka z natury boskiej.

Podobnie. Skoro substancja Boga jest zupełnie niepodzielna, nic z Jego substancji nie może być duszą — chyba tylko cała substancja. Substancja Boża może być tylko jedna, jak to powyżej wykazaliśmy (I, 42], Wynika więc, że wszyscy ludzie mają tylko jedną duszę umysłową. Wykazaliśmy jednak powyżej [II, 73n], że tak nie jest. Dusza więc nie jest utworzona ze substancji Bożej.

Wydaje się, że ten pogląd wynika z trojakiego źródła. Niektórzy twierdzili, że nie istnieje żadna substancja niecielesna. Dlatego głosili, że Bóg jest najszlachetniejszym z ciał — czy to będzie powietrze, czy ogień, czy jakakolwiek inna zasada — i mówili, że dusza posiada naturę tego ciała, wszyscy bowiem przypisywali duszy to, co uważali za zasadę, jak to widać u Arystotelesa w I księdze *O duszy*[266].1 stąd wynikało, że dusza jest utworzona z substancji Bożej. Na tej podstawie wyrosło stanowisko Manesa[267], który uważał, że Bóg jest pewnym światłem materialnym rozciągającym się przez nieskończone przestrzenie i twierdził, że dusza ludzka jest pewną jego cząstką.

Wykazaliśmy jednak powyżej, że to stanowisko jest fałszywe, ponieważ udowodniliśmy, że Bóg nie jest ciałem [I, 20] oraz że i dusza ludzka ani żadna intelektualna substancja nie jest ciałem [II, 49; II, 65].

Niektórzy natomiast twierdzili, że wszyscy ludzie mają jeden intelekt — czy to tylko czynny, czy razem czynny i możnościowy, jak wyżej powiedzieliśmy [II, 59-61; II, 73n]. A ponieważ starożytni nazywali Bogiem każdą substancję oddzieloną, wynikało stąd, że nasza dusza, to znaczy intelekt, którym pojmujemy, jest boskiej natury. Stąd też niektórzy współcześni wyznawcy wiary chrześcijańskiej, którzy przyjmują, iż intelekt

266 Arystoteles, *De anima* I, 2 (404b 10).
267 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34-38).

czynny jest oddzielony, stwierdzili wyraźnie, że intelekt czynny jest Bogiem. Lecz ten pogląd o jedności naszego intelektu obaliliśmy powyżej [II, 73n].

Mógł zaś taki pogląd wyrosnąć także z samego podobieństwa naszej duszy do Boga. Poznanie umysłowe bowiem, które w najwyższym stopniu uważa się za właściwość Boga, nie przysługuje, jak widzimy, żadnej niższej substancji na świecie poza człowiekiem, a to z racji duszy. Stąd mogło się wydawać, że dusza należy do natury boskiej — zwłaszcza ludziom, którzy byli przekonani, że dusza człowieka jest nieśmiertelna.

Wydaje się także, że potwierdza to Księga Rodzaju 1, gdyż po stwierdzeniu: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze" [1,26] dodano: „Utworzył Pan Bóg człowieka z prochu ziemi i tchnął w oblicze jego ducha życia" [2,7]. I z tego niektórzy chcieli wnosić, że dusza posiada naturę boską. Kto bowiem tchnie w czyjeś oblicze, przekazuje drugiemu dokładnie to samo, co w nim było. Zatem może się wydawać, że Pismo Święte podsuwa myśl, iż Bóg przekazał człowiekowi coś boskiego, by go ożywić.

Jednak powyższe podobieństwo nie dowodzi, że człowiek jest częścią substancji Bożej, ma on bowiem braki w poznaniu intelektualnym, czego o Bogu nie można powiedzieć. Stąd to podobieństwo raczej wskazuje na jakiś niedoskonały obraz niż na jakąś konsubstancjalność. I to też daje do zrozumienia Pismo Święte, gdy mówi, że człowiek jest uczyniony „na obraz" Boga. Wspomniane tchnienie ukazuje raczej pochodzenie życia od Boga w człowieku, na zasadzie pewnego podobieństwa, a nie jedności substancji. Dlatego też powiedziane jest, że „tchnął w oblicze jego ducha życia"

— skoro bowiem w tej części ciała umiejscowione są narządy większości zmysłów, życie zostaje w obliczu szczególnie uwidocznione. Mówi się więc, że Bóg tchnął ducha w oblicze człowieka, gdyż dał człowiekowi ducha życia, ale nie wziął go ze swojej substancji. Kto bowiem i na sposób cielesny tchnie w czyjeś oblicze — skąd,

zdaje się, zostało wzięte porównanie — dmucha w jego oblicze powietrze, a nie wprowadza w niego jakąś część swej substancji.

Rozdział 86
DUSZA LUDZKA NIE JEST PRZEKAZYWANA Z NASIENIEM ROZRODCZYM

Można wykazać na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że duszy ludzkiej nie przekazuje się wraz z nasieniem rozrodczym, jakby była zrodzona przez stosunek płciowy.

Wszystko to, czego działania nie mogą się obyć bez ciała, nie może też zacząć istnieć bez ciała, rzecz bowiem istnieje tak, jak działa, skoro każda rzecz działa o tyle, o ile jest bytem. I na odwrót — to, czego działania obywają się bez ciała, powstaje bez ciała. Czynności duszy wegetatywnej i zmysłowej nie mogą się obyć bez ciała, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [II, 68}. Czynności zaś duszy obdarzonej intelektem nie dokonują się za pomocą narządu cielesnego, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 68]. Zatem dusza wegetatywna i zmysłowa rodzą się przez zrodzenie ciała, ale dusza umysłowa nie powstaje w ten sposób. Przekazywanie nasienia rozrodczego zmierza jednak do zrodzenia cielesnego. Dusza wegetatywna i zmysłowa zaczynają więc istnieć wraz z przekazaniem nasienia — inaczej ma się rzecz z duszą obdarzoną intelektem.

Dalej. Gdyby dusza ludzka rozpoczynała istnienie przez przekazanie nasienia, mogłoby to się stać tylko dwojako. Po pierwsze w tym znaczeniu, że istnieje ona w sposób urzeczywistniony w nasieniu, niejako oddzielona przypadłościowo od duszy rodzącego, podobnie jak nasienie się oddziela od ciała, jak to widzimy u zwierząt pierścieniowatych, które żyją, gdy się je przetnie, w których to zwierzętach jedna dusza istnieje urzeczy-

wistniona, a wiele dusz istnieje w możności. Po podzieleniu zaś ciała tego zwierzęcia w każdej jego żyjącej części zaczyna istnieć dusza urzeczywistniona. Po drugie w tym znaczeniu, że w nasieniu istnieje siła, która ma wydać duszę obdarzoną intelektem i w ten sposób przyjmuje się, że dusza obdarzona intelektem jest w nasieniu wirtualnie, ale nie jest urzeczywistniona.

Pierwszy z tych dwóch przypadków jest niemożliwy, a to z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że skoro dusza umysłowa jest najdoskonalsza spośród dusz i jest obdarzona największą mocą, właściwym jej przedmiotem, który udoskonala, jest ciało, posiadające wielką różnorodność organów, za pomocą których może ona wykonywać najróżniejsze czynności. Stąd jest niemożliwe, by istniała urzeczywistniona w oddzielonym nasieniu, gdyż nawet dusze doskonałych zwierząt nierozumnych nie mnożą się przez dzielenie — jak się to dzieje u zwierząt pierścieniowatych. Po drugie dlatego, że skoro intelekt, który jest główną i właściwą władzą duszy obdarzonej intelektem, nie jest urzeczywistnieniem jakiejś części ciała, nie może on zostać

podzielony przypadłościowo poprzez podział ciała. A zatem i duszy obdarzonej intelektem nie można podzielić.

Drugi sposób jest także niemożliwy. Czynna siła istniejąca w nasieniu powoduje zrodzenie zwierzęcia przez przemianę ciała, ponieważ siła będąca w materii nie może działać inaczej. Lecz wszelka forma rozpoczynająca istnienie przez przemianę materii ma istnienie zależne od materii, przemiana materii bowiem sprowadza ją z możności do urzeczywistnienia i w ten sposób kończy się ta przemiana na urzeczywistnionym istnieniu materii, które wynika ze złączenia się z formą. Stąd, jeśli przez to także rozpoczyna się w sensie ścisłym istnienie formy, to istnienie formy będzie polegać tylko na tym, że się ona łączy z materią i stąd forma co do istnienia będzie zależeć od materii. Jeśli więc duszę ludzką powołuje do istnienia czynna siła nasienia, wynika stąd, że istnienie jej zależy od materii, jak byt innych form materialnych. Wykazaliśmy zaś powyżej, że jest przeciwnie

547

[II, 68; II, 791- A więc w żaden sposób dusza obdarzona intelektem nie otrzymuje istnienia przez przekazanie nasienia.

Co więcej. Każda forma, która zaczyna istnieć przez przemianę materii, jest formą wyprowadzoną z możności materii, przemieniać bowiem materię znaczy sprowadzać ją z możności do urzeczywistnienia. Duszy obdarzonej intelektem nie można zaś wywieść z możności materii, ponieważ wykazaliśmy już powyżej [II, 78], że dusza umysłowa przewyższa wszelką możność materii, skoro posiada pewne działanie niematerialne, jak to powyżej udowodniliśmy [II, 78]. A zatem dusza obdarzona intelektem nie otrzymuje istnienia przez przemianę materii i nie otrzymuje go także przez działanie mocy istniejącej w nasieniu.

Oprócz tego. Żadna moc czynna nie działa poza swoim rodzajem. Tymczasem dusza umysłowa przewyższa cały rodzaj ciał, gdyż posiada działanie wyższe ponad wszystkie ciała, a jest nim poznanie intelektualne. Żadna więc moc cielesna nie może wytworzyć duszy obdarzonej intelektem. Otóż wszelkie działanie siły istniejącej w nasieniu odbywa się przez pewną siłę cielesną. Siła formująca działa bowiem za pośrednictwem trojakiego ciepła: ognia, nieba i ciepła duszy. A zatem dusza umysłowa nie może otrzymać istnienia dzięki mocy będącej w nasieniu.

Oprócz tego. Jest rzeczą śmieszną twierdzić, że jakaś substancja obdarzona intelektem dzieli się na mocy podziału ciała albo że zostaje wytworzona przez jakąś moc cielesną. Dusza ludzka jest pewną substancją umysłową, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 78]. Nie można więc powiedzieć, że się dzieli przez podział nasienia ani też że powstaje dzięki sile czynnej istniejącej w nasieniu. I tak, w żaden sposób dusza ludzka nie rozpoczyna istnieć przez przekazanie nasienia.

Oprócz tego. Jeśli zrodzenie jest przyczyną zaistnienia czegoś, to niszczenie będzie przyczyną tego, że to coś przestanie istnieć. Rozkład ciała zaś nie jest przyczyną tego, że dusza ludzka

548

przestaje istnieć, skoro dusza jest nieśmiertelna, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 791-1 zrodzenie więc nie jest przyczyną, że dusza zaczyna istnieć. Właściwą przyczyną zrodzenia ciała jest przekazanie nasienia. A zatem przekazanie nasienia nie jest przyczyną powstania duszy.

Przez to usunięty zostaje błąd Apolinarego i jego uczniów, którzy twierdzili, że dusze rodzą się z dusz, jak ciała rodzą się z ciał[268].

Rozdział 87
DUSZĘ LUDZKĄ POWOŁUJE DO ISTNIENIA BÓG PRZEZ AKT STWÓRCZY

Z tego, co powiedzieliśmy, można wykazać, że jedynie Bóg powołuje duszę ludzką do istnienia.

Wszystko, co zostaje powołane do istnienia, rodzi się albo samo przez się, albo przypadłościowo, albo zostaje stworzone. Dusza ludzka nie rodzi się sama przez się, skoro nie jest złożona z materii i formy, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 50; II, 65]. Nie rodzi się też przypadłościowo; skoro bowiem jest formą ciała, rodziłaby się wraz ze zrodzeniem ciała, które powstaje z czynnej mocy nasienia — dowiedliśmy zaś, że tak nie jest [II, 86]. Skoro więc dusza ludzka ma początek swego istnienia — nie jest bowiem wieczna ani nie istnieje przed ciałem, jak tego powyżej dowiedliśmy [II, 83] — wynika, że otrzymuje istnienie przez akt stwórczy. Wykazaliśmy zaś powyżej, że tylko Bóg może stwarzać [II, 21], Tylko więc Bóg powołuje duszę ludzką do bytu.

Co więcej. Każda rzecz, której substancja nie utożsamia się ze swym własnym istnieniem, ma twórcę swego istnienia, jak

268 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis 2.*

to powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Dusza ludzka zaś nie jest swoim istnieniem, to bowiem jest właściwością jedynie Boga, jak powyżej wykazaliśmy [II, 15]. Ma ona więc sprawczą przyczynę swego istnienia. Lecz to, co ma istnienie samo przez się, samo siebie także urzeczywistnia, co zaś nie ma istnienia samo przez się, lecz tylko razem z czymś innym, nie powstaje samo przez się, lecz wraz z tą drugą rzeczą, jak na przykład forma ognia powstaje, gdy powstaje ogień. Dusza ludzka w odróżnieniu od innych form ma istnienie samoistne i właściwego sobie istnienia udziela ciału. Dusza ludzka więc sama przez się posiada swoje stawanie się — inaczej niż inne formy, które powstają przypadłościowo przy powstaniu bytu złożonego. Skoro jednak dusza ludzka nie posiada materii jako swojej części, to nie może powstać z czegoś jak z materii. Wynika więc stąd, że powstaje z niczego. A zatem zostaje stworzona. Skoro więc stwarzanie jest czynnością właściwą Bogu, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 21], wynika stąd, że stwarza ją bezpośrednio jedynie Bóg.

Co więcej. Byty, które należą do jednego rodzaju, mają ten sam sposób powstawania, jak wyżej dowiedliśmy [II, 86]. Dusza należy do rodzaju substancji obdarzonych intelektem, a nie jest do pomyślenia, by substancje takie powstawały inaczej jak drogą aktu stwórczego. A zatem dusza ludzka powstaje przez to, że Bóg ją stwarza.

Dalej. Cokolwiek przez jakąś przyczynę sprawczą zostaje powołane do istnienia, otrzymuje od niej albo coś, co jest zasadą istnienia w danym gatunku, albo bezwzględnie samo istnienie. Dusza nie może powstawać w ten sposób, jakby otrzymywała coś, co jest zasadą istnienia, jak to zachodzi w bytach złożonych z materii i formy, które powstają przez to, że nabywają formę urzeczywistnioną. Dusza bowiem nie posiada w sobie czegoś, co byłoby dla niej zasadą istnienia, ponieważ jest substancją niezłożoną, jak to

powyżej wykazaliśmy [II, 50; II, 65]. Wynika więc stąd, że powołuje ją do istnienia przyczyna sprawcza, od której bezwzględnie otrzymuje istnienie. Samo

550

istnienie zaś jest właściwym skutkiem pierwszej i powszechnej przyczyny, gdyż drugorzędne przyczyny działają w ten sposób, że wyciskają podobieństwa swych form w rzeczach, które tworzą, a podobieństwa te są formami rzeczy tworzonych. Duszę więc może powołać do istnienia tylko pierwsza i powszechna przyczyna — a jest nią Bóg.

Oprócz tego. Cel rzeczy odpowiada jej zasadzie, wtedy bowiem rzecz jest doskonała, gdy dosięga swych zasad — czy to przez podobieństwo, czy w jakikolwiek inny sposób. Celem zaś duszy ludzkiej i ostateczną jej doskonałością jest to, by przez poznanie i miłość wzbiła się ponad cały porządek stworzeń i dosięgła pierwszej zasady, którą jest Bóg. Ma zatem od Niego właściwą swemu pochodzeniu zasadę.

Wydaje się, że myśl tę wypowiada także Pismo Święte w Księdze Rodzaju 1. Mówiąc bowiem o utworzeniu zwierząt, przypisuje ich dusze różnym przyczynom, na przykład: „Niech wody wydadzą zwierzęta pełzające o duszy żyjącej" [1,20], i podobnie mówi o innych zwierzętach. Ale gdy dochodzi do człowieka, wskazuje, że jego duszę stworzył Bóg, co zawiera zdanie: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego oblicze tchnienie życia" [2,7].

W ten sposób usunięty zostaje błąd tych, którzy twierdzą, że dusze stworzyli aniołowie.

Rozdział 88 <<
ARGUMENTY MAJĄCE DOWIEŚĆ, ŻE PRZYCZYNĄ DUSZY JEST NASIENIE ROZRODCZE

Istnieją jednak pewne argumenty, które wydają się sprzeciwiać temu, co wyżej powiedzieliśmy.

1. Skoro człowiek jest zwierzęciem przez to, że posiada duszę zmysłową, pojęcie zaś zwierzęcia przysługuje jednoznacz-

551

nie człowiekowi i innym zwierzętom, wydaje się, że dusza zmysłowa człowieka należy do tego samego rodzaju co dusze innych zwierząt. Byty zaś, które należą do jednego rodzaju, mają jeden sposób powstawania. Dusza zmysłowa człowieka, jak i dusza innych zwierząt, powstaje więc z mocy istniejącej w nasieniu. W człowieku dusza umysłowa i zmysłowa jest tym samym co do substancji, jak wykazaliśmy powyżej [II, 58]. Wydaje się więc, że i dusza umysłowa powstaje dzięki mocy nasienia.

2. Oprócz tego. Jak naucza Arystoteles w księdze O *rodzeniu się zwierząt*[269], embrion najpierw jest zwierzęciem, zanim zostanie człowiekiem. Otóż gdy jest zwierzęciem, a nie człowiekiem, posiada duszę zmysłową, umysłowej zaś nie posiada. Nie ma wątpliwości, że tę duszę zmysłową tworzy czynna moc nasienia, podobnie jak u innych zwierząt. Ta dusza zmysłowa jest w możności bycia duszą umysłową, podobnie jak i owo zwierzę jest w możności zwierzęciem rozumnym — chyba żeby ktoś twierdził, że później pojawiająca się dusza umysłowa jest różna co do substancji, ale wykazaliśmy, że jest

przeciwnie [II, 58]. Wydaje się więc, że substancja duszy obdarzonej intelektem powstaje dzięki mocy istniejącej w nasieniu.

3. Podobnie. Dusza, będąc formą ciała, łączy się z ciałem stosownie do swego istnienia. Lecz byty, które są czymś jednym co do istnienia, stanowią kres jednej czynności jednej przyczyny, gdyby bowiem były różne przyczyny i, co za tym idzie, różne czynności, w wyniku tego skutki musiałaby być różne co do istnienia. Musi więc jedna czynność jednej przyczyny mieć kres w istnieniu duszy i ciała. Jest zaś jasne, że ciało powstaje przez działanie mocy istniejącej w nasieniu. Od niej więc także pochodzi dusza będąca formą ciała, a nie od przyczyny oddzielonej.

269 Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3 (736b 3).

552

4. Co więcej. Człowiek rodzi byt podobny sobie co do gatunku mocą istniejącą w oddzielonym nasieniu. Każda zaś przyczyna jednoznaczna rodzi byt podobny sobie gatunkowo przez to, że jest przyczyną formy zrodzonego, od której pochodzi jego gatunek. Dusza ludzka, od której pochodzi gatunek człowieka, powstaje więc dzięki mocy zawartej w nasieniu.

5. Podobnie. Apolinary rozumuje w ten sposób [zob. II, 86]. Każdy, kto wypełnia jakieś dzieło, współpracuje z przyczyną sprawczą. Jeśli więc Bóg stwarza dusze, wypełnia dzieło rodzenia dzieci, które czasami rodzą się z cudzołóstwa. A zatem Bóg współdziała z cudzołożnikami. A to wydaje się nie do przyjęcia.

6. W księdze, którą się przypisuje Grzegorzowi z Nyssy[270], znajdują się pewne argumenty, które mają dowieść tego samego. Argumentacja przebiega w ten sposób. Z duszy i z ciała powstaje coś jednego, to znaczy jeden człowiek. Jeśli zatem dusza powstaje wcześniej niż ciało albo ciało wcześniej niż dusza, to jedno i to samo będzie od siebie samego wcześniejsze i późniejsze, a to wydaje się niemożliwe. Dusza i ciało powstają więc razem. Otóż ciało zaczyna istnieć wraz z oddzieleniem nasienia. A zatem przez oddzielenie nasienia dusza otrzymuje istnienie.

7. Dalej. Wydaje się, że niedoskonałe jest działanie przyczyny sprawczej, która istnienie daje nie całej rzeczy, lecz jakiejś jej części. Gdyby więc Bóg dawał istnienie duszy, a ciało byłoby utworzone mocą nasienia — te zaś dwie rzeczy są częściami czegoś jednego, mianowicie człowieka — to obie te czynności, Boga i mocy nasienia, wydawałyby się niedoskonałe. A to jest oczywiście niedorzeczne. Jedna i ta sama więc przyczyna powołuje do istnienia duszę i ciało człowieka. Jest zaś jasne, że ciału daje byt moc nasienia. A zatem daje go także duszy[271].

270 Grzegorz z Nyssy, *De creatione hominis* XXX (PL 67, 398 A-B).
271 Tamże (398 B).

553

8. Podobnie. We wszystkim, co się rodzi z nasienia, nasienie zawiera wirtualnie wszystkie części rzeczy zrodzonej, chociaż nie widać ich w sposób rzeczywisty. „Widzimy w pszenicy lub w jakimkolwiek innym nasieniu, że roślina, jej łodyga, kolanka, owoc i kłos zawarte są wirtualnie w pierwszym nasieniu, następnie nasienie się rozwija i dochodzi pewnym naturalnym sposobem do doskonałości, niczego z zewnątrz nie pobierając"[272]. Jest zaś jasne, że dusza jest częścią człowieka. W nasieniu człowieka więc

zawarta jest wirtualnie dusza ludzka, a nie ma ona początku w jakiejś przyczynie zewnętrznej.

9. Co więcej. Byty, które mają ten sam rozwój i kres, muszą posiadać tę samą zasadę pochodzenia. W powstawaniu człowieka znajdujemy ten sam rozwój ciała i duszy i ten sam kres; w miarę rozwoju kształtu i liczby członków ujawniają się też coraz bardziej czynności duszy. Najpierw ukazuje się działanie duszy wegetatywnej, potem działanie duszy zmysłowej, a wreszcie, gdy ciało jest zupełnie rozwinięte, działanie duszy umysłowej[273]. Ta sama więc jest zasada pochodzenia ciała i duszy. Zasadą pochodzenia ciała jest jednak oddzielenie nasienia, a zatem jest ono także zasadą pochodzenia duszy.

10. Co więcej. To, co jest ukształtowane według czegoś drugiego, zostaje utworzone w wyniku działania tego, na kształt czego jest utworzone — tak na przykład wosk, który zostaje ukształtowany przez pieczęć, otrzymuje kształt dzięki przyciśnięciu pieczęci. Jest zaś jasne, że ciało człowieka i każdego zwierzęcia jest ukształtowane wedle jego duszy, taka jest bowiem dyspozycja narządów, jaka odpowiada działaniom duszy, które ma ona przez nie wykonywać[274]. Ciało zostaje zatem uformowane przez działanie duszy — stąd też Arystoteles mówi w II księdze *O duszy*[275], że dusza jest przyczyną sprawczą ciała.

272 Tamże (398 B-C).
273 Tamże (399 A).
274 Tamże (399 C).
275 Arystoteles, *De anima* II, 4 (415b 10).

Tak by nie było, gdyby duszy nie było w nasieniu, gdyż ciało jest utworzone mocą istniejącą w nasieniu. Dusza ludzka istnieje więc w nasieniu rozrodczym człowieka i zaczyna istnieć przez oddzielenie nasienia.

11. Podobnie. Każda rzecz żyje tylko przez duszę. Nasienie zaś jest żywe. Jest to jasne na podstawie trzech rzeczy. Po pierwsze dlatego, że nasienie oddziela się od żyjącego. Po drugie dlatego, że ukazuje się w nasieniu ciepło życiowe i działanie życia, które są oznakami rzeczy żywej. Po trzecie dlatego, że nasiona roślin złożone do ziemi, gdyby nie miały w sobie życia, nie mogłyby pobrać ciepła od ziemi po to, by żyć, gdyż ziemia jest nieożywiona[276]. A zatem dusza istnieje w nasieniu. I w ten sposób zaczyna istnieć przez oddzielenie nasienia.

12. Co więcej. Jeśli dusza nie istnieje wcześniej niż ciało, jak to udowodniliśmy [II, 83], ani też nie zaczyna istnieć z oddzieleniem nasienia, wynika stąd, że najpierw tworzy się ciało, a potem otrzymuje ono duszę nowo stworzoną. Lecz jeśli to jest prawdą, wynika stąd dalej, że dusza istnieje dla ciała, co bowiem istnieje dla czegoś drugiego, jest od niego późniejsze, jak na przykład ubranie szyje się dla człowieka. To zaś jest fałszywe twierdzenie, ponieważ raczej ciało jest dla duszy — cel bowiem jest zawsze szlachetniejszy. Należy więc powiedzieć, że dusza powstaje równocześnie z oddzieleniem nasienia.

Rozdział 89
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ARGUMENTÓW

Celem łatwiejszego rozwiązania powyższych argumentów należy najpierw wyjaśnić porządek i rozwój powstawania człowieka i zwierzęcia w ogóle.

276 Grzegorz z Nyssy, *De creatione hominis* XXX (PL 67, 400 A).

555

Przede wszystkim należy wiedzieć, że fałszywy jest pogląd tych, którzy mówią, iż czynności życiowe ukazujące się w embrionie przed jego pełnym ukształtowaniem nie pochodzą od jakiejś duszy czy mocy duszy w nim istniejącej, lecz od duszy matki. Gdyby to było prawdą, embrion nie byłby już zwierzęciem, skoro każde zwierzę posiada duszę i ciało. Nie pochodzą też czynności życiowe od zewnętrznej zasady czynnej, ale od mocy wsobnej, przez co przede wszystkim, jak się wydaje, odróżnia się byty żywe od nieżywych, jako że właściwością bytów żywych jest to, że się same poruszają. Co się bowiem odżywia — asymiluje pożywienie, stąd w tym, który się odżywia, musi istnieć czynna władza odżywiania się, skoro wszelka przyczyna sprawia coś podobnego sobie. Widać to dużo jaśniej w czynnościach zmysłów, ponieważ widzenie i słyszenie przysługuje komuś z racji władzy istniejącej w nim, a nie w kimś innym. Stąd, skoro wiadomo, że embrion odżywia się, a także czuje przed pełnym ukształtowaniem, nie można tego przypisywać duszy matki.

Nie można też twierdzić, że w nasieniu od samego początku istniała dusza w pełni swojej istoty, dusza, której czynności jednak nie widzimy z powodu braku narządów. Gdy bowiem dusza łączy się z ciałem jako forma, łączy się tylko z ciałem, którego we właściwy sposób jest urzeczywistnieniem. Dusza zaś jest urzeczywistnieniem ciała organicznego. A zatem nim ciało ukształtuje się wraz z organami, dusza nie istnieje w nasieniu w sposób urzeczywistniony, lecz tylko w możności, czyli wirtualnie. Stąd też mówi Arystoteles w II księdze *O duszy*[277], że nasienie i owoc mają życie w możności w ten sposób, że odrzucają duszę — to znaczy brak im duszy, a jednak to, czego dusza jest urzeczywistnieniem, jest czymś, co ma życie w możności, a nie czymś, co odrzuca duszę.

277 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 25-27).

556

Gdyby dusza od początku była w nasieniu, wynikałoby także, że zrodzenie zwierzęcia odbywa się tylko przez podział, jak u zwierząt pierścieniowatych, u których z jednego powstają dwa. Gdyby bowiem nasienie miało duszę natychmiast po oddzieleniu się, miałoby już formę substancjalną. Wszelkie zaś powstawanie substancjalne wyprzedza formę substancjalną, a nie następuje po niej. Jeśli zaś jakieś przemiany są następstwem formy substancjalnej, mają one na celu nie byt, ale „dobrobyt" tego, co już powstało. Zrodzenie zwierzęcia dokonałoby się więc przez samo oddzielenie nasienia, wszystkie zaś następne przemiany nie należałyby do zrodzenia.

Czymś jeszcze bardziej niedorzecznym jest mówić to o duszy rozumnej. Czy to dlatego, że jest niemożliwe, by została podzielona wraz z podziałem ciała po to, by mogła istnieć w oddzielonym nasieniu. Czy dlatego, że wynikałoby stąd, iż przy każdej polucji, przy której nie ma poczęcia, mnożyłyby się dusze rozumne.

Nie można też przyjąć, jak niektórzy twierdzą, że choć na początku oddzielenia nasienia nie ma w nim duszy w sposób rzeczywisty, lecz wirtualnie — a to z powodu braku narządów — to jednak sama moc nasienia — które jest ciałem zdolnym do posiadania organów, chociaż jeszcze ich nie posiada — jest dostosowaną do nasienia duszą w możności, lecz jeszcze nie urzeczywistnioną. Ponieważ zaś życie rośliny potrzebuje mniej narządów niż życie zwierzęcia, to gdy tylko nasienie jest wystarczająco przygotowane do życia roślinnego, powyższa moc nasienia staje się duszą wegetatywną.

Następnie, gdy narządy się wydoskonalą i gdy będzie ich więcej, ta sama dusza staje się duszą zmysłową, w końcu zaś, po udoskonaleniu formy narządów, staje się ona duszą rozumną — nie przez działanie mocy nasienia, lecz przez wpływ przyczyny zewnętrznej. Dlatego też zwolennicy tego poglądu przypuszczają, że w księdze *O rodzeniu się zwierząt*[278] Ary-

278 Arystoteles, *De generatione animalium* II, 3 (736b 28).

stoteles powiedział, iż intelekt pochodzi z zewnątrz. Zgodnie z tym stanowiskiem należałoby przyjąć, że ta sama numerycznie moc byłaby najpierw tylko duszą wegetatywną, a potem duszą zmysłową i w ten sposób ta sama forma substancjalna nieustannie by się coraz bardziej doskonaliła. Dalej wynikałoby, że nie naraz, lecz sukcesywnie forma substancjalna byłaby sprowadzana z możności do urzeczywistnienia. A wreszcie, że rodzenie jest ruchem ciągłym, podobnie jak i zmiana. To wszystko zaś w przyrodzie jest niemożliwe.

Wynikałoby z tego także coś jeszcze bardziej niewłaściwego, mianowicie, że dusza ludzka jest śmiertelna. Nic bowiem, co z zewnątrz zostaje formalnie dodane do jakiejś rzeczy zniszczalnej, nie czyni jej z natury niezniszczalną — inaczej zniszczalne przemieniłoby się w niezniszczalne, a to jest niemożliwe, gdyż różnią się co do rodzaju, jak powiedziane jest w X księdze *Metafizyki*[279]. Substancja duszy zmysłowej, skoro się przyjmuje, że została zrodzona przypadłościowo z ciała zrodzonego w powyższym porządku, z konieczności jest zniszczalna wraz ze zniszczeniem ciała. Jeśli więc staje się ona rozumną przez pewne światło wprowadzone do wnętrza, które ma się do niej jak jej forma — to, co zmysłowe, jest bowiem umysłowe w możności — wynika stąd koniecznie, że dusza rozumna ginie, gdy ginie ciało. A to jest niemożliwe, jak to wyżej powiedzieliśmy [II, 791 i jak uczy wiara katolicka.

Sama więc ta moc, która oddziela się wraz z nasieniem i która nosi nazwę mocy formującej, nie jest duszą ani też w procesie rodzenia nie staje się duszą. Ale ponieważ właściwym jej podmiotem jest duch ożywczy zawarty w nasieniu jako czymś pieniącym się, powoduje utworzenie ciała, działając mocą duszy ojca, któremu przypisuje się zrodzenie jako przyczynie głównej, a nie mocą duszy płodu, nawet gdy dusza już w nim tkwi — płód bowiem sam się nie rodzi, lecz rodzi

279 Arystoteles, *Metaphysica* X, 10 (1058b 28).

go ojciec. Jasne to jest dla każdego, kto rozważa poszczególne władze duszy. Nie można uformowania ciała przypisywać duszy embrionu ze względu na moc rodzenia: czy to dlatego, że moc rodzenia funkcjonuje dopiero po dopełnieniu podlegających jej czynności władzy wegetatywnej i władzy wzrostu — jako że rodzenie właściwe jest temu, co jest doskonałe — czy też dlatego, że celem mocy rodzenia nie jest doskonałość samego osobnika, lecz zachowanie gatunku. Nie można także przypisywać uformowania ciała władzy wegetatywnej, której zadaniem jest asymilacja pożywienia w tym, kogo odżywia, bo tu nie o to chodzi. Odżywianie bowiem w procesie kształtowania nie upodabnia do czegoś już istniejącego, ale wznosi się do wyższej formy, bliższej podobieństwu do ojca. Nie można tego też przypisywać mocy wzrostu, do której nie należy przemiana w zakresie formy, lecz tylko w zakresie ilości. Co zaś do zmysłowych i

umysłowych części, jest rzeczą jasną, że nie mają czynności odpowiedniej dla takiego kształtowania ciała. Wynika więc, że ukształtowanie ciała, zwłaszcza jego pierwszych i głównych części, nie zależy od duszy zrodzonego ani władzy formującej działającej z jego mocy, ale od władzy działającej z mocy duszy ojca, której rzeczą jest uczynić coś podobnego pod względem gatunku do rodzącego.

Ta więc moc formująca pozostaje taka sama w powyższym duchu ożywczym od początku kształtowania ciała aż do końca. Gatunek zaś kształtowanego ciała nie pozostaje ten sam; najpierw bowiem ma formę nasienia, następnie formę krwi, i tak dalej, aż dojdzie do ostatecznej doskonałości. Chociaż powstawanie ciał prostych nie postępuje według porządku, dlatego że każde z nich ma formę łączącą się bezpośrednio z materią pierwszą, to jednak w powstawaniu innych ciał musi być porządek powstawania z powodu wielu pośrednich form między pierwszą formą elementu i ostatnią formą, która jest kresem powstawania. I dlatego jest wiele zrodzeń i wiele zniszczeń następujących po sobie.

559

Nic nie szkodzi także, jeśli któryś z bytów pośrednich powstaje i zaraz potem przestaje istnieć, gdyż pośrednie byty nie mają całkowitego gatunku, lecz są jakby w drodze ku gatunkowi i dlatego nie powstają po to, by trwały, lecz by przez nie można było dojść do ostatniego celu powstawania. Nic też dziwnego, że cała przemiana powstawania nie jest ciągła, ale że jest wiele powstawań pośrednich, gdyż to także zachodzi przy zmianach i przy wzroście. Zmiana i wzrost nie są bowiem całkowicie ciągłe, lecz tylko ruch przestrzenny jest naprawdę ciągły, jak to widać w VIII księdze *Fizyki*[280].

Im szlachetniejsza jest więc jakaś forma i bardziej oddalona od formy elementarnej, tym więcej musi istnieć form pośrednich, przez które stopniowo dochodzi się do ostatecznej formy, a tym samym tym liczniejsze będą powstawania pośrednie. I dlatego przy powstawaniu zwierzęcia i człowieka, w których jest najdoskonalsza forma, jest najwięcej form i zrodzeń pośrednich, a tym samym i zniszczeń, gdyż powstawanie jednego jest zniszczeniem drugiego. A zatem dusza wegetatywna, która powstaje pierwsza, gdy embrion żyje życiem roślinnym, ginie i następuje doskonalsza dusza, która jest równocześnie i wegetatywna, i zmysłowa — i wtedy embrion żyje życiem zwierzęcia. Gdy ta zaś ginie, następuje dusza rozumna, wprowadzona z zewnątrz, chociaż poprzednie istniały z mocy nasienia rozrodczego.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, łatwo jest odpowiedzieć na zarzuty [zob. II, 88]. Co do pierwszego — że dusza zmysłowa musi mieć ten sam sposób pochodzenia w człowieku i w zwierzęciu, dlatego że orzeka się jednoznacznie „zwierzę" o jednym i o drugim — odpowiadamy, że to nie jest konieczne. Chociaż dusza zmysłowa w człowieku i w zwierzęciu mają wspólne pojęcie rodzaju, to jednak różnią się co do

280 Arystoteles, *Physica* VIII, 7 (261a 32).

560

gatunku, podobnie jak rzeczy, których są formami. Jak bowiem zwierzę, którym jest człowiek, różni się od innych zwierząt tym, że jest rozumne, tak dusza zmysłowa człowieka różni się co do gatunku od duszy zmysłowej zwierzęcia tym, że jest także obdarzona intelektem. Dusza w zwierzęciu jest więc tylko zmysłowa — a zatem ani jej

istnienie, ani działanie nie wykracza poza materię; stąd musi się rodzić wraz ze zrodzeniem ciała i ginąć wraz ze zniszczeniem ciała. Natomiast dusza zmysłowa w człowieku, skoro posiada władzę umysłową ponad naturą zmysłową, przez co sama substancja duszy musi wykraczać ponad ciało w zakresie istnienia i działania, ani nie rodzi się przez zrodzenie ciała, ani przez jego zniszczenie nie ginie. Różny więc sposób pochodzenia w powyższych duszach nie pochodzi ze sfery zmysłowej, od której bierze się pojęcie rodzaju, lecz ze strony sfery umysłowej, od której się bierze różnicę gatunkową. Dlatego na tej podstawie nie można wnioskować o różnorodności rodzaju, lecz tylko o różnorodności gatunku.

Co do drugiego zarzutu — że płód wcześniej jest zwierzęciem niż człowiekiem — nie dowodzi on tego, by dusza rozumna była przekazana wraz z nasieniem rozrodczym. Dusza zmysłowa bowiem, przez którą istniało zwierzę, nie pozostaje, lecz następuje po niej dusza, która jest i zmysłowa, i zarazem obdarzona intelektem, przez którą płód jest i zwierzęciem, i człowiekiem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy.

Co do trzeciego zarzutu — że kresem czynności różnych przyczyn sprawczych nie jest uczynienie jednej rzeczy — należy to rozumieć o różnych przyczynach wzajemnie niepodporządkowanych. Gdyby były wzajemnie sobie przyporządkowane, działanie ich musiałoby mieć jeden skutek. Pierwsza przyczyna sprawcza oddziałuje na skutek działania drugiej przyczyny sprawczej potężniej niż sama przyczyna drugorzędna. Stąd widzimy, że skutek spowodowany przez główną przyczynę za pomocą narzędzia właściwiej przypisujemy głównej przyczynie niż narzędziu. Zdarza się też niekiedy, że działanie

głównej przyczyny sprawia w dokonanym skutku coś, do czego działanie narzędzia nie sięga, jak na przykład moc wegetatywna wytwarza gatunek ciała, jakiego nie może wytworzyć ciepło ognia, który jest jej narzędziem, chociaż działa, przygotowując, to jest rozpuszczając i trawiąc. Skoro więc każda czynna siła natury ma się do Boga jak narzędzie do pierwszej i głównej przyczyny, nic nie przeszkadza, by w jednym i tym samym zrodzonym, mianowicie w człowieku, działanie natury kończyło się na jakiejś części człowieka, a nie na całości, która powstaje przez działanie Boga. A zatem ciało człowieka kształtuje się zarazem i mocą Boga jako pierwszej i głównej przyczyny, i także mocą nasienia rozrodczego jako przyczyny drugorzędnej. Natomiast działanie Boga powoduje powstanie duszy ludzkiej, której moc nasienia wydać nie może, lecz do której przygotowuje.

Widać stąd rozwiązanie czwartego zarzutu. Człowiek rodzi coś podobnego sobie co do gatunku o tyle, o ile moc jego nasienia przygotowuje do osiągnięcia ostatecznej formy, która decyduje o przynależności człowieka do gatunku.

[Ad 5] Nie ma zaś nic niewłaściwego w tym, by Bóg współdziałał z cudzołożnikami w działaniu ich natury. Nie natura cudzołożników jest bowiem zła, lecz ich wola. Działanie zaś pochodzące z mocy ich nasienia rozrodczego jest naturalne, a nie dobrowolne. Stąd nie jest czymś niewłaściwym, jeśli Bóg współdziała z tym działaniem, dając mu ostateczną doskonałość.

Co do szóstego zarzutu jest rzeczą jasną, że wniosek ten nie jest konieczny. Choćby się nawet przyjęło, że ciało człowieka zostaje ukształtowane wcześniej, niż dusza zostanie stworzona lub na odwrót, nie wynika stąd, by ten sam człowiek istniał wcześniej od siebie samego, gdyż człowiek nie jest swoim ciałem ani swoją duszą. Wynika stąd, że

jedna jego część wyprzedza drugą. A to nie jest nieprawdziwe twierdzenie, gdyż materia co do czasu wyprzedza formę. Mówię o materii, o ile jest

562

w możności wobec formy, a nie o ile jest urzeczywistniona przez formę, wtedy bowiem istnieje równocześnie z formą. Ciało ludzkie zatem, o ile jest w możności wobec duszy i o ile nie ma jeszcze duszy, jest co do czasu wcześniejsze niż dusza. Wtedy jednak nie jest ludzkim ciałem w sposób rzeczywisty, lecz tylko w możności. Gdy zaś jest ludzkim ciałem rzeczywiście, doprowadzonym do doskonałości przez duszę ludzką, nie jest ani wcześniejsze, ani późniejsze od duszy, lecz istnieje z nią równocześnie.

Nie wynika stąd również, że jeśli dusza nie powstaje z mocy nasienia, lecz tylko ciało, to niedoskonałe było działanie tak Boga, jak i natury, co powiedziane jest w siódmym zarzucie. Mocą Boga powstaje bowiem i jedno, i drugie — i ciało, i dusza, chociaż ukształtowanie ciała pochodzi od Boga pośrednio, mocą naturalnego nasienia, dusza natomiast bezpośrednio. Ani też stąd nie wynika, by działanie mocy nasienia było niedoskonałe, skoro sprawia to, po co istnieje.

Należy także wiedzieć, że w nasieniu rośliny zawarte jest wirtualnie to wszystko, co nie przewyższa mocy cielesnej, jak łodyga, kłos, kolanka i tym podobne. Nie można jednak z tego wnioskować, że w człowieku to, co przewyższa całą jego moc cielesną, zawarte jest wirtualnie w nasieniu rozrodczym, jak wnioskowano w ósmym zarzucie.

Fakt zaś, że działania duszy wydają się rozwijać w procesie powstawania człowieka, podobnie jak się rozwijają części ciała, nie wskazuje na to, by dusza ludzka i ciało miały tę samą zasadę, jak się twierdzi w dziewiątym zarzucie. Wynika z tego jednak, że przygotowanie części ciała jest potrzebne do działania duszy.

Co do dziesiątego zarzutu — że ciało kształtuje się wedle duszy i że z tego powodu dusza przygotowuje podobne sobie ciało — jest on częściowo prawdziwy, a częściowo fałszywy. Jeśli dotyczy to duszy rodzącego, jest to prawdziwe, fałszywe zaś, jeżeli dotyczy duszy już zrodzonego. Ciało bowiem co do swych pierwszych i najważniejszych części nie kształtuje się mocą duszy zrodzonego, lecz mocą duszy rodzącego, jak tego dowie-

563

dliśmy powyżej [w tym rozdziale]. W podobny też sposób wszelka materia kształtuje się wedle swej formy. To ukształtowanie nie dokonuje się jednak wskutek działania zrodzonego, lecz przez działanie formy rodzącego.

Co do jedenastego zarzutu — o życiu nasienia na początku jego oddzielenia — z tego, co już powiedzieliśmy, wynika, że jest ono żywe tylko w możności i nie ma wtedy duszy w sposób rzeczywisty, lecz wirtualnie. W procesie powstawania zaś nasienie ma duszę wegetatywną i zmysłową, które nie trwają, lecz odchodzą, a następuje po nich dusza rozumna.

Nie wynika również, nawet jeśli ukształtowanie ciała wyprzedza duszę ludzką — że dusza jest dla ciała, jak to dawał do zrozumienia dwunasty zarzut. Jedna rzecz istnieje dla drugiej dwojako. Po pierwsze, gdy istnieje dla działań tej drugiej rzeczy czy jej utrzymania w istnieniu lub czegokolwiek podobnego, co towarzyszy jej istnieniu — to wszystko jest późniejsze od tego, dla czego istnieje, jak na przykład ubranie jest dla człowieka, a narzędzia dla pracownika. Po drugie, jedna rzecz istnieje dla drugiej w ten sposób, że jest dla jej zaistnienia. I tym sposobem to, co jest dla drugiego, jest

wcześniejsze co do czasu, a późniejsze co do natury. Tak właśnie istnieje ciało dla duszy, jak i wszelka materia dla formy. Byłoby inaczej, gdyby z duszy i z ciała nie powstawało coś jednego co do istnienia, jak twierdzą ci, którzy uważają, że dusza nie jest formą ciała.

Rozdział 90
SUBSTANCJA INTELEKTUALNA ŁĄCZY SIĘ JAKO FORMA TYLKO Z CIAŁEM LUDZKIM

Ponieważ wykazaliśmy [II, 68], że substancja obdarzona intelektem, mianowicie dusza ludzka, łączy się z ciałem jako forma, należy zbadać, czy taka substancja łączy się jako forma

także z jakimś innym ciałem. Co do ciał niebieskich, przedstawiliśmy powyżej opinię Arystotelesa, że są one ożywione duszą umysłową oraz że Augustyn pozostawia to zagadnienie nierozstrzygnięte [II, 70]. Stąd obecne rozważanie musi dotyczyć ciał złożonych z elementów.

Jest rzeczą oczywistą, że substancja umysłowa nie łączy się jako forma z żadnym ciałem elementarnym poza ciałem ludzkim. Jeśli się bowiem łączy z innym ciałem, łączy się albo z ciałem złożonym, albo z niezłożonym. Nie może się łączyć z ciałem złożonym. Musiałoby bowiem owo ciało co do swego rodzaju być pośród innych ciał złożonych ciałem o najbardziej zrównoważonej kompleksji, ponieważ ciała złożone mają tym szlachetniejsze formy, im większą osiągają równowagę złożenia. I tak to, co ma najszlachetniejszą formę, mianowicie substancję obdarzoną intelektem, jeśli jest ciałem złożonym, musi mieć najdoskonalszą równowagę. Stąd też widzimy, że delikatność ciała i doskonałość dotyku, które dowodzą zrównoważonej kompleksji, są oznakami dobrego intelektu. Najbardziej zaś zrównoważoną kompleksję ma ciało ludzkie. Jeśli więc substancja intelektualna łączy się z jakimś ciałem złożonym, musi ono mieć tę samą naturę co ciało ludzkie. Forma jego także miałaby tę samą naturę co dusza ludzka, gdyby była substancją obdarzoną intelektem. Nie byłoby więc różnicy gatunkowej pomiędzy owym zwierzęciem a człowiekiem.

Podobnie także substancja rozumna nie może się łączyć jako forma z ciałem niezłożonym, mianowicie z powietrzem, wodą, ogniem lub z ziemią. Każde z tych ciał podobne jest zarówno w całości, jak i w częściach. Tej samej bowiem natury i gatunku jest część powietrza i całe powietrze, gdyż ma ten sam ruch — to samo odnosi się do pozostałych. Podobnym zasadom ruchu należą się podobne formy. Jeśli więc jakaś część któregoś z powyższych ciał byłaby ożywiona duszą umysłową, na przykład część powietrza, to całe powietrze i wszystkie jego części z tego samego powodu będą ożywione. To zaś jest oczy-

wiście fałszywe, ponieważ żadna czynność życiowa nie ukazuje się w częściach powietrza lub innych ciał niezłożonych. Substancja intelektualna nie łączy się więc jako forma z żadną częścią powietrza lub podobnych ciał.

Dalej. Jeśli jakaś substancja intelektualna łączy się jako forma z jednym z ciał niezłożonych, będzie miała albo tylko intelekt, albo także inne władze, jak na przykład

te, które należą do sfery zmysłowej lub wegetatywnej, tak jak to jest w człowieku. Jeśli ma tylko intelekt, to daremnie się łączy z ciałem. Każda bowiem forma ciała ma jakąś właściwą sobie czynność wykonywaną przez ciało. Intelekt nie ma żadnej czynności należącej do ciała poza tym, że porusza ciało — samo poznanie umysłowe bowiem nie jest czynnością, którą się wykonuje przez organ ciała, i z tego samego powodu nie jest taką czynnością chcenie. Również ruchy elementów pochodzą od naturalnych zasad ruchu, mianowicie od rodzących, i elementy nie poruszają się same. Stąd nie ma konieczności, by były ożywione, dlatego że się poruszają. Jeśli zaś substancja intelektualna, która ma się łączyć z elementem lub z jego częścią, posiada inne części duszy, to skoro są one częściami jakichś organów, w ciele elementu musi być różnorodność organów. A to sprzeciwia się jego niezłożoności. Nie może więc substancja intelektualna łączyć się jako forma z jakimś elementem lub z jego częścią.

Co więcej. Im jakieś ciało jest bliższe materii pierwszej, tym jest mniej szlachetne, jako że bardziej istnieje w możności, a mniej w zupełnym urzeczywistnieniu. Owe elementy zaś są bliższe materii pierwszej niż ciała złożone, gdyż są najbliższą materią ciał złożonych. A zatem ciała elementów są mniej szlachetne co do swego gatunku od ciał złożonych. Skoro więc szlachetniejsze ciała mają szlachetniejszą formę, niemożliwe jest, by najszlachetniejsza forma, jaką jest dusza obdarzona intelektem, łączyła się z ciałami elementów.

Podobnie. Gdyby ciała elementów lub jakieś ich części były ożywione najszlachetniejszymi duszami, jakimi są dusze umy-

słowe, wówczas im jakieś ciała byłyby bliższe elementom, tym musiałyby być bliższe życiu. Wydaje się, że tak nie jest, lecz raczej przeciwnie. Rośliny bowiem mniej mają życia niż zwierzęta, chociaż są bliższe ziemi, a minerały, które jej są jeszcze bliższe, wcale nie mają życia. A zatem substancja intelektualna nie łączy się jako forma ani z elementem, ani z jakąś jego częścią.

Dalej. Zbyt silne przeciwieństwo niszczy życie każdej zniszczalnej zasady ruchu; od bardzo wielkiego ciepła lub zimna, wilgoci lub suszy umierają bowiem zwierzęta i rośliny. Takie wielkie przeciwieństwa istnieją przede wszystkim w ciałach elementów. Nie może zatem istnieć w nich życie. Niemożliwe więc jest, by substancja obdarzona intelektem łączyła się z nimi jako forma.

Co więcej. Chociaż elementy są niezniszczalne jako całość, to jednak poszczególne ich części są zniszczalne, gdyż mają przeciwieństwa. Gdyby więc jakieś części elementów były złączone z substancjami obdarzonymi poznaniem, wydaje się, że przede wszystkim otrzymałyby władzę rozeznawania tego, co niszczy. Taką władzą jest zmysł dotyku, rozróżniający ciepło i zimno i tym podobne przeciwieństwa, i z tego powodu — jako potrzebny do zachowania od zniszczenia — istnieje on u wszystkich zwierząt. Zmysł ten nie może jednak istnieć w ciele niezłożonym, organ dotyku nie może bowiem mieć przeciwieństw w sposób urzeczywistniony, lecz tylko w możności, a to zachodzi tylko w ciałach złożonych i posiadających równowagę elementów. Nie jest więc możliwe, by niektóre części elementów były ożywione duszą umysłową.

Podobnie. Każde ciało żywe porusza się z racji duszy jakimś ruchem przestrzennym, ciała niebieskie bowiem, jeśli są ożywione, poruszają się ruchem kołowym, zwierzęta doskonałe ruchem progresywnym, ostryga kurcząc się i rozszerzając, rośliny zaś ruchem wzrastania i zanikania, co w pewien sposób jest ruchem przestrzennym. Lecz w elementach nie pojawia się

567

żaden ruch, który pochodziłby od duszy, lecz tylko ruchy naturalne. Nie są więc one ciałami żyjącymi.

Gdyby się twierdziło, że substancja obdarzona intelektem, chociaż nie łączy się z ciałem elementu lub jego częścią jako forma, łączy się z nim jednak jako zasada ruchu — to po pierwsze niepodobna tak twierdzić o powietrzu. Skoro bowiem część powietrza nie jest sama przez się ograniczona, żadna jego określona część nie może mieć swego własnego ruchu, dla którego łączyłaby się z nią substancja intelektualna.

Oprócz tego. Jeżeli jakaś substancja obdarzona intelektem łączy się z jakimś ciałem w sposób naturalny, jak zasada ruchu z tym, co sama porusza, władza poruszania tej substancji musi być ograniczona do poruszanego ciała, z którym się w sposób naturalny łączy — władza bowiem jakiejkolwiek zasady ruchu nie wykracza w poruszaniu poza to, co ona porusza. Wydaje się zaś rzeczą śmieszną twierdzenie, że władza jakiejś substancji intelektualnej nie wykracza w poruszaniu poza jakąś określoną część jakiegoś elementu lub jakiegoś ciała złożonego. Wydaje się więc, iż nie należy twierdzić, że jakaś substancja intelektualna łączy się z jakimś ciałem elementu w sposób naturalny jako zasada ruchu, jeśli się z nim nie łączy także jako forma.

Podobnie. Ruch ciała elementu może być spowodowany przez coś innego niż przez substancję intelektualną. Zbyteczne byłoby zatem, by z powodu tego rodzaju ruchu substancje intelektualne z natury łączyły się z ciałami elementów.

Przez to wykluczony zostaje pogląd Apulejusza[281] i niektórych platoników[282], którzy twierdzili, że demony są to zwierzęta, mające ciała powietrzne, umysł rozumny, ducha doznającego, a co do trwania są wieczne; oraz zdanie niektórych pogan, którzy twierdzili, że elementy są ożywione, i stąd oddawali im

281 Zob. św. Augustyn, *De cwitate Dei* VIII, 14 (PL 41, 238-239).
282 Zob. tamże, VIII, 16 (PL 41, 241).

568

cześć boską [zob. II, 49]. Wyklucza się także twierdzenie, że aniołowie i szatani posiadają ciała o naturze elementów niższych lub wyższych z natury z nimi złączone.

Rozdział 91 <<
ISTNIEJĄ PEWNE SUBSTANCJE OBDARZONE INTELEKTEM NIEZŁĄCZONE Z CIAŁAMI

Można wykazać z tego, co powiedzieliśmy, że istnieją pewne substancje obdarzone intelektem, zupełnie niezłączone z ciałami.

Wykazaliśmy powyżej [II, 79], że gdy ciało zniszczeje, substancja intelektualna, jako wieczna, pozostaje. I jeśli ta substancja intelektu, która pozostaje, jest jedna dla wszystkich, jak niektórzy twierdzą, wynika stąd koniecznie, że jest ona co do istnienia oddzielona od ciała. Mamy więc to, czego mieliśmy dowieść — że jakaś substancja intelektualna istnieje bez ciała. Jeśli zaś pozostaje więcej dusz intelektualnych, gdy niszczeją ciała, pewne substancje intelektualne będą istniały bez ciał, zwłaszcza że wykazaliśmy [II, 83], iż dusze nie przechodzą z ciała do ciała. To oddzielenie zaś dusz od ciał jest ich właściwością przypadłościowo, skoro z natury są formami ciał. Wcześniej zaś od tego, co istnieje przypadłościowo, musi istnieć coś,

co istnieje samo przez się. Istnieją więc jakieś substancje intelektualne co do natury wyprzedzające dusze, które same przez się mają tę właściwość, że istnieją bez ciał.

Co więcej. Wszystko, co należy do pojęcia rodzaju, musi należeć do pojęcia gatunku. Istnieją natomiast pewne rzeczy należące do pojęcia gatunku, a nienależące do pojęcia rodzaju, jak na przykład „rozumne" należy do pojęcia człowieka, a nie należy do pojęcia zwierzęcia. Co jednak należy do poję-

569

cia gatunku, a nie należy do pojęcia rodzaju, nie musi istnieć we wszystkich gatunkach należących do rodzaju, wiele jest bowiem gatunków zwierząt nierozumnych. Substancja intelektualna ze względu na swój rodzaj ma istnienie sama przez się, skoro sama przez się ma działanie, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 51]. Nie należy zaś do istoty rzeczy istniejącej przez się, by się łączyła z drugą. Nie należy więc do istoty substancji intelektualnej, zgodnie z jej rodzajem, by była złączona z ciałem; chociaż należy to do istoty jakiejś substancji intelektualnej, mianowicie duszy. Istnieją zatem pewne substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami.

Co więcej. Natura wyższa na najniższych swych stopniach styka się z naturą niższą na jej najwyższych stopniach. Natura umysłowa jest zaś wyższa od natury cielesnej. Styka się z nią stosownie do pewnej swej części, mianowicie duszy rozumnej. Zatem tak jak ciało udoskonalone przez duszę obdarzoną intelektem jest najwyższe w rodzaju ciał, tak dusza umysłowa, która się łączy z ciałem, musi być najniższa w rodzaju substancji umysłowych. Istnieją więc pewne substancje umysłowe niezłączone z ciałami, wyższe od duszy w porządku natury.

Podobnie. Jeśli istnieje coś niedoskonałego w jakimś rodzaju, to wedle porządku natury znajdujemy przed tą rzeczą coś doskonałego w tym rodzaju, doskonałe bowiem co do natury jest wcześniejsze od niedoskonałego. Formy istniejące w materii są urzeczywistnieniem czegoś niedoskonałego, gdyż nie mają zupełnego istnienia. Istnieją więc jakieś formy w pełni urzeczywistnione, istniejące same przez się i mające zupełny gatunek. Każda natomiast forma, istniejąca sama przez się bez materii, jest substancją umysłową, gdyż niezależność od materii nadaje istnienie umysłowe, jak widać z tego, co już powiedzieliśmy [II, 82]. Istnieją więc substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami, ponieważ każde ciało ma materię.

Co więcej. Substancja może istnieć bez ilości, chociaż ilości bez substancji być nie może, substancja bowiem wyprzedza

570

inne rodzaje co do czasu, pojęcia i poznania. Lecz nie istnieje substancja cielesna bez ilości. Mogą więc istnieć pewne rzeczy w rodzaju substancji, zupełnie niemające ciała. W porządku wszechrzeczy istnieją zaś wszystkie możliwe natury, inaczej bowiem wszechświat nie byłby doskonały. W tym, co wieczne, nie ma też różnicy pomiędzy być i móc być. Istnieją zatem pewne substancje bytujące samoistnie bez ciał, poza pierwszą substancją, którą jest Bóg, który nie należy do rodzaju, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 25], i poza duszą, która jest złączona z ciałem.

Dalej. Jeśli w czymś złożonym z dwóch rzeczy znajdujemy jedną mniej doskonałą, która istnieje przez się, to i druga, która jest doskonalsza i mniej od tamtej zależna, istnieje sama przez się. Istnieje substancja złożona z substancji umysłowej i z ciała, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68]. Ciało zaś istnieje samo przez się, jak to

widać na przykładzie wszystkich ciał nieożywionych. Tym bardziej więc istnieją substancje obdarzone intelektem niezłączone z ciałami.

Podobnie. Substancja rzeczy musi być dostosowana do swego działania, działanie bowiem jest urzeczywistnieniem i dobrem substancji działającego. Otóż poznanie umysłowe jest właściwym działaniem substancji obdarzonej intelektem. Musi więc substancja umysłowa być taką substancją, która jest dostosowana do takiego działania. Poznanie umysłowe zaś, będąc działaniem niewykonywanym za pomocą jakiegoś narządu cielesnego, potrzebuje ciała tylko o tyle, o ile pojęcia tworzy się za pośrednictwem zmysłów. To jednak jest niedoskonały sposób poznania umysłowego — doskonałym bowiem sposobem jest, by poznawać te rzeczy, które z natury swej są umysłowo poznawalne. Poznawać rzeczy, które nie są poznawalne umysłowo same przez się, lecz które intelekt czyni poznawalnymi, jest niedoskonałym sposobem poznawania. Jeśli więc w danym rodzaju przed każdą rzeczą niedoskonałą musi istnieć coś doskonałego, trzeba, by ponad duszami ludzkimi, poznający-

mi za pośrednictwem wyobrażeń, istniały jakieś substancje intelektualne poznające to, co samo przez się jest poznawalne, nieprzyjmujące poznania od zmysłów, a przez to zupełnie oddzielone od ciał co do swej natury.

Oprócz tego. Arystoteles w XI księdze *Metafizyki*[283] wnioskuje w ten sposób. Ruch ciągły, regularny i z natury swej nieprzerwany musi pochodzić od zasady ruchu, która się nie porusza ani sama przez się, ani przypadłościowo, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20]. Większa liczba ruchów musi także pochodzić od większej liczby zasad ruchu. Ruch nieba zaś jest ciągły, regularny i z natury swej nieprzerwany, a oprócz pierwszego ruchu jest na niebie wiele takich ruchów, jak tego dowodzą badania astrologów. Musi więc być wiele zasad ruchu, które nie poruszają się ani same przez się, ani przypadłościowo. Żadne jednak ciało nie porusza się, o ile nie zostało poruszone, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20]. Niecielesna zaś zasada ruchu złączona z ciałem porusza się przypadłościowo wedle ruchu ciała, jak na przykład dusza. Musi więc być wiele zasad ruchu, które ani nie są ciałami, ani nie są złączone z ciałami. Ruchy niebios pochodzą od jakiegoś intelektu, jak tego powyżej dowiedliśmy [I, 20; II, 70]. Istnieje zatem wiele substancji obdarzonych intelektem niezłączonych z ciałami.

Zgadza się z tym stanowisko Dionizego[284], który mówi o aniołach, że pojmujemy ich jako niematerialnych i niecielesnych.

Wyklucza się przez to także błąd saduceuszów, którzy twierdzili, że nie ma ducha [zob. Dz 23,8]. Tak samo stanowisko starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że każda substancja jest cielesna [zob. I, 20]. Także i stanowisko Orygenesa[285], który utrzymywał, że żadna substancja prócz Trójcy

283 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 8 (1073a 22n).
284 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* IV (PG 3, 694).
285 Orygenes, *Peri archon* I, 6 (PG 11, 170).

Świętej nie może istnieć bez ciała. A także wszystkich innych, którzy przyjmują, że wszyscy aniołowie, dobrzy i źli, mają z natury złączone ze sobą ciała [zob. II, 90].

Rozdział 92
WIELOŚĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH

Należy wiedzieć, że Arystoteles[286] usiłuje dowieść nie tylko tego, że istnieją pewne substancje umysłowe bez ciała, lecz także że jest ich tyle, ile jest ruchów zauważonych na niebie — ani mniej, ani więcej.

Dowodzi on, że nie ma na niebie ruchów, których nie moglibyśmy zauważyć, opierając swój dowód na tym, że wszelki ruch, jaki jest na niebie, służy ruchowi jakiejś gwiazdy, którą można dostrzec. Sfery niebios bowiem niosą gwiazdy, ruch zaś niosącego służy ruchowi tego, co jest noszone. Dowodzi także, że nie ma żadnych substancji oddzielonych, od których nie pochodziłby jakiś ruch na niebie. Skoro bowiem ruchy niebios kierują się do substancji oddzielonych jako do celów, to gdyby istniały inne substancje oddzielone prócz tych, które wymienia, istniałyby pewne ruchy, kierujące się do nich jako do celów — inaczej ruchy takie byłyby niedoskonałe. Stąd wnioskuje, że nie ma więcej substancji oddzielonych, niż jest ruchów zauważonych i ruchów, które można zauważyć na niebie, zwłaszcza że nie ma wielu ciał niebieskich tego samego gatunku, tak by mogło istnieć wiele ruchów nam nieznanych.

Ten dowód nie jest jednak przekonujący. W rzeczach bowiem skierowanych do celu konieczność pochodzi od celu, jak uczy tenże Arystoteles w II księdze *Fizyki*[287], a nie na od-

286 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 8 (1073a 22n).
287 Arystoteles, *Physica* II, 9 (199b 34n).

wrót. Stąd, jeśli — jak mówi — ruchy niebios kierują się do substancji oddzielonych jako do celów, nie można z liczby ruchów wnioskować koniecznie o liczbie powyższych substancji. Można bowiem twierdzić, że istnieją jakieś substancje oddzielone, posiadające wyższą naturę niż te, które są najbliższymi celami ruchów niebieskich. Na przykład, jeśli narzędzia są dla ludzi, którzy nimi pracują, nic nie przeszkadza, by istnieli inni ludzie, którzy nie pracują bezpośrednio tymi narzędziami, lecz rozkazują pracującym. I dlatego sam Arystoteles nie wprowadza tego argumentu jako dowodu przekonującego, lecz tylko jako dowód prawdopodobny. Mówi bowiem: dlatego słuszne jest oceniać na taką liczbę substancje i zasady nieruchome — rozstrzygnięcie zaś tego pozostawmy znawcom[288].

Należy więc wykazać, że znacznie więcej jest substancji obdarzonych intelektem oddzielonych od ciał niż ruchów niebieskich. Substancje intelektualne bowiem odnośnie do swego rodzaju przewyższają wszelką naturę cielesną. Należy zatem w powyższych substancjach przyjąć stopnie wedle ich wyższości nad materią cielesną. Otóż pewne substancje intelektualne są wyższe niż natura cielesna tylko co do natury swojego rodzaju, ale łączą się z ciałami jako formy, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 68]. A ponieważ istnienie substancji intelektualnych co do swego rodzaju nie ma żadnej zależności od ciała, jak tego dowiedliśmy powyżej [II, 91], stwierdzamy istnienie wyższego stopnia takich substancji, które chociaż nie łączą się z ciałami jako formy, są mimo to właściwymi zasadami ruchu pewnych określonych ciał. Podobnie natura substancji intelektualnych nie zależy od tego, że ona porusza, skoro poruszanie wynika z głównego ich działania, którym jest poznawanie umysłowe. Będzie więc istniał jakiś wyższy stopień substancji obdarzonych intelektem, które nie są właściwymi zasadami ruchu żadnych ciał, lecz są wyższe od tych zasad.

288 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XIII, 8 (1074a 15).

574

Co więcej. Jak to, co działa ze swej natury, działa przez swą formę naturalną, tak to, co działa przez intelekt, działa przez formę intelektu, jak to widać u tych, którzy działają przez ideę twórczą. Jak więc to, co działa ze swej natury, jest dostosowane do doznającego działania z racji swej formy naturalnej, tak to, co działa przez intelekt, jest dostosowane do doznającego działania i do tego, co powstało przez formę intelektu; mianowicie forma intelektu jest taka, że działanie przyczyny sprawczej może ją wprowadzić do przyjmującej ją materii. Jeżeli więc chcemy utrzymać zdanie Arystotelesa [zob. II, 70], to właściwe zasady ruchu sfer, poruszające przez intelekt, muszą posiadać takie intelekty, które się wyrażają przez ruch sfer i które kształtują rzeczy otaczającego nas świata. Lecz ponad tego rodzaju ujęciami umysłowymi należy przyjąć inne, powszechniejsze — intelekt bowiem ujmuje formy rzeczy w sposób powszechniejszy, niż istnieją one w rzeczach. Stąd widzimy, że forma intelektu spekulatywnego jest ogólniejsza niż forma rozumu praktycznego, a wśród umiejętności praktycznych ogólniejsze jest pojęcie umiejętności rządzącej niż wykonawczej. Należy zaś przyjmować stopnie wśród substancji intelektualnych wedle stopni czynności intelektu, która im jest właściwa. Istnieją więc pewne substancje intelektualne wyższe od tych, które właściwie i bezpośrednio poruszają określonymi sferami.

Dalej. Wydaje się, że porządek wszechświata wymaga, aby to, co jest w rzeczach doskonalsze, wielkością lub liczbą przewyższało rzeczy mniej doskonałe, ponieważ mniej doskonałe zdają się istnieć dla doskonalszych. Trzeba więc, by doskonalszych, istniejących niejako dla siebie, było jak najwięcej. I dlatego widzimy, że ciała niezniszczalne, mianowicie ciała niebieskie, tak bardzo przewyższają zniszczalne, mianowicie elementarne, że te ostatnie w porównaniu do nich mają nieznaczną wielkość. Jak zaś ciała niebieskie jako niezniszczalne są

575

doskonalsze od ciał elementarnych jako zniszczalnych, tak substancje obdarzone intelektem jako nieruchome i niematerialne są doskonalsze od wszystkich ciał jako ruchomych i materialnych. Dlatego umysłowe substancje oddzielone przewyższają co do liczby wszystkie rzeczy materialne. Nie są zatem ograniczone liczbą ruchów niebieskich.

Podobnie. Gatunki rzeczy materialnych nie zwielokrotniają się dzięki materii, lecz formie. Formy bytujące poza materią posiadają istnienie pełniejsze i ogólniejsze niż formy bytujące w materii, formy w materii są bowiem przyjmowane wedle zdolności przyjmowania właściwej materii. Nie wydaje się więc, by miało być mniej takich form, które istnieją poza materią, a które nazywamy formami oddzielonymi, niż gatunków rzeczy materialnych.

Nie mówimy jednak z tego powodu, że substancje oddzielone są gatunkami rzeczy zmysłowych, jak to twierdzili platonicy[289]. Ponieważ mogli osiągnąć poznanie powyższych substancji tylko przez rzeczy zmysłowe, przyjęli, że owe substancje należą do tego samego gatunku co rzeczy zmysłowe albo raczej — że są ich gatunkami. Tak na przykład, gdyby ktoś nie widział słońca i księżyca, i innych gwiazd, a słyszał, że są jakieś ciała niezniszczalne, nadawałby im nazwy ciał zniszczalnych, w mniemaniu, że należą do tego samego gatunku co one. A to nie byłoby możliwe. Podobnie także jest niemożliwe,

by substancje niematerialne należały do tego samego gatunku co materialne lub by były ich gatunkiem, skoro materia należy do pojęcia gatunku tych przedmiotów zmysłowych — chociaż nie ta określona materia, która jest właściwą zasadą jednostki, jak na przykład do pojęcia gatunku człowieka należą mięśnie i kości, lecz nie te mięśnie i te kości, które są zasadami Sokratesa i Platona. Nie mówimy więc, że substancje oddzielone są gatunkami tych przedmiotów zmysłowych, ale że są inny-

289 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 7; 988b 4).

mi, szlachetniejszymi od nich gatunkami — tak jak coś czystego jest szlachetniejsze od mieszaniny. Musi więc być większa liczba tych substancji niż owych gatunków rzeczy materialnych.

Dalej. Zwielokrotnienie może następować raczej w zakresie istnienia umysłowego niż materialnego. Wiele bowiem pojmujemy intelektem rzeczy, które nie mogą istnieć w materii. Stąd do każdej prostej skończonej można coś dodawać matematycznie, choć nie można tak czynić w rzeczywistości. Także rozrzedzenie ciał, szybkość mchów i rozmaitość kształtów daje się powiększać w nieskończoność w myśli, chociaż jest to niemożliwe w rzeczywistości. Substancje oddzielone mają z natury swej istnienie umysłowe. Większa więc jest możliwość mnogości w rzeczach umysłowych, jeśli wziąć pod uwagę właściwość i istotę obu rodzajów rzeczy — niż w materialnych. W tym, co wieczne, nie ma zaś różnicy pomiędzy być i móc być. Liczba substancji oddzielonych przewyższa zatem liczbę ciał materialnych.

Potwierdza to Pismo Święte. Powiedziano bowiem w Księdze Daniela 7, [10]: „Tysiące tysięcy służyły Mu, a dziesięć tysięcy po sto tysięcy stało przy Nim". Także Dionizy w XIV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[290] mówi, że liczba tych substancji przewyższa wszelką wielość materialną.

Przez to zaś usunięty zostaje błąd tych, którzy twierdzą, że liczba substancji oddzielonych odpowiada liczbie ruchów niebieskich albo liczbie sfer niebieskich, a także błąd Rabina Mojżesza[291], który twierdzi, że liczba aniołów, jaką podaje Pismo Święte, nie jest liczbą substancji oddzielonych, lecz liczbą sił na ziemi, jak na przykład gdybyśmy powiedzieli, że władza pożądawcza jest duchem pożądania itp.

290 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* XIV (PG 3, 322).
291 Mojżesz Majmonides, *Duxperplexorum* II, 7 (Parisiis 1520, f. 43r-v).

Rozdział 78
W JEDNYM GATUNKU NIE MA WIELU SUBSTANCJI ODDZIELONYCH

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej o tych substancjach, można wnioskować, że nie ma wielu substancji oddzielonych w jednym gatunku.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 51; II, 91], że substancje oddzielone są pewnymi samoistnymi istotami (*quidditates*). Gatunkiem zaś rzeczy jest to, co oznacza definicja, a ta jest znakiem istoty rzeczy. Stąd samoistne istoty są gatunkami samo- istotnymi. Nie może więc istnieć wiele substancji oddzielonych, jeśli nie istnieje wiele gatunków.

Dalej. Rzeczy, które są identyczne co do gatunku, a różnią się numerycznie, posiadają materię, różnica bowiem pochodząca od formy wprowadza różnorodność gatunku, a różnica pochodząca od materii wprowadza różnorodność numeryczną. Substancje oddzielone nie mają w ogóle materii — ani takiej, która byłaby ich częścią, ani takiej, z którą łączyłyby się jako formy. Jest więc niemożliwe, by ich było więcej w jednym gatunku.

Co więcej. W rzeczach zniszczalnych istnieje wiele jednostek w jednym gatunku po to, by natura gatunku, która nie może być wiecznie zachowana w jednej jednostce, zachowała się w wielu jednostkach; stąd też wśród ciał niezniszczalnych istnieje tylko jedna jednostka w jednym gatunku. Natura zaś substancji oddzielonej może zostać zachowana w jednej jednostce dlatego, że są one niezniszczalne, jak wykazaliśmy powyżej [II, 551. Nie musi więc istnieć wiele jednostek tego samego gatunku wśród tych substancji.

Podobnie. To, co w rzeczach jest własnością gatunku, jest doskonalsze od tego, co jest zasadą jednostkowienia będącą poza pojęciem gatunku. Więcej doskonałości zatem dodaje

wszechświatowi powiększenie liczby gatunków niż powiększenie liczby jednostek w jednym gatunku. Doskonałość wszechświata polega zaś przede wszystkim na substancjach oddzielonych. Bardziej zatem odpowiada doskonałości wszechświata, by istniało wiele różnych gatunków, niż by istniała wielka liczba jednostek w tym samym gatunku.

Oprócz tego. Substancje oddzielone są doskonalsze od ciał niebieskich. A w ciałach niebieskich z powodu ich doskonałości znajdujemy tylko jedną jednostkę w jednym gatunku — czy to dlatego, że każde z nich składa się z całej materii swego gatunku, czy dlatego, że w jednej jednostce mieści się doskonale moc gatunku, mająca wypełnić we wszechświecie to, po co ten gatunek został ustanowiony, co przede wszystkim widać w przypadku słońca i księżyca. Tym bardziej więc wśród substancji oddzielonych znajdujemy tylko jedną jednostkę w jednym gatunku.

Rozdział 94 <<
SUBSTANCJA ODDZIELONA I DUSZA NIE NALEŻĄ DO JEDNEGO GATUNKU

Na tej podstawie można dalej wykazać, że dusza nie należy do tego samego gatunku co substancje oddzielone.

Różnica pomiędzy duszą ludzką a substancją oddzieloną jest większa niż pomiędzy jedną substancją oddzieloną a drugą. Lecz wszystkie substancje oddzielone różnią się między sobą gatunkiem, jak to wykazaliśmy [II, 93]. Tym bardziej więc substancja oddzielona różni się gatunkiem od duszy.

Co więcej. Każda rzecz posiada właściwe sobie istnienie stosownie do istoty swego gatunku, rzeczy bowiem mające różny sposób istnienia należą też do różnych gatunków. Otóż dusza ludzka i substancja oddzielona mają różne sposoby istnienia, ponieważ w istnieniu substancji oddzielonej nie może uczest-

niczyć ciało, tak jak może uczestniczyć w istnieniu duszy ludzkiej, która co do istnienia łączy się z ciałem jak forma z materią. Dusza ludzka różni się więc gatunkowo od substancji oddzielonych.

Co więcej. To, co samo przez się ma gatunek, nie może należeć do tego samego gatunku z tym, co nie ma gatunku samo przez się, lecz jest częścią gatunku. Otóż substancja oddzielona ma gatunek sama przez się, a dusza go nie ma — bo jest częścią gatunku ludzkiego. Niemożliwe jest zatem, by dusza należała do tego samego gatunku co substancje oddzielone, chyba że człowiek należałby do tego samego gatunku co te substancje, a to oczywiście jest niemożliwe.

Oprócz tego. Gatunek rzeczy poznaje się z właściwego jej działania, działanie bowiem świadczy o mocy, a ta ujawnia istotę. Działaniem właściwym dla substancji oddzielonej i dla duszy obdarzonej intelektem jest poznanie umysłowe. Sposób natomiast poznania umysłowego substancji oddzielonej jest całkowicie odmienny od sposobu takiego poznania w przypadku duszy. Dusza wszak poznaje umysłowo przez to, że czerpie dane z wyobrażeń, czego nie czyni substancja oddzielona, gdyż nie ma narządów cielesnych, w których muszą istnieć wyobrażenia. A zatem dusza ludzka i substancja oddzielona nie należą do jednego gatunku.

Rozdział 95
SPOSÓB OKREŚLANIA RODZAJU I GATUNKU W SUBSTANCJACH ODDZIELONYCH

Należy rozważyć, na jakiej podstawie wyróżnia się gatunki w substancjach oddzielonych. W rzeczach materialnych, które należą do jednego rodzaju, a różnych gatunków, pojęcie rodzaju bierze się od zasady materialnej, a pojęcie różnicy gatunkowej od zasady formalnej. Natura zmysłowa, od której się

bierze pojęcie zwierzęcia, jest w człowieku materialną w odniesieniu do natury intelektualnej, od której się bierze różnicę gatunkową człowieka, mianowicie „rozumne". Jeśli więc substancje oddzielone nie są złożone z materii i formy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 50], to nie wiadomo, zgodnie z czym można w nich przyjmować rodzaj i różnicę gatunkową.

Należy zatem wiedzieć, że różne gatunki rzeczy posiadają naturę bytu według stopni doskonałości. Natychmiast bowiem przy pierwszym podziale bytu znajdujemy coś doskonałego, mianowicie byt sam przez się i byt urzeczywistniony, oraz coś niedoskonałego, mianowicie byt przypadłościowy i byt w możności. I w ten sam sposób, przechodząc poszczególne gatunki, widzimy, że jeden gatunek ma nad drugim pewien dodany stopień doskonałości, jak na przykład zwierzęta nad roślinami, a zwierzęta poruszające się przestrzennie nad zwierzętami, które się tak nie poruszają. Także wśród barw znajdujemy jeden gatunek doskonalszy od drugiego, w miarę jak zbliżają się do białości. Z tego powodu Arystoteles mówi w VIII księdze *Metafizyki*[292], że definicje rzeczy są podobne do liczb, w przypadku których jedność odjęta lub dodana zmienia gatunek liczby. Podobnie w definicjach, jeśli się doda lub odejmie jedną różnicę gatunkową, otrzymujemy odmienny gatunek. Istota więc określonego rodzaju polega na tym, że powszechną naturę umieszcza się w określonym stopniu bytu. A ponieważ w rzeczach złożonych z materii i formy forma jest niejako kresem, to zaś, co jest przez nią determinowane, jest materią lub czymś materialnym — należy przyjąć, że pojęcie

rodzaju pochodzi od czegoś materialnego, a różnica gatunkowa od czegoś formalnego. I dlatego z różnicy i z rodzaju powstaje coś jednego, jak z materii i formy. I, jak jedną i tą samą jest natura powstała z materii i formy, tak różnica gatunkowa nie dodaje jakiejś zewnętrznej natury do

292 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32n).

581

rodzaju, lecz jest pewnym określeniem samej natury rodzaju. Na przykład, gdy weźmiemy jako rodzaj „zwierzę mające nogi", to różnicą gatunkową jest „zwierzę mające dwie nogi", a jest jasne, że ta różnica nie dodaje z zewnątrz nic ponad rodzaj.

Stąd jest rzeczą oczywistą, że bywa, iż w zakresie rodzaju i różnicy zdeterminowanie, które wprowadza różnica, jest spowodowane przez inną zasadę niż natura rodzaju — dlatego że natura, którą oznacza definicja, składa się z materii i formy jako z czegoś determinującego i zdeterminowanego. Jeśli więc istnieje jakaś natura niezłożona, będzie ona sama przez się zdeterminowana, nie będzie też musiała mieć dwóch części, z których jedna byłaby determinująca, a druga determinowana. Z samej więc istoty natury pochodzić będzie pojęcie rodzaju, a różnicę gatunkową bierze się z jego zdeterminowania odpowiednio do tego, do jakiego stopnia bytu przynależy.

Wynika stąd także, że jeśli jakaś natura jest niezdeterminowana, lecz nieskończona w sobie, co powyżej wykazaliśmy o naturze boskiej [I, 43] — to nie należy w niej przyjmować ani rodzaju, ani gatunku, a to zgodne jest z tym, czego powyżej o Bogu dowiedliśmy [I, 25].

Skoro się przyjmuje różne rodzaje w substancjach oddzielonych zgodnie z tym, że otrzymują różne stopnie bytowe, a w jednym rodzaju nie ma wielu jednostek, to wynika z tego także, iż wśród substancji oddzielonych nie ma dwóch równych co do stopnia, lecz z natury jedna jest wyższa od drugiej. Stąd powiedziane jest w Księdze Hioba 38, [33]: „Czy znasz porządek nieba?". A Dionizy mówi w X rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[293], że tak jak w całej mnogości aniołów jest hierarchia najwyższa, pośrednia i najniższa, tak też w każdej hierarchii jest stopień najwyższy, średni i najniższy, a w każdym stopniu są najwyżsi, pośredni i najniżsi aniołowie.

293 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* X (PG 11, 230).

582

Wyklucza się przez to stanowisko Orygenesa[294], który mówi, że wszystkie substancje duchowe stworzone zostały na początku, a wśród nich wymienia także dusze. Różnorodność zaś, która występuje w tego rodzaju substancjach — mianowicie że jedna jest złączona z ciałem, a druga niezłączona, że jedna jest wyższa, a druga niższa — bierze się z różnicy zasług. Wykazaliśmy bowiem, że ta różnica stopni jest naturalna i że dusza nie należy do tego samego gatunku co substancje oddzielone ani też wszystkie substancje oddzielone nie należą do tego samego gatunku, ani nawet te, które są sobie równe w porządku natury.

Rozdział 96
SUBSTANCJE ODDZIELONE NIE CZERPIĄ POZNANIA Z RZECZY ZMYSŁOWYCH

Można wykazać z tego, co powiedzieliśmy, że substancje oddzielone nie czerpią poznania umysłowego o rzeczach z danych zmysłowych.

Rzeczy zmysłowe z natury swej muszą być poznawane przez zmysły, tak jak przedmioty poznania umysłowego przez umysł. Każda więc substancja poznająca, która czerpie poznanie z rzeczy zmysłowych, ma poznanie zmysłowe i, co za tym idzie, ma ciało z natury z nią złączone, skoro poznanie zmysłowe nie może istnieć bez narządu cielesnego. Substancje oddzielone nie mają zaś ciał z natury z nimi złączonych, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 91]. Nie czerpią więc poznania umysłowego z danych zmysłowych.

Co więcej. Doskonalsza władza musi mieć doskonalszy przedmiot. Władza intelektualna substancji oddzielonej jest doskonalsza od władzy intelektualnej duszy ludzkiej, gdyż inte-

294 Orygenes, *Pen archon* II, 9 (PG 11, 230); zob. wyżej II, 44.

583

lekt duszy ludzkiej jest najniższy w porządku intelektów, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 91]. Przedmiotem intelektu duszy ludzkiej jest wyobrażenie, jak to powiedzieliśmy wyżej [II, 60], a jest ono doskonalsze w porządku przedmiotów poznania od rzeczy zmysłowych istniejących poza duszą, jak wynika z porządku władz poznawczych. Przedmiotem poznania substancji oddzielonej nie może więc być rzecz istniejąca poza duszą, od której bezpośrednio czerpałaby poznanie, ani też wyobrażenie. Wynika więc stąd, że przedmiotem intelektu substancji oddzielonej musi być coś doskonalszego od wyobrażenia. W porządku przedmiotów poznawalnych nie ma nic doskonalszego od wyobrażenia prócz urzeczywistnionego przedmiotu poznania umysłowego. Substancje oddzielone nie czerpią zatem poznania umysłowego z rzeczy zmysłowych, lecz poznają umysłowo to, co samo w sobie jest umysłowo poznawalne.

Co więcej. Porządek intelektów zgadza się z porządkiem przedmiotów poznawalnych umysłowo. Lecz te rzeczy, które są same w sobie poznawalne, są w porządku przedmiotów poznawalnych doskonalsze od tych, które są poznawalne tylko dlatego, że my czynimy je poznawalnymi. Takie zaś muszą być wszystkie przedmioty poznawalne przyjęte z rzeczy zmysłowych — te bowiem nie są poznawalne same w sobie. Tak poznawalne są zaś przedmioty, które poznaje nasz intelekt. Zatem intelekt substancji oddzielonej, skoro jest doskonalszy od naszego intelektu, nie poznaje przedmiotów przyjętych z rzeczy zmysłowych, lecz poznaje to, co samo w sobie jest poznawalne w sposób urzeczywistniony.

Co więcej. Sposób właściwego działania jakiejś rzeczy odpowiada proporcjonalnie sposobowi istnienia substancji rzeczy i jej naturze. Substancja oddzielona jest intelektem istniejącym przez się, a nie w jakimś ciele. Jej działanie umysłowe będzie się zatem odnosić do przedmiotów poznania umysłowego, które nie są osadzone w jakimś ciele. Wszystkie nato-

584

miast przedmioty umysłowo poznawalne przyjęte z rzeczy zmysłowych, są w pewien sposób osadzone w jakimś ciele. Na przykład nasze przedmioty poznania opierają się na wyobrażeniach istniejących w narządach cielesnych. Substancje oddzielone nie czerpią więc poznania z przedmiotów zmysłowych.

Co więcej. Jak materia pierwsza jest najniższa w porządku rzeczy zmysłowych i przez to jest tylko w możności w stosunku do wszystkich form zmysłowych, tak intelekt możnościowy, najniższy w porządku rzeczy umysłowych, jest w możności w stosunku do wszystkich przedmiotów umysłowych, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 78). Lecz te rzeczy, które są w porządku rzeczy zmysłowych ponad materią pierwszą, posiadają w sposób urzeczywistniony swoją formę, dzięki której stają się zmysłowe. Substancje oddzielone więc, które w porządku rzeczy umysłowych są doskonalsze od ludzkiego intelektu możnościowego, są umysłowe w sposób urzeczywistniony — intelekt bowiem, czerpiąc poznanie od przedmiotów zmysłowych, nie jest umysłowy w sposób urzeczywistniony, lecz tylko w możności. Substancja oddzielona nie czerpie zatem poznania z przedmiotów zmysłowych.

Co więcej. Doskonałość wyższej natury nie zależy od niższej natury. Otóż doskonałość substancji oddzielonej, skoro jest ona substancją umysłową, polega na poznawaniu umysłowym. Zatem jej poznanie umysłowe nie zależy od rzeczy zmysłowych, by z nich czerpała poznanie.

Jest zaś stąd jasne, że w substancjach oddzielonych nie ma intelektu czynnego i możnościowego, chyba że w innym znaczeniu. Intelekt możnościowy i czynny znajdujemy w duszy intelektualnej dlatego, że czerpie poznanie umysłowe z rzeczy zmysłowych, gdyż intelekt czynny sprawia, że formy poznawcze otrzymane od zmysłowych przedmiotów stają się poznawalne w sposób urzeczywistniony; intelekt możnościowy zaś jest w możności poznania wszelkich form przedmiotów zmysłowych. Ponieważ więc substancje oddzielone nie czerpią

poznania od przedmiotów zmysłowych, nie ma w nich intelektu czynnego i możnościowego. Stąd i Arystoteles w III księdze *O duszy*[295], wprowadzając intelekt możnościowy i czynny, twierdzi, że muszą one istnieć w duszy.

Jasne jest również, że odległość co do miejsca nie może być dla substancji oddzielonej przeszkodą w poznawaniu. Odległość co do miejsca jako taka odnosi się do zmysłu, a nie do intelektu, chyba że przypadłościowo, o ile czerpie on z danych zmysłowych. Przedmioty zmysłowe poruszają bowiem zmysł w pewnej określonej odległości. Urzeczywistnione przedmioty poznania umysłowego, o ile poruszają intelekt, nie znajdują się w jakimś określonym miejscu, skoro są oddzielone od materii cielesnej. Ponieważ więc substancje oddzielone nie czerpią poznania umysłowego z danych zmysłowych, odległość zupełnie nie wpływa na ich poznanie.

Jasne jest także, że w ich działaniu czas nie ma żadnego znaczenia. Jak bowiem urzeczywistnione przedmioty umysłowe nie są w jakimś określonym miejscu, tak samo też nie istnieją w czasie. Czas bowiem wynika z ruchu przestrzennego i stąd jest miarą tylko tych rzeczy, które w pewien sposób znajdują się w określonym miejscu. I dlatego poznanie umysłowe substancji oddzielonej jest ponad czasem. Z naszą natomiast czynnością umysłową czas jest złączony, dlatego że poznanie czerpiemy z wyobrażeń, które to wyobrażenia odnoszą się do pewnego określonego czasu. I stąd pochodzi to, że z łączeniem i rozdzielaniem [pojęć] nasz intelekt zawsze wiąże czas przeszły lub przyszły, ale z pojmowania, czym coś jest, nie wiąże czasu. Pojmuje bowiem, czym coś jest, abstrahując to, co umysłowe, od uwarunkowań zmysłowych. Dlatego w zakresie tej czynności nie ujmuje tego, co umysłowe, ani w czasie, ani w jakichkolwiek uwarunkowaniach właściwych dla rzeczy zmysłowych. Gdy zaś łączy albo rozdziela, stosuje do rzeczy ujęcia

295 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 13).

umysłowe, które wcześniej wyabstrahował — i w tym działaniu z konieczności zawiera się również czas.

Rozdział 97 <<
INTELEKT SUBSTANCJI ODDZIELONEJ ZAWSZE POZNAJE UMYSŁOWO W SPOSÓB URZECZYWISTNIONY

Stąd dalej wynika, że intelekt substancji oddzielonej poznaje zawsze w sposób urzeczywistniony.

To bowiem, co niekiedy jest urzeczywistnione, a niekiedy w możności, mierzy się czasem. Intelekt substancji oddzielonej jest ponad czasem, jak wykazaliśmy [II, 96]. Nie można więc twierdzić, by niekiedy poznawał w sposób urzeczywistniony, a niekiedy tak nie poznawał.

Co więcej. Każda substancja żywa posiada ze swej natury pewną urzeczywistnioną czynność życiową, która zawsze w niej tkwi, chociaż inne czynności są w niej niekiedy w możności. Na przykład zwierzęta zawsze się odżywiają, chociaż nie zawsze czują. Substancje oddzielone są substancjami żywymi, jak widać z tego, co wyżej powiedzieliśmy [II, 91], i nie mają innej czynności życiowej prócz poznawania umysłowego. Zatem z natury swojej muszą zawsze w sposób urzeczywistniony poznawać.

Podobnie. Substancje oddzielone, zgodnie z nauką filozofów, poruszają przez intelekt ciała niebieskie. Ruch ciał niebieskich jest zawsze ciągły. A zatem poznanie umysłowe substancji oddzielonych jest ciągłe i odbywa się zawsze.

Nawet gdy się nie przyjmie, że substancje oddzielone poruszają ciała niebieskie, wynika to samo, gdyż są one doskonalsze od ciał niebieskich. Stąd jeśli właściwe działanie ciał nie-

bieskich, którym jest ich ruch, jest ciągłe, tym bardziej będzie ciągłe właściwe działanie substancji oddzielonych, którym jest poznanie umysłowe.

Co więcej. Każda rzecz, która czasem działa, a czasem nie działa, porusza się albo sama przez się, albo przypadłościowo. Dlatego fakt, że my czasami poznajemy umysłowo, a czasami nie, pochodzi od zmian dotyczących sfery zmysłowej, jak powiedziano w VIII księdze *Fizyki*[296]. Substancje oddzielone nie poruszają się jednak same przez się, gdyż nie są ciałami, ani też nie poruszają się przypadłościowo, gdyż nie są złączone z ciałami. Działanie właściwe zatem, którym jest poznanie umysłowe, jest w nich ciągłe, a nie przerywane.

Rozdział 98
W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ SIEBIE NAWZAJEM

Jeżeli substancje oddzielone poznają rzeczy, które są poznawalne same przez się, co wykazaliśmy [II, 96], same przez się poznawalne są zaś substancje oddzielone — jak bowiem widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 82; I, 44], nieposiadanie materii sprawia, że coś jest samo przez się poznawalne — to wynika, że substancje oddzielone poznają jako właściwy sobie przedmiot substancje oddzielone. Każda z nich zatem poznaje i siebie, i inne.

Siebie samą każda z nich poznaje inaczej niż sam siebie poznaje intelekt możnościowy. Intelekt możnościowy bowiem jest umysłowy w możności, urzeczywistnia go umysłowa forma poznawcza, podobnie jak forma naturalna urzeczywistnia materię pierwszą jako byt zmysłowy. Nie poznaje się żadnej

296 Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (259b 3-20).

rzeczy, o ile jest ona tylko w możności, lecz o ile jest urzeczywistniona, stąd też forma jest zasadą poznania rzeczy, którą urzeczywistnia. Podobnie też władza poznawcza staje się w sposób rzeczywisty poznająca przez pewną formę poznawczą. Nasz intelekt możnościowy poznaje zatem siebie tylko przez umysłową formę poznawczą, dzięki której staje się umysłowy w sposób rzeczywisty. I dlatego Arystoteles mówi w III księdze *O duszy*[297], że jest poznawalny podobnie jak inne rzeczy — mianowicie przez formy poznawcze pochodzące od wyobrażeń jako przez formy sobie właściwe. Natomiast substancje oddzielone z natury swej są umysłowe w sposób rzeczywisty. Stąd każda z nich poznaje siebie samą przez swą istotę, a nie przez jakąś formę poznawczą innej rzeczy.

Skoro wszelkie poznanie odbywa się w ten sposób, że podobieństwo poznanego jest w poznającym, jedna zaś z substancji oddzielonych podobna jest do drugiej co do wspólnej natury rodzaju, a różnią się od siebie co do gatunku, jak widać z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 93; II, 95] — to zdaje się stąd wynikać, że jedna nie poznaje drugiej według właściwego pojęcia gatunku, lecz tylko zgodnie ze wspólnym pojęciem rodzaju.

Twierdzą więc niektórzy[298], że jedna z substancji oddzielonych jest przyczyną sprawczą drugiej. W każdej zaś przyczynie sprawczej musi istnieć podobieństwo do wytworzonego przez nią skutku i tak samo w każdym skutku musi istnieć podobieństwo do jego przyczyny, dlatego że każda przyczyna sprawcza czyni coś podobnego sobie. W doskonalszej substancji oddzielonej istnieje więc podobieństwo do niższej, tak jak w przyczynie mamy podobieństwo do skutku. W mniej doskonałej zaś podobieństwo do wyższej istnieje tak, jak w skutku istnieje podobieństwo do jego przyczyny. W przyczynach, które

297 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).
298 Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 4 (ed. Van Riet, s. 481-482).

nie są jednoznaczne, podobieństwo do skutku istnieje w przyczynie w wyższym stopniu, a podobieństwo do przyczyny istnieje w skutku w mniejszym stopniu. Substancje oddzielone doskonalsze muszą być takimi przyczynami dla mniej doskonałych, skoro nie należą do jednego gatunku w różnych stopniach. A zatem oddzielona substancja mniej doskonała poznaje doskonalszą według sposobu substancji poznającej — nie sposobem substancji poznanej, lecz w sposób mniej doskonały. Doskonalsza zaś poznaje mniej

doskonałą doskonalszym sposobem. I to powiedziane jest w księdze O *przyczynach*[299], że inteligencja wie, co jest pod nią i co jest ponad nią, na sposób swojej substancji, gdyż jedna jest przyczyną drugiej.

Skoro jednak wykazaliśmy powyżej [II, 50-51], że obdarzone intelektem substancje oddzielone nie są złożone z materii i formy, to nie mogą one mieć innej przyczyny jak akt stwórczy. Stwarzanie zaś należy jedynie do Boga, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 21]. Nie może więc jedna z substancji oddzielonych być przyczyną drugiej.

Oprócz tego. Wykazaliśmy [II, 42], że Bóg bezpośrednio stworzył wszystkie główne części wszechświata. Nie pochodzi więc jedna z nich od drugiej. Każda zaś z substancji oddzielonych należy do głównych części wszechświata dużo bardziej niż słońce lub księżyc, gdyż każda z nich ma swój własny gatunek, szlachetniejszy niż jakikolwiek gatunek rzeczy materialnych. Nie pochodzi więc jedna od drugiej, lecz wszystkie bezpośrednio od Boga.

Jak już zatem powiedziano, każda substancja oddzielona poznaje Boga poznaniem naturalnym zgodnie ze swoją substancją, dzięki której jest podobna do Boga jako swej przyczyny. Bóg zaś je poznaje jako ich właściwa przyczyna, mająca w sobie podobieństwo ich wszystkich. Tym sposobem nie może

299 *Liber de causis* VII [VIII], 74.

jedna substancja oddzielona poznawać drugiej, skoro jedna nie jest przyczyną drugiej.

Należy więc rozważyć, że skoro żadna z tego rodzaju substancji nie jest z istoty swojej wystarczającą zasadą poznania wszystkich innych rzeczy, to każda z nich musi posiadać prócz własnej substancji pewne umysłowe obrazy poznawcze (*Intelligibiles similitudines)*, przez które może poznawać drugą w jej własnej naturze.

Można to wyjaśnić w następujący sposób. Właściwym przedmiotem intelektu jest byt umysłowo poznawalny, który obejmuje wszystkie możliwe różnice i gatunki bytu — cokolwiek bowiem może istnieć, może być poznane. Skoro zaś wszelkie poznanie dokonuje się przez upodobnienie, intelekt może całkowicie poznać swój przedmiot tylko pod warunkiem, że ma w sobie obraz całego bytu i wszystkich jego różnic. Takim obrazem całego bytu może być tylko natura nieskończona, nieograniczona do jakiegoś gatunku lub rodzaju bytu, będąca zasadą powszechną i mocą czynną całego bytu, a taką jest jedynie natura boska, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 25; II, 43; II, 50]. Wszelka inna natura, skoro jest ograniczona do jakiegoś rodzaju i gatunku bytu, nie może być powszechnym obrazem całego bytu. Wynika więc stąd, że jedynie Bóg poznaje wszystko przez swą istotę. Każda zaś substancja oddzielona poznaje przez swą naturę doskonałym poznaniem tylko swój gatunek. Intelekt możnościowy natomiast nigdy w ten sposób nie poznaje, lecz tylko przez formę poznawczą, jak powiedzieliśmy wyżej [w tym rozdziale].

Z faktu zaś, że jakaś substancja jest obdarzona intelektem, wynika, że zdolna jest ona do objęcia całego bytu. Stąd, skoro substancja oddzielona z natury swej nie obejmuje w sposób urzeczywistniony całego bytu, jest ona, rozważana w swej substancji, jakby w możności do umysłowych obrazów poznawczych, za pomocą których poznawany jest cały byt. Obrazy te będą urzeczywistnieniem jej poznania jako bytu obdarzonego

intelektem. Obrazy te jednak muszą być liczne, ponieważ już wykazaliśmy, że doskonały obraz całego powszechnego bytu musi być nieskończony. Tak zaś jak natura substancji oddzielonej nie jest nieskończona, ale ograniczona, tak umysłowy obraz poznawczy istniejący w niej nie może być nieskończony, lecz ograniczony do jakiegoś gatunku lub rodzaju bytu — stąd do objęcia całego bytu potrzeba wielu tego rodzaju obrazów. Im doskonalsza jest jakaś substancja oddzielona, tym podobniejsza jest jej natura do natury boskiej, i dlatego jest mniej ograniczona jako zbliżająca się bardziej do bytu powszechnego, doskonałego i dobrego. Dlatego też ma powszechniejsze uczestnictwo w dobru i w bycie. I w związku z tym także umysłowych obrazów poznawczych istniejących w wyższej substancji jest mniej i są one bardziej powszechne. To właśnie mówi Dionizy w XII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[300], że wyżsi aniołowie mają wiedzę powszechniejszą. W księdze *O przyczynach*[301] powiedziane jest natomiast, że inteligencje wyższe mają formy bardziej powszechne. Szczyt tej powszechności jest w Bogu, który wszystko poznaje przez jedno, mianowicie przez swą istotę, a najniższy zaś punkt w intelekcie ludzkim, który do każdego przedmiotu poznawalnego umysłowo potrzebuje formy poznawczej właściwej i adekwatnej.

Nie mają zatem wyższe substancje przez powszechniejsze formy poznania mniej doskonałego, jak to jest w naszym przypadku. Przez obraz poznawczy zwierzęcia bowiem, przez który poznajemy coś tylko w zakresie rodzaju, mamy poznanie mniej doskonałe niż przez obraz poznawczy człowieka, przez który poznajemy zupełny gatunek, gdyż poznawać coś tylko w zakresie rodzaju to poznawać w sposób niedoskonały i jakby w możności, a poznawać coś w zakresie gatunku to znaczy poznawać doskonale i w sposób urzeczywistniony. Intelekt nasz,

300 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De dwinis nominibus* XII (PG 3, 291).
301 *Liber de causis* IX [X], 92-93.

będąc na najniższym stopniu wśród substancji obdarzonych intelektem, wymaga tak dalece uszczegółowionych umysłowych obrazów poznawczych, że każdemu właściwemu mu przedmiotowi poznania musi w nim odpowiadać właściwy obraz poznawczy. Stąd przez obraz zwierzęcia nie poznaje rozumności i, co za tym idzie, nie poznaje też człowieka, chyba że tylko pod pewnym względem. Natomiast umysłowy obraz poznawczy, istniejący w substancji oddzielonej, ma moc powszechniejszą, wystarczającą do przedstawienia większej liczby rzeczy. I dlatego nie czyni poznania mniej doskonałym, lecz doskonalszym — jest bowiem powszechny w swej mocy na sposób formy, przez którą działa przyczyna powszechna; im jest ona powszechniejsza, tym więcej rzeczy obejmuje i tym skuteczniej działa. Przez jeden obraz poznawczy poznaje więc i zwierzę, i różnice gatunkowe zwierzęcia, albo też poznaje w sposób powszechniejszy i bardziej ograniczony — odpowiednio do porządku bytowego powyższych substancji.

Przykładem tego mogą być, jak powiedzieliśmy, te dwa „krańce", jakimi są intelekt boski i ludzki. Bóg bowiem przez coś jednego, mianowicie przez swoją istotę, poznaje wszystko, człowiek zaś do poznania różnych rzeczy potrzebuje różnych obrazów poznawczych. A także im doskonalszy ma intelekt, tym więcej rzeczy poznaje za pomocą mniejszej liczby obrazów — stąd tym, którzy mają powolny umysł, trzeba podawać szczegółowe przykłady, by z nich czerpali poznanie rzeczy.

Chociaż substancja oddzielona rozważana w swej naturze jest w możności wobec obrazów poznawczych, za pomocą których poznaje się cały byt, nie należy przypuszczać,

że jest ogołocona z wszelkich tego rodzaju obrazów. Taka jest bowiem dyspozycja intelektu możnościowego, zanim pojmie, jak powiedziano w III księdze *O duszy*[302]. Nie należy też przy-

302 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 23).

593

puszczać, że niektóre z nich posiada w sposób urzeczywistniony, a inne tylko w możności, jak materia pierwsza w mniej doskonałych ciałach posiada jedną formę w sposób urzeczywistniony, a inne formy w możności, i podobnie jak nasz intelekt możnościowy, gdy już coś wiemy, jest co do pewnych przedmiotów urzeczywistniony, a co do innych w możności. Skoro owe substancje oddzielone nie poruszają się ani same przez się, ani przypadłościowo, jak to wykazaliśmy [II, 97], wszystko, co w nich jest w możności, musi być urzeczywistnione — inaczej przechodziłyby z możności do urzeczywistnienia i w ten sposób poruszałyby się albo same przez się, albo przypadłościowo. Istnieje w nich zatem możność i urzeczywistnienie w zakresie istnienia umysłowego, podobnie jak u ciał niebieskich w zakresie istnienia naturalnego. Materię bowiem ciała niebieskiego w ten sposób doskonali jego forma, że nie jest już w możności do innych form. I podobnie intelekt substancji oddzielonej jest całkowiecie udoskonalony przez umysłowe formy poznawcze w zakresie poznania naturalnego. Natomiast nasz intelekt możnościowy jest dostosowany do ciał zniszczalnych, z którymi łączy się jako forma. W ten sposób bowiem zostaje urzeczywistniony przez pewne formy umysłowe, że pozostaje w możności do innych form. Dlatego powiedziane jest w księdze *O przyczynach*[303], że inteligencja jest pełna form, gdyż całą możność jej intelektu wypełniają formy umysłowe. I w ten sposób przez tego rodzaju formy poznawcze może jedna substancja oddzielona poznawać drugą.

Mogłoby się komuś wydawać, że skoro substancja oddzielona jest poznawalna ze swej istoty, nie należy twierdzić, że jedna drugą poznaje przez jakieś umysłowe formy poznawcze, lecz przez istotę samej substancji poznawanej. Wydaje się bowiem, że to, iż się jakąś substancję poznaje przez formę poznawczą, dotyczy substancji materialnych, dlatego że nie

303 *Liber de causis* IX [X], 92.

594

są ze swej istoty w sposób rzeczywisty poznawalne i stąd muszą być poznawane przez wyabstrahowane ujęcia poznawcze. Wydaje się także, że zgadza się z tym to, co twierdzi Filozof w XI księdze *Metafizyki*[304], że w substancjach oddzielonych od materii nie różni się intelekt, poznanie umysłowe i to, co się poznaje.

Jeśli się to przyjmie, powstanie niemało wątpliwości. Po pierwsze, ponieważ według nauki Arystotelesa[305] intelekt urzeczywistniony jest tym samym, co urzeczywistniony przedmiot poznania. Trudno zaś zrozumieć, w jaki sposób jedna substancja oddzielona utożsamia się z drugą, gdy ją poznaje umysłowo.

Co więcej. Każda przyczyna sprawcza lub działająca działa przez swą formę, której odpowiada to działanie, jak na przykład ogrzewanie odpowiada ciepłu. Stąd też widzimy to, czego forma poznawcza urzeczywistnia nasz wzrok. Nie wydaje się zaś możliwe, by jedna substancja oddzielona była formą drugiej, skoro każda ma istnienie oddzielone od drugiej. Wydaje się więc niemożliwe, by jedna widziała drugą przez jej istotę.

Co więcej. Rzecz pojęta umysłowo jest doskonałością poznającego. Nie może zaś mniej doskonała substancja być doskonałością substancji doskonalszej. Gdyby więc każda była pojmowana przez istotę, a nie przez jakąś formę poznawczą, wynikałoby stąd, że doskonalsza nie pojmuje mniej doskonałej.

Podobnie. Przedmiot umysłowy jest w intelekcie w zakresie tego, co jest poznawane umysłowo. Żadna zaś substancja — oprócz Boga, który jest we wszystkich bytach przez istotę, obecność i potęgę — nie wkracza do umysłu. Wydaje się więc rzeczą niemożliwą, by jedna substancja oddzielona pojmowała drugą przez jej istotę, a nie przez jej obraz poznawczy.

304 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 9 (1075a 3).
305 Arystoteles, *De anima* III, 4 (430a 3).

595

Jest to także prawdziwe według stanowiska Arystotelesa[306], który przyjmuje, iż poznanie umysłowe dokonuje się w ten sposób, że rzecz pojęta w sposób rzeczywisty jest tym samym, co urzeczywistniony intelekt. Stąd substancja oddzielona, chociaż jest sama przez się w sposób rzeczywisty poznawalna, to jednak sama z siebie jest poznawana tylko przez intelekt, z którym tworzy jedność. W ten sposób substancja oddzielona pojmuje sama siebie przez swą istotę. I zgodnie z tym — tym samym jest intelekt i rzecz pojmowana intelektualnie oraz poznawanie intelektualne.

Zdaniem Platona[307] zaś poznanie umysłowe dokonuje się przez zetknięcie intelektu z rzeczą poznawalną. W ten sposób więc jedna substancja oddzielona może poznawać drugą przez jej istotę, jak długo się z nią duchowo styka. Doskonalsza może pojmować mniej doskonałą, jakby ją obejmując i zawierając w swej mocy, a niższa wyższą, jakby ją ujmując jako swą doskonałość. Stąd też mówi Dionizy w IV rozdziale *Imion boskich*[508], że doskonalsze substancje umysłowe są jakby pożywieniem mniej doskonałych.

Rozdział 99
SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ BYTY MATERIALNE

Substancja oddzielona przez powyższe formy umysłowe poznaje nie tylko inne substancje oddzielone, lecz także gatunki rzeczy materialnych.

Skoro bowiem ich intelekt jest doskonały doskonałością naturalną, jako całkowicie urzeczywistniony, trzeba, by całkowicie

306 Zob. poprzedni przypis.
307 Zob. Arystoteles, *De anima* I, 3 (407a 10-18).
308 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De diwnis nominibus* IV (PG 3, 695).

596

obejmował swój przedmiot, mianowicie byt umysłowo poznawalny. Byt umysłowo poznawalny obejmuje zaś także gatunki rzeczy materialnych. Poznaje je zatem substancja oddzielona.

Co więcej. Skoro gatunki rzeczy odróżnia się jak gatunki liczb, jak to wyżej powiedzieliśmy [II, 95], w doskonalszym gatunku musi być w pewien sposób zawarte to,

co jest w mniej doskonałym, podobnie jak większa liczba zawiera mniejszą. Jeśli więc substancje oddzielone są ponad substancjami cielesnymi, to, co w substancjach cielesnych istnieje w sposób materialny, w substancjach oddzielonych musi istnieć w sposób umysłowy. To bowiem, co w czymś istnieje, istnieje w nim na sposób tego, w czym istnieje.

Podobnie. Jeśli substancje oddzielone poruszają ciałami niebieskimi, jak twierdzą filozofowie, to cokolwiek pochodzi z ruchu ciał niebieskich, przypisuje się im jako narzędziom, dlatego że poruszają, będąc same poruszane; a substancjom oddzielonym przypisuje się to jako przyczynom głównym. Działają zaś i poruszają przez intelekt. Są więc przyczyną rzeczy, które się dokonują przez ruch ciał niebieskich, tak jak twórca działa przez swe narzędzia. Formy zatem rzeczy, które powstają i giną, istnieją w sposób umysłowy w substancjach oddzielonych. Stąd też Boecjusz w księdze *O Trójcy*[309] twierdzi, że od form, które istnieją bez materii, wyszły formy, które istnieją w materii. Substancje oddzielone poznają zatem nie tylko substancje oddzielone, lecz także gatunki rzeczy materialnych. Jeśli bowiem poznają gatunki ciał, które powstają i giną, jako gatunki właściwych skutków ich działania, to tym bardziej poznają gatunki ciał niebieskich jako gatunki właściwych im narzędzi.

Ponieważ intelekt substancji oddzielonej jest urzeczywistniony i posiada wszystkie obrazy poznawcze, wobec których jest w możności, i posiada również moc objęcia wszelkich gatunków

309 Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250).

i różnic bytu, dlatego każda substancja oddzielona musi poznawać umysłowo wszystkie rzeczy naturalne i cały ich porządek.

Skoro zaś intelekt doskonale urzeczywistniony jest tym samym co urzeczywistniony przedmiot poznania umysłowego, może ktoś sądzić, że substancja oddzielona nie pojmuje rzeczy materialnych, gdyż wydaje się rzeczą nieodpowiednią, by rzecz materialna była doskonałością substancji oddzielonej.

Lecz jeśli się to rozważa z właściwego punktu widzenia, rzecz umysłowo poznana jest doskonałością poznającego zgodnie z jej obrazem poznawczym, który istnieje w intelekcie — doskonałością naszego intelektu możnościowego nie jest bowiem kamień istniejący poza duszą. Obraz poznawczy rzeczy materialnej istnieje w intelekcie substancji oddzielonej niematerialnie, zgodnie ze sposobem istnienia substancji oddzielonej, a nie według sposobu istnienia substancji materialnej. Nie jest więc czymś nieodpowiednim, jeśli ów obraz poznawczy nazywamy doskonałością intelektu substancji oddzielonej jako właściwą mu formę.

Rozdział 100 <<
SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ JEDNOSTKI

Ponieważ obrazy poznawcze rzeczy w intelekcie substancji oddzielonej są powszechniejsze niż w naszym intelekcie i skuteczniej przez nie można coś poznawać, dlatego substancje oddzielone przez obrazy poznawcze rzeczy materialnych poznają rzeczy materialne nie tylko w zakresie istoty rodzaju lub gatunku — jak nasz intelekt — lecz także jako jednostki.

Skoro bowiem gatunki rzeczy istniejące w intelekcie muszą być niematerialne, nie mogą one, o ile istnieją w naszym inte-

lekcie, być zasadą poznania rzeczy szczegółowych, ujednostkowionych przez materię — dlatego że nasze formy poznawcze mają moc tak ograniczoną, iż jedna prowadzi tylko do poznania czegoś jednego. Stąd, jak obrazy poznawcze natury rodzaju nie mogą doprowadzić do poznania rodzaju i różnicy gatunkowej, by przez to poznać gatunek, tak obraz poznawczy natury gatunku nie może doprowadzić do poznania zasad jednostkowienia, które są zasadami materialnymi, tak by przez to można było poznać byt indywidualny w jego jednostkowości. Natomiast obraz poznawczy w intelekcie substancji oddzielonej, posiadając powszechną moc jako coś jednego i niematerialnego, może doprowadzić do poznania zasad gatunku i zasad jednostkowienia, tak że substancja oddzielona może przezeń poznawać swoim intelektem nie tylko naturę rodzaju i gatunku, lecz także naturę jednostki. Nie wynika stąd, by forma, przez którą poznaje, była materialna lub by takie formy były nieskończone stosownie do liczby jednostek.

Co więcej. Co może władza niższa, może także władza wyższa, i to doskonalej. Dlatego władza niższa działa za pomocą wielu środków, a władza wyższa działa tylko przez coś jednego. Im bowiem władza jest wyższa, tym bardziej jest skupiona i zjednoczona, na odwrót zaś niższa władza jest rozproszona i podzielona. Stąd widzimy, że różne rodzaje przedmiotów zmysłowych, które poznaje pięć zmysłów zewnętrznych, ujmuje jedna władza zmysłu wspólnego. Dusza ludzka jest zaś niższa w porządku natury od substancji oddzielonej, a zdolna jest poznać rzeczy powszechne i jednostkowe przez dwie zasady, mianowicie przez zmysł i intelekt. Zatem substancja oddzielona, która jest doskonalsza, poznaje jedne i drugie doskonalszym sposobem przez jedną zasadę, mianowicie przez intelekt.

Podobnie. Umysłowe formy poznawcze dochodzą do naszego intelektu w odmiennym porządku niż do intelektu substancji oddzielonej. Do naszego intelektu dochodzą drogą od-

dzielania, przez abstrahowanie od uwarunkowań materialnych i jednostkujących — dlatego my nie możemy przez nie poznawać rzeczy jednostkowych. Natomiast do intelektu substancji oddzielonej umysłowe formy poznawcze dochodzą jakby drogą zespalania, gdyż substancja ta ma formy poznawcze dzięki upodobnieniu się do pierwszej formy poznawczej intelektu Bożego, która nie jest wyabstrahowana z rzeczy, lecz tworzy rzeczy. Tworzy zaś nie tylko formę, lecz i materię, będącą zasadą jednostkowienia. Formy poznawcze substancji oddzielonej przedstawiają więc całą rzecz — nie tylko zasady gatunku, lecz także zasady jednostkujące. Nie należy zatem odmawiać substancjom oddzielonym poznania rzeczy jednostkowych, chociaż nasz intelekt nie może poznawać takich rzeczy.

Oprócz tego. Jeśli substancje oddzielone poruszają ciała niebieskie — zgodnie z twierdzeniem filozofów — to skoro substancje oddzielone działają i poruszają przez intelekt, muszą znać rzecz, którą poruszają, a jest ona czymś jednostkowym, gdyż to, co jest powszechne, jest nieruchome. Także położenie, które zmienia się przez ruch, jest czymś jednostkowym, co musi znać substancja poruszająca przez intelekt. Należy więc twierdzić, że substancje oddzielone poznają jednostkowe rzeczy materialne.

Rozdział 1 0 1
CZY SUBSTANCJE ODDZIELONE POZNAJĄ POZNANIEM NATURALNYM WSZYSTKO NARAZ

Ponieważ intelekt urzeczywistniony jest tożsamy z urzeczywistnionym przedmiotem poznania intelektualnego, tak jak zmysł urzeczywistniony jest tożsamy z urzeczywistnionym przedmiotem zmysłowym, a ta sama rzecz nie może być równocześnie wieloma rzeczami w sposób urzeczywistniony, wydaje się niemożliwe, by intelekt substancji oddzielonej miał

6 0 0

różne umysłowe formy poznawcze, jak to już wyżej powiedzieliśmy [II, 98],

Należy jednak wiedzieć, że nie wszystko to, czego forma poznawcza znajduje się rzeczywiście w intelekcie, jest poznawane w sposób rzeczywisty. Skoro bowiem substancja obdarzona intelektem ma także wolę, a przez nią panuje nad swymi czynami, jest w jej mocy, by mając już formę poznawczą, posługiwała się nią w celu rzeczywistego poznawania lub — jeśli ma więcej form — by posługiwała się jedną z nich. Stąd też nie rozważamy w sposób urzeczywistniony wszystkich rzeczy, o których posiadamy wiedzę. A zatem substancja obdarzona intelektem, poznając przez większą liczbę form, posługuje się jedną z nich — tą, którą chce — i przez to w sposób urzeczywistniony poznaje naraz wszystko, co poznaje przez jedną formę. Wszystko bowiem jest jak jeden przedmiot umysłowy, o ile poznane jest przez coś jednego, podobnie jak i nasz intelekt poznaje równocześnie jako coś jednego wiele rzeczy, które są ze sobą połączone lub pozostają wobec siebie w jakimś stosunku. Tych rzeczy zaś, które poznaje przez różne formy, nie poznaje równocześnie. I dlatego jak jest jeden intelekt, tak jest i jeden przedmiot poznany umysłowo w sposób urzeczywistniony.

W intelekcie substancji oddzielonej jest więc pewne następstwo rzeczy poznawanych. Nie jest to jednak ruch we właściwym tego słowa znaczeniu, skoro nie następuje tu urzeczywistnienie po możności, lecz urzeczywistnienie po urzeczywistnieniu.

Intelekt Boga zaś, ponieważ poznaje wszystko przez coś jednego — przez swoją istotę — i działanie Jego jest Jego istotą, poznaje wszystko równocześnie.

Stąd w Jego poznaniu umysłowym nie ma żadnego następstwa, lecz Jego poznanie jest równocześnie całkowicie doskonałe, trwające przez wszystkie wieki wieków. Amen.

TOM II
KSIĘGA TRZECIA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 5
1. Wstęp << 17
2. Każdy czynnik działający działa ze względu na cel 20
3. Każdy czynnik działający działa ze względu na dobro << 23
4. Zło w rzeczach jest niezamierzone 26
5 i 6. Argumenty, które mają dowodzić, że zło nie jest niezamierzone [i odpowiedź na nie] << 28
7. Zło nie jest żadną istotą 32
8 i 9. Argumenty, które mają dowodzić, że zło jest jakąś naturą lub rzeczą [i odpowiedź na nie] << 35
10. Przyczyną zła jest dobro 39
11. Zło jest zakorzenione w dobru 45
12. Zło nie niszczy dobra całkowicie... << 46
13. Zło ma w pewien sposób przyczynę 48
14. Zło jest przyczyną przypadłościowo 49
15. Nie istnieje zło najwyższe << 51
16. Celem każdej rzeczy jest dobro 52
17. Wszystko skierowane jest do jednego celu, którym jest Bóg 53
18. W jaki sposób Bóg jest celem rzeczy << 56
19. Wszystko dąży do upodobnienia się do Boga 57
20. W jaki sposób rzeczy naśladują dobroć Bożą 58
21. Rzeczy z natury dążą do podobieństwa do Boga w tym, że jest przyczyną << 62
22. Rzeczy kierują się do swych celów w różny sposób 64
23. Ruch niebios pochodzi od zasady rozumnej 68
24. W jaki sposób pragną dobra także te byty, którym brak poznania << 73
25. Celem każdej substancji rozumnej jest poznanie Boga 76
26. Czy szczęście polega na akcie woli 82
27. Szczęście ludzkie nie polega na przyjemnościach cielesnych << 88
28. Szczęście nie polega na czci 91
29. Szczęście człowieka nie polega na chwale 92
30. Szczęście ludzkie nie polega na bogactwach << 93
31. Szczęście nie polega na ziemskiej władzy 95
32. Szczęście nie polega na dobrach ciała 96
33. Szczęście ludzkie nie polega na zmysłach << 96
34. Ostateczne szczęście człowieka nie polega na aktach cnót moralnych 97
35. Ostateczne szczęście nie polega na akcie roztropności 98
36. Szczęście nie polega na uprawianiu sztuki << 99
37. Ostateczne szczęście człowieka polega na kontemplowaniu Boga 100
38. Szczęście ludzkie nie polega na takim poznaniu Boga, jakie zwykle osiąga większość ludzi 101
39. Szczęście ludzkie nie polega na takim poznaniu Boga, jakie osiągamy za pomocą dowodzenia << 103
40. Szczęście ludzkie nie polega na poznaniu Boga przez wiarę 106

41. Czy w obecnym życiu człowiek może przez studiowanie i zgłębianie nauk spekulatywnych poznać substancje oddzielone 108
42. W obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych, jak utrzymuje Aleksander << 113
43. W obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych, jak utrzymuje Awerroes 118
44. Ostateczne szczęście człowieka nie polega na poznaniu substancji oddzielonych, jak to mylnie podają powyższe teorie 123
45. W obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych << 125
46. Dusza w obecnym życiu nie poznaje siebie przez samą siebie 129
47. W obecnym życiu nie możemy widzieć Boga w Jego istocie 132
48. Ostateczne szczęście człowieka nie jest w obecnym życiu.... << 135
49. Substancje oddzielone nie oglądają Boga w Jego istocie, poznając Go przez swoją własną istotę 141
50. Naturalne poznanie Boga, które osiągają substancje oddzielone, nie zaspokaja ich naturalnego pragnienia 144
51. W jaki sposób widzi się Boga w Jego istocie << 147
52. Żadna substancja stworzona nie może własną przyrodzoną mocą dojść do oglądania Boga w Jego istocie 149
53. Intelekt stworzony potrzebuje pomocy światła Bożego, by oglądać Boga w Jego istocie 151
54. Argumenty mające dowodzić, że Boga nie można oglądać w Jego istocie, i odpowiedź na nie << 154
55. Intelekt stworzony nie obejmuje substancji Bożej 157
56. Żaden intelekt stworzony, oglądając Boga, nie widzi wszystkiego, co można w Nim widzieć 159
57. Każdy intelekt, niezależnie od stopnia doskonałości, może mieć udział w oglądaniu Boga << 161
58. Wśród tych, którzy oglądają Boga, jeden może Go oglądać doskonalej niż drugi 163
59. W jaki sposób ci, którzy widzą substancję Bożą widzą wszystko 165
60. Ci, którzy oglądają Boga, widzą w Nim wszystko równocześnie << 168
61. Ten, kto widzi Boga, staje się uczestnikiem życia wiecznego 169
62. Ci, którzy widzą Boga, będą Go widzieć wiecznie 171
63. W jaki sposób w tej ostatecznej szczęśliwości spełnia się wszelkie pragnienie człowieka << 175
64. Bóg przez swą opatrzność rządzi rzeczami 178
65. Bóg zachowuje rzeczy w bycie 182
66. Tylko działając mocą Bożą, rzecz może dawać byt << 186
67. Bóg jest przyczyną działania wszystkich rzeczy działających 188
68. Bóg jest wszędzie 190
69. Pogląd tych, którzy odmawiają rzeczom naturalnym właściwych im czynności << 193
70. W jaki sposób ten sam skutek pochodzi od Boga i od działającej natury 201
71. Opatrzność Boża nie usuwa całkowicie zła z rzeczy 203
72. Opatrzność Boża nie wyklucza przygodności w rzeczach ... << 207
73. Opatrzność Boża nie wyklucza wolności decyzji 209
74. Opatrzność Boża nie wyklucza losu i przypadku 211
75. Opatrzność Boża obejmuje jednostkowe rzeczy przygodne... << 213

76. Opatrzność Boża troszczy się o wszystkie rzeczy jednostkowe bezpośrednio 218
77. Opatrzność Boża jest wykonywana za pośrednictwem przyczyn wtórych 222
78. Bóg rządzi innymi stworzeniami za pośrednictwem stworzeń rozumnych << 224
79. Wyższe substancje rozumne rządzą niższymi 226
80. Hierarchia wśród Aniołów 227
81. Hierarchia wśród ludzi i innych bytów << 234
82. Bóg rządzi niższymi ciałami przez ciała niebieskie 237
83. Zakończenie powyższych zagadnień << 239
84. Ciała niebieskie nie oddziałują na nasz intelekt 241
85. Ciała niebieskie nie są przyczyną naszych aktów chcenia i wyborów 246
86. Skutki cielesne wśród bytów niższych nie wynikają z działania ciał niebieskich z konieczności << 252
87. Ruch ciała niebieskiego nie jest przyczyną naszych aktów wyboru mocą poruszającej duszy, jak niektórzy twierdzą 257
88. Bezpośrednią przyczyną naszych aktów wyboru i aktów woli nie mogą być stworzone substancje oddzielone, lecz tylko Bóg 259
89. Bóg jest przyczyną poruszenia woli, a nie tylko władzy woli << 262
90. Ludzkie akty wyboru i akty chcenia podlegają Opatrzności Bożej 263
91. W jaki sposób sprawy ludzkie sprowadzają się do przyczyn wyższych 266
92. W jakim sensie się mówi, że ktoś ma szczęście, i w jaki sposób człowieka wspomagają wyższe przyczyny << 268
93. Fatum: czy istnieje i czym jest 274
94. Niezawodność Opatrzności Bożej 276
95 i 96. Niezmienność Opatrzności Bożej nie wyklucza celowości modlitwy << 282
97. W jaki sposób uzasadnia się plan opatrzności 289
98. W jaki sposób Bóg może i w jaki sposób nie może działać poza porządkiem swej opatrzności << 295
99. Bóg może działać poza porządkiem nadanym rzeczom, wywołując skutek z pominięciem przyczyn najbliższych… 298
100. To, co Bóg czyni poza porządkiem natury, nie sprzeciwia się naturze 301
101. O cudach << 303
102. Tylko Bóg czyni cuda 305
103. Substancje duchowe wykonują dzieła niezwykłe, które nie są prawdziwie cudami 308
104. Czyny mistrzów magii nie zostają wykonane jedynie pod wpływem ciał niebieskich << 311
105. Skąd pochodzi skuteczność działania mistrzów magii 315
106. Substancja obdarzona intelektem, od której zależy skuteczność sztuk magicznych, nie jest moralnie dobra 318
107. Substancja rozumna, z której pomocy korzystają sztuki magiczne, nie jest zła co do swej natury << 320
108. Argumenty, które, jak się wydaje, dowodzą, że w szatanach nie może być Grzechu 324
109. W szatanach może być grzech, i w jaki sposób 327
110. Rozwiązanie powyższych trudności << 331

111. Stworzenia rozumne podlegają Opatrzności Bożej w pewien szczególny Sposób 333
112. Opatrzność rządzi stworzeniami obdarzonymi rozumem dla nich samych, a innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne 334
113. Bóg kieruje rozumne stworzenie do działania nie tylko w zakresie jego gatunku, lecz także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla osobnika << 338
114. Bóg nadaje ludziom prawa 340
115. Prawo Boże przede wszystkim kieruje człowieka ku Bogu... 342
116. Celem prawa Bożego jest miłość Boga << 343
117. Prawo Boże kieruje nas do miłości bliźniego 345
118. Prawo Boże obowiązuje człowieka do prawdziwej wiary... 346
119. Przedmioty poznania zmysłowego kierują naszą myśl ku Bogu << 347
120. Kult uwielbienia należy oddawać tylko Bogu 350
121. Prawo Boże kieruje człowiekiem zgodnie z jego rozumem w dziedzinie rzeczy cielesnych i zmysłowych 356
122. Racje, dla których nierząd jest wedle prawa Bożego grzechem, a małżeństwo jest zgodne z naturą << 358
123. Małżeństwo ma być nierozerwalne 362
124. Małżeństwo powinno być związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą 365
125. Bliscy krewni nie powinni zawierać małżeństwa << 367
126. Nie każde obcowanie płciowe jest grzechem 369
127. Nie jest grzechem samym przez się spożywanie jakiegokolwiek pokarmu 370
128. Jak prawo Boże kieruje stosunkiem człowieka do bliźniego << 373
129. Niektóre uczynki ludzkie są dobre z natury, a nie jedynie z nakazu prawa 376
130. O radach, które daje prawo Boże 378
131. Błądzą ci, którzy zwalczają dobrowolne ubóstwo << 380
132. O sposobach życia tych, którzy dobrowolnie obierają ubóstwo 382
133. W jaki sposób ubóstwo jest dobre 389
134. Odpowiedzi na powyższe argumenty przeciwko ubóstwu ... << 391
135. Odpowiedzi na argumenty przeciwko różnym sposobom życia tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo 393
136 i 137. O błędach tych, którzy zwalczają zupełną wstrzemięźliwość << 401
138. Argumenty przeciwko tym, którzy zwalczają śluby 406
139. Ani zasługi, ani grzechy nie są równe 409
140. Bóg karze lub nagradza czyny ludzkie << 413
141. O różnorodności i porządku kar 415
142. Nie wszystkie nagrody i kary są równe 418
143. O karze, która ze względu na cel ostateczny należy się za grzech śmiertelny i powszedni << 420
144. Grzech śmiertelny na wieki pozbawia człowieka celu ostatecznego 422
145. Karą za grzechy jest także doznawanie cierpienia 425
146. Sędziom wolno nakładać kary << 426
147. Człowiek potrzebuje pomocy boskiej, by osiągnąć wieczną szczęśliwość 429
148. Pomoc łaski Bożej nie zmusza człowieka do cnoty 432

149. Człowiek nie może zasłużyć sobie na pomoc Bożą << 434
150. Powyższa pomoc nazywa się łaską, i czym jest łaska uświęcająca 436
151. Łaska uświęcająca powoduje w nas miłość Bożą 439
152. Łaska Boża powoduje w nas wiarę << 441
153. Łaska Boża powoduje w nas nadzieję 442
154. O darach łaski darmo danej oraz o przepowiedniach złych duchów 444
155. Człowiek potrzebuje pomocy Bożej, by wytrwać w dobrem << 454
156. Ten, kto odpada od łaski przez grzech, może znowu się podnieść przez łaskę 456
157. Tylko łaska może człowieka uwolnić od grzechu 458
158. W jaki sposób człowiek zostaje uwolniony od grzechu... << 459
159. Chociaż człowiek nie może się nawrócić do Boga bez łaski, to jednak słusznie się mu przypisuje winę, gdy się nie nawraca 462
160. Człowiek żyjący w grzechu nie może bez łaski uniknąć grzechu 464
161. Bóg niektórych uwalnia od grzechu, a niektórych pozostawia w grzechu << 466
162. Bóg nie jest dla nikogo przyczyną grzechu 467
163. O przeznaczeniu, odrzuceniu i wybraniu przez Boga 469

WPROWADZENIE

Zgodnie z planem naszkicowanym na początku *Summy contra gentiles* (ks. I, rozdz. 9), w trzeciej księdze dzieła św. Tomasz zajmuje się „objaśnieniem stosunku (przyporządkowania) stworzeń do Boga jako celu". Dwojaki aspekt tejże relacji znajduje wyraz w dwuczęściowej strukturze księgi. Jej przedmiotem jest, po pierwsze, Bóg jako cel wszystkich rzeczy i szczęście istot rozumnych (rozdz. 2-63), po drugie, Bóg jako kierujący rzeczami przez swoją opatrzność (rozdz. 64-163; zob. III, 1); z tego względu całej trzeciej księdze *Summy* nadaje się niekiedy osobny tytuł *Opatrzność*[1]

W pierwszych rozdziałach Tomasz udowadnia, że wszystkie byty dążą w swych działaniach do celu (rozdz. 2). Celem tym jest dobro (rozdz. 3). Nigdy celem niczyjego działania nie może być zło jako takie; zło, jak powiada Akwinata, nie jest czymś zamierzonym. Według tej metafizycznej koncepcji, zło, w co aż trudno uwierzyć, wydarza się przypadkowo, jakby mimochodem, wbrew zamierzonemu dobru — i zawsze ma przyczynę w dobru (rozdz. 4-16). W powszechnym dążeniu do dobra przejawia się pragnienie osiągnięcia Boga —Najwyższego Dobra, Jedynego Celu i Pierwszej

1 Zob. Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles,* traduction inédite par V. Aubin, C. Michon et D. Moreau, Livre III: La *Providence*, traduction, présentation et notes par V. Aubin. Paris 1999; Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles,* Book Three: *Providence,* Part I—II, Translated, with an Introduction and Notes, by V.J. Bourke, Notre Dame-London 1975.

Przyczyny wszystkiego (rozdz. 17-18) — i pragnienie upodobnienia się do Niego (rozdz.

19-21). Dążenie do celu — do dobra, do Boga — jest właściwością zarówno istot poznających umysłowo i świadomie kierujących swoimi działaniami, jak i tych, których działania wypływają z naturalnego instynktu wszczepionego w ich naturę, a także bytów materialnych, zupełnie pozbawionych poznania (rozdz. 22-24).

W człowieku i innych istotach obdarzonych intelektem podążanie za tym pragnieniem ma charakter świadomy i dobrowolny, a upodobnienie do Boga dokonuje się przez spekulatywne poznanie (kontemplację) Bożej istoty, co stanowi ostateczny cel i doskonałe szczęście stworzenia rozumnego (rozdz. 25-63). W człowieku tkwi naturalne pragnienie dobra — nie jakiegokolwiek dobra, ale takiego, które zapewni szczęście doskonałe, poza którym niczego się już nie szuka. Najpierw, zainspirowany Boecjuszowym *Pocieszeniem*[2], Tomasz jednym tchem wylicza rzeczy, sprawy i dziedziny, które nie są w stanie dać człowiekowi pełni szczęścia. Nie może go dać ani zaangażowanie woli (miłość), ani przyjemności cielesne, ani cześć (zaszczyty), ani chwała (sława, popularność), ani bogactwo (dobra materialne), ani władza, ani dobra ciała (zdrowie, uroda, siła fizyczna), ani dobra dostępne dla zmysłów, ani dobre postępowanie, ani roztropność w działaniu, ani uprawianie sztuki czy, szerzej, praca (rozdz. 26-36); w rozdziale 27 nie mogło zabraknąć krytycznego odniesienia do epikureizmu i innych prądów, którym tradycja przypisywała hedonistyczną teorię szczęścia. W dalszych rozdziałach Tomasz omawia i wyklucza różne rodzaje poznania Boga, które również nie są wystarczające do osiągnięcia szczęścia — by w końcu dojść do wniosku, że kontemplacja zapewniająca szczęście nie jest możliwa w obecnym życiu (rozdz. 38-50). Doskonałe szczęście i wypełnienie wszelkich ludzkich pragnień może zagwarantować człowiekowi tylko i wyłącznie widzenie uszczęśliwiające dostępne

2 Zob. Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III; przekład polski: Anicjusz Manliusz Sewerynus Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia,* przełożyli i opracowali G. Kurylewicz i M. Antczak, Kęty 2006, s. 60-87.

przez łaskę — gdy człowiek powróci do Tego, od którego wyszedł (rozdz. 37, 51-63). W obecnym życiu pewnym jego zapoczątkowaniem jest, zdaniem Tomasza, oddawanie się kontemplacji prawdy; „dlatego filozofowie, którzy nie mogli posiadać pełnej wiedzy o tej ostatecznej szczęśliwości, za ostateczną szczęśliwość człowieka uważali oddawanie się kontemplacji. [...] Kontemplacja prawdy rozpoczyna się bowiem w obecnym życiu, a w przyszłym osiągnie pełnię" (rozdz. 63).

Dotykamy tu bardzo ciekawej i długo, bo aż do najnowszych czasów, dyskutowanej kwestii „naturalnego pragnienia oglądania Boga"[3]. Skoro w każdym umyśle tkwi naturalne pragnienie poznania Bożej substancji, skoro żadne naturalne pragnienie nie może pozostać daremne (niespełnione), to umysł musi mieć możliwość poznania (oglądania) substancji Boga. Skoro zaś umysł stworzony może oglądać substancję Bożą jedynie dzięki łasce nadprzyrodzonej... Tok Tomaszowego rozumowania prowadzi do paradoksalnego wniosku, że człowiek z natury pragnie nadprzyrodzoności; więcej nawet — że łaska jest koniecznym uzupełnieniem natury rozumnej. A jednocześnie pozostaje łaską, to znaczy czymś w pełni darmowym.

Ów paradoks znajduje swoje rozwiązanie we właściwym rozumieniu słowa „natura". Jak powiada znawca myśli św. Tomasza, J.-P. Torrell: „Oznaczało ono [w czasach Kajetana] już tylko naturę »czystą«, jak mawiano, czyli naturę człowieka ograniczonego do samej definicji rozumnego zwierzęcia, bez najmniejszego daru nadprzyrodzonego, bez najmniejszego powołania do podzielenia kondycji Boga czy do oglądania Boga [...]. U św. Tomasza natura ludzka jest zupełnie inna. Ma ona naturalne, czyli wrodzone, a

zatem konieczne pragnienie poznania w sobie źródła wszystkiego, co jest. To naturalne pragnienie stanowi jedno z samym bytem człowieka i jest takie, że ludzki umysł nie może się zatrzymać, dopóki nie zostanie nasycony przez poznanie w sobie Istnienia, które jest

3 Zob. zwięzłe omówienie tej kwestii w: J.-P. Torrell OP, *Święty Tomasz z Akwinu — mistrz duchowy,* przełożyła A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2003, s. 472-479.

u źródła jego istnienia i wszelkiego istnienia"[4]. Bo człowiek jest z natury „otwarty na Boga (*capax Dei*)"[5]. Być może to właśnie tłumaczy, przynajmniej częściowo, dlaczego o łasce — rzeczywistości nadprzyrodzonej — mówi Tomasz w trzeciej księdze *Summy*, a nie dopiero w czwartej, traktującej o tym, co objawione i nadprzyrodzone. W perspektywie uszczęśliwiającego widzenia Boga łaska wydaje się oczywistym dopełnieniem i zwieńczeniem natury.

W dążeniu do zamierzonego celu, czyli w powrotnej wędrówce do Boga, stworzeniom towarzyszy Boża Opatrzność, która rządzi i kieruje wszystkim. Jest to przedmiotem drugiej części księgi. Zgodnie z zapowiedzią z pierwszego rozdziału (ks. III, rozdz. 1), swoje rozważania na ten temat rozbija Tomasz na kolejne dwa etapy. Najpierw mówi o powszechnych rządach Bożych w odniesieniu do wszystkich bytów (rozdz. 64-110), a następnie w odniesieniu do istot rozumnych, w szczególności do człowieka (rozdz. 111-163)[6]. Poszczególne rozdziały traktują o Bogu jako opatrzności i sprawcy wszelkiego działania (rozdz. 64 71), o podleganiu Bożej Opatrzności wszystkich rzeczy, nawet najdrobniejszych i najmniej znaczących (rozdz. 72-76), o wykonywaniu Bożej Opatrzności za pośrednictwem innych bytów tworzących hierarchiczną strukturę wszechświata (rozdz. 77-92), o niezawodności Opatrzności Bożej (rozdz. 93-97), a także o cudach i innych zdarzeniach niezwykłych, jakie się dzieją wbrew naturalnemu porządkowi (rozdz. 98-110).

4 Tamże, s. 475^476. Uzupełnieniem tych wyjaśnień niech będzie cytowana w książce Torrella (s. 474) wypowiedź S. Pinckaersa, podkreślająca nowatorstwo Tomaszowej koncepcji: „argument naturalnego pragnienia oglądania Boga oraz rola, jaką odgrywa on w zagadnieniu szczęścia człowieka, jest [...] znaleziskiem geniuszu św. Tomasza".
5 Zob. tamże, s. 477-479.
6 Ściśle rzecz biorąc, owe dwa etapy nie są w ujęciu Tomasza (ks. III, rozdz. 1) elementami dwudzielnego podziału samej tylko drugiej części księgi (Bóg-Opatrzność), lecz podziału trójdzielnego całej księgi, w jednym szeregu z częścią pierwszą (Bóg-Cel), a mianowicie: I. Bóg jako cel, 2. powszechne rządy Boga nad wszystkimi rzeczami, 3. specjalny rodzaj rządów Bożych nad stworzeniami rozumnymi (człowiekiem). Autor przekładu francuskiego (zob. przypis 1; *Wprowadzenie,* s. 13), V. Aubin, dostrzega w takim podziale „przejaw pewnego oporu Tomasza przed bezwarunkowym włączeniem człowieka do porządku kosmicznego; człowiek bowiem wieńczy z pewnością ów porządek, ale też go przekracza".

Tomaszowy punkt wyjścia jest taki, że Bóg, który jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy, powinien również nimi kierować w drodze do celu jako ich przyczyna — i czyni to według Tomasza przez swoją opatrzność; rzeczami nie rządzi przypadek, jak sądzili starożytni filozofowie przyrody, lecz panuje wśród nich porządek (rozdz. 64).

Centralne miejsce nie tylko w tej części *Summy,* ale i w całej nauce Tomasza z Akwinu zajmuje sprawa autonomii stworzenia wobec Boga, która — głównie dla pewnych

wyznawców islamu i judaizmu — była nie do pogodzenia z Opatrznością Bożą. Według nich obecność i działanie Boga we wszystkich stworzeniach wykluczają niezależne działanie przyczyn naturalnych. Ich pogląd, zapewne przytoczony przez Akwinatę w skrajnej postaci, brzmi następująco: „Żadne stworzenie nie ma wpływu na powstawanie skutków naturalnych, tak że na przykład ogień nie ogrzewa, lecz [...] Bóg jest przyczyną ciepła tam, gdzie jest ogień; i to samo mówią o wszystkich innych skutkach naturalnych" (rozdz. 69). Tomasz jednak odrzuca argumenty Mojżesza Majmonidesa, Awicenny, Awicebrona, teologów muzułmańskich *(mottekalamini),* a także Platona, sam zaś przekonuje, że wszystkie stworzenia wykonują swoje działania mocą otrzymaną od Boga, od Niego otrzymały godność bycia przyczyną, Bóg jest źródłem ich doskonałości, dobroci i mocy działania, bo jest dawcą natury — dlatego „ujmować doskonałości stworzeń, znaczy ujmować doskonałości mocy Bożej" (rozdz. 69). Wszystkie skutki działania stworzeń należy przypisywać w całości zarówno Bogu, jak i samemu stworzeniu, przyczynie wtórej — ale oczywiście w różny sposób i na zupełnie innym poziomie (rozdz. 70)[7].

Następnie dowodzi Akwinata, że opatrzność nie eliminuje zła w rzeczach (rozdz. 71; przeciw negującym istnienie Boga, filozofom arabskim, manichejczykom), przygodności (rozdz. 72), wolności decyzji (rozdz. 73; przeciw stoikom), losu ani przypadku (rozdz. 74), a zarazem bezpośrednio obejmuje nawet byty jednostkowe (rozdz.

7 Zob. J.-P. Torrell OP, dz. cyt., s. 323-334, gdzie mowa o „teologii rzeczywistości pośrednich".

75-76; przeciw filozofom starożytnym). Warto zwrócić uwagę na rozumowanie z rozdziału 71, skierowane do tych, „którzy dostrzegając zło przydarzające się w świecie, twierdzili, że nie ma Boga". Na pytanie tego rodzaju ateistów, sformułowane w Boecjuszowym *Pocieszeniu*: „Jeśli Bóg jest, to skąd zło?", Tomasz daje odpowiedź w jego systemie w pełni konsekwentną i może przez to przewrotną: „Należałoby zaś w odwrotny sposób wnioskować: »Jeśli jest zło, to jest Bóg«. Nie byłoby bowiem zła, gdyby się usunęło porządek dobra, którego brakiem jest zło. Tego porządku zaś by nie było, gdyby nie było Boga".

A więc ostatecznie zło należy do „porządku dobra" (*ordo boni)*! Ów *ordo* — w naszym tłumaczeniu: porządek, przyporządkowanie, hierarchia, ład, plan, „gradacja" bytów według ich podobieństwa do Boga — to kolejna idea, która stanowi fundament *Summy* i przewija się w całej trzeciej księdze. Idea ta, obecna już częściowo w rozdziałach poprzednich, znajduje pełne rozwinięcie w bloku zagadnień objętych rozdziałami 77-83. W opatrznościowym porządku (hierarchii) wszechświata każde stworzenie ma swoje miejsce i swoją rolę do odegrania. Bóg działa w świecie za pośrednictwem przyczyn wtórych (rozdz. 77), za pośrednictwem stworzeń rozumnych rządzi innymi stworzeniami (rozdz. 78), byty rozumne (aniołowie, ludzie) wyższe rządzą niższymi (rozdz. 79-81), ciałami ziemskimi (bytami materialnymi) rządzi Bóg za pośrednictwem ciał niebieskich (rozdz. 82). Cały ten plan „osobiście wymyślił" sam Bóg, ale jego wykonanie powierzył także innym stworzeniom, stosownie do ich miejsca w strukturze wszechświata (rozdz. 83). Rozdziały 84-87 omawiają wpływ ciał niebieskich na rzeczywistości ziemskie, stąd można by je nazwać dzisiaj „wprowadzeniem do astrologii". Jednak człowiek, jego rozum, wola, akty wyboru — nie podlegają ciałom niebieskim, lecz Bogu (rozdz. 84-85, 87-92). Wszechogarniająca opatrzność nie staje się fatum (rozdz. 93), a z drugiej strony, przy całej zmienności i przypadkowości świata —

pozostaje niezmienna i niezawodna (rozdz. 94), co nie wyklucza celowości kierowanych do Boga modlitw (rozdz. 95-96). Ostatecznym uzasadnieniem Bo-

żej Opatrzności, różnorodności wszechświata i panującego w nim porządku jest dobroć Boga, będąca celem wszystkich stworzeń (rozdz. 97). Natura Bożej Opatrzności pozwala też na działanie poza ustanowionym porządkiem (rozdz. 98-100) i na czynienie cudów (rozdz. 101-102). Prawdziwymi cudami nie mogą być jednak ani własne dzieła jakichkolwiek duchowych istot stworzonych (rozdz. 103), ani tym bardziej magia, w której Tomasz upatruje wpływ złych duchów (rozdz. 104-110).

Ostatnia część trzeciej księgi (rozdz. 111-163), stanowiąca drugi etap rozważań o Bożych rządach nad światem, została poświęcona specjalnemu rodzajowi opatrzności, jaką Bóg troszczy się o istoty rozumne, w szczególności o człowieka — istotę rozumną, której bytowanie jest zanurzone w rzeczywistości ziemskiej i która jest w drodze do ostatecznego celu. Szczególny rodzaj opieki nad człowiekiem wynika ze szczególnego celu, do którego człowiek zmierza, i wyjątkowego miejsca, jakie człowiek zajmuje we wszechświecie. Tym dwu aspektom człowieczeństwa Św. Tomasz poświęcił już wiele miejsca w pierwszej części księgi i wcześniej w części drugiej. W rozdziale 111, nawiązując do swoich ustaleń, podsumowuje: „Istnieje pewien szczególny rodzaj opatrzności, odnoszący się bardziej niż do innych stworzeń do natur obdarzonych intelektem i rozumem. Przewyższają one bowiem inne stworzenia i co do doskonałości natury, i co do godności celu". Doskonałość natury rozumnej polega na panowaniu nad swoimi czynami *(habet dominium sui actus*) i na wolności w działaniu (*libere se agit ad operandurri),* godność celu zaś — na tym, że istota rozumna osiąga ostateczny cel wszechświata przez swoje własne działanie: przez poznanie i miłość Boga. Ten szczególny status sprawia, że Bóg roztacza swoją opatrzność nad istotą rozumną ze względu na nią samą (rozdz. 112) i kieruje nią nie tylko jako osobnikiem należącym do gatunku, ale także jako rozumną istotą jednostkową, czyli osobą (rozdz. 113).
Tak pojmowanego człowieka-osoby dotyczą pozostałe rozdziały trzeciej księgi. Tomasz przedstawia w nich kolejno prawo Boże, będące drogowskazem w wędrówce do Boga (rozdz. 114-115),

a więc: szeroko pojęte przykazania (rozdz. 116-129), rady ewangeliczne (rozdz. 130-138), kary i nagrody (rozdz. 139-146), następnie łaskę, niezbędną do osiągnięcia celu ostatecznego (rozdz. 147-150), jej skutki (rozdz. 151-162) i wreszcie przeznaczenie (rozdz. 163). Wszystkie te zagadnienia swoim charakterem już niejako wprowadzają w biblijną i teologiczną tematykę księgi czwartej.

Stosunkowo dużo miejsca zajęło omówienie dwóch zagadnień: małżeństwa (rozdz. 122-126) oraz dobrowolnego ubóstwa (rozdz. 131-135). Przywołajmy choćby jedną myśl Tomasza, bardzo dzisiaj aktualną, bo idącą na przekór stereotypowi zarzucającemu tradycyjnej koncepcji małżeństwa, że redukuje jego rolę, szczególnie rolę kobiety, do rodzenia i wychowania potomstwa. Wydaje się, że przynajmniej w wypadku Akwinaty jest to zarzut chybiony. Uzasadniając nierozerwalność związku małżeńskiego, powiada Tomasz: „Największa przyjaźń jest między mężem a żoną jednoczą się bowiem nie tylko obcowaniem cielesnym [...], lecz wiąże ich także całe współżycie domowe" (rozdz. 123), co Etienne Gilson komentuje: „Małżeństwo jest nie tylko związkiem, lecz również

przyjaźnią, jest nawet najgłębszą ze wszystkich przyjaźni, gdyż do zjednoczenia cielesnego [...] dodaje zjednoczenie wszystkich dni i godzin, jakim jest życie rodzinne ludzi. A im przyjaźń jest większa, tym jest silniejsza i trwalsza. Największa z wszystkich przyjaźni powinna więc być najmocniejsza i najtrwalsza"[8].1 nieco wcześniej: „A zresztą czyż byłoby słuszne, aby mężczyzna, poślubiwszy kobietę w kwiecie młodości, odchodził od niej, kiedy już straciła płodność i piękność?"[9]. Jeżeli zaś chodzi o sprawę dobrowolnego ubóstwa, to około połowy XIII wieku stała się ona jednym z przedmiotów długotrwałego sporu między zakonami żebraczymi a duchowieństwem świeckim[10]; Tomaszowa argumentacja zawarta w rozdziałach 131-135 stanowi jego echo.

8 E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przełożył Jan Rybałt, Warszawa 1998, s. 324.
9 Tamże.
10 Zob. np. J.A. Weisheipl OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło,* przełożył Czesław Wesołowski, Poznań 1985, s. 112-128.

13

Podstawą tłumaczenia niniejszej trzeciej księgi *Summy contra gentiles,* podobnie jak pozostałych ksiąg, jest tak zwane Wydanie Leonińskie podręczne („Editio Leonina manualis")[11], zawierające poprawioną wersję tekstu (w stosunku do pierwotnego wydania Leoniny *in folio* z lat 1918-1930). Ponadto tłumacze uwzględnili poprawki, które zebrał i opublikował R.-A. Gauthier w swoim obszernym *Wprowadzeniu* do *Summy*[12], a czasami także porównywali tekst Leoniny z wydaniem Mariettiego („Textus Leoninus diligenter recognitus")[13]. Cytaty biblijne przytaczane są zwykle w przekładzie księdza Jakuba Wujka uwspółcześnionym przez Stanisława Stysia i Władysława Lohna[14]; niekiedy tylko wprowadzono zmiany podyktowane koniecznością dostosowania do kontekstu i sensu wypowiedzi św. Tomasza. Z tego samego względu pozostałe cytaty, jak na przykład z dzieł Ojców Kościoła, Arystotelesa czy Awerroesa, podano w tłumaczeniu własnym, nawet jeżeli istnieją już polskie przekłady. Wykorzystanie istniejących przekładów jest za każdym razem sygnalizowane w przypisie. Obecne tłumaczenie, jak zaznaczono we *Wprowadzeniu* do pierwszego tomu, jest przekładem nowym, który jednak tam, gdzie można, nawiązuje do pierwszego tłumaczenia opublikowanego przez dr Zofię Włodkową w latach trzydziestych XX wieku.

Włodzimierz Zega

11 S. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles,* Romae 1934.
12 Saint Thomas d'Aquin, *Somme contrę les gentils, Introduction* par R.-A. Gauthier, Paris 1993, s. 45-57.
13 S. Thomas de Aquino, *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium,* ed. C. Pera, P. Marc, P. Caramello, Taurini-Romae 1961 (t. 2-3), 1967 (t. 1).
14 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu,* Kraków 1962.

TOM II
KSIĘGA TRZECIA

Rozdział 1 <<
WSTĘP

Bóg jest wielkim Panem
i wielkim Królem nad wszystkimi bogami.
Bo Pan nie odrzuci swego ludu.
Bo w Jego ręku są wszystkie krańce ziemi
i szczyty gór są Jego:
Jego jest morze, On sam je uczynił,
a Jego ręce suchy ląd utworzyły
Psalm 95, [3-5; 94,14]

W poprzednich księgach wykazaliśmy, że istnieje jeden pierwszy byt, posiadający pełnię doskonałości całego bytu, nazywany Bogiem, który z obfitości swej doskonałości obdarza bytem wszystko, co istnieje: tak że jest uznawany nie tylko za pierwszy wśród bytów, ale i za początek wszystkiego. Innym zaś udziela istnienia nie z konieczności natury, lecz na mocy decyzji swojej woli, jak wiadomo na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 23]. Wynika stąd, że jest On Panem rzeczy, które uczynił — nad tym bowiem panujemy, co podlega naszej woli. Jego panowanie nad rzeczami, które powołał do istnienia, jest doskonałe, gdyż nie potrzebuje do ich uczynienia pomocy zewnętrznego czynnika sprawczego ani fundamentu materii, skoro jest Powszechnym Sprawcą całego bytu[1].

Każdą rzecz, która powstaje dzięki woli czynnika sprawczego, czynnik ten kieruje do jakiegoś celu, albowiem dobro i cel są przed-

1 Albo: Sprawcą całego powszechnego bytu *(totius esse universalis effector).*

miotem właściwym woli. Stąd rzeczy, które pochodzą od woli, muszą być skierowane do jakiegoś celu. Każda zaś rzecz osiąga swój cel ostateczny przez swe działanie, a działanie to musi kierować do celu ten, kto dał rzeczom zasady, przez które one działają.

Przeto Bóg, który jest sam w sobie pod każdym względem doskonały i który swoją mocą udziela istnienia wszystkim bytom, musi rządzić wszystkimi bytami, sam nie podlegając niczyim rządom. Żadna też rzecz nie może być wyjęta spod Jego rządów, tak jak nie ma żadnej rzeczy, która by nie otrzymała od Niego istnienia. Tak więc, jak jest doskonały w swoim bycie i jako przyczyna, tak też jest doskonały w sprawowaniu rządów.

Skutek zaś tych rządów objawia się w różny sposób w różnych bytach, stosownie do różnicy natur. Niektóre bowiem byty stworzył Bóg takimi, że posiadając intelekt, noszą w sobie podobieństwo do Niego i przedstawiają Jego obraz. Stąd też nie tylko są skierowane do celu, ale i same kierują się do właściwego celu swymi własnymi działaniami. I jeżeli w tym kierowaniu sobą poddają się rządom Bożym, pozwoli im Bóg osiągnąć ostateczny cel, odrzuci zaś, jeżeli pokierowałyby sobą inaczej.

Inne zaś byty nie mają intelektu i nie kierują się same do swego celu, lecz kieruje nimi coś innego. Te z nich, które są niezniszczalne, jak nie mogą posiadać braku w zakresie bytu naturalnego, tak też we właściwych sobie działaniach nigdy nie zbaczają z drogi do wyznaczonego celu, lecz niezawodnie poddają się rządom Pierwszego Władcy; takimi są ciała niebieskie, których ruchy zachodzą zawsze w jednakowy sposób.
Inne znowu, zniszczalne, mogą cierpieć brak co do bytu naturalnego, ale ów brak jest równoważony przez istnienie czegoś innego, gdy bowiem jedna rzecz ulega zniszczeniu, inna powstaje. I podobnie we właściwych sobie działaniach odstępują od porządku naturalnego, ale ów brak zostaje wyrównany przez jakieś wynikające stąd dobro. Widać zatem, że także te rzeczy, które wydają się odstawać od porządku ustanowionego przez Pierwszego Władcę, w rzeczywistości nie wymykają się spod Jego władzy, ponieważ

nawet ciała zniszczalne, jak zostały przez Boga stworzone, tak też doskonale poddają się Jego władzy.

Rozważając to, napełniony duchem Bożym Psalmista, aby nam ukazać rządy Boże, przedstawia najpierw doskonałość Pierwszego Władcy, a mianowicie doskonałość natury, gdy mówi: „Bóg", doskonałość potęgi, gdy mówi: ‚jest wielkim Panem", to znaczy takim, który nie potrzebuje niczego do ukazania dzieł swej potęgi, oraz doskonałość autorytetu, gdy mówi: „wielkim Królem nad wszystkimi bogami", chociaż bowiem jest wielu władców, to jednak wszyscy podlegają Jego rządom.

Po drugie, przedstawia nam sposób sprawowania rządów. Najpierw odnośnie do bytów obdarzonych intelektem. Te, gdy poddają się Jego rządom, osiągają dzięki Niemu cel ostateczny, którym jest On sam; i dlatego mówi: „Bo Pan nie odrzuci swego ludu". Jeżeli zaś chodzi o ciała zniszczalne, które chociaż czasami odstępują od swych właściwych działań, to jednak nie są wyłączone spod władzy Pierwszego Władcy — powiada: „Bo w Jego ręku są wszystkie krańce ziemi". A jeżeli chodzi o ciała niebieskie, które przewyższają wszelkie wysokości ziemi — to znaczy ciał zniszczalnych — i które zawsze zachowują właściwy porządek, ustanowiony przez rządy Boże, mówi: „i szczyty gór są Jego".

Po trzecie, podaje uzasadnienie tych powszechnych rządów: ponieważ jest konieczne, by rzeczami, które Bóg stworzył, Bóg także rządził. I dlatego mówi: „Jego jest morze" i tak dalej.

Ponieważ więc w pierwszej księdze zajmowaliśmy się doskonałością natury boskiej, a w drugiej doskonałością potęgi Boga jako Stwórcy i Pana wszystkich rzeczy, w tej trzeciej księdze pozostaje się zająć doskonałym autorytetem, czyli godnością Boga jako Celu i Rządcy wszystkich rzeczy. Porządek musi więc być następujący: po pierwsze, należy omówić Boga jako Cel wszystkich rzeczy; po drugie, Jego powszechne rządy jako kogoś, kto rządzi wszelkim stworzeniem [III, 64]; po trzecie, szczególne rządy, jakie sprawuje nad stworzeniami obdarzonymi intelektem [III, 111],

Rozdział 2
KAŻDY CZYNNIK DZIAŁAJĄCY DZIAŁA ZE WZGLĘDU NA CEL

Należy więc przede wszystkim wykazać, że każdy czynnik działający dąży w działaniu do jakiegoś celu.

W rzeczach bowiem, o których wiadomo, że działają ze względu na cel, celem nazywamy to, do czego zmierza impet (*impetus*) działającego — gdy bowiem się to osiągnie, mówi się, że się osiągnęło cel, nie osiągając zaś tego, mówi się, że się nie osiąga zamierzonego celu. Widać to na przykładzie lekarza, który chce osiągnąć zdrowie, czy też człowieka biegnącego do mety. I nie ma znaczenia, czy to, co zmierza do celu, jest bytem poznającym czy nie — tarcza bowiem jest celem zarówno dla łucznika, jak i dla strzały. Wszelki zaś impet działającego zmierza do czegoś określonego, nie jest bowiem tak, że od dowolnej mocy pochodzi dowolne działanie, lecz dla przykładu od ciepła pochodzi ogrzewanie, a od zimna oziębianie; stąd też działania różnią się co do gatunku według różnorodności czynników działających. Niekiedy kresem działania jest coś uczynionego, jak na przykład kresem budowania jest dom, a leczenia zdrowie, czasami zaś nie, jak w przypadku poznania umysłowego i odczuwania. Jeżeli kresem działania jest coś uczynionego, to impet czynnika działającego zmierza przez działanie do tej uczynionej rzeczy. Jeżeli zaś kresem nie jest nic uczynionego, to impet działającego zmierza do samego działania. Każdy więc czynnik działający musi w działaniu dążyć do celu; czasami do samego działania, a czasami do czegoś uczynionego przez to działanie.

Dalej. U wszystkich działających ze względu na cel celem ostatecznym nazywamy to, poza czym działający niczego nie szuka, jak na przykład działanie lekarza trwa aż do osiągnięcia zdrowia, a gdy ono zostanie osiągnięte, lekarz nie dąży do niczego dalszego. Otóż w działaniu każdego czynnika działającego można znaleźć coś, poza czym działający niczego już nie szuka, gdyż inaczej działania

postępowałyby w nieskończoność, co jest niemożliwe; skoro bowiem nie da się przejść przez to, co nieskończone, czynnik działający nie zacząłby działać — bo przecież nic nie porusza się ku czemuś, do czego nie da się dojść. Każdy więc działający działa dla celu.

Co więcej. Jeśli działania czynnika działającego postępują w nieskończoność, to z tych działań musi wynikać albo coś uczynionego, albo nie. Jeżeli wynika coś uczynionego, to byt tego uczynionego nastąpiłby po nieskończenie wielu działaniach. To zaś, do czego uprzednio potrzeba czegoś nieskończonego, nie może istnieć, skoro nie da się przejść przez to, co nieskończone. Co zaś nie może istnieć, nie może się stawać, a co nie może się stawać, tego nie można uczynić. Jest więc niemożliwe, by czynnik działający przystępował do uczynienia czegoś, do czego uprzednio potrzeba nieskończenie wielu działań. Jeśli zaś z tych działań nie wynika nic uczynionego, to porządek tychże działań musi być zgodny albo z porządkiem władz czynnych, jak na przykład gdy człowiek odbiera wrażenia, by tworzyć wyobrażenia, tworzy wyobrażenia, aby pojmować, a pojmuje, aby chcieć, albo też musi być zgodny z porządkiem przedmiotów, jak na przykład gdy rozważam ciało, aby rozważać duszę, rozważam duszę, aby rozważać substancję oddzieloną, a tę z kolei rozważam, aby rozważać Boga. Nie można zaś postępować w nieskończoność ani w przypadku władz czynnych, podobnie jak nie można postępować w nieskończoność w przypadku form rzeczy, co zostało dowiedzione w II księdze *Metafizyki*[2] — forma bowiem jest zasadą działania — ani też nie można postępować w nieskończoność w przypadku przedmiotów, podobnie jak nie można postępować w nieskończoność w przypadku bytów, skoro istnieje jeden pierwszy byt, jak tego dowiedliśmy powyżej [1,42], Jest więc niemożliwe, by działania postępowały w

nieskończoność. Musi więc istnieć coś, po osiągnięciu czego dążenia działającego ustają. A zatem każdy czynnik działający działa ze względu na cel.

2 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* II, 2 (994a 1-b 31).

22

Podobnie. W bytach, które działają dla celu, wszystkie czynniki pośredniczące między pierwszym czynnikiem działającym a ostatecznym celem są celem dla czynników poprzedzających, a zasadą czynną w stosunku do następujących po nich. Jeśli więc dążenia działającego nie odnoszą się do czegoś określonego, lecz — jak powiedziano — działania postępują w nieskończoność, to zasady czynne muszą postępować w nieskończoność. A to jest niemożliwe, jak wykazaliśmy powyżej. Dążenia czynnika działającego muszą więc odnosić się do czegoś określonego.

Poza tym. Każdy czynnik działający działa albo z natury, albo przez intelekt. Nie ma wątpliwości, że czynniki działające przez intelekt działają dla celu, ich działanie bowiem polega na tym, że najpierw w intelekcie ujmują pojęciowo to, co osiągają przez działanie, i na mocy tego uprzedniego ujęcia działają— to bowiem znaczy działać przez intelekt. Jak zaś w ujmującym pojęciowo intelekcie istnieje całe podobieństwo skutku, do którego się dochodzi przez działanie poznającego umysłowo, tak w czynniku działającym z natury istnieje uprzednio podobieństwo skutku naturalnego, które to podobieństwo determinuje tę czynność do owego skutku — ogień bowiem rodzi ogień, a oliwka oliwkę. Jak więc czynnik działający przez intelekt dąży przez swe działanie do określonego celu, tak też dąży do określonego celu czynnik działający z natury. Każdy więc czynnik działający działa ze względu na cel.

Co więcej. Ze złem (*peccatum*) spotykamy się tylko tam, gdzie się działa ze względu na cel. Nikomu bowiem nie ma się za złe, jeżeli ma braki w nie swojej dziedzinie — lekarzowi bowiem ma się za złe, jeśli nie umie wyleczyć, ale nie ma się tego za złe architektowi lub gramatykowi. Otóż zło znajdujemy w rzeczach, które powstają przez sztukę, na przykład gdy gramatyk mówi niepoprawnie, oraz w tych, które powstają z natury, jak na przykład gdy się rodzą potworki. Tak więc zarówno czynnik działający z natury, jak i czynnik działający przez sztukę i w sposób zamierzony działa ze względu na cel.

Podobnie. Gdyby czynnik działający nie dążył do jakiegoś określonego skutku, wszystkie skutki byłyby mu obojętne. To zaś, czego

23

stosunek do wielu rzeczy jest obojętny, do jednej z nich dąży w swym działaniu nie bardziej niż do drugiej. Stąd też z tego, co się odnosi do dwóch możliwości (a *contingente ad utrumque),* nie wynika żaden skutek, jeśli nie zostanie przez coś zdeterminowane do jednej. Niemożliwe by więc było, by działało. A zatem każdy czynnik działający dąży do jakiegoś określonego skutku, który nazywa się jego celem.

Istniejązaś czynności, które, jak się wydaje, nie mają żadnego celu, jak na przykład zabawy, kontemplacja, a także czynności wykonywane automatycznie, jak drapanie brody i temu podobne — z czego ktoś mógłby wyciągnąć wniosek, że istnieje jakiś czynnik działający, który nie działa ze względu na cel. Należy jednak wiedzieć, że kontemplacja nie ma żadnego innego celu, lecz sama jest celem. Zabawy zaś niekiedy same są celem: gdy ktoś się bawi tylko dla przyjemności zawartej w zabawie, a niekiedy

mają cel: gdy bawimy się po to, by potem lepiej się uczyć. Natomiast czynności wykonywane automatycznie nie pochodzą od intelektu, lecz od jakiegoś nagłego wyobrażenia lub zasady naturalnej. Tak na przykład zaburzenie wilgotności, wywołujące swędzenie, jest przyczyną drapania brody, co dzieje się bez udziału intelektu. A zatem i te czynności dążą do jakiegoś celu, chociaż poza porządkiem intelektu.

W ten sposób obala się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że wszystko się dzieje z konieczności materii, i wykluczyli całkowicie przyczynę celową.

Rozdział 3 <<
KAŻDY CZYNNIK DZIAŁAJĄCY DZIAŁA ZE WZGLĘDU NA DOBRO

Następnie należy wykazać, że każdy czynnik działający działa ze względu na dobro.

To bowiem, że każdy czynnik działający zmierza do celu, jest jasne stąd, że każdy czynnik działający dąży do czegoś określone-

go. To zaś, do czego dąży w sposób określony, musi być dla niego czymś odpowiednim, nie dążyłby bowiem do tego, gdyby mu to w pewien sposób nie odpowiadało. Co zaś jest dla kogoś odpowiednie, jest dla niego dobrem. A zatem każdy czynnik działający działa ze względu na dobro.

Oprócz tego. Celem jest to, w czym znajduje zaspokojenie pragnienie działającego lub poruszającego i rzeczy poruszanej. Zaspokajanie pragnienia należy zaś do istoty dobra, dobrem bowiem jest to, czego wszystko pożąda. Zatem wszelkie działanie i ruch odbywają się ze względu na dobro.

Co więcej. Wydaje się, że wszelkie działanie i ruch w pewien sposób odnoszą się do istnienia: albo żeby zachować istnienie gatunku lub jednostki, albo żeby nowe istnienie otrzymać. To zaś, co jest bytem, jest dobrem. I dlatego wszystko pożąda istnienia. Wszelkie więc działanie i ruch odbywają się ze względu na dobro.

Dalej. Wszelkie działanie i ruch dokonują się ze względu na jakąś doskonałość. Jeśli bowiem samo działanie jest celem, to jest oczywiste, że jest doskonałością drugą działającego. Jeżeli zaś działanie jest przemianą materii zewnętrznej, to jest jasne, że poruszający zamierza wprowadzić pewną doskonałość w rzecz poruszaną; do niej dąży także rzecz poruszana, jeśli jest to ruch naturalny. To zaś nazywamy dobrym, co jest doskonałe. Wszelkie więc działanie i ruch są ze względu na dobro.

Podobnie. Każdy czynnik działający działa o tyle, o ile jest urzeczywistniony. Działając zaś, dąży do czegoś podobnego do siebie. A zatem dąży do jakiegoś urzeczywistnienia. Każde zaś urzeczywistnienie jest z natury dobre, zło bowiem spotykamy tylko w możności, która nie osiąga urzeczywistnienia. Każde więc działanie odbywa się ze względu na dobro.

Co więcej. Czynnik działający przez intelekt działa ze względu na cel w ten sposób, że sam sobie wyznacza cel, natomiast czynnik działający z natury, chociaż działa ze względu na cel, jak udowodniliśmy [III, 2], to jednak nie wyznacza sobie celu — skoro nie zna pojęcia celu — lecz jest poruszany do celu określonego przez kogoś

innego. Czynnik działający przez intelekt wyznacza zaś sobie cel nie inaczej, jak tylko wzgodności z pojęciem dobra (*sub ratione boni);* przedmiot poznania umysłowego porusza bowiem tylko jako dobro, a to jest przedmiotem woli. Przeto i czynnik działający z natury jest poruszany i działa ze względu na jakiś cel tylko o tyle, o ile ten cel jest dobry, ponieważ czynnikowi działającemu z natury cel jest narzucony przez jakieś pożądanie. A zatem każdy czynnik działający działa ze względu na dobro.

Podobnie. Tym samym co do istoty jest unikanie zła i pożądanie dobra, tak jak tym samym co do istoty jest ruch od dołu i ruch w górę. Widzimy zaś, że wszystko unika zła: czynniki działające przez intelekt unikają czegoś dlatego, że ujmują to jako złe, a wszystkie naturalne czynniki działające, na ile potrafią opierają się zniszczeniu, które jest złem dla każdego. Wszystko więc działa ze względu na dobro.

Co więcej. To, co jest wynikiem działania jakiegoś czynnika działającego jako niezamierzone, nazywamy przypadkowym lub zależnym od losu. Widzimy zaś, że w dziełach natury zawsze albo bardzo często dzieje się to, co lepsze. Na przykład liście roślin są tak rozłożone, że chronią owoce, układ członków zwierząt jest taki, że zwierzę może się obronić. Jeśli więc się to zdarza jako niezamierzone przez naturalny czynnik działający, to znaczy, że pochodzi z przypadku lub zrządzenia losu. Ale to jest niemożliwe, gdyż czymś przypadkowym lub zależnym od losu nie jest coś, co się zdarza zawsze lub często, lecz to, co się zdarza rzadko. Zatem naturalny czynnik działający dąży do tego, co lepsze. A tym bardziej czynnik działający przez intelekt. Każdy więc czynnik działający dąży w działaniu do dobra.

Podobnie. Wszystko, co jest poruszane, dochodzi do kresu ruchu dzięki czynnikowi poruszającemu i działającemu. To więc, co porusza, i to, co jest poruszane, musi dążyć do tego samego. Poruszany zaś, skoro jest w możności, zmierza do urzeczywistnienia, a tym samym do doskonałości i dobra — przez ruch bowiem przechodzi z możności do urzeczywistnienia. A zatem czynnik poruszający i działający, poruszając i działając, zawsze dąży do dobra.

26

Dlatego filozofowie, definiując dobro, powiedzieli: „Dobrem jest to, czego wszystko pożąda"[3]. Także Dionizy powiada w IV rozdziale *Imion boskich*, że „wszystko pożąda tego, co dobre i najlepsze"[4].

Rozdział 4
ZŁO W RZECZACH JEST NIEZAMIERZONE

Wynika stąd dalej, że zło zdarzające się w rzeczach nie jest zamierzone przez czynniki działające.

Jest bowiem jasne, że jeśli z działania wypływa coś innego niż to, co zamierzył działający, to przydarza się to wbrew jego zamiarowi. Zło jest zaś różne od dobra, które zamierza każdy czynnik działający. A zatem zło przydarza się wbrew jego zamiarowi.

Podobnie. Ułomność skutku i działania wynika z jakiejś ułomności zasad działania, jak na przykład w wyniku uszkodzenia nasienia rodzi się potworek, a wynikiem skrzywienia nogi jest utykanie. Działający zaś działa na miarę mocy czynnej, jaką posiada, a nie na miarę braku tej mocy. A zgodnie z tym, jak działa, zmierza do celu. Zmierza więc do celu odpowiadającego mocy. Zatem wynik odpowiadający brakowi mocy będzie niezamierzony. Tym zaś jest zło. Zło zatem przydarza się jako niezamierzone.

Co więcej. Do tego samego zdąża ruch bytu w ruchu i poruszanie poruszającego. Byt w ruchu zmierza zaś sam przez się do dobra, do zła natomiast zmierza przypadłościowo i w sposób niezamierzony. Widać to najlepiej w powstawaniu i ginięciu. Materia bowiem, gdy ma jedną formę, jest w możności do innej formy i do braku formy już posiadanej, jak na przykład materia posiadająca formę powietrza jest w możności w stosunku do formy ognia oraz do braku formy

3 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 2-3).
4 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 7 (PG 3,704 B; por. PL 122, 1132 D-l 133 A).

powietrza. I w stosunku do obydwu przemiana materii kończy się równocześnie: w stosunku do formy ognia — gdy powstaje ogień, w stosunku do braku formy powietrza — gdy ulega zniszczeniu powietrze. Zamiar zaś i pożądanie materii kieruje się nie do braku, lecz do formy; materia bowiem nie dąży do czegoś niemożliwego. Jest zaś niemożliwe, by materia istniała jako pozbawiona formy (*sub privatione),* jest natomiast możliwe, by istniała, posiadając formę *(sub forma).* To więc, że traci formę, jest niezamierzone — traci ją zaś dlatego, że dochodzi do formy, którą zamierza, z czego z konieczności wynika brak poprzedniej formy. A zatem przemiana materii przy powstawaniu i ginięciu skierowana jest sama przez się do formy, brak zaś formy jest konsekwencją niezamierzoną. I tak samo musi być we wszystkich ruchach. Dlatego w każdym ruchu jest pod pewnym względem powstawanie i ginięcie: na przykład gdy coś się zmienia z białego w czarne, białe ginie, a powstaje czarne. Otóż dobro jest wtedy, gdy materia jest doskonała dzięki formie, a możność dzięki właściwemu urzeczywistnieniu, zło zaś wówczas, gdy jest pozbawiona właściwego urzeczywistnienia. A zatem każda rzecz, która się porusza, zamierza w swym ruchu dojść do dobra, do zła zaś dochodzi w sposób niezamierzony. Skoro więc każdy czynnik działający i poruszający dąży do dobra, zło pojawia się wbrew zamiarowi czynnika działającego.

Co więcej. W czynnikach działających przez intelekt czy przez jakąkolwiek władzę osądu zamiar idzie za poznaniem, do tego bowiem kieruje się zamiar, co zostaje poznane jako cel. Jeśli więc dochodzi się do czegoś, czego formy poznawczej się nie posiada, będzie to niezamierzone. Jeśli na przykład ktoś zamierza zjeść miód, a zje żółć, sądząc, że to miód, będzie to niezamierzone. Lecz każdy czynnik działający przez intelekt zmierza do czegoś z tego względu, że ujmuje to jako dobro, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 3], Jeśli więc nie jest to dobre, lecz złe, to znaczy, że będzie to niezamierzone. A zatem czynnik działający przez intelekt nie czyni zła inaczej, jak tylko w sposób niezamierzony. Skoro więc dążenie do dobra jest wspólne dla czynnika działającego przez intelekt i dla

czynnika działającego z natury, zło nie wynika z zamiaru żadnego czynnika działającego, lecz jest niezamierzone.

Stąd powiada Dionizy w IV rozdziale *Imion boskich,* że „zło jest poza zamierzeniem i wolą"[5].

Rozdział 5 i 6 <<
ARGUMENTY, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ, ŻE ZŁO NIE JEST NIEZAMIERZONE [I ODPOWIEDŹ NA NIE]

Istnieją pewne argumenty, które zdają się sprzeciwiać powyższemu stanowisku.

1. To bowiem, co wydarza się wbrew zamierzeniu działającego, nazywamy losowym, przypadkowym i rzadkim. O złu zaś nie mówimy, że zdarza się losowo, przypadkowo i rzadko, lecz zawsze lub często; w przyrodzie bowiem powstawaniu zawsze towarzyszy rozkład. Także wśród czynników działających przez wolę często przydarza się zło grzechu *(peccatum*), gdyż postępować cnotliwie jest tak trudno, jak wskazać środek koła, jak powiada Arystoteles w II księdze *Etyki*[6]. Nie wydaje się więc, żeby zło nie pochodziło z zamierzenia.

2. Podobnie. Arystoteles mówi wyraźnie w III księdze *Etyki*[1], że złe postępowanie jest zależne od woli. I dowodzi tego za pomocą wnioskowania, że niesprawiedliwość popełnia się dobrowolnie, jest zaś czymś niedorzecznym sądzić, że ktoś, kto popełnia dobrowolnie niesprawiedliwość, nie chce być niesprawiedliwy, a ktoś, kto dobrowolnie cudzołoży, nie chce być niewstrzemięźliwy. Dowodzi tego także, opierając się na fakcie, że prawodawcy karzą złych jako

5 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 32 (PG 3, 732 D).
6 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* II, 9 (1109a 24-26).
7 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 5 (1113b 16-17).

takich, którzy popełniają zło dobrowolnie. Nie wydaje się więc, żeby zło było poza wolą lub zamierzeniem.

3. Oprócz tego. Każdy ruch naturalny dąży do celu zamierzonego przez naturę. Rozkład jest zaś przemianą naturalną, tak samo jak powstawanie. Jego więc cel, to znaczy brak — zawierający w sobie pojęcie zła — jest zamierzony przez naturę, tak jak forma i dobro, które są celem powstawania.

[Rozdział 6]

Żeby odpowiedzieć możliwie jasno na przedstawione argumenty, należy uwzględnić to, że mówiąc o złu, możemy wyróżnić zło w substancji oraz zło w jej działaniu. Zło w substancji pochodzi stąd, że brakuje jej czegoś, co należy do jej natury (*quod natum est)* i co powinna posiadać. Jeśli bowiem człowiek nie posiada skrzydeł, nie jest to dla niego złem, gdyż ich posiadanie nie należy do jego natury. Również jeżeli nie posiada jasnych włosów, nie jest to złem, bo nawet jeśli należy to do jego natury, to jednak nie musi ich posiadać. Jest jednak złem, jeśli nie posiada rąk, których posiadanie należy do jego natury i które mieć powinien, jeżeli ma być doskonały; ale dla ptaka nie jest to złem. Wszelki zaś brak, jeśli się go pojmuje ściśle i we właściwym znaczeniu, odnosi się do tego, czego posiadanie należy do natury jakiejś rzeczy, i co posiadać powinna. A zatem w tak rozumianym braku zawsze zawiera się pojęcie zła.

Ponieważ zaś materia jest w możności do wszystkich form, posiadanie ich wszystkich należy wprawdzie do jej natury, ale żadna nie jest jej przypisana, skoro bez dowolnej z nich może być doskonała w sposób rzeczywisty. Jakaś jednak forma jest przypisana każdej z rzeczy, które składają się z materii. Woda bowiem nie mogłaby istnieć, gdyby nie miała formy wody; także ogień nie mógłby istnieć, gdyby nie posiadał formy ognia. Zatem brak tego rodzaju formy w odniesieniu do materii nie jest złem materii; natomiast jest złem

w odniesieniu do tego, czego jest formą, jak na przykład brak formy ognia jest złem dla ognia. A ponieważ zarówno o brakach, jak i dyspozycjach (*habitus*) oraz formach mówi się, że istnieją tylko
0 tyle, o ile istnieją w podmiocie, brak, jeśli jest złem w odniesieniu do podmiotu, w którym tkwi, będzie złem bezwzględnie, w innym zaś razie będzie złem czegoś, a nie bezwzględnie. Jeśli więc człowiekowi brak ręki, jest to brakiem bezwzględnie, jeśli zaś materii brak formy powietrza, nie jest to złem bezwzględnie, lecz jest złem dla powietrza.

Brak zaś porządku lub należnej miary w działaniu jest złem działania. A ponieważ każde działanie powinno mieć pewien porządek
1 pewną miarę, taki brak w działaniu musi być złem bezwzględnie.

Biorąc to pod uwagę, należy stwierdzić, że nie wszystko, co jest niezamierzone, musi być zależne od losu lub przypadkowe, jak to zakłada pierwszy argument. Jeśli bowiem coś niezamierzonego wynika zawsze lub często z czegoś, co jest zamierzone, to nie będzie to losowe lub przypadkowe. Tak na przykład, jeżeli ktoś, kto zamierza się rozkoszować słodyczą wina, przy tym się upije, nie będzie to losowe ani przypadkowe; byłoby zaś przypadkowe, gdyby występowało rzadko.

Tak więc zło naturalnego rozkładu, mimo że jest niezamierzone przez przyczynę powstawania, następuje zawsze — zawsze bowiem z formą jednej rzeczy wiąże się brak innej. Dlatego rozkład nie zdarza się przypadkowo ani rzadko, jakkolwiek brak czasami nie jest złem bezwzględnie, lecz tylko dla czegoś, jak powiedzieliśmy. Jeśli zaś jest to brak, który rzecz powstającą pozbawia czegoś, co jest jej przypisane, wówczas będzie to przypadkowe i będzie złem bezwzględnie, jak na przykład gdy rodzą się potworki — nie wynika to bowiem koniecznie z tego, co jest zamierzone, lecz się temu sprzeciwia, gdyż zamiarem czynnika działającego jest doskonałość rzeczy powstającej.
Zło działania w naturalnych czynnikach działających przydarza się zaś na skutek ułomności władzy czynnej. Jeśli więc czynnik sprawczy ma władzę ułomną wówczas owo zło następuje poza jego

zamiarem, ale nie będzie przypadkowe, gdyż z takiego czynnika działającego wynika ono w sposób konieczny — o ile oczywiście ów czynnik działający podlega tej ułomności władzy zawsze lub często. Będzie zaś przypadkowe, jeżeli ułomność przydarza mu się rzadko.

Natomiast w czynnikach działających z wolnej woli, jeśli ma nastąpić działanie, zamiar kieruje się do pewnego dobra jednostkowego; wszak porusza nie to, co ogólne, lecz to, co jednostkowe, w czym jest urzeczywistnienie. Jeśli więc z owym zamierzonym dobrem zawsze lub często łączy się pojęciowo brak dobra, to zło moralne wynika nie przypadkowo, lecz albo zawsze, albo często. Jest tak na przykład, gdy ktoś pragnie współżyć z kobietą dla przyjemności, ale z tą przyjemnością łączy się nieporządek cudzołóstwa — w tej sytuacji zło cudzołóstwa nie dzieje się przypadkowo. Zło przypadkowe byłoby wtedy, gdyby z tego, co ktoś zamierza, wynikało jakieś zło w niewielu wypadkach, jak na przykład, gdy ktoś zabija człowieka, strzelając do ptaka.

To zaś, że często się dąży do takich dóbr, z których wynika utrata dobra zgodnego z rozumem, pochodzi stąd, że wielu ludzi żyje według zmysłów, dlatego że to, co podpada

pod zmysły, jest dla nas najbardziej widoczne i wśród szczegółowych okoliczności, w których odbywa się działanie, porusza skuteczniej; z wielu zaś takich dóbr wynika utrata dobra zgodnego z rozumem.

Wynika stąd, że chociaż zło jest niezamierzone, to jednak, jak twierdzi drugi argument, jest zależne od woli, aczkolwiek nie samo przez się, lecz przypadłościowo. Zamiar bowiem odnosi się do celu ostatecznego, którego się chce dla niego samego, chcenie natomiast odnosi się także do tego, czego się chce z powodu czegoś innego, nawet jeżeli bezwzględnie by się tego nie chciało. Tak na przykład zamiarem tego, kto dla ocalenia wrzuca towary do morza, nie jest wyrzucenie towarów, lecz ocalenie, wyrzucenia zaś chce on nie w sposób bezwzględny, lecz dla ocalenia. Podobnie, gdy dla osiągnięcia jakiegoś zmysłowego dobra ktoś chce wykonać czyn nieuporządkowany, nie zamierza nieporządku ani nie chce go

bezwzględnie, lecz ze względu na owo dobro. Dlatego też złość i grzech nazywa się dobrowolnymi w ten sposób, jak wyrzucenie towarów do morza.

Tak samo odpowiada się na trzeci zarzut. Albowiem przemiana rozkładu nie zachodzi nigdy bez przemiany powstawania, a zatem i kresu rozkładu nie ma bez kresu powstawania. Natura nie dąży więc do kresu rozkładu osobno poza kresem powstawania, lecz do obu naraz. Albowiem bezwzględnym zamiarem natury nie jest, by nie istniała woda, lecz by istniało powietrze, a gdy ono istnieje, przestaje istnieć woda. Przeto bezpośrednim zamiarem natury jest to, by istniało powietrze; by zaś nie istniała woda, jest jej zamiarem tylko o tyle, o ile jest to związane z istnieniem powietrza. Tak więc braki leżą w zamiarze natury nie same przez się, lecz przypadłościowo, formy zaś same przez się.

Z powyższych ustaleń wynika, że to, co jest złem bezwzględnie, jest w dziełach natury całkowicie niezamierzone, jak na przykład gdy rodzą się potworki. Co zaś jest złem nie bezwzględnie, lecz tylko dla kogoś, jest zamierzone przez naturę nie samo przez się, lecz przypadłościowo.

Rozdział 7
ZŁO NIE JEST ŻADNĄ ISTOTĄ

Z tego wynika dalej, że żadna istota nie jest sama przez się zła.

Zło bowiem, jak powiedzieliśmy [III, 6], nie jest niczym innym, jak brakiem tego, co jest dla kogoś naturalne i co powinien posiadać — w ten bowiem sposób wszyscy używają nazwy „zło".

Brak zaś nie jest żadną istotą lecz negacją w substancji. Zło więc nie jest żadną istotą w rzeczach.

Ponadto. Każda rzecz posiada istnienie stosownie do swej istoty. O ile zaś posiada istnienie, o tyle posiada jakieś dobro. Jeśli bowiem dobrem jest to, czego wszystko pożąda, dobrem trzeba nazwać samo

istnienie, ponieważ wszystko pożąda istnienia. Każda zatem rzecz jest dobra dzięki temu, że posiada istotę. Dobro zaś i zło są sobie przeciwne. Nic zatem nie jest złe przez to, że posiada istotę. Żadna więc istota nie jest zła.

Co więcej. Każda rzecz jest albo czynnikiem działającym, albo czymś uczynionym. Zło zaś nie może być czynnikiem działającym, ponieważ cokolwiek działa, działa o tyle, o ile jest urzeczywistnione i doskonałe. Podobnie też nie może być czymś uczynionym, gdyż kresem wszelkiego powstawania jest forma i dobro. Żadna więc rzecz nie jest co do swej istoty zła.

Podobnie. Nic nie dąży do swojego przeciwieństwa, każda bowiem rzecz pożąda tego, co jest do niej podobne i co jej odpowiada. Każdy zaś byt dąży w działaniu do dobra, jak wykazaliśmy [III, 3], Żaden więc byt jako taki nie jest zły.

Co więcej. Każda istota jest dla jakiejś rzeczy naturalna. Jeśli bowiem należy do rodzaju substancji, to jest samą naturą rzeczy. Jeśli zaś do rodzaju przypadłości, to musi mieć przyczynę w zasadach jakiejś substancji, i w ten sposób będzie naturalna dla tej substancji, chociaż może dla innej substancji nie jest naturalna, jak na przykład ciepło jest naturalne dla ognia, a nie jest naturalne dla wody. To zaś, co samo przez się jest złe, nie może być dla żadnej rzeczy naturalne. Do pojęcia zła należy bowiem brak tego, czego posiadanie jest dla rzeczy naturalne i co się jej należy. Zło zatem, skoro jest brakiem tego, co naturalne, nie może być dla nikogo naturalne. Stąd też wszystko, co istnieje z natury w jakiejś rzeczy, jest dla tej rzeczy dobrem, a jeśli jej tego brak, jest złem. Żadna więc istota nie jest sama w sobie zła.

Co więcej. Każda rzecz, która posiada jakąś istotę, albo sama jest formą, albo posiada jakąś formę; forma bowiem umieszcza każdą rzecz w rodzaju lub gatunku. Forma zaś jako taka stanowi jakieś dobro, ponieważ jest zasadą działania, celem, do którego dąży każdy sprawca, i urzeczywistnieniem, przez które każda rzecz posiadająca formę jest doskonała. Wszystko więc, co posiada jakąś istotę jako taką, jest dobre. Zło więc nie posiada żadnej istoty.

34

Podobnie. Byt dzieli się na urzeczywistnienie i możność. Urzeczywistnienie zaś jako takie jest dobre, ponieważ na ile rzecz jest urzeczywistniona, na tyle jest doskonała. Również możność jest pewnym dobrem, możność bowiem dąży do urzeczywistnienia, jak to widać w każdym ruchu; jest także dostosowana do urzeczywistnienia, a nie przeciwna; należy też do tego samego rodzaju co urzeczywistnienie; i wreszcie brak przysługuje jej tylko przypadłościowo. Wszystko więc, co istnieje w jakikolwiek sposób — o ile jest bytem, o tyle jest dobre. Zło więc nie ma żadnej istoty.

Co więcej. W drugiej księdze niniejszego dzieła [II, 15] zostało udowodnione, że wszelki byt — w jakikolwiek sposób istnieje — pochodzi od Boga. Wykazaliśmy też w pierwszej księdze [I, 28; I, 41], że Bóg jest doskonałą dobrocią. Skoro więc skutek dobra nie może być zły, jest rzeczą niemożliwą by jakikolwiek byt jako taki był zły.

Z tej racji powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre"; a także w Księdze Eklezjastesa 3 [Koh 3,11]: „Wszystko uczynił dobre w swoim czasie"; oraz w 1 Liście do Tymoteusza 4, [4]: „Wszelkie stworzenie Boże jest dobre".

Także Dionizy mówi w IV rozdziale *Imion boskich*[8], że zło nie istnieje — to znaczy nie istnieje samo przez się — ani nie jest niczym w istniejących rzeczach, jak przypadłość, na przykład biel czy czerń.

W ten sposób usuwa się błąd manichejczyków[9], którzy twierdzili, że niektóre rzeczy są złe ze swej natury.

8 Pseudo -Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 19 (PG 3, 716 B D).
9 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

Rozdział 8 i 9 <<
ARGUMENTY, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ, ŻE ZŁO JEST JAKĄŚ NATURĄ LUB RZECZĄ [I ODPOWIEDŹ NA NIE]

Wydaje się, że pewne argumenty mogą przeczyć powyższemu stanowisku.

1. O gatunku każdej rzeczy decyduje bowiem właściwa różnica gatunkowa. Zło jest zaś różnicą gatunkową niektórych rodzajów, a mianowicie sprawności i działań moralnych, jak bowiem cnota jest co do swego gatunku dobrą sprawnością, tak przeciwna tej cnocie wada jest co do gatunku złą sprawnością. Podobnie ma się rzecz z aktami cnót i wad. Zło więc nadaje gatunkowość pewnym rzeczom. Jest więc jakąś istotą i czymś naturalnym dla niektórych rzeczy.

2. Oprócz tego. Każde z przeciwieństw jest pewną naturą. Gdyby bowiem niczego nie stanowiło, wówczas drugie z przeciwieństw byłoby brakiem lub czystą negacją. Otóż mówi się, że dobro i zło są sobie przeciwne. A więc zło jest pewną naturą.

3. Podobnie. Arystoteles w *Kategoriach*[10] nazywa dobro i zło rodzajami przeciwieństw. Każdy zaś rodzaj posiada jakąś istotę i naturę, niebyt bowiem nie posiada ani gatunków, ani różnic, a wobec tego to, co nie istnieje, nie może być rodzajem. Zło zatem jest jakąś istotą i naturą.

4. Dalej. Wszystko, co działa, jest pewną rzeczą. Zło zaś działa jako zło, sprzeciwia się bowiem dobru i niszczy je. Zło więc jako zło jest jakąś rzeczą.

5. Co więcej. Wszędzie, gdzie występuje stopniowanie, muszą być jakieś rzeczy uporządkowane; negacje i braki nie podlegają wszak stopniowaniu. Widzimy zaś, że w przypadku zła jedno jest większe od drugiego. Zło więc, jak się wydaje, musi być jakąś rzeczą.

10 Arystoteles, *Praedicamenta* 11 (14a 23-25).

6. Oprócz tego. Rzecz i byt są zamienne. Zło zaś istnieje w świecie. Jest więc jakąś rzeczą i naturą.

[Rozdział 9]

Nie jest trudno odpowiedzieć na powyższe argumenty. Zło i dobro uznaje się bowiem za różnice gatunkowe działań moralnych, jak przyjmuje pierwszy argument — ponieważ działania moralne zależą od woli. O tyle wszak coś należy do dziedziny moralności, o ile jest dobrowolne. Przedmiotem woli jest zaś cel i dobro. Stąd to, co należy do moralności, otrzymuje gatunek od celu, podobnie jak działania naturalne od formy zasady czynnej, jak na przykład ogrzewanie od ciepła. Ponieważ więc dobro i zło orzeka się na podstawie powszechnego przyporządkowania do celu lub braku tego przyporządkowania, pierwszymi różnicami w dziedzinie moralności muszą być dobro i zło. Każdy zaś rodzaj musi posiadać jedną pierwszą miarę. Taką miarą w moralności jest rozum. Dobro i zło w dziedzinie moralności trzeba zatem określać na podstawie celu

rozumu. To więc, co w dziedzinie moralności otrzymuje gatunek od celu zgodnego z rozumem, określa się jako dobre co do swego gatunku, a to, co otrzymuje gatunek od celu przeciwnego celowi rozumu, określa się jako złe co do swego gatunku. Ów cel zaś, nawet jeśli przekreśla cel rozumu, jest mimo to jakimś dobrem, na przykład czymś przyjemnym zmysłowo lub czymś tego rodzaju. Stąd też [rzeczy przyjemne zmysłowo] są dobrami dla niektórych zwierząt, a także dla człowieka, gdy ich miarę określa rozum; zdarza się też, że coś, co jest złe dla jednego, jest dobre dla kogoś innego. I dlatego nawet tego zła, które stanowi różnicę gatunkową w dziedzinie działań moralnych, nie wprowadza coś, co jest ze swej istoty złe, lecz coś, co samo w sobie jest dobre, ale jest złe dla człowieka, o ile pozbawia porządku rozumu, który jest dobrem człowieka.

37

Wynika stąd także, że zło i dobro są przeciwieństwami, gdy je rozpatrujemy w dziedzinie moralności, ale nie gdy je rozpatrujemy bezwzględnie, jak przyjmuje drugi argument; lecz zło jako zło jest brakiem dobra.

W ten sam sposób można rozumieć sformułowanie, że zło i dobro, jako należące do dziedziny moralności, są rodzajami przeciwieństw, z czego wychodził trzeci argument. We wszystkich bowiem przeciwieństwach należących do dziedziny moralności albo oba są złem, jak na przykład rozrzutność i skąpstwo, albo jedno jest dobre, a drugie złe, jak hojność i skąpstwo. Zło moralne jest zatem i rodzajem, i różnicą — nie przez to, że jest brakiem dobra rozumu, na podstawie czego orzeka się zło, lecz z racji natury działania lub sprawności skierowanej do jakiegoś celu, który się sprzeciwia należytemu celowi rozumu; tak na przykład człowiek niewidomy jest ludzką jednostką nie o ile jest niewidomy, lecz o ile jest tym oto człowiekiem, a nierozumność jest różnicą gatunkową zwierzęcia nie z powodu braku rozumu, lecz z racji takiej natury, której towarzyszy brak rozumu.

Można także powiedzieć, że Arystoteles, twierdząc iż zło i dobro są rodzajami, nie wypowiada swej własnej opinii — skoro ich nie wymienia wśród pierwszych dziesięciu rodzajów, z których każdy posiada jakieś przeciwieństwo — lecz opinię Pitagorasa[11], który głosił, że dobro i zło są pierwszymi rodzajami i pierwszymi zasadami, i który twierdził, że w każdym z nich mieści się dziesięć pierwszych przeciwieństw, a mianowicie w dobru: skończone, parzyste, jedno, prawe, męskie, spoczywające, proste, jasność, kwadratowe i wreszcie dobre; w złu zaś: nieskończone, nieparzyste, mnogie, lewe, żeńskie, ruchome, krzywe, ciemność, nierównoboczne i w końcu złe. Także w wielu innych fragmentach dzieł logicznych Arystoteles w ten sposób wykorzystuje przykłady zaczerpnięte z wypowiedzi różnych filozofów jako prawdopodobne w owym czasie.

11 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 5 (986a 22-26).

38

Jednak i to sformułowanie zawiera pewną prawdę, gdyż jest niemożliwe, by zdanie prawdopodobne było całkowicie fałszywe. W przypadku wszystkich przeciwieństw jest bowiem tak, że jedno jest doskonałe, a drugie „zmniejszone" (*diminutum*), jakby posiadające w sobie jakiś brak, na przykład to, co białe, i to, co ciepłe, są doskonałe, a to, co zimne, i to, co czarne, są niedoskonałe, co oznacza jakby brak. Ponieważ więc wszelkie zmniejszenie i brak należą do istoty zła, a wszelka doskonałość i pełnia do istoty dobra,

wydaje się, że zawsze w przypadku przeciwieństw jedno się zawiera w dobru, a drugie się zbliża do istoty zła. A wobec tego wydaje się, że dobro i zło są rodzajami wszystkich przeciwieństw.

Dzięki temu widać też, w jaki sposób zło sprzeciwia się dobru, z czego wychodził czwarty argument. Przez to bowiem, że do formy i celu — które stanowią jakieś dobro i są prawdziwymi zasadami działania — dołącza się brak przeciwnej formy i przeciwnego celu, działanie wynikające z takiej formy i z takiego celu przypisuje się brakowi i złu, aczkolwiek przypadłościowo, bo brak jako taki nie jest zasadą żadnego działania. Dlatego też Dionizy trafnie mówi w IV rozdziale *Imion boskich*[12], że zło zwalcza dobro nie inaczej, jak tylko mocą dobra, samo przez się jest zaś słabe, bezsilne, gdyż nie jest zasadą żadnego działania. Mówi się jednak, że zło niszczy dobro nie tylko przez to, iż działa mocą dobra — jak zostało wyłożone — lecz formalnie, samo przez się, jak na przykład ślepota niszczy wzrok, ponieważ jest samą utratą wzroku; w ten sposób mówi się również, że biel barwi ścianę, dlatego że jest samą barwą ściany.

Rzecz nazywa się lepszą lub gorszą od innej z racji oddalenia od dobra. W ten bowiem sposób rzeczy zawierające brak nasilają się i osłabiają, jak na przykład nierówne i niepodobne. Bardziej nierównym nazywa się wszak to, co się bardziej oddala od równości, a bardziej niepodobnym to, co odchodzi od podobieństwa. Stąd też gorszym nazywa się to, co jest bardziej pozbawione dobra, jakby bardziej oddalone od dobra. Braki zaś nasilają się nie z tej racji,

12 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 20 (PG 3, 717-721); IV, 31 (PG 3, 732 B-C).

jakoby posiadały jakąś istotę, jak jakości i formy — co podawał piąty argument — lecz przez wzrastanie przyczyny powodującej brak. Na przykład powietrze jest tym ciemniejsze, im więcej przeszkód oddzieli je od światła, w ten bowiem sposób bardziej się oddala od uczestnictwa w świetle.

I wreszcie, twierdzi się, że na świecie istnieje zło, nie w znaczeniu, jakoby miało jakąś istotę lub istniało jako jakaś rzecz —jak głosi szósty argument — lecz z racji, że jakaś rzecz jest zła przez samo zło. Na przykład mówi się, że ślepota i jakikolwiek brak istnieją, ponieważ zwierzę jest ślepe przez ślepotę. Byt bowiem orzeka się dwojako, jak uczy Filozof w *Metafizyce*[13]. Po pierwsze, o ile oznacza istotę rzeczy i dzieli się na dziesięć kategorii; tym sposobem żadnego braku nie można nazywać bytem. Po drugie, o ile oznacza prawdę złożenia; i w ten sposób zło i brak nazywa się bytami, o ile się mówi, że przez ów brak jakaś rzecz jest czegoś pozbawiona.

Rozdział 10
PRZYCZYNĄ ZŁA JEST DOBRO

Z tego, co powiedzieliśmy, można wywnioskować, że zła nie powoduje nic innego, jak tylko dobro.

Jeśli bowiem przyczyną jakiegoś zła jest zło, zło zaś działa nie inaczej, jak tylko mocą dobra, jak tego dowiedliśmy [III, 9], to pierwotną przyczyną zła musi być owo dobro.

Dalej. To, czego nie ma, nie jest niczego przyczyną. Każda więc przyczyna musi być jakimś bytem. Zło zaś nie jest żadnym bytem, jak tego dowiedliśmy [III, 7]. Zło zatem nie może być przyczyną niczego. Jeśli więc coś jest przyczyną zła, musi to być dobrem.

13 Arystoteles, *Metaphysica* V, 7 (1017a 22-35).

Podobnie. Cokolwiek w sposób właściwy i samo przez się jest przyczyną czegoś, dąży do właściwego sobie skutku. Gdyby więc zło było samo przez się przyczyną czegoś, dążyłoby do właściwego sobie skutku, mianowicie do zła. To zaś jest fałszem; wykazaliśmy bowiem [III, 3], że każdy działający dąży do dobra. Zło zatem jest przyczyną czegoś nie samo przez się, lecz tylko przypadłościowo. Otóż każda przyczyna przypadłościowa sprowadza się do przyczyny samej przez się. Tylko zaś dobro może być przyczyną samo przez się, natomiast zło nie może. Zło zatem ma przyczynę w dobru.

Oprócz tego. Każda przyczyna jest albo materią albo formą albo czynnikiem działającym, albo celem. Zło zaś nie może być ani materią, ani formą; wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 7], że zarówno byt urzeczywistniony, jak i byt w możności są czymś dobrym. Podobnie też nie może być czynnikiem działającym, gdyż każda rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona i o ile posiada formę. Nie może też być celem, gdyż jest niezamierzone, jak udowodniliśmy [III, 4]. Zło więc nie może być przyczyną niczego. Jeśli więc coś jest przyczyną zła, musi to mieć przyczynę w dobru.

A skoro dobro i zło są sobie przeciwne — jedna zaś z rzeczy przeciwnych nie może być przyczyną drugiej, chyba że przypadłościowo, na przykład gdy zimno ogrzewa, jak powiedziano w VIII księdze *Fizyki*[14] — zatem wynika, że dobro nie może być czynną przyczyną zła, chyba że przypadłościowo.

Ta zaś przypadłość może występować w rzeczach naturalnych i po stronie czynnika działającego, i po stronie skutku. Po stronie czynnika działającego, gdy na przykład temu czynnikowi brakuje mocy, z czego wynika, że działanie jest niedostateczne, a skutek ułomny. Na przykład, gdy moc narządu trawienia jest osłabiona, mamy w efekcie niedoskonałe trawienie i niestrawiony płyn, i jest to swego rodzaju zło naturalne. Zdarza się zaś, że czynnikowi działającemu jako takiemu brakuje mocy — działa wszak nie o ile mu brakuje mocy, lecz o ile posiada jakąś moc; gdyby bowiem był

14 Arystoteles, *Physica* VIII, 1 (25la 31-32).

całkowicie pozbawiony mocy, nie działałby w ogóle. Tak więc zło ma przyczynę przypadłościową po stronie czynnika działającego, o ile działający posiada moc niedostateczną. Dlatego się mówi, że /lo nie ma przyczyny sprawczej *(efficiens),* lecz przyczynę ułomną *(deficiens),* ponieważ z przyczyny działającej wynika zło tylko o tyle, o ile ta posiada moc niedostateczną w związku z czym nie jest sprawcza. Na to samo wychodzi, jeżeli ułomność działania i skutku pochodzi z ułomności narzędzia czy czegokolwiek innego, co jest potrzebne do działania czynnika działającego, na przykład gdy siła poruszająca powoduje utykanie z powodu skrzywienia kości goleniowej. Czynnik działający działa bowiem za pomocą obydwu: i przez swą moc, i za pomocą narzędzia.

Po stronie skutku zaś dobro bywa przypadłościowo przyczyną zła bądź z racji materii skutku, bądź z racji jego formy. Jeśli bowiem materia nie jest przysposobiona do przyjęcia oddziaływania czynnika działającego, w skutku musi wystąpić wada, na przykład gdy z powodu niestrawienia materii rodzą się potworki. Nie przypisuje się ułomności czynnikowi działającemu, jeżeli nie doprowadza on nieprzysposobionej

materii do doskonałego urzeczywistnienia; każdy bowiem naturalny czynnik działający ma określoną moc na miarę swojej natury, i jeśli jej nie przewyższa, nie znaczy to, że jego moc będzie ułomna — będzie taka tylko wtedy, gdy nie dosięga miary mocy należnej z natury.

Natomiast z racji formy skutku zło zachodzi przypadłościowo wówczas, gdy z jakąś formą łączy się z konieczności brak innej formy, dlatego wraz z powstaniem jednej rzeczy musi nastąpić rozkład drugiej. Lecz to zło nie jest złem skutku zamierzonego przez czynnik działający, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 6], lecz złem innej rzeczy.

Widzimy przeto, że w rzeczach naturalnych dobro bywa przyczyną zła tylko przypadłościowo. Tak samo dzieje się też w przypadku wytworów, sztuka bowiem naśladuje w swym działaniu naturę; i podobnie w obydwu spotykamy się ze złem *(peccatum).*

Wydaje się, że w dziedzinie moralności rzecz ma się inaczej. Nie wydaje się bowiem, by zło moralne *(vitium morale)* wynikało

42

z braku mocy, skoro słabość mocy albo zupełnie usuwa zło moralne, albo je przynajmniej zmniejsza. Słabość nie zasługuje wszak na karę należną winie, lecz raczej na miłosierdzie i przebaczenie; albowiem zło moralne (*moris vitium)* musi być dobrowolne, a nie konieczne. Jeżeli jednak starannie to rozważymy, znajdziemy pod pewnym względem podobieństwo, a pod innym względem różnicę. Różnica leży w tym, że o złu moralnym mówi się jedynie w odniesieniu do postępowania, a nie do jakiegoś wytworzonego skutku; cnoty moralne nie odnoszą się bowiem do wytwarzania, lecz do działania. Sztuka natomiast odnosi się do wytwarzania — i dlatego powiedziano, że w niej zło zdarza się podobnie jak w naturze. O złu moralnym nie mówi się więc w związku z materią lub formą skutku, lecz wynika ono jedynie z czynnika działającego.

Otóż w działaniach moralnych znajdujemy według porządku cztery czynne zasady. Pierwszą z nich jest władza wykonująca, a mianowicie władza poruszająca, która porusza członkami, by wykonywały nakazy woli. Władza ta jest poruszana przez wolę, która jest drugą zasadą. Wolę zaś porusza sąd władzy poznawczej; która osądza, że coś jest dobre lub złe — a dobro i zło są przedmiotami woli: pierwsze porusza jako przedmiot pożądania, drugie jako to, czego się unika. Sama zaś władza poznawcza jest poruszana przez poznawaną rzecz. Pierwszą więc zasadą czynną w działaniach moralnych jest poznana rzecz, drugą władza poznawcza, trzecią wola, a czwartą władza poruszająca, która wykonuje nakaz rozumu.

Akt władzy wykonującej już z góry zakłada dobro lub zło moralne. Tego rodzaju czyny zewnętrzne należą bowiem do dziedziny moralności tylko o tyle, o ile są dobrowolne. Stąd jeśli akt woli jest dobry, to i czyn zewnętrzny nazywa się dobrym; złym zaś —jeśli akt woli jest zły. Nie byłoby zaś w ogóle mowy o złu moralnym, gdyby zewnętrzny czyn był ułomny na skutek braku niezależnego od woli; to bowiem, że ktoś kuleje, nie jest złem moralnym, lecz złem naturalnym. Taka więc ułomność władzy wykonawczej albo zupełnie usuwa zło moralne, albo przynajmniej je umniejsza. Natomiast działanie, przez które rzecz porusza władzę poznawczą,

43

jest wolne od zła moralnego; przedmiot widzialny bowiem porusza wzrok — i każdy

inny przedmiot porusza władzę bierną— zgodnie z naturalnym porządkiem. W samym akcie władzy poznawczej, jeśli jest rozważany sam w sobie, również nie ma zła moralnego, gdyż jego ułomność albo całkowicie usuwa zło moralne, albo je umniejsza, podobnie jak ułomność władzy wykonawczej; tak samo bowiem usuwają lub zmniejszają zło zarówno słabość, jak i ignorancja. Wynika więc stąd, że zło moralne najpierw i przede wszystkim znajduje się w samym akcie woli; słusznie też akt nazywa się moralnym, dlatego że zależy od wolnej woli. W akcie woli zatem należy szukać korzenia i źródła zła moralnego.

Wydaje się zaś, że z dociekań tych wynika pewna trudność. Skoro bowiem ułomny akt pochodzi z ułomności zasady czynnej, należy przyjąć, że ułomność znajduje się w woli przed złem moralnym. Jeżeli więc jest ona naturalna i zawsze tkwi w woli, wola zawsze będzie w swym działaniu popełniać zło moralne. Akty cnót dowodzą jednak fałszywości takiego poglądu. Jeśli zaś ułomność ta jest dobrowolna, już samo to jest złem moralnym, a jego przyczyny trzeba będzie poszukać; i w ten sposób rozum wnioskowałby w nieskończoność. Należy więc powiedzieć, że ułomność istniejąca uprzednio w woli nie jest naturalna i wobec tego nie wynika stąd, że wola grzeszy w każdym akcie. Nie jest też przypadkowa i zależna od losu, inaczej bowiem w ogóle nie byłoby w nas zła moralnego, gdyż to, co przypadkowe, nie podlega przewidywaniu i jest poza rozumem. Jest ona zatem dobrowolna. Niemniej nie jest złem moralnym — nie musimy więc postępować w nieskończoność.

Należy jednak rozważyć, w jaki sposób może się to dziać. Doskonałość mocy każdej zasady czynnej jest zależna od wyższej zasady czynnej; wtóry czynnik działający działa bowiem mocą pierwszego czynnika. Gdy więc czynnik wtóry pozostaje w stanie podporządkowania pierwszemu czynnikowi działającemu, wówczas działa w sposób dostateczny. Gdy zaś się zdarzy, że się wymyka z podporządkowania pierwszemu czynnikowi, wtedy jego działanie jest niedostateczne, jak widać na przykładzie narzędzia, któremu brak

poruszenia ze strony czynnika działającego. Powiedzieliśmy zaś, że w porządku działań moralnych wolę wyprzedzają dwie zasady, mianowicie władza poznawcza i przedmiot poznawany, który jest celem. Skoro zaś każdej rzeczy będącej w ruchu odpowiada właściwy jej czynnik poruszający, więc nie każda władza poznawcza jest właściwym czynnikiem poruszającym dla każdego pożądania, lecz dla jednego jest odpowiednia ta, dla drugiego inna. Jak więc właściwym czynnikiem poruszającym pożądania zmysłowego jest zmysłowa władza poznawcza, tak właściwym czynnikiem poruszającym woli jest sam rozum.

A skoro rozum może poznawać wiele dóbr i wiele celów — każda zaś rzecz ma swój właściwy cel — więc i wola będzie miała swój cel i pierwszy czynnik poruszający, i będzie nim nie jakiekolwiek dobro, lecz pewne określone dobro. Gdy więc wola dąży do czynu poruszona przez poznanie rozumu, który przedstawia jej właściwe dobro, następuje właściwe działanie (*debita actio).* Gdy zaś wola podąża w działaniu za poznaniem zmysłowej władzy poznawczej albo za poznaniem rozumu przedstawiającego jakieś inne dobro — różne od dobra właściwego — wtedy w działaniu woli występuje zło moralne.

Zatem zło działania w woli jest poprzedzone brakiem przyporządkowania do rozumu i do właściwego celu. Do rozumu — gdy na przykład w wyniku nagłego poznania zmysłowego wola dąży do dobra przyjemnego zmysłowo; do właściwego celu — gdy na

przykład rozum dochodzi we wnioskowaniu do jakiegoś dobra, które czy to obecnie, czy w dany sposób nie jest dobrem, a jednak wola dąży do niego jak do dobra sobie właściwego. Ten brak przyporządkowania jest dobrowolny, albowiem chcieć i nie chcieć leży w mocy samej woli. Tak samo leży w jej mocy to, czy rozum urzeczywistnia rozważanie, czy przestaje rozważać, albo czy rozważa tę lub tamtą rzecz. Brak ten nie jest jednak złem moralnym — czy bowiem rozum nie rozważa niczego, czy rozważa jakieś dobro, nie jest to jeszcze złem, dopóki wola nie dąży do niewłaściwego celu. Ale to jest już aktem woli.

45

Tak więc jest jasne, że zarówno w przypadku bytów otaczającego nas świata, jak i w dziedzinie moralności dobro jest przyczyną zła nie inaczej, jak tylko przypadłościowo.

Rozdział 11
ZŁO JEST ZAKORZENIONE W DOBRU

Na podstawie tego, o czym mówiliśmy, można także wykazać, że każde zło jest zakorzenione *(est fundatum)* w jakimś dobru.

Zło bowiem nie może istnieć samo przez się, skoro nie posiada istoty, jak wykazaliśmy powyżej [III, 7], Zło więc musi być w jakimś podmiocie. Każdy zaś podmiot, będąc pewną substancją jest jakimś dobrem, jak wiadomo z tego, co już powiedzieliśmy [III, 7], Wszelkie zło jest więc w jakimś dobru.

Co więcej. Zło jest pewnym brakiem, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy powyżej [III, 9]. Brak zaś i forma, której czegoś brakuje *(forma privata),* są w tym samym podmiocie. Podmiotem formy jest byt w możności do formy, który jest dobry; do tego samego bowiem rodzaju należy możność i urzeczywistnienie. Brak zatem, który jest złem, jest w jakimś dobru jako w podmiocie.

Dalej. Dlatego coś się nazywa złem, ponieważ szkodzi. Szkodzi zaś nie czemu innemu, jak tylko dobru—szkodzić bowiem złu jest dobrem, skoro usuwanie zła jest dobrem. Nie szkodziłoby zaś dobru — mówiąc formalnie — gdyby nie było w dobru; w ten bowiem sposób ślepota szkodzi człowiekowi, że jest w nim. Zło więc musi być w dobru.

Podobnie. Przyczyną zła nie jest nic innego, jak dobro, ale jedynie przypadłościowo. Wszystko zaś, co jest przypadłościowe, sprowadza się do czegoś, co jest samo przez się. Zawsze więc wraz ze złem spowodowanym, będącym skutkiem dobra przypadłościowo, musi istnieć jakieś dobro, które jest skutkiem dobra samo przez się, tak by było jego podłożem; to bowiem, co istnieje przypadłościowo, jest zakorzenione w czymś, co istnieje samo przez się.

46

Lecz skoro dobro i zło są przeciwieństwami — jedno z przeciwieństw nie może zaś być podmiotem drugiego, lecz je usuwa — na pierwszy rzut oka mogłoby się komuś wydawać czymś nieodpowiednim, żeby dobro nazywać podmiotem zła.

Gdy jednak wnikniemy w istotę rzeczy, okazuje się, że nie jest to niczym nieodpowiednim. Dobro bowiem, tak jak i byt, orzeka się powszechnie, skoro każdy byt jako taki jest dobry, czego dowiedliśmy [III, 7]. Nie jest zaś niczym nieodpowiednim, by niebyt istniał w bycie jako w podmiocie. Każdy bowiem brak jest niebytem, a przecież jego podmiotem jest substancja, która jest pewnym bytem. Niebyt jednak nie jest w

bycie sobie przeciwnym jako w podmiocie. Ślepota wszak nie jest niebytem powszechnym, lecz tym określonym niebytem, który pozbawia wzroku. Nie jest więc jako w podmiocie we wzroku, lecz w zwierzęciu. Podobnie zło nie jest jako w podmiocie w dobru sobie przeciwnym — lecz to dobro usuwa — ale w jakimś innym dobru. Tak na przykład zło moralne jest w dobru naturalnym, zło naturalne zaś, którym jest pozbawienie formy, jest w materii, która jest dobrem jako byt w możności.

Rozdział 12 <<
ZŁO NIE NISZCZY DOBRA CAŁKOWICIE

Z tego, co powiedzieliśmy, widać, że jakkolwiek by zło wzrastało, nigdy nie może całkowicie zniszczyć dobra.

Zawsze bowiem musi pozostać podmiot zła, jeśli pozostaje zło. Podmiotem zła zaś jest dobro [III, 11]. Dobro więc zawsze pozostaje.

Skoro jednak zło może wzrastać w nieskończoność — a zawsze przez wzrost zła umniejsza się dobro — wydaje się, że zło umniejsza dobro w nieskończoność. Dobro zaś, które jest umniejszane przez zło, musi być skończone — albowiem dobro nieskończone nie dopuszcza zła, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 39], Wydaje się zatem, że kiedyś zło zniszczy dobro całkowicie; jeśli bowiem

bez końca odbiera się coś z rzeczy skończonej, to kiedyś musi się ona przez to odejmowanie wyczerpać.

Nie można zaś twierdzić, jak sądzą niektórzy, że ciągłe, postępujące w nieskończoność odejmowanie, dokonane wedle tej samej proporcji, co i pierwsze, nie może wyczerpać dobra: dzieje się tak na przykład w sytuacji dzielenia czegoś ciągłego. Gdy bowiem od prostej mierzącej dwa łokcie odejmiesz połowę, od reszty znowu połowę i tak będziesz postępować w nieskończoność, to i tak zawsze pozostanie coś do podzielenia. Jednak to, co w tym procesie dzielenia jest odejmowane później, musi być ilościowo mniejsze; połowa całości wszak, odjęta najpierw, jest większa co do wielkości bezwzględnej niż połowa połowy, chociaż pozostaje ta sama proporcja. Natomiast w odejmowaniu, w którym dobro zmniejsza się przez zło, nigdy się tak nie może zdarzyć. Albowiem im bardziej dobro będzie umniejszone przez zło, tym będzie słabsze, a wobec tego przez następne zło będzie mogło zostać umniejszone bardziej. I z drugiej strony zdarza się, że następne zło jest równe poprzedniemu albo nawet większe; stąd nie zawsze za drugim razem zło odejmie mniejszą ilość dobra, przy zachowaniu tej samej proporcji.

Należy więc powiedzieć inaczej. Na podstawie tego, o czym mówiliśmy [III, 11], jest jasne, że zło całkowicie usuwa to dobro, któremu jest przeciwne, jak na przykład ślepota usuwa wzrok, ale dobro, które jest podmiotem zła, musi trwać nadal. Podmiot bowiem, o ile jest podmiotem, stanowi jakieś dobro, gdyż jest w możności do urzeczywistnienia dobra, którego zło pozbawia. A zatem im mniej będzie w możności do owego dobra, tym mniej będzie dobrem. Podmiot zaś jest mniej w możności do formy nie tylko przez odjęcie jakiejś części podmiotu czy też przez to, że zostaje odjęta jakaś część możności, lecz również przez to, że przeciwne urzeczywistnienie przeszkadza możności w przechodzeniu do urzeczywistnienia formy, jak na przykład podmiot jest tym mniej w możności do zimna, im bardziej w nim wzrasta ciepło. Zło więc umniejsza dobro raczej

przez oddziaływanie przeciwieństwa niż przez odejmowanie czegoś od dobra. Zgadza się to także z tym, co powiedzieliśmy o złu.

48

Stwierdziliśmy bowiem [III, 4], że zło wydarza się poza zamiarem czynnika działającego, który zawsze dąży do czegoś dobrego, przez co zostaje wykluczone inne dobro, tamtemu przeciwne. A zatem im bardziej się powiększa owo zamierzone dobro, z którego poza zamiarem czynnika działającego wynika zło, tym bardziej zmniejsza się możność do dobra przeciwnego; i w ten sposób mówimy raczej, że dobro zmniejsza się przez zło.

To zmniejszanie dobra przez zło nie może w bytach otaczającego nas świata postępować w nieskończoność. Wszystkie bowiem formy i siły naturalne są skończone i dochodzą do pewnego kresu, poza który nie mogą sięgać. Ani więc żadna przeciwna forma, ani siła przeciwnego czynnika działającego nie może wzrastać w nieskończoność, żeby stąd miało wynikać zmniejszanie w nieskończoność dobra przez zło.

W dziedzinie moralności zaś owo zmniejszanie może postępować w nieskończoność, gdyż intelekt i wola w swoich aktach nie mają granic. Intelekt bowiem może w pojmowaniu postępować w nieskończoność; stąd w matematyce gatunki liczb i figur uważa się za nieskończone. Podobnie i wola w chceniu postępuje w nieskończoność; kto bowiem chce popełnić kradzież, może chcieć ją popełnić ponownie, i tak w nieskończoność. Im bardziej zaś wola zdąża do niewłaściwych celów, tym trudniej jej wrócić do właściwego i należnego celu; widać to u tych, którzy przez zwyczaj grzeszenia popadli już w złe nawyki *(habitus vitiorum).* A zatem zło moralne może zmniejszać w nieskończoność dobro skłonności naturalnej. To jednak nigdy nie ginie całkowicie, lecz zawsze towarzyszy pozostającej naturze.

Rozdział 13
ZŁO MA W PEWIEN SPOSÓB PRZYCZYNĘ

Na tej podstawie można wykazać, że chociaż zło nie ma przyczyny przez się, to jednak każde zło musi mieć przyczynę przypadłościowo.

49

To bowiem, co istnieje w czymś innym jako w podmiocie, musi mieć jakąś przyczynę. Albo ma przyczynę w zasadach podmiotu, albo w jakiejś innej przyczynie zewnętrznej. Zło zaś istnieje w dobru jako w podmiocie, jak wykazaliśmy [III, 11], A zatem zło musi mieć przyczynę.

Podobnie. Co jest w możności do dwu przeciwieństw, nie osiąga urzeczywistnienia żadnego z nich inaczej, jak tylko dzięki jakiejś przyczynie, żadna bowiem możność nie urzeczywistnia się sama. Zło zaś jest brakiem tego, co jest dla kogoś naturalne i co mieć powinien — z tego względu bowiem mówimy, że coś jest złe. Zło więc tkwi w podmiocie, który jest w możności do niego i do jego przeciwieństwa. A zatem zło musi mieć jakąś przyczynę.

Co więcej. To, co istnieje w jakiejś rzeczy poza jej naturą, zostaje do niej dodane z jakiejś innej przyczyny, wszystko bowiem, co jest dla niej naturalne, trwa bez zmian, jeśli tylko nic w tym nie przeszkodzi; stąd kamień nie wznosi się w górę, chyba że go ktoś rzuci, ani też woda się nie ogrzewa, chyba że ktoś ją ogrzewa. Zło zaś istnieje zawsze poza naturą tego, w czym tkwi, skoro jest brakiem tego, co dla jakiejś rzeczy jest

naturalne i co mieć powinna. Zło więc musi mieć zawsze jakąś przyczynę — albo przez się, albo przypadłościowo.

Co więcej. Każde zło jest wynikiem jakiegoś dobra [III, 10], jak na przykład rozkład jest wynikiem powstawania. Otóż każde dobro oprócz dobra pierwszego — w którym, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [1,39], nie ma żadnego zła — posiada jakąś przyczynę. Każde więc zło ma jakąś przyczynę, z której przypadłościowo wynika.

Rozdział 14
ZŁO JEST PRZYCZYNĄ PRZYPADŁOŚCIOWO

Z tych samych argumentów wynika, że zło — chociaż nie jest przyczyną samo przez się —jest jednak przyczyną przypadłościowo.

50

Jeśli bowiem jakaś rzecz jest sama przez się przyczyną drugiej rzeczy, wówczas to, co jest jej przypadłością, będzie dla tej drugiej rzeczy przyczyną przypadłościową; tak na przykład biel, która jest przypadłością budowniczego, jest przyczyną przypadłościową domu. Wszelkie zaś zło istnieje w jakimś dobru [III, 11]. Każde zaś dobro jest w pewien sposób przyczyną czegoś. Materia bowiem jest w pewien sposób przyczyną formy, a w pewien sposób i na odwrót; podobnie ma się rzecz z czynnikiem działającym i celem. Nie wynika stąd niekończące się następstwo przyczyn, jeśli każda rzecz jest przyczyną czegoś, dlatego że koło, jakie spotykamy w przyczynach i skutkach, składa się z przyczyn różniących się gatunkowo. Zło więc jest przypadłościowo przyczyną.

Co więcej. Zło jest pewnym brakiem, jak zostało powiedziane powyżej [III, 7], Brak zaś jest przypadłościową zasadą w rzeczach ruchomych, tak jak materia i forma same przez się. Zło więc jest przyczyną czegoś przypadłościowo.

Oprócz tego. Z ułomności przyczyny wynika ułomność skutku. Ułomność przyczyny jest zaś jakimś złem. Nie może jednak być przyczyną sama przez się: rzecz bowiem jest przyczyną nie przez to, że jest ułomna, lecz przez to, że jest bytem; gdyby bowiem była całkowicie ułomna, nie byłaby przyczyną niczego. Zło więc jest przyczyną czegoś nie samo przez się, lecz przypadłościowo.

Podobnie. Rozważając wszystkie gatunki przyczyn, odkrywamy, że zło jest przyczyną przypadłościowo. W gatunku przyczyny sprawczej — dlatego że z niedostatecznej mocy przyczyny działającej wynika wada w skutku i w działaniu. W gatunku przyczyny materialnej — dlatego że z nieprzysposobienia materii wynika wada w skutku. W gatunku przyczyny formalnej — dlatego że każdej formie towarzyszy zawsze brak innej formy. W gatunku zaś przyczyny celowej — dlatego że nieodpowiedniemu celowi towarzyszy zło polegające na tym, że przeszkadza ono celowi właściwemu.

Widzimy więc, że zło jest przyczyną przypadłościowo, a nie może być przyczyną samo przez się.

51

Rozdział 15 <<
NIE ISTNIEJE ZŁO NAJWYŻSZE

Z tego dalej wynika, że nie może istnieć żadne zło najwyższe, które byłoby źródłem wszelkiego zła.

Najwyższe zło musi być bowiem pozbawione wszelkiego udziału dobra, podobnie jak najwyższym dobrem jest to, co jest zupełnie oddzielone od zła. Żadne zaś zło zupełnie oddzielone od dobra nie może istnieć, gdyż wykazaliśmy [III, 11], że zło jest zakorzenione w dobru. Nic więc nie jest złe w sposób absolutny (*summe).*

Co więcej. Jeśli coś jest najwyższym złem, musi być złem przez swą istotę, podobnie jak najwyższym dobrem jest to, co jest dobrem przez swą istotę. To zaś jest niemożliwe, gdyż zło nie ma żadnej istoty, jak tego dowiedliśmy powyżej [III, 7], Niepodobna więc przyjąć najwyższego zła, które by było źródłem wszelkiego zła.

Podobnie. To, co jest pierwszą zasadą, nie ma w niczym przyczyny. Każde zaś zło ma przyczynę w dobru, jak tego dowiedliśmy [III, 10], Zło nie jest więc pierwszą zasadą.

Co więcej. Zło działa jedynie mocą dobra, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 9]. Byt zaś, który jest pierwszą zasadą, działa swoją własną mocą. Zło nie może więc być pierwszą zasadą.

Oprócz tego. Skoro to, co istnieje przypadłościowo, jest późniejsze od tego, co istnieje samo przez się, niepodobna, żeby pierwsze było to, co istnieje przypadłościowo. Zło zaś zdarza się jedynie przypadłościowo i poza zamiarem, jak tego dowiedliśmy [III, 4], Jest więc niemożliwe, żeby zło było pierwszą zasadą.

Dalej. Każde zło ma przyczynę przypadłościową, jak dowiedliśmy [III, 13], Pierwsza zasada nie ma zaś przyczyny ani sama przez się, ani przypadłościowo. Zło więc nie może być pierwszą zasadą w żadnym rodzaju.

Podobnie. Przyczyna sama przez się wyprzedza przyczynę przypadłościową. Lecz zło jest przyczyną jedynie przypadłościowo, jak wykazaliśmy [III, 14], Zło więc nie może być pierwszą zasadą.

52

Przez to zaś wyklucza się błąd manichejczyków[15], którzy przyjmowali jakieś najwyższe zło, będące pierwszą zasadą wszelkiego zła.

Rozdział 16
CELEM KAŻDEJ RZECZY JEST DOBRO

Jeśli każdy czynnik działający działa dla dobra, jak tego dowiedliśmy powyżej [III, 3], to wynika stąd dalej, że dobro jest celem każdego bytu. Każdy bowiem byt kieruje się przez swe działanie do celu: albo więc samo jego działanie musi być celem, albo cel działania jest także celem czynnika działającego. A to jest jego dobrem.

Co więcej. Celem każdej rzeczy jest to, w czym znajduje kres jej pożądanie. Pożądanie każdej rzeczy znajduje kres w dobru, filozofowie bowiem określają dobro jako to, czego wszystko pożąda. Celem każdej rzeczy jest więc jakieś dobro.

Podobnie. To, do czego rzecz dąży, dopóki jest to poza nią, i w czym znajduje zaspokojenie, gdy to posiada, jest jej celem. Każda zaś rzecz, jeśli nie posiada właściwej sobie doskonałości, dąży do niej, stosownie do swej natury (*quantum in se est);* a jeśli ją posiada, znajduje w niej zaspokojenie. Celem każdej rzeczy jest więc jej doskonałość. Doskonałością zaś każdej rzeczy jest jej dobro. Każda więc rzecz kieruje się do dobra jako do celu.

Oprócz tego. Tak samo są skierowane do celu rzeczy, które poznają cel, jak i rzeczy, które go nie poznają, jakkolwiek te, które cel poznają, dążą do celu same przez się, te zaś, które go nie poznają, dążą do niego jakby skierowane przez coś innego, co widać na przykładzie łucznika i strzały. Lecz rzeczy, które poznają cel, zawsze kierują się do

dobra jako do celu; wola bowiem, która

15 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34-35).

53

jest pragnieniem uprzednio poznanego celu, dąży do czegoś nie inaczej, jak tylko z racji dobra, które jest jej przedmiotem. A więc i rzeczy, które nie poznają celu, skierowane są do dobra jako do celu. Zatem celem wszystkich rzeczy jest dobro.

Rozdział 17
WSZYSTKO SKIEROWANE JEST DO JEDNEGO CELU, KTÓRYM JEST BÓG

Z tego następnie wynika, że wszystko jest skierowane do jednego dobra jako do ostatecznego celu.

Skoro bowiem rzecz dąży do czegoś jako do celu tylko o tyle, o ile ów cel jest dobrem, więc dobro jako dobro musi być celem. To więc, co jest najwyższym dobrem, jest w najwyższym stopniu celem wszystkiego. Lecz najwyższe dobro jest tylko jedno, a mianowicie Bóg, jak udowodniliśmy w pierwszej księdze [I, 42], A zatem wszystkie rzeczy są skierowane jako do celu do jednego dobra, którym jest Bóg.

Podobnie. To, co w jakimś rodzaju jest najwyższe, jest przyczyną wszystkich rzeczy należących do tego rodzaju, jak na przykład ogień, który jest najbardziej gorący, jest przyczyną ciepła w innych ciałach. A zatem najwyższe dobro, którym jest Bóg, jest przyczyną dobroci we wszystkim, co jest dobre. Jest więc także przyczyną tego, że każdy cel jest celem, gdyż wszystko, co jest celem, jest nim o tyle, o ile jest dobrem. To zaś, dzięki czemu coś jest takie, a nie inne, jest tym bardziej takie. Bóg więc jest w najwyższym stopniu celem wszystkich rzeczy.

Co więcej. We wszystkich rodzajach przyczyn pierwsza przyczyna jest bardziej przyczyną niż przyczyna druga, przyczyna druga bowiem jest przyczyną jedynie dzięki pierwszej przyczynie. To więc, co jest pierwszą przyczyną w porządku przyczyn celowych, musi być bardziej przyczyną celową każdej rzeczy niż najbliższa

54

przyczyna celowa. Lecz Bóg jest pierwszą przyczyną w porządku przyczyn celowych, skoro jest najwyższy w porządku dóbr. A zatem jest celem każdej rzeczy bardziej niż jakiś cel bliższy.

Co więcej. W przypadku wszystkich uporządkowanych celów cel ostateczny musi być celem wszystkich celów poprzedzających. Tak na przykład, gdy przyrządza się napój, by podać choremu, podaje się, by go oczyścić, oczyszcza, by go osłabić, osłabia zaś, aby go wyleczyć — wyleczenie musi być celem i osłabienia, i oczyszczenia, i innych celów poprzedzających. Lecz widzimy, że w różnych stopniach dobroci wszystko jest uporządkowane względem jednego najwyższego dobra, będącego przyczyną wszelkiej dobroci; i stąd — skoro dobro ma charakter celu — wszystko jest uporządkowane względem Boga, tak jak cele poprzedzające względem celu ostatecznego. Bóg więc musi być celem wszystkiego.

Oprócz tego. Dobro cząstkowe jest podporządkowane jako celowi dobru powszechnemu, istnienie części służy bowiem istnieniu całości; stąd też dobro narodu

jest bardziej boskie niż dobro jednego człowieka. Najwyższe zaś dobro, którym jest Bóg, jest dobrem powszechnym, skoro od niego zależy dobro wszystkich bytów, natomiast dobro, przez które każda rzecz jest dobra, jest dobrem cząstkowym jej samej i innych bytów od niego zależnych. Wszystkie zatem rzeczy kierują się jako do celu do jednego dobra, którym jest Bóg.

Podobnie. Z porządku czynników sprawczych wynika porządek celów; jak bowiem najwyższy czynnik sprawczy porusza wszystkie czynniki wtóre, tak też celowi najwyższego czynnika sprawczego muszą być podporządkowane wszystkie cele czynników wtórych — cokolwiek bowiem czyni najwyższy czynnik sprawczy, czyni to dla swego celu. Najwyższy zaś czynnik sprawczy powoduje działania niższych czynników, skłaniając je do ich działań, a w konsekwencji do ich celów. Wynika stąd, że wszystkie cele czynników wtórych pierwszy czynnik sprawczy kieruje do swego właściwego celu. Pierwszym zaś czynnikiem sprawczym wszystkich rzeczy jest Bóg, jak udowodniliśmy w drugiej księdze [II, 15], Celem zaś Jego woli

nie jest nic innego, jak tylko Jego dobroć, którą jest On sam, jak dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 74]. Wszystko więc, co uczynił, czy to sam bezpośrednio, czy też za pośrednictwem przyczyn wtórych, jest skierowane do Boga jako do celu. Tak właśnie jest z wszystkimi bytami: nic bowiem nie może istnieć, co by nie otrzymało istnienia od Niego, jak dowiedliśmy w drugiej księdze [II, 15], Wszystko więc jest skierowane do Boga jako do celu.

Co więcej. Ostatecznym celem każdego czyniącego jako takiego jest on sam; tym bowiem, co czynimy, posługujemy się dla nas samych. A jeśli czasem człowiek czyni jakąś rzecz ze względu na coś innego, odnosi to do swego dobra, czy to użytecznego, czy przyjemnego, czy godziwego. Bóg zaś jest przyczyną która uczyniła wszystkie rzeczy — niektóre bezpośrednio, a niektóre za pośrednictwem innych przyczyn, co widać jasno z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 15], Zatem On sam jest celem wszystkich rzeczy.

Oprócz tego. Cel ma pierwszeństwo wśród innych przyczyn i to cel sprawia, że wszystkie inne przyczyny są przyczynami urzeczywistnionymi. Czynnik sprawczy bowiem działa nie inaczej, jak tylko ze względu na cel, jak zostało wykazane [III, 2], Pod wpływem czynnika sprawczego zaś materia zostaje urzeczywistniona przez formę; stąd materia przez działanie czynnika sprawczego — a zatem przez cel — staje się w sposób urzeczywistniony materią tej rzeczy, i podobnie forma — formą tej rzeczy. Również cel dalszy jest przyczyną tego, że cel poprzedzający jest celem dążenia; rzecz bowiem porusza się do celu bliższego nie inaczej, jak tylko ze względu na cel ostateczny. Cel ostateczny jest więc pierwszą przyczyną wszystkiego. Bycie zaś pierwszą przyczyną wszystkiego musi być właściwością bytu pierwszego, którym jest Bóg, jak wykazaliśmy powyżej [II, 15], Bóg zatem jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy.

Stąd mówi się w Księdze Przysłów 16, [4]: „Bóg uczynił wszystko dla samego siebie"; i w ostatnim rozdziale Apokalipsy [22,13]: „Ja jestem Alfa i Omega, pierwszy i ostatni".

Rozdział 18 <<
W JAKI SPOSÓB BÓG JEST CELEM RZECZY

Należy jeszcze zbadać, w jaki sposób Bóg jest celem wszystkiego. Stanie się to oczywiste

na podstawie tego, co powiedzieliśmy.

Bóg bowiem jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy w ten sposób, że wszystkie jednak wyprzedza w istnieniu. Istnieje natomiast taki cel, który chociaż ma pierwszeństwo jako przyczyna — o tyle, o ile jest zamierzony — to jednak w istnieniu jest późniejszy. Tak ma się rzecz z każdym celem, który czynnik działający powoduje *(constituit)* swoim działaniem; tak na przykład lekarz przez swoje działanie na chorego powoduje zdrowie, które jest jego celem. Istnieje również taki cel, który jest wcześniejszy nie tylko jako przyczyna, ale także w istnieniu; tak na przykład celem nazywa się to, co ktoś chce osiągnąć swym działaniem lub swym ruchem, jak choćby ogień przez swój ruch chce osiągnąć miejsce w górze, a król przez walkę chce zdobyć miasto. Bóg zatem jest celem rzeczy jako coś, co każda rzecz ma osiągnąć na swój sposób.

Co więcej. Bóg jest zarazem ostatecznym celem rzeczy i pierwszym czynnikiem sprawczym, jak to wykazaliśmy [III, 17]. Cel zaś spowodowany przez działanie czynnika sprawczego nie może być pierwszym czynnikiem sprawczym, lecz raczej jest skutkiem tego czynnika. Bóg więc nie może być celem rzeczy jako coś spowodowanego, lecz jako cel, który istnieje uprzednio i który należy osiągnąć.

Co więcej. Jeśli jakaś rzecz działa ze względu na coś, co już istnieje, i jeśli przez jej działanie coś zostaje spowodowane, to jej działanie musi przynosić jakąś korzyść temu, ze względu na co rzecz działa; na przykład żołnierze walczą dla swego wodza, a ten odnosi zwycięstwo, którego są przyczyną. Bogu zaś działanie żadnej rzeczy nie może przynosić korzyści; Jego dobroć jest bowiem całkowicie doskonała, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 37-41],

57

Wynika więc stąd, że Bóg jest celem rzeczy nie jako coś spowodowanego lub uczynionego przez rzeczy ani też w ten sposób, by przez rzeczy osiągał jakąś korzyść, lecz tylko w ten sposób, że On zostaje osiągnięty przez rzeczy.

Podobnie. Skutek musi zmierzać do celu w ten sposób, w jaki czynnik sprawczy działa dla celu. Bóg zaś, który jest pierwszym czynnikiem sprawczym wszystkich rzeczy, nie działa tak, jakby przez swe działanie coś otrzymywał, lecz tak, że przez swe działanie czymś obdarza; nie jest On bowiem w możności, żeby mógł coś otrzymywać, lecz jest wyłącznie doskonale rzeczywisty, dzięki czemu może obdarzać. A zatem rzeczy kierują się do Boga niejako do celu, któremu się czegoś przysparza, lecz aby od Niego otrzymać na swój sposób Jego samego, skoro On sam jest ich celem.

Rozdział 19
WSZYSTKO DĄŻY DO UPODOBNIENIA SIĘ DO BOGA

Rzeczy stworzone, przez to, że nabywają Bożej dobroci, stają się podobne do Boga. Jeśli więc wszystkie rzeczy dążą jako do ostatecznego celu do Boga, by nabyć Jego dobroci, to wynika stąd, że ostatecznym celem rzeczy jest upodobnienie się do Boga.

Co więcej. Mówi się, że czynnik sprawczy jest celem skutku, o ile skutek zmierza do podobieństwa do niego. Stąd forma rodzącego jest celem rodzenia. Otóż Bóg jest celem rzeczy w ten sposób, że jest również ich pierwszym czynnikiem sprawczym. Wszystko więc zmierza jako do ostatecznego celu do upodobnienia się do Boga.

Podobnie. Widać w sposób oczywisty, że rzeczy pragną istnienia z natury, stąd — chociaż mogą ulec rozkładowi — z natury opierają się czynnikom rozkładu i dążą tam,

gdzie się mogą utrzymać w istnieniu; na przykład ogień zmierza ku górze, a ziemia do dołu. Dzięki temu zaś wszystkie rzeczy mają istnienie, że są podobne do Boga, który jest istnieniem samoistnym (*ipsum esse subsistens);*

58

albowiem wszystkie rzeczy tylko jakby uczestniczą w istnieniu. Zatem wszystkie rzeczy pragną jako ostatecznego celu upodobnienia się do Boga.

Oprócz tego. Wszystkie rzeczy stworzone są obrazami pierwszego czynnika sprawczego, czyli Boga; czynnik sprawczy bowiem sprawia coś podobnego do siebie. Doskonałość obrazu polega zaś na przedstawieniu pierwowzoru przez podobieństwo do niego — po to bowiem wykonuje się obraz. Wszystkie rzeczy zatem mają osiągnąć jako cel ostateczny boskie podobieństwo.

Co więcej. Każda rzecz przez swój ruch lub działanie dąży jako do celu do jakiegoś dobra, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 16]. O tyle zaś coś uczestniczy w dobru, o ile upodabnia się do pierwszej dobroci, którą jest Bóg. Wszystko więc jako do ostatecznego celu zmierza przez ruch i działanie do upodobnienia się do Boga.

Rozdział 20
W JAKI SPOSÓB RZECZY NAŚLADUJĄ DOBROĆ BOŻĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że ostatecznym celem wszystkiego jest upodobnienie się do Boga. Tym zaś, co w ścisłym sensie ma charakter celu, jest dobro. Rzeczy więc — ściśle się wyrażając — dążą do upodobnienia się do Boga z tego względu, że jest On dobry.

Stworzenia jednak nie nabywają dobroci w ten sam sposób, w jaki jest ona w Bogu, ale każda rzecz naśladuje dobroć Bożą na swój sposób. Dobroć Boża jest bowiem niezłożona i cała stanowi jakby coś jednego. Istnienie Boże zawiera bowiem wszelką pełnię doskonałości, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 28]. Stąd — skoro każda rzecz jest dobra w takim stopniu, w jakim jest doskonała — samo istnienie Boga jest Jego doskonałą dobrocią; dla Boga bowiem tym samym jest istnieć, żyć, być mądrym, szczęśliwym

59

i wszystko inne, co zdaje się należeć do doskonałości i dobroci, jak gdyby cała dobroć Boża była samym Bożym istnieniem. A także samo istnienie Boże jest substancją istniejącego Boga. W innych zaś rzeczach tak być nie może. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 15], że żadna substancja stworzona nie jest swoim istnieniem. A zatem, jeśli każda rzecz jest dobra, o ile istnieje — żadna z nich nie jest zaś swoim własnym istnieniem — żadna nie jest swoją dobrocią, lecz każda z nich jest dobra przez uczestnictwo w dobroci, tak samo jak jest bytem przez uczestnictwo w samym istnieniu.

Dalej. Nie wszystkie stworzenia zostały umieszczone (*constituuntur)* na jednym poziomie w hierarchii dobroci. W niektórych bowiem substancja jest formą i urzeczywistnieniem: przysługuje jej mianowicie, że istnieje w sposób urzeczywistniony i że jest dobra, dzięki temu, czym jest. W niektórych zaś substancja jest złożona z materii i formy: takiej [też] przysługuje, że istnieje w sposób urzeczywistniony i że jest dobra, ale dzięki czemuś, co posiada, a mianowicie dzięki formie. A zatem substancja Boża jest

swoją dobrocią, substancja niezłożona zaś uczestniczy w dobroci dzięki temu, czym jest; natomiast substancja złożona uczestniczy w dobroci dzięki czemuś, co posiada.

W owej trzeciej grupie substancji znowu znajdujemy różnice co do istnienia. Albowiem w niektórych substancjach złożonych z materii i formy forma wypełnia całą możność materii — tak, że w materii nie pozostaje możność do innej formy, i — co za tym idzie — w żadnej innej materii nie pozostaje możność do tej formy. Takie właśnie są ciała niebieskie, które się składają *(constani)* z całej swojej materii. W innych zaś substancjach złożonych forma nie wypełnia całej możności materii: stąd pozostaje jeszcze w materii możność do innej formy, a także w innej części materii pozostaje możność do tej formy, jak to widać w elementach i ciałach złożonych z elementów. Ponieważ zaś brak jest zaprzeczeniem [istnienia] w substancji tego, co w niej może tkwić, więc jest jasne, że z taką formą, która nie wypełnia całej możności materii, łączy się brak formy; brak taki zaś nie może się łączyć z substancją, której forma wypełnia całą

60

możność materii, ani też z formą, która jest formą przez swą istotę, i tym bardziej z formą, której istotą jest samo jej istnienie. A skoro jest jasne, że nie może być ruchu tam, gdzie nie ma możności do czegoś innego, ponieważ ruch jest urzeczywistnieniem tego, co jest w możności, i tak samo jest jasne, że zło jest brakiem dobra -—okazuje się wyraźnie, że w tej ostatniej grupie substancji znajduje się dobro zmienne i posiadające domieszkę przeciwnego zła, co w wyższych grupach substancji nie może się zdarzyć. Ta więc substancja, którą omawialiśmy na końcu, podobnie jak zajmuje najniższy stopień wśród bytów, tak też posiada najniższy stopień dobroci.

Wśród części substancji złożonej z materii i formy również znajdujemy porządek dobroci. Skoro bowiem materia rozważana sama w sobie jest bytem w możności, a forma jest jej urzeczywistnieniem, substancja złożona zaś istnieje w sposób urzeczywistniony przez formę, zatem forma będzie dobra sama w sobie, substancja złożona zaś — o ile w sposób urzeczywistniony posiada formę, natomiast materia — o ile jest w możności do formy. I chociaż każda rzecz jest dobra o tyle, o ile istnieje, to jednak nie musi być tak, że materia, która jest bytem tylko w możności, jest dobra tylko w możności. Byt bowiem orzeka się absolutnie, dobro zaś polega także na porządku. Rzecz bowiem nazywa się dobrą nie tylko dlatego, że jest celem, lub dlatego, że osiąga cel, lecz nawet jeżeli jeszcze nie doszła do celu, to gdy jest do niego skierowana, nazywa się ją dobrą. Materii więc nie można nazywać w sposób bezwzględny bytem, ponieważ jest bytem w możności, w czym się mieści skierowanie do bytu. Można ją natomiast w sposób bezwzględny nazywać dobrą z racji samego przyporządkowania. Widać stąd, że dobro ma w pewien sposób szerszy zakres niż byt; dlatego Dionizy mówi w IV rozdziale *Imion boskich*[16], że dobro rozciąga się na rzeczy istniejące i nieistniejące. Nawet bowiem rzeczy nieistniejące — mianowicie materia rozumiana jako podlegająca brakom — pożąda dobra,

16 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 1 (PG 3, 693 B-696 A); IV, 3 (PG 3, 697 A).

61

a mianowicie istnienia. Wynika stąd, że także ona jest dobra, tylko dobro bowiem pożąda dobra.

Dobroć stworzenia ustępuje dobroci Bożej w jeszcze inny sposób. Bóg, jak powiedzieliśmy, posiada najwyższą doskonałość dobroci w samym swoim istnieniu. Rzecz stworzona zaś nie posiada swej doskonałości w czymś jednym, lecz w wielu rzeczach; co bowiem w czymś najwyższym stanowi jedność, w rzeczach najniższych jest podzielone. Stąd Boga nazywamy potężnym, mądrym i działającym ze względu na jedno i to samo, stworzenie zaś ze względu na różne rzeczy; przy czym doskonała dobroć jakiegoś stworzenia wymaga tym większej różnorodności, im bardziej jest oddalona od pierwszej dobroci. Jeśli zaś nie może dosięgnąć doskonałej dobroci, wówczas w niewielu dziedzinach zachowa dobroć niedoskonałą. Stąd też, chociaż pierwsze i najwyższe dobro jest całkowicie niezłożone, a substancje zbliżone do niego co do dobroci są mu bliskie również co do niezłożoności, to jednak zdarza się, że najniższe substancje są mniej złożone od niektórych substancji wyższych, jak na przykład elementy od zwierząt i ludzi, gdyż nie mogą dosięgnąć do doskonałości poznania i rozumienia (*cognitionis et intellectus),* w których mają udział zwierzęta i ludzie.

Jasne jest więc z tego, co powiedzieliśmy, że chociaż Bóg dzięki swojemu niezłożonemu istnieniu posiada dobroć całkowitą i doskonałą, to jednak stworzenia nie osiągają pełni swojej dobroci jedynie przez swoje istnienie, lecz przez wiele rzeczy. Stąd, chociaż każde z nich jest dobre, o ile istnieje, to jednak nie można go nazwać dobrym bezwzględnie, jeśli mu brak innych rzeczy, których potrzeba do jego dobroci; tak na przykład człowieka, który nie mając cnót, poddaje się wadom, nazywamy dobrym pod pewnym względem — mianowicie, o ile jest bytem i o ile jest człowiekiem; bezwzględnie zaś nie nazywa się go dobrym, lecz raczej złym. Dla żadnego więc stworzenia nie jest bezwzględnie tym samym być i być dobrym, jakkolwiek każde z nich jest dobre, o ile istnieje. W przypadku Boga natomiast być i być dobrym jest tym samym bezwzględnie.

Jeśli zaś każda rzecz dąży jako do celu do upodobnienia się do Bożej dobroci — a rzecz upodabnia się do dobroci Bożej we

wszystkim, co dotyczy jej własnej dobroci, dobroć zaś rzeczy polega nie tylko na jej istnieniu, lecz i na tym wszystkim, czego potrzeba do jej doskonałości, jak wykazaliśmy — to wynika stąd jasno, że rzeczy są skierowane do Boga jako do celu nie tylko odnośnie do bytu substancjalnego, lecz także w zakresie tego, co dla tego bytu jest przypadłościowe, a należy do jego doskonałości, a także w zakresie właściwego działania, które również należy do doskonałości rzeczy.

Rozdział 21 <<
RZECZY Z NATURY DĄŻĄ DO PODOBIEŃSTWA DO BOGA W TYM, ŻE JEST PRZYCZYNĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że rzeczy dążą do podobieństwa Bożego także przez to, że są przyczyną innych rzeczy.

Rzecz stworzona bowiem dąży do podobieństwa Bożego przez swe działanie. Przez swe działanie zaś jedna rzecz staje się przyczyną drugiej. A zatem rzeczy dążą do podobieństwa Bożego także w tym, że są przyczyną innych rzeczy.

Co więcej. Rzeczy dążą do podobieństwa Bożego odnośnie do tego, że jest On dobry, jak powiedzieliśmy powyżej [III, 20]. Z dobroci Bożej zaś pochodzi to, że innym udziela istnienia, każda bowiem rzecz działa o tyle, o ile jest doskonała w sposób

urzeczywistniony. Generalnie więc rzeczy pragną upodobnić się do Boga przez to, że są przyczyną innych rzeczy.

Dalej. Skierowanie do dobra jest jakimś dobrem, jak widać jasno z tego, co powiedzieliśmy [III, 20]. Każda zaś rzecz przez to, że jest przyczyną drugiej, kieruje się do dobra —jedynie bowiem dobro ma przyczynę samo przez się, zło zaś tylko przypadłościowo, jak wykazaliśmy [III, 10], Być więc przyczyną innych rzeczy jest dobrem. Do jakiegokolwiek zaś dobra coś dąży, dąży do podobieństwa

Bożego, skoro każde dobro stworzone bierze się z uczestnictwa w dobroci Bożej. Rzeczy więc dążą do podobieństwa Bożego przez to, że są przyczyną innych rzeczy.

Podobnie. Jest pojęciowo tym samym, że skutek dąży do podobieństwa do czynnika działającego i że czynnik działający upodabnia skutek do siebie; skutek bowiem dąży do celu, do którego kieruje go działający. Działający zaś chce upodobnić do siebie czynnik podlegający działaniu nie tylko co do jego istnienia, lecz także co do przyczynowości — działający bowiem nadaje swemu naturalnemu skutkowi zarówno zasady, przez które samodzielnie istnieje *(subsistat),* jak i zasady, przez które jest przyczyną innych bytów; tak na przykład zwierzę, gdy się rodzi, otrzymuje od rodzącego i władzę odżywiania, i władzę rozmnażania. Skutek zatem dąży do upodobnienia się do działającego nie tylko co do jego gatunku, lecz także odnośnie do tego, że jest przyczyną innych bytów. Rzeczy zaś dążą do podobieństwa do Boga w taki sposób, w jaki skutek dąży do podobieństwa do czynnika działającego, jak wykazaliśmy [III, 19], Rzeczy więc dążą z natury, by upodobnić się do Boga, przez to, że są przyczynami innych bytów.

Oprócz tego. Rzecz jest doskonała w pełni, gdy może uczynić inną rzecz podobną do siebie; to bowiem świeci doskonale, co może oświetlać inne rzeczy. Każda zaś rzecz dążąca do swej doskonałości, dąży do podobieństwa Bożego. Każda więc rzecz zmierza do podobieństwa Bożego przez to, że chce być przyczyną innych rzeczy.

Ponieważ zaś przyczyna jako taka jest wyższa od tego, czego jest przyczyną stąd jest jasne, że dążenie do podobieństwa Bożego w ten sposób, że jest się przyczyną czegoś innego, jest właściwością bytów wyższych.

Podobnie. Każda rzecz, zanim może się stać przyczyną innej rzeczy, jest najpierw doskonała sama w sobie, jak to już powiedzieliśmy. Tę więc doskonałość, że jest przyczyną innych rzeczy, otrzymuje ona na końcu. Skoro więc rzecz stworzona dąży do podobieństwa Bożego na wiele sposobów [III, 20], na końcu pozostaje jej szukać upodobnienia się do Boga przez to, że jest przyczyną innych rze-

czy. Stąd Dionizy mówi w III rozdziale *Hierarchii niebiańskiej,* że „czymś najbardziej boskim ze wszystkiego jest stać się współpracownikiem Boga”[17], zgodnie z tym, co mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 3, [9]: „Jesteśmy pomocnikami Boga".

Rozdział 22
RZECZY KIERUJĄ SIĘ DO SWYCH CELÓW W RÓŻNY SPOSÓB

Z tego, co powiedzieliśmy powyżej, można jasno wykazać, że ostatnim sposobem, w jaki rzecz kieruje się do celu, jest jej działanie; a dokonuje się to rozmaicie, stosownie do

różnych działań.

Istnieje bowiem działanie polegające na tym, że rzecz porusza coś drugiego, jak na przykład ogrzewanie i cięcie. Inne działanie polega na tym, że rzecz jest poruszana przez coś innego, jak na przykład bycie ogrzewanym i przecinanym. Jeszcze inne działanie jest doskonałością działającego urzeczywistnionego, niezmierzającą do przemiany czegoś innego; takie działania różnią się — po pierwsze — od podlegania działaniu i od ruchu, po drugie — od działania przemieniającego materię zewnętrzną Tego rodzaju działaniem jest na przykład poznawanie umysłowe, odczuwanie i chcenie. Stąd jest jasne, że rzeczy, które tylko się poruszają lub działają a [niczego] nie poruszają ani nie sprawiają dążą do podobieństwa Bożego w ten sposób, że są doskonałe same w sobie; te zaś, które coś sprawiają i poruszają jako takie dążą do podobieństwa Bożego w tym, że są przyczynami dla drugich; te zaś, które poruszają przez to, że są poruszane, dążą do podobieństwa Bożego na oba sposoby.

Ciała niższe zaś — ponieważ się poruszają ruchem naturalnym — uważa się tylko za poruszane, a nie za poruszające, chyba że jedynie przypadłościowo, zdarza się bowiem, że spadający kamień

17 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* III, 2 (PG 3, 165 B; por. PL 122, 1045 B).

uderzy coś po drodze. I podobnie ma się rzecz ze zmianą jakościową *(alteratio*) i innymi ruchami. Stąd też celem ich ruchu jest osiągnięcie podobieństwa Bożego w tym, że są doskonałe same w sobie jako posiadające sobie właściwą formę i sobie właściwe miejsce.

Ciała niebieskie zaś poruszają jako poruszane. Stąd celem ich ruchu jest osiągnięcie podobieństwa Bożego na oba sposoby. Co do własnej doskonałości: o ile ciało niebieskie znajduje się w sposób urzeczywistniony w jakimś miejscu, w którym wcześniej było w możności. I wówczas osiąga swoją doskonałość w nie mniejszym stopniu, choć pozostaje w możności do miejsca, w którym wcześniej było w sposób urzeczywistniony. Podobnie bowiem i materia pierwsza dąży do swej doskonałości przez to, że otrzymuje w sposób urzeczywistniony formę, którą wcześniej miała w możności, chociaż przestaje posiadać inną formę, którą wcześniej miała w sposób urzeczywistniony. W ten bowiem sposób materia przyjmuje kolejno wszystkie formy, do których jest w możności, by cała jej możność została stopniowo urzeczywistniona, co nie mogłoby się dokonać jednocześnie. Stąd też — skoro ciało niebieskie jest w możności do miejsca, tak jak materia pierwsza do formy — osiąga ono swą doskonałość przez to, że cała jego możność do miejsca urzeczywistnia się stopniowo, co nie mogłoby się dokonać jednocześnie.

O ile zaś poruszając się, poruszają, celem ich ruchu jest osiągnięcie podobieństwa Bożego w tym, że są przyczyną innych rzeczy. Są zaś przyczyną innych rzeczy przez to, że powodują powstawanie i rozkład, a także inne ruchy w ciałach niższych. Ruch więc ciał niebieskich, mianowicie to, że poruszają, odnosi się do powstawania i rozkładu, istniejącego w bytach niższych. Nie jest zaś rzeczą niewłaściwą, że ciała niebieskie przyczyniają się swym ruchem do powstawania bytów niższych, chociaż te są od ciał niebieskich mniej szlachetne; a przecież cel powinien być bardziej szlachetny od tego, co dąży do niego. Przyczyna powstawania bowiem dąży do formy tego, co powstaje, a przecież to, co powstaje, nie jest szlachetniejsze od przyczyny powstawania, lecz w przypadku jednoznacznych czynników sprawczych należy do tego samego gatunku co tamten.

Przyczyna powstawania zmierza bowiem do formy powstającego, która jest kresem powstawania, niejako do celu ostatecznego, lecz [zmierza] do upodobnienia się do bytu Bożego przez utrwalanie gatunku i rozlewanie Jego dobroci — przez to, że przekazuje innym formę swego gatunku i jest przyczyną innych bytów. I podobnie ciała niebieskie, chociaż są szlachetniejsze od ciał niższych, dążą jednak do tego, by te powstawały, i do tego, by przez swe ruchy urzeczywistnić formy rzeczy powstających; ale nie jako do celu ostatecznego, lecz jako do celu ostatecznego dążą do podobieństwa Bożego przez to, że są przyczyną innych bytów.

Trzeba zaś wziąć pod uwagę, że każda rzecz, o ile uczestniczy w podobieństwie do dobroci Bożej — będącym przedmiotem jej woli — o tyle uczestniczy w podobieństwie do woli Bożej, która rzeczom udziela istnienia i je zachowuje. Wyższe rzeczy uczestniczą w podobieństwie do dobroci Bożej w sposób prostszy i bardziej powszechny, niższe zaś w sposób bardziej uszczegółowiony i bardziej fragmentaryczny. Stąd też między ciałami niebieskimi a ciałami niższymi nie ma podobieństwa równości (*secundum aequiparantiam),* jak jest w przypadku rzeczy, które należą do jednego gatunku, lecz jak między powszechnym czynnikiem sprawczym a szczegółowym skutkiem. Jak więc wśród ciał niższych zamiar poszczególnego czynnika sprawczego zwraca się do dobra tego lub owego gatunku, tak też zamiar ciała niebieskiego odnosi się do powszechnego dobra substancji cielesnej, która przez powstawanie trwa w istnieniu, pomnaża się i wzrasta.

Skoro zaś, jak powiedzieliśmy, każda rzecz poruszana, o ile się porusza, dąży do podobieństwa Bożego, aby być doskonałą sama w sobie — byt zaś jest doskonały, gdy zostaje urzeczywistniony — zamiarem każdej rzeczy będącej w możności musi być dążenie przez ruch do urzeczywistnienia. Im więc jakiś akt jest późniejszy i doskonalszy, tym bardziej zwraca się ku niemu pożądanie materii. Stąd też pożądanie materii, którym dąży ona do formy, musi zmierzać jako do ostatecznego celu powstawania do ostatecznego i najdoskonalszego urzeczywistnienia, jakie materia

może osiągnąć. W urzeczywistnianiu form znajdujemy zaś pewne stopnie. Najpierw bowiem materia pierwsza jest w możności do formy elementu. Posiadając zaś formę elementu, jest w możności do formy ciała złożonego: dlatego elementy są materią ciała złożonego. Gdy zaś posiada formę ciała złożonego, jest w możności do duszy wegetatywnej, dusza bowiem jest urzeczywistnieniem takiego właśnie ciała. Podobnie dusza wegetatywna jest w możności do duszy zmysłowej, a zmysłowa do umysłowej. Ukazuje to proces powstawania — powstając bowiem, płód żyje najpierw życiem rośliny, następnie życiem zwierzęcia, a wreszcie życiem człowieka. Po tej zaś formie nie spotykamy już w przypadku bytów powstających i ginących następnej, doskonalszej formy. A zatem ostatecznym celem całego powstawania jest dusza ludzka i do niej materia dąży jako do ostatniej formy. Elementy istnieją więc dla ciał złożonych, a ciała złożone dla ciał żyjących; pośród ciał żyjących rośliny istnieją dla zwierząt, a zwierzęta dla człowieka. Człowiek jest zatem celem całego powstawania.

Ponieważ zaś jedno i to samo jest przyczyną i powstawania, i zachowywania rzeczy w istnieniu, dlatego porządek zachowywania rzeczy jest zgodny z powyższym porządkiem ich powstawania. Widzimy stąd, że ciała złożone trwają dzięki

odpowiednim jakościom elementów, rośliny żywią się ciałami złożonymi, zwierzęta mają pokarm z roślin, niektóre zaś doskonalsze i silniejsze także ze zwierząt mniej doskonałych i słabszych. Człowiek zaś wykorzystuje do swoich potrzeb wszystkie rodzaje rzeczy: niektóre jako pożywienie, inne jako odzienie. I dlatego natura uczyniła go nagim, ponieważ sam może sobie sporządzić odzienie z innych rzeczy; podobnie też natura nie dała mu żadnego odpowiedniego pożywienia, a jedynie mleko, by wyszukiwał sobie żywność w różnych innych rzeczach. Innych znowu używa do jazdy, albowiem w szybkości poruszania się i wytrzymałości w pracy okazuje się słabszy od wielu zwierząt, które niejako zostały mu dane do pomocy. A ponadto korzysta ze wszystkich bytów zmysłowych do osiągnięcia doskonałości swego poznania umysłowego. Stąd też powiedziano o człowieku w Psalmie

68

[8,7] słowami skierowanymi do Boga: „Wszystko położyłeś pod jego stopy". Także Arystoteles mówi w 1 księdze *Polityki*[18], że człowiek posiada naturalną władzę nad wszystkimi zwierzętami.

Jeśli więc ruch samego nieba skierowany jest ku powstawaniu, całe zaś powstawanie kieruje się ku człowiekowi jako ostatecznemu celowi tego powstawania, jest jasne, że cel ruchu nieba kieruje się ku człowiekowi jako ostatecznemu celowi w rodzaju rzeczy powstających i poruszających się.

Stąd też w Księdze Powtórzonego Prawa 4 [19] powiedziano, że Bóg uczynił ciała niebieskie, „by służyły wszystkim narodom".

Rozdział 23
RUCH NIEBIOS POCHODZI OD ZASADY ROZUMNEJ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można również wykazać, że pierwszy poruszyciel *(primum motivum)* ruchu niebios jest czymś rozumnym.

Żadna bowiem rzecz działająca zgodnie z właściwym sobie gatunkiem nie dąży do formy wyższej niż jej własna; każdy bowiem czynnik sprawczy zmierza do czegoś podobnego do siebie. Ciało niebieskie zaś, działając przez swój ruch, ma na celu ostateczną formę, którą jest intelekt ludzki i która jest wyższa od każdej formy cielesnej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 22]. A zatem ciało niebios przyczynia się do powstawania nie na mocy swego własnego gatunku —jak główny czynnik sprawczy — lecz na mocy gatunku jakiegoś wyższego umysłowego czynnika sprawczego, do którego się ma jak narzędzie do czynnika głównego. Niebiosa zaś przyczyniają się do powstawania dzięki temu, że się poruszają. A zatem ciało niebieskie porusza się za sprawą jakiejś substancji rozumnej.

18 Arystoteles, *Politica* I, 2 (1254b 10-13).

69

Co więcej. Każda rzecz, która się porusza, musi być poruszana przez coś innego, jak wykazaliśmy powyżej [I, 13]. Ciałem niebios porusza więc coś innego. Albo więc to coś innego jest od niego zupełnie oddzielone, albo jest z nim złączone, tak że o bycie złożonym z niebios i z czynnika poruszającego mówimy, iż się sam porusza, o tyle, że jedna jego część porusza, a druga jest poruszana. Jeśli zaś tak jest — a każda rzecz, która się

sama porusza, jest żywa i posiada duszę — to wynika stąd, że niebiosa posiadają duszę. I to nie inną niż rozumna; nie posiadają bowiem duszy wegetatywnej, skoro nie ma w nich powstawania i rozkładu, ani też zmysłowej, gdyż nie mają różnorodnych organów. Wynika więc stąd, że porusza nimi dusza rozumna. Jeśli zaś porusza nimi czynnik poruszający zewnętrzny, to albo będzie on cielesny, albo niecielesny. I jeśli jest cielesny, to porusza tylko o tyle, o ile jest poruszany, żadne bowiem ciało nie porusza, jeżeli nie jest poruszane, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 20], A więc i on musiałby być poruszany przez coś innego. Skoro zaś nie można w przypadku ciał postępować w nieskończoność, musimy dojść do pierwszego czynnika poruszającego niecielesnego. To zaś, co jest całkowicie oddzielone od ciała, musi być rozumne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 44]. A zatem ruch nieba, które jest pierwszym bytem cielesnym, pochodzi od substancji rozumnej.

Podobnie. Ciała ciężkie i lekkie porusza to, co jest przyczyną ich powstawania, i to, co usuwa przeszkodę, jak zostało dowiedzione w VIII księdze *Fizyki*[19], albowiem nie może być tak, że forma jest w nich czynnikiem poruszającym, a materia poruszanym, bo poruszane może być jedynie ciało. Jak zaś ciała elementów są proste, a jest w nich tylko złożenie materii i formy, tak też i ciała niebieskie są proste. Jeśli więc są poruszane jak ciała ciężkie i lekkie, to samo przez się musi nimi poruszać to, co jest przyczyną ich powstawania, a przypadłościowo to, co usuwa przeszkody. To zaś jest niemożliwe, gdyż ciała te — jako niemające przeciwieństw

19 Arystoteles, *Physica* VIII, 4 (255b 35-256a 1).

— nie mogą powstawać, a ich ruchom nie można przeszkodzić. Ciałami tymi muszą więc poruszać czynniki poruszające przez ujęcie poznawcze *(per apprehensionem)* — ale nie zmysłowe, jak dowiedliśmy. A zatem intelektualne.

Co więcej. Jeśli zasadą ruchu niebios jest sama tylko natura bez udziału żadnego ujęcia poznawczego, to zasadą tą musi być forma ciała niebieskiego, podobnie jak w elementach; chociaż bowiem formy proste nie poruszają, to jednak są zasadami ruchów, gdyż od nich pochodzą ruchy naturalne, jak i wszystkie inne naturalne właściwości. Nie może zaś być tak, że ruch niebios pochodzi od formy ciała niebieskiego jako od zasady czynnej. O tyle bowiem forma jest zasadą ruchu lokalnego, o ile każdemu ciału, stosownie do jego formy, należy się jakieś miejsce, do którego porusza się mocą swej formy, dążącej do owego miejsca. A ponieważ formę tę daje przyczyna powstawania, nazywa się ją poruszycielem *(motor)-,* tak na przykład rzeczą właściwą dla ognia jest — stosownie do jego formy — bycie w górze. Dla ciała niebieskiego zaś
— zgodnie z jego formą — jedno miejsce *(ubi)* nie jest bardziej odpowiednie niż drugie. Natura więc nie jest jedynym źródłem ruchu niebios. A zatem musi nim być coś poruszającego przez ujęcie poznawcze.

Dalej. Natura zawsze zmierza do tego samego, dlatego to, co jest dziełem natury, zawsze się dokonuje w ten sam sposób, chyba że zajdzie jakaś przeszkoda, co zdarza się rzadko. Co więc jest ze swej istoty niejednolite, nie może być celem, do którego zmierza natura. Ruch zaś jest ze swej istoty właśnie taki, gdyż to, co się porusza, jako takie jest różne teraz i przedtem. Jest więc niemożliwe, by natura dążyła do ruchu ze względu na niego samego. Dąży więc przez ruch do spoczynku, który ma się do ruchu jak jedność do wielości; to bowiem, co jest takie samo teraz i przedtem, spoczywa. Gdyby więc ruch niebios pochodził tylko od natury, byłby skierowany do jakiegoś spoczynku. Tymczasem

widzimy coś odwrotnego, bo jest on ciągły. A zatem ruch niebios nie pochodzi jako od zasady czynnej od natury, lecz raczej od substancji poznającej umysłowo.

71

Podobnie. W przypadku każdego ruchu, który pochodzi od natury jako od czynnej zasady, musi być tak, że jeżeli zbliżanie się do czegoś jest naturalne, to oddalanie od tego jest nienaturalne i przeciwne naturze; na przykład rzecz ciężka zbliża się do dołu z natury, a oddala się stamtąd wbrew naturze. Gdyby więc ruch niebios był naturalny, to skoro z natury dąży na zachód, z zachodu na wschód wracałby wbrew naturze. To zaś jest niemożliwe, gdyż w ruchu niebios nie ma niczego wymuszonego (*violentum*) ani przeciwnego naturze. Jest więc niemożliwe, by czynną zasadą ruchu niebios była natura. A zatem jego czynną zasadą jest jakaś władza poznawcza (*vis apprehensiva),* i to intelektualna, jak wynika z tego, co poprzednio powiedzieliśmy. A zatem ciałem niebieskim porusza substancja intelektualna.

Nie należy jednak przeczyć temu, że ruch niebios jest naturalny. Ruch bowiem nazywa się naturalnym nie tylko ze względu na zasadę czynną, ale także bierną, jak widać w przypadku powstawania ciał prostych. Powstawania tego nie można nazywać naturalnym ze względu na zasadę czynną; to bowiem porusza się z natury przez zasadę czynną, czego zasada czynna znajduje się wewnątrz, gdyż natura jest zasadą ruchu rzeczy, w której się znajduje, podczas gdy w przypadku powstawania ciała prostego zasada czynna znajduje się na zewnątrz. Ruch ten nie jest zatem naturalny z racji zasady czynnej, lecz tylko z racji zasady biernej, którą jest materia, w której z kolei tkwi naturalne pożądanie formy naturalnej. Tak więc ruch ciała niebieskiego, jeżeli chodzi o zasadę czynną, nie jest naturalny, lecz raczej podlega woli i intelektowi; jeżeli zaś chodzi o zasadę bierną, jest naturalny, gdyż ciało niebieskie ma naturalną skłonność do tego rodzaju ruchu.

Staje się to jasne, gdy bierzemy pod uwagę stosunek ciała niebieskiego do jego miejsca. Każda bowiem rzecz podlega działaniu i poruszaniu, o ile jest w możności; działa zaś i porusza — o ile jest urzeczywistniona. Ciało niebieskie zaś, gdy je rozważamy w jego substancji, jest w możności do każdego miejsca w jednakowy sposób, tak jak materia pierwsza do każdej formy, jak powiedzie-

72

liśmy powyżej [III, 22], Inaczej zaś jest z ciałem ciężkim i lekkim, które — gdy bierzemy pod uwagę jego naturę — nie odnosi się w jednakowy sposób do każdego miejsca, lecz z powodu swej formy zajmuje miejsce określone. A zatem natura ciała ciężkiego i lekkiego jest czynną zasadą jego ruchu, natomiast natura ciała niebieskiego jest bierną zasadą jego ruchu. Stąd nie powinno się nikomu wydawać, że porusza się w sposób wymuszony, jak ciała ciężkie i lekkie, którymi poruszamy przez intelekt. Ciała ciężkie i lekkie posiadają bowiem naturalną skłonność do ruchu przeciwnego ruchowi, jakim my je poruszamy, i dlatego my poruszamy je przemocą; ale ruch ciała zwierzęcego, którym ciało się porusza pod wpływem duszy, nie jest na nim wymuszony jako ożywionym przez duszę, chociaż jest wymuszony jako na czymś ciężkim. Ciała niebieskie zaś nie posiadają skłonności do ruchu przeciwnego, lecz do ruchu, którym je porusza substancja poznająca umysłowo. Stąd też podlega on woli, jeżeli chodzi o zasadę czynną, i zarazem jest naturalny, jeżeli chodzi o zasadę bierną.

Nie sprzeciwia się zaś jedności i jednostajności (*conformitati)* ruchu niebios, że odnośnie do zasady czynnej podlega on woli, chociaż ta kieruje się do wielu rzeczy, a nie jest zdeterminowana do czegoś jednego. Jak bowiem natura jest zdeterminowana do czegoś jednego przez swoją potęgę, tak wola zostaje zdeterminowana do czegoś jednego przez swoją mądrość, która nieomylnie kieruje wolę do jednego celu.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika również, że w ruchu niebios nie sprzeciwia się naturze ani zbliżanie się do jakiegoś miejsca, ani oddalanie od niego. A zachodzi to z dwóch powodów w ruchu ciał ciężkich i lekkich. Po pierwsze dlatego, że dążenie natury w ciałach ciężkich i lekkich jest zdeterminowane do jednego miejsca; stąd jak z natury zmierza ku niemu, tak przeciw naturze oddala się od niego. Po drugie dlatego, że dwa ruchy, z których jeden zbliża się do kresu, a drugi oddala, są ruchami przeciwnymi. Jeśli zaś przyjmiemy w ruchu ciał ciężkich i lekkich nie miejsce ostateczne, lecz pośrednie, to zarówno zbliżanie się do niego, jak i oddalanie

jest naturalne, wszystko bowiem zawiera się w jednym dążeniu natury i nie są to ruchy przeciwne, lecz jeden ciągły ruch. Podobnie ma się rzecz z ruchem ciał niebieskich. Ponieważ dążenie natury nie jest skierowane do jakiegoś określonego miejsca, jak już powiedzieliśmy, dlatego również ruch, którym ciało poruszone ruchem kołowym oddala się od jakiegoś punktu, nie jest przeciwny ruchowi, jakim się do niego zbliża, lecz jest to jeden ciągły ruch. Stąd każde miejsce w ruchu niebios jest jak miejsce pośrednie, a nie jak kraniec w ruchu prostym.

Jest zaś rzeczą obojętną dla obecnego zagadnienia, czy ciałem niebieskim porusza substancja intelektualna z nim złączona, która jest jego duszą, czy też substancja oddzielona, oraz czy każdym z ciał niebieskich porusza Bóg bezpośrednio, czy też żadnym nie porusza bezpośrednio, lecz za pośrednictwem rozumnych substancji stworzonych, albo czy tylko pierwszym Bóg porusza bezpośrednio, a innymi za pośrednictwem substancji stworzonych — byleby tylko uznać, że ruch niebios pochodzi od substancji rozumnej.

Rozdział 24 <<
W JAKI SPOSÓB PRAGNĄ DOBRA TAKŻE TE BYTY, KTÓRYM BRAK POZNANIA

Jeśli ciałem niebieskim porusza substancja rozumna, jak tego dowiedliśmy [III, 23], ruch zaś ciała niebieskiego powoduje powstawanie wśród bytów niższych, to powstawanie i ruch bytów niższych muszą wypływać z zamiaru substancji poznającej umysłowo. Do tego samego bowiem kieruje się zamiar głównego sprawcy i narzędzia. Niebiosa zaś są przyczyną ruchów niższych przez swój własny ruch, którym porusza je substancja rozumna. Wynika więc stąd, że są jakby narzędziem substancji rozumnej. Formy i ruch ciał niższych są więc zamierzone i powodowane przez substancję

rozumną jako przez główny czynnik sprawczy, a przez ciało niebieskie jako przez narzędzie.

Gatunki zaś rzeczy, które zamierza i powoduje rozumny czynnik sprawczy, muszą uprzednio istnieć w jego umyśle, tak jak formy rzeczy wytwarzanych istnieją uprzednio

w umyśle twórcy, a przez nie [rzeczy te] dochodzą do skutku. Wszystkie więc formy i ruchy, które istnieją w bytach niższych, pochodzą od form umysłowych, istniejących w umyśle jakiejś lub jakichś substancji. I dlatego Boecjusz mówi w księdze *O Trójcy*[20], że formy, które istnieją w materii, wzięły się z form istniejących bez materii. W tym względzie twierdzenie Platona[21], że formy oddzielone są zasadami form istniejących w materii, okazuje się prawdziwe; jakkolwiek Platon przyjmował, że istnieją one same przez się i są bezpośrednią przyczyną form ciał zmysłowych, my zaś twierdzimy, że istnieją w umyśle i że są przyczyną form niższych poprzez ruch niebios.

Ponieważ zaś każda rzecz, która jest przez coś poruszana sama przez się, a nie przypadłościowo, zostaje przez to skierowana do celu swego ruchu — ciało niebieskie zaś jest poruszane przez substancję rozumną, a samo jest przez swój ruch przyczyną wszelkiego ruchu wśród niższych ciał — dlatego jest rzeczą konieczną, by ciałem niebieskim kierowała do celu jego ruchu substancja rozumna, a tym samym, by kierowała ona do właściwych celów wszystkie ciała niższe.

Nietrudno więc zrozumieć, w jaki sposób ciała naturalne, którym brak poznania, poruszają się i działają ze względu na cel. Dążą bowiem do celu jako skierowane do niego przez substancję rozumną w taki sposób, w jaki strzała skierowana przez łucznika zmierza do tarczy. Jak bowiem strzała otrzymuje ukierunkowanie do określonego celu od impulsu, który jej daje łucznik, tak ciała naturalne otrzymują ukierunkowanie do naturalnych celów od naturalnych czynników poruszających, od których otrzymują swe formy, władze i ruchy.

Wynika też stąd jasno, że każde dzieło natury jest dziełem substancji poznającej umysłowo; skutek bowiem przypisuje się bardziej

20 Boecjusz, *De Trinitate* II (PL 64, 1250 D).
21 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 7-20); I, 9 (990a 34- 99Ib 4).

pierwszemu poruszającemu, który kieruje do celu, niż narzędziom, którymi kieruje. I dlatego widzimy, że działania natury kierują się w sposób uporządkowany do celu, podobnie jak działanie mędrca.

Jest więc jasne, że także byty, którym brak poznania, mogą działać dla celu, pożądać dobra pożądaniem naturalnym i pożądać podobieństwa do Boga oraz własnej doskonałości. Nie ma zaś różnicy, czy powiemy jedno czy drugie. Gdy bowiem rzeczy dążą do swej doskonałości, dążą do dobra, gdyż każda rzecz jest o tyle dobra, o ile jest doskonała. O ile zaś byt dąży do tego, by być dobry, o tyle dąży do podobieństwa Bożego, rzecz bowiem upodabnia się do Boga, o ile jest dobra. Tego zaś czy innego poszczególnego dobra pożąda się o tyle, o ile jest podobne do pierwszej dobroci. Dlatego więc byt dąży do swojego własnego dobra, że dąży do podobieństwa Bożego, a nie na odwrót. Stąd jest jasne, że wszystkie rzeczy jako ostatecznego celu pożądają podobieństwa Bożego.

„Swoje" zaś dobro w przypadku każdego bytu można pojmować na różne sposoby. Po pierwsze w tym sensie, że jest ono właściwe mu jako jednostce. 1 w ten sposób zwierzę pożąda swego dobra, gdy pożąda pożywienia, które je utrzymuje w istnieniu. Po drugie w tym sensie, że jest jego dobrem z racji gatunku. W ten sposób zwierzę pożąda własnego dobra, gdy pragnie zrodzić potomstwo i je wyżywić i czyni wszystko inne dla zachowania czy obrony jednostek swojego gatunku. Po trzecie z racji rodzaju. I w ten sposób pragnie własnego dobra czynnik sprawczy wieloznaczny, gdy jest przyczyną, jak na przykład niebiosa. Po czwarte z racji podobieństwa analogicznego rzeczy

pochodzących od jakiejś zasady do tej zasady. W ten sposób Bóg, który jest poza rodzajem, ze względu na swoje dobro daje istnienie wszystkim rzeczom.

Wynika stąd, że im coś posiada doskonalszą moc i jest wyżej w hierarchii dobroci, tym powszechniejsze jest jego pragnienie dobra i tym dalej od siebie szuka i czyni dobro. Byty niedoskonałe bowiem dążą tylko do swego dobra jednostkowego, doskonałe do dobra gatunku, doskonalsze zaś do dobra rodzaju; natomiast Bóg, którego dobroć jest najdoskonalsza, dąży do dobra całego bytu.

76

Dlatego nie bez słuszności powiadają niektórzy, że dobro jako takie udziela się, gdyż im coś jest lepsze, tym szerzej udziela swej dobroci. A ponieważ to, co jest najdoskonalsze w każdym rodzaju, jest wzorem i miarą dla wszystkiego, co należy do tego rodzaju, dlatego Bóg, którego dobroć jest najdoskonalsza i który udziela swej dobroci najszerzej, musi być w swym udzielaniu wzorem dla wszystkich bytów udzielających dobroci. Gdy zaś jakaś rzecz udziela dobroci innym rzeczom, staje się ich przyczyną. Widać także, iż każda rzecz dążąca do tego, by być przyczyną innych bytów, dąży do podobieństwa Bożego; niemniej dąży do swego dobra.

Nie ma więc nic niewłaściwego, gdy się powie, że ruch ciał niebieskich i działania ich czynników poruszających istnieją niejako ze względu na ciała powstające i ulegające zniszczeniu, które są od nich niższe. Nie istnieją bowiem ze względu na nie jako na ostateczny cel, lecz dążąc do ich powstawania, dążą jako do ostatecznego celu do swego dobra i do podobieństwa Bożego.

Rozdział 25
CELEM KAŻDEJ SUBSTANCJI ROZUMNEJ JEST POZNANIE BOGA

Skoro wszystkie stworzenia, nawet te, które nie posiadają intelektu, są skierowane jako do ostatecznego celu do Boga — cel ten zaś osiągają wszystkie rzeczy, o ile uczestniczą w jakiś sposób w Jego podobieństwie — stworzenia umysłowe docierają do Niego w jakiś szczególny sposób, a mianowicie poznając Go umysłowo przez właściwe sobie działanie. Stąd też celem stworzenia umysłowego musi być właśnie to, to znaczy umysłowe poznanie Boga.

Ostatecznym celem każdej rzeczy jest bowiem Bóg, jak to wykazaliśmy [111, 17]. Każdy więc byt chce się złączyć z Bogiem jako ostatecznym celem możliwie najściślej. Ściślej zaś łączy się jakaś rzecz z Bogiem przez to, że w jakiś sposób dosięga samej Jego substancji —

77

co zachodzi wówczas, gdy się poznaje coś z Bożej substancji -— niż wtedy, gdy się osiąga jakieś podobieństwo do niej. A zatem substancja obdarzona umysłem dąży jako do ostatecznego celu do poznania Boga.

Podobnie. Właściwe działanie każdego bytu jest jego celem, gdyż jest jego drugą doskonałością; stąd to, co się dobrze odnosi do właściwego sobie działania, nazywamy cnotliwym i dobrym. Otóż poznanie umysłowe jest właściwym działaniem substancji obdarzonej umysłem. A zatem jest jej celem. To więc, co jest najdoskonalsze w tym działaniu, jest ostatecznym celem; [jest tak] zwłaszcza w działaniach, które nie są

skierowane na wytwarzanie *(ad aliqua operata),* jak na przykład w poznawaniu umysłowym i odczuwaniu. Skoro zaś tego rodzaju działania otrzymują gatunek od przedmiotów, przez które także są poznawane, każde z tych działań musi być tym doskonalsze, im doskonalszy jest jego przedmiot. A wobec tego poznanie umysłowe najdoskonalszego przedmiotu poznania, którym jest Bóg, jest najdoskonalsze w rodzaju działania, jakim jest poznanie umysłowe. A zatem poznanie Boga w sposób umysłowy *(cognoscere Deum intelligendo)* jest celem ostatecznym każdej substancji obdarzonej umysłem.

Mógłby zaś ktoś powiedzieć, że ostateczny cel substancji obdarzonej umysłem polega na umysłowym poznaniu najlepszego przedmiotu poznania; jednak to, co jest najlepszym przedmiotem poznania tej czy innej substancji umysłowej, nie jest przedmiotem poznania absolutnie najlepszym, lecz im wyższa substancja umysłowa, tym wyższy jest jej najlepszy przedmiot poznania. I dlatego być może najwyższa umysłowa substancja stworzona ma za najlepszy przedmiot poznania to, co jest najlepsze absolutnie, i stąd jej szczęście będzie polegało na umysłowym poznaniu Boga; natomiast szczęście każdej niższej substancji umysłowej będzie polegało na poznaniu umysłowym jakiegoś niższego przedmiotu poznania, który jednak jest najwyższy wśród przedmiotów poznawanych przez nią. Wydaje się, że zwłaszcza ludzki intelekt z powodu swej słabości nie poznaje najwyższego absolutnie przedmiotu poznania, gdyż do

poznania tego, co jest w najwyższym stopniu poznawalne, ma się on tak, jak oko sowy do słońca.

Wbrew temu widać jasno, że celem każdej substancji obdarzonej umysłem, nawet najniższej, jest umysłowe poznanie Boga. Wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 17], że ostatecznym celem, do którego dążą wszystkie byty, jest Bóg. Intelekt ludzki zaś, chociaż jest najniższy w porządku substancji umysłowych, jest jednak wyższy od wszystkich, które nie posiadają intelektu. Skoro więc szlachetniejsza substancja nie może mieć mniej szlachetnego celu, Bóg będzie celem także dla intelektu ludzkiego. Każdy zaś byt poznający umysłowo osiąga swój cel ostateczny przez to, że go poznaje umysłowo, jak wykazaliśmy. A zatem przez poznanie umysłowe intelekt ludzki dochodzi do Boga jako do celu.

Dalej. Podobnie jak rzeczy nieposiadające intelektu dążą do Boga jako do celu drogą upodobnienia, tak substancje obdarzone umysłem dążą do Boga drogą poznania, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy. Otóż chociaż rzeczy nieposiadające intelektu pragną upodobnić się do najbliższych przyczyn sprawczych, to jednak na tym dążenie natury się nie kończy, lecz ma ona na celu upodobnienie do dobra najwyższego, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 19], jakkolwiek podobieństwo to mogą osiągnąć w bardzo niedoskonały sposób. Chociaż więc intelekt może osiągnąć bardzo niewielkie poznanie Boga, będzie to dla niego celem ostatecznym bardziej niż doskonałe poznanie niższych przedmiotów poznania.

Co więcej. Każda rzecz pragnie przede wszystkim swego ostatecznego celu. Intelekt ludzki zaś pragnie, kocha i rozkoszuje się raczej poznaniem rzeczy boskich — chociaż niewiele o nich może się dowiedzieć — niż doskonałym poznaniem bytów niższych. Ostatecznym celem człowieka jest zatem poznanie Boga na wszelkie sposoby.

Dalej. Każda rzecz dąży do podobieństwa do Boga jako do właściwego sobie celu. A zatem to, przez co się najbardziej upodabnia do Niego, jest jej ostatecznym celem. Stworzenie rozumne zaś najbardziej upodabnia się do Boga przez to, że poznaje umysło-

wo; tym bowiem podobieństwem przewyższa pozostałe stworzenia i podobieństwo to obejmuje w sobie wszystkie inne. W rodzaju zaś tego podobieństwa bardziej się upodabnia do Boga, gdy urzeczywistnia poznanie, niż wtedy, gdy posiada sprawność poznawczą lub gdy poznaje w możności, gdyż Bóg zawsze posiada poznanie urzeczywistnione, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [1,56]. A urzeczywistniając poznanie, najbardziej upodabnia się do Boga, gdy poznaje samego Boga; Bóg bowiem, poznając siebie, poznaje wszystkie inne rzeczy, czego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 49], Poznanie Boga jest więc ostatecznym celem każdej substancji rozumnej.

Podobnie. To, co się kocha tylko ze względu na coś innego, istnieje dla czegoś, co się kocha tylko ze względu na nie samo; nie należy bowiem postępować w nieskończoność w dążeniu natury, gdyż inaczej dążenie natury pozostałoby niezaspokojone, skoro nie można przejść przez nieskończoność. Wszystkie zaś nauki, sztuki i zdolności praktyczne kocha się jedynie ze względu na coś innego, gdyż celem nie jest w ich przypadku wiedza, lecz działanie. Nauki spekulatywne zaś kocha się dla nich samych, ich celem bowiem jest sama wiedza. W życiu człowieka nie ma w ogóle żadnego działania — poza rozważaniem spekulatywnym — które by nie było skierowane do innego celu. Nawet bowiem zabawa, która wydaje się nie mieć celu, posiada jakiś właściwy sobie cel, a mianowicie: abyśmy dając umysłowi nieco wytchnienia, mieli potem więcej sił do pracy umysłowej. Inaczej — gdyby się szukało zabawy dla niej samej — należałoby się zawsze bawić, co jest czymś nieodpowiednim. Tak więc sztuki praktyczne są podporządkowane spekulatywnym i podobnie wszelkie ludzkie działanie jest podporządkowane jako celowi spekulatywnemu poznaniu intelektu. Wydaje się zaś, że wśród wszystkich uporządkowanych nauk i sztuk cel ostateczny należy do tej, która innym nakazuje i jest nadrzędna; tak na przykład sztuka żeglarska, do której należy cel okrętu — to znaczy posługiwanie się nim —jest sztuką nadrzędną i nakazującą w stosunku do sztuki budowania okrętów. Tak samo zaś ma się filozofia pierwsza do innych

— nauk spekulatywnych, od niej bowiem zależą wszystkie, gdyż od niej otrzymują swe zasady i ona nimi kieruje przy obronie tychże zasad; sama zaś filozofia pierwsza cała kieruje się do poznania Boga jako do ostatecznego celu, stąd też jest zwana nauką boską. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem wszelkiego ludzkiego poznania i działania.

Co więcej. W przypadku wszystkich uporządkowanych czynników działających i poruszających cel pierwszego czynnika działającego i poruszającego musi być ostatecznym celem wszystkich, jak na przykład cel wodza jest celem wszystkich, którzy walczą pod jego dowództwem. Otóż wśród wszystkich części człowieka intelekt jest najwyższym czynnikiem poruszającym, intelekt bowiem porusza pragnieniem, przedstawiając mu jego przedmiot. Pragnienie umysłowe zaś, to jest wola, porusza pragnieniami zmysłowymi, którymi są gniewliwość i pożądliwość; stąd też pragnieniu przyjemności poddajemy się jedynie na rozkaz woli. Pragnienie zmysłowe zaś, gdy wola zezwala, porusza już ciałem. A zatem cel intelektu jest celem wszystkich działań ludzkich. Celem zaś i dobrem intelektu jest prawda, i konsekwentnie celem ostatecznym jest prawda pierwsza. Ostatecznym celem całego człowieka i wszystkich jego działań i pragnień jest więc poznanie pierwszej prawdy, którą jest Bóg.

Co więcej. We wszystkich ludziach tkwi z natury pragnienie poznania przyczyn tego, co widzą; stąd też z podziwu nad tym, co widzieli, a czego przyczyny były ukryte, ludzie na początku zaczęli filozofować, a gdy znaleźli przyczynę, spoczęli. I nie ustaje badanie dopóty, dopóki się nie dojdzie do pierwszej przyczyny; bo wtedy uważamy, że posiadamy doskonałą wiedzę, gdy poznajemy pierwszą przyczynę. Człowiek więc z natury pragnie poznać pierwszą przyczynę jako cel ostateczny. Pierwszą zaś przyczyną wszystkich rzeczy jest Bóg. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem człowieka.

Oprócz tego. Człowiek z natury pragnie znać przyczynę każdego poznanego skutku. Intelekt ludzki poznaje zaś byt powszechny. Z natury więc pragnie poznać jego przyczynę, którą jest tylko

81

Bóg, jak tego dowiedliśmy w drugiej księdze [II, 15]. Nikt zaś nie dochodzi do celu ostatecznego, dopóki naturalne pragnienie nie zostaje zaspokojone. A zatem do szczęścia człowieka, które jest celem ostatecznym, nie wystarcza żadne poznanie umysłowe, jeśli brak poznania Boga, które wieńczy naturalne pragnienie jako cel ostateczny. Tak więc jedynie poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka.

Dalej. Ciało, które pragnieniem naturalnym dąży do swego miejsca, porusza się tym gwałtowniej i tym szybciej, im bardziej się zbliża do celu; stąd dowodzi Arystoteles w I księdze *O niebie*[22], że naturalny ruch prosty nie może trwać w nieskończoność, bo wówczas nie byłby coraz szybszy. To więc, co dąży do czegoś coraz gwałtowniej, nie porusza się w nieskończoność, lecz dąży do czegoś określonego. Widzimy to w pragnieniu wiedzy; im więcej bowiem ktoś wie, z tym większym pragnieniem zabiega o wiedzę. Tak więc naturalne pragnienie człowieka zmierza w przypadku wiedzy do pewnego określonego celu. Nie może nim zaś być nic innego, jak tylko najszlachetniejszy przedmiot wiedzy, którym jest Bóg. A zatem poznanie Boga jest ostatecznym celem człowieka.

Ostateczny zaś cel człowieka i każdej substancji umysłowej nazywa się szczęściem lub szczęśliwością *(felicitas sive beatitudo)',* tego bowiem każda substancja rozumna pragnie jako ostatecznego celu, i to dla niego samego. A zatem szczęśliwością i szczęściem ostatecznym każdej substancji rozumnej jest poznanie Boga.

Stąd też powiedziano w Ewangelii Św. Mateusza 5, [8]: „Szczęśliwi czystego serca, albowiem oni będą oglądać Boga"; oraz w Ewangelii św. Jana 17, [3]: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, prawdziwego Boga".

Z poglądem tym zgadza się także Arystoteles w ostatniej księdze *Etyki*[23], gdzie mówi, że ostateczne szczęście człowieka jest spekulatywne w odniesieniu do spekulatywnego poznania najlepszego przedmiotu poznania.

22 Arystoteles, *De caelo* I, 8 (277a 27-30).
23 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 19-21).

82

Rozdział 26
CZY SZCZĘŚCIE POLEGA NA AKCIE WOLI

Ponieważ substancja rozumna działaniem swym dosięga Boga nie tylko przez poznanie intelektualne, lecz także przez akt woli — pragnąc Go i kochając oraz znajdując w Nim radość — mogłoby się komuś wydawać, że ostateczny cel i ostateczne szczęście

człowieka tkwi nie w poznawaniu Boga, lecz raczej w kochaniu lub w jakimś innym akcie woli odnoszącym się do Niego:

1. Przede wszystkim dlatego, że przedmiotem woli jest dobro, które ma charakter celu; prawda zaś, która jest przedmiotem intelektu, nie ma charakteru celu, chyba że o tyle, o ile i ona jest dobrem. Stąd wydaje się, że człowiek osiąga cel ostateczny nie przez akt intelektu, lecz raczej poprzez akt woli.

2. Oprócz tego. Ostatecznym zwieńczeniem działania jest przyjemność, która wieńczy działanie, tak jak piękno młodość, jak mówi Filozof w X księdze *Etyki*[24]. Jeśli więc ostatecznym celem jest doskonałe działanie, wydaje się, że cel ostateczny polega raczej na działaniu woli niż na działaniu intelektu.

3. Co więcej. Wydaje się, że przyjemności pragnie się dla niej samej, a nigdy dla czegoś innego. Czymś niemądrym jest bowiem pytać kogoś, dlaczego pragnie przyjemności. To zaś jest istotą celu ostatecznego, by mianowicie szukać go dla niego samego. Tak więc cel ostateczny jest raczej w działaniu woli niż w działaniu rozumu.

4. Podobnie. Najbardziej zgodnie wszyscy pragną celu ostatecznego, gdyż jest to pragnienie naturalne. Otóż większość ludzi szuka przyjemności, nie poznania. Wydaje się więc, że celem jest raczej przyjemność niż poznanie.

5. Co więcej. Wydaje się, że wola jest wyższą władzą niż rozum, gdyż wola skłania rozum do jego działania; albowiem gdy wola chce,

24 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 31-33).

intelekt urzeczywistnia rozważanie tego, co posiada jako sprawność. Działanie woli wydaje się więc szlachetniejsze niż działanie rozumu. A zatem cel ostateczny, czyli szczęście, zdaje się polegać raczej na akcie woli niż na akcie rozumu.

Lecz można jasno wykazać, że jest to niemożliwe.

Skoro bowiem szczęście jest dobrem właściwym natury rozumnej, musi jej przysługiwać zgodnie z czymś, co jest jej właściwe. Pożądanie zaś nie jest właściwością natury rozumnej, lecz tkwi we wszystkich rzeczach, jakkolwiek na różne sposoby. A różnorodność ta pochodzi stąd, że różny jest stosunek rzeczy do poznania.

Rzeczy bowiem, które w ogóle nie posiadają poznania, mają tylko pożądanie naturalne. Te, które posiadają poznanie zmysłowe, posiadają także pożądanie zmysłowe, w którym zawiera się gniewliwość i pożądliwość. Te zaś, które posiadają poznanie intelektualne, mają także pożądanie adekwatne do poznania, a mianowicie wolę. A zatem wola, o ile jest pożądaniem, nie jest właściwością natury rozumnej; jest taka tylko o tyle, o ile jest zależna od intelektu. Natomiast intelekt sam w sobie jest właściwością natury rozumnej. A zatem szczęśliwość czy też szczęście substancjalnie i zasadniczo polega raczej na akcie intelektu niż na akcie woli.

Co więcej. We wszystkich władzach poruszanych przez ich przedmioty przedmioty są z natury wcześniejsze od aktów owych władz, podobnie jak poruszający jest z natury wcześniejszy niż ruch rzeczy poruszanej. Taką władzą jest zaś wola, przedmiot pożądania porusza bowiem pożądanie. Przedmiot woli jest więc z natury wcześniejszy od aktu woli. Zatem pierwszy jej przedmiot wyprzedza wszelki jej akt. Akt woli więc nie może być pierwszym przedmiotem woli. Jest nim zaś cel ostateczny, którym jest szczęśliwość. Jest więc niemożliwe, by szczęśliwością, czyli szczęściem, był sam akt woli.

Oprócz tego. We wszystkich władzach zdolnych do autorefleksji[25] działanie władzy najpierw musi się zwracać do innego przedmiotu,

25 Dosłownie: które mogą się zwracać do swoich aktów *(quae possunt converti in suos actus).*

a dopiero potem do jej aktu. Jeżeli bowiem intelekt poznaje, że poznaje, to trzeba przyjąć, że najpierw poznaje jakąś rzecz oraz że następnie poznaje, że poznaje; samo bowiem poznanie, że intelekt poznaje, jest poznaniem jakiegoś przedmiotu, dlatego też trzeba albo postępować w nieskończoność, albo —jeżeli mamy dojść do pierwszej rzeczy poznawanej — nie będzie nią samo poznawanie, lecz jakaś poznawalna rzecz. Podobnie i pierwszą rzeczą chcianą nie może być samo chcenie, lecz jakieś inne dobro. Pierwszą zaś rzeczą, której chce natura rozumna, jest szczęśliwość, czyli szczęście, gdyż ze względu na nie chcemy wszystkiego, czego chcemy. Jest więc niemożliwe, by szczęście polegało w swej istocie na akcie woli.

Co więcej. Prawdziwa natura każdej rzeczy wynika z tego, co stanowi jej substancję; człowiek prawdziwy różni się bowiem od namalowanego tym, co stanowi substancję człowieka. Tymczasem prawdziwa szczęśliwość nie różni się od fałszywej aktem woli. Wola bowiem — pragnąc, kochając, radując się — zachowuje się w ten sam sposób, niezależnie od tego, czym jest to, co się jej przedstawia — prawdziwie czy fałszywie — jako najwyższe dobro; czy zaś to, co się jej przedstawia jako najwyższe dobro, jest naprawdę dobrem czy nie, rozstrzyga intelekt. A zatem szczęśliwość, czyli szczęście, polega w swej istocie bardziej na akcie intelektu niż na akcie woli.

Podobnie. Gdyby jakiś akt woli był samym szczęściem, to byłoby nim albo pragnienie, albo miłość, albo przyjemność. Niemożliwe zaś jest, by pragnienie było ostatecznym celem. W pragnieniu bowiem wola dąży do tego, czego jeszcze nie posiada, a to sprzeciwia się pojęciu ostatecznego celu. Również miłość nie może być ostatecznym celem, gdyż dobro kocha się nie tylko, gdy się je posiada, lecz także, gdy się go nie posiada; miłość bowiem sprawia, że przez pragnienie szuka się tego, czego się nie posiada. A jeśli miłość tego, co już się ma, jest doskonalsza, to z tej przyczyny, że się ma dobro ukochane. Tak więc posiadanie dobra będącego celem jest czym innym niż miłość, która przed posiadaniem jest niedoskonała, a gdy posiądzie — doskonała. Podobnie i przyjemność nie jest ostatecznym celem, gdyż samo posiadanie dobra jest

jej przyczyną — bądź gdy odczuwamy posiadane obecnie dobro, bądź gdy wspominamy dobro posiadane wcześniej, bądź też gdy mamy nadzieję posiadania dobra w przyszłości. Przyjemność nie jest więc ostatecznym celem. A zatem żaden akt woli nie może być substancjalnie samym szczęściem.

Co więcej. Gdyby przyjemność była ostatecznym celem, należałoby jej pragnąć dla niej samej. To zaś jest fałszywe. Jakiej bowiem przyjemności się pragnie, zależy od tego, z czego ona wynika: przyjemność, która wynika z czynów dobrych i godnych pragnienia, jest dobra i należy jej pragnąć, ta zaś, która wynika z czynów złych, jest zła i należy jej unikać. Gdy więc jest dobra i godna pragnienia — pochodzi to od czegoś innego. A zatem nie ona jest ostatecznym celem, którym jest szczęście.

Co więcej. Właściwy porządek rzeczy zgadza się z porządkiem natury; w przyrodzie bowiem byty kierują się do swego celu bez żadnego błędu. W przyrodzie zaś przyjemność jest dla działania, a nie na odwrót. Widzimy bowiem, że natura złączyła przyjemność z działaniami zwierzęcymi, które wyraźnie są skierowane do celów

koniecznych, jak na przykład ze spożywaniem pokarmów, które służy zachowaniu jednostki, i ze współżyciem płciowym, które służy zachowaniu gatunku; gdyby jej bowiem nie było, zwierzęta wstrzymywałyby się od tych koniecznych rzeczy. Jest więc niemożliwe, by przyjemność była celem ostatecznym.
Podobnie. Wydaje się, że przyjemność nie jest niczym innym, jak zaspokojeniem woli w jakimś odpowiednim dobru, tak jak pragnienie jest skłonnością woli do osiągnięcia dobra. Jak zaś człowiek przez wolę skłania się do celu i znajduje w nim zaspokojenie, tak i ciała naturalne mają naturalne skłonności do właściwych im celów i znajdują się w spoczynku, gdy już osiągną cel. Śmieszne zaś jest twierdzenie, że celem ruchu ciała ciężkiego nie jest bycie we właściwym mu miejscu, lecz zaspokojenie skłonności, przez którą do niego dążyło. Gdyby bowiem natura dążyła przede wszystkim do tego, by zaspokoić skłonność, nie dawałaby jej; daje zaś po to, by [ciało] dążyło do właściwego mu miejsca, a gdy je osiągnie

jako swój cel, następuje zaspokojenie skłonności. I w ten sposób zaspokojenie nie jest celem, lecz towarzyszy celowi. A zatem i przyjemność nie jest ostatecznym celem, lecz mu towarzyszy. Tym bardziej więc żaden akt woli nie jest szczęściem.

Co więcej. Jeśli celem jakiegoś bytu jest rzecz zewnętrzna, wtedy również działanie, przez które przede wszystkim osiąga tę rzecz, nazywamy celem ostatecznym; tak na przykład mówimy, że dla tych, dla których celem są pieniądze, celem jest także posiadanie pieniędzy, a nie miłość czy pożądanie. Otóż celem ostatecznym substancji intelektualnej jest Bóg. To więc działanie człowieka jest substancjalnie jego szczęśliwością albo szczęściem, przez które przede wszystkim dosięga Boga. Takim działaniem jest zaś poznanie umysłowe, nie możemy bowiem chcieć czegoś, czego nie poznajemy. Ostateczne szczęście człowieka polega więc substancjalnie na poznawaniu Boga przez intelekt, a nie na akcie woli.

Teraz więc na podstawie tego, co powiedzieliśmy, odpowiedź na przeciwne zarzuty staje się jasna. Jeżeli bowiem szczęście — dzięki temu, że stanowi z natury najwyższe dobro —jest przedmiotem woli, to nie jest z tego powodu konieczne, by było substancjalnie samym aktem woli, jak podawał pierwszy argument. Owszem, z tego, że jest pierwszym przedmiotem woli, wynika, że nie jest jej aktem, jak powiedzieliśmy.

Podobnie wszystko to, co w jakiś sposób udoskonala rzecz, nie musi być wcale jej celem, jak głosi drugi zarzut. Udoskonalać jakąś rzecz można bowiem dwojako: po pierwsze, gdy chodzi o rzecz mającą już gatunek, po drugie, gdy rzecz ma otrzymać gatunek. Dla przykładu: doskonałością domu już posiadającego gatunek jest to, czemu służy gatunek domu, a mianowicie zamieszkanie, po to bowiem buduje się dom. Dlatego powinno się to znajdować także w definicji domu, jeżeli ma być pełna. Natomiast doskonałością zmierzającą do posiadania gatunku domu jest zarówno to, co służy ustanowieniu gatunku — na przykład jego substancjalne elementy — jak i to, co służy zachowaniu gatunku, na przykład przypory,

które się buduje, aby podtrzymać dom, oraz to, co sprawia, że użytkowanie domu jest przyjemniejsze, na przykład piękno domu. To więc, co jest doskonałością rzeczy już posiadającej gatunek, stanowi jej cel, tak jak zamieszkanie stanowi cel domu. I podobnie

charakterystyczne działanie każdej poszczególnej rzeczy będące niejako jej użytkowaniem, stanowi jej cel. Natomiast te doskonałości, które zmierzają do gatunku, nie są celem rzeczy, to raczej rzecz jest ich celem; materia i forma bowiem istnieją ze względu na gatunek. Chociaż bowiem forma jest celem powstawania, to jednak nie jest celem czegoś już powstałego i posiadającego gatunek; owszem, forma jest potrzebna do tego, by gatunek był zupełny. Podobnie czynniki zachowujące byt w jego gatunku, jak zdrowie i władza odżywiania, chociaż udoskonalają zwierzę, to jednak nie są jego celem, lecz raczej na odwrót. Także to, co uzdalnia byt do wykonywania czynności właściwych gatunkowi i do bardziej harmonijnego dążenia do właściwego celu, nie jest celem bytu, lecz raczej na odwrót: ludzkie piękno, siła fizyczna i tym podobne czynniki, o których mówi Filozof w I księdze *Etyki*[26], służą szczęściu jako narzędzia. Przyjemność zaś jest doskonałością działania nie w ten sposób, że działanie służy jej zgodnie ze swoim gatunkiem, lecz służy innym celom, tak jak jedzenie służy zgodnie ze swoim gatunkiem zachowaniu jednostki. Jest jednak podobna do doskonałości służącej gatunkowi rzeczy, gdyż z powodu przyjemności bardziej uważnie i sumiennie przykładamy się do działania, z którego ją czerpiemy. Stąd Filozof mówi w X księdze *Etyki*[27], że przyjemność wieńczy działanie, tak jak piękny wygląd wieńczy młodość, przy czym piękny wygląd jest dla człowieka, który jest młody, a nie na odwrót.

Również fakt, że ludzie pragną przyjemności dla niej samej, a nie dla czegoś innego, nie jest wystarczającym dowodem, by była ona celem ostatecznym, jak konkluduje trzeci argument. Przyjemność bowiem, chociaż nie jest celem ostatecznym, towarzyszy temu celowi, ponieważ osiągnięcie celu ją wywołuje.

26 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* I, 9 (1099b 27-28)
27 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 4 (1174b 31-33).

88

[Ad 4] Nie jest prawdą, że wielu szuka [bardziej] przyjemności, jaka jest w poznaniu, niż poznania. Jednak wielu jest takich, którzy szukają [bardziej] przyjemności zmysłowych niż poznania intelektualnego i związanej z nim przyjemności, ponieważ rzeczy zewnętrzne są bardziej znane większości, a to dlatego, że poznanie ludzkie zaczyna się od przedmiotów zmysłowych.

To zaś, co głosi piąty argument: że wola —- jakoby dlatego, że porusza intelekt —jest wyższa od niego, jest w sposób oczywisty fałszywe. Albowiem to intelekt przede wszystkim i sam przez się porusza wolę, gdyż wolę jako taką porusza jej przedmiot, którym jest poznane dobro. Wola zaś porusza intelekt jakby przypadłościowo, o ile mianowicie samo poznanie umysłowe jest poznawane jako dobre, a wtedy wola go pragnie, w wyniku czego intelekt urzeczywistnia poznanie. Ale nawet i w tym wypadku intelekt wyprzedza wolę; nigdy bowiem wola nie pragnęłaby poznania umysłowego, gdyby najpierw intelekt nie ujął tego poznania jako dobra. A ponadto wola porusza intelekt do urzeczywistnionego działania w sposób, w jaki się mówi, że porusza przyczyna sprawcza, natomiast intelekt wolę w sposób, w jaki porusza cel, gdyż dobro poznane umysłowo jest celem woli. Tymczasem jeżeli chodzi o poruszanie, przyczyna sprawcza jest późniejsza niż cel, ponieważ porusza nie inaczej, jak tylko dla celu. Stąd widać, że bezwzględnie intelekt jest wyższy od woli; wola zaś jest wyższa od intelektu przypadłościowo i pod pewnym względem.

Rozdział 27 <<
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA PRZYJEMNOŚCIACH CIELESNYCH

Z wcześniejszych rozważań wynika jasno, że jest niemożliwe, by ludzkie szczęście polegało na przyjemnościach cielesnych, wśród których najważniejszymi są jedzenie i współżycie płciowe.

89

Wykazaliśmy bowiem [III, 26], że wedle porządku natury przyjemność jest dla działania, a nie odwrotnie. Jeśli więc działania nie są ostatecznym celem, to również wynikające z nich przyjemności nie są ostatecznym celem ani nie towarzyszą ostatecznemu celowi. Wiadomo zaś, że działania będące źródłem powyższych przyjemności nie są ostatecznym celem, same bowiem służą pewnym oczywistym celom, jak jedzenie utrzymaniu ciała, a stosunek płciowy zrodzeniu potomstwa. Przyjemności te nie są więc ostatecznym celem ani też nie towarzyszą ostatecznemu celowi. Nie należy więc w nich upatrywać szczęścia.

Dalej. Wola jest wyższa od pragnienia zmysłowego, gdyż nim porusza, jak powiedzieliśmy wyżej [III, 25], Tymczasem szczęście nie polega na akcie woli, jak już wykazaliśmy [III, 26]. Tym bardziej więc nie polega na powyższych przyjemnościach, które są w pragnieniu zmysłowym.

Co więcej. Szczęście jest pewnym dobrem właściwym dla człowieka, zwierząt bowiem nie można nazwać szczęśliwymi, chyba że w sensie niewłaściwym. Powyższe przyjemności zaś są wspólne ludziom i zwierzętom. Nie należy więc w nich upatrywać szczęścia.

Dalej. Cel ostateczny jest najszlachetniejszy wśród tego, co przysługuje rzeczy, stanowi bowiem to, co najlepsze. Owe przyjemności zaś nie przysługują człowiekowi z racji tego, co jest w nim najszlachetniejsze, to znaczy intelektu, lecz z racji zmysłów. Szczęścia więc nie należy upatrywać w takich przyjemnościach.

Oprócz tego. Najwyższa doskonałość człowieka nie może polegać na połączeniu z czymś niższym od niego, lecz na połączeniu z czymś wyższym, cel bowiem jest lepszy od tego, co zmierza do celu. Powyższe przyjemności zaś polegają na tym, że człowiek łączy się zmysłami z czymś niższym od siebie, mianowicie z pewnymi przedmiotami zmysłowymi. Nie należy więc upatrywać szczęścia w takich przyjemnościach.

Co więcej. Coś, co jest dobre jedynie z racji umiaru, nie jest dobre samo przez się, lecz otrzymuje dobroć od tego, co wprowadza umiar. Używanie zaś powyższych przyjemności jest dobre dla człowieka,

90

tylko jeżeli jest umiarkowane — inaczej bowiem przyjemności te wzajemnie by sobie przeszkadzały. A zatem nie są one same przez się dobrem człowieka. Tymczasem najwyższe dobro jest dobrem samo przez się, ponieważ to, co jest dobrem samo przez się, jest lepsze od tego, co jest dobrem przez coś innego. Takie przyjemności więc nie są najwyższym dobrem człowieka, czyli szczęściem.

Podobnie. We wszystkim, co się orzeka samo przez się, jeżeli ze zwykłego wynika zwykłe, to z większego wynika większe; na przykład, jeżeli rzecz ciepła ogrzewa, to rzecz cieplejsza ogrzewa bardziej, a najcieplejsza najbardziej. Gdyby więc owe

przyjemności były dobre same przez się, najbardziej intensywne ich używanie musiałoby być najlepsze. To zaś jest oczywiście fałszywe, gdyż zbytnie ich używanie poczytuje się za wadę, ponadto szkodzi ciału i przeszkadza podobnym przyjemnościom. A zatem nie są one same przez się dobrem człowieka. Nie na nich więc polega ludzkie szczęście.

Oprócz tego. Akty cnót są godne pochwały dlatego, że zmierzają do szczęścia. Gdyby więc szczęście ludzkie polegało na powyższych przyjemnościach, godnym pochwały aktem cnoty byłoby raczej dążenie do przyjemności niż powstrzymywanie się od nich. Wiadomo zaś, że jest to nieprawda, akt umiarkowania bowiem pochwalamy najbardziej za powstrzymanie się od przyjemności, i od tego bierze się jego nazwa. Szczęście ludzkie nie tkwi więc w powyższych przyjemnościach.

Co więcej. Celem ostatecznym każdej rzeczy jest Bóg, jak wynika z wcześniejszych rozważań [III, 17]. To więc należy uważać za ostateczny cel człowieka, przez co najbardziej zbliża się on do Boga. Powyższe przyjemności przeszkadzają zaś człowiekowi w największym zbliżeniu się do Boga, ponieważ dokonuje się ono przez kontemplację, której owe przyjemności najbardziej przeszkadzają, gdyż najbardziej zanurzają człowieka w zmysłowości i w konsekwencji odciągają od tego, co umysłowe. Nie należy więc przyjmować, że szczęście człowieka polega na przyjemnościach cielesnych.

Tym samym obala się błąd epikurejczyków, upatrujących szczęście ludzkie w takich rozkoszach; w ich imieniu mówi Salomon

w Księdze Eklezjastesa 5 [Koh 5,17]: „Przeto wydało mi się dobre, aby człowiek jadł i pił, i zażywał radości ze swej pracy; to jest mu dane", a także w Księdze Mądrości 2 [9]: „Wszędzie zostawiajmy znaki radości, bo to jest nam dane, to jest nasz los".

Obala się także błąd ceryntian[28], którzy sobie ubzdurali, że szczęściem ostatecznym po zmartwychwstaniu będzie tysiąc lat rozkoszy brzucha w królestwie Chrystusa; stąd też nazwano ich chiliastami, czyli millenarystami.

I tak samo odrzuca się wymysły Żydów i Saracenów, którzy w takich przyjemnościach widzą nagrodę sprawiedliwych; szczęście bowiem jest nagrodą za cnotę.

Rozdział 28
SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA CZCI

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika dalej, że najwyższe dobro człowieka, którym jest szczęście, nie polega również na czci.

Ostatecznym celem i szczęściem człowieka jest bowiem jego najdoskonalsze działanie, jak wynika z wcześniejszych wywodów [III, 25], Cześć człowieka nie polega zaś na jego własnym działaniu, lecz na działaniu względem niego kogoś drugiego, kto mu okazuje szacunek. Nie należy więc ludzkiego szczęścia upatrywać w czci.

Co więcej. To, co jest dobre i czego się pragnie ze względu na coś innego, nie jest celem ostatecznym. Cześć zaś jest właśnie taka: człowieka bowiem darzy się czcią jedynie z powodu jakiegoś innego dobra, które w nim tkwi. I dlatego ludzie pragnący czci chcą poniekąd uzyskać świadectwo jakiegoś posiadanego w sobie dobra; i stąd bardziej się cieszą wówczas, gdy cześć okazują im ludzie wielcy i uczeni. Nie należy więc ludzkiego szczęścia upatrywać w czci.

28 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 8 (PL 42, 27).

92

Co więcej. Do szczęścia dochodzi się przez cnotę. Cnotliwe czyny pochodzą zaś z wolnej woli, inaczej bowiem nie byłyby godne pochwały. Zatem szczęście musi być takim dobrem, do którego człowiek dochodzi przez swą wolę. Zdobycie czci nie leży zaś w mocy człowieka, lecz raczej w mocy tego, kto go obdarza czcią. Szczęście człowieka nie polega więc na czci.

Podobnie. Godnymi czci mogą być tylko ludzie dobrzy, natomiast obdarzani czcią mogą być także źli. Lepiej zatem stać się godnym czci niż być obdarzanym czcią. Cześć nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Oprócz tego. Najwyższe dobro jest dobrem doskonałym. Doskonałe dobro nie znosi zaś żadnego zła. Co zaś nie posiada żadnego zła, nie może być złe. To więc, co posiada najwyższe dobro, nie może być złe. Ktoś zły może zaś być obdarzany czcią. A zatem cześć nie jest najwyższym dobrem człowieka.

Rozdział 29
SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE POLEGA NA CHWALE

Wynika stąd następnie, że najwyższe dobro człowieka nie polega też na chwale, która wiąże się z popularnością.

Chwała bowiem to według Tuliusza[29] „rozgłaszanie czyjegoś dobrego imienia wraz z pochwałami", a według Ambrożego[30] jest to „znajomość świetnej opinii wraz z pochwałami". Po to zaś ludzie chcą, by znano ich sławę i świetność, aby ci, którzy ich znają, okazywali im cześć. Chwały więc szuka się dla czci. Jeśli więc cześć nie jest najwyższym dobrem, to tym bardziej nie jest nim chwała.

Co więcej. Dobra godne pochwały to takie dobra, które człowieka kierują do celu. Kto zaś kieruje się do celu, ten jeszcze nie osiągnął ostatecznego celu. Temu więc, kto już osiągnął ostateczny cel, nie

29 Marek Tuliusz Cycero, *De inventione rhetorica* II, 55 [166].
30 Zob. św. Augustyn, *Contra Maximinum* II, 13 (PL42, 770).

93

przypisuje się sławy, lecz raczej cześć, jak mówi Filozof w I księdze *Etyki*[31]. Chwała nie może być zatem najwyższym dobrem, skoro polega głównie na sławie.

Co więcej. Poznawać jest czymś szlachetniejszym niż być poznawanym; poznają bowiem tylko byty najszlachetniejsze, a są poznawane najniższe. Najwyższym dobrem człowieka nie może więc być chwała, która polega na tym, że jest się znanym.

Podobnie. Człowiek pragnie być znany tylko z dobrej strony, a złą pragnie ukryć. A zatem bycie znanym jest czymś dobrym i godnym pożądania z powodu owego dobra, które się w kimś poznaje. Te dobra są zatem większe. Chwała więc, która polega na tym, że człowiek jest znany, nie jest najwyższym dobrem człowieka.

Oprócz tego. Najwyższe dobro powinno być doskonałe, gdyż zaspokaja pragnienia. Poznanie zaś dobrego imienia, na którym polega ludzka chwała, jest niedoskonałe, zawiera bowiem wiele niepewności i błędów. A zatem taka chwała nie może być najwyższym dobrem.

Podobnie. To, co jest najwyższym dobrem człowieka, musi być wśród ludzkich rzeczy najtrwalsze, z natury bowiem pragnie się długotrwałej niewzruszoności dóbr. Chwała zaś, polegająca na dobrym imieniu, jest najmniej trwała, nie ma bowiem nic bardziej zmiennego niż ludzka opinia i sława. Taka chwała nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Rozdział 30 <<
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA BOGACTWACH

Widać stąd dalej, że i bogactwa nie są najwyższym dobrem człowieka.

31 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 12 (1101b 10-1102a 4).

94

Bogactw bowiem pragnie się ze względu na coś innego; nie wnoszą one nic dobrego same przez się, lecz tylko, gdy ich używamy czy to dla podtrzymania ciała, czy dla podobnego celu. Co zaś jest najwyższym dobrem, tego pragnie się dla niego samego, a nie dla czegoś innego. Bogactwa nie są więc najwyższym dobrem człowieka.

Co więcej. Najwyższym dobrem człowieka nie może być posiadanie lub gromadzenie rzeczy, które przynoszą korzyść człowiekowi głównie przez to, że się je wydaje. Otóż bogactwa przynoszą korzyść głównie przez to, że się nimi płaci, na tym bowiem polega ich używanie. Posiadanie bogactw nie może więc być najwyższym dobrem człowieka.

Co więcej. Akt cnoty jest godny pochwały, o ile prowadzi do szczęścia. Otóż odnoszący się do pieniędzy akt hojności i wspaniałomyślności jest raczej godny pochwały przez to, że pieniądze się wydaje, niż przez to, że się je gromadzi; od tego zresztą biorą się nazwy tych cnót. Szczęście człowieka nie polega więc na posiadaniu bogactw.

Podobnie. To, w czego osiągnięciu jest najwyższe dobro człowieka, musi być lepsze od człowieka. Tymczasem to człowiek jest lepszy od bogactw, gdyż te są pewnymi rzeczami przeznaczonymi do użytku człowieka. Tak więc nie w bogactwach jest najwyższe dobro człowieka.

Oprócz tego. Najwyższe dobro człowieka nie podlega przypadkowości, albowiem to, co przypadkowe, dzieje się bez udziału rozumu, a człowiek powinien osiągać przez rozum swój właściwy cel. W zdobywaniu bogactw zaś bardzo wielką rolę odgrywa przypadek. Szczęście ludzkie nie opiera się więc na bogactwach.

Co więcej. Staje się to oczywiste przez to, że bogactwa porzuca się niechętnie, dlatego że mogą przypaść w udziale ludziom złym, którzy z konieczności nie mogą posiadać najwyższego dobra, dlatego że są nietrwałe, i z powodu innych tego typu argumentów, jakie można wysnuć z wcześniejszych wywodów [III, 28-29],

95

Rozdział 31
SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA ZIEMSKIEJ WŁADZY

Podobnie też najwyższym dobrem człowieka nie może być ziemska władza, ponieważ w jej zdobyciu wiele zależy od losu, jest też nietrwała, nie podlega ludzkiej woli i często ją

sprawują ludzie źli; a to sprzeciwia się najwyższemu dobru, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [111, 28n],

Podobnie. Człowieka nazywa się dobrym przede wszystkim, o ile osiąga najwyższe dobro. O ile zaś posiada władzę, nie nazywa się go ani dobrym, ani złym. Nie każdy bowiem, kto może czynić dobro, jest dobry, ani też nikt nie jest zły przez to, że może czynić zło. Najwyższe dobro nie polega więc na tym, że ma się władzę.

Co więcej. Wszelka władza odnosi się do czegoś drugiego. Tymczasem najwyższe dobro nie odnosi się do niczego drugiego. A zatem władza nie jest najwyższym dobrem człowieka.

Co więcej. To, czego można używać i źle, i dobrze, nie może być najwyższym dobrem człowieka, lepsze bowiem jest to, czego nikt nie może używać źle. Otóż z władzy można zrobić dobry i zły użytek, władze rozumne bowiem są zdolne do przeciwieństw. Ludzka władza nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Oprócz tego. Jeżeli najwyższym dobrem jest jakaś władza, to musi być ona najdoskonalsza. Tymczasem ludzka władza jest najmniej doskonała, gdyż opiera się na ludzkiej woli i opinii, które są najbardziej niestałe. Za im większą zaś uchodzi władza, tym od większej liczby ludzi zależy, co również stanowi ojej słabości, ponieważ coś, co zależy od wielu czynników, na wiele sposobów może zostać zniszczone. Najwyższe dobro człowieka nie polega więc na ziemskiej władzy.

A zatem szczęście człowieka nie polega na żadnym dobru zewnętrznym — wszystkie te dobra bowiem, zwane dobrami losu, zawierają się w dobrach omówionych powyżej [III, 28-31],

Rozdział 32
SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA DOBRACH CIAŁA

Podobne argumenty ukazują jasno, że najwyższym dobrem człowieka nie są także dobra ciała, takie jak zdrowie, piękno czy siła.
I one bowiem są wspólne dobrym i złym, są nietrwałe i nie poddają się woli.

Oprócz tego. Dusza jest lepsza od ciała, ciało bowiem żyje i posiada powyższe dobra tylko przez duszę. Dobro duszy zatem, na przykład poznanie umysłowe i temu podobne, jest czymś lepszym niż dobro ciała. Dobro ciała nie jest więc najwyższym dobrem człowieka.

Dalej. Dobra te są wspólne człowiekowi i innym zwierzętom. Szczęście zaś jest dobrem właściwym człowiekowi. A zatem ludzkie szczęście nie polega na powyższych dobrach.

Co więcej. Wiele zwierząt przewyższa człowieka, jeżeli chodzi o dobra ciała, niektóre bowiem są od niego szybsze, inne silniejsze i tak dalej. Jeśliby więc najwyższe dobro człowieka polegało na owych dobrach, nie byłby on najdoskonalszym zwierzęciem, co oczywiście jest fałszywe. Ludzkie szczęście nie polega więc na dobrach ciała.

Rozdział 33 <<
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA ZMYSŁACH

Tym samym staje się też jasne, że najwyższe dobro człowieka nie polega na dobrach części zmysłowej. Również te dobra bowiem są wspólne człowiekowi i innym zwierzętom.

Podobnie. Intelekt jest lepszy od zmysłów. Dobro intelektu jest więc lepsze od dobra zmysłów. Najwyższe dobro człowieka nie polega więc na zmysłach.

Co więcej. Największe wśród przyjemności zmysłowych to jedzenie i współżycie płciowe. W nich więc musiałoby tkwić najwyższe

97

dobro, gdyby polegało na zmysłach. Ale tak nie jest. Najwyższe dobro człowieka nie jest więc w zmysłach.

Co więcej. Zmysły ceni się z powodu ich pożytku i z powodu poznania. Otóż cały pożytek zmysłów odnosi się do dóbr ciała. Poznanie zmysłowe służy zaś umysłowemu; dlatego też zwierzęta nieposiadające intelektu znajdują przyjemność w poznaniu zmysłowym tylko w odniesieniu do pożytku cielesnego, o ile dzięki poznaniu zmysłowemu zdobywają pożywienie lub odbywają stosunki płciowe. Najwyższe dobro człowieka, którym jest szczęście, nie jest więc w części zmysłowej.

Rozdział 34
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE POLEGA NA AKTACH CNÓT MORALNYCH

Widać też, że ostateczne szczęście człowieka nie polega na działaniach moralnych.

Ludzkie szczęście bowiem, jeśli ma być ostateczne, nie może się kierować do dalszego celu. Wszystkie zaś działania moralne są skierowane do czegoś innego. Widać to jasno, gdy weźmiemy pod uwagę te najważniejsze. Akty męstwa na wojnie służą bowiem osiągnięciu zwycięstwa i pokoju; głupotą bowiem byłaby wojna dla samej wojny. Podobnie akty sprawiedliwości służą zachowaniu pokoju między ludźmi w ten sposób, że każdy w pokoju posiada to, co do niego należy. I podobnie jest ze wszystkimi innymi cnotami. Ostateczne szczęście człowieka nie jest więc w działaniach moralnych.

Co więcej. Cnoty moralne są po to, by dzięki nim zachować złoty środek w wewnętrznych namiętnościach i w sprawach zewnętrznych. Nie jest zaś możliwe, by wprowadzanie ładu wśród namiętności lub spraw zewnętrznych było ostatecznym celem życia ludzkiego, skoro same te namiętności i sprawy zewnętrzne są podporządkowane

98

czemuś innemu. A zatem nie jest możliwe, by ostateczne szczęście człowieka tkwiło w aktach cnót moralnych.

Co więcej. Skoro człowiek jest człowiekiem przez to, że posiada rozum, właściwe mu dobro, którym jest szczęście, musi być zgodne z tym, co jest właściwe rozumowi. Dla rozumu zaś bardziej właściwe jest to, co w sobie posiada, niż to, co w czymś innym sprawia. Skoro więc dobro cnoty moralnej jest czymś spowodowanym przez rozum w rzeczach różnych od niego, nie może być ono najwyższym dobrem człowieka, czyli szczęściem; jest nim raczej dobro, które tkwi w samym rozumie.

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [III, 19], że celem ostatecznym wszystkich rzeczy jest upodobnienie do Boga. To więc, przez co człowiek najbardziej upodabnia się do Boga, będzie jego szczęściem. Nie są tym zaś akty moralne, ponieważ takie akty można przypisywać Bogu tylko w przenośni, gdyż Bóg nie posiada namiętności i tym podobnych, do czego się odnoszą akty moralne. Tak więc

ostateczne szczęście człowieka, które jest jego ostatecznym celem, nie polega na aktach moralnych.

Oprócz tego. Szczęście jest dobrem właściwym dla człowieka. Jego ostateczne szczęście należy więc upatrywać w tym, co spośród wszystkich ludzkich dóbr jest mu najbardziej właściwe w porównaniu z innymi zwierzętami. Tym zaś nie są akty cnót moralnych. Pewne zwierzęta bowiem mają jakiś udział na przykład w hojności lub w męstwie, żadne zaś zwierzę nie uczestniczy w czynnościach intelektualnych. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na aktach moralnych.

Rozdział 35
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA AKCIE ROZTROPNOŚCI

Widać stąd również, że ostateczne szczęście człowieka nie polega na akcie roztropności.

99

Akt roztropności bowiem odnosi się tylko do tego, co dotyczy cnót moralnych. Szczęście ostateczne człowieka nie polega zaś na aktach cnót moralnych. Nie polega więc także na akcie roztropności.

Co więcej. Ostateczne szczęście człowieka tkwi w najlepszym jego działaniu. Najlepsze zaś działanie, zgodnie z tym, co jest właściwe człowiekowi, odnosi się do najdoskonalszych przedmiotów. Działanie roztropności zaś nie odnosi się do najdoskonalszych przedmiotów intelektu lub rozumu, gdyż nie dotyczy tego, co konieczne, lecz tylko przygodnych przedmiotów działań (*contingentia operabilia).* Ostateczne szczęście człowieka nie jest więc w działaniu roztropności.

Co więcej. Co się kieruje do czegoś innego jako do celu, nie jest ostatecznym szczęściem człowieka. Działanie roztropności zaś kieruje się do czegoś innego jako do celu — zarówno dlatego, że całe poznanie praktyczne, w którym się zawiera roztropność, zmierza do działania, jak i dlatego, że roztropność usprawnia człowieka w zakresie tego, co trzeba wybrać w drodze do celu, jak to widać u Arystotelesa w VI księdze *Etyki*[32]. Ostateczne szczęście człowieka nie jest więc w działaniu roztropności.

Podobnie. Zwierzęta bezrozumne nie uczestniczą w szczęściu, jak dowodzi Arystoteles w I księdze *Etyki*[33]. Niektóre z nich zaś uczestniczą nieco w roztropności, jak mówi ten sam Arystoteles w I księdze *Metafizyki*[34]. A zatem szczęście nie polega na działaniu roztropności.

Rozdział 36 <<
SZCZĘŚCIE NIE POLEGA NA UPRAWIANIU SZTUKI

Widać jasno, że ostateczne szczęście nie polega też na uprawianiu sztuki.

32 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* VI, 13 (1145a 5-6).
33 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* I, 9 (1099b 32-1 100a 1).
34 Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (980a 27-b 25).

100

Albowiem także poznanie związane ze sztuką jest praktyczne. Wobec tego kieruje się ono do celu, a samo nie jest ostatecznym celem.

Oprócz tego. Celem uprawiania sztuki są wykonywane rzeczy. Te zaś nie mogą być celem ostatecznym życia ludzkiego, gdyż to raczej my jesteśmy celem ich wszystkich, wszystkie bowiem powstają na użytek człowieka. Ostateczne szczęście nie może więc polegać na uprawianiu sztuki.

Rozdział 37
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA KONTEMPLOWANIU BOGA

Skoro więc ostateczne szczęście człowieka nie polega ani na rzeczach zewnętrznych, zwanych dobrami losu, ani na dobrach ciała, ani na dobrach zmysłowej części duszy, ani też umysłowej, gdy chodzi o akty cnót moralnych lub o cnoty intelektualne dotyczące działania, mianowicie sztukę i roztropność — to wynika stąd, że polega ono na kontemplowaniu prawdy.

Tylko to działanie bowiem jest właściwe człowiekowi i inne zwierzęta w żaden sposób w nim nie uczestniczą.

Ponadto nie kieruje się ono do żadnego innego celu, gdyż kontemplacji prawdy szuka się dla niej samej.

Przez nie też człowiek łączy się przez upodobnienie z tym, co jest od niego wyższe, jest to bowiem jedyne ludzkie działanie, które występuje w Bogu i w substancjach oddzielonych.

Tym działaniem człowiek również dociera do owych wyższych istot, w pewien sposób je poznając.

Przy tym działaniu człowiek jest najbardziej samowystarczalny, gdyż w bardzo niewielkim stopniu potrzebuje do niego pomocy rzeczy zewnętrznych.

Wydaje się również, że do tego działania kierują się jako do celu wszystkie inne działania ludzkie. Do doskonałości kontemplacji

potrzebna jest bowiem sprawność cielesna, której służą wszystkie wytwory pracy ludzkiej konieczne do życia. Potrzebna jest również wolność od niepokoju namiętności, do której się dochodzi przez cnoty moralne i przez roztropność, a także wolność od niepokojów zewnętrznych, której służy wszelka władza nad życiem społecznym.
I tak, jeśli się nad tym dobrze zastanowić, wszystkie ludzkie zajęcia wydają się służyć tym, którzy oddają się kontemplowaniu prawdy.

Nie jest zaś możliwe, by ostateczne szczęście człowieka polegało na kontemplacji związanej z rozumieniem pierwszych zasad, bo taka kontemplacja jest najmniej doskonała, skoro jest najogólniejsza i zawiera poznanie rzeczy w możności. Jest ona też początkiem, a nie końcem ludzkich dociekań i otrzymujemy ją z natury, a nie przez zgłębianie prawdy. Ostateczne szczęście nie polega też na kontemplacji, jaka się wiąże z naukami o rzeczach najniższych, ponieważ szczęście powinno być w działaniu intelektualnym, które odnosi się do najszlachetniejszych przedmiotów poznania. Wynika stąd, że ostateczne szczęście człowieka polega na kontemplowaniu mądrości, odnoszącej się do rozważania rzeczy Bożych.

To więc, co zostało wyżej udowodnione za pomocą argumentów rozumowych [III, 25], okazuje się także drogą indukcji: że ostateczne szczęście człowieka polega wyłącznie na kontemplowaniu Boga.

Rozdział 38
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA TAKIM POZNANIU BOGA, JAKIE ZWYKLE OSIĄGA WIĘKSZOŚĆ LUDZI

Musimy jeszcze rozważyć, na jakim poznaniu Boga polega ostateczne szczęście substancji umysłowej. Istnieje bowiem pewne ogólne i niejasne poznanie Boga, które osiągają prawie wszyscy ludzie: czy to stąd, że, jak się niektórym wydaje, istnienie Boga jest samo przez się oczywiste, tak jak inne zasady dowodzenia, o czym

102

mówiliśmy w pierwszej księdze [I, 10], czy też stąd, co wydaje się prawdziwsze, że za pomocą rozumu naturalnego człowiek może od razu dojść do jakiegoś poznania Boga. Ludzie bowiem widzą, że rzeczy w przyrodzie dzieją się według pewnego porządku, a ponieważ nie ma porządku bez porządkującego, przyjmują zazwyczaj, że istnieje ktoś, kto porządkuje rzeczy, które oglądamy. Ale kim jest, jaki jest albo czy jest tylko jeden ów porządkujący naturę, nie od razu można wywnioskować z tego ogólnego rozważania. Podobnie gdy widzimy człowieka, który się porusza i wykonuje inne czynności, przyjmujemy, że istnieje w nim jakaś przyczyna tych czynności, która w innych rzeczach nie występuje. Tę przyczynę nazywamy duszą, ale nie wiemy jeszcze, czym jest dusza: czy jest ciałem lub w jaki sposób wykonuje powyższe czynności.

Otóż jest niemożliwe, by takie poznanie Boga wystarczało do szczęścia.

Działanie szczęśliwego nie może bowiem zawierać braku. Tymczasem powyższe poznanie nie obywa się bez domieszki wielu błędów. Niektórzy wszak sądzili, że czynnikiem porządkującym rzeczy ziemskie nie jest nic innego jak ciała niebieskie, dlatego twierdzili, że ciała niebieskie są bogami. Inni znowu porządkowanie to przypisywali elementom i temu, co z nich powstaje, jakby sądząc, że ich ruchy i działania naturalne nie pochodzą od innego czynnika porządkującego, lecz że one same są przyczyną porządku w innych rzeczach. Jeszcze inni uważali, że czyny ludzkie podlegają jedynie ludzkiemu porządkowi, i dlatego głosili, że bogami są ludzie, którzy kierują innymi. Takie poznanie Boga nie wystarcza więc do szczęścia.

Co więcej. Szczęście jest celem działań ludzkich. Do powyższego poznania zaś działania ludzkie nie kierują się jako do celu — owszem każdy je posiada niejako od razu, od początku. Szczęście nie polega więc na tym poznaniu Boga.

Podobnie. Nikt nie wydaje się godzien nagany za to, że nie posiada szczęścia — raczej pochwala się tych, którzy nie mając szczęścia, dążą do niego. Najbardziej zaś godzien nagany wydaje się ten, komu

103

brak powyższego poznania Boga. W tym bowiem, że człowiek nie dostrzega tak oczywistych znaków Bożych, najbardziej ujawnia się ludzka głupota. Podobnie uznano by za głupca kogoś, kto widząc człowieka, nie pojmowałby, że ma on duszę. Stąd też powiedziano w Psalmie [14,1; 53,2]: „Rzekł głupi w swoim sercu: »Nie ma Boga«". To poznanie Boga nie wystarcza więc do szczęścia.

Co więcej. Jedynie ogólne poznanie rzeczy, bez poznania jej właściwości, jest najbardziej niedoskonałe, jak na przykład poznanie człowieka na podstawie tego, że się porusza. W ten sposób poznaje się rzecz tylko w możności, właściwości bowiem są w możności w tym, co ogólne. Szczęście zaś jest działaniem doskonałym; ponadto

najwyższym dobrem człowieka musi być coś, co jest urzeczywistnione, a nie tylko w możności, ponieważ możność wypełniona przez urzeczywistnienie (*per actum perfecta)* jest z natury czymś dobrym. Zatem poznanie Boga, o którym tu mówiliśmy, nie wystarcza do naszego szczęścia.

Rozdział 39 <<
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA TAKIM POZNANIU BOGA, JAKIE OSIĄGAMY ZA POMOCĄ DOWODZENIA

Istnieje jeszcze inne, wyższe od poprzedniego, poznanie Boga, osiągane za pomocą dowodzenia, przez które bardziej zbliżamy się do właściwego poznania Go, ponieważ przez dowodzenie wyklucza się w Nim wiele właściwości, przez co rozumiemy, że jest On różny od innych bytów. Dowodzenie bowiem wykazuje, że Bóg jest nieruchomy, wieczny, niematerialny, zupełnie niezłożony, jeden i inne tym podobne cechy, które udowodniliśmy o Bogu w pierwszej księdze [1, 14-28], Do właściwego zaś poznania jakiejś rzeczy dochodzimy nie tylko przez twierdzenia, ale także przez przeczenia. Właściwością człowieka jest bowiem zarówno bycie zwierzęciem rozumnym, jak

i niebycie nieożywionym i nierozumnym. Tym jednak się różnią te dwa sposoby poznania właściwego, że gdy do właściwego poznania rzeczy dochodzimy przez twierdzenia, wiemy, czym rzecz jest i w jaki sposób się różni od innych. Gdy natomiast do właściwego poznania rzeczy dochodzimy przez przeczenia, wówczas wiemy, że jest różna od innych rzeczy, ale pozostaje nieznane, czym jest. Takie oto właściwe poznanie Boga mamy przez dowodzenie. Ale i to poznanie nie wystarcza do ostatecznego szczęścia.

Rzeczy bowiem należące do jakiegoś gatunku przeważnie osiągają cel tego gatunku, gdyż to, co pochodzi od natury, spełnia się zawsze albo przeważnie, a zawodzi czasami — z powodu jakiegoś zepsucia. Szczęście zaś jest celem gatunku ludzkiego, skoro wszyscy ludzie pragną go z natury. Jest zatem pewnym dobrem powszechnym, które wszyscy ludzie mogą osiągnąć, chyba że z powodu jakiejś przeszkody są do niego niezdolni. Otóż niewielu dochodzi drogą dowodzenia do powyższego poznania Boga z powodu towarzyszących temu poznaniu trudności, które poruszyliśmy w pierwszej księdze [I, 4], Takie poznanie Boga nie jest więc istotowo szczęściem ludzkim.

Co więcej. Celem tego, co istnieje w możności, jest bycie urzeczywistnionym, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 20; III, 22]. Szczęście więc, które jest celem ostatecznym, jest urzeczywistnieniem, z którym nie wiąże się możność do dalszego urzeczywistnienia. Natomiast w poznaniu Boga drogą dowodzenia pozostaje jeszcze możność poznania o Bogu czegoś więcej albo poznania tego samego w doskonalszy sposób; albowiem do poznania Boga, jakie przekazali ci, którzy byli wcześniej, ich następcy usiłowali dodać jeszcze coś. Takie poznanie nie jest zatem ostatecznym szczęściem człowieka.

Co więcej. Szczęście wyklucza wszelkie nieszczęście, nikt bowiem nie może być równocześnie szczęśliwy i nieszczęśliwy. Do głównych nieszczęść należą zaś fałsz i błędy, gdyż z natury wszyscy ich unikają. Tymczasem powyższemu poznaniu Boga mogą towarzyszyć różnorodne błędy; widać to na przykładzie licznych

myślicieli, którzy poznali pewne prawdy o Bogu drogą dowodzenia, ale gdy im zabrakło dowodu, idąc za swoimi opiniami, popadli w różnorodne błędy. Jeżeli zaś byli tacy, którzy znaleźli prawdę o rzeczach boskich drogą dowodzenia w taki sposób, że ich opinie nie zawierały żadnego fałszu, to jest jasne, że było ich bardzo niewielu, a to nie pozostaje w zgodzie ze szczęściem, które jest celem powszechnym. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na tym poznaniu Boga.

Oprócz tego. Szczęście polega na działaniu doskonałym. Doskonałe poznanie wymaga zaś pewności, dlatego tylko wtedy mówi się, że wiemy, gdy poznajemy, iż jest niemożliwe, by było inaczej, zgodnie z I księgą *Analityk wtórych*[35]. Otóż w powyższym poznaniu jest wiele niepewności, czego dowodzi różnorodność poglądów na sprawy boskie u tych, którzy usiłowali do nich dojść drogą dowodzenia. Ostateczne szczęście nie polega więc na tym poznaniu.

Podobnie. Gdy wola osiąga swój cel ostateczny, jej pragnienie znajduje zaspokojenie. Ostatecznym zaś celem całego ludzkiego poznania jest szczęście. Zatem szczęściem jest istotowo to poznanie Boga, po osiągnięciu którego nie będzie już żadnego poznania, którego by się pragnęło. Takim zaś poznaniem nie jest poznanie Boga, jakie mogli osiągnąć filozofowie za pomocą dowodów, ponieważ gdy osiągamy to poznanie, nadal pragniemy poznać te rzeczy, których jeszcze nie znamy. Szczęście nie polega więc na takim poznaniu Boga.

Co więcej. Celem każdej rzeczy istniejącej w możności jest urzeczywistnienie, do tego bowiem dąży przez ruch, którym się porusza ku celowi. Każdy zaś byt w możności dąży do urzeczywistnienia na tyle, na ile to możliwe. Istnieją bowiem rzeczy będące w możności, których cała możność może zostać urzeczywistniona, stąd jest ich celem, by zostały urzeczywistnione całkowicie. Tak na przykład ciało ciężkie, będąc poza środkiem, jest w możności do właściwego sobie miejsca. Istnieją też takie rzeczy, których całej możności nie

35 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 2 (71 b 12.15-16).

da się urzeczywistnić równocześnie; tak jest z materią pierwszą, dlatego przez swój ruch pragnie ona być urzeczywistniana kolejno przez różne formy, które z powodu różnorodności nie mogą w niej tkwić równocześnie. Otóż nasz intelekt jest w możności do wszystkich przedmiotów poznawalnych umysłowo, jak powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 47]. Dwa przedmioty poznania umysłowego mogą zaś istnieć równocześnie w intelekcie możnościowym, gdy chodzi o urzeczywistnienie pierwsze, którym jest wiedza, chociaż nie mogą, gdy chodzi o urzeczywistnienie drugie, którym jest rozważanie. Wynika stąd, że cała możność intelektu możnościowego może zostać urzeczywistniona równocześnie. A zatem jest to potrzebne do jego ostatecznego celu, którym jest szczęście. Nie sprawia zaś tego owo poznanie Boga, które można osiągnąć przez dowodzenie, gdyż posiadając je, nadal wielu rzeczy nie znamy. Takie poznanie Boga nie wystarcza zatem do ostatecznego szczęścia.

Rozdział 40
SZCZĘŚCIE LUDZKIE NIE POLEGA NA POZNANIU BOGA PRZEZ WIARĘ

Istnieje jeszcze inne poznanie Boga, pod pewnym względem wyższe od poprzedniego, mianowicie gdy ludzie poznają Boga przez wiarę. Wiara zaś tym przewyższa poznanie Boga osiągane przez dowodzenie, że dzięki niej poznajemy o Bogu pewne prawdy, do których rozum posługujący się dowodami dojść nie może z powodu ich wzniosłości, jak powiedzieliśmy na początku tego dzieła [I, 5].
Ale także i na tym poznaniu Boga nie może polegać ostateczne szczęście człowieka.

Szczęście bowiem jest doskonałym działaniem intelektu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 25]. W poznaniu przez wiarę działanie intelektu jest zaś najmniej doskonałe, biorąc rzecz od strony samego intelektu, jakkolwiek po stronie przedmiotu występuje

najwyższa doskonałość — intelekt bowiem nie pojmuje tego, co uznaje przez wiarę (*cui assentit credendo).* A więc także na tym poznaniu Boga nie polega ostateczne szczęście człowieka.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [III, 26], że ostateczne szczęście nie polega przede wszystkim na akcie woli. Tymczasem w poznaniu przez wiarę pierwsze miejsce zajmuje wola, intelekt bowiem uznaje przez wiarę to, co mu zostaje przedłożone, ponieważ tak chce, a nie dlatego, że pociąga go do tego oczywistość samej prawdy. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na takim poznaniu.

Co więcej. Ten, kto wierzy, zgadza się z tym, co ktoś inny mu przekazuje, a czego on sam nie widzi; stąd poznanie właściwe wierze jest bardziej podobne do słyszenia niż do widzenia. Nie wierzyłby zaś w to, czego nie widzi i co ktoś inny mu przekazuje, gdyby nie uważał, że przekazujący uzyskał doskonalsze poznanie tego, co przekazuje, niż on sam, który tego nie widzi. Albo więc ocena wierzącego jest fałszywa, albo ów przekazujący musiał uzyskać doskonalsze poznanie tego, co przekazuje. A jeśli i ten zna to tylko od kogoś innego, ze słyszenia — nie może się to ciągnąć w nieskończoność; zgoda wiary byłaby bowiem bezpodstawna i pozbawiona pewności, ponieważ nie byłoby czegoś pierwszego przez się pewnego, co by dawało pewność wierze. Poznanie wiary nie może zaś być fałszywe ani bezpodstawne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy na początku dzieła [1, 7]. A gdyby jednak było fałszywe i bezpodstawne, szczęście nie mogłoby polegać na takim poznaniu. Człowiek zdobywa zatem jakieś poznanie Boga wyższe niż poznanie przez wiarę: bądź gdy człowiek przekazujący wiarę bezpośrednio widzi prawdę — w ten sposób wierzymy Chrystusowi; bądź gdy przyjmuje bezpośrednio od widzącego — w ten sposób wierzymy apostołom i prorokom. Skoro więc szczęście człowieka polega na najwyższym poznaniu Boga, jest niemożliwe, by polegało na poznaniu przez wiarę.

Co więcej. Szczęście, ponieważ jest celem ostatecznym, zaspokaja naturalne pragnienie. Poznanie przez wiarę nie zaspokaja zaś

pragnienia, lecz raczej je podsyca, gdyż każdy pragnie zobaczyć to, w co wierzy. Ostateczne szczęście człowieka nie polega więc na poznaniu przez wiarę.

Oprócz tego. Poznanie Boga nazywa się celem, z tego względu, że łączy z ostatecznym celem rzeczy, to znaczy Bogiem. Tymczasem za pomocą poznania przez wiarę przedmiot wiary nie uobecnia się doskonale intelektowi, gdyż wiara odnosi się do rzeczy nieobecnych, a nie do obecnych. Stąd też powiada Apostoł w 2 Liście do Koryntian

5, [6-7], że „dopóki postępujemy przez wiarę, pielgrzymujemy z dala od Pana". Jednakże Bóg staje się przez wiarę obecny w sercu (*affectui),* gdy człowiek, dobrowolnie wierząc, poddaje się Bogu. Zgodnie z tym powiedziano w Liście do Efezjan 3, [17]: „aby Chrystus mieszkał w naszych sercach przez wiarę". Nie jest więc możliwe, by ostateczne szczęście człowieka polegało na poznaniu przez wiarę.

Rozdział 41
CZY W OBECNYM ŻYCIU CZŁOWIEK MOŻE PRZEZ STUDIOWANIE I ZGŁĘBIANIE NAUK SPEKULATYWNYCH POZNAĆ SUBSTANCJE ODDZIELONE

Substancja umysłowa osiąga jeszcze inne poznanie Boga. Powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 96-101], że substancja umysłowa oddzielona, poznając swoją istotę, poznaje sposobem właściwym swej substancji zarówno to, co jest ponad nią, jak i to, co jest poniżej. Jest to potrzebne szczególnie wtedy, gdy to, co jest ponad nią, jest jej przyczyną w skutkach bowiem musi się znajdować podobieństwo do przyczyny. Skoro więc Bóg jest przyczyną wszystkich stworzonych substancji umysłowych, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 15], substancje umysłowe oddzielone, poznając swoją istotę, muszą sposobem jakiegoś widzenia poznawać samego Boga. Sposobem widzenia bowiem intelekt poznaje

to, czego podobieństwo w nim istnieje, tak samo jak podobieństwo rzeczy widzianej cieleśnie istnieje w zmyśle widzącego. Każdy więc intelekt, który poznając substancję oddzieloną, poznaje, czym ona jest, widzi Boga sposobem wyższym od wymienionych sposobów poznania Boga.

Ponieważ więc niektórzy twierdzili, że ostateczne szczęście człowieka w obecnym życiu polega na poznawaniu substancji oddzielonych, należy się zastanowić, czy człowiek w tym życiu może poznawać substancje oddzielone. Jest to rzecz warta rozważenia. Nasz intelekt bowiem w obecnym stanie nie poznaje niczego bez wyobrażeń. Mają się one do intelektu możnościowego, przez który poznajemy, tak jak barwy do wzroku, co jasno wynika z tego, co zostało omówione w drugiej księdze [II, 59; II, 74]. Jeśli więc ktoś z nas może dojść do poznania substancji oddzielonych za pomocą poznania umysłowego opartego na wyobrażeniach, to będzie możliwe, by w obecnym życiu poznał substancje oddzielone; i co za tym idzie, widząc te substancje oddzielone, będzie uczestniczył w sposobie poznania, za pomocą którego substancja oddzielona, poznając siebie, poznaje Boga. Jeśli natomiast przez poznanie oparte na wyobrażeniach nie można w żaden sposób dojść do poznania substancji oddzielonych, nie będzie możliwe, by człowiek w obecnym stanie życia osiągnął powyższy sposób poznania Boga.

W różny zaś sposób tłumaczono, jak z poznania opartego na wyobrażeniach można dojść do poznania substancji oddzielonych. Awempace[36] twierdził, że do poznania substancji oddzielonych możemy dojść przez studiowanie nauk spekulatywnych, opierając się na przedmiotach umysłowych poznanych za pomocą wyobrażeń. Działaniem intelektu możemy wydobyć istotę każdej rzeczy, która posiada istotę i nie utożsamia się ze swoją istotą. Z natury bowiem intelekt poznaje każdą istotę jako taką, gdyż przedmiotem właściwym intelektu jest to, czym coś jest. Jeśli to, co najpierw pojmujemy za pomocą intelektu możnościowego, jest czymś, co

36 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. F.S. Crawford, Cambridge, Mass., 1953, s. 491-192).

posiada istotę, możemy za pomocą tegoż intelektu wyabstrahować istotę tego najpierw poznanego. Jeśli i ta istota posiada istotę, znowu będzie można wyabstrahować istotę tej istoty. A ponieważ nie można postępować w nieskończoność, należy się gdzieś zatrzymać. Nasz intelekt może więc przez rozbiór (*via resolutionis)* dojść do poznania istoty, która nie ma żadnej istoty. Taka zaś jest istota substancji oddzielonej. A zatem nasz intelekt może przez poznanie przedmiotów zmysłowych, otrzymane od wyobrażeń, dojść do poznania substancji oddzielonych.

To samo chce on wykazać inną, podobną metodą. Twierdzi, że pojęcie jednej rzeczy, na przykład konia, we mnie i w tobie jest zwielokrotnione tylko z powodu wielości form duchowych, które są różne we mnie i w tobie. Zatem pojęcie, które nie opiera się na żadnej tego rodzaju formie, musi być takie samo we mnie i w tobie. Lecz istota pojęcia, jakąż natury abstrahuje nasz intelekt, co zostało udowodnione, nie ma żadnej formy duchowej i jednostkowej, skoro istota pojęcia nie jest istotą jednostki — ani duchowej, ani cielesnej, gdyż pojęcie jako takie jest powszechne. Nasz intelekt pojmuje więc z natury istotę, której pojęcie jest takie samo u wszystkich. Taka właśnie jest istota substancji oddzielonej. A zatem nasz intelekt z natury pojmuje substancję oddzieloną.

Gdy się jednak uważnie zastanowimy, dowodzenia te okazują się bezwartościowe. Skoro bowiem pojęcie jako takie jest powszechne, istota pojęcia musi być istotą czegoś powszechnego, a mianowicie rodzaju albo gatunku. Tymczasem istota rodzaju albo gatunku przedmiotów zmysłowych, których poznanie umysłowe otrzymujemy za pomocą wyobrażeń, zawiera w sobie materię i formę. Jest więc zupełnie niepodobna do istoty substancji oddzielonej, która jest niezłożona i niematerialna. A zatem przez to, że istotę rzeczy zmysłowej pojmuje się za pomocą wyobrażeń, nie można poznać substancji oddzielonej.

Oprócz tego. Forma, której co do bytu nie można oddzielić od jakiegoś podmiotu, nie jest pojęciowo tym samym, co forma, którą co do bytu oddziela się od podmiotu, chociaż w procesie poznawczym

obydwie przyjmuje się bez takiego podmiotu. Pojęcie wielkości bowiem nie jest takie samo, co pojęcie substancji oddzielonej, chyba że przyjmiemy wielkości oddzielone, pośrednie między gatunkami a przedmiotami zmysłowymi, jak to przyjmowali niektórzy platonicy[37]. Tymczasem istoty rodzaju lub gatunku rzeczy zmysłowych nie można oddzielić co do bytu od tej oto materii jednostkowej, chyba że za platonikami przyjęlibyśmy oddzielone gatunki rzeczy, co odrzucił Arystoteles[38]. Powyższa istota nie jest więc w ogóle podobna do substancji oddzielonych, które w żadnym razie nie istnieją w materii. Przez to więc, że się pojmuje te istoty, nie można poznać substancji oddzielonych.

Ponadto. Gdyby istota substancji oddzielonej była pojęciowo tym samym, co istota rodzaju lub gatunku ziemskich bytów zmysłowych, nie można by mówić, że jest ona tym samym pojęciowo co do gatunku, chyba że byśmy twierdzili, iż gatunki przedmiotów zmysłowych są substancjami oddzielonymi, jak przyjmowali platonicy. Wynika stąd, że będą tym samym pojęciowo jedynie co do pojęcia istoty jako istoty. Ta zaś jest pojęciem powszechnym, a mianowicie pojęciem powszechnym rodzaju i substancji. Przez te istoty

nie będzie więc można poznać niczego poza rodzajem dalekim substancji oddzielonych. Poznając zaś rodzaj, gatunek zna się tylko w możności. Nie będzie więc można poznać substancji oddzielonej przez pojmowanie istot przedmiotów zmysłowych.

Co więcej. Większa różnica występuje między substancją oddzieloną a przedmiotami zmysłowymi niż między jednym przedmiotem zmysłowym a drugim. Otóż zrozumienie istoty jednego przedmiotu zmysłowego nie wystarcza do zrozumienia istoty innego przedmiotu zmysłowego. Niewidomy od urodzenia bowiem, rozumiejąc istotę dźwięku, żadnym sposobem nie może dzięki temu dojść do zrozumienia istoty barwy. Tym bardziej więc ktoś, kto pojmuje istotę substancji zmysłowej, nie będzie mógł poznać istoty substancji oddzielonej.

37 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 14-18).
38 Arystoteles, *Metaphysica* 1, 9 (990b I n).

112

Następnie. Gdybyśmy nawet przyjęli, że substancje oddzielone poruszają sferami niebios, a ich ruch jest przyczyną form bytów zmysłowych, to i tak owo poznanie substancji oddzielonej na podstawie bytów zmysłowych nie wystarcza do poznania ich istoty. Przez skutek bowiem poznajemy przyczynę bądź z racji podobieństwa występującego między przyczyną a skutkiem, bądź dlatego, że skutek ujawnia moc przyczyny. Otóż na podstawie podobieństwa nie będzie można się dowiedzieć, czym jest przyczyna, chyba że należy ona do tego samego gatunku; jednak w przypadku substancji oddzielonej i przedmiotów zmysłowych tak nie jest. Także na podstawie mocy nie możemy się tego dowiedzieć, z wyjątkiem sytuacji, gdy skutek dorównuje mocy przyczyny — wtedy bowiem przez skutek poznaje się całą moc przyczyny, moc rzeczy zaś ujawnia jej substancję. Tego zaś nie da się powiedzieć w omawianym przypadku, ponieważ moc substancji oddzielonych przewyższa wszystkie skutki zmysłowe, jakie pojmujemy intelektem, podobnie jak moc powszechna przewyższa skutek szczegółowy. Nie jest więc możliwe, byśmy przez poznanie rzeczy zmysłowych potrafili dojść do poznania substancji oddzielonych.

Ponadto. Wszystkie przedmioty poznania umysłowego, do poznania których dochodzimy przez dociekanie i studiowanie, należą do którejś z nauk spekulatywnych. Jeśli więc przez zrozumienie natur i istot bytów zmysłowych dochodzimy do poznania substancji oddzielonych, poznanie substancji oddzielonych musi być dostępne przez którąś z nauk spekulatywnych. Nie wydaje się jednak, by tak było. Nie istnieje bowiem nauka spekulatywna, która by uczyła, czym są substancje oddzielone; uczy tylko, że są. Nie jest więc możliwe, byśmy przez zrozumienie natur bytów zmysłowych doszli do zrozumienia substancji oddzielonych.

Gdyby zaś utrzymywano, że jest możliwe istnienie takiej nauki spekulatywnej, ale że jeszcze nie została wynaleziona, to nic to nie wnosi, gdyż do poznania powyższych substancji nie da się dojść za pomocą znanych nam zasad. Wszystkie bowiem zasady właściwe każdej nauce zależą od pierwszych zasad, których się nie dowodzi

113

i które są przez się oczywiste; ich poznanie czerpiemy z przedmiotów zmysłowych, jak czytamy na końcu *Analityk wtórych*[39]. Przedmioty zmysłowe zaś nie prowadzą w wystarczający sposób do poznania rzeczy niematerialnych, jak tego dowodzą powyższe

argumenty. Nie może więc istnieć nauka, przez którą można by dojść do poznania substancji oddzielonych.

Rozdział 42 <<
W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY POZNAĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH, JAK UTRZYMUJE ALEKSANDER

Ponieważ Aleksander[40] uważał, że intelekt możnościowy podlega powstawaniu i niszczeniu jako pewna gotowość natury ludzkiej, wynikająca z zespolenia elementów, jak mówiliśmy w drugiej księdze [II, 62], i ponieważ taka władza nie może się wznieść ponad byty materialne — przyjął, że nasz intelekt możnościowy nigdy nie może dojść do poznania substancji oddzielonych. Niemniej twierdził, że my możemy w obecnym życiu poznać substancje oddzielone.

Próbował to udowodnić w taki oto sposób[41]. Gdy rzecz dochodzi do pełni swego powstawania i do ostatecznej doskonałości swojej substancji, także właściwe jej funkcje osiągają pełnię, czy to funkcje czynne, czy bierne. Jak bowiem działanie wynika z substancji, tak doskonałość działania — z doskonałości substancji; dlatego zwierzę, gdy stanie się w pełni doskonałe, potrafi samo chodzić. Intelekt usprawniony (*habitualis*) zaś, który nie jest niczym innym jak umysłowymi formami poznawczymi, istniejącymi w intelekcie możnościowym za sprawą intelektu czynnego, spełnia dwie funk-

39 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 19(1 OOa 3-b5).
40 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Arislotelis De anima* 111,5 (wyd. Craw- ford, s. 393-395); III, 14 (s. 43CM31).
41 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. (rawford, s. 481-499).

cje. Pierwszą jest to, że rzeczy poznawane umysłowo w możności czyni poznanymi w sposób urzeczywistniony, i tę funkcję spełnia przez intelekt czynny; drugą jest poznawanie rzeczy poznanych w sposób urzeczywistniony. Te dwie funkcje może człowiek wykonywać przez sprawność intelektualną (*habitus intellectualis).* Gdy więc powstawanie intelektu usprawnionego (*in habitu)* osiągnie pełnię, obie powyższe funkcje osiągną pełnię. Do pełni swego powstawania przybliża się zaś zawsze, gdy otrzymuje nowe poznane formy. Wobec tego kiedyś to powstawanie musi osiągnąć pełnię
— jeśli nie ma przeszkody — gdyż żadne powstawanie nie trwa w nieskończoność. Kiedyś więc osiągną pełnię obie funkcje intelektu usprawnionego: przez to, że urzeczywistni wszystko, co poznał umysłowo w możności —jest to pełnia pierwszej funkcji — i przez to, że pozna wszystkie przedmioty poznawalne umysłowo, tak oddzielone, jak i nieoddzielone.

Skoro zaś jego zdaniem, jak powiedzieliśmy przed chwilą, intelekt możnościowy nie może poznać substancji oddzielonych, sugeruje on, że będziemy je poznawali przez intelekt usprawniony — o ile intelekt czynny, który uważa on za substancję oddzieloną, stanie się formą intelektu usprawnionego, a także naszą *(nobis ipsis),* tak że będziemy przezeń poznawać, tak jak teraz poznajemy przez intelekt możnościowy. A skoro intelekt czynny ma tę zdolność, że urzeczywistnia poznanie wszystkich tych rzeczy, które są poznawalne w możności, i że poznaje substancje oddzielone, w tym stanie

będziemy poznawać substancje oddzielone i wszystkie nieoddzielone przedmioty poznania.

Zgodnie z tym przez poznanie oparte na wyobrażeniach dochodzimy do poznania substancji oddzielonej — ale nie jakoby same wyobrażenia i to, co przez nie poznajemy, były jakimś środkiem w poznaniu substancji oddzielonych, jak to jest w naukach spekulatywnych, i o czym mówił wcześniejszy pogląd [III, 41], lecz w ten sposób, że umysłowe formy poznawcze są w nas pewnymi dyspozycjami do [przyjęcia] takiej formy, jaką jest intelekt czynny. I to jest pierwsza różnica między tymi dwoma poglądami.

115

Gdy więc intelekt usprawniony stanie się w pełni doskonały *(perfectus*) dzięki tego rodzaju formom poznawczym, które sprawił w nas intelekt czynny, ów intelekt czynny stanie się naszą formą, jak zostało powiedziane; nazywa go intelektem zaktualizowanym *(adeptus);* powiadają, iż Arystoteles twierdził, że ten intelekt pochodzi z zewnątrz. 1 tak, chociaż ostateczna doskonałość człowieka nie polega na naukach spekulatywnych, jak głosił wcześniejszy pogląd, to jednak one przysposabiają człowieka do osiągnięcia ostatecznej doskonałości. Jest to druga różnica między tymi dwoma poglądami.

Trzecia różnica jest taka, że według pierwszego poglądu fakt, iż się poznaje intelekt czynny, jest przyczyną tego, że wchodzi on w łączność z nami. Według drugiego poglądu jest na odwrót, a mianowicie z tej racji, że wchodzi z nami w łączność jako forma, poznajemy go i inne substancje oddzielone.

Jest to jednak pozbawione słuszności. Aleksander uważa bowiem, że intelekt usprawniony, tak samo jak intelekt możnościowy, podlega powstawaniu i niszczeniu. Coś wiecznego zaś nie może jego zdaniem stać się formą czegoś, co podlega powstawaniu i niszczeniu; z tego powodu wszak sądzi, że intelekt możnościowy, który łączy się z nami jako forma, podlega powstawaniu i niszczeniu, a intelekt czynny, który jest niezniszczalny, jest substancją oddzieloną. Skoro więc zdaniem Aleksandra intelekt czynny jest jakąś wieczną substancją oddzieloną będzie rzeczą niemożliwą, by stał się formą intelektu usprawnionego.

Oprócz tego. Formą intelektu jako takiego jest coś poznawalnego umysłowo, tak jak formą zmysłu jest coś poznawalnego zmysłowo. Intelekt bowiem, mówiąc bezwzględnie, nie przyjmuje niczego inaczej, jak tylko w sposób umysłowy, a zmysł w sposób zmysłowy. Jeśli więc intelekt czynny nie może się stać poznawalny umysłowo za sprawą intelektu usprawnionego, to nie będzie mógł się stać jego formą.

Następnie. O poznawaniu za pomocą czegoś mówi się trojako. Po pierwsze, gdy mamy na myśli to, że poznajemy za pomocą intelektu,

116

będącego władzą, od której takie działanie pochodzi, stąd mówi się zarówno, że ów intelekt poznaje, jak i że poznawanie intelektu staje się naszym poznawaniem. Po drugie w tym sensie, że poznajemy za pomocą formy poznawczej; w tym wypadku poznawanie za jej pomocą nie oznacza, że ona sama poznaje, lecz że władza umysłowa zostaje przez nią doprowadzona do pełnego urzeczywistnienia, jak na przykład władza wzroku przez formę barwy. Po trzecie w sensie środka, przez poznanie którego dochodzimy do poznania czegoś innego.

Jeśli więc kiedyś człowiek poznaje substancje oddzielone przez intelekt czynny, musi to czynić którymś z wymienionych sposobów. Otóż na pewno nie chodzi o trzeci sposób, ponieważ Aleksander nie dopuszcza, by intelekt czynny był poznawany przez intelekt możnościowy lub intelekt usprawniony. Nie chodzi też o drugi sposób, gdyż poznawanie przez formę poznawczą przypisuje się władzy umysłowej, której formą jest owa forma poznawcza, Aleksander zaś nie dopuszcza, by intelekt możnościowy lub intelekt usprawniony poznawał substancje oddzielone; dlatego jest niemożliwe, byśmy substancje oddzielone poznawali przez intelekt czynny w taki sposób, w jaki pewne rzeczy poznajemy przez formę poznawczą. Jeżeli zaś mamy na myśli, że człowiek poznaje substancje oddzielone przez intelekt czynny jako przez władzę umysłową samo poznawanie intelektu czynnego musi być poznawaniem człowieka. A to może zachodzić tylko wtedy, gdy z substancji intelektu czynnego i z substancji człowieka powstanie coś jednego co do bytu; jeśli bowiem są dwie substancje różne co do bytu, działanie jednej nie może być działaniem drugiej. Intelekt czynny będzie więc czymś jednym co do bytu z człowiekiem. Oczywiście nie co do bytu przypadłościowego, ponieważ intelekt czynny nie byłby już substancją, lecz przypadłością; w ten bowiem sposób z barwy i z ciała powstaje coś jednego co do bytu przypadłościowego. Wynika więc, że intelekt czynny stanowi z człowiekiem coś jednego co do bytu substancjalnego. Będzie więc albo duszą ludzką, albo jej częścią a nie jakąś substancją oddzieloną jak przyjmował Aleksander. Nie można więc zgodnie z poglądem Aleksandra sądzić, że człowiek poznaje substancje oddzielone.

117

Co więcej. Jeżeli intelekt czynny stanie się kiedyś formą tego oto człowieka, tak by przezeń mógł poznawać, tak samo będzie mógł się stać formą innego człowieka, który również będzie przezeń poznawał. Wynika stąd, że dwóch ludzi będzie równocześnie poznawało przez intelekt czynny jako przez swoją formę. Odbywa się to tak, że poznawanie intelektu czynnego jest poznawaniem tego, który przezeń poznaje, jak już powiedzieliśmy. Będzie więc jedno i to samo poznawanie dwóch poznających. A to jest niemożliwe.

Jego rozumowanie jest też zupełnie bezwartościowe. Po pierwsze dlatego, że gdy powstawanie jakiegoś rodzaju osiąga doskonałość, także jego funkcje muszą osiągnąć doskonałość — ale tylko na miarę swojego rodzaju, a nie na miarę rodzaju wyższego. Gdy bowiem powstawanie powietrza osiąga doskonałość, powstając, porusza się całkowicie ku górze, ale nie w ten sposób, by miało się poruszać do miejsca właściwego dla ognia. Podobnie gdy powstawanie intelektu usprawnionego dochodzi do pełni, dojdzie do pełni jego działanie — a mianowicie poznawanie umysłowe — we właściwych mu granicach, a nie tak, jak poznają substancje oddzielone. W takim razie z powstawania intelektu usprawnionego nie można wnioskować, że człowiek kiedykolwiek poznaje substancje oddzielone.

Po drugie dlatego, że pełnię osiąga ta władza, do której należy działanie. Jeśli więc poznanie substancji oddzielonych stanowi pełnię działania intelektu usprawnionego, wynika stąd, że intelekt usprawniony kiedyś poznaje substancje oddzielone. A tego Aleksander nie przyjmuje, wynikałoby z tego bowiem, że poznawanie substancji oddzielonych dokonuje się przez nauki spekulatywne, które zawarte są w intelekcie usprawnionym.

Po trzecie dlatego, że powstawanie rzeczy, które powstawać zaczynają zwykle dochodzi do doskonałości, skoro każde powstawanie rzeczy pochodzi od przyczyn

zdeterminowanych, które osiągają swe skutki albo zawsze, albo przeważnie. Jeśli więc z doskonałości powstawania wypływa też doskonałość działania, to rzecz powstająca musi osiągać doskonałość działania albo zawsze, albo przeważnie. Tymczasem ci, którzy usilnie dążą do [pełni] powstawania intelektu

usprawnionego, nie osiągają poznania substancji oddzielonych ani zawsze, ani przeważnie. Co więcej, nie było nikogo, kto by utrzymywał, że doszedł do tej doskonałości. Poznanie substancji oddzielonych nie jest więc doskonałością działania intelektu usprawnionego.

Rozdział 43
W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY POZNAĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH, JAK UTRZYMUJE AWERROES

Ponieważ największa trudność poglądu Aleksandra leży w twierdzeniu, że intelekt możnościowy usprawniony jest całkowicie zniszczalny, Awerroes wymyślił łatwiejszy, jak mu się wydawało, sposób dowodzenia, że kiedyś poznajemy substancje oddzielone — przyjął mianowicie, że intelekt możnościowy jest niezniszczalny i oddzielony od nas co do bytu, tak samo jak intelekt czynny.

Wykazuje on[42] najpierw, że należy przyjąć, iż intelekt czynny ma się do pierwszych zasad, które poznajemy z natury, jak czynnik sprawczy do narzędzia albo jak forma do materii. Intelekt usprawniony bowiem, za pomocą którego poznajemy, nie tylko wykonuje czynność poznawania, lecz także czynność urzeczywistniania przedmiotów poznania; wiemy wszak z własnego doświadczenia, że obie te czynności leżą w naszej mocy. Intelekt usprawniony zaś we właściwszy sposób daje się poznać przez czynność urzeczywistniania przedmiotów poznania niż przez poznawanie, ponieważ urzeczywistnianie przedmiotów poznania jest wcześniejsze niż poznanie. Otóż niektóre rzeczy, jak pierwsze zasady poznania (*prima intelligibilia),* są w nas w sposób urzeczywistniony poznawane z natury, a nie przez studiowanie albo zależnie od naszej woli. Czynienie

42 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 495 498).

tych pierwszych zasad poznanymi w sposób urzeczywistniony nie dokonuje się za pomocą intelektu usprawnionego — dzięki któremu poznane w sposób rzeczywisty staje się to, co znamy przez studiowanie — lecz raczej one są zaczątkiem intelektu usprawnionego; stąd też sprawność tych zasad poznania Arystoteles w VI księdze *Etyki*[43] nazywa rozumieniem (*intellectus*). Stają się one poznane w sposób urzeczywistniony tylko dzięki intelektowi czynnemu. Przez nie zaś poznane w sposób urzeczywistniony stają się inne rzeczy, które znamy przez studiowanie. A zatem czynienie tych kolejnych rzeczy poznanymi w sposób urzeczywistniony jest czynnością zarówno intelektu usprawnionego, jeżeli chodzi o pierwsze zasady, jak i samego intelektu czynnego. Jedna zaś czynność jest czynnością dwóch bytów tylko wtedy, gdy jedna ma się do drugiej jak czynnik sprawczy do narzędzia albo jak forma do materii.

Przeto intelekt czynny musi się odnosić do pierwszych zasad intelektu usprawnionego jak czynnik sprawczy do narzędzia albo jak forma do materii.

W następujący sposób wykazuje, jak to jest możliwe[44]. Intelekt możnościowy, ponieważ jest według niego pewną substancją oddzieloną [zob. II, 59], poznaje intelekt czynny i inne substancje oddzielone, a także pierwsze zasady poznania teoretycznego (*prima intellecta speculativa).* Jest więc podmiotem jednych i drugich. Jeśli zaś jakieś rzeczy tkwią w jednym podmiocie, wówczas jedna z nich jest formą drugiej; gdy na przykład barwa i światło mają za podmiot ciało przezroczyste, jedno z nich, mianowicie światło, musi być formą drugiego, a mianowicie barwy. Jest tak z konieczności wtedy, gdy te rzeczy są wzajemnie przyporządkowane, a nie jest, gdy tkwią razem w jednym podmiocie przypadłościowo, jak na przykład biel i muzyka. Otóż zasady poznania teoretycznego i intelekt czynny są wzajemnie przyporządkowane, gdyż zasady poznania teoretycznego stają się poznane w sposób urzeczywistniony dzięki intelektowi czynnemu. Intelekt czynny ma się więc do tych zasad jak forma do mate-

43 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* VI, 6 (1141 a 7-8).
44 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 499-501).

rii. Skoro więc zasady poznania teoretycznego łączą się z nami przez wyobrażenia, które są niejako ich podmiotem, także intelekt czynny musi być z nami złączony, o ile jest formą zasad poznania teoretycznego. Gdy więc zasady poznania teoretycznego istnieją w nas tylko w możności, intelekt czynny jest z nami złączony tylko w możności. Gdy zaś niektóre istnieją w nas w sposób urzeczywistniony, a niektóre w możności, jest z nami złączony częściowo w sposób urzeczywistniony, a częściowo w możności, i wówczas mówi się, że jesteśmy w ruchu ku powyższemu złączeniu — im więcej bowiem będzie w nas przedmiotów poznanych w sposób urzeczywistniony, tym doskonalej złączy się z nami intelekt czynny. Ten zaś postęp i ruch ku złączeniu dokonuje się dzięki studiowaniu nauk spekulatywnych, przez które zdobywa się prawdziwe poznanie i wyklucza fałszywe poglądy, wykraczające poza porządek tego ruchu, podobnie jak urodzenie płodu potworkowatego jest poza porządkiem działania naturalnego. Dlatego w tym postępie ludzie sobie pomagają, tak jak nawzajem sobie pomagają w naukach spekulatywnych. Gdy zatem wszystkie przedmioty poznane w możności zostaną w nas urzeczywistnione, wtedy intelekt czynny złączy się z nami jako forma w sposób doskonały i będziemy przez niego poznawać doskonale, tak jak teraz poznajemy doskonale przez intelekt usprawniony. Skoro więc poznawanie substancji oddzielonych należy do intelektu czynnego, będziemy wtedy poznawać substancje oddzielone, tak jak teraz poznajemy zasady poznania teoretycznego. I będzie to ostateczna szczęśliwość człowieka, w której człowiek będzie tak jak Bóg.

Do obalenia tego stanowiska wystarczy to, co już powiedzieliśmy; opiera się bowiem ono na wielu założeniach, które zostały odrzucone we wcześniejszych rozważaniach.

Po pierwsze, wykazaliśmy powyżej, że intelekt możnościowy nie jest jakąś substancją oddzieloną od nas co do bytu [II, 59], Przeto nie będzie konieczne, by był podmiotem substancji oddzielonych, tym bardziej że Arystoteles[45] powiada, iż intelekt możnościowy jest

45 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).

tym, w czym wszystko się staje *(in quo est omnia fieri*)[46]; dlatego wydaje się, że jest podmiotem tylko tego, co zostało poznane.

Ponadto. Wykazaliśmy powyżej również to, że intelekt czynny nie jest jakąś substancją oddzieloną, lecz częścią duszy [II, 76], której Arystoteles[47] przypisuje działanie polegające na urzeczywistnianiu przedmiotów poznania umysłowego; działanie to leży w naszej mocy. Stąd nie wynika koniecznie, by poznawanie przez intelekt czynny było dla nas przyczyną poznawania substancji oddzielonych — inaczej zawsze byśmy je poznawali.

Następnie. Jeżeli intelekt czynny jest substancją oddzieloną, to łączy się z nami, zgodnie z jego stanowiskiem, tylko przez poznane w sposób urzeczywistniony umysłowe formy poznawcze, i tak samo jest z intelektem możnościowym, chociaż intelekt możnościowy odnosi się do tych form poznawczych jak materia do formy, a intelekt czynny na odwrót — jak forma do materii. Poznane w sposób urzeczywistniony formy poznawcze łączą się z nami jego zdaniem za pomocą wyobrażeń, które do intelektu możnościowego mają się tak, jak barwy do wzroku, a do intelektu czynnego jak barwy do światła, jak wynika ze słów Arystotelesa z III księgi *O duszy*[48]. Kamieniowi zaś, w którym jest barwa, nie możemy przypisywać ani czynności wzroku, to znaczy widzenia, ani czynności słońca, to znaczy świecenia. Zatem zgodnie z powyższym stanowiskiem człowiekowi nie można przypisywać ani czynności intelektu możnościowego, a mianowicie poznawania, ani czynności intelektu czynnego, mianowicie poznawania substancji oddzielonych lub urzeczywistniania przedmiotów poznania.

Co więcej. Według powyższego stanowiska intelekt czynny łączy się z nami jako forma tylko przez to, że jest formą zasad poznania teoretycznego, a jest ich formą także dlatego, że intelekt czynny i te zasady mają wspólne działanie, mianowicie urzeczywistnianie

46 Por. II, 47, przyp. 49 i III, 45, przyp. 62, gdzie przyimek *in* jest opuszczony: „tym, przez co wszystko się staje" *(quo est omnia fieri).*
47 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).
48 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

przedmiotów poznania. Może więc być dla nas formą tylko o tyle, o ile w jego działaniu biorą udział zasady poznania teoretycznego. Te jednak nie biorą udziału w tym jego działaniu, którym jest poznawanie substancji oddzielonych, dlatego że są formami poznawczymi rzeczy zmysłowych -— chyba że wrócimy do poglądu Awempace, że istoty substancji oddzielonych można poznać poprzez rzeczy poznane dzięki danym zmysłowym. W żadnym więc razie nie możemy powyższą metodą poznać substancji oddzielonych.

Oprócz tego. Intelekt czynny jest w innym stosunku do zasad poznania teoretycznego — które powoduje — i w innym do substancji oddzielonych — których nie powoduje, lecz, według jego stanowiska, tylko poznaje. Jeśli więc łączy się z nami przez to, że powoduje zasady poznania teoretycznego, to nie musi wcale łączyć się z nami z tej racji, że poznaje substancje oddzielone; w takim rozumowaniu występuje błąd co do przypadłości.

Co więcej. Jeżeli przez intelekt czynny poznajemy substancje oddzielone, nie dzieje się to ze względu na fakt, że intelekt czynny jest formą tej lub owej zasady poznania

teoretycznego, lecz dlatego, że się staje formą dla nas; w ten bowiem sposób możemy dzięki niemu poznawać. Staje się zaś dla nas formą także przez pierwsze zasady poznania teoretycznego, zgodnie z tym, co sam [Awerroes] twierdzi. Zatem od samego początku człowiek może przez intelekt czynny poznawać substancje oddzielone.

Gdyby zaś powiedziano, że intelekt czynny przez jakieś zasady poznania teoretycznego nie staje się dla nas formą doskonale — tak, byśmy dzięki niemu mogli poznawać substancje oddzielone — to dzieje się tak tylko dlatego, że owe zasady poznania teoretycznego nie dorównują doskonałości intelektu czynnego przy poznawaniu substancji oddzielonych. Ale nawet wszystkie zasady poznania teoretycznego razem wzięte nie dorównują tej doskonałości intelektu czynnego, jeżeli chodzi o poznawanie substancji oddzielonych. Są one bowiem poznawalne tylko wtedy, gdy zostaną urzeczywistnione jako przedmioty poznania, natomiast substancje oddzielone są poznawalne ze swej natury. Nawet więc przez to, że poznamy wszystkie zasady poznania, nie będzie ko-

nieczne, by intelekt czynny stał się dla nas formą tak doskonale, byśmy dzięki niemu mieli poznawać substancje oddzielone. Albo, jeśli nie jest to potrzebne, trzeba będzie powiedzieć, że poznajemy substancje oddzielone, poznając jakikolwiek przedmiot.

Rozdział 44
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE POLEGA NA POZNANIU SUBSTANCJI ODDZIELONYCH, JAK TO MYLNIE PODAJĄ POWYŻSZE TEORIE

Również i w takim poznaniu substancji oddzielonych nie można upatrywać szczęścia ludzkiego, jak to przyjmowali wymienieni filozofowie.

Daremne bowiem jest dążenie do celu, którego nie da się osiągnąć. Skoro więc celem człowieka jest szczęście, do którego dąży jego naturalne pragnienie, szczęścia człowieka nie można upatrywać w tym, do czego człowiek nie może dojść — inaczej wynikałoby, że człowiek istnieje niepotrzebnie i jego naturalne pragnienie jest daremne, a to jest niemożliwe. Jest zaś jasne, jak wyłożyliśmy, że wedle powyższych teorii poznanie substancji oddzielonych jest dla człowieka niemożliwe. Szczęście człowieka nie polega więc na takim poznaniu substancji oddzielonych.

Oprócz tego. Aby intelekt czynny złączył się z nami jako forma, tak byśmy dzięki niemu poznawali substancje oddzielone, potrzeba według Aleksandra, by powstawanie intelektu usprawnionego osiągnęło pełnię [zob. III, 42], albo według Awerroesa, żeby wszystkie zasady poznania teoretycznego zostały w nas urzeczywistnione [zob. III, 43], co na jedno wychodzi, ponieważ intelekt usprawniony powstaje w nas o tyle, o ile zostają w nas urzeczywistniane zasady poznania. Wszystkie formy poznawcze rzeczy zmysłowych są zaś poznane w możności. Żeby więc intelekt czynny z kimś się złączył, musi za pomocą intelektu spekulatywnego urzeczywistnić poznanie

wszystkich natur rzeczy zmysłowych, a także wszystkich ich władz, działań i ruchów. Nie jest możliwe, by jakiś człowiek znał to dzięki zasadom nauk spekulatywnych, które, jak oni powiadają, prowadzą nas do łączności z intelektem czynnym. Na podstawie tego

bowiem, co podpada pod nasze zmysły i z czego wywodzą się zasady nauk spekulatywnych, nie można dojść do poznania wszystkich powyższych rzeczy. Niemożliwe jest zatem, by jakiś człowiek doszedł do tej łączności w sposób wskazany przez nich. Nie jest więc możliwe, by szczęście człowieka polegało na takiej łączności.

Co więcej. Przyjąwszy nawet, że taka łączność człowieka z intelektem czynnym, jaką oni opisują jest możliwa, jest rzeczą jasną, że ta doskonałość cechuje bardzo niewielu ludzi — do tego stopnia, że ani oni, ani inni, jakkolwiek by byli wykształceni i biegli w naukach spekulatywnych, nie ośmielili się przypisywać sobie tej doskonałości. Wręcz przeciwnie, wszyscy twierdzą że nie znają wielu zagadnień, na przykład Arystoteles[49] kwadratury koła i racji porządku ciał niebieskich, w przypadku których, jak sam mówi w II księdze *O niebie*[50], może podać tylko racje prawdopodobne (*topicae rationes);* natomiast stwierdzenie, co w nich i w ich przyczynach poruszających jest konieczne, pozostawia innym w XI księdze *Metafizyki*[51]. Tymczasem szczęście jest pewnym dobrem powszechnym, do którego może dojść wielu, chyba że są do niego niezdolni, jak mówi Arystoteles w I księdze *Etyki*[52]. Jest to prawdziwe także o każdym naturalnym celu jakiegokolwiek gatunku: osiąga go większość bytów należących do tego gatunku. Nie jest więc możliwe, by ostateczne szczęście człowieka polegało na powyższej łączności. Jest zaś jasne, że także Arystoteles, za którego poglądami starają się iść ci filozofowie, nie uważał, by ostateczne szczęście człowieka polegało na takiej łączności. Dowodzi on bowiem w I księdze *Etyki*[53], że szczęściem człowieka jest jego działanie zgodne z doskonałą

49 Arystoteles, *Praedicamenta 1 (Ib* 27-33).
50 Arystoteles, *De caeto* II, 12 (291b 24-28).
51 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 8 (1074a 15-17).
52 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 9 (1099b 18-20).
53 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 13 (1102a 5-7).

cnotą; dlatego też musiał omówić cnoty i podzielił je na moralne i intelektualne. W X księdze[54] wyjaśnia zaś, że ostateczne szczęście człowieka polega na poznaniu spekulatywnym. Widać przeto, że nie polega na akcie żadnej cnoty moralnej ani też na akcie roztropności czy sztuki, które są przecież cnotami intelektualnymi. Wynika więc, że jest działaniem mądrości, która jest najważniejsza wśród trzech pozostałych cnót intelektualnych, mianowicie mądrości, wiedzy i rozumienia pierwszych zasad, czego dowodzi w VI księdze *Etyki*[55]. Dlatego też w X księdze *Etyki*[56] twierdzi, że mędrzec jest człowiekiem szczęśliwym. Mądrość to według niego jedna z nauk spekulatywnych, głowa pozostałych, jak powiada w VI księdze *Etyki*[57]. Także na początku *Metafizyki*[58] naukę, którą zamierza wyłożyć w tej księdze, nazywa mądrością. Jest więc jasne, że ostatecznym szczęściem, jakie człowiek w tym życiu może osiągnąć, jest zdaniem Arystotelesa poznanie rzeczy boskich, które da się uzyskać dzięki naukom spekulatywnym. Ów zaś późniejszy sposób poznawania rzeczy boskich, nie za pomocą nauk spekulatywnych, ale z racji pewnego naturalnego porządku powstawania, wymyślili pewni komentatorzy.

Rozdział 45 <<
W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY POZNAĆ SUBSTANCJI ODDZIELONYCH

Ponieważ w obecnym życiu nie możemy poznać substancji oddzielonych żadnym z wymienionych sposobów, należy jeszcze zbadać, czy możemy je poznać w tym życiu w jakikolwiek inny sposób.

54 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 12-b 26).
55 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 7 (1141a 9-19).
56 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 8 (1179a 31-32).
57 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VI, 7 (1141a 19-20).
58 Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (98 lb 28).

126

Takiej możliwości próbuje dowieść Temistiusz[59], wskazując na rzeczy mniejszej wagi *(per locum a minori).* Substancje oddzielone są bowiem bardziej poznawalne niż byty materialne, gdyż te ostatnie są poznawalne o tyle, o ile intelekt czynny urzeczywistnia je jako przedmioty poznania, tamte zaś są poznawalne same przez się. Jeśli więc nasz intelekt poznaje byty materialne, to tym bardziej jest dla niego naturalne poznawanie substancji oddzielonych.

Argument ten można oceniać na różne sposoby, stosownie do różnych poglądów na intelekt możnościowy. Jeżeli intelekt możnościowy jest władzą niezależną od materii i jeżeli ponadto jest co do bytu oddzielony od ciała, jak twierdzi Awerroes, to wynika z tego, że nie ma on żadnego koniecznego przyporządkowania do rzeczy materialnych; wobec tego byty bardziej poznawalne same w sobie będą bardziej poznawalne dla niego. Ale wówczas zdaje się wynikać — skoro my od początku poznajemy za pomocą intelektu możnościowego — że od początku poznajemy substancje oddzielone, co jest oczywiście fałszywe.

Awerroes stara się uniknąć tej trudności w sposób przedstawiony powyżej [III, 43], jednak wykazaliśmy, że jego pogląd jest fałszywy.

Jeśli zaś intelekt możnościowy nie jest co do bytu oddzielony od ciała, przez samo to, że jest co do bytu złączony z takim a takim ciałem, ma pewne konieczne przyporządkowanie do rzeczy materialnych, tak że tylko przez nie może dojść do poznania innych rzeczy. Dlatego nie wynika wcale, jeśli substancje oddzielone są bardziej poznawalne same w sobie, by dzięki temu były bardziej poznawalne dla naszego intelektu. Dowodzą tego słowa Arystotelesa z II księgi *Metafizyki*[60]. Mówi tam, że trudność poznawania tych rzeczy leży w nas, a nie w nich; nasz intelekt bowiem ma się do rzeczy najbardziej oczywistych jak oko nietoperza do światła słońca. Skoro więc przez poznanie rzeczy materialnych nie da się poznać substancji

59 Temistiusz, *De anima* III, 51; zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima* III, 36 (wyd. Crawford, s. 487: *per locum a maiori).*
60 Arystoteles, *Metaphysica* II, I (993b 9-11).

127

oddzielonych, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 41], wynika stąd, że nasz intelekt możnościowy w żaden sposób nie może poznać substancji oddzielonych.

Jest to także jasne, gdy weźmiemy pod uwagę stosunek intelektu możnościowego do czynnego. Możność bierna bowiem jest w możności tylko do tych rzeczy, na które ma wpływ właściwy jej element czynny, ponieważ każdej możności biernej odpowiada w naturze możność czynna; inaczej możność bierna byłaby daremna, skoro może ją urzeczywistnić tylko możność czynna. I tak, widzimy, że wzrok jest zdolny do przyjęcia

tylko tych barw, które zostają oświetlone przez światło. Intelekt możnościowy zaś, będąc swego rodzaju władzą bierną, ma odpowiadający sobie właściwy czynnik sprawczy; jest nim intelekt czynny, który tak się ma do intelektu możnościowego, jak światło do wzroku. Intelekt możnościowy jest więc w możności tylko do tych przedmiotów poznania umysłowego, które są urzeczywistniane przez intelekt czynny. Stąd też Arystoteles w III księdze *O duszy*[61], opisując obydwa intelekty, powiada, że intelekt możnościowy jest tym, przez co wszystko się staje (*quo est omnia fieri)*[62], a intelekt czynny tym, co wszystko czyni (*quo est omnia facere)* — tak, by było zrozumiałe, że do tej samej rzeczy odnosi się możność obydwu intelektów, pierwszego możność bierna, a drugiego czynna. Skoro więc intelekt czynny nie sprawia, że poznawalne w sposób urzeczywistniony stają się substancje oddzielone, lecz tylko byty materialne, to znaczy, że intelekt możnościowy obejmuje swoim działaniem tylko byty materialne. Nie możemy więc przez niego poznawać substancji oddzielonych.

Dlatego też Arystoteles posłużył się odpowiednim przykładem; oko nietoperza bowiem nigdy nie jest w stanie patrzeć w światło słońca. Awerroes[63] jednak usiłuje przeinaczyć ten przykład, mówiąc, że porównanie między naszym intelektem i substancjami oddzielonymi a okiem nietoperza i światłem słońca nie dotyczy

61 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15).
62 Zob. wyżej przyp. 46.
63 Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* II, 1.

niemożliwości, lecz tylko trudności. Udowadnia to w tym samym miejscu za pomocą takiego oto argumentu, że gdyby to, co jest samo przez się poznawalne, mianowicie substancje oddzielone, było dla nas niepoznawalne, istniałoby daremnie — tak, jakby istniało coś widzialnego, czego niczyj wzrok nie mógłby zobaczyć.

Widać jednak jasno, jak niedorzeczny jest to argument. Choćbyśmy bowiem nigdy nie poznawali substancji oddzielonych, to i tak one poznają same siebie. Dlatego nie byłyby daremnie poznawalne, podobnie jak słońce, by dalej się trzymać przykładu Arystotelesa, nie jest daremnie widzialne — chociaż nie może go widzieć nietoperz — ponieważ może je widzieć człowiek i inne zwierzęta.

Tak więc intelekt możnościowy, przyjmując, że jest co do bytu złączony z ciałem, nie może poznawać substancji oddzielonych. Jest jednak ważne, jak się rozumie jego substancję. Jeśli się przyjmie, że jest on pewną władzą materialną, podlegającą powstawaniu i niszczeniu, jak niektórzy twierdzili [zob. III, 42], to wynika, że z powodu swej substancji jest zdeterminowany do poznawania rzeczy materialnych. A stąd z konieczności wynika, że żadną miarą nie mógłby poznawać substancji oddzielonych, gdyż będzie niemożliwe, by był oddzielony. Jeśli natomiast intelekt możnościowy, chociaż złączony z ciałem, jest mimo to niezniszczalny i niezależny od materii co do swego bytu, jak to powyżej udowodniliśmy [II, 79n], to wynika stąd, że konieczność (*obligatio ad)* poznawania rzeczy materialnych występuje w nim na skutek złączenia z ciałem. Stąd, gdy dusza zostanie oddzielona od takiego ciała, intelekt możnościowy będzie mógł poznawać to, co jest poznawalne samo przez się, mianowicie substancje oddzielone, dzięki światłu intelektu czynnego, które jest w duszy umysłowej podobieństwem światła istniejącego w substancjach oddzielonych.

Tak oto według naszej wiary przedstawia się sprawa naszego poznania substancji oddzielonych po śmierci, ale nie w życiu obecnym.

Rozdział 46
DUSZA W OBECNYM ŻYCIU NIE POZNAJE SIEBIE PRZEZ SAMĄ SIEBIE

Wydaje się, że pewną trudnością w stosunku do tego, co powiedzieliśmy, są słowa Augustyna, które wobec tego należy starannie rozważyć. Mówi on w IX księdze *O Trójcy.* „Jak przez zmysły cielesne umysł zbiera wiadomości o rzeczach cielesnych, tak o rzeczach niecielesnych przez samego siebie. A zatem i siebie poznaje przez samego siebie, gdyż jest niecielesny"[64]. Z tych słów zdaje się wynikać, że nasz umysł poznaje siebie przez samego siebie, a poznając siebie, poznaje substancje oddzielone, co sprzeciwia się temu, co wykazaliśmy powyżej. Należy więc zbadać, w jaki sposób nasza dusza poznaje siebie przez samą siebie.

Nie można twierdzić, by przez samą siebie poznawała, czym jest. Władza poznawcza bowiem poznaje w sposób urzeczywistniony dzięki temu, że jest w niej to, przez co ona poznaje: jeśli to jest w niej w możności, poznaje w możności, jeśli jest urzeczywistnione — poznaje w sposób urzeczywistniony, a jeśli jest sposobem pośrednim — posiada sprawność poznawczą. Dusza zaś jest zawsze dla siebie obecna w sposób urzeczywistniony, a nigdy tylko w możności lub tylko jako sprawność. Jeśli więc dusza poznaje przez samą siebie, czym jest, to zawsze będzie poznawała w sposób urzeczywistniony, czym jest. A to jest oczywiście fałszywe.

Dalej. Skoro każdy człowiek ma duszę, to jeśli dusza poznaje przez samą siebie, czym jest, każdy człowiek poznaje, czym jest dusza. A to jest oczywiście fałszywe.

Co więcej. Poznanie, jakie się dokonuje dzięki czemuś wszczepionemu nam z natury, jest naturalne, jak na przykład zasady niepodlegające dowodzeniu, które poznaje się dzięki światłu intelektu czynnego. Jeśli więc przez samą duszę wiemy, czym jest dusza,

64 Św. Augustyn, *De Trinitate* IX, III, 3 (PL 42, 963); por. przekład polski: *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 291.

będzie to poznanie z natury. Nikt zaś nie może się mylić co do tego, co jest znane z natury; nikt wszak nie myli się przy poznawaniu zasad niepodlegających dowodzeniu. Nikt zatem nie myliłby się co do tego, czym jest dusza, gdyby dusza znała to przez samą siebie. Jest to oczywiście fałszywe, ponieważ wielu sądziło, że dusza jest takim lub innym ciałem, a niektórzy, że jest liczbą lub harmonią. Dusza nie poznaje więc przez samą siebie, czym jest.

Co więcej. W każdej dziedzinie rzeczywistości to, co istnieje samo przez się, jest wcześniejsze od tego, co istnieje przez coś drugiego, i jest tegoż zasadą. Co więc jest znane samo przez się, jest znane wcześniej niż wszystko, co się poznaje przez coś drugiego, i jest zasadą poznania tego ostatniego, jak na przykład założenia *(primae propositiones)* są znane wcześniej niż wnioski. Jeśli zatem dusza poznaje przez samą siebie, czym jest, będzie to poznanie samo przez się, i w rezultacie będzie poznaniem wcześniejszym i zasadą poznania innych rzeczy. To zaś jest oczywiście fałszywe, gdyż tego, czym jest dusza, nie zakłada się w nauce jako czegoś znanego, lecz przedkłada do zbadania na podstawie innych danych. A zatem dusza nie poznaje przez samą siebie, czym jest.

Widać też jasno, że i Augustyn nie miał tego na myśli. W X księdze *O Trójcy* powiada on, że gdy dusza szuka wiedzy o sobie, „pragnie siebie poznać niejako nieobecną lecz stara się rozpoznać siebie jako obecną; nie, żeby poznać siebie, jakby [siebie] nie znała, ale żeby odróżnić od tego, co wie o innych rzeczach"[65]. Daje przez to do zrozumienia, że dusza poznaje siebie przez samą siebie jako obecną, a nie jako różną od innych rzeczy. Stąd też mówi[66], że niektórzy mylili się co do tego, że nie odróżniali duszy od rzeczy, które są od niej odrębne. Przez to zaś, że się wie, czym rzecz jest, poznaje się ją jako różną od innych rzeczy; dlatego definicja oznaczająca, czym rzecz jest, odróżnia rzecz definiowaną od wszystkich innych rzeczy. Augustyn nie miał więc na myśli, że dusza sama o sobie poznaje, czym jest.

65 Św. Augustyn, *De Tńnitate* X, IX, 12 (PL 42, 980); por. przekład M. Stokowskiej, s. 321.
66 Zob. św. Augustyn, *De Tńnitate* X, VII, 9-10 (PL 42, 978-979).

131

Ale i Arystoteles nie miał tego na myśli. Mówi on bowiem w III księdze *O duszy*[67], że intelekt możnościowy poznaje siebie tak, jak inne rzeczy. Poznaje siebie wszak przez umysłową formę poznawczą, dzięki której staje się poznawalny w sposób urzeczywistniony. Rozważany bowiem sam w sobie, jest tylko w możności do bytu umysłowo poznawalnego, niczego zaś się nie poznaje, gdy jest w możności, lecz wtedy, gdy jest urzeczywistnione. Dlatego substancje oddzielone, których substancje są czymś należącym w sposób urzeczywistniony do rodzaju bytów umysłowo poznawalnych, poznają przez swe substancje, czym są, natomiast nasz intelekt możnościowy poznaje to przez formę poznawczą przez którą staje się poznającym w sposób urzeczywistniony. Stąd też Arystoteles w III księdze *O duszy*[68] udowadnia na podstawie poznania umysłowego naturę intelektu możnościowego, a mianowicie, że jest niezmieszany i niezniszczalny, jak wynika z wcześniejszych rozważań [II, 59n].

Tak więc zdaniem Augustyna nasz umysł poznaje siebie sam przez się w ten sposób, że poznaje, iż jest. Przez samo to bowiem, że poznaje, iż działa, poznaje, że istnieje. Działa zaś sam przez się i dlatego sam przez się poznaje, że istnieje.

A zatem, również jeżeli chodzi o substancje oddzielone, dusza, poznając siebie, poznaje, że są, ale nie poznaje, czym są, co jest poznaniem ich substancji. Gdy bowiem przez dowodzenie albo przez wiarę poznajemy, że substancje oddzielone są pewnymi substancjami umysłowymi, osiągnięcie tego poznania nie byłoby możliwe ani jednym, ani drugim sposobem, gdyby nasza dusza nie poznawała sama z siebie, czym jest byt umysłowy. Stąd też wiedzą o intelekcie dusza musi się posługiwać jako zasadą przy poznawaniu wszystkiego, co dotyczy substancji oddzielonych.

Nie musi zaś być tak, że jeżeli dzięki naukom spekulatywnym możemy dojść do poznania, czym jest dusza, to dzięki takim naukom możemy dojść do poznania, czym są substancje oddzielone.

67 Arystoteles, *De anima* 111, 4 (42% 29: 430a 2).
68 Arystoteles, *De anima* III, 4-5 (429a 18-430a 19).

132

Albowiem nasze poznanie umysłowe, przez które dochodzimy do wiedzy, czym jest nasza dusza, jest bardzo dalekie od poznania substancji oddzielonej. Wiedząc jednak,

czym jest nasza dusza, można dojść do poznania przynajmniej rodzaju dalekiego substancji oddzielonych, ale to nie jest poznaniem ich substancji.

Jak zaś wiemy, że dusza jest, przez nią samą, o ile postrzegamy jej akty, a to, czym jest, zgłębiamy na podstawie jej aktów i przedmiotów dzięki zasadom nauk spekulatywnych, tak też jeżeli chodzi o to, co się znajduje w naszej duszy, mianowicie władze i sprawności, wiemy, że są, o ile postrzegamy ich akty, a do tego, czym są, dochodzimy na podstawie jakości tych aktów.

Rozdział 47
W OBECNYM ŻYCIU NIE MOŻEMY WIDZIEĆ BOGA W JEGO ISTOCIE

Jeśli w obecnym życiu nie możemy poznać innych substancji oddzielonych — ze względu na to, że nasz intelekt jest przystosowany do poznawania za pomocą wyobrażeń — to tym bardziej nie możemy w tym życiu widzieć istoty Bożej, która przekracza wszystkie substancje oddzielone.

Można to wykazać także w ten sposób, że im bardziej nasz umysł się wznosi do kontemplacji rzeczy duchowych, tym bardziej jest oderwany od rzeczy zmysłowych. Ostatecznym zaś kresem, do którego może dojść kontemplacja, jest boska substancja. Dlatego umysł, który widzi boską substancję, musi być całkowicie uwolniony od zmysłów cielesnych albo przez śmierć, albo przez jakieś uniesienie. Stąd też w Księdze Wyjścia 33, [20] powiedziano w imieniu Boga: „Nie może człowiek Mnie ujrzeć i pozostać przy życiu".

Gdy zaś się mówi w Piśmie Świętym [zob. np. Rdz 32,30; Wj 24,10-11; Iz 6,1], że niektórzy widzieli Boga — należy to rozumieć w ten sposób, że było tak albo dzięki wizji wyobrażeniowej

czy też cielesnej, o ile mianowicie przez jakieś obrazy cielesne, ukazujące się na zewnątrz bądź utworzone wewnętrznie w wyobraźni, ujawniała się obecność mocy Bożej, albo też w tym sensie, że niektórzy do pewnego umysłowego poznania Boga dochodzili poprzez skutki duchowe.

Trudnością są tu słowa Augustyna, które zdają się sugerować, że w obecnym życiu jesteśmy w stanie poznać samego Boga. W IX księdze *O Trójcy* powiada on, że „w wiecznej prawdzie, według której zostały uczynione wszystkie rzeczy doczesne, widzimy wzrokiem umysłu formę, będącą wzorem naszego bytu i wszystkiego, co czynimy w sobie bądź w ciałach zgodnie z prawdziwym i prawym rozumem; i stąd poczynamy i posiadamy w sobie prawdziwe poznanie rzeczy"[69]. Mówi też w XII księdze *Wyznań*: „Jeśli obaj widzimy, że prawdą jest to, co mówisz, i obaj widzimy, że prawdą jest to, coja mówię, to gdzie — pytam — my to widzimy? Ani ja tego nie widzę w tobie, ani ty we mnie, lecz obaj to widzimy w niezmiennej prawdzie, która jest ponad naszymi umysłami"[70]. Także w księdze *O wierze prawdziwej*[71] mówi, że „wszystko osądzamy według prawdy Bożej". W księdze *Solilokwiów*[72] powiada zaś, że „najpierw trzeba poznać prawdę, bo przez nią można poznać inne rzeczy"; i zdaje się, że ma tu na myśli prawdę Bożą. Z jego słów zdaje się więc wynikać, że widzimy samego Boga, który jest swoją prawdą, i że przez Niego poznajemy inne rzeczy.

Wydaje się, że tego samego dotyczą słowa Augustyna z XII księgi *O Trójcy.* „Należy do funkcji rozumu, by o rzeczach cielesnych sądzić na podstawie pierwowzorów (*rationes*)

niecielesnych i wiecznych, które gdyby nie były wyższe od umysłu ludzkiego, nie byłyby naprawdę niezmienne"[73]. Niezmienne i wieczne pierwowzory mogą

69 Św. Augustyn, *De Trinitate* IX, VII, 12 (PL 42, 967); por. przekład M. Stokowskiej, s. 299.
70 Św. Augustyn, *Confessiones* XII, 25, 35 (PL 32, 840); por. przekład polski: *Wyznania,* tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 327.
71 Św. Augustyn, *De vera religione* XXXI, 57 (PL 34, 147-148).
72 Św. Augustyn, *Soliloquia* I, XV, 27 (PL 32, 883).
73 Św. Augustyn, *De Trinitate* XII, II, 2 (PL 42, 999); por. przekład M. Stokowskiej, s. 356.

zaś istnieć tylko w Bogu, gdyż tylko Bóg, zgodnie z nauką wiary, jest wieczny. Zdaje się więc wynikać, że w obecnym życiu możemy widzieć Boga, a dzięki temu, że widzimy Jego i w Nim pierwowzory rzeczy, wydajemy sądy o innych rzeczach.

Mimo wszystko nie należy sądzić, by Augustyn w powyższych słowach chciał twierdzić, że w obecnym życiu możemy poznać Boga w Jego istocie. Należy zatem zbadać, w jaki sposób widzimy w obecnym życiu ową „niezmienną prawdę" lub też owe „wieczne pierwowzory", i w jaki sposób na ich podstawie sądzimy o innych rzeczach.

Sam Augustyn przyznaje w *Solilokwiach*[74], że prawda jest w duszy i dlatego z wieczności prawdy dowodzi nieśmiertelności duszy. Prawda zaś jest w duszy nie tylko w ten sposób, w jaki mówimy o Bogu, że przez istotę jest we wszystkich rzeczach, ani też w jaki jest we wszystkich rzeczach przez podobieństwo — że mianowicie tym bardziej rzecz nazywamy prawdziwą, im bardziej się zbliża do Bożego podobieństwa — przez to bowiem dusza nie przewyższałaby innych rzeczy. Jest więc w duszy w szczególny sposób — o ile ta poznaje prawdę. Zatem jak dusze i inne rzeczy nazywa się prawdziwymi w ich naturach, o ile zawierają podobieństwo do owej najwyższej natury, która jest samą prawdą— skoro jej intelekt jest jej istnieniem — tak to, co zostaje poznane przez duszę, jest prawdziwe, o ile istnieje w nim pewne podobieństwo do boskiej prawdy, którą poznaje Bóg. Stąd też *Glosa*[75], komentując słowa Psalmu [12,2]: „Umniejszyły się prawdy przez synów ludzkich", mówi, że jak od jednej twarzy odbija się wiele twarzy w zwierciadle, tak od jednej pierwszej prawdy odbija się wiele prawd w umysłach ludzkich. Chociaż zaś różni ludzie poznają i uważają za prawdziwe różne rzeczy, to jednak są pewne prawdy, co do których zgadzają się wszyscy, jak na przykład pierwsze zasady intelektu — zarówno teoretycznego, jak i praktycznego — dzięki którym w umysłach wszystkich ludzi odbija się powszechnie jakby pewien obraz prawdy Bożej. Jeżeli

74 Św. Augustyn, *Soliloquia* II, XIX, 33 (PL 32, 901).
75 Piotr Lombard, *Glossa [Commentaria] in Psalmos,* Ps 11 (PL 191, 155 A); por. św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, Ps 11 (PL 36, 138).

więc umysł poznaje coś z pewnością i widzi to w świetle zasad, dzięki którym o wszystkim sądzi, sprowadzając do nich swoje wnioskowanie, to mówi się, że ogląda wszystko w prawdzie Bożej czy też we wiecznych pierwowzorach i że według nich o wszystkim sądzi. Taki sens potwierdzają słowa Augustyna w *Solilokwiach*[76], że przedmioty wiedzy ogląda się w prawdzie Bożej, tak jak rzeczy widzialne ogląda się w świetle słońca; a wiadomo, że nie ogląda się ich w samym ciele słońca, lecz przez

światło, które jest podobizną blasku słonecznego, pozostawioną w powietrzu i podobnych ciałach.

Z powyższych słów Augustyna nie wynika zatem, że w tym życiu widzi się Boga w Jego substancji, lecz tylko, że się Go widzi, jak w zwierciadle". I to właśnie o poznaniu Boga w obecnym życiu czyni wyznanie Apostoł w 1 Liście do Koryntian 13, [12]: „Teraz widzimy w zwierciadle, niejasno".

Chociaż zaś to zwierciadło, którym jest umysł ludzki, przedstawia podobieństwo Boże dokładniej niż niższe stworzenia, to jednak poznanie Boga, które można osiągnąć za pomocą ludzkiego umysłu, nie przewyższa tego rodzaju poznania, które się czerpie z danych zmysłowych, ponieważ nawet dusza poznaje, czym sama jest, dzięki temu, że poznaje natury przedmiotów zmysłowych, jak powiedziano [III, 45; III, 46].
A zatem i tą drogą nie można poznać Boga wyższym sposobem niż ten, którym się poznaje przyczynę przez skutek.

Rozdział 48 <<
OSTATECZNE SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA NIE JEST W OBECNYM ŻYCIU

Jeśli zatem ostateczne szczęście człowieka nie polega na tym niejasnym poznaniu Boga, jakim poznają Go powszechnie wszyscy lub prawie wszyscy, ani też na poznaniu Boga, do jakiego się

76 Św. Augustyn, *Soliloquia* I, VIII, 15 (PL 32, 877).

dochodzi drogą dowodzenia w naukach spekulatywnych, ani na poznaniu Boga przez wiarę, jak wykazaliśmy powyżej [111, 38n]; i jeśli w obecnym życiu nie można dojść do wyższego poznania Boga, by Go poznać w Jego istocie lub przynajmniej pojąć inne substancje oddzielone, i przez nie móc niejako bliżej poznać Boga, jak to wykazano [III, 45], i skoro ostateczne szczęście człowieka należy upatrywać w jakiegoś rodzaju poznaniu Boga, jak powyżej dowiedziono [III, 37] — to jest niemożliwe, by ostateczne szczęście człowieka było w obecnym życiu.

Podobnie. Ostateczny cel człowieka jest kresem jego naturalnego pragnienia, tak że osiągnąwszy go, nie szuka niczego innego. Jeżeli bowiem jeszcze do czegoś dąży, to znaczy że jeszcze nie osiągnął celu, w którym ma spocząć. Nie jest zaś możliwe, by zdarzyło się to w obecnym życiu. Im więcej bowiem ktoś poznaje, tym bardziej wzrasta w nim pragnienie poznania, które jest ludziom wrodzone; chyba że istniałby człowiek, który by wszystko wiedział. To jednak w obecnym życiu nikomu, kto jest tylko człowiekiem, nigdy się nie zdarza ani nie może się zdarzyć, gdyż w tym życiu, jak wykazaliśmy [III, 45], nie możemy poznać substancji oddzielonych, które są w najwyższym stopniu poznawalne. Nie jest więc możliwe, by ostateczne szczęście człowieka było w obecnym życiu.

Dalej. Każda rzecz, która dąży do celu, pragnie z natury osiągnąć w nim stałość i spoczynek. Dlatego z miejsca, do którego ciało dąży z natury, ustępuje ono tylko w wyniku ruchu wymuszonego przeciwnego owemu pragnieniu. Otóż szczęście jest ostatecznym celem, którego człowiek pragnie z natury. Naturalne pragnienie człowieka zmierza więc do osiągnięcia stałości w szczęściu. Jeśli więc człowiek wraz ze szczęściem nie osiągnie również niezmiennej stałości, to nie jest jeszcze szczęśliwy, bo jego

naturalne pragnienie nie jest jeszcze zaspokojone. Gdy zatem ktoś osiąga szczęście, osiąga również stałość i spoczynek; stąd też wszyscy rozumieją szczęście w ten sposób, że w jego pojęciu zawiera się stałość. Z tego względu Filozof powiada w I księdze *Etyki,* że nie sądzimy, by człowiek

137

szczęśliwy był jakimś kameleonem[77]. W obecnym życiu nie ma zaś żadnej pewnej stałości, albowiem każdemu, za jakkolwiek szczęśliwego by uchodził, może się przydarzyć choroba czy nieszczęśliwy wypadek, które mu przeszkadzają w działaniu — czymkolwiek by ono było — na którym polega szczęście. Ostateczne szczęście człowieka nie może więc być w obecnym życiu.

Co więcej. Wydaje się rzeczą nieodpowiednią i nierozumną, by czas powstawania jakiejś rzeczy był długi, a czas jej trwania krótki; wynikałoby bowiem, że natura przez większość czasu byłaby pozbawiona swego celu. Dlatego widzimy, że zwierzęta, które krótko żyją, mają też niewiele czasu na osiągnięcie doskonałości. Jeśli zaś szczęście polega na doskonałym działaniu zgodnym z doskonałą cnotą, bądź intelektualną, bądź moralną, to człowiek może go dostąpić dopiero po długim czasie. Widać to zwłaszcza na przykładzie poznania spekulatywnego, w którym upatruje się ostateczne szczęście, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [111, 37]; dopiero bowiem w podeszłym wieku człowiek może dojść do doskonałości w poznaniu spekulatywnym właściwym dla nauk. Wtedy zaś człowiekowi pozostaje zwykle niewiele życia. Nie jest zatem możliwe, by ostateczne szczęście człowieka było w obecnym życiu.

Oprócz tego. Wszyscy uznają, że szczęście jest pewnym dobrem doskonałym — inaczej nie zaspokajałoby ono pragnienia. Doskonałym dobrem jest zaś to, w czym zupełnie nie ma domieszki zła, tak jak doskonale białe jest to, co jest zupełnie niezmieszane z czarnym. Jest zaś niemożliwe, by człowiek w tym życiu był zupełnie wolny od zła — nie tylko od zła cielesnego, jak głód, pragnienie, gorąco, zimno i tym podobne — lecz także od zła dotykającego duszy. Nie ma bowiem człowieka, którego by czasami nie niepokoiły nieuporządkowane namiętności, który by czasem w jedną lub drugą stronę nie przekraczał złotego środka, na którym polega cnota, który by w jakichś sprawach się nie mylił lub przynajmniej nie był pozbawiony wiedzy o czymś, co wiedzieć pragnie, czy też nie miał

77 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 10 (1100b 6).

138

wątpliwości co do rzeczy, o których pragnie mieć pewność. Nikt więc nie jest w tym życiu szczęśliwy.

Dalej. Człowiek z natury unika śmierci i smuci się z jej powodu, unikając jej nie tylko w chwili, gdy ona nadchodzi, lecz także, gdy o niej myśli. Nie może zaś człowiek w obecnym życiu sprawić, by nie umarł. A zatem nie jest możliwe, by w tym życiu był szczęśliwy.

Co więcej. Ostateczne szczęście nie polega na sprawności, lecz na działaniu, sprawności bowiem służą działaniu. Lecz jest niemożliwe, by w tym życiu nieustannie wykonywać jakąś czynność. Niepodobna więc, by człowiek w tym życiu był całkowicie szczęśliwy.

Podobnie. Im bardziej jakaś rzecz jest upragniona i ukochana, tym większy ból lub smutek przynosi jej utrata. Najbardziej zaś pragnie się i kocha szczęście. Z jego utratą wiąże się więc największy smutek. Otóż jeśli w obecnym życiu jest ostateczne szczęście, to jest pewne, że się je utraci, jeżeli nie przez coś innego, to przez śmierć. A nie jest wcale pewne, czy będzie trwało aż do śmierci, skoro każdego człowieka mogą w tym życiu spotkać choroby, które całkowicie uniemożliwiają cnotliwe działanie, jak na przykład obłęd i inne podobne choroby, uniemożliwiające używanie rozumu. Zawsze więc takiemu szczęściu z natury towarzyszy smutek. Nie będzie to zatem szczęście doskonałe.

Ktoś jednak może powiedzieć, że skoro szczęście jest dobrem natury umysłowej, to doskonałe i prawdziwe szczęście cechuje te byty, w których jest doskonała natura umysłowa, to znaczy w substancjach oddzielonych, w człowieku zaś jest ona niedoskonała, bo jest w nim przez pewne uczestnictwo. Do pełnego poznania prawdy ludzie nie mogą wszak dojść inaczej, jak tylko za pomocą dociekań, a zupełnie nie osiągają poznania tych bytów, które ze swej natury są najbardziej poznawalne, jak wynika z powyższego [III, 45]. Dlatego i szczęścia ludzie nie mogą posiadać w jego doskonałej postaci, lecz uczestniczą w nim tylko trochę, także w tym życiu. I takie, jak się zdaje, było stanowisko Arystotelesa w sprawie szczęścia. Stąd w I księdze *Etyki*[78], gdzie zastanawia się, czy nieszczęśliwe wypadki wykluczają

78 Arystoteles, *Elhica Nicomachea* I, 10 (11OOb 11-1101a 21).

szczęście, wyłożywszy, że szczęście polega na czynach cnotliwych, które w obecnym życiu zdają się najbardziej trwałe, dochodzi do wniosku, że ci, którzy w tym życiu posiadają taką doskonałość, są szczęśliwi jako ludzie, jakby nie osiągali szczęścia w sposób bezwzględny, lecz tylko na sposób ludzki.

Należy wykazać, że powyższa odpowiedź nie obala przytoczonych argumentów. Człowiek, chociaż w porządku natury jest niższy od substancji oddzielonych, jest jednak wyższy od stworzeń nierozumnych. Zatem osiąga swój cel ostateczny w sposób doskonalszy niż one. Te zaś osiągają swój cel ostateczny tak doskonale, że niczego innego już nie szukają. Przedmiot ciężki bowiem, gdy znajdzie się we właściwym sobie miejscu, spoczywa; także gdy zwierzęta używają przyjemności zmysłowych, ich naturalne pragnienie zostaje zaspokojone. Tym bardziej więc, gdy człowiek dojdzie do swego celu ostatecznego, jego naturalne pragnienie musi zostać zaspokojone. To jednak nie może się stać w obecnym życiu. W obecnym życiu więc człowiek nie osiąga szczęścia jako sobie właściwego celu, jak wykazaliśmy [w tym rozdziale], Jest więc konieczne, by go osiągnął po tym życiu.

Dalej. Jest niemożliwe, by naturalne pragnienie było daremne, natura bowiem niczego nie czyni na próżno. Pragnienie natury byłoby zaś daremne, gdyby nigdy się nie mogło spełnić. Naturalne pragnienie człowieka może się więc spełnić. Ale nie może się spełnić w obecnym życiu, jak wykazaliśmy. A zatem musi się spełnić po tym życiu. Ostateczne szczęście człowieka jest więc po tym życiu.

Co więcej. Póki jakaś rzecz dąży do doskonałości, nie posiada jeszcze celu ostatecznego. Lecz w poznawaniu prawdy wszyscy ludzie są jakby w nieustannym ruchu i dążeniu do doskonałości; następcy bowiem dodają nowe odkrycia do tych, których dokonali ich poprzednicy, jak też powiedziano w II księdze *Metafizyki*[79]. A zatem w poznawaniu prawdy ludzie nie są posiadaczami celu ostatecznego. Skoro więc wydaje

się, że ostateczne szczęście człowieka w obecnym życiu polega przede wszystkim na poznaniu spekulatywnym, za

79 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 11-19).

pomocą której szuka się poznania prawdy, jak tego również dowodzi ów Arystoteles w X księdze *Etyki*[80], to nie można twierdzić, by człowiek w obecnym życiu osiągał swój cel ostateczny.

Oprócz tego. Każda rzecz będąca w możności dąży do urzeczywistnienia. Dopóki więc nie jest całkowicie urzeczywistniona, nie osiąga swego celu ostatecznego. Otóż nasz intelekt jest w możności poznania wszystkich form rzeczy, zostaje zaś urzeczywistniony, gdy którąś z nich poznaje. Nie będzie więc całkowicie urzeczywistniony ani też nie osiągnie swego celu ostatecznego, dopóki nie pozna wszystkiego, a przynajmniej rzeczy materialnych. Tego jednak człowiek nie może dokonać za pomocą nauk spekulatywnych, przez które w obecnym życiu poznajemy prawdę. Niepodobna więc, by ostateczne szczęście człowieka było dostępne w tym życiu.

Z powodu tych i podobnych argumentów Aleksander i Awerroes twierdzili, że ostateczne szczęście człowieka nie polega na poznaniu ludzkim, jakie się osiąga przez nauki spekulatywne, lecz jakie się osiąga przez złączenie z substancją oddzieloną, który to związek uważali oni za możliwy w tym życiu [zob. III, *A2-A3].* Ponieważ jednak Arystoteles był świadom, że człowiek w obecnym życiu nie ma innego poznania niż za pomocą nauk spekulatywnych, dlatego uważał, że człowiek nie osiąga szczęścia doskonałego, lecz tylko na swój sposób.

Widać tu całkiem wyraźnie, jak wielkiej udręki doznawały z tego powodu ich wzniosłe pragnienia. Od tych udręk będziemy uwolnieni, jeśli przyjmiemy zgodnie z powyższymi dowodami, że człowiek może po obecnym życiu dojść do prawdziwego szczęścia, dzięki temu, że istnieje nieśmiertelna dusza ludzka, a w tym stanie dusza poznaje w sposób, w jaki poznają substancje oddzielone, jak wykazano w drugiej księdze tego dzieła [II, 81].

Ostateczne szczęście człowieka będzie więc polegać na poznaniu Boga, jakie umysł ludzki ma po tym życiu w sposób, w jaki poznają Go substancje oddzielone. Z tego powodu w Ewangelii św. Mateusza 5, [12] Pan obiecuje nam „nagrodę w niebiosach"; Ewangelia

80 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 12-b 26).

Św. Mateusza 22, [30] mówi też, że święci „będą jak aniołowie", którzy „zawsze widzą Boga w niebie", jak powiedziano w Ewangelii św. Mateusza 18, [10].

Rozdział 49
SUBSTANCJE ODDZIELONE NIE OGLĄDAJĄ BOGA W JEGO ISTOCIE, POZNAJĄC GO PRZEZ SWOJĄ WŁASNĄ ISTOTĘ

Należy teraz zbadać, czy owo poznanie, którym substancje oddzielone i dusze po śmierci poznają Boga przez swą istotę, wystarcza im do ostatecznego szczęścia.

Aby ustalić prawdę na ten temat, należy najpierw wykazać, że tym sposobem

poznania nie poznaje się istoty Boga.

W rozmaity sposób na podstawie skutku poznaje się przyczynę. Po pierwsze w ten sposób, że skutek występuje jako środek, za pomocą którego poznaje się, że przyczyna istnieje, i jaka jest; zachodzi to na przykład w naukach, które udowadniają przyczynę przez skutek. Po drugie w ten sposób, że w samym skutku widzi się przyczynę, o ile podobieństwo przyczyny odbija się w skutku; na przykład człowieka widać w lustrze z powodu jego podobieństwa. Sposób ten różni się od pierwszego. W pierwszym zachodzą dwa poznania: poznanie skutku i poznanie przyczyny, z których jedno jest przyczyną drugiego — poznanie skutku jest bowiem przyczyną poznania przyczyny. W drugim widzi się naraz jedno i drugie, ponieważ widząc skutek, widzi się w nim równocześnie także przyczynę. Po trzecie w ten sposób, że sama podobizna przyczyny w skutku jest formą, przez którą skutek poznaje swoją przyczynę, na przykład gdyby skrzynia posiadała intelekt i przez swoją formę poznawała ideę twórczą od której —jako jej podobizna — ta forma pochodzi. Żadnym z powyższych sposobów nie można poznać przez skutek, czym jest przyczyna — chyba że skutek dorównywałby przyczynie i wyrażał w sobie całą moc przyczyny.

142

Otóż substancje oddzielone poznają Boga przez własne substancje, tak jak przyczynę poznaje się przez skutek. Nie poznają Go jednak pierwszym sposobem, gdyż wtedy ich poznanie byłoby wnioskowaniem, lecz drugim, o ile jedna widzi Boga w drugiej, i trzecim, o ile każda z nich widzi Boga w sobie. Jednak żadna z nich nie jest skutkiem dorównującym mocy Bożej, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 22n], Nie jest więc możliwe, by tym sposobem poznania oglądały samą istotę Boga.

Co więcej. Obraz umysłowy, przez który poznaje się jakąś rzecz w jej substancji, musi być tego samego gatunku, a raczej musi być jej gatunkiem; na przykład forma domu, będąca w umyśle twórcy, jest tego samego gatunku co forma domu, która jest w materii, a raczej jest jej gatunkiem; albowiem nie przez gatunek człowieka poznaje się, czym jest osioł lub koń. Lecz natura substancji oddzielonej nie jest co do gatunku tym samym co natura boska; nie jest nawet tym samym co do rodzaju, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 25], Nie jest zatem możliwe, by substancja oddzielona poznawała substancję Boga przez swoją własną naturę.

Podobnie. Każdy byt stworzony jest ograniczony do jakiegoś rodzaju lub gatunku. Istota Boga jest zaś nieskończona i zawiera w sobie wszelką doskonałość całego bytu, jak to wykazano w pierwszej księdze [I, 28; I, 43]. Niepodobna więc, by jakiś byt stworzony oglądał substancję Bożą.

Oprócz tego. Każda umysłowa forma poznawcza, przez którą poznaje się treść czy też istotę jakiejś rzeczy, obejmuje ową rzecz, przedstawiając ją; dlatego też wypowiedzi, oznaczające czym coś jest, nazywamy terminami i definicjami. Jest zaś niemożliwe, by jakiś obraz stworzony w ten sposób przedstawiał Boga, skoro każdy taki obraz należy do jakiegoś określonego rodzaju — Bóg zaś nie należy do żadnego rodzaju, jak zostało wykazane w pierwszej księdze [I, 25], Nie jest więc możliwe, by przez jakiś obraz stworzony można było poznać substancję Bożą.

Co więcej. Substancja Boga jest Jego istnieniem, jak wykazano w pierwszej księdze [1,22], Istnienie substancji oddzielonej jest zaś

143

czym innym niż jej substancja, jak dowiedziono w drugiej księdze [II, 52], Istota substancji oddzielonej nie jest więc wystarczającym środkiem, za pomocą którego można by oglądać istotę Boga.

Jednakże substancja oddzielona poznaje przez swoją substancję, że Bóg istnieje i że jest przyczyną wszystkiego, i że wszystko przewyższa, i że jest oddalony od wszystkiego — nie tylko od tego, co istnieje, ale także od tego, co umysł stworzony może pomyśleć. Do takiego poznania Boga my także w jakimś stopniu możemy dojść, gdyż na podstawie skutków Jego działania poznajemy, że istnieje i że jest przyczyną innych rzeczy, i że je całkowicie przewyższa, i że jest oddalony od nich wszystkich. Jest to najwyższy i najdoskonalszy stopień naszego poznania w obecnym życiu, jak mówi Dionizy w dziele *Teologia mistyczna*[81], ponieważ z Bogiem łączymy się jako z kimś nieznanym. Ma to miejsce, gdy poznajemy, czym Bóg nie jest, a to, czym jest, pozostaje zupełnie nieznane. By zatem ukazać nieznajomość tego najwznioślejszego poznania, powiedziano o Mojżeszu w Księdze Wyjścia 20, [21], że „przystąpił do mgły, w której przebywa Bóg".

Ponieważ zaś to, co w naturze niższej jest najwyższe, dosięga tylko najniższego w naturze wyższej, owo poznanie musi być wyższe w substancjach oddzielonych niż w nas. W szczegółach wygląda to tak. Im bliższy i wyraźniejszy skutek jakiejś przyczyny się poznaje, tym jaśniej widać, że przyczyna istnieje. Substancje oddzielone zaś, które poznają Boga przez siebie, są bliższymi skutkami i noszą w sobie wyraźniejsze podobieństwo do Boga niż skutki, przez które my poznajemy Boga. Zatem substancje oddzielone pewniej i jaśniej niż my poznają, że Bóg istnieje. Dalej: skoro przez przeczenia w pewien sposób dochodzi się do właściwego poznania rzeczy, jak powyżej powiedziano [III, 39], to im liczniejsze i bliższe ktoś zna cechy, które trzeba wykluczyć w jakimś bycie, tym bardziej się zbliża do właściwego poznania go. Tak na przykład do właściwego poznania człowieka bardziej zbliża się ktoś, kto wie, że człowiek nie

81 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De mystica theologia* I, 3 (PG 3, 1001 A).

jest ani nieożywiony, ani nieczujący, niż ktoś, kto wie tylko to, że człowiek nie jest nieożywiony, chociaż żaden z nich nie wie, czym człowiek jest. Substancje oddzielone poznają zaś więcej niż my i jest to bliższe Bogu, a zatem swym intelektem wykluczają w Bogu więcej niż my tego, co jest Bogu bliższe. Zbliżają się więc do właściwego poznania Boga bardziej niż my, chociaż i one, przez to, że poznają same siebie, nie oglądają substancji Bożej. Podobnie: tym lepiej się zna czyjąś wielkość, im lepiej się wie, nad jak wielkimi jest on postawiony; na przykład: chociaż człowiek prosty wie, że król zajmuje najwyższą pozycję w królestwie, to jednak, znając tylko najniższe urzędy królewskie, z którymi ma coś do czynienia, nie poznaje wielkości króla tak, jak ktoś, kto zna godność wszystkich najważniejszych stanowisk, o których wie, że są podporządkowane królowi, chociaż żaden z nich nie obejmuje swym poznaniem wielkości godności królewskiej. Otóż my znamy tylko niektóre najniższe byty. Chociaż zatem wiemy, że Bóg przewyższa wszystkie byty, to jednak nie poznajemy wielkości Boga tak, jak ją poznają substancje oddzielone, którym znane są najwyższe dziedziny rzeczywistości i to, że Bóg je wszystkie przewyższa. I wreszcie: jest oczywiste, że przyczynowość i moc jakiejś przyczyny zna się tym lepiej, im liczniejsze i większe jej skutki się poznaje. A stąd jasno wynika, że substancje oddzielone poznają przyczynowość i moc Boga lepiej niż my, chociaż my wiemy, że jest On przyczyną wszystkich bytów.

Rozdział 50
NATURALNE POZNANIE BOGA, KTÓRE OSIĄGAJĄ SUBSTANCJE ODDZIELONE, NIE ZASPOKAJA ICH NATURALNEGO PRAGNIENIA

Jest niemożliwe, by takie poznanie Boga zaspokajało naturalne pragnienie substancji oddzielonej.

145

Każda rzecz, która w jakimś gatunku jest niedoskonała, pragnie osiągnąć doskonałość właściwą dla tego gatunku. Kto bowiem posiada opinię o jakiejś rzeczy, która jest niedoskonałą znajomością tej rzeczy, przez sam ten fakt jest pobudzany do pragnienia wiedzy o niej. Powyższe zaś poznanie Boga, jakie posiadają substancje oddzielone, nie znając Jego substancji, jest niedoskonałym rodzajem poznania. Nie sądzimy bowiem, byśmy znali jakąś rzecz, jeśli nie znamy jej substancji. Stąd też czymś najważniejszym w poznaniu rzeczy jest wiedzieć, czym ona jest. A zatem owo poznanie Boga, jakie mają substancje oddzielone, nie zaspokaja naturalnego pragnienia, lecz raczej wbudza pragnienie oglądania substancji Bożej.

Podobnie. Z poznania skutków rodzi się pragnienie poznania przyczyny; stąd też ludzie zaczęli filozofować, poszukując przyczyn rzeczy. Przeto pragnienie wiedzy, wszczepione z natury wszystkim substancjom rozumnym, zostaje zaspokojone tylko wtedy, gdy poznawszy substancje skutków, poznają także substancję przyczyny. Zatem naturalne pragnienie substancji oddzielonych nie zostaje zaspokojone dzięki poznaniu, że Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy, których substancję widzą jeśli nie oglądają także substancji samego Boga.

Dalej. Jak się ma zagadnienie „dlaczego" *(propter quid*) do zagadnienia „że" *(quid),* tak się ma zagadnienie „czym jest" (*quid est)* do zagadnienia „czy jest" (*an est).* Pytając bowiem „dlaczego?", szuka się terminu średniego, by wykazać, „że" coś jest, na przykład, że księżyc ulega zaćmieniu, i podobnie pytając, „czym jest?", szuka się terminu średniego, by wykazać, „czy jest", zgodnie z nauką przekazaną w II księdze *Analityk wtórych*[82]. Widzimy zaś, że ci, którzy wiedzą, że dana rzecz istnieje, z natury pragną wiedzieć, dlaczego. Zatem i ci, którzy poznają czy jakaś rzecz istnieje, z natury pragną wiedzieć, czym jest, a to znaczy poznawać jej substancję. Naturalne pragnienie wiedzy nie zaznaje więc spokoju w tym poznaniu Boga, z którego wiadomo tylko tyle, że On istnieje.

82 Arystoteles, *Analytica posteriora* II, 1-2 (89b 29-90a 1).

146

Co więcej. Nic skończonego nie może zaspokoić pragnienia intelektu. Okazuje się to w ten sposób, że intelekt, mając dany jakikolwiek przedmiot skończony, stara się wyjść poza niego. I tak, mając daną jakąkolwiek skończoną prostą, stara się pojąć dłuższą prostą; i podobnie ma się rzecz z liczbami. Takie jest uzasadnienie nieograniczonego dodawania w dziedzinie liczb i prostych w matematyce. Wielkość i moc jakiejkolwiek substancji stworzonej jest zaś skończona. Zatem intelekt substancji oddzielonej nie znajduje zaspokojenia w poznaniu substancji stworzonych, jakkolwiek byłyby wzniosłe, lecz swym naturalnym pragnieniem dąży jeszcze do poznania substancji o wielkości

nieskończonej, co, jak dowiedziono w pierwszej księdze, jest właściwe substancji Bożej [I, 43],

Ponadto. Wszystkie natury rozumne posiadają zarówno naturalne pragnienie wiedzy, jak i naturalne pragnienie pokonania ignorancji, czyli niewiedzy. Substancje oddzielone zaś, jak już powiedziano [111, 49], poznają w powyższy sposób, że substancja Boga jest wyższa niż one i wyższa niż wszystko, co one poznają, a wobec tego wiedzą, że substancja Boża jest im nieznana. Zatem ich naturalne pragnienie dąży do poznania substancji Bożej.

Podobnie. Im bliżej celu jest jakaś rzecz, z tym większym pragnieniem do celu dąży; dlatego widzimy, że ruch naturalny ciał przy końcu nasila się. Intelekty substancji oddzielonych są zaś bliższe poznania Boga niż nasz intelekt, zatem bardziej intensywnie niż my pragną poznać Boga. Otóż, jakkolwiek wiemy, że Bóg istnieje, i wiemy to, o czym mówiliśmy powyżej [III, 49], nasze pragnienie nie zostaje zaspokojone, lecz pragniemy jeszcze poznać Boga w Jego istocie. Tym bardziej więc pragną tego z natury substancje oddzielone. A zatem ich naturalne pragnienie nie znajduje zaspokojenia w powyższym poznaniu Boga.

Stąd wniosek, że ostateczna szczęśliwość substancji oddzielonych nie polega na poznaniu Boga przez ich własne substancje, ponieważ ich pragnienie wiedzie je ponadto do samej substancji Boga.

Widać również całkiem jasno, że ostatecznej szczęśliwości nie należy szukać w niczym innym niż w działaniu intelektu, gdyż

żadne pragnienie nie prowadzi tak wysoko, jak pragnienie poznania prawdy. Wszystkie bowiem nasze pragnienia, czy to pragnienia przyjemności, czy czegokolwiek innego, czego ludzie pragną, mogą zostać zaspokojone przez coś innego, to zaś pragnienie znajduje zaspokojenie tylko wtedy, gdy osiągnie Boga, najpotężniejszy Zwornik i Stwórcę rzeczy. Dlatego słusznie powiada Mądrość w Eklezjastyku 24 [Syr 24,7]: „Zamieszkałam na wysokościach, a tron mój w słupie obłoku". W Księdze Przysłów 9, [3] powiedziano zaś, że „Mądrość przez swoje służące wzywa na szczyt". Niech się więc zawstydzą ci, którzy tak wzniosłej szczęśliwości człowieka szukają w rzeczach najniższych.

Rozdział 51 <<
W JAKI SPOSÓB WIDZI SIĘ BOGA W JEGO ISTOCIE

Skoro zaś jest niemożliwe, by pragnienie naturalne było daremne — a tak by było, gdyby nie można było dojść do poznania substancji Boga, czego z natury pragnie każdy umysł — należy stwierdzić, że jest rzeczą możliwą by zarówno umysłowe substancje oddzielone, jak i nasze dusze widziały substancję Boga za pomocą intelektu.

Jakim powinno się to dziać sposobem, dostatecznie jasno okazuje się już na podstawie tego, co dotąd powiedziano. Wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 49], że za pomocą intelektu nie można oglądać substancji Bożej przez żadną formę stworzoną. Stąd, jeśli się ogląda istotę Bożą, umysł musi ją widzieć przez nią samą— w takim widzeniu istota Boża jest zarówno tym, co się widzi (*quod videtur),* jak i tym, przez co się widzi (*quo videtur).*

Skoro zaś intelekt nie może pojąć żadnej substancji, jeśli nie zostanie urzeczywistniony przez kształtującą go formę poznawczą, która jest podobizną rzeczy

poznawanej, mogłoby się komuś wydawać niemożliwe, by intelekt stworzony oglądał istotę Boga przez tę istotę jako przez pewną formę poznawczą, ponieważ istota Boża jest

148

czymś bytującym samoistnie — a w pierwszej księdze udowodniliśmy [I, 26n], że Bóg nie może być formą niczego innego.

By pojąć tę prawdę, trzeba wziąć pod uwagę, że substancja bytująca samoistnie jest albo tylko formą albo czymś złożonym z materii i formy. To więc, co jest złożone z materii i formy, nie może być formą czegoś innego, gdyż forma w tym czymś jest już ograniczona do owej materii i nie może być formą innej rzeczy. To zaś, co bytuje samoistnie w taki sposób, że jest tylko formą, może być formą czegoś drugiego, pod warunkiem że jego istnienie jest takie, iż może w nim uczestniczyć coś innego, jak to wykazaliśmy w drugiej księdze, mówiąc o duszy ludzkiej [II, 68], Jeżeli zaś w jego istnieniu nie może uczestniczyć nic innego, nie może być formą żadnej rzeczy; wówczas bowiem byłoby zdeterminowane w sobie przez własne istnienie, jak rzeczy materialne przez materię.

W przypadku bytu umysłowego należy podejść do tej sprawy tak samo jak jest w przypadku bytu substancjalnego i naturalnego. Skoro bowiem doskonałością intelektu jest prawda, samą tylko formą w rodzaju bytów umysłowych będzie ten byt umysłowy, który jest samą prawdą. Samą prawdą jest zaś tylko Bóg; skoro bowiem prawda towarzyszy bytowi, swoją prawdą jest jedynie to, co jest swoim istnieniem, a to jest właściwe tylko Bogu, jak wykazano w drugiej księdze [II, 15]. Inne więc byty umysłowe bytują samoistnie niejako czysta forma w rodzaju bytów umysłowych, lecz posiadają formę w jakimś podmiocie, każdy z nich jest bowiem czymś prawdziwym, a nie prawdą tak jak jest czymś istniejącym, nie zaś samym istnieniem. Jasne jest zatem, że Boża istota może dla intelektu stworzonego stanowić umysłową formę poznawczą przez którą tenże intelekt poznaje, czego nie można powiedzieć o istocie żadnej innej substancji oddzielonej. Jednakże istota Boża nie może być formą innej rzeczy, jeżeli chodzi o byt naturalny. W konsekwencji bowiem, złączona z inną rzeczą tworzyłaby z nią pewną naturę, a tak być nie może, gdyż istota Boża sama w sobie jest doskonała w swej naturze. Tymczasem umysłowa forma poznawcza, złączona z intelektem, nie tworzy żadnej natury, lecz usprawnia intelekt do poznawania, a to nie sprzeciwia się doskonałości istoty Bożej.

149

To bezpośrednie widzenie Boga obiecuje nam Pismo Święte w 1 Liście do Koryntian 13 [12]: „Teraz widzimy w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz". Nie należy tego rozumieć w sposób cielesny i wyobrażać sobie, że Bóg posiada cielesną twarz, ponieważ wykazaliśmy, że jest On niecielesny [I, 20]. Nie jest również możliwe, byśmy naszą cielesną twarzą widzieli Boga, gdyż wzrok cielesny, umieszczony w twarzy, może widzieć tylko rzeczy cielesne. Tak więc będziemy widzieć Boga twarzą w twarz, dlatego że będziemy Go widzieć bezpośrednio, jak człowieka, którego widzimy twarzą w twarz.

Dzięki temu widzeniu najbardziej upodabniamy się do Boga i stajemy się uczestnikami Jego szczęśliwości; albowiem sam Bóg przez swoją istotę poznaje swą substancję, i jest to Jego szczęśliwość. Dlatego powiedziano w 1 Liście św. Jana 3, [2]: „Gdy się ukaże, będziemy do Niego podobni, i ujrzymy Go, jaki jest". Także w Ewangelii

św. Łukasza 22, [29-30] Pan powiada: „I Ja wam przekazuję stół, jak Mi przekazał mój Ojciec, abyście jedli i pili u stołu mego w królestwie moim". Nie można tu mieć na myśli materialnego pokarmu i napoju, lecz ten, który się spożywa u stołu Mądrości, o którym powiada Mądrość w Księdze Przysłów 9, [5]: „Spożywajcie mój chleb i pijcie wino, które dla was przyrządziłam". Zatem przy stole Boga jedzą i piją ci, którzy cieszą się tą samą szczęśliwością, która jest szczęściem Boga, i widzą Go tym samym sposobem, którym On widzi siebie.

Rozdział 52
ŻADNA SUBSTANCJA STWORZONA NIE MOŻE WŁASNĄ PRZYRODZONĄ MOCĄ DOJŚĆ DO OGLĄDANIA BOGA W JEGO ISTOCIE

Nie jest rzeczą możliwą, by jakaś substancja stworzona mogła własną mocą osiągnąć ten sposób oglądania Boga.

150

To bowiem, co jest właściwe naturze wyższej, natura niższa może osiągnąć tylko przez działanie natury wyższej, której jest to właściwe; jak na przykład woda może stać się ciepła jedynie przez działanie ognia. Oglądanie Boga przez samą Jego istotę jest zaś właściwe naturze Bożej; działanie bowiem przez własną formę jest właściwe każdemu działającemu. Żadna więc substancja rozumna nie może oglądać Boga przez samą Jego istotę, jeśli Bóg tego nie sprawi.

Co więcej. Własna forma jednej rzeczy może stać się formą drugiej tylko za sprawą tej pierwszej; każdy bowiem działający czyni coś podobnego do siebie przez to, że udziela swej formy drugiemu. Widzenie substancji Boga jest zaś możliwe tylko wówczas, gdy sama Jego istota stanie się formą intelektu, przez którą intelekt poznaje, jak wykazaliśmy [III, 51], Substancja stworzona może więc dojść do widzenia Boga jedynie na skutek Jego działania.

Dalej. Jeżeli jakieś dwie rzeczy mają się połączyć —jedna jako element formalny, a druga jako element materialny — ich połączenie musi się dokonać przez działanie tej rzeczy, która jest elementem formalnym, nie zaś tej, która jest elementem materialnym; forma bowiem jest zasadą działania, a materia zasadą doznawania. Żeby zaś stworzony intelekt widział substancję Boga, sama istota Boża musi się połączyć z intelektem jako forma poznawcza, jak tego dowiedziono [III, 51]. Niepodobna więc, by jakiś intelekt stworzony osiągnął to widzenie w inny sposób niż przez działanie Boga.

Ponadto. To, co istnieje samo przez się, jest przyczyną tego, co istnieje przez coś drugiego. Intelekt Boży widzi substancję Bożą sam przez się, jest bowiem samą istotą Bożą przez którą ogląda się substancję Boga, jak tego dowiedziono w pierwszej księdze [I, 45]. Natomiast intelekt stworzony widzi substancję Bożą przez istotę Boga jako przez coś różnego od siebie. Zatem intelekt stworzony może dostąpić tego widzenia tylko przez działanie Boga.

Oprócz tego. To, co przekracza granice jakiejś natury, może się stać jej udziałem tylko przez działanie czegoś innego; jak na przykład woda może dążyć wzwyż jedynie wówczas, gdy zostanie

151

poruszona przez coś innego. Oglądanie substancji Boga przekracza granice wszelkiej natury stworzonej, gdyż każda rozumna natura stworzona posiada tę właściwość, że poznaje w sposób zgodny ze swoją substancją; w ten sposób nie da się zaś poznawać substancji Bożej, czego dowiedziono powyżej [111, 49]. Niepodobna więc, by jakiś intelekt stworzony dotarł do widzenia substancji Bożej inaczej niż wskutek działania Boga, który przewyższa wszystkie stworzenia.

O tej sprawie powiedziano w Liście do Rzymian 6, [23]: „Łaską Boga — życie wieczne". Wykazaliśmy bowiem, że szczęście człowieka polega na widzeniu Boga, które nazywa się życiem wiecznym. Wiadomo, że widzenie Boga możemy osiągnąć tylko za sprawą łaski Bożej, gdyż przewyższa ono wszelkie możliwości stworzenia i można do niego dojść jedynie z daru Bożego; to zaś, co stworzenie otrzymuje w taki sposób, przypisuje się łasce Bożej. Pan powiada też w Ewangelii św. Jana 14, [21]: „Objawię mu samego siebie".

Rozdział 53
INTELEKT STWORZONY POTRZEBUJE POMOCY ŚWIATŁA BOŻEGO, BY OGLĄDAĆ BOGA W JEGO ISTOCIE

Do tak wspaniałego widzenia intelekt stworzony musi zostać podniesiony przez dobroć Bożą.

To bowiem, co jest własną formą jakiejś rzeczy, nie może się stać formą innej rzeczy, jeśli ta ostatnia nie uczestniczy w jakimś podobieństwie do owej rzeczy posiadającej własną formę, jak na przykład światło nie staje się urzeczywistnieniem żadnego ciała, jeżeli to nie uczestniczy w przezroczystości. Istota Boża jest zaś własną, adekwatną formą poznawczą intelektu Bożego; w Bogu bowiem te trzy rzeczy, mianowicie intelekt, to, przez co pojmuje, i to, co pojmuje, są jedną rzeczą. Niepodobna więc, by owa istota

stała się formą poznawczą jakiegokolwiek intelektu stworzonego, jeśli ten nie zawiera w sobie podobieństwa do Boga. Zatem posiadanie podobieństwa do Boga jest konieczne do oglądania substancji Bożej.

Co więcej. Żadna rzecz nie jest zdolna do przyjęcia wyższej formy, chyba że zostanie podniesiona do jej możliwości dzięki jakiemuś usprawnieniu; albowiem właściwe urzeczywistnienie dokonuje się we właściwej możności. Istota Boża jest zaś formą wyższą od każdego intelektu stworzonego. Aby więc stała się formą poznawczą intelektu stworzonego — co jest potrzebne do oglądania substancji Bożej — intelekt stworzony musi zostać podniesiony przez jakieś wyższe usprawnienie.

Dalej. Jeśli dwie rzeczy, wcześniej niepołączone, łączą się, musi się to dokonywać przez zmianę obydwu lub tylko jednej z nich. Jeśli zaś przyjmujemy, że intelekt stworzony zaczyna oglądać substancję Bożą to istota Boża, zgodnie z tym, co powiedziano powyżej [III, 51], musi się połączyć z nim jako forma poznawcza. Jednakże nie jest możliwe, by istota Boża się zmieniała, jak tego dowiedziono powyżej [I, 13]. Połączenie musi się więc rozpocząć przez zmianę intelektu stworzonego. Zmiana ta może polegać tylko na tym, że intelekt stworzony nabywa jakieś nowe usprawnienie. Do tego samego wniosku dochodzimy, gdy przyjmiemy, że jakiś intelekt stworzony cieszy się takim widzeniem od momentu swego stworzenia. Jeśli bowiem to widzenie przewyższa możliwości natury stworzonej, czego dowiedliśmy [III, 52], można przyjąć,

że każdy intelekt stworzony posiada swoją naturę gatunkową bez oglądania substancji Boga. Czy zatem na początku, czy później zaczyna oglądać Boga, coś musi zostać dodane do jego natury.

Podobnie. Rzecz potrafi się wznieść do wyższego działania tylko pod warunkiem, że jej moc zostanie zwiększona. Czyjąś moc można zaś zwiększyć dwojako. Po pierwsze, przez zwykłe natężenie samej mocy; tak na przykład czynna moc rzeczy ciepłej wzrasta przez natężenie ciepła, tak że może wykonać gwałtowniejszą czynność tego samego gatunku. Po drugie, przez dodanie nowej formy; na przykład

moc ciała przezroczystego wzrasta aż do możliwości oświetlania, przez to że staje się w sposób urzeczywistniony świecące dzięki przyjętej w nim nowej formie światła. Ów wzrost mocy jest potrzebny do osiągnięcia działania innego gatunku. Naturalna moc rozumu stworzonego nie wystarcza zaś do widzenia substancji Bożej, jak wynika z tego, co powiedziano [III, 52]. Aby więc dojść do tego widzenia, jego moc musi wzrosnąć. Nie wystarczy wzrost natężenia mocy naturalnej, gdyż widzenie to nie jest tego samego rodzaju, co naturalne widzenie rozumu stworzonego, co jest oczywiste, gdy się weźmie pod uwagę różnicę pomiędzy rzeczami oglądanymi. Musi więc nastąpić wzrost mocy intelektu przez przyjęcie jakiegoś nowego usprawnienia.

Ponieważ zaś do poznania rzeczy umysłowych dochodzimy przez poznanie rzeczy zmysłowych, na poznanie umysłowe przenosimy również nazwy z poznania zmysłowego, zwłaszcza te odnoszące się do wzroku, który wśród wszystkich zmysłów jest najszlachetniejszy i najbardziej uduchowiony, i przez to najbliższy intelektowi. Stąd też i poznanie intelektualne nosi nazwę widzenia. A ponieważ widzenie cielesne dokonuje się za pomocą światła, to, dzięki czemu realizuje się widzenie intelektualne, również nazywa się światłem. Dlatego Arystoteles w III księdze *O duszy*[83] przyrównuje intelekt czynny do światła, ponieważ intelekt czynny urzeczywistnia przedmioty poznania umysłowego, podobnie jak światło w pewien sposób urzeczywistnia przedmioty widzialne. Przeto owo usprawnienie, które wynosi intelekt stworzony do intelektualnego widzenia substancji Bożej, słusznie nazywa się światłem chwały — nie jakoby miało ono urzeczywistniać przedmiot poznania umysłowego, tak jak światło intelektu czynnego, lecz dlatego, że sprawia, iż intelekt w możności staje się poznającym w sposób urzeczywistniony.

O tym właśnie świetle powiedziano w Psalmie [36,10]: „W światłości Twojej będziemy oglądać światłość", to znaczy światłość boskiej substancji. Mówi się też w Apokalipsie 22, [5; por. Ap 21,23]: „Miasto

83 Arystoteles, *De anima* III, 5 (430a 15-17).

— mianowicie miasto błogosławionych — nie potrzebuje słońca ani księżyca, gdyż je oświeciła jasność Boża". A także w Księdze Izajasza 60, [19]: „Słońce nie będzie już dla ciebie światłością we dnie ani blask księżyca nie będzie cię oświecał; ale Pan będzie światłością twoją na wieki i Bóg twój chwałą twoją". Stąd też — ponieważ dla Boga tym samym jest być i poznawać, i ponieważ Bóg jest dla wszystkich przyczyną poznania — w Ewangelii Św. Jana 1, [9] nazywa się Go światłością: „Była światłość prawdziwa, która

oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego"; w 1 Liście św. Jana 1, [5]: „Bóg jest światłością"; a także w Psalmie [104,2]: „Odziany światłością jakby szatą". I także z tego powodu zarówno Boga, jak i aniołów przedstawia się w Piśmie Świętym w ognistych postaciach, z racji jasności ognia.

Rozdział 54 <<
ARGUMENTY MAJĄCE DOWODZIĆ, ŻE BOGA NIE MOŻNA OGLĄDAĆ W JEGO ISTOCIE, I ODPOWIEDŹ NA NIE

Przeciw powyższemu mógłby ktoś wysunąć zarzuty.

1. Żadne światło dane wzrokowi nie może go wynieść do oglądania czegoś, co przewyższa naturalne zdolności wzroku cielesnego, wzrok bowiem może widzieć tylko przedmioty barwne. Substancja Boża przewyższa zaś wszelkie możliwości intelektu stworzonego — i to bardziej, niż intelekt przewyższa możliwości zmysłów. Żadne więc dodane światło nie może wynieść intelektu stworzonego do oglądania substancji Bożej.

2. Ponadto. Światło, które zostaje przyjęte w intelekcie stworzonym, jest czymś stworzonym. I ono zatem jest od Boga nieskończenie różne. Nie może więc intelekt stworzony wznieść się do oglądania substancji Bożej przez tego rodzaju światło.

155

3. Podobnie. Gdyby powyższe światło mogło to sprawić z tej racji, że jest podobizną substancji Bożej — każda bowiem substancja umysłowa nosi w sobie podobieństwo Boże przez sam fakt, że jest umysłowa — sama natura każdej substancji umysłowej wystarczyłaby do oglądania Boga.

4. Dalej. Jeśli owo światło jest stworzone i skoro nic nie przeszkadza, by jakaś rzecz stworzona była dla innej rzeczy stworzonej naturalna, będzie mógł istnieć jakiś intelekt stworzony, który będzie oglądał substancję Bożą dzięki swemu naturalnemu światłu. Wykazano zaś, że jest przeciwnie [III, 52],

5. Co więcej. Nieskończone jako takie jest nieznane. Udowodniliśmy zaś w pierwszej księdze [1,43], że Bóg jest nieskończony. Nie można więc przez powyższe światło oglądać substancji Bożej.

6. Dalej. Pomiędzy poznającym a bytem poznawanym musi istnieć proporcja. Nie ma zaś żadnej proporcji między intelektem stworzonym, nawet gdy jest usprawniony owym światłem, a substancją Bożą, gdyż i tak pozostaje nieskończona różnica. A zatem intelekt stworzony nie może się wznieść przez żadne światło do oglądania substancji Bożej.

Te i podobne racje skłoniły niektórych do przyjęcia twierdzenia, że żaden intelekt stworzony nigdy nie ogląda substancji Bożej. Takie twierdzenie usuwa zarówno prawdziwą szczęśliwość stworzenia rozumnego, która, jak wykazano [III, 50], może polegać tylko na oglądaniu substancji Bożej, jak i przeczy powadze Pisma Świętego, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 51]. Stąd należy je odrzucić jako fałszywe i heretyckie.

Powyższe argumenty nietrudno zaś obalić. Substancja Boża przekracza bowiem zdolności intelektu stworzonego nie w ten sposób, jakby była czymś całkowicie obcym dla niego, jak na przykład dźwięk dla wzroku albo substancja niematerialna dla

zmysłów — substancja Boża jest bowiem pierwszym przedmiotem poznawalnym i początkiem całego poznania umysłowego — lecz w tym sensie, że przewyższa

156

jego moc, tak jak najsilniejsze przedmioty zmysłowe przewyższają zdolności zmysłów. Stąd też powiada Filozof w II księdze *Metafizyki*[84], że nasz intelekt tak się ma do rzeczy najbardziej oczywistych, jak oko sowy do światła słońca. Zatem intelekt stworzony musi zostać wzmocniony przez jakieś boskie światło, aby mógł oglądać istotę Bożą. W ten sposób upada pierwszy argument.

Z kolei owo światło podnosi intelekt stworzony do oglądania Boga nie z powodu braku różnicy w stosunku do substancji Bożej, lecz z racji mocy, którą otrzymuje od Boga, by tego dokonać, choć co do swego bytu różni się od Boga nieskończenie, jak głosił drugi argument. Światło to bowiem łączy intelekt stworzony z Bogiem nie co do bytu, lecz tylko co do poznania intelektualnego.

Ponieważ zaś samemu Bogu jest właściwe doskonałe poznanie swojej substancji, powyższe światło zawiera podobieństwo do Boga w tym względzie, że prowadzi do oglądania Jego substancji. W ten sposób zaś żadna substancja umysłowa nie może zawierać podobieństwa do Boga. Skoro bowiem niezłożoność żadnej substancji stworzonej nie dorównuje niezłożoności Bożej, jest niemożliwe, by substancja stworzona posiadała całą swoją doskonałość w czymś jednym. To bowiem, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 28], jest właściwe Bogu, który odnośnie do jednego i tego samego istnieje, poznaje i jest szczęśliwy. Zatem w stworzonej substancji intelektualnej czym innym musi być światło, które wynosi ją do uszczęśliwiającego widzenia Boga, a czym innym jakiekolwiek światło, które składa się na jej gatunkową naturę i dzięki któremu poznaje ona w sposób adekwatny do swojej substancji. W ten sposób odpowiedź na trzeci argument jest jasna.

Czwarty argument wyjaśnia się w ten sposób, że oglądanie substancji Bożej przewyższa wszelką moc naturalną, jak tego dowiedziono [III, 52]. I dlatego światło, które usprawnia intelekt stworzony do oglądania substancji Bożej, musi być światłem nadprzyrodzonym.

84 Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 9-11).

157

Nie może też przeszkodzić oglądaniu substancji Bożej fakt, że Bóg jest nieskończony, jak twierdził piąty argument. Nie mówi się tu bowiem o nieskończoności w sensie braku, jak w przypadku ilości, a takie nieskończone słusznie jest nieznane, ponieważ jest niczym materia, której brak formy, a ta jest zasadą poznania. Bóg jest nazywany nieskończonym przecząco, jako forma istniejąca samoistnie, nieograniczona przez materię przyjmującą. Dlatego to, co jest nieskończone w ten sposób, jest w najwyższym stopniu samo przez się poznawalne.

Proporcja między intelektem stworzonym a poznaniem Boga nie jest jakąś współmiernością lecz chodzi tu o proporcję w znaczeniu jakiegokolwiek stosunku jednej rzeczy do drugiej, jak na przykład materii do formy albo przyczyny do skutku. W ten sposób nic nie przeszkadza, by istniała proporcja między stworzeniem a Bogiem w znaczeniu stosunku poznającego do przedmiotu poznawanego, jak i stosunku skutku do przyczyny. Wynika stąd odpowiedź na szósty zarzut.

Rozdział 55
INTELEKT STWORZONY NIE OBEJMUJE SUBSTANCJI BOŻEJ

Ponieważ sposób każdego działania zależy od skuteczności działającej zasady — bardziej wszak ogrzewa to, czego ciepło jest większe — również i sposób poznania musi zależeć od skuteczności zasady poznania.

Światło zaś, o którym mowa [III, 53], jest zasadą poznania Boga, ponieważ przez nie intelekt stworzony wznosi się do oglądania substancji Bożej. Zatem sposób oglądania Boga musi być dostosowany do mocy tego światła. Otóż moc tego światła jest bardzo niewielka w porównaniu z jasnością intelektu Bożego. Niepodobna więc, by przez tego rodzaju światło można było oglądać substancję Boga tak doskonale, jak ją widzi intelekt boski. Intelekt boski zaś

158

widzi tę substancję tak doskonale, jak doskonale można ją widzieć, gdyż prawda substancji Bożej i jasność intelektu Bożego są sobie równe, a nawet są czymś jednym. Nie jest więc możliwe, by intelekt stworzony widział przez owo światło substancję Bożą tak doskonale, jak doskonale można ją widzieć. Każdą zaś rzecz, którą poznający obejmuje swoim poznaniem, poznaje on tak doskonale, jak może być poznana. Kto bowiem wie o tym, że trójkąt ma trzy kąty równające się dwom kątom prostym, jako o prawdopodobnej opinii na podstawie wypowiedzi uczonych, jeszcze tego nie obejmuje; obejmuje to tylko ten, kto ma o tym wiedzę naukową dzięki przesłance, która jest przyczyną [wiedzy], A zatem nie jest możliwe, by intelekt stworzony obejmował substancję Bożą.

Co więcej. Moc skończona nie może w swym działaniu dorównać przedmiotowi nieskończonemu. Substancja Boża jest zaś czymś nieskończonym w porównaniu z jakimkolwiek intelektem stworzonym, skoro każdy intelekt stworzony ograniczony jest do danego gatunku. Nie jest zatem możliwe, by widzenie jakiegoś intelektu stworzonego dorównało substancji Bożej, to znaczy by widział ją tak doskonale, jak można ją widzieć. Żaden więc intelekt stworzony jej nie obejmuje.

Dalej. Każdy działający działa na tyle doskonale, na ile doskonale uczestniczy w formie, będącej zasadą działania. Otóż umysłową formą poznawczą przez którą ogląda się substancję Bożą jest sama istota Boża, a tej, chociaż staje się ona formą poznawczą intelektu stworzonego, intelekt stworzony nie pojmuje w całej jej mocy. Nie widzi jej zatem tak doskonale, jak może być widziana. A zatem intelekt stworzony jej nie obejmuje.

Podobnie. Rzecz objęta nigdy nie wychodzi poza granice tego, co ją obejmuje. Gdyby więc intelekt stworzony obejmował substancję Bożą substancja Boża nie przekraczałaby granic intelektu stworzonego, co jest niemożliwe. Jest więc niemożliwe, by intelekt stworzony obejmował substancję Bożą.

Nie dlatego zaś się mówi, że intelekt stworzony widzi substancję Bożą ale jej nie obejmuje, jakoby coś z niej widział, a czegoś nie

159

widział —substancja Boża jest bowiem całkowicie niezłożona —lecz dlatego, że intelekt

stworzony nie widzi jej tak doskonale, jak ją można widzieć; w ten sposób mówi się, że ktoś zna udowodniony wniosek jako opinię, ale go nie obejmuje, gdyż nie zna go doskonale, to znaczy naukowo, chociaż nie ma żadnej części, której by nie znał.

Rozdział 56
ŻADEN INTELEKT STWORZONY, OGLĄDAJĄC BOGA, NIE WIDZI WSZYSTKIEGO, CO MOŻNA W NIM WIDZIEĆ

Wynika stąd dalej, że chociaż intelekt stworzony widzi substancję Bożą to jednak nie poznaje wszystkiego, co można przez nią poznać.

Poznając bowiem zasadę, tylko wtedy poznajemy przez nią z konieczności wszystkie jej skutki, gdy intelekt ją obejmuje; wtedy bowiem poznajemy zasadę w całej jej mocy, gdy poznajemy w niej wszystkie jej skutki. Przez istotę Bożą zaś poznajemy inne rzeczy, tak jak skutki przez przyczynę. Skoro więc intelekt stworzony nie może objąć substancji Bożej, nie jest konieczne, by widząc ją, widział wszystko, co można przez nią poznać.

Podobnie. Im wyższy intelekt, tym więcej poznaje, czy to pod względem liczby rzeczy, czy przynajmniej pod względem ilości wiedzy o tym samym. Intelekt Boga przewyższa zaś każdy intelekt stworzony. Poznaje zatem więcej niż jakikolwiek intelekt stworzony. Jego poznanie polega zaś na tym, że ogląda swoją istotę, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 49], Zatem przez Jego istotę można poznać więcej, niż jest w stanie w niej widzieć jakikolwiek intelekt stworzony.

Co więcej. Miarą ilości mocy jest to, czego potrafi dokonać. Tym samym jest więc poznanie wszystkiego, czego moc potrafi dokonać, i objęcie tej mocy. Mocy Bożej nie może zaś objąć żaden intelekt

stworzony, ponieważ jest nieskończona; intelekt stworzony nie może też objąć Jego istoty, jak dowiedziono [III, 55], Zatem intelekt stworzony nie może także poznać wszystkiego, czego potrafi dokonać moc Boża. Wszystko zaś, czego potrafi dokonać moc Boża, można poznać przez istotę Bożą, albowiem Bóg poznaje wszystko i poznaje przez swoją istotę. A zatem intelekt stworzony, widząc substancję Bożą, nie widzi wszystkiego, co można w niej widzieć.

Dalej. Władza poznawcza poznaje rzecz tylko w aspekcie właściwego sobie przedmiotu (*secundum rationem proprii obiecti)',* wzrokiem bowiem poznajemy jakąś rzecz tylko o tyle, o ile posiada barwę. Przedmiotem właściwym intelektu jest zaś to, czym rzecz jest, to znaczy substancja rzeczy, jak powiedziano w III księdze *O duszy*[85]. Cokolwiek więc intelekt wie o jakiejś rzeczy, wie dzięki poznaniu jej substancji; dlatego też w każdym dowodzeniu, przez które poznajemy właściwe przypadłości, przyjmujemy za punkt wyjścia to, czym rzecz jest, jak powiedziano w I księdze *Analityk wtórych*[86]. Jeżeli zaś intelekt poznaje substancję jakiejś rzeczy przez przypadłości, o czym mówi I księga *O duszy*[87] — że „przypadłości wiele się przyczyniają do poznania, czym rzecz jest" — to jest to przypadłościowe o tyle, że poznanie intelektu ma swój początek w zmysłach i wobec tego do poznania substancji musimy dochodzić przez poznanie przypadłości zmysłowych; z tego względu nie zachodzi to w matematyce, lecz tylko w naukach przyrodniczych. Wszystko więc, czego w rzeczy nie można poznać dzięki poznaniu jej substancji, musi pozostać dla intelektu nieznane. Przez poznanie czyjejś substancji nie można zaś poznać, czego on chce, wola bowiem nie zdąża do swego przedmiotu w

sposób całkowicie zależny od natury; z tego względu wolę i naturę uważa się za dwie zasady czynne. A zatem intelekt nie może poznać, czego ktoś chce — chyba że poprzez skutki, na przykład, gdy widzimy kogoś działającego z wolnej woli, wiemy, czego chce; bądź przez przyczynę, jak na

85 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429b 10-22).
86 Arystoteles, *Analytica posteriora* I, 10 (76b 3-16).
87 Arystoteles, *De anima* I, 1 (402b 21-22).

161

przykład Bóg zna zamysły naszej woli, jak i inne swoje skutki, dzięki temu, że jest dla nas przyczyną chcenia; bądź przez to, że jeden drugiemu oznajmia swoją wolę, na przykład, gdy w rozmowie wyraża swe upodobania. Skoro więc wiele spraw zależy od prostej woli Boga, jak wynika po części z tego, co powiedzieliśmy wyżej [I, 81], i jak później szerzej wyjaśnimy [III, 64n], intelekt stworzony, chociaż ogląda substancję Bożą, nie poznaje jednak wszystkiego, co Bóg widzi przez swą substancję.

Mógłby tu ktoś zarzucić, że substancja Boża jest czymś większym niż wszystko, co Bóg może uczynić lub poznać, lub chcieć poza sobą; a w takim razie, jeśli intelekt stworzony może widzieć substancję Boga, to tym bardziej jest możliwe, by znał wszystko, co Bóg może poznać lub chcieć, lub uczynić poza sobą.

Jeśli jednak uważnie się temu przyjrzeć, poznanie jakiejś rzeczy w niej samej nie jest tym samym co poznanie jej w jej przyczynie. Niektóre rzeczy można wszak poznać łatwo w nich samych, ale niełatwo w ich przyczynach. Prawdą jest więc, że czymś większym jest poznanie substancji Bożej niż poznanie czegokolwiek poza nią, co można poznać samo w sobie. Doskonalszym jednak poznaniem jest poznać substancję Bożą i widzieć w niej jej skutki, niż widzieć substancję Bożą i nie widzieć w niej jej skutków. Jest rzeczą możliwą by ktoś widział substancję Bożą a nie obejmował jej, ale nie może się zdarzyć, by nie obejmując jej, znał wszystko, co w niej można poznać, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej.

Rozdział 57
KAŻDY INTELEKT, NIEZALEŻNIE OD STOPNIA DOSKONAŁOŚCI, MOŻE MIEĆ UDZIAŁ W OGLĄDANIU BOGA

Skoro intelekt stworzony zostaje wyniesiony do widzenia substancji Bożej przez pewne światło nadprzyrodzone, o czym

162

przekonaliśmy się powyżej [III, 53], żaden intelekt stworzony nie jest tak niedoskonały w swej naturze, by nie mógł zostać podniesiony do tego widzenia.

Wykazaliśmy bowiem [III, 53], że owo światło nie może być dla żadnego stworzenia światłem naturalnym, lecz swoją mocą przewyższa wszelką naturę stworzoną. Dla czegoś, co się dokonuje mocą nadprzyrodzoną nie stanowi zaś przeszkody różnorodność natur, gdyż moc Boża jest nieskończona; stąd przy cudownym uzdrowieniu chorego jest rzeczą obojętną czy był on chory ciężko czy lekko. Zatem różny stopień doskonałości natury rozumnej nie przeszkadza, by najniższy byt tej natury mógł zostać wyniesiony do owego widzenia przez powyższe światło.

Co więcej. Odległość między najwyższym w porządku natury intelektem a Bogiem jest nieskończona, jeżeli chodzi o doskonałość i dobroć. Natomiast odległość między najwyższym a najniższym intelektem jest skończona; między dwiema rzeczami skończonymi nie może wszak być odległości nieskończonej. Zatem odległość między najniższym a najwyższym intelektem stworzonym jest właściwie niczym w porównaniu do odległości między najwyższym intelektem stworzonym a Bogiem. Co zaś jest niczym, nie może powodować uchwytnej różnicy. Tak na przykład odległość między środkiem ziemi a ludzkim okiem jest właściwie niczym w porównaniu do odległości między naszym wzrokiem a ósmą sferą w zestawieniu z którą cała ziemia stanowi punkt. Dlatego też żadna uchwytna różnica nie wypływa z faktu, że astronomowie w swych dowodzeniach biorą ludzki wzrok za środek ziemi. Jest więc rzeczą obojętną jaki intelekt zostaje podniesiony do widzenia Boga przez owo światło, czy jest najwyższy, czy najniższy, czy pośredni.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [III, 50], że każdy intelekt z natury pragnie oglądać substancję Bożą. Naturalne pragnienie nie może zaś być daremne. Zatem każdy intelekt stworzony może dojść do oglądania substancji Bożej bez względu na niedoskonałość natury.

Z tej to racji w Ewangelii św. Mateusza 22, [30] Pan obiecuje ludziom chwałę aniołów: „Będą — powiada, mówiąc o ludziach —jak aniołowie Boży w niebie". A w Apokalipsie 20 [zob. Ap 21,17] mówi się, że miara ludzka i anielska jest taka sama. Dlatego też w Piśmie Świętym niemal wszędzie aniołów przedstawia się pod ludzką postacią, czy to całkowicie, jak na przykład aniołów, którzy ukazali się Abrahamowi w postaci mężów w Księdze Rodzaju 18, [2], czy częściowo, jak zwierzęta w Księdze Ezechiela 1, [8], o których powiedziano, że „ręce człowiecze były pod ich skrzydłami".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy twierdzili, że dusza ludzka, jakkolwiek by została wyniesiona, nie może dorównać wyższym intelektom.

Rozdział 58
WŚRÓD TYCH, KTÓRZY OGLĄDAJĄ BOGA, JEDEN MOŻE GO OGLĄDAĆ DOSKONALEJ NIŻ DRUGI

Ponieważ sposób działania zależy od formy, będącej zasadą działania, a zasadą dzięki której intelekt stworzony ogląda substancję Bożą jest owo światło, jak powiedziano powyżej [III, 53], sposób oglądania Boga musi zależeć od tego światła. Jest zaś rzeczą możliwą by istniały różne stopnie uczestnictwa w tym świetle, tak że jednego oświetla ono doskonalej niż kogoś drugiego. Jest zatem możliwe, by wśród tych, którzy oglądają Boga, jeden widział Go doskonalej od drugiego, chociaż obaj widzą substancję Bożą.

Dalej. W każdym rodzaju istnieje rzecz najwyższa, która przewyższa pozostałe; istnieją także stopnie, stosownie do większego lub mniejszego oddalenia od niej. Na przykład istnieją rzeczy chłodniejsze i cieplejsze, stosownie do większego lub mniejszego oddalenia od ognia, który jest najcieplejszy. Bóg zaś ogląda swą substancję w najdoskonalszy sposób jako jedyny, który ją obejmuje, co wykazano powyżej [III, 55], Zatem wśród oglądających Boga

jeden widzi Jego substancję lepiej, a inny gorzej, stosownie do tego, czy jest bliżej czy dalej od Niego.

Co więcej. Światło chwały dlatego wynosi intelekt do oglądania Boga, że jest pewną podobizną intelektu Bożego, jak to już powiedzieliśmy [III, 53], Jakaś rzecz może się zaś mniej lub bardziej upodabniać do Boga. Jest więc możliwe, by jeden widział substancję Bożą doskonalej niż ktoś inny.

Podobnie. Skoro cel odpowiada proporcjonalnie temu, co dąży do celu, byty, które w różny sposób przygotowują się do celu, w różny też sposób muszą w nim uczestniczyć. Widzenie substancji Bożej jest zaś ostatecznym celem każdej substancji rozumnej, jak wynika z tego, co powiedziano wcześniej [III, 50]. Otóż nie wszystkie substancje rozumne są przygotowane do tego celu jednakowo. Niektóre bowiem mają więcej cnoty, a inne mniej; cnota zaś jest drogą do szczęśliwości. Muszą więc istnieć różnice w oglądaniu Boga, tak że niektórzy widzą substancję Boga doskonalej, a inni mniej doskonale.

Stąd — by wyrazić tę różnicę szczęśliwości — w Ewangelii Św. Jana 14, [2] Pan powiada: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele".

W ten sposób obala się błąd tych, którzy głoszą[88], że wszystkie nagrody są równe.

Jak zaś ze sposobu widzenia wynikają różne stopnie chwały błogosławionych, tak z tego, co widzą wynika ta sama chwała — albowiem szczęście każdego polega na tym, że ogląda substancję Boga, jak dowiedziono [III, 37n], To samo zatem czyni wszystkich szczęśliwymi, ale nie wszyscy w równym stopniu przyjmują szczęśliwość.

Dlatego temu, co wyżej powiedziano, nie sprzeciwia się, że w Ewangelii Św. Mateusza 20, [9-10] Pan naucza, iż wszyscy pracujący w winnicy, chociaż nie pracowali jednakowo, otrzymali tę samą zapłatę, mianowicie denara, ponieważ wszyscy otrzymują to samo w nagrodę, by ją oglądać i się nią cieszyć, mianowicie Boga.

88 Zob. św. Hieronim, *Adversus Iovinianum* I, 3 (PL 23, 214 B).

165

Należy też wziąć pod uwagę, że porządek ruchów cielesnych i duchowych jest pod pewnym względem przeciwny. Wszystkie bowiem ruchy cielesne mają jeden i ten sam pierwszy podmiot, a różne cele. Poruszenia duchowe zaś, mianowicie akty poznania intelektualnego i akty woli, mają różne podmioty pierwsze, a jeden i ten sam cel.

Rozdział 59
W JAKI SPOSÓB CI, KTÓRZY WIDZĄ SUBSTANCJĘ BOŻĄ, WIDZĄ WSZYSTKO

Ponieważ oglądanie substancji Bożej jest ostatecznym celem każdej substancji rozumnej, jak wynika z tego, co powiedziano [III, 50], naturalne zaś pragnienie każdej rzeczy zostaje zaspokojone, gdy osiąga ona swój cel ostateczny, musi być tak, że naturalne pragnienie substancji rozumnej, która ogląda substancję Bożą, zostaje w pełni zaspokojone. Pragnieniem naturalnym intelektu jest zaś poznanie rodzajów, gatunków i właściwości wszystkich rzeczy oraz całego porządku wszechświata, czego dowodzą ludzkie nauki, mające za przedmiot te zagadnienia. Ktokolwiek zatem ogląda substancję Bożą poznaje wszystkie powyższe zagadnienia.

Co więcej. Intelekt i zmysł tym się różnią, jak wiadomo z III księgi *O duszy*[89], że zmysł pod wpływem intensywnych przedmiotów zmysłowych ulega zniszczeniu lub

osłabieniu, tak że później nie jest w stanie uchwycić przedmiotów mniej intensywnych, natomiast intelekt nie ulega zniszczeniu ani nie doznaje przeszkód ze strony swego przedmiotu, lecz tylko udoskonala się, dlatego pojąwszy większe przedmioty umysłowe, inne będzie mógł poznawać nie gorzej, ale lepiej. Najwyższym zaś przedmiotem w rodzaju przedmiotów umysłowych jest substancja Boża. Zatem intelekt, wyniesiony

89 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 9-b 5).

przez światło Boże do oglądania substancji Boga, jest tym bardziej przygotowany do pojmowania wszystkich innych rzeczy.

Ponadto. Byt umysłowy nie ma mniejszego zakresu od bytu fizycznego, lecz raczej większy; intelekt bowiem z natury pojmuje wszystko, co jest w przyrodzie, pojmuje też takie rzeczy, które nie mają bytu fizycznego, jak przeczenia i braki. Wszystkiego więc, czego potrzeba do doskonałości bytu fizycznego, potrzeba też do doskonałości bytu umysłowego, a nawet więcej. Byt umysłowy zaś osiąga doskonałość, gdy intelekt dochodzi do swego celu ostatecznego, podobnie jak doskonałość bytu fizycznego polega na samym ustanowieniu rzeczy. A zatem Bóg daje poznać oglądającemu Go intelektowi wszystko, co stworzył dla doskonałości wszechświata.

Podobnie. Chociaż wśród tych, którzy oglądają Boga, jeden widzi Go doskonalej od drugiego, jak wykazano [III, 58], to jednak każdy widzi Go na tyle doskonale, że jego naturalne możliwości zostają w pełni zrealizowane; co więcej, owo oglądanie przewyższa wszelkie możliwości naturalne, jak tego dowiedziono [III, 52], Z konieczności więc każdy, kto widzi substancję Bożą w samej tej substancji poznaje wszystko, co obejmują jego naturalne możliwości. Naturalne możliwości każdego intelektu obejmują zaś poznanie wszystkich rodzajów i gatunków, a także porządku rzeczy. Każdy więc, kto ogląda Boga, poznaje to w Jego substancji.

Z tej to racji Mojżeszowi proszącemu o to, by mógł oglądać Bożą substancję, Pan odpowiada w Księdze Wyjścia 33, [19]: „Ja ci ukażę wszelkie dobro". A Grzegorz powiada: „Czegóż mogliby nie wiedzieć ci, którzy znają Wszystkowiedzącego?"[90].

Jeżeli jednak uważnie się nad tym zastanowimy, okazuje się, że ci, którzy oglądają substancję Bożą, pod pewnym względem widzą wszystko, a pod pewnym względem nie. Jeśli bowiem przez „wszystko" rozumie się to, co należy do doskonałości wszechświata, to jest oczywiste, jak dowodzą przytoczone przed chwilą argumenty, że ci, którzy widzą substancję Bożą, widzą wszystko. Skoro bowiem

90 Św. Grzegorz Wielki, *Libri dialogorum* IV, 33 (PL 77, 376 B).

intelekt jest w pewien sposób wszystkim, wszystko, co należy do doskonałości natury, należy też do doskonałości bytu umysłowego. Dlatego też według słów Augustyna w *Dosłownym wykładzie Księgi Rodzaju*[91] wszystko, co powstało przez słowo Boże, by istnieć we własnej naturze, powstało też w umysłach anielskich, by aniołowie to poznawali. Do doskonałości bytu fizycznego należą zaś natury gatunków oraz ich właściwości i zdolności; dążenie przyrody kieruje się bowiem ku naturze gatunków — jednostki wszak istnieją ze względu na gatunek. Do doskonałości substancji umysłowej należy więc poznanie natur, zdolności i właściwych przypadłości wszystkich gatunków. Osiągnie to wraz z ostateczną szczęśliwością przez widzenie istoty Bożej. Natomiast

przez poznanie gatunków naturalnych intelekt oglądający Boga poznaje także jednostki należące do tych gatunków, jak można wywnioskować z tego, co powiedziano wyżej o poznaniu Boga i aniołów [I, 69; II, 96n],

Jeśli zaś przez „wszystko" rozumie się to wszystko, co poznaje Bóg, widząc swoją istotę, to żaden intelekt stworzony nie widzi w substancji Bożej wszystkiego, jak wykazano powyżej [III, 56],

Można zaś tę sprawę rozważać w kilku aspektach. Po pierwsze, biorąc pod uwagę to, co Bóg może uczynić, lecz nie czyni i nigdy nie uczyni. Wszystko to można poznać tylko wtedy, gdy pozna się Jego moc, a nie jest to możliwe dla żadnego intelektu stworzonego, jak powyżej wykazano [III, 55], Z tego powodu powiada Księga Hioba 11, [7-9]: „Może ślady Boga zrozumiesz i w sposób doskonały Wszechmocnego ogarniesz? Wyższy jest niż niebo — i cóż uczynisz? Głębszy niż otchłań — i jakże poznasz? Dłuższa niż ziemia miara Jego i szersza niż morze!". Nie mówi tego, jakoby Bóg był wielki ilością wymierną, lecz dlatego, że Jego moc nie ogranicza się do tego, co się uznaje za wielkie, by nie mógł uczynić jeszcze większych.

Po drugie, biorąc pod uwagę racje rzeczy stworzonych. Intelekt nie może poznać wszystkich tych racji, jeżeli nie ogarnia dobroci

91 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, VIII, 16-19 (PL 34, 269-270).

Bożej. Racja bowiem każdej uczynionej rzeczy pochodzi od celu, do którego dąży czyniący. Celem zaś wszystkich rzeczy uczynionych przez Boga jest dobroć Boża. Zatem racją rzeczy stworzonych jest rozprzestrzenianie się dobroci Bożej w rzeczach. Gdyby więc ktoś znał wszelkie dobro, jakie może zaistnieć ze zrządzenia Bożej Mądrości w rzeczach stworzonych, znałby racje rzeczy stworzonych. A to byłoby równoznaczne z ogarnięciem dobroci i Mądrości Bożej, do czego nie jest zdolny żaden intelekt stworzony. Dlatego powiedziano w Księdze Eklezjastesa 8 [Koh 8,17]: „Zrozumiałem, iż nie może człowiek znaleźć przyczyny wszystkich dzieł Bożych".

Po trzecie, w odniesieniu do tego, co zależy jedynie od woli Bożej, jak przeznaczenie, wybór, usprawiedliwienie i inne rzeczy tego rodzaju, które wiążą się z uświęceniem stworzenia. Dlatego powiedziano w 1 Liście do Koryntian 2, [11]: „Tego, co ludzkie, nie zna nikt, tylko duch ludzki, który w nim jest. Podobnie tego, co Boże, nie zna nikt, tylko Duch Boży".

Rozdział 60 <<
CI, KTÓRZY OGLĄDAJĄ BOGA, WIDZĄ W NIM WSZYSTKO RÓWNOCZEŚNIE

Ponieważ dowiedliśmy, że intelekt stworzony, oglądając substancję Bożą, pojmuje w tejże substancji wszystkie gatunki *(species*) rzeczy [III, 59], wszystko zaś, co się widzi przez jedną formę poznawczą *(species),* widzi się z konieczności równocześnie i w jednym akcie widzenia — gdyż widzenie jest zgodne z zasadą widzenia — to wynika stąd, że intelekt, który widzi substancję Bożą, ogląda wszystko równocześnie, a nie sukcesywnie.

Podobnie. Najwyższe i doskonałe szczęście natury umysłowej polega na oglądaniu Boga, jak powyżej dowiedziono [III, 50], Szczęście ponadto nie polega na sprawności,

lecz na urzeczywistnieniu, gdyż jest ostateczną doskonałością i ostatecznym celem. Wszystkie więc

169

rzeczy, które widzimy, gdy oglądamy substancję Bożą — co nas czyni szczęśliwymi — widzimy w sposób urzeczywistniony. Zatem nie jest tak, że jedną widzimy wcześniej, a drugą później.

Co więcej. Każda rzecz spoczywa, gdy dojdzie do swego ostatecznego celu, wszelki ruch bowiem zmierza do osiągnięcia celu. Ostatecznym celem intelektu jest oglądanie substancji Bożej, jak wykazaliśmy powyżej [111,50]. Intelekt oglądający substancję Bożą nie porusza się więc od jednego przedmiotu poznania do drugiego. A zatem wszystko, co poznaje przez to widzenie, rozważa naraz w sposób urzeczywistniony.

Ponadto. W substancji Bożej intelekt poznaje wszystkie gatunki rzeczy, jak wynika z tego, co zostało powiedziane [III, 59]. Niektóre rodzaje mają zaś nieskończoną ilość gatunków, jak na przykład liczby, figury, proporcje. Zatem intelekt ogląda w substancji Bożej nieskończoną ilość rzeczy. Nie mógłby zaś oglądać ich wszystkich, gdyby ich nie oglądał równocześnie, gdyż nie można przebyć nieskończoności. Wszystko więc, co intelekt ogląda w substancji Bożej, musi oglądać równocześnie.

Stąd powiada Augustyn w XV księdze *O Trójcy.* „Nie będą wówczas nasze myśli zmienne, odchodząc i wracając od jednej rzeczy do drugiej, lecz całą naszą wiedzę będziemy oglądać jednym spojrzeniem"[92].

Rozdział 61
TEN, KTO WIDZI BOGA, STAJE SIĘ UCZESTNIKIEM ŻYCIA WIECZNEGO

Można stąd wnioskować, że przez powyższe widzenie intelekt stworzony staje się uczestnikiem życia wiecznego.

92 Św. Augustyn, *De Trinilate* XV, XVI, 26 (PL 42, 1079); por. przekład M. Stokowskiej, s. 496.

170

Różnica między wiecznością a czasem tkwi bowiem w tym, że czas istnieje w pewnym następstwie, wieczność zaś jest cała równocześnie. Otóż wykazaliśmy już [III, 60], że w powyższym widzeniu nie ma żadnego następstwa, lecz wszystko, co się przez nie widzi, widzi się równocześnie i jednym wejrzeniem (*uno intuitu).* Owo widzenie realizuje się więc przez jakieś uczestnictwo w wieczności. Jest też owo widzenie w pewnym sensie życiem — czynność intelektu jest bowiem w pewnym sensie życiem. A zatem przez to widzenie intelekt stworzony staje się uczestnikiem życia wiecznego.

Podobnie. Czynności otrzymują gatunek od swych przedmiotów. Otóż przedmiotem powyższego widzenia jest substancja Boża sama w sobie, a nie jakiś jej stworzony obraz, jak powyżej dowiedziono [III, 50], Istnienie substancji Bożej jest zaś w wieczności — albo lepiej: jest samą wiecznością. A zatem również owo widzenie polega na uczestnictwie w wieczności.

Dalej. Jeśli jakieś działanie odbywa się w czasie, będzie tak albo dlatego, że zasada tego działania jest w czasie, jak na przykład działania rzeczy naturalnych są czasowe, albo z racji kresu działania, jak na przykład substancje duchowe są ponad czasem, a

swoje działania wykonują na rzeczach podległych czasowi. Powyższe widzenie nie jest zaś w czasie ani ze względu na przedmiot, który się widzi, bo jest nim substancja wieczna, ani ze względu na to, przez co się widzi, ponieważ i tym jest substancja wieczna, ani ze względu na widzącego, którym jest intelekt, a którego istnienie nie podlega czasowi, gdyż jest niezniszczalne, jak tego powyżej dowiedziono [II, 55; II, 79], Widzenie to wiąże się więc z uczestnictwem w wieczności, ponieważ całkowicie przekracza czas.

Co więcej. Dusza obdarzona umysłem jest stworzona na granicy wieczności i czasu, jak powiedziano w księdze *O przyczynach*[93] i jak wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 68], gdyż jest ostatnia w hierarchii istot obdarzonych umysłem, niemniej jej substancja jest ponad materią cielesną i od niej nie zależy. Lecz jej działanie,

93 *Liber de causis* II, 22.

przez które się łączy z niższymi rzeczami, będącymi w czasie, jest czasowe. Zatem jej działanie, przez które się łączy z wyższymi bytami, istniejącymi ponad czasem, uczestniczy w wieczności. Takim zaś działaniem jest przede wszystkim widzenie, którym ogląda substancję Bożą. A zatem przez tego rodzaju widzenie dostępuje uczestnictwa w wieczności; i z tego samego powodu każdy inny intelekt stworzony, który ogląda Boga.

Dlatego Pan mówi w Ewangelii Św. Jana 17, [3]: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga".

Rozdział 62
CI, KTÓRZY WIDZĄ BOGA, BĘDĄ GO WIDZIEĆ WIECZNIE

Z tego wynika, że ci, którzy osiągają ostateczną szczęśliwość przez widzenie Boga, nigdy jej nie utracą.

Każdą bowiem rzecz, która niekiedy jest, a niekiedy jej nie ma, mierzy się czasem, jak wiadomo z IV księgi *Fizyki*[94]. Powyższe zaś widzenie, które czyni szczęśliwymi stworzenia obdarzone umysłem, nie dokonuje się w czasie, lecz w wieczności. Jest więc niemożliwe, by utracił je ktoś, kto raz stał się jego uczestnikiem.

Co więcej. Stworzenie obdarzone umysłem osiąga swój ostateczny cel, gdy jego pragnienie naturalne zostaje zaspokojone. Jak zaś z natury pragnie szczęścia, tak też z natury pragnie wiecznej trwałości tego szczęścia; posiadając bowiem substancję wieczną, to, czego pragnie dla siebie samego, a nie ze względu na coś innego, pragnie posiadać zawsze. Szczęście nie byłoby więc ostatecznym celem, gdyby nie trwało wiecznie.

Dalej. Gdy wiemy, że kiedyś utracimy to, co posiadamy i kochamy, smucimy się. Ci zaś, którzy posiadają widzenie uszczęśliwiające,

94 Arystoteles, *Physica* IV, 12 (221b 29-30).

w najwyższym stopniu kochają je jako źródło pełnego szczęścia i upragniony cel. Gdyby zatem wiedzieli, że kiedyś je utracą, nie mogliby się nie smucić. Wiedzieliby zaś o tym,

gdyby miało nie być wieczne. Wykazaliśmy już bowiem, że oglądając substancję Bożą poznają też inne rzeczy istniejące w przyrodzie [III, 59]; tym bardziej więc poznają, jakie jest owo widzenie — czy jest wieczne, czy też kiedyś się skończy. Temu widzeniu towarzyszyłby więc smutek. A zatem nie byłoby ono prawdziwą szczęśliwością bo ta ma uwalniać od wszelkiego zła, jak wykazano powyżej [III, 48],

Podobnie. Co z natury porusza się ku czemuś jako ku celowi swego ruchu, może być od niego oddzielone tylko siłą jak na przykład ciało ciężkie wyrzucone do góry. Wiadomo zaś na podstawie tego, co powiedzieliśmy [III, 50], że każda substancja obdarzona umysłem dąży swym naturalnym pragnieniem do owego widzenia. A zatem tylko siłą można ją pozbawić widzenia. Otóż siłą można coś usunąć jedynie wówczas, gdy moc stosującego siłę jest większa od mocy przyczyny Przyczyną widzenia Boga jest zaś Bóg, jak wyżej dowiedziono [HI, 53], Ponieważ więc żadna moc nie przewyższa mocy Boga, jest niemożliwe, by owo widzenie zostało usunięte siłą. Zatem będzie trwało wiecznie.

Ponadto. Jeśli ktoś przestaje widzieć coś, co wcześniej widział, to dzieje się tak albo dlatego, że traci zdolność widzenia, na przykład gdy umrze, oślepnie czy straci ją w jakiś inny sposób, albo dlatego, że nie chce już widzieć, na przykład gdy ktoś odwraca wzrok od rzeczy, którą przedtem widział, albo też dlatego, że zostaje usunięty przedmiot. Zasada ta obowiązuje powszechnie, obojętnie, czy mówimy o widzeniu zmysłowym czy o widzeniu intelektualnym. Substancja obdarzona umysłem nie może zaś stracić zdolności widzenia Boga ani przez utratę istnienia, ponieważ jest wieczna, jak powyżej wykazano [II, 55], ani przez brak światła, dzięki któremu ogląda Boga, ponieważ to światło jest przyjmowane w sposób niezniszczalny, zgodnie z naturą i przyjmującego, i dającego. Nie może też brakować jej woli cieszenia się tym widzeniem, przez które pojmuje, iż to widzenie jest jej ostateczną szczęśliwością podobnie

nie może chcieć nie być szczęśliwą. Nie przestanie też widzieć z powodu usunięcia przedmiotu, gdyż przedmiot ten, którym jest Bóg, nigdy się nie zmienia ani nie oddala od nas, jeśli my nie oddalamy się od Niego. Jest więc niemożliwe, by owo uszczęśliwiające widzenie Boga kiedykolwiek się skończyło.

Oprócz tego. Jest niemożliwe, by ktoś chciał utracić dobro, z którego czerpie radość, chyba że w jego ocenie z dobrem tym łączy się jakieś zło lub przynajmniej coś, co przeszkadza większemu dobru; władza pożądawcza pragnie bowiem czegoś tylko jako dobra i tak samo czegoś unika tylko jako zła. Lecz w owym widzeniu nie może być żadnego zła, skoro jest czymś najlepszym, do czego może dojść stworzenie rozumne. Nie jest też możliwe, by ktoś, kto cieszy się tym widzeniem, sądził, iż zawiera ono coś złego albo że istnieje coś od niego lepszego, gdyż widzenie Najwyższej Prawdy wyklucza wszelki fałszywy osąd. A zatem jest niemożliwe, by substancja rozumna, która ogląda Boga, chciała kiedykolwiek nie posiadać tego widzenia.

Podobnie. Jeżeli rzecz, z której wcześniej ktoś czerpał przyjemność i radość, zaczyna nużyć, to dzieje się tak dlatego, że owa rzecz wywołuje [w nim] pewną rzeczywistą zmianę, niszcząc lub osłabiając jego moc. I dlatego władze zmysłowe, które w działaniu ulegają zmęczeniu pod wpływem zmiany w organach cielesnych, spowodowanej przez przedmioty zmysłowe — a bardzo intensywne przedmioty zmysłowe mogą nawet je zniszczyć — doznają znużenia po pewnym czasie korzystania z rzeczy, którą przedtem odczuwały jako przyjemną. Z tej racji doznajemy znużenia także po długim i intensywnym myśleniu, gdyż zmęczeniu ulegają władze posługujące się organami

cielesnymi, bez których w obecnym życiu nie może się obejść praca intelektu. Tymczasem substancja Boża nie niszczy, lecz w najwyższym stopniu udoskonala intelekt. W widzeniu jej nie ma też żadnej czynności, którą by się wykonywało przez organ cielesny. Jest więc niemożliwe, by to widzenie znużyło kogoś, kto wcześniej czerpał z niego radość.

Co więcej. Rzecz, którą się rozważa z podziwem, nie może powodować znużenia; dopóki bowiem trwa podziw, dopóty rzecz

porusza pragnienie. Substancję Bożą zaś każdy intelekt stworzony ogląda zawsze z podziwem, gdyż żaden jej nie obejmuje. Jest więc niemożliwe, by substancja rozumna znużyła się tym widzeniem. A zatem nie jest możliwe, aby z własnej woli odstąpiła od tego widzenia.

Dalej. Jeśli jakieś dwie rzeczy najpierw są złączone, a potem się rozdzielają, to musi się to stać przez zmianę jednej z nich; jak bowiem nowa relacja nie zaczyna istnieć bez zmiany jednego z członów relacji, tak też nie przestaje istnieć bez takiej zmiany. Intelekt stworzony ogląda zaś Boga dzięki temu, że się z Nim w pewien sposób łączy, jak wynika z tego, co powiedziano [III, 51]. Jeśli więc to widzenie ma się skończyć z powodu braku połączenia z Bogiem, to musi się to stać przez zmianę w substancji Bożej albo przez zmianę w oglądającym ją intelekcie. I jedno, i drugie jest niemożliwe, gdyż substancja Boża jest niezmienna, jak dowiedziono w pierwszej księdzie [I, 13], a także substancja intelektualna nie podlega żadnej zmianie, gdy ogląda substancję Bożą. Niemożliwe jest zatem, by ktoś utraci! tę szczęśliwość, przez którą ogląda substancję Boga.

Podobnie. Im coś jest bliżej Boga, który jest całkowicie niezmienny, tym jest mniej zmienne i bardziej trwałe; stąd pewne ciała nie mogą trwać wiecznie ze względu na duże oddalenie od Boga, jak powiedziano w II księdze *O powstawaniu*[95]. Lecz żadne stworzenie nie może się zbliżyć do Boga bardziej niż to, które ogląda Jego substancję. Zatem stworzenie rozumne, które ogląda substancję Bożą osiąga największą niezmienność. Nie jest więc możliwe, by kiedykolwiek utraciło to widzenie.

Mówi się o tym w Psalmie [84,5]: „Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie! Na wieki wieków będą Cię chwalić". I w innym miejscu: „Nie poruszy się na wieki, kto mieszka w Jeruzalem" [Ps 125,1], W Księdze .Izajasza 33, [20-21]: „Oczy twoje będą oglądać Jeruzalem, miasto bogate, przybytek, którego w żaden

95 Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 10 (336b 30-31).

sposób przenieść nie można, i kołki jego nie będą wyjęte na wieki i żaden jego powróz nie zostanie zerwany. Bo tylko tam przebywa wspaniały Pan, Bóg nasz". A także w Apokalipsie 3, [12]: „Tego, kto zwycięży, uczynię filarem w świątyni Boga mego, i więcej już nie wyjdzie na zewnątrz".

W ten sposób usuwa się błąd platoników[96], którzy twierdzili, że dusze oddzielone, gdy już osiągną ostateczną szczęśliwość, chcą na nowo wrócić do ciał, a gdy skończy się ta szczęśliwość, znowu zostają pogrążone w nędzy obecnego życia; a także błąd Orygenesa[97], który głosił, że dusze i aniołowie po okresie szczęśliwości mogą ponownie wrócić do nędzy.

Rozdział 63 <<
W JAKI SPOSÓB W TEJ OSTATECZNEJ SZCZĘŚLIWOŚCI SPEŁNIA SIĘ WSZELKIE PRAGNIENIE CZŁOWIEKA

Z wcześniej szych ustaleń wynika jasno, że dzięki szczęśliwości, którą się czerpie z oglądania Boga, spełniają się wszelkie ludzkie pragnienia, zgodnie ze słowami Psalmu [103,5]: „On wypełnia dobrami pragnienia twoje", i wszelkie ludzkie wysiłki znajdują tam swoje wypełnienie. Jest to jasne, gdy rozważymy poszczególne przypadki.

Jako istota obdarzona intelektem posiada człowiek pragnienie poznania prawdy. Pragnienie to ludzie realizują, oddając się życiu kontemplacyjnemu. Jest oczywiste, że spełni się ono w owym widzeniu, gdy przez oglądanie pierwszej prawdy intelekt dowie się wszystkiego, co z natury pragnie wiedzieć, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 59],

96 Zob. św. Augustyn, *De cmtate Dei* X, 30 (PL 41, 310).
97 Orygenes, *Peri archon* II, 3; zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 43 (PL 42, 34).

Człowiek posiada też pewne pragnienie jako istota obdarzona rozumem, za pomocą którego potrafi rządzić niższymi rzeczami. To pragnienie ludzie realizują oddając się życiu czynnemu i społecznemu, a służy ono głównie temu, aby całe życie człowieka było kierowane przez rozum, to znaczy, by żył według cnoty; celem działania każdego człowieka cnotliwego jest bowiem dobro wynikające z własnej cnoty, na przykład celem człowieka odważnego jest działanie odważne. Otóż pragnienie to wypełni się wówczas całkowicie, ponieważ rozum będzie działał z największą mocą oświetlony światłem Bożym, aby nie mógł odejść od tego, co prawe.

Z życiem społecznym są też związane pewne dobra, których człowiek potrzebuje do działań w tej dziedzinie; takimi są na przykład wzniosłe godności. Gdy jednak ludzie pragną ich w sposób nieuporządkowany, stają się pyszni i żądni sławy. Do najwyższej zaś godności człowiek zostaje wyniesiony przez owo widzenie, gdyż w pewien sposób łączy się z Bogiem, jak wykazano powyżej [III, 51]. I dlatego jak sam Bóg jest Królem wieków, tak też zjednoczeni z Nim błogosławieni nazywani są w Apokalipsie 20, [6] królami: „Będą królować z Chrystusem".

W życiu społecznym pragnie się też innej rzeczy, a mianowicie popularności; ludzi, którzy pragną jej w sposób nieuporządkowany, uważa się za żądnych próżnej chwały. Tymczasem błogosławieni przez owo widzenie stają się sławni nie wedle mniemania ludzi, którzy mogą się mylić i wprowadzać w błąd, lecz według najprawdziwszego poznania Boga i wszystkich błogosławionych. I dlatego bardzo często tę szczęśliwość nazywa się w Piśmie Świętym chwałą jak powiedziano w Psalmie [149,5]: „Będą się święci weselić w chwale".

Jeszcze inną rzeczą której się pragnie w życiu społecznym, są bogactwa; przez ich nieuporządkowane pragnienie i miłość ludzie stają się skąpi i niesprawiedliwi. W owej szczęśliwości zaś jest dostatek wszelkich dóbr, gdyż błogosławieni cieszą się posiadaniem Tego, który obejmuje pełnię wszystkich dóbr. Dlatego mówi się w Księdze Mądrości 7, [11]: „Przyszły mi wraz z nią wszystkie

dobra". Stąd też i w Psalmie [112,3] powiedziano: „Chwała i bogactwo w domu Jego".

Trzecie pragnienie człowieka, wspólne jemu i innym zwierzętom, to pragnienie używania przyjemności; ludzie realizują je przede wszystkim, prowadząc życie oddane rozkoszom zmysłowym *(secundum vitam voluptuosam),* a nie powściągając go, stają się nieumiarkowani i niewstrzemięźliwi. W owej szczęśliwości zaś jest przyjemność najdoskonalsza — o tyle doskonalsza od przyjemności zmysłowych, których mogą używać także nierozumne zwierzęta, o ile intelekt przewyższa zmysły, następnie o ile dobro, którym się będziemy cieszyć, jest większe od każdego dobra zmysłowego, bliższe nam i dostarcza przyjemności nieustannie, a także o ile przyjemność ta jest wolna od wszelkiego smutku i wszelkich niepokojących trosk. O niej powiedziano w Psalmie [36,9]: „Będą upojeni obfitością domu Twego i strumieniem rozkoszy Twojej napoisz ich".

Istnieje też naturalne pragnienie wspólne wszystkim rzeczom, przez które pragną one zachować, na ile to możliwe, swój byt; nie powściągając go, ludzie stają lękliwi i przesadnie powstrzymują się od trudu. Pragnienie to zostanie całkowicie zaspokojone, gdy błogosławieni osiągną doskonałą nieśmiertelność i będą wolni od wszelkich niebezpieczeństw, zgodnie ze słowami Księgi Izajasza 49, [10] i Apokalipsy 21 [zob. Ap 7,16]: „Nie będąjuż łaknąć ani pragnąć, i nie porazi ich słońce ani żaden upał".

Okazuje się zatem, że przez widzenie Boga substancje intelektualne osiągają prawdziwe szczęście, które zaspokaja wszystkie pragnienia i w którym jest pełnia wszelkich dóbr, potrzebnych zdaniem Arystotelesa[98] do szczęścia. Stąd i Boecjusz powiada, że „szczęście to stan doskonały polegający na zgromadzeniu wszystkich dóbr"[99].

Nic zaś w obecnym życiu nie upodabnia się do owej ostatecznej i doskonałej szczęśliwości tak bardzo, jak życie tych, którzy oddają się kontemplacji prawdy — na ile to w obecnym życiu możliwe. I dlatego filozofowie, którzy nie mogli posiadać pełnej wiedzy o tej

98 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 7 (1177a 27-b 1).
99 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III. proza 2 (PL 63, 724 A).

ostatecznej szczęśliwości, za ostateczną szczęśliwość człowieka uważali oddawanie się kontemplacji, która jest możliwa w obecnym życiu. Z tej racji w Piśmie Świętym wśród różnych rodzajów życia najbardziej polecane jest życie kontemplacyjne; Pan bowiem powiada w Ewangelii św. Łukasza 10, [42]: „Maria wybrała najlepszą cząstkę — mianowicie kontemplację prawdy — która nie będzie jej odebrana". Kontemplacja prawdy rozpoczyna się bowiem w obecnym życiu, a w przyszłym osiągnie pełnię, natomiast życie czynne i społeczne nie wykracza poza życie doczesne.

Rozdział 64
BÓG PRZEZ SWĄ OPATRZNOŚĆ RZĄDZI RZECZAMI

Z tego, co zostało powiedziane, wynika wniosek, że Bóg jest celem wszystkich rzeczy. A z tego można dalej wnioskować, że przez swą opatrzność rządzi, czyli włada wszystkim.

Wszystko bowiem, co jest podporządkowane jakiemuś celowi, podlega władaniu tego, do kogo w głównej mierze należy ów cel, jak widać na przykładzie wojska. Wszystkie bowiem rodzaje wojsk i ich zadania podporządkowane są jako ostatecznemu celowi dobru wodza, którym jest zwycięstwo; i dlatego do wodza należy dowodzenie

całym wojskiem. Podobnie sztuka, która odnosi się do celu, rozkazuje i wyznacza reguły sztuce dotyczącej środków do celu, jak na przykład sztuka rządzenia państwem sztuce wojskowej, sztuka wojskowa sztuce jeżdżenia konno, a sztuka żeglowania sztuce budowania okrętów. Skoro więc wszystko jest skierowane do dobroci Bożej jako do celu, co udowodniliśmy [III, 7], Bóg, do którego przede wszystkim należy ta dobroć jako substancjalnie posiadana, poznawana i miłowana, musi być rządcą wszystkich rzeczy.

Dalej. Każdy, kto czyni coś dla celu, posługuje się tym dla owego celu. Wykazano zaś powyżej, że wszystko, co w jakikolwiek sposób posiada byt, jest dziełem Boga [II, 15], oraz że Bóg czyni wszystko

179

dla celu, którym jest On sam [1,75], Posługuje się zatem wszystkimi rzeczami, kierując je do celu. A to znaczy, że nimi rządzi. Jest więc przez swą opatrzność rządcą wszystkich rzeczy.

Co więcej. Wykazaliśmy, że Bóg jest pierwszym poruszającym nieporuszanym [I, 13]. Pierwszy poruszający porusza zaś nie mniej od poruszających wtórych, lecz bardziej, bez niego bowiem pozostali poruszający nie poruszają. Wszystko, co się porusza, porusza się dla celu, jak powyżej dowiedziono [III, 2]. Bóg więc porusza każdą rzecz do jej celu. I porusza przez intelekt; wykazano bowiem powyżej, że Bóg nie działa z konieczności natury, lecz przez intelekt i wolę [I, 81; II, 23n], Władać zaś i rządzić przez opatrzność to nic innego, jak poruszać rzeczy do celu przez intelekt. Bóg zatem przez swą opatrzność rządzi i włada wszystkimi rzeczami, które poruszają się do celu, czy to cieleśnie, czy duchowo, jak na przykład mówi się, że ten, kto pragnie jakiejś rzeczy, jest poruszany przez tę rzecz.

Podobnie. Wykazaliśmy [III, 3], że ciała w przyrodzie poruszają się i dążą do celu, chociaż celu nie znają opierając się na tym, że zawsze albo przeważnie dzieje się z nimi to, co najlepsze; i nie inaczej powstawałyby, gdyby powstawały przez sztukę. Jest zaś niemożliwe, by rzeczy nieznające celu dążyły do celu i w sposób uporządkowany osiągały ten cel, gdyby nie były poruszane przez kogoś, kto zna cel, jak na przykład strzałę kieruje do tarczy łucznik. Zatem całe działanie natury musi być kierowane przez jakąś wiedzę. To zaś pośrednio lub bezpośrednio musi się sprowadzić do Boga; każda bowiem niższa sztuka czy niższe poznanie przyjmuje zasady od wyższej, jak to widać także w naukach teoretycznych i praktycznych. Bóg więc przez swą opatrzność rządzi światem.

Co więcej. Rzeczy różniące się co do natury składają się na jedną uporządkowaną całość tylko wtedy, gdy połączy je jeden kierujący. We wszechświecie istnieją zaś rzeczy o różnych i przeciwnych sobie naturach, a jednak wszystkie one składają się na jedną uporządkowaną całość, co przejawia się w tym, że jedne przyjmują na siebie działania drugich, jedne drugim pomagają lub powściągają. Musi więc istnieć jeden kierujący i rządca wszechświata.

180

Co więcej. Zjawisk towarzyszących ruchowi ciał niebieskich nie można uzasadniać koniecznością natury; niektóre z nich bowiem mają więcej ruchów niż inne i ruchy te są całkowicie odmienne. Porządek wśród tych ruchów musi więc pochodzić od jakiejś opatrzności. A zatem i porządek wszystkich ruchów i działań niższych, którymi rządzą tamte, tak samo musi pochodzić od opatrzności.

Podobnie. Im coś jest bliżej przyczyny, tym bardziej uczestniczy w skutkach jej działania. Stąd, jeśli jakieś rzeczy tym doskonalej w czymś uczestniczą, im bardziej się zbliżają do jakiegoś bytu, to jest to znakiem, że ów byt jest przyczyną tego, w czym one w różny sposób uczestniczą; na przykład, jeżeli jakieś rzeczy są cieplejsze w miarę zbliżania się do ognia, jest to znakiem, że ogień jest przyczyną ciepła. Widzimy zaś, że rzeczy są tym doskonalej urządzone, im są bliżej Boga. W ciałach niższych wszak, które są najdalej od Boga, biorąc pod uwagę różnicę natur, zdarzają się czasami odstępstwa od zwykłego biegu rzeczy, co widać na przykładzie płodów potworkowatych i innych zdarzeń przypadkowych; nigdy zaś się to nie zdarza u ciał niebieskich, chociaż te pod pewnym względem są zmienne, co z kolei nie występuje u umysłowych substancji oddzielonych. Jest więc jasne, że Bóg jest przyczyną całego porządku wszechświata. A zatem dzięki swojej opatrzności jest rządcą całego wszechświata.

Co więcej. Jak powyżej dowiedziono, Bóg powołał wszystkie rzeczy do bytu nie z konieczności natury, lecz przez intelekt i wolę [I, 81; II, 23n], Celem ostatecznym Jego intelektu i woli nie może zaś być nic innego niż Jego dobroć, by mianowicie udzielał jej rzeczom, jak wynika z tego, o czym wcześniej była mowa [I, 75n], Rzeczy uczestniczą w dobroci Bożej przez podobieństwo, o ile same są dobre. Najwyższym zaś dobrem wśród rzeczy mających przyczynę jest dobro porządku wszechświata, które jest najdoskonalsze, jak twierdzi Filozof[100], z czym zgadza się także Pismo Święte, gdy mówi w Księdze Rodzaju 1, [31]: „Widział Bóg wszystkie rzeczy,

100 Arystoteles, *Metaphysica* XI [XII], 10 (1075a 11-15).

które uczynił, i były bardzo dobre", chociaż o poszczególnych powiedział tylko, że „były dobre". Tym więc, czego przede wszystkim Bóg chce i co czyni, jest dobro porządku rzeczy, których jest przyczyną. Rządzenie zaś rzeczami to nic innego jak wprowadzanie wśród nich porządku. Zatem sam Bóg rządzi wszystkim za pomocą swego intelektu i woli.

Dalej. Każda rzecz dążąca do jakiegoś celu troszczy się bardziej o to, co jest bliższe ostatecznemu celowi; takie coś bowiem jest celem także dla innych rzeczy. Ostatecznym celem woli Bożej jest zaś Jego dobroć, której najbliższe w rzeczach stworzonych jest dobro porządku całego wszechświata, ponieważ do niego jest skierowane jako do celu każde poszczególne dobro tej lub tamtej rzeczy, jak na przykład to, co mniej doskonałe, jest skierowane do tego, co jest bardziej doskonałe; stąd też widzimy, że każda część istnieje dla całości. Tym więc, o co Bóg najbardziej się troszczy w rzeczach stworzonych, jest porządek wszechświata. A zatem Bóg jest rządcą wszechświata.

Podobnie. Każda rzecz stworzona osiąga swą ostateczną doskonałość przez właściwe sobie działanie; ostatecznym bowiem celem i doskonałością rzeczy musi być albo samo działanie, albo kres działania, albo skutek, forma zaś, dzięki której rzecz istnieje, jest doskonałością pierwszą, jak wiadomo z II księgi *O duszy*[101]. Otóż porządek rzeczy powołanych do bytu zgodnie z różnicą natur i ich stopniem doskonałości pochodzi od Mądrości Bożej, jak wykazano w drugiej księdze [II, 45], Zatem również porządek działań, przez które rzeczy powołane do bytu zbliżają się do swego ostatecznego celu, pochodzi od Mądrości Bożej. Kierować zaś działania jakichś rzeczy do celu znaczy nimi rządzić. Bóg zatem opatrznością swej Mądrości rządzi i włada rzeczami.

Z tego powodu Pismo Święte głosi, że Bóg jest Panem i Królem, według słów Psalmu [100,3]: „Pan sam jest Bogiem", i podobnie: „Bóg jest królem całej ziemi" [Ps 47,8]; jest bowiem rzeczą króla

101 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 7-11).

i pana, by swą władzą kierował i rządził poddanymi. Dlatego również bieg rzeczy Pismo Święte przypisuje rozkazom Boga w Księdze Hioba 9, [7]: „On słońcu rozkazuje i nie wschodzi, i gwiazdy zamyka jakby pod pieczęcią"; a także w Psalmie [148,6]: „Wydał rozkaz, który nie przeminie".

W ten sposób usuwa się błąd starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że wszystko powstaje z konieczności materialnej, z czego wynikało, iż wszystko zależy od przypadku, a nie od porządku opatrznościowego.

Rozdział 65
BÓG ZACHOWUJE RZECZY W BYCIE

Z tego, że Bóg włada rzeczami przez swą opatrzność, wynika, że zachowuje je w bycie.

Rządzenie jakimiś rzeczami obejmuje wszystko, przez co osiągają one swój cel; o tyle bowiem mówi się, że rzeczy podlegają władaniu lub rządzeniu, o ile kierują się do celu. Do celu ostatecznego zamierzonego przez Boga, mianowicie do dobroci Bożej, rzeczy kierują się nie tylko przez to, że działają, lecz także przez to, że istnieją, ponieważ o ile istnieją, noszą w sobie podobieństwo do dobroci Bożej, co jest celem rzeczy, jak powyżej udowodniono [III, 19], Opatrzność Boża obejmuje więc zachowywanie rzeczy w bycie.

Podobnie. To samo powinno być przyczyną rzeczy i jej zachowywania; albowiem zachowywanie rzeczy to nic innego jak ciągłość jej istnienia. Wykazano zaś powyżej [II, 23n], że Bóg przez swój intelekt i wolę jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy. A zatem przez swój intelekt i wolę zachowuje wszystkie rzeczy w bycie.

Podobnie. Żadna poszczególna przyczyna jednoznaczna nie może być, absolutnie rzecz biorąc, przyczyną gatunku; na przykład ten określony człowiek nie może być przyczyną gatunku ludzkiego, gdyż byłby wówczas przyczyną każdego człowieka, a więc i siebie

samego, co jest niemożliwe. Mówiąc bezwzględnie, ten określony człowiek jest przyczyną innego określonego człowieka. Konkretny człowiek istnieje zaś dzięki temu, że natura ludzka istnieje w tej a tej materii, będącej zasadą jednostkowienia. Konkretny człowiek jest więc przyczyną człowieka tylko o tyle, o ile jest przyczyną, że forma człowieka powstaje w tej a tej materii. To zaś oznacza, że jest zasadą powstawania tego określonego człowieka. Jest więc jasne, że zarówno człowiek, jak i każda inna przyczyna jednoznaczna w przyrodzie jest tylko przyczyną powstawania tej czy innej rzeczy. Musi zaś istnieć jakaś przyczyna sprawcza samego gatunku ludzkiego jako gatunku; wskazuje na to jego złożenie i porządek części, który we wszystkich jednostkach jest taki sam — chyba że przypadłościowo coś temu przeszkodzi. Podobnie ma się rzecz ze wszystkimi innymi gatunkami rzeczy naturalnych. Tą zaś przyczyną jest Bóg, bądź pośrednio, bądź bezpośrednio; wykazano bowiem [I, 13; II, 15], że jest On pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy. Jego stosunek do gatunków rzeczy musi więc być taki jak stosunek konkretnej przyczyny powstawania w przyrodzie do powstawania, którego sama przez się jest przyczyną. Powstawanie zaś ustaje, gdy ustaje działanie przyczyny powstawania.

A zatem wszystkie gatunki rzeczy przestałyby istnieć, gdyby ustało działanie Boże. Zatem Bóg przez swe działanie zachowuje rzeczy w bycie.

Co więcej. Chociaż rzecz istniejąca może się poruszać, to jednak ruch nie należy do jej istnienia. Rzecz cielesna może zaś być przyczyną jakiejś rzeczy tylko o tyle, o ile się porusza, gdyż żadne ciało nie działa inaczej niż przez ruch, czego dowodzi Arystoteles[102]. Zatem żadne ciało nie jest przyczyną istnienia jakiejś rzeczy jako istnienia, lecz jest przyczyną ruchu ku istnieniu, to znaczy powstawania rzeczy. Istnienie zaś jakiejkolwiek rzeczy jest istnieniem przez uczestnictwo, skoro żadna rzecz — oprócz Boga — nie jest swoim własnym istnieniem, jak udowodniliśmy [I, 22; II, 15]. Tak więc Bóg, który jest swoim istnieniem, musi być pierwszą i samą

102 Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (259b 32-260a 19).

przez się przyczyną wszelkiego istnienia. A zatem działanie Boże tak się ma do istnienia rzeczy, jak ruch ciała poruszającego ma się do powstawania i ruchu rzeczy uczynionych lub poruszanych. Jest zaś niemożliwe, by powstawanie i ruch jakiejś rzeczy trwały, gdy ustaje ruch poruszającego. A zatem jest niemożliwe, by istnienie jakiejś rzeczy trwało inaczej niż przez działanie Boże.

Co więcej. Jak dzieło wytwarzane przez człowieka zakłada dzieło natury, tak dzieło natury zakłada dzieło Boga Stwórcy; materia rzeczy wytwarzanych pochodzi bowiem od natury, materia zaś rzeczy naturalnych jest stworzona przez Boga. Otóż rzeczy wytwarzane przez człowieka są zachowywane w istnieniu mocą rzeczy naturalnych, na przykład dom trwa dzięki trwałości kamieni. Zatem wszystkie rzeczy naturalne zachowują istnienie dzięki mocy Boga.

Podobnie. Wpływ działającego trwa w skutku po ustaniu działania, tylko jeżeli się przemieni w naturę skutku. Formy bowiem rzeczy zrodzonych i ich właściwości trwają w nich po zrodzeniu aż do końca, ponieważ stają się dla nich naturalne. Podobnie nawyki trudno jest zmienić, gdyż przeradzają się w naturę, dyspozycje zaś i doznania, czy to cielesne, czy psychiczne (*animales*), trwają przez jakiś czas po działaniu przyczyny, ale nie na zawsze, ponieważ są jakby w drodze ku naturze. Co zaś należy do natury wyższego rodzaju, w żaden sposób nie trwa po działaniu przyczyny, na przykład światło nie trwa w ciele przezroczystym, gdy się usunie czynnik oświetlający. Istnienie zaś nie jest naturą ani istotą żadnej rzeczy stworzonej, lecz jedynie samego Boga, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 22]. Żadna więc rzecz nie mogłaby trwać w istnieniu, gdyby ustało działanie Boże.

Dalej. Mamy dwa stanowiska w sprawie pochodzenia rzeczy. Pierwsze to stanowisko wiary, że Bóg na początku powołał rzeczy do bytu, a drugim jest stanowisko niektórych filozofów, że rzeczy odwiecznie emanują z Boga. W myśl obydwu tych stanowisk należy powiedzieć, że rzeczy są zachowywane w istnieniu przez Boga. Jeśli bowiem Bóg powołał rzeczy do bytu po ich niebycie, to byt rzeczy — i podobnie niebyt — musi wynikać z woli Bożej, ponieważ

Bóg pozwolił, by rzeczy nie istniały, kiedy chciał, i sprawił, żeby rzeczy istniały, kiedy chciał. Istnieją więc tak długo, jak długo chce, by istniały. Jego wola zatem jest tym, co zachowuje rzeczy. Jeśli natomiast rzeczy odwiecznie emanują z Boga, to nie da się

określić czasu ani momentu, w którym się ta emanacja rozpoczęła. Albo więc nigdy ich Bóg nie powołał do bytu, albo zawsze, dopóki istnieją, ich byt wypływa z Boga. Bóg więc swoim działaniem zachowuje rzeczy w istnieniu.

Z tej racji mówi się w Liście do Hebrajczyków 1, [3]: „Ten, który podtrzymuje wszystko słowem mocy swojej". Augustyn powiada też w *Dosłownym wykładzie Księgi Rodzaju*: „Potęga stwórcy oraz moc wszechmocnego i podtrzymującego wszystko jest przyczyną istnienia wszelkiego stworzenia. Gdyby ta moc została usunięta od stworzeń, którymi rządzi, równocześnie przestałby też istnieć ich rodzaj, a cała natura zapadłaby się w nicość. Gdy człowiek wybuduje dom i go zostawi, gdy się cofnie i przestanie pracować, dzieło jego trwa; ale gdyby Bóg usunął swoje władanie, świat nie mógłby istnieć nawet przez mgnienie oka"[103].

W ten sposób odrzuca się stanowisko uczonych w prawie Maurów[104], którzy po to, by móc utrzymywać, iż świat potrzebuje zachowywania w istnieniu przez Boga, głosili, że wszystkie formy są przypadłościami i że żadna przypadłość nie trwa przez dwie chwile — i w ten sposób kształtowanie rzeczy zawsze byłoby stawaniem się, tak jakby rzecz potrzebowała przyczyny sprawczej tylko, gdy się staje. Stąd też niektórzy z nich twierdzą podobno, że ciała niepodzielne— z których, jak powiadają złożone są wszystkie substancje i które ich zdaniem jako jedyne są trwałe — mogą przez jakiś czas dalej istnieć, jeśli Bóg odsunąłby swe rządy od rzeczy. Niektórzy z nich utrzymują też, że rzecz nie przestałaby istnieć, gdyby Bóg nie sprawił w niej przypadłości powodującej ustanie istnienia. Wszystko to jest oczywiście niedorzeczne.

103 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* IV, XII, 22 (PL 34, 304).
104 Zob. Mojżesz Majmonides, *Dux perplexorum* I, 73.

Rozdział 66 <<
TYLKO DZIAŁAJĄC MOCĄ BOŻĄ, RZECZ MOŻE DAWAĆ BYT

Wobec tego jest rzeczą jasną, że wszystkie niższe czynniki dają byt tylko o tyle, o ile działają mocą Bożą.

Rzecz bowiem może dawać byt tylko wówczas, gdy jest bytem urzeczywistnionym. Bóg zaś zachowuje rzeczy w istnieniu przez swą opatrzność, jak tego dowiedziono [III, 65], Zatem z mocy Bożej pochodzi to, że coś daje byt.

Co więcej. Gdy różne czynniki działające są kierowane przez jeden czynnik, ich wspólny skutek jest ich skutkiem, o ile wspólnie uczestniczą w ruchu i w mocy owego czynnika. Rzeczy bowiem, których jest wiele, czynią coś jednego, tylko o ile stanowią jedność; na przykład w wojsku wszyscy przyczyniają się do odniesienia zwycięstwa, a odnoszą je, o ile kieruje nimi wódz, który jest właściwym sprawcą zwycięstwa. Wykazaliśmy zaś w pierwszej księdze, że pierwszym czynnikiem działającym jest Bóg [I, 13], Skoro więc istnienie jest wspólnym skutkiem wszystkich czynników działających — każdy bowiem czynnik działający jest sprawcą bytu urzeczywistnionego — musi być tak, że wszystkie powodują ten skutek, o ile są kierowane przez pierwszy czynnik działający i działają jego mocą.

Dalej. We wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych to, co ostatnie w porządku powstawania, a pierwsze w porządku zamierzenia, jest właściwym skutkiem pierwszego sprawcy; na przykład forma domu, który jest właściwym skutkiem budowniczego, powstaje później niż przygotowanie cementu, kamieni i drewna, co jest

dziełem niższych pracowników, podporządkowanych budowniczemu. W każdym zaś działaniu byt urzeczywistniony jest tym, co jako pierwsze jest zamierzone, a jako ostatnie powstaje; gdy bowiem on powstanie, ustaje działanie czynnika działającego i ruch przedmiotu działania. Zatem byt jest właściwym skutkiem

187

pierwszego działającego, mianowicie Boga, a wszystkie rzeczy, które dają byt, czynią to, o ile działają mocą Boga.

Co więcej. Wśród rzeczy, na które się rozciąga moc przyczyny wtórej, najwyższe co do dobroci i doskonałości jest to, co obejmuje ona dzięki mocy przyczyny pierwszej; przyczyna pierwsza uzupełnia bowiem moc przyczyny wtórej. Tym zaś, co jest najdoskonalsze we wszystkich skutkach, jest istnienie, ponieważ każda natura lub forma osiąga doskonałość przez to, co istnieje w sposób urzeczywistniony i tak się ma do bytu urzeczywistnionego, jak możność do urzeczywistnienia. A zatem istnienie jest tym, co przyczyny wtóre sprawiają mocą przyczyny pierwszej.

Podobnie. Porządek skutków jest zgodny z porządkiem przyczyn. Pierwszym zaś wśród wszystkich skutków jest byt, wszystkie inne bowiem są pewnymi jego zdeterminowaniami. Byt zatem jest właściwym skutkiem przyczyny pierwszej, a wszystkie inne przyczyny powodują ten skutek, o ile działają mocą przyczyny pierwszej. Przyczyny wtóre zaś, które niejako uszczegółowiają i determinują działanie przyczyny pierwszej, powodują jako właściwe sobie skutki inne doskonałości, determinujące byt.

Oprócz tego. Co jest jakieś z istoty, jest właściwą przyczyną tego, co jest takie przez uczestnictwo; na przykład ogień jest przyczyną wszystkiego, co się pali. Otóż Bóg jako jedyny jest bytem ze swej istoty, wszystko inne zaś jest bytem przez uczestnictwo; wszak tylko w Bogu istnienie jest Jego istotą. A zatem byt każdej rzeczy istniejącej jest właściwym skutkiem Boga, tak że każda rzecz, powołując coś do bytu, czyni to, o ile działa mocą Bożą.

Z tej racji powiedziano w Księdze Mądrości 1, [14]: „Stworzył Bóg wszystko, aby istniało". A w wielu miejscach Pisma Świętego mówi się, że Bóg czyni wszystko. W księdze *O przyczynach*[105] powiedziano też, że nawet inteligencja daje byt tylko o tyle, o ile jest boska, to znaczy, o ile działa mocą Bożą.

105 *Liber de causis* XXII [XXIII], 172.

188

Rozdział 67
BÓG JEST PRZYCZYNĄ DZIAŁANIA WSZYSTKICH RZECZY DZIAŁAJĄCYCH

Z tego wynika, że Bóg jest dla wszystkich rzeczy przyczyną tego, że działają. Każdy bowiem działający jest w pewien sposób przyczyną istnienia — albo co do bytu substancjalnego, albo przypadłościowego. Nic zaś nie jest przyczyną istnienia, jeśli nie działa mocą Bożą jak wykazano [III, 66], Każdy zatem działający działa dzięki mocy Bożej.

Co więcej. Każde działanie, wynikające z jakiejś mocy, przypisuje się jako przyczynie rzeczy, która ową mocą obdarzyła; na przykład naturalny ruch ciał ciężkich i lekkich jest następstwem ich formy, dzięki której są ciężkie lub lekkie, i dlatego za przyczynę ich

ruchu uważa się przyczynę powstawania, która dała formę. Wszelka zaś moc jakiegokolwiek działającego pochodzi od Boga jako od pierwszej zasady każdej doskonałości. Skoro więc każde działanie jest konsekwencją jakiejś mocy, Bóg musi być przyczyną każdego działania.

Następnie. Jest jasne, że każde działanie, które nie może trwać, gdy ustanie wpływ danego czynnika, pochodzi od tego czynnika; na przykład barwy nie mogą być widoczne, gdy ustanie działanie słońca oświetlającego powietrze, dlatego nie ma wątpliwości, że słońce jest przyczyną widoczności barw. To samo odnosi się do ruchu wymuszonego, który ustaje, gdy się usunie zewnętrzną siłę poruszającą. Bóg zaś dał rzeczom byt nie tylko, gdy na początku zaczęły istnieć, lecz jest przyczyną ich bytu dopóki istnieją, zachowując je w bycie, jak wykazano [III, 65]; i tak samo dał im moc działania nie tylko wówczas, gdy zostały stworzone, lecz zawsze w nich jest jej przyczyną. Stąd, gdyby ustała pomoc Boża, skończyłoby się wszelkie działanie. Zatem działanie każdej rzeczy sprowadza się do Boga jako do przyczyny.

Podobnie. To, co pobudza moc czynną do działania, nazywa się przyczyną owego działania. Pracownika bowiem pobudzającego

moc rzeczy naturalnej do jakiegoś działania uważa się za przyczynę tego działania; na przykład kucharz jest przyczyną gotowania, które się dokonuje przez ogień. Lecz tym, kto przede wszystkim i jako pierwszy pobudza każdą moc do działania, jest Bóg. Moce czynne bowiem pobudza do ich działań jakiś ruch — czy to ruch ciała, czy duszy. Pierwszą zasadą obu tych ruchów jest zaś Bóg; jest bowiem pierwszym poruszającym całkowicie nieruchomym, jak wykazaliśmy [I, 13], Podobnie też każdy ruch woli, który pobudza pewne moce do działania, sprowadza się do Boga jako do pierwszego przedmiotu pragnień i do pierwszego chcącego. A zatem każde działanie powinno się przypisywać Bogu jako pierwszemu i głównemu działającemu.

Co więcej. We wszystkich uporządkowanych przyczynach sprawczych zawsze musi być tak, że późniejsze przyczyny działają mocą przyczyny pierwszej. Na przykład w przyrodzie ciała niższe działają mocą ciał niebieskich, a w sprawach zależnych od woli wszyscy niżsi pracownicy działają według poleceń głównego architekta. Otóż w porządku przyczyn sprawczych Bóg jest pierwszą przyczyną, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 13]. A zatem wszystkie niższe przyczyny sprawcze działają Jego mocą. Bardziej zaś przyczyną działania jest to, czego mocą coś działa, niż to, co działa, na przykład sprawca główny jest przyczyną bardziej niż narzędzie. Bóg więc jest główną przyczyną każdego działania, bardziej niż wtóre przyczyny sprawcze.

Podobnie. Każdy działający kieruje się przez swe działanie do ostatecznego celu; celem bowiem musi być albo samo działanie, albo przedmiot, który jest skutkiem działania. Kierowanie zaś do celu jest rzeczą samego Boga, jak wykazano powyżej [III, 64]. Należy więc powiedzieć, że każdy działający działa mocą Bożą. Bóg jest zatem przyczyną działania wszystkich rzeczy.

Dlatego powiedziano w Księdze Izajasza 26, [12]: „Wszystkie dzieła nasze uczyniłeś w nas, Panie"; w Ewangelii św. Jana 15, [5]: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie"; a także w Liście do Filipian 2, [13]: „Bóg jest tym, kto sprawia w nas i chcenie, i wykonanie według

dobrej woli". Z tego powodu w Piśmie Świętym skutki naturalne często przypisuje się działaniu Bożemu — ponieważ jest On tym, kto działa w każdym działającym przez naturę lub przez wolę, jak na przykład w Księdze Hioba 10, [10-11]: „Czy nie udoiłeś mnie jak mleko, i jak serowi nie dałeś mi stężeć? Oblokłeś mnie skórą i mięsem, pospinałeś mnie kośćmi i żyłami"; i w Psalmie [18,14]: „Zagrzmiał Pan z nieba i wydał Najwyższy swój głos, grad i węgle ogniste".

Rozdział 68
BÓG JEST WSZĘDZIE

Z tego następnie wynika, że Bóg musi być wszędzie i we wszystkich rzeczach.

Poruszający bowiem i rzecz poruszana muszą być razem, jak dowodzi Filozof w VII księdze *Fizyki*[106]. Bóg zaś porusza wszystkie rzeczy do ich działań, jak wykazaliśmy [III, 67]. A zatem jest we wszystkich rzeczach.

Podobnie. Wszystko, co się znajduje w miejscu albo w jakiejkolwiek rzeczy, w pewien sposób się z nią styka; rzecz cielesna bowiem znajduje się w czymś jako miejscu dzięki zetknięciu ilości wymiernej, o rzeczy niecielesnej zaś mówi się, że znajduje się w czymś, dzięki zetknięciu na zasadzie mocy, ponieważ nie posiada ilości wymiernej. Tak się zatem ma rzecz niecielesna do tego, że istnieje w czymś przez swoją moc, jak się ma rzecz cielesna do tego, że istnieje w czymś przez swoją ilość wymierną. Gdyby zaś istniało jakieś ciało posiadające nieskończoną ilość wymierną, musiałoby znajdować się wszędzie. Jeśli więc istnieje jakaś rzecz niecielesna o nieskończonej mocy, to musi znajdować się wszędzie. Wykazano zaś w pierwszej księdze, że Bóg ma moc nieskończoną [I, 43], Jest zatem wszędzie.

106 Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 3-245b 2).

Co więcej. Jak się ma przyczyna szczegółowa do skutku szczegółowego, tak się ma przyczyna powszechna do skutku powszechnego. Musi zaś przyczyna szczegółowa być razem ze swym skutkiem szczegółowym; tak na przykład ogień przez swą istotę ogrzewa, a dusza przez swą istotę daje życie ciału. Skoro więc Bóg jest przyczyną powszechną całego bytu, jak wykazano w drugiej księdze [II, 15], to musi być obecny wszędzie, gdziekolwiek się znajduje byt.

Dalej. Gdy jakiś działający jest obecny tylko w jednym ze swych skutków, jego działanie może się rozciągać na inne rzeczy tylko za pośrednictwem tego skutku, ponieważ działający i doznający działania muszą być razem; na przykład władza ruchu porusza innymi narządami tylko za pośrednictwem serca. Gdyby więc Bóg był obecny tylko w jednym ze swych skutków, jak na przykład w pierwszej rzeczy poruszanej, którą porusza bezpośrednio, wynikałoby stąd, że Jego działanie może się rozciągać na inne rzeczy tylko za pośrednictwem tego skutku. To zaś jest niesłuszne. Jeśli bowiem działanie jakiegoś działającego może się rozciągać na inne rzeczy tylko za pośrednictwem czegoś pierwszego, to musi to odpowiadać proporcjonalnie działającemu w zakresie całej jego mocy, gdyż inaczej działający nie mógłby użyć całej swojej mocy; tak na przykład widzimy, że wszystkie ruchy, które może spowodować władza ruchu, może wykonać serce. Nie ma zaś takiego stworzenia, które mogłoby wykonać wszystko, co jest w stanie uczynić moc Boża, gdyż moc Boża przewyższa nieskończenie każdą rzecz stworzoną, jak wynika z tego, co udowodniono w pierwszej

księdze [1,43]. Niesłuszne jest więc twierdzenie, że działanie Boże rozciąga się na inne rzeczy tylko za pośrednictwem czegoś pierwszego. Bóg zatem jest obecny nie tylko w jednym ze swoich skutków, ale we wszystkich. Tej samej argumentacji użyjemy, gdyby ktoś twierdził, że Bóg jest obecny w niektórych skutkach, a nie we wszystkich — ponieważ niezależnie od tego, ile się przyjmie skutków Bożych, nie wystarczą one do wykonania wszystkiego, co czyni moc Boża.

Oprócz tego. Przyczyna sprawcza musi być razem ze swoim najbliższym i bezpośrednim skutkiem. W każdej zaś rzeczy istnieje

192

jakiś najbliższy i bezpośredni skutek samego Boga; wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze, że tylko Bóg może stwarzać [II, 21]. Otóż w każdej rzeczy istnieje coś, co jest spowodowane przez akt stwórczy — w rzeczach cielesnych materia pierwsza, a w rzeczach niecielesnych ich niezłożone istoty, jak wynika z ustaleń zawartych w drugiej księdze [II, 15n]. Zatem Bóg musi być równocześnie obecny we wszystkich rzeczach, zwłaszcza dlatego, że rzeczy, które Bóg powołał z niebytu do bytu, ciągle i w każdej chwili zachowuje w bycie, jak dowiedziono [III, 65].

Dlatego powiedziano w Księdze Jeremiasza 23, [24]: „Ja napełniam niebo i ziemię"; oraz w Psalmie [139,8]: „Jeśli wstąpię do nieba, Ty tam jesteś, i jeśli wstąpię do piekła, jesteś".

Tym sposobem wyklucza się błąd tych, którzy twierdzą że Bóg znajduje się w pewnej określonej części świata, mianowicie w pierwszym niebie, w części wschodniej, i dlatego jest początkiem ruchu niebios. To stanowisko można by utrzymać przy właściwej interpretacji: jeśli mianowicie rozumieć je nie w ten sposób, że Bóg jest ograniczony do jakiejś określonej części świata, lecz że wszystkie ruchy ciał zgodnie z porządkiem natury mają początek w jakiejś określonej części za sprawą Boga. Z tej to racji powiedziano w Piśmie Świętym, że Bóg przebywa szczególnie w niebie, zgodnie ze słowami ostatniego rozdziału Księgi Izajasza [66,1]: „Niebo jest moją siedzibą"; i Psalmu [115,16]: „Niebiosa niebios do Pana należą" i tak dalej. Lecz to, że poza zwykłym biegiem rzeczy Bóg nawet w ciałach najniższych sprawia coś, czego nie może spowodować moc ciała niebieskiego, dowodzi w sposób oczywisty, iż Bóg jest bezpośrednio obecny nie tylko w ciałach niebieskich, lecz także w rzeczach najniższych.

Nie należy zaś sądzić, że Bóg jest wszędzie w ten sposób, jakby był podzielony przez miejsca w przestrzeni, tak że jedna Jego część znajdowałaby się tu, a druga gdzie indziej, lecz wszędzie jest cały. Bóg bowiem nie posiada części, ponieważ jest zupełnie niezłożony.

Ale nie jest niezłożony tak jak punkt, który jest kresem czegoś ciągłego i z tego powodu ma określone położenie w tym, co

193

ciągłe — stąd jeden punkt może się znajdować tylko w jednym niepodzielnym miejscu. Bóg zaś jest niepodzielny jako będący całkowicie poza rodzajem tego, co ciągłe. Dlatego konieczność Jego istoty nie determinuje Go do miejsca, większego lub mniejszego, tak jakby musiał się znajdować w jakimś miejscu, ponieważ istniał od wieków przed wszelkim miejscem. Lecz bezmiarem swojej mocy dosięga wszystkiego, co znajduje się w miejscu, gdyż jest powszechną przyczyną bytu, jak powiedziano [II, 15]. Tak więc

Bóg, gdziekolwiek jest, jest cały, ponieważ przez swą niezłożoną moc dosięga wszystkiego.

Nie należy jednak sądzić, by istniał w rzeczach tak, jakby był z nimi zmieszany; wykazano bowiem w pierwszej księdze, że nie jest On ani materią ani formą żadnej rzeczy [I, 17; I, 27]. Lecz jest we wszystkich rzeczach jako przyczyna sprawcza.

Rozdział 69 <<
POGLĄD TYCH, KTÓRZY ODMAWIAJĄ RZECZOM NATURALNYM WŁAŚCIWYCH IM CZYNNOŚCI

To zaś doprowadziło niektórych[107] do błędnego mniemania, że żadne stworzenie nie ma wpływu na powstawanie skutków naturalnych, tak że na przykład ogień nie ogrzewa, lecz że to Bóg jest przyczyną ciepła tam, gdzie jest ogień; i to samo mówią o wszystkich innych skutkach naturalnych.

1. Błąd ten próbowali wesprzeć argumentami rozumowymi, wykazując, że żadna forma — ani substancjalna, ani przypadłościowa — nie zostaje powołana do bytu inaczej, jak tylko na drodze stwarzania; formy bowiem i przypadłości nie mogą powstać z materii, skoro materia nie wchodzi w ich skład. Jeśli więc powstają, to muszą powstawać z niczego, a to znaczy, że zostają stworzone. A ponie-

107 Zob. Mojżesz Majmonides, *Dux perplexorum* I, 73.

waż stwarzanie jest działaniem samego tylko Boga, jak wykazano w drugiej księdze [II, 21], zdaje się wynikać, że sam Bóg powołuje do bytu zarówno formy substancjalne, jak i przypadłościowe.

2. Z tym stanowiskiem zgadzał się też częściowo pogląd niektórych filozofów. Skoro bowiem widzimy, że wszystko, co nie istnieje samo przez się, pochodzi od tego, co istnieje samo przez się, wydaje się, że formy rzeczy, które nie istnieją same przez się, lecz w materii, pochodzą od form, które istnieją same przez się bez materii —jak gdyby formy istniejące w materii były pewnym uczestniczeniem w formach, które istnieją bez materii. Dlatego Platon[108] twierdził, że gatunki rzeczy zmysłowych są pewnymi formami oddzielonymi i że są one przyczyną bytu dla rzeczy zmysłowych dzięki temu, że te w nich uczestniczą.

Awicenna[109] zaś twierdził, że wszystkie formy substancjalne wypływają z inteligencji czynnej. Formy przypadłościowe zaś uważał za pewne dyspozycje materii, których źródłem jest działanie przyczyn niższych, dysponujących materię, w czym odszedł od niedorzeczności tych pierwszych.

3. Dowodem na to miał być fakt, że moc czynna, jaką spotykamy wśród rzeczy cielesnych, jest tylko formą przypadłościową, jak na przykład jakości czynne i bierne, a te, jak się wydaje, nie są wystarczające, by być przyczyną form substancjalnych.

4. Wśród niższych rzeczy spotykamy także takie, które nie rodzą się z podobnych sobie, jak na przykład zwierzęta powstające z rozkładu. Wydaje się zatem, że ich formy pochodzą od wyższych zasad. I z tego samego powodu także inne formy, wśród których są i dużo szlachetniejsze.

5. Niektórzy zaś uzasadnienie tego widzą w niezdolności ciał naturalnych do działania. Forma bowiem każdego ciała złączona jest z ilością. Ilość zaś przeszkadza

działaniu i ruchowi; dowód na to upatrują w tym, że im bardziej jakieś ciało wzrasta co do ilości,

108 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 6 (987b 7-20); I, 9 (990a 34-991 b 4).
109 Awicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* IX, 5 (wyd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, s. 489-490).

195

6. tym staje się cięższe i powolniejsze w ruchu. Stąd wnioskują, że żadne ciało nie jest czynne, lecz tylko bierne.

7. Usiłują tego dowieść także przez to, że każdy element bierny jest przedmiotem (*subiectum*) działania dla elementu czynnego, a każdy element czynny oprócz pierwszego, który stwarza — potrzebuje przedmiotu niższego od siebie. Nie ma zaś niższej substancji niż substancja cielesna. Wydaje się zatem, że żadne ciało nie jest elementem czynnym.

8. Dodają też do tego, że substancja cielesna jest najbardziej oddalona od pierwszego działającego, i dlatego wydaje się im, że moc czynna nie dochodzi aż do substancji cielesnej, lecz że jak Bóg jest tylko działający, tak substancja cielesna jako najniższa wśród rzeczy jest tylko bierna.

Dla tych racji Awicebron w księdze *Źródło życia*[110] twierdzi, że żadne ciało nie jest elementem czynnym, lecz że to moc substancji duchowej, przechodząc przez ciała, wykonuje działania, które uchodzą za wykonywane przez ciała.

9. Podobno też niektórzy uczeni w prawie Maurów[111] wysuwają argument, że nawet przypadłości nie wynikają z działania ciał, gdyż przypadłość nie przechodzi z podmiotu na podmiot. Stąd uważają za rzecz niemożliwą, by ciepło przechodziło z ciała ciepłego na inne ciało, ogrzewane przez tamto, lecz powiadają, że wszystkie tego rodzaju przypadłości są stwarzane przez Boga.

Z powyższych poglądów wynika jednak wiele niedorzeczności. Jeśli bowiem żadna przyczyna niższa, zwłaszcza cielesna, nie działa, lecz sam tylko Bóg działa we wszystkim — Bóg zaś nie zmienia się przez to, że działa w różnych rzeczach — to z różnorodności rzeczy, w których Bóg działa, nie wynikną różne skutki. To zaś jest oczywiście fałszywe dla zmysłów. Zbliżenie ciała ciepłego nie powoduje bowiem oziębienia, lecz tylko ogrzanie, i podobnie z nasienia człowieka nie rodzi się nic innego, jak tylko człowiek.

110 Awicebron, *Fons vitae* II, 9-10.
111 Zob. Mojżesz Majmonides, *Dux perplexorum* I, 73.

196

Powodowania skutków niższych nie należy więc przypisywać mocy Bożej w ten sposób, by usuwać przyczynowość niższych przyczyn działających.

Podobnie. Jest sprzeczne z pojęciem mądrości, aby w dziełach mędrca było coś daremnego. Gdyby zaś rzeczy stworzone nie miały w żaden sposób udziału w powodowaniu skutków, lecz sam tylko Bóg sprawiałby wszystko bezpośrednio, daremne byłyby inne rzeczy, którymi posługuje się, żeby spowodować skutki. Zatem powyższy pogląd sprzeciwia się mądrości Bożej.

Dalej. Kto daje to, co zasadnicze, daje wszystko, co z tym jest związane, jak na przykład przyczyna, która daje ciału elementarnemu ciężar, daje mu ruch w dół.

Urzeczywistnianie zaś czegoś wynika z istnienia urzeczywistnionego, jak to widzimy u Boga — jest On bowiem czystą rzeczywistością i pierwszą przyczyną istnienia dla każdej rzeczy, jak powyżej wykazano [II, 15], Jeśli więc udzielił innym rzeczom podobieństwa do siebie odnośnie do istnienia, ponieważ powołał rzeczy do bytu, to wynika, że udzielił im podobieństwa do siebie odnośnie do działania, by także rzeczy stworzone miały swoje własne działania.

Co więcej. Doskonałość skutku dowodzi doskonałości przyczyny; większa bowiem moc wywołuje doskonalszy skutek. Bóg zaś jest najdoskonalszym działającym. Rzeczy przez Niego stworzone muszą więc otrzymywać od Niego doskonałość. Zatem ujmować doskonałości stworzeń znaczy ujmować doskonałości mocy Bożej. Lecz jeśli żadne stworzenie nie posiada jakiegokolwiek działania wywołującego jakiś skutek, to ujmuje się bardzo wiele doskonałości stworzeń, z nadmiaru doskonałości bowiem bierze się to, że posiadając doskonałość, można jej udzielić czemuś drugiemu. Pogląd ten ujmuje więc mocy Bożej.

Podobnie. Jak jest rzeczą dobra czynić to, co dobre, tak jest rzeczą najwyższego dobra czynić coś najlepiej. Bóg zaś jest najwyższym dobrem, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 41], On więc czyni wszystko najlepiej. Lepiej zaś jest, by dobro udzielone jakiejś rzeczy było wspólne dla wielu, niżby było własnością tylko jednej,

gdyż dobro wspólne uważa się zawsze za bardziej boskie niż dobro jednego tylko osobnika. Lecz dobro jednej rzeczy staje się wspólne dla wielu, gdy przechodzi z jednej rzeczy do innych, a to może się odbywać tylko w ten sposób, że rzecz udziela go innym przez swoje własne działanie. Jeśli zaś nie posiada mocy przekazywania dobra innym, pozostaje ono jej własnością. W ten sposób więc Bóg udzielił swej dobroci rzeczom stworzonym, że jedna rzecz może przekazać innej to, co otrzymała. Zatem odmawianie rzeczom właściwych im działań jest uwłaczaniem dobroci Bożej.

Dalej. Odebrać porządek rzeczom stworzonym znaczy odebrać im to, co mają najlepszego. Każda bowiem rzecz sama w sobie jest dobra, wszystkie razem zaś są najlepsze z powodu porządku wszechświata, ponieważ całość jest zawsze lepsza od części i jest celem części. Jeśli zaś rzeczom odbierze się działanie, odbierze się im wzajemne ich uporządkowanie, gdyż rzeczy o różnych naturach osiągają jedność porządku tylko przez to, że jedne działają a inne podlegają działaniu. Niesłuszne jest więc twierdzenie, że rzeczy nie mają swych własnych działań.

Co więcej. Jeśli skutków nie wywołuje działanie rzeczy stworzonych, lecz tylko działanie Boga, to jest niemożliwe, by moc jakiejś przyczyny stworzonej ujawniała się przez skutek; skutek bowiem ujawnia moc przyczyny tylko dzięki działaniu, które rozpoczynając się od mocy, znajduje kres w skutku. Naturę przyczyny zaś poznaje się przez skutek, o ile przezeń poznaje się moc przyczyny, wynikającą z natury. Jeśli więc rzeczy stworzone nie posiadają działań wywołujących skutki, to wynika, że nigdy nie można by poznać przez skutek natury rzeczy stworzonej. 1 wobec tego bylibyśmy pozbawieni wszelkiego poznania nauk przyrodniczych, w których dowody bierze się głównie ze skutków.

Co więcej. Widać przez indukcję, że we wszystkich rzeczach to, co podobne, sprawia coś podobnego do siebie. To zaś, co powstaje w rzeczach niższych, nie jest jedynie formą, lecz czymś złożonym z materii i formy. Każde powstawanie bowiem pochodzi od czegoś, mianowicie od materii, i dąży ku czemuś, mianowicie ku formie.

Przyczyna powstawania musi więc być nie samą tylko formą, lecz czymś złożonym z materii i formy. A zatem przyczyną form istniejących w materii nie są oddzielone gatunki rzeczy, jak twierdzili platonicy, ani inteligencja czynna, jak utrzymywał Awicenna, lecz raczej konkretny byt złożony z materii i formy.

Podobnie. Jeśli działanie wynika z istnienia urzeczywistnionego, to nie jest rzeczą słuszną, by doskonalsze urzeczywistnienie było pozbawione działania. Forma substancjalna jest zaś doskonalszym urzeczywistnieniem niż forma przypadłościowa. Jeśli więc formy przypadłościowe, istniejące w rzeczach cielesnych, mają właściwe sobie działania, to tym bardziej forma substancjalna ma właściwe sobie działanie. Właściwym jej działaniem nie jest zaś dysponowanie materii, ponieważ to dokonuje się przez zmianę jakościową, do której wystarczają formy przypadłościowe. A zatem forma substancjalna przyczyny powstawania jest zasadą działania, w wyniku którego powstały byt otrzymuje formę substancjalną.

1. Przytoczone argumenty łatwo zaś rozwiązać. Skoro bowiem coś powstaje po to, by istniało, formę nazywa się bytem nie dlatego, jakoby sama posiadała byt, lecz dlatego, że przez nią istnieje rzecz złożona; i podobnie forma we właściwym tego słowa znaczeniu nie powstaje, lecz zaczyna istnieć przez to, że rzecz złożona zostaje doprowadzona z możności do urzeczywistnienia, którym jest forma.

2. Nie ma też konieczności, by każda rzecz, która posiada jakąś formę przez uczestnictwo, otrzymywała ją bezpośrednio od tego, co jest formą z istoty, lecz może ją otrzymać bezpośrednio od czegoś, co ma formę podobną, to znaczy posiada ją w podobny sposób przez uczestnictwo, co jednak działa mocą owej formy oddzielonej, jeżeli taka istnieje. W taki bowiem sposób działający powoduje skutek podobny do siebie.

3. Podobnie też nie musi być tak, że skoro wszelkie działanie ciał niższych dokonuje się przez jakości czynne i bierne, będące przypadłościami, to skutkiem ich działania są tylko przypadłości. Jak bowiem owe formy przypadłościowe są spowodowane przez

formę substancjalną, będącą wraz z materią przyczyną wszystkich właściwych przypadłości, tak też działają mocą formy substancjalnej. Co zaś działa mocą czegoś drugiego, powoduje skutek podobny nie tylko do siebie, ale raczej do tego, czego mocą działa, jak na przykład przez działanie narzędzia powstaje w wytwarzanej rzeczy podobieństwo do formy wytwórczej. Wynika stąd, że wskutek działania form przypadłościowych powstają formy substancjalne, o ile formy przypadłościowe działają jako narzędzia mocą form substancjalnych.

4. W zwierzętach zaś powstających z rozkładu przyczyną formy substancjalnej jest przyczyna cielesna, mianowicie ciało niebieskie, które jest pierwszym czynnikiem zmiany. Stąd wszystko, co skłania ku formie wśród bytów niższych, musi działać jego mocą. I dlatego do wytworzenia niektórych form niedoskonałych wystarcza moc ciała niebieskiego bez przyczyny jednoznacznej. Natomiast do wytworzenia form doskonalszych, jakimi są na przykład dusze zwierząt doskonałych, wraz z czynnikiem niebieskim potrzebna jest przyczyna jednoznaczna; albowiem tego rodzaju zwierzęta rodzą się tylko z nasienia. Dlatego Arystoteles powiada w II księdze *Fizyki*[102], że człowieka rodzi człowiek i słońce.

5. Nie jest zaś prawdą że ilość przeszkadza działaniu formy — chyba że przypadłościowo, o ile mianowicie wszelka ilość ciągła jest w materii, forma zaś istniejąca w materii, posiadając mniejsze urzeczywistnienie, posiada w konsekwencji mniejszą moc w działaniu. Stąd ciało, które posiada mniej materii, a więcej formy, mianowicie ogień, jest bardziej czynne. Gdy zaś założymy miarę działania, jaką forma istniejąca w materii może posiadać, ilość raczej wzmaga, niż osłabia działanie. Przyjąwszy bowiem równą intensywność ciepła, im większe będzie ciało gorące, tym bardziej ogrzewa; a przyjąwszy równą intensywność ciężaru, im większe będzie ciało ciężkie, tym szybciej będzie się poruszać ruchem naturalnym, i stąd wolniej się porusza ruchem przeciwnym naturze. To więc, że ciała ciężkie,

112 Arystoteles, *Physica* II, 2 (194b 13).

gdy są większe co do ilości, są wolniejsze w przypadku ruchu przeciwnego naturze, nie dowodzi, że ilość przeszkadza działaniu, lecz raczej że je wzmaga.

6. Nie jest też konieczne, by każde ciało było pozbawione działania z tego powodu, że w porządku rzeczy substancja cielesna jest co do swego rodzaju najniższa. Także bowiem wśród ciał jedno od drugiego jest wyższe, bardziej formalne i bardziej czynne, jak na przykład ogień w zestawieniu z ciałami niższymi. A przecież nawet najniższe ciało nie jest pozbawione działania. Jest wszak jasne, że ciało nie może działać całym sobą, skoro jest złożone z materii, która jest bytem w możności, i z formy, która jest urzeczywistnieniem; każda bowiem rzecz działa, o ile jest urzeczywistniona. I dlatego każde ciało działa przez swoją formę, w stosunku do której inne ciało, mianowicie doznające, jest przez swoją materię przedmiotem, o ile jego materia jest w możności do formy ciała działającego. Jeżeli zaś na odwrót materia ciała działającego jest w możności do formy ciała doznającego, będą one wzajemnie działające i doznające, jak się to zdarza w przypadku dwóch ciał elementarnych. W przeciwnym razie jedno będzie tylko działające, a drugie tylko doznające w odniesieniu do tamtego; taki stosunek zachodzi na przykład między ciałem niebieskim a ciałem elementarnym. Tak więc ciało działające działa na przedmiot nie jako całość, lecz swoją formą, przez którą działa.

7. Nie jest też prawdą że ciała są w największym oddaleniu od Boga. Skoro bowiem Bóg jest czystą rzeczywistością, rzeczy są od Niego mniej lub bardziej oddalone zależnie od tego, czy są mniej lub bardziej urzeczywistnione lub w możności. To więc wśród bytów jest od Boga najbardziej oddalone, co jest tylko możnością, a mianowicie materia pierwsza. Stąd jej właściwością jest tylko bierność, a nie działanie. Ciała zaś, skoro są złożone z materii i formy, zbliżają się do podobieństwa do Boga dzięki temu, że posiadają formę, którą Arystoteles w I księdze *Fizyki*[113] nazywa czymś boskim. I dlatego, o ile mają formę, działają; o ile zaś mają materię, są bierne.

113 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 16-17).

8. Śmieszną zaś rzeczą jest twierdzić, że powodem, dla którego nie działa, jest to, iż przypadłość nie przechodzi z podmiotu na podmiot. Że bowiem ciało ciepłe ogrzewa, mówi się nie w tym znaczeniu, jakoby to samo co do liczby ciepło, które się znajduje w ciele ogrzewającym, przechodziło do ciała ogrzewanego, lecz dlatego, że moc ciepła, które się znajduje w ciele ogrzewającym, urzeczywistnia w ciele ogrzewanym inne co do

liczby ciepło, które wcześniej było w nim w możności. Działający naturalny nie przekazuje bowiem własnej formy drugiemu podmiotowi, lecz doprowadza podmiot bierny z możności do urzeczywistnienia.

Nie odbieramy zatem rzeczom stworzonym właściwych im działań, chociaż wszystkie skutki rzeczy stworzonych przypisujemy Bogu jako działającemu we wszystkich.

Rozdział 70
W JAKI SPOSÓB TEN SAM SKUTEK POCHODZI OD BOGA I OD DZIAŁAJĄCEJ NATURY

Niektórym jest trudno zrozumieć, że skutki naturalne przypisuje się i Bogu, i czynnikowi naturalnemu.

Wydaje się bowiem niemożliwe, by jedna czynność pochodziła od dwóch czynników. Jeśli więc czynność wywołująca skutek naturalny pochodzi od ciała naturalnego, to nie pochodzi od Boga.

Podobnie. Jest zbyteczne, by kilka rzeczy sprawiało coś, do uczynienia czego wystarcza jedna rzecz, widzimy bowiem, że natura nie czyni dwoma narzędziami tego, co może uczynić jednym. Skoro więc moc Boża wystarcza do wywołania skutków naturalnych, zbyteczne jest wykorzystywanie do wywołania tych skutków także sił naturalnych; albo też, jeżeli siła naturalna w sposób wystarczający wywołuje właściwy sobie skutek, jest zbyteczne, by moc Boża działała na rzecz tego samego skutku.

202

Oprócz tego. Jeśli Bóg sprawia cały skutek naturalny, nic nie pozostaje do uczynienia dla czynnika naturalnego. Nie wydaje się więc rzeczą możliwą, by Bóg powodował te same skutki, które powodują rzeczy naturalne.

Argumenty te nie sprawiają jednak trudności, jeśli uwzględni się to, co powiedziano poprzednio. W każdym czynniku sprawczym należy bowiem uwzględnić dwa elementy, mianowicie samą rzecz, która działa, oraz moc, przez którą działa; tak na przykład ogień ogrzewa przez ciepło. Moc zaś niższego czynnika sprawczego zależy od mocy czynnika wyższego, o ile czynnik wyższy daje niższemu samą moc, przez którą działa, albo go zachowuje, albo też stosuje w działaniu, jak na przykład rzemieślnik stosuje narzędzie do wykonania właściwego skutku, jednak nie daje mu formy, przez którą narzędzie działa, ani go nie zachowuje, lecz daje mu tylko ruch. Działanie niższego czynnika sprawczego musi więc pochodzić nie tylko z jego własnej mocy, ale także z mocy wszystkich wyższych czynników; działa bowiem mocą wszystkich. I jak czynnik sprawczy najniższy okazuje się bezpośrednim elementem czynnym, tak też moc pierwszego czynnika sprawczego okazuje się bezpośrednią przyczyną powodującą skutek. Moc najniższego czynnika bowiem nie powoduje tego skutku sama z siebie, lecz mocą najbliższego wyższego czynnika, a moc tego ostatniego powoduje to mocą wyższego czynnika. I tak okazuje się, że moc najwyższego czynnika sprawczego powoduje skutki sama z siebie jako przyczyna bezpośrednia, co widać na przykładzie zasad dowodzenia, z których pierwsza jest bezpośrednia. Jak więc nie jest czymś nieodpowiednim, by jedno działanie pochodziło od jakiegoś czynnika sprawczego i od jego mocy, tak też nie jest czymś nieodpowiednim, by jeden i ten sam skutek pochodził od niższego czynnika sprawczego i od Boga — od obu bezpośrednio, chociaż na różne sposoby.

Jest również jasne, że chociaż rzecz naturalna powoduje właściwy sobie skutek, to jednak nie jest rzeczą zbyteczną by powodował go Bóg, ponieważ czynnik sprawczy naturalny powoduje go mocą Bożą.

203

Nie jest też rzeczą zbędną, mimo że Bóg sam z siebie może powodować wszystkie skutki naturalne, że powodują je jakieś inne przyczyny. Nie bierze się to wszak z niedostatku Bożej mocy, lecz z niezmierzonej Jego dobroci, przez którą zechciał udzielić rzeczom podobieństwa do siebie nie tylko co do istnienia, lecz także co do tego, by były przyczyną innych rzeczy; tymi dwoma bowiem sposobami wszystkie powszechnie stworzenia są podobne do Boga, jak wykazano powyżej [III, 20-21]. Przez to też objawia się piękno porządku w rzeczach stworzonych.

Jest również jasne, że ten sam skutek przypisuje się przyczynie naturalnej i mocy Bożej nie w tym znaczeniu, jakoby częściowo powodował go Bóg, a częściowo czynnik sprawczy naturalny, lecz różnymi sposobami powoduje cały skutek zarówno Bóg, jak i czynnik naturalny, podobnie jak cały skutek przypisuje się narzędziu i sprawcy głównemu.

Rozdział 71
OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE USUWA CAŁKOWICIE ZŁA Z RZECZY

Widać na tej podstawie, że Opatrzność Boża, przez którą Bóg rządzi rzeczami, nie wyklucza, by w rzeczach występowało zniszczenie, brak i zło.

Rządy Boże, przez które Bóg działa w rzeczach, nie wykluczają wszak działania przyczyn wtórych, jak już zostało dowiedzione [III, 69-70], Zdarza się zaś, że brak występuje w skutku z powodu ułomności wtórej przyczyny działającej bez żadnej ułomności pierwszego działającego, na przykład, gdy w dziele rzemieślnika, posiadającego doskonałe umiejętności, zdarza się jakiś brak z powodu ułomności narzędzia, albo na przykład, gdy człowiek o silnej władzy ruchu kuleje nie z powodu ułomności władzy ruchu, lecz z powodu skrzywienia kości goleniowej. Zatem w rzeczach, którymi Bóg kieruje i rządzi, mogą występować pewne braki i pewne zło

204

z powodu ułomności czynników wtórych, chociaż w samym Bogu nie ma żadnej ułomności.

Co więcej. Nie byłoby doskonałej dobroci w rzeczach stworzonych, gdyby nie było w nich porządku dobroci — że mianowicie jedne są lepsze od drugich; nie byłyby bowiem wypełnione wszystkie możliwe stopnie dobroci, a jakieś stworzenie nie byłoby podobne do Boga w tym, że przewyższa inne. Zniszczone też zostałoby najwyższe piękno rzeczy, gdyby usunięto porządek panujący między różnymi i nierównymi rzeczami. A co więcej, zniknęłaby wielość rzeczy, gdyby została usunięta nierówność dobroci, ponieważ to właśnie różnice, którymi rzeczy różnią się nawzajem, sprawiają że jedna jest lepsza od drugiej, jak na przykład rzecz ożywiona od nieożywionej, a rozumna od nierozumnej. I tak, gdyby między rzeczami panowała zupełna równość, istniałoby tylko jedno dobro stworzone, co oczywiście umniejsza doskonałość stworzeń. Otóż wyższy stopień dobroci polega na tym, że jakaś rzecz jest dobra i nie może odstąpić od dobra, niższy zaś — że

może odstąpić od dobra. Doskonałość wszechświata wymaga więc obydwu stopni dobroci. Właściwością opatrzności rządzącego jest zaś zachowywanie doskonałości w rzeczach, nad którymi sprawuje rządy, a nie jej zmniejszanie. A zatem nie jest właściwością Opatrzności Bożej, by zupełnie pozbawić rzeczy możności odstępowania od dobra. Ta możność zaś pociąga za sobą zło, gdyż to, co może zawierać braki, czasem je zawiera. Ów brak dobra jest zaś złem, jak wykazano powyżej [III, 7]. Całkowite usunięcie zła z rzeczy nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej.

Dalej. Najważniejsze w rządzeniu rzeczami jest to, aby w sposób dla nich właściwy roztaczać nad nimi pieczę, na tym bowiem polega sprawiedliwość rządzenia. Jak więc sprzeciwiałoby się pojęciu rządów ludzkich, gdyby rządzący społecznością przeszkadzał ludziom w wypełnianiu ich obowiązków — chyba że wyjątkowo, z powodu jakiejś konieczności — tak sprzeciwiałoby się pojęciu rządów Bożych, gdyby Bóg nie pozwalał stworzeniom działać w sposób właściwy ich naturze. Z tego zaś, że stworzenia tak działają wynika

zniszczenie i zło w rzeczach, ponieważ z powodu przeciwieństw i niezgodności między rzeczami jedna rzecz niszczy drugą. Nie jest więc zadaniem Opatrzności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach, którymi rządzi.

Podobnie. Czynnik działający może uczynić coś złego jedynie z tej racji, że dąży do czegoś dobrego, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [III, 3-4], Pozbawienie wszystkich rzeczy stworzonych dążenia do dobra nie jest zaś właściwością opatrzności tego, który jest przyczyną wszelkiego dobra, w ten bowiem sposób usunęłoby się z wszechświata wiele dóbr. Gdyby na przykład odebrało się ogniowi dążenie do rodzenia bytu jemu podobnego — z czym wiąże się zło zniszczenia rzeczy palnych — usunęłoby się dobro polegające na zrodzeniu ognia i zachowaniu go co do gatunku. Nie jest więc rzeczą Opatrzności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach.

Oprócz tego. Wśród rzeczy istnieje wiele dóbr, których by nie było, gdyby nie było rzeczy złych. Nie byłoby na przykład cierpliwości sprawiedliwych, gdyby nie było złośliwości prześladowców; nie byłoby też miejsca dla sprawiedliwej kary, gdyby nie było przestępstw; także w przyrodzie nie byłoby powstawania jednej rzeczy, gdyby inna nie ulegała zniszczeniu. Gdyby więc Opatrzność Boża całkowicie wykluczyła zło z wszystkich rzeczy, musiałaby się także zmniejszyć liczba rzeczy dobrych. Tak zaś być nie powinno, gdyż potężniejsze jest dobro w dobroci niż zło w złości, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 11-12], Zatem Opatrzność Boża nie powinna całkowicie wykluczać zła w rzeczach.

Co więcej. Dobro całości jest ważniejsze niż dobro części. Dlatego sprawą zapobiegliwego rządcy jest niezwracanie uwagi na brak jakiegoś dobra cząstkowego, aby wzrosło dobro całości, jak na przykład architekt ukrywa fundamenty pod ziemią, by cały dom stał pewnie. Lecz gdyby się pozbawiło zła niektóre części wszechświata, wiele z jego doskonałości by zanikło, gdyż jego piękno jest wynikiem uporządkowanego połączenia dobra i zła, ponieważ zło pochodzi od niedomagającego dobra. A jednak wynika z niego jakieś dobro za sprawą opatrzności rządzącego, tak jak cisza spra-

wia, że śpiew brzmi szczególnie miło. A zatem Opatrzność Boża nie powinna wykluczać zła w rzeczach.

Ponadto. Inne rzeczy, zwłaszcza niższe, służą jako celowi dobru człowieka. Gdyby zaś nie było żadnego zła w rzeczach, dobro człowieka bardzo by się zmniejszyło, zarówno jeżeli chodzi o poznanie, jak i o pragnienie czy też miłość dobra. Dobro bowiem poznaje się lepiej w zestawieniu ze złem, przeto gdy znosimy coś złego, bardziej żarliwie pragniemy dobra; tak na przykład jak dobre jest zdrowie, najlepiej wiedzą chorzy, i oni też pragną go bardziej żarliwie niż zdrowi. Nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej całkowite wykluczenie zła w rzeczach.

Dlatego powiedziano w Księdze Izajasza 45, [7]: „Czyniący pokój i stwarzający zło"; a także w Księdze Amosa 3, [6]: „Nie ma w mieście nieszczęścia, którego by Bóg nie uczynił".

Przez to usuwa się błąd tych, którzy dostrzegając zło przydarzające się w świecie, twierdzili, że nie ma Boga. Tak na przykład Boecjusz w I księdze *O pocieszeniu* przytacza pytanie jakiegoś filozofa: „Jeśli Bóg jest, to skąd zło?[114]. Należałoby zaś w odwrotny sposób wnioskować: „Jeśli jest zło, to jest Bóg". Nie byłoby bowiem zła, gdyby się usunęło porządek dobra, którego brakiem jest zło. Tego porządku zaś by nie było, gdyby nie było Boga.

Dzięki powyższemu odbiera się także sposobność do błędu tym[115], którzy przeczyli, iż Opatrzność Boża rozciąga się aż na byty zniszczalne, ponieważ widzieli, że zdarza się w nich dużo zła. Twierdzili zaś, że Opatrzności Bożej podlegają tylko byty niezniszczalne, w których nie ma żadnego braku ani żadnego zła.

Odbiera się też sposobność do błędu manichejczykom[116], którzy przyjmowali dwie pierwsze zasady czynne, dobro i zło, tak jakby istnienie zła kłóciło się z opatrznością dobrego Boga.

114 Boecjusz, *De consolationephilosophiae* I, proza 4 (PL 63, 625 A).
115 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristolelis Melaphvsica* Xl [XII], 52.
116 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

207

Wyjaśnia się także wątpliwość niektórych, czy mianowicie złe działania pochodzą od Boga. Skoro bowiem dowiedliśmy [III, 66n], że każdy czynnik sprawczy działa o tyle, o ile działa mocą Bożą, i w związku z tym, że Bóg jest przyczyną wszystkich skutków i działań, i skoro następnie dowiedliśmy [w tym rozdziale], że zło i brak w rzeczach, którymi rządzi Boża Opatrzność, przydarza się z powodu właściwości przyczyn wtórych, w których może istnieć brak, to jest rzeczą oczywistą, że złe działania, o ile są ułomne, nie pochodzą od Boga, lecz od ułomnych przyczyn najbliższych, jeżeli zaś chodzi o ich działanie i byt, muszą pochodzić od Boga. Tak na przykład utykanie, o ile jest ruchem, pochodzi od władzy ruchu, o ile zaś jest ułomnością, jest skutkiem skrzywienia nogi.

Rozdział 72 <<
OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE WYKLUCZA PRZYGODNOŚCI W RZECZACH

Jak Opatrzność Boża nie wyklucza całkowicie zła w rzeczach, tak też nie wyklucza przygodności ani nie nakłada na rzeczy konieczności.

Wykazaliśmy już bowiem [III, 69n], że działanie opatrzności, przez którą Bóg działa w rzeczach, nie wyklucza przyczyn wtórych, lecz przez nie się spełnia, o ile działają one mocą Bożą. Tym zaś, co decyduje o konieczności lub przygodności pewnych skutków, są przyczyny najbliższe, a nie przyczyny dalsze; owocowanie rośliny jest bowiem skutkiem

przygodnym przyczyny najbliższej, czyli władzy rodzenia, której można przeszkodzić i która może zawieść, chociaż przyczyna dalsza, mianowicie słońce, jest przyczyną działającą z konieczności. Skoro więc pośród przyczyn najbliższych jest wiele takich, które mogą zawieść, nie wszystkie skutki podlegające opatrzności będą skutkami koniecznymi, lecz wiele z nich to skutki przygodne.

208

Ponadto. Jest rzeczą Bożej Opatrzności, aby stopnie bytów, które mogą istnieć, były wypełnione, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 71]. Byt zaś dzieli się na przygodny i konieczny, i jest to podział bytu jako takiego. Gdyby więc Opatrzność Boża wykluczyła wszelką przygodność, nie wszystkie stopnie bytów zostałyby zachowane.

Co więcej. Im coś jest bliżej Boga, tym bardziej uczestniczy w podobieństwie do Niego, a im bardziej jest oddalone, tym bardziej od tego podobieństwa odstępuje. Otóż rzeczy, które są najbliżej Boga, są zupełnie niezmienne. Są to mianowicie substancje oddzielone; są one najbardziej podobne do Boga, całkowicie niezmiennego. Rzeczy zaś tym substancjom najbliższe i poruszane bezpośrednio przez to, co jest zawsze jednakowe, zatrzymują pewną formę niezmienności — pod tym względem, że zawsze poruszają się jednakowo, jak na przykład ciała niebieskie. Wynika stąd, że byty, które następują po nich i są przez nie poruszane, bardziej odchodzą od niezmienności Boga — tak mianowicie, że nie zawsze poruszają się jednakowo. I w tym objawia się piękno porządku. Każda zaś rzecz konieczna jako taka jest zawsze jednakowa. Byłoby więc sprzeczne z Bożą Opatrznością której właściwością jest ustanawianie i zachowywanie porządku w rzeczach, gdyby wszystko działo się z konieczności.

Oprócz tego. Co istnieje z konieczności, istnieje zawsze. Żadna zaś rzecz zniszczalna nie istnieje zawsze. Jeśli więc Opatrzność Boża wymaga, by wszystko było konieczne, to wynika, że w rzeczach nie ma niczego zniszczalnego, a więc nie ma też niczego, co może powstać. Zatem rzeczy zostałyby pozbawione wszystkiego, co powstaje i niszczeje. A to sprzeciwia się doskonałości wszechświata.

Ponadto. W każdym ruchu jest jakieś powstawanie i niszczenie, w rzeczy ruchomej bowiem coś się zaczyna i coś przestaje być. Gdyby więc, usuwając przygodność rzeczy, usunęło się wszelkie powstawanie i niszczenie, jak to pokazaliśmy — w rezultacie usunęłoby się z rzeczy także ruch i wszystko, co ruchome.

Podobnie. Gdy słabnie moc jakiejś substancji i gdy jej przeszkadza przeciwny czynnik sprawczy, pochodzi to od jakiejś jej zmiany.

209

Jeśli więc Opatrzność Boża nie przeszkadza ruchowi rzeczy, nie będzie też przeszkadzać słabnięciu ich mocy ani usuwać przeszkód wynikających z oporu innych rzeczy. Zdarza się zaś, że z powodu osłabienia mocy i z powodu przeszkód rzecz naturalna nie działa jednakowo, lecz czasem odstępuje od tego, co jest zgodne z jej naturą; wobec tego skutki naturalne nie wynikają z konieczności. Nie jest więc właściwością Opatrzności Bożej, by nakładała konieczność na rzeczy, nad którymi sprawuje pieczę.

Co więcej. W rzeczach, którymi rządzi opatrzność, nie powinno być niczego daremnego. Skoro więc jest oczywiste, że pewne przyczyny są przygodne wskutek tego, że można im przeszkodzić w spowodowaniu skutków, wynika, że byłoby sprzeczne z pojęciem opatrzności, gdyby wszystko zdarzało się z konieczności. Opatrzność Boża nie nakłada więc na rzeczy konieczności i nie usuwa całkowicie przygodności z rzeczy.

Rozdział 73
OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE WYKLUCZA WOLNOŚCI DECYZJI

Wynika stąd także, że opatrzność nie sprzeciwia się wolności woli.

Opatrzność rządzącego bowiem dąży do doskonałości rzeczy, którymi rządzi: albo do jej osiągnięcia, albo do jej wzrostu, albo do jej zachowania. Zatem opatrzność powinna zachowywać raczej to, co jest czymś doskonałym, niż to, co jest niedoskonałe i ma braki. Wśród rzeczy nieożywionych zaś przygodność przyczyn bierze się z niedoskonałości i braku. Ze swej natury bowiem są one zdeterminowane do wywoływania jednego skutku, który zawsze osiągają, jeśli nie zachodzi jakaś przeszkoda, czy to z powodu słabości mocy, czy z powodu jakiegoś czynnika sprawczego zewnętrznego, czy też z powodu braku dyspozycji materii. I dlatego naturalne przyczyny

sprawcze nie mają wielu możliwości, lecz przeważnie swój skutek powodują w jeden i ten sam sposób, i rzadko zawodzą. To zaś, że wola jest przyczyną przygodną pochodzi z jej doskonałości, ponieważ jej moc nie jest ograniczona do czegoś jednego, lecz w jej mocy jest wywoływanie tego lub owego skutku, dlatego odnosi się obojętnie do dwóch możliwości. Bardziej zatem właściwością Opatrzności Bożej jest zachowywanie wolności woli niż przygodności wśród przyczyn naturalnych.

Co więcej. Jest właściwością Opatrzności Bożej, że posługuje się rzeczami w sposób im właściwy. Otóż sposób działania jakiejkolwiek rzeczy wynika z jej formy, która jest zasadą działania. Forma zaś, przez którą działa czynnik sprawczy działający dobrowolnie, nie jest zdeterminowana, wola bowiem działa przez formę, którą poznaje intelekt, gdyż poznane dobro porusza wolę jako właściwy jej przedmiot. Intelekt zaś nie posiada jednej zdeterminowanej formy skutku, lecz do jego istoty należy to, że poznaje wielką ilość form. I dlatego wola może powodować skutki różnorodne. Nie należy więc do pojęcia opatrzności, by wykluczała wolność woli.

Podobnie. Opatrzność każdego rządzącego kieruje rzeczy, którymi rządzi, do właściwego celu; stąd Grzegorz z Nyssy[117] mówi o Opatrzności Bożej, że „jest to wola Boża, dzięki której wszystko, co istnieje, otrzymuje właściwe ukierunkowanie". Ostatecznym zaś celem każdego stworzenia jest osiągnięcie podobieństwa do Boga, jak powyżej wykazano [III, 19]. Zatem sprzeciwiałoby się opatrzności, gdyby jakiejś rzeczy odebrało się to, przez co osiąga podobieństwo do Boga. Otóż czynnik sprawczy obdarzony wolą osiąga podobieństwo do Boga przez to, że działa w sposób wolny, wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 88], że w Bogu jest wolna decyzja. A zatem opatrzność nie odbiera wolności woli.

Ponadto. Opatrzność pomnaża dobra wśród rzeczy, którymi rządzi. To więc, co pozbawiłoby rzeczy wielu dóbr, nie należy do opatrzności. Gdyby się zaś usunęło wolność woli, wiele dóbr by

117 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 43 [41] (PG 40, 792 B).

znikło. Znikłaby wszak chwała ludzkiej cnoty, której nie ma, jeśli człowiek nie działa w sposób wolny. Znikłaby również sprawiedliwość nagrody i kary, gdyby człowiek nie

czynił dobrze lub źle w sposób wolny. Przestałaby także istnieć rozwaga przy podejmowaniu decyzji, które są zbędne, jeśli chodzi o to, co dzieje się z konieczności. Gdyby się więc odebrało wolność woli, byłoby to sprzeczne z pojęciem opatrzności.

Dlatego powiedziano w Eklezjastyku 15 [Syr 15,14]: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go w ręku jego własnych rozstrzygnięć"; i dalej [Syr 15,17]: „Przed człowiekiem życie i śmierć, dobro i zło; co mu się spodoba, będzie mu dane".

Dzięki temu odrzuca się pogląd stoików[118], którzy twierdzili, że wszystko dzieje się z konieczności, według pewnego nienaruszalnego porządku przyczyn, który Grecy nazywali *ymarmene*[119].

Rozdział 74
OPATRZNOŚĆ BOŻA NIE WYKLUCZA LOSU I PRZYPADKU

Z powyższego wynika, że Opatrzność Boża nie usuwa z rzeczy losu i przypadku.

Mówimy bowiem, że los i przypadek jest w tym, co się zdarza wyjątkowo. Gdyby zaś nic nie działo się wyjątkowo, wszystko zdarzałoby się z konieczności; rzeczy bowiem, które się zdarzają przeważnie, różnią się od rzeczy koniecznych tylko tym, że wyjątkowo mogą się nie zdarzyć. Byłoby zaś sprzeczne z pojęciem Opatrzności Bożej, gdyby wszystko zdarzało się z konieczności, jak zostało udowodnione [III, 72], A zatem byłoby również sprzeczne

118 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 37 [36] (PG 40, 749 B-753 A).
119 Greckie słowo *eimarmene* oznacza los, przeznaczenie.

z pojęciem Opatrzności Bożej, gdyby wśród rzeczy nie było niczego zależnego od losu i przypadkowego.

Co więcej. Byłoby sprzeczne z pojęciem opatrzności, gdyby rzeczy jej podległe nie działały dla celu, skoro właściwością opatrzności jest kierowanie wszystkiego do celu. Byłoby też sprzeczne z doskonałością wszechświata, gdyby żadna rzecz nie była zniszczalna, a żadna moc nie mogła zawodzić, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy wyżej [III, 71]. Z faktu zaś, że czynnik sprawczy działający dla celu nie dochodzi do tego, do czego dążył, wynika, że pewne rzeczy zdarzają się przypadkowo. Byłoby więc sprzeczne z pojęciem opatrzności i doskonałości rzeczy, gdyby nie istniało nic przypadkowego.

Dalej. Wielość i różnorodność przyczyn bierze się z porządku wprowadzonego przez Bożą Opatrzność. Gdy się zaś przyjmie różnorodność przyczyn, jedna musi czasami zbiegać się z drugą, a ta albo pomaga, albo przeszkadza w spowodowaniu skutku. W wyniku zaś zbieżności dwóch lub więcej przyczyn może się zdarzyć coś przypadkowo, gdy z jakiejś przyczyny pojawia się skutek niezamierzony, jak na przykład znalezienie dłużnika przez kogoś, kto szedł na targ zrobić zakupy, bierze się z tego, że dłużnik również poszedł na targ. A zatem nie jest sprzeczne z Opatrznością Bożą, że wśród rzeczy są wydarzenia losowe i przypadkowe.

Podobnie. To, czego nie ma, nie może być niczego przyczyną. Dlatego jest konieczne, by każda rzecz tak się miała do bycia przyczyną, jak się ma do bytu. Różnorodność porządku wśród przyczyn musi więc odpowiadać różnorodności porządku wśród bytów. Do doskonałości świata potrzeba zaś, by były w nim nie tylko byty istniejące same przez się, ale także byty przypadłościowe. Rzeczy bowiem, które nie zawierają

ostatecznej doskonałości w swojej substancji, muszą osiągnąć jakiś rodzaj doskonałości dzięki przypadłościom — i to dzięki tym liczniejszym przypadłościom, im bardziej są oddalone od niezłożoności Boga. Z faktu zaś, że podmiot posiada liczne przypadłości, wynika, że istnieje jakiś byt przypadłościowy, ponieważ podmiot i przypadłość, a także dwie

213

przypadłości jednego podmiotu, są jednością i bytem przypadłościowo, jak na przykład człowiek biały i muzykalne białe. Do doskonałości świata potrzeba więc koniecznie także tego, by istniały jakieś przyczyny przypadłościowe. O tym zaś, co wynika z jakichś przyczyn przypadłościowo, mówi się, że zachodzi przypadkowo lub zależnie od losu. Nie jest zatem sprzeczne z pojęciem opatrzności, która zachowuje doskonałość rzeczy, że niektóre rzeczy dzieją się przypadkowo albo zależnie od losu.

Oprócz tego. Należy do porządku Opatrzności Bożej, by wśród przyczyn panował porządek i istniała hierarchia. Im zaś przyczyna jest wyższa, tym posiada większą moc, i stąd jej przyczynowość obejmuje większą liczbę przedmiotów. Otóż zamiar żadnej przyczyny naturalnej nie wykracza poza jej moc, ponieważ byłby daremny. Jest więc konieczne, by zamiar przyczyny szczegółowej nie obejmował wszystkiego, co może się zdarzyć. Przypadkowo zaś i zależnie od losu zdarza się coś dlatego, że niektóre rzeczy dzieją się wbrew zamiarowi czynników sprawczych. Zatem porządek Opatrzności Bożej wymaga, by wśród rzeczy był los i przypadek.

Dlatego też powiedziano w Księdze Eklezjastesa 9 [Koh 9,11]: „Widziałem, że ani prędkich jest bieg" itd., „ale czas i przypadek jest we wszystkich rzeczach", mianowicie niższych.

Rozdział 75 <<
OPATRZNOŚĆ BOŻA OBEJMUJE JEDNOSTKOWE RZECZY PRZYGODNE

Na podstawie tego, co zostało udowodnione, staje się oczywiste, że Opatrzność Boża dociera aż do rzeczy jednostkowych, które powstają i niszczeją.

Tylko wszak dlatego wydaje się, że opatrzność ich nie obejmuje, ponieważ są przygodne i ponieważ wiele z nich dzieje się przypadkowo i zależnie od losu; jedynie bowiem tym różnią się od

214

rzeczy niezniszczalnych i od ogółów rzeczy zniszczalnych, które, jak powiadają, opatrzność obejmuje. Otóż opatrzności nie sprzeciwia się ani przygodność, ani los i przypadek, ani wolność woli, jak wykazaliśmy [III, 72-74], Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by opatrzność obejmowała także te rzeczy, tak samo jak rzeczy niezniszczalne i ogóły.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie ogarnia opatrznością rzeczy jednostkowych, to dzieje się tak albo dlatego, że ich nie zna, albo dlatego, że nie potrafi lub nie chce troszczyć się o nie. Nie można jednak powiedzieć, że Bóg nie zna rzeczy jednostkowych, ponieważ wykazaliśmy wcześniej, że je zna [I, 65], Nie można też powiedzieć, że Bóg nie potrafi się o nie troszczyć, skoro Jego potęga jest nieskończona, jak powyżej udowodniliśmy [II, 22], Nie jest też tak, że owe rzeczy jednostkowe nie dają sobą kierować, gdyż widzimy,

że kieruje nimi przemyślność rozumu, co widać u ludzi, a także instynkt naturalny, jak jest u pszczół i u wielu dzikich zwierząt, którymi kieruje taki instynkt. Nie można też powiedzieć, że Bóg nie chce nimi rządzić, skoro Jego wola obejmuje powszechnie wszelkie dobro, dobro zaś tego, czym się rządzi, polega przede wszystkim na porządku rządów. Nie można więc powiedzieć, że Bóg nie troszczy się o rzeczy jednostkowe.

Co więcej. Wszystkie przyczyny wtóre osiągają pewne podobieństwo do Boga przez to, że są przyczynami, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej [III, 21]. Widzimy zaś, że przyczyny, które coś powołują do bytu, powszechnie troszczą się o to, co powołują do bytu, na przykład zwierzęta z natury karmią swoje potomstwo. Bóg więc troszczy się o to, czego jest przyczyną. Jest zaś także przyczyną rzeczy jednostkowych, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [II, 15]. Zatem troszczy się o nie.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej, że Bóg działa w rzeczach stworzonych nie z konieczności natury, lecz przez wolę i intelekt [II, 23n], To zaś, co się czyni przez intelekt i wolę, podlega pieczy opatrzności, która, jak się zdaje, polega na kierowaniu przez intelekt. Zatem to, co Bóg czyni, podlega Opatrzności Bożej. Powyżej zaś

zostało dowiedzione, że Bóg działa we wszystkich przyczynach wtórych, a wszystkie ich skutki sprowadzają się do Boga jako do przyczyny [III, 67], W takim razie to, co czynią byty jednostkowe, musi być dziełem Bożym. A zatem byty jednostkowe, ich ruchy i działania, podlegają Opatrzności Bożej.

Ponadto. Nieroztropna to opatrzność, która nie troszczy się o to, bez czego nie mogą istnieć rzeczy, o które się troszczy. Wiadomo zaś, że gdyby zabrakło wszystkich rzeczy jednostkowych, nie mogłyby dalej istnieć ich ogóły. Jeśli więc Bóg troszczy się tylko o ogóły, a zaniedbuje zupełnie rzeczy jednostkowe, to Jego opatrzność będzie nieroztropna i niedoskonała.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że troska Boga o rzeczy jednostkowe obejmuje zachowywanie ich w bycie, ale nic innego, to jest to całkowicie wykluczone. Wszystko inne bowiem, co zdarza się w rzeczach jednostkowych, zmierza do ich zachowania lub zniszczenia. Jeśli więc Bóg troszczy się o zachowanie rzeczy jednostkowych w bycie, to troszczy się o wszystko, co im się przydarza.

Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że do zachowania rzeczy jednostkowych w bycie wystarcza troska o ogóły. Każdy bowiem gatunek jest zaopatrzony w to, co każdą jednostkę tego gatunku potrafi zachować w bycie, jak na przykład zwierzęta otrzymały narządy do spożywania i trawienia pokarmów oraz do obrony. Zawodzą one tylko wyjątkowo, ponieważ to, co pochodzi od natury, powoduje właściwe sobie skutki albo zawsze, albo często. A wobec tego nie mogą zginąć wszystkie jednostki, chociaż niektóre giną.

Ale według tego argumentu wszystko, co się przydarza bytom jednostkowym, będzie podlegać opatrzności, tak jak zachowywanie ich w bycie, albowiem jednostkom danego gatunku nie może się zdarzyć nic, co by się nie sprowadzało w jakiś sposób do zasad tego gatunku. Wobec tego poszczególne rzeczy podlegają opatrzności Bożej co do zachowywania w bycie nie bardziej niż co do innych spraw.

Oprócz tego. W stosunku rzeczy do celu widoczny jest tego rodzaju porządek, że przypadłości istnieją dla substancji — aby

je udoskonalać, a w substancjach materia jest dla formy, przez nią bowiem uczestniczy w dobroci Bożej, z powodu której wszystko zostało uczynione, jak tego wyżej dowiedziono [III, 17]. Wynika stąd, że rzeczy poszczególne są dla natury powszechnej; znakiem tego jest fakt, iż tam, gdzie natura powszechna może być zachowana przez jedną jednostkę, nie ma wielu jednostek w jednym gatunku, czego przykładem jest Słońce i Księżyc. Skoro zaś opatrzność kieruje do celu, muszą do niej należeć także cele i to, co prowadzi do celu. Zatem opatrzności podlegają nie tylko ogóły, ale i rzeczy poszczególne.

Ponadto. Różnica między poznaniem spekulatywnym a praktycznym jest taka, że poznanie spekulatywne i to, co do niego należy, osiąga doskonałość w tym, co ogólne, a to, co należy do poznania praktycznego, osiąga doskonałość w tym, co szczegółowe. Albowiem celem poznania spekulatywnego jest prawda, która przede wszystkim i sama przez się polega na tym, co niematerialne i ogólne, celem zaś poznania praktycznego jest działanie, które dotyczy rzeczy poszczególnych. Dlatego lekarz nie leczy człowieka w ogóle, lecz tego konkretnego człowieka — i temu służy cała wiedza medyczna. Wiadomo zaś, że opatrzność należy do poznania praktycznego, skoro kieruje rzeczy do celu. Opatrzność Boga byłaby zatem bardzo niedoskonała, gdyby polegała na tym, co ogólne, a nie docierała do rzeczy poszczególnych.

Podobnie. Poznanie spekulatywne osiąga doskonałość raczej w tym, co ogólne, niż w tym, co szczegółowe — lepiej bowiem się zna to, co ogólne, niż to, co szczegółowe, i dlatego poznanie najogólniejszych zasad jest wspólne wszystkim. Doskonalszy zaś w nauce spekulatywnej jest ten, kto ma nie tylko ogólną znajomość rzeczy, ale zna także to, co jej właściwe; kto bowiem zna rzecz tylko w tym, co ogólne, zna ją jedynie w możności. Dlatego uczeń od ogólnego poznania zasad dochodzi do właściwego poznania wniosków dzięki nauczycielowi, który posiada obydwa rodzaje poznania, tak jak byt przechodzi z możności do urzeczywistnienia dzięki bytowi urzeczywistnionemu. Tym bardziej więc w nauce praktycznej

doskonalszy jest ten, kto doprowadza rzeczy do urzeczywistnienia nie tylko w tym, co ogólne, ale i w tym, co szczegółowe. A zatem Opatrzność Boża, która jest najdoskonalsza, rozciąga się aż na rzeczy poszczególne.

Co więcej. Skoro Bóg jest przyczyną bytu jako takiego, co wykazano powyżej [II, 15], musi się troszczyć o byt jako taki; troszczy się bowiem o rzeczy jako ich przyczyna. Zatem cokolwiek w jakikolwiek sposób istnieje, podlega Bożej Opatrzności. Otóż byty szczegółowe są bytami, i to bardziej niż to, co ogólne, ponieważ to, co ogólne, nie bytuje samoistnie, lecz jest tylko w bytach szczegółowych. Opatrzność Boża obejmuje więc także rzeczy szczegółowe.

Podobnie. Rzeczy stworzone podlegają Opatrzności Boga jako przez Niego skierowane do celu ostatecznego, to znaczy do Jego dobroci. A zatem rzeczy stworzone uczestniczą w dobroci Bożej za sprawą Opatrzności Bożej. W dobroci Bożej uczestniczą zaś także jednostkowe rzeczy przygodne. Opatrzność Boża musi się więc rozciągać również na nie.

Dlatego powiedziano w Ewangelii Św. Mateusza 6 [10,29; por. Mt 6,26]: „Czyż nie sprzedają dwóch wróbli za asa? A żaden z nich nie upadnie na ziemię bez Ojca mego"; także w Księdze Mądrości 8, [1]: „Sięga potężnie od krańca do krańca", to znaczy od pierwszych stworzeń aż do najmniejszych spośród nich. Również w Księdze Ezechiela 9, [9] gani się pogląd tych, którzy głosili: „Opuścił Pan ziemię, Pan nie widzi", a także w

Księdzie Hioba 22, [14]: „Po biegunach nieba się przechadza, a na nasze sprawy nie zważa".

Na tej podstawie odrzuca się twierdzenie tych[120], którzy mówili, że Opatrzność Boża nie rozciąga się na rzeczy szczegółowe. Niektórzy przypisują ten pogląd Arystotelesowi, chociaż z Jego słów nic takiego nie wynika.

120 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 44 [42] (PG 40, 796 C-797 A).

218

Rozdział 76
OPATRZNOŚĆ BOŻA TROSZCZY SIĘ O WSZYSTKIE RZECZY JEDNOSTKOWE BEZPOŚREDNIO

Niektórzy przyznawali, że Opatrzność Boża sięga aż do rzeczy jednostkowych, ale za pośrednictwem jakichś przyczyn.

Platon, jak twierdzi Grzegorz z Nyssy[121], przyjmował trzy rodzaje opatrzności. Pierwsza to opatrzność najwyższego Boga, który najpierw i przede wszystkim troszczy się o to, co Mu najbliższe, to znaczy o byty duchowe i umysłowe, a następnie o cały świat, jeżeli chodzi o rodzaje, gatunki i przyczyny powszechne, czyli ciała niebieskie. Druga to opatrzność, która opiekuje się poszczególnymi zwierzętami, roślinami i innymi rzeczami podlegającymi powstawaniu i niszczeniu, jeżeli chodzi o ich powstawanie, niszczenie i inne zmiany. Tę opatrzność Platon przypisywał bogom, którzy wędrują po niebie; Arystoteles zaś powodowanie tych rzeczy przypisał elipsie[122]. Trzecia zaś opatrzność, jak twierdzi, troszczy się o to, co należy do życia ludzkiego. Przypisał ją pewnym duchom[123] przebywającym na ziemi, które są według niego stróżami działań ludzkich. Jednakże zdaniem Platona druga i trzecia opatrzność zależy od pierwszej, albowiem najwyższy Bóg ustanowił drugich i trzecich opiekunów.

To stanowisko zgadza się z wiarą katolicką co do tego, że wszelką opatrzność sprowadza do Boga jako do Pierwszego Stwórcy. Wydaje się zaś, że sprzeciwia się stanowisku wiary, twierdząc, że nie wszystkie rzeczy szczegółowe podlegają Opatrzności Bożej bezpośrednio. A można to wykazać, opierając się na tym, co zostało powiedziane.

Bóg bowiem ma bezpośrednie poznanie poszczególnych rzeczy: poznaje je nie tylko w ich przyczynach, lecz także w nich samych,

121 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 44 [42] (PG 40, 793 A-796 A).
122 Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 10 (336a 31-32); chodzi o ruch ciał niebieskich po ekliptyce.
123 Dosłownie: demonom *(daemonibus).*

219

jak wykazano w pierwszej księdze niniejszego dzieła [1,65n]. Wydaje się zaś niedorzeczne, by znając poszczególne rzeczy, nie chciał ich porządku, na którym polega najważniejsze ich dobro, skoro Jego wola jest źródłem wszelkiego dobra. Jak więc bezpośrednio poznaje poszczególne rzeczy, tak też musi bezpośrednio zaprowadzać wśród nich porządek.

Co więcej. Porządek, jaki opatrzność zaprowadza wśród rzeczy, pochodzi od tego porządku, jaki sprawujący pieczę zaplanował w swym umyśle, tak samo jak forma dzieła

sztuki powstającego w materii pochodzi od tej formy, która jest w umyśle artysty. Tam zaś, gdzie jest wielu sprawujących pieczę podległych jeden drugiemu, musi być tak, że wyższy przekazuje niższemu porządek, który obmyślił, podobnie jak sztuka niższa czerpie zasady od wyższej. Jeżeli więc się twierdzi, że drudzy i trzeci opiekunowie podlegają pierwszemu, którym jest najwyższy Bóg, to porządek, który mają zaprowadzić wśród rzeczy, muszą otrzymywać od najwyższego Boga. Nie jest zaś możliwe, by ów porządek był w nich doskonalszy niż w najwyższym Bogu — przeciwnie, wszystkie doskonałości przechodzą od Niego na inne rzeczy, malejąc, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy powyżej [I, 38n], U drugich opiekunów zaś porządek rzeczy musi się znajdować nie tylko w tym, co ogólne, lecz także odnośnie do rzeczy poszczególnych, inaczej nie mogliby swoją opatrznością zaprowadzać porządku wśród rzeczy poszczególnych. Tym bardziej więc porządek rzeczy poszczególnych jest we władaniu Opatrzności Bożej.

Oprócz tego. Widzimy, że wśród rzeczy, którymi rządzi opatrzność ludzka, wyższy zarządca obmyśla osobiście, jak kierować sprawami wielkiej wagi i sprawami powszechnymi, nie myśli zaś o sprawach mniejszej wagi, lecz pozostawia je niższym od siebie. Dzieje się tak z powodu jego niedomagań: albo dlatego, że nie zna uwarunkowań poszczególnych spraw mniejszej wagi, albo nie jest w stanie obmyślić wszystkiego z powodu trudu i ilości czasu, jakich to wymaga. Tego rodzaju niedomagań zupełnie zaś nie ma w Bogu, gdyż Bóg zna wszystkie rzeczy poszczególne, a gdy poznaje, nie

trudzi się ani nie potrzebuje czasu, skoro poznając siebie, poznaje wszystkie inne rzeczy, jak to wykazano powyżej [I, 46]. Bóg więc obmyśla porządek wszystkich rzeczy i każdej z osobna. A zatem Jego opatrzność troszczy się o wszystkie poszczególne rzeczy bezpośrednio.

Podobnie. W stosunkach między ludźmi niżsi zarządcy obmyślają własną przemyślnością porządek w tej dziedzinie, której zarząd powierza im główny nadzorca. Nie mają jednak od głównego nadzorcy tej przemyślności ani też władzy jej używania, a gdyby mieli ją od niego, to on sam byłby zarządzającym, oni zaś nie byliby zarządzającymi, lecz wykonawcami. Z tego zaś, co powiedziano powyżej [II, 15; III, 67], wynika jasno, że sprawcą wszelkiej mądrości i pojmowania w każdej istocie umysłowej jest najwyższy Bóg, i żaden intelekt nie może niczego poznawać inaczej, jak tylko mocą Bożą tak jak i żaden czynnik sprawczy nie działa inaczej, jak tylko Jego mocą. Sam więc Bóg bezpośrednio kieruje wszystkim przez swą opatrzność, a ci, których nazywamy zarządcami, są wykonawcami Jego opatrzności.

Oprócz tego. Wyższa opatrzność wyznacza reguły niższej opatrzności, tak jak rządzący państwem daje reguły i prawa dowódcy armii, a ten z kolei centurionom i trybunom. Jeśli więc najwyższej Opatrzności Boga podlegają inne opatrzności, to musi być tak, że tym drugim i trzecim zarządcom Bóg daje swoje reguły rządzenia. Albo więc daje im reguły i prawa ogólne, albo szczegółowe. Jeśli daje im ogólne reguły rządzenia, to — skoro nie zawsze da się zastosować reguły ogólne do rzeczy szczegółowych, zwłaszcza do rzeczy zmiennych, które nie są zawsze takie same — owi drudzy i trzeci rządzący czasami musieliby wychodzić poza dane im reguły, kierując sprawami podległymi ich trosce. Wydawaliby więc osąd o otrzymanych regułach: kiedy należy według nich działać, a kiedy należy je pominąć. Tak zaś być nie może, gdyż tego rodzaju osąd należy do kogoś stojącego wyżej. Ten bowiem interpretuje prawo i zwalnia z jego

przestrzegania, kto je ustanawia. Zatem ów osąd reguł ogólnych musi wydać najwyższy rządca. A to byłoby niemożliwe,

221

gdyby się nie włączał bezpośrednio do rządzenia poszczególnymi rzeczami. Zgodnie z tym więc musi nimi rządzić bezpośrednio. Jeśli zaś drudzy i trzeci rządzący otrzymują od najwyższego rządzącego szczegółowe reguły i prawa, to widać jasno, że Opatrzność Boża bezpośrednio sprawuje rządy nad poszczególnymi rzeczami.

Co więcej. Wyższy rządzący zawsze osądza zarządzenia wydane przez niższych rządzących, czy są dobre czy nie. Jeśli więc drudzy i trzeci rządzący podlegają Bogu — pierwszemu rządzącemu, to znaczy, że Bóg osądza ich zarządzenia. To zaś nie byłoby możliwe, gdyby Bóg nie brał pod uwagę porządku poszczególnych rzeczy. Zatem Bóg troszczy się osobiście o poszczególne rzeczy.

Oprócz tego. Jeśli Bóg nie troszczy się osobiście o rzeczy jednostkowe niżej stojące, to albo dlatego, że nimi gardzi, albo, jak niektórzy mówią, by nie została zhańbiona Jego godność. Jest to jednak nierozumne. Więcej bowiem godności leży w trosce o rzeczy i w obmyślaniu ich porządku niż w działaniu w nich. Jeśli więc Bóg działa we wszystkich rzeczach, jak zostało wykazane powyżej [III, 67n], i nie uwłacza to Jego godności — owszem, należy to do Jego powszechnej i najwyższej potęgi — to żadną miarą nie jest godne pogardy ani nie plami Jego godności, jeżeli Jego opatrzność troszczy się bezpośrednio o poszczególne rzeczy.

Podobnie. Każdy mądry człowiek, który roztropnie używa swej mocy, używa jej w działaniu z umiarem, wyznaczając dokąd i w jakiej ilości dociera; inaczej moc nie byłaby w działaniu posłuszna mądrości. Wiadomo zaś z wcześniejszych ustaleń [III, 67n], że moc Boża dociera w działaniu aż do najmniejszych rzeczy. A zatem Mądrość Boża zarządza — także jeżeli chodzi o najmniejsze rzeczy — jakie skutki powstają za sprawą mocy Bożej, ile i w jaki sposób. Bóg więc w swej opatrzności bezpośrednio obmyśla porządek wszystkich rzeczy.

Z tej to racji powiedziano w Liście do Rzymian 13, [1]: „Rzeczy, które pochodzą od Boga, są uporządkowane". A także w Księdze Judyty 9, [5]: „Tyś uczynił pierwsze rzeczy i jedne po drugich obmyśliłeś, i stało się to, co sam chciałeś".

222

Rozdział 77
OPATRZNOŚĆ BOŻA JEST WYKONYWANA ZA POŚREDNICTWEM PRZYCZYN WTÓRYCH

Należy zauważyć, że na opatrzność składają się dwa elementy: rządzenie i wykonywanie zarządzeń. Pierwsze jest sprawą władzy poznawczej; stąd tych, którzy mają doskonalsze poznanie, nazywa się rządcami innych, do mędrca bowiem należy rządzenie. Drugie zaś dokonuje się przez władzę działania. Sytuacja tych dwóch elementów jest odwrotna; albowiem tym doskonalsze jest rządzenie, im bardziej schodzi do najdrobniejszych szczegółów, natomiast wykonanie najdrobniejszych szczegółów jest właściwe dla niższej władzy, dostosowanej do skutku. W Bogu zaś jest najwyższa doskonałość, jeżeli chodzi o oba te elementy: jest w Nim bowiem najdoskonalsza mądrość rządzenia i najdoskonalsza moc działania. Zatem to Bóg musi rządzić przez swą mądrość wszystkimi rzeczami, także tymi najmniejszymi. Wykonuje

zaś najmniejsze rzeczy przez inne, niższe moce, i działa przez nie, tak jak władza powszechna i wyższa działa przez władzę niższą i szczegółową. Jest więc rzeczą odpowiednią by istniały niższe czynniki sprawcze, wykonujące Opatrzność Bożą.

Podobnie. Wykazano powyżej [III, 69n], że działanie Boże nie wyklucza działania przyczyn wtórych. To zaś, co jest wynikiem działania przyczyn wtórych, podlega Opatrzności Bożej, ponieważ Bóg osobiście rządzi poszczególnymi rzeczami, jak wykazaliśmy [III, 76], Przyczyny wtóre są więc czynnikami wykonującymi Opatrzność Bożą.

Oprócz tego. Im większa jest moc działającego, tym dalsze rzeczy obejmuje swoim działaniem; na przykład im większy ogień, tym dalsze rzeczy ogrzewa. Nie zachodzi to u działającego, który nie działa przez pośrednika, wszystko bowiem, na co działa, jest blisko niego. Skoro więc moc Opatrzności Bożej jest największa, swoje działanie powinna doprowadzać przez coś pośredniego do rzeczy najodleglejszych.

223

Co więcej. Do godności rządzącego należy posiadanie wielu ministrów i różnych wykonawców jego rządów, ponieważ tym wznioślejsze i potężniejsze okazuje się jego panowanie, im więcej rzeczy różnych stopni mu podlega. Żadna zaś godność żadnego rządzącego nie jest porównywalna z godnością rządów Bożych. Jest więc rzeczą odpowiednią by czynniki sprawcze różnych stopni były wykonawcami Opatrzności Bożej.

Ponadto. Skoro porządek jest właściwym skutkiem opatrzności, to w odpowiednim porządku ujawnia się doskonałość opatrzności. Odpowiedni porządek charakteryzuje zaś to, że nie pozostaje nic nieuporządkowanego. Doskonałość Opatrzności Bożej wymaga więc, by wyższość jednych rzeczy nad drugimi sprowadzała do odpowiedniego porządku. Dzieje się tak, gdy z obfitości tych, które posiadają więcej, korzystają te, które mają mniej. Skoro więc doskonałość wszechświata wymaga, by jedne rzeczy uczestniczyły obficiej od drugich w dobroci Bożej, co wykazano powyżej [II, 45], to doskonałość Opatrzności Bożej wymaga, by rzeczy, które uczestniczą pełniej w dobroci Bożej, były wykonawcami rządów Bożych.

Oprócz tego. Szlachetniejszy jest porządek przyczyn niż porządek skutków, tak jak i przyczyna przewyższa skutek; w nim więc bardziej ujawnia się doskonałość opatrzności. Gdyby zaś nie było przyczyn pośrednich, wykonujących Opatrzność Bożą nie byłoby wśród rzeczy porządku przyczyn, lecz tylko porządek skutków. Doskonałość Opatrzności Bożej wymaga zatem, by istniały przyczyny pośrednie, wykonujące Opatrzność Bożą.

Dlatego powiedziano w Psalmie [103,21]: „Błogosławcie Pana wszystkie Jego zastępy, słudzy Jego, którzy pełnicie Jego wolę"; i w innym miejscu [Ps 148,8]: „Ogniu, gradzie, śniegu i wietrze gwałtowny, pełniące słowo Jego".

224

Rozdział 78 <<
BÓG RZĄDZI INNYMI STWORZENIAMI ZA POŚREDNICTWEM STWORZEŃ ROZUMNYCH

Ponieważ do Opatrzności Bożej należy zachowywanie porządku w rzeczach — odpowiedni zaś porządek polega na proporcjonalnym schodzeniu od najwyższych do

najniższych rzeczy — jest konieczne, by Opatrzność Boża według pewnej proporcji docierała aż do rzeczy najdalszych. Owa proporcja polega na tym, że stworzenia niższe są podległe wyższym, a te rządzą niższymi, tak jak najwyższe stworzenia są podległe Bogu i rządzi nimi Bóg. Otóż najwyższymi wśród wszystkich stworzeń są stworzenia rozumne, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 46], Zatem pojęcie Opatrzności Bożej wymaga, by innymi stworzeniami rządziły stworzenia rozumne.

Co więcej. Każde stworzenie, które wykonuje zrządzenia Opatrzności Bożej, czyni to o tyle, o ile uczestniczy w mocy pierwszej opatrzności, podobnie jak narzędzie porusza tylko o tyle, o ile przez ruch uczestniczy w mocy głównego sprawcy. Zatem byty, które bardziej uczestniczą w mocy Opatrzności Bożej, są wykonawcami Opatrzności Bożej względem tych, które uczestniczą mniej. Stworzenia rozumne zaś bardziej od innych uczestniczą w mocy Opatrzności Bożej. Skoro bowiem na opatrzność składa się i rządzenie, które się dokonuje przez władzę poznawczą i wykonanie, które się dokonuje przez władzę działania, to stworzenia rozumne uczestniczą w obu tych władzach, a reszta stworzeń tylko we władzy działania. A zatem Opatrzność Boża rządzi wszystkimi innymi stworzeniami przez stworzenia rozumne.

Oprócz tego. Gdy Bóg daje komuś jakąś moc, daje mu ją w odniesieniu do skutku mocy; wtedy bowiem wszystko jest urządzone najlepiej, kiedy każda rzecz jest skierowana do wszystkich dóbr, które z natury mogą z niej wyniknąć. Władza rozumna jest zaś z natury zdolna do rządzenia i kierowania. Stąd widzimy, że gdy się spotykają w jednym podmiocie, władza działania idzie za nakazami

władzy rozumnej; widzimy na przykład, że w człowieku członki poruszają się na rozkaz woli. To samo także widać, gdy istnieją w różnych podmiotach, albowiem ludzie, którzy wyróżniają się mocą rozumu, muszą rządzić tymi, którzy odznaczają się mocą działania. Pojęcie Opatrzności Bożej wymaga więc, by innymi stworzeniami rządziły stworzenia rozumne.

Podobnie. Władzami szczegółowymi poruszają z natury władze powszechne, jak to widzimy zarówno w przypadku sztuki, jak i natury. Wiadomo zaś, że władza umysłowa jest powszechniejsza od każdej innej władzy działania; władza umysłowa zawiera bowiem formy powszechne, a każda władza działania pochodzi tylko od jakiejś własnej formy działającego. Wszystkie inne stworzenia muszą więc być poruszane i rządzone przez władze umysłowe.

Ponadto. We wszystkich uporządkowanych władzach ta kieruje drugą, która lepiej zna plan rzeczy (*ratio*). Stąd widzimy, że w przypadku sztuk ta, która wyznacza cel — od którego pochodzi plan całego dzieła — kieruje i rządzi tą, która wykonuje dzieło, na przykład sztuka żeglarska kieruje sztuką budowania okrętów; ta zaś, która nadaje formę, rządzi tą, która przygotowuje materię. Tymczasem narzędzia, ponieważ w ogóle nie znają planu rzeczy, jedynie podlegają rządzeniu. Skoro więc tylko stworzenia rozumne mogą znać obmyślony porządek stworzeń, do nich będzie należeć rządzenie i kierowanie wszystkimi innymi stworzeniami.

Oprócz tego. To, co jest samo przez się, jest przyczyną tego, co istnieje przez coś innego. Otóż jedynie stworzenia rozumne działają same przez się, ponieważ przez wolną decyzję woli są panami swych działań, inne zaś stworzenia działają z konieczności natury, jakby poruszane przez coś innego. Zatem stworzenia rozumne przez swe działanie poruszają i rządzą innymi stworzeniami.

Rozdział 79
WYŻSZE SUBSTANCJE ROZUMNE RZĄDZĄ NIŻSZYMI

Skoro wśród stworzeń rozumnych jedne są wyższe od drugich, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [II, 91; II, 95], niższe spośród istot rozumnych muszą podlegać rządom wyższych.

Co więcej. Władze bardziej powszechne poruszają władzami szczegółowymi, jak powiedzieliśmy [III, 78]. Otóż wyższe pośród natur rozumnych mają formy bardziej powszechne, jak zostało dowiedzione wcześniej [II, 98], Zatem rządzą one niższymi naturami rozumnymi.

Podobnie. Władza rozumna, która jest bliższa zasady, zawsze rządzi tą władzą rozumną, która jest od zasady bardziej oddalona. Widzimy to zarówno w naukach spekulatywnych, jak i praktycznych; wszak naukę spekulatywną która od innej nauki czerpie zasady dowodzenia, uważa się za podporządkowaną *(subalternata),* a nauka praktyczna, która jest bliżej celu — będącego zasadą w dziedzinie działania — jest nadrzędna w stosunku do tej, która jest bardziej odległa od celu. Skoro więc wśród substancji rozumnych niektóre są bliżej pierwszej zasady, mianowicie Boga, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 95], to będą one rządzić innymi.

Oprócz tego. Wyższe substancje rozumne przyjmują wpływ Mądrości Bożej w bardziej doskonały sposób, ponieważ każdy byt przyjmuje na swój sposób. Wszystko zaś podlega rządom Mądrości Bożej. Te więc byty, które bardziej uczestniczą w Mądrości Bożej, muszą rządzić tymi, które uczestniczą mniej. A zatem wyższe substancje rozumne kierują niższymi.

Przeto wyższe byty duchowe nazywa się również aniołami: o ile kierują niższymi bytami duchowymi przez oznajmianie im — gdyż aniołów uważa się jakby za posłańców; a także sługami: o ile swym działaniem wykonują, nawet w rzeczach cielesnych, zrządzenia Opatrzności Bożej — gdyż sługa to jakby ożywione narzędzie,

według Filozofa[124]. Mówi się o tym w Psalmie [104,4]: „Uczyniłeś wichry aniołami swoimi, a sługami swoimi płomień ognisty".

Rozdział 80
HIERARCHIA WŚRÓD ANIOŁÓW

Skoro, jak wykazaliśmy [III, 78], rzeczami cielesnymi rządzą duchowe, cielesne zaś mają pewien porządek, to wyższymi ciałami muszą rządzić wyższe substancje rozumne, a niższymi niższe. Ponieważ też im wyższa substancja, tym powszechniejsza jest jej władza, a władza substancji rozumnej jest powszechniejsza niż władza ciała, dlatego wyższe substancje rozumne posiadają władze, które nie korzystają z żadnej władzy cielesnej, i wobec tego nie są złączone z ciałami, natomiast niższe substancje rozumne mają władze uszczegółowione, które korzystają z narządów cielesnych, i dlatego muszą się łączyć z ciałami.

Jak zaś wyższe substancje rozumne posiadają powszechniejszą władzę, tak też w doskonalszy sposób przyjmują od Boga Jego boskie postanowienie (*dispositio*), jako że

poznają obmyślony porządek *(ordinis ratio)* także w odniesieniu do rzeczy szczegółowych, dzięki temu, co przyjmują od Boga. Bóg zaś ujawnia swoje boskie zrządzenie (*ordinatio*) także najniższym spośród substancji rozumnych, jak powiedziano w Księdze Hioba 25, [3]: „Czy jest liczba żołnierzy Jego, i nad kimże nie świeci światło Jego?". Jednakże niższe intelekty nie otrzymują go w stopniu tak doskonałym, by przez nie mogły poznać rzeczy szczegółowe, które należą do planu (*ordo*) opatrzności i które mają wykonać, lecz tylko w swego rodzaju ogólności — im są niższe, tym mniej szczegółowo poznają Boży plan przez pierwsze oświecenie otrzymane od Boga. Dlatego intelekt ludzki,

124 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 11 (1161b 4—5).

który jest najsłabszy, jeżeli chodzi o poznanie naturalne, poznaje tylko to, co najogólniejsze.

Tak więc wyższe substancje intelektualne otrzymują bezpośrednio od Boga doskonałe poznanie powyższego planu, a od nich to doskonałe poznanie muszą otrzymywać niższe substancje, tak jak powiedzieliśmy powyżej [III, 75]: że ogólne poznanie ucznia osiąga doskonałość dzięki poznaniu nauczyciela, który poznaje w sposób szczegółowy. Z tej to przyczyny Dionizy w VII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[125] mówi o najwyższych substancjach intelektualnych, które nazywa pierwszymi hierarchiami — to znaczy świętymi zwierzchnościami — że „nie zostały uświęcone przez inne substancje", lecz że „sama boskość przyciąga je bezpośrednio do siebie i, na ile to możliwe, prowadzi do niematerialnego i niewidzialnego piękna w kontemplacji i do poznania racji dzieł Bożych"; a przez nie, jak mówi[126], „zdobywają te dyspozycje niższe istoty niebiańskie". Tak więc wyższe istoty intelektualne otrzymują doskonałe poznanie przez wyższą zasadę.

W każdym zaś postanowieniu opatrzności porządek skutków wywodzi się od formy czynnika sprawczego, skutek bowiem musi pochodzić od przyczyny według pewnego podobieństwa. Czynnik sprawczy zaś udziela skutkom podobieństwa do swej formy ze względu na cel. Zatem pierwszą zasadą w postanowieniu opatrzności jest cel, drugą — forma czynnika sprawczego, trzecią — samo postanowienie dotyczące porządku (*dispositio ordinis*) skutków. Przeto w porządku intelektu najważniejsze jest to, by obmyślony porządek miał za podstawę cel, po drugie — formę, i po trzecie — by samo postanowienie dotyczące porządku było poznawane samo w sobie, a nie w jakiejś wyższej zasadzie. Stąd też sztuka, która się odnosi do celu, jest nadrzędna w stosunku do tej, która się odnosi do formy, jak na przykład sztuka żeglarska jest nadrzędna

125 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 2 (PG 3, 208 C-209 A; por. PL 122, 1051 D-1052 A).
126 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 3 (PG 3, 209 A; por. PL 122, 1052 A).

w stosunku do sztuki budowania okrętów. Ta zaś, która się odnosi do formy, jest nadrzędna w stosunku do tej, która się odnosi tylko do porządku ruchów zmierzających do [realizacji] formy, jak na przykład sztuka budowania okrętów jest nadrzędna w stosunku do ręcznej pracy rzemieślników.

Tak więc wśród bytów intelektualnych, które bezpośrednio z samego Boga czerpią doskonałe poznanie planu Bożej Opatrzności, istnieje pewna hierarchia (*ordo*). Pierwsze i najwyższe poznają obmyślony porządek opatrzności w samym ostatecznym celu, którym jest dobroć Boża; przy czym jedne poznają lepiej od drugich. Nazywa się je Serafinami, czyli jakby „gorejącymi" lub „płonącymi", ponieważ przez płomień zwykło się oznaczać natężenie miłości lub pragnienia, które się odnoszą do celu. Dlatego Dionizy powiada w VII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[127], że nazwą tą oznacza się ich czynną i ochoczą gorliwość w sprawach Bożych i prowadzenie niższych istot do Boga jako do celu.

Drugie poznają doskonale obmyślony porządek opatrzności w samej formie Bożej. I te nazywa się Cherubinami, co tłumaczy się jako „pełnię wiedzy", gdyż wiedza doskonali się przez formę poznanego przedmiotu. Stąd mówi Dionizy[128], że taka nazwa oznacza, iż „kontemplują najwyższą moc sprawczą piękności Bożej".

Trzecie to te, które rozważają postanowienie sądów Bożych w nich samym. Nazywa się je Tronami, albowiem tron oznacza władzę sądzenia, zgodnie ze słowami: „Zasiadasz na tronie — Ty, który sądzisz sprawiedliwie" [Ps 9,5], Dlatego powiada Dionizy[129], że nazwa ta oznacza, iż „niosą Boga i są gotowe pokornie wypełnić wszystkie sprawy Boże".

Nie należy jednak rozumieć powyższego w ten sposób, jakoby czymś innym była dobroć Boża, czymś innym istota Boża, a jeszcze

127 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 1 (PG 3, 205 B-C).
128 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 1 (PG 3, 205 C-D; por. PL 122, 1050 C).
129 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VII, 1 (PG 3, 205 D; por. PL 122, 1051 A).

czymś innym Jego wiedza, która zawiera postanowienie o rzeczach — lecz w tym sensie, że zgodnie z powyższym patrzy się na Boga w różnych aspektach.

Hierarchia musi istnieć także wśród niższych bytów duchowych, które od wyższych otrzymują doskonałe poznanie planu Bożego, który mają wykonać. Te bowiem spośród nich, które stoją wyżej, mają też powszechniejszą moc poznawania i stąd poznanie planu opatrzności uzyskują w powszechniejszych zasadach i przyczynach, niższe zaś w przyczynach bardziej szczegółowych. Albowiem wyższy intelekt miałby człowiek, który by mógł plan całej przyrody oglądać w ciałach niebieskich, niż ma ten, kto chcąc posiąść doskonałe poznanie, musi zajmować się ciałami niższymi. Te więc, które mogą doskonale poznawać plan opatrzności w przyczynach powszechnych — pośrednich między Bogiem, przyczyną najpowszechniejszą, a przyczynami szczegółowymi — są w środku pomiędzy tymi, które potrafią w samym Bogu oglądać ów obmyślony porządek, a tymi, które muszą go rozważać w przyczynach szczegółowych. Dionizy umieszcza je w środkowym zastępie, który jest kierowany przez zastęp najwyższy, a sam kieruje najniższym, jak mówi w VIII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[130].

Wśród tych substancji intelektualnych również musi być pewna hierarchia. Po pierwsze, powszechne postanowienie opatrzności rozdziela się na wielu wykonawców. Dokonuje się to przez chór Panowań, albowiem do panujących należy wydawanie rozkazów, które inni wykonują. Stąd mówi Dionizy w VIII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*[131], że nazwa Panowanie oznacza wyniesienie ponad wszelką niewolę i wszelkie poddaństwo.

Po drugie, działający wykonawca rozdziela i rozprzestrzenia to postanowienie na wiele skutków. Sprawia to chór Mocy, których

130 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 240 B; por. PL 122, 1054 C).
131 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 237 C; por. PL 122, 1053 D).

231

nazwa, jak powiada Dionizy w tym samym miejscu[132], oznacza „pewną siłę i męstwo we wszystkich działaniach upodabniających do Boga, która z własnej słabości nie rezygnuje z żadnego poruszenia upodabniającego do Boga". Wynika stąd, że do tego chóru należy początek każdego działania. Wydaje się przeto, że należy do niego ruch ciał niebieskich, z których — jako z pewnego rodzaju przyczyn powszechnych — wynikają poszczególne skutki w naturze. I dlatego w Ewangelii św. Łukasza 21, [26] nazywa się je „mocami niebiańskimi" w tych oto słowach: „Moce niebiańskie poruszone będą". Do tych duchów należy także, jak się wydaje, wykonywanie dzieł Bożych, które się dokonują poza porządkiem natury, ponieważ są to dzieła najbardziej wzniosłe wśród Bożych posłannictw. Dlatego Grzegorz mówi, że „Mocami nazywa się te duchy, przez które często dokonują się znaki"[133]. I jeżeli są jeszcze jakieś inne powszechne i ważne posłannictwa Boże do wykonania, powinny one należeć do tego chóru.

Po trzecie zaś, gdy powszechny plan opatrzności został już zrealizowany wśród skutków, chroni się go, zapobiegając temu, co mogłoby ów porządek zakłócić. Jest to zadanie chóru Władz. Dlatego Dionizy mówi w tym samym miejscu[134], że nazwa Władze sugeruje „dobrze przygotowany i niezakłócony porządek w sprawach Bożych". I dlatego powiada Grzegorz[135], że zadaniem tego chóru jest przeciwstawianie się mocom przeciwnym.

Najniżej wśród wyższych substancji intelektualnych stoją te, które otrzymują od Boga plan opatrzności jako poznawalny w przyczynach szczegółowych; i te zajmują się bezpośrednio sprawami ludzkimi. Stąd mówi o nich Dionizy, że ten trzeci stopień duchów „rządzi

132 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 237 D-240 A; por. PL 122, 1054 A).
133 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* II, hom. 34, 10 (PL 76, 1251 C).
134 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* VIII, 1 (PG 3, 240 A; por. PL 122, 1054 B).
135 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* II, hom. 34, 10 (PL 76, 1251 C-D).

232

z kolei hierarchiami ludzkimi"[136]. Przez sprawy ludzkie należy zaś rozumieć wszystkie niższe natury i przyczyny szczegółowe, które odnoszą się do człowieka i są na jego użytek, jak wynika z tego, co zostało powiedziane powyżej [111, 22].

Wśród nich także jest pewna hierarchia. Istnieje bowiem w rzeczach ludzkich pewne dobro wspólne, mianowicie dobro państwa albo narodu, i wydaje się, że należy to do chóru Zwierzchności. Dlatego też Dionizy mówi w tym samym rozdziale[137], że nazwa Zwierzchności oznacza pewne „przewodzenie w świętym porządku". Z tej to racji Księga Daniela 10, [13.20] mówi o Michale, przywódcy ludu Izraela i przywódcy Persów i Greków. A w takim razie do posłannictw tego chóru musi należeć porządek królestw i zmiany panowania z narodu na naród. Wydaje się, że należy do niego także pouczanie tych, którzy rządzą ludźmi, w sprawach dotyczących wykonywania tych rządów.

Istnieje też takie dobro ludzkie, które nie jest wspólne, lecz dotyczy jednej osoby jako takiej —jest jednak pożyteczne nie tylko dla jednej, lecz dla wielu, jak to, w co wszyscy i każdy z osobna mają wierzyć i co mają zachowywać, na przykład sprawy wiary, kultu Bożego i tym podobne. Należy to do Archaniołów, o których mówi Grzegorz, że „zwiastują sprawy największej wagi"[138]. Tak na przykład Archaniołem nazywamy Gabriela, ponieważ Najświętszej Pannie zwiastował wcielenie Słowa, w które wszyscy mają wierzyć.

Niektóre zaś dobra ludzkie dotyczą każdego człowieka jako jednostki. Tymi zajmuje się chór Aniołów, o których powiada Grzegorz[139], że „zwiastują rzeczy mniej ważne"; stąd nazywa się ich także „stróżami ludzi", według słów Psalmu [91,11]: „Aniołom swoim

136 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IX, 2 (PG 3, 260 B; por. PL 122, 1057 A).
137 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IX, 1 (PG 3, 257 B; por. PL 122, 1056 A).
138 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelio* II, hom. 34, 8 (PL 76, 1250 D).
139 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelio* II, hom. 34, 8 (PL 76, 1250 C-D).

rozkazał o tobie, aby cię strzegli na wszystkich twych drogach". Dlatego i Dionizy[140] powiada, że Archaniołowie są w pośrodku między Zwierzchnościami a Aniołami i mają coś wspólnego z jednymi i drugimi. Ze Zwierzchnościami — o ile przewodzą niższym Aniołom; i jest to słuszne, gdyż poszczególne dobra należy rozdzielać ludziom z uwzględnieniem wspólnego dobra. Z Aniołami zaś dlatego, że zwiastują Aniołom, a przez Aniołów nam — tych, do których należy oznajmianie ludziom — to, co ich dotyczy, we właściwej dla każdego proporcji. Stąd też ostatni chór przyjął nazwę pospolitą jako własną— dlatego mianowicie, że jego zadaniem jest zwiastowanie bezpośrednio ludziom. I z tego powodu Archaniołowie noszą imię złożone z dwóch imion, nazywają się bowiem Archaniołami, czyli jakby Książętami Aniołów (*Principes Angelí).*

Grzegorz[141] zaś jeszcze inaczej opisuje porządek duchów niebieskich. Zwierzchności wymienia wśród duchów pośrednich, zaraz po Panowaniach, Moce zaś wśród najniższych, przed Archaniołami. Lecz gdy się temu dokładnie przypatrzeć, oba te porządki niewiele się różnią. Według Grzegorza bowiem Zwierzchnościami nazywa się nie te chóry, które władają narodami, lecz te, które „przewodzą także owym dobrym duchom" i są niejako pierwsze przy wykonywaniu Bożych posłannictw; mówi bowiem, że „przewodzić to znaczy stać na czele pozostałych". Powiedzieliśmy zaś, że to — zgodnie z podziałem przedstawionym wcześniej — należy do chóru Mocy. Natomiast Moce według Grzegorza otrzymują pewne szczególne zadania, gdy wyjątkowo, poza zwykłym porządkiem rzeczy, ma się dokonać jakiś cud. I z tej racji całkiem słusznie zalicza się je do najniższych duchów.

Zresztą oba te porządki mogą znaleźć potwierdzenie w słowach Apostoła. Mówi bowiem w Liście do Efezjan 1, [20-21]: „Posadziw-

140 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IX, 2 (PG 3, 257 C-260 A; por. PL 122, 1056 B-C).
141 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* II, hom. 34, 8-10 (PL 76, 1250 C-1252 B)

szy Go — mianowicie Chrystusa — po swojej prawicy w niebie, ponad wszelką

Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem". Widać, że postępując w górę, nad Zwierzchnościami umieścił Władze, ponad nimi Moce, a ponad tymi Panowania. Tę kolejność zachował Dionizy. Natomiast w Liście do Kolosan [1,16] mówi o Chrystusie tak: „Czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze — wszystko przez Niego i w Nim zostało stworzone". Jak widać, zstępując w dół i zaczynając od Tronów, umieścił pod nimi Panowania, następnie Zwierzchności, a pod nimi Władze. Tej kolejności trzymał się Grzegorz.

O Serafinach jest mowa u Izajasza 6, [2. 6], o Cherubinach — w Księdze Ezechiela 9, [3; 10,1-9. 15-20 itd.], o Archaniołach — w kanonicznym Liście Judy [9]: „Gdy Michał Archanioł z diabłem rozprawiając", itd., o Aniołach zaś — jak powiedzieliśmy — w Psalmach.

Wszystkim zaś uporządkowanym władzom wspólne jest to, że każda władza niższa działa mocą wyższej. Stąd to, co — jak powiedzieliśmy — należy do chóru Serafinów, wszystkie niższe chóry wykonują jego mocą. I podobnie należy się odnosić do innych chórów.

Rozdział 81 <<
HIERARCHIA WŚRÓD LUDZI I INNYCH BYTÓW

Wśród pozostałych substancji rozumnych najniższy stopień zajmują dusze ludzkie. Jak bowiem powiedzieliśmy wyżej [III, 80], gdy powstają, otrzymują tylko ogólne poznanie planu Opatrzności Bożej. Doskonałe zaś poznanie tego planu w odniesieniu do poszczególnych rzeczy muszą zdobywać, wychodząc od samych tych rzeczy, wśród których plan Opatrzności Bożej został już w szczegółach zrealizowany. Dlatego muszą posiadać organy cielesne, by przez nie czerpać poznanie z rzeczy cielesnych. Jednakże z powodu słabości światła intelektualnego nie są w stanie osiągnąć

w nich doskonałego poznania rzeczy odnoszących się do człowieka, jeśli nie uzyskają pomocy wyższych duchów — zgodnie z boskim postanowieniem, by duchy niższe osiągały doskonałość przez duchy wyższe, jak zostało wykazane powyżej [III, 79]. Ponieważ jednak człowiek w jakimś stopniu uczestniczy w świetle intelektualnym, podlegają mu zgodnie z planem Opatrzności Bożej zwierzęta nierozumne, które zupełnie nie mają udziału w intelekcie. Dlatego powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze — to znaczy posiadającego intelekt — i niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem niebieskim, i nad zwierzętami ziemskimi".

Z kolei zwierzęta nierozumne, chociaż nie posiadają intelektu, to jednak ponieważ mają jakieś poznanie, stoją wyżej w porządku Bożej Opatrzności od roślin i innych stworzeń, którym brak poznania. Stąd powiedziano w Księdze Rodzaju 1, [29-30]: Oto wam dałem wszelką roślinę, rodzącą ziarno na ziemi, i wszystkie drzewa, które same w sobie mają nasienie rodzaju swego, aby były pokarmem dla was i dla wszystkich zwierząt ziemskich".

Wśród bytów zaś, którym zupełnie brak poznania, jeden jest wyżej niż drugi stosownie do tego, czy ma większą czy mniejszą moc działania. Te bowiem byty nie biorą udziału w postanowieniu opatrzności, lecz tylko w jego wykonywaniu.

Ponieważ zaś człowiek ma i intelekt, i zmysły, i władzę cielesną, władze te są w nim ułożone zgodnie z postanowieniem Bożej Opatrzności na podobieństwo porządku, który

znajdujemy we wszechświecie. Władza cielesna podlega bowiem władzy zmysłowej i rozumnej, wykonując ich rozkazy, władza zmysłowa podlega władzy rozumnej i wypełnia jej rozkazy.

Z tej samej racji istnieje też hierarchia wśród ludzi. Ci bowiem, którzy górują rozumem, są z natury panami, tych zaś, którzy mają słabszy rozum, ale są silni fizycznie, natura przeznaczyła do służenia, jak mówi Arystoteles w swej *Polityce*[142]. Zgadza się z tym także

142 Arystoteles, *Politica* I, I (1252a 31-34).

przekonanie Salomona, który mówi w Księdze Przysłów 11, [29]: „Kto jest głupi, będzie służył mądremu". W Księdze Wyjścia 18, [21. 22] powiedziano zaś: „Upatrz sobie ze wszystkiego ludu mężów mądrych i bogobojnych, którzy by lud sądzili o każdym czasie".

Jak zaś nieporządek w czynach pojedynczego człowieka pochodzi stąd, że rozum idzie za władzą zmysłową — a władza zmysłowa daje się pociągnąć ruchowi ciała z powodu niedyspozycji ciała, jak to widzimy u tych, którzy kuleją — tak też i w rządach ludzkich nieporządek bierze się stąd, że na czele stoi ktoś nie dlatego, że przewyższa innych rozumem, lecz dlatego, że albo przywłaszcza sobie panowanie za pomocą siły fizycznej, albo czyni się go panującym z powodu zmysłowego upodobania. Również Salomon nie przemilcza tego nieporządku i mówi w Księdze Eklezjastesa 10 [Koh 10,5-6]: „Jest zło, które widziałem pod słońcem, jakby przez pomyłkę wychodzące od oblicza władcy — głupotę posadzoną na stanowisku wysokim". Taki nieporządek nie wyklucza jednak Opatrzności Bożej, albowiem jest on wynikiem —jeśli Bóg na to pozwoli — ułomności niższych czynników sprawczych, jak w przypadku innych rzeczy złych, o czym mówiliśmy [III, 71]. Ów nieporządek nie niweczy też całkowicie porządku naturalnego; panowanie głupich jest bowiem słabe, chyba że jest wspierane przez mądrych doradców. Dlatego jest powiedziane w Księdze Przysłów 20, [18]: „Zamysły utwierdzają się naradami, a roztropnością mają być prowadzone wojny"; a także 24, [5-6]: „Człowiek mądry mocny jest, a mąż uczony — silny i potężny; bo po przygotowaniu zaczyna się wojnę; i będzie pomyślność, gdzie jest wiele narad". A ponieważ doradca kieruje tym, kto radę przyjmuje, i w pewien sposób nad nim panuje, Księga Przysłów 17, [2] powiada, iż „sługa mądry będzie panował nad synami głupimi".

Jest więc jasne, że Opatrzność Boża ustanawia porządek wśród wszystkich rzeczy, i dlatego prawdą jest, co mówi Apostoł w Liście do Rzymian 13, [1]: „Rzeczy, które pochodzą od Boga, są uporządkowane".

Rozdział 82
BÓG RZĄDZI NIŻSZYMI CIAŁAMI PRZEZ CIAŁA NIEBIESKIE

Jak istnieją wyższe i niższe substancje rozumne, tak też jest z substancjami cielesnymi. Substancjami rozumnymi rządzą zaś wyższe substancje, aby postanowienie Opatrzności Bożej docierało proporcjonalnie aż do rzeczy najniższych, jak to już powiedziano [III, 78n], Z tego samego więc powodu niższe ciała podlegają rządom ciał wyższych.

Co więcej. Im wyżej znajduje się ciało co do miejsca, tym więcej posiada pierwiastka formalnego. I dlatego słusznie jest miejscem ciała niższego, gdyż właściwością formy, podobnie jak miejsca, jest obejmowanie; woda bowiem posiada więcej pierwiastka formalnego niż ziemia, powietrze więcej niż woda, a ogień więcej niż powietrze. Lecz ciała niebieskie są wyżej niż jakiekolwiek inne ciała. Posiadają zatem więcej pierwiastka formalnego niż wszystkie inne ciała. Są przeto bardziej czynne, a wobec tego oddziałują na ciała niższe. I w ten sposób ich rządom podlegają ciała niższe.

Podobnie. To, co jest doskonałe w swej naturze, nie zawierając przeciwieństw, ma moc powszechniejszą niż to, co udoskonala się w swej naturze z udziałem przeciwieństw; przeciwieństwo bowiem pochodzi od różnic determinujących i ograniczających rodzaj. Stąd w poznaniu intelektualnym, które jest powszechne, formy poznawcze rzeczy przeciwnych nie są przeciwne, skoro istnieją równocześnie. Otóż ciała niebieskie są doskonałe w swej naturze, nie zawierając żadnego przeciwieństwa, gdyż nie są ani lekkie, ani ciężkie, ani ciepłe, ani zimne. Natomiast ciała niższe udoskonalają się w swej naturze z udziałem jakiegoś przeciwieństwa. Wskazuje na to także ich ruch; w stosunku do ruchu okrężnego ciał niebieskich nie ma bowiem żadnego przeciwieństwa, i dlatego nie może w nich być wymuszenia. Istnieje zaś przeciwieństwo ruchu ciał niższych, mianowicie ruch w dół sprzeciwia się ruchowi w górę. A zatem

ciała niebieskie mają moc powszechniejszą niż ciała niższe. Moc powszechna porusza zaś mocą szczegółową, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 78]. Ciała niebieskie poruszają przeto i rządzą ciałami niższymi.

Ponadto. Wykazano powyżej [III, 78], że substancje rozumne rządzą wszystkimi innymi substancjami. Ciała niebieskie zaś są bardziej podobne do substancji rozumnych niż inne ciała, jako że są niezniszczalne. Są też im bliższe, ponieważ przez nie bezpośrednio są poruszane, co zostało wykazane powyżej [III, 80; zob. II, 70]. A zatem rządzą ciałami niższymi.

Oprócz tego. Pierwszą przyczyną ruchu musi być coś nieruchomego. To więc, co jest bliżej bycia nieruchomym, powinno poruszać innymi rzeczami. Otóż ciała niebieskie są bliżej bycia nieruchomym przysługującego pierwszej przyczynie niż ciała niższe, gdyż poruszają się tylko jednym rodzajem ruchu, mianowicie ruchem co do miejsca, inne zaś ciała poruszają się wszystkimi rodzajami ruchu. A zatem ciała niebieskie poruszają i rządzą ciałami niższymi.

Co więcej. To, co jest pierwsze w jakimś rodzaju, jest przyczyną tego, co jest potem. Ruch niebios jest zaś pierwszy wśród wszystkich ruchów. Po pierwsze, dlatego że ruch przestrzenny jest pierwszy wśród wszystkich ruchów. Pierwszy co do czasu, ponieważ tylko ten ruch może być wieczny, jak się dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[143]. Co do natury, gdyż bez niego nie mogłoby być żadnego innego ruchu; nic bowiem nie wzrasta, jeśli wcześniej nie nastąpi zmiana, w której to, co było wcześniej niepodobne, przemienia się i staje się podobne; zmiana zaś nie może nastąpić bez uprzedniej zmiany miejsca w przestrzeni, albowiem aby nastąpiła zmiana, czynnik przemieniający musi być bliżej rzeczy zmienianej niż był wcześniej. Jest też pierwszy co do doskonałości, ponieważ ruch przestrzenny nie zmienia w rzeczy niczego w niej tkwiącego, lecz tylko coś zewnętrznego, i dlatego jest właściwością rzeczy już doskonałej. Po drugie, dlatego że także wśród ruchów przestrzennych

143 Arystoteles, *Physica* VIII, 7 (261a 27 b 7).

ruch okrężny jest pierwszy Pierwszy co do czasu, bo tylko ten ruch może być wieczny, jak się dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[144]. Co do natury, ponieważ jest bardziej prosty i jednolity, skoro się nie dzieli na początek, środek i koniec, lecz cały jest niejako środkiem. A także co do doskonałości, ponieważ powraca do początku. Po trzecie, dlatego że tylko ruch niebios jest zawsze regularny i jednostajny; albowiem w ruchach naturalnych ciał ciężkich i lekkich przy końcu następuje przyspieszenie, w ruchach wymuszonych zaś następuje spowolnienie. Zatem ruch niebios musi być przyczyną wszystkich innych ruchów.

Dalej. Jak się ma to, co jest bezwzględnie nieruchome, do bezwzględnego ruchu, tak się ma to, co nieruchome, jeżeli chodzi o dany ruch, do tego ruchu. To zaś, co bezwzględnie nieruchome, jest początkiem wszelkiego ruchu, jak zostało udowodnione powyżej [I, 13]. Co więc jest nieruchome, jeżeli chodzi o zmianę, jest początkiem wszelkiej zmiany. Otóż ciała niebieskie jako jedyne wśród ciał nie ulegają zmianom, czego dowodzi ich układ, który jest zawsze taki sam. A zatem ciało niebieskie jest przyczyną wszelkiej zmiany w rzeczach, które się zmieniają. Zmiana zaś w przypadku ziemskich rzeczy jest początkiem wszelkiego ruchu; przez zmianę bowiem dochodzi do wzrostu i powstawania, a przyczyna powstawania jest sama przez się poruszycielem w ruchu przestrzennym ciał ciężkich i lekkich. Niebo musi więc być przyczyną wszelkiego ruchu w ciałach ziemskich.

Tak więc widać, że Bóg rządzi ciałami niższymi za pośrednictwem ciał niebieskich.

Rozdział 83 <<
ZAKOŃCZENIE POWYŻSZYCH ZAGADNIEŃ

Zbierając wszystko, co zostało przedstawione, możemy wyciągnąć wniosek, że jeżeli chodzi o zaplanowany porządek, który

144 Arystoteles, *Physica* VIII, 8 (261 b 27-262b 8).

ma być nadany rzeczom, Bóg ustanawia wszystko sam [III, 77]. Dlatego, komentując werset Księgi Hioba 33 [Hi 34,13]: „Kogóż innego postawił nad światem, który stworzył?", Grzegorz powiada: „Sam rządzi światem Ten, który sam go stworzył"[145]. A Boecjusz w *O pocieszeniu*: „Bóg sam wszystko ustanawia"[146].

Jeżeli zaś chodzi o wykonanie, bytami niższymi rządzi Bóg przez wyższe. I tak, cielesnymi rządzi przez duchowe. Stąd Grzegorz powiada w IV księdze *Dialogów.* „W tym widzialnym świecie wszelkie rządy odbywają się tylko przez stworzenia niewidzialne"[147]. Niższymi bytami duchowymi rządzi zaś przez wyższe byty duchowe [III, 79]. Dlatego Dionizy mówi w IV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej,* że niebieskie istoty rozumne „najpierw same przyjmują światło Boże, i nam udzielają objawienia, które nas przewyższa"[148]. Także niższymi ciałami rządzi przez wyższe ciała [III, 82]. I stąd w IV rozdziale *Imion boskich* Dionizy powiada, że słońce „przyczynia się do powstawania ciał widzialnych i pobudza je do życia, i odżywia, i daje wzrost, i udoskonala, i oczyszcza, i odnawia"[149].

O tym wszystkim naraz mówi Augustyn w III księdze *O Trójcy.* „Podobnie jak ciałami cięższymi i niższymi rządzą w pewnym porządku ciała bardziej subtelne i potężne, tak

też wszystkimi ciałami rządzi rozumny duch życia, a grzesznym duchem rozumnym sprawiedliwy duch rozumny"[150].

145 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* XXIV, 20 (PL 76, 314 B).
146 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* III, proza 12 (PL 63, 779 A).
147 Św. Grzegorz Wielki, *Libri dialogorum* IV, 6 (PL 77, 329 B).
148 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De caelesti hierarchia* IV, 2 (PG 3, 180 B; por. PL 122, 1047 A).
149 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 4 (PG 3, 700 A).
150 Św. Augustyn, *De Trinitate* III, IV, 9 (PL 42, 873); por. przekład M. Stokowskiej, s. 125.

241

Rozdział 84
CIAŁA NIEBIESKIE NIE ODDZIAŁUJĄ NA NASZ INTELEKT

Z powyższych wywodów wynika w sposób oczywisty, że ciała niebieskie nie mogą być przyczyną tego, co należy do dziedziny intelektu. Wykazaliśmy już bowiem [III, 78n], że porządek Opatrzności Bożej polega na tym, że wyższe byty rządzą i poruszają niższymi. Intelekt zaś zgodnie z tym porządkiem przewyższa wszystkie ciała, co również wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 49n], Jest więc niemożliwe, by ciała niebieskie działały bezpośrednio na intelekt. Nie mogą więc być same przez się przyczyną tego, co należy do dziedziny intelektu.

Oprócz tego. Żadne ciało nie działa inaczej niż przez ruch, jak się dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[151]. Ruch zaś nie jest przyczyną tego, co nieruchome, albowiem ruch jakiegoś działającego jest przyczyną czegoś tylko o tyle, o ile porusza przedmiot przyjmujący działanie, gdy jest w ruchu. Zatem ciała niebieskie nie mogą być przyczyną tego, co jest zupełnie poza ruchem. Otóż to, co należy do dziedziny intelektu, jest — mówiąc bezwzględnie — całkowicie poza ruchem, jak czytamy u Filozofa w VII księdze *Fizyki*[152]; owszem, w wolności od ruchu dusza nabywa roztropności i wiedzy, jak powiedziano w tym samym miejscu. Jest więc niemożliwe, by ciała niebieskie były same przez się przyczyną tego, co należy do dziedziny intelektu.

Co więcej. Jeżeli ciało jest przyczyną jakiejś rzeczy tylko o tyle, o ile ją porusza, gdy jest ona w ruchu, to wszystko, co przyjmuje oddziaływanie jakiegoś ciała, musi być poruszane (*moveri*). Poruszane zaś może być tylko ciało, jak dowiedziono w VI księdze

151 Zob. Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (259b 32-260a 19).
152 Arystoteles, *Physica* VII, (247a 28-248b 28).

242

Fizyki[153]. Wszystko więc, co przyjmuje oddziaływanie jakiegoś ciała, musi być ciałem lub jakąś władzą cielesną. Wykazaliśmy zaś w drugiej księdze [II, 49n], że intelekt nie jest ani ciałem, ani władzą cielesną. Jest zatem niemożliwe, by ciała niebieskie oddziaływały bezpośrednio na intelekt.

Podobnie. Gdy coś porusza jakąś rzeczą, doprowadza ją z możności do urzeczywistnienia. To zaś może uczynić tylko coś, co samo jest urzeczywistnione. Zatem każdy działający i poruszający musi w pewien sposób być urzeczywistniony w stosunku do tego, do czego rzecz podlegająca działaniu i poruszana jest w możności. Otóż ciała niebieskie nie są urzeczywistnionymi przedmiotami umysłowymi, gdyż są one swego rodzaju jednostkowymi przedmiotami zmysłowymi. Skoro więc nasz intelekt jest w

możności tylko w stosunku do urzeczywistnionych przedmiotów umysłowych, to jest rzeczą niemożliwą, by ciała niebieskie oddziaływały bezpośrednio na intelekt.

Dalej. Właściwe działanie rzeczy wynika z jej natury, a naturę tę rzeczy powstające otrzymują przy powstawaniu wraz z właściwym sobie działaniem. Widać to na przykładzie ciał ciężkich i lekkich, które natychmiast po powstaniu mają właściwy sobie ruch, chyba że wystąpi jakaś przeszkoda; z tej racji rodzący nazywa się poruszającym. To więc, co ze względu na zasadę swej natury nie podlega działaniu ciał niebieskich, nie może im podlegać także co do swego działania. Część rozumna zaś nie ma przyczyny w żadnych zasadach cielesnych, lecz pochodzi całkowicie z zewnątrz, jak zostało dowiedzione powyżej [II, 86n]. Zatem działanie intelektu nie podlega bezpośrednio ciałom niebieskim.

Co więcej. Rzeczy, które mają swą przyczynę w ruchach niebios, podlegają czasowi, który jest ilością pierwszego ruchu niebios. To więc, co zupełnie abstrahuje od czasu, nie podlega ruchom niebios. Otóż intelekt w swym działaniu abstrahuje od czasu, podobnie jak i od miejsca; zajmuje się bowiem powszechnikiem, który jest oder-

153 Arystoteles, *Physica* VI, 4 (234b 10).

wany od „tu i teraz". A zatem działanie intelektualne nie podlega ruchom niebios.

Dalej. Żadna rzecz nie działa poza swym gatunkiem. Pojmowanie wykracza zaś poza gatunek i formę każdego działającego ciała, ponieważ każda forma cielesna jest materialna i ujednostkowiona, pojmowanie zaś otrzymuje gatunek od swego przedmiotu, który jest ogólny i niematerialny. A zatem żadne ciało nie może pojmować przez swą formę cielesną. Tym bardziej więc żadne ciało nie może być przyczyną pojmowania w czymś innym.

Podobnie. Rzecz nie podlega bytom niższym w tym, w czym łączy się z bytami wyższymi. Otóż nasza dusza, w tym, że pojmuje, łączy się z substancjami intelektualnymi, które w porządku natury są wyższe od ciał niebieskich; nasza dusza może bowiem pojmować tylko o tyle, o ile otrzyma stamtąd światło intelektualne. Jest więc rzeczą niemożliwą, by działanie intelektualne podlegało bezpośrednio ruchom niebios.

Ponadto. Można się o tym przekonać, gdy rozważymy, co o tej sprawie sądzili filozofowie. Starożytni filozofowie przyrody, jak Demokryt, Empedokles i inni, twierdzili, że intelekt nie różni się od zmysłu, o czym wiadomo z IV księgi *Metafizyki* i z III księgi o *Duszy*[154]. Stąd wniosek, że skoro zmysł jest pewną władzą cielesną, wynikającą z przemiany cielesnej, to tak samo jest z rozumem. Z tego względu twierdzili, że skoro przemiana ciał niższych wynika z przemiany ciał wyższych, to działanie intelektualne wynika z ruchu ciał niebieskich, zgodnie ze słowami Homera: „Taki jest rozum u bogów i ludzi na ziemi, jaki we dnie daje ojciec bogów i ludzi"[155] — to znaczy Słońce lub raczej Jowisz, którego nazywali najwyższym bogiem, rozumiejąc przez to całe niebiosa, jak czytamy u Augustyna w dziele *O państwie Bożym*[156].

154 Arystoteles, *Metaphysica* IV, 5 (1009b 12-33); *De anima* III, 3 (427a 21-26).
155 Zob. Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 25); por. św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 8 (PL 41, 148).
156 Św. Augustyn, *De civitate Dei* IV, 11 (PL 41, 123); V, 8 (PL 41, 148).

Stąd też zrodziła się opinia stoików, którzy twierdzili, że przyczyną poznania intelektualnego jest to, iż obrazy ciał odciskają się w naszych umysłach, tak jak zwierciadło albo papier przyjmuje odbite litery — bez niczyjego działania, jak opowiada Boecjusz w V księdze *O pocieszeniu*[157]. Z ich poglądu wynikało, że pojęcia intelektualne odciskają się w nas przede wszystkim pod wpływem ciał niebieskich. Stąd też zwłaszcza stoicy byli tymi, którzy twierdzili, że życiem ludzkim kieruje nieunikniona konieczność. Lecz stanowisko to okazuje się fałszywe, jak mówi Boecjusz w tym samym miejscu, ponieważ intelekt składa i rozdziela oraz porównuje rzeczy najwyższe z najniższymi, a także poznaje powszechniki i niezłożone formy, które w ciałach nie występują. I wobec tego jest oczywiste, że nasz intelekt nie tylko przyjmuje obrazy ciał, lecz ma pewną moc, wyższą od ciał; zmysły zewnętrzne bowiem, które tylko przyjmują obrazy cielesne, nie rozciągają się na wymienione przedmioty.

Wszyscy zaś późniejsi filozofowie rozróżniali intelekt od zmysłów i przyczynę naszego poznania upatrywali nie w jakichś ciałach, lecz w rzeczach niematerialnych. Tak na przykład Platon za przyczynę naszej wiedzy uważał idee, a Arystoteles intelekt czynny.

Z tego wszystkiego można wnosić, że twierdzenie, iż ciała niebieskie są przyczyną naszego poznania, wynika z opinii tych, którzy utrzymywali, że intelekt nie różni się od zmysłu, jak widać u Arystotelesa w dziele *O duszy*[158]. Jest zaś jasne, że ta opinia jest fałszywa. A zatem jest jasne, że równie fałszywa jest ta opinia, która głosi, że ciała niebieskie są bezpośrednią przyczyną naszego poznania.

Z tej to racji Pismo Święte w Księdze Hioba 35, [10-11] za przyczynę naszego poznania uznaje nie jakieś ciało, lecz Boga: „Gdzież jest Bóg, który mnie uczynił, który dał pieśni w nocy, który uczy nas bardziej niż zwierzęta ziemskie i bardziej niż ptactwo

157 Boecjusz, *De consolation philosophiae* V, metrum 4 (PL 63, 851 A-B).
158 Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 21-26).

niebieskie nas poucza?"; oraz w Psalmie [94,10]: „Ten, który uczy człowieka mądrości".

Należy jednak wiedzieć, że chociaż ciała niebieskie nie mogą być bezpośrednio przyczyną naszego poznania, jednak przyczyniają się do tego pośrednio. Intelekt bowiem nie jest wprawdzie władzą cielesną ale u nas działanie intelektu nie może się dokonać bez działania władz cielesnych, mianowicie wyobraźni, pamięci i władzy osądu myślowego, jak wynika z tego, o czym mówiliśmy powyżej [II, 68]. I stąd nieprawidłowe działanie tych władz, spowodowane niedyspozycją ciała, jest przeszkodą w działaniu intelektu, jak widać na przykładzie obłąkanych i pogrążonych w letargu. Z tego też powodu dobra dyspozycja ciała ludzkiego usposabia do dobrego poznawania, ponieważ owe władze zostają przez to wzmocnione. Dlatego powiedziano w II księdze *O duszy*[159], że ludzie o delikatnym ciele są uzdolnieni umysłowo. Dyspozycja ciała ludzkiego podlega zaś ruchom niebios. Mówi bowiem Augustyn w V księdze *O państwie Bożym*[160], że nie jest zupełnie niedorzeczne przypisywanie różnic między ciałami wpływowi gwiazd. A Damasceńczyk powiada w II księdze[161], że różne planety powodują w nas różne kompleksje, nawyki i dyspozycje. I dlatego ciała niebieskie przyczyniają się pośrednio do jakości poznania. A wobec tego: jak lekarze potrafią wnioskować o jakości intelektu na podstawie kompleksji cielesnej jako dyspozycji najbliższej, tak astrolog może to czynić, opierając się na ruchach na niebie jako dalszej przyczynie tej dyspozycji. W tym sensie można uznać za prawdziwe słowa Ptolemeusza zawarte w *Księdze stu*

sentencji: „Gdy Merkury jest w jednym z domów Saturna przy czyimś narodzeniu, sam będąc w pełni sił, obdarza go dobrym rozumieniem głębi rzeczy"[162].

159 Arystoteles, *De anima* II, 9 (42la 26).
160 Św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 6 (PL 41, 146).
161 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 7 [XXI, 10] (PG 94, 893 C).
162 Pseudo-Ptolemeusz, *Centilogium* 38.

246

Rozdział 85
CIAŁA NIEBIESKIE NIE SĄ PRZYCZYNĄ NASZYCH AKTÓW CHCENIA I WYBORÓW

Z tego wynika dalej, że ciała niebieskie nie są przyczyną naszych aktów chcenia ani naszych wyborów.

Wola bowiem znajduje się w umysłowej części duszy, jak czytamy u Filozofa w III księdze *O duszy*[163]. Jeśli więc ciała niebieskie nie mogą bezpośrednio oddziaływać na nasz intelekt, jak wykazaliśmy [III, 84], to nie mogą też bezpośrednio oddziaływać na naszą wolę.

Co więcej. Bezpośrednią przyczyną każdego wyboru i aktu chcenia jest w nas poznanie intelektualne; dobro poznane bowiem jest przedmiotem woli, jak wynika z III księgi *O duszy*[164]. I z tego powodu wybór nie może być fałszywy, chyba że w konkretnym przypadku wyboru pobłądzi sąd intelektu, jak czytamy u Filozofa w VII księdze *Etyki*[165]. Ciała niebieskie zaś nie są przyczyną naszego poznania intelektualnego. A zatem nie mogą też być przyczyną naszego wyboru.

Podobnie. Wszystko, co się zdarza na tym świecie wskutek oddziaływania ciał niebieskich, zdarza się w sposób naturalny, skoro rzeczy tego świata są z natury podporządkowane ciałom niebieskim. Jeżeli więc nasze akty wyboru są wynikiem oddziaływania ciał niebieskich, to muszą się dokonywać w sposób naturalny, tak mianowicie, że człowiek wybiera swoje działania z natury, tak samo jak nierozumne zwierzęta działają przez instynkt naturalny, a ciała nieożywione w naturalny sposób się poruszają. Zamiar i natura nie będą więc dwiema zasadami sprawczymi, lecz będzie tylko jedna zasada, to znaczy natura. Coś przeciwnego mówi Arystoteles

163 Arystoteles, *De anima* III, 9 (432b 5-6).
164 Arystoteles, *De anima* III, 10 (433a 27-29).
165 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 3 (1146b 35-1147a 4; 1147a 25-b 5).

247

w II księdze *Fizyki*[166]. Nie jest więc prawdą, by nasze akty wyboru wynikały z oddziaływania ciał niebieskich.

Oprócz tego. Rzeczy, które dokonują się w sposób naturalny, są prowadzone do celu za pomocą określonych środków, i dlatego zdarzają się zawsze w ten sam sposób; natura bowiem jest zdeterminowana do czegoś jednego. Wybór człowieka dąży zaś do celu różnymi drogami, zarówno w dziedzinie moralności, jak i sztukach. A zatem akty wyboru nie dokonują się w sposób naturalny.

Co więcej. Rzeczy, które dokonują się w sposób naturalny, zazwyczaj dokonują się prawidłowo, natura bowiem zawodzi tylko wyjątkowo. Gdyby więc człowiek wybierał w

sposób naturalny, jego akty wyboru byłyby zazwyczaj prawe. Wiadomo zaś, że nie jest to prawda. A zatem człowiek nie wybiera w sposób naturalny. A tak by musiało być, gdyby wybierał pod wpływem ciał niebieskich.

Podobnie. Rzeczy należące do tego samego gatunku nie różnią się w działaniach naturalnych, które wynikają z natury gatunku; stąd każda jaskółka podobnie lepi gniazdo, a każdy człowiek podobnie rozumie znane z natury pierwsze zasady. Wybór jest zaś działaniem, które wynika z gatunku ludzkiego. Gdyby więc człowiek wybierał z natury, wszyscy ludzie musieliby wybierać w ten sam sposób. Widzimy zaś, że tak nie jest ani w dziedzinie moralności, ani w sztukach.

Dalej. Cnoty i wady są właściwymi zasadami aktów wyboru; cnotliwi bowiem i posiadający wady różnią się tym, że wybierają rzeczy przeciwne. Cnót społecznych zaś ani wad nie posiadamy z natury, lecz wskutek przyzwyczajenia, jak dowodzi Filozof w II księdze *Etyki*[167] — w ten sposób, że posiadamy sprawność wykonywania takich działań, do jakich się przyzwyczajamy, zwłaszcza od dziecka. A zatem nasze akty wyboru nie są dziełem natury. Ich przyczyną nie jest więc oddziaływanie ciał niebieskich, przez które rzeczy powstają z natury.

166 Arystoteles, *Physica* II, 5 (196b 17-22).
167 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* II, 1 (1103b 22-25).

Oprócz tego. Ciała niebieskie oddziałują bezpośrednio tylko na ciała, jak zostało wykazane [III, 84], Jeśli więc są przyczyną naszych aktów wyboru, to będzie tak albo o tyle, o ile oddziałują na nasze ciała, albo o ile oddziałują na ciała zewnętrzne. W żaden jednak z tych sposobów nie mogą być wystarczającą przyczyną naszego wyboru. Samo bowiem spostrzeżenie jakichś zewnętrznych bytów cielesnych nie jest wystarczającą przyczyną naszego wyboru; wiadomo wszak, że człowieka wstrzemięźliwego nie skłania do wyboru samo spotkanie czegoś przyjemnego — czy będzie to pokarm, czy kobieta — niewstrzemięźliwego zaś skłania. Podobnie też do naszego wyboru nie wystarcza żadna zmiana, która się może dokonać pod wpływem ciała niebieskiego w naszym ciele. Skutkiem tego są bowiem tylko jakieś uczucia, bardziej lub mniej gwałtowne, a uczucia, jakkolwiek gwałtowne, nie są wystarczającą przyczyną wyboru, ponieważ te same uczucia nieopanowanego skłaniają do tego, by za nimi poszedł przez wybór, opanowanego zaś nie skłaniają. Nie można więc twierdzić, że ciała niebieskie są przyczyną naszych aktów wyboru.

Co więcej. Nikt nie otrzymuje żadnej władzy na darmo. Człowiek zaś ma władzę oceniania i zastanawiania się nad wszystkim, co może uczynić, czy to przy używaniu rzeczy zewnętrznych, czy to przy dopuszczaniu lub odrzucaniu uczuć wewnętrznych. To zaś byłoby daremne, gdyby nasz wybór był powodowany ciała niebieskie, a nie podlegał naszej mocy. A zatem ciała niebieskie nie są przyczyną naszego wyboru.

Oprócz tego. Człowiek jest z natury istotą społeczną albo inaczej wspólnotową. Wynika to jasno z faktu, że człowiek nie jest samowystarczalny, jeżeli żyje samotnie, ponieważ natura dostatecznie zaopatruje człowieka w niewiele rzeczy, dając mu rozum, za pomocą którego może sobie przygotować wszystko, co jest potrzebne do życia, jak pożywienie, odzież i tym podobne rzeczy, a do wykonania tego wszystkiego nie wystarcza jeden człowiek. Dlatego człowiekowi jest wszczepione z natury, by żył w społeczeństwie. Lecz plan opatrzności nie pozbawia żadnej rzeczy czegoś, co jest

dla niej naturalne, a raczej zaopatruje każdą stosownie do jej natury, jak wiadomo z tego, co zostało powiedziane powyżej [III, 71]. A zatem plan opatrzności nie uczynił człowieka takim, by miał być pozbawiony życia społecznego. Byłby zaś pozbawiony, gdyby nasze akty wyboru były wynikiem oddziaływania ciał niebieskich, tak jak naturalne instynkty pozostałych zwierząt.

Bezużyteczne byłoby też nadawanie praw i zasad postępowania, gdyby człowiek nie był panem swych wyborów. Bezużyteczne byłoby także wyznaczanie kar i nagród dla złych i dobrych, jeśli wybór tego lub tamtego nie jest w naszej mocy; gdy zaś nie ma kar i nagród, od razu następuje rozkład życia społecznego. A zatem według planu opatrzności człowiek nie został stworzony w ten sposób, by jego akty wyboru miały być skutkiem ruchów ciał niebieskich.

Co więcej. Ludzkie wybory odnoszą się do dobra i zła. Gdyby więc nasze wybory były skutkiem ruchów gwiazd, wynikałoby, że gwiazdy same przez się są przyczyną złego wyboru. Co zaś jest złem, nie ma przyczyny w naturze, ponieważ zło zdarza się z ułomności jakiejś przyczyny, i nie ma przyczyny samej przez się, jak tego powyżej dowiedziono [III, 4-15]. Nie jest więc możliwe, by nasze akty wyboru bezpośrednio i same przez się pochodziły jako od przyczyn od ciał niebieskich.

Mógłby jednak ktoś wysunąć zarzut przeciw temu argumentowi, twierdząc, że każdy zły wybór bierze się z pragnienia jakiegoś dobra, jak wykazano powyżej [III, 5-6]; na przykład wybór cudzołożnika bierze się z pragnienia dobra przyjemności, jakie tkwi we współżyciu płciowym. Do tego dobra zaś pobudza powszechnie jakaś gwiazda. I jest to potrzebne do tego, by dokonywały się zrodzenia zwierząt, i nie należało pomijać tego dobra powszechnego ze względu na zło szczegółowe kogoś, kto pod wpływem tego instynktu wybiera zło.

Ale ta odpowiedź nie jest wystarczająca, gdy się przyjmuje, że ciała niebieskie są same przez się przyczyną naszych aktów wyboru i same przez się oddziałują na intelekt i wolę. Każda bowiem rzecz przyjmuje oddziaływanie przyczyny powszechnej na swój sposób. A zatem wpływ gwiazdy pobudzającej do przyjemności,

która tkwi w połączeniu skierowanym na zrodzenie potomstwa, każda rzecz będzie przyjmowała w sposób sobie właściwy; tak na przykład widzimy, że różne zwierzęta łączą się ze sobą w różnych okresach i na różne sposoby, stosownie do swojej natury, jak mówi Arystoteles w dziele *Zoologia*[168]. A zatem intelekt i wola przyjmą oddziaływanie owej gwiazdy na swój sposób. Gdy zaś czegoś się pragnie w sposób zgodny z intelektem i rozumem, w wyborze nie ma grzechu, gdyż wybór jest zły zawsze wtedy, gdy nie jest zgodny z prawym rozumem. Gdyby więc ciała niebieskie były przyczyną naszych aktów wyboru, nasze wybory nigdy nie byłyby złe.

Co więcej. Żadna moc czynna nie rozciąga się na rzeczy, które wykraczają poza gatunek i naturę czynnika sprawczego, ponieważ każdy czynnik sprawczy działa przez swoją formę. Chcenie zaś, podobnie jak poznanie intelektualne, przewyższa każdy gatunek cielesny. Jak bowiem poznajemy powszechniki, tak i naszą wolą zwracamy się do czegoś powszechnego, na przykład mamy w nienawiści każdy rodzaj przestępców, jak mówi Filozof w swej *Retoryce*[169]. Ciało niebieskie nie jest więc przyczyną naszego chcenia.

Oprócz tego. To, co służy celowi, jest do niego dostosowane. Akty wyboru człowieka są zaś skierowane do szczęścia jako do celu ostatecznego. A szczęście nie polega na

dobrach cielesnych, lecz na tym, by dusza połączyła się przez intelekt z rzeczami boskimi, jak wykazaliśmy powyżej [III, 25n] zarówno na podstawie wykładni wiary, jak i opinii filozofów. A zatem ciała niebieskie nie mogą być przyczyną naszych aktów wyboru.

Dlatego powiedziano w Księdze Jeremiasza 10, [2-3]: „Nie bójcie się znaków niebieskich, których się boją poganie, bo próżne są prawa narodów".

Dzięki temu wyklucza się pogląd stoików, którzy twierdzili, że wszystkimi naszymi działaniami, także aktami wyboru, rządzą ciała niebieskie. Powiadają, że był to również starożytny pogląd

168 Arystoteles, *Historia animalium* V, 8 (542a 19-20).
149 Por. Arystoteles, *Rhetorica* II, 4 (1382a 4-7).

251

żydowskich faryzeuszy. Także pryscylianie byli winni tego błędu, jak powiedziano w księdze *O herezjach*[170].

Taka była również opinia starożytnych filozofów przyrody, którzy twierdzili, że nie ma różnicy między zmysłem a intelektem. Stąd Empedokles głosił, że wola wzrasta w ludziach, jak i w innych zwierzętach, stosownie do tego, co jest obecne — to znaczy stosownie do chwili obecnej — wskutek ruchu niebios, który jest przyczyną czasu, jak to przedstawia Arystoteles w księdze *O duszy*[171].

Należy jednak wiedzieć, że chociaż ciała niebieskie nie są bezpośrednią przyczyną naszych aktów wyboru i nie oddziałują bezpośrednio na naszą wolę, to jednak pośrednio dostarczają okazji naszym aktom wyboru, o ile oddziałują na ciała. Dzieje się to na dwa sposoby. Po pierwsze, o ile oddziaływanie ciał niebieskich na ciała świata zewnętrznego stanowi dla nas okazję wyboru; na przykład, gdy pod wpływem ciał niebieskich powietrze staje się bardzo zimne, wybieramy ogrzewanie się przy ogniu albo coś podobnego, co odpowiada okolicznościom. Po drugie, o ile oddziałują na nasze ciała, w wyniku czego rodzą się w nas jakieś poruszenia uczuciowe, albo ich oddziaływanie czyni nas podatnymi na pewne uczucia, jak na przykład cholerycy są skłonni do gniewu, albo też ich oddziaływanie powoduje w nas taki stan cielesny, który jest okazją do uczynienia jakiegoś wyboru, na przykład, gdy jesteśmy chorzy, postanawiamy zażywać lekarstwo. Czasami też wpływ ciał niebieskich jest przyczyną ludzkiego działania: gdy wskutek niedyspozycji cielesnej ludzie tracą używanie rozumu i popadają w obłęd; tacy ludzie właściwie nie dokonują wyboru, lecz poruszają się przez jakiś instynkt naturalny, podobnie jak zwierzęta nierozumne.

Jest zaś rzeczą jasną i znaną z doświadczenia, że takie okazje — obojętnie, czy są zewnętrzne czy wewnętrzne — nie są konieczną przyczyną wyboru, skoro człowiek może im się oprzeć mocą rozumu lub dać im posłuch. Jednak większość idzie za naturalnymi

170 Św. Augustyn, *De haeresibus* 70 (PL 42, 44).
171 Arystoteles, *De anima* III, 3 (427a 21-26).

252

popędami, nieliczni zaś, to znaczy tylko mędrcy, nie poddają się okazjom do złego działania i nie idą za naturalnymi popędami. I dlatego Ptolemeusz mówi w *Księdze stu sentencji*[172], że dusza mądra pomaga dziełu gwiazd i że astrolog nie mógłby wyrokować

z gwiazd, gdyby nie znał dobrze siły duszy i naturalnej kompleksji, oraz że astrolog nie powinien wypowiadać się szczegółowo, lecz ogólnie. A to dlatego, że oddziaływanie gwiazd wywołuje skutek w przypadku większości ludzi — tych mianowicie, którzy nie opierają się skłonności cielesnej — ale nie zawsze wywołuje skutek u tego lub tamtego człowieka, który być może opiera się naturalnej skłonności mocą rozumu.

Rozdział 86 <<
SKUTKI CIELESNE WŚRÓD BYTÓW NIŻSZYCH NIE WYNIKAJĄ Z DZIAŁANIA CIAŁ NIEBIESKICH Z KONIECZNOŚCI

Ciała niebieskie nie tylko nie mogą narzucić konieczności ludzkim aktom wyboru, ale nawet skutki cielesne w bytach niższych nie pochodzą od nich z konieczności.

Oddziaływanie przyczyn powszechnych jest bowiem przyjmowane w skutkach w sposób właściwy przyjmującemu. Rzeczy niższe są zaś niestałe i nie zawsze takie same — z powodu materii, która jest w możności do wielu form, a także z powodu przeciwieństwa form i władz. A zatem oddziaływanie ciał niebieskich nie jest przyjmowane w bytach niższych z koniecznością.

Podobnie. Przyczyna dalsza powoduje skutek w sposób konieczny tylko wówczas, gdy także przyczyna pośrednia jest konieczna, podobnie jak w sylogizmach z koniecznej przesłanki większej i możliwej przesłanki mniejszej nie wynika wniosek konieczny. Otóż ciała

172 Pseudo-Ptolemeusz, *Centilogium* 8; 7; 1.

niebieskie są przyczynami dalszymi, najbliższymi zaś przyczynami niższych skutków są władze czynne i bierne bytów niższych; nie są to przyczyny konieczne, lecz przypadłościowe, czasami bowiem mogą zawodzić. A zatem ciała niebieskie nie powodują skutków w ciałach niższych w sposób konieczny.

Oprócz tego. Ruch ciał niebieskich odbywa się zawsze jednakowo. Gdyby więc skutek wywołany przez ciała niebieskie w bytach niższych pochodził z konieczności, to, co się dzieje na tym świecie, zawsze odbywałoby się jednakowo. Nie odbywa się jednak zawsze jednakowo, lecz przeważnie. Zatem skutki działania ciał niebieskich nie zachodzą z konieczności.

Dalej. Z wielu rzeczy przygodnych nie może powstać jedna rzecz konieczna. Jak bowiem każda rzecz przygodna może nie osiągnąć swego skutku, tak może się to zdarzyć w przypadku wszystkich razem. Wiadomo zaś, że poszczególne rzeczy, które powstają na tym świecie pod wpływem ciał niebieskich, są przygodne. A zatem połączenie rzeczy, które zdarzają się na tym świecie pod wpływem ciał niebieskich, nie jest konieczne. Jest bowiem jasne, że każda z nich może nie dojść do skutku.

Co więcej. Ciała niebieskie są naturalnymi czynnikami sprawczymi, które potrzebują materii, na którą mają działać. Działanie ciał niebieskich nie usuwa więc tego, czego potrzebuje materia. Materią zaś, na którą działają ciała niebieskie, są ciała niższe, a te skoro są z natury zniszczalne, mogą zarówno nie istnieć, jak i zawodzić w działaniu, przeto do ich natury należy to, że nie z konieczności powodują skutki. A zatem także w niższych ciałach skutki ciał niebieskich nie zachodzą z konieczności.

Mógłby zaś ktoś powiedzieć, że jest rzeczą konieczną by ciała niebieskie powodowały skutki, a jednak nie usuwają one możliwości z rzeczy niższych, ponieważ każdy skutek jest w możności zanim się dokona, i wtedy nazywa się go możliwym, a gdy jest już urzeczywistniony, przechodzi od możliwości do konieczności; a wszystko to podlega ruchom niebieskim. I w ten sposób nie wyklucza się, by kiedyś skutek był możliwy, chociaż jest rzeczą konieczną by

ten skutek kiedyś nastąpił. Tak oto Albumasar w pierwszej księdze swego *Wprowadzenia*[173] usiłuje bronić pojęcia tego, co możliwe.

Nie da się jednak w ten sposób bronić pojęcia tego, co możliwe. Istnieje bowiem takie możliwe, które wynika z tego, co konieczne. Co bowiem z konieczności istnieje, może istnieć, ponieważ to, co nie może istnieć, musi nie istnieć, a co musi nie istnieć, z konieczności nie istnieje. A zatem to, co z konieczności istnieje, z konieczności nie istnieje. To zaś jest rzeczą niemożliwą. Jest więc rzeczą niemożliwą, by coś z konieczności istniało, a przy tym, by nie mogło istnieć. A zatem istnienie możliwe wynika z istnienia koniecznego.

Ale nie tej możliwości trzeba bronić przed twierdzeniem, że przyczyna powoduje skutek z konieczności, lecz możliwości, która się przeciwstawia konieczności, to znaczy możliwości rozumianej jako to, co może być i może nie być. Niczego zaś nie uważa się za możliwe lub przygodne w tym sensie tylko na tej podstawie, że raz jest w możności, a raz urzeczywistnione, jak zakłada przytoczona odpowiedź, ponieważ w ten sposób także w ruchach niebieskich jest coś możliwego i przygodnego. Nie zawsze bowiem koniunkcja czy też opozycja Słońca lub Księżyca jest urzeczywistniona, lecz raz jest urzeczywistniona, a raz w możności; a jednak są to rzeczy konieczne, skoro są przedmiotem dowodzenia. Otóż do istoty możliwego lub przygodnego, które się przeciwstawia koniecznemu, należy to, że nie jest rzeczą konieczną, by to powstało, gdy nie istnieje. Bierze się to stąd, że nie wynika z konieczności ze swej przyczyny. W ten bowiem sposób mówimy, że jest czymś przygodnym, iż Sokrates usiądzie, a czymś koniecznym, że umrze, gdyż to drugie wynika ze swej przyczyny z konieczności, a pierwsze nie. Jeśli więc z ruchów niebieskich wynika z konieczności, że ich skutki kiedyś zaistnieją to znika możliwe i przypadłościowe, które się przeciwstawia koniecznemu.

Należy zaś wiedzieć, że Awicenna, aby dowieść, że skutki ciał niebieskich powstają z konieczności, posługuje się w swojej *Meta-*

173 Albumasar, *Introductorium in astronomiom* I, 4.

Fizyce[174] następującą argumentacją. Jeśli jakiś skutek działania ciał niebieskich zostanie udaremniony, musi to nastąpić pod wpływem jakiejś przyczyny działającej z wolnej woli albo przyczyny naturalnej. Każda zaś przyczyna działająca z wolnej woli i przyczyna naturalna sprowadza się do jakieś zasady niebieskiej. A zatem także udaremnienie skutków działania ciał niebieskich pochodzi od jakichś zasad niebieskich. Jest zatem niemożliwe, jeśli bierze się pod uwagę cały porządek ciał niebieskich naraz, by jego skutek został kiedykolwiek udaremniony. Dlatego wyciąga wniosek, że ciała niebieskie muszą powodować z konieczności zarówno skutki dobrowolne, jak i naturalne wśród ciał niższych.

Takiej argumentacji, jak mówi Arystoteles w II księdze *Fizyki*[175], używali niektórzy starożytni — ci mianowicie, którzy nie uznawali przypadku i losu na tej podstawie, że każdy skutek ma swoją określoną przyczynę. Gdy zaś się przyjmie przyczynę, z konieczności przyjmuje się skutek; a przeto, skoro wszystko zdarza się z konieczności, nie ma niczego zależnego od losu ani przypadkowego.

Na tę argumentację odpowiada sam w VI księdze *Metafizyki*[176], zaprzeczając dwu zdaniom, które owa argumentacja zawiera. Pierwszemu, że „gdy się przyjmie jakąkolwiek przyczynę, trzeba przyjąć jej skutek". Tak bowiem nie musi być w przypadku wszystkich przyczyn, gdyż czasami przyczynie — mimo że jest bezpośrednią, właściwą i dostateczną przyczyną jakiegoś skutku — może przeszkodzić zbieżność z inną przyczyną i skutek nie nastąpi. Drugim zdaniem, któremu zaprzecza, jest, że „nie każda rzecz, istniejąca w jakikolwiek sposób, ma przyczynę przez się, lecz tylko te rzeczy, które istnieją same przez się, te zaś, które istnieją przypadłościowo, nie mają przyczyny"; na przykład to, że człowiek jest muzykalny, ma jakąś przyczynę w człowieku, to zaś, że człowiek jest równocześnie biały i muzykalny, nie ma żadnej przyczyny. Wszystkie bowiem rzeczy, które istnieją równocześnie

174 Awicenna, *Liber de philosophia prima* X, 1 (wyd. S. Van Riet, s. 523-529).
175 Arystoteles, *Physica* II, 4 (195b 36-196a 3).
176 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 3 (1027a 29-b 16).

z powodu jakiejś przyczyny, są względem siebie uporządkowane przez tę przyczynę. Rzeczy przypadłościowe zaś nie są względem siebie uporządkowane. Nie pochodzą zatem od przyczyny, która działa sama przez się, lecz zdarza się to tylko przypadłościowo; nauczycielowi muzyki przydarza się bowiem, że uczy człowieka białego, bo jest to przez niego niezamierzone, a jego zamiarem jest uczyć tego, kto ma zdolności do nauki.

Tak więc, gdy dany jest jakiś skutek, powiemy, że miał on jakąś przyczynę, z której wynikł nie z konieczności, ponieważ przypadłościowo mogła mu przeszkodzić zbieżność z jakąś inną przyczyną. I chociaż ową zbieżną przyczynę można sprowadzić do jakiejś wyższej przyczyny, to jednak samej zbieżności, która stanowi przeszkodę, nie da się sprowadzić do żadnej przyczyny. Wobec tego nie można powiedzieć, że przeszkoda tego czy innego skutku pochodzi od jakiejś zasady niebieskiej. Dlatego nie należy mówić, że skutki działania ciał niebieskich zachodzą w niższych ciałach z konieczności.

Z tej racji Damasceńczyk mówi w II księdze[177], że ciała niebieskie nie są przyczyną powstawania tego, co powstaje, ani niszczenia tego, co niszczeje — dlatego mianowicie, że nie powodują skutków z konieczności.

Także Arystoteles mówi w II księdze *O śnie i czuwaniu*[178], że wiele znaków występujących wśród ciał, także znaków ciał niebieskich, na przykład dotyczących deszczów i wiatrów, nie sprawdza się. Jeżeli bowiem powstanie inny ruch, silniejszy od tego, od którego pochodzi znak czegoś przyszłego, wówczas zapowiedź nie dochodzi do skutku; podobnie też wiele dobrych zamiarów, które miały się spełnić, nie doszło do skutku z powodu innych, ważniejszych przedsięwzięć.

Również Ptolemeusz w *Czteroksięgu* powiada: „Ponadto, nie powinniśmy sądzić, że to, co się dzieje pod wpływem sił wyższych,

177 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 7 [XXI, 10] (PG 94, 893 B-C).
178 Arystoteles, *De somno et vigilia [De divinatione per somnum]* 2 (463b 23-28).

dzieje się nieuchronnie, jak to, co się przydarza ze zrządzenia Bożego i czego w żaden sposób nie należy unikać, i to, co naprawdę i z konieczności zachodzi"[179]. Mówi także w *Księdze stu sentencji:* „Wyroki, które ci przekazuję, są w środku między koniecznym a możliwym"[180].

Rozdział 87
RUCH CIAŁA NIEBIESKIEGO NIE JEST PRZYCZYNĄ NASZYCH AKTÓW WYBORU MOCĄ PORUSZAJĄCEJ DUSZY, JAK NIEKTÓRZY TWIERDZĄ

Należy jednak zauważyć, że zdaniem Awicenny[181] ruchy ciał niebieskich są także przyczyną naszych aktów wyboru — i to nie tylko z powodu okazji, o czym mówiliśmy powyżej [III, 85], lecz same przez się. Twierdzi on bowiem, że ciała niebieskie mają dusze. Skoro więc ruch niebios pochodzi od duszy i jest ruchem ciała, musi być tak, że o ile jest ruchem ciała, ma moc wywoływania zmian w ciałach, o ile zaś pochodzi od duszy, ma moc oddziaływania na nasze dusze, i w ten sposób ruch niebios jest przyczyną naszych aktów woli i aktów wyboru. Do tego samego sprowadza się też, jak się wydaje, stanowisko Albumasara w pierwszej księdze jego *Wprowadzenia*[182].

Stanowisko to jednak jest niedorzeczne. Każdy bowiem skutek, który sprawca powoduje za pomocą narzędzia, musi być proporcjonalny do tego narzędzia, jak również do przyczyny sprawczej; nie każde bowiem narzędzie nadaje się do każdego skutku. Stąd danym narzędziem nie można uczynić czegoś, czego działanie narzędzia w żaden sposób nie obejmuje. Otóż działanie ciała żadną miarą nie

179 Ptolemeusz, *Tetrabiblos [Quadripartitum]* I, 3.
180 Pseudo-Ptolemeusz, *Centilogium* 1.
181 Awicenna, *Liber de philosophia prima* X, 1 (wyd. S. Van Riet, s. 522-530).
182 Albumasar, *Introductorium in astronomiom* I, 4.

obejmuje zmian w intelekcie i woli Jak zostało wykazane [III, 84n], chyba że przypadłościowo — o ile pod wpływem ciał niebieskich dokonują się zmiany w ciele, jak powiedzieliśmy [III, 84n]. Jest więc niemożliwe, by dusza ciała niebieskiego — jeśli ciało niebieskie posiada duszę — oddziaływała na intelekt i wolę za pośrednictwem ruchu ciała niebieskiego.

Co więcej. Szczegółowa przyczyna sprawcza nosi w swym działaniu podobieństwo do powszechnej przyczyny sprawczej i jest jej odbiciem. Jeśli zaś dusza ludzka w jakimś stopniu oddziałuje na inną duszę ludzką przez działanie cielesne, na przykład, gdy wyjawia swoje myśli dzięki znaczeniu słowa — to działanie cielesne jednej duszy dochodzi do drugiej nie inaczej, jak za pośrednictwem ciała. Wymówione słowo powoduje bowiem zmianę w organie słuchu, i w ten sposób, gdy zostanie pochwycone przez zmysł, jego znaczenie dochodzi do intelektu. Jeśli więc dusza ciała niebieskiego w jakimś stopniu oddziałuje na nasze dusze przez ruch cielesny, to jej działanie może dojść do naszej duszy tylko przez spowodowanie zmiany w naszym ciele. Jednak taka zmiana nie jest przyczyną naszych aktów wyboru, lecz tylko okazją, jak wiadomo z wcześniej-

szych ustaleń [III, 84n], A zatem ruch niebios nie będzie przyczyną naszych aktów wyboru, chyba że jedynie z racji okazji.

Podobnie. Skoro poruszający i rzecz poruszana muszą być razem, jak się dowodzi w VII księdze *Fizyki*[183], ruch pierwszego poruszającego musi dochodzić w pewnym porządku do ostatniej rzeczy poruszanej, tak mianowicie, by poruszający poruszał to, co jest od niego oddalone, przez to, co jest bliżej niego. Otóż dla ciała niebieskiego — którym, jak się przyjmuje, porusza złączona z nim dusza — bliższe jest nasze ciało niż dusza, która pozostaje w związku z ciałem niebieskim tylko za pośrednictwem ciała. Wynika to z faktu, że intelekty oddzielone nie pozostają w żadnym związku z ciałem niebieskim, może z wyjątkiem związku poruszającego z poruszanym. A zatem zmiana spowodowana w ciele niebieskim,

183 Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 3-245b 18).

która pochodzi od jego duszy, dosięga naszej duszy nie inaczej, niż tylko za pośrednictwem ciała. Ruch ciała zaś powoduje poruszenie duszy tylko przypadłościowo, a zmiana w ciele stanowi tylko okazję dla aktu wyboru, jak powiedzieliśmy [w tym rozdziale], Ruch ciała niebieskiego nie może więc być przyczyną naszych aktów wyboru przez to, że pochodzi od duszy.

Oprócz tego. Zgodnie ze stanowiskiem Awicenny[184] i niektórych innych filozofów intelekt czynny jest pewną substancją oddzieloną która działa na nasze dusze w ten sposób, że rzeczy poznawane w możności czyni poznanymi w sposób urzeczywistniony. Dzieje się to przez abstrakcję od wszelkich właściwości materialnych, jak wynika z tego, co zostało powiedziane w drugiej księdze [II, 50; II, 59], Co więc działa bezpośrednio na duszę, nie działa na nią przez ruch cielesny, lecz raczej przez abstrakcję od wszystkiego, co cielesne. A zatem dusza niebios —jeśli niebo posiada duszę — nie może być za pośrednictwem ruchu niebios przyczyną naszych aktów wyboru ani poznania umysłowego.

Za pomocą tych samych argumentów można też dowieść, że ruch niebios nie jest przyczyną naszych aktów wyboru dzięki mocy substancji oddzielonej, gdyby ktoś przyjmował, że niebiosa nie mają duszy, lecz są poruszane przez substancję oddzieloną.

Rozdział 88
BEZPOŚREDNIĄ PRZYCZYNĄ NASZYCH AKTÓW WYBORU I AKTÓW WOLI NIE MOGĄ BYĆ STWORZONE SUBSTANCJE ODDZIELONE, LECZ TYLKO BÓG

Nie należy sądzić, że dusze ciał niebieskich — jeżeli takie istnieją — albo jakiekolwiek inne stworzone substancje umysłowe

184 Zob. ks. II, rozdz. 76.

oddzielone, mogą wpływać bezpośrednio na naszą wolę lub być przyczyną naszego wyboru.

Wszystkie bowiem działania stworzeń obejmuje porządek Opatrzności Bożej,

dlatego nie mogą działać poza jej prawami. Jest zaś prawem opatrzności, by każdą rzecz poruszała bezpośrednio najbliższa jej przyczyna. A zatem bez tego porządku wyższa przyczyna stworzona nie może ani poruszać, ani nic uczynić. Najbliższą zaś przyczyną poruszającą wolę jest poznane dobro, które jest jej przedmiotem i które porusza ją, jak barwa porusza wzrok. Substancja stworzona może więc poruszać wolę tylko za pośrednictwem poznanego dobra. Dzieje się to wtedy, gdy jej wskazuje, że daną rzecz dobrze jest uczynić; jest to „przekonywanie". Substancja stworzona może więc działać na wolę lub być przyczyną naszego wyboru tylko w sposób właściwy komuś, kto przekonuje.

Podobnie. Ten czynnik sprawczy z natury porusza i działa na jakąś rzecz, którego forma może tę rzecz urzeczywistnić, każdy bowiem czynnik sprawczy działa przez swoją formę. Wolę zaś urzeczywistnia przedmiot pożądania, który zaspokaja poruszenie jej pragnienia. Otóż pragnienie woli znajduje zaspokojenie jedynie w dobru Bożym jako celu ostatecznym, jak wynika z tego, co zostało powiedziane [III, 37; III, 50], A zatem tylko Bóg może poruszać wolę jako czynnik sprawczy.

Dalej. Jak w rzeczy nieożywionej ma się do właściwego celu skłonność naturalna, którą nazywa się również pragnieniem naturalnym, tak w substancji umysłowej ma się wola, która nosi nazwę pragnienia umysłowego. Skłonności naturalne może zaś dawać tylko ten, kto ustanowił naturę. Zatem i skłonić wolę do czegoś może tylko ten, kto jest przyczyną natury umysłowej. To zaś może czynić tylko Bóg, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [II, 87]. A zatem tylko On może skłonić do czegoś naszą wolę.

Co więcej. Przymusowe, jak powiedziano w III księdze *Etyki*[185], jest to, czego przyczyna jest na zewnątrz, a rzecz doznająca nie ma

185 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1110b 15-17).

w tym żadnego udziału. Jeżeli więc wolę porusza jakaś zewnętrzna przyczyna, to będzie to ruch przymusowy — mówię oczywiście o poruszaniu przez przyczynę zewnętrzną, poruszającą jako czynnik sprawczy, a niejako cel. Przymus sprzeciwia się zaś dobrowolności. Jest więc niemożliwe, by wolę poruszała jako czynnik sprawczy przyczyna zewnętrzna, lecz każdy ruch woli musi pochodzić od wewnątrz. Żadna zaś substancja stworzona nie łączy się wewnętrznie z duszą umysłową, lecz tylko Bóg, który sam jeden jest przyczyną jej bytu i podtrzymuje ją w bycie. A zatem tylko Bóg może być przyczyną poruszenia dobrowolnego.

Oprócz tego. Przymus sprzeciwia się ruchowi naturalnemu i dobrowolnemu; oba te ruchy bowiem muszą pochodzić od przyczyny wewnętrznej. Sprawca zewnętrzny zaś porusza w sposób naturalny tylko wtedy, gdy jest przyczyną wewnętrznej przyczyny ruchu w rzeczy poruszanej; na przykład przyczyna powstawania, która daje formę ciężaru powstającemu ciału ciężkiemu, porusza je w sposób naturalny w dół. Otóż żaden inny byt zewnętrzny nie może poruszać ciała naturalnego bez przymusu, chyba że przypadłościowo, jako usuwający przeszkodę, ale wtedy raczej posługuje się naturalnym ruchem lub działaniem, niż jest jego przyczyną. Zatem tylko ten sprawca może być przyczyną ruchu woli bez przymusu, który jest przyczyną wewnętrznej zasady tego ruchu, czyli samej władzy woli. Jest nim Bóg, który sam jeden stwarza duszę, jak udowodniliśmy w drugiej księdze [II, 87]. A zatem tylko Bóg może poruszać wolę jako czynnik sprawczy, bez przymusu.

O tym właśnie jest mowa w Księdze Przysłów 21, [1]: „Serce króla w ręce Pańskiej; dokądkolwiek chce, skłoni je"; a także w Liście do Filipian 2, [13]: „Bóg jest tym, kto sprawia w nas i chcenie, i wykonanie według dobrej woli".

Rozdział 89 <<
BÓG JEST PRZYCZYNĄ PORUSZENIA WOLI, A NIE TYLKO WŁADZY WOLI

Niektórzy zaś, nie rozumiejąc, w jaki sposób Bóg może być w nas przyczyną poruszenia woli bez naruszania wolności woli, posunęli się do błędnych interpretacji powyższych autorytetów. Twierdzili mianowicie, że „Bóg jest w nas przyczyną chcenia i wykonania" w tym sensie, że jest przyczyną władzy chcenia, a nie, że sprawia, iż chcemy tego lub tamtego, jak to tłumaczy Orygenes w III księdze *O zasadach*[186], broniąc wolnej decyzji przed powyższymi autorytetami.

Stąd, jak się wydaje, pochodzi opinia tych, którzy twierdzili, że opatrzność nie odnosi się do tego, co podlega wolnej decyzji, mianowicie do aktów wyboru, lecz ich zdaniem opatrzność odnosi się do zdarzeń zewnętrznych. Nie zawsze bowiem ten, kto chce czegoś dokonać lub osiągnąć, na przykład coś wybudować lub zdobyć bogactwo, może do tego dojść; i w ten sposób wyniki naszych działań nie podlegają wolnej decyzji, lecz kieruje nimi opatrzność.

Sprzeciwia się to w sposób oczywisty świadectwom Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w Księdze Izajasza 26, [12]: „Wszystkie dzieła nasze uczyniłeś w nas, Panie". Przeto nie tylko władzę chcenia, ale i działanie mamy od Boga.

Oprócz tego. To, co mówi Salomon: „dokądkolwiek chce, je skieruje", dowodzi, że przyczynowość Boża odnosi się nie tylko do władzy woli, lecz także do jej aktu.

Podobnie. Bóg nie tylko daje rzeczom moc, ale też żadna rzecz nie może działać własną mocą inaczej, jak tylko działając mocą Boga, co zostało udowodnione powyżej [III, 67; III, 70]. Azatem człowiek może korzystać z otrzymanej władzy woli tylko o tyle, o ile działa mocą Boga. To zaś, czyją mocą działa czynnik sprawczy, jest przy-

186 Orygenes, *Peri archon* III, 1, 19 (PG 11, 292-293).

czyną nie tylko mocy działania, ale i aktu. Widać to na przykładzie rzemieślnika, którego mocą działa narzędzie, chociaż nie otrzymało od tego rzemieślnika swojej własnej formy, lecz tylko zostało przez niego zastosowane w działaniu. A zatem Bóg jest przyczyną nie tylko naszej woli, ale także naszego aktu chcenia.

Co więcej. Porządek wśród rzeczy duchowych jest doskonalszy niż wśród rzeczy cielesnych. Wśród rzeczy cielesnych zaś przyczyną każdego ruchu jest pierwszy ruch. A zatem także w dziedzinie rzeczy duchowych każde poruszenie woli musi być spowodowane przez pierwszą wolę, to znaczy przez wolę Boga.

Dalej. Wykazaliśmy powyżej [III, 67; III, 70], że Bóg jest przyczyną każdego działania i działa w każdym działającym. Jest zatem przyczyną poruszeń woli.

Podobnie. Arystoteles w VIII księdze *Etyki eudemejskie*[187] argumentuje w tej sprawie w sposób następujący. Musi istnieć jakaś przyczyna tego, że ktoś poznaje, namyśla się, dokonuje wyboru i chce, ponieważ każda nowa rzecz musi mieć jakąś przyczynę. Jeśli

zaś przyczyną tego jest inny namysł i inny, wcześniejszy akt woli, to — skoro nie należy postępować tu w nieskończoność — musi się dojść do jakiejś zasady. Taką zasadą musi być coś, co jest lepsze od rozumu. Lepszy zaś od rozumu i od intelektu jest tylko Bóg. A zatem Bóg jest pierwszą zasadą naszego namysłu i aktów chcenia.

Rozdział 90
LUDZKIE AKTY WYBORU I AKTY CHCENIA PODLEGAJĄ OPATRZNOŚCI BOŻEJ

Wynika stąd, że także ludzkie akty chcenia i akty wyboru muszą podlegać Opatrzności Bożej.

187 Arystoteles, *Elhica Eudemica* VIII, 7 (1248a 17-32).

264

Wszystko bowiem, co Bóg czyni, czyni zgodnie z porządkiem swojej opatrzności. Skoro więc jest przyczyną naszego wyboru i naszej woli, nasze wybory i akty chcenia podlegają Opatrzności Bożej.

Co więcej. Wszystkim, co cielesne, rządzą byty duchowe, jak dowiedziono powyżej [III, 78], Byty duchowe zaś działają na cielesne przez wolę. Jeśli więc akty wyboru i poruszenia woli substancji intelektualnych nie podlegają Opatrzności Bożej, to wynika z tego, że także byty cielesne zostaną usunięte spod Jego opatrzności. I w ten sposób nie będzie w ogóle żadnej opatrzności.

Podobnie. Im coś jest we wszechświecie szlachetniejsze, tym bardziej musi uczestniczyć w porządku, na którym polega dobro wszechświata. Dlatego Arystoteles w II księdze *Fizyki*[188] krytykuje filozofów starożytnych, którzy losowi i przypadkowi przyznawali rolę w powstawaniu ciał niebieskich, a nie ciał niższych. Substancje intelektualne są zaś szlachetniejsze od substancji cielesnych. Jeśli więc substancje cielesne podlegają porządkowi opatrzności co do swych substancji i działań, to tym bardziej substancje intelektualne.

Oprócz tego. Rzeczy, które są bliżej celu, bardziej podlegają porządkowi, który służy celowi, gdyż za ich pośrednictwem także inne rzeczy kierują się do celu. Działania substancji rozumnych zaś bardziej kierują się do Boga jako do celu niż działania innych rzeczy, jak wykazano powyżej [III, 25; III, 78], Bardziej więc działania substancji rozumnych niż działania innych rzeczy podlegają porządkowi opatrzności, przez który Bóg wszystko kieruje do siebie.

Dalej. Rządy opatrzności pochodzą od miłości Bożej, którą Bóg kocha rzeczy stworzone przez siebie; na tym bowiem przede wszystkim polega miłość, że kochający pragnie dobra dla ukochanego. Im bardziej więc Bóg coś kocha, tym bardziej podlega to Jego opatrzności. Uczy zaś tego Pismo Święte w Psalmie [145, 20], mówiąc: „Pan strzeże wszystkich, którzy Go miłują", a także Filozof twierdzi w X księdze *Etyki*[189], że Bóg najbardziej troszczy się o tych, którzy

188 Arystoteles, *Physica* II, 4 (196a 24-b 5).
189 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* X, 8 (1179a 22-30).

265

kochają intelekt —jak o swych przyjaciół. Z tego także wynika, że najbardziej kocha

substancje intelektualne. A zatem ich akty chcenia i akty wyboru podlegają Jego opatrzności.

Co więcej. Wewnętrzne dobra człowieka, które zależą od woli i działania, są mu bardziej właściwe niż dobra zewnętrzne, jak zdobywanie bogactw czy inne dobra tego typu; dlatego człowieka nazywa się dobrym ze względu na te pierwsze dobra, a nie ze względu na drugie. Jeśli więc Opatrzności Bożej nie podlegają ludzkie akty wyboru i poruszenia woli, lecz tylko zdarzenia zewnętrzne, to prawdziwsze będzie stwierdzenie, że ludzkie rzeczy są poza opatrznością niż że jej podlegają. Mówi o tym Księga Hioba 22, [14] ustami bluźnierców: „Biegunom nieba się przypatruje, a na nasze sprawy nie zważa"[190]; także Księga Ezechiela 9, [9]: „Opuścił Pan ziemię, Pan nie widzi"; a także Lamentacje 3, [37]: „Któż to jest, który rzekł, aby się stało, chociaż Pan nie rozkazał?".

Wydaje się zaś, że niektóre ustępy Pisma Świętego zgadzają się z powyższym zdaniem. Powiedziano bowiem w Eklezjastyku 15, [Syr 15, 14]: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go w ręku jego własnych rozstrzygnięć"; i poniżej [Syr 15, 16-17]: „Położył przed tobą wodę i ogień; do czego chcesz, wyciągnij rękę twoją. Przed człowiekiem życie i śmierć, dobro i zło; co mu się spodoba, będzie mu dane". I jeszcze w Księdze Powtórzonego Prawa 30, [15]: „Rozważ, że dziś położył przed obliczem twoim życie i dobro, a z drugiej strony śmierć i zło". Słowa te przytacza się po to, by pokazać, że człowiekowi przysługuje wolna decyzja, a nie by jego akty wyboru usunąć spod Opatrzności Bożej.

Podobnie też to, co mówi Grzegorz z Nyssy w księdze *O człowieku*[191]: opatrzność odnosi się do rzeczy, które od nas nie zależą a nie do tych, które od nas zależą i to, co za nim powiada Damasceńczyk[192] w II księdze — że rzeczy, które od nas zależą Bóg wcześniej zna, ale ich nie determinuje — należy tłumaczyć tak,

190 Por. ten sam wiersz Księgi Hioba w innej wersji na końcu rozdz. 75.
191 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 44 [42] (PG 40, 813 B-814 B).
192 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* II, 30 [XLIV, 1] (PG 94, 972 A).

że tego, co od nas zależy, Opatrzność Boża nie determinuje w ten sposób, jakoby nakładała temu konieczność.

Rozdział 91
W JAKI SPOSÓB SPRAWY LUDZKIE SPROWADZAJĄ SIĘ DO PRZYCZYN WYZSZYCH

Z tego, co powyżej wykazaliśmy, można wywnioskować, w jaki sposób sprawy ludzkie sprowadzają się do wyższych przyczyn, a nie dokonują się przypadkowo.

Albowiem akty wyboru i chcenia podlegają bezpośrednio rządom Boga [III, 85n]. Poznaniem ludzkim, należącym do intelektu, kieruje Bóg za pośrednictwem aniołów [III, 79]. Tym zaś, co dotyczy bytów cielesnych, czy jest to wewnętrzne, czy zewnętrzne, a co wchodzi w zakres działania człowieka, kieruje Bóg za pośrednictwem aniołów i ciał niebieskich [111, 78; III, 82],

Ogólnie mówiąc, powód tego jest jeden. Wszystko, co jest różnorodne, zmienne i podlega brakom, musi zostać sprowadzone jako do zasady do czegoś jednorodnego, nieruchomego i niepodlegającego brakom. Wszystko zaś, co jest wśród nas, jest różnorodne, zmienne i ułomne.

Jest bowiem jasne, że nasze akty wyboru są najróżniejsze, gdyż różni ludzie w

różnych okolicznościach wybierają różne rzeczy. Są też zmienne: zarówno z powodu niestałości ducha, który nie jest utwierdzony w celu ostatecznym, jak i z powodu zmienności otaczających nas rzeczy. O tym zaś, że są ułomne, świadczą ludzkie grzechy. Wola Boża jest zaś jednolita, bo chcąc tylko jednego, chce wszystkiego innego; jest też niezmienna i niezawodna, jak wykazano w pierwszej księdze [I, 13; I, 75], Zatem wszelkie poruszenia woli i wyboru trzeba sprowadzić do woli Bożej, a nie do żadnej innej przyczyny, gdyż jedynie Bóg jest przyczyną naszych aktów woli i wyboru.

267

Podobnie też nasze poznanie umysłowe jest różnorodne, ponieważ prawdę umysłową jakby zbieramy z wielu danych zmysłowych. Jest też zmienne, gdyż od jednej rzeczy przechodzi do drugiej przez wnioskowanie, do rzeczy nieznanych dochodząc od znanych. I jest również zawodne z powodu przenikania wyobraźni i zmysłów, jak pokazują ludzkie błędy. Poznanie aniołów jest zaś jednolite, gdyż z jednego źródła prawdy, mianowicie Boga, otrzymują oni poznanie prawdy [III, 80], Jest też niezmienne, gdyż nie przez wnioskowanie ze skutków o przyczynach albo na odwrót, lecz dzięki prostemu wejrzeniu oglądają czystą prawdę o rzeczach [II, 96n]. A także jest niezawodne, ponieważ w samych sobie oglądają natury czy inaczej treści rzeczy, co do których intelekt nie może się mylić, tak jak zmysł nie może się mylić co do właściwych przedmiotów zmysłowych. My zaś o istotach rzeczy wnioskujemy z przypadłości i ze skutków. Naszym poznaniem intelektualnym musi więc kierować poznanie anielskie.

Dalej, co do ciał ludzkich i ciał zewnętrznych, którymi człowiek się posługuje, jest jasne, że jest w nich różnorodność zmieszania i przeciwieństwa i że nie zawsze się poruszają w ten sam sposób, ponieważ ich ruchy nie mogą być ciągłe, i że podlegają brakom ze względu na zmianę i niszczenie. Ciała niebieskie zaś są jednorodne, ponieważ są niezłożone i istnieją bez jakiegokolwiek przeciwieństwa. Także ich ruchy są jednorodne, ciągłe i zawsze takie same. Nie może też w nich być zniszczenia ani zmiany. A zatem naszymi ciałami i innymi ciałami, których używamy dla naszych potrzeb, musi kierować ruch ciał niebieskich.

268

Rozdział 92 <<
W JAKIM SENSIE SIĘ MÓWI, ŻE KTOŚ MA SZCZĘŚCIE, I W JAKI SPOSÓB CZŁOWIEKA WSPOMAGAJĄ WYŻSZE PRZYCZYNY

Stąd da się wywnioskować, w jakim sensie można twierdzić, że ktoś ma szczęście.

Mówi się bowiem, że człowiekowi się szczęści, gdy mu się przydarza coś dobrego w sposób niezamierzony, na przykład gdy ktoś, kopiąc w polu, znajduje skarb, którego nie szukał. Zdarza się zaś, że człowiek czyni coś, co jest poza jego własnym zamiarem, a jednak nie jest poza zamiarem kogoś wyższego, komu podlega. Na przykład, gdy pan każe słudze pójść do miejsca, do którego bez jego wiedzy posłał już przedtem innego sługę, wtedy spotkanie współsługi jest niezamierzone przez posłanego, ale nie jest niezamierzone przez posyłającego pana. I dlatego, chociaż w odniesieniu do owego sługi jest zależne od losu i przypadkowe, to w odniesieniu do pana nie jest takie, lecz jest czymś zaplanowanym. Skoro więc człowiek podlega co do ciała rządom ciał niebieskich, co do intelektu — rządom aniołów, a co do woli — rządom Boga, może się zdarzyć coś, co nie jest zamierzone przez człowieka, ale jest zgodne z porządkiem ciał niebieskich lub

ze zrządzeniem aniołów albo też Boga. Wprawdzie tylko Bóg działa bezpośrednio na wybór człowieka, jednak działanie anioła przyczynia się do wyboru człowieka w sposób właściwy przekonywaniu, a działanie ciała niebieskiego jako przygotowanie — o tyle, o ile cielesne oddziaływanie ciał niebieskich na nasze ciała stwarza predyspozycje do pewnych aktów wyboru. Gdy więc ktoś wskutek oddziaływania wyższych przyczyn skłania się w powyższy sposób do wyborów korzystnych dla siebie, ale których korzyści nie poznaje własnym rozumem, i zarazem jego intelekt zostaje oświecony przez światło substancji intelektualnych, by uczynił to samo, a przez działanie Boże jego wola skłania się do wyboru czegoś korzystnego dla siebie, czego

znaczenia nie jest świadomy — mówi się, że ma szczęście. I na odwrót: że nie ma szczęścia, gdy pod wpływem wyższych przyczyn jego wybór skłania się do czegoś przeciwnego, jak powiedziano o kimś w Księdze Jeremiasza 22, [30]: „Zapisz męża tego jako niepłodnego, jako człowieka, któremu się nie poszczęści za dni jego".

Należy tu jednak zauważyć pewną różnicę. Albowiem oddziaływanie ciał niebieskich na nasze ciała powoduje w nas naturalne dyspozycje cielesne. I dlatego, ze względu na dyspozycje pozostawione w naszym ciele przez ciało niebieskie, mówi się nie tylko, że ktoś ma lub nie ma szczęścia, ale też że został obdarowany przez naturę lub nie, zgodnie z czym Filozof mówi w *Etyce wielkiej*[193], że mieć szczęście, to znaczy być obdarowanym przez naturę. Jest bowiem nie do pojęcia, by o tym, że jeden bez udziału własnego rozumu wybiera coś korzystnego dla siebie, a drugi coś szkodliwego, decydowała różna natura intelektu, skoro natura intelektu i woli jest we wszystkich ludziach jednakowa — różnorodność formalna wprowadziłaby wszak różnorodność gatunkową, a różnorodność materialna wprowadza różnorodność co do liczby. Przeto z racji, że intelekt człowieka otrzymuje światło do uczynienia czegoś lub że wola jest pobudzana przez Boga, nie mówi się, że człowiek jest obdarowany przez naturę, ale raczej że jest strzeżony lub kierowany.

Z kolei należy zwrócić uwagę na drugą różnicę. Działanie anioła i ciała niebieskiego jest czymś, co tylko przygotowuje do wyboru, natomiast działanie Boga sprawia, że wybieramy. Skoro zaś dyspozycja wynikająca z jakości cielesnej lub przekonania intelektu nie nakłada konieczności na akt wyboru, człowiek nie wybiera zawsze tego, co zamierza strzegący go anioł, ani tego, do czego skłania ciało niebieskie. Zawsze jednak wybiera to, w odniesieniu do czego Bóg działa w jego woli. Stąd opieka aniołów bywa czasem nieskuteczna — zgodnie ze słowami Jeremiasza 51, [9]: „Leczyliśmy Babilon, lecz

193 Arystoteles, *Magna moralia* II, 8 (1207a 35-b 1).

nie został uzdrowiony" — a tym bardziej skłanianie ciał niebieskich bywa nieskuteczne. Opatrzność Boża zaś zawsze jest niezawodna.

Należy też zwrócić uwagę na jeszcze jedną różnicę. Skoro ciało niebieskie przygotowuje do wyboru tylko w ten sposób, że oddziałuje na nasze ciała — a te pobudzają ludzi do wyboru w ten sposób, w jaki uczucia skłaniają do wyboru — każda dyspozycja do wyboru, pochodząca od ciał niebieskich, działa tak jak uczucie, na przykład gdy kogoś pobudza do wyboru nienawiść, miłość, gniew czy coś podobnego.

Anioł zaś przygotowuje do wyboru przez rozumowe rozważanie, bez udziału uczuć. Dzieje się to na dwa sposoby. Czasami anioł oświeca intelekt człowieka, by poznał tylko to, że dobrze jest coś uczynić, a nie poucza go o przyczynie, z powodu której jest to dobre i która bierze się z celu. I dlatego czasami człowiek uważa, że dobrze jest coś uczynić, ale gdyby go zapytać dlaczego, odpowiedziałby, że nie wie. Stąd, gdy dojdzie do przynoszącego korzyść celu, którego wcześniej nie brał pod uwagę, będzie to dla niego przypadkowe. Czasami zaś anioł poucza intelekt ludzki zarówno o tym, że dana rzecz jest dobra jak i o przyczynie, z powodu której jest dobra i która zależy od celu. 1 w ten sposób, gdy osiągnie cel, którego wcześniej nie brał pod uwagę, nie będzie to przypadkowe. Trzeba też wiedzieć, że czynna moc natury duchowej jest nie tylko wyższa od mocy natury cielesnej, ale również powszechniejsza. Dlatego dyspozycja spowodowana przez ciało niebieskie nie obejmuje wszystkiego, co obejmuje wybór człowieka.

I dalej, władza duszy ludzkiej, a nawet władza anioła jest czymś szczegółowym w porównaniu z mocą Bożą, która jest powszechna w odniesieniu do wszystkich bytów. Tak więc człowiekowi może się przydarzyć coś dobrego w sposób niezamierzony przez niego i wbrew oddziaływaniu ciał niebieskich, i wbrew anielskiemu oświeceniu, ale nie wbrew Opatrzności Bożej, która nie tylko rządzi, ale też uczyniła byt jako taki, i stąd musi w sobie zawierać wszystko. W ten sposób zatem człowiekowi może się zdarzyć przypadkowo coś dobrego lub złego tak w stosunku do niego samego, jak i w stosunku do ciał niebieskich i w stosunku do aniołów, ale nie w stosunku do

Boga. W stosunku do Boga bowiem nie może się zdarzyć nic przypadkowego i nieprzewidzianego nie tylko w sprawach ludzkich, ale i w żadnej innej dziedzinie.

Ponieważ zaś przypadkowe jest to, co się dokonuje w sposób niezamierzony, a dobra moralne nie mogą być niezamierzone, skoro polegają na wyborze — nie można powiedzieć, by w odniesieniu do nich ktoś miał szczęście lub nie, chociaż można powiedzieć, że w odniesieniu do nich ktoś jest obdarowany przez naturę lub nie, gdy dzięki naturalnej dyspozycji ciała jest zdolny do cnotliwych lub występnych aktów wyboru. Odnośnie zaś do dóbr zewnętrznych, które mogą się przydarzyć człowiekowi w sposób niezamierzony, można powiedzieć, że człowiek jest obdarowany przez naturę i że ma szczęście, i że jest kierowany przez Boga, i strzeżony przez aniołów.

Człowiek otrzymuje od wyższych przyczyn jeszcze inną pomoc w wykonywaniu swoich działań. Skoro bowiem człowiek może i wybierać, i dążyć do tego, co wybiera, w obu tych działaniach wyższe przyczyny czasem mu pomagają albo przeszkadzają. Jeżeli chodzi o wybór, człowiek, jak powiedzieliśmy, albo otrzymuje dyspozycje do jakiegoś wyboru od ciał niebieskich, albo otrzymuje światło dzięki opiece aniołów, albo go skłania działanie Boże. Jeżeli zaś chodzi o wykonanie, człowiek otrzymuje od wyższej przyczyny siłę i sprawność w realizacji tego, co wybrał. Może to pochodzić nie tylko od Boga i od aniołów, lecz także od ciał niebieskich, o ile taka sprawność jest umiejscowiona w ciele. Jest bowiem oczywiste, że nawet ciała nieożywione otrzymują od ciał niebieskich jakieś siły i sprawności, także oprócz tych, które wynikają z czynnych i biernych jakości elementów, co do których nie ma wątpliwości, że podlegają ciałom niebieskim; na przykład to, że magnes przyciąga żelazo, wynika z mocy ciała niebieskiego, i tak samo inne ukryte siły pewnych kamieni i roślin. Stąd nic nie przeszkadza, by także człowiek posiadał wskutek oddziaływania ciała niebieskiego

jakąś sprawność w dziedzinie materialnej, której inny człowiek nie posiada, na przykład lekarz w leczeniu, rolnik w uprawie roli, a żołnierz w walce.

272

Tej sprawności zaś w sposób dużo doskonalszy udziela ludziom Bóg, by skuteczniej wykonywali Jego dzieła. Jeżeli więc chodzi o pierwszy rodzaj pomocy, mianowicie pomoc w akcie wyboru, mówi się, że Bóg człowiekiem kieruje. Jeżeli chodzi o drugi rodzaj pomocy, mówi się, że dodaje mu sił. O obydwu tych rodzajach pomocy wspomina Psalm [27, 1]: „Pan moim światłem i zbawieniem moim, kogóż się bać będę" — o pierwszym rodzaju pomocy; „Pan obrońcą mego życia, kogóż się będę lękał?" — o drugim.

Lecz pomiędzy tymi dwoma rodzajami pomocy jest dwojaka różnica. Pierwsza jest taka, że pomoc pierwszego rodzaju wspomaga człowieka zarówno w tym, co podlega jego mocy, jak i w innych sprawach, a pomoc drugiego rodzaju obejmuje tylko to, do czego jest zdolna moc człowieka. To bowiem, że człowiek, kopiąc grób, znajduje skarb, nie jest wynikiem żadnej mocy człowieka; w takim przeto wypadku człowiekowi można pomóc przez zachęcanie do poszukiwania w miejscu, gdzie jest skarb, ale nie można mu dać mocy do znalezienia skarbu. W tym zaś, że lekarz leczy lub że żołnierz zwycięża w bitwie, można pomagać zarówno w wyborze odpowiednich środków do celu, jak i w skutecznym wykonaniu mocą otrzymaną od wyższej przyczyny. Dlatego pomoc pierwszego rodzaju jest bardziej powszechna. Druga różnica polega na tym, że pomoc drugiego rodzaju daje się człowiekowi celem skutecznego wykonania tego, co zamierzył. Skoro więc to, co przypadkowe, jest niezamierzone, nie można mówić we właściwym znaczeniu, że dzięki tej pomocy człowiek ma szczęście, a można tak powiedzieć odnośnie do pierwszego rodzaju pomocy, jak wyjaśniliśmy powyżej [w tym rozdziale].

Człowiekowi zaś przydarza się coś dobrego lub złego — czasami gdy działa sam, na przykład, gdy kopiąc w ziemi, znajduje ukryty skarb, a czasami przez równoczesne działanie innej przyczyny, jak na przykład, gdy ktoś, idąc na targ po zakupy, znajduje dłużnika, którego nie spodziewał się znaleźć. W pierwszym przypadku pomoc, którą człowiek otrzymuje, by mu się przydarzyło coś dobrego, polega tylko na tym, że zostaje skierowany do wyboru tego, z czym

273

przypadłościowo wiąże się jakaś niezamierzona korzyść. W drugim zaś wypadku obydwaj działający muszą zostać skierowani do wyboru działania lub ruchu, w wyniku którego następuje ich spotkanie.

W sprawie, którą się zajmujemy, należy wziąć pod uwagę jeszcze jedno. Powiedzieliśmy bowiem, że to, iż człowiekowi przydarza się coś dobrego lub złego, pochodzi i od Boga, i może pochodzić od ciała niebieskiego — o ile Bóg skłania człowieka do wyboru czegoś, z czym wiąże się coś korzystnego lub niekorzystnego, czego wybierający nie brał wcześniej pod uwagę, i o ile ciało niebieskie wytworzy w nim dyspozycję do takiego wyboru. Ta zaś korzystna lub niekorzystna rzecz jest w stosunku do wyboru człowieka przypadkowa; w stosunku do Boga traci charakter przypadkowości, ale nie traci go w stosunku do ciała niebieskiego. Wyjaśnia się to w następujący sposób. Zdarzenie traci przypadkowy charakter tylko wtedy, gdy zostanie sprowadzone do przyczyny samej przez się. Moc ciała niebieskiego jest zaś przyczyną działającą nie przez intelekt i wybór, lecz w sposób naturalny. Właściwością natury jest

dążenie do czegoś jednego. Jeśli więc skutek nie jest jeden, władza naturalna nie może być sama przez się jego przyczyną. Gdy zaś jakieś dwie rzeczy łączą się ze sobą przypadłościowo, nie są naprawdę czymś jednym, lecz tylko przypadłościowo. Dlatego żadna przyczyna naturalna nie może być sama przez się przyczyną takiego połączenia. Załóżmy więc, że jakiegoś człowieka oddziaływanie ciała niebieskiego pobudza — tak jak uczucie, jak powiedzieliśmy — do kopania grobu. Grób zaś i miejsce, gdzie się znajduje skarb, są czymś jednym tylko przypadłościowo, gdyż nie ma między nimi żadnego związku. Stąd moc ciała niebieskiego nie może sama przez się skłonić do tego wszystkiego naraz: aby ów człowiek kopał grób i aby czynił to w miejscu, gdzie jest skarb. Ale ktoś działający przez intelekt może być przyczyną skłonienia do tego wszystkiego naraz, ponieważ właściwością istoty obdarzonej intelektem jest kierowanie wielu rzeczy do czegoś jednego. Wiadomo bowiem, że również człowiek, gdyby wiedział, gdzie znajduje się skarb, mógłby posłać kogoś, kto tego nie wie, aby wykopał grób w tymże miejscu, i ten

znalazłby skarb w sposób niezamierzony. A zatem tego rodzaju zdarzenia przypadkowe, sprowadzone do Boga jako do przyczyny, tracą charakter przypadku, a nigdy tak się nie dzieje, gdy się je sprowadza do przyczyny, którą jest ciało niebieskie.

Z tej samej argumentacji wynika też, że mocą ciała niebieskiego człowiek nie może mieć szczęścia we wszystkim, lecz tylko w tej czy innej sprawie. Mówię zaś „we wszystkim" w tym znaczeniu, że ktoś by miał taką naturę, iż pod wpływem ciała niebieskiego wybierałby zawsze lub przeważnie to, z czym łączy się przypadłościowo coś korzystnego lub niekorzystnego. Natura bowiem jest skierowana tylko do czegoś jednego. Rzeczy zaś, które sprawiają że człowiek ma szczęście lub nie, nie dają się sprowadzić do czegoś jednego, lecz są nieokreślone i nieskończone, jak uczy Filozof w II księdze *Fizyki*[194] i co jest oczywiste dla zmysłów. Nie jest więc możliwe, by ktoś ze swej natury zawsze wybierał to, z czym łączą się przypadłościowo także jakieś korzyści. Ale jest możliwe, by oddziaływanie ciała niebieskiego skłaniało kogoś do wybrania czegoś, z czym przypadłościowo łączy się jakaś korzyść, inne oddziaływanie — do wybrania czegoś innego, a jeszcze inne — do wybrania czegoś jeszcze innego, ale nie w ten sposób, by jedno oddziaływanie skłaniało do wszystkiego. Jedno zaś Boże zrządzenie może skierować człowieka do wszystkiego.

Rozdział 93
FATUM: CZY ISTNIEJE I CZYM JEST

Z tego, o czym była mowa, wynika, jak należy się zapatrywać na zagadnienie fatum.

Obserwując bowiem, że wiele rzeczy na tym świecie zdarza się przypadkowo —jeśli się bierze pod uwagę przyczyny szczegółowe

194 Arystoteles, *Physica* II, 5 (196b 27-29).

— niektórzy ludzie uznali, że tymi rzeczami nie kierują również żadne przyczyny wyższe. I tym wydawało się, że fatum nie jest w ogóle niczym.

Niektórzy zaś starali się sprowadzić te rzeczy do przyczyn wyższych, od których miałyby one pochodzić w pewnym zaplanowanym porządku. Ci uznawali, że fatum istnieje w tym znaczeniu, że sprawy, które wydają się zdarzać przypadkowo, zostały przez kogoś przepowiedziane (*effata sive praelocuta)* i z góry ustalone, by zaistniały.

Wśród nich jedni wszystko, co przydarza się przypadkiem, nawet akty wyboru człowieka, usiłowali sprowadzić jako do przyczyn do ciał niebieskich, i za fatum uważali siłę układu gwiazd, której, jak twierdzili, z konieczności wszystko podlega. Jednak takie stanowisko jest niemożliwe do przyjęcia i przeciwne wierze, jak wynika z tego, co zostało powiedziane wyżej [III, 84n],

Inni zaś wszystko, co na tym świecie wydaje się zdarzać przypadkowo, chcieli sprowadzić do dyspozycji Opatrzności Bożej. Stąd mówili, że wszystkim rządzi fatum, i nazywali fatum porządek ustanowiony wśród rzeczy przez Opatrzność Bożą. Dlatego Boecjusz[195] powiada, że „fatum to dyspozycja tkwiąca w zmiennych rzeczach, za pomocą której opatrzność wiąże każdą rzecz ze swoimi zrządzeniami". W tej definicji fatum termin „dyspozycja" został użyty na oznaczenie porządku. Wyrażenie „tkwiąca w rzeczach" zastosowano zaś, by odróżnić fatum od opatrzności; porządek bowiem, o ile jest w umyśle Bożym, jeszcze nienadany rzeczom, to opatrzność, o ile zaś został już zrealizowany w rzeczach, nazywa się fatum. Natomiast „zmiennych" mówi po to, by pokazać, że zrządzenie opatrzności nie odbiera rzeczom przygodności i zmienności, jak to niektórzy twierdzili.

Przeto zgodnie z tym rozumieniem nie uznawać fatum, to znaczy nie uznawać Opatrzności Bożej. A ponieważ nie powinniśmy używać tych samych nazw, których używają niewierzący, aby to

195 Boecjusz, *De consolatione philosophiae* IV, proza 6 (PL 63, 815 A).

samo wyrażenie nie stało się okazją do błędu — wierzący nie powinni używać nazwy fatum, aby się nie wydawało, że zgadzamy się z tymi, którzy mieli błędne poglądy na temat fatum, poddając wszystko konieczności pochodzącej od gwiazd. Stąd powiada Augustyn w V księdze *O państwie Bożym*: Jeśli ktoś „wolę lub potęgę Bożą nazywa fatum, niech zachowa swój sposób myślenia, ale sposób wyrażania niech poprawi"[196]. Także Grzegorz mówi w tym samym duchu: „Niech dalekim będzie od umysłu wierzących, by fatum uważali za coś rzeczywistego"[197].

Rozdział 94
NIEZAWODNOŚĆ OPATRZNOŚCI BOŻEJ

Z powyższych wywodów wyłania się jednak pewna trudność.

Jeśli wszystko, co się dzieje na tym świecie, nawet to, co przygodne, podlega Opatrzności Bożej, to wydaje się, że musi być tak, że albo opatrzność nie jest niezawodna, albo wszystko dzieje się z konieczności.

1. Filozof wykazuje w VI księdze *Metafizyki*[198], że jeżeli przyjmiemy, iż każdy skutek ma jakąś przyczynę samą przez się, i następnie, że przyjąwszy jakąkolwiek przyczynę samą przez się, trzeba przyjąć skutek — to wyniknie, że wszystkie rzeczy przyszłe dzieją się z konieczności. Jeżeli bowiem każdy skutek ma przyczynę samą przez się, to każdą rzecz przyszłą będzie można sprowadzić do jakiejś przyczyny teraźniejszej lub przeszłej. Tak na przykład, gdy pytamy, czy jakiegoś człowieka zabiją zbójcy, przyczyną tego

skutku jest uprzednie spotkanie zbójców; ten skutek poprzedza zaś inna przyczyna, mianowicie, że wyszedł z domu, a ten poprzedza jeszcze inna przyczyna, mianowicie, że chce iść po wodę; ten skutek znowu poprzedza przyczyna, którą

196 Św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 1 (PL 41, 141).
197 Św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelia* I, hom. 10, 4 (PL 76, 1112 A).
198 Arystoteles, *Metaphysica* VI, 3 (1027a 29-b 16).

277

jest pragnienie, a to spowodowane jest zjedzeniem czegoś słonego, co właśnie ma albo miało miejsce. Jeśli więc przyjąwszy przyczynę, musi się przyjąć skutek, to musi być tak, że jeśli ów człowiek zjadł coś słonego, to jest spragniony, jeśli zaś jest spragniony, to chce iść po wodę, jeśli chce iść po wodę, wychodzi z domu, jeśli wychodzi z domu, spotyka zbójców, a jeśli ich spotyka, zostaje zabity. Zatem od początku do końca jest konieczne, by tego, kto zjadł coś słonego, zabili zbójcy. Przeto Filozof wyciąga wniosek, że nie jest prawdą iż przyjąwszy przyczynę, musi się przyjąć skutek, ponieważ istnieją takie przyczyny, które mogą zawodzić. Nie jest też prawdą że każdy skutek ma przyczynę samą przez się, gdyż to, co jest przypadłościowe — w tym wypadku, że ten, kto chce iść po wodę, spotyka zbójców — nie ma żadnej przyczyny.

Argument ten pokazuje jasno, że wszystkie skutki, które sprowadzają się do jakiejś przyczyny samej przez się, czy teraźniejszej, czy przeszłej — której przyjęcie pociąga za sobą z konieczności przyjęcie skutku — przydarzają się z konieczności. Należy więc powiedzieć, że albo nie wszystkie skutki podlegają Opatrzności Bożej, i w ten sposób opatrzność nie obejmuje wszystkich rzeczy; udowodniliśmy zaś wcześniej, że obejmuje [III, 64], Albo nie jest konieczne, by przyjąwszy opatrzność, przyjmować jej skutek; i w ten sposób opatrzność nie jest niezawodna. Albo wszystko musi się zdarzać z konieczności; opatrzność bowiem jest nie tylko w teraźniejszości lub przeszłości, lecz także w wieczności, ponieważ w Bogu nie może być niczego, co nie jest wieczne.

2. Dalej. Jeżeli Opatrzność Boża jest niezawodna, to następujące zdanie warunkowe musi być prawdziwe: „Jeśli Bóg to przewidział, to to się stanie". Poprzednik tego zdania warunkowego jest konieczny, gdyż jest wieczny A zatem i następnik jest konieczny; następnik każdego zdania warunkowego musi być bowiem konieczny, jeżeli poprzednik jest konieczny, i dlatego następnik jest jakby wnioskiem z poprzednika; wszystko zaś, co wynika z czegoś koniecznego, musi być konieczne. Wynika więc, że jeżeli Opatrzność Boża jest niezawodna, to wszystko się dzieje z konieczności.

278

3. Co więcej. Załóżmy, że Bóg coś przewidział, na przykład, że ten a ten będzie królem. Albo więc może się zdarzyć, że nie będzie królem, albo nie może. Jeśli nie jest możliwe, by nie był królem, to jest niemożliwe, by nie był królem, a zatem jest konieczne, by był królem. Jeśli natomiast jest możliwe, by nie był królem, to skoro możliwe nie pociąga za sobą czegoś niemożliwego — wynika że Opatrzność Boża zawodzi; nie jest więc niemożliwe, by Opatrzność Boża zawodziła. Jeśli więc Bóg przewiduje wszystko, to albo Opatrzność Boża nie jest niezawodna, albo wszystko dzieje się z konieczności.

4. Dalej. Tuliusz w księdze *O wróżbiarstwie*[199] argumentuje w następujący sposób. Jeśli Bóg przewidział wszystko, to porządek przyczyn jest niezawodny. Jeśli zaś to jest prawdą to wszystkim rządzi fatum. A jeżeli wszystkim rządzi fatum, to nic nie jest w na-

szej mocy, nic nie zależy od decyzji woli. Wynika więc, że jeżeli Opatrzność Boża jest niezawodna, to usuwa się wolność decyzji. I tak samo będzie wynikało, że nie ma żadnych przyczyn przygodnych.

5. Oprócz tego. Opatrzność Boża nie wyklucza przyczyn pośrednich, jak wyjaśniliśmy powyżej [III, 77]. Wśród przyczyn są zaś przyczyny przygodne i które mogą zawieść. Skutek Opatrzności Bożej może więc nie nastąpić. A zatem Opatrzność Boża nie jest niezawodna.

Aby rozwiązać powyższe trudności, trzeba powtórzyć niektóre z twierdzeń przedstawionych wcześniej, aby się stało jasne, że nic nie wymyka się spod Opatrzności Bożej, i że porządek Opatrzności Bożej w żaden sposób nie może ulec zmianie, ale nie musi być tak, że wszystko, co pochodzi od Opatrzności Bożej, dzieje się z konieczności.

Najpierw należy zauważyć, że skoro Bóg jest przyczyną wszystkiego, co istnieje, i wszystkim rzeczom udziela bytu, porządek Jego opatrzności musi obejmować wszystkie rzeczy. Rzeczy bowiem,

199 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* V, 9 (PL 41, 148-152).

którym udzielił bytu, musi też zachowywać w bycie i obdarzyć doskonałością, gdy osiągną cel ostateczny [III, 64n],

Skoro zaś w każdej opatrzności należy uwzględnić dwa elementy [zob. III, 77], mianowicie obmyślanie porządku i zaprowadzanie obmyślonego porządku wśród rzeczy podlegających opatrzności — pierwszy z nich należy do władzy poznawczej, a drugi do władzy działania — między nimi jest ta różnica, że opatrzność jest tym doskonalsza w obmyślaniu porządku, im bardziej porządek opatrzności da się zaprowadzić aż do najdrobniejszych szczegółów. To bowiem, że nie potrafimy obmyślić porządku wszystkich szczegółów w sprawach, którymi mamy zarządzać, bierze się z ułomności naszego poznania, które nie może objąć wszystkich poszczególnych rzeczy. Za bardziej przewidującego uważamy zaś tego, kto potrafi obmyślić więcej szczegółów, a ten, kogo przewidywanie polegałaby tylko na trosce o sprawy ogólne, byłby mało roztropny. Coś podobnego można zaobserwować we wszystkich rodzajach umiejętności praktycznych. Jeżeli zaś chodzi o ustanawianie obmyślonego porządku wśród rzeczy, opatrzność rządzącego jest tym większa i doskonalsza, im jest powszechniejsza, a także im przez większą liczbę posłannictw realizuje swój plan, gdyż i samo zarządzanie posłannictwami zajmuje ważne miejsce w porządku opatrzności. Opatrzność Boża musi zaś być doskonała w najwyższym stopniu, ponieważ Bóg jest absolutnie i we wszystkim doskonały, jak dowiedziono w pierwszej księdze [I, 28]. Sprawując zatem opatrzność przez odwieczne zamysły swojej mądrości, rządzi wszystkim, nawet tym, co się wydaje najmniej znaczące. Rzeczy zaś, które w jakikolwiek sposób działają, działają jako poruszane przez Niego narzędzia [III, 67] i służą Mu w posłuszeństwie, aby porządek opatrzności, obmyślony — że tak powiem — odwiecznie, zrealizować we wszechświecie. Jeśli zaś wszystkie rzeczy, które potrafią działać, muszą Mu służyć swym działaniem, to jest niemożliwe, by jakiś działający przeszkodził wykonaniu Opatrzności Bożej przez działanie jej przeciwne. Nie jest też możliwe, by Opatrzności Bożej przeszkadzała ułomność działającego lub doznającego działania, skoro wszelka moc czynna czy bierna

— jest w rzeczach ze zrządzenia Bożego [III, 70], Niemożliwe jest także, by wykonaniu Opatrzności Bożej przeszkadzała zmienność opatrzności, gdyż Bóg jest całkowicie niezmienny, jak wykazaliśmy powyżej [I, 13], Wynika więc z tego, że w żaden sposób nie można udaremnić Opatrzności Bożej.

Następnie należy zauważyć, że każdy działający, na ile potrafi, dąży do czegoś dobrego i lepszego, jak pokazaliśmy wyżej [III, 3]. Tego zaś, co dobre i lepsze nie traktuje się tak samo, jeżeli chodzi o całość i o części [III, 71]. Dla całości bowiem dobrem jest pełnia, wynikająca z porządku i układu części. Przeto dla całości jest lepiej, że wśród jej części istnieje zróżnicowanie, bez którego nie może być porządku i doskonałości całości, niż by wszystkie części były równe i każda z nich osiągała stopień doskonałości najszlachetniejszej części. Każda zaś część o niższym stopniu doskonałości byłaby lepsza, rozważana sama w sobie, gdyby osiągnęła stopień doskonałości wyższej części. Widać to na przykładzie ludzkiego ciała: noga byłaby szlachetniejszą częścią gdyby posiadała piękno i władzę oka, ale całe ciało byłoby mniej doskonałe, gdyby jej brakowało funkcji nogi. Ku czemu innemu więc zmierza dążność sprawcy szczegółowego i sprawcy powszechnego. Sprawca szczegółowy bowiem, absolutnie rzecz biorąc, dąży do dobra części i czyni ją możliwie najlepszą sprawca powszechny zaś dąży do dobra całości. Dlatego brak, niezamierzony przez sprawcę szczegółowego, jest zgodny z zamiarem sprawcy powszechnego. Widzimy na przykład, że urodzenie osobnika płci żeńskiej nie leży w zamiarze natury szczegółowej, to znaczy tej a tej władzy, która jest w tym a tym nasieniu i która dąży do możliwie najwyższego udoskonalenia płodu. Jest zaś zamiarem natury powszechnej — to znaczy mocy powszechnej, dążącej do zrodzenia bytów niższych — by urodził się osobnik płci żeńskiej, bez niego bowiem wiele istot żywych nie mogłoby się urodzić. I podobnie niszczenie, zmniejszanie i wszelki brak leży w zamiarze natury powszechnej, ale nie natury szczegółowej. Każda bowiem rzecz unika braku, a dąży sama w sobie do doskonałości. Jest więc jasne, że w zamiarze sprawcy szczegółowego leży, aby jego skutek był możliwie najdoskonalszy w swoim rodzaju, natura powszechna zaś zmierza do

tego, by ten a ten skutek był doskonały taką a taką doskonałością na przykład doskonałością płci męskiej, a tamten doskonałością płci żeńskiej. Jeżeli zaś chodzi o części całego wszechświata, pierwsza różnica występuje między tym, co przygodne, a tym, co konieczne [III, 72], Albowiem wyższe byty są konieczne, niezniszczalne i niezmienne; tym bardziej zaś się oddalają od tych właściwości, im niższy stopień zajmują w hierarchii bytów, tak że najniższe niszczeją co do swego bytu, zmieniają się co do swych dyspozycji, a swoje skutki powodują nie z konieczności, lecz w sposób przygodny. Każdy więc czynnik sprawczy, będący częścią wszechświata, dąży, na ile potrafi, do zachowania swego bytu i swojej dyspozycji naturalnej i do osiągnięcia trwałości swoich skutków. Bóg zaś, który rządzi wszechświatem, chce, by niektóre z Jego skutków powstawały z konieczności, a inne w sposób przygodny. I zgodnie z tym dopasowuje do nich różne przyczyny — do jednych przyczyny konieczne, a do innych przygodne. Zatem porządkowi Opatrzności Bożej podlega nie tylko to, że dany skutek istnieje, ale także to, że jeden skutek istnieje w sposób przygodny, a inny w sposób konieczny. Stosownie do tego niektóre z rzeczy podlegających Opatrzności Bożej są konieczne, a inne przygodne, nie jest zaś tak, że wszystkie są konieczne.

Jest więc jasne, że chociaż Opatrzność Boża jest sama przez się przyczyną skutku, który nastąpi w przyszłości, i jest w teraźniejszości lub przeszłości — ale bardziej jest odwiecznie — to jednak nie wynika stąd, jak twierdził pierwszy argument, by ów skutek następował w przyszłości koniecznie. Opatrzność Boża jest bowiem sama przez się przyczyną by ów skutek zdarzył się w sposób przygodny. I nie można tego udaremnić.

Widzimy następnie, że to zdanie warunkowe jest prawdziwe: „Jeśli Bóg przewidział, że to się stanie, to to się stanie", jak głosił drugi argument. Stanie się zaś tak, jak Bóg przewidział, że się stanie. Przewidział zaś, że się stanie w sposób przygodny. Wynika więc niezawodnie, że się stanie w sposób przygodny, a nie z konieczności.

282

Widać również, że jeśli to, co — zgodnie z założeniem — Bóg przewidział, że się stanie, należy do rodzaju bytów przygodnych, to może to nie zaistnieć, gdy rozważamy to samo w sobie; tak bowiem zostało przewidziane, by było przygodne, czyli by mogło nie istnieć. Nie jest jednak możliwe, by porządek opatrzności zawiódł i by nie zdarzyło się to w sposób przygodny. Tym sposobem rozwiązuje się trzeci argument. Stąd można twierdzić, że ten a ten nie będzie królem, gdy rozważamy to samo w sobie, ale nie możemy tak twierdzić, gdy rozważamy to jako coś przewidzianego.

Zgodnie z powyższym także argument wysunięty przez Tuliusza okazuje się bezwartościowy. Skoro bowiem Opatrzności Bożej podlegają nie tylko skutki, ale także przyczyny i sposoby istnienia, jak wynika z powyższych ustaleń, to z faktu, iż wszystko dzieje się ze zrządzenia Opatrzności Bożej, nie wynika, że nic nie zależy od nas. Bóg bowiem przewidział, że uczynimy to dobrowolnie.

Także ułomność przyczyn wtórych, za pośrednictwem których zachodzą skutki, nie może pozbawić Opatrzności Bożej niezawodności, jak to twierdził piąty argument — ponieważ sam Bóg działa we wszystkich rzeczach i działa zgodnie z decyzją swej woli, jak powyżej udowodniliśmy [II, 23; III, 67]. Stąd jest właściwością Jego opatrzności, by w przyczynach ułomnych czasami dopuszczał ułomność, a czasami od niej uchronił.

Argumenty za koniecznością rzeczy przewidzianych przez Boga, jakie można sformułować, wychodząc od pewności wiedzy Bożej, zostały rozwiązane wcześniej [I, 63n], gdy była mowa o wiedzy Bożej.

Rozdział 95 i 96 <<
NIEZMIENNOŚĆ OPATRZNOŚCI BOŻEJ NIE WYKLUCZA CELOWOŚCI MODLITWY

Należy jeszcze zauważyć, że jak niezmienność opatrzności nie nakłada konieczności na rzeczy przewidziane, tak też nie wyklucza celowości modlitwy. Nie po to bowiem do Boga zanosimy

283

modlitwy, aby zmienić odwieczne zrządzenia opatrzności — bo jest to niemożliwe — ale po to, by otrzymać od Boga to, czego pragniemy.

Jest bowiem rzeczą słuszną by Bóg wysłuchiwał pobożnych pragnień stworzenia rozumnego — nie jakoby nasze pragnienia zmieniały niezmiennego Boga, lecz to Jego dobroć sprawia, że w odpowiedni sposób doprowadza do tego, czego pragniemy. Skoro bowiem wszystko z natury pragnie dobra, jak wykazaliśmy powyżej [III, 3] — a

właściwością najwyższej dobroci Boga jest udzielanie wszystkim rzeczom w pewnym porządku bytu i „dobrobytu" — wynika, że Bóg według swojej dobroci spełnia pobożne pragnienia wyrażane w modlitwie.

Dalej. Właściwością poruszającego jest to, że doprowadza do celu to, co porusza; stąd dzięki tej samej naturze rzecz zmierza do celu, osiąga cel i w nim spoczywa. Otóż każde pragnienie jest rodzajem ruchu ku dobru. Ten zaś może istnieć w rzeczach jedynie za przyczyną Boga, który przez swą istotę jest dobry i jest źródłem dobroci; każdy bowiem poruszający porusza ku czemuś podobnemu do siebie. Jest zatem właściwe Bogu, że słuszne pragnienia, wyrażane w modlitwie, zgodnie ze swoją dobrocią doprowadza do słusznego skutku.

Podobnie. Im coś jest bliżej poruszającego, tym skuteczniej odbiera jego oddziaływanie; na przykład to, co jest bliżej ognia, bardziej się nagrzewa. Substancje rozumne są zaś bliżej Boga niż substancje naturalne nieożywione. Zatem oddziaływanie Bożych poruszeń jest skuteczniejsze w substancjach rozumnych niż w innych substancjach naturalnych. Ciała naturalne zaś o tyle uczestniczą w działaniu Boga, o ile otrzymują od Niego naturalne pragnienie dobra, a także spełnienie tego pragnienia, co się dokonuje, gdy osiągają właściwy sobie cel. Tym bardziej więc substancje rozumne osiągają spełnienie swych pragnień, które przedstawiają Bogu w modlitwie.

Co więcej. Do istoty przyjaźni należy to, że kochający chce spełnić pragnienia ukochanego, jako że pragnie dla niego dobra i doskonałości; dlatego mówi się, że przyjaciele chcą tego samego.

284

Wykazano zaś powyżej [I, 75], że Bóg kocha swe stworzenia, i kocha każde tym bardziej, im bardziej uczestniczy ono w Jego dobroci, która jest pierwszym i głównym przedmiotem Jego miłości. Chce zatem spełnić pragnienia stworzeń rozumnych, które najdoskonalej wśród wszystkich stworzeń uczestniczą w dobroci Bożej. Jego wola zaś prowadzi rzeczy do doskonałości, albowiem jest On przyczyną rzeczy przez swoją wolę, jak to powyżej wykazano [II, 23n]. Właściwością dobroci Bożej jest więc spełnianie pragnień stworzeń rozumnych, przedstawianych w modlitwie.

Ponadto. Dobro stworzenia pochodzi, na zasadzie pewnego podobieństwa, od dobroci Bożej. Wydaje się zaś rzeczą najbardziej godną uznania, że ludzie nie odmawiają tym, którzy słusznie o coś proszą— wszak dlatego nazywa się ich hojnymi, wyrozumiałymi, miłosiernymi i łaskawymi. Zatem w najwyższym stopniu jest właściwe dobroci Bożej, że wysłuchuje pobożnych modlitw.

O tym właśnie powiedziano w Psalmie [145, 19]: „Spełni wolę tych, którzy się go boją, wysłucha ich modlitw, i zbawi ich". Także w Ewangelii św. Mateusza 7, [8] Pan mówi: „Każdy, kto prosi, otrzymuje, kto szuka, znajduje, a pukającemu otworzą".

[Rozdział 96]

Nie jest jednak rzeczą nieodpowiednią jeżeli czasami Bóg także nie wysłuchuje zanoszonych do Niego próśb.

Wykazaliśmy bowiem, że Bóg o tyle spełnia pragnienia stworzenia rozumnego, o ile to pragnie dobra [III, 95], Czasami zaś zdarza się, że to, o co prosimy, nie jest prawdziwym dobrem, lecz dobrem pozornym, a bezwzględnie rzecz biorąc, jest złem. Nie może więc Bóg wysłuchać takiej modlitwy. Z tej to racji powiedziano w Liście św. Jakuba 4, [3]: „Prosicie, a nie otrzymujecie, dlatego że źle prosicie".

Podobnie też wykazaliśmy, że ponieważ Bóg pobudza do pragnienia, jest rzeczą słuszną, by spełniał pragnienia. Poruszający zaś doprowadza rzecz poruszaną do kresu ruchu, o ile ten ruch jest ciągły.

285

Jeśli więc ruch pragnienia, wyrażający się w wytrwałej modlitwie, nie jest ciągły, to nie jest rzeczą nieodpowiednią, by modlitwa nie odnosiła właściwego skutku. Dlatego Pan mówi w Ewangelii św. Łukasza 18, [1]: „ponieważ zawsze trzeba się modlić i nie ustawać". I Apostoł powiada w 1 Liście do Tesaloniczan 5, [17]: „Bez przerwy się módlcie".

Dalej. Wykazaliśmy, że Bóg spełnia w odpowiedni sposób pragnienie stworzenia rozumnego, jeżeli to się do Niego zbliża. Zbliżać się zaś do Boga można przez kontemplację, przez pobożne uczucia oraz przez pokorne i mocne postanowienie. A zatem modlitwy, która nie zbliża się w ten sposób do Boga, Bóg nie może wysłuchać. Dlatego powiedziano w Psalmie [102, 18]: „Wejrzał na modlitwę uniżonych"; a także w Liście Św. Jakuba 1, [6]: „Niech zaś prosi z wiarą, nic nie wątpiąc".

Następnie. Wykazaliśmy, że ze względu na przyjaźń Bóg wysłuchuje błagania pobożnych. Kto więc odwraca się od przyjaźni Boga, nie jest godzien, by jego modlitwa została wysłuchana. Dlatego powiedziano w Księdze Przysłów 28, [9]: „Kto odwraca uszy swoje, by nie słuchać prawa — modlitwa jego będzie wstrętna". I w Księdze Izajasza 1, [15]: „Choćbyście mnożyli modlitwy, nie wysłucham, bo ręce wasze pełne są krwi!".

Z tego samego powodu zdarza się czasami, że jakiś przyjaciel Boga nie zostaje wysłuchany: gdy modli się za tych, którzy nie są przyjaciółmi Boga, według słów Jeremiasza 7, [16]: „Ty więc nie módl się za tym ludem i nie przyjmuj za nimi chwały i modlitwy ani Mi się nie sprzeciwiaj, bo cię nie wysłucham!".

Czasami też się zdarza, że ktoś z przyjaźni odmawia prośbie przyjaciela, wiedząc, że jest to dla niego szkodliwe lub że coś przeciwnego jest korzystniejsze; na przykład lekarz czasem odmawia choremu tego, o co prosi, uważając, że mu to nie pomoże w odzyskaniu zdrowia. Dlatego, skoro wykazaliśmy, że Bóg z miłości do stworzenia rozumnego spełnia pragnienia przedstawiane Mu w modlitwie, nie należy się dziwić, że czasami również nie wysłuchuje próśb tych, których szczególnie miłuje, by uczynić to,

286

co proszącemu bardziej posłuży do zbawienia. Z tego powodu nie uwolnił Pawła od „ościenia cielesnego" — chociaż ten prosił trzy razy — przewidując, że mu to pomoże zachować pokorę, o czym mowa w 2 Liście do Koryntian 12, [7-10]. Dlatego i w Ewangelii św. Mateusza 20, [22] Pan mówi do kogoś: „Nie wiecie, o co prosicie". W Liście do Rzymian 8, [26] powiedziano zaś: „Nie wiemy, o co mamy się modlić, jak potrzeba". Z tej racji Augustyn mówi w *Liście do Paulina i Terazji*[200]*:* „Dobry jest Pan, bo często nie daje nam tego, co chcemy, aby dać to, co byśmy woleli".

Jest zatem jasne, że przyczyną pewnych rzeczy, które Bóg czyni, są modlitwy i pobożne pragnienia. Wykazano zaś powyżej, że Opatrzność Boża nie wyklucza innych przyczyn [III, 77]; owszem, raczej nimi kieruje, by ustanowiony przez Boga porządek został zaprowadzony wśród rzeczy. I w ten sposób przyczyny wtóre nie sprzeciwiają się opatrzności, ale raczej wykonują dzieła opatrzności. Tak więc modlitwy są skuteczne u Boga, a jednak nie naruszają niezmiennego porządku Opatrzności Bożej, ponieważ sam fakt, że proszący coś otrzymuje, podlega porządkowi Opatrzności Bożej. Twierdzić więc,

że nie należy się modlić, by coś otrzymać od Boga, ponieważ porządek Jego opatrzności jest niezmienny, to tak jakby się mówiło, że nie należy iść, by dojść do jakiegoś miejsca, albo że nie należy jeść, by się odżywiać — a to wszystko jest oczywiście niedorzeczne.

Pozwala to obalić dwa błędy dotyczące modlitwy. Niektórzy głosili, że modlitwa jest bezowocna. A głosili to zarówno ci, którzy całkowicie negowali Opatrzność Bożą, na przykład epikurejczycy, jak i ci, którzy spod Opatrzności Bożej wyłączali sprawy ludzkie, na przykład niektórzy perypatetycy [zob. III, 75], a także ci, którzy twierdzili, że wszystko, co podlega opatrzności, dzieje się z konieczności, jak na przykład twierdzili stoicy [zob. III, 73], Z tego wszystkiego wynika, że modlitwa jest bezowocna, i zgodnie z tym, że wszelka cześć oddawana bóstwu jest daremna. Na

200 Św. Augustyn, *Epistula 31,* 1 (PL 33, 121).

błąd ten zwraca uwagę Księga Malachiasza 3, [14]: „Mówiliście — powiada — »Marny jest, kto służy Bogu. A co za pożytek, żeśmy strzegli przykazań Jego i żeśmy chodzili smutni przed Panem zastępów?«".

Niektórzy zaś głosili coś przeciwnego: że boskie zrządzenia można odwrócić przez modlitwy; tak na przykład Egipcjanie sądzili[201], że los można odwrócić za pomocą modlitw i pewnych obrazów, okadzeń, czy też zaklęć.

Wydaje się na pierwszy rzut oka, że takie znaczenie mają niektóre fragmenty boskich pism. Czytamy bowiem w Księdze Izajasza 38, [1-5], że Izajasz na rozkaz Pana powiedział królowi Ezechiaszowi: „To mówi Pan: »Rozrządź domem twoim, bo umrzesz, a nie zostaniesz przy życiu«". A gdy Ezechiasz się pomodlił, Izajasz otrzymał słowo od Pana: „Idź i powiedz Ezechiaszowi: »Usłyszałem modlitwę twoją. Oto dodam do dni twoich piętnaście lat«". Powiedziano także w Księdze Jeremiasza 18, [7-8] w imieniu Pana: „Nagle odezwę się przeciw narodowi i przeciw królestwu, aby je wykorzenić, zniszczyć i zgubić. Jeśli żałować będzie ów naród za złość swoją, za którą mu groziłem, i Ja żałować będę za zło, które mu zamyślałem uczynić". A także w Księdze Joela 2, [13-14]: „Nawróćcie się do Pana, Boga waszego, bo jest łaskawy i miłosierny. Kto wie, czy się nie odwróci i nie odpuści".

Fragmenty te, jeśli będziemy je rozumieć powierzchownie, prowadzą do błędnych wniosków. Wynika bowiem po pierwsze, że wola Boga jest zmienna. Następnie, że Bogu coś przybywa w czasie. I wreszcie, że coś, co jest czasowe w stworzeniach, jest przyczyną czegoś istniejącego w Bogu. Wszystko to jest oczywiście niemożliwe, jak wynika z wcześniejszych ustaleń [I, 13n],

Sprzeciwia się też świadectwom Pisma Świętego, które zawiera nieomylną i jasno określoną prawdę. Powiedziano bowiem w Księdze Liczb 23, [19]: „Nie jest Bóg jak człowiek, aby kłamał, ani jak syn człowieczy, żeby się zmieniał. Rzekł więc, a nie uczyni? Powie-

201 Zob. Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 36 [35] (PG 40, 745 B-748 A).

dział, a nie wypełni?". Również w 1 Księdze Królewskiej 15 [1 Sm 15,29]: „Zwycięzca w Izraelu nie przepuści ani z żalu się nie ugnie; bo nie jest człowiekiem, żeby miał żałować". A także w Księdze Malachiasza 3, [6]: „Ja jestem Panem i nie zmieniam się".

Kto jednak się zastanowi nad tym dokładnie, zobaczy, że wszystkie występujące tu błędy pochodzą stąd, że nie bierze się pod uwagę różnicy między porządkiem powszechnym a porządkiem szczegółowym. Skoro bowiem wszystkie skutki są uporządkowane dzięki temu, że mają jedną przyczynę, porządek musi być tym powszechniejszy, im powszechniejsza jest przyczyna. Stąd porządek pochodzący od przyczyny powszechnej, którą jest Bóg, musi obejmować wszystko. Nic więc nie przeszkadza, by jakiś szczegółowy porządek został zmieniony wskutek modlitwy albo w jakiś inny sposób; poza tym porządkiem jest bowiem coś, co go może zmienić. Dlatego nie ma nic dziwnego w tym, że Egipcjanie, którzy porządek spraw ludzkich sprowadzali do ciał niebieskich, utrzymywali, że los pochodzący od gwiazd można odmienić jakimiś modlitwami i obrzędami. Albowiem poza ciałami niebieskimi i ponad nimi jest Bóg, który może udaremnić skutek, jaki pod ich wpływem miał nastąpić na tym świecie.

Ale poza porządkiem obejmującym wszystko nie można przyjmować niczego, co mogłoby zburzyć porządek zależny od przyczyny powszechnej. Dlatego stoicy, którzy porządek rzeczy sprowadzali do Boga jako do powszechnej przyczyny wszystkiego, sądzili, że porządku ustanowionego przez Boga żadną miarą nie da się zmienić. Znowu jednak nie uwzględnili porządku powszechnego, gdyż twierdzili, że modlitwy są bezużyteczne, sądząc jak gdyby, iż ów porządek nie obejmuje decyzji ludzi i ich pragnień, z których pochodzą modlitwy. Gdy bowiem mówią że — z modlitwami czy bez — w rzeczach następuje ten sam skutek ze względu na powszechny porządek rzeczy, w sposób oczywisty wyłączają z tego porządku błagania modlących się. Jeśli bowiem ów porządek je obejmuje, to z nich, tak jak i z innych przyczyn, będą ze zrządzenia Bożego wynikały jakieś skutki. Wykluczenie skutku modlitwy będzie więc

tym samym, co wykluczenie skutku każdej innej przyczyny. A jeżeli niezmienność Bożego porządku nie wyklucza skutków innych przyczyn, to nie usuwa także skuteczności modlitw. Modlitwy zatem mają wartość nie dlatego, jakoby zmieniały odwiecznie ustanowiony porządek, lecz dlatego, że one same należą do tego porządku.

Nic zaś nie przeszkadza, by w wyniku modlitw uległ zmianie szczegółowy skutek jakiejś niższej przyczyny za sprawą Boga, który przewyższa wszystkie przyczyny, i dlatego nie obejmuje Go żadna konieczność porządku jakiejkolwiek przyczyny, lecz przeciwnie, On obejmuje wszelką konieczność porządku niższej przyczyny, ponieważ On ów porządek ustanowił. O ile więc ze względu na modlitwy pobożnych zmienia się coś w ustanowionym przez Boga porządku niższych przyczyn, mówimy, że Bóg „się odwraca" lub „żałuje" — nie jakoby się zmieniało Jego odwieczne postanowienie, ale dlatego, że się zmienia jakieś Jego dzieło. Dlatego powiada Grzegorz[202], że Bóg nie zmienia swego zamysłu, choć czasem zmienia swój wyrok: nie ten — powiadam — który wyraża odwieczne postanowienie, lecz ten, który wyraża porządek niższych przyczyn, zgodnie z którym Ezechiasz miał umrzeć, a jakiś naród z powodu swoich grzechów miał zostać zgładzony. Taką zmianę wyroku nazywa się przenośnie żalem, o ile Bóg „zachowuje się" jak ktoś żałujący, kto zmienia to, co uczynił. W ten sam sposób mówi się też przenośnie, że Bóg się gniewa, gdy karząc, powoduje skutek właściwy człowiekowi zagniewanemu.

Rozdział 97
W JAKI SPOSÓB UZASADNIA SIĘ PLAN OPATRZNOŚCI

Powyższe wywody jasno pokazują że to, czym kieruje Opatrzność Boża, dzieje się z jakiegoś powodu.

202 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* XVI, 10 (PL 75, 1127 B).

290

Wykazaliśmy bowiem, że Bóg przez swą opatrzność kieruje wszystko do dobroci Bożej jako do celu [III, 64], ale nie w ten sposób, by Jego dobroci coś przybywało dzięki temu, co się dokonuje
— lecz aby podobieństwo do Jego dobroci zostało, na ile to możliwe, wyciśnięte w rzeczach [zob. III, 18n], Ponieważ zaś każda substancja stworzona jest z konieczności mniej doskonała od dobroci Bożej, żeby podobieństwo do dobroci Bożej zostało rzeczom udzielone doskonalej, wśród rzeczy musi istnieć różnorodność — aby to, czego nie można przedstawić doskonale przez jedną rzecz, zostało przedstawione w sposób doskonalszy przez różne rzeczy na różne sposoby. Albowiem i człowiek, gdy widzi, że nie potrafi zadowalająco wyrazić jednym słowem tego, co pojął umysłem, używa wielu różnych słów, by przez tę różnorodność wyrazić swoje myśli. I w tym także można rozważać wielkość Bożej doskonałości, że doskonała dobroć, która w Bogu istnieje jako jedność i w sposób prosty, w stworzeniach może istnieć tylko na różne sposoby i w wielu bytach. Rzeczy zaś różnią się przez to, że mają różne formy, od których otrzymują gatunek. Tak więc na podstawie celu uzasadnia się różnorodność form w rzeczach.

Z kolei na podstawie różnorodności form uzasadnia się porządek rzeczy. Skoro bowiem forma jest tym, przez co rzecz ma istnienie
— każda zaś rzecz, o ile posiada istnienie, przybliża się do podobieństwa do Boga, który jest swym prostym istnieniem — forma nie może być niczym innym, jak tylko Bożym podobieństwem obecnym w rzeczach przez uczestnictwo. Dlatego słusznie mówi o formie Arystoteles w I księdze *Fizyki*[203], że jest czymś boskim i upragnionym. Podobieństwo do jednej niezłożonej rzeczy można zaś różnicować tylko według tego, czy jest bliższe, czy dalsze. Im coś osiąga większe podobieństwo do Boga, tym jest doskonalsze. Przeto różnica form może polegać tylko na tym, że jedna jest doskonalsza od drugiej; stąd Arystoteles w VIII księdze *Metafizyki*[204] definicje oznaczające natury i formy rzeczy przyrównuje do liczb, w przypadku których

203 Arystoteles, *Physica* I, 9 (192a 16-17).
204 Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2).

291

dodanie lub odjęcie jedności zmienia gatunek — by w ten sposób dać do zrozumienia, że różnorodność form wymaga różnych stopni doskonałości. Jest to oczywiste dla kogoś, kto przypatruje się naturom rzeczy. Kto bowiem uważnie się nad tym zastanowi, zobaczy, że różnorodność rzeczy zasadza się na stopniach. Albowiem ponad ciałami nieożywionymi znajdzie rośliny, ponad roślinami zwierzęta nierozumne, a ponad tymi substancje rozumne. W każdym z nich znajdzie różnorodność polegającą na tym, że jedne byty są doskonalsze od drugich — tak dalece, że te, które są najwyższe w niższym rodzaju, wydają się bliskie rodzajowi wyższemu, i na odwrót. Na przykład zwierzęta, które się nie poruszają, są podobne do roślin; stąd Dionizy mówi w VII rozdziale *Imion boskich*[105], że „Mądrość Boża łączy krańce jednych z początkami drugich". Jest więc

jasne, że różnorodność rzeczy wymaga, by nie były wszystkie równe, lecz by wśród nich był porządek i stopnie.

Z różnorodności form, decydujących o zróżnicowaniu gatunkowym rzeczy, wynika też różnica działań. Skoro bowiem każda rzecz działa o tyle, o ile jest urzeczywistniona — a rzeczy, które są w możności, jako takie są pozbawione działania, każda zaś rzecz jest urzeczywistniona dzięki formie — działanie rzeczy musi wynikać z jej formy. Jeśli więc istnieją różne formy, muszą mieć różne działania.

Ponieważ zaś każda rzecz przez właściwe sobie działanie osiąga właściwy cel, rzeczy muszą też posiadać różne właściwe cele, jakkolwiek cel ostateczny jest wspólny dla wszystkich.

Z różnorodności form wynika także różny stosunek materii do rzeczy. Skoro bowiem różnica między formami polega na tym, że jedne są doskonalsze od drugich, są wśród nich formy tak doskonałe, że istnieją doskonale same przez się i w niczym nie potrzebują podłoża materii. Inne zaś nie mogą istnieć doskonale same przez się, lecz potrzebują materii jako fundamentu; i w ten sposób to, co istnieje, nie jest samą tylko formą ani tylko materią — która sama

205 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 3 (PG 3, 872 B).

przez się nie jest bytem urzeczywistnionym — lecz czymś złożonym z obu tych elementów.

Materia i forma nie mogłyby zaś utworzyć czegoś jednego, gdyby między nimi nie istniała pewna proporcja. A jeśli musi być między nimi proporcja, to różnym formom muszą odpowiadać różne materie. Stąd to jedne formy potrzebują materii niezłożonej, inne zaś materii złożonej; i stosownie do różności form musi istnieć różne złożenie części, odpowiednie dla gatunku formy i jej działania.

Z różnego stosunku do materii wynika zaś różnorodność czynników działających i czynników podlegających działaniu. Skoro bowiem każda rzecz działa z racji formy, a podlega działaniu i jest poruszana z racji materii, byty, których formy są doskonalsze i mniej materialne, muszą działać na byty bardziej materialne i których formy są mniej doskonałe.

Z kolei z różnorodności form i materii oraz czynników działających wynika różnorodność właściwości i przypadłości. Skoro bowiem substancja jest przyczyną przypadłości, jak doskonałe niedoskonałego, z różnych zasad substancjalnych muszą wynikać różne przypadłości właściwe. I dalej, skoro różne czynniki działające wywierają różny wpływ na czynniki podlegające działaniu, stosownie do różnych czynników działających muszą istnieć różne przypadłości, które powstają pod wpływem czynników działających.

Wynika więc z tego, co zostało powiedziane, że gdy Opatrzność Boża rozdaje rzeczom stworzonym różne przypadłości, działania, doznawania i przyporządkowania, nie dzieje się to bez powodu. Z tej to racji Pismo Święte powołanie rzeczy do istnienia i rządy nad nimi przypisuje mądrości i roztropności Bożej. Powiedziano bowiem w Księdze Przysłów 3, [19-20]: „Pan mądrością ugruntował ziemię, roztropnością utwierdził niebiosa. Mądrością Jego rozstąpiły się głębokości i obłoki skraplają się w rosę". W Księdze Mądrości 8, [1] powiedziano zaś o Mądrości Bożej, że „sięga potężnie od krańca do krańca, i urządza wszystko z łagodnością". W tej samej księdze 11, [20] powiedziano

też: „Urządziłeś wszystko według miary, liczby i wagi"; gdzie przez miarę mamy rozumieć ilość,

293

czyli wielkość lub stopień doskonałości każdej rzeczy, przez liczbę — wielość i różnorodność gatunków, wynikającą z różnych stopni doskonałości, a przez wagę — różne skłonności do właściwych celów i właściwych działań, czynniki działające, czynniki doznające i przypadłości, które wynikają z różnicy między gatunkami.

Powiedzieliśmy zaś, że w powyższym porządku, zgodnie z którym uzasadnia się Bożą Opatrzność, na pierwszym miejscu znajduje się dobroć Boża jako cel ostateczny, który jest pierwszą zasadą w działaniu. Następnie — wielość rzeczy; do jej ustanowienia potrzebne są różne stopnie form, materii, czynników działających, czynników podlegających działaniu, działań i przypadłości. Jak więc pierwszym uzasadnieniem Opatrzności Bożej jest — bezwzględnie rzecz biorąc — dobroć Boża, tak pierwszym uzasadnieniem w stworzeniach jest ich wielość, której ustanowieniu i trwaniu wydaje się służyć wszystko inne. Zgodnie z tym wydaje się, że słusznie powiedział Boecjusz na początku swojej *Arytmetyki,* iż „wszystko, cokolwiek powstało od czasów najdawniejszej natury rzeczy, zostało, jak się zdaje, ukształtowane z powodu liczb"[206].

Należy jeszcze wziąć pod uwagę, że rozum praktyczny i rozum spekulatywny częściowo są do siebie podobne, a częściowo różne. Podobne są w tym, że jak rozum spekulatywny rozpoczyna od jakiegoś początku i przez etapy pośrednie dochodzi do zamierzonego wniosku, tak i rozum praktyczny rozpoczyna od czegoś pierwszego i przez etapy pośrednie dochodzi do zamierzonego działania lub wyniku działania. W spekulacji początkiem jest forma i „to, czym rzecz jest", w działaniu praktycznym zaś cel, którym czasem jest forma, a czasem coś innego. Następnie, w spekulacji początek musi być zawsze konieczny, w działaniu praktycznym zaś czasami jest konieczny, a czasami nie; konieczne jest bowiem to, że człowiek chce szczęścia jako celu, a niekonieczne, by chciał wybudować dom. Podobnie też w dowodzeniu to, co następuje, zawsze wynika z konieczności z tego, co poprzedza, a w działaniach praktycznych

206 Boecjusz, *De arithmetica* I, 2 (PL 63, 1083 B).

294

nie zawsze tak jest, lecz tylko wówczas, gdy do celu można dojść jedynie tą a tą drogą Tak na przykład jest konieczne, by ten, kto chce wybudować dom, nabył drewno, ale to, że nabywa drewno jodłowe, zależy wyłącznie od jego woli, a nie jest tego powodem budowa domu.

Tak więc to, że Bóg kocha swoją dobroć, jest konieczne, ale z tego nie wynika z konieczności, że ma być ona przedstawiana przez stworzenia, gdyż i bez tego dobroć Boża jest doskonała. Chociaż więc powołanie stworzeń do istnienia ma uzasadnienie w dobroci Bożej, to jednak zależy od czystej woli Boga. Przyjmując zaś, że Bóg chce, na ile to możliwe, udzielić stworzeniom swej dobroci sposobem podobieństwa — w tym znajduje powód różnorodności stworzeń. Nie wynika zaś z konieczności, że [tę różnorodność ma wyrażać] ta czy ta miara doskonałości albo ta czy ta liczba rzeczy. Ale jeżeli przyjmiemy, że Bóg chciał, zgodnie ze swoją wolą, ustanowić taką a taką liczbę

rzeczy i taką a taką miarę doskonałości każdej rzeczy — w tym znajduje powód, że [rzecz] ma taką formę i taką materię. I dalej jest podobnie.

Staje się więc jasne, że rządzenie rzeczami przez opatrzność ma pewne uzasadnienie, jednakże uzasadnienie to zakłada wolę Bożą.

Tak oto dzięki powyższym wywodom obala się dwa błędy. Najpierw błąd tych, którzy sądzą, że wszystko wynika z czystej woli Boga bez żadnego powodu. Jest to, jak mówi Rabbi Mojżesz[207], błąd uczonych w prawie Saracenów; według nich nie ma żadnej różnicy w tym, że ogień ogrzewa lub ochładza poza tym, że tak chce Bóg [zob. III, 72n; III, 94]. Obala się również błąd tych, którzy twierdzą, że porządek przyczyn wynika z Opatrzności Bożej w sposób konieczny. Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że oba te poglądy są fałszywe.

Są jednak w Piśmie Świętym pewne wyrażenia, które zdają się wszystko przypisywać czystej woli Boga. Ale nie mówi się ich

207 Mojżesz Majmonides, *Duxperplexorum* III, 26 [25].

po to, by rządy opatrzności pozbawić uzasadnienia, lecz po to, by pokazać, że wola Boga jest pierwszą zasadą wszystkiego, jak to już wyżej powiedzieliśmy Chodzi na przykład o słowa Psalmu [135,6]: „Wszystko, co chciał Pan, uczynił"; Księgi Hioba 11 [zob. Hi 9,12]: „Kto rzec może: »Dlaczego tak czynisz?«"; oraz Listu do Rzymian 9, [19]: „Któż sprzeciwi się Jego woli?". Także Augustyn powiada w III księdze *O Trójcy.* „Sama tylko wola Boga jest pierwszą przyczyną zdrowia i choroby, nagród i kar, łask i odpłaty"[208].

Tak więc, gdy chcemy odpowiedzieć na pytanie: „dlaczego?" w odniesieniu do jakiegoś naturalnego skutku, możemy go uzasadnić jakąś przyczyną bliższą — jednakże pod warunkiem, że jako do pierwszej przyczyny wszystko sprowadzamy do woli Bożej. Tak na przykład na pytanie: „dlaczego woda nagrzała się w obecności ognia?", odpowiadamy: „ponieważ ogrzewanie jest naturalnym działaniem ognia?". I dalej: „ponieważ ciepło jest jego przypadłością właściwą". To z kolei wynika z jego właściwej formy; i tak dalej, aż dojdziemy do woli Bożej. Stąd, gdy ktoś na pytanie: „dlaczego drewno się nagrzało?", odpowiada: „dlatego, że Bóg tak chciał", odpowiada właściwie, jeśli zagadnienie chce sprowadzić do pierwszej przyczyny, niewłaściwie zaś, jeśli chce wykluczyć wszystkie inne przyczyny.

Rozdział 98 <<
W JAKI SPOSÓB BÓG MOŻE I W JAKI SPOSÓB NIE MOŻE DZIAŁAĆ POZA PORZĄDKIEM SWEJ OPATRZNOŚCI

Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy, że można rozważać dwojaki porządek. Jeden z nich zależy od pierwszej przyczyny wszystkiego, stąd też obejmuje wszystko, drugi zaś jest porząd-

208 Św. Augustyn, *De Trinitate* III, III, 8 (PL 42, 872); III, IV, 9 (PL 42, 873); por. przekład M. Stokowskiej, s. 123, 125.

kiem szczegółowym, zależnym od jakiejś przyczyny stworzonej, i obejmuje te rzeczy,

które podpadają pod ową przyczynę. I ten porządek jest wieloraki, odpowiednio do różności przyczyn, jakie znajdujemy wśród stworzeń. Każdy z nich jednak zawarty jest w drugim, jak też wśród przyczyn jedna zależy od drugiej. Dlatego też wszystkie porządki poszczególne muszą być objęte owym porządkiem ogólnym, i pochodzić od tego porządku, który widzimy w rzeczach z racji ich zależności od pierwszej przyczyny. Przykład tego możemy rozważać w układach społecznych. Albowiem wśród wszystkich domowników jednego ojca rodziny jest pewien porządek, zgodnie z tym, że mu podlegają; a także zarówno ojciec rodziny, jak wszyscy inni należący do tego samego miasta, pozostają w pewnym porządku i względem siebie, i względem rządzącego tym miastem; a ten znowu, wraz z wszystkimi innymi rządzącymi w jakimś królestwie, podlega królowi.

Porządek zaś ogólny, według którego Opatrzność Boża rządzi wszystkimi rzeczami, możemy dwojako rozważać, mianowicie w aspekcie rzeczy, które porządkowi podlegają i w aspekcie zasady porządku, zależnej od jego przyczyny. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 23n], że same rzeczy, które są Bogu podporządkowane, pochodzą od Niego nie jako od działającego z konieczności natury lub czegokolwiek innego, lecz wprost od Jego woli, zwłaszcza co do pierwszego ustanowienia rzeczy. Wynika stąd więc, że Bóg może coś uczynić poza tymi rzeczami, które podpadają pod porządek Opatrzności Bożej; moc Jego bowiem nie jest z tymi rzeczami całkowicie związana.

Jeśli zaś rozważymy powyższy porządek, mając na względzie jego zasadę, która jest zależna od przyczyny porządku, wtedy poza tym porządkiem nic Bóg uczynić nie może. Porządek ten pochodzi bowiem, jak to okazaliśmy [III, 97], od wiedzy i woli Boga, który wszystko poddaje swej dobroci jako celowi. Nie jest zaś możliwe, by Bóg czynił coś, czego nie chce czynić, skoro stworzenia pochodzą od Niego nie z konieczności natury, lecz dlatego że Bóg tak chce, jak to wykazaliśmy [II, 23n]. Nie jest też możliwe, by Bóg czynił coś, co

by nie było zawarte w Jego wiedzy, wola bowiem może się odnosić tylko do czegoś, co jest poznane. Nie może Bóg też w stosunku do stworzeń uczynić niczego, co by nie było poddane Jego dobroci jako celowi, dobroć Jego jest bowiem przedmiotem właściwym Jego woli. I podobnie, skoro Bóg jest całkowicie niezmienny, jest rzeczą niemożliwą by chciał czegoś, czego wcześniej nie chciał, lub by zaczął coś na nowo czy to poznawać, czy poddawać swej dobroci. Nie może więc Bóg uczynić niczego, co by nie podpadało pod porządek Jego Opatrzności, jak też nie może uczynić niczego, co by nie podlegało Jego działaniu. Może jednak, jeżeli moc Jego rozważamy absolutnie, uczynić inne rzeczy prócz tych, które podlegają Jego Opatrzności czy działaniu; lecz nie może uczynić tego, czego by odwiecznie w planie Jego Opatrzności nie było, dlatego że nie może w Bogu być zmiany.

Niektórzy uczeni, nie zważając na to rozróżnienie, popadli w rozmaite błędy. Jedni bowiem usiłowali rozciągnąć niezmienność porządku Bożego na same rzeczy, które porządkowi podlegają mówiąc, że jest konieczne, by wszystko było takie, jakie jest; tak że niektórzy powiedzieli, iż Bóg nie może uczynić innych rzeczy, niż te, które czyni. Sprzeciwia się temu to, co powiedziane jest w Ewangelii Św. Mateusza 26, [53]: „Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, a wystawiłby Mi teraz więcej niż dwanaście hufców anielskich?".

Inni znowu, na odwrót, zmienność rzeczy podlegających Opatrzności Bożej przypisali zmienności Opatrzności Bożej, twierdząc o Bogu w swej ziemskiej mądrości, że Bóg,

podobnie jak człowiek cielesny, ma wolę niestałą. Przeciwko tym powiedziane jest w Księdze Liczb 23, [19]: „Nie jest Bóg jak człowiek, aby kłamał, ani jak syn człowieczy, żeby się zmieniał".

Inni znowu usuwali zdarzenia przygodne spod Opatrzności Bożej. Przeciwko nim powiedziano w Lamentacjach 3, [37]: „Któż to jest, który rzekł, aby się stało, chociaż Pan nie rozkazał?".

Rozdział 103
BÓG MOŻE DZIAŁAĆ POZA PORZĄDKIEM NADANYM RZECZOM, WYWOŁUJĄC SKUTEK Z POMINIĘCIEM PRZYCZYN NAJBLIŻSZYCH

Należy jeszcze okazać, że Bóg może działać poza porządkiem, który nadał rzeczom.

Porządek bowiem ustanowiony przez Boga nakazuje, by doskonalsze rzeczy poruszały mniej doskonałymi, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 83; III, 88], Bóg może zaś działać poza tym porządkiem, tak mianowicie, by sam sprawił jakiś skutek w mniej doskonałych rzeczach bez działania doskonalszego czynnika. Tym się bowiem różni czynnik działający z konieczności natury od czynnika działającego zgodnie ze swą wolą, że u czynnika działającego z konieczności natury skutek działania może się realizować tylko na sposób działania mocy czynnej. Dlatego też czynnik posiadający największą moc nie może bezpośrednio wywołać jakiegoś małego skutku, lecz wywołuje skutek proporcjonalny do swej mocy; będzie w tym skutku jednak czasem mniej mocy niż jest w przyczynie, i w ten sposób, poprzez wiele przyczyn pośrednich, wynika z najwyższej przyczyny jakiś mały skutek. Sytuacja nie jest taka sama w wypadku czynnika działającego zgodnie ze swą wolą. Taki czynnik bowiem może natychmiast, bez żadnego pośrednictwa, wywołać jakikolwiek skutek, nieprzewyższający jego mocy; rzemieślnik doskonały może bowiem wykonać dzieło rzemieślnika niedoskonałego. Bóg zaś działa przez wolę, a nie z konieczności natury, jak to okazaliśmy powyżej [II, 23n]. A zatem skutki mniejsze, które się dokonują przez mniej doskonałe przyczyny, może Bóg powodować bezpośrednio, z pominięciem przyczyn właściwych.

Co więcej. Moc Bożą przyrównuje się do każdej mocy czynnej, jak moc powszechną do mocy poszczególnej, jak to powiedziano powyżej [III, 67; III, 77n], Dwojako zaś powszechna moc czynna może stanowić o wywołaniu poszczególnego skutku. Jednym spo-

sobem przez poszczególną przyczynę pośrednią jak na przykład moc czynna ciała niebieskiego stanowi o wywołaniu skutku, którym jest zrodzenie człowieka, poprzez moc poszczególną zawartą w nasieniu; podobnie w sylogizmach, moc zdania powszechnego prowadzi do wniosku szczegółowego przez zastosowanie przesłanki szczegółowej. Drugim sposobem przez intelekt, który poznaje określoną formę i wyprowadza z niej skutek. Intelekt Boży zaś nie tylko zdolny jest poznać swą istotę, która jest niejako powszechną mocą czynną, i nie tylko powszechne i pierwsze przyczyny, lecz wszystkie przyczyny poszczególne, jak to powiedzieliśmy powyżej [I, 50], Może zatem wywoływać bezpośrednio każdy skutek, który wywołuje jakikolwiek czynnik poszczególny.

Co więcej. Skoro przypadłości wynikają z substancjalnych zasad rzeczy, trzeba by ten, kto bezpośrednio jest sprawcą substancji rzeczy, mógł bezpośrednio powodować wszystkie skutki, które wynikają z jej substancji. Twórca bowiem, który daje formę, daje wszystkie właściwości i ruchy wynikające z tej formy. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 21], że Bóg w pierwszym ustanowieniu rzeczy powołał wszystkie rzeczy do bytu bezpośrednio, przez stworzenie. Może zatem wywoływać bezpośrednio jakiś skutek odnoszący się do danej rzeczy, bez przyczyn pośrednich.

Podobnie. Porządek rzeczy płynie od Boga ku rzeczom w ten sposób, że jest najpierw w umyśle Bożym; jak na przykład wśród spraw ludzkich widzimy, że rządzący państwem nakłada obywatelom porządek, który sam obmyślił. Intelekt Boży nie jest zaś z konieczności związany z danym porządkiem, tak by innego porządku nie mógł ułożyć; nawet my bowiem możemy intelektem swoim wymyślić inny porządek; możemy na przykład pojąć, że Bóg mógłby uczynić człowieka z ziemi, a nie z nasienia. Bóg może zatem spowodować skutek właściwy danym przyczynom, pomijając przyczyny niższe.

Oprócz tego. Chociaż porządek nadany rzeczom przez Opatrzność Bożą przedstawia na swój sposób dobroć Bożą to jednak nie przedstawia jej doskonale, gdyż dobroć stworzenia nie może się

równać z dobrocią Bożą. To zaś, czego dane odbicie nie przedstawia doskonale, można przedstawiać jeszcze innym sposobem. Odbicie zaś dobroci Bożej w rzeczach jest celem, który Bóg ma w stwarzaniu, jak to wykazano powyżej [III, 19]. Nie jest więc wola Boża związana z takim porządkiem przyczyn i skutków, by nie mogła chcieć wywołać wśród rzeczy niższych bezpośrednio jakiegoś skutku, z pominięciem innych przyczyn.

Co więcej. Wszystkie stworzenia podlegają Bogu bardziej, niż ciało człowieka podlega jego duszy; dusza bowiem jest do ciała dostosowana jako jego forma. Bóg zaś przewyższa wszelkie odniesienie w stosunku do stworzenia. Gdy zaś dusza sobie coś wyobraża, i gwałtownie się czuje ku temu pociągnięta, wynika stąd czasem jakaś zmiana w ciele, czy to powodująca zdrowie, czy chorobę, bez współdziałania ze strony składników wchodzących w skład ciała, które z natury swej powodują chorobę lub zdrowie. Tym bardziej więc może z woli Bożej wynikać jakiś skutek w stworzeniach, z pominięciem przyczyn, które z natury są przeznaczone do wywołania owego skutku.

Oprócz tego. Według porządku natury moc czynna elementów jest podporządkowana czynnej mocy ciał niebieskich. Czasami zaś moc ciała niebieskiego wywołuje skutek właściwy mocom elementów bez ich działania, na przykład, gdy słońce ogrzewa bez działania ognia. Tym bardziej więc moc Boża może bez działania przyczyn stworzonych powodować właściwe im skutki.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że skoro ten porządek został nadany rzeczom przez Boga, to nie może Bóg poza porządkiem przez siebie ustanowionym powodować w rzeczach skutków z pominięciem ich właściwych przyczyn, bez tego, by w Nim samym zaszła zmiana — można zbić ten argument, odnosząc się do samej natury rzeczy. Porządek bowiem, który Bóg nadał rzeczom, odnosi się do tego, co się zdarza najczęściej, lecz nie odnosi się wszędzie do wszystkiego. Wiele bowiem przyczyn naturalnych wywołuje skutki zwykle w ten sam sposób, ale nie zawsze; czasami bowiem, chociaż rzadko, dzieje się to inaczej, czy to z powodu braków w mocy działającej, czy

z powodu nieprzygotowania materii, czy dlatego, że działa jakaś moc większa, na przykład, gdy natura daje człowiekowi szósty palec. Nie jest to jednak niedomaganiem, czy też zmianą porządku opatrzności; i to bowiem, że czasami niedomaga porządek naturalny, ustanowiony stosownie do tego, co się zdarza przeważnie, podlega Opatrzności Bożej. Jeśli więc jakaś moc stworzona może zmienić zwykły porządek naturalny na coś rzadko się zdarzającego, bez żadnej zmiany Opatrzności Bożej, tym bardziej może moc Boża, bez uszczerbku dla swej opatrzności, uczynić czasami coś, co jest poza porządkiem nadanym przez Boga rzeczom w naturze. Czyni to Bóg czasami, aby okazać swą moc. Nie można bowiem lepiej okazać, że cała natura podlega woli Bożej, jak przez to, że czasami Bóg sam czyni coś poza porządkiem natury; okazuje to bowiem, że porządek rzeczy pochodzi od Boga — nie z konieczności natury, ale z Jego wolnej woli.

Nie należy też za błahy uważać argument, że Bóg czyni coś w naturze, aby się ujawnić umysłom ludzkim; okazaliśmy bowiem powyżej [III, 22], że wszystkie stworzenia cielesne są, w pewnym sensie, przyporządkowane jako do celu do natury obdarzonej intelektem; a celem samej natury obdarzonej intelektem jest poznanie Boga, jak wynika z tego, co ukazaliśmy powyżej [III, 25]. Nie ma więc nic dziwnego w tym, gdy zachodzi jakaś zmiana w substancji cielesnej, której celem jest umożliwienie naturze intelektualnej poznania Boga.

Rozdział 100
TO, CO BÓG CZYNI POZA PORZĄDKIEM NATURY, NIE SPRZECIWIA SIĘ NATURZE

Należałoby jednak rozważyć, że chociaż Bóg niekiedy czyni coś poza porządkiem nadanym rzeczom, nie czyni jednakowoż niczego przeciwko naturze.

302

Skoro bowiem Bóg jest czystą rzeczywistością, a we wszystkim innym jest pewna domieszka możności, należy przyrównać Boga do wszystkich rzeczy, jak poruszającego do poruszanego, jak coś czynnego do tego, co jest w możności. Jeżeli zaś w porządku naturalnym coś jest w możności w stosunku do jakiegoś czynnika działającego, nie jest to wprost przeciwne naturze, gdy ów czynnik na tę rzecz działa, nawet gdy czasami sprzeciwia się określonej formie, która podlega zniszczeniu przez tego rodzaju działanie; gdy bowiem powstaje ogień, a powietrze podlega rozkładowi przez palenie się ognia, mamy powstanie i rozkład naturalny. Cokolwiek więc Bóg czyni w rzeczach stworzonych, nie jest to przeciwne naturze, chociaż wydaje się przeciwne porządkowi właściwemu dla danej natury.

Co więcej. Skoro Bóg jest pierwszym działającym, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 13], wszystkie następne czynniki działające są niejako Jego narzędziami. Narzędzia zaś są po to, by służyły czynności pierwszego działającego, gdy ich używa; stąd materia i forma danego narzędzia musi być taka, by odpowiadała czynności zamierzonej przez głównego działającego. I dlatego nie jest czymś przeciwnym naturze narzędzia, by poruszał nim główny działający, lecz przeciwnie, jest to dla jego natury w najwyższym stopniu odpowiednie. Nie jest też przeciwne naturze rzeczy stworzonych, by Bóg jakimkolwiek sposobem nimi poruszał; tak bowiem zostały utworzone, by Mu służyły.

Oprócz tego. Widzimy nawet w czynnikach materialnych, że ruchy, które w niższych ciałach pochodzą od działania ciał wyższych, nie są wymuszone ani nie sprzeciwiają się

naturze, chociaż wydaje się, że nie odpowiadają ruchowi naturalnemu, posiadanemu przez ciało niższe zgodnie z właściwością jego formy; nie mówimy bowiem, że przypływ i odpływ morza są ruchami wymuszonymi, skoro odbywają się pod wpływem ciał niebieskich, chociaż naturalny ruch wody dąży tylko w jednym kierunku, mianowicie ku środkowi. Tym bardziej więc nie można powiedzieć, by to, co Bóg czyni w jakimkolwiek stworzeniu, działo się przez wymuszenie lub było przeciw naturze.

303

Podobnie. Pierwszą miarą istoty i natury wszelkiej rzeczy jest Bóg jako pierwszy byt, który jest przyczyną istnienia wszystkich rzeczy. Skoro zaś sądzi się o każdej rzeczy wedle jej miary, należy uważać za naturalne dla każdej rzeczy to, przez co stosuje się ona do swej miary. To więc będzie naturalne dla każdej rzeczy, co Bóg jej nadaje. A zatem jeżeli nawet tej samej rzeczy Bóg nadaje coś innego, nie jest to przeciwne naturze.

Co więcej. Wszystkie stworzenia przyrównuje się do Boga, jak dzieła do twórcy, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 24]. Stąd cała natura jest niejako dziełem Bożej myśli twórczej. Nie sprzeciwia się to zaś istocie dzieła, jeżeli twórca zmieni coś w swym dziele, nawet po nadaniu mu pierwszej formy. Nie jest więc także przeciwne naturze, jeśli Bóg uczyni coś inaczej w rzeczach nas otaczających, niż się to dzieje w zwykłym biegu rzeczy.

Stąd mówi Augustyn: „Bóg, który stworzył i ustanowił wszelką naturę, nie czyni nic przeciw naturze; dla każdej bowiem rzeczy to jest naturalne, co czyni ten, od którego jest wszelka miara, liczba i porządek natury"[209].

Rozdział 101 <<
O CUDACH

To, co Bóg czyni niekiedy poza wyznaczonym w rzeczach porządkiem, nazywa się zwykle cudem; uważamy coś bowiem za cudowne, gdy widzimy skutek, a nie znamy przyczyny. A ponieważ jedną i tę samą przyczynę jedni znają, a drudzy jej nie znają, zdarza się, że spomiędzy tych, którzy równocześnie widzą jakiś skutek, jedni uważają go za cudowny, a drudzy go za taki nie uważają; astronom bowiem, widząc zaćmienie Słońca, nie uważa, by to było czymś cudownym, zna bowiem jego przyczynę; a ktoś,

209 Św. Augustyn, *Contra Faustum* XXVI, 3 (PL 42, 480).

304

kto nie ma tej wiedzy, musi to uważać za cudowne, gdyż nie zna przyczyny. Jest to więc czymś cudownym dla tego ostatniego, a nie dla pierwszego. To zatem będzie cudowne absolutnie, co ma absolutnie ukrytą przyczynę; i to wyraża nazwa cudu, mianowicie, że coś jest cudowne samo w sobie, nie tylko odnośnie do tego lub owego. Przyczyną zaś ukrytą absolutnie dla każdego człowieka jest Bóg; wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 47], że istoty Boga nikt w tym życiu nie może pojąć intelektem. Tylko to więc można nazwać właściwie cudem, co Bóg czyni poza porządkiem zwykle spostrzeganym w rzeczach.

Różne zaś są stopnie i porządki tych cudów. Najwyższym stopniem cudu jest takie dzieło, przez które Bóg czyni coś, czego natura nigdy uczynić nie może; na przykład, by

dwa ciała zajmowały jedno miejsce, by Słońce się cofnęło lub stanęło, by morze się rozstąpiło i przepuściło przechodzących. Wśród tych rzeczy jest także pewien porządek. Im większych bowiem rzeczy Bóg dokonuje i im bardziej są oddalone od możliwości natury, tym cud jest większy; jak na przykład większym jest cudem, by się Słońce cofnęło, niż by morze się rozstąpiło.

Drugim stopniem cudu jest, gdy Bóg czyni coś, co natura wprawdzie może uczynić, lecz nie w tym porządku. Dziełem natury jest bowiem, by jakieś zwierzę żyło, widziało i chodziło, lecz natura nie może sprawić, by ono żyło po śmierci, by widziało, gdy oślepnie, by chodziło, gdy okuleje, a Bóg niekiedy cudownie to czyni. I między tymi cudami także są stopnie, odpowiednio do oddalenia danego zdarzenia od możliwości natury.

Trzecim stopniem cudu jest, gdy Bóg czyni coś, co zwykle czyni natura, jednakowoż bez pomocy czynników naturalnych; na przykład, gdy uzdrowi mocą Bożą kogoś, kto może mocą natury zostać uzdrowiony z gorączki, lub gdy deszcz pada bez działania czynników naturalnych.

Rozdział 102
TYLKO BÓG CZYNI CUDA

Z tego, co powiedziano, można okazać, że tylko Bóg może czynić cuda.

Co bowiem całkowicie podlega jakiemuś porządkowi, nie może uczynić nic poza tym porządkiem. Każde stworzenie podlega zaś porządkowi, który Bóg ustanowił w rzeczach. Nie może więc żadne stworzenie działać poza tym porządkiem. A na tym polega właśnie czynienie cudów.

Podobnie. Gdy jakaś moc skończona sprawia sobie właściwy skutek, do którego jest skierowana jako do celu, nie jest to cudem, chociaż może się wydawać cudowne komuś, kto nie rozumie owej mocy, jak na przykład ludziom niewykształconym wydaje się cudowne, że magnes przyciąga żelazo, albo że jakaś mała ryba może zatrzymać okręt. Wszelka zaś moc stworzenia jest ograniczona do pewnego określonego skutku działania, czy też kilku skutków. Cokolwiek zatem dokonuje się mocą jakiegoś stworzenia, nie może się nazywać cudem we właściwym tego słowa znaczeniu, choć wydaje się czymś cudownym komuś, kto nie zna mocy tego stworzenia. To zaś, co się dzieje mocą Boga, która, jako nieskończona, jest sama przez się niepojęta, jest prawdziwie cudem.

Co więcej. Każde stworzenie wymaga do swej czynności jakiegoś przedmiotu swego działania; sam tylko Bóg może uczynić coś z niczego, jak to wykazaliśmy powyżej [II, 16; II, 21]. Co zaś wymaga do swej czynności przedmiotu, może czynić tylko to, do czego ów przedmiot jest w możności; czynnością bowiem czynnika działającego w stosunku do przedmiotu jest sprowadzanie przedmiotu z możności do urzeczywistnienia. Żadne więc stworzenie, tak jak nie może stwarzać, tak też nie może w jakiejś rzeczy sprawić niczego poza tym, co jest możnością w danej rzeczy. Bóg zaś czyni wiele cudów przez to, że mocą swą sprawia w rzeczy coś, czego nie było w jej możności, na przykład by zmarły ożył, by Słońce się

cofnęło, by dwie rzeczy były w jednym miejscu. Takich cudów nie może więc dokonać żadna moc stworzona.

Co więcej. Przedmiot, na który coś działa, pozostaje w relacji i do czynnika, dzięki któremu przechodzi z możności do urzeczywistnienia, i do samego urzeczywistnienia, do którego przechodzi. Jak więc przedmiot jest w możności do jakiegoś określonego a nie do jakiegokolwiek urzeczywistnienia, tak też przejść z możności określonego urzeczywistnienia może tylko dzięki jakiemuś określonemu czynnikowi. Potrzeba bowiem rozmaitych czynników, aby sprowadzać do różnych urzeczywistnionych stanów: skoro bowiem powietrze jest w możności ogniem i wodą, to inny czynnik sprawia, że się staje w sposób urzeczywistniony ogniem, a inny że się staje w sposób urzeczywistniony wodą. Jasne jest także, że materii cielesnej nie może sprowadzić do doskonałego urzeczywistnienia jakiś czynnik powszechny, lecz musi to czynić czynnik właściwy, przez który działanie mocy powszechnej zostaje zdeterminowane do określonego skutku. Do mniej doskonałego urzeczywistnienia może zaś materię cielesną sprowadzić sam tylko czynnik powszechny, bez pomocy czynnika poszczególnego. Zwierzęta bardziej doskonałe, na przykład, nie rodzą się jedynie mocą ciał niebieskich, lecz potrzeba do tego określonego nasienia, podczas gdy sama moc ciała niebieskiego, bez nasienia, wystarcza do zrodzenia niektórych mniej doskonałych zwierząt. A zatem skutki, które dokonują się w tym mniej doskonałym świecie, jeśli z natury swej zdolne są powstać na mocy wyższych przyczyn powszechnych, bez działania niższych przyczyn poszczególnych, nie stanowią zdarzeń cudownych; podobnie nie jest cudem, gdy zwierzęta rodzą się z rozkładu, bez nasienia. Jeśli zaś natura tych skutków jest taka, że nie powstają z działania samych tylko przyczyn wyższych, to potrzeba do ich powstania niższych przyczyn poszczególnych. Gdy zaś jakaś wyższa przyczyna wywołuje skutek za pośrednictwem właściwych sobie zasad, nie jest to cudem. A zatem moc stworzeń doskonalszych nie może w żaden sposób zdziałać cudu.

Co więcej. Wydaje się, że na tej samej zasadzie coś jest wynikiem działania na jakiś przedmiot, i to z racji tego, że przedmiot ten jest

w tym określonym zakresie w możności, oraz też jest wynikiem działania w sposób uporządkowany przez stopnie pośrednie. Przedmiot bowiem nie zbliża się do ostatecznego stopnia możności, jeśli nie przeszedł w sposób urzeczywistniony przez stopień pośredni; jak na przykład pokarm nie jest od razu ciałem w możności, lecz dopiero po swej przemianie w krew. Każde zaś stworzenie potrzebuje przedmiotu po to, by działać, i może czynić tylko to, do czego podmiot jest w możności, jak to okazaliśmy [w tym rozdziale]. Może więc działać dopiero wtedy, gdy urzeczywistni możność w przedmiocie poprzez określone stopnie. A zatem cudów, które polegają na tym, by powstał jakiś skutek nie w tym porządku, w jakim z natury powstaje, nie może uczynić moc stworzona.

Co więcej. Widzimy, że jest pewien naturalny porządek pomiędzy gatunkami ruchu; pierwszym ruchem jest bowiem ruch przestrzenny, stąd jest też przyczyną innych ruchów, pierwsze bowiem w każdym rodzaju jest przyczyną tych rzeczy, które z kolei w tym rodzaju następują. Każdy zaś skutek działania, który zostaje wywołany wśród rzeczy otaczającego nas świata, musi powstać przez jakieś zrodzenie lub jakąś zmianę. Musi zatem to pochodzić od czegoś, co jest poruszane ruchem przestrzennym, jeśli to sprawia jakiś czynnik niematerialny, który ściśle się wyrażając, nie może być poruszany ruchem przestrzennym. Skutki zaś, które wywołują substancje niecielesne za pomocą narzędzi cielesnych, nie są cudami, ciała bowiem działają tylko w sposób naturalny. Nie

mogą więc niecielesne substancje stworzone własną mocą czynić cudów. Tym mniej więc substancje cielesne, których każda czynność jest naturalna.

Sam jeden więc tylko Bóg może czynić cuda. Jest On bowiem ponad porządkiem, zawierającym wszystko, jako ten, od którego opatrzności cały ten porządek pochodzi. A moc Jego, będąc całkowicie nieskończona, nie jest ograniczona do jakiegoś poszczególnego skutku działania ani też do tego, by skutek wywoływać jakimś określonym sposobem lub porządkiem.

Dlatego powiedziano o Bogu w Psalmie [136,4]: „Który sam tylko czyni cuda wielkie".

Rozdział 103
SUBSTANCJE DUCHOWE WYKONUJĄ DZIEŁA NIEZWYKŁE, KTÓRE NIE SĄ PRAWDZIWIE CUDAMI

Awicenna[210] twierdził, że przy wywołaniu jakiegoś skutku materia bardziej jest posłuszna substancjom oddzielonym, niż sprzecznym działaniom czynników w materii. Stąd przyjmuje, że samo poznanie powyższych substancji wywołuje czasem, bez pośrednictwa czynnika cielesnego, skutek wśród niższych rzeczy, na przykład deszcz, lub zdrowie kogoś chorego.

Za oznakę tego uważa[211] fakt, że gdy dusza nasza ma silną wyobraźnię, to sama myśl ma wpływ na ciało; na przykład, gdy ktoś chodzi po desce wysoko położonej, łatwo może spaść, gdyż przez obawę wyobraża sobie, że spadnie; nie spadłby z niej zaś, gdyby deska leżała na ziemi, i stąd nie bałby się upadku. Jasne jest także, że ciało ogrzewa się tylko wskutek tego, że dusza coś poznaje, jak to widzimy u ludzi pożądliwych lub gniewliwych, albo też, że się ciało oziębia, jak to widzimy u ludzi bojaźliwych. Niekiedy także silny wpływ myśli przysposabia do jakiejś choroby, na przykład febry, a nawet trądu. I w ten sposób, powiada Awicenna, że gdy dusza jest czysta i nie podlega namiętnościom cielesnym, i obdarzona jest mocną władzą poznawczą, wtedy nie tylko własne jej ciało jest jej posłuszne, lecz także ciała zewnętrzne, tak że pod wpływem jej umysłu może chory wyzdrowieć, albo może się coś podobnego zdarzyć. I twierdzi, że tu leży przyczyna czarów; dlatego mianowicie, że dusza głęboko dotknięta złością ma wpływ szkodliwy, szczególnie na dziecko, które z powodu delikatnej budowy ciała, łatwo wrażenia odbiera. Stąd twierdzi, że tym bardziej działanie substancji oddzielonych, które nazywa duszami lub motorami ciał

210 Awicenna, *Liber de anima* IV, 4 (wyd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1968, s. 65-66).
211 Awicenna, *Liber de anima* IV, 4 (wyd. S. Van Riet, s. 61-65).

niebieskich, wywołuje skutki wśród ciał niższych bez współpracy jakiegoś czynnika cielesnego.

To stanowisko Awicenny jest zgodne z jego poglądami wyrażonymi w innych dziełach[212]. Twierdzi on bowiem, że wszystkie formy substancjalne spływają do ciał niższych ze substancji oddzielonej od materii, oraz że czynniki cielesne tylko przygotowują materię do odebrania działania czynnika oddzielonego. Nie jest to jednak prawdą według nauki Arystotelesa, który w VII księdze *Metafizyki*[213] wykazuje, że formy istniejące w materii nie pochodzą od form oddzielonych, lecz od form, które istnieją w

materii, w ten sposób bowiem mamy podobieństwo pomiędzy twórcą a rzeczą uczynioną.

Także przykład, który podaje, o wpływie duszy na ciało, nie dowodzi jego stanowiska. Nie z samego poznania wynika bowiem jakieś oddziaływanie na ciało, lecz potrzeba, by z poznaniem łączyło się jakieś poruszenie, czy radości czy bojaźni, lub pożądania, lub innych doznań. Tego rodzaju doznania występują zaś przy pewnym określonym ruchu serca, i stąd następuje z kolei poruszenie całego ciała, czy to odnośnie do ruchu przestrzennego, czy jakiejkolwiek zmiany. Wynika stąd jeszcze, że poznanie substancji duchowej wywołuje zmianę w ciele tylko za pośrednictwem ruchu przestrzennego.

To zaś, co pisze o czarach, nie zdarza się dlatego, że poznanie jednego człowieka bezpośrednio wywołuje zmianę w ciele drugiego, lecz dlatego, że za pośrednictwem ruchu serca wywołuje zmianę w złączonym z duszą ciele; zmiana ta dochodzi do oka, które może wpłynąć na jakąś rzecz zewnętrzną zwłaszcza gdy ona łatwo podlega zmianom, tak na przykład spojrzenie kobiety miesiączkującej wpływa na zwierciadło[214].

Stworzona substancja duchowa nie może zatem własną mocą wprowadzić formy do materii cielesnej, tak, jakoby ta materia była

212 Awicenna, *Liber de philosophia prima* IX, 5 (wyd. S. Van Riet, s. 489—490).
213 Arystoteles, *Metaphysica* VII, 8 (1033b 19n).
214 Zob. Arystoteles, *De somno et vigilia [De insomniis]* 2 (459b 29; 460a 6-9).

jej posłuszna, tak by jakaś forma ją urzeczywistniała, ale może to uczynić jedynie przez ruch przestrzenny jakiegoś ciała. Leży to bowiem w mocy duchowej substancji stworzonej, by ciało było jej posłuszne co do ruchu przestrzennego. Poruszając zaś jakieś ciało ruchem przestrzennym, stosuje pewne czynności naturalne do wywołania pewnych skutków, jak na przykład rzemiosło kowala posługuje się ogniem dla zmiękczenia żelaza. Nie jest to zaś cudem we właściwym znaczeniu tego słowa. Wynika stąd więc, że stworzone substancje duchowe nie czynią cudów własną swą mocą.

Mówię zaś „własną mocą", gdyż nic nie przeszkadza, by takie substancje czyniły cuda, gdy działają mocą Bożą. Widzimy to także w tym, że jeden chór anielski, jak mówi Grzegorz, jest przeznaczony specjalnie do czynienia cudów [zob. III, 80], Mówi on także[215], że niektórzy święci „z mocy czynią czasami cuda", a nie tylko jako orędownicy.

Należy jednak rozważyć, że gdy aniołowie, czy szatan posługują się pewnymi rzeczami do wywołania jakichś określonych skutków, używają ich jako narzędzi, podobnie jak lekarz posługuje się jako narzędziami pewnymi ziołami, aby chorego uzdrowić. Od narzędzia zaś pochodzi nie tylko skutek odpowiadający jego mocy, lecz także i coś, co przewyższa zakres jego mocy, o ile działa mocą czynnika głównego; piła bowiem lub siekiera nie może uczynić łóżka inaczej, jak tylko wtedy, gdy działa poruszona umiejętnością która ma wywołać taki skutek. Ciepło naturalne nie może też zrodzić ciała, jak tylko mocą duszy wegetatywnej, która się ciepłem posługuje jako narzędziem. Jest więc czymś właściwym, by otaczające nas rzeczy wywoływały pewne doskonalsze skutki stąd, że posługują się nimi substancje duchowe jako narzędziami. Tak więc, chociaż takich skutków działania nie można nazwać cudami absolutnie, dlatego że pochodzą od przyczyn naturalnych, to jednak są one dla nas cudownymi zdarzeniami dwojako. Jednym sposobem przez to, że takimi przyczynami posługują się substancje

215 Św. Grzegorz Wielki, *Libri dialogorum* II *[Vita sancti Benedicti],* 31 (PL 66, 190 D).

duchowe w sposób dla nas niezwykły, aby wywołać właściwe skutki działania; stąd też dzieła zdolnych twórców wydają się cudowne, gdy nie można poznać, w jaki sposób powstały. Drugim sposobem tak, że przyczyny naturalne, użyte do wywołania pewnych skutków, otrzymują pewną moc stąd, że są narzędziami substancji duchowych.
I to bardziej się zbliża do natury cudu.

Rozdział 104 <<
CZYNY MISTRZÓW MAGII NIE ZOSTAJĄ WYKONANE JEDYNIE POD WPŁYWEM CIAŁ NIEBIESKICH

Twierdzili niektórzy, że tego rodzaju dzieła, które się dokonują przez sztukę magiczną, a nam wydają się cudowne, nie dokonują się mocą pewnych substancji duchowych, lecz mocą ciał niebieskich. Potwierdzeniem tego ma być fakt, że ci, którzy takie sztuki czynią, badają położenie gwiazd. Posługują się oni także pewnymi ziołami, a także pomocą ze strony innych rzeczy materialnych, jakoby dla przygotowania materii, która jest mniej doskonała od mocy niebieskiej, do przyjęcia wpływu tej mocy.

Sprzeciwia się to zaś wyraźnie temu, co dookoła siebie widzimy. Skoro bowiem nie można z jakichś cielesnych pierwiastków utworzyć intelektu, jak tego dowiedliśmy [III, 84], jest więc niemożliwe, by moc ciał niebieskich powodowała skutki, które są właściwymi skutkami działania natury obdarzonej intelektem. W działalności magicznej pojawiają się jednak takie czynności, które są właściwością natury obdarzonej intelektem; otrzymujemy bowiem odpowiedzi w sprawie dóbr skradzionych i tym podobne, a to może się dziać tylko za pomocą intelektu. Nie jest zatem prawdą, by wszystkie tego rodzaju skutki były powodowane samą tylko mocą ciał niebieskich.

Oprócz tego. Mowa jest właściwością natury rozumnej. We wspomnianych czynnościach zaś widzimy, że ukazują się ludziom

osoby rozmawiające i rozumujące o różnych rzeczach. Nie jest więc możliwe, by takie rzeczy się działy samą mocą ciał niebieskich.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tego rodzaju zjawy nie ukazują się zmysłom zewnętrznym, lecz tylko wyobraźni, nie wydaje się to w pierwszej chwili prawdziwe. Formy wyobrażone ukazują się bowiem jako rzeczy prawdziwe tylko, gdy nie działają zmysły zewnętrzne; niemożliwe jest bowiem, by poznawano podobieństwo jako rzecz samą chyba że naturalny zmysł osądzający jest skrępowany. Takie rozmowy zaś i zjawy przeżywają ludzie, którzy swobodnie posługują się zmysłami zewnętrznymi. Nie jest więc możliwe, by tego rodzaju rzeczy widziane i słyszane pochodziły tylko od wyobraźni.

Prócz tego, formy wyobraźni nie mogą powodować poznania intelektualnego, przewyższającego naturalną lub nabytą zdolność intelektu; widzimy to także na przykładzie snów, w których, chociaż mamy pewne wskazania na przyszłość, to jednak nie każdy, który śni, rozumie znaczenie snu. Przez tego rodzaju zaś zjawy lub głosy, które pojawiają się w działaniu mistrzów magii, zdarza się często ludziom jakieś poznanie intelektualne rzeczy, które przewyższa zdolność ich intelektu, na przykład wykrycie ukrytych skarbów, ujawnienie złodziei, a czasem nawet zdarzają się

prawdziwe odpowiedzi z zakresu nauki. Trzeba więc, by te zjawy lub głosy nie pochodziły jedynie od wyobraźni, albo przynajmniej, by się to stało mocą nie samego tylko ciała niebieskiego, ale jakiegoś wyższego umysłu, który by człowieka za pomocą tych wyobrażeń przywiódł do poznania tych rzeczy.

Dalej. To, co się dzieje mocą ciał niebieskich, jest skutkiem naturalnym; formy naturalne są to bowiem formy, które na tym niższym świecie pochodzą od mocy ciał niebieskich. To więc, co nie może być naturalne dla żadnej rzeczy, nie może być spowodowane mocą ciał niebieskich. A jednak mówi się, że niektóre takie rzeczy dzieją się przez sztuki magiczne, na przykład, że w czyjejś obecności każdy zamek jest otwarty, lub ktoś staje się niewidzialny i inne tym podobne opowiadania. Nie jest więc możliwe, by się to działo mocą ciał niebieskich.

313

Co więcej. Gdy moc ciała niebieskiego udziela jakiejkolwiek rzeczy czegoś późniejszego, to udziela jej także czegoś wcześniejszego. Ruch zaś, sam przez się, wynika z posiadania duszy, jest to bowiem właściwością rzeczy ożywionych, by się poruszały. Jest więc niemożliwe, by moc ciał niebieskich sprawiła, by coś nieożywionego się samo poruszało. Mówi się zaś, że przez sztukę magiczną jakiś posąg się sam porusza lub głos wydaje. Nie jest więc możliwe, by skutek działania sztuk magicznych pochodził od mocy ciał niebieskich.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że dany posąg otrzymuje jakąś zasadę życia od mocy ciał niebieskich, to trzeba przyjąć, że to jest niemożliwe. Zasadą życia we wszystkich istotach żyjących jest bowiem forma substancjalna; dla żyjących bowiem żyć znaczy istnieć, jak mówi Filozof w II księdze *O duszy*[216]. Nie może zaś byt otrzymać na nowo formy substancjalnej, jeżeli nie straci formy, którą miał wcześniej; powstanie bowiem jednego jest rozkładem drugiego. Przy tworzeniu jakiegoś posągu nie ginie zaś żadna forma substancjalna, lecz odbywa się tylko przemiana w zakresie kształtu, który jest przypadłością, pozostaje bowiem forma miedzi, czy czegoś podobnego. Nie jest więc możliwe, by tego rodzaju posągi otrzymywały jakiś pierwiastek życia.

Co więcej. Jeżeli coś się porusza dzięki zasadzie życia, musi posiadać zmysły; poruszającym jest bowiem albo zmysł, albo intelekt. Intelekt zaś w rzeczach podlegających powstawaniu i rozkładowi nie istnieje bez zmysłu. Zmysł zaś nie może istnieć tam, gdzie nie ma dotyku, ani też dotyk nie może istnieć bez organu zrównoważonych jakości czuciowych. Takich zaś zrównoważonych jakości czuciowych nie znajdujemy w kamieniu lub we wosku, czy metalu, z którego się robi posąg. Nie jest więc możliwe, by tego rodzaju posągi były poruszane przez zasadę życia.

Co więcej. Doskonałe istoty żyjące rodzą się nie tylko mocą ciała niebieskiego, lecz także z nasienia; człowiek bowiem i słońce

216 Arystoteles, *De anima* II, 4 (415b 13).

314

rodzą człowieka. Jedynie zwierzęta powstające z rozkładu, najmniej szlachetne ze wszystkich, rodzą się dzięki samej mocy niebieskiej, bez nasienia. Jeśli więc jedynie przez moc ciała niebieskiego otrzymują wspomniane posągi zasadę życia, dzięki której same się poruszają, muszą one być najniższe spośród zwierząt. Byłoby to jednak nieprawdą w sytuacji, gdyby działały przez pierwiastek wewnętrzny, a widzimy w nich

czynności szlachetne, gdy dają odpowiedzi o rzeczach ukrytych. Nie jest więc możliwe, by działały, lub poruszały się przez zasadę życia.

Podobnie. Widzimy, że skutek naturalny, wywołany mocą ciał niebieskich, obchodzi się bez działania jakiejś umiejętności, gdy bowiem na przykład ktoś jakimś kunsztem hoduje żaby lub coś podobnego, to jednak zdarza się, że żaby się rodzą także bez żadnego sztucznego sposobu. Jeśli więc takie posągi utworzone przez sztukę nekromancji otrzymują zasadę życia mocą ciał niebieskich, powinno być możliwe, by znaleźć wypadki powstawania takich posagów bez takiej sztuki magicznej. Nie znajdujemy jednak takich wypadków. Jest więc jasne, że tego rodzaju posągi nie posiadają zasady życia, ani też się nie poruszają mocą ciała niebieskiego.

W ten sposób eliminuje się stanowisko Hermesa, który, jak to przytacza Augustyn w VIII księdze *O państwie Bożym,* tak powiedział: „Tak jak Bóg stworzył bóstwa niebieskie, podobnie też człowiek jest stwórcą bogów, którzy przebywają w świątyniach, zadowoleni z bliskiego sąsiedztwa ludzi; posągów, powiadam, ożywionych, pełnych czucia i ducha, dokonujących tak wielkie i tak piękne rzeczy, posągów, znających przyszłość i przepowiadających je ze snów i wielu innych rzeczy, zsyłających na ludzi nieszczęścia i usuwających je, dających smutek i radość według zasługi"[217].

To stanowisko obala się też mocą powagi Bożej. Powiedziane jest bowiem w Psalmie [135,15-17]: „Bałwany pogańskie to srebro i złoto, robota rąk ludzkich. Usta mają, a nie będą mówić, nie ma tchnienia w ustach ich".

217 Św. Augustyn, *De civitate Dei* VIII, 23 (PL 41, 247-248); por. przekład W. Kornatowskiego, Warszawa 1977, s. 402.

315

Nie wydaje się jednak, by należało całkowicie zaprzeczyć tu wpływowi ciał niebieskich, jednakowoż może on rozciągać się tylko na te skutki, które ciała niższe mogą powodować mocą ciał niebieskich.

Rozdział 105
SKĄD POCHODZI SKUTECZNOŚĆ DZIAŁANIA MISTRZÓW MAGII

Należy jeszcze zbadać, skąd pochodzi skuteczność sztuk magicznych. Łatwo to będzie uczynić, gdy rozważymy sposób ich postępowania.

Posługują się oni bowiem słowami magicznymi, ażeby wywołać pewne określone skutki. Słowo zaś jako słowo magiczne ma moc tylko od jakiegoś intelektu, czy to od intelektu człowieka, który mówi, czy od intelektu, do którego jest skierowane. Ma ją od intelektu człowieka, który mówi, gdy na przykład dany intelekt ma moc tak wielką, że sama jego myśl może być przyczyną rzeczy, którą to myśl za pomocą słowa realizuje w pewien sposób w rzeczach, które ma uczynić. Ma słowo zaś moc od intelektu tego, do którego słowa są skierowane, gdy na przykład intelekt słuchającego odbiera znaczenie słowa, i to go skłania do uczynienia czegoś. Nie można zaś powiedzieć, by skuteczność owych słów magicznych, które wymawiają mistrzowie magii, pochodziła od ich intelektu. Skoro bowiem moc wynika z istoty, to różnorodność mocy wykazuje różnorodność istotnych zasad. Powszechnie zaś intelekt człowieka jest tak ukonstytuowany, że przyczyną jego poznania jest rzecz, a myśl nie jest przyczyną rzeczy. Jeśli więc istnieją ludzie, którzy potrafią własną mocą przemienić rzeczy słowami

wyrażającymi myśl ich intelektu, będą to ludzie innego gatunku, i nie w tym samym znaczeniu nazywa się ich ludźmi.

Co więcej. Przez naukę nie zdobywa się mocy działania, lecz tylko znajomość, jak coś robić. Jednakowoż są ludzie, którzy przez

316

naukę zdobywają tego rodzaju moc wykonywania magicznych czynności. A zatem nie wykonują ich oni jakąś mocą lecz samą tylko znajomością rzeczy.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tacy ludzie otrzymują z mocy ciał niebieskich ową władzę od urodzenia, choć nie wszystkim się ona dostaje, tak że jakkolwiek by pouczano tych, którzy jej od urodzenia nie posiadają nie osiągną oni żadnego wyniku — to należy odpowiedzieć, że przede wszystkim ciała niebieskie nie mogą wpływać na intelekt, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 84]. Nie może więc intelekt otrzymywać od ciał niebieskich takiej mocy, dzięki której wyrażenie myśli przez słowo wywoływałoby skutek.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że nawet wyobraźnia przyczynia się do wypowiadania słów magicznych, a ciała niebieskie mogą wpływać na wyobraźnię, skoro ona działa przez organ cielesny — to jednak nie może się to odnosić do wszystkich skutków, których ta sztuka magiczna dokonuje. Wykazaliśmy bowiem, że moc ciał niebieskich nie może spowodować wszystkich tego rodzaju skutków działań. A zatem nikt nie może od nich otrzymywać tej mocy, by wywoływać owe skutki.

Wynika więc stąd, że tego rodzaju skutki działań pochodzą od jakiegoś intelektu, do którego zwrócona jest mowa wypowiadającego owe słowa. Przemawia za tym fakt, że takimi wyrazami znaczącymi, których używają mistrzowie magii, są wezwania, błagania, zaklinania albo też rozkazy, jak gdyby z kimś drugim rozmawiali.

Podobnie. W zwyczajach sztuki magicznej używa się pewnych określonych symboli i figur. Figura nie jest zaś podstawą ani działania, ani doznawania, inaczej ciała matematyczne byłyby czynne i bierne. Nie można więc przez pewne figury przygotowywać materii do przyjęcia jakiegoś naturalnego skutku. A zatem mistrzowie magii dla przystosowania materii nie posługują się figurami. Wynika więc stąd, że posługują się figurami tylko jakby znakami, nie ma bowiem innej możliwości. Znakami zaś się posługujemy tylko w stosunku do tych, którzy je rozumieją. A zatem sztuki magiczne otrzymują skuteczność w działaniu od innej istoty poznającej intelektem, do której kierują się słowa mistrza magii.

317

Jeśliby zaś ktoś powiedział, że pewne figury są właściwe niektórym ciałom niebieskim, i że w ten sposób mniej doskonałe ciała zostają zdeterminowane przez pewne figury do przyjęcia oddziaływania niektórych ciał niebieskich, to wydaje się, że nie jest to słuszne twierdzenie. Doznający bowiem zdolny jest do przyjęcia jakiegoś oddziaływania tylko dlatego, że jest w możności. Te czynniki więc determinują doznającego do przyjęcia specjalnego oddziaływania, dzięki któremu jest w jakiś sposób w możności. Figury zaś nie przystosowują materii, by była w możności do przyjęcia jakiejś formy; do istoty figury należy bowiem to, że jako przedmiot matematyki jest ona oderwana od wszelkiej materii i formy zmysłowej. A zatem figury i symbole nie determinują danego ciała do przyjęcia pewnego wpływu ciała niebieskiego.

Oprócz tego. Pewne figury są czymś właściwym dla ciał niebieskich jako skutki ich działania; ciała niebieskie są bowiem przyczyną figur ciał niższych. Sztuki magiczne zaś

nie posługują się figurami lub symbolami jako skutkami działania ciał niebieskich, lecz są one skutkami wywołanymi przez człowieka, posługującego się tą sztuką. To więc, że niektóre figury są czymś właściwym dla pewnych ciał niebieskich, nie wydaje się tu mieć nic do rzeczy.

Podobnie. Figury, jak to wykazano, nie przygotowują materii naturalnej do przyjęcia formy. A zatem ciała, które otrzymały owe figury, tak samo są zdolne do przyjęcia wpływu ciał niebieskich, jak i inne ciała tego samego gatunku. Fakt zaś, że dana rzecz działa na jedno, a nie na drugie spośród wielu jednakowo przygotowanych z racji jakiejś właściwości, którą w nim znajduje, nie wypływa z konieczności natury działającego, ale z jego wolnego wyboru. Jest zatem jasne, że skuteczność sztuk magicznych, posługujących się tymi figurami, by wywołać pewne skutki, nie pochodzi od czynnika działającego z konieczności natury, lecz od jakiejś substancji intelektualnej, działającej przez intelekt.

Okazuje to samo i nazwa, którą tym figurom się nadaje, nazywając je symbolami. Symbol bowiem jest to znak. Przez to rozumiemy, że posługują się tymi figurami tylko jako znakami, okazywanymi jakiejś naturze obdarzonej intelektem.

318

Ponieważ zaś figury w tworach sztucznych są jakby formami gatunkowymi, mógłby ktoś powiedzieć, że nic nie przeszkadza, by za pojawieniem się figury, nadającej gatunek obrazowi, szła pewna moc pochodząca od ciał niebieskich, nie z racji figury jako takiej, lecz dlatego, że nadaje ona gatunek temu sztucznemu tworowi, który ma moc od gwiazd. Lecz co do liter, którymi coś jest napisane na obrazie, i innych symboli, nie można powiedzieć nic więcej jak to, że są znakami. Stąd odnoszą się tylko do jakiegoś intelektu. Okazują to także ofiary, pokłony i tym podobne rzeczy, którymi się posługują a które mogą być tylko znakami czci, oddawanej jakiejś naturze obdarzonej intelektem.

Rozdział 106
SUBSTANCJA OBDARZONA INTELEKTEM, OD KTÓREJ ZALEŻY SKUTECZNOŚĆ SZTUK MAGICZNYCH, NIE JEST MORALNIE DOBRA

Należy dalej zbadać, jaka jest ta natura intelektualna, mocą której dokonują się takie działania.

Najpierw wydaje się, że nie jest dobra ani pochwały godna. Dobrze uformowany intelekt nie powinien bowiem patronować czemuś, co się sprzeciwia cnocie. W sztukach magicznych zaś tak właśnie się dzieje; prowadzą bowiem przeważnie do cudzołóstw, kradzieży, zabójstw i tym podobnych złych czynów. Stąd ci, którzy się tymi sztukami posługują, nazywają się złoczyńcami. Natura intelektualna, z której pomocy korzystają tego rodzaju sztuki, nie jest więc moralnie dobra.

Podobnie. Moralnie dobrze uformowany intelekt nie powinien być związany ze złoczyńcami i patronować im, zamiast ludziom szlachetnymi. Sztukami magicznymi posługują się zaś przeważnie złoczyńcy. A zatem ta natura obdarzona intelektem, od pomocy której zależy skuteczność owych sztuk, nie jest moralnie dobra.

319

Co więcej. Jest to rzeczą moralnie uformowanego intelektu, by prowadził ludzi do

tego, co jest właściwym dobrem człowieka, mianowicie do dóbr rozumu. Odwodzić zaś od nich, ciągnąc do jakichś dóbr najmniej tego wartych, jest własnością intelektu niewłaściwie uformowanego. Przez sztuki magiczne bowiem ludzie nie czynią postępu w dobrach rozumu, takich jak nauka i cnota, lecz w dobrach najmniej tego wartych, jak w wynajdywaniu rzeczy skradzionych, i chwytaniu złodziei i tym podobnych. A zatem substancje obdarzone intelektem, z których pomocy korzystają sztuki magiczne, nie są moralnie dobre.

Co więcej. W praktykach sztuki magicznej widzimy zwodzenie i brak rozumności; w dziedzinie tej bowiem używa się ludzi niepogrążonych w sprawach seksualnych do organizowania niedopuszczalnych związków. Jednak w działalności intelektu moralnie uformowanego nie widzimy nic nierozumnego ani sprzecznego z jego nastawieniem. Nie korzystają więc sztuki magiczne z pomocy intelektu należycie uformowanego.

Oprócz tego. Nie ma dobrze uformowanego intelektu ten, którego dokonane przezeń zbrodnie pobudzają do niesienia komuś pomocy. Tak się zaś w sztuce magicznej dzieje; czytamy bowiem, że wykonawcy praktyk magicznych zabijają niewinne dzieci. Intelekty więc, z pomocą których tak się dzieje, nie są moralnie dobre.

Podobnie. Właściwym dobrem intelektu jest prawda. Skoro zaś dobro ma prowadzić do dobra, wydaje się, że każdy intelekt dobrze uformowany ma przywodzić innych do prawdy. Tymczasem w sztukach magicznych przeważnie się ludzi wyszydza lub zwodzi. A zatem intelekt, z którego pomocy korzystają mistrzowie magii, nie jest właściwie nastawiony wobec dobrych obyczajów.

Co więcej. Prawda pociąga umysł dobrze uformowany, rozkoszuje się on w niej, a nie w kłamstwach. Mistrzowie magii zaś w swych wezwaniach posługują się różnymi kłamstwami, którymi zjednują sobie tych, z których pomocy korzystają; grożą bowiem rzeczami niemożliwymi, na przykład, że gdy ten, którego wzywają, im nie pomoże, to niebo rozbiją, albo gwiazdy zrzucą jak to opowiada

320

Porfiriusz w *Liście do Anebonta*[218]. A zatem te substancje obdarzone intelektem, przy których pomocy dokonują się czynności mistrzów magii, nie są właściwie intelektualnie uformowane.

Co więcej. Nie jest właściwością dobrze uformowanego intelektu, aby, jeśli od kogoś jest wyższy, podlegał jako niższy temu, który mu rozkazuje; albo, jeśli jest niższy, by pozwalał wyższemu się prosić. Mistrzowie magii zaś wzywają tych, z których pomocy korzystają jakby od siebie wyższych; a gdy oni do nich przybywają rozkazują im, jakby byli niżsi. W żaden sposób więc nie wydaje się, by wyznawcy magii mieli dobrze uformowany intelekt. I w ten sposób eliminuje się błąd pogan, którzy przypisywali bogom takie magiczne działania.

Rozdział 107 <<
SUBSTANCJA ROZUMNA, Z KTÓREJ POMOCY KORZYSTAJĄ SZTUKI MAGICZNE, NIE JEST ZŁA CO DO SWEJ NATURY

Nie jest rzeczą możliwą, by w substancjach poznających intelektualnie, z których pomocy korzystają sztuki magiczne, była płynąca z natury nieprawość.

Do tego bowiem, do czego coś dąży zgodnie ze swą naturą nie dąży ono przypadłościowo, lecz samo przez się; na przykład to, co ciężkie, dąży w dół. Lecz gdyby

takie substancje z natury swej były nieprawe, to by z natury dążyły do zła. A zatem nie przypadłościowo, ale same przez się dążyłyby do zła. To zaś jest niemożliwe; wykazaliśmy bowiem powyżej [III, 3n], że wszystko samo z siebie dąży do dobra, a nie do zła, chyba że przypadłościowo. A zatem tego rodzaju substancje obdarzone intelektem nie są złe ze swej natury.

218 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* X, 11 (PL 41, 290).

321

Co więcej. Cokolwiek istnieje, musi albo być przyczyną, albo mieć przyczynę, inaczej nie byłoby w relacji w stosunku do innych rzeczy. Albo więc takie substancje są tylko przyczynami, albo też mają przyczynę. Jeśli są przyczynami, to skoro zło może być przyczyną czegoś tylko przypadłościowo, jak powyżej wykazaliśmy [111, 14], a wszystko, co jest przypadłościowe, da się sprowadzić do tego, co istnieje samo przez się, musi w nich być coś wcześniejszego od ich nieprawości, co sprawia, że są przyczynami. Czymś podstawowym zaś w każdej rzeczy jest jej natura i istota. A zatem takie substancje nie są złe ze swej natury.

To samo wynika również, jeżeli te substancje mają przyczynę. Wszelki czynnik działa bowiem tylko w ten sposób, że dąży do dobra. A zatem zło może być skutkiem jakiejś przyczyny tylko przypadłościowo. To zaś, co zostaje spowodowane tylko przypadłościowo, nie może istnieć zgodnie z naturą, skoro każda natura ma pewien określony sposób, w który zaczyna istnieć. Nie jest więc możliwe, by takie substancje były złe ze swej natury.

Co więcej. Każde jestestwo ma właściwe sobie istnienie na sposób swej natury. Istnienie zaś jako takie jest dobre; oznaką tego jest, że wszystko pragnie istnienia. Gdyby więc takie substancje były złe ze swej natury, nie miałyby żadnego istnienia.

Podobnie. Wykazaliśmy powyżej [II, 15], że nie może nic istnieć, co by nie otrzymało istnienia od pierwszego bytu, oraz, że pierwszy byt jest najwyższym dobrem [I, 41], Skoro zaś wszelki czynnik jako taki działa, sprawiając coś podobnego do siebie, to, co pochodzi od pierwszego bytu, musi być dobrem. A zatem powyższe substancje, odnośnie do tego, że istnieją, i mają jakąś naturę, nie mogą być złe.

Co więcej. Niemożliwe jest, by istniało coś, co by było całkowicie pozbawione uczestnictwa w dobru; skoro bowiem tym samym jest być pożądania godnym i być dobrem, to gdyby istniało coś, w czym by nie było niczego dobrego, nie miałoby ono też nic pożądania godnego; każda rzecz pragnie bowiem swego istnienia. Jeśli się więc nazywa coś złym odnośnie do jego natury, musi to

322

być złe nie absolutnie, lecz dlatego, że jest złe dla kogoś, albo odnośnie do czegoś; jak na przykład trucizna nie jest zła absolutnie, lecz jest zła dla tego, któremu szkodzi; stąd to, co dla jednego jest trucizną dla drugiego jest pokarmem. Zdarza się to zaś dlatego, że dobro poszczególne, właściwe dla jednego, sprzeciwia się dobru, właściwemu dla drugiego; jak na przykład ciepło, będące dobrem ognia, sprzeciwia się zimnu, będącemu dobrem wody, i niszczy je. Tego zatem, co z natury swej jest skierowane do dobra nie poszczególnego, lecz dobra w ogóle, nie można nazwać złym z natury, nawet w tym sensie. Taki jest zaś wszelki intelekt; dobro jego bowiem leży we właściwym mu działaniu, odnoszącym się do pojęć ogólnych, i tych rzeczy, które są bezwzględnie. Nie

jest więc możliwe, by jakiś intelekt był zły ze swej natury: ani absolutnie, ani pod pewnym względem.

Podobnie. W każdym jestestwie obdarzonym intelektem intelekt porusza w porządku naturalnym pożądaniem, właściwym bowiem przedmiotem woli jest poznane dobro. Dobro woli polega zaś na tym, że idzie za intelektem; podobnie jak w nas dobrem jest to, co jest zgodne z rozumem, a co pomija go, jest złem. W porządku naturalnym substancja obdarzona intelektem chce zatem dobra. A zatem jest niemożliwe, by te substancje intelektualne, z których pomocy korzystają sztuki magiczne, były z natury swej złe.

Oprócz tego. Skoro wola dąży z natury do dobra poznanego jako do właściwego sobie przedmiotu i celu, jest niemożliwe, by w substancji posiadającej intelekt istniała wola z natury zła, chyba żeby intelekt z natury się mylił przy osądzaniu dobra. Taki intelekt nie może zaś istnieć; fałszywe bowiem sądy w działaniu intelektu są jakby potworami w przyrodzie, które nie są zgodne z naturą lecz są poza nią; dobrem intelektu bowiem i celem jego jest poznanie prawdy. Jest więc niemożliwe, by istniał jakiś intelekt, który by się z natury mylił w sądzie o dobru. Nie jest więc możliwe, by istniała substancja obdarzona intelektem, która miałaby z natury złą wolę.

Co więcej. Władza poznawcza zawodzi w poznawaniu swego przedmiotu tylko z powodu jakiegoś braku czy ułomności w niej

istniejącej, skoro z samej swej natury skierowana jest do poznawania tego przedmiotu. Jak na przykład wzrok zawodzi w poznaniu barwy, tylko gdy w nim istnieje jakiś brak. Wszelki zaś brak i wszelka ułomność są niezgodne z naturą, dąży ona bowiem do istnienia i do doskonałości rzeczy. Nie jest więc możliwe, by istniała jakaś władza poznawcza, która by z natury swej zawodziła w prawdziwym osądzaniu swego przedmiotu. Właściwym zaś przedmiotem intelektu jest prawda. Nie jest więc możliwe, by istniał jakiś intelekt, który by się z natury mylił w poznawaniu prawdy. I wola zatem nie może z natury odwracać się od dobra.

Potwierdza to także świadectwo Pisma, powiedziane jest bowiem w 1 Liście do Tymoteusza 4, [4]: „Wszelkie stworzenie Boże dobre jest". Oraz w Księdze Rodzaju 1, [31]: „I widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre".

Obala się w ten sposób błąd manichejczyków[219], którzy twierdzili, że takie substancje posiadające intelekt, które zwykliśmy nazywać szatanami albo diabłami, są złe z natury.

Eliminuje się także błąd, o którym opowiada Porfiriusz w *Liście do Anebonta*[220], mówiący, że są ludzie, którzy twierdzą, iż istnieje rodzaj duchów, których właściwością jest realizowanie próśb mistrzów magii; są one natury kłamliwej, przyjmują wszelką formę, udając bogów i szatanów i dusze zmarłych. Duchy te są przyczyną tych zjaw, które się wydają czy to złymi, czy dobrymi. Co do dobrych, wcale im nie przychodzą z pomocą, a nawet nic o nich nie wiedzą. Ale namawiają i kuszą do złego, czasami przeszkadzają tym, którzy wysilają się, by zdobywać cnotę, pełni są zuchwalstwa i arogancji, upodobanie mają w próżności, pochlebstwa ich zachwycają. Tymi słowami Porfiriusz opisuje dostatecznie jasno niegodziwość szatanów, z których pomocy korzystają sztuki magiczne. I tylko tego nie można przyjąć, że mówi, iż ta niegodziwość jest dla szatanów naturalna.

219 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).
220 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* X, 11 (PL 41, 289).

Rozdział 108
ARGUMENTY, KTÓRE, JAK SIĘ WYDAJE, DOWODZĄ, ŻE W SZATANACH NIE MOŻE BYC GRZECHU

Jeśli w szatanach niegodziwość nie płynie z natury, a wykazaliśmy [III, 106], że szatani są źli, musi stąd wynikać, że zła jest ich wola. Należy więc zbadać, w jaki sposób to jest możliwe. Wydaje się bowiem, że jest zupełnie niemożliwe.

1. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 90], że prócz duszy ludzkiej żadna inna substancja wyposażona w intelekt nie jest z natury złączona z ciałem, choć według niektórych uczonych takimi są także dusze ciał niebieskich [zob. II, 70], Czymś niewłaściwym zaś jest twierdzić, że są one złe, gdyż ruch ciał niebieskich odbywa się według najdoskonalszego porządku, i jest niejako podstawą całego porządku naturalnego. Wszelka zaś inna władza poznawcza poza intelektem posługuje się ożywionymi organami cielesnymi. Nie jest więc możliwe, by w takich substancjach istniała jakaś władza poznawcza prócz intelektu. Cokolwiek więc poznają to pojmują umysłowo. W tym zaś, co się pojmuje umysłowo, nie można się mylić; wszelki błąd pochodzi bowiem od ułomności w pojmowaniu. Nie może więc być błędu w poznaniu właściwym takim substancjom. Nie może jednak być grzechu w woli bez błędu, wola bowiem dąży zawsze do poznanego dobra; stąd grzech w woli może być tylko wtedy, gdy nastąpi błąd w poznawaniu dobra. Wydaje się więc, że w takich substancjach nie może być grzechu woli.

2. Co więcej. Zdarza się w naszym wypadku grzech w woli w stosunku do tych rzeczy, o których posiadamy ogólnie prawdziwą wiedzę, a w szczególe sąd rozumu zostaje utrudniony jakąś namiętnością krępującą rozum. Tych namiętności zaś w szatanach być nie może, odnoszą się one bowiem do części zmysłowej człowieka, która nie może działać bez organu cielesnego. Jeżeli więc takie substancje oddzielone od ciała mają ogólnie prawdziwą wiedzę,

jest niemożliwe, by przez brak w szczegółowym poznaniu wola ich dążyła do złego.

3. Co więcej. Żadna władza poznawcza nie może się mylić co do właściwego swego przedmiotu, może się tylko mylić co do obcego sobie przedmiotu; wzrok bowiem się nie myli przy poznawaniu barw, lecz gdy człowiek przez wzrok poznaje smak lub gatunek rzeczy, wtedy zdarza się błąd. Właściwym zaś przedmiotem intelektu jest treść rzeczy. W poznaniu intelektualnym nie może się więc błąd zdarzyć, jeżeli intelekt poznaje czystą treść rzeczy, lecz wydaje się, że może się zdarzyć każdy błąd stąd, że intelekt poznaje formy rzeczy zmieszane z wyobrażeniami, jak się to dzieje w naszym intelekcie. Taki sposób poznawania nie istnieje zaś w substancjach posiadających intelekt, a nie złączonych z ciałami, wyobrażenia nie mogą bowiem istnieć bez ciała. Nie jest więc możliwe, by w substancjach oddzielonych zdarzył się błąd w poznaniu. A zatem nie ma także grzechu w woli.

4. Podobnie. Jeśli chodzi o nas, to błąd zdarza się w działaniu intelektu rozdzielającego i łączącego, dlatego że nie poznaje w sposób absolutny istoty rzeczy, lecz że coś dodaje do rzeczy poznanej. W działaniu zaś intelektu, w którym intelekt poznaje czym coś jest, zdarza się błąd tylko przypadłościowo, a mianowicie, gdy w tym działaniu domiesza się coś z działania intelektu rozdzielającego i łączącego. A zdarza się to o tyle, o ile nasz intelekt nie natychmiast, ale w pewnym porządku badania dochodzi do

poznania treści jakiejś rzeczy, jak gdy na przykład najpierw poznajemy zwierzę, a rozdzielając to pojęcie rodzajowe przez różnice przeciwstawne i usuwając jedną z tych różnic, drugą dodajemy do rodzaju, i tak dochodzimy do definicji gatunku. W tym postępowaniu może się zdarzyć błąd, jeżeli się przyjmie za różnicę rodzajową coś, co nią nie jest. Takie zaś postępowanie przy poznawaniu, czym coś jest, jest postępowaniem rozumującego intelektu, przechodzącego od jednej rzeczy do drugiej. Nie jest ono czymś właściwym dla oddzielonych od ciała substancji intelektualnych, jak to powyżej wykazaliśmy [II, 101]. Nie wydaje się więc, by mógł się zdarzyć

326

5. jakiś błąd w poznaniu właściwym takim substancjom. Stąd też nie może być grzechu w ich woli.

6. Oprócz tego. Skoro pragnienie jakiejś rzeczy dąży tylko do właściwego sobie dobra, wydaje się niemożliwe, by to, co posiada jedno tylko dobro, błądziło w swym pragnieniu. I dlatego, chociaż zdarza się grzech w rzeczach naturalnych z powodu przygodnych niedostatków zachodzących w pragnieniach, nie ma nigdy grzechu w pożądaniu naturalnym; zawsze bowiem kamień zdąża ku dołowi, bez względu na to, czy dojdzie do tego miejsca, czy nie. Zdarza się zaś nam grzech, gdy czegoś pragniemy; skoro bowiem natura nasza jest złożona z czynnika duchowego i cielesnego, jest w nas wiele dóbr. Innym jest bowiem dobro w zakresie intelektu, a innym dobro w zakresie zmysłu lub ciała. W tych różnych zaś dobrach człowieka jest pewien porządek, mianowicie to dobro, które jest mniej podstawowe, należy odnieść do bardziej podstawowego. Stąd grzech w woli zdarza się u nas wtedy, gdy nie zachowawszy tego porządku, pragniemy tego, co jest dla nas dobrem pod pewnym względem, odrzucając to, co jest dobrem bezwzględnie. Takiego zaś złożenia i nierówności dóbr nie ma w substancjach oddzielonych; owszem, wszelkie ich dobro odnosi się do intelektu. Wydaje się więc, że nie jest możliwe, by u nich był grzech w woli.

7. Co więcej. Grzech woli zdarza się w nas albo z nadmiaru, albo z niedostatku, a cnota leży w umiarze. W sprawach zatem, w których nie można mówić ani o nadmiarze, ani o niedostatku, lecz tylko o czymś pośrednim, nie może wola grzeszyć; nie może bowiem nikt grzeszyć przez pragnienie sprawiedliwości, sama bowiem sprawiedliwość jest jakimś umiarem. Oddzielone substancje obdarzone intelektem mogą zaś pragnąć tylko dóbr intelektualnych; śmieszne byłoby bowiem twierdzić, że pragną dóbr cielesnych substancje, które z natury swej są bezcielesne, albo dóbr zmysłowych substancje z natury nie obdarzone zmysłami. W dobrach intelektualnych nie ma zaś nadmiaru, są one bowiem same przez się pośrodku między nadmiarem a niedostatkiem, podobnie jak prawda jest pośrodku między dwoma błędami, z których każdy powstaje z przesady tak w jedną jak w drugą stronę; dlatego

327

też w dobrach zmysłowych i cielesnych jest umiarkowanie, o ile nie sprzeciwiają się rozumowi. Wydaje się więc, że oddzielone substancje posiadające intelekt nie mogą grzeszyć w zakresie woli.

7. Co więcej. Wydaje się, że substancja niecielesna mniej podlega ułomnościom niż substancja cielesna. W substancjach bowiem cielesnych, w których nie ma przeciwieństw, mianowicie w ciałach niebieskich, nie może też być ułomności. Tym bardziej więc nie może być ułomności w substancjach oddzielonych od ciała, w których

nie ma przeciwieństw ani materii, ani ruchu, z których, jak się wydaje, może pochodzić jakaś ułomność.

Rozdział 109
W SZATANACH MOŻE BYĆ GRZECH, I W JAKI SPOSÓB

Że w woli szatanów może istnieć grzech, widać to na mocy powagi Pisma Świętego. Powiedziane jest bowiem w 1 Liście św. Jana 3, [8], że „diabeł grzeszy od początku". I w Ewangelii św. Jana 8, [44] powiedziane jest o szatanie, że „kłamcą jest i ojcem jego" i iż „był zabójcą od początku". A w Księdze Mądrości 2, [24] czytamy, że „przez nienawiść diabła weszła śmierć na okrąg ziemi".

Łatwo byłoby wytłumaczyć powyższe cytaty, gdyby ktoś chciał iść za myślą platoników[221]. Powiadają oni bowiem, że demony są to zwierzęta, mające ciało z powietrza. Skoro więc są połączone z ciałami, może w nich istnieć także część zmysłowa. Stąd też przypisują im uczucia, które w nas są przyczyną grzechu, mianowicie gniew, nienawiść i tym podobne; dlatego mówi Apulejusz, że doznają uczuć.

221 Zob. św. Augustyn, *De civitate Dei* VIII, 14-17 (PL 41, 238-242); IX, 3 (PL 41, 257-258).

Poza tym zaś, że według twierdzeń Platona, są złączeni z ciałami, można by może w nich przyjąć jakiś inny rodzaj poznania niż poznanie przez intelekt. Według Platona bowiem niezniszczalna jest nawet zmysłowa dusza [zob. II, 82], Musi zatem posiadać działanie, w którym ciało nie bierze udziału. I tak nic nie przeszkadza, by czynności duszy zmysłowej, a zatem uczucia, były w jakiejś substancji intelektualnej, choćby ona nie była złączona z ciałem. I w ten sposób pozostaje w nich to samo źródło grzechu, które jest w nas.

Lecz obydwa powyższe tłumaczenia są nie do przyjęcia. Wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 90], że poza duszami ludzkimi nie ma żadnych innych substancji posiadających intelekt, które by były złączone z ciałami. Ponieważ zaś zmysłowe czynności duszy nie mogą się dokonywać bez ciała, wynika stąd, że gdy się zepsuje jeden z organów zmysłów, zepsuje się także jedna czynność zmysłowa, jak na przykład zniszczenie oka pozbawia wzroku. Dlatego też, gdy ulegnie zniszczeniu organ dotyku, bez którego zwierzę nie może istnieć, musi ono zginąć.

Dla wytłumaczenia zatem powyższej wątpliwości [zob. III, 108], należy rozważyć, że podobnie jak istnieje porządek wśród przyczyn sprawczych, tak też istnieje porządek wśród przyczyn celowych; taki mianowicie, że cel drugorzędny zależy od głównego celu, tak jak drugorzędny czynnik zależy od głównego czynnika. Niedoskonałość zaś zdarza się wśród przyczyn sprawczych, wtedy gdy czynnik drugorzędny sprawczy wyłamuje się spod porządku głównego czynnika; na przykład, gdy z powodu skrzywionej kości noga nie może wykonać ruchu, nakazanego jej przez władzę pożądawczą wtedy człowiek kuleje. Podobnie więc i w przyczynach celowych, gdy cel drugorzędny nie jest podporządkowany głównemu celowi, mamy uchybienie woli, przedmiotem jej jest bowiem dobro i cel.

Wszelka wola z natury zaś pożąda tego, co jest dobrem właściwym dla chcącego, to znaczy samego doskonałego istnienienia, i nie może chcieć czegoś przeciwnego. Nie

może zatem być grzechu woli w chcącym, którego dobrem właściwym jest cel ostateczny, który nie jest podporządkowany innemu celowi, lecz w którym są

329

zawarte wszelkie inne cele. Takim zaś jest Bóg, którego istnienie jest tym samym, co najwyższe dobro, będące celem ostatecznym. Nie może zatem w Bogu być grzechu woli.

U każdego zaś innego obdarzonego wolą, którego dobro właściwe musi być podporządkowane dobru innemu, może być grzech w woli, jeśli się rozważy chcącego w jego naturze. Chociaż bowiem naturalna skłonność woli tkwi w każdym tak, że pragnie i kocha własną doskonałość, i nie może chcieć czegoś przeciwnego, to jednak nie tkwi w nim ona z natury w ten sposób, by tak podporządkował swą doskonałość innemu celowi, żeby nie mógł odeń się oderwać, wyższy bowiem cel nie jest właściwy jego naturze, lecz jest właściwością natury wyższej. Skierowanie zatem własnej doskonałości do wyższego celu pozostawiono jego osądowi. Tym się bowiem różnią jestestwa mające wolę od tych, które woli nie mają, że te które wolę mają, kierują się same i to, co posiadają, do jakiegoś celu, stąd mówi się, że mają wolną wolę; te zaś, które woli nie mają, nie kierują się do celu, lecz są do niego skierowane przez wyższy czynnik, jakoby cudzą czynnością były skierowane do celu, a nie swoją własną.

Mógł zatem być grzech w woli substancji oddzielonej od ciała przez to, że nie skierowała własnego swego dobra i doskonałości do celu ostatecznego, lecz przylgnęła do własnego dobra jako do celu. A ponieważ od celu należy brać reguły działania, wynikło stąd, że sama z siebie, uczyniwszy siebie swym celem, rozrządzać chciała innymi rzeczami, oraz wyłamywała się spod tego, by wola jej była kierowana przez kogoś wyższego. To zaś należy się tylko Bogu. 1 w tej mierze należy rozumieć, że pragnęła zrównać się z Bogiem [zob. Iz 14,14], nie zaś jakoby jej dobro równało się dobru Boga, podobnej myśli nie mogła bowiem powziąć; poza tym, pragnąc tego, pragnęłaby niebytu, skoro rozróżnienie gatunków pochodzi od różnych stopni rzeczy, jak wynika z tego, co powyżej powiedzieliśmy [111, 97; II, 95], Chcieć zaś kierować innymi, a nie chcieć, by wolą naszą kierował ktoś wyższy, to chcieć być najwyższym i w pewien sposób nie chcieć podlegać, a na tym polega grzech pychy. Stąd

330

słusznie się mówi, że pierwszym grzechem szatana była pycha. Lecz ponieważ z jednego błędu, dotyczącego rzeczy podstawowej, wynika wiele licznych błędów, z pierwszego nieporządku woli u szatana wynikają liczne grzechy w jego woli; i grzech nienawiści do Boga, który sprzeciwia się jego pysze i najsprawiedliwiej karze jego winę, i grzech zazdrości wobec człowieka, i wiele tym podobnych.

Należy także zważyć, że skoro właściwe komuś dobro jest podporządkowane kilku wyższym dobrom, może ktoś oddalić się od jednego wyższego porządku, nie porzucając drugiego, bądź to wyższego, bądź niższego; jak na przykład żołnierz, który podporządkowany jest tak królowi, jak wodzowi, może swą wolę podporządkować dobru wodza, a nie dobru króla, albo na odwrót. Lecz jeżeli wódz nie chce podporządkować się królowi, wola żołnierza, który porzuca wolę wodza, a idzie za królem, będzie dobra, zła zaś będzie wola żołnierza, która pójdzie za wolą wodza przeciw woli króla; porządek bowiem niższego stopnia zależy od porządku stopnia wyższego. Substancje zaś oddzielone nie tylko są podporządkowane Bogu, lecz podporządkowane są także jedne drugim, od pierwszej do ostatniej, jak to wykazano w

drugiej księdze [II, 95], A ponieważ w każdym, kto jest obdarzony wolą i podlega Bogu, jeśli się go rozważa w jego naturze, może być grzech w dziedzinie woli, zatem było możliwe, by jedna z wyższych substancji oddzielonych, albo nawet najwyższa ze wszystkich, zgrzeszyła wolą. I jest to dość prawdopodobne, nie spoczęłaby bowiem w swym dobru jako w swym celu, gdyby to dobro nie było wysoce doskonałe. Mogło się więc zdarzyć, że niektóre z niższych substancji oddzielonych z własnej woli dobro swe jej podporządkowały, porzucając porządek Boży, i zgrzeszyły podobnie; inne zaś, zachowując w poruszeniach swej woli porządek Boży, słusznie porzuciły porządek działania tego, który zgrzeszył, chociaż należał do porządku wyższego w odniesieniu do natury. W jaki zaś sposób wola jednych i drugich niezmiennie trwa w dobru i w złu, zobaczymy w czwartej księdze [IV, 92n]. Należy to bowiem do zagadnienia kary lub nagrody dla dobrych lub złych.

331

Różnica zaś między człowiekiem a substancją oddzieloną polega na tym, że w jednym człowieku jest wiele władz w dziedzinie pragnienia, które są sobie podporządkowane. Tego zaś nie ma w substancjach oddzielonych, chociaż jedna drugiej jest podporządkowana. Grzech zaś zdarza się w woli wtedy, gdy w jakikolwiek sposób pragnienie dotyczące niższych dziedzin odwraca się od właściwego porządku. Tak więc, jak grzech w substancjach oddzielonych polegałby na tym, że albo odwracałyby się od podporządkowania się Bogu, albo przez to, że jakaś niższa substancja wyłamałaby się z podporządkowania się wyższej, podlegającej Bogu, tak też w jednym człowieku może grzech zdarzyć się dwojako. Jednym sposobem przez to, że wola ludzka właściwego sobie dobra nie kieruje do Boga; i ten grzech wspólny jest człowiekowi i substancji oddzielonej. Drugim sposobem przez to, że dobrem niższego pragnienia nie kieruje wyższe, na przykład, gdy przyjemności cielesnych, do których dąży pożądanie, chcemy niezgodnie z porządkiem rozumu. Taki zaś grzech nie zdarza się wśród substancji oddzielonych.

Rozdział 110 <<
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH TRUDNOŚCI

Tak więc nie jest trudno rozwiązać wyżej przedstawione zarzuty [zob. III, 108],

[Ad 1 -4] Nie jesteśmy bowiem zmuszeni do powiedzenia, że błąd był w intelekcie substancji oddzielonej, która uważała za dobro to, co nim nie jest, a nie brała w rachubę dobra wyższego, do którego należało odnosić własne dobro. Powodem tego braku rozwagi mogła być wola, zwrócona intensywnie ku własnemu dobru; będąc wolna, może się bowiem zwrócić ku temu lub tamtemu dobru.

[Ad 5] Jasne jest, że substancja ta pragnęła tylko jednego dobra, mianowicie sobie właściwego dobra; lecz grzech polegał na tym, że pominęła wyższe dobro, któremu powinna się była podporząd-

332

kować. Jak bowiem w nas grzech polega na tym, że pragniemy dóbr niższych, mianowicie cielesnych, w oderwaniu od porządku rozumu, tak w szatanie grzech polegał na tym, że własnego dobra nie odniósł do dobra Bożego.

[Ad 6] Jasne jest także, że szatan nie trzymał się właściwego umiaru cnoty, przez to, że nie poddał się rozkazowi kogoś wyższego, i w ten sposób więcej dał sobie, niż mu się należało, a mniej niż się należało dał Bogu, któremu jako pierwszej zasadzie porządku wszystko podlega. Jest więc oczywiste, że grzech ten przekroczył umiar cnoty nie przez nadmiar namiętności, lecz tylko przez niedostatek w sprawiedliwości, odnoszącej się do działania. W substancjach oddzielonych mogą bowiem być działania, ale nigdy nie może być namiętności.

[Ad 7] Nie wynika stąd także, by, jeśli w doskonalszych ciałach nie może być ułomności, z tego powodu nie mogło być grzechu w substancjach oddzielonych. Ciała bowiem i wszystko, co nie ma rozumu, podlegają tylko działaniu, ale nie działają same z siebie: nie mają bowiem władzy nad swymi czynami. Dlatego też nie mogą odejść od pierwszej zasady, która na nie działa i je porusza, chyba że w tym sensie, iż nie potrafią przyjąć wystarczająco słuszności pierwszej zasady. Zdarza się to z powodu braku przystosowania w materii. I dlatego ciała wyższe, w których nie może być braku przystosowania w materii, nie mogą nigdy odstąpić od słuszności pierwszej zasady. Substancje zaś rozumne, czyli intelektualne, nie tylko podlegają działaniu, lecz także pobudzają się do właściwych sobie działań. Właściwość tę tym bardziej w nich widzimy, im ich natura jest doskonalsza; kto bowiem ma doskonalszą naturę, ten ma też doskonalszą władzę działania. A zatem doskonałość natury nie przeszkadza w tym, by mógł się w nich zdarzyć grzech w sposób powyżej określony; ten mianowicie, że lgną do samych siebie, odrzucając porządek wyższego czynnika.

Rozdział 111
STWORZENIA ROZUMNE PODLEGAJĄ OPATRZNOŚCI BOŻEJ W PEWIEN SZCZEGÓLNY SPOSÓB

Z tego, co powyżej [III, 64n] ustaliliśmy, wynika jasno, że Opatrzność Boża rozciąga się na wszystkie rzeczy. Należy jednak zauważyć, że istnieje pewien szczególny rodzaj opatrzności, odnoszący się bardziej niż do innych stworzeń do natur obdarzonych intelektem i rozumem. Przewyższają one bowiem inne stworzenia i co do doskonałości natury i co do godności celu. Co do doskonałości natury dlatego, że tylko stworzenie rozumne ma władzę nad swymi czynami i ma wolność woli w działaniu, inne zaś stworzenia raczej zostają skierowane do właściwych sobie czynności, niż by same się do nich kierowały, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 47], Co do godności celu zaś, dlatego że jedynie stworzenie obdarzone intelektem dosięga przez swe działanie ostatecznego celu wszechświata, mianowicie przez poznanie i miłość Boga, inne zaś stworzenia mogą dosięgnąć celu ostatecznego tylko przez pewne uczestniczenie w podobieństwie do tego celu. Istnieją zaś różne rodzaje działań, odpowiednio do różnorodności celów i rzeczy, które działaniu podlegają; i tak w umiejętnościach mamy różne rodzaje działań, odpowiednio do różnych celów i różnych przedmiotów, inaczej bowiem działa lekarz, gdy ma usunąć chorobę, inaczej gdy ma utrzymać zdrowie, a inaczej w przypadku ciał o różnych kompleksjach. I podobnie w rządzeniu państwem należy trzymać się różnych sposobów rządzenia, odpowiednio do różnorodnych warunków, w których się znajdują ci, którzy rządom podlegają, i odpowiednio do różnych przeznaczeń, do których zostają skierowani, na przykład inaczej należy rozporządzić żołnierzami, by ich przygotować do walki, a inaczej rzemieślnikami, by mogli dobrze wykonywać swe rzemiosło. Tak więc inny jest sposób rządzenia, według

którego stworzenia obdarzone rozumem podlegają Opatrzności Bożej, a inny, według którego podlegają jej inne stworzenia.

334

Rozdział 112
OPATRZNOŚĆ RZĄDZI STWORZENIAMI OBDARZONYMI ROZUMEM DLA NICH SAMYCH, A INNYMI STWORZENIAMI ZE WZGLĘDU NA STWORZENIA ROZUMNE

Przede wszystkim sama kondycja natury obdarzonej intelektem, zgodnie z którą jest ona panią swych czynów, wymaga szczególnie opieki opatrzności, dzięki której mogłaby troszczyć się o siebie samą kondycja zaś innych stworzeń, niebędących panami swych czynów, wskazuje na to, że opatrzność opiekuje się nimi nie dla nich samych, lecz o ile się odnoszą do innych. To bowiem, co działa tylko, gdy jest poruszone przez coś drugiego, ma naturę narzędzia, co zaś działa samo przez się, ma naturę głównego czynnika działającego. Narzędzie zaś nie jest potrzebne dla niego samego, ale po to, by główny czynnik się nim posługiwał. Stąd wszelka zapobiegliwość o narzędzia musi się odnosić do głównego czynnika jako do celu, a to, co się czyni odnośnie do głównego czynnika, czy bezpośrednio przez niego samego, czy przez inny czynnik, kieruje się do niego samego, bo on jest głównym czynnikiem. A zatem Bóg rządzi stworzeniami obdarzonymi intelektem, opiekując się nimi jakoby dla nich samych, innymi zaś stworzeniami w odniesieniu do stworzeń rozumnych.

Co więcej. To, co ma władzę nad swymi czynami, działa w sposób wolny, wolne bowiem jest to, co samo dla siebie jest przyczyną to zaś, co przez pewną konieczność zostaje skierowane przez coś drugiego do działania, podlega niewoli. Wszelkie zatem stworzenie z natury podlega niewoli, a jedynie natura obdarzona intelektem jest wolna. Każdy zaś rząd troszczy się o wolnych ze względu na nich samych, o niewolników zaś tak, by się nimi posługiwali wolni. Tak więc Opatrzność Boża opiekuje się stworzeniami obdarzonymi intelektem ze względu na nie same, innymi zaś stworzeniami ze względu na stworzenia posiadające intelekt.

335

Co więcej. Gdy mamy jakieś rzeczy skierowane ku pewnemu celowi, to jeżeli niektóre z nich same przez się nie mogą dosięgnąć owego celu, należy je skierować do tych, które cel osiągają, i które same przez się są skierowane do celu; jak na przykład celem wojska jest odniesienie zwycięstwa, które żołnierze osiągają własnym czynem, walcząc, i ze względu na to potrzebni są w wojsku, wszyscy inni zaś, którzy mają wyznaczone inne obowiązki, na przykład pilnowania koni, przygotowania broni, potrzebni są ze względu na żołnierzy. Jasne więc jest z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 17], że Bóg jest ostatecznym celem wszechświata, i tylko stworzenie obdarzone intelektem może Go osiągnąć samego w sobie, przez to, że Go poznaje i kocha, jak wynika z tego, co już powiedzieliśmy [III, 25n], A zatem tylko natura obdarzona intelektem potrzebna jest sama przez się we wszechświecie, a wszystko inne potrzebne jest ze względu na nią.

Podobnie. W każdej całości główne części potrzebne są ze względu na siebie do utworzenia całości, inne zaś części do zachowania ich albo jakiegoś ich ulepszenia. Spośród wszystkich zaś części wszechświata najszlachetniejszymi są stworzenia

obdarzone intelektem, gdyż zbliżają się najbardziej do podobieństwa Bożego. A zatem naturami obdarzonymi intelektem opiekuje się Opatrzność Boża dla nich samych, innymi zaś ze względu na stworzenia intelektualne.

Oprócz tego. Jest jasne, że wszystkie części służą doskonałości całości, całość bowiem nie jest dla części, lecz części są dla całości. Natury obdarzone intelektem bliższe są całości niż jakakolwiek inna natura, każda bowiem substancja rozumna jest niejako wszystkim, jako że intelektem swym może objąć wszelki byt, każda zaś inna substancja posiada tylko cząstkowe uczestnictwo w bycie. Jest więc rzeczą słuszną, by Opatrzność Boża opiekowała się innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne.

Co więcej. Według tego, jak dana rzecz działa w biegu otaczającego nas świata, tak zdolna jest działać z natury. Widzimy zaś, że bieg rzeczy jest taki, iż substancja obdarzona intelektem

336

posługuje się dla siebie wszystkimi innymi stworzeniami, czy to dla udoskonalenia intelektu, gdyż ogląda w nich prawdę, czy dla realizowania swej sprawności i rozwijania wiedzy w sposób taki, w jaki twórca rozwija swą ideę twórczą w materii cielesnej, albo także dla podtrzymania ciała, które jest złączone z duszą obdarzoną intelektem, jak to widzimy u ludzi. Jasne jest zatem, że Opatrzność Boża opiekuje się wszystkim ze względu na substancje obdarzone intelektem.

Co więcej. To, czego poszukujemy dla niego samego, tego zawsze poszukujemy, co bowiem jest samo przez się, jest zawsze, czego zaś poszukujemy ze względu na coś drugiego, nie musimy zawsze poszukiwać, lecz zależnie od racji, dla której poszukujemy. Istnienie rzeczy wypłynęło zaś z woli Bożej, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 23]. Tego więc, co zawsze istnieje w bytach, Bóg chce ze względu na nie samo, tego zaś, co nie istnieje zawsze, Bóg nie chce ze względu na nie samo, ale ze względu na coś innego. Substancje intelektualne najbliższe są tego, by zawsze istniały, dlatego że są niezniszczalne. Są one także niezmienne, z wyjątkiem aktów wyboru.
A zatem substancjami intelektualnymi rządzi Bóg ze względu na nie same, a innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne.

Nie sprzeciwia się zaś temu, co wykazano powyższymi argumentami, że wszystkie części wszechświata są skierowane do doskonałości całości; są one bowiem skierowane do doskonałości całości w ten sposób, że jedna drugiej służy Jak na przykład widzimy w ciele ludzkim, że płuca o tyle należą do doskonałości ciała, że służą sercu; stąd nie ma sprzeczności w tym, że płuca są dla serca, i dla całego zwierzęcia. I podobnie nie ma sprzeczności w tym, by natury nieobdarzone intelektem służyły naturom intelektualnym, i służyły doskonałości wszechświata. Gdyby bowiem brakowało tego, co jest potrzebne dla doskonałości substancji intelektualnej, nie byłby wszechświat zupełny

Podobnie też nie sprzeciwia się temu, co powiedzieliśmy, teza, że osobniki istnieją dla swego gatunku. Przez to bowiem, że są pod

337

porządkowane swoim gatunkom, podporządkowane są dalej naturze obdarzonej intelektem. To, co zniszczalne bowiem, podporządkowane jest człowiekowi, ale nie jednemu indywidualnemu człowiekowi, lecz całemu gatunkowi ludzkiemu. Całemu zaś gatunkowi ludzkiemu może coś zniszczalnego służyć tylko całym swym gatunkiem. A

zatem porządek, w którym to, co zniszczalne, służy człowiekowi, wymaga, by osobniki były podporządkowane gatunkowi.

Przez to zaś, że mówimy, iż Opatrzność Boża kieruje substancjami intelektualnymi ze względu na nie same, nie chcemy powiedzieć, by one z kolei nie odnosiły się do Boga i doskonałości wszechświata. Tak więc dlatego mówimy, że Bóg nimi kieruje ze względu na nie same, a innymi ze względu na nie, że dobra, które otrzymują od Opatrzności Bożej, nie są im dane dla pożytku drugich; dobra zaś, które inne stworzenia otrzymują, z rozrządzenia Bożego są na użytek stworzeń obdarzonych intelektem.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 4, [19]: „Abyś też snadź podniósłszy oczy w niebo, nie ujrzał słońca i księżyca i wszystkich gwiazd niebieskich i uwiedziony błędem nie kłaniał się i nie służył temu, co stworzył Pan, Bóg twój, na posługę wszystkim narodom, które są pod niebem". Powiedziane jest też w Psalmie [8,8]: „Poddałeś wszystko pod nogi jego: owce i woły wszystkie, nadto i zwierzęta polne". Oraz w Księdze Mądrości 12, [18]: „Ale ty, Panie mocy, sądzisz łagodnie i z wielkim pobłażaniem nami rządzisz".

Przez to zaś usuwa się błąd tych, którzy twierdzą, że człowiek grzeszy, zabijając zwierzęta. Ze zrządzenia Bożego bowiem naturalnym porządkiem zwierzęta są przeznaczone dla pożytku człowieka. Stąd człowiek używa ich bez żadnego bezprawia, czy to, gdy je zabija, czy też w inny jakiś sposób z nich korzysta. I dlatego powiedział Pan do Noego w Księdze Rodzaju 9, [3]: „A wszystko, co się rusza i żyje, będzie wam na pokarm, jak jarzyny zielone dałem wam wszystko".

Jeśli zaś w Piśmie Świętym znajdują się jakieś zakazy odnoszące się do okrucieństwa względem zwierząt, na przykład, by nie zabijać

ptaka z pisklętami, dzieje się to albo dla odwrócenia umysłu człowieka od okrucieństwa względem ludzi, tak, by mianowicie ktoś, będąc okrutny dla zwierząt, nie posuwał się do tego względem ludzi, albo też dlatego, że zranienie zwierząt wychodzi na szkodę temu, który je rani, lub komuś drugiemu, albo wreszcie dla pewnej interpretacji tekstu, jak na przykład Apostoł [zob. 1 Kor 9,9-10] wyjaśnia tekst o niezwiązywaniu pyska młócącemu wołowi [zob. Pwt 25,4],

Rozdział 113 <<
BÓG KIERUJE ROZUMNE STWORZENIE DO DZIAŁANIA NIE TYLKO W ZAKRESIE JEGO GATUNKU, LECZ TAKŻE ODNOŚNIE DO TEGO, CO JEST ODPOWIEDNIE DLA OSOBNIKA

Jasne jest z tego, co powiedzieliśmy, że Bóg jedynie stworzenie rozumne kieruje do jego działania nie tylko w zakresie gatunku, lecz także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla osobnika.

Wydaje się zaś, że każda rzecz istnieje dla swego działania; działanie bowiem jest ostateczną doskonałością rzeczy. W taki sposób zatem kieruje Bóg każdą rzecz do jej działania, w jaki ona podlega Opatrzności Bożej. Stworzenie rozumne podlega zaś Opatrzności Bożej w ten sposób, że opatrzność kieruje i rządzi nim nie tylko w zakresie jego gatunku, jak innymi stworzeniami zniszczalnymi. Opatrzność bowiem, kierując osobnikiem tylko ze względu na gatunek, nie kieruje nim ze względu na niego samego; stworzeniem rozumnym kieruje zaś ze względu na nie samo, jak wynika z tego,

co powiedzieliśmy. Tak więc tylko stworzenia rozumne kieruje Bóg do ich działania nie tylko w zakresie gatunku, ale i ze względu na osobniki.

Co więcej. Stworzenia, które są kierowane do swego działania tylko w tym, co dotyczy gatunku, nie mają swobody działania albo

339

niedziałania; to bowiem, co wynika z gatunku, jest czymś wspólnym i naturalnym dla wszystkich osobników, objętych gatunkiem, my zaś nie mamy władzy nad funkcjami naturalnymi. Gdyby więc człowiek był kierowany w swych czynnościach tylko w zakresie wymogów gatunku, nie miałby wyboru działania albo niedziałania, ale musiałby iść za naturalną skłonnością, wspólną całemu gatunkowi, tak jak się to dzieje u wszystkich stworzeń nierozumnych. Jest więc jasne, że działanie stworzenia rozumnego jest kierowane nie tylko w tym, co dotyczy gatunku, lecz także w tym, co dotyczy osobnika.

Co więcej. Jak to wykazaliśmy powyżej [III, 75n], Opatrzność Boża rozciąga się na wszystkie poszczególne rzeczy, nawet najmniejsze. Gdy więc jakiemuś stworzeniu przysługuje działanie niezależne od skłonności gatunkowych, trzeba, by tym działaniem kierowała Opatrzność Boża, kierująca tym, co pochodzi od gatunku. Lecz w stworzeniu rozumnym widać wiele działań, dla których nie wystarcza skłonność pochodząca od gatunku; znakiem tego jest, że nie są one jednakowe we wszystkich, lecz różne w różnych stworzeniach rozumnych. Musi więc Bóg kierować stworzenie rozumne do jego działań nie tylko w zakresie gatunku, ale i odnośnie do osobnika.

Podobnie. Bóg opiekuje się każdą naturą odpowiednio do jej zdolności, uczynił bowiem każde stworzenie zgodnie ze swoją wiedzą takim, że będzie zdolne dojść do celu pod jego rządami. Tylko stworzenie rozumne jest zaś zdolne do tego, by było kierowane do swych działań nie tylko w tym, co dotyczy gatunku, ale i w tym, co dotyczy osobnika, posiada bowiem intelekt i rozum, dzięki czemu może pojąć, jak w różny sposób może coś być dobre lub złe, odpowiednio do różnych osobników, czasów i miejsc. Jedynie więc stworzenie rozumne może Bóg kierować do jego działania nie tylko w zakresie gatunku, ale i odnośnie do osobnika.

Oprócz tego. Stworzenie rozumne w ten sposób podlega Opatrzności Bożej, że nie tylko opatrzność nim rządzi, ale może ono powziąć pewne pojęcie o Opatrzności Bożej, tak że zdolne jest do rządzenia i opiekowania się innymi. Tego zaś nie ma u innych stworzeń, które biorą udział w opatrzności tylko dlatego, że jej podlegają.

340

Przez to zaś, że ktoś zdolny jest do opiekowania się drugimi, może i własnymi czynami kierować i rządzić. A zatem stworzenie rozumne bierze udział w Opatrzności Bożej nie tylko dlatego, że podlega jej rządom, ale także dlatego, że rządzi. Rządzi bowiem własnymi czynami, a także rządzi innymi stworzeniami. Rządy opatrzności mniej doskonałej, czyli ludzkiej podlegają rządom Opatrzności Bożej jako najwyższym. A zatem kierowanie czynami stworzenia rozumnego, o ile są czynami osoby, należy do Opatrzności Bożej.

Dalej. Czynami stworzenia rozumnego jako osoby są czyny pochodzące od duszy rozumnej. Dusza rozumna jest zaś zdolna do wiecznego bytowania nie tylko z racji swego gatunku, jak i inne stworzenia, ale także indywidualnie. A zatem Opatrzność Boża kieruje czynami stworzenia rozumnego nie tylko w zakresie tego, co dotyczy gatunku,

lecz także odnośnie do jego czynów jako osoby.

Dlatego chociaż wszystko podlega Opatrzności Bożej, to jednak Pismo Święte przypisuje jej szczególnie opiekę nad człowiekiem, zgodnie ze słowami Psalmu 8, [5]: „Cóż jest człowiek, że nań pamiętasz albo syn człowieczy, iż go nawiedzasz?", oraz w 1 Liście do Koryntian 9, [9]: „Czy Bóg się troszczy o woły?". Powiedziane to jest zaś dlatego, że o czyny ludzkie troszczy się Bóg nie tylko ze względu na to, że należą do gatunku człowieka, lecz także ze względu na to, że są jego czynami jako osoby.

Rozdział 114
BÓG NADAJE LUDZIOM PRAWA

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się, że czymś koniecznym było, by Bóg dał człowiekowi prawo. Jak bowiem działaniami stworzeń nierozumnych Bóg kieruje jako należącymi do ich gatunku, tak czynami ludzi kieruje Bóg jako należącymi do jednostki, jak już wykazaliśmy [III, 113]. Lecz czynami istot nierozumnych, odnoszącymi się do gatunku, kieruje Bóg poprzez pewną ich skłonność

341

naturalną, która wynika z natury gatunku. A zatem ponadto należy ludziom dać coś takiego, czym by się kierowali w swych osobistych czynach. A to nazywamy prawem.

Co więcej. Stworzenie rozumne, jak to powiedzieliśmy [III, 113], w ten sposób podlega Opatrzności Bożej, że nawet uczestniczy w pewnym podobieństwie do Opatrzności Bożej przez to, że może rządzić swymi czynami oraz innymi stworzeniami. To zaś, przez co się rządzi czynami ludzi, nazywa się prawem. Słuszne więc było to, że Bóg nadał ludziom prawo.

Dalej. Ponieważ prawo nie jest niczym innym, jak pewnym rozumnym porządkiem i regułą działania, takim tylko istotom przystoi dać prawo, które mają poznanie rozumnego porządku swego działania. To zaś jest właściwością tylko stworzenia rozumnego. Słuszne więc było to, że tylko stworzenie rozumne otrzymało prawo.

Oprócz tego. Prawo nadać należy tym, w których mocy jest działać lub nie działać. To zaś jest właściwością tylko stworzenia rozumnego. Samo zatem stworzenie rozumne ma zdolność przyjęcia prawa.

Co więcej. Ponieważ prawo jest rozumnym porządkiem działania, rozumny porządek wszelkiego działania bierze się zaś z celu, ktokolwiek jest zdolny do przyjęcia prawa, przyjmuje prawo od tego, kto go do celu prowadzi. Jak na przykład niższy rzemieślnik od budowniczego, a żołnierz od wodza. Lecz stworzenie rozumne cel swój ostateczny od Boga bierze i w Bogu go osiąga, jak wynika z tego, co powyżej powiedzieliśmy [III, 37; III, 52], Czymś odpowiednim więc było, by ludzie od Boga otrzymali prawo.

Stąd powiedziane jest w Księdze Jeremiasza 31, [33]: „Położę zakon mój we wnętrznościach ich", oraz w Księdze Ozeasza 8, [12]: „Napiszę mu rozliczne prawa moje".

342

Rozdział 115
PRAWO BOŻE PRZEDE WSZYSTKIM KIERUJE CZŁOWIEKA KU BOGU

Z powyższych rozważań zaś można wnioskować, do czego przede wszystkim zmierza prawo nadane przez Boga.

Widoczne jest bowiem, że każdy prawodawca zasadniczo zmierza ku temu, by kierować ludzi przez prawa ku swojemu celowi. Tak na przykład wódz ku zwycięstwu, a naczelnik państwa ku pokojowi. Celem zaś, który Bóg zamierza, jest sam Bóg. Prawo boskie zmierza więc zasadniczo do tego, by człowieka skierować ku Bogu.

Dalej. Prawo, jak to powiedziano, jest to pewien porządek, który rządząca Opatrzność Boża przedstawia stworzeniu rozumnemu. Lecz rządy Opatrzności Bożej prowadzą rzecz każdą do swoistych im celów. Prawo przez Boga nadane kieruje więc człowieka przede wszystkim do jego celu. Celem zaś stworzenia rozumnego jest złączyć się z Bogiem; na tym bowiem polega jego szczęśliwość, jak to powyżej wykazano [III, 37], Ku temu więc przede wszystkim kieruje człowieka prawo Boże, by z Bogiem się złączył.

Co więcej. Zamiarem każdego prawodawcy jest uczynić dobrymi tych, którym nadaje prawo, przepisy prawne powinny zatem dotyczyć czynów cnotliwych. Prawo boskie dotyczy więc przede wszystkim czynów, które są najlepsze. Spośród wszystkich ludzkich czynów najlepsze zaś są te, przez które człowiek łączy się z Bogiem, dlatego że bardziej zbliżają się do celu. A zatem prawo boskie kieruje ludzi przede wszystkim do tych czynów.

Dalej. To, co daje moc prawu, powinno się uważać za najważniejsze w prawie. Lecz prawo nadane przez Boga ma swą moc stąd, że człowiek podlega Bogu, nikt bowiem nie czuje się związany prawem króla, którego nie jest poddanym. A zatem złączenie umysłu ludzkiego z Bogiem powinno być najważniejszą rzeczą w prawie boskim.

Dlatego też powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 10, [12]: „A teraz, Izraelu, czegóż Pan, Bóg twój, żąda od ciebie,

jeśli nie tego, abyś bał się Pana, Boga twego, i chodził drogami Jego, a miłował Go, i służył Panu, Bogu Twemu, ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej duszy twojej?".

Rozdział 116 <<
CELEM PRAWA BOŻEGO JEST MIŁOŚĆ BOGA

Ponieważ prawo Boże zmierza przede wszystkim do tego, by człowiek złączył się z Bogiem, a łączy się człowiek z Bogiem najsilniej przez miłość, musi zatem głównym dążeniem prawa Bożego być to, by kierowało ku miłości.

To, że człowiek łączy się z Bogiem przede wszystkim przez miłość, jest rzeczą jasną. Dwie są bowiem władze w człowieku, którymi może się łączyć z Bogiem, mianowicie intelekt i wola. Niższymi zaś władzami duszy nie może się łączyć z Bogiem, lecz z rzeczami mniej doskonałymi. Złączenie zaś przez intelekt uzupełnia się złączeniem przez wolę, człowiek bowiem przez wolę w pewien sposób spoczywa w tym, co ujmuje rozum. Wola zaś łączy się z jakąś rzeczą czy to z racji miłości, czy z powodu bojaźni, lecz w różny sposób. Z tym bowiem, czego się obawia, łączy się z innego powodu, niż gdy łączy się z racji miłości, z bojaźni łączy się mianowicie po to, by uniknąć zła, które jej grozi, w razie gdyby się z tą rzeczą nie złączyła. Z tą rzeczą zaś, z którą się łączy z racji miłości, łączy się dla niej samej. To zaś, co istnieje ze względu na siebie samo, ma pierwszeństwo w stosunku do tego, co istnieje ze względu na coś drugiego. A zatem złączenie się z Bogiem przez miłość jest najwyższym sposobem złączenia się z Nim. Do tego więc przede wszystkim zmierza prawo Boże.

Podobnie. Celem każdego prawa, a przede wszystkim prawa Bożego, jest czynić ludzi dobrymi. Człowieka zaś nazywa się dobrym, dlatego że ma wolę dobrą, przez którą urzeczywistnia wszystko, cokolwiek w nim jest dobrego. Wola zaś jest dobra, dlatego że chce

344

dobra, a przede wszystkim największego dobra, którym jest cel. Im więc bardziej wola chce tego rodzaju dobra, tym bardziej jest człowiek dobry. Lecz człowiek bardziej chce tego, czego chce przez miłość, niż tego, czego chce tylko przez bojaźń. O tym bowiem, czego chce tylko przez bojaźń, mówi się, że jest częściowo niedobrowolne; jak na przykład, gdy człowiek z bojaźni chce wrzucić towary do morza. A zatem miłość Najwyższego Dobra, mianowicie Boga, przede wszystkim czyni ludzi dobrymi i do niej głównie zmierzają prawa Boże.

Oprócz tego. Dobroć człowieka pochodzi z cnoty; cnotą bowiem jest to, co czyni dobrym tego, który ją posiada. Stąd też prawo zmierza ku temu, by czynić ludzi cnotliwymi, a przepisy prawa odnoszą się do aktów cnót. Lecz warunkiem cnoty jest, by człowiek cnotliwy działał pewnie i z przyjemnością. To zaś przede wszystkim czyni miłość, przez miłość bowiem czynimy coś pewnie i z przyjemnością. A zatem miłość dobra jest tym, ku czemu ostatecznie zmierzają prawa Boże.

Co więcej. Prawodawcy rozkazem wydanego prawa kierują tymi, którym prawa zostają nadane. We wszystkich za rzeczach, którymi porusza jakiś pierwszy poruszający, tym doskonalej coś zostaje poruszone, im bardziej uczestniczy w ruchu pierwszego poruszającego i w podobieństwie do niego. Bóg zaś,, który jest najwyższym prawodawcą czyni wszystko dla swej miłości. Kto więc w ten sposób do Niego zmierza, mianowicie przez miłość, najdoskonalej ku Niemu zmierza. Każdy zaś czynnik działający chce doskonałości w tym, co czyni. To więc jest celem całego prawodawstwa, by człowiek kochał Boga.

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 1, [5]: „Celem przykazania jest miłość". Oraz w Ewangelii św. Mateusza 22, [37-38] powiedziane jest też: „Największe i pierwsze przykazanie w prawie to: „Będziesz miłował Pana Boga twego".

Dlatego też nowe prawo, jako doskonalsze, nazywa się prawem miłości, dawne zaś prawo, jako mniej doskonałe, prawem bojaźni.

345

Rozdział 117
PRAWO BOŻE KIERUJE NAS DO MIŁOŚCI BLIŹNIEGO

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że prawo Boże kieruje nas ku miłości bliźniego.

Między tymi bowiem, którzy mają jeden wspólny cel, powinna istnieć łączność uczucia. Ludzie zaś uczestniczą w jednym wspólnym celu szczęśliwości, ku któremu ze zrządzenia Bożego są skierowani. Powinni więc ludzie być złączeni wzajemną miłością.

Co więcej. Gdy ktoś kocha drugiego, wynika z tej miłości, że kocha też tych, których kocha ów człowiek, i tych, z którymi on jest złączony. Bóg zaś kocha ludzi i przygotował im jako cel ostateczny radowanie się Nim. Jak zatem kochamy Boga, tak powinniśmy także kochać bliźniego.

Co więcej. Skoro człowiek z natury jest istotą społeczną, potrzeba mu pomocy innych ludzi przy osiąganiu właściwego sobie celu. A dzieje się to najwłaściwiej przez

wzajemną miłość między ludźmi. A zatem prawo Boże, które kieruje ludzi do ostatecznego celu, poleca nam wzajemną miłość.

Podobnie. Aby człowiek mógł się zajmować rzeczami Bożymi, potrzeba mu ciszy i spokoju. To zaś, co może przeszkadzać w spokoju, usuwa się przede wszystkim przez wzajemną miłość. Skoro więc prawo Boże kieruje człowieka ku temu, by zajmował się rzeczami Bożymi, jest rzeczą konieczną by na mocy prawa Bożego ludzie wzajemnie się kochali.

Oprócz tego. Prawo Boże otrzymuje człowiek jako pomoc dla prawa naturalnego. Jest zaś rzeczą naturalną dla ludzi, by się wzajemnie miłowali. Oznaką tego jest fakt, że człowiek na mocy pewnego wrodzonego instynktu wspomaga w potrzebie każdego innego człowieka, nawet nieznanego, wskazując mu na przykład właściwą drogę, podnosząc go, gdy upadnie i tak dalej. Tak, jak gdyby każdy człowiek dla każdego człowieka był z natury bliskim i przyjacielem. A zatem prawo Boże nakazuje ludziom wzajemną miłość.

Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 15, [12]: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajemnie miłowali". Oraz także w 1 Liście św. Jana 4, [21]: „To rozkazanie mamy od Boga, aby kto miłuje Boga, miłował i brata swego", oraz w Ewangelii św. Mateusza 22, [39]: „Drugie zaś podobne jest temu: Będziesz miłował bliźniego twego".

Rozdział 118
PRAWO BOŻE OBOWIĄZUJE CZŁOWIEKA DO PRAWDZIWEJ WIARY

Z tego, co powiedzieliśmy widać, że prawo Boże obowiązuje ludzi do prawdziwej wiary.

Jak bowiem początkiem cielesnej miłości jest patrzenie okiem ciała, tak też początkiem miłości duchowej musi być widzenie umysłowe duchowego przedmiotu miłości. Widzenie zaś tego duchowego przedmiotu miłości, którym jest Bóg, na tym świecie jest nam dostępne tylko przez wiarę, dlatego że przewyższa On rozum naturalny, a zwłaszcza z racji tego, że szczęśliwość nasza polega na cieszeniu się Nim. A zatem musi nas prawo Boże wprowadzać w prawdziwą wiarę.

Podobnie. Prawo Boże kieruje człowieka do tego, by całkowicie poddał się Bogu [III, 115], Lecz jak człowiek poddaje Bogu swą wolę przez miłość, tak też poddaje swój intelekt przez wiarę. Ale nie przez wiarę w coś fałszywego, Bóg bowiem, który jest prawdą nie może człowiekowi poddawać niczego fałszywego, stąd, gdy ktoś wierzy w coś fałszywego, nie wierzy Bogu. A zatem do prawdziwej wiary kieruje ludzi prawo Boże.

Co więcej. Kto błądzi odnośnie do istoty rzeczy, nie zna owej rzeczy; na przykład gdyby ktoś spostrzegł zwierzę nieobdarzone rozumem i wziął je za człowieka, nie rozpoznałby człowieka, inaczej zaś by było, gdyby pobłądził co do jakichś jego przypadłości. Lecz w rzeczach złożonych ten, kto błądzi odnośnie do istotnych zasad, choćby nie znał rzeczy wprost, to jednak znają pod pewnym wzglę-

dem; jak na przykład gdyby uważał, że człowiek jest zwierzęciem nie obdarzonym rozumem, poznaje go w zakresie jego rodzaju. Jednakowoż w rzeczach niezłożonych nie

może się to zdarzyć i każdy błąd całkowicie wyklucza poznanie rzeczy. Bóg zaś, jest w najwyższym stopniu niezłożony. Kto więc błądzi w tym, co się odnosi do Boga, nie zna Go, tak jak gdy ktoś wierzy, że Bóg jest ciałem, w żaden sposób Boga nie zna, lecz poznaje coś innego zamiast Boga. Wedle tego zaś, jak się coś poznaje, tak też się to kocha i tego pragnie. Kto więc błądzi w tym, co się odnosi do Boga, ani Boga kochać nie może, ani Go pragnąć jako celu. Skoro więc prawo Boże zmierza ku temu, by ludzie kochali i pragnęli Boga [III, 116], trzeba, by prawo Boże obowiązywało człowieka do prawdziwej wiary w Boga.

Co więcej. Tak się ma fałszywy pogląd w zagadnieniach umysłowych, jak się ma zło przeciwne cnocie w zagadnieniach moralnych, albowiem dobrem intelektu jest prawda. Należy do prawa Bożego zaś, by zabraniało zła. A zatem należy do niego także, by usuwać fałszywe poglądy o Bogu i o sprawach Bożych.

Dlatego też powiedziane jest w Liście do Hebrajczyków 11, [6]: „Bez wiary zaś niepodobna jest podobać się Bogu". A także w Księdze Wyjścia 20, [2] przed podaniem przepisów prawa podana jest najpierw prawdziwa wiara w Boga, mianowicie: „Słuchaj Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest".

W ten sposób usuwamy błąd tych, którzy twierdzą, że obojętne jest dla zbawienia człowieka, w jakiej kto wierze służy Bogu.

Rozdział 119 <<
PRZEDMIOTY POZNANIA ZMYSŁOWEGO KIERUJĄ NASZĄ MYŚL KU BOGU

Ponieważ jest czymś naturalnym dla człowieka czerpać poznanie ze zmysłów, a jest niezmiernie trudno wznieść się ponad rzeczy zmysłowe, ze zrządzenia Opatrzności Bożej przedmioty zmysłowe mają

także przypominać rzeczy Boże, by w ten sposób kierować uwagę ludzi ku rzeczom Bożym, szczególnie tych ludzi, których umysł nie jest zdolny do oglądania rzeczy Bożych samych w sobie.

I dlatego zostały ustanowione ofiary z dziedziny zmysłowo poznawalnej i te człowiek ofiarowuje Bogu nie dlatego, by ich Bóg potrzebował, lecz by człowiekowi uprzytomniały, że i siebie samego, i wszystko, co jest jego, ma odnosić do Boga jako do celu i jako do Stwórcy i Rządcy, i Pana wszechświata.

Od przedmiotów zmysłowo dostrzegalnych otrzymuje człowiek także pewne uświęcenie, a to przez obmycia i namaszczenia, nakarmienie i napojenie, przez wypowiadanie słów, które słyszymy; chodzi o to, by człowiekowi uprzytomnić przez przedmioty zmysłowe, że dary umysłowe, które otrzymuje, pochodzą z zewnątrz, od Boga, którego imię wymawia zmysłowo poznawalnymi wyrazami.

Ludzie wykonują także pewne czynności zmysłowo dostrzegalne nie po to, by poruszyć Boga, lecz by siebie samych zachęcić do rzeczy Bożych; takimi czynnościami są na przykład padanie na twarz, klękanie, głośne wołanie, śpiew. Nie wykonuje się tych czynności jakoby Bóg ich potrzebował, wie On bowiem wszystko i wola Jego jest niezmienna, i przyjmuje uczucia duchowe oraz poruszenia ciała nie ze względu na siebie, lecz my wykonujemy je dla nas samych, by przez te zewnętrzne czynności myśl nasza została skierowana do Boga i rozpaliło się nasze uczucie. W ten sposób także

wyznajemy Boga Stwórcą duszy i ciała naszego i okazujemy Mu cześć i przez duszę, i przez ciało.

Dlatego też nie jest dziwne, że heretycy, którzy przeczą temu, iż Bóg jest Stwórcą naszego ciała, ganią tego rodzaju cześć oddawaną Bogu przy pomocy ciała. Widzimy stąd, że nie pamiętają, iż są ludźmi, jeśli sądzą, że zmysłowe wyobrażenie nie jest konieczne do wewnętrznego poznania, czy uczucia. Wiemy bowiem przez doświadczenie, że czynności zewnętrzne pobudzają duszę do pewnego rozważania, czy odczuwania. Okazuje się więc jasno, że jest rzeczą właściwą, byśmy się posługiwali pewnymi cielesnymi rzeczami, aby myśl naszą podnieść do Boga.

349

Mówi się zaś, że na ofiarowywaniu Bogu zewnętrznych czynności polega kult Boga. Wtedy bowiem mówimy, że się oddajemy kultowi jakichś rzeczy, gdy naszymi uczynkami okazujemy o nie staranie. Bogu zaś okazujemy staranie nie dlatego, jakoby ono Bogu było potrzebne, jak się to dzieje wtedy, gdy się oddajemy kultowi innych rzeczy, lecz dlatego, że przez to zbliżamy się do Boga. A ponieważ przez akty wewnętrzne bezpośrednio zmierzamy ku Bogu, dlatego przez akty wewnętrzne oddajemy we właściwym znaczeniu kult Bogu. Jednakowoż i zewnętrzne czynności należą do kultu Bożego, o ile przez nie wznosi się, jak to powiedzieliśmy, myśl nasza ku Bogu.

Ten kult Boga nazywa się religią, takimi aktami wiąże się (*seligat)* bowiem człowiek, by od Boga nie odstępować. A także dlatego, że pewnego rodzaju instynktem naturalnym czuje się człowiek zobowiązany, by na swój sposób cześć okazywać Bogu, początkowi swego istnienia i wszelkiego dobra.

Stąd też religia ma nazwę pobożności, a przez nią oddajemy należną cześć rodzicom. Do pobożności więc także należy, by oddawać cześć Bogu, Rodzicowi wszystkich. Dlatego też tych, którzy sprzeciwiają się temu, co należy do kultu Boga, nazywa się bezbożnymi.

Ponieważ zaś Bóg jest nie tylko przyczyną i zasadą naszego istnienia, lecz całe nasze istnienie jest w Jego mocy, i wszystko, co w nas jest, Jemu zawdzięczamy, a przez to prawdziwie jest naszym Panem, więc to, co czynimy, by Bogu cześć okazać, nazywa się służbą.

Panem zaś jest Bóg nie przypadłościowo, tak jak człowiek dla człowieka, lecz z natury. Inaczej więc należy się służba Bogu, a inaczej człowiekowi, któremu poddani jesteśmy przypadłościowo i który ma pewną ograniczoną władzę, pochodzącą od Boga. Stąd Grecy nazywają służbę, która się należy Bogu, nazwą specjalną, mianowicie kultem uwielbienia (*latria).*

350

Rozdział 120
KULT UWIELBIENIA NALEŻY ODDAWAĆ TYLKO BOGU

Istnieli uczeni, którzy twierdzili, że kult uwielbienia należy okazywać nie tylko pierwszej zasadzie wszechrzeczy, lecz także wszystkim stworzeniom, które są wyższe od człowieka. Dlatego też niektórzy z nich, chociaż przyjmowali, że Bóg jest jedną pierwszą i powszechną zasadą rzeczy, uważali, że należy oddawać kult uwielbienia, po pierwsze,

najwyższym po Bogu substancjom niebieskim obdarzonym intelektem, które nazywali bogami, bądź to substancjom zupełnie oddzielonym od ciał, bądź duszom ciał niebieskich lub gwiazd.

Po drugie, także pewnym substancjom obdarzonym intelektem, które, jak wierzyli, złączone były z ciałami utworzonymi z powietrza, a które nazywali demonami. Ponieważ uważali, że są one doskonalsze od ludzi, tak jak ciało powietrzne jest doskonalsze od ciała ziemskiego, twierdzili, że i tym substancjom mają ludzie oddawać kult boski; porównując substancje te z ludźmi, mówili, że są one „bogami", jakby czymś pośrednim między ludźmi a bogami. A ponieważ wierzyli, że dusze dobrych, przez to, że zostają oddzielone od ciała, przechodzą w stan wyższy od stanu obecnego życia, twierdzili, że i duszom zmarłych, które nazywali herosami lub manami, należy oddawać kult boski.

Inni znowu, przyjmując, że Bóg jest duszą świata, wierzyli, że należy oddawać ten kult całemu światu i poszczególnym jego częściom, jednak nie z powodu ciała, tylko z powodu duszy, którą według nich miał być Bóg, podobnie jak czci się mędrca nie dla jego ciała, lecz dla jego duszy.

Jeszcze inni twierdzili, że należy oddawać cześć boską także tym rzeczom, które, chociaż natura ich jest niższa od natury człowieka, uczestniczą jednak w mocy natury wyższej. Stąd, ponieważ wierzyli, że pewne posągi, uczynione przez ludzi, otrzymują jakąś moc nadprzyrodzoną, czy to przez wpływ ciał niebieskich, czy to przez

obecność jakichś duchów, mówili, że należy cześć boską oddawać takim posągom. I nazywali je bogami. Dlatego też nazwano ich bałwochwalcami, ponieważ oddawali kult uwielbienia bałwanom, to znaczy posągom.

Jeżeli się zaś przyjmuje jedną tylko pierwszą zasadę oddzieloną to jest rzeczą nierozumną okazywać kult boski komuś innemu. Oddajemy bowiem kult Bogu, jak to powiedzieliśmy [III, 119], nie dlatego, że Bóg tego potrzebuje, lecz dlatego, by w nas samych utwierdzić, także przez rzeczy zmysłowo poznawalne, prawdziwe pojęcie o Bogu. Takie zaś pojęcie, mianowicie, że Bóg jest jeden, wywyższony ponad wszystko, można w nas utwierdzić przez rzeczy zmysłowo poznawalne, tylko w ten sposób, że Mu coś szczególnego okazujemy, co nazywamy kultem boskim. Jest więc rzeczą jasną że osłabia się prawdziwe pojęcie o jednej zasadzie wszystkiego, jeśli kult boski oddaje się więcej niż komuś jednemu.

Oprócz tego. Jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 119], tego rodzaju kult zewnętrzny potrzebny jest człowiekowi, by duszę jego pobudzić do duchowej czci Boga. By pobudzić ducha ludzkiego do czegoś, wiele dopomaga przyzwyczajenie. Łatwiej bowiem pobudzamy się do tego, do czego jesteśmy przyzwyczajeni. Zwyczajem jest zaś wśród ludzi, że nie okazuje się nikomu innemu tej czci, jaką się okazuje temu, kto w państwie zajmuje najwyższe miejsce, czy królowi, czy cesarzowi. Należy więc ku temu kierować ducha ludzkiego, by sądził, że istnieje jedyna najwyższa zasada rzeczy, z racji tego, że okazuje jej coś, czego nie okazuje nikomu innemu. I to nazywamy kultem uwielbienia.

Podobnie. Gdyby kult uwielbienia należał się komuś dlatego, że jest wyższy, a nie dlatego, że jest najwyższy, wynikałoby stąd, że skoro wśród ludzi jeden jest wyższy od drugiego, a wśród aniołów tak samo, winien kult uwielbienia jeden człowiek oddawać drugiemu człowiekowi, a jeden anioł drugiemu aniołowi. A ponieważ wśród ludzi jeden człowiek pod pewnym względem jest wyższy, a niższy pod innym względem, wynika stąd, że wzajemnie powinni by sobie okazywać kult uwielbienia. A to jest niedorzeczne.

352

Co więcej. Wedle zwyczaju ludzkiego za szczególne dobrodziejstwo należy się szczególne odwzajemnienie. Istnieje zaś szczególne dobrodziejstwo, które człowiek otrzymuje od Boga Najwyższego, mianowicie to, że go Bóg stworzył; wykazaliśmy bowiem [II, 21], że tylko Bóg jest Stwórcą. Powinien więc człowiek Bogu oddawać coś szczególnego, w uznaniu szczególnego dobrodziejstwa. A to jest kult uwielbienia.

Co więcej. Kult uwielbienia nazywamy służbą. Służba zaś należy się panu. Panem zaś właściwie i prawdziwie jest ten, kto daje innym nakazy działania, a od nikogo nie bierze zasad działania, kto bowiem wykonuje to, co ktoś wyższy rozporządził, bardziej jest zarządcą niż panem. Bóg zaś, który jest najwyższą zasadą rzeczy, przez swą opatrzność kieruje wszystkich do właściwych im czynności, jak to okazaliśmy powyżej [III, 64], stąd też w Piśmie Świętym powiedziano, że aniołowie i ciała niebieskie usługują i Bogu, którego rozkazy wykonują, i nam, gdyż to nam na pożytek ich czynności się obracają. Nie powinno się więc kultu uwielbienia, który należy się najwyższemu Panu, oddawać nikomu innemu, jak tylko najwyższej zasadzie wszechrzeczy.

Podobnie. Wśród tego, co należy do kultu uwielbienia, ofiara zajmuje miejsce szczególne; klękanie bowiem i padanie na twarz i tym podobne oznaki czci można także okazywać ludziom, chociaż w innej intencji niż Bogu. Nikt zaś nie sądził, by należało składać komuś ofiary, jak tylko temu, którego się uważa za Boga, lub udaje, że się Go za takiego uważa. Zewnętrzna ofiara przedstawia zaś wewnętrzną, prawdziwą ofiarę, przez którą umysł ludzki sam siebie Bogu ofiarowuje. Umysł nasz zaś oddaje się Bogu jako swemu stwórcy, jakby twórcy jego działania, jako celowi jego szczęścia. A to należy się tylko najwyższej zasadzie rzeczy; wykazaliśmy bowiem powyżej [II, 87], że przyczyną stwórczą duszy rozumnej jest tylko Bóg najwyższy. On sam tylko może bowiem skłaniać wolę ludzką do czegokolwiek chce, jak to powyżej okazaliśmy [III, 88], Jest jasne to z tego także, co powyżej powiedzieliśmy [III, 37], że tylko na radowaniu się Nim polega ostateczna szczęśliwość. Samemu

353

więc tylko najwyższemu Bogu winien człowiek składać ofiarę i kult uwielbienia, a nie jakimkolwiek substancjom duchowym.

Chociaż pogląd, zgodnie z którym Bóg najwyższy nie jest niczym innym, jak duszą świata, daleki jest od prawdy, jak to wykazaliśmy powyżej [1,27], i chociaż prawdziwa jest opinia, według której Bóg istnieje oddzielnie, a wszystkie inne substancje obdarzone intelektem, czy to oddzielone od ciał, czy z nimi złączone, mają istnienie od Niego, to jednak to pierwsze stanowisko jest bardziej racjonalną bazą okazywania kultu uwielbienia różnym rzeczom. Okazując bowiem kult różnym rzeczom, okazują go zwolennicy tego poglądu, jak się wydaje, jednemu Bogu najwyższemu, do którego, ich zdaniem, tak się mają różne części świata, jak się mają różne części ciała do duszy człowieka. Ale rozum i temu się sprzeciwia. Powiadają oni bowiem, że światu nie należy oddawać kultu uwielbienia ze względu na jego ciało, lecz ze względu na jego duszę, którą ich zdaniem jest Bóg. Chociaż zaś ciało świata jest podzielone na różne części, to jednak dusza jest niepodzielna. Nie należy więc oddawać kultu boskiego wielu rzeczom, lecz tylko jednej.

Co więcej. Jeśli się przyjmuje, że świat ma duszę, która ożywia całość i wszystkie jej części, nie można tego odnosić do duszy wegetatywnej lub zmysłowej, działania bowiem

tych części duszy nie nadają się dla wszystkich części wszechświata. A gdybyśmy nawet przyjęli, że świat ma duszę zmysłową lub wegetatywną, to kult uwielbienia nie należałby się mu z powodu takiej duszy, jak się nie należy zwierzętom nierozumnym i roślinom. Wynika stąd więc, że pogląd, iż Bóg, któremu należy się kult uwielbienia, jest duszą świata, należy odnosić do duszy obdarzonej intelektem. A dusza taka nie jest doskonałością określonych części ciała, lecz w pewien sposób odnosi się do całości. Widać to także w naszej duszy, która jest mniej doskonała, intelekt bowiem nie ma żadnego organu cielesnego, jak się tego dowodzi w III księdze *O duszy*[222]. Nie należy

222 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 24-25).

354

więc zdaniem ich kultu boskiego oddawać różnym częściom świata, lecz całemu światu z powodu jego duszy.

Co więcej. Jeżeli według ich mniemania istnieje tylko jedna dusza, ożywiająca cały świat i wszystkie jego części — a świat nazywa się Bogiem tylko z powodu duszy — będzie istniał zatem tylko jeden Bóg. I w ten sposób kult boskości należy się komuś jednemu. Jeśli zaś istnieje jedna dusza całości, a różne części znowu mają różne dusze, muszą powiedzieć, że dusze części są podporządkowane duszy całości; ten sam jest bowiem stosunek między doskonałościami i rzeczami, które mogą być udoskonalone. Gdy bowiem jest porządek pośród wielu substancji obdarzonych intelektem, należy się kult uwielbienia tylko tej, która wśród nich zajmuje najwyższe miejsce, jak to wykazaliśmy w dyskusji z innym poglądem. Nie należy więc oddawać kultu uwielbienia częściom świata, lecz tylko całości.

Oprócz tego. Jest rzeczą oczywistą, że niektóre części świata nie mają własnej duszy. Kult im się więc nie należy. A jednak oni czcili wszystkie elementy świata, mianowicie ziemię, wodę, ogień i inne tego rodzaju ciała nieożywione.

Podobnie. Jest rzeczą oczywistą że to, co doskonalsze, nie jest obowiązane do składania kultu latrii rzeczom mniej doskonałym. Człowiek zaś w porządku natury jest doskonalszy co najmniej od wszystkich mniej doskonałych ciał, ze względu na to, że ma doskonalszą formę. A zatem człowiek nie jest obowiązany do oddawania kultu uwielbienia mniej doskonałym ciałom, gdyby im się to należało ze względu na ich dusze.

Tak samo nie do przyjęcia jest twierdzenie, że poszczególne części świata mają własne dusze, a nie, że całość ma jedną wspólną duszę. Trzeba by bowiem, aby najwyższa część świata miała duszę szlachetniejszą, i tej tylko należałby się kult uwielbienia.

Jeszcze mniej słuszny jest pogląd, że posągom należy okazywać kult uwielbienia. Jeżeli bowiem tego rodzaju posągi mają jakąś moc lub godność od ciał niebieskich, nie należy się im z tego powodu kult uwielbienia, gdyż nie należy się on także owym ciałom, chyba

355

że ze względu na ich dusze, jak to niektórzy twierdzili. Te posągi zaś, jak powiadają, otrzymują pewną władzę od ciał niebieskich, wedle ich mocy cielesnej.

Oprócz tego. Jest jasne, że nie otrzymują od ciał niebieskich tak szlachetnej doskonałości, jaką jest dusza rozumna. Są zatem poniżej stopnia godności

jakiegokolwiek człowieka. A zatem człowiek nie jest obowiązany do oddawania im kultu.

Co więcej. Przyczyna jest czymś potężniejszym od skutku. Twórcami zaś tych posągów są ludzie. Nie jest więc człowiek obowiązany do oddawania im kultu.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że tego rodzaju posągi mają pewną moc lub godność, dlatego że się z nimi łączą jakieś substancje duchowe, to i to nie wystarcza, gdyż żadnej innej substancji duchowej, jak tylko najwyższej, nie należy się kult uwielbienia.

Oprócz tego. Dusza rozumna łączy się z ciałem ludzkim w szlachetniejszy sposób, niż jakaś substancja duchowa łączy się z powyższymi posągami. A więc człowiek wyższą ma godność niż owe posągi.

Co więcej. Skoro tego rodzaju posągi sporządza się czasem dla wywołania szkodliwych skutków, jest rzeczą jasną, że jeżeli skutki te zostają wywołane przez jakieś substancje duchowe, substancje te są złe. Jaśniej jeszcze okazuje się to w ten sposób: oszukują w odpowiedziach i wymagają od swych czcicieli rzeczy przeciwnych cnocie. I w ten sposób są mniej doskonałe od dobrych ludzi. Nie należy im się zatem kult uwielbienia.

Jasne jest zatem z tego, co powiedziano, że kult uwielbienia należy się jednemu najwyższemu Bogu. Dlatego powiedziane jest w Księdze Wyjścia 22, [19]: „Kto ofiaruje bogom oprócz samemu Panu, zabity będzie", oraz w Księdze Powtórzonego Prawa [6,13]: „Pana, Boga twego bać się będziesz i Jemu samemu służyć". A także powiedziane jest o poganach w Liście do Rzymian 1, [22-23]: „Albowiem powiadając się być mądrymi, stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobieństwo i obraz człowieka śmiertelnego, i ptaków, i czworonogich, i płazów". A poniżej

356

[Rz 1,25]: „Gdyż prawdę Bożą przemienili w kłamstwo i cześć oddawali i służyli raczej stworzeniu niż Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki".

Ponieważ więc jest rzeczą niewłaściwą by ktoś oddawał kult uwielbienia komu innemu niż pierwszej zasadzie rzeczy, a namawianie do złego jest tylko czynnością stworzenia rozumnego źle usposobionego, jest rzeczą jasną, że do powyższych niewłaściwych kultów doszło wśród ludzi za namową demonów, którzy nawet, pragnąc czci boskiej w miejsce Boga, kazali ludziom sobie cześć oddawać. Dlatego powiedziane jest w Psalmie [96,5]: „Wszyscy bogowie pogańscy — to czarci", a także w 1 Liście do Koryntian 10, [20]: „Co poganie ofiarują, czartom ofiarują a nie Bogu".

Ponieważ zaś głównym zamierzeniem prawa Bożego jest, by człowiek poddał się Bogu i okazywał Mu szczególną cześć nie tylko sercem, ale i słowem, i uczynkami zewnętrznymi, dlatego najpierw w Księdze Wyjścia 20, [3-4], gdzie prawo Boże jest przedstawione, zakazuje się kultu wielu bogów w słowach: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną. Nie uczynisz sobie obrazu rytego ani żadnej podobizny". Po wtóre zakazuje się człowiekowi wymawiania bez uszanowania imienia boskiego, mianowicie dla stwierdzenia nieprawdy; powiedziane jest bowiem [Wj 20,7]: „Nie będziesz wymawiał imienia Pana Boga twego nadaremno". Po trzecie nakazuje się spoczynek na pewien czas od czynności zewnętrznych, by myśl zajęła się kontemplacją Bożą; i dlatego powiedziane jest [Wj 20,8]: „Pamiętaj, abyś dzień sobotni święcił".

Rozdział 121
PRAWO BOŻE KIERUJE CZŁOWIEKIEM ZGODNIE Z JEGO ROZUMEM W DZIEDZINIE RZECZY CIELESNYCH I ZMYSŁOWYCH

Tak jak rzeczy cielesne i zmysłowo poznawalne mogą podnosić umysł człowieka do Boga, jeżeli ich odpowiednio używa ku czci

357

Bożej, tak też nadużywanie ich albo całkowicie odrywa umysł od Boga, gdy wola cel swój zakłada w rzeczach niedoskonałych, albo też opóźnia dążenie umysłu do Boga, gdy więcej niż to jest potrzebne do tych rzeczy się przywiązujemy. Po to zaś przede wszystkim dane zostało prawo Boże, by człowiek łączył się z Bogiem. Do prawa Bożego należy więc kierowanie człowiekiem co do jego przywiązania do rzeczy cielesnych i zmysłowych i używania ich.

Co więcej. Jak umysł człowieka podporządkowany jest Bogu, tak ciało podporządkowane jest duszy, a niższe władze rozumowi. Należy zaś do Opatrzności Bożej, którą człowiek poznaje jako nadane mu przez Boga prawo Boże, by poszczególne rzeczy zachowywały swój porządek. W ten sposób więc powinno prawo Boże kierować człowiekiem, by niższe władze podległe były rozumowi, ciało duszy, i by rzeczy zewnętrzne służyły potrzebom człowieka.

Co więcej. Wszelkie prawo, należycie ustanowione, prowadzi do cnoty. Cnota zaś polega na tym, by rozum kierował tak uczuciami wewnętrznymi, jak używaniem rzeczy cielesnych. Powinno to więc być ustanowione przez prawo Boże.

Oprócz tego. Wszelki prawodawca powinien ustanawiać prawem to, bez czego niepodobna zachować prawa. Skoro zaś prawo jest przedstawione rozumowi, nie poddałby się człowiek prawu, gdyby wszystko, co dotyczy człowieka, nie podlegało rozumowi. Jest więc rzeczą prawa Bożego nakazywać, by wszystko, co dotyczy człowieka, podlegało rozumowi.

Dlatego też powiedziane jest w Liście do Rzymian 12, [1]: „Rozumna służba wasza", oraz w 1 Liście do Tesaloniczan 4, [3]: „Ta jest wola Boża, uświęcenie wasze".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy twierdzą że tylko to jest grzechem, co bliźniego obraża lub gorszy.

358

Rozdział 122 <<
RACJE, DLA KTÓRYCH NIERZĄD JEST WEDLE PRAWA BOŻEGO GRZECHEM, A MAŁŻEŃSTWO JEST ZGODNE Z NATURĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się, że niesłuszne jest stanowisko tych, którzy twierdzą, że nierząd nie jest grzechem. Podają oni bowiem przykład niewiasty, niezwiązanej małżeństwem, niebędącej pod niczyją władzą: ani ojca, ani nikogo innego. Jeśli ktoś za jej zezwoleniem z nią obcuje, nie czyni jej krzywdy, może ona bowiem robić, co jej się podoba, i rozporządza swym ciałem. Nie czyni też krzywdy nikomu innemu, skoro przyjmujemy, że nie jest pod niczyją władzą. Wydaje się więc, że nie ma tu grzechu.

Jeśliby ktoś powiedział, że czyni się krzywdę Bogu, nie wydaje się to odpowiedzią wystarczającą. Nie obrażamy bowiem Boga, jeżeli równocześnie nie działamy także przeciw naszemu własnemu dobru, jak to wyżej powiedzieliśmy [III, 121], Nie wydaje się zaś, by to się sprzeciwiało dobru człowieka. A więc nie wydaje się, by się jakaś krzywda działa Bogu.

Podobnie nie wydaje się wystarczającą odpowiedzią że krzywdę czyni się tu bliźniemu przez zgorszenie. Zdarza się bowiem, że się ktoś gorszy tym, co samo w sobie nie jest grzechem, a staje się w ten sposób grzechem przypadłościowo. Lecz teraz nie zastanawiamy się nad tym, czy nierząd jest grzechem przypadłościowo, lecz nad tym, czy jest grzechem sam w sobie.

Należy więc szukać odpowiedzi w tym, co powiedzieliśmy powyżej. Powiedzieliśmy bowiem [III, 112n], że Bóg opiekuje się każdym, zgodnie z tym, co jest dla niego dobrem. Dobrem dla każdego jest zaś osiągnięcie swego celu, a złem odwrócenie się od właściwego celu. Należy zaś to rozważyć tak odnośnie do całości, jak i do części, tak mianowicie, by każda część w człowieku i wszelki jego czyn osiągnął właściwy sobie cel. Nasienie męskie zaś, chociaż jest zbyteczne dla zachowania jednostki, konieczne jest jednak dla

rozmnożenia gatunku. Inne zaś rzeczy zbyteczne, jak wydzieliny, mocz, pot i tym podobne, do niczego nie są potrzebne, dlatego tylko wydalenie ich jest dobrem dla człowieka. Co do nasienia zaś — nie chodzi o samą emisję, lecz by zostało wydane w celu zrodzenia, i to jest celem obcowania płciowego. Daremne byłoby zaś zrodzenie człowieka, gdyby za nim nie szło i należne wyżywienie, nie mogłoby bowiem żyć potomstwo, gdyby się przestało je żywić. Tak więc emisja nasienia musi być poddana jakiemuś celowi, by z niej wyniknąć mogło i odpowiednie zrodzenie, i wychowanie potomstwa.

Stąd zaś wynika, że wszelka emisja nasienia w taki sposób, by nie mogło nastąpić zrodzenie, sprzeciwia się dobru człowieka. A jeśli się to dzieje rozmyślnie, musi być grzechem. Mówię o takim sposobie, zgodnie z którym zrodzenie bezwzględnie nie może nastąpić, jak na przykład wszelkie wydanie nasienia bez naturalnego złączenia mężczyzny i niewiasty, dlatego tego rodzaju grzech nazywa się grzechem przeciwko naturze. Jeżeli zaś z emisji nasienia zrodzenie nie może nastąpić przypadłościowo, nie jest to z tej racji przeciwko naturze ani też nie jest grzechem; na przykład, gdy się zdarzy, że niewiasta jest niepłodna.

Podobnie musi być przeciwna dobru człowieka sytuacja, gdy nasienie wydane zostaje w ten sposób, by mogło wprawdzie nastąpić zrodzenie, lecz właściwe wychowanie potomstwa napotyka przeszkody. Należy bowiem rozważyć, że u tych zwierząt, u których samica sama może wychować potomstwo, samiec i samica po spółkowaniu nie pozostają razem; przykładem tego są psy. U tych wszystkich zaś zwierząt, u których samica nie może sama wychować potomstwa, pozostaje z nią samiec tak długo, jak długo to jest potrzebne dla wyżywienia i wychowania potomstwa; widzimy to na przykład u niektórych ptaków, których pisklęta nie potrafią natychmiast po wykluciu się znaleźć sobie pokarmu. Skoro bowiem ptak nie żywi piskląt mlekiem, które jest łatwo dostępne, jako że jest przygotowane przez naturę, jak to widzimy u zwierząt czworonożnych, lecz musi gdzie indziej szukać pokarmu dla piskląt, a prócz tego musi je ogrzewać i wysiadywać, nie wystarczyłaby

tu jedynie samica. Stąd ze zrządzenia Opatrzności Bożej samiec z natury nie opuszcza samicy, aby mogli wychować młode. Jest zaś jasne, że wśród ludzi kobieta bynajmniej nie podołałaby sama wychowaniu dzieci, potrzeby życia ludzkiego są bowiem tak liczne, że jedna osoba nie może im sprostać. Jest to więc zgodne z naturą ludzką by mężczyzna pozostał z kobietą po obcowaniu płciowym, a nie opuszczał jej natychmiast i obcował z wielu innymi, jak to zachodzi u rozpustników.

Nie sprzeciwia się zaś temu rozumowaniu to, że może być niewiasta, która jest dość bogata, by mogła sama wyżywić potomstwo. Prawość bowiem naturalna czynów ludzkich nie zależy od tego, co się zdarza przypadłościowo u jednego osobnika, lecz od tego, co jest odpowiednie dla całego gatunku.

Należy także zauważyć, że potomstwu człowieka potrzeba nie tylko odżywiania co do ciała, jak innym zwierzętom, lecz także nauczania w zakresie duszy. Inne zwierzęta mają bowiem z natury pewną roztropność, która pozwala im troszczyć się o siebie, człowiek zaś żyje rozumem, który doświadczeniem zbieranym przez długi czas musi dochodzić do roztropności, muszą więc dzieci być pouczane przez rodziców, mających już doświadczenie. Pouczenia tego nie mogą przyjąć dzieci zaraz po urodzeniu, lecz po dłuższym czasie, a zwłaszcza gdy dojdą do używania rozumu. Potrzeba też dłuższego czasu dla tej nauki. A wtedy także z powodu naporu namiętności, które psują roztropną ocenę, potrzeba im nie tylko nauki, ale i skarcenia. Tu zaś nie wystarcza sama niewiasta, lecz potrzeba raczej mężczyzny, który ma doskonalszy rozum do pouczania i większą siłę do karcenia. A zatem nie wystarcza dla człowieka krótkie opiekowanie się potomstwem, jak u ptaków, lecz musi ono trwać przez długi okres życia.
Stąd, skoro jest rzeczą potrzebną wśród zwierząt, by samiec nie opuszczał samicy, póki praca ojca jest dla potomstwa konieczna, jest naturalne dla człowieka, by nie na krótki czas, ale trwałym związkiem łączył się z jakąś kobieta. Związek ten nazywamy małżeństwem. Małżeństwo jest więc dla człowieka naturalne, a obcowanie w nie

rządzie, będące poza małżeństwem, sprzeciwia się dobru człowieka. I dlatego musi być grzechem.

Nie należy jednak za lekki grzech uważać emisji nasienia poza należnym celem zrodzenia i wychowania potomstwa. Grzechem bowiem lekkim jest albo nie jest w ogóle żadnym grzechem, gdy ktoś z jakiejś części swego ciała robi inny użytek niż ten, do którego z natury jest przeznaczona, jak na przykład, gdy ktoś chodzi na rękach lub nogami robi to, co powinien zrobić rękami; niewiele się bowiem te nieprawidłowe czynności sprzeciwiają dobru człowieka. Nieprawa zaś emisja nasienia sprzeciwia się dobru natury, którym jest zachowanie gatunku. Dlatego też wydaje się, że po grzechu zabójstwa, który niszczy naturę ludzką już istniejącą, drugie miejsce zajmuje ten rodzaj grzechu, który przeszkadza zrodzeniu natury ludzkiej.

Potwierdza zaś to, co powiedzieliśmy, powaga Boża. Świadczą bowiem o tym, że niedopuszczalna jest taka emisja nasienia, za którą nie może iść zrodzenie, następujące słowa w Księdze Kapłańskiej 18, [22-23]: „Z mężczyzną nie łącz się obcowaniem niewieścim, bo to ohyda jest, z żadnym bydlęciem nie złączysz się", oraz w 1 Liście do Koryntian 6, [9-10]: „Ani rozwiąźli, ani sodomici nie posiądą królestwa Bożego". Że zaś niedozwolony jest nierząd i wszelkie obcowanie cielesne z kimś innym, niż z własną żoną okazują to następujące słowa z Księgi Powtórzonego Prawa 23, [18]: „Nie będzie

nierządnicy z córek Izraelowych ani nierządnika z synów Izraelowych". Oraz z Księgi Tobiasza 4, [13]: „Strzeż się pilnie, synu mój, wszelkiego porubstwa, i poprzestając na żonie twej, nigdy o grzechu nie wiedz". A także z 1 Listu do Koryntian 6, [18]: „Unikajcie rozpusty".

W ten sposób obala się błąd tych, którzy twierdzą, że w emisji nasienia nie ma większego grzechu, niż w wydaleniu czegoś innego zbytecznego, oraz błąd tych, którzy twierdzą, że nierząd nie jest grzechem.

362

Rozdział 123
MAŁŻEŃSTWO MA BYĆ NIEROZERWALNE

Gdy się właściwie rozważy powyższe dowodzenia, prowadzą one, jak się wydaje, nie tylko do tego, że związek mężczyzny i niewiasty w naturze ludzkiej, który nazywamy małżeństwem, ma trwać długo, lecz także, że ma trwać przez całe życie.

Dobra posiadane służą bowiem do zachowania życia naturalnego, a ponieważ życie naturalne, którego ojciec nie może zachować na wieki, zostaje zachowane w synu jakby przez pewne następstwo, zgodnie z podobieństwem gatunkowym — to jest czymś z natury słusznym, by w tych rzeczach, które należą do ojca, syn był jego następcą. Jest więc rzeczą naturalną by opieka ojca nad synem trwała do końca jego życia. Jeżeli więc troska ojca o dziecko nawet u ptaków powoduje współżycie osobnika męskiego i żeńskiego, porządek naturalny wymaga, by w gatunku ludzkim ojciec i matka wspólnie żyli aż do końca życia.

Wydaje się także, że sprzeciwiałoby się to sprawiedliwości, gdyby powyższy związek został rozerwany. Kobieta bowiem potrzebuje mężczyzny nie tylko, aby mieć potomstwo, jak to jest u innych zwierząt, lecz także, by nią ktoś rządził, mężczyzna bowiem ma rozum doskonalszy i większą siłę. Mężczyzna zaś dobiera sobie kobietę, bez której nie może mieć potomstwa. Gdy zatem niewiasta przestanie już być płodna i piękna, nikt inny jej nie przyjmie. Gdyby więc ktoś, przyjmując niewiastę w jej młodości, gdy jest płodna i piękna, mógł ją porzucić, gdy postąpi w latach, czyniłby jej krzywdę, co jest przeciwne naturalnej sprawiedliwości.

Podobnie. Jest rzeczą jasną, że byłoby czymś niewłaściwym, gdyby kobieta mogła opuścić męża, skoro z natury jest poddana mężowi jako temu, który ma władzę, kto bowiem komuś podlega, nie może się spod jego władzy uwolnić. Byłoby to zatem przeciwko naturalnemu porządkowi, gdyby kobieta mogła opuszczać męża. Jeżeli zaś byłoby wolno mężczyźnie opuścić kobietę, nie byłby to

363

równy związek mężczyzny z kobietą lecz pewien stan niewoli ze strony kobiety.

Oprócz tego. Jest w człowieku pewna naturalna troska o pewność potomstwa; konieczne to jest dlatego, że dziecko potrzebuje długotrwałej opieki ojca. Co się więc sprzeciwia pewności potomstwa, sprzeciwia się naturalnemu dążeniu gatunku ludzkiego. Gdyby zaś mąż mógł opuścić żonę, a żona męża i żyć raz z jednym, raz z drugim, pochodzenie potomstwa byłoby wątpliwe. Sprzeciwia się to więc naturalnemu dążeniu gatunku ludzkiego, by żona i mąż się rozłączali. Tak więc związek mężczyzny z niewiastą musi w gatunku ludzkim być nie tylko trwały, ale także nierozerwalny.

Co więcej. Im przyjaźń jest większa, tym jest bardziej stała i trwała. Wydaje się zaś, że największa przyjaźń jest między mężem a żoną jednoczą się bowiem nie tylko obcowaniem cielesnym, które nawet między dzikimi zwierzętami tworzy przyjemny związek, lecz wiąże ich także całe współżycie domowe; oznaką tego jest, że mąż dla żony „opuści ojca swego i matkę", jak powiedziano w Księdze Rodzaju 2, [24]. Jest więc rzeczą słuszną, by małżeństwo było zupełnie nierozerwalne.

Należy dalej jeszcze rozważyć, że spośród działań naturalnych tylko rodzenie odnosi się do dobra powszechnego; spożywanie pokarmów i wydalenie tego, co zbyteczne, należy bowiem do osobnika, rodzenie zaś do zachowania gatunku. Stąd, skoro prawo jest ustanowione dla ogólnego dobra, należy to przede wszystkim, co się tyczy rodzenia potomstwa, uregulować prawami i boskimi, i ludzkimi. Prawa ustanowione zaś, jeśli są ludzkie, powinny wywodzić się z dążeń naturalnych, podobnie jak w dowodzeniu naukowym wszelkie odkrycia ludzkie biorą początek z zasad poznawanych w sposób naturalny. Prawa zaś boskie nie tylko wyrażają dążenia naturalne, lecz nawet dopełniają braki tych dążeń, tak jak te rzeczy, które Bóg objawia, przewyższają zdolność rozumu przyrodzonego. Skoro więc jest dążeniem naturalnym w rodzaju ludzkim, by związek mężczyzny i kobiety był nierozerwalny i by jeden mężczyzna łączył się z jedną kobietą, trzeba, ażeby i prawo ludzkie to nakazywało.

364

Prawo boskie zaś dodaje tu pewną nadprzyrodzoną rację, wziętą z tego, co oznacza nierozłączne zjednoczenie Chrystusa i Kościoła, które jest związkiem jednego z jednym. Tak więc niezachowanie należnego porządku w tej sprawie sprzeciwia się nie tylko naturalnemu dążeniu, lecz jest także przekroczeniem praw Bożych i ludzkich. Stąd bardziej jest grzeszny nieporządek w tej dziedzinie niż w dziedzinie spożywania pokarmu lub czymś podobnym.

Ponieważ zaś jest rzeczą potrzebną by temu, co jest w człowieku najlepsze, podporządkować wszystko inne, regulują prawa związek mężczyzny i kobiety nie tylko odnośnie do rodzenia potomstwa, jak to jest u innych zwierząt, lecz także odnośnie do dobrych obyczajów, czym zdrowy rozum kieruje, zarówno w stosunku do człowieka jako takiego, jak i do człowieka jako członka rodziny lub społeczeństwa. Do tych dobrych obyczajów należy zaś nierozerwalność związku mężczyzny i kobiety. Tak bowiem wierniejsza będzie miłość jednego ku drugiemu, gdy będą wiedzieć, że są nierozdzielnie złączeni. Będą także bardziej zapobiegliwi w sprawach domowych, gdy będą pamiętać, że zawsze pozostaną razem i posiadać będą to samo mienie. Usuwa się też w ten sposób początki niezgody, która, gdyby mąż opuścił żonę, musiałaby wybuchnąć między nim a rodziną żony, w ten sposób silniejsza także staje się miłość między krewnymi. Znika też sposobność do cudzołóstwa, która by istniała, gdyby mąż mógł opuścić żonę albo żona męża, w ten sposób bowiem otwierałaby się łatwa droga do szukania innego małżeństwa.

Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 5, [por. 5,31-32] i 19, [9], a także w 1 Liście do Koryntian 7, [10]: „Ja zaś powiadam wam, żeby żona nie odchodziła od męża".

Przez to, co wyżej powiedzieliśmy, odrzuca się zwyczaj opuszczania żon, było to jednak dozwolone Żydom w Starym Prawie z powodu zatwardziałości ich serc [zob. Mt 19,8]. Byli mianowicie skłonni do zabijania żon, dozwolone więc było mniejsze zło dla uniemożliwienia większego.

Rozdział 124
MAŁŻEŃSTWO POWINNO BYĆ ZWIĄZKIEM JEDNEGO MĘŻCZYZNY Z JEDNĄ KOBIETĄ

Należy rozważyć, że czymś wrodzonym jest u wszystkich zwierząt, które spółkują, fakt, iż nie znoszą w tej dziedzinie współzawodnictwa, i nieraz z tego powodu powstaje między nimi walka. Dla wszystkich zwierząt jest jedna wspólna tego przyczyna, każde zwierzę bowiem chce swobodnie używać rozkoszy spółkowania, podobnie jak i przyjemności jedzenia pokarmu. Swobodzie przeszkadza zaś, gdy do jednej samicy zbliża się wielu samców, lub na odwrót, i gdy w swobodnym używaniu pokarmu przeszkadza jednemu zwierzęciu drugie zwierzę przywłaszczające sobie pożywienie, którego tamto pragnie. I dlatego z tych dwóch przyczyn zwierzęta walczą. U człowieka jest tu zaś szczególna przyczyna, jak bowiem powiedzieliśmy [III, 123], człowiek z natury pragnie być pewny swego potomstwa, a to byłoby wykluczone, gdyby nie było związku jednego mężczyzny z jedną kobietą. Z naturalnego więc dążenia pochodzi związek jednego mężczyzny z jedną niewiastą.

Lecz tu należy rozważyć różnicę. Że bowiem jedna kobieta nie ma obcować z wielu mężczyznami, co do tego odnoszą się oba powyższe argumenty. Lecz gdy chodzi o to, by jeden mężczyzna nie obcował z wieloma kobietami, nie jest słuszny drugi argument, nie wyklucza bowiem pewności potomstwa, gdy jeden mężczyzna żyje z wieloma kobietami. Wchodzi tu jednak w rachubę pierwszy argument, tak jak bowiem mężczyzna nie ma swobody obcowania z kobietą, jeżeli ma ona innego, tak też kobieta nie ma tej swobody, jeśli mężczyzna ma inne kobiety. I dlatego, ponieważ pewność posiadania potomstwa jest głównym dobrem, którego się żąda od małżeństwa, żadne prawo i żaden zwyczaj ludzki nie pozwalał na to, by jedna kobieta miała wielu mężów. Było to uważane za złe nawet

u dawnych Rzymian, o których opowiada Waleriusz Maksymus[223], a którzy uważali, że z racji niepłodności nie należy zrywać węzła małżeńskiego.

Podobnie. U każdego gatunku zwierząt, u których ojciec troszczy się o potomstwo, jeden samiec żyje zawsze tylko z jedną samicą jak to widzimy u wszystkich ptaków, które razem karmią pisklęta; nie potrafiłby bowiem jeden samiec pomagać wielu samicom. Wśród zwierząt zaś, u których samiec nie troszczy się o potomstwo, mamy związki z wielu samicami, i samicy z wielu samcami, jak to widzimy u psów, kur i tak dalej. Ponieważ zaś spośród wszystkich zwierząt człowiek najbardziej się troszczy o swoje potomstwo, jest rzeczą jasną że dla człowieka jest czymś naturalnym, by jeden mężczyzna wiązał się z jedną kobietą a jedna kobieta z jednym mężczyzną.

Co więcej. Przyjaźń polega na pewnej równości. Jeśli więc nie wolno kobiecie mieć wielu mężów, dlatego, że to sprzeciwia się zapewnieniu sobie potomstwa, a wolno by było mężowi mieć wiele żon, nie byłoby przyjaźni z wolnej woli między żoną a mężem, lecz byłaby jakby służalcza. I to też potwierdza doświadczenie, gdzie bowiem mąż ma kilka żon, tam żony są uważane za służebnice.

Oprócz tego. Gorącej przyjaźni nie można mieć z wielu osobami, jak to czytamy u Filozofa w VIII księdze *Etyki*[224]. Jeżeli więc żona ma tylko jednego męża, a mąż ma wiele

żon, nie będzie z obu stron równości w przyjaźni. Nie będzie więc przyjaźni z wolnej woli, tylko niejako służalcza.

Co więcej. Jak to powiedzieliśmy, należy tak uporządkować małżeństwo ludzi, jak tego wymagają dobre obyczaje. Sprzeciwia się zaś dobrym obyczajom, by jeden mąż miał wiele żon, wynika stąd bowiem niezgoda w rodzinie, jak tego dowodzi doświadczenie. Nie jest więc czymś słusznym, by jeden mąż miał wiele żon.

Dlatego też powiedziane jest w Księdze Rodzaju 2, [24]: „Będą dwoje w jednym ciele". W ten sposób odrzuca się zwyczaj tych,

223 Waleriusz Maksymus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* 11, 1,4.
224 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 6 (1158a 10-14).

którzy mają wiele żon; oraz zdanie Platona[225], który przyjmował, że żony powinny być wspólne. Za tym zdaniem poszedł w Nowym Prawie Mikołaj, jeden z siedmiu diakonów[226].

Rozdział 125 <<
BLISCY KREWNI NIE POWINNI ZAWIERAĆ MAŁŻEŃSTWA

Dla słusznych przyczyn zostało zabronione prawem, by osoby związane wspólnym pochodzeniem zawierały małżeństwo.

Skoro bowiem małżeństwo jest związkiem różnych osób, słusznie zabrania się małżeństwa tym osobom, które powinny się uważać za coś jakby jednego, z powodu wspólnego pochodzenia, ażeby goręcej się kochały, uznając w sobie tę jedność.

Podobnie. Skoro w stosunkach cielesnych między mężem a żoną jest pewna naturalna wstydliwość, należało zakazać tych stosunków osobom, które dla wspólnoty krwi winne są sobie poszanowanie. To jest, jak się wydaje przyczyną słów w Starym Prawie [zob. Kpł 18,6n]: „Sromoty siostry twej nie odkryjesz", i podobnie o innych.

Oprócz tego. Przyczynia się to do zepsucia obyczajów, gdy ludzie zbytnio oddają się rozkoszom stosunków płciowych, bardziej to bowiem od jakiejkolwiek innej przyjemności absorbuje umysł i w ten sposób rozum napotyka przeszkody w zakresie słusznego działania. Byłoby to zaś nadużywaniem tych przyjemności, gdyby wolno było ich używać z tymi, z którymi się musi mieszkać, na przykład z siostrami lub innymi bliskimi osobami, a nie można by bowiem usunąć tutaj okazji. Słuszne więc było dla zachowania dobrych obyczajów, by taki związek był zakazany prawem.

225 Platon, *República* V, 449 D; *Timaeus* 18 C-D.
226 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 5 (PL 42, 26).

Co więcej. Rozkoszowanie się obcowaniem płciowym odbiera całkowicie roztropny osąd. A zatem wielokrotne obcowanie sprzeciwia się dobrym obyczajom. Zwiększa zaś tę rozkosz wzajemna miłość tych, którzy obcują ze sobą. Byłoby więc przeciwne dobrym obyczajom, gdyby bliscy krewni wstępowali w związki małżeńskie, gdyż miłość pożądliwa dodana by tu była do miłości pochodzącej od wspólności pochodzenia i

wychowania, i tak z racji większej miłości musiałaby dusza tym bardziej się poddawać władzy rozkoszy.

Co więcej. W ludzkiej społeczności rzeczą najpotrzebniejszą jest, by przyjaźń była między wieloma ludźmi. Rozszerza się zaś przyjaźń między ludźmi, gdy przez małżeństwo łączą się osoby obce. Słuszne więc było, by prawo kierowało łudzi do zawierania związków małżeńskich między ludźmi obcymi, a nie między bliskimi krewnymi.

Co więcej. Jest rzeczą niestosowną tworzenie wspólnoty małżeńskiej między dwojgiem, z których jedno winno być z natury drugiemu podległe. Naturalną rzeczą jest zaś, by ktoś był poddany rodzicom. Niestosowne więc jest, by związki małżeńskie były zawierane z rodzicami, skoro w małżeństwie jest pewna wspólnota. Dlatego powiedziane jest w Księdze Kapłańskiej 18, [6]: „Żaden człowiek do bliskiej krewnej swojej nie przystąpi".

W ten sposób usuwa się obyczaj obcowania płciowego z bliskimi krewnymi. Należy jednak wiedzieć, że jak skłonność naturalna odnosi się do tego, co się zdarza najczęściej, tak też i prawo ułożone jest odpowiednio do tego, co się zdarza najczęściej. Nie osłabia powyższych argumentów fakt, że czasem rzecz się ma inaczej, nie można bowiem poświęcać dobra wielu dla dobra jednostki, skoro dobro wielu jest zawsze bardziej boskie od dobra jednostki. Aby jednak szczególnej sytuacji, która się gdzieś może zdarzyć, można zaradzić, mają prawodawcy i podobni im moc dyspensowania od tego, co jest ogólnie postanowione, według potrzeby poszczególnych wypadków. A jeżeli prawo jest ludzkie, mogą dyspensować ludzie, mający podobną moc. Jeżeli zaś jest boskie prawo, dyspensować

może autorytet Boży; jak na przykład w Starym Prawie na mocy dyspensy wolno było, jak się wydaje, mieć kilka żon, i konkubiny, i żonę odprawiać.

Rozdział 126
NIE KAŻDE OBCOWANIE PŁCIOWE JEST GRZECHEM

Przeciwne rozumowi jest, by ktoś tak obcował cieleśnie, by udaremnić zrodzenie i wychowanie potomstwa, zgodne zaś jest z rozumem, by używać tego obcowania w sposób właściwy dla zrodzenia i wychowania potomstwa. Prawo boskie zabrania zaś tylko tego, co się sprzeciwia rozumowi, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 121]. Niewłaściwe więc jest twierdzenie, że wszelkie obcowanie płciowe jest grzechem.

Co więcej. Skoro członki ciała są narzędziami duszy, a celem każdego członka jak i wszelkiego narzędzia jest być używanym, tak też używane są niektóre członki ciała, by obcować płciowo, jest to zatem ich celem. To zaś, co jest celem pewnych rzeczy naturalnych, nie może być samo przez się złem; to bowiem, co istnieje w naturze, skierowane jest przez Opatrzność Bożą do celu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 64]. Nie może więc obcowanie płciowe być złem samo przez się.

Co więcej. Bóg, który wszystkim porusza, dał rzeczom naturalne skłonności. Jest więc niemożliwe, by naturalna skłonność jakiegoś gatunku kierowała się ku temu, co samo przez się jest złem. Lecz wszystkie doskonałe zwierzęta mają naturalną skłonność do obcowania płciowego. Jest więc niemożliwe, by ono było złem samo przez się.

Podobnie. To, bez czego nie może istnieć coś dobrego i doskonałego, nie jest samo przez się złem. Lecz trwałość gatunku zachowuje się u zwierząt tylko przez zrodzenie,

które jest skutkiem obcowania płciowego. Jest więc niemożliwe, by obcowanie płciowe było samo przez się złem.

370

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 7, [28]: „Kobieta nie grzeszy, jeśli wychodzi za mąż".

W ten sposób odrzuca się błąd tych, którzy powiadają, że wszelkie obcowanie płciowe jest niedozwolone i stąd potępiają całkowicie małżeństwo i wesela. Niektórzy z nich są tego zdania dlatego, że twierdzą, iż to, co ziemskie, pochodzi nie od dobrego, lecz od złego źródła.

Rozdział 127
NIE JEST GRZECHEM SAMYM PRZEZ SIĘ SPOŻYWANIE JAKIEGOKOLWIEK POKARMU

Jak w realizowaniu popędu płciowego nie ma grzechu, jeśli podlega rozumowi, tak samo nie ma grzechu w spożywaniu pokarmu, Czyni się zaś coś zgodnie z rozumem wtedy, gdy się tym kieruje odpowiednio do należytego celu. Należytym celem spożywania pokarmu jest zaś zachowanie ciała przez odżywianie. Można więc używać bez grzechu jakiegokolwiek pokarmu, który spełnia to zadanie. A zatem nie jest grzechem samym przez się spożywanie jakiegokolwiek pokarmu.

Co więcej. Używanie jakiejkolwiek rzeczy nie jest czymś złem, jeżeli rzecz sama przez się nie jest zła. Żadne zaś pożywienie nie jest z natury złe, każda bowiem rzecz jest z natury swej dobra, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 7], Może zaś jakieś pożywienie nie być dla kogoś dobrem, o ile szkodzi zdrowiu jego ciała. A zatem spożywanie jakiegokolwiek pokarmu nie jest jako takie grzechem, lecz może być grzechem, jeżeli go ktoś używa nierozumnie, na szkodę swego zdrowia.

Co więcej. Nie jest rzeczą samą przez się złą posługiwać się rzeczami odpowiednio do tego, na co są przeznaczone. Rośliny istnieją zaś dla zwierząt, pewne zwierzęta dla drugich, a wszystkie dla człowieka, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 22].

371

Używanie roślin lub mięsa zwierząt, czy to jako pożywienia, czy w innym celu pożytecznym dla człowieka, nie jest więc grzechem samo przez się.

Podobnie. Nędza grzechu przechodzi z duszy na ciało, a nie na odwrót; grzechem bowiem nazywamy to, co wprowadza nieład we wolę. Pokarmy zaś należą bezpośrednio do ciała, a nie do duszy. Nie może więc przyjmowanie pokarmów być samo przez się grzechem, chyba że sprzeciwia się prawości woli. Może tak być po pierwsze, przez sprzeczność z właściwym celem pokarmów; gdy ktoś na przykład dla przyjemności jedzenia używa pokarmów szkodliwych dla zdrowia ciała, szkodliwych czy to ze względu na rodzaj pokarmów, czy też ze względu na ich ilość. Po drugie, zdarza się to wtedy, gdy spożywanie pokarmów jest niezgodne z warunkami, w których żyje dany człowiek, lub jego otoczenie; na przykład gdyby ktoś był bardziej wybredny, niż jego środki na to pozwalają lub gdyby odżywiał się inaczej, niż każe obyczaj tych, wśród których żyje. Po trzecie, może tak być, gdy niektóre pokarmy są zakazane prawem, dla jakiejś szczególnej przyczyny; na przykład w Starym Prawie były niektóre pokarmy

zakazane ze względu na ich znaczenie, a w Egipcie od najodleglejszych czasów zakazane było spożywanie mięsa wołowego, ze względu na potrzeby rolnictwa. Albo wreszcie dlatego, że pewne przepisy zakazują używania pewnych pokarmów, dla powściągnięcia pożądliwości.

Dlatego mówi Pan w Ewangelii św. Mateusza 15, [11]: „Nie to, co wchodzi w usta, plami człowieka", oraz powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 10, [25]: „Wszystko, co sprzedają w jatce, jedzcie; o nic nie pytając dla sumienia". A także powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 4, [4]: „Wszelkie stworzenie Boże dobre jest, a niczego nie należy odrzucać, co się przyjmuje z dziękczynieniem".

W ten sposób odrzuca się błąd tych, którzy powiadają, że używanie niektórych pokarmów jest zabronione. O nich to mówi tamże Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 4, [1-3]: „W czasach ostatecznych niektórzy odstąpią od wiary, przystaną do duchów uwodzicieli i nauk czartowskich, zakazujących wstępować w mał-

372

żeństwo, wstrzymywać się od pokarmów, które Bóg stworzył do spożywania z dziękczynieniem".

Skoro zaś używanie pokarmów i popędu płciowego nie jest samo przez się złem, lecz tylko może być złem, o ile odstępuje od porządku zgodnego z rozumem, a mienie zewnętrzne jest potrzebne dla pożywania pokarmu, dla wychowania dzieci, dla utrzymania rodziny, i dla innych potrzeb cielesnych, wynika stąd, że i posiadanie bogactw nie jest samo przez się złem, jeżeli zachowany tu jest porządek rozumny. W ten sposób mianowicie, by człowiek sprawiedliwie miał to, co posiada, by mienie nie stanowiło celu dla jego woli; by go używał w sposób słuszny, na pożytek własny i na pożytek innych. Dlatego Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 6, [17-18] nie potępia bogatych, lecz podaje im pewne reguły używania bogactw, mówiąc: „Bogatym tego świata rozkazuj, aby się nie pysznili, ani nie pokładali nadziei w niepewnych bogactwach, ale w Bogu żywym [który użycza nam wszystkiego obficie do używania], żeby dobrze czynili, bogacili się w dobre uczynki, łatwo dawali, użyczali". A także w Eklezjastyku 31 [Syr 31,8]: „Szczęśliwy bogacz, który się znalazł bez zmazy i który za złotem nie biegał, ani nie ufał w pieniądzach i skarbach!".

Odrzuca się także w ten sposób błąd tych, którzy, jak podaje Augustyn w księdze *O herezjach,* „zuchwale nazywali się apostolskimi, dlatego że do swej społeczności nie dopuszczali żonatych, ani tych, którzy posiadali własne dobra, co praktykuje Kościół katolicki, ani nie dopuszczali wielu zakonników i kleryków. Są oni heretykami, dlatego że twierdzą, odłączając się od Kościoła, iż żadnej nie ma nadziei dla tych, którzy używają tych rzeczy, bez których oni się obywają"[227].

227 Św. Augustyn, *De haeresibus* 40 (PL 42, 32).

373

Rozdział 128 <<
JAK PRAWO BOŻE KIERUJE STOSUNKIEM CZŁOWIEKA DO BLIŹNIEGO

Okazuje się z tego, co powiedzieliśmy [III, 12ln], że prawo boskie skłania człowieka do tego, by zachował porządek zgodny z rozumem we wszystkim, co może mu być

pożyteczne. Ze wszystkiego zaś, co może człowiekowi być pożyteczne, najważniejsi są inni ludzie. Człowiek bowiem z natury jest istotą społeczną potrzebuje bowiem wielu rzeczy, w które sam jeden zaopatrzyć się nie potrafi. Słuszne jest więc, by prawo Boże nakazywało człowiekowi, by zgodnie z porządkiem rozumu ustosunkował się do innych ludzi.

Co więcej. Celem prawa Bożego jest, by człowiek złączył się z Bogiem [III, 115], W tym, zaś jeden człowiek drugiemu pomaga tak w zakresie wiedzy, jak i życzliwości, nawzajem bowiem pomagają sobie ludzie w poznawaniu prawdy i jeden drugiego zachęca do dobrego, a odciąga od złego. Dlatego też powiedziane jest w Księdze Przysłów 27, [17]: „Żelazo ostrzy się żelazem, a człowiek zaostrza oblicze przyjaciela swego". A także w Księdze Eklezjastesa 4 [Koh 4,9-12]: „Lepiej tedy dwom być społem, niż jednemu, albowiem mają pożytek ze swego towarzystwa. Jeśli jeden upadnie, drugi go podeprze. Biada samemu, bo jeśli upadnie, nie ma nikogo, kto by go podniósł. Jeśli dwaj spać będą zagrzeje się jeden od drugiego; jeden jak się zagrzeje? Jeśli kto przemoże jednego, dwóch mu się oprze". Dlatego więc było konieczne, by stosunki międzyludzkie były uporządkowane przez prawo Boże.

Co więcej. Prawo Boże jest podstawą Opatrzności Bożej w sprawowaniu rządów nad ludźmi. Należy zaś do Opatrzności Bożej, by utrzymywać w odpowiednim porządku poszczególne rzeczy, które jej podlegają; by mianowicie każda zajmowała właściwie sobie miejsce i właściwy sobie stopień. Prawo Boże w ten sposób zatem porządkuje stosunki między ludźmi, by każdy zachowywał właściwy sobie porządek. Porządkiem tym jest, by ludzie zachowywali

między sobą pokój, jest on bowiem wśród ludzi niczym innym, jak „uporządkowaną zgodą", jak mówi Augustyn[228].

Podobnie. Gdy pewna liczba rzeczy jest podporządkowana jednej, muszą one być zgodnie wzajemnie przyporządkowane; inaczej wzajemnie by sobie przeszkadzały w osiąganiu wspólnego celu. Widzimy to we wojsku, które zgodnie zostaje kierowane do zwycięstwa, będącego celem wodza. Każdego zaś człowieka kieruje prawo Boże do Boga. Wśród ludzi więc, dzięki prawu Bożemu, winna istnieć uporządkowana zgoda czyli pokój, by sobie wzajemnie nie byli przeszkodą.

Dlatego powiedziane jest w Psalmie [147,14]: „On użyczył pokoju granicom Twoim". A Pan mówi w Ewangelii św. Jana 16, [33]: „To wam powiedziałem, abyście we Mnie pokój mieli".

Wtedy zaś zachowują ludzie uporządkowaną zgodę, gdy każdemu oddaje się to, co mu się należy, a jest to rzeczą sprawiedliwości. I dlatego powiedziane jest w Księdze Izajasza 32, [17]: „Dziełem sprawiedliwości pokój". Jest więc słuszne, by prawo Boże dawało reguły sprawiedliwości, by każdy drugiemu oddawał, co mu się należy, a powstrzymał się od czynienia drugim krzywdy.

Spośród ludzi zaś najwięcej jesteśmy dłużni rodzicom. I dlatego wśród przepisów prawa, które określają stosunek do bliźniego, położono na pierwszym miejscu w Księdze Wyjścia 20, [12]: „Czcij ojca twego i matkę twoją", przez to prawo mamy rozumieć, że nakazane jest, by tak rodzicom, jak i innym każdy oddawał, co się należy, według następujących słów w Liście do Rzymian 13, [7]: „Oddajcie wszystkim, coście powinni". Następnie podane są przepisy, które nakazują powstrzymanie się od czynienia bliźniemu krzywdy. Na przykład abyśmy uczynkami nie obrażali bliźniego w jego własnej osobie, gdyż powiedziane jest: „Nie zabijaj" [Wj 20,13], ani w osobie, która z nim

jest związana, gdyż napisane jest: „Nie cudzołóż" [Wj 20,14], ani też w rzeczach zewnętrznych, które do niego należą, gdyż napisane jest: „Nie kradnij" [Wj 20,15], Zakaza

228 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XIX, 13 (PL 41, 640).

375

no nam także obrażać bliźniego, wbrew sprawiedliwości, słowem, napisane jest bowiem: „Nie będziesz mówił fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu" [Wj 20,16], A ponieważ Bóg jest także sędzią serc, zakazano nam także, „sercem bliźniego obrażać, pożądaniem mianowicie żony, albo innej rzeczy, która jego jest" [Wj 20,17],

Do przestrzegania zaś tej sprawiedliwości, nakazanej prawem Bożym, skłania się człowiek dwojako: wewnętrznie i zewnętrznie. Wewnętrznie, gdy mianowicie człowiek ma dobrą wolę zachowywania tego, co nakazuje prawo Boże. Dokonuje się to zaś przez miłość ku Bogu i ku człowiekowi, kto bowiem kogoś kocha, samorzutnie i z radością oddaje mu, co mu się należy i jeszcze hojnie dodaje więcej. Dlatego od miłości zależy całe zachowanie prawa, według słów Apostoła w Liście do Rzymian 13, [10]: „Pełnią tedy prawa jest miłość". A Pan mówi w Ewangelii Św. Mateusza 22, [40]: „na tych dwóch przykazaniach — mianowicie miłości Boga i bliźniego — zawisł cały zakon". Ponieważ jednak są tacy, którzy wewnętrznie nie są tak usposobieni, by samorzutnie czynili sami z siebie to, co nakazuje prawo, trzeba przyciągnąć ich z zewnątrz, by wypełniali sprawiedliwość prawa. I tak się dzieje, gdy wypełniają prawo z obawy przed karą, nie z wolnej woli, lecz z przymusu. Stąd powiedziane jest w Księdze Izajasza 26, [9]: „Gdy uczynisz sądy twoje na ziemi — to znaczy karząc złych — sprawiedliwości się nauczą mieszkańcy świata".

Pierwsi zatem sami sobie są prawem [zob. Rz 2,14], mają bowiem miłość, która ich skłania w miejsce prawa, i sprawia, że działają jak ludzie wolni. Dla nich więc nie potrzeba było ustanawiania prawa, lecz konieczne było prawo dla tych, którzy sami nie skłaniają się ku dobru. Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 1, [9]: „zakon nie jest ustanowiony dla sprawiedliwego, ale dla niesprawiedliwych". Nie należy tego rozumieć, jakoby sprawiedliwi nie musieli wypełniać prawa, jak niektórzy źle zrozumieli, lecz że sprawiedliwi sami z siebie skłaniają się, by działać sprawiedliwie, nawet bez prawa.

376

Rozdział 129
NIEKTÓRE UCZYNKI LUDZKIE SĄ DOBRE Z NATURY A NIE JEDYNIE Z NAKAZU PRAWA

Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy, że to, czego wymaga prawo Boże, jest dobre nie tylko dlatego, że nakazane przez prawo, lecz także ze swej natury.

Nakaz prawa Bożego podporządkowuje bowiem umysł człowieka Bogu, a wszystko inne, co jest w człowieku, podporządkowuje rozumowi. Tego zaś, by rzeczy niższe podlegały wyższym, wymaga porządek naturalny. Zatem to, czego wymaga prawo Boże, jest samo przez się dobre z natury.

Oprócz tego. Opatrzność Boża dała ludziom naturalny sąd rozumu jako podstawę dla osądzania własnych uczynków. Naturalne zaś zasady podstawowe odnoszą się do tego,

co istnieje z natury. Istnieją więc pewne działania, które z natury są człowiekowi właściwe, które są dobre same w sobie, a nie tylko dlatego, że prawo je przepisuje.

Oprócz tego. Każda rzecz, która ma określoną naturę, musi mieć określone działanie, które byłoby dla jej natury odpowiednie, właściwe bowiem działanie każdego wynika z jego natury. Widzimy zaś, że człowiek ma określoną naturę. Muszą więc istnieć działania, które same z siebie są dla człowieka odpowiednie.

Co więcej. Gdy jakaś rzecz jest naturalna dla kogoś, musi być dla niego naturalne to, bez czego owej rzeczy mieć nie może, naturze bowiem nie brak tego, co konieczne. Jest zaś dla człowieka rzeczą naturalną że jest istotą społeczną widzimy to stąd, że jeden człowiek sam nie wystarcza do zdobycia wszystkiego, co jest potrzebne dla życia ludzkiego. To więc, co jest konieczne do istnienia społeczności ludzkiej, jest dla człowieka właściwe z natury. Do tych zaś rzeczy zalicza się, by każdemu przyznawać to, co mu się należy, i wstrzymywać się od krzywdzenia innych. Niektóre więc spośród uczynków ludzkich są z natury swej prawe.

377

Co więcej. Wykazaliśmy powyżej [III, 121; III, 127], że jest zgodne z naturą człowieka, iż posługuje się rzeczami naturalnymi dla zaspokojenia potrzeb swego życia. Istnieje zaś pewna określona miara, według której posługiwanie się tymi rzeczami jest odpowiednie dla życia ludzkiego, a jeśli tę miarę się przekroczy, staje się to szkodliwe. Tak, na przykład widzimy to w niewłaściwym używaniu pokarmów. Niektóre uczynki ludzkie są zatem z natury dobre, a inne są z natury złe.

Podobnie. Według porządku naturalnego, ciało ludzkie istnieje dla duszy, a niższe władze duszy dla rozumu, tak jak i w innych rzeczach materia jest dla formy, a narzędzia dla głównego czynnika. Jeżeli zaś jakaś rzecz jest podporządkowana drugiej, musi jej być pomocą a nie przeszkodą. Jest więc rzeczą z natury swej dobrą by człowiek tak kierował swym ciałem i niższymi władzami duszy, by jak najmniej przeszkadzały działaniu rozumu, i jego dobru, co więcej, by mu pomagały. Jeżeli zaś byłoby przeciwnie, byłby to grzech ze samej swej natury. Dlatego pijatyki i ucztowanie i niewłaściwe używanie przyjemności płciowych, które utrudniają używanie rozumu, i poddawanie się namiętnościom, które zaciemniają sąd rozumu, są złe z samej swej natury.

Oprócz tego. Te rzeczy są dla każdego z natury dobre, przez które dąży on do swego naturalnego celu, rzeczy zaś, które mu w tym przeszkadzają, nie są z natury dobre. Wykazaliśmy zaś powyżej [III, 17; III, 25], że człowiek z natury skierowany jest do Boga jako do swego celu. Te więc rzeczy, które prowadzą człowieka do poznania i miłości Boga, są dobre ze swej natury, te zaś, które go od tego odwodzą są z natury złe dla człowieka.

Jest więc jasne, że dobro i zło w czynach ludzkich pochodzi nie tylko od przepisów prawa, ale także od porządku natury.

Dlatego powiedziane jest w Psalmie [19,10]: „Sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem sprawiedliwe".

W ten sposób upada stanowisko tych, którzy twierdzą że dobro i zło pochodzi tylko z nakazu prawa.

378

Rozdział 130
O RADACH, KTÓRE DAJE PRAWO BOŻE

Ponieważ najwyższym dobrem człowieka jest, by umysłem złączył się z Bogiem i rzeczami Bożymi, a jest rzeczą niemożliwą, by zajmował się intensywnie różnymi rzeczami, dane są w prawie Bożym rady, aby umysł ludzki swobodniej wznosił się ku Bogu, które to rady odciągają człowieka od zajęć życia obecnego, o ile to jest możliwe dla kogoś, kto wiedzie życie ziemskie. Nie jest zaś to oderwanie się tak potrzebne człowiekowi, by był sprawiedliwy i by bez tego sprawiedliwości nie było. Nie usuwa to bowiem cnoty i sprawiedliwości, jeżeli człowiek trzymając się porządku rozumu, używa rzeczy cielesnych i ziemskich. I dlatego tego rodzaju napomnienia prawa Bożego nazywa się radami, a nie przepisami, gdyż doradzają człowiekowi, by dla wyższych dóbr porzucił niższe. W zwykłym zaś trybie życia ludzkiego troszczy się człowiek o trzy rzeczy: po pierwsze mianowicie o własną osobę, co ma czynić i gdzie się obracać, po drugie zaś o osoby z nim złączone, szczególnie o żonę i dzieci; po trzecie o zdobycie rzeczy zewnętrznych, których człowiek potrzebuje dla utrzymania życia. Dla usunięcia zatem troski o rzeczy zewnętrzne, daje prawo Boże radę ubóstwa; by mianowicie oderwał się od rzeczy tego świata, które by mogły umysł jego zająć jakąś troską. Dlatego mówi Pan w Ewangelii św. Mateusza 19, [21]: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj co masz i daj ubogim; i przyjdź, pójdź za Mną". Dla usunięcia zaś troski o żonę i dzieci, otrzymuje człowiek radę dziewictwa lub wstrzemięźliwości. Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 7, [25]: „A co do panien nie mam rozkazania Pańskiego, ale radę daję". I podając uzasadnienie tej rady, dodaje: „Kto bez żony jest, troszczy się o to, co Pańskiego, jakoby się podobał Bogu, kto zaś jest żonaty, troszczy się o rzeczy świata, jakby się podobać żonie, i rozdzielony jest" [1 Kor 17,32-34], Dla usunięcia zaś troski człowieka i o siebie samego, dana jest rada posłuszeństwa, przez które człowiek poddaje swoje

działanie rozporządzeniom przełożonego. Dlatego powiedziane jest w ostatnim rozdziale Listu do Hebrajczyków [13,17]: „Bądźcie posłuszni przełożonym waszym, i bądźcie im poddani. Oni bowiem czuwają, jako ci, co odpowiedzą za dusze wasze".

Ponieważ zaś najwyższa doskonałość życia ludzkiego polega na tym, by umysł człowieka zajmował się Bogiem; a powyższe trzy warunki, jak się wydaje, najlepiej do tego usposabiają, odpowiednie są one, jak mniemamy, dla stanu doskonałości, nie jakoby one same były doskonałością lecz dlatego, że są pewnym odpowiednim usposobieniem dla doskonałości, która polega na tym, by się zajmować Bogiem. Wyraźnie to okazują słowa Pana, doradzające ubóstwo: „Jeśli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj, co masz, i daj ubogim; i przyjdź, pójdź za Mną" [Mt 19,21], i wskazujące, że na tym polega doskonałość życia.

Te trzy rady można też nazwać skutkami lub znakami doskonałości. Gdy bowiem umysł silnie jest przejęty miłością i pragnieniem jakiejś rzeczy, wynika z tego, że zaniedbuje wszystko inne. Z tego zatem, że umysł człowieka wznosi się miłością i pragnieniem ku rzeczom Bożym, na czym, jak to jasno widzimy, polega doskonałość, wynika, że człowiek odrzuca wszystko, co może opóźnić umysł w jego wzlocie ku Bogu, nie tylko troskę o rzeczy materialne i miłość żony i dzieci, lecz nawet miłość samego siebie. I to oznaczają słowa Pisma, powiedziane jest bowiem w Pieśni nad Pieśniami 8, [7]: „Choćby człowiek dał wszystką majętność domu swego za miłość, wzgardzi nią jako nicością". I w Ewangelii Św. Mateusza 13, [45-46]: „Podobne jest królestwo niebieskie człowiekowi kupcowi, szukającemu dobrych pereł. A znalazłszy jedną drogą perłę,

odszedł i sprzedał wszystko, co miał i kupił ją". Oraz w Liście do Filipian 3, [7-8]: „Co mi było zyskiem, to poczytałem dla Chrystusa za stratę, dla którego wszystko postradałem i mam sobie za gnój, bylebym Chrystusa pozyskał".

Ponieważ więc te trzy rady stanowią o odpowiednim usposobieniu do doskonałości oraz są jej skutkami i znakami, mówimy słusznie, że ci, którzy spełnianie ich ślubują Bogu, są w stanie doskonałości.

380

Polega zaś owa doskonałość, do której te trzy rzeczy dysponują, na tym, że umysł zajmuje się Bogiem. Stąd też ci, którzy podejmują te trzy rady, nazywają się zakonnikami (*religiosi*), jako że oddają w ofierze Bogu siebie i to, co posiadają. Rzeczy posiadane, przez ubóstwo, ciało, przez wstrzemięźliwość, wolę, przez posłuszeństwo.
Religia bowiem polega na oddawaniu czci Bogu, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 119].

Rozdział 131 <<
BŁĄDZĄ CI, KTÓRZY ZWALCZAJĄ DOBROWOLNE UBÓSTWO

Wbrew nauce Ewangelii niektórzy zwalczali dobrowolne ubóstwo. Pierwszym z nich był Wigilancjusz[229], za nim poszli później inni, mówiąc, że chcą być „nauczycielami Zakonu, nie rozumiejąc ani tego, co mówią, ani tego, co twierdzą" [1 Tym 1,7], Przywiodły ich do tego następujące lub im podobne argumenty.

1. Pożądanie naturalne domaga się mianowicie, by każde zwierzę troszczyło się o to, co mu jest konieczne do życia; stąd zwierzęta, które nie o każdej porze roku mogą znaleźć to, co im jest potrzebne, zbierają, wiedzione instynktem naturalnym, to, co im jest potrzebne do życia, wtedy, gdy to jest dostępne i przechowują to, jak to widzimy u pszczół i mrówek. Ludzie zaś potrzebują dla zachowania swego życia wielu rzeczy, których nie można znaleźć o każdej porze roku. Leży to więc w naturze człowieka, by zbierał i przechowywał to, co mu jest potrzebne. Jest to więc przeciwne prawu natury, by roztrwonić przez ubóstwo wszystko, co się uzbierało.

2. Co więcej. Wszystko na świecie ma naturalne przywiązanie do tego, przez co istnienie swoje zachowuje, każda rzecz bowiem

229 Zob. św. Hieronim, *Contra Vigilantium* 14 (PL 23, 366).

381

pragnie istnienia. Życie ludzkie zachowuje się zaś przez substancję dóbr zewnętrznych. Jak więc każdy na mocy prawa naturalnego obowiązany jest zachowywać swe życie, tak powinien zachowywać i substancję rzeczy zewnętrznych. Jak więc jest przeciwne prawu natury, by się ktoś targnął na swe życie, tak też sprzeciwia mu się, by ktoś przez dobrowolne ubóstwo odmawiał sobie rzeczy potrzebnych do życia.

3. Co więcej. Człowiek z natury jest istotą społeczną, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 128-129]. Społeczność zaś może między ludźmi istnieć tylko wtedy, gdy jeden drugiemu pomaga. Jest więc dla ludzi rzeczą naturalną by jeden człowiek drugiemu pomagał w potrzebie. Uniemożliwiają zaś niesienie pomocy ci, którzy zrzekają się substancji rzeczy zewnętrznych, przez którą przede wszystkim można pomocy udzielać.

Sprzeciwia się to więc naturalnemu instynktowi, miłosierdziu i miłości, by człowiek przez dobrowolne ubóstwo zrzekał się wszelkiego mienia tego świata.

4. Podobnie. Jeżeli czymś złym jest posiadać mienie tego świata, i jeżeli czymś dobrym jest uwalniać bliźniego od zła, a złym zaś prowadzić go do zła, wynika stąd, że dać komuś potrzebującemu jakieś dobra zewnętrzne, jest złem, a odebrać posiadającemu, jest dobrem. To zaś jest niesłuszne. Posiadanie dóbr zewnętrznych jest więc czymś dobrym. Zrzekać się ich całkowicie przez dobrowolne ubóstwo, jest zatem czymś złym.

5. Oprócz tego. Należy unikać okazji do zła. Ubóstwo jest zaś taką okazją prowadzi ono bowiem czasem do kradzieży, pochlebstw, krzywoprzysięstwa i tym podobnych rzeczy. Nie należy więc dobrowolnie przyjmować ubóstwa, lecz raczej należy starać się go unikać.

6. Co więcej. Ponieważ cnota polega na zachowaniu złotego środka, więc szkodzi jej przesada w jednym i drugim kierunku. Hojność jest zaś pewną cnotą która daje, co należy, a nie daje tego, co nie należy. Grzech więc będzie tkwił w braku hojności, gdy się nie daje ani tego, co dać należy, ani tego, co nie należy, a także będzie w nadmiarze hojności, gdy się wszystko rozdaje. A to czynią ci,

którzy dobrowolnie przyjmują ubóstwo. Jest ono zatem grzechem i czymś podobnym do marnotrawstwa.

7. Powaga Pisma Świętego potwierdza także, jak się wydaje, te argumenty. Powiedziane jest bowiem w Księdze Przysłów 30, [8-9]: „Żebractwa i bogactwa nie dawaj mi, daj tylko to, co potrzebne do utrzymania mego, bym snadź nasycony nie był przywiedziony do zaparcia się i nie rzekł: Któż jest Pan? Albo ubóstwem przyciśniony nie jął się kradzieży i fałszywie nie przysięgał przez imię Boga mego".

Rozdział 132
O SPOSOBACH ŻYCIA TYCH, KTÓRZY DOBROWOLNIE OBIERAJĄ UBÓSTWO

Wydaje się, że to zagadnienie bardziej się uwydatni, jeśli dokładniej zbadamy sposób życia tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo.

I. Jeden z tych sposobów polega na tym, że sprzedaje się majątek wszystkich poszczególnych osób, a z otrzymanych pieniędzy żyją wszyscy wspólnie. Tak postępowano w Jerozolimie za czasów Apostołów, powiedziane jest bowiem w Dziejach Apostolskich 4, [34-35]: „Wszyscy, co mieli rolę, albo domy, sprzedawszy, przynosili zapłatę za to, co sprzedawali, i składali przed nogi apostołów. Rozdawano zaś każdemu, ile komu było potrzeba". Wydaje się zaś, że nie jest to skuteczny sposób zaopatrywania potrzeb ludzkich.

1. Po pierwsze, dlatego że rzadko się zdarza, by kilku ludzi mających duży majątek obierało ten rodzaj życia. A jeżeli się podzieli między wielu kwotę otrzymaną ze sprzedania majątku kilku osób, nie wystarczy to na długo.

2. Dalej, dlatego że jest możliwe i łatwe kwotę otrzymaną stracić, czy to wskutek oszustwa ze strony tych, którzy ją dzielą czy przez

kradzież i rabunek. Ci więc, którzy zobowiązali się do ubóstwa, pozostaną bez środków do życia.

3. Podobnie. Wiele jest powodów, które zmuszają ludzi do zmiany miejsca. Nie jest więc rzeczą łatwą zaopatrywać tych, którzy może będą musieli rozproszyć się po wielu miejscach, ze sumy otrzymanej za majętności oddane do wspólnego użytku.

II. Inny sposób życia polega na tym, że majątek jest wspólny i każdemu wydziela się z niego tyle, ile mu potrzeba, ten sposób jest najczęściej w użyciu w zakonach.

1. Lecz i ten sposób nie wydaje się odpowiedni. Posiadłości ziemskie bowiem przynoszą troski. Zarówno co do tego, by osiągnąć dochody, jak i co do strzeżenia ich przed kradzieżą i gwałtem; i to troskę tym większą i przez większą liczbę osób dzieloną im większe są te majątki, które mają wystarczyć na utrzymanie wielu osób. Znika więc tutaj cel dobrowolnego ubóstwa, przynajmniej w stosunku do tych wszystkich, którzy muszą o ten majątek zabiegać.

2. Podobnie. Wspólne posiadanie jest zwykle przyczyną niezgody. Widzimy bowiem, że nie kłócą się ci, którzy nic nie mają wspólnego, jak na przykład Hiszpanie i Persowie, lecz ci, którzy mają coś wspólnego, dlatego nawet między braćmi są kłótnie. Niezgoda zaś przede wszystkim przeszkadza umysłowi w oddawaniu się rzeczom Bożym, jak to powiedzieliśmy powyżej [zob. III, 128], Wydaje się więc, że powyższy sposób życia udaremnia cel dobrowolnego ubóstwa.

III. Istnieje jeszcze trzeci sposób życia, mianowicie, by ci, którzy pragną żyć w dobrowolnym ubóstwie, żyli z pracy rąk własnych. W ten sposób żył Apostoł Paweł i zalecał go innym, swoim przykładem i nauczaniem. Powiedziane jest bowiem w 2 Liście do Tesaloniczan 3, [8-10]: „Aniśmy darmo nie jedli chleba od nikogo, ale w trudzie i w umęczeniu, pracowali w nocy i we dnie, abyśmy kogo z was nie obciążyli. Nie, jakbyśmy nie mieli władzy, lecz żebyśmy wam samych siebie dać za wzór, abyście nas naśladowali. Gdy bowiem i u was byliśmy, tośmy wam nakazywali, że jeśli kto

nie chce pracować, niech nie je". Lecz nawet ten sposób życia nie wydaje się słuszny.

1. Praca ręczna jest bowiem potrzebna do utrzymania życia, gdyż przez nią coś otrzymujemy. Nieroztropne zaś wydaje się, by ktoś wyrzekał się tego, co jest potrzebne, a potem pracował, by to zdobyć. Jeżeli więc po obraniu dobrowolnego ubóstwa potrzeba znowu zdobywać możność utrzymania się przez pracę ręczną, daremne było wyrzekanie się wszystkiego, co się posiada dla utrzymania życia.

2. Co więcej. Dobrowolnie ubóstwo obiera się dlatego, by przez nie usposobić się do lepszego naśladowania Chrystusa, uwalnia ono bowiem od trosk tego świata. Wydaje się jednakowoż, że większą jest troską zdobywanie samemu pożywienia własną pracą niż używanie tego, co się posiada do utrzymania życia, zwłaszcza jeśli ktoś miał niewielki majątek albo majątek ruchomy, za pomocą, którego łatwo by mu było zaspakajać konieczne potrzeby. A zatem życie z pracy rąk własnych nie było rzeczą stosowną dla zamiarów tych, którzy chcą obrać dobrowolne ubóstwo.

3. Należy tu jeszcze dodać, że także Pan, jak się wydaje, ostrzegając uczniów przed troskami o ziemskie sprawy, podał im porównanie o ptakach i liliach polnych, i zabronił im pracy ręcznej. Mówi bowiem w Ewangelii św. Mateusza 6, [26]: „Wejrzyjcie na ptaki niebieskie, iż nie sieją, ani żną, ani zbierają do gumien". A także: „Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną; nie pracują, ani nie przędą" [Mt 6,28],

4. Wydaje się również, że ten sposób życia jest niewystarczający. Wielu bowiem pragnie życia doskonałego, a nie mają zdolności ani umiejętności, by pracą rąk swoich przez życie przejść, dlatego że nie zostali tak wychowani, ani nauczeni tych rzeczy. Tak więc bardziej by się nadawali do zdobywania życia doskonałego ludzie prości i robotnicy, niż ci, którzy się oddawali nauce, a wychowani zostali w bogactwie i wygodach, które dla miłości Chrystusa opuszczają. Zdarza się także, że tacy, którzy obierają dobrowolne ubóstwo, zachorują lub w inny sposób coś im przeszkadza w pracy. I w ten sposób będą pozbawieni koniecznych środków do życia.

385

5. Podobnie. Niemało czasu potrzeba dla zdobywania rzeczy do życia koniecznych; widzimy, jak wielu ludzi cały swój czas na to poświęca, a zaledwie mogą zdobyć wystarczające utrzymanie. Gdyby zaś ci, którzy chcą obrać dobrowolne ubóstwo, mieli ręczną pracą zdobywać utrzymanie, musieliby większą część życia poświęcić tej pracy; byłoby to więc dla nich przeszkodą w innych potrzebniejszych czynnościach, które wymagają także wiele czasu, jak na przykład nabywanie mądrości i nauki, i inne tym podobne ćwiczenia duchowne. I w ten sposób dobrowolne ubóstwo raczej przeszkadza niż przysposabia do doskonałości życia.

6. Gdyby zaś ktoś powiedział, że praca ręczna potrzebna jest dla zwalczania lenistwa, nie jest to wystarczający argument. Lepiej by bowiem można zwalczać lenistwo przez działalność związaną z cnotami moralnymi, do czego służą bogactwa, na przykład dawaniem jałmużny i tym podobnymi zajęciami, niż przez pracę ręczną.

Oprócz tego. Daremną byłaby rada ubóstwa dana tylko dlatego, by ludzie, którzy przyjęli ubóstwo, nie oddawali się lenistwu i życie zapełniali pracą ręczną i gdyby rada ta nie wskazywała na szlachetniejsze zajęcia niż te, które są udziałem człowieka w zwykłym życiu.

7. Gdyby zaś ktoś powiedział, że potrzebna jest praca ręczna do uśmierzenia pożądliwości cielesnej, nie ma to żadnego związku z zagadnieniem. Rozważamy tu bowiem, czy jest rzeczą konieczną by ci, którzy obrali dobrowolne ubóstwo, zdobywali utrzymanie pracą ręczną

Oprócz tego. Pożądliwość cielesną można zwyciężyć wielu innymi sposobami, mianowicie przez posty, czuwania i tym podobne środki. Pracy ręcznej mogą w tym celu używać także bogaci, którzy nie potrzebują pracować dla zdobycia pożywienia.

IV. Mamy jeszcze inny sposób życia, mianowicie ci, którzy obrali dobrowolne ubóstwo, żyją z tego, co zarobią inni, którzy przez utrzymanie swego majątku pragną przyczynić się do doskonałości życia tych, którzy obrali dobrowolne ubóstwo. I wydaje się, że Chry-

386

stus Pan wraz ze swymi uczniami obrał ten sposób życia, czytamy bowiem w Ewangelii Św. Łukasza 8, [2-3], że niektóre niewiasty szły za Chrystusem i „służyły mu z majętności swoich".

1. Lecz i ten sposób życia nie wydaje się odpowiedni. Nie wydaje się bowiem rzeczą rozumną, by ktoś oddał swój majątek, a żył z cudzego.

2. Oprócz tego. Wydaje się rzeczą niestosowną by brać coś od drugich, a nic im nie dawać; dając bowiem i otrzymując, zachowuje się równość sprawiedliwości. Można jednak przyjąć, by ktoś żył z tego, co od innych otrzyma, jeżeli im za to oddaje jakieś

przysługi. Dlatego też kapłani i kaznodzieje, którzy ludowi udzielają nauki Bożej i innych rzeczy Bożych, słusznie otrzymują od niego utrzymanie: „Godzien jest robotnik strawy swojej", jak mówi Pan w Ewangelii Św. Mateusza 10, [10]. Dlatego to mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 9, [13-14]: „Postanowił Pan, aby ci, co ewangelię opowiadają, z ewangelii żyli tak, jak ci, którzy ołtarzowi usługują, uczestnikami są ołtarza". Wydaje się więc, że jest czymś nieodpowiednim, by ci, którzy ludowi żadnej posługi nie oddają, otrzymywali od niego środki do życia.

3. Podobnie. Wydaje się, że ten sposób życia jest dla innych szkodliwy. Są bowiem tacy, którzy z konieczności muszą żyć z dobroczynności innych, mianowicie ci, którzy z powodu ubóstwa i choroby nie mogą się utrzymać. I trzeba by umniejszyć to, co oni utrzymują, jeżeliby należało utrzymywać z dobroczynności tych, którzy dobrowolne obierają ubóstwo. Ludzie bowiem ani nie potrafią dawać, ani też nie dają chętnie na utrzymanie wielkiej liczby ubogich. Stąd i Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 4 [5,16] napomina, że jeśli ktoś ma krewną wdowę, „niech ją utrzymuje, by Kościołowi wystarczyło dla tych, które są prawdziwie wdowami". Jest więc czymś niestosownym, by ludzie, którzy przyjmują ubóstwo, obierali ten sposób życia.

4. Co więcej. Do doskonałości cnoty potrzeba przede wszystkim wolności ducha, gdy się ją bowiem usunie, może człowiek łatwo brać udział w grzechach innych ludzi [zob. 1 Tym 5,22] czy to

jawnie się na nie godząc lub wychwalając je przez pochlebstwo, czy też zachowując się obłudnie: Przeszkadza zaś bardzo tej wolności powyższy sposób życia, niemożliwe jest bowiem, by człowiek nie obawiał się obrazić tego, z którego dobroczynności żyje. Powyższy więc sposób życia przeszkadza doskonałości cnoty, która jest celem dobrowolnego ubóstwa. I tak się wydaje, że nie jest stosowny dla tych, którzy dobrowolnie żyją w ubóstwie.

5. Co więcej. Nie można liczyć na to, co jest zależne od cudzej woli. Lecz zależy to od woli dającego, by dawał coś z tego, co posiada. A zatem ten sposób życia nie zaopatruje wystarczająco tych, którzy chcą żyć w dobrowolnym ubóstwie.

6. Oprócz tego. Jest rzeczą konieczną, by ubodzy, którzy mają się utrzymywać z tego, co otrzymają, przedstawiali swe potrzeby innym i prosili o to, co im trzeba. Takie żebractwo zaś wywołuje pogardę i żebrzący stają się uciążliwi; ludzie uważają się bowiem za wyższych od tych, którzy potrzebują ich wsparcia, i przeważnie dają je niechętnie. Trzeba zaś, by ci, którzy oddają się życiu doskonałemu, byli czczeni i kochani, by w ten sposób łatwiej ich naśladowano i ubiegano się o zdobycie cnoty. Jeśli zachodzi coś przeciwnego, cnota sama jest godna pogardy. Życie z żebractwa jest więc rzeczą szkodliwą dla tych, którzy dla doskonałości cnoty dobrowolnie obierają ubóstwo.

7. Oprócz tego. Ludzie doskonali powinni nie tylko unikać zła, lecz także tych rzeczy, które mają pozór zła, mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian 12, [17; zob. 1 Tes 5,22]: „Od wszelkiego rodzaju zła się wstrzymujcie". A Filozof[230] mówi, że człowiek cnotliwy powinien nie tylko unikać tego, co złe, lecz i tych rzeczy, które się wydają złymi. Żebractwo zaś ma pozory zła, gdyż wielu żebrze, aby mieć dochód. Ludzie doskonali nie powinni więc obierać tego sposobu życia.

8. Podobnie. Po to jest dana rada o dobrowolnym ubóstwie, by umysł człowieka, uwolniony od troski o rzeczy ziemskie, swobod-

230 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IV, 9 (1128b 23-24).

niej zajmował się Bogiem. Ten sposób zaś życia z żebractwa pełen jest trosk; wydaje się bowiem, że większej trzeba zapobiegliwości, by zdobyć dobra innych, niż by używać własnych dóbr. Nie wydaje się więc ten sposób życia stosowny dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo.

9. Gdyby zaś ktoś chciał pochwalać żebractwo z racji pokory, której wymaga, wydaje się, że mówi zupełnie nierozumnie. Pokorę bowiem pochwala się w tej mierze, w której się gani wyniosłość ziemską, polegającą na bogactwach, zaszczytach, sławie i tym podobnych rzeczach, ale nie gani się wzniosłości cnoty, wobec której powinniśmy być wspaniałomyślni. Należałoby zatem gardzić pokorą, gdyby ktoś dla pokory czynił coś, co się sprzeciwia wzniosłości cnoty. Sprzeciwia się jej zaś żebractwo, czy to dlatego, że cnotliwiej jest dawać, niż otrzymywać [zob. Dz 20,35], czy to dlatego, że ma pozory zła, jak to powiedzieliśmy. Nie należy więc wychwalać żebractwa z racji pokory.

V. Byli zaś tacy, którzy oddając się życiu doskonałemu, mówili, że nie należy się troszczyć o nic: nie żebrać, nie pracować, żadnej posiadłości sobie nie zostawiać, lecz tylko od Boga oczekiwać utrzymania życia. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Mateusza 6, [25]: „Nie troszczcie się o duszę waszą co byście jedli, ani o ciało wasze, czym byście się odziewali"; oraz: „Nie troszczcie się więc o jutro" [Mt 6,34],

1. Wydaje się to zaś zupełnie nierozumne. Głupstwem jest bowiem chcieć celu, a nie chcieć środków do celu. Troszczy się zaś człowiek o to, jak zdobyć pożywienie i ono jest celem tej troski. Ci więc, którzy nie mogą żyć bez pożywienia, muszą się o pożywienie troszczyć.

2. Oprócz tego. Nie należy unikać troszczenia się o sprawy ziemskie dlatego, że to przeszkadza kontemplacji rzeczy wiecznych. Nie może bowiem człowiek, będąc obarczony śmiertelnym ciałem, żyć i nie czynić wielu rzeczy, które mu przeszkadzają w kontemplacji, jak na przykład nie może nie spać, nie jeść i tak dalej. Nie należy

więc też zaniechać troski o te rzeczy, które są do życia konieczne, dlatego że przeszkadzają kontemplacji.

3. Wynika stąd także dziwna niedorzeczność. Tak samo można by bowiem powiedzieć, gdyby ktoś nie chciał chodzić ani ust otwierać do jedzenia, ani uchylić głowy przed mieczem, czy spadającym kamieniem, lecz oczekiwałby, by Bóg wkroczył swoim działaniem. Jest to kuszenie Pana Boga. Nie należy więc całkowicie zaniechać troszczenia się o pożywienie.

Rozdział 133
W JAKI SPOSÓB UBÓSTWO JEST DOBRE

By dojść do prawdy, co należy sądzić o ubóstwie, rozważmy zagadnienie bogactwa. Zewnętrzne bogactwa są potrzebne dla dobra cnoty, przez nie bowiem podtrzymujemy ciało i pomagamy innym. Trzeba zaś, by rzeczy skierowane do jakiegoś celu otrzymywały dobroć swą od tego celu. Jest więc rzeczą konieczną, by bogactwa zewnętrzne były pewnym dobrem dla człowieka, nie głównym dobrem, lecz niejako dobrem drugorzędnym. Cel jest bowiem głównym dobrem, a inne rzeczy są dobre

według tego, jak są skierowane do celu. Z tej racji niektórzy uważali, że cnoty są największym dobrem człowieka, a bogactwa zewnętrzne najmniejszym. Trzeba zaś, by rzeczy stanowiące środki do osiągnięcia jakiegoś celu były zgodne z wymaganiami celu. O tyle więc bogactwa są dobre, o ile pomagają w realizacji cnoty, jeśli zaś nie są zgodne z wymaganiami celu, tak że przeszkadzają w realizacji cnoty, nie należy ich już zaliczać do dobra, lecz do zła. Stąd niekiedy dla jednych posiadanie bogactw jest dobrem, mianowicie dla tych, którzy ich używają dla pozyskania cnót, dla innych zaś jest złem, odciągają ich one bowiem od cnoty, czy to przez zbytnią zapobiegliwość, którymi je otaczają, czy przez zbytnie przywiązanie do nich, czy także przez próżność, którą bogactwa powodują.

390

Ponieważ jednak istnieją cnoty życia czynnego i życia kontemplacyjnego, inaczej w jednym i w drugim życiu potrzebne są bogactwa. Cnoty kontemplacyjne potrzebują ich bowiem tylko dla podtrzymania natury, cnoty czynne potrzebują ich w tym samym celu, a także dla pomagania innym, z którymi się współżyje. Stąd życie kontemplacyjne także i co do tego jest doskonalsze, że ma mniej potrzeb. Do tego życia należy, jak się wydaje, by człowiek całkowicie oddawał się sprawom Bożym i nauka Chrystusa doradza człowiekowi tę doskonałość. Stąd dla tych, którzy dążą do owej doskonałości, wystarcza najmniejsza ilość dóbr, mianowicie tyle, ile potrzeba dla podtrzymania natury. Stąd też mówi Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 6, [8]: „Mając żywność i czym się przyodziać, z tego bądźmy zadowoleni".

Ubóstwo jest zatem pochwały godne, gdy uwalnia człowieka od tych błędów, na które są narażeni ci, którzy posiadają bogactwa. O ile zaś usuwa troski, wynikające z posiadania bogactw, jest niektórym użyteczne, tym mianowicie, których skłonność kieruje do zajmowania się wyższymi rzeczami; dla innych zaś jest szkodliwe, mianowicie dla tych, którzy od trosk owych uwolnieni, zwracają się do gorszych zajęć. Stąd mówi Grzegorz: „Często ci, którzy byli dobrze zajęci życiem aktywnym, ginęli od miecza bezczynności"[231]. O ile zaś ubóstwo przeszkadza dobru wynikającemu z bogactw, które polega na pomaganiu innym i utrzymywaniu siebie, jest wprost złe, chyba że pomoc, której się w rzeczach doczesnych udziela bliźnim, można wynagrodzić większym dobrem, mianowicie przez to, że człowiek, nie mając majątku, może swobodniej zajmować się rzeczami Bożymi i duchowymi. Dobro zaś służące do utrzymania samego siebie jest tak konieczne, że w żaden inny sposób nie można go czym innym zastąpić, nie może bowiem człowiek zwolnić się od podtrzymywania życia żadnym innym dobrem.

Takie ubóstwo jest więc pochwały godne, gdy człowiek, uwolniony przez nie od troski o ziemskie sprawy, swobodniej zajmuje się sprawami Bożymi i duchowymi; w ten sposób jednak, by wraz z ubóstwem

231 Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* VI, 37 (PL 75, 761).

391

pozostała mu władza utrzymywania się dozwolonymi sposobami, do czego niewielu rzeczy potrzeba. Im mniej zaś zapobiegliwości wymaga sposób życia w ubóstwie, tym bardziej ubóstwo jest pochwały godne, a nie im ubóstwo jest większe. Ubóstwo bowiem samo w sobie nie jest dobre; lecz jest dobre, o ile uwalnia od tego, co człowiekowi

przeszkadza w rzeczach duchowych. Stąd od sposobu, którym człowiek uwalnia się od powyższych przeszkód, pochodzi miara jego dobroci. I to wspólne jest wszystkim rzeczom zewnętrznym, że są dobre o tyle, o ile pomagają cnocie, a nie są dobre same przez się.

Rozdział 134 <<
ODPOWIEDZI NA POWYŻSZE ARGUMENTY PRZECIWKO UBÓSTWU

Nietrudno po tym, co powiedzieliśmy, rozwiązać argumenty zwalczające ubóstwo [zob. III, 131],

1. Chociaż bowiem człowiek z natury pragnie gromadzić to, co jest potrzebne do życia, jak to twierdził pierwszy argument, nie jest jednak tak, by każdy człowiek miał się tą samą pracą zajmować. Ani nawet bowiem pszczoły nie oddają się wszystkie temu samemu zajęciu, niektóre zbierają miód, inne budują mieszkania z wosku, a królowe u pszczół się tym wszystkim nie zajmują. I podobnie powinno być wśród ludzi. Ponieważ wiele jest rzeczy potrzebnych człowiekowi do życia, którym człowiek sam podołać nie potrafi, różni ludzie powinni oddawać się różnym zajęciom, tak, by na przykład jedni byli rolnikami, inni strzegli zwierząt, inni byli budowniczymi i tym podobne. A ponieważ człowiek ma nie tylko cielesne potrzeby, lecz bardziej jeszcze duchowe, muszą także niektórzy zajmować się rzeczami duchowymi dla doskonalenia drugich i ci powinni być uwolnieni od troski o rzeczy doczesne. Rozdanie zaś różnych zajęć różnym osobom zależy od Opatrzności Bożej, w ten sposób, że daje skłonność jednym ku takim zajęciom, a drugim ku innym.

392

2. Jasne jest tu zatem, że ci, którzy wyrzekają się rzeczy doczesnych, nie pozbawiająsię środków do życia, jak to twierdził drugi argument. Pozostaje im bowiem prawdopodobna nadzieja podtrzymywania swego życia czy to z własnej pracy, czy z dobroczynności innych, czy to w postaci wspólnego majątku, czy codziennego pożywienia. Jak bowiem mówi Filozof[232], „to, co możemy uczynić za pośrednictwem naszych przyjaciół, sami niejako czynimy", tak też to, co posiadają nasi przyjaciele, i my w pewien sposób posiadamy.

3. Powinna zaś między ludźmi być wzajemna przyjaźń, przez którą by sobie nawzajem oddawali przysługi, czy to w rzeczach duchowych, czy doczesnych. Większą zaś rzeczą jest wspomóc kogoś w rzeczach duchowych, niż w rzeczach doczesnych, rzeczy duchowe są bowiem doskonalsze od doczesnych i potrzebniejsze do osiągnięcia celu, czyli szczęśliwości. Kto więc pozbawia się możności wspomagania innych w rzeczach doczesnych przez obranie dobrowolnego ubóstwa, po to, by zdobyć rzeczy duchowe, przez które pożyteczniej może innych wspomagać, nie postępuje niezgodnie z dobrem społeczności ludzkiej, jak to podawał trzeci argument.

4. Wynika zaś jasno z tego, że bogactwa są pewnym dobrem człowieka, o ile są podporządkowane dobru rozumu, ale nie są dobrami same w sobie. Stąd nic nie przeszkadza, by ubóstwo było lepsze od bogactwa, jeśli ono kieruje człowieka do dobra doskonalszego. I taka jest odpowiedź na czwarty zarzut.

5. A ponieważ ani bogactwa, ani ubóstwo, ani żadne dobro zewnętrzne nie jest samo przez się dobrem człowieka, lecz tylko o tyle, o ile podporządkowane jest dobru rozumu, mogą niektóre z tych dóbr stać się powodem grzechu, gdy człowiek nie posługuje się

nimi według wymagań rozumu. Nie należy jednak z tego powodu uważać je za złe absolutnie, lecz złem będzie tylko zły ich użytek. I dlatego nie należy potępiać ubóstwa ze względu na jakieś zło, które czasami z okazji ubóstwa powstaje, jak to usiłował dowieść piąty argument.

232 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 3 (1112b 27-28).

393

6. Tutaj należy także rozważyć, że powiedzenie, iż cnota leży pośrodku, nie rozumie się odnośnie do ilości używanych dóbr zewnętrznych, lecz odnośnie do miary, którą dyktuje rozum. Zdarza się stąd niekiedy, że to, co jest przesadzone odnośnie do liczby rzeczy zewnętrznych, jest właściwą miarą według sądu rozumu. Tak na przykład nikt nie dąży do uczynienia większych rzeczy niż człowiek wspaniałomyślny i nikt hojnością nie przewyższa wspaniałomyślnego. A zatem zachowuje on należytą miarę, nie odnośnie do ilości wydatków i tym podobnych rzeczy, ale w odniesieniu do tego, że trzyma się zasad rozumu, ani ich nie przekraczając, ani od nich nie odstępując. A zasady te odnoszą się nie tylko do liczby danej rzeczy, ale i warunków osobistych, intencji, okoliczności, miejsca i czasu i tym podobnych rzeczy, których potrzeba w cnotliwych działaniach. Nie sprzeciwia się więc cnocie ten, kto przyjął ubóstwo, chociaż wszystko opuścił. I nie jest rozrzutny, gdy to czyni dla słusznego celu i gdy zachowuje inne słuszne warunki. Większą bowiem rzeczą jest narażać się na śmierć, co jednak człowiek czyni przez cnotę męstwa, w odpowiednich okolicznościach, niż dla słusznego celu wszystko opuścić, co się posiada. I w ten sposób rozwiązuje się szósty argument.

7. Przytoczone słowa Salomona nie zawierają zaś sprzeczności z tym, co powiedzieliśmy. Jasne jest bowiem, że mówi on o ubóstwie wymuszonym, które zwykle daje sposobność do kradzieży.

Rozdział 135
ODPOWIEDZI NA ARGUMENTY PRZECIWKO RÓŻNYM SPOSOBOM ŻYCIA TYCH, KTÓRZY OBIERAJĄ DOBROWOLNE UBÓSTWO

Należy następnie rozważyć, w jaki sposób powinni żyć ci, którzy obierają dobrowolne ubóstwo [zob. III, 132],

I. 1. Pierwszy sposób, mianowicie by za cenę sprzedanych posiadłości wszyscy wspólnie żyli, jest wystarczający, ale nie na długo.

394

I dlatego Apostołowie zaprowadzili ten sposób życia wśród wiernych w Jerozolimie, że przewidywali, natchnieni przez Ducha Świętego, że niedługo pozostaną razem w Jerozolimie, czy to z powodu przyszłych prześladowań i krzywd ze strony Żydów, czy to z powodu grożącego miastu i ludności zniszczenia. Dlatego należało tylko na krótki czas zabezpieczyć wiernych. I z tego powodu nie czytamy, by, przeszedłszy do pogan, wśród których Kościół miał być założony na stałe i trwać, ten sposób życia tam zaprowadzili.

2. Jednakowoż nadużycia, które mogą się zdarzyć wśród rozdzielających posiadłości, nie są argumentem przeciwko temu sposobowi życia. Zdarzyć się to bowiem może we wszystkich formach współżycia ludzkiego; tu zaś zachodzi ta możliwość mniej o tyle, że

wydaje się mało prawdopodobne, by nadużycia popełniali ci, którzy dążą do życia doskonałego. Zaradzić złemu można też w ten sposób, że się wybiera sumiennych zarządców. Stąd za czasów Apostołów wybrano Szczepana i innych, których uważano za godnych tego urzędu [zob. Dz 6,3-5].

II. Drugim sposobem odpowiednim dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo, jest by żyli ze wspólnych posiadłości.

1. Nie ma w tym sposobie życia nic ubliżającego doskonałości, do której dążą ci, którzy obierają dobrowolne ubóstwo. Może bowiem jeden spośród nich lub niewielu z nich zajmować się gospodarowaniem posiadłościami, i w ten sposób inni, którzy by nie mieli już troski o rzeczy doczesne, mogliby swobodnie zajmować się rzeczami duchowymi, co jest owocem dobrowolnego ubóstwa. Nie ujmuje to także niczego doskonałości życia tym, którzy tę troskę za innych przyjmują; co bowiem, jak się wydaje, tracą dla braku spokoju, zyskują znowu przez posługę miłości, na czym polega też doskonałość życia.

2. Nie naraża także ten sposób życia na niezgodę z racji wspólnych posiadłości. Ci mają bowiem obierać dobrowolne ubóstwo, którzy gardzą rzeczami doczesnymi; wśród takich zaś nie może wybuchnąć niezgoda z powodu wspólnie posiadanych dóbr, zwłasz-

cza że nie powinni oczekiwać od rzeczy doczesnych nic innego, jak tylko tego, co konieczne dla życia; i że zarządzający powinni być uczciwi. Nie można też potępiać tego rodzaju życia dlatego, że niektórzy go nadużywają źli bowiem i dobrych rzeczy źle używają jak i dobrzy ludzie złych rzeczy dobrze używają.

III. Także i trzeci sposób życia jest odpowiedni dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo, mianowicie, by żyli z pracy ręcznej.

1. Nie jest bowiem czymś niedorzecznym zrzekać się rzeczy doczesnych, a potem znowu pracą ręczną je zdobywać, jak to twierdził pierwszy argument. Posiadanie bowiem bogactw wymagało zapobiegliwości w zdobywaniu, lub przynajmniej w zachowaniu ich, i pociągało do siebie serce człowieka, nie ma zaś tego, gdy ktoś stara się pracą ręczną zdobyć sobie codzienne utrzymanie.

2. Jest zaś jasne, że niewiele czasu potrzeba na to, by pracą ręczną zdobywać pożywienie potrzebne do utrzymania życia, i niewiele tu trzeba troski. Lecz na to, by zbierać bogactwa lub zdobywać niekonieczne pożywienie pracą ręczną, do czego dążą pracując, świeccy, trzeba poświęcić wiele czasu i wiele troski. I to jest odpowiedź na drugi argument.

3. Należy zaś rozważyć, że Pan w Ewangelii nie zakazał pracy, lecz zatroskania o rzeczy potrzebne do życia. Nie powiedział bowiem: „Nie pracujcie", ale: „Nie troskajcie się" [Mt 6,25.31.34], I dowodzi tego, wskazując na rzeczy mniejszej wagi. Jeśli bowiem Opatrzność Boża opiekuje się ptakami i liliami, które są mniej doskonałymi stworzeniami i nie mogą pracować i wykonywać tych dzieł, którymi ludzie zdobywają sobie pożywienie, tym bardziej będzie się opiekować ludźmi, którzy są doskonalszymi stworzeniami i którym dała zdolności szukania pożywienia własną pracą by nie musieli doznawać zbytniej troski o konieczne potrzeby życia. Widać stąd, że przytoczone słowa Chrystusa Pana nie potępiają tego sposobu życia.

4. Nie można też odrzucać tego sposobu życia, dlatego że jest niewystarczający. Zdarza się bowiem tylko niekiedy, że ktoś nie może

pracą rąk własnych tyle zarobić, ile by wystarczyło na konieczne utrzymanie, czy to z powodu choroby, czy innego podobnego powodu. Nie należy zaś odrzucać jakiegoś sposobu życia dlatego, że zawodzi w niektórych wypadkach, zdarza się to bowiem i w porządku natury, i w porządku czynów dobrowolnych. Nie ma też takiego sposobu życia człowieka, przez który można by go tak zaopatrzyć, by nigdy nie odczuwał braków, i bogactwa bowiem można stracić przez kradzież lub rabunek, i podobnie ten, kto żyje z pracy swych rąk, może zesłabnąć. Pozostaje jednak pewne lekarstwo na powyższy sposób życia; mianowicie, by temu, któremu praca nie wystarcza do utrzymania się, pomagali czy to inni, z tej samej społeczności, którzy mogą więcej pracować, niż im to jest konieczne; lub nawet ci, którzy mają ku temu środki, na mocy naturalnego prawa miłości i przyjaźni, dzięki którym jeden człowiek drugiemu potrzebującemu pomaga. Stąd, Apostoł, powiedziawszy w 2 Liście do Tesaloniczan 3, [10]: „Jeśli kto nie chce pracować, niech nie je", dodaje innym napomnienie, ze względu na tych, którzy nie mogą sami własną pracą zdobyć utrzymania: „A wy nie ustawajcie dobrze czynić" [2 Tes 3,13],

5. A ponieważ niewiele potrzeba do koniecznego utrzymania, nie muszą ci, którzy poprzestają na małym, wiele czasu poświęcać, by zaspokoić swe potrzeby pracą ręczną. I tak, nie jest im ona przeszkodą w innych zajęciach duchowych, dla których przyjęli dobrowolnie ubóstwo, zwłaszcza że pracując rękami, mogą myśleć o Bogu i chwalić Go, i czynić tym podobne rzeczy, które powinni czynić ci, którzy żyją na osobności. Aby jednak nie była im ta praca zupełną przeszkodą w dziełach duchowych, mogą im pomagać dobroczynnie inni wierni.

6-7. Chociaż zaś nie przyjmuje się dobrowolnie ubóstwa po to, aby zwalczyć lenistwo lub umartwiać ciało pracą ręczną, gdyż tak mogą czynić nawet bogaci, to jednak nie ma wątpliwości, że praca ręczna się do tego przyczynia, nawet gdy nie ma konieczności zdobywania żywności. Lenistwa jednak można się pozbyć przez inne pożyteczniejsze zajęcia, a pożądliwość ciała poskromić skuteczniejszymi środkami. Stąd dla takich przyczyn nie muszą

pracować ci, którzy mają z czego żyć, lub mieć mogą Zmusza bowiem do pracy ręcznej tylko konieczność zdobycia utrzymania, dlatego mówi Apostoł w 2 Liście do Tesaloniczan 3, [10]: „Jeśli kto nie chce pracować, niech nie je".

IV. Także czwarty sposób, by żyć z ofiar składanych przez innych, odpowiedni jest dla tych, którzy przyjmują dobrowolnie ubóstwo.

1. Nie jest bowiem rzeczą niestosowną by ten, kto zrzeka się swego majątku dla pożytku innych, utrzymywał się z ofiar innych. Gdyby bowiem było inaczej, społeczeństwo ludzkie nie mogłoby istnieć, wtedy bowiem każdy troszczyłby się tylko o własne sprawy i nie byłoby nikogo, kto by dbał o dobro ogólne. Optymalna sytuacja dla społeczeństwa ludzkiego jest więc taka, by ci którzy, zrzekłszy się zapobiegania o własne sprawy, służą użyteczności powszechnej, utrzymywani byli przez tych, których pożytkowi ogólnemu służą Dlatego i żołnierze żyją z opłat innych, a rządców państwa utrzymują wspólne fundusze. Ci zaś, którzy przyjmują dobrowolne ubóstwo, by iść za Chrystusem, i dlatego wszystko opuszczają by służyć pożytkowi ogólnemu, przyświecają ludowi mądrością uczonością i przykładem, lub podtrzymują go modlitwami i wsta-wiennictwem.

2. Wynika stąd także, że nie ma w tym nic haniebnego, że żyją z tego, co im dadzą inni, oddają im to bowiem większymi rzeczami, przyjmując dary doczesne dla utrzymania życia, a obdarzając innych darami duchowymi. Stąd też mówi Apostoł w 2 Liście do Koryntian 8, [14]: „Niech wasza obfitość — mianowicie w rzeczach doczesnych — uzupełni ich niedostatek", oraz: „aby też ich obfitość" — mianowicie w rzeczach duchowych — była uzupełnieniem waszego niedostatku". Kto bowiem pomaga drugiemu, uczestniczy w jego dziełach, i w dobrym, i w złym.

3. Gdy zaś przykładem swym nakłaniają innych do cnoty, wtedy ci, którzy korzystają z ich przykładów, mniej się przywiązują do bogactw, widząc, że inni dla doskonałości życia zupełnie się wyrzekają bogactw. Im mniej zaś człowiek przywiązuje się do bogactw

398

i im więcej się skłania ku cnocie, z tym większą łatwością rozdaje to, co posiada, potrzebującym. Dlatego ci, którzy przyjmują dobrowolnie ubóstwo i żyją z tego, co dadzą inni, zamiast być szkodliwi dla biednych, z racji przyjmowania darów należących się innym, są użyteczni dla ubogich, przez zachęcanie innych słowem i przykładem do dzieł miłosierdzia.

4. Jest też rzeczą jasną że ludzie udoskonaleni w cnocie, jakimi powinni być ci, którzy przyjmują dobrowolne ubóstwo, gardząc bogactwem, nie tracą swobody ducha dla tak drobnej przyczyny, jaką jest przyjmowanie od innych tego, czego potrzeba do podtrzymania życia. Człowiek bowiem traci wolność ducha tylko dla tych rzeczy, które władają jego uczuciami. Nie będzie więc człowiek tracił wolności ducha dla tych rzeczy, którymi gardzi, gdy je otrzyma.

5. Chociaż zaś utrzymanie tych, którzy żyją z tego, co otrzymają zależy od dobrej woli dających, nie jest to jednak z tego powodu niewystarczające dla podtrzymania życia ubogich Chrystusa. Nie zależy to bowiem od woli jednego, lecz od woli wielu. Nie jest zaś prawdopodobne, by wśród wielkiej rzeszy wiernych nie było wielu, którzy by chętnym sercem nie wspomagali potrzeb tych, których czczą dla doskonałości ich cnoty.

6. Nie jest zaś też rzeczą niestosowną, jeśli przedstawiają swe potrzeby i proszą o to, co im jest konieczne, bądź to dla drugich, bądź dla siebie. Czytamy bowiem, że czynili to także Apostołowie, nie tylko dla siebie przyjmowali, co im było potrzebne — a było to raczej nakazem niż żebraniem od tych, którym głosili Ewangelię zgodnie z postanowieniem Pana, „by ci, którzy Ewangelii służą z Ewangelii żyli" [1 Kor 9,14] — ale także przyjmowali i dla ubogich w Jerozolimie [zob. Dz 1 l,27n; 2 Kor 8-9], którzy zrzekali się posiadłości i żyli w ubóstwie, choć nie głosili ewangelii poganom, to jednak z ich przewodnictwa duchowego mogli korzystać ci, którzy ich utrzymywali. Stąd Apostoł doradza, by ich utrzymywać z jałmużny, nie dawanej z nakazu, lecz z dobrej woli [zob. 2 Kor 9,7], a jest to z ich strony tym samem, co żebranie. Takie żebranie jednak nie czyni ludzi pogardy godnymi, jeśli odbywa się umiarkowanie,

399

jeśli ktoś prosi o rzeczy konieczne, nie zbytkowne i nie natrętnie a z uwzględnieniem warunków osób, które się prosi, i z uwzględnieniem miejsca i czasu; z tego powinni sobie zdawać sprawę ci, którzy oddają się życiu doskonałemu.

7. Wynika stąd także, że w takim żebraniu nie ma nic haniebnego. Tak by zaś było, gdyby się odbywało natrętnie i niedelikatnie, dla dogodzenia sobie lub dla zdobycia rzeczy zbytecznych.

8. Żebranie jest zaś, jak widzimy, połączone z pewnym poniżeniem. Jak bowiem mniej szlachetną rzeczą jest być biernym niż być czynnym, tak też mniej szlachetną rzeczą jest brać niż dawać, i być rządzonym i słuchać, niż rządzić i rozkazywać; chociaż może to być zrównoważone pewnymi okolicznościami.

Wybrać zaś dobrowolnie to, co poniża, jest aktem upokorzenia, jednak nie bezwzględnie, lecz tylko gdy to jest potrzebne. Skoro bowiem pokora jest cnotą nie czyni nic nieroztropnie. Nie należy to więc do pokory, lecz do głupoty, gdy ktoś przyjmuje wszelkie poniżenia, lecz jest aktem pokory, gdy ktoś nie odmawia tego, czego wymaga akt cnoty, z obawy poniżenia się, na przykład, gdy miłość wymaga, by oddać bliźnim jakąś usługę poniżającą i tej usługi się nie odmawia z obawy upokorzenia. Jeśli więc do prowadzenia doskonałego życia w ubóstwie potrzeba, by ktoś żebrał, to przyjęcie tego upokorzenia należy do cnoty. Czasem jest też rzeczą cnotliwą przyjmować to, co upokarza, choć tego nie wymaga nasze zajęcie, jeżeli przez to zachęcamy naszym przykładem tych, którzy są do tego zobowiązani, by czynili to z większą łatwością. Wódz bowiem także czasami spełnia pracę zwykłego żołnierza, by innych zachęcić. Czasami też dla nabycia cnoty posługujemy się jak lekarstwem upokorzeniami. Na przykład, gdy ktoś jest skłonny do niepowściągliwego wynoszenia się, może z pożytkiem, zachowawszy odpowiednią miarę, posługiwać się upokorzeniami, czy to z własnej woli, czy na czyjś rozkaz, by poskromić wyniosłość ducha. Czyniąc tak bowiem, siebie samego zrównuje niejako z najniższymi ludźmi, którzy zajmują się budzącymi wzgardę zajęciami.

400

V. Nierozumnym jest zaś błąd tych, którzy myślą, że Bóg zakazuje wszelkiego zabiegania o utrzymanie. Wszelka bowiem czynność wymaga zapobiegliwości. Gdyby więc człowiek zupełnie nie troszczył się o sprawy doczesne, wynikałoby stąd, że nie ma wykonywać żadnej czynności dotyczącej spraw doczesnych. Jest to zaś niemożliwe i nierozumne. Każdej rzeczy przepisał Bóg bowiem działalność odpowiednią do właściwości jej natury. Człowiek zaś złożony jest z natury cielesnej i duchowej. Z rozrządzenia Bożego jest więc rzeczą konieczną by wykonywał i czynności zewnętrzne, i zajmował się duchowymi. Jest on zaś tym doskonalszy, im więcej zajmuje się rzeczami duchowymi, ale nie na tym polega doskonałość ludzka, by człowiek żadnych czynności zewnętrznych nie spełniał, skoro bowiem czynności zewnętrzne odnoszą się do tego, co jest potrzebne do zachowania życia, zaniedbuje swe życie ten, kto te czynności pomija, a każdy jest obowiązany do zachowania go. Oczekiwanie zaś pomocy od Boga w tych rzeczach, w których człowiek może sobie sam dać radę własnym wysiłkiem, i wstrzymywanie się od działania, jest głupotą i kuszeniem Boga. Należy bowiem to do dobroci Bożej, by roztaczała opiekę nad rzeczami, nie czyniąc wszystkiego bezpośrednio, lecz pobudzając innych do właściwych im czynności, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 77], Nie należy więc oczekiwać, by Bóg pomagał człowiekowi, który się wstrzymał od wszelkiej czynności, którą by sobie sam mógł pomóc; sprzeciwia się to bowiem porządkowi Bożemu i Bożej dobroci.

Ale skoro, choć od nas zależy nasze działanie, to jednak nie od nas zależy, by czynności nasze osiągnęły właściwy swój cel, z powodu przeszkód, które zajść mogą, to Bożej dyspozycji podlega, co wyniknie z każdej czynności. Nakazuje więc Pan, byśmy nie

troszczyli się o te rzeczy, które należą do Boga, mianowicie o wynik naszych czynności; nie zabronił zaś zapobiegliwości o to, co do nas należy, mianowicie o nasze działanie. A zatem nie działa przeciwko nakazom Pana ten, kto zabiega wokół tych rzeczy, które sam ma czynić. Działa natomiast przeciw Bożym nakazom ten, kto troszczy się o wyniki swych działań, nawet gdy w swym działaniu pomija

401

czynności konieczne dla uniknięcia tych wyników. Powinniśmy tu ufać Opatrzności Bożej, która podtrzymuje nawet ptaki i rośliny; wydaje się bowiem, że taka zapobiegliwość podobna jest do błędu pogan, którzy przeczą istnieniu opatrzności. Dlatego to Chrystus Pan kończy słowami, „abyśmy nie troszczyli się o jutro" [Mt 6,34], Nie zabrania przez to, byśmy zachowali to, co nam na jutro będzie potrzebne we właściwym czasie, lecz byśmy nie troszczyli się o wypadki przyszłe z pewnym zwątpieniem w pomoc boską, lub byśmy się nie zajmowali dziś troską która przypadnie na jutro, każdy dzień ma bowiem swoje troski, stąd dodane jest: „Dosyć ma dzień swojej nędzy".

Tak więc widzimy, że różne są sposoby życia odpowiednie dla tych, którzy obierają dobrowolne ubóstwo. Wśród nich ten jest pochwały godniejszy, który ducha człowieka uwalnia bardziej od troski o rzeczy doczesne i zajmowania się nimi.

Rozdział 136 i 137 <<
O BŁĘDACH TYCH, KTÓRZY ZWALCZAJĄ ZUPEŁNĄ WSTRZEMIĘŹLIWOŚĆ

Podobnie jak przeciwko doskonałości ubóstwa, tak i przeciwko dobru wstrzemięźliwości podnosiły się głosy niektórych ludzi, opacznie rozumujących. Usiłowali oni poniżej podanymi, lub im podobnymi argumentami odrzucić dobro wstrzemięźliwości.

1. Związek mężczyzny i kobiety przyporządkowany jest bowiem do dobra gatunku. Bardziej boskie jest zaś dobro gatunku, niż dobro jednostki. Bardziej więc grzeszy, kto całkowicie wstrzymuje się od współżycia płciowego, zachowującego gatunek, niżby grzeszył, gdyby wstrzymywał się od czynności zachowującej jednostkę, na przykład od jedzenia i picia i tak dalej.

2. Co więcej. Z rozporządzenia Bożego otrzymał człowiek części ciała zdolne do prokreacji, a także władzę pożądawczą, która ku

402

temu pobudza, i inne rzeczy ku temu skierowane. Wydaje się więc, że przeciw rozporządzeniu Bożemu działa ten, kto całkowicie się wstrzymuje od aktu prokreacji.

3. Podobnie. Jeśli jest czymś dobrym, by jeden człowiek był wstrzemięźliwy, to czymś lepszym jest, by wielu było wstrzemięźliwymi, a czymś najlepszym, by takimi byli wszyscy. Lecz wyniknęłoby stąd, że rodzaj ludzki by zginął. Nie jest więc czymś dobrym, by człowiek był całkowicie wstrzemięźliwy.

4. Co więcej. Czystość jak i inne cnoty polegają na umiarkowaniu. Jak więc nie postępuje cnotliwie ten, kto idzie za każdą pożądliwością i jest nieumiarkowany, tak też nie postępuje cnotliwie ten, kto całkowicie jest wstrzemięźliwy i niewrażliwy na pożądliwości.

5. Oprócz tego. Nie jest możliwe, by nie powstawały w człowieku pożądliwości cielesne, skoro są naturalne. Sprzeciwianie się zaś całkowicie pożądliwościom i niejako nieustanna z nimi walka, przynosi duszy więcej niepokoju, niż umiarkowane ich używanie. Skoro więc niepokój ducha sprzeciwia się najbardziej doskonałości cnoty, wydaje się, że sprzeciwia się to doskonałości cnoty, by ktoś zachowywał zawsze wstrzemięźliwość.

6. Takie są zatem zarzuty przeciwko zupełnej wstrzemięźliwości. Można by do nich także dodać nakaz Boży, dany pierwszym rodzicom w Księdze Rodzaju 1, [28; 9,1]: „Roście i mnóżcie się i napełniajcie ziemię". Pan w Ewangelii tego nie odwołuje, lecz bardziej jeszcze, jak się wydaje, potwierdza, gdy mówi w Ewangelii św. Mateusza 19, [6]: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza", mówiąc o związku małżeńskim. Temu nakazowi wyraźnie sprzeciwiają się zaś ci, którzy zachowują zupełną wstrzemięźliwość. Wydaje się więc, że zachowanie zupełnej wstrzemięźliwości jest rzeczą niedozwoloną.

Nietrudno zaś na te zarzuty odpowiedzieć, na mocy tego, co powiedzieliśmy powyżej. Należy bowiem rozważyć, że inaczej trzeba rozumować o tych rzeczach, które należą do potrzeb poszczególnego człowieka, a ina-

czej o tych, które należą do potrzeb wielu. W te rzeczy bowiem, które są potrzebne poszczególnemu człowiekowi, należy zaopatrzyć każdego. Należą tu pokarm i napój, i inne rzeczy, które są konieczne do utrzymania życia jednostki. Każdy musi używać pokarmu i napoju. W tych rzeczach zaś, które należą do potrzeb wielu ludzi, nie potrzeba, ani też nie jest możliwe, by każdy z osobna je otrzymywał. Widzimy bowiem, że ludzie mają wiele potrzeb wspólnych, jak pokarm, napój, odzież, mieszkanie i tym podobne, których to potrzeb jeden człowiek nie może zaspokoić. I dlatego różni ludzie muszą mieć różne zajęcia, podobnie jak i w ciele różne członki ciała mają różne czynności. Ponieważ zaś rodzenie nie należy do potrzeb koniecznych jednostce, lecz do potrzeb całego gatunku, nie jest rzeczą konieczną, by wszyscy ludzie to czynili, lecz niektórzy, żyjąc wstrzemięźliwie, mogą się oddawać innym zajęciom, na przykład służbie wojskowej lub kontemplacji.

I stąd wynika odpowiedź na drugi zarzut. Opatrzność Boża daje bowiem człowiekowi to, co jest potrzebne dla całego gatunku, nie jest jednak konieczne, by każdy człowiek wszystkich tych rzeczy używał. Dana jest bowiem człowiekowi umiejętność budowania, sztuka wojskowa, a jednak nie muszą wszyscy być budowniczymi ani wszyscy żołnierzami. Podobnie, choć człowiek otrzymał od Boga moc i środki rozradzania się, to jednak nie musi każdy człowiek to czynić.

Wynika stąd także odpowiedź na trzeci zarzut. Chociaż bowiem jest lepiej dla każdej jednostki, by się wstrzymywała od tego, co jest potrzebne dla dobra całości, a oddawała się doskonalszym rzeczom, to jednak nie jest czymś dobrym, by wszyscy się od tego wstrzymywali. Widać to w porządku wszechświata, chociaż bowiem substancja duchowa jest lepsza niż substancja cielesna, to jednak nie byłby lepszy taki wszechświat, w którym byłyby tylko substancje duchowe, lecz byłby mniej doskonały. I chociaż w ciele zwierzęcia lepsze jest oko niż noga, to jednak zwierzę nie byłoby doskonałe, gdyby nie miało i oka, i nogi. Podobnie też nie byłoby doskonałej wspólnoty rodzaju ludzkiego, gdyby nie było takich,

którzy zajmowaliby się prokreacją i innych, którzy by się od niej wstrzymywali, i oddawali się kontemplacji.

Co do czwartego zarzutu, że cnota musi być pośrodku, odpowiadamy nań tak samo, jak powyżej powiedzieliśmy o ubóstwie. Nie zawsze bowiem środek cechujący cnotę ujmujemy zgodnie z ilością tego, czym kieruje rozum, lecz raczej stosownie do miary samego rozumu, który osiąga należny cel i waży odpowiednie okoliczności. I tak zupełną wstrzemięźliwość, bez racji rozumnej, nazywa się brakiem wrażliwości, jeśli się zaś kierować rozumem, wstrzemięźliwość jest cnotą, dzięki której człowiek przewyższa zwykły sposób życia, sprawia bowiem, że ludzie uczestniczą w pewnym podobieństwie Bożym; stąd powiedziane jest, że dziewictwo czyni ludzi podobnymi do aniołów [zob. Mt 22,30],

Na piąty zarzut należy odpowiedzieć, że troska i zajęcie tych, którzy żyją w małżeństwie, o żonę, dzieci i zdobycie środków do życia, trwa nieustannie. Niepokój zaś, który człowieka męczy z powodu walki z pożądliwością zdarza się tylko czasami. Zmniejsza się też ten niepokój, gdy człowiek nie poddaje się pożądliwości; im się bowiem bardziej ktoś oddaje przyjemnościom cielesnym, tym bardziej w nim wzrasta ich pożądanie. Pożądliwość osłabia się też przez posty i inne ćwiczenia cielesne, stosowne dla tych, którzy chcą zachować wstrzemięźliwość. Używanie zaś przyjemności cielesnych bardziej odwraca umysł od wzniosłych wyżyn i przeszkadza w kontemplacji rzeczy duchowych niż niepokój, pochodzący od opierania się pożądaniu tych przyjemności. Przez używanie ich, zwłaszcza przyjemności cielesnych, umysł zagłębia się bowiem przede wszystkim w sprawy cielesne, przyjemność bowiem sprawia, że pożądanie spoczywa w rzeczy przyjemnej. I dlatego tym, którzy oddają się kontemplacji rzeczy Bożych i jakiejkolwiek prawdy, szkodzi przede wszystkim oddawanie się przyjemnościom cielesnym, a bardzo pożyteczne jest wstrzymywanie się od nich. Mówi się ogólnie, że dla jednego człowieka lepiej jest zachować wstrzemięźliwość niż wejść w małżeństwo, ale że dla drugiego jest czymś lepszym małżeństwo. Stąd też Pan, wspomniawszy o wstrze-

mięźliwości, mówi [Mt 19,11-12]: „Nie wszyscy pojmują to słowo, lecz kto może pojąć, niechaj pojmuje".

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika też odpowiedź i na ostatni zarzut, w sprawie nakazu, danego pierwszym rodzicom. Nakaz ten bowiem odnosi się do naturalnej skłonności, która istnieje w ludziach, mianowicie do zachowania gatunku przez akt rodzenia. Jak powiedzieliśmy jednak, nie ma konieczności, by to wypełniali wszyscy, lecz tylko niektórzy. Jak zaś nie jest czymś odpowiednim zajmowanie się prokreacją w każdym czasie, tak też nie jest czymś stosownym całkowite wstrzymywanie się od niej, zwłaszcza gdy potrzebne jest rozmnożenie się rodzaju ludzkiego, czy to z powodu istnienia małej liczby ludzi, jak to było na początku, gdy rodzaj ludzki zaczął się rozrastać, czy to dla małej liczby wiernego ludu, gdy potrzeba było, by się rozmnożył sposobem cielesnym, jak to było w Starym Testamencie. I dlatego rada o zupełnej wstrzemięźliwości została zachowana dla czasów Nowego Testamentu, w którym to czasie liczba wiernych mnoży się przez duchowe zrodzenie.

[ROZDZIAŁ 137]

Byli zaś jeszcze inni, którzy chociaż nie potępiali zupełnej wstrzemięźliwości, to jednak

zrównywali ją ze stanem małżeńskim, jest to herezja Jowiniana[233]. Błędność tego mniemania widzimy dostatecznie z tego, co powyżej powiedzieliśmy, wstrzemięźliwość bowiem czyni człowieka zdolniejszym do wznoszenia umysłu ku rzeczom duchowym i boskim, i w pewien sposób wznosi go ponad stan ludzki, upodabniając niejako do aniołów.

Nie sprzeciwia się temu, co powiedzieliśmy, że niektórzy mężowie doskonałej cnoty żyli w małżeństwie, jak na przykład Abraham, Izaak i Jakub; im bowiem silniejszą jest cnota ducha, tym mniej

233 Zob. św. Hieronim, *Adversus Ioviniamtm* I, 3 (PL 23, 214 B); Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus* 35 [68] (PL 42, 1219).

może ją z jej wysokości cokolwiek strącić. A chociaż byli w stanie małżeńskim, pomimo to umiłowali kontemplację prawdy i rzeczy Bożych; posługiwali się oni małżeństwem dla rozmnożenia wiernego ludu, odpowiednio do potrzeb owych czasów.

Także i doskonałość jakiejś osoby nie jest wystarczającym argumentem dla dowiedzenia doskonałości jakiegoś stanu; może bowiem ktoś w doskonalszym duchu posługiwać się mniejszym dobrem, niż ktoś inny większym dobrem. To zatem, że Abraham lub Mojżesz byli doskonalsi od wielu, którzy zachowują wstrzemięźliwość, nie jest dowodem, że stan małżeński jest doskonalszy od stanu wstrzemięźliwości lub że mu jest równy.

Rozdział 138
ARGUMENTY PRZECIWKO TYM, KTÓRZY ZWALCZAJĄ ŚLUBY

Wydawało się niektórym ludziom, że głupstwem jest zobowiązywać się ślubem do posłuszeństwa komukolwiek lub do zachowania czegokolwiek. Z im większą wolnością coś dobrego się czyni, tym cnotliwsze się to wydaje. Wydaje się zaś, że im większa konieczność kogoś zmusza do zachowywania czegoś, z tym mniejszą wolnością to wykonuje. Wydaje się więc, że zasługuje na mniejszą pochwałę akt cnoty, dlatego że zostaje wykonany z konieczności posłuszeństwa lub ślubu.

Ci, którzy w ten sposób rozumują nie znają widocznie znaczenia wyrazu konieczność. Jest bowiem dwojaka konieczność. Jedna to konieczność przymusu i ta umniejsza chwałę uczynków cnotliwych, dlatego, że jest przeciwna temu, co jest dobrowolne. Przymusowe jest bowiem to, co się sprzeciwia czyjejś woli. Inna zaś jest konieczność wypływająca z pewnej skłonności wewnętrznej. I ta nie zmniejsza, lecz powiększa chwałę cnotliwego uczynku, sprawia bowiem, że wola z większym natężeniem dąży ku uczynkowi

cnotliwemu. Jasne jest bowiem, że im stała dyspozycja cnoty jest doskonalsza, tym silniej kieruje wolę do dobra cnoty, i tym mniej wola od dobra tego odstępuje. A gdy dosięgnie do celu doskonałości, wnosi ze sobą pewną konieczność czynienia dobrze, jak to jest u zbawionych, którzy nie mogą grzeszyć, co zobaczymy poniżej [IV, 92]; a jednak nic z tego powodu nie ubywa ani woli wolności, ani uczynkowi dobroci.

Istnieje jeszcze inna konieczność wynikająca z celu, mówi się na przykład, że gdy ktoś chce przepłynąć morze, konieczny mu jest okręt. Jasne jest, że i ta konieczność nie zmniejsza wolności woli ani dobroci uczynków. Nawet przeciwnie, to, co ktoś czyni jako rzecz z powodu jej celu konieczną, zasługuje przez to samo na pochwałę, i to tym bardziej, im cel jest większy.

Jasne jest również, że konieczność zachowania tego, co ktoś ślubował, lub posłuszeństwa temu, komu się ktoś poddał, nie jest koniecznością przymusu ani nie pochodzi od konieczności wewnętrznej, ale od skierowania się do pewnego celu; musi bowiem człowiek, który złożył śluby, czynić to lub tamto, jeśli chce zachować ślub, lub zachować posłuszeństwo. Skoro więc cele te są godne pochwały, dlatego, że przez nie człowiek poddaje się Bogu, nie odbiera powyższa konieczność nic chwały należnej cnocie.

Należy dalej rozważyć, że gdy ktoś wypełnia to, co ślubował, lub wykonuje rozkazy tego, komu się poddał dla Boga, uczynki jego godne są większej pochwały i nagrody. Zdarza się bowiem, że jeden uczynek należy do dwóch wad, gdy mianowicie czynność jednej wady spełniona jest dla celu drugiej wady, na przykład, gdy ktoś kradnie, by cudzołożyć, to czynność ta, co do swego rodzaju należy do chciwości, ale co do swej intencji należy do pożądliwości. Tak samo zdarza się i w uczynkach cnotliwych, gdy mianowicie jeden uczynek cnotliwy zostaje spełniony dla drugiego uczynku cnotliwego, na przykład ktoś daje coś, co posiada dlatego, by się z kimś związać miłością przyjaźni, to uczynek ten co do swego rodzaju należy do cnoty hojności, co do swego celu zaś, do cnoty miłości. Taki uczynek zaś tym bardziej zasługuje na pochwałę, że chodzi

o większą cnotę, mianowicie o cnotę miłości, nie hojności. Stąd, choć uczynek ten będzie mniej dobry ze względu na cnotę hojności, to jednak będzie bardziej godny pochwały, dlatego że odnosi się do miłości, i większej będzie pochwały godny, niż gdyby chodziło o samą hojność, bez tego, by się odnosiła do miłości.

Przyjmijmy więc, że ktoś wykonuje uczynek cnotliwy, na przykład, że pości lub że żyje, powstrzymując się od współżycia płciowego. Jeśli to czyni, nie składając ślubu, będzie to akt czystości lub wstrzemięźliwości, jeśli zaś to czyni, będąc związany ślubem, odnosi się te akty do innej cnoty, do której należy Bogu coś ślubować, mianowicie do cnoty religii, która jest wyższa od czystości lub wstrzemięźliwości, dlatego że przez tę cnotę we właściwy sposób odnosimy się do Boga. Akt cnoty wstrzemięźliwości lub powściągliwości będzie więc bardziej pochwały godny u tego, który go wykonuje, zobowiązawszy się do niego ślubem, chociażby nie miał zadowolenia we wstrzemięźliwości łub powściągliwości, dlatego że większe zadowolenie ma w większej cnocie, mianowicie w cnocie religii.

Podobnie. Najważniejszą rzeczą w cnocie jest cel należny, w celu bowiem tkwi przede wszystkim pojęcie dobra. Gdy więc cel jest wyższy, nawet gdyby jakiś akt cnoty był trochę mniej gorliwie wykonany, będzie to akt cnotliwszy, na przykład, gdy ktoś dla dobra cnoty wybiera długą drogę, a kto inny krótką to bardziej będzie godnym pochwały ten, kto więcej zamierza uczynić dla cnoty, chociaż wolniej postępuje w drodze. Jeśli zaś ktoś czyni coś dla Boga, to ofiarowuje ten akt Bogu, gdy zaś to czyni, zobowiązawszy się do tego ślubem, wtedy ofiarowuje Bogu nie tylko uczynek, ale i możność uczynienia tego. Zamiarem jego więc jest uczynić dla Boga coś większego. Akt cnoty będzie więc u niego bardziej cnotliwy ze względu na większe dobro zamierzone, chociaż w wykonaniu ktoś inny może być gorliwszy.

Oprócz tego. Wola wyprzedzająca akt pozostaje wirtualnie przez cały czas aktu i czyni go pochwały godnym, nawet gdy ktoś już nie myśli o tym, co zamierzał na początku. Nie potrzeba bowiem.

409

by ktoś, kto rozpoczyna podróż dla Boga, myślał o Bogu w sposób urzeczywistniony w każdej części podróży. Jest zaś jasne, że ten, kto ślubował, iż coś uczyni, goręcej tego chciał, niż ten, który tylko postanowił to uczynić, gdyż nie tylko chciał to uczynić, lecz chciał się upewnić, że nie odstąpi od tego. Przez tę intencję woli staje się wykonanie ślubu chwalebne, z powodu pewnego napięcia, nawet gdy wola nie kieruje się do działania w sposób urzeczywistniony lub kieruje się mniej gorliwie.

Tak więc bardziej pochwały godny jest uczynek, który ktoś ślubował, niż ten sam uczynek wykonany bez ślubu; jednakże w warunkach jednakowych.

Rozdział 139
ANI ZASŁUGI, ANI GRZECHY NIE *SĄ* RÓWNE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że ani wszystkie dobre uczynki, ani wszystkie grzechy nie są równe. Rady daje się bowiem odnośnie do jakiegoś większego dobra [111, 130], Rady w prawie Bożym odnoszą się zaś do ubóstwa, wstrzemięźliwości i innych tego rodzaju rzeczy, jak to powyżej powiedzieliśmy [III, 130], Są więc te rzeczy czymś lepszym niż korzystanie z małżeństwa i posiadanie dóbr doczesnych, a jednak i w tych sytuacjach można żyć cnotliwie, podporządkowując się rozumnym zasadom, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 133; III, 136-137], Akty cnót nie są więc wszystkie równe.

Co więcej. O gatunku czynów decydują ich przedmioty. Im więc przedmiot jest lepszy, tym i czyn jest cnotliwszy w swoim gatunku. Cel jest zaś lepszy od środków prowadzących do niego, z tych zaś ten jest lepszy, który bliższy jest celu. Spośród czynów ludzkich ten jest więc najlepszy, który bezpośrednio skierowany jest do ostatecznego celu, mianowicie do Boga. Następnie każdy czyn tym jest lepszy w swoim gatunku, im jego przedmiot jest bliższy Boga.

410

Co więcej. Czyny ludzkie dobre są w tej mierze, w jakiej kierowane są przez rozum. Zdarza się zaś, że niektóre czyny są bardziej rozumne niż inne. Im bardziej bowiem te czyny zależą od rozumu, tym bardziej uczestniczą w dobru, jakie daje rozum, szczególnie w porównaniu do czynów władz niższych, którymi rządzi rozum. Czyny ludzkie są więc lepsze jedne od drugich.

Podobnie. Nakazy prawa wypełnione zostają najlepiej z miłości, jak to powyżej powiedzieliśmy [III, 116; III, 128], Zdarza się zaś, że ktoś z większą miłością wykona jakiś nakaz niż ktoś drugi. A zatem spośród aktów cnót jeden jest lepszy od drugiego.

Oprócz tego. Jeśli czyny człowieka stają się dobre przez cnotę, a zdarza się, że jest ona większa u jednego niż u drugiego, to musi w czynach ludzkich jeden być lepszy od drugiego.

Podobnie. Jeśli czyny ludzkie stają się dobre przez cnotę, musi być lepszy ten czyn, gdzie jest większa cnota. Zdarza się zaś, że jedna cnota jest wyższa od drugiej, na

przykład wspaniałomyślność od hojności, a wielkoduszność od umiarkowania. Będzie więc jeden czyn ludzki lepszy od drugiego.

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 7, [38]: „Tak więc i ten, co wydaje za mąż pannę swoją dobrze czyni, i ten, co nie wydaje, lepiej czyni". Z tych samych powodów widać, że nie wszystkie grzechy są równe; przez jeden grzech bowiem bardziej się człowiek oddala od celu niż przez drugi; i bardziej się burzy porządek rozumu i większą szkodę wyrządza się bliźniemu. Dlatego powiedziano w Księdze Ezechiela 16, [47]: „Gorsze rzeczy czyniłaś niżeli one, we wszystkich drogach twoich".

Tymi argumentami zbija się błędne twierdzenia tych, którzy głosili, że wszystkie zasługi i grzechy są równe.

Wydawało się jednak, że pewną słuszność ma twierdzenie, iż wszystkie czyny cnót są równe, dlatego że czyn jest cnotliwy stąd, że dąży do dobrego celu. Dlatego też, jeżeli dla wszystkich dobrych czynów jest to samo dobro celu, muszą być wszystkie jednakowo dobre.

Jednakowoż, choć jest jeden cel ostateczny, którym jest dobro, to czyny, które od niego biorą swą dobroć, otrzymują różne stopnie

411

dobroci. W tych dobrach bowiem, które są skierowane do ostatecznego celu, jest różnica stopnia, według której jedne są lepsze od drugich, i bliższe ostatecznego celu. Stąd też w woli i jej czynach będzie pewien stopień dobroci, według różności dóbr, które są kresem woli i jej czynów, chociaż cel ostateczny jest ten sam.

Podobnie także wydaje się, że twierdzenie, iż wszystkie grzechy są równe, ma pewne uzasadnienie stąd, iż grzech w czynach ludzkich pochodzi tylko stąd, że ktoś przekroczy prawo rozumu. Tak samo zaś przekracza zasady rozumu ten, kto to czyni w niewielkiej rzeczy, jak i ten, który to czyni w rzeczy ważnej. Wydaje się więc, że grzech jest jednakowy, czy ktoś grzeszy w mniejszej, czy we większej rzeczy.

Za tym rozumowaniem przemawia, jak się wydaje, sposób postępowania w ludzkich trybunałach. Jeśli bowiem się komuś stawia granicę, której mu nie wolno przekroczyć, jest dla sędziego rzeczą obojętną, czy ją przekroczy wiele czy mało, podobnie jak jest rzeczą obojętną, czy pięściarz, wycofawszy się z areny, oddali się blisko czy daleko. Stąd, gdy ktoś przekroczy prawa rozumu, jest rzeczą obojętną, czy to uczyni w rzeczy małej czy wielkiej.

Gdy jednak uważnie tę rzecz zbadamy, widzimy, że we wszystkich rzeczach, w których doskonałość i dobro polega na pewnej równowadze, im ktoś bardziej od równowagi należnej odstąpi, tym większe będzie zło. Jak na przykład zdrowie polega na właściwej równowadze płynów ustrojowych, a piękno na właściwej proporcji członków, prawda zaś na współmierności intelektu, czy mowy i rzeczy. Jest zaś oczywiste, że im większa jest niedyspozycja w płynach ustrojowych, tym gorsze jest zdrowie; im większy jest brak proporcji w członkach, tym większa brzydota, a im większe oddalenie od prawdy, tym większy fałsz. Mniejszym jest bowiem fałszem przypuszczać, że trzy równa się pięć, niż że trzy równa się sto. Dobro cnoty polega zaś na pewnej równowadze, jest bowiem czymś pośrednim, ustanowionym pomiędzy przeciwnymi wadami, zgodnie z właściwym ustaleniem okoliczności. Im więc ktoś bardziej oddala się od tej harmonii, tym jest większe zło.

412

Nie jest zaś tym samym przekraczać cnotę, a przekraczać granice postawione przez sędziego. Cnota jest bowiem sama w sobie pewnym dobrem, a zatem przekraczanie cnoty jest samo w sobie złem. I dlatego musi większe odstąpienie od cnoty być większym złem. Przekroczenie zaś granicy, ustanowionej przez sędziego, nie jest samo w sobie czymś złym, lecz jest złe przypadłościowo, o ile mianowicie jest zakazane. W tych zaś rzeczach, które istnieją przypadłościowo, gdy orzekamy coś o jakiejś rzeczy bezwzględnie, nie musi być tak, że jeżeli ze zwykłego wynika zwykłe, to z większego wynika większe, lecz można to tylko odnosić do rzeczy, które istnieją same przez się; z tego bowiem, że biała istota jest muzykalna, nie wynika, że bardziej biała jest bardziej muzykalna; wynika zaś, jeśli białość rozprasza wzrok, że bardziej białe mocniej wzrok rozprasza.

Należy zaś między grzechami rozróżnić grzechy śmiertelne i powszednie. Śmiertelnym jest ten grzech, który pozbawia duszę życia duchowego. Na czym to życie polega, możemy poznać na podstawie dwóch elementów, według podobieństwa do życia naturalnego. Ciało mianowicie żyje naturalnie przez połączenie się z duszą która jest dla niego źródłem życia. Ciało ożywione duszą samo się porusza, ciało martwe zaś albo jest nieruchome, albo zostaje poruszone tylko przez jakiś czynnik zewnętrzny. Tak więc i wola człowieka żyje, gdy przez właściwą intencję jednoczy się ze swym celem ostatecznym, który jest jej przedmiotem, i niejako formą a także, gdy skłania się do działania na mocy pierwiastka wewnętrznego, gdy przez miłość łączy się człowiek z Bogiem i ze swym bliźnim. Gdy się zaś usunie cel ostateczny i miłość, dusza staje się jakby umarła, nie skłania się bowiem sama do właściwego działania, lecz albo całkowicie przestaje właściwie działać, albo skłaniają do tego tylko coś zewnętrznego, mianowicie obawa przed karą. Dlatego śmiertelne są wszystkie grzechy, które się sprzeciwiają intencji dążenia do celu ostatecznego i łączenia się z nim przez miłość. Jeśli zaś ktoś, zachowując te intencje, odstąpi pod pewnym względem od właściwego porządku rozumu, nie jest to grzech śmiertelny, lecz powszedni.

Rozdział 140 <<
BÓG KARZE LUB NAGRADZA CZYNY LUDZKIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że Bóg karze lub nagradza czyny ludzkie.

Karanie lub nagradzanie należy bowiem do tego, kto nadaje prawa, prawodawcy bowiem nakłaniają do zachowywania prawa za pomocą nagród i kar. Do Opatrzności Bożej należy zaś, jak to powyżej powiedzieliśmy [III, 114], nadawanie praw ludziom. Karanie i nagradzanie należy zatem do Boga.

Oprócz tego. Gdziekolwiek jest jakiś porządek właściwy dla celu, musi ów porządek do celu doprowadzić, odstąpienie bowiem od porządku wyklucza osiągnięcie celu; to bowiem, co istnieje ze względu na cel, konieczność swą otrzymuje od celu, tak mianowicie, że koniecznie musi istnieć, jeśli cel ma zostać osiągnięty i, jeśli nic nie stanie na przeszkodzie jego istnieniu, cel zostanie osiągnięty. Bóg zaś nadał czynom ludzkim pewien porządek, odnośnie do celu, jakim jest dobro, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 115]. Zgodnie z tym porządkiem muszą ci, którzy wedle niego postępują, osiągnąć ostateczne dobro, a to znaczy otrzymać nagrodę; ci zaś, którzy odstępują od tego porządku przez grzech, muszą zostać pozbawieni ostatecznego dobra, to znaczy być ukarani.

Co więcej. Podobnie jak rzeczy w przyrodzie podlegają porządkowi Opatrzności Bożej, tak i czyny ludzkie, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 90]. W jednym i drugim wypadku zdarza się, że należny porządek zostaje zachowany, albo niezachowany, zachodzi to jednak wtedy, gdy zachowanie lub przekroczenie należnego porządku leży w mocy woli ludzkiej; nie leży to zaś w mocy rzeczy należących do przyrody, by od należnego porządku odstępowały, lub porządek ten zachowywały. Musi bowiem między skutkami a przyczynami być pewna odpowiedniość. Jak więc w świecie rzeczy należących do przyrody, jeśli zachowany jest należyty porządek naturalnych zasad i czynności, to wynika z konieczności, że zachowają rzeczy

414

te swą naturę oraz dobro w niej istniejące; z odstąpienia zaś od naturalnego porządku wynika rozkład i zło. Podobnie też w świecie ludzkim, człowiek, jeśli dobrowolnie zachowuje porządek prawa ustanowionego przez Boga, osiągnie dobro, jednak nie jakoby z konieczności, lecz z rozrządzenia prawodawcy, a to nazywamy otrzymaniem nagrody. A gdy człowiek odstępuje od porządku prawa, spotka go zło, a to znaczy, że otrzyma karę.

Co więcej. Do doskonałości dobroci Boga należy to, że nie pozostawia w rzeczach niczego nieuporządkowanego, widzimy też, że w rzeczach naturalnych wszelkie zło zawarte jest w porządku jakiegoś dobra, na przykład rozkład powietrza powoduje powstanie ognia, a zabicie owcy daje pożywienie wilkowi. Skoro więc czyny ludzkie podlegają Opatrzności Bożej, jak i rzeczy świata przyrody, trzeba, by zło, które się zdarza w czynach ludzkich, było objęte porządkiem jakiegoś dobra. Dzieje się to zaś w sposób najbardziej odpowiedni przez karę za grzechy. Czyny bowiem przekraczające należną miarę objęte są porządkiem sprawiedliwości, która sprowadza do tego, co należne. Przekracza zaś człowiek właściwą sobie miarę, gdy przenosi wolę swoją ponad wolę Bożą czyniąc swej woli zadość wbrew rozporządzeniu Bożemu. Ta nieprawidłowość zostaje usunięta, gdy człowiek przeciw swej woli coś musi cierpieć, z rozporządzenia Bożego. Jest więc rzeczą słuszną, by Bóg karał grzechy ludzkie, i z tego samego powodu, jest słuszne by dobre uczynki dostępowały nagrody.

Podobnie. Opatrzność Boża nie tylko układa porządek rzeczy, lecz także kieruje wszystkim tak, by urzeczywistnił się porządek przez nią ustanowiony, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 67], Wolę porusza zaś jej przedmiot, którym jest dobro lub zło. Należy więc do Opatrzności Bożej, by dobre rzeczy ludziom dawała jako nagrodę, tak by wolę skłaniać do postępowania dobrze, oraz by zło wskazywała jako karę, aby wolę odwodzić od moralnego nieładu *(inordinatio).*

Oprócz tego. Opatrzność Boża w ten sposób ustanowiła rzeczy, że jedna jest pożyteczna dla drugiej. Jest zaś rzeczą najbardziej

415

stosowną, by człowiek zbliżał się do celu, którym jest dobro, zarówno, gdy widzi dobro, jak i gdy widzi zło w drugim człowieku, w tym sensie mianowicie, że pobudza go do czynienia dobrze to, że postrzega, iż nagrodę otrzymują ci, którzy czynią dobrze, oraz że powstrzymuje go od czynienia źle to, że zauważa, iż źle czyniący zostają ukarani. Należy to więc do Opatrzności Bożej, by źli zostali ukarani, a dobrzy otrzymali nagrodę.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Wyjścia 20, [5-6]: „Jam jest Pan, Bóg Twój, karzący nieprawość ojców na synach, a czyniący miłosierdzie tysiącom

tych, którzy Mnie miłują i strzegą przykazań moich". A w Psalmie [62,13] powiedziane jest: „Oddajesz każdemu według jego uczynków". A w Liście do Rzymian 2, [6-8]: „Odda każdemu według uczynków jego; tym mianowicie, co cierpliwie w dobrym uczynku szukają sławy i czci i nieskazitelności — życie wieczne; tym zaś, co się sprzeciwiają, co nie przyjmują prawdy, ale wierzą niesprawiedliwości — gniew i zapalczywość".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy mówią, że Bóg nie karze. Marcjon i Walentyn głosili[234] bowiem, że inny jest Bóg, który jest dobry, a inny jest Bóg, który jest sprawiedliwy i karze.

Rozdział 141
O RÓŻNORODNOŚCI I PORZĄDKU KAR

Ponieważ, jak to powiedzieliśmy [III, 140], nagrodą jest to, co się przedstawia woli jako cel, który ją zachęca do dobrego postępowania; a znowu karę przedstawia się woli, by ją odciągnąć od zła jako tego, czego ma unikać. Do istoty nagrody zaś należy, by była czymś dobrym i zgodnym z wolą, a do istoty kary należy, by była czymś złym i przeciwnym woli. Zło jest to zaś brak dobra. Trzeba więc, by stosownie do różnicy i porządku w dobrach była

234 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 11; 22 (PL 42, 28-29).

też różnica i porządek w karach. Najwyższym dobrem człowieka jest zaś szczęście, które jest jego ostatecznym celem, im coś jest bliższe tego celu, tym wyższym jest to dobrem człowieka. Najbliższym tego celu dobrem jest zaś cnota i wszystko to, co pomaga człowiekowi w czynieniu dobrze, przez co zdobywa szczęśliwość. Następnie idzie odpowiednie usprawnienie rozumu i podległych mu władz. Potem zaś i zdrowie ciała, potrzebne do swobodnego działania. Wreszcie rzeczy zewnętrzne, którymi się posługujemy, jako pomocami dla cnoty.

Największą karą będzie więc dla człowieka pozbawienie szczęścia. Następnie pozbawienie go cnoty i pozbawienie władz naturalnych duszy doskonałości, odnoszących się do czynienia dobrze. Dalej rozprzężenie naturalnych władz duszy. Potem cierpienia cielesne, wreszcie utrata dóbr zewnętrznych.

Lecz ponieważ do pojęcia kary należy nie tylko to, by pozbawiała dobra, lecz także, by była przeciwna woli człowieka, nie każdego zaś człowieka wola ocenia dobro należycie, zdarza się mianowicie niekiedy, że to, co pozbawia większego dobra, mniej się sprzeciwia woli, i przez to wydaje się mniejszą karą. I dlatego wielu ludzi, którzy dobra zmysłowe i cielesne cenią i znają lepiej niż dobra umysłowe i duchowe, bardziej obawia się kar cielesnych, niż kar duchowych. Według ich oceny, wydaje się, że porządek kar jest przeciwny powyżej wymienionemu porządkowi. Dla nich bowiem najwyższą karą wydają się cierpienia cielesne, i utrata dóbr doczesnych, nieład zaś moralny w duszy, utrata cnoty i utrata posiadania Boga, na którym polega ostateczne szczęście człowieka, uważają za niewiele, lub bez znaczenia.

Stąd wydaje im się, że Bóg nie karze grzechów ludzi, widzą bowiem przeważnie, że grzesznicy cieszą się dobrym zdrowiem, i posiadają majętności, których ludzie cnotliwi nieraz są pozbawieni.

I nie należy się temu dziwić, gdy się nad tym zastanowimy. Skoro bowiem dobra zewnętrzne podporządkowane są wewnętrznym, a ciało duszy, to dobra zewnętrze i

cielesne są dla człowieka o tyle dobre, o ile przyczyniają się do dobra rozumu, o ile zaś temu dobru

417

przeszkadzają, wychodzą człowiekowi na zło. Bóg zaś jako Ten, który rozporządza wszystkim, zna miarę sił ludzkich. I dlatego czasami człowiekowi cnotliwemu powierza dobra cielesne i zewnętrzne, by przez to wzrastała jego cnota, a przez to udziela mu dobrodziejstw. Czasem zaś odbiera mu powyższe dobra, uważając, że są mu one przeszkodą w osiągnięciu cnoty i cieszenia się Bogiem. A przez to wychodzą człowiekowi dobra zewnętrzne na zło, jak to już powiedzieliśmy, dlatego też ich utrata, z tego samego powodu, obraca się człowiekowi na dobre. Jeśli więc grzech wszelki jest złem, a nie jest złem, by człowiek został pozbawiony dóbr zewnętrznych i cielesnych, o ile przez to postąpi w cnocie, nie będzie to dla człowieka cnotliwego karą jeśli będzie pozbawiony dóbr zewnętrznych, o ile to się przyczynia do jego wzrostu w cnocie. I na odwrót, złym obróci się to na karę, jeśli otrzymają dobra zewnętrzne, które ich pobudzają do złego. Stąd też powiedziane jest w Księdze Mądrości 14, [11], że „stworzenia Boże stały się przedmiotem nienawiści i pokusą dla dusz ludzkich, i pułapką dla nóg ludzi głupich".

Ponieważ zaś do istoty kary należy nie tylko to, że jest czymś złym, lecz także to, że sprzeciwia się woli, karą nazywa się, nadużywając znaczenia tego wyrazu, utratę dóbr zewnętrznych i cielesnych, nawet wtedy, gdy człowiekowi obraca się to na postęp w cnocie, a nie na zło, dlatego, że jest przeciwna woli.

Z racji nieładu moralnego panującego w człowieku, zdarza się zaś, że człowiek nie ocenia rzeczy należycie, lecz wyżej stawia dobra cielesne od dóbr duchowych. Taki zaś nieład jest albo zawiniony, lub pochodzi od dawniejszej winy. Wynika stąd jasno, że kara nawet z racji tego, że sprzeciwia się woli, należy się człowiekowi tylko, jeżeli uprzednio była wina. Można to wykazać także w inny sposób. Te rzeczy bowiem, które same w sobie są dobre, nie stawałyby się złymi dla człowieka przez to, że ich nadużywa, gdyby pewien nieład moralny już w człowieku nie istniał. Podobnie także fakt, że to, co wola przyjmuje jako z natury dobre, trzeba odbierać człowiekowi, by mógł postąpić w cnocie, pochodzi z pewnego nieładu istniejącego w człowieku, który to nieład jest albo zawiniony,

418

albo wynika z winy. Jest bowiem jasne, że przez uprzedni grzech powstaje pewien nieład w uczuciach człowieka, tak, że człowiek skłania się potem łatwiej do grzechu. Nie jest zatem człowiek bez winy, także i z racji tego, że trzeba mu pomagać, by postępował w cnocie przez to, co jest dla niego w pewien sposób karą, o ile jest całkowicie przeciwko jego woli, chociaż niekiedy wola to przyjmuje, gdy rozum widzi cel. Lecz o tym nieładzie istniejącym w naturze ludzkiej, a pochodzącym od grzechu pierworodnego, będzie mowa później [IV, 50], Na razie niech tylko będzie jasne, że Bóg karze ludzi za grzechy i że nie karze, gdy nie ma winy.

Rozdział 142
NIE WSZYSTKIE NAGRODY I KARY SĄ RÓWNE

koro sprawiedliwość Boża wymaga, by dla zachowania równości wśród rzeczy, za

grzech wymierzana była kara, a za dobre uczynki nagroda, trzeba, jeśli są stopnie w uczynkach cnotliwych i w grzechach, jak to wykazaliśmy [III, 139], by także były stopnie nagród i kar. Inaczej bowiem nie byłaby zachowana równość, mianowicie, gdyby ten, kto więcej zgrzeszył, nie otrzymał większej kary, a ten, kto lepiej czynił, nie otrzymał większej nagrody. Wydaje się bowiem, że różne jest wynagrodzenie, zgodnie z różnicą między dobrem i złem oraz zgodnie z różnicą między tym, co dobre i lepsze lub złe i gorsze.

Oprócz tego. Na tym polega równość sprawiedliwości rozdzielczej, by oddawać rzeczy nierówne tym, wśród których nie ma równości. Nie byłoby to więc sprawiedliwą odpłatą dokonaną za pomocą kar i nagród, gdyby wszystkie nagrody i wszystkie kary były równe.

Co więcej. Prawodawcy przedstawiają nagrody i kary po to, by ludzi pociągnąć od zła ku dobremu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 140]. Należy zaś nie tylko ludzi pociągać do dobra

419

i odwodzić od zła, lecz należy także dobrych zachęcać, by byli lepsi, a złych odwodzić od większego zła. Tak by zaś nie było, gdyby nagrody i kary były równe. Nagrody i kary nie powinny zatem być równe.

Co więcej. Podobnie jak przez naturalną dyspozycję jest dana rzecz przysposobiona do przyjęcia formy, tak też przez uczynki dobre i złe przysposabia się dany człowiek do kar i nagród. Taki zaś jest porządek, ustanowiony w rzeczach przez Opatrzność Bożą, że doskonalszą formę otrzymuje to, co jest lepiej do niej przysposobione. Zgodnie zatem z różnorodnością dobrych i złych uczynków, powinna istnieć różnorodność kar i nagród.

Podobnie. W złych i dobrych czynach występuje dwojakie stopniowanie: po pierwsze, co do ilości, gdy jeden człowiek od drugiego ma więcej dobrych lub złych czynów, po drugie według jakości czynów, o ile czyn jednego człowieka jest lepszy lub gorszy od czynu drugiego człowieka. Stopniowaniu co do ilości uczynków powinno odpowiadać stopniowanie nagród lub kar, inaczej na sądzie boskim nie byłoby odpłaty za wszystko, co człowiek czyni, gdyby pewne złe uczynki pozostały nieukarane, a niektóre dobre niewynagrodzone. Z tego samego powodu stopniowaniu nierówności uczynków odpowiada nierówność nagród i kar.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Powtórzonego Prawa 25, [2]: „Według miary grzechów, będzie i razów miara". W Księdze Izajasza 27, [8] zaś powiedziane jest: „W mierze przeciwko mierze, gdy odrzucona będzie, osądzisz ją".

W ten sposób usuwa się błąd tych, którzy mówią że w przyszłym życiu wszystkie nagrody i kary są równe.

420

Rozdział 143 <<
O KARZE, KTÓRA ZE WZGLĘDU NA CEL OSTATECZNY NALEŻY SIĘ ZA GRZECH ŚMIERTELNY I POWSZEDNI

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy, wynika jasno, że zgrzeszyć można dwojako. Jednym sposobem, gdy ktoś intencją swego umysłu całkowicie wyłamuje się spod porządku nadanego przez Boga, który jest najwyższym dobrem, i to jest grzech ciężki. Drugim sposobem, gdy ktoś, zachowując przyporządkowanie umysłu względem ostatecznego

celu, stawia przeszkody, które opóźniają swobodne zdążanie do celu, i to nazywa się grzechem lekkim. Jeśli więc zgodnie z różnicą w grzechach powinna być różnica w karach, wynika stąd, że jeżeli ktoś grzeszy śmiertelnie, powinien być tak ukarany, by nie osiągnął celu człowieka, kto zaś grzeszy lekko, powinien być ukarany tak, by nie został pozbawiony celu, lecz by doznał opóźnienia lub doświadczył trudności w osiągnięciu celu. Zostaje bowiem zachowana sprawiedliwość (*aequalitas iustitiae)* w ten sposób, że tak jak człowiek grzeszy, dobrowolnie odwracając się od celu, tak też wbrew swej woli poniesie karę, doznając przeszkód w osiągnięciu celu.

Co więcej. Podobnie jak w człowieku jest wola, tak w rzeczach w przyrodzie jest skłonność naturalna. Jeżeli zaś jakiejś rzeczy w przyrodzie odebrać dążenie jej do celu, nie może rzecz ta wcale celu osiągnąć. Na przykład ciało ciężkie, gdy przez zepsucie straci ciężar i stanie się lekkie, nie dosięgnie już środka. Gdy jednak dążenie do celu w rzeczy pozostanie, a przeszkadza jej coś w poruszaniu się ku niemu, to po usunięciu przeszkody dojdzie do celu. U tego człowieka zaś, który grzeszy śmiertelnie, dążenie woli odwraca się całkowicie od ostatecznego celu, u tego zaś, kto grzeszy lekko, pozostaje dążenie ku celowi, lecz przeszkadza temu przylgnięcie jego, większe niż należy, do tych rzeczy, które do celu prowadzą. A zatem temu, który grzeszy śmiertelnie, należy się taka kara, by całkowicie

421

został pozbawiony osiągnięcia celu, temu zaś, który grzeszy lekko, by doznał pewnych trudności, zanim osiągnie cel.

Co więcej. Gdy ktoś osiągnie jakieś dobro, do którego nie dążył, będzie to dziełem losu i przypadku. Jeśli więc ten, którego intencja jest odwrócona od celu ostatecznego, osiągnie cel ostateczny, będzie to dziełem losu i przypadku. To zaś jest niemożliwe, cel ostateczny jest bowiem dobrem intelektu, przypadek zaś jest sprzeczny z rozumem, rzeczy przypadkowe zdarzają się bowiem bez rozrządzenia rozumu. Niemożliwe zaś jest, by intelekt osiągnął swój cel inaczej niż drogą umysłową. A zatem nie osiąga celu ostatecznego ten, kto grzesząc śmiertelnie, odwraca się intencją od celu ostatecznego.

Podobnie. Materia otrzymuje od czynnika działającego formę, tylko o ile do tej formy była w odpowiedni sposób przystosowana. Cel zaś i dobro jest doskonałością woli, podobnie jak forma jest doskonałością materii. A zatem wola nie osiąga celu ostatecznego, jeśli nie jest odpowiednio przysposobiona. Przysposabia zaś wolę do celu intencja i pragnienie celu. Nie osiągnie więc celu ten, którego intencja odwraca się od celu.

Oprócz tego. W tych rzeczach, które są skierowane do celu, bywa tak, że jeśli cel jest, lub będzie, muszą być i te rzeczy, które prowadzą do celu; jeśli zaś nie ma tych rzeczy, które prowadzą do celu, nie będzie także celu. Jeśliby bowiem mógł być cel także gdyby nie istniały rzeczy, które prowadzą do niego, to daremnie dąży się takimi środkami do celu. Wszyscy zaś zgadzają się na to, że człowiek przez uczynki cnotliwe, wśród których najważniejszym jest intencja należnego celu, osiąga swój cel ostateczny, którym jest szczęście. Jeśli więc ktoś działa wbrew cnocie, odwracając się intencją od celu ostatecznego, jest rzeczą słuszną, by był pozbawiony ostatecznego celu.

Stąd powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 7, [23]: „Odstąpcie ode Mnie, którzy czynicie nieprawość".

422

Rozdział 144
GRZECH ŚMIERTELNY NA WIEKI POZBAWIA CZŁOWIEKA CELU OSTATECZNEGO

Kara ta, która pozbawia człowieka celu ostatecznego, musi trwać wiecznie.

Nie ma bowiem utraty czegoś, jeśli nie chodzi o to, co się posiada z natury, o kocie bowiem, dopiero co urodzonym, nie mówi się, że jest pozbawiony wzroku. Nie może zaś człowiek w tym życiu środkami naturalnymi osiągnąć swego celu ostatecznego, jak tego dowiedliśmy [III, 47n]. A zatem pozbawienie takiego celu musi być karą w przyszłym życiu. Lecz po tym życiu nie może już człowiek zdobywać swego celu ostatecznego. Dusza bowiem potrzebuje ciała dla osiągnięcia swego celu, przez ciało bowiem zdobywa doskonałość i wiedzę, i cnotę. Dusza zaś, po rozłączeniu z ciałem, już nie wraca do tego stanu, w którym przez ciało zdobywała doskonałość, jak to twierdzili ci, którzy przyjmowali wędrówkę dusz, a z którymi dyskutowaliśmy powyżej [II, 44; II, 83n]. Jest więc rzeczą konieczną by ten, kto zostaje ukarany przez pozbawienie celu ostatecznego, na wieki został go pozbawiony.

Co więcej. Jeśli coś pozbawione jest tego, co z natury posiada, niepodobna tego naprawić inaczej, jak przez powrót do uprzednio istniejącej materii, tak, by na nowo powstało; na przykład, gdy zwierzę straci wzrok lub inny zmysł. Jest zaś niemożliwe, by to, co już zostało zrodzone, znowu się urodziło, bez uprzedniego rozkładu; i wtedy z tej samej materii może zostać zrodzone coś innego, w czym będzie tożsamość nie co do liczby, lecz co do gatunku. Twór duchowy zaś, jak dusza lub anioł, nie może zostać rozłożony na jakąś materię istniejącą uprzednio, by znowu urodziło się coś identycznego co do gatunku. Jeśli więc zostanie pozbawiony tego, co z natury swej posiada, musi to pozbawienie pozostać na wieki. W naturze duszy i anioła jest zaś porządek względem celu ostatecznego, którym jest Bóg. Jeśli więc tego porządku jest pozbawiony przez jakąś karę, kara ta pozostanie na wieki.

423

Podobnie. Wydaje się. że należy to do naturalnej sprawiedliwości, by każdy był pozbawiony tego dobra, przeciw któremu działa, przez to staje się bowiem niegodnym tego dobra. I dlatego, według świeckiej sprawiedliwości, tego, kto grzeszy przeciw państwu, pozbawia się całkowicie związków z państwem, czy to przez śmierć, czy przez wieczyste wygnanie i nie zwraca się uwagi na to, jak długo grzeszył, ale na to, przeciw czemu grzeszył. Tak samo można zaś porównać obecne życie do ziemskiego państwa, jak całą wieczność do wspólnoty zbawionych, którzy, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 62], osiągnęli na wieki swój cel ostateczny. Kto więc grzeszy przeciw ostatecznemu celowi i przeciw miłości, na której polega wspólnota zbawionych i tych, którzy ku szczęśliwości dążą musi zostać ukarany na wieki, chociażby grzeszył tylko przez jakiś krótki czas.

Oprócz tego. W sądzie Bożym wolę czynienia bierze się za uczynek, „bo człowiek widzi, co się pokazuje, a Pan patrzy na serce" [1 Sm 16,7]. Kto zaś dla jakiegoś dobra doczesnego odwrócił się od celu ostatecznego, którego posiadanie jest wieczne, przeniósł używanie tego doczesnego dobra ponad używanie dobra ostatecznego. Jest stąd jasne, że dużo bardziej wolałby używać tego dobra doczesnego na wieki. A zatem według sądu Bożego tak powinien być ukarany, jak gdyby grzeszył wiecznie. Niewątpliwie zaś za grzech wieczny należy się kara wieczna. A zatem temu, kto się odwraca od ostatecznego celu, należy się kara wieczna.

Co więcej. Z racji tej samej zasady sprawiedliwości daje się karę za grzech, a nagrodę za dobre uczynki [III, 140], Nagrodą za cnotę jest zaś szczęśliwość. Jest ona zaś wieczna, jak wykazano powyżej. A zatem i kara, która pozbawia szczęśliwości, powinna być wieczna.

Stąd powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 25, [46]: „I pójdą ci na mękę wieczną a sprawiedliwi do życia wiecznego".

W ten sposób eliminuje się błąd tych, którzy twierdzą, że kary złych kiedyś będą miały koniec. Zdanie to, jak się wydaje, pochodzi od twierdzeń niektórych filozofów, którzy mówili, że wszystkie kary

424

są karami oczyszczającymi, a więc kiedyś się skończą Wydawało się zaś, że jest to możliwe; bądź to dla ludzkiego zwyczaju, prawa ludzkie nadają bowiem kary po to, by poprawić człowieka, stąd są niejako lekarstwem; bądź też dla racji rozumowych. Gdy bowiem ten, kto karze, nie czyni tego z innego powodu, lecz tylko po to by ukarać, wynika stąd, że ma upodobanie w samym wymierzaniu kary, co się nie zgadza z dobrocią Bożą. Muszą więc kary być nadawane z innego powodu. I wydaje się, że nie ma innego odpowiedniejszego celu, jak poprawa człowieka. Wydaje się więc słuszne, gdy ktoś mówi, że wszystkie kary są karami oczyszczającymi *(purgatoria),* a zatem się kiedyś skończą, skoro to, co można oczyścić, jest przypadłościowe dla stworzenia i może zostać usunięte bez naruszenia substancji.

Należy zaś przyjąć, że Bóg nakłada kary nie dla nich samych, jakoby w nich miał upodobanie, lecz z innego powodu, mianowicie aby wprowadzić porządek wśród stworzeń, na czym polega dobro wszechświata. Ten porządek rzeczy wymaga zaś, by Bóg wszystko uporządkował w określonych proporcjach i dlatego to powiedziane jest w Księdze Mądrości [11,21], że Bóg wszystko „pod miarą i liczbą i wagą uczynił". Jak zaś nagrody proporcjonalnie odpowiadają uczynkom cnotliwym, tak kary odpowiadają grzechom. A do niektórych grzechów proporcjonalną jest kara wieczna, jak to wykazaliśmy. A zatem za pewne grzechy Bóg nakłada kary wieczne, aby zachować wśród rzeczy należny porządek, który okazuje Jego mądrość.

Gdy zaś ktoś przyjmuje, że wszystkie kary mają służyć poprawie obyczajów, a nie czemuś innemu, nie wynika stąd, by należało przyjąć, że wszystkie kary są karami oczyszczającymi i że się kiedyś skończą. Nawet bowiem prawa ludzkie skazują czasami na karę śmierci, i to nie dla poprawy tego określonego człowieka, ale dla poprawy innych. Dlatego w Księdze Przysłów 19, [25] powiedziane jest: „Gdy zaraźliwego zbijesz, głupi mędrszym będzie". Niektóre także prawa ludzkie skazują ludzi na wieczne wygnanie, aby przez ich usunięcie państwo oczyścić. Stąd powiedziane jest w Księdze

425

Przysłów 22, [10]: „Wypędź naśmiewcę a wynijdzie z nim swar, i ustaną zatargi i potwarze". A zatem nawet jeśliby kary były dane tylko dla poprawy obyczajów, nic nie przeszkadza, by niektórzy ludzie, wedle sądu Bożego, byli na zawsze odłączeni od społeczności dobrych i ukarani na wieczność, i by ludzie, z obawy przed karą wieczną, wstrzymywali się od grzechu, a społeczność dobrych przez ich wydalenie stała się czystsza, jak to powiedziane jest w Apokalipsie św. Jana 21, [27]: „Nie wejdzie do niego", to znaczy do miasta Jeruzalem świętego, przez które się oznacza społeczność dobrych „nic nieczystego, albo budzącego odrazę i kłamstwo".

Rozdział 145
KARĄ ZA GRZECHY JEST TAKŻE DOZNAWANIE CIERPIENIA

Ci, którzy grzeszą przeciw Bogu, powinni być ukarani nie tylko przez to, że zostaną wykluczeni na zawsze ze szczęśliwości, lecz także przez doznawanie cierpienia. Kara bowiem powinna być proporcjonalna do winy, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 142]. W stanie winy zaś umysł nie tylko odwraca się od celu ostatecznego, lecz także zwraca się w niewłaściwy sposób do innych rzeczy jako do celu. Należy więc nie tylko ukarać tego, który grzeszy, przez to, że się go wyklucza z celu, lecz także przez to, że od innych rzeczy dozna cierpienia.

Co więcej. Kary daje się za winy po to, aby z obawy przed karą ludzie wstrzymywali się od grzechu, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 144], Nikt zaś nie obawia się stracić tego, czego nie pragnie osiągnąć. Ci więc, których wola odwróciła się od ostatecznego celu, nie obawiają się tego, że zostaną wykluczeni od osiągnięcia go.
A zatem nie powstrzymałoby ich od grzechu samo wykluczenie ich od osiągnięcia celu. Powinni więc grzesznicy otrzymać inną karę, której by się obawiali.

426

Podobnie. Jeżeli ktoś nadużywa środków prowadzących do celu, nie tylko zostaje pozbawiony celu, lecz także naraża się na inne cierpienie, jak na przykład, gdy ktoś nadużywa pokarmu, siły jego nie tylko nie wzrastają, ale nawet zapada w chorobę. Kto zaś cel swój zakłada w rzeczach stworzonych, ten nie używa ich tak, jak powinien, mianowicie w odniesieniu do celu ostatecznego. A zatem powinien nie tylko być ukarany przez to, że zostanie pozbawiony szczęśliwości, lecz także przez to, że z powodu rzeczy stworzonych dozna cierpienia.

Oprócz tego. Jak dobro należy się tym, którzy czynią dobrze, tak źle czyniącym należy się zło. Lecz ci, którzy czynią dobrze, osiągają doskonałość i radość w celu, ku któremu dążą. Tak samo więc należy się taka kara grzesznikom, by ze strony tych rzeczy, w których pokładają swój cel, odebrali ból i cierpienie.

Dlatego to Pismo Święte grozi grzesznikom nie tylko wykluczeniem z chwały, lecz także cierpieniem ze strony innych rzeczy.
Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 25, [41]: „Idźcie ode Mnie przeklęci w ogień wieczny, który zgotowany jest diabłu i aniołom jego". A w Psalmie 10, [11,6] powiedziane jest: „Wyleje jak deszcz sidła na grzeszników; ogień i siarka i wiatr nawałnicy to cząstka ich kielicha".

W ten sposób zbija się zdanie Algazela[235], który twierdził, że grzesznicy otrzymają tylko tę karę, iż utracą posiadanie ostatecznego celu.

Rozdział 146 <<
SĘDZIOM WOLNO NAKŁADAĆ KARY

Ponieważ niektórzy ludzie lekceważą kary przez Boga nałożone, gdyż pogrążeni w rzeczach zmysłowych troszczą się tylko o to,

235 Algazel, *Metaphysica* II, 5, 4 -5 (J.T. Muckle, Toronto 1933, s. 186-190).

427

co widzą, dlatego rozporządziła Opatrzność Boża, by na ziemi byli ludzie, którzy by przymuszali do zachowania sprawiedliwości karami doraźnymi i działającymi na zmysły. I jest jasne, że ci ludzie nie grzeszą, gdy karzą złych. Nie grzeszy bowiem ten, kto czyni sprawiedliwość. Jest zaś rzeczą sprawiedliwą karać złych, przez karę bowiem wina zostaje naprawiona, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 140]. A zatem sędziowie, którzy karzą złych, nie grzeszą.

Co więcej. Ludzie, którzy na ziemi są ustanowieni nad innymi, są jakby wykonawcami Opatrzności Bożej; Bóg bowiem, z rozporządzenia swej opatrzności, wykonuje wyższe rzeczy przez niższe, jak wynika z tego, co powiedziano powyżej [III, 77n], Nie grzeszy zaś ten, kto wykonuje rozkaz Opatrzności Bożej. Tak się zaś rzeczy mają z rozporządzenia Opatrzności Bożej, że dobrzy otrzymują nagrodę, a źli karę, jak widzimy z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 140], Ci więc, którzy są postawieni nad innymi, nie grzeszą przez to, że dobrych nagradzają a złych karzą.

Co więcej. Dobro nie potrzebuje zła, lecz na odwrót. To więc, co jest potrzebne do zachowania dobra, nie może samo przez się być złem. Do zachowania pokoju między ludźmi potrzeba zaś, by źli zostali ukarani. A zatem karanie złych nie jest samo przez się złem.

Podobnie. Dobro powszechne jest lepsze od poszczególnego dobra jednego człowieka. Musi więc dobro poszczególne ustąpić, aby mogło być zachowane dobro powszechne. Życie zaś pewnych występnych ludzi przeszkadza dobru powszechnemu, którym jest pokój w społeczności ludzkiej. Tacy ludzie powinni zatem być usunięci przez karę śmierci ze społeczności ludzkiej.

Oprócz tego. Podobnie jak lekarz swym działaniem chce osiągnąć zdrowie pacjenta, które polega na właściwej równowadze fizjologicznej organizmu (*humores*), tak i rządzący państwem dąży przez swe postępowanie do pokoju, który polega na właściwej zgodzie obywateli [por. III, 128]. Lekarz zaś dobrze i pożytecznie czyni, gdy odcina chory organ, jeżeli on zagraża zdrowiu całego ciała.

428

Sprawiedliwie więc czyni i nie ma grzechu rządzący państwem, gdy przestępców skazuje na karę śmierci, aby nie zakłócali pokoju w społeczeństwie.

Dlatego mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 5, [6]: „Nie wiecie, że odrobina kwasu zakwasza całe ciasto". A wkrótce potem dodaje: „Wyrzućcie złego spośród siebie" [1 Kor 5,13]. W Liście do Rzymian zaś 13, [4] mówi się o władzy ziemskiej, że „nie bez przyczyny miecz nosi. Jest bowiem sługą Bożym, mścicielem zagniewanym na tego, co źle czyni". A w 1 Liście św. Piotra 2, [13-14]: „Bądźcie więc poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga: czy to królowi, jako zwierzchnikowi, czy legatom, jako od niego posłanym dla karania złoczyńców, a dla pochwały dobrych".

W ten sposób odrzucamy błąd tych, którzy twierdzą, że kary cielesne nie są dozwolone. Opierają oni swoje błędne mniemanie na słowach z Księgi Wyjścia 20, [13]: „Nie będziesz zabijał", co potwierdzone jest też w Ewangelii św. Mateusza 5, [21]. Podnoszą także, że Pan do sług, którzy chcieli kąkol wyrwać spośród pszenicy, powiedział, jak to podane jest w Ewangelii św. Mateusza 13, [30]: „Dopuśćcie obojgu róść aż do żniwa". Przez kąkol rozumie się zaś synów złego, przez żniwo koniec świata, jak to powiedziane jest w tym samym miejscu [zob. Mt 13,38n]. Nie należy więc złych wyrzucać spośród dobrych przez skazywanie ich na śmierć.

Podnoszą oni także, że człowiek póki jest na świecie, może się poprawić. Nie należy go więc przez karę śmierci usuwać z tego świata, lecz zostawić go, by czynił pokutę.

Te zarzuty zaś są bez wartości. To samo prawo bowiem, które mówi: „Nie będziesz zabijał", dodaje następnie: „Czarownikom żyć nie dopuścisz" [Wj 22,17], Przez to dane jest do zrozumienia, że zakazane jest niesprawiedliwe zabicie człowieka. Widać to także ze słów Pana, w Ewangelii św. Mateusza [5,21-22], Po słowach bowiem: „Słyszeliście, jak powiedziane było starym: Nie będziesz zabijał", dodaje: „Lecz Ja wam powiadam, że każdy, który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu" i tak dalej. Daje przez to do zrozumienia, że zabronione jest zabójstwo, które pochodzi z gniewu,

429

a nie takie, które pochodzi z gorliwości o sprawiedliwość. W jaki zaś sposób należy rozumieć słowa Pana: „Dopuście obojgu róść aż do żniwa", wynika z tego, co następuje w Ewangelii św. Mateusza [13,29]: „Nie, byście przypadkiem zbierając kąkol, nie wykorzenili razem z nim i pszenicy". Tam więc jest zakazane zabicie złych, gdzie nie można tego uczynić bez niebezpieczeństwa dla dobrych. A to zdarza się przeważnie wtedy, gdy nie odróżnia się jeszcze dobrych od złych przez jawne grzechy; lub gdy zachodzi obawa, by źli nie pociągnęli za sobą wielu dobrych.

To zaś, że źli, póki żyją, mogą się poprawić, nie jest przeszkodą do sprawiedliwego ukarania ich śmiercią, niebezpieczeństwo bowiem, które zagraża, gdy pozostają przy życiu, jest większe i pewniejsze, niż dobro, którego można się spodziewać z ich nawrócenia. Mogą też w chwili śmierci przez pokutę zwrócić się do Boga. Jeżeli zaś do tego stopnia są zatwardziali, że nawet w chwili śmierci serce ich nie odstępuje od zła, można z dostatecznym prawdopodobieństwem przypuszczać, że nigdy nie porzuciliby swojej niegodziwości.

Rozdział 147
CZŁOWIEK POTRZEBUJE POMOCY BOSKIEJ, BY OSIĄGNĄĆ WIECZNĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy [III, 112n], okazuje się jasno, że Opatrzność Boża inaczej rządzi stworzeniami rozumnymi niż innymi stworzeniami, z racji tego, że różnią się od innych właściwościami swej natury. Należy zatem jeszcze okazać, że ze względu na wzniosłość celu, Opatrzność Boża rządzi nimi wznioślejszym sposobem.

Jest zaś rzeczą jasną, że zgodnie ze swą naturą stworzenia rozumne dosięgają doskonalszego uczestnictwa w celu. Ponieważ bowiem mają naturę obdarzoną intelektem, mogą dosięgnąć swym działaniem prawdy umysłowo poznawalnej, co dla innych stworzeń

430

nie jest możliwe, skoro nie posiadają intelektu. To zaś, że naturalnym działaniem dochodzą do prawdy umysłowo poznawalnej, świadczy o tym, że Opatrzność Boża ma inaczej o nich staranie, niż o inne stworzenia. O człowieka mianowicie ma staranie w tej mierze, że człowiekowi dany jest intelekt i rozum, przez które może prawdę poznać i ją badać. Dane mu są także władze zmysłowe wewnętrzne i zewnętrzne, które mu pomagają w badaniu prawdy. Dane mu jest także używanie mowy, przez którą może tę prawdę, którą ktoś w umyśle swoim powziął, okazywać innym, by w ten sposób ludzie

samym sobie pomagali w poznawaniu prawdy, jak i w innych rzeczach potrzebnych do życia, skoro człowiek jest z natury istotą społeczną.

Lecz oprócz tego ostateczny cel człowieka polega na pewnym poznaniu prawdy, które przewyższa jego władzę naturalną; takim mianowicie, by samą Pierwszą Prawdę widział w niej samej, jak to powyżej okazaliśmy [111, 50n], Nie jest zaś możliwe dla niższych stworzeń, by mianowicie mogły dosięgnąć celu, który przewyższa ich władze naturalne. Powinien zatem i ze względu na ten cel, istnieć szczególny sposób rządzenia, inny dla ludzi, niż dla innych niższych stworzeń. Środki bowiem prowadzące do celu muszą być do tego celu proporcjonalne. Jeśli więc człowiek jest skierowany do celu, który przewyższa jego władzę naturalną, potrzeba mu jakiejś boskiej, nadnaturalnej pomocy, która by mu pomagała w dążeniu do celu.

Co więcej. Rzecz mająca mniej doskonałą naturę nie może osiągnąć tego, co jest właściwe doskonalszej naturze, inaczej, jak mocą owej wyższej natury, na przykład księżyc, który sam przez się nie świeci, staje się świecący mocą słońca i jego działaniem; i woda, która sama przez się nie ogrzewa, staje się ciepłą, mocą i działaniem ognia. Oglądanie zaś samej pierwszej Prawdy w niej samej, tak bardzo przewyższa moc natury ludzkiej, że jest właściwością tylko Boga, jak to powyżej dowiedliśmy [III, 52]. Człowiek potrzebuje zatem pomocy Bożej, by osiągnął powyższy cel.

Podobnie. Każda rzecz osiąga swój cel ostateczny przez swe własne działanie. Działanie zaś otrzymuje moc od źródła działania,

stąd przez działanie nasienia rodzi się coś w określonym gatunku, przez moc istniejącą uprzednio w nasieniu. Człowiek zatem może własnym działaniem osiągnąć swój ostateczny cel, który przewyższa moc władz naturalnych, tylko o ile jego działanie otrzyma od mocy Bożej skuteczność doprowadzenia go do powyższego celu.

Co więcej. Żadne narzędzie nie może doprowadzić do ostatecznej doskonałości mocą własnej formy, lecz tylko mocą głównego czynnika działającego, chociaż własną mocą może przygotować w pewien sposób do ostatecznej doskonałości. Piła bowiem własną swą formą powoduje, że drzewo zostaje ścięte, lecz forma ławki pochodzi od idei twórczej, która kieruje narzędziem; podobnie rozpuszczanie i pochłanianie w ciele zwierzęcia pochodzi od ciepła ognia, lecz utworzenie ciała, określenie wzrostu i tym podobne rzeczy pochodzą od duszy wegetatywnej, która posługuje się ciepłem ognia jako narzędziem. Bogu zaś, który jest pierwszym intelektem i wolą, podlega każdy intelekt i każda wola [III, 67; III, 70], tak, jak narzędzia podlegają głównemu czynnikowi działającemu. Działania ich zatem mogą odnosić skutek w stosunku do ostatecznej doskonałości, którą jest osiągnięcie pełnej szczęśliwości, tylko przez moc Bożą. Natura rozumna potrzebuje więc pomocy Bożej dla osiągnięcia celu ostatecznego.

Oprócz tego. Człowiek ma wiele przeszkód w osiągnięciu swego celu. Przeszkadza mu bowiem słabość rozumu, wpadającego łatwo w błąd, który uniemożliwia mu dojście prostą drogą do celu. Przeszkadzają mu także namiętności natury zmysłowej i uczucia, które go pociągają do rzeczy mniej doskonałych i zmysłowych, im bardziej zaś do nich przylega, tym bardziej się oddala od celu ostatecznego; są one bowiem poniżej człowieka, a cel człowieka jest ponad nim. Przeszkadza mu też nieraz słabość ciała w pełnieniu aktów cnót, które prowadzą do szczęśliwości. Potrzebuje więc człowiek pomocy Bożej, by tego rodzaju przeszkody nie uniemożliwiły mu zupełnie osiągnięcia celu ostatecznego. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 6, [44]: „Nikt do Mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który Mnie posłał, nie pociągnie go"; a także 15, [4]: „Jako

latorośl nie może przynieść owocu sama ze siebie, jeśli nie będzie trwać w winnym szczepie; tak ani wy, jeśli we Mnie nie będziecie pozostawać".

W ten sposób eliminuje się błąd pelagian[236], którzy twierdzili, że człowiek mocą własnej tylko wolnej woli może zasłużyć na chwałę Bożą.

Rozdział 148
POMOC ŁASKI BOŻEJ NIE ZMUSZA CZŁOWIEKA DO CNOTY

Mogłoby się wydawać, że pomoc łaski Bożej w pewien sposób zmusza człowieka, by dobrze czynił, dlatego że jest powiedziane [J 6,44]: „Nikt do Mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który Mnie posłał, nie pociągnie go" i w Liście do Rzymian 8, [14]: „Albowiem ci są synami Bożymi, którzy Duchem Bożym są rządzeni" i w 2 Liście do Koryntian 5, [14]: „Miłość bowiem Chrystusa przyciska nas". Wydaje się zaś, że wyrażenia: pociągać, być rządzonym, być przyciskanym, mieszczą w sobie pojęcie przymusu.

Jest zaś oczywiste, że nie jest to prawdą. Opatrzność Boża troszczy się bowiem o wszystkie rzeczy odpowiednio do sposobu bytowania właściwego tym rzeczom, jak to powiedzieliśmy powyżej [III, 71]. Jest zaś właściwością człowieka, i wszelkiego stworzenia rozumnego, by działał z wolnej woli i panował nad swymi czynami, widać to jasno z tego, co już powiedzieliśmy [II, 47], Przymus zaś jest czymś przeciwnym. A zatem pomoc Boża nie zmusza człowieka, by dobrze postępował.

Co więcej. To, że pomoc Boża jest dana człowiekowi, by czynił dobrze, rozumiemy w ten sposób, że pomoc ta sprawia w nas nasze uczynki, tak jak przyczyna pierwsza sprawia czynności przyczyn

236 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 88 (PL 42, 47).

drugich, a główny czynnik sprawia czynności narzędzia; stąd powiedziane jest w Księdze Izajasza 26, [12]: „Panie, wszystkie sprawy nasze zdziałałeś dla nas". Pierwsza przyczyna powoduje zaś czynność przyczyny drugiej, odpowiednio do sposobu bytowania jej właściwego. A zatem i Bóg powoduje w nas nasze uczynki, odpowiednio do sposobu bytowania nam właściwego, który polega na tym, by działać z wolnej woli, a nie z przymusu. Pomoc Boża nie przymusza więc nikogo, by dobrze działał.

Co więcej. Człowiek skierowany jest do swego celu przez swą wolę; przedmiotem woli jest bowiem dobro i cel. Pomoc Bożą zaś otrzymujemy przede wszystkim po to, by osiągnąć cel. Pomoc Boża nie wyklucza zatem aktu woli, lecz akt ten przede wszystkim w nas sprawia; stąd też mówi Apostoł w Liście do Filipian 2, [13]: „Bóg jest, który sprawuje w was i chcenie i wykonanie według dobrej woli". Przymus zaś wyklucza w nas akt woli, pod przymusem bowiem robimy to, co się sprzeciwia naszej woli. A zatem nie zmusza nas Bóg przez swą pomoc do czynienia dobrze.

Podobnie. Człowiek osiąga swój ostateczny cel przez akty cnót; szczęśliwość bowiem jest nagrodą za cnotę. Uczynki spełnione pod przymusem nie są zaś aktami cnót, w cnocie chodzi bowiem przede wszystkim o wybór, którego nie może być bez aktu wolnej

woli, temu zaś sprzeciwia się przymus. A zatem Bóg nie przymusza człowieka, by czynił dobrze.

Oprócz tego. Środki prowadzące do celu muszą być proporcjonalne do celu. Cel ostateczny zaś, którym jest szczęśliwość, przysługuje tylko tym, którzy działają z wolnej woli i są panami swych uczynków, dlatego też nie nazywamy szczęśliwymi ani rzeczy nieożywionych, ani zwierząt, podobnie jak nie mówimy, że im się powodzi lub nie powodzi, chyba tylko przenośnie. A zatem nie stanowi przymusu ta pomoc, którą Bóg daje człowiekowi, by osiągnął szczęśliwość.

Dlatego powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa 30, [15-18]: „Uważaj, że dziś położyłem przed oczy twoje życie i dobro, a z drugiej strony śmierć i zło, abyś miłował Pana, Boga twego, i chodził drogami Jego. Lecz jeśli się odwróci serce twoje i nie będziesz chciał

słuchać, przepowiadam ci dzisiaj, że zginiesz". A w Eklezjastyku 15 [Syr 15,17] powiedziane jest: „Przed człowiekiem żywot i śmierć, dobro i zło, co się mu podoba, będzie mu dane".

Rozdział 149 <<
CZŁOWIEK NIE MOŻE ZASŁUŻYĆ SOBIE NA POMOC BOŻĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika jasno, że człowiek nie może zasłużyć sobie na pomoc Bożą. Każda bowiem rzecz, odnośnie do rzeczy będącej ponad nią, jest w stosunku do niej jakby materią. Materia zaś nie porusza się sama ku swemu udoskonaleniu, lecz musi zostać ku niemu przez coś poruszona. A zatem człowiek nie porusza się sam ku temu, by otrzymać pomoc Bożą, przewyższającą go, lecz raczej Bóg go porusza, by ją otrzymał [III, 147]. Ruch zaś poruszającego wyprzedza ruch poruszonego, pojęciowo i przyczynowo. Nie dlatego więc dana nam jest pomoc Boża, że my przez dobre uczynki ku niej się zwracamy, lecz raczej postępujemy w dobrych uczynkach, z powodu uprzedzającej pomocy boskiej.

Co więcej. Czynnik działający jako przyczyna pośrednicząca przysposabia do wprowadzenia doskonałości, którą ma sprawić główny czynnik działający, tylko dzięki temu, że działa mocą głównego czynnika, jak na przykład ciepło ognia nie przygotowuje materii do formy ciała bardziej niż do innej formy, z wyjątkiem, gdy działa mocą duszy. Lecz dusza nasza działa, będąc podporządkowana Bogu, jak czynnik będący przyczyną instrumentalną, podlegającą głównemu czynnikowi. Dusza może więc przygotować się na przyjęcie skutku pomocy Bożej tylko o tyle, o ile działa mocą Bożą. Uprzedza ją więc pomoc Boża w działaniu dobrze raczej, niżby dusza tę pomoc uprzedzała, zasługując jakoby lub przygotowując się na to.

Co więcej. Żaden poszczególny czynnik nie może nigdy uprzedzić działania pierwszego powszechnego czynnika, dlatego że

każda czynność poszczególnego czynnika pochodzi od czynnika powszechnego, jak tu na ziemi każdy ruch jest uprzedzony ruchem niebios. Lecz dusza ludzka jest podporządkowana Bogu, tak jak czynnik poszczególny jest podporządkowany

czynnikowi powszechnemu. Nie może więc być dobrego poruszenia w duszy, którego by nie uprzedzało działanie Boże. Dlatego powiada Pan w Ewangelii św. Jana 15, [5]: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie".

Podobnie. Zapłata jest proporcjonalna do zasługi, gdyż w przydzielaniu zapłaty zachowuje się sprawiedliwość (*aequalitas iustitiae).* Skutek zaś pomocy Bożej, który przewyższa władze naturalne, nie jest proporcjonalny do czynów, które człowiek wykonuje swymi władzami naturalnymi. Nie może zatem człowiek przez tego rodzaju czynności zasłużyć na powyższą pomoc.

Oprócz tego. Poznanie wyprzedza poruszenie woli. Poznanie zaś celu nadprzyrodzonego otrzymuje człowiek od Boga, gdyż rozumem przyrodzonym nie może go człowiek osiągnąć, dlatego że to przewyższa jego zdolność naturalną. Dlatego pomoc Boża musi wyprzedzać poruszenie naszej woli ku ostatecznemu celowi.

Dlatego powiedziane jest w Liście do Tytusa 3, [5]: „Nie dla uczynków sprawiedliwości, które myśmy uczynili, ale dla swego miłosierdzia zbawił nas". A w Liście do Rzymian 9, [16]: „Nie zależy to więc ani od tego, co chce — mianowicie chcieć — ani od tego, co biegnie — mianowicie biec — ale od litującego się Boga": potrzeba bowiem pomocy Bożej, by uprzedziła człowieka w tym, by chciał dobrze i czynił dobrze; podobnie jak skutek przypisuje się nie najbliższemu czynnikowi działającemu, lecz pierwszemu poruszającemu. Wodzowi bowiem przypisuje się zwycięstwo, które dokonuje wysiłek żołnierza. Te słowa nie wykluczają więc wolnej woli, jak to niektórzy źle rozumieli, jakoby człowiek nie był panem swych czynów, wewnętrznych i zewnętrznych, lecz okazują że jest podległy Bogu. A w Lamentacjach 4 [5,21] powiedziane jest: „Nawróć nas, Panie ku sobie, a nawrócimy się". Widzimy stąd, że nasze zwrócenie się ku Bogu wyprzedzone jest przez pomoc Boga, nawracającego nas. Czytamy jednak w Księdze Zachariasza 1, [3]

zdanie wypowiedziane w imieniu Boga: „Nawróćcie się do Mnie, a nawrócę się do was", nie jakoby działanie Boga nie wyprzedzało naszego nawrócenia, jak to powiedzieliśmy, lecz że wspomaga później nasze nawrócenie, w którym się do Niego zwracamy, dodając mocy, by nawrócenie nasze było skuteczne, i utrwalając je, by osiągnęło cel należny.

W ten sposób odrzucamy błąd pelagian[237], którzy twierdzili, że tego rodzaju pomoc dana nam jest dla naszych zasług i że początek naszego usprawiedliwienia jest w nas, dopełnienie zaś tego usprawiedliwienia jest od Boga.

Rozdział 150
POWYŻSZA POMOC NAZYWA SIĘ ŁASKĄ, I CZYM JEST ŁASKA UŚWIĘCAJĄCA

Ponieważ mówimy, że otrzymuje za darmo ten, kto otrzymuje bez uprzedniej zasługi z jego strony i ponieważ pomoc Boża, dana człowiekowi, uprzedza wszelką zasługę człowieka, jak to wykazaliśmy [III, 149], wynika stąd, że pomoc tę dostaje człowiek za darmo i dlatego właściwie otrzymuje ona nazwę łaski. Dlatego też mówi Apostoł w Liście do Rzymian 11, [6]: „Jeśli zaś z łaski, to już nie z uczynków, bo inaczej łaska już nie jest łaską". Jest zaś jeszcze inny powód, dla którego powyższa pomoc Boża otrzymuje nazwę łaski. Mówi się bowiem, że ktoś jest komuś miły (*gratus),* dlatego, że jest umiłowany, dlatego o tym, który jest przez kogoś miłowany, mówi się, że jest w łasce u niego *(dicitur gratiam habere).* Do pojęcia miłości należy zaś, by miłujący, temu, którego

miłuje, życzył dobrze i czynił dobrze. Bóg zaś każdemu stworzeniu życzy dobrze i czyni dobrze, samo istnienie bowiem stworzenia i wszelka jego doskonałość pochodzi od Boga, Jego woli i działania, jak to

237 Zob. przypis 236.

437

powyżej okazaliśmy [II, 15]. Dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 11, [24]: „Miłujesz bowiem wszystko, co jest i nie masz w nienawiści nic, z tego coś uczynił". Lecz rozważmy szczególny sposób miłości Bożej względem tych, których wspomaga, w tym celu, by osiągnęli dobro, przewyższające ich naturę, mianowicie znajdowanie doskonałego szczęścia nie w dobru stworzonym, ale w Nim samym. Tę pomoc słusznie nazywa się łaską nie tylko, dlatego że jest dana za darmo, jak to wykazano, lecz także, dlatego że przez tę pomoc człowiek pewnym szczególnym przywilejem, staje się Bogu miły. Stąd mówi Apostoł w Liście do Efezjan 1, [5-6]: „I On nas przeznaczył na przybranych synów według postanowienia swej woli, dla uwielbienia przesławnej łaski swojej, którą nas obdarzył w umiłowanym Synu swoim".

Musi zaś ta łaska być czymś w człowieku, który nią został obdarzony, jakby pewną jego formą i doskonałością. Co bowiem jest skierowane do jakiegoś celu, musi w stałym być do niego stosunku; poruszający bowiem nieustannie powoduje zmianę w rzeczy poruszanej, dopóki ona nie dosięgnie swym ruchem celu. Skoro więc przez pomoc łaski Bożej człowiek skierowany jest do ostatecznego celu, jak to wykazaliśmy [III, 147], musi on nieustannie być tą łaską wspomagany, dopóki nie osiągnie celu. Tak zaś nie byłoby, gdyby człowiek miał tę pomoc w sposób odpowiadający pewnemu poruszeniu, lub namiętności, a niejako formę trwającą i jakby spoczywającą w nim. Poruszenie bowiem i namiętność byłyby w człowieku tylko wtedy, gdyby się w sposób urzeczywistniony zwracał ku celowi; tak zaś nie jest ciągle, na przykład nie dzieje się to, gdy człowiek śpi. A zatem łaska uświęcająca jest pewną formą i doskonałością pozostającą w człowieku nawet wtedy, gdy on nie działa.

Co więcej. Miłość Boga jest przyczyną tego dobra, które w nas jest; podobnie jak miłość człowieka zostaje pobudzona i spowodowana jakimś dobrem, które istnieje w przedmiocie jego miłości. Lecz człowieka pobudza do szczególnego umiłowania kogoś jakieś szczególne dobro istniejące w nim uprzednio. A zatem wynika stąd, że tam, gdzie przyjmuje się szczególną miłość Boga do człowieka,

438

należy przyjąć jakieś szczególne dobro, którym Bóg człowieka obdarzył. Skoro więc, według tego, co powiedzieliśmy powyżej, łaska uświęcająca oznacza szczególną miłość Boga do człowieka, musi to oznaczać jakąś szczególną dobroć i doskonałość istniejącą w człowieku.

Co więcej. Każda rzecz skierowana jest do celu sobie właściwego odpowiednio do swej formy; różne gatunki mają bowiem różne cele. Lecz cel, do którego człowiek jest skierowany przez pomoc łaski Bożej, przewyższa naturę ludzką. Musi więc człowiekowi zostać dodana jakaś nadnaturalna forma i doskonałość, która by go w sposób właściwy kierowała do powyższego celu.

Podobnie. Człowiek musi do swego ostatecznego celu dojść przez własne uczynki. Każda rzecz działa zaś odpowiednio do swej formy. Po to więc, by człowiek własnym

działaniem osiągnął cel ostateczny, należy mu dodać jakąś formę, na mocy której uczynki jego otrzymywałyby jakąś skuteczność w zasługiwaniu na cel ostateczny.

Oprócz tego. Opatrzność Boża opiekuje się każdą rzeczą sposobem odpowiednim jego naturze, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 71]. Człowiekowi jest zaś właściwe to, że dla doskonałości swych działań potrzebuje, oprócz władz naturalnych, pewnych doskonałości i sprawności, którymi osiąga dobro i czyni dobrze, niejako w sposób naturalny, i łatwy i przyjemny. A zatem pomoc łaski, którą człowiek otrzymuje od Boga, by doszedł do ostatecznego celu, oznacza pewną formę i doskonałość człowieka.

Stąd Pismo Święte nazywa łaskę Bożą pewnym światłem, mówi bowiem Apostoł w Liście do Efezjan [5,8]: „Kiedyś byliście ciemnością, lecz teraz światłością w Panu". Słusznie zaś doskonałość, która człowiekowi pomaga w osiągnięciu ostatecznego celu, polegającego na oglądaniu Boga, nazywa się światłem, które jest podstawą widzenia.

W ten sposób eliminuje się błąd tych, którzy twierdzą, że łaska Boża nie jest niczym dodanym w człowieku; podobnie jak nic nie jest dodane w człowieku, gdy się mówi, że posiada łaskę królewską,

lecz tylko w królu, który go miłuje. Jest więc jasne, że pomylili się, dlatego że nie zwrócili uwagi na różnicę między miłością boską a ludzką. Miłość boska jest bowiem przyczyną dobra, które w kimś miłuje, miłość ludzka zaś nie zawsze jest taką przyczyną.

Rozdział 151
ŁASKA UŚWIĘCAJĄCA POWODUJE W NAS MIŁOŚĆ BOŻĄ

Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się jasno, że przez pomoc boskiej łaski uświęcającej człowiek może miłować Boga.

Łaska uświęcająca jest bowiem w człowieku skutkiem miłości Bożej. Wydaje się zaś, że właściwym skutkiem miłości Bożej w człowieku jest miłość ku Bogu. Główną intencją miłującego jest bowiem uzyskanie wzajemnej miłości, ku temu bowiem przede wszystkim dąży jego wysiłek, by pozyskać miłość ukochanego, a jeżeli się to nie spełni, miłość musi ustać. Skutkiem łaski uświęcającej jest więc w człowieku miłość ku Bogu.

Co więcej. Wśród rzeczy, które mają jeden cel, musi być pewna jedność, w tym stopniu, w jakim są do owego celu skierowane; dlatego też obywatele w państwie połączeni są jednomyślnością ze względu na dobro państwa, a żołnierze muszą się złączyć w szyku bojowym i działać zgodnie, by osiągnąć zwycięstwo, które jest wspólnym celem. Celem ostatecznym zaś, do którego człowieka doprowadza pomoc łaski Bożej, jest oglądanie Boga w Jego istocie, właściwej Bogu samemu i tak tego ostatecznego dobra Bóg udziela człowiekowi. Nie może więc człowiek osiągnąć tego celu, jeżeli nie złączy się z Bogiem zgodnością woli. To zaś jest właściwym skutkiem miłości, właściwością przyjaciół jest bowiem chcieć i nie chcieć tych samych rzeczy, i z tych samych się cieszyć i smucić. Przez łaskę uświęcającą człowiek staje się więc miłującym Boga, przez nią bowiem zostaje skierowany do celu, w którym mu Bóg daje uczestnictwo.

Co więcej. Skoro cel i dobro jest przedmiotem właściwym pragnienia, czyli stanu uczuciowego, musi łaska uświęcająca, która człowieka kieruje do ostatecznego celu, udoskonalać przede wszystkim uczucia. Główną zaś doskonałością uczuć jest miłość. Że tak jest, widzimy stąd, że każde poruszenie uczucia pochodzi od miłości, pragniemy bowiem i spodziewamy się, i cieszymy tylko ze względu na dobro miłowane i podobnie unikamy, obawiamy się, smucimy lub gniewamy tylko z powodu tego, co jest przeciwne dobru umiłowanemu. Głównym więc skutkiem łaski uświęcającej jest to, że człowiek miłuje Boga.

Podobnie. Forma, przez którą dana rzecz jest skierowana do jakiegoś celu, upodabnia w pewien sposób ową rzecz do celu; na przykład ciało, przez formę ciężaru, nabywa podobieństwa i zgodności z miejscem, ku któremu z natury się porusza. Wykazaliśmy zaś [III, 150], że łaska uświęcająca jest w człowieku pewną formą która go kieruje do ostatecznego celu, którym jest Bóg. Przez łaskę otrzymuje więc człowiek podobieństwo do Boga. Podobieństwo jest zaś przyczyną miłości, każdy bowiem miłuje sobie podobnego [zob. Syr 13,15], Przez łaskę zatem staje się człowiek miłośnikiem Boga.

Oprócz tego. Do doskonałości działania potrzeba, by praca była wytrwała i szybka. To zaś przede wszystkim sprawia miłość *(amor),* dla której nawet rzeczy trudne wydają się lekkie. Skoro więc przez łaskę uświęcającą czynności człowieka muszą się udoskonalać, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 150], musi ta sama łaska powodować w nas miłość.

Dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 5, [5]: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany". Pan obiecał także tym, którzy Go miłują, że Go będą oglądać, mówiąc w Ewangelii św. Jana 14, [21]: „A kto Mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i Ja go miłować będę i objawię mu siebie samego". Wynika stąd, że łaska, która kieruje do celu, którym jest oglądanie Boga, sprawia w nas miłość Boga.

441

Rozdział 152 <<
ŁASKA BOŻA POWODUJE W NAS WIARĘ

Z tego, że łaska Boża powoduje w nas miłość, wynika, że powoduje w nas także wiarę.

Ku celowi ostatecznemu kierujemy się bowiem przez łaskę dobrowolnie, a nie z przymusu, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 148]. Można się zaś ku czemuś dobrowolnie poruszać, tylko jeżeli się to poznało. A zatem musi nam łaska dać poznanie ostatecznego celu po to, abyśmy się dobrowolnie ku niemu zwrócili. To poznanie nie może zaś w tym życiu być poznaniem przez otwarte widzenie, jak tego powyżej dowiedliśmy [III, 48; III, 52], Musi zatem być poznaniem przez wiarę.

Co więcej. W każdym poznającym sposób poznawania wynika ze sposobu bytowania jego natury, stąd inny jest sposób poznawania u anioła, człowieka i zwierzęcia, odpowiednio do tego, że ich natury są różne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [II, 68; II, 82; II, 96n], Lecz człowiek dla osiągnięcia ostatecznego celu otrzymuje ponadto pewną doskonałość, wyższą od swej natury, mianowicie łaskę, jak to wykazaliśmy [III, 150]. Trzeba więc, by człowiek otrzymał prócz swego poznania naturalnego jakieś poznanie, które przewyższa rozum naturalny. I takim jest poznanie wiary; odnosi się ono do rzeczy, które nie są oczywiste dla rozumu naturalnego.

Podobnie. Gdy jakiś czynnik działający porusza daną rzecz ku czemuś, co jest właściwe temu czynnikowi, musi rzecz poruszana z początku poddawać się

niedoskonale tym działaniom jako czemuś dla niej obcemu i niewłaściwemu, dopóki u kresu ruchu działanie to nie stanie się jej właściwe, na przykład drewno najpierw zostaje ogrzane przez ogień, a to ciepło mu nie jest właściwe, i nie należy do jego natury, w końcu zaś, gdy się już zapali, ciepło staje się jego właściwością naturalną. I podobnie, gdy nauczyciel kogoś uczy, trzeba, by z początku uczeń przyjmował myśli nauczyciela, nie

jakoby je sam przez się pojmował, lecz przyjmując je na wiarę jako przewyższające zdolność jego rozumienia; przy końcu zaś, gdy już posiądzie naukę, będzie mógł je rozumieć. Jak zaś wynika z tego, co powiedzieliśmy [III, 147], przez pomoc łaski Bożej zostajemy skierowani do celu ostatecznego. Ostatecznym celem jest zaś jasne widzenie Pierwszej Prawdy w niej samej, jak to okazaliśmy powyżej [III, 50n], Trzeba więc, by zanim do tego celu dojdziemy, rozum ludzki poddał się Bogu przez wiarę, pod wpływem działania łaski Bożej.

Oprócz tego. Na początku tego dzieła wyliczyliśmy korzyści, dla których potrzeba było, by człowiek otrzymał prawdę Bożą jako przedmiot wiary [I, 3n], Można stąd także wywnioskować, że było rzeczą konieczną, by wiara była w nas skutkiem łaski Bożej.

Dlatego mówi Apostoł w Liście do Efezjan 2, [8]: „Łaską jesteście zbawieni przez wiarę i to nie z was, bo jest darem Bożym".

W ten sposób usuwa się błąd pelagian[238], którzy twierdzili, że początek wiary w nas nie pochodzi od Boga, lecz od nas.

Rozdział 153
ŁASKA BOŻA POWODUJE W NAS NADZIEJĘ

W ten sam sposób można udowodnić, że łaska Boża musi w nas powodować nadzieję przyszłej szczęśliwości.

Miłość bowiem skierowana do drugich pochodzi w człowieku od miłości do siebie samego, jako że człowiek przyjaciela uważa za drugiego siebie. Kochamy siebie samych zaś, o ile pragniemy dla siebie dobra, drugich zaś kochamy, o ile pragniemy dla nich dobra. Musi więc miłość własnego dobra pobudzić człowieka do miłości dobra innych. Przez to więc, że się człowiek spodziewa od drugiego dobra, otwiera się przed nim droga pokochania tego, od

238 Zob. przypis 236.

którego się spodziewa dobra, dla niego samego; kocha się bowiem kogoś dla niego samego, gdy się pragnie dla niego dobra, nawet bez żadnej własnej korzyści. Skoro więc łaska uświęcająca sprawia w człowieku to, że kocha Boga dla Niego samego [III, 151], wynika stąd, że także przez łaskę pokłada człowiek nadzieję w Bogu. Z przyjaźni zaś, dla której ktoś kocha drugiego jak siebie samego, bez względu na własny pożytek, wynika jednak wiele innych korzyści, jako że przyjaciel pomaga przyjacielowi, jak sobie samemu. Trzeba zatem, gdy kogoś kochamy, i wiemy, że wzajemnie jesteśmy kochani, byśmy w nim pokładali nadzieję. Łaska zaś w ten sposób tworzy z człowieka miłośnika Boga, z racji ukochania miłości, że poucza go przez wiarę, iż Bóg go już uprzednio

umiłował, według słów w 1 Liście św. Jana 4, [10]: „W tym jest miłość: nie jakobyśmy my umiłowali Boga, ale że On pierwszy umiłował nas". Z daru łaski wynika zatem, że człowiek pokłada nadzieję w Bogu. Wynika stąd także, że jak nadzieja przygotowuje człowieka do prawdziwej miłości Boga, tak też na odwrót, przez miłość zostaje człowiek umocniony w nadziei.

Co więcej. Każdy, kto kocha, pragnie połączyć się z przedmiotem ukochanym, w tej mierze, w jakiej to jest możliwe. Dlatego nie ma nic milszego dla przyjaciół, jak żyć razem. Jeżeli więc przez łaskę człowiek kocha Boga, musi w nim powstać pragnienie złączenia się z Bogiem, stosownie do tego, jak to jest możliwe. Wiara zaś, którą sprawia łaska, mówi, że jest możliwe zjednoczenie człowieka z Bogiem, w doskonałym radowaniu się Nim, i na tym polega szczęśliwość. Pragnienie tego radowania się jest zatem w człowieku wynikiem miłości Boga. Lecz pragnienie czegoś jest uciążliwe dla duszy pragnącego, jeżeli nie ma nadziei osiągnięcia tej rzeczy. Było zatem rzeczą słuszną by łaska, która w człowieku jest przyczyną miłości Boga i wiary, sprawiała w nim także nadzieję osiągnięcia przyszłego szczęścia.

Podobnie. W tych rzeczach, które są skierowane do jakiegoś upragnionego celu, gdy ukaże się jakaś trudność, pociechę daje nadzieja osiągnięcia celu: na przykład znosi się chętnie gorycz

lekarstwa w nadziei osiągnięcia zdrowia. W drodze naszej zaś, którą zdążamy ku szczęśliwości, będącej celem wszystkich naszych pragnień, grozi nam wiele trudności; cnota bowiem, przez którą się dochodzi do szczęśliwości, odnosi się do rzeczy trudnych. Ażeby więc człowiek łatwiej i prędzej zdążał ku szczęśliwości, konieczne było dla niego, by posiadał nadzieję osiągnięcia szczęśliwości.

Oprócz tego. Nikt nie porusza się ku celowi, który uważa za niemożliwy do osiągnięcia. Aby więc ktoś poruszał się ku jakiemuś celowi, trzeba, aby uważał ten cel za możliwy do osiągnięcia, a to sprawia nadzieja. Skoro więc łaska kieruje człowieka do ostatecznego celu szczęśliwości, było rzeczą potrzebną, by łaska wzbudziła w człowieku nadzieję osiągnięcia szczęśliwości.

Dlatego powiedziane jest w 1 Liście św. Piotra 1, [3—4]: „Odrodził nas ku nadziei żywej dla dziedzictwa niezniszczalnego zachowanego w niebie dla was". A w Liście do Rzymian 8, [24] czytamy: „Nadzieją jesteśmy zbawieni".

Rozdział 154
O DARACH ŁASKI DARMO DANEJ ORAZ O PRZEPOWIEDNIACH ZŁYCH DUCHÓW

Ponieważ tego, czego człowiek sam nie widzi, nie może poznawać inaczej, jak przez kogoś, kto to widzi, wiara zaś odnosi się do tych rzeczy, których nie widzimy, musi poznanie rzeczy, które są przedmiotem wiary, pochodzić od tego, który sam je widzi. Jest nim zaś Bóg, który się sam doskonale pojmuje, i z natury swej ogląda swoją istotę [zob. I, 47], od Boga bowiem mamy wiarę. Tak więc te rzeczy, o których wiemy przez wiarę, muszą przychodzić do nas od Boga. Skoro zaś te rzeczy, które mamy od Boga, otrzymujemy w pewnym porządku, jak to powyżej okazaliśmy [III, 77], musiał istnieć pewien porządek w ujawnianiu tego, co odnosi się do wiary,

by mianowicie niektórzy otrzymywali to wprost od Boga, inni otrzymywali od drugich, i tak kolejno, aż do ostatniego człowieka.

Gdziekolwiek zaś jest pewien porządek, trzeba, by im coś jest bliższe pierwszej zasadzie [tego porządku], tym było doskonalsze. Okazuje się to w porządku objawienia Bożego. Rzeczy niewidzialne bowiem, których oglądanie uszczęśliwia, i do których się odnosi wiara, najpierw objawia Bóg aniołom błogosławionym, tak, że je bezpośrednio oglądają, jak to powiedziano powyżej [111, 79n],

Następnie za pośrednictwem aniołów zostają objawione niektórym ludziom, nie tak jednak, by je jasno widzieli, lecz na mocy niejakiej pewności, pochodzącej z objawienia Bożego.

Objawienie to dokonuje się za pomocą pewnego wewnętrznego i umysłowego światła, wynoszącego umysł do poznawania tych rzeczy, których intelekt swym naturalnym światłem dosięgnąć nie może. Jak bowiem światło naturalne daje intelektowi pewność w tym, co tym światłem poznaje, na przykład w pierwszych zasadach, tak też intelekt pewność posiada w tych rzeczach, które poznaje światłem nadprzyrodzonym. Ta pewność jest zaś potrzebna po to, by można innym przedstawić to, co poznajemy na mocy objawienia Bożego: nie możemy bowiem z całym przekonaniem przedstawiać innym tego, o czym nie mamy pewności. Temu światłu oświecającemu wewnętrznie umysł towarzyszy niekiedy przy objawieniu Bożym pewna wewnętrzna lub zewnętrzna pomoc w poznawaniu: na przykład jakieś słowa, czy to zewnętrznym zmysłem słyszane, które powstają mocą Bożą, czy też wewnętrznie, dzięki Bożemu działaniu, poznane przez wyobraźnię, czy to, gdy Bóg sprawia, że widzimy zewnętrznie oczami pewne rzeczy, lub też widzimy je wewnętrznie w wyobraźni; i przez to człowiek, za pomocą światła danego wewnętrznie umysłowi, otrzymuje poznanie rzeczy Bożych. Stąd nie wystarcza tego rodzaju pomoc bez światła wewnętrznego dla poznania rzeczy Bożych, światło wewnętrzne wystarcza zaś, bez tej pomocy.

1. To objawienie zaś niewidzialnych rzeczy Boga należy do mądrości, która w sposób właściwy jest poznawaniem rzeczy Bo-

żych. I dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości 7, [27-28], że „mądrość Boża poprzez pokolenia na dusze święte się przenosi". Nikogo bowiem Bóg nie miłuje, tylko tego, który z Mądrością przebywa. Powiedziane zaś jest w Eklezjastyku 15 [Syr 15,5]: „Napełni go duchem mądrości i rozumienia".

2. Lecz „ponieważ niewidzialne przymioty Boże przez zrozumienie tych rzeczy, które są uczynione, bywają poznane" [zob. Rz 1,20], przez łaskę Bożą nie tylko zostają człowiekowi objawione rzeczy Boże, lecz także niektóre rzeczy stworzone, i to jak się wydaje, należy do wiedzy. Dlatego powiedziano w Księdze Mądrości 7, [17]: „On dał mi prawdziwą znajomość rzeczy istniejących, abym znał urządzenie okręgu ziemi i siły żywiołów". I w 2 Księdze Kronik 1, [12] rzekł Bóg do Salomona: „Mądrość i umiejętność dana jest tobie".

3. Te rzeczy zaś, które człowiek zna, może drugiemu człowiekowi udzielić tylko przez mowę. Ponieważ więc ci, którzy otrzymują objawienie od Boga, mają wedle porządku ustanowionego przez Boga, nauczać innych, było konieczne, by dana im była łaska wymowy zgodnie z tym, jak wymagała korzyść tych, których trzeba było nauczać. Stąd powiedziane jest w Księdze Izajasza 50, [4]: „Pan mi dał język wyćwiczony, abym umiał wesprzeć znużonego słowem". A Chrystus Pan mówi swoim uczniom w Ewangelii Św. Łukasza 21, [15]: „Ja dam wam wymowę i mądrość, której nie będą mogli oprzeć się ani

się sprzeciwić wszyscy przeciwnicy wasi". I dlatego także, gdy trzeba było przez niewielu ludzi przepowiadać prawdę wiary różnym poganom, zostali niektórzy mocą Bożą nauczeni, by mówili różnymi językami, jak to powiedziane jest w Dziejach Apostolskich 2, [4]: „I napełnieni zostali wszyscy Duchem Świętym i poczęli mówić rozmaitymi językami, jako im Duch Święty dawał mówić".

4. Ponieważ jednak to, co się mówi, potrzebuje potwierdzenia, aby zostało przyjęte, chyba że samo przez się jest jasne, to zaś, co jest przedmiotem wiary, nie jest jasne dla rozumu ludzkiego, potrzeba było w jakiś sposób potwierdzić słowa tych, którzy głosili prawdy wiary. Nie mogły tego potwierdzać jakieś dowody rozumowe, to

447

bowiem, co należy do wiary, przewyższa rozum. Należało zatem potwierdzić pewnymi znakami to, co mówili nauczający, znakami, które by jasno okazywały, że to co mówią, pochodzi od Boga, skoro oni dokonują takich rzeczy, jak uzdrawianie chorych i inne niezwykłe czyny, które tylko Bóg może sprawić. Stąd Chrystus Pan, rozsyłając uczniów na przepowiadanie, powiedział według Ewangelii Św. Mateusza 10, [8]: „Niemocnych uzdrawiajcie, umarłych wskrzeszajcie, trędowatych oczyszczajcie, czarty wyrzucajcie". A w ostatnim rozdziale w Ewangelii św. Marka [16,20] czytamy: „Oni zaś, wyszedłszy, przepowiadali wszędzie, a Pan dopomagał i potwierdzał słowa przez cuda w ślad idące".

5. Inny zaś sposób potwierdzenia tej nauki polegał na tym, że gdy stwierdzono, iż nauczający prawdę mówili prawdziwie o rzeczach ukrytych, które później mogły wyjść na jaw, ludzie uwierzyli ich słowom także i w tych rzeczach, których sami nie mogli zbadać. Dlatego potrzebny był dar proroctwa, aby rzeczy przyszłe i te, które zwykle przed ludźmi są ukryte, mogli przez objawienie Boże poznawać i dać innym do poznania; by w ten sposób, gdy się pokaże, że o tym mówią prawdę, uwierzono im także w rzeczach wiary. Przeto mówił Apostoł w 1 Liście do Koryntian 14, [24-25]: „Jeśliby zaś wszyscy prorokowali, a wszedłby jakiś niewierzący albo nieświadomy, to bywa przekonywany od wszystkich, bywa osądzony od wszystkich. Skrytości serca jego wychodzą na jaw. I tak, upadłszy na twarz, odda pokłon Bogu, opowiadając, że Bóg jest prawdziwie między wami".

Nie byłby jednak dar proroctwa wystarczającym świadectwem do przyjęcia wiary, gdyby się nie odnosił do tego, co Bóg sam poznawać może: podobnie też cudami nazywamy te czyny, które sam Bóg może sprawić. Takimi zaś rzeczami są przede wszystkim tu na ziemi najtajniejsze myśli, które jedynie Bóg może poznawać, jak to powyżej okazaliśmy [I, 68], i zdarzenia przyszłe, które jedynie Bożemu poznaniu podlegają gdyż je ogląda w nich samych, są Mu bowiem obecne, z racji Jego wieczności, jak to powyżej okazaliśmy [I, 67],

448

Mogą jednak i ludzie poznawać zdarzenia przyszłe, nie jako przyszłe, lecz jako istniejące w swych przyczynach; gdy się pozna te przyczyny, czy to w nich samych, czy przez pewne ich ujawnione skutki, a które nazywamy znakami, może człowiek mieć uprzednie poznanie pewnych przyszłych skutków; tak na przykład lekarz poznaje naprzód przyszłą śmierć lub wyzdrowienie ze stanu sił naturalnych [pacjenta], które to siły poznaje przez puls, mocz i tym podobne znaki. Takie zaś poznanie rzeczy przyszłych jest częściowo pewne, a częściowo niepewne. Z pewnych bowiem przyczyn istniejących uprzednio wynikają konieczne skutki, na przykład z powodu istniejącego w zwierzęciu

złożenia z pierwiastków przeciwnych, następuje koniecznie śmierć. Z niektórych zaś innych przyczyn wynikają w przyszłości skutki niekoniecznie, lecz przeważnie, na przykład z nasienia zapładniającego niewiastę rodzi się przeważnie, lecz niekoniecznie, człowiek doskonale ukształtowany, czasem jednak rodzi się twór zniekształcony z powodu jakiejś przeszkody udaremniającej działanie mocy naturalnej. O koniecznych skutkach można mieć pewne poznanie uprzednie, o niekoniecznych jednak poznanie nie jest nieomylnie pewne. Poznanie zaś rzeczy przyszłych przez objawienie Boże, przez dar proroctwa, jest całkowicie pewne, tak jak pewne jest boskie poznanie przyszłości. Bóg bowiem nie poznaje rzeczy przyszłych tylko w ich przyczynach, lecz nieomylnie poznaje je w nich samych, jak to wykazaliśmy powyżej [1,67], Stąd poznanie przyszłości przez proroctwa dane jest człowiekowi z doskonałą pewnością. Pewność ta jednak nie sprzeciwia się temu, że nie ma konieczności, by się te rzeczy przyszłe zdarzyły, tak samo jak nie sprzeciwia się ona wiedzy Bożej, jak to powyżej wykazaliśmy [1, 67],

Czasem jednak zostają objawione prorokom pewne przyszłe fakty, nie same w sobie, lecz w ich przyczynach. I wtedy, jeśli coś uniemożliwi przyczynie wywołanie jej skutku, ulegnie zmianie nawet przepowiednia proroka; jak na przykład Izajasz przepowiedział choremu Ezechiaszowi [Iz 38,1]: „Rozrządź domem twoim, bo umrzesz, a nie zostaniesz przy życiu", a jednak on wyzdrowiał; a prorok Jonasz przepowiedział [Jon 3,4], że: „Jeszcze czterdzieści

dni, a Niniwa będzie zburzona", a jednak nie została zburzona. Przepowiedział więc Izajasz przyszłą śmierć Ezechiasza zgodnie ze stanem jego ciała, oraz zgodnie z innymi niższymi przyczynami, które ten skutek miały wywołać; a Jonasz przepowiadał zburzenie Niniwy według tego, na co zasłużyła; lecz w obu wypadkach inaczej się skończyło, przez działanie Boga, który uwolnił i uzdrowił.

Tak więc prorocka przepowiednia o przyszłości jest wystarczającym argumentem dla wiary: chociaż bowiem ludzie poznają naprzód niektóre rzeczy, to jednak nie mają pewnego poznania co do przyszłych zdarzeń, takiego, jakim jest poznanie przez proroctwa. Choć bowiem czasem prorok otrzymuje objawienie zgodnie z porządkiem przyczyn wywołujących pewien skutek, jednak równocześnie lub później otrzymuje objawienie, w jaki sposób zostanie zmieniony ów skutek w przyszłości; na przykład Izajaszowi zostało objawione wyzdrowienie Ezechiasza [Iz 38,5], a Jonaszowi ocalenie Niniwy [Jon 4,5n],

Złe duchy zaś, usiłując zaszkodzić prawdzie wiary, tak samo jak nadużywają działania cudów, by wprowadzić fałsz i osłabić dowody prawdziwej wiary, nie czynią przy tym naprawdę cudów, lecz coś co się ludziom wydaje cudowne, jak to powyżej okazaliśmy [III, 103]: tak też nadużywają przepowiedni proroków, nie prorokując prawdziwie, lecz przepowiadając pewne rzeczy z przyczyn ukrytych dla człowieka, tak by się wydawało, że poznają rzeczy przyszłe jako takie. A chociaż z przyczyn naturalnych pochodzą skutki przypadłościowe, to jednak owe duchy bystrością swego intelektu mogą więcej poznać od ludzi, kiedy i w jaki sposób można udaremnić skutek przyczyn naturalnych; i dlatego gdy głoszą rzeczy przyszłe wydają się owe duchy bardziej cudowne i prawdziwe, niż najmądrzejsi ludzie. Wśród przyczyn naturalnych, najwyższymi przyczynami, a zarazem najbardziej niedostępnymi naszemu poznaniu, są siły ciał niebieskich; złe duchy znają zaś właściwości ich natury, jak to powyżej okazaliśmy [II, 99n]. Skoro więc siły i ruchy ciał wyższych kierują niższymi ciałami, mogą powyższe duchy, dużo łatwiej niż jakiś

astrolog, przepowiadać wiatry i przyszłe burze, zmiany pogody i tym podobne rzeczy, które zachodzą wśród ciał niższych, a są

450

spowodowane ruchem ciał wyższych. I chociaż ciała niebieskie nie mogą mieć bezpośredniego wpływu na intelektywną część duszy, jak to powyżej wykazaliśmy [III, 84], to jednak wielu ludzi idzie za porywem namiętności i skłonności cielesnych, na które, jak to jest jasne, oddziałują ciała niebieskie; tylko mądrzy bowiem, których jest mała liczba, potrafią zwalczać takie namiętności, używając rozumu. Wiele więc można przepowiedzieć o czynach ludzkich, chociaż czasem i duchy mylą się w przepowiadaniu, ze względu na wolność woli człowieka.

Gdy zaś złe duchy przepowiadają to, co poznają o przyszłości, nie czynią tego przez oświecanie umysłu, jak się to dzieje w objawieniu Bożym, intencją ich bowiem nie jest udoskonalenie umysłu, by mógł poznać prawdę, lecz raczej odwrócenie umysłu od prawdy. Przepowiadają zaś czasem, działając na wyobraźnię, czy to podczas snu, gdy na przykład we śnie pokazują znaki jakichś przyszłych wydarzeń; czy to na jawie, gdy na przykład ludzie w transie lub obłąkaniu przepowiadają przyszłość, czasami znowu przez jakieś zewnętrzne znaki, na przykład z lotu i świergotu ptaków, z wnętrzności zwierząt, z opisu pewnych znaków, i tym podobnych rzeczy, które pozornie zależą od przypadku; czasem zaś ukazują się naocznie i przepowiadają przyszłość ludzką mową.

I chociaż to ostatnie dzieje się oczywiście za sprawą złych duchów, to jednak inne rzeczy starają się one wytłumaczyć, odnosząc je do przyczyn naturalnych. Powiadają bowiem, że skoro ciało niebieskie powoduje pewne skutki na tym świecie, ukazują się znaki tych skutków wywołane przez to samo ciało niebieskie: różne rzeczy w różny sposób przyjmują bowiem wpływ ciał niebieskich. I powiadają, że w ten sposób zmianę, którą wywołuje ciało niebieskie w jakiejś rzeczy, można przyjąć za znak zmiany w innej rzeczy. I dlatego mówią że zmiany, niezależne od rozumu, na przykład widzenia śpiących i upośledzonych na umyśle, ruch i świergot ptaków i opis pewnych znaków, gdy ktoś je zrobi bez zastanowienia, wynikają z działania ciała niebieskiego. I dlatego mówią, że mogą to być znaki przyszłych zdarzeń spowodowanych ruchem niebios.

451

Lecz ponieważ mało to ma uzasadnienia, należy raczej przyjąć, że przepowiednie robione z tego rodzaju znaków pochodzą od jakiejś substancji obdarzonej intelektem, która rozporządza powyższymi zmianami, niezależnymi od woli, odpowiednio do potrzeby przepowiedni. I chociaż czasem rozporządza nimi wola Boża, przy pomocy dobrych duchów, i Bóg bowiem wiele rzeczy objawia przez sny, jak na przykład faraonowi [Rdz 41,25] i Nabuchodonozorowi [Dn 2,28]; „Losy na łono rzucają, ale Pan nimi kieruje", mówi Salomon [Prz 16,33], to jednak bardzo często czynią to złe duchy, jak nauczali święci doktorowie, a mniemali tak nawet poganie, mówi bowiem Waleriusz Maksymus[239], że wróżby i tłumaczenie snów i tym podobne rzeczy należą do obrządku religii czczącej bożki. I dlatego w Starym Testamencie było to zakazane wraz z bałwochwalstwem, powiedziane jest bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa 18, [9-11]: „Strzeż się, abyś nie chciał naśladować obrzydliwości owych narodów", które mianowicie czczą bożki. „Niech się nie znajdzie u ciebie taki, który by oczyszczał syna swego albo córkę, przeprowadzając ich przez ogień, albo który by się radził wróżbiarzy, i wierzył snom i wróżbom, ani niech nie będzie guślarza ani czarownika, ani nikogo, kto

by się radził złych duchów, albo wieszczków, albo się od umarłych prawdy dowiadywał".

Proroctwa zaś w inny sposób dają świadectwo przy głoszeniu wiary, a mianowicie przepowiadane są pewne fakty, które podane są do wiary, a które odbywają się w czasie; na przykład narodzenie Chrystusa Pana, męka Jego i zmartwychwstanie i tym podobne, wykazuje się, że długo naprzód przez proroków są te fakty przepowiedziane, by się nie wydawało, że je przepowiadający zmyśla, lub że się one wydarzyły przypadkiem. Stąd mówi Apostoł w Liście do Rzymian 1, [1-3]: „Paweł, sługa Jezusa Chrystusa, powołany na apostoła, przeznaczony dla Ewangelii Boga, którą był przedtem obiecał przez proroków swoich w Pismach świętych o Synu swoim; ten był potomkiem Dawida według ciała".

239 Waleriusz Maksymus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* I, 1*;* I, 7.

452

6. Po stopniu łaski właściwym dla tych, którzy bezpośrednio otrzymują objawienie od Boga, konieczny jest następny stopień łaski. Skoro bowiem człowiek otrzymuje objawienie od Boga nie tylko na teraźniejszą chwilę, lecz także dla pouczenia wszystkich przyszłych ludzi, było rzeczą potrzebną, by nie tylko te rzeczy, które ludziom zostają objawione, opowiadali ustnie współczesnym, lecz by je także spisali dla nauki tych, którzy nadejdą. Należało więc także, by istnieli tacy, którzy by te pisma wykładali. A musi to być za pomocą łaski Bożej, jak i samo objawienie było z łaski Bożej. Dlatego powiedziane jest w Księdze Rodzaju 40, [8]: „Czyż nie Bożą rzeczą jest wykład?".

7. Ostatni zaś stopień łaski otrzymują ci, którzy wiernie wierzą w to, co innym zostało objawione i przez innych jest wykładane. Że to jest darem Bożym, wykazaliśmy powyżej [III, 152],

8. Ponieważ zaś złe duchy czynią pewne znaki podobne do tych, które świadectwo dają wierze, zarówno dokonując cudów, jak przepowiadając przyszłość, jak to powyżej powiedzieliśmy; a zatem, ażeby ludzie nie zostali zwiedzeni kłamstwem, trzeba, aby pomoc łaski Bożej ich pouczyła o rozróżnianiu tego rodzaju duchów; zgodnie z tym, co powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 4, [1]: „Nie każdemu duchowi wierzcie, ale badajcie duchy, czy są z Boga".

Te skutki łaski, przeznaczone dla nauki i utwierdzenia w wierze, wymienia Apostoł w 1 Liście do Koryntian 12, [8-10], mówiąc: „Jednemu przez Ducha bywa dana mowa mądrości; a drugiemu mowa umiejętności, według tegoż samego Ducha; innemu wiara w tym samym Duchu; innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu; innemu czynienie cudów; innemu proroctwo, innemu rozeznanie duchów; innemu rozmaitość języków; innemu tłumaczenie mów" [por. punkty 1-8 powyżej].

W ten sposób odrzuca się błąd pewnych manichejczyków[240], którzy powiadają, że Bóg nie uczynił cudów, które odnoszą się do ciał.

240 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 34).

453

Równocześnie wyklucza się także ich błędny pogląd, że prorocy nie przemawiali z Ducha Bożego. Pozbywamy się też błędu Pryscylli i Montana[241], którzy twierdzili, że

prorocy jako ludzie w transie nie rozumieli, co mówią. Sprzeciwia się to objawieniu Bożemu, które przede wszystkim oświeca umysł.

Należy jednak zauważyć pewną różnicę pomiędzy powyższymi skutkami łaski [III, 15In], Chociaż bowiem wszystkim skutkom przysługuje nazwa łaski, dlatego że zostaje dana za darmo, bez uprzedniej zasługi, to jednak tylko skutek, którym jest miłość, zasługuje bardziej na nazwę łaski dlatego, że czyni człowieka Bogu miłym; powiedziano bowiem w Księdze Przysłów 8, [17]: „Ja miłuję tych, którzy Mnie miłują". Stąd wiara i nadzieja i wszystko, co odnosi się do wiary, mogą być w człowieku grzesznym, który nie jest Bogu miły, a tylko miłość jest darem właściwym sprawiedliwych, kto bowiem „mieszka w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim", jak powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 4, [16].

Należy rozważyć jeszcze inną różnicę w powyższych skutkach łaski [zob. III, 15 m]. Niektóre z nich bowiem potrzebne są człowiekowi przez całe życie; na przykład te, bez których nie może być zbawiony, jak wiara, nadzieja, miłość i posłuszeństwo przykazaniom Boga. Gdy chodzi o te skutki łaski, wystarcza, by istniały w człowieku pewne stale przysługujące doskonałości, by mógł według nich działać, gdy czas po temu nadejdzie. Inne skutki zaś są potrzebne nie przez całe życie, lecz w określonym czasie i określonych miejscach, na przykład czynienie cudów, przepowiadanie przyszłości i tym podobne. I dla takich nie są dane doskonałości stale przysługujące, lecz Bóg daje tchnienia *(impressiones)* swej łaski, które przemijają, gdy czyn zostanie dokonany, i muszą się ponawiać, gdy zachodzi potrzeba ponowienia aktu. Tak na przykład umysł proroka zostaje oświecony nowym światłem przy każdym objawieniu, a przy każdym dokonaniu cudu musi być nowe działanie mocy Bożej.

241 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 26 (PL 42, 30).

Rozdział 155 <<
CZŁOWIEK POTRZEBUJE POMOCY BOŻEJ, BY WYTRWAĆ W DOBREM

Człowiek potrzebuje pomocy Bożej, by wytrwać w dobrem.

Każda rzecz bowiem, która sama w sobie jest zmienna, do tego, by się w czymś ustaliła, potrzebuje pomocy jakiegoś niezmiennego czynnika. Człowiek zaś zmienia się od dobrego do złego i od złego do dobrego. Do tego więc, by niezmiennie trwał w dobrem, na czym polega wytrwanie, potrzebuje pomocy Bożej.

Co więcej. Człowiek potrzebuje pomocy łaski Bożej w tym, co przewyższa siłę wolnej woli. Lecz moc wolnej woli nie obejmuje tego, czym jest wytrwanie w dobrem aż do końca. Widzimy to w następującym rozumowaniu. Moc wolnej woli rozciąga się na to, co podpada pod wybór. Wybiera się zaś tylko jakiś czyn poszczególny. Poszczególnym jest zaś taki czyn, którego się dokonuje w danym miejscu i w danej chwili. To więc, co podpada pod moc wolnej woli, jest czymś, co należy w danej chwili uczynić. Wytrwanie zaś nie odnosi się do tego, co należy czynić w danej chwili, lecz do ciągłości działania przez cały czas. A zatem fakt wytrwania w dobrem przewyższa moc wolnej woli. Potrzebuje więc człowiek pomocy łaski Bożej, by wytrwać w dobrem.

Co więcej. Chociaż człowiek jest panem swych czynów przez wolę i wolną decyzję, nie jest on jednakże panem swych władz naturalnych. I dlatego choć jest wolny, by coś chcieć lub nie chcieć, nie może jednak sprawić, by wola jego niezmiennie przylgnęła do

tego, co on chce lub co wybiera. Tego zaś potrzeba do wytrwania; mianowicie, by wola niezmiennie trwała w dobrem. Wytrwanie nie jest zatem w mocy wolnej woli. Musi więc człowiek mieć pomoc łaski Bożej po to, by wytrwał.

Oprócz tego. Jeśli jest kilka czynników działających kolejno, jeden po drugim, wtedy ciągłość ich czynności nie może być spowodowana przez jeden z tych czynników, gdyż żaden z nich nie działa

455

nieustannie; ani też nie może być spowodowana przez wszystkie, dlatego że nie działają razem; musi więc pochodzić od wyższego jakiegoś czynnika, który działa ciągle; podobnie Filozof dowodzi w VIII księdze *Fizyki*[242], że ciągłość rodzenia się zwierząt ma swą przyczynę w jakiejś wyższej wiecznej istocie. Przyjmijmy zaś, że jakiś człowiek trwa w dobrem. Są w nim zatem liczne poruszenia wolnej woli, dążące ku dobru, następujące po sobie kolejno, aż do końca. Żadne z tych poruszeń nie może być przyczyną tej ciągłości dobra, którym jest wytrwanie, bo żadne z nich nie trwa ciągle. Nie mogą być także wszystkie razem tą przyczyną; nie istnieją bowiem równocześnie i nie mogą razem czegoś powodować. Wynika więc stąd, że ta kolejność spowodowana jest przez jakąś wyższą istotę. Potrzebuje więc człowiek pomocy wyższej łaski, by wytrwać w dobrem.

Podobnie. Jeśli jest wiele rzeczy skierowanych ku jednemu celowi, skierowanie ich, aż do osiągnięcia celu, pochodzi od pierwszego czynnika, kierującego do celu. U tego zaś, kto trwa w dobrem, jest wiele poruszeń i wiele czynności należących do jednego celu. Musi więc cały ten porządek owych poruszeń i czynności być spowodowany przez pierwszy czynnik kierujący ku celowi. Wykazaliśmy zaś [III, 147], że człowiek skierowany jest do ostatecznego celu z pomocą łaski Bożej. Z łaski Bożej jest więc cały porządek i ciągłość dobrych uczynków u tego, kto trwa w dobrem.

Stąd też powiedziane jest w Liście do Filipian 1, [6]: „Ten, który rozpoczął w was dobre dzieło, doprowadzi je do Chrystusa Jezusa"; a w ostatnim rozdziale 1 Listu św. Piotra [5,10]: „Bóg wszelkiej łaski, który wezwał was do swej wiecznej chwały, udoskonali, utwierdzi i ugruntuje trochę utrapionych".

Znajdujemy także w Piśmie Świętym wiele modlitw, które są prośbami o wytrwałość, tak jak w Psalmie [17,5]: „Umocnij kroki moje na ścieżkach twoich, aby się nie chwiały stopy moje". A w 2 Liście do Tesaloniczan 2, [16-17]: „Bóg Ojciec nasz niech zachęca serca wasze i utwierdza we wszelkim uczynku i w mowie dobrej".

242 Arystoteles, *Physica* VIII, 6 (258b 13-259a 8).

456

Prosimy też o to w Modlitwie Pańskiej, szczególnie gdy mówimy: „Przyjdź królestwo Twoje". Nie nadejdzie bowiem dla nas królestwo Boże, jeżeli nie wytrwamy w dobrem. Czymś godnym wyśmiania byłoby prosić Boga o coś, czego nie byłby dawcą. A więc Bóg daje człowiekowi wytrwanie.

Wykluczamy w ten sposób błąd pelagian[243], którzy twierdzili, by wytrwać w dobrem, wystarczy człowiekowi wolna decyzja i nie potrzebuje do tego pomocy łaski.

Należy jednak wiedzieć, że jak ten, kto ma łaskę, prosi Boga, by wytrwał w dobrem, i tak jak wolna wola nie wystarcza, by wywołać skutek polegający na wytrwaniu w dobrem, bez zewnętrznej pomocy Boga, tak też nie wystarcza dla wytrwania w dobrem

stan łaski wlanej (*habitus infusus).* Te stany łaski bowiem, które Bóg w nas wlewa, w obecnym życiu, nie usuwają całkowicie z wolnej woli skłonności do złego; chociaż przez nie wolna wola w pewien sposób ustala się w dobrem. I dlatego, gdy mówimy, że człowiek potrzebuje do ostatecznego wytrwania pomocy łaski, nie rozumiemy przez to, by ponad łaską stale przysługującą (*habitualis*) wlaną najpierw po to, aby człowiek mógł dobrze czynić, potrzeba było jeszcze innej łaski do wytrwania; lecz rozumiemy, że gdy człowiek posiada stan wszelkiej łaski darmo danej, jeszcze potrzebuje pomocy Bożej opatrzności, która nim rządzi z zewnątrz.

Rozdział 156
TEN, KTO ODPADA OD ŁASKI PRZEZ GRZECH, MOŻE ZNOWU SIĘ PODNIEŚĆ PRZEZ ŁASKĘ

Widać z tego, co powiedzieliśmy, że przez pomoc łaski człowiek nawet gdyby nie wytrwał, lecz popadł w grzech, może powrócić do dobra.

243 Zob. przypis 236.

Utrzymanie bowiem zdrowia i odzyskanie go, gdy zostanie ono nadwerężone, należy do tej samej naturalnej mocy; jak bowiem mocą tą utrzymuje się zdrowie w ciele, tak tą samą mocą naturalną poprawia się, gdy zostanie uszkodzone. Człowiek zaś trwa w dobrem za pomocą łaski Bożej, jak to okazaliśmy [III, 155], Jeżeli więc upadł przez grzech, może powstać za pomocą tej samej łaski.

Co więcej. Czynnik, który nie potrzebuje do swego działania odpowiedniej dyspozycji w podmiocie, na który działa, może wywierać skutek, w jakiejkolwiek podmiot byłby dyspozycji; i dlatego Bóg, który nie potrzebuje do swego działania odpowiedniej dyspozycji w podmiocie, może bez niej wywołać formę naturalną na przykład, gdy daje wzrok niewidomemu, wskrzesza umarłego i tym podobnie. Lecz jak nie potrzeba Mu naturalnej dyspozycji w podmiocie cielesnym, na który działa, tak też nie potrzeba Mu zasługi we woli dla obdarzenia łaską daje ją bowiem bez zasługi, jak to wykazaliśmy [III, 149]. A zatem może Bóg obdarzyć łaską uświęcającą, która gładzi grzechy także wtedy, gdy człowiek straci łaskę przez grzech.

Co więcej. Człowiek tylko tych rzeczy nie może na powrót zdobyć po ich utracie, które otrzymał przez urodzenie, jak władze naturalne i członki ciała; dlatego że człowiek nie może się drugi raz narodzić [zob. III, 144], Pomoc łaski otrzymuje zaś człowiek nie przez zrodzenie, lecz po zaistnieniu. Może więc po utracie łaski przez grzech znowu ją zdobyć, by grzechy zgładzić.

Podobnie. Łaska jest pewną stale przysługującą dyspozycją w duszy, jak to wykazaliśmy [III, 150], Stałe dyspozycje, nabyte przez działanie, można po utracie ich znowu zdobyć takim działaniem. Tym bardziej więc jeśli stracimy łaskę, która nas łączy z Bogiem i uwalnia od grzechu, można ją z powrotem odzyskać przez działanie Boże.

Oprócz tego. W dziełach Boga nie ma nic daremnego, podobnie jak w działaniu naturalnym, natura otrzymała je bowiem od Boga. Gdyby zaś coś się poruszało, a nie mogło dojść do celu ruchu, poruszałoby się daremnie. Jest więc rzeczą konieczną by to, co

z natury się porusza do jakiegoś celu, mogło dojść do owego celu. Lecz w człowieku, odkąd popadł w grzech, pozostaje, póki trwa stan życia obecnego, zdolność dążenia do dobrego, czego znakiem jest pragnienie dobra i boleść ze zła, które jeszcze w człowieku pozostaje po grzechu. Jest więc rzeczą możliwą, by człowiek po grzechu z powrotem zwrócił się ku dobru, które sprawia w człowieku łaska.

Co więcej. Nie ma w przyrodzie żadnej władzy w możności, która by nie mogła być urzeczywistniona przez jakąś naturalną władzę czynną. Tym bardziej zatem nie ma w duszy człowieka możności, której nie można by urzeczywistnić przez czynną moc Bożą. W duszy ludzkiej pozostaje zaś, nawet po grzechu, możność dążenia ku dobremu; grzech bowiem nie usuwa władz naturalnych, którymi dusza kieruje się ku swemu dobru. Może zatem przez moc Bożą być przywrócona dobru. I tak przez pomoc łaski Bożej może człowiek otrzymać odpuszczenie grzechów.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Izajasza 1, [18]: „Choćby były grzechy wasze jak szkarłat, jak śnieg wybieleją" i w Księdze Przysłów 10, [12]: „Wszystkie występki miłość zakrywa". O to także nie na darmo co dzień się modlimy, mówiąc: „Odpuść nam nasze winy".

W ten sposób usuwa się błąd nowacjan[244], którzy twierdzili, że grzechy popełnione po chrzcie nie mogą być człowiekowi odpuszczone.

Rozdział 157
TYLKO ŁASKA MOŻE CZŁOWIEKA UWOLNIĆ OD GRZECHU

Z tego, co powiedzieliśmy, można wykazać, że człowiek może powstać z grzechu śmiertelnego tylko przez łaskę.

244 Zob. św. Augustyn, *De haresibus* 38 (PL 42, 32).

Przez grzech ciężki odwraca się bowiem człowiek od celu ostatecznego. Do ostatecznego celu kieruje zaś tylko łaska [zob. III, 147], A zatem człowiek może powstać z grzechu tylko przez łaskę.

Co więcej. Obrazę gładzi tylko miłość. Lecz przez grzech ciężki człowiek obraża Boga, powiedziane jest bowiem: „Najwyższy nienawidzi grzeszników" [zob. Syr 12,6; Mdr 14,9], jako że ich chce pozbawić ostatecznego celu, który przygotowuje dla tych, których miłuje. Może więc człowiek powstać z grzechu śmiertelnego tylko przez łaskę, która powoduje niejako przyjaźń pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

Do tego wniosku przywieść mogą także argumenty podane powyżej [III, 147n] o konieczności łaski.

Dlatego powiedziane jest w Księdze Izajasza 43, [25]: „Ja jestem sam, który gładzę nieprawości twoje dla Mnie", i w Psalmie [85,3]: „Odpuściłeś nieprawość ludu Twego, zakryłeś wszystkie grzechy ich".

W ten sposób zbija się błąd pelagian[245], którzy powiedzieli, że człowiek przez wolną wolę może powstać z grzechu.

Rozdział 158 <<
W JAKI SPOSÓB CZŁOWIEK ZOSTAJE UWOLNIONY OD GRZECHU

Ponieważ człowiek nie może zwrócić się do jednego z dwóch przeciwieństw, jeżeli od drugiego się nie oddali, zatem po to, by człowiek z pomocą łaski powrócił do stanu sprawiedliwości, jest rzeczą konieczną, by oddalił się od grzechu, przez który utracił sprawiedliwość. A ponieważ człowiek do ostatecznego celu się kieruje i od niego odwraca przede wszystkim przez wolę, jest nie tylko rzeczą potrzebną, by człowiek zewnętrznym czynem odwrócił

245 Zob. przypis 236.

się od grzechu, przestając grzeszyć, lecz także, by odwrócił się od niego wolą, po to, by przez łaskę powstać z grzechu. Odwraca się zaś człowiek wolą od grzechu, gdy żałuje za grzech dawny, a przyszłego postanawia unikać. Jest więc rzeczą konieczną by człowiek, powstając z grzechu, żałował za dawne grzechy i postanowił unikać ich w przyszłości. Gdyby bowiem nie postanawiał już więcej nie grzeszyć, nie byłby grzech sam w sobie przeciwny jego woli. Jeśliby zaś postanowił więcej nie grzeszyć, ale jednak nie bolałby nad grzechem popełnionym, nie byłby ów grzech, który popełnił, przeciwny jego woli. Ruch zaś, którym się od czegoś oddalamy, jest przeciwny ruchowi, którym się do tego zbliżamy: jak bielenie jest przeciwne czernieniu. Trzeba więc, by wola oddaliła się od grzechu, przez czynności przeciwne tym, którymi skłaniała się do grzechu. Skłaniała się zaś do grzechu przez pożądanie i upodobanie w rzeczach niższych. Jest więc rzeczą słuszną by od grzechu oddalała się przez ponoszenie kar, które jej zadają cierpienia, za to, że zgrzeszyła; jak bowiem przyjemność pociągała wolę do zgody na grzech, tak przez karę zostaje wola utwierdzona w obrzydzeniu do grzechu.

Podobnie. Widzimy, że nawet zwierzęta od największych ich przyjemności powstrzymują bolesne uderzenia. Trzeba zaś, by ten, kto powstaje z grzechu, nie tylko nienawidził dawnego grzechu, lecz także, by grzechu unikał w przyszłości. Jest więc słuszne, by cierpiał karę za grzech, by w ten sposób bardziej się umocnił w zamiarze unikania grzechu.

Oprócz tego. To, co zdobywamy pracą i trudem, kochamy bardziej i zachowujemy staranniej; stąd ci, którzy własną pracą zdobywają pieniądze, mniej ich wydają niż ci, którzy je dostają bez pracy, czy to od rodziców, czy w jakikolwiek inny sposób. Lecz człowiek powstający z grzechu musi przede wszystkim starannie zachować stan łaski i miłość Boga, które utracił lekkomyślnie przez grzech. Jest więc rzeczą słuszną by podejmował pracę i karę za popełnione grzechy.

Co więcej. Porządek sprawiedliwości wymaga, by zapłatą grzechu była kara. W zachowaniu zaś porządku wśród rzeczy okazuje

się mądrość Boga rządzącego. Dobroć Boża i chwała Boża ukazuje się więc przez to, że kara jest zapłatą za grzech. Lecz grzesznik przez grzech występuje przeciw porządkowi ustanowionemu przez Boga, przestępując przykazania Boże. Jest zatem rzeczą słuszną,

by to wynagrodził, karząc w sobie to, przez co wcześniej zgrzeszył; w ten sposób bowiem całkowicie wydobywa się z nieporządku, w jaki popadł.

Jest więc jasne, że gdy człowiek przez łaskę otrzyma odpuszczenie grzechu, i znowu powróci do stanu łaski, musi, ze względu na sprawiedliwość Bożą, ponieść pewną karę za popełniony grzech. Karę tę, jeżeli jej z własnej woli od siebie wymaga, nazywamy zadośćuczynieniem Bogu; w tej mierze, w jakiej przez pracę i cierpienie zachowuje porządek ustanowiony przez Boga, biorąc na siebie karę za grzech, którym ten porządek przekroczył, idąc za własną wolą. Jeżeli zatem sam od siebie tego nie żąda, ponieważ nie może pozostać nieuporządkowane to, co podlega Opatrzności Bożej, karę tę nakłada na niego Bóg. Nie nazywa się takiej kary zadośćuczynieniem, dlatego że nie pochodzi z własnego wyboru ukaranego, lecz nazywa się ją oczyszczającą, dlatego że przez to, iż kto inny go karze, człowiek zostaje niejako oczyszczony i to, co w nim nie było w porządku, zostanie do porządku przywrócone. Dlatego mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 11, [31-32]: „Gdybyśmy się sami sądzili, nie bylibyśmy sądzeni. Gdy zaś jesteśmy sądzeni, przez Pana jesteśmy karani, abyśmy nie byli potępieni z tym światem".

Należy jednak zauważyć, że gdy umysł odwraca się od grzechu, może wstręt do grzechu być tak gwałtowny, i tak silne zwrócenie się do Boga, że zniknie konieczność kary. Jak bowiem można sądzić z tego, co powiedzieliśmy powyżej, kara, którą ktoś cierpi po odpuszczeniu grzechu, potrzebna jest po to, by silniej umysł przylgnął do dobra; skoro człowiek oczyszczony jest przez karę, kary są niejako lekarstwem. A także potrzebna jest kara, by zachowany został porządek sprawiedliwości, przez to, że ten kto zgrzeszył, otrzyma karę. Miłość Boga wystarcza zaś do tego, by utwierdzić umysł człowieka w dobru, zwłaszcza gdy miłość jest mocna, silny

wstręt zaś do dawnej winy jest wielkim cierpieniem. Stąd wielka miłość Boga i wstręt do grzechu usuwa konieczność kary, czy zadośćczyniącej, czy oczyszczającej; miłość może nie być tak wielka, by całkowicie usunąć karę, jednakowoż im jest większa, tym mniejszej kary potrzeba.

To zaś, co czynimy przez naszych przyjaciół, czynimy niejako sami, przyjaźń bowiem z dwóch czyni jednego przez uczucie, a zwłaszcza przez miłość. I dlatego można zadośćczynić Bogu tak za siebie, jak za drugich; zwłaszcza gdy jest ku temu potrzeba. Na karę bowiem, którą za niego ponosi przyjaciel, patrzy człowiek tak, jak gdyby sam cierpiał, i tak nie jest on bez kary, gdy współczuje z cierpiącym przyjacielem, i to cierpi tym bardziej, gdy jest przyczyną cierpienia przyjaciela. A znowu miłość u tego, kto cierpi za przyjaciela, sprawia, że zadośćuczynienie to Bóg bardziej przyjmuje, niż gdyby cierpiał za siebie, w pierwszym wypadku bowiem inspiruje miłość, w drugim konieczność. Stąd przyjmujemy, że jeden człowiek może cierpieć za drugiego, póki obaj pozostają w miłości. Dlatego mówi Apostoł w Liście do Galatów 6, [2]: „Jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie prawo Chrystusowe".

Rozdział 159
CHOCIAŻ CZŁOWIEK NIE MOŻE SIĘ NAWRÓCIĆ DO BOGA BEZ ŁASKI, TO JEDNAK SŁUSZNIE SIĘ MU PRZYPISUJE WINĘ, GDY SIĘ NIE NAWRACA

Skoro, jak to poprzednio okazaliśmy [III, 147n], człowiek może być poprowadzony do ostatecznego celu tylko przez pomoc łaski uświęcającej, bez której nie można także mieć

środków potrzebnych do dążenia do tego celu, jak wiary, nadziei, miłości i wytrwałości, mogłoby się komuś wydawać, że nie należy przypisywać winy człowiekowi, któremu brak tych pomocy; zwłaszcza że nie może zasłużyć na pomoc łaski Bożej ani nawrócić się do Boga, jeśli Bóg

463

go nie nawróci; nikogo bowiem nie można obwiniać za coś, co od niego nie zależy. Jeżeli jednak się na to zgodzimy, wyniknie stąd wiele niedorzeczności. Wynikłoby stąd bowiem, że ten, kto nie ma wiary, ani nadziei, ani miłości Boga, ani wytrwałości w dobrem, nie zasługuje na karę; powiedziane jest zaś wyraźnie w Ewangelii św. Jana 3, [36]: „Kto nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, ale gniew Boży nad nim zostaje". A skoro nikt nie osiąga szczęśliwości bez wspomnianych pomocy, wynikałoby dalej, że są tacy ludzie, którzy ani nie osiągają szczęśliwości, ani nie ponoszą kary od Boga. Że zaś jest przeciwnie, wykazują to słowa w Ewangelii św. Mateusza 25, [34. 41], że do wszystkich, którzy się znajdą na sądzie Bożym powiedziane będzie: „Pójdźcie, posiądźcie królestwo wam zgotowane", albo: „Idźcie w ogień wieczny".

By rozwiązać tę wątpliwość, należy rozważyć, że chociaż nikt nie może poruszeniem swej wolnej woli ani zasłużyć na łaskę boską ani jej zdobyć, to jednak może przeszkodzić w jej otrzymaniu; powiedziane jest bowiem w Księdze Hioba 21, [14]: „Mówili do Boga: idź precz od nas i wiadomości dróg Twoich nie chcemy", a także w Księdze Hioba 24, [13]: „Oni byli przeciwni światłości".

A ponieważ przeszkadzanie lub nieprzeszkadzanie w przyjęciu łaski Bożej zależy od wolnej decyzji, słuszną jest rzeczą obwiniać tego, kto stawia przeszkody przyjęciu łaski. Bóg zaś, ze swej strony, jest gotów wszystkim dawać łaskę: „Chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do uznania prawdy", jak powiedziane jest w 1 Liście do Tymoteusza 2, [4]. Tylko ci zostają pozbawieni łaski, którzy sami stawiają w sobie przeszkody łasce; na przykład, jeżeli ktoś zamyka oczy, gdy słońce świeci, poczytuje mu się za winę, jeśli mu to na złe wyjdzie, chociaż nie mógłby widzieć, gdyby nie było słońca.

464

Rozdział 160
CZŁOWIEK ŻYJĄCY W GRZECHU NIE MOŻE BEZ ŁASKI UNIKNĄĆ GRZECHU

To, co powiedzieliśmy [III, 159], że w mocy wolnej woli leży niesprzeciwianie się łasce, odnosi się do tych, którzy moc naturalną zachowali w całości. Jeżeli zaś przez dawniejszy brak ładu [wewnętrznego] skłonił się człowiek do złego, nie będzie już w jego mocy nie stawiać żadnej przeszkody łasce. A jeżeli nawet w pewnej chwili może własną mocą powstrzymać się od jakiegoś poszczególnego grzechu, to jednak, jeżeli dłużej sobie jest pozostawiony, popadnie w grzech, przez co stawia przeszkodę łasce. Skoro bowiem umysł człowieka oddalił się od stanu prawości, jest jasne, że porzucił porządek właściwego mu celu. To więc, co powinno być najważniejsze w uczuciach, mianowicie cel ostateczny, staje się mniej umiłowane niż to, ku czemu umysł zwrócił się bezprawnie, jako do ostatecznego celu. Ilekroć więc zdarza się coś, co odpowiada niewłaściwemu celowi, a co się sprzeciwia celowi należytemu, to właśnie zostanie wybrane, chyba że umysł powróci do właściwego porządku, by cel właściwy stawiać

ponad wszystko, a to jest skutkiem łaski. Póki się zaś wybiera to, co jest przeciwne celowi ostatecznemu, stawia się przeszkodę łasce, która kieruje nas do naszego celu. Jest stąd jasne, że po grzechu nie może człowiek się powstrzymać od wszelkiego grzechu zanim nie zostanie w nim przywrócony przez łaskę należny porządek.

Oprócz tego. Gdy się raz umysł ku czemuś skłoni, już nie pozostaje w tym samym stosunku do dwóch przeciwstawnych alternatyw, lecz raczej zwraca się ku tej z nich, ku której się skłania. Wybiera więc umysł to, ku czemu ma większą skłonność, chyba że z racji pewnej przezorności, przez rozumowe badania skłonność tę zwalcza; stąd też przede wszystkim w nieprzewidzianych okolicznościach możemy wnioskować o naszym wewnętrznym usposobieniu. Nie jest zaś rzeczą możliwą, by umysł ludzki czuwał nieustannie, tak

465

by rozum się ciągle zastanawiał, co ma chcieć lub co ma czynić. Wynika stąd, że czasem umysł wybiera to, ku czemu ma skłonność, a skłonność ta pozostaje. I tak, jeżeli się skłania ku grzechowi, nie wytrwa długo bez grzechu, stawiając przeszkodę łasce, chyba że powróci do stanu prawości.

Przyczynia się do tego także gwałtowność namiętności cielesnych i przedmioty pożądania zmysłowego, i wiele sposobności czynienia źle, które przywodzą człowieka łatwo do grzechu, chyba że to powstrzymuje stanowcze przylgnięcie do ostatecznego celu, a to sprawia łaska.

Niedorzeczne więc jest zdanie pelagian[246], którzy twierdzili, że człowiek żyjący w grzechu może bez pomocy łaski unikać grzechu. A że jest przeciwnie, widać z prośby Psalmu [71,9]: „Gdy ustanie siła moja, nie opuszczaj mnie". A Chrystus Pan uczy nas modlić się: „I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego" [Mt 6,13],

Chociaż zaś ci, którzy są w grzechu, nie mogą własną mocą nie stawiać przeszkód łasce, jak to okazaliśmy, jeżeli ich nie wspomoże łaska uprzedzająca, niemniej jednak przypisuje się im to jako winę, dlatego że ta ułomność pozostaje w nich po uprzedniej winie; podobnie jak nie uniewinnia się pijanego, gdy popełnił zabójstwo po pijanemu, w pijaństwo zaś popadł z własnej winy.

Oprócz tego, chociaż ten, który jest w grzechu, nie może całkowicie uniknąć grzechu, jednak unikanie tego lub innego grzechu jest w jego mocy, jak to powiedzieliśmy. Jakikolwiek więc grzech popełnia, popełnia go dobrowolnie. I dlatego słusznie mu się winę tego grzechu przypisuje.

246 Zob. przypis 236.

466

Rozdział 161 <<
BÓG NIEKTÓRYCH UWALNIA OD GRZECHU, A NIEKTÓRYCH POZOSTAWIA W GRZECHU

Chociaż ten, kto grzeszy, stawia przeszkodę łasce, i wedle porządku rzeczy nie powinien otrzymać łaski, to jednak, ponieważ Bóg może działać poza porządkiem nadanym rzeczom [zob. III, 99], gdy na przykład niewidomemu daje wzrok, lub wskrzesza umarłego, czasami z obfitości swej dobroci uprzedza swą pomocą nawet tych, którzy są w grzechu, odwracając ich od zła, a zwracając ku dobru. I jak nie zwraca wzroku

wszystkim niewidomym ani nie uzdrawia wszystkich chorych, ażeby w tych, których uzdrawia, okazała się Jego moc, a w innych, by został zachowany porządek natury, tak też nie wszystkich, którzy łasce stawiają przeszkody, uprzedza swą pomocą, aby się odwrócili od złego, a zwrócili ku dobru, lecz tylko niektórych, aby ukazało się na nich jego miłosierdzie, a na innych, by się okazał porządek sprawiedliwości. Dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 9, [22-23]: „Bóg chcąc okazać gniew i oznajmić potęgę swoją, znosił w wielkiej cierpliwości naczynia gniewu, gotowe na zatracenie, aby okazać bogactwo swej chwały nad naczyniami miłosierdzia, które przygotował ku chwale".

Jeżeli zaś Bóg spośród ludzi, których grzech więzi, niektórych nawraca uprzedzającą łaską innych zaś znosi, lub pozwala, by szli zwykłym biegiem rzeczy, nie należy badać, dlaczego tych nawraca, a nie innych. To bowiem zależy wprost tylko od Jego woli, tak jak wprost od Jego woli pochodzi, że choć wszystko uczynił z niczego, niektóre rzeczy uczynił szlachetniejsze od innych; tak jak wprost od woli artysty zależy, by z tej samej materii, w podobnych warunkach, formował naczynia ku szlachetniejszemu użytkowi, lub mniej szlachetnemu. I dlatego mówi Apostoł w Liście do Rzymian 9, [21]: „Czyż nie ma mocy garncarz z tej samej bryły gliny uczynić jedno naczynie ku poszanowaniu, a drugie ku zelżywości".

467

W ten sposób usuwa się błąd Orygenesa, który twierdził, że ci, a nie inni nawracają się do Boga, z powoda czegoś, co ich dusze uczyniły, zanim się złączyły z ciałami. Ze zdaniem tym rozprawiliśmy się szczegółowo w księdze drugiej [II, 44; II, 83],

Rozdział 162
BÓG NIE JEST DLA NIKOGO PRZYCZYNĄ GRZECHU

Chociaż Bóg niektórych grzeszników do siebie nie nawraca, lecz jak na to zasługują, zostawia ich w ich grzechach, jednak nie jest przyczyną ich grzechów.

Ludzie bowiem grzeszą przez to, że odchodzą od Boga, który jest ostatecznym celem, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 139; III, 143], Skoro zaś każdy czynnik działa dla własnego i właściwego mu celu, jest niemożliwe, by Bóg swoim działaniem odwracał kogoś od ostatecznego celu, którym jest On sam. Jest więc niemożliwe, by Bóg był przyczyną czyjegoś grzechu.

Podobnie. Dobro nie może być przyczyną zła. Lecz grzech jest złem dla człowieka, sprzeciwia się bowiem dobru właściwemu człowiekowi, które polega na tym, by żyć wedle rozumu. Jest więc niemożliwe, by Bóg był dla kogokolwiek przyczyną grzechu.

Oprócz tego. Wszelka mądrość i dobroć człowieka pochodzi od mądrości i dobroci Bożej jako pewne Jej podobieństwo. Sprzeciwia się to zaś mądrości i dobroci ludzkiej, by stać się przyczyną grzechu dla kogoś. Tym bardziej więc sprzeciwia się to mądrości i dobroci Bożej.

Co więcej, wszelki grzech pochodzi od jakiejś ułomności w najbliższym czynniku, a nie pochodzi od wpływu pierwszego czynnika; jak na przykład ułomność kulejącej nogi pochodzi od defektu w nodze, a nie we władzy poruszającej, choć wszelka doskonałość ruchu ukazująca się u kulejącej nogi pochodzi od władzy poruszającej. Najbliższym zaś czynnikiem działającym grzechu ludzkiego jest wola. Ułomność

468

grzechu pochodzi więc od woli człowieka, a nie od Boga, który jest pierwszym czynnikiem. Od Boga jednak pochodzi wszystko, co należy do doskonałości czynności w akcie grzechu.

Dlatego powiedziane jest w Eklezjastyku 15 [Syr 15,12]: „Nie mów: On mnie w błąd wprowadził, bo Mu nie potrzeba bezbożnych ludzi". A niżej dodaje: „Nikomu nie rozkazał źle czynić i nie dał nikomu pozwolenia grzeszyć" [Syr 15,20]. W Liście św. Jakuba 1, [13] powiedziane jest: „Niech nikt w pokusie nie mówi, że od Boga jest kuszony, albowiem Bóg sam nikogo nie kusi".

W Piśmie Świętym są jednak takie miejsca, z których się wydaje, że Bóg dla niektórych ludzi jest przyczyną grzechu. Powiedziane bowiem jest w Księdze Wyjścia 10, [1]: „Jam zatwardził serce faraona i sług jego", oraz w Księdze Izajasza 6, [10]: „Zaślep serce ludu tego, a uszy jego obciąż, aby snadź nie widział oczyma swymi, aby się nie nawrócił i bym go nie uzdrowił". Także w Księdze Izajasza 63, [17] powiedziane jest: „Czemuś nam. Panie, dopuścił zbłądzić z dróg Twoich, zatwardziłeś serca nasze, abyśmy się Ciebie nie bali?". W Liście do Rzymian 1, [28] zaś powiedziane jest: „Poddał ich Bóg bezrozumnym myślom, aby czynili to, co nie przystoi". Wszystkie te słowa należy rozumieć w ten sposób, że niektórym ludziom Bóg nie udziela pomocy do uniknięcia grzechu, a niektórym ludziom jej udziela.

Tej pomocy zaś udziela nie tylko przez to wlewanie łaski, lecz także przez to, że strzeże człowieka zewnętrznie, przez co z Opatrzności Bożej usuwane zostają okazje do grzechu, a złagodzone to, co prowokuje do grzechu. Wspomaga zaś Bóg człowieka przeciw grzechom naturalnym światłem rozumu, i innymi dobrami naturalnymi, których mu udziela. Gdy zaś odbiera niektórym tę pomoc, odpowiednio do ich zasług, według wymogów swej sprawiedliwości, mówi się, że ich zatwardza lub zaślepia, lub czyni inne rzeczy, jak powyżej mówiliśmy.

469

Rozdział 163
O PRZEZNACZENIU, ODRZUCENIU I WYBRANIU PRZEZ BOGA

Ponieważ wykazaliśmy [III, 161], że działaniem Bożym jedni zostają skierowań i do ostatecznego celu z pomocą łaski, drudzy zaś pozbawieni tej pomocy, odpadają od ostatecznego celu, wszystko zaś, co Bóg czyni, odwiecznie zostało przez Jego mądrość przewidziane i uporządkowane, jak to powyżej okazaliśmy [III, 64], wynika stąd, że musiał Bóg owo rozróżnienie ludzi od wieków postanowić. Zgodnie z tym więc, że dla niektórych odwiecznie z góry postanowił, że mają zostać skierowani do ostatecznego celu, mówi się, że ich przeznaczył. Stąd mówi Apostoł w Liście do Efezjan 1, [5]: „Który nas przeznaczył dla siebie na przybranych synów według postanowienia swej woli".

O tych zaś, o których odwiecznie postanowił, że im łaski nie udzieli, mówi się, że ich odrzucił lub ma w nienawiści, zgodnie z tym, co czytamy w Księdze Malachiasza 1, [2-3]: „Umiłowałem Jakuba, Ezawa miałem w nienawiści".

Z racji zaś tego rozróżnienia, zgodnie z którym jednych odrzucił, a drugich przeznaczył, mówimy o wybraniu przez Boga, o czym powiedziane jest w Liście do Efezjan 1, [4]: „Wybrał nas w Nim przed założeniem świata".

Tak więc widzimy, że przeznaczenie i wybranie, i odrzucenie są częściami Opatrzności Bożej, z racji tego, że Opatrzność Boża kieruje człowieka do ostatecznego celu. Można więc wykazać, że przeznaczenie i wybranie nie narzucają konieczności,

przez to samo rozumowanie, w jaki wykazaliśmy powyżej [III, 72], że Opatrzność Boża nie odbiera rzeczom ich natury przygodnej.

Że zaś przeznaczenie i wybranie nie są spowodowane żadnymi zasługami ludzkimi, można okazać nie tylko przez to, że łaski Bożej, która jest skutkiem przeznaczenia, nie wyprzedzają zasługi człowieka, lecz że ona wyprzedza wszystkie zasługi ludzkie, jak to

470

wykazaliśmy [III, 149], lecz także przez to, że wola i Opatrzność Boża jest pierwszą przyczyną wszystkiego, co się dzieje. Nic zaś nie może być przyczyną woli i Opatrzności Bożej [III, 97; I, 87], chociaż spośród skutków działania Opatrzności Bożej, jak i przeznaczenia, jeden może być przyczyną drugiego.

Jak bowiem mówi Apostoł [Rz 11,35-36]: „Kto pierwej dał Mu, a będzie mu oddane? Albowiem z Niego i przezeń i w Nim jest wszystko. Jemu chwała na wieki. Amen".

TOM III
KSIĘGA CZWARTA

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE 7
1. Wstęp << 15
2. W Bogu jest rodzenie, ojcostwo i synostwo 20
3. Syn Boży jest Bogiem << 22
4. Pogląd Fotyna o Synu Bożym i jego odparcie 23
5. Pogląd Sabeliusza o Synu Bożym i jego odparcie 28
6. Pogląd Ariusza o Synu Bożym << 32
7. Odparcie poglądu Ariusza o Synu Bożym 36
8. Odpowiedź na autorytety przytoczone przez Ariusza 43
9. Odpowiedź na autorytety przytoczone przez Fotyna i Sabeliusza << 54
10. Argumenty przeciw rodzeniu i pochodzeniu w Bogu 56
11. W jaki sposób należy rozumieć rodzenie w Bogu i co Pismo Święte mówi o Synu 61
12. W jaki sposób Syna Bożego nazywamy Mądrością Bożą... << 72
13. W Bogu jest tylko jeden Syn 73
14. Odpowiedź na argumenty przeciwko rodzeniu w Bogu, przytoczone powyżej 79
15. W Bogu jest Duch Święty << 85
16. Racje, z powodu których sądzono, że Duch Święty jest stworzeniem 85
17. Duch Święty jest prawdziwym Bogiem 89
18. Duch Święty jest samoistną Osobą << 95
19. Jak należy rozumieć to, co się twierdzi o Duchu Świętym... 98
20. Skutki, które Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu w odniesieniu do wszystkich stworzeń 101
21. Skutki, które Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu w zakresie tego, co stworzenie rozumne otrzymuje od Boga << 103
22. Skutki, które przypisuje się Duchowi Świętemu jako kierującemu stworzenie do Boga 108
23. Odpowiedź na argumenty przeciwko boskości Ducha Świętego, przytoczone powyżej 110
24. Duch Święty pochodzi od Syna << 116
25. Argumenty tych, którzy chcą wykazać, że Duch Święty nie pochodzi od Syna, i odpowiedź na nie 125
26. W Bogu są tylko trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty 127
27. Wcielenie Słowa w przekazie Pisma Świętego << 130
28. Błąd Fotyna dotyczący Wcielenia 132
29. Błąd manichejczyków dotyczący Wcielenia 133
30. Błąd Walentyna dotyczący Wcielenia << 138
31. Błąd Apolinarego dotyczący ciała Chrystusa 141
32. Błąd Ariusza i Apolinarego dotyczący duszy Chrystusa... 143
33. Błąd Apolinarego, który twierdził, że Chrystus nie miał duszy rozumnej, i błąd Orygenesa, który twierdził, że dusza Chrystusa została stworzona, zanim powstał świat... << 146
34. Błąd Teodora z Mopsuestii i Nestoriusza dotyczący zjednoczenia Słowa z człowiekiem 148

35. Przeciwko błędom Eutychesa 161
36. Błąd Makarego z Antiochii, który twierdził, że w Chrystusie jest tylko jedna wola << 167
37. Przeciwko tym, którzy twierdzili, że w Chrystusie z duszy i ciała nie powstała jedność 170
38. Przeciwko tym, którzy w jednej osobie Chrystusa przyjmują dwa podmioty lub dwie hipostazy 173
39. Nauka wiary katolickiej o wcieleniu Chrystusa << 177
40. Zarzuty przeciwko wierze we Wcielenie 179
41. W jaki sposób należy rozumieć wcielenie Syna Bożego ... 181
42. Było najbardziej właściwe, że naturę ludzką przyjęło Słowo Boże << 186
43. Natura ludzka przyjęta przez Słowo nie istniała uprzednio, lecz została przyjęta podczas poczęcia 187
44. Natura ludzka przyjęta przez Słowo podczas poczęcia była doskonała co do duszy i co do ciała 189
45. Było właściwe, że Chrystus narodził się z dziewicy << 191
46. Chrystus narodził się z Ducha Świętego 194
47. Chrystus nie był synem Ducha Świętego co do ciała 195
48. Chrystusa nie należy nazywać stworzeniem << 196
49. Odpowiedź na zarzuty przeciwko Wcieleniu, przytoczone powyżej 197
50. Grzech pierworodny przechodzi z pierwszego rodzica na potomków 201
51. Zarzuty przeciwko grzechowi pierworodnemu << 204
52. Odpowiedź na zarzuty przedstawione wyżej 207
53. Argumenty, które mają dowodzić, że wcielenie Boga nie było rzeczą odpowiednią 213
54. Wcielenie Boga było rzeczą odpowiednią << 218
55. Rozwiązanie wyżej przytoczonych zarzutów przeciw odpowiedniości Wcielenia 223
56. Konieczność sakramentów 237
57. Podział na sakramenty Starego i Nowego Prawa << 238
58. Liczba sakramentów Nowego Prawa 239
59. Chrzest 240
60. Bierzmowanie << 242
61. Eucharystia 243
62. Błąd niewierzących dotyczący sakramentu Eucharystii 244
63. Rozwiązanie powyższych trudności. Najpierw w odniesieniu do przemiany chleba w ciało Chrystusa << 248
64. Odpowiedź na zarzuty dotyczące miejsca 252
65. Odpowiedź na zarzuty odnoszące się do przypadłości 253
66. Odpowiedź na zarzuty dotyczące działania i doznawania... << 255
67. Odpowiedź na zarzuty odnoszące się do łamania 258
68. Wytłumaczenie przytoczonych słów Chrystusa 259
69. Jakiego chleba i wina należy używać do sprawowania sakramentu Eucharystii << 260
70. Sakrament pokuty. Najpierw o tym, że po otrzymaniu łaski sakramentalnej człowiek może zgrzeszyć 262
71. Człowiek, który grzeszy po otrzymaniu łaski sakramentalnej, może się nawrócić przez łaskę 265
72. Konieczność pokuty i jej składników << 268

73. Sakrament ostatniego namaszczenia 273
74. Sakrament święceń 277
75. Stopnie święceń << 280
76. Władza biskupia. Jeden z biskupów jest ponad wszystkimi... 281
77. Sakramentów mogą udzielać źli szafarze 284
78. Sakrament małżeństwa << 286
79. Dzięki Chrystusowi ciała zmartwychwstaną 288
80. Zarzuty przeciw zmartwychwstaniu 291
81. Rozwiązanie powyższych zarzutów << 293
82. Ludzie zmartwychwstaną jako nieśmiertelni 300
83. Zmartwychwstali nie będą spożywać pokarmów ani współżyć płciowo 304
84. Ciała zmartwychwstałych będą miały tę samą naturę << 313
85. Ciała zmartwychwstałych będą miały inne własności 317
86. Jakości ciał uwielbionych 318
87. Miejsce przebywania ciał uwielbionych << 321
88. Płeć i wiek zmartwychwstałych 322
89. Jakości zmartwychwstałych ciał u potępionych 323
90. W jaki sposób substancje niecielesne cierpią z powodu ognia cielesnego << 325
91. Dusze otrzymują karę lub nagrodę zaraz po odłączeniu od ciała 328
92. Dusze świętych mają po śmierci wolę utwierdzoną w dobru 332
93. Dusze złych mają po śmierci wolę utwierdzoną w złu << 335
94. Niezmienność woli dusz zatrzymanych w czyśćcu 336
95. Powszechna niezmienność woli wszystkich dusz po odłączeniu od ciała 337
96. Sąd ostateczny << 339
97. Stan świata po Sądzie 340
INDEKS ODNIESIEŃ BIBLIJNYCH 345
STARY TESTAMENT
NOWY TESTAMENT
INDEKS DZIEŁ CYTOWANYCH 363

Numer strony z książki 7

WPROWADZENIE

Na *Summę contra gentiles* składają się cztery księgi. Trzy pierwsze mają za przedmiot prawdy objawione, które są dostępne dla rozumu ludzkiego, a czwarta dotyczy Bożych tajemnic objawionych, ale przekraczających możliwości rozumu. Zapoznamy teraz Czytelników z treścią IV księgi, przy okazji porównując ją z treścią poprzednich ksiąg[1]. Pierwsza część IV księgi, czyli rozdziały 2-26, dotyczy Boga, jako Trójcy Świętej, natomiast księga I *Summy contra gentiles* dotyczy też Boga, ale rozważanego inaczej, mianowicie Boga samego w sobie, są to rozdziały 3-102. W IV księdze rozdziały 27-78 traktują o Wcieleniu i środkach zbawienia. A w II księdze rozdziały 1-102, czyli cała księga, mówią o Bogu Stwórcy i stworzeniach. IV księga w rozdziałach końcowych 79-97 dotyczy eschatologii. W III księdze wszystkie rozdziały traktują o Bogu jako celu stworzeń.

Z porównania dwóch części *Summy contra gentiles* można wywnioskować, że księga IV, mówiąc ogólnie, nie traktuje o czymś innym niż księgi I-III, a jedynie wzbogaca i

uzupełnia je o istotne informacje[2]. Uzupełnia o to, co przyniosło Objawienie, a do czego nie możemy dojść własnym rozumem.

1 Zob. D. Moreau, Introduction au livre IV, w: *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidels.* Traduction inédite par Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, Paris 1999, s. 21.
2 Zob. D. Moreau, dz. cyt., s. 22.

8

Z tego, co dotychczas powiedzieliśmy o różnicach pomiędzy księgami I-III a księgą IV, wynika już teraz, że w dwóch odmiennych częściach zastosowano różne metody pracy teologicznej[3]. Księgi I-III dotyczące prawd, do których może dojść rozum naturalny, rozpoczynają swe rozważania w poszczególnych rozdziałach od argumentacji filozoficznej wspartej tekstami Arystotelesa. Dochodzą w ten sposób do odpowiedzi na problem postawiony w tytule rozdziału. Rozumowanie Św. Tomasza doprowadza do wniosków nieróżniących się od prawd objawionych, które poznajemy z Pisma Świętego i tradycji patrystycznej. Tomasz wskazuje, że rozum naturalny nie stoi w sprzeczności z Objawieniem. Dlatego też na zakończenie poszczególnych rozdziałów na ogół cytuje teksty z Pisma Świętego, a także tradycji patrystycznej, które całkowicie zgadzają się z wnioskami rozumowań.

W księdze IV Akwinata postępuje inaczej. Ma bowiem tutaj do czynienia z prawdami, do których człowiek nie może dojść sam. Są to tajemnice Boga, które znajdujemy w Objawieniu. Jako przykład pracy Tomasza w pierwszej części (księgi I-III) weźmy rozdział 28 z księgi I, zatytułowany: „Doskonałość Boga". Ukażemy tylko najważniejszy wątek filozoficzny, by ujawnić ciąg myśli Tomasza. A więc już na samym początku pisze Tomasz, że każda rzecz posiada doskonałość odpowiednio do swego istnienia. Istnienie rzeczy może być ograniczone do jakiegoś szczególnego typu doskonałości i wtedy mówimy, że rzecz jest bardziej lub mniej doskonała. Jeśli jednak istnieje coś, co ma całą moc istnienia, to nie może brakować mu żadnej doskonałości, która jest właściwością jakiejkolwiek rzeczy. Istnienie w całej swej potędze przysługuje temu, kto jest swym własnym istnieniem. W kwestii I, 22 dowiódł Tomasz, że Bóg jest swym własnym istnieniem, a więc Bóg istnieje całą mocą swego istnienia. Wynika stąd, że nie może Mu brakować żadnej

3 Korzystam z rozważań Ch.J. O'Neila, Introduction, w: Saint Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles.* Book Four: *Salvation,* translated with an Introduction and Notes, by Ch.J. O'Neil, University of Notre Dame Press Edition 1975, s. 17-28.

9

doskonałości, która mogłaby być przymiotem jakiejś rzeczy. Bóg jest zatem doskonały.

Św. Tomasz w związku z tą argumentacją przytacza, jako jej ukoronowanie, np. tekst z Księgi Wyjścia 33,19, w którym Bóg mówi: „Ja ci ukażę wszelkie dobro", przez co daje do zrozumienia, że jest w Nim pełnia wszelkiej dobroci. Przytacza też Tomasz znamienny tekst z Ewangelii Św. Mateusza 5,48: „Bądźcie doskonali jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest". Myśl filozoficzna Tomasza nie mija się z tekstami przytoczonymi, przeciwnie, jest na nie otwarta.

W księdze IV napotykamy inną sytuację. Mamy bowiem teraz do czynienia z prawdami, do których człowiek nie może dojść sam. Są to tajemnice Boga, które

znajdujemy w Piśmie Świętym Wydawałoby się, że nie ma tu miejsca na rozum ludzki wraz z jego rozumowaniem. Przypatrzmy się jednak, jak Tomasz tworzy rozdziały w IV księdze. Rozdział rozpoczyna się od tekstów z Pisma Świętego, które przynoszą odpowiedź na postawiony w tytule rozdziału problem. To jest punkt wyjścia. W dalszym ciągu św. Tomasz pokazuje, że prawdy objawione nie są sprzeczne między sobą. By to ukazać, sięga często do metafizyki Arystotelesa. Nie koniec na tym jednak. Zdaniem 0'Neila, według Tomasza, między objawionymi tajemnicami istnieją umysłowe relacje wskazujące na powiązania tych Bożych tajemnic między sobą[4]. Rozważmy, jak w konkretnym przykładzie, niekoniecznie mieszczącym się w jednym rozdziale, wygląda konstrukcja myśli Akwinaty. Dotkniemy tutaj za św. Tomaszem tajemnicy Trójcy Świętej, mianowicie tajemnicy rodzenia w Bogu i tajemnicy Słowa - jednorodzonego, odwiecznego Syna Bożego. W 2 rozdziale IV księgi Tomasz podaje szereg cytatów z Pisma Świętego dotyczących wyżej wspomnianych tajemnic. Najpierw przytacza teksty, w których mówi się o Ojcu i Synu, wskazują one na rodzenie w Bogu[5]. Następnie znajdujemy w tekście Tomasza następujące cytaty: „Ja Ciebie dziś zrodziłem" (Psalm 2,7); „Czyż Ja, który sprawiam, że inni rodzą, rodzić nie będę? – mówi

4 Tamże, 19-20.
5 Tamże.

Pan. Czy Ja, który innym daję rodzenie, niepłodnym będę? - mówi Pan Bóg" (Księga Izajasza 66,9). A co do Syna, jako jednorodzonego, przytacza Tomasz następujące cytaty: „Widzieliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca" (Ewangelia Św. Jana 1,14); „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, On opowiedział" (Ewangelia Św. Jana 1,18). W 3 rozdziale IV księgi czytamy, że Syn jest też Bogiem: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo" (Ewangelia św. Jana 1,1); i dalej czytamy, że Piotr wyznał: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego" (Ewangelia Św. Mateusza 16,16).

Mamy więc tajemnice objawione: Bóg zrodził Słowo - Syna. Jednorodzony jest współwieczny Bogu. Jak te tajemnice łączą się w całość, ukazuje nam Tomasz swoją myślą filozoficzną. W rozdziale IV, 11 rozważa, czym jest w istocie rodzenie u Boga. Jako punkt wyjścia należy przyjąć, że odpowiednio do różnych natur, mamy w rzeczach różne sposoby rodzenia, czyli emanacji, i, co bardzo ważne, im natura doskonalsza, tym to, co od niej pochodzi, jest jej bardziej wewnętrzne. I tak widzimy, że w hierarchii doskonałości najniżej znajdują się ciała nieożywione, dalej życie roślin, dalej życie dusz zmysłowych. Najwyższy stopień to życie dusz obdarzonych intelektem. Lecz i tu są stopnie. Intelekt ludzki jest mniej doskonały od anielskiego, gdyż czerpie poznanie z zewnątrz, a anielski wyłącznie z wewnątrz. Ale najwyższa doskonałość jest własnością Boga, gdyż Jego poznanie intelektualne nie jest niczym innym jak Jego istnieniem.

Przypomnijmy, że przez ujęcie umysłowe rozumie Tomasz to, co intelekt tworzy sam w sobie o rzeczy poznanej. Wobec tego ujęcie umysłowe w Bogu musi być samą istotą Boga. Jak wyżej wspominaliśmy, wiemy z wcześniejszego rozdziału *Summy contra gentiles* (I, 22), że w Bogu istnienie i istota są tym samym. Wynika stąd, że poznanie intelektualne, ujęcie umysłowe, istota i istnienie są w Bogu tym samym. W ten sposób możemy do pewnego stopnia zrozumieć, czym jest rodzenie w Bogu. Jest to mianowicie emanacja umysłowa w Bogu poznającym siebie, Słowo Boże to niejako

Bóg poznany, podobnie jak w intelekcie ludzkim słowo „kamień" to kamień poznany.

Z faktu, że Bóg poznaje, wynika, że Słowo Jego musi być w Nim. A ponieważ Bóg jest odwieczny, więc Słowo Boże zawsze w Bogu istniało, jest współwieczne Bogu. Słowo Boga, według ujęcia Św. Tomasza, jest obrazem Wypowiadającego Je, w odniesieniu do samej Jego istoty, i uczestniczy w naturze Mówiącego Je. Wynika więc stąd, że Słowo Boże jest nie tylko obrazem, lecz także Synem. To, co pochodzi od czegoś żyjącego i ma podobieństwo do jego natury, jest jego synem. A więc Słowo odwieczne to Syn Boga. I wreszcie w rozdziale 13 (IV, 13) Tomasz stara się ostatecznie ujawnić relacje między tajemnicami Bożymi i pisze, że w Bogu zrodzenie Syna jest tym samym, co poczęcie Słowa, a więc jest jedno rodzenie w Bogu i jeden Syn zrodzony przez Ojca.

Wydaje się na podstawie tego, co przedstawiliśmy, że całe rozumowanie Tomasza zawisło na jego koncepcji Boga, mianowicie, że Jego istota i istnienie są tożsame. Koncepcja ta doprowadza do przyjęcia istnienia Jednorodzonego, odwiecznego Słowa - Jezusa Chrystusa, jak głosi Pismo Święte.

Zofia Włodek

TOM III
KSIĘGA CZWARTA

Rozdział 1 <<
WSTĘP

Oto to o części dróg Jego się rzekło,
a ponieważ ledwie małą kroplę mowy Jego słyszeliśmy,
któż będzie mógł patrzeć na grom wielkości Jego?
Księga Hioba 26, [14]

Intelekt ludzki, który zgodnie ze swoją naturą czerpie wiedzę z rzeczy zmysłowych, nie może własnymi siłami dojść do oglądania substancji Bożej w niej samej, jako że jest ona niewspółmiernie wyższa od wszystkich rzeczy zmysłowych, a nawet od wszelkich innych bytów. Lecz ponieważ doskonałe dobro człowieka polega na tym, by poznał w jakiś sposób Boga, człowiek otrzymał pewną drogę, przez którą może się wznieść do poznania Boga, aby się nie wydawało, że tak szlachetne stworzenie istnieje daremnie, jako niezdolne do osiągnięcia swego celu. I tak, ponieważ wszystkie doskonałości rzeczy zstępują w pewnym porządku od najwyższego szczytu, którym jest Bóg, człowiek, zaczynając od najniższych doskonałości i wznosząc się stopniowo ku wyższym, dochodzi do poznania Boga. Albowiem i w ruchach cielesnych droga, którą się wchodzi i którą się schodzi jest ta sama, a rozróżnia się ją tylko ze względu na początek i kres.

Dwojaki jest zaś powód powyższego zstępowania doskonałości od Boga. Jeden mianowicie ze względu na pierwszy początek rzeczy; Mądrość Boża stworzyła bowiem rzeczy w pewnym porządku, tak aby była w nich doskonałość i by wszechświat składał

się z najwyższych i najniższych rzeczy. Drugi zaś powód pochodzi od samych rzeczy. Skoro bowiem przyczyny są szlachetniejsze od skutków, pierwsze rzeczy będące skutkami są niższe od pierwszej przyczyny, którą jest Bóg, a jednak są wyższe od skutków, które same powodują i tak dalej, dopóki nie dojdziemy do najniższych spośród rzeczy. A skoro na najwyższym szczycie wszystkiego, w Bogu, znajdujemy najdoskonalszą jedność, każda zaś rzecz im większą stanowi jedność, tym większą ma moc i godność, to wynika stąd, że w miarę oddalania się od pierwszej zasady, widzimy w rzeczach coraz to większą różnorodność i zmienność. Proces pochodzenia *(processus emanationis)* od Boga musi więc być czymś jednym w owej zasadzie, a zwielokrotnionym w rzeczach najniższych, na których się kończy. I w ten sposób na podstawie różnorodności rzeczy widać różnorodność dróg, rozpoczynających się niejako od jednej zasady, a kończących się na różnych rzeczach.

Tymi więc drogami nasz intelekt może się wznieść do poznania Boga, lecz z powodu słabości naszego intelektu nawet tych dróg nie możemy poznać w sposób doskonały. Skoro bowiem zmysły, od których zaczyna się nasze poznanie, mają za przedmiot przypadłości zewnętrzne, które same przez się są dostępne dla zmysłów, jak barwa, zapach i tym podobne - intelekt ledwo może dojść przez tego rodzaju rzeczy zewnętrzne do doskonałego poznania natury niższej, nawet tych rzeczy, których przypadłości poznaje zmysłami w sposób doskonały. Tym mniej więc będzie mógł poznać natury tych

rzeczy, których nieliczne przypadłości ujmujemy zmysłami, a jeszcze mniej tych, których przypadłości zmysłami ująć się nie da, chociaż się je poznaje przez pewne niedoskonałe skutki. Lecz gdyby nawet same natury rzeczy były nam znane, to jednak ich porządek, zgodnie z którym Opatrzność Boża względem siebie je urządza i kieruje do celu, może nam być tylko mało znany, albowiem nie dochodzimy do poznania zamiarów *(ratio)* Opatrzności Bożej. Jeśli więc nawet te drogi poznajemy niedoskonale, jakże by nam one mogły służyć do doskonałego poznania ich zasady? A ponieważ przewyższa ona owe drogi ponad wszelką miarę, to nawet gdybyśmy te drogi

17

poznali doskonale, to i tak nie mielibyśmy jeszcze doskonałego poznania zasady.

Ponieważ więc nikłe było poznanie Boga, do którego człowiek mógł dojść powyższymi drogami przez jakiś intelektualny ogląd, Bóg z przeogromnej obfitości swej dobroci objawił o sobie ludziom rzeczy, które przewyższają intelekt ludzki, aby człowiek miał pewniejsze Jego poznanie. W tym objawieniu zachowany jest pewien porządek, odpowiedni dla człowieka, by od tego, co mniej doskonałe, przechodził powoli do doskonałego, jak się to dzieje w pozostałych rzeczach podlegających ruchowi. Najpierw więc zostają objawione człowiekowi te rzeczy, których nie rozumie, lecz w które tylko wierzy jako w to, co usłyszał; intelekt człowieka bowiem w tym życiu, w którym jest związany z przedmiotami poznania zmysłowego, zupełnie nie jest w stanie wznieść się do oglądu tego, co przewyższa wszelkie granice zmysłów. Lecz gdy zostanie uwolniony od przedmiotów zmysłowych, wtedy wzniesie się do oglądania rzeczy objawionych.

Człowiek ma więc trojakie poznanie rzeczy boskich. Pierwszym jest poznanie, przez które człowiek naturalnym światłem rozumu wznosi się od stworzeń do poznania Boga. Drugim jest poznanie, przez które prawda Boża, przewyższająca intelekt ludzki, zstępuje do nas przez objawienie, jednak nie jako prawda, której ogląd jest nam dany, lecz jako prawda przekazana słowami, by w nią wierzyć. Po trzecie jest to poznanie, przez które umysł ludzki zostanie podniesiony do doskonałego oglądania rzeczy objawionych.

To trojakie poznanie ma na myśli Hiob w wyżej przytoczonych słowach. Gdy bowiem mówi: „Oto to o części dróg Jego się rzekło", odnosi się to do tego poznania, którym nasz intelekt wznosi się do poznania Boga drogą stworzeń. A ponieważ dróg tych nie znamy doskonale, dodaje słusznie: „o części". „Albowiem po części poznajemy", jak mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 13, [9].
To zaś, co dodaje: „a ponieważ ledwie małą kroplę mowy Jego słyszeliśmy", odnosi się do drugiego rodzaju poznania, przez które rzeczy Boże, w które mamy wierzyć, zostają nam objawione za po-

18

mocą mowy. „Wiara bowiem", jak mówi List do Rzymian 10, [17], „rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Boże". Mówi o tym także Ewangelia Św. Jana 17, [17]: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą". I dlatego, ponieważ prawda objawiona o Bogu nie jest przez nas oglądana, ale jest nam dana, by w nią wierzyć, słusznie mówi: „słyszeliśmy". Ponieważ zaś to niedoskonałe poznanie wypływa z owego poznania doskonałego, dzięki któremu boska prawda jest widziana sama w sobie, gdy Bóg objawia ją nam za pośrednictwem aniołów, „którzy widzą oblicze Ojca" [Mt 18,10], słusznie używa wyrażenia „kroplę". Dlatego powiedziane jest także w Księdze Joela 3, [18; BT: 4,18]: „Dnia owego góry będą sączyć słodycz". Lecz ponieważ nie zostają nam

objawione wszystkie tajemnice, które poznają aniołowie i inni zbawieni, lecz tylko niewiele z tych tajemnic, dodaje znacząco: „małą". Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 43 [Syr 43,31-32]: „Kto Go wychwali, jak jest od początku? Wiele jest tajemnic większych niż te, bośmy mało widzieli dzieł Jego". A Pan mówi do uczniów w Ewangelii św. Jana 16, [12]: „Jeszcze wam wiele mam powiedzieć, ale teraz znieść nie możecie". Także te nieliczne rzeczy, które są nam objawione, są nam przekazywane przez pewne obrazy i w niejasnych słowach, tak by tylko gorliwie poszukujący dochodzili do jakiegoś ich rozumienia, i by inni je czcili jako tajemnice, a niewierzący nie mogli z nich szydzić. Dlatego mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 13, [12]: „Teraz widzimy w zwierciadle, niejasno". Znamiennie więc dodaje: „ledwie", by ukazać trudności.

Gdy zaś dodaje: „Któż będzie mógł patrzeć na grom wielkości Jego?", odnosi się to do trzeciego rodzaju poznania, którym poznajemy Pierwszą Prawdę nie jako taką, w którą się wierzy, ale taką którą się widzi, „albowiem ujrzymy Go takim, jakim jest", jak powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 3, [2], Dlatego mówi Hiob: „patrzeć". I nie tylko cząstkę tajemnic Bożych ujrzymy, lecz sam Majestat Boży i wszelką doskonałość dóbr; dlatego mówi Pan do Mojżesza w Księdze Wyjścia 33, [19]: „Ja ci ukażę wszelkie dobro". Słusznie więc mówi: „wielkości". Nie będzie zaś człowie-

kowi dana prawda ukryta pod osłonami, lecz zupełnie odsłonięta; stąd w Ewangelii Św. Jana 16, [25] Pan mówi do swoich uczniów: „Przychodzi godzina, gdy już nie przez przypowieści mówić wam będę, ale jawnie oznajmię wam o Ojcu". Dlatego mówi znamiennie: „grom", co ma sugerować objawienie prawdy.

Słowa powyżej przytoczone odpowiadają założeniu, które sobie postawiliśmy. Dotąd bowiem mówiliśmy o rzeczach boskich w tej mierze, w jakiej rozum naturalny może dojść do ich poznania przez stworzenia, chociaż niedoskonale i wedle możliwości umysłu, tak byśmy wraz z Hiobem mogli powiedzieć: „Oto to o części dróg Jego się rzekło". Pozostaje zaś omówienie tego, co przewyższa intelekt ludzki, a Bóg nam objawił, byśmy w to wierzyli.

Powyższe słowa uczą nas zaś, w jaki sposób należy tu postępować. Skoro bowiem „ledwie słyszeliśmy" w słowach Pisma Świętego prawdę, która spływa na nas jako „mała kropla", i skoro w tym życiu nikt nie może „patrzeć na grom wielkości", należy zastosować taką metodę, by to, co zostało przekazane w słowach Pisma Świętego, przyjmować jako zasady. Tak więc to, co w powyższych słowach przekazane nam jest w sposób ukryty, będziemy się starać do pewnego stopnia zrozumieć i bronić od napaści niewierzących, wystrzegając się jednak zuchwałej pychy, że mamy doskonałe poznanie. Dowodzić bowiem należy tych prawd powagą Pisma Świętego, a nie rozumem naturalnym. Musimy jednak okazać, że nie sprzeciwiają się one rozumowi naturalnemu, aby obronić je przed atakami niewierzących. Ten sposób postępowania ustaliliśmy już na początku tego dzieła [I, 9],

Ponieważ zaś rozum naturalny wznosi się do poznania Boga przez stworzenia, a poznanie przez wiarę - na odwrót - zstępuje do nas przez objawienie Boże, i ponieważ droga wznoszenia i zstępowania jest ta sama, należy tą samą drogą postępować w przypadku prawd przewyższających rozum, w które się wierzy, jaką postępowaliśmy dotychczas w zagadnieniach odnoszących się do Boga, które badaliśmy rozumem [zob. I, 9]. Najpierw mianowicie należy się zająć prawdami przewyższającymi rozum i w które mamy wierzyć, a które

20

odnoszą się do samego Boga, jak na przykład wiara w Trójcę Świętą [rozdz. 2-26]. Po drugie tym, co przewyższa rozum i co Bóg uczynił, jak na przykład dzieło Wcielenia i to, co z niego wynika [rozdz. 27-78]. Po trzecie zaś tymi przewyższającymi rozum prawdami, których człowiek oczekuje zgodnie ze swym ostatecznym celem, jak zmartwychwstanie i uwielbienie ciał, wieczna szczęśliwość dusz i wszystko, co się z tym łączy [rozdz. 79-97].

Rozdział 2
W BOGU JEST RODZENIE, OJCOSTWO I SYNOSTWO

Rozpoczynając zatem nasze rozważania od tajemnicy rodzenia w Bogu, ustalmy najpierw, co o nim należy sądzić według świadectw Pisma Świętego. Następnie przytoczymy argumenty, jakie przeciw prawdzie wiary wynajduje niewiara [IV, 10], a przez ich rozwiązanie osiągniemy nasz zamierzony cel [IV, 11-14],

Pismo Święte przekazuje nam terminy „ojcostwo" i „synostwo" w Bogu, głosząc że Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Najczęściej znajdujemy je w Piśmie Świętym Nowego Testamentu. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn". Marek rozpoczyna swoją Ewangelię od słów: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego" [Mk 1,1], Także Jan Ewangelista często to ukazuje, powiada bowiem w Ewangelii 3, [35]: „Ojciec miłuje Syna, i wszystko oddał w Jego ręce"; oraz: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn ożywia tych, których chce" [J 5,21]. Także i Paweł Apostoł często używa tych wyrazów; powiada bowiem w Liście do Rzymian 1, [1-3], że został „wybrany dla Ewangelii Boga, którą przedtem obiecał przez proroków swoich w Pismach Świętych o Synu swoim"; i w Liście do Hebrajczyków 1, [1-2]: „W wielu miejscach i na wiele sposobów mówił niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a na koniec w te dni mówił do nas przez Syna".

21

Przekazuje to również, chociaż rzadziej, Pismo Święte Starego Testamentu. Powiedziane jest bowiem w Księdze Przysłów 30, [4]: „Jakie jest imię Jego, i jakie imię Syna Jego, jeśli wiesz?". Czytamy także w Psalmie [2,7]: „Pan rzekł do Mnie: »Tyś jest Synem moim«"; i dalej: „On zawołał do Mnie: »Ojcem moim Ty jesteś«" [Ps 89,27],

I chociaż te dwa ostatnie wyrażenia niektórzy chcieliby rozumieć w innym znaczeniu - by słowa: „Pan rzekł do Mnie: »Tyś jest Synem moim«", odnosiły się do samego Dawida, a słowa: „On zawołał do Mnie: »Ojcem moim Ty jesteś«", przypisywano Salomonowi - to jednak teksty występujące razem z tymi dwoma cytatami pokazują, że tak nie jest. Ani bowiem do Dawida nie stosują się następne słowa: „Ja Ciebie dziś zrodziłem" [Ps 2,7], oraz: „Dam Ci narody w dziedzictwo Twoje i krańce ziemi w posiadanie Twoje" [Ps 2,8], skoro jego królestwo nie zostało rozszerzone aż do krańców ziemi, jak wiemy z historii Księgi Królewskiej; ani też Salomonowi zupełnie nie mogą przysługiwać słowa: „On zawołał do Mnie: »Ojcem moim Ty jesteś«", skoro dalej następują słowa: „Utrwalę na wieki wieków jego siedzibę, a tron jego jak dni nieba" [Ps 89,30], Stąd należy rozumieć, że ponieważ niektóre ze słów występujących z powyższymi wyrażeniami mogą się odnosić do Dawida lub Salomona, inne zaś zupełnie

się do nich nie odnoszą - powyższe słowa dotyczą Dawida i Salomona, zgodnie ze zwyczajem Pisma Świętego: jako figur innej osoby, w której wszystko się spełnia.

Ponieważ zaś nazw „ojciec" i „syn" używa się wszędzie tam, gdzie występuje jakieś rodzenie, dlatego Pismo Święte posługuje się także wyrażeniem „rodzenie Boże". W Psalmie bowiem, jak powiedzieliśmy, czytamy: „Ja Ciebie dziś zrodziłem" [Ps 2,7], a w Księdze Przysłów 8, [24-25]: „Jeszcze nie było głębin, a ja już byłam poczęta. Przed wszystkimi pagórkami zostałam zrodzona"; albo według innej lekcji tekstu: „Przed wszystkimi pagórkami Pan mnie zrodził". Czytamy także w ostatnim rozdziale Księgi Izajasza [66,9]: „Czyż Ja, który sprawiam, że inni rodzą, rodzić

22

nie będę? - mówi Pan. Czy Ja, który innym daję rodzenie, niepłodnym będę? - mówi Pan Bóg". I chociaż można by powiedzieć, że należy to odnieść do pomnożenia synów Izraela wracających z niewoli do swej ojczyzny - dlatego że wcześniej powiedziano: „Rodził i porodził Syjon synów swoich" [Iz 66,8] - to jednak nie sprzeciwia się to temu, co mamy na myśli. Do czegokolwiek bowiem zastosuje się argument, sam ów argument, wzięty z ust Bożych, pozostaje trwały i niewzruszony, a mianowicie, że jeśli wszystkim daje rodzenie, to sam nie jest bezpłodny. Nie byłoby też słuszne, by Ten, który sprawia, że inni prawdziwie rodzą, sam nie rodził prawdziwie, ale przez podobieństwo. Rzecz bowiem musi być doskonalsza w przyczynie niż w tym, czego jest przyczyną, jak wykazaliśmy [IV, 1]. Powiedziane jest także w Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Widzieliśmy Jego chwałę jako Jednorodzonego od Ojca"; i dalej: „Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, On opowiedział" [J 1,18]. A Paweł w Liście do Hebrajczyków 1, [6] powiada: „I gdy znowu wprowadza Pierworodnego na okrąg ziemi, mówi: »I niech Mu się kłaniają wszyscy aniołowie Boży«".

Rozdział 3 <<
SYN BOŻY JEST BOGIEM

Należy jednak zauważyć, że Pismo Święte używa powyższych wyrażeń także dla przedstawienia stwarzania rzeczy; powiedziane jest bowiem w Księdze Hioba 38, [28-29]: „Kto jest ojcem deszczu? Albo kto zrodził krople rosy? Z czyjego łona wyszedł lód? A mróz z nieba kto spłodził?". Aby więc przez wyrazy „ojcostwo", „synostwo" i „rodzenie" nie rozumiano tylko czynności stwarzania, Pismo dodało, że ten, którego nazywa „synem" i „zrodzonym", jest także Bogiem - tak by przez powyższe rodzenie rozumiało się coś więcej niż stwarzanie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga,

23

i Bogiem było Słowo". A to, że przez „Słowo" rozumie się Syna, okazuje się z tego, co następuje; Jan bowiem dodaje: „Słowo ciałem się stało, i zamieszkało między nami. I widzieliśmy Jego chwałę, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca" [J 1,14]. Także Paweł mówi w Liście do Tytusa 3, [4]: „Ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela naszego Boga".

Nie pominęło tego także Pismo Święte Starego Testamentu, nazywając Chrystusa Bogiem. Powiedziano bowiem w Psalmie [45,7-8]: „Stolica Twoja, Boże, na wieki wieków; berłem prawości - berło królestwa Twego. Umiłowałeś sprawiedliwość, a nienawidziłeś nieprawości". A że powiedziano to do Chrystusa, wynika ze słów

dodanych potem: „Przeto cię namaścił Bóg, Bóg twój, olejkiem wesela nad rówieśników twoich" [Ps 45,8], Powiedziano też w Księdze Izajasza 9, [6; BT: 9,5]: „Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany; na Jego barkach spoczęła władza. I nazwą Go imieniem: »Przedziwny, Doradca, Bóg mocny, Ojciec przyszłego wieku, Książę pokoju«".

Tak więc Pismo Święte nas uczy, że Syn Boży zrodzony przez Boga jest Bogiem. Piotr zaś wyznał, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, mówiąc do Niego: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego" [Mt 16,16]. Jest On więc i Jednorodzonym, i Bogiem.

Rozdział 4
POGLĄD FOTYNA O SYNU BOŻYM I JEGO ODPARCIE

Niektórzy przewrotni ludzie, ośmielając się oceniać prawdę tej nauki według swojego własnego rozumienia, powzięli różne fałszywe opinie o powyższych sprawach.

Niektórzy z nich uważali, że jest zwyczajem Pisma Świętego nazywać synami Bożymi tych, którzy są usprawiedliwieni łaską Bożą, według następujących słów Ewangelii św. Jana 1, [12]: „Dało

im moc, aby się stali dziećmi Bożymi - tym, którzy wierzą w imię Jego", oraz Listu do Rzymian 8, [16]: „Ten bowiem Duch daje świadectwo duchowi naszemu, że jesteśmy synami Bożymi". Także w 1 Liście św. Jana 3, [1] powiedziano: „Patrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec, że nazywamy się synami Bożymi, i nimi jesteśmy". Nie pomija też Pismo Święte, że zostali oni zrodzeni przez Boga. Powiedziane jest bowiem w Liście Św. Jakuba 1, [18]: „Zrodził nas bowiem ze swej woli słowem prawdy"; także w 1 Liście św. Jana 3, [9] powiedziano: „Każdy, kto się narodził z Boga, grzechu nie popełnia, gdyż nasienie Jego w nim trwa". I, co jeszcze bardziej zdumiewające, przypisuje się tym ludziom określenie oznaczające boskość. Powiedział bowiem Pan do Mojżesza: „Oto cię ustanowiłem bogiem faraona" [Wj 7,1]. A w Psalmie [82,6]: „Rzekłem: »Bogami jesteście i wszyscy synami Najwyższego«"; i - jak Pan mówi w Ewangelii św. Jana 10, [35] - „tych nazwał bogami, do których skierowano słowo Boże".

W ten sposób ci, którzy mniemali, że Jezus Chrystus jest tylko człowiekiem, że wziął początek z Maryi Dziewicy i że chwałę boską otrzymał nade wszystko przez zasługi świętego życia - twierdzili, że podobnie jak inni ludzie jest On synem Bożym przez Ducha przybrania, że został zrodzony z Boga przez łaskę i że Pismo Święte nazywa Go Bogiem z powodu pewnego upodobnienia do Boga - nie przez naturę, lecz przez pewne uczestnictwo w dobroci Bożej, jak mówi się także o świętych w 2 Liście św. Piotra 1, [4]: „Abyście się stali uczestnikami boskiej natury, unikając skażenia pożądliwością, jaka jest na świecie".

Stanowisko to starali się potwierdzić powagą Pisma Świętego.

1. Mówi bowiem Pan w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,18]: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi". Gdyby zaś był Bogiem przed czasem, nie otrzymałby władzy w czasie.

2. Podobnie. Powiedziane jest w Liście do Rzymian 1, [3-4] o Synu, że „powstał dla Niego" - to znaczy Boga - „według ciała z rodu Dawida", i że „został przeznaczony na pełnego mocy Syna Bożego". Co zaś powstało i zostało przeznaczone, nie wydaje się wieczne.

25

3. Podobnie. Apostoł mówi w Liście do Filipian 2, [8-9]: „Stał się posłuszny aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej; dlatego i Bóg Go wywyższył i darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię". Wydaje się to dowodzić, że z powodu zasług posłuszeństwa i męki został obdarowany chwałą boską i ponad wszystko wywyższony.

4. Także Piotr powiada w Dziejach Apostolskich 2, [36]: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Chrystusem". Wydaje się więc, że stał się Bogiem w czasie, a nie że narodził się przed czasem.

Na poparcie swojego poglądu przytaczają to, co w Piśmie Świętym wydaje się stanowić niedoskonałość Chrystusa, na przykład, że nosiło Go kobiece łono, przyjął postęp lat, cierpiał głód, doznawał zmęczenia i podlegał śmierci, że nabywał mądrości, twierdził, że nie wie, kiedy nastąpi dzień sądu, drżał z lęku przed śmiercią i inne tym podobne rzeczy, które nie mogłyby przysługiwać komuś, kto jest Bogiem z natury. Wnioskują stąd, że chwałę boską otrzymał na mocy zasług przez łaskę, a nie że był Bogiem ze swej natury.

Pierwsi wystąpili z tym poglądem pewni starożytni heretycy: Cerynt[1] i Ebion[2]; później podjął je Paweł z Samosaty[3], a potem jeszcze potwierdził Fotyn[4], i dlatego tych, którzy głoszą tę naukę, nazywa się fotynianami.

Gdy jednak pilnie rozważamy słowa Pisma Świętego, widzimy, że nie ma w nim znaczenia, jakie owi ludzie zawarli w swoich poglądach. Gdy bowiem Salomon mówi: „Jeszcze nie było głębin, a ja już byłam poczęta" [Prz 8,24], ukazuje wystarczająco, że to zrodzenie miało miejsce przed wszystkimi bytami cielesnymi. Wynika więc stąd, że Syn zrodzony z Boga nie zaczął istnieć dzięki Maryi. I chociaż te i inne, podobne świadectwa próbowali przeinaczać przez fałszywe wyjaśnienia, twierdząc, że należy je

1 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 8 (PL 42, 27).
2 Zob. Św. Augustyn, *De haeresibus* 10 (PL 42, 27).
3 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 44 (PL 42, 34).
4 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 45 (PL 42, 34).

26

rozumieć z punktu widzenia przeznaczenia - mianowicie, że przed stworzeniem świata zostało postanowione, iż Syn Boży narodzi się z Maryi Dziewicy, a nie, że był Synem Bożym przed stworzeniem - to niech się przekonają, że Syn Boży był przed Maryją nie tylko z punktu widzenia przeznaczenia, ale także w rzeczywistości. Albowiem po przytoczonych wyżej słowach Salomona dodano: „Kiedy zawieszał fundamenty ziemi, z Nim byłam, wszystko urządzając" [Prz 8,29-30], Gdyby zaś był tylko przeznaczony, by zaistnieć, nic by nie mógł uczynić. Wynika to również ze słów Jana Ewangelisty; albowiem po zdaniu: „Na początku było Słowo" [J 1,1]- przez co, jak wykazaliśmy [IV, 3], rozumie się Syna Bożego - dodaje, by nie można było tego odnosić do przeznaczenia: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało" [J 1,3]; to zaś nie mogłoby być prawdą, gdyby rzeczywiście nie istniał przed zaistnieniem świata. Podobnie, Syn Boży mówi w Ewangelii Św. Jana 3, [13]: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który z nieba zstąpił: Syn Człowieczy, który jest w niebie"; oraz w Ewangelii Św. Jana 6, [38]: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał". Jest więc jasne, że istniał, zanim zstąpił z nieba.

Oprócz tego. Według powyższego stanowiska, człowiek przez zasługi życia stał się Bogiem. Apostoł zaś, przeciwnie, wykazuje, że będąc Bogiem, stał się człowiekiem. Mówi bowiem w Liście do Filipian 2, [6-7]: „Istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem; ale wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi; a w zewnętrznej postaci uznany za człowieka". A zatem powyższe stanowisko sprzeciwia się słowom Apostoła.

Co więcej. Wśród ludzi, którzy otrzymali łaskę Bożą Mojżesz był tym, który otrzymał ją w obfitości; czytamy o tym w Księdze Wyjścia 33, [11], że „Pan mówił do niego twarzą w twarz, jak człowiek zwykł mówić do swego przyjaciela". Gdyby więc Jezusa Chrystusa nazwano Synem Bożym tylko ze względu na łaskę przybrania, tak jak innych świętych, to Mojżesz byłby nazwany synem z tego samego powodu co Chrystus; chociaż oczywiście Chrystus został obdarzony

obfitszą łaską, albowiem także wśród innych świętych jeden jest napełniony większą łaską niż drugi, a przecież wszystkich z tego samego powodu nazywa się synami Bożymi. Mojżesza zaś nazywa się synem nie z tego samego powodu co Chrystusa. Apostoł bowiem rozróżnia Chrystusa od Mojżesza jak syna od sługi. Powiedziane jest bowiem w Liście do Hebrajczyków 3, [5-6]: „Mojżesz wprawdzie był wierny w całym domu Jego jako sługa, na świadectwo tego, co miało być powiedziane, Chrystus zaś jako Syn w domu swoim". Jest więc oczywiste, że Chrystusa nie nazywa się Synem Bożym z powodu łaski przybrania, jak innych świętych.

Podobny argument można wysnuć z wielu innych miejsc Pisma Świętego, gdyż Chrystusa nazywa ono Synem Bożym w pewien szczególny sposób w porównaniu z innymi. Czasami nazywa Go Synem w szczególny sposób w odróżnieniu od innych; na przykład podczas chrztu zagrzmiał głos Ojca: „Ten jest Syn mój umiłowany, w którym sobie upodobałem" [Mt 3,17], Czasem nazywa Go Jednorodzonym, jak na przykład w Ewangelii Św. Jana 1, [14]: „Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca"; a także: „Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, On opowiedział" [J 1,18]. Gdyby zaś nazwano Go synem w zwyczajny sposób, jak innych, nie można by Go nazwać Jednorodzonym. Czasami także nazywa się Go Pierworodnym, by wskazać, że od Niego pochodzi synostwo innych, według słów z Listu do Rzymian 8, [29]: „Których przedtem poznał, tych też przeznaczył, aby stali się podobni do obrazu Jego Syna, żeby On był pierworodnym między wielu braćmi". Także w Liście do Galatów 4, [4-5] powiedziano: „Zesłał Bóg Syna swego, abyśmy dostąpili przybrania za synów". Jest więc On Synem z innego powodu niż ci, których nazywa się synami przez podobieństwo do Jego synostwa.

Co więcej. Pismo Święte przypisuje Bogu pewne działania w tak wyłączny sposób, że nie mogą być przypisywane nikomu innemu, jak na przykład uświęcenie dusz i odpuszczenie grzechów. Powiedziane jest bowiem w Księdze Kapłańskiej 20, [8]: „Ja, Pan, was uświęcam", oraz w Księdze Izajasza 43, [25]: „Ja gładzę nieprawości wasze ze względu na Mnie". Oba te działania Pismo Święte przypi-

suje Chrystusowi. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 2, [11]: „Ten, który uświęca, i ci, którzy są uświęcani - z jednego są wszyscy", oraz w ostatnim rozdziale Listu do Hebrajczyków [13,12]: „Jezus, aby uświęcić lud krwią swoją, poniósł mękę poza

miastem". Także sam Pan, mówiąc o sobie, oświadczył, „że ma władzę odpuszczania grzechów", i potwierdził to cudem, jak czytamy w Ewangelii św. Mateusza 9, [6]. Zapowiedział to o Nim także anioł, mówiąc: „On zbawi swój lud od jego grzechów" [Mt 1,21], A zatem Chrystusa Pana, uświęcającego i odpuszczającego grzechy, nazywa się Bogiem nie w ten sam sposób, w jaki nazywa się bogami tych, którzy są uświęcani, i którym odpuszcza się grzechy, ale nazywa się Go Bogiem jako Tego, który posiada moc i naturę boską.

Świadectwa zaś Pisma Świętego, za pomocą których próbowali wykazywać, że Chrystus nie jest Bogiem z racji natury, nie mają mocy, by to wykazać. Wyznajemy bowiem, że od tajemnicy Wcielenia w Chrystusie Synu Bożym są dwie natury: ludzka i boska. Stąd orzeka się o Nim i to, co jest właściwe Bogu - ze względu na naturę boską, i to, co wydaje się ułomnością - ze względu na naturę ludzką, jak to później szerzej wytłumaczymy [IV, 9; IV, 27], Teraz jednakże, dla obecnego rozważania o rodzeniu boskim, niech wystarczy, co okazaliśmy na podstawie Pisma Świętego: że Chrystusa nazywamy Synem Bożym i Bogiem nie tylko jako człowieka, przez łaskę przybrania, lecz z powodu boskiej natury.

Rozdział 5
POGLĄD SABELIUSZA O SYNU BOŻYM I JEGO ODPARCIE

Wszyscy, którzy mają właściwe pojęcie Boga, są niewzruszenie przekonani o tym, że może istnieć tylko jeden Bóg. Dlatego niektórzy, wiedząc z Pisma Świętego, że Chrystus prawdziwie i z natury jest Bogiem i Synem Bożym, oświadczyli, że Chrystus

Syn Boży i Bóg Ojciec są jednym Bogiem: nie że Boga nazywa się Synem dzięki Jego naturze lub odwiecznie, lecz że określenie „synostwo" otrzymał w chwili narodzenia z Maryi Dziewicy przez tajemnicę Wcielenia. I tak, wszystko, co Chrystus wziął na siebie w ciele, przypisywali Bogu Ojcu, na przykład, że jest synem Dziewicy, że z Niej się począł i narodził, że został umęczony, umarł i zmartwychwstał, i wszystko inne, co Pismo Święte mówi o Chrystusie co do ciała.

Stanowisko to usiłowali potwierdzić świadectwami Pisma Świętego.

Powiedziane jest bowiem w Księdze Wyjścia 20, [2-3; por. Pwt 6,4]: „Słuchaj Izraelu, Pan, Bóg twój, jest Bogiem jedynym". Także w Księdze Powtórzonego Prawa 32, [39]: „Patrzcie teraz, że Ja jestem jedyny, i nie ma poza Mną innego". W Ewangelii św. Jana 5, [19; por. 14,10]: „Ojciec, który jest we Mnie, On dzieła wykonuje"; oraz 14, [9]: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca", a także: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie" [14,11], Z tych wszystkich słów wnioskowali, że Boga Ojca nazywa się Synem zrodzonym z Dziewicy.

Taki był pogląd sabelian, których nazwano też patrypasjanami, ponieważ głosili, że Ojciec został umęczony, i że Ojciec to Chrystus[5].

Pogląd ten, choć różni się od poprzedniego [zob. IV, 4] co do boskości Chrystusa, gdyż wyznaje, że Chrystus jest Bogiem prawdziwie i ze swej natury, czemu pierwszy pogląd przeczył, to jednak co do zrodzenia i synostwa oba te poglądy się zgadzają. Pierwszy bowiem pogląd przyjmuje, że synostwa i zrodzenia, przez które Chrystusa nazywamy Synem, nie było przed Maryją; i tak samo pogląd, którym zajmujemy się obecnie. Żaden z tych poglądów nie odnosi więc zrodzenia i synostwa do natury boskiej, lecz tylko do natury ludzkiej. Czymś charakterystycznym dla tego poglądu jest także to, że mówiąc

„Syn Boży", nie oznacza się żadnej samoistnej osoby, lecz pewną właściwość, dodaną do osoby istniejącej uprzednio. Albowiem zgodnie z tym poglądem sam Ojciec, o ile przyjął

5 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 41 (PL 42, 33).

30

ciało z Dziewicy, otrzymał nazwę Syna, nie jakoby Syn był jakąś samoistną Osobą, odrębną od Osoby Ojca.

Świadectwa Pisma Świętego dowodzą jasno, że pogląd ten jest fałszywy. Pismo Święte bowiem nazywa Chrystusa nie tylko Synem Dziewicy, lecz także Synem Bożym, jak jest jasne z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 2]. Niemożliwe zaś jest, by ktoś był synem siebie samego; skoro bowiem syn rodzi się z ojca, a rodzący daje istnienie zrodzonemu, wynikałoby stąd, że ten sam daje i otrzymuje istnienie, co jest zupełnie niemożliwe. A zatem Bóg Ojciec nie jest Synem, lecz kimś innym jest Syn, a kimś innym Ojciec.

Podobnie. Pan mówi w Ewangelii św. Jana 6, [38]: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał", oraz: „Ojcze, otocz Mnie u siebie chwałą" [J 17,5], Z wszystkich tych i tym podobnych tekstów widać, że Syn jest kimś innym niż Ojciec.

Można zaś twierdzić zgodnie z tym poglądem, że Chrystusa nazywa się Synem Boga Ojca tylko co do ludzkiej natury, dlatego mianowicie, że Bóg Ojciec naturę ludzką którą przyjął - stworzył i uświęcił. Tak więc co do boskości jest On nazywany ojcem siebie samego co do człowieczeństwa. Tak też nic nie stoi na przeszkodzie, by co do człowieczeństwa był różny od siebie co do boskości.

Lecz z tego będzie wynikało, że Chrystusa nazywa się synem Bożym tak samo jak innych ludzi: czy to z racji stworzenia, czy z racji uświęcenia. Wykazaliśmy zaś [IV, 4], że Chrystusa nazywa się Synem Bożym z innego powodu niż świętych. Nie można więc przyjmować w powyższy sposób, że Ojciec jest Chrystusem i synem samego siebie.

Oprócz tego. Gdzie jest jeden samoistny podmiot, nie należy o nim orzekać w liczbie mnogiej. Chrystus zaś mówi o sobie i o Ojcu w liczbie mnogiej słowami: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" [J 10,30]. A zatem Syn nie jest Ojcem.

Ponadto. Jeśli Syn odróżnia się od Ojca tylko przez tajemnicę Wcielenia, to przed Wcieleniem nie było między Nimi żadnego odróżnienia. W Piśmie Świętym czytamy zaś, że i przed Wcieleniem

31

Syn był różny od Ojca. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo". A zatem Słowo, które było u Boga, było w pewien sposób od Niego różne; albowiem przez taki sposób mówienia zwyczajowo wyrażamy, że ktoś jeden jest u kogoś drugiego. Podobnie też w Księdze Przysłów 8, [30] mówi przez Boga zrodzony: „Z Nim byłam, wszystko urządzając"; tu także wskazana jest wspólność i pewne odróżnienie. Powiedziane jest również w Księdze Ozeasza 1, [7]: „Zmiłuję się nad domem Judy i zbawię ich w Panu, swoim Bogu", gdzie Bóg Ojciec mówi o ludach, które mają być zbawione w Bogu Synu, i mówi o Nim jako o osobie od siebie różnej i która jest godna imienia Boga. Powiedziano także w Księdze Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze", przez co wyraźnie wskazuje się na wielość i różność twórców człowieka. Pismo Święte

uczy zaś, że człowiek został stworzony przez samego tylko Boga. I w ten sposób wielość i odróżnienie Boga Ojca i Syna Bożego były także przed Wcieleniem Chrystusa. A zatem Ojca nie nazywa się Synem z racji tajemnicy Wcielenia.

Co więcej. Prawdziwe synostwo należy do podmiotu tego, kogo nazywa się synem; albowiem ręka ani noga człowieka nie otrzymuje w sensie właściwym nazwy synostwa, lecz człowiek, którego to są części. Nazwy zaś „ojcostwo" i „synostwo", podobnie jak „rodzący" i „zrodzony", wymagają odróżnienia w bytach, o których się je orzeka. Jeśli więc kogoś prawdziwie nazywa się synem, to musi co do podmiotu odróżniać się od ojca. Chrystus zaś prawdziwie jest Synem Bożym; powiedziane jest bowiem w ostatnim rozdziale 1 Listu Św. Jana [5,20]: „Abyśmy byli w prawdziwym Jego Synu, Jezusie Chrystusie". Chrystus musi więc odróżniać się co do podmiotu od Ojca. Dlatego Ojciec nie jest Synem. Ponadto. Po tajemnicy Wcielenia Ojciec oświadcza o Synu: „Ten jest mój Syn umiłowany" [Mt 3,17]. To zaś wskazuje na podmiot. Chrystus więc jest co do podmiotu kimś innym niż Ojciec.

Argumenty zaś, za pomocą których Sabeliusz usiłuje udowodnić swój pogląd, nie dowodzą tego, co zamierza, jak to później dokład-

niej się okaże [IV, 9]. To bowiem, że Bóg jest jeden lub że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu, nie dowodzi, że Syn i Ojciec są kimś jednym co do podmiotu; także bowiem w dwóch rzeczach różnych co do podmiotu może istnieć pewna jedność.

Rozdział 6 <<
POGLĄD ARIUSZA O SYNU BOŻYM

Skoro z nauką świętą nie zgadza się pogląd Fotyna [IV, 4], że Syn Boży wziął początek z Maryi, i tak samo pogląd Sabeliusza [IV, 5], że Ten, który od wieków był Bogiem i jest Ojcem, przez przyjęcie ciała zaczął być Synem - wobec tego inni, idąc za tym, co o rodzeniu w Bogu przekazuje Pismo Święte, twierdzili, że Syn Boży istniał przed tajemnicą Wcielenia, a nawet przed stworzeniem świata. A ponieważ Syn ten jest kimś innym niż Bóg Ojciec, sądzili, że nie ma On tej samej natury co Bóg Ojciec; nie mogli bowiem zrozumieć ani nie chcieli uwierzyć, że dwóch różniących się co do osoby ma jedną istotę i naturę. Ponieważ zaś według nauki wiary tylko naturę Boga Ojca uważa się za wieczną sądzili, że natura Syna nie istniała od wieków, chociaż Syn był przed innymi stworzeniami. A ponieważ wszystko, co nie jest wieczne, zostało uczynione z niczego i stworzone przez Boga, głosili, że Syn Boży został uczyniony z niczego i że jest stworzeniem. Ponieważ jednak powaga Pisma przymuszała ich do tego, by także Syna nazywać Bogiem, jak to powyżej ukazaliśmy [IV, 3], twierdzili, że jest On kimś jednym z Bogiem Ojcem, ale nie jednością natury, lecz przez pewną zgodność i przez uczestnictwo w podobieństwie Bożym, przewyższające pozostałe stworzenia. Skoro zatem najwyższe stworzenia, które nazywamy aniołami, noszą w Piśmie Świętym miano bogów i synów Bożych - według słów Księgi Hioba 38, [4. 7]: „Gdzie byłeś, gdy Mnie chwaliły gwiazdy poranne i śpiewali wszyscy synowie Boży?", oraz Psalmu [82,1]: „Bóg stanął w zgromadzeniu bogów" - dlatego

Synem Bożym i Bogiem należało nazwać przede wszystkim Tego, który jest najszlachetniejszy pośród stworzeń, tak dalece, że przez Niego Bóg Ojciec uczynił wszelkie inne stworzenia.

Stanowisko to starali się potwierdzić świadectwami Pisma Świętego.

1. W Ewangelii Św. Jana 17, [3] Syn mówi bowiem do Ojca: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga". A zatem sam tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem. Skoro więc Syn nie jest Ojcem, dlatego Syn nie może być prawdziwym Bogiem.

2. Podobnie. Apostoł powiada w ostatnim rozdziale 1 Listu do Tymoteusza [6,14-16]: „Abyś zachował przykazanie bez skazy, nienaganne aż do przyjścia Pana naszego, Jezusa Chrystusa, którego ukaże w swoim czasie błogosławiony i jedyny Władca, Król królów i Pan panujących, jedyny mający nieśmiertelność, który mieszka w światłości niedostępnej". Słowa te wyrażają różnicę pomiędzy ukazującym Bogiem Ojcem a ukazywanym Chrystusem. Sam więc tylko ukazujący Bóg Ojciec jest Władcą, Królem królujących i Panem panujących; tylko On sam ma nieśmiertelność i zamieszkuje światłość niedostępną. Zatem sam tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem. Syn więc nie jest prawdziwym Bogiem.

3. Oprócz tego. W Ewangelii św. Jana 14, [28] Pan mówi: „Ojciec większy jest niż Ja", a Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [28], że Syn jest poddany Ojcu: „Gdy wszystko będzie Mu poddane, wtedy i sam Syn będzie poddany Temu" - to znaczy Ojcu - „który Mu poddał wszystko". Gdyby zaś Ojciec i Syn mieli jedną naturę, to mieliby także jedną godność (*magnitudo*) i jeden majestat; Syn bowiem nie byłby mniejszy od Ojca ani poddany Ojcu. A zatem wynika ich zdaniem z Pisma Świętego, że Syn nie ma tej samej natury co Ojciec.

4. Ponadto. Natura Ojca nie podlega niedostatkom. W Synu zaś znajdujemy niedostatki; Pismo Święte bowiem okazuje, że Syn otrzymuje od Ojca; otrzymuje zaś ten, komu czegoś brak. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Wszystko

5. przekazał Mi mój Ojciec"; oraz: „Ojciec miłuje Syna i wszystko dał w Jego ręce" [J 3,35]. Wydaje się więc, że Syn nie ma tej samej natury co Ojciec.

6. Co więcej. Otrzymywać naukę i pomoc jest rzeczą potrzebującego. Ojciec zaś uczy i pomaga Synowi. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 5, [19]: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie, jeśli nie widzi Ojca czyniącego"; i niżej: „Ojciec miłuje Syna i ukazuje Mu wszystko, co sam czyni" [J 5,20], A w Ewangelii św. Jana 15, [15] Syn mówi do uczniów: „Oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego". Nie wydaje się zatem, by Syn miał tę samą naturę co Ojciec.

7. Oprócz tego. Wydaje się, że otrzymywanie rozkazów, bycie posłusznym, proszenie i bycie posłanym należy do kogoś niższego. A tak właśnie czytamy o Synu. Albowiem w Ewangelii Św. Jana 14, [31] Syn mówi: „Tak czynię, jak Mi nakazał Ojciec"; oraz w Liście do Filipian 2, [8]: „Stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci"; także w Ewangelii Św. Jana 14, [16]: „Będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam". A w Liście do Galatów 4, [4] mówi Apostoł: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego". Syn jest więc od Ojca mniejszy i Ojcu poddany.

8. Podobnie. Syn otrzymuje chwałę od Ojca, jak sam mówi w Ewangelii św. Jana 12, [28]: „Ojcze, uwielbij imię swoje!", a następnie: „Rozległ się głos z nieba: »1 uwielbiłem, i jeszcze uwielbię«". Także Apostoł mówi w Liście do Rzymian 8, [11], że Bóg „wskrzesił

Jezusa Chrystusa z martwych". A Piotr powiada w Dziejach Apostolskich 2, [33], że Chrystus został „wywyższony przez prawicę Boga". Dlatego wydaje się, że jest niższy od Ojca.

9. Oprócz tego. W naturze Ojca nie może być żadnego braku. W Synu zaś jest brak władzy; mówi bowiem w Ewangelii św. Mateusza 20, [23]: „Nie jest moją rzeczą dać wam miejsce po mojej prawicy albo lewicy, ale [dostaną je] ci, dla których przygotował je mój Ojciec". Jest w Nim także brak wiedzy; sam bowiem mówi w Ewangelii św. Marka 13, [32]: „O dniu owym i godzinie nikt nie wie: ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec". Widzimy

35

w Nim także brak spokoju uczuciowego, ponieważ Pismo Święte stwierdza, że był smutny, że popadał w gniew i że były w Nim inne tego rodzaju uczucia. Nie wydaje się więc, by Syn miał tę samą naturę co Ojciec.

10. Ponadto. W Piśmie Świętym spotykamy wyraźne stwierdzenie, że Syn Boży jest stworzeniem. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 24 [Syr 24,8]: „Rzekł mi Stworzyciel wszechrzeczy, i Ten, który mnie stworzył, odpoczął w przybytku moim"; a także: „Od początku i przed wiekami zostałam stworzona" [Syr 24,9], A zatem Syn jest stworzeniem.

11. Oprócz tego. Syna zalicza się do stworzeń. Powiedziane jest bowiem ustami Mądrości w Eklezjastyku 24 [Syr 24,3]: „Wyszłam z ust Najwyższego, pierworodna przed wszelkim stworzeniem". Apostoł zaś mówi o Synu w Liście do Kolosan 1, [15], że jest „pierworodnym wszelkiego stworzenia". Wydaje się więc, że Syn należy do tego samego porządku co stworzenia, będąc niejako pierwszym wśród nich.

12. Co więcej. W Ewangelii św. Jana 17, [22], Syn mówi, modląc się do Ojca za uczniów: „Chwałę, którą Mi dałeś, im dałem, aby byli jedno, jak i my jedno jesteśmy". Ojciec i Syn stanowią więc jedno w taki sposób, w jaki chciał, by uczniowie stanowili jedno. Nie chciał zaś, by uczniowie byli jednością istotowo. A zatem Ojciec i Syn nie są jednością istotowo. Wynika więc stąd, że Syn jest stworzeniem i że podlega Ojcu.

Jest to stanowisko Ariusza[6] i Eunomiusza[7]. Wydaje się, że zrodziło się ono z nauk platoników, którzy przyjmowali najwyższego Boga, ojca i stwórcę; twierdzili, że od niego wypłynął na początku pewnego rodzaju umysł, wyższy od wszystkich rzeczy, w którym były formy wszystkich rzeczy; nazywali go „intelektem ojcowskim". Po nim wypłynęła dusza świata, a następnie pozostałe stworzenia. Przez to więc, co Pismo Święte mówi o Synu Bożym, pojmowali oni powyższy umysł - zwłaszcza, że Pismo Święte nazywa Syna

6 Zob. Św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42, 39).
7 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 54 (PL 42, 40).

36

Bożego Mądrością Bożą i Słowem Bożym. Z tym stanowiskiem zgadza się pogląd Awicenny[8], który przyjmuje, że ponad duszą pierwszego nieba znajduje się inteligencja pierwsza poruszająca pierwszym niebem, a ponad nią wreszcie umieszcza Boga.

Tak więc arianie przypuszczali, że Syn Boży jest stworzeniem przewyższającym wszystkie inne stworzenia i że za jego pośrednictwem Bóg stworzył wszystko. A sądzili tak zwłaszcza dlatego, że także niektórzy filozofowie przyjmowali, iż rzeczy pochodzą od

pierwszej zasady w pewnym porządku, w ten sposób, że przez pierwsze stworzenie zostały stworzone wszystkie inne stworzenia.

Rozdział 7
ODPARCIE POGLĄDU ARIUSZA O SYNU BOŻYM

Rozważając starannie słowa Pisma Świętego, można zauważyć, że pogląd Ariusza wyraźnie się sprzeciwia Pismu Świętemu. Chociaż bowiem i Chrystusa nazywa ono Synem Bożym, i aniołów synami Bożymi, to jednak w różnych znaczeniach. Dlatego Apostoł pyta w Liście do Hebrajczyków 1, [5]: „Do którego z aniołów powiedział kiedykolwiek: »Tyś jest Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem«?" - i stwierdza, że powiedziano to do Chrystusa. A według powyższego stanowiska aniołowie byliby nazywani synami w tym samym znaczeniu co Chrystus; do obydwu bowiem nazwa „synostwo" stosowałaby się ze względu na pewną wspaniałość natury, w której stworzył ich Bóg.

Nie sprzeciwia się temu to, że Chrystus miał naturę doskonalszą niż aniołowie, nawet bowiem wśród aniołów są różne chóry, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 80], a jednak wszystkim przysługuje to samo znaczenie synostwa. A zatem Chrystusa

8 Awicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* IX, 4 (wyd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980, s. 445, 481-482).

nie nazywa się Synem Bożym w znaczeniu podanym w powyższym stanowisku.

Podobnie. Skoro określenie „synostwo Boże" z racji stworzenia stosuje się do wielu - bo do wszystkich aniołów i świętych - to gdyby także Chrystusa zwano synem w tym samym znaczeniu, nie byłby On jednorodzony, chociaż z powodu doskonałości Jego natury można by Go nazywać pierworodnym wśród innych. Pismo Święte stwierdza zaś w Ewangelii św. Jana 1, [14], że jest On jednorodzony: „Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca". A zatem nie z racji stworzenia nazywa się Go Synem Bożym.

Co więcej. Nazwy „synostwo" właściwie i prawdziwie używa się w odniesieniu do rodzenia istot żywych, w których zrodzony pochodzi z substancji rodzącego, inaczej bowiem nazwę „synostwo" przyjmuje się nie prawdziwie, lecz raczej według pewnego podobieństwa - gdy synami nazywamy bądź uczniów, bądź tych, którymi się opiekujemy. Gdyby więc Chrystusa nazywano Synem tylko ze względu na stworzenie, to skoro to, co Bóg stwarza, nie pochodzi z Jego substancji, Chrystusa nie można by prawdziwie nazwać Synem. A w ostatnim rozdziale ł Listu Św. Jana [5,20] nazywa się Go prawdziwym Synem: „Abyśmy byli w prawdziwym Jego Synu, Jezusie Chrystusie". A zatem nazywa się Go Synem Bożym nie w tym znaczeniu, że został stworzony przez Boga w jakiejś wielkiej doskonałości natury, ale że został zrodzony z substancji Boga.

Oprócz tego. Jeśli Chrystusa nazywa się Synem z racji stworzenia, to nie będzie On prawdziwym Bogiem; coś stworzonego można bowiem nazwać bogiem wyłącznie przez pewne podobieństwo do Boga. Jezus Chrystus jest zaś prawdziwym Bogiem. Jan bowiem po słowach: „Abyśmy byli w prawdziwym Jego Synu", dodaje: „On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym" [1 J 5,20], Chrystusa nie nazywa się więc Synem Bożym z racji stworzenia.

Co więcej. Apostoł powiada w Liście do Rzymian 9, [5]: „Z nich jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen"; a także w Liście do Tytusa 2, [13]: „Oczekując błogosławionej nadziei i przyjścia chwały wielkiego Boga

i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa". A w Księdze Jeremiasza 23, [5] powiedziano: „Wzbudzę Dawidowi latorośl sprawiedliwą", a następnie dodano: „A to jest imię, którym zwać Go będą: »Pan nasz sprawiedliwy«" [Jr 23,6] - i w języku hebrajskim występuje tu tetragram, o którym wiemy na pewno, że stosowano go tylko do Boga. Stąd jest jasne, że Syn Boży jest prawdziwym Bogiem.

Ponadto. Jeśli Chrystus jest prawdziwym Synem, to wynika stąd koniecznie, że jest prawdziwym Bogiem. Tego bowiem, co się rodzi z innego bytu, nie można prawdziwie nazwać synem, nawet gdy się rodzi z substancji rodzącego, jeżeli nie osiąga gatunku podobnego do gatunku rodzącego; syn człowieka musi bowiem być człowiekiem. Jeżeli więc Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym, to musi być prawdziwym Bogiem. Nie jest zatem czymś stworzonym.

Podobnie. Żadne stworzenie nie otrzymuje całej pełni dobroci Bożej; jak bowiem wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 1], doskonałości przechodzą od Boga do stworzeń przez pewne zstępowanie. Tymczasem Chrystus ma w sobie całą pełnię dobroci Bożej; mówi bowiem Apostoł w Liście do Kolosan 2, [9]: „W Nim mieszka cała pełnia bóstwa". Chrystus nie jest więc stworzeniem.

Oprócz tego. Chociaż intelekt anioła ma doskonalsze poznanie niż intelekt ludzki, to jednak bardzo wiele ustępuje intelektowi Bożemu. Intelekt Chrystusa zaś nie ustępuje w poznaniu intelektowi Bożemu; Apostoł mówi bowiem w Liście do Kolosan 2, [3]: „W Chrystusie są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy". Chrystus Syn Boży nie jest więc stworzeniem.

Co więcej. Wszystko, co Bóg ma w sobie, jest Jego istotą, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 21]. Wszystko zaś, co ma Ojciec, należy do Syna; Syn mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 16, [15]: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje", a w Ewangelii św. Jana 17, [10] mówi do Ojca: „Wszystko moje jest Twoje, a Twoje jest moje". Ojciec i Syn mają zatem tę samą istotę i naturę. Syn nie jest zatem stworzeniem.

Ponadto. Apostoł powiada w Liście do Filipian 2, [6-7], że Syn, zanim „wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi", „istniał

w postaci Bożej". Przez postać Bożą nie rozumie się zaś niczego innego jak naturę boską- podobnie jak przez postać sługi nie rozumie się niczego innego jak naturę ludzką. Syn więc istnieje w naturze boskiej. Nie jest więc stworzeniem.

Podobnie. Żadna rzecz stworzona nie może być równa Bogu. Syn zaś jest równy Ojcu. Powiedziano bowiem w Ewangelii Św. Jana 5, [18]: „Żydzi starali się Go zabić, bo nie tylko naruszał szabat, ale też Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu". Opowiada to zaś Ewangelista, „którego świadectwo jest prawdziwe" [J 19,35; 21,24], że Chrystus nazywał siebie Synem Bożym, równym Bogu, i dlatego Żydzi Go prześladowali. Nie jest też niczym wątpliwym dla żadnego chrześcijanina, że to, co Chrystus o sobie mówił, jest prawdą skoro i Apostoł mówi w Liście do Filipian 2 [por. Flp 2,6], że to, iż uważał, że jest równy Ojcu, nie było przywłaszczeniem. Syn jest zatem równy Bogu. Nie jest więc stworzeniem.

Co więcej. W Psalmie [89,7] czytamy, że nawet wśród aniołów, którzy są nazywani synami Bożymi, nie ma nikogo podobnego do Boga: „Któż podobny będzie Bogu między synami Bożymi?". A gdzie indziej: „Boże, któż będzie podobny Tobie?" [Ps 82,2 wg

Wulgaty]. Należy to odnosić do doskonałego podobieństwa, co wynika z tego, o czym mówiliśmy w pierwszej księdze [1,29]. Chrystus zaś ukazuje swe doskonałe podobieństwo do Ojca także jeśli chodzi o życie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 5, [26]: „Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak również dał Synowi, aby miał życie w sobie samym". Nie należy więc Chrystusa zaliczać do stworzonych synów Bożych.

Oprócz tego. Żadna substancja stworzona nie przedstawia substancji Boga, wszystko bowiem, co ujawnia się przez doskonałość jakiegokolwiek stworzenia, jest mniejsze od tego, czym jest Bóg. Stąd też na podstawie żadnego stworzenia nie można wiedzieć, czym Bóg jest. Syn zaś przedstawia Ojca; Apostoł mówi bowiem o Nim w Liście do Kolosan 1, [15], że, jest obrazem niewidzialnego Boga". Aby zaś nie sądzono, że jest obrazem niedoskonałym, że nie przedstawia istoty Boga i że nie można przez niego poznać, „czym

jest" Bóg - jak na przykład mężczyznę nazywa się „obrazem Boga" w 1 Liście do Koryntian 11, [7] - Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że jest On obrazem doskonałym i przedstawia samą substancję Boga: „Gdyż jest odblaskiem chwały i odbiciem Jego istoty". Syn Boży nie jest więc stworzeniem.

Ponadto. To, co należy do jakiegoś rodzaju, nie jest powszechną przyczyną rzeczy należących do tego rodzaju. Na przykład powszechną przyczyną ludzi nie jest człowiek, żadna bowiem rzecz nie jest przyczyną samej siebie. Lecz powszechną przyczyną rodzenia się ludzi jest słońce, będące poza rodzajem ludzkim, a ponadto Bóg. Syn zaś jest powszechną przyczyną stworzeń; powiedziano bowiem w Ewangelii św. Jana 1, [3]: „Wszystko przez Nie się stało", a Mądrość zrodzona powiada w Księdze Przysłów 8, [30]: „Z Nim byłam, wszystko urządzając". Także Apostoł mówi w Liście do Kolosan 1, [16]: „W Nim stworzone zostało wszystko w niebiosach i na ziemi". Chrystus nie należy zatem do rodzaju stworzeń.

Podobnie. Na podstawie tego, co wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 98], jest jasne, że substancje niecielesne, które nazywamy aniołami, nie mogą powstać inaczej niż przez akt stwórczy. Wykazaliśmy również [II, 21], że żadna substancja nie może stwarzać, tylko jeden Bóg. Lecz Syn Boży Jezus Chrystus jest przyczyną aniołów, powołującą ich do bytu; mówi bowiem Apostoł: „Czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze - wszystko przez Niego i w Nim zostało stworzone" [Kol 1,16], Syn nie jest więc stworzeniem.

Oprócz tego. Skoro działanie właściwe każdej rzeczy wynika z jej natury, to temu, co nie posiada natury danej rzeczy, nie przysługuje działanie właściwe owej rzeczy; co bowiem nie należy do gatunku ludzkiego, nie może też posiadać ludzkiego działania. Synowi przysługują zaś działania właściwe Bogu, na przykład stwarzanie, jak już wykazaliśmy, utrzymywanie i zachowywanie wszystkiego w istnieniu, oczyszczanie z grzechów; są to działania właściwe Bogu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [III, 65; III, 157]. W Liście do Kolosan 1, [17] powiedziano zaś o Synu, że

„wszystko w Nim ma istnienie", oraz w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że „podtrzymuje wszystko słowem swojej mocy, dokonując oczyszczenia z grzechów". Zatem Syn Boży ma naturę boską, a nie jest stworzeniem.

Lecz arianin mógłby powiedzieć, że Syn czyni to niejako główna przyczyna, lecz jako narzędzie głównej przyczyny, działające nie własną mocą, lecz tylko mocą przyczyny głównej. Pan jednak wyklucza ten argument w Ewangelii Św. Jana 5, [19]: „Wszystko, co czyni Ojciec, to i Syn podobnie czyni". Jak więc Ojciec działa sam przez się i własną mocą, tak też działa Syn.

Z tych słów wynika dalej, że Syn i Ojciec mają tę samą moc i władzę. Nie tylko bowiem Pan mówi, że Syn czyni podobnie jak Ojciec, lecz że czyni to samo i czyni podobnie. Dwie przyczyny nie mogą zaś uczynić tej samej rzeczy w ten sam sposób, lecz albo w różny sposób, na przykład gdy tę samą rzecz czyni przyczyna główna i przyczyna narzędna, albo - jeśli ją czynią podobnie - muszą się jednoczyć w jednej mocy. Moc ta czasami składa się z różnych mocy, istniejących w różnych przyczynach, co na przykład widzimy, gdy wielu porusza okręt, wiosłując. Wszyscy bowiem podobnie wiosłują, a ponieważ siła każdego z nich jest niedoskonała i niewystarczająca do wywołania tego skutku, z różnych sił powstaje jedna wspólna siła, która wystarcza do poruszania okrętu. Tego zaś nie można powiedzieć o Ojcu i Synu, moc Boga Ojca nie jest bowiem niedoskonała, lecz nieskończona, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [1,43]. Moc Ojca i Syna musi więc być numerycznie ta sama. A skoro moc wynika z natury rzeczy, natura i istota Ojca i Syna musi być numerycznie ta sama. Można to także wywnioskować z tego, co powiedzieliśmy powyżej. Jeśli bowiem w Synu jest natura boska, jak to wielokrotnie okazaliśmy, to skoro natura boska nie może być zwielokrotniona, jak tego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 42], wynika stąd koniecznie, że w Ojcu i Synu jest numerycznie ta sama natura i istota.

Podobnie. Nasza ostateczna szczęśliwość jest jedynie w Bogu, i tylko w Nim człowiek powinien pokładać nadzieję, i tylko Jemu

należy oddawać cześć uwielbienia, jak to wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 37; III, 52; III, 120], Nasza szczęśliwość jest zaś w Synu Bożym. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 17, [3]: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie" - czyli Ojca - „oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa". A w ostatnim rozdziale 1 Listu św. Jana [5,20] powiedziano o Synu, że jest „prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym". Jest zaś pewne, że wyrażeniem „życie wieczne" oznacza się w Piśmie Świętym ostateczną szczęśliwość. Także Izajasz mówi o Synu, jak przytacza Apostoł [Rz 15,12; Iz 11,10]: „Przyjdzie potomek Jessego, powstanie Ten, który ma rządzić poganami, w Nim poganie pokładać będą nadzieję". Powiedziane jest również w Psalmie [72,11]: „I oddadzą Mu pokłon wszyscy królowie, wszystkie narody będą Mu służyły". A także w Ewangelii św. Jana 5, [23]: „Aby wszyscy czcili Syna, tak jak czczą Ojca". Także w Psalmie [97,7] powiedziano: „Kłaniajcie się Mu wszyscy aniołowie Jego!", co Apostoł przytacza w Liście do Hebrajczyków 1, [6], odnosząc do Syna. Jest więc jasne, że Syn Boży jest prawdziwym Bogiem.

Dowodzą tego również argumenty, których powyżej użyliśmy przeciw Fotynowi dla wykazania, że Chrystus jest Bogiem prawdziwym, a nie stworzeniem.

Dlatego Kościół katolicki, pouczony tymi i podobnymi świadectwami Pisma Świętego, wyznaje, że Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Synem Boga, wiecznym i równym Ojcu, że jest prawdziwym Bogiem, o tej samej istocie i naturze co Ojciec, zrodzonym, a nie stworzonym ani uczynionym.

Jasne jest zatem, że tylko wiara Kościoła katolickiego prawdziwie wyznaje rodzenie w Bogu, skoro owo zrodzenie Syna odnosi do tego, że Syn otrzymał naturę boską od Ojca.

Heretycy zaś odnoszą to zrodzenie do jakiejś natury zewnętrznej: Fotyn i Sabeliusz do natury ludzkiej, Ariusz zaś nie do natury ludzkiej, lecz do jakiejś natury stworzonej, szlachetniejszej od innych stworzeń. Różnica między Ariuszem a Sabeliuszem i Fotynem polega też na tym, że ten pierwszy twierdzi, iż owo zrodzenie miało miejsce przed

zaistnieniem świata, tamci zaś przeczą, by dokonało się przed narodzeniem z Dziewicy. Sabeliusz zaś różni się od Fotyna tym, że wyznaje, iż Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Bogiem; nie twierdzi zaś tak Fotyn ani Ariusz. Fotyn bowiem uważa, że Syn jest tylko człowiekiem *(purus homo),* Ariusz zaś, że jest jak gdyby połączeniem jakiegoś niezwykle doskonałego stworzenia boskiego i ludzkiego. Ci ostatni jednak wyznają, że osoby Ojca i Syna się różnią, a Sabeliusz temu przeczy.

Dlatego wiara katolicka, idąc drogą pośrednią, wyznaje wraz z Ariuszem i Fotynem, a przeciwko Sabeliuszowi, że Osoba Ojca różni się od Osoby Syna, oraz że Syn jest zrodzony, a Ojciec całkowicie niezrodzony. Ze Sabeliuszem zaś, a przeciwko Fotynowi i Ariuszowi, że Chrystus jest prawdziwym i rodzonym Bogiem, oraz że ma tę samą naturę co Ojciec, chociaż nie jest tą samą Osobą. W tym również ujawnia się prawda katolicka; jak bowiem mówi Filozof, o prawdzie świadczy nawet fałsz; fałszywe twierdzenia są zaś odległe nie tylko od prawdy, ale także od siebie nawzajem[9].

Rozdział 8
ODPOWIEDŹ NA AUTORYTETY PRZYTOCZONE PRZEZ ARIUSZA

Ponieważ prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie, jest rzeczą jasną, że to, co prawdziwego przytaczają arianie z Pisma Świętego dla potwierdzenia swoich błędów [zob. IV, 6], nie stosuje się do ich stanowiska. Skoro bowiem wykazaliśmy na podstawie Pisma Świętego [IV, 7], że Ojciec i Syn mają numerycznie tę samą istotę i naturę boską, wedle której i Ojca, i Syna nazywamy prawdziwym Bogiem, to wynika stąd, że Ojciec i Syn nie są dwoma bogami, lecz jednym Bogiem. Gdyby bowiem byli wieloma bogami, istota

9 Zob. Arystoteles, *Analytica priora* II, 2 (53b 26); *Analytica posteńora* I, 32 (88a 20-21).

boskości musiałaby być podzielona między ich dwóch, podobnie jak w dwóch ludziach są dwie różne numerycznie natury ludzkie, zwłaszcza, że natura boska nie jest czymś innym niż sam Bóg, jak to powyżej udowodniliśmy [I, 21], Wynika z tego koniecznie, że skoro w Ojcu i Synu jest jedna natura boska, to Ojciec i Syn są jednym Bogiem. Chociaż więc wyznajemy, że Ojciec jest Bogiem i że Syn jest Bogiem, to jednak nie odstępujemy od twierdzenia, że jest tylko jeden Bóg, co udowodniliśmy w pierwszej księdze za pomocą racji rozumowych i autorytetów [I, 42], Chociaż więc jest tylko jeden prawdziwy Bóg, to jednak wyznajemy, że orzeka się to i o Ojcu, i o Synu.

1. Gdy więc Pan mówi do Ojca: „Aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga" [J 17,3], nie należy tego rozumieć w ten sposób, że tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem, jakby Syn nie był prawdziwym Bogiem - czego przecież świadectwo Pisma Świętego

jasno dowodzi - lecz że jedyna prawdziwa boskość przysługuje Ojcu, ale w taki sposób, że nie odmawia się jej Synowi. Stąd znamiennie Pan nie mówi: „Aby poznali jedynego prawdziwego Boga", jakoby tylko On był Bogiem, lecz powiedział: „Aby poznali Ciebie" - i dodał: „jedynego prawdziwego Boga", aby okazać, że Ojciec, którego Synem się mienił, jest Bogiem, w którym jest jedyna i prawdziwa boskość. A ponieważ prawdziwy syn musi mieć tę samą naturę co ojciec, wynika stąd raczej, że Synowi przysługuje jedyna prawdziwa boskość, a nie że Synowi się jej odmawia. Stąd też Jan na końcu swojego kanonicznego 1 Listu [5,20], jakby objaśniając słowa Pana, przypisuje Synowi prawdziwemu oba przymioty, których Pan używa w odniesieniu do Ojca, a mianowicie, że jest prawdziwym Bogiem i że w Nim jest życie wieczne: „Abyśmy poznali prawdziwego Boga i byli w prawdziwym Jego Synu. On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym". Jeżeli jednak Syn powiedziałby, że tylko Ojciec jest prawdziwym Bogiem, to nie należałoby przez to rozumieć, że Synowi odmawia się prawdziwej boskości; ponieważ bowiem Ojciec i Syn są jednym Bogiem, jak tego dowiedliśmy [IV, 7], cokolwiek

się mówi o Ojcu w odniesieniu do Jego boskości, mówi się to równocześnie o Synu, i na odwrót. Albowiem słów Pana w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn", nie rozumie się w ten sposób, że Ojciec nie zna siebie lub że Syn nie zna siebie.

2. Jasne jest stąd także, że słowa Apostoła: „Którego ukaże w swoim czasie błogosławiony i jedyny Władca, Król królów i Pan panujących" [1 Tm 6,14—15], nie odmawiają prawdziwej boskości Synowi, ponieważ w tych słowach nie jest wymieniony Ojciec, lecz to, co wspólne Ojcu i Synowi. Że bowiem także Syn jest Królem królujących i Panem panujących, jasno ukazują słowa Apokalipsy 19, [13]: „Ubrany był w szatę skropioną krwią, i nazwano Go imieniem Słowo Boga"; a potem dodano: „A na szacie i na biodrze swoim ma napisane: Król królów i Pan panujących" [Ap 19,16]. Podobnie i następne słowa: „Jedyny mający nieśmiertelność" [1 Tm 6,16], nie wykluczają Syna, skoro daje On nieśmiertelność tym, którzy w Niego wierzą; stąd powiedziano w Ewangelii Św. Jana 11, [26]: „Kto wierzy we Mnie, nie umrze na wieki". Z pewnością też następne słowa: „Którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć" [1 Tm 6,16], stosują się do Syna, skoro Pan mówi w Ewangelii św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec". I nie przeszkadza temu to, że ukazał się widzialnie, gdyż stało się to w ciele. W boskości zaś jest niewidzialny, jak i Ojciec, stąd Apostoł mówi w tym samym Liście: „Bez wątpienia wielka jest tajemnica pobożności, która objawiła się w ciele" [1 Tm 3,16]. Również twierdzenie jakoby kimś innym musiał być ukazujący, a kimś innym ukazywany, nie każe nam rozumieć przez te słowa jedynie Ojca. I Syn bowiem ukazuje siebie, albowiem mówi w Ewangelii św. Jana 14, [21]: „Kto Mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i Ja go miłować będę, i objawię mu siebie samego". Dlatego też my mówimy do Niego: „Ukaż nam Twe oblicze, a będziemy zbawieni" [Ps 80,4. 8. 20].

3. Jak należy rozumieć słowa Pana: „Ojciec większy jest niż Ja" [J 14,28], uczy Apostoł. Skoro bowiem „większy" odnosi się do „mniejszego", powyższe słowa należy rozumieć w odniesieniu

do „uniżenia" Syna. Apostoł zaś ukazuje, że „uniżył siebie" przez przyjęcie „postaci sługi", jednak w taki sposób, że „w postaci Bożej" pozostaje równy Ojcu; powiada bowiem w Liście do Filipian 2, [6-7]: „Istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem; lecz wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi". I nie jest niczym dziwnym, że z tej racji Ojca nazywa się większym od Niego, skoro Apostoł powiada, że stał się „mniejszy" nawet od aniołów; mówi bowiem w Liście do Hebrajczyków 2, [9]: „Tego Jezusa, który mało co od aniołów został umniejszony, widzimy chwałą i czcią ukoronowanego z powodu męki śmierci". Jest też jasne, że z tej samej racji mówi się, iż Syn jest „poddany Ojcu" [zob. 1 Kor 15,28] - to znaczy ze względu na naturę ludzką. Wynika to z sąsiednich zdań (*circumstantia litterae).* Najpierw bowiem Apostoł powiedział: „Przez człowieka śmierć i przez Człowieka zmartwychwstanie" [1 Kor 15,21], następnie dodał, że „każdy zmartwychwstanie w swoim porządku: najpierw Chrystus, potem ci, którzy należą do Chrystusa" [1 Kor 15,23], i jeszcze dodał: „Potem nastąpi koniec, gdy przekaże królestwo Bogu i Ojcu" [1 Kor 15,24]. Okazawszy zaś, jakie jest to królestwo - mianowicie, że wszystko musi Mu być poddane [1 Kor 15,25-27] - z kolei powiada: „Gdy już wszystko będzie Mu poddane, wtedy i sam Syn będzie poddany Temu, który Mu poddał wszystko" [1 Kor 15,28], Sam więc kontekst *(contextus litterae)* dowodzi, że należy przez to rozumieć Chrystusa jako człowieka, albowiem jako człowiek umarł i zmartwychwstał. Jako Bóg zaś - ponieważ „czyni wszystko, co czyni Ojciec" [zob. J 5,19], jak wykazaliśmy [IV, 7] - także On wszystko sobie poddaje. Stąd mówi Apostoł w Liście do Filipian 3, [20-21]: „Jako Zbawcy oczekujemy Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni nasze ciało poniżone na podobne do swojego chwalebnego ciała, tą potęgą jaką sobie może wszystko poddać".

4. Z tego, że w Piśmie Świętym się mówi, iż Ojciec „daje" Synowi - z czego wynika, że Syn „otrzymuje" - nie można wyciągać wniosku, że są w Nim jakieś niedostatki, ale jest to konieczne, aby wyrazić, że jest Synem. Nie można by bowiem nazwać Go Synem,

gdyby nie był zrodzony przez Ojca, gdyż wszystko, co zrodzone, otrzymuje od rodzącego jego naturę. Gdy więc się mówi, że Ojciec „daje" Synowi, rozumie się przez to wyłącznie zrodzenie Syna, przez które Ojciec dał Synowi swą naturę. Można to zrozumieć także na podstawie tego, „co" zostało dane. Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 10, [29]: „To, co dał Mi Ojciec, większe jest nad wszystko". Tym zaś, co , jest większe nad wszystko", jest natura boska, co do której Syn jest równy Ojcu. Wskazują na to słowa Chrystusa. Najpierw bowiem powiedział, że „Jego owiec nikt nie może wydrzeć z Jego ręki" [J 10,28]. Aby tego dowieść, przytoczył powyższe słowa, mianowicie, że „to, co zostało Mu dane przez Ojca, większe jest nad wszystko". A ponieważ, jak powiada, „nikt nie może ich wydrzeć z ręki Ojca", wynika stąd, że i z ręki Syna nikt nie może ich wydrzeć; nie wynikałoby zaś, gdyby przez to, co Mu daje Ojciec, nie był równy Ojcu. Stąd też, by to jaśniej wytłumaczyć, dodaje: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" [J 10,30]. Podobnie mówi Apostoł w Liście do Filipian 2, [9-10]: „I darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich, ziemskich i podziemnych". Imię zaś wyższe od wszystkich imion, które czci całe stworzenie - to nic innego jak imię Boże. A zatem przez ów dar należy rozumieć zrodzenie, przez które Ojciec dał Synowi prawdziwą boskość. Na to samo wskazują także słowa, że „wszystko zostało Mu dane przez Ojca". Nie wszystko zaś byłoby Mu dane, gdyby „cała pełnia bóstwa" [Kol 2,9], która jest w Ojcu, nie była w Synu.

Tak więc twierdząc, że „dał Mu Ojciec", Chrystus oświadcza, że jest prawdziwym Synem - przeciw Sabeliuszowi. Mówiąc zaś o wielkości tego, „co" zostało dane, oświadcza, że jest równy Ojcu - by odeprzeć błąd Ariusza. Jasne jest zatem, że taki dar nie oznacza niedostatku w Synu. Nie był bowiem Synem, zanim dar został Mu dany, gdyż owym darem jest Jego zrodzenie. Również pełnia daru nie dopuszcza, by Ten, o którym wiadomo, że otrzymał dar, mógł podlegać niedostatkom.

Nie sprzeciwia się też powyższemu to, że Ojciec „dał Synowi" w jakimś określonym momencie czasu, jak czytamy w Piśmie

Świętym; na przykład po zmartwychwstaniu Pan mówi do uczniów: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi" [Mt 28,18], Apostoł zaś powiada w Liście do Filipian 2, [8-9], że „dlatego Bóg Chrystusa wywyższył i darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię", ponieważ „stał się posłuszny aż do śmierci", jak gdyby tego imienia nie miał od wieków. Zwyczajem Pisma Świętego jest bowiem mówić, że coś jest lub się dzieje, gdy staje się to jawne. To zaś, że Syn odwiecznie otrzymał powszechną władzę i boskie imię, zostało objawione światu po zmartwychwstaniu przez przepowiadanie uczniów. Wskazują na to także słowa Pana w Ewangelii św. Jana 17, [5]: „Ojcze, otocz Mnie u siebie chwałą, którą miałem u Ciebie, zanim świat powstał". Prosi bowiem, by Jego chwała, którą odwiecznie otrzymał od Ojca jako Bóg, objawiła się w Nim, gdy się stał człowiekiem.

5. Jasne jest stąd, w jaki sposób Syn „otrzymuje naukę", mimo że nie brak Mu wiedzy. Wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze [I, 45], że w Bogu poznanie i istnienie są tym samym. Dlatego udzielanie natury boskiej jest także udzielaniem poznania. Udzielanie poznania można zaś nazwać „ukazywaniem", „mową" lub „nauczaniem". A zatem wyrażeń: „od Ojca usłyszał" albo że „Ojciec Mu ukazał", albo jeszcze inaczej, jak to czytamy w Piśmie Świętym, używa się dlatego, że Syn przez swe narodzenie otrzymał od Ojca naturę boską, a nie dlatego, że najpierw Syn nie miał wiedzy lub nie rozumiał, a potem Ojciec Go nauczył. Apostoł bowiem głosi w 1 Liście do Koryntian 1, [24], że „Chrystus jest Mocą Bożą i Mądrością Bożą"; nie jest zaś możliwe, by Mądrość nie miała wiedzy albo by Moc była słaba.

Dlatego też słowa: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie" [J 5,19], nie wskazują na żadną słabość w działaniu Syna. Lecz ponieważ w Bogu działanie jest tym samym co istnienie i Jego działanie jest tym samym co Jego istota, jak powyżej wykazaliśmy [I, 45], dlatego mówimy, że Syn nie może działać sam z siebie, lecz działa dzięki Ojcu, tak samo jak nie może istnieć sam z siebie, lecz istnieje dzięki Ojcu. Gdyby bowiem istniał sam z siebie, nie byłby już

Synem. Jak więc Syn nie może nie być Synem, tak też nie może działać sam z siebie. Ponieważ zaś Syn otrzymuje tę samą naturę, jaką ma Ojciec i, co za tym idzie, tę samą moc - dlatego, chociaż Syn nie istnieje sam z siebie ani nie działa sam z siebie, to jednak istnieje sam przez się i działa sam przez się. Jak bowiem istnieje przez własną naturę, którą otrzymał od Ojca, tak też działa przez własną naturę, otrzymaną od Ojca. Stąd też Pan, powiedziawszy najpierw: „Syn nie może niczego czynić sam z siebie", dodaje następnie, aby ukazać, że chociaż Syn nie działa sam z siebie, to jednak działa sam przez się: „Wszystko, co On czyni", mianowicie Ojciec, „to i Syn podobnie czyni" [J 5,19].

6. Z tego, co powiedzieliśmy, okazuje się także, w jaki sposób Ojciec „rozkazuje" Synowi albo Syn „jest posłuszny" Ojcu, „prosi" Ojca, czy też ‚jest posłany" przez Ojca. Wszystkie te wyrażenia stosują się bowiem do Syna z racji tego, że jest poddany Ojcu, a jest poddany Ojcu tylko ze względu na przyjętą naturę ludzką, jak to wykazaliśmy. Ojciec więc rozkazuje Synowi jako poddanemu sobie ze względu na ludzką naturę. Wskazują na to także słowa Pana. Gdy bowiem mówi: „Aby świat poznał, że miłuję Ojca i tak czynię, jak Mi nakazał Ojciec" [J 14,31], dodaje, aby wyjaśnić, czym jest ten nakaz: „Wstańcie, chodźmy stąd" [J 14,31]; albowiem powiedział to, przystępując do męki, jest zaś oczywiste, że nakaz męki tyczy się Syna tylko ze względu na naturę ludzką. Podobnie gdy mówi: „Jeśli zachowacie moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, jak i Ja zachowałem przykazania Ojca mego, i trwam w Jego miłości" [J 15,10] - jest jasne, że te przykazania odnoszą się do Syna z racji tego, że Ojciec miłuje Go jako człowieka, tak jak On miłował uczniów jako ludzi. A to, że nakazy Ojca wobec Syna należy rozumieć jako odnoszące się do natury ludzkiej przyjętej przez Syna, ukazuje Apostoł, gdy mówi, że Syn był posłuszny Ojcu w tym, co dotyczy natury ludzkiej. Powiada bowiem w Liście do Filipian 2, [8]: „Stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci". Apostoł ukazuje także, że proszenie jest czymś właściwym dla Syna ze względu na naturę ludzką. Mówi bowiem w Liście do Hebrajczyków 5, [7], że „za

dni ciała swego, z głośnym wołaniem i płaczem zanosząc modlitwy i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, został wysłuchany dzięki swej bogobojności". Apostoł wyjaśnia także w Liście do Galatów 4, [4], w jakim znaczeniu mówimy, że Chrystus został posłany przez Ojca: „Zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty". Dlatego więc mówimy, że został posłany, ponieważ został zrodzony z niewiasty, i jest rzeczą pewną, że odnosi się to do Niego ze względu na przyjęte ciało. Jest więc jasne, że wszystko powyższe może dowodzić, że Syn był poddany Ojcu wyłącznie ze względu na naturę ludzką. Należy jednak wiedzieć, że mówi się, iż Syn jest posłany przez Ojca także niewidzialnie, jako Bóg, bez uszczerbku dla Jego równości z Ojcem, jak wykażemy później, gdy będzie mowa o posłaniu Ducha Świętego [IV, 23],

7. Podobnie też jest jasne, że przez to, iż Ojciec „głosi chwałę" Syna, „wskrzesza z martwych" lub „wywyższa", można wykazać, że Syn jest mniejszy od Ojca wyłącznie, jeżeli chodzi o naturę ludzką. Syn bowiem nie potrzebuje głoszenia chwały w tym znaczeniu, jakoby chwałę dopiero otrzymywał, skoro stwierdza, że „miał ją, zanim świat istniał" [J 17,5], lecz Jego chwała, ukryta w ułomności cielesnej, musiała się objawić w wierze wierzących ludów przez uwielbienie ciała i czynienie cudów. Stąd ojej ukryciu powiedziane jest w Księdze Izajasza 53, [3]: „Zaprawdę, zasłonięte zostało Jego oblicze". Podobnie też Chrystus został wskrzeszony z martwych, o ile cierpiał i umarł, to znaczy co do ciała. Powiedziane jest bowiem w 1 Liście św. Piotra 4, [1]: „Skoro Chrystus cierpiał w ciele, i wy tą samą myślą się uzbrójcie". Również wywyższony musiał być w tym, w czym został uniżony. Apostoł mówi bowiem w Liście do Filipian 2, [8-9]: „Uniżył sam siebie i stał się posłuszny aż do śmierci; dlatego i Bóg Go wywyższył".

Tak więc to, że Ojciec głosi chwałę Syna, wskrzesza Go z martwych i wywyższa, wskazuje, że Syn jest mniejszy od Ojca wyłącznie ze względu na naturę ludzką. Z racji bowiem natury boskiej, przez którą jest Ojcu równy, ta sama jest moc Ojca i Syna, i to samo działanie. Dlatego Syn jest wywyższany także swoją własną mocą

zgodnie ze słowami Psalmu [21,14]: „Podnieś się, Panie, w mocy Twojej!". Wskrzesza sam siebie, gdyż mówi o sobie w Ewangelii św. Jana 10, [18]: „Mam moc oddać swoją duszę i ją odzyskać". Głosi nie tylko swoją chwałę, lecz także i Ojca, mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 17, [1]: „Wsław Syna swego, aby i Syn Twój wsławił Ciebie!" - nie jakoby Ojciec był ukryły pod zasłoną przyjętego ciała, lecz jest ukryty pod zasłoną niewidzialności swej natury. W ten sposób i Syn jest ukryty ze względu na naturę boską; to bowiem, o czym mówi Księga Izajasza 45, [15]: „Zaprawdę, Ty jesteś Bogiem ukrytym, Święty Izraela, Zbawco!" - jest wspólne Ojcu i Synowi. Syn zaś głosi chwałę Ojca, ale nie przez dawanie Mu chwały, lecz przez objawianie Go światu, sam bowiem mówi w tym samym miejscu: „Objawiłem imię Twoje ludziom" [J 17,6].

8. Nie należy zaś sądzić, by w Synu Bożym był jakiś brak władzy, skoro On sam mówi: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi" [Mt 28,18], Dlatego to, co mówi: „Nie jest moją rzeczą dać wam miejsce po mojej prawicy albo lewicy, ale [dostaną je] ci, dla których przygotował je mój Ojciec" [Mt 20,23] - nie dowodzi, by Syn nie miał władzy rozdzielania miejsc w niebie, gdyż przez tego rodzaju miejsca rozumie się uczestnictwo w życiu wiecznym; że zaś do Niego należy ich wyznaczanie, ukazuje, mówiąc w Ewangelii św. Jana 10, [27-28]: „Owce moje słuchają głosu mego, a Ja je znam, i idą za Mną; Ja im daję życie wieczne". Powiedziane jest także w Ewangelii św. Jana 5, [22], że „Ojciec cały sąd dał Synowi". Do sądu zaś należy udzielanie ludziom chwały niebieskiej za zasługi. Stąd też powiedziane jest w Ewangelii św. Mateusza 25, [33], że „Syn Człowieczy postawi owce po prawicy, a kozły po lewicy". A zatem we władzy Syna jest postawienie kogoś po prawicy łub po lewicy - obojętnie czy jedno i drugie odnosi do różnego uczestnictwa w chwale, czy też jedno odnosi się do chwały, a drugie do kary. Słowa, o których mówimy, należy więc tłumaczyć według tego, co zostało powiedziane wcześniej. A wcześniej czytamy, że matka synów Zebedeusza przystąpiła do Jezusa i prosiła, aby [w Jego królestwie] jeden z jej synów siedział po prawicy, a drugi po le-

wicy [zob. Mt 20,20-21], I wydaje się, że do tej prośby ośmieliło ją pokrewieństwo łączące ją z Chrystusem-człowiekiem. Zatem w odpowiedzi Pan nie twierdził, że nie należy do Jego władzy danie jej tego, o co prosiła, lecz że nie należy do Niego danie tym, za których prosiła. Nie powiedział bowiem: Nie do Mnie należy dać „komuś" miejsce po mojej prawicy albo lewicy, lecz raczej okazuje, że należało do Niego dać je „tym, dla których przygotował je Jego Ojciec". Danie go bowiem należało do Niego nie z tej racji, że był synem Maryi Dziewicy, lecz z tej, że był Synem Boga. I dlatego Jego rzeczą nie było dać je jakimś ludziom ze względu na to, że należą do Niego jako syna Maryi Dziewicy, to znaczy ze względu na pokrewieństwo, lecz ze względu na to, że należą do Niego jako Syna Bożego, to znaczy tym, dla których przygotował je Ojciec odwiecznym przeznaczeniem. A że również owo przygotowanie należy do władzy Syna, sam Pan stwierdza w Ewangelii Św. Jana 14, [2]: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Gdyby było inaczej, powiedziałbym wam, ponieważ idę przygotować wam miejsce". Wiele zaś mieszkań to różne stopnie uczestniczenia w szczęśliwości, które Bóg odwiecznie przeznaczył i przygotował. Gdy więc Pan mówi: „Gdyby w czymś było inaczej", to znaczy: „Gdyby nie było dosyć mieszkań przygotowanych dla ludzi, którzy mają wejść do szczęśliwości", i gdy dodaje: „To bym wam powiedział, ponieważ idę przygotować wam miejsce" - okazuje przez to, że tego rodzaju przygotowanie należy do Jego władzy.

Nie można też przyjąć, że Syn nie zna godziny swego przyjścia, skoro „w Nim są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy", jak powiada Apostoł [Kol 2,3], i skoro doskonale poznaje to, co jest „większe", to znaczy Ojca [zob. Mt 11,27; J 14,28], Lecz należy to rozumieć w ten sposób, że Syn, stawszy się człowiekiem pośród ludzi, zachowywał się jak ktoś niemający wiedzy, gdy nie objawił czegoś uczniom. Zwyczajem Pisma Świętego jest bowiem taki sposób wyrażania, iż mówi się, że Bóg coś poznaje, jeśli daje to poznać innym, jak na przykład czytamy w Księdze Rodzaju 22, [12]: „Teraz poznałem, że się boisz Pana", to znaczy: „Teraz sprawiłem,

53

że poznałeś". I przeciwnie - mówi się, że Syn nie zna tego, czego nie daje poznać nam.

Jasne zaś jest, że smutek, strach i tym podobne uczucia dotyczą Chrystusa jako człowieka. Nie można na tej podstawie wnioskować o jakimś umniejszeniu boskości Syna.

9. Gdy zaś się mówi, że mądrość jest stworzona, to po pierwsze - można to rozumieć nie w odniesieniu do Mądrości, którą jest Syn Boży, lecz do mądrości, której Bóg udzielił stworzeniom. Powiedziane jest bowiem w Eklezjastyku 1 [Syr 1,9-10]: „Bóg stworzył ją" - mianowicie mądrość - „przez Ducha Świętego, i rozlał ją na wszystkie dzieła swoje". Można to także odnieść do natury stworzonej, przyjętej przez Syna. Wtedy sens byłby następujący: „Od początku i przed wiekami zostałam stworzona" [Syr 24,9], to znaczy: „Przewidziane zostało, że zjednoczę się ze stworzeniem". Albo też, mówiąc, że mądrość jest „stworzona" i „zrodzona" [zob. Prz 8,24-25], daje się nam poznać sposób rodzenia w Bogu. W rodzeniu bowiem to, co się rodzi, otrzymuje naturę rodzącego - i to należy do doskonałości; ale w przypadku rodzenia, które ma miejsce tu na ziemi, rodzący się zmienia, co jest niedoskonałością. W stwarzaniu zaś stwórca się nie zmienia, lecz rzecz stworzona nie otrzymuje natury stwarzającego. Mówimy więc, że Syn jest zarówno „stworzony", jak i „zrodzony", by ze stwarzania wziąć niezmienność Ojca, a z rodzenia jedność natury w Ojcu i Synu.
I w ten sposób sobór wyjaśnił, jak rozumieć Pismo Święte, jak to widzimy u Hilarego[10].

10. Syna nazywa się „pierworodnym wszelkiego stworzenia" [Kol 1,15] nie dlatego, że Syn należy do porządku stworzeń, lecz ponieważ Syn pochodzi od Ojca i „otrzymuje" od Ojca, od którego pochodzą i „otrzymują" stworzenia. Lecz Syn otrzymuje od Ojca tę samą co Ojciec naturę, nie otrzymują jej zaś stworzenia. Stąd też Syna nazywa się nie tylko „pierworodnym", lecz także, jednorodzonym" [J 1,18], z racji szczególnego sposobu „otrzymywania".

10 Św. Hilary z Poitiers, *De synodis* 17-18 (PL 10, 493-495).

54

11. Słowa, którymi Pan zwraca się do Ojca, prosząc za uczniów: „Aby byli jedno, jak i my jedno jesteśmy" [J 17,22], ukazują, że Ojciec i Syn stanowiąjedno w sposób, w jaki uczniowie mają stanowić jedno, mianowicie przez miłość. A przecież ten sposób jedności nie wyklucza jedności istoty, lecz raczej jej dowodzi. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 3, [35]: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce", przez co okazuje się, że w Synu jest pełnia bóstwa, jak powiedzieliśmy [IV, 8, ad 4],

Tak więc jest jasne, że świadectwa Pisma Świętego, które arianie przytaczali w swojej sprawie, nie sprzeciwiają się prawdzie wyznawanej przez wiarę katolicką.

Rozdział 9 <<
ODPOWIEDŹ NA AUTORYTETY PRZYTOCZONE PRZEZ FOTYNA I SABELIUSZA

Rozważywszy to, widzimy, że także to, co z Pisma Świętego przytaczają Fotyn [zob. IV, 4] i Sabeliusz [zob. IV, 5] dla poparcia swoich poglądów, nie może potwierdzać ich błędu.

1. Słowa Pana, które powiedział po zmartwychwstaniu w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi" [Mt 28,18], nie oznaczają, jakoby tę władzę wówczas dopiero otrzymał, lecz że władza, którą Syn Boży otrzymał odwiecznie, zaczęła się w Nim objawiać, gdy stał się człowiekiem, przez zwycięstwo nad śmiercią dzięki zmartwychwstaniu.

2. W jaki zaś sposób należy rozumieć to, co Apostoł mówi o Synu w Liście do Rzymian 1, [3]: „On powstał dla Niego z rodu Dawida", pokazują wyraźnie dodane słowa: „Według ciała". Nie powiedział bowiem, że Syn Boży bezwzględnie „powstał", ale że „powstał z rodu Dawida według ciała", przez przyjęcie natury ludzkiej, jak powiedziano w Ewangelii św. Jana [1,14]: „Słowo ciałem się stało". Stąd też jest jasne, że następne słowa: „On został przeznaczony na

pełnego mocy Syna Bożego" [Rz 1,4] odnoszą się do Syna w Jego ludzkiej naturze. Natura ludzka bowiem złączyła się z Synem Bożym - tak że człowieka można nazwać Synem Bożym - nie z powodu ludzkich zasług, lecz z łaski Boga przeznaczającego.

3. Podobnie też to, co mówi ten sam Apostoł: że „Bóg wywyższył Chrystusa" z powodu zasług męki [zob. Flp 2,8-9], należy odnieść do natury ludzkiej, w której było uniżenie z racji męki. Dlatego słowa, które następnie dodano: „Darował Mu imię, które jest ponad wszelkie imię" [Flp 2,9], należy odnieść do tego, że imię właściwe Synowi przez odwieczne zrodzenie miało zostać objawione w wierze ludów, jako właściwe Synowi wcielonemu.

4. W ten sposób widzimy także, iż słowa Piotra, że „Bóg uczynił Jezusa i Panem, i Chrystusem" [Dz 2,36], należy odnieść do natury ludzkiej Syna, w której to, co w naturze boskiej miał odwiecznie, zaczął posiadać w czasie.

Słowa zaś, które przytacza Sabeliusz [IV, 5], mówiąc o jedyności Boga: „Słuchaj Izraelu, Pan, Bóg twój, jest Bogiem jedynym" [Wj 20,2-3; Pwt 6,4], oraz: „Patrzcie teraz, że ja jestem jedyny, i nie ma poza Mną innego Boga" [Pwt 32,39], nie sprzeciwiają się treści wiary katolickiej, która wyznaje, że Ojciec i Syn nie są dwoma bogami, lecz jednym Bogiem, jak to już powiedzieliśmy [IV, 8].

Podobnie też słowa: „Ojciec, który jest we Mnie, On dzieła wykonuje" [J 5,19; por. 14,10], oraz: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie" [J 14,11], nie oznaczają jedności osoby, jak chciał Sabeliusz, lecz jedność istoty, której przeczył Ariusz [IV, 6]. Gdyby bowiem Ojciec i Syn byli jedną Osobą czymś nieodpowiednim byłoby mówienie, że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu, skoro tego, że jeden i ten sam podmiot jest w samym sobie, nie mówi się w znaczeniu właściwym, lecz tylko z racji części; części bowiem są w całości, a to, co jest własnością części, przypisuje się zwykle całości, dlatego mówi się czasem, że jakaś całość jest w samej sobie. Taki zaś sposób mówienia nie stosuje się do Boga, w którym nie może być części, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 20]. Wynika więc stąd

- skoro się mówi, że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu - że Ojciec i Syn nie są jednym podmiotem. Lecz okazuje się w ten sposób, że Ojciec i Syn mają jedną istotę. Gdy bowiem to przyjmiemy, widzimy jasno, w jaki sposób Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu. Skoro bowiem Ojciec jest swoją istotą - ponieważ w Bogu istota i ten, kto ma istotę, nie są czymś innym, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 21] - wynika stąd, że w kimkolwiek jest istota Ojca, w tym jest Ojciec; i z tego samego powodu w kimkolwiek jest istota Syna, w tym jest Syn. Stąd, skoro istota Ojca jest w Synu, a istota Syna w Ojcu - ponieważ Ojciec i Syn mają jedną istotę, jak uczy wiara katolicka - wynika stąd jasno, że Ojciec jest w Synu, a Syn jest w Ojcu. I tak, za pomocą tych samych słów obala się zarówno błąd Sabeliusza, jak i Ariusza.

Rozdział 10
ARGUMENTY PRZECIW RODZENIU I POCHODZENIU W BOGU

Rozważywszy starannie całe to zagadnienie, widzimy jasno, iż w sprawie rodzenia w Bogu Pismo Święte podaje nam do wierzenia, że chociaż Ojciec i Syn są różnymi Osobami, to jednak są jednym Bogiem i mają jedną istotę, czyli naturę. Ponieważ zaś jest czymś bardzo dalekim od natury stworzeń, by jakieś dwa byty były odrębnymi podmiotami, a jednak miały jedną istotę, rozum ludzki, wychodząc od właściwości stworzeń, doświadcza wielu trudności co do tajemnicy rodzenia w Bogu.

1. Skoro rodzenie, jakie my znamy, jest pewną zmianą, której przeciwstawia się rozkład, rodzenie w Bogu wydaje się czymś trudnym do przyjęcia, ponieważ jest On niezmienny, niezniszczalny i wieczny, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej [I, 13; I, 15],

2. Co więcej. Jeśli rodzenie jest zmianą, to wszystko, co zrodzone, musi być zmienne. Co zaś się zmienia, przechodzi od możności do

urzeczywistnienia, „ruch bowiem jest urzeczywistnieniem czegoś, co jako takie istnieje w możności"[11]. Jeśli więc Syn Boży jest zrodzony, to wydaje się, że ani nie jest wieczny - skoro przechodzi od możności do urzeczywistnienia - ani nie jest prawdziwym Bogiem, bo nie jest czystym urzeczywistnieniem, lecz ma coś z możności.

3. Oprócz tego. To, co zrodzone, otrzymuje naturę od rodzącego. Jeśli więc Syn jest zrodzony przez Boga Ojca, to naturę, którą posiada, musiał otrzymać od Ojca. Nie jest zaś możliwe, by otrzymał od Ojca naturę numerycznie różną od tej, którą ma Ojciec, a tę samą co do gatunku, jak się to dzieje w przypadku rodzenia równorzędnego (*in generationibus univocis),* na przykład gdy człowiek rodzi człowieka, a ogień rodzi ogień; wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 42], że jest rzeczą niemożliwą by istniało numerycznie wiele natur boskich. Wydaje się także niemożliwe, by Syn otrzymał naturę numerycznie tę samą, którą ma Ojciec. Jeśli bowiem otrzymał jej część, to wynika stąd, że natura boska jest podzielna. Jeśli zaś otrzymał całą to zdaje się stąd wynikać, że natura boska - jeśli cała została przelana na Syna - przestaje istnieć w Ojcu, i w ten sposób Ojciec, rodząc, ulega zniszczeniu. Nie można też powiedzieć, by natura boska przelewała się z Ojca na Syna dzięki pewnego rodzaju obfitości, tak jak woda ze źródła wlewa się do rzeki, a źródło nie wysycha. Jak bowiem natura boska nie może zostać

podzielona, tak też nie może się powiększać. Zdaje się więc stąd wynikać, że Syn otrzymał naturę od Ojca, jednak nie tę samą - ani numerycznie, ani gatunkowo - którą ma Ojciec, lecz naturę zupełnie innego rodzaju, jak to ma miejsce w przypadku rodzenia nierównorzędnego *(in generatione aequivoca),* na przykład gdy zwierzęta powstające z rozkładu rodzą się mocą słońca, do którego nie są podobne. Wynika stąd zatem, że Syn Boży nie jest ani prawdziwym Synem, gdyż nie jest podobny do Ojca, ani prawdziwym Bogiem, gdyż nie otrzymuje natury boskiej.

11 Zob. Arystoteles, *Physica* III, 1 (201a 10-11; 202a 7-8).

4. Podobnie. Jeśli Syn otrzymuje naturę od Boga Ojca, to czymś innym musi być w Nim to, co otrzymuje, a czymś innym otrzymana natura, żadna bowiem rzecz nie otrzymuje samej siebie. Syn nie jest więc swoją istotą czy naturą. A zatem nie jest prawdziwym Bogiem.

5. Ponadto. Jeśli Syn nie jest czymś różnym od istoty Bożej, to skoro istota Boża jest samoistna, jak dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 22] - wiadomo zaś, że i Ojciec jest samą istotą Bożą - zdaje się stąd wynikać, że Ojciec i Syn posiadają wspólnie tę samą rzecz samoistną. Rzecz zaś samoistna o naturze intelektualnej to osoba[12]. Wynika więc stąd, że jeśli Syn jest istotą Bożą, to Ojciec i Syn są tą samą Osobą. Jeśli zaś Syn nie jest istotą Bożą, to nie jest prawdziwym Bogiem; dowiedliśmy już bowiem tego o Bogu w pierwszej księdze [I, 21], Wydaje się więc, że albo Syn nie jest prawdziwym Bogiem, jak mówił Ariusz, albo nie różni się osobowo od Ojca, jak twierdził Sabeliusz.

6. Oprócz tego. To, co jest zasadą jednostkowienia w jakiejś rzeczy, nie może być w czymś drugim, różnym od niej co do podmiotu. To bowiem, co jest w wielu rzeczach, nie jest zasadą jednostkowienia. Istota Boża zaś jest tym, przez co Bóg jest jednostką- istota Boża nie jest bowiem formą w materii, tak by mogła być ujednostkowiona przez materię. Nie ma więc w Bogu Ojcu niczego innego poza Jego istotą, przez co mógłby być ujednostkowiony. Zatem Jego istota nie może być w żadnym innym podmiocie. Albo więc nie jest w Synu - i wtedy Syn nie jest prawdziwym Bogiem, jak mówi Ariusz; albo Syn nie różni się co do podmiotu od Ojca - i wówczas Ojciec i Syn są jedną Osobą, zgodnie z poglądem Sabeliusza.

7. Co więcej. Jeśli Ojciec i Syn są dwoma podmiotami, czyli dwiema Osobami, a jednak stanowią jedność w istocie, to musi być w Nich coś oprócz istoty, przez co by się różnili; przyjmujemy bowiem, że istotę mają wspólną, a to, co jest wspólne, nie może być zasadą rozróżnienia. To więc, czym Ojciec i Syn się różnią,

12 Zob. Boecjusz, *De duabus naturis (Contra Eutychen et Nestorium)* III (PL 64, 1343-1344).

musi być czymś innym od istoty Bożej. Zatem Osoba Syna, i podobnie Osoba Ojca, złożona jest z dwóch elementów, mianowicie ze wspólnej istoty i zasady rozróżniającej. Obaj więc są złożeni. Żaden zatem nie jest prawdziwym Bogiem.

Gdyby zaś ktoś twierdził, że odróżniają się tylko przez wzajemną relację, gdyż jeden jest Ojcem, a drugi Synem - a wydaje się, że to, co się orzeka relacyjnie, nie orzeka w podmiocie „czegoś", lecz raczej relację „do czegoś", i w ten sposób nie wprowadza się złożenia - to wydaje się, że ta odpowiedź nie jest wystarczająca dla uniknięcia powyższych trudności.

a) Relacji bowiem nie może być bez czegoś absolutnego. W każdej bowiem rzeczy będącej w relacji trzeba przyjąć coś, co jest orzekane w odniesieniu do niej samej, oprócz tego, co jest orzekane w odniesieniu do czegoś drugiego. Na przykład sługa jest czymś w sposób absolutny, oprócz tego, co jest orzekane w odniesieniu do pana. Zatem owa relacja, którą odróżniają się Ojciec i Syn, musi mieć coś absolutnego jako fundament. Albo więc to absolutne jest tylko jedno, albo są dwie rzeczy absolutne. Jeśli jest tylko jedno, to nie może być ono fundamentem podwójnej relacji, chyba że jest to relacja tożsamości, która nie może spowodować rozróżnienia, tak jak mówimy, że to samo jest tożsame z tym samym. Jeśli więc jest to taka relacja, która wymaga rozróżnienia, to musimy przyjąć uprzednie rozróżnienie między bytami absolutnymi. Nie wydaje się więc możliwe, by Osoby Ojca i Syna różniły się od siebie tylko relacjami.

b) Oprócz tego. Należy powiedzieć, że relacja, która odróżnia Syna od Ojca, albo jest jakąś rzeczą albo jest tylko w intelekcie. Jeśli jest rzeczywista - a nie wydaje się być tym samym, czym jest istota Boża, gdyż istota Boża jest wspólna Ojcu i Synowi - to w Synu będzie coś, co nie jest Jego istotą. W takim razie nie jest On prawdziwym Bogiem; wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze, że w Bogu nie ma niczego, co nie byłoby Jego istotą [I, 23]. Jeśli natomiast ta relacja jest tylko pojęciowa, to nie może spowodować różnicy między Osobami Syna i Ojca, różnica osób wymaga bowiem różnicy rzeczywistej.

60

c) Podobnie. Wszystko, co jest w relacji, zależy od tego, z czym jest w relacji. Co zaś zależy od czegoś drugiego, nie jest prawdziwym Bogiem. Jeśli więc Osoby Ojca i Syna różnią się relacjami, żadna z nich nie będzie prawdziwym Bogiem.

8. Oprócz tego. Jeśli Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem, to nazwa „Bóg" musi być orzekana o Ojcu i Synu substancjalnie, ponieważ boskość nie może być przypadłością. Orzecznik substancjalny jest zaś prawdziwie tym, o czym się go orzeka. Gdy bowiem mówimy: „Człowiek jest zwierzęciem", to, co jest prawdziwie człowiekiem, jest zwierzęciem; i podobnie gdy mówimy: „Sokrates jest człowiekiem", to, co jest prawdziwie Sokratesem, jest człowiekiem. Zdaje się stąd wynikać, że jest niemożliwe, by po stronie podmiotów była wielość, skoro po stronie orzecznika substancjalnego jest jedność. Sokrates i Platon nie są bowiem jednym człowiekiem, chociaż są czymś jednym co do natury ludzkiej, ani też człowiek i osioł nie są jednym zwierzęciem, chociaż są czymś jednym co do natury zwierzęcej. Jeśli więc Ojciec i Syn są dwiema Osobami, wydaje się rzeczą niemożliwą by byli jednym Bogiem.

9. Co więcej. Orzeczniki przeciwstawne wskazują na wielość w tym, o czym są orzekane. O Bogu Ojcu i o Bogu Synu orzeka się zaś rzeczy przeciwstawne. Ojciec bowiem jest Bogiem niezrodzonym i rodzącym, a Syn jest Bogiem zrodzonym. Nie wydaje się więc możliwe, by Ojciec i Syn byli jednym Bogiem.

Takie i tym podobne są argumenty tych, którzy chcąc mierzyć tajemnice Boże własnym rozumem, usiłują przeczyć rodzeniu w Bogu. Lecz ponieważ prawda jest potężna sama w sobie i nie osłabiają jej żadne ataki, należy przystąpić do wykazania, że rozum nie może obalić prawdy wiary.

61

Rozdział 11
W JAKI SPOSÓB NALEŻY ROZUMIEĆ RODZENIE W BOGU I CO PISMO ŚWIĘTE MÓWI O SYNU

Jako punkt wyjścia obecnych rozważań należy przyjąć to, że odpowiednio do różnych natur, w rzeczach są różne sposoby emanacji. Im zaś wyższa natura, tym bliższe jej jest to, co od niej pochodzi.

Najniższe miejsce pośród wszystkich rzeczy zajmują ciała nieożywione, w których emanacja może odbywać się tylko przez działanie jednego z nich na coś drugiego. Z ognia bowiem rodzi się ogień w ten sposób, że ogień przemienia jakieś ciało poza nim i nadaje mu jakość i formę ognia.

Wśród ciał ożywionych najniższe miejsce zajmują te rośliny, w których emanacja dokonuje się już od wewnątrz, tak mianowicie, że soki wewnętrzne rośliny zmieniają się w nasienie, a to nasienie oddane ziemi wyrasta na roślinę. Tu więc widzimy już pierwszy stopień życia - żyjącym bowiem nazywamy to, co pobudza samo siebie do działania; temu zaś, co mogą pobudzić do działania tylko czynniki zewnętrzne, całkowicie brak życia. W roślinach zaś znakiem życia jest to, że coś będącego wewnątrz nich porusza je do przyjęcia formy. Życie roślin jest jednak niedoskonałe; choć bowiem emanacja dokonuje się w nich od wewnątrz, jednak to, co powstaje, wychodząc powoli z wnętrza, ostatecznie okazuje się czymś całkowicie zewnętrznym. Soki drzewa bowiem najpierw wydobywają się z drzewa, potem stają się kwiatem i wreszcie owocem, który będąc poza korą drzewa, jest jednak z nią połączony. Gdy zaś owoc dojrzeje, zupełnie się oddziela od drzewa, spada na ziemię i mocą nasienia rodzi kolejną roślinę. Jeśli się to dokładnie rozważy, widać, że początkiem tej emanacji jest coś zewnętrznego, gdyż wewnętrzne soki drzewo czerpie przez korzenie z ziemi, z której roślina pobiera pożywienie.

Ponad życiem roślin mamy wyższy stopień życia, mianowicie życie duszy zmysłowej. Emanacja jej właściwa, chociaż zaczyna się

od czegoś zewnętrznego, to jednak kończy czymś wewnętrznym. I im bardziej emanacja postępuje, tym bardziej staje się wewnętrzna. Zewnętrzny przedmiot zmysłowy bowiem wprowadza swoją formę do zmysłów zewnętrznych, skąd przechodzi do wyobraźni i wreszcie do skarbca pamięci. Zawsze jednak początek i kres tej emanacji są różne, żadna bowiem władza zmysłowa nie zwraca się ku sobie samej. Ten stopień życia jest więc tym wyższy od życia roślin, im bardziej wewnętrzne jest właściwe mu działanie. Nie jest to jednak życie w pełni doskonałe, gdyż emanacja dokonuje się zawsze między jedną rzeczą a drugą.

Istnieje zatem najwyższy i doskonały stopień życia, mianowicie życie duszy obdarzonej intelektem; intelekt bowiem zwraca się ku sobie samemu i może poznawać sam siebie. Ale i w życiu intelektu mamy różne stopnie. Intelekt ludzki bowiem, chociaż może poznawać sam siebie, to jednak swoje poznanie rozpoczyna od czegoś zewnętrznego, ponieważ nie może poznawać intelektualnie bez wyobrażeń, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 60], Doskonalsze jest więc życie intelektu aniołów, których intelekt nie wychodzi od czegoś zewnętrznego w poznawaniu siebie, lecz poznaje siebie sam przez się [II, 96 i nast.]. Jednak i ich życie nie osiąga ostatecznej doskonałości, bo chociaż ich ujęcie umysłowe *(intentio intellecta)* jest całkowicie wewnętrzne, to jednak ujęcie to nie jest ich substancją, gdyż poznanie i istnienie w aniołach nie jest tym samym, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [II, 52],

Ostateczna doskonałość życia przysługuje zatem Bogu, w którym poznanie nie jest czymś innym niż istnienie, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45]. I tak, ujęcie umysłowe w Bogu musi być samą istotą Boga.

Ujęciem umysłowym nazywam zaś to, co intelekt poczyna w sobie, poznając rzecz. Nie jest ono w nas ani samą poznaną rzeczą, ani samą substancją intelektu, lecz pewną podobizną poznanej rzeczy - podobizną, którą wyraża mowa zewnętrzna; stąd też owo ujęcie umysłowe nazywamy słowem wewnętrznym, które jest wyrażane przez słowo zewnętrzne. To, że owo ujęcie nie jest w nas rzeczą

poznaną, wynika jasno stąd, że czym innym jest poznawać rzecz, a czym innym poznawać samo ujęcie umysłowe - co intelekt czyni, gdy poddaje rozważaniu swe dzieło; dlatego jedne nauki zajmują się rzeczami, a inne ujęciami umysłowymi. To zaś, że ujęcie umysłowe nie jest w nas samym intelektem, jasne jest stąd, że istnienie ujęcia umysłowego polega na byciu poznawanym, istnienie zaś naszego intelektu na tym nie polega, gdyż jego istnienie nie utożsamia się z jego poznawaniem.

Skoro zatem w Bogu tym samym jest istnienie i poznanie, to ujęcie umysłowe w Bogu jest samym Jego intelektem. A ponieważ w Bogu intelekt jest rzeczą poznaną - poznając bowiem siebie, poznaje wszystko inne, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 49] - wynika stąd, że w poznającym Bogu tym samym jest intelekt, rzecz poznawana i ujęcie umysłowe.

Rozważywszy to, możemy pojąć do pewnego stopnia, w jaki sposób należy rozumieć rodzenie w Bogu. Jest bowiem jasne, że rodzenia w Bogu nie można rozumieć w tym znaczeniu, co w bytach nieożywionych, w których rodzący wprowadza swą formę w materię zewnętrzną. Albowiem zgodnie ze stanowiskiem wiary Syn zrodzony z Boga musi mieć prawdziwą boskość i być prawdziwym Bogiem. Owa boskość zaś nie jest formą tkwiącą w materii ani też Bóg nie ma w sobie materii, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 17; I, 27]. Podobnie też nie można przyjąć, by rodzenie w Bogu dokonywało się na wzór rodzenia, jakie jest u roślin czy też zwierząt, które mają wspólnie z roślinami władzę odżywiania i władzę rozrodczą. Albowiem cząstka rośliny bądź zwierzęcia oddziela się, by dokonało się zrodzenie czegoś podobnego gatunkowo, co u kresu rodzenia jest zupełnie poza rodzącym. Od Boga zaś nic nie może się oddzielić, ponieważ jest On niepodzielny. Syn zrodzony z Boga nie jest też poza rodzącym Ojcem, lecz w Nim, jak wiadomo z przytoczonych powyżej świadectw [IV, 9], Rodzenia w Bogu nie można też rozumieć w sposób właściwy emanacji, jaka występuje w duszy zmysłowej. Bóg bowiem nie przyjmuje niczego z zewnątrz, by móc oddziaływać na jakiś inny byt, gdyż inaczej nie

byłby pierwszą przyczyną. Poza tym działania duszy zmysłowej nie mogą się dokonywać bez narządów cielesnych; jest zaś jasne, że Bóg nie ma ciała. Wynika stąd więc, że rodzenie w Bogu należy pojmować jako emanację umysłową.

Należy to wyjaśnić w następujący sposób. Z tego, co powiedzieliśmy w pierwszej księdze [I, 47], wynika jasno, że Bóg poznaje sam siebie. Każda zaś rzecz poznana jako poznana musi być w poznającym - poznawanie umysłowe oznacza bowiem ujęcie przez intelekt poznawanego przedmiotu; stąd też nasz intelekt, poznając siebie, jest w sobie nie tylko jako tożsamy ze sobą przez istotę, lecz także jako coś ujętego przez siebie w

akcie poznania. Bóg zatem musi być w sobie, tak jak przedmiot poznany jest w poznającym. Przedmiot zaś poznany jest w poznającym ujęciem umysłowym i słowem. Zatem w Bogu poznającym siebie Słowo Boże to niejako poznany Bóg, podobnie jak słowo „kamień" w intelekcie to poznany kamień. Dlatego też powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Słowo było u Boga".

Ponieważ zaś intelekt Boży nie przechodzi z możności do urzeczywistnienia, lecz zawsze istnieje jako urzeczywistniony, czego dowiedliśmy w pierwszej księdze [I, 56], z konieczności musi być tak, że Bóg poznaje siebie zawsze. Skoro zaś siebie poznaje, Jego Słowo musi być w Nim, jak wykazaliśmy. Jest więc rzeczą konieczną, że Słowo Boga istniało w Bogu zawsze. Słowo Boga jest zatem współwieczne Bogu, i nie pojawia się w Nim w jakimś momencie czasu, tak jak w naszym intelekcie pojawia się w jakimś momencie czasu słowo poczęte wewnętrznie, którym jest ujęcie umysłowe. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo".

Skoro zaś intelekt Boży jest nie tylko zawsze urzeczywistniony, ale jest czystą rzeczywistością, jak udowodniliśmy w pierwszej księdze [I, 16], substancja intelektu Bożego musi być jego poznaniem, które jest urzeczywistnieniem intelektu. Istnienie zaś słowa poczętego wewnętrznie, czyli ujęcia umysłowego, to bycie poznanym. Tym samym więc jest istnienie Słowa Bożego i intelektu

Bożego, a w konsekwencji też samego Boga, który jest swoim intelektem. Istnienie Boga zaś jest Jego istotą, czy też naturą, która jest tożsama z Bogiem, jak udowodniliśmy w pierwszej księdze [I, 22], Słowo Boże jest więc Bożym istnieniem, Jego istotą i prawdziwym Bogiem. Inaczej zaś się rzeczy mają ze słowem intelektu ludzkiego. Gdy bowiem nasz intelekt poznaje siebie, czym innym jest istnienie intelektu, a czym innym jego działanie poznawcze, gdyż substancja intelektu, zanim pozna w sposób urzeczywistniony, poznaje w możności. Wynika więc stąd, że czym innym jest istnienie ujęcia umysłowego, a czym innym istnienie samego intelektu, ponieważ istnienie ujęcia umysłowego polega na byciu poznanym. Dlatego w człowieku poznającym siebie słowo poczęte wewnętrznie nie jest prawdziwym człowiekiem, posiadającym naturalne istnienie człowieka, lecz tylko człowiekiem jako poznanym - jakby pewną podobizną człowieka prawdziwego, ujętą przez intelekt. Słowo Boże zaś, przez to, że jest Bogiem poznanym, jest prawdziwym Bogiem, z natury posiadającym boskie istnienie, dlatego że naturalne istnienie Boga nie jest czymś innym od poznania właściwego Bogu, jak to już powiedzieliśmy. Stąd też w Ewangelii Św. Jana 1, [1] powiedziano: „Bogiem było Słowo". A ponieważ słowa te powiedziano bezwarunkowo, dlatego dowodzą one, że należy rozumieć, iż Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem. Słowa człowieka nie można bowiem nazwać człowiekiem wprost i bezwarunkowo, ale tylko pod pewnym względem, mianowicie człowiekiem jako poznanym. Stąd zdanie: „Człowiek jest słowem" byłoby fałszywe, natomiast zdanie: „Człowiek jako poznany jest słowem" może być prawdziwe. Gdy więc się mówi: „Bogiem było Słowo", wyraża się przez to, że Słowo Boże jest nie tylko ujęciem umysłowym, jak nasze słowo, lecz także Bytem istniejącym w naturze i samoistnym. Bóg prawdziwy jest bowiem Bytem samoistnym, skoro jest w najwyższym stopniu Bytem samym przez się.

Natura Boga nie jest zaś w Słowie w ten sposób, by była jedna gatunkowo, a różna numerycznie. Tak bowiem Słowo posiada naturę Boga, jak poznanie Boga jest samym Jego istnieniem, jak

powiedzieliśmy. Poznanie zaś jest samym istnieniem Bożym. Słowo więc posiada istotę Bożą tę samą nie tylko gatunkowo, ale i numerycznie. Następnie, jedna gatunkowo natura rozdziela się na wiele numerycznie bytów tylko z racji materii. Natura boska zaś jest całkowicie niematerialna. Jest więc niemożliwe, by natura boska była gatunkowo jedna, a numerycznie różna. A zatem Słowo Boże ma wspólnie z Bogiem tę samą numerycznie naturę. Dlatego też Słowo Boże i Bóg, którego to jest Słowo, nie są dwoma Bogami, lecz jednym Bogiem. To bowiem, że w naszym świecie dwa byty posiadające ludzką naturę są dwojgiem ludzi, bierze się stąd, że natura ludzka jest rozdzielona numerycznie na dwa byty. Wykazaliśmy zaś w pierwszej księdze [I, 31], że to, co w stworzeniach jest rozdzielone, w Bogu jest bezwzględnie czymś jednym. Tak na przykład w stworzeniach istota jest czym innym niż istnienie, a w niektórych stworzeniach także to, co bytuje samoistnie w swej istocie, jest czym innym niż jego istota, czyli natura - albowiem ten oto człowiek nie jest swoim człowieczeństwem ani swoim istnieniem. Ale Bóg jest swoją istotą i swoim istnieniem.

A chociaż w Bogu te elementy są najprawdziwiej czymś jednym, to jednak jest w Nim wszystko, co się odnosi czy to do samoistności, czy do istoty, czy do samego istnienia. Jest bowiem właściwe dla Boga, że nie jest w czymś, o ile jest samoistny, że jest czymś, o ile jest istotą, i że istnieje jako urzeczywistniony - z racji samego istnienia. Skoro więc w Bogu poznający, poznanie i ujęcie umysłowe są tym samym co Jego Słowo, to najprawdziwiej musi być w Nim i to, co odnosi się do poznającego, i to, co odnosi się do poznania, i to, co odnosi się do ujęcia umysłowego, czyli Słowa. Do pojęcia słowa wewnętrznego, którym jest ujęcie umysłowe, należy zaś to, że pochodzi od poznającego zgodnie z jego poznawaniem umysłowym, skoro jest niejako kresem działania intelektu. Poznając bowiem, intelekt poczyna i tworzy ujęcie, czy też pojęcie umysłowe *(intentionem sive rationem intellectam*), które jest słowem wewnętrznym. Od Boga więc, dzięki Jego poznaniu umysłowemu, musi pochodzić Jego Słowo. Zatem Słowo Boże przyrównuje się

do poznającego Boga, którego jest Słowem, jak do Tego, od kogo pochodzi - to bowiem należy do pojęcia słowa. Skoro więc w Bogu poznający, poznanie i ujęcie umysłowe, czyli Słowo, są przez istotę czymś jednym, a przez to każde z nich musi być Bogiem, dlatego pozostaje sama tylko różnica relacji, zgodnie z tym, że Słowo odnosi się do Poczynającego jako do Tego, od kogo pochodzi. Stąd też Ewangelista - ponieważ powiedział: „Bogiem było Słowo" [J 1,1] - dodał: „Ono było na początku u Boga" [J 1,2], byśmy nie uważali, że została całkowicie usunięta różnica między Słowem a Bogiem wypowiadającym, czyli poczynającym Słowo. Tak jakby mówił: To Słowo, o którym powiedziałem, że jest Bogiem, różni się w pewien sposób od Boga wypowiadającego Słowo - tak by można było powiedzieć, że „było u Boga".

Słowo poczęte wewnętrznie jest pewnym pojęciem i podobizną rzeczy poznanej. Podobizna zaś jakiejś rzeczy, istniejąca w czymś drugim, albo stanowi wzorzec, jeśli jest zasadą, albo raczej stanowi obraz, jeśli do tego, czego jest podobizną odnosi się jako do zasady. Przykład jednego i drugiego widzimy w naszym intelekcie. Ponieważ podobizna wykonywanego dzieła, będąca w umyśle twórcy, jest zasadą działania, przez które powstaje dzieło, odnosi się ona do dzieła, jak wzorzec do tego, co na jego podstawie powstaje. Natomiast podobizna rzeczy naturalnej, poczęta w naszym intelekcie, odnosi

się do rzeczy, której jest podobizną jak do swej zasady, gdyż nasze poznanie zaczyna się od zmysłów, w których rzeczy naturalne wywołują zmiany. Ponieważ zaś Bóg poznaje i samego siebie, i inne rzeczy, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 47-49], Jego poznanie jest zasadą rzeczy, które poznaje, skoro jest ich przyczyną przez intelekt i wolę. Ale do przedmiotu poznania, którym jest On sam, odnosi się jak do zasady; przedmiot ten jest bowiem tożsamy z poznającym intelektem, którego pewną emanacją jest poczęte Słowo. A zatem do innych rzeczy poznawanych przez Boga Słowo Boga musi się odnosić jak wzorzec, a do samego Boga, którego jest Słowem - jak Jego obraz. Dlatego w Liście do Kolosan 1, [15] powiedziano o Słowie Bożym, że ,jest obrazem niewidzialnego Boga".

68

Pomiędzy intelektem a zmysłem jest zaś różnica. Zmysł bowiem ujmuje rzecz w zakresie jej przypadłości zewnętrznych, jak barwa, smak, ilość i tym podobne, a intelekt wnika w głąb rzeczy. A ponieważ wszelkie poznanie dokonuje się stosownie do podobieństwa między poznającym a poznawanym, w zmyśle musi być podobizna rzeczy zmysłowej w odniesieniu do jej przypadłości, w intelekcie zaś podobizna rzeczy poznanej umysłowo w odniesieniu do jej istoty. Zatem słowo poczęte w intelekcie jest obrazem lub wzorcem substancji poznanej rzeczy. Skoro więc Słowo Boże jest obrazem Boga, jak wykazaliśmy, to musi być obrazem Boga w odniesieniu do Jego istoty. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że jest „odbiciem Jego istoty".

Obraz zaś jakiejś rzeczy jest dwojaki. Istnieje obraz, który nie uczestniczy w naturze rzeczy, której jest obrazem, będąc bądź jej obrazem w zakresie zewnętrznych przypadłości - jak na przykład posąg spiżowy jest obrazem człowieka, a jednak nie jest człowiekiem, bądź też obrazem w zakresie substancji rzeczy - pojęcie człowieka w umyśle nie jest bowiem człowiekiem, gdyż, jak powiada Filozof: „Nie kamień jest w duszy, lecz forma kamienia"[13]. Obraz zaś, który ma tę samą naturę co rzecz, której jest obrazem, jest jak gdyby synem królewskim, w którym się ukazuje obraz ojca, i który ma tę samą naturę co ojciec. Wykazaliśmy zaś, że Słowo Boże jest obrazem Wypowiadającego Je, w odniesieniu do samej Jego istoty, i że uczestniczy w naturze Mówiącego. Wynika więc stąd, że Słowo Boże jest nie tylko obrazem, lecz także Synem. Gdy bowiem mówimy o bytach żyjących, jest rzeczą niemożliwą być czyimś obrazem i mieć tę samą naturę, a nie być jego synem; albowiem to, co pochodzi od bytu żyjącego i ma podobieństwo do jego natury, nazywamy jego synem. Dlatego też powiedziano w Psalmie [2,7]: „Pan rzekł do Mnie: »Tyś jest Synem moim«".

Należy także rozważyć, że skoro w każdej naturze pochodzenie syna od ojca jest naturalne - i stąd Słowo Boże nazywamy Synem

13 Arystoteles, *De cmima* III, 8 (43 lb 29-30).

69

Bożym - Syn musi pochodzić od Ojca w sposób naturalny. A to zgadza się z tym, co powiedzieliśmy powyżej, jak można stwierdzić na podstawie działania naszego intelektu. Nasz intelekt bowiem niektóre rzeczy poznaje z natury, na przykład pierwsze zasady poznawania, których pojęcia umysłowe, zwane słowami wewnętrznymi, są w nim z natury i od niego pochodzą. Istnieją też takie przedmioty poznania umysłowego, których nasz intelekt nie poznaje z natury, lecz do ich poznania dochodzi przez

rozumowanie; ich pojęcia nie istnieją w naszym intelekcie z natury, lecz zdobywa się je wysiłkiem umysłowym. Jest zaś czymś oczywistym, że Bóg poznaje siebie z natury, jak też istnieje z natury; Jego poznanie jest bowiem Jego istnieniem, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 45]. Zatem Słowo Boga poznającego siebie pochodzi od Niego z natury. A skoro Słowo Boga jest tej samej natury co wypowiadający Je Bóg, i jest Jego podobizną, wynika stąd, że to naturalne pochodzenie prowadzi do podobieństwa do Tego, kto jest źródłem pochodzenia w tożsamości natury. Pojęcie prawdziwego zrodzenia wśród istot żyjących polega zaś na tym, że to, co się rodzi, pochodzi od rodzącego jako jego podobizna i ma tę samą co on naturę. Zatem Słowo Boże jest prawdziwie zrodzone przez wypowiadającego Je Boga, a Jego pochodzenie można nazwać zrodzeniem lub narodzeniem. Dlatego powiedziane jest w Psalmie [2,7]: „Ja Ciebie dziś zrodziłem", to znaczy w wieczności, która zawsze jest teraźniejszością, i nie ma w niej znamienia przeszłości lub przyszłości. Dlatego fałszywe okazuje się twierdzenie arian, że Ojciec zrodził Syna z woli. Co bowiem pochodzi z woli, nie jest z natury.

Należy także zauważyć, że to, co się rodzi, póki pozostaje w rodzącym, nazywa się czymś „poczętym". Słowo Boże rodzi się zaś z Boga w ten sposób, że się od Niego nie odłącza, lecz w Nim pozostaje, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej. Słusznie więc można mówić, że Słowo Boże jest przez Boga „poczęte". Dlatego to Mądrość Boża mówi w Księdze Przysłów 8, [24]: „Jeszcze nie było głębin, a ja już byłam poczęta". Istnieje jednak różnica między poczęciem Słowa Bożego a poczęciem materialnym, które występuje

w naszym świecie u istot ożywionych. Potomstwo bowiem, gdy zostaje poczęte i przebywa w łonie matki, nie jest jeszcze w pełni doskonałe i nie może istnieć samo przez się, oddzielone co do miejsca od rodzącego. Dlatego w przypadku cielesnego zrodzenia istot ożywionych czym innym musi być poczęcie rodzącego się potomstwa, a czym innym jego zrodzenie, przez które potomstwo także co do miejsca oddziela się od rodzącego, opuszczając jego łono. Natomiast Słowo Boże, przebywające w wypowiadającym Je Bogu, jest doskonałe, istnieje samo w sobie, i jest odrębne od wypowiadającego Je Boga - nie oczekujemy tu bowiem oddzielenia co do miejsca, lecz różnią się tylko relacją, jak powiedzieliśmy. Zatem w przypadku rodzenia Słowa Bożego poczęcie i zrodzenie są tym samym. I dlatego zaraz po słowach: „Ja już byłam poczęta", usta Mądrości dodały: „Przed pagórkami zostałam zrodzona" [Prz 8,25], Lecz ponieważ w rzeczach cielesnych w poczęciu i zrodzeniu obecna jest zmiana, musi w nich być pewne następstwo, ponieważ kresem poczęcia jest istnienie poczętego w poczynającym, kresem zrodzenia zaś - istnienie tego, co się rodzi, odrębne od rodzącego. Jest więc konieczne, by w bytach cielesnych to, co się poczyna, wcześniej nie istniało, a to, co się rodzi, rodząc się, nie było odrębne od rodzącego. Natomiast w poczęciu i zrodzeniu słowa umysłowego nie występuje zmiana ani następstwo, dlatego gdy się poczyna, od razu istnieje, a gdy się rodzi, od razu jest odrębne, podobnie jak to, co się oświetla, gdy zostaje oświetlone, od razu jest oświetlone, ponieważ w oświetlaniu nie ma żadnego następstwa. A skoro tak się rzecz ma z naszym słowem umysłowym, to tym bardziej przysługuje to Słowu Bożemu - nie tylko dlatego, że umysłowe poczęcie jest też zrodzeniem, lecz dlatego, że jedno i drugie istnieje w wieczności, w której nie może być „przedtem" ani „potem". Dlatego to po słowach: „Przed pagórkami zostałam zrodzona", usta Mądrości dodały: „Gdy niebo umacniał, byłam przy Nim obecna" [Prz 8,27] - aby

ktoś nie myślał, że jej nie było, póki nie została zrodzona. I tak, podczas gdy w przypadku cielesnego rodzenia istot ożywionych najpierw coś się poczyna, następnie się rodzi i wreszcie istnieje jako połączone z rodzącym,

71

a zarazem odrębne od niego - to w Bożym rodzeniu wszystko to, jak należy pojmować, zachodzi jednocześnie. Albowiem Słowo Boże zarazem się poczyna, rodzi i jest obecne (*adest*). A ponieważ to, co się rodzi, wychodzi z łona, dlatego na oznaczenie zrodzenia Słowa Bożego używa się nazwy „zrodzenie", aby wskazać na Jego doskonałą odrębność od Rodzącego, i z tej samej racji używa się wyrażenia „zrodzenie z łona", zgodnie ze słowami Psalmu [110,3]: „Z łona zrodziłem Cię przed jutrzenką". Ponieważ jednak, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy, nie ma takiej odrębności między Słowem a Wypowiadającym Je, która by przeszkadzała, by Słowo było w Wypowiadającym, dlatego aby wskazać na odrębność Słowa, mówimy, że Słowo zostało „zrodzone" lub że zostało „zrodzone z łona", aby zaś pokazać, że taka odrębność nie wyklucza tego, by Słowo było w Wypowiadającym, powiedziano w Ewangelii św. Jana 1, [18], że Jest w łonie Ojca".

Należy jednak zauważyć, że cielesne zrodzenie istot ożywionych dokonuje się mocą czynną i mocą bierną; ze względu na moc czynną mówi się o ojcu, a ze względu na moc bierną - o matce. Dlatego niektóre z działań potrzebnych do zrodzenia potomstwa przysługują ojcu, a inne matce. Albowiem rzeczą ojca jest dać potomstwu naturę i gatunek, a rzeczą matki, jako biernej i przyjmującej - począć je i urodzić. Skoro zaś pochodzenie Słowa polega na tym, że Bóg poznaje siebie, owo zaś boskie poznanie nie dokonuje się za pomocą jakiejś mocy biernej, lecz takiej, która jest mocą czynną - gdyż intelekt boski nie jest w możności, lecz jest wyłącznie urzeczywistniony - dlatego do zrodzenia Słowa Bożego nie stosuje się pojęcia matki, lecz tylko ojca. Stąd wszystko to, co w rodzeniu cielesnym przysługuje oddzielnie ojcu i matce, w rodzeniu Słowa Pismo Święte przypisuje Ojcu, mówi bowiem, że Ojciec „dał Synowi życie" [zob. J 5,26], a także to, że Go „począł" i „zrodził".

72

Rozdział 12 <<
W JAKI SPOSÓB SYNA BOŻEGO NAZYWAMY MĄDROŚCIĄ BOŻĄ

Ponieważ do zrodzenia Słowa zastosowaliśmy to, co powiedziano o Mądrości Bożej [IV, 11], należy z kolei wykazać, że przez Mądrość Bożą, która mówi powyższe słowa, można rozumieć Słowo Boże.

Aby zaś wychodząc od spraw ludzkich, wznieść się do poznania spraw boskich, należy rozważyć, że w człowieku mądrością nazywamy pewną sprawność, która udoskonala nasz umysł w poznaniu rzeczy najwyższych, a mianowicie rzeczy boskich[14]. Skoro zaś przez sprawność mądrości kształtuje się w naszym intelekcie pewne pojęcie o rzeczach boskich, owo pojęcie umysłowe, będące słowem wewnętrznym, otrzymuje zwykle nazwę mądrości. Otrzymuje zaś tę nazwę zgodnie ze sposobem wyrażania się, w którym działania i ich skutki określamy nazwą sprawności, od której pochodzą. To bowiem, co czynimy sprawiedliwie, nazywamy sprawiedliwością, co czynimy mężnie -

męstwem, i ogólnie: to, co czynimy cnotliwie, nazywamy cnotą. I w ten sposób to, co ktoś obmyśla mądrze, nazywa się jego mądrością.

W Bogu zaś o mądrości należy mówić w odniesieniu do tego, że poznaje On sam siebie. Ale ponieważ poznaje siebie nie przez jakąś formę poznawczą, lecz jedynie przez swą istotę - co więcej: Jego poznanie jest Jego istotą - dlatego Mądrość Boża nie może być sprawnością, lecz jest samą istotą Boga. Jest zaś jasne na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że Syn Boży jest Słowem i pojęciem, jakie ma Bóg poznający siebie. Wynika więc stąd, że Słowo Boże, jako poczęte w mądrości przez umysł Boży, nazywa się w sposób właściwy poczętą albo zrodzoną Mądrością. Dlatego w 1 Liście do Koryntian 1, [24] Apostoł nazywa Chrystusa „Mądrością Bożą".

14 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 1 (981b 28-29); IV, 1 (1003a 26). Por. także *Summa contra gentiles* I, 1; I, 94.

73

Poczęte przez umysł słowo mądrości ujawnia zaś w pewien sposób mądrość poznającego, podobnie jak w nas wszystkie sprawności ujawniają się przez działania. Ponieważ więc mądrość Bożą nazywa się światłem - bo polega na czystym działaniu poznawczym - światło zaś ujawnia się w pochodzącym od niego blasku, dlatego jest czymś odpowiednim, że Słowo Mądrości Bożej nazywa się „blaskiem światłości", zgodnie ze słowami Apostoła, który mówi o Synu: „Ponieważ jest odblaskiem chwały" [Hbr 1,3], Stąd też i Syn przypisuje sobie ujawnianie Ojca, gdy mówi w Ewangelii św. Jana 17, [6]: „Ojcze, oznajmiłem imię Twoje ludziom".

Jednakże, chociaż Syna, który jest Słowem Boga, nazywa się w sposób właściwy „Mądrością poczętą", to jednak nazwa „mądrość" orzekana bezwzględnie musi być wspólna Ojcu i Synowi, ponieważ mądrość, której blaskiem jest Słowo, jest istotą Ojca, jak powiedzieliśmy, istota zaś Ojca jest wspólna Jemu i Synowi.

Rozdział 13
W BOGU JEST TYLKO JEDEN SYN

Ponieważ, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 49], Bóg, poznając siebie, poznaje wszystko inne, siebie zaś poznaje jednym prostym oglądem, gdyż Jego poznanie jest Jego istnieniem - dlatego jest konieczne, by Słowo Boże było tylko jedno. Skoro zaś w Bogu zrodzenie Syna jest tym samym co poczęcie Słowa [IV, 11], wynika stąd, że jest tylko jedno zrodzenie w Bogu i jeden jedyny Syn zrodzony przez Ojca. Dlatego też powiedziano w Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca"; a dalej: „Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, On nam opowiedział" [J 1,18].

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy [IV, 11], zdaje się jednak wynikać, że istnieje także słowo Słowa i syn Syna. Wykazaliśmy bowiem, że Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem. Wszystko więc, co przysługuje Bogu, musi również przysługiwać Słowu Bożemu.

74

Bóg zaś z konieczności poznaje siebie. A zatem także Słowo Boże poznaje siebie. Jeżeli więc dzięki temu, że Bóg poznaje siebie, jest w Nim zrodzone przez Niego Słowo, to zdaje się stąd wynikać, że i Słowu, o ile poznaje siebie, należy przypisać inne słowo. I w ten sposób będzie słowo Słowa i syn Syna. A owo Słowo, jeżeli jest Bogiem, znowu

poznaje siebie, i będzie miało inne słowo; i w ten sposób rodzenie w Bogu będzie postępowało w nieskończoność.

Trudność tę można rozwiązać na podstawie tego, co już powiedzieliśmy. Gdy bowiem wykazaliśmy, że Słowo Boże jest Bogiem, wykazaliśmy również, że nie jest innym Bogiem niż Ten, którego jest Słowem, lecz jest Bogiem całkowicie jednym, różniącym się od Tamtego jedynie przez to, że od Niego jako Słowo pochodzi. Jak zaś Słowo nie jest innym Bogiem, tak też nie ma innego intelektu, i, co za tym idzie, nie ma innego poznania umysłowego, a stąd nie ma też innego słowa. Nie wynika jednak stąd, by było słowem samego siebie, zgodnie z tym, że Słowo poznaje siebie. Jak bowiem powiedzieliśmy, Słowo różni się od Wypowiadającego tylko tym, że od Niego pochodzi. Zatem wypowiadającemu Słowo Bogu, którym jest Ojciec, i Słowu, którym jest Syn, należy przypisywać wspólnie wszystko inne, dlatego że i Słowo jest Bogiem, natomiast Ojcu w sposób wyłączny należy przypisywać jedynie to, że od Niego pochodzi Słowo, a Synowi w sposób wyłączny to, że pochodzi od Boga wypowiadającego Słowo.

Widać też jasno, że Syn nie jest pozbawiony mocy, chociaż nie może zrodzić syna, Ojciec zaś rodzi Syna. W Ojcu i Synu jest bowiem ta sama moc, tak jak jest w Nich ta sama boskość. A ponieważ w Bogu zrodzenie to umysłowe poczęcie Słowa, przez to mianowicie, że Bóg poznaje siebie, dlatego w Bogu moc rodzenia musi równać się mocy poznawania siebie. Skoro zaś w Bogu poznanie siebie jest jedno i niezłożone, to i moc poznania siebie, która nie jest niczym innym jak urzeczywistnieniem poznania, musi być tylko jedna. Tą samą więc mocą dzieje się to, że Słowo zostaje poczęte, i to, że Ten, który Je wypowiada, poczyna. Stąd też tą samą mocą Ojciec rodzi i Syn zostaje zrodzony. Ojciec zatem nie ma żadnej mocy, której

by nie miał Syn, ale Ojciec ma moc rodzenia, aby zrodzić, Syn zaś - by zostać zrodzonym; a różnią się one tylko relacją, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy.

Lecz ponieważ Apostoł powiada, że Syn Boży ma słowo, z czego zdaje się wynikać, że istnieje syn Syna i słowo Słowa, należy rozważyć, w jaki sposób słowa Apostoła należy rozumieć. Mówi bowiem w Liście do Hebrajczyków 1, [2]: „W te dni mówił do nas przez Syna"; a następnie: „On, ponieważ jest odblaskiem chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymując wszystko słowem swojej potęgi" itd. [Hbr 1,3]. Zrozumienia tych słów należy szukać w tym, co już powiedzieliśmy. Powiedzieliśmy bowiem [IV, 12], że pojęcie mądrości, będące słowem, nazywa się mądrością. Idąc dalej, jest czymś oczywistym, że mądrością można nazwać także zewnętrzny skutek pochodzący od pojęcia mądrości, stosownie do tego, że skutek przybiera nazwę przyczyny. Mówi się bowiem, że czyjąś mądrością jest nie tylko to, co mądrze obmyśla, ale także to, co mądrze czyni. Stąd zdarza się, że mądrością Bożą nazywamy także objawienie (*explicatio*) Mądrości Bożej w dziełach stworzonych, zgodnie ze słowami Eklezjastyku 1 [Syr 1,9]: „Bóg stworzył ją", to znaczy mądrość, „przez Ducha Świętego"; a dalej mówi: „I rozlał ją na wszystkie dzieła swoje" [Syr 1,10]. Tak więc i to, co się dokonuje przez Słowo, przybiera nazwę słowa; albowiem i u nas wyrażenie słowa wewnętrznego za pomocą mowy nazywamy słowem, tak jakby było słowem słowa, gdyż ukazuje słowo wewnętrzne. Tak więc nie tylko pojęcie intelektu Bożego nazywamy Słowem, to jest Synem, lecz także objawienie tego pojęcia w dziełach zewnętrznych nazywamy słowem Słowa. A zatem to, że Syn „podtrzymuje wszystko słowem swojej potęgi" należy rozumieć podobnie, jak to, co czytamy w Psalmie [148,8]: „Ogniu, gradzie, śniegu, lodzie, wietrze gwałtowny, co

pełnicie Jego słowo" - ponieważ przez moc stworzeń objawiają się w rzeczach skutki pojęcia Bożego.

Skoro zaś Bóg, poznając siebie, poznaje wszystko inne, jak powiedzieliśmy, dlatego Słowo poczęte w Bogu przez to, że poznaje

76

siebie musi być także Słowem wszystkich rzeczy. Jednak nie jest Ono w ten sam sposób Słowem Boga i innych rzeczy. Słowem Boga jest bowiem przez to, że pochodzi od Niego, natomiast słowem innych rzeczy jest nie jako pochodzące od nich - albowiem Bóg nie czerpie wiedzy z rzeczy, a raczej przez swą wiedzę powołuje rzeczy do istnienia, jak to wykazaliśmy powyżej [IV, 11], Musi więc Słowo Boga być doskonałym pierwowzorem wszystkich rzeczy stworzonych. W jaki zaś sposób może być pierwowzorem poszczególnych rzeczy, jest jasne z tego, o czym mówiliśmy w pierwszej księdze, gdzie zostało dowiedzione, że Bóg ma właściwe poznanie wszystkich rzeczy [I, 50].

Każdy zaś, kto czyni coś poprzez intelekt, działa zgodnie z zamysłem rzeczy, którą wykonuje; albowiem dom istniejący w materii budowniczy buduje zgodnie z zamysłem domu, który ma w intelekcie. Wykazaliśmy zaś powyżej [II, 23], że Bóg powołał rzeczy do istnienia nie z konieczności naturalnej, lecz działając niejako przez intelekt i wolę. A zatem Bóg uczynił wszystko przez swe Słowo, które jest pierwowzorem rzeczy przez Niego uczynionych. Dlatego powiedziano w Ewangelii Św. Jana 1, [3]: „Wszystko przez Nie się stało". Zgadza się z tym to, że opisując początek świata, Mojżesz używa przy poszczególnych dziełach następujących wyrażeń: „Bóg rzekł: »Niechaj się stanie światłość« - i stała się światłość" [Rdz 1,3]; „Bóg rzekł: »Niechaj powstanie sklepienie«" itd. [Rdz 1,6], Wszystko to ujmuje Psalmista, gdy powiada: „Rzekł i zostały stworzone" [Ps 148,5]; mówić bowiem, to znaczy wypowiadać słowo. Tak więc to, że Bóg „rzekł i zostały stworzone" należy rozumieć w tym sensie, że wypowiedział Słowo, przez które rzeczy powołał do istnienia jako przez ich doskonały pierwowzór.

Lecz ponieważ przyczyną zachowania rzeczy w istnieniu jest to samo, co jest przyczyną ich powołania do istnienia [zob. III, 65], dlatego jak przez Słowo wszystko się stało, tak też przez Słowo wszystko jest zachowywane w istnieniu. Stąd mówi Psalmista: „Przez Słowo Pana niebiosa zostały utwierdzone" [Ps 33,6], Apostoł zaś mówi o Synu w Liście do Hebrajczyków 1, [3], że „podtrzymuje

77

wszystko słowem swojej mocy"; w jaki sposób to należy rozumieć, zostało już powiedziane.

Należy jednak wiedzieć, że Słowo Boże różni się od zamysłu w intelekcie twórcy tym, że Słowo Boże jest Bogiem bytującym samoistnie, natomiast zamysł tworzonej rzeczy w intelekcie twórcy nie jest rzeczą samoistną, lecz tylko formą umysłową. Formie zaś niesamoistnej nie przysługuje w sposób właściwy działanie - ponieważ działanie przysługuje rzeczy doskonałej i samoistnej - lecz forma należy do rzeczy, a przez formę rzecz działa; forma bowiem jest zasadą działania, przez którą działający działa. A zatem zamysł domu w intelekcie twórcy nie buduje domu, lecz przez nią buduje dom twórca. Natomiast Słowo Boże, będące pierwowzorem rzeczy tworzonych przez Boga, ponieważ bytuje samoistnie, samo tworzy, a nie tylko przez Nie coś jest tworzone. I dlatego w Księdze Przysłów 8, [30] Mądrość Boża powiada: „Z Nim byłam, wszystko urządzając"; a Pan mówi w Ewangelii Św. Jana 5, [17]: „Ojciec mój działa, i Ja działam".

Należy również wziąć pod uwagę, iż rzecz tworzona przez intelekt istnieje uprzednio w pojętym zamyśle, zanim zaistnieje także sama w sobie; dom bowiem jest w zamyśle twórcy, zanim zostanie urzeczywistniony. Słowo Boże zaś, jak wykazano, jest pierwowzorem wszystkich rzeczy, które Bóg uczynił. Zatem wszystkie rzeczy, które Bóg uczynił, musiały istnieć uprzednio w Słowie Boga, zanim zaistniały także w swojej naturze. Co zaś istnieje w jakiejś rzeczy, istnieje w niej w sposób właściwy rzeczy, w której istnieje, a nie w swój własny sposób; dom bowiem istnieje w umyśle twórcy w sposób umysłowy i niematerialny. Należy więc przyjąć, iż rzeczy istniały uprzednio w Słowie Bożym w sposób właściwy samemu Słowu. Sposób zaś właściwy samemu Słowu polega na tym, że jest Ono czymś jednym, niezłożonym, niematerialnym i nie tylko czymś żyjącym, ale samym życiem, gdyż jest swoim istnieniem. A zatem rzeczy uczynione przez Boga istniały w Słowie Bożym odwiecznie, niematerialnie i bez żadnego złożenia, i nie były w Nim niczym innym niż samym Słowem, które jest życiem. Dlatego powiedzia-

ne jest w Ewangelii św. Jana 1, [3—4]: „Co się stało, w Nim" - to znaczy w Słowie - „było życiem".

Jak zaś ten, kto działa przez intelekt, powołuje rzeczy do istnienia zgodnie z zamysłem, który ma w sobie, tak też ten, kto uczy kogoś drugiego, jest w nim przyczyną wiedzy dzięki myśli *(ratio),* którą ma w sobie, gdyż wiedza ucznia bierze się z wiedzy nauczyciela jako pewien jej obraz. Bóg zaś jest przez swój intelekt nie tylko przyczyną wszystkiego, co istnieje w otaczającym nas świecie *(quae naturaliter subsistunt),* lecz także wszelkie poznanie intelektualne pochodzi od intelektu Bożego, jak wynika jasno z tego, co powiedzieliśmy wyżej [III, 67; III, 75], Zatem Słowo Boże, które jest pierwowzorem w Bożym intelekcie, musi być przyczyną wszelkiego poznania intelektualnego. Dlatego powiedziane jest w Ewangelii Św. Jana 1, [4]: „Życie było światłością ludzi"; albowiem Słowo, które jest życiem i w którym wszystko jest życiem, tak jak światło objawia prawdę umysłom ludzkim. Źródłem zaś tego, że nie wszyscy ludzie dochodzą do poznania prawdy, lecz niektórzy pozostają w ciemnościach, nie jest słabość Słowa. Lecz bierze się to ze słabości ludzi, którzy nie zwracają się do Słowa ani nie mogą w pełni Go pojąć; dlatego ciągle pozostają w nich ciemności, większe lub mniejsze - zgodnie z tym, że bardziej lub mniej zwracają się do Słowa i pojmują Je. Stąd Jan - by wykluczyć wszelką słabość z objawiającej mocy Słowa - po słowach: „życie jest światłością ludzi", dodaje, że „świeci w ciemnościach, i ciemności jej nie ogarnęły" [J 1,5], Przyczyną ciemności nie jest bowiem to, że Słowo nie oświeca, lecz to, że niektórzy nie przyjmują światła Słowa; na przykład dla tego, kto ma oczy zamknięte albo słabe, panują ciemności, mimo że światło materialnego słońca oświetla cały świat.

Oto co do pewnego stopnia możemy pojąć na podstawie Pisma Świętego o rodzeniu w Bogu i o mocy jednorodzonego Syna Bożego.

Rozdział 14
ODPOWIEDŹ NA ARGUMENTY PRZECIWKO RODZENIU W BOGU, PRZYTOCZONE POWYŻEJ

Ponieważ prawda wyklucza wszelki fałsz i rozprasza wątpliwości, łatwo można teraz

odpowiedzieć na argumenty, które, jak się wydaje, sprawiały pewną trudność co do rodzenia w Bogu [zob. IV, 10].

1. Z tego bowiem, co powiedzieliśmy [IV, 11], wynika jasno, że w Bogu przyjmujemy rodzenie umysłowe, a nie takie, jakie występuje w rzeczach materialnych, w których rodzenie jest pewną zmianą, przeciwstawną względem rozkładu. Nawet bowiem w naszym intelekcie słowo poczyna się bez zmiany ani nie przeciwstawia mu się rozkład. Powiedzieliśmy już zaś, że do tego poczęcia jest podobne zrodzenie Syna Bożego.

2. Podobnie też słowo, które poczyna się w naszym umyśle, przechodzi z możności do urzeczywistnienia tylko o tyle, o ile nasz intelekt przechodzi z możności do urzeczywistnienia. Słowo zaś rodzi się w naszym intelekcie tylko wtedy, gdy jest on urzeczywistniony; a gdy jest urzeczywistniony, jest w nim równocześnie poczęte słowo. Intelekt Boga zaś nigdy nie jest w możności, lecz zawsze jest urzeczywistniony, jak to wykazaliśmy powyżej [I, 45]. Zatem zrodzenie Jego Słowa nie dokonuje się przez przejście z możności do urzeczywistnienia, lecz jak urzeczywistnienie powstaje z urzeczywistnienia, na przykład blask ze światła, tak też pojęcie umysłowe (*ratio intellecta)* z urzeczywistnionego intelektu. Dlatego jest też jasne, że rodzenie nie przeszkadza temu, by Syn Boży był prawdziwym Bogiem albo by był wieczny. Owszem, jest raczej konieczne, by był współwieczny Bogu, którego jest Słowem. Albowiem w urzeczywistnionym intelekcie zawsze jest słowo.

3. Ponieważ zrodzenie Syna Bożego nie jest materialne, lecz umysłowe, głupotą byłoby jeszcze wątpić, czy Ojciec dał Synowi całą naturę, czyjej część. Jest bowiem jasne, że jeżeli Bóg poznaje

siebie, to cała Jego pełnia musi się zawierać w Słowie. Jednakże substancja dana Synowi nie przestaje istnieć w Ojcu; nawet bowiem w naszym przypadku rzecz poznawana umysłowo nie przestaje mieć swej własnej natury, dlatego że słowo w naszym intelekcie obejmuje w sposób umysłowy naturę rzeczy poznawanej.

4. Ponieważ rodzenie w Bogu nie jest materialne, jest rzeczą jasną, że w Synu Bożym to, co otrzymuje, nie musi być czymś innym niż otrzymana natura. Tak bowiem musi być w rodzeniu materialnym, gdy materia bytu zrodzonego otrzymuje formę rodzącego. Natomiast w rodzeniu umysłowym tak nie jest. Słowo bowiem powstaje w umyśle nie w ten sposób, jakby jego część była uważana za otrzymującą a inna część wypływała z intelektu, lecz całkowicie słowo ma źródło w intelekcie, podobnie jak w nas jedno słowo całkowicie wypływa z innych, na przykład wniosek z przesłanek. Tam zaś, gdzie coś całkowicie wypływa z czegoś drugiego, nie należy wskazywać otrzymującego i rzeczy otrzymywanej, lecz całość, która powstaje, pochodzi od tego, z czego powstaje.

5. Podobnie też jest jasne, że prawdy o rodzeniu w Bogu nie przekreśla to, że nie można w Nim wyróżnić wielu bytów samoistnych. Albowiem istota Boża, chociaż jest samoistna, nie może być oddzielona od relacji, którą musimy przypisywać Bogu, dlatego, że poczęte Słowo Bożego umysłu pochodzi od Boga wypowiadającego Je. I Słowo bowiem, jak wykazaliśmy, jest istotą Bożą, i wypowiadający Je Bóg, od którego Słowo pochodzi, także jest istotą Bożą; i nie są to dwie różne istoty, ale ta sama numerycznie. Te relacje zaś nie są w Bogu przypadłościami, lecz bytami samoistnymi; w Bogu bowiem nie może być nic przypadłościowego, jak tego dowiedliśmy powyżej [I, 22], Gdy więc rozważamy relacje, jest kilka bytów samoistnych, gdy zaś rozważamy istotę - jeden byt samoistny. Dlatego mówimy, że jest jeden Bóg, bo jest jedna istota bytująca samoistnie, i że jest kilka Osób, z racji różnicy pomiędzy samoistnymi relacjami. Różnica bowiem

między osobami, nawet wśród ludzi, nie zależy od istoty gatunku, lecz od tego, co jest dodane do natury gatunku; albowiem we wszystkich osobach ludzkich jest

81

jedna natura gatunkowa, a jednak jest wiele osób, ponieważ ludzie różnią się tym, co jest dodane do natury. Nie należy więc twierdzić, że w Bogu jest jedna Osoba z powodu jedności samoistnej istoty, lecz że jest wiele Osób z powodu relacji.

6. Okazuje się z tego jasno, że to, co jest zasadą jednostkowienia, nie jest w czymś drugim, ani bowiem istoty Bożej nie ma w innym Bogu, ani też ojcostwa nie ma w Synu.

7. Chociaż dwie Osoby, to znaczy Osoba Ojca i Osoba Syna, nie różnią się istotą lecz relacją, to jednak relacja nie jest inną rzeczą niż istota, skoro relacja w Bogu nie może być przypadłością. Nie będziemy tego uważać za niemożliwe, gdy starannie rozpatrzymy to, do czego doszliśmy w pierwszej księdze, gdzie wykazaliśmy, że doskonałości wszystkich rzeczy są w Bogu nie przez jakąś złożoność, lecz przez jedność niezłożonej istoty [I, 30 i nast.]. Albowiem różne doskonałości, które rzecz stworzona otrzymuje przez wiele form, przysługują Bogu przez jedną i niezłożoną Jego istotę. Człowiek bowiem przez jedną formę żyje, przez inną jest mądry, a przez inną sprawiedliwy; Bogu zaś wszystko to przysługuje przez Jego istotę. Jak więc mądrość i sprawiedliwość są w człowieku przypadłościami, a w Bogu są tym samym, co Jego istota, tak relacja, na przykład relacja ojcostwa i synostwa, w ludziach jest co prawda przypadłością, ale w Bogu jest Bożą istotą.

Gdy zaś się mówi, że mądrość Boża jest Jego istotą a nasza mądrość jest czymś dodanym do istoty, to nie w tym sensie, jakoby mądrości Bożej czegoś brakowało w stosunku do naszej mądrości, lecz dlatego, że Jego istota przewyższa naszą istotę, tak iż to, czego nasza istota nie obejmuje, mianowicie wiedza i sprawiedliwość, Bóg posiada doskonale przez swoją istotę. Wszystko więc, co nam przysługuje dzięki istocie i mądrości oddzielnie, Bogu należy przypisywać razem dzięki Jego istocie. I podobna zasada obowiązuje w innych przypadkach. Skoro więc istota Boża jest samą relacją ojcostwa lub synostwa, wszystko, co jest właściwe ojcostwu, musi przysługiwać Bogu, chociaż ojcostwo jest samą istotą. Właściwe zaś ojcostwu jest to, że się różni od synostwa; o ojcu bowiem mówi się

82

w odniesieniu do syna jako do kogoś innego, a pojęcie ojca polega na tym, że jest on ojcem syna. Chociaż więc Bóg Ojciec jest istotą Bożą, i tak samo Syn Boży, to jednak przez to, że jest Ojcem, różni się od Syna, chociaż są Oni czymś jednym dzięki temu, że obaj są istotą Bożą.

a) Jest również jasne, że relacja w Bogu nie istnieje bez czegoś absolutnego. W Bogu jednak odnosi się do tego, co absolutne, inaczej niż w rzeczach stworzonych. Albowiem w rzeczach stworzonych odnosi się jak przypadłość do podmiotu; w Bogu zaś nie odnosi się w ten sposób, lecz zachodzi tu tożsamość, podobnie jak we wszystkim innym, co się orzeka o Bogu. Ten sam podmiot nie może bowiem mieć w sobie przeciwstawnych relacji, tak by ojciec i syn był tym samym człowiekiem. Lecz istota Boża z powodu swej całkowitej doskonałości jest tożsama z mądrością, sprawiedliwością i innymi tego typu rzeczami, które u nas należą do różnych rodzajów. I podobnie nic nie przeszkadza, by jedna istota była tożsama z ojcostwem i synostwem, i by Ojciec i Syn byli jednym

Bogiem, mimo że Ojciec nie jest Synem; ta sama bowiem istota jest rzeczą mającą istnienie w sposób naturalny oraz Słowem umysłowym samej siebie.

b) Z tego, co powiedzieliśmy, można też okazać, że relacje w Bogu są rzeczywiste, a nie tylko pojęciowe. Każda bowiem relacja wynikająca z właściwego danej rzeczy działania, możności, ilości lub czegoś podobnego, istnieje w niej w sposób rzeczywisty; inaczej bowiem istniałaby w niej tylko pojęciowo, jak widać na przykładzie wiedzy i jej przedmiotu. Albowiem relacja wiedzy do jej przedmiotu wynika z działania podmiotu posiadającego wiedzę, a nie z działania przedmiotu wiedzy, gdyż przedmiot wiedzy sam w sobie pozostaje taki sam, zarówno gdy jest poznawany, jak i wtedy, gdy nie jest poznawany. Dlatego też relacja w poznającym istnieje w sposób rzeczywisty, w poznawanym przedmiocie zaś tylko pojęciowo. Mówi się bowiem, iż przedmiot wiedzy jest pojmowany w relacji do wiedzy wskutek tego, że wiedza jest w relacji do niego. Podobnie rzecz się ma z prawą i lewą stroną. W istotach ożywionych bowiem

83

istnieją odrębne władze, z których wynika relacja prawej i lewej strony; dlatego w istocie ożywionej relacja ta istnieje prawdziwie i w sposób rzeczywisty. Stąd też w którąkolwiek stronę istota ożywiona się obróci, zawsze pozostaje taka sama relacja, nigdy bowiem strony prawej nie nazwie się lewą. Byty nieożywione zaś, którym brak powyższych władz, nie mają w sobie takiej relacji istniejącej w sposób rzeczywisty, lecz określa się, czy są po prawej lub lewej stronie, dzięki temu że w jakiś sposób odnoszą się do tego byty ożywione; dlatego tę samą kolumnę raz nazywa się prawą, a raz lewą, stosownie do położenia bytu ożywionego. Relację zaś Słowa do wypowiadającego Je Boga, którego jest Słowem, przyjmuje się w Bogu dlatego, że Bóg poznaje sam siebie, a czynność ta jest w Bogu lub raczej jest samym Bogiem, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 45]. Wynika zatem, że powyższe relacje istnieją w Bogu prawdziwie i w sposób rzeczywisty, a nie tylko według naszego pojmowania.

c) Chociaż się przyjmuje, że w Bogu jest relacja, to nie wynika stąd, że jest w Nim coś, co ma istnienie zależne. W nas bowiem relacje mają istnienie zależne, gdyż istnienie to jest różne od istnienia substancji, i dlatego mają właściwy sobie sposób istnienia, odpowiednio do właściwej sobie natury, podobnie jak inne przypadłości. Skoro bowiem wszystkie przypadłości są pewnymi formami dodanymi do substancji i spowodowanymi przez zasady substancji, ich istnienie musi być dodane do istnienia substancji i zależne od niego. I istnienie każdej z nich jest wcześniejsze lub późniejsze, stosownie do tego, czy forma przypadłościowa jest zgodnie ze swoją naturą bliższa substancji lub doskonalsza. Z tego względu i relacja w sposób rzeczywisty dołączająca się do substancji ma istnienie najsłabsze i najmniej doskonałe. Najsłabsze - gdyż wymaga nie tylko istnienia substancji, lecz także istnienia innych przypadłości, które są przyczyną relacji, jak na przykład jedność co do ilości jest przyczyną równości, a jedność co do jakości - podobieństwa. Najmniej doskonałe zaś - ponieważ istota relacji polega na tym, że się odnosi do czegoś drugiego, i dlatego jej istnienie, będące dodatkiem

84

do istnienia substancji, zależy nie tylko od istnienia substancji, lecz także od istnienia czegoś zewnętrznego. W Bogu zaś tak nie jest, gdyż nie ma w Nim żadnego innego istnienia poza istnieniem substancji; wszystko bowiem, co jest w Bogu, jest substancją. Jak więc istnienie mądrości nie zależy w Bogu od substancji, gdyż istnienie mądrości jest

istnieniem substancji, tak też istnienie relacji nie zależy ani od substancji, ani od czegoś zewnętrznego, gdyż także istnienie relacji jest istnieniem substancji. Z tego więc, że w Bogu przyjmuje się relację, nie wynika, że jest w Nim jakieś istnienie zależne, lecz tylko to, że w Bogu jest jakieś odniesienie, na którym polega istota relacji, podobnie jak z tego, że w Bogu przyjmuje się mądrość, nie wynika, że jest w Nim coś przypadłościowego, lecz tylko pewna doskonałość, na której polega istota mądrości.

Tym samym jest jasne, że z niedoskonałości, która, jak się zdaje, występuje w relacjach stworzonych, nie wynika, by Osoby boskie, które różnią się relacjami, były niedoskonałe, lecz wynika, że różnica między Osobami boskimi jest najmniejszą z różnic.

8. Jest też jasne na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że chociaż o Ojcu i Synu orzeka się substancjalnie, że są Bogiem, to jednak nie wynika z tego, że jeśli Ojciec i Syn stanowią wielość, to są wieloma Bogami. Wielość bowiem stanowią z powodu różnicy samoistnych relacji; ale jednak są jednym Bogiem z racji jedności samoistnej istoty. W przypadku ludzi zaś nie jest tak, że wielu jest jednym człowiekiem, gdyż istota człowieczeństwa nie jest w każdym człowieku ta sama numerycznie i istota człowieczeństwa nie jest samoistna - tak by człowieczeństwo było człowiekiem.

9. Z tego zaś, że w Bogu jest jedność istoty i różnica relacji, wynika jasno, że nic nie przeszkadza, by w jednym Bogu były jakieś rzeczy przeciwstawne - takie mianowicie rzeczy przeciwstawne, które wynikają z różnicy relacji, jak „rodzący" i „zrodzony", które są przeciwstawne relacyjnie, i jak „zrodzony" i „niezrodzony", które są przeciwstawne jako twierdzenie i przeczenie. Wszędzie bowiem, gdzie jest jakaś różnica, musi występować przeciwstawienie twierdzenia i przeczenia. Albowiem rzeczy, które nie różnią się żadnym

twierdzeniem i przeczeniem, w ogóle nie są różne, gdyż pod każdym względem jedna musiałaby być tym, czym jest druga, a wobec tego byłyby zupełnie tym samym, i w żaden sposób nie byłyby różne. Tak więc rodzenie w Bogu omówiliśmy wystarczająco.

Rozdział 15 <<
W BOGU JEST DUCH ŚWIĘTY

Powaga Pisma Świętego głosi nam nie tylko, że w Bogu jest Ojciec i Syn, lecz wymienia wraz z Nimi także Ducha Świętego. Pan bowiem mówi w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,19]: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego"; a także w 1 Liście św. Jana 5, [7]: „Trzej są, co świadectwo dają w niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty". Pismo Święte wspomina również o pochodzeniu tegoż Ducha Świętego. Mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam poślę od Ojca, Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi, On o Mnie świadectwo dawać będzie".

Rozdział 16
RACJE, Z POWODU KTÓRYCH SĄDZONO, ŻE DUCH ŚWIĘTY JEST STWORZENIEM

Niektórzy twierdzili, że Duch Święty jest stworzeniem, wyższym od innych stworzeń. Aby tego dowieść, przytaczali świadectwa Pisma Świętego.

1. Powiedziane jest bowiem w Księdze Amosa 4, [13], według tekstu Septuaginty: „Oto Ten, który tworzy góry, stwarza ducha i oznajmia człowiekowi swoje słowo"; oraz w Księdze Zachariasza 12, [1]: „Pan mówi, Ten, który rozpościera niebiosa, kładzie fun-

86

damenty ziemi i stwarza ducha w człowieku". Wydaje się więc, że Duch Święty jest stworzeniem.

2. Ponadto. W Ewangelii św. Jana 16, [13] Pan mówi o Duchu Świętym: „Nie sam od siebie mówić będzie, ale powie wszystko, co usłyszy". Zdaje się stąd wynikać, że nic nie mówi powagą własnej mocy, lecz jak sługa poddaje się temu, kto rozkazuje; wydaje się bowiem, że mówić, co się słyszy, jest właściwością sługi. Można więc mniemać, że Duch Święty jest stworzeniem podległym Bogu.

3. Podobnie. Wydaje się, że być posłanym jest rzeczą kogoś niższego, skoro posyłającemu przypisuje się władzę. Duch Święty jest zaś posłany przez Ojca i Syna. Mówi bowiem Pan w Ewangelii Św. Jana 14, [26]: „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy"; oraz w Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam poślę od Ojca". Wydaje się więc, że Duch Święty jest mniejszy i od Ojca, i od Syna.

4. Ponadto. Pismo Święte, łącząc Syna z Ojcem w tym, co wydaje się stanowić boskość, nie wspomina o Duchu Świętym. Widzimy to na przykład w Ewangelii św. Mateusza 11, [27], gdy Pan mówi, nie wymieniając Ducha Świętego: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn". A w Ewangelii św. Jana 17, [3] powiada: „To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, i Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa", gdzie również nie jest wspomniany Duch Święty. Także Apostoł mówi w Liście do Rzymian 1, [7]: „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa"; oraz w 1 Liście do Koryntian 8, [6]: „Dla nas jest tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i w którym my istniejemy, i jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i przez którego my istniejemy". W tych fragmentach również nie ma mowy o Duchu Świętym. Wydaje się zatem, że Duch Święty nie jest Bogiem.

5. Co więcej. Każda rzecz, która się porusza, jest stworzona; wykazaliśmy bowiem w pierwszej księdze, że Bóg jest nieruchomy [I, 13], Tymczasem Duchowi Świętemu Pismo Święte przypisuje ruch. Powiedziane jest bowiem w Księdze Rodzaju 1, [2]: „Duch

87

Pański unosił się nad wodami"; a także w Księdze Joela 2 [28; BT: J1 3,1]: „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało". Wydaje się więc, że Duch Święty jest stworzeniem.

6. Oprócz tego. Każda rzecz, która może się powiększać albo którą można podzielić, jest czymś zmiennym i stworzonym. Wydaje się zaś, że właśnie to w Piśmie Świętym przypisuje się Duchowi Świętemu. Albowiem w Księdze Liczb 11, [16-17] Pan mówi do Mojżesza: „Zbierz Mi siedemdziesięciu mężów spośród starszych Izraela; wezmę z ducha twego, i dam im". A w 4 Księdze Królewskiej 2, [9; BT: 2 Kri 2,9] powiedziane jest, że Elizeusz prosił Eliasza: „Proszę, aby duch twój podwoił się we mnie"; Eliasz zaś odpowiedział: „Jeżeli ujrzysz, gdy będę zabierany od ciebie, stanie się, o co prosiłeś" [2 Kri 2,10], Wydaje się więc, że Duch Święty jest zmienny, i że nie jest Bogiem.

7. Podobnie. Boga nie może dotykać smutek, gdyż smutek jest pewnym doznaniem uczuciowym, a Bóg nie podlega doznaniom. Ducha Świętego zaś dotyka smutek. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Efezjan 4, [30]: „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego".

A w Księdze Izajasza 63, [10] powiedziano: „Pobudzili do gniewu i utrapili Jego Ducha Świętego". Wydaje się więc, że Duch Święty nie jest Bogiem.

8. Ponadto. Nie jest czymś właściwym Bogu, by prosił, ale raczej by Jego proszono. Duchowi Świętemu zaś jest właściwe proszenie; mówi bowiem List do Rzymian 8, [26]: „Sam Duch prosi za nami w błaganiach niewymownych". Wydaje się więc, że Duch Święty nie jest Bogiem.

9. Co więcej. Nikt nie daje w sposób słuszny tego, nad czym nie ma władzy. Lecz Bóg Ojciec daje Ducha Świętego, i podobnie daje Go Syn. Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Łukasza 11, [13]: „Ojciec wasz z nieba da dobrego Ducha tym, którzy Go proszą"; a w Dziejach Apostolskich 5, [32] Piotr mówi, że „Bóg dał Ducha Świętego tym, którzy są Mu posłuszni".

Z powyższych racji zdaje się więc wynikać, że Duch Święty nie jest Bogiem.

88

10. Podobnie. Jeśli Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, to musi mieć naturę boską. I tak, skoro Duch Święty „pochodzi od Ojca", jak jest powiedziane w Ewangelii św. Jana 15, [26], naturę boską musi otrzymywać od Ojca. Co zaś otrzymuje naturę rzeczy, z której powstaje, jest przez nią zrodzone; właściwością zrodzonego jest bowiem to, że powstaje w tym samym gatunku co jego przyczyna. A zatem Duch Święty będzie zrodzony, i - co za tym idzie - będzie Synem. To zaś sprzeciwia się zdrowej wierze.

11. Oprócz tego. Jeżeli Duch Święty otrzymuje naturę boską od Ojca niejako zrodzony, to znaczy, że natura boska musi się udzielać na dwa sposoby, a mianowicie przez zrodzenie, przez które pochodzi Syn, oraz w sposób, w jaki pochodzi Duch Święty. Nie wydaje się zaś możliwe, gdy rozpatrzymy wszystkie natury, by jedna natura udzielała się na dwa sposoby. Wydaje się więc, że skoro Duch Święty nie otrzymuje natury przez zrodzenie, to musi być tak, że nie otrzymuje jej w żaden sposób. A wobec tego wydaje się, że nie jest prawdziwym Bogiem.

Był to pogląd Ariusza[15], który twierdził, że Syn i Duch Święty są stworzeniami, ale że Syn jest większy od Ducha Świętego i że Duch Święty jest Jego pomocą; podobnie też twierdził, że Syn jest mniejszy od Ojca. Jeżeli chodzi o Ducha Świętego, to za Ariuszem poszedł Macedoniusz, „który słusznie uważał, że Ojciec i Syn mają jedną i tę samą substancję, ale nie chciał tego przyjąć w odniesieniu do Ducha Świętego, twierdząc, że jest On stworzeniem"[16]. Dlatego niektórzy nazywają macedonian semiarianami[17], ponieważ częściowo zgadzają się z arianami, a częściowo się od nich różnią.

15 Św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42, 39).
16 Św. Augustyn, *De haeresibus* 52 (PL 42, 39).
17 Św. Augustyn, *De haeresibus* 51 (PL 42, 39).

89

Rozdział 17
DUCH ŚWIĘTY JEST PRAWDZIWYM BOGIEM

Świadectwa Pisma Świętego jasno pokazują, że Duch Święty jest Bogiem. Nikomu bowiem nie poświęca się świątyni, jak tylko Bogu; stąd też powiedziane jest w Psalmie [11,4]: „Bóg jest w swojej świętej świątyni". Duch Święty ma zaś świątynię; Apostoł mówi bowiem w 1 Liście do Koryntian 6, [19]: „Czy nie wiecie, że ciała wasze są świątynią Ducha Świętego?". A zatem Duch Święty jest Bogiem. Jest tak zwłaszcza

dlatego, że nasze ciała, które nazywa świątynią Ducha Świętego, są członkami Chrystusa; wcześniej bowiem powiedział: „Nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?" [1 Kor 6,15], Byłoby zaś czymś niewłaściwym – skoro Chrystus jest prawdziwym Bogiem, jak to powyżej udowodniliśmy [IV, 3] - by członki Chrystusa były świątynią Ducha Świętego, gdyby Duch Święty nie był Bogiem.

Podobnie. Święci oddają cześć uwielbienia tylko prawdziwemu Bogu; powiedziano bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa 6, [13]: „Pana, Boga twego, bać się będziesz, i Jemu samemu będziesz służyć". Święci zaś służą Duchowi Świętemu, mówi bowiem Apostoł: „My jesteśmy ludem obrzezanym, którzy służymy Duchowi - Bogu" [Flp 3,3], I chociaż niektóre księgi mają tekst: „Którzy służymy przez ducha Pańskiego", to jednak księgi greckie i najstarsze księgi łacińskie mają: „Którzy służymy Duchowi - Bogu". A z tekstu greckiego jasno wynika, że należy przez to rozumieć służbę uwielbienia *(,servitus latriae*), która należy się tylko Bogu. Duch Święty jest więc prawdziwym Bogiem, któremu należy się uwielbienie.

Ponadto. Uświęcanie ludzi jest dziełem właściwym Bogu; powiedziane jest bowiem w Księdze Kapłańskiej 22, [32]: „Ja jestem Pan, który was uświęcam". Tym zaś, kto uświęca, jest Duch Święty. Mówi bowiem Apostoł w 1 Liście do Koryntian 6, [11]: „Zostaliście obmyci, zostaliście uświęceni, zostaliście usprawiedliwieni w imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa, i przez Ducha Boga naszego";

90

a w 2 Liście do Tesaloniczan 2, [13] jest powiedziane: „Wybrał nas Bóg jako pierwociny do zbawienia przez uświęcenie Ducha i przez wiarę w prawdę". Zatem Duch Święty musi być Bogiem.

Co więcej. Jak życie naturalne ciało otrzymuje przez duszę, tak życie sprawiedliwości owa dusza otrzymuje od Boga; dlatego Pan mówi w Ewangelii Św. Jana 6, [58]: „Jak Mnie posłał żyjący Ojciec, a Ja żyję dla Ojca, tak i ten, kto Mnie spożywa, będzie żył dla Mnie". Tego rodzaju życie pochodzi zaś od Ducha Świętego, dlatego dodano w tym samym miejscu: „Duch jest Tym, który ożywia" [J 6,64]. Apostoł zaś mówi w Liście do Rzymian 8, [13]: „Jeśli przez Ducha uśmiercicie uczynki ciała, będziecie żyli". A zatem Duch Święty ma naturę boską.

Oprócz tego. Pan, dowodząc swojej boskości wobec Żydów, którzy nie mogli znieść tego, że czyni się równym Bogu, twierdzi w Ewangelii św. Jana 5, [21], że ma władzę wskrzeszania: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn tych, których chce, ożywia". Władza wskrzeszania należy zaś do Ducha Świętego; mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian 8, [11]: „Jeśli Duch Tego, który Jezusa Chrystusa wskrzesił z martwych, mieszka w was, to Ten, który Jezusa Chrystusa wskrzesił z martwych, ożywi i wasze śmiertelne ciała dzięki swemu Duchowi mieszkającemu w was". Duch Święty ma więc naturę boską.

Podobnie. Stwarzanie jest dziełem samego Boga, jak wyżej wykazaliśmy [II, 21]. Należy zaś ono do Ducha Świętego, gdyż powiedziane jest w Psalmie [104,30]: „Poślij swojego Ducha, a zostaną stworzone"; oraz w Księdze Hioba 33, [4]: „Duch Boży mnie uczynił". Także w Eklezjastyku 1 [Syr 1,9] powiedziane jest o Bogu: „Stworzył ją" - mianowicie mądrość - „przez Ducha Świętego". Zatem Duch Święty ma naturę boską. Ponadto. Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 2, [10-11]: „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boże. Któż bowiem z ludzi wie, co jest w człowieku, prócz ducha, który jest w człowieku? Tak i tego, co jest w Bogu, nikt nie poznał, tylko Duch Boży". Żadne stworzenie nie może zaś pojąć wszystkich głębokości Boga,

co jasno wynika ze słów Pana w Ewangelii Św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn". A Księga Izajasza 24, [16] powiada w imieniu Boga: „Tajemnica moja dla Mnie!". Duch Święty nie jest więc stworzeniem.

Oprócz tego. Według powyższego porównania Apostoła Duch Święty ma się tak do Boga, jak duch ludzki do człowieka. Duch ludzki jest zaś wewnątrz człowieka, i nie ma obcej mu natury, lecz jest czymś należącym do niego. A zatem i Duch Święty nie ma natury obcej Bogu.

Co więcej. Gdy porównamy przytoczone słowa Apostoła ze słowami proroka Izajasza, zobaczymy jasno, że Duch Święty jest Bogiem. Powiedziane jest bowiem w Księdze Izajasza 64, [3]: „Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, coś przygotował oczekującym Ciebie". Apostoł zaś, przytoczywszy to zdanie [1 Kor 2,9], dodaje słowa, o których mówiliśmy wyżej, mianowicie, że „Duch przenika głębokości Boże" [1 Kor 2,10], Dlatego jest jasne, że Duch Święty zna głębokości Boga, które „przygotował oczekującym Go". Jeśli więc, jak mówi Izajasz, nikt ich nie zna oprócz Boga, to jest oczywiste, że Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. W Księdze Izajasza 6, [8-9] czytamy: „Usłyszałem głos Pana mówiącego: »Kogo mam posłać? I kto nam pójdzie?«. I rzekłem: »Oto ja, poślij mnie!«. I rzekł: »Idź, i powiesz ludowi temu: 'Słuchajcie pilnie, lecz nie rozumiejcie'«". Słowa te Paweł przypisuje Duchowi Świętemu; stąd też powiedziane jest w ostatnim rozdziale Dziejów Apostolskich [28,25-26], że Paweł mówił do Żydów: „Dobrze Duch Święty powiedział przez Izajasza proroka: »Idź do tego ludu i powiedz im: 'Usłyszycie uszami, ale nie zrozumiecie'«". Jest więc jasne, że Duch Święty jest Bogiem.

Ponadto. Pismo Święte wyraźnie stwierdza, że Bóg jest Tym, kto przemawiał przez proroków. Powiedziane jest bowiem ustami Boga w Księdze Liczb 12, [6]: „Jeśli jest ktoś między wami prorokiem Pańskim, w widzeniu mu się ukażę albo we śnie będę mówił do niego"; a w Psalmie [85,9] powiedziano: „Będę słuchał tego, co we mnie będzie mówił Pan Bóg". Jest zaś oczywiste, że przez proroków

mówił Duch Święty. Powiedziane jest bowiem w Dziejach Apostolskich 1, [16]: „Musiało się wypełnić słowo Pisma, które Duch Święty zapowiedział przez usta Dawida"; Pan zaś mówi w Ewangelii Św. Mateusza 22, [43-44; Mk 12,35-36]: „Jak mogą twierdzić uczeni w Piśmie, że Chrystus jest synem Dawida? Wszak sam powiedział w Duchu Świętym: »Rzekł Pan do Pana mego: 'Siądź po mojej prawicy!'«". A w 2 Liście Św. Piotra 1, [21] czytamy: „Nie z woli ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale natchnieni przez Ducha Świętego mówili święci ludzie Boży". Wyraźnie więc wynika z Pisma Świętego, że Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Pismo Święte daje do zrozumienia, że objawianie tajemnic jest dziełem właściwym Bogu. Powiedziane jest bowiem w Księdze Daniela 2, [28]: „Jest Bóg w niebie, który odsłania tajemnice". Okazuje się zaś, że objawianie tajemnic jest dziełem Ducha Świętego; powiedziane jest bowiem w 1 Liście do Koryntian 2, [10]: „Nam objawił to Bóg przez Ducha", a także w rozdziale 14, [2]: „Duch mówi rzeczy tajemne". Duch Święty jest zatem Bogiem.

Oprócz tego. Wewnętrzne nauczanie jest dziełem właściwym Bogu. Powiedziane jest bowiem o Bogu w Psalmie [94,10]: „On uczy człowieka mądrości"; oraz w Księdze

Daniela 2, [21]: „Daje mądrość mądrym i wiedzę rozumiejącym naukę". Jest zaś czymś oczywistym, iż jest to dziełem właściwym Duchowi Świętemu. Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 14, [26]: „Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w imię moje, On was wszystkiego nauczy". Duch Święty ma więc naturę boską.

Ponadto. Rzeczy, które mają to samo działanie, muszą mieć tę samą naturę. To samo działanie mają zaś Syn i Duch Święty. Apostoł bowiem w ostatnim rozdziale 2 Listu do Koryntian [13,3] daje do zrozumienia, że Chrystus przemawia przez świętych: „Czy usiłujecie doświadczać Tego, który przeze mnie przemawia - Chrystusa?". Jest zaś oczywiste, iż jest to także dziełem Ducha Świętego; powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Mateusza 10, [20]: „To nie wy mówicie, lecz Duch Ojca waszego mówi w was". Syn i Duch Święty mają zatem tę samą naturę, i zgodnie z tym mają

93

tę samą naturę co Ojciec, ponieważ wykazaliśmy, że Ojciec i Syn mają jedną naturę [IV, 11].

Co więcej. Zamieszkiwanie w umysłach świętych jest czymś właściwym Bogu; dlatego Apostoł powiada w 2 Liście do Koryntian 6, [16]: „Wy jesteście świątynią Boga żywego, jak mówi Pan: »Gdyż zamieszkam w nich«". Dokładnie to samo Apostoł przypisuje Duchowi Świętemu; mówi bowiem w 1 Liście do Koryntian 3, [16]: „Nie wiecie, że jesteście świątynią Boga, i że Duch Święty mieszka w was?". Zatem Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Wszechobecność jest czymś właściwym Bogu; w Księdze Jeremiasza 23, [24] mówi bowiem: „Ja wypełniam niebo i ziemię". To zaś przysługuje Duchowi Świętemu; powiedziane jest bowiem w Księdze Mądrości 1, [7]: „Duch Pański napełnił okrąg ziemi", oraz w Psalmie [139,7-8]: „Gdzież odejdę od Ducha Twojego? Dokąd ucieknę od oblicza Twego? Gdy wstąpię do nieba, tam jesteś" itd. Także Pan w Dziejach Apostolskich 1, [8] powiada do swoich uczniów: „Otrzymacie moc Ducha Świętego, który na was zstąpi, i będziecie moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi". Wynika stąd, że Duch Święty jest wszędzie, skoro mieszka w ludziach, którzy są wszędzie. A zatem Duch Święty jest Bogiem.

Oprócz tego. Pismo Święte wyraźnie nazywa Ducha Świętego Bogiem. Piotr mówi bowiem w Dziejach Apostolskich 5, [3]: „Ananiaszu, dlaczego szatan zawładnął twym sercem, że skłamałeś Duchowi Świętemu?". A następnie dodaje: „Nie ludziom skłamałeś, ale Bogu" [Dz 5,4]. A zatem Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Powiedziane jest w 1 Liście do Koryntian 14, [2]: „Ten, kto mówi językami, nie ludziom mówi, lecz Bogu. Nikt bowiem nie słyszy, a Duch mówi rzeczy tajemne", przez co należy rozumieć, że Duch Święty mówił przez tych, którzy przemawiali różnymi językami. Następnie zaś dodaje: „Napisane jest w Prawie, że obcymi językami i ustami będę przemawiał do tego ludu, ale i tak Mnie nie usłucha - mówi Pan" [1 Kor 14,21]. A zatem Duch Święty, który mówi rzeczy tajemne różnymi ustami i językami, jest Bogiem.

94

Co więcej. Kilka wierszy dalej dodano: „Jeśli wszyscy prorokują, wejdzie jakiś poganin lub człowiek prosty, zostanie przekonany przez wszystkich, osądzony przez wszystkich, jawne staną się tajniki jego serca, i tak upadłszy na twarz, pokłoni się Bogu, oznajmiając, że prawdziwie Bóg jest między wami" [1 Kor 14,24-25]. Z tego zaś, co Apostoł

powiedział wcześniej - że „Duch mówi rzeczy tajemne" - wynika jasno, iż objawienie tajników serca pochodzi od Ducha Świętego. A to jest oznaką właściwą boskości; powiedziane jest bowiem w Księdze Jeremiasza 17, [9-10]: „Serce człowieka jest zdradliwe i niezgłębione. Ja, Pan, badam serca i doświadczam nerki". Z tej więc wskazówki nawet niewierzący może wysnuć wniosek, że kto wyjawia tajniki serca, jest Bogiem. A zatem Duch Święty jest Bogiem.

Podobnie. Nieco dalej mówi: „Duchy proroków są poddane prorokom. Albowiem Bóg nie jest Bogiem niezgody, ale pokoju" [1 Kor 14,32-33], Łaski proroków zaś, które nazwał „duchami proroków", pochodzą od Ducha Świętego. A zatem przez słowa: „Bóg nie jest Bogiem niezgody, ale pokoju" wykazuje, że Duch Święty, który owe łaski rozdzielił w ten sposób, by nie wynikała z nich niezgoda, ale pokój, jest Bogiem.

Co więcej. Przybranie za synów Bożych nie może być dziełem nikogo innego, jak tylko Boga, gdyż żadnego stworzenia duchowego nie nazywa się synem Bożym z racji natury, lecz dzięki łasce przybrania. Dlatego również to dzieło Apostoł przypisuje Synowi Bożemu - który jest prawdziwym Bogiem - mówiąc w Liście do Galatów 4, [4-5]: „Zesłał Bóg Syna swego, abyśmy dostąpili przybrania za synów". Przyczyną przybrania jest zaś Duch Święty; Apostoł powiada bowiem w Liście do Rzymian 8, [15]: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym wołamy: »Abba, Ojcze!«". Duch Święty zatem nie jest stworzeniem, ale Bogiem.

Podobnie. Jeśli Duch Święty nie jest Bogiem, to musi być jakimś stworzeniem. Nie jest zaś oczywiście stworzeniem cielesnym. Ale nie jest także stworzeniem duchowym, gdyż żadne stworzenie nie napełnia stworzenia duchowego; w stworzeniu bowiem nie można

uczestniczyć, lecz raczej ono uczestniczy. Duch Święty zaś napełnia umysły świętych, a te jakby w Nim uczestniczą. Czytamy bowiem, że również Chrystus był „pełen Ducha Świętego" [Łk 4,1], a także Apostołowie [Dz 2,4]. Duch Święty nie jest więc stworzeniem, lecz Bogiem.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że powyższe dzieła, będące dziełami Boga, przypisuje się Duchowi Świętemu nie ze względu na władzę, tak jak Bogu, lecz ze względu na posłannictwo, tak jak stworzeniu - to wyraźnie widzimy, że jest to fałszywe, stosownie do słów Apostoła w 1 Liście do Koryntian 12, [6]: „Różne są działania, lecz ten sam Bóg, który sprawia wszystko we wszystkich"; a następnie, wymieniwszy różne dary Boże, dodaje: „Wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielający każdemu z osobna, jak chce" [1 Kor 12,11], Powiedział tu dobitnie, że Duch Święty jest Bogiem - zarówno stwierdzając, że Duch Święty czyni to, co - jak wyżej powiedział - czyni Bóg, jak też mówiąc, że czyni to przez postanowienie swojej woli. Jest więc jasne, że Duch Święty jest Bogiem.

Rozdział 18 <<
DUCH ŚWIĘTY JEST SAMOISTNĄ OSOBĄ

Ponieważ niektórzy twierdzą, że Duch Święty nie jest samoistną Osobą, lecz że jest bądź samą boskością Ojca i Syna, jak mieli głosić jacyś macedonianie[18], bądź też przypadłościową doskonałością umysłu daną nam przez Boga, na przykład mądrością miłością lub czymś podobnym, w czym uczestniczymy jako w stworzonej przypadłości, dlatego przeciw temu należy wykazać, że Duch Święty nie jest niczym takim.

Formy przypadłościowe bowiem, ściśle rzecz biorąc, nie działają lecz raczej ten, kto je posiada, działa przez postanowienie swojej

18 Św. Augustyn, *De haeresibus* 52 (PL 42, 39).

woli; tak na przykład człowiek mądry używa mądrości, gdy chce. Lecz Duch Święty działa przez postanowienie swojej woli, jak wykazaliśmy [IV, 17]. Nie należy więc uważać, że Duch Święty jest jakąś przypadłościową doskonałością umysłu.

Podobnie. Duch Święty, jak poucza Pismo Święte, jest przyczyną wszystkich doskonałości ludzkiego umysłu. Apostoł mówi bowiem w Liście do Rzymian 5, [5]: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany"; oraz w 1 Liście do Koryntian 12, [8]: „Jednemu została dana mowa mądrości, drugiemu mowa umiejętności według tego samego Ducha" i tak dalej. Skoro więc Duch Święty jest przyczyną wszystkich tych doskonałości, to nie należy sądzić, że jest On jakąś przypadłościową doskonałością ludzkiego umysłu.

Również to, by przez nazwę „Duch Święty" oznaczać istotę Ojca i Syna - tak że od żadnego z Nich nie odróżniałby się osobowo - sprzeciwia się słowom Pisma Świętego o Duchu Świętym. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii Św. Jana 15, [26], że Duch Święty „pochodzi od Ojca", a w Ewangelii Św. Jana 16, [14], że „otrzymuje" od Syna. Nie można przez to rozumieć istoty Bożej, gdyż istota Boża nie pochodzi od Ojca ani nie otrzymuje od Syna. Należy więc stwierdzić, że Duch Święty jest samoistną Osobą.

Podobnie. Pismo Święte wyraźnie mówi o Duchu Świętym jako o samoistnej Osobie boskiej. Powiedziane jest bowiem w Dziejach Apostolskich 13, [2]: „Gdy oni odprawiali służbę Pańską i pościli, rzekł im Duch Święty: »Odłączcie Mi Barnabę i Szawła dla sprawy, do której ich powołałem«"; i dalej: „A oni, posłani przez Ducha Świętego, odeszli" [Dz 13,4]. A w Dziejach Apostolskich 15, [28] apostołowie mówią: „Zdało się bowiem Duchowi Świętemu i nam, aby nie nakładać na was ciężaru ponad to". Nie mówiono by zaś tak o Duchu Świętym, gdyby nie był samoistną Osobą. Duch Święty jest więc samoistną Osobą.

Co więcej. Skoro Ojciec i Syn są samoistnymi Osobami i mają boską naturę, to nie wymieniano by z Nimi Ducha Świętego, gdyby i On nie był samoistną Osobą o boskiej naturze. Duch Święty jest zaś wymieniany wraz z Ojcem i Synem, jak widać w ostatnim rozdziale

Ewangelii św. Mateusza [28,19]: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego", a także w ostatnim rozdziale 2 Listu do Koryntian [13,13]: „Łaska Pana naszego, Jezusa Chrystusa, i miłość Boga, i uczestnictwo Ducha Świętego niech będzie z Wami wszystkimi"; oraz w ostatnim rozdziale 1 Listu św. Jana [5,7]: „Trzej są, co świadectwo dają w niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty, i ci trzej są jednym". Widać stąd jasno, że jest nie tylko samoistną Osobą, jak Ojciec i Syn, lecz również że wraz z Nimi ma jedną istotę.

Mógłby zaś ktoś temu fałszywie zarzucać, że czym innym jest Duch Boży, a czym innym Duch Święty. W niektórych bowiem z przytoczonych świadectw mówi się o Duchu Bożym, a w innych o Duchu Świętym. Że jednak Duch Boży i Duch Święty są jednym i tym samym, jasno pokazują słowa Apostoła, który powiada w 1 Liście do

Koryntian 2, [10]: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha Świętego", co jeszcze podkreśla, mówiąc: „Duch bowiem przenika wszystko, nawet głębokości Boże"; a następnie wyciąga wniosek: „Tak i tego, co jest w Bogu, nikt nie poznał, tylko Duch Boży". Wynika stąd jasno, że Duch Święty i Duch Boży są tym samym.

To samo wynika ze słów Pana w Ewangelii św. Mateusza 10, [20]: „To nie wy mówicie, lecz Duch Ojca waszego mówi w was". Marek zaś podaje w tym miejscu: „To nie wy mówicie, ale Duch Święty" [Mk 13,11], Jest więc jasne, że Duch Święty i Duch Boży są tym samym.

Skoro więc z powyższych świadectw wynika na wiele sposobów, że Duch Święty nie jest stworzeniem, lecz prawdziwym Bogiem, to jest rzeczą jasną że nic nas nie zmusza do tego, by w ten sam sposób rozumieć, że Duch Święty napełnia umysły świętych i w nich zamieszkuje, w jaki mówimy, że szatan kogoś napełnia i zamieszkuje; w Ewangelii św. Jana 13, [27] czytamy bowiem o Judaszu, że „po spożyciu kawałka chleba wstąpił w niego szatan"; a Piotr mówi w Dziejach Apostolskich 5, [3], jak mają niektóre księgi: „Ananiaszu, czemu szatan napełnił twoje serce?". Skoro bowiem szatan jest stworzeniem, jak wynika z tego, co zostało powiedziane powyżej [II, 15], to nie napełnia nikogo przez uczestnictwo w sobie ani też nie może

zamieszkać w czyimś umyśle przez swą substancję, lecz mówi się, że napełnia niektórych swoją złością; stąd też Paweł mówi do kogoś w Dziejach Apostolskich 13, [10]: „O, pełen wszelkiego podstępu i wszelkiego fałszu!". Duch Święty zaś, będąc Bogiem, zamieszkuje umysł przez swą substancję i czyni dobrymi przez uczestnictwo w sobie. Jest On bowiem swoją dobrocią, skoro jest Bogiem, co nie może być prawdą w przypadku żadnego stworzenia. Nie sprzeciwia się to jednak temu, że swoją mocą napełnia umysły świętych.

Rozdział 19
JAK NALEŻY ROZUMIEĆ TO, CO SIĘ TWIERDZI O DUCHU ŚWIĘTYM

Pouczeni zatem przez świadectwa Pisma Świętego wierzymy mocno, że Duch Święty jest prawdziwym Bogiem, że jest samoistny i różny osobowo od Ojca i Syna. Teraz zaś należy rozważyć, w jaki sposób powinno się tę prawdę w każdej sytuacji rozumieć, by bronić jej przed niewierzącymi.

Aby to wyjaśnić, trzeba zacząć od stwierdzenia, że w każdej naturze obdarzonej intelektem musi być wola. Intelekt bowiem staje się urzeczywistniony przez umysłową formę poznawczą, gdy poznaje umysłowo, tak jak rzecz naturalna staje się urzeczywistniona w bycie naturalnym przez właściwą sobie formę. Rzecz zaś naturalna ma dzięki formie, która ją udoskonala w jej gatunku, skłonność do właściwych sobie działań i do właściwego sobie celu, który osiąga przez działanie; jaka bowiem rzecz jest, takie wykonuje działania, i dąży do tego, co jest dla niej odpowiednie. Stąd też z umysłowej formy poznawczej musi w poznającym umysłowo wynikać skłonność do właściwych mu działań i właściwego celu. W naturze obdarzonej intelektem skłonnością tą jest wola, będąca zasadą naszych działań, które poznający wykonuje, aby osiągnąć cel; cel bowiem i dobro są przedmiotem woli. A zatem w każdym poznającym umysłowo musi znajdować się także wola.

Chociaż zaś, jak się wydaje, jest wiele aktów woli, na przykład pragnienie, zadowolenie, nienawiść i tym podobne, to jednak wszystkie mają jedną podstawę i wspólne źródło, mianowicie miłość. Można to wykazać w następujący sposób. Wola, jak powiedzieliśmy, jest tym w bytach obdarzonych intelektem, czym w rzeczach naturalnych jest skłonność naturalna, którą nazywamy również pożądaniem naturalnym. Skłonność naturalna bierze się zaś stąd, że rzecz naturalna dzięki formie, o której powiedzieliśmy, że jest zasadą skłonności, posiada pokrewieństwo i zgodność z tym, ku czemu się porusza, jak na przykład rzecz ciężka z miejscem położonym niżej. Dlatego też wszelka skłonność woli powstaje stąd, że dzięki formie umysłowej coś poznaje się jako odpowiednie lub pociągające. Być zaś pociągniętym przez jakąś rzecz jako taką to znaczy ją kochać. Wszelka więc skłonność woli, a także pożądanie zmysłowe, ma źródło w miłości. Ponieważ bowiem kochamy jakąś rzecz, pragniemy jej, gdy jest nieobecna, cieszymy się nią, gdy jest obecna, smucimy się, gdy jesteśmy od niej oddzieleni, nienawidzimy tego, co nas od przedmiotu miłości oddziela, i gniewamy się na to.

Tak więc rzecz, którą się kocha, jest nie tylko w intelekcie miłującego, lecz także w jego woli, jednakże inaczej tu, inaczej tam. W intelekcie bowiem jest na podobieństwo swojej formy gatunkowej, w woli zaś miłującego jest tak, jak kres ruchu znajduje się w zasadzie poruszającej, do której jest odpowiednio i współmiernie dostosowany. Tak na przykład w ogniu jest w pewien sposób miejsce położone wysoko - z powodu lekkości, dzięki której jest w nim współmierność i zgodność z takim miejscem; ogień zrodzony jest zaś w ogniu rodzącym przez podobieństwo swej formy.

Ponieważ więc wykazano, że w każdej naturze obdarzonej intelektem jest wola, Bóg zaś poznaje intelektualnie, jak tego dowiedziono w pierwszej księdze [I, 44], dlatego musi w Nim być wola; a wola Boga, tak samo jak intelekt, nie jest czymś dodanym do Jego istoty, jak to powyżej wykazaliśmy [I, 45; I, 73], lecz jest samą Jego substancją. I ponieważ także intelekt Boga jest samą Jego substancją wynika stąd, że w Bogu intelekt i wola są

czymś jednym. W jaki zaś sposób rzeczy, w innych bytach będące wielością w Bogu są czymś jednym, można wyjaśnić przez to, co powiedzieliśmy w pierwszej księdze [I, 31].

A ponieważ udowodniliśmy w pierwszej księdze, że działanie Boga jest samą Jego istotą [I, 45], i że istota Boga utożsamia się z Jego wolą [I, 73], dlatego wynika, że wola w Bogu nie jest możnością lub stałą dyspozycją, lecz czymś zaktualizowanym. Wykazaliśmy zaś, że każdy akt woli ma źródło w miłości. Dlatego w Bogu musi być miłość.

Ponieważ zaś, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [1, 74], przedmiotem właściwym woli Boga jest Jego dobroć, dlatego najpierw i przede wszystkim Bóg musi kochać swoją dobroć i samego siebie. I skoro wykazaliśmy, że przedmiot miłości musi być w jakiś sposób w woli miłującego, Bóg zaś miłuje samego siebie, dlatego sam Bóg musi być w swojej woli jak przedmiot miłości w miłującym. I dalej, przedmiot miłości jest w miłującym, o ile jest miłowany, miłowanie zaś, to pewnego rodzaju chcenie, a chcenie w Bogu jest Jego istnieniem, jak i Jego wola jest Jego istnieniem. Zatem istnienie Boga w Jego woli w sposób właściwy dla miłości nie jest istnieniem przypadłościowym, jak u

nas, lecz istnieniem istotowym. Dlatego Bóg, rozważany jako istniejący w swojej woli, jest prawdziwie i substancjalnie Bogiem.

To zaś, że jakaś rzecz jest w woli jak przedmiot miłości w miłującym, ma pewne odniesienie do pojęcia, przez które intelekt ją pojmuje, i do samej rzeczy, której intelektualne ujęcie nazywamy słowem. Rzecz bowiem nie byłaby miłowana, gdyby w jakiś sposób nie została poznana. I miłowane nie jest samo tylko poznanie przedmiotu miłości, lecz przedmiot miłości z racji tego, że jest dobry sam w sobie. Zatem miłość, dzięki której Bóg jest w woli Bożej jak umiłowany w miłującym, musi pochodzić i od Słowa Bożego, i od Boga, którego jest Słowem.

Skoro zaś wykazaliśmy, że przedmiot miłości nie jest w miłującym na podobieństwo formy gatunkowej, tak jak przedmiot poznania jest w poznającym; każda zaś rzecz, która pochodzi od

drugiej jako zrodzona, pochodzi od rodzącego według podobieństwa gatunkowego, to wynika stąd, że pochodzenie jakiejś rzeczy, która powstaje w woli jak przedmiot miłości w miłującym, nie dokonuje się przez zrodzenie, jak rodzeniem jest pochodzenie rzeczy powstającej w intelekcie, co wykazaliśmy powyżej [IV, 11]. A zatem Bóg, który pochodzi drogą miłości, nie pochodzi jako zrodzony. Nie można Go więc również nazwać Synem.

Lecz ponieważ przedmiot miłości znajduje się w woli jako coś, co skłania i w pewien sposób wewnętrznie popycha miłującego ku rzeczy umiłowanej, a wewnętrzny impuls istoty ożywionej do działania jest sprawą ducha, dlatego jest rzeczą właściwą ażeby Bóg, który pochodzi drogą miłości, był nazwany „Duchem" Boga, jakby Tchnieniem (*quasi quadam spiratione existente).*

Dlatego to Apostoł przypisuje Duchowi i Miłości pewien impuls do działania. Mówi bowiem w Liście do Rzymian 8, [14]: „Ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi"; oraz w 2 Liście do Koryntian 5, [14]: „Miłość Chrystusa przynagla nas".

Ponieważ zaś każdemu poruszeniu intelektualnemu nadajemy nazwę od jego kresu, a Bóg miłuje powyższą miłością sam siebie, więc jest rzeczą słuszną by Boga, który pochodzi drogą miłości, nazywać Duchem Świętym; to bowiem, co przypisujemy Bogu, zwykliśmy nazywać świętym.

Rozdział 20
SKUTKI, KTÓRE PISMO ŚWIĘTE PRZYPISUJE DUCHOWI ŚWIĘTEMU W ODNIESIENIU DO WSZYSTKICH STWORZEŃ

W związku z tym, co powiedzieliśmy powyżej, należy rozważyć skutki, które Pismo Święte przypisuje Duchowi Świętemu.

Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 75], że racją dla której Bóg chce, by istniały rzeczy inne od Niego, i dla której swoją wolą po-

wołał rzeczy do istnienia, jest dobroć Boga. A zatem miłość, którą kocha swoją dobroć, jest przyczyną stworzenia rzeczy. Dlatego też niektórzy filozofowie starożytni za przyczynę wszystkiego uważali „miłość bogów", jak czytamy w I księdze *Metafizyki*[19]; a Dionizy powiada w IV rozdziale *Imion boskich*[20], że boska miłość nie pozwoliła Bogu być bezowocnym. Wiemy zaś z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 19], że Duch Święty

pochodzi drogą miłości, którą Bóg miłuje sam siebie. A zatem Duch Święty jest zasadą stworzenia rzeczy. I na to wskazuje Psalm [104,30]: „Poślij swojego Ducha, a zostaną stworzone".

Z tego zaś, że Duch Święty pochodzi drogą miłości, a miłość posiada pewną moc pobudzającą i poruszającą, zdaje się wynikać, że Duchowi Świętemu należy przypisywać w sposób właściwy zmiany, które Bóg sprawia w rzeczach. Pierwsza zmiana, którą Bóg sprawia w rzeczach, polega zaś na tym, że z nieuformowanej materii stworzonej powołał do bytu różne gatunki. Dlatego Pismo przypisuje to dzieło Duchowi Świętemu; powiedziane jest bowiem w Księdze Rodzaju 1, [2]: „Duch Pański unosił się nad wodami". Augustyn bowiem przez wody chce rozumieć materię pierwszą, nad którą jak powiedziano, unosił się Duch Pański; nie jakoby On się poruszał, lecz dlatego, że jest zasadą ruchu[21].

Dalej. To, że Bóg rządzi światem przez pewien ruch, rozumiemy w ten sposób, że Bóg wszystkimi rzeczami kieruje i porusza do właściwych im celów. Jeśli więc pobudzanie do działania i ruch należą do Ducha Świętego z racji miłości, to słusznie przypisuje się Duchowi Świętemu rządzenie i dzieło pomnożenia. Dlatego powiedziano w Księdze Hioba 33, [4]: „Duch Pański mnie uczynił"; oraz w Psalmie [142,10]: „Twój dobry Duch niech mnie zaprowadzi do ziemi prawej".

A ponieważ rządzenie poddanymi jest czynnością właściwą panu, dlatego Duchowi Świętemu słusznie przypisuje się panowanie. Mówi

19 Arystoteles, *Metaphysica* I, 4 (984b 23-27).
20 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 10 (PG 3, 708 B).
21 Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* I, 15 (PL 34, 257).

bowiem Apostoł w 2 Liście do Koryntian 3, [17]: „Duch jest Panem"; a w Symbolu wiary mówimy: „Wierzę w Ducha Świętego, Pana".

Podobnie. Życie objawia się przede wszystkim przez ruch; o bytach bowiem, które same się poruszają, i w ogóle o wszystkich bytach, które same pobudzają się do działania, mówimy, że żyją. Jeśli więc Duchowi Świętemu przysługuje z racji miłości pobudzanie i poruszanie, to słusznie przypisuje Mu się również życie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 6, [64]: „Duch jest Tym, który ożywia"; oraz w Księdze Ezechiela 37, [6]: „Dam wam Ducha, i będziecie żyli". W Symbolu wiary wyznajemy zaś, że wierzymy w Ducha Świętego, „Ożywiciela". Zgadza się to także z nazwą „duch", albowiem nawet cielesne życie istot ożywionych rozlane jest we wszystkich członkach ciała ze źródła życia przez ducha ożywczego.

Rozdział 21 <<
SKUTKI, KTÓRE PISMO ŚWIĘTE PRZYPISUJE DUCHOWI ŚWIĘTEMU W ZAKRESIE TEGO, CO STWORZENIE ROZUMNE OTRZYMUJE OD BOGA

Jeżeli chodzi o skutki, jakie Duch Święty sprawia wyłącznie w naturze rozumnej, należy zauważyć, że w jakikolwiek sposób upodabniamy się do doskonałości Bożej, mówimy, że ową doskonałość otrzymujemy od Boga; na przykład Bóg daje nam mądrość, o ile w jakikolwiek sposób upodabniamy się do mądrości Bożej. A zatem, skoro Duch Święty pochodzi drogą miłości, którą Bóg miłuje sam siebie, jak wykazaliśmy [IV, 19], dlatego mówimy, że Bóg daje nam Ducha Świętego, ponieważ do tej miłości się upodabniamy,

kochając Boga. Stąd Apostoł powiada w Liście do Rzymian 5, [5]: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany".

104

Należy jednak wiedzieć, że to, co pochodzi w nas od Boga, sprowadza się do Boga jako do przyczyny sprawczej i wzorczej. Jako do przyczyny sprawczej - o ile Boża moc działania coś w nas sprawia. Jako do przyczyny wzorczej - o ile to, co pochodzi w nas od Boga, w pewien sposób naśladuje Boga. Skoro więc w Ojcu i Synu, i Duchu Świętym jest ta sama moc - podobnie jak jest ta sama istota - wszystko to, co Bóg w nas sprawia, musi pochodzić zarazem od Ojca, Syna i Ducha Świętego jako od przyczyny sprawczej. Jednakże „słowo mądrości" [por. Dn 1,20], przez które poznajemy Boga, a które Bóg nam zsyła, w sposób właściwy przedstawia Syna. Podobnie miłość, którą kochamy Boga, w sposób właściwy przedstawia Ducha Świętego. I w ten sposób miłość, która jest w nas, chociaż jest skutkiem Ojca i Syna, i Ducha Świętego, to jednak z pewnej szczególnej racji, jak mówimy, jest w nas przez Ducha Świętego.

Ponieważ zaś skutki działania Bożego nie tylko zaczynają istnieć dzięki działaniu Boga, ale także są przez nie utrzymywane w istnieniu, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [III, 65], żadna zaś rzecz nie może działać tam, gdzie jej nie ma - gdyż działający i jego dzieło muszą być razem w sposób urzeczywistniony, jak poruszający i rzecz poruszana[22] - dlatego wszędzie, gdzie jest jakiś skutek Boga, musi być sprawiający go Bóg. Skoro zatem miłość, którą kochamy Boga, jest w nas przez Ducha Świętego, także sam Duch Święty musi być w nas tak długo, jak jest w nas miłość. Stąd Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 3, [16]: „Nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Święty mieszka w was?". Skoro więc Duch Święty sprawia, że miłujemy Boga, a każda rzecz miłowana jest w miłującym jako takim, przez Ducha Świętego musi zamieszkiwać w nas także Ojciec i Syn. Stąd Pan mówi w Ewangelii św. Jana 14, [23]: „Do niego przyjdziemy" - mianowicie do tego, który kocha Boga - „i uczynimy u niego mieszkanie"; a w 1 Liście św. Jana 3, [24] powiedziano: „Po tym poznajemy, że w nas przebywa: po Duchu, którego nam dał".

22 Zob. Arystoteles, *Physica* VII, 2 (243a 3-5).

105

Co więcej. Jasne jest, że Bóg kocha najbardziej tych, których przez Ducha Świętego uczynił miłującymi Go, jedynie bowiem przez miłość udzieliłby tak wielkiego dobra. Stąd powiedziane jest w imieniu Pana w Księdze Przysłów 8, [17]: „Miłuję tych, którzy mnie miłują" - „nie jakbyśmy my umiłowali Boga jako pierwsi, ale dlatego, że On pierwszy nas umiłował", jak powiedziano w 1 Liście św. Jana 4, [10]. Każda zaś rzecz miłowana jest w miłującym. Zatem nie tylko Bóg musi być w nas przez Ducha Świętego, lecz także my musimy być w Bogu. Dlatego też powiedziane jest w 1 Liście św. Jana 4, [16]: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim"; a także: „Przez to poznajemy, iż w Nim przebywamy, a On w nas, że dał nam ze swojego Ducha" [1 J 4,13].

Jest zaś czymś właściwym dla przyjaźni, że przyjacielowi wyjawia się swoje tajemnice. Skoro bowiem przyjaźń łączy uczucia i z dwóch serc czyni jakby jedno serce, dlatego nie wydaje się, by człowiek wypowiadał poza sercem to, co wyjawia przyjacielowi. Stąd też Pan powiada do uczniów w Ewangelii św. Jana 15, [15]: „Już nie będę was nazywał sługami, ale przyjaciółmi moimi, bo oznajmiłem wam wszystko, co

usłyszałem od Ojca mego". Ponieważ więc Duch Święty czyni nas przyjaciółmi Boga, słusznie się mówi, że Duch Święty objawia ludziom tajemnice Boże. Dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 2, [9-10]: „Napisane jest, że oko nie widziało ani ucho nie słyszało, ani do serca ludzkiego nie weszło, co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują; nam zaś objawił to Bóg przez Ducha Świętego".

A ponieważ to, co człowiek mówi, opiera się na tym, co poznał, słuszne jest, że także przez Ducha Świętego wypowiada tajemnice Boże, zgodnie ze słowami 1 Listu do Koryntian 14, [2]: „Przez Ducha mówi rzeczy tajemne"; oraz Ewangelii św. Mateusza 10, [20]: „To nie wy mówicie, lecz Duch Ojca waszego mówi w was". O prorokach zaś powiedziano w 2 Liście św. Piotra 1, [21], że „natchnieni przez Ducha Świętego mówili święci ludzie Boży". Stąd też w Symbolu wiary powiedziano o Duchu Świętym: „Który mówił przez proroków".

106

Czymś właściwym dla przyjaźni jest zaś nie tylko to, że z powodu jedności uczuć przyjacielowi wyjawia się swoje tajemnice, lecz owa jedność wymaga, by dzielić z przyjacielem także to, co się posiada. Skoro bowiem „człowiek traktuje przyjaciela jak drugiego siebie"[23], musi się o niego troszczyć jak o siebie, dzieląc z nim to, co ma. Dlatego też przyjmuje się, że właściwością przyjaźni jest „chcieć i czynić dobrze przyjacielowi"[24], według słów 1 Listu św. Jana 3, [17]: „Kto by miał bogactwa tego świata, i widział, że brat jego jest w potrzebie, a zamknął przed nim serce swoje, jakże w nim przebywa miłość Boża?". Jest tak zaś przede wszystkim w Bogu, którego chcenie niezawodnie odnosi skutek. I dlatego słusznie mówimy, że wszystkie dary daje nam Bóg przez Ducha Świętego, zgodnie ze słowami 1 Listu do Koryntian 12, [8]: „Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości, innemu dar poznawania według tego samego Ducha"; a następnie, po wyliczeniu wielu darów: „Wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu z osobna, jak chce" [1 Kor 12,11],

Jest zaś jasne, że aby jakieś ciało dosięgło miejsca ognia, musi się stać podobne do ognia, stając się lekkim, by dzięki temu poruszać się ruchem właściwym dla ognia. I tak samo człowiek, aby osiągnąć szczęśliwość radowania się Bogiem, jaka Bogu jest właściwa zgodnie z Jego naturą, musi najpierw upodobnić się do Boga przez doskonałości duchowe, a następnie stosownie do nich postępować; w ten sposób dostąpi w swoim czasie owej szczęśliwości. Darów duchowych udziela nam zaś Duch Święty, jak to wykazaliśmy. Tak więc Duch Święty czyni nas podobnymi do Boga, uzdalnia nas do dobrego postępowania i przygotowuje nam drogę do szczęśliwości. Na te trzy rzeczy zwraca naszą uwagę Apostoł w 2 Liście do Koryntian 1, [21-22], gdy mówi: „Bóg nas namaścił i wycisnął na nas pieczęć, i dał zadatek Ducha w sercach naszych". A także w Liście do Efezjan 1, [13]: „Zostaliście naznaczeni obietnicą Ducha Świętego,

23 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IX, 4 (1166a 30-31).
24 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* IX, 4 (1166a 3).

107

który jest zadatkiem naszego dziedzictwa". Naznaczenie bowiem, jak się wydaje, odnosi się do ukształtowania na podobieństwo, namaszczenie - do zdolności człowieka do doskonałego postępowania, zadatek - do nadziei, która nas kieruje do dziedzictwa niebieskiego, którym jest doskonała szczęśliwość.

A ponieważ się zdarza, że z dobroci, jaką ktoś ma dla kogoś drugiego, przybiera go za syna, by do niego należało dziedzictwo, Duchowi Świętemu słusznie przypisuje się przybranie za synów Bożych, zgodnie z słowami Listu do Rzymian 8, [15]: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym wołamy: »Abba, Ojcze!«".

Dzięki temu, że ktoś się staje przyjacielem kogoś drugiego, zostaje usunięta wszelka obraza, obraza bowiem sprzeciwia się przyjaźni; dlatego powiedziane jest w Księdze Przysłów 10, [12]: „Miłość zakrywa wszystkie występki". Skoro więc przez Ducha Świętego stajemy się przyjaciółmi Boga, wynika stąd, że przez Ducha Świętego Bóg nam odpuszcza grzechy; stąd też Pan mówi do uczniów w Ewangelii św. Jana 20, [22]: „Weźmijcie Ducha Świętego; których grzechy odpuścicie, są im odpuszczone". 1 dlatego w Ewangelii Św. Mateusza 12, [31] odmawia się odpuszczenia grzechów tym, którzy bluźnią przeciw Duchowi Świętemu; nie mają bowiem tego, przez co człowiek otrzymuje odpuszczenie grzechów.

Z tej też racji mówimy, że Duch Święty nas odnawia i oczyszcza, czyli obmywa, zgodnie ze słowami Psalmu [104,30]: „Poślij swojego Ducha, a zostaną stworzone, i odnowisz oblicze ziemi", oraz Listu do Efezjan 4, [23]: „Odnówcie się Duchem w waszych umysłach", a także Księgi Izajasza 4, [4]: „Jeśli Pan obmyje brud synów Syjonu, a krew córek wymyje spośród niego w Duchu sądu i w Duchu zapalczywości".

108

Rozdział 22
SKUTKI, KTÓRE PRZYPISUJE SIĘ DUCHOWI ŚWIĘTEMU JAKO KIERUJĄCEMU STWORZENIE DO BOGA

Rozważywszy to, co według Pisma Świętego Bóg sprawia w nas przez Ducha Świętego, należy rozważyć, w jaki sposób Duch Święty kieruje nas do Boga.

Czymś najbardziej właściwym dla przyjaźni wydaje się przede wszystkim przebywanie z przyjacielem. Przebywanie człowieka z Bogiem polega zaś na kontemplacji Boga, jak Apostoł stwierdził w Liście do Filipian 3, [20]: „Nasze przebywanie jest w niebie". Ponieważ więc Duch Święty sprawia, że kochamy Boga, wynika stąd, że dzięki Niemu kontemplujemy Boga. Dlatego Apostoł powiada w 2 Liście do Koryntian 3, [18]: „My wszyscy zaś z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w chwałę Pańską, i przez Ducha Pańskiego coraz bardziej upodabniamy się na Jego obraz".

Czymś właściwym dla przyjaźni jest również cieszenie się z obecności przyjaciela, radość z tego, co mówi i co czyni, oraz znajdowanie w nim pociechy we wszystkich troskach; dlatego w smutkach uciekamy się przede wszystkim do pociechy przyjaciół. Ponieważ więc Duch Święty czyni nas przyjaciółmi Boga i sprawia, że Bóg zamieszkuje w nas, a my w Nim, jak to wykazaliśmy [IV, 21], wynika stąd, że przez Ducha Świętego radujemy się w Bogu i doznajemy pociechy we wszystkich przeciwnościach i atakach świata. Stąd też powiedziane jest w Psalmie [51,14]: „Przywróć mi radość Twojego zbawienia i wzmocnij mnie Duchem ochoczym", a także w Liście do Rzymian 14, [17]: „Królestwo Boże to sprawiedliwość i pokój, i radość w Duchu Świętym", oraz w Dziejach Apostolskich 9, [31]: „Kościół cieszył się pokojem i rozwijał się, żyjąc w bojaźni Pańskiej, i napełniał się pociechą Ducha Świętego". Dlatego w Ewangelii św. Jana 14, [26] Pan nazywa Ducha Świętego Parakletem, to znaczy Pocieszycielem: „Pocieszyciel, Duch Święty" itd.

109

Podobnie też jest znakiem przyjaźni, by zgadzać się z przyjacielem w tym, czego on chce. Wolę Boga wyrażają zaś Jego przykazania. Zatem do miłości, którą kochamy Boga, należy wypełnianie Jego przykazań, zgodnie ze słowami Ewangelii Św. Jana 14, [15]: „Jeśli Mnie miłujecie, zachowujcie przykazania moje". Skoro więc Duch Święty sprawia, że kochamy Boga, Duch Święty również w pewien sposób sprawia, że wypełniamy Boże przykazania, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Rzymian 8, [14]: „Ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi".

Należy jednak zauważyć, że Duch Święty prowadzi synów Bożych nie jak niewolników, lecz jako wolnych. Skoro bowiem wolny jest ten, kto , jest przyczyną dla siebie"[25], dlatego w sposób wolny czynimy to, co czynimy z samych siebie. Czymś takim zaś jest to, co czynimy z własnej woli; a to, co czynimy wbrew własnej woli, czynimy nie w sposób wolny, lecz jak niewolnicy - bądź to gdy przymus jest całkowity, „kiedy przyczyna jest całkowicie na zewnątrz, a rzecz doznająca nie ma w tym żadnego udziału"[26], na przykład gdy kogoś do ruchu pobudza się siłą; bądź też gdy przymus łączy się z dobrowolnością, na przykład gdy ktoś chce czynić lub znosić coś, co jego woli sprzeciwia się mniej, by uniknąć czegoś, co sprzeciwia się jej bardziej. Otóż Duch Święty pobudzając nas do działania, sprawia, że działamy dobrowolnie, ponieważ sprawia, że kochamy Boga. A zatem synowie Boży dzięki Duchowi Świętemu działają w sposób wolny, z miłości, a nie jak niewolnicy, z lęku. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Rzymian 8, [15]: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli w bojaźni, ale Ducha przybrania za synów".

Skoro zaś wola jest przyporządkowana do tego, co jest prawdziwie dobre, człowiek, który odwraca się od tego, co jest prawdziwie dobre - czy to przez namiętność, czy przez zły nawyk lub złe usposobienie - działa jak niewolnik, gdyż kieruje nim coś zewnętrznego - jeżeli rozważamy naturalny porządek woli. Jeżeli jednak roz-

25 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 26).
26 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1110b 15-17; 1110a 2-4).

ważamy akt woli jako skłaniającej się do pozornego dobra, działa w sposób wolny, gdy idzie za namiętnością lub złym nawykiem; działa zaś jak niewolnik, gdy pozostaje w nim pragnienie tego dobra, on jednak powstrzymuje się od tego, czego pragnie, z lęku przed prawem, które jest temu przeciwne. Duch Święty zatem, przez miłość skłaniając wolę do prawdziwego dobra, do którego z natury jest skierowana, usuwa zarówno tę niewolę, przez którą człowiek będący niewolnikiem namiętności i grzechu działa wbrew porządkowi woli, jak i tę, przez którą człowiek działa zgodnie z prawem wbrew poruszeniu swej woli, jak niewolnik prawa, a nie przyjaciel. Z tego względu Apostoł mówi w 2 Liście do Koryntian 3, [17]: „Gdzie Duch Pański, tam wolność"; i w Liście do Galatów 5, [18]: „Jeśli Duch wami rządzi, nie jesteście pod Prawem".

Dlatego to mówimy, że Duch Święty uśmierca uczynki ciała, gdyż cierpienie cielesne nie odwraca nas od prawdziwego dobra, do którego Duch Święty kieruje nas przez miłość, według słów Listu do Rzymian 8, [13]: „Jeśli przez Ducha uśmiercicie uczynki ciała, będziecie żyli".

Rozdział 23
ODPOWIEDŹ NA ARGUMENTY PRZECIWKO BOSKOŚCI DUCHA ŚWIĘTEGO, PRZYTOCZONE POWYŻEJ

Pozostaje nam jeszcze odpowiedzieć na argumenty podane powyżej [IV, 16], z których miał wynikać wniosek, że Duch Święty jest stworzeniem, a nie Bogiem.

1. Po pierwsze, należy zauważyć, że nazwa „duch", jak się wydaje, pochodzi od oddychania, jakie występuje u istot ożywionych, podczas którego powietrze jest dzięki pewnemu ruchowi wdychane i wydychane. Stąd nazwę „duch" rozciąga się na każde pobudzenie i ruch jakiegokolwiek ciała lotnego. I tak, duchem nazywa się

111

wiatr, zgodnie ze słowami Psalmu [148,8]: „Ogniu, gradzie, śniegu, lodzie, wietrze gwałtowny, co pełnicie Jego słowo". Tak samo duchem nazywa się subtelne lotne elementy, rozlane w członkach ciała i powodujące ich ruch. Poza tym, ponieważ powietrze jest niewidzialne, nazwa „duch" została przeniesiona na wszelkie moce oraz substancje niewidzialne i poruszające. Z tego względu duchem nazywamy i duszę zmysłową i duszę rozumną i aniołów, i Boga, a w sposób właściwy Boga pochodzącego drogą miłości, gdyż miłość zawiera w sobie pewną moc poruszającą. Tak więc słowa Amosa: „który stwarza ducha" [Am 4,13] - odnoszą się do wiatru, co nasze tłumaczenie wyraźnie podaje[27]; zgadza się to także ze słowami poprzedzającymi: „który tworzy góry". Przez to zaś, co o Bogu mówi Zachariasz - że „stwarza" lub „tworzy ducha w człowieku" [Za 12,1] - rozumie on duszę ludzką. Dlatego nie można wyciągać wniosku, że Duch Święty jest stworzeniem.

2. Podobnie też z tego, co Pan mówi o Duchu Świętym - „Nie sam od siebie mówić będzie, ale powie wszystko, co usłyszy" [J 16,13] - nie można wnioskować, że Duch Święty jest stworzeniem. Wykazaliśmy bowiem, że Duch Święty jest Bogiem [IV, 17] pochodzącym od Boga [IV, 19]. Musiał zatem otrzymać swą istotę od kogoś drugiego, podobnie jak powiedziano powyżej o Synu Bożym [IV, 11], I w ten sposób, skoro w Bogu wiedza, moc i działanie są Jego istotą wszelka wiedza, moc i działanie Syna i Ducha Świętego pochodzi od kogoś drugiego; u Syna pochodzi tylko od Ojca, u Ducha Świętego zaś od Ojca i od Syna. Ponieważ więc jednym z działań Ducha Świętego jest to, że mówi przez świętych mężów, jak wykazaliśmy [IV, 21], dlatego powiedziane jest, że „nie sam od siebie mówi" - gdyż nie działa sam z siebie. Jego „słyszenie" zaś oznacza otrzymywanie wiedzy - jak i istoty - od Ojca i Syna, ponieważ wiedzy nabywamy przez słuchanie; Pismo Święte bowiem zwykło przekazywać sprawy boskie w sposób właściwy sprawom ludzkim. Nie należy się też niepokoić tym, że powiedział „usłyszy",

27 Zamiast wieloznacznego terminu *spiritus,* oznaczającego m.in. ducha, tchnienie, oddech, wiatr, powiew - Wulgata stosuje słowo *ventus,* oznaczające wiatr.

112

jakby mówił o przyszłości, gdyż u Ducha Świętego otrzymywanie jest wieczne. Do tego, co wieczne, można bowiem zastosować czasowniki każdego czasu, ponieważ wieczność obejmuje wszelki czas.

3. Tak samo jest jasne, że również z faktu, iż Duch Święty jest posłany przez Ojca i Syna, nie można wyciągać wniosku, że jest On stworzeniem. Powyżej bowiem powiedzieliśmy [IV, 8], że o posłaniu Syna Bożego mówimy w tym sensie, że w widzialnym ciele ukazał się ludziom, i w pewien nowy sposób przebywał w świecie, w którym wcześniej nie przebywał - to znaczy nie przebywał w sposób widzialny, chociaż

zawsze przebywał w sposób niewidzialny, jako Bóg. To zaś, że Syn tak uczynił, zostało Mu dane przez Ojca, i zgodnie z tym mówi się, że został posłany przez Ojca. W ten sposób także i Duch Święty ukazał się widzialnie - czy to „w postaci gołębicy" nad Chrystusem, podczas chrztu [zob. Mt 3,16], czy też „w postaci języków ognistych" nad apostołami [zob. Dz 2,3], I chociaż nie stał się gołębicą lub ogniem, tak jak Syn stał się Człowiekiem, to jednak ukazał się w tych widzialnych postaciach jako w przedstawiających Go znakach. Zatem także Duch Święty w pewien nowy sposób - mianowicie w sposób widzialny - przebywał w świecie. A zostało Mu to dane przez Ojca i Syna; dlatego mówimy, że został posłany przez Ojca i Syna. Dowodzi to nie Jego pomniejszenia, lecz pochodzenia.

Jest jednak jeszcze inny sposób, w który, jak mówimy, i Syn, i Duch Święty są posłani w sposób niewidzialny. Jasne jest bowiem na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że Syn pochodzi od Ojca drogą poznania, przez które Ojciec poznaje siebie [IV, 11], a Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna drogą miłości, którą Bóg siebie kocha [IV, 19]. Stąd, jak powiedzieliśmy, ponieważ za sprawą Ducha Świętego człowiek kocha Boga, Duch Święty w nim zamieszkuje [IV, 21], a więc w pewien nowy sposób jest w człowieku, przebywając w nim według nowego, właściwego sobie skutku działania. To zaś, że ów nowy skutek sprawia w człowieku Duch Święty, pochodzi od Ojca i Syna. I z tej racji mówimy, że Duch Święty jest niewidzialnie posłany przez Ojca i Syna. Podobnie mówimy, że Syn jest niewidzialnie posłany w umyśle człowieka, gdy człowiek

jest tak utwierdzony w poznaniu Boga, że z tego poznania rodzi się w nim miłość Boga. Stąd jest jasne, że także ten sposób posłania nie wprowadza umniejszenia w Synu ani w Duchu Świętym, lecz tylko wskazuje na pochodzenie od kogoś.

4. Podobnie też boskości Ducha Świętego nie wyklucza to, że czasami wymienia się Ojca i Syna, nie wspominając o Duchu Świętym, tak samo jak boskości Syna nie wyklucza to, że czasami wymienia się Ojca, nie wspominając o Synu [zob. IV, 8], W ten bowiem sposób Pismo Święte wskazuje milcząco, że cokolwiek się orzeka o jednym z Trzech w odniesieniu do boskości, należy rozumieć o wszystkich, dlatego że są jednym Bogiem. Nie można też Boga Ojca pojmować bez Słowa i bez Miłości, ani na odwrót; i dlatego przez któregokolwiek z Trzech rozumie się wszystkich Trzech. Stąd też czasami wspomina się tylko o Synu, odnośnie do tego, co jest wspólne wszystkim Trzem. Jest tak na przykład w następujących słowach Ewangelii Św. Mateusza 11, [27]: „Nikt nie zna Ojca, tylko Syn" - choć przecież i Ojciec, i Duch Święty znają Ojca. Podobnie powiedziano o Duchu Świętym w 1 Liście do Koryntian 2, [11]: „Tego, co jest w Bogu, nikt nie poznał, tylko Duch Boży" - a przecież jest pewne, że tego poznania spraw Bożych nie jest pozbawiony ani Ojciec, ani Syn.

5. Jest jasne, że również na podstawie tego, iż w Piśmie Świętym znajdujemy pewne wzmianki o Duchu Świętym odnoszące się do ruchu, nie można udowodnić, że Duch Święty jest stworzeniem. Należy je bowiem rozumieć przenośnie. W ten sposób Pismo Święte czasami przypisuje ruch również Bogu, jak na przykład w tych oto słowach Księgi Rodzaju 3, [8]: „Gdy usłyszeli głos Pana Boga, przechadzającego się po raju"; oraz 18, [21]: „Zstąpię i zobaczę, czy postąpili tak, jak głosi oskarżenie". Zatem słowa: „Duch Pański unosił się nad wodami" [Rdz 1,2], należy rozumieć w taki sposób, jak wtedy, gdy mówimy, że wola „unosi" ku przedmiotowi, którego pragnie, a miłość ku przedmiotowi, który kocha; chociaż niektórzy w ogóle nie chcą tych słów odnosić do Ducha Świętego, lecz do powietrza, które z natury zajmuje miejsce nad wodą, i dlatego

- dla oznaczenia jego różnych przemian - powiedziano: „unosił się nad wodami". Następnie, słowa: „Wyleję Ducha mego na wszelkie ciało" [J1 3,1], należy rozumieć w tym znaczeniu, w jakim mówimy o posłaniu ludziom Ducha Świętego przez Ojca i Syna, o czym była mowa [wyżej, ad 3]. Przez słowo „wylanie" rozumie się zaś obfitość skutków, jakie sprawia Duch Święty, oraz to, że nie zstąpi na jednego człowieka, lecz udzieli się wielu, z których w pewien sposób przejdzie też na innych, jak wtedy, gdy rozlewają się rzeczy cielesne.

6. Podobnie też słów: „Wezmę z ducha twego, i dam im" [Lb 11,17], nie należy odnosić do istoty albo Osoby Ducha Świętego - ponieważ Duch Święty jest niepodzielny - lecz do Jego skutków, przez które zamieszkuje w nas. W człowieku skutki te mogą się powiększać i zmniejszać, ale nie w ten sposób, że coś, co się odbiera jednemu, numerycznie to samo daje się drugiemu, jak zdarza się w przypadku rzeczy cielesnych, lecz ponieważ podobna rzecz u jednego może rosnąć, a u drugiego maleć. Nie trzeba jednak odbierać jednemu, by nastąpił wzrost u drugiego; rzecz duchową może bowiem bez czyjejkolwiek szkody posiadać wielu. Stąd też nie należy sądzić, że jakieś dary duchowe trzeba było odebrać Mojżeszowi, aby dać innym, lecz należy to odnieść do czynności lub urzędu; to bowiem, co Duch Święty najpierw czynił przez samego tylko Mojżesza, później spełniał przez wielu ludzi. Podobnie też Elizeusz nie prosił, by istota albo Osoba Ducha Świętego powiększyła się dwukrotnie, lecz aby także w nim były dwa skutki, które Duch Święty sprawił w Eliaszu, mianowicie proroctwo i dar czynienia cudów. Chociaż nie jest też czymś niewłaściwym, by w skutkach, jakie sprawia Duch Święty, jeden uczestniczył pełniej od drugiego - czy to dwa razy pełniej, czy w jakiejkolwiek innej proporcji - gdyż miara jednego i drugiego jest skończona. Elizeusz jednak nie śmiałby prosić, by miał duchowo przewyższyć swego mistrza.

7. Jak wiadomo, jest zwyczajem Pisma Świętego, że Bogu przez pewne podobieństwo przypisuje się doznania uczuciowe duszy ludzkiej, jak na przykład powiedziane jest w Psalmie [106,40]: „Pan zapłonął gniewem przeciw ludowi swojemu". O gniewie Boga

mówimy bowiem z racji podobieństwa skutku: ponieważ karze, a to czynią ci, którzy się gniewają; dlatego też dodano: „I wydał ich w ręce pogan" [Ps 106,41], Tak samo mówimy z racji podobieństwa skutku, że Duch Święty się smuci - opuszcza bowiem grzeszników, jak zasmuceni opuszczają tych, którzy ich zasmucili.

8. Zwyczajem Pisma Świętego jest też taki sposób wyrażania, że Bogu przypisuje się to, co Bóg sprawia w człowieku, zgodnie ze słowami Księgi Rodzaju 22, [12]: „Teraz poznałem, że się boisz Pana", to znaczy: „Teraz sprawiłem, że poznałeś". I w ten sposób mówimy, że Duch Święty „prosi" - gdyż sprawia, że my prosimy. Jest bowiem sprawcą miłości Bożej w naszych sercach, przez co pragniemy radować się Bogiem, a pragnąc, prosimy.

9. Skoro Duch Święty pochodzi drogą miłości, którą Bóg kocha sam siebie, i tą samą miłością Bóg kocha siebie oraz wszystko inne z powodu swej dobroci, to jest jasne, że miłość, którą Bóg kocha nas, należy do Ducha Świętego. Podobnie też miłość, którą my kochamy Boga, należy do Ducha Świętego, ponieważ to On sprawia, że kochamy Boga, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 21]. W przypadku obu tych miłości Duch Święty jest „dany". Z racji miłości, którą Bóg kocha nas, jest „dany" w tym znaczeniu, w

jakim mówimy, że ktoś daje swoją miłość, gdy zaczyna kogoś kochać - chociaż oczywiście Bóg nikogo nie zaczyna kochać w jakimś określonym momencie, jeśli to odniesiemy do woli Bożej, którą Bóg nas kocha; jednakże w jakimś określonym momencie powoduje w człowieku skutek swojej miłości, gdy go do siebie pociąga. Z racji zaś miłości, którą my kochamy Boga, Duch Święty jest „dany" w tym znaczeniu, że sprawia w nas tę miłość; dlatego dzięki tej miłości w nas zamieszkuje, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 21], i w ten sposób posiadamy Go jako Tego, z którego bogactwa czerpiemy. A ponieważ od Ojca i Syna pochodzi to, że przez miłość, którą Duch Święty w nas sprawia, jest On w nas, a my Go posiadamy, dlatego słusznie mówimy, że przez Ojca i Syna jest nam „dany". I nie dowodzi to wcale, że Duch Święty jest mniejszy od Ojca i Syna, lecz że od Nich pochodzi. Mówimy także, że On sam

116

się nam daje, gdyż miłość, przez którą w nas zamieszkuje, sprawia w nas razem z Ojcem i Synem.

10. Chociaż Duch Święty jest prawdziwym Bogiem i ma prawdziwą naturę boską od Ojca i Syna, to jednak nie musi być synem. Synem bowiem nazywa się tego, kto jest zrodzony. Jeśli zatem jakaś rzecz otrzymuje naturę od innej rzeczy nie przez zrodzenie, lecz w jakiś inny sposób, to nie jest ona synem; na przykład gdyby jakiś człowiek mocą udzieloną mu przez Boga uczynił człowieka z jakiejś części swego ciała albo nawet z czegoś, co jest poza nim - tak jak wtedy, gdy coś wytwarza - to tego utworzonego człowieka nie można by nazywać synem człowieka tworzącego, gdyż nie pochodziłby od niego jako zrodzony. Pochodzenie Ducha Świętego nie jest zaś zrodzeniem, jak to wykazano powyżej [IV, 19]. Chociaż więc Duch Święty ma naturę boską od Ojca i Syna, to jednak nie można Go nazwać ich Synem.

11.Jest rzeczą słuszną że tylko w naturze boskiej natura uczestniczy na kilka sposobów. Jedynie bowiem w Bogu działanie jest istnieniem. Skoro więc w Bogu, jak w każdej naturze obdarzonej intelektem, jest pojmowanie i chcenie, dlatego to, co pochodzi w Nim drogą intelektu jako Słowo, lub drogą miłości i woli jako Miłość, musi mieć istnienie Boże i być Bogiem. I w ten sposób tak Syn, jak i Duch Święty są prawdziwym Bogiem.

To wszystko trzeba było powiedzieć o boskości Ducha Świętego. Inne trudności odnoszące się do pochodzenia Ducha Świętego, należy rozważyć w świetle tego, co powiedzieliśmy o narodzeniu Syna.

Rozdział 24 <<
DUCH ŚWIĘTY POCHODZI OD SYNA

Niektórzy błądzą co do pochodzenia Ducha Świętego, twierdząc, że nie pochodzi od Syna. Dlatego należy wykazać, że Duch Święty pochodzi od Syna.

117

Na podstawie Pisma Świętego jest jasne, że Duch Święty jest Duchem Syna; powiedziane jest bowiem w Liście do Rzymian 8, [9]: „Jeśli ktoś nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy". Żeby zaś nikt nie mógł twierdzić, że kimś innym jest Duch, który pochodzi od Ojca, i kimś innym Ten, który jest Duchem Syna, dowodzi się za pomocą słów Apostoła, że ten sam Duch Święty jest Duchem Ojca i Syna.

Albowiem zdanie, które przytoczyliśmy: „Jeśli kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy", dodał zaraz po słowach: „Jeśli Duch Boży mieszka w nas" itd. [Rz 8,9], Nie można zaś twierdzić, że Duch Święty jest Duchem Chrystusa tylko dlatego, że Chrystus posiadał Go jako człowiek, jak w słowach Ewangelii św. Łukasza 4, [1]: „Jezus, pełen Ducha Świętego, powrócił znad Jordanu". Powiedziane jest bowiem w Liście do Galatów 4, [6]: „Ponieważ jesteście synami Bożymi, posłał Bóg do serc waszych Ducha Syna swego, który woła: »Abba, Ojcze«!". A zatem Duch Święty czyni nas synami Bożymi, o ile jest Duchem Syna Bożego. Przybranymi synami Boga stajemy się zaś przez upodobnienie do naturalnego Syna Boga, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian 8, [29]: „Których przedtem poznał, tych też przeznaczył, aby stali się podobni do obrazu Jego Syna, żeby On był pierworodnym między wielu braćmi". Tak więc Duch Święty jest Duchem Chrystusa, o ile Chrystus jest naturalnym Synem Boga. Ducha Świętego nie można zaś nazywać Duchem Syna Bożego stosownie do innej relacji niż do relacji pochodzenia, gdyż w Bogu występuje tylko to jedno rozróżnienie. Trzeba więc powiedzieć, że Duch Święty jest Duchem Syna w ten sposób, że od Niego pochodzi. Podobnie. Duch Święty jest posłany przez Syna, według słów Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam poślę od Ojca". Posyłający ma zaś pewne pierwszeństwo wobec posłanego. Należy więc powiedzieć, że Syn ma pewne pierwszeństwo wobec Ducha Świętego; jednak nie jest to pierwszeństwo władzy lub wyższości, lecz wyłącznie pierwszeństwo jako źródła. W ten więc sposób Duch Święty pochodzi od Syna. Gdyby zaś ktoś twierdził, że także Syn jest posłany przez Ducha Świętego

118

- ponieważ w Ewangelii Św. Łukasza 4, [18] Pan powiedział, że w Nim wypełniły się słowa Izajasza: „Duch Pański nade Mną; posłał Mnie, abym głosił Ewangelię ubogim" - to jednak należy zauważyć, że Duch Święty posyła Syna jako Tego, który przyjął naturę ludzką. Duch Święty zaś nie przyjął natury stworzonej, tak by można było powiedzieć, że odnośnie do niej został przez Syna posłany lub że Syn ma wobec Niego pierwszeństwo. Wynika więc stąd, że Syn ma pierwszeństwo wobec Osoby wiecznej Ducha Świętego.

Co więcej. W Ewangelii św. Jana 16, [14] Syn mówi o Duchu Świętym: „On Mnie uwielbi, albowiem z mojego weźmie". Nie można zaś twierdzić, że weźmie to, co należy do Syna, a nie weźmie od Syna, na przykład gdyby powiedziano, że istotę Bożą, którą ma Syn, weźmie od Ojca. Dlatego dodano: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje; dlatego powiedziałem, że z mojego weźmie" [J 16,15]; jeśli bowiem wszystko, co należy do Ojca, należy do Syna, to pierwszeństwo Ojca, z racji którego jest początkiem Ducha Świętego, musi też należeć do Syna. Jak więc Duch Święty bierze od Ojca z tego, co należy do Ojca, tak też bierze od Syna z tego, co należy do Syna.

Można tu również przytoczyć świadectwa doktorów Kościoła, także greckich. Powiada bowiem Atanazy: „Duch Święty od Ojca i Syna; nie uczyniony ani stworzony, ani zrodzony, lecz pochodzący"[28]. Także Cyryl mówi w *Liście,* który przyjął Sobór Chalcedoński: „Zwany jest Duchem Prawdy i jest Duchem Prawdy, i od Niego wypływa, tak jak z Boga Ojca"[29]. Z kolei Didym powiada w księdze *O Duchu Świętym:* „Syn nie jest czymś innym, z wyjątkiem tego, co otrzymuje od Ojca, i substancja Ducha Świętego nie jest czymś innym, z wyjątkiem tego, co otrzymuje od Syna"[30]. Jest zaś śmieszne, iż niektórzy zgadzają się z tym, że Duch Święty „jest od Syna" lub „od Niego wypływa", a nie zgadzają się, że „od Niego

28 Pseudo-Atanazy, *Symbolum Quicumque;* por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [IX, 14], opr. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1984, s. 623.
29 Św. Cyryl z Aleksandrii, *Epistoła III ad Nestorium* 10 (PG 77, 117).
30 Didym z Aleksandrii, *De Spiritu Sancto* 37 (PL 23, 141).

pochodzi". Słowo „pochodzenie" jest bowiem najogólniejsze spośród wszystkich słów odnoszących się do początku, gdyż o wszystkim, co w jakikolwiek sposób wywodzi się od jakiejś rzeczy, mówimy, że od niej pochodzi. A ponieważ to, co boskie, lepiej oznaczać za pomocą nazw ogólnych niż szczegółowych, słowo „pochodzenie" najbardziej nadaje się do oznaczenia początku Osób boskich. Jeśli więc się przyznaje, że Duch Święty ‚jest od Syna" lub „od Niego wypływa", to wynika stąd, że „od Niego pochodzi".

Podobnie. W orzeczeniu piątego soboru czytamy: „We wszystkim idziemy za świętymi ojcami i doktorami Kościoła: Atanazym, Hilarym, Bazylim, Grzegorzem Teologiem i Grzegorzem z Nyssy, Ambrożym, Augustynem, Teofilem, Janem z Konstantynopola, Cyrylem, Leonem, Proklusem, i przyjmujemy wszystko, co wyłożyli o świętej wierze i potępieniu heretyków"[31]. Także z wielu świadectw Augustyna, szczególnie z księgi *O Trójcy Świętej* i z *Komentarza do Ewangelii św. Jana*[32], wynika jasno, że Duch Święty pochodzi od Syna. Należy więc uznać, że Duch Święty pochodzi od Syna, tak samo jak i od Ojca.

Wynika to również z oczywistych argumentów. Jeżeli nie bierze się pod uwagę różnic materialnych, które nie mogą występować w Osobach boskich, rzeczy da się rozróżniać tylko przez jakieś przeciwstawienie. Rzeczy bowiem, które wcale się sobie nie przeciwstawiają, mogą być równocześnie w jednym podmiocie, i dlatego nie mogą być przyczyną rozróżnienia; na przykład białe i trójkątne, chociaż są czymś różnym, to jednak ponieważ nie przeciwstawiają się sobie, mogą być w jednym podmiocie. Musimy zaś przyjąć wedle nauki wiary katolickiej, że Duch Święty różni się od Syna, gdyż inaczej nie byłoby Trójcy Osób, lecz dwoistość. Rozróżnienie to musi się więc dokonać przez jakieś przeciwstawienie. Otóż nie dokonuje się przez przeciwstawienie twierdzenia i przeczenia *(affir-*

31 Sobór Konstantynopolitański II, 553 r.; *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I.D. Mansi, t. IX, Florentiae 1763, kol. 183.
32 Zob. np.*De TrinitateW,*XIV, 15 (PL42,920-921); XV,XX-XXIII, 38-43 (PL42, 1087-1091); XV, XXVI-XXVII, 45-50 (PL 42, 1092-1097).

mationis et negationis), gdyż w ten sposób różni się byt od niebytu. Ani też przez przeciwstawienie braku i posiadania *(privationis et habitus),* ponieważ w ten sposób różni się to, co doskonałe, od tego, co niedoskonałe. Nie dokonuje się również przez przeciwstawienie przeciwieństwa (*contrarietatis*), gdyż w ten sposób różnią się rzeczy różne co do formy; przeciwieństwo bowiem, jak uczą filozofowie, to „różnica co do formy"[33]. Różnica ta nie odnosi się do Osób boskich, gdyż posiadają One jedną formę, tak jak i jedną istotę, według słów Apostoła w Liście do Filipian 2, [6], który mówi o Synu: „On istniejąc w postaci Bożej", mianowicie Ojca. Wynika więc stąd, że jedna Osoba boska różni się od drugiej wyłącznie przeciwstawieniem relacji *(relationis);* w ten bowiem sposób Syn różni się od Ojca, zgodnie z przeciwstawieniem relacyjnym pomiędzy ojcem i synem. W Osobach boskich może bowiem występować wyłącznie przeciwstawienie relacyjne odnoszące się do pochodzenia. To bowiem, co jest przeciwstawne relacyjnie,

zasadza się albo na ilości, jak „podwójne" i „połowa", albo na działaniu i doznawaniu, jak „pan" i „sługa", „poruszający" i „poruszany", „ojciec" i „syn". Dalej, wśród rzeczy relacyjnych, które zasadzają się na ilości, jedne zasadzają się na ilości różnej, jak „podwójne" i „połowa", „większe" i „mniejsze", a inne na samej jedności, jak „tożsamość", która oznacza jedność co do substancji, „równe", które oznacza jedność co do ilości,, oraz „podobne", które oznacza jedność co do jakości. A zatem Osób boskich nie można rozróżniać przez relacje zasadzające się na różnej ilości, gdyż wówczas zostałaby wykluczona równość trzech Osób; ani też przez relacje zasadzające się na jedności, gdyż takie relacje nie powodują różnicy, owszem, raczej stwierdzamy, że polegają one na zgodności, chociaż może niektóre z nich zakładają jakieś uprzednie rozróżnienie. Natomiast we wszystkich relacjach zasadzających się na działaniu i doznawaniu zawsze jedno z ogniw relacji jest podmiotem doznającym, nierównym co do mocy. Inaczej jest tylko w relacjach pochodzenia, które nie oznaczają żadnego

33 Arystoteles, *Metaphysica X,* 9 (1058b 1-2).

pomniejszenia, dlatego że tu z jakiegoś bytu powstaje coś do niego podobnego i równego co do natury i co do mocy. Wynika stąd więc, że Osoby boskie można rozróżniać jedynie przez przeciwstawienie relacyjne odnoszące się do pochodzenia. Jeżeli zatem Duch Święty różni się od Syna, to musi od Niego pochodzić; nie można bowiem twierdzić, że Syn pochodzi od Ducha Świętego, skoro twierdzi się raczej, że Duch Święty jest Duchem Syna, i że Syn Go daje.

Podobnie. Od Ojca pochodzi Syn i Duch Święty. Ojciec musi więc być w relacji i do Syna, i do Ducha Świętego, jak zasada do tego, co od zasady pochodzi. Do Syna jest w relacji z racji ojcostwa, a do Ducha Świętego nie jest w takiej relacji, gdyż wówczas Duch Święty byłby synem - o ojcostwie mówi się bowiem tylko w odniesieniu do syna. Musi więc w Ojcu być inna relacja, przez którą odnosi się do Ducha Świętego, i nazywa się ją „tchnieniem". Podobnie, skoro w Synu jest pewna relacja, przez którą się odnosi do Ojca, a którą nazywamy „synostwem", to w Duchu Świętym musi być jeszcze inna relacja, przez którą się odnosi do Ojca, i nazywa się ją „pochodzeniem". I tak, zgodnie z tym, że Syn pochodzi od Ojca, są dwie relacje - jedna w tym, kto jest źródłem pochodzenia *(in originante*), a druga w tym, kto ze źródła wypływa (*in originato),* mianowicie ojcostwo i synostwo; oraz dwie inne, odnoszące się do źródła (*origo*) Ducha Świętego, mianowicie tchnienie i pochodzenie *(processio*). Zatem ojcostwo i tchnienie nie ustanawiają dwóch osób, lecz należą do jednej osoby Ojca, ponieważ nie ma między nimi przeciwstawienia. Także więc synostwo i pochodzenie nie ustanawiałyby dwóch osób, lecz należałyby do jednej, gdyby nie było między nimi przeciwstawienia. Nie może zaś być innego przeciwstawienia niż przeciwstawienie odnoszące się do pochodzenia. A zatem pomiędzy Synem i Duchem Świętym musi istnieć przeciwstawienie pochodzenia, tak by jeden pochodził od drugiego.

Oprócz tego. Jeśli rzeczy, które mają coś wspólnego, różnią się między sobą to muszą się różnić jakimiś różnicami istotowymi, a nie przypadłościowymi, i odnoszącymi się do tego, co jest im wspólne;

na przykład człowiek i koń mają wspólne to, co zwierzęce, a różnią się od siebie nie

białym i czarnym kolorem, który jest dla zwierzęcia czymś przypadłościowym, lecz rozumnością i nierozumnością które należą do zwierzęcia istotowo. Skoro bowiem zwierzę jest czymś, co ma duszę, owo coś musi się odróżniać tym, czy ma taką duszę, czy inną, na przykład rozumną lub nierozumną. Jest zaś jasne, że Synowi i Duchowi Świętemu wspólne jest to, iż pochodzą od kogoś drugiego, gdyż obaj pochodzą od Ojca; i zgodnie z tym Ojciec słusznie różni się od obydwu, jako że jest niezrodzony. Jeśli więc Duch Święty różni się od Syna, to musi się to dokonywać przez różnice, które istotowo dzielą to, co jest „bytem pochodzącym od kogoś drugiego". I mogą to być jedynie różnice tego samego rodzaju, to znaczy odnoszące się do pochodzenia, tak by jeden pochodził od drugiego. Wynika więc stąd, że aby Duch Święty różnił się od Syna, musi od Niego pochodzić.

Co więcej. Gdyby ktoś twierdził, że Duch Święty różni się od Syna nie dlatego, że pochodzi od Syna, lecz z powodu różnego pochodzenia obu od Ojca, to w rzeczywistości zarzut ten musi sprowadzić się do tego samego. Jeśli bowiem Duch Święty jest różny od Syna, to źródło, czy też pochodzenie każdego z nich musi być inne. Dwa pochodzenia mogą zaś się różnić jedynie co do kresu lub co do początku, albo co do podmiotu. Tak na przykład pochodzenie konia różni się od pochodzenia wołu odnośnie do kresu, zgodnie z czym kresem tych dwóch pochodzeń są natury różne co do gatunku. Odnośnie do początku - na przykład przyjmujemy, że w tym samym gatunku zwierzęcym jedne osobniki rodzą się tylko dzięki czynnej mocy słońca, a inne dzięki niej i zarazem dzięki czynnej mocy nasienia. Odnośnie zaś do podmiotu pochodzenie tego i tamtego konia różni się przez to, że natura gatunkowa jest przyjmowana w różnej materii. Różnicy odnośnie do podmiotu nie może być wśród Osób boskich, gdyż są One całkowicie niematerialne. Podobnie też odnośnie do kresu, jeśli wolno się tak wyrazić, nie może być różnicy pochodzeń, ponieważ Duch Święty otrzymuje przez pochodzenie jedną i tę samą naturę boską, którą otrzymuje

Syn przez zrodzenie. Wynika stąd więc, że rozróżnienie każdego z tych dwóch pochodzeń może się dokonać jedynie w odniesieniu do początku. Jest zaś jasne, że początkiem pochodzenia Syna jest sam tylko Ojciec. Jeśli więc początkiem pochodzenia Ducha Świętego jest tylko Ojciec, to pochodzenie Ducha Świętego nie będzie się różniło od zrodzenia Syna, i w ten sposób Duch Święty nie będzie się różnił od Syna. Jeżeli więc mają być różne pochodzenia i różni Pochodzący, trzeba powiedzieć, że Duch Święty nie pochodzi jedynie od Ojca, lecz od Ojca i Syna.

Gdyby ponownie ktoś twierdził, że pochodzenia różnią się co do początku z tego względu, że Ojciec wydaje z siebie Syna drogą intelektu jako Słowo, a Ducha Świętego drogą woli jako Miłość, to zgodnie z tym trzeba będzie powiedzieć, że stosownie do różnicy woli i intelektu w Bogu Ojcu, wyróżnia się dwa pochodzenia i dwóch Pochodzących. Lecz wola i intelekt w Bogu Ojcu nie różnią się w sposób rzeczywisty, lecz tylko myślnie, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 45; I, 73]. Wynika więc stąd, że dwa pochodzenia i dwaj Pochodzący różnią się tylko myślnie. Rzeczy zaś, które się różnią tylko myślnie, są orzekane o sobie nawzajem; prawdziwe jest bowiem stwierdzenie, że wola Boga jest Jego intelektem, i na odwrót. A zatem prawdziwe będzie stwierdzenie, że Duch Święty jest Synem, i na odwrót; a to jest sabeliańska bezbożność [zob. I, 5]. Aby więc rozróżnić Ducha Świętego i Syna, nie wystarczy twierdzić, że Syn pochodzi drogą intelektu, a Duch Święty drogą woli, jeśli zarazem nie powiemy, że Duch Święty pochodzi od Syna.

Ponadto. Pochodzenie Ducha Świętego od Syna wynika już z samego twierdzenia, że Duch Święty pochodzi drogą woli, a Syn drogą intelektu. Miłość bowiem pochodzi od słowa, ponieważ niczego nie możemy kochać, jeżeli tego nie pojmiemy przez słowo serca.

Podobnie. Gdy rozważamy różne gatunki rzeczy, ukazuje się w nich pewien porządek: byty ożywione są ponad nieożywionymi, zwierzęta ponad roślinami, a człowiek nad innymi zwierzętami; i we wszystkich tych bytach różne stopnie odpowiadają różnym gatunkom

124

- dlatego Platon twierdził, że gatunki rzeczy są jak liczby, których gatunek się zmienia przez dodanie lub odjęcie jedności[34]. Stąd też w przypadku substancji niematerialnych rozróżnienie może istnieć tylko ze względu na porządek. W przypadku Osób boskich, które są całkowicie niematerialne, nie może zaś być innego porządku niż porządek pochodzenia. A zatem dwie osoby nie pochodzą od jednej, jeśli jedna z nich nie pochodzi od drugiej. Wobec tego Duch Święty musi pochodzić od Syna.

Co więcej. Jeżeli chodzi o jedność istoty, Ojciec i Syn różnią się tylko tym, że ten jest Ojcem, a ten Synem. Wszystko więc poza tym jest wspólne Ojcu i Synowi. Bycie początkiem Ducha Świętego nie zawiera się zaś w pojęciu ojcostwa i synostwa, ponieważ relacja, przez którą Ojciec jest Ojcem, jest czymś innym niż relacja, przez którą Ojciec jest początkiem Ducha Świętego, jak powiedzieliśmy powyżej [w tym rozdziale]. Dlatego bycie początkiem Ducha Świętego jest wspólne Ojcu i Synowi.

Co więcej. Cokolwiek nie sprzeciwia się pojęciu jakiejś rzeczy, może jej przysługiwać, chyba że przypadłościowo jest to niemożliwe. Otóż bycie początkiem Ducha Świętego nie sprzeciwia się pojęciu Syna - ani jako Boga, gdyż Ojciec jest początkiem Ducha Świętego, ani jako Syna, ponieważ pochodzenie Ducha Świętego jest czymś innym niż pochodzenie Syna; nic zaś nie przeszkadza, by to, co wypływa ze źródła jednym sposobem pochodzenia, było źródłem pochodzenia czegoś innego. Wynika stąd więc, iż nie jest niemożliwe, by Syn był początkiem Ducha Świętego. Co zaś nie jest niemożliwe, może być. W Bogu zaś to, co jest, nie różni się od tego, co może być. A zatem Syn jest początkiem Ducha Świętego.

34 Zob. Arystoteles, *Physica* VII, 4 (249b 23-26); *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2). Por. przyp. 49 i 56.

125

Rozdział 25
ARGUMENTY TYCH, KTÓRZY CHCĄ WYKAZAĆ, ZE DUCH ŚWIĘTY NIE POCHODZI OD SYNA, I ODPOWIEDŹ NA NIE

Niektórzy, chcąc uparcie sprzeciwiać się prawdzie, wysuwają przeciw temu argumenty, które ledwo zasługują na odpowiedź. Otóż twierdzą, że gdy Pan mówił o pochodzeniu Ducha Świętego, powiedział, że pochodzi On od Ojca, a wcale nie wspomniał o Synu, jak czytamy w Ewangelii św. Jana 15, [26]: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego wam poślę od Ojca, Ducha Prawdy, który od Ojca pochodzi". Skoro więc o Bogu należy twierdzić tylko to, co przekazuje Pismo Święte, to nie powinno się mówić, że Duch Święty pochodzi od Syna.

Jest to jednak zupełnie niedorzeczne. Albowiem ze względu na jedność istoty, przez wszystko, co Pismo Święte mówi o jednej Osobie, należy rozumieć także drugą - nawet gdyby było dodane określenie wyrażające wyłączność (*dictio exclusiva)* - chyba że się to sprzeciwia jej właściwości osobowej. Chociaż bowiem w Ewangelii św. Mateusza 11, [27] powiedziane jest, że „nikt nie zna Syna, tylko Ojciec", to jednak poznania Syna nie jest pozbawiony ani sam Syn, ani Duch Święty. Dlatego gdyby nawet powiedziano w Ewangelii, że Duch Święty pochodzi tylko od Ojca, nie wykluczałoby to Jego pochodzenia od Syna, skoro nie jest to przeciwne właściwości Syna, jak wykazaliśmy [IV, 24]. Nie ma też nic dziwnego w tym, że o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca Chrystus mówił, nie wspominając o sobie. Wszystko bowiem zwykł odnosić do Ojca, od którego otrzymał wszystko, co posiada; na przykład w Ewangelii św. Jana 7, [16] powiada: „Moja nauka nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca". W słowach Pana znajdujemy wiele takich wypowiedzi, które mają podkreślić pierwszeństwo Ojca jako początku. A jednak w przytoczonym fragmencie Ewangelii nie pominął całkowicie, że jest początkiem Ducha Świętego, gdyż nazwał Go

126

„Duchem Prawdy" [J 15,26], a wcześniej siebie nazwał „Prawdą" [J 14,6],

Zarzucają także, że niektóre sobory zakazywały pod groźbą klątwy dodawania czegokolwiek w Symbolu ułożonym na soborach; a przecież nie ma w nim wzmianki o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna. Dlatego twierdzą, że łacinnicy, którzy dodali to w Symbolu, podlegają karze klątwy.

Jednak argumentacja ta niczego nie dowodzi, gdyż w orzeczeniu Soboru Chalcedońskiego powiedziane jest, że Ojcowie zebrani w Konstantynopolu potwierdzili naukę Soboru Nicejskiego i „niczego nie dodali, jakby miało czegoś brakować [u poprzedników], ale wyjaśnili za pomocą świadectw Pisma swoje rozumienie Ducha Świętego przeciw tym, którzy usiłowali odrzucić Go jako Pana"[35]. Podobnie należy stwierdzić, że pochodzenie Ducha Świętego od Syna zawarte jest *implicite* w Symbolu Konstantynopolitańskim[36], ponieważ powiedziane jest tam, że „pochodzi od Ojca". Przez to bowiem, przez co rozumie się Ojca, należy też rozumieć Syna, jak powiedzieliśmy [w tym rozdziale i IV, 8], Aby więc dodać te słowa, wystarczająca była powaga biskupa rzymskiego, przez którą również, jak wiadomo, zostały potwierdzone starożytne sobory.

Wysuwają też argumenty, że skoro Duch Święty jest niezłożony, nie może pochodzić od dwóch Osób, oraz że jeżeli Duch Święty pochodzi od Ojca w sposób doskonały, to nie pochodzi od Syna, i tym podobne. Łatwo na nie odpowiedzieć nawet tym, którzy nie są bardzo biegli w teologii. Ojciec i Syn są bowiem jednym początkiem Ducha Świętego z powodu jedności mocy Bożej, i jednym aktem wydają z siebie Ducha Świętego, tak jak trzy Osoby są jednym początkiem stworzenia, i jednym działaniem powołują stworzenie do istnienia.

35 Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, wyd. I.D. Mansi, t. VII, Florentiae 1762, kol. 114.
36 Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, wyd. I.D. Mansi, t. III, Florentiae 1759, kol. 566.

127

Rozdział 26
W BOGU SĄ TYLKO TRZY OSOBY: OJCIEC, SYN I DUCH ŚWIĘTY

Na podstawie tego, co zostało powiedziane, należy przyjąć, że w naturze boskiej bytują samoistnie trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty, i że ci Trzej są jednym Bogiem, a różnią się od siebie jedynie relacjami. Ojciec różni się od Syna relacją ojcostwa i niezrodzonością, Syn od Ojca relacją synostwa, Ojciec i Syn od Ducha Świętego - by tak rzec - tchnieniem, a Duch Święty od Ojca i Syna - pochodzeniem na drodze miłości, przez które pochodzi od Obydwu.

Poza tymi trzema nie można przyjmować w naturze boskiej czwartej osoby. Skoro bowiem Osoby boskie mają tę samą istotę, mogą się różnić wyłącznie przez relację pochodzenia, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 24], Owe relacje pochodzenia należy zaś rozumieć nie w sensie pochodzenia zmierzającego na zewnątrz, gdyż wówczas to, co pochodzi, nie byłoby współistotne swojej zasadzie, lecz pochodzenie musi się znajdować wewnątrz. Takie zaś pochodzenie, w którym to, co pochodzi, pozostaje wewnątrz swojej zasady, występuje tylko w działaniu intelektu i woli, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV 11; IV, 19]. A zatem Osób boskich może być tylko tyle, ile wymaga pochodzenie właściwe intelektowi i woli w Bogu. W Bogu zaś może być tylko jedno pochodzenie drogą intelektu, gdyż Jego poznanie jest jedno, proste i doskonałe - poznając bowiem siebie, poznaje wszystko inne. I w ten sposób w Bogu może być tylko jedno pochodzenie Słowa. Podobnie pochodzenie miłości musi być tylko jedno, gdyż i chcenie Boga jest jedno i proste - kochając bowiem siebie, kocha wszystko inne. W Bogu więc mogą być tylko dwie Osoby pochodzące: jedna drogą intelektu jako Słowo, a jest nią Syn, druga drogą miłości jako Duch Święty. Jest też jedna Osoba, która nie pochodzi, mianowicie Ojciec. A zatem w Trójcy mogą być tylko trzy Osoby.

128

Podobnie. Jeśli Osoby Boskie należy rozróżniać zgodnie z pochodzeniem, a typy osób (*modus personae*) mogą być tylko trzy, stosownie do pochodzeń - jest to albo Osoba, która w ogóle nie pochodzi, co przysługuje Ojcu, albo taka, która pochodzi od Nie-pochodzącego, co przysługuje Synowi, albo taka, która pochodzi od Pochodzącego, co przysługuje Duchowi Świętemu - to jest niemożliwe, by przyjmować więcej niż trzy Osoby.

Chociaż zaś u innych istot żyjących relacje pochodzenia można mnożyć, tak że na przykład w naturze ludzkiej jest wielu ojców i wielu synów, to jednak w naturze boskiej jest to zupełnie niemożliwe. Skoro bowiem w jednej naturze synostwo jest jednego gatunku, można je mnożyć tylko co do materii czy też podłoża, jak się to dzieje w innych formach. Skoro zatem w Bogu nie ma materii czy też podłoża, a same relacje są samoistne, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 14] - jest rzeczą niemożliwą, by było w Nim więcej synostw. Ta sama argumentacja odnosi się do innych relacji. I w ten sposób w Bogu są tylko trzy Osoby.

Gdyby zaś ktoś zarzucił, że ponieważ Syn jest doskonałym Bogiem, jest w Nim doskonała moc poznawcza, i dlatego może wydać z siebie słowo; i podobnie, że Duch Święty będzie mógł udzielić boskiej natury innej Osobie boskiej, ponieważ jest w Nim nieskończona dobroć, która jest zasadą udzielania się - to powinien wziąć pod uwagę, że Syn jest Bogiem jako zrodzony, a niejako rodzący. Dlatego moc poznawcza jest w Nim jako w kimś pochodzącym w sposób właściwy słowu, a niejako w kimś wydającym z siebie słowo. I podobnie, skoro Duch Święty jest Bogiem jako Ten, kto pochodzi, dobroć nieskończona jest w Nim jako w Osobie przyjmującej, a niejako w Osobie udzielającej nieskończonej dobroci komuś innemu. Różnią się bowiem od siebie tylko relacjami, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 14; IV, 24], W Synu jest zatem „cała

pełnia bóstwa", ta sama numerycznie co w Ojcu, ale wraz z relacją bycia zrodzonym, tak jak w Ojcu jest z relacją rodzenia czynnego. Gdyby więc relację Ojca przypisać Synowi, wszelka różnica zostałaby usunięta. I ten sam argument odnosi się do Ducha Świętego.

129

Podobieństwo do tej boskiej Trójcy możemy dostrzec w ludzkim umyśle. Umysł bowiem, poznając siebie w sposób urzeczywistniony, poczyna w sobie swoje słowo. Nie jest ono niczym innym jak ujęciem umysłowym umysłu, które istnieje w umyśle, i które nazywamy też pojętym umysłem. Następnie, gdy umysł kocha siebie, tworzy siebie w woli jako przedmiot miłości. Dalej zaś nie postępuje (*non procedit)* wewnątrz siebie, lecz koło się zamyka, gdy przez miłość umysł powraca do substancji, od której ów proces *(processio)* się rozpoczął przez ujęcie umysłowe; kieruje się zaś ku skutkom zewnętrznym, gdy z miłości do siebie zmierza do uczynienia czegoś. A zatem w umyśle są trzy rzeczy: sam umysł istniejący w swojej naturze, który jest początkiem procesu, umysł pojęty w intelekcie i umysł ukochany w woli. Jednakże te trzy rzeczy nie stanowią jednej natury; poznawanie umysłu nie jest bowiem jego istnieniem ani jego chcenie nie jest jego istnieniem lub poznawaniem. Dlatego też umysł pojęty i umysł ukochany nie są osobami, gdyż nie są samoistne. Także i umysł istniejący w swojej naturze nie jest osobą, ponieważ nie jest całością bytującą samoistnie, lecz częścią tego, co bytuje samoistnie, mianowicie człowieka.

W naszym umyśle istnieje zatem podobieństwo do Trójcy Świętej odnośnie do pochodzenia *(processio*), „które tworzy Trójcę"[37]. Jest bowiem jasne na podstawie tego, co powiedzieliśmy, że w boskiej naturze jest Bóg niezrodzony, będący początkiem całego boskiego pochodzenia, mianowicie Ojciec, następnie Bóg zrodzony w sposób właściwy słowu poczętemu w intelekcie, to znaczy Syn, oraz Bóg pochodzący w sposób właściwy miłości, mianowicie Duch Święty. Poza tym nie ma już żadnego pochodzenia wewnątrz boskiej natury, lecz tylko pochodzenie skutków zewnętrznych. Jednakże umysł przedstawia Trójcę Świętą niedoskonale, ponieważ Ojciec, Syn i Duch Święty mają jedną naturę i każdy z Nich jest Osobą doskonałą; poznanie i chcenie są bowiem samym boskim istnieniem, jak to wykazaliśmy [I, 45; I, 73]. I dlatego na podobieństwo Boże

37 Zob. Boecjusz, *De Trinitate* VI (PL 64, 1255).

130

w człowieku patrzymy tak, jak na podobieństwo Herkulesa w kamieniu - biorąc pod uwagę przedstawienie formy, a nie zgodność natury. Stąd też mówimy, że w ludzkim umyśle jest „obraz Boży" [zob. IV, 11], zgodnie ze słowami Księgi Rodzaju 1, [26]: „Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze".

Podobieństwo do Trójcy Świętej występuje także w innych rzeczach, o ile każda rzecz stanowi jedność w swej substancji, jest uformowana przez jakąś formę gatunkową i ma pewien porządek. Jak zaś wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 11; IV, 19], pojęcie intelektu w bycie umysłowym jest tym, czym nadanie formy gatunkowej w bycie naturalnym; miłość zaś jest tym, czym skłonność lub przyporządkowanie w rzeczach naturalnych. Stąd też forma gatunkowa rzeczy naturalnych w daleki sposób przedstawia Syna, porządek zaś Ducha Świętego. I dlatego, ze względu na daleki i niewyraźny sposób przedstawiania przez byty nierozumne, mówi się, że jest w nich „ślad" Trójcy

Świętej, a nie „obraz", zgodnie ze słowami Księgi Hioba 11, [7]: „Czy może ślady Boga ogarniesz?" itd.

Tyle niech wystarczy teraz o Trójcy Świętej.

Rozdział 27 <<
WCIELENIE SŁOWA W PRZEKAZIE PISMA ŚWIĘTEGO

Ponieważ powyżej [IV, 4; IV, 8], gdy była mowa o rodzeniu w Bogu, powiedzieliśmy, że Synowi Bożemu, Panu Jezusowi Chrystusowi, przysługują pewne rzeczy według natury boskiej, a inne według natury ludzkiej, w którą przedwieczny Syn Boga zechciał się wcielić, przyjmując ją w czasie - pozostaje teraz omówić samą tajemnicę Wcielenia [zob. IV, 1], Otóż tajemnica Wcielenia najbardziej spośród dzieł Bożych przewyższa rozum ludzki. Nie można bowiem wymyślić nic cudowniejszego wśród dzieł Bożych, niż to, że prawdziwy Bóg, Syn Boży, stał się prawdziwym człowiekiem.

131

A ponieważ jest to najcudowniejsze ze wszystkiego, wynika stąd, że wszystkie inne cuda służą wierze w ten największy cud, skoro „wydaje się, że to, co jest największe w jakimkolwiek rodzaju, jest przyczyną innych rzeczy [w tym rodzaju]"[38].

Nasza wiara w to cudowne wcielenie Boga opiera się na Jego boskim autorytecie. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami". Apostoł Paweł mówi zaś o Synu Bożym w Liście do Filipian 2, [6-7]: „Istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem; ale wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi; a w zewnętrznej postaci uznany za człowieka".

Wyraźnie na to wskazują także słowa samego Pana Jezusa Chrystusa, który czasami przypisuje sobie to, co pokorne i ludzkie - co przysługuje Mu zgodnie z przyjętym człowieczeństwem, jak na przykład: „Ojciec większy jest niż ja" [J 14,28], oraz: „Smutna jest dusza moja aż do śmierci" [Mt 26,38], a czasami to, co wzniosłe i boskie - co na pewno przysługuje Mu zgodnie z naturą boską, jak na przykład: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" [J 10,30], oraz: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje" [J 16,15].

Wskazują na to również wydarzenia z życia samego Pana, o których czytamy [w Piśmie Świętym]. To bowiem, że się lękał, smucił, odczuwał pragnienie, umarł - należy do natury ludzkiej. To zaś, że własną mocą uzdrawiał chorych, że wskrzeszał umarłych, że skutecznie rozkazywał żywiołom tego świata, że wyrzucał złe duchy, że odpuszczał grzechy, że gdy chciał, powstał z martwych, i wreszcie, że wstąpił do nieba - to wszystko jest dowodem mocy Bożej w Nim.

38 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* II, 1 (993b 24-26).

132

Rozdział 28
BŁĄD FOTYNA DOTYCZĄCY WCIELENIA

Niektórzy, wypaczając sens Pisma Świętego, boskość i człowieczeństwo Pana naszego Jezusa Chrystusa objaśniali w sposób przewrotny.

Byli bowiem tacy, jak na przykład Ebion i Cerynt, a później Paweł z Samosaty i Fotyn[39], którzy uznawali w Chrystusie tylko naturę ludzką. Twierdzili oni fałszywie, jak powiedzieliśmy powyżej [IV, 4], że boskość była w Nim nie z natury, lecz przez pewne szczególne uczestnictwo w boskiej chwale, na które zasłużył swoimi czynami.

Jednakże - by nie wspominać o innych argumentach przeciw powyższemu stanowisku, przytoczonych powyżej [IV, 4] - stanowisko to przekreśla tajemnicę Wcielenia.

Według tego stanowiska bowiem Bóg nie przyjął ciała, aby się stać człowiekiem, lecz to raczej człowiek cielesny stał się Bogiem. I w ten sposób nie byłoby prawdziwe to, co mówi Ewangelia św. Jana 1, [14]: „Słowo ciałem się stało", lecz raczej przeciwnie: „Ciało stało się Słowem".

Podobnie też Synowi Bożemu nie przysługiwałoby wyniszczenie bądź uniżenie, lecz raczej człowiekowi - uwielbienie i wywyższenie. A zatem prawdziwe nie byłoby to, o czym mówi Apostoł: „On istniejąc w postaci Bożej, wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi" [Flp 2,6-7], lecz tylko wyniesienie człowieka do boskiej chwały, o którym powiedziano nieco dalej: „Dlatego i Bóg Go wywyższył" [Flp 2,9],

Nie byłyby również prawdziwe słowa Pana: „Zstąpiłem z nieba" [J 6,38], lecz tylko te: „Wstępuję do Ojca mojego" [J 20,17]. A przecież Pismo Święte podaje razem jedne i drugie; Pan mówi bowiem w Ewangelii św. Jana 3, [13]: „Nikt nie wstąpił do nieba,

39 Zob. przyp. 14.

tylko Ten, który z nieba zstąpił, Syn Człowieczy, który jest w niebie"; oraz w Liście do Efezjan 4, [10]: „Ten, który zstąpił, jest Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosa".

Tak samo też Syn nie byłby posłany przez Ojca ani nie wyszedłby „od" Ojca, aby przyjść na świat, lecz tylko szedłby „do" Ojca. A przecież On sam umieszcza obok siebie jedno i drugie, gdy mówi w Ewangelii św. Jana 16, [5]: „Idę do Tego, który Mnie posłał"; oraz: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca" [J 16,28], Obydwa te zdania dowodzą zarówno człowieczeństwa, jak i boskości.

Rozdział 29
BŁĄD MANICHEJCZYKÓW DOTYCZĄCY WCIELENIA

Byli też inni, którzy przecząc prawdziwości Wcielenia, wymyślili coś, co ledwo przypominało Wcielenie. Mianowicie manichejczycy twierdzili, że Syn Boży nie przyjął prawdziwego ciała, lecz pozorne[40]. Wobec tego nie mógł też być prawdziwym człowiekiem, lecz ludzką zjawą. A stąd wynika, że i to, czego dokonał jako człowiek - że się urodził, jadł, pił, chodził, poniósł mękę i został pogrzebany - nie stało się naprawdę, lecz było jakimś udawaniem. A zatem jest jasne, że całą tajemnicę Wcielenia sprowadzają do jakiegoś wymysłu.

Stanowisko to przede wszystkim przekreśla autorytet Pisma Świętego. Skoro bowiem coś, co przypomina ciało, nie jest ciałem, ani coś, co przypomina chodzenie, nie jest chodzeniem itd., to jeśli ciało było tylko pozorne - Pismo Święte kłamie, gdy mówi: „Słowo ciałem się stało" [J 1,14], Kłamie także, gdy mówi, że Jezus Chrystus chodził, jadł, umarł i został pogrzebany - jeśli to wszystko było tylko nierealną zjawą. Jeśli zaś choćby w najmniejszym stopniu odrzuci

40 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 46 (PL 42, 37-38).

134

się autorytet Pisma Świętego, w naszej wierze nie będzie już nic pewnego, gdyż opiera się ona na Piśmie Świętym, zgodnie z słowami Ewangelii św. Jana 20, [31]: „To napisano, abyście wierzyli".

Może zaś ktoś powiedzieć, że Pismo Święte nie odstępuje od prawdy, gdy o tym, co miało wygląd jakiejś rzeczy, opowiada jako o czymś rzeczywistym, ponieważ podobiznom rzeczy nadaje się w sposób wieloznaczny i przenośny nazwy samych tych rzeczy, na przykład człowieka namalowanego nazywa się wieloznacznie człowiekiem. Także samo Pismo Święte posługuje się zwykle tym sposobem wyrażania, jak na przykład w 1 Liście do Koryntian 10, [4]: „A skałą był Chrystus". Wiele zaś wyrażeń odnoszących się do ciał orzeka się w Piśmie Świętym o Bogu z racji samego podobieństwa, na przykład nazywa się Go barankiem, lwem itp.

Ale chociaż podobizny rzeczy niekiedy przybierają wieloznacznie nazwy tych rzeczy, to jednak nie jest czymś właściwym dla Pisma Świętego, żeby całe opowiadanie o jakimś wydarzeniu przedstawiało tak niejednoznacznie, by na podstawie innych miejsc Pisma nie można było dotrzeć do jasnej prawdy. Inaczej bowiem ludzie nie czerpaliby z tego pouczenia, lecz raczej popadaliby w błędy. Tymczasem Apostoł mówi w Liście do Rzymian 15, [4], że „cokolwiek napisano, napisano dla naszego pouczenia", a także w 2 Liście do Tymoteusza 3, [16]: „Wszelkie Pismo przez Boga natchnione pożyteczne jest do nauczania, do przekonywania". Poza tym całe opowiadanie ewangeliczne byłoby wymysłem poetyckim i bajką gdyby coś, co przypomina prawdziwe rzeczy jedynie wyglądem, przedstawiało jako same rzeczy; a przecież powiedziane jest w 2 Liście św. Piotra 1, [16]: „Albowiem nie za nieuczonymi bajkami szliśmy, gdy oznajmiliśmy wam moc Pana naszego, Jezusa Chrystusa".

Jeżeli zaś Pismo Święte opowiada o czymś, co miało wygląd jakiejś rzeczy, a nie było nią rzeczywiście, to daje to poznać przez sam sposób opowiadania. Mówi bowiem Księga Rodzaju 18, [2]: „Gdy podniósł swe oczy", mianowicie Abraham, „ukazali mu się trzej mężowie", co pozwala się domyślać, że mieli wygląd mężów.

135

Dlatego też uczcił w nich Boga i wyznał Go, mówiąc: „Będę mówił do Pana mego, chociaż jestem pyłem i prochem" [Rdz 18,27]; oraz: „Daleko to jest od Ciebie, Ty, który sądzisz całą ziemię!" [Rdz 18,25]. Błędu nie rodzi też to, że Izajasz, Ezechiel i inni prorocy opisali rzeczy, które widzieli w wyobraźni, gdyż mówią o tym nie w opowiadaniu historycznym, lecz w opisie prorockim. A jednak zawsze dodają coś, co oznacza widzenie, jak na przykład w Księdze Izajasza 6, [1]: „Widziałem Pana siedzącego" itd., oraz w Księdze Ezechiela 1, [3]: „Była nade mną ręka Pańska. I widziałem" itd., a także w Księdze Ezechiela 8, [3]: „Coś podobnego do wyciągniętej ręki uchwyciło mnie i przywiodło; i przyszedłem do Jeruzalem w widzeniu Bożym".

Także to, że niektóre teksty Pisma Świętego mówią o sprawach boskich za pomocą obrazów nie może być powodem błędu - już to dlatego, że są to obrazy rzeczy tak bardzo zwykłych, aby było jasne, że chodzi o obraz, a nie o rzeczywiste istnienie, już to dlatego, że Pismo Święte zawiera pewne wypowiedzi ścisłe, które ukazują prawdę wprost, choć w innych miejscach jest ona ukryta w obrazach. To zaś nie zachodzi w omawianym

zagadnieniu, gdyż żaden fragment Pisma Świętego nie przeczy prawdzie tego, co czytamy o człowieczeństwie Chrystusa.

Lecz mógłby ktoś powiedzieć, że wskazują na to słowa Apostoła w Liście do Rzymian 8, [3]: „Bóg posłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego", albo w Liście do Filipian 2, [7]: „Stał się podobny do ludzi; a w zewnętrznej postaci uznany za człowieka". Jednak inne słowa wykluczają takie znaczenie. Apostoł mówi bowiem nie tylko: „w ciele podobnym do ciała", lecz dodaje: „grzesznego", ponieważ Chrystus miał prawdziwe ciało - ale nie „ciało grzeszne", gdyż nie było w Nim grzechu, lecz „podobne do ciała grzesznego", gdyż było to ciało podległe cierpieniu, takie, jakim stało się ciało człowieka wskutek grzechu. Podobnie fałszywe rozumienie wyrażenia: „stał się podobny do ludzi", wykluczają słowa: „przyjmując postać sługi". Jasne jest bowiem, że postać oznacza tu naturę, a nie podobieństwo, ponieważ wcześniej Apostoł powiedział:

136

„Istniejąc w postaci Bożej" [Flp 2,6] - a postać oznacza tu naturę, bo przecież nie twierdzą że Chrystus był Bogiem na zasadzie podobieństwa. Fałszywe rozumienie wykluczają również następujące słowa: „Stał się posłuszny aż do śmierci" [Flp 2,8], A zatem podobieństwo przyjmuje się tu nie w znaczeniu podobieństwa wyglądu zewnętrznego, lecz jako naturalne podobieństwo gatunkowe, tak jak mówimy, że wszyscy ludzie są podobni gatunkowo.

Wyraźniej Pismo Święte wyklucza podejrzenie, że mamy do czynienia ze zjawą. Ewangelia św. Mateusza 14, [26] powiada bowiem, że „widząc Jezusa idącego po morzu, uczniowie zatrwożyli się, mówiąc, że to zjawa, i ze strachu krzyknęli". To ich podejrzenie Pan następnie oddalił; dlatego dodano: „Zaraz przemówił do nich Jezus słowami: »Miejcie ufność, to Ja jestem, nie bójcie się!«" [Mt 14,27]. Chociaż wydawałoby się nieracjonalne, by ukrywał to przed uczniami - gdyby przyjął tylko ciało pozorne - skoro wybrał ich po to, by dawali o Nim prawdziwe świadectwo „na podstawie tego, co widzieli i słyszeli" [zob. Dz 4,20]; albo - jeśli tego nie ukrył przed nimi - myśl, że to zjawa, nie wzbudziłaby wtedy w nich strachu.

Po zmartwychwstaniu Pan jeszcze wyraźniej ukazywał umysłom uczniów, że Jego ciało nie było pozorne. Powiedziane jest bowiem w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Łukasza [24,37], że uczniowie, gdy zobaczyli Jezusa, „strwożeni i przestraszeni myśleli, że widzą ducha". „I rzekł do nich: »Czemu jesteście zmieszani, a wątpliwości budzą się w sercach waszych? Popatrzcie na moje ręce i nogi, że to Ja jestem. Dotknijcie i zobaczcie: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam«" [Łk 24,38-39], Daremnie zaś dawałby się dotykać, gdyby miał tylko ciało pozorne.

Podobnie. Apostołowie ukazują siebie jako wiarygodnych świadków Chrystusa; Piotr mówi bowiem w Dziejach Apostolskich 10, [40—41]: „Jego" - mianowicie Jezusa - „Bóg wskrzesił trzeciego dnia, i sprawił, że się objawił nie całemu ludowi, ale świadkom uprzednio przygotowanym przez Boga: nam, którzyśmy z Nim jedli i pili, gdy powstał z martwych". A Jan Apostoł na początku

137

swojego Listu [1 J 1,1-2] powiada: „Cośmy oczyma naszymi widzieli, cośmy oglądali i czego ręce nasze dotykały - o Słowie życia świadczymy". Tego zaś, co nie zdarzyło się w rzeczywistości, lecz było tylko złudzeniem, nie można uznać za przekonujące świadectwo prawdy. Jeśli więc ciało Chrystusa było pozorne, jeśli nie jadł i nie pił

naprawdę, nie był widziany i dotykany naprawdę, lecz tylko pozornie, to wynika stąd, że świadectwo Apostołów o Chrystusie nie było wiarygodne. I w ten sposób „próżne jest ich nauczanie, próżna jest też nasza wiara", jak mówi Paweł w 1 Liście do Koryntian 15, [14],

I co więcej, jeżeli Chrystus nie miał prawdziwego ciała, to nie umarł naprawdę. A zatem także nie zmartwychwstał naprawdę. Apostołowie są więc fałszywymi świadkami Chrystusa, gdy głoszą światu, że zmartwychwstał. Dlatego Apostoł mówi w tym samym miejscu: „Następnie, okazujemy się fałszywymi świadkami Boga, ponieważ świadczyliśmy przeciw Bogu, że wskrzesił Jezusa, którego nie wskrzesił" [1 Kor 15,15],

Ponadto. Fałsz nie jest odpowiednią drogą do prawdy, zgodnie ze słowami Eklezjastyku 34 [Syr 34,4]: „Kłamca cóż prawdziwego powie?". Przyjście Chrystusa na świat służyło zaś objawieniu prawdy; w Ewangelii św. Jana 18, [37] mówi bowiem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem, aby dać świadectwo prawdzie". Nie było więc w Chrystusie żadnego fałszu. Byłby zaś, gdyby to, co o Nim się mówi, było tylko złudzeniem, „fałszywe bowiem jest to, co nie jest takie, jakim się wydaje"[41]. A zatem wszystko, co się mówi o Chrystusie, stało się naprawdę.

Oprócz tego. W Liście do Rzymian 5, [9] powiedziano, że „zostaliśmy usprawiedliwieni przez krew Chrystusa"; a w Apokalipsie 5, [9]: „Odkupiłeś nas, Panie, przez krew swoją". Jeżeli więc Chrystus nie miał prawdziwej krwi, to również prawdziwie jej za nas nie wylał. Zatem nie zostaliśmy prawdziwie usprawiedliwieni ani prawdziwie odkupieni. Na nic więc się nie przyda trwać w Chrystusie.

41 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* V, 29 (1024b 21-26).

138

Podobnie. Jeśli przyjście Chrystusa na świat należy rozumieć tylko jako widzenie, to nie było w nim niczego nowego, gdyż i w Starym Testamencie Bóg ukazywał się Mojżeszowi i prorokom pod różnymi postaciami, jak świadczy także Pismo Święte Nowego Testamentu [Mk 12,26; Hbr 1,1]. To jednak zupełnie przekreśla naukę Nowego Testamentu. A zatem Syn Boży przyjął ciało prawdziwe, a nie pozorne.

Rozdział 30 <<
BŁĄD WALENTYNA DOTYCZĄCY WCIELENIA

W podobny sposób na tajemnicę Wcielenia zapatrywał się Walentyn. Twierdził on, że Chrystus nie miał ciała ziemskiego, lecz przyniósł je z nieba, i że niczego nie przyjął od Matki Dziewicy, lecz przeszedł przez Nią jakby przez akwedukt[42]. Sposobność do tego błędu dały mu, jak się zdaje, niektóre fragmenty Pisma Świętego. Powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Jana 3, [13. 31]: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który z nieba zstąpił, Syn Człowieczy, który jest w niebie. Ten, co z wysoka przyszedł, jest ponad wszystkimi". Także w Ewangelii św. Jana 6, [38] mówi Pan: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał". A w 1 Liście do Koryntian 15, [47]: „Pierwszy człowiek z ziemi - ziemski; drugi człowiek z nieba - niebieski". Wszystko to chcą rozumieć w taki sposób, by wierzyć, że Chrystus zstąpił z nieba razem z ciałem.

Zarówno stanowisko Walentyna, jak i przytoczone wyżej stanowisko manichejczyków [IV, 29], wyrasta z tych samych fałszywych korzeni. Wierzyli oni

bowiem, że wszystko co ziemskie zostało stworzone przez szatana. Dlatego, skoro „Syn Boży objawił się po to, by zniszczyć dzieła diabła", jak powiedziano w 1 Liście św.

42 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 11 (PL 42, 28).

139

Jana 3, [8], nie było właściwe, by przyjął ciało z czegoś stworzonego przez szatana; także Paweł mówi w 2 Liście do Koryntian 6, [14-15]: „Cóż ma wspólnego światło z ciemnością? Jakież jest współuczestnictwo Chrystusa z Belialem?".

A ponieważ to, co wyrasta z jednakowych korzeni, wydaje podobne owoce, dlatego stanowisko to dochodzi do tych samych fałszywych wniosków co poprzednie. Każdy bowiem gatunek ma określone zasady istotowe - mówię o materii i formie - z których składa się istota gatunkowa w bytach złożonych z materii i formy. Jak zaś ciało ludzkie, kości i tym podobne są materią właściwą człowiekowi, tak ogień, powietrze, woda i ziemia, i tym podobne rzeczy, których jakości poznajemy zmysłowo, są materią ciała, kości i tym podobnych części. Jeśli więc ciało Chrystusa nie było ciałem ziemskim, to nie miał On prawdziwego ciała i prawdziwych kości, lecz wszystko było tylko złudzeniem. Zatem nie był też prawdziwym człowiekiem, lecz ludzką zjawą. A przecież, jak powiedzieliśmy [IV, 29] sam o sobie mówi: „Duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam" [Łk 24,39],

Oprócz tego. Ciało niebieskie z natury swej jest niezniszczalne i niezmienne, i nie może się przenieść poza swoje miejsce[43]. Nie było zaś rzeczą właściwą, by Syn Boży ujmował coś godności przyjętej natury, lecz raczej by ją wywyższył. A zatem nie uniżył ciała niebieskiego lub niezniszczalnego, lecz raczej przyjęte ciało ziemskie i podległe cierpieniom uczynił niezniszczalnym i niebieskim.

Podobnie. Apostoł mówi o Synu Bożym w Liście do Rzymian 1, [3], że „powstał z rodu Dawida według ciała". Lecz ciało Dawida było ciałem ziemskim. A zatem również ciało Chrystusa było ciałem ziemskim.

Co więcej. Tenże Apostoł powiada w Liście do Galatów 4, [4], że „zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty". A Ewangelia św. Mateusza 1, [16] mówi, że „Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, z której się narodził Jezus, zwany Chrystusem". Nie mówiono by zaś, że został zrodzony albo że się narodził, gdyby

43 Zob. Arystoteles, *De caelo* I, 3 (269b 31-32).

140

jedynie przez Nią przeszedł „jak [woda] przez kanał akweduktowy", niczego od Niej nie przyjmując. A zatem przyjął od Niej ciało.

Ponadto. Maryi nie można by nazywać Matką Jezusa, co poświadcza ewangelista [zob. Mt 1,18], gdyby czegoś od Niej nie przyjął.

Oprócz tego. Mówi Apostoł w Liście do Hebrajczyków 2, [11-12]: „Ten, który uświęca", to znaczy Chrystus, „i ci, którzy są uświęcani", to znaczy wierzący w Chrystusa - „z jednego są wszyscy. Z tej to przyczyny nie wstydzi się nazywać ich braćmi, mówiąc: »Oznajmię imię Twoje braciom moim«". I poniżej: „Skoro więc dzieci miały udział w ciele i krwi, to i On podobnie miał w nich udział" [Hbr 2,14], Jeżeli zaś Chrystus miał tylko ciało niebieskie, to jest rzeczą jasną że nie jesteśmy „z tego samego" co On, skoro mamy ciało ziemskie. A z tego wynika, że nie możemy też być nazywani Jego braćmi. Także On nie ma udziału w ciele i krwi; wiadomo bowiem, że ciało i krew złożone są z

elementów niższych, a nie mają natury właściwej ciałom niebieskim. Jest więc jasne, że stanowisko to sprzeciwia się nauce apostolskiej.

Jest oczywiste, że argumenty, którymi się posługują są bezwartościowe. Chrystus bowiem zstąpił z nieba niejako ciało lub dusza, lecz jako Bóg. A można się o tym dowiedzieć ze słów samego Pana. Gdy bowiem powiedział: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który z nieba zstąpił", dodał: „Syn Człowieczy, który jest w niebie" [J 3,13]. Ukazuje przez to, że zstąpił z nieba w taki sposób, że jednak nie przestał przebywać w niebie. Jest zaś czymś właściwym Bogu, że jest na ziemi w taki sposób, iż wypełnia także niebo, według słów Księgi Jeremiasza 23, [24]: „Ja wypełniam niebo i ziemię". Zatem Syn Boży, będąc Bogiem, nie zstąpił z nieba ruchem przestrzennym; to bowiem, co porusza się ruchem przestrzennym, w ten sposób zajmuje jedno miejsce, że opuszcza drugie. O zstąpieniu Syna Bożego mówi się więc w tym znaczeniu, że złączył ze sobą substancję ziemską; podobnie też Apostoł powiada o Nim, że „wyniszczył siebie", gdyż „przyjął postać sługi" [Flp 2,7], ale w taki sposób, że nie utracił natury boskiej.

141

Że zaś fałszem jest to, na czym opierają swoje stanowisko, wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej; dowiedliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 41; II, 44; por. II, 15; II, 21], iż rzeczy cielesne zostały stworzone przez Boga, a nie przez szatana.

Rozdział 31
BŁĄD APOLINAREGO DOTYCZĄCY CIAŁA CHRYSTUSA

Jeszcze bardziej niedorzeczny jest błąd dotyczący Wcielenia, jaki popełnił Apolinary. Z błędem omówionym powyżej zgadza się w tym, że ciało Chrystusa nie zostało wzięte z Maryi Dziewicy, ale ponadto twierdzi, co jeszcze bardziej bezbożne, że jakaś część Słowa przemieniła się w ciało Chrystusa[44]. Sposobność do błędu dały mu słowa Ewangelii św. Jana 1, [14]: „Słowo ciałem się stało". Twierdził bowiem, że należy je rozumieć w tym znaczeniu, jakby samo Słowo zamieniło się w ciało, tak samo jak się rozumie to, co czytamy w Ewangelii św. Jana 2, [9]: „Gospodarz wesela skosztował wody, która stała się winem" - że mianowicie powiedziano tak dlatego, że woda została przemieniona w wino.

Niedorzeczność tego błędu łatwo dostrzec na podstawie tego, co wykazaliśmy powyżej. Wykazaliśmy bowiem, że Bóg jest całkowicie niezmienny [I, 13], Jest zaś jasne, że każda rzecz, która się zamienia w inną, jest zmienna. Skoro więc Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem, jak udowodniliśmy [IV, 3], jest rzeczą niemożliwą, by zostało zamienione w ciało.

Podobnie. Słowo Boże, będąc Bogiem, jest niezłożone; wykazaliśmy bowiem powyżej, że w Bogu nie ma złożenia [I, 18]. Jeżeli więc jakaś część Słowa Bożego przemieniła się w ciało, to całe Słowo musiało się przemienić. To zaś, co przemienia się

44 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42,39).

142

w coś innego, przestaje być tym, czym było poprzednio, tak jak woda przemieniona w wino nie jest już wodą, lecz winem. A zatem po Wcieleniu, według tego stanowiska, w

ogóle nie będzie Słowa Bożego. To zaś jest niemożliwe zarówno dlatego, że Słowo Boże jest wieczne, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana 1, [1]: „Na początku było Słowo", jak i dlatego, że po Wcieleniu Chrystusa nazywa się Słowem Bożym, według słów Apokalipsy św. Jana 19, [13]: „Ubrany był w szatę skropioną krwią, i nazwano Go imieniem Słowo Boga".

Co więcej. Niemożliwe jest, by rzeczy, które nie mają wspólnej materii i rodzaju, przemieniały się w siebie wzajemnie; z linii bowiem nie powstaje białość, bo należą do różnych rodzajów, ani ciało elementarne nie może się zamienić w jakieś ciało niebieskie lub substancję niecielesną, czy na odwrót, skoro nie są z tej samej materii. Skoro zaś Słowo Boże jest Bogiem, więc nie należy do tego samego rodzaju co jakakolwiek inna rzecz, ani nie jest z tej samej materii, dlatego że Bóg ani nie należy do rodzaju, ani nie zawiera materii [zob. I, 17; I, 25]. Jest więc niemożliwe, by Słowo Boże przemieniło się w ciało lub w cokolwiek innego.

Oprócz tego. Do istoty ciała, kości, krwi i tym podobnych części należy to, że są złożone z określonej materii. Jeśli więc Słowo Boże zamieniło się w ciało, jak przyjmuje powyższy pogląd, to będzie stąd wynikało, że w Chrystusie nie ma prawdziwego ciała ani niczego innego tego rodzaju; i w ten sposób Chrystus nie będzie też prawdziwym człowiekiem, lecz tylko ludzką zjawą i wyniknie stąd wszystko inne, o czym mówiliśmy powyżej, argumentując przeciw Walentynowi [IV, 30],

Jest więc jasne, że tego, co mówi Jan [J 1,14]: „Słowo ciałem się stało" - nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby Słowo przemieniło się w ciało, lecz w ten sposób, że przyjęło ciało, aby przebywać razem z ludźmi i objawić się im widzialnie. Stąd też dodano: „I zamieszkało między nami. I widzieliśmy Jego chwałę" itd. [J 1,14]; a podobnie mówi Księga Barucha [3,38], że Bóg „był widziany na ziemi i przebywał z ludźmi".

143

Rozdział 32
BŁĄD ARIUSZA I APOLINAREGO DOTYCZĄCY DUSZY CHRYSTUSA

Niektórzy głosili fałszywe poglądy nie tylko w odniesieniu do ciała Chrystusa, ale także w odniesieniu do Jego duszy.

Mianowicie Ariusz twierdził, że Chrystus nie miał duszy, lecz przyjął tylko ciało, a duszę zastępowała w Nim boskość[45]. Twierdzenie to było mu potrzebne do pewnych celów. Otóż chciał utrzymywać, że Syn Boży jest stworzeniem, i że jest mniejszy od Ojca, więc aby tego dowieść, wybrał z Pisma Świętego te świadectwa, które wskazują na ludzkie słabości w Chrystusie. Aby zaś nikt nie zbił jego dowodu, twierdząc, że wybrane przez niego teksty odnoszą się nie do boskiej, lecz do ludzkiej natury, nikczemnie zaprzeczył istnieniu duszy w Chrystusie, tak że skoro pewne rzeczy nie mogą przysługiwać ludzkiemu ciału - na przykład, że się dziwił, że się bał, że się modlił - koniecznie trzeba wyciągnąć wniosek o niższości Syna Bożego. Dla potwierdzenia tego stanowiska wybrał przytoczone słowa św. Jana: „Słowo ciałem się stało" [J 1,14], i na ich podstawie chciał wnioskować, że Słowo przyjęło tylko ciało, a nie duszę. W tym twierdzeniu poszedł za nim także Apolinary.

Jasne jest zaś z tego, co powiedzieliśmy powyżej, że takie stanowisko jest niemożliwe do przyjęcia. Wykazaliśmy bowiem powyżej [I, 27], że Bóg nie może być formą ciała. Skoro więc Słowo Boże jest Bogiem, jak to wykazaliśmy [IV, 3], to jest rzeczą niemożliwą by Słowo Boże było formą ciała i w ten sposób zastępowało ciału duszę.

Tym argumentem można się posłużyć przeciw Apolinaremu, który uznawał, że Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem; a chociaż Ariusz temu przeczył, to jednak także przeciw niemu zwraca się ten argument. Nie tylko bowiem Bóg nie może być formą ciała,

45 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 49 (PL 42, 39).

144

ale nie może nią być także żaden z nadniebnych duchów, spośród których najwyższego Ariusz uważał za syna Bożego - chyba tylko według stanowiska Orygenesa, który przyjmował, że dusze ludzkie są tego samego gatunku i tej samej natury, co duchy nadniebne. Ale fałszywość tego poglądu wykazaliśmy powyżej [II, 94-95],

Podobnie. Gdy się usunie to, co należy do istoty człowieka, nie może już być prawdziwego człowieka. Jest zaś jasne, że dusza należy do istoty człowieka jako zasadnicza część, skoro jest jego formą. Jeśli więc Chrystus nie miał duszy, to nie był prawdziwym człowiekiem, a przecież Apostoł stwierdza w 1 Liście do Tymoteusza 2, [5], że był On człowiekiem: „Jeden jest pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus".

Oprócz tego. Od duszy zależy nie tylko istota człowieka, ale i poszczególne jego części; stąd, gdy nie ma duszy, o oku, ciele i kościach człowieka martwego mówi się wieloznacznie, jak na przykład o oku namalowanym lub wyrzeźbionym w kamieniu[46]. Jeśli więc w Chrystusie nie było duszy, to nie mogło w Nim też być prawdziwego ciała ani żadnej innej części ludzkiej; a przecież Pan stwierdza w ostatnim rozdziale Ewangeli św. Łukasza [24,39]: „Duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam".

Co więcej. Tego, co się rodzi z czegoś żyjącego, nie można nazwać jego synem, jeśli nie rodzi się w tym samym gatunku; robaka bowiem nie nazywa się synem zwierzęcia, z którego się rodzi. Lecz jeżeli Chrystus nie miał duszy, to nie należał do tego samego gatunku, co inni ludzie; rzeczy bowiem, które się różnią formą, nie mogą należeć do tego samego gatunku. Nie będzie więc można powiedzieć, że Chrystus jest synem Maryi Dziewicy ani że Ona jest Jego matką. A jednak tekst Ewangelii tak głosi [Mt 1,18. 25; Łk 2,7],

Ponadto. W Ewangelii powiedziano wyraźnie, że Chrystus miał duszę. Jest tak na przykład w Ewangelii św. Mateusza 26, [38]:

46 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 21-22).

145

„Smutna jest dusza moja aż do śmierci", oraz w Ewangelii św. Jana 12, [27]: „Teraz dusza moja doznała lęku".

Żeby zaś przypadkiem nie powiedzieli, że duszą nazywa się Syna Bożego - ponieważ, ich zdaniem, zastępuje ciału duszę - należy przytoczyć to, co Pan mówi w Ewangelii św. Jana 10, [18]: „Mam moc oddać swoją duszę i ją odzyskać". Rozumiemy przez to, że oprócz duszy jest w Chrystusie coś innego, co miało moc oddać swoją duszę i ją odzyskać. Nie leżało zaś w mocy ciała, by łączyło się z Synem Bożym lub odłączało od Niego, gdyż przewyższa to nawet moc natury. Trzeba więc to rozumieć w ten sposób, że czym innym była w Chrystusie dusza, a czym innym boskość Syna Bożego, któremu słusznie się przypisuje taką moc.

Podobnie. Smutek, gniew i tym podobne uczucia należą do duszy zmysłowej, jak czytamy u Filozofa w VII księdze *Fizyki*[47]. Były zaś one w Chrystusie, jak o tym świadczą

Ewangelie. Musiała zatem w Nim być dusza zmysłowa, a jest jasne, że jest ona różna od boskiej natury Syna Bożego.

Lecz ponieważ można by powiedzieć, że w Ewangeliach to, co ludzkie, orzeka się o Chrystusie w znaczeniu przenośnym, podobnie jak mówi się o Bogu w wielu miejscach Pisma Świętego, należy przyjąć coś, co koniecznie rozumie się w znaczeniu właściwym. Jak bowiem inne rzeczy dotyczące życia cielesnego, które ewangeliści opowiadają o Chrystusie, rozumie się w znaczeniu właściwym, a nie przenośnym, tak też we właściwym znaczeniu musi się rozumieć to, że był głodny i że jadł [np. Mt 4,2; 11,19]. Być głodnym jest zaś właściwością tego, kto posiada duszę zmysłową - głód bowiem to pragnienie pożywienia. Musiał więc Chrystus mieć duszę zmysłową.

47 Arystoteles, *Physica* VII, 3 (247a).

Rozdział 33 <<
BŁĄD APOLINAREGO, KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE CHRYSTUS NIE MIAŁ DUSZY ROZUMNEJ, I BŁĄD ORYGENESA, KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE DUSZA CHRYSTUSA ZOSTAŁA STWORZONA, ZANIM POWSTAŁ ŚWIAT

Apolinary, przekonany przez powyższe świadectwa Ewangelii, uznał, że w Chrystusie jest dusza zmysłowa, jednakże bez umysłu i intelektu, tak że Słowo Boże zastępowało tej duszy intelekt i umysł[48].

Lecz i to nie wystarcza do uniknięcia powyższych fałszywych poglądów. O przynależności człowieka do gatunku ludzkiego decyduje bowiem to, że posiada umysł i rozum ludzki. Jeśli więc Chrystus tego nie posiadał, to nie był prawdziwym człowiekiem ani nie należał do tego samego gatunku co my. Dusza zaś nieposiadająca rozumu należy do innego gatunku niż dusza, która rozum posiada. Jak bowiem powiada Filozof w VIII księdze *Metafizyki,* w definicjach i gatunkach każda różnica istotowa dodana lub odjęta zmienia gatunek, podobnie jak jedność zmienia gatunek w przypadku liczb[49]. „Rozumne" jest zaś różnicą gatunkową. Jeżeli więc Chrystus miał duszę zmysłową bez rozumu, to nie należała ona do tego samego gatunku co nasza dusza, która posiada rozum. A zatem i sam Chrystus nie należał do tego samego gatunku co my.

Oprócz tego. Pomiędzy duszami zmysłowymi nieposiadającymi rozumu istnieje różnorodność gatunkowa. Widzimy to wśród zwierząt nierozumnych, które się różnią od siebie gatunkiem, a każde z nich należy do gatunku stosownie do właściwej sobie duszy. Tak więc dusza zmysłowa nieposiadająca rozumu jest jakby jednym rodzajem obejmującym wiele gatunków. Nic zaś nie należy do rodzaju,

48 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 55 (PL 42, 40).
49 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2). Por. przyp. 34 i 56.

co by nie należało do któregoś z jego gatunków. Gdyby więc dusza Chrystusa należała do rodzaju duszy zmysłowej nieposiadającej rozumu, to musiałaby się zawierać w którymś z jego gatunków; na przykład należałaby do gatunku duszy lwiej lub jakiegoś innego dzikiego zwierzęcia. A to jest zupełnie niedorzeczne.

Co więcej. Ciało jest w takim stosunku do duszy, w jakim jest materia do formy, a narzędzie do głównego sprawcy. Materia zaś musi być dostosowana do formy, a narzędzie do głównego sprawcy. Zatem różnorodności dusz musi odpowiadać różnorodność ciał. Jest to widoczne także dla zmysłów, gdyż u różnych zwierząt widzimy rozmaity układ ciała, stosownie do tego, co jest odpowiednie dla rozmaitych właściwości duszy. Gdyby więc Chrystus nie miał duszy takiej jak nasza, to nie miałby również ciała takiego jak ciało ludzkie.

Ponadto. Skoro według Apolinarego Słowo Boże jest prawdziwym Bogiem [zob. IV, 31], to nie może Mu przysługiwać zdziwienie - to bowiem wywołuje nasze zdziwienie, czego przyczyny nie znamy[50]. Podobnie zdziwienie nie może przysługiwać duszy zmysłowej, gdyż nie jest czymś właściwym dla duszy zmysłowej, by się troszczyła o poznanie przyczyn. Tymczasem Chrystus dziwił się, jak tego dowodzą Ewangelie; powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Mateusza 8, [10], że słysząc słowa setnika, Jezus „zdziwił się". Zatem oprócz boskości Słowa oraz duszy zmysłowej musimy w Chrystusie przyjąć coś, dzięki czemu mogłoby Mu przysługiwać zdziwienie - mianowicie umysł ludzki.

Jasne jest więc z tego, co powiedzieliśmy [IV, 29-33], że Chrystus miał prawdziwe ludzkie ciało i prawdziwą ludzką duszę. A zatem słowa św. Jana: „Słowo ciałem się stało" [J 1,14], rozumie się nie w tym znaczeniu, jakoby Słowo przemieniło się w ciało ani że Słowo przyjęło tylko ciało lub ciało z duszą zmysłową bez umysłu - lecz zgodnie ze sposobem wyrażania się, stosowanym zwyczajowo w Piśmie Świętym, część występuje tu w znaczeniu całości. I w ten

50 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* I, 2 (982b 17-18).

sposób zdanie: „Słowo ciałem się stało", znaczy tyle, co: „Słowo stało się człowiekiem". Wszak i dusza niekiedy w Piśmie Świętym oznacza człowieka; powiedziano bowiem w Księdze Wyjścia 1, [5]: „Było wszystkich potomków Jakuba siedemdziesiąt dusz". Podobnie też ciało oznacza całego człowieka; powiedziane jest bowiem w Księdze Izajasza 40, [5]: „Ujrzy razem każde ciało, że usta Pańskie to powiedziały". Tak więc i tutaj ciało oznacza całego człowieka - dla wyrażenia słabości ludzkiej natury, którą Słowo Boże przyjęło.

Jeśli zaś Chrystus miał ludzkie ciało i ludzką duszę, jak wykazaliśmy, to jest jasne, że dusza Chrystusa nie istniała, zanim się poczęło Jego ciało. Wykazaliśmy bowiem, że dusze ludzkie nie istnieją wcześniej niż właściwe im ciała [II, 83], Stąd wynika, że fałszywa jest nauka Orygenesa[51], który twierdzi, że dusza Chrystusa została stworzona na początku, przed stworzeniami cielesnymi, razem ze wszystkimi innymi stworzeniami duchowymi, i że została przyjęta przez Słowo Boże, i wreszcie, że przy końcu wieków przybrała ciało dla zbawienia ludzi.

Rozdział 34
BŁĄD TEODORA Z MOPSUESTII I NESTORIUSZA DOTYCZĄCY ZJEDNOCZENIA SŁOWA Z CZŁOWIEKIEM

Z tego, co powyżej powiedzieliśmy [IV, 28-33], wynika jasno, że Chrystusowi nie brakowało ani natury boskiej, jak mówili Ebion, Cerynt i Fotyn, ani prawdziwego ciała

ludzkiego, jak głosił błąd Manicheusza i Walentyna, ani ludzkiej duszy, jak twierdzili Ariusz i Apolinary. Skoro więc w Chrystusie współwystępują trzy substancje - boskość, dusza ludzka i prawdziwe ciało ludzkie - na-

51 Orygenes, *Peri archon* II, 6, 6-9 (PG 11, 222); II, 8 (PG 11, 224-225); por. św. Augustyn, *De haeresibus* 43 (PL 42, 33).

leży zbadać, co według świadectw Pisma Świętego należy sądzić o ich zjednoczeniu.

Teodor z Mopsuestii i jego zwolennik, Nestoriusz, głosili następującą naukę o powyższym zjednoczeniu. Twierdzili, że dusza ludzka i prawdziwe ciało ludzkie dzięki naturalnemu zjednoczeniu połączyły się w Chrystusie dla ukonstytuowania jednego człowieka tego samego gatunku i tej samej natury co inni ludzie; i że w tym człowieku Bóg zamieszkał jako w swej świątyni, mianowicie przez łaskę, tak jak w innych świętych. Stąd, jak mówi Ewangelia św. Jana 2, [19], Chrystus powiedział do Żydów: „Zburzcie tę świątynię, a w trzech dniach wzniosę ją na nowo"; a następnie ewangelista dodaje, jakby wyjaśniając: „On zaś mówił o świątyni swojego ciała" [J 2,21]. Apostoł zaś powiada w Liście do Kolosan 1, [19], że „zechciał [Bóg], by w Nim zamieszkała cała pełnia". A z tego następnie wynikło [ich zdaniem] swego rodzaju zjednoczenie uczuciowe pomiędzy owym człowiekiem a Bogiem, kiedy człowiek ów swoją dobrą wolą przylgnął do Boga, a Bóg swoją wolą go przyjął, według słów Ewangelii św. Jana 8, [29]: „Ten, który Mnie posłał, jest ze Mną i nie zostawił Mnie samego, bo zawsze czynię to, co Mu się podoba". W ten sposób zjednoczenie tego człowieka z Bogiem ma być pojmowane tak jak zjednoczenie, o którym mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 6, [17]: „Kto łączy się z Bogiem, jest z Nim jednym duchem". Jak zaś imiona, które w sposób właściwy odnoszą się do Boga, wskutek tego zjednoczenia przenosi się na ludzi, i nazywa się ich „bogami", „synami Bożymi", „panami", „świętymi" i „Chrystusami", jak czytamy w wielu miejscach Pisma Świętego - tak samo imiona boskie odnoszą się do tego człowieka, i wobec tego z powodu zamieszkiwania w nim Boga oraz zjednoczenia uczuciowego nazywa się go „Bogiem", „Synem Bożym", „Panem", „Świętym" i „Chrystusem".

Jednakże, ponieważ w tym człowieku była większa pełnia łaski niż w innych świętych ludziach, był on świątynią Boga bardziej niż pozostali, był ściślej zjednoczony z Bogiem uczuciowo i uczestniczył w imionach Bożych dzięki jakiemuś szczególnemu przywilejowi. Ze

względu zaś na tę doskonałość łaski otrzymał uczestnictwo w boskiej godności i czci, i dlatego odbiera uwielbienie wraz z Bogiem. I tak, według powyższego, inna musi być Osoba Słowa Bożego, a inna osoba owego człowieka, który odbiera uwielbienie wraz ze Słowem Bożym. A jeśli się powie, że jest jedna osoba obydwu, to będzie tak z powodu wspomnianego zjednoczenia uczuciowego; i wówczas tego człowieka i Słowo Boże nazywałoby się jedną osobą, tak jak o mężczyźnie i kobiecie powiedziano, że „nie są już dwoje, ale jedno ciało" [zob. Mt 19,6], Ponieważ zaś takie zjednoczenie nie sprawia, że to, co się orzeka o jednym, można orzekać także o drugim - nie wszystko bowiem, co się stosuje do mężczyzny, jest prawdziwe w odniesieniu do kobiety, i na odwrót - dlatego są oni zdania, że w przypadku zjednoczenia Słowa i tego człowieka należy zachować zasadę, iż rzeczy, które są właściwe temu człowiekowi i należą do natury ludzkiej, nie powinno się orzekać o Słowie Bożym czy o Bogu. Na przykład jest właściwe temu

człowiekowi, że narodził się z dziewicy, że został umęczony, umarł, został pogrzebany i tym podobne; tego wszystkiego, jak twierdzą, nie można orzekać o Bogu czy też o Słowie Bożym. Lecz ponieważ są takie imiona, które - chociaż w pierwszym rzędzie odnoszą się do Boga, to jednak nadaje się je w pewien sposób także ludziom, jak na przykład „Chrystus", „Pan", „Święty", a także „Syn Boży" - więc ich zdaniem nic nie przeszkadza, by o tego rodzaju imionach orzekać tamte rzeczy. Według nich bowiem nie ma nic niestosownego w tym, byśmy mówili, że Chrystus albo Pan chwały, albo Święty nad świętymi, albo Syn Boży - narodził się z dziewicy, został umęczony, umarł i został pogrzebany. Dlatego powiadają że Najświętszej Dziewicy nie należy nazywać matką Boga czy Syna Bożego, lecz matką Chrystusa.

Gdy jednak uważnie się temu przyjrzymy, zobaczymy, że stanowisko to jest nie do pogodzenia z prawdziwością Wcielenia. Zgodnie bowiem z przedstawionymi poglądami Słowo Boże zjednoczyło się z tym człowiekiem jedynie przez zamieszkiwanie w nim łaski, z czego wynika zjednoczenie jednej i drugiej woli. Zamieszkiwanie

151

zaś Słowa Bożego w człowieku to nie to samo co wcielenie Słowa Bożego. Albowiem Słowo Boże i sam Bóg mieszkał w każdym świętym od stworzenia świata, według słów Apostoła w 2 Liście do Koryntian 6, [16]: „Wy jesteście świątynią Boga żywego, jak mówi Pan: »Zamieszkam z nimi«" - jednak tego zamieszkiwania nie można nazwać wcieleniem, gdyż inaczej wielokrotnie od początku świata Bóg by się wcielał. Nawet gdyby Słowo Boże, czy też Bóg, zamieszkiwało w owym człowieku przez pełniejszą łaskę - to również nie czyni zadość definicji wcielenia, ponieważ więcej lub mniej czegoś nie zmienia gatunku zjednoczenia. Skoro więc wiara we Wcielenie stanowi podstawę religii chrześcijańskiej, widać jasno, że powyższe stanowisko odbiera religii chrześcijańskiej podstawę.

Ponadto. Fałszywość tego stanowiska wychodzi na jaw także przez sam sposób wyrażania się Pisma Świętego. Albowiem zamieszkiwanie Słowa Bożego w świętych ludziach Pismo Święte zwykło oznaczać w następujący sposób: „Pan mówił do Mojżesza" [np. Wj 6,2; 6,28; 9,12; 14,1; 16,11], „Rzekł Pan do Mojżesza" [np. Wj 4,19; 6,1; Lb 14,11], „Pan skierował do Jeremiasza" - albo do jakiegoś innego proroka - „następujące słowo" [np. 1 Sm 15,10; 1 Kri 18,1; Jr 28,12; 29,30; 32,26], „Pan skierował te słowa przez proroka Aggeusza" [Ag 1,3; 2,2], Nigdzie zaś nie można przeczytać, by Słowo Boże stało się Mojżeszem, Jeremiaszem czy kimkolwiek innym. W ten zaś szczególny sposób, jak to powyżej wyłożyliśmy [IV, 33], ewangelista wyraża zjednoczenie Słowa Bożego z ciałem Chrystusa, gdy mówi: „Słowo ciałem się stało" [J 1,14]. Jest więc jasne, że według tego, co przekazuje Pismo Święte, Słowo Boże było w człowieku-Chrystusie nie tylko przez zamieszkiwanie.

Podobnie. Każda rzecz, która czymś się stała, jest tym, czym się stała, na przykład to, co się stało człowiekiem, jest człowiekiem, a to, co się stało białe, jest czymś białym. Lecz Słowo Boże stało się człowiekiem, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 33], A zatem Słowo Boże jest człowiekiem. Gdy zaś dwie rzeczy różnią się od siebie osobą albo hipostazą lub podmiotem, nie można jednej orzekać o drugiej. Gdy bowiem mówimy: „Człowiek

152

jest zwierzęciem", to, co jest zwierzęciem, jest człowiekiem; a gdy mówimy: „Człowiek

jest biały", oznaczamy, że ten człowiek jest biały, chociaż białość nie należy do pojęcia człowieczeństwa. I dlatego w żaden sposób nie można mówić, że Sokrates jest Platonem lub którąkolwiek z jednostek tego samego czy innego gatunku. Jeśli więc „Słowo stało się ciałem", czyli człowiekiem, jak świadczy ewangelista [J 1,14], to jest rzeczą niemożliwą, by Słowo Boże i ów człowiek byli dwiema osobami lub dwiema hipostazami, lub dwoma podmiotami.

Oprócz tego. Zaimki wskazujące odnoszą się do osoby albo do hipostazy, albo do podmiotu; nikt bowiem nie powiedziałby: „Ja biegnę", gdy biegnie ktoś inny, chyba tylko w przenośni, na przykład, gdyby biegł ktoś inny zamiast niego. Lecz ów człowiek, nazywany Jezusem, mówi o sobie w Ewangelii św. Jana 8, [58]: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem", oraz w Ewangelii Św. Jana 10, [30]: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy"; i wiele innych rzeczy, które, jak to jasno widać, odnoszą się do boskości Słowa. Jest więc oczywiste, że osoba i hipostaza owego mówiącego człowieka jest osobą Syna Bożego.

Co więcej. Z tego, co powiedzieliśmy powyżej, wiemy, że ani ciało Chrystusa nie zstąpiło z nieba, jak błędnie twierdził Walentyn [IV, 30], ani dusza, co było błędem Orygenesa [IV, 33], Wynika stąd więc, że stwierdzenie „zstąpiło" odnosi się do Słowa Bożego - ale nie zstąpiło ruchem przestrzennym, lecz z racji zjednoczenia z niższą naturą, jak powiedzieliśmy powyżej [IV, 30]. Lecz ów człowiek, mówiąc o samym sobie, powiada w Ewangelii Św. Jana 6, [51], że zstąpił z nieba: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba". Musi więc osoba i hipostaza owego człowieka być osobą Słowa Bożego.

Podobnie. Wiadomo, że wstąpienie do nieba odnosi się do Chrystusa jako człowieka, który „gdy apostołowie patrzyli, został uniesiony", jak powiedziano w Dziejach Apostolskich 1, [9], Natomiast zstępowanie z nieba odnosi się do Słowa Bożego. Lecz Apostoł powiada w Liście do Efezjan 4, [10]: „Ten, który zstąpił,

jest Tym, który wstąpił". Zatem osoba i hipostaza tego człowieka jest osobą i hipostazą Słowa Bożego.

Oprócz tego. Temu, co pochodzi ze świata, i co nie istniało, zanim zaistniało na świecie, nie przypisuje się „przyjścia na świat". Lecz człowiek-Chrystus pochodzi co do ciała ze świata, dlatego że miał prawdziwe ciało ludzkie i ziemskie, jak wykazaliśmy [IV, 29 i nast.]. Co do duszy zaś nie istniał, zanim zaistniał na świecie, posiadał bowiem prawdziwą duszę ludzką do której natury należy to, że nie istnieje przed połączeniem z ciałem [zob. II, 83 i nast.]. Wynika stąd więc, że owemu człowiekowi ze względu na jego człowieczeństwo nie przysługuje „przyjście na świat". Tymczasem On sam mówi w Ewangelii św. Jana 16, [28], że przyszedł na świat: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat". Jest więc jasne, że to, co przysługuje Słowu Bożemu, orzeka się zgodnie z prawdą o tym człowieku; to bowiem, że Słowu Bożemu przysługuje „przyjście na świat", jasno ukazuje Jan Ewangelista, gdy mówi: „Na świecie było, a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał; przyszło do swojej własności" [J 1,10-11]. A zatem osoba i hipostaza owego człowieka musi być osobą i hipostazą Słowa Bożego.

Podobnie. Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 10, [5]: „Przychodząc na świat mówi: »Ofiary i daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało«". Przychodzącym na świat jest zaś Słowo Boże, jak to okazaliśmy [w poprzednim akapicie]. A zatem ciało zostało przygotowane dla Słowa Bożego, by było Jego własnym ciałem. Tego zaś nie można by powiedzieć, gdyby Słowo Boże i ów człowiek nie mieli tej samej hipostazy. Muszą więc Słowo Boże i ów człowiek mieć tę samą hipostazę.

Co więcej. Wszelką zmianę i doznawanie odnoszące się do czyjegoś ciała można przypisywać temu, czyje to jest ciało; jeśli bowiem ciało Piotra zostaje zranione, wychłostane lub umiera, można powiedzieć, że Piotr zostaje zraniony, wychłostany lub że umiera. Lecz ciało owego człowieka było ciałem Słowa Bożego, jak wykazaliśmy [w poprzednim akapicie]. Zatem wszelkie cierpienie doznane przez ciało tego człowieka można przypisywać Słowu

154

Bożemu. Słusznie więc można powiedzieć, że Słowo Boże, Bóg, poniósł mękę, został ukrzyżowany, umarł i został pogrzebany. A oni temu przeczyli.

Podobnie. Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków 2, [10]: „Przystało bowiem Temu, dla którego wszystko i przez którego wszystko, który wielu synów do chwały doprowadza, aby sprawcę ich zbawienia uczynił doskonałym przez mękę". Wiadomo stąd, że Ten, dla którego jest wszystko, przez którego jest wszystko, który prowadzi ludzi do chwały, i który jest sprawcą ludzkiego zbawienia
- poniósł mękę i umarł. Lecz powyższe cztery określenia odnoszą się wyłącznie do Boga, i nie przypisuje się ich nikomu innemu; mówi bowiem Księga Przysłów 16, [4]: „Pan uczynił wszystko dla samego siebie", a w Ewangelii Św. Jana 1, [3] powiedziane jest o Słowie Bożym: „Wszystko przez Nie się stało"; a także w Psalmie [84,12]: „Pan da łaskę i chwałę", oraz w innym Psalmie [37,39]: „Zbawienie sprawiedliwych pochodzi od Pana". Jasne jest więc, iż słusznie się mówi, że Bóg - Słowo Boże - poniósł mękę i umarł.

Ponadto. Chociaż można kogoś nazywać panem przez uczestnictwo w panowaniu, to jednak żadnego człowieka ani żadnego stworzenia nie można nazywać „Panem chwały", gdyż chwałę przyszłej szczęśliwości posiada ze swej natury tylko Bóg, inni zaś przez dar łaski. Dlatego powiedziane jest w Psalmie [24,10]: „Pan Zastępów
- On jest Królem chwały". Lecz Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 2, [8], że Pan chwały został ukrzyżowany. A zatem można powiedzieć zgodnie z prawdą że Bóg został ukrzyżowany.

Oprócz tego. Mówimy, że Słowo Boże jest Synem Bożym z natury, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 11]; człowieka zaś, przez to, że Bóg w nim zamieszkuje, nazywa się synem Bożym przez łaskę przybrania. Tak więc w Panu Jezusie Chrystusie trzeba przyjąć, według powyższego stanowiska, oba sposoby synostwa. Słowo zamieszkujące jest bowiem Synem Bożym z natury, a człowiek, w którym Ono zamieszkuje, jest synem Bożym przez łaskę przybrania. Stąd „własnym" albo ‚jednorodzonym" Synem Boga można nazwać nie owego człowieka, lecz tylko Słowo Boże,

155

które z powodu właściwości bycia zrodzonym jest jedynym Synem Ojca. Tymczasem Pismo przypisuje własnemu i jednorodzonemu Synowi Bożemu mękę i śmierć. Mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian 8, [32]: „Własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał". A Ewangelia Św. Jana 3, [16] powiada: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne". Że zaś mówi o wydaniu na śmierć, widać jasno stąd, że tych samych słów użył, mówiąc wcześniej o ukrzyżowaniu Syna Człowieczego: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy" itd. [J 3,14-15]. Także Apostoł ukazuje, że śmierć Chrystusa jest znakiem

miłości Boga do świata, gdy mówi w Liście do Rzymian 5, [8-9]: „Bóg okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus za nas umarł, kiedy byliśmy jeszcze [Jego] wrogami". Słusznie więc można twierdzić, że Słowo Boże, Bóg, został umęczony i umarł.

Podobnie. Synem jakiejś matki nazywa się kogoś dlatego, że otrzymuje od niej ciało, chociaż duszy nie otrzymuje od matki, lecz pochodzi ona z zewnątrz. Ciało tego człowieka pochodzi zaś od Matki Dziewicy. Wykazaliśmy zaś [powyżej w tym rozdziale], że jego ciało jest ciałem naturalnego Syna Bożego, to znaczy Słowa Bożego. Słusznie więc się mówi, że Najświętsza Dziewica jest matką Słowa Bożego, a także matką Boga, chociaż boskość Słowa od matki nie pochodzi; syn bowiem nie musi brać od matki wszystkiego, co należy do jego substancji, lecz tylko ciało.

Co więcej. Apostoł mówi w Liście do Galatów 4, [4]: „Zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty". Słowa te pokazują w jaki sposób należy rozumieć zesłanie Syna Bożego; mówimy bowiem, że został zesłany, ponieważ narodził się z niewiasty. To zaś nie mogłoby być prawdą gdyby Syn Boży nie istniał, zanim się narodził z niewiasty - to bowiem, co jest do czegoś posłane, musi istnieć, zanim będzie w tym, do czego jest posłane. Lecz ów człowiek - zdaniem Nestoriusza syn przybrany - nie istniał, zanim

156

się narodził z niewiasty. Dlatego przez słowa: „Zesłał Bóg Syna swego", nie można rozumieć syna przybranego, lecz trzeba przez nie rozumieć Syna naturalnego, to znaczy Boga, Słowo Boże. Lecz tego, kto narodził się z niewiasty, nazywa się synem niewiasty. A zatem Bóg, Słowo Boże, jest synem niewiasty.

Lecz mógłby ktoś powiedzieć, że słowa Apostoła należy rozumieć nie w tym znaczeniu, że Syn Boży został posłany po to, aby narodzić się z niewiasty, lecz że syn Boży, który narodził się z niewiasty i pod Prawem, został posłany po to, „by wykupić tych, którzy byli pod Prawem" [Ga 4,5]. Zgodnie z tym przez słowa: „syna swego", trzeba będzie rozumieć nie Syna naturalnego, ale owego człowieka, który jest synem przybranym. Jednakże taki sens wykluczają same słowa Apostoła. Od prawa może bowiem uwalniać tylko ten, kto jest nad prawem - twórca prawa. Prawo zaś ustanowił Bóg. Jedynie więc Bóg może uwalniać od ciężarów prawa. To zaś Apostoł przypisuje Synowi Bożemu, o którym mówi. A zatem Syn Boży, o którym mówi, jest synem naturalnym: Prawdziwe jest więc stwierdzenie, że naturalny Syn Boży, to znaczy Bóg, Słowo Boże, narodził się z niewiasty.

Ponadto. To samo wynika ze słów Psalmu [31,6], który odkupienie rodzaju ludzkiego przypisuje Bogu: „Odkupiłeś mnie, Panie, Boże prawdy".

Oprócz tego. Przybranie za synów Bożych dokonuje się przez Ducha Świętego, według słów Listu do Rzymian 8, [15]: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów". Duch Święty nie jest zaś darem człowieka, lecz Boga. A zatem przyczyną przybrania za synów nie jest człowiek, lecz Bóg, a mianowicie Syn Boży, posłany przez Boga i zrodzony z niewiasty, jak wynika jasno z tego, co Apostoł dodaje: „Abyśmy dostąpili przybrania za synów" [Ga 4,5]. Należy więc przez słowa Apostoła rozumieć naturalnego Syna Bożego. A zatem Bóg, Słowo Boże, narodził się z niewiasty, to znaczy z Matki Dziewicy.

Podobnie. W Ewangelii Św. Jana 1, [14] czytamy: „Słowo ciałem się stało". Ciało ma zaś od niewiasty. A zatem Słowo narodziło się

157

z niewiasty, to znaczy z Matki Dziewicy. A zatem Dziewica jest matką Słowa Bożego.

Co więcej. Apostoł powiada w Liście do Rzymian 9, [5], że „z ojców jest Chrystus według ciała, Ten, który jest ponad wszystkim. Bóg błogosławiony na wieki". Jest zaś z ojców nie inaczej, jak za pośrednictwem Dziewicy. Bóg więc, który jest ponad wszystkim, pochodzi według ciała od Dziewicy. A zatem Dziewica jest Matką Boga według ciała.

Oprócz tego. Apostoł mówi w Liście do Filipian 2, [6-7] o Chrystusie Jezusie, że „istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem, ale wyniszczył sam siebie, przyjmując postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi". Jest tu rzeczą jasną że jeżeli za Nestoriuszem rozróżni się w Chrystusie dwóch ludzi, mianowicie owego człowieka, który jest synem przybranym i naturalnego Syna Bożego, który jest Słowem Bożym, to nie można tego tekstu odnosić do owego człowieka. Ów człowiek bowiem, jeśli jest tylko człowiekiem, nie istniał wcześniej „w postaci Bożej", by później „stać się podobnym do ludzi", lecz raczej na odwrót - będąc człowiekiem, stał się uczestnikiem boskości, i nie został przez to wyniszczony, lecz wywyższony. Należy więc ten tekst odnosić do Słowa Bożego: że najpierw istniało odwiecznie „w postaci Bożej", to znaczy w Bożej naturze, a potem „wyniszczyło siebie", „stawszy się podobnym do ludzi". Nie można zaś tego wyniszczenia rozumieć przez samo tylko zamieszkiwanie Słowa Bożego w człowieku Jezusie Chrystusie. Słowo Boże wszak od początku świata zamieszkiwało we wszystkich świętych przez łaskę - a jednak nie mówi się, że „wyniszczyło siebie"; Bóg bowiem udziela stworzeniom swej dobroci w taki sposób, że nic Mu nie ubywa, lecz raczej doznaje w pewien sposób wywyższenia, jako że przez dobroć stworzeń objawia się Jego wspaniałość, i to tym bardziej, im stworzenia są lepsze. Jeśli więc Słowo Boże zamieszkiwało w człowieku-Chrystusie pełniej niż w innych świętych, to także wyniszczenie Słowa mniej jest właściwe Jemu niż innym. Jest więc jasne, że połączenie Słowa z naturą ludzką nie może być

rozumiane jedynie jako zamieszkiwanie Słowa Bożego w owym człowieku, jak twierdził Nestoriusz, lecz w tym znaczeniu, że Słowo Boże naprawdę stało się ciałem. Tylko w ten sposób bowiem można mówić o wyniszczeniu, że mianowicie Słowo Boże wyniszczyło się, to znaczy umniejszyło, nie przez porzucenie własnej wielkości, lecz przez przyjęcie ludzkiej małości; podobnie, gdyby dusza istniała przed ciałem, mówilibyśmy, że staje się substancją cielesną, którą jest człowiek, nie przez zmianę własnej natury, lecz przez przyjęcie natury cielesnej.

Ponadto. Jest jasne, że Duch Święty zamieszkiwał w człowieku-Chrystusie; powiedziane jest bowiem w Ewangelii św. Łukasza 4, [1], że „Jezus, pełen Ducha Świętego, powrócił znad Jordanu". Jeżeli więc wcielenie Słowa należy rozumieć tylko w tym znaczeniu, że w owym człowieku Słowo Boże zamieszkiwało pełniej, to trzeba będzie powiedzieć, że i Duch Święty się wcielił. A to jest całkowicie niezgodne z nauką wiary.

Oprócz tego. Jest rzeczą jasną, że Słowo Boże zamieszkuje w świętych aniołach, którzy dzięki uczestnictwu w Słowie są napełnieni rozumieniem. Mówi zaś Apostoł w Liście do Hebrajczyków 2, [16]: „Albowiem nie aniołów przygarnia, ale przygarnia potomstwo Abrahamowe". A zatem wynika stąd jasno, że przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo nie oznacza tylko tego, że Ono w niej zamieszkuje.

Co więcej. Jeżeli, według stanowiska Nestoriusza, w Chrystusie są dwie różne hipostazy, mianowicie Słowo Boże i ów człowiek, to jest rzeczą niemożliwą by Słowo Boże nazywać Chrystusem. Wynika to zarówno ze sposobu wyrażania się Pisma

Świętego, które przed Wcieleniem nigdy nie nazywa Chrystusa Bogiem ani Słowem Bożym, jak i z powodu samego znaczenia tego imienia. „Chrystus" bowiem znaczy tyle co „namaszczony". Przez namaszczenie zaś rozumie się namaszczenie „olejkiem wesela" [Hbr 1,9], to znaczy „Duchem Świętym", jak wyjaśnia Piotr w Dziejach Apostolskich 10, [38], Nie można zaś powiedzieć, że Słowo Boże zostało namaszczone przez Ducha Świętego, gdyż w ten sposób Duch Święty byłby większy od

159

Syna, jak uświęcający od uświęcanego. A zatem przez imię „Chrystus" można rozumieć tylko owego człowieka. To więc, co mówi Apostoł w Liście do Filipian 2, [5]: „To w sobie czujcie, co było i w Chrystusie Jezusie", należy odnosić do owego człowieka. Dodaje zaś: „On istniejąc w postaci Bożej, nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem" [Flp 2,6]. Prawdziwe jest więc stwierdzenie, że ów człowiek jest „w postaci", to znaczy w naturze Bożej, i jest równy Bogu. A chociaż ludzi nazywa się „bogami" lub „synami Bożymi" ze względu na zamieszkiwanie w nich Boga, to jednak nigdy się nie mówi, że są „równi Bogu". Jest więc jasne, że człowieka-Chrystusa nazywa się Bogiem nie tylko z powodu zamieszkiwania.

Podobnie. Chociaż imię Boga przenosi się na świętych ludzi z powodu zamieszkiwania w nich łaski, to jednak dzieł, które są dziełami samego tylko Boga, jak stworzenie nieba i ziemi czy coś podobnego, nigdy nie przypisuje się żadnemu ze świętych z powodu zamieszkiwania w nim łaski. Chrystusowi-człowiekowi przypisuje się zaś stworzenie wszystkiego. Powiedziane jest bowiem w Liście do Hebrajczyków 3, [1-2]: „Patrzcie na Apostoła i Arcykapłana wyznania naszego, Jezusa, który wierny jest Temu, który Go uczynił, jak i Mojżesz w całym domu Jego"; a należy przez to rozumieć owego człowieka, a nie Słowo Boże - już to dlatego, że jak wykazaliśmy, według stanowiska Nestoriusza, Słowa Bożego nie można nazwać Chrystusem, już to dlatego, że Słowo Boże nie jest stworzone, lecz zrodzone. I dodaje Apostoł: „O tyle większej czci godzien jest od Mojżesza, o ile większą cześć od domu ma jego budowniczy" [Hbr 3,3]. A zatem człowiek-Chrystus zbudował dom Boży. Następnie Apostoł dowodzi tego, dodając: „Każdy dom jest przez kogoś budowany, a Tym, który wszystko stworzył, jest Bóg" [Hbr 3,4]. Tak więc Apostoł dowodzi, że człowiek-Chrystus zbudował dom Boży, przez to, że Bóg wszystko stworzył. Dowód ten nie miałby wartości, gdyby Chrystus nie był Bogiem stwarzającym wszystko. Tak więc temu człowiekowi przypisuje się stworzenie wszystkiego; a jest to dzieło właściwe Bogu. Człowiek-Chrystus jest więc Bogiem co do hipostazy, a nie tylko z racji zamieszkiwania.

160

Co więcej. Jest jasne, że człowiek-Chrystus, mówiąc o sobie, mówił wiele rzeczy boskich i nadprzyrodzonych, jak na przykład w Ewangelii św. Jana 6, [40]: „Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym", albo w Ewangelii św. Jana 10, [28]: „Daję im życie wieczne". Słowa te byłyby przejawem najwyższej pychy, gdyby ów mówiący człowiek nie był Bogiem co do hipostazy, lecz Bóg tylko w nim zamieszkiwał. Taki zaś nie był człowiek-Chrystus, który mówi o sobie w Ewangelii św. Mateusza 11, [29]: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem". A zatem osoba owego człowieka i Boga jest jedną i tą samą osobą.

Ponadto. W Piśmie Świętym czytamy, że ów człowiek został wywyższony - powiedziano bowiem w Dziejach Apostolskich 2, [33]: „Wywyższony przez prawicę

Boga" itd. I czytamy również, w Liście do Filipian 2, [7], że Bóg został wyniszczony: „Wyniszczył sam siebie" itd. Jak więc o owym człowieku można z racji jego zjednoczenia orzekać to, co wzniosłe, na przykład, że jest Bogiem, że wskrzesza umarłych i tym podobne - tak też o Bogu można orzekać to, co dotyczy uniżenia, na przykład, że narodził się z niewiasty, że cierpiał, umarł i został pogrzebany.

Oprócz tego. Określenia relacyjne, tak czasowniki, jak i zaimki, odnoszą się do tego samego podmiotu. Powiada bowiem Apostoł w Liście do Kolosan 1, [16], mówiąc o Synu Bożym: „W Nim wszystko zostało stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne"; a potem dodaje: „I On jest głową Ciała - Kościoła, On jest Początkiem, pierworodnym spośród umarłych" [Kol 1,18]. Jasne jest zaś, że zdanie: „w Nim wszystko zostało stworzone" odnosi się do Słowa Bożego, a słowa „pierworodny spośród umarłych" stosują się do człowieka-Chrystusa. Tak więc Słowo Boże i człowiek-Chrystus są jednem podmiotem, a zatem jedną osobą; i dlatego wszystko, co się orzeka o owym człowieku, musi się orzekać o Słowie Bożym, i na odwrót.

Podobnie. Apostoł mówi w 1 Liście do Koryntian 8, [6]: „Jeden jest Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko". Jasne jest zaś, że „Jezus", imię owego człowieka, „przez którego wszystko",

przysługuje Słowu Bożemu. Zatem Słowo Boże i ów człowiek są jednym Panem, a nie dwoma panami ani dwoma synami, jak twierdził Nestoriusz. A stąd w końcu wynika, że Słowo Boże i ów człowiek są jedną osobą.

Jeśli zaś uważnie zbadamy ów pogląd Nestoriusza o tajemnicy Wcielenia, zobaczymy, że niewiele się on różni od poglądu Fotyna [zob. IV, 4; IV, 28]. Obydwaj bowiem sądzili, że ów człowiek jest Bogiem jedynie ze względu na zamieszkiwanie w nim łaski. Fotyn jednak twierdził, że ów człowiek zasłużył sobie na imię i chwałę Boga przez cierpienie i dobre uczynki, a Nestoriusz utrzymywał, że miał to imię i chwałę, od pierwszej chwili swojego poczęcia ze względu na najpełniejsze zamieszkiwanie w nim Boga. Jeżeli zaś chodzi o odwieczne zrodzenie Słowa, to różnią się znacznie, gdyż Nestoriusz je uznawał, a Fotyn zupełnie odrzucił.

Rozdział 35
PRZECIWKO BŁĘDOM EUTYCHESA

Ponieważ, jak to na różne sposoby wykazaliśmy [IV, 34], tajemnicę Wcielenia należy rozumieć tak, że Słowo Boże i człowiek stanowią jedną i tę samą osobę, w rozważaniu tej prawdy pozostaje pewna trudność. Z boskiej natury wynika bowiem z konieczności jej własna osobowość. To samo, jak się zdaje, dotyczy i natury ludzkiej; wszystko bowiem, co bytuje samoistnie w naturze umysłowej czy też rozumnej, stanowi osobę. Dlatego nie wydaje się możliwe, by istniała jedna osoba, a dwie natury, boska i ludzka.

Aby rozwiązać tę trudność, podawano rozmaite wyjaśnienia. Eutyches, chcąc zachować jedność osoby w Chrystusie, przeciwnie niż Nestoriusz, utrzymywał, że w Chrystusie jest także jedna natura - w ten sposób, że chociaż przed połączeniem były dwie różne natury, boska i ludzka, to jednak przez zjednoczenie zlały

się w jedną naturę. Twierdził zatem, że osoba Chrystusa składa się z dwóch natur, ale

nie istnieje samoistnie w dwóch naturach. Z tego powodu został potępiony na Soborze Chalcedońskim[52].

Fałszywość tego poglądu można wykazać na wiele sposobów. Dowiedliśmy bowiem powyżej [IV, 28 i nast.], że Jezus Chrystus miał i ciało, i duszę rozumną i boskość. Jasne jest również, że ciało Chrystusa nawet po zjednoczeniu nie było boskością Słowa, gdyż nawet po zjednoczeniu ciało Chrystusa można było dotykać, oglądać cielesnymi oczyma i odróżniać kształty jego części; wszystko to zaś jest obce boskości Słowa, jak widać z tego, co powiedzieliśmy powyżej [I, 17 i nast.]. Podobnie też dusza Chrystusa była po zjednoczeniu czymś różnym od boskości Słowa, gdyż dusza Chrystusa nawet po zjednoczeniu podlegała uczuciom smutku, bólu i gniewu, a to w żaden sposób nie może przysługiwać boskości Słowa, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [1,89], Dusza zaś ludzka i ciało stanowią naturę ludzką. Tak więc nawet po zjednoczeniu natura ludzka w Chrystusie była czymś różnym od boskości Słowa, czyli natury boskiej. A zatem nawet po zjednoczeniu w Chrystusie są dwie natury.

Podobnie. Natura to to, dzięki czemu jakąś rzecz nazywamy rzeczą naturalną. Z drugiej strony zaś rzecz nazywamy naturalną dlatego że ma formę, podobnie jak rzecz wytworzona sztucznie - albowiem budynku nie nazywamy domem, dopóki nie otrzyma formy wyznaczonej przez ideę twórczą i podobnie nie mówimy o koniu, dopóki nie otrzyma formy swojej natury. A zatem forma rzeczy naturalnej to jej natura. Należy zaś powiedzieć, że nawet po zjednoczeniu w Chrystusie są dwie formy. Apostoł mówi bowiem o Jezusie Chrystusie w Liście do Filipian 2, [6-7], że „istniejąc w postaci *(forma)* Bożej, przyjął postać *(forma)* sługi". Nie można zaś twierdzić, że forma Boga i forma sługi jest tym samym; żadna bowiem rzecz nie przyjmuje tego, co już posiada; a zatem, jeżeli forma Boga i forma sługi jest tym samym, to skoro już posiadał formę Boga, nie przyjmowałby formy sługi. Nie można też twierdzić,

52 Zob. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I.D. Mansi, t. VII, Florentiae 1762, kol. 115.

że przez zjednoczenie forma Boga w Chrystusie uległa zniszczeniu, gdyż wtedy po zjednoczeniu Chrystus nie byłby Bogiem. Nie można również twierdzić, że forma sługi została zniszczona przez zjednoczenie, gdyż w takim razie nie przyjmowałby formy sługi. Ale nie można też twierdzić, że forma sługi została zmieszana z formą Boga. Rzeczy bowiem, które zostają zmieszane, nie pozostają nienaruszone, lecz każda z nich częściowo ulega zniszczeniu; dlatego Apostoł nie mówiłby, że Chrystus przyjął formę sługi, lecz jakąś jej część. Tak więc należy powiedzieć zgodnie ze słowami Apostoła, że w Chrystusie nawet po zjednoczeniu były dwie formy. A zatem były dwie natury.

Co więcej. Nazwę „natura" nadano najpierw dla oznaczenia, że jakaś rzecz powstaje przez zrodzenie. Stąd zaś przeniesiono ją dla oznaczania zasady takiego powstawania, a następnie dla oznaczania wewnętrznej zasady ruchu w rzeczy ruchomej. A ponieważ taką zasadą jest materia lub forma, naturą nazywa się w końcu także formę lub materię rzeczy naturalnej posiadającej w sobie zasadę ruchu. Ponieważ zaś forma i materia stanowią istotę rzeczy naturalnej, rozszerzono nazwę „natura" dla oznaczania istoty każdej rzeczy naturalnej, tak że naturą jakiejś rzeczy nazywamy „istotę, którą oznacza definicja"[53]. W tym właśnie sensie mówimy tu o naturze, albowiem w ten sposób, jak twierdzimy, w Chrystusie jest natura ludzka i boska.

Jeśli więc, jak przyjął Eutyches, natura ludzka i boska przed zjednoczeniem były dwiema naturami, a przez zjednoczenie stopiły się w jedną naturę, to musiało się to stać w jeden ze sposobów, w które z wielu rzeczy powstaje coś jednego.

Otóż po pierwsze, coś jednego powstaje z wielu rzeczy przez samo tylko uporządkowanie, jak na przykład z wielu domów powstaje miasto, a z wielu żołnierzy wojsko. Po drugie, przez uporządkowanie i ułożenie, jak na przykład z części domu połączonych w ściany powstaje dom. Lecz tymi dwoma sposobami nie da się z wielu utworzyć jednej natury. Rzeczy bowiem, których formą jest

53 Zob. Arystoteles, *Physica* II, 1 (193a 28 -193b 3). Por. przyp. 55 i 72.

uporządkowanie lub ułożenie, nie są rzeczami naturalnymi, tak by ich jedność można było nazwać jednością natury.

Trzeci sposób jest taki, że z wielu rzeczy powstaje coś jednego przez zmieszanie, jak na przykład z czterech elementów powstaje ciało złożone. Ale i ten sposób nie ma zastosowania w naszym wypadku. Po pierwsze dlatego, że zmieszane są tylko te rzeczy, które uczestniczą w materii, i których natura jest taka, że wzajemnie na siebie działają i podlegają działaniu. To zaś nie może tu mieć miejsca, gdyż wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 17 i nast.], że Bóg jest niematerialny i zupełnie nie podlega działaniu. Po drugie dlatego, że w przypadku rzeczy, z których jedna bardzo przewyższa drugą, nie może być zmieszania. Gdy bowiem ktoś wpuści kroplę wina do tysiąca dzbanów wody, nie będzie to zmieszanie, lecz wino zniknie[54]; dlatego też, gdy wkładamy drewno do pieca, nie mówimy, że miesza się ono z ogniem, lecz że zostaje przez ogień pochłonięte, z powodu wielkiej mocy ognia. Natura boska przewyższa zaś nieskończenie naturę ludzką, ponieważ moc Boża jest nieskończona, jak wykazaliśmy w pierwszej księdze [1,43]. W żaden więc sposób nie może się dokonać zmieszanie tych dwóch natur. Po trzecie dlatego, że przy założeniu, iż nastąpiło zmieszanie, nie trwałaby dalej żadna z tych dwóch natur, gdyż rzeczy, które ulegają zmieszaniu, nie zachowują swego istnienia, jeśli jest to prawdziwe zmieszanie. Gdyby bowiem dokonało się zmieszanie obu natur, mianowicie boskiej i ludzkiej, nie trwałaby dalej żadna z nich, lecz coś trzeciego, i w ten sposób Chrystus nie byłby ani Bogiem, ani człowiekiem. Nie można więc słów Eutychesa rozumieć w ten sposób, że w Panu Jezusie Chrystusie przed zjednoczeniem były dwie natury, a po zjednoczeniu jedna natura, jak gdyby z dwóch natur powstała jedna natura. Wynika więc stąd, iż należy to rozumieć w ten sposób, że tylko jedna z nich pozostała po zjednoczeniu. Albo więc w Chrystusie była tylko natura boska - a to, co widziano w Nim ludzkiego, było pozorne, jak twierdził Manicheusz – albo

54 Zob. Arystoteles, *De generatione et corruptione* I, 10 (328a 25-26).

natura boska przemieniła się w ludzką, jak sądził Apolinary; z ich poglądami dyskutowaliśmy powyżej [IV, 29 i nast.]. Wynika więc stąd, że jest rzeczą niemożliwą by przed zjednoczeniem były dwie natury w Chrystusie, a po zjednoczeniu jedna.

Co więcej. Nigdy nie zdarza się, żeby z dwóch natur, które trwają jako takie, powstała jedna, ponieważ każda natura jest pewną całością a to, z czego się coś składa, podpada pod pojęcie części. Skoro więc z duszy i z ciała powstaje coś jednego, ani ciała, ani duszy nie można nazwać naturą w znaczeniu, w jakim teraz mówimy o naturze, gdyż żadne z

nich nie stanowi zupełnego gatunku, lecz każde jest częścią jednej natury. Ponieważ więc natura ludzka jest naturą zupełną i podobnie natura boska, jest rzeczą niemożliwą by stały się one jedną naturą - chyba że nastąpiłoby zniszczenie obydwu lub jednej z tych dwóch natur. To zaś nie może się stać, ponieważ z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 34], jasno wynika, że jeden Chrystus jest i prawdziwym Bogiem, i prawdziwym człowiekiem. Jest więc rzeczą niemożliwą by w Chrystusie była tylko jedna natura.

Podobnie. Dwie rzeczy, które trwają jako takie, tworzą jedną naturę albo jako części cielesne, jak na przykład zwierzę składa się z części cielesnych - co nie zachodzi w naszym przypadku, gdyż boska natura nie jest czymś cielesnym - albo w sposób, w jaki coś jednego składa się z materii i formy, na przykład zwierzę składa się z duszy i ciała. I to także nie zachodzi w tym przypadku, ponieważ wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 17; I, 27], że Bóg ani nie jest materią ani nie może być formą jakiejś rzeczy. Jeśli więc Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, jak wykazaliśmy [IV, 34], to jest rzeczą niemożliwą by w Nim była tylko jedna natura.

Oprócz tego. Odjęcie lub dodanie jakiejś istotowej zasady zmienia gatunek rzeczy, i, co za tym idzie, zmienia naturę, która nie jest niczym innym, jak „istotą, którą oznacza definicja"[55], jak

55 Zob. Arystoteles, *Physica* II, 1 (193a 28-193b 3). Por. przyp. 53 i 72.

powiedzieliśmy [wyżej w tym rozdziale]. I dlatego widzimy, że różnica gatunkowa, dodana lub odjęta od definicji, powoduje zmianę gatunku; na przykład zwierzę rozumne i zwierzę niemające rozumu różnią się co do gatunku. Podobnie i w przypadku liczb jedność dodana lub odjęta zmienia gatunek liczby[56]. Forma jest zaś zasadą istotową. Dodanie więc jakiejkolwiek formy powoduje powstanie innego gatunku i innej natury, w znaczeniu, w jakim obecnie mówimy o naturze. Jeżeli więc do natury ludzkiej doda się boskość Słowa jako formę, to powstanie inna natura. I w ten sposób Chrystus nie będzie miał natury ludzkiej, lecz naturę jakiejś innej rzeczy, podobnie jak ciało ożywione ma inną naturę niż to, co jest tylko ciałem.

Oprócz tego. Rzeczy, które nie mają tej samej natury, nie są do siebie podobne co do gatunku, jak na przykład człowiek i koń. Jeśli zaś natura Chrystusa jest złożona z natury boskiej i ludzkiej, to jest jasne, że inni ludzie nie będą mieli natury, którą ma Chrystus. A zatem Chrystus nie będzie do nas podobny co do gatunku. To zaś sprzeciwia się słowom Apostoła w Liście do Hebrajczyków 2, [17], który mówi, że „trzeba było, żeby we wszystkim upodobnił się do braci".

Ponadto. Z formy i z materii zawsze powstaje jeden gatunek, który można orzekać o wielu jednostkach urzeczywistnionych lub w możności, o ile odpowiada to pojęciu gatunku. Jeżeli więc do natury ludzkiej doda się naturę boską jako formę, to w wyniku ich zmieszania musi powstać jakiś gatunek wspólny, w którym może uczestniczyć wiele jednostek. To zaś jest w sposób oczywisty fałszywe; jest bowiem tylko jeden Jezus Chrystus [zob. 1 Kor 8,6], Bóg i człowiek. A zatem natura boska i ludzka w Chrystusie nie utworzyły jednej natury.

Co więcej. Twierdzenie Eutychesa, że przed zjednoczeniem w Chrystusie były dwie natury, wydaje się również niezgodne z wiarą. Skoro bowiem natura ludzka składa się z duszy i ciała, więc wynikałoby stąd, że bądź dusza, bądź ciało, bądź jedno i drugie

56 Zob. Arystoteles, *Physica* VII, 4 (249b 23-26); *Metaphysica* VIII, 3 (1043b 32-1044a 2). Por. przyp. 34 i 49.

istniały przed wcieleniem Chrystusa. Z tego zaś, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 30; IV, 34], wynika jasno, że jest to fałszywe. A zatem twierdzenie, że przed zjednoczeniem w Chrystusie były dwie natury, a po zjednoczeniu jedna, sprzeciwia się wierze.

Rozdział 36 <<
BŁĄD MAKAREGO Z ANTIOCHII, KTÓRY TWIERDZIŁ, ŻE W CHRYSTUSIE JEST TYLKO JEDNA WOLA

Niemalże do tego samego zdaje się sprowadzać pogląd Makarego z Antiochii, który twierdził, że w Chrystusie jest tylko jedno działanie i jedna wola[57].

Każda natura ma właściwe sobie działanie; forma bowiem, zgodnie z którą każda natura ma właściwy sobie gatunek, jest zasadą działania. Wobec tego, jak różne natury mają różne formy, tak muszą też mieć różne działania. Jeżeli więc w Chrystusie jest tylko jedno działanie, to wynika stąd, że jest w Nim tylko jedna natura, a na tym polega herezja Eutychesa [zob. rozdz. poprzedni], A zatem pogląd, że w Chrystusie jest tylko jedno działanie, jest fałszywy.

Podobnie. W Chrystusie jest doskonała natura boska, przez którą jest współistotny Ojcu, i doskonała natura ludzka, przez którą należy do tego samego gatunku co my. Lecz do doskonałości natury boskiej należy posiadanie woli, jak to wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 72]. Podobnie też do doskonałości natury ludzkiej należy posiadanie woli, dzięki której człowiek ma wolność wyboru. A zatem w Chrystusie muszą być dwie wole.

Oprócz tego. Wola jest jedną z części możnościowych duszy ludzkiej, tak samo jak intelekt. Jeżeli więc w Chrystusie nie było innej woli poza wolą Słowa, to z tej samej racji nie było w Nim

57 Zob. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I.D. Mansi, t. XI, Florentiae 1765, kol. 349-360.

intelektu poza intelektem Słowa. I w ten sposób wracamy do poglądu Apolinarego [zob. IV, 33],

Co więcej. Jeżeli w Chrystusie była tylko jedna wola, to musiała to być wola Boga; Słowo nie mogło bowiem utracić woli Boga, którą posiadało odwiecznie. Woli Boga nie dotyczy zaś zasługiwanie, ponieważ zasługuje ktoś, kto dąży do doskonałości. Tak więc Chrystus niczego nie wysłużył przez swoją mękę ani dla siebie, ani dla nas. A czegoś przeciwnego uczy Apostoł w Liście do Filipian 2, [8-9]: „Stał się posłuszny aż do śmierci; dlatego i Bóg Go wywyższył".

Ponadto. Jeżeli Chrystus nie miał ludzkiej woli, to wynika stąd, że nie miał także wolności wyboru zgodnie z przyjętą naturą dzięki woli bowiem człowiek ma wolność wyboru. Tak więc Chrystus- -człowiek postępował nie w sposób właściwy człowiekowi, lecz w sposób właściwy innym zwierzętom, które nie mają władzy wolnego wyboru. A zatem w Jego czynach nie było niczego cnotliwego, chwalebnego czy godnego naśladowania. Na próżno więc mówi w Ewangelii Św. Mateusza 11, [29]: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem"; i w Ewangelii św. Jana 13, [15]: „Dałem wam przykład, abyście i wy czynili, jak Ja wam uczyniłem".

Co więcej. W jednym człowieku jako człowieku - chociaż jest on jeden jako podmiot - jest wiele pragnień i działań, odpowiednio do różnych naturalnych zasad. W części rozumnej ma bowiem wolę, w części zmysłowej gniewliwość i pożądliwość, a prócz tego ma pragnienie naturalne, które idzie za siłami naturalnymi. Podobnie też widzi okiem, słyszy uchem, chodzi za pomocą nóg, mówi za pomocą języka, pojmuje umysłem - i są to różne działania. Jest tak zaś dlatego, że wielość działań nie wynika tylko z różności podmiotów działających, ale także z różności zasad działania, którymi jeden i ten sam podmiot wykonuje działania, i od których działania otrzymują gatunek. Natura boska zaś jest o wiele bardziej odległa od natury ludzkiej, niż naturalne zasady ludzkiej natury są odległe od siebie nawzajem. A zatem w Chrystusie wola i działanie natury boskiej jest czymś innym niż wola i działanie natury ludzkiej, chociaż w każdej z tych natur jest jeden Chrystus.

169

Podobnie. Że w Chrystusie były dwie wole, ukazuje jasno powaga Pisma Świętego. Sam bowiem mówi w Ewangelii św. Jana 6, [38]: „Zstąpiłem z nieba nie po to, by pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał", i w Ewangelii św. Łukasza 22, [42]: „Nie moja wola, ale Twoja niech się stanie". Na tej podstawie widać, że w Chrystusie poza wolą Ojca była Jego własna wola. Jest zaś jasne, że była w Nim wola wspólna Jemu i Ojcu - jak bowiem Ojciec i Syn mają jedną naturę, tak też mają jedną wolę. A zatem w Chrystusie są dwie wole.

Tak samo rzecz się ma z działaniami. W Chrystusie było bowiem jedno działanie wspólne Jemu i Ojcu, ponieważ sam mówi w Ewangelii św. Jana 5, [19]: „Wszystko, co czyni Ojciec, to i Syn podobnie czyni". Syn zaś ma także inne działanie, które nie przysługuje Ojcu, jak na przykład to, że śpi, że jest głodny, że je i inne tego rodzaju rzeczy, które Chrystus czynił lub doznawał jako człowiek, jak przekazują ewangeliści. A zatem działanie w Chrystusie nie było tylko jedno.

Wydaje się zaś, że pogląd ten powstał stąd, iż jego autorzy nie umieli rozróżnić pomiędzy tym, co jest czymś jednym w sposób bezwzględny i czymś jednym z racji uporządkowania. Widzieli bowiem, że wola ludzka w Chrystusie była całkowicie podporządkowana woli boskiej, tak że Chrystus wolą ludzką chciał tylko tego, co kazała Mu chcieć wola boska. Podobnie też Chrystus ludzką naturą czynił - czy to działając, czy doznając - tylko to, co nakazała wola Boża, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana 8, [29]: „Co Jemu się podoba, zawsze czynię". Z połączenia z boskością wynikła też boska skuteczność ludzkiego działania Chrystusa, podobnie jak działanie przyczyny drugorzędnej otrzymuje skuteczność od przyczyny głównej; z czego wynikło, że wszystko, co czynił czy doznawał, było zbawcze. Z tego względu ludzkie działanie Chrystusa Dionizy nazywa teandrycznym[58], to znaczy bogoczłowieczym, gdyż jest działaniem Boga i człowieka. Widząc więc, że ludzka wola i dzia-

58 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Epistula IV ad Gaium* (PG 3, 1072).

170

łanie Chrystusa podlegają niezachwianemu porządkowi boskiemu, sądzili, że w Chrystusie jest tylko jedna wola i jedno działanie; chociaż, jak powiedzieliśmy, jedno co do porządku to nie to samo co jedno bezwzględnie.

Rozdział 37
PRZECIWKO TYM, KTÓRZY TWIERDZILI, ŻE W CHRYSTUSIE Z DUSZY I CIAŁA NIE POWSTAŁA JEDNOŚĆ

Z tego zatem, co powiedzieliśmy [IV, 34 i nast.], wynika jasno, że zgodnie z nauką wiary, w Chrystusie jest tylko jedna osoba i dwie natury - wbrew temu, co twierdzili Nestoriusz i Eutyches. Ponieważ jednak wydaje się to niezgodne z tym, czego doświadcza rozum naturalny, niektórzy późniejsi uczeni[59] przyjmowali następujący pogląd na temat zjednoczenia. Ponieważ w wyniku połączenia duszy i ciała powstaje człowiek, a z tej duszy i z tego ciała „ten oto" człowiek - co oznacza hipostazę i osobę - więc aby uniknąć konieczności przyjęcia w Chrystusie jakiejś hipostazy lub osoby poza hipostazą lub osobą Słowa, twierdzili, że dusza i ciało w Chrystusie nie połączyły się ani nie powstała z nich żadna substancja. W ten sposób chcieli uniknąć herezji Nestoriusza. Dalej, ponieważ wydaje się niemożliwe, by coś stało się własnością substancji jakiejś rzeczy, a nie należało do natury, którą ta rzecz przedtem miała, bez jej zmiany, i ponieważ Słowo jest zupełnie niezmienne - więc aby uniknąć twierdzenia, że dusza i ciało przyjęte należą do natury Słowa, którą Słowo miało odwiecznie, twierdzili, że Słowo przyjęło duszę ludzką i ciało w sposób przypadłościowy, tak jak człowiek wkłada ubranie. Tym sposobem chcieli wykluczyć błąd Eutychesa.

59 Zob. Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor* III, d. 6, r. 4-6 (PL 192, 769-770).

Lecz stanowisko to sprzeciwia się zupełnie nauce wiary. Dusza bowiem i ciało przez swe połączenie tworzą człowieka, gdyż forma, łącząc się z materią tworzy gatunek. Jeżeli więc dusza i ciało nie połączyły się w Chrystusie, to Chrystus nie był człowiekiem, co jest przeciwne temu, co mówi Apostoł w 1 Liście do Tymoteusza 2, [5]: „Pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus".

Podobnie. Każdego z nas nazywa się człowiekiem, ponieważ składamy się z duszy rozumnej i z ciała. Jeżeli więc Chrystusa nazywa się człowiekiem nie z tego powodu, lecz tylko dlatego, że miał duszę i ciało, ale niepołączone, to nazywa się Go człowiekiem wieloznacznie, i nie będzie należał do tego samego gatunku co my; jest to przeciwne temu, co mówi Apostoł w Liście do Hebrajczyków 2, [17]: „Trzeba było, żeby we wszystkim upodobnił się do braci".

Oprócz tego. Nie każde ciało należy do natury ludzkiej, lecz tylko ciało ludzkie. Ciałem ludzkim jest zaś tylko ciało ożywione przez połączenie z duszą rozumną. Albowiem o oku, ręce lub nodze, o ciału czy kościach mówi się wieloznacznie, gdy dusza odłączy się od ciała[60]. Jeśli więc Słowo przyjęło ciało niezłączone z duszą, to nie można powiedzieć, że przyjęło ludzką naturę.

Co więcej. Dusza ludzka z natury łączy się z ciałem. A zatem dusza, która nigdy nie łączy się z ciałem, by utworzyć jakiś byt, nie jest duszą ludzką gdyż „to, co nie jest naturalne, nie może być zawsze"[61]. Jeżeli więc dusza Chrystusa nie jest złączona z Jego ciałem, by utworzyć byt, to wynika stąd, że nie jest duszą ludzką. I w ten sposób w Chrystusie nie było ludzkiej natury.

Ponadto. Jeżeli Słowo połączyło się z duszą i ciałem w sposób przypadłościowy, tak jak z ubraniem, to natura ludzka nie była naturą Słowa. A zatem po połączeniu Słowo nie istniało samoistnie w dwóch naturach, podobnie jak nie mówi się, że ubrany człowiek

60 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (412b 21-22).
61 Zob. Arystoteles, *De caelo* II, 3 (286a 17-18).

istnieje samoistnie w dwóch naturach. Eutyches za to twierdzenie został potępiony na Soborze Chalcedońskim[62].

Podobnie. Do ubranego nie odnosi się to, co dzieje się z ubraniem; nie mówimy bowiem, że człowiek się rodzi, gdy się ubiera, ani że jest ranny, gdy ubranie się podrze. Jeżeli więc Słowo przyjęło duszę i ciało, tak jak człowiek wkłada ubranie, to nie będzie można powiedzieć, że Bóg się urodził lub cierpiał z racji ciała, które przyjął.

Dalej. Jeżeli Słowo przyjęło naturę ludzką tylko jak ubranie, dzięki czemu mogło się ukazać oczom ludzi, to daremnie przyjęło ludzką duszę, która ze swej natury jest niewidzialna.

Co więcej. Zgodnie z tym poglądem Syn przyjął ludzkie ciało nie inaczej, niż Duch Święty przyjął postać gołębicy, w której się ukazał [zob. Mt 3,16], A to jest oczywiście fałszywe. Nie mówi się bowiem o Duchu Świętym, że stał się gołębicą albo że jest mniejszy od Ojca, a o Synu mówi się, że stał się człowiekiem i że jest mniejszy od Ojca ze względu na przyjętą naturę [zob. J 14,28],

Podobnie. Gdy się uważnie zastanowimy, zobaczymy, że z tego poglądu wynikają niedorzeczności zawarte w różnych herezjach. Pogląd, że Syn Boży złączył się z duszą i ciałem w sposób przypadłościowy, jak człowiek z ubraniem, zgadza się z opinią Nestoriusza, który twierdził, że zjednoczenie dokonało się przez zamieszkiwanie Słowa Bożego w człowieku [zob. IV, 34]; to bowiem, że Bóg „ubrał się", nie może być rozumiane jako zetknięcie cielesne, lecz jedynie jako zamieszkiwanie łaski.
Z twierdzenia o przypadłościowym zjednoczeniu Słowa z duszą i ciałem ludzkim wynika, że Słowo po zjednoczeniu nie istniało samoistnie w dwóch naturach, jak głosił Eutyches [zob. IV, 35]; żadna bowiem rzecz nie istnieje samoistnie w czymś, co łączy się z nią przypadłościowo. Pogląd zaś, że dusza i ciało nie łączą się, by utworzyć jakiś byt, zgadza się częściowo z Ariuszem i Apolinarym, którzy twierdzili, że ciało Chrystusa nie jest ożywione duszą rozumną [zob. IV, 32 i nast.], a częściowo z Manicheuszem, który twierdził, że Chrystus nie był człowiekiem

62 Zob. przyp. 52.

prawdziwym, lecz pozornym [zob. IV, 29]. Jeśli bowiem dusza nie połączyła się z ciałem, by utworzyć jakiś byt, to czymś złudnym było podobieństwo Chrystusa do innych ludzi, którzy składają się z duszy i ciała.

Okazję do tego poglądu dały słowa Apostoła w Liście do Filipian 2, [7]: „W zewnętrznej postaci uznany za człowieka". Nie rozumieli bowiem, że powiedziano to w znaczeniu przenośnym. Rzeczy zaś, które się orzeka w przenośni, nie muszą być podobne pod każdym względem. Zatem przyjęta natura ludzka zawiera pewne podobieństwo do ubrania, o ile Słowo można było oglądać przez widzialne ciało, jak człowieka oglądamy w jego ubraniu; a nie w tym znaczeniu, że zjednoczenie z naturą ludzką w Chrystusie dokonało się w sposób przypadłościowy.

Rozdział 38
PRZECIWKO TYM, KTÓRZY W JEDNEJ OSOBIE CHRYSTUSA PRZYJMUJĄ DWA PODMIOTY LUB DWIE HIPOSTAZY

Chcąc uniknąć niedorzeczności wynikających z omówionego poglądu, przyjęli niektórzy, że w Panu Jezusie Chrystusie z duszy i ciała powstała jedna substancja, mianowicie człowiek, należący do tego samego gatunku co inni ludzie. Człowiek ten, powiadają zjednoczył się ze Słowem Bożym nie w naturze, lecz w osobie, tak że istnieje jedna osoba Słowa Bożego i owego człowieka. Ponieważ jednak ów człowiek jest pewną jednostkową substancją, to znaczy hipostazą i podmiotem, twierdzą niektórzy[63], że w Chrystusie hipostaza i podmiot owego człowieka jest czymś innym niż hipostaza i podmiot Słowa Bożego, lecz osoba obydwu jest jedna. Mówią że z racji tej jedności Słowo Boże orzekamy o owym człowieku

63 Zob. Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor* III, d. 6, r. 2 (PL 192, 768).

i owego człowieka o Słowie Bożym, i ma to wówczas taki sens: „Słowo Boże jest człowiekiem", to znaczy: „Osoba Słowa Bożego jest osobą ludzką i na odwrót"; z tej racji cokolwiek się orzeka o Słowie Bożym, można, jak powiadają orzekać o owym człowieku, i na odwrót - chociaż z pewnym rozwinięciem. Mianowicie, gdy się mówi: „Bóg cierpiał", znaczy to, że „człowiek, który jest Bogiem z powodu jedności osoby, cierpiał"; oraz: „Człowiek stworzył gwiazdy", to znaczy: „Ten, który jest człowiekiem, [stworzył gwiazdy]".

Lecz pogląd ten z konieczności wpada w błąd Nestoriusza. Gdy bowiem weźmiemy pod uwagę różnicę między osobą a hipostazą zobaczymy, że osoba nie jest czymś różnym od hipostazy, lecz że jest pewną jej częścią. Osoba nie jest bowiem niczym innym, jak hipostazą danej natury, mianowicie natury rozumnej; wynika to jasno z definicji Boecjusza, który mówi, że osoba to Jednostkowa substancja natury rozumnej"[64]. Stąd jest jasne, że chociaż nie każda hipostaza jest osobą to jednak każda hipostaza natury ludzkiej jest osobą. Jeżeli więc w Chrystusie wskutek samego tylko połączenia duszy i ciała powstała pewna jednostkowa substancja, która jest hipostazą mianowicie ów człowiek, to wynika stąd, że wskutek tego samego połączenia powstała osoba. Tak więc w Chrystusie będą dwie osoby: jedna - nowo powstała osoba owego człowieka,
i druga - odwieczna osoba Słowa Bożego. A to jest bezbożny błąd Nestoriusza.

Podobnie. Jeśli nawet hipostazy owego człowieka nie można nazwać osobą to jednak hipostaza Słowa Bożego jest tym samym co osoba. Jeżeli więc hipostaza Słowa Bożego nie jest hipostazą tego człowieka, to osoba Słowa Bożego nie będzie też osobą tego człowieka. I w ten sposób fałszywe będzie ich twierdzenie, że osoba tego człowieka jest osobą Słowa Bożego.

Oprócz tego. Gdyby się przyjęło, że osoba jest czymś innym niż hipostaza Słowa Bożego lub człowieka, nie można by znaleźć innej

64 Boecjusz, *De duabus naturis (Contra Eutychen et Nestorium)* III (PL 64, 1343-1344).

różnicy poza tą, że osoba dodaje ponad hipostazę jakąś właściwość; nie można bowiem dodać niczego należącego do rodzaju substancji, gdyż hipostaza jest czymś najbardziej zupełnym w rodzaju substancji, co nazywamy substancją pierwszą. Jeżeli więc zjednoczenie dokonało się co do osoby, a nie co do hipostazy, to wynika stąd, że dokonało się jedynie dzięki jakiejś właściwości przypadłościowej. A to znowu podpada pod błąd Nestoriusza.

Co więcej. Cyryl mówi w *Liście do Nestoriusza,* przyjętym na Soborze Efeskim: „Jeśli ktoś nie wyznaje, że Słowo z Boga Ojca zjednoczyło się hipostatycznie z ciałem i że jest jeden Chrystus z własnym ciałem, a mianowicie ten sam jest Bogiem i zarazem człowiekiem - niech będzie wyklęty"[65].1 niemalże wszędzie w pismach soborowych zalicza się to do błędów Nestoriusza, który przyjmował w Chrystusie dwie hipostazy.

Ponadto. Damasceńczyk powiada w III księdze: „Mówimy, że zjednoczenie dokonało się z dwóch natur doskonałych; nie jest to zjednoczenie co do osoby, czyli osobowe, jak twierdził Nestoriusz, nieprzyjaciel Boga, ale co do hipostazy"[66]. Widzimy więc wyraźnie, że stanowisko Nestoriusza polegało na przyjmowaniu jednej osoby i dwóch hipostaz.

Podobnie. Hipostaza i osoba muszą być tym samym. O pierwszej bowiem substancji, którą jest hipostaza, orzeka się wszystko inne, to znaczy i to, co ogólne w rodzaju substancji, i przypadłości, jak mówi Filozof w *Kategoriach*[67]. Jeżeli więc w Chrystusie nie ma dwóch hipostaz, to zgodnie z tym nie ma także dwóch podmiotów.

Oprócz tego. Jeżeli Słowo i ów człowiek różnią się co do podmiotu, to gdy mówimy o podmiocie „ów człowiek", nie mówimy o podmiocie „Słowo Boże", ani na odwrót. Lecz gdy podmioty się różnią, musi się różnić to, co o nich orzekamy. Albowiem podmio-

65 Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epistula III ad Nestorium, Anathem. 2* (PG 77, 120); *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I. D. Mansi, t. IV, Florentiae 1760, kol. 1082, 1092. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I, opr. A. Baron. H. Pietras SJ, Kraków 2001, s. 152-153.
66 Św. Jan Damasceński, *Defide orthodoxa* III, 3 [XLVII, 6] (PG 94, 993).
67 Arystoteles, *Praedicamenta* 5 (2a 19 b 6).

towi „człowiek" wspomniane orzeczenia boskie przysługują tylko z racji Słowa, i na odwrót. A zatem to, co Pismo mówi o Chrystusie - mianowicie to, co boskie, i to, co ludzkie - trzeba będzie rozumieć osobno; a to jest przeciwne nauce Cyryla, uznanej na soborze: „Jeśli ktoś dzieli pomiędzy dwie osoby czy hipostazy wyrażenia zawarte w pismach ewangelicznych i apostolskich, wypowiedziane o Chrystusie bądź przez świętych [pisarzy], bądź przez Niego o sobie samym, jedne przypisując wyłącznie człowiekowi w przekonaniu, że jest kimś różnym od Słowa Bożego, inne zaś, jako godne Boga, wyłącznie Słowu z Boga Ojca - niech będzie wyklęty"[68].

Co więcej. Według powyższego poglądu, rzeczy, które odnoszą się do Słowa Bożego z natury, byłyby orzekane o tym człowieku jedynie o tyle, o ile mają coś wspólnego (*perquandam associationem)* w jednej osobie; na to bowiem wskazuje rozwinięcie, które dodają gdy w ten sposób tłumaczą: „Człowiek ów stworzył gwiazdy", to znaczy: „Syn Boży, który jest owym człowiekiem", i podobnie jest w innych rzeczach. Dlatego też, gdy mówimy: „Człowiek ów jest Bogiem", rozumie się to tak: „Człowiek ów jest Bogiem dzięki Słowu". Tego rodzaju wyrażenia potępia zaś Cyryl, gdy mówi: „Jeśli ktoś odważa się mówić, że przyjęty [przez Słowo] człowiek ma być współczczony i współuwielbiany z Bogiem-Słowem, i ma posiadać wspólną nazwę Boga jako ktoś z kimś innym (bo tak należy rozumieć owo „współ" wszędzie, gdzie to dodano), a nie oddaje jednej czci

Emmanuelowi i nie wychwala Go jednym uwielbieniem zgodnie ze słowami: 'Słowo ciałem się stało' - niech będzie wyklęty"[69].

Ponadto. Jeżeli ten człowiek różni się co do podmiotu od Słowa Bożego, to może on należeć do osoby Słowa tylko przez to, że został przyjęty przez Słowo. Lecz to jest niezgodne z prawdziwą wykładnią wiary. Powiedziano bowiem na Soborze Efeskim słowami Feliksa,

68 Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epislula III ad Nestorium, Anathem. 4* (PG 77, 120); *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t. IV, kol. 1082-1083, 1092. Por. *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, s. 152-155.
69 Św. Cyryl Aleksandryjski, *Epistula III ad Nestorium, Anathem. 8* (PG 77, 121); *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. IV, kol. 1083, 1092. *Por. Dokumenty soborów powszechnych,* t. I, s. 154-155.

papieża i męczennika: „Wierzymy w Boga naszego, Jezusa, narodzonego z Maryi Dziewicy, iż jest On odwiecznym Synem Boga i Słowem, a nie człowiekiem przyjętym przez Boga, tak że istniałby ktoś inny prócz Niego. Syn Boży nie przyjął bowiem człowieka, tak że istniałby ktoś prócz Niego, lecz będąc doskonałym Bogiem, stał się równocześnie doskonałym człowiekiem, przyjąwszy ciało z Dziewicy"[70].

Podobnie. Rzeczy mnogie co do podmiotu są mnogie w sposób bezwzględny, a czymś jednym są tylko pod pewnym względem. Jeżeli więc w Chrystusie są dwa podmioty, to wynika stąd, że jest dwoisty w sposób bezwzględny, a nie pod jakimś względem. To zaś jest „rozrywaniem Jezusa" [zob. 1 J 4,3], gdyż każda rzecz o tyle istnieje, o ile jest czymś jednym[71]; co więc nie jest czymś jednym w sposób bezwzględny, to nie istnieje w sposób bezwzględny.

Rozdział 39 <<
NAUKA WIARY KATOLICKIEJ O WCIELENIU CHRYSTUSA

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 27 i nast.], widzimy jasno, iż zgodnie z nauką wiary katolickiej należy stwierdzić, że w Chrystusie jest doskonała natura boska i doskonała natura ludzka, to znaczy złożona z duszy rozumnej i ciała ludzkiego, i że te dwie natury są zjednoczone w Chrystusie nie przez samo tylko zamieszkiwanie ani w sposób przypadłościowy, jak człowiek z ubraniem, ani przez samą tylko osobową relację i właściwość, lecz jako jedna hipostaza i jeden podmiot. Tylko w ten sposób można bowiem zachować to, co Pismo Święte przekazuje o Wcieleniu. Skoro bowiem Pismo Święte bez różnicy przypisuje Człowiekowi to, co należy do Boga, i Bogu to, co należy do Człowieka, jak wiadomo z tego, co

70 *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t. IV, kol. 1187.
71 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* IV, 2 (1003b 24-32).

powiedzieliśmy wcześniej - to Ten, o którym orzeka się obydwie rzeczy, musi być jednym i tym samym.

Lecz ponieważ przeciwieństw nie można zgodnie z prawdą orzekać o tym samym pod tym samym względem, i ponieważ rzeczy boskie i rzeczy ludzkie, które się orzeka o

Chrystusie, są sobie przeciwne, na przykład 'cierpiące' i 'niedoznające cierpienia', 'martwe' i 'nieśmiertelne', i tym podobne - więc muszą być one orzekane o Chrystusie pod różnymi względami. Zatem odnośnie do tego, „o czym" się orzeka obie te rzeczy, nie należy wprowadzać rozróżnienia, lecz jest to jednością. Odnośnie zaś do tego, „pod jakim względem" się je orzeka, należy wprowadzić rozróżnienie. Właściwości naturalne orzeka się zaś o każdej rzeczy zgodnie z jej naturą jak na przykład, że kamień spada zgodnie z naturą ciężkości. Skoro zatem pod innym względem orzeka się o Chrystusie to, co boskie, a pod innym to, co ludzkie, więc należy powiedzieć, że w Chrystusie istnieją dwie natury niezlane i niezmieszane *(inconfusae et impermixtae).* Tym zaś, o czym się orzeka naturalne właściwości zgodnie z właściwą naturą należącą do rodzaju substancji, jest hipostaza i podmiot owej natury. Ponieważ więc to, o czym się orzeka w Chrystusie rzeczy ludzkie i boskie, jest czymś jednym i niepodzielnym, należy stwierdzić, że Chrystus jest jedną hipostazą i jednym podmiotem natury boskiej i ludzkiej. W ten bowiem sposób rzeczy boskie będzie się orzekać o Człowieku zgodnie z prawdą i ściśle, z racji tego, że ów Człowiek to nie tylko podmiot natury ludzkiej, lecz także boskiej. I na odwrót - o Słowie Bożym orzeka się to, co ludzkie, o ile jest Ono podmiotem natury ludzkiej.

Wynika stąd również, że chociaż wcielił się Syn, to jednak nie musiał się wcielić Ojciec ani Duch Święty. Wcielenie bowiem nie było zjednoczeniem co do natury wspólnej trzem Osobom boskim, lecz dokonało się co do hipostazy i podmiotu, zgodnie z czym rozróżnia się trzy Osoby. Jak zatem w Trójcy wiele Osób istnieje samoistnie w jednej naturze, tak w tajemnicy Wcielenia jedna Osoba istnieje samoistnie w wielości natur.

Rozdział 40
ZARZUTY PRZECIWKO WIERZE WE WCIELENIE

Powyższa nauka wiary katolickiej napotyka jednak wiele trudności, z powodu których nieprzyjaciele wiary zwalczają Wcielenie [zob. IV, 49],

1. Wykazaliśmy w pierwszej księdze [I, 20], że Bóg nie jest ani ciałem, ani mocą w ciele. Jeżeli zaś przyjął ciało, wynika stąd, że albo zamienił się w ciało, albo że po Wcieleniu stał się mocą w ciele. Wydaje się więc niemożliwe, by Bóg się wcielił.

2. Podobnie. Każda rzecz otrzymująca nową naturę ulega zmianie substancjalnej; wszak o tyle coś powstaje, o ile otrzymuje jakąś naturę. Jeżeli więc hipostaza Syna Bożego zaczęła istnieć samoistnie w naturze ludzkiej, to wydaje się, że zmieniła się substancjalnie.

3. Oprócz tego. Żadna hipostaza nie sięga poza naturę, w której istnieje; to raczej natura wykracza poza hipostazę, gdyż obejmuje wiele hipostaz. Jeżeli więc hipostaza Syna Bożego przez Wcielenie stała się hipostazą natury ludzkiej, wynika stąd, że Syn Boży nie jest wszechobecny po Wcieleniu, ponieważ natura ludzka nie jest wszechobecna.

4. Co więcej. Jedna i ta sama rzecz może mieć tylko jedno „czym jest", oznacza to bowiem jej substancję, która jest jedna w jednej rzeczy. Lecz natura rzeczy to jej „czym jest", jako że „natura rzeczy to to, co oznacza definicja"[72]. Wydaje się więc niemożliwe, by jedna hipostaza istniała samoistnie w dwóch naturach.

5. Ponadto. W rzeczach istniejących bez materii istota rzeczy nie może być czymś różnym od rzeczy, jak to powyżej okazaliśmy [1,21; II, 54], Jest tak przede wszystkim w Bogu, który jest nie tylko swą istotą lecz także swym istnieniem [1,22], Lecz natura

ludzka nie może być tożsama z hipostazą boską. A więc wydaje się niemożliwe, by hipostaza boska istniała samoistnie w naturze ludzkiej.

72 Arystoteles, *Physica* II, 1 (193a 28-193b 3). Por. przyp. 53 i 55.

180

6. Podobnie. Natura jest czymś prostszym i bardziej formalnym niż hipostaza, która w niej istnieje samoistnie, ponieważ przez dodanie czegoś materialnego natura wspólna zostaje ujednostkowioną, by powstała hipostaza. Jeśli zatem hipostaza boska istnieje samoistnie w naturze ludzkiej, to wydaje się z tego wynikać, że natura ludzka jest czymś prostszym i bardziej formalnym niż hipostaza boska. A to jest zupełnie niemożliwe.

7. Oprócz tego. Tylko w bytach złożonych z materii i formy widzimy różnicę między poszczególną rzeczą a jej treścią dlatego że poszczególną rzecz jednostkowi określona materia, która nie należy do treści i natury gatunku. Określona materia należy bowiem do Sokratesa, nie ma jej zaś w pojęciu natury ludzkiej. A zatem każda hipostaza istniejąca samoistnie w naturze ludzkiej powstaje za sprawą określonej materii - czego nie można powiedzieć o hipostazie boskiej. Wydaje się więc niemożliwe, by hipostaza Słowa Bożego istniała samoistnie w naturze ludzkiej.

8. Co więcej. Dusza i ciało w Chrystusie nie miały mniejszej mocy niż u innych ludzi. Lecz w innych ludziach z połączenia duszy i ciała powstają podmiot, hipostaza i osoba. A zatem w Chrystusie połączenie duszy i ciała tworzy podmiot, hipostazę i osobę. Nie może z nich jednak powstać podmiot, hipostaza i osoba wiecznego Słowa Bożego. Wobec tego wydaje się, że w Chrystusie oprócz podmiofti, hipostazy i osoby Słowa Bożego jest inny podmiot, hipostaza i osoba.

9. Ponadto. Jak dusza i ciało tworzą ludzką naturę w ogólności, tak to ciało i ta dusza tworzą tego człowieka, czyli hipostazę natury ludzkiej. Lecz w Chrystusie była ta konkretna dusza i to konkretne ciało, a zatem wydaje się, że ich połączenie utworzyło hipostazę. Wniosek ten sam, co poprzednio.

10. Podobnie. Konkretny człowiek, którym jest Chrystus, gdy rozważamy go jako złożonego jedynie z duszy i ciała, jest jakąś substancją. Nie jest jednak substancją ogólną a zatem jest substancją szczegółową. Jest więc hipostazą.

11. Oprócz tego. Jeżeli w Chrystusie podmiot natury ludzkiej i podmiot natury boskiej są tożsame, to w pojęciu człowieka, któ-

181

rym jest Chrystus, musi zawierać się hipostaza boska. Nie ma jej zaś w pojęciu innych ludzi. A zatem o Chrystusie mówiłoby się „człowiek" w innym znaczeniu niż o pozostałych ludziach. Wobec tego nie będzie należał do tego samego gatunku co my.

12. Co więcej. Jak wynika z tego, co powiedziano wyżej, w Chrystusie znajdują się trzy rzeczy: mianowicie ciało, dusza i bóstwo [IV, 34; IV, 39]. Dusza zaś, ponieważ jest szlachetniejsza od ciała, nie jest podłożem ciała, lecz raczej jego formą. A zatem to, co boskie, nie jest podłożem natury ludzkiej, lecz jest względem niej czymś bardziej formalnym.

13. Ponadto. Wszystko, co łączy się z czymś mającym całkowite istnienie, łączy się z tym przypadłościowo. Lecz skoro Słowo Boże jest odwieczne, to jest jasne, że przyjęte ciało zostało dodane do Niego, gdy miało już całkowite istnienie. Wobec tego połączyło się z Nim przypadłościowo.

Rozdział 41
W JAKI SPOSÓB NALEŻY ROZUMIEĆ WCIELENIE SYNA BOŻEGO

By odpowiedzieć na owe zarzuty, trzeba zacząć od rzeczy podstawowych. Skoro bowiem Eutyches przyjął, że zjednoczenie Boga i człowieka dokonało się w naturze [IV, 35], zaś Nestoriusz twierdził, że nie dokonało się ani w naturze, ani w osobie [IV, 34], natomiast wiara katolicka głosi, że dokonało się w osobie, a nie w naturze [IV, 39], więc trzeba wcześniej rozważyć, co to znaczy zjednoczyć się w naturze, a co - zjednoczyć się w osobie.

Otóż o naturze mówi się w wielu znaczeniach. Natura może oznaczać rodzenie się istot żywych, zasadę rodzenia i ruchu, a tak- że materię i formę. Nadto naturą nazywa się niekiedy „czym jest" rzeczy, obejmujące to, co należy do pełni gatunku - w ten bowiem sposób mówimy, że wszystkim ludziom wspólna jest natura ludzka;

182

i podobnie jest w innych gatunkach. A zatem w naturze łączy się to, z czego powstaje pełnia jakiegoś gatunku. Na przykład dusza i ciało ludzkie łączą się, by powstał gatunek zwierzęcia, i w ogóle wszystkie części gatunku.

Jest zaś niemożliwe, by coś zewnętrznego, łącząc się z gatunkiem, który już ma swą pełnię, utworzyło z nim jedność natury, nie niszcząc go. Skoro bowiem gatunki są podobne do liczb, w których każda jednostka, dodana lub odjęta, wprowadza do gatunku różnicę, to gdy doda się coś do gatunku, który ma już swą pełnię, z konieczności jest to już nowy gatunek. Na przykład, gdy do substancji, która jest tylko substancją żywą doda się zdolność odbierania wrażeń zmysłowych, będzie to inny gatunek, gdyż zwierzę i roślina to różne gatunki. Zdarza się jednak, że w jednostce danego gatunku znajdzie się coś, co nie należy do pełni gatunku, na przykład białość i ubranie u Sokratesa czy Platona, szósty palec lub coś podobnego. Dlatego też nic nie przeszkadza, by w jednostce dokonywało się połączenie tego, co łącząc się, nie tworzy pełni gatunku, jak na przykład natura ludzka z białością i muzykalnością w Sokratesie, i tym podobne rzeczy, o których mówimy, że stanowią jedno co do podmiotu. A ponieważ jednostkę w rodzaju substancji nazywa się hipostazą a w substancjach rozumnych także osobą słusznie mówi się, że wszystko to łączy się co do hipostazy czy też co do osoby. W ten sposób widać jasno, że nic nie przeszkadza, by rzeczy niezłączone co do natury były złączone co do hipostazy lub osoby.

Heretycy zaś, słysząc o zjednoczeniu Boga i człowieka w Chrystusie, porzuciwszy drogę prawdy, zaczęli tłumaczyć to zjednoczenie przeciwnymi dowodami. Jedni bowiem pojmowali je na podobieństwo tego, co łączy się, tworząc jedną naturę, jak Ariusz i Apolinary, którzy twierdzili, że w ciele Chrystusa Słowo zastępowało duszę lub umysł [zob. IV, 32-33], i jak Eutyches, który sądził, że przed Wcieleniem były dwie natury: Boga i człowieka, a po Wcieleniu -jedna [zob. IV, 35],

Lecz ich stanowisko zawiera sprzeczność. Oczywiste jest bowiem, że natura Słowa jest odwiecznie najdoskonalsza w swojej

183

pełni i nie może być w najmniejszym stopniu naruszona lub zmieniona. Stąd jest

niemożliwe, by coś zewnętrznego względem natury boskiej - jak natura ludzka lub jakaś jej część - utworzyło z nią jedność natury.

Inni natomiast, widząc niedorzeczność tamtego stanowiska, poszli przeciwną drogą. To bowiem, co dołącza się do czegoś mającego naturę, a nie należy zarazem do pełni tej natury, zdaje się być przypadłością - jak białość czy muzykalność - albo być w relacji przypadłościowej - jak pierścień, ubranie, dom i tym podobne. Uważali więc, że ponieważ natura ludzka łączy się ze Słowem Bożym, nie należąc wszak do pełni Jego natury, to zjednoczenie natury ludzkiej ze Słowem, jak sądzili, jest z konieczności przypadłościowe. Jest jednak oczywiste, że natura ludzka nie może być dla Słowa przypadłością bądź to dlatego, że w Bogu nie ma przypadłości, jak dowiedziono powyżej [I, 23], bądź to dlatego, że natura ludzka, należąc do rodzaju substancji, nie może być przypadłością żadnej rzeczy. Pozostawało zatem, iż natura ludzka połączyła się ze Słowem niejako przypadłość, lecz była w relacji przypadłościowej. Nestoriusz przyjął więc, że ludzka natura Chrystusa była w relacji do Słowa jak gdyby świątynią - dlatego zjednoczenie Słowa z naturą ludzką należało rozumieć tylko jako zamieszkiwanie. A ponieważ świątynia posiada odrębną jednostkowość w stosunku do tego, kto w niej mieszka, jednostką zaś właściwą dla natury ludzkiej jest osoba, wynikało stąd, że czymś innym jest osoba natury ludzkiej, a czymś innym Osoba Słowa. W ten sposób Słowo i ów człowiek byli dwiema osobami.

Inni znowu, chcąc uniknąć tej trudności [IV, 37], przypisali naturze ludzkiej taką właściwość, że osobowość nie mogła przysługiwać jej w sposób ścisły. Twierdzili, iż duszę i ciało, które składają się na pełnię ludzkiej natury, Słowo przyjęło tak, że dusza nie złączyła się z ciałem, tworząc jakąś substancję. Chodziło im o to, by nie być zmuszonymi do twierdzenia, że tak utworzona substancja ma naturę osoby. Zjednoczenie Słowa z duszą i ciałem uznali zaś za podobne do połączenia rzeczy, między którymi jest relacja przypadłościowa,

jak na przykład ubranego do ubrania; naśladowali tu w pewien sposób Nestoriusza.

Ponieważ te poglądy odrzuciliśmy powyżej [IV, 37-38], należy przyjąć, że zjednoczenie Słowa i człowieka ani nie stopiło dwóch natur w jedną, ani zjednoczenie Słowa z naturą ludzką nie było takie, jak substancji - na przykład człowieka - z zewnętrznymi rzeczami, które są do niego w relacji przypadłościowej, na przykład dom i ubranie. Twierdzimy natomiast, że Słowo istnieje samoistnie w naturze ludzkiej, którą przyjęło na własność przez Wcielenie, tak że ciało to jest prawdziwie ciałem Słowa Bożego, podobnie r dusza, a Słowo Boże jest prawdziwie człowiekiem.

I chociaż człowiek nie potrafi w sposób doskonały wytłumaczyć tego zjednoczenia, to jednak na miarę naszych zdolności postaramy się powiedzieć coś ku zbudowaniu wiary [zob. Ef 4,29], aby bronić tej tajemnicy wiary katolickiej przed niewierzącymi.

Otóż we wszystkich rzeczach stworzonych najbardziej podobne do tego zjednoczenia jest połączenie duszy i ciała. Podobieństwo byłoby jeszcze większe - jak mówi Augustyn w dziele *Przeciwko Felicjanowi*[73] - gdyby, jak niektórzy twierdzili, jeden intelekt był wspólny wszystkim ludziom. Zgodnie z tym poglądem należałoby powiedzieć, iż uprzednio istniejący intelekt w taki sposób łączy się z nowym zarodkiem ludzkim - tak że z obu powstaje jedna osoba - w jaki istniejące uprzednio Słowo, jak twierdzimy, jednoczy się z naturą ludzką w jednej osobie. Dlatego z uwagi na podobieństwo obu połączeń Atanazy mówi w Symbolu: „Jak dusza rozumna i ciało są jednym człowiekiem, tak Bóg i Człowiek są jednym Chrystusem"[74].

Skoro jednak dusza rozumna łączy się z ciałem i jak z materią i jak z narzędziem, więc nie może tu być podobieństwa do pierwszego sposobu zjednoczenia - wszak w ten sposób z Boga i człowieka po-

73 Zob. Vigilius Thapsensis (Pseudo-Augustyn), *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis* XII (PL 42, 1166-1167).
74 Pseudo-Atanazy, *Symbolum Quicumque;* por. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [IX, 14], opr. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1984, s. 624.

wstawałaby jedna natura, ponieważ materia i forma w sposób ścisły stanowią naturę gatunku. Pozostaje więc rozważyć podobieństwo, w myśl którego dusza łączy się z ciałem jak z narzędziem. Z tym zgadzają się także zdania starożytnych doktorów, którzy naturę ludzką w Chrystusie uważali za jakieś narzędzie bóstwa, podobnie jak się przyjmuje, że ciało jest narzędziem duszy.

Otóż w inny sposób narzędziem duszy jest ciało i jego części, a w inny sposób narzędzia zewnętrzne. Siekiera nie jest bowiem czyimś narzędziem w ten sam sposób jak ręka, gdyż siekierą może pracować wielu ludzi, a dana ręka jest przypisana własnym działaniom danej duszy; przez to ręka jest narzędziem złączonym z człowiekiem i jego własnym, siekiera zaś - zewnętrznym i wspólnym. Tak samo można myśleć o zjednoczeniu Boga i człowieka. Wszyscy ludzie są dla Boga niejako narzędziami, przez które działa, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Filipian 2, [13]: „Albowiem to Bóg sprawuje w nas i chcenie, i wykonanie zgodnie z dobrą wolą". Inni ludzie stanowią jednak dla Boga jakby narzędzia zewnętrzne i oddzielone, Bóg bowiem porusza nimi nie tylko, aby wykonywali działania im właściwe, lecz także działania wspólne każdej naturze rozumnej, jak pojmowanie prawdy, umiłowanie dobra i sprawiedliwe postępowanie. Natomiast Chrystus przyjął naturę ludzką, aby była narzędziem działań właściwych samemu tylko Bogu, jak oczyszczanie z grzechów, oświecanie umysłów przez łaskę i wprowadzanie do doskonałości życia wiecznego. A zatem ludzka natura Chrystusa jest dla Boga narzędziem właściwym i złączonym, tak jak ręka dla duszy.

A ponadto, nie przeczy zwykłemu biegowi rzeczy, że jakaś rzecz jest z natury właściwym narzędziem czegoś, co jednak nie jest jej formą. Na przykład język jako narzędzie mowy jest właściwym narzędziem intelektu, a jednak intelekt - jak tego dowodzi Filozof[75] - nie stanowi o urzeczywistnieniu żadnej części ciała. Podobnie też spotykamy narzędzia, które nie należą do natury gatunku, a tylko

75 Arystoteles, *De anima* III, 4 (429a 24-29).

- ze względu na materię - do danej jednostki, na przykład szósty palec lub coś podobnego. Nic więc nie przeszkadza twierdzeniu, iż natura ludzka jednoczy się ze Słowem w ten sposób, że jest ona niejako narzędziem Słowa, nie oddzielnym, lecz połączonym; mimo tego natura ludzka nie należy do natury Słowa ani też Słowo nie jest jej formą, a jednak należy ona do Jego Osoby.

Powyższe przykłady nie wyczerpują jednak podobieństwa pod każdym względem. Trzeba bowiem rozumieć, że Słowo Boże w bardziej wzniosły i głębszy sposób mogło się zjednoczyć z naturą ludzką niż dusza ludzka z jakimkolwiek swoim narzędziem, zwłaszcza, iż mówi się, że przez pośrednictwo intelektu Słowo łączy się z całą naturą

ludzką. A chociaż Słowo Boże swoją mocą przenika wszystko - jako że wszystko zachowuje i podtrzymuje - to jednak z racji pewnej, pochodzącej z podobieństwa bliskości, w sposób bardziej wzniosły i niewypowiedziany może łączyć się ze stworzeniami obdarzonymi intelektem. One wszak zdolne są cieszyć się posiadaniem Słowa i w Nim uczestniczyć.

Rozdział 42 <<
BYŁO NAJBARDZIEJ WŁAŚCIWE, ŻE NATURĘ LUDZKĄ PRZYJĘŁO SŁOWO BOŻE

Wynika też z tego, że przyjęcie natury ludzkiej było w najwyższym stopniu właściwe dla Osoby Słowa. Jeśli bowiem przyjęcie natury ludzkiej ma na celu zbawienie ludzkości, a ostateczne zbawienie człowieka polega na tym, że dzięki swej części umysłowej osiąga pełnię przez kontemplację Pierwszej Prawdy, to trzeba było, by naturę ludzką przyjęło Słowo, które pochodzi od Ojca dzięki emanacji umysłowej.

Co więcej. Wydaje się, że między Słowem i naturą ludzką jest pewne szczególne podobieństwo. O gatunku człowieka stanowi bowiem to, że jest rozumny, Słowo zaś jest blisko związane z ro-

zumem; stąd u Greków „logos" oznacza i słowo, i rozum. A zatem było czymś najbardziej właściwym, że z naturą rozumną zjednoczyło się Słowo, gdyż także z racji wspomnianego podobieństwa Pismo Święte przypisuje miano obrazu i Słowu, i człowiekowi. Mówi bowiem Apostoł w Liście do Kolosan 1, [15] o Słowie, że, jest obrazem niewidzialnego Boga" i to samo o człowieku w 1 Liście do Koryntian 11, [7]: „Mężczyzna jest obrazem Boga".

W Słowie istnieje także pewne istotne podobieństwo nie tylko do natury rozumnej, ale i ogólnie do każdego stworzenia, ponieważ w Słowie zawarte są pierwowzory wszystkiego, co Bóg stworzył, podobnie jak rzemieślnik pojęciem swego intelektu obejmuje zamysł tego, co tworzy. Stworzenia nie są zatem niczym innym, jak rzeczywistym wyrazem i przedstawieniem tego, co zawiera się w pojęciu Słowa Bożego - dlatego też powiedziano, że „wszystko przez Słowo się stało" [zob. J 1,3], A zatem właściwe było, że ze stworzeniem, to znaczy z naturą ludzką zjednoczyło się Słowo.

Rozdział 43
NATURA LUDZKA PRZYJĘTA PRZEZ SŁOWO NIE ISTNIAŁA UPRZEDNIO, LECZ ZOSTAŁA PRZYJĘTA PODCZAS POCZĘCIA

Ponieważ - jak wynika z tego, co powiedzieliśmy [IV, 39] – Słowo przyjęło naturę ludzką do jedności osoby, to natura ludzka nie mogła istnieć uprzednio, zanim złączyła się ze Słowem.

Gdyby bowiem natura ludzka istniała uprzednio, to - skoro natura może istnieć tylko w jednostce - musiałaby istnieć jakaś jednostka owej natury ludzkiej istniejącej uprzednio przed zjednoczeniem. Jednostką natury ludzkiej jest zaś hipostaza i osoba, będzie zatem wolno powiedzieć, że natura ludzka, którą Słowo miało przyjąć, istniała uprzednio w jakiejś hipostazie lub osobie. Gdyby więc owa natura została przyjęta, podczas gdy poprzednia hipostaza

188

lub osoba trwałaby nadal, to po połączeniu istniałyby dwie hipostazy lub osoby: jedna Słowa, a druga - człowieka. W ten sposób zjednoczenie nie dokonałoby się w hipostazie lub w osobie, a to sprzeciwia się treści wiary. Gdyby zaś owa hipostaza lub osoba nie pozostała w naturze, w której istniała przed przyjęciem przez Słowo, to musiałaby ulec zniszczeniu; każdy bowiem byt jednostkowy przestaje istnieć wyłącznie przez zniszczenie. Stąd też człowiek istniejący przed zjednoczeniem musiałby ulec zniszczeniu - a, co za tym idzie, również natura ludzka, która w nim istniała. Było zatem niemożliwe, by Słowo przyjęło do jedności osoby jakiegoś człowieka, który istniał uprzednio.

Sprzeciwiałoby się także doskonałości wcielenia Słowa Bożego, gdyby brakowało Mu czegoś naturalnego dla człowieka. A jest naturalne, że człowiek rodzi się na sposób ludzki. Tego zaś brakowałoby Słowu Bożemu, gdyby przyjęło człowieka istniejącego uprzednio; człowiek ten urodziłby się bowiem tylko człowiekiem, stąd jego narodzenia nie można by przypisywać Słowu, a Najświętszej Dziewicy nazywać Matką Boga. Wiara katolicka wyznaje zaś, że w tym, co naturalne, był „do nas podobny we wszystkim, z wyjątkiem grzechu" [Hbr 4,15], że Syn Boży „narodził się z niewiasty", jak mówi Apostoł [Ga 4,4], i że Dziewica była Matką Boga. A zatem nie godziło się, by przyjął człowieka istniejącego uprzednio.

Widać stąd jasno, że w pierwszej chwili poczęcia Słowo zjednoczyło się z naturą ludzką. Jak bowiem przyjęcie człowieczeństwa *(humanatio)* przez Słowo Boże wymaga, by narodziło się Ono na sposób ludzki, żeby być prawdziwym i naturalnym człowiekiem, podobnym do nas we wszystkim, co naturalne, tak też wymaga, by Słowo Boże poczęło się na sposób ludzki, gdyż według porządku natury człowiek nie rodzi się, jeśli wcześniej nie zostanie poczęty. Gdyby zatem natura ludzka, którą Słowo miało przyjąć, została poczęta w jakimkolwiek stanie przed przyjęciem przez Słowo, to nie można by poczęcia przypisać Słowu Bożemu i na tej podstawie powiedzieć, że poczęło się na sposób ludzki. Wobec tego Słowo Boże musiało złączyć się z naturą ludzką w pierwszej chwili poczęcia.

189

Dalej. Przy zrodzeniu człowieka moc czynna dąży do dopełnienia natury ludzkiej w danej jednostce. Gdyby zatem Słowo Boże nie przyjęło natury ludzkiej w pierwszej chwili poczęcia, to moc czynna w zrodzeniu przed zjednoczeniem skierowałaby swe działanie do jakiejś jednostki natury ludzkiej, to jest hipostazy lub osoby, a po zjednoczeniu całe zrodzenie musiałoby skierować się ku innej hipostazie lub osobie, mianowicie ku Słowu Bożemu, które narodziło się w naturze ludzkiej. W ten więc sposób nie byłoby jednego zrodzenia, bo kierowałoby się do dwóch osób, i jedno zrodzenie nie odnosiłoby się do jednej całości - co wydaje się niezgodne z porządkiem natury. Wobec tego było słuszne, że Słowo Boże przyjęło naturę ludzką nie po poczęciu, lecz że przyjęło ją podczas poczęcia.

Podobnie. Porządek zrodzenia ludzkiego wydaje się wymagać, żeby urodził się ten, kto został poczęty, a nie ktoś inny – ponieważ poczęcie prowadzi do narodzin. Dlatego jeśli Syn Boży narodził się na sposób ludzki, to także na sposób ludzki musiał być poczęty Syn Boży, a nie tylko człowiek.

Rozdział 44
NATURA LUDZKA PRZYJĘTA PRZEZ SŁOWO PODCZAS POCZĘCIA BYŁA DOSKONAŁA CO DO DUSZY I CO DO CIAŁA

W konsekwencji powyższych rozważań staje się jasne, że już w pierwszej chwili poczęcia dusza rozumna była złączona z ciałem.

Słowo Boże przyjęło bowiem ciało za pośrednictwem duszy rozumnej [zob. IV, 41], gdyż tylko z racji duszy rozumnej ciało ludzkie bardziej niż inne ciała nadaje się do przyjęcia przez Boga. A więc Słowo Boże nie przyjęło ciała bez duszy rozumnej. Ponieważ zatem Słowo Boże przyjęło ciało w pierwszej chwili poczęcia, więc już w pierwszej chwili poczęcia dusza rozumna połączyła się z ciałem.

190

Podobnie. Gdy przyjmie się to, co późniejsze w zrodzeniu, trzeba także przyjąć to, co wcześniejsze w porządku rodzenia. Późniejsze zaś jest to, co najdoskonalsze, a tym jest zrodzona jednostka; w ludzkim zrodzeniu jest to hipostaza lub osoba, ku której utworzeniu kierują się dusza i ciało. Gdy więc przyjmiemy osobowość zrodzonego człowieka, koniecznie muszą istnieć ciało i dusza rozumna. A osobowość człowieka-Chrystusa jest tożsama z osobowością Słowa Bożego, zatem Słowo Boże podczas poczęcia zjednoczyło się z ciałem ludzkim. Wobec tego była tam osobowość owego człowieka i dlatego musiała być także dusza rozumna.

Było też czymś niewłaściwym, by Słowo Boże, które jest źródłem i początkiem wszystkich form i doskonałości, zjednoczyło się z czymś nieuformowanym i jeszcze niedoskonałym co do natury. Każde zaś ciało, zanim zostanie ożywione przez duszę, jest nieuformowane i nie ma jeszcze swej naturalnej doskonałości. Nie było więc właściwe, żeby Słowo Boże zjednoczyło się z ciałem jeszcze nieożywionym przez duszę. Wobec tego dusza rozumna musiała złączyć się z ciałem w pierwszej chwili poczęcia.

Wynika stąd także, że jeśli Słowo Boże nie powinno łączyć się z czymś nieuformowanym, to przyjęte przez Nie ciało było uformowane od pierwszej chwili poczęcia. Lecz dusza, podobnie jak każda inna forma naturalna, potrzebuje właściwej materii. Właściwą zaś materią duszy jest ciało mające narządy, dusza jest bowiem urzeczywistnieniem (*entelechia*) fizycznego ciała organicznego, posiadającego życie w możności[76]. Skoro zatem, jak wykazaliśmy [w tym rozdziale], dusza od pierwszej chwili poczęcia była złączona z ciałem, to ciało od pierwszej chwili poczęcia musiało mieć narządy i być uformowane. A także w porządku rodzenia wprowadzenie duszy rozumnej poprzedzone jest ukształtowaniem narządów ciała. Dlatego przyjąwszy to, co późniejsze, musi się przyjąć to, co wcześniejsze.

76 Zob. Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 27-28).

191

Nic zaś nie przeszkadza, by ciało, gdy już ożywi je dusza, wzrastało ilościowo do należnych rozmiarów. Tak więc w odniesieniu do poczęcia człowieka, którego przyjęło Słowo, należy sądzić, że już w pierwszej chwili poczęcia jego ciało miało ukształtowane narządy i było uformowane, ale nie osiągnęło jeszcze należnych rozmiarów.

Rozdział 45 <<
BYŁO WŁAŚCIWE, ŻE CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ Z DZIEWICY

Wynika z tego, że ów człowiek musiał narodzić się z matki dziewicy bez naturalnego nasienia.

Nasienie męskie potrzebne jest bowiem w zrodzeniu człowieka jako zasada czynna ze względu na obecną w nim moc czynną. Lecz - zgodnie z tym, co już powiedziano - moc czynna w zrodzeniu ciała Chrystusa nie mogła być naturalna, ponieważ naturalna moc nie od razu dokonuje pełnego uformowania ciała, lecz potrzebuje na to czasu. Natomiast ciało Chrystusa, jak to wykazaliśmy [IV, 44], już w pierwszej chwili poczęcia było uformowane i miało ukształtowane narządy. Pozostaje więc uznać, że ludzkie zrodzenie Chrystusa dokonało się bez naturalnego nasienia.

Podobnie. Przy zrodzeniu każdego zwierzęcia nasienie męskie przyciąga ku sobie materię, którą daje matka, z tej racji, że będąca w nim moc dąży do swego wypełnienia jako celu wszelkiego rodzenia. Dlatego też na końcu tego procesu nasienie, które przeobraziło się i osiągnęło swą pełnię jest potomstwem, które się rodzi. Lecz, jak wynika z naszych rozważań [IV, 44], w ludzkim zrodzeniu Chrystusa kresem było zjednoczenie z Osobą Boską, a nie utworzenie jakiejś osoby lub hipostazy ludzkiej. Wobec tego w tym zrodzeniu zasadą czynną nie mogło być nasienie męskie, lecz sama tylko moc Boża; w ten sposób, że jak w zwykłym rodzeniu ludzkim nasienie

przyciąga do swego istnienia materię daną przez matkę, tak w zrodzeniu Chrystusa taką samą materię przyjęło do jedności ze sobą Słowo Boże.

Widać też jasno, iż było rzeczą odpowiednią że w ludzkim zrodzeniu Słowa Bożego zajaśniała jakaś właściwość duchowego rodzenia się Słowa. Otóż słowo, gdy wychodzi od mówiącego bądź jako poczęte wewnętrznie, bądź jako wymówione na zewnątrz, nie wyrządza szkody wypowiadającemu, lecz ukazuje raczej pełnię jego doskonałości. Słusznie zatem Słowo Boże w swym ludzkim zrodzeniu poczęło się i narodziło, tak że nie spowodowało to utraty dziewictwa Matki. Przez to jest także jasne, że Słowu Bożemu, przez które wszystko zostało stworzone i dzięki któremu wszystko trwa w pełni swojego bytu, wypadało narodzić się w taki sposób, by dziewictwo Matki zachować pod każdym względem nienaruszone. Wobec tego było rzeczą odpowiednią że Słowo Boże narodziło się z dziewicy.

Ten sposób narodzenia nie przeczy bynajmniej prawdziwemu i naturalnemu człowieczeństwu Chrystusa, chociaż narodził się On inaczej niż inni ludzie. Jest bowiem jasne, że ponieważ moc Boża jest nieskończona, jak już wykazaliśmy [I, 43; II, 22], i ponieważ tylko dzięki niej każda przyczyna może wywoływać swój skutek [III, 67-70], to dowolny skutek wywoływany przez dowolną przyczynę, taki sam co do gatunku i co do natury, Bóg może sprawić bez pomocy danej przyczyny. Jak więc dzięki mocy naturalnej zawartej w ludzkim nasieniu powstaje prawdziwy człowiek, należący do ludzkiego gatunku i natury, tak samo moc Boża, która udzieliła takiej mocy nasieniu, może wywołać skutek mocy nasienia bez udziału owej mocy, tworząc prawdziwego człowieka, należącego do ludzkiego gatunku i natury.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że skoro człowiek zrodzony w sposób naturalny, ma w sposób naturalny ciało utworzone z nasienia męskiego i z tego, co daje kobieta,

czymkolwiek to jest, i dlatego ciało Chrystusa nie było tej samej natury co nasze ciała, jeśli nie powstało z nasienia - to jasna odpowiedź wypływa ze stanowiska

193

Arystotelesa[77]. Powiada on, że nasienie nie jest materialnie składnikiem płodu, lecz jest tylko zasadą czynną, natomiast całą materię ciała daje matka. W ten sposób pod względem materii ciało Chrystusa nie różni się od naszego, gdyż i nasze ciała utworzone są z tego, co pochodzi od matki.

A gdyby ktoś nie zgadzał się z poglądem Arystotelesa, to i tak powyższy zarzut nie da się utrzymać. Materialne podobieństwo lub jego brak rozważa się bowiem, mając na względzie nie stan materii na początku procesu rodzenia, lecz stan materii już gotowej, u kresu rodzenia. Wszak powietrze powstałe z ziemi nie różni się materialnie od powietrza powstałego z wody, bo chociaż woda i ziemia na początku procesu rodzenia różnią się, to jednak działanie czynnika rodzącego doprowadza je do jednego stanu. Podobnie zatem materia pochodząca wyłącznie od kobiety może być mocą Bożą doprowadzona u kresu rodzenia do tego samego stanu, w którym jest materia pochodząca i od mężczyzny, i od kobiety. Dlatego odmienność materii nie spowoduje braku podobieństwa między ciałem Chrystusa, które mocą Bożą zostało utworzone z materii otrzymanej wyłącznie od matki, a naszymi ciałami, które są tworzone z materii mocą natury, także jeśli otrzymujemy je od obojga rodziców. Jest bowiem jasne, że od materii otrzymywanej i od mężczyzny, i od kobiety, bardziej różni się „proch ziemi" [zob. Rdz 2,7], z którego Bóg utworzył pierwszego człowieka - a wiadomo, że na pewno był to człowiek prawdziwy i we wszystkim podobny do nas - niż materia, z której zostało utworzone ciało Chrystusa, otrzymana tylko od kobiety. Dlatego narodzenie Chrystusa z dziewicy w żaden sposób nie zaprzecza prawdziwości człowieczeństwa Chrystusa ani też nie znosi Jego podobieństwa do nas. Chociaż bowiem moc naturalna do wytworzenia określonego skutku potrzebuje określonej materii, to jednak moc Boża, która może wywieść wszystko z niczego, nie jest ograniczona w działaniu do określonej materii.

77 Arystoteles, *De generatione animalium* I, 20-21 (729a-b); II, 4 (737a 8-33).

194

Tak samo nie umniejsza godności Matki Chrystusa fakt, że poczęła i porodziła jako dziewica - aby z tego powodu odmawiać jej miana prawdziwej i naturalnej Matki Syna Bożego. Za sprawą mocy Bożej dała bowiem naturalną materię potrzebną do zrodzenia ciała Chrystusa, a tylko to jest potrzebne ze strony matki. Co zaś powoduje utratę dziewictwa u innych matek, mianowicie wprowadzenie nasienia mężczyzny do łona matki *(ad locum generationis),* nie odnosi się do matki, lecz do ojca.

Rozdział 46
CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ Z DUCHA ŚWIĘTEGO

Jakkolwiek każde Boże działanie w stworzeniach jest wspólne całej Trójcy Świętej, jak wykazaliśmy powyżej [IV, 21], to jednak utworzenie ciała Chrystusa dokonane mocą

Bożą słusznie przypisuje się Duchowi Świętemu, chociaż jest wspólne całej Trójcy Świętej.

Wydaje się to odpowiadać wcieleniu Słowa. Jak bowiem nasze słowo poczęte w umyśle jest niewidzialne, a wyjawione na zewnątrz za pomocą głosu staje się poznawalne dla zmysłów, tak Słowo Boże zrodzone odwiecznie istnieje niewidzialnie w sercu Ojca, a przez Wcielenie stało się poznawalne zmysłowo dla nas. Dlatego wcielenie Słowa Bożego jest jak wyrażenie naszego słowa za pomocą głosu. Zaś wyrażenie naszego słowa za pomocą głosu dokonuje się dzięki oddechowi *(per spiritum),* kształtującemu głos, za pomocą którego wypowiadamy słowa. Słusznie więc też się mówi, że ciało Syna Bożego zostało ukształtowane przez Jego Ducha *(per Spiritum).*

Jest to zgodne także z rodzeniem ludzkim. Wszak moc czynna w ludzkim nasieniu, gdy przyciąga materię pochodzącą od matki, działa mocą ducha ożywczego *(per spiritum),* gdyż duch ożywczy jest podłożem tego rodzaju mocy; z racji jego zawartości nasienie

195

winno być pieniste i białe[78]. Wobec tego o Słowie Bożym, które bierze ciało z Dziewicy, słusznie mówimy, że przyjmując ciało, kształtuje je przez swojego Ducha *(per Spiritum).*

Ponadto słusznie zwraca to uwagę na przyczynę pobudzającą Słowo do wcielenia. Ową przyczyną nie mogło być nic innego jak bezgraniczna miłość Boga do człowieka, którego naturę Bóg zapragnął złączyć z sobą w jedności osoby. W Bogu zaś, jak już powiedziano [IV, 19], Tym, który pochodzi jako miłość, jest Duch Święty. A zatem dzieło Wcielenia słusznie przypisuje się Duchowi Świętemu.

A również w Piśmie Świętym wszelką łaskę zwykło się przypisywać Duchowi Świętemu. Wydaje się bowiem, że coś danego darmo pochodzi z miłości dającego. Człowiek zaś nie otrzymał większej łaski ponad tę, że zjednoczył się z Bogiem w osobie. Wobec tego słusznie przypisuje się (*appropriatur*) to dzieło Duchowi Świętemu.

Rozdział 47
CHRYSTUS NIE BYŁ SYNEM DUCHA ŚWIĘTEGO CO DO CIAŁA

Chociaż mówimy, iż Chrystus począł się z Ducha Świętego i z Dziewicy, to jednak nie można powiedzieć, że Duch Święty jest ojcem Chrystusa w Jego ludzkim zrodzeniu, tak jak Dziewica - Jego matką.

Duch Święty nie utworzył bowiem natury ludzkiej w Chrystusie ze swej substancji, lecz tylko Jego moc przyczyniła się do jej utworzenia. Nie można więc powiedzieć, że Duch Święty jest ojcem Chrystusa w Jego ludzkim zrodzeniu.

78 Zob. Arystoteles, *De generatione animalium* II, 2 (735a 30-31; 736a 8-9).

196

Gdybyśmy nazwali Chrystusa synem Ducha Świętego, prowadziłoby to do błędu: jest bowiem jasne, że Słowo Boże jest odrębną osobą z racji tego, że jest Synem Boga Ojca. Gdyby zatem ze względu na naturę ludzką nazwano Go synem Ducha Świętego, rozumiano by przez to, że Chrystus to dwaj synowie, gdyż Słowo Boga nie może być

synem Ducha Świętego. I tak, ponieważ nazwa „synostwo" odnosi się do osoby, a nie do natury, wynikałoby, że w Chrystusie są dwie osoby. A to jest niezgodne z wiarą katolicką [IV, 34],

Niewłaściwe byłoby także, gdyby pierwszeństwo Ojca oraz Jego imię przeniesiono na inną osobę. A tak byłoby, gdyby Ducha Świętego nazwać ojcem Chrystusa.

Rozdział 48 <<
CHRYSTUSA NIE NALEŻY NAZYWAĆ STWORZENIEM

Okazuje się następnie, że choć ludzka natura przyjęta przez Słowo jest stworzeniem, to jednak nie można w sposób bezwzględny orzekać, że Chrystus jest stworzeniem.

Bycie stwarzanym jest jakimś stawaniem się. Skoro zaś kresem stawania się jest istnienie w sposób bezwzględny, więc stawanie się przysługuje temu, co istnieje samoistnie. Czymś takim jest jednostka zupełna w rodzaju substancji, a w naturze obdarzonej umysłem nazywa się to osobą lub hipostazą. Natomiast o formach, przypadłościach i częściach mówi się, że stają się tylko pod pewnym względem, gdyż nie mają istnienia samoistnego, lecz istnieją w czymś innym. Dlatego, gdy ktoś staje się biały, nie mówimy, że staje się bezwzględnie, lecz pod pewnym względem. Lecz w Chrystusie nie ma innej hipostazy lub osoby niż Osoba Słowa Bożego, a ta jest niestworzona, jak wykazano powyżej [IV, 38]. Wobec tego nie można twierdzić w sposób bezwzględny, że Chrystus jest

stworzeniem, ale można tak powiedzieć, dodając, że nazywa się Go stworzeniem jako człowieka lub ze względu na naturę ludzką.

A chociaż o podmiocie będącym jednostką w rodzaju substancji, stawania się tego, co jest jego właściwością z powodu przypadłości lub części, nie orzeka się w sposób bezwzględny, lecz tylko pod pewnym względem, to jednak w sposób bezwzględny orzeka się o podmiocie wszystko, co z natury wynika z przypadłości lub z części zgodnie z właściwą im istotą. Mówi się bowiem bezwzględnie, że człowiek widzi, gdyż to bierze się z faktu posiadania oczu, że jest kędzierzawy, zważywszy na włosy, i że jest widzialny, bo ma barwy. A zatem również wszystko, co w sposób ścisły wynika z natury ludzkiej, może być o Chrystusie orzekane bezwzględnie, na przykład, że jest człowiekiem, że jest widzialny, że chodził, i wszystkie tym podobne rzeczy. Co zaś jest właściwe osobie, tego nie orzeka się o Chrystusie ze względu na Jego naturę ludzką, chyba że z jakimś dodatkiem - bądź wypowiedzianym, bądź domyślnym.

Rozdział 49
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY PRZECIWKO WCIELENIU, PRZYTOCZONE POWYŻEJ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, łatwo odpowiedzieć na przytoczone powyżej [IV, 40] zarzuty wobec wiary we Wcielenie.

1. Wykazaliśmy, iż wcielenia Słowa nie należy rozumieć w ten sposób, jakoby przemieniło się Ono w ciało [IV, 31] lub złączyło się z ciałem jako forma [IV, 32], Dlatego z faktu, że Słowo się wcieliło, nie wynika, by Bóg był prawdziwie ciałem lub by był mocą w ciele, jak podawał pierwszy zarzut.

2. Nie jest również prawdą, jakoby Słowo zmieniło się substancjalnie dlatego, że przyjęło naturę ludzką. Zmiana nie zaszła bowiem w Słowie Bożym, lecz tylko w naturze ludzkiej, którą Słowo

przyjęło, gdyż zrodzenie w czasie i przyjście na świat przysługuje Słowu z racji tej natury, a nie Słowu jako takiemu.

3. Trzeci zarzut niczego nie dowodzi. Hipostaza nie sięga bowiem poza granice natury, od której otrzymuje samoistność. A Słowo Boże nie bierze samoistności z natury ludzkiej, lecz raczej naturę ludzką pociąga do swej samoistności lub osobowości, gdyż nie dzięki naturze ludzkiej, lecz w niej istnieje samoistnie. Wobec tego nic nie przeszkadza, żeby Słowo Boże było wszędzie, chociaż natura ludzka przez Nie przyjęta, nie jest wszędzie.

4. Z tego wynika odpowiedź na czwarty zarzut. Każda rzecz samoistna musi mieć tylko jedną naturę, dzięki której istnieje w sposób bezwzględny. Wobec tego Słowo Boże istnieje w sposób bezwzględny tylko dzięki naturze boskiej, a nie dzięki naturze ludzkiej. Z natury ludzkiej pochodzi zaś to, że jest konkretnym bytem szczegółowym (*quod sit hoc),* a mianowicie człowiekiem.

5. Na piąty zarzut odpowiadamy tak samo. Jest niemożliwe, by natura, dzięki której Słowo istnieje, była czymś innym niż sama Osoba Słowa. Słowo zaś istnieje samoistnie dzięki naturze boskiej, a nie dzięki naturze ludzkiej; przeciwnie - naturę ludzką pociąga do swej samoistności, aby w niej istniała samoistnie, jak to powiedzieliśmy. Dlatego natura ludzka nie musi być identyczna z Osobą Słowa.

6. W ten sam sposób odrzucamy szósty zarzut. Hipostaza, czy to rzeczowo, czy pojęciowo, jest bardziej złożona niż natura, dzięki której hipostaza ma istnienie; rzeczowo, gdyż hipostaza nie jest swą własną naturą zaś pojęciowo wyłącznie w rzeczach, w których hipostaza jest tożsama z naturą. A hipostaza Słowa nie jest w sposób bezwzględny ustanawiana przez naturę ludzką tak by dzięki niej istniała, lecz od natury ludzkiej pochodzi tylko to, że Słowo jest człowiekiem. Wobec tego natura ludzka nie musi być czymś prostszym niż Słowo jako Słowo, lecz tylko o tyle, o ile Słowo jest konkretnym człowiekiem.

7. Na tej podstawie jasne jest także rozwiązanie siódmego zarzutu. Hipostaza Słowa Bożego nie musi powstawać z określonej materii w sposób bezwzględny, lecz tylko o tyle, o ile Słowo jest konkret-

nym człowiekiem. Tylko bowiem w taki sposób, jak powiedziano, ludzka natura ustanawia ową hipostazę.

8.Fakt, że dusza i ciało w Chrystusie pociągnięte są do osobowości Słowa, a nie tworzą innej osoby poza Osobą Słowa, nie umniejsza ich mocy, jak podawał ósmy zarzut, lecz przeciwnie - dodaje im godności. Każda bowiem rzecz, łącząc się z czymś godniejszym od siebie, ma istnienie doskonalsze, niż gdy istnieje sama. Na przykład dusza zmysłowa w człowieku ma istnienie doskonalsze niż w innych zwierzętach, w których jest główną formą inaczej niż w człowieku.

9. Tak samo odpowiadamy na dziewiąty zarzut. W Chrystusie prawdziwie była konkretna dusza i konkretne ciało, nie utworzyły one jednak innej osoby poza Osobą

Słowa Bożego, gdyż zostały przyjęte do osobowości Słowa Bożego. Podobnie ciało, gdy jest bez duszy, ma własny gatunek, lecz gdy łączy się z duszą gatunek otrzymuje od niej.

10. Stąd wynika również odpowiedź na zarzut dziesiąty. Jest bowiem jasne, że człowiek, którym jest Chrystus, jest jakąś substancją nie ogólną lecz szczegółową. Jest też pewną hipostazą nie inną jednak niż hipostaza Słowa, gdyż natura ludzka została przyjęta przez hipostazę Słowa, aby Słowo istniało samoistnie tak w naturze ludzkiej, jak w boskiej. Tym zaś, co samoistnie istnieje w naturze ludzkiej, jest konkretny człowiek. Dlatego, gdy mówi się „ten człowiek", podmiotem orzekania jest Słowo.

Lecz gdyby ktoś ten sam zarzut zastosował do natury ludzkiej, mówiąc, że to ona jest pewną substancją nie ogólną lecz szczegółową- a zatem hipostazą - w sposób oczywisty by się mylił: wszak ludzka natura także w Sokratesie czy Platonie nie jest hipostazą lecz hipostazą jest to, co w tej naturze samoistnie istnieje.

Gdy zaś mówimy, że natura ludzka jest substancją i to substancją szczegółową to nie w tym samym znaczeniu, w którym powiadamy, że substancją szczegółową jest hipostaza. Substancję bowiem, według Filozofa[79], orzeka się dwojako, mianowicie na oznaczenie

79 Arystoteles, *Praedicamenta* 5 (2a 11 3b 32).

podmiotu w rodzaju substancji, który nazywa się hipostazą, i na oznaczenie tego, czym jest rzecz, czyli natury rzeczy. I także części jakiejś substancji nie nazywa się substancjami szczegółowymi, tak jakby były przez się samoistne, lecz istnieją one samoistnie w czymś całym. Dlatego nie można ich nazwać hipostazami, gdyż żadna z nich nie jest substancją zupełną. W przeciwnym razie wynikałoby stąd, że w człowieku jest tyle hipostaz, ile jest części.

11. Na jedenasty zarzut odpowiadamy na tej podstawie, że wieloznaczność zachodzi z powodu różnorodności form *(ex diversa forma)* oznaczanych przez nazwę, a nie z powodu różnorodności podmiotów orzekania *(ex diversitate suppositionis*); nazwy „człowiek" nie używamy bowiem wieloznacznie dlatego, że czasem podmiotem orzekania jest *(supponit pro)* Platon, a czasem Sokrates. A zatem nazwa „człowiek", wypowiedziana o Chrystusie i o innych ludziach, oznacza zawsze tę samą formę, mianowicie naturę ludzką. Wobec tego jest o nich orzekana jednoznacznie, a zmienia się tylko podmiot orzekania, mianowicie, gdy dotyczy Chrystusa, podmiotem orzekania jest hipostaza niestworzona, gdy zaś dotyczy innych ludzi, podmiotem orzekania jest hipostaza stworzona.

12. Hipostazy Słowa Bożego nie nazywa się podłożem ludzkiej natury, tak jakby hipostaza Słowa Bożego miała jej podlegać jako czemuś bardziej formalnemu, jak to przyjmował dwunasty zarzut. Byłoby to konieczne, gdyby hipostaza Słowa dzięki naturze ludzkiej otrzymywała istnienie jako takie. A to jest oczywiście fałszywe, mówi się bowiem, że hipostaza Słowa jest podłożem natury ludzkiej przez to, że pociągają do swej samoistności, tak jak jakaś rzecz zostaje pociągnięta do czegoś szlachetniejszego, z czym się łączy.

13. Z tego, że Słowo istniało odwiecznie, nie wynika jednak, że natura ludzka łączy się ze Słowem przypadłościowo, jak wnioskował ostatni zarzut. Słowo bowiem w ten sposób przyjęło naturę ludzką, że prawdziwie stało się człowiekiem. A być człowiekiem to znaczy być w rodzaju substancji. Ponieważ zatem hipostaza Słowa jest

człowiekiem dzięki połączeniu z naturą ludzką, dlatego ta natura nie łączy się z nią przypadłościowo, przypadłości bowiem nie dają istnienia substancjalnego.

Rozdział 50
GRZECH PIERWORODNY PRZECHODZI Z PIERWSZEGO RODZICA NA POTOMKÓW

Wykazaliśmy powyżej [IV, 28—49] że to, co wiara katolicka głosi o wcieleniu Syna Bożego, nie jest niemożliwe. Następnie trzeba zaś wykazać, iż było rzeczą odpowiednią, że Syn Boży przyjął naturę ludzką [por. IV, 27].

Powód, dla którego Wcielenie było czymś słusznym, Apostoł wydaje się upatrywać w grzechu pierworodnym, który przeszedł na wszystkich. Mówi on bowiem w Liście do Rzymian 5, [19]: „Jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka grzesznikami stało się wielu, tak przez posłuszeństwo Jednego sprawiedliwymi stanie się wielu". Lecz ponieważ herezja pelagian[80] przeczyła istnieniu grzechu pierworodnego, należy udowodnić, że ludzie rodzą się w grzechu pierworodnym.

Najpierw przytoczmy słowa Księgi Rodzaju 2, [15-17]: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w raju i rozkazał mu, mówiąc: »Z każdego drzewa rajskiego możesz jeść; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo w dniu, w którym z niego zjesz, niechybnie umrzesz«". Ponieważ jednak Adam w dniu, kiedy zjadł z owego drzewa, nie umarł rzeczywiście, to słowa: „niechybnie umrzesz" należy rozumieć w ten sposób: „będziesz podlegał konieczności śmierci". Byłoby to zaś powiedziane niepotrzebnie, gdyby konieczność śmierci wynikała z ustanowienia ludzkiej natury. Należy zatem powiedzieć, że śmierć i konieczność umierania jest

80 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 83 (PL 42, 46); 88 (PL 42, 48).

dla człowieka karą za grzech. Karę zaś nakłada się sprawiedliwie tylko na winnych przestępstwa. Na kogokolwiek więc spada owa kara, w tym musi być jakaś wina. Lecz owej karze poddany jest każdy człowiek, i to już od chwili narodzin, gdyż odtąd podlega konieczności śmierci; stąd też niektórzy umierają zaraz po urodzeniu, „z łona przeniesieni do grobu" [Hi 10,19], Jest w nich zatem jakiś grzech. Nie jest to jednak grzech uczynkowy: niemowlęta bowiem nie używają wolnej woli, a bez tego człowiekowi niczego nie poczytuje się za grzech, jak jasno wynika z tego, co powiedziano w trzeciej księdze[81]. Trzeba zatem koniecznie powiedzieć, że jest w nich grzech przekazany przez zrodzenie.

Wynika to wyraźnie także ze słów Apostoła w Liście do Rzymian 5, [12]: „Jak przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy [w nim] zgrzeszyli".

Nie można jednak powiedzieć, że z powodu jednego człowieka grzech wszedł na świat przez naśladowanie. W ten sposób grzech przeszedłby tylko na tych, którzy grzesząc, naśladują pierwszego człowieka i, skoro śmierć weszła na świat przez grzech, dosięgałaby ona tylko tych, którzy grzeszą na podobieństwo pierwszego człowieka. Lecz aby to wykluczyć, Apostoł dodaje, że „śmierć królowała od Adama aż do Mojżesza, nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na podobieństwo Adama"

[Rz 5,14], A zatem Apostoł nie miał na myśli, że z powodu jednego człowieka grzech wszedł na świat przez naśladowanie, lecz że przez zrodzenie.

Ponadto. Gdyby Apostoł mówił, że grzech wszedł na świat drogą naśladowania, powiedziałby, że wszedł na świat raczej z powodu szatana, a nie z powodu jednego człowieka. Tak też powiedziano w Księdze Mądrości 2, [24-25]: „Śmierć weszła na świat przez zawiść diabła; a naśladują go ci, którzy są po jego stronie".

Oprócz tego. Dawid mówi w Psalmie [51,7]: „Oto w nieprawościach zostałem poczęty i w grzechach poczęła mnie matka moja".

81 Chodzi o fragment, który nie został włączony do ostatecznej wersji *Summa contra gentiles.* Por. III, 10; III, 90; III, 140.

203

Nie można zaś tego odnosić do grzechu uczynkowego, skoro Dawid począł się i urodził z legalnego małżeństwa. Należy zatem odnieść to do grzechu pierworodnego.

Co więcej. W Księdze Hioba 14, [4] powiedziano: „Któż może czystym uczynić tego, który się począł z nasienia nieczystego? Czy nie Ty, który sam jesteś?". Z tych słów można w oczywisty sposób wywnioskować, że z powodu nieczystości ludzkiego nasienia jakaś nieczystość przechodzi na człowieka poczętego z nasienia. Należy rozumieć, że te słowa odnoszą się do nieczystości grzechu, gdyż wyłącznie z jej powodu człowiek jest sądzony; wcześniej bowiem powiedziano: „I masz za godną rzecz na takiego otwierać oczy Twoje i przywodzić go z sobą do sądu?" [Hi 14,3], A zatem jest jakiś grzech, którym człowiek jest zarażony od początku swego istnienia; nazywa się go grzechem pierworodnym.

Podobnie. Chrzest i inne sakramenty Kościoła są lekarstwem przeciwko grzechowi, jak zobaczymy poniżej [IV, 56], A według powszechnego zwyczaju Kościoła chrztu udziela się dzieciom nowo narodzonym. Niepotrzebnie zatem udzielano by tego sakramentu, gdyby nie było w tych dzieciach jakiegoś grzechu. Nie ma w nich jednak grzechu uczynkowego; brak im bowiem używania wolnej woli, a bez tego żadnego uczynku nie poczytuje się człowiekowi za winę. Wobec tego należy powiedzieć, że jest w nich grzech przekazany przez zrodzenie, ponieważ w dziełach Boga i Kościoła nic nie jest daremne i niepotrzebne.

Gdyby natomiast powiedziano, że dzieciom udziela się chrztu nie w celu oczyszczenia od grzechu, ale żeby dostały się do królestwa Bożego, do którego bez chrztu wejść nie można, skoro Pan mówi w Ewangelii św. Jana 3, [5]: „Jeśli się ktoś nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego" - to ten zarzut nic nie znaczy. Nikt nie zostaje bowiem wykluczony z królestwa Bożego, chyba że dzieje się to z powodu jakiejś winy. Celem każdego stworzenia rozumnego jest wszak osiągnięcie szczęścia, które może być tylko w królestwie Bożym. A jest ono uporządkowaną społecznością tych, którzy radują się widzeniem Boga, a na

204

tym widzeniu polega prawdziwe szczęście, jak jasno widać z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 48 i nast.]. Lecz celu ostatecznego nie osiąga się jedynie z powodu jakiegoś grzechu. Jeżeli zatem dzieci jeszcze nieochrzczone nie mogą wejść do królestwa Bożego, należy powiedzieć, że jest w nich jakiś grzech.

Tak więc zgodnie z nauką wiary katolickiej należy twierdzić, że ludzie się rodzą w grzechu pierworodnym.

Rozdział 51 <<
ZARZUTY PRZECIWKO GRZECHOWI PIERWORODNEMU

Tej prawdzie wydają się jednak sprzeciwiać pewne zarzuty.

1. Grzechu jednego człowieka nie można przypisywać innym jako winy; dlatego powiedziano w Księdze Ezechiela 18, [20]: „Syn nie ponosi odpowiedzialności za nieprawości ojca". A to dlatego, że zbieramy pochwały lub nagany tylko za to, co jest w nas. W nas jest zaś to, czego dokonujemy z własnej woli. A zatem grzechu pierwszego człowieka nie poczytuje się całemu rodzajowi ludzkiemu.

2. Gdyby zaś ktoś powiedział, że gdy jeden zgrzeszył, „wszyscy w nim zgrzeszyli", jak zdaje się mówić Apostoł [Rz 5,12; zob. IV, 50], i dlatego nie przypisuje się jednemu człowiekowi grzechu innego człowieka, lecz jego własny - to również to twierdzenie wydaje się nie do utrzymania. Ci, którzy narodzili się z Adama, wtedy gdy Adam zgrzeszył, nie istnieli w nim jeszcze w sposób urzeczywistniony, lecz tylko możnościowo, jako w pierwszym początku. Grzeszenie zaś, ponieważ jest pewną czynnością może być właściwością tylko kogoś istniejącego w sposób urzeczywistniony. A zatem nie wszyscy zgrzeszyliśmy w Adamie.

3. Jeśli zaś powiedziano by, że zgrzeszyliśmy w Adamie w ten sposób, jak gdyby od niego jako od początku wraz z naturą przechodził na nas grzech, to także wydaje się niemożliwe. Przypadłość

bowiem nie przechodzi z podmiotu na podmiot i nie może być przekazana, jeżeli także podmiot nie zostaje przekazany Podmiotem grzechu jest zaś dusza rozumna, ta zaś nie jest nam przekazywana od pierwszego rodzica, lecz Bóg stwarza ją w każdym człowieku osobno, jak to wykazano w drugiej księdze [II, 86-89], A zatem grzech nie może przechodzić na nas od Adama przez zrodzenie.

4. Oprócz tego. Jeżeli grzech od pierwszego rodzica przechodzi na innych ludzi, dlatego że od niego pochodzą, a Chrystus wywodził się od pierwszego rodzica, to wydaje się, że On także podlegałby grzechowi pierworodnemu. A to jest niezgodne z wiarą.

5. Ponadto. To, co towarzyszy jakiejś rzeczy zgodnie z jej naturalnym pochodzeniem, jest dla niej naturalne. To zaś, co jest dla kogoś naturalne, nie jest dla niego złem - na przykład brak wzroku nie jest złem dla kreta. Wobec tego grzech nie mógł przejść na innych przez pochodzenie od pierwszego człowieka.

6. Lecz gdyby powiedziano, że grzech od pierwszego człowieka przechodzi na innych przez pochodzenie nie w tej mierze, w jakiej jest ono naturalne, ale w tej, w jakiej jest ono ułomne, to również tego stanowiska nie można, jak się wydaje, obronić. Wszak ułomność w dziele natury przydarza się tylko z powodu ułomności jakiejś naturalnej zasady; na przykład z powodu jakiegoś uszkodzenia nasienia wśród zwierząt rodzą się potworki. W przypadku nasienia ludzkiego nie może jednak być uszkodzenia żadnej naturalnej zasady. Nie wydaje się więc, by jakiś grzech przechodził od pierwszego rodzica na potomków z powodu ułomnego pochodzenia.

7. Podobnie. Braki w dziełach natury wywołane uszkodzeniem jakiejś zasady nie zdarzają się ani zawsze, ani często, lecz rzadko. Jeżeli zatem grzech wskutek ułomnego pochodzenia przechodzi na potomków od pierwszego rodzica, to nie przejdzie on na wszystkich, lecz na kilku nielicznych.

8. Ponadto. Jeśli z powodu ułomnego pochodzenia zdarzy się jakaś ułomność w potomstwie, to owa ułomność musi być tego samego rodzaju, co ułomność w źródle; skutki są wszak podobne do przyczyn. Pochodzenie zaś, czyli zrodzenie ludzkie, jest aktem

władzy rodzenia niemającej żadnego udziału w rozumie, i dlatego nie może zawierać w sobie ułomności, która należałaby do rodzaju winy. Cnota lub grzech może być bowiem tylko w tych czynach, które jakoś podlegają rozumowi; stąd też nie poczytuje się człowiekowi za winę, jeżeli z powodu ułomnego pochodzenia urodziłby się ślepy lub trędowaty. A zatem zawiniona ułomność nie może w żaden sposób przechodzić od pierwszego rodzica na potomków wskutek ułomnego pochodzenia.

9. Oprócz tego. Grzech nie usuwa dobra natury, stąd i w szatanach pozostaje dobro naturalne, jak mówi Dionizy[82]. Zrodzenie jest zaś aktem natury. Tak więc początek rodzenia się ludzi nie mógł zostać skażony przez grzech pierwszego człowieka, aby w ten sposób grzech pierwszego człowieka przechodził na jego potomków.

10. Co więcej. Człowiek rodzi kogoś podobnego sobie co do gatunku. W tym zatem, co nie należy do gatunku, dziecko nie musi być podobne do rodziców. A grzech nie może należeć do pojęcia gatunku, gdyż nie należy do natury, lecz jest raczej zepsuciem porządku naturalnego. Wobec tego z pierwszego człowieka grzeszącego nie muszą rodzić się grzesznicy.

11. Ponadto. Dzieci są bardziej podobne do rodziców niż do dalszych krewnych. Zdarza się zaś, że rodzice są bez grzechu, a w czynności rodzenia nie popełnia się żadnego grzechu. A zatem wszyscy nie rodzą się grzesznikami z powodu grzechu pierwszego rodzica.

12. Następnie, jeśli grzech pierwszego człowieka przeszedł na innych ludzi, a dobro ma w działaniu większą moc niż zło, jak to wykazaliśmy powyżej [III, 12], to tym bardziej zadośćuczynienie Adama i jego sprawiedliwość musiały za jego pośrednictwem przejść na innych.

13. Oprócz tego. Jeżeli grzech pierwszego człowieka przez pochodzenie przekazywany jest innym, to tak samo grzechy innych rodziców przechodzą na ich potomków. Wynika stąd, że potomkowie

82 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 23 (PG 3, 724).

zawsze byliby bardziej obciążeni grzechami niż przodkowie. Musi być tak zwłaszcza wówczas, gdy grzech przechodzi z rodziców na potomstwo, a zadośćuczynienie nie może przechodzić.

Rozdział 52
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY PRZEDSTAWIONE WYŻEJ

Aby odpowiedzieć na te zarzuty, należy najpierw przyjąć, że w rodzaju ludzkim pewne oznaki grzechu pierworodnego dają się przekonująco poznać. Skoro bowiem Bóg w ten sposób rządzi ludzkimi czynami, że za dobre nagradza, a za złe karze, jak wykazaliśmy

powyżej [III, 140], to istnienie kary może nas upewnić o istnieniu winy. Rodzaj ludzki powszechnie cierpi bowiem różne kary tak cielesne, jak duchowe. Wśród cielesnych ponad wszystkim jest śmierć, do której prowadzą pozostałe kary, mianowicie głód, pragnienie i tym podobne. Wśród duchowych zaś największą jest słabość rozumu, z powodu której człowiek zaznaje trudu w dochodzeniu do prawdy i łatwo wpada w błąd oraz nie może całkowicie przezwyciężyć zwierzęcych pożądań, lecz często jest nimi jakby zaćmiony.

Ktoś zaś mógłby powiedzieć, że tego rodzaju ułomności, tak cielesne, jak duchowe, nie są karami, lecz ułomnościami naturalnymi wynikającymi z konieczności materii. Wszak z konieczności ciało ludzkie składające się z przeciwieństw musi podlegać zepsuciu, pożądanie zmysłowe musi skłaniać się do tego, co zadowala zmysły, choć niekiedy bywa to przeciwne rozumowi, z trudem też dochodzi się do poznania prawdy, a z łatwością odchodzi od niej pod wpływem wyobrażeń, gdyż intelekt możnościowy jest w możności do poznania wszystkiego, co umysłowo poznawalne, niczego jednak nie posiada w sposób urzeczywistniony, lecz z natury czerpie to ze zmysłów. A jednak, jeśli ktoś właściwie rozważy to

zagadnienie, będzie mógł z dostatecznym prawdopodobieństwem przypuszczać, że - przyjąwszy istnienie Opatrzności Bożej, stosującej każdą doskonałość odpowiednio do podmiotu, który ma być udoskonalony - Bóg dlatego połączył naturę wyższą z niższą aby wyższa panowała nad niższą Jeśli zaś z powodu ułomności natury zdarzyła się w tym panowaniu jakaś przeszkoda, Bóg szczególnym i nadprzyrodzonym dobrodziejstwem ją usuwał. Działo się tak, by sądzono, iż skoro dusza rozumna ma wyższą naturę niż ciało, to jej połączenie z ciałem jest takie, że w ciele nie może być niczego przeciwnego duszy, dzięki której ciało żyje. Tak samo, jeśli rozum w człowieku jest złączony z pożądaniem zmysłowym i z innymi władzami zmysłowymi, to po to, by sądzono, że władze zmysłowe nie przeszkadzają rozumowi, lecz raczej on nad nimi panuje.

Zatem zgodnie z nauką wiary przyjmujemy, że człowiek od początku został stworzony tak, że dopóki jego rozum poddany jest Bogu, dopóty władze niższe bez przeszkody służą rozumowi i ciało ze swej strony nie może mieć przeszkód w poddaniu się mu, a Bóg i Jego łaska dopełnia tego, czego brak naturze do osiągnięcia tego stanu. Gdy zaś rozum odwróci się od Boga, to zarówno niższe władze przeciwstawiają się rozumowi, jak i ciało poddaje się namiętnościom przeciwnym życiu, które pochodzi od duszy.

Tak więc tego rodzaju ułomności, choć wydają się naturalne dla człowieka, gdy bezwzględnie rozważa się naturę ludzką od strony tego, co w niej niższe, to jednak, gdy zważy się na Opatrzność Bożą i godność wyższej części natury ludzkiej, można z wystarczającym prawdopodobieństwem udowodnić, że ułomności te są karami. W ten sposób można wywnioskować, że rodzaj ludzki jest zarażony przez zrodzenie *(originaliter)* jakimś grzechem.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, należy odpowiedzieć na zarzuty.

1. Nie jest niczym niestosownym powiedzieć, jak twierdził pierwszy zarzut, że gdy jeden człowiek grzeszy, grzech przechodzi na wszystkich przez zrodzenie, chociaż każdego chwali się lub gani za jego własne uczynki. Inaczej jest bowiem w przypadku pojedynczego

człowieka, a inaczej w przypadku natury całego gatunku, gdyż „przez uczestnictwo w jednym gatunku wielu ludzi jest jak jeden człowiek", jak mówi Porfiriusz[83]. Winy za grzech popełniony przez jednostkę, czyli osobę ludzką, nie przypisuje się zatem komuś innemu, lecz tylko grzeszącemu, ponieważ są to różne osoby. Jeżeli natomiast istnieje jakiś grzech, który dotyczy natury gatunku, to nie jest czymś nieodpowiednim, by z jednego człowieka był on przekazywany na drugiego, tak samo jak przekazywana jest natura gatunku. Ponieważ zaś grzech jest jakimś złem natury rozumnej, a zło jest brakiem dobra, więc to, czy grzech dotyczy natury wspólnej, czy poszczególnej osoby, należy oceniać według dobra, jakiego grzech pozbawia. Grzechy aktualne, które ludzie zwykłe popełniają, pozbawiają grzeszącego jakiegoś dobra, na przykład łaski i należytego porządku wśród części duszy
- dlatego są grzechami osobistymi i nie przypisuje się ich drugiej osobie, gdy jedna zgrzeszyła. Natomiast pierwszy grzech pierwszego człowieka nie tylko pozbawił grzeszącego jego własnego i osobistego dobra, mianowicie łaski i należytego porządku w duszy, lecz pozbawił go również dobra należącego do natury wspólnej: wszak powiedziano wyżej, iż natura ludzka u swego początku była ustanowiona w ten sposób, że niższe władze doskonale podlegały rozumowi, rozum
- Bogu i ciało duszy, a Bóg łaską dopełniał tego, czego brakowało z natury. Owego dobrodziejstwa, nazywanego przez niektórych pierwotną sprawiedliwością[84], udzielono pierwszemu człowiekowi w taki sposób, że przekazywał je swym potomkom wraz z naturą. Gdy zaś rozum w wyniku grzechu pierwszego człowieka odwrócił się od Boga, w ślad za nim również niższe władze nie podlegają rozumowi w sposób doskonały i ciało nie podlega duszy. Miało to miejsce nie tylko w pierwszym, który zgrzeszył, ale ta sama, wynikła z grzechu ułomność, przeszła na potomnych, na których także miała przejść wspomniana pierwotna sprawiedliwość. Tak więc grzech pierwszego człowieka - od którego, w myśl nauki wiary, pochodzą wszyscy

83 Porfiriusz, *Isagoge* VI, 21-22 (wyd. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1966, Aristoteles Latinus, I, 6-7, s. 12).
84 Zob. św. Anzelm z Canterbury, *De conceptu virginali* 1-2 (PL 158, 434).

inni - był zarówno grzechem osobistym, o ile pozbawił pierwszego człowieka jego własnego dobra, jak i grzechem dotyczącym natury, o ile odebrał jemu, a następnie jego potomkom, dobrodziejstwo udzielone całej naturze ludzkiej. A zatem tego rodzaju ułomność, będąca w innych wynikiem grzechu pierwszego rodzica, również w nich ma charakter winy, jako że wszyscy ludzie uważani są za jednego człowieka dzięki uczestnictwu we wspólnej naturze. Ów grzech bowiem jest dobrowolny ze względu na wolę pierwszego rodzica w taki sposób, w jaki działanie ręki ma charakter winy ze względu na wolę pierwszego poruszającego, którym jest rozum. I w ten sposób uważa się, że różni ludzi mają udział w grzechu natury jako części natury wspólnej, podobnie jak w grzechu osobistym mają udział różne części człowieka.

2. Stosownie do tego zatem prawdziwe będzie twierdzenie, że gdy jeden zgrzeszył, „wszyscy w nim zgrzeszyli", jak mówi Apostoł [Rz 5,12] i jak to przytaczał drugi zarzut. Jest tak nie z tej racji, że inni ludzie istnieli w pierwszym człowieku w sposób urzeczywistniony, lecz dlatego, że istnieli w nim możnościowo, jako w początku rodzenia. Nie mówi się też, że zgrzeszyli w nim, jak gdyby popełnili jakiś uczynek, lecz w tej mierze, w jakiej należą do jego natury, która przez grzech została zepsuta.

3. Jeśli od pierwszego rodzica grzech przechodzi na potomków, a podmiotem grzechu jest dusza rozumna, to wcale nie wynika z tego, że dusza rozumna jest przekazywana wraz z nasieniem, jak rozumował trzeci zarzut. Grzech natury, zwany pierworodnym, przekazywany jest bowiem tak samo, jak natura gatunku. A chociaż natura gatunku jest urzeczywistniana przez duszę rozumną to jednak nie jest przekazywana wraz z nasieniem; przekazywane jest tylko ciało, które ma naturalną zdolność przyjęcia takiej duszy, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 86],

4. Chociaż Chrystus co do ciała pochodził od pierwszego rodzica, to jednak nie podlegał skażeniu grzechem pierworodnym, jak wnioskował czwarty zarzut, gdyż od pierwszego rodzica przyjął tylko materię ludzkiego ciała. Moc formująca ciało Chrystusa nie

pochodziła zaś od pierwszego rodzica, lecz była to moc Ducha Świętego, jak wykazano powyżej [IV, 46], Dlatego też Chrystus przyjął naturę ludzką od Adama nie jako od czynnika działającego, chociaż wziął ją od niego jako od zasady materialnej.

5.Należy też rozważyć, że powyższe ułomności są przekazywane przez naturalne pochodzenie dlatego, że natura została pozbawiona pomocy łaski. Pomoc ta została udzielona naturze w pierwszym rodzicu i on miał ją przekazywać potomkom wraz z naturą. A ponieważ pozbawienie pomocy łaski było następstwem grzechu dobrowolnego, to wynikająca z tego ułomność przyjęła charakter winy. Tego rodzaju ułomności są zatem godne kary, gdy odniesie się je do pierwszego początku, mianowicie do grzechu Adama, a także są naturalne w odniesieniu do natury już upadłej. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Efezjan 2, [3]: „Byliśmy z natury synami zasługującymi na gniew". Z tego wynika odpowiedź na zarzut piąty.

6. Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy zatem, że ułomne pochodzenie, które jest przyczyną grzechu pierworodnego, ma źródło w braku pewnego czynnika, mianowicie darmo danego daru, który został udzielony naturze ludzkiej podczas jej ustanawiania. Dar ten był w pewien sposób naturalny; nie z tej racji, że jego przyczyną były zasady naturalne, lecz ponieważ człowiek otrzymał go, by przekazywać wraz z naturą. Natomiast zarzut szósty posługiwał się określeniem „naturalne" w znaczeniu tego, czego przyczyną są zasady naturalne.

7. W ten sam sposób rozumuje siódmy zarzut, wychodząc od ułomności zasady naturalnej, która należy do natury gatunku: wszak to, co jest wywołane ułomnością takiej zasady naturalnej, zdarza się u nielicznych. Lecz skażenie grzechem pierworodnym pochodzi, jak już powiedziano, z braku czynnika dodanego do zasad gatunku.

8. Trzeba wiedzieć, że w działaniu władzy rozrodczej nie może być zła należącego do rodzaju grzechu aktualnego, jako że to zależy od woli danego osobnika, podczas gdy działanie władzy rozrodczej nie jest posłuszne rozumowi lub woli, jak podawał ósmy zarzut. Lecz nic nie przeszkadza, by należące do natury skażenie grzechem

pierworodnym było w działaniu władzy rozrodczej, skoro także to działanie nazywa się naturalnym.

9. W świetle powyższych rozważań z łatwością odpowiadamy na dziewiąty zarzut. Grzech nie usuwa bowiem dobra natury należącego do gatunku natury. Lecz dobro

natury, które zostało dodane dzięki łasce, mogło zostać odebrane w wyniku grzechu pierwszego człowieka, jak powiedziano wyżej [ad 6].

10.Z tego wynika również łatwe rozwiązanie dziesiątego zarzutu. Skoro bowiem brak i wynikająca stąd ułomność odpowiadają sobie wzajemnie, więc w grzechu pierworodnym dzieci upodabniają się do rodziców na tej samej zasadzie, na jakiej potomstwo otrzymywałoby od rodziców dar udzielony naturze od początku, bo chociaż ów dar nie należał do istoty gatunku, to jednak z łaski Bożej był dany pierwszemu człowiekowi, by od niego przeszedł na cały gatunek.

11. Trzeba wziąć pod uwagę, że chociaż ktoś zostaje oczyszczony przez sakramenty łaski od grzechu pierworodnego tak, że nie poczytuje mu się go za winę - co oznacza osobiste uwolnienie od grzechu pierworodnego, to jednak natura nie zostaje całkowicie uzdrowiona i dlatego działaniem natury grzech pierworodny jest przekazywany potomkom. A zatem w człowieku rodzącym, jako w osobie, nie ma grzechu pierworodnego; i również w czynności rodzenia nie ma żadnego grzechu aktualnego, jak mówił jedenasty zarzut. Natomiast w tej mierze, w jakiej człowiek rodzący jest naturalną zasadą rodzenia, skażenie grzechem pierworodnym, które dotyczy natury, pozostaje w tym człowieku i w czynności jego rodzenia.

12.Należy stwierdzić, że aktualny grzech pierwszego człowieka przeszedł na naturę, ponieważ do tego czasu natura człowieka była doskonała dzięki udzielonemu jej darowi. Lecz gdy w wyniku grzechu natura została pozbawiona owego daru, wówczas działanie pierwszego człowieka stało się całkowicie osobiste. Wobec tego nie mógł on zadośćuczynić za całą naturę ani przez własne czyny przywrócić dobra natury do dawnego stanu, ale tylko w pewnej mierze mógł zadośćuczynić za to, co odnosiło się

do jego własnej osoby. Stąd jest jasna odpowiedź na dwunasty zarzut.

13. Podobnie odpowiadamy na trzynasty zarzut. Ponieważ, gdy grzeszą kolejni rodzice, natura jest już pozbawiona daru, którego udzielono jej na początku, dlatego grzechy rodziców nie są przyczyną ułomności, która byłaby przekazywana potomstwu, lecz plamią tylko ich osobiście.

A zatem nie jest ani czymś niewłaściwym, ani przeciwnym rozumowi, by w ludziach był grzech pierworodny. Przez to obala się herezję pelagian, którzy przeczyli grzechowi pierworodnemu.

Rozdział 53
ARGUMENTY, KTÓRE MAJĄ DOWODZIĆ, ŻE WCIELENIE BOGA NIE BYŁO RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ

Niewierni uważają wiarę we Wcielenie za głupstwo, zgodnie ze słowami Apostoła w 1 Liście do Koryntian 1, [21]: „Spodobało się Bogu przez głupstwo przepowiadania zbawić wierzących", a głupstwem wydaje się głoszenie czegoś nie tylko, gdy jest to niemożliwe, lecz także gdy jest to niestosowne. Z tego powodu zwalczają naukę o Wcieleniu, usiłując wykazać, że to, co głosi wiara katolicka, jest nie tylko niemożliwe, lecz także nieodpowiednie i nie przystoi dobroci Bożej.

1. Jest czymś właściwym dla dobroci Bożej, że wszystkie rzeczy trwają we właściwym im porządku. Taki zaś jest porządek rzeczy, że Bóg jest wywyższony ponad wszystko, a

człowiek ma miejsce wśród najniższych stworzeń. Jest więc czymś nieodpowiednim, że majestat Boży jednoczy się z naturą ludzką.

2. Podobnie. Gdyby było czymś właściwym, że Bóg stał się człowiekiem, to musiałby wynikać z tego jakiś pożytek. Lecz jakikolwiek byłby to pożytek, Bóg, ponieważ jest wszechmocny, mógł

214

go sprawić samą swą wolą Skoro zatem każda rzecz ma się dziać tak prędko, jak to możliwe, więc nie trzeba było, żeby ze względu na ów pożytek Bóg jednoczył się z naturą ludzką.

3. Oprócz tego. Skoro Bóg jest powszechną przyczyną wszystkiego, więc musi przede wszystkim dbać o dobro całego wszechświata. Lecz przyjęcie natury ludzkiej przynosi pożytek tylko człowiekowi. Nie było więc rzeczą właściwą żeby Bóg, mając przyjąć jakąś inną naturę, przyjął tylko naturę ludzką.

4. Co więcej. O ile jedna rzecz jest bardziej podobna do drugiej, o tyle odpowiedniej łączą się ze sobą. Bogu zaś bliższa i bardziej podobna jest natura anielska niż ludzka. Nie było więc czymś odpowiednim, że Bóg przyjął naturę ludzką pominąwszy anielską.

5. Ponadto. Czymś najważniejszym w człowieku jest poznawanie prawdy. Przyjęcie przez Boga natury ludzkiej wydaje się być w tym przeszkodą daje to bowiem człowiekowi sposobność do błędu, mianowicie by zgodzić się z tymi, którzy sądzą że Bóg nie jest wywyższony ponad wszystkie ciała. A zatem przyjęcie natury ludzkiej przez Boga nie było pożyteczne dla natury ludzkiej.

6. Podobnie. Wiemy z doświadczenia, że wokół nauki o wcieleniu Boga powstało wiele błędów. Wydaje się zatem, iż dla zbawienia ludzi nie było rzeczą odpowiednią że Bóg się wcielił.

7. Oprócz tego. Spośród wszystkich rzeczy, jakie Bóg uczynił, największą wydaje się to, że sam przyjął ciało. Z największego dzieła należy zaś oczekiwać największego pożytku. Jeśli zatem wcielenie Boga służy zbawieniu ludzi, wydaje się, że byłoby czymś właściwym, żeby Bóg zbawił cały rodzaj ludzki, choć nawet pożytek, jakim jest zbawienie wszystkich ludzi, z trudem wydaje się uzasadniać tak wielkie dzieło.

8. Co więcej. Jeżeli Bóg przyjął naturę ludzką dla zbawienia ludzi, wydaje się, że było rzeczą właściwą by Jego bóstwo zostało objawione ludziom za pośrednictwem wystarczająco czytelnych znaków. Tak jednak nie było, gdyż inni ludzie samą tylko mocą Bożą a bez zjednoczenia Boga z ich naturą czynili cuda podobne lub nawet większe od tych, które czynił Chrystus. Wydaje się więc,

215

że Bóg przez Wcielenie nie zadbał wystarczająco o zbawienie ludzi.

9. Ponadto. Jeśli przyjęcie ciała przez Boga było konieczne dla zbawienia ludzi, wydaje się, że skoro ludzie istnieli od początku świata, to Bóg powinien był przyjąć ludzką naturę od początku świata, a nie blisko końca czasów; wydaje się bowiem, że zbawienie wszystkich ludzi żyjących wcześniej zostało zaniedbane.

10. Podobnie. Z tego samego powodu Bóg powinien był pozostać wśród ludzi do końca świata, żeby przez swą obecność nauczać ich i nimi rządzić.

11. Oprócz tego. Jest dla ludzi czymś bardzo pożytecznym, by mieli mocną nadzieję przyszłej szczęśliwości. Większą nadzieję budziłoby zaś w ludziach, gdyby Bóg wcielony

przyjął ciało nieśmiertelne, niepodległe cierpieniom oraz chwalebne, i wszystkim je okazał. A zatem wydaje się nie być rzeczą słuszną, że przyjął ciało śmiertelne i słabe.

12. Co więcej. Dla ukazania, że wszystko na świecie pochodzi od Boga, wydawałoby się właściwe, by Bóg obfitował w dobra doczesne, żyjąc w bogactwach i największych zaszczytach. Tymczasem czytamy, że było przeciwnie: prowadził życie w ubóstwie i poniżeniu, i umarł haniebną śmiercią. A zatem to, co wiara podaje o wcieleniu Boga, nie wydaje się czymś właściwym.

13. Ponadto. Wskutek tego, że cierpiał poniżenie, Jego bóstwo było w największym stopniu ukryte; choć przecież, jeśli był wcielonym Bogiem, ludziom jak najbardziej potrzeba było znajomości Jego bóstwa. A zatem nie wydaje się, żeby wiara we Wcielenie była odpowiednia dla zbawienia ludzi.

14. Gdyby zaś ktoś powiedział, że Syn Boży poniósł śmierć z powodu posłuszeństwa Ojcu, to nie wydaje się to rozsądne. Posłuszeństwo bowiem wypełnia się przez to, że słuchający stosuje się do woli rozkazującego. Wola Boga Ojca nie może zaś być nierozumna. Jeśli zatem nie było właściwe, żeby Bóg stawszy się człowiekiem, poniósł śmierć, gdyż śmierć wydaje się być sprzeczna z Bogiem, który jest życiem, to śmierci nie można słusznie uzasadnić posłuszeństwem Ojcu.

216

15. Ponadto. Wola Boga nie chce śmierci ludzi, nawet śmierci grzeszników, lecz raczej życia, według słów Księgi Ezechiela 18, [23. 32]: „Nie chcę śmierci grzesznika, ale raczej aby się nawrócił, i żył". Tym bardziej więc nie mogło być wolą Boga Ojca, by śmierć poniósł człowiek najdoskonalszy.

16. Co więcej. Wydaje się rzeczą bezbożną i okrutną by z czyjegoś rozkazu niewinny człowiek poniósł śmierć, zwłaszcza za bezbożnych, którzy sami zasługują na śmierć. Człowiek zaś Jezus Chrystus był niewinny. Byłoby więc rzeczą bezbożną gdyby poniósł śmierć z rozkazu Boga Ojca.

17. Gdyby zaś ktoś twierdził, że było to potrzebne dla okazania pokory, o czym zdaje się mówić Apostoł w Liście do Filipian 2, [8]: „Chrystus uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci" - to i ten argument nie wydaje się słuszny. Przede wszystkim dlatego, że pokorę można nakazać temu, kto ma nad sobą kogoś wyższego, któremu może podlegać, a tego nie da się powiedzieć o Bogu. Nie było więc rzeczą właściwą by Słowo Boże uniżyło się aż do śmierci.

18. Podobnie. Pokory w wystarczający sposób mogły nauczyć ludzi Boże słowa, którym zawsze należy dawać wiarę, oraz przykład ludzi. Dla okazania przykładu pokory nie było więc konieczne ani to, by Słowo Boże przyjęło ciało, ani to, by poniosło śmierć.

19. Gdyby zaś znowu ktoś twierdził, iż to, że Chrystus został poddany śmierci i innym rzeczom, które uchodzą za hańbiące, było potrzebne dla oczyszczenia nas z grzechów, jak mówi Apostoł: „Został wydany z powodu naszych grzechów" [Rz 4,25], oraz: „Poniósł śmierć, aby zgładzić grzechy wielu" [Hbr 9,28] - to i to nie wydaje się słuszne. Przede wszystkim dlatego, że z grzechów oczyszcza człowieka wyłącznie łaska Boża.

20. Następnie - dlatego, że jeśli było potrzebne jakieś zadośćuczynienie, to powinien zadośćuczynić ten, kto zgrzeszył, gdyż zgodnie ze słusznym wyrokiem Boga, „każdy powinien nieść własny ciężar" [Ga 6,5].

21. Podobnie. Jeśli było słuszne, by za człowieka zadośćuczynił ktoś będący ponad człowiekiem, to wydaje się, że wystarczyłoby,

217

gdyby dokonał tego anioł, przyjąwszy ciało, gdyż anioł jest z natury ponad człowiekiem.

22. Ponadto. Grzech nie zadośćczyni za grzech, lecz raczej go powiększa. Jeśli więc Chrystus musiał zadośćuczynić przez śmierć, to Jego śmierć powinna być taka, żeby nikt przy niej nie zgrzeszył, to znaczy żeby nie umarł śmiercią gwałtowną, lecz naturalną.

23.Oprócz tego. Jeśli Chrystus musiał umrzeć za ludzkie grzechy, to skoro ludzie grzeszą wiele razy, powinien był ponosić śmierć wiele razy.

24. Gdyby zaś ktoś powiedział, iż to, że Chrystus się narodził i umarł, było konieczne zwłaszcza z powodu grzechu pierworodnego, dlatego że z powodu grzechu pierwszego człowieka została skażona cała natura ludzka - to wydaje się to niemożliwe. Jeśli bowiem inni ludzie nie mogą zadośćuczynić za grzech pierworodny, to wydaje się, że i śmierć Chrystusa nie stanowi zadośćuczynienia za grzechy rodzaju ludzkiego, gdyż i Chrystus umarł w ludzkiej, a nie w boskiej naturze.

25. Ponadto. Jeżeli Chrystus wystarczająco zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego, to wydaje się rzeczą niesprawiedliwą, by ludzie nadal cierpieli kary, które, jak podaje Pismo Święte, są karami za grzech [zob. IV, 50],

26. Oprócz tego. Gdyby Chrystus wystarczająco zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego, nie trzeba by szukać innych lekarstw służących odpuszczeniu grzechów. A wszyscy, którzy dbają o swe zbawienie, ciągle ich szukają. Nie wydaje się zatem, żeby Chrystus w sposób wystarczający zgładził ludzkie grzechy.

A zatem na podstawie takich i tym podobnych argumentów może się komuś wydawać, że to, co wiara katolicka głosi na temat Wcielenia, nie było właściwe dla Bożego majestatu i mądrości.

Rozdział 54 <<
WCIELENIE BOGA BYŁO RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ

Jeżeli ktoś pilnie i ze czcią rozważa tajemnicę Wcielenia, znajdzie w niej tak wielką głębię mądrości, że przewyższa ona ludzkie poznanie, zgodnie ze słowami Apostoła: „Co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi" [1 Kor 1,25]. Dlatego przed tym, kto ze czcią rozważa tę tajemnicę, zostaną odkryte coraz to wspanialsze i wspanialsze jej racje.

Najpierw należy rozważyć, że wcielenie Boga było dla człowieka najskuteczniejszą pomocą w dążeniu do szczęśliwości wiecznej. Otóż wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 48 i nast.], że doskonała szczęśliwość człowieka polega na bezpośrednim widzeniu Boga. Mogłoby się zaś komuś wydawać, że z powodu niezmierzonej różnicy natur człowiek nigdy nie będzie mógł dojść do takiego stanu, żeby intelekt ludzki złączył się bezpośrednio z samą istotą Bożą tak jak intelekt łączy się z przedmiotem swego poznania; i w ten sposób człowiek, owładnięty rozpaczą zniechęciłby się w poszukiwaniu szczęśliwości. To zaś, że Bóg zechciał ze sobą zjednoczyć naturę ludzką w osobie, wskazuje ludziom z oczywistością, że człowiek może się złączyć z Bogiem przez intelekt, i widzieć Boga bezpośrednio. Było więc rzeczą jak najbardziej właściwą że Bóg przyjął naturę ludzką by umocnić w człowieku nadzieję w dążeniu do szczęśliwości wiecznej. Stąd też po wcieleniu Chrystusa ludzie zaczęli bardziej pragnąć szczęśliwości niebieskiej, zgodnie z tym, co sam Chrystus mówi w Ewangelii św. Jana 10, [10]: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie, i miały je w obfitości".

Zarazem Wcielenie usuwa przed człowiekiem przeszkody na drodze do zbawienia. Skoro bowiem doskonała szczęśliwość człowieka polega na samym tylko radowaniu się Bogiem, jak wykazaliśmy powyżej [III, 48 i nast.], więc każdy, kto przywiązuje się jako do celu do rzeczy niższych od Boga, pozbawia się uczestnictwa

219

w prawdziwej szczęśliwości. Tym zaś, co mogłoby sprawić, że człowiek przywiąże się jako do celu do rzeczy niższych od Boga, jest nieznajomość godności swojej natury. Dlatego się zdarza, że niektórzy, bacząc tylko na swą cielesną i zmysłową naturę, która jest wspólna człowiekowi i innym zwierzętom, poszukują w rzeczach materialnych i przyjemnościach cielesnych jakiegoś rodzaju szczęścia właściwego zwierzętom. Inni znowu, widząc, że niektóre stworzenia pod pewnym względem stoją wyżej od człowieka - oddawali się ich kultowi. Czcili świat i jego części, z powodu ogromnej wielkości i długowieczności, albo też substancje duchowe, aniołów i demony - ponieważ przewyższają ludzi zarówno nieśmiertelnością, jak i bystrością intelektu; i sądzili, że w nich, jako w istotach wyższych od siebie, należy szukać szczęścia. Chociaż zaś, jeżeli chodzi o pewne właściwości, człowiek jest niższy od niektórych stworzeń, a nawet pod pewnymi względami podobny do najniższych, to jednak w porządku celu nie ma niczego wyższego od człowieka, z wyjątkiem samego tylko Boga, i jedynie w Nim tkwi doskonała szczęśliwość człowieka. Tę więc godność człowieka - mianowicie, że ma otrzymać szczęśliwość przez bezpośrednie oglądanie Boga - Bóg w sposób najzupełniej właściwy ukazał przez to, że sam bezpośrednio przyjął naturę ludzką. Stąd widzimy, że wcielenie Boga doprowadziło do tego, iż wielu ludzi zaprzestało oddawać cześć aniołom, demonom i wszelkim innym stworzeniom, a także odrzuciło rozkosze ciała i wszelkie dobra cielesne - i zaczęło oddawać cześć samemu tylko Bogu, od którego oczekuje pełni szczęścia, zgodnie z napomnieniami Apostoła: „Szukajcie tego, co jest w górze, gdzie zasiada Chrystus po prawicy Boga; dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi" [Kol 3,1-2].

Oprócz tego. Ponieważ doskonała szczęśliwość człowieka polega na takim poznaniu Boga, które przewyższa zdolności wszelkiego umysłu stworzonego, czego dowiedliśmy w trzeciej księdze [III, 48 i nast.] - więc było rzeczą konieczną, by człowiek już wcześniej miał jakiś jego przedsmak, aby dzięki temu kierował się ku owej pełni poznania uszczęśliwiającego; a to daje wiara, jak wykazaliśmy

220

w trzeciej księdze[85]. Poznanie zaś, które kieruje człowieka do celu ostatecznego, musi być zupełnie pewne, ponieważ jest podstawą wszystkiego, co zmierza do ostatecznego celu; podobnie też zasady znane z natury są najpewniejsze. Zupełnie pewne poznanie jakiejś rzeczy możemy zaś mieć tylko wtedy, gdy jest ona znana sama przez się, jak na przykład znane są nam pierwsze zasady dowodzenia, albo gdy da się ją sprowadzić do tego, co jest znane samo przez się, i w taki sposób zupełnie pewny jest dla nas wniosek w dowodzeniu. To zaś, co przekazuje nam o Bogu wiara, nie może być człowiekowi znane samo przez się, gdyż przewyższa zdolności poznawcze ludzkiego intelektu. Musiało zatem zostać objawione człowiekowi przez kogoś, komu jest znane samo przez się. I chociaż wszystkim, którzy oglądają istotę Bożą jest to w pewien sposób znane samo przez się, to jednak aby mieć zupełnie pewne poznanie, należało odnieść się do pierwszej zasady tego poznania, a mianowicie do Boga, dla którego jest to znane samo

przez się w sposób naturalny, i przez którego staje się znane wszystkim; podobnie też nauka uzyskuje pewność przez sprowadzenie do pierwszych zasad niepodlegających dowodzeniu. Ażeby więc człowiek mógł osiągnąć doskonałą pewność co do prawdziwości wiary, musiał go o niej pouczyć Bóg, który stał się człowiekiem, by człowiek otrzymał boską naukę ludzkim sposobem. I to powiedziane jest w Ewangelii św. Jana 1, [18]: „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony, który jest w łonie Ojca, On opowiedział". A sam Pan mówi w Ewangelii św. Jana 18, [37]: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie". Dlatego widzimy, że po wcieleniu Chrystusa ludzie otrzymują boską naukę w sposób bardziej oczywisty i bardziej pewny, według słów Księgi Izajasza 11, [9]: „Napełniła się ziemia poznaniem Pana".

Podobnie. Skoro doskonałe szczęście człowieka polega na radowaniu się Bogiem, uczucia człowieka należało usposobić do pragnienia radowania się Bogiem, tak jak widzimy, że pragnienie

85 Chodzi o fragment, który nie został włączony do ostatecznej wersji *Summa contra gentiles.* Por. 01, 40; III, 118; III, 152.

szczęścia jest w człowieku z natury. Pragnienie radowania się jakąś rzeczą ma zaś przyczynę w miłości ku niej. Było więc konieczne, aby człowieka, który dąży do doskonałego szczęścia, zachęcić do miłości Bożej. A nic bardziej nie zachęca nas do miłości do kogoś niż doświadczenie miłości do nas. W żaden zaś sposób nie można było lepiej ukazać człowiekowi miłości Bożej, niż przez to, że Bóg zechciał zjednoczyć się z człowiekiem w osobie; właściwością miłości jest bowiem zjednoczenie kochającego z ukochanym w tej mierze, w jakiej to możliwe[86]. A zatem człowiekowi dążącemu do doskonałego szczęścia było potrzebne, aby Bóg stał się człowiekiem.

Co więcej. Skoro przyjaźń polega na pewnej równości[87], wydaje się, że nie można przyjaźnią połączyć rzeczy, które są bardzo nierówne[88]. Aby więc mogła zaistnieć ściślejsza przyjaźń między człowiekiem a Bogiem, było czymś korzystnym dla człowieka, że Bóg stał się człowiekiem, gdyż z natury także człowiek człowiekowi jest przyjacielem[89], abyśmy w ten sposób „poznając Boga w widzialnej postaci, zostali porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych"[90].

Podobnie też jest jasne, że szczęście jest nagrodą za cnotę[91]. Tych więc, którzy dążą do szczęścia, należy przygotować przez cnotę. A do cnoty pobudzają nas i słowa, i przykłady. Czyjeś przykłady i słowa skłaniają zaś do cnoty tym skuteczniej, im mocniejsze mamy przekonanie o jego dobroci. Jednak o nikim, kto jest tylko człowiekiem, nie możemy uważać nieomylnie, że jest dobry, gdyż nawet najświętsi ludzie mieli jakieś wady. Aby więc człowiek utwierdził się w cnocie, było potrzebne, żeby naukę i przykłady cnoty otrzymał od Boga, który stał się człowiekiem. Dlatego sam Pan powiada w Ewangelii św. Jana 13, [15]: „Dałem wam przykład, abyście i wy czynili, jak Ja wam uczyniłem".

86 Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 15 (PG 3, 713 B).
87 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 5 (1157b 33-40).
88 Zob. tamże, VIII, 7 (1158b 30-1159a 10).
89 Zob. tamże, VIII, 1 (1155a 16-22).
90 Mszał; prefacja o Narodzeniu Pańskim.
91 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* I, 9 (1099b 16-18).

222

Podobnie. Jak cnoty usposabiają człowieka do szczęśliwości, tak grzechy są mu przeszkodą. Grzech zaś, przeciwny cnocie, stanowi przeszkodę w osiągnięciu szczęścia nie tylko przez to, że wprowadza pewien nieporządek do duszy, i w ten sposób ją odwodzi od należnego celu, ale także przez to, że obraża Boga, od którego się spodziewamy nagrody szczęśliwości, ponieważ Bóg troszczy się o ludzkie czyny, a grzech sprzeciwia się Bożej miłości, jak to pełniej ukazaliśmy w trzeciej księdze[92]. Poza tym człowiek, mając świadomość, że obraził Boga, traci przez grzech odwagę zbliżenia się do Niego, a ta odwaga jest konieczna, by osiągnąć szczęśliwość. Zatem rodzaj ludzki, przepełniony grzechami, potrzebuje jakiegoś lekarstwa przeciw grzechom. Tego lekarstwa może zaś udzielić jedynie Bóg, który może zarówno skłonić wolę do dobra, by zaprowadzić w niej należny porządek, jak i przebaczyć wyrządzoną Mu zniewagę - zniewagę przebacza bowiem jedynie ten, komu została wyrządzona. Ażeby więc człowiek został uwolniony od świadomości dawnego grzechu, musi wiedzieć, że Bóg mu go przebaczył. Nie może zaś tego wiedzieć z pewnością jeśli nie upewni go o tym sam Bóg. A zatem było rzeczą właściwą i pożyteczną dla rodzaju ludzkiego w dążeniu do szczęśliwości, że Bóg stał się człowiekiem, by w ten sposób od Boga otrzymał odpuszczenie grzechów, a od Boga-Człowieka pewność, że zostały mu odpuszczone. Dlatego sam Pan mówi w Ewangelii Św. Mateusza 9, [6]: „Żebyście zaś wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma moc odpuszczania grzechów" itd.; także Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 9, [14], że „krew Chrystusa oczyści nasze sumienia z martwych uczynków, abyśmy służyli Bogu żywemu".

Co więcej. Tradycja Kościoła nas uczy, że cały rodzaj ludzki zarażony jest grzechem. Porządek sprawiedliwości Bożej jest zaś taki, że Bóg nie odpuszcza grzechu bez zadośćuczynienia, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy wyżej [III, 158], Nikt zaś, kto jest tylko człowiekiem, nie mógł zadośćuczynić za grzech całego rodzaju

92 Również w tym miejscu chodzi o fragment, który nie znalazł się w ostatecznej wersji *Summa contra gentiles.* Por. przyp. 81 i 85.

223

ludzkiego, gdyż jakikolwiek człowiek jako taki znaczy mniej niż cały rodzaj ludzki. Aby więc rodzaj ludzki został uwolniony od grzechu powszechnego, musiał zadośćuczynić ktoś, kto był i człowiekiem, jako że człowiekowi wypadało zadośćuczynić, i kimś wyższym od człowieka, by jego zasługa była wystarczająca dla zadośćuczynienia za grzech całego rodzaju ludzkiego. Większy zaś od człowieka w porządku szczęśliwości jest jedynie sam Bóg; aniołowie bowiem, chociaż są wyżej co do natury, to jednak nie są wyżej w porządku celu, ponieważ ten sam cel czyni ich szczęśliwymi [zob. III, 57].
Aby więc człowiek osiągnął szczęśliwość, było rzeczą konieczną by Bóg stał się człowiekiem dla zgładzenia grzechu rodzaju ludzkiego. To właśnie Jan Chrzciciel powiedział o Chrystusie w Ewangelii św. Jana 1, [29]: „Oto Baranek Boży, oto Ten, który gładzi grzechy świata". Apostoł zaś powiada w Liście do Rzymian 5, [16]: „Jak grzech z jednego na wszystkich ku potępieniu, tak i łaska z Jednego na wszystkich ku usprawiedliwieniu".

Na podstawie tych i tym podobnych argumentów widzimy, iż to, że Bóg stał się człowiekiem, nie było rzeczą niestosowną dla Bożej dobroci, a jak najbardziej potrzebną dla ludzkiego zbawienia.

Rozdział 55
ROZWIĄZANIE WYŻEJ PRZYTOCZONYCH ZARZUTÓW PRZECIW ODPOWIEDNIOŚCI WCIELENIA

Nietrudno odpowiedzieć na zarzuty, które przytoczono powyżej [III, 53],

1. Fakt, że Bóg stał się człowiekiem, nie sprzeciwia się porządkowi rzeczy, jak twierdził pierwszy zarzut. Chociaż bowiem natura boska nieskończenie przewyższa naturę ludzką, to jednak człowiek zgodnie z porządkiem swej natury ma za cel samego Boga i naturalne jest dla niego zjednoczenie się z Bogiem przez pośrednictwo

umysłu. Przykładem i jakimś świadectwem owego zjednoczenia było zjednoczenie Boga z człowiekiem w jednej osobie, dokonane jednak z zachowaniem właściwości każdej z natur, tak że ani natura boska nie straciła nic ze swej doskonałości, ani natura ludzka z powodu jakiegoś wywyższenia nie została wyprowadzona poza granice swego gatunku.

Trzeba też zauważyć, iż doskonałość i niezmienność dobroci Bożej sprawiają, że nie ubywa Bogu godności, gdy jakieś stworzenie przybliża się do Niego - choć godność stworzenia wzrasta. Bóg bowiem w taki sposób udziela stworzeniom swej dobroci, że nie ponosi przez to żadnej szkody.

2. Podobnie, chociaż do uczynienia wszystkiego wystarcza wola Boża, to jednak mądrość Boża wymaga, żeby Bóg troszczył się o poszczególne rzeczy, tak jak to dla nich odpowiednie, bowiem dla poszczególnych rzeczy Bóg słusznie ustanowił właściwe im przyczyny. Dlatego, chociaż Bóg, jak twierdził drugi zarzut, samą swą wolą mógł w ludzkim rodzaju sprawić wszystkie pożytki, które przypisujemy wcieleniu Boga, to jednak było czymś odpowiednim dla natury ludzkiej, by tego rodzaju pożytki spowodowane zostały przez Boga, który stał się człowiekiem. W pewnej mierze daje się to poznać z przytoczonych wyżej argumentów [IV, 54],

3. Także na trzeci zarzut odpowiedź jest oczywista. Człowiek, ponieważ składa się z natury duchowej i cielesnej, jest jakby na granicy obu natur [zob. II, 68], i wydaje się, że to, co służy zbawieniu człowieka, odnosi się do wszystkich stworzeń. Niższe stworzenia cielesne wydają się bowiem być na użytek człowieka i w pewnej mierze mu podlegać. Wyższe stworzenie duchowe, mianowicie anioła, łączy zaś z człowiekiem osiąganie celu ostatecznego, jak wiadomo z tego, co powiedziano wyżej [III, 25], Wobec tego czymś właściwym wydaje się, że powszechna Przyczyna wszystkiego przyjęła do jedności osoby to stworzenie, w którym najbardziej łączy się ze wszystkimi stworzeniami.

Trzeba także zauważyć, że tylko natura rozumna działa sama przez się, jako że stworzenia nierozumne podlegają raczej popędowi

natury, a nie działają same przez się. Dlatego należą raczej do porządku przyczyn instrumentalnych, niż działają jako przyczyna główna. Bóg powinien był zatem przyjąć takie stworzenie, które mogłoby działać samo przez się jako przyczyna główna. To bowiem, co działa jako narzędzie, działa, o ile zostanie ku temu pobudzone, natomiast przyczyna główna porusza się sama przez się. Gdyby więc Bóg miał coś zdziałać przez stworzenie nierozumne, to wystarczyłoby - zgodnie z właściwościami tego stworzenia - żeby tylko pobudził je do działania, a nie żeby przyjmował je w osobie, tak by samo

działało, gdyż nie mieści się to w naturalnych właściwościach takiego stworzenia, a tylko we właściwościach natury obdarzonej rozumem. A zatem nie było słuszne, by Bóg przyjął jakąś naturę nierozumną, lecz naturę rozumną, mianowicie anielską lub ludzką.

4. Chociaż natura anielska pod względem właściwości naturalnych jest doskonalsza od natury ludzkiej, jak twierdził zarzut czwarty, to jednak było czymś bardziej odpowiednim, że Bóg przyjął naturę ludzką. Po pierwsze dlatego, że za grzech ludzki można było zadośćuczynić, gdyż wybór człowieka nie zwraca się ku czemuś w sposób niezmienny, lecz może się odwrócić od dobra ku złu i od zła może zwrócić się z powrotem ku dobru; podobnie również rozum ludzki, ponieważ poznaje prawdę, wychodząc od rzeczy poznawalnych zmysłowo i za pośrednictwem pewnych znaków, może się zwrócić ku rzeczom przeciwnym. Natomiast anioł, tak jak ma niezmienne poznanie - gdyż poznaje w sposób niezmienny przez proste ujęcie umysłowe - tak również jego wybór jest niezmienny. Dlatego albo w ogóle nie skłania się ku złu, albo, jeśli ku niemu by się zwrócił, to zwraca się niezmiennie; dlatego za grzech anioła nie można zadośćuczynić. Skoro zatem, jak uczy nas Pismo Święte [Mt 1,21; 1 Tm 1,15], główną przyczyną wcielenia Boga jest zadośćuczynienie za grzechy, więc było czymś bardziej właściwym, że Bóg przyjął naturę ludzką, a nie anielską. Po drugie dlatego, że Bóg przyjął stworzenie w osobie, a nie w naturze, jak wiadomo z wcześniejszych rozważań [IV, 39; IV, 41]. Było więc czymś bardziej słusznym, że przyjął ludzką,

a nie anielską naturę, dlatego że w człowieku, skoro jest złożony z materii i formy, natura jest czymś innym niż osoba, nie ma zaś tego w aniele, który jest niematerialny. Po trzecie dlatego, że anioł zgodnie z właściwością swej natury bliższy był poznania Boga niż człowiek, którego poznanie bierze początek ze zmysłów. Aniołowi wystarczyło zatem, by w sposób umysłowy został pouczony przez Boga o prawdach Bożych. Natomiast natura człowieka wymagała, by Bóg pouczył go o sobie samym przez człowieka w sposób dostępny dla zmysłów. To zaś dokonało się przez Wcielenie. Ponadto, odległość człowieka od Boga zdaje się raczej sprzeciwiać ostatecznemu szczęściu cieszenia się Bogiem. Dlatego bardziej było potrzebne człowiekowi niż aniołowi, żeby został przyjęty przez Boga, aby obudziła się w nim nadzieja szczęścia wiecznego. Poza tym, skoro człowiek jest kresem stworzeń, i dla niego istnieją wszystkie inne stworzenia, wcześniejsze w naturalnym porządku rodzenia, więc jest słuszne, by był zjednoczony z Pierwszym Początkiem rzeczy, i by w ten sposób zamknął się krąg doskonałości stworzeń.

5. Przyjęcie przez Boga ludzkiej natury nie jest sposobnością do błędu, jak przedstawiał piąty zarzut. Ponieważ przyjęcie ludzkiej natury, jak wykazano powyżej, dokonało się w jedności osoby, a nie w jedności natury, to nie musimy zgadzać się z tymi, którzy uważają że Bóg nie jest ponad wszystkimi rzeczami, nazywając Go duszą świata albo czymś podobnym.

6. Chociaż, jak wskazywano w szóstym zarzucie, odnośnie do wcielenia Boga powstały błędy, to jednak jest oczywiste, że liczniejsze błędy upadły po Wcieleniu. Podobnie bowiem jak ze względu na naturę stworzeń, które mogą być ułomne, z tego, co stworzyła dobroć Boża, wynikły pewne złe skutki, tak też nie jest niczym dziwnym, jeśli z powodu słabości ludzkiego umysłu po objawieniu prawdy boskiej powstały jakieś błędy. A jednak te błędy zaprawiły umysły wiernych w pilniejszym badaniu i pojmowaniu prawdy Bożej, tak samo jak zło zdarzające się wśród stworzeń Bóg kieruje do jakiegoś dobra.

7. Chociaż wszelkie dobro stworzone wydaje się małe w porównaniu z dobrocią Bożą, to jednak ponieważ wśród rzeczy stworzonych nie może być niczego większego niż zbawienie stworzenia rozumnego, które polega na uczestnictwie w dobroci Bożej, a skutkiem Wcielenia było zbawienie ludzkie - więc korzyść z Wcielenia nie była dla świata niewystarczająca, jak przedstawiał siódmy zarzut. Poza tym, nie musiało stąd wynikać, że wszyscy ludzie dostąpią zbawienia przez wcielenie Boga, lecz tylko ci, którzy przyłączyli się do Wcielenia przez wiarę i sakramenty. Moc wcielenia Boga wystarcza wprawdzie do zbawienia wszystkich ludzi, lecz to, że nie wszyscy są dzięki niej zbawieni, bierze się z braku gotowości, mianowicie, iż nie chcą przyjąć w sobie owoców Wcielenia przez to, że nie należą do Boga wcielonego przez wiarę i miłość. Ludziom nie została bowiem odebrana wolność woli, za sprawą której mogą należeć lub nie należeć do Boga wcielonego; inaczej dobro człowieka byłoby wymuszone i wskutek tego przestałoby być zasługujące i chwalebne.

8. Wcielenie Boga zostało objawione ludziom za pośrednictwem wystarczających znaków. Nie ma bowiem właściwszego sposobu objawienia boskości niż przez to, co jest właściwe Bogu. Jest zaś właściwe Bogu, że może zmieniać prawa natury, sprawiając coś ponad naturą, której jest Twórcą. A zatem tego, że coś pochodzi od Boga, najstosowniej dowodzą dzieła, które przewyższają prawa natury, na przykład przywracanie wzroku niewidomym, oczyszczanie trędowatych, wskrzeszanie umarłych. A tego rodzaju dzieł dokonał Chrystus. Dlatego, gdy Go pytano: „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy innego mamy oczekiwać?" [Mt 11,3], za pomocą tych dzieł dowiódł swego bóstwa, mówiąc: „Ślepi widzą, chromi chodzą głusi słyszą" itd. [Mt 11,5]. Nie było zaś konieczne stworzenie innego świata, gdyż nie wymagała tego ani mądrość Boża, ani natura rzeczy. Gdyby zaś ktoś powiedział, jak to przedstawiał ósmy zarzut, iż czytamy o podobnych cudach dokonywanych też przez innych ludzi, to jednak należy zauważyć, że Chrystus czynił je w sposób inny i bardziej odpowiedni dla Boga. Czytamy bowiem, że inni

czynili cuda, modląc się, Chrystus zaś rozkazując, jakby własną mocą I nie tylko sam je czynił, lecz również innym dał moc czynienia podobnych i jeszcze większych cudów; czynili je oni tylko dzięki samemu wezwaniu imienia Chrystusa. Chrystus dokonywał nie tylko cielesnych, lecz także duchowych cudów, które są o wiele większe; mianowicie: przez Chrystusa i gdy wezwano Jego imienia, dany był Duch Święty, który rozpalił serca pragnieniem miłości Boga i w jednej chwili napełnił umysły poznaniem rzeczy Bożych oraz prostym ludziom dał wymowę, aby ogłaszali ludziom Bożą prawdę. Tego rodzaju dzieła, których nikt, kto jest tylko człowiekiem, nie mógł dokonać, są wyraźnymi znakami bóstwa Chrystusa. Dlatego Apostoł mówi w Liście do Hebrajczyków [2,3—4], że zbawienie ludzi, „głoszone na początku przez Pana, zostało u nas potwierdzone przez tych, którzy je słyszeli, a Bóg poświadczał je znakami i cudami, i udzielaniem różnych [darów] Ducha Świętego".

9. Chociaż Wcielenie było konieczne dla zbawienia całej ludzkości, to jednak Bóg nie musiał się wcielać od początku świata, jak podaje dziewiąty zarzut. Po pierwsze dlatego, że wcielony Bóg miał przynieść ludziom lekarstwo przeciw grzechom, jak wiemy z tego, co powiedziano wyżej [IV, 54]. A człowiekowi nie można z pożytkiem podawać lekarstwa przeciw grzechowi, jeśli wcześniej nie uzna swej ułomności, by w ten sposób

dzięki pokorze i nie ufając sobie, człowiek pokładał nadzieję w Bogu, który jedynie może uleczyć z grzechu, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 54; III, 157], Mógł zaś człowiek żywić zuchwałe przekonanie o swej wiedzy i mocy. Należało więc przez jakiś czas pozostawić go samemu sobie, by doświadczył, że nie potrafi sam się zbawić ani wiedzą przyrodzoną gdyż zanim nastał czas spisanego prawa człowiek wykroczył przeciwko prawu natury, ani własną mocą skoro poznawszy dzięki prawu, co jest grzechem, nadal grzeszył z powodu słabości. Wobec tego człowiekowi, który już utracił przekonanie o swojej wiedzy i mocy, przez wcielenie Chrystusa należało dać wreszcie skuteczną pomoc przeciw grzechowi, mianowicie łaskę Chrystusa, którą zostałby zarówno pouczony w wątpliwościach, aby nie błądził w poznaniu, jak też umocniony

229

w walce z pokusami, aby nie upadł z powodu słabości. Tak więc rozróżniamy trzy okresy dziejów rodzaju ludzkiego: pierwszy, zanim nastało Prawo, drugi, gdy podlegał Prawu, trzeci, gdy podlega łasce. A dalej, wcielony Bóg dał ludziom doskonałe pouczenia i nakazy. Natura ludzka wymaga zaś tego, by człowiek nie od razu osiągał doskonałość, lecz był do niej prowadzony przez rzeczy niedoskonałe; widzimy to w nauczaniu dzieci, które najpierw poucza się o rzeczach najniższych, gdyż nie są zdolne od początku rozumieć rzeczy doskonałych. I tak samo, gdyby tłumowi opowiadano rzeczy niesłychane i wielkie, ludzie nie zrozumieliby tego od razu, gdyby wcześniej nie zostali przygotowani przez jakieś mniejsze rzeczy. Wobec tego było rzeczą odpowiednią, by w tym, co dotyczy zbawienia, rodzaj ludzki otrzymał na początku łatwe i proste pouczenia za pośrednictwem Patriarchów, Prawa i Proroków, a w końcu, gdy wypełni się czas, by głoszono na ziemi doskonałą naukę Chrystusa, według słów Apostoła w Liście do Galatów 4, [4]: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg na ziemię Syna swego". Powiedziano tam również, że „Prawo było naszym wychowawcą w Chrystusie, lecz już nie jesteśmy poddani wychowawcy" [Ga 3,24-25]. Ponadto, należy zauważyć, że podobnie jak przybycie wielkiego króla winno być poprzedzone przez wysłanników, którzy przygotują poddanych na przyjęcie króla ze czcią, tak też przybycie Boga na ziemię należało poprzedzić wieloma rzeczami, które przygotowałyby ludzi na przyjęcie Boga wcielonego. Dokonało się to wówczas, gdy wcześniejsze obietnice i pouczenia przysposobiły ludzkie umysły, by łatwiej uwierzono Temu, który wcześniej był zapowiedziany, i by ze względu na dawne obietnice przyjęto Go żarliwiej.

10. Chociaż przyjście Boga wcielonego na świat było bardzo potrzebne dla zbawienia ludzkiego, to jednak nie było konieczne, żeby Bóg pozostał z ludźmi do końca świata, jak twierdził dziesiąty zarzut. Sprzeciwiałoby się to bowiem czci, którą ludzie winni byli okazywać wcielonemu Bogu. Widząc Go bowiem w ciele, podobnego innym ludziom, nie uważaliby, że jest kimś od nich większym. Lecz gdy po cudach, jakie na ziemi uczynił, usunął się spośród nich,

230

ludzie zaczęli oddawać Mu większą cześć. Z tego powodu również swoim uczniom nie dał pełni Ducha Świętego, dopóki wśród nich przebywał, z tej racji, że Jego nieobecność lepiej przygotowała ich na przyjęcie darów duchowych. Dlatego sam powiedział do nich: „Jeśli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was; a jeśli odejdę, poślę Go do was" [J 16,7],

11. Bóg nie musiał przyjąć ciała niepodlegającego cierpieniu i nieśmiertelnego, jak twierdził jedenasty zarzut, lecz raczej podległe cierpieniu i śmiertelne. Po pierwsze, kiedy ludzie poznali dobrodziejstwo Wcielenia, było rzeczą konieczną by przez to rozpalili się miłością Bożą. Dla ukazania prawdziwości Wcielenia potrzeba zaś było, żeby przyjął ciało podobne do ciała innych ludzi, mianowicie podległe cierpieniu i śmiertelne. Gdyby bowiem przyjął ciało niepodlegające cierpieniu i nieśmiertelne, wydawałoby się ludziom, którzy nie znali takiego ciała, że jest ono zjawą a nie prawdziwym ciałem. Po drugie, było konieczne, żeby Bóg przyjął ciało dla zadośćuczynienia za grzechy rodzaju ludzkiego. Zdarza się zaś czasem, że jeden człowiek czyni zadość za drugiego, jak to wykazano w trzeciej księdze [III, 158], dobrowolnie przyjmując karę należną drugiemu, choć jemu się ona nie należy. A karą wynikającą z grzechu rodzaju ludzkiego jest śmierć i inne cierpienia obecnego życia, jak wyżej powiedzieliśmy [IV, 50], Dlatego również Apostoł mówi w Liście do Rzymian [5,12]: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć". Trzeba więc było, żeby Bóg przyjął bez grzechu ciało podległe cierpieniom i śmiertelne, by w ten sposób, cierpiąc i umierając, zadośćuczynić za nas i zgładzić grzech. To właśnie mówi Apostoł w Liście do Rzymian [8,3]: „Bóg posłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego", to znaczy mającego ciało podobne do ciał grzeszników, a więc podległe cierpieniom i śmiertelne; i dodaje: „I z powodu grzechu potępił grzech w ciele", to znaczy, że przez karę, którą w swym ciele poniósł za nasze grzechy, zgładził nasze grzechy. Po trzecie, dzięki temu, że miał ciało podległe cierpieniom i śmiertelne, dał nam przekonujący przykład cnoty, mężnie przezwyciężając cielesne

doznania i czyniąc z nich cnotliwy użytek. Po czwarte, fakt, że Jego podległe cierpieniom i śmiertelne ciało przeszło w stan, w którym nie podlega cierpieniom i jest nieśmiertelne, wzmaga w nas nadzieję nieśmiertelności; możemy ufać, że tak samo będzie z nami, którzy mamy ciało podległe cierpieniom i śmiertelne. Gdyby natomiast od początku przyjął ciało niezdolne do cierpienia i nieśmiertelne, nie dałby tym, którzy doświadczają w sobie cierpienia i śmiertelności, sposobności do nadziei na nieśmiertelność. Również posłannictwo pośrednika wymagało, żeby miał ciało takie, jak my - podległe cierpieniu i śmiertelne - a moc i chwałę taką jak Bóg, aby wziąwszy od nas to, co miał wspólnie z nami, mianowicie śmierć i cierpienie, przywiódł nas do tego, co wspólne Jemu i Bogu. Był bowiem pośrednikiem, który miał połączyć nas z Bogiem.

12. Tak samo nie byłoby rzeczą pożyteczną aby wcielony Bóg prowadził na tym świecie dostatnie życie, wyróżnione zaszczytami czy dostojeństwami, jak wnioskował dwunasty zarzut. Po pierwsze, gdyż przyszedł na świat po to, by umysły ludzi oddane rzeczom ziemskim oderwać od tych rzeczy i wznieść ku Bogu. Chcąc zatem swym przykładem pociągnąć ludzi do pogardy dla bogactw i światowych pragnień, musiał wieść na tym świecie życie ubogie i ukryte. Po drugie, gdyby opływał w dostatki i miał jakieś wysokie godności, wówczas to, co czynił jako Bóg, przypisywano by raczej władzy ziemskiej niż mocy boskiej. Dlatego najskuteczniejszym dowodem Jego boskości było to, że bez pomocy władzy ziemskiej cały świat przemienił na lepsze.

13. Stąd również wynika odpowiedź na zarzut trzynasty.

14. Nie jest czymś dalekim od prawdy to, że wcielony Syn Boży poniósł śmierć posłuszny nakazowi Ojca, jak uczy Apostoł [zob. Flp 2,8], Nakazy Boże odnoszą się bowiem, gdy chodzi o ludzi, do aktów cnoty; im zaś doskonalej wykonuje ktoś akty cnót, tym większe posłuszeństwo okazuje Bogu. Spośród wszystkich cnót największa jest zaś

miłość, do której odnoszą się wszystkie inne. Przeto Chrystus, gdy spełnił akt miłości w sposób najdoskonalszy, okazał Bogu największe posłuszeństwo. Nie ma zaś doskonalszego

aktu miłości nad to, że człowiek z miłości ku drugiemu ponosi nawet śmierć, zgodnie ze słowami samego Pana: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" [J 15,13], Tak więc Chrystus, który poniósł śmierć za zbawienie ludzi i na chwałę Boga Ojca, był w najwyższym stopniu posłuszny Ojcu, spełniając doskonały akt miłości. Nie sprzeciwia się to także Jego boskości, jak utrzymywał zarzut czternasty. Zjednoczenie w osobie dokonało się bowiem w ten sposób, że zostały zachowane właściwości obu natur, boskiej i ludzkiej, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 41], I dlatego, nawet gdy Chrystus doznał śmierci i wszystkiego, co wiąże się z człowieczeństwem. Jego bóstwo pozostało wolne od doznań; chociaż z powodu jedności osoby mówimy, że Bóg został umęczony i umarł. Przykład tego w jakiejś mierze ukazuje się w nas, bo gdy umiera ciało, dusza pozostaje nieśmiertelna.

15. Należy także wiedzieć, że chociaż Bóg nie chce ludzkiej śmierci, jak głosił piętnasty argument, to jednak pragnie cnoty, przez którą człowiek mężnie znosi śmierć i z miłości przeciwstawia się niebezpieczeństwom śmierci. I w ten sposób wola Boga chciała śmierci Chrystusa o tyle, o ile Chrystus przyjął ją z miłości i zniósł mężnie.

16. Z tego wynika, że nie było rzeczą bezbożną i okrutną iż Bóg Ojciec chciał śmierci Chrystusa, jak wnioskował argument szesnasty. Nie przymuszał Go bowiem wbrew Jego woli, lecz upodobał sobie w woli, która sprawiła, że z miłości Chrystus przyjął śmierć. I tę miłość wzbudził w Jego duszy.

17. Podobnie też nie jest rzeczą niewłaściwą twierdzić, że Chrystus chciał ponieść śmierć krzyżową aby okazać pokorę. Jednak prawdą jest, jak twierdził siedemnasty argument, że w Bogu nie ma pokory, ponieważ cnota pokory polega na tym, by człowiek trzymał się swojej miary i nie sięgał do tego, co jest ponad nim, a poddawał się wyższemu od siebie. Jest więc jasne, że Bogu pokora nie może przysługiwać, gdyż nie ma nad Nim nikogo wyższego, lecz On sam jest ponad wszystkim. A jeśli czasami ktoś z pokory poddaje się równemu sobie lub niższemu, to czyni tak, ponieważ tego, kto

bezwzględnie rzecz biorąc jest równy lub niższy, uważa za wyższego od siebie pod pewnym względem. Chociaż więc Chrystusowi pokora nie przysługuje w zakresie natury boskiej, to jednak przysługuje Mu w zakresie natury ludzkiej, a ze względu na Jego bóstwo staje się tym bardziej chwalebna. Godność osoby podnosi bowiem chwałę pokory, na przykład gdy w jakiejś potrzebie człowiek wysoko postawiony znosi coś najgorszego. W człowieku zaś nie może być większej godności niż bycie Bogiem. Stąd najbardziej chwalebna jest pokora człowieka-Boga, gdyż znosił rzeczy hańbiące, które trzeba było cierpieć dla zbawienia ludzi. Ludzie bowiem z powodu swej pychy lubowali się w chwale światowej. Aby więc przemienić ducha ludzkiego, by nie miłował chwały światowej, lecz chwałę boską, zechciał ponieść śmierć - nie jakąkolwiek śmierć, lecz najbardziej hańbiącą. Chociaż bowiem niektórzy ludzie nie boją się śmierci jako takiej, to jednak przeraża ich śmierć hańbiąca. Aby więc i tę śmierć mieli za nic, Chrystus dodał im ducha przykładem swojej śmierci.

18. A chociaż ludzie mogli się nauczyć pokory dzięki słowom Boga, jak podawał osiemnasty zarzut, to jednak do działania pobudzają bardziej czyny niż słowa. Czyny zaś pobudzają tym skuteczniej, im bardziej jesteśmy przekonani o dobroci tego, kto je wykonuje. Chociaż więc mamy wiele przykładów pokory innych ludzi, to jednak było czymś najbardziej potrzebnym, by człowieka pobudził przykład człowieka-Boga, o którym wiemy, że mylić się nie może, i którego pokora jest tym cudowniejsza, im wspanialszy jest majestat.

19. Na podstawie powyższego jest też jasne, że trzeba było, aby Chrystus poniósł śmierć, nie tylko po to, by dać przykład pogardy śmierci z miłości do prawdy, ale także po to, by oczyścić innych z grzechów. Dokonało się to w ten sposób, że Ten, który nie miał grzechu, zechciał ponieść śmierć należną za grzech, by przyjąć na siebie karę należną innym i zadośćuczynić za innych. A chociaż do odpuszczenia grzechów wystarcza sama tylko łaska Boża, jak twierdził dziewiętnasty argument, to jednak przy odpuszczaniu grzechu wymaga się także czegoś ze strony tego, komu grzech się

odpuszcza, a mianowicie, by zadośćuczynił temu, kogo obraził. A ponieważ nie mogą tego uczynić za siebie inni ludzie, więc za wszystkich zadośćuczynił Chrystus, ponosząc śmierć dobrowolnie, z miłości.

20. A chociaż karząc za grzechy, należy karać tego, kto zgrzeszył, jak mówi dwudziesty argument, to jednak gdy chodzi o zadośćuczynienie, karę może ponosić jeden za drugiego. Gdy bowiem wymierza się karę za grzech, ocenia się złość tego, kto otrzymuje karę. Natomiast w przypadku zadośćuczynienia, gdy ktoś dobrowolnie przyjmuje karę, aby przejednać tego, kogo obraził, bierze się pod uwagę miłość i dobroć zadośćczyniącego, a widać ją najlepiej właśnie wtedy, gdy ktoś bierze na siebie karę za drugiego. I dlatego Bóg przyjmuje zadośćuczynienie, jakiego dokonuje jeden za drugiego, jak to ukazaliśmy już w trzeciej księdze [III, 158],

21. Za cały rodzaj ludzki, jak powyżej wykazaliśmy [IV, 54], nie mógł zadośćuczynić ktoś, kto jest tylko człowiekiem. Nie mógł tego dokonać również anioł, jak twierdził dwudziesty pierwszy argument. Chociaż bowiem anioł jest potężniejszy od człowieka pod względem pewnych właściwości naturalnych, to jednak jest mu równy, jeżeli chodzi o uczestnictwo w szczęśliwości, do której zadośćuczynienie miało doprowadzić. A ponadto godność człowieka nie zostałaby przywrócona w pełni, gdyby zadośćuczynienie zawdzięczał aniołowi.

22. Powinniśmy wiedzieć, że śmierć Chrystusa miała moc zadość- czyniącą dzięki Jego miłości, która sprawiła, że dobrowolnie poniósł śmierć, a nie z powodu nieprawości oprawców, którzy zadając Mu śmierć, zgrzeszyli. Grzechu bowiem nie gładzi się grzechem, jak podawał zarzut dwudziesty drugi.

23. Chociaż śmierć Chrystusa stanowi zadośćuczynienie za grzech, to jednak nie musiał umierać tyle razy, ile razy ludzie grzeszą jak wnioskował zarzut dwudziesty trzeci. Śmierć Chrystusa była bowiem wystarczająca, aby zadośćuczynić za grzechy wszystkich - i z powodu niezwykłej miłości, z której poniósł śmierć, i ze względu na godność dokonującej zadośćuczynienia osoby, która była

Bogiem i człowiekiem. Jest zaś jasne także w sprawach ludzkich, że im osoba jest wyżej postawiona, tym za większą uważa się karę, którą ponosi, czy to odnośnie do pokory i

miłości cierpiącego karę, czy też odnośnie do winy wymierzającego ją.

24. Śmierć Chrystusa była wystarczającym zadośćuczynieniem za grzech całego rodzaju ludzkiego. Chociaż bowiem Chrystus umarł tylko w ludzkiej naturze, jak twierdził dwudziesty czwarty argument, to jednak Jego śmierć jest drogocenna ze względu na godność osoby ponoszącej mękę, czyli Osoby Syna Bożego. Albowiem - co powiedzieliśmy powyżej [w tym rozdziale, ad 14; III, 158] - jak jest większą zbrodnią obraza osoby mającej większą godność, tak jest oznaką większej cnoty i miłości, gdy osoba wyżej postawiona dobrowolnie ponosi mękę za innych.

25. Chociaż Chrystus przez swoją śmierć wystarczająco zadośćuczynił za grzech pierworodny, to jednak nie jest rzeczą niesłuszną jak twierdził dwudziesty piąty zarzut, by kary wynikające z grzechu pierworodnego ciążyły dalej na wszystkich, którzy stają się także uczestnikami odkupienia Chrystusowego. Jest bowiem rzeczą odpowiednią i pożyteczną by kara pozostała, nawet gdy wina została usunięta. Po pierwsze, żeby wierni, jako członki ciała, upodobnili się do Chrystusa, jako do Głowy. Jak więc Chrystus najpierw zniósł wiele cierpień i w ten sposób doszedł do chwały nieśmiertelności, tak wypadało, aby Jego wierni najpierw zostali poddani cierpieniom i w ten sposób doszli do nieśmiertelności, nosząc jak gdyby w sobie oznaki męki Chrystusowej, by osiągnąć podobieństwo do Jego chwały, jak powiada Apostoł w Liście do Rzymian [8,17]: „[Jesteśmy] dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa. Jeśli wspólnie z Nim cierpimy, to po to, abyśmy razem z Nim zostali uwielbieni". Po drugie dlatego, że gdyby ludzie przychodzący do Jezusa natychmiast otrzymywali nieśmiertelność i wolność od cierpień, to wielu przychodziłoby bardziej dla zysków materialnych niż dla dóbr duchowych. A to jest przeciwne zamiarom Chrystusa, który przyszedł na świat po to, aby odwrócić ludzi od przywiązania do rzeczy materialnych, a pociągnąć do rzeczy duchowych. Po

trzecie dlatego, że gdyby przychodzący do Chrystusa natychmiast stali się nieśmiertelni i wolni od cierpień, to zostaliby w pewien sposób zmuszeni do przyjęcia wiary w Niego. I tak zasługa wiary byłaby mniejsza.

26. Chociaż Chrystus swoją śmiercią w wystarczający sposób zadośćuczynił za grzechy rodzaju ludzkiego, jak podawał dwudziesty szósty zarzut, to jednak każdy powinien szukać lekarstw służących jego własnemu zbawieniu. Śmierć Chrystusa jest bowiem powszechną przyczyną zbawienia, tak jak grzech pierwszego człowieka był powszechną przyczyną potępienia. Powszechną przyczynę należy zaś zastosować do każdego z osobna, by uzyskał skutek z niej wynikający. A więc skutek grzechu pierwszego rodzica przechodzi na wszystkich przez cielesne zrodzenie, zaś skutek śmierci Chrystusa rozciąga się na wszystkich przez odrodzenie duchowe, dzięki któremu człowiek zostaje w jakiś sposób włączony i wcielony w Chrystusa. Dlatego wszyscy powinni starać się o odrodzenie dzięki Chrystusowi i o przyjęcie innych lekarstw, w których działa moc śmierci Chrystusa.

Wynika stąd, że zbawienie nie spływa od Chrystusa na ludzi przez przekazywanie natury, lecz dzięki wysiłkowi dobrej woli, przez którą człowiek łączy się z Chrystusem. Wynika stąd, że to, co każdy człowiek otrzymuje od Chrystusa, jest jego osobistym dobrem. Dlatego to dobro nie przechodzi na potomstwo, tak jak grzech pierwszego rodzica, który jest przekazywany wraz z naturą. Stąd bierze się, że chociaż rodzice uwolnieni są przez Chrystusa od grzechu pierworodnego, to jednak nie jest czymś

niewłaściwym, że ich dzieci rodzą się w grzechu pierworodnym i potrzebują zbawienia przez sakramenty, jak wnioskował dwudziesty siódmy zarzut[93].

Na podstawie tego, co powiedziano wyżej, staje się więc w jakiejś mierze jasne, że to, co wiara katolicka głosi o tajemnicy Wcielenia, nie jest ani niemożliwe, ani niewłaściwe.

93 W rozdziale 53 nie ma zarzutu 27.

237

Rozdział 56
KONIECZNOŚĆ SAKRAMENTÓW

Ponieważ, jak już zostało powiedziane [IV, 55, ad 26], śmierć

Chrystusa jest powszechną przyczyną ludzkiego zbawienia - przyczyna powszechna musi zaś wywierać wpływ na każdy skutek - ludziom trzeba było dać jakieś lekarstwo, dzięki któremu dobrodziejstwa śmierci Chrystusa stałyby się dla nich w pewien sposób dostępne. Za takie lekarstwo uważa się sakramenty Kościoła.

Owo lekarstwo należało zaś przekazać za pomocą jakichś znaków widzialnych. Po pierwsze dlatego, że jak o inne rzeczy, tak i o człowieka Bóg troszczy się stosownie do jego naturalnych właściwości [zob. III, 111; III, 119]. Jest zaś właściwością człowieka, że do poznania rzeczy duchowych i umysłowych prowadzą go z natury rzeczy zmysłowe. Zatem ludziom należało dać lekarstwo duchowe, używając znaków postrzegalnych zmysłowo.

Po drugie dlatego, że narzędzia powinny być dostosowane do pierwszej przyczyny. Otóż pierwszą i powszechną przyczyną zbawienia człowieka jest Słowo Wcielone, jak wiadomo z wcześniejszych rozważań [IV, 55], Było więc czymś odpowiednim, by lekarstwo, przez które moc przyczyny powszechnej dosięga ludzi, było podobne do tej przyczyny, tak mianowicie, by moc Boża działała w nich niewidzialnie przy użyciu znaków widzialnych.

Po trzecie dlatego, że człowiek popadł w grzech, przywiązując się w niewłaściwy sposób do rzeczy widzialnych. Żeby więc nie sądzono, iż rzeczy widzialne są złe ze swej natury, i z tego względu, że wiązanie się z nimi jest grzechem, było rzeczą odpowiednią aby właśnie przez rzeczy widzialne ludzie otrzymali lekarstwo zbawienia, by w ten sposób stało się jasne, iż rzeczy widzialne, jako stworzone przez Boga, są dobre ze swej natury; stają się jednak szkodliwe dla ludzi, o ile się do nich przywiązują w sposób nieuporządkowany, zbawienne zaś, gdy korzystają z nich w sposób uporządkowany.

Przez to obala się błąd pewnych heretyków, którzy pragną pozbawić sakramenty Kościoła wszystkich takich znaków widzialnych.

238

I nie jest to dziwne, gdyż są oni zdania, że wszystkie rzeczy widzialne są złe ze swej natury i pochodzą od złego twórcy; to jednak odrzuciliśmy w drugiej księdze [II, 44; II, 41; por. III, 7],

Nie jest też niczym niewłaściwym, że zdrowia duchowego udziela się poprzez rzeczy widzialne i cielesne, ponieważ są one swego rodzaju narzędziami Boga wcielonego i umęczonego; narzędzie zaś nie działa mocą swej natury, lecz mocą głównego działającego, który go używa do działania. Tak więc również tego rodzaju rzeczy

widzialne dają zdrowie duchowe nie dzięki właściwości swej natury, lecz z ustanowienia samego Chrystusa, z którego to ustanowienia otrzymują moc narzędzi.

Rozdział 57 <<
PODZIAŁ NA SAKRAMENTY STAREGO I NOWEGO PRAWA

Następnie należy rozważyć, że skoro te widzialne sakramenty czerpią swą skuteczność z męki Chrystusa i że ją w pewien sposób przedstawiają to muszą one być takie, aby odpowiadały zbawieniu dokonanemu przez Chrystusa. Otóż owo zbawienie przed wcieleniem i śmiercią Chrystusa było obiecane, ale nie dane; dokonało go dopiero Słowo wcielone i umęczone. Zatem sakramenty poprzedzające wcielenie Chrystusa musiały oznaczać i w pewien sposób obiecywać zbawienie, zaś sakramenty, które nastąpiły po męce Chrystusa, muszą ludziom dawać zbawienie, a nie tylko wskazywać za pomocą znaków.

W tym względzie nie zgadzamy się z poglądem Żydów, którzy sądzą iż sakramenty Prawa - z tego względu, że zostały ustanowione przez Boga - mają być zachowywane zawsze, skoro Bóg nie żałuje tego, co uczynił, ani się nie zmienia. Jednak o zmianie czy żalu nie ma mowy w przypadku, gdy ktoś udziela różnych rzeczy, dostosowując się do czasu, jak na przykład ojciec rodziny daje inne

pouczenia synowi, gdy jest małym dzieckiem, a inne, gdy jest już dorosły. Stosownie do tego Bóg dał inne sakramenty i przykazania przed Wcieleniem, by oznaczały rzeczy przyszłe, a inne po Wcieleniu, by ukazywały rzeczy teraźniejsze i przypominały przeszłe.

Jeszcze bardziej niedorzeczny jest błąd nazareńczyków i ebionitów[94], którzy twierdzili, że sakramenty Prawa należy zachowywać łącznie z Ewangelią - ponieważ taki błąd prowadzi do swego rodzaju sprzeczności. Gdy bowiem zachowują sakramenty Ewangelii, wyznają że Wcielenie i inne tajemnice Chrystusa już się wypełniły, gdy zaś zachowują równocześnie sakramenty Prawa, wyznają, że dopiero się wypełnią.

Rozdział 58
LICZBA SAKRAMENTÓW NOWEGO PRAWA

Ponieważ zaś, jak powiedzieliśmy [IV, 56], lekarstwa zbawienia duchowego zostały dane człowiekowi przy użyciu znaków widzialnych, było również rzeczą słuszną by lekarstwa służące życiu duchowemu zostały wyodrębnione na podobieństwo do życia cielesnego.

W życiu cielesnym występuje zaś dwojaki porządek: z jednej strony są ci, którzy dają innym życie cielesne i nim kierują a z drugiej ci, którzy otrzymują życie cielesne i są kierowani.

Otóż do życia cielesnego i naturalnego są bezwzględnie potrzebne trzy rzeczy, a czwarta przypadłościowo. Po pierwsze, każda rzecz musi otrzymać życie przez wydanie na świat, czyli narodzenie; po drugie, przez wzrost musi dojść do odpowiedniej wielkości i siły; po trzecie, aby zachować życie otrzymane przez zrodzenie i aby rosnąć, nieodzowny jest pokarm. Te właśnie rzeczy są potrzebne bezwzględnie do życia naturalnego, gdyż bez nich życie cielesne nie może się rozwijać; dlatego też duszy wegetatywnej, będącej za-

94 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 9-10 (PL 42, 27-28).

sadą życia, przypisuje się trzy naturalne władze, mianowicie władzę rozrodczą, wzrostu i odżywiania. Ale ponieważ w życiu cielesnym zdarzają się przeszkody, polegające na tym, że istota żyjąca choruje, przypadłościowo jest potrzebne jeszcze coś czwartego, a mianowicie uzdrowienie chorej istoty żyjącej.

Tak samo więc i w życiu duchowym na pierwszym miejscu są narodziny duchowe - przez chrzest; na drugim wzrost duchowy, prowadzący do doskonałej mocy - przez sakrament bierzmowania; na trzecim zaś pokarm duchowy - przez sakrament Eucharystii. Pozostaje czwarta rzecz, a mianowicie uzdrowienie duchowe, które albo dokonuje się tylko w duszy-przez sakrament pokuty, albo, jeśli to będzie pożyteczne, z duszy przechodzi na ciało - przez ostatnie namaszczenie. Powyższe rzeczy odnoszą się więc do tych, którzy rodzą się do życia duchowego i w nim trwają.

Tych zaś, którzy dają innym życie cielesne i nim kierują, ujmuje się dwojako: ze względu na pochodzenie naturalne - co należy do rodziców, i ze względu na władzę w państwie, dzięki której ludzie żyją w pokoju - i to należy do królów i książąt.

Tak samo jest więc również w życiu duchowym. Niektórzy bowiem rodzą do życia duchowego i dbają o nie, wykonując jedynie posługę duchową do czego odnosi się sakrament święceń kapłańskich; inni zaś wykonują zarazem posługę cielesną i duchową, i dzieje się to dzięki sakramentowi małżeństwa, przez który mężczyzna i kobieta łączą się, by wydać na świat potomstwo i wychować je, by czciło Boga.

Rozdział 59
CHRZEST

Zgodnie z powyższym można wyjaśnić, co jest właściwym skutkiem i odpowiednią materią każdego z sakramentów.

Najpierw, jeżeli chodzi o zrodzenie duchowe, które się dokonuje przez chrzest, należy zauważyć, że zrodzenie istoty żyjącej jest

pewną przemianą od braku życia ku życiu. Człowiek zaś u swego początku jest pozbawiony życia duchowego przez grzech pierworodny, jak wyżej powiedziano [IV, 50; IV, 52]; także wszelkie inne późniejsze grzechy odwodzą od życia. Zatem chrzest, będący zrodzeniem duchowym, musiał mieć taką moc, by zgładzić zarówno grzech pierworodny, jak i wszystkie popełnione grzechy uczynkowe.

A ponieważ znak widzialny sakramentu powinien być odpowiedni do wyrażenia duchowego skutku sakramentu, w rzeczach cielesnych zaś brud najłatwiej i najczęściej zmywa się wodą dlatego jest rzeczą właściwą by chrztu udzielano przy pomocy wody, uświęconej Słowem Bożym.

Ponieważ zaś zrodzenie jednego jest zniszczeniem drugiego, a to, co się rodzi, traci poprzednią formę i towarzyszące jej właściwości, dlatego chrzest, który jest zrodzeniem duchowym, nie tylko musi usuwać grzechy, które sprzeciwiają się życiu duchowemu, ale także wszelkie piętno grzechów *(peccatorum reatus).* Stąd też chrzest nie tylko obmywa z winy *(culpa),* ale także uwalnia od jakiejkolwiek należnej kary (*reatuspoenae).* Dlatego na ochrzczonych nie nakłada się obowiązku zadośćuczynienia za grzechy.

Podobnie, gdy przez zrodzenie dana rzecz otrzymuje formę, otrzymuje zarazem działanie wynikające z tej formy i właściwe dla niej miejsce; ogień wszak, gdy tylko powstanie, dąży do góry jako do właściwego sobie miejsca. Skoro więc chrzest jest zrodzeniem duchowym, ochrzczeni od razu są zdolni do czynności duchowych, na przykład do przyjmowania pozostałych sakramentów i innych tego rodzaju czynności; od razu też należy im się miejsce właściwe dla życia duchowego, mianowicie wieczna szczęśliwość. Dlatego ochrzczeni, gdyby spotkała ich śmierć, natychmiast zostają przyjęci do szczęśliwości. Stąd mówi się, że „chrzest otwiera bramę niebios"[95].

Należy też zauważyć, że jedna rzecz rodzi się tylko raz. Skoro więc chrzest jest duchowym zrodzeniem, człowieka wolno chrzcić tylko raz.

95 Zob. Beda Czcigodny, *In Lucae Evangelium expositio* I, 3 [Łk 3, 21] (PL 92, 358).

242

Jest też jasne, że skażenie, które weszło na świat przez Adama, dotyka człowieka tylko raz. Dlatego chrztu, który je przede wszystkim ma usunąć, nie powinno się powtarzać. Panuje też zwyczaj, iż rzeczy raz poświęconej, dopóki trwa, nie powinno się powtórnie poświęcać, aby poświęcenie nie wydawało się nieskuteczne. Skoro zatem chrzest jest swego rodzaju poświęceniem ochrzczonego człowieka, nie powinno się go powtarzać. W ten sposób usuwa się błąd donatystów, czy też „chrzczących powtórnie"[96].

Rozdział 60 <<
BIERZMOWANIE

Doskonałość mocy duchowej polega w ścisłym sensie na tym, że człowiek ma odwagę wyznawać wobec każdego wiarę w Chrystusa, i nie powstrzymuje go od tego ani wstyd, ani strach - albowiem męstwo usuwa nieuporządkowany lęk. Wobec tego sakrament, przez który odrodzony otrzymuje moc duchową, czyni go jakby szermierzem wiary Chrystusowej. A ponieważ walczący pod dowództwem jakiegoś księcia noszą jego oznaki, tych, którzy otrzymują sakrament bierzmowania, opatruje się znakiem Chrystusa, a mianowicie znakiem krzyża, na którym On walczył i zwyciężył. Kładzie się go na ich czole, na znak, że nie wstydzą się publicznie wyznawać wiary w Chrystusa.

Owego naznaczenia dokonuje się mieszaniną oleju i balsamu, którą zwie się krzyżmem - i nie bez racji. Olej bowiem symbolizuje moc Ducha Świętego, i z tego powodu także Chrystusa nazywa się Namaszczonym[97] [zob. np. Ps 45,8; Iz 61,1; Łk 4,18], a od Chrystusa bierze się nazwa chrześcijan[98] [zob. Dz 11,26], jako

96 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 69 (PL 42, 44).
97 Albo: „namaszczonym Duchem Świętym".
98 W języku łacińskim: *chrisma* (krzyżmo) - *Christus* - *christiani* („Chrystusowi", czyli chrześcijanie).

243

tych, którzy walczą pod Jego wodzą Balsam zaś, z racji pięknego zapachu, wskazuje na dobrą sławę, jaką winni się cieszyć ci, którzy przebywają wśród mieszkańców świata, by publicznie wyznawać wiarę w Chrystusa, wyprowadzeni z ukrytego wnętrza Kościoła jak gdyby na pole walki.

Słusznie też udzielają tego sakramentu tylko biskupi, którzy są w pewien sposób dowódcami wojska Chrystusowego; albowiem także w świeckim wojsku do dowódcy należy wybieranie i werbowanie do służby wojskowej. Dlatego też nakłada się na nich ręce, aby zaznaczyć, że otrzymują moc od Chrystusa.

Rozdział 61
EUCHARYSTIA

Jak zaś życie cielesne potrzebuje pokarmu cielesnego - nie tylko dla wzrostu ilościowego, lecz także dla utrzymania natury ciała, aby przez ciągłe zużywanie nie uległo całkowitemu rozpadowi, a jego moc nie zanikła - tak i w życiu duchowym potrzebny jest pokarm duchowy, by odrodzeni trwali w cnotach i wzrastali.

A ponieważ, jak powiedzieliśmy [IV, 56], jest czymś odpowiednim, że skutki duchowe daje się nam na podobieństwo rzeczy widzialnych, dlatego pokarm duchowy otrzymujemy pod postacią rzeczy, których ludzie używają powszechnie jako pokarmu dla ciała. Takim rzeczami są chleb i wino. I dlatego sakrament Eucharystii otrzymujemy pod postaciami chleba i wina.

Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że wśród rzeczy cielesnych inny jest związek rodzącego ze zrodzonym, a inny pokarmu z karmionym. Wszak rodzący i zrodzony nie muszą być zjednoczeni co do substancji, lecz tylko co do podobieństwa i mocy, natomiast pokarm musi się połączyć co do substancji z karmionym. Aby więc skutki duchowe odpowiadały znakom cielesnym, tajemnica Słowa wcielonego w inny sposób łączy się z nami we chrzcie, który jest

duchowym odrodzeniem, a w inny sposób w sakramencie Eucharystii, który jest duchowym pokarmem. We chrzcie bowiem Słowo wcielone jest obecne tylko co do mocy, a w sakramencie Eucharystii jest Ono, jak wyznajemy, obecne przez samą swą substancję.

A ponieważ nasze zbawienie osiągnęło pełnię za sprawą męki i śmierci Chrystusa, przez którą Jego krew została oddzielona od ciała, oddzielnie otrzymujemy sakrament Jego ciała pod postacią chleba i sakrament krwi pod postacią wina, by w ten sposób ów sakrament przypominał i wyrażał mękę Pańską. W tym wypełniają się słowa Chrystusa w Ewangelii św. Jana 6, [55]: „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem".

Rozdział 62
BŁĄD NIEWIERZĄCYCH DOTYCZĄCY SAKRAMENTU EUCHARYSTII

Gdy Chrystus powiedział te słowa, niektórzy z uczniów oburzali się i mówili: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?" [J 6,60], Podobnie też przeciw nauce Kościoła podnieśli się heretycy, przecząc jej prawdziwości[99]. Twierdzą bowiem, że ciało i krew Chrystusa nie zawiera się w tym sakramencie realnie, lecz tylko symbolicznie (*significative*). Zgodnie z tym słowa: „To jest ciało moje" [Mt 26,26], które Chrystus wypowiedział, wskazując na chleb, należałoby rozumieć tak, jakby mówił: „To jest symbol albo obraz mojego ciała"; w ten sposób Apostoł powiada w 1 Liście

do Koryntian 10, [4]: „A skałą był Chrystus", to znaczy skała była obrazem Chrystusa. Do tego rozumienia sprowadzają wszystkie podobne wypowiedzi Pisma Świętego.

W swojej interpretacji powołują się na słowa Pana, który chcąc usunąć zgorszenie powstałe wśród uczniów, powiedział o spożywa-

99 Tomasz ma zapewne na myśli Berengariusza z Tours (XI w.), którego wymienia w *Summa theologiae* III, kw. 75, art. 1.

245

niu swego ciała i krwi, jakby wyjaśniając: „Słowa, które wam powiedziałem, są duchem i życiem" [J 6,63], tak jakby to, co powiedział, należało rozumieć nie dosłownie, lecz w sensie duchowym.

Sprzeciw budzą w nich także trudności, jakie zdają się wynikać z tej nauki Kościoła, i z powodu których ta mowa Chrystusa i Kościoła jawi się im jako trudna.

1. Po pierwsze, wydaje się czymś trudnym, w jaki sposób prawdziwe ciało Chrystusa staje się obecne na ołtarzu. W dwojaki bowiem sposób rzecz zaczyna być tam, gdzie jej przedtem nie było: albo przez ruch przestrzenny, albo przez przemianę z czegoś innego. Widać to na przykładzie ognia, który zaczyna być w innym miejscu bądź dlatego, że zostaje w nim zapalony, bądź dlatego, że zostaje do niego zaniesiony. Jest zaś oczywiste, że prawdziwe ciało Chrystusa nie zawsze było na owym ołtarzu, Kościół bowiem wyznaje, że Chrystus w swoim ciele wstąpił do nieba.

Wydaje się zaś niemożliwe, by jakaś rzecz przemieniała się w ciało Chrystusa. Nic bowiem nie zamienia się w coś, co już istnieje, skoro to, w co jakaś rzecz się przemienia, przez taką przemianę zaczyna istnieć. Jest zaś oczywiste, że ciało Chrystusa istniało już wcześniej, bo zostało poczęte w dziewiczym łonie. Nie wydaje się więc możliwe, by ponownie stawało się obecne na ołtarzu przez przemianę z czegoś innego.

Podobnie też nie wydaje się możliwe, by stało się obecne na ołtarzu przez zmianę miejsca, ponieważ każda rzecz, która się porusza ruchem przestrzennym, zaczyna być w jednym miejscu w ten sposób, że przestaje być w drugim, w którym była wcześniej. Trzeba będzie zatem stwierdzić, że gdy Chrystus zaczyna być obecny na ołtarzu, na którym odprawia się sakrament Eucharystii, przestaje być w niebie, do którego wstąpił. Co więcej, żaden ruch przestrzenny nie kończy się w dwóch miejscach równocześnie. Jest zaś oczywiste, że ów sakrament sprawuje się równocześnie na różnych ołtarzach. Nie jest więc możliwe, by ciało Chrystusa zaczynało być na nich obecne za sprawą ruchu przestrzennego.

2. Druga trudność dotyczy miejsca. Dopóki bowiem dana rzecz stanowi całość, jej części nie znajdują się w różnych miejscach.

246

Wiadomo zaś, że w sakramencie Eucharystii chleb i wino są osobno w różnych miejscach. Jeżeli więc ciało Chrystusa jest pod postacią chleba, a krew pod postacią wina, to zdaje się stąd wynikać, że Chrystus nie pozostaje w całości, lecz że zawsze, gdy się sprawuje ten sakrament, Jego krew oddziela się od ciała.

Ponadto. Wydaje się rzeczą niemożliwą by większe ciało zmieściło się w miejscu mniejszego. Jest zaś oczywiste, że prawdziwe ciało Chrystusa jest większe od chleba ofiarowanego na ołtarzu. Wydaje się więc niemożliwe, by prawdziwe ciało Chrystusa było całe i nienaruszone tam, gdzie widzimy chleb. Jeśli zaś nie jest tam całe, lecz tylko

jakaś jego część, to powróci pierwsza trudność, że mianowicie zawsze, gdy się sprawuje ten sakrament, ciało Chrystusa rozdziela się na części.

Co więcej. Jest niemożliwe, by jedno ciało było w wielu miejscach. Jest zaś jasne, że sakrament ten sprawuje się w wielu miejscach. Wydaje się więc niemożliwe, by ciało Chrystusa było prawdziwie obecne w tym sakramencie. Chyba że ktoś by twierdził, że jakąś cząstką jest tu, a inną gdzie indziej. Z tego znowu wynika, że gdy sprawujemy ten sakrament, ciało Chrystusa dzieli się na części, a przecież jego wielkość nie wydaje się wystarczająca, by je podzielić na tyle cząstek, w ilu miejscach się sprawuje ten sakrament.

3. Trzecia trudność odnosi się do tego, co w sakramencie Eucharystii postrzegamy zmysłami. Albowiem nawet po konsekracji w tym sakramencie wyraźnie odczuwamy wszystkie przypadłości chleba i wina, mianowicie barwę, smak, zapach, kształt, wielkość, ciężar, co do których nie możemy się mylić, gdyż „zmysł nie myli się co do właściwych sobie przedmiotów zmysłowych"[100].

Tego rodzaju przypadłości nie mogą zaś być w ciele Chrystusa jako w podmiocie, podobnie też nie mogą być w otaczającym je powietrzu. Skoro bowiem w większości są to przypadłości naturalne, muszą mieć podmiot o określonej naturze, nie takiej jak natura ciała ludzkiego lub powietrza.

100 Zob. Arystoteles, *De anima* III, 3 (427b 11-12).

Nie mogą też istnieć samoistnie, gdyż „istnienie przypadłości polega na istnieniu w czymś"[101].

Poza tym przypadłości, będąc formami, mogą być jednostko- wione tylko przez podmiot. Dlatego bez podmiotu byłyby formami powszechnymi. Wynika więc, że tego rodzaju przypadłości istnieją w swoich określonych podmiotach, to znaczy w substancji chleba i wina. W takim razie w sakramencie Eucharystii jest substancja chleba i wina, a nie substancja ciała Chrystusa, gdyż wydaje się niemożliwe, by dwa ciała były równocześnie.

4. Czwarta trudność dotyczy działania i doznawania, jakie chleb i wino przejawiają zarówno przed, jak i po konsekracji. Wino bowiem, spożywane w dużej ilości, rozgrzewałoby i upijało, a chleb by posilał i odżywiał. Wydaje się też, że gdy się je długo i niedbale przechowuje, wówczas gniją i mogą zostać zjedzone przez myszy, mogą też spłonąć i obrócić się w popiół i dym - a to wszystko nie może się odnosić do ciała Chrystusa, które, jak głosi wiara, jest niepodatne na doznania. Zatem wydaje się niemożliwe, by ciało Chrystusa było obecne substancjalnie w tym sakramencie.

5. Piąta trudność w sposób szczególny zdaje się odnosić do łamania chleba, które jest widoczne dla zmysłów i nie jest możliwe bez podmiotu. Wydaje się też absurdem twierdzenie, że podmiotem podlegającym łamaniu jest ciało Chrystusa. A zatem wydaje się, że w sakramencie Eucharystii nie ma ciała Chrystusa, lecz tylko substancja chleba i wina.

Te oto i inne tego rodzaju argumenty sprawiają, że nauka Chrystusa i Kościoła o tym sakramencie wydaje się trudna.

101 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* V, 7 (1017a 19-22).

Rozdział 63 <<
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH TRUDNOŚCI. NAJPIERW W ODNIESIENIU DO PRZEMIANY CHLEBA W CIAŁO CHRYSTUSA

Chociaż moc Boża działa w sakramencie Eucharystii w sposób bardziej wzniosły i bardziej tajemniczy, niż człowiek mógłby zgłębić, to jednak by nauka Kościoła o tym sakramencie nie wydawała się niewierzącym niemożliwa do przyjęcia, należy spróbować wykazać, że nie ma w niej niczego niemożliwego.

Najpierw więc rozważymy, w jaki sposób prawdziwe ciało Chrystusa staje się obecne w tym sakramencie [por. IV, 62 (1)].

Otóż jest niemożliwe, by się to stało przez ruch przestrzenny ciała Chrystusowego. A to dlatego, że wynikałoby stąd, iż przestaje być ono w niebie za każdym razem, gdy się sprawuje ten sakrament; następnie dlatego, że tego sakramentu nie można by sprawować równocześnie w wielu miejscach, tylko w jednym, skoro jeden ruch przestrzenny może zmierzać tylko do jednego kresu; a także dlatego, że ruch przestrzenny nie może być natychmiastowy, lecz potrzebuje czasu, a konsekracja dokonuje się w ostatniej chwili wypowiadania słów.

Pozostaje zatem stwierdzić, że prawdziwe ciało Chrystusa staje się obecne w tym sakramencie dzięki temu, że substancja chleba przemienia się w substancję ciała Chrystusa, a substancja wina w substancję Jego krwi.
Stąd widać jasno, że fałszywe są poglądy zarówno tych, którzy twierdzą, iż substancja chleba istnieje w tym sakramencie równocześnie z substancją ciała Chrystusowego, jak i tych, którzy utrzymują, że substancja chleba obraca się w nicość lub że rozkłada się do stanu materii pierwszej. Z obydwu wynika bowiem, że ciało Chrystusa może się stać obecne w tym sakramencie tylko za sprawą ruchu przestrzennego, a to jest niemożliwe, jak wykazano. Ponadto, jeżeli substancja chleba istnieje w tym sakramencie równocześnie

z prawdziwym ciałem Chrystusa, to Chrystus powinien był raczej powiedzieć: „Tu jest ciało moje", niż: „To jest ciało moje" - gdyż przez „tu" zostałaby wskazana substancja, którą widzimy, czyli substancja chleba, jeśli pozostaje w sakramencie wraz z ciałem Chrystusa. Podobnie też wydaje się niemożliwe, by substancja chleba całkowicie obracała się w nicość - wiele bowiem ze stworzonej na początku natury cielesnej obróciłoby się już w nicość z powodu częstego odprawiania tej tajemnicy. Nie przystoi też, by w sakramencie zbawienia coś obracało się w nicość. Nie da się także substancji chleba rozłożyć do stanu materii pierwszej, gdyż materia pierwsza nie może istnieć bez formy; chyba że przez materię pierwszą rozumiałoby się pierwsze elementy cielesne. Ale gdyby substancja chleba rozkładała się na nie, musiałoby to być postrzegane przez zmysły, gdyż elementy cielesne są postrzegalne zmysłowo. Mielibyśmy wtedy do czynienia ze zmianą miejsca i cielesną zmianą przeciwieństw, a te nie mogą być natychmiastowe.

Należy jednak wiedzieć, że powyższa przemiana chleba w ciało Chrystusa jest innego rodzaju niż jakakolwiek przemiana naturalna. W każdej bowiem przemianie naturalnej pozostaje podmiot, w którym następują po sobie różne formy: czy to przypadłościowe, na przykład gdy białe zmienia się w czarne, czy substancjalne, na przykład gdy powietrze zmienia się w ogień; dlatego nazywa się je przemianami formalnymi.

Natomiast w przemianie, o której mowa, podmiot przechodzi w podmiot, a przypadłości pozostają dlatego tę przemianę nazywamy substancjalną. W jaki zaś sposób pozostają te przypadłości i dlaczego, zbadamy później [IV, 65],

Teraz należy się zastanowić, w jaki sposób podmiot przemienia się w podmiot. Natura wszak nie potrafi tego uczynić. Każde bowiem działanie natury zakłada istnienie materii, która jednostkuje substancję; stąd natura nie może sprawić, by dana substancja stała się inna substancją na przykład, by ten palec stał się tamtym palcem. Lecz materia podlega mocy Bożej, skoro przez nią jest powoływana do bytu. Dlatego moc Boża może sprawić, by dana substancja jednostkowa przemieniła się w inną uprzednio istniejącą substancję je-

nostkową. Jak bowiem mocą sprawcy naturalnego, którego działanie obejmuje tylko przemianę formy w podmiocie już istniejącym, dana całość przemienia się w inną całość, zmieniając gatunek i formę, na przykład to powietrze zmienia się w ten powstały ogień - tak też mocą Bożą, która nie zakłada istnienia materii, lecz ją stwarza, zarówno ta materia przemienia się w tamtą materię, jak i w rezultacie dana jednostka przemienia się w inną. Zasadą jednostkowienia jest bowiem materia, tak jak zasadą gatunku jest forma.

Wobec tego jest oczywiste, że w powyższej przemianie chleba w ciało Chrystusa nie ma żadnego wspólnego podmiotu pozostającego po przemianie, skoro dokonuje się przemiana pierwszego podmiotu, który jest zasadą jednostkowienia. Coś jednak musi pozostać, by prawdziwe były słowa: „To jest ciało moje", które tę przemianę oznaczają i sprawiają. A ponieważ, jak zostało wykazane, nie pozostaje substancja chleba ani żadna wcześniejsza materia, należy stwierdzić, że pozostaje to, co jest poza substancją chleba. Tym zaś jest przypadłość chleba. A zatem nawet po owej przemianie pozostają przypadłości chleba.

Wśród przypadłości zaś należy zauważyć pewien porządek. Spośród wszystkich przypadłości najbardziej związana z substancją jest ilość wymierna. Następnie, za pośrednictwem ilości, substancja przyjmuje jakości, jak na przykład barwę za pośrednictwem powierzchni; stąd też jakości dzielą się przypadłościowo przez podział ilości. Dalej zaś, jakości są podstawą działania i podlegania działaniu, a także niektórych relacji, jak na przykład ojciec - syn, pan - sługa i tym podobnych. Niektóre zaś relacje wynikają bezpośrednio z ilości, jak na przykład większe - mniejsze, podwójne - połowa i tym podobne. Należy więc powiedzieć, iż przypadłości chleba pozostają po owej przemianie w ten sposób, że istnieje samoistnie sama tylko ilość wymierna bez podmiotu, a w niej jak w podmiocie zakorzenione są jakości, następnie działanie, podleganie działaniu, relacje. A zatem w przemianie, o której mówimy, dzieje się coś przeciwnego w stosunku do tego, co zwykle zachodzi w przypadku zmian naturalnych, gdzie substancja pozostaje jako

podmiot zmiany, a zmieniają się przypadłości; tu zaś na odwrót - pozostaje przypadłość, a znika substancja.

Takiej jednak przemiany nie można, ściśle rzecz biorąc, nazwać ruchem w sensie przyjmowanym przez filozofię przyrody - jako że wymagałaby podmiotu - lecz jest to

swego rodzaju następstwo substancji, tak jak przy stwarzaniu mamy do czynienia z następstwem bytu i niebytu, jak powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 18-19].

Taki więc jest pierwszy powód, dla którego przypadłość chleba musi pozostać: aby w powyższej przemianie coś trwało.

Ale jest to konieczne także z innego względu. Gdyby bowiem substancja chleba przemieniała się w ciało Chrystusa i znikały przypadłości chleba, to z takiej przemiany nie wynika, że ciało Chrystusa znajdowałoby się przez swą substancję tam, gdzie przedtem był chleb, albowiem nie pozostałoby żadne odniesienie ciała Chrystusa do tego miejsca. Skoro jednak po przemianie pozostaje ilość wymierna chleba, przez którą chleb zajmował dane miejsce, to substancja chleba, przemieniona w ciało Chrystusa, staje się ciałem Chrystusa pod postacią ilości wymiernej chleba; w rezultacie otrzymuje jak gdyby miejsce chleba, ale przez pośrednictwo wymiarów chleba.

Można podać jeszcze inne powody. Po pierwsze, biorąc pod uwagę istotę wiary, która dotyczy rzeczy niewidzialnych, oraz jej zasługę, która odnośnie do tego sakramentu jest tym większa, że dotyczy rzeczy najbardziej niewidzialnych, skoro ciało Chrystusa jest ukryte za przypadłościami chleba. Po drugie, z racji bardziej odpowiedniego i godniejszego spożywania tego sakramentu. Byłoby wszak czymś odrażającym dla przyjmujących i obrzydliwym dla patrzących, gdyby wierni przyjmowali ciało Chrystusa w jego własnej postaci. Dlatego pod postaciami chleba i wina, które ludzie wykorzystują powszechnie do jedzenia i picia, podaje się ciało Chrystusa jako pokarm, a krew jako napój.

252

Rozdział 64
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY DOTYCZĄCE MIEJSCA

Dzięki omówieniu sposobu przemiany w pewnym stopniu otwiera się przed nami droga do rozwiązania innych trudności [por. IV, 62 (2)]. Powiedzieliśmy bowiem [IV, 63], że miejsce, w którym się dokonuje sakrament Eucharystii, przypisuje się ciału Chrystusa ze względu na wymiary chleba pozostające po przemianie substancji chleba w ciało Chrystusa. Zgodnie więc z tym to, co należy do Chrystusa, musi się znajdować w powyższym miejscu, tak jak wymaga istota owej przemiany.

Należy więc zauważyć, że w sakramencie Eucharystii coś występuje mocą przemiany, a coś przez naturalną współobecność. Otóż mocą przemiany jest w sakramencie Eucharystii to, w czym bezpośrednio jest kres przemiany, a mianowicie pod postacią chleba jest ciało Chrystusa, w które się przemienia substancja chleba, co wyrażają słowa konsekracji: „To jest ciało moje"; i podobnie pod postacią wina jest krew Chrystusa, według słów: „To jest kielich krwi mojej" itd. Natomiast przez naturalną współobecność jest w tym sakramencie wszystko inne, co nie jest kresem przemiany, ale co jest rzeczowo złączone z tym, co jest kresem przemiany. Jest bowiem oczywiste, że kresem przemiany chleba nie jest bóstwo Chrystusa ani Jego dusza, niemniej dusza i bóstwo Chrystusa jest pod postacią chleba z powodu zjednoczenia z ciałem Chrystusa.

Gdyby zaś podczas trzech dni śmierci Chrystusa sprawowano sakrament Eucharystii, pod postacią chleba nie byłoby duszy Chrystusa, ponieważ rzeczowo nie była ona wtedy złączona z Jego ciałem; i podobnie krwi nie byłoby pod postacią chleba ani ciała pod postacią wina - z powodu ich rozdzielenia przez śmierć. Obecnie zaś, ponieważ ciało Chrystusa nie istnieje w swej naturze bez krwi, ciało i krew zawierają się pod obiema

postaciami, z tym że pod postacią chleba ciało zawiera się mocą przemiany, a krew przez naturalną współobecność; pod postacią wina zaś na odwrót.

253

Tym samym jasna jest odpowiedź na zarzut dotyczący różnej wielkości ciała Chrystusa i miejsca zajmowanego przez chleb [IV, 62 (2)]. Otóż substancja chleba przemienia się bezpośrednio w substancję ciała Chrystusa, zaś wymiary ciała Chrystusa są w sakramencie przez naturalną współobecność, a nie mocą przemiany, skoro pozostają wymiary chleba. Tak więc ciało Chrystusa ma związek z tym miejscem nie przez pośrednictwo własnych wymiarów, co wymagałoby dostosowania miejsca do nich, lecz przez pośrednictwo wymiarów chleba, które pozostają i do których dostosowane jest miejsce.

Na tej podstawie jasna jest również odpowiedź na zarzut co do wielości miejsc. Albowiem ciało Chrystusa swoimi własnymi wymiarami znajduje się tylko w jednym miejscu, lecz za pośrednictwem wymiarów chleba, który w ciało się przemienia, jest w tylu miejscach, w ilu taka przemiana byłaby sprawowana - i oczywiście nie jest podzielone na części, lecz całe w każdym miejscu, gdyż każdy konsekrowany chleb przemienia się w całe ciało Chrystusa.

Rozdział 65
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY ODNOSZĄCE SIĘ DO PRZYPADŁOŚCI

Skoro przeto wyjaśniliśmy trudność związaną z miejscem, należy się przypatrzyć tej, która dotyczy, jak się zdaje, przypadłości pozostających po przemianie [por. IV, 62 (3)]. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że przypadłości chleba i wina pozostają skoro zmysły niezawodnie na to wskazują.

Jednak owe przypadłości nie tkwią w ciele Chrystusa ani też w krwi, gdyż nie mogłoby tak być bez jego zmiany ani nawet nie jest ono zdolne do posiadania takich przypadłości. I podobnie [nie są one przypadłościami] substancji powietrza. Pozostaje więc stwierdzić, że istnieją bez podmiotu, ale w sposób przedstawiony

254

powyżej [IV, 63] - że mianowicie istnieje samoistnie sama tylko ilość wymierna bez podmiotu i to ona stanowi podmiot dla innych przypadłości.

Nie jest zaś niemożliwe, by mocą Bożą przypadłość istniała bez podmiotu. To samo bowiem należy sądzić o stworzeniu rzeczy i o zachowywaniu ich w bycie. Moc Boża potrafi zaś spowodować skutki jakichkolwiek przyczyn drugorzędnych bez udziału tychże przyczyn, jak na przykład mogła utworzyć człowieka bez udziału nasienia czy uleczyć z gorączki bez działania natury. Dzieje się tak z powodu nieskończonej mocy Boga oraz dlatego, że wszystkim przyczynom drugorzędnym udziela ona mocy działania. Dlatego i skutki przyczyn drugorzędnych może zachować w istnieniu bez udziału tychże przyczyn. I w ten sposób w sakramencie Eucharystii zachowuje w istnieniu przypadłość po usunięciu substancji, która podtrzymywała przypadłość. Przede wszystkim można to powiedzieć o ilościach wymiernych, o których platonicy[102] mówili nawet, że istnieją same przez się, ponieważ oddziela je intelekt. Jest zaś oczywiste, że więcej może uczynić Bóg, działając, niż intelekt, poznając.

Ilość wymierna ma zaś i tę właściwość wśród pozostałych przypadłości, że sama siebie jednostkuje. A to dlatego, że w jej pojęciu zawiera się położenie, czyli porządek części w całości - jest ona bowiem „ilościąmającąpołożenie"[103]. Gdziekolwiek zaś spostrzegamy różnorodność części tego samego gatunku, z konieczności mamy na myśli ujednostkowienie, gdyż wielość rzeczy należących do jednego gatunku polega na wielości jednostek. Stąd wiele białości można dostrzec tylko o tyle, o ile znajdują się one w różnych podmiotach. Wiele linii można zaś poznać, nawet jeśli się je rozważa same w sobie, albowiem różnorodne położenie, które z natury przysługuje liniom, wystarcza do tego, żeby linii było wiele. A ponieważ tylko ilość wymierna ze swej istoty ma to, dzięki czemu w tym samym

102 Zob. Arystoteles, *Metaphysica* III, 5 (lOOlb 26-1002b 11); *Physica* II, 2 (193b 31-35).
103 Zob. Arystoteles, *Praedicamenta* 6 (4b 20-25).

gatunku może występować wiele jednostek, ostateczną podstawą owej wielości wydają się być wymiary, gdyż i w rodzaju substancji wielość powstaje przez podział materii. Byłoby to nie do pomyślenia, gdyby się nie brało pod uwagę materii wraz z wymiarami, albowiem bez ilości każda substancja jest niepodzielna, jak jasno pokazuje Filozof w I księdze *Fizyki*[104].

Jest zaś oczywiste, że w innych rodzajach przypadłości wielość jednostek tego samego gatunku wynika z wielości podmiotów. Wynika zatem wniosek, że skoro przyjmujemy, że w tym sakramencie wymiary istnieją same przez się, a w nich jako w podmiocie są zakorzenione inne przypadłości, to nie musimy twierdzić, że te przypadłości nie są ujednostkowione; podstawa jednostkowienia pozostaje bowiem w tychże wymiarach.

Rozdział 66 <<
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY DOTYCZĄCE DZIAŁANIA I DOZNAWANIA

Następnie należy rozważyć to, co obejmuje czwarta trudność [por. IV, 62 (4)]. Pod pewnym względem bowiem łatwo ją rozwikłać, ale pod innym stwarza większe trudności.

To bowiem, że w sakramencie Eucharystii są widoczne te same działania, które wcześniej były widoczne w substancji chleba i wina - mianowicie, że tak samo oddziałują na zmysły, że wywołują takie same zmiany w otaczającym powietrzu czy w czymś innym przez swój zapach lub barwę - wydaje się raczej zgodne z tym, co zostało ustalone. Powiedzieliśmy bowiem [IV, 65; IV, 63], że w tym sakramencie pozostająprzypadłości chleba i wina, a wśród nich są jakości zmysłowe, które stanowią zasadę tego rodzaju oddziaływań.

104 Arystoteles, *Physica* I, 2 (185b 16); por. III, 5 (204a 9-11).

Dalej, jeżeli chodzi o pewne doznawanie, które polega na zmianach owych przypadłości, również nie ma wielkich trudności, gdy przyjmiemy wcześniejsze ustalenia. Skoro bowiem przyjęliśmy [IV, 63], że inne przypadłości są zakorzenione w

wymiarach jako w podmiocie, to ich zmianę co do takiego podmiotu można rozważać w ten sam sposób, jakby tam była substancja, a mianowicie jakby wino było ogrzewane, czy oziębiane, albo jakby zmieniało smak itp.

Jednak największa trudność ujawnia się w związku z powstawaniem i ginięciem, które jak się wydaje, zachodzą w tym sakramencie. Gdyby bowiem ktoś spożywał ów pokarm sakramentalny w dużej ilości, mógłby się dzięki niemu utrzymać przy życiu, a winem nawet się upić, według słów Apostoła w 1 Liście do Koryntian 11, [21]: „Jeden jest głodny, a drugi pijany". A tak nie mogłoby się dziać, gdyby z tego sakramentu nie powstawało ciało i krew; pokarm bowiem przemienia się w substancję tego, kto się nim karmi. Chociaż niektórzy twierdzą, że człowiek nie może się tym sakramentem karmić, lecz tylko wzmocnić i orzeźwić, podobnie jak się wzmacnia zapachem wina. To zaś wzmocnienie trwa tylko chwilowo i nie wystarcza człowiekowi do życia, jeśli długo pozostaje bez pokarmu. Łatwo jednak znaleźć przykłady, że człowiek może przez dłuższy czas utrzymać się przy życiu dzięki pokarmowi sakramentalnemu.

Wydaje się też dziwne, dlaczego zaprzeczają temu, iż człowiek może się karmić tym pokarmem sakramentalnym i nie chcą przyznać, że może się on przemienić w ciało i krew - skoro jest oczywiste dla zmysłów, że gnijąc lub spalając się, ulega przemianie w inną substancję, mianowicie w popiół i proch.

Jednak trudno to pojąć, gdyż nie wydaje się możliwe, by z przypadłości powstała substancja, i niegodziwością byłoby sądzić, że substancja ciała Chrystusa, która jest niepodatna na doznania, zmienia się w inną substancję.
Gdyby zaś ktoś chciał powiedzieć, że jak chleb cudownie przemienia się w ciało Chrystusa, tak też przypadłości cudownie przemienia

ją się w substancję - to, po pierwsze, fakt, że ten sakrament gnije lub ulega zniszczeniu przez spalenie, nie wydaje się stosowny dla cudu; po drugie, gnicie i spalenie tego sakramentu zdarzają się w zwykłym porządku natury, a rzeczom cudownym nie zwykło się to zdarzać.

Chcąc usunąć tę wątpliwość, sformułowano słynne, mające wielu zwolenników stanowisko. Twierdzą oni, że gdy ten sakrament przemienia się w ciało lub krew w procesie przyjmowania pokarmu albo też w pył przez spalanie lub gnicie, to nie przypadłości ani nie substancja ciała Chrystusa przemienia się w substancję, lecz cudem Bożym powraca substancja chleba, która była przedtem, i z niej powstaje wszystko, w co ten sakrament się przemienia.

Tego twierdzenia nie da się jednak w żaden sposób utrzymać. Wykazano bowiem powyżej [IV, 63], że substancja chleba przemienia się w substancję ciała Chrystusa. To zaś, co zostało przemienione w jakąś rzecz, może powrócić [do pierwotnego stanu] tylko przez ponowną przemianę owej rzeczy w to, z czego powstała. Jeśli więc substancja chleba powraca, to wynika stąd, że substancja ciała Chrystusa przemienia się na nowo w chleb. A to jest niedorzeczne. Co więcej, jeśli substancja chleba powraca, to musi powracać albo gdy postacie chleba trwają albo gdy już uległy zniszczeniu. Otóż gdy postacie chleba trwają substancja chleba nie może powrócić, ponieważ dopóki trwają postacie, dopóty trwa w nich substancja ciała Chrystusa. Wynikałoby więc, że pod tymi postaciami jest równocześnie substancja chleba i substancja ciała Chrystusa. Podobnie też po zniszczeniu postaci chleba substancja chleba nie może powrócić - zarówno dlatego, że substancja chleba nie istnieje bez właściwych sobie postaci, jak i dlatego, że

po zniszczeniu postaci chleba powstała już inna substancja, przy powstaniu której, jak zakładano, miała powrócić substancja chleba.

Lepiej więc twierdzić, jak się wydaje, że jak substancja chleba przemienia się podczas konsekracji w ciało Chrystusa w sposób cudowny, tak też w sposób cudowny przypadłości otrzymują ist-

nienie właściwe substancji, i - co za tym idzie - że mogą działać i doznawać wszystkiego, co mogłaby działać i doznawać substancja, gdyby to ona tam była. Dlatego bez nowego cudu mogą być napojem i pożywieniem, mogą zostać spalone i ulegać gniciu w taki sam sposób i zgodnie z takim samym porządkiem, jakby tam była substancja chleba i wina.

Rozdział 67
ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY ODNOSZĄCE SIĘ DO ŁAMANIA

Pozostaje rozważyć piątą trudność [por. IV, 62 (5)]. Na podstawie tego, co powiedzieliśmy [IV, 66], jest oczywiste, że za podmiot podlegający łamaniu możemy uznać istniejące samoistnie wymiary.
Łamiąc te wymiary, nie łamie się jednak substancji ciała Chrystusa, ponieważ w każdej cząstce pozostaje całe ciało Chrystusa.

I chociaż wydaje się to trudne, daje się wyjaśnić na podstawie wcześniejszych rozważań. Powiedzieliśmy bowiem powyżej [IV, 64], że ciało Chrystusa jest w tym sakramencie przez swoją substancję mocą sakramentu, zaś wymiary ciała Chrystusa są w nim przez ich naturalną współobecność z substancją - odwrotnie do tego, dzięki czemu ciało w sposób naturalny znajduje się w jakimś miejscu; albowiem ciało naturalne znajduje się w miejscu za pośrednictwem wymiarów, przez które jest współmierne z miejscem.

W innym zaś stosunku do tego, w czym się znajduje, jest coś substancjalnego, a w innym coś o określonej wielkości (*aliquid quantum).* Albowiem rzecz o określonej wielkości znajduje się cała w czymś całym w ten sposób, że nie jest cała w części, lecz część znajduje się w części, tak jak całość w czymś całym. Stąd i ciało naturalne znajduje się całe w całym miejscu w ten sposób, że nie znajduje się całe w każdej części miejsca, lecz części ciała są dopasowane do części miejsca, jako że ciało znajduje się w miejscu za

pośrednictwem wymiarów. Jeśli zaś coś substancjalnego znajduje się całe w czymś całym, to również w każdej jego części znajduje się całe, na przykład cała natura i gatunek wody znajduje się w każdej cząsteczce wody, a cała dusza znajduje się w każdej części ciała.

Ponieważ więc ciało Chrystusa jest w sakramencie Eucharystii przez swoją substancję, w którą została przemieniona substancja chleba - a wymiary chleba pozostały - dlatego jak cała postać chleba była w każdej części wymiarów, tak i całe ciało Chrystusa znajduje się w każdej ich części. A więc owo łamanie, czy też dzielenie, nie dotyka ciała Chrystusa - tak że ciało byłoby podmiotem podlegającym łamaniu - lecz podmiotem podlegającym łamaniu są wymiary chleba i wina, które pozostają, podobnie

jak są one, o czym mówiliśmy [IV, 63; IV, 65], podmiotem innych przypadłości, które pozostają.

Rozdział 68
WYTŁUMACZENIE PRZYTOCZONYCH SŁÓW CHRYSTUSA

Po usunięciu tych trudności jest jasne, że to, co o sakramencie ołtarza przekazuje Kościół, nie zawiera niczego niemożliwego dla Boga [zob. początek IV, 63], który może uczynić wszystko.

Nauce Kościoła nie sprzeciwiają się też słowa Pana skierowane do uczniów, którzy wydawali się zgorszeni tą nauką: „Słowa, które wam powiedziałem, są duchem i życiem" [J 6,63; por. IV, 62], Nie chciał bowiem przez to powiedzieć, że w tym sakramencie wiernym nie daje się do spożywania Jego prawdziwego ciała, lecz że nie daje się go cieleśnie - tak że wówczas byłoby przyjmowane jak inne pokarmy cielesne, rozdrabniane zębami w swojej własnej postaci - ale przyjmuje się je w pewien duchowy sposób, w odróżnieniu od zwykłych pokarmów cielesnych.

Rozdział 69 <<
JAKIEGO CHLEBA I WINA NALEŻY UŻYWAĆ DO SPRAWOWANIA SAKRAMENTU EUCHARYSTII

Ponieważ, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 61], do sprawowania tego sakramentu używa się chleba i wina, dlatego aby można było sprawować przy ich użyciu ten sakrament, muszą one posiadać właściwości, które stanowią o istocie chleba i wina. Otóż winem nazywa się jedynie płyn wyciskany z winogron, a chlebem nazywa się w sensie ścisłym chleb wytworzony z ziaren pszenicy. Inne zaś rodzaje chleba, również zwane chlebem, weszły w użycie z braku chleba pszennego, aby go czymś zastąpić; z podobnych względów używa się innych napojów zamiast wina. Dlatego nie można sprawować tego sakramentu przy użyciu innego chleba ani przy użyciu innego wina, ani też przy użyciu chleba i wina z dodatkiem takiej ilości obcej materii, że zniknąłby gatunek.

Jeśli zaś taki chleb i takie wino mają przypadłości, które nie stanowią o istocie chleba i wina, to jest oczywiste, że prawdziwy sakrament można sprawować bez względu na nie. Skoro więc o istocie chleba nie stanowi to, czy jest kwaszony, czy przaśny - gdyż w obu wypadkach gatunek chleba zostaje zachowany - dlatego sakrament Eucharystii można sprawować i przy użyciu jednego, i drugiego. Toteż różne Kościoły mają w tym względzie różne zwyczaje, i obydwa mogą odpowiadać znaczeniu sakramentu. Grzegorz powiada bowiem w *Zbiorze listów.* „Kościół rzymski składa w ofierze chleb przaśny, ponieważ Pan przyjął ciało bez żadnego złączenia [kobiety i mężczyzny]. Inne zaś Kościoły składają w ofierze chleb kwaszony, gdyż Słowo Ojca przyoblekło się w ciało i jest prawdziwym Bogiem oraz
prawdziwym człowiekiem, tak jak kwas łączy się z mąką"[105].

105 Pseudo-Grzegorz; zob. Mikołaj z Durazzo, *Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide Trinitatis contra errores Graecorum,* 110 (PG 140, 524), cytowany przez św. Tomasza m.in. w *Contra errores Graecorum* II, 39; por. przekład polski: *Sprostowanie błędów greckich*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane,* przeł. i oprać. J. Salij, Poznań 1984, s. 191.

261

Jednakże stosowanie chleba przaśnego bardziej odpowiada niewinności Ciała Mistycznego, to jest Kościoła, który przedstawiany jest (*configuratur*) w tym sakramencie - zgodnie ze słowami Apostoła w 1 Liście do Koryntian 5, [7-8]: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha. Tak przeto świętujmy na przaśnym chlebie szczerości i prawdy".

Tym sposobem obala się błąd niektórych Greków, twierdzących, że do sprawowania tego sakramentu nie wolno używać chleba przaśnego. Wyraźnie przeczy temu także powaga Ewangelii. Powiedziano bowiem w Ewangelii Św. Mateusza 25 [26,17], Marka 14, [12] i Łukasza 22, [7], że „w pierwszy dzień Przaśników" Pan spożył Paschę ze swoimi uczniami, i wtedy ustanowił ten sakrament. Skoro zaś Prawo nie pozwalało, by w pierwszym dniu Przaśników w żydowskich domach znajdował się chleb kwaszony, jak czytamy w Księdze Wyjścia 12, [15] - Pan zaś, gdy przebywał na świecie, zachowywał Prawo - więc jest jasne, że w swoje ciało przemienił chleb przaśny, i dał uczniom do spożywania. Dlatego czymś nierozumnym jest potępianie stosowania przez Kościół łaciński tego zwyczaju, skoro zachował go sam Pan, ustanawiając ten sakrament.

Należy jednak wiedzieć, iż niektórzy sądzą że Chrystus ustanowił ten sakrament przed dniem Przaśników z powodu bliskiej już męki, i że wówczas posłużył się chlebem kwaszonym. I starają się tego dowieść dwojako. Po pierwsze, na podstawie słów Ewangelii św. Jana 13, [1], mianowicie, że „przed dniem święta Paschy" Pan sprawował z uczniami wieczerzę, w czasie której konsekrował swoje ciało, jak przekazuje Apostoł w 1 Liście do Koryntian 11, [23]. Dlatego wydaje się, że Chrystus sprawował wieczerzę przed dniem Przaśników, i wobec tego, konsekrując swoje ciało, posłużył się chlebem kwaszonym. Starają się również poprzeć to słowami Ewangelii św. Jana 18, [28] - że w piątek, gdy Chrystus został ukrzyżowany, „Żydzi nie weszli do pretorium Piłata, aby się nie skalać, lecz żeby mogli spożywać Paschę"; Paschą zaś nazywa się Przaśniki. Stąd wyciągają wniosek, że Ostatnia Wieczerza została odprawiona przed dniem Przaśników.

262

Odpowiadamy na to, że zgodnie z nakazem Pana w Księdze Wyjścia 12, [15-16; Kpł 23,6-8], święto Przaśników obchodzono przez siedem dni, a pierwszy z nich - był to piętnasty dzień miesiąca – był dniem świętym i szczególnie uroczystym. Ponieważ jednak u Żydów uroczystości rozpoczynały się w poprzedzający wieczór, dlatego zaczynali jeść przaśniki wieczorem czternastego dnia, i spożywali je przez siedem następnych dni. Dlatego powiedziano w tym samym rozdziale [Wj 12,18-19]: „Pierwszego miesiąca, czternastego dnia od wieczora, będziecie jeść przaśniki aż do wieczora dwudziestego pierwszego dnia tego miesiąca. Przez siedem dni nie znajdzie się w domach waszych nic kwaszonego". Tegoż czternastego dnia wieczorem składano w ofierze baranka paschalnego [Wj 12,6], A zatem trzej ewangeliści: Mateusz, Marek i Łukasz - pierwszym dniem Przaśników nazywają czternasty dzień miesiąca, ponieważ wieczorem spożywali przaśniki i wtedy „ofiarowano Paschę", to znaczy „baranka paschalnego". Według Jana miało to miejsce „przed świętem Paschy", to jest przed piętnastym dniem miesiąca, który był dniem najbardziej uroczystym i w którym Żydzi chcieli spożywać Paschę, to znaczy „przaśne chleby paschalne", ale nie baranka paschalnego. Skoro więc nie ma żadnej niezgodności pomiędzy ewangelistami, jest jasne, że Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy konsekrował swoje ciało,

używając chleba przaśnego. Widzimy więc, że w tym sakramencie Kościół łaciński słusznie używa chleba przaśnego.

Rozdział 70
SAKRAMENT POKUTY. NAJPIERW O TYM, ŻE PO OTRZYMANIU ŁASKI SAKRAMENTALNEJ CZŁOWIEK MOŻE ZGRZESZYĆ

Chociaż przez powyższe sakramenty człowiek otrzymuje łaskę, to jednak otrzymana łaska nie czyni go niezdolnym do grzechu.

Dary łaski są przyjmowane w duszy jako dyspozycje sprawnościowe; człowiek bowiem nie działa zawsze w zgodzie z tymi darami.

263

Nic też nie przeszkadza, by ten, kto posiada sprawność, działał zgodnie z nią lub wbrew niej, na przykład ktoś znający gramatykę może mówić poprawnie w zgodzie z gramatyką albo niepoprawnie, wbrew gramatyce. I tak samo ma się rzecz ze sprawnościami cnót moralnych; ktoś bowiem, kto posiada sprawność sprawiedliwości, może postępować także wbrew sprawiedliwości. Jest tak dlatego, że korzystanie ze sprawności zależy od naszej woli, wola zaś wybiera między przeciwnymi sobie możliwościami. Jest więc jasne, że ktoś, kto otrzymuje dary łaski, może grzeszyć, działając przeciw łasce.

Co więcej. Niezdolności do grzechu nie może być w człowieku bez niezmienności woli. Niezmienność woli może zaś przysługiwać człowiekowi jedynie wtedy, gdy osiągnie cel ostateczny. Wola bowiem staje się niezmienna dzięki temu, że zostaje całkowicie wypełniona, tak że nie ma niczego, co by ją odwodziło od tego, w czym została utwierdzona. Wola człowieka jest zaś wypełniona tylko wtedy, gdy osiągnie on cel ostateczny, dopóki bowiem pozostaje coś, czego człowiek pragnie, wola nie jest wypełniona. Tak więc niezdolność do grzechu nie przysługuje człowiekowi, zanim dojdzie do ostatecznego celu. A to nie jest mu dane z łaską otrzymywaną w sakramentach, ponieważ sakramenty stanowią pomoc w drodze do celu. A zatem łaska otrzymywana w sakramentach nie czyni nikogo niezdolnym do grzechu.

Ponadto. Każdy grzech zdarza się z jakiegoś rodzaju niewiedzy. Dlatego Filozof mówi, że „każdy zły człowiek jest pozbawiony wiedzy"[106]; a w Księdze Przysłów 14, [22] powiedziano: „Błądzą którzy źle czynią". Zatem tylko wtedy wola człowieka może być wolna od grzechu, gdy jego rozum jest wolny od niewiedzy i od błędu. Lecz wiadomo, że łaska otrzymana w sakramentach nie czyni człowieka wolnym od wszelkiej niewiedzy i błędu - to bowiem jest udziałem człowieka oglądającego swym intelektem prawdę, która jest pewnością ponad wszystkie prawdy, ów ogląd zaś jest ostatecznym celem człowieka, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze

106 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (1110b 28).

264

[III, 25; III, 27]. A zatem łaska sakramentalna nie czyni człowieka niezdolnym do grzechu.

Dalej. Na to, czy człowiek postępuje źle, czy dobrze, wpływa w dużej mierze zmienność doznań uczuciowych. Gdy bowiem rozum powściąga i ukierunkowuje uczucia, człowiek staje się cnotliwy lub utwierdza się w cnocie, gdy zaś rozum idzie za uczuciami, człowiek popada w wady. Dopóki więc człowiek ma zmienne uczucia, dopóty jest również zmienny w swoim postępowaniu - występny lub cnotliwy. Łaska udzielana w sakramentach nie usuwa zaś zmienności uczuć, lecz zmienność ta pozostaje w człowieku, dopóki dusza jest złączona z ciałem, podatnym na doznania. Jest więc jasne, że przez łaskę sakramentalną człowiek nie staje się niezdolny do grzechu.

Oprócz tego. Wydaje się zbyteczne, aby tych, którzy nie mogą grzeszyć, ostrzegać przed grzechem. Tymczasem Ewangelia i apostołowie ostrzegają wiernych, którzy otrzymali już łaskę Ducha Świętego przez sakramenty. Powiedziano bowiem w Liście do Hebrajczyków 12, [15]: „Baczcie, żeby nikt nie odstąpił od łaski Bożej, aby jakiś gorzki korzeń, puszczając pędy w górę, nie przeszkodził"; w Liście do Efezjan 4, [30]: „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani"; a także w 1 Liście do Koryntian 10, [12]: „Kto mniema, że stoi, niech baczy, żeby nie upadł". Apostoł mówi też o sobie: „Poskramiam ciało moje i biorę je w niewolę, żebym innym przepowiadając, sam przypadkiem nie został odrzucony" [1 Kor 9,27], A więc przez łaskę otrzymaną w sakramentach ludzie nie stają się niezdolni do grzechu.

W ten sposób usuwa się błąd tych heretyków, którzy twierdzą, że człowiek po otrzymaniu łaski Ducha Świętego nie może grzeszyć, a jeżeli grzeszy, to znaczy, że nigdy nie miał łaski Ducha Świętego[107].

Swój błędny pogląd opierają oni na słowach 1 Listu do Koryntian 13, [8]: „Miłość nigdy nie ustaje". Mówi też 1 List św. Jana 3, [6]: „Każdy, kto w Nim pozostaje, nie grzeszy; a każdy, kto grzeszy, nie widział Go ani Go nie poznał"; a poniżej wyraźniej: „Każdy, kto jest

107 Chodzi o Jowiniana i jego zwolenników; zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 82 (PL 42, 45).

z Boga, grzechu nie popełnia, gdyż nasienie Jego w nim trwa i nie może grzeszyć, gdyż z Boga się narodził" [1 J 3,9].

To jednak wcale nie dowodzi ich tezy. Albowiem słów „miłość nigdy nie ustaje" nie powiedziano dlatego, że ten, kto posiada miłość, nigdy nie może jej utracić - ponieważ w Księdze Apokalipsy 2, [4] czytamy: „Ale mam przeciwko tobie to, że odstąpiłeś od twojej pierwszej miłości" - lecz dlatego, że choć inne dary Ducha Świętego, w których pojęciu mieści się niedoskonałość, jak na przykład dar proroctwa i jemu podobne, „znikną, gdy przyjdzie to, co jest doskonałe" [1 Kor 13,10], to jednak miłość w owym stanie doskonałym pozostanie.

Natomiast przytoczone słowa z Listu św. Jana powiedziano dlatego, że dary Ducha Świętego, przez które człowiek zostaje przybrany za syna Bożego czy też odradza się jako syn Boży, mają same w sobie taką moc, że mogą człowieka zachować od grzechu, i człowiek, żyjąc według nich, nie może grzeszyć. Jednakże może wbrew nim postępować, i grzeszyć, odstępując od nich. Słowa „każdy, kto się narodził z Boga, grzechu nie popełnia" powiedziano bowiem w podobnym znaczeniu, jak się mówi, że to, co ciepłe, nie może chłodzić – jednak to, co jest ciepłe, może stać się zimne, i wtedy będzie chłodziło; albo też jak się mówi: sprawiedliwy nie czyni niesprawiedliwości - to znaczy: dopóki jest sprawiedliwy.

Rozdział 71
CZŁOWIEK, KTÓRY GRZESZY PO OTRZYMANIU ŁASKI SAKRAMENTALNEJ, MOŻE SIĘ NAWRÓCIĆ PRZEZ ŁASKĘ

Z powyższego wynika dalej, że człowiek, który po otrzymaniu łaski sakramentalnej popada w grzech, może odzyskać łaskę.

Jak bowiem wykazaliśmy [IV, 70], dopóki człowiek żyje na ziemi, dopóty jego wola jest zmienna - występna lub cnotliwa. Jak

więc po otrzymaniu łaski może grzeszyć, tak też, jak się wydaje, od grzechu może powrócić do cnoty.

Dalej. Jest rzeczą oczywistą, że dobro jest potężniejsze od zła, zło bowiem działa nie inaczej, jak tylko mocą dobra, jak wykazaliśmy powyżej w trzeciej księdze [III, 8-9]. Jeśli więc wola człowieka odwraca się przez grzech od stanu łaski, to tym bardziej może przez łaskę odwrócić się od grzechu.

Co więcej. Człowiek nie ma niezmiennej woli, dopóki jest w drodze do ostatecznego celu. A dopóki żyje na ziemi, jest w drodze do ostatecznego celu. Nie ma zatem woli utwierdzonej w złu, tak by nie mógł przez łaskę Bożą powrócić do dobra.

Ponadto. Wiadomo, że łaska sakramentalna uwalnia człowieka od grzechów popełnionych przed otrzymaniem tejże łaski; Apostoł bowiem powiada w 1 Liście do Koryntian 6, [9-11]: „Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy" itd. - „nie posiądą królestwa Bożego. I zaiste, niegdyś byliście takimi, ale zostaliście obmyci, ale zostaliście uświęceni, ale zostaliście usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Duchu Boga naszego". Wiadomo też, że łaska udzielona w sakramentach nie zmniejsza dobra natury, lecz je powiększa. Dobrem natury jest zaś to, że człowiek może powrócić od grzechu do stanu sprawiedliwości; albowiem zdolność do dobrego już jest pewnym dobrem. Jeśli więc się zdarza, że człowiek zgrzeszy po otrzymaniu łaski, to nadal będzie mógł powrócić do stanu sprawiedliwości.

Co więcej. Jeśli ci, którzy grzeszą po chrzcie, nie mogą odzyskać łaski, to nie ma dla nich nadziei zbawienia. Brak nadziei zaś to droga do grzeszenia bez skrępowania; powiedziano bowiem w Liście do Efezjan 4, [19], że niektórzy „poddając się rozpaczy, wydali samych siebie na bezwstyd, na pełnienie wszelkiej nieczystości i chciwości". Bardzo niebezpieczny jest zatem pogląd, który prowadzi człowieka do takiego bagna grzechów.

Oprócz tego. Wykazaliśmy powyżej [IV, 70], że łaska otrzymywana w sakramentach nie czyni człowieka niezdolnym do grzechu. Gdyby więc zgrzeszywszy po otrzymaniu łaski sakramentalnej,

nie mógł on powrócić do stanu sprawiedliwości, przyjmowanie sakramentów byłoby niebezpieczne, a to wydaje się czymś niedorzecznym. Dlatego tym, którzy grzeszą po przyjęciu sakramentów, nie odmawia się powrotu do sprawiedliwości.

Potwierdza to również powaga Pisma Świętego. Powiedziano bowiem w 1 Liście Św. Jana 2, [1-2]: „Dzieci moje, piszę wam to, abyście nie grzeszyli. Lecz jeśliby ktoś zgrzeszył, mamy rzecznika u Ojca, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego, a On jest ofiarą

przebłagalną za nasze grzechy"; jest zaś oczywiste, że słowa te były skierowane do wiernych już odrodzonych [przez chrzest]. Także Paweł pisze w 2 Liście do Koryntian 2, [6-7] o rozpustnym ko- ryntianinie[108]: „Temu, co taki jest, wystarczy to strofowanie, które daje wielu; tak że przeciwnie raczej mu darujcie i pocieszcie go". A dalej, w rozdziale 7, [9], powiada: „Teraz się raduję - nie żeście się zasmucili, ale żeście się zasmucili ku nawróceniu". Powiedziano również w Księdze Jeremiasza 3, [1]: „A ty cudzołożyłaś z wieloma kochankami! Jednak powróć do Mnie, mówi Pan". I w ostatnim rozdziale Lamentacji [5,21]: „Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się, odnów dni nasze jak na początku". Z tego wszystkiego wynika, że jeśliby po otrzymaniu łaski wierni upadli, droga do zbawienia nadal pozostaje dla nich otwarta.

W ten sposób obala się błąd nowacjan, którzy odmawiali odpuszczenia grzechów tym, którzy zgrzeszyli po chrzcie[109].

Sposobność do błędu dały im słowa Listu do Hebrajczyków 6, [4-6]: „Niepodobna, aby ci, którzy raz zostali oświeceni, zakosztowali daru niebieskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego, a nawet zakosztowali dobrego słowa Bożego i mocy przyszłego wieku, a odpadli - aby znowu odnowili się ku nawróceniu".

W jakim jednak sensie Apostoł to powiedział, widać z następnych słów: „Znowu w sobie krzyżują Syna Bożego i wystawiają na pośmiewisko" [Hbr 6,6], A zatem powodem, dla którego ci, którzy

108 Tomasz uważał, że nieznany bliżej koryntianin został ukarany za grzech rozpusty, w rzeczywistości jednak nic na ten temat nie wiadomo.
109 Zob. św. Augustyn, *De haeresibus* 38 (PL 42, 32).

upadli po otrzymaniu łaski, nie mogą ponownie „odnowić się ku nawróceniu", jest to, że Syn Boży nie ma być ponownie krzyżowany. Odmawia się więc tego odnowienia ku nawróceniu, w którym człowiek zostaje ukrzyżowany wraz z Chrystusem. To zaś dokonuje się w chrzcie; mówi bowiem List do Rzymian 6, [3]: „Wszyscy, którzy zostaliśmy ochrzczeni w Chrystusie Jezusie, zostaliśmy ochrzczeni w Jego śmierci". Jak więc Chrystus nie ma być ponownie krzyżowany, tak ten, kto grzeszy po chrzcie, nie ma być ponownie chrzczony. Może jednak znowu odzyskać łaskę przez pokutę. Dlatego też Apostoł nie powiedział, że ci, którzy raz upadli, nie mogą powrócić do pokuty, czy też się nawrócić, lecz że nie mogą „się odnowić", a to zwykle odnosi się do chrztu, jak widać w Liście do Tytusa 3, [5]: „Z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym".

Rozdział 72 <<
KONIECZNOŚĆ POKUTY I JEJ SKŁADNIKÓW

Wynika stąd zatem, że jeżeli człowiek zgrzeszy po chrzcie, to lekarstwem na jego grzech nie może być chrzest. A ponieważ obfitość miłosierdzia Bożego i skuteczność łaski Chrystusowej nie dopuszcza, by człowiek pozostał bez lekarstwa, ustanowione zostało inne lekarstwo sakramentalne, które oczyszcza z grzechów. Jest to sakrament pokuty, który jest swego rodzaju uzdrowieniem duchowym. Jak bowiem ci, którzy przez zrodzenie otrzymali życie naturalne, gdy zapadają na jakąś chorobę, sprzeciwiającą się doskonałości życia, mogą zostać wyleczeni z choroby - jednak nie w ten sposób, że rodzą się na nowo, lecz odzyskując zdrowie przez pewną przemianę - tak dla zaradzenia grzechom popełnionym po chrzcie nie powtarza się chrztu, który jest odrodzeniem

duchowym, ale uzdrawia się z nich pokutą, będącą pewną przemianą duchową.

269

Należy zaś zauważyć, że uzdrowienie ciała ma niekiedy źródło jedynie wewnętrzne, na przykład gdy ktoś zostanie wyleczony wyłącznie mocą natury, niekiedy zaś wewnętrzne i zarazem zewnętrzne, mianowicie gdy działanie natury wspomaga się z zewnątrz dobroczynnym działaniem lekarstwa. Nie zdarza się zaś, by ktoś został wyleczony wyłącznie działaniem zewnętrznym, albowiem i tak każdy ma w sobie zasady życia, które w jakiś sposób są przyczyną jego zdrowia. Jeżeli natomiast chodzi o uzdrowienie duchowe, nie może się zdarzyć, by jego źródło było wyłącznie wewnętrzne. Wykazano bowiem w trzeciej księdze [III, 157], że człowiek może zostać uwolniony od winy jedynie za sprawą łaski. Podobnie też uzdrowienie duchowe nie może pochodzić wyłącznie z zewnątrz, albowiem zdrowie umysłu nie zostałoby przywrócone, gdyby w człowieku nie zapanował porządek wśród poruszeń woli. A zatem zdrowie duchowe w sakramencie pokuty musi mieć źródło wewnętrzne i zewnętrzne.

Dzieje się to w następujący sposób. Aby człowiek został doskonale wyleczony z choroby cielesnej, musi zostać uwolniony od wszelkich dolegliwości związanych z chorobą. Tak więc i duchowe uzdrowienie właściwe pokucie nie byłoby doskonałe, gdyby człowiek nie został uwolniony od wszelkich szkód będących następstwem grzechu. Pierwszą szkodą jaką człowiek ponosi z powodu grzechu, jest nieuporządkowanie umysłu; polega to na tym, że umysł odwraca się od niezmiennego dobra, to znaczy od Boga, a zwraca do grzechu. Drugą jest to, że zasługuje na ukaranie; jak bowiem wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 140], od najsprawiedliwszego Władcy, Boga, za każdą winę należy się kara. Trzecią szkodą jest osłabienie naturalnego dobra, co polega na tym, że grzesząc, człowiek staje się bardziej skłonny do grzechu, a opieszały w czynieniu dobrze.

Pierwszą więc rzeczą która jest potrzebna w pokucie, jest uporządkowanie umysłu, to znaczy, żeby umysł zwrócił się do Boga, a odwrócił od grzechu, bolejąc nad złem popełnionym i postanawiając więcej go nie popełniać; i na tym polega skrucha.

270

To przywrócenie porządku w umyśle nie może się dokonać bez łaski, gdyż nasz umysł nie może w należyty sposób zwrócić się do Boga bez miłości, miłości zaś nie można posiadać bez łaski, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 151]. Toteż skrucha zarówno usuwa obrazę Boga, jak i uwalnia od długu kary wiecznej, który nie może istnieć wraz z łaską i miłością; kara wieczna polega bowiem na oddzieleniu od Boga, z którym człowiek łączy się przez łaskę i miłość. A zatem przywrócenie porządku w umyśle, które polega na skrusze, pochodzi z wnętrza, to jest od wolnej woli, z pomocą łaski Bożej.

Ponieważ zaś powyżej wykazaliśmy [IV, 55], że zasługi Chrystusa, który cierpiał za rodzaj ludzki, są zadośćuczynieniem za wszystkie grzechy, dlatego aby człowiek został uleczony z grzechu, musi przylgnąć umysłem nie tylko do Boga, lecz także do Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Jezusa Chrystusa, w którym dane jest odpuszczenie wszystkich grzechów. Zdrowie duchowe polega bowiem na zwróceniu umysłu do Boga, a tego uzdrowienia dostąpić możemy jedynie przez Lekarza naszych dusz, Jezusa Chrystusa, „który wybawia swój lud od jego grzechów" [zob. Mt 1,21], Jego zaś zasługi są wystarczające, aby zgładzić całkowicie wszystkie grzechy, On bowiem jest Tym, „który

gładzi grzechy świata", jak powiada Ewangelia Św. Jana 1, [29], Jednakże nie wszyscy dostępują skutku odpuszczenia grzechów w sposób doskonały, lecz każdy dostępuje go w takim stopniu, w jakim jednoczy się z Chrystusem cierpiącym za grzechy.

Ponieważ więc nasze zjednoczenie z Chrystusem w chrzcie dokonuje się nie przez nasze wewnętrzne działanie, gdyż żadna rzecz nie rodzi samej siebie, lecz przez Chrystusa, „który nas rodzi na nowo ku żywej nadziei" [zob. 1 P 1,3] - dlatego odpuszczenie grzechów w chrzcie dokonuje się mocą samego Chrystusa, który jednoczy nas z sobą doskonale i w pełni, by nie tylko usunąć brud grzechu, lecz także całkowicie uwolnić od wszelkiej należnej kary - może z wyjątkiem tych, którzy nie dostępują skutków tego sakramentu, ponieważ przystępują do niego nieszczerze.

271

W tym duchowym uzdrowieniu jednoczymy się z Chrystusem dzięki naszemu działaniu ukształtowanemu przez łaskę Bożą. Stąd nie zawsze w pełni i nie wszyscy w równy sposób dostępujemy przez to zjednoczenie skutku odpuszczenia grzechów. Umysł bowiem może z taką siłą zwrócić się do Boga i do zasług Chrystusa, a odwrócić od grzechu, że człowiek dostąpi doskonałego odpuszczenia grzechów nie tylko jeżeli chodzi o wymazanie winy, lecz także gdy idzie o odpuszczenie całej kary. Jednak nie zawsze tak się dzieje. Dlatego mimo wymazania winy przez skruchę i uwolnienia od należnej kary wiecznej, o czym powiedzieliśmy - pozostaje niekiedy konieczność poniesienia jakiejś kary doczesnej, by została zachowana Boża sprawiedliwość, zgodnie z którą wina podlega karze.

A skoro poddanie się karze za popełnione grzechy wymaga jakiegoś sądu, przystępujący do sakramentu pokuty, który zwraca się do Chrystusa po uzdrowienie, musi spodziewać się Jego sądu celem wyznaczenia kary; Chrystus sprawuje go, tak jak inne sakramenty, przez swoje sługi. Nikt zaś nie może osądzać win, których nie zna. By więc sługa Chrystusa znał winę pokutującego, konieczne było ustanowienie wyznania grzechów, jako drugiego składnika tego sakramentu.

Sługa Chrystusa, któremu wyznaje się winę, musi zatem mieć władzę sądzenia (*potestas iudiciaria)* w zastępstwie Chrystusa, „który został ustanowiony sędzią żywych i umarłych" [zob. Dz 10,42]. Na władzę sądzenia składają się zaś dwa elementy, mianowicie władza (*auctoritas*) rozpoznania winy oraz władza uniewinniania lub skazywania. Te dwie rzeczy - mianowicie wiedzę służącą rozeznawaniu oraz władzę związywania i rozwiązywania - nazywa się dwoma kluczami Kościoła. Pan powierzył je Piotrowi, według słów Ewangelii Św. Mateusza 16, [19]: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego". Jednakże nie rozumie się tego w tym sensie, że powierzył Piotrowi, by on sam je posiadał, ale by przez niego zostały przekazane innym, gdyż inaczej troska o zbawienie wiernych nie byłaby wystarczająca.

Skuteczność tych kluczy bierze się z męki Chrystusa, przez którą Chrystus otworzył nam bramę królestwa niebieskiego. I dlatego jak

272

człowiek nie może być zbawiony bez chrztu, w którym działa męka Chrystusowa - chrztu rzeczywiście przyjętego bądź upragnionego postanowieniem: „gdy przymus okoliczności, a nie wzgarda wyklucza sakrament"[110] - tak ci, którzy grzeszą po przyjęciu chrztu, nie mogą być zbawieni, jeśli nie poddadzą się kluczom Kościoła: bądź to rzeczywiście wyznając grzechy i poddając się osądowi sług Kościoła, bądź przynajmniej

postanawiając to wypełnić, gdy nadarzy się sposobność. Albowiem, jak mówi Piotr w Dziejach Apostolskich 4, [10. 12]: „Nie dano ludziom żadnego innego imienia, w którym byśmy mieli być zbawieni, tylko w imieniu Pana naszego Jezusa Chrystusa".

W ten sposób obala się błąd tych, którzy twierdzili, że człowiek może otrzymać łaskę przebaczenia grzechów bez ich wyznania, a nawet bez postanowienia ich wyznania, albo że zwierzchnicy Kościoła mogą zdecydować, by ktoś nie był zobowiązany do spowiedzi. Zwierzchnicy Kościoła nie mogą bowiem sprawić, by klucze Kościoła, na których polega cała ich władza, były bezużyteczne, ani też by ktoś otrzymał odpuszczenie grzechów bez sakramentu, który czerpie swą moc z męki Chrystusa - to bowiem należy wyłącznie do Chrystusa, który ustanowił sakramenty i jest ich sprawcą. Jak więc zwierzchnicy Kościoła nie mogą zdecydować, by ktoś został zbawiony bez chrztu, tak też nie mogą zdecydować, by ktoś otrzymał odpuszczenie grzechów bez wyznania grzechów i rozgrzeszenia.

Należy jednak zauważyć, że chrzest odnosi pewien skutek dla odpuszczenia grzechu, nawet zanim zostanie rzeczywiście przyjęty, gdy istnieje postanowienie przyjęcia go - jednak później, gdy zostaje rzeczywiście przyjęty, jego skuteczność jest pełniejsza, zarówno gdy chodzi o przyjęcie łaski, jak i o odpuszczenie winy; i czasami przez samo przyjęcie chrztu otrzymuje łaskę i odpuszczenie winy ktoś, komu wcześniej nie była ona odpuszczona. I tak samo klucze Kościoła odnoszą w człowieku pewien skutek, nawet zanim im się rzeczywiście podda, jeśli tylko powziął postanowienie poddania

110 Zob. św. Augustyn, *De baptismo contra Donatistas* IV, 22 (PL 43, 173).

się im - jednakże pełniejszą łaskę i odpuszczenie otrzymuje wtedy, gdy rzeczywiście im się podda, wyznając winy i otrzymując rozgrzeszenie. I nic nie przeszkadza, by czasami ktoś, kto się wyspowiadał, mocą kluczy przez samo rozgrzeszenie otrzymał łaskę, przez którą odpuszcza mu się winy.

Ponieważ więc także przez wyznanie win i rozgrzeszenie człowiek otrzymuje pełniejszą łaskę i odpuszczenie, niż otrzymał wcześniej z racji dobrego postanowienia, dlatego jest oczywiste, że rozgrzeszając, sługa Kościoła odpuszcza mocą kluczy część kary doczesnej, której dłużnikiem pokutujący pozostaje po akcie skruchy. Do pozostałej zaś części zobowiązuje pokutującego swoim nakazem; wypełnienie tego zobowiązania nazywa się zadośćuczynieniem, które jest trzecim składnikiem pokuty. Przez nie człowiek zostaje całkowicie uwolniony od długu kary, gdy ponosi karę, na którą zasłużył. Ponadto zostaje uleczone osłabienie dobra naturalnego, gdy człowiek powstrzymuje się od zła i ćwiczy w dobru, przez modlitwę poddając ducha Bogu, przez post czyniąc ciało uległym, by było poddane duchowi, i przez rozdawanie jałmużny z dóbr zewnętrznych łącząc się z bliźnimi, od których był oddzielony przez winę.

Tak więc widzimy, że sługa Kościoła, posługując się kluczami, sprawuje pewien sąd. Sąd zaś powierza się komuś tylko nad tymi, którzy mu podlegają. Dlatego jest jasne, że nie każdy kapłan może rozgrzeszyć każdego, jak niektórzy fałszywie twierdzą - lecz tylko tego, nad kim otrzymał władzę.

Rozdział 73
SAKRAMENT OSTATNIEGO NAMASZCZENIA

Ponieważ ciało jest narzędziem duszy, narzędzie zaś ma służyć głównemu działającemu, i stąd jego właściwości muszą być takie, by odpowiadało głównemu działającemu - więc także ciało ma takie właściwości, że odpowiada duszy. Toteż choroba duszy, którą

jest grzech, czasami doprowadza do choroby ciała, a dzieje się to z Bożego dopuszczenia. Choroba ciała jest zaś niekiedy pożyteczna dla zdrowia duszy - mianowicie gdy człowiek znosi chorobę ciała pokornie i cierpliwie - i poczytuje mu się ją jako karę zadośćczyniącą. Niekiedy zaś stanowi przeszkodę dla zdrowia duchowego, gdy mianowicie przeszkadza cnocie. A zatem było rzeczą odpowiednią aby przeciw grzechowi - jako temu, co doprowadza do choroby ciała - posłużyć się jakimś duchowym lekarstwem, które niekiedy leczy chorobę ciała, a mianowicie gdy się to przyczyni do zbawienia. W tym celu został ustanowiony sakrament ostatniego namaszczenia, o którym mówi List Św. Jakuba 5, [14-15]: „Choruje ktoś między wami? Niech wezwie kapłanów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczając go olejem w imię Pańskie; a modlitwa pełna wiary uzdrowi chorego".

Nie stanowi zaś uszczerbku dla mocy sakramentu, jeśli niekiedy chorzy, którym się udziela tego sakramentu, nie zostają całkowicie wyleczeni z choroby ciała. Czasami bowiem uzdrowienie ciała nie przynosi pożytku dla zdrowia duchowego nawet tym, którzy ten sakrament przyjmują godnie. A jednak nie przyjmują go bezużytecznie, mimo że nie otrzymują zdrowia cielesnego. Skoro bowiem sakrament ostatniego namaszczenia został ustanowiony dla zaradzenia chorobie ciała, o ile ta jest następstwem grzechu, to jest oczywiste, że został ustanowiony także dla zaradzenia innym skutkom grzechu, czyli skłonności do zła i ociężałości w dobru, i to tym bardziej, im takie choroby duszy są bliższe grzechowi niż choroba ciała. Wprawdzie tego rodzaju choroby duchowe leczy się przez pokutę - o ile pokutujący dzięki cnotliwym czynom spełnianym jako zadośćuczynienie odrywa się od zła, a skłania do dobra - ale ponieważ człowiek bądź to przez niedbalstwo, bądź z powodu różnych zajęć, bądź z powodu krótkiego czasu, bądź też z innych takich powodów nie leczy w sobie powyższych braków w sposób doskonały - dlatego opatrznościowo otrzymał sakrament, który dopełnia owego leczenia i uwalnia od długu kary doczesnej, by w ten sposób w człowieku nie pozostało nic, co przy wyjściu duszy z ciała mogłoby jej unie-

możliwiać przyjęcie chwały. Dlatego Św. Jakub dodaje: „I ulży mu Pan" [Jk 5,15]. Bywa również, że człowiek nie zna lub nie pamięta wszystkich popełnionych grzechów, tak by każdy z nich można było wymazać przez pokutę. Są też grzechy powszednie, których w obecnym życiu nie da się uniknąć. Odchodząc z tego świata, człowiek musi się z nich oczyścić przez ten sakrament, by nie pozostało w nim nic, co by się sprzeciwiało przyjęciu chwały. I dlatego Św. Jakub dodaje, że „jeśli byłby w grzechach, będą mu odpuszczone" [Jk 5,15].

Widać więc jasno, że ów sakrament kończy i w pewien sposób wieńczy cały proces duchowego leczenia. Dzięki niemu człowiek niejako przygotowuje się do przyjęcia chwały; dlatego nazywa się go ostatnim namaszczeniem.

Wynika stąd, że nie należy go udzielać wszystkim chorym, lecz tylko tym, którzy z powodu choroby zdają się zbliżać do swego końca. A jeśli wrócą do zdrowia, można im powtórnie udzielić tego sakramentu, gdyby znowu doszli do podobnego stanu. Namasz-

czenie w tym sakramencie nie ma bowiem na celu poświęcenia, jak namaszczenie w sakramencie bierzmowania, obmycie w sakramencie chrztu i pewne inne namaszczenia, których nigdy się nie powtarza, ponieważ dzięki skuteczności uświęcającej mocy Bożej poświęcenie pozostaje zawsze, jeśli tylko trwa rzecz poświęcona. Natomiast w tym sakramencie namaszczenie służy uzdrowieniu, leczenie zaś należy powtarzać tyle razy, ile razy powtarza się choroba.

A chociaż niektórzy są w stanie bliskim śmierci, nie chorując, na przykład skazani na śmierć, i potrzebowaliby duchowych skutków tego sakramentu - to jednak należy go udzielać tylko chorym, gdyż udziela się go pod postacią lekarstwa cielesnego, które jest odpowiednie dla chorych na ciele. W sakramentach bowiem należy mieć wzgląd na ich znaczenie. Jak więc w chrzcie jest potrzebne obmycie ciała, tak w tym sakramencie jest potrzebne leczenie stosowane w chorobie ciała. Dlatego też olej jest właściwą materią tego sakramentu, ponieważ jest skuteczny w leczeniu ciała, uśmierzając ból,

276

podobnie jak woda, która obmywa ciało, jest materią sakramentu, w którym dokonuje się obmycie duchowe.

Stąd też jest oczywiste, że jak lekarstwem cielesnym leczy się to, co jest źródłem choroby, tak owym namaszczeniem namaszcza się części ciała, z których wywodzi się choroba grzechu, jak na przykład narządy zmysłów, ręce i nogi, którymi człowiek wykonuje grzeszne czyny, a także - zwyczajem niektórych - nerki, które są siedzibą żądzy cielesnej.

Ponieważ zaś przez sakrament ostatniego namaszczenia zostają odpuszczone grzechy, a grzechy odpuszcza się jedynie przez łaskę, dlatego jest jasne, że w tym sakramencie otrzymujemy łaskę.

Udzielanie tego, przez co otrzymujemy łaskę oświecającą umysł, należy wyłącznie do kapłanów; stan kapłański służy bowiem oświecaniu, jak powiada Dionizy[111]. Nie potrzeba zaś do tego sakramentu biskupa, gdyż w tym sakramencie nie jest udzielana doskonałość stanu kapłańskiego (*excellentia status*), co ma miejsce w przypadku sakramentów, których szafarzem jest biskup.

Ponieważ jednak sakrament ostatniego namaszczenia odnosi skutek zupełnego uzdrowienia i wymaga się w nim obfitości łaski, dlatego jest czymś odpowiednim dla tego sakramentu, by było obecnych wielu kapłanów i by modlitwa całego Kościoła przyczyniała się do jego skuteczności. Dlatego św. Jakub powiada: „Niech wezwie kapłanów Kościoła; a modlitwa pełna wiary uzdrowi chorego" [Jk 5,14-15], Jeśli jednak jest obecny tylko jeden kapłan, to wiadomo, że sprawuje ten sakrament mocą całego Kościoła, którego jest sługą i w którego imieniu występuje.

Skuteczności zaś tego sakramentu - jak bywa także w przypadku innych sakramentów - przeszkadza nieszczerość przyjmującego.

111 Pseudo-Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia,* V, 6-7 (PG 3, 513-516).

277

Rozdział 74
SAKRAMENT ŚWIĘCEŃ

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy wyżej [IV, 56; IV, 59-61; IV, 72-73], widać jasno,

że we wszystkich sakramentach, o których już była mowa, łaski duchowej udziela się za pośrednictwem widzialnego znaku sakramentalnego (*sub sacramento visibilium rerum).* Każde zaś działanie musi być dostosowane do działającego. Dlatego udzielanie powyższych sakramentów musi się dokonywać przez widzialnych ludzi, posiadających władzę duchową. Udzielanie sakramentów nie przysługuje bowiem aniołom, ale ludziom, obleczonym w widzialne ciało; stąd i Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 5, [1]: „Każdy arcykapłan, z ludzi wzięty, dla ludzi jest ustanawiany w tym, co należy do Boga".

Można to uzasadnić także w inny sposób. Ustanowienie i moc sakramentów ma swój początek w Chrystusie; o nim bowiem stwierdza Apostoł w Liście do Efezjan 5, [25-26]: że „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy go obmyciem wodą w słowie życia". Jasne jest również, że podczas Ostatniej Wieczerzy Chrystus pozostawił sakrament swego ciała i krwi, i polecił, by go powtarzano; są to najważniejsze sakramenty. Ponieważ więc Chrystus miał pozostawić Kościół bez swojej cielesnej obecności, było konieczne, by innych ustanowił swoimi sługami, aby udzielali wiernym sakramentów, według słów Apostoła w 1 Liście do Koryntian 4, [1]: „Niech o nas człowiek myśli jako o sługach Chrystusowych i szafarzach tajemnic Bożych". Dlatego konsekrowanie swego ciała i krwi powierzył uczniom, mówiąc: „To czyńcie na moją pamiątkę" [Łk 22,19], Im też udzielił władzy odpuszczania grzechów, zgodnie ze słowami Ewangelii św. Jana 20, [23]: „Których grzechy odpuścicie, są im odpuszczone". Nałożył na nich również obowiązek nauczania i udzielania chrztu, mówiąc w ostatnim rozdziale Ewangelii Św. Mateusza [28,19]: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je". Sługa zaś dla pana jest

jak narzędzie dla głównego działającego; jak bowiem działający wprawia w ruch narzędzie, by coś uczynić, tak pan swoim nakazem wprawia w ruch sługę, by coś uczynić. Narzędzie zaś musi być dostosowane do działającego. Stąd i słudzy Chrystusa muszą być podobni do Niego. Chrystus zaś, jako Pan, dokonał naszego zbawienia swoją własną władzą i mocą ponieważ był Bogiem i człowiekiem. I tak, jako człowiek poniósł mękę dla naszego odkupienia, a że jest Bogiem, Jego cierpienie stało się dla nas zbawienne. A więc i sługami Chrystusa powinni być ludzie - i ludzie ci powinni mieć jakiś udział w Jego bóstwie, jeżeli chodzi o władzę duchową, gdyż i narzędzie ma pewien udział w mocy głównego działającego. O tej to władzy Apostoł powiada w ostatnim rozdziale 2 Listu do Koryntian [13,10], że „Pan dal mu władzę, by budował, a nie by burzył".

Nie należy jednak twierdzić, że władza ta została dana uczniom Chrystusa w ten sposób, by ci nie mieli jej przekazywać innym. Została bowiem im dana, „by budowali" Kościół, wedle słów Apostoła. Musi więc być przekazywana tak długo, jak długo trzeba budować Kościół. To zaś jest konieczne od śmierci uczniów Chrystusa aż do skończenia świata. A zatem władza duchowa została dana uczniom Chrystusa w ten sposób, by przez nich przechodziła na innych. Dlatego i Pan przemawiał do uczniów z myślą o innych wiernych, jak wynika ze słów Ewangelii Św. Marka 13, [37]: „Co wam mówię, wszystkim mówię"; także w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza [28,20] Pan powiedział do uczniów: „Oto ja jestem z wami aż do skończenia świata".

Ponieważ więc ta duchowa władza przechodzi od Chrystusa na sługi Kościoła, a skutki duchowe, które mamy od Chrystusa, dokonują się za pomocą pewnych znaków zmysłowych, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy powyżej [IV, 56] - dlatego owa

władza duchowa musiała zostać przekazana ludziom za pomocą pewnych znaków zmysłowych. Otóż takimi znakami są pewne formuły słowne i określone czynności, na przykład nakładanie rąk, namaszczanie, wręczanie księgi lub kielicha czy czegoś tego typu, co należy do wykonywania władzy duchowej. Zawsze zaś, gdy coś duchowego

279

przekazuje się za pomocą znaku cielesnego, mówimy, że jest to sakrament. Jest więc jasne, że gdy udziela się władzy duchowej, sprawuje się sakrament, a nazywamy go sakramentem święceń.

Jest zaś cechą hojności Boga, że gdy udziela komuś władzy czynienia czegoś, udziela również tego, bez czego tej czynności nie można odpowiednio wykonać. A nikt nie sprawuje odpowiednio sakramentów - czemu służy władza duchowa - jeśli nie otrzyma pomocy łaski Bożej. Dlatego w tym sakramencie jest udzielana łaska, podobnie jak i w innych sakramentach.

Ponieważ zaś władza święceń służy sprawowaniu sakramentów, a wśród nich Eucharystia jest najdoskonalszym sakramentem i zwieńczeniem pozostałych, jak wynika z tego, co powiedzieliśmy, dlatego władzę święceń należy rozpatrywać przede wszystkim w łączności z tym właśnie sakramentem, gdyż każda rzecz otrzymuje nazwę od celu.

Wydaje się, że ta sama moc daje jakąś doskonałość i do jej przyjęcia przygotowuje materię; na przykład ogień ma moc zarówno przekazania swej formy czemuś drugiemu, jak i przysposobienia materii do jej przyjęcia. Skoro więc władza święceń obejmuje sprawowanie sakramentu ciała Chrystusa i udzielanie go wiernym, to ta sama władza musi obejmować przygotowywanie i uzdalnianie wiernych do przyjmowania tego sakramentu. Wierny zaś staje się gotowy i zdolny do przyjęcia tego sakramentu przez to, że jest wolny od grzechu; inaczej bowiem nie może się zjednoczyć duchowo z Chrystusem, z którym łączy się sakramentalnie, przyjmując ten sakrament. Zatem władza święceń musi obejmować odpuszczanie grzechów przez udzielanie sakramentów, które odpuszczaniu grzechów służą a takimi są chrzest i pokuta, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 59; IV, 62], Dlatego Chrystus, jak powiedzieliśmy, uczniom, którym powierzył konsekrowanie swego ciała, dał także władzę odpuszczania grzechów. Tę władzę rozumie się przez „klucze", o których Pan powiedział do Piotra w Ewangelii św. Mateusza 16, [19]: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego". Albowiem niebo przed każdym się zamyka i otwiera przez to, że

280

poddaje się grzechowi lub się od niego uwalnia. Stąd też działanie owych kluczy nazywa się „związywaniem" i „rozwiązywaniem", to znaczy uwalnianiem od grzechów. O tych kluczach mówiliśmy powyżej [IV, 72],

Rozdział 75 <<
STOPNIE ŚWIĘCEŃ

Należy zauważyć, że władza skierowana do osiągnięcia jakiegoś głównego skutku, z natury posiada władze niższe, które jej służą. Widać to wyraźnie na przykładzie sztuk. Albowiem sztuce, która wprowadza formę wytwarzanego dzieła, służą inne, które przysposabiają materię, sztuka zaś, która wprowadza formę, służy sztuce, w której

zawiera się cel wytwarzanego dzieła. I dalej, ta, która kieruje się do celu bliższego, służy tej, w której zawiera się cel ostateczny. Tak na przykład sztuka cięcia drewna służy sztuce budowania okrętów, ta zaś sztuce żeglowania, a ta z kolei służy gospodarce, sztuce wojskowej czy czemuś podobnemu, stosownie do tego, że żeglowanie może służyć różnym celom. Ponieważ zatem władza święceń ma na celu przede wszystkim konsekrowanie ciała Chrystusa i rozdzielanie go wiernym oraz oczyszczanie wiernych z grzechów, muszą istnieć jakieś główne święcenia, których władza przede wszystkim to by obejmowała; są to święcenia kapłańskie. Muszą też istnieć inne, które będą służyć tamtym, przygotowując w pewien sposób materię; są to święcenia pomocnicze. Ponieważ zaś władza kapłańska, jak powiedziano [IV, 74], obejmuje dwie rzeczy, mianowicie konsekrowanie ciała Chrystusa oraz przygotowywanie wiernych przez rozgrzeszanie do przyjmowania Eucharystii, dlatego niższe święcenia muszą jej służyć bądź to w obu, bądź tylko w jednej z tych rzeczy. I jest oczywiste, że wśród niższych święceń wyższe są te święcenia, które służą kapłaństwu w wielu rzeczach albo w jakiejś jednej najważniejszej.

281

Dlatego najniższe święcenia służą kapłaństwu tylko w przygotowywaniu ludu, a mianowicie: ostiariusze przez oddzielanie niewierzących od zgromadzenia wierzących; lektorzy przez udzielanie katechumenom początkowej nauki wiary - dlatego powierza się im czytanie Pisma Świętego Starego Testamentu; egzorcyści przez oczyszczanie tych, którzy już otrzymali naukę, ale którym szatan udaremnia przyjmowanie sakramentów.

Wyższe święcenia służą kapłaństwu zarówno w przygotowywaniu ludu, jak i w sprawowaniu sakramentu. I tak, akolici sprawują pieczę nad naczyniami niepoświęconymi, w których się przygotowuje materię sakramentu - dlatego podczas święceń przekazuje się im ampułki; subdiakoni sprawują pieczę nad naczyniami świętymi i nad przygotowaniem materii jeszcze niekonsekrowanej; w końcu zaś diakoni spełniają posługę przy materii już konsekrowanej, gdy mianowicie rozdzielają wiernym krew Chrystusa. Z tego względu te trzy święcenia, mianowicie kapłanów, diakonów i subdiakonów, nazywa się świętymi - gdyż pełnią służbę przy rzeczach świętych. Wyższe święcenia służą również przygotowaniu ludu. Stąd diakonom powierza się głoszenie nauki Ewangelii, subdiakonom nauki apostołów, akolitom - by przy jednych i drugich wykonywali to, co sprawia, że głoszenie nauki jest uroczyste, na przykład by nosili świece i spełniali inne podobne posługi.

Rozdział 76
WŁADZA BISKUPIA.
JEDEN Z BISKUPÓW JEST PONAD WSZYSTKIMI

Ponieważ, jak powiedzieliśmy [IV, 74], wszystkich tych święceń udziela się przez jakiś sakrament, a sakramentów Kościoła mają udzielać jego szafarze, więc w Kościele musi istnieć jakaś wyższa władza, związana z wyższą posługą, która by udzielała sakramentu święceń. Jest to władza biskupia. Władza ta nie przewyższa wpraw-

282

dzie władzy kapłańskiej, jeżeli chodzi o konsekrację ciała Chrystusa, ale przewyższa ją w tym, co dotyczy wiernych; także bowiem sama władza kapłańska pochodzi od władzy

biskupiej. Wszystkie sprawy szczególnie trudne odnoszące się do wierzących są zastrzeżone dla biskupów, a na mocy ich władzy także kapłani mogą czynić to, co jest im powierzone. Stąd też przy spełnianiu swych czynności kapłani posługują się rzeczami poświęconymi przez biskupa, na przykład przy konsekrowaniu Eucharystii korzystają z kielicha, ołtarza i obrusów, które zostały poświęcone przez biskupa. Tak więc jest jasne, że najwyższa władza w kierowaniu wierzącymi należy do godności biskupiej.

Wiadomo zaś, że chociaż ludy dzieli się na różne diecezje i miasta, to jednak jak jest jeden Kościół, tak też musi być jeden lud chrześcijański. Jak więc na czele jednego ludu jednego Kościoła stoi jeden biskup, tak też cały lud chrześcijański powinien mieć jedną głowę całego Kościoła.

Podobnie. Jedność Kościoła wymaga, aby wszyscy wierzący mieli tę samą wiarę. Bywa jednak, że w sprawach wiary rodzą się dyskusje. A z powodu różnicy zdań Kościół by się podzielił, gdyby nie zachowywało go w jedności zdanie kogoś jednego. By zatem jedność Kościoła została zachowana, potrzebny jest ktoś jeden, kto przewodzi całemu Kościołowi. Jest zaś oczywiste, że Chrystus nie opuszcza w potrzebie Kościoła, który umiłował i za który wylał swoją krew [por. Ef 5,25], gdyż nawet o Synagodze Pan powiedział w Księdze Izajasza 5, [4]: „Co jeszcze miałem uczynić winnicy mojej, a nie uczyniłem jej?". Nie należy zatem wątpić, że z postanowienia Chrystusa ktoś jeden przewodzi całemu Kościołowi.

Ponadto. Nikt nie powinien mieć wątpliwości, że rządy nad Kościołem są bardzo dobrze zorganizowane, gdyż zostały ustanowione przez Tego, „przez którego królowie królują i prawodawcy stanowią co jest sprawiedliwe" [zob. Prz 8,15]. Najlepsze zaś rządy nad wieloma ludźmi są wtedy, gdy je sprawuje ktoś jeden, a wynika to z celu rządów, którym jest pokój; pokój bowiem i jedność poddanych jest celem władcy, jedność zaś skuteczniej zapewnia ktoś jeden niż

wielu. Jest więc jasne, że rządy nad Kościołem są ułożone w ten sposób, by ktoś jeden stał na czele całego Kościoła.

Co więcej. Kościół wojujący wywodzi się przez podobieństwo od Kościoła triumfującego; dlatego Św. Jan, w Apokalipsie [21,2], „widział Jeruzalem zstępujące z nieba"; Mojżeszowi zaś polecono, „by wszystko uczynił wedle wzoru, który został mu ukazany na górze" [Wj 25,40; 26,30], Otóż na czele Kościoła triumfującego stoi ktoś jeden, kto również włada całym światem, a mianowicie Bóg; powiedziano bowiem w Apokalipsie 21, [3]: „Oni będą Jego ludem, a 'Bóg z nimi' będzie ich Bogiem". A zatem i w Kościele wojującym jest ktoś jeden, kto kieruje wszystkimi.

Z tej to racji powiedziano w Księdze Ozeasza 1, [11; BT: Oz 2,2]: „Zgromadzą się synowie judzcy i synowie izraelscy razem, a ustanowią sobie jedną głowę". Pan zaś powiada w Ewangelii Św. Jana 10, [16]: „Nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz".

Gdyby zaś ktoś twierdził, że jedną głową i jednym pasterzem jest Chrystus, który jest jedynym Oblubieńcem jednego Kościoła, to ta odpowiedź nie jest wystarczająca. Wiadomo bowiem, że sam Chrystus jest sprawcą wszystkich sakramentów Kościoła, gdyż to On chrzci, to On odpuszcza grzechy, On jest prawdziwym kapłanem, który się ofiarował na ołtarzu krzyża, i to Jego mocą codziennie konsekruje się Jego ciało na ołtarzu. Ponieważ jednak nie miał być obecny cieleśnie ze wszystkimi wiernymi, wybrał swoje sługi, przez których miał owych sakramentów udzielać wiernym, jak powiedziano powyżej [IV, 74], Zatem z tego samego powodu - ponieważ miał pozostawić Kościół bez swojej cielesnej obecności - musiał komuś zlecić, by zamiast Niego sprawował pieczę

nad Kościołem powszechnym. Dlatego to przed wniebowstąpieniem, w ostatnim rozdziale Ewangelii Św. Jana [21,16-17], powiedział do Piotra: „Paś owce moje"; a przed męką, w Ewangelii św. Łukasza 22, [32]: „Ty, nawróciwszy się, utwierdzaj swoich braci"; i tylko jemu dał obietnicę: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego" [Mt 16,19] - aby ukazać, że władza kluczy ma być przez niego przekazywana innym dla zachowania jedności Kościoła.

284

Nie można zaś powiedzieć, że wprawdzie nadał tę godność Piotrowi, ale nie jest ona przekazywana innym. Wiadomo bowiem, że Chrystus ustanowił Kościół w ten sposób, by trwał aż do skończenia świata, zgodnie ze słowami Księgi Izajasza 9, [6]: „Na stolicy Dawidowej i na królestwie jego siedzieć będzie, aby je utwierdzić i umocnić w sądzie i w sprawiedliwości odtąd i aż na wieki". Jest więc jasne, że tych, którzy wówczas żyli, uczynił swymi szafarzami w ten sposób, by ich władza przechodziła na następców dla pożytku Kościoła, aż do skończenia świata; zwłaszcza, że sam mówi w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Mateusza 28, [20]: „Oto Ja jestem z wami aż do skończenia świata".

W ten sposób wyklucza się zuchwały błąd tych, którzy usiłują uniknąć posłuszeństwa i poddania Piotrowi, nie uznając jego następcy, biskupa Rzymu, za pasterza Kościoła powszechnego.

Rozdział 77
SAKRAMENTÓW MOGĄ UDZIELAĆ ŹLI SZAFARZE

Wobec tego jest oczywiste, że szafarze Kościoła przez przyjęcie święceń otrzymują od Boga pewną władzę udzielania wiernym sakramentów.

To zaś, co jakaś rzecz otrzymuje przez poświęcenie, pozostaje w niej na zawsze; dlatego tego, co poświęcone, nie poświęca się po raz drugi. Zatem władza święceń pozostaje w szafarzach Kościoła na zawsze. Grzech więc jej nie usuwa. Sakramentów Kościoła mogą przeto udzielać nawet grzesznicy i źli, jeśli tylko mają święcenia.

Podobnie. Nikt nie ma władzy nad tym, co przekracza jego zdolności, jeśli nie otrzyma władzy skądinąd. Jest to widoczne zarówno w przyrodzie, jak i w życiu społecznym; woda bowiem nie może ogrzewać, jeśli nie otrzyma mocy ogrzewania od ognia, ani też urzędnik sądowy nie może nikogo wtrącić do więzienia, jeśli nie ma władzy od króla. To zaś, co się dokonuje w sakramentach,

285

przewyższa zdolności człowieka, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy wcześniej [IV, 74], Nikt więc nie może udzielać sakramentów - choćby nie wiadomo jak był dobry - jeśli nie otrzyma władzy ich udzielania. Dobroci człowieka jest zaś przeciwne zło i grzech. A zatem grzech nie przeszkadza temu, by ktoś, kto otrzymał władzę, mógł udzielać sakramentów.

Dalej. Człowieka nazywa się dobrym lub złym z powodu cnoty lub wady, które są pewnymi sprawnościami. Sprawność zaś tym się różni od możności, że dzięki tej drugiej możemy coś uczynić, dzięki sprawności zaś nie nabywamy ani nie tracimy możności uczynienia czegoś, lecz jesteśmy chętni albo niechętni wykonać dobrze lub źle to, co możemy. Sprawność więc ani nam nie daje, ani nie odbiera żadnej możności, lecz

zyskujemy dzięki niej to, że czynimy coś dobrze lub źle. A zatem fakt, że ktoś jest dobry lub zły, nie decyduje o tym, czy może on, czy nie może udzielać sakramentów, lecz o tym, czy jest zdolny, czy niezdolny do dobrego ich udzielania.

Co więcej. Co działa mocą innego działającego, nie upodabnia przedmiotu swojego działania do siebie, lecz do głównego działającego; dom nie jest bowiem podobny do narzędzi, których używa rzemieślnik, lecz do jego myśli twórczej. Szafarze Kościoła zaś, udzielając sakramentów, nie działają swoją własną mocą, lecz mocą Chrystusa, o którym powiedziano w Ewangelii Św. Jana 1, [33]: „On jest Tym, który chrzci". Dlatego mówi się, że słudzy działają jako narzędzia, sługa bowiem to jakby „ożywione narzędzie"[112]. Zło szafarzy nie przeszkadza więc temu, by wierni otrzymywali od Chrystusa zbawienie przez sakramenty.

Oprócz tego. Człowiek nie może wyrokować, czy ktoś jest dobry, czy zły, gdyż to przysługuje samemu Bogu, który zna tajniki serca. Gdyby więc zło szafarza mogło stanowić przeszkodę dla skuteczności sakramentu, to człowiek nie mógłby niezachwianie ufać w swoje zbawienie, a jego sumienie nie pozostałoby wolne od grzechu. Wydaje się też czymś niewłaściwym, by ktoś pokładał nadzieję swego

112 Zob. III, 79: Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VIII, 11 (1161b 4-5); por. Arystoteles, *Politica* 1, 2 (1253b 25-33).

zbawienia w dobroci człowieka jako takiego; powiedziano bowiem w Księdze Jeremiasza 17, [5]: „Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku". Gdyby zaś człowiek miał nadzieję, że otrzymuje zbawienie przez sakramenty, tylko jeśli udziela ich dobry szafarz, to wydaje się, że nadzieję swojego zbawienia w jakiś sposób pokładałby w człowieku. Abyśmy więc nadzieję naszego zbawienia pokładali w Chrystusie, który jest Bogiem i człowiekiem, należy wyznawać, że zbawcza moc sakramentów pochodzi od Chrystusa, niezależnie od tego, czy są udzielane przez dobrych, czy złych szafarzy.

Wynika to jasno również stąd, że Chrystus uczy okazywać posłuszeństwo nawet złym przełożonym - których czynów nie należy jednak naśladować; Ewangelia św. Mateusza 23, [2-3] mówi bowiem: „Na katedrze Mojżesza zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Wszystko więc, co wam rozkażą zachowujcie i czyńcie, ale uczynków ich nie naśladujcie". O wiele bardziej zaś należy słuchać kogoś z powodu tego, że otrzymał posłannictwo od Chrystusa niż z powodu katedry Mojżesza. Trzeba więc słuchać także złych kapłanów. A tak by nie było, gdyby nie trwała w nich władza święceń, z powodu której okazuje się im posłuszeństwo. A zatem także źli mają władzę udzielania sakramentów.

W ten oto sposób wyklucza się błąd tych, którzy twierdzą że wszyscy dobrzy mogą sprawować sakramenty, a źli nie.

Rozdział 78 <<
SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA

Chociaż sakramenty przywracają ludziom łaskę, to jednak nie od razu przywracają im nieśmiertelność, czego powody wyłożyliśmy powyżej [IV, 55], Wszystko zaś, co jest zniszczalne, może trwać jedynie przez rodzenie. Ponieważ więc lud wiernych powinien trwać nieprzerwanie aż do skończenia świata, musi się to dziać przez rodzenie, bo przez nie trwa nieprzerwanie także rodzaj ludzki.

287

Należy zauważyć, że gdy coś kieruje się do różnych celów, musi być kierowane do celu przez wiele czynników, gdyż cel jest dostosowany do działającego. Otóż rodzenie ludzi zmierza do wielu celów, a mianowicie trwania gatunku i trwania pewnego dobra społecznego, na przykład trwania ludności w danym państwie; zmierza też do trwania Kościoła, którego istotą jest gromadzenie wiernych. Dlatego takim rodzeniem musi kierować wiele czynników. O ile więc rodzenie zmierza do dobra natury, czyli trwania gatunku, do celu kieruje je natura, dająca skłonność do tego celu - i stąd nazywa się je powinnością natury. O ile zaś zmierza do dobra społecznego, podlega postanowieniom prawa cywilnego. A zatem, o ile zmierza do dobra Kościoła, powinno podlegać władzy kościelnej. To zaś, czego udzielają ludowi szafarze Kościoła, nazywamy sakramentami. Małżeństwo więc, o ile polega na związku mężczyzny i kobiety, którzy mają zamiar urodzić i wychować potomstwo na chwałę Boga, jest sakramentem Kościoła; i dlatego osoby zawierające małżeństwo otrzymują od szafarzy Kościoła błogosławieństwo.

I podobnie jak w innych sakramentach to, co dokonuje się na zewnątrz, wyobraża coś duchowego, tak i w tym sakramencie związek mężczyzny i kobiety jest obrazem związku Chrystusa i Kościoła, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Efezjan 5, [32]: „Wielki to sakrament, a ja mówię: w Chrystusie i w Kościele".

Ponieważ zaś sakramenty sprawiają to, czego są obrazem, należy wierzyć, że przez ten sakrament osoby zawierające małżeństwo otrzymują łaskę, przez którą mają udział w jedności Chrystusa i Kościoła. I jest im to szczególnie potrzebne po to, żeby rzeczy cielesnych i ziemskich używali w taki sposób, by się nie odłączyć od Chrystusa i Kościoła.

Ponieważ więc związek mężczyzny i kobiety oznacza związek Chrystusa i Kościoła, obraz powinien odpowiadać temu, czego jest znakiem. Związek zaś Chrystusa i Kościoła jest związkiem jednego Oblubieńca z jedną Oblubienicą na wieki - jest bowiem jeden Kościół, według słów Pieśni nad pieśniami 6, [9]: „Jedna jest gołębica moja, doskonała moja"; Chrystus też nigdy się nie

288

odłączy od swojego Kościoła - sam bowiem powiada w Ewangelii św. Mateusza 28, [20]: „Oto Ja jestem z wami aż do skończenia świata"; a ponadto, jak czytamy w 1 Liście do Tesaloniczan 4, [17], „zawsze z Panem będziemy". Jest więc czymś koniecznym, by małżeństwo, o ile jest sakramentem Kościoła, było związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą w sposób nierozerwalny. Zawiera się to w przyrzeczeniu wierności, którym wiążą się ze sobą mąż i żona.

Tak więc dobro małżeństwa jako sakramentu Kościoła jest trojakie. Jest to mianowicie potomstwo, które należy przyjąć i wychować na chwałę Boga; wierność - gdyż jeden mężczyzna wiąże się z jedną żoną; oraz więź - o ile związek małżeński, jako znak sakramentalny związku Chrystusa i Kościoła, jest nierozerwalny.

Inne sprawy odnoszące się do małżeństwa omówiliśmy powyżej w trzeciej księdze [III, 122 i nast.].

Rozdział 79
DZIĘKI CHRYSTUSOWI CIAŁA ZMARTWYCHWSTANĄ

Ponieważ wykazaliśmy powyżej [IV, 50; IV, 54], że Chrystus uwolnił nas od tego, w co popadliśmy przez grzech pierwszego człowieka - a z powodu grzechu pierwszego człowieka przeszedł na nas nie tylko grzech, ale i śmierć, będąca karą za grzech, według słów Apostoła w Liście do Rzymian 5, [12]: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć" - dlatego przez Chrystusa musimy zostać uwolnieni od obydwu, to znaczy i od winy, i od śmierci. Stąd Apostoł powiada w tym samym miejscu: „Jeżeli przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, to o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego - Jezusa Chrystusa" [Rz 5,17].

289

Aby więc jedno i drugie ukazać nam w sobie, postanowił umrzeć i zmartwychwstać. Postanowił umrzeć - aby nas oczyścić z grzechu; dlatego Apostoł powiada w Liście do Hebrajczyków 9, [27]: „Jak postanowione ludziom raz umrzeć, tak i Chrystus raz został ofiarowany, aby zgładzić grzechy wielu". Postanowił też zmartwychwstać
- aby nas uwolnić od śmierci; stąd mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 15, [20-21]: „Chrystus powstał z martwych jako pierwszy z tych, którzy zasnęli. Ponieważ bowiem przez człowieka śmierć, przez Człowieka też zmartwychwstanie umarłych".

Zatem skutku śmierci Chrystusa dostępujemy w sakramentach, jeżeli chodzi o odpuszczenie winy; powiedzieliśmy bowiem wcześniej, że sakramenty działają mocą męki Chrystusowej [IV, 56-57].

Jeżeli zaś chodzi o uwolnienie od śmierci, skutku zmartwychwstania Chrystusa dostąpimy na końcu świata, gdy wszyscy zmartwychwstaniemy Jego mocą; dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [12-14]: „Jeśli nauczamy o Chrystusie, że powstał z martwych, jakże mówią niektórzy między wami, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli zaś nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, próżne jest nasze nauczanie, próżna jest i nasza wiara". A zatem wiara w przyszłe zmartwychwstanie jest czymś koniecznym.

Niektórzy jednak pojmują to przewrotnie i nie wierzą w przyszłe zmartwychwstanie ciał, lecz to, co o zmartwychwstaniu mówi Pismo Święte, próbują odnosić do zmartwychwstania duchowego
- w tym sensie, że niektórzy ludzie powstają ze śmierci grzechu przez łaskę.

Ten błąd odpiera sam Apostoł. Powiada bowiem w 2 Liście do Tymoteusza 2, [16-18]: „Światowych i próżnych gadań unikaj, albowiem wiele przyczyniają się do bezbożności i mowa ich rozszerza się jak wrzód. Spośród nich jest Hymenes i Filetus, którzy odstąpili od prawdy wiary, mówiąc, że zmartwychwstanie już się dokonało". Przez te słowa można rozumieć jedynie zmartwychwstanie duchowe. Toteż uznawanie zmartwychwstania duchowego, a zaprzeczanie cielesnemu, sprzeciwia się prawdzie wiary.

290

Ponadto. Na podstawie tego, co Apostoł mówi do Koryntian, jest jasne, że powyższe słowa należy rozumieć w odniesieniu do zmartwychwstania cielesnego. Trochę dalej bowiem dodaje: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe" [1 Kor 15,44], gdzie wyraźnie chodzi o zmartwychwstanie cielesne; i jeszcze dalej: „To, co zniszczalne, musi przyodziać się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne - w nieśmiertelność" [1 Kor

15,53], Zniszczalne i śmiertelne jest zaś ciało. Tym więc, co zmartwychwstanie, jest ciało.

Oprócz tego. W Ewangelii św. Jana 5, [25] Pan daje obietnicę jednego i drugiego zmartwychwstania; mówi bowiem: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, nadchodzi godzina, nawet już jest, gdy umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą ożyją" - a to, jak się zdaje, dotyczy duchowego zmartwychwstania dusz, które zaczynało się dokonywać już wtedy, gdy ludzie przyłączali się do Chrystusa przez wiarę. A nieco dalej przedstawia zmartwychwstanie cielesne: „Nadchodzi godzina, w której wszyscy, co są w grobach, usłyszą głos Syna Bożego" [J 5,28], W grobach zaś są oczywiście nie dusze, lecz ciała. A zatem jest to zapowiedź zmartwychwstania ciał.

Zmartwychwstanie ciał zapowiada też wyraźnie Hiob. Powiedziano bowiem w Księdze Hioba 19, [25-26]: „Wiem, że Odkupiciel mój żyje, a w dzień ostateczny powstanę z ziemi, i znów obleczony będę w skórę moją i w ciele moim oglądać będę mego Boga".

Dowodzenie przyszłego zmartwychwstania ciał wspiera także oczywista argumentacja rozumowa, jeśli się przyjmie to, co wykazaliśmy wcześniej. Wykazaliśmy bowiem w drugiej księdze [II, 79], że dusze ludzkie są nieśmiertelne. Trwają więc po śmierci ciała, odłączone od ciała. Z tego, co powiedzieliśmy w drugiej księdze [II, 68; II, 83], wynika też jasno, że dusza łączy się z ciałem w sposób naturalny; z istoty swej jest bowiem formą ciała. Istnienie bez ciała jest więc przeciwne naturze duszy. Nic zaś przeciwnego naturze nie może być wieczne. Dlatego dusza nie będzie istnieć wiecznie bez ciała. Ponieważ więc trwa wiecznie, musi się ponownie złączyć z ciałem - a na tym właśnie polega zmartwychwstanie. A zatem wydaje się, że nieśmiertelność duszy domaga się przyszłego zmartwychwstania ciał.

291

Co więcej. Wykazano powyżej w trzeciej księdze [III, 2; III, 25], że naturalne pragnienie człowieka zmierza do szczęścia. Ostatecznym szczęściem jest zaś doskonałość tego, kto jest szczęśliwy. Każdy więc, komu brak czegoś do doskonałości, nie posiada jeszcze szczęścia doskonałego, gdyż jego pragnienie nie jest jeszcze całkowicie zaspokojone - albowiem każda rzecz niedoskonała z natury pragnie osiągnąć doskonałość. Otóż dusza oddzielona od ciała jest w pewien sposób niedoskonała, tak jak każda część istniejąca poza swoją całością; dusza bowiem z natury jest częścią natury ludzkiej. Człowiek więc nie może osiągnąć ostatecznej szczęśliwości, jeżeli dusza nie złączy się ponownie z ciałem - zwłaszcza, że wykazaliśmy [III, 48], iż w obecnym życiu człowiek nie może dojść do ostatecznej szczęśliwości.

Podobnie. Jak wykazano w trzeciej księdze [III, 140], zgodnie z Bożą Opatrznością grzesznikom należy się kara, a czyniącym dobrze - nagroda. Otóż w obecnym życiu ludzie, składający się z duszy i ciała, grzeszą lub czynią dobrze. Przeto należy im się nagroda lub kara i co do duszy, i co do ciała. Wiadomo zaś na podstawie tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 48], że w obecnym życiu nie mogą osiągnąć nagrody szczęścia wiecznego. Często też w obecnym życiu grzechy nie zostają ukarane, a nawet, jak mówi Księga Hioba 21, [7], tu „niepobożni żyją, wyniesieni są i wzmocnieni bogactwem". Aby zatem człowiek mógł otrzymać nagrodę lub karę i w duszy, i w ciele, przyjęcie ponownego złączenia duszy z ciałem jest konieczne.

Rozdział 80
ZARZUTY PRZECIW ZMARTWYCHWSTANIU

Istnieją jednak pewne argumenty, które zdają się sprzeciwiać wierze w zmartwychwstanie.

1. W przypadku żadnej rzeczy naturalnej nie zdarza się, by coś, co uległo rozpadowi, powracało do bytu numerycznie to samo, podobnie jak nie wydaje się możliwe, by od jakiegoś braku powracało

292

do posiadania. Ponieważ więc to, co ulega rozpadowi, nie może zostać przywrócone to samo numerycznie, natura dąży do tego, by przez rodzenie trwało to samo gatunkowo. Skoro zatem przez śmierć ludzie ulegają rozpadowi, a samo ciało ludzkie rozkłada się aż na pierwsze elementy, dlatego nie wydaje się, by numerycznie ten sam człowiek mógł zostać przywrócony do życia.

2. Podobnie. Jeśli któraś z istotowych zasad rzeczy nie może być numerycznie ta sama, to i rzecz nie może być numerycznie ta sama, ponieważ gdy się zmienia jakaś istotowa zasada, zmienia się istota rzeczy, przez którą rzecz zarówno istnieje, jak i jest czymś jednym. To zaś, co całkowicie obraca się w nicość, nie może zostać odtworzone numerycznie to samo - będzie to raczej stworzenie nowej rzeczy, a nie przywrócenie tej samej. Otóż wydaje się, że wiele z istotowych zasad człowieka obraca się w nicość przez jego śmierć. Przede wszystkim obraca się w nicość sama cielesność i forma zespolenia z elementów; wiadomo bowiem, że ciało ulega rozkładowi. Następnie - część duszy zmysłowej i dusza wegetatywna, które nie mogą istnieć bez narządów cielesnych. I wreszcie, po odłączeniu duszy od ciała - wydaje się obracać w nicość człowieczeństwo, które uważa się za formę całości. Wydaje się więc niemożliwe, by człowiek zmartwychwstał numerycznie ten sam.

3. Dalej. Wydaje się, że coś, co nie jest ciągłe, nie może być numerycznie to samo. Widzimy to jasno nie tylko w przypadku wielkości i ruchów, ale także jakości i form. Jeśli bowiem ktoś zdrowy zachoruje, a potem odzyska zdrowie, to nie będzie to numerycznie to samo zdrowie. Jest zaś czymś oczywistym, że śmierć odbiera człowiekowi istnienie, gdyż rozkład jest przemianą od bytu do niebytu. Jest więc niemożliwe, by powstało na nowo numerycznie to samo istnienie człowieka. A zatem nie będzie to też numerycznie ten sam człowiek - to bowiem, co jest numerycznie to samo, ma to samo istnienie.

4. Co więcej. Jeżeli to samo ciało człowieka jest przywracane do życia, to również wszystko, co było w tym ciele, musi zostać mu przywrócone. To zaś pociąga za sobą wiele niedorzeczności - nie

293

tylko ze względu na włosy i paznokcie, które, jak wiadomo, na co dzień się obcina, ale także ze względu na inne części ciała, które, choć tego nie widać, ulegają rozkładowi wskutek działania naturalnego ciepła. Jeśli to wszystko zostanie przywrócone zmartwychwstającemu człowiekowi, to będzie miało nieproporcjonalną wielkość. Nie wydaje się więc, by człowiek miał po śmierci zmartwychwstać.

5. Ponadto. Zdarza się niekiedy, że ludzie spożywają mięso człowieka, spożywają tylko taki pokarm i w ten sposób się odżywiając, rodzą dzieci. W wielu ludziach jest więc to samo ciało człowieka. Nie jest zaś możliwe, by zmartwychwstało w wielu ludziach. Anie wydaje się, by zmartwychwstanie było powszechne i całkowite, jeżeli każdemu nie zostanie przywrócone to, co miał tu. Wydaje się więc rzeczą niemożliwą, by ludzie zmartwychwstali.

6. Podobnie. To, co jest wspólne wszystkim bytom należącym do danego gatunku, wydaje się czymś naturalnym dla tego gatunku. Zmartwychwstanie człowieka nie jest zaś naturalne, gdyż żadna siła naturalnego sprawcy nie jest wystarczająca, by je spowodować. A zatem nie zmartwychwstaną powszechnie wszyscy ludzie.

7. Oprócz tego. Jeśli Chrystus uwalnia nas i od winy, i od śmierci, będącej skutkiem grzechu, to wydaje się, że przez zmartwychwstanie powinni zostać uwolnieni od śmierci tylko ci, którzy uczestniczyli w tajemnicach Chrystusowych, uwalniających od winy. A nie wszyscy mają w nich udział. Wydaje się więc, że nie wszyscy ludzie zmartwychwstaną.

Rozdział 81 <<
ROZWIĄZANIE POWYŻSZYCH ZARZUTÓW

Aby rozwiązać te zarzuty, trzeba wziąć pod uwagę, że Bóg, jak powiedzieliśmy wcześniej [IV, 52], ustanawiając ludzką naturę, udzielił ludzkiemu ciału czegoś więcej niż tylko tego, co mu się należało z racji naturalnych zasad, a mianowicie pewnej

niezniszczalności, dzięki której jest ono odpowiednio dopasowane do swojej formy - aby ciało mogło żyć wiecznie mocą duszy, jak wiecznie żyje dusza.

Chociaż taka niezniszczalność nie była naturalna, jeżeli chodzi o zasadę czynną to jednak była w pewien sposób naturalna z racji przyporządkowania do celu - w tym sensie mianowicie, że materia została dostosowana do swojej naturalnej formy, która jest celem materii.

Gdy więc dusza odwróciła się od Boga wbrew przyporządkowaniu swej natury, ciało utraciło wszczepioną mu przez Boga właściwość, dzięki której miało być ono odpowiednio dostosowane do duszy - a następstwem tego jest śmierć. A zatem, gdy weźmiemy pod uwagę ustanowienie ludzkiej natury, śmierć niejako przypadłościowo spadła na człowieka z powodu grzechu.

Tę właśnie przypadłość usunął Chrystus, który przez zasługi swej męki śmiercią zniweczył śmierć [por. 2 Tm 1,10]. Wynika stąd zatem, że ta sama moc Boża, która dała ciału niezniszczalność, przywraca je ze śmierci do życia.

1. Stosownie do tego na pierwszy zarzut należy odpowiedzieć, że moc natury nie dorównuje mocy Bożej, tak jak moc narzędzia nie dorównuje mocy głównego działającego. Chociaż więc działanie natury nie może sprawić, by rozpadłe ciało powróciło do życia, to jednak może się tak stać mocą Bożą. Natura bowiem nie może tego sprawić, ponieważ działa zawsze przez jakąś formę. Co zaś posiada formę, już istnieje. Gdy zaś uległo rozpadowi, to znaczy, że utraciło formę, która mogła być zasadą działania. Dlatego to, co uległo rozpadowi, nie może przez działanie natury zostać przywrócone numerycznie to samo. Jednak moc Boża, która powołała rzeczy do bytu, działa przez naturę w ten sposób, że bez natury może spowodować jej skutek, jak wykazano powyżej [III, 99]. Skoro więc moc Boża pozostaje ta sama, nawet gdy rzeczy ulegają rozpadowi, może przywrócić do dawnego stanu to, co uległo rozpadowi.

2. To, co zawiera drugi zarzut, nie może przeszkodzić, by człowiek mógł zmartwychwstać numerycznie ten sam. Śmierć bowiem

nie obraca całkowicie w nicość żadnej z istotowych zasad człowieka. Wszak dusza rozumna, która jest formą człowieka, trwa po śmierci, jak wykazaliśmy powyżej [II, 79]. Również materia, która była kształtowana przez taką formę, pozostaje w tych samych wymiarach, które sprawiały, że była ona materią jednostkową. A zatem wskutek połączenia tej samej numerycznie duszy z tą samą numerycznie materią człowiek powstanie na nowo.

Cielesność można zaś rozumieć dwojako. Po pierwsze, w znaczeniu formy substancjalnej ciała, gdy rozpatruje się je jako należące do rodzaju substancji. W ten sposób cielesność jakiegokolwiek ciała nie jest niczym innym niż jego formą substancjalną, z racji której należy do rodzaju i gatunku, i z powodu której rzecz cielesna musi mieć trzy wymiary. W jednej i tej samej rzeczy nie ma bowiem różnych form substancjalnych, tak że przez jedną z nich należałaby do najwyższego rodzaju, na przykład substancji, przez drugą do najbliższego rodzaju, na przykład rodzaju ciała łub zwierzęcia, a jeszcze przez inną do gatunku, na przykład człowieka czy konia. Gdyby bowiem pierwsza forma powodowała istnienie substancji, wówczas następne formy byłyby dodatkami do czegoś, co jest już urzeczywistnionym konkretnym bytem szczegółowym (*hoc aliquid in actu),* i co istnieje samoistnie w naturze. W ten sposób owe późniejsze formy nie powodowałyby konkretnego bytu szczegółowego, lecz tkwiłyby jako formy przypadłościowe w podmiocie, który jest konkretnym bytem szczegółowym. Dlatego musi być tak, że cielesność, o ile jest w człowieku formą substancjalną to nic innego jak dusza rozumna, która wymaga od swojej materii, by miała trzy wymiary - ponieważ jest urzeczywistnieniem jakiegoś ciała. Po drugie, cielesność rozumie się w znaczeniu formy przypadłościowej, z racji której mówi się, że ciało należy do rodzaju ilości. W tym znaczeniu cielesność to nic innego jak trzy wymiary, które stanowią o pojęciu ciała. Chociaż więc owa cielesność obraca się w nicość, gdy rozpadowi ulega ludzkie ciało, to jednak nie może to być przeszkodą, by zmartwychwstało to samo numerycznie, ponieważ cielesność w pierwszym znaczeniu nie obraca się w nicość, lecz pozostaje ta sama.

296

Podobnie też dwojako można rozumieć formę ciała zespolonego z elementów. Po pierwsze przez formę ciała zespolonego rozumie się formę substancjalną ciała zespolonego. Ponieważ więc w człowieku nie ma innej formy substancjalnej poza duszą rozumną jak wykazaliśmy [w tym rozdz.; por. II, 57 i nast.], nie będzie można twierdzić, że forma ciała zespolonego - jako forma substancjalna - obraca się w nicość, gdy człowiek umiera. Po drugie, formą ciała zespolonego nazywa się pewną jakość, złożoną i zrównoważoną w wyniku zespolenia jakości prostych, która tak się ma do formy substancjalnej ciała zespolonego, jak się ma jakość prosta do formy substancjalnej ciała prostego. Chociaż więc tak rozumiana forma zespolenia obraca się w nicość, to jednak nie przeszkadza to jedności zmartwychwstającego ciała.

Podobnie też należy się wypowiadać i o wegetatywnej, i o zmysłowej części duszy. Jeżeli bowiem przez zmysłową i wegetatywną część duszy rozumie się same władze, które są naturalnymi właściwościami duszy, czy raczej bytu złożonego, to ulegają one zniszczeniu wraz ze zniszczeniem ciała; jednakże nie przeszkadza to jedności zmartwychwstającego. Jeśli natomiast przez owe części rozumie się samą substancję duszy zmysłowej i wegetatywnej, to każda z nich jest tym samym co dusza rozumna. W człowieku bowiem nie ma trzech dusz, lecz tylko jedna, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 58].

Jeżeli zaś chodzi o człowieczeństwo, nie należy go pojmować jako jakiejś formy powstającej w wyniku połączenia formy z materią jakby była rzeczowo czymś innym niż jedno i drugie. Skoro bowiem dzięki formie materia staje się urzeczywistnionym konkretnym bytem szczegółowym, jak powiedziano w II księdze *O duszy*[113], owa trzecia forma nie byłaby formą substancjalną lecz przypadłościową. Niektórzy zaś twierdzą[114], że forma części to to samo co forma całości, lecz nazywa się ją formą części, o ile urzeczywistnia materię, a formą całości, o ile dopełnia pojęcie gatunku. Zgodnie

113 Arystoteles, *De anima* II, 1 (412a 8-9).
114 Zob. Awerroes, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica* VII, 34.

z powyższym człowieczeństwo nie jest rzeczowo czymś innym niż dusza rozumna. Dlatego jest jasne, że nie obraca się w nicość wraz ze zniszczeniem ciała. Lecz ponieważ człowieczeństwo jest istotą człowieka, istota rzeczy jest zaś tym, co oznacza definicja, a definicja rzeczy naturalnej nie oznacza jedynie formy, lecz formę i materię - dlatego z konieczności człowieczeństwo oznacza coś złożonego z materii i formy. I podobnie człowiek, ale w inny sposób. Człowieczeństwo bowiem oznacza zasady istotowe gatunku, zarówno formalne, jak i materialne, w oderwaniu od zasad jednostkowych; człowieczeństwem nazywa się wszak to, przez co człowiek jest człowiekiem, a człowiekiem jest nie dlatego, że posiada zasady jednostkowe, lecz jedynie dlatego, że posiada zasady istotowe gatunku. Zatem człowieczeństwo oznacza same tylko zasady istotowe gatunku. Dlatego jest oznaczane jako część. Natomiast człowiek oznacza wprawdzie zasady istotowe gatunku, ale nie wyklucza ze swego znaczenia zasad jednostkujących; człowiekiem bowiem nazywa się kogoś, kto posiada człowieczeństwo, przez co nie wyklucza się, by nie mógł posiadać czegoś innego. I z tego względu człowiek jest oznaczany jako całość; oznacza bowiem zasady istotowe gatunku urzeczywistnione, a zasady jednostkujące - w możności. I wreszcie Sokrates oznacza jedne i drugie zasady urzeczywistnione, tak jak rodzaj zawiera różnicę w możności, a gatunek - urzeczywistnioną. Dlatego jest jasne, że gdy nastąpi zmartwychwstanie, przywrócony zostanie ten sam numerycznie człowiek i to samo numerycznie człowieczeństwo dzięki trwaniu duszy rozumnej i dzięki jedności materii.

3. Trzeci zarzut - że istnienie nie jest to samo, ponieważ nie jest czymś ciągłym - opiera się na fałszywym założeniu. Wiadomo bowiem, że materia i forma mają jedno istnienie, gdyż istnienie materii jest urzeczywistnione tylko przez formę. W tym względzie jednak dusza rozumna różni się od innych form. Albowiem istnienie innych form polega wyłącznie na zespoleniu z materią ponieważ nie przekraczają one materii ani w zakresie istnienia, ani w zakresie działania. Dusza rozumna zaś, jak wiadomo, przekracza materię w działaniu;

posiada bowiem pewne działanie, które wykonuje bez uczestnictwa narządu cielesnego, a mianowicie pojmowanie. Toteż i jej istnienie nie polega tylko na zespoleniu z materią. A zatem jej istnienie, które było istnieniem bytu złożonego, pozostaje w niej po rozpadzie ciała, a gdy ciało zostanie przywrócone przez zmartwychwstanie, powraca do tego samego istnienia, które pozostało w duszy.

4. Także czwarty zarzut nie wyklucza jedności zmartwychwstającego człowieka. Jest bowiem oczywiste, że to, co nie przeszkadza numerycznej jedności człowieka, dopóki

nieprzerwanie żyje, nie może przeszkadzać jedności zmartwychwstającego. Otóż za życia człowieka części jego ciała nie są zawsze te same co do materii, lecz tylko co do gatunku. Jeżeli zaś chodzi o materię, części te powstają i zanikają - i wcale nie przeszkadza to jedności człowieka od początku do końca życia. Za przykład może posłużyć ogień, który - póki nieprzerwanie się pali - uważa się za numerycznie ten sam, dlatego że trwa jego gatunek, chociaż drewno zostaje spalone i dokłada się nowe. Podobnie jest z ludzkim ciałem. Albowiem forma i gatunek poszczególnych jego części trwają nieprzerwanie przez całe życie, natomiast materia części zarówno się rozkłada przez działanie naturalnego ciepła, jak i na nowo wytwarza dzięki pożywieniu. A zatem człowiek nie jest numerycznie kimś innym w różnym wieku, chociaż nie wszystko, co jest w nim materialnie w jednym okresie życia, jest w nim także w innym okresie. Żeby więc zmartwychwstał numerycznie ten sam człowiek, nie potrzeba, by zostało przywrócone wszystko, co było w nim materialnie przez całe jego życie, lecz tyle, ile wystarcza do wypełnienia należnej wielkości. I wydaje się, że powinno zostać przywrócone szczególnie to, co doskonalej wiązało się z formą i gatunkiem człowieczeństwa. Gdyby zaś czegoś zabrakło do wypełnienia należnej wielkości - dlatego, że człowieka zaskoczyła śmierć, zanim natura go dowiodła do doskonałej wielkości, albo może dlatego, że stracił jakiś członek ciała - moc Boża uzupełni to z zewnątrz. To jednak również nie przeszkodzi jedności zmartwychwstającego ciała, albowiem i dziecku natura dodaje coś z zewnątrz ponad to, co ono samo posiada,

aby osiągnęło doskonałą wielkość, i wcale takie uzupełnienie nie tworzy innego człowieka - tym samym bowiem człowiekiem jest dziecko i dorosły.

5. Na tej podstawie widzimy również, że nie może stanowić zagrożenia dla wiary w zmartwychwstanie, jeśli niektórzy ludzie spożywają mięso człowieka, o czym była mowa w piątym zarzucie. Nie jest bowiem konieczne, jak wykazaliśmy [powyżej, ad 4], by w człowieku zmartwychwstało wszystko, co było w nim materialnie; a poza tym, jeżeli czegoś brakuje, moc Boża może to uzupełnić. A zatem spożyte ciało zmartwychwstanie w tym, w którym jako pierwszym było urzeczywistnione *(perfecta*) przez duszę rozumną. W drugim zaś człowieku, jeśli się żywił nie tylko mięsem człowieka, ale także innym pokarmem, będzie mogło zmartwychwstać z innego człowieka tylko tyle, ile mu materialnie przybyło, co będzie potrzebne do przywrócenia należnej wielkości. Jeżeli zaś się żywił wyłącznie mięsem ludzkim, zmartwychwstanie w nim to, co otrzymał od rodziców, a to, czego brakowało - uzupełni wszechmoc Stwórcy. Jeśli zaś i rodzice żywili się wyłącznie mięsem ludzkim - tak że również ich nasienie, będące nadmiarem pokarmu, powstało z czyjegoś mięsa - to wówczas nasienie zmartwychwstanie w tym, kto się zrodził z nasienia, a ten, którego mięso zostało zjedzone, otrzyma uzupełnienie z zewnątrz. W zmartwychwstaniu bowiem zostanie zachowana taka oto zasada, że jeżeli jakaś materia była w wielu ludziach, zmartwychwstanie w tym, do którego doskonałości należała bardziej. Dlatego jeżeli w kimś jednym była jako pierwotne nasienie, z którego się zrodził, w drugim zaś jako pokarm z zewnątrz, zmartwychwstanie w tym, kto zrodził się z niej jako z nasienia. Jeśli zaś w jednym należała do doskonałości jednostki, w drugim zaś do doskonałości gatunku, zmartwychwstanie w tym, w kim należała do doskonałości jednostki. Stąd nasienie zmartwychwstanie w zrodzonym, a nie w rodzącym, a żebro Adama zmartwychwstanie w Ewie, a nie w Adamie, w którym było jako w zasadzie naturalnej

[zob. Rdz 2,21-22]. Jeżeli zaś w obu ludziach była z tą samą miarą doskonałości, zmartwychwstanie w tym, w kim była najpierw.

300

6. W świetle tego, co powiedzieliśmy, odpowiedź na szósty zarzut staje się oczywista. Zmartwychwstanie bowiem, jeżeli chodzi o cel, jest czymś naturalnym, ponieważ czymś naturalnym jest to, że dusza jest złączona z ciałem. Jednakże zasada sprawcza zmartwychwstania nie jest naturalna, lecz jego przyczyną jest wyłącznie moc Boża.

Nie należy też przeczyć temu, że wszyscy zmartwychwstaną chociaż nie wszyscy są złączeni z Chrystusem przez wiarę i nie wszyscy uczestniczą w Jego tajemnicach. Albowiem Syn Boży przyjął ludzką naturę po to, by ją naprawić. To więc, co jest brakiem natury, zostanie naprawione we wszystkich, dlatego wszyscy powrócą ze śmierci do życia. Lecz braki osoby zostaną naprawione tylko w tych, którzy są złączeni z Chrystusem bądź własnym aktem, wierząc w Niego, bądź przynajmniej przez sakrament wiary.

Rozdział 82
LUDZIE ZMARTWYCHWSTANĄ JAKO NIEŚMIERTELNI

Wynika stąd również, że w przyszłym zmartwychwstaniu ludzie nie zmartwychwstaną w ten sposób, by znowu mieli umrzeć.

Konieczność śmierci jest bowiem brakiem, który przyszedł na ludzką naturę wskutek grzechu. Chrystus zaś przez zasługi swej męki naprawił owe braki natury, które przyszły na nią wskutek grzechu. Jak bowiem mówi Apostoł w Liście do Rzymian 5, [15], „Nie tak samo z przestępstwem, jak z darem. Jeśli bowiem przez przestępstwo jednego umarło wielu, o ileż obficiej spłynęła na wielu łaska Boża w łasce jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa". Wynika stąd, że zasługi Chrystusa są skuteczniejsze w pokonaniu śmierci niż grzech Adama w jej spowodowaniu. Ci więc, którzy zmartwychwstaną uwolnieni od śmierci przez zasługi Chrystusa, nie będą już więcej jej podlegać.

301

Oprócz tego. Coś, co ma trwać wiecznie, nie zostało zniszczone. Jeśli więc zmartwychwstający ludzie i tak znowu umrą, i w ten sposób śmierć będzie trwała wiecznie - to znaczy, że śmierć nie została wcale przez śmierć Chrystusa pokonana. A jednak została pokonana - teraz co do przyczyny, co Pan przepowiedział słowami Ozeasza: „Będę śmiercią twoją, o śmierci!" - Księga Ozeasza 13, [14]; a na końcu zostanie pokonana aktualnie, zgodnie ze słowami 1 Listu do Koryntian 15, [26]: „A jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć". Zgodnie więc z wiarą Kościoła należy utrzymywać, że zmartwychwstający nie będą ponownie umierać.

Dalej. Skutek upodabnia się do swojej przyczyny. Zmartwychwstanie Chrystusa jest zaś przyczyną przyszłego zmartwychwstania, jak powiedziano [IV, 79], Chrystus zaś zmartwychwstał, by już więcej nie umierać, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian 6, [9]: „Chrystus, powstawszy z martwych, już więcej nie umiera". A zatem ludzie zmartwychwstaną, by już więcej nie umierać.

Co więcej. Jeżeli zmartwychwstali ludzie znowu umrą, to albo jeszcze raz po tej śmierci zmartwychwstaną, albo nie zmartwychwstaną. Jeśli nie zmartwychwstaną, to na

zawsze pozostaną duszami oddzielonymi od ciała, a to jest czymś niewłaściwym, jak wykazaliśmy powyżej [IV, 79]. Aby tego uniknąć, twierdzi się, że jednak zmartwychwstaną; inaczej bowiem - jeśli po drugiej śmierci nie zmartwychwstają - nie będzie żadnego powodu, dla którego mieliby zmartwychwstać po pierwszej. Jeśli zaś po drugiej śmierci znowu zmartwychwstaną, to albo zmartwychwstaną i ponownie umrą albo nie. Jeżeli nie umrą ponownie, to samo trzeba będzie przyjąć przy pierwszym zmartwychwstaniu. Jeżeli zaś umrą ponownie, to w tym samym podmiocie wymiana (*alternatio*) śmierci z życiem będzie się ciągnąć w nieskończoność, a to wydaje się niewłaściwe. Zamiar Boga musi się bowiem kierować do czegoś określonego, zaś kolejne wymiany śmierci z życiem są swego rodzaju przemianą *(transmutatio),* która nie może być celem; pojęciu ruchu sprzeciwia się bowiem bycie celem, gdyż każdy ruch jest zmierzaniem do czegoś.

302

Ponadto. Zamiar niższej natury kieruje się w działaniu do wiecznego trwania. Każde bowiem działanie niższej natury służy rodzeniu, a celem tego jest zachowanie wiecznego istnienia gatunku; dlatego ostatecznym celem natury nie jest ta oto jednostka, lecz trwanie w niej gatunku. Jest tak dlatego, że natura działa mocą Boga, który jest pierwszym źródłem wiecznego trwania. Stąd też Filozof twierdzi[115], że celem rodzenia jest to, by przez wieczne trwanie to, co się rodzi, uczestniczyło w boskim bycie. O wiele więc bardziej działanie samego Boga dąży do czegoś wiecznego. Zmartwychwstanie zaś nie ma na celu trwania gatunku, ten bowiem mógłby trwać przez rodzenie. Musi więc mieć na celu trwanie jednostki - ale nie tylko duszy, gdyż dusza posiadała to już przed zmartwychwstaniem. A zatem trwanie bytu złożonego. Człowiek zmartwychwstały będzie więc żył wiecznie.

Co więcej. Dusza i ciało wydają się zachowywać inny porządek w przypadku pierwszego zrodzenia człowieka niż przy jego zmartwychwstaniu. W przypadku pierwszego zrodzenia stworzenie duszy następuje po zrodzeniu ciała, albowiem po przygotowaniu materii cielesnej mocą oddzielonego nasienia Bóg wlewa duszę przez stwarzanie. Gdy zaś chodzi o zmartwychwstanie, ciało dołącza się do uprzednio istniejącej duszy. Natomiast pierwsze życie, które człowiek otrzymuje, rodząc się, stosuje się do właściwości zniszczalnego ciała w tym, że przez śmierć się je traci. A zatem życie, jakie człowiek otrzymuje, zmartwychwstając, będzie wieczne, zgodnie z właściwościami niezniszczalnej duszy.

Podobnie. Jeżeli życie i śmierć będą następować po sobie w jednym człowieku w nieskończoność, to owa wymiana życia ze śmiercią będzie miała postać jakiegoś krążenia. Każde zaś krążenie w rzeczach podlegających powstawaniu i ginięciu jest spowodowane pierwszym krążeniem ciał niezniszczalnych. Pierwsze bowiem krążenie występuje w ruchu przestrzennym, a przez podobieństwo przechodzi na inne ruchy. A zatem wymiana śmierci z życiem będzie

115 Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 10 (336b 31-34).

303

spowodowana przez ciało niebieskie. Tak zaś być nie może, ponieważ przywrócenie martwego ciała do życia przekracza możliwości działania naturalnego. Nie należy więc

przyjmować takiej wymiany życia i śmierci ani też, co za tym idzie, że zmartwychwstałe ciała mają umrzeć.

Co więcej. Rzeczy, które następują po sobie w jednym podmiocie, mają określoną miarę swego trwania w czasie. Wszystkie zaś takie rzeczy podlegają ruchowi niebios, z którego wynika czas. Dusza oddzielona od ciała nie podlega zaś ruchowi niebios, gdyż przewyższa całą naturę cielesną. Dlatego zamiana jej oddzielenia na złączenie z ciałem nie podlega ruchowi niebios. A zatem w wymianie śmierci z życiem nie ma takiego krążenia, jakie zachodzi, jeżeli zmartwychwstali ponownie umierają. Zmartwychwstaną więc, i już więcej nie będą umierać.

O tym właśnie mówi Księga Izajasza 25, [8]: „Na zawsze zniszczy śmierć"; oraz Apokalipsa 21, [4]: „Śmierci już więcej nie będzie".

W ten sposób obala się błąd starożytnych pogan, którzy sądzili, że „te same czasy i rzeczy doczesne cyklicznie się powtarzają. Na przykład jak filozof Platon nauczał w tamtym oto czasie w Atenach i dawał uczniom nauki w tej samej szkole zwanej Akademią - tak przez niezliczone wieki minione w wielu, długich wprawdzie, ale stałych, odstępach czasu powracał i ten sam Platon, i to samo miasto, i ta sama szkoła, i ci sami uczniowie; i przez niezliczone wieki przyszłe znowu będą powracać", jak opowiada Augustyn w XII księdze *O państwie Bożym*[116]. Do tego, jak mówi w tym samym miejscu[117], niektórzy chcą odnosić słowa Księgi Eklezjastesa 1 [Koh 1,9-10]: „Czym jest to, co było? Tym samym, co potem będzie. Czym jest to, co się stało? Tym, co się stanie. Nic nie ma nowego pod słońcem i nie może nikt mówić: »Oto coś nowego«; już bowiem istniało w wiekach, które były przed nami". Nie należy jednak tego

116 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 13 (PL 41, 361-362); por. przekład polski: *Państwo Boże,* przeł. ks. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 2002, s. 456-457.
117 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 13 (PL 41, 361).

rozumieć w ten sposób, że powtarza się w różnych pokoleniach to samo numerycznie, lecz że powtarza się podobne gatunkowo, jak odpowiada w tym samym miejscu Augustyn[118]. Także Arystoteles naucza tak na końcu *O powstawaniu*[119], przeciwstawiając się owym poglądom.

Rozdział 83
ZMARTWYCHWSTALI NIE BĘDĄ SPOŻYWAĆ POKARMÓW ANI WSPÓŁŻYĆ PŁCIOWO

Z powyższego wynika, że po zmartwychwstaniu ludzie nie będą współżyć płciowo ani spożywać pokarmów.

Gdy bowiem skończy się zniszczalne życie, musi się skończyć to, co zniszczalnemu życiu służy. Wiadomo zaś, że odżywianie służy zniszczalnemu życiu; pokarmy bowiem przyjmujemy po to, by zapobiec rozkładowi, który mógłby nastąpić wskutek wyczerpania naturalnej wilgoci. Obecnie też spożywanie pokarmów jest potrzebne do wzrostu, a po zmartwychwstaniu ludzie nie będą rosnąć, gdyż wszyscy zmartwychwstaną w należnej wielkości, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 81]. Podobnie współżycie mężczyzny i kobiety służy życiu zniszczalnemu, gdyż zmierza do rodzenia, dzięki któremu to, co nie może zostać zachowane jako jednostka, trwa jako gatunek. Wykazaliśmy zaś [IV, 82], że życie zmartwychwstałych będzie

niezniszczalne. A zatem zmartwychwstali nie będą spożywać pokarmów ani współżyć płciowo.

Oprócz tego. Życie zmartwychwstałych będzie uporządkowane nie mniej, lecz bardziej niż obecne życie, gdyż do tamtego człowiek dojdzie za sprawą samego tylko Boga, a to otrzymuje przy współudziale natury. Lecz w obecnym życiu jedzenie ma pewien cel, a mianowicie pokarm przyjmuje się po to, by przez trawienie

118 Św. Augustyn, *De civitate Dei* XII, 13 (PL 41, 361).
119 Arystoteles, *De generatione et corruptione* II, 11 (338b 11-19).

przemienił się w ciało. Jeśli więc po zmartwychwstaniu będzie się jeść, to po to, by pokarm przemienił się w ciało. Skoro zatem nic w ciele nie będzie się rozkładało - ponieważ ciało będzie niezniszczalne - trzeba będzie stwierdzić, że cały przemieniony pokarm spowoduje wzrost ciała. Lecz człowiek zmartwychwstanie w należnej wielkości, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 81]. A zatem osiągnie wielkość nadmierną; bowiem nadmierną wielkością jest wielkość przekraczająca wielkość należną.

Co więcej. Człowiek zmartwychwstały będzie żył wiecznie. Albo więc będzie zawsze się odżywiał, albo nie zawsze, lecz przez jakiś określony czas. Jeżeli będzie się odżywiał zawsze, to skoro pokarm przemieniony w ciało, w którym nic się nie rozkłada, musi powodować wzrost w jakimś wymiarze - trzeba będzie stwierdzić, że ciało człowieka zmartwychwstałego rośnie w nieskończoność. Tak zaś nie może być, gdyż wzrost jest ruchem naturalnym, a naturalna moc poruszająca nigdy nie zmierza do nieskończoności, lecz zawsze do czegoś określonego; albowiem, jak powiedziano w II księdze o *duszy:* „We wszystkich rzeczach naturalnych istnieje granica wielkości i wzrostu"[120]. Jeśli natomiast człowiek zmartwychwstały nie będzie zawsze się odżywiał - a zawsze będzie żył - to będzie istniał taki czas, w którym nie będzie się odżywiał. Dlatego tak należy czynić od początku. A zatem człowiek zmartwychwstały nie będzie się odżywiał.

Jeżeli zaś nie będzie się odżywiał, to wynika, że nie będzie też miał stosunków płciowych, do których należy wypłynięcie nasienia. Tymczasem ze zmartwychwstałego ciała ani z jego substancji nie będzie mogło wypłynąć nasienie. Już to dlatego, że jest to przeciwne naturze nasienia, albowiem nasienie byłoby produktem rozkładu i czymś obcym naturze, i w ten sposób nie mogłoby być zasadą naturalnego działania, jak mówi Filozof w księdze *O rodzeniu się zwierząt*[121]. Już to dlatego, że nic z substancji tych ciał nieznisz-

120 Arystoteles, *De anima* II, 4 (416a 16-17); por. Arystoteles, *De generatione animalium* II (745a 5).
121 Zob. Arystoteles, *De generatione animalium* I (725a 1-3).

czalnych nie będzie mogło się rozkładać. Nasienie nie będzie też mogło być nadmiarem pokarmu, skoro zmartwychwstali nie będą się odżywiać, jak wykazaliśmy [w tym rozdziale], A zatem zmartwychwstali nie będą współżyć płciowo.

Podobnie. Współżycie płciowe służy rodzeniu. Jeżeli więc po zmartwychwstaniu będzie współżycie płciowe i jeśli nie ma być ono niepotrzebne, to wynika, że również wtedy, tak jak i teraz, ludzie będą się rodzić. Dlatego po zmartwychwstaniu będzie wielu ludzi, których nie było przed zmartwychwstaniem. A zatem na próżno odsuwa się tak

bardzo zmartwychwstanie umarłych, by wszyscy, którzy mają taką samą naturę, otrzymali razem życie.

Co więcej. Jeżeli po zmartwychwstaniu ludzie będą się rodzić, to ci, którzy się urodzą, albo znowu umrą albo będą niezniszczalni i nieśmiertelni. Jeśli będą niezniszczalni i nieśmiertelni, to wynika stąd wiele trudności. Po pierwsze, trzeba będzie przyjąć, że ludzie ci rodzą się bez grzechu pierworodnego, gdyż konieczność śmierci jest karą wynikającą z grzechu pierworodnego; a to sprzeciwia się słowom Apostoła, który w Liście do Rzymian 5, [12] powiada, że „przez jednego człowieka grzech przeszedł na wszystkich ludzi, a także śmierć". Następnie - jeżeli ktoś rodzi się bez grzechu pierworodnego i bez konieczności śmierci - to wynika stąd, że nie wszyscy potrzebują odkupienia, które dokonuje się przez Chrystusa; wobec tego Chrystus nie będzie głową wszystkich ludzi, co się sprzeciwia stanowisku Apostoła, który mówi w 1 Liście do Koryntian 15, [22], że „jak w Adamie wszyscy umierają tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni". Wynika stąd jeszcze inna trudność, taka mianowicie, że rodzenie tych, którzy w taki sam sposób się rodzą nie będzie miało takiego samego kresu; albowiem teraz, rodząc się z nasienia, ludzie otrzymują życie zniszczalne, wówczas zaś - nieśmiertelne. Jeśli zaś ludzie, którzy wówczas się urodzą będą zniszczalni i będą umierać, to jeżeli znowu nie zmartwychwstają - wyniknie, że ich dusze na zawsze pozostaną oddzielone od ciał, co jest niesłuszne, gdyż należą do tego samego gatunku co dusze ludzi, którzy zmartwychwstają. Jeżeli zaś i oni zmartwychwstaną

to inni ludzie powinni byli poczekać na ich zmartwychwstanie, by wszystkim, którzy uczestniczą w jednej naturze, razem została udzielona łaska zmartwychwstania, należąca do naprawy natury, jak wynika z tego, co powiedziano [IV, 81]. A ponadto wydaje się, że nie ma żadnego powodu, dla którego na niektórych będzie się czekać, by razem zmartwychwstać, jeśli nie czeka się na wszystkich.

Dalej. Jeżeli ludzie zmartwychwstali będą współżyć płciowo i rodzić potomstwo, to albo tak będzie zawsze, albo nie zawsze. Jeśli zawsze, to wyniknie stąd, że ludzie będą się rozmnażać w nieskończoność. Po zmartwychwstaniu wszak natura rodząca nie będzie mogła dążyć do innego celu niż do rozmnożenia ludzi; nie będzie bowiem przez rodzenie dążyć do zachowania gatunku, gdyż życie ludzi będzie niezniszczalne. Wyniknie stąd zatem, że natura rodzącego dąży do nieskończoności, a to jest niemożliwe. Jeżeli zaś nie zawsze będą rodzić, lecz do jakiegoś określonego czasu, to po tym czasie nie będą rodzić. Dlatego od początku trzeba im przypisać to, że nie będą współżyć ani rodzić potomstwa.

Gdyby zaś ktoś powiedział, że zmartwychwstali będą spożywać pokarmy i współżyć płciowo nie ze względu na trwanie czy wzrost ciała ani też ze względu na zachowanie gatunku lub rozmnażanie ludzi, lecz tylko dla przyjemności, jaka tkwi w tych czynnościach, by w nagrodzie ostatecznej człowiekowi nie brakowało żadnej przyjemności - to można się przekonać na wiele sposobów, że takie twierdzenie jest niesłuszne.

Po pierwsze dlatego, że życie zmartwychwstałych będzie bardziej uporządkowane niż nasze życie, jak powiedzieliśmy wyżej [w tym rozdziale]. W obecnym zaś życiu jest czymś nieuporządkowanym i występnym, jeżeli człowiek spożywa pokarmy i współżyje płciowo jedynie dla przyjemności, a nie z potrzeby utrzymania ciała lub wydania na świat potomstwa. I słusznie tak się twierdzi, gdyż przyjemności tkwiące w tych

czynnościach nie są ich celem, a raczej na odwrót; albowiem przyjemność jedzenia i współżycia płciowego u zwierząt jest z natury po to, by nie zaprzestały one tych

308

koniecznych czynności naturalnych z powodu trudów - co by się zdarzało, gdyby nie pobudzała ich przyjemność. Dlatego porządek jest przewrotny i niestosowny, jeżeli działania wykonuje się dla samych tylko przyjemności. Żadną więc miarą nie będzie tego w zmartwychwstałych ludziach, których życie, jak przyjmujemy, jest w najwyższym stopniu uporządkowane.

Co więcej. Życie zmartwychwstałych służy zachowaniu doskonałego szczęścia. Szczęście zaś, czy też szczęśliwość człowieka, nie polega na przyjemnościach cielesnych, to znaczy przyjemnościach związanych z jedzeniem i współżyciem płciowym, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 27]. Nie należy więc sądzić, że w życiu zmartwychwstałych są tego rodzaju przyjemności.

Ponadto. Akty cnót zmierzają do szczęśliwości wiecznej jako do celu. Gdyby więc w stanie przyszłej szczęśliwości były przyjemności spożywania pokarmów i współżycia płciowego jako przynależne szczęśliwości, to wynikałoby, że owe przyjemności w pewien sposób zawierają się w zamierzeniu tych, którzy postępują cnotliwie. A to wyklucza wstrzemięźliwość; albowiem jest czymś przeciwnym wstrzemięźliwości, jeżeli ktoś obecnie powstrzymuje się od przyjemności, by później móc oddawać się im bardziej. Wszelka czystość stałaby się przeto bezwstydem, a wszelka powściągliwość w jedzeniu łakomstwem. Jeżeli zaś owe przyjemności będą w przyszłym życiu, ale niejako należące do szczęśliwości, tak by musiały być zamierzone przez tych, którzy postępują cnotliwie - to nie jest to możliwe. Wszystko bowiem, co istnieje, istnieje albo dla siebie, albo dla czegoś drugiego. Powyższe przyjemności nie będą zaś dla czegoś drugiego, nie będą wszak, jak wykazaliśmy [na początku tego rozdziału], dla czynności służących celowi natury. Wynika zatem, że będą dla siebie samych. Każda zaś rzecz tego rodzaju jest albo szczęśliwością albo częścią szczęśliwości. Jeżeli więc owe przyjemności będą w życiu zmartwychwstałych, to muszą należeć do ich szczęśliwości. To zaś jest niemożliwe, jak wykazaliśmy [nieco wyżej]. A zatem żadną miarą owych przyjemności nie będzie w przyszłym życiu.

309

Oprócz tego. Wydaje się czymś niepoważnym, by szukać przyjemności cielesnych, w których uczestniczą z nami zwierzęta nierozumne, tam, gdzie spodziewamy się najwspanialszych przyjemności, w których uczestniczymy z aniołami i które będą polegać na oglądaniu Boga, które, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze, będzie wspólne nam i aniołom [III, 48 i nast.]. Chyba że ktoś chciałby twierdzić, co jest zupełnie absurdalne, że szczęście aniołów jest niedoskonałe, bo brak im przyjemności właściwych zwierzętom nierozumnym. Z tej to racji Pan powiada w Ewangelii św. Mateusza 22, [30], że „przy zmartwychwstaniu nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie Boży".

Tym sposobem obala się błąd Żydów i Saracenów, którzy twierdzą, że ludzie zmartwychwstali będą spożywać pokarmy i współżyć płciowo tak samo jak teraz. Za nimi poszli również pewni heretycy chrześcijańscy, głosząc, że ziemskie królestwo Chrystusa będzie na ziemi przez tysiąc lat. Twierdzą oni, jak mówi Augustyn w XX księdze *O państwie Bożym,* „że ci, którzy w tym czasie zmartwychwstaną, będą się

oddawać bez umiaru cielesnym ucztom; będzie na nich tyle jedzenia i picia, że nie tylko nie zachowają żadnego umiarkowania, ale przekroczą nawet miarę nie do uwierzenia. W takie rzeczy mogą jednak wierzyć tylko ci, którzy są pogrążeni w sprawach cielesnych. Ludzie duchowi zaś tych, którzy w to wierzą nazywają z grecka chiliastami, a my, tłumacząc dosłownie, możemy ich nazwać millenarystami"[122].

Istnieją jednak pewne argumenty, które wydają się wspierać ów pogląd. Po pierwsze to, że Adam przed grzechem miał życie nieśmiertelne, a przecież w tym stanie mógł spożywać pokarmy i prowadzić życie płciowe, skoro przed grzechem zostało mu powiedziane: „Rośnijcie i mnóżcie się" [Rdz 1,28]; a także: „Jedz z każdego drzewa, które jest w raju" [Rdz 2,16],

Następnie, czytamy, że sam Chrystus po zmartwychwstaniu jadł i pił. Powiedziano bowiem w ostatnim rozdziale Ewangelii

122 Św. Augustyn, *De cmtate Dei* XX, 7 (PL 41, 667); por. przekład polski, s. 810. Zob. także *Summa contra gentiles* III, 27.

310

św. Łukasza [24,43], że „gdy zjadł wobec uczniów, wziąwszy to, co zostało, dał im". A w Dziejach Apostolskich 10, [40-41] Piotr mówi: „Jego" - to znaczy Jezusa - „Bóg wskrzesił trzeciego dnia, i sprawił, że się objawił nie całemu ludowi, ale świadkom uprzednio przygotowanym przez Boga: nam, którzyśmy z Nim jedli i pili, gdy powstał z martwych".

Są też pewne świadectwa Pisma, które zdają się obiecywać ludziom spożywanie pokarmów po zmartwychwstaniu. Powiedziano bowiem w Księdze Izajasza 25, [6]: „Pan zastępów przygotuje dla wszystkich narodów na tej górze ucztę z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win". Że należy to rozumieć w odniesieniu do sytuacji ludzi zmartwychwstałych, wynika jasno z tego, co dodano później: „Na zawsze zniszczy śmierć; i otrze Pan Bóg wszelką łzę z każdego oblicza" [Iz 25,8]. Powiedziano też u Izajasza 65, [13]: „Oto słudzy moi jeść będą a wy łaknąć będziecie. Oto słudzy moi pić będą a wy będziecie spragnieni". Że należy to odnosić do przyszłego życia, wynika jasno z tego, co dodano później: „Oto Ja stworzę niebiosa nowe i ziemię nową" itd. [Iz 65,17]. Także Pan powiada w Ewangelii Św. Mateusza 26, [29]: „Odtąd nie będę pił z tego owocu winnego krzewu, aż do owego dnia, gdy go będę pił z wami nowy w królestwie Ojca mego". I w Ewangelii św. Łukasza 22, [29-30]: „Ja wam przekazuję królestwo, jak Mi przekazał je mój Ojciec, abyście jedli i pili u stołu mego w królestwie moim". Także w Księdze Apokalipsy 22, [2] powiedziano, że „z obu stron rzeki", która będzie w mieście błogosławionych, „będzie drzewo życia, rodzące dwanaście owoców"; a w rozdziale 20, [4-5]: „Ujrzałem dusze ściętych dla świadectwa Jezusowego, i ożyli, i królowali z Chrystusem tysiąc lat. Inni ze zmarłych nie ożyli, dopóki nie upłynie tysiąc lat".

Wszystko to zdaje się potwierdzać opinię owych heretyków.

Nietrudno jednak na to odpowiedzieć. Pierwszy zarzut, dotyczący Adama, niczego nie dowodzi. Adam bowiem posiadał pewną doskonałość osobistą jednakże natura ludzka nie była jeszcze całkowicie doskonała, ponieważ rodzaj ludzki nie był jeszcze rozmnożony.

311

Adam otrzymał więc taką doskonałość, jaka była odpowiednia dla początku całego rodzaju ludzkiego. Dlatego też musiał rodzić, aby pomnożyć rodzaj ludzki, i, co za tym idzie, musiał jeść. Lecz doskonałość właściwa zmartwychwstałym nastąpi, gdy natura

ludzka całkowicie dojdzie do swej doskonałości, a liczba wybranych będzie wypełniona. I dlatego nie będzie rodzenia ani spożywania pokarmów. Z tego względu także nieśmiertelność i niezniszczalność zmartwychwstałych będzie inna, niż ta, którą miał Adam. Zmartwychwstali będą wszak nieśmiertelni i niezniszczalni w ten sposób, że nie będą mogli umrzeć i nic w ich ciałach nie będzie mogło ulec rozkładowi. Adam zaś był nieśmiertelny w ten sposób, że mógł nie umrzeć, gdyby nie zgrzeszył, i mógł umrzeć, gdyby zgrzeszył, a jego nieśmiertelność mogła zostać utrzymana nie w tym sensie, że nic w jego ciele nie ulegało rozkładowi, ale że przez przyjmowanie pożywienia można było zaradzić zużyciu jego naturalnej wilgoci, by ciało nie uległo zniszczeniu.

Jeżeli zaś chodzi o Chrystusa, należy stwierdzić, że po zmartwychwstaniu jadł nie z konieczności, lecz by pokazać, że naprawdę zmartwychwstał; dlatego ów pokarm nie przemienił się w ciało, lecz rozłożył się do stanu materii, z której powstał *(in praeiacentem materiam).* Takiej zaś przyczyny spożywania pokarmów nie będzie w przypadku powszechnego zmartwychwstania.

Świadectwa zaś, które zdają się obiecywać spożywanie pokarmów po zmartwychwstaniu, należy rozumieć w sposób duchowy. Pismo Święte bowiem podaje nam rzeczy umysłowe za pomocą obrazów zmysłowych, „aby nasz umysł dzięki temu, co poznał, nauczył się miłować to, czego nie zna"[123]. Stosownie do tego radość płynącą z kontemplacji mądrości i przyjmowanie prawdy w naszym umyśle zwykło się przedstawiać w Piśmie Świętym za pomocą obrazu spożywania pokarmów, zgodnie ze słowami Księgi Przysłów 9, [2. 4-5], gdzie mowa o mądrości: „Namieszała wina i stół swój zastawiła. A do głupich mówiła: »Przyjdźcie, spożywajcie chleb

123 Zob. św. Grzegorz Wielki, *Homiliae in Evangelio* I, hom. 11,1 (PL 76, 1114-1115).

mój i pijcie wino, które dla was zmieszałam«". A w Eklezjastyku 15 [Syr 15,3]: „Nakarmi go chlebem życia i zrozumienia, i wodą zbawiennej mądrości napoi go". O samej zaś mądrości powiedziano również w Księdze Przysłów 3, [18]: „Drzewem życia jest dla tych, którzy się jej chwycili, i błogosławiony, który jej się trzyma". A zatem powyższe świadectwa nie każą twierdzić, że zmartwychwstali będą spożywać pokarmy.

Jednak to, co powiedziano o słowach Pana zapisanych w Ewangelii św. Mateusza 26, [29], można też rozumieć inaczej, to znaczy odnosząc je do tego, że po zmartwychwstaniu Pan jadł i pił z uczniami „nowe" wino, to znaczy „w nowy sposób", a mianowicie nie z konieczności, lecz by dowieść swego zmartwychwstania. Mówi też: „w królestwie Ojca mego", ponieważ przez zmartwychwstanie królestwo nieśmiertelności zaczęło się objawiać.

To zaś, co się twierdzi w Apokalipsie o tysiącu lat i pierwszym zmartwychwstaniu męczenników, należy rozumieć w ten sposób, że pierwszym zmartwychwstaniem jest zmartwychwstanie dusz, gdy powstają z grzechów, zgodnie ze słowami Apostoła w Liście do Efezjan 5, [14]: „Powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus". Przez tysiąc lat rozumie się zaś cały czas Kościoła, kiedy męczennicy i inni święci królują wraz z Chrystusem zarówno w Kościele obecnym, który nazywamy królestwem Bożym, jak i w ojczyźnie niebieskiej, jeżeli chodzi o dusze. „Tysięczny" oznacza bowiem doskonałość, ponieważ jest liczbą sześcienną która ma za podstawę dziesiątkę, a ta również zwykle oznacza doskonałość.

Tak więc jest jasne, że zmartwychwstali nie będą się oddawać spożywaniu pokarmów i napojów ani współżyciu płciowemu.

I wreszcie można stąd wywnioskować, że skończą się wszystkie zajęcia życia czynnego, które, jak się wydaje, służą jedzeniu, życiu płciowemu i innym rzeczom potrzebnym do zniszczalnego życia. Azatem w zmartwychwstałych pozostanie tylko jedno zajęcie: kontemplacja. Dlatego w Ewangelii św. Łukasza 10, [42] powiedziano o kontemplującej Marii, że „wybrała najlepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona". Stąd też mówi Księga Hioba 7, [9-10]: „Kto

313

zstępuje do otchłani, nie wstąpi, i nie wróci już do domu swego, i nie pozna go więcej miejsce jego". W słowach tych Hiob przeczy takiemu zmartwychwstaniu, jakie przyjmowali niektórzy, głosząc, że po zmartwychwstaniu człowiek powróci do zajęć podobnych tym, które spełnia obecnie, że na przykład będzie budował domy i wykonywał inne tego rodzaju prace.

Rozdział 84 <<
CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁYCH BĘDĄ MIAŁY TĘ SAMĄ NATURĘ

Powyższe zagadnienia stały się dla niektórych sposobnością do błędu, jeżeli chodzi o naturę zmartwychwstałych. Ponieważ wydaje się, że ciało złożone z przeciwieństw z konieczności ulega rozkładowi, byli tacy, którzy głosili, że zmartwychwstali nie mają ciał złożonych z przeciwieństw.

Niektórzy z nich twierdzili, że nasze ciała nie zmartwychwstaną w naturze cielesnej, ale zostaną przemienione w duchy[124]; skłoniły ich do tego słowa Apostoła z 1 Listu do Koryntian 15, [44]: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe". Inni pod wpływem tych samych słów głosili, że nasze ciała zmartwychwstałe będą subtelne, podobne do powietrza i wiatru[125]; albowiem i powietrze nazywa się duchem, i w ten sposób przez duchowe rozumie się to, co powietrzne. Jeszcze inni sądzili, że przy zmartwychwstaniu dusze ponownie przyjmą ciała, ale nie ziemskie, tylko niebiańskie[126]; a sposobność do tego dało im to, co o zmartwychwstaniu mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 15, [40]: „Są ciała niebieskie i ciała ziemskie". Wszystko to zdają się potwierdzać słowa, które

124 Zob. Orygenes, *Peri archon* II, 10, 3 (PG 11, 235-236); III, 6, 6 (PG 11, 338-340).
125 Zob. św. Grzegorz Wielki, *Moralia in lob* XIV, 56 (PL 75, 1077-1079).
126 Zob. Orygenes, *Peri archon* III, 6, 4 (PG 11, 337-338).

314

Apostoł mówi w tym samym miejscu, że „ciało i krew królestwa Bożego nie posiądą" [1 Kor 15,50], Wydaje się zatem, że ciała zmartwychwstałych nie będą zawierać ciała i krwi, i, co za tym idzie, nie będą zawierać żadnych płynów organicznych.

Jednak błędność tych poglądów jest oczywista. Nasze zmartwychwstanie będzie bowiem podobne do zmartwychwstania Chrystusa, zgodnie ze słowami Apostoła z Listu do Filipian 3, [21]: „Przemieni nasze ciało poniżone w podobne do swego ciała chwalebnego". Chrystus zaś miał po zmartwychwstaniu ciało dotykalne, składające się z mięśni i kości, gdyż, jak powiedziano w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Łukasza [24,39], po zmartwychwstaniu rzekł do uczniów: „Dotknijcie i zobaczcie: duch nie ma

ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam". A więc także inni ludzie będą mieli po zmartwychwstaniu ciała dotykalne, złożone z mięśni i kości.

Ponadto. Dusza łączy się z ciałem jak forma z materią. Każda zaś forma ma określoną materię, gdyż urzeczywistnienie i możność muszą być do siebie dostosowane. Skoro więc dusza jest gatunkowo ta sama, to wydaje się, że ma tę samą gatunkowo materię. A zatem po zmartwychwstaniu będzie to samo gatunkowo ciało co przed zmartwychwstaniem. Musi więc się składać z mięśni, kości i tym podobnych części.

Co więcej. Skoro w definicji rzeczy naturalnej, która oznacza istotę gatunkową umieszcza się materię, więc przez zmianę gatunkową materii z konieczności zmienia się gatunek rzeczy naturalnej. Otóż człowiek jest rzeczą naturalną. Jeśli więc po zmartwychwstaniu nie będzie miał ciała składającego się z mięśni, kości i tym podobnych części, jak ma obecnie, to ten, kto zmartwychwstanie, nie będzie należał do tego samego gatunku, lecz będzie nazywany człowiekiem w innym znaczeniu.

Dalej. Od duszy jednego i tego samego człowieka bardziej się różni ciało innego gatunku niż ciało ludzkie innego człowieka. Lecz dusza nie może się na nowo złączyć z ciałem innego człowieka, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 83]. Tym bardziej więc przy zmartwychwstaniu nie będzie mogła się złączyć z ciałem innego gatunku.

315

Oprócz tego. Aby człowiek zmartwychwstał numerycznie ten sam, jest konieczne, by jego części istoto we były numerycznie te same. Jeśli więc ciało człowieka zmartwychwstałego nie będzie się składało z mięśni i kości, z których składa się obecnie, to człowiek zmartwychwstały nie będzie numerycznie ten sam.

Wszystkie te fałszywe poglądy bardzo wyraźnie odrzuca Hiob, gdy mówi: „Znów obleczony będę w skórę moją i w ciele moim oglądać będę Boga mego, którego ujrzeć mam ja sam, a nie kto inny" [Hi 19,26-27],

Każdy z powyższych poglądów ma też swoje własne słabości.

Twierdzenie, że ciało przemienia się w ducha jest zupełnie nie do przyjęcia. Albowiem tylko te rzeczy przemieniają się w siebie, które mają wspólną materię. Byty duchowe i cielesne nie mogą zaś mieć wspólnej materii, gdyż substancje duchowe są całkowicie niematerialne, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 50]. Jest więc niemożliwe, by ciało ludzkie przemieniło się w substancję duchową.

Dalej. Jeżeli ciało ludzkie przemienia się w substancję duchową to albo przemieni się w tę samą substancję duchową którą jest dusza, albo w jakąś inną. Jeśli w tę samą to po zmartwychwstaniu w człowieku byłaby tylko dusza, tak samo jak przed zmartwychwstaniem. Zatem przez zmartwychwstanie sposób bytowania człowieka nie zmieniłby się. Jeśli zaś przemieni się w inną substancję duchową to wyniknie stąd, że z dwóch substancji duchowych powstaje coś jednego co do natury, a to jest zupełnie niemożliwe, ponieważ każda substancja duchowa bytuje samoistnie.

Podobnie też jest niemożliwe, by ciało człowieka zmartwychwstałego było ciałem powietrznym lub podobnym do wiatru.

Albowiem ciało człowieka, i jakiegokolwiek zwierzęcia, musi mieć określony kształt, zarówno jeżeli chodzi o całość, jak i o części. A ciało o określonym kształcie musi mieć ograniczenie w sobie; kształt bowiem jest czymś, co zamyka się jakąś granicą czy granicami. Powietrze zaś nie może mieć ograniczenia w sobie, lecz jego granicę stanowi granica czegoś innego. Nie jest więc możliwe, by

316

ciało człowieka zmartwychwstałego było ciałem powietrznym lub podobnym do wiatru.

Oprócz tego. Ciało człowieka zmartwychwstałego musi posiadać zmysł dotyku, nie ma bowiem zwierzęcia bez dotyku. A zmartwychwstały, jeżeli jest to człowiek, musi być zwierzęciem. Otóż ciało powietrzne ani żadne inne ciało proste nie może posiadać zmysłu dotyku, gdyż ciało będące narządem dotyku musi być czymś pośrednim między dotykalnymi jakościami, by w pewien sposób być do nich w możności, jak dowodzi Filozof w księdze *O duszy*[127]. Jest więc niemożliwe, by ciało człowieka zmartwychwstałego było ciałem powietrznym lub podobnym do wiatru.

Stąd jest jasne, że nie może być również ciałem niebieskim. Albowiem ciało człowieka, a także jakiegokolwiek zwierzęcia, musi przyjmować jakości dotykalne, jak powiedzieliśmy [w tym rozdziale]. Ciało niebieskie nie może zaś mieć takich właściwości, gdyż nie jest ani niczym ciepłym, ani zimnym, ani wilgotnym, ani suchym, ani niczym podobnym, czy to w sposób urzeczywistniony, czy w możności, jak dowiedziono w I księdze *O niebie*[128]. A zatem ciało człowieka zmartwychwstałego nie będzie ciałem niebieskim.

Co więcej. Ciała niebieskie są niezniszczalne i nie mogą zmienić swych naturalnych własności. Z natury zaś jest im przypisany okrągły kształt, jak się dowodzi w II księdze *O niebie i świecie*[129]. Nie jest więc możliwe, by przyjęły kształt, jaki z natury przypisany jest ciału ludzkiemu. A zatem jest niemożliwe, by ciała zmartwychwstałych miały naturę ciał niebieskich.

127 Arystoteles, *De anima* III, 13 (435a 11-b 4).
128 Arystoteles, *De caelo* I, 3 (270a 22-b 16).
129 Arystoteles, *De caelo* II, 4 (286b 10-287b 21).

Rozdział 85
CIAŁA ZMARTWYCHWSTAŁYCH BĘDĄ MIAŁY INNE WŁASNOŚCI

Chociaż ciała zmartwychwstałych będą tego samego gatunku, co nasze ciała obecnie, to jednak będą miały inne własności.

Po pierwsze, przez to, że wszystkie ciała zmartwychwstałych, zarówno dobrych, jak i złych, będą niezniszczalne.

Uzasadniają to trzy argumenty.

Pierwszy wywodzi się z celu zmartwychwstania. Albowiem zarówno dobrzy, jak źli zmartwychwstaną po to, by także w swoich własnych ciałach otrzymać nagrodę bądź karę za to, co czynili, gdy żyli w ciele. Otóż nagroda dobrych, którą jest szczęśliwość, będzie wieczna, i podobnie za grzech śmiertelny należy się wieczna kara; jedno i drugie wynika jasno z tego, co zostało ustalone w trzeciej księdze [III, 62; III, 144], Dlatego zarówno dobry, jak i zły musi otrzymać ciało niezniszczalne.

Drugi argument można wywodzić z przyczyny formalnej zmartwychwstałych, to jest duszy. Powiedziano bowiem powyżej [IV, 79], że aby dusza nie pozostała na zawsze oddzielona od ciała, na nowo przyjmie ciało przez zmartwychwstanie. Ponieważ więc Opatrzność zadbała o doskonałość duszy w tym, że dusza ponownie otrzymuje ciało, dlatego będzie czymś odpowiednim, by ciało miało takie własności, by odpowiadało ono duszy. Dusza zaś jest niezniszczalna. Dlatego otrzyma ponownie także niezniszczalne ciało.

Trzeci argument możemy zaś wywodzić z przyczyny sprawczej zmartwychwstania. Bóg bowiem, który ciała już rozpadłe przywróci do życia, tym bardziej będzie mógł sprawić, że odzyskane życie będzie w nich trwało na zawsze. By dać tego przykład, nawet ciała zniszczalne zachował nienaruszone, gdy zechciał, jak było z ciałami trzech młodzieńców w piecu ognistym [Dn 3],

Niezniszczalność, jaka będzie w przyszłym życiu, należy więc rozumieć w ten sposób, że ciało, które teraz jest zniszczalne, mocą

318

Bożą stanie się niezniszczalne, tak że dusza będzie nad nim doskonale panować w tej mierze, w jakiej będzie je ożywiała; i żaden inny byt nie będzie mógł stanąć na przeszkodzie temu udzielaniu życia. Dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [53]: „To, co zniszczalne, musi przyodziać się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne - w nieśmiertelność".

Człowiek zmartwychwstały będzie więc nieśmiertelny nie przez to, że otrzyma inne, nieśmiertelne ciało, jak twierdziły powyższe poglądy [IV, 84], lecz dlatego, że to samo ciało, które teraz jest zniszczalne, stanie się niezniszczalne.

Zatem słowa Apostoła: „Ciało i krew królestwa Bożego nie posiądą" [1 Kor 15,50], należy rozumieć w ten sposób, że w życiu zmartwychwstałych zniknie zniszczalność ciała i krwi, jednak substancja ciała i krwi pozostanie. Dlatego Apostoł dodaje: „Ani to, co zniszczalne, nie posiądzie niezniszczalności" [1 Kor 15,50],

Rozdział 86
JAKOŚCI CIAŁ UWIELBIONYCH

Chociaż przez zasługi Chrystusa we wszystkich, tak dobrych, jak i złych, przy zmartwychwstaniu zostanie usunięta ułomność natury, to jednak różnica między dobrymi i złymi pozostanie, jeżeli chodzi o to, co jednym i drugim przysługuje jako poszczególnym osobom. Do natury należy zaś to, że dusza ludzka jest formą ciała, dającą mu życie i zachowującą je w istnieniu; natomiast osobistymi czynami dusza zasługuje na wyniesienie do chwały oglądania Boga, bądź na pozbawienie tej chwały z powodu winy. Zatem ciała wszystkich bez wyjątku będą miały właściwości zgodne z tym, co jest odpowiednie dla duszy, tak mianowicie, by niezniszczalna forma dawała ciału niezniszczalny byt, dla którego złożenie z przeciwieństw nie stanowi przeszkody, ponieważ mocą Bożą materia ciała ludzkiego będzie w tym względzie całkowicie poddana duszy. Jednak dzięki

319

jasności i mocy duszy, wyniesionej do oglądania Boga, złączone z nią ciało otrzyma jeszcze coś więcej. Za sprawą mocy Bożej będzie bowiem całkowicie poddane duszy nie tylko co do istnienia, ale także co do działań, doznań, ruchu i jakości cielesnych.

Jak więc dusza, która cieszy się widzeniem Boga, zostanie napełniona duchową jasnością, tak przez pewnego rodzaju przelewanie się z duszy na ciało także ciało na swój sposób przyoblecze się w chwałę jasności. Dlatego Apostoł powiada w 1 Liście do Koryntian 15, [43]: „Sieje się ciało niechwalebne, powstanie chwalebne"; teraz bowiem w naszym ciele nie ma światła, wtedy zaś ciało będzie jasne, zgodnie ze słowami

Ewangelii Św. Mateusza 13, [43]: „Wtedy sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie ich Ojca".

Dusza, która cieszy się oglądaniem Boga, zjednoczona z celem ostatecznym, doświadczy również wypełnienia wszystkich swoich pragnień. A ponieważ pragnienia duszy poruszają ciało, w rezultacie ciało będzie całkowicie i bez ociągania posłuszne duchowi. Dlatego w życiu przyszłym ciała zmartwychwstałych zbawionych będą w pełni sprawne; dlatego Apostoł mówi tamże: „Sieje się słabe, powstanie mocne" [1 Kor 15,43]. Słabości w ciele doświadczamy bowiem, gdy okazuje się ono niezdolne, by zadośćuczynić pragnieniom duszy w ruchu i działaniach, które dusza nakazuje; słabość ta w przyszłym życiu całkowicie zniknie dzięki mocy przepływającej do ciała z duszy złączonej z Bogiem. Dlatego to w Księdze Mądrości 3, [7] powiedziano o sprawiedliwych, że „rozbiegną się jak iskry wśród trzciny"; nie jakoby ruch był w nich z konieczności - gdyż ci, którzy posiadają Boga, niczego nie potrzebują - ale by ujawnić moc.

Jak zaś dusza ciesząca się Bogiem dostąpi wypełnienia pragnień dotyczących osiągnięcia wszelkich dóbr, tak też wypełnione będą jej pragnienia związane z oddaleniem wszelkiego zła, ponieważ tam, gdzie jest najwyższe dobro, nie ma żadnego zła. A zatem i ciało, doskonałe dzięki duszy, będzie współmiernie do duszy wolne od wszelkiego zła, zarówno urzeczywistnionego, jak i w możności. Urzeczywistnionego - ponieważ nie będzie w nich żadnego znisz-

czenia, żadnej brzydoty ani żadnej ułomności. W możności zaś - ponieważ nie będą mogły doznawać niczego, co sprawiałoby im cierpienie. I stąd ciała będą niepodatne na cierpienia. Jednak ta niepodatność nie wyklucza doznawania, które cechuje zmysły; będą wszak używać zmysłów dla przyjemności, które nie stoją w sprzeczności ze stanem życia niezniszczalnego. Aby więc wskazać na tę niepodatność na cierpienia, Apostoł powiada: „Zasiewa się zniszczalne, powstanie niezniszczalne" [1 Kor 15,42],

Poza tym dusza, która cieszy się Bogiem, złączy się z Nim najdoskonalej i w najwyższym stopniu będzie uczestniczyć, na swój sposób, w Jego dobroci. Tak samo więc i ciało będzie doskonale poddane duszy i na tyle, na ile to możliwe, będzie uczestniczyło w jej właściwościach przenikliwością zmysłów, uporządkowaniem pragnień cielesnych i wszelką doskonałością natury; rzecz bowiem jest tym doskonalsza w swej naturze, im doskonałej jej materia poddana jest formie. Z tego względu mówi Apostoł: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie ciało duchowe" [1 Kor 15,44], Ciało zmartwychwstałego będzie bowiem duchowe, ale nie w tym sensie, że będzie duchem, jak niektórzy mylnie pojmowali - niezależnie od tego, czy przez ducha rozumie się substancję duchową, czy też powietrze albo wiatr [zob. IV, 84] - lecz dlatego, że będzie całkowicie poddane duchowi, tak jak i teraz ciało nazywamy zmysłowym nie w tym sensie, że jest duszą zmysłową, lecz dlatego, że podlega doznaniom zmysłowym i potrzebuje pożywienia.

Z powyższych ustaleń wynika, że jak dusza człowieka zostanie wyniesiona do chwały duchów niebieskich, by oglądać istotę Boga, co wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 57], tak i jej ciało będzie podniesione do właściwości ciał niebieskich, ponieważ będzie jasne, niepodatne na doznania, poruszające się bez trudu i wysiłku oraz najdoskonalej urzeczywistnione (*perfectissime perfectum)* przez swą formę. Z tej to racji powiada Apostoł, że ciała zmartwychwstałych będą niebieskie - nie co do natury, lecz co do

chwały. Dlatego mówiąc, że „są ciała niebieskie i są ziemskie", dodaje, że „inna jest chwała ciał niebieskich, inna ziemskich" [1 Kor 15,40]. I jak chwała,

321

do której zostaje wyniesiona dusza ludzka, przewyższa naturalną moc duchów niebieskich, co wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 53] — tak i chwała zmartwychwstałych ciał przewyższa naturalną doskonałość ciał niebieskich, a mianowicie jasność jest większa, niepodatność na doznania pewniejsza, sprawność niewymagająca wysiłku, a godność natury doskonalsza.

Rozdział 87 <<
MIEJSCE PRZEBYWANIA CIAŁ UWIELBIONYCH

Ponieważ miejsce powinno być dostosowane do tego, co się w nim znajduje, dlatego wynika stąd, że ciała zmartwychwstałych, skoro otrzymają własności ciał niebieskich, także będą zajmować jakieś miejsce w niebie, czy raczej ponad wszystkimi niebiosami, by przebywać razem z Chrystusem, którego moc do tej chwały je doprowadzi, i o którym powiada Apostoł w Liście do Efezjan 4, [10]: „Ten, który wstąpił nad wszystkie niebiosa, żeby wszystko napełnić".

Czymś niepoważnym zaś wydaje się zarzut przeciw tej Bożej obietnicy, biorący za punkt wyjścia naturalne rozmieszczenie elementów, jakoby ciało człowieka nie mogło zostać wyniesione ponad elementy lekkie, ponieważ jest ciałem ziemskim i ze swej natury zajmuje najniższe miejsce. Wiadomo bowiem, że ciało, przez duszę urzeczywistnione, mocą duszy nie podąża za naturalnymi skłonnościami elementów. Dusza wszak - nawet teraz, gdy żyjemy – spaja ciało swą mocą, by nie uległo rozpadowi z powodu przeciwieństwa elementów, a moc poruszająca duszy podnosi ciało w górę, i to tym wyżej, im silniejsza jest moc poruszająca. Jest zaś jasne, że dusza będzie miała doskonałą moc, gdy złączy się z Bogiem przez oglądanie Go. Nie powinno się więc wydawać czymś trudnym, jeżeli wówczas ciało zostanie zachowane mocą duszy od wszelkiego rozkładu i wyniesione ponad wszystkie inne ciała.

322

Również fakt, że ciał niebieskich nie można przeniknąć – by ponad nie wzniosły się ciała uwielbione - nie udaremnia tej obietnicy Bożej, ponieważ moc Boża sprawi, że ciała uwielbione będą mogły zajmować miejsce razem z innymi ciałami. Ukazał to już przykład ciała Chrystusa, który do uczniów „wszedł przez zamknięte drzwi" [J 20,26],

Rozdział 88
PŁEĆ I WIEK ZMARTWYCHWSTAŁYCH

Nie należy jednak sądzić, jak to niektórzy czynili, że wśród ciał zmartwychwstałych ludzi nie będzie płci żeńskiej. Skoro bowiem zmartwychwstanie ma naprawić ułomności natury, więc ciała zmartwychwstałych nie zostaną pozbawione żadnej z rzeczy należących do doskonałości natury. Jak zaś do pełni ludzkiego ciała należą wszystkie inne części, tak należą i te, które służą rodzeniu potomstwa - zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet. A zatem narządy te zmartwychwstaną i u jednych, i u drugich.

I wcale nie sprzeciwia się temu fakt, że narządy płciowe nie będą używane, co

wykazaliśmy powyżej [IV, 83]. Jeśli bowiem w zmartwychwstałych nie będzie tych narządów z tego właśnie względu, to tak samo nie byłoby wszystkich narządów służących do odżywiania, gdyż po zmartwychwstaniu nie będzie także przyjmowania pokarmów; tak więc ciało zmartwychwstałego nie miałoby dużej części swoich narządów. A zatem wszystkie te organy, choć nieużywane, istnieć będą po to, by naturalne ciało zostało przywrócone w pełni. Dlatego nie będą zbędne.

Podobnie i słabość płci żeńskiej nie sprzeciwia się doskonałości zmartwychwstałych. Nie jest to bowiem słabość spowodowana odstępstwem od natury, lecz jest przez naturę zamierzona. A nawet sam podział natury wśród ludzi ujawni doskonałość natury i Mądrość Bożą która urządza wszystko według pewnego porządku.

323

Nie zmuszają do tego[130] także słowa Apostoła w Liście do Efezjan 4, [13]: „Aż wszyscy dojdziemy do jedności wiary i poznania Syna Bożego, jako mąż doskonały na miarę wieku pełni Chrystusa". Nie dlatego bowiem to powiedziano, że wszyscy, którzy się spotkają, wychodząc „na spotkanie Chrystusa w przestworzach" [1 Tes 4,17], będą płci męskiej, lecz po to, by podkreślić doskonałość i potęgę Kościoła. Cały bowiem Kościół będzie niczym mąż doskonały wychodzący na spotkanie Chrystusa, jak wynika ze słów poprzedzających i następujących [Ef 4,9-16],

Wszyscy zaś powinni zmartwychwstać w wieku Chrystusa, to znaczy w wieku młodzieńczym, ponieważ tylko w tym wieku natura jest doskonała. Wiek dziecięcy bowiem nie osiąga jeszcze doskonałości natury przez proces wzrostu, a starość już się od niego oddala przez obumieranie.

Rozdział 89
JAKOŚCI ZMARTWYCHWSTAŁYCH CIAŁ U POTĘPIONYCH

W tym świetle możemy zbadać rozumowo, jakie będą własności zmartwychwstałych ciał u tych, którzy zostaną potępieni.

Otóż także te ciała muszą być dostosowane do dusz ludzi, którzy będą potępieni. Dusze ludzi złych mają zaś dobrą naturę, ponieważ została stworzona przez Boga, lecz ich wola będzie nieuporządkowana i nie osiągnie właściwego sobie celu. Przeto ich ciała, jeżeli chodzi o to, co należy do natury, zostaną przywrócone w całości, gdyż zmartwychwstaną w wieku doskonałym, bez jakiegokolwiek pomniejszenia członków ciała i bez żadnej ułomności czy uszkodzeń spowodowanych przez błąd natury lub chorobę. Dlatego Apostoł mówi w 1 Liście do Koryntian 15, [52]: „Umarli powstaną nienaruszeni",

130 Tzn. do odrzucenia istnienia płci żeńskiej po zmartwychwstaniu.

324

co - jak wynika ze słów wcześniejszych i późniejszych - trzeba oczywiście odnosić do wszystkich, tak dobrych, jak złych.

Ponieważ zaś ich dusza będzie odwrócona od Boga wolą i pozbawiona właściwego celu, ich ciała nie będą duchowe, to znaczy całkowicie poddane duchowi, lecz raczej ich dusza będzie cielesna wskutek upodobań.

Ciała te nie będą też w pełni sprawne, to znaczy bez trudności poddające się duszy, lecz raczej ociężałe i powolne, i w pewien sposób nie do udźwignięcia dla duszy - podobnie jak owe dusze są odwrócone od Boga przez nieposłuszeństwo.

Będą również podatne na doznania tak jak teraz, albo nawet bardziej - ale w taki sposób, że ze strony rzeczy zmysłowych będą doznawały bólu, a jednak nie ulegną zniszczeniu. I tak samo ich dusze będą doznawały cierpień, bo ich naturalne pragnienie szczęścia nie zazna spełnienia.

Ich ciała będą też pozbawione światła i mroczne, podobnie jak ich dusze będą oddzielone od światła poznania Boga. O tym właśnie mówi Apostoł w 1 Liście do Koryntian 15, [51], że „wszyscy zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy zostaniemy odmienieni"; albowiem tylko dobrzy zostaną odmienieni ku chwale, natomiast ciała złych zmartwychwstaną bez chwały.

Komuś zaś może się wydawać niemożliwe, by ciała złych były podatne na doznania, a jednak niezniszczalne, skoro „każde doznawanie, gdy jest coraz większe, powoduje niszczenie substancji"[131]. Widzimy bowiem, że jeżeli ciało pozostanie długo w ogniu, w końcu zostanie spalone; także ból, jeśli jest zbyt silny, oddziela duszę od ciała. Lecz to wszystko dzieje się przy założeniu, że materia zmienia formę. Tymczasem po zmartwychwstaniu ciało ludzkie nie będzie mogło zmienić formy ani u dobrych, ani u złych. Albowiem u jednych i u drugich będzie całkowicie urzeczywistnione przez duszę, jeżeli chodzi o byt naturalny, tak że nie będzie można już

131 Zob. Arystoteles, *Topica* VI, 6 (145a 3-4).

usunąć z takiego ciała danej formy ani nadać mu innej, skoro za sprawą mocy Bożej ciało będzie całkowicie poddane duszy. Dlatego też możność, która w przypadku materii pierwszej jest możnością do przyjęcia każdej formy, w ludzkim ciele będzie w pewien sposób skrępowana przez moc duszy, by nie mogła zostać urzeczywistniona przez inną formę. Ponieważ jednak ciała potępionych nie będą całkowicie poddane duszy, jeżeli chodzi o niektóre własności, dlatego zmysłami będą doznawały bólu ze strony przeciwnych przedmiotów zmysłowych. Będą bowiem doznawały bólu ognia cielesnego, ponieważ jakość ognia z powodu swojej intensywności sprzeciwia się zrównoważonej kompleksji i harmonii, która należy do natury zmysłów, jakkolwiek nie może jej zniszczyć. Niemniej taki ból nie będzie mógł spowodować oddzielenia duszy od ciała, skoro ciało musi pozostać złączone zawsze z tą samą formą.

Podobnie zaś jak ciała błogosławionych dzięki przemianie przez chwałę zostaną wyniesione ponad ciała niebieskie, tak też dla ciał ludzi potępionych przeznaczone będzie odpowiednio miejsce najniższe, mroczne i pełne cierpienia. Stąd też w Psalmie [55,16] powiedziano: „Niechaj śmierć przyjdzie na nich i niech żywcem zstąpią do otchłani". A w Księdze Apokalipsy 20, [10]: „Diabeł, który ich zwodził, wrzucony został w jezioro ognia i siarki, gdzie i bestia, i fałszywy prorok będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków".

Rozdział 90 <<
W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE NIECIELESNE CIERPIĄ Z POWODU OGNIA CIELESNEGO

Może się jednak pojawić wątpliwość, w jaki sposób cierpień ze strony ognia cielesnego –

od którego będą cierpieć w piekle ciała potępionych - może doznawać bezcielesny diabeł i dusze potępionych, zanim zmartwychwstaną; Pan mówi o tym w Ewangelii

326

św. Mateusza 25, [41]: „Idźcie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom".

Nie należy więc sądzić, że substancje niecielesne mogą doznawać cierpień ze strony ognia cielesnego w taki sposób, że ich natura ulega zniszczeniu czy zmianie jakościowej albo że ulega jakiejkolwiek innej przemianie, jak obecnie nasze zniszczalne ciała zachowują się pod wpływem ognia. Substancje niecielesne nie mają bowiem materii cielesnej, by mogły się zmienić pod wpływem rzeczy cielesnych, a nawet nie są zdolne do przyjęcia form zmysłowych, chyba że w sposób umysłowy: takie zaś przyjmowanie nie powoduje cierpienia, lecz raczej udoskonala i daje radość.

Nie można też powiedzieć, że będą doznawały bólu ze strony ognia cielesnego z racji jakiegoś przeciwieństwa - w taki sposób będą cierpieć ciała po zmartwychwstaniu - gdyż substancje niecielesne nie mają narządów zmysłowych i nie posługują się władzami zmysłowymi.

Przeto substancje niecielesne doznają cierpień ze strony ognia cielesnego przez pewnego rodzaju związanie. Duch bowiem może być związany z ciałem bądź jako forma - tak jak dusza wiąże się z ludzkim ciałem, by dać mu życie - bądź też nie będąc jego formą, jak na przykład wywołujący duchy zmarłych, mocą demonów związują duchy z obrazami lub podobnymi rzeczami. Tym bardziej więc moc Boża może związać z ogniem cielesnym dusze skazane na potępienie. A bolesna jest dla nich sama wiedza o tym, że są za karę związane z rzeczami najniższymi.

Jest również słuszną rzeczą, że duchy potępione cierpią karę cielesną. Każdy bowiem grzech stworzenia rozumnego polega na tym, że nie poddaje się Bogu przez posłuszeństwo. Kara zaś powinna być dostosowana do winy, tak by przez karę wola, na odwrót, doznawała bólu od tego, dla miłości czego zgrzeszyła. Przeto słuszną karą za grzech natury rozumnej jest to, że przez związanie jest w pewien sposób poddana rzeczom od niej niższym, a mianowicie rzeczom cielesnym.

Dalej. Za grzech popełniony przeciw Bogu należy się nie tylko kara potępienia, ale także kara zmysłów, jak wykazaliśmy w trzeciej

327

księdze [III, 145], Kara zmysłów odpowiada bowiem winie, gdy idzie o nieuporządkowane zwrócenie się ku dobru zmiennemu, tak jak kara potępienia odpowiada winie, gdy idzie o odwrócenie się od dobra niezmiennego. Stworzenie rozumne zaś, w szczególności dusza ludzka, grzeszy przez nieuporządkowane zwrócenie się ku rzeczom cielesnym. Jest więc słuszną karą że doznaje cierpień od rzeczy cielesnych.

Ponadto. Jeśli grzech zasługuje na bolesną karę, którą nazywamy „karą zmysłów", to kara ta musi pochodzić od rzeczy, która może zadać ból. Rzecz zaś zadaje ból w tej mierze, w jakiej jest przeciwna woli. Nie jest zaś niczym przeciwnym naturalnej woli stworzenia rozumnego, że łączy się z substancją duchową owszem - sprawia jej radość i należy do jej doskonałości, gdyż zachodzi tu połączenie podobnego z podobnym i umysłowego z umysłem; każda bowiem substancja duchowa jest sama przez się czymś umysłowym. Natomiast czymś przeciwnym naturalnej woli substancji duchowej jest to,

że poddaje się ciału, od którego, stosownie do porządku swej natury, powinna być niezależna. Jest więc słuszne, by substancja duchowa była karana za pośrednictwem rzeczy cielesnych.

Widać również, że chociaż rzeczy cielesne, o których czytamy w Piśmie Świętym jako o nagrodzie błogosławionych, rozumie się duchowo, jak powiedzieliśmy o obietnicy jedzenia i picia [IV, 83], to jednak niektóre rzeczy cielesne, które Pismo Święte zapowiada jako karę dla grzeszników, należy rozumieć cieleśnie i w sensie właściwym. Nie jest bowiem słuszne, by wyższa natura była nagradzana korzystaniem z natury niższej, lecz raczej tym, że łączy się z naturą wyższą. Natomiast słuszną karą dla wyższej natury jest to, że zostaje związana z rzeczami niższymi.

Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by niektóre wypowiedzi Pisma Świętego o karach potępionych, przyjmowane w znaczeniu cielesnym, rozumieć także w sposób duchowy i w sensie przenośnym, jak na przykład to, co powiedziano w ostatnim rozdziale Księgi Izajasza [66,24]: „Robak ich nie umrze". Przez robaka można wszak rozumieć wyrzuty sumienia, które będą dręczyć nieprawych; jest

bowiem niemożliwe, by robak cielesny zżerał substancję duchową bądź ciała potępionych, które będą niezniszczalne. Również „płacz i zgrzytanie zębów" [zob. Mt 8,12] można rozumieć tylko metaforycznie, gdy idzie o substancje duchowe, chociaż nic nie przeszkadza, by w przypadku zmartwychwstałych ciał potępionych rozumieć to w znaczeniu cielesnym, tak jednak, że przez płacz rozumie się nie wylewanie łez - gdyż z tych ciał nic nie może się wydzielać – lecz tylko udrękę serca, a także zmącenie oczu i głowy, jak to zwykle bywa w płaczu.

Rozdział 91
DUSZE OTRZYMUJĄ KARĘ LUB NAGRODĘ ZARAZ PO ODŁĄCZENIU OD CIAŁA

Na tej podstawie możemy przyjąć, że dusze ludzkie otrzymują karę lub nagrodę, stosownie do zasług, zaraz po śmierci.

Otóż dusze odłączone są zdolne do przyjęcia kar nie tylko duchowych, ale i cielesnych, jak wykazaliśmy [IV, 90]. Z tego zaś, o czym mówiliśmy w trzeciej księdze, wiadomo że są zdolne do przyjęcia chwały [III, 51]; albowiem przez odłączenie od ciała dusza staje się zdolna do oglądania Boga, czego nie mogła osiągnąć, gdy była złączona ze zniszczalnym ciałem. A ostateczne szczęście człowieka, będące nagrodą za cnotę, polega na widzeniu Boga. Nie byłoby zaś żadnej racji, by odwlekać karę lub nagrodę, odkąd dusza potrafi przyjąć jedno i drugie. A zatem, gdy tylko dusza odłącza się od ciała, natychmiast otrzymuje nagrodę lub karę za to, co czyniła w ciele [zob. 2 Kor 5,10].

Dalej. Obecne życie jest czasem zasługiwania na nagrodę lub karę; dlatego porównuje się je do „bojowania" i „dni najemnika", jak czytamy w Księdze Hioba 7, [1]: „Bojowaniem jest żywot człowieka na ziemi, a dni jego jak dni najemnika". Lecz po skończeniu bojowania i najemnej pracy za dobrą lub złą walkę należy się bez

zwłoki nagroda lub kara. Z tego powodu powiedziano w Księdze Kapłańskiej 19, [13]: „Nie pozostanie zapłata najemnika twego u ciebie aż do rana". Także Pan mówi w

ostatnim rozdziale Księgi Joela 3, [4; BT: J1 4,4]: „Bardzo prędko odwet wasz oddam na głowę waszą". A zatem dusze otrzymają nagrodę lub karę zaraz po śmierci.

Co więcej. Porządkowi winy i zasługi odpowiada porządek kary i nagrody. Otóż zasługę i winę przypisuje się ciału wyłącznie z powodu duszy; nic bowiem nie ma znamion zasługi lub winy, jeśli nie jest dobrowolne. A zatem tak zasługa, jak i kara słusznie przechodzi z duszy na ciało, duszy zaś nie przysługuje z powodu ciała. Nie ma więc żadnego powodu, żeby z karaniem i nagradzaniem dusz czekać do odzyskania ciał, a nawet czymś bardziej słusznym wydaje się, by dusze, w których wina lub zasługa była wcześniej, wcześniej też zostały ukarane lub nagrodzone.

Podobnie. Nagroda i kara należy się stworzeniom rozumnym od tej samej Bożej Opatrzności, od której rzeczy naturalne otrzymują należne im doskonałości. Z rzeczami naturalnymi jest zaś tak, że doskonałość, do której przyjęcia są zdolne, otrzymują natychmiast, chyba że wystąpi przeszkoda bądź w rzeczy otrzymującej, bądź w działającym. Skoro więc dusze są zdolne do przyjęcia chwały i kary zaraz, gdy zostaną odłączone od ciała, więc jedno i drugie otrzymają natychmiast, i ani nagroda dla dobrych, ani kara dla złych nie będzie odkładana do czasu, gdy dusze odzyskają ciała.

Trzeba jednak zauważyć, że w dobrych może wystąpić jakaś przeszkoda, sprawiająca, że dusze odłączone od ciała nie otrzymają natychmiast ostatecznej nagrody, która polega na widzeniu Boga. Albowiem stworzenie rozumne nie może zostać wyniesione do tego widzenia, jeśli nie zostanie całkowicie oczyszczone, ponieważ widzenie to przewyższa wszelkie zdolności naturalne stworzenia. Dlatego w Księdze Mądrości 7, [25] powiedziano o mądrości, że „nic skalanego do niej nie wchodzi"; także w Księdze Izajasza 35, [8] powiedziano: „Nie przejdzie po niej nieczysty". Otóż dusza brudzi się przez grzech, ponieważ w sposób nieuporządkowany

łączy się z rzeczami od niej niższymi. A oczyszcza się z tego brudu w obecnym życiu przez pokutę i inne sakramenty, jak powiedziano wyżej [IV, 56; IV, 59-61; IV, 70-74]. Czasami jednak zdarza się, że takie oczyszczenie w obecnym życiu nie dokonuje się w pełni, lecz dusza pozostaje jeszcze dłużniczką kary, czy to z powodu niedbalstwa albo życiowych trosk, czy też dlatego, że człowieka zaskakuje śmierć. Ale z tego powodu dusza nie zasługuje, by została całkowicie pozbawiona nagrody, gdyż powyższe rzeczy mogą się zdarzyć bez popełnienia grzechu śmiertelnego, a tylko grzech śmiertelny niszczy miłość, za którą otrzymuje się nagrodę życia wiecznego, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 143]. Przeto po obecnym życiu dusze muszą się oczyścić, zanim otrzymają ostateczną nagrodę. To oczyszczenie dokonuje się przez kary, podobnie jak i w tym życiu dopełniłoby się przez zadośćczyniące kary. W przeciwnym razie niedbali byliby w lepszej sytuacji niż gorliwi - gdyby w przyszłości nie mieli ponieść kary za grzechy, której nie wypełniają tutaj. A zatem dusze dobrych, którzy mają coś do oczyszczenia na tym świecie, poczekają, zanim otrzymają nagrodę, dopóki nie poniosą kar oczyszczających. Jest to powód, dla którego przyjmujemy istnienie czyśćca.

Ten pogląd wspierają słowa Apostoła w 1 Liście do Koryntian 3, [15]: „Jeśli czyjeś dzieło spłonie, szkodę poniesie, lecz sam będzie zbawiony, tak jednak jakby przez ogień". Temu też służy zwyczaj Kościoła powszechnego, który modli się za zmarłych; modlitwa ta byłaby bezużyteczna, gdyby po śmierci nie było czyśćca. Kościół bowiem nie modli się za tych, którzy już osiągnęli kres, dobrzy czy źli, ale za tych, którzy jeszcze do kresu nie doszli.

To zaś, że zaraz po śmierci dusze otrzymają karę lub nagrodę, jeśli nie zachodzi przeszkoda, potwierdzają świadectwa Pisma Świętego. W Księdze Hioba 21, [13] powiedziano bowiem o złych: „Pędzą w dobrobycie dni swoje, i w mgnieniu oka do otchłani zstępują", a w Ewangelii św. Łukasza 16, [22]: „Umarł bogacz i pogrzebany został w piekle"; piekło zaś to miejsce, gdzie dusze ponoszą karę. Podobnie jest to jasne, jeżeli chodzi o dobrych. Jak

331

bowiem czytamy w Ewangelii Św. Łukasza 23, [43], Pan, wisząc na krzyżu, rzekł do łotra: „Dziś ze Mną będziesz w raju"; przez raj rozumiemy zaś nagrodę obiecaną dobrym, zgodnie ze słowami Apokalipsy 2, [7]: „Zwycięzcy dam jeść z drzewa życia, które jest w raju Boga mojego".

Niektórzy zaś twierdzą że przez raj rozumie się nie ostateczną zapłatę, jaka nastąpi w niebie - stosownie do słów Ewangelii św. Mateusza 5, [12]: „Radujcie się i weselcie, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiosach" - lecz jakąś zapłatę, która będzie na ziemi. Wydaje się bowiem, że raj jest jakimś miejscem na ziemi, ponieważ w Księdze Rodzaju 2, [8] powiedziano, że „zasadził Pan Bóg raj rozkoszy i w nim umieścił człowieka, którego utworzył". Jeżeli jednak dobrze rozważymy słowa Pisma Świętego, zobaczymy, że owa ostateczna odpłata obiecana świętym w niebie dawana jest natychmiast po obecnym życiu. Apostoł bowiem, omawiając ostateczną chwałę, powiada w 2 Liście do Koryntian 4, [17-18], że „niewielkie utrapienia nasze obecnego czasu gotują bezmiar wiekuistej chwały dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie". Jest oczywiste, że powiedział to o ostatecznej chwale, jaka ma miejsce w niebie. Aby pokazać, kiedy i w jaki sposób tę chwałę się osiąga, Apostoł dodaje: „Wiemy bowiem, że kiedy zniszczeje nasz przybytek doczesnego zamieszkania, to mamy mieszkanie od Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wieczny w niebie" [2 Kor 5,1], przez co daje jasno do zrozumienia, że gdy ciało ulega rozpadowi, dusza wchodzi do wiecznego i niebiańskiego mieszkania, które nie jest niczym innym, jak rozkoszą przebywania z Bogiem *(fruitio divinitatis),* tak jak rozkoszują się aniołowie w niebie.

Gdyby zaś ktoś chciał temu przeczyć - twierdząc, że Apostoł nie powiedział, iż zaraz po rozpadzie ciała rzeczywiście będziemy posiadali mieszkanie wieczne w niebie, lecz tylko będziemy mieli nadzieję na to, że w końcu osiągniemy je rzeczywiście - to jest to wyraźnie sprzeczne z intencją Apostoła. Nawet bowiem, gdy żyje

332

my tutaj, niebiańskie mieszkanie mamy otrzymać na mocy Bożego przeznaczenia, i już mamy na nie nadzieję, zgodnie ze słowami Listu do Rzymian 8, [24]: „W nadziei bowiem jesteśmy zbawieni". Niepotrzebnie więc dodał: „Kiedy zniszczeje nasz przybytek doczesnego zamieszkania"; wystarczyłoby wszak powiedzieć: „Wiemy, że mamy mieszkanie od Boga" itd. Jeszcze wyraźniej widać to w słowach dodanych później: „Wiedząc, że dopóki pozostajemy w ciele, pielgrzymujemy z daleka od Pana, według wiary bowiem postępujemy, a nie dzięki widzeniu. Mamy jednak odwagę i dobrą wolę, aby raczej opuścić ciało, a być obecnymi przy Panu" [2 Kor 5,6-8], Na próżno zaś byśmy chcieli „opuścić ciało", to znaczy odłączyć się od ciała, gdybyśmy natychmiast nie znaleźli się w obecności Pana. A znajdujemy się w Jego obecności tylko wówczas, gdy oglądamy Go „dzięki widzeniu"; dopóki bowiem „postępujemy według wiary, a nie

dzięki widzeniu", „pielgrzymujemy z daleka od Pana", jak powiedziano. A zatem dusza święta, gdy tylko odłączy się od ciała, natychmiast ogląda Boga przez widzenie, a na tym polega ostateczne szczęście, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 51]. Na to samo wskazują również słowa Apostoła w Liście do Filipian 1, [23]: „Pragnę umrzeć i być z Chrystusem". Chrystus zaś jest w niebie. A zatem Apostoł spodziewał się, że zaraz po śmierci ciała pójdzie do nieba.

W ten sposób obala się błąd pewnych Greków, którzy odrzucają czyściec, i twierdzą że przed zmartwychwstaniem ciał dusze ani nie wstępują do nieba, ani nie pogrążają się w piekle.

Rozdział 92
DUSZE ŚWIĘTYCH MAJĄ PO ŚMIERCI WOLĘ UTWIERDZONĄ W DOBRU

Na podstawie powyższego jest jasne, że dusze, gdy tylko odłączą się od ciała, natychmiast stają się niezmienne co do woli,

333

a to oznacza, że wola człowieka nie może już więcej przechodzić ani od dobra do zła, ani od zła do dobra.

Dopóki bowiem dusza może przechodzić od dobra do zła albo od zła do dobra, jest w stanie walki i bojowania [zob. IV, 91] - musi wszak gorliwie opierać się złu, aby jej nie zwyciężyło, albo starać się od niego uwolnić. Lecz gdy odłączy się od ciała, natychmiast przestanie być w stanie bojowania czy walki, lecz będzie w stanie, w którym otrzymuje nagrodę lub karę za to, że „walczyła przepisowo" lub nieprzepisowo [zob. 2 Tm 2,5]. Wykazaliśmy bowiem [IV, 91], że natychmiast otrzymuje bądź nagrodę, bądź karę. A zatem dusza nie może już swą wolą przechodzić ani od dobra do zła, ani od zła do dobra.

Podobnie. Wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 61], że szczęście, polegające na oglądaniu Boga, jest wieczne; i w tej samej księdze również wykazaliśmy [III, 144], że za grzech śmiertelny należy się kara wieczna. Lecz dusza nie może być szczęśliwa, jeżeli jej wola nie jest prawa; przestaje bowiem być prawa przez to, że odwraca się od celu. Nie może zaś jednocześnie odwracać się od celu i cieszyć się jego posiadaniem. Prawość woli w duszy szczęśliwej musi więc być trwała, tak by nie mogła przechodzić od dobra do zła.

Co więcej. Stworzenie rozumne z natury pragnie być szczęśliwe, a zatem nie może chcieć nie być szczęśliwe. Jednak wolą może się odwrócić od tego, na czym polega prawdziwe szczęście; mówimy wówczas, że wola jest przewrotna. Zdarza się to wtedy, gdy jako szczęście postrzega się nie to, na czym polega prawdziwe szczęście, ale coś innego, do czego nieuporządkowana wola zwraca się jako do celu. Na przykład ktoś, kto upatruje swój cel w przyjemnościach cielesnych, uważa je za coś najlepszego, a na tym polega istota szczęścia. Lecz ci, którzy już osiągnęli szczęście, postrzegają jako szczęście i cel ostateczny to, w czym naprawdę jest szczęście. Inaczej ich pragnienie nie znalazłoby w tym zaspokojenia, i w rezultacie nie byliby szczęśliwi. A zatem wszyscy, którzy osiągnęli szczęście, nie mogą odwrócić woli od tego, w czym jest prawdziwa szczęśliwość. Nie mogą mieć zatem przewrotnej woli.

334

Dalej. Ktoś, komu wystarcza to, co ma, nie stara się o nic więcej. Otóż każdemu, kto osiągnął szczęście, wystarcza to, w czym tkwi prawdziwe szczęście - inaczej jego pragnienia nie byłyby wypełnione. Ten więc, kto osiągnął szczęście, nie stara się o coś, co by nie należało do tego, w czym tkwi prawdziwe szczęście. Przewrotną wolę ma zaś tylko ktoś, kto pragnie rzeczy sprzecznej z tym, na czym polega prawdziwe szczęście. A zatem wola nikogo szczęśliwego nie może się zmienić i pójść za złem.

Ponadto. Grzech w woli nie zdarza się bez jakiejś niewiedzy umysłu; wszystko bowiem, czego chcemy, jest dobrem prawdziwym bądź pozornym. Dlatego powiedziano w Księdze Przysłów 14, [22]: „Błądzą, którzy źle czynią"; Filozof zaś mówi w III księdze *Etyki,* że „każdy zły człowiek jest pozbawiony wiedzy"[132]. Lecz duszy, która jest naprawdę szczęśliwa, żadną miarą nie może brakować wiedzy, ponieważ w Bogu widzi wszystko, co należy do jej doskonałości. W żaden więc sposób nie może mieć złej woli, zwłaszcza, że owo widzenie Boga jest zawsze urzeczywistnione, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 62].

Oprócz tego. Nasz intelekt może się mylić co do jakichś wniosków, zanim dokona się rozkładu na pierwsze zasady; ale gdy rozkład się przeprowadzi, o wnioskach uzyskuje się wiedzę, która nie może być fałszywa. Jakie zaś miejsce zajmuje pierwsza zasada dowodzenia w rozumowaniach, takie miejsce zajmuje cel w sferze pożądawczej[133]. Nasza wola może się więc zwrócić w inną stronę, dopóki nie osiągniemy ostatecznego celu, ale nie, gdy dojdzie do radości posiadania celu ostatecznego, który jest przedmiotem pragnień ze względu na niego samego, tak jak pierwsze zasady dowodzenia są znane same przez się.

Co więcej. Dobro jako takie jest godne miłości. Co więc postrzegamy jako najlepsze, jest najbardziej godne miłości. Otóż

132 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 1 (lllOb 28).
133 Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* VII, 8 (115la 6-17); por. Arystoteles, *Physica* II, 9 (200a 15-30).

substancja rozumna, która osiągnęła szczęście, widząc Boga, postrzega Go jako najwyższe dobro. A zatem w najwyższym stopniu Go kocha. W pojęciu miłości jest zaś to, że pragnienia kochających się są zgodne. Przeto pragnienia szczęśliwych są w najwyższym stopniu zgodne z pragnieniami Boga; a na tym polega prawość woli, ponieważ najpierwszą miarą wszelkich pragnień jest wola Boga. A zatem wola tych, którzy oglądają Boga, nie może stać się przewrotna.

Podobnie. Dopóki jakaś rzecz z natury dąży do czegoś, to znaczy, że jeszcze nie osiągnęła celu ostatecznego. Gdyby więc dusza szczęśliwa mogła przechodzić od dobra do zła, nie byłaby jeszcze u celu ostatecznego. To zaś jest sprzeczne z pojęciem szczęścia. Jest więc oczywiste, że dusze, które zaraz po śmierci osiągają szczęście, stają się niezmienne co do woli.

Rozdział 93 <<
DUSZE ZŁYCH MAJĄ PO ŚMIERCI WOLĘ UTWIERDZONĄ W ZŁU

Podobnie też dusze, które zaraz po śmierci są unieszczęśliwione przez kary, stają się niezmienne co do woli.

Wykazaliśmy bowiem w trzeciej księdze [III, 144], że za grzech śmiertelny należy się kara wieczna. Otóż kara dusz potępionych nie byłaby wieczna, gdyby mogły zmienić swą

wolę na lepsze, bo przecież byłoby czymś niesprawiedliwym, żeby były wiecznie karane, mając już dobrą wolę. A zatem wola duszy potępionej nie może się zwrócić ku dobru.

Oprócz tego. Samo nieuporządkowanie woli jest pewną karą, i to karą bardzo bolesną. Jeśli bowiem ktoś ma nieuporządkowaną wolę, nie znosi tego, co jest prawe, i tak samo potępieni nie będą mogli znieść tego, że wola Boża, której przez grzech się sprzeciwiali, we

336

wszystkim się wypełnia. Nigdy przeto nie zostaną uwolnieni od nieuporządkowanej woli.

Co więcej. To, że wola odwraca się od grzechu do dobra, jest dziełem wyłącznie łaski Bożej, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy w trzeciej księdze [III, 157]. Jak zaś dusze dobrych zostają dopuszczone do doskonałego uczestnictwa w dobroci Bożej, tak dusze potępionych zostają całkowicie pozbawione łaski. Nie będą więc mogły zmienić woli na lepsze.

Ponadto. Jak dobrzy żyjący w ciele cel wszystkich swoich działań i pragnień upatrują w Bogu, tak źli w jakimś celu niesłusznym, który ich odwodzi od Boga. Lecz dusze oddzielone dobrych złączą się na stałe z celem, do którego dążyły już w obecnym życiu, to znaczy z Bogiem. A zatem i dusze złych złączą się na stałe z celem, jaki wybrały. Jak zaś wola dobrych nie będzie mogła stać się zła, tak też wola złych nie będzie mogła stać się dobra.

Rozdział 94
NIEZMIENNOŚĆ WOLI DUSZ ZATRZYMANYCH W CZYŚĆCU

Ponieważ, jak powiedzieliśmy [IV, 91], niektóre dusze nie osiągają szczęścia natychmiast po odłączeniu od ciała, ale nie zostają potępione - mianowicie dusze, które mają w sobie coś do oczyszczenia - dlatego należy wykazać, że również takie dusze, gdy zostaną odłączone od ciała, nie mogą się zmienić co do woli. Dusze szczęśliwych i potępionych mają bowiem niezmienną wolę z racji celu, z którym się złączyły, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 92-93], A dusze, które mają w sobie coś do oczyszczenia, nie różnią się od dusz szczęśliwych, jeżeli chodzi o osiągnięty cel; odchodzą bowiem z tego świata z miłością, przez którą łączymy się z Bogiem jako celem. A zatem i one będą miały niezmienną wolę.

337

Rozdział 95
POWSZECHNA NIEZMIENNOŚĆ WOLI WSZYSTKICH DUSZ PO ODŁĄCZENIU OD CIAŁA

To, że niezmienność woli u wszystkich dusz odłączonych od ciała wynika z celu, można objaśnić w następujący sposób.

Cel bowiem, jak powiedzieliśmy [IV, 92], zajmuje takie miejsce w sferze pożądawczej, jakie w rozumowaniu zajmują pierwsze zasady dowodzenia. Owe zasady poznaje się zaś z natury, i gdyby w odniesieniu do tych zasad zdarzył się błąd, to pochodziłby on

z zepsucia natury. Dlatego człowiek nie może prawdziwego rozumienia zasad zmienić na fałszywe ani na odwrót - chyba że przez zmianę natury. Człowieka bowiem, który się myli co do zasad, nie można wyprowadzić z błędu przez coś pewniejszego, tak jak się go wyprowadza z błędu, który dotyczy wniosków. I podobnie kogoś, kto ma prawdziwe rozumienie zasad, nie można zwieść przez coś bardziej oczywistego. W ten sam sposób człowiek odnosi się także do celu. Każdy bowiem z natury pragnie celu ostatecznego.

Otóż własnością natury rozumnej jest to, że pragnie szczęścia w ogólności. Ale to, że jako szczęścia i ostatecznego celu pragnie tej lub owej rzeczy, wynika z indywidualnego usposobienia natury; dlatego Filozof powiada, że Jaki ktoś jest, taką rzecz uważa za cel"[134]. Jeżeli więc człowiek nie może stracić usposobienia, przez które pragnie czegoś jako ostatecznego celu, to jego wola, którą pragnie tego celu, nie będzie mogła się zmienić.

To zaś usposobienie może zostać utracone tak długo, jak długo dusza jest złączona z ciałem. To bowiem, że pragniemy czegoś jako celu ostatecznego, czasami bierze się stąd, że tak nas usposabia jakieś uczucie, które szybko gaśnie - dlatego i pragnienia celu łatwo się pozbyć, co widzimy u ludzi opanowanych. Niekiedy zaś do pragnienia jakiegoś dobrego lub złego celu usposabia nas

134 Arystoteles, *Ethica Nicomachea* III, 5 (1114a 32-b 1).

sprawność - i to usposobienie nie jest łatwo usunąć, a stąd również takie pragnienie celu pozostaje trwalsze, jak widać u ludzi umiarkowanych. Ale mimo tego usposobienie sprawnościowe można w obecnym życiu utracić.

Jest zatem jasne, że dopóki trwa usposobienie, przez które pragnie się czegoś jako ostatecznego celu, dopóty nie można zmienić pragnienia tego celu. Ostatecznego celu pragnie się bowiem najbardziej i dlatego od pragnienia celu ostatecznego nie może nikogo odwieść coś bardziej upragnionego. Dusza zaś podlega zmianom, dopóki jest złączona z ciałem, a nie będzie podlegała, gdy zostanie od ciała odłączona. Usposobienie duszy zmienia się bowiem przypadłościowo, stosownie do jakiegoś poruszenia ciała. Skoro bowiem ciało służy duszy we właściwych jej czynnościach, to znaczy, że z natury jest jej dane po to, by ona, będąc w ciele, nabywała doskonałości, jakby poruszana ku doskonałości. Gdy więc zostanie odłączona od ciała, nie będzie się już poruszała ku celowi ostatecznemu, lecz znajdzie spoczynek w osiągniętym celu. Jej wola będzie więc niezmienna, gdy chodzi o pragnienie celu ostatecznego.

Od celu ostatecznego zależy zaś cała dobroć lub złość woli. Wszelkiego bowiem dobra, którego człowiek chce w związku z dobrym celem, chce dobrze, wszelkiego zaś zła, którego chce w związku ze złym celem, chce źle. Wola duszy oddzielonej od ciała nie może więc przechodzić od dobra do zła, chociaż może przechodzić od jednego do drugiego przedmiotu chcenia, jednak przy zachowaniu związku z tym samym celem ostatecznym.

Stąd jest jasne, że taka niezmienność woli nie sprzeciwia się władzy wolnego wyboru, której działaniem jest wybieranie; wybór bowiem dotyczy rzeczy, które służą celowi, a nie ostatecznego celu. Jak więc teraz nie sprzeciwia się wolnemu wyborowi, że niezmienną wolą pragniemy szczęścia i unikamy nieszczęścia w ogólności, tak nie będzie przeciwne wolnemu wyborowi to, że wola będzie się zwracała jako do ostatecznego celu do czegoś określonego. Jak bowiem teraz tkwi w nas niezmiennie

wspólna natura, przez którą pragniemy szczęścia w ogólności, tak wówczas pozostanie w nas

339

niezmiennie owo indywidualne usposobienie, przez które jako ostatecznego celu pragniemy tej lub owej rzeczy.

Natomiast substancje oddzielone, mianowicie aniołowie, jeżeli chodzi o naturę, w której są stwarzane, są bliższe ostatecznej doskonałości niż dusze. Nie muszą bowiem zdobywać wiedzy za pomocą zmysłów ani dochodzić od zasad do wniosków przez rozumowanie, jak dusze, lecz natychmiast mogą osiągnąć kontemplację prawdy przez wszczepione formy poznawcze. I dlatego natychmiast, gdy złączyły się z celem - właściwym czy niewłaściwym – niezmiennie w nim trwają.

Nie należy jednak sądzić, że gdy dusze odzyskają ciała przez zmartwychwstanie, stracą niezmienność woli, lecz przeciwnie: będą w niej trwały, ponieważ przez zmartwychwstanie, jak powiedzieliśmy wyżej [IV, 85], ciała otrzymają własności stosownie do wymagań duszy, a dusza nie będzie podlegała działaniu ciała.

Rozdział 96 <<
SĄD OSTATECZNY

Z powyższego zatem wynika, że zapłata za to, co człowiek czynił za życia, jest dwojaka. Pierwsza jej część dotyczy duszy, i człowiek otrzymuje ją natychmiast, gdy dusza odłączy się od ciała. Druga zaś część zapłaty nastąpi wtedy, gdy dusze odzyskają ciała, i wtedy jedni odzyskają ciała niepodatne na cierpienia i chwalebne, a drudzy ciała podatne na cierpienia i niechwalebne. Pierwszą część zapłaty każdy otrzymuje z osobna, w miarę jak każdy z osobna umiera. Natomiast drugą część otrzymają wszyscy naraz, gdy wszyscy razem zmartwychwstaną. Zawsze zaś, gdy daje się różną zapłatę za różne zasługi, potrzebny jest sąd. Sąd zatem musi być dwojaki. Pierwszy - gdy każdy z osobna otrzymuje karę lub nagrodę dla duszy, a drugi ogólny - gdy wszyscy razem otrzymają to, na co zasłużyli, dla duszy i ciała.

340

Ponieważ zaś zmartwychwstanie i życie wieczne wysłużył dla nas Chrystus przez swe człowieczeństwo, w którym cierpiał i zmartwychwstał, dlatego do Niego należy ów ogólny sąd, przez który zmartwychwstający otrzymują nagrodę lub karę. Z tej to racji powiedziano o Nim w Ewangelii św. Jana 5, [27]: „Dał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym".

Sąd powinien też być dostosowany do spraw, które się osądza. A ponieważ sąd ostateczny będzie dotyczył nagrody bądź kary dla ciał widzialnych, wypada, by ów sąd odbył się widzialnie. Z tego względu Chrystus będzie sądził w ludzkiej postaci, którą wszyscy będą mogli widzieć, zarówno dobrzy, jak źli. Tym zaś, co czyni ludzi szczęśliwymi, jest widzenie Jego bóstwa, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 25; III, 51; III, 63]; dlatego ujrzeć je będą mogli tylko dobrzy. Natomiast sąd nad duszami, ponieważ dotyczy spraw niewidzialnych, odbywa się w sposób niewidzialny.

Chociaż zaś władzę sądzenia na tym ostatecznym sądzie ma Chrystus, to jednak razem z Nim będą sądzić, niczym asesorzy sędziego, ci, którzy przyłączyli się do Niego wcześniej niż inni, a mianowicie apostołowie, do których powiedział w Ewangelii św.

Mateusza 19, [28]: „Wy, którzy poszliście za Mną zasiądziecie na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela"; obietnica ta rozciąga się i na tych, którzy idą w ślady apostołów.

Rozdział 97
STAN ŚWIATA PO SĄDZIE

Gdy więc odbędzie się sąd ostateczny, natura ludzka zostanie całkowicie doprowadzona do swego kresu. A ponieważ wszystkie rzeczy cielesne istnieją w pewien sposób dla człowieka, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 81], dlatego jest słuszne, by zmienił się także stan całego stworzenia, tak by odpowiadał kondycji ludzi, którzy wówczas będą. Ponieważ zaś ludzie będą

wtedy niezniszczalni, całe stworzenie cielesne przestanie podlegać powstawaniu i rozkładowi. Mówi o tym Apostoł w Liście do Rzymian 8, [21]: że „samo stworzenie zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia ku wolności chwały synów Bożych".

Powstawanie i rozkład ciał niższych ma przyczynę w ruchu niebios. Aby więc ustało powstawanie i rozkład bytów niższych, musi też ustać ruch niebios. Z tego względu powiedziano w Apokalipsie 10, [6], że „czasu więcej nie będzie".

Nie powinno zaś wydawać się niemożliwe, że czas ustanie. Ruch niebios nie jest bowiem rzeczą tak naturalną, jak ruch ciał ciężkich i lekkich, gdyż niebo nie jest wprawiane w ruch przez jakąś wewnętrzną zasadę czynną. Nazywa się go ruchem naturalnym dlatego, że w naturze niebios jest zdolność do takiego ruchu, a zasadą tego ruchu jest jakiś intelekt, jak wykazaliśmy w trzeciej księdze [III, 23], Zatem niebiosa poruszają się tak jak rzeczy poruszane przez wolę. Wola zaś porusza ze względu na cel. A celem ruchu niebios nie może być sam ruch; ruch bowiem, ponieważ zawsze dąży do czegoś innego, nie ma charakteru celu ostatecznego. Nie można też twierdzić, by celem ruchu niebios było przejście ciała niebieskiego z możności do urzeczywistnienia, jeżeli chodzi o miejsce - ponieważ możności tej nie da się nigdy urzeczywistnić w całości. A to dlatego, że gdy ciało niebieskie jest urzeczywistnione w jednym miejscu, jest w możności do innego, podobnie jak jest z możnością materii pierwszej w odniesieniu do form. Jak więc celem natury w przypadku powstawania bytów nie jest przechodzenie materii z możności do urzeczywistnienia, lecz coś, co jest tego następstwem, a mianowicie wieczne trwanie rzeczy, przez co upodabniają się one do Boga - tak celem ruchu niebios nie jest przechodzenie z możności do urzeczywistnienia, lecz jakieś następstwo tego przechodzenia, mianowicie upodobnienie się do Boga jako przyczyny. Wszystkie zaś byty powstające i ulegające rozkładowi, które swą przyczynę mają w ruchu niebios, służą w pewien sposób człowiekowi jako celowi, co wykazano w trzeciej księdze [III, 81], Zatem ruch niebios służy przede wszystkim powstawaniu ludzi; w tym bowiem najbardziej

upodabnia się do Boga jako przyczyny - ponieważ forma człowieka, mianowicie dusza rozumna, jest stwarzana bezpośrednio przez Boga, jak wykazaliśmy w drugiej księdze [II, 87], Celem zaś nie może być pomnażanie dusz w nieskończoność, gdyż nieskończone

sprzeciwia się pojęciu celu. A zatem twierdzenie, że ruch niebios ustanie, gdy liczba ludzi się wypełni, nie pociąga za sobą nic niestosownego.

Gdy jednak ustanie ruch niebios oraz powstawanie i rozkład wśród elementów, ich substancja będzie trwała dzięki niezmienności Bożej dobroci; „stworzył bowiem rzeczy, aby istniały" [Mdr 1,14]. Dlatego istnienie rzeczy zdolnych do trwania wiecznego będzie trwało wiecznie. Ciała niebieskie mają zaś taką naturę, że mogą trwać wiecznie tak w całości, jak w części; elementy - w całości, a nie w części, ponieważ jako część ulegają zniszczeniu; ludzie zaś w części, a nie w całości, gdyż dusza rozumna jest niezniszczalna, a byt złożony zniszczalny. Dlatego w owym ostatecznym stanie świata będzie trwała substancja tych rzeczy, które w jakikolwiek sposób są zdolne do wiecznego trwania, przy czym Bóg uzupełni swą mocą to, czego im brakuje z powodu ich nietrwałości.

Inne zaś zwierzęta, rośliny i ciała zespolone z elementów, które są całkowicie zniszczalne i w całości, i w części, w żaden sposób nie będą trwały w owym stanie niezniszczalności. Toteż słowa Apostoła w 1 Liście do Koryntian 7, [31]: „Przemija postać tego świata" należy rozumieć w ten sposób, że przestanie istnieć teraźniejsza postać świata, jednak substancja będzie trwać. Tak też rozumie się słowa Księgi Hioba 14, [12]: „Człowiek, gdy umrze, nie powstanie, dopóki nie przeminie niebo" - to znaczy dopóki nie przestanie istnieć obecny układ niebios, który je wprawia w ruch i jest przyczyną ruchu w innych bytach.

Ponieważ zaś ogień jest wśród elementów najbardziej czynny i potrafi spalać rzeczy zniszczalne, dlatego jest czymś najodpowiedniejszym, że zniszczenie rzeczy, które nie mają trwać w przyszłym stanie, dokona się przez ogień. I dlatego wiara głosi, że na końcu świat zostanie oczyszczony przez ogień - nie tylko z ciał zniszczalnych, lecz także ze skazy, jakiej doznał z powodu przebywania na

nim grzeszników. O tym właśnie jest mowa w 2 Liście św. Piotra 3, [7]: „Obecne niebo i ziemia, tym samym słowem strzeżone, zachowane są dla ognia na dzień sądu". A przez niebo rozumiemy nie samo tylko sklepienie, na którym są gwiazdy bądź planety - lecz niebo powietrzne, przylegające do ziemi.

Ponieważ więc na końcu stworzenie cielesne otrzyma właściwości odpowiednie dla stanu człowieka, a człowiek nie tylko zostanie uwolniony od rozkładu, ale także odziany chwałą, jak wiadomo z tego, co powiedzieliśmy [IV, 85-86], dlatego także stworzenie cielesne będzie musiało otrzymać na swój sposób jakąś chwałę jasności.

Dlatego powiedziano w Apokalipsie 21, [1]: „Widziałem nowe niebo i nową ziemię". A także w Księdze Izajasza 65, [17-18]: „Oto Ja stworzę niebiosa nowe i ziemię nową a nie będą w pamięci rzeczy poprzednie ani nie przyjdą na myśl. Ale będziecie się weselić i radować aż na wieki". Amen.

INDEKS ODNIESIEŃ BIBLIJNYCH

Cyfry rzymskie odsyłają do kolejnych tomów niniejszego przekładu; cyfry arabskie oznaczają numery stron. Numery rozdziałów i wierszy ksiąg biblijnych podajemy wg Biblii Tysiąclecia; ewentualne odstępstwa od tej numeracji zostały zaznaczone w tekście przekładu.

STARY TESTAMENT

KSIĘGA RODZAJU
KSIĘGA WYJŚCIA
KSIĘGA KAPŁAŃSKA
KSIĘGA LICZB
KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA
1 KSIĘGA SAMUELA
1 KSIĘGA KRÓLEWSKA
2 KSIĘGA KRÓLEWSKA
2 KSIĘGA KRONIK
KSIĘGA TOBIASZA
KSIĘGA JUDYTY
KSIĘGA HIOBA
KSIĘGA PSALMÓW
KSIĘGA PRZYSŁÓW
KSIĘGA KOHELETA (EKLEZJASTEA)
PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI
KSIĘGA MĄDROŚCI
MĄDROŚĆ SYRACHA (EKLEZJASTYK)
KSIĘGA IZAJASZA
KSIĘGA JEREMIASZA
LAMENTACJE
KSIĘGA BARUCHA
KSIĘGA EZECHIELA
KSIĘGA DANIELA
KSIĘGA OZEASZA
KSIĘGA JOELA
KSIĘGA AMOSA
KSIĘGA JONASZA
KSIĘGA MICHEASZA
KSIĘGA HABAKUKA
KSIĘGA SOFONIASZA
KSIĘGA AGGEUSZA
KSIĘGA ZACHARIASZA
KSIĘGA MALACHIASZA

NOWY TESTAMENT

EWANGELIA WG ŚW. MATEUSZA
EWANGELIA WG ŚW. MARKA
EWANGELIA WG ŚW. ŁUKASZA
EWANGELIA WG ŚW. JANA
DZIEJE APOSTOLSKIE
LIST DO RZYMIAN
1 LIST DO KORYNTIAN
2 LIST DO KORYNTIAN
LIST DO GALATÓW
LIST DO EFEZJAN
LIST DO FILIPIAN
LIST DO KOLOSAN
1 LIST DO TESALONICZAN
2 LIST DO TESALONICZAN
1 LIST DO TYMOTEUSZA
2 LIST DO TYMOTEUSZA
LIST DO TYTUSA
LIST DO HEBRAJCZYKÓW
LIST ŚW. JAKUBA
1 LIST ŚW. PIOTRA
2 LIST ŚW. PIOTRA
1 LIST ŚW. JANA
LIST ŚW. JUDY
APOKALIPSA ŚW. JANA

KSIĘGA RODZAJU

Rdz 1,1 I, 286, 291,298, 349, 354, 365, 369
Rdz 1,2 III, 102, 113
Rdz 1,2 III, 86
Rdz 1,3 III, 76
Rdz 1,4 I, 207, 354
Rdz 1,4-25 I, 374, 532
Rdz 1,6 III, 76
Rdz 1,20 I, 550
Rdz 1,26 I, 97, 544; II, 235; 31, 130
Rdz 1,28 II, 402; III, 309
Rdz 1,29-30 II, 235
Rdz 1,31 I, 142, 207, 355, 374, 377, 532, 533; II, 34, 180, 323
Rdz 2,2 I, 528, 541
Rdz 2,7 I, 544, 550; III, 193
Rdz 2,8 III, 331
Rdz 2,15-17 III, 201
Rdz 2,16 III, 309
Rdz 2,21-22 III, 299
Rdz 2,24 II, 363, 366
Rdz 3,8 III, 113
Rdz 6,7 I, 234
Rdz 9,1 II, 402
Rdz 9,3 II, 337
Rdz 9,4-5 I, 522
Rdz 18,2 II, 163; III, 134
Rdz 18,21 III, 113
Rdz 18,25 III, 135
Rdz 18,27 III, 135
Rdz 22,12 III, 52, 115
Rdz 25,23 I, 533

<<

Rdz 32,30 II, 132
Rdz 40,8 II, 452
Rdz 41,25 II, 451

KSIĘGA WYJŚCIA
Wj 1,5 III, 148
Wj 3,13-14 I, 11,79
Wj 3,14 I, 396
Wj 4,19 III, 151
Wj 6,1 III, 151
Wj 6,2 III, 151
Wj 6,28 III, 151
Wj 7,1 III, 24
Wj 9,12 III, 151
Wj 10,1 II, 468
Wj 12,15 III, 261
Wj 12,15-16 III, 262
Wj 12,18-19 III, 262
Wj 12,6 III, 262
Wj 14,1 III, 151
Wj 16,11 III, 151
Wj 18,21-22 II, 236
Wj 20,2 II, 347
Wj 20,2-3 III, 29, 55
Wj 20,3 I, 122
Wj 20,3-4 II, 356
Wj 20,5-6 11,415
Wj 20,7 II, 356
Wj 20,8 II, 356
Wj 20,12 II, 374
Wj 20,13 II, 374, 428
Wj 20,14 II, 374
Wj 20,15 II, 374
Wj 20,16 II, 375
Wj 20,17 II, 375
Wj 20,21 II, 143
Wj 22,17 II, 428

Pwt 25,4 II, 338
Pwt 30,15 II, 265
Pwt 30,15-18 II, 433
Pwt 32,4 I, 244
Pwt 32,39 III, 29, 55
Pwt 32,40 I, 247, 250
Pwt 33,3 I, 233

1 KSIĘGA SAMUELA
1 Sm 2,2 I, 115,238
1 Sm 2,3 I, 243
1 Sm 15,10 III, 151
1 Sm 15,29 I, 216, 234; II, 288
1 Sm 16,7 II, 423

Wj 22,19 II, 355
Wj 24,10-11 II, 132
Wj 25,40 III, 283
Wj 26,30 III, 283
Wj 33,11 III, 26
Wj 33,19 I,95,114; II, 166; III, 9, 18
Wj 33,20 II, 132

KSIĘGA KAPŁAŃSKA
Kpł 17,14 I, 522
Kpł 18,6 II, 368
Kpł 18,22-23 II, 361
Kpł 18,6n II, 367
Kpł 19,13 III, 329
Kpł 20,8 III, 27
Kpł 22,32 III, 89
Kpł 23,6-8 III, 262

KSIĘGA LICZB
Lb 11,16-17 III, 87
Lb 11,17 III, 114
Lb 12,6 III, 91
Lb 14,11 III, 151
Lb 23,19 I,55,164; II, 287, 297

KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA
Pwt 4,6 I, 266
Pwt 4,19 II, 68, 337
Pwt 6,4 I, 122; III, 29, 55
Pwt 6,13 II, 355; III, 89
Pwt 10,12 II, 342
Pwt 18,9-11 II, 451
Pwt 23,18 II, 361
Pwt 25,2 11,419
<<
Hi 9,7 II, 182
Hi 10,10-11 II, 190
Hi 10,19 III, 202
Hi 11 II, 295
Hi 11,7 I, 23; III, 130
Hi 11,7-9 II, 167
Hi 11,8-9 I, 92
Hi 11,11 I, 192
Hi 12,13 I, 239, 243
Hi 12,16 I, 130
Hi 14,3 III, 203
Hi 14,4 III, 203
Hi 14,12 III, 342
Hi 19,25-26 III, 290
Hi 19,26-27 III, 314
Hi 21,7 III, 291

1 KSIĘGA KRÓLEWSKA

1 Kri 18,1 III, 151

2 KSIĘGA KRÓLEWSKA

2 Krl 2,9 III, 87
2 Krl 2, 10 III, 87

2 KSIĘGA KRONIK

2 Krn 1,12 II, 446

KSIĘGA TOBIASZA

Tb 4,13 II, 361

KSIĘGA JUDYTY

Jdt 9,5 II, 221

KSIĘGA HIOBA

Hi 5,9 I, 269
Hi 7,1 III, 328
Hi 7,9-10 III, 312
Hi 9,12 II, 295
Hi 9,4 I, 130, 242

Hi 41,2 I, 241,315
Hi 42,2 I, 301

KSIĘGA PSALMÓW

Ps 2,7 III, 9, 21, 68, 69
2,8 III, 21
Ps 2,12 I, 234
Ps 5,6-7 I, 246
Ps 7,10 I, 182
Ps 8,2 I, 92
Ps 8,5 II, 340
Ps 8,7 II, 68
Ps 8,8 II, 337
Ps 9,5 II, 229
Ps 11 II, 134
Ps 11,4 III, 89
Ps 11,6 II, 426
Ps 11,7 I, 239
Ps 12,2 II, 134
Ps 14,1 II, 103
Ps 16,11 I, 233
Ps 17,5 II, 455
Ps 18,14 II, 190
Ps 19,10 II, 377
Ps 21,14 III, 51
Ps 24,10 III, 154
Ps 27,1 II, 272
Ps 28,5 I, 265
Ps 31,6 III, 156

Hi 21,13 III, 330
Hi 21,14 II, 463
Hi 22,14 II, 217, 265
Hi 22,17 I, 264, 301

Hi 24,13 II, 463
Hi 25,3 II, 227
Hi 26,2-3 I, 239
Hi 26,3 I, 240
Hi 26,14 III, 15
Hi 33 II, 240
Hi 33,4 III, 90, 102
Hi 34,10 I, 113
Hi 34,13 II, 240
Hi 35,10-11 II, 244
Hi 35,11 I, 449
Hi 36,26 I, 23
Hi 37,18 I,365
Hi 38,4 III, 32
Hi 38,7 III, 32
Hi 38,28-29 III, 22
Hi 38,33 I, 581

<<

Ps 45,7-8 III, 23
Ps 45,8 III, 23, 242
Ps 47,8 II, 181
Ps 51,7 III, 202
Ps 51,14 III, 108
Ps 53,2 II, 103
Ps 55,16 III, 325
Ps 62,13 II, 415
Ps 69,9 I, 192
Ps 71,9 II, 465
Ps 71,18-19 I, 270
Ps 72,11 III, 42
Ps 73,1 I, 110
Ps 80,4 III, 45
Ps 80,8 III, 45
Ps 80,20 III, 45
Ps 82,1 III, 32
Ps 82,2 III, 39
Ps 82,6 I, 122; III, 24
Ps 84,3 I, 247
Ps 84,5 II, 174
Ps 84,12 III, 154
Ps 85,3 II, 459
Ps 85,9 III, 91
Ps 86,8 I, 122
Ps 86,15 I, 160
Ps 89,27 III, 21
Ps 89,30 III, 21
Ps 89,7 III, 39
Ps 89,9 I, 270

Ps 33,6 III, 76
Ps 33,15 I, 539
Ps 35,10 I, 97
Ps 36,10 II, 153
Ps 36,9 II, 177
Ps 36,9-10 I, 262
Ps 37,39 III, 154
Ps 91,11 II, 232
Ps 92,5 I, 262
Ps 94,10 II, 245; III, 92
Ps 94,11 I, 158
Ps 94,14 II, 17
Ps 95, 3-5 II, 17
Ps 96,5 II, 356

<<

Ps 97,7 III, 42
Ps 100,3 II, 181
Ps 102,13 I, 57
Ps 102,18 II, 285
Ps 102,20 I, 139
Ps 102,28 I, 57
Ps 103,5 II, 175
Ps 103,8 I, 234
Ps 103,21 II, 223
Ps 104,2 II, 154
Ps 104,4 II, 227
Ps 104,24 I, 19, 223, 261, 307
Ps 104,28 I, 239
Ps 104,30 III, 90, 102, 107
Ps 106,40 III, 114
Ps 106,41 III, 115
Ps 110,3 III, 71
Ps 112,3 II, 177
Ps 115,16 II, 192
Ps 119,151 I, 240
Ps 121,4 I, 153
Ps 125,1 II, 174
Ps 135,6 I, 197, 305; II, 295
Ps 135,15-17 II, 314
Ps 136,4 II, 307
Ps 139,6 I, 130, 261
Ps 139,7-8 III, 93
Ps 139,8 II, 192
Ps 139,11 I, 261
Ps 139,14 I, 261
Ps 142,10 III, 102
Ps 143,5 I, 259
Ps 145,3 I, 127
Ps 145,19 II, 284
Ps 145,20 II, 264
Ps 146,6 I, 281
Ps 147,5 I, 186, 313
Ps 147,14 II, 374
Ps 148 I, 406
Ps 148,5 III, 76
Ps 148,6 I, 406; II, 182
Ps 148,8 II, 223; III, 75, 111
Ps 149,5 II, 176

KSIĘGA PRZYSŁÓW

Prz 3,18 III, 312
Prz 3,19 I, 307
Prz 3,19-20 II, 292
Prz 8,7 I, 17
Prz 8,15 III, 282
Prz 8,17 II, 453; III, 105
Prz 8,22 I, 349
Prz 8,24 III, 25, 69
Prz 8,24-25 III, 21, 53
Prz 8,25 III, 70
Prz 8,27 III, 70
Prz 8,29-30 III, 26
Prz 8,30 I, 233; III, 31, 40, 77
Prz 9,2 III, 311
Prz 9,3 II, 147
Prz 9,4-5 III, 311
Prz 9,5 II, 149
Prz 10,12 II, 458; III, 107
Prz 11,29 II, 236
Prz 14,22 III, 263, 334
Prz 15,11 I, 182, 192
Prz 16,4 II, 55; III, 154
Prz 16,33 II, 451
Prz 17,2 II, 236

<<

Prz 19,25 II, 424
Prz 20,18 II, 236
Prz 22,10 II, 425
Prz 24,5-6 II, 236
Prz 27,17 II, 373
Prz 28,9 II, 285
Prz 30,4 III, 21
Prz 30,8-9 II, 382
Mdr 7,14 I,19
Mdr 7,17 II, 446
Mdr 7,21 I, 238
Mdr 7,22-23 I, 389
Mdr 7,24-25 I, 189
Mdr 7,25 III, 329
Mdr 7,27-28 II, 446
Mdr 7,30 I, 192

KSIĘGA KOHELETA (EKLEZJASTEA)

Koh 1,9-10 III, 303
Koh 3,11 II, 34
Koh 3,19 I, 512
Koh 4,9-12 II, 373
Koh 5,17 II, 91
Koh 8,17 II, 168
Koh 9,11 II, 213
Koh 10,5-6 II, 236
Koh 12,7 I, 512

PIEŚŃ NAD PIEŚNIAMI

Pnp 6,9 III, 287
Pnp 8,7 II, 379

KSIĘGA MĄDROŚCI

Mdr 1,14 II, 187, 342
Mdr 2,2 I,447,512
Mdr 2,9 II, 91
Mdr 2,21 I, 265
Mdr 2,22 I, 265
Mdr 2,24 II, 327
Mdr 2,24-25 III, 202
Mdr 3,7 III, 319
Mdr 6,20 I, 20
Mdr 7,11 I, 114; II, 176
Mdr 8,1 II, 217, 292
Mdr 8,8 I, 180
Mdr 8,16 I, 20
Mdr 11,20 I, 313, 533; II, 292
Mdr 11,21 II, 424
Mdr 11,24 I, 202, 246; II,437
Mdr 12,17 I, 264
Mdr 12,18 II, 337
Mdr 13,1 I, 262
Mdr 13,2 I, 263
Mdr 13,4 I, 261
Mdr 14,9 II, 459
Mdr 14,11 II, 417
Mdr 14,21 I, 89, 263

MĄDROŚĆ SYRACHA (EKLEZJASTYK)

Syr 1,1 I, 242
Syr 1,9 I, 261; III, 75, 90
Syr 1,9-10 III, 53
Syr 1,10 I, 223; III, 75
Syr 3,23 I, 28
Syr 11,14 I, 360
Syr 12,6 II, 459
Syr 13,15 II, 440
Syr 14,20 I, 19
Syr 15,3 III, 312

<<

Syr 15,5 II, 446
Syr 15,12 II, 468
Syr 15,14 II, 211,265
Syr 15,16-17 II, 265
Syr 15,17 II, 211,434
Syr 15,20 II, 468
Syr 16,17 I, 172
Syr 23,19 I, 153
Syr 23,20 I, 176
Syr 24,3 III, 35
Syr 24,7 II, 147
Syr 24,8 III, 35
Syr 24,9 III, 35, 53
Syr 31,8 II, 372
Syr 33,14-15 I, 360
Syr 34,4 III, 137
Syr 39,19-20 I, 180
Syr 42,15 I, 262
Syr 42,16-17 I, 265
Syr 43,31-32 III, 18
Iż 24,16 III, 91
Iż 25,1 I, 241
Iż 25,6 III, 310
Iż 25,8 III, 303,310
Iż 26,9 II, 375
Iż 26,12 II, 189, 262,433
Iż 27,8 II, 419
Iż 32,17 II, 374
Iż 33,20-21 II, 174
Iż 35,8 III, 329
Iż 38,1 II, 448
Iż 38,1-5 II, 287
Iż 38,5 II, 449
Iż 40,5 III, 148
Iż 40,14 I, 240
Iż 40,18 I, 97
Iż 43,25 II, 459; III, 27
Iż 45,6-7 I, 360
Iż 45,7 II, 206
Iż 45,15 III, 51

KSIĘGA IZAJASZA

Iż 1,15 II, 285
Iż 1,18 II, 458
Iż 4,4 III, 107
Iż 5,4 III, 282
Iż 6,1 I, 88; II, 132; III, 135
Iż 6,2 II, 234
Iż 6,6 II, 234
Iż 6,8-9 III, 91
Iż 6,10 II, 468
Iż 9,5 III, 23
Iż 9,6 III, 284
Iż 11,9 III, 220
Iż 11,10 III, 42
Iż 14,14 II, 329
Iż 66,8 III, 22
Iż 66,9 III, 10, 21

KSIĘGA JEREMIASZA

Jr 1,5 I, 176
Jr 3,1 III, 267
Jr 7,16 II, 285
Jr 10,2 I, 264
Jr 10,2-3 II, 250
Jr 10,6-7 I, 261
Jr 17,5 III, 286
Jr 17,9-10 III, 94
Jr 18,7-8 II, 287
Jr 22,30 II, 269
Jr 23,5 III, 38
Jr 23,6 III, 38
Jr 23,24 II, 192; III, 93, 140
Jr 28,12 III, 151
Jr 29,30 III, 151
Jr 31,3 I, 234
Jr 31,33 II, 341
Jr 32,26 III, 151
Jr 51,9 II, 269

LAMENTACJE

Lm 3,25 I, 110
Lm 3,37 II, 265, 297
Lm 5,21 II, 435; III, 267

KSIĘGA BARUCHA

Ba 3,38 III, 142

KSIĘGA EZECHIELA

Ez 1,3 III, 135
Ez 1,8 II, 163
Iż 48,5 I, 180
Iż 49,10 II, 177
Iż 50,4 II, 446
Iż 53,3 III, 50
Iż 54,13 I, 26
Iż 55,8 I, 158
Iż 59,15-16 I, 235
Iż 60,19 II, 154
Iż 61,1 III, 242
Iż 63,10 III, 87
Iż 63,17 II, 468
Iż 64,3 III, 91
Iż 65,13 III, 310
Iż 65,17 III, 310
Iż 65,17-18 III, 343
Iż 66,1 II, 192
Iż 66,24 III, 327

<<

Ez 9,9 II, 217, 265
Ez 10,1-9 II, 234
Ez 10,15-20 II, 234
Ez 16,47 II, 410
Ez 18,20 III, 204
Ez 18,23 III, 216
Ez 18,32 III, 216
Ez 37,6 III, 103

KSIĘGA DANIELA

Dn 1,20 III, 104
Dn 2,21 III, 92
Dn 2,28 II, 451; III, 92
Dn 3 III, 317
Dn 7,10 I, 576
Dn 10,13 II, 232
Dn 10,20 II, 232

KSIĘGA OZEASZA

Oz 1,7 III, 31
Oz 2,2 III, 283
Oz 8,12 II, 341
Oz 13,14 III, 301

KSIĘGA JOELA

Jl 2,13-14 II, 287
Jl 3,1 III , 87, 114
Jl 4,4 III, 329
Jl 4,18 III, 18

KSIĘGA AMOSA

Am 3,6 I, 361; II, 206
Am 4,13 III, 85, 111

KSIĘGA JONASZA

Ez 8,3 III, 135
Ez 9,3 II, 234

KSIĘGA MICHEASZA
Mi 6 I, 238

KSIĘGA HABAKUKA
Ha 1,13 I, 244

KSIĘGA SOFONIASZA
So 2,3 I, 238

KSIĘGA AGGEUSZA
Ag 1,3 III, 151
Ag 2,2 III, 151

KSIĘGA ZACHARIASZA
Za 1,3 II, 435
Za 8,17 I, 246
Za 12,1 III, 85, 111
Za 14,9 I, 101

KSIĘGA MALACHIASZA
Ml 1,2-3 II, 469
Ml 1,3 I, 246
Ml 3,6 I, 55; II, 288
Ml 3,14 II, 287

EWANGELIA WG ŚW. MATEUSZA
Mt 1,16 III, 139
Mt 1,18 III, 140, 144
Mt 1,21 III, 28, 225, 270
Mt 1,25 III, 144
Mt 3,16 III, 112, 172
Mt 3,17 III, 27; III, 31
Mt 4,2 III, 145
Mt 5,8 II, 81
Mt 5,12 II, 140; III, 331
Mt 5,21 II, 428
Mt 19,6 II, 402; III, 150
Mt 19,8 II, 364
Mt 19,9 II, 364
Mt 19,11-12 II, 405
Mt 19,17 I, 112
Mt 19,21 II, 378, 379
Mt 19,28 III, 340
Mt 20,20-21 III, 52
Mt 20,22 II, 286
Mt 20,23 III, 34, 51
Mt 20,9-10 II, 164
Mt 22,30 II, 141,163,404;
Jon 3,4 II, 448
Jon 4,5n II, 449

Mt 5,21-22 II, 428
Mt 5,31-32 II, 364
Mt 5,48 I, 96; III, 9
Mt 6,13 II, 465
Mt 6,25 II, 388, 395
Mt 6,26 II, 217, 384
Mt 6,28 II, 384
Mt 6,31 II, 395
Mt 6,34 II, 388, 395, 401
Mt 7,8 II, 284
Mt 7,23 II, 421
Mt 8,10 III, 147
Mt 8,12 III, 328
Mt 9,6 III, 28, 222
Mt 10,8 II, 447
Mt 10,10 II, 386
Mt 10,20 III, 95,97, 105
Mt 10,29 II, 217
Mt 11,3 III, 227
Mt 11,5 III, 227
Mt 11,19 III, 145
Mt 11,27 III,20,33,45,52, 86,91, 113, 125
Mt 11,29 III, 160, 168
Mt 12,31 III, 107
Mt 13,29 II, 429
Mt 13,30 II, 428
Mt 13,38n II, 428
Mt 13,43 III, 319
Mt 13,45-46 II, 379
Mt 14,26 III, 136
Mt 14,27 III, 136
Mt 15,11 II, 371
Mt 16,16 III, 10,2
Mt 16,19 III, 271, 279, 283
Mt 18,10 II, 141; III, 18

<<

Mk 12,26 III, 138
Mk 12,35-36 III, 92
Mk 13,11 III, 97
Mk 13,32 III, 34
Mk 13,37 III, 278
Mk 14,12 III, 261
Mk 16,20 II, 447

EWANGELIA WG ŚW. ŁUKASZA
Łk 1,37 I, 301
Łk 2,7 III, 144
Łk 3,21 III, 241

	III, 309
Mt 22,37-38	II, 344
Mt 22,39	II, 346
Mt 22,40	II, 375
Mt 22,43-44	III, 92
Mt 23,2-3	III, 286
Mt 25,15	I, 241
Mt 25,33	III, 51
Mt 25,34	II, 463
Mt 25,41	II, 426, 463; III, 326
Mt 25,46	II, 423
Mt 26,17	III, 261
Mt 26,26	III, 244
Mt 26,29	III, 310, 312
Mt 26,38	III, 131, 144
Mt 26,53	II, 297
Mt 28,18	III, 24, 48, 51, 54
Mt 28,19	III, 85, 97, 277
Mt 28,20	III, 278, 284, 288

EWANGELIA WG ŚW. MARKA

Mk 1,1	III, 20

<<

J 1,3	I, 281; III, 26, 40, 76, 154, 187
J 1,3—4	III, 78
J 1,4	III, 78
J 1,5	III, 78
J 1,9	II, 154
J 1,10-11	III, 153
J 1,12	III, 23
J 1,14	III,10,22,23,27, 37, 54, 73, 131, 132, 133, 141, 142, 143, 147, 151, 152, 156
J 1,18	III, 10, 22, 27, 53, 71, 73, 220
J 1,29	III, 223, 270
J 1,33	III, 285
J 2,9	III, 141
J 2,19	III, 149
J 2,21	III, 149
J 2,25	I, 182
J 3,5	III, 203
J 3,13	III, 26, 132, 138, 140
J 3,14-15	III, 155
J 3,16	III, 155
J 3,31	III, 138
J 3,35	III, 20, 34, 54
Łk 4,1	III, 95, 117, 158
Łk 4,18	III, 118, 242
Łk 8,2-3	II, 386
Łk 10,42	II, 178; III, 312
Łk 11,13	III, 87
Łk 15,10	I, 233
Łk 16,22	III, 330
Łk 18,1	II, 285
Łk 21,15	II, 446
Łk 21,26	II,231
Łk 22,7	III, 261
Łk 22,19	III, 277
Łk 22,29-30	II, 149; III, 310
Łk 22,32	III, 283
Łk 22,42	III, 169
Łk 23,43	III, 331
Łk 24,37	III, 136
Łk 24,38-39	III, 136
Łk 24,39	III, 139,144,314
Łk 24,43	III, 310

EWANGELIA WG ŚW. JANA

J 1,1	III,10,22,26,31, 64, 65, 67, 142
J 1,2	III, 67
J 5,22	III, 51
J 5,23	III, 42
J 5,25	III, 290
J 5,26	III, 39, 71
J 5,27	III, 340
J 5,28	III, 290
J 6,38	III,26, 30, 132, 138, 169
J 6,40	III, 160
J 6,44	II, 431,432
J 6,51	III, 152
J 6,55	III, 244
J 6,58	III, 90
J 6,60	III, 244
J 6,63	III, 245, 259
J 6,64	III, 90, 103
J 7,16	III, 125
J 8,29	III, 149
J 8,29	III, 169
J 8,44	II, 327
J 8,58	III, 152
J 10,10	III,218
J 10,16	III, 283
J 10,18	III, 51, 145
J 10,27-28	III, 51
J 10,28	III, 47, 160
J 10,29	III, 47
J 10,30	III, 30, 47, 131,

J 3,36 II, 463
J 4,24 I, 73, 389
J 5,17 III, 77
J 5,18 III, 39
J 5,19 III, 29, 34, 41, 46, 48, 49, 55, 169
J 5,20 III, 34
J 5,21 III, 20, 90
J 14,10 III, 29, 55
J 14,11 III, 29, 55
J 14,15 III, 109
J 14,16 III, 34
J 14,21 II, 151,440; III, 45
J 14,23 III, 104
J 14,26 III, 86, 92, 108
J 14,28 III, 33, 45, 52, 131, 172
J 14,31 III, 34, 49
J 14,6 162, 248; III, 126
J 14,9 III, 29
J 15,4 II,431
J 15,5 II, 189, 435
J 15,10 III, 49
J 15,12 II, 346
J 15,13 III, 232
J 15,15 III, 34, 105
J 15,26 III, 85, 86, 88, 96, 117, 125, 126
J 16,5 III, 133
J 16,7 III, 230
J 16,12 III, 18
J 16,13 III, 86, 111
J 16,14 III, 96, 118
J 16,15 III, 38, 118, 131
J 16,25 III, 19
J 16,27 I, 234
J 16,28 III, 133, 153
J 16,33 II, 374
J 17,1 III, 51
J 17,3 II, 81, 171; III, 33, 42, 44, 86
J 10,35 III, 24
J 11,26 III, 45
J 12,27 III, 145
J 12,28 III, 34
J 13,1 III, 261
J 13,15 III, 168, 221
J 13,27 III, 97
J 14,2 II, 164; III, 52

<<

J 17,5 III, 30, 48, 50
J 17,6 III, 51, 73
J 17,10 III, 38
J 17,17 III, 18
J 17,22 III, 35, 54
J 18,28 III, 261
J 18,37 I, 18; III, 137, 220
J 19,35 III, 39
J 20,17 III, 132
J 20,22 III, 107
J 20,23 III, 277
J 20,26 III, 322
J 20,31 III, 134
J 21,16-17 III, 283
J 21,24 III, 39

DZIEJE APOSTOLSKIE

Dz 1,8 III, 93
Dz 1,9 III, 152
Dz 1,16 III, 92
Dz 2,3 III, 112
Dz 2,4 II, 95, 446
Dz 2,33 III, 34, 160
Dz 2,36 III, 25, 55
Dz 4,10 III, 272
Dz 4,12 III, 272
Dz 4,20 III, 136
Dz 4,34-35 II, 382
Dz 5,3 III. 93, 97
Dz 5,4 III, 93
Dz 5,32 III, 87
Dz 6,3-5 II, 394
Dz 8,16 I, 365
Dz 9,31 III, 108
Dz 10,38 III, 158
Dz 10,40-11 III, 136, 310

<<

Dz 10,42 III,271
Dz 11,26 III, 242
Dz ll,27n II, 398
Dz 13,2 III, 96
Dz 13,4 III, 96
Dz 13,10 III, 98
Rz 5,19 III, 201
Rz 6,3 III, 268
Rz 6,9 III, 301
Rz 6,23 II, 151
Rz 8,3 III, 135, 230
Rz 8,11 III, 34, 90

Dz 15,28 III, 96
Dz 20,35 II, 388
Dz 23,8 I, 571
Dz 28,25-26 III, 91

LIST DO RZYMIAN
Rz 1,1-3 II, 451; III, 20
Rz 1,3 III, 54, 139
Rz 1,3-4 III, 24
Rz 1,4 III, 55
Rz 1,7 III, 86
Rz 1,20 I,40,73,261; II, 446
Rz 1,22-23 II, 355
Rz 1,25 II, 356
Rz 1,28 II, 468
Rz 2,6-8 II,415
Rz 2,14 II, 375
Rz 3,4 I, 160, 164, 240
Rz 4,25 III,216
Rz 5,5 II, 440; III, 96, 103
Rz 5,8-9 III, 155
Rz 5,9 III, 137
Rz 5,12 III, 202, 204, 210, 230, 288, 306
Rz 5,14 III, 202
Rz 5,15 III, 300
Rz 5,16 III, 223
Rz 5,17 III, 288
Rz 8,13 III, 90, 110
Rz 8,14 II, 432; III, 101, 109
Rz 8,15 III,94,107,109, 156
Rz 8,16 III, 24
Rz 8,17 III, 235
Rz 8,21 III, 341
Rz 8,24 II, 444; III, 332
Rz 8,26 II, 286; III, 87
Rz 8,29 III, 27, 117
Rz 8,32 III, 155
Rz 8,9 III, 117
Rz 9,5 I, 89; III, 37,157
Rz 9,11-12 I, 533
Rz 9,16 II, 435
Rz 9,19 I, 197; II, 295
Rz 9,21 II, 466
Rz 9,22-23 II, 466
Rz 10,8 I, 32
Rz 10,17 III, 18
Rz 11,6 II, 436
Rz 11,33 I, 131
Rz 11,35 I, 241
Rz 11,35-36 I,315; II, 470
Rz 11,36 I, 281
Rz 12,1 II, 357
Rz 12,17 II, 387
Rz 13,1 II, 221,236
Rz 13,4 II, 428
Rz 13,7 II, 374
<<
Rz 13,10 II, 375
Rz 14,17 III, 108
Rz 15,4 III, 134
Rz 15,12 III, 42

1 LIST DO KORYNTIAN
1 Kor 1,21 III, 213
1 Kor 1,24 III, 48, 72
1 Kor 1,25 III, 218
1 Kor 2,8 III, 154
1 Kor 2,9 III, 91
1 Kor 2,9-10 III, 105
1 Kor 2,10 28, 135; III, 91, 92,97
1 Kor 2,10-11 III, 90
1 Kor 2,11 I,28; II, 168; III, 113
1 Kor 3,9 II, 64
1 Kor 3,10 I, 18
1 Kor 3,15 III, 330
1 Kor 3,16 III, 93, 104
1 Kor 4,1 III, 277
1 Kor 8,6 III, 86, 160, 166
1 Kor 9,9 II, 340
1 Kor 9,9-10 II, 338
1 Kor 9,13-14 II, 386
1 Kor 9,14 II, 398
1 Kor 9,27 III, 264
1 Kor 10,4 III, 134, 244
1 Kor 10,12 III, 264
1 Kor 10,20 II, 356
1 Kor 10,25 II, 371
1 Kor 11,7 III, 40, 187
1 Kor 11,21 III, 256
1 Kor 11,23 III, 261
1 Kor 11,31-32 II, 461
1 Kor 12,6 III, 95
1 Kor 12,8 III, 96, 106
1 Kor 12,8-10 II, 452
1 Kor 12,11 III, 95, 106
1 Kor 13,8 III, 264
1 Kor 13,9 I, 23; III, 17
1 Kor 13,10 III, 265
1 Kor 13,12 II, 134, 149; III,

1 Kor 5,6 II, 428
1 Kor 5,7-8 III, 261
1 Kor 5,13 II, 428
1 Kor 6,9-10 II, 361
1 Kor 6,9-11 III, 266
1 Kor 6,11 III, 89
1 Kor 6,15 III, 89
1 Kor 6,17 III, 149
1 Kor 6,18 II, 361
1 Kor 6,19 III, 89
1 Kor 7,10 II, 364
1 Kor 7,25 II, 378
1 Kor 7,28 II, 370
1 Kor 7,31 III, 342
1 Kor 7,38 II, 410

1 Kor 15,28 III, 33, 46
1 Kor 15,40 III, 313, 320
1 Kor 15,42 III, 320
1 Kor 15,43 III, 319
1 Kor 15,44 III, 290, 313, 320
1 Kor 15,47 III, 138
1 Kor 15,50 III, 314, 318
1 Kor 15,51 III, 324
1 Kor 15,52 III, 323
1 Kor 15,53 III, 290, 318
1 Kor 17,32-34 II, 378

2 LIST DO KORYNTIAN

2 Kor 1,21-22 III, 106
2 Kor 2,6-7 III, 267
2 Kor 3,17 III, 103, 110
2 Kor 3,18 I, 262; III, 108
2 Kor 4,17-18 III, 331
2 Kor 5,1 III, 331
2 Kor 5,6-7 II, 108
2 Kor 5,6-8 III, 332
2 Kor 5,10 III, 328
2 Kor 5,14 II, 432; III, 101
2 Kor 6,14-15 III, 139
2 Kor 6,16 III, 93, 151
2 Kor 7,9 III, 267
2 Kor 8-9 II, 398
2 Kor 8,14 II, 397
2 Kor 9,7 II, 398
2 Kor 12,7-10 II, 286
2 Kor 13,3 III, 92
2 Kor 13,10 III, 278
2 Kor 13,13 III, 97

LIST DO GALATÓW

Ga 3,24-25 III, 229
18
1 Kor 14,2 III, 92, 93, 105
1 Kor 14,21 III, 93
1 Kor 14,24-25 II, 94, 447
1 Kor 14,32-33 III, 94
1 Kor 15,12-14 III, 289
1 Kor 15,14 III, 137
1 Kor 15,15 III, 137
1 Kor 15,20-21 III, 289
1 Kor 15,21 III, 46
1 Kor 15,22 III, 306
1 Kor 15,23 III, 46
1 Kor 15,24 III, 46
1 Kor 15,25-27 III, 46
1 Kor 15,26 III, 301

<<

Ga 4,4 III, 34, 50, 139, 155, 188, 229
Ga 4,4-5 III, 27, 94
Ga 4,5 III, 156
Ga 4,6 III, 117
Ga 5,18 III, 110
Ga 6,2 II, 462
Ga 6,5 III, 216

LIST DO EFEZJAN

Ef 1,4 II, 469
Ef 1,5 II, 469
Ef 1,5-6 II, 437
Ef 1,11 I, 305
Ef 1,13 III, 106
Ef 1,20-21 II, 233
Ef 2,3 III,211
Ef 2,8 II, 442
Ef 3,17 II, 108
Ef 4,5 I, 122
Ef 4, 9-16 III, 323
Ef 4,10 III, 133,152,321
Ef 4,13 III, 323
Ef 4,17 I, 26
Ef 4,19 III, 266
Ef 4,23 III, 107
Ef 4,29 III, 184
Ef 4,30 III, 87, 264
Ef 5,8 II, 438
Ef 5,14 III, 312
Ef 5,25 III, 282
Ef 5,25-26 III, 277
Ef 5,32 III, 287

LIST DO FILIPIAN

Flp 1,6 II, 455
Flp 1,23 III, 332

<<

Flp 2,5 III, 159
Flp 2,6 III, 39, 120, 136, 159
Flp 2,6-7 III,26,38,46,131, 132,157,162
Flp 2,7 III, 135,140,160, 173
Flp 2,8 III, 34, 49, 136, 216, 231
Flp 2,8-9 III, 25, 48, 50, 55, 168
Flp 2,9 III, 55, 132
Flp 2,9-10 III, 47
Flp 2,13 II,189,261,433; III, 185
Flp 3,3 III, 89
Flp 3,7-8 II, 379
Flp 3,20 III, 108
Flp 3,20-21 III, 46
Flp 3,21 III, 314

LIST DO KOLOSAN
Kol 1,15 III, 35, 39, 53, 67, 187
Kol 1,16 I, 369; II, 234; III, 40, 160
Kol 1,17 III, 40
Kol 1,18 III, 160
Kol 1,19 III, 149
Kol 2,3 III, 38, 52
Kol 2,9 III, 38, 47
Kol 3,1-2 III, 219

1 LIST DO TESALONICZAN
1 Tes 4,3 II, 357
1 Tes 4,17 III, 288, 323

LIST DO TYTUSA
Tt 2,13 III, 37
Tt 3,4 III, 23
Tt 3,5 II, 435; III, 268

LIST DO HEBRAJCZYKÓW
Hbr 1,1 III, 138
Hbr 1,1-2 III, 20
Hbr 1,2 III, 75
Hbr 1,3 II, 185; III, 40, 41, 68, 73, 75, 76
Hbr 1,5 III, 36
Hbr 1,6 III, 22, 42
Hbr 1,9 III, 158
Hbr 2,3-4 I, 29; III, 228
Hbr 2,9 III, 46
1 Tes 5,17 II, 285
1 Tes 5,22 II, 387

2 LIST DO TESALONICZAN
2 Tes 2,13 III, 90
2 Tes 2,16-17 II, 455
2 Tes 3,8-10 II, 383
2 Tes 3,10 II, 396, 397
2 Tes 3,13 II, 396

1 LIST DO TYMOTEUSZA
1 Tm 1,5 II, 344
1 Tm 1,7 II, 380
1 Tm 1,9 II, 375
1 Tm 1,15 III, 225
1 Tm 1,17 I, 73
1 Tm 2,4 II, 463
1 Tm 2,5 III, 144, 171
1 Tm 3,16 III, 45
1 Tm 4 II, 386
1 Tm 4,1-3 II, 371
1 Tm 4,4 II, 34, 323, 371
1 Tm 5,16 II, 386
1 Tm 5,22 II, 386
1 Tm 6,8 II, 390
1 Tm 6,14-15 III, 45
1 Tm 6,14-16 III, 33
1 Tm 6,15 I, 252
1 Tm 6,16 III, 45
1 Tm 6,17-18 II, 372

2 LIST DO TYMOTEUSZA
2 Tm 1,10 III, 294
2 Tm 2,16-18 III, 289
2 Tm 2,5 III, 333
2 Tm 3,16 III, 134

<<

Hbr 10,5 III, 153
Hbr 11,6 II, 347
Hbr 12,15 III, 264
Hbr 13,12 III, 28
Hbr 13,17 II, 379

LIST ŚW. JAKUBA
Jk 1,5 I, 240
Jk 1,6 II, 285
Jk 1,13 II, 468
Jk 1,17 I, 55, 152
Jk 1,18 III, 24
Jk 4,3 II, 284
Jk 5,14-15 III, 274, 276
Jk 5,15 III, 275

Hbr 2,10 III, 154
Hbr 2,11 III, 28
Hbr 2,11-12 III, 140
Hbr 2,14 III, 140
Hbr 2,16 III, 158
Hbr 2,17 III, 166, 171
Hbr 3,1-2 III, 159
Hbr 3,3 III, 159
Hbr 3,4 III, 159
Hbr 3,5-6 III, 27
Hbr 4,13 I, 142, 156, 172
Hbr 4,15 III, 188
Hbr 5,1 III, 277
Hbr 5,7 III, 49
Hbr 6,4-6 III, 267
Hbr 6,6 III, 267
Hbr 9,14 III, 222
Hbr 9,27 III, 289
Hbr 9,28 III, 216

1 J 3,2 II, 149; III, 18
1 J 3,6 III, 264
1 J 3,8 II, 327; III, 139
1 J 3,9 III, 24; III, 265
1 J 3,17 III, 106
1 J 3,24 III, 104
1 J 4,1 II, 452
1 J 4,3 III, 177
1 J 4,10 II, 443; III, 105
1 J 4,13 III, 105
1 J 4,16 II, 453; III, 105
1 J 4,21 II, 346
1 J 5,7 III, 85, 97
1 J 5,20 I, 250; III, 31, 37, 42, 44

LIST ŚW. JUDY
Jud 9 II, 234

APOKALIPSA ŚW. JANA
Ap 2,4 III, 265
Ap 2,7 III, 331

1 LIST ŚW. PIOTRA
1 P 1,3 III, 270
1 P 1,3—4 II, 444
1 P 2,13-14 II, 428
1 P 4,1 III, 50
1 P 5,10 II, 455

2 LIST ŚW. PIOTRA
2 P 1,16 I, 28; III, 134
2 P 1,21 III, 92, 105
2 P 1,4 III, 24
2 P 3,7 III, 343

1 LIST ŚW. JANA
1 J 1,1-2 III, 137
1 J 1,5 I, 113, 164; II, 154
1 J 2,1-2 III, 267
1 J 3,1 III, 24

<<

Ap 3,12 II, 175
Ap 5,9 III, 137
Ap 7,16 II, 177
Ap 10,6 III, 341
Ap 19,13 III, 45, 142
Ap 19,16 III, 45
Ap 20 II, 163
Ap 20,4-5 III, 310
Ap 20,6 II, 176
Ap 20,10 III, 325
Ap 21 II, 177
Ap 21,1 III, 343
Ap 21,2 III, 283
Ap 21,3 III,283
Ap 21,4 III, 303
Ap 21,17 II, 163
Ap 21,23 II, 153
Ap 21,27 II, 425
Ap 22,2 III, 310
Ap 22,5 II, 153
Ap 22,13 II, 55

INDEKS DZIEŁ CYTOWANYCH

Cyfry rzymskie w prawej kolumnie (pogrubione) odsyłają do kolejnych tomów niniejszego przekładu; cyfry arabskie oznaczają numery stron

ALBUMASAR
ALEKSANDER Z AFRODYZJI
ALGAZEL
AMBROŻY Z MEDIOLANU,
Zob. Augustyn, Contra Maximinum
ANZELM Z CANTERBURY

ARYSTOTELES
ATANAZY
AUGUSTYN
AWERROES
AWICEBRON
AWICENNA
BAZYLI WIELKI
BEDA CZCIGODNY
BOECJUSZ
CYCERO MAREK TULIUSZ
CYRYL ALEKSANDRYJSKI
DIDYM Z ALEKSANDRII
DIONIZY AREOPAGITA
GENNADIUS
GRZEGORZ WIELKI
GRZEGORZ Z NYSSY
HIERONIM
HILARY Z POITIERS
JAN DAMASCEŃSKI
LIBER DE CAUSIS
MIKOŁAJ Z DURAZZO
MOJŻESZ MAJMONIDES
MSZAŁ
NEMEZJUSZ Z EMEZY
ORYGENES
PIOTR LOMBARD
PLATON
PORFIRIUSZ
PTOLEMEUSZ
PTOLEMEUSZ (Pseudo-)
SOBORY POWSZECHNE
TEMISTIUSZ
TERTULIAN
VIGILIUS THAPSENSIS
WALERTUSZ MAKSYMUS

ALBUMASAR
Introductorium in astronomiom
I, 4 II, 254, 257

ALEKSANDER Z AFRODYZJI
De intellectu et intellecto (wyd. G. Théry, Kain 1926, Bibliothèque thomiste, 7)
s. 74-77 I, 438
s. 76-77, 82 I, 489

ALGAZEL
Metaphysica (wyd. J.T. Muckle, Algazel's Metaphysics, Toronto 1933)
I, 6 (s. 40-41) I,517
5, 4-5 (s. 186-190) II,426

AMBROŻY Z MEDIOLANU, ZOB. AUGUSTYN, CONTRA MAXIMINUM

ANZELM Z CANTERBURY
De conceptu virginali (PL 158)
1-2 (kol. 434) III, 209

ARYSTOTELES (odnośniki wg wydania bekkera)
Praedicamenta
5 (2a 11—3b 32) III,199
5 (2a 19-b 6) III, 175

5 (4b 9) I, 275
6 (4b 20-25) III, 254
7 (6a 36) I, 274
7 (7b 19-22) I, 207
7 (7b 27-33) I, 173; II, 124
11 (14a 23-25) II, 35

- *A naly tica priora*

II, 2 (53b 26) III, 43

- *Analytica posteriora*

I, 2 (71b 12) II, 105
I, 2 (71b 15-16) II, 105
I, 2 (71b 17) I, 469, 487
I, 10 (76b 3-16) II, 160
I, 32 (88a 20-21) III, 43
II, 1-2 (89b 29-90a 1) II, 145
II, 3 (90b 31-32) 1,21
II, 9 (93b 30) I, 40
II, 15 [=19] (100a 3) I, 493
II, 19 (100a 3-b 5) I, 40; II, 113
II, 19 (100b [= 100a] 3-5) I, 503

- *Topica*

II, 2 (110a 14-22) I, 17
VI, 6 (145a 3—4) III, 324

- *Physica*

I,2 (185a 33-34) I, 186
I,2 (185b 16) III, 255
I,4 (187a 27-29) I, 337
I,4 (187b 7-8) I, 186
I, 8 (191b 15) I, 298
I,9 (192a 16-17) I, 142; II, 200, 290
I,9 (192a 28) I, 517
II, 1 (193a 28-193b 3) III, 163, 165, 179
II, 2 (193b 31-35) III, 254

II, 2 (194b 13) II, 199
II, 3 (195b 25) I, 294
II, 4 (195b 36-196a 3) II, 255
II, 4 (196a 24-b 5) II, 264
II, 5 (196b 17-22) II, 247
II, 5 (196b 27-29) II, 274
II, 7 (198a 25) I, 59
II, 8 (198b 10-199b 33) I, 59
II, 9 (199b 34n) I, 572
II, 9 (200a 15-30) III, 334
III, 1 (201a 10-11) III, 57
III, 1 (202a 7-8) III, 57
III, 3 (202b 18n) I, 506
III, 4 (202b 30-36) I,71
III, 5 (204a 8-206a 8) I, 65, 346, 388, 517
III, 5 (204a 9-11) III, 255
III, 6 (206b 12) I, 183
III, 6 (206b 15) I, 284
IV, 11 (219a 17) I, 345
IV, 11 (219b 1-2) I, 55
IV, 12 (221b 29-30) II, 171
V, 1 (224b 7) I, 402
V, 2 (225b 12) I,388

V, 3 (226b 22) I, 291
VI, 3 (233b 33) I, 291
VI, 3 (234a 24-31) I, 66
VI, 4 (234b 10) I, 42, 44, 45, 402; II, 242
VI, 6 (237b 10) I, 289
VI, 7 (237b 23-238b 22) I, 46, 71
VII, 1 (241b 24-242a 15) I, 42
VII, 1 (242a 15-245b 18) I, 45
VII, 2 (243a 3-5) III, 104
VII, 2 (243a 3-245b 2) II, 190
VII, 2 (243a 4 [=243a 3-245b 2]) I, 293
VII, 2 (243a 3-245b 18) II, 258
VII, 3 (246a 13-14) I, 109
VII, 3 (247a) III, 145

VII, 3 (247a 3-248a 9) I, 224
VII, 3 (247a 23-248a 9) I, 237
VII, 3 (247a 28-248b 28) II, 241
VII, 3 (247b 23-24) I, 25, 404
VII, 3 (248a ln) I, 431
VII, 4 (249b 23-26) III, 124, 166
VIII, 1 (250b 1 l-252b 6) I, 47
VIII, 1 (250b 24-26) I, 140
VIII, 1 (251a 31-32) II, 40
VIII, 1 (251b 12-28) I, 56
VIII, 4 (254b 7-256a 3) I, 24
VIII, 4 (255a 33-b 5) I, 480
VIII, 4 (255b 2) I, 475
VIII, 4 (255b 35-256a 1) II, 69
VIII, 5 (256a 4-21) I, 46
VIII, 5 (256a 4-b 3) I, 456
VIII, 5 (256a 13) 1,38
VIII, 5 (256a 21-b 3) I, 46
VIII, 5-6 (256b 3-259b 31) I, 47
VIII, 5 (257a 25-27) I, 382
VIII, 5 (257a 33-b 13) I, 44, 388, 428, 446
VIII, 5 (258a 5-8) I, 52
VIII, 6 (259b 3-20) I, 587
VIII, 6 (258b 13-259a 8) I, 56; II, 455
VIII, 6 (259b 32-260a 19) II, 183, 241
VIII, 7-9 (260a 20-266a 9) I, 117
VIII, 7 (261a 13) I, 367
VIII, 7 (261a 27-b 7) II, 238
VIII, 7 (261a 32) I, 559
VIII, 8 (261b 27-262b 8) II, 239
VIII, 9 (265a 28-265b 16) I, 72
VIII, 9 (265b 22-23) I, 140
VIII, 10 (266a 25) I, 293
VIII, 10 (266a 25n) I, 421

- De cáelo (De cáelo et mundo)

I, 3 (269b 31-32) III, 139

I, 3 (270a 22-b 16) III, 316

I, 5-7 (271b l-276a 17)	I, 64, 65, 517
I, 8 (277a 27-30)	II, 81
I, 11 (281a 1-27)	I, 200
I, 3 [=12] (281b 18-282a 4)	I, 69
II, 2 (285a 30)	I, 457
II, 3 (286a 17-18)	III, 171
II, 4 (286b 10-287b 21)	III, 316
II, 8 (290a 32)	I, 433
II, 12 (291b 24-28)	I, 28; II, 124

- *De generatione et corruptione*

I, 10 (328a 25-26)	III, 164
II, 10 (336a 31-32)	II, 218
II, 10 (336b 30-31)	II, 174
II, 10 (336b 31-34)	III, 302
II, 11 (338b 11-19)	III, 304

- *Meteorologica*

IV, 3 (380a 14-15)	I, 110, 268

- *De anima*

I, 1 (402b 21-22)	II, 160
I, 1 (403a 10)	I, 433
I, 2 (403b 32-404a 15)	I, 389
I, 2 (404b 10)	I, 543
I, 2 (404b 15)	I, 391
I, 3 (407a 10-18)	I, 595
I, 3 (407b 22)	I, 372, 462
I, 4 (407b 31)	I, 444
I, 4 (408a 17n)	I, 444
I, 4 (408b 14)	I, 463
I, 4 (408b 18)	I, 510
I, 4 (408b 22)	I, 510
I, 4 (408b 24)	I, 514
I, 4 (408b 26n)	I, 520
I, 5 (410b 4-7)	I, 142, 172
I, 5 (411b 15)	I, 456
II, 1 (412a 7-11)	II, 181
II, 1 (412a 8-9)	III, 296
II, 1 (421a [=412a] 23)	I, 426
II, 1 (412a 27-28)	I, 436, 438, 465; III, 190
II, 1 (412b 4)	I, 436
II, 1 (412b 5-6)	I, 465
II, 1 (412b 21-22)	III, 144, 171
II, 1 (412b 25-27)	I, 555
II, 1 (413a 7)	I, 436
II, 1 (413a 8)	1,411
II, 2 (413a 2On)	I, 427
II, 2 (413a 22-25)	I, 248
II, 2 (413b 3)	I, 463
II, 2 (413b 24)	I, 437
II, 2 (413b 24-27)	I, 541
II, 2 (413b 26-27)	I, 437, 522

II, 2 (414a 4n)	I, 423
II, 2 (414a 13)	I, 495
II, 3 (414a 32)	I, 437
II, 3 (414b 19)	I, 457
II, 3 (415a 9)	I, 458
II, 4 (415b 10)	I, 553
II, 4 (415b 12-13)	I, 248
II, 4 (415b 13)	II, 313
II, 4 (416a 14)	I, 441
II, 4 (416a 16-17)	III, 305
II, 5 (416b 33n)	I,412
II, 9 (421a 23, 26)	I, 470
II, 9 (421a 26)	II, 245
II, 12 (424a 16)	I, 440
II, 12 (424a 27n)	I, 455
III, 2 (425b 12n)	I, 448
III, 2 (425b 27)	I, 505
III, 3 (427a 21-26)	II, 243,244, 251
III, 3 (427a 22)	I, 447
III, 3 (427a 25)	II, 243
III 3 (427b 11-12)	III, 246
III 3 (429a 2)	I, 425, 449, 465
III 4 (429a 9-b 5)	II, 165
III 4 (429a 10)	I, 434, 438, 441,442, 467
III 4-5 (429a 12-430a 9)	I, 427
III 4 (429a 13)	I, 429, 430, 468
III 4 (429a 13-14)	I, 440
III 4 (429a 13-18)	I, 503
III 4 (429a 18-22)	I, 472
III 4 (429a 18—b 5)	I, 503
III 4 (429a 18—b 31)	I, 439
III 4-5 (429a 18-430a 19)	I, 420; II, 131
III 4 (429a 22-24)	I, 503
III 4 (429a 23)	I,423,438,441, 464, 474, 592
III 4 (429a 24)	I,449
III 4 (429a 24-25)	II, 353
III 4 (429a 24-29)	III, 185
III 4 (429a 27)	I, 472, 480
III 4 (429a 28-29)	I, 435
III 4 (429a 29-b 4)	I, 440
III 4 (429b 3-4)	I, 184
III 4(429b 5)	I, 503
III 4 (429b 5-9)	I, 480, 481
III 4(429b 7)	I, 433, 475
III 4 (429b 10-22)	II, 160
III 4 (429b 29)	II, 131
III 4 (429b 31)	I, 505
III 4 (430a 2)	I, 440; II, 131
III 4 (430a 3)	I, 505, 521, 588, 594, 595
III 5 (430a 10-15)	I, 501
III 5 (430a 12-13)	I, 496
III 5 (430a 13)	I, 432, 489, 499, 585
III 5 (430a 15)	I, 383, 500; II, 120, 127

III 5 (430a 15-17) I,422, 492, 501; II, 121, 153
III 5 (430a 18) I, 471,503,504
III 5 (430a 18, 23) I, 528
III 5 (430a 20) I, 504

III, 5 (430a 21) I, 505
III, 5 (430a 22) I, 506
III, 4 [=5] (430a 22-23) I, 506, 507
III, 5 (430a 23) I, 514, 541
III, 5 (430a 24) I, 426, 466, 514
III, 6 (430a 26-b 6) I, 158
III, 6 (430b 22-26) I, 193
III, 6 (430b 27-31) I, 159
III, 7 (431a 6) I, 45, 526
III, 7 (431a 14) I, 449, 480
III, 7 (431a 17) I, 433, 473
III, 7 (413a [=43la] 17) I, 514
III, 8 (431b 29-30) III, 68
III, 8 (432a 6) I, 473
III, 9 (432b 5-6) II, 246
III, 9 (432b 6) I, 429
III, 10 (433a 9) I, 462
III, 10 (433a 22) I, 268
III, 10 (433a 27-29) II, 246
III, 11 (434a 17) I, 428
III, 13 (435a 11-b 4) III, 316

- *De memoria et reminiscentia*

I (450a 9-25) I, 519
I (450a 12) I, 427, 478

- *De somno et vigilia [De insomniis]*

2 (459b 29) II, 309
2 (460a 6-9) II, 309

- *De somno et vigilia [De divinatione per somnum]*

2 (463b 23-28) II, 256

- *Historia animaliiim*

V, 8 (542a 19-20) II, 250

- *De partibus animalium*

I, 5 (644b 32-34) I, 28

- *De motu animalium*
10 (703a 14) I, 461

- *De generatione animalium*

I (725a 1-3) III, 305
I, 20-21 (729a-b) III, 193
II, 2 (735a 30-31) III, 195
II, 2 (736a 8-9) III, 195
II, 3 (736b 3) I, 296, 551
II, 3 (736b 28) I, 556
II, 4 (737a 8-33) III, 193

II (745a 5) III, 305

- *Metaphysica*

I, 1 (980a 27-b 25) II, 99
I, 1 (980b 25n) I, 493
I, 1 (981b 28) II, 125
I, 1 (981b 28-29) I, 18, 242; III, 72
I,2 (982a 17-18) I, 17, 306; III, 147
I, 2 (982b 26) I, 224; III, 109
I, 2 (982b 28-983a 7) I, 242
I, 4 (984b 23-27) I, 234; III, 102
I, 4 (985a 7) I, 361
I, 5 (985a [=986a] 13-26) I, 361
I, 5 (986a 22-26) II, 37
I, 6 (987b 7) I, 575
I, 6 (987b 7-20) II, 74, 194
I, 6 (987b 14-18) II, 111
I, 6 (988b 4) I, 575
I,9 (990a 34-99 lb 4) II, 74, 194
I, 9 (990b ln) I, 477, 490; II, 111
II, 1 (993b 9-11) I, 23, 37, 434; II, 126, 156
II, 1 (993b 11-19) II, 139
II, 1 (993b 19-31) I, 18
II, 1 (993b 24-26) III, 131
II, 1 (993b 26-31) I, 53
II, 1 (993b 30-31) I, 164

II, 2 (994a 1-b 31) I, 52, 282; II, 21
III, 3 (998b 21-27) I, 85
III, 4 (1000b 1-9) I, 142
III, 5 (1001b 26-1002b 11) I, 64; III, 254
IV, 1 (1003a 26) III, 72
IV, 3 [=2] (1003b 22-1004a 2) I, 141
IV, 2 (1003b 24-32) III, 177
IV, 2 (1004a 12-16) I, 191
IV, 3 (1005a 33-b 1) I, 40
IV, 4 (1008b 31-1009a 5) I, 53
IV, 5 (1009b 12-33) II, 243
IV, 3 [=7] (1012a 23-24) I, 40
VI [=V], 5 (1015b 14-15) I, 62
V, 7 (1017a 19-22) III, 247
IV [=V], 7 (1017a 22-35) II, 39
V, 12 (1019a 15) I, 272
V, 12 (1019b 21-33) I,215,348
V, 15 (1021a 12) I, 164
V, 15 (1021a 30) I, 275
V, 29 (1024b 21-26) III, 137
VI, 3 (1027a 29-b 16) II, 255, 276
VI, 4 (1027b 25-28) I, 158, 161, 205
VII, 7 (1032a 12n) I, 349
VII, 7 (1032a 29) I, 494
VII, 7 (1032b 2n) I, 492
VII, 8 (1033b 19n) I, 283, 490; II, 309
VII, 8 (1033b 25) I, 292

VII, 8 (1033b 26) I, 493
VII, 8 (1033b 33) I, 368
VII, 9 (1034a 13) I, 487
VII, 10 (1035b 3-1036a 12) I, 169
VII, 13 (1038b 8-15) I, 168
VIII, 3 (1043b 32-1044a 2) I, 147, 372, II, 290; III, 124, 146, 166

VIII, 3 (1043b 32n) I, 580
VIII, 4 (1044b 6-8) I, 69
VIII, 6 (1045b 21) I, 459

IX, 8 (1050a 23-b 2) I, 303
IX, 8 (1050a 25) I, 259
IX, 8 (1050a 34) I, 467
IX, 9 (1051a 4-17) I, 110
X, 1 (1052b 18) I, 165
X, 3 (1054b 22-31) I, 59
X, 4 (1055a 33) I, 192
X, 8 (1058a 7-16) I, 191
X, 9 (1058b 1-2) III, 120
X, 10 (1058b 28) I, 557
XI [XII], 3 (1070a 2In) I, 511
XI [XII], 3 (1070a 25) I, 541
XI [XII], 7 (1072a 20n) I, 457
XI [XII], 7 (1072a 23-30) I, 51
XI [XII], 8 (1073a 22n) I, 571, 572
XI [XII], 8 (1074a 15) I, 573
XI [XII], 8 (1074a 15-17) II, 124
XI [XII], 9 (1074b 32-33) I, 190
XI [XII], 9 (1075a 3) I, 594
XI [XII], 10 (1075a 11-15) I, 188, 206, 220, 303; II, 180

- *Ethica Nicomachea*

I, 1 (1094a 2-3) I, 110, 381; II, 26
I, 3 (1094b 23-24) I,21
I, 7 (1098a 2n) I, 463
I, 7 (1098a 3) I, 427
I, 9 (1099b 16-18) III, 221
I, 9 (1099b 18-20) II, 124
I, 9 (1099b 27-28) II, 87
I, 9 (1099b 32-1100a 1) II, 99
I, 10 (1100b 6) II, 136
I, 10 (1100b 11—1101a 21) II, 138
I, 12 (1101b 10-1102a 4) II, 93
I, 13 (1102a 5-7) II, 124
II, 1 (1103b 8n) I, 469
II, 1 (1103b 22-25) II, 247
II, 9 (1109a 24-26) II, 28

III, 1 (1110a 2—4) III, 109
III, 1 (1110b 15-17) II, 260; III, 109
III, 1 (1110b 28) III, 263, 334
III, 2 (1111b 23) I, 384
III, 4 [=2] (1111b 26-27) I, 224

III, 3 (1112b 27-28) II, 392
III, 5 (1113b 16-17) II, 28
III, 5 (1114a 32-b 1) III, 337
IV, 1 (1120a 23-26) I, 239
IV, 13 [=7] (1127a 23-28) I, 240
IV, 9 (1128b 23-24) II, 387
V, 1 (1130a 3) I, 314
V, 11 (1138a 4n) I, 318
VI, 2 (1139a 26-31) I, 160, 161
VI, 4 (1140a 9-10) I, 238, 306
VI, 5 (1140b 4-6, 20) I, 239
VI, 6 (1141a 7-8) II, 119
VI, 7 (1141a 9-19) II, 125
VI, 7 (1141a 19-20) II, 125
VI, 10 [=8] (1142a 31-32) I, 240
VI, 13 (1145a 5-6) II,99
VII, 3 (1146b 35-1147a 4) II, 246
VII, 3 (1147a 1) I, 428
VII, 3 (1147a 25-b 5) II, 246
VII, 8 (1151a 6-17) III, 334
VII, 14 (1154b 26) I, 233, 520
VIII, 1 (1155a 16-22) III, 221
VIII, 5 (1157b 28) I, 520
VIII, 5 (1157b 33^10) III, 221
VIII, 6 (1158a 10-14) II, 366
VIII, 7 (1158b 30-1159a 10) III, 221
VIII, 11 (1161b 4-5) II, 227; III, 285
IX, 4 (1166a 3) III, 106
IX, 4 (1166a 30-31) III, 106
X, 4 (1174b 23) I, 522
X, 4 (1174b 31-33) I, 229; II, 82, 87
X, 7 (1177a 12—b 26) I, 250; II, 125, 140

X, 7 (1177a 19-21) II, 81
X, 7 (1177a 26) I, 520
X, 7(1177a 27-b 1) II, 177
X, 7(1177b 31-34) I, 27
X, 8 (1179a 22-30) II, 264
X, 8(1179a 31-32) II, 125

- *Magna morałia [Liber de bona fortuna]*

II, 8 (1207a 35-b 1) II, 269

- *Ethica Eudemica [Liber de bona fortuna]*

VIII, 7 (1248a 17-32) II, 263

- *Politica*

I, 1 (1252a 31-34) II, 235
I, 2 (1253b 25-33) III, 285
I, 2 (1254b 10-13) II, 68

- *Rhetorica*

II, 4 (1382a4-7) II, 250
II, 4 (1382a 4n) I,428

ATANAZY (Pseudo-)

- *Symbolum Quicumque* III, 118, 184

AUGUSTYN

- Confessiones (PL 32)
XII, 25, 35 (kol. 840) II, 133

- *Contra Faustum* (PL 42)

XXVI, 3 (kol. 480) II, 303

- *Contra Maximinum* (PL 42)

II, 13 (kol. 770) II, 92

- *De baptismo contra Donatistas* (PL 43)

IV, 22 (kol. 173) III, 272

- *De civitate Dei* (PL 41)
IV, 11 (kol. 123) II, 243
V, 1 (kol. 141) II, 276
V, 6 (kol. 146) II, 245
V, 8 (kol. 148) II, 243
V, 9 (kol. 148-152) II, 278
VIII, 14 (kol. 238-239) I, 567
VIII, 14-17 (kol. 238-242) II, 327
VIII, 16 (kol. 241) I, 567
VIII, 23 (kol. 247-248) II, 314
IX, 3 (kol. 257-258) II, 327
X, 11 (kol. 289) II, 323
X, 11 (kol. 290) II, 320
X, 30 (kol. 310) II, 175
XII, 13 (kol. 361) III, 303, 304
XII, 13 (kol. 361-362) III, 303
XIX, 13 (kol. 640) II, 374
XX, 7 (kol. 667) III, 309

- *De doctrina Christiana* (PL 34)

I, 32 (kol. 32) I, 316

- *De Genesi ad litteram* (PL 34)

I, XV (kol. 257) III, 102
II, VIII, 16-19 (kol. 269-270) II, 167
II, XVIII (kol. 280) I, 32
IV, XII, 22 (kol. 304) II, 185

- *De haeresibus* (PL 42)

1 (kol. 25-26) I, 365
5 (kol. 26) II, 367
8 (kol. 27) II, 91; III, 25, 132
9-10 (kol. 27-28) III, 239
10 (kol. 27) III, 25, 132
11 (kol. 28) II,415; III, 138
14 (kol. 28) I, 361
21-22 (kol. 28-29) I, 361

22 (kol. 29) II,415

26 (kol. 30) II, 453
38 (kol. 32) II, 458; III, 267
40 (kol. 32) II, 372
41 (kol. 33) III, 29
43 (kol. 33) III, 148
43 (kol. 34) II, 175
44 (kol. 34) III, 25, 132
45 (kol. 34) III, 25, 132
46 (kol. 34) II, 34, 206, 323, 452
46 (kol. 34-35) II, 52
46 (kol. 34-38) I, 361, 543
46 (kol. 37-38) III, 133
49 (kol. 39) III, 35, 88, 143
51 (kol. 39) III, 88
52 (kol. 39) III, 88, 95
54 (kol. 40) III, 35
55 (kol. 40) III, 141, 146
69 (kol. 44) III, 242
70 (kol. 44) II, 251
82 (kol. 45) III, 264
83 (kol. 46) III, 201
88 (kol. 47) II, 432, 436, 442, 456, 459, 465
88 (kol. 48) III, 201

- *De natura et origine animae* (PL 44)

IV, 4 (kol. 527) I, 264

- *De Trinitate* (PL 42)

III, III, 8 (kol. 872) II, 295
III, IV, 9 (kol. 873) II, 295, 240
V, IV, 5 (kol. 913) I, 81
V, XIV, 15 (kol. 920-921) III, 119
VI, VIII, 9 (kol. 929) I, 123
IX, III, 3 (kol. 963) II, 129
IX, VII, 12 (kol. 967) II, 133

X, VII, 9-10 (kol. 978-979) II, 130
X, IX, 12 (kol. 980) II, 130
XII, II, 2 (kol. 999) II, 133
XV, XVI, 26 (kol. 1079) II, 169
XV, XX-XXIII, 38-43 (kol. 1087-1091) III, 119
XV, XXVI-XXVII, 45-50 (kol. 1092-1097) III, 119

- *De vera religione* (PL 34)

XXXI, 57 (kol. 147-148) II, 133

- *Enarrationes in Psalmos* (PL 36)

Ps 11 (kol. 138) II, 134

- *Enchiridion* (PL 40)

58 (kol. 260) I, 458

- *Epistula 31* (PL 33)

1 (kol. 121) II, 286

- *Liber octoginta trium quaestionum* (PL 40)
XLVI (kol. 30) I, 149

- *Soliloquia* (PL 32)

I, VIII, 15 (kol. 877) II, 135
I, XV, 27 (PL 32, 883) II, 133
II, XIX, 33 (PL 32, 901) II, 134

- *Super Evangelium Ioannis* III, 119

AWERROES

- *Physica [Commentarium magnum in Aristotelis Physica] (w: Aristotelis Opera cum Averrois Cordubensis commentariis,* Venetiis 1562, t. 4)
II, 75 (f. 75v-76r) I, 53
VIII, 46 (f. 387va) I, 494

- *De anima [Commentarium magnum in Aristotelis De anima]* (wyd. F.S. Crawford, Cambridge, Mass. 1953)
II, 7 (s. 138) I, 436

II, 21 (s. 159-160) I, 437
II, 21 (s. 160) I, 437
III, 5 (passim) I, 436
III, 5 (s. 387-389) I, 421
III, 5 (s. 393-394) I, 438
III, 5 (s. 393-395) II, 113
III, 5 (s. 401) I, 422
III, 5 (s. 404-405) I, 422, 464
III, 5 (s. 404-411) I, 481
III, 5 (s. 405) I, 430
III, 5 (s. 406-407) I,462
III, 5 (s. 410) I, 435
III, 5 I,448, 471,474
III, 6-7 I, 426
III, 14 (s. 430) I, 439
III, 14 (s. 430-431) II, 113
III, 18 (s. 438) I, 502
III, 19 (s. 443) I, 486, 504
III, 20 (s. 450) I, 435
III, 20 I, 426, 466, 470
III, 25 (s. 463) I, 194
III, 33 I, 426
III, 36 (s. 481-499) II, 113
III, 36 (s. 487) II, 126
III, 36 (s. 491—492) II, 109
III, 36 (s. 495^198) II, 118
III, 36 (s. 499) I, 435
III, 36 (s. 499-501) II, 119
III, 36 I, 432

- *Metaphysica [Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysica]* (w: *Aristotelis Opera cum Averrois Cordubensis commentariis,* Venetiis 1562, t. 8)
II, 1 (f. 29ra) II, 127

VII, 34 (f. 184rb-185rb) III, 296
XII [XI (XII)], 36 I, 486
XI [XII], 41 (f. 324va) I, 69

XI [XII], 41 (f. 325ra) I, 93
XI [XII], 52 II, 206

AWICEBRON

- *Fons vitae*
II, 9-10 II, 195

AWICENNA

- *De anima [Liber de anima seu sextus de naturalibus]* (wyd. S. Van Riet, t. 2, Louvain-Leiden 1968)
IV, 4 (s. 61-65) II, 308
IV, 4 (s. 65-66) II, 308
V, 5-6 I, 489
V, 6 I, 476
V, 6 I, 478

- *Metaphysica [Liber de philosophia prima sive scientia divina]* (wyd. S. Van Riet, t. 2, Louvain-Leiden 1980)
VI, 2 (s. 300-306) I, 517
VI, 5 (s. 341-343) I, 239
VIII, 6 (s. 413) I, 161
IX, 4 (s. 445) I, 239
IX, 4 (s. 445, 481-482) III, 36
IX, 4 (s. 481-482) I, 365, 588
IX, 5 (s. 488-194) I, 493
IX, 5 (s. 489-490) II, 194, 309
X, 1 (s. 522-530) II, 257
X, 1 (s. 523-529) II, 255

- *Sufficientia* (wyd. Venetiis 1508)
II, 1 (f. 24rb) I, 24

BAZYLI WIELKI

- *Homiliae in Hexaemeron* (PG 29)
I, 5 (kol. 14) I, 291

BEDA CZCIGODNY

- *In Lucae Evangelium expositio* (PL 92)
I, 3 (kol. 358) III, 241

BOECJUSZ

- *De arithmetica* (PL 63)
I, 2 (kol. 1083 B) II, 293

- *De consolatione philosophiae* (PL 63)
I, proza 4 (kol. 625 A) II, 206
III, proza 2 (kol. 724 A) I, 251; II, 177
III, proza 2 (kol. 724 A-728 A) I, 256
III, proza 12 (kol. 779 A) II, 240
IV, proza 6 (kol. 815 A) II, 275
V, metrum 4 (kol. 851 A-B) II, 244

- *De duabus naturis [Contra Eutychen et Nestorium]* (PL 64)

III (kol. 1343-1344) III, 58, 174

- *De Trinitate* (PL 64)

II (kol. 1250) I, 596
II (kol. 1250 A) I,21
II (kol. 1250 B-C) I, 79
II (kol. 1250 D) II, 74
VI (kol. 1255) III, 129

CYCERO MAREK TULIUSZ

- *De inventione rhetorica*
II, 55 [166] II, 92

CYRYL ALEKSANDRYJSKI

- *Epistula III ad Nestorium* (PG 77)
10 (kol. 117) III, 118
Anathem. 2 (kol. 120) III, 175
Anathem. 4 (kol. 120) III, 176
Anathem. «(kol. 121) III, 176

DIDYM Z ALEKSANDRII

- *De Spiritu Sancto* (PL 23)
37 (kol. 141) III, 118

DIONIZY AREOPAGITA (Pseudo-)
- *De caelesti hierarchia* (PG 3)
II, 3 (kol. 140 C-141 C) I, 99
III, 2 (kol. 165 B; PL 122, 1045 B) II, 64
IV, 1 (kol. 177 D) I, 89
IV, 2 (kol. 180 B; PL 122, 1047 A) II, 240
VII, 1 (kol. 205 B-C) II, 229
VII, 1 (kol. 205 C-D; PL 122, 1050 C) II, 229
VII, 1 (kol. 205 D; PL 122, 1051 A) II, 229
VII, 2 (kol. 208 C-209 A; PL 122, 1051
D-1052 A) II, 228
VII, 3 (kol. 209 A; PL 122, 1052 A) II, 228
VIII, 1 (kol. 237 C; PL 122, 1053 D) II, 230
VIII, 1 (kol. 237 D-240 A; PL 122, 1054 A) II, 231
VIII, 1 (kol. 240 A; PL 122, 1054 B) II, 231
VIII, 1 (kol. 240 B; PL 122, 1054 C) II, 230
IX, 1 (kol. 257 B; PL 122, 1056 A) II, 232
IX, 2 (kol. 257 C-260 A; PL 122, 1056 B-C) II, 233
IX, 2 (kol. 260 B; PL 122, 1057 A) II, 232
X, [1-2] (kol. 230 [=271-274]) I, 581
De divinis nominibus
[=*De caelesti hierarchia] XII, [2] (kol. 291)* I, 591
XIV (kol. 322) I, 576

- *De divinis nominibus* (PG 3)

I, 5 (kol. 593 B-C) I, 99
II, 5 (kol. 644A-B) I, 89
IV, 1 (kol. 693 B-696 A) II, 60
IV, [1] (kol. 694) I, 391,406, 571
IV, [1] (kol. 695) I, 595
IV, 3 (kol. 697 A) II, 60

IV, 4 (kol. 700 A) II, 240
IV, 7 (kol. 704 B; PL 122, 1132 D-1133 A) II, 26
IV, 10 (kol. 708 B) I, 234; III, 102
IV, 15 (kol. 713 B) I, 230, 231; III, 221
IV, 19 (kol. 716 B-D) II, 34
IV, 20 (kol. 717-721) II, 38
IV, 23 (kol. 724) III, 206

IV, 31 (kol. 732 B-C) II, 38
IV, 32 (kol. 732 D) II, 28
V, 4 (kol. 817 C) I, 95
V, 9 (kol. 824 D) I, 148
VII, 2 (kol. 869 C) I, 138
VII, 2 (kol. 869 B) I, 158
VII, [3] (kol. 871) I, 451
VII, 3 (kol. 872 B) II,291
VIII, 7 (kol. 893 A) I, 241
IX, 7 (kol. 916 A) I, 97

- *De ecclesiastica hierarchia* (PG 3)

V, 6-7 (kol. 513-516) III, 276

- *De my s tica theo logia* (PG 3)

I, 3 (kol. 1001 A) II, 143

- *Epistula IVad Gaium* (PG 3)

(kol. 1072) III, 169

GENNADIUS

- *De ecclesiasticis dogmatibus* (PL 42)
14 (kol. 1216) I, 539
15 (kol. 1216) I,419
16 (kol. 1216) I, 511
16-17 (kol. 1216) I, 522
35 [68] (kol. 1219) II, 405

GRZEGORZ WIELKI

- *Homiliae in Evangelio* (PL 76)
I, hom. 10, 4 (kol. 1112 A) II, 276
I, hom. 11, 1 (kol. 1114-1115) III, 311
II, hom. 34, 8 (kol. 1250 C-D) II, 232
II, hom. 34, 8-10 (kol. 1250 C-1252 B) II, 233
II, hom. 34, 8 (kol. 1250 D) II, 232
II, hom. 34, 10 (kol. 1251 C) II, 231
II, hom. 34, 10 (kol. 1251 C-D) II, 231

- *Libri dialogorum* (PL 66 [*Vita sancti Benedicti*]; PL 77)
II,31 (PL 66, 190 D) II, 310
IV, 6 (PL 77, 329 B) II, 240
IV, 33 (PL 77, 376 B) II, 166

- *Moralia in lob* (PL 75-76)

III, 9 (PL 75, 607) I, 361
VI, 37 (PL 75, 761) II, 390

XIV, 56 (PL 75, 1077-1079) III, 313
XVI, 10 (PL 75, 1127 B) II, 289
XXIV, 20 (PL 76, 314 B) II, 240

- *Registrum epistularum,* zob. **MIKOŁAJ Z DURAZZO**

GRZEGORZ Z NYSSY

- *De creatione hominis* (PL 67)
XXX (kol. 398 A-B) I, 552
XXX (kol. 398 B) I, 552
XXX (kol. 398 B-C) I, 553
XXX (kol. 399 A) I, 553
XXX (kol. 399 C) I, 553
XXX (kol. 400 A) I, 554

HIERONIM

- *Adversus Iovinianum* (PL 23)
I, 3 (kol. 214 B) II, 164, 405

- *Contra Yigilantium* (PL 23)

14 (kol. 366) II, 380

HILARY Z POITIERS

- *De synodis* (PL 10)
17-18 (kol. 493-495) III, 53
58 (kol. 510) I, 305

- *De Trinitate* (PL 10)

I, 37 (kol. 48 D) I, 20

II, 10-11 (kol. 58 C-59A) I, 33
VII, 11 (kol. 208 B) I, 79

JAN DAMASCEŃSKI

- *De fide orthodoxa* (PG 94)
I, 3 (kol. 795 C-D) I, 53
I, 9 (kol. 836 B-837 A) I, 38
II, 3 (kol. 874) I, 298
II, 7 [XXI, 10] (kol. 893 B-C) II, 256
II, 7 [XXI, 10] (kol. 893 C) II, 245
II, 30 [XLIV, 1] (kol. 972 A) II, 265
III, 3 [XLVII, 6] (kol. 993) III, 175

LIBER DE CAUSIS
II, 22 II, 170
VII [VIII], 74 I, 589
VIII [IX], 91 I, 90
IX [X], 92 I, 593
IX [X], 92-93 I, 591
XXII [XXIII], 172 II, 187

MIKOŁAJ Z DURAZZO

- *Libellus de processione Spiritus Sancti et de fide Trinitatis contra errores Graecorum* (PG 140)

110 (kol. 524) III, 260

MOJŻESZ MAJMONIDES

- *Dux perplexorum* (wyd. Parisiis 1520)

I, 73 II, 185, 193, 195
II, 7 (f. 43r-v) I, 576
III, 26 [25] (f. 88r-v) II, 294

MSZAŁ

prefacja o Narodzeniu Pańskim III, 221

NEMEZJUSZ Z EMEZY (Pseudo-Grzegorz z Nyssy)

- *De natura hominis* (PG 40)

2 (kol. 560) I, 511

2 I, 443
2 I, 444
2 I, 548
36 [35] (kol. 745 B-748 A) II, 287
37 [36] (kol. 749 B-753 A) II, 211
43 [41] (kol. 792 B) II, 210
44 [42] (kol. 793 A-796 A) II, 218
44 [42] (kol. 796 C-797 A) II, 217
44 [42] (kol. 813 B-814 B) II, 265

ORYGENES

- *Péri archon [De principiis]* (PG 11)

I, 6 (kol. 170) I, 571
II, 3 II, 175
II, 6, 6-9 (kol. 222) III, 148
II, 8 (kol. 224-225) III, 148
II, 9 (kol. 226) I, 528
II, 9 (kol. 230) I, 369, 582
II, 10, 3 (kol. 235-236) III,313
III, 1,19 (kol. 292-293) II, 262
III, 6, 4 (kol. 337-338) III, 313
III, 6, 6 (kol. 338-340) III, 313

PIOTR LOMBARD

- *Glossa [Commentaria] in Psalmos* (PL 191)

Ps 11 (kol. 155 A) II, 134

- *Sententiarum libri quatuor* (PL 192)

III, d. 6, r. 2 (kol. 768) III, 173
III, d. 6, r. 4-6 (kol. 769-770) III, 170

PLATON

- *Alcibiades*

129 E-130 C I,411

- *Phaedo*

48 (99 E) I, 143

49 (100 D-E) I, 143
105 E I, 522
106 B I, 522

- *Phaedrus*

24 (245 C) I, 44
245 C-246 A I, 523
24 D [=245 D] I,414
246 A I, 528
248-249B I, 528

- *Philebus*

34 A I, 523

- *Republica*

V (449 D) II, 367

- *Theaetetus*

160 C I, 523

- *Timaeus*

18C-D II, 367
XIII (41 A-B) I, 68
42 B-C I, 528
43 C I, 523
69 C-71A I,415,418

PORFIRIUSZ

- *Isagoge* (wyd. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris 1966, Aristóteles Latinus, I, 6-7)
VI, 21-22 (s. 12) III, 209

PTOLEMEUSZ

- *Tetrabiblos* [*Quadripartitum]*
1,3 II, 257

PTOLEMEUSZ (Pseudo-)
- Centilogium
1 II, 257
8; 7; 1 II, 252
38 II, 245

SOBORY POWSZECHNE *(Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* wyd. I. D. Mansi, t. II-XI, Florentiae 1759-1765)
- Sobór Nicejski III, 126

- Sobór Konstantynopolitański I

Symbol wiary (t. III, kol. 566) III, 126

- Sobór Efeski, zob. także Cyryl Aleksandryjski

List papieża Feliksa (t. IV, kol. 1187) III, 177

- Sobór Chalcedoński, zob. także Cyryl Aleksandryjski

(t. VII, kol. 114) III, 126
(t. VII, kol. 115) III, 162, 172

- Sobór Konstantynopolitański II

(t. IX, kol. 183) III, 119

- Sobór Konstantynopolitański III

(t. XI, kol. 349-360) III, 167

TEMISTIUSZ

- *De anima*
III, 51 II, 126

TERTULIAN

- *De anima*
9 (PL 2, 659) I, 389

VIGILIUS THAPSENSIS (Pseudo-Augustyn)

- *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis* (PL 42)
XII (kol. 1166-1167) III, 184

WALERTUSZ MAKSYMUS
- *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*
I, 1 II, 451
l, 7 II, 451
II, 1,4 II, 366

TOMIZM
Dla-czego?

Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu Katedra Metafizyki KUL
Andrzej Maryniarczyk Sdb

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA 9
WPROWADZENIE 17
1. TOMIZM - FILOZOFIA CZY TEOLOGIA? 21
2. CZYM JEST METAFIZYKA TOMASZA? 25
3. CZYM JEST BYT? 28
4. DLACZEGO PLURALIZM BYTÓW? 35
5. TOMASZOWY OBRAZ CZŁOWIEKA 41
6. NA CZYM POLEGA SEPARACJA METAFIZYCZNA? 46
7. ODKRYCIE ANALOGII BYTU I ANALOGII POZNANIA 57
7.1. Z dziejów analogii 58
7.2. Specyfika analogicznego bytowania 59
7.3. Analogiczne poznanie bytów 61
7.4. Konsekwencje poznawcze 64
8. TEIZM TOMISTYCZNY 65
9. ODKRYCIE PRAWDY O STWORZENIU ŚWIATA 69
9.1. Z dziejów formowania się teorii „creatio ex nihilo” 72
9.2. Tomaszowy wykład teorii „creatio ex nihilo” 74
9.2.1. Kontekst odkrycia 75
9.2.2. Kontekst uzasadniania 76
9.3. Czym jest akt stwarzania? 83
9.3.1. Określenie negatywne 84
9.3.2. Określenie pozytywne 85
10. CO TO JEST TOMIZM WSPÓŁCZESNY? 91
11. ROLA TOMIZMU WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII I KULTURZE 95
BIBLIOGRAFIA 99

Opracowanie redakcyjne

Krystyna Radwan

Opracowanie techniczne

Grzegorz Kramarek

Projekt okładki

Jerzy Durakiewicz

Na okładce

Benozzo Gozzoli, *Triumf św. Tomasza z Akwinu,* fragment
Luwr

Wydanie II poszerzone

O Copyright by Andrzej Maryniarczyk, Lublin 2001

ISBN 83-914431-3-2

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU
KATEDRA METAFIZYKI KUL
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
tel.fax (081)445 45 38
e-mail: tomasak@kul.lublin.pl

Bez wątpienia Tomasz odznaczał się w najwyższym stopniu odwagą prawdy, wolnością ducha w podejmowaniu nowych problemów oraz intelektualną uczciwością, która nie dopuszcza do zarażenia chrześcijaństwa świecką filozofią, ale też jej z góry nie odrzuca. Dlatego przeszedł do historii myśli chrześcijańskiej jako pionier wytyczający nową drogę filozofii i kultury powszechnej.

Paweł VI, List apostolski *Lumen Ecclesiae*
20. 11. 1974, 8

Bez wątpienia Tomasz odznaczał się w najwyższym stopniu odwagą prawdy, wolnością ducha w podejmowaniu nowych problemów oraz intelektualną uczciwością, która nie dopuszcza do zarażenia chrześcijaństwa świecką filozofią, ale też jej z góry nie odrzuca. Dlatego przeszedł do historii myśli chrześcijańskiej jako pionier wytyczający nową drogę filozofii i kultury powszechnej.

Paweł VI, List apostolski Lumen Ecclesiae
20. 11. 1974, 8

PRZEDMOWA

Istnienie wielu filozoficznych kierunków i systemów powoduje swoistą inflację „wartości" filozoficznych rozwiązań. Jeśli bowiem na jedno określone pytanie udziela się wielu odpowiedzi rozbieżnych, a niekiedy nawet sprzecznych, to odpowiedzi te wydają się równie wartościowe, jak i bezwartościowe. Jako stanowisko racjonalne wybiera się wówczas dystans do tak uprawianych filozofii i zaakceptowanie relatywistycznych (pseudo)rozwiązań.

Człowiekowi trudno jednak żyć odpowiedzialnie bez prawdy, bez dobra, bez piękna. Sytuacjonizm relatywistyczny może funkcjonować na płaszczyźnie „społecznego" zachowania się różnej maści „fachowców", gdyż „z czegoś żyć trzeba" i „trzeba sobie także robić nazwisko" w środkach masowego przekazu. Jednak w życiu osobistym, zwłaszcza przy podejmowaniu zasadniczych życiowych decyzji nie sposób zrezygnować z prawdy i dobra jako ostatecznych mierników ludzkich czynów i postaw. Wówczas gorąco prawdy i dobra stapia lepki tłuszcz „pokarmów" idealistyczno-filozoficznych. Chcemy znać prawdę w takiej mierze, w jakiej jest ona człowiekowi dostępna.

Poznania prawdy żądano od filozofii, zwłaszcza wtedy, gdy przezwyciężała - w starożytności - mity i stawała się racjonalnym, odpowiedzialnym poznaniem, a nie tylko kontynuowała tworzenie kunsztownych bajek, „odsłaniających" jakąś głębszą myśl, nie dla każdego zresztą zrozumiałą. Dlatego po 20 latach studiów w Akademii Platońskiej Arystoteles mógł krytycznie odnieść się do

dotychczasowych osiągnięć poznawczych i zarysować prawdziwościową problematykę filozoficzną. W swych pracach ustosunkował się do krańcowo różnych propozycji rozwiązań, dokonał twórczej syntezy poglądów i w sposób uzasadniony związał wyjaśnienia filozoficzne z konkretnym, materialnym, zmiennym światem, w tym zaś szczególnie z człowiekiem, jego życiem indywidualnym i społecznym. Wskazał także na koniecznościowy, racjonalny, zgodny z zasadami tworzonej logiki proces prawdziwościowego rozumienia i wyjaśniania rzeczywistości. Postawa poznawcza Arystotelesa co do filozoficznego wyjaśniania świata osób i rzeczy stała się „wzorcową", „klasyczną" dla wszystkich prób racjonalnego wyjaśniania filozoficznego. Tę klasyczną postawę filozoficzną konstytuują dwa zasadnicze czynniki: przedmiot i metoda. To one tworzą wszelkie zorganizowane, racjonalne poznanie, w tym szczególnie filozofiiczne jako poznanie bazowe (ostateczne).

Człowiek oczekuje od filozofii wyjaśnienia realnie istniejącego świata osób i rzeczy. To realnie istniejący świat (osób i rzeczy) jest rzeczywistością, jest bytem. Sposób rozumienia przedmiotu filozoficznego wyjaśniania wyznacza pole filozoficznych dociekań. To świat realnie istniejący ze swą przygodnością istnienia, ze swym pluralizmem i wielorakim złożeniem domaga się wyjaśnienia.

M e t o d ą (ścieżką poznawczą) tego filozoficznego wyjaśniania jest wykrywanie i wskazywanie na taki konieczny, realny czynnik, którego ewentualna negacja jest tym samym negacją samego faktu danego do wyjaśnienia. Wówczas bowiem wskazujemy na to, „dzięki czemu" („dla - czego") jakiś fakt bytowy raczej jest niż nie jest i jest taki, a nie inny. Tego rodzaju proces wyjaśniania konstytuuje specyficznie filozoficzne poznanie rzeczywistości (bytu).

Zatem filozofia w jej podstawowym (klasycznym) rozumieniu za przedmiot swego racjonalnego poznania obiera rzeczywistość (to, dzięki czemu coś jest rzeczywiste; dzięki czemu coś jest bytem) świata realnie istniejącego; świata ludzkich osób i rzeczy mnogich,

złożonych, faktycznie istniejących. Filozoficzne poznanie nie jest jakimś „marzeniem" na temat świata, nie jest „czystą spekulacją", ale wysiłkiem poznawczym zmierzającym do wskazania na taki konieczny czynnik realny, który „realnie uzasadnia", czyli „oddziela byt od nie-bytu" w poznawanym świecie zdarzeń, procesów, rzeczy i osób.

Warunkiem tak uprawianej filozofii jest jej bezzałożeniowość. Wprawdzie od XX wieku szczególnie akcentuje się sprawę uwikłania wyjaśnianych faktów w język, stanowiący w poznaniu swoistą „podszewkę", to jednak filozofia - jako poznanie bazowe (ostateczne) - nie może posiadać żadnego a priori, nawet znakowego i znakowo-językowego. W naszym poznaniu musimy sięgnąć do samych korzeni, do tego momentu, w którym świadomie tworzymy znaki poznawcze, nasze pojęcia. Wówczas dostrzeżemy, że jest nam dane poznanie przed-znakowe, jakim jest stwierdzenie istnienia świata rzeczy i osób, a także istnienia „ja" jako podmiotu tego wszystkiego, co „moje". Stąd jedynie na polu filozofii ustalamy poznawczo w sądach egzystencjalnych fakt istnienia bytu i na tle afirmacji istnienia rzeczy ujmujemy, poprzez tworzone znaki, pojęciowo uchwytną racjonalną treść istniejącego bytu. Oczywiście, uchwyconą treścią możemy nadal posługiwać się w budowanym poznaniu i myśleniu. Jednak przedmiot poznania filozoficznego: byt jako istniejący (rzeczywistość), jest nam dany bezzałożeniowo i nieapriorycznie.

Ilekroć bowiem w filozofii wychodziliśmy z jakiegoś a priori - chociażby było nim „pojęcie bytu", tylekroć właściwie już opuszczaliśmy pole filozofii, a wkraczaliśmy na łąki ideologii. Niestety, częściej filozofia stawała się ideologią, zwłaszcza gdy pretendowała do zmiany świata rzeczy i osób (nie chodziło o to, by poznać, ale zmienić poznawany byt) aniżeli do prawdziwościowego, koniecznego procesu bazowego poznania, w którym ujawniałby się porządek racjonalny i jego bytowe uzasadnienie. Podstawą zaś ideologizowania filozofii było przyjęcie odpowiednich apriorycznych założeń

(nie zawsze wprost dostrzegalnych) dotyczących przedmiotu i metody, aby w świetle takiego a priori filozofia-ideologia mogła stać się skutecznym narzędziem przekształcania świata. Chodziło o to, by filozofię oderwać od ukazywania i uzasadniania p r a w d y , a przymusić ją do służby innym, pozaprawdziwościowym przeznaczeniom. Najczęściej chodziło o władzę, o „wolność", o przyjemność czy inne „dobra użytkowe".

Stając w dociekaniach filozoficznych na stanowisku apriorycznym, uzyskuje się łatwość i efektywność „rozwiązań". Ostatecznie są to jednak pseudorozwiązania, gdyż na takiej drodze otrzymujemy tylko system zdań z g o d n y c h z przyjętym a priori, przedmiotem i metodą. Nie sposób bowiem - bez wykolejenia - wyprowadzić „pociąg poznawczy" z raz ustalonych torów poznania. „Zabawa" poznawcza może być jednak duża i pasjonująca, gorzej tylko, gdy wciąga całe systemy społeczne.

Dzisiaj modna jest jeszcze jedna próba zdystansowania się do filozofii przedmiotowej przez uprawianie metafilozofii. Ucieczka filozofów w metajęzyk niczego jednak nie rozwiązuje w podstawowym zagadnieniu prawdziwościowego poznania, gdyż każdy metajęzyk wraz z logicznym oprzyrządowaniem suponuje język przedmiotowy, w którym jedynie istnieje możliwość dociekania prawdy. Metajęzykowe poznanie jest ważne, lecz należy raczej do humanistyki aniżeli do filozofii ściśle, przedmiotowo, klasycznie pojętej.

Filozofia rzeczywista, klasyczna ma za przedmiot wyjaśnianie realnie istniejącego świata przez swoistą, podstawową metodę „poznawczego oddzielania bytu do niebytu", czyli wskazywania na taki jedyny konieczny czynnik realny, którego negacja jest zarazem negacją samego faktu (bytu) danego nam do wyjaśnienia.

Dlatego klasyczny typ filozofii posiada charakterystyczne dla niej c e c h y związane z poznaniem prawdziwościowym i zarazem koniecznym. Przede wszystkim w poznaniu jawi się jej r e a - l i z m , czyli związanie poznawcze z rzeczą do tego stopnia, że to rzecz istniejąca stanowi ostateczne kryterium prawdziwości

poznania. Realizm poznawczy wiąże się z a n a l o g i c z - n o ś c i ą poznania przed jego jednoznacznością. Albowiem to sam byt - rzeczywistość jest analogiczny, wielokrotnie złożony i powiązany w swym złożeniu relacjami tak koniecznymi, jak niekoniecznymi, tak transcendentalnymi, jak i kategorialnymi. Poznanie filozoficzne, przebiegające po torach relacji (tworzących analogię), może wskazać na uzasadniające analogiczne korelaty jako na konieczne czynniki wyjaśniające rzeczywistość.

Jako poznanie analogiczne poznanie filozoficzne w filozofii rozumianej klasycznie (a nie w apriorycznych ideologiach) jest transcendentalne, dotyczy bowiem całej rzeczywistości, gdyż aspektem badań tej filozofii jest akt istnienia bytu, istnienie jako akt realizujący każdą bytowość bez granic...

Filozoficzne poznanie realistyczne i transcendentalne pozostaje zawsze poznaniem a p o r e m a t y c z n y m , które może się nadal doskonalić i uściślać, i stanowić zalążek nowego procesu poznania. Postawienie bowiem problemu - aporii, rozważanie tego problemu (diaporein) prowadzi do jakiegoś wyjaśnienia - rozwiązania problemu (euporein), a to znowu staje się zaczątkiem kolejnego procesu poznawczego.

Tak dzieje się także dlatego, że bazą dla filozoficznego poznania jest poznanie powszechne, zdroworozsądkowe, związane z używaniem języka naturalnego, niezwykle bogatego w różnorodne spostrzeżenia i sformułowania. Mimo iż taki typ przednaukowego poznania nie jest ani uzasadniony, ani metodycznie zorganizowany, to jednak może on nie liczyć się z filozoficznymi błędnymi rozwiązaniami i je odrzucić ze względu na znajdujące się w tym obszarze językowo-poznawczym podstawowe prawdziwościowe intuicje dotyczące rzeczywistości. To zdroworozsądkowe poznanie nie stanowi dla filozofii jakiegoś „punktu wyjścia" (takie „punkty wyjścia" charakterystyczne są dla systemów apriorycznych), towarzyszy tylko - jak cień, dociekaniu prawdy.

Poznanie filozoficzne w ujęciu klasycznym jest m a k s y m a l i s t y c z n e i m ą d r o ś c i o w e . Dotyczy bowiem całej rzeczywistości (która istnieje) i wskazuje na to, „dzięki czemu" coś jest rzeczywistym bytem „oddzielonym od niebytu". Nie-byt nie istnieje, lecz jest jedynie sensem sądu egzystencjalnego negatywnego.

Tak rozumianą filozofię klasyczną (obecną w sposób mniej lub bardziej pełny i wyraźny), uprawianą przez wielkie umysły ludzkości, przejął, rozwinął, uporządkował i zasadniczo uzasadnił, dając racjonalne rozwiązania, św. Tomasz z Akwinu, który jako teolog musiał posłużyć się filozoficznym (bazowo-ostatecznym) rozumieniem świata i człowieka. Jego myśl, często źle interpretowana, jest ciągle żywa i stanowi osnowę filozofii. Kierując się wymogami tak rozumianej filozofii klasycznej, można znajdować jej ślady, odpryski, nieraz szlachetny rdzeń w wielu różnych filozoficznych systemach, kierunkach, sformułowaniach. Albowiem klasyczna filozofia jest władna włączyć do swoich procesów poznawczych prawdziwe spostrzeżenia i sformułowania tkwiące w błędnych, apriorycznych filozofiach-ideologiach. A jest ich wiele i jawią się już nie jako prawdziwościowe poznanie, ale jako „o p c j e" do wyboru i jako nowe mity językowe.

Tymczasem Tomaszowa myśl jest zakorzeniona w rzeczywistości i tą rzeczywistością poznawczo żyje. Zarys tego typu filozoficznego rozumienia rzeczywistości przedstawił zwięźle, jasno i dobitnie profesor metafizyki KUL ksiądz Andrzej Maryniarczyk. Propozycja ta warta jest przemyślenia.

Mieczysław Albert Krąpiec

Św. Tomasz ukochał prawdę bezinteresowną miłością. Szukał jej wszędzie, gdziekolwiek się objawiała, starając się jak najmocniej uwypuklić jej uniwersalność. Magisterium Kościoła dostrzega i wysoko ceni to jego umiłowanie prawdy: jego myśl - właśnie dlatego, że nie traciła nigdy z oczu prawdy uniwersalnej, obiektywnej i transcendentnej - osiągnęła «szczyty, których ludzki rozum nigdy nie zdołałby sobie wyobrazić». Słusznie zatem można go nazwać «apostołem prawdy». Właśnie dlatego, ze zmierzał ku prawdzie bez wahania, potrafił w swoim realizmie uznać jej obiektywność. Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś prostego zjawiska.

Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 1998, 44

WPROWADZENIE

Słowo „tomizm" budzi dziś różne skojarzenia[1]. Dla jednych oznacza rzeczywistość minionej epoki, coś jak „archeologia", dla innych pewne „monstrum", które przywołujemy jako przestrogę, by ukazać obraz „skostniałej", „scholastycznej" i oderwanej od życia filozofii. Jedni w tomizmie widzą „ideologię" teologii chrześcijańskiej (ancilla teologiae), drudzy niebezpieczne narzędzie totalitaryzmu Kościoła zmierzającego do podporządkowania sobie wszystkich i wszystkiego.

Wśród filozofów oceniających dorobek myślowy św. Tomasza, nazwany z czasem **tomizmem,** można się spotkać z dwiema postawami: banalizacją lub dogmatyzacją. Pierwsza polega na tym, że charakterystykę tomizmu sprowadza się do wygłaszania pojedynczych sentencji filozoficznych typu: „wszystko jest

[1] Termin „tomizm" jako określenie filozofii, a raczej teologii zaczął funkcjonować od 1879 roku, a więc po encyklice Leona XIII *Aeterni Patris*, zalecającej ten kierunek dociekań jako obowiązujący w ośrodkach kościelnych sposób filozofowania. Nie należy jednak tego zalecenia traktować jako dogmatu. Miało ono raczej charakter administracyjny i pozostawiało pełną wolność dla ludzkiej myśli. Stąd Pius XI w encyklice *Studiorum ducem* z 29 czerwca 1923 roku wydanej ku czci św. Tomasza napisał: „niech jednak nikt od nich [profesorów, przyp. A. M.] więcej nie żąda niż tego wymaga nauczycielka i matka wszystkich, Kościół: nikomu bowiem nie należy zabraniać iść za poglądem, jaki mu się wydaje najprawdopodobniejszy w sprawach, w których spierają się między katolikami cenieni nauczyciele". Zob. I. M. Bocheński, *ABC Tomizmu*, Londyn 1930, s. 9 nn; M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 60 nn.

dobrem", „zło nie istnieje", „dusza jest nieśmiertelna", „byt jest bytem", lub na stawianiu zarzutów: „jeśli wszystko jest bytem, to nie ma różnicy pomiędzy człowiekiem a kamieniem", „filozofia ta jest oderwana od życia", i inne. Niektórzy metafizykę Tomasza traktują jak dogmatykę, w której wszystkie problemy zostały raz na zawsze zdefiniowane i rozwiązane. Zadaniem zaś współczesnych filozofów jest wierne powtarzanie i przechowywanie tej spuścizny. Żadna z wymienionych postaw nie jest wskazana przy jakichkolwiek próbach charakterystyki filozofii św. Tomasza. A zatem mówić o **aktualności filozofii Tomasza** jest rzeczą dość ryzykowną i niebezpieczną. Niebezpieczną, bo można pomnożyć owe negatywne obrazy, a ryzykowną, ponieważ można być posądzonym o ignorancję co do odkryć współczesnej filozofii.

To, że w modnych dziś kierunkach filozoficznych spotykamy się z negatywnym nastawieniem do realizmu tomistycznego, nie znaczy, że ten styl filozofowania jest już nieobecny we współczesnym myśleniu. Sam przecież sprzeciw czy krytyka nie powodują jeszcze faktu nieobecności tomizmu w kulturze zachodniej. Trudno bowiem zaprzeczyć, że ten typ filozofowania kształtował i nadal kształtuje oblicza nie tylko teologii chrześcijańskiej, lecz także filozofii i kultury. Co więcej, z perspektywy czasu można z całą odpowiedzialnością powiedzieć, że wyjaśnienia, które św. Tomasz proponował tak w dziedzinie rozumienia świata i człowieka, jak i właśnie kultury, stanowią dziś niezbywalną wartość i są ciągle aktualne.

Na przykładzie wybranych problemów charakterystycznych dla poznania filozoficznego spróbujemy przybliżyć drogę filozofowania według Tomasza z Akwinu. Nie wikłając się w szczegółowe dyskusje na temat powyższych opinii (bo wiele z nich wyrosło bardziej na bazie dyskusji ideologicznych niż merytorycznych)[2],

[2] Zob. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak" 15 (1963)

jak również nie wchodząc w historyczne zawiłości poszczególnych faz jego rozwoju, spróbujemy odpowiedzieć sobie na dwa pytania: *Jakiego typu filozofią jest tomizm? Jaką funkcję pełni tomizm we współczesnej filozofii i kulturze?*

nr 113, ss. 1339-1353; tenże, *Aktualne dyskusje wokół tomizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL" 10 (1967), z. 3, ss. 59-70; tenże, *Aktualność filozofii Tomasza z Akwinu*, w: *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, ss. 458-472.

1. TOMIZM - FILOZOFIA CZY TEOLOGIA?

Jest faktem, że termin „tomizm" częściej wiązano z teologią, w której filozofia była „ancilla teologiae". Nie ulega jednak wątpliwości, że „tomizm"[3] to równocześnie autonomiczny sposób filozofowania, co przejawia się w tym, iż w punkcie wyjścia (jak i w uzasadnianiu swych twierdzeń) filozofia tomistyczna nie odwołuje się ani do prawd objawionych, ani do wyników nauk przyrodniczo-matematycznych. Prawdy tych dziedzin mogą co najwyżej stanowić (i często stanowią) inspirację do stawiania nowych pytań badawczych lub porównywania uzyskanych wniosków.

Tomizm dzieli się więc na dwie wielkie części: filozofię i teologię tomistyczną[4]. Poznanie filozoficzne tak w punkcie wyjścia, jak i w uzasadnianiu twierdzeń oparte jest wyłącznie na doświadczeniu i rozumie, teologia zaś na Objawieniu, które ujaśniamy (Racjonalizujemy), odwołując się do języka i twierdzeń filozofii jako narzędzi wyrażania tego, co objawione[5]. Jest faktem, że w poznaniu filozoficznym zaczynamy od analizy świata rzeczy danych nam

[3] Zob. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, s. 41.

[4] Poglądy filozoficzne św. Tomasza z Akwinu zawarte są w takich dziełach, jak: *De ente et essentia*, *Summa filozoficzna* (rozpoczęta w Paryżu i ukończona w Orvietto w latach 1258-1264), *Komentarze do metafizyki Arystotelesa*,, *Traktat Quaestiones Disputatae*, *De Veritate* i inne. Natomiast typowym przykładem dzieła teologicznego (wykorzystującego filozofię) jest *Summa teologiczna* (pisana w Paryżu I - 1269, I-II - 1270, II - 1271, III - 1272).

[5] W dowodzeniu prawd objawionych teolog odwołuje się do (1) autorytetu Objawienia, (2) doskonałości Boga, (3) nieograniczonej potęgi Boga.

w doświadczeniu zmysłowym, a w poszukiwaniu ich ostatecznej przyczyny wznosimy się aż do Absolutu. W ten sposób dochodzimy do stwierdzenia istnienia przyczyny, bez której dany nam do wyjaśnienia świat byłby niezrozumiały i absurdalny (bezsensowny). Filozofia byłaby więc „drogą wstępującą" w poznaniu ostatecznej przyczyny wszechrzeczy. Teologię natomiast moglibyśmy nazwać „drogą zstępującą". Tu rozpoczynamy bowiem od prawd objawionych na temat Boga, świata i człowieka i prawdy te poddajemy ujaśnianiu.

Rozdział pomiędzy teologią i filozofią, pomiędzy drogą rozumowego dochodzenia do prawdy a drogą wiary jest jedną z najbardziej charakterystycznych i najbardziej rewolucyjnych tez św. Tomasza[6]. W ten sposób Tomasz sprzeciwił się tradycji platońsko-augustyńskiej, w której dochodziło do pomieszania obu porządków: filozofii z teologią i teologii z filozofią, co prowadziło często do wielu nieporozumień i (pozornych) wewnętrznych sprzeczności. Przykłady takich nieporozumień to: wypowiadanie się filozofów na temat natury Boga, aniołów, diabła, czyśćca, zbawienia, potępienia, stworzenia, opatrzności czy interpretowanie tekstów Pisma św. Podobnym nieporozumieniem jest też praktyka niektórych współczesnych fizyków i matematyków, takich jak: Hawking, Whitehead, Weizsacker, Heisenberg i inni, którzy z tez fizykalnych wyprowadzają twierdzenia o istnieniu i naturze Boga, o stworzeniu czy też o wieczności świata lub jego przypadkowości. Taka sama sytuacja może zachodzić wśród teologów, którzy prawdom objawionym chcą nadać przyrodniczą interpretację lub też traktować je jako „naukowy" opis świata.

Odrębności tych dziedzin nie należy utożsamiać z odrębnościami prawd (jak to niektórzy twierdzą, przyjmując, że skoro są dwie drogi poznania, to są i dwie prawdy: prawda wiary i prawdy nauki, oraz że prawdy te nie są do pogodzenia z so-

[6] S. Thomas, *Summa Contra Gentiles* (CG), I. c. III-IX.

bą). Jako wniosek należałoby wówczas wyprowadzić twierdzenie o naturalnym konflikcie pomiędzy nauką a wiarą, rozumem a Objawieniem. W tego typu stwierdzeniach celował pozytywizm. Tymczasem - powiedział Tomasz - są dwie drogi dochodzenia do prawdy: droga rozumu i droga Objawienia, lecz prawda jest jedna.

Wyodrębnienie owych „dróg" nie oznacza jakiegoś skrajnego separatyzmu. Tomasz wypowiadał się na temat relacji pomiędzy obu drogami w duchu komplement ary zmu. Może bowiem zachodzić dwojaki związek pomiędzy „drogą filozofii" a „drogą Objawienia" i nauk przyrodniczo-matematycznych. W pierwszym przypadku polega on na tym, że prawdy Objawienia, jak i twierdzenia nauk szczegółowych stają się inspiracją do stawiania nowych pytań badawczych na terenie filozofii. Mogą nimi być na przykład pytania o sens życia, o stworzenie świata, o życie po śmierci, czyli o nieśmiertelność człowieka, o naturę Boga, a także o wieczność materii czy granice świata. Tego typu pytań mogłoby nam nie nasunąć samo doświadczanie rzeczywistości. Jednak odpowiedzi na nie będziemy szukać nie w Piśmie świętym czy hipotezach naukowych, lecz w rozumowym wyjaśnianiu (szukaniu przyczyn) danych nam w doświadczeniu faktów, zdarzeń czy procesów. Drugi związek, jaki może występować pomiędzy „drogą filozofii" a „drogą Objawienia" i naukami szczegółowymi, to wzajemna weryfikacja uzyskanych twierdzeń. W przypadku twierdzeń jawnie sprzecznych czy to na gruncie filozofii, czy Objawienia lub w naukach przyrodniczych wszystkie strony zobowiązane są do ponownego przebadania drogi swojego rozumowania: filozof, czy dobrze zanalizował dane doświadczenia; teolog, czy właściwie zinterpretował prawdę objawioną; przyrodnik zaś, czy dobrał właściwą metodę do zakładanych celów badawczych (oczywiście, dla filozofa chrześcijańskiego Objawienie pełniłoby rolę „negatywnego kryterium weryfikacji"). Choć są dwie drogi dochodzenia do prawdy, to przecież istnieje jedna prawda

(dla określonej rzeczy), która musi łączyć obie drogi, nie zaś je antagonizować[7].

W ten sposób Tomasz jasno wskazywał, że nie istnieje konflikt pomiędzy wiarą a nauką, filozofią a teologią, rozumem a Objawieniem. Konflikt taki ogłosił dopiero pozytywizm w imię obrony absolutnych praw rozumu, wypowiadając walkę zarówno filozofii, jak i teologii. Dziś widzimy rezultaty tego konfliktu. Pod gruzami umiera także sam rozum. W wieku wielkich odkryć naukowych jego miejsce tak w filozofii, jak i w nauce zajmują różnego typu gnozy, irracjonalizmy, astrologie, wróżbiarstwo, czarownicy i tzw. „cudotwórcy-uzdrowiciele". Bezbronny intelekt i wyjałowiona postpozytywistycznym kultem rozumu nauka to tylko rezultat stawiania rozumu przed rzeczą, empirii przed intuicją, materii przed duchem, formy przed treścią, techniki przed kulturą, matematyki przed metafizyką.

Filozofię Tomasza zawsze zajnąowały trzy wielkie problemy: świat - Bóg - człowiek. Odpowiednio do badań prowadzonych w tych obszarach wyodrębniały się: metafizyka, kosmologia, antropologia filozoficzna i etyka. Z czasem wyłoniły się nowe dziedziny poznania filozoficznego: filozofia prawa, kultury, języka, polityki i inne.

Podstawową jednak częścią filozofii tomistycznej jest metafizyka. Ona bowiem stanowi bazę rozumienia istnienia i działania bytu w ogóle. Na tej podstawie możemy dopiero uzyskiwać pełne rozumienie i poznanie poszczególnych przedmiotów, zdarzeń czy właściwości.

[7] Zob. S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 71 nn.

2. CZYM JEST METAFIZYKA TOMASZA?

Nad terminem „metafizyka" zaciążyło złośliwe i groźne w skutkach powiedzenie Kanta, że metafizyk to człowiek, który ogląda duchy (ein Geisterseher), wskutek czego dla przeciętnego odbiorcy współczesnej kultury filozoficznej metafizyka kojarzy się z zajęciem podobnym do wywoływania duchów czy praktyki „wirujących stolików". Takie nastawienie nierzadko przenoszone jest na metafizykę realistyczną, ukazując ją jako poznanie ezoteryczne (tajemne) i oderwane od rzeczywistości. W ten sposób wypacza się rozumienie metafizyki w jej najgłębszym znaczeniu jako poznania realnie istniejącego świata.

Realizm poznania metafizycznego przejawia się przede wszystkim w uznaniu „służebnej" roli rozumu i nauki (w tym także filozofii) w stosunku do rzeczywistości[8]. Wszelkie teorie, filozofie, nauki mają być na „służbie" rzeczy, a nie odwrotnie. Poznanie ludzkie nie polega na tworzeniu przedmiotu, który człowiek poznaje, lecz na przyswajaniu sobie treści poznawanych, które są pochodne od rzeczy konkretnie istniejących (w przeciwnym razie mamy do czynienia z fikcjami). Ta wrażliwość na poznawanie świata realnie istniejącego, a nie ludzkich wyobrażeń o nim czy skonstruowanych teorii lub modeli jest typowa dla filozofii realistycznej. Tylko taka postawa poznawcza gwarantuje poznawanie świata i odkrywanie prawdy o nim. *Jest bowiem cechą człowieka wykształconego* — powiedział Arystoteles — *żądać w każdej dziedzinie ścisłości w tej mierze, w jakiej na to pozwala natura przedmiotu*[9]. Stąd - jego zdaniem - wykształcony filozof *więcej powinien słuchać rzeczy i rozumu niż teorii.*

[8] Oto jak pojęcie „ancilla" wrosło w filozofię realistyczną. Poznanie miało być ancillą świata realnego, filozofia ancillą teologii itd. W ten sposób uwalniamy się od ideologizacji „naukowości", odrzucając prymat poznania przed rzeczą, nauki przed człowiekiem, filozofii przed życiem.

[9] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 b 23-25.

Nie byłoby odkryć, które dokonali Kopernik, Newton, Einstein i inni, gdyby uczeni ci nie słuchali „więcej rzeczy i rozumu", a dali posłuch zastanym teoriom. Z czasem postawa ta została nazwana genetycznym empiryzmem i metodycznym racjonalizmem. Oznaczało to, że podstawą formowania pojęć (i budowania wiedzy) są dane doświadczenia, zaś metodą wyjaśniania - przechodzenie od tego, co złożone, do tego, co niezłożone; od tego, co proste, do tego, co skomplikowane; od skutku do przyczyny. Dla badanego faktu, zdarzenia, procesu czy właściwości szuka się realnej przyczyny, czyli - jak powiedział Arystoteles - oddziela się „byt od niebytu". Realizm filozoficzny Arystotelesa także tym różni się od empiryzmu współczesnych nauk, że dla empiryzmu rzecz jest kryterium weryfikacji przyjętej wcześniej teorii czy hipotezy, a nie bezpośrednim przedmiotem poznania (rzecz nie służy do oświecania umysłu prawdą, lecz do potwierdzania skonstruowanej przez umysł hipotezy). Stąd na przykład w fizyce przywołujemy przedmiot, by zweryfikować słuszność teorii kwantów czy strun. W biologii, zamiast poznawać organizm człowieka, przywołuje się go, by weryfikować teorię ewolucji. W literaturze sięgamy po teorie „formgeschichte" czy „koła hermeneutycznego", by badać zasadność ich sformułowań, zamiast poznawać dzieło. Naukowcy nie zawsze są świadomi, że weryfikacja przyjętej przez nich hipotezy czy teorii nie jest równocześnie weryfikacją rzeczy. Teorie bowiem zmieniają się, zastępujemy je innymi, a rzecz pozostaje rzeczą. Jak to wyraził Werner Heisenberg, „hipotezy się zmieniają, a żaba pozostaje żabą".

Specyfiką poznania metafizycznego jest więc związanie go w sposób konieczny z realnie istniejącą rzeczą. Nie ma poznania bez realnie istniejącego przedmiotu poznania. Sam zaś proces poznawania jest równocześnie procesem aktualizowania się świadomego „ja", a więc podmiotu poznającego jako bytu. „Ja" świadome, czyli ludzka jaźń formułuje się równocześnie z procesem aktualizowania się „życia poznawczego" człowieka. Znaczy to, że odrzuca się tu pojęcie jakiejś „absolutnej jaźni" czy „transcen-

dentalnego podmiotu", który jak reflektor oświecałby rzeczy, sam będąc czymś już uformowanym i istniejącym „przed poznawanym światem". Przyjmuje się natomiast, że jedynym podmiotem ludzkiego poznania jest konkretny, indywidualny człowiek, istniejący i żyjący w świecie, równie rzeczywisty jak przedmioty, które poznaje i formułujący swoje „ja-poznawcze" w procesie poznawania, a które to „ja" jest w nim złożone jako coś potencjalnego.

Realizm poznania metafizycznego uświadamia nam, że nic nie stoi na przeszkodzie, by człowiek mógł poznawać wszystko, co istnieje w otaczającym go świecie, i że jeśli faktycznie zna tylko drobne fragmenty tego świata i aspekty rzeczy, to nie z powodu niepoznawalności bytu, lecz z racji ograniczonych sił swojego intelektu. W ów „dialog poznawczy" ze światem rzeczy i osób może on wchodzić jednak tylko dlatego, że te są nośnikami prawdy. Znaczy to, że całą rzeczywistość przenika (przebiega) konieczna relacja łącząca każdy byt z intelektem (Stwórcy w przypadku świata natury lub twórcy w przypadku wytworów).

Jako oczywiste narzucają się następujące wnioski:

1. Metafizyka jest poznaniem realnego świata, który tworzą konkretne byty.

2. Granicami świata, jak i granicami poznania są granice realnie istniejących rzeczy. Poza realnie istniejącymi rzeczami nie ma poznania świata (co najwyżej może być konstruowanie lub wymyślanie).

3. Pierwszym i podstawowym aktem poznawczym jest afirmacja istniejącej rzeczywistości. Akt afirmacji to równocześnie wyraz zapoczątkowania „życia poznawczego" człowieka, które następnie przejawiać się będzie w różnych rodzajach działalności poznawczej.

4. Sposób poznania determinowany jest naturą i strukturą poznawanego przedmiotu.

3. CZYM JEST BYT?

Z „wrażliwością" metafizyki na poznanie świata realnego wiąże się bezpośrednio konieczność zdefiniowania tego, co znaczy być „rzeczywistym", „realnym", czyli co znaczy być bytem. Realizm poznania metafizycznego to także „sztuka" odróżniania tego, co rzeczywiste, od tego, co nierzeczywiste, tego, co urojone, od tego, co prawdziwe, tego, co skonstruowane, od tego, co realne, czyli jak powie Arystoteles, „bytu od niebytu".

W historii filozofii możemy spotkać się z różnym określaniem tego, co znaczy być bytem, czyli „rzeczywistym". I tak dla fizyków jońskich bytem, a więc czymś „rzeczywistym" były tylko jednorodne elementy (wody, ognia, powietrza, ziemi, czegoś nieokreślonego)[10]. W naturze swej były czymś materialnie upostaciowanym, „z których" i „dzięki którym" coś powstawało. Rzeczywiste istnienie przysługiwało tylko im, nie przysługiwało natomiast powstałym z nich przedmiotom. Te były agregatami części i rozpadały się na elementy.

Inaczej natomiast byt i „rzeczywistość" pojmowali Parmenides i Platon. Dla nich „rzeczywistym" (bytem) było to, co niematerialne, niezłożone i niezmienne, to, co stanowiło przedmiot myśli. Tylko to bowiem nie ginie, nie zmienia się. Stąd byt mógł mieć postać myśli (Parmenides), idei (Platon) czy prawa - Logosu. Sama zaś „rzeczywistość" była rozwojem myśli (jak powie później Hegel), odbiciem idei (Platon) czy przejawem prawa.

Jeszcze inaczej pojmował rzeczywistość i byt Heraklit. Według niego byt w ogóle nie był czymś, on „zdarzał się". Rzeczywistość

[10] Pojęcie elementu jest ideą grecką. Grecki odpowiednik naszego słowa „element" oznacza literę alfabetu, tak jak łacińskie słowo „elementum", wyprowadzane przez niektórych od liter „LMN - tum". Element w sensie litery istnieje autonomicznie w sylabie.

zaś „działa się” w ciągłym procesie: PANTA RHEI KAI OUDEN MENEI - Wszystko zmienia się i nic nie trwa[11].

W każdym z wyżej opisanych przypadków mamy do czynienia z dość osobliwym pojmowaniem samej rzeczywistości i tego, co znaczy „być bytem”. Jak powiedział jednak Arystoteles - zabrakło u tych filozofów wrażliwości na samą rzecz. Wrażliwość ta została przytłumiona „ślepym” posłuszeństwem albo zmysłom i wyobrażeniom, albo rozumowi. Zabrakło też owej filozoficznej „wielkoduszności”, otwierającej na wszystko, co istnieje tak w postaci materii, jak i czegoś niematerialnego, tak złożonego, jak i prostego. Wskutek tego słowo „realny” wcale nie musiało oznaczać „rzeczywisty” , lecz „zgodny z przyjętym punktem widzenia”, teorią czy przekonaniem. W konsekwencji świat został rozbity na materię i ducha, byt i niebyt, dobro i zło. Dualizm, jak bóg Janus o podwójnym obliczu, zaczął wyznaczać obraz świata i legł u podstaw rozumienia rzeczy.

Tak „okrojony” obraz świata i bytu oraz zafałszowane pojęcie „realności” (które było przenoszone na człowieka, jego działanie, wytwory, a także na Boga) usiłował następnie zmienić Arystoteles. Byty-rzeczy to konkrety, które istnieją samodzielnie. Rzeczywistość to świat konkretnie istniejących przedmiotów. I nie ma innego świata, jak właśnie świat konkretów. Te zaś mogą być w sobie złożone z różnorodnych elementów i części. Jednak jako całości są czymś więcej niż sumą swych części. Konkrety istnieją jako materialne i oddzielone od materii (figury geometryczne, liczby, konstrukty myślowe, a także inteligencje). Mogą być dziełem natury lub kultury (człowieka).

Pogląd głoszący rzeczywiste istnienie bytów, które są w sobie złożone z materii (hyle) i formy (mofre), został nazwany **hylemorfizmem.** Byty istnieją jako rzeczywistości złożone i tylko tak mogą istnieć! Odkrycie, jakiego dokonał Arystoteles, było rewolucyj-

[11] Zob. Arystoteles, *Metafizyka {Met.)* 984 a - 993 a.

ne. Byt realny, dany nam w doświadczeniu jako jedność, jest czymś złożonym i nie może istnieć inaczej (poza Absolutem). Każdy więc istniejący konkret przenika niezliczona ilość złożeń, wśród których jedne są konieczne do istnienia konkretu, inne niekonieczne. Żadne jednak z tych złożeń nigdzie i nigdy nie istnieje samodzielnie. Jedne z nich są elementami noszonymi (konsekutywnymi) przez byt, inne są noszącymi (konstytutywnymi). Wśród tych ostatnich jest materia i forma (substancja i przypadłość, akt i możność). Forma jest zasadą organizowania materii do bycia określonym przedmiotem (domem, krzesłem, drzewem). W przypadku zarówno wytworów ludzkich (wytwory techniki, dzieła sztuki), jak i bytów nieożywionych forma jest zewnętrzną zasadą organizowania treści i zewnętrzną zasadą jedności bytu. Tak rozumiana zasada jest formą w sensie ścisłym. W przypadku jednak gdy forma jest wewnętrzną zasadą organizowania istnienia bytu (jak na przykład w drzewie, zwierzęciu czy człowieku), przejmuje ona funkcję duszy. Rodzaj i naturę duszy rozpoznajemy po jej działaniu. W przypadku świata roślin i zwierząt działanie duszy jest zdeterminowane prawami materii (natury), dlatego wraz z rozpadem materii i ona ulega rozpadowi (jak forma domu, kształt krzesła, życie drzewa czy zwierzęcia), w przypadku duszy ludzkiej widzimy, że jej działanie nie jest do końca zdeterminowane przez materię (przyrodę). Przekracza ona materię w aktach poznawczych, w aktach miłości i wolności. To też wskazuje na jej naturę, która nie może być tylko materialna, a zatem i na jej sposób istnienia, który nie jest pochodny od materii (na przykład z rodzenia czy powstawania) i która nie ulega zniszczeniu przy rozpadzie materii.

Z czasem bogate dziedzictwo arystotelesowskiego realizmu i realistycznej filozofii podzieliło różne losy w interpretacjach filozofów arabskich (Alfarabi, Algazel, Awicenna) i żydowskich (Majmonides).

W wieku XIII nawiązał do niego św. Tomasz, który z jednej strony zafascynowany „wielkodusznością" filozoficznego po-

znania oraz otwartością na bogactwo świata, z drugiej świadomy jego ograniczeń, przejął dziedzictwo arystotelesowskiej interpretacji świata i człowieka jako najbardziej całościowej, spójnej i, co najważniejsze, stojącej na „służbie" rzeczywistości.

Tomizm stał się jednak czymś więcej niż tylko asymilacją czy adaptacją Arystotelesa. Okazał się twórczym przejęciem dziedzictwa realizmu arystotelesowskiej filozofii[12]. Można go przyrównać do „wdrapania się na barki olbrzyma" i spojrzenia z nich na świat. To spojrzenie okazało się niezwykle szerokie. Tomasz, mając już „przedeptane" szlaki, mógł głębiej wniknąć rozumem w rzeczywistość i dostrzec to, czego Arystoteles nie dostrzegł czy nie mógł dostrzec. Tomasz nie był więc interpretatorem Arystotelesa (jak to próbują wykazać niektórzy historycy), ale przede wszystkim twórczym spadkobiercą jego filozofii realistycznej.

Co więc Tomasz przejął z dziedzictwa arystotelesowskiego realizmu?

1. Niekwestionowaną arystotelesowską postawę filozofowania, która wyrażała się w tym, że jako zadanie dla filozofii obierało się poznawanie i wyjaśnianie rzeczywistości, a nie badanie konstruktów poznawczych czy weryfikowanie hipotez i teorii.

2. Rzeczywistość dla Tomasza, podobnie jak i dla Arystotelesa, stanowiły konkretnie istniejące przedmioty.

Świat, który tworzą owe konkretne przedmioty, choć jest jedynym światem realnym, nie może być jednak czymś **wiecznym.** Nic bowiem w tym świecie nie utwierdza nas w przekonaniu, że istnienie jest koniecznie związane z jakąś konkretną treścią. A zatem byt i jego istnienie nie są tym samym (jak zdawał się utrzymywać Arystoteles). Oto, wydawać by się mogło, marginalne spostrzeżenie, które Tomasz odnotował na początku swej drogi, a które okazało się brzemienne w skutki dla całej metafizyki realistycznej. Istnienie wchodzi więc w wewnętrzną strukturę całego świata

[12] Zob. E. Gilson, *Tomizm*, s. 42 nn.

i każdej konkretnej rzeczy jako czynnik konstytutywny i konieczny. Zatem istnienie nie może być przypadłością bytu pojętego jako układ treści. Nie spotykamy bowiem tego typu rzeczywistości, która tworzyłaby zbiór układów treściowych (na przykład janowatości, człowieczeństwa, roślinności, cielesności) jako pewnych możliwości, a które przechodziłyby w konkretne byty przez dołączenie do nich aktu istnienia.

Czym jest zatem istnienie w bycie? Przede wszystkim jest aktem realnego bytu. Aby jakiś byt był bytem rzeczywistym, potrzeba, aby istniał. To, co stanowi treść bytu, nie jest jeszcze realnym bytem. Staje się takim dzięki aktowi istnienia. Oczywiście, istnienie nie jest niezależne od istoty. W przedmiotach dostępnych naszemu poznaniu zawsze mamy do czynienia z „istnieniem czegoś". Zachodzi więc wzajemna relacja pomiędzy istotą a istnieniem, w której istota pełni funkcję czynnika potencjalnego, zaś istnienie - czynnika aktualizującego. Jako takie, a zarazem nietożsame z istotą, istnienie jest czymś w stosunku do niej transcendentnym. To znaczy, sprawia nie tylko to, że byt jest, lecz że jest właśnie taki, czyli ma określone uposażenie treściowe (określoną istotę).

Tomasz włożył wiele wysiłku, by wykazać, że w bytach istnienie jest rzeczywiście czymś realnie różnym od istoty. Odwoływał się tu do analizy ujęć poznawczych istoty i istnienia oraz stosunku, jaki zachodzi między nimi w bytach przygodnych. Ponadto wskazywał na absurdy wynikające ze stanowiska przeciwnego, a więc takiego, gdzie kwestionuje się fakt realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem w bycie.

O tym, że przy ujmowaniu istoty rzeczy nie ujmujemy jej istnienia, świadczy fakt, że utworzone w ramach naszego poznania pojęcia (na przykład pojęcie człowieka, konia, drzewa, kwadratowego koła, szklanej góry) nie pociągają za sobą z konieczności istnienia przedmiotów tych pojęć. Gdyby tak było, to musiałyby istnieć ogólne abstrakty typu: człowiek, drzewo lub inne kon-

strukty myśli (na przykład kwadratowe koło, szklana góra). Prowadziłoby to do wielu absurdów. Człowiek „myślałby rzeczami" -jak Bóg. Każdemu bowiem utworzonemu pojęciu z konieczności musiałby odpowiadać istniejący przedmiot tego pojęcia. Istniałby więc: „człowiek jako człowiek" nie zaś ten konkretny Jan, o którym możemy powiedzieć, że jest wysoki, śmieje się, pracuje, czego nie można powiedzieć o żadnym abstrakcie (że jest wysoki czy że się śmieje). Ponadto pod znakiem zapytania stanąłby fakt pluralizmu bytów. Wszystko, co istnieje, miałoby taką samą istotę lub byłoby przejawem tej samej istoty. Prowadziłoby to do monizmu czy panteizmu (w przypadku utożsamienia istnienia z istotą)[13].

W taki oto sposób Tomasz **odkrył najgłębszy czynnik** urealniający złożony konkret, a mianowicie **akt istnienia.** Z konieczności od razu pojawia się inne widzenie całego świata. Już nie jest to świat, który trwa odwiecznie, którego tworzywo jest niezniszczalne. Jest to natomiast świat niekonieczny, a więc przygodny. Przygodny świat potrzebuje dla swego istnienia i działania nie tylko czynnika organizującego, ale przede wszystkim czynnika urealniającego, a więc sprawczo-stwórczego.

Tomasz na fundamencie arystotelesowskiego realizmu, który jeszcze nie wyjaśniał do końca zagadki istnienia świata i konkretnego bytu, zbudował system zwany realizmem egzystencjalnym, w którym jako główny problem do wyjaśnienia postawiony został fakt niekoniecznego (przygodnego) istnienia. Sformułowana przez Tomasza **teoria stworzenia** wyjaśnia powstanie świata w sposób negatywny. Głosi bowiem, że świat nie powstał z czegoś. Istnienie świata i wszystkiego, co ten świat tworzy (także materii), ma swe ostateczne uzasadnienie w pierwszej przyczynie (przyczynie sprawczo-stwórczej)[14].

[13] Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, c. IV.

[14] Tomasz - pisał E. Gilson - „zachował swobodę w stosunku zarówno do Arystotelesa, jak i do św. Augustyna. Zamiast biernie płynąć z prądem tradycyjnego augustynizmu, wypracował nową teorię poznania, zmienił

Tak przedstawiała się istota Tomaszowej rewolucji, której przedmiotem była arystotelesowska koncepcja bytu i wizja świata. Owa rewolucja pociągnęła za sobą konieczność spojrzenia z nowej perspektywy zarówno na otaczający nas świat, jak i na człowieka oraz na wszystko, co dzieje się w jego życiu i działaniu. W pierwszej kolejności należało więc zmienić stosunek do świata materii (ciał). Materia przestała być bezkształtną masą skazaną na twórcę. Materia odczytana została jako współelement świata. Jest dla świata i dla każdego konkretu konieczna. Stanowi jego zawartość, środowisko i współuczestniczy w tajemnicy jedności bytu. Nie jest symbolem zła, jak u Platona czy obojętności (nieokreśloności), jak u Arystotelesa. Przynależy do egzystencji tego świata.

Nasuwają się następujące wnioski:

1. Fakt realnego istnienia, którego doświadczamy, afirmując konkretnie istniejące rzeczy, jest „darem" danym każdemu jestestwu.

2. Istota i istnienie to czynniki odsłaniające najgłębszą tajemnicę istnienia bytu.

3. Akt istnienia, będąc konstytutywnym elementem bytu, nie tylko gwarantuje realność bytu, lecz także determinuje jego istotę (względem której jest także transcendentny).

4. Spotykamy tylko jeden rodzaj istnienia: istnienie realne konkretnych przedmiotów, które może występować w nieogra-

podstawy, na których wspierały się dowody na istnienie Boga, poddał nowej krytyce pojęcie stworzenia i wzniósł nowy lub całkowicie przekształcił stary gmach etyki. Ale też, zamiast kroczyć biernie za arystotelizmem awerroistów, rozsadził jego ciasne ramy, przekształcając do głębi doktrynę, którą potrafił skomentować w taki sposób, że nabrała ona zupełnie nowego sensu. Cała tajemnica tomizmu tkwi w dążeniu - z bezwzględną uczciwością intelektualną - do odbudowania filozofii na takiej płaszczyźnie, aby jej faktyczna zgodność z teologią okazała się niezbędna jako spełnienie wymagań samego rozumu, nie zaś przypadkowym wynikiem dążenia do ich uzgodnienia". E. Gilson, *Tomizm*, s. 42.

niczonej liczbie modyfikacji (substancjalnych lub przypadłościowych).

5. Jedność bytu nie polega na wewnętrznej niezłożoności, lecz na powiązaniu ze sobą różnorodnych elementów przez jeden akt istnienia.

6. Wszystko, co istnieje (poza Bogiem), istnieje na sposób czegoś złożonego. Stąd praelementy możemy wydzielić tylko czysto myślnie. Realne byty istnieją zawsze w złożeniu.

7. Należy odrzucić jako coś nierealnego tzw. rzecz samą w sobie Kanta czy „egzystencję" egzystencjalistów, „czyste istoty" fenomenologów czy „przedmioty o dialektycznej strukturze" Hegla i marksistów.

4. Dlaczego pluralizm bytów?

Świat, w którym żyjemy, przedstawia się nam jako zbiór najróżnorodniejszych bytów będących niepowtarzalnymi indywiduami, które żyją swym własnym życiem. Z drugiej strony dostrzegamy jedność owego świata, wzajemne powiązania poszczególnych bytów. Owa jedność, dostrzegana najczęściej na tle współzależności procesów i zdarzeń, w których uczestniczą różnorodne byty, zawsze zdumiewała człowieka i była przedmiotem głębszej refleksji filozoficznej. W wyniku tej refleksji zrodziło się wiele pytań dotyczących jedności świata i wielości w nim bytów. Pytania te legły u podstaw sporu o monistyczny lub pluralistyczny obraz świata. Rozstrzygnięcie tego sporu nie jest zadaniem czysto teoretycznym. Ma ono swe praktyczne odbicie w całokształcie życia ludzkiego, zarówno na płaszczyźnie osobistej, jak i społecznej. Wystarczy chociażby wskazać na takie zagadnienia, jak: problem osobowego (indywidualnego) życia po śmierci, fakt istnienia Boga, problem suwerenności jednostki wobec państwa itp. Nic więc dziwnego, że spór o monistyczną lub pluralistyczną interpretację świata stał

zawsze w centrum zainteresowania tak starożytnych, jak i współczesnych filozofów[15].

Starożytni Jończycy, a także Platon wskazywali na monistyczny obraz świata, w którym tylko to miało prawo do istnienia, co było proste i niezłożone. Wszystko zaś, co mnogie i złożone, istniało tylko pozornie. Tożsamość praelementu (arche), tożsamość myśli i bytu, tożsamość idei, która się odbija, stanowiły podstawę jedności świata. Świat, rzeczywistość były więc albo agregatem jednorodnych praelementów (na przykład wody, ognia, powietrza, ziemi), albo przejawem jednego niezmiennego prawa - Logosu, albo wreszcie odbiciem idei.

Dotarcie do tego ostatecznego, jednorodnego i niezłożonego praelementu (pracząstki, idei, formy), który byłby jedyną osnową całej rzeczywistości, stanowiło dla starożytnych filozofów (a także i dla wielu współczesnych fizyków) główny cel badań filozoficznych i swoistą zasadę monistycznej interpretacji świata.

Przeciwstawia się jej interpretację dualistyczną. Jej korzeni możemy doszukiwać się tak w filozofii Pitagorasa, według którego na szczycie świata rządzą dwie zasady: jedności (monada) i wielości (diada), jak i w filozofii Platona, gdzie zasada idei i materii stoi u podstaw świata bytu i niebytu, jedności i wielości. Wielość jest zasadą istnienia świata materialnego, świata, którym rządzi zasada diady, a więc zasada podziału. Jest ona absolutna i jako taka stanowi zaprzeczenie jedności, całości i doskonałości. Jest jednak absolutną koniecznością świata materialnego. Świat ma więc dwa oblicza i dwie postacie: oblicze jedności i wielości oraz postać doskonałą i niedoskonałą. Stanowi to o jego swoistym pęknięciu będącym podstawą wiecznego dramatu i walki. Jedność i wielość są w nim sobie przeciwstawione.

[15] Szerzej na ten temat w: M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 149 nn.

Możemy także spotkać się z atomistycznym obrazem świata zaproponowanym przez Dernokryta, w którym sama wielość została zabsolutyzowana i podniesiona do najwyższej zasady. Świat jest zbiorem niepodzielnych (atomos) jedności. W czasach nowożytnych Leibniz wyraził to jeszcze bardziej radykalnie w swojej teorii monad, zgodnie z którą wielość i absolutna suwerenność poszczególnych bytów jest naczelną zasadą istnienia świata.

Przezwyciężeniem zarówno monistycznego, jak i dualistycznego obrazu świata miała być metafizyka Arystotelesa. Bytów jest wiele, choć tworzą analogiczną jedność świata. Także poszczególne byty, będąc złożone z różnorodnych elementów, tworzą analogiczną jedność w istnieniu. Pluralizm bytów, na który wskazywał Arystoteles i do którego nawiązał potem Tomasz, oznacza, że świat składa się z wielu rzeczy. Rzeczy te realnie różnią się od siebie, choć są powiązane rozlicznymi związkami (relacjami). Stąd mówiąc: „świat", „rzeczywistość", „byt", „przedmiot", nie pomijamy różnorodności i złożoności, ale wskazujemy na ich analogiczny sposób istnienia, analogiczną jedność, analogiczną całość. Zaś o tej jedności czy całości decydują nie jednorodność (czy niezłożoność) przedmiotów, lecz analogiczne relacje, jakie występują pomiędzy elementami złożeniowymi w bycie i pomiędzy bytami. Stąd tak poszczególne byty, jak i różnorakie zjawiska występujące w przyrodzie nie są przejawami jednej rzeczy, jednego praelementu, lecz stanowią odrębnie istniejące rzeczywistości (byty).

Jako sprzeczne z doświadczeniem i poznaniem zdroworozsądkowym należy więc odrzucić poglądy monistów, którzy twierdzą, że cały świat jest jednym bytem czy przejawem jednego praelementu, a także poglądy panteistów, dla których świat jest Bogiem (wszystko jest Bogiem). Z punktu widzenia nieudanych prób racjonalnego uzasadnienia monizmu - wyjaśnia M. A. Krąpiec - nie można go uznać za realistyczną i uniwersalną wizję rzeczywistości. Jest to bowiem wizja świata narzucona na rzeczywistość w imię przyjętej wcześniej a priori „siatki" poznawczej czy skonstruowa-

nego modelu lub schematu. Bardziej uprawomocniona z metodologicznego punktu widzenia jest neutralna droga wyjaśniania i opisu świata. Polega ona na tym, że w punkcie wyjścia (a) odwołujemy się do poznania zdroworozsądkowego, w którym dostrzegamy wielość istniejących bytów i afirmujemy ich istnienie. Następnie (b) fakty te staramy się wyjaśniać, odwołując się do wewnętrznej struktury bytów i poszukując w wyjaśnianiu koniecznych i przedmiotowych czynników takiego stanu rzeczy.

Takie było właśnie zamierzenie Arystotelesa i Tomasz z Akwinu. Jednak tego rodzaju podejście (wyjaśnianie) - zdaniem Krąpca - „wiąże się koniecznościowo z uznaniem Absolutu jako oddzielonego od mnogich wypadków bytowych źródła bytu, którego negacja pociąga za sobą konieczność negacji samych mnogich (pluralistycznych) faktów. Nie wszystkim zaś wydaje się racjonalne (i nie wszystkim „podoba się") taka konieczność afirmacji Absolutu, chociażby ze względu na praktyczne tego konsekwencje, i dlatego w obliczu takiej alternatywy wolą wybrać monizujące - choćby sprzeczne - wyjaśnienia, które pozornie podnoszą człowieka do godności «boga»"[16].

Metafizycznym argumentem przeciw wszelkim monistycznym obrazom świata jest fakt złożenia konkretnie istniejących bytów. To zaś przemawia za tym, że rzeczy jest wiele. Najważniejszym zaś złożeniem tłumaczącym ostatecznie pluralizm bytów jest - według Tomasza - złożenie z istoty i istnienia (dla Arystotelesa było to złożenie z materii i formy). Ponadto owe elementy składowe nie istnieją nigdzie samodzielnie (próba ich usamodzielnienia jest równoważna z unicestwieniem bytu), pozostają zaś w stosunku do siebie jak akt do możności, czyli jak coś, co organizuje i coś, co jest organizowane, coś, co działa i coś, co doznaje działania. W ten sposób realizuje się analogiczna jedność w istnieniu zarówno poszczególnych, konkretnych bytów, jak i całego świata.

[16] Tamże, s. 180.

Rozumienie bytu - wyjaśnia dalej Krąpiec - „jako złożonego z dopełniających się czynników, realnie nietożsamych ze sobą: istoty i istnienia, było czymś wyjątkowym w dziejach myśli ludzkiej, która zawsze, chcąc dochodzić do najprostszych postaci rzeczywistości wyrażalnych w pojęciu, dochodziła do jakiegoś prostego, treściowego jedynie stanu rzeczywistości - już to jakiejś prostej postaci materii (ogień, energia), już to treściowej zasady wiążącej w jedno wszystko, co jest w bycie, a co zazwyczaj było przejawem jakiegoś momentu jedności (forma, tożsamość, niesprzeczność, możliwość itp.). Tomasz zgodnie ze zdroworozsądkowym doświadczeniem uznał, że byt dany nam w naszym codziennym doświadczeniu jest w sobie złożony z «tego, że jest» i «z tego, czym jest» — i że nie można, pomijając któryś z tych czynników, mieć nadal do czynienia z bytem realnym. A złożenie bytowe z istoty i istnienia jest powszechne i podstawowe dla wszystkich innych bytowych złożeń. Znaczy to, że bez niego wszelkie inne typy złożenia byłyby tylko czymś pozornym, a nie realnym”[17]. Ten właśnie fakt wewnętrznego złożenia bytów z istoty i istnienia stanowi podstawę radykalnej różnicy pomiędzy Absolutem (którego istotą jest istnienie) a bytami przygodnymi (w których istota i istnienie są nietożsame z sobą) oraz ostateczną rację bytowego pluralizmu. Bez tego złożenia wszelki pluralizm byłby pluralizmem pozornym.

Pluralizm zatem to określony obraz świata, który tworzą różnorodne byty. Byty te zaś są w sobie złożone z wielorakich części: konstytutywnych, integralnych czy doskonałościowych. Choć owe istniejące konkrety są w sobie złożone, nie jest to jednak świat dualizmu dobra i zła, bytu i niebytu. Arystoteles przyznawał prawo do bycia czymś rzeczywistym i realnym temu, co jest złożone (jego poprzednicy to, co złożone, uznawali za wtórne, nierzeczywiste i nierealne).

[17] Tamże, s. 188.

Było to rewolucyjne w skutkach (tak teoretycznych, jak i praktycznych) odkrycie Arystotelesa. Pociągnęło za sobą przyjęcie istnienia także pewnej „tajemnicy" rzeczy (nie jest to jednak irracjonalizm), gdyż całość złożonego konkretu nie jest sumą jego złożeń. Dotarcie do owej tajemnicy rzeczy wymaga nie lada wysiłku poznawczego. Wysiłku, który będzie polegał nie tylko na rozkładaniu rzeczy na części, ale na przedzieraniu się poprzez dane zmysłowe i docieraniu do tego, co tylko zaczątkowo pojawia się w zmysłach, a więc: od skutku do przyczyny, od właściwości do ich podmiotu, od tego, co niekonieczne w istnieniu, do tego, co konieczne (do Absolutu). W ten sposób rozpościera się przed rozumem szerokie pole działania, w którym „rozum staje się przewodnikiem". Spełniając taką rolę, rozum realizuje swe podstawowe zadanie: odkrywa tajemnicę (prawdę) rzeczy, to znaczy staje w „prawdzie rzeczy".

Tajemnica przedmiotów złożonych jest zawarta w tym, dzięki czemu są tym, czym są, dzięki czemu różne elementy tworzą całość i jedność, dzięki czemu niekonieczny w swym istnieniu byt istnieje. Świat ten z jednej strony stanowi analogiczną jedność w istnieniu poszczególnych konkretów (bytów), z drugiej odsłania ich jak najdalej posuniętą odrębność. I choć każdy z bytów jest nośnikiem prawdy, dobra i piękna, to jednak te właściwości posiada proporcjonalnie do statusu swego istnienia. W tym świecie jest też miejsce na odrębność człowieka. Człowiek bowiem poprzez rozum i wolę, twórczość i kontemplację odkrywa swoją transcendencję (w stosunku do przyrody) i wznosi się do poznania najwyższej prawdy jako ostatecznej tajemnicy swojego istnienia i egzystencji świata[18].

A zatem, jako oczywiste nasuwają się następujące wnioski:

1. Świat jest zbiorem jednostkowo i konkretnie istniejących

[18] Jest to bardzo optymistyczna perspektywa świata. Nie chodzi o świat przeniknięty walką pomiędzy dobrem i złem, bytem i niebytem, życiem i nicością. Jest to świat racjonalny, wypełniony relacjami osobowymi. Stanowi naturalne środowisko człowieka.

bytów. Przedmioty ogólne typu: człowiek, koń, kwiat, są tworami naszej myśli. Nie bytują więc samodzielnie, lecz istnieją istnieniem naszej myśli.

2. Należy więc odrzucić poglądy fenomenistów, którzy głoszą, iż rzeczy są przejawami zjawisk, jak i relacjonistów, dla których istnieją tylko zbitki relacji (jako przedmioty) czy atomistów uczących, że świat jest zbiorem części (prostych substancji).

3. Istnienie wszystkich bytów wyróżnia suwerenność i autonomia, co nie oznacza, że nie wchodzą one w żadne (konieczne) relacje ze sobą. Wśród mnogich bytów naczelne miejsce zajmuje człowiek. Wynika to z jego statusu ontycznego. Jest on najdoskonalszym bytem zarówno ze względu na swą autonomię (w stosunku do świata przyrody), jak i na tożsamość wyrażającą się w samoświadomości.

4. Analogia w istnieniu konkretnych bytów, jak i całego świata jest podstawą analogii poznania (i orzekania). Ta zaś prowadzi do uznania faktu istnienia Absolutu (Boga) jako analogatu głównego, który jest ostateczną racją istnienia i poznania świata.

5. Tomaszowy obraz człowieka

Świat stanowi naturalne środowisko człowieka. Tomaszowy obraz człowieka włączony więc został w całościowy obraz świata. Człowiek nie jest tu charakteryzowany statycznie, poprzez to, „kim i czym jest", lecz w tym, „jak i co powinien działać", by w pełni zrealizować swe człowieczeństwo. Jest więc ukazywany w aspekcie sprawnościowym i celowościowym („dobro należy czynić!"). Stąd zarówno Arystoteles, jak i Tomasz poświęcili dużo miejsca etyce cnót, by ukazując człowieka w jego ludzkim (moralnym) działaniu, w pełni odpowiedzieć na pytanie, kim on jest. Sposób działania doskonałościowego (życie według cnót) najpełniej bowiem odsłania naturę bytu osobowego, ukazując dziedzi-

nę dobra osobowego jako ostateczny cel i motyw tego działania. Ponadto jest najlepszym argumentem przeciwko wszelkim somatycznym (materialistycznym: człowiek jest tylko ciałem)[19] czy spirytystycznym (człowiek to tylko duch)[20] obrazom człowieka, gdyż ukazuje go w całej panoramie jego ludzkich możliwości, w tym, kim on jest poprzez rozum i wolę. Oczywiście, taki obraz zakłada znajomość ontyczną bytu ludzkiego. Jest to spojrzenie przez pryzmat tego, „co czyni go człowiekiem". Sytuacja człowieka jest o tyle wyjątkowa, że może to być „ogląd bezpośredni", dokonywany zarówno „od wewnątrz", jak i „z zewnątrz". Człowiek bowiem dany jest sobie bezpośrednio w aktach świadomego istnienia. Doświadcza i widzi siebie jako „ja" spełniające akty „moje". Analiza tego doświadczenia stanowi podstawę odkrywania struktury bytowej człowieka i poznania specyfiki jego działania. „Z zewnątrz" człowiek widzi siebie jako istotę, której działanie nie podlega całkowitej determinacji ze strony praw natury (przyrody). Odkrywa bowiem siebie jako tego, kto potrafi naturę przetwarzać, doskonalić czy nawet uzupełniać, a więc jako twórcę kultury. W dziełach sztuki, w narzędziach technicznych, w kultach religijnych, w formach życia społecznego, w dziełach naukowych i w utworach literackich postrzega siebie jako „przekraczającego naturę" w swym działaniu. Potrafi materii nadawać odpowiednie kształty (formy narzędzi czy dzieła sztuki), a także wyznaczać jej odpowiednie cele. Jest zdolny ujmować całość rzeczywistości, w której żyje, dostrzegając jej składniki i ich wzajemne konieczne przyporządkowanie.

[19] W starożytności pogląd ten głosili między innymi: Demokryt, epikurejczycy, a także stoicy.

[20] Typowym przedstawicielem tego poglądu był Platon, a także jego następcy, czyli neoplatończycy. Wśród chrześcijańskich neoplatoników szczególnie zasłynęli: Orygenes głoszący, że człowiek to anioł, a także Pseudo-Dionizy Areopagita, Jan Szkot Eriugena i inni.

Dopełnieniem tego obrazu człowieka jest jego ujęcie „od wewnątrz", a więc w tym, jak człowiek sam siebie „przeżywa". Na tym polega wewnętrzne doświadczenie „bycia człowiekiem" - wyjaśnia M. A. Krąpiec. Jest to doświadczenie dane „każdemu wówczas, gdy cokolwiek czyni jako człowiek, a więc gdy działa «świadomie i wolnie»"[21]. Człowiek doświadcza siebie, że jest tym samym, kiedy poznaje i odczuwa - powiedział Tomasz (Sth I, 76, 1). Kontaktując się ze swoim wewnętrznym doświadczeniem, odkrywam, że to „ja" działam i poprzez „moje" działanie ujawniam siebie jako „ja" istniejące. Tych aktów „moich" nie mogę zredukować do jakiegoś innego „ja" (podmiotu). I choć doświadczam różnorodnych aktów „mojego" działania, to równocześnie doświadczam podstawę jedności owych aktów, którą jest „ja" obecne we wszystkich tych aktach. Doświadczając obecności „ja" (a więc immanencji) w aktach „mojego" działania, doświadczam też transcendencji owego „ja". To znaczy „nieustannie doświadczam - jak wyjaśnia Krąpiec - w moim działaniu, że «ja» nie wyczerpuje się w którymś z moich aktów, choćby on był najbardziej intensywny; jak też nie wyczerpuje się we wszystkich aktach moich razem wziętych. Jestem kimś więcej, aniżeli tym, co zdziałam"[22].

Aby więc dowiedzieć się, „kim jest człowiek" i jaka jest jego struktura bytowa, muszę poddać analizie filozoficznej akty „moje", które nieustannie wyłaniają się z „ja". Analiza ta polega na poszukiwaniu ostatecznej przyczyny aktów mojego poznawania, miłowania czy decydowania, które to akty są specyficznie moje. I tak zaczyna się odsłaniać przede mną obraz człowieka jako suwerennie istniejącego „ja" osobowego, które jest zdolne do wyłaniania z siebie aktów poznania, miłości i decyzji. Jest to obraz osoby, której prymat istnienia w stosunku do istoty (treści

[21] M. A. Krąpiec, *Ja-czlowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, s. 108 nn.

[22] M. A. Krąpiec, *Kim jest człowiek*, Warszawa 1987, s. 7 nn.

aktów) jest mi dany w doświadczeniu tożsamości aktów moich, ich podmiotowości, a przede wszystkim w doświadczeniu istnienia jedności „ja", które akty te „wypromieniowuje".

Człowiek Tomasza, podobnie jak człowiek Arystotelesa to compositum ciała i duszy, materii i formy. Nie oznacza to, że stanowi jakiś zlepek ducha i ciała, zwierzęcia i anioła. Człowiek jest jednością ciała i duszy - brzmiała pierwsza zasada antropologii św. Tomasza. Z tym tylko, że o ile arystotelesowska dusza pełniła w człowieku funkcję autonomicznej zasady organizującej materię do życia, nie będąc jednak zasadą istnienia owej materii-ciała, to w Tomaszowej wykładni dusza jest nie tylko formą ciała i zasadą życia, lecz także pierwszym i podstawowym aktem jego istnienia. Człowiek nie tylko istnieje przez duszę, ale i jest dzięki duszy.

Dusza ludzka, będąc autonomiczną zasadą jedności działania, jest też ostatecznym aktem jedności istnienia człowieka - głosiła druga zasada antropologiczna. A zatem to, że istnieję, odbieram wrażenia zmysłowe, a także poznaję umysłowo, wygłaszam sądy, podejmuję wolne decyzje - jest dziełem jednej i tej samej zasady, którą jest właśnie dusza.

Związek duszy z ciałem jest związkiem koniecznym, istotowym - oto kolejna zasada antropologii św. Tomasza. Dusza z ciałem tworzą substancję ludzką jako monolit. Znaczy to, że ani sama dusza, ani samo ciało nie mogą być człowiekiem. Dusza, będąc w swym działaniu źródłem aktów materialnyc^ i niematerialnych, wskazuje na swą wyjątkową naturę i specyficzne, niematerialne pochodzenie. Jako dusza ludzka przejawia swe istnienie i działanie zawsze poprzez „ciało", będące koniecznym elementem ludzkiego compositum, choć nie musi to być postać ciała tylko materialnego, i wnosi w owe ciało „przebłyski życia duchowego".

Inna zasada antropologiczna tomizmu głosząca, że człowiek jest osobą, oznacza, że do pełni rozwoju osobowego potrzebuje zarówno dóbr materialnych, jak i duchowych, tak społeczeństwa (wspólnoty), jak i rodziny. Człowiek bowiem z natury nastawiony

jest na współpracę i współżycie z innymi ludźmi. Dobro wspólne, które stanowi zasadę życia społecznego, związane jest zarówno z duchem, jak i potrzebami materialnymi człowieka. Stąd zachowuje on niezbywalne prawo zarówno do wartości duchowych, stanowiących podstawę samorozwoju, jak i do dóbr materialnych, będących własnością prywatną i tworzących podstawę życia godziwego.

Człowiek jako byt przygodny rozpoznaje siebie ponadto jako istotę z natury religijną, to znaczy jako byt, którego ostateczną racją istnienia i działania jest Absolut. Stąd - jak powiedział św. Augustyn - „niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu". Dążenie to wyznacza ostateczną perspektywę ludzkiego życia i postępowania, cel i kres jego działań.

Człowiek wprawdzie przynależy do jedności tego świata, lecz świat ten transcenduje (przekracza). Transcendencja ta ujawnia się w jego zdolności do poznania, w aktach miłości i wolności. Ponadto człowiek w kontekście życia społecznego jest postrzegany jako cel wszelkich działań. Jest bowiem istotą godną, suwerenną w bytowaniu oraz stanowi podmiot prawa.

Personalizm tomistyczny uczy, że społeczeństwo składa się z osób posiadających wspólny cel, którym jest dobro wspólne. Jednak dobro wspólne tak musi być pojmowane i zabezpieczane, by gwarantowało rozwój człowieka jako osoby - a więc jego rozwój intelektualny, moralny i twórczy - a nie podporządkowywało go idei państwa czy jakiejś ideologii. Roztropna realizacja dobra wspólnego to główny cel państwa.

Wynikają z tego następujące wnioski:

1. Charakterystyczną cechą antropologii św. Tomasza jest ukazanie człowieka w perspektywie jego możliwości, a więc w aspekcie dynamicznym. Człowiek jest bytem, który się staje doskonały przez to, że „czyni dobro". Rozum zaś i wola (czyli wola rozumna) są przewodnikami w tym działaniu.

2. Jedność ciała i duszy stanowi podstawową cechę rozpoznawczą antropologii św. Tomasza. Gwarancją tej jedności jest dusza pełniąca funkcję wewnętrznej zasady istnienia jedności bytu ludzkiego i jego działania.

3. Człowiek jako osoba rozpoznaje się i aktualizuje w aktach poznania, miłości i wolności. W odniesieniu zaś do społeczeństwa człowiek jest bytem suwerennym, stanowi podmiot prawa i nie może być potraktowany jako przedmiot jakichkolwiek działań.

4. Zycie cnotliwe to naczelne zadanie człowieka według antropologii św. Tomasza. Jest ono bowiem wyrazem realizowania najwyższego dobra osobowego.

6. Na czym polega separacja metafizyczna?

Odpowiednio do właściwego sobie rozumienia bytu i całej rzeczywistości zbudował Arystoteles specyficzną metodę poznania (afairesis), którą nazwano z czasem abstrakcją. O ile poznanie platońskie polegało, ujmując rzecz w sposób uproszczony, na bezpośrednim oglądzie (kontemplacji) idei, świat zaś bytów materialnych nie był przedmiotem poznania, lecz stanowił tylko okazję do przypomnienia prawdziwej idei rzeczy, o tyle poznanie arystotelesowskie było poznaniem przyczynowym odwołującym się do świata rzeczy doświadczalnych zmysłowo. Była to czynność procesualna (a nie oglądowa), polegająca na przechodzeniu od tego, co dane jako zmienne, do tego, co niezmienne, od tego, co złożone, do tego, co proste, od skutku do przyczyny. O ile dla Platona nie istniała możliwość intelektualnego poznania przedmiotów materialnych, o tyle według Arystotelesa mamy dostęp do poznania przedmiotów świata realnego poprzez zmysły i rozum. Co więcej, dane zmysłowe są podstawą poznania rzeczy materialnych. **Nie ma i nie może być poznania i myślenia dotyczącego real-**

nego świata bez realnego przedmiotu myślenia. Bez realnego przedmiotu może być najwyżej w y m y ś l a n i e .

Rozum wobec danych zmysłowych występuje w funkcji abstrahowania (porządkowania). Polega ono na tym, że według przyjętego „kryterium" (fizycznego, matematycznego, metafizycznego) wybiera (odrywa) odpowiedni aspekt i czyni go właściwym przedmiotem poznania. I tak dane doświadczenia może porządkować według kryterium ilościowego, jakościowego czy bytowego. Pojawią się odpowiednie do tego przedmioty, takie jak: liczba, jakość (barwa, materiał, kształt) i forma (substancja), stanowiące podstawy dla nauk matematycznych, nauk realnych i metafizyki.

W taki sposób został sformułowany przez Arystotelesa program filozofii realistycznej, w której podstawą ujęć poznawczych jest zawsze konkretnie istniejący przedmiot oraz program filozofii jako wiedzy koniecznej, w której dociera się do ostatecznych przyczyn istnienia rzeczy. Z czasem program ów nazwano genetycznym empiryzmem i metodologicznym racjonalizmem.

Arystoteles potraktował filozofię jako poznanie w stosunku do innych nauk autonomiczne, tak ze względu na swój przedmiot, jak i metodę oraz cel. Jego cechy charakterystyczne to: prawdziwościowa konieczność (wskazywane dla badanych faktów czy zjawisk przyczyny są takie, bez których nie może istnieć dany fakt czy zjawisko), obiektywność (dotyczy realnie istniejącej rzeczy) oraz uniwersalność (wykorzystując fakt analogicznego istnienia poszczególnych bytów, przenosimy wiedzą o konkrecie na wszystkie istniejące byty, dzięki czemu unikamy w poznaniu redukcjonizmu). W ten sposób Arystoteles przeciął błędne koło dualizmu zmysłów i intelektu, drogi prawdy i drogi mniemania. Odsłonił przed filozofem szeroką perspektywę realnego świata stanowiącego z jednej strony nieograniczoną możliwość poznawczych dociekań, z drugiej zaś wskazał na ich faktyczną granicę, którą jest realnie istniejący przedmiot. Realizmowi arystotelesowskiemu obca była absolutyzacja praw rozumu. I choć twierdził, że to rozum czyni człowieka,

gdyż pozwala mu stawać się w prawdzie (człowiekiem), to jednak chodziło mu o rozum postawiony w służbie prawdy, której nośnikiem jest przedmiot.

Porządek ten odwrócił dopiero Kartezjusz, przyznając rozumowi absolutne prawo do stanowienia o prawdzie. Napis na nagrobku Kartezjusza w Sain-Germain-des-Pres sławi go jako „reconditor doctrinae" - „pierwszego obrońcę praw rozumu" (twórcę nauki)[23]. Historia pokazała, co może rozum, który nie liczy się z rzeczami. Zawołanie Hegla: „tym gorzej faktom", jest dziedzictwem i testamentem tego odkrycia.

W ugruntowywaniu podstaw realizmu poznawczego i określaniu zasad budowania wiedzy pewnej jeszcze dalej niż Arystoteles poszedł Tomasz (a wcześniej jego poprzednicy). Dostrzegł on pewne ograniczenia zbudowanej dla potrzeb filozofii teorii poznania zwanej abstrakcją metafizyczną oraz wskazał na konsekwencje, które ujawniają się w rozbiciu całościowego obrazu świata i bytu. Arystoteles pojęcie bytu (przedmiotu) zawęził do tego, co jest ujmowane w definicji, a więc w pojęciu, zaś obraz świata ograniczył do tego, co podlega procesowi powstawania i rozpadu. Tymczasem rzeczywistość jest o wiele bogatsza. Definicyjne i pojęciowe ujęcia bytu dotyczą tylko układu treści, pomijając jej istnienie. W trakcie abstrakcyjnego poznania umysł czyta koniecznościowe układy treści i z nich tworzy pojęcie istoty (bytu-shbstancji). Takie podejście prowadziło do esencjalizacji poznania metafizycznego, czyli do zredukowania obrazu „rzeczy-bytu" do koniecznościowych układów treści znaczonych przez formę pojęcia czy definicję. Pominięty zaś zostawał aspekt jej istnienia. Natomiast wszystko, co stanowiło przedmiot ujęć definicyjnych i pojęciowych, uzyskiwało status istnienia. Istnieć bowiem znaczyło być poznawczo zdeterminowanym (zdefiniowanym). Paradoks istnienia kwadratowego koła czy szklanej góry to tylko namiastka konsekwencji, jakie z te-

[23] Zob. J. Pieper, *Scholastyka*, Warszawa 1963, s. 9.

go wynikały. Największym problemem okazało się zatarcie różnicy pomiędzy tym, co realne, a tym, co pomyślane; tym, co możliwe do pomyślenia, a tym, co faktycznie istniejące; tym, co istnieje samodzielnie, a tym, co istnieje w czymś (na przykład kolor w ścianie) lub istnieniem naszej myśli (na przykład różne pojęcia typu „człowiek", „krasnoludek" i inne).

Po takich konstatacjach należało więc przebudować metodę poznania, a także całą teorię bytu, czyli metafizykę. Na czym ta przebudowa miała polegać? Spróbujmy się temu przyjrzeć bliżej.

Potrzeba przebudowy metody poznania wiązała się z koniecznością dotarcia do „tajemnicy istnienia" bytu. Jest bowiem prawidłowością metodologiczną, że albo przedmiot determinuje metodę poznania, albo metoda „wyznacza" przedmiot. W uzasadnieniu ważkości tego problemu możemy odwołać się do historii metafizyki (filozofii), gdzie widzimy (na konkretnych przykładach), w jaki sposób metoda poznania determinowała rozumienie bytu (przedmiotu metafizyki), a w konsekwencji całej metafizyki, i odwrotnie, jak przyjęcie określonej koncepcji przedmiotu wpływało na dobór odpowiedniej metody poznania. Stąd w nurtach metafizyk przedmiotowych (realistycznych) wiążącą rolę w formowaniu przedmiotu odgrywało pierwotne doświadczenie rzeczywistości. Doświadczenie to jednak w toku teoretycznego ujaśniania (uwyraźniania) ulegało redukcji, na przykład do momentów czysto empirycznych w procesie indukcyjnego uogólniania (Jończycy) lub całkowitego odrzucenia go jako źródła wartościowego poznania (Platon) albo też do rozbicia go na różnorodne aspekty w wyniku abstrakcji (fizycznej, matematycznej czy metafizycznej). W każdym z tych przypadków wyodrębniony przedmiot determinował zakres (granicę) możliwości poznawczych danej nauki i jej adekwatność w odpoznawaniu rzeczywistości.

Wyróżnione w historii metafizyki metody wyodrębniania przedmiotu (uogólnianie danych empirycznych, intuicja intelektualna, abstrakcja) nie rozwiązały problemu redukcji, odrzucania

czy parcelacji pierwotnego doświadczenia istniejącej rzeczywistości. Stąd pojawiła się konieczność wyodrębnienia metody poznania filozoficznego, która choć w części sprostałaby tym oczekiwaniom. W miejsce poznania abstrakcyjnego, które odsłaniało tajemnice organizowania materii w określoną treść bytu, Tomasz zaproponował poznanie separacyjne, w którego ramach ujmował całość bytu, docierając do konstytutywnych elementów warunkujących jego istnienie. O ile poznanie abstrakcyjne polegało na odrywaniu jakiejś cechy celem uczynienia jej przedmiotem poznania, to w poznaniu separacyjnym dąży się do wskazania w konkrecie takiego czynnika, bez którego nie może istnieć dany przedmiot, proces czy działanie. Ponadto o ile w poznaniu abstrakcyjnym następowało rozbicie całościowego obrazu rzeczy na korzyść wyróżnionego aspektu, który stanowił dopiero właściwy przedmiot poznania, o tyle w poznaniu separacyjnym wyodrębniane (wyseparowane) czynniki nie same są bezpośrednim przedmiotem poznania, lecz prowadzą do poznania konkretu jako czegoś realnego i, mimo wielorakiej złożoności, jako jednego. Innymi słowy separowanie aspektów (czy elementów) prowadzi do „zrozumienia" tajemnicy istnienia konkretu poprzez dojrzenie koniecznych i zarazem przedmiotowych warunków bycia bytem.

W taki oto sposób św. Tomasz doszedł do sformułowania koncepcji separacji. I choć nie wyraził tej metody explicite, to jednak poprzez swoje egzystencjalne pojęcie bytu oraz koncepcję poznania sądowego stworzył jej podstawy. Ostateczny kształt oraz teoretyczne uzasadnienie nadali separacji metafizycznej współcześni interpretatorzy św. Tomasza[24].

Pora jednak, aby przyjrzeć się bliżej, na czym polega poznanie separacyjne. Separację metafizyczną można charakteryzować na dwu etapach. Na etapie przednaukowym jest to naturalna posta-

[24] Szerzej na ten temat w: A. Maryniarczyk, *Metoda separacji a metafizyka*, Lublin 1985.

wa poznawcza człowieka nakierowana na afirmowanie wszystkiego, co dane jest mu w doświadczeniu. Nie określa się tu jeszcze treści tego, co jest afirmowane. Na drugim etapie - naukowym, separacja traktowana jest jako metoda wyodrębniania przedmiotu metafizyki. Wówczas powiemy o separacji metafizycznej w sensie ścisłym. Separacja przednaukowa (spontaniczna) - afirmowanie istnienia poszczególnych przedmiotów danych w doświadczeniu, jest najbardziej pierwotną i zarazem podstawową odpowiedzią poznawczą człowieka na fakt istnienia rzeczy. Jest to więc bardziej aktualizacja ludzkiego „życia poznawczego" niż sam proces poznawania przedmiotów. W ramach tej separacji wyodrębniamy przedmioty realnego świata, uznając w ten sposób fakt pluralizmu bytowego. Rezultaty tego etapu poznania separacyjnego wyrażają sądy typu: „coś jest" lub „to jest", „ktoś jest" itp. Są to sądy jednostkowe (sąd egzystencjalny nie może być ogólny), niewyraźne, w których informacja dotyczy w pierwszym rzędzie faktu istnienia „czegoś". Z tego powodu separacja metafizyczna na tym etapie może być też potraktowana jako określona postawa poznawcza (podobnie jak abstrakcja spontaniczna), która charakteryzuje się otwartością na afirmację wszelkiej istniejącej rzeczywistości.

Separacja jako metoda wyodrębniania przedmiotu metafizyki jest czynnością złożoną. Dochodzi tu do utworzenia pojęcia bytu jako „czegoś, co istnieje". W tej metodzie formowania pojęcia bytu wyróżniamy trzy podstawowe etapy. **Na pierwszym etapie** sądy egzystencjalne ujawniają „pole" naszej działalności poznawczej. Pole to jest wyznaczone przez konkretnie istniejące przedmioty. Stąd stwierdzamy „istnienie Jana", „istnienie drzewa", „istnienie myśli", „istnienie koloru stołu". Nie jest to jednak jakiś zabieg indukcyjny polegający na gromadzeniu danych. Celem bowiem separacji nie jest sformułowanie jakiegoś prawa w oparciu o dostrzeżoną wspólną właściwość czy statystycznie wyliczoną prawidłowość, lecz dojrzenie (wyróżnienie) w konkrecie takiego elementu czy właściwości, bez którego nie może istnieć nie tylko

ten oto określony konkret (na przykład Jan), lecz w ogóle żaden przedmiot. Stąd dla separacji wystarczyłby jeden sąd egzystencjalny stwierdzający „istnienie czegoś" czy „istnienie kogoś", a więc jakiegoś konkretu poza podmiotem poznającym. Natomiast fakt, że sądów tych tworzymy więcej, jest raczej zabiegiem wskazującym na to, że nasze poznanie jest osadzone w realnym świecie, a nie procesem indukcji.

Sąd egzystencjalny stanowi więc podstawę poznania separacyjnego. Jest bowiem zwerbalizowaniem całości doświadczenia istnienia realnego bytu oraz implicite nośnikiem wiedzy o koniecznych warunkach bycia bytem (nie należy tej wiedzy mylić z wiedzą dotyczącą różnych elementów treściowych). Z tej to właśnie racji sąd egzystencjalny stanowi bezpośredni przedmiot analiz separacyjnych. Jako rezultat aktu poznania separacyjnego (sądowego), w odróżnieniu od sądów orzecznikowych (typu Jan jest nauczycielem) jest czymś najbardziej podstawowym i pierwotnym (w stosunku do pojęcia). Sąd ten charakteryzuje się silnym momentem afirmacji polegającym na stwierdzeniu faktycznego istnienia rzeczy: „coś jest". W ten sposób wyakcentowujemy zdobytą na podstawie danych pierwotnego doświadczenia informację, że „coś" - „istnieje (jest)", a nie że „istniejące" jest „Janem", „drzewem" itp.

Sąd egzystencjalny jako bezpośrednie ujęcie istniejącej rzeczy charakteryzuje się także tym, że nie przysługuje mu jeszcze kwalifikacja prawdy lub fałszu. Afirmacja bowiem nie może zaistnieć bez obecności przedmiotu. Stąd nie mogę się mylić co do tego, że „coś istnieje". Mogę natomiast mylić się wtedy, gdy stwierdzam, że „istniejące" jest „Janem", a więc gdy zaczynam dołączać do podmiotu orzekanego orzeczniki. Dlatego sąd egzystencjalny nie jest sądem orzecznikowym ani też nie da się sprowadzić do sądów orzecznikowych. W języku reprezentowany jest przez zdanie orzeczeniowe typu: „coś istnieje", „Jan istnieje", w którym podmiot wskazuje na afirmowaną treść, zaś orzeczenie na akt afirmacji.

Sądy egzystencjalne mogą być bezpośrednie („Jan istnieje", „coś istnieje") i pośrednie („dusza istnieje", „myśl istnieje"), a także wyraźne („ Jan istnieje") lub niewyraźne („coś istnieje"). W każdym jednak przypadku mamy do czynienia z sądami egzystencjalnymi jednostkowymi. Nie mogą bowiem występować sądy egzystencjalne ogólne, ponieważ nie byłoby dla nich przedmiotu afirmacji (nie istnieją w świecie realnym przedmioty ogólne. Są one tylko tworami myśli).

Drugi etap separacji to analiza rezultatów afirmacji, czyli sądów egzystencjalnych. W toku analizy zawartości sądu egzystencjalnego stwierdzamy nietożsamość istoty i istnienia w zaafirmowanym konkrecie. Afirmujemy bowiem w nim „jakąś treść" i „fakt jej istnienia" w przypadku, gdy stwierdzamy „istnienie Jana", „istnienie drzewa", „istnienie barwy", „istnienie myśli". Stąd separując te dwa czynniki bycia bytem, dostrzegamy (pojmujemy), że być czymś realnym nie pociąga za sobą konieczności bycia jakąś tylko jedną, ściśle zdefiniowaną istotą, na przykład Janem, drzewem czy stołem. Analiza separacyjna pozwala dojrzeć z jednej strony ścisłe powiązanie treści (istoty) z istnieniem, a z drugiej ich nietożsamość. Stwierdzamy ponadto, że istnienie w poszczególnych konkretach jest ograniczone (zdeterminowane) przez istotę (treść). Istnienie Jana jest bowiem zdeterminowane układem treści stanowiącej o Janie jako takim (na przykład: ciało, wzrost, kolor skóry, uśmiech), z racji której mówimy o Janie, a nie o kimś innym. Widzimy, że także treść (a więc, że to jest ciało Jana i że to jest właśnie Jan, a nie kto inny) jest zdeterminowana istnieniem, z racji czego mówimy o istnieniu Jana, a nie czyimś innym. Odróżniamy istnienie drzewa od istnienia człowieka, istnienie jednego krzesła od drugiego, mimo że zewnętrznie mogą być do siebie podobne.

Na trzecim etapie separacji przechodzimy od kategorialnych ujęć istoty i istnienia (mówiliśmy bowiem o „istnieniu" Jana i o „Janie" jako treści istnienia) do ujęć transcendentalnych.

W „tym oto konkretnym Janie" należy wyłonić takie elementy, które nie tylko stanowią o istnieniu „tego oto konkretnego Jana", ale także o istnieniu w ogóle „czegoś realnego". W ten sposób dochodzimy do utworzenia pojęcia bytu, którym jest jakaś „treść zdeterminowana istnieniem". A to nie jest już niczym innym, jak przedmiotem metafizyki w sensie właściwym, wyodrębnionym w drodze separacji metafizycznej. W taki sposób na terenie metafizyki Tomasza termin „byt" uzyskał nowe rozumienie. Wyraża on „coś, co istnieje": a więc nie jakąś ideę, formę czy praelement, lecz rzecz złożoną z „treści i istnienia".

Wspomnieliśmy wcześniej, że obok separacji rozumianej jako metoda wyodrębniania przedmiotu metafizyki wyróżniamy separację jako typ poznania metafizycznego, a więc poznanie separacyjne. Czym zatem charakteryzuje się poznanie separacyjne? Jest rozwinięciem najbardziej spontanicznego, zdroworozsądkowego poznania ludzkiego, które odznacza się najmniejszym stopniem uteoretyzowania. Dotyczy tego, że „rzecz jest", a nie tego, „jak rzecz jest" lub „czym rzecz jest", a sformułowane jest w wyrażeniach typu: „coś jest", „coś istnieje", czyli w sądach egzystencjalnych. Sądy te są nie tyle pierwszymi rezultatami bezpośrednich aktów poznawczych, co pierwszymi „stanami świadomego istnienia" człowieka jako bytu poznającego. Są więc pierwszymi aktami zaistnienia człowieka jako bytu poznającego, wyrazem zapoczątkowania jego „życia poznawczego", które będzie przybierać różne formy w jego świadomej działalności. i

Z punktu widzenia językowego natomiast sądy egzystencjalne, będące werbalizacją pierwotnych aktów poznawczej afirmacji istnienia bytu, odznaczają się nieograniczonym zakresem orzekania. Możemy tak stwierdzić dzięki temu, że ujmujemy w nich konieczne a zarazem powszechne (transcedentalne) czynniki warunkujące istnienie realnego konkretu. W ten sposób dochodzi do ugruntowania wszelkiego poznania ludzkiego, a metafizycznego w szczególności w realnie istniejącym świecie.

Wracając jeszcze do poznania abstrakcyjnego, należy podkreślić, że jednym z głównych problemów, jaki z sobą niosło, było zagadnienie mediacji narzędzi poznawczych (na przykład pojęć, metod, teorii) w stosunku do poznawanego przedmiotu. Wynikiem tej mediacji były: rozbicie faktycznego (całościowego) obrazu rzeczy na szereg obrazów aspektywnych oraz niemożliwość w „punkcie wyjścia" dotarcia do samej rzeczy. Rodziło to więc uzasadnioną obawę, że zniknie w poznaniu metafizycznym realizm, uniwersalizm i neutralizm (obiektywizm), a proces poznawania zostanie zastąpiony modelowaniem rzeczywistości. Poznanie separacyjne, którego podstawą są ujęcia sądowe jako jedynie właściwe do związania poznania filozoficznego z całością przedmiotu poznawanego i najpełniej gwarantujące realizm poznawczy, rozwiązywało ten problem (na terenie metafizyki).

Sąd egzystencjalny w metafizyce realistycznej stanowi bazę (a więc punkt wyjścia, a nie ostateczny cel) dla dalszego teoretycznie rozwiniętego poznania. Teoretycznie zreflektowany sąd egzystencjalny (na terenie metafizyki) werbalizujemy przy pomocy wyrażenia „byt" (jako skrót sądu) i innych wyrażeń zwanych trascendentaliami (takich jak: rzecz, jedno, odrębność, prawda, dobro, piękno) oraz terminów metafizycznych (typu: substancja, przypadłość, materia, forma, istota, istnienie, osoba). W ramach tych wyrażeń, będących rezultatami poznania separacyjnego, otrzymujemy przede wszystkim komplementarne **rozumienie rzeczy.** Nie są to ujęcia konkurencyjne w stosunku od stwierdzeń ogólnych, lecz tylko uzupełniające. Podobnie poznanie metafizyczne nie jest w stosunku do innych typów poznania konkurencyjne czy zastępcze, lecz stanowi bazę pozwalającą osiągnąć, w kontekście poznania aspektywnego, całościowe rozumienie rzeczy. I w tym sensie jest poznaniem pierwotnym.

Jak już wspomniano, omówiony powyżej typ poznania pociągnął za sobą konieczność przebudowania całej metafizyki jako ogólnej teorii rzeczywistości. Przedmiotem poznania metafizycz-

nego jest, oczywiście, konkretnie istniejący byt. Cel zaś tego poznania to dotarcie do ostatecznej tajemnicy jego istnienia i działania, poznania i postępowania, jedności i złożenia. W poszukiwaniu ostatecznego „czynnika" wyjaśniającego istnienie bytu i jego działanie musimy wyjść tak poza wewnętrzną strukturę bytu, jak i poza świat. Stąd jakby naturalną konsekwencją poznania metafizycznego jest odwołanie się do Absolutu jako ostatecznej racji rozumienia faktu istnienia bytu, który jako „zwornik" czyni nasze poznanie spójnym i dokończonym. W przeciwnym razie musielibyśmy się zgodzić na absurd poznawczy, to znaczy przyjąć, że coś jest bez racji swego istnienia, lub pogrążyć się w agnostycyzmie.

Jako wnioski nasuwają się następujące spostrzeżenia:

1. Afirmacja spontaniczna istniejącej rzeczywistości jest wyrazem najbardziej podstawowego poznania separacyjnego. W tych podstawowych aktach afirmacji bierze początek aktualizacja ludzkiego „życia poznawczego".

2. Metoda separacji metafizycznej jest ściśle związana z egzystencjalną koncepcją bytu oraz sądową koncepcją poznania. W ramach separacji metafizycznej, ukazując konieczne czynniki bycia czymś realnym (bytem), formułujemy rozumienie bytu jako „czegoś, co ma treść i istnieje".

3. Poznanie separacyjne jest nakierowane bardziej na wskazywanie ostatecznych czynników wyjaśniających istnienie faktu, zdarzenia, właściwości czy działania niż na ich treściową determinację.

4. Metafizyka jawi się bardziej jako określony typ poznawania i postawa poznawcza niż jako system czy teoria zbudowana według modelu nauk dedukcyjnych czy innych.

7. ODKRYCIE ANALOGII BYTU I ANALOGII POZNANIA

Zarówno w filozoficznych, jak i pozafilozoficznych interpretacjach rzeczywistości spotykamy współcześnie następujące postawy: świat osób stawiany jest na równi ze światem zwierząt i światem rzeczy, wszystkie przejawy rzeczywistości redukowane są do jednorodnej przyrody (wszystko ma tę samą naturę, jest tym samym) czy wreszcie świat materii jest przeciwstawiany światu ducha, świat kultury naturze, świat ludzi światu zwierząt, świat zwierząt światu roślin itd. Powodem takiego stanu rzeczy jest wyrugowanie zarówno z nauki, jak i z codziennego myślenia pojęcia analogii. Tymczasem właśnie analogia dostrzegana tak w istnieniu rzeczy, jak i w działaniu oraz poznaniu chroni nas zarówno przed wszelkiego rodzaju redukcją, jak i absolutyzacją jakiegoś jednego fragmentu rzeczywistości.

Analogia, jak pisał Kajetan, jest bramą do filozofii i rozumienia specyfiki poznania filozoficznego. Przypomnienie więc filozoficznej nauki o analogii istnienia i analogii poznania bytów może okazać się bardzo pożyteczne. Chodzi o to, by w swym rozumiejącym oglądzie rzeczywistości człowiek umiał dostrzec bogactwo otaczającego go świata, a równocześnie nie zagubił widzenia panującej w nim naturalnej hierarchii bytów. Analogia bowiem pozwala zrozumieć, że rzeczy, mimo iż są wielorako złożone, to jednak w bytowaniu tworzą analogiczną całość i jedność. Nie istnieje bowiem człowiek jako ręka, noga czy oko, lecz jako Jan czy Ewa, którzy mają ręce, nogi czy oczy. Elementy składowe tworzą więc jedność w różnorodności ze względu na relację, która owe elementy porządkuje i jednoczy w analogiczną całość. Stąd owe części złożeniowe ze względu na porządkującą i jednoczącą relację otrzymują „upodobnienie" do całości. Mówimy więc o nosie Jana czy uchu Ewy. Wszystkie te elementy bytują nie swoim istnieniem (nosa, ucha czy oka), lecz istnieniem Jana lub Ewy. Analogia bytu

to nic innego jak faktyczna jedność tego, co różnorodne i całość tego, co złożone oraz podobieństwo tego, co niepodobne. W ten sposób odkrywamy, że byty oprócz swego istnienia uprzyczynowanego bytują również na sposób analogiczny. Fakt ów stanowi podstawę analogii poznania bytów.

7.1. Z dziejów analogii

Termin „analogia" pochodzi od greckiego słowa ana-logein (łac. aequa-ratio) i oznacza poznanie wielu różnorodnych rzeczy na podstawie podobieństwa lub orzekanie o wielu rzeczach na podstawie dostrzeżonego między nimi podobieństwa (przedrostek „ana-" oznacza zwielokrotnienie, zaś czasownik „logein" - orzekanie).

Termin ten funkcjonował przede wszystkim w matematyce i używany był na oznaczenie podobieństwa stosunków, jakie zachodzą pomiędzy proporcjami określonych liczb. Na przykład stosunek liczb 2:6 i 3:9 określano jako analogiczny. Zachodzi tu podobieństwo potrójnego stosunku pomiędzy tymi parami liczb. Model analogii proporcji matematycznej został wykorzystany w średniowieczu przez Kajetana do ukazywania podobieństwa proporcji, jakie zachodzą pomiędzy elementami złożeniowymi w bytach. Z czasem terminem analogia zaczęto posługiwać się na oznaczenie filozoficznego sposobu poznania i orzekania (tzw. zamierzonej wieloznaczności), którego podstawą było dostrzeżone podobieństwo czy to pomiędzy czynnikami złożeniowymi różnych rzeczy, czy też pomiędzy samymi rzeczami. W języku potocznym o analogii mówimy wszędzie tam, gdzie występuje jakieś podobieństwo. A więc analogia zachodzi pomiędzy skrzydłami ptaka i samolotu, między postępowaniem jednego człowieka a drugiego. Analogia wskazuje na pewne podobieństwo widoczne w funkcji, w działaniu, postępowaniu czy istnieniu bytów. Na terenie filozofii analogia bywa dość często zawężana do dziedziny poznania i orzekania. Należy

jednak podkreślić, że w pierwszym rzędzie oznacza ona sposób bytowania złożonych konkretów i mnogich rzeczy. Dostrzeżony fakt pluralizmu bytów, a także ich wewnętrzne złożenie przy równoczesnej organicznej jedności i całości określany jest jako analogiczny.

Tak rozumiana problematyka analogii sięga korzeniami filozofii Platona, a nawet Anaksymandra i Anaksagorasa. Anaksagoras wskazywał na proporcjonalny układ sił przyrody jako sposób jej powszechnego bytowania. Platon natomiast traktował świat rzeczy materialnych jako niosący w sobie podobieństwo (analogie) do świata idei. Platońska koncepcja analogii stanęła u podstaw tzw. analogii atrybucji (przyporządkowania), zaś propozycja Anaksymandra dała początek wyodrębnianiu analogii proporcji.

7.2. Specyfika analogicznego bytowania

Odkrycie faktu, że byty istnieją analogicznie, a nie jednoznacznie jest podstawą analogicznego poznania. Co to jednak znaczy, że byty istnieją analogicznie?

Przede wszystkim oznacza to, że w realnym świecie istniejące byty są złożone z różnorodnych elementów (konstytutywnych, integrujących, doskonałościowych), tworząc jednocześnie naturalną całość i jedność. Nie istnieje bowiem człowiek jako „oko" i „ucho", i „ręka", i „noga", lecz jako organiczna całość. Nie istnieje też krzesło jako materia czy jako forma, ale jako całość. Jan jako Jan składa się z oka, ucha i ręki, duszy i ciała, krzesło zaś z materii i formy, nóg, oparcia i innych części składowych. Nie jest to jednak jedność absolutna. Jedność ta, jak i całość są wyznaczone jednością relacji, jakie występują pomiędzy elementami, które to elementy pozostają w stosunku do siebie w określonej proporcji. Całość i jedność przedmiotów, które bytują jako na przykład drzewo, człowiek czy kwiat, nie są całością i jednością jednorodną, monistyczną, ale też nie stanowią przypadkowego agregatu części.

Chodzi tu o jedność analogiczną. W przeciwnym razie nie istniałby Jan, lecz „ucho" i „oko", i „ręka", i „noga", które tworzyłyby agregat części zwanych Janem. Tymczasem elementy te tworzą analogiczną całość i jedność. I tak się ma z istnieniem wszystkich rzeczy[25].

Fakt analogicznego istnienia bytów znajduje także odbicie w ludzkim poznaniu spontanicźnym. W nim bowiem afirmujemy całość i jedność złożonych rzeczy, a nie ich elementy. Gdy więc mówimy, że Jan, drzewo czy krzesło istnieją analogicznie, stwierdzamy, że dany nam w doświadczeniu byt jako wielorako złożony realizuje się w bytowaniu jako całość i jedność względna, czyli w pewnym aspekcie. Fakt ten pozwala dostrzec i uznać bogactwo zróżnicowania poszczególnych bytów, ale także ich podobieństwo i powszechną jedność bez dokonywania redukcji i deformacji.

Zadaniem poznania analogicznego, którym posługujemy się w metafizyce realistycznej, jest odkrycie podobieństwa pomiędzy rzeczami przy równoczesnym uwzględnieniu ich odrębności i specyfiki. Dzięki temu zarówno w rozumieniu, jak i interpretacji rzeczywistości nie dochodzi do redukcji świata zwierząt do świata roślin, osób do rzeczy, tego, co duchowe, do tego, co materialne, tego, co jednostkowe, do tego, co ogólne. Innymi słowy nie ma niebezpieczeństwa pułapki, w którą łatwo popaść, utożsamiając sposób poznania rzeczy ze sposobem ich istnienia. Jedność świata bytów realnych jest jednością analogiczną i takie też są granice dokładności ich poznania. Stąd takie wyrażenia, jak: „przyroda", „natura", „rzeczywistość", nie są wyrażeniami jednoznacznymi ani też wieloznacznymi, lecz analogicznymi.

[25] Tylko twory matematyczne i przedmioty niezłożone mogłyby istnieć jednoznacznie.

7.3. Analogiczne poznanie bytów

Analogia poznania jest ściśle związana z analogią bytowania poszczególnych przedmiotów, jak i całej rzeczywistości. Należy zaznaczyć, że na terenie poznania realistycznego analogia jest odpowiedzią na sposób istnienia bytów, które jako złożone i mnogie domagają się odpowiedniego typu poznania.

W ramach teorii poznania dokonuje się rozróżnienia pomiędzy poznaniem jednoznacznym, które może być stosowane do przedmiotów jednoelementowych (konstruktów matematycznych), poznaniem wieloznacznym (jako niewartościowym) oraz poznaniem analogicznym. To ostatnie występuje wszędzie tam, gdzie przedmiot poznania jest złożony i gdzie rzeczywistość jest różnorodna i mnoga. Jak więc widzimy, o typie poznania decyduje przede wszystkim jego przedmiot.

Podstawą poznania i orzekania analogicznego jest dostrzeżenie podobieństwa, jakie zachodzi pomiędzy rzeczami, zjawiskami, zdarzeniami lub ich składnikami. Podobieństwo może dotyczyć funkcji (na przykład przyczynowania), w jakiej występują różne byty (analogia atrybucji), układu i proporcji elementów, jakie występują w różnych bytach (analogia proporcji), a także podobnych przeżyć, jakich doznaje poznający podmiot w odniesieniu do różnych rzeczy (analogia metaforyczna).

W strukturze każdej analogii wyróżniamy analogat, analogon oraz relacje. Analogatami są podmioty (lub przedmioty) przyporządkowania, analogon to wspólna doskonałość, relacja zaś to to, ze względu na co rozważamy określone przyporządkowanie elementów lub bytów.

W zależności od tego, co stanowi podstawę dostrzeżonego podobieństwa pomiędzy przedmiotami, zwykło się wyodrębniać różne typy analogii. Jedne z nich mają zastosowanie w poznaniu realistycznym (na przykład analogia atrybucji i proporcji), inne zaś nie (na przykład analogia metaforyczna). Gdy podobieństwo po-

między rzeczami dotyczy na przykład pełnionych przez nie funkcji przyczynowania, mamy do czynienia z analogią przyporządkowania (atrybucji). Przyporządkowanie to może być odniesione do czegoś jednego (tzw. analogia „pros hen" - „ad unum") lub od czegoś jednego („ef henos" - „ab uno"). Przykładem takiej analogii jest orzekanie o pokarmie, powietrzu czy wodzie, że są zdrowe. Podstawą tego typu poznania jest dostrzeżone podobieństwo przyczynowania zdrowia człowieka przez pokarm, powietrze lub wodę. Przyporządkowując więc pokarm, powietrze lub wodę do zdrowia człowieka, nazywamy je zdrowymi. Innym przykładem analogii atrybucji jest orzekanie podobieństwa pomiędzy obrazami jako dziełami, na przykład Rembrandta, czy orzekanie o bytach natury jako dziełach stworzenia. W pierwszym i drugim przykładzie mamy do czynienia z dostrzeżeniem podobieństwa pochodzenia różnych rzeczy (obrazów, bytów) od tej samej przyczyny (od jednego). Analogia proporcji oparta jest na dostrzeżonym podobieństwie relacji, jakie zachodzą pomiędzy elementami złożeniowymi w różnych bytach. W zależności od tego, pomiędzy którymi elementami złożeniowymi (koniecznymi kategorialnymi czy transcendentalnymi, czy też niekoniecznymi) odkrywamy podobieństwo proporcji, będziemy mieli różne typy analogii proporcji. Gdy podobieństwo proporcji dotyczy elementów niekoniecznych (na przykład gdy zachodzi proporcja pomiędzy nogami a tułowiem, mówimy wówczas o istotach dwunożnych), mamy do czynienia z analogią proporcji ogólnej. Gdy daś podstawą analogii jest podobieństwo proporcji pomiędzy elementami koniecznymi, lecz nie transcendentalnymi (na przykład pomiędzy materią a formą, duszą a ciałem - wówczas orzekamy o bytach, że są ciałami lub istotami żywymi), mamy do czynienia z analogią metafizyczną (bytową). Elementy proporcji są bowiem elementami bytowymi. Gdy podobieństwo dotyczy z kolei proporcji pomiędzy elementami koniecznymi transcendentalnymi (treść i jej istnienie, treść i jej niesprzeczność, treść i jej związanie z intelektem i wolą), wówczas

mamy do czynienia z analogią metafizyczną transcendentalną. Na podstawie tej analogi orzekamy o rzeczach, że są bytami, że są dobre, że są prawdą i pięknem. Wyrażenia te to typowe wyrażenia analogiczne, które na terenie metafizyki realistycznej zostały nazwane trascendentaliami.

W ten sposób dokonuje się poznanie rzeczywistości w całym jej bogactwie i różnorodności. W wyniku takiego typu poznania różnorodne przedmioty nazywamy bytami, rzeczami, czymś jednym, odrębnym, prawdą, dobrem czy pięknem ze względu na dostrzeżone między nimi podobieństwo. Jeśli więc bytem nazywamy Jana, drzewo, różę, to nie dlatego, że są tym samym, lecz ze względu na to, że istnieją i mają jakąś treść. Innymi słowy, dlatego że dostrzegliśmy podobieństwo w ich strukturze, które dotyczy podobnej (analogicznej) proporcji pomiędzy elementami ich treści i istnienia.

Wśród różnych rodzajów analogii jako nie mająca zastosowania w poznaniu realistycznym wspomniana została analogia metaforyczna („forein meta" - „przenosić poza"). Spotykamy ją przede wszystkim w literaturze. Podstawą tej analogii jest nie tyle podobieństwo dostrzeżone w różnorodnych rzeczach czy ich funkcjach, lecz przede wszystkim w podmiocie, który doznaje podobnych przeżyć w odniesieniu do różnych rzeczy lub przenosi swe przeżycia na różne byty. Stąd mówimy o „uśmiechu łąki czy losu". W orzekaniu tym przenosimy przeżycie uśmiechu na łąkę czy los, w których nie odnajdujemy żadnych obiektywnych podstaw do tego typu poznawczego skojarzenia (a ściślej przeżycia). Ze względu na to, że analogia metaforyczna dotyczy bardziej przeżyć podmiotu niż poznania rzeczy, nie jest uznawana za adekwatne narzędzie dla poznania realistycznego. W ramach analogii metaforycznej dochodzi bowiem do narzucenia na rzecz treści subiektywnych przeżyć podmiotu, które nie mają żadnych podstaw w realnie istniejących bytach. Z tej to właśnie racji, a także ze względu na rugowanie momentu poznawczego na rzecz przeżywania - nie jest ona

uznawana za analogię ściśle filozoficzną. Z analogią tą mamy do czynienie wszędzie tam, gdzie albo przedmiot poznania jest nam niedostępny (na przykład w dziedzinie religii), albo gdy nasze poznanie nie jest nakierowane na poznanie przedmiotu. Co najwyżej przedmiot staje się wówczas okazją do wyrażenia naszych subiektywnych przeżyć, które chcemy w jakiś sposób „zmaterializować" i zobiektywizować (przeżycie ryku uprzedmiotowione w szumie fal, przeżycie uśmiechu uprzedmiotowione w rozkwitłej łące).

Wyróżnione typy analogii ukazują bogactwo poznania realistycznego, które stanowi podstawę poznania rozumiejącego. To dzięki niemu otaczający nas świat osób, zwierząt, roślin i rzeczy jawi się jako środowisko życia i działania człowieka. Dostrzeżone zaś całość i jedność świata nie znoszą i nie zasłaniają indywidualności bytów oraz ich naturalnego zróżnicowania. Filozof, posiadając tego typu rozumienie rzeczywistości, nie będzie absolutyzował jakiegoś jej aspektu ani też nie będzie redukował jej do wizji monistycznej.

W przypadku analogii transcendentalnej w oparciu o poznanie świata materialnego możemy dojść aż do stwierdzenie istnienia Absolutu. Absolut jawi się jako Byt istniejący sam przez się, którego istotą jest istnienie. On też jest ostateczną racją istnienia wszelkich bytów.

7.4. Konsekwencje poznawcze

Odkrycie analogicznego sposobu istnienia i poznania bytów, a także istnienia Absolutu to kolejne kroki na drodze rozumienia rzeczywistości. Świat, w którym żyjemy i działamy, jest wielorako zróżnicowany. Nie możemy więc ulegać tendencjom monistycznym i redukcjonistycznym. Przyroda i rzeczywistość mają „wiele imion". Ekolog, który chce chronić przyrodę i ukazywać jej dobro, nie może operować jakąś globalną, redukcjonistyczną wizją świata. Rzeczywistość, którą nazywa on „naturalnym środowiskiem",

składa się z różnorodnych przedmiotów, które są na różny sposób sobie przyporządkowane i w które wpisane są cele ich istnienia. Ekolog nie może zatem zagubić perspektywy naturalnej hierarchii bytów tworzących świat przyrody, na którego szczycie stoi człowiek.

Nasuwające się wnioski są następujące:

1. Analogia jest podstawową metodą poznawania bogactwa świata osób i rzeczy, a także właściwą postawą dla ekologa-humanisty, która zarówno w rozumieniu świata, jak i działaniu uchroni go od redukcjonizmu.
2. Poznanie analogiczne odpowiada sposobowi istnienia i działania bytów.
3. Analogia filozoficzna pozwala ogarnąć poznawczo całość i złożoność świata natury i kultury, nie tracąc równocześnie z pola widzenia zróżnicowania istniejących w nim bytów. Ponadto pozwala człowiekowi odkryć, w oparciu a analizę świata przyrody, jego pierwszą przyczynę.
4. Odkrycie analogicznego sposobu bytowania rzeczy domaga się różnicowania ludzkich działań i odniesień tak do świata rzeczy i rośli, jak zwierząt i osób. Ponadto nie pozwala na zagubienie z horyzontu świata przyrody szczególnego miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek, a z całości rozumiejącego obrazu świata nie ruguje istnienia Absolutu.

8. Teizm tomistyczny

Do całościowej, rozumiejącej wizji świata, jaką otrzymujemy w ramach poznania realistycznego, przynależy także Absolut. Należy jednak zauważyć, że poznanie Absolutu nie jest bezpośrednim przedmiotem ani też celem poznania metafizycznego. To poznanie metafizyczne, które nakierowane jest na poszukiwanie ostatecznych przyczyn wszechrzeczy, spełnia się, gdy docieramy w nim

do odkrycia faktu istnienia Absolutu. Problematyka istnienia Absolutu na terenie filozofii realistycznej jest więc integralną częścią poznania metafizycznego i niejako z tego poznania wyrasta. Absolut jako ostateczna racja istnienia świata pojawia się w poznaniu metafizycznym jako dopełnienie i zwieńczenie rozumienia rzeczywistości, jako „zwornik" racjonalnej i zbornej wizji świata. Poszukując ostatecznych racji istnienia i działania bytów, dostrzegamy bowiem konieczność istnienia takiego bytu, który ostatecznie to wszystko wyjaśnia. Byt ten nazywamy w filozofii Absolutem, a na terenie religii Bogiem.

Niemożliwość bezpośredniego doświadczenia i poznania Absolutu wynika z samej kondycji ontycznej człowieka, który jest bytem przygodnym (skończonym), Absolut-Bóg zaś koniecznym (nieskończonym). Człowiek bowiem „ma istnienie", Absolut-Bóg zaś „jest istnieniem" (Ipsum esse subsistens). I tak jak kropla wody nie może ogarnąć oceanu, tak podobnie i byt ludzki nie może ogarnąć w swym doświadczeniu i poznaniu Boga. Ponadto Bóg, będąc obecny w świecie jako jego przyczyna, w stosunku do tego świata jest transcendentny. Znaczy to, że świat nie wyczerpuje bogactwa Jego istnienia. Z ograniczeń poznawczych człowieka nie wynika jednak agnostycyzm czy sceptycyzm.

Tomasz zaproponował swoisty sposób dochodzenia do poznania Boga, zawarty w słynnych pięciu drogach (quinque viae), opartych na analizie ruchu, przy czy nowości, przygodności, stopni doskonałości i celowości. Są to nie tyle dowody na istnienie Boga, ile pewne sugestie poznania ostatecznej^prawdy o świecie, jego istnieniu i celu. To sama rzeczywistość, która dana nam jest jako zmienna, niekonieczna, uprzyczynowana, celowa i inteligibilna, poddana analizie poznawczej, naprowadza na odkrycie ostatecznej racji swego istnienia i działania, którą jest Absolut. On też ostatecznie usensownia (wskazuje na ostateczny cel) istnienia świata i człowieka oraz odsłania, że świat nie jest chaosem, a życie ludzkie nie jest absurdem czy przypadkiem. Teizm meta-

fizyczny głosi więc możliwość poznania istnienia Boga ze świata natury. W świecie tym bowiem Bóg jest obecny jako ostateczna przyczyna jego istnienia i działania. Jeśli więc - wyjaśnia M. A. Krąpiec - „stwierdzamy bytowy pluralizm, który jest niesprzeczny jedynie przy wewnętrznym złożeniu bytu z czynników nietożsamych, niezdolnych wszakże do samoistnienia bez swoich składowych korelatów, to rodzi się zasadnicze dla zrozumienia bytu przygodnego pytanie: d l a - c z e g o świat pluralistyczny istnieje raczej niż nie istnieje? [...] Jeśli zatem nowe byty (złożone z konkretnej istoty i proporcjonalnego do nich istnienia), których przedtem nie było i jeśli ich istota nie tłumaczy faktu ich zaistnienia - albowiem istota „dawałaby" sobie to, czym nie jest i czego nie posiada - to racją zaistnienia bytu przygodnego (racją związania wewnętrznego konkretnej istoty z proporcjonalnym dla niej istnieniem) nie jest samo „wnętrze bytowe" bytu powstającego. Racja jest „na zewnątrz". Gdyby tej „racji bytu" nie było - to powstały byt niczym nie różniłby się od „nicości" - gdyż nie posiadając racji swego zaistnienia w „sobie", w „swym wnętrzu" - czyli w swych czynnikach składowych - zarazem nie posiadałby tejże racji „na zewnątrz", poza sobą, a przez to samo byłby „niczym"; bytu by nie było. Skoro jednak istnieje - chociaż go przedtem nie było! - i nie ma racji bytu w sobie, bo to jest również sprzecznością, to tę rację bytu posiada „poza" sobą, poza swymi czynnikami kompozycyjnymi. Owa zaś „zewnętrzna" racja bytu nie jest i być nie może ostatecznie (w wyjaśnianiu uniesprzeczniającym) bytem przygodnym, złożonym z istoty i nietożsamego z nią istnienia, albowiem znajdowałaby się w tej samej sytuacji bytowej, co przygodny byt, którego istnienie wyjaśniamy".[26]

W ten sposób w oparciu o analizę rzeczywistości danej nam w doświadczeniu dochodzimy do wskazania konieczności istnienia

[26] M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 192.

bytu pierwszego, absolutnie niezłożonego, bez którego istnienie świata przygodnego byłoby absurdem. W analizach metafizycznych dąży się więc nie tyle do wykazania istnienia Boga, ile raczej odkrywa się, że bez Jego istnienia niezrozumiałe i absurdalne byłoby istnienie i działanie świata przygodnego.

Do poznania istnienia Boga dochodzimy więc pośrednio, poprzez analizę faktu istnienia świata danego nam w doświadczeniu zmysłowym. Jest to świat zmienny, przygodny, uprzyczynowany, uporządkowany i zróżnicowany doskonałościowo. Poszukując ostatecznej racji (przyczyny) dla wyjaśnienia istnienia tego świata, wskazujemy na Absolut jako jego ostateczną przyczynę. Z kolei wyodrębniając powszechne (transcendentalne) właściwości bytów, takie jak: prawda, dobro i piękno, odkrywamy relację pochodności całej rzeczywistości od Intelektu i Woli Stwórcy i poznajemy, że Absolut jest Osobą, gdyż jest istotą rozumną i wolną.

Doniosłym faktem dla Tomaszowego teizmu było rozróżnienie pomiędzy porządkiem objawienia i filozofii, wiary i rozumu, jako dwiema różnymi drogami dochodzenia do Boga. Jednak dróg tych Tomasz nie przeciwstawiał sobie. Wręcz odwrotnie, widział ich wzajemne dopełnianie się. Podważył w ten sposób tezę o dwóch prawdach, głoszoną przez niektórych filozofów, oraz o istnieniu naturalnego konfliktu pomiędzy wiarą a nauką, filozofią a Objawieniem. Tomasz stanął na stanowisku, że tak jak jest jedna rzecz i jeden świat, tak też jest jedna prawda, do której możemy dojść różnymi drogami. Ponadto religia - wskazywał Tomasz - jest nie tylko dziedziną wiary, lecz także i dziedziną rozumu. A jeśli tak, to na terenie metafizyki problem ateizmu jawi się w pierwszym rzędzie jako błąd poznawczy, a więc zakłócenie naturalnego porządku poznania.

„Filozofia, której naucza św. Tomasz - powiedział Gilson - nie dlatego jest filozofią, że jest chrześcijańska. Wie on, że im prawdziwsza będzie jego filozofia, tym bardziej będzie chrześci-

jańska - im bardziej będzie chrześcijańska, tym będzie prawdziwsza”[27].

Wynikają z tego doniosłe wnioski:

1. Ostateczne usensownienie istnienia świata, człowieka, historii oraz działania ludzkiego nadaje Bóg. Świat zatem nie jest chaosem, a życie ludzkie nie jest absurdem czy przypadkiem.
2. Świat istnieje w koniecznym związku przyczynowo-sprawczym, celowym i wzorczym z Bogiem. Bóg zaś tak w swym istnieniu, jak i działaniu jest wolny. W stosunku do świata Bóg jest przyczynowo immanentny i zarazem transcendentny. Znaczy to, że Bóg, będąc obecny w świecie (jako jego przyczyna), nie jest tożsamy ze światem (świat partycypuje w istnieniu Boga).
3. Świat rzeczy doświadczalnych zmysłowo jest „księgą”, z której czytamy wiedzę o istnieniu Boga. Drogą zaś do tej wiedzy jest poznanie metafizyczne (metafizyka).
4. Religia stanowi nie tylko dziedzinę uczuć i wiary, lecz także dziedzinę rozumu.

9. ODKRYCIE PRAWDY O STWORZENIU ŚWIATA

Począwszy od preskoratyków poprzez Platona i Arystotelesa aż do Tomasza z Akwinu w tradycji filozoficznej obowiązywało

[27] „Filozofa - komentuje Gilson - przeniesiona dzięki jego (Tomasza) usiłowaniom na płaszczyznę «objawialnego», ma odtąd udział w przymiotach mądrości teologicznej, o której św. Tomasz powiada, że jest zarazem najdoskonalszą, najwznioślejszą i najpożyteczniejszą wiedzą, jaką człowiek może zdobyć w tym życiu. Jest najdoskonalszą - gdyż w miarę jak człowiek poświęca się zgłębianiu mądrości, uczestniczy już na tym świecie w prawdziwej szczęśliwości. Jest najwznioślejsza - gdyż skoro Bóg wszystko ustanowił w mądrości, człowiek mądry upodabnia się poniekąd do Boga. Jest najpożyteczniejsza - gdyż wiedzie nas do wieczystego królestwa. Najbardziej obfituje w pociechy, gdyż wedle słów Pisma rozmowa z nią wolna jest od goryczy, a jej towarzystwo od smutku: znajdujemy w niej tylko radość i wesele (Mdr 8,16)”, E. Gilson, *Tomizm*, s. 43.

przekonanie o odwiecznym istnieniu świata, przyjmowane przez poszczególnych filozofów jako pewnik. Przemianie ulegały tylko postacie poszczególnych rzeczy. Podstawą wieczności świata byl niezniszczalny i wieczny prabudulec, bytujący czy to w postaci materialnych praelementów (Jończycy), czy idei (Platon), czy też materii pierwszej, oraz wieczny ruch i pierwsze niebiosa (Arystoteles).

Nic więc dziwnego, że zakwestionowanie tego poglądu przez Tomasza z Akwinu zrewolucjonizowało dotychczasowy sposób myślenia i stało się punktem zwrotnym w interpretacji całej rzeczywistości. Otóż Akwinata wykazał, że świat jako całość nie posiada w sobie racji swego istnienia. Wszystko, co jest, istnieje jakby „na kredyt". Tym samym Tomasz dostrzegł w bycie jego przygodność. Od tej pory dla wyjaśnienia racji bytowania świata i jego elementów nie można już było odwoływać się do przyczyny ruchu. Należało wobec tego poszukać przyczyny bardziej powszechnej - sprawczej stwórczej, od której pochodziłoby istnienie wszystkiego, co jest.

Wprawdzie o s t w o r z e n i u świata „ex nihilo" mówili już między innymi: Augustyn, Boecjusz, Jan z Damaszku czy Hugo od św. Wiktora, to jednak f i l o z o f i c z n e podstawy tej interpretacji dał dopiero Tomasz z Akwinu[28]. Zakwestionowanie całego dziedzictwa filozofii odnośnie nauczania o powstawaniu świata było bez wątpienia wyrazem wielkiej odwagi intelektualnej Tomasza, a także jego rzetelności i wolności poznawczej. Tomasz zdawał sobie sprawę z ważności swego przedsięwzięcia, o czym świadczy początkowy fragment tekstu „De aeternitate mundi", w którym pisał:

> Powstaje pytanie, czy (świat) mógł istnieć zawsze. Żeby je wyjaśnić z g o d n i e z p r a w d ą , najpierw oddzielimy to, w czym zgadzamy się z przeciwnikami, od tego, co nas z nimi różni. Jeśli bowiem ktoś uważa, że cokolwiek poza Bogiem mogło istnieć zawsze jako przez

[28] *De aeternitate mundi*, s. 277; por. CG, II, c. 15.

> Niego nie stworzone, jest to błąd, budzący sprzeciw nie tylko wiary, ale również filozofów, którzy twierdzą i udowadniają, że wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje, może istnieć tylko dlatego, że jest przyczynowane przez byt, który posiada istnienie w stopniu najwyższym i najprawdziwszym[29].

Odkrycie faktu uprzyczynowanego istnienia bytów, które jest dziedzictwem filozofii starożytnej i średniowiecznej, pociągało za sobą konieczność poszukiwania przyczyny pierwszej i powszechnej wszystkiego, co jest. Z tej racji - powie Tomasz:

> należy bezwzględnie uznać, że to, co uprzyczynowane, nie może istnieć odwiecznie, gdyż przyjąć to oznaczałoby przyjąć, jakoby możność bierna była zawsze"[30].

Poprawka, jaką Tomasz wniósł w arystotelesowski obraz świata, ukazując go jako niekonieczny w swym istnieniu, wydaje się na pierwszy rzut oka pozornie drobna. Jednak w skutkach okazała się r e w o l u c y j n a . Istnienie świata jako takiego nie jest - jak utrzymywał Arystoteles - czymś wiecznym i koniecznym z tej racji, że nie ma w nim ani takiego bytu, ani też elementu, do którego istoty należałoby istnienie, z którym istnienie byłoby koniecznie związane. Świat więc nie tylko w formie swego bytowania, ale także i w treści (materii) jest pochodny od pierwszej przyczyny i wszystko, co w nim istnieje, także jest pochodne od niej. Tomasz domagał się więc od filozofii odpowiedzi na pytanie o a r c h e istnienia wszechrzeczy, a więc na pytanie o p o w s z e c h n ą przyczynę i s t n i e n i a świata. Jak twierdził bowiem, od wieczność i konieczność istnienia świata jako całości była swoistym a priori poznawczym i jako taka sprzeniewierzała się zasadzie neutralności już w „punkcie wyjścia" filozofowania.

[29] *De aeternitate mundi*, s. 277.
[30] Tamże.

9.1. Z dziejów formowania się teorii „creatio ex nihilo”

Filozoficzna teoria stworzenia świata „ex nihilo” została sformułowana po raz pierwszy w XIII wieku przez Tomasza z Akwinu wraz z odkryciem prawdy o przygodnym (niekoniecznym) istnieniu całego świata i poszczególnych bytów. Odsłania ona przed nami nie tylko fakt pochodności świata od Stwórcy, lecz również prawdę, że świat dzięki temu jest racjonalny, poznawalny (inteligibilny) i celowy. Poszczególne rzeczy realizują w sobie zamysł Stwórcy oraz mają wpisany określony cel. Człowiek, poznając ten świat, postrzega go jako naturalne środowisko swego bytowania, w którym wszystko urządzone jest racjonalnie i celowo[31].

Odwołując się przy wyjaśnianiu powstawania świata do filozoficznej teorii „creatio ex nihilo”, należy zwrócić uwagę, że wyrasta ona, tak jak i prawda o istnieniu Absolutu, z natury filozofii realis-
«.

[31] Nie na długo jednak zagościła owa prawda o świecie stworzonym „ex nihilo” w świadomości filozofów i przyrodników tak średniowiecznych, jak nowożytnych i współczesnych. Została dość szybko wyrugowana z filozofii i kosmologii i zepchnięta do teologii. Teoria „creatio ex nihilo” została uznana na terenie filozofii za „persona non grata” i ogłoszona jako niedostępna rozumowi ludzkiemu. Paradoks ten pogłębia dodatkowo fakt, że „wygnania tego” dokonano za zgodą, a niekiedy i przy czynnym udziale filozofów chrześcijańskich. Generalną postawę wobec filozoficznej teorii stworzenia świata „ex nihilo”, typową tak dla nowożytności, jak i czasów współczesnych, znamionują słowa Marcina Lutra, który w 1545 roku pisał: „articulus de creatione rerum ex nihilo defficilor est creditu quam articulus de incarnatione” (prawda o stworzeniu rzeczy z niczego jest trudniejsza do wierzenia niż prawda o wcieleniu). Odwoływanie się w czasach współczesnych przy wyjaśnianiu powstawania świata do filozoficznej teorii „creatio ex nihilo”, kiedy w świadomości filozofów zakorzeniły się teorie o „wielkim wybuchu”, o „pulsujących czarnych dziurach” czy o „wiecznie ewoluującej materii”, wywodzące się z przyrodniczych kosmologii, poczytywane jest przez niektórych filozofów i przyrodników za wyraz filozoficznej desperacji czy „grundirrtum” (podstawowy błąd) metafizyki (Fichte). Z drugiej strony musimy sobie uświadomić, że odrzucając prawdę o stworzeniu świata, nie odnajdujemy podstaw do wyjaśnienia jego racjonalności i celowości.

tycznej i jest zwornikiem racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości. Znaczy to, że nie jest ona zapożyczona z Objawienia czy religii i przetransponowana do filozofii. Teoria ta jest ściśle związana z rozumieniem bytu jako nie mającego racji swego istnienia w sobie oraz rozumieniem Absolutu jako przyczyny sprawczej stwórczej, który jest przyczyną powszechną wszechrzeczy.

Owo ścisłe powiązanie filozoficznej teorii „creatio ex nihilo" z koncepcją bytu pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego wielu filozofów, tak starożytnych, jak i średniowiecznych oraz nowożytnych i współczesnych, mimo że dochodziło do uznania istnienia Absolutu, to jednak odrzucało wyjaśnianie powstawania świata osób, zwierząt, roślin i rzeczy przy pomocy tejże teorii („creatio ex nihilo"). Niechęć do tego typu wyjaśnienia okazuje się niekiedy tak głęboka i tak irracjonalna, że niektórzy filozofowie gotowi są zgodzić się na absurd (tłumacząc porządek przez przypadek, racjonalność przez irracjnalność, czyli „byt przez niebyt") i przyjąć w wyjaśnianiu powstawania świata teorię „przypadku", „wielkiego wybuchu" czy „ślepej ewolucji", byle tylko uciec daleko od kreacjonizmu. Postawa taka wyrasta często z całkowitej nieznajomości filozoficznej teorii stworzenia oraz nieodróżniania jej od teologicznej teorii stworzenia. Z tej racji warto zapoznać się bliżej z filozoficzną koncepcją stworzenia, by dostrzec jej racjonalną nośność i nieodzowność w ostatecznym wyjaśnianiu nie tylko istnienia świata, lecz przede wszystkim jego racjonalności i celowości.

Termin „stworzenie" ma odpowiednik w języku łacińskim w słowie „creatio", a w greckim w słowie „ktisis" lub „genesis". W swym podstawowym znaczeniu wskazuje na „akt działania twórczego o specyficznej mocy" (gr. ktidzo) lub określa „powszechną ideę aktu tworzenia". Oznacza też specyficzny „akt działania zapoczątkowujący i przyczynujący coś, czego nie było" lub „stwarzający coś z niczego". Słowo „creatio" jest jednym z takich, które przynależy nie tylko do uniwersalnych wyrażeń religijnych, lecz także do wyrażeń kulturowych spotykanych tak w czasach ar-

chaicznych, jak i w dobie starożytnej czy we współczesności. Odnajdujemy go zarówno w kulturach i religiach Wschodu, jak i Zachodu. Obecne jest w języku ludów Ameryki Południowej i Północnej, Afryki i Australii czy Oceani. Towarzyszy jakby na stałe życiu religijnemu i kulturowemu człowieka.

Podobnie jest też w filozofii. Termin „stworzenie", greckie: „ktisis", „poiesis" czy „genesis", pojawia się od początków w języku filozofów i oznacza w głównej mierze specyficzny akt stwórczy o wielkiej mocy i potędze zdolny do wydobycia określonych form rzeczy z bezkształtnej materii. W sensie jednak ścisłym ze słowem „creatio" pojmowanym jako akt stworzenia „ex nihilo", który dotyczyłby tak formy, jak i materii, zarówno pojedynczych bytów, jak i całego świata, nie spotykamy się na terenie filozofii starożytnej ani wczesnośredniowiecznej[32]. Zanim bowiem doszło do sformułowania teorii stworzenia świata „ex nihilo", filozofowie proces powstawania rzeczy pojmowali najczęściej jako „składanie", „porządkowanie", „oddzielanie", „projektowanie" czy „formowanie" z jakiegoś prabudulca.

9.2. Tomaszowy wykład teorii „creatio ex nihilo"

Przy omawianiu filozoficznej teori „cretatio ex nihilo" należy odróżnić kontekst odkrycia od kontekstu uzasadniania oraz odnotować fakt, że teoria „creatio ex nihilo" została sformułowana w formie negatywnej, to znaczy nie wyjaśnia w szczegółach, jak świat powstał, tylko wskazuje, że świat nie powstał z czegoś, co już

[32] Wprawdzie G. Reale sugeruje, jakoby z takim znaczeniem można się spotkać u Platona, a także i u Arystotelesa, to jednak w kontekście koniecznościowego istnienia świata, z którym mamy do czynienia u Platona i Arystotelesa, jego pogląd wydaje się być niemożliwy do utrzymania. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Lublin 1996, tłum. I. Zieliński, t. 2., ss. 360--361; por. E. Gilson, *Tomizm*, s. 213.

wcześniej istniało[33]. Nie oznacza to jednak, że byt został powołany do istnienia z „niebytu", lecz że Stwórca jest przyczyną wszystkiego, co jest: formy i materii, właściwości i substancji, oraz że nic nie istnieje poza Nim, co by nie pochodziło od Niego[34]. Wszechświat był i jest dziełem stwarzania (creatio continua).

9.2.1. Kontekst odkrycia

Bez wątpienia elementem inspirującym w formułowaniu filozoficznej teorii „creatio ex nihilo" była dla Tomasza biblijna nauka o stworzeniu świata, a także elementy nauki greckich i łacińskich ojców Kościoła. W fakcie tym nie ma jednak niczego, co obniżałoby filozoficzną wartość samej teorii. Tak dzieje się często przy odkrywaniu praw naukowych (wystarczy wspomnieć prawo Archimedesa czy odkrycie modelu atomu).

Biblijna nauka o stworzeniu „ex nihilo" skłoniła Tomasza do postawienia pytania pod adresem filozofów o zasadność ich twierdzenia o wieczność świata jako takiego. W zakwestionowaniu owych popularnych wówczas poglądów Tomasz wykorzystał argumentację typowo filozoficzną (metafizyczną). W konsekwencji do świadomości filozofów i przyrodników zaczął docierać fakt, że problem istnienia świata dotąd jeszcze nie został rozwiązany (ani nawet właściwie postawiony). Przeszkodą ku temu było przyjęcie jako swoistego a priorii przekonania o wieczności świata: wiecznych niebiosach, wiecznej materii i wiecznych formach.

Pytania o podstawy racjonalności i inteligibilności (poznawalności) świata należało postawić na nowo. *Dlaczego poszczególne byty (rzeczy, rośliny, zwierzęta i ludzie) realizują określony zamysł (ideę, myśl), a nie są „bezimiennymi" jednostkami bytującymi na*

[33] „Deus in esse res produxit ex nullo praexistente sicut ex materia", CG, II, c. 16.

[34] CG. II, c. 15.

rzecz gatunków, odbiciem innej rzeczywistości lub też przypadkowo „ukształtowaną masą", którą dopiero rozum ludzki określa i racjonalizuje? Jaki jest cel poszczególnych rzeczy, jak i całego świata? Dlaczego tak poszczególne rzeczy, jak i cały świat mają wpisany w siebie cel, który realizują, a nie pojawiają się jako coś przypadkowego ?

9.2.2. Kontekst uzasadniania

Szukając uzasadnienia dla teorii „creatio ex nihilo", Tomasz stanął przed koniecznością przeciwstawienia się „opinio communis" (powszechne przekonanie) głoszącej: „ex nihilo nihil fit" (z niebytu nie powstaje byt), zgodnie z którą przyjmowano, że świat istnieje odwiecznie, a rzeczy powstają z wiecznego i niezniszczalnego substratu. Teza ta obowiązywała tak na terenie filozofii, jak i po części w teologii. Odrzucenie „opinio communis" dla Tomasza było problemem bardzo delikatnym. Sam bowiem odwoływał się często do argumentu powszechnego przekonania przy różnorodnych uzasadnieniach, a w powszechnym przekonaniu widział element dziedzictwa poznania prawdziwościowego. Był jednak świadom, że w tym przypadku należało ową „opinio communis" podważyć i odrzucić.

A oto, w jaki sposób wybrnął z kłopotliwej sytuacji. Powszechne przekonanie starożytnych o wieczności świata Tomasz wytłumaczył jako dyktowane stanem ich wiedzy oraz kontekstem myślowym, w obrębie którego poruszali się. Wykazał, że była to także konsekwencja metody poznania, jaką się posługiwali. Starożytni filozofowie powstawanie rzeczy konkretnych traktowali jako czynność p r z y p a d ł o ś c i o w ą , a nie istotną. Wynikało to po części stąd, że w oparciu o obserwację i poznanie zmysłowe przyjmowali jako stałe i wieczne samo powstawanie oraz substrat, z którego są rzeczy i formy, według których rzeczy są formowane.

> Stąd ci - wyjaśniał Tomasz - którzy poszukiwali początku rzeczy jednostkowych, rozważali tylko powstawanie konkretnych bytów, badając, w jaki sposób czy to ten ogień, czy ten kamień powstaje. I dlatego pierwsi, rozważając powstawanie rzeczy ze strony zewnętrznej, bardziej niż to należało czynić, twierdzili, że rzeczy powstają tylko według pewnych przypadłościowych stanów, jak rzadkość, gęstość i tym podobnie, mogli mówić, co za tym idzie, że powstawanie nie jest niczym innym jak zmianą, dlatego iż rozumieli, że wszystko powstawało z aktualnego bytu[35].

Z kolei ci, którzy obierali inną drogę i rozważali powstawanie rzeczy od wewnątrz, a więc jako powstawanie bytu z możności, twierdzili - konkludował Tomasz - że:

> rzecz nie musi pochodzić od bytu aktualnego, chyba przy pad łościowo, lecz że pochodzi sama przez się od bytu w możności. Takie zaś stawanie się, mianowicie jakiegoś bytu z jakiegokolwiek bytu, jest powstawaniem bytu szczegółowego, który powstaje jako ten byt, jak na przykład człowiek lub ogień, nie zaś jako byt jako byt. Stąd twierdzili, że był jakiś byt wcześniejszy, który się na ten byt zamienia[36].

Nic więc dziwnego, że z czasem uformowało się przekonanie, że „coś" zawsze powstaje z czegoś innego, a „z niczego nic nie powstaje" . Ponadto o przekonaniu tym zadecydowała także metoda badania, zgodnie z którą odwoływano się do wskazywania przyczyn najbliższych, a nie do przyczyny powszechnej, wyjaśniającej powstawanie bytów i świata w ogóle. Metoda ta była charakterystyczna dla badań filozofów przyrody. Tymczasem - zauważył Tomasz:

35 „Communis enim philosophorum positio ponentium ex nihilo nihil fieri, ex qua prima ratio procedebat, veritatem habet secudnum illud fieri quod ipsi considerabant [...]. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rem considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari, propter hoc quod ex ente actu unumquodque fieri intelligebant", CG, II, c. 37.

36 CG, II, c. 37.

> badanie tego rodzaju początku rzeczy nie należy do filozofa przyrody, lecz do metafizyka, który bada byt jako byt i to, w czym nie ma ruchu[37].

Po rozprawieniu się z delikatnym a ważnym problemem „opinio communis" Tomasz skupił się na poszukiwaniu argumentów na rzecz uzasadnienia teorii „creatio ex nihilo".

Podważając pogląd o odwiecznym istnieniu świata i odwiecznej materii, odwoływał się do argumentu nie wprost. Akcentował mianowicie niemożliwość przyjęcia w świecie jakiegokolwiek bytu czy elementu, z którym istnienie byłoby koniecznie związane (materii, formy czy pierwszych niebios). Jak pokazywały przykłady pierwszych przyrodników greckich, prowadziłoby to bowiem do monizmu.

Tomasz wyróżnił ponadto w rzeczach złożonych nowe czynniki bytowe, mianowicie istotę i istnienie, które są z sobą nietożsame. Utożsamienie istoty z istnieniem w bycie pociągnęłoby za sobą przyjęcie istnienia wiecznych istot, na wzór platońskich idei czy też opowiedzenie się za panteizmem, zgodnie z którym wszystko byłoby przejawem tego samego istnienia. Stąd Tomasz zwrócił uwagę na niewyczerpywalność istnienia w jakimś jednym przejawie bytowania, w jakiejś jednej formie substancji. Tylko jednostkowy i autonomiczny akt istnienia, nietożsamy z treścią bytu (istotą) czy układem tej treści może być podstawą autentycznego pluralizmu.

[37] „In hac autem processione totius entis a Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente; non enim esse totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi naturales, quorum erat communis sententia, ex nihilo nihil fieri; vel si qui eam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere consideraverunt, quum nomen factionis motum vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo ente, intelligi non potest trasmutatio unius entis in aliud [...]. Propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare, sed ad philosophum primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu", CG, II, c. 37.

Druga część argumentów, które przytaczał Tomasz na rzecz teorii „creatio ex nihilo", dotyczyła przyczyny stwórczej. Chodziło mianowicie o wykazanie, że nie można pogodzić faktu istnienia pierwszej przyczyny i równocześnie przyjmować odwieczne istnienie świata i wiecznej materii. W tym celu Tomasz przeniósł akcent z problemu wieczności świata na problem zależności w istnieniu. Można bowiem przyjąć, że świat istnieje odwiecznie, tak jak odwiecznie istnieje ślad pod stopą. Jednak nie upoważnia to do wniosku, że świat w swym istnieniu jest niezależny od Stwórcy, tak jak nie można wnioskować, że ślad na piasku jest niezależny od stopy lub że był przed stopą. Tomasz wyróżnił tu trzy rodzaje argumentów. Jedne nabudowane są na rozumieniu samej przyczyny stwórczej, drugie odwołują się do natury bytów stworzonych, a trzecie opierają się na analizie sposobu stwarzania rzeczy.

Analiza koncepcji przyczyny stwórczej wykazuje metafizyczną bazę, na której Tomasz zbudował swoistą koncepcję teorii „creatio ex nihilo". Zauważył, że do istoty Stwórcy należy to, że działa poprzez rozum i wolę bez pośrednictwa czegokolwiek innego. Skutki zaś przez Niego wywoływane otrzymują początek istnienia[38]. Stąd nie można bez popadnięcia w sprzeczność przyjmować przyczyny stwórczej i równocześnie głosić odwiecznego istnienia świata. Pomiędzy wolą a czynem nie ma nic pośredniego, co poruszałoby wolę do działania. Rozumienie i chcenie jest działaniem Stwórcy. Skutek wynika więc z rozstrzygnięcia umysłu i woli. Tak jak umysł określa dla rzeczy stworzonej każdy warunek, tak też określa i czas. Nic jednak nie przeszkadza, by działanie Stwórcy było od wieków, skutek zaś nie był od wieków, „lecz w tym czasie, w którym Stwórca od wieków to rozporządził"[39].

[38] „Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur, si effectus eius de movo incipiunt esse [...]. Movitas autem divini effectus non demonstrat movitatem actionis in Deo, quum actio sua sit sua essentia", CG, II, c. 35.

[39] „Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua

Tomasz zwrócił też uwagę, że przed początkiem stworzenia nie można przyjmować jakiejś różnicy w trwaniu. Niebyt bowiem nie ma ani miary, ani trwania. Trwanie zaś Stwórcy, który jest wieczny, nie ma części. Jest ono niezłożone i nie ma w nim ani przedtem, ani potem. Nie należy więc porównywać początku stwarzania do jakichś różnych, uporządkowanych w czasie etapów, według uprzednio istniejącej miary. Stwórca równocześnie powołuje do istnienia i skutek, i czas. Można się co najwyżej zastanawiać, dlaczego Stwórca dał początek stworzeniu, a nie dlaczego nie uczynił tego wcześniej czy później. W przeciwnym bowiem razie musielibyśmy przyjąć nieskończoność i wieczność czasu[40].

Istotą (celem) woli Stwórcy jest dobroć. Stwórca nie działa jednak, by ten cel powołać do bytu, tak jak to czyni człowiek, który powołuje rzeczy i przez to doskonali swą dobroć. Stwórca nie potrzebuje doskonalić swej dobroci, jest ona wieczna i niezmienna i nic nie można do niej dodać. Jeśli działa dla jakiegoś celu, to w ten sposób, że powoduje skutek, by ten właśnie skutek uczestniczył w celu (dobru). Z tego więc, że skutek pozostaje w koniecznym związku z celem, nie należy wyciągać wniosku, że skutek jest wieczny, ale co najwyżej, że skutek nie może być bez celu[41].

actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum [...], sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere; effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur, secundum determinationem, intellectus et imperium voluntatis. [...] Nihil igitur prohibet dicere acitonem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem eius non ab aeterno, sed tunc quum ab aeterno disposuit", CG, II, c. 35.

40 „Non est autem, ante totius creaturae inchoationem, diversitatem quiquam partium alicuius durationis accipere [...] Nam nihil mensuram non habet nec durationem [...] quae quidem ratio requireretur, si aliqua duratio in partes divisibilis esset praeter totam creaturam productam, sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus", CG, II, c. 35.

41 „In producendo [...] res sic propter finem, uniformis, habitudo finis ad

Drugi rodzaj argumentów dotyczy analizy natury bytów stworzonych. Tomasz chciał wykazać, że sama natura bytów przygodnych domaga się wskazania racji ich bytowania, gdyż do ich natury nie należy konieczność istnienia. Dotyczy to tak bytów materialnych, jak i niematerialnych. Stąd Tomasz zwrócił uwagę, że konieczność jakiegoś porządku występującego w rzeczach stworzonych (na przykład że człowiek musi mieć ciało i duszę, trójkąt trzy kąty) nie pociąga za sobą konieczności odwiecznego istnienia tego przedmiotu. Podważył tym samym przekonanie, że gatunki rzeczy muszą być wieczne, gdyż tylko w ten sposób może być zachowana natura bytów, którą ujawniają poszczególne indywidua. Zdaniem Tomasz wychodzi się tu od istnienia już powołanych do bytu gatunków, czyli odwołuje się do stworzonej w ten sposób natury bytów[42].

Trzeci typ argumentów nabudował Tomasz na analizie samego procesu stwarzania. Podważył tu kolejne, często przywoływane przez filozofów twierdzenie, że każda rzecz, która na nowo zaczyna istnieć, jest wynikiem przejścia z jednego stanu w inny. Przejście to dokonuje się poprzez zmianę i ruch. Ruch zaś czy zmiana muszą zachodzić zawsze w jakimś podmiocie, który to podmiot poprzedza powstawanie rzeczy[43]. Tomasz zwrócił uwagę, że stwarzanie tylko p r z e n o ś n i e można nazwać zmianą czy ruchem. Mianowicie w tym sensie, o ile rzecz stworzona ma „byt po niebycie".

agentem non est consideranda ut ratio operis sempiterni; sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem, ut taliter producatur effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde, per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quod effectus sit sempiteruns", CG, II, c. 35.

42 „Intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex qua quarta ratio procedebat, praesuponit naturalia gentia iam producta", CG, II, c. 36.

43 „Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse [...]. Oportet igitur, ante quodlibet de novo incipiens, praeexistere subiectum potentia ens", CG, II, c. 34.

Przenośni używamy również, gdy mówimy, że jedna rzecz powstaje z drugiej w przypadku, gdy jedna rzecz nie przemienia się w drugą, a tylko gdy następuje po drugiej (na przykład dzień po nocy). Ruch jest właściwością bytu, który właśnie powstał[44]. Proces bowiem stwarzania rzeczy polega na powoływaniu ich do bytu w całości. Stąd nie ma potrzeby, by akt ten wyprzedzała jakaś możność bierna[45]. W tych zaś rzeczach, które powstają w wyniku ruchu czy zmiany, powstawanie nie jest równoznaczne z powoływaniem ich do istnienia i jest tylko aktualizacją możności od wieków istniejącej materii. Tam zaś, gdzie powstawanie nie jest rezultatem ruchu, tam stawanie się nie wyprzedza istnienia[46].

W zakończeniu przedstawionej argumentacji na rzecz teorii „creatio ex nihilo" Tomasz zawrócił uwagę na właściwe rozumienie „przyczyny wszechrzeczy". Musi być ona pierwsza w stosunku do tego wszystkiego, co powstaje na skutek jej działania[47]. S t w o r z e n i e bowiem oznacza, że byt nie powstał z czegoś, co już było, lecz że od Stwórcy otrzymał wszystko, czym jest i co posiada[48]. W powoływaniu zaś rzeczy z niebytu do istnienie widział Tomasz wyraz najwyższej mocy i dobroci Stwórcy. Stąd na pytanie, dlaczego świat powstał, odpowiedź dla Tomasza jest jedna: Nie powstał z żadnej konieczności ani z żadnej preegzystującej

44 „Creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non-esse", CG, II, c. 37.

45 „Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam praecedere esse totius entis creati [...]. Hoc enim est necessarium in illis quae, per motum, essendi principium sumunt, eo quod motus est actus existentis in potentia", CG, II, c. 37.

46 „Nam fieri non simul est causa esse rei, in his quae per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur; in his autem quae non fiunt per motu, non prius est fieri quam esse", CG, II, c. 37.

47 „Causam autem oportet duratione praecedere ea quae per actionem causae fiunt", CG, II, c. 38.

48 „Quum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente", CG, II, c. 37.

materii. Jest świadectwem i znakiem wolnej woli Stwórcy. I taki znak niesie w sobie.

9.3. Czym jest akt stwarzania?

W Tomaszowym wykładzie filozoficznej teorii stworzenia są dwa sformułowania, którymi chętnie posługiwał się w „Summa Contra Gentiles". Pierwszym z nich jest określenie aktu stworzenia jako „productio" w miejsce „creatio", zaś drugie to pojmowanie stwarzania jako konstytuowanie „ipsa dependentia esse creati ad principum" (samej zależności istnienia stworzonego od jego źródła).

Na pierwszy rzut oka czasownik „producere" jest słabszy w odniesieniu do czasownika „creare". Jednak ta, wydawać by się mogło, niewielka podmiana słowa ma zasadnicze znaczenie. Termin „creatio" i jego grecki odpowiednik „ktisis" czy „genesis" wskazuje przede wszystkim na moc i potęgę przyczyny sprawczej. Moc ta wyrażać się może w porządkowaniu chaosu, wyprowadzaniu z możności do aktu, projektowaniu. Przyjmując takie rozumienie terminu „stworzenie", wielu filozofów starało się godzić ze sobą pogląd o stworzeniu świata z poglądem o odwiecznym istnieniu materii pierwszej i pierwszych niebios. Stąd termin „stworzenie", ze względu na jego niekonsekwentne używanie, sugerował bardziej proces „tworzenia", „organizowania", „kształtowania" niż powoływanie „z niebytu do bytu" (creatio ex nihilo) świata osób, roślin zwierząt i rzeczy.

Nic więc dziwnego, że czasownik „producere", którym Tomasz często się posługiwał, po pierwsze zrywał z tradycją obciążoną błędną interpretacją słowa „creare", po drugie zwracał uwagę, że stwarzanie, to „wy-prowadzanie" (pro-ducere) czegoś do bytu. Tomasz, sięgając po słowo „produco" (-ere, -duxi, -tum), chciał zwrócić uwagę, że istotą teorii stworzenia jest to, że nie suponuje

ona konieczności istnienia jakiegoś substratu, z którego powstają rzeczy.

Przystępując do bezpośredniego wyjaśniania, czym jest rzeczywiste stwarzanie - „productio", Tomasz rozpoczął od pokazania, czym ono nie jest.

9.3.1. Określenie negatywne

Stwarzanie nie jest ruchem ani też żadnego rodzaju zmianą pojmowaną jako „aktualizacja możności jako takiej". Nie jest też czynnością składania praelementów, procesem odbijania świata idei czy emanowaniem hipostaz z prajedni[49]. Każdy ruch czy zmiana jest a k t e m czegoś, co wcześniej istniało w możności[50]. Stwarzanie zaś, pojęte jako powoływanie do istnienia całości bytu, nie może być rozumiane jako aktualizacja jakiejś możności. Ponadto przedmioty krańcowe ruchu i zmiany (extrema motus vel mutationis) muszą zawsze należeć do tego samego porządku (co ruch). Tymczasem stworzenia i Stwórca należą do różnych porządków bytowania. Stwórca jest bytem niestworzonym (absolutnym), Stwórca jest istnieniem. Stworzenia natomiast są bytami przygodnymi, mają istnienie udzielone. Sam zaś akt stwarzania nie jest aktualizacją możności ani też nie jest działaniem skierowanym „do czegoś"[51]. Co więcej, w każdym ruchu lub zmianie musi być coś „przed" i „teraz". Tymczasem stwarzanie jest powo-

[49] „Creatio non est motus neque mutatio", CG, II, c. 17.

[50] „Motus enim ominis vel mutatio est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi", CG, II, c. 17.

[51] „Extrema motus vel mutationis cadunt in eumdem ordinem; vel quia sunt sub uno genere [...]; vel quia communicant i una potentia materiae [...]. Neutrum autem potest dici in creatione; potentia enim ibi non est nec aliquid eiusdem generis quod praesupponatur creationi", CG, II, c. 17.

laniem do bytu całej substancji rzeczy wraz z jej przypadłościami, a także i z czasem[52].

9.3.2. Określenie pozytywne

Stwarzanie to przede wszystkim akt myśli i woli Stwórcy, wytwarzający „całą substancję rzeczy" („tota substantia rei in esse producitur"[53]). Jest to więc specyficzne działanie, które nie jest niczym zdeterminowane: ani żadną naturą, ani żadną materią. Tak pojęty akt stwarzania jest przede wszystkim - jak wyjaśniał Tomasz - ustanowieniem (konstytucją):

> samej zależności istnienia stworzonego od źródła, od którego jest stanowione. Dlatego jest z rodzaju relacji i stąd nic jej nie przeszkadza być w stworzeniu jako podmiocie[54].

Stwarzanie, zauważmy, to specyficzne rozumienie, jest aktem Stwórcy konstytuującym pierwsze odniesienia, pierwsze z a l e ż - n o ś c i (relacje), których jeszcze dotąd nie było. Niczego bowiem przed Stwórcą wcześniej nie było. Rezultatem zaś tego aktu konstytucji pierwszych relacji są konkretne byty jako podmioty, wraz z którymi zostały powołane do bytu. Treść tych odniesień-relacji wyrażają byty istniejące przez to, że są i czym są. Poszczególne rzeczy stworzone ujawniają więc sobą zamysł (myśl) Stwórcy oraz Jego wolę, które są wpisane (stanowione) w nie i wraz z nimi i powołane do bytu. Stwórca bowiem nie jest niczym zdeterminowany w swoim „działaniu", stąd można powiedzieć, że każda Jego myśl

52 „In omni mutatione vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius [...]. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens; quia illud non esse productum, sed productioni praesuppositum", CG, II, c. 17.

53 CG, II, c. 17.

54 „Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto", CG, II, c. 18.

- jest konstytucją nowej rzeczy. Myśląc bowiem, „myśli rzeczami" (a nie jak człowiek, pojęciami czy ideami) i w ten sposób powołuje je do istnienia. Z tej racji wszystkie stworzenia, jak i cały świat są uzewnętrznieniem myśli i woli Stwórcy.

Należy jednak zauważyć, że akt stwarzania, wyrażający się w konstytuowaniu pierwszych odniesień (relacji), realizuje się faktycznie w stworzeniu (jako podmiocie), a nie w Stwórcy. Tak jak w przypadku artysty, który tworzy obraz, akt jego myśli i woli realnie zawarty jest w wytworzonym dziele, a nie w nim samym. Z tym jednak, że artysta nie powołuje do bytu całości swego dzieła, a tylko idee (zamysł), które „wraża" w istniejący już materiał. Stwórca zaś powołuje do istnienia aktem swego umysłu i woli całość bytu. A zatem, ustala, określa i konstytuuje treść i formę bytu, jego substancję (istotę) i przypadłości. Poznając rzeczy, odkrywamy odniesienie każdej z nich do Stwórcy jako swego źródła istnienia i poznania.

Samo stwarzanie - podkreślmy to jeszcze raz z naciskiem - jest więc produkcją (konstytucją):

> jakiejś relacji, która jest zawsze jakąś konkretną rzeczą (bytem), i ani nie jest (czymś) niestworzonym, ani przez inne stworzenia stwarzana. Skoro zaś skutek stwarzania realnie zawisł od stwórcy, to musi ta relacja być jakąś rzeczą. Każda bowiem rzecz jest przez Boga uczyniona w istnieniu[55].

Wspomnianego aktu stwarzania jako konstytuowania „odniesień-relacji" nie można jednak pojmować na wzór formowania platońskiego „modelu świata" lub „idei rzeczy" czy „stałych struktur matematyczno-geometrycznych", które jako wieczne i niestworzone stanowiły dla demiurgów wzory do naśladowania[56]. Tomasz

[55] „Apparet etiam, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est, et neque increata est neque alia creatione creata; quum enim effectus creatus realiter dependeat a Creatore, oportet huismodi relationem esse rem quamdam. Omnes autem res a Deo in esse producitur", CG, II, c. 18.

[56] Zob. Platon, *Timajos*, 29 a nn.

zerwał z takim rozumowaniem i wykazał, że Stwórca powołuje do istnienia byty w całości i określoności, a więc poszczególnych ludzi, poszczególne zwierzęta, rośliny czy substancje. Ponadto Stwórca powołuje rzeczy do istnienia wraz z ich całym uposażeniem treściowym: tak ich materię, jak i formę, substancję i wszelkiego rodzaju jej przypadłości, przyporządkowując to wszystko odpowiedniej myśli (idei) i celowi.

> Przypadłości i formy - mówił Tomasza - tak jak nie istnieją same przez się, tak też nie są jako takie stwarzane; ponieważ stworzenie jest produkcją bytu (productio entis); i dlatego tak jak (one) są w czymś drugim, tak są też stwarzane w tych drugich[57].

Tomasz zwrócił też uwagę, że po stronie Stwórcy wszystkie stworzenia są „przedmiotem Jego myśli i woli", a więc mają status „rzeczywistości zmyślnej". Stąd owa boska myśl i wola oraz jej treść realizują się faktycznie w konkretnych stworzonych rzeczach[58]. Tylko w bytach stworzonych i poprzez nie może być poznawany Stwórca i nie ma innej możliwości dla stworzeń rozumnych. Dzieje się tak dlatego - wyjaśniał Tomasz - że:

> relacja nie jest relacją przez inną relację, gdyż w ten sposób byłby ciąg w nieskończoność, lecz sama przez się jest odniesieniem, gdyż do jej istoty należy być relacją (odniesieniem). Dlatego nie jest dziełem innego stwarzania, poprzez które samo stwarzanie musiałoby być stwarzane, gdyż tak byłby ciąg w nieskończoność[59].

[57] „Accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, quum creatio sit productio entis; sed, sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur", CG, II, c. 18.

[58] Z tej racji nie można Stwórcy i rzeczy stworzonych zestawiać jako korelatów stwarzania, czyli członów relacji stwarzania, gdyż należą do różnych porządków bytowania. Stąd sam akt stwórczy realizuje się tylko w stworzeniu, a nie w Stwórcy.

[59] „Relatio non refertur per aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum; sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creatur, et sic in infinitum procedatur", CG, II, c. 18.

Ów układ relacji ustanowionych przez rozum i wolę Stwórcy realizuje się jako konkretny byt. Innymi słowy byty powoływane są do istnienia w określonej „naturze": czy to jako materialne, czy niematerialne, proste czy złożone, rozumne czy nie itp. Tak jak artysta, tworząc dzieło, na przykład obraz, formułując myśl o nim (pomysł), uzależnia go od siebie (ustala pierwszą zależność), a wyprowadzając go do bytu, określą treść tego obrazu, dobiera formę, kształt, materiał, właściwości, barwy. W ten sposób wiąże w nim różne elementy z sobą. Z tą jednak zasadniczą różnicą, że artysta czyni to zawsze już na jakimś materiale i w oparciu o coś, co już zastał w otaczającym go świecie. A więc nie stwarza rzeczy (obrazów), formułując idee, gdyż do wytworzenia obrazu wykorzystuje istniejące już elementy świata jako przedmioty dla swych idei. Dotyczy to zresztą nie tylko materiału, ale i samego pomysłu (idei). Tymczasem Stwórca wszystko, co jest, wyprowadza do bytu aktem swej myśli i woli. Stąd wszystko jest podług myśli i woli Stwórcy[60].

Tak pojęty akt stwarzania jest czymś specyficznym i nieporównywalnym z jakimkolwiek innym działaniem. Tylko ze względu na ułomność naszego sposobu poznania (secundum modum intelligendi tantum) akt ten może być określany jako ruch czy zmiana. Rozum nasz bowiem pojmuje stwarzanie jako ruch czy zmianę ze względu na to, że: „ujmuje jedną i tę samą rzecz jako wpierw nie istniejącą, a następnie istniejącą"[61].

Byty, które zostały powołane do istnienia, są na wskroś przeniknięte „relacjami". Odwzorowują jakby „układ myśli" Stwórcy, który przenika tak materię, jak i formę rzeczy, tak jej istotę, jak i istnienie, substancję i przypadłości. Stąd człowiek, poznając rzeczy, spotyka się w nich z tym, co w sensie ścisłym jest „odniesie-

[60] CG, II, c. 18.

[61] „Dicitur tamen creatio esse mutatio quaedam, secundum modum intelligendi tantum, in quantum scilicet intellectus noster accipit unam et eamdem rem ut non existentem prius et postea existentem", CG, II, c. 18.

niem wszelkich odniesień, relacją wszelkich relacji”[62]. Dzięki temu świat osób, zwierząt, roślin i rzeczy jest nam dany jako księga, w której Stwórca zapisał prawdę o nich, a także i o Sobie. Z księgi tej odczytujemy, że istnienie świata osób i rzeczy jest oczywistym d a r e m, że darem jest istnienie człowieka, ale i istnienie mrówki, istnienie drzewa i kamienia. Cały świat, tak w swej treści, jak i materii, jest racjonalny i celowy, jest bowiem aktem intelektu i woli Stwórcy, i jako taki może być bez ograniczeń poznawany.

Wraz z odkryciem prawdy o stworzeniu świata na terenie filozofii musiała ulec głębokiej przebudowie cała dotychczasowa interpretacja rzeczywistości.

1. Wszystko, co istnieje, tak w swej treści, jak i istocie, jest pochodne od Stwórcy. Materia świata nie jest jakimś bezimiennym i obojętnym tworzywem, lecz współelementem każdego bytu. Tak jak cały świat, tak i ona została powołana do bytu wraz z tym światem.

2. Zarówno cały świat, jak i poszczególne byty, a także i ich części są nośnikami myśli (zamysłu) Stwórcy. Rzeczy więc realizują w sobie zamysł Stwórcy. Jego zamysł i plan stanowią o ich naturze i są wyrazem ich realnego bytowania. Stąd poszczególne rzeczy nie są czymś pozornym, czymś tylko postulowanym, jakimś cieniem „idei-wzoru”, lecz realnymi „znakami” myśli i woli Stwórcy. Konkretne rzeczy są tym, czym są, tak bowiem powstały, i poza nimi nie ma innego porządku ich bytowania.

3. Tylko kreacjonizm pozwala wyjaśnić racjonalność i celowość świata oraz poszczególnych bytów. W przeciwnym razie jednostkowe rzeczy będą czymś postulowanym przez intelekt człowieka.

4. Źródłem powszechnej racjonalności i celowości poszczególnych bytów, jak i całego świata jest sam Stwórca, który będąc istotą rozumną i wolną, aktem rozumu i woli powołał wszystko do istnienia.

[62] „Per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est” CG, II, c. 18.

5. Wszystkie rzeczy - wyraz intelektu i woli Stwórcy, są nośnikami prawdy i dobra. Stąd rozum ludzki może uczyć się z rzeczy racjonalności (recta ratio), a wola prawości (recta voluntas). Racjonalność bowiem ludzkiego poznania jest ugruntowana w racjonalnych prawach bytowania rzeczy. W ten sposób zostaje zniesione u podstaw twierdzenie o niepoznawalności świata.

6. W oparciu o teorię „creatio ex nihilo" odkrywamy, że zarówno poszczególne byty, jak i cała rzeczywistość są celowe. Są bowiem skutkiem aktu wolnej woli Stwórcy, która została zapisana w bytach pod postacią celu i wyraża ich naturalne dobro. Każdy więc byt niesie w sobie cel swego istnienia. Stąd tak poszczególne byty, jak i cały świat realizują określone cele. Cele te nie są dla rzeczy ustalane, postulowane czy nadawane przez człowieka, lecz są realnie w nich obecne, a przez umysł ludzki odkrywane. Ich odczytanie pozwala dostrzec i zrozumieć sens poszczególnych rzeczy i całej rzeczywistości oraz formułować właściwe dla nich zasady działania i postępowania.

7. Wszelkiego typu teorie powstawania świata, jak i poszczególnych bytów odrzucające kreacjonizm są rezultatem błędu poznawczego, który w głównej mierze polega na: redukowaniu przyczyn wyjaśniania do przyczyn najbliższych, a nie powszechnych, przenoszeniu metod badań przyrodniczych na metafizykę, oderwaniu poznania filozoficznego od bytu, a skierowaniu na analizę danych świadomości i języka, przyjmowaniu różnego typu a priori teorii naukowych obecnych w kosmologii czy fizyce.

8. Odrzucenie prawdy o stworzeniu świata aktem intelektu i woli Stwórcy „ex nihilo" musi z konieczności rodzić sceptycyzm w teorii poznania, relatywizm w teorii postępowania, ateizm w religii i antysubstancjalizm (procesualizm) w metafizyce. Ponadto jest to bezpośrednią przyczyną zagubienia obiektywnego sensu istnienia świata i człowieka.

9. Stwarzanie „ex nihilo" dotyczy całości bytu: tak substancji, jak i jej przypadłości, materii i formy, duszy i ciała. Konsekwencją

tego jest nowe rozumienie rzeczywistości „ziemskiej" i człowieka, jego działania i postępowania.

10. Wraz ze sformułowaniem teorii stworzenia poszerza się wachlarz możliwości wyjaśniania powstawania rzeczy. W świecie stworzonym „ex nihilo" nowe byty mogą powstawać drogą rodzenia się jedne z drugich (rośliny i zwierzęta), drogą bezpośredniego, indywidualnego stwarzania (człowiek wraz z duszą), a także drogą wytwarzania (dzieła sztuki i techniki) oraz przez przypadek (odpadki przy wytwarzanej rzeczy). Wszystko to jednak powstaje ostatecznie mocą przyczyny głównej, którą jest Stwórca, będący przyczyną wszelkich przyczyn i istnieniem wszelkich istnień.

10. Co to jest tomizm współczesny?

Tomizm nie jest filozofią konfesyjną, która została sformułowana w XIII wieku przez św. Tomasza z Akwinu dla wyznawców religii chrześcijańskiej. Przymiotnik „współczesny" nie oznacza „reanimacji" tego kierunku w celu dostosowania go do wymogów czasów i adaptacji. Nie jest to także zbiór raz na zawsze dokonanych rozstrzygnięć. Filozofię tę wyróżnia określona postawa poznawcza (metoda poznawania świata) o następujących cechach: realizm, neutralizm i autonomizm badawczy (tak co do Objawienia, jak i co do nauk przyrodniczo-matematycznych), zaś jej cel badawczy jest nakierowany na zrozumienie konkretnie istniejącej rzeczy, zdarzenia, procesu, właściwości czy działania przez wskazanie ich ostatecznych przyczyn. To „rozumiejące-poznanie" osnute jest wokół poszukiwania odpowiedzi na pytanie „dia ti?" (dlaczego) zaistniał (i istnieje) dany fakt, zdarzenie, proces? Jaka jest jego ostateczna przedmiotowa przyczyna i racja? Jest to kontynuacja dziedzictwa bogatej tradycji filozoficznej wielu wieków (Platona, Arystotelesa, Augustyna, Bonowentury, Boecjusza, Awicenny i innych), którą jednak identyfikuje się przede wszystkim z nurtem

realistycznym tejże tradycji, biorącym początek w filozofii Arystotelesa, a rozwijanym przez jego kontynuatorów (tak arabskich, jak i żydowskich). Tomasz filozofii tej nadał „życiodajny impuls" i odsłonił przed nią nowe perspektywy. Z szerokiej tradycji filozoficznej wykorzystał wszystkie te elementy, które ugruntowywały jej realizm i autonomizm poznawczy.

Nie wszyscy jednak dostrzegali owe nowe elementy, które Tomasz wprowadził do realistycznej filozofii Arystotelesa. Jego uczniowie i komentatorzy (Idzi Rzymianin, Jan od św. Tomasza, Kajetan, z wyjątkiem Sylwestra z Ferrary) potraktowali go jako genialnego komentatora Arystotelesa i na tym poprzestali. Inni skoncentrowali się na jego teologii, w której wykorzystał filozoficzny obraz świata i Boga, by przybliżyć prawdę o człowieku, jedynym adresacie Objawienia. I trzeba było znowu czekać prawie siedem wieków, żeby dopiero w wieku XX Tomasz został na nowo odczytany. I chodzi tu, dodajmy, o odczytanie twórcze, tak jak Tomasz twórczo odczytał Arystotelesa. Próby nowego odczytania podejmowali pojedynczy badacze (na przykład J. Balmes, J. Kleutgen, S. Tongiorgi, T. Zigliara, J. Gred, E. Mercier, E. de Vorges, J. Marechal, R. Garigou-Lagrange, P. Descoqs, R. Olgiati, A. Fores, H. Gouhier i inni), jak i całe ośrodki (Włochy, Belgia, Niemcy, Francja, Hiszpania, Kanada, Polska). Jednak tylko nielicznym to się udało[63]. Do takich na pewno należą: E. Gilson[64] i J. Maritain[65], oraz bez wątpienia na gruncie polskim ojciec profesor Mieczysław

[63] Szerzej na ten temat piszą: M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 59 nn; M. A. Krąpiec, *Współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie (przegląd stanowisk)*, w: E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 167 nn.

[64] Najważniejsze dzieła w tym zakresie: E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960; tenże, *Byt i istota*, Warszawa 1963; tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.

[65] J. Maritain, *Sept leęons sur Vetre et les premiers de la raison speculative,* Paris 1932-1933; tenże, *Les degres du savoir,* Desclee de Brouwer 1958; tenże, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988.

Albert Krąpiec[66]. Maritain spopularyzował myśl Tomasza, Gilson odkrył jej głębię i ukazał jej aktualność. Krąpiec natomiast wprowadził do myśli współczesnej (nie tylko polskiej) całe bogactwo realistycznego filozofowania[67]. Zasługa jego jest tym większa, że dał całościowy wykład egzystencjalnej filozofii Tomasza, zawierający węzłowe problemy rozumienia świata, człowieka i kultury. Ponadto przy współpracy z księdzem Staniławem Kamińskim ukazał podstawy i zasady prowadzenia metodologicznej refleksji w metafizyce, akcentując priorytet przedmiotu przy determinacji metodologicznych narzędzi analizy metafizyki. Trudno go więc nazywać tylko komentatorem Tomasza, tak jak trudno nazwać Tomasza komentatorem Arystotelesa. Krąpiec uczynił w XX wieku to, czego Tomasz dokonał w wieku XIII, mianowicie wykorzystując dziedzictwo myśli realizmu egzystencjalnego, a także inspirując się elementami bogatej tradycji filozoficznej, tak starożytnej, jak i współczesnej, ukazał w całej perspektywie jego wartość, zaś opracowując na nowo szczegółowe problemy filozoficzne, zbudował współczesną wersję autonomicznej filozofii realistycznej.

Oczywiście, wiek XX jest bogaty w wiele różnych propozycji odczytania Tomasza. Tomiści, pozostający jednak pod presją współczesnych nurtów filozoficznych, a także nauk szczegółowych,

[66] Wśród podstawowych prac tego autora można wskazać: A. M. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959; tenże, *Metafizyka*, Poznań 1956; tenże, *Ja człowiek*, Lubin 1979; tenże, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962; tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975 i inne.

[67] Oczywiście, na terenie Polski do przybliżenia Tomasza przyczynili się także inni badacze. Dużą rolę w odczytaniu na nowo Tomasza odegrali: S. Swieżawski, J. Kalinowski - prekursorzy tzw. Filozoficznej szkoły lubelskiej, a także K. Wojtyła. Metafizyczne podstawy współczesnej interpretacji tomizmu dał jednak bez wątpienia Krąpiec. On też rozbudował główne dziedziny filozofii realistycznej, takie jak: antropologia filozoficzna, metafizyka poznania realistycznego, filozofia prawa, kultury i polityki, filozofia języka i szereg innych.

nie zawsze byli w swym filozofowaniu neutralni. Zapożyczona metoda czy przejęty punkt wyjścia filozofowania od innych nauk (czy filozofii) pociągał za sobą odpowiednią determinację przedmiotu filozofii i wyznaczał a priori kierunki rozwiązań filozoficznych. I tak, poddając się modzie **unowocześniania tomizmu,** próbowano asymilować na przykład wyniki nauk przyrodniczych i formalnych, elementy filozofii Kanta, Bergsona, fenomenologii czy filozofii analitycznej i innych, tworząc podstawy tzw. tomizmu lowańskiego (D. Mercier, P. Geny, L. Noel, K. Kłósak), tomizmu transcendentalizującego (J. Marchal, J. B. Lotz, E. Coreth, W. Brugger), tomizmu fenomenologizującego (A. Forest, A. Brunner, G. Rabeau, A. Stępień), tomizmu precyzującego (J. Salamucha, J. Drewnowski, S. Kamiński), tomizmu zachowawczego (J. Kleutgen, S. Tongiorgi, T. Ziligara, J, Gredt, S. Adamczyk) i innych[68].1 choć wszystkim przyświecała zbożna idea odnowy tomizmu, to jednak podejmowane drogi stawały się nierzadko drogami jego deformowania, co polegało przede wszystkim na tym, że w tych nurtach asymilujących realizm tomistyczny tracił to, co było jego istotą, a mianowicie **autonomię w stosunku do innych nauk i filozofii oraz neutralizm w punkcie wyjścia.**

Od zakończenia drugiej wojny światowej zaczęto mówić o tomizmie egzystencjalnym. „Powstanie problemu egzystencjalizmu na gruncie tomistycznym - jak wyjaśnia M. A. Krąpiec - nie miało nic wspólnego z pojawieniem się współczesnego kierunku filozofii egzystencjalistycznej. Gilson już przed rokiem 1940 zauważył naczelną rolę istnienia w myśli św. Tomasza, a podówczas nie czytał

[68] Wymienione tu zostały tylko przykładowo różne możliwości łączenia tomizmu ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi i korzystania w różny sposób z wyników nauk formalno-przyrodniczych. Wskazano także tylko na reprezentatywnych przedstawicieli. Zob. szerzej w: M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, s. 60 nn; *Współczesne kierunki epistemologiczne w tomizmie,* w: E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, s. 169 nn; A. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, s. 209 nn.

jeszcze ani Heideggera, ani Jaspersa, ani nie znał prac Sartere'a, ani Kierkegaarda. Podobnie i Maritain, na długo przed wojną, bo w latach 1932-1933 poskreślał w bycie rolę istnienia. Zresztą była ona zawsze doceniana w myśli samego Tomasza.

Mając to na uwadze, należy stwierdzić, że egzystencjalizm jest co do swego powstania wewnętrznym faktem w tomizmie"[69].

Dziś pozostają jedynie te interpretacje, które sprawdził czas. Znakiem zaś tego jest uniknięcie absurdów w wyjaśnianiu kluczowych problemów istnienia świata i człowieka. Absurdem może być przyjmowanie hipotezy przypadku, odwoływanie się do ślepej ewolucji czy nihilizmu. Filozofia klasyczna w wersji tomizmu egzystencjalnego pozostaje wśród wielu innych propozycji jedną z najbardziej adekwatnych (jeśli nie jedyną) metod rozumiejącego poznawania świata, człowieka i całokształtu jego działania. **Wnosi bowiem dwie niezbywalne korzyści:** prowadzi do poznania realnego świata (a nie wytworów naszej myśli czy konstruowanych teorii) oraz gwarantuje spełnienie się człowieka jako bytu poznającego. Jako taki może on zrealizować się tylko w poznaniu prawdy, której nośnikiem jest konkretnie istniejący byt.

11. Rola tomizmu we współczesnej filozofii i kulturze

W przeszłości tomizm - spadkobierca filozofii arystotelesowskiej, wbrew popularnym opiniom nie zajmował uprzywilejowanej pozycji. Wystarczy wspomnieć potępienia niektórych tez Arystotelesa (a wśród nich i Tomasza) z roku 1277 (najpierw abp Paryża Stefan Tempier, a później abp Oxfordu Rebert Kildwardby). Wprawdzie od roku 1879 za sprawą encykliki Leona XIII stał się tomizm oficjalną filozofią wykładaną w ośrodkach kościelnych, to

[69] M. A. Krąpiec, *Egzystencjalizm tomistyczny*, w: *Człowiek - kultura - uniwersytet*, Lublin 1982, s. 245 nn.

jednak nowożytność traktowała ten nurt filozoficzny jako „zło", z którym należy walczyć, gdyż stanowi zagrożenie absolutnej autonomii rozumu. Kierunki współczesne: egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia analityczna, marksizm, filozofia procesu i inne, powstawały w opozycji i również traktowały tomizm jako głównego przeciwnika, czasem bardziej ideologicznego (w przypadku marksizmu) niż merytorycznego. Powstaje więc pytanie, czy tego typu filozofowaniu, jakie proponuje tomizm, pozostaje jeszcze jakaś rola do spełnienia we współczesnej nauce i kulturze?

Kiedy w latach przełomu Soboru Watykańskiego II zapytano jednego z teologów francuskich (Yves Congar) o zadania współczesnych teologów w Kościele, odpowiedział, że są one podobne do zamiataczy ulic. Tak samo można by określić, upraszczając oczywiście problem, funkcję filozofii realistycznej w nauce i kulturze. Współczesne bowiem filozofie przeniknięte są różnorakimi aprioryzmami. Aprioryzmy te są albo pochodnymi przyjętej koncepcji poznania naukowego (matematycznego, empirycznego), w które chce się przybrać filozofię, albo obranych metod (dedukcyjnych, indukcyjnych, eksperymentalnych, opisowych, eidetycznych) czy wreszcie wyznaczonych doraźnych celów: na przykład jako nadbudowa dla nauk szczegółowych (matematyczno-przyrodniczych). Wskutek tego filozofia, która miała stać na **straży poznania rzeczy,** rzeczą tą manipuluje, brnąc w absurdy nihilizmów, irracjonalizmów itp. Tak zaś uprawiana filozofia przyczynia się do zniewolenia człowieka w tym, co jest w nim najbardziej ludzkie, a mianowicie w p o z n a n i u .

Naczelną więc funkcją filozofii tomistycznej we współczesnej kulturze i nauce jest zachowanie dziedzictwa poznania realistycznego i umożliwienie człowiekowi bycie wolnym w poznaniu. Zagrożenie wolności może być fizyczne, gospodarcze, ekonomiczne - są one uciążliwe, ale nie tak niebezpieczne, jak zagrożenie wolności poznania. Jeśli człowiek, przystępując do poznania swojej ludzkiej kondycji, jak i świata rzeczy, podchodzi z gotową teorią czy hipo-

tezą, przedstawiając osobę ludzką jako na przykład „zwierzę wyżej uorganizowane" lub „absolut wolności" czy wreszcie jako „produkt stosunków społecznych", zaś konkretny świat rzeczy jako „agregat części" czy „ciąg zdarzeń" - wówczas jego poznanie nie jest poznaniem „realnego świata rzeczy", lecz teorii, konstruktów czy hipotez. Pomyłka taka nie pozostaje bez echa. Jej skutki odbijają się w kulturze, która zniewalając człowieka, staje się kulturą antyludzką. Sprawa to niebagatelna, gdyż kultura to naturalna „nisza" życia i rozwoju człowieka i całego społeczeństwa.

Dla unaocznienia tego przytoczmy choćby dwa przykłady. Pierwszym jest fakt ekologii. Pojawił się dzięki człowiekowi i obrócił się przeciw niemu. A stało się to w konsekwencji zapoznania metafizycznego obrazu świata, w którym człowiek jest bytem najbardziej suwerennym, choć nie niezależnym. Spojrzenie na świat przez „okular dumnego scjentysty", który wszystko widzi jako materiał do produkcji, zaowocowało nie tylko fałszem poznawczym, ale konkretnym zagrożeniem egzystencji człowieka.

Dnia 13 marca 1992 roku Parlament Europejski ogłosił dwie ustawy. Pierwsza wzywała do potępienia wszystkich parlamentów poszczególnych państw Europy, które w swym ustawodawstwie dopuszczają karę śmierci za przestępstwa. Przy okazji zaapelowano, by do tych państw, gdzie obowiązuje ustawa o karze śmierci, nie wydawać przestępców, którym grozi deportacja. Prawo bowiem ma bronić życia człowieka. Druga ustawa głosiła, że należy potępić Parlament Irlandzki, który nie przewiduje możliwości zabicia bezbronnego, nienarodzonego dziecka w imię współczucia (małoletniej) matce.

Czyż nie są to klasyczne przykłady „myślenia nie rzeczami", lecz teoriami, słuchania bardziej teorii i koniunkturalnych ideologii niż „rzeczy i rozumu", przykłady zniewolenia ludzkiego poznania? Gdyby parlamentarzyści kierowali się w myśleniu „rzeczami i rozumem", dostrzegliby, że przecież tak przestępca, jaki i niena-

rodzone dziecko są ludźmi. Jeśli więc jednemu przysługuje prawo obrony, to i drugiemu. Myślano teoriami.

A ponieważ współczesność takich paradoksów dostarcza coraz więcej, coraz też konieczniejszym wydaje się powrót do realistycznej filozofii, która w pierwszym rzędzie ma nauczyć współczesnego człowieka, jak być wolnym w poznaniu i wartościowaniu, jak osiągnąć pełnię wolności, która nie byłaby anarchią, a której wyrazem byłaby umiejętność wyboru dobra i „dobro-wolnego" działania.

Spróbujmy na zakończenie wybrać kilka myśli, które wydają się dość istotne dla rozumienia tomizmu i jego funkcji we współczesnej filozofii i kulturze.

1. Współczesny tomizm to przejęcie i rozwijanie dziedzictwa myślenia realistycznego, autonomicznego tak wobec religii (Objawienia), jak i wobec nauk przyrodniczo-matematycznych.

2. Tomizm to bardziej postawa poznawcza niż system czy teoria. Postawa ta charakteryzuje się przyznaniem pierwszeństwa rzeczy i rozumowi przed teorią.

3. Nawiązując do myśli Heideggera, tomizm to filozofia, która wśród różnych współczesnych dróg filozoficznego poznawania świata i człowieka broni, „by nie wyprzedać myślenia za bezcen".

4. Realizm filozofii tomistycznej, zaproponowany dziś w wersji egzystencjalnej, jest szkołą odpowiedzialnego (bo liczącego się z rzeczami i faktami) oraz wolnego poznania i filozofowania (wszelkie metody i teorie pełnią tu tylko rolę usługową i narzędziową, a nie absolutystyczną).

Filozofia, którą współczesnemu człowiekowi proponuje tomizm, nie dlatego jest dobrą filozofią, że jest tomistyczna. Proponuje tę filozofię z tym przekonaniem - jak pisał E. Gilson — *że* im prawdziwsza będzie filozofia, tym będzie bardziej tomistyczna.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

Arystoteles, *Metafizyka.* Tekst polski opracowali: M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, na podstawie tłumaczenia T. Zeleźnika, Lublin 1996 (wydanie trójjęzyczne grecko-łacińsko-polskie).

Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie, Przekład - komentarz - studia*, M. A. Krąpiec, Lublin 1981.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna*, Kraków 1930.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna*, I. 75-89, opr. S. Swieżawski, Poznań 1956.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, Londyn 1975 (t. 1-34), tłum. P. Bełch, R. Kostecki, S. Pietrowicz, F. Bednarski.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane. O prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 1-2, Kęty 1998.

Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe. O prawdzie. Przekład - studia - komentarz*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek i Wł. Zega, Kraków 1996.

Opracowania

E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.

E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968.

E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1959.

E. Gilosn, *Byt i istota*, tłum. P. Lublicz, J. Nowak. Warszawa 1963.

James A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.

G. K. Chesterton, *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Katowice 1949.

I. M. Bocheński, *ABC Tomizmu*, Londyn 1930.

M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1974, tłum. H. Resnerowa.

M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.

M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1978.

S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.

A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki III. Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 1999.

Dlaczego nieprzemijająca nowość myśli Tomasza?, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000.

A. Lobato, *Święty Tomasz z Akwinu i Magisterium Kościoła*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, dz. cyt.

S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa- - Wrocław 2000.

SUMA TEOLOGICZNA

ŚW. TOMASZ Z AKWINU
WYDAWNICZEGO „VERITAS” 1986r.

Tom 1. O BOGU (1, 1-12)
Tom 2. O BOGU (1, 13-26)
Tom 3. O TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ (1, 27-43)
Tom 4. BÓG STWÓRCA (1, 44 -49); ANIOŁOWIE (cz. 1) (1, 50-58)
Tom 5. ANIOŁOWIE (cz. 2) (1, 59-64); ŚWIAT WIDZIALNY (1, 65-74)
Tom 6. CZŁOWIEK (cz. 1) (1, 75-84)
Tom 7. CZŁOWIEK (cz. 2) (1, 85-102)
Tom 8. RZĄDY BOŻE (1, 103-119)
Tom 9. CEL OSTATECZNY CZYLI SZCZĘŚCIE (1-2, 1-5); UCZYNKI LUDZKIE (1-2, 6-21)
Tom 10. UCZUCIA (1-2, qu. 22-48)
Tom 11. O SPRAWNOSCI (1-2, qu. 49-70)
Tom 12. WADY I GRZECHY (1-2, q. 71-89)
Tom 13. PRAWO (1-2, 90-105)
Tom 14. NOWE PRAWO (1-2, q.106-108); ŁASKA (1-2, q. 109-114)
Tom 15. WIARA (2-2, q. 1-16); NADZIEJA (2-2, q. 17-22)
Tom 16. MIŁOŚĆ (2-2, qu. 23-46)
Tom 17. ROZTROPNOŚĆ (2-2, 47-56)
Tom 18. SPRAWIEDLIWOŚĆ (2-2, qu. 57-80)
Tom 19. RELIGIJNOŚĆ (2-2, qu. 81-100)
Tom 20. CNOTY SPOŁECZNE POKREWNE SPRAWIEDLIWOŚCI (2-2, qu. 101-122)
Tom 21. MĘSTWO (2-2, qu. 123-140)
Tom 22. UMIARKOWANIE (2-2, qu. 141-170)
Tom 23. CHARYZMATY (cz. 1) (2-2, 171-178); ŻYCIE...(cz. 2) (2-2, 179-182); URZĘDY I STANY...(cz. 3) (2-2, 183-189)
Tom 24. TAJEMNICA WCIELENIE SŁOWA BOŻEGO (3, qu. 1-15)
Tom 25. BÓG-CZŁOWIEK SYN MARYI (3, qu. 16-37)
Tom 26. DROGA ZBAWIENIA (3, qu. 38-59)
Tom 27. SAKRAMENTY W OGÓLE CHRZEST (3, qu. 60-71); BIERZMOWANIE (3, qu.72)
Tom 28. EUCHARYSTIA (3, q. 73-83)
Tom 29. SAKRAMENT POKUTY (3, qu. 84-90)
Tom 30. SAKRAMENT POKUTY (Suppl. 1-28)
Tom 31. SAKRAMENT CHORYCH (Supl. 29-33) KAPŁAŃSTWO (Supl. 34-40)
Tom 32. MAŁŻEŃSTWO (Suppl. 41-68)
Tom 33. ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁ (Suppl. 69-86)
Tom 34. RZECZY OSTATECZNE (Suppl. 87-101)
Tom 35. SŁOWNIK TERMINÓW

Tom 1. O BOGU (1, 1-12)

SPIS RZECZY

SŁOWO DO POLSKIEGO WYDANIA
BŁOGOSŁAWIENSTWO PAPIEŻA JANA XXIII DLA POLSKIEGO WYDANIA SUMY
LIST OJCA ŚW. PAWŁA VI Z OKAZJI 700-LECIA ŚW. TOMASZA Z AKWINU
PRZEDMOWA
ZAGADNIENIE 1. NAUKA SWIETA JAKĄ JEST ? CO OBEJMUJE.
ARTYKUŁ 1.CZY POZA FILOZOFIĄ KONIECZNA JEST JESZCZE INNA NAUKA?
ARTYKUŁ 2. CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST WIEDZĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST JEDNĄ WIEDZĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST WIEDZĄ PRAKTYCZNĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY NAUKA ŚWIĘTA GÓRUJE WAŻNOŚCIĄ NAD INNYMI WIEDZAMI?
ARTYKUŁ 6. CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST MĄDROŚCIĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY PODMIOTEM NAUKI ŚWIĘTEJ JEST BÓG?
ARTYKUŁ 8. CZY NAUCE TEJ WOLNO UZASADNIAĆ?
ARTYKUŁ 9. CZY PISMO ŚW. WINNO UŻYWAĆ PRZENOŚNI?
ARTYKUŁ 10. CZY W JEDNYM WYRAŻENIU PISMA ŚW. KRYJE SIĘ KILKA ZNACZEŃ?
ZAGADNIENIE 2. O BOGU: CZY BOG JEST.
ARTYKUŁ 1. CZY ISTNIENIE BOGA JEST JASNE SAMO Z SIEBIE?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻNA UDOWODNIĆ ISTNIENIE BOGA?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG ISTNIEJE?
ZAGADNIENIE 3. NIEZŁOŻONOŚĆ BOGA.
ARTYKUŁ 1. CZY BÓG JEST CIAŁEM?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓG JEST ZŁOŻONY Z MATERII I FORMY?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG JEST TYM SAMYM CO I JEGO ISTOTA LUB NATURA?
ARTYKUŁ 4.CZY W BOGU ISTOTA JEST TYM SAMYM CO ISTNIENIE?
ARTYKUŁ 5. CZY BÓG JEST OBJĘTY JAKIMŚ RODZAJEM?
ARTYKUŁ 6. CZY W BOGU SĄ JAKOWEŚ PRZYPADŁOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY WIĘC BÓG JEST ZGOŁA NIEZŁOŻONY?
ARTYKUŁ 8. CZY BÓG WCHODZI W SKŁAD INNYCH RZECZY?
ZAGADNIENIE 4. DOSKONAŁOŚĆ BOGA.
ARTYKUŁ 1. CZY BÓG JEST DOSKONAŁY?
ARTYKUŁ 2. CZY W BOGU ZNAJDUJĄ SIĘ DOSKONAŁOŚCI WSZYSTKICH RZECZY?
ARTYKUŁ 3. CZY STWORZENIA SĄ PODOBNE DO BOGA?
ZAGADNIENIE 5 . DOBRO - W OGOLE.
ARTYKUŁ 1. CZY DOBRO I BYT STANOWIĄ DWIE RÓŻNE RZECZY?
ARTYKUŁ 2. CO JEST MYŚLOWO PIERWSZE: DOBRO CZY BYT?
ARTYKUŁ 3. CZY KAŻDY BYT JEST DOBREM?
ARTYKUŁ 4. CZY DOBRO MA CHARAKTER CELU?
ARTYKUŁ 5. CZY SEDNO DOBRA STANOWIĄ: SPOSÓB, GATUNEK I CIĄŻENIE?
ARTYKUŁ 6. CZY SŁUSZNIE PODZIELONO DOBRO NA: GODNE, POŻYTECZNE I PRZYJEMNE?
ZAGADNIENIE 6. DOBROĆ BOGA.
ARTYKUŁ 1. CZY BÓG JEST DOBRY?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓG JEST NAJWYŻSZYM DOBREM?
ARTYKUŁ 3. CZY TYLKO SAM BÓG JEST PRZEZ SWOJĄ ISTOTĘ DOBRY?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZYSTKO JEST DOBRE DZIĘKI BOŻEJ DOBROCI?
ZAGADNIENIE 7. NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA.
ARTYKUŁ 1. CZY BÓG JEST NIESKOŃCZONY?
ARTYKUŁ 2. CZY JESZCZE COŚ INNEGO POZA BOGIEM MOŻE BYĆ PRZEZ SWĄ ISTOTĘ NIESKOŃCZONE?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻE ISTNIEĆ W RZECZYWISTOŚCI COŚ NIESKOŃCZENIE WIELKIEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY NA ŚWIECIE MOŻE ISTNIEĆ COŚ NIESKOŃCZONEGO POD WZGLĘDEM WIELOŚCI?

ZAGADNIENIE 8. ISTNIENIE BOGA W RZECZACH. (NIEZMIERZONOŚĆ I WSZECHOBECNOŚĆ BOGA)

ARTYKUŁ 1. CZY BÓG JEST WE WSZYSTKICH RZECZACH?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓG JEST WSZĘDZIE?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG JEST WSZĘDZIE SWOJĄ ISTOTĄ, POTĘGĄ I OBECNOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZECHOBECNOŚĆ JEST PRZYMIOTEM ZNAMIONUJĄCYM WYŁĄCZNIE BOGA?

ZAGADNIENIE 9. NIEZMIENNOŚĆ BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY BÓG JEST ZGOŁA NIEZMIENNY?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEZMIENNOŚĆ JEST PRZYMIOTEM CECHUJĄCYM WYŁĄCZNIE BOGA?

ZAGADNIENIE 10. WIECZNOŚĆ BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY TO OKREŚLENIE: WIECZNOŚĆ, JEST TO DOSKONAŁE I CAŁE NARAZ POSIADANIE BEZKRESNEGO ŻYCIA - JEST NALEŻYTE?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓG JEST WIECZNY?
ARTYKUŁ 3. CZY WIECZNOŚĆ JEST PRZYMIOTEM WŁAŚCIWYM LI TYLKO BOGU?
ARTYKUŁ 4. CZY WIECZNOŚĆ RÓŻNI SIĘ OD CZASU?
ARTYKUŁ 5. RÓŻNICA MIĘDZY WIEKUISTOŚCIĄ A CZASEM?
ARTYKUŁ 6. CZY ISTNIEJE TYLKO JEDNA WIEKUISTOŚĆ?

ZAGADNIENIE 11. JEDNOŚĆ BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY JEDNO DORZUCA COŚ DO BYTU?
ARTYKUŁ 2. CZY ZACHODZI PRZECIWSTAWNOŚĆ MIĘDZY: JEDNO A WIELE?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG JEST JEDEN?
ARTYKUŁ 4. CZY BÓG JEST W NAJWYŻSZYM STOPNIU JEDEN?

ZAGADNIENIE 12. W JAKI SPOSÓB POZNAJEMY BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY JAKIEŚ STWORZENIE MOŻE MYŚLĄ SWOJĄ OGLĄDAĆ BOGA W JEGO ISTOCIE?
ARTYKUŁ 2. CZY MYŚL STWORZENIA WIDZI ISTOTĘ BOGA ZA POMOCĄ JAKIEJŚ PODOBIZNY?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻNA WIDZIEĆ ISTOTĘ BOGA OCZYMA CIAŁA?
ARTYKUŁ 4. CZY MYŚL STWORZENIA ZDOŁA PRZYRODZONYMI SIŁAMI WIDZIEĆ ISTOTĘ BOŻĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY DO WIDZENIA ISTOTY BOGA MYŚL STWORZENIA POTRZEBUJE JAKIEGOŚ DODATKOWEGO STWORZONEGO ŚWIATŁA?
ARTYKUŁ 6. CZY WSZYSCY JEDNAKOWO WIDZĄ ISTOTĘ BOGA, CZY TEŻ JEDEN LEPIEJ OD DRUGIEGO?
ARTYKUŁ 7. A CI CO WIDZĄ BOGA W JEGO ISTOCIE, CZY ZDOŁAJĄ GO SWOJĄ MYŚLĄ OGARNĄĆ – ZGŁĘBIĆ?
ARTYKUŁ 8. A CZY CI, CO WIDZĄ BOGA W JEGO ISTOCIE, WSZYSTKO W NIM WIDZĄ?
ARTYKUŁ 9. A TO CO WIDZĄCY ISTOTĘ BOGA WIDZĄ W BOGU: CZY WIDZĄ ZA POMOCĄ JAKIEJŚ PODOBIZNY?
ARTYKUŁ 10. CZY WSZYSTKO TO, CO WIDZOWIE ISTOTY BOŻEJ WIDZĄ W BOGU, WIDZĄ JEDNOCZEŚNIE NARAZ?
ARTYKUŁ 11. CZY CZŁOWIEK ZA ŻYCIA DOCZESNEGO MOŻE WIDZIEĆ BOGA W JEGO ISTOCIE?
ARTYKUŁ 12. CZY TU NA ŚWIECIE CZŁOWIEK SWOIM PRZYRODZONYM ROZUMEM MOŻE DOJŚĆ DO POZNANIA BOGA?
ARTYKUŁ 13. CZY DZIĘKI ŁASCE ZDOBYWAMY WYŻSZE POZNANIE BOGA NIŻ ROZUMEM PRZYRODZONYM?

ODNOSNIKI DO TEKSTU
OBJASNIENIA TŁUMACZA
SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań.
Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960 (AAS. 25.X.1960)

SŁOWO DO POLSKIEGO WYDANIA

Na szczególną wagę pism św. Tomasza z Akwinu, wielkiego nauczyciela Kościoła i ludzkości, wskazują papieże i najwybitniejsi myśliciele - dawni i nam współcześni. Dantemu przewodnikiem po sferze niebieskiej nie jest już Beatrycze lecz Tomasz. On to wyjaśnił mu owe "żarliwe słońca" wydające "dźwięki", wiążące się w "nową naukę". On to "wzrósł tam jak świecznik, co się nie koleba"[1]. W ocenie Leona XIII nauka św. Tomasza jest najlepszą drogą w studiach filozoficznych i teologicznych, a ponadto jest ona wyjątkowo użyteczna "jako lekarstwo przeciw chorobom naszych czasów", dając zdrowe zasady myślenia[2].

Kodeks Prawa Kanonicznego zobowiązuje profesorów studiów teologicznych, by wszystkich kandydatów do kapłaństwa formowali w filozofii i teologii stosownie do sposobu myślenia, nauki i zasad św. Tomasza jako Nauczyciela wprost anielskiego[3]. Sobór Watykański II w nauce teologii nakazuje posługiwanie się metodą badań, której mistrzem jest św. Tomasz z Akwinu[4].

Św. Tomasz jest przewodnikiem nie tylko w sferze czystego myślenia, w teorii. Nasz Paweł Włodkowic wziął jego naukę za podstawą swych rozwiązań w dziedzinie prawa narodów: *ius gentium* i w układzie stosunków międzynarodowych, w którym państwa niechrześcijańskie mają miejsce i prawa równe z chrześcijańskimi; był on pierwszym w żądaniu, by nauka Doktora Anielskiego o tym, z czystej teorii stała się obowiązującym prawem[5]. W sprawach reform w dziedzinie sprawiedliwości społecznej Leon XIII i Pius XII opierali się na wskazaniach tego Doktora Kościoła.

Papież Jan XXIII uzależnił uskutecznienie uchwał Soboru Watykańskiego II od pilności w poznawaniu nauki św. Tomasza z Akwinu[6]. Paweł VI wyraził życzenie: "Profesorowie ... niech z czcią słuchają głosu doktorów Kościoła, wśród których święty Akwinata zajmuje szczególne miejsce; tak wielka jest bowiem potęga umysłu Doktora

---

[1] Dante, *Il Paradiso*, pieśń 10 i n., przekł. A. Świderskiej.

[2] Leon XIII, Enc. *Aeterni Patris* z 4.8.1879; *De phisolophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis ... in scholis catholicis instauranda* z 4.8.1880 i tegoż oświadczenie z tego samego dnia.

[3] CIC can. 589 § 1, can. 1366 § 2.

[4] *Sobór Watykański II*, Dekret o formacji kapł. § 16, wyd. Pallotinum, Poznañ 1968, s. 462.

[5] Patrz S.F. Be³ch, *Paulus Vladimiri and His Doctrine concerning International Law and Politics*, wyd. Mouton, London-The Hague-Paris 1965, patrz *Index of Nomes* na s. 1239-40; teksty na s. 838, 840, 870, 884, 899,901; ten¿e: *Pisma œw. Tomasza z Akw. jako źródło politycznej doktryny Pawła Włodkowica*, w Duszp. Pol. Zagran. IV 1954, s. 289-304. L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Pax 1968-9, Indeks w t. III 236. Także nieco później F. Vitoria, *Relectioney Teologicas*, Madrid 1933-5, 3 tomy, passim.

[6] *Oss. Rom.* 7.3.1963, oraz w błogosławieństwie dla polskiego wydania *Sumy Teologicznej*, tekst w tomie 9 i 17.

Anielskiego, miłość prawdy tak szczera, tak ogromna mądrość w badaniu, wyjaśnianiu i łączeniu najodpowiedniejszym węzłem jedności najwyższych prawd, że jego nauka jest najskuteczniejszym narzędziem nie tylko do założenia bezpiecznych fundamentów wiary, ale także do przyjęcia z pożytkiem i bez obawy owoców zdrowego postępu"[7].

Według soborowej Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim[8] "Kościół otacza gorliwą opieką również szkoły wyższe, zwłaszcza uniwersytety; w tych, które należą do niego, dba usilnie o to, aby poszczególne dyscypliny tak rozwijały się w oparciu o własne założenia, własną metodę oraz własną swobodę badania naukowego, iżby z dnia na dzień można było osiągnąć głębsze ich zrozumienie i aby po najdokładniejszym rozważeniu nowych problemów i badań bieżącej doby można było głębiej poznać, w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do jednej prawdy, podążając tu śladami doktorów Kościoła, a szczególnie św. Tomasza z Akwinu. Takim sposobem ma wytworzyć się jakby publiczna, stała i powszechna obecność myśli chrześcijańskiej w całym wysiłku skierowanym ku rozwijaniu wyższej kultury, a wychowankowie tych instytutów mają kształtować się na ludzi naprawdę odznaczających się nauką, przygotowanych do spełniania poważnych obowiązków społecznych oraz na świadków wiary w świecie".

Pielgrzymka Pawła VI do trzech miejsc związanych z życiem św. Tomasza w 700-lecie jego zgonu (1274), pomimo podeszłego wieku 77 lat, jest znamiennym wyrazem czci dla tego wielkiego myśliciela, a zarazem podkreśleniem roli jego nauki w świecie obecnego chaosu. Przy tej sposobności Papież wypowiedział o św. Tomaszu znamienne słowa: "Z rozmyślania nad jego postacią i jego nauką zda się promieniować wezwanie: Ufaj prawdzie myśli religii katolickiej, bronionej, wyłożonej i wyrażonej przez niego". W Aquino nazwał Tomasza "największym teologiem nie tylko średnich wieków, ale także naszych czasów". Zaapelował do wszystkich profesorów filozofii i teologii, by brali wzór ze św. Tomasza w obronie prawdy religijnej w jej autentycznym wyrazie (Oss. Rom. 27.9.1974).

* * *

Mottem polskiego wydania arcydzieła św. Tomasza z Akwinu, jego "Sumy Teologicznej", są znamienne zdania Jana XXIII: "Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki ... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."[9].

Liczne oświadczenia ostatnich papieży oraz Soboru mogą wywołać zdziwienie, że Kościół na progu trzeciego tysiąclecia jeszcze tak bardzo zaleca naukę myśliciela średniowiecznego. Ale poznanie tej nauki, jej uniwersalizmu, realizmu, obiektywizmu

---

[7] *Przemówienie wygłoszone w Papieskim Uniwersytecie Gregorianum*, 12.3.1964, w AAS 56 1964, s. 365; p. tegoż *Przemówienie na VI Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym*, 10.9.1965, w AAS 57 1965, s. 788-92.

[8] Z 28.10.1965, w *Sobór Watykański II*, wyd. Pallotinum jak wyżej §10, s. 499, także wypowiedź Piusa XII, Jana XXIII i Pawła VI, tamże w przypisku 32.

[9] AAS z 25.10.1960.

oraz chrześcijańskiego humanizmu i optymizmu - uzasadnia te zalecenia, wykazując ponadczasową jej wartość i trwałą aktualność.

By lepiej zrozumieć tę szczególną aktualność nauki św. Tomasza w czasach dzisiejszych, należy sobie uprzytomnić, że św. Tomasz, podobnie jak my dziś, żył w okresie przełomowym wielkiego kryzysu w Kościele oraz burzliwych przemian gospodarczych, społecznych, politycznych oraz ideologicznych (głównie wskutek wojen krzyżowych).

Urodził się w roku 1225 w Rocca Secca, w królestwie neapolitańskim, jako syn Landulfa hrabiego Akwinu. Od 5 do 14 roku życia uczył się w klasztorze benedyktynów na Monte Cassino, gdzie wówczas opatem był jego wuj, Sinibald. Były to czasy walki cesarstwa niemieckiego, a zwłaszcza Fryderyka II, z papiestwem, tuż po zburzeniu klasztoru przez tegoż cesarza. W odbudowanym klasztorze młodociany Tomasz ukończył szkołę podstawową i średnią. Po ponownym zniszczeniu klasztoru przez Fryderyka II Tomasz, za radą wuja Sinibalda, w roku 1239 rozpoczyna studia uniwersyteckie w Neapolu na wydziale humanistycznym pod kierunkiem wybitnych profesorów. Po ukończeniu studiów w roku 1244 wbrew woli rodziców, którzy go chcieli zrobić arcybiskupem Neapolu lub opatem Monte Cassino, wstępuje do zakonu dominikanów. Porwany przez rodzonych braci w czasie podróży do Paryża, został zamknięty w więzieniu na zamku rodzinnym. Oswobodzony dzięki pomocy swej siostry, wraca do dominikanów w Neapolu, skąd przełożeni wysłali go na wyższe studia do Paryża, gdzie na Sorbonie wykładał wówczas genialny dominikanin, św. Albert, zwany Wielkim. Po paru latach wraz z nim udaje się Tomasz na uniwersytet do Kolonii. W roku 1252, w dwa lata po śmierci Fryderyka II (kazał on zamordować Tomaszowego brata, Rinaldo, za wierność papiestwu) - Tomasz zostaje profesorem Sorbony w Paryżu i tu pisze pierwsze swoje dzieła. W Paryżu ścierały się wówczas różne prądy umysłowe, a przede wszystkim neapolitański pseudoaugustynizm z wpływami filozofii arabskiej, żydowskiej i arystotelesowskiej, zagrażającymi wierze chrześcijańskiej. Tomasz miał wstręt do wszelkiego eklektyzmu czy synkretyzmu, do wszystkich zlepków myślowych. Uczciwość kazała mu także w nauce dążyć tylko do prawdy, kochać ją i szanować, bez względu na to, przez kogo byłaby odkryta i powiedziana. Nie zamierzał tworzyć nowego systemu filozoficznego czy teologicznego. Pragnął jedynie znaleźć lepszą i skuteczniejszą drogę do poznania prawdy, czyli metodę. Stwierdziwszy, że zarówno przesadny spiritualizm neapolitański jak i sensualizm filozofii Arystotelesa w ujęciu arabskim schodzą na manowce i do poznania pełnej prawdy nie prowadzą, i przekonawszy się, że skoro Bóg jest twórcą tak natury jak i Objawienia oraz Łaski, nie może być sprzeczności między prawdami objawionymi i naturalnymi, ani między porządkiem przyrodzonym a nadprzyrodzonym, gdyż wszystko co pochodzi od Boga, a więc także ciało ludzkie i jego naturalne skłonności, należy uznać za dobre. Za podstawowe źródło poznania trzeba uznać nie idee wrodzone, bo takich nie ma, ale rzeczywistość, którą poznajemy przy pomocy zmysłów i rozumu. Filozofię należy oprzeć na powszechnych i podstawowych zasadach istnienia i działania, tak by wszystkie ułamki prawdy, znajdujące się w różnych sytuacjach można było zespolić w jedną ograniczoną całość bez jakiejkolwiek

sprzeczności, gdyż tylko w świetle tych pierwszych zasad także prawdy, które wydają się sprzeczne, gdy ujmujemy je pod kątem wtórnych, szczegółowych zasad, okazują się zgodne, jeśli ujmujemy je w świetle pierwszych zasad bytu, gdyż wszelka prawda sprowadza się do bytu.

Dzięki zastosowaniu tej metody naukę św. Tomasza cechuje a) uniwersalizm przeciwstawiający się indywidualizmowi neoplatońskiemu, b) realizm umiarkowany, przeciwstawiający się skrajnemu realizmowi Platona i nominalizmowi, c) obiektywizm dzięki głoszeniu przekonania, że rzeczy zewnętrzne są nam dane w poznaniu bardziej bezpośrednio niż wewnętrzne, d) intelektualizm przez naukę o pierwszeństwie umysłu w poznaniu i działaniu przed wolą, e) personalizm przez podkreślenie godności i praw osoby ludzkiej oraz jej integralnego doskonalenia jako celu postępowania i sprawdzianu jej moralnej wartości, f) humanizm przez uznanie za dobre tego wszystkiego, co należy do natury ludzkiej czyli jest zgodne z rozumem właściwie nastawionym do ostatecznego celu, stanowiącego sens życia ludzkiego, g) całkowita zgodność z zasadami wiary katolickiej.

Cechy te przysługują wszystkim dziełom św. Tomasza, których jest wiele: ponad 30 tomów in folio, a szczególniej największemu z nich: "Sumie teologicznej".

Dzieło to zaczął pisać Tomasz w roku 1265, kiedy to papież Urban IV wezwał go do Rzymu i uczynił teologiem dworu papieskiego. Pisał Sumę dalej w Paryżu, gdy na żądanie przełożonych zakonu podjął tam na nowo wykłady w roku 1269, a następnie w Neapolu, gdzie organizował Studium Generalne dominikanów. Jednakże dzieła tego nie zdołał doprowadzić do końca; powołany przez papieża Grzegorza X na Sobór unijny w Lyonie, zmarł w drodze w Fossanuova 7 marca 1274 mając niespełna 50 lat.

Dzieło swe Akwinata nazwał "Sumą teologiczną". W języku łacińskim średniowiecza "suma" oznaczała mniej więcej to, co dziś nazwalibyśmy zarysem jakiejś nauki; a więc całościowe, krótkie, podręcznikowe ujęcie jej najważniejszych zagadnień. Jest to suma "teologiczna", gdyż jej treścią jest nauka o Bogu jako źródle i celu ostatecznym wszechrzeczy w świetle Objawienia Bożego. Dzieło to, na kształt katedry gotyckiej, podzielonej na trzy nawy, składa się z trzech części. Pierwsza uczy o Bogu w Trójcy Jedynym jako źródle wszechświata, a szczególniej ludzi. Druga omawia czynności ludzkie jako środki w dążeniu do ostatecznego celu życia ludzkiego, najpierw ogólnie (prima secundae, krótko I-II lub 1-2), omawiając kolejno ów cel, psychologicxne czynności oraz ich wartość moralną, uczucia, sprawności, wady, prawo naturalne i zagadnienia Łaski Bożej. Następnie szczegółowo omawia 50 sprawności moralnych, doskonalących człowieka w wykonywaniu dobrych moralnie czynności, zgrupowanych wokoło trzech cnót boskich i czterech cnót kardynalnych. Na marginesie nauki o tych cnotach omawia przeciwne im wady i grzechy. Jest to tzw. "secunda secundae" (krótko II-II lub 2-2). Trzecia część omawia drogę człowieka do Boga, którą jest Chrystus i życie sakramentalne, a następnie rzeczy ostateczne, czyli osiągnięcie lub nieosiągnięcie właściwego celu życia. Niestety, Akwinata nie zdołał dokończyć tej trzeciej części, doszedłszy tylko do połowy traktatu o sakramencie pokuty. Resztę, już po jego śmierci, uzupełnił jego serdeczny przyjaciel i sekretarz, Reginald z Piperno, również dominikanin,

na podstawie innych dzieł św. Tomasza; jest to tzw. Suplementum. O tym dokładniej w obj. /30/ do z. 2 w obecnym tomie.

Każda część Sumy dzieli się na zagadnienia (quaestiones), które z kolei dzielą się na artykuły, a te znowu obejmują: a) postawienie problemu w postaci trzech lub więcej argumentów wysuwanych w stosunku do jakiejś tezy zarówno przez ich przeciwników jak i zwolenników. Argument tych ostatnich Akwinata zaznacza wyrazem "sed contra", co tłumacze przekładają słowami "Ale z drugiej strony", "wbrew temu", "a jednak", "sprzeciwia się temu". Następuje wykład tezy zaczynający się od wyrazu "respondeo dicendum", co niektórzy tłumacze oddają wyrazem "odpowiedź", "wykład" lub inaczej. Wreszcie następują własne rozwiązania autora trudności czy argumentów przeciwników danej tezy, a niekiedy przez jej zwolenników, źle dowodzonych. Te rozwiązania tłumacze zaznaczają łacińskim przyimkiem "ad 1", "ad 2", albo po polsku "na 1" itd., lub tylko je numerują. Tłumacze często posługują się skrótami: "quaestio" czyli "zagadnienie" oznaczają literą "qu", "q", "z" lub "zagadn."; artykuł literą "a." lub "art.". Części oznaczają rzymskimi lub arabskimi cyframi. Niekiedy posługują się tylko samymi cyframi, z których pierwsza oznacza część Sumy, druga quaestio czyli zagadnienie, trzecia artykuł, a czwarta odpowiedź na wysuniętą trudność: np. 2-2, 3, 2, 1m; oznacza to drugą część części drugiej (II-II lub 2-2), zagadnienie trzecie, artykuł drugi, odpowiedź na pierwszą trudność. Pominięcie w cytowaniu odniesienia do części oznacza, że chodzi o część, do której należy tom, w której się odnośnik. Często tłumacze dodają także numer tomu polskiego wydania oraz numer strony, jeśli dany tomu już ukazał się drukiem.

* * *

Nad polskim wydaniem Sumy myślano od dawna. Po pierwszej wojnie światowej wystąpił z tą myślą o. Jacek Woroniecki o.p., który przetłumaczył niektóre artykuły Sumy, ogłaszając je w czasopiśmie "Szkoła Chrystusowa" i w swoich książkach. Książki i artykuły wybitnych tomistów polskich: A. Żychlińskiego, biskupa K. Kowalskiego, ks. Chojnackiego, biskupa J. Stepy, a przed nimi księży Wajsa i Gabryla, a zwłaszcza ks. K. Michalskiego, przygotowały grunt do tłumaczenia Sumy rozpracowaniem terminów filozoficznych i teologicznych w polskim języku.. Próby przekładu pierwszej części Sumy dokonano w parę lat po wojnie pod redakcją F. Hortyńskiego; niemal równocześnie wydawano od roku 1927 arkuszami Sumę przeciw poganom jako dodatek do "Wiadomości Katolickich". Zainteresowanie polskim przekładem Sumy przed drugą wojną światową wykazało stowarzyszenie akademickie "Odrodzenie", zwłaszcza we Lwowie, nie mówiąc o klerykach dominikańskich oraz o seminariach duchownych, zwłaszcza we Wrocławiu i Gnieźnie. W seminarium przemyskim zamiłowanie do Tomaszowej teologii budził świątobliwy Sługa Boży, ks. J. Balicki, a do jego filozofii ks. E. Żukowski, który szczególnie rozpracowywał zagadnienie polskiej terminologii filozoficznej.

W czasie ostatniej wojny wykłady na podstawie Sumy dla świeckiej inteligencji prowadzono tajnie w klasztorze dominikanów w Krakowie pod kierownictwem o. J. Woronieckiego oraz młodego wówczas profesora St. Świeżawskiego.

Myśl uprzystępnienia Sumy Polakom poza Polską rodziła się powoli z potrzeby duszy i umysłów. Po wstrząsie września 1939 r. dręczył wielu myślących Polaków pesymistycznie pojmowany uwadliwiony charakter narodowy. Wykłady o człowieku na podstawie Sumy, prowadzone zimą 1940 roku w gronie oficerów saperów w Thouars (Francja) przez ks. S. Bełcha, duszpasterza wojskowego z Bressuire, a od lutego 1943 r. w Polskim Kole Tomistycznym w Londynie oraz przez o. I. Bocheńskiego kapelana WP w Szkocji, dowiodły jak dalece nieznana a równocześnie jak bardzo dla zrozumienia człowieka konieczna jest znajomość nauki św. Tomasza o człowieku w jego możliwościach i różnorodnych ustosunkowaniach, wyrobieniach i uwadliwieniach.

Sam ustny wykład nie wystarczał. Zaczęto robić odbitki maszynowe[10], a wnet tekst wykładu zaczęto powielać. Egzemplarze "skryptów tomistycznych" były czytane przez wiele osób, pomimo że ich produkcja była szczytem amatorstwa. Podczas inwazji Francji przez wojska alianckie, w plecaku zabitego żołnierza z obsługi czołgu znaleziono skrypt o wadach ludzkich i grzechu. Po wojnie tomiki skryptów dotarły do Polski. W lutym 1954 roku, na adres nie istniejącego już wówczas Koła Tomistycznego w Londynie nadszedł z Krakowa list tej treści: "Przypadkiem spotkałem się z waszą pracą, ´O wierze jako o cnocie boskiej...´ wydana w 1946 r. ... Dużo skorzystałem z tak prostego, jasnego i głębokiego dzieła, które tak bardzo pragnę posiadać". Wkrótce potem list od innej osoby z Polski: "... traktaty o miłości, łasce i roztropności otrzymałem ... Posłużą one mnie i moim kolegom w dużej mierze do pogłębianie wiedzy i prawdziwie katolickiego kształtowania poglądu na świat ... Byłoby mi bardzo miło, gdyby Polskie Koło Tomistyczne nas nie zapominało". Podobnych w tonie listów z różnych stron świata było więcej. Dawały dowód, że polskie wydanie Sumy byłoby przyjęte przez wielu - zwykłych ludzi.

Koło Tomistyczne przestało działać w roku 1948. Studia w dziedzinie prawa, zwłaszcza międzynarodowego, polityki, etyki i pedagogiki oraz dzieł Pawła Włodkowica, prowadziły do wniosku, że nauka św. Tomasza wywierała i znów wywiera wielki wpływ na kształtowanie poglądów nie tylko w dziedzinie czystej teorii, ale także w dziedzinach praktycznego myślenia. Choć Luter publicznie spalił Sumę Teologiczną, uczeni protestanccy uważają dziś wielkość wkładu jej autora w postęp ludzkości[11]. W dziesięć lat później wróciła dawna myśl wydania całej Sumy w polskim przekładzie, *Habent sua fata libelli!*

W roku 1958 przeprowadzono sondaż wśród tomistów w Polsce na temat planów wydania Sumy po polsku; były listy od dominikanów: o. W. Krąpca, o. Piusa Bełcha,

---

[10] O. Bocheński wydał drukiem własny przekład dwóch zagadnień z 2-2. 9, 108 i 123, w *Nauka Chrystusowa* II 8 i III 8, nr 12 i 22.

[11] Wyliczymy tu kilka pozycji wydawnictw zarówno katolickich jak protestanckich omawiających polityczno-prawną doktrynę Akwinaty lub podających wyjątki z jego pism na użytek studentów uniwersy-teckich: O. Schilling, *Die Staads- u. Soziallehre der heil. Thomas v. Aquin*, München 1930; M.B. Foster, *Masters of Political Thought*, Cambridge Mass 1941, s. 230-70; R.E. Brennan red. *Essays in Thomism*, N. York 1942; A.P. d'Enréves, *Aquinas Selected Political Writings*, Oxford 1948; W.Y. Elliot ad E.M. McDonald, *Western Political Heritage*, N. York 1949, s. 348-67; J. Maritain *Man and the State*, Chicago III. 1951; Th. E. Davitt, *The Nature of Law, London 1951*, p. Index s. 272-3; Th. Gilby, *Between Community and Society, A Philosophy and Theology of the State*, London - N. York - Toronto 1953; L. Lewis, *Medieval Political Ideas N. York 1954*, p. Ondex w t. II, s. 649, i wiele innych.

spoza Polski od o. F.W. Bednarskiego oraz rektora Kul'u, ks. Rechowicza. Wniosek: od projektu wydania Sumy w Polsce odstąpiono jako niemożliwego do wykonania w danych warunkach. W roku 1959/60 było jasne, że wobec braku innej inicjatywy można będzie wydawać Sumę w Londynie. Zdawano sobie sprawą z trudności realizacji, więc się wahano - zacząć, czy nie zacząć?! Do zaczęcia dał zachętę ks. Stanisław Piotrowicz; przyjechał z Lasek do Londynu z tłumaczeniem traktatu "O Wcieleniu Słowa Bożego" i mocno zachęcał do rozpoczęcia dzieła. Postanowiono nie porywać się od razu na wydanie całości lecz wydawać tom za tomem, jeśli znajdą się nabywcy.

Została ogłoszona subskrypcja na tom "O męstwie". Do 26 maja 1961 wpłynęło 181 zgłoszeń, w tym 37 księży[12]. Jak na początek, było wcale zachęcające. Ale powstały sprzeciwy: sprawa zbyt poważna, by ją traktować ryzykownie, język polski nie nadaje się do oddania subtelnej treści, brak tłumaczy, nieopłacalność przedsięwzięcia, należy najpierw powołać komitet redakcyjny i ustalić terminologię. W wyniku dalszej dyskusji, po naradzie, zwłaszcza z o. Bednarskim, o.p. z Rzymu, zdecydowano wydanie Sumy w formie, w jakiej jest dotąd wydana. Kuratorzy Fundacji Veritas w Londynie zgodzili się, by Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas" podjął się druku i publikacji. Dla zmniejszenia ryzyka finansowego pewna osoba złożyła sumę £1000.

Całość dzieła została podzielona w polskim wydaniu na 35; tom 36 ma zawierać klucz do całości tj. indeksy. Nie można było zgodzić się na utworzenie komitetu redakcyjnego, który miałby zatwierdzać trafność przekładu każdego tomu, ponieważ trzeba było uniknąć niekończących się nad tym dyskusji. W sprawie terminologii zaufano tłumaczom, dając im tylko luźne wskazówki z nadzieją, że terminologię da się ustalić w toku pracy. Kierowano się też zaufaniem do polskiego języka. Jako pierwszy wyszedł z druku tom 21 "O męstwie" w marcu 1962 r. Był on wyzwaniem, próbą i pokazem konkretu. Wydał go inicjator w okresie sprzeciwów na własne ryzyko. W kłopotach z cenzurą kościelną pomógł arcybiskup Westmisteru, William kardynał Godfrey. Całość dzieła oddano w opiekę i poświęcono patronowi Polski, św. Stanisławowi, bohaterowi chrześcijańskiego męstwa. Dano temu wyraz w przedmowie do tomu 21, pisanej w dniu poświęconej pamięci Jego męczeństwa.

Polskie wydanie Sumy w formie obecnej nie miało być przeznaczone dla naukowców. lecz dla zwykłych czytelników, zainteresowanych tematem. Rozumowano, że tylko tacy zdolni są czytać Sumę nie celem zdania egzaminu, lecz z miłością i pokorą, szukając pokarmu i światła prawdy dla swej duszy. Nie dano więc tekstu łacińskiego, na pierwsze miejsce wysunięto sam tekst Tomasza, dano formę poręcznych tomów, a przypiski i objaśnienia, które nie były planowane jako zaciemnienia, przesunięto na koniec tomu. Tłumacze dalszych tomów podnieśli poziom przekładu i objaśnień. Nasze wydanie jest próbą i wyzwaniem do dalszych wysiłków.

* * *

[12] Subskrybcja na poszczególne tomy stała się podstawą finansową wadania. Wnet pospieszyli z pomocą ofiarodawcy nieraz znacznych datków; początek dał ks. Franciszek Banaszak, proboszcz parafii św. Andrzeja Apostoła w Detroit. Kaszuba (p. t. 17, s. 13 i t. 22 s. 6, a za jego przykładem kilka osób ówieckich przeważnie z Anglii. W chwili pisania tych słów wydano tym sposobem 17 tomów liczących razem 5381 stron.

Polskie wydanie Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu spotkało się z uznaniem przełożonych Kościoła. 12 marca 1963 r. Jan XXIII na ręce arcybiskupa Józefa Gawliny przesłał wyrazy uznania i błogosławieństwo. Tekst pisma, podpisany przez arcybiskupa A Dell'Acqua, został wydrukowany w tomach 17 i 9, oraz podajemy go niżej. W trzy lata później, 19 sierpnia 1966 r. Paweł VI przesłał na ręce biskupa Władysława Rubina pismo, w którym uważa "śmiałą inicjatywę" wydania "arcydzieła Akwinaty" za wielkie "osiągnięcie ze względu na jego zakres i znaczenie". Papież uważa, że wydanie Sumy po polsku "będzie cenną pomocą umysłową dla księży, seminarzystów, naukowców i ludzi kultury, którzy pragną sięgnąć bezpośrednio do klasycznych źródeł myśli chrześcijańskiej". "Ojciec św. odnosi się z serdeczną pochwałą i składa życzenia dla "tego szeroko zakrojonego zamierzenia wydawniczego"; zaś "jako zadatek stałej pomocy Chrystusa Pana z radością udziela szczególnego błogosławieństwa apostolskiego" uczonym, którzy "z takim oddaniem prace te realizują oraz domowi wydawniczemu Veritas".

Metropolita krakowski, Jego Eminencja Karol Kardynał Wojtyła, wyraził "radość z tego, że Suma wielkiego Tomasza z Akwinu ukazuje się w języku polskim. Dokonuje się to stopniowo, jedno jednakże widać, że u kresu zamierzeń stoi całe to gigantyczne dzieło w przekładzie na język ojczysty... I dlatego też - w imieniu nie tylko własnym - wyrażam szczególną radość i wdzięczność dla Tłumaczy oraz dla wszystkich Współtwórców polskiego przekładu Sumy, prosząc Ich, aby nie zrażali się trudnościami, ale całe dzieło doprowadzili do końca. I proszę Boga, aby im błogosławił". (Cały tekst listu umieszczony w tomie 18).

Prymas Polski, Jego Eminencja Stefan Kardynał Wyszyński, pismem z listopada 1971 na ręce o. F.W. Bednarskiego przesłał swe błogosławieństwo dla dzieła. Zaś pismem w dziesięciolecie od ukazania się pierwszego tomu wydawnictwa Sumy, Ksiądz Prymas wyraził wdzięczność dla wszystkich, którzy dali wyraz "zrozumienia doniosłości polskiego przekładu Sumy", a więc inicjatorowi, tłumaczom, wydawnictwu Veritas, subskrybendom i ofiarodawcom oraz przyjaciołom, mówiąc o nich, że "dobrze zasłużyli się Kościołowi, a zwłaszcza pracy naukowej i wychowawczej". I zakończył swój list słowami: "Uważam sobie za obowiązek złożyć słowa uznania i podzięki, które łączę z błogosławieństwem prymasowskim". (Pełny tekst tego listu został wydrukowany w 14 tomie polskiego wydawnictwa Sumy).

W końcu jako inicjator i w imieniu wydawców poczuwam się do obowiązku wyrażenia swej wdzięczności wszystkim, którzy wielkodusznie pomagali i nadal pomagają - każdy na swój sposób - by podjęte dzieło wydania Sumy w języku polskim zostało szczęśliwie doprowadzone do końca i przynosiło obfite owoce.

ks. Stanisław Bełch

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO PAPIEŻA JANA XXIII DLA POLSKIEGO WYDANIA SUMY

Przekład polski

SEKRETARIAT STANU
JEGO ŚWIĄTOBLIWOŚCI

Dan w Watykanie 12 marca 1963, N. 97728

Dostojny i Najprzewielebniejszy Księże,

Najwyższy Pasterz z wielką radością przyjął wiadomość, że Ksiądz Stanisław Bełch, związany z Katolickim Towarzystwem Polskim pod nazwą "Katolicki Ośrodek Wydawniczy "Veritas" w Anglii, poświęca swój wysiłek i starania, by w tysiąclecie powstania Państwa Polskiego była wydana drukiem w przekładzie na język ojczysty Suma Teologiczna św. Tomasza z Akwinu.

Jego Świątobliwość bowiem bardzo pragnie, "by skarby nauki świętego Tomasza były coraz obficiej wydobywane na pożytek sprawy chrześcijańskiej, i dlatego pisma jego w językach narodowych wydawane - pisma, które sposobem uczenia i treścią nauki całkowicie odpowiadają mentalności naszych czasów". Stąd też jest przekonany, że - jak temu ostatnio dał wyraz - "wzrost gorliwości w zgłębianiu nauk Akwinaty spowoduje, iż przedłożone Ojcom Soboru Ekumenicznego Watykańskiego II dekrety szybciej wejdą w życie".

A ponieważ bez żadnej wątpliwości dzieło to przyczyni się do ozdoby Kościoła, a zarazem stanie się trwalszym od spiżu pomnikiem dla Ojczyzny i przyniesie wielki pożytek obywatelom - Najwyższy Pasterz ojcowskim sercem pragnie, aby Boski Nauczyciel zaczętej pracy towarzyszył i wspierał ją swą mądrością.

By zaś tak szczęśliwie się stało, Namiestnik Chrystusa jako wyraz ojcowskiej miłości udziela apostolskiego błogosławieństwa Tobie i kapłanowi, o którym wyżej powiedzieliśmy.

Pozostaję z należnym szacunkiem

Twojej Ekscelencji serdecznie oddany

X A. Dell'Acqua,
Subst.

Jego Ekscelencja
Józef Gawlina,
Arcybiskup tyt. Madyteński

LIST OJCA ŚW. PAWŁA VI Z OKAZJI 700-LECIA ŚMIERCI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Umiłowanemu synowi Wincentemu de Coeusnogle, Generalnemu Mistrzowi Zakonu Kaznodziejskiego, pozdrowienie oraz apostolskie błogosławieństwo.

1. Światłością Kościoła i całego świata nazwano słusznie św. Tomasza z Akwinu, któremu oddaje się cześć szczególniej w siedemsetną rocznicę jego śmierci, która nastąpiła 7 marca 1274 roku w klasztorze Fossa Nova, gdy na rozkaz naszego poprzednika Grzegorza udawał się na II Sobór Lyoński. Ze względu na tę rocznicę podjęto z nowym zapałem badania naukowe, wydano różne pisma, urządzono zjazdy na wielu uniwersytetach oraz w innych ośrodkach naukowych, zwłaszcza w tym świętym mieście, Rzymie, gdzie Bracia Zakonu Kaznodziejskiego, którego Tomasz był wychowankiem, zorganizowali okazały Kongres. W zmyśle naszym zachowujemy nadal obraz auli wielkiej Papieskiego Uniwersytetu, nazwanego imieniem św. Tomasza z Akwinu, wypełnionej przez znakomitych uczonych z całego świata. W przemówieniu wygłoszonym do nich, dodaliśmy im zachęty do dalszej, tak szlachetnej pracy, dla której wyraziliśmy uznanie, i wobec nich głosiliśmy chwałę tego wielkiego Doktora Kościoła. Niedługo potem zwróciliśmy uwagę na niespodziewany ale znakomity powrót św. Tomasza, potwierdzający to, co urząd Nauczycielski Kościoła mądrze ogłosił, "uznając Tomasza za tak ważnego wodza w studiach filozoficznych i teologicznych, że nikt inny nie może go zastąpić"[1]. Poznaliśmy bowiem z wielu znaków, jak bardzo jego nauka, także w obecnych czasach, pobudza umysły i wywołuje zainteresowanie.

2. Obecnie pragniemy szerzej wyjaśnić nasze słowa, naświetlając te liczne w nauce Akwinaty zasady, które mają wielką wagę dla obrony i pogłębiania Objawienia Bożego, i dzięki którym Kościół zalecał i nie przestaje zalecać w obecnych czasach św. Tomasza jako mistrza w sztuce rozumowania dla współczesnych nam ludzi, jak my sami nazwaliśmy go[2], i jako przewodnika w harmonizowaniu zagadnień filozoficznych z teologicznymi oraz - możemy dodać - w wyższym nastawieniu wiedzy w ogóle i w jej należytym i sprawnym uporządkowaniu.

Przeto chcemy uznać za słuszne zdanie tych, którzy sławią Świętego Doktora, także po siedemsetnej jego zgonu, nie tylko jako najwyższego geniusza i doktora przeszłości, ale również dlatego, że jego zasady, nauka i metoda zachowują swą wartość w całej pełni w naszych czasach. Pragniemy naświetlić prawdy, dla których Urząd Nauczycielski Kościoła oraz jego instytucje uznały jego powagę naukową, a dla których zwłaszcza nasi liczni poprzednicy nie zawahali się nadać mu nazwy Doktora Powszechnego, przyznanej mu już w roku 1318[3].

---

[1] Przemówienie do redaktorów *Indeksu Tomistycznego*, w *Osserwatore Romano* z 20/21 maja 1974 r.

[2] Przemówienie na Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym, p. *Oss. Rom.* z 22/23 kwietnia 1974 r.

[3] Pius XI, Encykl. *Studiorum Ducem*, w AAS 15 1923, s. 314. P. J.J. Berthier, *Sanctus Thomas Aquinas, Doctor Communis Ecclesiae*, Rzym 1914, s. 177 i n.; J. Koch, *Philosophische u. theologische Irrtumlisten von 1270-1329*, Mélanges Mandonnet, Paryż 1930, t. II, s. 328 n. 2; J. Ramirez, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae 1952, s. 35-197.

Wyznajemy, że do stwierdzenia i odnowienia tej tak długiej i czcigodnej tradycji Nauczycielskiego Urzędu Kościoła skłania nas - obok szacunku dla powagi naszych Poprzedników - już to obiektywne zbadanie wartości, jaką odznacza się nauka Akwinaty, oraz korzyści, które się osiąga - jak to wiemy z osobistego doświadczenia przez studiowanie jego dzieł i szukanie w nich porady, już to ze względu na moc przekonywania i kształcenia ducha ludzkiego, z jaką Akwinata oddziaływuje na studentów, zwłaszcza młodszych, jak to sami zauważyliśmy w latach naszej pracy apostolskiej pośród młodzieży uniwersyteckiej, która pod wpływem zachęty naszego Poprzednika, Piusa IX oddała się nauce Doktora Anielskiego[4].

3. Wiemy, że nie wszyscy w dzisiejszych czasach podzielają nasze zdanie. Ale jesteśmy świadomi, że bardzo często przyczyną braku zaufania do św. Tomasza i sprzeciwu w stosunku do niego jest powierzchowność i dorywczość w studium jego nauki, a niekiedy nawet nieznajomość jego dzieł, gdy się ich w ogóle nie czyta i nie przykłada do nich z pilnością. Dlatego i my, podobnie jak to uczynił Pius XI, tych wszystkich, którzy pragną zdobyć dojrzałą świadomość, jak się do tej sprawy należy ustosunkować, zachęcamy słowami: Idźcie do Tomasza[5]. Studiujcie i czytajcie jego dzieła - chętnie to powtarzamy - nie tylko po to, by w tych obfitych skarbach ducha znaleźć obfity pokarm, ale i przede wszystkim, by uświadomić sobie niezrównaną głębokość, płodność i doniosłość nauki w nich zawartej.

4. Właściwa ocena trwałej wartości nauki św. Tomasza dla Kościoła i dla kręgów ludzi wykształconych wymaga nie tylko bezpośredniej i pełnej znajomości jego tekstów, ale także uwzględniania historyczno-kulturowego kontekstu, w jakim on żył i rozwijał swą działalność nauczycielską oraz pisarską. Tu pragniemy po prostu przypomnieć w najogólniejszym zarysie znamienne cechy tego okresu, by w jego ramach jaśniej uwydatnić podstawowe myśli świętego Doktora w zakresie religijnym i teologicznym oraz w filozoficznych i społecznych naukach. Niektórzy uważają ten okres za przedświt Odrodzenia w nauce; i rzeczywiście, owe prądy, które później ujawniły w całej pełni swą skuteczność w dziedzinie odnowy, nurtowały w okresie między 1225 a 1274 rokiem, a więc w latach obejmujących życie Akwinaty.

5. Bardziej są znane przemiany stosunków społecznych i politycznych, które wówczas przeobraziły całkowicie oblicze Europy: a więc zwycięstwo samorządów miast włoskich nad starożytnym panowaniem średniowiecznego Imperium, chylącego się już do upadku, ogłoszenie w Anglii "Wielkiej Karty Praw", utworzenie w północnej Europie Związku Hanzeatyckiego Wolnych Miast, który ułatwił żeglugę i handel, stopniowe przeobrażanie się Królestwa Francuskiego, rozwój gospodarczy bardziej uprzemysłowionych miast takich jak Florencja, rozkwit nauk w największych uniwersytetach jak szkoła teologiczna w Paryżu, szkoła prawa cywilnego i kanonicznego w Bolonii, szkoła medycyny w Salerno, dalej rozpowszechnienie wynalazków naukowych i dociekań filozoficznych, dokonanych przez Arabów hiszpańskich i wreszcie związki ze Wschodem po ustaniu wypraw krzyżowych.

---

[4] P.M. Cordovani, *San Tomasso nella parola di S.S. Pio XI,* w *Angelicum* VI 1929, s. 10.
[5] Encykl. *Studiorum Ducem,* w AAS 15 1923, s. 323.

W tych to czasach zawieruchy, jaka objęła zarówno miasta jak i królestwa różnych narodów, mają swój początek naukowe i polityczne prądy, które w wieku XII i XIV doprowadziły do wytworzenia ustrojów państwowych, trwających do dziś. Rzeczpospolita chrześcijańska, która w Europie opierała się na wierze religijnej, powoli ustępuje na rzecz poczucia narodowego, które, wzmagając się coraz więcej pośród całej rodziny ludów europejskich, wyznaczyło warunki życia i przebieg wydarzeń w zupełnie inny sposób, aniżeli to było w Średniowieczu, kiedy główną rolę odgrywało współdziałanie dwóch najwyższych powag - papieskiej i cesarskiej - powiązanych ze sobą i wzajemnie się wspierających. Dante Alighiery usiłował jeszcze po śmierci Akwinaty przedstawić to współdziałanie tych dwóch powag jako wzór uporządkowania spraw publicznych, ale na próżno.

Właśnie w XIII wieku daje się zauważyć szczególny pęd do zapewnienia "autonomii" w znaczeniu wyzwolenia porządku doczesnego od porządku sakralnego i duchowego, oraz do oddzielenia państwa od Kościoła, gdyż niemal we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego i kultury rozbudziło się namiętne poszukiwanie dóbr ziemskich oraz dowartościowywanie materialnej rzeczywistości przy równoczesnym uniezależnieniu rozumu od zwierzchnictwa wiary. Ale z drugiej strony w tym samym czasie dzięki rozkrzewieniu zakonów żebraczych, coraz bardziej rozwijał się nurt odnowy duchowej, który szeroko rozprzestrzeniając się i czerpiąc natchnienie oraz przyjmując kierunek z umiłowania ubóstwa oraz z gorliwości w głoszeniu Ewangelii, sprawił, że naród chrześcijański mocniej uświadomił sobie konieczność powrotu do prawdziwego i rzetelnego ducha Ewangelii.

Św. Tomasz zaś, żyjąc w samym ośrodku humanistycznych i teologicznych rozpraw i patrząc uważnie na rozwój stosunków politycznych, nie zawaha się uznać nowych warunków swoich czasów i doszukiwać się "znaków" powszechnych zasad, odnoszących się do rozumu i wiary, by w ich świetle porównywać i oceniać ludzkie dzieła i wydarzenia. Uzasadnia więc pewną autonomię dóbr ziemskich oraz instytucji świeckich, chociaż stwierdza bez jakiejkolwiek wątpliwości transcendentalną wartość i wyższość ostatecznego celu, któremu wszystko na tym świecie powinno być podporządkowane i uległe, a mianowicie Królestwu Bożemu, które stanowi zarówno o zbawieniu człowieka jak i o tym, co jest podstawą jego gotowości i wolności[6].

6. To stanowisko ujawnia się ogólnie w nauce o stosunkach między kulturą a religią, między rozumem a wiarą. Tomasz ujął tę naukę tak, by odpowiadała wyłaniającym się nowym zagadnieniom oraz nowym wymaganiom filozofii i teologii zgodnie z postępem społecznego i naukowego życia owych czasów. Był to bowiem okres, w którym coraz bardziej umacniała się zasada rozumowego badania w nowy, dialektyczny sposób, wprowadzony przez Alberta na Uniwersytecie Paryskim. Na miejsce obowiązującego dawniej przyjmowania tradycyjnych powag występuje konfrontacja tego, co owe powagi głosiły, ze zdobyczami rozumu, dyskusja nad różnymi poglądami, zastosowanie metody logicznej w dowodzeniu tez, krytyczne stawianie

[6] *Suma Teol.* 1-2, 4 ad 3. W polskim wydaniu Veritasu tom 9, s. 365-366 (odtąd polskie wydanie będziemy zaznaczać w nawiasach, podając numer tomu i ewentualnie stronicy).

zagadnień, subtelna analiza językowa, dokonywana tak starannie i metodycznie, że stanowiła zapowiedź semantycznego sposobu uprawiania nauki, jak to się dziś mówi.

Dzięki tego rodzaju warunkom dokonał się postęp w tych naukach, które nie przecząc obecności Bożej i działania Bożego w świecie, usiłowały wytłumaczyć przebieg zjawisk widzialnego świata w świetle przyczyn naturalnych, jak to można zauważyć u wielu pisarzy chrześcijańskich owego okresu. Pośród nich na pierwsze miejsce wybija się mistrz św. Tomasza, św. Albert Wielki, którego nasz Poprzednik, Pius XII ogłosił patronem tych, którzy oddają się naukom przyrodniczym[7].

7. Chociaż wówczas dopiero zaczęto posługiwać się metodą eksperymentalną w badaniu przyrody i nie posiadano jeszcze takich narzędzi, jakie później przewidział Roger Bacon w celu ich zastosowania do przetwarzania prawdy na użytek ludzi, niemniej ustaliła się pewność, że rozum jest potęgą w badaniu rzeczy stworzonych i w tłumaczeniu całego wszechświata. Z tego powodu chętnie przyjmowano od nowych środowisk naukowych dzieła Arystotelesa, które naprzód Arabowie rozpowszechniali, a następnie nowi chrześcijańscy pisarze przetłumaczyli. Zalicza się do nich Wilhelm Noerbeke, spowiednik papieski, współbrat św. Tomasza w zakonie dominikańskim oraz jego współpracownik[8]. W tych bowiem dziełach Stagiryty ujawnia się to wyczucie przyrody i zdrowy sąd o rzeczach czyli realizm, który, jak wielu sądzi, dostarczył cennych narzędzi pracy i założył mocne podwaliny dla metodycznego uprawiania filozofii oraz badań naukowych.

8. Ale tu właśnie wyłoniło się trudne zagadnienie nowej metody w pojmowaniu stosunku rozumu do wiary, a idąc dalej - jak to już zaznaczyliśmy - stosunku całej rzeczywistości ziemskiej do zespołu prawd religijnych, a w szczególności do posłannictwa chrześcijańskiego. Zachodzi tu jawne niebezpieczeństwo dwóch przeciwstawnych sobie błędów: a mianowicie naturalizmu, który usuwa Boga ze świata, a zwłaszcza z ludzkiej kultury oraz fałszywego supernaturalizmu czy fideizmu, który celem zapobieżenia upadkowi kultury naukowej i duchowej usiłuje narzucić wędzidła prawowitym wymaganiom rozumu i w imię szacunku dla powag zahamować naturalny postęp, przenosząc je poza właściwą im dziedzinę prawd wiary objawionych przez Chrystusa, będących zarodnikami życia przyszłego i przekraczających granice umysłu ludzkiego. To podwójne niebezpieczeństwo powtarza się niejednokrotnie w dziejach przed św. Tomaszem i po nim i zachodzi także w dzisiejszych czasach, kiedy niektórzy popadają w jeden z tych błędów, dobierając się nieroztropnie do niezliczonych zagadnień odnoszących się do stosunku rozumu względem wiary i powołując się niekiedy na nowatorską śmiałość św. Tomasza odnośnie do jego czasów, nie posiadając jednak ani bystrości ani zrównoważenia genialnego umysłu tego Doktora.

Istotnie Tomasz odznaczył się śmiałością w poszukiwaniu prawdy, wolnością ducha w omawianiu nowych zagadnień i uczciwością umysłową znamienną dla tych, którzy nie dopuszczając do skażenia prawdy chrześcijańskiej przez filozofię świecką, nie odrzucają jej jednak z góry. Dlatego historia nauki chrześcijańskiej zalicza go do

---

[7] Breve *Ad Deum per rerum naturae*, w AAS 34 1942, s. 89-91.
[8] P. M.D. Chenu, *Introduction á l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, s. 183 i n.

pionierów, wyznaczających nowe drogi filozofii oraz wiedzy w ogóle. Główne zagadnienie, stanowiące jakby rdzeń jego nauki o nowym stosunku rozumu do wiary, ujęte genialnie z najwyższą, jakby wieszczą bystrością - to uzgodnienie świeckości świata z trudnymi i surowymi wymaganiami Ewangelii, dalekie od nienaturalnej skłonności do pogardzania światem i jego dobrami, ale równocześnie ani na krok nie odstępujące od wzniosłych i niezłomnych zasad porządku nadprzyrodzonego. Cały bowiem gmach nauki zbudowany przez Tomasza opiera się na tej złotej zasadzie, głoszonej przez niego już na pierwszych stronach *Sumy Teologicznej*, że łaska nie niszczy natury lecz ją doskonali, natura jest podporządkowana łasce, rozum wierze, a ludzka miłość miłości nadprzyrodzonej[9]. Łaska dana nam przez Boga, stanowiąc podstawę życia wiecznego, zakłada wielkie pole cnót oraz uzdolnień, a mianowicie bytowanie, umysł, miłość, w których rozwija się żywotny prąd ludzkiej natury[10], wzmacniany nowymi siłami[11]. Tak więc sama pełna przyrodzona doskonałość człowieka urzeczywistnia się w porządku nadprzyrodzonym przez proces zbawczego oczyszczenia oraz uświęcającego wniesienia. Chociaż porządek ten dokona się całkowicie w niebieskiej szczęśliwości, niemniej już w tym ziemskim życiu pociąga do pięknego i prawdziwie odpowiedniego ładu dóbr, trudnego do osiągnięcia - podobnie jak i życie chrześcijańskie - ale wielce ponętnego.

9. Można powiedzieć, że Tomasz pokonując pewną przesadną postać supernaturalizmu, jaki wzmagał się w Średniowieczu i opierając się zeświedczeniu, krzewiącemu się w szkołach europejskich na skutek naturalistycznego tłumaczenia nauki Arystotelesa, umiał udowodnić tak naukową argumentacją jak i własnym przykładem naukowego dociekania, że jego nauka jest zgodna z życiem, że całkowita i bezwzględna wierność Słowu Bożemu da się pogodzić z postawą jak najbardziej otwartą w stosunku do świata i jego prawdziwych dóbr, a dążenie do odnowy i postępu z usiłowanie zbudowania gmachu nauki na solidnym fundamencie. Starał się bowiem poznać nie tylko nowe idee, nowe zagadnienia, nowe pomysły i zaprzeczenia odnośnie wiary, ale także i przede wszystkim pogłębić znajomość Pisma św., (które wyjaśniał już w pierwszych latach swojego nauczania w Paryżu(, a następnie znajomość Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, teologicznej i prawniczej tradycji Kościoła, a równocześnie wszystkich poglądów filozoficznych głoszonych w przeszłości i w nowszych czasach, nie tylko arystotelesowskich, ale także platońskich, neoplatońskich, rzymskich, chrześcijańskich, arabskich, żydowskich - bez jakiegokolwiek ubiegania się o zerwanie z przeszłością, co byłoby równoznaczne z oderwaniem się od tego, co jest jakby korzeniem kultury tak, że słusznie można o nim powiedzieć, iż przemienił w swą krew słowa św. Pawła (Rzym 11, 18): "Nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie". Z tego też powodu był jak najbardziej uległy wobec Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, do którego należy strzeżenie i określanie zasad wiary[12] wszystkim wiernym, a przede wszystkim teologom - na mocy zlecenia Bożego i towarzyszącej mu pomocy Ducha Świętego, której

---

[9] *Suma Teol.* 1. 1, 8 ad 2 (niżej),
[10] Tamże, 1-2. 94, 2 (t. 13).
[11] Tam¿e, 2-2. 24, 3 ad 2 (t. 16, s. 31).
[12] Tamże, 2-2. 1. 10 ad 3 (t. 15, s. 32).

Kościołowi nigdy nie zabraknie zgodnie z obietnicą, jaką Chrystus dał jego pasterzom[13]. Św.Tomasz w szczególności uznawał w nauczycielskim urzędzie biskupa rzymskiego najwyższą oraz ostateczną powagę odnośnie do rozstrzygania zagadnień, odnoszących się do wiary[14], i dlatego jego sądowi poddał wszystkie swe pisma tuż przed śmiercią, może właśnie dlatego, że był świadomy niezmiernej doniosłości i śmiałości odnowy, jakiej w nich dokonał[15].

10. To oddanie się poszukiwaniu prawdy i służeniu jej ze wszystkich swych sił, św. Tomasz uznał za właściwe zadanie całego swojego życia. A zadanie to wykonał tak wspaniale przez swe nauczanie i pisma, że słusznie może być nazwany apostołem prawdy i postawiony na wzór tym wszystkim, którzy pełnią obowiązki nauczania. Co więcej, św. Tomasz jaśnieje w naszych oczach jako ideał uczonego chrześcijańskiego, który bynajmniej nie sądził, że dla poznania nowych współczesnych nurtów i dla spełnienia nowych wymagań - jakie stawia postęp kulturalny - trzeba odstąpić od wiary, z drogi Tradycji oraz Nauczania Kościoła, które wyposaża go w bogactwo Starożytności i obdarza go pieczęcią prawdy Bożej. Wierność tej Prawdzie Bożej bynajmniej nie wymaga odrzucenia tych licznych prawd, poznanych dawniej lub w czasach współczesnych także dlatego, iż - jak mówi sam św. Tomasz - prawdy te, przez kogokolwiek byłyby głoszone, mają swe źródło w Duchu Świętym: "Prawda przez kogokolwiek głoszona pochodzi od Ducha Świętego jako źródła naturalnego światła rozumu oraz zrozumienia i głoszenia prawdy"[16].

11. Należy raczej przyznać, że właśnie to, tak mocne zakorzenienie się we wierze boskiej powstrzymało Tomasza od niewolniczego uzależnienia od nowych i starożytnych mistrzów, nie wyłączając Arystotelesa. Umysł Akwinaty był otwarty na wszelki postęp prawdy bez względu na to, z jakiegokolwiek by źródła nauki pochodził. Ten rys stanowi pierwszą cechę jego uniwersalizmu. Drugą, nie mniej prawdziwą i jeszcze bardziej ukazującą jego geniusz i osobowość - to najwyższa wolność i swoboda, z jaką podchodził do jakiegokolwiek pisarza, nie dając się związać zdaniem jakiejkolwiek ziemskiej powagi. Ta wolność i niezależność ducha na polu filozofii jest wyrazem jego wielkości jako myśliciela. W filozofii bowiem był posłuszny przede wszystkim prawdzie i wszystko oceniał "nie ze względu na powagę tych, którzy dane zdanie głosili, ale ze względu na wartość samego twierdzenia"[17]. Dlatego z największą wolnością odnosił się do twierdzeń Arystotelesa, Platona czy innych myślicieli i nie stał się przez to ani arystotelikiem, ani

---

[13] Tamże; Łk 22, 32. (t. 15, s. 31).

[14] Tamże, m. cyt. W dziełku *In Symbolum Apostolorum Epositio* (a. 9, ed. Parmensis, t. XVI 2965, s. 148) św. Tomasz napisał o Kościle Rzymskim: "Pan powiedział: ’nie przemogą go’. Dlatego tylko Kościół Piotrowy ... zawsze stał wiernie we wierze; i gdy w innych stronach świata albo nie ma wiary, albo jest pomieszana z licznymi błędami, wiara Kościoła Piotrowego jest żywa i wolna od błędów. Nie trzeba się temu dziwić, ponieważ Pan do Piotra powiedział (Łk 22, 32): "Prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara!"

[15] P. Guil. de Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, rozdz. 14, w *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prummer, O.P., fasc. II, Saint-Maximin (Var) 1924, s. 81.

[16] *Suma Teol.* 1-2. 109, 1 ad 1 (t. 14, s. 82).

[17] *Expositio super lib. Boetii de Trinitate*, q. 2, a. 3 ad 8. *Suma teol.* 1. 1, 8 ad 2 (ni¿ej s.): "Argument z powagi wiary jest najmocniejszy, z powagi ludzkiej zaś najsłabszy". *In lib. Aristotelis de Ceolo* I, 22: "Nie na to studiuje się filozofię, by wiedzieć co ludzie myśleli, ale jak jest naprawdę".

platonikiem w ściślejszym znaczeniu tych wyrazów. Dzięki tej "autonomii" umysłu, jaka zbliżyła go do tych szczególnie uczonych, którzy posługują się metodami nauk ścisłych, Akwinata potrafił wykryć i przezwyciężyć zasadzki ukryte w awerroizmie, usunąć braki i niedostatki w nauce Platona i Arystotelesa oraz zbudować taką gnozeologię i ontologię, że stanowi arcydzieło obiektywizmu i równowagi[18].

W trojaki sposób ujawniał swe uczucia względem mistrzów myśli ludzkiej: w podziwie dla niezmiernego dziedzictwa naukowego, które uzupełniając się wzajemnie scalili i przekazali rodzajowi ludzkiemu[19]; w uznaniu wartości i znaczenia ale także granic ich osiągnięć[20]; wreszcie w pewnej wyrozumiałości dla tych, którzy nie posiadając światła wiary, jak np. mędrcy starożytni, stali bezradni wobec najwyższych zagadnień życia ludzkiego, a zwłaszcza takich jak ostateczny cel życia ludzkiego, a zwłaszcza takich jak ostateczny cel człowieka[21], podczas gdy prosta wieśniaczka, uczestnicząca w prawdach wiary chrześcijańskiej, jest wolna od tej udręki i cieszy się światłem Bożym o wiele więcej niż owi najwięksi geniusze[22].

12. Św. Tomasz, chociaż bystrością w dociekaniu prawdy wzniósł się na najwyższe szczyty rozumu ludzkiego, wobec wzniosłych i niewysłowionych tajemnic wiary zachował się jak dziecię: klęcząc przed wizerunkiem Chrystusa ukrzyżowanego lub u stóp ołtarza, prosił o światło dla umysłu i czystość serca, bo jedno i drugie jest niezbędne dla jasnego wglądu w tajemnice Boże[23]. Przyznawał, że wiedzę swą zdobył bardziej dzięki modlitwie niż przez studia[24]; zachował żywe poczucie transcendencji Bożej do tego stopnia, że uznał za główny warunek wszelkiego dociekania teologicznego zasadę, iż w tym życiu poznajemy Pana Boga tym doskonalej, im bardziej rozumiemy, że On wznosi się ponad wszystko, co naszym umysłem możemy poznać[25]. To zdanie jest nie tylko pierwszą, i jakby podstawową zasadą owej metody badań, którą posługuje się tzw. teologia "apofatyczna" - ale także jest wyrazem pokory jego umysłu oraz ducha uwielbienia (adoracji).

Dzięki temu zharmonizowaniu tak wzniosłego ducha chrześcijańskiego z bystrością dociekania naukowego, otwartego ku wszelkim zdobyczom tak starożytności jak i nowych czasów, nic dziwnego, że w czasie największego nasilenia kryzysu w XIII wieku, Tomasz dobrze odnalazł drogi do ustalenia stosunków między rozumem a wiarą, zawczasu zapobiegł, by nauka teologiczna pod naporem nowych poglądów filozofów nie zeszła na manowce, usunął wszelką dwuznaczność w przystosowaniu prawd rozumowych

---

[18] P.E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiéval*, Giffort Lectures, Paris 1932, I, s. 42; *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de St. Tomas d'Aquin*, Paris 1965, wyd. 6, passim; tak¿e F. vAN Steenberghen, *Le mauvement doctrinal du* XIe au XIVe siécle, w Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. XII, s. 270.
[19] *In XII libros Metaphysic. Aristotelis Expositio II*, lect. 1.
[20] Tamże.
[21] *Summa contra Gentiles III 48.*
[22] P. *In Symbolum Apostolorum Exp.* a. 1. "Przed przyjściem Chrystusa nikt z filozofów nie mógł wiedzieć o Bogu i o tym, co konieczne do zbawienia, choćby się najbardziej wysilał tyle, co po przyjściu Chrystusa dzięki wierze wie staruszka".
[23] *Suma Teol.* 2-2. 8, 7. (t. 15, s. 105-6).
[24] Guil de Tocco, dz. cyt., rozdz. 31; p. J. Pieper, *Einführung zu Thomas von Aquin*, Munich 1958, s. 172 i n.
[25] *Suma Teol.* 2-2. 8, 7 (t. 15, s. 106).

i objawionych, przezwyciężył naukę o tzw. dwojakiej prawdzie umysłu i wiary rzekomo przeciwnych sobie, które chrześcijanie mogliby przyjąć z różnych powodów; zwolennicy tego poglądu burzyli wewnętrzną jedność chrześcijanina i już wówczas, odrzuciwszy to zrównoważenie, jakie osiągnął św. Tomasz, ośmielili się zachwalać takie niby to naukowe spory, które rozerwały kulturę całej Europy[26].

13. W dokonaniu tego dzieła, w którym chrześcijańska nauka Średniowiecza wzniosła się na szczyt swej chwały, św. Tomasz nie był osamotniony. Wielu przesławnych uczonych przed nim i po nim pracowało w tym samym kierunku. Wśród nich należy wymienić św. Bonawenturę, którego siedemsetną rocznicę obchodzimy równocześnie, gdyż umarł w tym samym roku co św. Tomasz; św. Alberta Wielkiego, Aleksandra z Hales, Duns Szkota. Niewątpliwie jednak św. Tomasz wskutek zrządzenia Opatrzności Bożej wzniósł się na najwyższy szczyt teologii i filozofii scholastycznej, jak ją nazwano, a jego dzieła stały się filarem ówczesnego i późniejszego rozkwitu nauki chrześcijańskiej i bezpiecznego jej rozwoju. Jemu więc jako wspólnemu Doktorowi Kościoła oddajemy hołd w siedemsetną rocznicę jego zgonu, by wyrazić naszą wdzięczność za tyle dobrodziejstw, jakie zdziałał dla całego ludu chrześcijańskiego, i by publicznie uznać i rozsławić jego nieśmiertelną wielkość.

I I

14. Imię Akwinaty jaśnieje nie tylko na tle historycznych i naukowych warunków, w jakich żył, ale także ze względu na samą jego naukę, która wznosi się pond wszystkie okresy od XIII wieku aż po nasze czasy. Kościół w ciągu stuleci uznawał wiekopomną wartość nauki tomistycznej, zwłaszcza z okazji szczególnych uroczystości, takich jak powszechny Sobór Floreński, Trydencki, Watykański I [27], z okazji ogłoszenia Kodeksu Prawa Kanonicznego[28] oraz II Soboru Watykańskiego, o czym następnie pomówimy.

Nasi poprzednicy niejednokrotnie uznali powagę św. Tomasza, podobnie my sami uczyniliśmy to wiele razy. Jest rzeczą oczywistą, że nie chodzi tu o zachowawcze nastawienie do tradycyjnej nauki, nie dostrzegając przebiegu historii i lękając się postępu, ale o wybór oparty na obiektywnych racjach, mających swe uzasadnienie w samej filozoficznej i teologicznej nauce Akwinaty i pozwalających na uznanie w nim człowieka, danego Kościołowi przez wyższy zamysł, by nauka chrześcijańska dzięki oryginalności jego twórczej pracy weszła na nową drogę swej historii, zwłaszcza gdy chodzi o zagadnienie stosunku umysłu do wiary.

15. Streszczając krótko nasze myśli, wystarczy wspomnieć o gnozeologicznym i ontologicznym realizmie, stanowiącym pierwszą i główną cechę filozofii św. Tomasza. Realizm ten można również nazwać krytycznym, gdyż dzięki oparciu na poznaniu zmysłowym i na obiektywności rzeczy nadaje pojęciu bytu prawdziwe i solidne znaczenie, a w ten sposób pozwala na dalsze opracowania umysłowe, które, ujmując spostrzeżenia zmysłowe w pojęcia ogólne, nie zrywa związku z owymi spostrzeżeniami i

---

[26] P.J. Pieper, dz. cyt., s. 69 i n.
[27] P. Lon XIII Encykl. *Aeterni Patris, w. Leonis XIII Acta* I, Romae 1881, s. 255-284.
[28] *Cod. Iuris Can.*, can. 1366 § 2; p. can. 589 § 1.

dzięki temu nie pogrąża się w dialektyczne odmęty subiektywizmu, który z konieczności prowadzi do mniej lub więcej bezwzględnego agnostycyzmu. "Umysł najpierw ujmuje byt" - głosi słynne powiedzenie Doktora Anielskiego[29]. Na tej podstawowej zasadzie opiera się gnozeologia św. Tomasza, której główna nowość polega na zrównoważonym ujęciu i ocenie doświadczenia zmysłowego i autentycznych danych świadomości w procesie poznawczym, stanowiącym źródło zdrowej ontologii, a następnie całego gmachu nauki teologicznej. Dlatego można było określić naukę św. Tomasza jako filozofię bytu, ujętego zarówno pod ogólnym kątem widzenia, jak i pod kątem jego egzystencjalnych warunków. Z tej filozofii Akwinata wznosi się ku teologii Bytu Bożego, rozważając Jego samoistność oraz Jego Objawienie przez Jego Słowo, przez dzieje planu zbawienia, a przede wszystkim przez tajemnicę Wcielenia.

Nasz Poprzednik, Pius XI, wysławił ten gnozeologiczny oraz ontologiczny realizm w swym przemówieniu do studentów uniwersyteckich w następujących słowach: "Można powiedzieć, że w tomizmie zawiera się jakby naturalna ewangelia i najbardziej niezawodny fundament, na którym opierają się wszystkie gmachy nauk. Cechą bowiem tomizmu jest przede wszystkim obiektywizm; nie wznosi bowiem czysto abstrakcyjnych budowli myślowych, ale buduje gmachy myśli oparte na realnej rzeczywistości... Wartość i moc nauki tomistycznej nigdy nie ustanie, gdyś w przeciwnym razie musiałaby ustać wartość i moc samej rzeczywistości"[30].

16. Urzeczywistnienie tego rodzaju filozofii i teologii wymaga niewątpliwie przyznania umysłowi ludzkiemu zdolności poznania prawdy. Umysł ten jest zasadniczo zdrowy i wyposażony jakby pewne wyczucie bytu oraz w skłonności ku zjednoczeniu się z nim na jakimś niższym lub wyższym stopniu doświadczenia rzeczywistości istniejącej, przyjmując ją w całej pełni i rozwijając badania jej ostatecznych racji oraz przyczyn, tłumaczących ją w określony sposób. Istotnie św. Tomasz, jak przystało na filozofa i teologa chrześcijańskiego, odkrywa w każdym bycie pewne uczestnictwo w Bycie bezwzględnym, który stwarza, zachowuje i swą odgórną mocą pobudza do działania cały wszechświat stworzony, wszelkie życie, wszelkie poznanie i każdy akt wiary.

Akwinata, wychodząc z takich zasad, przyznając rozumowi ludzkiemu jak najwyższą godność, wyposażył badania teologiczne w nader potężne narzędzie, pozwalające na rozwinięcie i głębsze zrozumienie wielu zagadnień naukowych, które ujmował swą nader bystrą intuicją, np. gdy chodzi o zagadnienie właściwości transcendentalnych analogii bytu, struktury bytu skończonego, złożonego z istoty oraz istnienia, stosunków stworzeń do Bytu Bożego, znaczenia przyczynowości w bytach stworzonych, zależnej dynamicznie od przyczynowości Bożej, niezawodnej rzeczywistości działań bytów organicznych w porządku ontologicznym, ujawniającej się w każdej dziedzinie filozofii i teologii oraz etyki i ascetyki, organicznej struktury i celowości porządku wszechświata. Wznosząc się wyżej ku samym widnokręgom prawd Bożych należy tak samo ocenić naukę Tomasza odnośnie pojęcia Boga jako bytu samoistnego, którego tajemnicze życie wewnętrzne dozwala poznać Objawienie Boże, do

---

[29] P. *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1.
[30] *Discorsi di Pio XI*, vol. I Torino 1960, s. 668-9.

przymiotów Bożych, do obrony transcendencji Boga przeciw jakiejkolwiek formie panteizmu, do nauki o stworzeniu i Opatrzności Bożej, w której św. Tomasz, przezwyciężywszy antropomorfizmu obrazów i półcieni wyrażeń językowych, dzięki zrównoważeniu swego geniuszu oraz duchowi wiary, dokonał dzieła, które dzisiaj moglibyśmy nazwać demitologizacją, ale raczej należy je opisać jako rozumowe, wiarą kierowane i przez nią natchnione dociekanie prawd dotyczących istoty Objawienia chrześcijańskiego. Na tej drodze i tym sposobem św. Tomasz z jednej strony wywyższał rozum ludzki, a z drugiej jak najowocniej służył wierze tak, że nasz poprzednik Leon XIII nie zawahał się powiedzieć o Doktorze Anielskim: "Należycie odróżniając rozum od wiary i zespalając je harmonijnie, uszanował prawa tak rozumu jak i wiary oraz ich godność, a rozum wyniesiony geniuszem Tomasza na najwyższe szczyty, prawie nie może wznieść się wyżej. Wiara zaś nie może oczekiwać od rozumu obfitszej i mocniejszej strawy od tej, którą uzyskała dzięki św. Tomaszowi"[31].

17. Jest jeszcze inny powód, dla którego nauka św. Tomasza posiada wiekotrwałą wartość i doniosłość: przyjmując uniwersalność i transcendencję najwyższych zasad, jakby rdzeń swej filozofii (a mianowicie byt) oraz teologii (byt Boży), nie chciał budować jakiegoś zamkniętego i wykończonego systemu wiedzy, lecz opracował taką metodą, która by umożliwiła stałe wzbogacanie się i postęp nauki. To, czego on sam dokonał, zbierając owoce filozofii starożytnej i średniowiecznej oraz pewne zdobycze nauk przyrodniczych, zawsze można ponawiać w stosunku do wszystkich prawdziwie ważnych osiągnięć filozofii i choćby najwyższego postępu przyrodoznawstwa, jak o tym świadczy doświadczenie wielu autorów, którzy odnaleźli w nauce św. Tomasza wiele bardzo dobrych zalążków, z których mogli wysnuć liczne szczegółowe wnioski w swych dociekaniach filozoficznych i naukowych, wszczepiając je w kontekst i wizję ogólną światopoglądu.

18. Tu należy jeszcze raz stwierdzić, że Kościół nie ma najmniejszych wątpliwości w uznawaniu pewnych granic w nauce św. Tomasza, zwłaszcza gdy chodzi o ujęcia uwarunkowane kosmologicznymi i biologicznymi poglądami Średniowiecza, niemniej zwraca uwagę na to, że nie wszystkie filozoficzne i naukowe teorie mogą rościć sobie równe prawo do chrześcijańskich wizji świata lub nazywania się chrześcijańskimi. Istotnie bowiem św. Tomasz nie uznawał za chrześcijańskich filozofów starożytnych, spośród których najbardziej umiłował Arystotelesa; nie przyjmował też ich poglądów w całości i bezkrytycznie. Trzymał się zasady, ważnej także dziś przy rozstrzyganiu zagadnienia, czy chrześcijanom wolno przyjąć jakiś nowoczesny pogląd filozoficzny czy naukowy; chociaż bowiem po dokonaniu należnych poprawek i po odpowiednim przystosowaniu można przyjąć naukę Arystotelesa czy innych filozofów ze względu na powszechną wartość ich zasad, staranną troskę o obiektywną rzeczywistość, uznanie jedynego Boga różnego od świata, nie można tego powiedzieć o każdej filozofii czy teorii naukowej, których zasad nie można pogodzić z wiarą religijną już to z powodu monizmu, na którym się opierają, już to z powodu zaprzeczenia bytów transcendentalnych, już to z powodu subiektywizmu czy agnostycyzmu.

---

[31] Encykl. *Aeterni Patris*, wyd. cyt., s. 274.

Zaiste, należy ubolewać, że wiele współczesnych nam teorii i systemów nie da się w ogóle pogodzić z chrześcijańską wiarą i teologią. A mimo to św. Tomasz naucza nas, jak nawet w takim wypadku można przyjąć z owych teorii czy systemów pewne szczegóły użyteczne do udoskonalenia i ciągłego rozwijania tradycyjnej nauki lub przynajmniej do pobudzenia badań nad zagadnieniami dotąd nieznanymi lub niedostatecznie wyjaśnionymi.

19. Metoda, którą św. Tomasz zastosował w ocenianiu i przyjmowaniu cudzych poglądów, może stanowić wzór także dla uczonych naszych czasów. Jak wiadomo, wszczął on jakby dialog umysłowy ze wszystkimi mędrcami Starożytności i współczesnymi sobie, tak chrześcijańskimi jak i niechrześcijańskimi; badał ich twierdzenia, poglądy, wątpliwości, trudności, usiłując poznać ich przyczyny, ich ideologiczne źródła, a niekiedy również ich społeczne i kulturowe uwarunkowania. Następnie wykładał ich poglądy, zwłaszcza w *Quaestiones* lub w *Sumach*. Nie ograniczał się tylko do rozwiązania trudności i do zbijania zarzutów, ale posługiwał się metodą dialektyczną w stawianiu i roztrząsaniu zagadnień. Niekiedy zwalczał z pogodą i szlachetnością ducha pewne błędy pogaństwa lub przeciwników itp. ("Contra errores", "Contra gentes", "Contra impugnantes"). Ale w każdym wypadku prowadził dialog w takim usposobieniu ducha, że zawsze był skory i gotowy by uznać i przyjąć prawdę przez kogokolwiek byłaby wypowiedziana; owszem, niejednokrotnie tłumaczył z wyrozumiałością na lepsze te zdania, które w czasie dyskusji okazały się błędne. Dzięki tej metodzie św. Tomasz dokonał wspaniałej i harmonijnie uporządkowanej syntezy naukowej, która posiada wartość powszechną i czyni św. Tomasza mistrzem także dla naszych czasów.

20. Pragniemy wreszcie wskazać na jeszcze jedną chwalebną cechę nauki św. Tomasza, podkreślającą jej użyteczność i wielkość, a mianowicie na jasność, jędrność i trwałość języka w nauczaniu, w dyskusji i w pisaniu dzieł. Wystarczy w tej sprawie przytoczyć słowa dawnej liturgii dominikańskiej na uroczystość św. Tomasza: "Styl zwięzły, mile wymowny, a myśli wzniosłe, głębokie i jasne"[32]. Ale nie jest to ostatni powód, dla którego z korzyścią zwracamy się do św. Tomasza w naszych czasach, kiedy w użyciu jest często język zbyt zawiły, kręty, albo grubiański, a tym bardziej gdy jest wieloznaczny, by można było rozpoznać blask myśli oraz więź pomiędzy tymi, którzy są powołani do uczestniczenia prawdy i przekazywania jej innym.

III

21. Z okazji siedemset letniej rocznicy śmierci św. Tomasza pragniemy jeszcze raz wyrazić, co Kościół myśli o zadaniu i metodzie studiów teologicznych i filozoficznych, a w ten sposób wyjaśni się dlaczego tenże Kościół postanowił, by szkoły katolickie uznały Akwinatę za Doktora Powszechnego i szły za jego nauką w tych dziedzinach.

Papieże popierali swą powagą naukę św. Tomasza jeszcze za jego życia, brali w obronę samego Mistrza i bronili jego nauki wobec jej przeciwników. Po jego zaś śmierci, gdy niektóre jego zdania zostały potępione przez władze lokalne, Kościół nie zaprzestał

[32] W święto św. Tomasza z Akwinu II nokturn, IV resp.; p. J. Piper, dz. cyt., s. 116.

czcić swego wiernego szafarza prawdy, zatwierdził jego kult, zaliczając go w poczet świętych 18 lipca 1323 roku, i przyznając mu tytuł "Doktora Kościoła" 11 kwietnia 1567 roku.

22. W ten sposób Kościół pragnął zalecić za pośrednictwem nauki św. Tomasza zarówno swe własne nauczanie, ujęte w sposób wzniosły, pełny i wierny, jak również "zmysł wiary" całego Ludu Bożego, ujawniony w człowieku, wyposażonym we wszystkie konieczne przymioty i będącym tak bardzo na czasie. Krótko mówiąc, Kościół zatwierdził swą powagą naukę Doktora Anielskiego i nią się posługuje jako nader stosownym narzędziem, rozciągając na niego, jak i na innych swoich sławnych Doktorów, ale bardziej jeszcze na Akwinatę, promienie swojego nauczania. Stwierdził to nasz poprzednik, Pius XII, w Encyklice "Studiorum Ducem", w której pisze: "Cały świat chrześcijański winien godnie obchodzić tę rocznicę (700-lecia urodzin Akwinaty), gdyż w czci św. Tomasza wyrażamy coś więcej niż poważanie dla niego samego, bo szacunek dla powagi Kościoła nauczającego"[33].

23. Zbyt długie byłoby wyliczanie wszystkich świadectw Kościoła i Papieży ku czci św. Tomasza. Ograniczymy się więc do przypomnienia, że pod koniec ubiegłego stulecia, a więc właśnie wtedy, gdy ujawniły się następstwa rozłamu między wiarą a rozumem, Kościół na nowo zalecił przykład św. Tomasza i jego nauczanie ze względu na jego wartość dla przywrócenia harmonii między wiarą religijną i kulturą oraz życiem społecznym nowymi sposobami, dostosowanymi do nowych czasów.

Stolica Apostolska swą zachętą i pochwałą doprowadziła do odrodzenia i nowego rozkwitu studiów tomistycznych. Nasi poprzednicy, poczynając od Leona XIII i silnej podniety danej przez niego w encyklice "Aeterni Patris", zalecali umiłowanie studium i nauki św. Tomasza, ukazując jej zgodność z Objawieniem Bożym[34], przyjacielską harmonię między wiarą a rozumem przy równoczesnym zachowaniu ich praw[35], oraz fakt, że uznanie doniosłego znaczenia nauki Tomaszowej bynajmniej nie gasi zapału do współubiegania się w poznawaniu prawdy, lecz raczej podnieca go i bezpiecznie nim kieruje[36]. Ponadto Kościół, dając pierwszeństwo nauce św. Tomasza przez uznanie jej za swą własną[37], bynajmniej nie głosi, że nie można należeć do innej szkoły, mając prawo obywatelstwa w Kościele[38], lub sprzyjać jej ze względu na wiekowe doświadczenie[39]. Dziś również Tomasz i jego nauka prawnie stoi u podstaw wykształcenia teologicznego tych, którzy zostali powołani do umacniania braci w wierze i utwierdzenia ich w niej[40].

---

[33] Encykl. *Studiorum Ducem*, w AAS 15 1923, s. 324; na temat stosunku Doktorów Kościoła (i teologów) do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła św. Tomasz napisał (*Suma teol.* 2-2. 10, 12, pol. wyd. t. 15, s. 140): "Nauka doktorów katolickich bierze swą powagę od Kościoła. Stąd bardziej należy polegać na autorytecie Kościoła, niż na powadze Augustyna, Hieronima, czy kogokolwiek innego".
[34] Encykl. Piusa XII *Humani Generis*, w AAS 42 1950, s. 573.
[35] P. Leona XIII encykl. *Aeterni Patris*, wyżej cyt.
[36] P. Przemówienie Piusa XII do studentów teologii z 24 czerwca 1939, w AAS 31 1939, s. 247.
[37] P. Encykl. Benedykta XV *Fausto appetente die*, w AAS 13 1921, s 332.
[38] P. Przemówienie Piusa XII na Uniwersytecie Gregoriańskim, AAS 45 1953, s. 685-6.
[39] P. Encykl Piusa XII *Humani Generis*, w AAS 1950, s. 573.
[40] Cod. Iur. Can., can. 1366 § 2.

24. Drugi Sobór Watykański dwukrotnie zalecił św. Tomasza szkołom katolickim. Omawiając bowiem wykształcenie kapłanów użył następujących słów: "Dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic zbawienia niech alumni nauczą się głębiej wnikać w nie i wykrywać między nimi związek przy pomocy kontemplacji, mając za mistrza św. Tomasza"[41].

Tenże Sobór w deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim, zachęcając, by w wyższych szkołach starano się przy badaniu jak najdokładniejszym współczesnych nam zagadnień głębiej pojmowano, w jaki sposób wiara i rozum prowadzą do jednej prawdy, podążając tu śladami Doktorów Kościoła, a szczególnie św. Tomasza z Akwinu[42]. Jest to pierwszy wypadek, by Sobór Powszechny zalecił jakiegoś teologa, jak to się stało odnośnie do św. Tomasza. Gdy chodzi o Nas, wystarczy przypomnieć to, cośmy niegdyś powiedzieli: "Ci, którym powierzono obowiązek nauczania, niech z szacunkiem słuchają głosu Doktorów Kościoła, wśród których czołowe stanowisko zajmuje święty Tomasz. Doktor Anielski bowiem odznacza się taką potęgą geniuszu, tak szczerą miłością prawdy, tak wielką mądrością w dociekaniu najwyższych prawd, w ich wyjaśnianiu, w ich harmonijnym jednoczeniu, że nauka jego jest najskuteczniejszym narzędziem nie tylko do zabezpieczenia podstaw wiary, ale także do użytecznego i pewnego zbioru owoców zdrowego postępu"[43].

25. Teraz stawia się pytanie, czy św. Tomasz z Akwinu, który - jak to wyłożyliśmy - wycisnął swe piętno na stuleciach, ma coś do zaofiarowania naszym czasom. Dziś wielu ludzi w sposób bardziej otwarty niż kiedykolwiek dawniej zaprzecza albo wątpi, czy posłannictwo ewangeliczne może odnosić się do nich. Takie pytanie stawiają nie tylko ci, którzy nie są chrześcijanami. Nurtuje ono również w umysłach niektórych katolików, którzy porównują swą wiarę ze współczesną cywilizacją i potęgą świeckiej nauki. Często wysuwa się tego rodzaju wątpliwości i zarzuty w imię współczesnej nam krytyki języka i głosi się chętnie, że słowa wiary utraciły swą przejrzystość i znaczenie. Należy dodać, że do tych zaprzeczeń dołącza się często ponawiany spór o wielkie działa, w których zawiera się zarys nauki scholastycznej. Nie zawsze też odróżnia się wiarę od teologicznego opracowania. Często bowiem sam język teologii scholastycznej uchodzi za niezrozumiały i nie do przyjęcia ze względu na swe powiązania ze starożytną filozofią i zacofanymi poglądami na świat i stosunki ludzkie, całkiem innymi niż nasze. Nie może być inaczej - jak sądzą - skoro nauki przyrodnicze, technika, stosunki społeczne, kultura, polityka itp. dokonały wielkich przemian. Zmienił się sposób myślenia rozumowego oraz stawiania zagadnień filozofii i wiary, ujmowanych czysto ludzkimi siłami. Dzisiejszej kulturze nie odpowiadają ówczesne systemy teologiczne ani rzeczy czy wyrazy, którym autorzy owych systemów posługiwali się w nazywaniu tych rzeczy. Stąd wynikałoby, że teologiczna myśl św. Tomasza, podobnie jak każdego innego autora, związana mentalnością swoistą dla Średniowiecza - jest trudniejsza i wymaga wiele pracy oraz czasu od tych, którzy chcą ją sobie przyswoić. Dlatego bardziej niż dawniej jest polem

---

[41] Dekret *Optatam totius*, n. 16 w AAS 58 1966, s. 723.
[42] P. *Gravissimum Educationis*, n. 10, w AAS 58 1966, s. 737.
[43] Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim 12 marca 1964, w AAS 56 1964, s. 365.

pracy dla specjalistów, którzy oddają się jej studiowaniu. Dlatego ostatni Sobór Watykański, świadomy dokonywujących się przemian, celowo ustawił Kościół w nowej perspektywie rozważań o sobie i współczesnym świecie, bystro oceniając jego nowość. Czyż więc wolno zaliczyć św. Tomasza w poczet ludzi, którzy nie przynoszą korzyści ani wierze, ani krzewieniu prawdy chrześcijańskiej, ale stanowią jej przeszkodę?

Gdyby ktoś nie chciał brać pod uwagę tego zagadnienia i jego wagi, uwłaczałby geniuszowi samego św. Tomasza z Akwinu, który starał się odkryć każde źródło wiedzy. Nie wątpimy, że Akwinata w dzisiejszych czasach usiłowałby nie zamykać oczu na żadną z tych rzeczy, które zmieniają ludzi, ich warunki, ich sposób myślenia oraz życie. Cieszyłby się z tego wszystkiego, co by mu dopomogło mówić o Bogu godniej i w sposób bardziej przekonywujący niż ongiś, nie odstępując jednak od tej wzniosłej i szlachetnej pewności, jaką tylko wiara może dać umysłowi ludzkiemu. Dzieci Kościoła, oddający się wyższym studiom - wyłączając profesorów i uczonych w zakresie świętych nauk - świadomi bardziej niż dawniej, jak wielkie i ważne dokonały się przemiany i jak jest niezbędne rzetelne porównywanie współczesności z tym, co w ciągu wieków stanowiło jakby życie religii chrześcijańskiej, są mniej skłonni słuchać św. Tomasza. Dlatego potrzeba, jak się nam zdaje, by do hołdu, który należy się zawsze temu geniuszowi, dołączyć pewne wskazówki o tym, jak w naszych czasach należy we właściwy sposób posługiwać się jego dziełem zgodnie z jego duchem i myślą.

26. Nie należy sądzić (jak to nieraz bywa), że nauka scholastyczna jest łatwo przystępna tak, jak to było w przeszłości. Nie wystarczy bowiem podać ją wraz z jej "materialną" strukturą formuł, wraz z zespołem i wykładem jej zagadnień w ten sposób, w jaki niegdyś zwykło się je omawiać; tego rodzaju podanie nie tylko nie zabezpieczyłoby wierności dla prawidłowej nauki tego Autora, ale wywołałoby sprzeciw względem niej i wypaczyłoby jej rozumienie tak konieczne w naszych czasach - i co więcej - zdławiłoby twórczą moc tych zalążków pojęć, które umysł winien rozwijać. Dlatego przede wszystkim ci, którym powierzono obowiązek studiowania teologii i jej wykładania, niech ochotnie podejmą się pracy niezbędnej do żywotnego rozumienia nauki Doktora Anielskiego także poza murami szkoły, tak, by się stali przewodnikami dla tych, którzy nie mogąc osobiście oddać się pogłębieniu tej wiedzy, pragną poznać głównie jej zarys, jej zrównoważenie naukowe, a przede wszystkim jej ducha, który przenika i ożywia wszystkie dzieła Akwinaty. Oczywiście to dzieło dostosowanej do dzisiejszych czasów odnowa naukowego dziedzictwa, tak scholastyki jak i św. Tomasza, należy wykonać zgodnie z obszerniejszym programem wybornie podanym przez II Sobór Watykański we wspomnianym dekrecie "Optatam totius" (nr 16), a mianowicie, by bardziej karmić wewnętrznie teologię dogmatyczną obfitą żywością Pisma Świętego, by udostępnić im bogactwo Ojców Wschodnich i Zachodnich, zapoznać ich z samą wewnętrzną historią dogmatów, pełniej związać ich z życiem Kościoła i jego liturgią, wierniej uwrażliwić ich na potrzeby dzisiejszych ludzi w zmiennych warunkach ich życia.

27. Drugi obowiązek tych, którzy w dzisiejszych czasach pragną być uczniami św. Tomasza, to uważne badanie, czego współczesnym ludziom najbardziej potrzeba, a mianowicie pełniejszego zrozumienia wiary, bez którego owa nauka nie potrafiłaby ani

wzruszyć, ani zainteresować umysłu. Jeśli się bowiem nie pozna starannie dzisiejszych nauk, nie można przedstawić ani uzasadnić tej lub innej tezy, pilnie zestawiając i porównując różnice i podobieństwa owych tez w świetle teologii.

Nieznajomością nowoczesnej nauki i zamykaniem umysłu w ciasnych granicach przeszłości wyrządza się wielką szkodę wiedzy o Bogu i człowieku. Ale niemniej to samo należy powiedzieć o apriorycznym odrzucaniu nauki lub szkoły wielkich Doktorów i czerpanie pokarmu wiedzy jedynie z nowoczesnej wiedzy, niekiedy tylko pozornie pięknej. Prawdziwi uczniowie św. Tomasza nigdy nie pomijali tej konfrontacji. Jakżeż liczni spośród nich, zwłaszcza pomiędzy spcjalistami w Piśmie Świętym, w filozofii, w historii, w antropologii, w przyrodoznawstwie, w naukach ekonomicznych i społecznych, otwarcie przyznawali, że bardzo wiele zawdzięczają temu Doktorowi także w zakresie swojej specjalności.

28. Do tych dwóch napomnień dodajmy trzecie, a mianowicie o konieczności stałego dialogu i żywego obcowania z samym św. Tomaszem. On bowiem ukazuje się w naszych czasach mistrzem w znakomitym sposobie rozumowania, w przenikaniu do samego rdzenia tego, co istotne, w pokornym i przyjaznym przyjmowaniu wszelkiej prawdy, skądkolwiek by pochodziła, w dawaniu szczególnego przykładu harmonizowania skarbów umysłu ludzkiego oraz jego najwyższych wymagań z najwznioślejszymi prawdami, zawartymi w słowie Bożym. Uczy nas, abyśmy byli rozumni we wierze i to jak najpełniej oraz odważnie. Dzięki takiemu nastawieniu rozum rozrasta się w nowe zdobycze, gdyż umysł, oddając się w służbę wszystkich ludzi, tak wielkich jak i małych, których teolog przez wiarę jest bratem, dzięki kierownictwu tego duchowego posłannictwa i wynikającej z niego chwały Bożej, za cześć otrzymuje cześć, za światło doznaje światła.

29. Jak już wyjaśniliśmy, by w dzisiejszych czasach być wiernym uczniem św. Tomasza, nie wystarczy obecnie przy pomocy środków, których użyczają nam te czasy chcieć czynić to, co on czynił w swoim czasie. Kto by chciał naśladować go, idąc drogą równoległą do jego odległej drogi, niczego nie przyjmując od niego, z trudem doszedłby do pomyślnych wyników albo co najmniej nie użyczyłby Kościołowi i światu potrzebnego im wsparcia. Nie ma bowiem prawdziwej i płodnej wierności, jeśli się nie przyjmuje jakby z rąk św. Tomasza jego zasad, będących jakby pochodniami rozświecającymi ważniejsze zagadnienia filozoficzne oraz umysłowe ujęcia wiary w dzisiejszych czasach, a także podstawowe zagadnienia i pojęcia dynamicznej - że się tak wyrazimy - nauki św. Tomasza. W ten sposób nauka Doktora Anielskiego, sprzężona z postępem nauk świeckich, dzięki temu wzajemnemu jakby zapładnianiu, będzie rozkwitała zawsze nową płodnością. Jak niedawno zauważył wybitny teolog spośród Kolegium Kardynalskiego[44], "najlepszy sposób uczczenia św. Tomasza polega na zgłębianiu prawdy, której sam służył, i na wykazaniu w miarę naszych sił jej zdolności do przyjęcia tych zdobyczy, których geniusz ludzki dokonał w ciągu wieków".

30. Oto co św. Tomasz wspaniale zdziałał i co uznaliśmy za stosowne przypomnieć z okazji tej rocznicy w nadziei, że to może bardzo się przydać Kościołowi.

---

[44] Charles Card. Journet, *Actualité de Saint Thomas*, Pref., Paris - Brzxelles 1973.

Nie chcemy jednak zakończyć tego listu bez zwrócenia uwagi na to, że święty Doktor Kościoła - jak zapewnia jego pierwszy biograf - "więcej niż inni pociąga do umiłowania wiedzy nie tylko jasnością w nauczaniu, ale także świętością"[45], której był wspaniałym wzorem dla współczesnych i późniejszych pokoleń. Wystarczy przytoczyć jego własne słowa, wypowiedziane tuż przed zakończeniem jego krótkiej ziemskiej pielgrzymki i stanowiące jakby przypieczętowanie jego życia: "Przyjmując Ciebie, który jesteś ceną odkupienia mej duszy; przyjmuję Ciebie jako wiatyk mojej pielgrzymki. Z miłości ku Tobie studiowałem, czuwałem, pracowałem; głosiłem Cię, uczyłem o Tobie, nigdy nie mówiłem przeciw Tobie, a jeśli powiedziałem coś niewłaściwego to tylko z nieznajomości i nie upieram się przy swoim zdaniu. A jeśli coś źle powiedziałem o tym Sakramencie lub o innych rzeczach, oddaję to do poprawienia świętemu Kościołowi Rzymskiemu, w którego posłuszeństwie odchodzę z tego świata"[46].

Bez wątpienia właśnie dlatego, że Akwinata był "najświętszym pośród uczonych i najuczeńszym pośród świętych" - jak o nim powiedziano[47] - nasz poprzednik, Leon XIII nie tylko zalecił go jako mistrza i wodza w nauce, lecz ponadto ogłosił go i ustanowił niebieskim patronem wszystkich szkół katolickich jakiejkolwiek instytucji i jakiegokolwiek stopnia[48], a my z radością ten tytuł potwierdzamy.

Pragnąc więc, by te szczęsne uroczystości jubileuszowe ku czci tak wielkiego męża wydały zbawienne owoce nie tylko dla dobra Zakonu Kaznodziejskiego, ale także dla pożytku i rozwoju Kościoła Powszechnego, Tobie, ukochany Synu, twoim ukochanym współbraciom, oraz wszystkim profesorom i studentom szkół kościelnych, którzy spełniają nasze życzenia, chętnie udzielamy naszego Apostolskiego Błogosławieństwa wraz z życzeniami Bożego światła i duchowej tężyzny.
Rzym, u św. Piotra, dnia 20 listopada 1974, dwunastego roku naszego pontyfikatu.

papież Paweł VI

(Tłumaczył ks. F.W. Bednarski o.p.)

---

[45] Guil. Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, rozdz. 14, wyd. cyt. s. 81.
[46] Tam¿e, rozdz. 58, wyd. cyt. s. 132.
[47] p. *discorsi di Pio XI*, Turyn 1960, t. I, s. 783.
[48] Brewe *Cum hoc sit* Leona XIII, w *Acta Leonis II*, Romae 1882, s. 108-113.

PRZEDMOWA

Nauczyciel prawd wiary katolickiej /1/ winien wykładać je nie tylko już obznajomionym z nimi słuchaczom, ale do niego należy uczyć ich także i początkujących studentów, stosownie do słów Apostoła: "Jako maluczkim w Chrystusie dałem wam mleko na napój, nie pokarm"[1]. Dlatego też, w tym oto dziele zamierzamy to, co obejmuje religia chrześcijańska, w taki sposób podać, by nadawało się przede wszystkim do nauczania początkujących.

Zauważyliśmy bowiem, że dla początkujących słuchaczy dużą przeszkodę w zdobywaniu tej nauki stanowią dzieła różnych teologów: już to dlatego, że są nadmiernie przeładowane bezużytecznymi zagadnieniami, artykułami i dowodami, już to dlatego, że zagadnienia, z jakimi owi początkujący winni koniecznie się zapoznać, nie są podane systematycznie: według uporządkowanej kolejności nauk czy traktatów, ale omawiane są albo w związku z komentowaniem dzieł, albo z okazji dysputy; /2/ już to wreszcie dlatego, że częste wałkowanie tego samego budziło w ich umysłach nudę i zamęt.

Ufni w pomoc Bożą i starając się uniknąć tych i podobnych niedociągnięć, będziemy usiłowali krótko i jasno - o ile na to sama rzecz pozwoli - wyłożyć wszystko /3/, co zakresem swoim obejmuje nauka święta.

ZAGADNIENIE 1

NAUKA ŚWIĘTA /4/: JAKĄ JEST? CO OBEJMUJE?

Aby przedsięwzięcie nasze ująć w jakieś określone granice, najpierw trzeba zająć się zagadnieniem samej nauki świętej: jaką jest i na co się rozciąga.

Nasuwa się tu dziesięć pytań: 1. Konieczność tej nauki; 2. Czy jest wiedzą? 3. Jest jedna, czy też jest ich kilka? 4. Jaki ma charakter: spekulatywny? praktyczny? 5. Zestawienie jej z innymi wiedzami; 6. Czy jest mądrościową? 7. Co jest jej podmiotem? 8. Czy dopuszcza uzasadnianie? 9. Czy powinna używać wyrażeń przenośnych lub symbolicznych? 10. Czy można Pismo św. - źródło tej nauki - wykładać według kilku znaczeń?

Artykuł 1

CZY POZA FILOZOFIĄ KONIECZNA JEST JESZCZE INNA NAUKA?

Zdaje się, że poza filozofią żadna inna nauka nie jest konieczna, bo:

1. W myśl słów Syracha: "Nie szukaj tego, co jest za wysokie dla ciebie"[1], człowiek nie powinien porywać się na to, co jest poza zasięgiem rozumu. Tym zaś, co jest w zasięgu rozumu, zupełnie wystarczająco zajmuje się filozofia - jej gałęzie. A więc - jak się zdaje - poza filozofią istnienie innej jeszcze nauki jest zbędne.

2. Nauka może mieć tylko jeden przedmiot: byt. Wszak poznajemy tylko prawdę, ta zaś i byt, to pojęcia zamienne. Otóż filozofia zajmuje się każdym bytem, także i Bogiem; stąd to - świadkiem tego Filozof[2] - nawet jedna część filozofii nosi nazwę: teologia, czyli nauka o Bogu. A więc poza filozofią żadna już inna nauka nie jest potrzebna. /5/

Wbrew temu czytamy u św. Pawła: "Wszelkie Pismo od Boga natchnione, [jest] i pożyteczne do nauki, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości"[3]. Aliści Pismo św., jako że jest od Boga natchnione, nie należy do żadnej gałęzi filozofii, które przecież są dziełem rozumu. A więc oprócz filozofii, trzeba uznać za pożyteczne istnienie innej nauki - nauki od Boga natchnionej.

Odpowiedź: Oprócz nauk filozoficznych, które stanowią przedmiot dociekań rozumu, zbawienie człowieka koniecznie domaga się istnienia jakiejś nauki pochodzącej z objawienia Bożego. Dlaczego? Bo:

Pierwsze. Człowiek jest skierowany do Boga jako do swego celu; prawda ta jednak przekracza zdolności poznawcze rozumu; mówi o tym wyraźnie prorok Izajasz: "Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, coś nagotował miłującym Ciebie"[4]; a przecież człowiek, który ma obowiązek wszystkie swoje pobudki i postępki kierować do celu, winien wpierw znać ten cel. Samo więc zbawienie człowieka koniecznie wymaga, by o niektórych prawdach, przekraczających rozum ludzki, powiadomiony został przez objawienie Boże /6/.

Drugie. Ale także i o tych prawdach - Boga dotyczących - do których rozum ludzki może dojść, objawienie Boże musiało pouczyć człowieka. Dlaczego? Bo: prawdą o Bogu, zdobytą wysiłkiem rozumu, cieszyłaby się tylko garstka ludzi, po długim czasie szukania i to z domieszką wielu błędów; gdy tymczasem od znajomości tej prawdy zależy całe zbawienie człowieka. Aby więc zbawienie, które na Bogu polega, [stało otworem dla wszystkich ludzi] i to w sposób bardziej dostępny i pewny, trzeba było koniecznie objawienia Bożego; ono to właśnie ma na celu pouczyć ludzi o sprawach Bożych. /7/

Tak więc oprócz nauk filozoficznych, które stanowią owoc i przedmiot dociekań rozumu, koniecznie musi istnieć jeszcze i nauka święta, wywodząca się z objawienia Bożego.

Na 1. Owszem, człowiek swoim rozumem nie powinien porywać się na to, co jest poza zasięgiem jego poznania; skoro jednak zostało mu coś objawione, ma obowiązek przyjąć to wiarą. Stąd też w cytowanym tekście dodano niżej: "Wiele rzeczy pokazano ci, które przewyższają rozum ludzki"[5]. One to właśnie stanowią sedno nauki świętej.

Na 2. W dziedzinie poznania odmienny punkt wyjścia prowadzi do powstania odmiennej gałęzi wiedzy; do tego bowiem samego wniosku - np. że ziemia jest okrągła - naukowo dochodzi astronom i przyrodnik; lecz astronom czyni to w oparciu o zasady* matematyki, a więc w oderwaniu od materii; przyrodnik zaś czyni to w oparciu o zasady stosowane przy badaniu materii: Przyrody. /8/

Stąd też nic nie przeszkadza, by tymi samymi rzeczami, którymi zajmuje się naukowo filozof, poznając je za pomocą światła przyrodzonego rozumu, zajmowała się także jeszcze inna nauka, poznając je za pomocą światła Objawienia Bożego. Tak więc ta teologia, która należy do świętej nauki, różni się rodzajowo od tej teologii, która jest częścią filozofii. /9/

A r t y k u ł 2

CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST WIEDZĄ ?

Zdaje się, że nauka święta nie jest wiedzą, bo:

1. Każda wiedza wychodzi z zasad jasnych samych z siebie. /10/ Tymczasem nauka święta wychodzi z artykułów wiary, które nie są jasne same z siebie, skoro nie wszyscy się na nie godzą; mówi przecież Apostoł: "Albowiem nie wszyscy mają wiarę"[1]. A więc nauka święta nie jest wiedzą.

---

* Medium

2. Wiedza nie zajmuje się pojedynczymi faktami. Lecz nauka święta zajmuje się takowymi; omawia np. dzieje Abrahama, Izaaka, Jakuba itp. A więc nauka święta nie jest wiedzą.

Wbrew temu tak się wypowiada Augustyn: "Wiedzy tej przypisuje się jedynie to poznania, które rodzi, karmi, broni i zasila zbawienną wiarę"[2]. Cytat ten może stosować się jedynie do nauki świętej. A więc nauka święta jest wiedzą. /11/

Odpowiedź: Tak, nauka święta jest wiedzą. Wyjaśniając rzecz, zauważymy, że są dwa rodzaje wiedzy: Pierwszy opiera się o zasady poznawane przyrodzonym światłem rozumu; np. arytmetyka, geometria itp. Drugi opiera się o zasady poznane światłem nadrzędnej wiedzy; tak to np. optyka opiera się o zasady podane przez geometrię, a muzyka o zasady zaczerpnięte z arytmetyki; i w ten to właśnie drugi sposób nauka święta jest wiedzą; wszak opiera się o zasady poznane światłem nadrzędnej wiedzy, jaką jest wiedza Boga i nieba. Stąd też, jak muzyka wierzy w zasady podane jej przez arytmetyka, tak nauka święta wierzy w zasady objawione jej przez Boga. /12/

Na 1. Jakąkolwiek by była wiedza, zawsze zasady jej są nam znane same z siebie, albo sprowadzają się do takiej znajomości przez wiedzę nadrzędną; i właśnie, jak już powiedziano[3], tego drugiego typu są zasady nauki świętej.

Na 2. Owszem, nauka święta zajmuje się pojedynczymi faktami; wszelako one nie stanowią jej głównego przedmiotu; a jeśli je omawia, to albo chce tym pokazać wzory życia - co czyni teologia moralna - albo podnieść w oczach naszych powagę tych mężów, za których pośrednictwem doszło do nas objawienie Boże - fundament, na którym spoczywa Pismo św., czyli nauka święta.

A r t y k u ł 3

CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST JEDNĄ WIEDZĄ ?
/13/

Zdaje się, że nauka święta nie jest wiedzą jedną, bo:

1. Zdaniem Filozofa: "Wiedza wtedy jest jednolita, gdy zajmuje się jednego rodzaju przedmiotem"[1]. Lecz Bóg i stworzenia - a tym przecież zajmuje się nauka święta - wcale nie zmieszczą się w jednego rodzaju przedmiocie. A więc nauka święta nie jest jedną wiedzą.

2. Nauka święta rozprawia o aniołach, stworzeniach cielesnych i obyczajach ludzkich. Tego jednak pokroju sprawy stanowią różne gałęzie filozofii. A więc nauka święta nie jest jedną wiedzą.

Wbrew temu Pismo św. mówi o nauce świętej jako o jednolitej wiedzy; czytamy bo-wiem w Księdze Mądrości: "[Mądrość]dała [sprawiedliwemu] znajomość [wiedzę] rzeczy świętych"[2].

Odpowiedź: Tak, nauka święta jest jedną wiedzą. Dlaczego? Bo: O jedności wiedzy psychicznej i sprawności stanowi przedmiot ujmowany nie materialnie, ale formalnie; oto przykład: człowiek, osioł i kamień stanowią formalnie jedno pod względem koloru, a ten, wiadomo, jest przedmiotem wzroku[3]. Ponieważ zaś, jak to już powiedziano[4], Pismo św. [czyli nauka święta] omawia rzeczy pod tym kątem wiedzenia, że są objawione przez Boga, dlatego wszystko, co Bóg objawił, objęte jest owym jednym formalnym kątem wiedzenia tejże wiedzy; objęte jest więc nauką świętą, jako jednolitą, czyli jedną wiedzą.

Na 1. Wprawdzie nauka święta rozprawia o Bogu i o stworzeniach, ale nie na równi! Wszak przede wszystkim ma za przedmiot Boga; stworzeniami zaś zajmuje się o tyle, o ile odnoszą się do Boga jako do swego początku lub celu. Z tej więc strony jednolitość nauki świętej nie jest zagrożona.

Na 2. Może tak być, że n i ż s z e władze psychiczne lub sprawności mnożą się i różnicują zależnie od swoich różnych gatunkowo przedmiotów, równocześnie jednak te różne gatunkowo rzeczy stanowią jeden przedmiot jednej n a d r z ę d n e j władzy czy sprawności; dzieje się tak dlatego, że nadrzędna władza czy sprawność ujmuje przedmiot z szerszego, formalnego punktu widzenia; tak np. przedmiotem zmysłu wspólnego są w ogóle rzeczy podpadające pod zmysły; do nich zaś należą wrażenia słuchu i wzroku; stąd to zmysł wspólny, choć jest jedną władzą, rozciąga się na wszystkie przedmioty wszystkich pięciu zmysłów. /14/

Na podobieństwo tego nauka święta, zachowując swoją jedność, może zajmować się tym wszystkim, co należy do różnych gałęzi filozofii; a czyni to, ujmując je pod jednym kątem widzenia, mianowicie o ile są przez Boga objawione. W ten sposób nauka święta staje się jakby odbiciem tej Bożej wiedzy, która jest jedną i niezłożoną wiedzą wszechrzeczy.

A r t y k u ł 4

CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST WIEDZĄ PRAKTYCZNĄ ?

Zdaje się, że nauka święta jest wiedzą praktyczną, bo:

1. Zdaniem Filozofa: "Wiedza praktyczna ma na celu działanie"[1]. Otóż nauka święta zmierza ku działaniu; świadczą o tym słowa św. Jakuba: "Wprowadzajcie słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami"[2]. A więc nauka święta jest wiedzą praktyczną.

2. Naukę świętą dzielimy na Stary i Nowy Zakon - Prawo. Prawo zaś jest rzeczą etyki, która ma charakter praktyczny. A więc nauka święta jest wiedzą praktyczną.

Wbrew temu: Każda wiedza praktyczna obraca się około ludzkiej działalności: np. moralna około ludzkiego postępowania, architektura około budownictwa. Lecz nauka święta przede wszystkim zajmuje się Bogiem którego dziełem - wiadomo - jest człowiek. A więc nauka święta nie jest wiedzą praktyczną, ale raczej spekulatywną.

Odpowiedź: Jak już powiedziano[3] nauka święta, pozostając jedną wiedzą, porusza zagadnienia należące do różnych gałęzi filozofii z racji formalnego kąta patrzenia i ten też kąt ma wszędzie na uwadze w sensie: zajmuje się nimi o tyle, o ile są poznawalne przy pomocy światła Bożego. I dlatego: chociaż wśród gałęzi filozofii jedna jest spekulatywna, inna praktyczna, nauka święta obejmuje sobą i jedną, i drugą wiedzę; podobnie jak Bóg jedną wiedzą poznaje i siebie, i to, co czyni.

Raczej jednak jest spekulatywną niż praktyczną, gdyż zagadnienie Boga zajmuje u niej czołowe miejsce; postępowaniem bowiem ludzkim o tyle się zajmuje, o ile przez nie człowiek zmierza do doskonalszego poznania Boga, na czym też polega jego wieczna szczęśliwość. /15/

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

A r t y k u ł 5

CZY NAUKA ŚWIĘTA GÓRUJE WAŻNOŚCIĄ NAD INNYMI WIEDZAMI?

Zdaje się, że nauka święta nie jest ważniejsza od innych nauk, bo:

1. O ważności wiedzy stanowi pewność. Tymczasem, jak się zdaje, inne wiedze są pewniejsze niż nauka święta. Dlaczego? Bo inne wiedze opierają się o zasady nie nasuwające żadnych wątpliwości, nauka zaś święta opiera się o artykuły wiary, co do których mogą istnieć wątpliwości. A więc, jak widać, to raczej inne wiedze są pocześniejsze od nauki świętej.

2. Wiedza niższego rzędu bierze swoje zasady - na których się opiera - od wiedzy sobie nadrzędnej; tak jak np. muzyk bierze zasady od arytmetyka. Lecz nauka święta korzysta z niektórych danych filozofii; potwierdza to Hieronim w liście do Magnusa, mówcy rzymskiego. Oto co pisze: dawniejsi teologowie "w swoich dziełach tyle umieścili myśli i zdań filozofów, że nie wiadomo, co u nich trzeba więcej podziwiać: wiedzę świecką czy znajomość Pisma św."[1]. A więc nauka święta, w stosunku do innych, zajmuje podrzędne miejsce.

Wbrew temu powszechnie mówi się, że inne wiedze są do usług nauki świętej; stosownie do słów Księgi Przypowieści "Posłała służące swe, aby przyzwały na zamek"[2]. /16/

Odpowiedź: Nauka święta, jako że sama jest częściowo spekulatywna a częściowo praktyczna, góruje ważnością nad wszelką wiedzą spekulatywną i praktyczną.

Jeśli idzie o wiedzę spekulatywną, to wyższość jednej nad drugą może powodować: po pierwsze pewność, po drugie ważność przedmiotu; z obu też powodów wiedza święta przewyższa godnością pozostałe wiedze spekulatywne; przewyższa pewnością, bo pozostałe wiedze opierają swą pewność o przyrodzone światło ludzkiego rozumu, który, wiadomo, może błądzić, ta zaś czerpie swą pewność ze światła wiedzy Bożej, do której błąd nie może się wcale zakraść. Przewyższa godnością przedmiotu; wszak wiedza za zajmuje się przede wszystkim tym, co swoją głębią przechodzi siły

rozumu; natomiast pozostałe wiedze zajmują się li tylko tym, co jest dostępne dla rozumu.

Jeśli idzie o wiedzę praktyczną, to: ta uchodzi za ważniejszą, która zmierza do wyższego, dalszego celu; tak np. nauki polityczne są wyższej klasy niż nauki wojskowe, gdyż dobro wojska ma na celu dobro państwa. Otóż celem nauki świętej - ujmowanej od strony praktycznej - jest wieczna szczęśliwość, do której, jako do ostatecznego celu, zmierzają wszystkie inne cele nauk praktycznych. Jasno z tego widać, że pod każdym względem nauka święta jest poczęśniejsza od innych nauk.

Na 1. Może tak być, że to, co z natury swojej jest pewniejsze, niekiedy staje się dla nas mniej pewne, a to z powodu nieudolności naszego rozumu; zdaniem Arystotelesa "Zachowuje się on nieraz wobec najoczywistszych zjawisk tak, jak oko sowy wobec światła słonecznego"[3]. Stąd to spotykane u niektórych powątpiewanie o artykułach wiary nie pochodzi z niepewności samej rzeczy ale z nieudolności rozumu ludzkiego". Mimo wszystko, jak mówi Arystoteles[5], "najmniejsza nawet okruszyna prawdy, jaką możemy zdobyć z poznania rzeczy najwyższych, cenniejsza jest niż najpewniejsze poznanie rzeczy najniższych".

Na 2. Nauka święta może korzystać z osiągnięć filozofii; nie tak jednak, żeby się bez nich obejść nie mogła; wszak posługuje się nimi jedynie dla lepszego uprzystępnienia podawanych zagadnień. Nie czerpie bowiem swoich zasad wyjściowych od innych nauk, ale bierze je bezpośrednio od Boga drogą objawienia. Dlatego też, jeśli czerpie z innych nauk, to nie jako od nadrzędnych sobie, ale jako od niższych od siebie; posługuje się więc nimi jako sługami; podobnie jak nauki architektoniczne posługują się usługowymi rzemiosłami, a nauki polityczne wojskowymi. A to, że w ten sposób nimi się posługuje, nie pochodzi z jej winy czy niewystarczalności, ale z winy naszego rozumu. Nasz bowiem rozum łatwiej daje się prowadzić poprzez te osiągnięcia, które naturalnym światłem swoim poznaje (wiadomo, na nim opierają się inne wiedze), do poznania tego, co przewyższa jego siły, a czym właśnie zajmuje się nauka święta.

A r t y k u ł 6

CZY NAUKA ŚWIĘTA JEST MĄDROŚCIĄ ?

Zdaje się, że nauka święta nie jest mądrością, bo:

1. Taka nauka, która zakłada [i bierze] swoje zasady skądinąd, [jest kierowana], i jako taka nie jest godna miana mądrości; wszak "Rzeczą mędrca jest kierować - powiada Arystoteles - a nie być kierowanym"[1]. Lecz jak widać z powyższych[2], nauka święta zakłada [i bierze] swoje zasady skądinąd, a więc nie jest mądrością.

2. Do zadań mądrości należy wykazać słuszność zasad innych nauk; stąd to nawet Filozof widzi w niej jakby "głowę wszystkich nauk"[3]. Lecz nauka święta wcale nie wykazuje słuszności zasad innych nauk; nie jest więc mądrością.

3. Naukę świętą zdobywamy wysiłkiem pracy umysłowej; natomiast mądrość otrzymujemy gotową: jest nam wlana! Stąd też Izajasz zalicza ją do siedmiu darów Ducha Świętego[4]. A więc nauka święta jest mądrością.

Wbrew temu, w Księdze Powtórzonego Prawa, Bóg, nadając Żydom prawa, tak mówi na początku: "(Wypełniajcie je, bo) są one waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów"[5].

Odpowiedź: Ze wszystkich ludzkich mądrości nauka święta jest mądrością najpocześniejszą i jest taką bezwzględnie, a nie tylko w jakimś rodzaju, czyli zakresie. Oto uzasadnienie:

Ponieważ rzeczą mędrca jest kierować i sąd wydawać, sąd zaś o rzeczach niższych urabiamy i wydajemy ze stanowiska przyczyny wyższej, dlatego za mądrego w jakimś zakresie uważa się takiego, kto ma na uwadze najwyższą przyczynę tego zakresu; tak np. w zakresie budownictwa inżyniera budowlanego, który kreśli i przeprowadza plan domu, uważa się za mądrego i za budowniczego w zestawieniu z niższymi robotnikami, którzy obrabiają drzewo lub przygotowują kamienie; w tym to sensie wyraził się Apostoł: "Jak mądry budowniczy założyłem fundament"[6]. Tak samo w zakresie całego życia ludzkiego za mądrego uznamy człowieka roztropnego, o ile skierowuje postępki ludzkie do należytego celu; w tym to sensie wyraża się Księga Przypowieści: "Mądrością jest mężowi roztropność"[7].

W następstwie za n a j b a r d z i e j m ą d r e g o uważamy takiego człowieka, który zna n a j w y ż s z ą b e z w z g l ę d n i e p r z y c z y n ę wszechrzeczy: Boga; stąd to potocznie mówi się o mądrości - świadkiem tego Augustyn[8] - że jest to "Znawstwo spraw Bożych". Otóż nauka święta, i to jest właśnie jej najbardziej właściwym rysem, wyrokuje o Bogu jako o najwyższej przyczynie; i to nie tylko zajmuje się tym, czego można dowiedzieć się o Bogu ze stworzeń (do czego doszło poznanie filozofów, stosownie do słów Apostoła[9]: "Co o Bogu poznać można, jawne jest wśród nich"), ale co więcej tym, co On sam wie o sobie samym, a czego nam udzielił drogą objawienia. Stąd to nauka święta jest mądrością najwyższego stopnia. /17/

Na 1. Nauka święta nie zakłada [i nie czerpie] swoich zasad wyjściowych od jakowejś ludzkiej wiedzy, ale od wiedzy Bożej; ta zaś, jako bezwzględnie najwyższa mądrość, kieruje wszelkim naszym poznaniem.

Na 2. Jeśli idzie o wyjściowe zasady innych nauk, to albo nie mogą być wcale udowadniane - jako że są jasne same z siebie, albo udowadnia je jakoś inna wiedza siłami rozumu przyrodzonego. Natomiast poznanie właściwe dla nauki świętej, to poznanie oparte o objawienie, a nie przyrodzone siły rozumu; dlatego nie jest jej zadaniem wykazywać słuszność zasad innych nauk, a tylko wydawać sąd o nich, w sensie: cokolwiek w innych wiedzach jest sprzeczne z prawdą głoszoną przez naukę świętą, ocenia i potępia jako fałsz. Jest to po myśli św. Pawła mówiącego: "Udaremniamy ukryte knowania i wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga"[10].

Na 3. Do mędrca należy sąd o rzeczy. Ponieważ jednak rozróżniamy dwa sposoby osądzania rzeczy, dlatego też, stosownie do nich, mamy dwa ujęcia mądrości[11]. Wyjaśnienie:

Pierwszy sposób osądzania zachodzi wtedy, gdy ktoś wydaje sąd według swojego wyrobienia, usposobienia, czyli skłonności; tak np. człowiek o wyrobionej cnocie, siłą swej wyrobionej skłonności wyda w należyty sposób sąd o tym, jak należy postępować zgodnie z cnotą; taki ma właśnie sens zdanie Arystotelesa[12], że człowiek o wypróbowanej cnocie jest miarą i normą ludzkiego postępowania.

Drugi sposób, to wydawanie sądu w oparciu o znajomość rzeczy; tak np. ten, kto zdobył wiedzę o moralności, może wypowiadać sąd o uczynkach cnoty, nawet gdy sam cnoty nie miał.

W zastosowaniu do mądrości: Pierwszy sposób wydawania sądu o sprawach Bożych należy do tej mądrości, która jest darem Ducha Świętego, w myśl słów św. Pawła: "Człowiek duchowy rozsądza wszystko" itd.[13], oraz Dionizego: "Hieroteusz zdobył wiedzę nie tylko ucząc się, ale także oddając się sprawom Bożym"[14]. Drugi zaś sposób wydawania sądu o sprawach Bożych należy do nauki świętej; zdobywa się ją pracą umysłową (studiami), a jej zasady wyjściowe pochodzą z objawienia.

A r t y k u ł 7

CZY PODMIOTEM NAUKI ŚWIĘTEJ JEST BÓG ?
/18/

Zdaje się, że Bóg nie jest podmiotem tej nauki, bo:

1. Według Filozofa[1] każda wiedza zakłada znajomość swojego podmiotu, mianowicie: czym on jest. Tymczasem nauka święta wcale nie zakłada znajomości Boga: czym jest, gdyż, jak mówi Damascen: "Niemożliwym jest wiedzieć o Bogu: czym jest[2]. A więc Bóg nie jest podmiotem tej nauki. /19/

2. Podmiot wiedzy obejmuje wszystko, czymkolwiek naukowo wiedza się zajmuje. Tymczasem Pismo św. poza Bogiem porusza jeszcze wiele innych tematów; mówi przecież o stworzeniach, no i o obyczajach ludzkich. A więc Bóg nie jest podmiotem tej nauki.

Wbrew temu: Podmiotem wiedzy jest to, o czym ona mówi czy rozprawia. Otóż nauka święta mówi o Bogu; zwie się zatem teologią - jakby: mową, czy rozmową o Bogu. A więc Bóg jest jej podmiotem.

Odpowiedź: Tak, podmiotem tejże wiedzy jest Bóg. Czemu? Bo: Związek podmiotu wiedzy z wiedzą jest taki sam, jak i związek przedmiotu władzy psychicznej lub jej sprawności z tąż władzą lub sprawnością. Otóż właściwie biorąc, przedmiotem danej wiedzy lub sprawności jest ten punkt widzenia, dzięki któremu wszystko podpada pod tę władzę lub sprawność; tak np. człowiek i kamień podpadają pod zmysł wzroku z racji

posiadanej barwy; dlatego też właściwym przedmiotem wzroku jest barwa tej czy innej rzeczy. Jeśli zaś idzie o naukę świętą, to wszystko, o czym rozprawia, ujmuje pod kątem Boga: albo więc rozprawia o samym Bogu, albo o tym, co zależy od Boga jako od swojego początku i celu. Widać z tego jasno, że Bóg jest naprawdę podmiotem tej nauki.

Do tego samego wniosku dojść można i z zasad wyjściowych tejże nauki: jak wiadomo, są nimi artykuły wiary, która obraca się około Boga. Otóż jedno i to samo jest podmiotem zasad wyjściowej i całej wiedzy na nich opartej. Czemu? Bo cała wiedza (virtute), kryje się zalążkowo w zasadach wyjściowych.

Niektórzy teologowie, mając n uwadze to, czym się ta nauka zajmuje nie zaś to, pod jakim kątem widzenia to czyni, w zgoła inny sposób wyznaczyli podmiot tejże nauce; jedni wyznaczyli jej: rzeczy i znaki, drudzy dzieła naprawy czy zbawienia, inni całego Chrystusa: głowę i członki. /20/

I rzeczywiście, nauka święta omawia szeroko wszystkie te zagadnienia, ale o tyle, o ile mają związek z Bogiem.

Na 1. Owszem, nie możemy wiedzieć o Bogu: czym jest; jednakowoż wszędzie tam, gdzie w nauce świętej jest mowa o Bogu, zamiast Jego określenia posługujemy się Jego skutkami: tak natura jak i łaski; z czymś podobnym spotykamy się w niektórych gałęziach filozofii: bierze się skutek zamiast określenia przyczyny i ze skutku dowodzi się coś o przyczynie.

Na 2. Wszystkie zagadnienia, jakie porusza nauka święta, objęte są i sprowadzają się do zagadnienia Boga: nie jako części, gatunki czy przypadłości, ale o ile w jakiś sposób wiążą się z Bogiem.

A r t y k u ł 8

CZY NAUCE TEJ WOLNO UZASADNIAĆ ?

Zdaje się, że w nauce tej uzasadnienie rzeczy jest niedopuszczalne, bo: /21/

1. Zdaniem św. Ambrożego: Gdzie chodzi o wiarę, nie myśl o argumentach"[1]. Lecz w tej nauce chodzi głównie o wiarę; czytamy bowiem u Jana: "Te zaś zapisano, abyście wierzyli"[2]; a zatem nauka święta wyklucza możność posługiwania się argumentami. /22/

2. Przypuśćmy, że może uzasadniać; w takim razie albo będzie powoływać się na jakieś powagi, albo opierać o rozum; powołanie się jednak na jakieś powagi, jak się wydaje, uwłacza jej własnej powadze, gdyż według Boecjusza[3], argument z powagi jest najsłabszy. Również opieranie się o rozum godzi w sam jej sens, cel, skoro, zdaniem św. Grzegorza: "Wiara traci zasługę, gdy rozum ludzki służy dowodami"[4]. A więc nauka święta nie powinna uzasadniać swoich wypowiedzi. /23/

Wbrew temu powiedziano biskupie, że ma być: "Przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych"[5].

Odpowiedź: Nauki świeckie nie posługują się argumentami, by wykazać słuszność swoich zasad wyjściowych, ale wychodząc z nich i opierając się o nie kują argumenty dla wykazania swoich wniosków. Podobnie ma się rzecz z nauką świętą - teologią: nie posługuje się argumentacją dla wykazania [słuszności-prawdziwości] swoich zasad wyjściowych - wiadomo, są nimi artykuły wiary - ale wychodząc z nich i opierając się o nie sili się coś nadto więcej wykazać*. Tak np. Apostoł[6] z faktu zmartwychwstania Chrystusa wykazuje powszechne zmartwychwstanie ciał.

Należy tu zwrócić uwagę na fakt, że w dziedzinie nauk filozoficznych niższe gałęzie ani nie wykazują słuszności swoich zasad wyjściowych, ani nawet, gdy trzeba stanąć w ich obronie, nie rozprawiają z tymi, którzy je odrzucają; po prostu zostawiają to nadrzędnej gałęzi; atoli, najwyższa z nich, metafizyka, staje w obronie swoich zasad i rozprawia z tymi, którzy je odrzucają, o ile przeciwna strona zajmuje, choćby częściowo, zbieżne stanowisko; jeżeli zaś stoi na zgoła rozbieżnym stanowisku, wówczas nie może z nią rozprawiać; może jednak zbijać jej zarzuty lub wyjaśniać trudności.

Podobnie ma się rzecz z nauką świętą: ponieważ nie ma nad sobą wyższej, sama rozprawia ze stroną odrzucającą jej zasady wyjściowe, broniąc ich; czyni to w taki sposób: jeśli strona przeciwna uznaje coś z tego, o czym wiemy z objawienia, wówczas stosuje metodę pozytywnego uzasadniania; np. rozprawiając z heretykami posługuje się cytatami z Pisma św.; a w wypadku, gdy heretyk zaprzecza jednemu artykułowi, wysuwa argument z innego; jeżeli zaś strona przeciwna nic nie uznaje z tego, co nam podało objawienie Boże, wówczas metoda pozytywnego uzasadniania artykułów wiary za pomocą argumentów z Pisma św. traci swój sens; pozostała jedynie metoda zbijania czy rozwiązywania zarzutów czy trudności wysuwanych przeciw wierze. Argumenty bowiem wysuwane przeciw wierze nie są dowodami ścisłymi, koniecznie przekonywującymi; zawsze więc istnieje sposób ich odparowania. Dlaczego? Bo wiara opiera się o prawdę nieomylną, a nie sposób znaleźć dowód, który by ściśle i przekonywująco udowodnił to, co jest przeciwne prawdzie: fałsz.

Na 1. Owszem, argumenty rozumu ludzkiego nie zdołają wykazać tego, co jest rzeczą wiary; ale nie o to chodzi; chodzi o to, jak już powiedzieliśmy[7], że nauka święta w oparciu o artykuły wiary uzasadnia inne prawdy.

Na 2. Najbardziej charakterystyczną cechą nauki świętej - teologii - jest to, że uzasadnia, powołując się na powagi. Dlaczego? Bo swe zasady wyjściowe otrzymuje z objawienia; człowiek zaś winien wierzyć powadze tych, którym objawienie zostało powierzone. W niczym to jednak nie uwłacza powadze tej nauki; chociaż bowiem argument oparty o powagę rozumu ludzkiego jest najsłabszy, bo przecież argument oparty o powagę objawienia Bożego jest najbardziej przekonywujący.

Owszem, nauka święta - teologia - posługuje się także i rozumem ludzkim, ale nie by wykazać prawdziwość wiary - gdyby tak, zginęłaby zasługa z wiary /24/ - ale by ujawnić wiele jeszcze innych prawd, jakimi się zajmuje. Skoro bowiem łaska nie niweczy natury, ale przeciwnie, doskonali ją, trzeba by ze swej strony rozum przyrodzony służył

---

* Oto sedno teologii !

ulegle wierze, tak, jak przyrodzona skłonność woli ulegle poddaje się miłości Bożej[8]; w takim to sensie wyraził się Apostoł: "Wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowe"[9]. Tu racja, czemu nauka święta - teologia - powołuje się również i na powagę filozofów w tych sprawach, w których zdołali oni poznać prawdę siłą przyrodzonego rozumu. Przykładem św. Paweł, który powołał się na następujące słowa Aratosa: "Jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: Jesteśmy bowiem z Jego rodu"[10].

Jednakowoż nauka święta - teologia - posługując się tego rodzaju powagami, uważa je za argumenty sobie zewnętrzne i prawdopodobne. Za to cytatami z Kanonicznych Ksiąg Pisma św. posługuje się jako argumentem sobie właściwym i koniecznie przekonywującym; cytatami zaś z Doktorów Kościoła posługuje się jako argumentami poniekąd sobie właściwymi, ale tylko prawdopodobnymi. /25/ Wiara bowiem nasza opiera się o objawienie powierzone Apostołom i Prorokom, którzy byli autorami Ksiąg Kanonicznych, nie zaś o objawienie, które ewentualnie mogło być udzielone innym doktorom. W myśl tego pisze Augustyn: "Tym tylko Księgom Pisma św., które zwiemy Kanoniczne, /26/ nauczyłem się okazywać taką wielką cześć; i z tego tytułu wierzę z jak najgłębszym przekonaniem, że żaden z ich autorów, pisząc je, w niczym nie zbłądził. Innych zaś autorów czytam w tym usposobieniu, że nie uważam tego, co napisali, za prawdziwe dlatego tylko, że oni sami tak myśleli lub napisali, nawet gdyby odznaczali się nie wiem jaką świętością i nauką"[11]. /27/

A r t y k u ł 9

CZY PISMO ŚW. WINNO UŻYWAĆ PRZENOŚNI ?

Zdaje się, że Pismo św. wcale nie powinno posługiwać się przenośniami, bo:

1. Co jest właściwe i odpowiednie dla najniższego stopnia nauki nie przystoi, jak się zdaje, takiej wiedzy, która, jak to już powiedziano[1], w drabinie nauk zajmuje najwyższe miejsce. Otóż najniższe miejsce między naukami zajmuje poezja, a posługiwać się różnymi podobieństwami i obrazami to jej właściwość! Nie wypada więc, by wiedza święta posługiwała się tego pokroju podobieństwami.

2. Celem tej nauki jest ujawnienie, uprzystępnienie prawdy; a dla tych, co ją uprzystępniają, obiecana jest nagroda: "Którzy mnie objaśniają, będą mieć żywot wieczny"[2]. Lecz tego rodzaju podobieństwa raczej zaciemniają prawdę. Nie przystoi więc tej świętej nauce, by podawała prawdy Boże za pomocą podobieństw z rzeczy cielesnych.

3. W drabinie stworzeń, im coś stoi na wyższym szczeblu, tym bardziej ziszcza w sobie podobieństwo Boże. Jeśli się więc bierze któreś ze stworzeń dla uprzystępnienia Boga, to chyba wypadało by dokonać tego wyboru spośród doskonalszych stworzeń, a nie spośród najniższych. A jednak w Piśmie św. spotykamy się często z tym drugim wypadkiem.

Wbrew temu są słowa Ozeasza: "Mówiłem do proroków, mnożyłem widzenia i przez proroków głosiłem przypowieści"[3]. Aliści przekazywanie komuś za pomocą przypowieści, podobieństw, to przenośnia! A więc nauka święta ma prawo używać przenośni.

Odpowiedź: Zgodnie ze swoim charakterem, Pismo św. podaje nam sprawy Boże i duchowe za pomocą podobieństw rzeczy cielesnych. Dlaczego? Bo: Bóg zaopatruje potrzeby wszystkich stosownie do ich natury; otóż w naturze człowieka leży to, że wznosi się do tego, co zmysły postrzegają, ku temu, co myślą poznawalne; bowiem wszelkie nasze poznanie bierze swój początek od zmysłów. Stąd też całkiem słusznie w Piśmie św. podano nam sprawy duchowe pod przenośniami rzeczy cielesnych; to właśnie miał na myśli Dionizy pisząc: "Nie może nam inaczej jaśnieć promień Boży, jak tylko zakryty wieloma świętymi zasłonami"[4]. /28/

Wypadało również, by to Pismo św., które ma być masowo udostępnione wszystkim ludziom (stosownie do słów Apostoła: "Jestem dłużnikiem ... tak uczonych jak i niewykształconych"[5], podawało prawdy duchowe poprzez podobieństwa rzeczy cielesnych tak, by nawet nieuczony, prosty lud je poznał, ten lud, który nie jest zdolny poznać prawd oderwanych - przedmiotu myśli - wprost tak, jak są same w sobie.

Na 1. Poeta używa przenośni dla samego obrazowania, bo taka jest natura poezji; człowiek bowiem to ma w naturze, że mile przyjmuje wszelkie obrazowania. Natomiast nauka święta, jak już powiedziano[6], posługuje się przenośniami z konieczności i d l a p o ż y t k u .

Na 2. Jak twierdzi Dionizy[7], obrazy i podobieństwa zmysłowe, spowijające promień Bożego objawienia wcale go nie gaszą ni zaciemniają; jego prawda świeci nietknięta; promień ów nie dopuszcza do tego, by umysły, które otrzymały objawienie, zatrzymały się na obrazach, ale podnosi je do poznania ich prawdziwej - myślowej treści; aby z kolei za pośrednictwem tych, co otrzymali objawienie, i inni o niej byli pouczeni. Stąd też to, co Pismo św. w jednym miejscu podało w przenośniach, na innym miejscu to samo zawiera wyraźnie i jasno, bez obsłonek. Również i owo spowicie obrazami (obsłonki) nie jest bez pożytku: jest przedmiotem głowienia się dla uczonych i chroni od pośmiewisk ze strony pogan; przestrzega przed tym Mateusz: "Nie dawajcie psom tego, co święte"[8].

Na 3. Zdaniem Dionizego[9], bardziej zgodne z duchem Pisma św. jest uzmysłowienie spraw Bożych za pomocą podobieństw lichych ciał niż ciał szlachetnych, a to z trzech powodów: P i e r w s z e , bo dzięki temu człowiek łatwiej uniknie błędu; jasno bowiem widzi, że nie mówią o Bogu we właściwym sensie, co mogłoby się stać wątpliwe, gdyby Pismo św. przedstawiało sprawy Boże za pomocą podobieństw ciał szlachetnych; zwłaszcza grozi to tym, których myśl do niczego wyższego ponad ciałem istniejącego dojść nie zdoła; d r u g i e , bo ten właśnie sposób bardziej odpowiada takiej znajomości Boga, jaka w obecnym życiu jest dla nas dostępna; ukazuje nam bowiem raczej to, czym Bóg nie jest, niż czym jest; dlatego też podobieństwa tych rzeczy, które w hierarchii bytu dalej stoją od Boga, rodzą w nas prawdziwsze i jaskrawsze przekonanie,

że Bóg jest pond tym, co o Nim mówimy lub myślimy; t r z e c i e, bo tego pokroju figury chronią sprawy Boże przed niegodziwością ludzką. /29/

A r t y k u ł 1 0

CZY W JEDNYM WYRAŻENIU PISMO ŚW. KRYJE SIĘ KILKA ZNACZEŃ ?

Zdaje się, że Pismo św. w jednym wyrażeniu nie zawiera kilku sensów, przy czym chodzi o sens historyczny, sens alegoryczny, sens tropologiczny, czyli moralny i o sens anagogiczny, bo:

1. Pomyślmy: jeden tekst ma kilka znaczeń! Do czego to prowadzi? Wiadomo: do zamieszania i nieporozumień, a tekst taki pozbawiony jest zupełnie siły przekonywania; niczego przecież nie da się uzasadnić w oparciu o tekst mający sens wieloraki; logika wymienia niejeden właśnie stąd płynący błąd w rozumieniu, a tymczasem Pismo św. winno być bez cienia jakiegokolwiek fałszu, by mogło skutecznie służyć prawdzie. A więc w jednym jego tekście nie powinno się znajdować kilka sensów.

2. Augustyn tak się wypowiada: "Pismo św. Starego Testamentu podane jest według czterech sensów: historii, etiologii, analogii i alegorii"[1]. Jak się zdaje, wymienione przez Augustyna cztery sensy zgoła są inne, niż te, które wyżej podaliśmy. A więc nie ma żadnej racji, by jakiś jeden tekst Pisma św. wykładać właśnie w poczwórnym sensie, na początku podanym.

3. Obok nich słyszy się jeszcze o sensie parabolicznym; nie wymieniono go jednak między owymi czterema.

Wbrew temu czytamy u Grzegorza: "Pismo św. samym sobie właściwym sposobem wyrażania się przewyższa wszystkie nauki, gdyż jednym i tym samym zdaniem opowiada fakt i objawia tajemnicę"[2].

Odpowiedź: Autorem Pisma św. jest Bóg; jako taki ma prawo nadawania odpowiedniego sensu nie tylko słowom (co i człowiek może czynić), ale także i samym rzeczom, opisanym słowami. A chociaż każda wiedza nadaje słowom odpowiednie znaczenie, to jednak nauka święta ma tę odrębną właściwość, że u niej również i same rzeczy opisane słowami nabierają odpowiedniego znaczenia.

To więc pierwsze znaczenie, według którego słowa oznaczają rzeczy, stanowi sedno pierwszego sensu Pisma św., mianowicie sensu historycznego, czyli dosłownego. To zaś drugie znaczenie, według którego rzeczy opisane słowami oznaczają ze swej strony jakieś jeszcze inne sprawy, nosi miano sensu duchowego; sens ten opiera się o sens dosłowny i zakłada go.

Sens zaś duchowy jest trojaki: zdaniem bowiem Apostoła[3] Stary Zakon jest figurą Nowego; ze swej strony Nowy Zakon, stosownie do opinii Dionizego[4], jest figurą

przyszłej chwały. W Nowym zaś Zakonie to, czego dokonała Jego Głowa - Chrystus, jest znakiem, czyli wzorem tego, czego my winniśmy dokonywać.

W myśl tego: sens alegoryczny oznacza figury czy typy Starego Zakonu o ile one są znakiem czy zapowiedzią tego, co miało się dokonać w Nowym Zakonie: sens moralny oznacza wszystko, czego dokonał Chrystus lub było figurą Chrystusa, o ile jest znakiem, czyli wzorem naszego postępowania; bo o ile jest znakiem tego, co stanowi wieczną chwałę, mamy sens analogiczny.

Ponieważ zaś właśnie sens dosłowny jest sensem zamierzonym przez autora, autorem zaś Pisma św. jest Bóg, który swoją myślą wszystko naraz obejmuje, dlatego, jak twierdzi Augustyn[5], całkiem słuszne jest zdanie, że jedno wyrażenie Pisma św. może mieć kilka sensów i to nawet sensów dosłownych.

Na 1. Wielość tych sensów nie pociąga za sobą różnoznaczności czy innej odmiany wielości, gdyż jak już powiedziano[6], mamy kilka sensów nie dlatego, żeby jedno słowo czy wyrażenie miało wiele znaczeń, ale dlatego, że same owe treści, o jakich mówią słowa, mogą być znakami innych jeszcze rzeczy. Nie może być również mowy o jakimś zamieszaniu w Piśmie św. z tego powodu; wszak każdy z tych sensów opiera się o jeden, mianowicie o sens dosłowny i, jak poucza Augustyn w liście wymierzonym przeciw Wincentemu Donatyście[7], tylko w oparciu o ten sens można przekonywać, nie zaś w oparciu o to, czemu nadaje się sens alegoryczny. Wszystko nie jest to z uszczerbkiem dla Pisma św., gdyż wszystko, co zawarto w nim sensem duchowym - a jest konieczne dla wiary - podano także jawnie w innym miejscu sensem dosłownym.

Na 2. Historia, etiologia i analogia należą do sensu dosłownego. Jak to bowiem w tymże miejscu sam Augustyn tłumaczy: historia ogranicza się do opisania gołego faktu, etiologia podaje przyczynę faktu opisanego; tak np. Pan Jezus ujawnił przyczynę, czemu Mojżesz pozwolił Żydom na porzucenie żon; mianowicie, jak podaje Mateusz, z powodu zatwardziałości ich serc[8]; analogia zaś uzasadnia, że prawda opisana w jednym tekście Pisma św. nie stoi w sprzeczności z prawdą opisaną na innym miejscu. Spośród czterech wymienionych, Augustyn jednym sensem, mianowicie alegorią, objął trzy sensy duchowe. Coś podobnego uczynił także Hugo od św. Wiktora[9]; przyjmuje on tylko trzy sensy: historyczny, alegoryczny i tropologiczny; sens zaś anagogiczny zalicza do sensu alegorycznego.

Na 3. Sens paraboliczny mieści się w sensie dosłownym. Wyjaśniamy: Słowa Pisma św. oznaczają: coś właściwie, a coś przenośnie, czyli obrazowo; przez sens zaś dosłowny nie należy rozumieć samej przenośni - obrazu - ale to, co ona przedstawia, czego jest obrazem. Przykładowo: Jeśli Pismo św. używa wyrażenia: ramię Boga, to sens dosłowny tego nie jest: Bóg ma tego rodzaju członki cielesne, ale według sensu dosłownego chodzi o to, co należy rozumieć przez ono ramię, mianowicie moc w działaniu. Jedno z tego widać, że do sensu dosłownego Pismo św. nigdy nie może zakraść się błąd. /29/

ZAGADNIENIE 2
O BOGU.CZY BÓGJEST ?

Głównym zagadnieniem nauki świętej jest podawanie wiadomości o Bogu i to nie tylko o Bogu samym w sobie, ale także jako o początku i celu rzeczy, a zwłaszcza, jak to widać z powyższych[1], stworzenia rozumnego. Mając to na uwadze będziemy mówić: Pierwsze, o Bogu; drugie, o dążeniu stworzenia rozumnego do Boga; trzecie, o Chrystusie, który jako człowiek - w naszym dążeniu do Boga - jest dla nas drogą.

Część pierwsza, o Bogu, obejmuje trzy traktaty: W pierwszym omówimy wszystko, co dotyczy istoty Boga; w drugim omówimy wszystko, co dotyczy odrębności Osób; w trzecim omówimy wszystko, co dotyczy pochodzenia stworzeń od Boga. /30/

Przystępując do traktatu pierwszego, omawiającego istotę Boga, rozpatrzmy następujące zagadnienia: 1. Czy Bóg jest; 2. Jakim jest, a raczej jakim nie jest; 3. Jak działa. I tu omówimy wszystko, co dotyczy działania Boga, a więc Jego wiedzę, wolę i potęgę.

Zagadnienie pierwsze ujmiemy w trzy pytania: 1. Czy to zdanie: Bóg jest, jest nam jasne samo z siebie? 2. Czy można udowodnić istnienie Boga? 3. Czy Bóg jest?

Artykuł 1

CZY ISTNIENIE BOGA JEST JASNE SAMO Z SIEBIE ?

Zdaje się, że istnienie Boga jest jasne samo z siebie, bo:

1. Weźmy np. pierwsze zasady: powiadamy, że w człowieku tkwi naturalna zdolność ich poznawania; i to właśnie znaczy, że są jasne same z siebie. Otóż Damascen stawia twierdzenie, że: "Wszystkim jest wszczepiona zdolność poznania istnienia Boga w sposób naturalny"[1]. A więc istnienie Boga jest jasne samo z siebie.

2. Co to znaczy "jasne samo z siebie"? Oznacza zdanie, które pojmujemy natychmiast, skoro tylko pojmiemy sens wyrazów, które je tworzą; takimi właśnie, według Filozofa[2], są pierwsze zasady dowodzenia; skoro tylko bowiem pojmę, co to całość, a co część, natychmiast pojmuję, że każda całość jest większa od swojej części.

Otóż skoro tylko pojmę sens nazwy: Bóg, od razu widzę, że Bóg istnieje; nazwa ta bowiem oznacza byt najwyższy, nad którym już nie ma nic takiego, co by mogło nosić to imię. Każdy zaś uznaje wyższość bytu istniejącego i w rzeczywistości i w myśli nad bytem istniejącym tylko w myśli. A ponieważ skoro tylko pojmę sens wyrazu: Bóg, natychmiast istnieje On w mojej myśli, wynika z tego, że musi także istnieć i w rzeczywistości. A więc istnienie Boga jest jasne samo z siebie - [z samego pojęcia: Bóg]. /31/

3. Istnienie prawdy to rzecz jasna sama z siebie; kto bowiem przeczy istnieniu prawdy, tym samym uznaje jej istnienie; bo gdy mówi: nie ma prawdy, tym samym twierdzi: prawdą jest, że prawdy nie ma; a skoro się już uzna coś za prawdę, musi się i

uznać istnienie prawdy. Otóż Bóg jest samą Prawdą: "Ja jestem drogą i prawdą i życiem"[3]. A więc istnienie Boga rozumie się samo przez się.

Wbrew temu: zgoła nie da się pomyśleć przeciwieństwo tego, co jest jasne samo z siebie; wykazał to Filozof na przykładzie pierwszych zasad[4]. Natomiast da się pomyśleć przeciwieństwo zdania: Bóg jest; mówi bowiem Psalmista: "Powiada głupi w swoim sercu: nie ma Boga"[5]. A więc istnienie Boga nie jest jasne samo z siebie.

Odpowiedź: W dwojaki sposób może być coś jasne samo z siebie: pierwsze, kiedy jest jasne samo w sobie ale nie dla nas; drugie, kiedy jest jasne i samo w sobie i dla nas. Wyjaśnienie: Wtedy zdanie jest jasne samo z siebie, kiedy jego orzeczenie zawiera się w pojęciu podmiotu; takim jest np. zdanie: człowiek jest zwierzęciem*; zwierzę bowiem należy do pojęcia człowieka. Jeśli przeto dla wszystkich będzie jasne, czym jest orzeczenie i czym jest podmiot, wówczas mówimy o takim zdaniu, że jest jasne samo z siebie dla wszystkich; widać to na przykładzie pierwszych zasad dowodzenia; wyrazy, jakimi się posługują, mają tak ogólne pojęcia, że są znane wszystkim ludziom; np. byt i niebyt, całość i część, itp. Jeśli zaś ten i ów nie będzie znał czym jest orzeczenie i czym jest podmiot, wówczas mówimy, że to zdanie jasne samo w sobie jest wprawdzie jasne samo w sobie, ale nie dla tych, co nie mają znajomości podmiotu i orzeczenia zdania. Mamy więc sporą ilość pojęć umysłowych, o których mówi Boecjusz[6], że są jasne same z siebie ale tylko dla mądrych; np. że jestestwa niematerialne nie mogą zajmować miejsca.

Sądzę więc, że zdanie: Bóg jest, samo w sobie jest oczywiste, czyli jasne samo z siebie; a to dlatego, że tu orzeczenie i podmiot są jednym i tym samym; jak to bowiem niżej uzasadnimy[7], Bóg jest swoim istnieniem. Ponieważ jednak my nie wiemy o Bogu, czym jest, dlatego dla nas zdanie to nie jest jasne samo z siebie, ale domaga się udowodnienia; udowodnienia tego dokonujemy za pomocą rzeczy, które, choć w swojej naturze są nam mniej znane, są jednak dla nas bardziej znane, jako skutki. /32/

Na 1. Owszem, jest nam wszczepione przez naturę ogólne /33/ i mgliste poznanie istnienia Boga, mianowicie o ile Bóg jest szczęściem człowieka; człowiek bowiem naturalnym pędem pragnie szczęścia; a to, czego w naturalny sposób pragnie, musi i w naturalny sposób poznawać. Takiego jednak poznania nie można właściwie biorąc uznać za poznanie istnienia Boga, podobnie jak dostrzeżenia kogoś zbliżającego nie można uznać za poznanie Piotra, choćby nawet to był rzeczywiście Piotr. Wielu bowiem uważa bogactwa za dobro doskonałe człowieka, a więc szczęście, inni rozkosze, inni jeszcze coś innego.

Na 2. Nie każdy, kto słyszy imię Boga, myśli, że to oznacza kogoś, pond kim już niepodobna czegoś wyższego pomyśleć. Czyż nie było takich, co sądzili, że Bóg jest ciałem? Ale nawet gdyby się przyjęło u wszystkich ludzi mniemanie, że nazwa Boga oznacza to, o czym mówi zarzut, a więc to, ponad co nie podobna nic większego pomyśleć, to z tego bynajmniej nie wynika, że ci ludzie są przekonani, że to, co jest

---

* Zwierzę-animal: patrz niżej z. 3, 5 odp; 1. 13, 12 odp oraz t. 15 str. 214 obj. (67).

oznaczone tą nazwą, ma swój byt w rzeczywistości; przeciwnie, myślą, że to ma swój byt li tylko w ujęciu myśli.

Nie można też [jak to czyni zarzut] wyciągać wniosku, że [taki byt najwyższy] istnieje w rzeczywistości, chyba się przyjmie, iż wśród rzeczy istnieje coś, ponad co niepodobna już nic wyższego pomyśleć; ale tego nie przyjmują ci, co odrzucają istnienie Boga.

Na 3. Istnienie prawdy w ogóle, to rzecz jasna sama z siebie; atoli istnienie Prawdy Pierwszej, to nie jest dla nas rzecz jasna sama z siebie.

A r t y k u ł 2

CZY MOŻNA UDOWODNIĆ ISTNIENIE BOGA ?

/34/

Zdaje się, że nie da się udowodnić istnienia Boga, bo:

1. Istnienie Boga jest artykułem wiary, wiadomo zaś, że artykułów wiary nie da się udowodnić; czemu? Bo dowód rodzi wiedzę - [oczywiście], wiara zaś, o czym jasno mówi Apostoł[1], dotyczy rzeczy nieoczywistych. A więc istnienia Boga nie da się udowodnić.

2. Środkowym wyrazem dowodu jest określenie podmiotu: czym jest! Tymczasem, jak Damascen poucza[2], człowiek wcale nie może poznać istoty Boga: czym jest, ale jedynie: czym nie jest. A więc nie możemy udowodnić istnienia Boga.

3. Jeśli już, przypuśćmy, można udowodnić istnienie Boga, to chyba jedynie ze skutków Jego, a te, wiadomo, nie stoją w żadnej proporcji do Niego, albowiem Bóg jest nieskończony, skutki są skończone; nie ma zaś żadnej proporcji między skończonością a nieskończonością. Skoro więc nie da się udowodnić przyczyny ze skutku do niej nieproporcjonalnego, wydaje się, że nie ma możności udowodnienia istnienia Boga.

Wbrew temu są słowa Apostoła: "Niewidzialnego Jego przymioty ... stają się widziane dla umysłu przez Jego dzieła"[3]. To jednak może stać się tylko w tym wypadku, gdy da się udowodnić istnienie Boga z dzieł Jego; albowiem pierwsze, co trzeba znać, mówiąc o jakiejś rzeczy, to odpowiedź na pytanie: czy jest. /35/

Odpowiedź: Znamy dwie odmiany dowodzenia: pierwsza idzie od przyczyny rzeczy i udowadnia rzecz tym, co ją poprzedza istotnie i zasadniczo; druga idzie od skutku; stwierdza fakt, że jest, i ze skutku wiedzie do poznania przyczyn; dowodzenie to wychodzi od tego, co w naszych czasach uchodzi za pierwsze, a wiadomo, że skutek jest dla nas bardziej oczywisty niż jego przyczyna. /36/ Z każdego przeto skutku wychodząc, można udowodnić jego właściwą przyczynę (o ile skutki tejże przyczyny są dla nas bardziej oczywiste); skoro bowiem skutek zależy w istnieniu od przyczyny, fakt skutku domaga się koniecznie uprzedniego istnienia przyczyny. /37/

Ostatecznie więc: istnienie Boga, jako że samo z siebie nie jest dla nas jasne, może być udowodnione ze skutków - bliżej nam znanych.

Na 1. Jak to twierdzi św. Paweł[4]: istnienie Boga i inne tego pokroju prawdy religijne mogą być nam znane wysiłkiem naszego przyrodzonego rozumu, nie są to więc artykuły wiary, ale wstępne ich wymagalniki. Jak bowiem łaska zakłada naturę, a doskonałość rzecz doskonaloną, tak i wiara zakłada poznanie przyrodzone. /38/

Nic jednak nie przeszkadza, by człowiek, który nie potrafi rozumieć dowodów, przyjął wiarą to, co daje się rozumowo udowodnić i stanowi przedmiot wiedzy.

Na 2. Gdy idzie o drugą odmianę dowodzenia, a więc ze skutków do przyczyny, to - by wykazać istnienie przyczyny, zamiast określenia przyczyny - trzeba się posłużyć skutkami. Zasada ta, zwłaszcza w odniesieniu do Boga, ma szczególne znaczenie. Oto dlaczego: By udowodnić, że coś istnieje, trzeba posłużyć się, jako wyrazem środkowym dowodu, nazwą: co ona oznacza, a nie istotą rzeczy: czym jest; tak dlatego, że pytanie: czym rzecz jest, następuje po odpowiedzi na pytanie: czy rzecz jest, jak i dlaczego, że, jak to niżej wyłożyliśmy[5], Bogu nadajemy nazwy od skutków. Stąd to, udowadniając istnienie Boga ze skutków, możemy jako wyrazem środkowym dowodu, posłużyć się znaczeniem imienia: Bóg. /39/

Na 3. Ze skutków nieproporcjonalnych do przyczyny nie możemy zdobyć doskonałego poznania przyczyny; jednakowoż, jak to już powiedziano[6], z każdego skutku można wywnioskować i łatwo udowodnić, że ma on przyczynę. Tak więc: można ze skutków Boga udowodnić istnienie Boga, a nie można z tychże skutków poznać istoty Boga w sposób doskonały.

A r t y k u ł 3

CZY BÓG ISTNIEJE ?

Zdaje się, że Boga nie ma, bo:

1. Gdy mamy dwóch przeciwników, a jeden jest nieskończonej siły, jasne jest, że wykończy do szczętu drugiego; lecz my to właśnie rozumiemy przez imię Bóg, mianowicie, że jest nieskończonym dobrem. Gdyby więc istniał Bóg, nie było by żadnego zła. Niestety, tyle zła jest na świecie. A więc Bóg nie istnieje.

2. Według zasady: nie trzeba szukać wielu przyczyn, gdy ich wystarcza mała liczba, wszystkie zjawiska na świecie mogą być spowodowane przez inne czynniki, bez uciekania się do Boga jako ich przyczyny; i tak: rzeczy naturalne sprowadzają się do natury jako swej przyczyny, a przedsięwzięcia ludzkie mają za przyczynę człowieka: jego rozum i wolę. Nie ma więc żadnej konieczności przyjmować istnienia Boga.

Wbrew temu w Księdze Wyjścia sam Bóg mówi o sobie: "Jestem, który jestem"[1]. /40/

Odpowiedź: Istnienie Boga można udowodnić pięcioma sposobami czy drogami. /41/

Pierwsza droga, nad inne wyrazistością górująca, wiedzie ze zjawiska ruchu. Faktem bowiem niezaprzeczalnym, świadkiem nasze zmysły, jest że na tym świecie niektóre rzeczy są w ruchu. Wszystko zaś, co jest w ruchu, wprawione jest w ruch przez coś innego. O tyle bowiem coś jest w ruchu, o ile jest w możności do tego, ku czemu jest poruszane; z drugiej strony: o tyle poruszyciel w ruch wprawia, o ile sam jest urzeczywistniony. Wszak poruszanie znaczy: dobyć coś z możności [istnienia], do rzeczywistości [do aktualnego istnienia]. Przenieść zaś coś z możności, do rzeczywistości może tylko taki byt, który sam jest urzeczywistniony, [czyli byt już zaktualizowany]. Tak np. rzecz aktualnie płonąca, np. ogień, zapalając drewno sprawia, że to drewno, które było dopiero w możności do palenia się, staje się rzeczywiście, aktualnie płonące; przez co [ogień] wprawia w ruch i przemienia drewno. Niemożliwością zaś jest, by jedna i ta sama rzecz jednocześnie była i w możności, i w rzeczywistości; [nie miała czegoś i miała coś], oczywiście pod tym samym względem, bo pod różnymi względami jest to dopuszczalne; co bowiem jest aktualnie, rzeczywiście ciepłe, nie może być jednocześnie w możności ciepłe, ale jest jednocześnie w możności zimne. Niemożliwością przeto jest, by pod tym samym względem i w ten sam sposób, coś jednocześnie wprawiało w ruch i było w ruch wprawiane, czyli żeby siebie samego w ruch wprowadzało. Tak więc: cokolwiek jest poruszane, musi otrzymać ruch od kogoś innego, a jeśli i ten, kto w ruch wprawia, sam jest poruszany, to i on musi otrzymać ruch od kogoś innego; ów zaś jeszcze od innego. Nie można zaś tu iść w nieskończoność, bo w ten sposób nie będzie pierwszego poruszyciela, a co za tym idzie i drugiego, i dalszego, i w ogóle żadnego, gdyż motory podrzędne czy pośrednie o tyle w ruch wprawiają, o ile same są w ruch wprawiane przez pierwszego poruszyciela. Toć i kij o tyle jest w ruchu, o ile im ręka wywija[2]. Ostatecznie więc w rozumieniu naszym musimy dojść do jakiegoś pierwszego poruszyciela, który już przez nikogo nie jest w ruch wprawiany, i właśnie, w mniemaniu wszystkich, jest nim Bóg.

druga droga nawiązuje do przyczyny sprawczej. Stwierdzamy bowiem w świecie zjawisk zmysłowych łańcuch podporządkowanych przyczyn sprawczych. Nigdzie jednak nie spotykamy, no i to niemożliwe, by coś było przyczyną sprawczą siebie samego; istniałoby przecież wcześniej od siebie samego, co jest niemożliwe. Ciąg zaś przyczyn sprawczych nie może iść w nieskończoność. W łańcuchu bowiem podporządkowanych przyczyn sprawczych, pierwsze ogniwo jest przyczyną sprawczą pośredniego, a pośrednie ostatniego: czy tych pośrednich będzie więcej, czy tylko jedno. Usunąwszy zaś przyczynę, ginie skutek. Jeśli przeto w łańcuchu przyczyn sprawczych nie istnieje pierwsze ogniwo, nie będzie i pośredniego, no i ostatniego; gdyby więc łańcuch przyczyn sprawczych szedł w nieskończoność, nie byłoby pierwszej przyczyny sprawczej, a co za tym idzie, nie byłoby i pośrednich przyczyn sprawczych, nie byłoby i skutku ostatniego: co jest jaskrawym fałszem. A więc musimy przyjąć istnienie jakiejś pierwszej przyczyny sprawczej, którą wszyscy nazywają: Bóg.

Trzecią drogę wskazuje byt przygodny i konieczny. Oto ona: Stwierdzamy na świecie rzeczy, które mogą być i nie być. Widzimy, jak jedne powstają, a inne zanikają, co świadczy o tym, że mogą być i nie być. Otóż nie do pomyślenia jest, by wszystkie

takiego typu rzeczy zawsze istniały. Czemu? Bo co może nie istnieć, niekiedy faktycznie nie istnieje; jeśli przeto wszystko może nie istnieć, to ongiś nic nie istniało ze świata; a jeśli to prawda, to i dziś nic by nie istniało; co bowiem nie istnieje, nie zacznie istnieć inaczej, jak tylko dzięki temu, co już jest; gdyby więc nic nie istniało, zaistnienie czegokolwiek byłoby niemożliwe; w takim razie i dziś nic by nie istniało, co jest oczywistym fałszem. Nie wszystkie więc jestestwa są bytami przygodnymi, ale między nimi musi istnieć byt konieczny. Wszelki zaś byt konieczny albo ma przyczynę swojej konieczności skądinąd, albo nie ma; nie do pomyślenia jest, by ten łańcuch bytów koniecznych, mających przyczynę swojej konieczności skądinąd, ciągnął się w nieskończoność, podobnie zresztą jak i łańcuch przyczyn sprawczych, co wyżej udowodniono. Musimy więc uznać istnienie czegoś, co jest konieczne samo w sobie, nie ma przyczyny swej konieczności gdzie indziej, a jest przyczyną konieczności dla innych, a to wszyscy nazywają Bogiem.

Czwarta droga prowadzi z różnych poziomów czy stopni [doskonałości] rzeczy; stwierdzamy bowiem w rzeczach coś więcej lub mniej dobrego, prawdziwego, szlachetnego itd. Otóż ‘więcej’ i ‘mniej’ orzekają o różnych rzeczach zależnie od rozmaitego stopnia ich zbliżenia się do tego, co jest [lub ma daną doskonałość] najwięcej; np. tym więcej jest coś ciepłe, im bliżej znajduje się tego, co jest najwięcej ciepłe. Istnieje więc coś, co jest najwięcej prawdziwe, dobre, szlachetne, a tym samym, co jest najwięcej bytem, bo jak mówi Arystoteles[3], co jest w najwyższym stopniu prawdziwe, jest zarazem bytem najwyższego stopnia.

Co więcej: Cokolwiek w obrębie danej wartości ziszcza w sobie w najwyższym stopniu tę wartość, jest zarazem przyczyną tego wszystkiego, co ma cząstkę tej wartości i jest w jej obrębie; np. ogień, który przecież jest w najwyższym stopniu gorący, jest, jak tamże powiedziano, przyczyną wszystkich rzeczy gorących. Istnieje więc coś, co dla wszystkich bytów jest przyczyną: istnienia, dobra i wszelkiej doskonałości; i to właśnie zwie się: Bóg.

Piątą drogę wskazuje fakt kierownictwa wszystkim rzeczami na świecie. Widzimy bowiem jak rzeczy pozbawione [wszelkiego] poznania, , mianowicie ciała naturalne, działają celowo. Objawia się to w tym, że zawsze lub bardzo często działają jednakowo, a działają po to, by dopiąć tego, co dla nich najlepsze. Jasne więc, że nie dochodzą do celu mocą przypadku, ale w sposób zamierzony. Otóż rzeczy pozbawione [wszelkiego] poznania o tyle dążą do celu, o ile są skierowane ku niemu przez kogoś obdarzonego zdolnością poznania i myślenia, tak jak strzała przez łucznika. A więc istnieje ktoś myślący, kto kieruje wszystkimi naturalnymi rzeczami ku celowi - i jego to zwiemy Bogiem.

Na 1. Augustyn podaje na to taką odpowiedź: "Bóg - najwyższe dobro - nigdy by nie dopuścił do tego, by w Jego dziełach znalazło się coś złego, gdyby zarazem nie był tak potężny i dobry, żeby nawet tego zła nie obrócił na dobre"[4]. Dopuścić zło i obrócić na dobre: to przecież świadczy o nieskończonej dobroci Boga.

Na 2. Tak, natura działa dla określonego celu, ale nie sama, tylko pod kierownictwem jakiegoś wyższego czynnika - Boga. I dlatego także i to wszystko, co

czyni natura, musimy sprowadzić do Boga jako do pierwszej przyczyny. Również i ludzkie przedsięwzięcia trzeba sprowadzić do jakiejś wyższej przyczyny, którą już nie jest rozum i wola ludzka, jako że są one zmienne i ułomne; wszystko zaś, co ruchome i ułomne, trzeba - jak to już wykazano[5] - sprowadzić do jakiegoś pierwszego początku, który jest nieruchomy i sam przez się konieczny.

ZAGADNIENIE 3 /42/

NIEZŁOŻONOŚĆ BOGA

Stwierdziwszy fakt istnienia czegoś, z kolei należy zbadać sposób w jaki istnieje, to to, aby poznać, czym jest. Ponieważ jednak nie możemy wiedzieć, czym Bóg jest, a tylko czym nie jest, dlatego też nie możemy zastanawiać się nad tym, w jaki sposób istnieje, ale raczej w jaki sposób nie istnieje.

W planie więc mamy omówić: Najpierw, w jaki sposób Bóg nie istnieje, potem, w jaki sposób Go poznajemy; w końcu, w jaki sposób Go nazywamy.

W jaki zaś sposób Bóg nie jest, można pokazać, rugując Zeń wszystko, co nie jest godne Jego, a więc: złożenie, ruch itp. Omówimy tu więc: 1. Niezłożoność Boga, przez co wyrugujemy Zeń złożenie. Ponieważ jednak wszystko, co niezłożone w świecie materialnym, jest niedoskonałe i stanowi część całości, dlatego z kolei będzie mowa: 2. O doskonałości Boga. 3. O Jego nieskończoności. 4. O Jego niezmienności. 5. O jedności.

Niezłożoność Boga ujmiemy w osiem pytań: 1. Czy Bóg jest ciałem? 2. Czy jest złożony z materii i formy? 3. Czy jest w Nim złożenie z sedna, czyli istoty lub natury i z podmiotu? 4. Czy jest złożony z istoty i istnienia? 5. Czy jest w Nim złożenie z rodzaju i różnicy? 6. Czy jest złożony z podmiotu i przypadłości? 7. Czy jest dopuszczalny u Niego jakikolwiek jeszcze inny sposób złożenia? Czy jest więc całkowicie niezłożony? 8. Czy razem z innymi wchodzi w skład jakiejś całości?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST CIAŁEM ? /43/

Zdaje się, że Bóg jest ciałem, bo:

1. Co nazywamy ciałem? To, co ma trzy wymiary. A właśnie Pismo św. przypisuje Bogu trzy wymiary. Czytamy bowiem u Joba: "Czy głębin Boga dosięgniesz? ... Wyższe nad niebo. Przenikniesz? Głębsze niż szeol*. Czy zbadasz? Powierzchnią dłuższe od ziemi, a szersze nawet od morza"[1]. A więc Bóg jest ciałem.

2. Ponieważ kształt jest jakością ilości czy masy[2], wszystko co ma kształt, jest ciałem. Wydaje się jednak, że Bóg ma kształt, gdyż napisano o Nim: "Uczyńmy

* Szeol: w St. Test. kraina wszystkich zmarłych.

człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam"[3], to "obraz" znaczy tyle co "kształt"; mówi bowiem Apostoł: "Ten Syn, który jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem (figura - kształt) Jego istoty"[4], tzn. będąc obrazem. A więc Bóg jest ciałem.

3. Co ma części cielesne, jest ciałem. Otóż Pismo św. przypisuje Bogu narządy cielesne; czytamy bowiem u Joba: "A czy masz ramię jako Bóg"[5]; to samo w psalmach: "Oczy Pana ku sprawiedliwym"[6], oraz "Prawica Pańska moc okazała"[7]. A więc Bóg jest ciałem.

4. Gdy mowa o położeniu, czyli postawie, zawsze mamy na myśli ciało. Otóż Pismo św. Przedstawia Boga w różnych położeniach czy postawach; mówi np. "Ujrzałem Jahwe** siedzącego"[8]; "Jahwe powstał na sąd ... i stoi"[9]. A więc Bóg jest ciałem.

5. Tylko ciało lub coś cielesnego może być miejscem, od którego albo do którego się zmierza. Otóż Pismo św. przedstawia Boga jako miejsce, kres, ku któremu się zmierza: "Przystąpcie do Niego, mówi Psalmista, a rozjaśnicie się"[10]; przedstawia Go również jako miejsce, od którego się odchodzi: "Którzy Cię odstąpią, pisze Jeremiasz, na ziemi zapisani będą"[11]. A więc Bóg jest ciałem.

Wbrew temu pisze Jan: "Bóg jest duchem"[12].

Odpowiedź: Bóg bezwzględnie nie jest ciałem. Uzasadniamy to w potrójny sposób:

Pierwsze: Obserwując poszczególne ciała stwierdzamy, że ciało o tyle coś w ruch wprawia, o ile samo jest przez coś w ruch wprawiane. Otóż, jak to wyżej wykazaliśmy[13], Bóg jest pierwszym poruszycielem nieporuszonym. Jasne więc, że Bóg nie jest ciałem.

Drugie: Pierwszy, najwyższy byt żadną miarą nie jest w możności do czegoś, ale jest li tylko samą rzeczywistością, czyli najczystszą aktualnością. /44/ Chociaż bowiem w jakimś jednym i tym samym podmiocie, w którym coś przechodzi z możności do urzeczywistnienia, możność pod względem czasu wcześniejsza jest od rzeczywistości, to jednak bezwzględnie rzecz biorąc, zawsze rzeczywistość poprzedza możność; czemu? Bo co jest w możności, nie stanie się rzeczywistością inaczej, jak tylko za pomocą bytu, który już jest rzeczywistością. Wykazaliśmy zaś wyżej[14], że Bóg jest pierwszym, najwyższym bytem. Niemożliwością wiec jest, by w Bogu było coś w możności; czemu? Bo jest ciągłe, a co ciągłe, daje się dzielić w nieskończoność. A więc nie do pomyślenia jest, by Bóg był ciałem.

Trzecie: Jak wyżej powiedziano[15], Bóg jest najszlachetniejszym z bytów; a to niemożliwe, by najszlachetniejszym z bytów było jakieś ciało. Czemu? Bo ciało jest albo ożywione, albo martwe. Jasne, że ciało ożywione jest bardziej szlachetne niż martwe. Ciało zaś ożywione, jeśli żyje, to nie dlatego, że jest ciałem; gdyby tak było, żyłoby każde ciało! Żyje więc dzięki czemuś innemu; tak np. nasze ciało żyje dzięki duszy. Otóż to, dzięki czemu żyje ciało, bardziej jest szlachetne niż ciało. A więc niemożliwe jest, by Bóg był ciałem.

Na 1. Jak to wyżej powiedziano[16], Pismo św. podaje nam sprawy duchowe i Boże pod podobieństwem rzeczy cielesnych. Dlatego też, przypisując Bogu potrójny wymiar,

** Jachwe: w St. Test. znaki oznaczające Boga; p. z. 13, 9, 11 na 1, tom 2.

pragnie pod podobieństwami ilości cielesnej wskazać na ilość czy wielkość Jego siły czy dostojności[17]; i tak: mówiąc o głębokości, chce wskazać na Jego moc do poznawania tajników; mówiąc o wysokości, ma na myśli górującą nad wszystkim potęgę Jego; mówiąc o długości, wskazuje na trwanie Jego istnienia; mówiąc o szerokości, pokazuje Jego miłość ku wszystkiemu.

Można też, za Dionizy[18], i tak rzecz przedstawić: głębokość Boga ma oznaczać niezgłębioność Jego istoty; długość - osiągnięcie Jego potęgi, wszystkiego sięgającej; szerokość zaś - zasięg Jego obejmujący wszystko, w sensie: nad wszystkim roztacza swoją opiekę.

Na 2. Człowiek jest stworzony "na obraz Boga" nie co do ciała, ale co do tego pierwiastka, którym góruje nad innymi zwierzętami; dlatego też po słowach: "Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam", dodano: "Abyście panowali nad rybami morskimi"[19]; wiadomo zaś, że człowiek góruje nad wszystkimi zwierzętami z racji rozumu i myśli; a więc człowiek jest "na obraz Boga" co do myśli i rozumu, które są bezcielesne[20].

Na 3. Pismo św. przypisuje Bogu narządy cielesne z racji ich podobieństwa do działania Bożego; i tak czynnością oka jest patrzeć; stąd oko Boga oznacza Jego myślową, a nie zmysłową, zdolność widzenia. Podobnie należy rozumieć i inne narządy Bogu przypisywane.

Na 4. Dlatego Pismo św. przypisuje Bogu takie czy inne położenie, czyli postawę, bo widzi tu jakieś podobieństwo do Boga. Mówiąc: Bóg siedzi, wskazuje na Jego nieruchomość i powagę; mówiąc: Bóg stoi, ma na myśli druzgocącą wszystkie przeciwności potęgę Jego.

Na 5. Do Boga nie idziemy i nie przystępujemy krokami nóg, gdyż jest wszędzie, ale przeżyciami umysłu; w ten sam też sposób od Niego odchodzimy i właśnie to przystąpienie i odstąpienie oznaczające przeżycia duchowe - Pismo św. oddaje za pomocą podobieństwa ruchu miejscowego.

A r t y k u ł 2

*CZY BÓG JEST ZŁOŻONY Z **MATERII I FORMY** ?* /45/

Zdaje się, że Bóg jest złożony z materii i formy, bo:

1. Cokolwiek ma duszę, jest złożone z materii i formy. Czemu? Bo dusza jest formą ciała. Lecz Pismo św. przypisuje Bogu duszę; Apostoł bowiem tak pisze w imieniu Boga: "Sprawiedliwy mój z wiary żyć będzie, jeśli się cofnie, nie upodoba sobie dusza moja w nim"[1]. A więc Bóg jest złożony z materii i formy.

2. Według Filozofa[2] gniew, radość itp. są to uczucia, które może mieć tylko ktoś złożony z materii i formy. Lecz Pismo św. przypisuje Bogu te uczucia; czytamy bowiem w psalmie: "Gniew Pana na Jego lud zapłonął"[3]; a więc Bóg jest złożony z materii i formy.

3. Materia jest czynnikiem stanowiącym o ujednostkowieniu. /46/ Lecz, jak się zdaje, Bóg jest jednostką; nie orzeka przecież o wielu; a więc jest złożony z materii i formy.

Wbrew temu: Wszystko, co złożone z materii i formy, jest ciałem. Cóż bowiem, i to pierwsze, tkwi w materii, jeśli nie ilość wymierna - ciało? Ale Bóg, jak to wyżej uzasadniono[4], nie jest ciałem. A więc Bóg nie jest złożony z materii i formy.

Odpowiedź: To wprost niemożliwe, by w Bogu była materia. Dlaczego? Bo:

Pierwsze: Materię określamy: to, co jest w możności. Jak to jednak udowodniliśmy[5], Bóg jest czystą rzeczywistością-aktualnością, bez domieszki jakiejkolwiek możebności. Stąd to wprost niemożliwe jest, by był złożony z materii i formy.

Drugie: Cokolwiek jest złożone z materii i formy staje się doskonałe i dobre dzięki swojej formie; jest więc dobrem z racji udziału materii w dobru formy. Lecz pierwsze i najlepsze dobro - Bóg - wcale nie jest dobrem z racji udziału, ale dobrem przez swą istotę; zawsze zaś dobro ‘przez istotę’ dzierży pierwszeństwo nad dobrem ‘z udziału’. Dlatego to niemożliwe jest, by Bóg był złożony z materii i formy.

Trzecie: Każdy działacz działa dzięki swojej formie i poprzez nią. Zasada ta wskazuje na taki stosunek: jak się coś ma do swojej formy, tak się też ma i do tego, że jest działaczem. Wynika z tego, że pierwszy działacz, działający sam przez się, musi być zarazem i pierwszą formą, formą samą przez się. Bóg zaś jest pierwszym działaczem, gdyż, co wyżej wyjaśniliśmy[6], jest pierwszą, naczelną, przyczyną sprawczą, a więc jest z istoty swej samą formą; nie zaś złożeniem z materii i formy.

Na 1. Bogu przypisujemy duszę ludzką z racji podobnych przejawów: że czegoś chcemy dla siebie, to przeciw duszy naszej. Na podobieństwo tego, gdy coś się podoba woli Boga, powiadamy, że podoba się Jego duszy.

Na 2. Bogu przypisujemy gniew itp. z racji podobnych skutków. Jak człowiek rozsierdzony zwykł karać, tak gniew Boga przenośnie oznacza karę Bożą.

Na 3. Materia, jako że jest pierwszym podmiotem i podstawą dla wszystkiego, sama nie może być w żadnym podmiocie[7]; forma na odwrót: sama z siebie, o ile nic nie stanie na przeszkodzie, może być przyjęta nawet przez wiele podmiotów. Otóż te formy, które mogą być w materii jako podmiocie, biorą od tejże materii swoje ujednostkowienie; natomiast ujednostkowienie tej formy, która sama z siebie ma byt samoistny i zgoła nie może być w materii jako w podmiocie, sprawia właśnie fakt, że zgoła nie może być w czymkolwiek jako w podmiocie; i taką właśnie formą jest Bóg[8]. Nie ma więc żadnej racji, by Mu przypisywać materię.

A r t y k u ł 3

CZY BÓG JEST TYM SAMYM CO I JEGO ISTOTA LUB NATURA ? /47/

Zdaje się, że Bóg i Jego istota lub natura nie są jednym i tym samym, bo:

1. Czy może być coś w samym sobie? Nie! Tymczasem o istocie lub naturze Boga - a wiadomo, jest nią bóstwo czy boskość - potocznie mówimy, że jest w Bogu. A więc "Bóg" nie jest tym samym co Jego "istota" lub natura: boskość czy bóstwo.

2. Skutek upodabnia się do swojej przyczyny; każdy bowiem twórca czyni to, co doń podobne. Lecz w świecie stworzeń, [dziele Boga] nigdy osobnik nie jest tym samym, co jego natura; "człowiek" przecież nie jest tym samym, co jego "człowieczeństwo". A więc i Bóg nie jest tym samym, co Jego bóstwo czy boskość.

Wbrew temu: nie tylko mówi się o Bogu: to ktoś żyjący, ale i: Bóg jest życiem; świadczą o tym słowa: "Ja jestem drogą, i prawdą, i życiem"[1]. Otóż tak się ma bóstwo do Boga, jak się ma życie do żyjącego. A więc Bóg jest samym bóstwem.

Odpowiedź: Bóg jest tym samym co i Jego istota lub natura. Gwoli zrozumienia rzeczy trzeba dać nieco wiadomości. Otóż w rzeczach złożonych z materii i formy natura lub istota musi różnić się od osobnika. Czemu? Bo: istota lub natura zawiera w sobie tylko te dane, które wchodzą w określenie gatunku; tak np. człowieczeństwo zawiera w sobie te tylko dane, które stanowią określenie człowieka; dzięki nim bowiem człowiek jest człowiekiem; i to właśnie oznacza człowieczeństwo. Powtarzam: to, czym człowiek jest człowiekiem.

Aliści materia jednostkowa, wraz z wszystkimi przypadłościami ujednostkowiającymi ją, nie wchodzi w określenie gatunku. Nie wchodzą przecież w określenie człowieka: to oto ciało i te oto kości, oraz białość czy czarność, czy coś podobnego; i dlatego człowieczeństwo wcale nie zawiera w sobie tego oto ciała, tych oto kości, no i przypadłości cechujących tę oto materię; zawiera się to jednak w tym osobniku, który jest człowiekiem; a więc osobnik-człowiek zawiera w sobie coś, czego nie wyraża człowieczeństwo; zatem człowiek i człowieczeństwo nie są całkowicie jednym i tym samym; człowieczeństwo bowiem w stosunku do człowieka indywidualnego ma charakter pierwiastka formalnego, a więc formy; w stosunku bowiem do materii, od której idzie ujednostkowienie, pierwiastki stanowiące określenie, występują w charakterze formy[2].

Natomiast jestestwa nie złożone z materii i formy, a więc takie, których ujednostkowienia nie dokonuje materia jednostkowa, tj. ta oto materia, są formami, które się same sobą ujednostkawiają; a jeśli tak, to formy te muszą być osobnikami samoistnymi, no i w takim razie nie ma u nich różnicy między osobnikiem a naturą[3]. A ponieważ, jak widać z powyższych[4], Bóg nie jest złożony z materii i formy, dlatego

konieczny wniosek: Bóg jest swoją boskością, czyli bóstwem, swoim życiem i wszystkim tym, co w tenże sposób o Nim orzeka.

Na 1. Nasz język potoczny nie może inaczej wyrażać rzeczy niezłożonych, jak tylko na sposób rzeczy złożonych, od których przecież czerpiemy nasze poznanie; i dlatego, mówiąc o Bogu, aby oznaczyć Jego samoistność, używa nazw konkretnych; a to z tego powodu, że wokoło nas tylko rzeczy złożone mają byt samoistny; nazw zaś oderwanych używa, by oznaczyć Jego niezłożoność. Gdy więc słyszymy, że w Bogu są: życie, boskość-bóstwo, lub coś podobnego, nie wolno tego brać w sensie, że to są różne rzeczy, ale w sensie, że to nasza myśl tak ujmuje rzecz, tj. w sposób złożony.

Na 2. Owszem, dzieła Boga kryją w sobie jakoweś podobieństwo do Niego, ale w sposób niedoskonały: w miarę swoich możliwości; i właśnie ta niedoskonałość ich upodabniania tłumaczy fakt, że to, co niezłożone i jedno, może być dopiero przez wiele rzeczy przedstawione, a jeśli wiele-wielość, to i złożenie, a jeśli złożenie to i konieczny wniosek, że w tychże dziełach osobnik i natura nie są jednym i tym samym.

A r t y k u ł 4

CZY W BOGU ISTOTA JEST TYM SAMYM, CO ISTNIENIE ?[*]

Zdaje się, że w Bogu istota nie jest tym samym, co istnienie, bo:

1. Jeśli w Bogu istota jest tym samym co istnienie, to do istnienia [bytu Bożego], nic już dodać nie można. Czyjże jednak jest taki byt, do którego już nic dodać nie można? Wiadomo: to byt najogólniej wzięty, który orzeka o wszystki, co jest. Z tego by wynikało, że Bóg jest byt najogólniej wzięty, który orzeka o wszystkim, co jest; a to jest błędem, w myśl słów Księgi Mądrości: "Nieprzekazywalne Imię dali kamieniom i drewnom"[1]. A więc istnienie Boga nie jest istotą Boga. /48/

2. Jak już powiedziano[2], możemy wiedzieć czy Bóg jest, ale nie możemy wiedzieć: czym jest. A więc istnienie Boga nie jest tym samym co Jego istota, sedno lub natura.

Wbrew temu tak się wypowiada Hilary: W Bogu "istnienie nie jest przypadłością ale samoistną prawdą"[3]. Tym więc, co w Bogu samoistnieje, jest Jego istnienie.

Odpowiedź: Bóg nie tylko jest swoją istotą, jak to wyżej wykazaliśmy[4], ale co więcej, Bóg jest samym istnieniem. Dajmy na to kilka dowodów.

P i e r w s z y. To, że coś jest w danej rzeczy, nie należące do jej istoty, musi być spowodowane albo [od wewnątrz] przez istotne pierwiastki rzeczy, i tak się rzecz ma z właściwościami, które choć są przypadłościami, to jednak wypływają bezpośrednio z gatunku i zawsze mu towarzyszą; przykładem tego jest poczucie humoru u człowieka; wiadomo, wypływa ono z pierwiastków istotnych gatunku człowieka i jest odeń nieodłączne; ale też powoduje to jakaś przyczyna zewnętrzna: tak np. przyczyną ciepła wody jest ogień. /49/

---

[*] Istota: e s s e n t i a; istnienie: e s s e .

Jeśli idzie o istnienie rzeczy - a wiadomo, że ono jest w czymś - to i ono musi mieć przyczynę sprawczą wszędzie tam, gdzie jest czymś innym od istoty rzeczy; tą przyczyną dającą rzeczy istnienie może być albo ktoś z zewnątrz, albo same wewnętrzne, istotne pierwiastki rzeczy. Otóż niemożliwe jest, by sprawcą istnienia bytu były li tylko wewnętrzne istotne pierwiastki rzeczy. Czemu? Bo w ogóle żadna rzecz nie jest w stanie dać sobie istnienia, skoro sama to istnienie otrzymuje. Zatem taka rzecz, której istnienie jest czym innym niż jej istota, musi to istnienie otrzymać od kogoś innego z zewnątrz. Tego jednak nie można powiedzieć o Bogu, który przecież uchodzi za pierwszą, najwyższą przyczynę sprawczą. A więc to niemożliwe, by w Bogu czym innym było istnienie, a czym innym istota.

D r u g i. Istnienie przenosi każdą formę lub naturę ze stanu czystej możności w stan aktualnej rzeczywistości; albowiem wtedy dopiero dobroć lub człowieczeństwo może zjawić się w postaci rzeczywistej, gdy otrzyma istnienie[5]. Wszędzie więc tam, gdzie istnienie jest czymś innym od istoty, musi istnienie tak się mieć do istoty, jak się ma aktualna rzeczywistość do możności. A ponieważ, jak to wyżej udowodniono[6], w Bogu nie spotkasz ni cienia możności, dlatego istnienie Jego nie jest czymś innym od Jego istoty; istnienie więc Boga jest istotą Boga.

T r z e c i e. Jest o tym, co ma ogień, a nie jest ogniem, powiadamy, że ma udział w ogniu [jest ogniem udziałowym], tak i to, co ma istnienie, a nie jest istnieniem, ma udział w bycie, jest bytem udziałowym. Aliści, jak już wykazano[7], Bóg jest swoją istotą. Jeśli przeto nie będzie swoim istnieniem, będzie bytem udziałowym-udzielonym, a nie bytem przez swoją istotę; a jeżeli tak, to nie będzie pierwszym, naczelnym bytem, co jest niedorzecznością. A więc Bóg nie tylko jest swoją istotą, ale i swoim istnieniem. /50/

Na 1. Wyrażenie: "to, czemu nie można nic dodać", można rozumieć dwojako: pierwsze, gdy samo pojęcie jest takie, że mu nie wolno nic dodać; tak np. w samym pojęciu zwierzęcia nierozumnego tkwi to, że nie ma rozumu. Drugie - gdy dane pojęcie nie zawiera w sobie tego czy owego dodatku, ale go i nie wyklucza; w ten sposób powiadamy: zwierzę - jako rodzaj ogólny - nie ma rozumu, bo do pojęcia zwierzęcia tak pojmowanego nie należy ani to, by miało rozum, ani to, by go nie miało. Otóż istnienie - byt Boga jest pierwszego typu; nic więc Mu dodać nie sposób. Natomiast byt najogólniej wzięty jest drugiego typu.

Na 2. Słowo "jest" ma dwa znaczenia: Pierwsze oznacza istnienie rzeczywiste, czyli zaktualizowane, drugie oznacza łącznik wiążący zdanie, gdy myśl łączy orzeczenie z podmiotem. Biorąc "jest" w pierwszym znaczeniu przyznajemy, że wcale nie można wiedzieć czym jest istnienie-byt Boga, tak samo jak i Jego istota; natomiast w drugim znaczeniu, możemy; wiemy to zaś ze skutków Boga, jak to już wyżej omówiliśmy[8].

A r t y k u ł 5

CZY BÓG JEST OBJĘTY JAKIMŚ RODZAJEM ? /51/

Zdaje się, że Bóg zależy od jakiegoś rodzaju, bo:

1. Jestestwo to byt sam przez się istniejący, co chyba, i to w najwyższym stopniu, trzeba również powiedzieć o Bogu; a więc Bóg mieści się w rodzaju jestestwa.

2. Mierząc daną rzecz, używamy jednostki mierniczej jednorodnej z tą rzeczą; i tak długość mierzymy jednostką długości, liczby mierzymy liczbą. Lecz bóg, jak twierdzi Awerroes[1], jest najwyższą miarą wszystkich jestestw; a więc mieści się w rodzaju jestestwa. /52/

Wbrew temu: według naszego pojmowania najpierw jest rodzaj, a potem dopiero to, co rodzaj obejmuje. Aliści nic nie może być pierwej niż Bóg i to ani w rzeczy, ani w myśli. A więc Bóg nie podpada pod żaden rodzaj.

Odpowiedź: Rozróżniamy dwa sposoby należenia do rodzaju: Pierwszy - gdy coś należy do rodzaju istotnie i właściwie; tak, jak gatunek. Wiadomo bowiem, że rodzaj obejmuje gatunki. Drugi - gdy coś jedynie sprawdza się do rodzaju; chodzi tu o początki rzeczy i o wszelkie utraty czy pozbawienia; w ten sposób początki rzeczy: punkt 1 "jeden" sprowadzają się do ilości, a ślepota i wszelka utrata sprowadzają się do swojego przeciwieństwa - do posiadania wzroku, jako do swojego rodzaju. Aliści, w żaden z tych sposobów Bóg nie należy do jakiegoś rodzaju. /53/

A że nie może być gatunkiem jakiegoś rodzaju, dajemy na to trzy dowody:

P i e r w s z y. Wiadomo, że gatunek stanowią: rodzaj i różnica. Zawsze zaś to, skąd wywodzi się różnica stanowiąca gatunek, wobec tego skąd wywodzi się rodzaj, zachowuje się tak, jak aktualna rzeczywistość do możności. Weźmy np. "zwierzę rozumne". Rodzaj "zwierzę" wywodzi się od natury zmysłowej ujmowanej konkretnie. Cóż to bowiem jest zwierzę? To, co ma naturę uposażoną w zmysły. Różnica zaś: "rozumne" wywodzi się od natury umysłowej; co bowiem oznacza "rozumne"? To, co ma naturę umysłową. Otóż pierwiastek umysłowy wobec pierwiastka zmysłowego zachowuje się tak, jak to, co aktualizuje, wobec tego, co jest aktualizowane, a więc jak czynnik aktualizujący do możności. Podobnie ma się rzecz z każdą różnicą w stosunku do rodzaju[*]. A ponieważ do Boga, najczystszej aktualności, nie może się domieszać żadna możność, dlatego niemożliwe jest, by należał do jakiegoś rodzaju w charakterze gatunku.

D r u g i. Jak już wykazano[2], istnienie Boga jest istotą Boga. Gdyby więc Bóg był objęty jakimś rodzajem, tym rodzajem mógłby być tylko byt. Czemu? Bo rodzaj wyraża istotę rzeczy; orzeka przecież czym jest rzecz. Aliści, już Filozof[3] wykazał, że byt nie może pełnić roli rodzaju wobec czegokolwiek. Czemu? Bo każdy rodzaj bywa określony przez różnice, które stoją poza jego istotą; tymczasem nie ma takiej różnicy, która by stała poza bytem; a niebyt wcale nie może uchodzić za różnicę. Wychodzi więc na to, że Bóg nie może być objęty żadnym rodzajem.

T r z e c i. Wszystko [gatunki, poszczególniki], co należy do danego rodzaju, ma tę samą istotę lub sedno, co ów rodzaj; orzeka on przecież o nich jednoznacznie, czym są; różni się jednak między sobą istnieniem, inne bowiem jest istnienie człowieka, a inne konia, inne oto tego człowieka, jeszcze inne tamtego. Widać z tego, że u wszystkich

---

[*] Patrz: z. 50, 2 na 1 tom 4; z. 85. 3 na 4; a. 5 na 3 tom 6.

rzeczy, objętych jednym rodzajem, różni się istnienie od sedna, czyli istoty. W Bogu zaś, jak to już wykazano[4], nie ma tej różnicy. Jasne więc, że Bóg nie należy do rodzaju jako gatunek.

Widać z tego również, że nie mieści się w żadnym rodzaju i w żadnej różnicy; a jeśli tak, to nie może być mowy ani o kreśleniu Boga, ani o udowodnieniu, chyba tylko ze skutków. Czemu? Bo określenie polega na wykazaniu rodzaju i różnicy gatunkowej, a wyrazem środkowym dowodu jest określenie.

Nie da się też sprowadzić Boga do jakiegoś rodzaju tak, jak początek rzeczy sprowadza się do jej reszty. Czemu? Bo taki początek, który tylko sprowadza się do jakiegoś rodzaju, nie wychodzi poza obręb tegoż rodzaju; tak np. punkt jest początkiem li tylko masy ciągłej, czyli rozciągłości, a "jeden" masy liczebnej, czyli liczby. Bóg zaś, o czym niżej[5], jest początkiem wszystkiego bytu; nie jest więc zamknięty w obrębie jakiegoś rodzaju jako jego początek.

Na 1. Jestestwo oznacza nie tylko byt istniejący samoistnie, gdyż, jak to wyżej powiedzieliśmy[6], byt jako taki nie może być rodzajem, ale oznacza istotę, która ma takie istnienie, tj. istnienie własne, czyli niezależne; przy czym istnienie to nie utożsamia się z tąż istotą. Z tego jasno wynika, że Bóg nie należy do rodzaju czy działu jestestwa.

Na 2. Zarzut ma na uwadze jedynie te wypadki, gdzie miara i rzeczy mierzone są sobie proporcjonalne; a taka miara faktycznie musi być jednorodną z rzeczą mierzoną. Ale Bóg nie jest miarą współmierną czemukolwiek, a wyraźnie: Bóg, jest miarą wszystkiego, ma taki sens: O tyle każda rzecz ma istnienie, i to takie czy inne, o ile stoi bliżej Boga.

A r t y k u ł 6

CZY W BOGU SĄ JAKOWEŚ PRZYPADŁOŚCI ? /54/

Zdaje się, że w Bogu są jakieś przypadłości, bo:

1. Jak to uczy Filozof[1], jestestwo nigdy nie staje się przypadłością i na odwrót. Co więc w jednym podmiocie tkwi jako przypadłość, nie może w drugim występować jako jestestwo; np. jako dowód na to, że ciepło nie jest formą substancjalną ognia, podaje się fakt, że ciepło każdej innej rzeczy jest przypadłością. Lecz Bogu przyznajemy takie przymioty, które u nas są przypadłościami: mądrość, moc itp. A więc i w Bogu są przypadłości.

2. W każdym dziele bytu musi być coś, co jest pierwsze. Wiadomo zaś, że spośród działów bytu większość, to przypadłości. Jeżeli przeto w Bogu nie istnieje to co pierwsze w każdym z tych działów, trzeba będzie przyjąć, że poza Bogiem istnieje wiele takich, co jest pierwsze, a to może godzić w pierwszeństwo Boga.

Wbrew temu: Przypadłość ma to do siebie, że tkwi w podmiocie, i to każda; Bóg zaś nie może być podmiotem. Czemu? Bo, jak mówi Boecjusz: "Forma niezłożona - a tą jest Bóg - nie może być podmiotem"[2]. A więc w Bogu nie może być żadnych przypadłości.

Odpowiedź: Z dotychczasowych wywodów jasno widać, że w Bogu nie może być żadnej przypadłości. Oto dowody:

P i e r w s z y. Przypadłość w stosunku do podmiotu ma się tak, jak rzeczywistość do możności, [czyli jak to, co aktualizuje do tego, co jest aktualizowane]; przypadłość bowiem w jakiś sposób aktualizuje i określa podmiot. Aliżci, jak widać z powyższych[3], z Boga należy wykluczyć wszelką możność.

D r u g i. Bóg jest swoim istnieniem; a jak to mówi Boecjusz: "Temu co ma istnienie, można zawsze jeszcze coś dorzucić, nigdy jednak temu, który jest swoim istnieniem"[4], tak jak to, co jest ciepłe, może jeszcze mieć coś innego poza ciepłotą, np. białość; samo jednak ciepło nie ma nic prócz ciepła.

T r z e c i. Wszelki byt istniejący własnym istnieniem ma pierwszeństwo przed bytem nie istniejącym własnym istnieniem, czyli istniejącym jako przypadłość. A przecież Bóg jest bezwzględnie pierwszym najwyższym bytem, dlatego nie może w Nim być nic takiego, co by nie istniało własnym istnieniem, czyli co by istniało jako przypadłość.

Również nie mogą w Nim tkwić te przypadłości, które wypływają z istoty, takie np. jak poczucie humoru, które, jak wiadomo, wypływa z istoty człowieka i tkwi w nim jako swoista przypadłość. Czemu? Bo przyczyną tych przypadłości są pierwiastki istotne podmiotu; w Bogu zaś, jako że jest pierwszą przyczyną, nic nie może mieć przyczyny. Tak więc w Bogu nie ma żadnej przypadłości.

Na 1. Jak to niżej zobaczymy[5], moc i mądrość orzekają o Bogu i o człowieku niejednoznacznie, ale analogicznie; co więc jest w nas przypadłością, w Bogu nią nie jest.

Na 2. Ponieważ jestestwo ma pierwszeństwo nad przypadłościami, dlatego co pierwsze w przypadłościach sprowadza się do tego, co pierwsze w jestestwie jako do czegoś jeszcze bardziej pierwszego. Ale to nie ma znaczenia, bo i tak Bóg nie jest czymś pierwszym w rodzaju, skoro w ogóle nie jest objęty żadnym rodzajem. Owszem, jest pierwszym, pierwszym wobec całego istnienia.

A r t y k u ł 7

CZYŻ WIĘC BÓG JEST ZGOŁA NIEZŁOŻONY ?

Zdaje się, że w Bogu jest w jakiś sposób złożony, bo:

1. Dzieła Boże pochodzą od Boga i naśladują Go; są więc bytami, bo pochodzą od pierwszego bytu; są dobre, bo pochodzą od pierwszego dobra. Nie spotkasz jednak między nimi ani jednej rzeczy całkowicie niezłożonej. A więc Bóg nie jest całkowicie niezłożony.

2. Im coś lepsze, tym godniejsze Boga. Otóż w naszym świecie za lepsze uchodzi to, co złożone, a nie to, co proste: lepsze jest ciało złożone od swoich składników, a składniki od swoich części. Nie da się więc utrzymać zdania, że Bóg jest niezłożony.

Wbrew temu jest powaga Augustyna, utrzymującego, że Bóg naprawdę i w najwyższym stopniu jest niezłożony[1].

Odpowiedź: Bóg jest całkowicie niezłożony. Oto dowody:

P i e r w s z y opiera się o dotychczasowy tok myśli: skoro w Bogu nie istnieje złożenie z części kwantytatywnych, bo nie jest ciałem, z formy i materii, z natury i osobnika, z istoty i istnienia, z rodzaju i różnicy, z podmiotu i przypadłości - jasne, że w Nim zgoła nie istnieje żadne złożenie, że więc jest całkowicie niezłożony.

D r u g i. W zestawieniu ze swoimi częściami składowymi, każdy skład [*compositum*] zawsze uchodzi za coś wtórnego i zależnego. Wykazaliśmy zaś wyżej[2], że Bóg jest pierwszym bytem.

T r z e c i. Każdy skład musi mieć przyczynę. Czemu? Bo rzeczy zasadniczo różne nie zejdą się w jedno inaczej, jak tylko za sprawą jakiejś przyczyny scalającej je. Wykazaliśmy wyżej[3], że Bóg nie ma przyczyny, ale sam jest pierwszą przyczyną sprawczą.

C z w a r t y. W każdym składzie musi być strona aktualizująca - możność, i strona aktualizująca - rzeczywistość, a tego w Bogu nie spotkasz; i faktycznie, gdzie złożenie, tam części i całość; w takim razie: albo jedna z części jest stroną aktualizującą w stosunku do drugiej, albo przynajmniej wszystkie części wobec całości uchodzą za stronę aktualizowaną.

P i ą t y. Każdy skład jest czymś [ma coś], co nie przysługuje którejś z jego części, czy to będą części jednorodne, czy różnorodne. Jasne, gdy chodzi o części różnorodne; żadna bowiem część człowieka nie jest człowiekiem, ani też część nogi nie jest nogą; co do części jednorodnych, to rzecz tak się ma: pod jednym względem co powiesz o całości, trzeba powiedzieć i o części, np. część powietrza jest powietrzem, a część wody, wodą; atoli pod innym względem zak nie jest, bo co można powiedzieć o całości, nie można o części; tak np. mówimy o danej masie wody, że ma dwa metry; nie można jednak tego powiedzieć o jej cząstce.

Tak więc w każdym składzie jest coś, co nie jest nim. To samo trzeba powiedzieć o podmiocie i jego formie: podmiot ma coś, co nie jest nim samym; (np. rzecz biała ma jeszcze inne właściwości czy cechy poza białością). Gdy jednak idzie o samą formę, to poza sobą nic nie ma. A ponieważ Bóg jest samą formą, lub lepiej, samym istnieniem, dlatego w żaden sposób nie może być złożony. To miał na myśli Hilary, pisząc: "Bóg - sama potęga - wyklucza wszelką słabość; Bóg - sama światłość - nie cierpi żadnej ciemności"[4].

Na 1. Dzieła Boże kryją w sobie ślady Boże tak, jak w ogóle skutki kryją w sobie ślady przyczyny pierwszej; co znaczy: naśladują ją. Otóż z pojęcia swego skutki są zawsze w jakiś sposób złożone, gdyż, o czym niżej[5], co najmniej ich istnienie jest czym innym od ich istoty.

Na 2. W naszym świecie faktycznie uchodzi za lepsze to, co złożone, a nie to, co proste. Czemu? Bo jedno proste, niezłożone stworzenie nie zdoła zawrzeć i ujawnić całej

doskonałości dobroci świata stworzonego; uczynić to może dopiero zespół stworzeń. Natomiast, jak to niżej zobaczymy[6], doskonałość dobroci Bożej zawiera się w czymś jednym niezłożonym.

A r t y k u ł 8

CZY BÓG WCHODZI W SKŁAD INNYCH RZECZY ? /55/

Zdaje się, że w Bogu wchodzi w skład innych rzeczy, bo:

1. Dionizy tak się wyraża: "Byt nad byty - Bóg - jest istnieniem wszystkich rzeczy"[1]. Lecz u wszystkich rzeczy: istnienie rzeczy wchodzi w skład rzeczy. A więc Bóg wchodzi w skład wszechrzeczy.

2. Bóg jest formą; pisze bowiem Augustyn, że Słowo Boże (które przecież jest Bogiem) "Jest jakąś formą nie formowaną"[2]. Lecz forma jest częścią złożonej całości. A więc Bóg jest częścią składową jakiejś złożonej całości.

3. Rzeczy, które istnieją i w żaden sposób nie różnią się między sobą, są jedną i tą samą rzeczą. Lecz Bóg i materia pierwsza i istnieją, i wcale nie różnią się między sobą. Stanowią przeto jedną i tę samą rzecz i to całkowicie. Lecz materia pierwsza wchodzi w skład rzeczy. A więc i Bóg. Uzasadnienie przesłanki mniejszej: rzeczy są różne, bo dzieli je jakaś różnica; a jeśli tak, to są złożone. Tego jednak nie można powiedzieć o Bogu i o materii pierwszej; wiadomo przecież, że jedno i drugie jest całkowicie niezłożone; nie różnią się więc w żaden sposób między sobą.

Wbrew temu tak się Dionizy wypowiada: Bóg "Ani nie szuka styczności, ani nie miesza się z jakimiś częściami, by z nimi razem tworzyć całość"[3]. W dziele zaś "O przyczynach" spotykamy takie zdanie: "Pierwsza przyczyna zarządza wszystkimi rzeczami, ale nie miesza się z nimi jako ich składnik". /56/

Odpowiedź: Zagadnienie to doczekało się trzech błędnych rozwiązań; oto one:

Jedni, jak to podaje Augustyn[4], uważali Boga za duszę świata; na to samo wychodzi zdanie niektórych, że Bóg jest duszą pierwszego nieba.

Drudzy, to Almarycjanie; ich zdaniem Bóg jest pierwiastkiem formalnym wszystkich rzeczy. /57/

Trzeci błąd, to już istna bzdura: mianowicie Dawid z Dinant twierdził, że Bóg jest materią pierwszą.

Wszystkie one zawierają w sobie rażący fałsz. Albowiem jest to wprost niemożliwe, by w jakikolwiek sposób Bóg wchodził w skład czegokolwiek: czy to jest pierwiastek formalny - forma, czy to jako pierwiastek materialny - materia. Czemu? Bo:

P i e r w s z e. Jak to wyżej powiedzieliśmy[5], Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą. Otóż gdy zestawimy przyczynę sprawczą z formą jej skutku, widzimy, że nie są tym samym liczbowo, ale tylko gatunkowo; człowiek bowiem rodzi człowieka. A co do materii, to ona nie jest tym samym, co i przyczyna sprawcza, ani liczbowo, ani

gatunkowo; Materia bowiem to możność-tworzywo; przyczyna zaś sprawcza jest stroną aktualizującą tę możność.

D r u g i e. [Z istoty swojej i z charakteru swego] przyczyna pierwsza, Bóg, ma to w sobie, że ma działać jako pierwsza i sama przez się. Tymczasem to, co wchodzi w skład czegoś, już nie działa jako pierwsze i samo przez się, ale raczej działa już cała rzecz; nie działa przecież ręka, ale człowiek ręką; a ogień swoim gorącem. Bóg więc nie może stanowić części jakiejś rzeczy złożonej.

T r z e c i e. Żadna część złożonej całości nie może zajmować bezwzględnie pierwszego miejsca wśród bytów; dotyczy to również materii i formy, które, jak wiadomo, są pierwszymi częściami składowymi ciała złożonego. M a t e r i a bowiem - bierne tworzywo - jest zawsze w możności do czegoś; możność zaś, jak to widać z powyższych[6], w zestawieniu ze stroną aktualizującą ją, zawsze zajmuje niższe miejsce.

Co do formy, która jest częścią ciała złożonego, to jasne, że jest to forma udziałową; a wiadomo: jak ten, co ma coś udziałowo, w zestawieniu z tym, co jest tym ze swej istoty, zajmuje niższe miejsce, tak samo i to, co ma udziałowo! Tak np. ogień w materiale płonącym zajmuje niższe miejsce niż sam ogień w istocie swej. Wyżej zaś wykazaliśmy[7], że Bóg jest bezwzględnie pierwszym bytem.

Na 1. Bóg jest istnieniem wszystkich rzeczy nie w tym znaczeniu, że wchodzi w ich istotę, ale że jest przyczyną sprawczą i wzorcową istnienia.

Na 2. Słowo Boże jest formą wzorcową - ideą; nie jest zaś formą substancjalną, czyli częścią składową ciała złożonego.

Na 3. Dawidowi taką dajemy odprawę: tylko rzeczy złożone różnią się jakimiś różnicami między sobą; natomiast rzeczy niezłożone nie różnią się jakimiś różnicami, ale same sobą. Np. człowiek i koń różnią się, bo jedno jest rozumne, a drugie nierozumne; obie zaś te różnice już dalej nie różnią się od siebie jakimiś dalszymi różnicami [ale same sobą]. Wyrażając się ściśle, różnice te: rozumne i nierozumne, właściwie nie różnią się, ale stanowią rzeczy rozbieżne*. Zdaniem bowiem Filozofa[8]: diversum - rzecz biegunowo różna, rozbieżna - wyraża coś w sposób bezwzględny; natomiast differens - wszystko, co się różni - wskazuje na różnicę. A więc materia pierwsza i Bóg nie różnią się jakimiś różnicami, ale same sobą; ściślej mówiąc: nie różnią się, ale są to rzeczy biegunowo różne. Nie można więc twierdzić, że stanowią jedno i to samo.

ZAGADNIENIE 4

DOSKONAŁOŚĆ BOGA

Zagadnienie niezłożoności Boga mamy już za sobą; przystępujemy obecnie do omawiania doskonałości samego Boga; a ponieważ o tyle coś jest dobre, o ile jest

* Non proprie dicuntur d i f f e r r e, sed d i v e r s a esse.

doskonałe, dlatego najpierw będzie mowa o doskonałości Boga, potem o Jego dobroci. Zagadnienie doskonałości Boga ujmiemy w trzy pytania: 1. Czy Bóg jest doskonały? 2. Czy Bóg jest wszechstronnie doskonały? Czy spotkasz w Nim wszystko, co doskonałe w innych rzeczach? 3. Czy słuszne jest zdanie, że stworzenia są podobne do Boga?

A r t y k u ł 1

CZY BÓG JEST DOSKONAŁY ?

Zdaje się, że nie można tak bez zastrzeżeń twierdzić, że Bóg jest doskonały, bo:

1. "Doskonały" to tyle co "całkowicie wykonany - wykończony". Nie wypada jednak mówić o Bogu, że jest wykonany, wykończony; a więc i że jest doskonały.

2. Bóg jest pierwszym początkiem rzeczy. Lecz początki rzeczy wydają się być niedoskonałe; takim np. jest nasienie - początek zwierząt i roślin. A więc Bóg wcale nie jest doskonały.

3. Jak to wyżej uzasadniliśmy[1], istotę Boga stanowi samo istnienie. Lecz samo istnienie wydaje się być czymś najbardziej niedoskonałym. Wszak jest czymś najpowszechniejszym i otrzymuje wszelkie sposoby bytowania. A więc Bóg wcale nie jest doskonały.

Wbrew temu są słowa Mateusza: "Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski"[2].

Odpowiedź: Filozof[3] pisze o niektórych filozofach starożytności - a chodzi mu o Pitagorasa i Speuzypa /58/, że nie uważali pierwszego początku za coś najlepszego i najdoskonalszego. Powodem takiego ich stanowiska było to, że poza materią nie uznawali żadnego innego pierwszego początku; a wiadomo, że pierwszy początek materialny jest czymś najbardziej niedoskonałym. Czemu? Bo jeśli materia - bierne tworzywo - jako taka jest w możności do czegoś, to pierwszy początek materialny jest w możności do czegoś w najwyższym stopniu; a jeśli tak, to w najwyższym stopniu jest niedoskonały.

Atoli Bóg jest pierwszym początkiem, ale nie w obrębie przyczyny materialnej, tylko w obrębie przyczyny sprawczej; a to wręcz odwrotnie, jest czymś niedoskonałym. Czemu? Bo jak materia - jako bierne tworzywo - jest w możności do czegoś, tak przyczyna sprawcza - działacz jako taki - jest aktualnością i urzeczywistnieniem. Pierwszy zaś początek czynny musi być zaktualizowaną rzeczywistością najwyższego stopnia, a to znaczy, musi być jak najbardziej doskonały. O tyle bowiem coś uważamy za doskonałe, o ile jest zaktualizowaną rzeczywistością. Co bowiem oznacza "doskonały"? To, któremu niczego nie brak, oczywiście według miary dostępnej dlań doskonałości.

Na 1. Zdaniem Grzegorza: "Tak mówimy o wzniosłych sprawach Boga, jak nas stać, a to nieraz zakrawa na jakieś mamrotanie. Otóż, co nie jest wykonane, tego bynajmniej nie można uznać za doskonałe"[4].

Zauważmy więc, że gdy idzie o wykonanie czegoś wysiłkiem pracy, to wtedy uważa się coś za doskonałe, gdy ze stanu możności przeszło w stan urzeczywistnienia, czyli że zostało osiągnięte - dokończone. Z tego właśnie pochodzi nazwa "doskonały"; zwykło się nią więc oznaczać w ogóle to wszystko, co już jest urzeczywistnione: czy to drogą wysiłku i pracy, czy bez nich.

Na 2. Początek materialny, który w naszym świecie jest faktycznie czymś niedoskonałym, zasadniczo nie jest pierwszym początkiem, ale musi być poprzedzony przez kogoś doskonałego. Chociaż bowiem nasienie jest początkiem zrodzonego zeń zwierzęcia, to jednak samo owo nasienie jest poprzedzone przez to zwierzę czy roślinę, które je wydało. Zawsze bowiem to, co już jest urzeczywistnione, poprzedza to, co jest dopiero w możności; albowiem taki byt, który jest dopiero w możności do rzeczywistego istnienia, nie przejdzie sam w stan rzeczywistego istnienia inaczej, jak tylko za sprawą takiego bytu, który sam już jest w stanie rzeczywistego istnienia czy posiadania.

Na 3. Największą doskonałością wszystkich rzeczy jest samo ich istnienie; jest ono bowiem w stosunku do nich stroną aktualizującą; wiadomo przecież, że wtedy dopiero byt staje się rzeczywistością, gdy otrzyma istnienie; istnienie przeto jest urzeczywistnieniem i zaktualizowaniem każdej rzeczy - także i formy. Stąd też istnienie w stosunku do wszystkich rzeczy nie ma się tak, jak ten, kto otrzymuje, do tego, co jest otrzymane, ale raczej jak to, co jest otrzymane, do tego kto otrzymuje. Albowiem gdy mówię: istnienie człowieka lub konia czy czegokolwiek innego, istnienie pełni rolę czego formalnego i otrzymanego, a nie tego, komu przysługuje istnienie.

A r t y k u ł 2

CZY W BOGU ZNAJDUJĄ SIĘ DOSKONAŁOŚCI WSZYSTKICH RZECZY ?

Zdaje się, że w Bogu nie ma doskonałości spotykanych u wszystkich stworzeń, bo:

1. Jak już wykazaliśmy[1], Bóg jest niezłożony. Tymczasem doskonałości jakie dostrzegamy w rzeczach są i wielorakie, i różnorakie. A więc w Bogu nie mogą się znajdować.

2. Przeciwstawniki nie mogą istnieć w tym samym bycie. Tymczasem doskonałości rzeczy są przeciwstawne. O gatunkach bowiem stanowi różnica gatunkowa; a wiadomo, że różnice, na które dzieli się rodzaj, i które tworzą gatunki, są sobie przeciwstawne. Skoro więc przeciwstawniki nie mogą razem znajdować się w tym samym bycie, wygląda na to, że nie wszystkie doskonałości rzeczy znajdują się w Bogu.

3. Jestestwo istniejące jest czymś doskonalszym niż jestestwo li tylko istniejące, a mędrzec czymś doskonalszym niż jestestwo żyjące; a więc i "żyć" jest czymś doskonalszym niż "istnieć", a "być mądrym" niż "żyć". Lecz istotą Boga jest samo Jego istnienie. A więc nie ma w Nim takich wartości jak: życie, mądrość itp.

Wbrew temu tak się wypowiada Dionizy: Bóg "jednym Swoim istnieniem zawiera wszystko"[2].

Odpowiedź: W Bogu znajdują się doskonałości wszystkich rzeczy; jest więc wszechstronnie doskonały; jak mówi Komentator[3], gdziekolwiek spotkasz coś znakomitego czy szlachetnego: wszystko to w Nim się znajduje. Ma to dwa uzasadnienia.

P i e r w s z e. Wszelka doskonałość - wartość dostrzeżona w skutku musi również znajdować się i w jego przyczyni sprawczej i to: albo w tej samej postaci, gdy idzie o sprawę jednotypowego [w sensie: gdy sprawca powoduje skutki tego samego typu-gatunku co i on sam]; np. człowiek rodzi człowieka; albo w o wiele bogatszej postaci, gdy idzie o sprawcę różnotypowego [w sensie: gdy sprawca powoduje skutki innego typu-gatunku niż on sam]; np. słońce zawiera w sobie podobieństwa tych rzeczy, które powstają na skutek jego mocy i działania. Każdy bowiem to rozumie, że skutek, nim stanie się rzeczywistością, istnieje uprzednio w mocy twórczej przyczyny sprawczej; a to przedistnienie w mocy twórczej przyczyny sprawczej trzeba uznać nie za coś niedoskonałego, ale wręcz przeciwnie, za coś nader doskonałego. Inaczej ma się rzecz z materią; bo uprzednio istnieć w możności materialnej przyczyny, to istnieć w sposób niedoskonały; przecież materia - jako bierne tworzywo - jest czymś niedoskonałym; na odwrót, przyczyna działająca jako czynna - jest czymś doskonałym. A przecież Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy, dlatego wszystkie doskonałości wszystkich rzeczy muszą uprzednio istnieć w Bogu i to w o wiele bogatszej postaci. To właśnie miał na myśli Dionizy, mówiąc: nie można mówić o Bogu "tym jest a tamtym nie jest, gdyż jako przyczyna wszystkiego wszystkim jest"[4].

D r u g i e. Jak to wyżej udowodniono[5], Bóg to: samoistne istnienie; takie zaś istnienie musi w sobie zawierać całą pełnię - doskonałość istnienia. Jasne to się stanie na przykładzie rzeczy ciepłej i ciepła. Otóż jeśli jakaś rzecz ciepła nie jest w pełni rzeczą ciepłą, pochodzi to stąd, że ciepło nie stało się jej udziałem w pełni, że więc nie ma w sobie całej doskonałości - pełni ciepła; gdyby jednak istniało ciepło samoistne, to takiemu ciepłu niczego by nie brakowało z mocy - pełni ciepła. A ponieważ Bóg jest samoistnym istnieniem, niczego nie może Mu brakować z doskonałości i z pełni istnienia. Pełnia zaś i doskonałość istnienia musi zawierać w sobie doskonałość wszystkich rzeczy. Czemu? Bo o tyle coś jest doskonałe, o ile istnieje, tj. w jakiejś mierze jest urzeczywistnione. Stąd wniosek: żadnej z doskonałości, jakie są w rzeczach, nie może Bogu brakować; i to miał na uwadze Dionizy pisząc: Bóg nie jest "li tylko takim lub owakim, ale, łącząc w harmonijną jedność, zawiera w sobie bezwzględnie i bez ograniczenia całość istnienia czy bytu"; a potem dodaje: "To On sam jest istnieniem wszystkich samoistników"[6].

Na 1. Dionizy tak odpowiada na ten zarzut: Jak słońce "choć jest jedno, swoją uprzedzającą twórczą mocą, w harmonii jedności, oświeca równomiernie wszystko i obejmuje jestestwa cielesne, oraz ich tak liczne i różne jakości, tak, w o wiele większej mierze, musi wszystko uprzednio zaistnieć w przyczynie wszechrzeczy, stanowiąc w Niej jedność naturalną"[7]. - Oto racja, czemu tak sobie różne i przeciwstawne rzeczy istnieją w wyprzedzającej wszystko mocy Boga, jako jedno, bez uszczerbku dla Jego niezłożoności.

Zarazem jest to odpowiedź na drugi zarzut.

Na 3. [Nie wolno mieszać bytu w ogóle i bytu konkretnego]. Jak bowiem tenże Dionizy mówi[8], byt w ogóle jest czymś doskonalszym niż życie, a życie samo jest czymś doskonalszym niż sama mądrość, o ile bierzemy je w oderwaniu tak, jak je ujmuje nasz rozum. Zasadniczo jednak, tzn. konkretnie biorąc, jestestwo żyjące na pewno jest czymś doskonalszym niż martwy byt, który tylko istnieje, podczas gdy jestestwo żyjące i żyje, i istnieje; to samo mędrzec. Chociaż więc byt w ogóle w pojęciu swoim nie zawiera jestestwa żyjącego i mędrca - bo nie ma potrzeby, by to, komu przypada w udziale istnienie, przypadało mu według każdego sposobu bytowania - to jednak samo istnienie Boga zawiera w sobie i życie i mądrość, a zawiera dlatego, bo temu, który jest samoistnym istnieniem, nie może brakować żadnej z doskonałości czy form istnienia*.

A r t y k u ł 3

CZY STWORZENIA SĄ PODOBNE DO BOGA ?

Zdaje się, że żadne stworzenie nie może być podobne do Boga, bo:

1. Mówi Psalmista: "Nie masz Tobie podobnego między bogami, Panie"[1].Otóż wybitniejsze ze stworzeń otrzymały udziałowo (participative) miano "bogowie"; jeśli przeto nawet one nie są podobne do Boga, tym mniejsze szanse do tego mają pozostałe stworzenia.

2. Podobieństwo jest jakąś odmianą przyrównia. Nigdy zaś nie da się przyrównać do siebie rzeczy należących do różnych rodzajów: nie ma między nimi przyrównania; a jeśli tak, to i podobieństwa; nikt przecież nie wyrazi się: słodkość jest podobna do białości. Lecz Bóg i stworzenia bynajmniej nie należą do tego samego rodzaju, gdyż, co wyżej udowodniono[2], Bóg nie mieści się w żadnym rodzaju. Żadne więc stworzenie nie jest podobne do Boga.

3. O podobieństwie rzeczy do siebie stanowi wspólne posiadanie tej samej formy; żadna jednak rzecz nie może mieć tej samej formy, co i Bóg. Czemu? Bo jedynie u Boga to zachodzi, że samo istnienie - forma - stanowi istotę rzeczy. Żdne więc stworzenie nie może być podobne do Boga.

4. Podobieństwo w rzeczach podobnych jest wzajemne; jeśli "a" jest podobne do "b", to i "b" musi być podobne do "a". Jeśli przeto zgodzimy się na to, że jakieś stworzenie jest podobne do Boga, będziemy musieli zgodzić się i na to, że Bóg jest podobny do jakiegoś stworzenia, a to jest sprzeczne ze słowami Izajasza: "Komuż tedy podobnym uczyniliście Boga?"[3].

Wbrew temu czytamy w Księdze Rodzaju: "Uczyńmy człowieka na Nasz obraz podobnego Nam"[4]; u Jana zaś: Gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni"[5].

---

* Patrz 1-2, 2, 5 na 2, tom 9, str. 50.

Odpowiedź: Ponieważ podobieństwo to zbieżność czy zgodność co do formy lub współuczestnictwo w formie, dlatego może wymienić tyle odmian podobieństwa, ile jest sposobów współuczestnictwa (communicatio) w formie: a tych jest wiele; i tak:

Po p i e r w s z e, podobnymi zwą się te rzeczy, które współuczestniczą w tej samej formie tak co do tego samego gatunku, jak i według tej samej miary; o takich rzeczach nie tylko mówimy, że są podobne, ale coś więcej: że są równie podobne, czyli jednakowe; według tego mówimy np. o dwóch rzeczach jednakowo białych, że są podobne pod względem białości; i to podobieństwo jest najdoskonalsze.

Po d r u g i e: podobnymi zwą się te rzeczy, które współuczestniczą w formie co do tego samego gatunku, ale nie według tej samej miary, gdyż jedna rzecz ma tę formę w większej, inna w mniejszej mierze; w ten sposób są do siebie podobne dwie białe rzeczy, z których jedna jest więcej, druga mniej biała; to podobieństwo jest niedoskonałe - niepełne.

Po t r z e c i e, podobnymi zwą się te rzeczy, które współuczestniczą w tej samej formie, ale nie co do tego samego gatunku; przykładem tego jest twórca różnotypowy*. Wyjaśniamy rzecz:

Jeżeli sobie uprzytomnimy, że: wszelki w ogóle twórca, działaniem swoim, tworzy coś do siebie podobnego, i że wszelki twórca tworzy - działa - według swojej formy, czyli natury, to i z tego musimy wyciągnąć wniosek, że w skutku jest podobieństwo formy twórcy; jeżeli więc twórca i jego skutek należą do tego samego gatunku, to między twórcą a tworem jest podobieństwo formy "co do tego samego gatunku"; ponieważ np. człowiek rodzi człowieka, dlatego człowiek zrodzony jest podobny do człowieka rodzącego "co do tego samego gatunku"; jeżeli natomiast twórca i jego dzieło nie należą do tego samego gatunku, między nimi jest wprawdzie podobieństwo, ale nie "co tego samego gatunku"; tak np. rzeczy powstające na skutek mocy i działania słońca dostępują wprawdzie jakiegoś podobieństwa do słońca, ale nie aż tak, by otrzymały formę słońca i stały się doń podobne "co do tego samego gatunku"; owszem, stają się doń podobne, ale, jedynie "co do tego samego rodzaju". /59/ Jeżeli wreszcie spotkamy takiego twórce-działacza, który nie jest objęty żadnym rodzajem, skutki jego dostąpią wprawdzie podobieństwa formy twórcy, ale w sposób jeszcze bardziej odległy; nigdy więc nie przypadnie im w udziale podobieństwo formy twórcy "co do tego samego gatunku lub rodzaju", ale wedłzg jakiejś analogii, a więc tak, jak istnienie-byt jest wspólne wszystkim rzeczom; i w ten właśnie sposób dzieła Boże są podobne do swego twórcy: mianowicie upodabniają się do Boga - pierwszego i powszechnego początku wszystkiego bytu-istnienia - tym, że same istnieją - są bytami.

Na 1. Nie ma w tym sprzeczności, że Pismo św. raz odmawia komuś podobieństwa do Boga, to znów przyznaje. Dionizy to wyjaśnia: "Ta sama rzecz może być podobna do Boga, a może być do Niego i niepodobna; jest podobna, bo naśladuję Boga w miarę tego, jak to jest jej dostępne, boć wiadomo: Boga nikt nigdy nie zdoła naśladować w sposób doskonały; jest niepodobna, boć nie ma tej doskonałości, co jej przyczyna"[6]; jest więc do niej niepodobna nie tylko co do miary doskonałości, a więc jej natężenia i zmniejszenia,

* Patrz /59/.

tak jak rzecz mniej biała ustępuje pod względem białości rzeczy więcej białej, ale także i co do gatunku i rodzaju, w sensie: skutek Boga nie jest tej samej formy gatunkowej i rodzajowej co i jego przyczyna - Bóg. /60/

Na 2. Bóg nie ma się do stworzeń tak, jak się mają do siebie rzeczy dwóch różnych rodzajów, ale jak ten, co stoi poza i ponad wszystkimi rodzajami i jest ich początkiem.

Na 3. Nie twierdzimy, że stworzenia są podobne do Boga, bo uczestniczą w formie tego samego rodzaju i gatunku, bynajmniej; ale twierdzimy, że są podobne do Boga według jakowejś analogii tylko, i to w sensie: Bóg jest bytem przez istotę [jest swoim istnieniem], zaś stworzenia są bytem pochodbym [mają istnienie udzielone].

Na 4. Można się zgodzić na to, że stworzenie jest w jakiś sposób podobne do Boga; nigdy jednak nie można się zgodzić na to, że Bóg jest podobny do stworzenia, gdyż, jak to mówi Dionizy: "Tylko między rzeczami równorzędnymi może być wzajemne podobieństwo; nigdy zaś między przyczyną a skutkiem"[7]; mówimy przecież: portret jest podobny do człowieka - modelu, ale nigdy na odwrót. Podobnie i tu: można powiedzieć, że stworzenie jest w jakiś sposób podobne do Boga, nigdy zaś, że Bóg jest podobny do stworzenia.

ZAGADNIENIE 5

DOBRO W OGÓLE

Z kolei będzie mowa o dobru: najpierw omówimy dobro w ogóle, potem dobroć Boga. Co do pierwszego nasuwa się sześć pytań: 1. Czy dobro i byt są rzeczowo tym samym? 2. Przyjąwszy, że między nimi jest tylko różnica pojęciowa, co myśl nasza chwyta jako pierwsze: dobro czy byt? 3. Przyjąwszy, że myślowo pierwszy jest byt, czy każdy byt jest dobrem? 4. Do której z czterech przyczyn trzeba zaliczyć dziedzinę dobra? 5. Czy pojęcie dobra stanowią: sposób, gatunek, ciążenie? 6. Na czym polega ów podział dobra na: dobro godne, pożyteczne i przyjemne?

Artykuł 1

CZY DOBRO I BYT STANOWIĄ DWIE RÓŻNE RZECZY ?

Zdaje się, że dobro różni się rzeczowo od bytu, bo:

1. Tak pisze Boecjusz: "Widzę po rzeczach, że co innego jest: są dobre, a co innego: istnieją"[1]. A więc dobro różni się rzeczowo od bytu.

2. Czy może być coś formą samego siebie? Sobą nadawać sobie formę? Nie! Tymczasem w dziele "O przyczynach" czytamy, że dobro jest formą bytu [dobro określamy jako byt]. A więc między dobrem a bytem jest rzeczowa różnica.

3. Dobro może być więcej lub mniej dobre; byt nigdy; a więc różnią się między sobą i to rzeczowo.

Wbrew temu są słowa Augustyna: "Tyle w nas dobra, ile bytu"[2].

Odpowiedź: Dobro jest rzeczowo tym samym co i byt, a różnica między nimi jest często myślna; oto uzasadnienie:

Istotę dobra stowi to, że może być przez kogoś pożądane; Filozof tak mówi: "Dobrem jest to, czego wszyscy pożądają"[3]. Jasne zaś, że skoro każda rzecz dąży do własnej doskonałości - ulepszenia, o tyle czegoś pożąda, o ile jest doskonałe [przedstawia jakąś wartość]; a wiadomo: o tyle coś jest doskonałe, o ile już jest w rzeczywistości, czyli istnieje - jest bytem; stąd jasne, że o tyle coś jest dobre, o ile jest bytem, gdyż, jak z powyższych wynika[4], właśnie byt-istnienie aktualizuje, tj. urzeczywistnia każdą rzecz. Stąd jasny wniosek: dobro i byt są rzeczowo tym samym; z tym zastrzeżeniem, że dobro dodatkowo zawiera w sobie pojęcie pożądliwości, czego nie zawiera byt.

Na 1. Chociaż dobro i byt są rzeczowo tym samym, to jednak w naszej myśli są to dwa różne pojęcia; i tak podchodząc do sprawy trzeba przyznać, że co innego mamy na myśli mówiąc: to dopiero jest zasadniczo dobro. Czuemu? Bo:

Byt właściwie biorąc oznacza to, co już rzeczywiście istnieje, czyli jest zaktualizowane; mówiąc zaś o aktualizacji-urzeczywsitnianiu, zawsze mamy na myśli to, co jest aktualizowane, czyli możność, gdyż strona aktualizująca zawsze idzie w kierunku możności. Jeśli tak, to co stanowi o tym, że coś już jest zasadniczo bytem? To, czym jako pierwszym odcina się od tego, co jest li tylko w możności; tym zaś w każdej rzeczy jest pierwsza aktualizacja - istnienie substancjalne, czyli istnienie w postaci jestestwa. Dopiero do tego zasadniczego, podstawowego zaktualizowania dochodzą dodatkowo dalsze zaktualizowania; ale one już nie stanowią zasadniczo bytu, ale tylko "pod jakimś względem", czyli jako uzupełnienia; np. "być białym" znaczy: "być pod jakimś względem"; każdy przecież widzi, że "być białym" nie może dokoanć zasadniczej, podstawowej aktualizacji możności, skoro czepia się rzeczy już uprzednio zasadniczo zaktualizowanej.

Inaczej dobro. Z pojęcia swego wyraża coś już doskonałego, co zdolne jest obudzić czyjeś pożądanie; oznacza więc coś już ostatecznie wykończonego. Stąd też zasadniczo dobro oznacza to, co jest już w pełni, ostatecznie, doskonałe; co zaś nie osiągnęło końcowej doskonałości, jaką mieć winno, chociaż ma jakąś już doskonałość - jako że już istnieje w rzeczywistości - jednak nie uchodzi ani za zasadniczo doskonałe, ani za zasadniczo dobre, ale jednyie za dobre "pod jakimś względem".

Tak więc: gdy coś otrzyma podstawowe istnienie, istnienie substancjalne i tak stanie się jestestwem, zwie się: bytem zasadniczo, a dobrem "pod jakimś względem", tzn.

o tyle, o ile już jest bytem; odwrptnie, gdy coś otrzyma końcowe zaktualizowanie [jest gotowe], zwie się bytem "pod jakimś względem", a dobrem zasadniczo.

Gdy Boecjusz pisze: Widzę po rzeczach, że co innego jest: są dobre, a co innego: istnieją", ma na uwadze dobro i byt w swoich zasadniczych postaciach. Rzecz bowiem już dzięki pierwszej, podstawowej aktualizacji staje się zasadniczo bytem, a dopiero dzięki końcowej aktualizacji staje się zasadniczo dobrem; aliści już dzięki pierwszej aktualizacji rzecz jest w jakiś sposób dobrem, a dzięki końcowej aktualizacji jest w jakiś sposób bytem.

Na 2. Jeżeli dobro traktujemy jako formę, to bierzemy tu dobro w postaci zasadniczej, a więc jako coś już ostatecznie doskonałego, co już otrzymało końcowe zaktualizowanie, kończące kształtowaniu bytu.

Na 3. Podobną jest odpowiedź na trzeci zarzut. Mówimy: coś jest więcej lub mniej dobre, np. ma większą wiedzę lub cnotę, bo otrzymuje dalsze ulepszenie - udoskonalenie, czyli dalsze zaktualizowanie i kształtowanie.

A r t y k u ł 2

CO JEST MYŚLOWO PIERWSZE: DOBRO CZY BYT ? /61/

Zdaje się, że myślowo dobro stoi przed bytem, bo:

1. Kolejność nazw odpowiada kolejności rezczy oznaczonych tymi nazwami. Tymczasem Dionizy[1], omawiając rozmaite nazwy Boga, najpierw wymienia dobro, a potem dopiero byt. A więc dobro logicznie poprzedza byt.

2. To jest pierwsze myślowo, co ma szerszy zakres. Lecz dobro ma szerszy zakres niż byt. Cuemu? Bo tak mówi Dionizy: "Dobro rozciąga się na wszystko, co istnieje i nie istnieje; byt zaś tylko na to, co istnieje"[2]. A więc pojęcie dobra stoi przed pojęciem bytu.

3. Pojęcie bardziej ogólne ma pierwszeństwo [przed pojęciem mniej ogólnym lub przed poszczególnikiem]. Lecz, jak się zdaje, dobro jest pojęciem bardziej ogólnym niż byt. Czemu? Bo dobro z pojęcia swego oznacza to, co pożądalne; otóż zdarza się, że dla niektórych także samo nieistnienie staje się pożądalne; wszak Pismo św. mówi o Judaszu: "Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził" itd.[3]. A więc myślowo dobro ma pierwszeństwo przed bytem.

4. Pożąda się nie tylko istnienia, ale również życia, mądrości i wielu innych podobnych wartości; wygląda na to, że istnienie jest pożądane tak, jak inne poszczególne wartości; dobro odwrotnie, ma charakter ogólny; oznacza bowiem w ogóle to, co jest pożądalne; a więc myślowo wyprzedza byt.

Wbrew temu czytamy w dziele "O przyczynach", że "Pierwsze, co w rzeczas stworzonych stwierdzamy, to byt".

Odpowiedź: Myślowo najpierw jest byt, potem dobro. Czemu? Bo: myśl nasza poznając rzecz tworzy sobie jej pojęcie, oznacza jej nazwę i wyraża na zewnątrz głosem. Co więc

jest myślowo pierwsze? To, co myśl jako pierwsze pojmuje w rzeczy poznawanej; a co myśl nasza, pojmując rzecz, chwyta jako pierwsze? Byt tzeczy. Czemu? Bo, jak mówi Filozof[4], o tyle coś daje się poznać, o ile aktualnie istnieje; stąd to nawet przedmiotem własnym i właściwym myśli jest właśnie byt; on też jest i tym, co myśl jako pierwsze poznaje; tak jak: tym, co jako pierwsze się słyszy, jest dźwięk. A więc myślowo najpierw jest byt, potem dobro. /62/

Na 1. Dionizy omawia nazwy Boga i układa je według ich związków przyczynowych z Bogiem. Jak to sam mówi[5], Bogu nadajemy nazwy od stworzeń, boć przyczyna dostaje nazwę od swoich skutków. Otóż dobro - jako że z pojęcia swego oznacza to, co poądalne - ma charakter celu; a wiadomo: cel w działaniu jest pierwszą sprężyną; wszak żaden twórca nie będzie działał, jeśli mu nie przyświeci jakiś cel; a materii nadaje formę nie kto inny, jak właśnie twórca; stąd utarte powiedzenie: cel jest przyczyną przyczyn - [sprężyną poruszającą wszystkie przyczyny]. Tak więc w działaniu przyczynowym dobro jest pierwsze, potem byt; podobnie jak najpierw jest cel, potem forma. Tą myślą wiedziony, Dionizy, omawiając nazwy Boga według ich związków przyczynowych z Bogiem, całkiem słusznie najpierw postawił dobro a potem byt.

Zwróćmy i na to uwagę, że według platończyków [a do nich zalicza się i Dionizy] materia to brak, a więc i niebyt; a jeśli tak, to udział w dobru jest szerszy niż udział w bycie. Czemu? Bo, jak mówi, materia pierwsza ma udział w dobru - przecież pożąda dobra (a nikt nie pożąda czegoś sobie obcego, ale sobie podobnego i sobie odpowiedniego); nie ma zaś udziału w bycie, skoro, jak powiedziano, jest niebytem. I tym należy tłumaczyć zdanie Dionizego; że: "Dobro rozciąga się na to, co nie istnieje"[6].

Na 2. Odpowiedź na drugi zarzut jest taka sama, jak i na pierwszy. Ale jest jeszcze i inna. Mianowicie taka: Gdy Dionizy mówi, że: "Dobro rozciąga się na wszystko, co istnieje i nie istnieje", dobro należy brać nie w sensie jego orzekania, ale jego przyczynowego działania, co ma taki sens: to, co nie istnieje, nie oznacza tego, co zgoła nie istnieje, ale to, co istnieje dopiero w możności, a nie istnieje aktualnie; dobro bowiem ma to do siebie, że jest celem; a wiadomo: kto dopiął celu, cieszy się spokojnie jego posiadaniem; ten zaś, kto go nie dopiął, ale jest dopiero w możności do tego, ten rwie się ku niemu. Inaczej byt: jeżeli ma związek z jakąś przyczyną, to tylko z przyczyną formalną, a więc formą: albo z formą tkwiącą w kimś, albo z formą - wzorem czegoś; taka zaś przyczynowość dotyczy li tylko tego, co już aktualnie istnieje.

Na 3. Zasadniczo nikt nie pożąda nieistnienia, chyba dla jakichś ubocznych względów, mianowicie gdy chce się pozbyć jakiegoś doskwierającego zła, od którego nie może inaczej uciec, jak tylko przez zgładzenie istnienia. Czemu jednak pragnie ktoś usunięcia zła? Bo to zło pozbawia go jakiegoś istnienia. Wynika z tego, że tym, czego się z natury swojej pragnie, jest właśnie: być! A tylko dla jakichś ubocznych względów może ktoś pragnąć "nie być"; wtedy mianowicie, gdy człowiek nie może znieść utraty takiej formy istnienia, na której mu najbardziej zależy; i dla tych ubocznych względów nawet "nie być" uważa niekiedy na swoje dobro*.

---

* Patrz 1-2, 8, 1 na 3 tom 9 str. 178; z. 29, 4 na 2 tom 10, str. 79; z. 73, 8 na 2 tom 5.

Na 4. Życia, wiedzy itp. tak się pożąda, jak istnieją w rzeczywistości: a więc przez ich osiągnięcie pragnie się jakowejś formy istnienia, z czego wynika, że zawsze pragnie się li tylko bytu, że więc nie ma dobra poza bytem.

A r t y k u ł 3

CZY KAŻDY BYT JEST DOBREM ? /63/

Zdaje się, że nie każdy byt jest dobrem, bo:

1. Jak to widać z powyższych[1], pojęcie dobra dorzuca coś do pojęcia bytu; cokolwiek zaś dorzuca coś do bytu, zawęża czy zacieśnia go, umieszczając w jakimś określonym dziale bytu, np. dziale jestestwa, ilości, jakości itd.; a więc i dobro, dorzucając coś do bytu, czyni to samo, a tym samym: nie każdy byt jest dobrem.

2. Izajasz grozi: "Biada tym, którzy zło nazywają dobrem a dobro złem"[2]. Widać z tego, że żadnego zła nie wolno uważać za dobro. Lecz jakże często zmu-szeni jesteśmy powiedzieć: ta rzecz jest zła! A więc nie każdy byt jest dobrem.

3. Dobro ma to do siebie, że jest pożądalne; otóż materii pierwszej nikt nie pożąda, a ona może tylko jedno - mianowicie pożądać; nie można jej przeto uważać za dobro; a tym samym: nie każdy byt jest dobrem.

4. Zdaniem Filozofa[3], to, czym zajmuje się matematyka, leży poza obrębem dobra, nie zaś poza obrębem bytu; wszak to, czym się zajmuje, to jakieś byty; inaczej nie byłaby wiedzą; a więc nie każdy byt jest dobrem.

Wbrew temu: każdy byt, poza Bogiem, jest stworzeniem Boga; otóż, jak mówi Apostoł: "Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre"[4];A Bóg? Bóg jest najwyższym Dobrem. A więc każdy byt jest dobrem.

Odpowiedź: Każdy byt, jako taki, jest dobrem. Czemu? Bo każdy byt jako taki, istnieje w rzeczywistości, a tym samym w jakiejś mierze jest doskonały, a to dlatego, że każde zaktualizowanie - ziszczenie - jest jakąś doskonałością; a jeśli tak, to przedstawia jakąś pożądaną wartość i jakieś dobro, o czym zresztą już była mowa[5]. Stąd wniosek: każdy byt, jako taki, jest dobrem.

Na 1. Jestestwo, ilość, jakość i wszystko, co obejmuje, zacieśnia byt w tym sensie, że nadaje mu postać tej czy innej odrębnej istoty czy natury, a więc uposzczególnia go. Tego jednak dobro nie czyni. Owszem, dorzuca coś do bytu, ale tylko charakter czegoś pożądalnego i doskonałego, a to wiąże się z każdym bytem, bez względu na to, w jakiej postaci, tj. naturze występuje. A więc dobro wcale nie zawęża bytu.

Na 2. [Owszem, niekiedy mówimy: ta rzecz - ten byt - jest zły]; ale wiadomo, jest on zły nie dlatego, że jest bytem, tylko dlatego właśnie, że mu brak jakiegoś bytu[*]; np. mówimy: człowiek zły, bo mu brak tej postaci bytu, jaką jest cnota; mówimy też: oczy złe, bo im brak czegoś należnego, mianowicie bo nie widzą wyraźnie.

---

[*] Patrz z. 48, 1 tom 4.

Na 3. Materia pierwsza: jak jest dopiero w możności bytem, tak również jest i w możności dobrem. Można też, idąc za platończykami, tak odpowiedzieć: Materia pierwsza jest niebytem, gdyż z pojęcia swego oznacza brak; mimo to jednak ma jakiś udział w dobru; polega on na tym, że w sobie ma ciążenie ku dobru, względnie podatność na dobro; trzeba więc powiedzieć, że to raczej ona [ciąży i] pożąda dobra, a nie, że się jej pożąda.

Na 4. To, czym zajmuje się matematyka [a więc liczba, punkt, linia itp.], nie istnieje samoistnie, oddzielnie od rzeczy; gdyby istniało, byłoby i dobrem; a dobrem tym byłoby samo ich istnienie. Owszem, to czym się zaumuje, istnieje oddzielnie od rzeczy, ale tylko w pojmowaniu naszej myśli; w sensie: myśl nasza ujmuje to w oderwaniu od ruchu i materii*, a tym samym i od ich charakteru celu, który, jak wiadomo, ma charakter siły poruszającej. Całkiem zaś słuszne jest zdanie, że pojęciowo jakiś byt nie jest dobrem lub nie ma cech istotnych dobra, gdyż, jak już powiedziano[6], pojęcie bytu poprzedza pojęcie dobra.

Artykuł 4

CZY DOBRO MA CHARAKTER CELU ?

Zdaje się, że dobro nie ma charakteru celu, ale raczej innych przyczyn, bo:

1. Dionizy powiada, że "Dobro dlatego ściąga pochwały, bo jest piękne"[1]. Lecz piękno ma charakter formy i należy do przyczyny formalnej. A więc i dobro. /64/

2. Dionizy pisze o doru, że promienieje - roznosi się wokoło udzielając się[2], i że "dzięki niemu wszystko istnieje i ma byt samoistny"[3]; a to, że dobro ma raczej charakter przyczyny sprawczej.

3. Augustyn tak mówi: "Ponieważ Bóg jest dobry, istniejemy"[4]; wiadomo zaś, że Bóg jest naszym stwórcą, a my Jego dziełami. A więc dobro trzeba zaliczyć do przyczyny sprawczej.

Wbrew temu jest wypowiedź Filozofa: Co jest tym, ze względu na co rzecz istnieje? Cel i dobro wszystkiego"[5]. A więc dobro ma wszystkie cechy przyczyny celowej.

Odpowiedź: Samo pojęcie dobra wskazuje na to, że jest celem. Czemu? Bo: Dobro oznacza to, czego wszyscy pożądają [i ku czemu dążą], a to właśnie znaczy tyle, co: być celem.

Pojęcie jednak dobra zakłada pojęcie przyczyny sprawczej i formalnej. Czemu? Bo widzimy, że to, co w działaniu przyczynowym ma charakter początku tegoż działania, w skutku ma charakter kresu. Przykładem ogień: nim ogrzeje piec, to znaczy nim przekaże mu swoją formę - siebie, najpierw musi grzać; choć wiadomo, że ciepło dobywa się z ognia - z jego formy substancjalnej. Otóż w działaniu przyczynowym: najpierw występuje dobro i cel, który pobudza przyczynę sprawczą; potem idzie działanie

---

* Ptarz z. 44, 1 na 3 tom 4.

przyczyny sprawczej zmirzające do nadania rzeczy formy; w końcu sama forma - [skutek].

Od strony skutku rzecz ma się wprost przeciwnie: najpierw jest forma, dzięki której ów skutek jest bytem; potem dostrzegamy w tejże formie siłę twórczą - co świadczy o tym, że skutek już jest doskonałym, tzn gotowym bytem (gdyż zdaniem Filozofa[6] wtedy coś się dokonuje, gdy może rodzić coś do siebie podobnego); w końcu pojęcie dobra, które świadczy o pełnej doskonałości bytu.

Na 1. Wprawdzie piękno i dobro spotykane zbieżnie w podmiocie są tym samym rzeczowo, gdyż zasadzają się na tej samej rzeczy, mianowicie na formie - i z tej racji dobro wychwala się jako piękne - jednakowoż są to dwa różne pojęcia. Dobro bowiem właściwie jest przedmiotem władz pożądania; jest przecieżtym, czego wszyscy pożądają; tym samym zawiera w sobie całą treść celu; wiadomo bowiem, że pożądanie to jakby jakiś ruch - dążenie ku rzeczy. Natomiast piękno jest przedmiotem władz poznawania; co bowiem uważa się za piękne? To, czego widok wzbudza w nas upodobanie; widać z tego, że piękno polega na należytej proporcji; a wiadomo: zmysły podobają sobie w rzeczach według należy tej propocji ułożonych, bowiem zarówno zmysły jak i każda władza poznawcza, stanowią też pewien jakiś harmonijny układ [wrażeń i pojęć]; ponieważ zaś poznanie polega na asymilacji - upodobaniu*, a podobieństwo to współdziała w formie, dlatego piękno właściwie i zasadniczo należy do przyczyny formalnej.

Na 2. Owszem, dobro promieniuje, roznosi siebie, udzielając się innym, ale nie jako przyczyna sprawcza, tylko jako przyczyna moralna; a więc tak, jak cel pobudza do działania.

Na 3. O tyle kogoś obdarzonego wolą nazywamy dobrem, o ile ma dobrą wolę. Czemu? Bo to właśnie wola kieruje wszystkim, co w nas jest. Stąd też nie uznamy za dobrego takiego człowieka, co ma dobry pomyślunek - [bogatą wiedzę], ale który ma dobrą wolę. Wola zaś ma za siebie właściwy przedmiot: [dobro] i cel; i dlatego zdanie Augustyna: "Ponieważ Bóg jest dobry, istniejemy", należy rozumieć w sensie przyczyny celowej.

Artykuł 5

CZY SEDNO DOBRA STANOWIĄ: SPOSÓB, GATUNEK I CIĄŻENIE ?

Zdaje się, że pojęcia dobro nie stanowią: sposób bytowania, gatunek rzeczy i jej ciążenie ku czemuś, bo:

1. Jak to już powiedziano[1], pojęcie dobra różni się od pojęcia bytu. Lecz sposób, gatunek i ciązenie zdaje się stanowić pojęcie bytu; czytamy bowiem w Księdze Mądrości: Aleś Ty wszystko urządził pod miarę i liczbę, i wagę"[2]; otóż Augustyn przez miarę, liczbę i wagę rozumie: sposób bytowania rzeczy, gatunek i ciążenie rzeczy ku czemuś, i tak sprawę wyłuszcza: "Miara wyznacza każdej rzeczy sposób bytowania; liczba stanowi o

* Patrz z. 14 1 i 2 tom 2.

gatunku rzeczy; waga zaś to ciążenie każdej rzeczy do spokoju i stabilizacji - ustalenia[3]. Skoro więc sposób, gatunek i ciążenie stanowią pojęcie bytu, bynajmniej nie mogą stanowić pojęcia dobra.

2. Sposób, gatunek, ciążenie: każde ze swej strony przedstawia również jakieś dobro. Jeśli więc sedno dobra stanowią: sposób, gatunek, ciążenie, wówczas także i sam sposób będzie polegał na: sposobie gatunku, ciążeniu; to samo trzeba będzie powiedzieć o gatunku, no i o ciążeniu; i tak znowu od początku to samo - w nieskończoność!

3. Zło to utrata sposobu, gatunku, ciążenia. Otóż zło nigdy nie niweczy dobra całkowicie. A więc owa trójca wcale nie stanowi pojęcia dobra.

4. Zło nie może tkwić w tym, co stanowi samo sedno dobra; tymczasem mówi się: zły, wadliwy sposób; zły, lichy gatunek; zły pociąg - słabe ciążenie. A więc owa trójca nie stanowi sedna dobra.

5. Jak widać z wyżej przedstawionych słów Augustyna, sposób, gatunek, ciążenie są spowodowane przez: wagę, liczbę, miarę; świadczą o tym słowa Ambrożego: "Po naturze światła widać, że w stwarzaniu go, nie brano pod uwagę liczby, miary, wagi"[4]. A więc sposób, gatunek, ciążenie bynajmniej nie stanowią pojęcia dobra.

Wbrew temujest taka wypowiedź Augustyna: "Wszystkie stworzenia Boże mają - jako wspólne dobro - trzy istotne postacie: sposób bytowania, swój gatunek i ciążenie; i tak: jeśli owe trzy występują w wielkiej postaci, mamy wielkie dobra, jeśli w małej, mamy małe dobra, jeśli ich brak, zgoła nie ma dobra"[5]. Czy by zaś tak było, gdyby pojęcie dobra na nich nie polegało? A więc pojęcie dobra muszą stanowić: sposób, gatunek i ciążenie.

Odpowiedź: Wtedy jakąś rzecz uważamy za dobrą, gdy jest doskonała; i tak dopiero, jak to już powiedziano[6], może stać się pożądalną. A co to rzecz doskonała? To taka rzecz, której niczego nie brak, oczywiście stosownie do stopnia doskonałości dla niej przeznaczonego. A ponieważ każda rzecz jest tym, czym ją czyni jej forma, formę zaś musi to i owo poprzedzić, no i to i owo musi z niej - jako konieczne następsto - wypływać, dlatego wtedy dopiero każda rzecz stanie się doskonałą i dobrą, kiedy osiągnie formę, wszystko, co uprzednio konieczne do zaistnienia formy oraz wszystko, co jest następstwem formy.

Otóż każda forma uprzednio wymaga odpowiedniego dla siebie dopasowania, dobrania czynników materialnych i sprawczych, [boć to właśnie sprawca nadaje materii formę stosownie do swoich i jej możliwości]. I właśnie tę myśl oddał Augustyn wyrazem: modus - sposób [bytowania rzeczy] i powiedział, że miara [pod którą Bóg wszystko urządzią] wyznacza [każdej rzeczy] sposób [bytowania i stopień czy granice jej bytu i doskonałości].

Natomiast samą formę [ujętą w te granice] oddał wyraze species - gatunek rzeczy; i całkiem słusznie, boć to właśnie forma nadaje każdej rzeczy odpowiedni gatunek. Tenże Augustyn powiązał ów gatunek z liczbą [pod którą Bóg świat urządził] i powiedział, że to liczba nadaje każdej rzeczy gatunek, co Filozof tak tłumaczy[7]: Z określeniami rzeczy

sprawa ma się tak, jak i z liczbami: dodasz lub odejmiesz jedynkę, a już masz inny gatunek liczby; to samo się stanie z określeniem, gdy dodasz lub odejmiesz różnicę.

I wreszcie: Co jako konieczne następstwo płynie z formy? Ciążenie - dłżenie naturalne do celu, do działania i do podobnych rzeczy. Każda bowiem rzecz, jako urzeczywistniona, działa i dąży - ciąży ku temu, co odpowiada jej formie - naturze; i właśnie tę myśl oddał Augustyn wyrazem ordo - ciążenie ku czemuś i powiązał go z pondus - waga [według której Bóg świat urządzią].

Tak więc sedno dobra - ujmowanego jako doskonałość [bytu] - stanowią: sposób, gatunek, ciążenie.

Na 1. Sposób, gatunek, ciążenie dotyczą również bytu, ale tylko bytu doskonałego; a wiadomo, taki byt to tyle, co dobro.

Na 2.Dla tej samej racji zwiemy ową trójcę: dobro, co i byt;jednakże nie w tym znaczeniu, by każde z tej trójcy miało byt samoistny, ale w tym, że dzięki nim jakś rzecz jest bytem i dobrem. Nie potrzebują więc jakchś nowych rzeczy, dzięki którym stałyby się dobrem; jeśli bowiem zwą się: dobro, to nie w tym sensie, by same były dobrem formalnie dzięki innym rzeczom, ale w tym, że formalnie dzięki nim inne rzeczy są dobrem; przykładem białość: jest bytem, ale nie dlatego, żeby sama istniała dzięki czemuś, ale dlatego, że dzięki niej jakaś rzecz ma dodatkowe, uzupełniające ją, istnienie, mianowicie, że jest biała.

Na 3. Że coś jest bytem - istnieje, sprawia to jakaś forma; każdej więc postaci istnienia odpowiada jakaś forma, a tym samym i: sposób, gatunek, ciążenie; przykładem człowiek: o ile jest człowiekiem - ma sposób, gatunek, ciążenie człowieka; o ile jest biały - również ma sposób, gatunek i ciążenie białości; o ile jest cnotliwy czy uczony, również ma to samo; tak o każdej postaci jego istnienia.

Zło nie pozbawia całego dobra, ale tylko jakiejś jego postaci; np. ślepota pozbawia kogoś tylko tej postaci istnienia, jaką jest wzrok; nie pozbawia zaś innych postaci dobra i ich sposobu, gatunku, ciążenia, ale tylko tę postać istnienia, jaką jest wzrok, pozbawia sposobu, gatunku, ciążenia.

Na 4. Augustyn daje na to taką odpowiedź: "Każdy sposób, jako taki, jest dobry (to samo trzeba powiedzieć o gatunku i ciążeniu). Jeżeli zaś mówi się: zły sposób, zły gatunek, złe ciążenie, to mówi się tak albo dlatego, że nie występują w takim stopniu czy sile w jakiej powinny występować, albo dlatego, że nie znajdują się tam, gdzie powinny; złą się więc złe, bo obce i niezgodne"[8].

Na 5. Ambroży nie mówi, że światło zgoła nie ma tej trójcy, ale że nie ma jej "w zestawieniu z innymi ciałami"; siła bowiem światła rozciąga się na wszystko, co cielesne; jest przecież jakością czynną pierwszego ciała - nieba, która powoduje wszelkie przemiany. /66/

A r t y k u ł 6

CZY SŁUSZNIE PODZIELONO DOBRO NA : GODNE, POŻYTECZNE I PRZYJEMNE ?

Zdaje się, że podział dobra na: godne, pożyteczne i przyjemne nie jest słuszny, bo:

1. Według Filozofa[1] dobro dzieli się na 10 kategorii, czyli działów, gdy tymczasem to, co godne, pożyteczne, przyjemne, można spotkać w jednej kategorii; a więc podział ten nie jest poprawny.

2. Każdy podział polega na wskazaniu przeciwstawności. Otóż między tymi trzema nie można dopatrzeć się żadnej przeciwstawności; patrzmy: co godne, jest i przyjemne, a co niegodne, nie przynosi pożytku; (a przynieść powinno, skoro każdy podział polega na przeciwstawności; "godne" winno przeciwstawiać się "pożyteczne"; tego też zdania jest również Tuliusz[2]). A więc podział ten nie jest należyty. /68/

3. Gdy jedno istnieje ze względu na drugie, nie można mówić o dwóch, ale tylko o czymś jednym. Lecz dobro pożyteczne o tyle jest dobrem, o ile prowadzi do dobra godnego i przyjemnego; nie wolno więc dobra pożytecznego przeciwstawiać dobru godnemu i przyjemnemu.

Wbrew temu jest powaga Ambrożego, który tak właśnie dzieli dobro[3]:

Odpowiedź: Z pozoru podział ten wydawałby się dotyczyć tylko dobra ludzkiego. Wszelako ujmując rzecz z najwyższego i najogólniejszego punktu, a więc badając samo pojęcie dobra, dochodzimy do przekonania, że właściwie ten podział dotyczy dobra w ogóle. Oto uzasadnienie.

Co to jest dobro? To, co pożądalne, co więc jest kresem dążenia sił pożądawczych. Zrozumienie lepsze owego kresu dążenia możemy zdobyć na przykładzie ruchu ciała naturalnego.

Otóż ruch ciała naturalnego zasadniczo ma swój jeden tylko ostateczny koniec czy kres; pod jakimś jednak względem i pośrednie etapy, czyli odcinki tegoż ruchu, poprzez które idzie się ku ostatecznemu etapowi - ku samemu końciowi, uważa się za jakowyś kres ruchu, mianowicie o ile przejściowo kończy jakiś etap, czyli odcinek ruchu. Tę zaś rzecz, która stanowi ostateczny odcinek ruchu, można ująś dwojako: albo właśnie jako samąż rzecz, ku której się zmierza - a jest nią miejsce czy też nowa jakaś forma istnienia; albo jako spoczynek w tejże rzeczy.

Stosując to do sił pożądania, będzie tak: ta rzecz pożądana, na której jedynie pod jakimś względem, a więc jako pośredni etap ruchu, przejściowo kończy się dążenie siły pożądania, zwie się: dobro pożyteczne. Natomiast ta rzecz, której się ostatecznie pożąda, a więc która jest ostatnim etapem dążenia sił pożądania, ujęta z punktu wartści samej rzeczy, ku której zasadniczo dąży siła pożądania, zwie się dobro godne - czesne; wiadomo: "godne" oznacza to, co samo w sobie przedstawia wartość i jako takie jest

pożądane . I wreszcie ta rzecz, kończąca ostatecznie na sobie ruch pożądania, ujęta jako spoczynek w rzeczy upragnionej, zwie się dobro przyjemne.

Na 1. Dobro i byt w jakimś jednym podmiocie są rzeczowo tym samym; z tego punktu patrząc, dobro jak i byt, dzieli się na 10 kategorii - ale my tu nie o takim dobru mówimy; my tu ujmujemy dobro o ile pojęciowo różni się od bytu, a więc bierzemy samo pojęcie dobra i tak dopiero je dzielimy.

Na 2. Nasz podział dobra nie polega na przeciwstawianiu sobie rzeczy, ale na przeciwstawianiu pojęć, czyli różnych względów, pod jakimi na rzecz patrzymy. Według tego za przyjemne uważamy nawet i te rzeczy, które skądinąd są szkodliwe i niegone pożądania; chociaż więc z innych względów nie są pożądalne, pożąda się ich jednak ze względu na przyjemność. Za pożyteczne zaś uważamy te rzeczy, które aczkolwiek same w sobie nie przedstawiają takiej wartości, by ich pożądać, pożąda się ich jednak li tylko jako środków umożliwiających dalsze, ważniejsze cele, taką np. rzeczą pożyteczną jest zażycie gorzkiego lekarstwa. Wreszcie za goidne uważamy te rzeczy, które same w sobie przedstawiają wartość, dla której też są pożądane.

Na 3. Dobro, o tym co godne, przyjemne i pożyteczne, nie orzeka jednoznacznie, a więc według jednakowego znaczenia, ale orzeka analogicznie, a więc: o jednym orzeka przede wszystkim, a o reszcie o tyle o ile. Przede wszystkim bowiem to, co godne tasługuje w pełni na mi9ano dobra, a dopiero na drugim miejscu zasługuje na to, co jest przyjemne i wreszcie na ostatnim to, co jest przyjemne. /69/

ZAGADNIENIE 6
DOBROĆ BOGA

Zagadnienie dobroci Boga ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy dobroć jest przymiotem Boga? Czy Bóg jest najwyższym dobrem? Czy tylko On sam jest w swej istocie dobry? Czy dobro spotykane u wszystkich rzeczy płynie z Bożej dobroci?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST DOBRY ? /70/

Zdaje się, że Bogu nie przysługuje przymiot dobroci, bo:

1. Pojęcie dobra stanowią: sposób, tj. miara, gatunek, ciążenie; tego jednak u Boga nie widać, gdyż jest niezmierzony, no i nie ciąży ku czemuś; nie można więc mówić o Nim, że jest dobry.

2. Cóż to jest dobro? To, czego wszystko pożąda; lecz nie wszystkie stworzenia pożądają Boga; niektóre bowiem z nich nawet Go nie znają - nie wiedzą o Nim; a przecież nie można wcale pożądać tego, o czym się nie wie; nie ma więc racji nazywać Boga dobrym.

Wbrew temu czytamy u Jeremiasza: "Dobry jest Pan dla mających nadzieję w Nim, dla duczy szukającej Go"[1].

Odpowiedź: Bóg jest dobry i to właśnie dobroć jest przymiotem szczególnie Jemu przysługującym. Czemu? Bo: o tyle coś jest dobre, o ile stanowi przedmiot pożądania; czego zaś wszystko pożąda?Doskonałości, czyli pełni swojej; a czymże jest ta pożądana doskonałość i forma skutku? Wiadomo, to podobieństwo twórcy wyciśnięte na skutku, czyli upodobnienie skutku do swego twórcy; wszak każdy twórca, gdy coś tworzy, tworzy coś podobne do siebie. Tak więc skutek pożąda upodobania do swego twórcy chyoćby udziałowo; a to znaczy, że twórca jest przedmiotem pożądania, czyli że jest dobrem; a ponieważ Bóg jest pierwszą przyczyną sprawczą, czyli twórcą wszystkiego, jasne, że mieści w sobie całą treść dobra i stanowi przedmiot pożądania. Również i Dionizy przypisuje Bogu dobro właśnie jako pierwszej przyczynie sprawczej i mówi, że Bóg jest dobry "jako Ten, dzięki któremu wszystko ma własne istnienie"[2]. /71/

Na 1. Sposób, gatunek, ciążenie to trzy postacie dobra stworzonego, a więc skutków Boga; atoli Bóg jest przyczyną, i dobro jest w Nim jako w przyczynie; wynika z tego, że to właśnie do Boga jako przyczyny należy wyznaczać każdej rzeczy: sposób bytiwania, jej gatunek i ciążenie ku czemuś; tak więc owe trzy postacie są w Bogu jako w przyczynie.

Na 2. Każda rzecz, pożądając swego udoskonalenia, pożąda tym samym i Boga samego. Czemu? Bo, jak widać z powyższych[3], doskonałości wszystkich rzeczy są jakimiś podobieństwami czyli udzieleniami Bożego bytu. Jeśli idzie o sprawę uprzedniego poznania Boga, Boga przez wszystkie stworzenia pożądanego, to rzecz ma się tak: niektóre stworzenia poznają Boga w Jego własnej postaci - to stworzenia rozumne; inne stworzenia poznają jedynie same dzieła Boże, a te przecież są też przejawem czy udziałem w dobroci Bożej; rozciąga się to i na poznanie zmysłowe; na końcu są stworzenia mające jakąś naturalną postać pożądania, tj. ciążenie bez własnej świadomości; to jakaś nadrzędna świadomość wraziła w ich naturę owo ciążenie ku ich celom; a ta świadomość nadrzędna to wiedza Boża[*].

A r t y k u ł 2

CZY BÓG JEST NAJWYŻSZYM DOBREM ?

Zdaje się, że Bogu nie jest najwyższym dobrem, bo:

1. Ów przymiotnik "najwyższe" musi coś dorzucić do "dobro", bo gdy nic nie dorzucił, cechowałby każde dobro, a nie właśnie Boga; lecz każda rzecz, do które coś się nowego dorzuca, jest złożona; a więc i najwyższe dobro byłoby złożone; aliści, jak to już wykazaliśmy[1], Bóg jest w najwyższym stopniu niezłożony; a więc Bóg nie jest najwyższym dobrem.

---

[*] Patrz z. 44, 4 na 3 tom 4; 1-2, 1, 8 zom 9 str. 37.

2. Tak mówi Filozof: "Dobro to ma w sobie, że je wszyscy pożądają"[2]. Tym zaś, czego wszyscy pożądają, jest nie co innego, jak właśnie Bóg; a pożądają Go dlatego, że jest celem wszystkiego; a więc nic nie jest dobre, tylko sam Bóg. Potwierdza to Mateusz, cytując słowa Pana: "Jeden jest dobry, Bóg"[3].Otóż wyraz "najwyższe" zawiera w sobie jakieś porównanie z innymi; podobnie jak najbardziej ciepły wyraża porównanie z wszystkimi innymi ciepłymi; wynika z tego, że wcale nie można uważać Boga za najwyższe dobro.

3. Wyraz "najwyższe" wyraża porównanie; porównywać zaś ze sobą można tylko rzeczy w ramach jednego rodzaju; bezsensowne jest np. takie porównanie: słodycz jest większa lub mniejsza niż linia; a ponieważ, jak to wyżej powiedziano[4], Bóg nie jest tego samego rodzaju co i inne dobra, dlatego, jak się zdaje, wcale nie można porównywać Boga z innymi dobrami i nazywać Go najwyższym dobrem.

Wbrew temu mówi Augustyn, że Trójca Osób Boskich "jest dobrem najwyższym, którego kontemplacja jest dostępna jedynie dla doskonale oczyszczonych umysłów"[5].

Odpowiedź: Bóg jest najwyższym dobrem i to bezwzględnie, a nie tylko w jakimś rodzaju lub dziedzinie; uzasadnienie:

Jak to już powiedziano[6], dobro przyznajemy Bogu w tym sensie, że wszystkie upragnione doskonałości czy wartości płyną z Niego jako od pierwszej przyczyny; z dotychczasowych zaś wywodów[7]. wynika, że Bóg jest wprawdzie dawcą czy twórcą tychże upragnionych doakonałości, ale nie jest twórcą jednotypowym, a to znaczy, że nie jest ani tego samego rodzaju, ani tego samego batunku, co i Jego skutki; przyczyna bowiem jednotypowa i jej skutek są do siebie podobne ta, że mają tę samą formę, czyli doskonałość. Inaczej z przyczyną różnotypową; tu, co w skutku jest doskonałe i ma jakieś podobieństwo do przyczyny, w przyczynie tej znajduje się w stopniu o wiele doskonalszym; np. ciepłota: w o wiele doskonalszej formie ma ją słońce niż ogień. Wniosek więc konieczny jest taki: ponieważ dobro jest w Bogu jako pierwszej przyczynie wszystkiego i to różnotypowej, dlatego dobro to musi być w Nim w formie najdoskonalszej; i dla tej właśnie racji uważa się Boga za najwyższe dobro*.

Na 1. Przymiotnik "najwyższe" dorzuca wprawdzie coś do "dobro", ale to, co dorzuca, nie jest jakąś nową, pozytywną rzeczą, a tylko zwykłym stosunkiem; a wiadomo: wszelki stosunek Boga do stworzeń tylko w rzeczach stworzonych ma byt realny; w Bogu natomiast jest zwykłym tworem naszej myśli; przykładem przedmiot wiedzy: to nie on wyraża stosunek do wiedzy, ale wiedza do niego; [ze strony wiedzy jest stosunek rzeczowy; ze strony przedmiotu jest tylko stosunek myślny**]; nie ma więc w Bogu - najwyższym Dobru - jakiegoś nowego dodatku, a tym samym i złożenia; jest tylko fakt, że wszystko inne nie dociąga do bezmiaru Jego dobra.

Na 2. Zdania: "Dobro ma to do siebie, że go wszyscy pożądają" nie należy brać w sensie, że każde dobro ma być przez wszystkich pożądane; ale ma sens: cokolwiek

---

* Patrz obj. (59).
** Patrz z. 13, 7, t. 2.

stanowi przedmiot pożądania, ma charakter dobra. -Co do zdania: "Jeden jest dobry, Bóg!", to mowa w nim o dobru, które przez swoją istotę jest dobrem; o tym zresztą zaraz będzie mowa[8].

Na 3. Owszem, nie można porównywać ze sobą rzeczy należących do różnych rodzajów [białości do linii]. Jeżeli zaś twierdzimy, że Bóg nie jest tego samego rodzaju co i inne dobra, to nie w tym sensie, że znajduje się w jakimś innym rodzaju niż te dobra, ale że stoi ponad i poza wszystkimi rodzajami jako ich źródło - przyczyna twórcza; i jako taki dopiero daje się porównać z wszystkim innym: On przez nadmiar, [wszystko inne przez niedomiar]; i właście z tym typeł porównania mamy do czynienia w powiedzeniu: najwyższe dobro.

Artykuł 3

*CZY TYLKO SAM BÓG JEST PRZEZ SWĄ ISTOTĘ*** DOBRY ?*

Zdaje się, że nie tylko sam Bóg jest przez swą istotę dobry, bo:

1. Jak to wyżej powiedziano[1], dobro, podobnie jak i jedno, jest rzeczowo tym samym, co i byt; lecz Filozof[2] twierdzi, że każdy byt przez swą istotę jest jeden; a więc każdy byt jest również przez swą istotę dobry.

2. Jeśli przez dobro rozumiemy to, czego wszystko pożąda, a wszystko pożąda właśnie bytu-istnienia, to wynika z tego, że dobrem każdej rzeczy jest właśnie jej istnienie - byt; lecz każda rzecz jest przez swą istotę bytem; a więc każda rzecz jest również przez swą istotę dobrem.

3. Każda rzecz jest dobra dzięki swojej dobroci; jeśli przeto istnieje jakaś rzecz, która nie jest dobrą przez swoją istotę, to jej dobroć nie stanowi istoty że rzeczy; atoli dobroć ta, jako że jest jakimś bytem, musi być dobra. Ale skąd? Jeśli jest dobra dzięki jakiejś innej dobroci, znowu wraca pytanie: dzięki jakiej? Albo więc trzeba iść w nieskończoność, albo stanąć na jakiejś dobroci, która już nie będzie dobra dzięki innej dobroci, a to znaczy przyjąć to, co się już rzekło, mianowicie, że każda rzecz jest przez swoją istotę dobra.

Wbrew temu powiada Boecjusz[3], że poza Bogiem każda rzecz jest dobra z racji udziału w dobru; nie jest zaś dobra przez swoją istotę.

Odpowiedź: Tylko sam Bóg jest przez swoją istotę dobry! Czemu? Bo: O tyle każda rzecz zasługuje na nazwę: dobra, o ile jest doskonałą; otóż każda rzecz ma potrójną doskonałość: pierwszą jest sam jej byt, istnienie; drugą to przypadłości, czyli wyposażenie bytu konieczne dla rozwinięcia jego doskonałej działalności; trzecią to osiąganie jakichś celów; przykładem ogień: jego pierwszą doskonałość stanowi istnienie,

*** Bonum per essentiam - dobro z swej istoty, mocą swej istoty, przez swoją istotę, istotowo; w przeciwieństwie do dobry udziałowo.

byt; ma ją dzięki formie substancjalnej; drugą stanowi: ciepłota, lekkość, suchość itp.; trzecią jest znalezienie się w swoim miejscu*.

Otóż żadne stworzenie nie ma w sobie tej potrójnej doskonałości ze swej istoty; jest to li tylko przywilej Boga. Czemu? Bo tylko u Boga istotą Jego jest Jego istnienie; a co w stworzeniach występuje w postaci przypadłości w Nim, jak widać z powyższych[4], stanowi Jego istotę; np. potęga, mądrość itp.; nie doży też do czegoś jako do celu, sam będąc ostatecznym celem wszystkich rzeczy; jasne więc, że sam tylko Bóg, mocą swej istoty, ma w sobie wszelką doskonałość; i dlatego On sam tylko jest przez swoją istotę dobry.

Na 1. Z pojęcia swego "jedno" nie wyraża doskonałości rzeczy, ale li tylko to, że ta rzecz nie jest podzielona. Każdej więc rzeczy istota ma to do siebie, że nie jest podzielona**. Istota rzeczy niezłożonych nie tylko że nie jest faktycznie podzielona, ale coś więcej: nawet nie może być podzielona; za to istota rzeczy złożonych faktycznie nie jest podzielona, ale domuszcza możność podziałł; i dlatego każda rzecz mocą swej istoty musi być jedna ale nie musi być dobra, jak to wyżej wykazano.

Na 2. To prawda, że każda rzecz wtedy staje się dobra, gdy otrzyma istnienie; ponieważ jednak istnienie nie należy do istoty rzeczy stworzonej, dlatego wniosek: rzecz stworzona jest dobra przez swoją istotę, jest błędny.

Na 3. Dobroć nie stanowi istoty rzeczy stworzonej, ale jest czymś dodanym; tą dobrocią rzeczy jest: bądź to jej istnienie, bądź to jakaś doskonałość uzupełniająca, bądź to wreszcie dążenie do celu; i ta właśnie potrójna dobroć dodana do istoty rzeczy stworzonej zwie się: i dobro i byt; zwie się bytem dlatego, że dzięki niej, tj. dobroci, coś istnieje, jest czymś, a nie dlatego, żeby sama owa dobroć istniała dzięki czemuś innemu; a więc dlatego zwie się dobrą, że dzięki niej coś staje się dobre, a nie dlatego, żeby sama otrzymała jakąś inną dobroć, dzięki której stałaby się dobra.

A r t y k u ł 4

CZY WSZYSTKO JEST DOBRE DZIĘKI BOŻEJ DOBROCI ?

Zdaje się, że wszystkie rzeczy są dobre Bożą dobrocią, bo:

1. Augustyn tak mówi: "Dobre jest i to, dobre jest i tamto; odrzuć "to" albo "tamto", i zobacz - jeśli możesz - samo dobro; wtedy zobaczysz Boga, który nie jest dobry dobrocią wziętą od jakiegoś innego dobra, ale jest dobrocią wszelkiego dobra"[1]. Otóż każda rzecz jest dobra dzięki własnej dobroci; a więc jest dobra tym właśnie dobrem, jakim jest Bóg.

2. Ze swej strony Boecjusz[2] powiada, że o tyle wszystkie rzeczy zwą się dobre, o ile zmierzają do Boga, a to ze względu na Jego dobroć; a więc wszystko jest dobre dobrocią Boga.

---

* Patrz 1, z.67, 2 na 2, t. 5; 1-2, 35, 8, t. 10, str. 158; obj. (16) t. 2.
** Patrz z. 11, 1.

Wbrew temu: każda rzecz o tyle jest dobra, o ile istnieje - jest bytem; a jeśli jest bytem - istnieje, to nie istnieniem Boga, ale własnym istnieniem - sobie właściwym; wynika z tego, że nie wszystkie rzeczy są dobre dzięki Bożej dobroci, ale dzięki własnej dobroci.

Odpowiedź: Jeśli idzie o rzeczy wyrażające stosunek, to nic nie stoi na przeszkodzie, by jedna strona stosunku otrzymała nazwę od drugiej i to nazwę czysto tytularną - zewnętrzną*, nie wnosząc nic pozytywnego w sam jej byt; tak np. to, co jest w miejscu, otrzymuje nazwę od swego miejsca [krakowianin od Krakowa], i to, co jest mierzalne, od miary [stonoga od stu].

Natomiast jeśli chodzi [o rzeczy nie wyrażające stosunku, a więc] o rzeczy bezwzględne [np. dobro, mądrość itp], to mamy tu do zanotowania różne zdarzenia; zwłaszcza Platona. Głosią on, że gatunki, czyli idee wszystkich rzeczy istnieją samoistnie i oddzielnie od tychże rzeczy; poszczególne zaś jednostki mają jedynie udział w tychże ideach i od nich biorą nazwę; np. Sokrates: nie jest i nie nazywa się człowiekiem dzięki własnej ludzkiej naturze, ale dzięki udziałowi w czymś zewnętrznym, mianowicie w idei człowieka istniejącej samoistnie i oddzielnie od człowieka jednostkowego. Zatem: jak przyjmował idee człowieka i konia istniejące oddzielnie i samoistnie i mówił o nich: to jest właśnie człowiek sam przez się istniejący! To jest właśnie koń sam przez się istniejący - a nie przez udział w kimś - tak też i przyjmował ideę bytu i ideę "jedno" - istniejące oddzielnie i samoistnie, i mówił o nich: to: to jest właśnie byt sam przez się istniejący! To jest właśnie "jedno" samo przez się istniejące; o innych zaś rzeczach wyrażał się, że o tyle są bytem i jedno, o ile mają udział w tych ideach*.

Co więcej, ten byt sam przez się istniejący i to jedno samo przez się istniejące - [a nie przez udział] - Platon uważał za najwyższe dobro. Ponieważ zaś dobro i byt - no i także jedno - to rzeczy zamienne, tożsame, dlatego owo dobro samo przez się istniejące nazwał: Bóg, i twierdził, że wszystkie rzeczy zwą się dobre właśnie dzięki Niemu, że mają w Nim udział.

A chociaż to zdanie wydaje się błędne w tym, że przyjmował gatunki, idee, rzeczy naturalnych jako istniejące samoistnie i oddzielnie od tychże rzeczy - co zresztą już Arystoteles tak mocnymi i licznymi dowodami odparował[3] - to jednak bezwzględnie to jest prawdą, że istnieje coś pierwszego, co ze swej istoty, samo przez się, jest bytem i dobrem, a co właśnie zwiemy Bogiem; o czym zresztą już była mowa[4] i z czym się również zgadza Arystoteles.

Od tego więc pierwszego bytu i dobra, bytu i dobra przez swą istotę, każda rzecz może nazywać się dobrem i bytem, jako że ma oddzielone nieco z tego dobra i bytu na sposób jakowegoś upodobnienia [skutku do przyczyny]; jest to jednak, jak widać z powyższych[5], podobieństwo bardzo dalekie i niedociągające.

Ostateczna więc odpowiedź jest taka: Każda rzecz jest dobra dzięki Bożej dobroci w sensie: ta Boża dobroć jest dla każdej rzeczy pierwszym początkiem dobra jako wzór,

---

* Nazwa zewnętrzna - d e n o m i n a t i o e x t r i n s e c a , np. ściana jest widziana - d e n o m i n a t i o i n t r i s e c a , np. człowiek biały.

* Patrz t. 2 (74).

przyczyna sprawcza i cel wszelkiej dobroci; aliści i każda rzecz ze swej strony zwie się dobrą, a zwie się tak dzięki podobieństwu dobroci Bożej tkwiącemu wewnętrznie w niej samej; jest to przecież formalnie jej własna dobroć, co daje jej prawo do nazwy: dobra. /72/ I tak mamy: jedną dobroć dla wszystkich; mamy też i wiele dobroci - wiele różnych dobrych rzeczy.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

ZAGADNIENIE 7
NIESKOŃCZONOŚĆ BOGA

Skorośmy ukończyli omawianie doskonałości Boga, przystępujemy do Jego nieskończoności i do związanego z tym zagadnienia: istnienia, czyli obecności Jego w rzeczach; dlatego bowiem Bóg jest wszędzie, we wszystkich rzeczach, gdyż nie ma określonego miejsca i jest nieskończony.

Zagadnienie nieskończonośco Boga ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy Bóg jest nieskończony? Czy jeszcze coś innego, poza Bogiem, może być w swej istocie nieskończone? Czy może być coś nieskończone pod względem wielkości? Czy między rzeczami można spotkać coś nieskończonego pod względem wielkości?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST NIESKOŃCZONY ?

Zdaje się, że Bóg jest nieskończony, bo:

1. Zdaniem Filozofa[1] wszystko co nieskończone jest i niedoskonałe. Czemu? Bo nieskończoność wiąże się z materią i podziałem na części; lecz Bóg jest najwyższą doskonałością; nie może więc być nieskończony.

2. Jak można mówić o Bogu: skończony, nieskończony, skoro te przymiotniki, zdaniem Filozofa[2], cechują tylko masę, ilość; Bóg zaś, co wyżej udowodniono[3], nie jest ciałem. A więc nie przysługuje Mu być nieskończonym.

3. O takiej rzeczy, która, gdy jest tu, nie jest indziej, mówi się, że jest skończona, czyli jest ograniczona co do miejsca; stosownie do tego i o takiej rzeczy, która, gdy jest tą, to nie jest inną, mówimy, że jest skończona, czyli ograniczona co do jestestwa; lecz Bóg jest tylko Bogiem, a nie jakąś inną rzeczą; kamieniem czy drewnem; a więc Bóg nie jest nieskończony, czyli ograniczony co do jestestwa.

Wbrew temu powiada Damascen: "Bóg jest nieskończony, wieczny i nieograniczony"[4].

Odpowiedź: Jak to stwierdza Filozof[5], wszyscy starożytni filozofowie /74/ uznawali, że pierwszy początek wszechrzeczy jest nieskończony; i to całkiem słusznie; wszak widzieli

jak to wszystkie rzeczy wypływają z niego bez końca - bez ograniczenia; ponieważ jednak niektórzy z nich błędnie pojmowali naturę pierwszego początku, dlatego też i błędne mieli pojęcie o jego nieskończoności. Skoro bowiem uważali materię za pierwszy początek, w następstwie przyznawali pierwszemu początkowi nieskończoność właściwą materii; ich zdaniem pierwszym początkiem wszechrzeczy jest jakieś ciało nieskończone.

Naszą odpowiedź musi poprzedzić należne wyjaśnienie: Co to znaczy "nieskończony"? To, co nie ma końca, czyli granic. Gdy mowa o granicach i o wytyczaniu granic, to w jakiś sposób materia wyznacza granice formie a forma materii. Forma wyznacza granice i określa materię w tym sensie, że materia nim przyjmie formę jest w możności i może przyjąć wiele form; skoro jednak przyjęła jedną formę, już jest przez nią ograniczona, już mieści się w granicach przez nią wyznaczonych - jest więc skończona. Materia ze swej strony wyznacza granicę i określa formę w tym sensie, że forma ze swej natury ma charakter czegoś wspólnego i z niczym nie związanego; skoro jednak materia przyjmie ją w siebie, staje się formą ściśle określonej jednej rzeczy i tak jest ograniczona do jednego - jest skończona. Forma, dając granice - określone kształty - materii, tym samym ją doskonali; stąd to nieskończoność przypisywana materii jest ujemna, niedoskonała; oznacza przecież materię bezkształtną, bez żadnej formy; a materia? Ona nie doskonali formy, ale ściąga ją i wiąże z sobą, pozbawiając ją charakteru wspólnego! Stąd też nieskończoność przypisywana formie wspólnej, nie związanej z materią, jest dodatnia - doskonała. /75/

Otóż, jak już powiedzieliśmy[6], spośród wszystkich form właśnie istnienie ma charakter najbardziej formalny, [czyli że jest najwyższą formą]; a ponieważ, jak już wykazano[7], istnienie Boga nie jest istnieniem przyjętym w czymś, gdyż Bóg - to Jego istnienie, istnienie samoistne, dlatego jasne jest, że Bóg jest nieskoćczony i doskonały.

Jest to zarazem odpowiedź na pierwszy zarzut.

Na 2. Ostateczne wykończenie, czyli ukształtowanie masy (quantitas) przybiera wobec tejże masy postać formy; chodzi o kształt: jest on ostatecznym wykończeniem czy wyglądem masy: no i jakąś jej formą. Ale masa, to jakaś postać materii! Stąd i nieskończoność przypisywana masie jest tego samego rzędu i typu co i nieskończoność przypisywana materii; takiej jednak nieskończoności, jak dopiero powiedziano, Bogu się nie przypisuje.

Na 3. Przez co Bóg jest nieskończony, odrębny od wszystkich innych rzeczy, a wszystko inne staje się odrębne i dlalekie do Niego? Właśnie przez to, że jest samoistnym istnieniem! Istnieniem, które nie aktualizuje żadnego podmiotu - nie jest w nim; np. gdybyś spotkał samoistniejącą białość! Przez to samo, że jest właśnie taka, że nie jest w kimś, różniłaby się od wszelkich białości, jaką widzimy w podmiotach.

A r t y k u ł 2

CZY JESZCZE COŚ INNEGO POZA BOGIEM MOŻE BYĆ PRZEZ SWĄ ISTOTĘ NIESKOŃCZONE ?

Zdaje się, że oprócz Boga jeszcze coś innego może być przez swś istotę nieskończone, bo:

1. Moc rzeczy jest proporcjonalna do jej istoty. Skoro więc istota Boga jest nieskończona, to i jej moc musi być nieskończona; może przeto wytworzyć skutek nieskończony, jako że ilość czy wielkość siły pokazuje się w skutku.

2. Co ma nieskończoną moc [do działania], ma i istotę niskończoną; lecz myśl stworzenia ma moc nieskończoną. Czemu? Bo poznaje pojęcie ogólne, które może rozciągać się na nieskończoną ilość pojedynczych jednostek; a więc każde obdarzone myślą jestestwo stworzone jest nieskończone.

3. Jak wyżej pokazano[1], materia pierwsza jest czymś innym niż Bóg: no i jest niekończona; a więc jest jeszcze coś, co może być nieskończone oprócz Boga.

Wbrew temu Filozof[2] powiada, że rzecz nieskończona nie może mieć początku. Tymczasem wszystko, co nie jest Bogiem, właśnie od Boga bierze swój początek; a więc poza Bogiem żadna rzecz nie może być nieskończona.

Odpowiedź: Poza Bogiem żadna rzecz nie może być nieskończona: zasadniczo - istotnie; może taką być tylko: pod jakimś względem. Uzasadnienie:

Weźmy najpierw pod uwagę tę nieskończoność, która jest właściwa dla materii. Wiadomo, że każda rzecz aktualnie istniejąca musi mieć jakąś formę, i że ta forma kształtuje i określa materię, ograniczając ją do jednej tylko formy. [Wiadomo również, że mamy dwie formy: podstawową* i przypadłościową]. Otóż materia ukształtowana formą podstawową jest nadal w możności i nadal może być kształtowana wieloma formami przypadłościowymi, czyli uzupełniającymi. W ten sposób: rzecz zasadniczo, tj. w swej istocie już skończona, już ograniczona formą podstawową, może być nieskończona pod jakimś względem: może w nieskończoność podlegać dalszym kształtowaniom. Przykładem kłoda drzewa: jest wprawdzie już zasadniczo skończona, ukształtowana swoją formą podstawową, jednakże pod jakimś względem jest nieskończona, o ile jest w możności i może przybrać nieskończoną ilość różnych form przypadłościowych: [kształtów, kolorów itp].

Weźmy z kolei pod uwagę tę nieskończoność, która jest właściwa dla formy. [Wiadomo, mamy formy stale związane z materią i niezwiązane stale z materią]. Otóż te rzeczy, w których forma jest stale związana z materią, są zasadniczo, tj. ze swej istoty, skończone i w żaden sposób nie są nieskończone. Natmiast jeśli spotkamy takie formy stworzone, które nie są stale związane z materią, a które istnieją same przez się - jak niektórzy mówią o aniołach - to formy te są pod jakimś względem nieskończone; w tym sensie, że nie podlegają zajęciu przez jakoś materię i ograniczeniu tylko do niej. Jednakże zasadniczo, tj. ze swej istoty, formy te są skończone. Czemu? Bo taka forma stworzona, choć istnieje sama przez się, to jednak ma istnienie, a nie jest samym istnieniem; a więc to

* Forma podstawowa - f o r m a s u s t a n t i a l i s .

jej istnienie musi być przyjęte przez jakąś określoną naturę i do niej tylko ograniczone, a tym samym nie może być zasadniczo nieskończone.

Na 1. "Wywołać skutek nieskończony" to sprzeczne z faktem, z samym pojęcie rzeczy stworzonej; faktem przecież jest, że istnienie nie stanowi istoty rzeczy stworzonej, a samoistne istnienie nigdy nie jest istnieniem rzeczy stworzonej; przeto i sprzeczne z samym pojęciem rzeczy stworzonej jest, by była w swej istocie nieskończona; a więc Bóg, przy swej mocy nieskończonej, jak nie może uczynić czegoś nieuczynionego (bo to pojęcia sprzeczne wzajem się wykluczające), tak też nie może uczynić czegoś w istocie swej, czyli zasadniczo nieskończonego.

Na 2. To, że siła myśli rozciąga się poniekąd na nieskończoną ilość przedmiotów, ma swoje uzasadnienie w fakcie, że myśl nie jest formą związaną z materią; jak więc istnieje? Otóż istnieje albo jako forma całkowicie odłączona od materii - to jestestwa zwane aniołami - albo przynajmniej jako duchowo poznawcza władza duszy rozumnej, duszy złączonej z ciałem; wszelako władza ta nie jest urzeczywistnieniem narządu cielesnego, działającego przez ten narząd*.

Na 3. Co do materii pierwszej, to ona bynajmniej nie istnieje w przyrodzie sama przez się i samoistnie; nie jest przecież bytem urzeczywistnionym, ale dopiero w możności do tego; jest więc raczej współstworzona niż stworzona. Zresztą nawet ujmowana jako czysta możność [przyjmowania nieskończonej ilości form], nie jest w swej istocie nieskończona, a tylko jest takaowa w jakimś zakresie, a to dlatego, że możność jej ogranicza się jedynie do form naturalnych. /75a/

A r t y k u ł 3

CZY MOŻE ISTNIEĆ W RZECZYWISTOŚCI COŚ NIESKOŃCZENIE WIELKIEGO ? /76/

Zdaje się, że może istnieć rzeczywiście taka rzecz, co by była nieskończenie wielka, bo:

1. Mimo swego oderwanego charakteru nauki matematyczne nie kryją w sobie fałszu, bo jak głosi Arystoteles: "Oderwanie, abstracjka, to nie łgarstwo"[1]; lecz nauki matematyczne posługują się pojęciem nieskończonej wielkości; w geometrii np. mówi się: załóżmy, że ta linia jest nieskończona! A więc rzecz nieskończenie wielka wcale nie jest niemożliwa.

2. Wszystko można komuś przypisać, o ile to nie jest sprzeczne z jego pojęciem, a więc o ile to nie jest dla niego niemożliwe; otóż wcale nie jest sprzeczne z pojęciem wielkości, by była nieskończona; owszem, jak się wydaje, wielkość ilościowa nawet dzieli się na nieskończoną i skończoną; a więc wielkość nieskończona bynajmniej nie jest niemożliwa.

3. Wielkość [ciągła] daje się dzielić w nieskończoność. Nawet Arystoteles tak ją określa: "Ciąg (masa ciągła) oznacza to, co daje się dzielić w nieskończoność"[2]. Otóż przeciwieństwa dotyczą zawsze tego samego podmiotu. A ponieważ przeciwieństwem

---

* Patrz z. 12, 3, 4; z. 78, 1, t. 6; z. 85, 1, t. 7.

dzielenia jest dodawanie, a odejmowania wzrost, dlatego wydaje się, że wielkość może róść w nieskończoność. A więc wielkość nieskończona jest możliwa.

4. Zdaniem Filozofa[3] ruch i czas biorą swoją ilość - miarę i ciągłość od wielkości przestrzennej, poprzez którą ruch przebiega. Otóż badając naturę czasu i ruchu wiedzimy, że nic nie stoi na przeszkodzie, by były nieskończone. Czemu? Bo każdy dowolnie obrany niepodzielny moment czasu i ruchu obrotowego jest zarazem początkiem i końcem tegoż ruchu i czasu. A więc i w samej naturze wielkości nic takiego nie ma, by nie była nieskończoną.

Wbrew temu: każde ciało ma jakąś powierzchnię, a jeśli tak, to musi być skończone. Czemu? Bo powierzchnia wyznacza granice ciału, czyniąc je przez to skończonym; każde więc ciało jest skończone, czyli ujęte w granice. To samo trzeba powiedzieć o powierzchni, [której granice wyznacza linia], i o linii, [której granice wyznacza punkt]. Zgoła więc nie spotkasz takiej rzeczy, co by była nieskończenie wielką.

Odpowiedź: Co innego: być ze swej istoty nieskończonym, a co innego być nieskończenie wielkim; gdyby nawet bowiem istniało rzeczywiście jakieś nieskończenie wielkie ciało, np. ogień, powietrze itp., nie byłoby ze swej istoty nieskończone, gdyż istota jego byłaby przez formę ujęta w ramy jednego gatunku, a przez materię w ramy określonej jednostki; oto dlaczego nie wystarczy nam poprzestać na uzasadnieniach, że żadne stworzenie nie może być ze swej istoty nieskończone, ale trzeba nam jeszcze uporać się z pytaniem: czy istnieje w rzeczywistości jakieś stworzenie o nieskończonej wielkości.

Należy wiedzieć, że ciało - które jest, jak wiadomo, wielkością pełną, trójwymiarową - można dwojako ujmować: matematycznie, tj. z punktu li tylko jego masy-ilości, oraz naturalnie, fizycznie, tj. z punktu jego materii i formy.

Jasne, że ciało naturalne o nieskończonych rozmiarach nie może istnieć w rzeczywistości; przecież każde ciało w przyrodzie ma jakąś ściśle określoną formę podstawową; a ponieważ za to formą idą i przypadłości, czyli uzupełniające formy, dlatego i za określoną formą podstawową muszą iść i określone przypadłości-uzupełnienia, a między nimi i masa-ilość; stąd też każde ciało w przyrodzie ma określoną masę-ilość: większą czy mniejszą, ale określoną; istnienie więc w przyrodzie jakiegoś ciała nieskończonego jest wprost niemożliwe.

Widać to na przykładzie ruchu; wiadomo, każde ciało naturalne wykonuje jakiś ruch naturalny; atli ciało nieskończone nie może wykonać żadnego ruchu naturalnego: ani ruchu prostego, ani obrotowego /77/; nie może dokonać ruchu prostego, bo ciało wykonujące ruch prosty musi znaleźć się poza swoim miejscem, a tego nie może dokonać ciało nieskończone: wszak zajmuje wszystkie miejsca, skoro jest nieskończone: i dla niejgo jest obojętne to czy owo miejsce, bądź każde miejsce jest "swoje miejsce". Nie może również dokonać ruchu obrotowego. Czemu? Bo w takim ruchu jedna część ciała musi zająć to miejsce, jakie przedtem zajmowała inna część, a to nie może zajść w ciele nieskończonym i zarazem obracającym się. Czemu? Bo dwa promienie wiodące od

środka im dalej są od niego, tym bardziej są od siebie odległe; a jeśli ciało jest nieskończone, to i te promienie odległe od siebie nieskończenie; a jeśli tak, to nigdy jeden nie dojdzie do miejsca zajmowanego przez drugi.

Również i ciało ujmowane matematycznie nie może być nieskończone. Czemu? Bo spróbujmy sobie wyobrazić takie ciało matematyczne istniejące w rzeczywistości; co wtedy? Wtedy będziemy musie wyobrazić je sobie w jakiejś określonej formie; cokolwiek bowiem istnieje w rzeczywistości, istnieje tylko dzięki swojej formie; a ponieważ formą masy, jako takiej, jest figura, czyli kształt, dlatego ciało matematyczne musi mieć jakąś figurę - kształt; a jeśli tak, to jest tym samym skończone i ograniczone; staje się bowiem zwykłą figurą geometryczną, a ta, wiadomo, ujęta jest w granicę lub granice, tj. wymiary.

Na 1. Geometra nie musi uznawać istnienia w rzeczywistości jakiejś linii nieskończonej; jego metoda jest taka: Bierze jakąś linię skończoną, tj. o określonych wymiarach, linię rzeczywiście istniejącą; tnie ją według potrzeby, i to, że może ją przecinać ile razy chce, nazywa się linią nieskończoną.

Na 2. Owszem, nie jest sprzeczne z pojęciem wielkości, by była nieskończoną, o ile bierzemy wielkość oderwanie, w ogóle; ale jest to sprzeczne z pojęciem każdej wielkości w szczególe, z każdym gatunkiem jej, by była nieskończoną; nie znajdziesz bowiem nigdzie nieskończonego sześcianu, kwadratu, koła, trójkąta itp. Otóż nie do pomyślenia jest, by to miał rodzaj, czego nie ma żaden jego gatunek. Ponieważ więc żaden gatunek wielkości nie jest nieskończony, dlatego i niemożliwe jest, by istniała jakaś nieskończona wielkość.

Na 3. Czy można jednakowo traktować dzielenie i dodawanie? Nie! Dlaczego? Bo, jak już powiedziano[4], jeżeli masa jest nieskończona, to tylko od strony materii; otóż właśnie dzielenie całości ma się zawsze od strony materii; bo gdzie podział, tam i części, a te wiążą się z pojęciem materii. Inaczej dodawanie; ono nic nie mówi o częściach ale o całości; przez dodawanie bowiem tworzy się całość, a ta ma charakter formy. Dlatego też nie w dodawaniu, ale tylko w dzieleniu wielkości zachodzi nieskończoność.

Na 4. Ruch i czas nie występują w rzeczywistości jako skończona całość, ale jako następstwo; przedstawiają się nam jako wymiana możności z rzeczywistością; tego co jest, z tym co może być. Inna sprawa z wielkością przestrzenną; przedstawia się nam ona li tylko jako całość urzeczywistniona. I dlatego ilość od strony materii, jej możności, jest nieskończona; wielkość zać, brana jako całość urzeczywistniona, jest skończona; [te dwie więc rzeczy stoją na dwóch przeciwnych biegunach, jak możność i rzeczywistość]. Nie ma zaś tej biegunowej sprzeczności między nieskończonością ilości, a czasem lub ruchem branym jako całość, jako że i tu i tam jest jakaś możność.

Artykuł 4

CZY NA ŚWIECIE MOŻE ISTNIEĆ COŚ NIESKOŃCZONEGO

POD WZGLĘDEM WIELKOŚCI ?

Zdaje się, że rzeczywiście istnienie wielkości nieskończonej jest możliwe, bo:

1. Przenieść coś ze stanu możności w stan rzeczywistości, to chyba nie jest niemożliwe; dowodem tego liczba; wiadomo przecież, że można ją powiększyć w nieskończoność; a więc wielość nieskończona na świecie jest możliwa.

2. Jest to całkiem możliwe, by każdy gatunek znalazm swoje urzeczywistnienie w jakiejś jednostce. Otóż jeśli idzie o kształt czy figurę [jakiegoś ciała], to liczba ich gatunków idzie w nieskończoność; a więc całkiem jest możliwe, by rzeczywićcie istniała nieskończona liczba kształtów czy figur.

3. Te rzeczy, które nie są sobie przeciwstawne, wcale sobie w niczym nie przeszkadzają. Otóż przyjąwszy za fakt istnienie jakiejś wielkości rzeczy, można ich przyjąć jeszcze wiele więcej, które nie będą wobec niej przeciwstawne; możliwe są znowuż jeszcze dalsze wielkości rzeczy: i tak w nieskończoność; a więc nieskończona wielość rzeczy jest całkiem możliwa.

Wbrew temu są słowa Księgi Mądrości: "Aleś Ty wszystko urządził pod miarą i liczbą i wagą"[1].

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się dwóch odpowiedzi. Niektórzy, jak Awicenna i Algazal, /78/ twierdzili, że rzeczywiste istnienie wielkości nieskończonej jest niemożliwe samo przez się; ale jest możliwe przez przypadłość; a oto ich wyody:

Wieleość nieskończona sama przez się oznacza nieskończoną ilość czynników i warunków potrzebnych do zaistnienia jakiejś rzeczy; a to jest niemożliwe, bo w takim razie powstanie jakiejkolwiek rzeczy, będąc zależne od nieskończonej ilości czynników i warunków, nigdy by nie zostało urzeczywistnione; jasne bowiem, że nigdy nie można uporać się z idącymi w nieskończoność wymagalnikami.

Wielość nieskończona przez przypadłość nie oznacza nieskończonej wielości czynników czy warunków do powstania jakiejś rzeczy, ale dopuszcza ewentualność przydarzenia się jednemu z tych wymagalników takiej nieskończonej wielości i to z ubocznych względów.

Jaśniejsze nam to się stanie na przykładzie rzemieślnika; w wykonywaniu swojego rzemiosła potrzebna mu jest sama przez się jakaś wielość wymagalników takich jak: wiedza fachowa, praca rąk, młotek itp., itp.; otóż gdyby te wymagalniki mnożyć w nieskończoność, nigdy by rzemieślnik nie uskutecznił przedsięwziętej roboty, jako że zależałaby od nieskończonej ilości przyczyn czy czynników; ale może się zdarzyć, że w wykonywaniu roboty jeden młotek za drugim będzie się psuł, że trzeba będzie brać jeden, drugi, trzeci i więcej i tak powstanie wielość młotków, a wielość jest przypadłościowa, z ubocznych względów, bo to tylko przypadłościowym zdarzeniem trzeba było aż tyle młotków; w wykonaniu roboty nie ma znaczenia czy się używa jednego, dwóch czy więcej, czy nieskończonej ilości młotków, skoro przedłuża się w nieskończoność; i w tym

to właśnie sensie twierdzili, że wielość nieskończona w rzeczywistości jest możliwa przez przypadłość.

Ale to, co twierdzą, jest niemożliwe do przyjęcia. Czemu? Bo jakąkolwiek wielość weźmiemy, zawsze będzie to tylko jakiś gatunek czy odmiana wielości w ogóle. Otóż dany gatunek wielości zawsze odpowiada jakiejś liczbie, ściślej, jakiemuś gatunkowi liczb, a wiadomo: każda liczba, każdy jej gatunek, to coś skończonego, ściśle określonego; bo cóż to jest liczba? Wiadomo: to wielość mierzona przez "jedno", czyli to "jedno" powielone; a więc nieskończona wielość, istniejąca w rzeczywistości, czy to sama przez się, czy to przez przypadłość, jest niemożliwa. /79/

Jest jeszcze inna racja: Oto wielość spotykana na świecie jest stworzona. Otóż każde stworzenie ujęte jest ściśle określonym zamierzeniem Stwórcy; żaden przecież twórca nie tworzy bez ściśle określonego celu czy planu; wszelkie więc stworzenie musi być ujęte w ściśle określoną liczbę; a jeśli tak, to nieskończona wielość istniejąca w świecie nawet przez przypadłość jest niemożliwa.

Natomiast godzimy się, że możliwa jest nieskończona wielość w możności. Ale w jakim sensie? Otóż wzrost wielości jest następstwem podziału wielości. Im bowiem więcej rzecz dzielimy, tym bardziej wzrasta liczba rzeczy otrzymanych z podziału. Stąd, jak przyjmujemy za fakt nieskończoność w dzieleniu masy ciągłej, czyli wielkości - jako że ma się do czynienia z materią - co już wyżej wykazano[2], tak również dla tej samej racji musimy przyjąć za fakt, że przez ciągłe dodawanie istnieje możność nieskończonego wzrostu wielkości.

Na 1. Jeśli idzie o powiększanie liczby, to trzeba zaznaczyć, że wszelkie dobywanie czegoś z możności i przeniesienie w stan rzeczywistości odbywa się według sposobu swego bytowania; n. dzień nie zjawia się w rzeczywistości od razu naraz jako ukończona całość, ale stopniowo według kolejnego następstwa czy upływu czasu; podobnie i nieskończona wielkoć nie zjawia się od razu naraz jako ukończona całość, ale według jakiejś kolejności i następstwa; w sensie: po jednej wielości idzie druga, po drugiej trzecia itd. w nieskończoność.

Na 2.Co do wielości figur czy kształtów, to są nieskończone z racji liczby i w tym samym znaczeniu co i liczba; gatunki bowiem kształtów mnożą się w nieskończoność tak samo jak i liczba: np. trójbok, czworobok itd., itd. Jak więc nieskończona wielość nie ziszcza się tak, by od razu naraz występowała jako całość, ale się ją liczy według kolejności i następstwa liczby, tak samo i wielość kształtów.

Na 3. Owszem, przyjąwszy za fakt istnienie jakiejś wielości rzeczy, można przyjąć jakąś inną i jeszcze inną wielość rzeczy, które nie będą się pierwszej przeciwstawiać; istnienie jednak faktyczne nieskończonej wielości przeciwstawia się każdemu gatunkowi wielości; stąd też niemożliwe jest, by istniała w rzeczywistości jakaś wielość nieskończona.

ZAGADNIENIE 8

ISTNIENIE BOGA W RZECZACH

[Niezmierzoność i wszechobecność Boga]

Z charakteru swego bytu nieskończony, jak się zdaje, winien być wszędzie i we wszystkim. Czy to zachodzi u Boga? Oto temat obecnego zagadnienia. Wyczerpiemy go w czterech pytaniach:

1. Czy Bóg jest we wszystkich rzeczach? 2. Czy jest wszędzie? 3. Czy jest wszędzie swoją istotą, potęgą i obecnością? 4. Czy wszechobecność jest właściwością li tyko Boga?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST WE WSZYSTKICH RZECZACH ? /80/

Zdaje się, że Bóg nie jest we wszystkich rzeczach, bo:

1. Jak może być we wszystkich rzeczach ten, kto stoi ponad wszystkimi rzeczami? A właśnie Bóg stoi ponad wszystkimi! Świadczą o tym słowa Psalmisty: "Jahwe jest wywyższony ponad wszystkie ludy" idt.[1], a więc Bóg nie istnieje we wszystkich rzeczach.

2. Byś w czymś, to być zawartym w czymś; aliści Bóg nie jest zawarty, czyli objęty przez rzeczy, ale raczej to On wszystko obejmuje i zawiera w sobie; a więc nie Bóg jest w rzeczach, ale raczej rzeczy są w Nim; po tej myśli idą także słowa Augustyna: "To raczej w Nim jest wszystko, a nie, żeby On był gdziekolwiek"[2].

3. Im potężniejszy jest działacz, tym jego działanie dalej sięga; lecz Bóg jest najpotężniejszym w działaniu; może więc działać na rzeczy od siebie odległe; nie musi więc być we wszystkich rzeczach. "Cóż ma wspólnego światło z ciemnością?"*; a więc czy! A chyba nkt nie powie, że Bóg jest w nich:

4. A co z diabłami? Wszak to też jakożeś rze-
Bóg nie istnieje we wszystkich rzeczach.

*Wbrew*temu jest zasada: Gdzie kto działa, tam i jest; otóż każda rzecz jest skutkiem działania Boga; świadczą o tym słowa Izajasza: "Wszystkie nasze dzieła Tyś nam zdziałał (Jahwe)"[4]; a więc Bóg jest w każdej rzeczy.

Odpowiedź: Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część ich istoty*, ani też jako ich przypadłość, ale tak jak twórca jest obecny w dziele, którego dokonuje. Wyjaźnienie:

Każdy twórca czy działacz musi być połączony z dziełem, którego sam bezpośrednio dokonuje i to tak, że siła jego musi stykać się z tymże dziełem; stąd to Arystoteles udowadnia, że rzecz poruszona i poruszyciel muszą być razem, czyli stykać

---

* Patrz z. 3, 8.
* 1-2, 79, 2 tom 12 str. 136.

się[5]. Ponieważ zaś Bóg z istoty swojej jest samym istnieniem, dlatego swoiście właściwym skutkiem tak pojętego Boga musi być właśnie istnienie stworzone, podobnie jak: palić jest swoiście właściwym skutkiem ognia. /81/ Otóż skutek ten, istnienie stworzone, sprawia Bóg nie tylko jednorazowo, dając stworzeniu początkowe istnienie, ale także jak długo on trwa - stale je zachowując[**]; podobnie jak słońce: póty powietrze jest widne, póki czyni je takim światło słońca. Jak długo przeto rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej i to stosownie do sposobu jej bytowania. Nic zaś tak nie wnika we wnętrze każdej rzeczy i nie tkwi w niej tak dokładnie jak właśnie istnienie; wszak, jak to wyżej powiedziano[6], istnienie, wobec wszystkiego, co jest w rzeczy, przybiera postać formy. Stąd konieczny wniosek: Bóg musi być we wszystkich rzeczach i to być dogłębnie (intime).

Na 1. Owszem, Bóg nad wszystkimi góruje dostojeństwem czy wybitnością swojej natury; nie przeszkadza to jednak, by, jak to dopiero co powiedziano, był równocześnie we wszystkich rzeczach jako ten, co daje istnienie każdej rzeczy.

Na 2. Jeśli idzie o ciała, to owszem, mówimy o nich, że są zawarte, tj. objęte tym, w czym są umieszczone. Inaczej duch: ten zawsze obejmuje to w czym jest; tak to właśnie dusza obejmuje ciało [i nim włada[***]]. Stąd też i Bóg jest w rzeczach jako ten, który obejmuje je. Jednakowoż, na podobieństwo do ciał powiadamy, że wszystko jest w Bogu w tym sensie, że Bóg wszystko obejmuje.

Na 3. Żeby nie wiem jak potężny był działacz, nigdy nie będzie działał na odległość bezpośrednio a tylko pośrednio - [jeśli idzie o stworzenia]; inaczej Bóg. /82/ Właśnie to świadczy o Jego największej potędze, że działa, bezpośrednio na wszystko bez względu na odległość; a więc: rzecz odległa od Boga, a tym samym popzbawiona Boga, nie istnieje! Gdy więc mówimy o jakiejś rzeczy, że jest oddalona od Boga, chcemy przez to wskazać na przepaść dzielącą ją od Boga w sferze natury lub łaski; podobnie i o Bogu mówimy, że stoi ponad wszystkim z racji dostojeństwa czy wybitności swojej natury.

Na 4. Co do szatanów, to należy w nich wyodrębnić: naturę, która jest dziełem Boga oraz zniekształcenie spowodowane grzechem, a to nie jest dziełem Boga[*] ; nie można więc tak bez zastrzeżeń powiedzieć: Bóg jest w szatanach, ale trzeba zaznaczyć, że o tyle jest w nich, o ile są to jakoweś rzeczy, czyli natury. Natomiast o rzeczach nie mających natury stażonej grzechem można bez zastrzeżeń wyrazić się, że Bóg w nich jest.

Artykuł 2

[**] Z. 104, 1 i 2 tom 8.
[***] Patrz z. 52, 1; z. 53, 1 i 2 tom 4.
[*] 1-2, 79, 2 tom 12 str. 136.

CZY BÓG JEST WSZĘDZIE ?

Zdaje się, że Bóg nie jest wszędzie, bo:

1. Być wszędzie, to tyle, co być w każdym miejscu; ale to nie zachodzi u Boga; nie da się Go bowiem umiejscowić; ponieważ jest bezcielesny; wiadomo zaś - dowodzi tego Boecjusz[1] - że to co bezcielesne, miejsca nie zajmuje; a więc Bóg nie jest wszędzie.

2. Jak się ma czas do ciągu następujących po sobie momentów, tak też się ma miejsce do stałych punktów wyznaczających jego położenie. Jak więc jeden niepodzielny moment działania lub ruchu nie może należeć do różnych czasów, tak też i jeden niepodzielny stały punkt nie może należeć do wszystkich miejsc czy przestrzeni. Otóż istnienie Boga nie jest następstwem, czyli ciągiem następujących po sobie momentów, ale trwa stale; a więc Bóg nie zajmuje wielu miejsc, a tym samym nie jest wszędzie.

3. Gdy jakaś rzecz jest w całości w jakimś miejscu, jasne, że nic z niej nie może się znajdować gdzie indziej; otóż Bóg, jeśli jest w jakimś miejscu, jest tam cały; nie można Go przecież dzielić na części! Przeto nic z Boga nie może być gdzie indziej; a to znaczy, że nie jest wszędzie.

Wbrew temu są słowa przytoczone przez Jeremiasza: "Czy niebiosów i ziemi Ja nie wypełniam?"[2].

Odpowiedź: Ponieważ miejsce, to też jakowaś rzecz, dlatego wyrażenie: coś jest w miejscu, można dwojako rozumieć: bądź ogólnie, na sposób innych rzeczy, w sensie powiedzenia: coś jest w innych rzeczach rzeczach jakimkolwiek sposobem; w ten sposób także o przypadłościach, czyli cechach miejsca, powiadamy, że są w miejscu; bądź też ściśle, według właściwego pojmowania miejsca, a więc tak, jak to zwykle rzeczy umieszczone są w miejscu.

Otóż pod jakimś względem, oboma sposobami Bóg jest w każdym miejscu, co znaczy: wszędzie.

Po pierwsze jest tak, jak jest we wszystkich rzeczach, a więc jako dający im istnienie, siłę i działanie; w ten sposób jest w każdym miejscu jako ten co daje temuż miejscu istnienie i zdolność do przyjmowania w miejscu[**].

Z kolei jest tak, jak to zwykle rzeczy umieszczone są w miejscu, zajmując i zapełniając je. Bóg również zajmuje i pałenia wszelkie miejsca, ale nie tak jak ciało. Ciało bowiem, jak potocznie mniemamy, zajmuje i zapełnia miejsce tak, że z miejsca zajmowanego wyklucza inne ciała; inaczej Bóg: zajmując jakieś miejsce nie tylko nie wyklucza inynch z tego miejsca, w którym jest, ale coś więcej: przez to właśnie zajmuje wszystkie miejsca, że wszystkim umieszczonym rzeczom, które zajmują i zapełniają wszystkie miejsca, daje istnienie.

Na 1. Jestestwa bezcielesne nie są w miejscu tak jak ciała, a więc przez styczność masy wymiernej, ale są w miejscu przez styczność siły działającej[*].

[**] W sensie art. poprz.

[*] Z. 52, 1, 2 tom 4.

Na 2. Rozróżniamy dwa rodzaje tego, co niepodzielnie (indivisibile): Pierwszy, tp samo zakończenie ciągu stałego (continuum in permanentibus), np. punkt będący zakończeniem rzeczy stałej [np. linii], oraz także jakiś moment ciągu następujących po sobie momentów (continuum in successivis). Ponieważ punkt niepodzielny w rzeczach stałych, [np. linii] ma określone położenie, dlatego nie może być w wielu częściach miejsca lub w wielu miejscach. Podobnie i element niepodzielny działania i ruchu: ponieważ jest ujęty w szereg takich elementów i ma jedno ściśle określone miejsce i rolę w tymże ruchu lub działaniu, nie może być w wielu członach czasu.

Jest jeszcze i drugi rodzaj tego co niepodzielne: to jestestwa, które stoją poza całą sferą ciągu [stałego czy zmiennego]; do niego to wąaśnie należą takie jestestwa bezcielesne jak: Bóg, anioł i dusza. Otóż jestestwa te niepodzielne, bezcielesne, wcale nie wprzągają się w ciąg jako jego część składowa; co najwyżej obejmują go swoją siłą działawczą; stąd też, zależnie od tego, czy ich siła działawcza może objąć jedno, czy wiele, podołać rzeczom wielkim czy małym: są w jednym lub w wielu miejscach, zajmują mało lub dużo miejsca.

Na 3. Pojęcie całości zawsze nawiązuje do części; te zaś są dwojakie: albo chodzi o części stanowiące istotę; i tak np. forma i materia są częściami ciała, a rodzaj i różnica częściami gatunku, albo chodzi o część masy, czy w ogóle ilości; wiadomo przecież, że każda ilość: masa i liczba, dzieli się na części.

Mając to na uwadze, trzeba tak odpowiedzieć: Żadna rzecz, której całość masy - czy w ogóle ilość - zajmuje jakieś miejsce, nie może być poza tym miejscem. Czemu? Bo istnieje ścisła współmierność między masą rzeczy zajmującej miejsce, a masą miejsca zajętego; nie można więc mówić o całości masy, że cała jest w miejscu, gdy nie zajmuje całego miiejsca. Inaczej ma się rzecz z całością istoty; tu nie ma współmierności między nią, a całością zajmowanego; stąd też o tym, co jest w czymś całością swojej istoty, wcale nie można mówić, że: w żaden sposób nie może być poza.

Widać to zwłaszcza na przykładzie tych form przypadłościowych, które tylko ubocznie, przez przypadłość, wiążą się z masą; białość np. - a chodzi o całość istoty - jest cała w każdej części powierzchni. Czemu? Bo cała treść istotna stanowiąca pojęcie białości znajduje się w każdej cząstce białej powierzchni. Ale ta sama białość brana ilościowo jako całość pokrywająca powierzchnię - a wiadomo, że dla białości jest to sprawa nieistotna - wcale nie jest cała w każdej części tejże powierzchni.

Jeśli idzie o jestestwa bezcielesne, to w grę nie może wchodzić inna całość jak tylko ta, która stanowi istotną treść ich pojęcia, bez względu na to, czy mowa o całości "z istoty swej", czy o całości "z ubocznych względów"; i dlatego: jak dusza jest cała w każdej części ciała, tak i Bóg jest cały we wszystkich i poszczególnych rzeczach.

Artykuł 3

CZY BÓG JEST WSZĘDZIE SWOJĄ ISTOTĄ, POTĘGĄ I OBECNOŚCIĄ ?

Zdaje się, że owe trzy sposoby istnienia Boga we wszystkich rzeczach, mianowicie że jest wszędzie swoją istotą, potęgą i obecnością, są źle podane, bo:

1. Co znaczy: być swoją istotą w czymś? Chyba: być czymś istotowo, czyli należeć do istoty jakiejś rzeczy; lecz Bóg nigdy nie może być w czymś istotowo, czyli wchodziś w istotę jakiejkolwiek rzeczy; nie wolno więc mówić, że Bóg jest w rzeczach swoją istotą, obecnością i potęgą.

2. Być obecnym w jakiejś rzeczy znaczy, że ta rzecz nie cierpi na prak; a co znaczy, że Bóg jest swoją istotą we wszystkim? Właśnie to, że żadna rzecz nie cierpi na brak Boga; z tego widać, że te dwa twierdzenia: Bóg jest we wszystkim swpją istotą, i jest swoją obecnością, wychodzą na jedno; a więc owo wyobrażenie potrójnego istnienia Boga w rzeczach nie ma sensu.

3. Jak Bóg jest początkiem wszechrzeczy swoją potęgą, tak jest nim także swoją wiedzą i wolą. Zatem, jak nikt nie powie, że Bóg jest we wszystkich rzeczach swoją wiedzą i wolą, tak też i nie powinno się mówić, że jest w nich swoją potęgą.

4. Mówi się jeszcze o jednym sposobie przebywania Boga, mianowicie przez łaskę. Wiadomo zaś, że łaska jest to jakować doskonałość dodana do jestestwa rzeczy. Atoli spotykamy jeszcze wiele innych doskonałości dodanych do jestestwa rzeczy. Otóż jeżeli Bóg jest w niektórych w szczególny sposób przez łaskę, to, jak się zdaje, trzeba zgodzić się na to, że każda doskonałość pociąga za sobą nowy jakiś szczególny sposób istnienia Boga w rzeczach.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Grzegorza: "Bóg sposobem powszechnym jest we wszystkich swoją obecnością, potęgą i istotą; niektórych jednak zaszczyca swoją obecnością w sposób bardziej złożony i przyjazny przez łaskę"[1].

Odpowiedź: Teologia uczy, że Bóg jest w jakiejś rzeczy dwojako: p i e r w s z e , jako przyczyna sprawcza rzeczy; z tego tytułu Bóg jest we wszystkich rzeczach przez siebie stworzonych; d r u g i e jest tak, jak przedmiot działania jest w przedmiocie działającym; chodzi tu właśnie o działania duszy: poznanie i pragnienie; wiadomo przecież, że przedmiot poznania jest w poznawcy, a rzecz upragniona jest w pożądawcy; i w ten to właśnie sposób Bóg szczególnie jest w rozumnym stworzeniu, o ile on aktualnie poznaje i miłuje Boga lub w stanie takim się znajduje. A ponieważ, o czym niżej[2], stworzenie rozumne otrzymuje owo poznanie i umiłowanie przez łaskę, dlatego zwykle mówi się o tym drugim sposobie, że Bóg jest przez łaskę w świętych[*].

A jak pojmować owo pierwsze istnienie Bog: istnienie we wszystkich rzeczach przez siebie stworzonych? Uprzystępnią nam to przykłady z życia ludzkiego: Co do potęgi; czy nie mówimy o królu, że swoją potęgą jest w całym kraju, nad którym rozciąga swoją władzą, choć nie jest wszędzie osobiście obecny? Co do obecności, czyż nie mówimy: jestem wszędzie tam, dokąd zdoła sięgnąć moje oko? wszystko np., co jest w domu, jest obecne dla gospodyni domu, jakkolwiek ona nie jest swoją osobą w każdym

[*] Patrz z. 43, 3 t. 3.

jego zakątku. Co do istoty lub jestestwa; wiadomo, wtedy coś jest w danym miejscu, gdy jego jestestwo tam się znajduje.

Niektórzy, jak np. Manichejczycy, twierdzili, że władzy Boga podlegają jedynie istoty duchowe i bezcielesne; natomiast wszystko, co widzialne i cielesne, podlega władzy czynnika Bogu przeciwnego. Opinii tej należy przeciwstawić twierdzenie, że Bóg jest we wszystkim swoją potęgą, czyli władzą.

Byli i tacy, co wprawdzie uznawali, że wszystko podlega władzy, czyli potędze Boga, głosili jednak, że opatrzność Boska nie rozciąga się na ciała najmniejszego szczebla; /83/ myśl ich oddaje Job tymi słowy: "Czy Bóg wie cokolwiek, czy spoza chmur może sądzić? Chmura zasłoną. Nie widzi. Chodzi po strefach niebieskich"[3]. Opinii tej znowuż należy przeciwstawić twierdzenie, że Bóg jest we wszystkim swoją obecnością.

Pojawili się wreszcie tacy, co, aczkolwiek uznawali, że opatrzność Boska rozciąga się na wszystko, jednakowoż głosili, że Bóg nie wszystko stworzył bezpośrednio; stworzył tylko pierwsze stworzenia, a te dopiero stworzyły pozostałe. /84/ Opinii tej należy przeciwstawić twierdzenie, że Bóg jest we wszystkim osobiście, czyli istotą względnie jestestwem swoim.

Tak więc Bóg jest we wszystkim swoją potęgą, gdyż wszystko podlega Jego władzy; jest we wszystkim swoją obecnością, gdyż wszystko gołe i otwarte jest dla Jego wzroku; jest wreszcie we wszystkim swoim jestestwem, istotą, gdyż o czym wyżej była mowa[4], jako przyczyna istnienia, musi być przy każdym swoim dziele.

Na 1. Zdanie: Bóg jest istotą swoją we wszystkim, nie należy rozumieć, że Bóg wchodzi w istotę rzeczy, ale, jak to wyżej powiedziano[5], że Jego jestestwo jest osobiście obecne przy każdej rzeczy jako przyczyna jej istnienia.

Na 2. Jak już powiedziano, być obecnym przy czymś, znaczy: mieć coś w zasięgu swego wzroku, coś, czego jestestwo może być nawet odległe od patrzącego; i dlatego należało wyszczególnić dwa sposoby: swoją istotą i swoją obecnością.

Na 3. Już samo pojęcie wiedzy i woli mówi nam, że to przedmiot wiedzy jest w poznawcy i że rzecz upragniona jest w pożądawcy. Biorąc przeto pod uwagę wiedzę i wolę wyszło by na to, że to raczej rzeczy są w Bogu, a nie że Bóg jest w rzeczach. Natmiast pojęcie potęgi wyraża początek działania i oddziaływania na inne. Wynika z tego, że każdy działacz, czyli twórca zawiera w sobie stosunek: od siebie ku rzeczy zewnętrznej, no i że się do niej przykłada jako do swego dzieła. I w ten sposób można powiedzieć o działaczu, że dzięki potędze jest w kimś drugim.

Na 4. Żadna doskonałość dodana do jestestwa nie zdoła tego sprawić, żeby Bóg był w kimś jako przedmiot poznany i umiłowany; może to sprawić li tylko łaska; ona też tylko zdoła spowodować nowy, szczególny sposób istnienia Boga w stworzeniu rozumnym.

Jest jeszcze i inny szczególny sposób istnienia Boga w człowieku; to tzw. zjednoczenie osobowe*, ale o tym będzie mowa osobno[6].

---

* Natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie.

A r t y k u ł 4

CZY WSZECHOBECNOŚĆ JEST PRZYMIOTEM ZNAMIONUJĄCYM WYŁĄCZNIE BOGA ?

Zdaje się, że wszechobecność nie jest wyłącznie przymiotem Boga, bo:

1. Zdaniem Filozofa[1], także i powszechnik jest wszędzie i zawsze; również i materia pierwsza jest wszędzie: we wszystkich ciałach. Tymczasem ani jedno, a ni drugie nie jest Bogiem, jak to już wykazano[2]. A więc wszechobecność nie jest li tylko rzeczą Boga. /85/

2. Gdzie jest liczba? W rzeczach liczonych. Otóż, jak stwierdza Księga Mądrości[3], całość wszechrzeczy jest ukształtowana "pod liczbą". Jest więc jakaś liczba, którą ujęty jest cały wszechświat, i ta liczba jest wszędzie.

3. Arystoteles twierdzi[4], że całość wszechrzeczy to jakieś ciało w sobie zamknięte i skończone. Otóż ta całość wszechrzeczy jest wszędzie; nie ma przecież poza nią żadnego miejsca. Nie tylko więc sam Bóg jest wszędzie.

4. Przypuśćmy, że istnieje jakieś nieskończone ciało. Co wtedy? Wtedy poza nim nie istniałoby żadne miejsce; ciało to byłoby wszędzie; a więc wszechobecność wcale nie jest rzeczą li tylko Boga.

5. Augustyn mówi, że "Dusza jest cała w całym ciele i cała w każdej jego części"[5]. Otóż gdyby na świecie żyło jedno tylko jedyne zwierzę, jego dusza byłaby wszędzie; a więc wszechobecność nie jest wyłącznie właściwością Boga.

6. Tenże Augustyn tak jeszcze powiada: "Dusza, gdzie i na co patrzy, tam odbiera wrażenia - czuje; gdzie odbiera wrażenia, tam żyje; a gdzie żyje, tam i jest"[6]. Lecz dusza widzi poniekąd wszystko; biegnąc wzrokiem ogarnia spojrzeniem całe niebo, jest więc wszędzie.

Wbrew temu tak się wypowiada Ambroży: "Któż odważyłby się uważać Ducha Świętego za stworzenie? Ducha Świętego, który we wszystkim, wszędzie i zawsze jest? Co jest przymiotem wyłącznie Boga cechującym?"[7].

Odpowiedź: Całkowita i istotna, czyli bezwarunkowa wszechobecność jest przymiotem wyłącznie Boga znamionującym. Co to znaczy?

Wszechobecność znaczy: być wszędzie! Otóż być wszędzie całkowicie znaczy: całą swoją osobą być w całym i każdym miejscu; jeżeli by bowiem coś było wszędzie, według różnych części w różnych miejscach istniejąc, nie byłoby przede wszystkim i całkowicie wszędzie; bo jeżeli tylko częściowo jest w czymś, już nie jest w tym przede wszystkim i całkowicie; nie można np. powiedzieć o człowieku, że jest biały dlatego tylko, że ma białe zęby; białość w tym wypadku nie jest całkowitą własnością człowieka, ale jego zębów.

Być wszędzie istotnie; czyli bezwarunkowo, znaczy: dany osobnik ma to do siebie, że bez jakichkolwiek warunków czy założeń jest wszędzie; nie przysługuje mu więc

wszechobecność z racji ubocznych, a więc z racji jakiegoś założenia czy warunku, ale z samego siebie; tak np. o ziarnku prosa nie można powiedzieć, że jest bezwzględnie, samo z siebie, wszędzie, postawiwszy warunek, czyli założenie, że na świecie nie istnieje żadne inne ciało poza tym ziarnkiem.

Tak więc Bogu przysługuje całkowita i istotna (bezwarunkowa) wszechstronność; jest też ona wyłącznie Jego przymiotem i właściwością; przysługuje Mu wszechobecność istotna, bezwarunkowa, gdyż ilekolwiek by się przyjęło miejsc, nawet oprócz tych co już istnieją, nieskończoną ilość, wszędzie musi być Bóg, albowiem nic bez Niego istnieć nie może; przysługuje Mu i wszechobecność całkowita, gdyż ilekolwiek by się przyjęło miejsc, w każdym musi być cały Bóg: nie Jego część, ale całe Jego jestestwo.

Na 1. Owszem, powszechnik i materia pierwsza są wszędzie, ale wszędzie występują jako inny byt.

Na 2. Liczba to przypadłość; a jeśli nie mówi o jej miejscu, to nie dlatego, że sama z siebie zajmuje miejsce, ale o ile jest przypadłością rzeczy liczonej. Nie cała też liczba zawiera się w każdej z rzeczy liczonych, ale tylko jakaś jej jednostka, a więc jej część; a zatem nie jest całkowicie i istotnie, bezwarunkowo wszędzie.

Na 3.Owszem, zespół ciał wszechświata jest wszędzie, ale nie całkowicie. Czemu? Bo nie jest cały w każdym miejscu, ale tylko jego część. Nie jest też wszędzie istotnie, bezwarunkowo; gdyby bowiem założyło się istnienie jakichś innych miejsc, zespół ten już by się w nich nie znajdował.

Na 4. Gdyby istniało ciało nieskończone, byłoby wszędzie, ale nie całkowicie, bo tylko jakaś część jego zajmowałaby dane miejsce.

Na 5. Gdyby istniało jedno tylko jedyne zwierzę, jego cała dusza byłaby wszędzie; byłaby więc całkowicie, ale przypadłościowo, czyli nieistotnie i warunkowo, [bo nie byłaby w ciele ze swej istoty, ale z racji ciała, które musi ożywiać].

Na 6. Co do owego zadania: "Dusza, gdzie i na co patrzy, tam jest", przede wszystkim należy rozważyć, co to znaczy: "dusza gdzie i na co patrzy". Otóż można to dwojako rozumieć: pierwsze, że tu chodzi o czynność patrzenia od strony przedmiotu. Według takiego ujęcia prawdą jest, że dusza, gdy patrzy na niebo, poprzez niebo patrzy, no i dla tej samej racji poprzez niebo odbiera wrażenia i czuje*. Nie wynika jednak z tego, że żyje lub jest w niebie. Czemu? Bo "żyć" i "być" nie są czynnościami przechodnimi, tj. przechodzącymi na zewnętrzny przedmiot. Drugie, że tu idzie o samą czynność patrzenia o ile wychodzi od patrzącego; w takim ujęciu prawdą jest, że dusza, gdzie odbiera wrażenia, gdzie i na co patrzy, tam jest i tam żyje; zaznaczam, według tego sposobu ujmowania; ale z tego nie wynika, że jest wszędzie.

ZAGADNIENIE 9
NIEZMIENNOŚĆ BOGA

* Patrz z. 51. 2 tom 4.

Następnie rozpatrzymy niezmienność i wieczność Boga, która wypływa z niezmienności. Zagadnienie niezmienności ujmiemy w dwa pytania: 1. Czy Bóg jest zgoła niezmienny? 2. Czy niezmienność jest przymiotem wyłącznie Boga?

A r t y k u ł 1

CZY BÓG JEST ZGOŁA NIEZMIENNY ?

Zdaje się, że Bóg jest zmienny, bo:

1. Co się samo porusza, jakoś jest zmienne; lecz Bóg sam się porusza; świadczą o tym słowa Augustyna: "Duch Stworzyciel porusza się, ale nie w czasie czy przestrzeni"[1]; a więc Bóg jest w jakiś sposób zmienny.

2. W Księdze Mądrości czytamy, że "mądrość jest ruchliwsza nad wszelką ruchliwość"[2]; lecz Bóg jest samą mądrością, a więc jest ruchomy (mobilis).

3. Zbliżanie i oddalanie oznacza ruch; a właśnie Pismo św. stosuje te wyrażenia do Boga, gdy mówi: "Przystąpcie bliżej do Boga, to i On zbliży się do was"[3]; a więc Bóg jest zmienny.

Wbrew temu czytamy u Malachiasza: "Ja, Jahwe, nie odmieniam się"[4].

Odpowiedź: Bóg jest zgoła niezmienny; widać to jasno z dotychczasowych wywodów; a oto racje:

P i e r w s z a . Wyżej udowodniliśmy[5], że istnieje pierwszy byt zwany Bogiem i że ten pierwszy byt musi być czystą aktualnością, czyli pełną rzeczywistością, bez jakiejkolwiek domieszki możności, gdyż zasadniczo możność wobec rzeczywistości uchodzi za coś wtórnego czy gorszego. Otóż wszystko, co w jakikolwiek sposób ulega zmianie, a jakiś sposób kryje w sobie możność. A więc, jak widać, niemożliwością jest, by Bóg jakimś sposobem podlegał zmianie.

D r u g a . W każdej rzeczy będącej w ruchu coś trwa niezmiennie a coś ulega zmianie; tak np. w rzeczy, która z czarnej staje się biała, niezmienne zostaje jej jestestwo - podmiot tejże zmiany. I tak w każdej rzeczy będącej w ruchu dostrzec można jakieś złożenie - skład. Aliści, jak to już wyżej udowodniliśmy[6], w Bogu nie do pomyślenia jest jakiekolwiek złożenie; jest bowiem zgoła niezłożony. Jasne więc, że Bóg nie może być w ruchu, czyli podlegać zmianie.

T r z e c i a . Cokolwiek jest w ruchu, ruchem swoim coś nabywa, docierając do tego, do czego uprzednio nie docierało. Tymczasem Bóg, jako że jest nieskończony i zawiera w sobie całą pełnię doskonałości całego istnienia, nie może niczego nabywać ani też dążyć do tego, do czego uprzednio nie dążył. Żadnym więc sposobem nie można mówić o ruchu w Bogu. Stąd też nawet i niektórzy filozofowie starożytni, jakby zniewoleni siłą prawdy, uznawali, że pierwszy początek jest bez ruchu.

Na 1. Augustyn, w cytowanym zdaniu, posługuje się pojęciami Platona. Ten zaś twierdził, że pierwszy motor sam się porusza; przez ruch zaś rozumiał wszelkie działanie; według tego także i myślenie, chcenie, miłowanie uważał za jakiś ruch. A ponieważ Bóg poznaje i miłuje siebie, filozofowie ci, stosownie do swoich pojęć, uważali, że Bóg porusza samego siebie. Ale oni nie brali ruchu i zmiany w takim sensie, w jakim my go tu bierzemy, a my pojmujemy ruch i zmianę jako to, co jest w możności.

Na 2. [Przytoczony tekst bynajmniej nie twierdzi, że mądrość w Bogu w samej sobie kryje ruch]; mówi zaś o ruchliwości jej w udzielaniu się stworzeniom i przejawach jej, czyli podobiznach-śladach, jakie dostrzegamy w stworzeniach; [sens tego cytatu jest taki]: Mądrość udziela się stworzeniom i wyciska na nich, i to nawet na najmniejszych, swoje odbicie, czyli podobiznę. Wszystko bowiem, co istnieje, pochodzi od Bożej mądrości jako od swego pierwszego źródła, czyli początku sprawczego i wzorcowego i nosi na sobie jakoweś jej piętno, czyli podobiznę. Podobnie jak i dzieła sztuki pochodzą od geniuszu artysty. Tak więc, jeśli się mówi o ruchliwości, ruchu, i przechodzie mądrości Bożej na rzeczy, to ma się na myśli owe przejawy, czyli podobizny Bożej mądrości stopniowo przechodzące od stworzeń wyższych - które w sobie kryją więcej tych odblasków i większy mają udział w tejże mądrości - aż do stworzeń najniższych, które ich w sobie mniej zawierają i mniejszy mają udział w tejże mądrości. To t ak jak byśmy powiedzieli: Słońce sięga aż do ziemi, jako że jego promienie docierają aż do ziemi. Taki też sens mają następujące słowa Dionizego: "Wszelkie udzielanie się Boga stworzeniom jest Jego p rzejawem; i działanie to od Ojca światłości dociera do nas"[7].

Na 3. Wyrażenia te Pismo św. stosuje do Boga przenośnie. Czyż nie mówimy o słońcu, że zagląda do izby lub z niej uchodzi, gdy promienie jego docierają lub przestają docierać do mieszkania? Podobnież i o Bogu mówimy, że zbliża się lub opuszcza nas, gdy odczuwamy błogosławieństwo Jego dobroci lub też cierpimy na jej brak.

A r t y k u ł 2

OZY NIEZMIENNOŚĆ JEST PRZYMIOTEM CECHUJĄCYM WYŁĄCZNIE BOGA ?

Zdaje się, że niezmienność, nie jest przymiotem wyłącznie cechującym Boga, bo:

1. Według Filozofa[1], tam jest ruch i zmiana, gdzie jest materia. Tymczasem istnieją takie jestestwa stworzone, jako to aniołowie i dusze, które, zdaniem wielu, są, bez materii; a więc nie mają w sobie ruchu i zmiany. tym samym niezmienność nie jest rzeczą li tylko Boga.

2. Każda rzecz, która jest w ruchu, porusza się gwoli dopięcia jakiegoś celu; zatem ten, kto już osiągnął cel ostateczny, już nie jest w ruchu. Otóż są takie stworzenia, jak np. święci w niebie, którzy już dotarli do celu ostatecznego; a więc i stworzeni niektóre są niezmienne, tj. bez ruchu.

3. Gdzie zmiana, tam odchylenia od formy i rozmaitość form. /86/ Lecz formy nie dopuszczają odchyleń od siebie i rozmaitości; są więc niezmienne; jak mówi Gilbert

Porreta: /87/ "Forma to istota stałotypowa i niezłożona"[2]. Zatem niezmienność nie jest li tylko rzeczą Boga.

Wbrew temu tak twierdzi Augustyn: "Tylko Bóg jest niezmienny; Jego dzieła zaś, jako że są dobyte z nicości, są zmienne"[3].

Odpowiedź: Tylko Bóg jest bezwzględnie niezmienny; każde zaś stworzenie pod jakimś względem jest zmienne. Wytłumaczenie:

Zmienność rzeczy może pochodzić albo od niej samej, tj. mocą własną, albo od zewnątrz, tj. mocą zewnętrzną. Po tym rozróżnieniu spójrzmy na wszystkie stworzenia. Otóż nim zaistniały nie były w stanie pojawić się na świecie mocą jakiejś siły stworzonej - jako że żadne stworzenie nie jest wieczne - ale samą tylko mocą Bożą, bo tylko Bóg mógł je do istnienia powołać. I jak od woli Boga zależy powołanie rzeczy do istnienia, tak i od tejże woli zależy dalsze zachowanie ich w istnieniu. To zaś dalsze zachowanie rzeczy w istnieniu polega na tym, że Bóg nieustannie zasila rzeczy w istnienie; i gdyby choć na moment przestał zasilać, jak twierdzi Augustyn[4], wszystko obróciłoby się w nicość[*]. Jak więc w mocy Stwórcy leżało, by rzeczy zaistniały nim w ogóle zaistniały same w sobie, tak też i taż moc Stworzyciela może sprawić, by rzeczy, które już same w sobie istnieją, istnieć przestały. Tak więc rzeczy stworzone są zmienne mocą z zewnątrz, mianowicie mocą Boga; On to bowiem tylko mógł je z nicości powołać do istnienia; i 0n też ich istnienie może obrócić w nieistnienie. Jeżeli z kolei weźmiemy pod uwagę zmienność rzeczy mocą własną, tj. od tego, co tkwi w samej rzeczy, to również trzeba powiedzieć, że każde stworzenie pod jakimś względem jest zmienne. Czemu ? Bo w każdym stworzeniu dostrzegamy dwojaką możność: czynną i bierną. Za pomocą biernej możności stworzenie może osiągać swoją doskonałość: czy to istnienia, czy też [działania i] zdobywania celu.

Jeśli przeto chodzi o zmienność rzeczy z punlktu jej możności do istnienia, to trzeba przyznać, że nie we wszystkich stworzeniach jest zmienność; jest tylko w tych, u których to, co w nich jest możliwe, może stać z nie istnieniem, [których pierwiastek możnościowy dopuszcza zamianę posiadanej formy na inną]. Wynika z tego, że w ciałach ziemskich istnieje dwojaka zmienność: jedna doty,czy istnienia substancjalnego, jako że ich materia dopuszcza utratę ich formy substancjalnej; druga dotyczy całego jestestwa jako podmiotu różnych przypadłości i to znowuż podwójnie: niekiedy bowiem podmiot ten dopuszcza utratę tej czy innej przypadłości; w tym wypadku podmiot, np. człowiek, dopuszcza, by nie był białym; wtedy z białego może stać się niebiałym; niekiedy jednakże podmiot ten nie dopuszcza utraty swojej przypadłości; zachodzi to wtedy, gdy przypadłość wypływa z samych istotnych pierwiastków tegoż podmiotu; w takim razie podmiot - jeśli idzie o ten typ przypadłości - nie podlega zmianie. np. śnieg nie może stać się czarnym.

[*] Patrz z. 104, 3 i 4 tom 8.

Natomiast w ciałach niebieskich materia nie dopuszcza zamiany posiadanej formy na inną; tu forma całkowicie aktualizuje i pochłania możebność materii; i dlatego nie są zmienne co do istnienia substancjalnego; podlegają zmianie co do miejsca, jako że mogą tracić jedno miejsce na rzecz drugiego*.

Co do jestestw bezcielesnych, to wiadomo: są to samoistne formy**; a chociaż formy te w stosunku do ich istnień mają się tak jak możność do rzeczywistości, to jednak nie dopuszczają zamiany tego aktu swego istnienia na inny. Czemu? . Bo istnienie idzie za formą; do tego: cokolwiek ginie, ginie z racji utraty formy; widać z tego, że w samej formie nie istnieje możność do nieistnienia; dlatego jestestwa bezcielesne są niezmienne; samo ich istnienie nie dopuszcza zamiany
na inne***. To właśnie miał na myśli Dionizy pisząc:

"Stworzone jestestwa myślące, jako bezcielesne i niematerialne, wolne Są od rodzenia, czyli powstawania i od wszelkiej zmiany w swoim bycie"[5];Wszelako można u nich spotkać dwojaką zmienność; pierwsza polega na tym, że są w możności do celu; z tego zaś, jak zauważa Damascen[6] wynika zmienność w wyborze między dobrem a Złem; druga polega na zmianie miejsca; swoją bowiem potężną, choć ograniczoną mocą, mogą dosięgać jakichś miejsc, ktorych uprzednio nie dosięgały****; a tego o Bogu wcale powiedzieć nie można, gdyż, jak to wyżej powiedziano[7], swoją nieskończonością zajmuje wszystkie miejsca.

Tak więc ka'żde stworzenie kryje w sobie możność zmiany. albo zmiany co do istnienia substancjalnego, gdy idzie o ciała ziemskie, podległe rozkładowi; albo będzie tylko zmieniać miejsce, gdy idzie o ciała niebieskie. albo zmiana będzie dotyczyć kierunku do celu i przyłożenia siły do różnych dzieł, gdy idzie o aniołów. a z punktu najszerszego: wszystkie stworzenia są zmienne w stosunku do potęgi Stwórcy; wiadomo: w jej rękach jest ich być i nie być; /88/ a ponieważ Bóg nie podlega zmianie według żadnego z wyżej wymienionych sposobów zmiany, dlatego jest bezwzględnie, czyli zgoła niezmienny i ta niezmienność jest wyłącznie Jego przymiotem.

Na 1. Zarzut ten mówi o tym, co jest zmienne pod względem istnienia substancjalnego lub przypadłościowego; tą bowiem tylko postacią ruchu [i zmiany] zajmowali się filozofowie.

Na 2. Dobrzy aniołowie [i święci w niebie], poza niezmiennością swojego bytu, przysługującą im zgodnie z ich naturą, cieszą się jeszcze niezmiennością wyboru, a to z mocy Bożej; /89/ pozostaje jednak u nich zmienność co do miejsca.

Na 3. Tak, to prawda, że same w sobie formy są niezmienne i nie dopuszczają odchyleń od siebie, a to dlatego, że nie mogą być podmiotem zamiany jednego na drugie; są jednak zmienne i dopuszczają odchylenia w tym sensie, że ich podmiot dopuszcza

---

* Patrz z. 66, 2 tom 5.
** Z. 3, 3,
*** Z. 50, 5 tom 4; 2 75, 6 tom 6.
**** Patzr z. 53, t. 4.

rozmaitość form, mogąc je zmieniać; wynika z tego, że z tego punktu formy mogą być rozmaite. mogą więc ulegać zmianie zależnie od swojego sposobu bytowania w podmiocie; bo wiadomo, że jeśli są bytami, to nie dlatego, że są podmiotami istnienia, ale dlatego, że dzięki nim jakiś podmiot jest bytem (istnieje).

ZAGADNIENIE 10
WIECZNOŚĆ BOGA

Kolejne zagadnienie: o wieczności Boga, ujmiemy w sześć pytań: 1. Co to jest wieczność? 2. Czy Bóg jest wieczny ? 3. Czy wieczność jest przymiotem właściwym li tylko Bogu ? 4. Czy wieczność różni się od czasu ? 5. Różnica między wiekuistością, a czasem. 6. Czy istnieje tylko jedna wiekuistość - tak jak jest jeden czas i jedna wieczność?

Artykuł 1

CZY TO OKREŚLENIE: WIECZNOŚĆ JEST TO DOSKONAŁE I CAŁE NARAZ POSIADANIE BEZKRESNEGO ŻYCIA - JEST NALEŻYTE ?

Zdaje się, że to podane w tytule określenie wieczności Boecjusza[1], nie jest należyte, bo:

1. Przymiotnik "bezkresny" wyraża przeczenie; przeczenie zaś można stosować tylko do określeń rzeczy zawodnych, czyli ułomnych; aliści, wieczność zgoła wyklucza wszelką zawodność; zatem i w jej określeniu nie powinien się znaleźć ów przymiotnik.

2. Wieczność to trwanie; otóż trwanie bardziej stosuje się do istnienia niż do życia. a więc w określeniu wieczności należało raczej umieścić wyraz "istnienie" niż "życie".

3. "Cały" to taki, co da się dzielić na części; aliści wieczność jest niezłożona, i nie można tu zgoła mówić o jakichś częściach; niesłusznie przeto w określeniu tym użyto wyrazu "cała".

4. [Dzień wczorajszy czy jutrzejszy nie może być dniem dzisiejszym, a przeszłość czy przyszłość nie jest teraźniejszością]; w ogóle wiele dni i czasów nie może być naraz jednym dniem i jednym czasem; aliści Pismo św., mówiąc o wieczności, mowi o wielu dniach i wielu czasach; i tak u Micheasza czytamy: "Pochodzenie Jego od początlku, od dni wieczności"[2], a w liście do Rzymian: "Zgodnie z objawioną tajemnicą, dla dawnych wieków ukrytą"[3]; a więc wieczność nie jest "cała naraz".

5. Przymiotniki: "cały" i "doskonały - pełny" oznaczają to samo; skoro więc powiedziano już o wieczności, że jest "cała" zbyteczne jest jeszcze dodawać, że jest "doskonała".

6. "Posiadanie" nie wyraża żadnego myślowego związku z trwaniem. Lecz wieczność określa się właśnie jako trwanie; a więc wcale nie można powiedzieć, że wieczność to posiadanie.

Odpowiedź : Podobnie jak do poznania rzeczy niezłożonych idziemy poprzez poznawanie rzeczy złożonych, tak i do poznania: czym jest wieczność, trzeba nam wyjść z pojęcia czasu.

Otóż filozofia uczy, że cz'as to liczba ruchu, w sensie: czas to oznaczanie liczbą kolejnych etapów ruchu według ich wcześniejszości i późniejszości. Wyjaśnienie :

W każdym ruchu dostrzegamy następstwo: jeden etap idzie za drugim; otóż czas polega na tym, że nasza myśl ujmuje jeden etap jako wcześniejszy, .a drugi jako późniejszy, i oznacza je liczbą; czymże więc jest czas? Oznaczeniem liczbą etapu wcześniejszego i późniejszego ruchu.

Atoli tam, gdzie ruch nie istnieje;
gdzie wsystko bezzmiennie zachowuje ten sam sposób bycia tam nie może być mowy o wcześniejszości i późniejszości; i jak pojęcie czasu polega na liczeniu w ruchu tego, co wcześniejsze i co, późniejsze, tak na odwrót, pojęcie
wieczności polega na dostrzeżeniu przez myśl [bezzmiennej] jednakowości czy jednostajności* u tego, u którego ruch zgoła nie istnieje.

Ponadto, jak mówi Filozof[4], czas jest to miara tego, co ma początek i koniec w czasie; a to dlatego, że u każdego, kto jest w ruchu, stwierdzamy jakiś początek i jakiś koniec; aliści u tego, który jest zgoła niezmienny, zgoła nie może być: ani jakieś następstwo, ani też początek i koniec.

Tak więc w pojęciu wieczności dają się rozpoznać dwie istotne cechy. pierwsze, że ten, kto jest wieczny, jest bezkresny, tzn. nie ma początku ni końca ; (kres oznacza jedno i drugie) ; drugie, ponieważ sama wieczność nie zna co to następstwo, istnieje cała naraz.

Na 1. Jeśli idzie o spos6b określania rzeczy, to zwykle w określaniu rzeczy niezłożonych posługujemy się metodą zaprzeczania; np. co to jest punkt? To, co nie zna części. Bynajmniej jednak przez to nie twierdzi się, że to zaprzeczenie wchodzi w istotę rzeczy określanej. Rzecz ma się tak: Nasza myśl najpierw poznaje to, co złożone, a do poznania rzeczy niezłożonej nie może dojść inaczej, jak tylko przez usuwanie złożenia.

Na 2. Ten, kto jest naprawdę wieczny, nie tylko jest bytem, ale i żyje; jasne zaś, że to własnie życie, a nie byt, wyraża parcie do działania; a co do trwania, to ono raczej wiąże się z działaniem niż z istnieniem ; wszak nawet czas określa się jako liczbę czy rachubę ruchu.

Na 3. Jeśli się mówi o wieczności, że jest cała, to nie dlatego, że ma części, ale dlatego, że nie zawiera w sobie żadnych braków, ułomności.

Na 4. Jak Pismo św. Bogu bezcielesnemu nadaje przenośnie nazwy zapożyczone od ciał, tak i Jego wieczność oddaje nazwami zapożyczonymi od czasu i jego poszczególnych etapów, choć wiadomo, że istnieje cała naraz.

Na 5. Mówiąc o czasie, trzeba mieć na uwadze: pierwsze, sam czas, który przedstawia się nam jako następstwo; drugie, jego moment niepodzielny. teraz, który jest czymś przejściowym i niedoskonałym. Aby przeto wykluczyć "czas", użyto w określeniu

---

* Chodzi o łac. u n i f o r m i t a s .

wieczności wyrażenia: cała naraz; aby zaś wykluczyć ów moment niepodzielny i przejściowy: "teraz", użyto przymiotnika: doskonała.

Na 6. Wyraz: posiadanie wskazuje na to, że ten, kto coś ma, ma to w sposób trwały i pewny; i dlatego Boecjusz w określeniu wieczności posłużył się właśnie wyrazem posiadanie, by uwypuklić jej niezmienność i pewnosć czy niezawodność.

A r t y k u ł 2

CZY BÓG JEST WIECZNY ?

Zdaje się, że Bóg nie jest wieczny, bo:

1. Czy można uważać za przymiot Boga to, co jest uczynione? Nie! Aliści, niektórzy uważają wieczność za coś uczynionego; Boecjusz np. pisze. "Przemijający moment: teraz, czyni czas; nieprzemijający moment. teraz, czyni wieczność"[1]; Augustyn znowuż tak się wyraża: "Bóg jest tworcą wieczności"[2];
a więc Bóg nie jest wieczny.

2. Nie można mierzyć wiecznością tego, co istnieje przed wiecznością i po wieczności; tymczasem w dziełku o przyczynach[3] czytamy o Bogu, że istnieje przed wiecznością; a Pismo św. powiada, że istnieje i po wieczności: "Pan będzie królował na wieczność i poza nią"[4]; a więc nie można Bogu przyznać wieczności.

3. Wieczność to jakowaś miara. Czy można jednak mówić o mierze i mierzeniu Boga ? Nigdy! A więc nie może być nawet mowy o wieczności Boga.

4. Jak już powiedziano[5], wieczność - jako że jest "cała naraz" - wyklucza przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; aliści Pismo św., mówiąc o Bogu, używa czasów. przeszłego, teraźniejszego i przyszłego ; a więc Bóg nie jest wieczny.

Wbrew temu tak pisze Atanazy. "Wieczny jest Ojciec, wieczny Syn, wieczny Duch Święty"[6]. /90/

0dpowiedź: Jak to już powiedziano[7], nauka o wieczności wypływa z niezmienności, podobnie jak znajomość ruchu wiedzie do pojęcia czasu; ponieważ zaś Bóg jest w najwyższym stopniu niezmienny, dlatego też i w najwyższym stopniu jest wieczny; i nie tylko jest wieczny, ale coś więcej: sam jest swoją wiecznością ; w świecie stworzeń żadna rzecz nie jest swoim trwaniem, boć nie jest swoim istnieniem; u Boga inaczej. On jest zawsze swoim niezmiennym, jednakowym istnieniem; jak więc jest swoją istotą[*], tak też i jest swoją wiecznością.

Na 1. To tak nasza myśl ujmuje rzecz i powiada, że owo nieprzemijające, zatrzymane "teraz" czyni, tj. stanowi wieczność. Jak bowiem uchwycony myślą przemijający i upłynny moment "teraz" rodzi w naszej myśli pojęcie czasu, tak samo uchwycony myślą nieprzemijający , stojący wiecznie w miejscu moment "teraz" rodzi w naszej myśli pojęcie wieczności.

---

[*] Patrz z.3, 3.

W zdaniu Augustyna: "Bóg jest twórcą wieczności" jest mowa o wieczności udziałowej; jak bowiem Bóg dopuszcza niektórych do udziału w swojej niezmienności, w ten sam sposób dopuszcza niektórych do udziału w swojej wieczności.

Na 2. W świetle tego jasną jest również odpowiedź na drugi zarzut. Albowiem kiedy się mówi, że Bóg jest przed wiecznością, znaczy to: istnieje przed istotami niematerialnymi, które otrzymały od Niego udział w wieczności Bożej; i dlatego w tymże dziełku wyrażono się: "Umysł staje się równy wieczności".

W cytacie biblijnym: "Pan będzie królował na wieczność i poza nią", słowa "na wieczność" znaczą tyle, co "po wszystkie wieki"; tu wieczność znaczy:
wiek tak też ma inny tekst biblijny.

Mówiąc przeto, że Bóg króluje i wiecznością, Pismo św. chce powiedzieć, że Bóg trwa poza i ponad wszelki wiek, tj. poza i ponad wszelki pomyślany okres czasu; według bowiem Filozofa[8] przez wiek (saeculum) należy rozumieć okres trwania każdej rzeczy.

Owo zdanie: "BÓg króluje poza wiecznością "można jeszcze i tak rozumieć: Nawet gdyby jeszcze coś innego zawsze istniało (np. ruch ciał niebieskich według mniemania niektórych filozofów), to jednak Bóg króluje "ponad", tzn. Jego królestwo jest całe naraz.

Na 3. Wieczność nie jest czymś innym jak właśnie samym Bogiem. Gdy więc mówimy, że Bóg jest wieczny, to nie w sensie, że da się mierzyć jakimś sposobem. Stosowanie tu pojęcia miary jest sprawą li tylko naszego ludzkiego ujmowania rzeczy.

Na 4. Pismo św. mówiąc w różnych czasach o Bogu bynajmniej nie twierdzi, że Bóg podlega zmianom czasu, że więc u Niego jest czas teraźniejszy, przeszły i przyszły; ale chce przez to wyrazić tę myśl, że Jego wieczność zawiera w sobie wszystkie czasy. /91/

A r t y k u ł 3

CZY WIECZNOŚĆ JEST PRZYMIOTEM WŁASCIWYM LI TYLKO BOGU ?

Zdaje się, że wieczność nie jest przymiotem wyłącznie Bogu właściwym, bo:

1. Czytamy u Daniela, że "Ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze"[1] [przy czym Daniel użył wyrażenia: aeternitates wieczności, co tłumacz Biblii oddał: na zawsze] . Jeżeli przeto wielu będzie "na zawsze" świeciło jak gwiazdy, znaczy to, że nie istnieje jedna tylko wieczność i że nie tylko Bóg jest wieczny.

2. U Mateusza spotykamy następujące słowa Pana: "Idźcie precz ... przeklęci, w ogień wieczny"[2]; a więc nie tylko sam Bóg jest wieczny.

3. Co konieczne, to i wieczne; aliści istnieje tak wiele rzeczy koniecznych, np. w dowodzeniu zasady i wszystkie przesłanki; a więc nie tylko sam Bóg jest wieczny.

Wbrew temu Hieronim pisze: "Tylko sam Bóg nie ma początku"[3]; cokolwiek zaś ma początek nie jest wieczne; a więc tylko sam Bóg jest wieczny. /92/

Odpowiedź : Po prawdzie wieczność istnieje właściwie w samym Bogu tylko. Czemu? Bo, jak to już powiedziano[4], wieczność jest logicznym następstwem niezmienności; wyżej zaś uzasadniliśmy[5], że jedynie sam Bóg jest bezwzględnie niezmienny.

Co do innych jestestw, to: tyle mają udziału w wieczności, ile im Bóg udzielił ze swej niezmienności; i tak: jednym Bóg udzielił aż takiej niezmienności, że nigdy nie utracą swego istnienia; Eklezjastes np. pisze o ziemi, że "trwa po wszystkie czasy[6]; o innych Pismo św. mówi, że są wieczne, aczkolwiek są to ciała rozkładowi ulegające, a to z racji ich długotrwałości; w tym to sensie pisze Psalmista o "górach odwiecznych"[7], a Księga Powtórzonego Prawa o "owocach z pagorków wiecznych"[8]; aliści najbogatszy udział w wieczności mają aniołowie i zbawieni doznający rozkoszy obcowania ze Słowem; a mają dlatego, że są niezmienni w swoim istnieniu i działaniu; owo rozkoszne oglądanie Słowa, zdaniem Augustyna[9], sprawia to, że niemożliwą jest u nich zmiana myśli; stąd też Jan o tych, co Boga oglądają, powiada, że mają życie wieczne; oto jego słowa: "A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie" itd.[10].

Na 1. "Wielu będzie świecić na zawsze", czyli "wiele wieczności" oznacza tu masy ludzi, którzy będą mieć udział w wieczności dzięki oglądaniu Boga w niebie.

Na 2. Ogień piekła otrzymał nazwę "wieczny" jedynie dlatego, że nie będzie miał końca. Jednakowoż kaźń piekielna będzie obfitowała w przeróżne zmieniające się kary*, stosownie do słów Joba: "Przejdzie do wielkiego gorąca z wód Śnieżnych[11]. Dlatego też piekłu nie przysługuje wieczność, ale raczej czas, w myśl słów Psalmisty: "Czas ich trwać będzie na wieki"[12].

Na 3. "Konieczny" oznacza jak iś sposób prawdy. [mówi się przecież: prawda konieczna lub nie]; prawda zaś, według Filozofa[13] jest w myśli; wynika z tego, że: co prawdziwe i konieczne o tyle jest wieczne, o ile istnieje w myśli wiecznej, a taką jest jedynie sama myśl Boga. Z argumentacji w ięc zarzutu bynajmniej nie można wyciągnąć wniosku, że poza Bogiem jest coś wieczne.

Artykuł 4

CZY WIECZNOŚĆ ROŻNI SIĘ OD CZASU ?

Zdaje się, że wieczność nie różni się od czasu, bo :

1. Niemożliwością jest, by istniały naraz dwie miary trwania, chyba że jedno jest częścią drugiego; przecież to niemożliwe, by dwa dni lub dwie godziny trwały naraz; a jeśli dzień i godzina trwają naraz, to dlatego, że godzina jest częścią dnia. Tymczasem wieczność i czas trwają naraz; do tego jedno i drugie jest jakąś miarą trwania. A ponieważ wieczność nie jest częścią czasu, jako że góruje nad nim i wchłania go, dlatego, jak się zdaje, trzeba przyznać, że to czas jest częścią wieczności, a tym samym, że nie jest czymś innym niż wieczność.

2. Zdaniem Filozofa[1], [niepodzielny moment] czasu "teraz" pozostaje niezmiennie ten sam poprzez cały przebieg czasu. Aliści, to właśnie stanowi sedno wieczności, że trwa

---

* Patrz 1-2, 67, 4 na 2 tom 11 str. 212 i Suppl. 97, 1 na 3 tom 35.

zawsze ta sama niepodzielnie w całym przebiegu czasu. A więc wieczność jest właśnie owym niepodzielnym momentem czasu "teraz". A ponieważ ów moment czasu "teraz" stanowi własnie sam trzon, substancję czasu, dlatego i sam trzon, substancja wieczności nie jest czymś innym niż czas.

3. Jak, zdaniem Filozofa[2], miara pierwszego ruchu jest miarą wszystkich pozostałych ruchów na świecie, tak chyba i miara pierwszego istnienia jest miarą wszelkiego istnienia; otóż miarą pierwszego istnienia - wiadomo, jest nim istnienie Boga - jest właśnie wieczność; a więc wieczność jest również miarą każdego istnienia; a ponieważ miarą istnienia rzeczy zepsowalnych jest czas, wynika z tego, że albo czas jest wiecznością, albo czymś z wieczności.

Wbrew temu: wieczność istnieje "cała naraz"; w czasie zaś dostrzegamy wcześniejszość i późniejszość; a więc czas i wieczność nie są tym samym.

Odpowiedź: Że wieczność i czas nie są tym samym, to rzecz jasna. Chodzi tylko o wskazanie istotnej różnicy między nimi: co ją stanowi.

Otóż n iektórzy filozofowie różnicę tę upatrywali w tym, że wieczność nie ma początku ni końca, a czas ma i jedno i drugie. Naszym wszakże zdaniem nie jest to różnic a istotna, ale uboczna, przypadłościowa. Czemu ? Bo nawet gdy się założy, że czas był i będzie zawsze - stosownie do mniemania niektórych, że ruch ciał niebieskich jest wieczny - zawsze będzie istnieć zasadnicza różnica. Między wiecznością a czasem. Co ją stanowi? Zdaniem Boecjusza[3] i naszym, różnica ta polega na tym, że wieczność jest "cała naraz" a czas nie; wieczność bowiem jest miarą trwania bytu stałego, niezmiennego; czas zaś jest miarą ruchu.

Gdy jednak różnicę między wiecznością a czasem ujmiemy od strony rzeczy mierzonych, a nie od strony miar, wówczas filozofowie ci mają trochę racji, gdyż, jak twierdzi Filozof[4], miarą czasu mierzymy to tylko, co ma początek i koniec w czasie. Gdyby więc ruch ciał niebieskich trwał zawsze, całość jego trwania nie dałaby się mierzyć czasem, gdyż w ogóle to, co nieskończone, nie da się mierzyć; można by jednak było mierzyć każde jego poszczególne krążenie jako że ma swój początek i koniec w czasie.

Mają także i nieco racji, gdy się ujmie tę różnicę od strony samych miar, mianowicie o ile weźmie się początek i koniec ,"w możności"; ma to taki sens: nawet gdy się przyjmie, że czas trwa zawsze, zawsze istnieje możność wyznaczenia w nim początku i końca przez to, że wydzieli się w nim jakieś jego części czy etapy; tak jak to mówimy o początku i końcu dnia lub roku; tego zaś nigdy nie można uczynić z wiecznością.

Aliści różnice te wywodzą się i opierają o tę istotną i zasadniczą różnicę, że wieczność istnieje "cała naraz", a czas nie.

Na 1. Zarzut byłby słuszny, gdyby czas i wieczność były miarą jednego poziomu czy rodzaju; ale tak nie jest; widać to choćby po tym, że czego innego
miarą jest czas, a czego innego wieczność.

Na 2. [Zarzut ten zatarł różnicę między "teraz" ewentualnie stanowiące wieczność, a "teraz" w biegu czasu; a przecież różnica ta jest zasadnicza]. Albowiem "teraz" czasu jest to samo podmiotowo w całym biegu czasu, ale nie jest to samo w tymże biegu czasu myślowo. Czemu ? Bo jak czas jest odpowiednikiem ruchu, tak "teraz" czasu jest odpowiednikiem ruchadła, czyli tego, co jest w ruchu; a wiadomo: ruchadło w całym biegu czasu jest to samo - tym samym podmiotem ale nie jest to samo myślowo, o ile nasza myśl dostrzega w nim zmianę, że raz jest tu, a raz tam; i właśnie ta zmiana stanowi sedno ruchu. Podobnie: bieg czy płynność owego "teraz", o ile myśl nasza dostrzega, że raz jest wcześniej, a raz później, stanowi sedno czasu. Natomiast wieczność pozosta.je zawsze ta sama i co do podmiotu i co do ujmowania myślowego. A więc wieczność wcale nie jest tym samym, co "teraz" czasu. /93/

Na 3. Jak wieczność jest miarą swoistą i właściwą [stałego, niezmiennego] istnienia, tak czas jest miarą swoistą i właściwą ruchu. Stąd też im coś więcej odchodzi od stałości istnienia i ulega zmianie, tym więcej odchodzi od wieczności i podlega czasowi. Dlatego też istnienie rzeczy zepsowalnych, jako że jest zmienne, mierzy się czasem, a nie wiecznością. Mierzymy więc czasem nie tylko rzeczy aktualnie ulegające zmianie, ale w ogóle wszystko, co może ulec zmianie; mierzymy nim zatem nie tylko to, co już jest w ruchu ale i to, co jest w spoczynku. bo wiadomo, że to, co jest w spoczynku wprawdzie aktualnie nie jest w ruchu, ale ma to w sobie, że może w nim być.

A r t y k u ł 5

ROŻNICA MIĘDZY WIEKUISTOŚCIĄ A CZASEM /94/

Zdaje się, że wiekuistość niczym nie różni się od czasu, bo:

1. Spotykamy się z takim zdaniem u Augusyna: "Bóg porusza stworzenia duchowe według miary czasu"[1]. Lecz miarą trwania stworzeń duchowych jest wiekuistość. A więc wiekuistość i czas są tym samym.

2. Jak powiedzieliśm[2], sedno czasu tkwi w tym, że w jego biegu myśl nasza dostrzega chwile wcześniejsze i późniejsze; sedno zaś wieczności tkwi w tym, że jest "cała naraz". Lecz wiekuistość nie jest tym samym co wieczność, gdyż Syrach pisze o Mądrości wiecznej, że istnieje przed wiekami, tj. przed wiekuistością[3]. A więc wiekuistość nie jest "cała naraz", ale liczymy w niej chwile wcześniejsze i późniejsze; a skoro tak, to jest tym samym co i czas.

3. Przypuśćmy, że wiekuistość nie ma w sobie chwil wcześniejszych i późniejszych. Co wtedy ? Wtedy o stworzeniach wiekuistych nie można by było mówić: są, były, będą; [po prostu nie istniałaby u nich żadna różnica między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością]; a ponieważ niemożliwym jest zmienić przeszłość tak, żeby te jestestwa, które już zaistniały nie zaistniały w przeszłości, wynika z tego, że i niemożliwe jest zmienić ich przyszłość tak, żeby i w przyszłości nie istniały. Ale to już jest oczywistym błędem, skoro Bóg może je w nicość obrócić.

4. Stworzenia wiekuiste mają przed sobą wiekuiste, nieskończone trwanie. Gdyby przeto wiekuistość była "cała naraz", wówczas musielibyśmy zgodzić się na to, że jakieś stworzenie jest faktycznie (in actu) nieskończone, a to jest niemożliwe. A więc wiekuistość wcale nie różni się od czasu.

Wbrew temu są słowa Boecjusza: "(Panie) wiasz, że czas wypływa z wiekuistości"[4].

Odpowiedź: Wiekuistość różni się i od czasu, i od wieczności: jest czymś pośrednim między nimi; a jaka jest między nimi różnica ?

Jedni podają taką: Wieczność nie ma ani początku ani końca; wiekuistość ma początek, ale nie ma końca: czas ma i początek i koniec. Naszym jednak zdaniem, już wyżej wyłuszczonym[5], różnica ta nie jest istotna, ale uboczna, przypadłościowa. Czemu? Bo nawet gdyby się założyło - jak to czynią niektórzy - że stworzenia wiekuiste zawsze istniały i zawsze istnieć będą, lub że kiedyś mogą przestać istnieć, co dla Boga zawsze jest możliwe, to mimo to zachodziłaby różnica między wiekuistością, wiecznością i czasem.

Inni zaś podają taką: Wieczność nie zna co to chwile minione i nadchodzące, co "wcześniej" a co "później"; czas to właśnie następstwo chwil ustępujących i nadchodzących: wcześniej - później; do tego: w czasie stwierdzamy chwile dawne i nowe, starzenie się i odnowę; wiekuistość zaś to też następstwo chwil ustępujących i nadchodzących: wcześniej-później, ale bez starzenia się i odnawiania.

Naszym jednak zdaniem stanowisko to zawiera w sobie sprzeczności. Zobaczymy to jasno, jeśli weźmiemy pod uwagę same miary trwania i jeśli do nich odniesiemy owo starzenie się i odnowę; jeśli bowiem wiekuistosć, jak twierdzą, jest następstwem chwil minionych i nadchodzących: wcześniej później, a wiadomo, że jednoczesne trwanie chwili minionej z nadchodzącą jest niemożliwe to z tego musi wyniknąć, że skoro minie chwila dawna, ustępująca, z kolei musi nadejść chwila nowa; a jeśli tak, to, jak i czas, wiekuistość będzie mieć to, co dawne i nowe, starzenie się i odnowę.

Także jeśli weźmiemy pod uwagę rzeczy mierzone [i do nich odniesiemy owo starzenie i odnowę] , również ujawni się niedorzeczność; czemu bowiem to, co się mierzy czasem, staje się z biegiem czasu dawne i stare? Bo ma istnienie, byt, przemijający; a właśnie, jak to twierdzi Filozof[6] ta przemijalnosc rzeczy mierzonej sprawia, że i miara jej: czas, również musi być przemijalna: musi być zespołem czy następstwem chwil minionych i nadchodzących: wcześniej - później; i właśnie dlatego, że jestestwa wiekuiste mają istnienie-byt nieprzemijalny, nie spotkasz u nich tego co stare i nowe, starzenia i odnowy. Stąd też i miarą ich trwania nie będzie czas, a więc chwile ustępujące i nadchodzące: wcześniej później.

A oto nasze stanowisko. Ponieważ wiecznosc jest miarą trwania istnienia niezmiennie stałego czy trwałego, dlatego im coś bardziej oddala się od niezmiennej stałości istnienia, tym bardziej oddala się i od wieczności; mamy tego kilka stopni: jedne stworzenia aż tak są odległe od owej niezmiennej trwałości istnienia, że sam ich byt staje się podmiotem przemian lub nawet polega na przemianie; i te to właśnie stworzenia są

mierzone czasem; chodzi tu o każdy ruch i o istnienie wszystkich rzeczy rozkładalnych; inne stworzenia odchodzą wprawdzie od owej niezmiennej trwałości istnienia, ale w o wiele mniejszym stopniu, gdyż ich byt ani nie polega na przemianie, ani też nie jest podmiotem przemiany. jednakże z ich bytem wiąże się jakowaś zmiana: aktualna lub w możności - potencjalna; chodzi tu o ciała niebieskie; aczkolwiek istnienie ich jestestwa nie ulega zmianie, czyli przemianie, to jednak z tą ich podstawową niezmiennością bytu wiąże się jakaś zmiana, mianowicie zmiana co do miejsca; chodzi tu również o aniołów*; wiadomo, sam ich byt nie ulega zmianie; jednakowoz istnieje u nich możność wyboru, przynajmniej z samej ich natury; widać u nich także zmianę w myślach, uczuciach i w zajmowaniu na swój sposób miejsca. Z tego to względu trwanie tych jestestw mierzy się wiekuistością, która zajmuje pośrednie miejsce między wiecznością a czasem. Natomiast ten byt, który mierzymy wiecznością, ani sam w sobie nie jest zmienny , ani nie wiąże się z nim jakakolwiek odmiana zmienności.

Ostatecznie więc: Czas to następstwo chwil poprzednich i następnych: wcześniej - później; wiekuistość nie zawiera w sobie następstwa chwil minionych i następujących, może jednak to się z nią wiązać; wieczność zgoła wyklucza z siebie wszelkie następstwo chwil ustępujących i nadchodzących; zgoła też nie wiąże się z nią jakakolwiek odmiana następstwa i zmienności.

Na 1. Co do duchów stworzonych to: ich uczucia i myśli jako że mają w sobie następstwo są mierzone czasem; to właśnie miał na myśli Augustyn; w przytoczonym bowiem miejscu sam wyjaśnia, co rozumie przez owo "poruszanie według miary czasu"; mianowicie, że mu chodzi o działanie uczuć (affectiones) ; ich byt naturalny mierzony jest wiekuistością; ze względu zaś na chwałę: ogląd Boga, duchy te mają udział w wieczności. /95/

Na 2. Wiekuistość - [co do samego bytu] - jest "cała naraz"; nie jest jednak wiecznością, gdyż dopuszcza do siebie następstwo chwil ustępujących i nadchodzących w swoim działaniu.

Na 3. Etapy czasu: przeszłość i przyszłość nie dotykają samego bytu anioła, bytu ujmowanego w samym sobie, ale tylko zmian, jakie się wiążą z jego działaniem. Co do wyrażeń: anioł był, będzie, jest, odpowiadamy tak: Ta różnica czasu to zwykły wytwór naszego rozumu, który nie może inaczej ująć bytu anioła, jak tylko przez dostosowanie go do różnych etapów czasu. Gdy zaś nasz rozum mówi: anioł jest lub był, ma na myśli i zakłada, że odwrócenie tego stoi poza potęgą Boga; natomiast gdy mÓwi: anioł będzie, nic nie zakłada i nie ma tego na myśli; stąd też, biorąc sprawę bezwzględnie, ponieważ być i nie być anioła leży w rękach Boga, dlatego Bog może sprawić, że anioł w przyszłości może przestać istnieć; ale nie może sprawić jego "nie być", skoro już jest, lub żeby nie zaistniał, skoro zaistniał.

Na 4. Wiekuis tość jest nieskończona, tj. nieograniczona, w tym sensie, że nie jest ograniczona czasem, czyli ujęta w czas; nic zaś nie stoi na przeszkodzie, by jakieś stworzenie było nieskończone, tj. nieograniczone, w tym sensie, że nie jest ograniczone przez coś innego. [Mowa tu oczywiście o nieskończoności względnej - ograniczonej] .

---

* I o ducha ludzkiego.

A r t y k u ł 6

CZY ISTNIEJE TYLKO JEDNA WIEKUISTOŚĆ ?

Zdaje się, że nie istnieje tylko jedna wiekuistość, bo:

1. Apokryf Ezdrasza mówi o wielu wiekuistosciach; oto jego słowa: "W Tobie to, o Panie, kryje się majestat i potęga wszystkich wiekuistości"[1]. /96/

2. Do różnych rodzajów trzeba stosować różną miarę; lecz spośród jestestw wiekuistych jedne należą do rodzaju ciał: to ciała niebieskie, inne zaś do rodzaju duchów. to aniołowie; a więc nie istnieje tylko jedna wiekuistość.

3. Ponieważ wiekuistość [oznacza i] jest nazwą trwania, dlatego wszystko, co jest mierzone jedną miarą: miarą wiekuistości, musi mieć i jedno [co do długości] trwanie; aliści, nie wszystkie wiekuiste stworzenia mają jednakowe trwanie, gdyż skoro jedne zwczynają dopiero istnieć, inne już dawno istnieją ; najjaskrawszym tego przykładem są dusze ludzkie ; a więc nie tylko jedna wiekuistość istnieje.

4. Czy można stosować jeaną miarę trwania do rzeczy, które od siebie jedna od drugiej nie zależą? Chyba nie! Przykładem czas: Dlaczego do wszystkich doczesnych rzeczy stosujemy jeden czas? Bo w jakiś sposób przyczyną wszystkich ruchów jest ruch pierwszy, który też jako pierwszy jest mierzony czasem; aliści jestestwa wiekuiste bynajmniej nie zależą jedno od drugiego: jeden anioł nie jest przyczyną drugiego; a więc nie istnieje tylko jedna wiekuistość.

Wbrew temu: W zestawieniu z czasem wiekuistość jest znacznie mniej złożona, no i bliższa wieczności; skoro więc czas jest jeden, tym bardziej i wiekuistość jest jedna.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się dwóch odpowiedzi: pierwsza, że istnieje tylko jedna wiekuistość; druga, że jest ich wiele; która z nich bliższa prawdy? Aby na to odpowiedzieć, trzeba zbadać skąd czas bierze swoją jedność, stosownie do zasady: z poznania świata cielesnego do poznania świata duchowego. A co jest tą przyczyną sprawiającą jedność czasu?

Jedni powiadają, że jest nią jedna liczba, czyli rachuba wspólna dla wszystkiego, co się da liczyć; powołują się na powagę Filozafa2 twierdzącego, że czas to liczba-rachuba.

Naszym jednak zdaniem jest to niewystarczające. Czemu? Bo czas to nie jakaś liczba w oderwaniu: oddzielona od rzeczy liczonych, ale to liczba tkwiąca właśnie w rzeczach liczonych; bez tego czas nie miałby ciągłości; wszak dziesięć łokci sukna ma swoją ciągłość nie od liczby, ale od sukna: od rzeczy liczonej; liczba zaś istniejąca w rzeczy liczonej nie jest ta sama dla całej rzeczy liczonej, ale różna dla różnych jej części.

Stąd też inni wywodzą jedność czasu z jedności wiecznoś ci: źródła i ostoi wszelkiego trwania; mówią tak: wszystkie trwania stanowią jedno, o ile się bierze pod

uwagę ich początek i ostoję; nie stanowią zaś jedno - a więc jest ich wiele - o ile się bierze pod uwagę rozmaitość rzeczy, które zawdzięczają swoje trwanie pierwszemu początkowi.

Jeszcze inni wskazują na materię pierwszą jako na przyczynę stanowiącą o jedności czasu; wszak ona jest podstawowym podmiotem ruchu; a właśnie czas to miara ruchu.

Naszym jednak zdaniem ani jedno, ani drugie nie daje wystarczającej odpowiedzi. Czemu ? Bo rzeczy stanowiące jedno z racji początku lub podmiotu - zwłaszcza gdy są od nich jak najbardziej odległe - zasadniczo nie są czymś jednym; co najwyżej stanowią jedno pod jakimś względem, [mianowicie o ile każda z osobna ma związek przyczynowy z tymże początkiem czy podmiotem].

Odpowiedź nasza brzmi tak: jedność czasu ma swoje uzasadnienie w jedności pierwszego ruchu; jest on, jak twierdzi Filozof[3], najbardziej niezłożony; i dlatego według niego mierzymy wszystkie pozostałe ruchy, no i czasy; otóż czas, wobec pierwszego ruchu, zawiera podwójny stosunek: stosunek miary do rzeczy mierzonej oraz stosunek przypadłości do swojego podmiotu; i właśnie od tego drugliego stosunku czas bierze swoją jedność, [gdyż w ogóle przypadłości biorą swoją jedność i wielość od swojego podmiotu[*]]; wobec zaś pozostałych ruchów czas zawiera tylko jeden stosunek: stosunek miary do rzeczy mierzonej; stąd też wielość tychże ruchÓw nie powoduje wielości czasów, gdyż jedną, już ustaloną miarą, można mierzyć nieskończoną ilość przedmiotów.

Omówiwszy sprawę jedności czasu, wracamy do głównego pytania: czy istnieje jedna tylko wiekuistość. Trzeba tu jeszcze dorzucić, że co do jestestw duchowych pojawiły się dwa zdania: jedni zwłaszcza Orygenes4 /97/ - twierdzili, że te jestestwa wyszły od Boga jako równe sobie i to albo wszystkuie, albo przynajmniej ich większość - jak niektórzy sądzą; drudzy zaś utrzymywali, że wszystkie te jestestwa wyszły od Boga według pewnych jakichś stopni i rzędow. takie też zdaje się być mniemanie Dionizego[5]; według niego bowiem jestestwa duchowe: aniołowie, dzielą się na rzędy, a i w każdym z tych rzędów są stopnie: jedni zajmują pierwsze miejsce, drudzy pośrednie, trzeci ostatnie.

Odpowiadamy więc tak: Jeśli przyjmiemy pierwsze zdanie, będziemy musieli przyznać, że istnieje dużo wiekuistości: tyle, ile istnieje jestestw wiekuiście pierwszych i równych sobie; jeśli zaś przyjmiemy drugie zdanie, trzeba będzie powiedzieć, że istnieje jedna tylko wiekuistość. Czymże bowiem mierzymy każdą jednostkę rzędu? Odpowiada Filozof[6]: Tym, co jest najmniej złożone w tymże rzędzie. Jeśli tak, to w naszym wypadku rozwiązanie musi być takie: istnienie wszystkich jestestw wiekuistych jest mierzone istnieniem pierwszego jestestwa wiekuistego, które o tyle góruje pierwszeństwem nad innymi, o ile jest bardziej niezłożone.

A ponieważ to drugie zdanie jest bliższe prawdy, jak to niżej szeroko uzasadnimy[7], przyjmujemy na razie, że istnieje jedna tylko wiekuistość.

---

[*] Patrz z. 39, 3 tom 3.

Na 1. Wiekuistość - aevum - niekiedy bierze się w tym samym znaczeniu co: wiek - saeculum - a ten, wiadomo, oznacza okres trwania danej rzeczy. Według tego, jak mówi się o wielu wiekach, tak też i mówi się o wielu wiekuistościach.

Na 2. Chociaż ciała niebieskie i duchy stworzone mają różną naturę i należą do różnych rodzajów, to jednak cechuje je jedno: mianowicie że ich istnienie jest nieprzemijalne; i z tej to właśnie przyczyny mają jedną wspólną miarę trwania: wiekuistość.

Na 3. [Owszem, nie wszystkie wiekuiste jestestwa mają jednakowo długie trwanie, bo nie powstają równocześnie]; ale i r zeczy doczesne nie powstają naraz: [jedne wcześniej, drugie później], a mimo to istnieje jeden tylko dla wszystkich czas, a to z racji pierwszego z nich: pierwszego ruchu, który jest mierzony czasem. Podobnie i jestestwa wiekuiste; choć nie wszystkie powstają naraz, to jednak wszystkie mają jedną miarę trwania: wiekuistość, a to z racji pierwszego z nich.

Na 4. By wiele rzeczy było mierzone jedną wspólną miarą, wcale nie trzeba, żeby owa wspÓlna miara była przyczyną wszystkich rzeczy przez siebie mierzonych; trzeba, by górowała nad nimi niezłożonością.

ZAGADNIENIE 11
JEDNOŚĆ BOGA

Stojące przed nami zagadnienie jedności Boga ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy "jedno" dorzuca coś do bytu? 2. Czy między. jedno - wiele istnieje pr zeciwstawność? 3. Czy Bóg jest jeden? 4. Czy jest w najwyższym stopniu jeden?

Artykuł 1

CZY JEDNO DORZUCA COŚ DO BYTU ?

Zdaje się, że jedno dorzuca coś do bytu, bo:

1. Byt orzeka o wszystkich rodzajach; cokolwiek więc należy do określonego rodzaju, należy doń nie dlatego, że jest bytem, ale dodatkiem do bytu; otóż jedno należy do określonego rodzaju; jest przecież początkiem liczby, która, wiadomo, jest gatunkiem ilości-masy; a wuięc jedno dorzuca coś do bytu.

2. Podział pojęcia Wspólnego dokonuje się dzięki temu, że to, co wprowadza weń podział, dorzuca coś do niego; jeśli przeto byt dzieli się na jeden i wiele, musi coś dodać do bytu.

3. Jeżeli jedno niczego nie dodaje do bytu, to obojętne czy powiem o czymś. jedno, czy byt, będzie to to samo; to tak jak bym powtórzył dwa razy: byt, by; jeżeli przeto jedno nie dorzuca niczego do bytu, wyrażenie: jeden byt, będzie tautologią, czyli powtórze-

niem tego samego, co jest fałszem.

Wbrew temu są słowa Dionizego: "Wśród tego, co istnieje, nie spotkasz czegoś, co by nie było jednem"[1]; ale tak by nie było, gdyby jedno dorzucało do bytu coś, co by tenże byt zawężało; a więc jedno nie powstaje z dorzucenia czegoś do bytu.

Odpowiedź: Jedno nie dodaje do bytu czegoś rzeczowego, a tylko przeczy istnieniu w nim podziału; jedno bowiem znaczy tyle co byt niepodzielony; z czego jasno wynika, że byt i jedno to pojęcia zamienne. Czemu ? Bo wszelki byt albo jest niezłożony, albo złożony*; byt niezłożony nie tylko jest rzeczywiście niepodzielony, ale nawet nie może być podzielony. natonmiast byt złożony wcale nie jest bytem, póki jego części istnieją oddzielnie; jest nim, skoro tylko jego części złączą się w jedno, by stanowić jedną całość złożoną jeden byt; widać z tego jasno, w czym tkwi sedno bytu każdej rzeczy: w tym, że nie jest podzielony, rozbity. to nam tłumaczy, czemu to każda rzecz z tą samą siłą, z jaką strzeże swego byutu-istnienia, strzeże i swojej jedności.

Na 1. Co innego "jedno" zamienne z bytem, a co innego "jedno" - początek liczby. Otóż byli tacy, co utożsamiali jedno z drugim. ale i tu spotykamy dwa wprost przeciwne stanowiska. I tak Pitagoras i Plato, widząc, że jedno zamienne z bytem, nie dorzuca do bytu czegoś rzeczowego, ale po prostu oznacza samą treść-substancję bytu, mianowicie, że jest niepodzielony , twierdzili, że tak samo ma się rzecz i z tym "jedno" które jest początkien liczby; a ponieważ liczba składa się z jednostek - [to powielone jedno] - sądzili, że liczby stanowią treść-substancję każdej rzeczy.

Awicenna, przeciwnie, widząc, że to jedno, które jest początkiem liczby, dorzuca coś do treści-substancji bytu (inaczej liczba złożona z wielu jednostek nie byłaby gatunkiem ilości-masy), sądził, że jedno zamienne z bytem dorzuca coś rzeczowego do treści-substancji bytu: tak jak "biały" do "człowiek".

Aliści, oba te stanowiska są jawnie błędne. Prawda jest taka: że każda rzecz jest jedna, stanowi o tym jej własna treść-substancja; gdyby bowiem była jedną dzięki czemuś innemu, wówczas i to coś inne musiałoby być "jedno"; a gdyby i to było "jedno" dzięki nowej treści, to w takim razie nigdy by nie było końca, szło by się w nieskończoność. A więc trzeba stać na pierwszym.

Odpowiadamy więc tak: Jedno zamienne z bytem nie dorzuca czegoś rzeczowego do bytu; jedno początek liczby dorzuca coś do bytu. A co? To, przez co należy do swojego działu bytu: do i'lości masy.

Na 2. Z podziałem bytu na: jeden wiele, jest tak: Zdarza się - nic temu nie stoi na przeszkodzie - że to, co jest pod jednym względem podzielone, pod innym względem jest niepodzielone. np. co podzielone liczbą, zostaje niepodzielone jako gatunek; i tak okazuje się, że co pod jednym względem stanowi jedno, pod innym stanowi wiele. Kiedy stanowi jedno, a kiedy wiele?

Otóż jeśli jakaś rzecz jest zasadniczo niepodzielona, a podzielona pod jakimś względem, wówczas stanowi zasadniczo jedno, a wiele pod jakimś względem. Zachodzi

---

* Patrz z. 6, 3 na 1.

to w dwóch wypadkach: pierwsze, gdy jest niepodzielona w tym, co stanowi jej istotę, aczkolwiek jest podzielona w tym, co leży poza jej istotą; np. jeden podmiot o wielu przypadłościach; drugie, gdy rzecz ta istnieje w rzeczywistości jako niepodzielona, kryje w sobie jednak możność podziału; np. jedna całość o wielu częściach.

Przeciwnie, jeśli rzecz ta jest zasadniczo podzielona, rozbita, a pod jakimś względem niepodzielona, wówczas stanowi zasadniczo wiele, a jedno pod jakimś względem. Zachodzi to wtedy, gdy wbrew temu, że istota rzeczy faktycznie jest podzielona na wiele rzeczy , uważ a się je za niepodzielone - za jedno: albo dlatego , że myśl nasza t ak je ujmuje, albo dlatego, że te podzielone rzeczy mają wspÓlny początek, czyli przyczynę. Przykładem tego są te wszystkie rzeczy, których wprawdzie jest wiele, jeśli idzie o liczbę, ale stanowią coś jednego, gdy idzie o ich gatunek lub początek.

Tak więc ów podział bytu na: "jeden-wiele" oznacza: "jeden" zasadniczo, "wiele" pod jakimś względem.

Zresztą nawet samo owo "wiele, wielość" nie podpadałoby pod "byt", gdyby w jakiś sposób nie podpadało pod "jedno": [wielość nie byłaby bytem, gdyby nie stanowiła Jedno*]; jasne się nam to stanie ze słów Dionizego. "Nie ma takiej wielości, która by w jakiś sposób nie była jednością; i tak: wiele części tworzy jedną całość; wiele przypadłości tkwi w jednym podmiocie; wiele co do liczby jest czymś jednym co do gatunku; wiele gatunków objętych jest jednym rodzajem; wiele pochodnych ma jedno źródło pochodzenia"[2].

Na 3. W wyrażeniu: "jeden byt" nie ma tautolologii, czyli powtarzania dwa razy tego samego. Czemu? Bo jedno dodaje coś do bytu, ale czyni to tylko nasz rozum.

A r t y k u ł 2

CZY ZACHODZI PRZECIWSTAWNOŚĆ MIĘDZY: JEDNO A WIELE ? /98/

Zdaje się, że "jedno" nie przeciwstawia się "wiele", bo:

1. [Każda przeciwstawność ma dwie strony sobie przeciwległe]; żadna też z nich nie może orzekać o drugiej czy być nią; aliści, jak to wyżej powiedziano[1], każda wielość w jakiś sposób stanowi jedno; a więc "jedno" nie jest przeciwstawne wielości.

2. Nigdy jedna ze stron przeciwstawnych nie wejdzie w skład drugiej - nie będzie jej stanowić; tymczasem wielość składa się z jednostek - z wielu "jedno"; a więc nie ma między nimi przeciwstawności.

3. W przeciwstawności: jedna strona ma tylko jednego przeciwstawnika - nie więcej; tymczasem "wiele" ma już za stronę przeciwstawną "mało"; a więc "jedno" już nią być nie może.

---

* Patrz z. 85, 4 tom 6.

4. Jedno-wiele: to przeciwstawność wynikająca z przeciwstawności: niepodzielone - podzielone; a tak, to jedno tak się przeciwstawia wielości, jak: brak mi - mam, [nie jest jest]. Takie jednak postawienie sprawy jest chyba pozbawione słuszności. Wynikałoby przecież z tego, że jedno ustępuje wielości - jest czymś wobec niej wtornym, i że jedno ma być określane jako wielość, gdy tymczasem wiadomo, że to właśnie wielość określamy jako jedność; wynika z tego błędne koło: rzecz niedopuszczalna w rozumowaniu ; a więc między "jedno" a "wiele" nie zachodzi żadna przeciwstawność.

Wbrew temu: Wtedy można dwie strony uznać za przeciwstawne, kiedy ich pojęcia są sobie przeciwstawne. Otóż z pojęcia swego jedno wyraża niepodzielność; przeciwnie, wielość wyrażua podział. Zatem jedno-wiele, to dwie strony przeciwstawne.

Odpowiedź: "Jedno" ma za stronę przeciwną "wiele". wszelako nie jednakowo. albowiem jedno-początek liczby ma za stronę przeciwstawną tę wielość, jaką jest liczba, i ma się do niej tak, jak miara wobec rzeczy mierzonej; według bowiem Filozofa[2] "jedno" z treści swej jest jednostką miary*; liczba zaś jest to wielość** mierzona tąż właśnie jednostką miary***.

Natomias t jedno zamienne z bytem przeciwstawia się wielości jako wskazówka braku: wskazuje, że byt jest niepodzielony i jako taki ma za stronę przeciwstawną: byt podzielony wielość.

Na 1. [Przeciwstawność ma różne gatunki; jednym z nich jest utrata - pozbawienie (priva tio), i właśnie o nią tu chodzi]. Otóż, jak uczy Filozof[3], podmiot bynajmniej nie traci całkowicie istnienia swojego z racji utraty czegoś. Bo cóż to jest utrata? To przeczenie czegoś w podmiocie. Co więc traci podmiot z racji utraty czegoś? Jest pozbawiony tylko jakiejś postaci istnienia. I dlatego, gdy idzie, o byt, fakt, że jest najogólniejszym pojęciem, sprawia, że utrata bytu nie ma co innego za podmiot utraty, jak tylko sam byt. - Nie można tego powiedzieć o utracie form poszczególnych, takich jak wzrok, biel itp., które nie mają tak ogólnego charakteru jak byt. /99/

A co się rzekło o bycie, to samo trzeba powiedzieć i o "jedno" no i o dobru, które, jak wiadomo, są zamienne z bytem; a zatem: utrata dobra ma za podmiot jakieś dobro*; podobnie utrata jedności opiera się o juakieś jedno; stąd wyrażenia: wielość to jakoweś jedno' . zło to jakoweś dobro; niebyt to jakiś byt.

Ale czy z tego ma wynikać, że w tych przeciwstawnościach, jedna strona ma orzekać o drugiej? Bynajmniej! Czemu? Bo zawsze jedna strona będzie zasadniczo taka, a druga będzie taka li tylko pod jakimś względem; i tak: co jest bytem pod jakimś względem, w sensie: jest dopiero w możności do istnienia, zasadniczo jest niebytem, w sensie. w rzeczywistości nie istnieje; albo jeszcze inaczej: co jest bytem zasadniczo, w sensie: należy do działu jestestwa, jest niebytem pod jakimś względem, w sensie: brak mu

---

* Np. centymetr.
** Np. długość, masa.
*** Np. dwa centymetry sukna.
* Patrz z. 48 3 tom 4.

jakiejś nieistotnej, uzupełniającej postaci istnienia, czyli przypadłości. Podobnie: co jest pod jakimś względem dobrem, zasadniczo jest złem, i odwrotnie. Tak samo: co zasadniczo stanowi jedno, pod jakimś względem stanowi wiele, i odwrotnie.

Na 2. [Chodzi o to, w jaki sposób jedno wchodzi w skład wielości, czyli jak stanowi część całośei]. Otóż istnieje dwojaka całość: jednorodna, składająca się z podobnych, jednakowych części, i różnorodna, składająca się z części niepodobnych do siebie, czyli rozmaitych.

W każdej całości jednorodnej częŚci składowe mają tę samą formę bytowania, co i całość; np. każda kropla wody jest wodą; tego typu jest każdy ciąg: skład całości ze swoich ciągłych częsci.

Inaczej ma się rzecz z każdą całością różnorodną; żadna jej część nie ma formy bytowania całości; np. żadna część domu nie jest domem; żaden członek człowieka nie jest człowiekiem; i tego wvłaśnie typu jest wielość.

[A teraz odpowiedź na zarzut]: Wielość składa się jednostek, ale tak, że części jej, jednostki poszczególne, mają inną formę bytowania niż całość wielości, według przykładu: żadna część domu nie jest domem; [a ponieważ jedno z treści swej to i przeczenie podziału i byt], powiadamy dalej: tak, jednostki stanowią wielość, ale nie dlatego, że wyrażają przeczenie podziału - a wiadomo: przeczeniem podziału jedno przeciwstawia się wielości - ale dlatego, że mają coś z bytu, tak jak części domu tworzą dom nie dlatego, że nie są domem, ale dlatego, że są jakimiś ciałami.

Na 3. Czy "wiele" ma tylko jednego przeciwstawnika? Popatrzmy: "wiele" można brać bezwzględnie, [tj. bez względu na ilość], i tak właśnie ma za stronę przeciwstawną jedno. ale można także brać względnie, o ile oznacza nadmiar czegoś, a więc "dużo"; i tak ma za stronę przeciwstawną "mało". W pierwszym ujęciu nawet "dwa" jest wielością; w drugim nie, bo "dwa" to nie "dużo".

Na 4. "Jedno" ma za przeciwstawnika "wiele"; "jedno" bowiem oznacza brak czy utratę podziału, natomiast "wiele" z pojęcia swego oznacza podział. Wynika z tego, że podział poprzedza "jedno", ale nie zasadniczo, rzeczowo, lecz tylko w ujmowaniu naszego rozumu. Nasz bowiem rozum poznaje to, co niezłożone, poprzez to, co złożone; dlatego też określa punkt jak to co nie ma części lub jako początek liczby. Natomiast wielość następuje po "jedno" - [wpierw jedno, potem wielość] - i to także według ujmowania naszego rozumu. Czemu? Bo według pojmowania naszego: wtedy dopiero podział staje się wielością, gdy każda część wynikająca z podziału ma charakter oddzielnej jednostki. Stąd to: jedno wchodzi w określenie wielości, natomiast wielość nie wchodzi w określenie jedności.

A podział? Oddzielność? Ta rodzi się w naszym rozumie z samego przeczenia bytu. Zrozumienie tego ułatwi nam ułożenie kolejności pojmowania: nasz rozum jako pierwsze chwyta byt; potem chwyta, że ten byt jest tym, a nie tamtym byten, i tak, jako drugie, chwyta jego podział tj. oddzielność; jako trzecie chwyta, że jest jeden; jako czwarte wielość. /100/

A r t y k u ł 3

CZY BÓG JEST JEDEN ? /11/

Zdaje się, że Bóg nie jest jeden, bo:

1. Św. Paweł pisze: "Jest zresztą mnóstwo bogów i panów"[1].

2. [Jedno ma dwa znaczenia; żadne jednak z nich nie odnosi się do Boga; Czemu? Bo] jedno-początek liczby, to masa - ilość, która jest zgoła obca Bogu; zaś .jedno zamienne z bytem to brak, przeczenie; a wiadomo: brak, to niedoskonałość, która nie licuje z Bogiem. A więc zgoła nie można wyrażać się: Bóg jest jeden.

Wbrew temu czytamy w Starym Testamencie: "Słuchaj Izraelu: Pan, Bóg nasz, Pam jeden jest"[2].

Odpowiedź: Bóg jest jeden; podajemy na to trzy dowody:

Pierwszy z niezłożoności Boga. Każdy widzi, że to, dzięki czemu dany poszczególnik jest sobą właśnie, a nie kimś innym, w żaden sposób nie jest przekazalne innym; np. to, dzięki czemu Sokrates jest człowiekiem, może być przekazane wielu, ale to, dzięki czemu jest Sobą, a więc tym właśnie, a nie innym człowiekiem, może być przekazane li tylko jednemu. A co by było, gdyby Sokrates dzięki temu właśnie był człowiekiem, dzięki czemu jest sobą, Sokratesem ? Wówczas, jak nie mogłoby być wielu Sokratesów, tak też nie mogłoby być wielu ludzi. Otóż to właśnie zachodzi u Boga; albowiem, jak to wyżej podaliśmy[3], sam Bóg jest swoja naturą; a zatem: dzięki temu samemu Bóg jest Bogiem i tym oto Bogiem. A więc wielobóstwo jest zgoła niemożliwe.

Drugi z nieskończoności Jego doskonałości. Jak to bowiem wyżej uzasadniliśmy[4]; Bóg mieści w sobie całą pełnię doskonałości istnienia. Gdyby przeto istniało więcej bogów; musieliby się jakoś między sobą różnić, a to znaczy. co przyzna się jednemu, drugiemu trzeba tego odmwić; i jeśli to, co się przyzna jednemu, będzie brakiem - pozbawieniem, już nie ma mowy o pełnej jego doskonałości; jeśli zaś będzie to jakaś doskonałość, drugiemu trzeba będzie jej odmówić. A więc istnienie wielu bogów jest wprost niemożliwe. I dlatego to starożytni filozofowie uderzeni wymową prawdy, przyjmując istnienie początku nieskończonego, zmuszeni byli głosić, że ten początek może być tylko jeden.

Trzeciego dowodu dostarcza nam zjawisko jedności świata. Faktem jest, że wszystko, co jest na świecie, jest ze sobą zharmonizowane ujęte w karby porzadku; wszak jedne rzeczy są do usług drugich; a przecież są one tak różnorodne. Otóż tak różnorakie rzeczy mogą zejść się w jeden harmonijny, podporządkowany układ li tylko dzięki działaniu jednego porządkowego, czyli organizatora; zawszeato lepiej ujmie w karby porządku jeden niż wielu jest wiele [rzeczy, ludzi, spraw]. Czemu? Bo jedność w wielości zasadniczo jest dziełem jednej przyczyny; a jeśli wielu jest przyczyną tej jedności, to tylko pod jakimś względem, mianowicie o ile to wielu w jakiś sposób stanowi jedno. A ponieważ ten, który jest pierwszy, jest w najwyższym stopniu doskonały, i zarazem jest przyczyną zasadniczą, a nie uboczną, czyli pod jakimś tylko względem,

dlatego i ów pierwszy porządkowy ujmujący wszystkie rzeczy w jeden harmonijny układ musi być li tylko jeden; i takim właśnie jest Bóg.

Na 1. Ów tekst [bynajmniej nie zaleca wielobóstwa, a] mówi tylko o bałwochwalcach. którzy błędnie hołduja . wielobóstwu i czczą jako bogów: planety, gwiazdy,. a nawet zjawiska i siły przyrody. [góry, morze, pioruny, zwierzęta itp.]; wskazują na to dalsze słowa tekstu: "Dla nas wszakże jeden jest Bóg".

Na 2. Owszem, jedno-początek liczby jest zgoła obce Bogu; odnosi się przecież jedynie do rzeczy związanych z materią; wszak jedno-początek liczby to dziedzina matematyki, a ta zawsze zajmuje się tym, co wiąże się z materią, z tym zastrzeżeniem tylko, że czyni to w sposób oderwany od tej czy owej materii. Natomiast jedno zamienne z bytem to dziedzina metafizyki, a ta z charakteru swego nie wiąże się z materią. A chociaż w Bogu nie spotkasz żadnego braku czy pozbawienia, to jednak - ze względu na ograniczone możliwości naszego rozumu - dla nas nie ma innej drogi poznania Boga jak tylko ta jedna: droga przeczenia i rugowania. W ten właśnie sposób, nic nie przeszkadza, by orzekać o Bogu pojęcia wyrażające brak czy przeczenie; niech to wyjaśni przykład: wyrażamy się bowiem: Bóg jest bezcielesny, nieskończony itd. I właśnie w ten sam sposób mówimy o Bogu, że jest jeden.

Artykuł 4

CZY BÓG JEST W NAJWYŻSZYM STOPNIU JEDEN ?

Zdaje się, że Bóg wcale nie jest ze wszystkich najbardziej jeden, bo.

1. Jedno to brak podziału. Czy jednak można wogóle mówić o większym i mniejszym braku, [podawać jakieś stopnie ? Nie! Jak brak, to brak! Albo jest, albo go nie ma!] A więc wcale nie można mówić o Bogu, że jjest bardziej jeden niż inne rzeczy, z których każda rownież jest jedna.

2. Czy można znaleźć coś bardziej niepodzielnego nad to, co jest i w rzaczywistości niepodzielne i w możności, [tzn. nie może nawet być podzielone]? Chyba nie! A właśnie takimi są: punkt i jeden [początek liczby]. Aliści rzecz staje się bardziej jedna w miarę jak staje się niepodzielna. A więc bynajmniej nie jest bardziej jeden niż punkt i jeden [początek liczby].

3. Kto jest w najwyższym stopniu dobry? Ten, kto mocą swej istoty jest dobry. A więc ui ten jest w najwyższym stopniu jeden, kto mocą swej istoty jest jeden. Tymczasem uczy Filozof[1], że każdy byt jest jeden mocą swej istoty. Wynika z tego, że każdy byt jest w naj wyższym stopniu jeden. A więc Bóg bynajmniej nie jest bardziej jeden niż inne byty.

Wbrew temu tak pisze św. Bernard: "Jedność Bożej Trójcy góruje i trzyma prym nad wszystkim, co zwie się jedno"[2] /102/

Odpowiedź: Ponieważ jedno to byt niepodzielony, wynika z tego, że to trzeba uznać za jedno najwyższego stopnia, co jest w najwyższym stopniu bytem i co jest w najwyższym stopniu niepodzielone. A właśnie w Bogu ziszcza się jedno i drugie. Rozważmy.

Bóg jest najwyższym bytem. Jasne! Wszak Jego istnienie nie jest ograniczone jakąkolwiek naturą: nie jest istnieniem tej czy owej natury. z żadną się nie wiąże; Bóg to samoistne istnienie! Wykluczające jakiekolwuiek ograniczenie.

Bóg jest w najwyższym stopniu niepodzielony. Jasne to z powyższych[3]; wykazaliśmy tam, że Bóg jest ze wszech miar niezłożony. a więc wyklucza z siebie wszelką możliwą odmianę podziału; jest więc i w rzeczywistości niepodzielony i w możności, tzn. że nawet nie może być podzielony. Jasne więc, że Bóg jest w najwyższym stopniu jeden.

Na 1. Owszem, brak, jako taki, nie może być większy lub mniejszy. , [jak brak, to brak]! Ale brak ma swojego przeciwstawnika, mianowicie to, czego brak; a to może mieć stopnie; może czegoś brakować więcej lub mniej. Tak więc, w zależności od tego jak coś jest więcej lub mniej podzielone czy podzielne albo zgoła nie jest takie, mówimy, że jest więcej lub mniej jedno, no i że jest w najwyższym stopniu jedno.

Na 2. Punkt i jedno-początek liczby mają swoje istnienie w jakimś podmiocie [i to jako przypadłości] ; nie można ich przeto uważać za byty najwyższego stopnia, a tym samym za jedno najw vy y ższego stopnia. Jeśli zatem nikt nie powie o podmioeie, że jest w najwyższym stopniu jeden a to z powodu różnicy i złożenia podmiotu z przypadłością, to jak może powiedzieć to o przy pa dłości?

Na 3. Owszem, każdy byt jest jeden mocą swojej istoty, czyli jestestwa; zauważmy jednakże, że w owym utrzymaniu czy powodowaniu jedności rzeczy nie wszystkie jestestwa rzeczy zachowują się jednakowo i mają tę samą po temu moc. Czemu? Bo jestestwa jednych rzeczy są złożone z wielu składowych części, a innych nie.

ZAGADNIENIE 12
W JAKI SPOSOB POZNAJEMY BOGA?

Dotychczas rozważaliśmy Boga samego w sobie; obecnie przystępujemy do rozważania Boga w naszym poznawaniu; inaczej mówiąc: będzie mowa o tym, w jaki sposób stworzenie myślące poznaje Boga. Rzecz ujmiemy w trzynaście pytań: 1. jakieś stworzenie może swoją myślą widzieć istotę Boga? 2. Czy myśl stworzenia widzi istotę Boga poprzez jakowąś stworzoną formę poznawczą? 3. Czy oko cielesne może widzieć istotę Boga? 4. Czy jakieś stworzone jestestwo myślące zdolne jest widzieć Boga w oparciu li tylko o własne siły naturalne? 5. Czy do widzenia istoty Boga myśl stworzenia potrzebuje jakiegoś [dodatkowego] iświtatł a stwo rzonego? 6. Czy spośród tych, co widzą istotę Boga, jeden widzi ją doskonalej niż drugi? 7. Czy stworzenie myślące może myślą swoją ogarnąć, zgłębić istotę Boga? 8. Czy myśl stworzenia, oglądając istotę Boga,

wszystko w niej poznaje? 9. A czy to, co w niej poznaje, poznaje za pomocą jakowychś podobizn? 10. A czy to, co w Bogu widzi, poznaje jednocześnie naraz? 11. Czy za życia ziemskiego może jakiś człowiek widzieć istotę Boga? 12. Czy w tym życiu możemy naszym przyrodzonym rozumem poznać istotę Boga? 13. Czy ponad poznaniem naszego przyrodzonego rozumu istnieje w obecnym życiu jeszcze jakieś poznanie Boga za pomocą łaski ?

Artykuł 1

CZY JAKIEŚ STWORZENIE MOŻE MYŚLĄ SWOJĄ OGLĄDAĆ BOGA W JEGO ISTOCIE ? /103/

Zdaje się, że nie ma takiego stworzenia, które by mogło myślą swoją widzieć Boga w Jego istocie, bo:

1. Chryzostom /104/, objaśniając następujące słowa Jana: "Boga nikt nigdy nie widział itd."[1], tak pisze: "Ani aniołowie, ani archaniołowie, tym bardziej prorocy, nie widzieli nigdy tego, czym jest Bóg. Jakżeż bowiem to co ma naturę stworzoną, zdoła widzieć to, co niestworzone?"[2]. A Dionizy, rozprawiając o Bogu, tak pisze: "Nie pojmie Go ani zmysł, ani wyobraźnia, ani sąd, ani rozum, ani żadna wiedza"[3].

2. To, co nieskończone, jako takie jest i nieznane; aliści wyżej uznaliśmy[4], że Bóg jest nieskończony; a więc i Bóg sam w swojej naturze musi pozostać nieznany.

3. Myśl stworzenia w czynności poznawczej jest ograniczona do tego tylko, co istnieje. caż bowiem myśl, poznając, chwyta jako pierwsze ? Właśnie byt-istnienie. Aliści, jak twierdzi Dionizy[5], Bóg nie należy do rzędu rzeczy istniejących, ale stoi ponad wszystkim, co istnieje. A więc jest niedościgły dla myśli i stoi ponad wvszelką myślą.

4. Musi być jakaś proporcja między poznawcą a tym, co się poznaje, jako że to, co się poznaje, staje się doskonałością poznawcy Czy może być jednak jakaś proporcja między myślą stworzoną a Bogiem? Żadna! Przecież dzieli ich nieskończona przepaść! A więc myśl stworzenia wcale nie może widzieć istoty Boga.

Wbrew temu są słowa1zapisane u Jana: "Ujrzymy Go
takim, jakim jest"[6]. /105/

Odpowiedź: Każda rzecz o tyle jest poznawalna, o ile jest bytem zaktualizowanym rzeczywistym; a ponieważ Bóg to najczystsza aktualność, to sama tylko rzeczywistość bez najmniejszej domieszki możności, dlatego sam w sobie jest jak najbardziej poznawalny.

Zauważmy jednak, że to, co samo w sobie jest jak najbardziej poznawalne, może stać się dla jakiejś myśli niepoznawalne, a to z powodu dysproporcji między nimi: z jednej strony oślepiający bezmiar prawdy, z drugiej ograniczona myśl. Przykładen słońce: jest przecież ono jak najbardziej widne, a jednak nie może go widzieć nietoperz z powodu oślepiającego nadmiaru jego światła.

Powodowani tym niektórzy teologowie posunęli się nawet do twierdzenia, że w ogóle żadna myśl stworzenia nie jest w stanie widzieć istoty Boga. Ale my nie przyznajemy im słuszności i tak rzecz uzasadniamy:

Ostateczne [i największe] szczęście człowieka zasadza się na czołowym i zarazem najbardziej istotnym działaniu człowieka; jak wiadomo, jest nim działanie władzy myślenia, czyli myśli. A co wynika z twierdzenia, że myśl stworzenia nigdy i woale nie zdoła widzieć istoty Boga? Wynika, że: albo człowiek nigdy nie osiągnie szczęścia, albo że jego szczęście jest w czymś innym niż w Bogu; a to już jest niezgodne z wiarą, która uczy, że ostateczną doskonałość - szczęście - stworzenie rozumne znajdzie w tym, który dał początek jego istnieniu; boć wiadomo, że każda rzecz staje się doskonalszą w miarę nawrotu czy zbliża się do swego początku*.

Twierdzenie ich urąga także zdrowemu rozumowi. Co bowiem rodzi się w człowieku, gdy zobaczy skutek? Podziw? Owszem! Ale to mało /105a/. Przede wszystkim lęgnie się w nim samorzutnie ciekawość - naturalne pragnienie poznania przyczyny tegoż
skutku; i jeśliby myśl stworzenia rozumnago nie mogła dosięgnąć pierwszej przyczyny, pragnienie natury w nim pozostałoby daremne: nieziszczone i niecelowe.

Dlatego też stanowczo i bez zastrzeżeń trzeba opowiedzieć się za zdaniem, że w niebie szczęśliwcy widzą istotę Boga.

Na 1. Obie powagi mówią o takiej myśli, która zdoła ogarnąć, czyli w pełni zgłębić, zrozumieć Boga. i nawet tuż przed przytoczonym zdaniem Dionizy umieszcza takie słowa: "Dla wszystkich bez względu Bóg pozostaje tajemnicą niezgłębioną, niezrozumiałą i nieogarniętą. Nie pojmie Go więc ani zmysł itd."; zaś tuż po przytoczonym zdaniu tak pisze: "Widzenie o jakim tu mowa, to owa najpewniejsza myśl ogarniająca i pełne zgłębienie Ojca, takie, jakie ma Ojciec o Synu".

Na 2. [Zarówno materia jak i forma są nieskończone]. Otóż jeśli idzie o nieskończoność materii nieukształtowanej żadną formą, to zgoda, pozostaje sama w sobie nieznana. Czemu? Bo wszelkie poznanie dokonuje się za pomocą formy. [nie ma formy, nie ma poznania]. Natomiast jeśli idzie o nieskończoność, która wiąże się z formą, i to z formą niezwiązaną z materią i nie ograniczoną przez nią, to jest ona sama w sobie jak najbardziej znana poznawalna. I właśnie Bóg, jak to wyżej uzasadniliśmy[7], jest nieskończony tak, jak forma, a nie tak jak materia.

Na 3. Jeżeli Dionizy mówi, że Bóg nie figuruje w rzędzie rzeczy istniejących, to nie w sensie, że zgoła nie istnieje, ale w sensie, że Jego istnienie góruje nad wszystkim, co ma istnienie; a góruje tym, że jest swoim istnienien. Z tego zaś nie można wyciągać wniosku, że jest zgoła niepoznawalny, ale że przekracza wszelkieypoz.nanie; w sensie. nie da się ogarnąć - zgłębić myślą.

Na 4. Rozróżniamy dwie odmiany proporcji: pierwsza, to Ściśle określony zestaw jednej. masy, czy ilości z drugą; gatunkami tej proporcji są: dwójnasób, trójnasób, równi itp.; druga, to w ogóle wszelki zestaw jednego z drugim; i w tym właśnie sensie można mówić o proporcji między stworzeniem a Bogiem; a jest tu co zestawić; wszak

* Patrz z. 6, 1.

stworzenie do Boga ma się tak, jak skutek do przyczyny i jak możność do rzeczywistości. Stosownie do tego i między myślą stworzenia a poznaniem Boga istnieje proporcja, co znaczy, że jest w stanie jakoś poznać Boga.

A r t y k u ł 2

CZY MYŚL STWORZENIA WIDZI ISTOTĘ BOGA ZA POMOCĄ JAKIEJŚ PODOBIZNY ? /106/

Zdaje się, że myśl stworzenia ogląda istotę Boga poprzez jakowąś podobiznę, bo:

1. Jan tak pisze: "Wiemy że gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest"[1].

2. U Augustyna czytamy. "Gdy poznajemy Boga, powstaje w nas jakowaś poddbizna Boga"[2].

3. Czymże jest myśl zaprzątnięta - zaktualizowana? Tym, co ją zaprząta - aktualizuje. /107/ Jest tak dlatego,eże rzecz zmysłami poznawalna swoją podobizną formę zmysłowi poznawającemu, a rzecz myślowo poznawalna swoją podobizną nadaje formę władzy myślenia, czyli myśli. Jeśli przeto i myśl stworzenia jest zaprzątnięta, zajęta Bogiem, tj. jeśli rzeczywiście widzi Boga, musi Go widzieć za pomocą jakowejś Jego podobizny.

Wbrew temu Augustyn na temat słów św. Pawła: "Teraz widzimy jakby w zwierciadle i w zagadce"[3], tak pisze: "Przez zwierciadło i zagadkę należy rozumieć wszelkie podobieństwa - podobizny uprzystępniające nam poznanie Boga w tej mierze, jaka jest nam dostępna"[4]. Otóż widzenie Boga w Jego istocie nie jest tym samym, co widzenie Boga "w zwierciadle i w zagadce"'; w podziale: jedno jest przeciwieństwem drugiego; a więc istoty Boga nie widzi się za pomocą podobizn.

Odpowiedź: Wszelkie widzenie zmysłowe czy myślowe, wymaga: pierwsze: władzy, która ma widzieć; drugie, połączenia rzeczy widzianej z tąż władzą. Kiedy bowiem ziszcza się widzenie? Wtedy, gdy rzecz widziana w jakiś sposób znajdzie się w podmiocie patrzącym. Jeśli idzie o przedmioty cielesne, jasne, że rzecz widziana nie może być w podmiocie patrzącym swoją istotą, tj. sama sobą; owszem, jest tam, ale za pośrednictwem swojej zastępczej poddbizny. Np. kamień; jest w oku, ale nie swoim jestestwem, a tylko swoją podobizną; ona to właśnie ziszcza widzenie kamienia.

A co się stanie, gdy jedną i tą samą rzeczą będzie naraz: twórca władzy widzenia i przedmiot widziany? Wówczas widz, czyIi podmiot widzący, musi od tejże rzeczy otrzymać zarówno władzę widzenia, jak i formę, dzięki której by mógł widzieć.

Otóż wiemy już, że Bóg jest twórcą władzy myślenia i że może być widziany przez myśl. Ale ta władza myślenia u stworzenia bynajmniej nie jest istotą Boga! Czymże więc jest ? 0tóż ona sama jest jakowąś peodobizną pierwsze.j i najwyższej Myśli i jakby udziałem tejże Myśli. Stąd to nawet ową władzę myślenia u stworzeń zwykliśmy uważać

za jakoweś światło jakby wytryśnięte z pierwszego głównego Swiatła*. A mamy tu na myśli zarówno przyrodzoną władzę poznawczą - światło naturalne, jak i dodane naturze jakieś nowe nadprzyrodzone wyposażenie zwane światłem łaski lub chwały. Tak więc do widzenia Boga potrzebna jest ze strony władzy patrzenia jakowaś podobizna Boga, dzięki której myśl stworzenia stałaby się zdolna widzieć Boga.

Natomiast ze strony przedmiotu widzianego - wiadomo, w jakiś sposób musi bvć złączony z podmiotem widzącym - istota Boga żadną miarą nie może być widziana za pomocą jakowejś stworzonej podobizny jakąkolwiek by była. Istnieją po temu trzy powody:

Pierwszy, jak uczy Dionizy[5]: Nigdy nie zdołamy poznać rzeczy wyższych za pomocą podobizn rzeczy rzędu niższego. Czyż można np. poznać istotę rzeczy bezcielesnej za pomocą podobizny, czyli formy poznawczej ciała ? Nigdy! Tym mniej i istota Boga może być widziana za pomocą jakiejkolwiek stworzonej podobizny.

Drugi; jak to już uzasadniono[6], istotę Boga stanowi samo Jego istnienie; jest to rzecz niespotykana u jakiejkolwiek z form stworzonych; a jeśli tak, to czyż taka forma stworzona może być podobizną przedstawiającą widzowi istotę Boga? Jasne, że nie!

Trzeci ; istota Boga to coś, czego się nie da opisać i wysłowić; zawiera przy tym w sobie, i to w przemożny sposób, wszystko, cokolwiek myśl stworzenia pomyśleć lub oznaczyć może. Tego zaś w żaden sposób nie zdoła przedstawić jakaś stworzona podobizna. Czemu? Bo wszelka podobizna jest czymś ściśle określonym i oznacza albo mądrość, albo cnotę, albo samo istnienie, albo coś takiego. A więc twierdzić, że Boga widzi się poprzez podobiznę, znaczy twierdzić, że istoty Boga zgoła się nie widzi, a to jest już wprost błędne.

Ostateczna więc odpowiedź tak brzmi: Do widzenia istoty Boga konieczna jest ze strony władzy widzenia jakowaś podobizna, tj. światło chwały; wzmaga ono siłę myśli i tak czyni ją sposobną do widzenia Boga; o tymże świetle tak pisze Psalmista: "W Twej światłości oglądamy światłość"[7]. W żadnym jednak razie istota Boga nie może byc widziana za pomocą jakiejś stworzonej podobizny, która by samąż istotę Boga przedstawiała taką, jaka jest sama w sobie. /108/

Na 1. Św., Jan, mówiąc o podobieństwie, ma na myśli właśnie ow udział w Praświetle, jakim jest światło chwały.

Na 2. Św. Augustyn mówi tu o tym obrazie Boga, jaki sobie tu na ziemi naszym poznaniem wytworzyć zdołamy.

Na 3. Istotą Boga jest samo Jego istnienie. Stąd też, jak formy myślowe, których istota nie jest ich własne istnienie, łączą się z władzą myślenia właśnie jako jakaś postać istnienia, czym i nadają formę myśli i z bierności przenoszą ją w stan czynnytak samo istota Boga: łączy swoje istnienie z stworzenia, czym staje się jej aktualną myślą i sama sobą trzyma ją w stanie czynnym.

Artykuł 3

* 1, z. 89, 1 tom 7.

CZY MOŻNA WIDZIEĆ ISTOTĘ BOGA OCZYMA CIAŁA ?

Zdaje się, że okiem ciała można widzieć istotę Boga, bo:

1. U Joba spctykamy takie zdania: "W ciele moim oglądać będę Boga itd"[1]. "Słuchem ucha słyszałem Cię, a teraz oko moje widzi Cię"[2].

2. Augustyn o zbawionych w niebie tak pisze: "Siła ich oczu będzie przepotężna! Nie chodzi o to, że będą mieć wzrok bystrzejszy niż - jak to się mniema - węże lub orły, (wiadomo: jakąkolwiek bystrością wzroku te zwierzęta by się cieszyły, zawsze wzrok ich będzie ograniczał się li tylko do widzenia ciał); ale że będą widzieć także i to, co bezcielesne"[3]. Aliści każdy, kto może widzieć istoty bezcielesne, może być podniesiony do takiego stanu, by zdołał widzieć Boga. A więc oko zbawionego może widzieć Boga.

3. Człowiek może widzieć Boga oczyma wyobraźni. tak np. Izajasz zwierza się: "Ujrzałem Jahwe siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie itd."[4]. Atoli widzenie wyobraźni bierze początek od zmysł6w zewnętrznych ; jak to bowiem uczy Filozof: Wyobraźnia jest to "władza psychiczna działająca pod wpływem bodźców zmysłowych"[5]. A więc także i zmysłami możemy widzieć istotę Boga.

Wbrew temu są następujące słowa Augustyna: "Boga, takiego jakim jest, nikt nigdy w tym życiu nie widział, ani też w przyszłym, anielskim życiu nie będzie widział oczyma ciała tak, jak się widuje rzeczy podpadające pod zmysły"[6].

Odpowiedź: To niemożliwe widzieć Boga zmysłem wzroku czy jakimkolwiek innym zmysłem lub władzą sfery zmysłowej. Czemu? Bo, jak to niżej zobaczymy[7], .wszelka tego rodzaju władza psychiczna wiąże się nieodłącznie z narządem cielesnym w charakterze strony aktualizującej i li tylko przezeń działać może; zawsze zaś strona aktualizująca jest dostosowana do strony aktualizowanej, [a działanie jest takim, jakim jest ten, kto działa]; dlatego też żadna tego rodzaju władza nie może wyjść poza obręb ciała. Bóg zaś, jak to już wykazaliśmy[8], jest bezcielesny; stąd wniosek: nie mozna Go widziec ani zmysłem, ani wyobraźnią, lecz tylko samą myślą.

Na 1. Gdy Job mówi: "W ciele moim oglądać będę Boga, Zbawiciela mego" - nie ma na myśli widzenia Boga oczyma cielesnymi, ale wyraża na dzieję, że po zmartwychwstaniu, a więc już z ciałem złączony, będzie widział Boga. W następnym zdaniu: "Teraz oko moje widzi Cię" Job ma na myśli oko umysłu; to samo czyni Apostoł pisząc: "Aby Bóg ... dał wam ducha mądrości i objawienia w głębszym poznawaniu Jego samego, to znaczy światłe oczy dla waszego serca"[9].

Na 2. Augustyn, zdaniem tym, w formie zaczepnej postawił sobie temat, nad którym dopiero chce się rozwodzić. A że to nie jest jęo własne zdanie, widać to z kontekstu; albowiem tuż przed cytatem czytamy: Oczy niebian "należeć będą do zgoła innej, wyższej władzy, skoro za ich pomocą władze te będą mogły widzieć istoty bezcieleane". A potem myśl swoją jaśniej wyłuszcza tymi słowy. "Najprawdopodobniej człowiek w niebie tak będzie widział ciała - a więc nowe niebiosa i nową ziemię[10] - że z

najwyższą jasnością zobaczy Boga wszędzie obecnego i wszystkimi ciałami zarządzającego. Nie tak, jak dla nas tu na ziemi niewidzialne Jego przymioty... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła'[11], ale tak, jak my, co przebywamy wśród ludzi, baczymy jak żyją, jak tętni bujnie ich życie, skoro tylko to zjawisko wpadnie nam w oczy, już nie wierzymy, ale widzimy, że ludzie ci żyją".

MyśI Augustyna jest więc jasna: Oczy niebian tak będą widzieć Boga, jak oczy ziemian widzą czyjeś życie. [Gwoli jasności przypomnijmy że władza psychiczna ma swój przedmiot właściwy, który poznaje wprost, i uboczny,. który poznaje niewprost]. Otóż oczy cielesne nas, ziemian, bynajmniej nie widzą życia wprost, a więc jako swojego właściwego przedmiotu, ale widzą je niewprost, jako swój dopiero uboczny przedmiot; a wiadomo: tego ocznego przedmiotu sam zmysł właściwie nie poznaje [oko widzi tylko barwę]; kto więc właściwie go poznaje? Poznaje go jakaś inna władza poznawcza i to "z miejsca" skoro tylko zmysł uchwycił swój właściwy przedmiot.

I tak właśnie "niewprost" oczy niebian będą widzieć Boga. A skąd to będzie pochodzić, że ich wyższa władza poznawcza: myśl, z miejsca, jak tylko oczy ujrzą ciała, dojrzy w nich obecność Boga? Pochodzić to będzie z dwoch przyczyn: z siły bystrości ich myśli, oraz z potęgi odblasku Boga, Jego jasności, zawartej i bijącej z ciał odnowionych.

Na 3. Oczy wyobraźni bynajmniej nie widzą istoty Boga, a tylko w wyobraźni tworzy się jakaś zjawa, przedstawiająca i wyobrażająca Boga według któregoś ze sposobów spotykanych w Piśmie św.; wiadomo, że posługuje się ono różnymi podobieństwami, by człowiekowi uzmysłowić i uprzystępnić rzeczy Boże za pomocą przenośni zaczerpnie tych z rzeczy cielesnych.

A r t y k u ł 4

CZY MYŚL STWORZENIA ZDOŁA PRZYRODZONYMI SIŁAMI WIDZIEĆ ISTOTĘ BOŻĄ ? /109/

Zdaje się, że myśl jakiegoś stworzenia może przyrodzonymi siłami widzieć istotę Bożą, bo:

1. Dionizy tak pisze: Anioł to: "Najczystsze, najjaśniejsze zwierciadło, odbijające w sobie, jeśli tak godzi się powiedzieć, całą pięknoŚć Boga"[1]. Otóż widzieć rzecz w lustrze, to tyle, co widzieć samą rzecz. A ponieważ anioł przyrodzoną siłą swojej myśli poznaje samego siebie, dlatego wydaje się, że również przyrodzonymi siłami widzi istotę Boga.

2. Że człowiek nie widzi dość jasno tego, co jest jak najbardziej widne, tłumaczymy to przytępieniem, czyli słabością jego wzroku: cielesnego czy myślowego. Ale czyż można mówić o słabości - brakach - myśli u anioła? Wykluczone! Jeżeli przeto Bóg jest sam w sobie jak najbardziej poznawalny, to chyba i dla anioła jest jak najbardziej poznawalny Jeżeli więc anioł zdoła przyrodzonymi siłami swymi poznać wszystko, co pod myśl podpada, tym bardziej chyba i Boga.

3. Czy można podnieść zmysł cielesny do takiego stanu, by pojął istotę bezcielesną? Nie, bo to wychodzi poza granice jego natury. Gdyby przeto widzenie istoty Boga przekraczało przyrodzone siły każdego stworzenia myślęego - jego myśli, wówczas, jak się zdaje, w ogóle żadna myśl stworzenia nie zdołałaby widzieć istoty Boga, co, jak z powyższych wynika[2], jest błędne. Wygląda więc na to, że myśl stworzenia z natury sw ojej ma na tyle sił, by widzieć istotę Boga.

Wbrew temu są słowa św. Pawła: "A łaska przez Boga dana, to życie wieczne"[3]. Z ewangelii zaś Jana wiemy, że życie wieczne polega na oglądaniu istoty Boga; czytamy tam bowiem: "A to jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedynie prawdziwego Boga itd."[4]. Wynika z tego, że, owszem, stworzenie myślą swoją zdoła widzieć istotę Boga, ale li tylko dzięki łasce Bożej; nigdy zaś siłami własnej natury.

Odpowiedź: To wprost niemożliwe, by jakieś stworzenie mogło swoją myślą widzieć istotę Boga własnymi przyrodzonymi siłami. Uzasadnienie:

Poznanie zachodzi wtedy, gdy rzecz poznawana jest w poznawcy. ważne, jak jest w nim. 0tóż z zasady: rzecz poznawana przebywając w poznawcy dostraja się do sposobu jego bytowania. Stąd to u każdego poznawcy poznanie jest tego samego rzędu, poziomu, co i sposób bytowania jego natury. [tak poznaje, jak bytuje: czym jest i jakim jest]. Jeżeli przeto sposposób bytowania rzeczy poznawanej przekracza [bytowania] natury poznawcy, poznanie tej rzeczy stanie się dla tejże natury - dla takiego poznawcy - nieosiągalne, jako że będzie to ponad jego siły. /110 /

Otóż Sposób bytowania rzeczy jest rozmaity. I tak: są takie rzeczy, których natura bytuje w ściśle określonej, t.j. jednostkowej materii: w tej, a nie w innej; to ciała. są i takie rzeczy, których natura ma byt samoistny* a nie w jakiejś materii; nie są jednak swoim istnieniem, ale mają istnienie. to jestestwa bezcielesne: aniołowie. A Bóg? Otóż On sam tylko ma - jako li tylko sobie właściwy - taki sposób bytowania, że jest swoim samoistnym istnieniem.

A co jest przedmiotem naszego poznania? Przedmiotem współrzędnym naszej naturze i osiągalnym przez nią? Są nim rzeczy bytujące w materii ujednostkowionej. Czemu? Bo w nas poznaje dusza; a dusza jest formą określoną materii*. Otóż dusza nasza** ma dwie władze poznawcze:

Pierwszą, to zmysły. wiążą się one w charakterze pierwiastka aktualizującego z narządem cielesnym i tylko przezeń działają; współrzędnym i dostosowanym do nich przedmiotem poznawania są rzeczy ugrzęzłe w materii jednostkowej; i dlatego nasze zmysły ograniczają do poznawania poszczególników - [poszczególnych ciał i zjawisk] .

Drugą, to myśl; nie wiąże się ona z żadnym narządem cielesnym w charakterze pierwiastka aktualizującego tak, by tylko przezeń działała; i dlatego współrzędnym i dostosowanym do niej przedmiotem poznawania są rzeczy - natury - które, aczkolwiek

---

* Sunt per se subsistentes: patrz z 50, 2 na 3 tom 4.
* Patrz z.76, 1 tom 6.
** Z. 57, 2 tom 4.

bytują li tylko w materii jednostkowej, to jednak ujmowane są przez myśl nie jako bytujące w materii jednostkowej, ale w oderwaniu od niej[***]. Tak więc nasza myśl może poznawać te rzeczy - natury - w sposób ogólny, co przekracza możności poznawcze zmysłów.

Jeśli idzie o aniołów, to przedmiotem współrzędnym ich myśli, dostosowanym do poziomu ich natury, są natury nie istniejące w materii[*)]. Jasne, że za życia doczesnego, a więc póki dusza jest złączona z ciałem, poznawanie takich natur przekracza przyrodzone siły myśli ludzkiej[**)].

A kto może poznawać owo samoistnienie? Komu to jest współrzędne? Oczywiście: li tylko myśli Boga[***)]. Wynika z tego, że jest to ponad przyrodzone siły myśli wszelkiego stworzenia; żadne przecież stworzenie nie jest swoim istnieniem, ale ma istnienie w udziale. Tak więc stworzenie może myślą awoją widzieć istotę Boga li tylko wtedy, gdy sam Bóg swoją łaską złączy Się z myślą stworzenia jako jej przedmiot.

Na 1. [Zdamie Dionizego potwierdza nasze stanowisko] ; anioł bowiem poznaje Boga w ten sposób, że widzi odbicie podobizny Boga w sobie; i ten sposób poznania Boga jest mu współrzędny, czyli dostępny dla jego przyrodzonych sił[*]. Ale, jak to wyżej uzasadniliśmy[5], poznać Boga poprzez jakąś stworzoną podobiznę, to nie znaczy poznać istotę Boga. Stąd też wniosek, że anioł swoimi naturalnymi siłami może poznać istotę Boga, nie jest słuszny.

Na 2. Czy można mówić o słabościach - brakach myśli anioła? Nie, o ile owe słabości - braki, oznaczają pozbawienie, utratę, a więc brak tego, co się należy. Tak, o ile oznaczają czyste przeczenie; w tym bowiem sensie każde stworzenie w zestawieniu z Bogiem "ma braki" gdyż nie posiada takiej doskonałości, jaka jest własciwa li tylko Bogu.

Na 3. [Jest zasadnicza różnica między zmysłem wzroku a myślą]. Zmysł wzroku, jako że jest z gruntu materialny, w żadnym wypadku nie może być podniesiony do czegoś niematerialnego. Natomiast myśl nasza lub amioła, ponieważ z natury swojej w jakiś sposób już stoi ponad materią, może być wzniesioną ponad swoją naturę ku czemuś wyższemu, a to dzięki łasce.

Świadczy o tym to, że: wzrok żadną miarą nie może tego, co poznaje w sposób konkretny, ująć w postać oderwaną; w żaden bowiem sposób nie zdoła uchwycić natury inaczej, jak tylko konkretnie: tę czy ową. Natomiast myśl ludzka może ująć w postać oderwaną to, co poznaje w konkrecie; albowiem chociaż poznaje rzeczy mające formę w materii, potrafi to złożenie rozłożyć na dwa pierwiastki i ująć osobno samą tylko formę.

Podobnież i myśl anioła; dostosowanymi do siebie przyrodzonymi siłami poznaje istnienie skonkretyzowane w jakiejś naturze; ale nie koniec na tym; ponadto poznaje, że czym innym jest on sam - jego natura - a czym innym jego istnienie. i tak może

---

[***] Z. 85, 1 tom 6.
[*)] Patrz z. 84, 7; z. 85, 1; z. 87, 3 tom 6.
[**)] Z. 89, 2 tom 6.
[***)] Z. 14, 2 i 5.
[*] Z. 56, 3 tom 4.

myślą oddzielić samo istnienie.

Ponieważ więc myśl stworzenia swoimi przyrodzonymi siłami zdoła formę konkretną i istnienie konkretne ujmować w oderwaniu od konkretu, a to metodą rozłożenia rzeczy na jej składowe pierwiastki, dlatego na skutek działania łaski może być podniesioną do poznania jestestwa bytującego samoistnie bez i ponad materią i istnienia bytującego samoistnie bez i ponad materią. /111/

Artykuł 5

CZY DO WIDZENIA ISTOTY BOGA MYŚL STWORZENIA POTRZEBUJE JAKIEGOŚ DODATKOWEGO STWORZONEGO ŚWIATŁA ?

Zdaje się, że myśl stworzenia do widzenia istoty Boga wcale nie potrzebuje jakiegoś [dodatkowego] stworzonego światła, bo:

1. Jeżeli w dziedzinie poznania zmysłowego coś jest widne czy jasne samo przez się, dodatkowe światło do widzenia tego jest niepotrzebne; i chyba to samo należy powiedzieć - w sferze myśli - o tym, co jest myślowo poznawalne. A czymże jest Bóg - w sferze poznania myślowego - jeśli nie samym światłem? A więc jest widny czy jasny sam z siebie, a nie poprzez jakoweś dodatkowe stworzone światła.

2. Widzieć Boga za pośrednictwem czegos, to tyle, co nie widzieć Go w Jego istocie; a więc i widzieć Go poprzez jakoweś [dodatkowe] stworzone światło, znaczy: widzieć Go za pośrednictwem czegoś, czyli nie widzieć Go w Jego istocie.

3. Nic nie przeszkadza, by to, co jest stworzone, było dla jakiegoś stworzenia czymś naturalnym. Jeśli więc przyjmiemy, że istotę Boga widzimy poprzez jakoweś stworzone światło, trzeba z lkolei przyjąć, że owo światło jest czymś naturalnym dla jakiegoś stworzenia, no i że to stworzenie już nie będzie potrzebowało jakiegoś innego światła do widzenia Boga, co jest niemożliwością! A więc nie jest konieczne, by każde stworzenie potrzebowało dodatkowego światła do widzenia istoty Boga.

Wbrew temu Psalmista mówi: "I w Twej światłości oglądamy światłość"[1].

Odpowiedź: Z zasady każda rzecz podniesiona ku poziomowi przekraczającemu poziom jej natury musi być do tego odpowiednio przystosowana; a to przystosowanie musi być wyższego rzędu niż poziom jej natury; przykładem powietrze: nim przyjmie formę ognia musi wpierw byyć przystosowane jakimiś przystosowaniami do przyjęcia takiej właśnie formy. A ponieważ myśl stworzenia widzi istotę Boga - sama więc istota Boga staje się formą myślową władzy myślenia - dlatego władza ta, by mogła wznieść się na tak wysoki poziom, musi być wyposażona w jakoweś dodatkowe, nadprzyrodzone przystosowanie. A ponieważ, jak to już uzasadniono[2], przyrodzone siły myśli stworzenia nie są aż tak zasobne, by z ich pomocą myśl ta mogła widzieć istotę Boga, dlatego łaska Boska musi tę siłę wzmocnić, spotęgować. I właśnie to spotęgowanie, ten wzrost siły myślenia nosi

miano: oswiecenie myśli; to zaś, co podpada pod myśl, otrzymało nazwę: światłość lub jasność. O tej to właśnie światłości tak pisze Apokalipsa: "Jasność Boża oświeciła je"[3], tzn. grono niebian w Boga wpatrzonych; dzięki temu światłu niebianie ci, przebóstwieni: stają się jakby "sobowtórami" Boga (deiformes), w sensie: podobni do Niego, stosownie do słów ewangelisty. "Gdy się to ujawni, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest"[4].

Na 1. Owo światło [dodatkowe] stworzone, konieczne do widzenia istoty Boga, nie jest po to, by samą istotę Boga uczynić myślowo poznawalną, boć sama w sobie jest już takową, ale po to, by w ogóle myśl była w stanie zdobyć się na to widzenie; dzieje się to "na sposób", czyli podobnie jak z władzą psychiczną i jej usprawnieniem; wiadomo, dzięki usprawnieniu władza ta potęguje siły i staje się potężniejszą w działaniu*. Przykładem wzrok: jak on widzi rzeczy zewnętrzne; wiadomo, by je widział, konieczne jest światło materialne; ono to rozwidnia pole patrzenia, czym umożliwia barwie przenikanie go i podpadanie pod wzrok.

Na 2. Przez owo światło konieczne do widzenia istoty Boga bynajmniej nie należy rozumieć jakiejś podobizny, poprzez którą czy w ktorej widziało by się Boga; podkreślamy, że owo światło jest to jakoweś udoskonalenie, [podniesienie jakości], władzy myślenia; spotęgowanie czy wzmożenie jej siły do widzenia Boga. Trzeba więc tak rzecz ująć; nie jest to nowa wstawka, środek, w którym się widzi Boga, ale wzmocnienie, dzięki któremu można Go widzieć. Takie zaś postawienie sprawy bynajmniej nie narusza prawdy, że myśl widzi Boga bezpośrednio.

Na 3. Zauważmy. Przystosowanie do formy ognia jest czymś naturalnym li tylko dla posiadacza formy ognia. Co z tego? Z tego wynika, że światło chwały może być czyms naturalnym dla stworzenia li tylko w tym wypadku, gdyby to stworzenie było posiadaczem natury Bożej, co jest nie do pomyślenia! Powiedzieliśmy bowiem wyżej[5], że dopiero dzięki temu światłu stworzenie rozumne staje się jakby sobowtórem Boga - doznaje przebóstwienia.

Artykuł 6

CZY WSZYSCY JEDNAKOWO WIDZĄ ISTOTĘ BOGA, CZY TEŻ JEDEN LEPIEJ OD DRUGIEGO ? /112/

Zdaje się, że wszyscy widzowie istoty Boga widzą ją jednakowo, a nie jeden lepiej od drugiego, bo:

1. U Jana czytamy: "Ujrzymy Go tak im jakim jest"[1]. Lecz Bóg ma tylko jeden sposób bytowania. A więc wszyscy będą Go widzieć jednakowo, nie zaś w sposób więcej lub mniej doskonały.

---

* 1-2, 2 tom 11 str. 15.

2. Augustyn powiada[2], że nie może tak być, by jedną i tę samą rzecz jeden poznawał myślowo lepiej od drugiego. 0tóż wszyscy widzowie Boga w Jego istocie poznają myślowo istotę Boga, boć, jak to wyżej powiedziano[3] Bóg jest widziany myślą, a nie zmysłem. Wychodzi na to, że niebianie z jednakową jasnością widzą istotę Boga.

3. Fakt, że jedno widzi się lepiej od drugiego, bierze swoje wytłumaczenie albo od strony przedmiotu widzialnego, albo od strony widza - w jego władzy patrzenia. 0d strony przedmiotu: gdy przedmiot jest przyjęty przez widza w sposób doskonalszy, tj. za pomocą doskonalszej podobizny; aliści to tu nie wchodzi w grę, bo Bóg nie jakąś swoją podobizną, ale swoją istotą jest obecny w myśli, a myśl ta właśnie Jego istotę widzi. Jeżeli przeto jeden widzi Boga lepiej niż drugi, przyczyna tego musi tkwić w tym, że ich władze myślenia nie są jednakowe, że są różne, że kto z natury ma bystrzejszą myśl, ten jaśniej widzi Boga. Aliści i to jest nie do przyjęcia, gdyż Bóg obiecał ludziom szczęście równe szczęściu aniołów.

Wbrew temu: W myśl słów Jana: "A to jest życie wieczne itd."[4], życie wieczne polega na oglądaniu Boga. Jeżeli przeto wszyscy jednakowo widzą istotę Boga, jednakowo równi są też i w życiu wiecznym; ale to już jest sprzeczne ze słowami Apostoła: "Jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej"[5].

Odpowiedź: Ci, co w niebie cieszą się oglądaniem Boga w Jego istocie, nie oglądają Go jednakowo, ale jeden doskonalej od drugiego. Tę różnicę stopni oglądania nie będzie powodować więcej lub mniej doskonała podobizna Boga w tym czy w owym widzu, skoro, jak już wykazaliśmy[6] ogląd ten zgoła nie będzie odbywał się za pomocą jakiejś podobizny; powodować ją będzie to, że myśl jednego będzie miała większą siłę, czyli pojemnosc do oglądania Boga niż myśl drugiego. Tej siły i pojemności widzenia Boga myśl stworzenia nie ma z wyposażenia natury, ale daje ją światło chwały które, jak z powyższych wynika[7], przebóstwia myśl, t.j. przekształca jakby w sobowtóra Boga. Stąd też myśl im większy będzie mieć przydział światła chwały tym doskonalej będzie widzieć Boga. A komu przypada w udziale większe światło chwały? Temu, kto obfituje w większą miłość Boga[*], bo gdzie gorętsza miłość, tam i większa [tęsknota, pragnienie], pożądanie; a wiadomo: tęsknota, pożądanie, to sprawia w pożądawcy, że jest sposobny i gotowy na przyjęcie utęsknionego. Tak więc ten będzie doskonalej widział Boga, tym samym ten będzie szczęśliwszy, kto będzie pałał gorętszą miłością.

Na 1. W cytacie: "Ujrzymy Go takim, jakirn jest" słowa: "jakim jest" określają sposób widzenia od strony przedmiotu widzianego. stosownie do tego cytat ów ma taki sens: Zobaczymy, że On jest takim, jak istnieje; zobaczymy bowiem samo Jego istnienie które, jak wiadomo, stanowi Jego istotę. Słowa te jednak nie określają sposobu widzenia od strony widza; nie wolno więc tego cytatu brać w sensie: sposób naszego widzenia Boga będzie tak doskonały, jak doskonały jest sposób bytowania Boga.

Na 2. Odpowiedź jest taka sama jak i na zarzut pierwszy; a więc zdanie: "Nie może tak być, by jedną i tę samą rzecz jeden poznawał myślą lepiej od drugiego" jest

[*] Patrz 1-2, 114, 4, t. 14.

prawdziwe, gdy się je ujmuje od strony sposobu bytowania rzeczy poznawanej. to chyba jasne: każdy bowiem, kto myśli o rzeczy inaczej niż faktycznie jest, nie myśli poprawnie, tj. według prawdy. Ale zdanie to nie jest prawdziwe, gdy się je u.jmuje od strony poznawcy - jego sposobu myślenia; to też jasne: nie wszyscy bowiem mają jednakowo doskonały poziom myślenia.

Na 3. Ta nierówność widzenia nie pochodzi od strony przedmiotu, gdyż jeden i ten sam przedmiot będzie wszystkim udostępniony. istota Boga; nie będzie też jej stanowić rożne udzielanie się przedmiotu za pomocą różnych podobizn, [bo tych zgoła nie będzie]. Ale, jak to dopiero co powiedzieliśmy[8] o nierówności tej stanowić będzie różna siła, pojemność myśli, nie naturalna, ale z światła chwalebnego[**].

Artykuł 7

A CI, CO WIDZĄ BOGA W JEGO ISTOCIE CZY ZDOŁAJĄ JĄ SWOJĄ MYŚLĄ OGARNĄĆ - ZGŁĘBIĆ ? /113/

Zdaje się, że widzowie Boga, Jego istoty, ogarniają Go swoją myślą, bo:

1. Apostoł pisze. "Gonię, żeby jakoś uchwycić [ogarnąć]"[1]; i nie na próżno gonił, skoro sam przyznaje: "Biegnę, ale nie jak na niepewne"[2]; a więc sam uchwycił - ogarnął; dla tego samego i inni mogą ; zachęca ich nawet mówiąc: "Tak biegnijcie, abyście otrzymali [ogarnęli]"[3].

2. Augustyn tak się wypowiada: ,,0garnąć coś myślą, znaczy. widzieć coś w całości, a więc tak, by nic nie uszło uwagi widza"[4]. Jeśli przeto, jak to już uzgodniliśmy, Bóg jest widziany w swojej istocie, to wniosek prosty: Bóg jest cały widziany, i nic z Jego tajników nie ujdzie wzroku widza, tym bardziej, że Bóg jest niezłożony: A więc ktokolwiek widzi Go w Jego istocie, ogarnla Go myślą - zgłębia.

3. A może powiesz: Bóg jest widziany cały, ale nie całkowicie? Odpowiadam: Co znaczy całkowieie? Albo chodzi tu o sposób widza, albo o sposób rzeczy widzianej; [ale czy się weźmie tak, czy owak, zawsze wyjdzie na jedno; Boga widzi się całkowicie]. Czemu? Bo, jak to już powiedziano[5] ten, co widzi Boga w Jego istocie, widzi Go takim jakim jest, a więc całkowicie; "całkowicie" oznacza tu sposób rzeczy widzianej; widzi Go także całkowicie o ile się weźmie przysłówek "całkowicie" na oznaczenie sposobu widza: jego patrzenia ; wszak myśl całym zasobem swych sił będzie widziała istotę Boga. A więc każdy, kto widzi Boga w Jego istocie, będzie Go widzieć całkowicie, a to zna - czy. ogarnie Go myślą, czyli zgłębi.

Wbrew temu czytamy u Jeremiasza: "Najmocniejszy, wielki i możny, Pan zastępów imię Twoje. Wielki radą, a nieogarniony myślą"[6]. A więc Boga nie da sie ogarnąć myślą - zgłębić.

[**] 3, z. 10, 4 na 2, t. 24, str. 199.

Odpowiedź: żadne stworzenie nie zdoła myślą ogarnąć - zgłębić Boga; to wprost niemożliwe! Jednakowoż, jak zauważa Augustyn: "To szczęście, i to wielkie, dosięgnąć umysłem Boga jakimś choćby ograniczonym sposobem"[7]. A oto potrzebne wprowadzenie:

Co znaczy ogarnąć coś myślą, zgłębić? To tyle, co poznać rzecz doskonale. A kiedy poznajemy rzecz doskonale? Gdy ją tak poznajemy, jak tylko jest poznawalna*. Czy można powiedzieć o kimś, że zgłębił, ogarnął myślą tę prawdę, którą zasadniczo poznaje się za pomocą ścisle naukowego dowodu, on zaś ma o niej zdanie, które ocenić trzeba jako zwykłe mniemanie (opinio), bo oparte li tylko o prawdopodobieństwa czy przypuszczenia? Nie! On tej prawdy nie zgłębił! Weźmy np. trójkąt. Ktoś może w oparciu o ścisły dowód wiedzieć, że suma kątów w trójkącie równa się dwom kątom prostym; powiadamy o takim: zgłębił rzecz, ogarnął myślą, zrozumiał. Ale tę samą rzecz ktoś inny przyjmuje w oparciu o przypuszczenia czy prawdopodobieństwa; i wówczas jego poznanie trzeba ocenic jako zwykłe mniemanie - opinię; przyjmuje bowiem rzecz nie dlatego, że sam to swoją myślą ogarnął, ale dlatego, że tak głoszą znawcy rzeczy, lub że tak głosi wielu; taki nie ma doskonałego poznania rzeczy, bo nie poznaje jej tak doskonale, jak tylko może być poznawalna.

Jeśli idzie o poznanie Boga, to: żadne stworzenie nie zdoła myślą swoją dojść do tak doskonałego sposobu poznania istoty Boga, iżby ją poznało tak, jak tylko może być poznawalna. Czemu? Bo, jak wiemy, o tyle coś jest poznawalne, o ile jest bytem i to ziszczonym - aktualnie istniejącym; a czymże jest Bóg? Jak to już powiedzieliśmy8, Bóg to istnienie, byt, bez granic - nieskończony, a więc i jest poznawalny w sposób nieskończony - [przez myśl nieskończoną, nieograniczoną]. Czyż więc myśl stworzenia: ograniczona i skończona, może poznać Boga w sposób nieskończony? Przenigdy! Żadna! Wszak o tyle i dlatego tylko myśl stworzenia zdoła mniej lub więcej doskonale poznać istotę Boga, o ile i że jest przebustwiona mniej lub więcej silnym światłem chwały. A ponieważ swiatło stworzone, w jakie wyposażona jest myśl stworzenia, nie może być nieskończone, dlatego niemożliwością jest, by myśl stworzenia zdołała poznać Boga w sposób nieskończony, a tym samym by Go mogła ogarnąć, czyli zgłębić *.

Na 1. Wychodzi tu sprawa rozgraniczenia i uściślenia łacińskiego. comprehensio, comprehendere; tym wyrazem posługuje się św. Paweł mówiąc: "żeby jakoś uchwycić" i "abyście otrzymali"; i my nim posługujemy się mówiąc: ogarnąć myślą, zgłębić. Otóż comprehendere - (1. ogarnąć, zgłębić, 2. uchwycić, otrzymać) ma dwa znaczenia:

Pierwsze, ścisłe i właściwe. ktoś coś ogarnia, w sobie zawiera, sobą obejmuje. Według tego znaczenia Boga żadną miarą nie da się ogarnąć: ani myślą, ani czymkolwiek innym; Wszak jest nieskończony, nieograniczony i jako taki nie może się zmieścić w tym, co skończone, ograniczone. Wykluczone, by to, co skończone, mogło tak nieskończenie Go objąć, jak On sam nieskończenie istnieje. I w tym właśnie znaczeniu tu w artykule używamy wyrazu: comprehendere - ogarnąć, [i mówimy, że Boga nie można ogarnąć myślą, czyli zgłębić].

---

* Patrz z. 14, 3 tom 2.

* Patrz Dantego Boska Komedia, III 21, 100-105.

Drugie, szersze; w tym znaczeniu także i o takim w ogóle, co osiągnął to, ku czemu dążył i posiada już to, za czym gonił, powiadamy. uchwycił, otrzymał, zagarnął; przeciwieństwem tego jest: gonić dopiero za czymś, ubiegać się. I w tym właśnie znaczeniu mówimy, że szczęśliwcy w niebie Boga ogarniają, czyli osiągnęli; stosownie do słów Pisma św.: "Pochwyciłam go i nie puszczę"[9]. Taki też sens mają przytoczone teksty św. Pawła.

To właśnie osiągnięcie, zagarnięcie w drugim znaczeniu jest jednym z trzech składników szczęścia w niebie i odpowiada nadziei tak, jak widzenie odpowiada wierze, a rozkoszowanie miłości. Wyjaśniamy: W życiu doczesnym nie wszystko, co człowiek widzi, posiada czy zagarnia; boć niekiedy widzi rzeczy odległe, albo tak ie, których zdobyć nie jest w stanie czy mocy. Także i nie wszystkim tym, co już mamy, rozkoszujemy się, a to. albo dlatego, że nie znajdujemy w tym żadnej przyjemności, albo dlatego, że nie stanowi to ostatecznego kresu naszych pragnień - nie jest więc zdolne nasycić i zaspokoić naszego pożądania. Inaczej w niebie; tu szczęśliwcy znajdują owo potrójne szczęście w Bogu, bo i widzą Go; widząc posiadają Go; trwają w Jego obecności i są w stanie widzenia Go zawsze; a posiadając, rozkoszują się Nim jako swoim ostatecznym celem całkowicie wypełniającym ich pragnienia. /114/

Na 2. Zdanie: Boga nie da się ogarnąć myślą, ma sens: nie da się Go tak doskonale widzieć, jak w ogóle może być widzialny; nie należy zaś rozumieć go w sensie: że coś z Niego czy w Nim nie jest widziane. Zobrazujemy to przykładem:

Jeśli jakieś twierdzenie, które może być udowodnione naukowo, ktoś poznaje i przyjmuje nie dla naukowego dowodu, ale wiedziony racją li tylko prawdopodobną, to poznaje i przyjmuje całe owo twierdzenie: i podmiot, i orzeczenie, i ich łączność; nic nie uchodzi jego uwagi; nie poznaje jednak tego twierdzenia tak doskonale, jak może być poznawalne.

Stąd też Augustyn w tymże samym miejscu tak wyjaśnia, co znaczy "ogarnąć myślą". "Kiedy się ogarnia całą rzecz myślą? Wtedy, gdy tak się rzecz widzi, że nic nie uchodzi wzroku widza; także i wtedy, gdy zdołamy objąć myślą granice rzeczy". Albowiem wtedy obejmuje się myślą granice rzeczy, gdy dochodzi się do granic [możności] w sposobie poznania tejże rzeczy.

Na 3. Owszem, przysłówek "całkowicie" wyraża sposób przedmiotu: nie należy jednak tego rozumieć w sensie: poznanie nasze nie obejmuje całego sposobu przedmiotu, ale trzeba brać w sensie: sposób przedmiotu nie jest sposobem poznawcy. A więc ten, kto widzi Boga w Jego istocie, widzi w Nim i to, że istnieje nieskończenie, i że jest poznawalny nieskończenie; nie znaczytosjednak, żeby mu przysługiwał ów nieskończony [istnienia i poznawalności przedmiotu], tzn. żeby miał nieskończoną moc poznawania. Ktoś np. może wiedzieć o tym, że dane twierdzenie da się naukowo udowodnić, sam jednak nie poznaje go w oparciu o dowód naukowy, a tylk w oparciu o dowód prawdopodobny. /115/

Artykuł 8

A CZY CI, CO WIDZĄ BOGA W JEGO ISTOCIE, WSZYSTKO W NIM WIDZĄ ? /116/

Zdaje się, że widzowie istoty Boga wszystko w Nim widzą, bo:

1. U Grzegorza spotykamy taką wypowiedź: "Czy jest coś, czego by nie widzieli ci, co widzą Wszystkowidzącego?"[1]. A wiadomo: Bóg wszystko widzi. Zatem i ci, co widzą Boga, wszystko w Nim widzą.

2. Każdy, kto patrzy w lustro, widzi w nim wszystko, co się w nim odbija. Aliści w Bogu, jakby w jakimś lustrze, odbija się wszystko, co się dzieje lub może dziać; wszak i sam Bóg poznaje wszystko w samym sobie*. Wygląda na to, że każdy, kto widzi Boga, widzi wszystko, co jest i co się stać może.

3. Zdanie Filozofa[2], kto swoją myślą zdoła poznać rzeczy ważne, zasadnicze, tym bardziej zdoła poznać i to, co pomniejsze. Lecz wszystko, co Bóg działa lub może zdziałać, mniejsze jest niż Jego istota. Przeto każdy, kto widzi myślą Boga, zdoła poznać wszystko, co Bóg czynilub może uczynić.

4. Stworzenie rozumne z natury swojej pragnie wszystko wiedzieć. Jeśli przeto widząc Boga nie pozna wszystkiego, jego pragnienie naturalne, ciekawość, zostanie niezaspokojone, a tym samym widzenie Boga nie przyniesie mu pełnego szczęścia, co jest nie do przyjęcia. A więc widząc Boga zna wszystko.

Wbrew temu: Aniołowie widzą istotę Boga a jednak nie znają wszystkiego, gdyż, jak uczy Dionizy[3], wyżsi aniołowie rozpraszają mroki niewiedzy niższych aniołów. Aniołowie nie znają także tajników serc ni przyszłych przygodników**; jest to bowiem rzeczą li tylko Boga. Nie można więc twierdzić, że każdy, kto widzi istotę Boga, widzi wszystko.

Odpowiedź: Stworzenie myślące, oglądając istotę Boga, wcale nie widzi w niej tego wszystkiego, co Bóg czyni lub czynić może. Uzasadnienie:

Jasnym jest, że tak się widzi rzeczy w Bogu, jak w Nim są. Otóż poza samym Bogiem wszystko inne jest w Nim tak, jak jest skutek w mocy swojej przyczyny. A więc tak się widzi wszystko inne w Bogu, jak się widzi skutek w jego przyczynie. Jasnym jest również, że im doskonalej widzi się jakąś przyczynę, tym większą ilość jej skutków można w niej zobaczyć. I tak np. myśl głębsza, skoro tylko zapozna się z jedną zasadą dowodową, z miejsca zdoła wyciągnąć z niej wiele wniosków; natomiast myśl płytka, słaba, nie zdoła tego; dopiero trzeba jej jedno za drugim wyjaśniać.

Wynika z tego, że ta tylko myśl zdoła w przyczynie poznać wszystkie jej skutki - no i wszystkie treści skutków - która całkowicie zgłębia przyczynę; a wiadomo[4]: żadna myśl stworzenia nie może całkowicie zgłębić Boga. A więc i żadna myśl stworzenia, patrząc w Boga, nie zdoła poznać wszystkiegoo co Bóg czyni lub czynić może; to

---

* Patrz z. 14, a. 5.

** Futura contingentia.

bowiem równałoby się zgłębieniu Jego mocy. Wszelako z tego, co Bóg czyni lub czynić może, stworzenie myślące o tyle więcej pozna, o ile doskonalej będzie widziało Boga.

Na 1. Grzegorz ujmuje rzecz od strony przedmiotu, tj. Boga, i mówi o Jego wystarczalności: że więc Bog wystarczająco, w zupełności, wszystko w sobie zawiera i ujawnia; bynajmniej jednak z tego nie można wyciągnąć wniosku, że każdy, kto widzi Boga, widzi w Nim wszystko; wiadomo przecież, że nie ogarnia Boga w zupełności.

Na 2. Kto patrzy w lustro, niekoniecznie musi widzieć wszystko, co się w nim odbija; chyba, że wzrokiem swoim zdoła objąć całe lustro.

Na 3. Owszem, to wielka rzecz widzieć Boga! Większa niż widzieć wszystko inne. Ale jeszcze większą jest tak widzieć Boga, żeby wszystko w Nim poznawać, większą, niż tak Go tylko widzieć, że się nie poznaje w Nim wszystkiego, ale więcej lub mniej. A ta ilość poznawanych rzeczy w Bogu, jak to dopiero co wykazaliśmy[5], zależy od więcej lub mniej doskonałego sposobu widzenia Boga.

Na 4. [Czy owo naturalne pragnienie sięga aż tak daleko? Nie!] Stworzenie bowiem rozumne z natury swojej pragnie to wszystko wiedzieć, co służy udoskonaleniu jego myśli; a więc: gatunki i rodzaje rzeczy oraz ich treści [i związki przyczynowe]; każdy też, kto będzie widział istotę Boga, to właśnie w Nim zobaczy. Natomiast poznać inne poszczegóły: co myślą i co czynią, dalej: poznać t o, co jeszcze nie istnieje, ale może być dokonane przez Boga, bynajmniej nie stanowi o doskonałości myśli stworzenia, ani też ku temu nie rwie się owo naturalne pragnienie. Niech tylko bowiem zobaczy Boga samego - źródło i początek wszystkiego istnienia i prawdy - a już tak będzie nasycona przyrodzona żądza wiedzy, [tak zaspokojona ciekaw osć], że już więcej za niczym gonić nie będzie - będzie szczęśliwe. Tę właśnie myśl w dobitnych słowach tak wypowiedział Au gustyn: "Nieszczęsny to człowiek, ktory posiadł znajomość wszystkiego (tzn. stworzeń), ale nie poznał Ciebie - o Boże! Na odwrót: Szczęśliwy ten, kto poznał Cie- bie, nawet gdyby nic o świecie nie wiedział. A kto zna i Ciebie, i świat: Znajomość świata nie uczyni go szczęśliwszym, bo szczęśliwym staje się li tylko dzięki Tobie"[6].

Artykuł 9

A TO, CO WIDZĄCY ISTOTĘ BOGA WIDZĄ W BOGU: CZY WIDZĄ ZA POMOCĄ JAKIEJŚ PODOBIZNY ?

Zdaje się, że to, co widzowie istoty Boga widzą Bogu, widzą za pomocą jakowejś podobizny, bo:

1. W poznawaniu zachodzi upodobnienie poznawcy do przedmiotu poznawanego: [poznawca musi mieć formę - podobiznę rzeczy poznawanej]. Dzięki czemu to myśl zaprzątnięta staje się tym, co ją zaprząta, a zmysł zaprzątnie ty staje się wrażeniem zaprzątającym? Dzięki temu, że rzecz poznawana swoją podobizną nadaje formę władzy poznawczej, a więc: myśli i zmysłowi; całkiem tak, jak barwa swoją podobizną nadaje

formę źrenicy*. Jeżeli przeto myśl widza istoty Boga poznaje w Bogu jakieś stworzenia, to stworzenia te winny swoimi podobiznami nadać formę władzy myślenia.

2. Faktem jest, że zachowujemy w pamięci to, cośmy uprzednio widzieli. Otóż św. Paweł widział w zachwycie istotę Boga i jak Augustyn twierdz[1], po tym przeżyciu zachował w pamięci wiele z tego, co widział w zachwycie; sam wyznaje, że: "Słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać"[2]. Trzeba więc przyznać, że w jego myśli zostały wyciśnięte jakoweś podobizny tego, co zapamiętał. Dla tej samej racji trzeba przyjąć, że i wtedy, gdy osobiście widział istotę Boga, musiał mieć jakoweś podobizny tych rzeczy, które w tejże istocie widział.

Wbrew temu jest fakt, że jedną podobizną, jedną formą poznawczą, widzimy i lustro i to, co się w lustrze odbija. Aliści wszystko, co się w Bogu widzi, widzi się jakby w jakimś lustrze poznawczym. Jeśli przeto samego Boga nie widzimy poprzez jakowąś podobiznę, ale [bezpośrednio] w Jego istocie, to i tego, co się w Nim widzi, nie widzi się poprzez jakieś podobizny.

Odpowiedź: Tego, co widzący istotę Boga widzą w tejże istocie, nie widzą poprzez jakoweś podobizny, ale poprzez samąż istotę Boga, złączoną bezpośrednio z ich władzą myślenia. Czemu tak?

Nasamprzód przypomnijmy dwie zasady: pierwsza: Poznanie każdej rzeczy odbywa się w ten sposób, że rzecz poznawana istnieje swoją podobizną w myśli poznawcy; druga: Jeżeli dwie rzeczy są podobne, każda z osobna, do trzeciej, to są również i wzajem do siebie podobne. A teraz uzasadnienie:

W dwojaki sposób rzecz poznawana może swoją podobizną istnieć we władzy poznawczej: pierwsze wprost w niej, gdy sama sobą, swoją podobizną, zarysowuje ją, czyli nadaje jej formę; w takim razie rzecz ta jest poznawana sama w sobie, a nie w czymś innym. Drugie niewprost w niej, gdy nie sama rzecz poznawana, ale ktoś do niej podobny swoją podobizną nadaje formę władzy poznawczej; w takim razie rzecz ta nie jest poznawana sama w sobie, ale w tym, do czego jest podobna. Przykładem poznanie jakiegoś człowieka. innego poznać go wprost z niego samego, a co innego z jego portretu - niewprost.

Tak jest i z poznawaniem rzeczy: Poznajemy je i wprost z nich, i nie wprost - w Bogu. Kiedy poznajemy je same w sobie, wprost z własnej ich natury? Gdy poznajemy je za pomocą ich podobizn istniejących w poznawcy. A kiedy widzimy je nie wprost - w Bogu? Gdy poznajemy je z Boga czy w Bogu, jako że podobizny tychże rzeczy odwiecznie istnieją w Bogu. A każdy widzi, że te dwa sposoby poznawania są różne.

Ostatecznie więc: Jeśli idzie o to poznanie, którym widzowie istoty Boga poznają rzeczy w samym Bogu, to jasne: Nie widzą ich poprzez jakowe inne podobizny, ale poprzez samą istotę Bożą - obecną we władzy myślenia, przez którą i Bóg jest widziany. /117/

---

* Patrz z. 14, a. 2.

Na 1. W jaki sposób myśl widza Boga upodabnia się do rzeczy, ktore w Bogu widzi i ma ich formę? W ten sposób, że myśl ta jest złączona z istotą Bożą, w której odwiecznie istnieją podobizny, [prawzory], wszystkich rzeczy.

Na 2. Są takie władze poznawcze, które z wrażeń, podobizn, uprzednio dostarczonych, mogą tworzyć nowe. Tak np. wyobraźnia: Z uprzednio otrzymanych wrażeń: góry i złota, tworzy w sobie obraz czy wyobrażenie złotej góry. Tak samo i myśl; w oparciu o już gotowe pojęcia rodzaju i różnicy tworzy pojęcie gatunku. Również i z podobizny, jaka jest odbita na fotografii, możemy w sobie wytworzyć właściwy obraz - podobiznę tego, co owa fotografia p rzedstawia. Podobnie i Paweł, czy ktokolwiek inny: W oparciu o widzenie istoty Boga zdołał w sobie wytworzyć podobizny, obrazy tych rzeczy, które w tejże istocie widział; i te podobizny zostały w myśli Pawła, gdy już przestał widzieć istotę Boga*. Aliści patrzenie na rzeczy poprzez tak wytworzone podobizny, to zgoła inny sposób poznawania niż widzenie rzeczy w samym Bogu.

Artykuł 10

CZY WSZYSTKO TO, CO WIDZOWIE ISTOTY BOŻEJ WIDZĄ W BOGU, WIDZĄ JEDNOCZEŚNIE NARAZ ?

Zdaje się, że widowie Boga w Jego istocie nie widzą jednocześnie naraz tego wszystkiego, co w Nim widzą, bo:

l. Zdaniem Filozofa[1], wie się wiele, myśli o jednym Aliści to, co się widzi w Bogu, o tym się i myśli: myślą bowiem Boga widzimy. Skoro więc myśleć można tylko o jednym, widzowie Boga nie mogą naraz jednocześnie wiele widzieć w Bogu.

2. Augustyn twierdzi, że "Bóg porusza stworzenia duchowe według miary czasu"[2], tzn. działa na ich myśli i uczucia, te zaś następują jedno po drugim. Otóż stworzeniem duchowym jest także i anioł, który też widzi Boga. Skoro więc czas, to następstwo, [a zdanie Augustyna jest chyba słuszne], wychodzi na to, że widzowie Boga myślą i żywią uczucia nie jednocześnie naraz, ale według następstwa: [jedno po drugim].

Wbrew temu tak się wypowiada Augustyn: "Myśli nasze nie będą już wtedy ruchliwe, przerzucając się z tego na owo, to znów wracając do tego samego; ale całą naszą wiedzę obejmować będziemy naraz jednym spojrzeniem"[3].

Odpowiedź: To, co się widzi w Słowie, widzi się jednocześnie naraz, a nie kolejno Uzasadnienie:

Czemu to my nie zdołamy jednocześnie naraz myśleć o wielu rzeczach? Bo o każdej z nich myślimy za pomocą innej formy poznawczej; czyż może bowiem jednocześnie naraz wiele różnych form poznawczych nadawać formę jednej władzy

* Patrz 2-2, 175, 4 na 3 tom 23.

myślenia tak, by ona poprzez nie aktualnie myślała? Jasne, że nie! Tak jak jednemu ciału nie można jednocześnie naraz nadać wielu różnych kształtów*.

Może jednak tak być, że myśl nasza będzie jednocześnie naraz myśleć o wielu rzeczach; ale tylko wtedy, gdy jedną formą poznawczą obejmuje owo wiele rzeczy. Np. całość i jej różne części: Jeżeli o każdej z części będzie się myśleć za pomocą jej własnej formy poznawczej, jej podobizny, jasne, że nie będzie się o nich myśleć jednocześnie naraz, ale kolejno; jeżeli natomiast o nich wszystkich myślimy za pomocą jednej formy poznawczej, formy całości, jasne, że myślimy o nich .jednocześnie naraz. Otóż wyżej wykazaliśmy'4 że te rzeczy, które w Bogu widzimy, widzimy wszystkie poprzez jedną istotę Boga, a nie każdą z osobna poprzez jej własną podobiznę. A więc wszystko to, co widzowie istoty Boga widzą w Bogu, widzą jednocześnie naraz, a nie kolejno.

Na 1. Myślimy o jednym, gdyż myślimy za pomocą tylko jednej formy poznawczej. Ale można i o wielu naraz myśleć, o ile owo wiele objęte jest jedną formą poznawczą; tak np. za pomocą formy poznawczej "człowiek" myślimy i że to "zwierzę" i że to "rozumne" a za pomocą formy "dom" myślimy i o ścianie, i o dachu.

Na 2. Aniołowie mają poznanie naturalne i nadnaturalne. Poznaniem naturalnym poznają różne rzeczy różnymi wrodzonymi formami poznawczymi**; nie poznają więc ich jednocześnie naraz; i to właśnie znaczy, że są poruszani według miary czasu, a chodzi tu o sposób ich myślenia. Natomiast poznaniem nadnaturalnym, a więc tym, którym widzą rzeczy w Bogu, poznają wszystko jednocześnie naraz***.

Artykuł 11

CZY CZŁOWIEK ZA ŻYCIA DOCZESNEGO MOŻE WIDZIEĆ BOGA W JEGO ISTOCIE ?

Zdaje się, że ktoś z ludzi może w tym życiu widzieć Boga w Jego istocie, bo:

1. Patriarcha Jakub wyznaje: "Widziałem Boga twarzą w twarzą w twarz"[1]; aliści, widziec twarz, to chyba tyle, co widzieć Go w Jego istocie; wskazują na to słowa św. Pawła: "Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz"[2]. Można więc widzieć Boga za życia ziemskiego.

2. Tak mówi Pan o Mojżeszu: "Twarzą w twarz mówię do niego - w sposób jawny, a nie przez wy razy ukryte. On też postać Jahwe ogląda"[3]. A to znaczy tyle, co widzieć

---

* Patrz z. 85, a. 4 tom 6.
** Patrz z. 55, 2, t. 4.
*** Z. 10, 5 na 1.

Boga w Jego istocie. A więc może ktoś w obecnym stanie życia widzieć Boga w Jego istocie.

3. To, w czym wszystko inne poznajemy i w świetle czego wydajemy sąd o innych, jest nam znane samo z siebie. Aliści nawet i za życia doczesnego wszystko poznajemy w Bogu; świadczą o tym słowa Augustyna: "Jeżeli obaj widzimy, że prawdą jest, co mówisz, i obaj widzimy, że prawdą jest, co mówię, pytam: gdzież to widzimy? Ani ja w tobie, ani ty we mnie, ale obaj w tejże samej, przekraczającej nasz umysł nieprzemijającej Prawdzie"[4]. W innym dziele tak samo mówi, że my sądzimy o wszystkim według prawdy Bożej[5]; jeszcze w innym tak pisze: "To rzecz rozumu sądzić o tych cielesnych rzeczach w oparciu o zasady bezcielesne i wieczne; i gdyby te zasady nie przekraczały naszego umysłu, zaiste nie miałyby nieprzemijającej wartości"[6]. A więc i w tym życiu Boga widzimy.

4. Zdaniem tegoż Augustyna, myśl widzi to, co swoją istotą jest w duszy. Głosi on także, że myśl widzi rzeczy myślowo poznawalne nie poprzez jakoweś podobizny, ale wprost w ich istocie[7]. A ponieważ Bóg swoją istotą. przebywa w naszej duszy, dlatego też i w swojej istocie jest przez nas widziany*.

Wbrew temu są słowa samego Boga: "Żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu"[8]. Glosa do tego tekstu tak rzecz wyjaśnia: "W życiu smiertelnym, póki żyjemy, Boga widzieć możemy li tylko poprzez jakoweś widziadła, obrazy; nigdy zaś wprost w Jego naturze"[9].

Odpowiedź: Za życia śmiertelnego zwy kły człowiek** nie może widzieć Boga w Jego istocie; dopiero po śmierci. 0to uzasadnienie:

Jak już powiedzieliśmy[10], sposób poznawania zależy od sposobu b.ytowania poznawcy - jego natury; [tak poznajemy, jak bytujemy]. Otóż za życia doczesnego dusza nasza bytuje w materii cielesnej; i dlatego z natury swojej to tylko może poznawać, co ma formę w materii, lub co można poznać p oprzez tego pokroju rzeczy***. Jasne, że poprzez natury rzeczy materialnych nie da się poznać istoty Boga; wszak już wykazaliśmy[11], że poznanie Boga za pomocą jakiejkolwiek podobizny stworzonej nie jest tym samym, co widzenie istoty Boga. Stąd wprost niemożliwe jest, by za życia doczesnego dusza człowieka widziała istotę Boga.

Że tak jest, świadczy o tym następujące zjawisko: Dusza nasza im więcej odrywa się od cielesności, tym bardziej myśl jej staje się zdolną do poznawania spraw oderwanych - wzniosłych. Stąd to objawienia Boże i przewidywania przyszłości łatwiej docierają do naspoprzez sny i w stanie odejścia od zmysłów ciała*). jednak za życia doczesnego dusza nie może dostąpić aż takiego uwznioślenia, by mogła widzieć istotę

---

* Patrz z. 8, 3.

** **homo purus**, a więc nie Chrystus; patrz 3, z. 34, s. 4, t. 25, str. 259.

*** z. 84, a. 7; z. 85, 1; z. 86, 87, 88, t. 6.

*) 2-2. 172, 1 na 1, t. 23.

Boga, a więc to, co spośród rzeczy myślowo poznawalnych zajmuje szczytowe miejsce. /118/

Na 1. Podane w Piśmie św. fakty widzenia Boga tak za Dionizym[12] wyjaśniamy. Widzowie ci własciwie nie widzieli samego Boga, ale tylko jakieś widziadła, zjawy, bądź zewnętrzne, że chwytali je zmysłami zewnętrznymi, bądź wewnętrzne, w wyobraźni utworzone; widziadła te były zarazem symbolami przedstawiającymi coś Bożego.

A więc zdanie Jakuba: "Widziałem Boga twarzą w twarz" znaczy: Jakub nie widział samej istoty Boga, ale tylko zjawę przedstawiającą Boga; a to nie jest do zlekceważenia; chociaż bowiem jest to zjawa wyobraźniowa, to jednak, co najważniejsze, idzie tu o widzenie osoby Boga przemawiającego, a to, jak jeszcze niżej zobaczymy[13], gdy będzie mowa o stopniach ważności objawień i proroctw, świadczy o wyjątkowej randze objawienia. - Może i tak być, że Jakub w tyah słowach chciał wskazać na wyjątkową ważność i charakter kontemplacji: jak góruje nad przeciętnością myśli*.

Na 2. Mojżesz, oświeciciel Żydów, i Paweł, oświeciciel pogan, stanowią wyjątek; takie jest również stanowisko Augustyna[14]; albowiem jak Bóg w sposób nadprzyrodzony czyni cuda w świecie materialnym, tak samo w sposób nadprzyrodzony nie licząc się z ustalonym porządkiem, ich umysły, za życia w ciele, bez używania zmysłów ciała, podniósł aż do oglądania swojej istoty. Ale o tym jeszcze szeroko będzie mowa w rozprawie o zachwycie[15].

Na 3. Wyrażenia: "Wszystko widzimy w Bogu", "Według Niego o wszystkim sąd wydajemy" mają sens: Bóg dał nam udział w swoim świetle, cząstkę swego światła, dzięki czemu wszystko poznajemy i o wszystkim sąd wydajemy. wszak i samo owo przyrodzone światło rozumu, to udział jakiś w świetle Boga, cząstka tegoż**. Czyż o wszystkich podpadających pod zmysły rzeczach nie m6wimy, że je widzimy i sąd o nich wydajemy "w słońcu",, tj. w świetle słońca? - A Augustyn tak rzecz wyjaśnia: "Horyzonty nauk dopiero wtedy mogą być widziane, gdy je czyni widne jakby jakies ich własne słońce, tj. Bóg"[16] - Jak więc, by widzieć coś zmysłami, nie musi się widzieć samego słońca w jego jestestwie, tak też by widzieć coś myślą, nie ma konieczności, by aż widzieć istotę Boga.

Na 4. "Myśl widzi to, co swoją istotą jest w duszy" tak, jak rzeczy myślowo poznawalne są w myśli; i tak własnie Bóg jest swoją istotą w duszy wybrańców w nibie, nie zaś w duszy śmiertelników na ziemi. W duszy śmiertelnik6w bowiem nie jest tak, jak przedmiot poznawania jest we władzy myślenia, ale po p rostu: swoją obecnoscią, istotą, potęgą.

Artykuł 12

CZY TU NA ŚWIECIE CZŁOWIEK SWOIM PRZYRODZONYM ROZUMEM

---

* Patrz Konst. Soborowa Wat. II. Kościół w świecie nr 56, 59.

** z. 84, 5; z. 88, 3, na 1, 2 tom 6.

*MOŻE DOJŚĆ DO POZNANIA BOGA ?****

Zdaje się, że tu na ziemi siłami przyrodzonego rozumu nie zdołamy dojść do poznania Boga, bo:

1. Boecjusz pisze, że "Rozum nie zdoła poznać formy niezłożonej"[1]. Lecz, jak to uzasadniliśmy[2], Bóg jest formą w najwyzszym stopniu niezłożoną. A więc rozum przyrodzony nie zdoła dojść do jej poznania.

2. Zdaniem Filozofa3, bez wyobrażen dusza swoim przyrodzonym rozumem niczego nie może poznawać. Otóż Bóg jest bezcielesny. nie może więc w nas powstać jakieś Jego wyobrażenie. A zatem Bóg nie może być przez nas poznany poznaniem przyrodzonym.

3. Poznawanie przyrodzonym rozumem jest wspólne dobrym i złym, tak samo jak i natura ludzka jest im wspólna. Aliści Augustyn twierdzi, że poznanie Boga przysługuje tylko dobrym; oto co mówi: "Umysł ludzki nie jest aż tak bystry, by zdołał dosięgnąć największej Światłości, chyba że zostanie oczyszczony i nakarmiony świętością wiary"[4]. A więc przyrodzonym rozumem nie da się poznać Boga

Wbrew temu Apostoł pod adresem pogan tak pisze: "To bowiem, co o Bogu poznać można, jawne jest wśród nich[5]; a pisze o tym, co da się poznać o Bogu za pomocą przyrodzonego tylko rozumu.

Odpowiedź: Ponieważ nasze naturalne poznanie bierze początek od zmysłów* dlatego może ono tylko tak daleko sięgać jak daleko może je zaprowadzić świat zjawisk [przedmiot zmysłów] Nigdy zaś z poznania świata zjawisk nasza myśl nie potrafi wzbić się aż tak wysoko, by zdołała widzieć istotę Boga. Czemu? Bo świat zjawisk to stworzenia, skutki Boga nie dorównujące przyczynie mocą**. Stąd to z poznania świata zjawisk nie da się poznać całej mocy Boga a co za tym idzie, nie da się widzieć Jego istoty***.

Ponieważ jednak świat ten jest skutkiem Boga zależnym od Niego jako od swojej przyczyny, dlatemoże nas doprowadzić nie tylko do poznania: czy Bóg jest, ale także do poznania przymiotów, jakie muszą koniecznie przysługiwać Bogu jako pierwszej przyczynie wszechrzeczy, przyczynie górującej nad wsystkimi swoimi skutkami.

I tak dowiadujemy się o Bogu: jaki jest związek między Nim a stworzeniem mianowicie że jest przyczyną wszechrzeczy poznajemy też co Go różni od stworzeń, mianowicie że nie jest żadnym z tych dzieł, których jest przyczyną; [poznajemy wreszcie i to, że jeżeli czego, co cechuje stworzenie], nie przyznajemy Bogu, to nie z racji jakiegoś braku w Nim, ale w uznaniu Jego górującej nad wszystkim wzniosłości. /119/

*** Patrz z. 2, 2, 3.
* z. 84, 6, 7; z. 85 1, t. 6.
** z. 4, 2, 3.
*** z. 25, 1, na 3 tom 2.

Na 1. Rozum nie może dojść aż do takiego poznania formy niezłożonej, by wiedzieć o niej czym jest[***]; może jednak dojść do poznania jej istnienia i wiedzieć, że jest.

Na 2. Nie powstaje w nas wyobrażenie Boga, ale istnieją wyobrażenia Jego skutków; i przez nie to człowiek może naturalnym sposobem poznać Boga.

Na 3. Tak, tylko dobrym przysługuje poznanie Boga w Jego istocie; jest to dzieło łaski, a ta jest rzeczą dobrych tylko; atoli to poznanie Boga, jakie człowiek przyrodzonym rozumem zdoła osiągnąć, przysługuje zarowno dobrym, jak i złym. A co do Augustyna, to on z czasem odwołał swoje zdanie i tak pisał: ,,0dwołuję to, com napisał[6] w modlitwie: Boże, który chciałeś, by tylko ludzie o czystym sercu poznali prawdę. Obecnie zaś twierdzę, że również wielu ludzi o skalanym sercu może dużo prawd poznać"[7] i to przyrodzonym rozumem.

Artykuł 13

CZY DZIĘKI ŁASCE ZDOBYWAMY WYŻSZE POZNANIE BOGA, NIŻ ROZUMEM PRZYRODZONYM ?

Zdaje się, że to poznanie Boga, jakie daje nam łaska, wcale nie jest wyższe, lepsze niż poznanie Boga zdobyte przyrodzonym rozumem, bo:

1. Dionizy zauważa1 że w yciu doczesnym nawet człowiek bardzo głęboko z Bogiem zjednoczony jednoczy się z Nim, jako z kimś zgoła nieznanym; rozciąga to i na Mojżesza, który, jak wiadomo, w tym poznawaniu Boga za pomocą łaski wzbił się nader wysoko. Lecz być zjednoczonym z Bogiem, nie wiedząc czym jest, to właśnie sytuacja rozumu przyrodzonego. A więc łaska bynajmniej nie daje nam pełniejszego poznania Boga niż rozum przyrodzony.

2. Rozum przyrodzony może dojść do poznania Boga li tylko poprzez wyobrażenia, jakich dostarcza wyobraźnia. Otóż zdaniem Diomizego stosuje się to rownież i do tego poznania, jakie otrzymujemy dzięki łasce. 0to co pisze: "Promień Boży nie może inaczej nas oświecić, jak tylko spowity w rozmaite osłony"[2]. A więc łaska wcale nie daje nam bogatszego poznania Boga niż rozum przyrodzony.

3. To łaska wiary wiąze naszą myśl z Bogiem. Ale czy wiarę można uważać za poznanie? Chyba nie, bo Grzegorz mówi o rzeczach niewidzialnych, że "są przedmiotem wiary, a nie poznania"[3]. A więc dzięki łasce nasze poznanie Boga wcale nie jest wznioślejsze.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha"[4]; a co? "Tajemnicę ... której nie pojął żaden z władców tego świata"[5]. tj. jak wyjaśnia glosa[6], żaden z filozofów.

Odpowiedź: Łaska udziela nam o wiele doskonalszego poznania Boga niż rozum przyrodzony. 0to uzasadnienie:

[***] Patrz z. 13, 8 na 2 tom 2.

Rozum przyrodzony by mógł cokolwiek poznać, wymaga: pierwsze, wyobrażeń, których dostarczają zmysły ze świata zjawisk; drugie, naturalnego światła myśli, dzięki któremu odrywamy od tychże wyobrażeń pojęcia myślowe*. 0tóż w jednym i drugim pojawienie się łaski wspomaga poznanie ludzkie. I tak: naturalne światło: myśl zostaje wzmocniona dzięki wlaniu doń darmowego światła nadprzyrodzonego. A niekiedy za sprawą Boga w wyobraźni naszej powstają wyobrażenia lepiej oddające sprawy Boże, niż wyobrażenia otrzymywane od zmysłów ze świata zjawiskowego w sposób naturalny. Poświadczają to objawienia prorockie. [I nie tylko wewnątrz, w wyobraźni], ale także niekiedy za sprawą Boga tworzą się nawet na zewnątrz jakoweś zjawy widziadła, zmysłam zewnętrznymi postrzegalne i dają się słyszeć głosy**, a to gwoli uzmysłowienia i ujawnienia nam jakiejś tajemnicy Bożej; tak np. przy chrzcie Jezusa dał się widzieć Duch Święty w postaci gołębicy***, a jednocześnie dał się słyszeć głos Ojca: "Ten jest mój Syn umiłowany"[7].

Na 1. Objawienie, [czyli poznanie udzielone nam w tym życiu przez łaskę], nie idzie aż tak daleko, byśmy poznali: czym jest Bóg. A więc za życia ziemskiego jednoczymy się z Bogiem jakby z kimś niepoznanym: w mrokach. Mimo tego objawienie to poszerza i bogaci nasze poznanie Boga; dzięki niemu bowiem poznajemy więcej i to wspanialszych dzieł Boga; coś nad to: dzięki objawieniu poznajemy takie tajemnice Boga, do których rozum przyrodzony nigdy nigdy by nie doszedł, np. że Bóg jest jeden w trzech Osobach.

Na 2. [Nie wolno pomijać władzy poznawczej: siły jej światła]. Otóż czy tych wyobrażeń dostarczają zmysły utartym przyrodzonym sposobem, czy też dostarczy ich sam Bóg, tworząc je w wyobraźni, zawsze: tym pełniejsze i wyższe będzie duchowe poznanie, im światło myśli w człowieku jest potężniejsze. Jasne więc, że z objawienia, poprzez wyobrażenia przez Boga utworzone, [którym towarzyszy wlanie światła Bożego wzmagające przyrodzone światło myśli], człowiek wyniesie wyższe, pełniejsze poznanie.

Na 3. Wiara to też jakoweś poznanie; wiara przecież wyznacza myśli prawdę, którą ma przyjąć; dzieje się tak nie dlatego, że wierzący widzi tę prawdę. ale dlatego, że widzi powagę, której wierzy; i właśnie z tej racji, że we wierze nie ma oczywistosci, [że wierzący nie widzi tego, co przyjmuje], wiara nie dociąga do poznania wiedzy*; wiedza bowiem w oparciu o oczywistość rzeczy i o oczywistość pierwszych zasad, [a więc dlatego, że sama widzi], zmusza myśl do przyjęcia danej prawdy. /120/

---

* Patrz 84, 6 tom 6.
** 2-2, z. 173, a. 2 tom 23.
*** 3, z. 39, 7 tom 26.
* Patrz 2-2, z. 1, 5, t. 15, str. 16; także w obecnym traktacie z. 1, a. 1-8 i odpowiednie objaśnienia.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, cura et studio sac. Petri Caramello, cuc textu et recensione Leonina, Marietti, Taurini 1952, według tego też tekstu podaję odnośniki. Cytaty Ojców i innych autorów tłumaczę według tego jak są podobne w tekście. Cytaty z Pisma św. biorę przeważnie z Biblii Tysiąalecia, Poznań1965 Pallotinum. Wiadomo jednak, że Biblia Tysiąclecia jest przekładem z oryginału, a św. Tomasz trzyma się Wulgaty; trzeba też było mieć na uwadze swoisty sposób posługiwania się cytatami Pisma św. przez średniowiecze, no i św. Tomasza; nie wszędzie więc mogłem trzymać się Biblii Tysiąclecia, ale niekiedy trzeba było uciec się do przekładu ks. Wujka z Wulgaty a niekiedy nawet samemu wprost z tekstu tłumaczyć; jeśli idzie o Wujka, to posługiwałem się: Pismo św. Starego i Nowego Testamentu Jakóba Wujka T. J., Kraków 1935; w odnośnikach duże W. oznacza tekst z Wujka.
Sposób cytowania Pisma św. według Biblii Tysiąclecia, wydanie 2.
Słowa w nawiasach / / lub [ ] są dodatkiem tłumacza

Przedmowa 1 1 Kor 3, 1n, W.

z. 1.

a. 1

1 Syr 3, 22, W.
2 6 Metaphys. 1.
3 2 Tm 3, 16.
4 Iz 64, 4, W.
5 Syr 3, 25, W.

a. 2

1 2 Tes 3, 2.
2 14 De Trinitate 1.
3 w odpowiedzi.

a. 3

1 1 Posteriora 28.
2 Mdr. 10, 10.
3 a.1 na 2.

a. 4

1 2 Metaph. 1.
2 Jk 1, 22.
3 a. poprz. na 2.

a. 5

1 Episto1a 70 1ub 84
2 Prz. 10, 9, 3, W.
3 2 Metaph. 1.
4 11 De anima1ibus 1, 5.

a. 6

1 1 Metaph. 2.
2 a. 2.
3 6 Ethicorum 7
4 Iz 11, 2.
5 Pwt 4, 6.
6 1 Kor 10, 3, W.
7 Prz 10, 23, W.
8 12 De Trin. 14.
9 Rz 1, 19.
10 2 Kor 10, 4n.
11 10 Ethic. 5.
12 1 Kor 2, 15.
13 De Divinis nominibus 2.

a. 7

1 1 Poster. 1.
2 1 De fide orthodoxa 4.

a. 8

1 1 De fide catholica 13.
2 J 20, 31.
3 In Topica Ciceronis 6 oraz De Differentiis Topicis, 3.
4 Homi1ia 26 in Evangelia.
5 Tt 1, 9.
6 1 Kor 15, 12n.
7 w odp.
8 2 Kor 10, 5.
9 Dz 17, 28.
10 Epistola ad Hieronym. 82 lub 19, c. 1, n. 3.

a. 9

1 a. 5.
2 Syr 24, 31, W.
3 Oz 12, 11.
4 De Caelesti Hierarchia 1.
5 Rz 1, 14.
6 w odp.
7 Cael. Hier. 1.
8 Mt 7, 6.
9 Cael. Hier. 2.

a. 10

1 Deu utilitate credendi 3 n. 5.
2 20 Moralia c. 1, n. 1.
3 Hbr 7, 19,
4 De Ecclesiastica Hierarchia 5.
5 12 Confesiones c. 3l, n. 42.
6 w odp.
7 Ad Vincent. Rogat. Epist. 93 lub 48, c. 8, n. 24.
8 Mt 19, 8.
9 De Scripturis et Scriptoribus oraz Prol. L. 1. De Sacramentis, c. 4.

z. 2.

a. 1

1 1 De Fide Orth. 3.
2 1 Poster. 3.
3 J 14, 6.
4 Metaph. 3; 1 Poster. l0.

5 Ps 52, 2.
6 De Hebdomadibus.
7 z. 3, a.4.

a. 2

1 Hbr 11, 1.
2 1 De Fide Orth. 4.
3 Rz 1, 20.
4 Rz 1, 19.
5 z. 13, 1.
6 w odp.

a. 3

1 Wj 3, 14.
2 2 Metaph. 1.
3 Enchiridion 11
4 w odp.

z. 3

a. 1

1 Job 11, 7-9
2 Rdz 1, 26.
3 Hbr 1, 3.
4 Job 40, 4, W.
5 Ps 33, 16.
6 Ps 117, 16.
7 Iz 6, 1.
8 Iz 3, 13.
9 Ps 33, 6, W.
10 Jr 17, 13, W.
11 J 4, 24.
12 z. 2, 3,
13 tam¿e.
14 z. 2, 3,
15 z. 1, 9.
16 De Div. Nom. 9.
17 Rdz 1, 26.

a. 2

1 Hbr 10, 38.
2 1 De Anima 1.
3 Ps 105, 40.
4 art. poprz.
5 tamże.
6 z.2, 3.

a. 3

1 J 14, 6.
2 art. poprz.

a. 4

1 Mdr 14, 21, W.
2 z. 2, 2.
3 De Trin. 7.
4 art. poprz.
5 a. 1.
6 art. poprz.
7 z. 2, 2.

a. 5

1 10 Metaphysicorum, mentarium 7.
2 art. poprz.
3 3 Metaph. 3.
4 art. poprz.
5 z. 44, 1.
6 w odp.

a. 6

1 1 Physicorum 3
2 De Trin. 2.
3 a. 1.
4 De Hebd.
5 z. 13, 5.

a.7

1 6 De Trin. 6n.
2 z. 2, 3.
3 tam¿e.
4 De Trin. 7.
5 z. 50, 2, na 3.
6 z. 4. 2 na 1.

a. 8

1 Cael. Hier. 4.
2 De Verbis Domini 38, c. 2. lub Sermo ad Populum 117
3 De Div. Nom. 2.
4 7 De Civitate Dei 6
5 z. 2, 3.
6 a. 1.
7 z.2, 3.
8 l0 Metaph. 3.

z. 4.

a. l
1 z. 3, 4.
2 Mt 5, 48.
3 12 Metaph. 7
4 Moral. 5, 36, .lub 26.

a. 2
1 z. 3, 7
2 De Div. Nom. 5.
3 5 Metaph. Comm. 21.
4 De Div. Nom. 5.
5 z. 3, 4.
6 De Div. Nom. 5.
7 tam¿e.
8 tamże.

a. 3
l Ps 85, 8, W.
2 z. 3, 5.
3 Iz 40, 18, W.
4 Rdz l, 26.
5 1 J 3, 2.
6 De Div. Nom. 9.
7 tam¿e.

z. 5.

a. 1
1 De Hebd.
2 1 De Doctrina Christiana 32
3 1 Ethic. 1.
4 z. 3, 4; z. 4, 1 na 3.

a. 2
1 De Div. Nom. 3.
2 De Div. Nom. 5.
3 Mt 26, 24,
4 9 Metaph. 9.
5 De Div Nom. 1.
6 tam¿e 5.

a. 3
1 a. 1.
2 Lz 5, 20.
3 3 Metaph. 2.
4 1 Tm 4, 4.
5 a. 1.
6 art. poprz.

a. 4
1 De Div. Nom. 4.
2 tam¿e.
3 tam¿e
4 1 De Doctr. Christ. 32.
5 2 Physic. 3.
6 4 Meteorologica 3.

a. 5
1 a. 1.
2 Mdr. 11, 20.
3 4 Super Genesis ad litteram 3.
4 1 In Hexaemeron 9.
5 De Natura Boni 3.
6 a.1 na 3.
7 8 Metaph. 3.
8 De nat. Boni 22n.

a. 6
1 Ethic. 6.
2 2 De Officiis 3.
3 1 De Officiis 9.

z. 6.

a. 1
1 Lm 3, 25, W.
2 De Div. Nom. 4.
3 z. 4, 3.

a. 2
1 z. 3, 7,
2 l Ethic. 1.
3 Mt 19, 17, W.
4 z. 3, 5; z., 4, 3 na 3.
5 1 De Trin. 2.
6 art. poprz.
7 z. 4, 3.
8 art. nast.

a. 3
l z. 5, 1.
2 4 Metaph. 2.
3 De Hebd.
4 z. 3, 6.

a. 4
1 8 De Trin. 3.
2 De Hebd.

3 1 Metaph. 9.
4 z. 2, 3.
5 z. 4, 3.

z. 7.

a. 1

1 3 Physic. 6.
2 1 Physic. 2.
3 z. 3, 1.
4 1 De Fide Orth. 4.
5 3 Physic. 4.
6 z. 4, 1 na 3.
7 z. 3, 4.

a. 2

1 z. 3, 8.
2 3 Physic. 4.

a. 3

1 2 Physic. 2.
2 3 Physic. 1.
3 4 Physic. 2.
4 a. 1 na 2.

a. 4

1 Mdr 11, 21.
2 art. poprz. na 3.

z. 8.

a. 1

1 1 Ps 112, 4.
2 Octoginta Trium Questiones 20.
3 2 Kor 6, 14.
4 Iz 26, 12.
5 7 Physic. 2.
6 z.4, l na 3.

a. 2

1 De Hebd.
2 Jr 23, 24.

a. 3

1 glossa do Pnp 5, 17. z dzieł Grzegorza
2 z. 43, 3.
3 Job 22, 13n.
4 a.1.
5 tamże.
6 3, 2, t. 24, str. 30-66.

a. 4

1 1 Poster. 31.
2 z. 3, 5, 8.
3 Mdr 1l, 21.
4 1 Caeli et Mundi 1.
5 6 De Trin. 6.
6 Ad Volusianum, Epistola 137 1ub 3, c. 2.
7 1 De Spiritu Sancto 7.

z. 9.

a. 1

1 8 Komentarz do Księgi Rodzaju 20.
2 Mdr 7, 24.
3 Jk 4, 8.
4 Ml 3, 6.
5 z. 2, 3.
6 z. 3, 7
7 Cael. Hier. 1.

a. 2

1 2 Metaph. 2.
2 Sex principiorum l.
3 De nat. Doni 1.
4 4 Kom. do Księgi Rodz. 12.
5 De Div. Nom. 4.
6 2 De Fide Orth. 3.
7 z. 8, 2.

z. 10.

a. 1

1 5 De Consolationibus Philosophiae 6.
2 Mi 5, 1.
3 Rz 16, 25.
4 4 Phys. 12.

a. 2

1 De Trinitate 4.
2 Oct. Trium. Quaest. 23.
3 De Causis, prop. 2. S. Thom. lec. 2.
4 Wj 1S, 18, W.
5 art. poprz.
6 Symbol.
7 art. poprz.
8 l De Ce1o 9.

a. 3
1 Dn 13, 3.
2 Mt 25, 41.
3 Ad Damasum Epist. 15 1ub 57.
4 a. 1.
5 z. 9, 2.
6 Koh. l, 4.
7 Ps 76(7S), S; Pwt 33, 15, W.
8 l5 De Trin. 16.
9 J 17, 3.
10 Job 24, 19, W.
11 Ps 80, 16, W.
12 6 Metaph. 3.

a. 4
1 4 Physic. 1l.
2 tam¿e l4.
3 De consol. 6.
4 4 Physic. l2.

a. 5
1 8 Kom. do Księgi Rodz. 20.
2 a.1.
3 Syr 1, 1.
4 3 De Consol. 9.
5 art. poprz.
6 4 Physic. 12.

a. 6
1 3 Ezd 4, 40.
2 4 Physic. 11.
3 l0 Metaph. 1.
4 Peri Archon 8.
5 Cael. Hier. 10.
6 l0 Metaph. 1.
7 z. 47, 2; z. 50, 4.

z. 11.

a. 1
1 De Div. Nom. rozdz. ost.
2 tamże.

a. 2
1 art. poprz. na 2.
2 10 Metaph. 1.
3 Ctegoriae 10.

a. 3
1 Kor 8, S.
2 Pwt. 6, 4, W.
3 z. 3, 3.
4 z. 4, 2.

a. 4
1 4 Metaph. 2.
2 5 De Consideratione 8.
3 z. 3, 7.

z. 12.

a.1
1 J l, 18.
2 Homilia 15lub l4.
3 De Div. Nom 1.
4 z.7, 1.
5 De Div. Nom. 4.
6 1 J 3, 2.
7 z. 7, 1.

a. 2
1 1 J 3, 2.
2 9 De Trin. 11.
3 1 Kor 13, 12.
4 15 De Trin. 9.
5 De Div. Nom. 1.
6 z. 3, 4.
7 Ps 35, l0.

a. 3
1 Job 19, 26, W.
2 Job 42, S, W
3 22 De Civ. Dei 29.
4 Iz 6, 1.
5 3 De Anima 3.
6 De videndo Deo ad Paulinam Epist. 147 1ub 112, c.11.
7 art. nast. i z. 78, 1.
8 z. 3, 1.
9 Ef 1, 17n.
10 2 P 3, 13.
11 Rz 1, 20.

a. 4
1 De Div. Nom. 4.
2 a. 1.
3 Rz 6, 23.

4 J 17, 3.
5 a. 2.

a. 5

1 Ps 3S, 1O.
2 art. poprz.
3 Ap 21, 23,W.
4 1 J 3, 2.
5 w odp.

a. 6

1 1 J 3, 2.
2 Oct. Trium Quaest. 32.
3 a. 3.
4 J 17, 3.
5 l Kor 1S, 41,
6 a. 2.
7 art. poprz.
8 w odp.

a. 7

1 Flp 3, 12, W.
2 1 Kor 9, 26, W.
3 1 Kor 9, 24, W.
4 De vid. Deo ad Paul. Epist. 147 1ub 112, 9.
5 art. poprz. na 1.
6 Jr 32, 18n, W.
7 Sermo ad Populum 117 lub De Verbis Domini 38, c. 3.
8 z. 7, 1.
9 Pnp 3, 4.

a. 8

1 Dia1ogi de Vita et Miraculis Patrum Italicorum et de Aeternitate Animarum 1. 4, c.33.
2 3 De Anima 4.
3 De Cae1. Hier. 7.
4 art. poprz.
5 w odp.
6 5 Confes. 4.

a. 9

1 12 Super Gen. ad litteram 28
2 2 Kor 12, 4.

a. 10

1 2 Topica 10.
2 8 Super Gen. ad litteram 20.
3 15 De Trin. 16.
4 art. poprz.

a. 11

1 Rdz 32, 31.
2 1 Kor 13, 12.
3 Lb 18, 8.
4 12 Conf. 25.
5 De vera Relig. 31.
6 12 De Trin. 2.
7 12 Super Gen. ad litt. 24.
8 Wj 33, 20.
9 z Grzegorza 18 Moral. 541ub 37.
10 a. 4.
11 a. 2
12 Cael. Hier. 4.
13 2-2. 174, 3.
14 12 Super Gen. ad litt. 26, De vid. Deo, Epist. 147 1ub 112, c. 13.
15 2-2. 17S, 3 i nast. :
16 So1i1oquia 8.

a. 12

1 5 De Consol. 4.
2 z. 3, 7.
3 3 De Anima 7.
4 1 De Trin. 2.
5 Rz 1, 19.
6 1 Solil. 1.
7 1 Retractationes 4.

a. 13.

1 De mystica Theologia 1.
2 De Cael. Hier. 1.
3 Homilia 26 in Evang.
4 1 Kor 2, 10.
5 1 Kor 2, 8.
6 międzyliniowa z św. Anzelma.
7 Mt 3, 17.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Teksty Orzeczeń Kościoła podaję według tłumaczenia: *Breviarum Fidei*, Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Opracowali: Jan M. Szymusiak S.J i Stan. Głowa S.J. św. Wojciech Poznań l964, o ile takowe Orzeczenia posiada. 0dnośniki podaję według H. Denzinger, *Enchidrion Symbolorum*, Ed. 21-23, l937 (skrót D.).

/ l/ "Nauczycie1 prawd wiary katolickiej" - Doctor veritatis catho1icae: tak przedstawia siebie Autor Sumy. I rzeczywiście, całe życie św. Tomasza to nauczanie i praca naukowa: wykłady uniwersyteckie, pisanie, polemiki, dysputy, opracowywanie materiałów dla spraw Kościoła, Zakonu itd. Miał też podówczas najwyższy stopień naukowy: Magister - Mistrz. Pisząc Sumę występuje jako nauczyciel teologii zatroskany o dobro i poziom słuchaczy zwłaszcza początkujących.

Co chce wykładać? Prawdę Katolicką! Tu ukazuje swoją osobowość: czym jest i czego chce; a jest apostołem prawdy Chrystusowej, nauczycielem Pisma św. - teologię pojmuje jako naukowy wykład Pisma św. - mężem Kościoła; jak sam wyznaje w innym dziele: "Naszym ce1em jest wedle sił uprzystępniać prawdę wiary katolickiej oraz odpierać błędy; że użyję słów Hilarego (*1 De Trinitate* 37): "świadom jestem, że głównym moim obowiązkiem i powinnością wobec Boga jest poświęcić Mu cały mój umysł, język i pióro" (CG. I, 2). Postawę tę i ten cel jeszcze mocniej zaznacza przypominając postać - i to na samym początku - Apostoła, tj. św. Pawła i przytaczając jego słowa.

U progu całości tak olbrzymiego dzieła stawia sobie jasno tenże cel i wskazuje }ak trzeba patrzeć na całą *Sumę*. Czytając ją, gdy spotkamy w niej tyle ,"Mądrości ludzkiej" (I Kor 2, 4), filozofii, spekulacji itp., miejmy jasno w świadomości główne założenie i podejście do rzeczy samego jej autora, mian. że chce, ufny w pomoc Bożą, wykładać prawdę katolicką.

/2/ Komentowanie dzieł i dysputy. Na uniwersytetach panowały podówczas dwa sposoby nauczania: normalne wykłady (*lectio*) i dysputy (*quaestio*):

I. Profesor miał normalne wykłady, komentując Pismo św. i tzw. Sentencje. W XII wieku i później dzieła teo1ogiczne nosiły przeważnie tytuł: Sentencje; było to zestawienie zdań i nauk z Pisma św. i Ojców Kościoła. Największą sławę zyskało sobie dzieło Piotra Lombarda: *Libri Quattuor Sententiarum* (1150-52). Jest to systematycznie ujęta cała ówczesna teologia w 4 księgach: l) o Bogu; 2) o stworzeniu; 3) o odkupieniu i cnotach; 4) o sakramentach i rzeczach ostatecznych. Autor podaje dogmaty, wyciąga wnioski, uzasadnia tekstami Pisma św. i Ojców, zwłaszcza Augustyna. To dzieło stało się po prostu podręcznikiem teo1ogii i to niemal oficjalnym. Na jego znaczenie wpłynął fakt, że Sobór Later. IV (1215) r.) posłużył się jego sformułowaniami przeciw Joachimowi z Fiore*. Na uniwersytecie każdy początkujący profesor zaczynał od komentowania

* Patrz z. 13, 8 na 2 tom 2.

Lombarda, stąd jego tytuł: *Baccalaureus Sententiarum*. Z tego czasu powstało wiele komentarzy do Sentencji Lombarda. Także i św. Tomasz napisał duże, 4-tomowe dzieło pt. *Scriptum super Sententias* - Rzecz na temat Sentencji Lombarda. Lombarda dzieło cieszyło się takim poważaniem, że powszechnie uważano go i cytowano jego dzieło, tytułując go: Magister; jego też trzeba mieć na uwadze, ilekroć w *Sumie* spotykamy powołan ie się na Magistra.

Komentując Lombarda profesorowie umieszczali przy tej okazji cały zasób swoich wiadomości; jasne: wiadomości te rosły na skutek rozwoju myśli teologicznej, a zwłaszcza "bomby" arystotelesowskiej, tj. pojawienia się wszystkich pism Arystotelesa na Zachodzie. Materiał rósł; nie mieścił się już w ramach Sentencji; podawano go przy różnych okazjach; stąd zamęt i chaos w umysłach początkujących. Bliższe dane o Piotrze Lombardzie patrz t. 3, obj. (31) (95); t. 15 (73 b) str. 215; t.24 (28) str. 280.

II. *Dysputy* w tym czasie były norma1ną formą życia umysłowego. Dysputowano z innowiercami i heretykami; na dworach papieża, cesarza, królów, biskupów itd. Wypracowano odpowiednią metodę. Echem tego jest art. św Tomasza w traktacie *0 wierze*: Czy wo1no publicznie dyskutować z niewierzącymi (2-2. 10, 7, t. l5, str. 127). Dysputy na1eżały też do normalnego trybu życia uniwersyteckiego. Prowadził je każdy magister i to wiele razy w roku. Było ich dwa rodzaje: dysputy zwykłe, w których magister omawiał jakiś jeden obrany temat, i to gruntownie, metodycznie, wyczerpująco; miały charakter uroczysty. ściągały cały uniwersytet. Św. Tomasz w latach 1256-59 w Paryżu prowadził regularnie co tydzień 2 duże dysputy**. Owocem ich jest jego olbrzymie dzieło pt. *Quaestiones disputatae*, tj. Zagadnienia przedyskutowane. Drugim rodzajem były *Disputationes de quolibet*, czyli dysputy na każdy temat, jaki wysunę1i słuchacze; poruszano tu różne tematy naraz; i te również miewał św. Tomasz; owocem ich jest zespół dzieł pt. *Quaestiones quodlibetales*.

Oczywiście, że tylko zaawansowani słuchacze mogli coś z tych dysput korzystać; początkujący gubili się i mało 1ub nic nie rozumieli.

/3/ "Wyłożyć wszystko" i to: kr6tko, jędrnie, jasno, systematycznie! Przedsięwzięcie śmiałe i wyraźne: Zebrać i w systematyczną całość ująć dotychczasowy dorobek teologiczny; dokonać tego, czego próbowali: Orygenes, Cyryl Jerozolimski, Jan Damasceński, Anzelm i in. w oparciu o Platona i Augustyna; zebrać naukę Ojców, Soborów i teologów, i naukę objawioną oprzeć o solidną podbudowę rozumową, o filozofię czystą, za jaką podówczas uchodziła filozofia Arystotelesa, i tak stworzyć system nowy; stąd tytuł: *Suma teologiczna*.

Około l200 r. nazwa "Suma" zaczyna wypierać nazwę: "Sentencje" i przyjmuje się dla oznaczenia systematycznego ujęcia teologii "spekulatywnej". Odtąd podręczniki teologii przeważnie noszą tytuł "Suma". Najbardziej udaną, wprost genialną, jest *Suma* św. Tomasza. To prawdziwa s u m a dotychczasowego dorobku, coś więcej: harmonia wiary i rozumu, objawienia i filozofii.

Systematyka Sumy naszej jest zewnętrzna i wewnętrzna: zewnętrzna, tzn. tak olbrzymi materiał umie po mistrzowsku rozplanować, ułożyć, podzielić na części,

** J. Pieper, Tomasz z Akwinu, tłum. z niem., Znak 1966 - dzieło godne polecenia.

traktaty, zagadnienia i artykuły, a wszystko to razem stanowi organiczną, monumentalną całość o jędrnym stylu i formie, jakby jakaś katedra gotycka; wewnętrzna, tzn. rozwija i przeprowadza konsekwentnie myśl raz powziętą z całą precyzją, głębią, spoistością, metodą, po porządku; trzyma się ściśle wytyczonych sobie granic i zasad stanowiących jego postawę myślową jako teologa* .

U w a g a: Czytać rzecz powoli, cierpliwie, systematycznie i z namyslem. Nie zrażać się chwilowymi, początkowymi niepowodzeniami i obcością metody i spraw. Z biegiem czasu pojęcia używane staną się coraz jaśniejsze, zagadnienia poruszane nabiorą większej wagi a argumentacja bardziej zrozumiana będzie i więcej przekonywująca; każdy nowy artykuł rzuci więcej światła. Radzimy. powracać często do już przeczytanych zagadnień; i jeszcze: najpierw uważnie zastanowić się nad tytułem artykułu, potem czytać pozytywny wykład, czyli odpowiedź, a na końcu dopiero zarzuty i odpowiedzi na nie** .

ZAGADNIENIE I

/ 4/ Nauka święta - *doctrina sacra* - oznacza tu bodajże to poznanie Boga, jakie mamy z objawienia Bożego: czy to będzie systematyczne, teologiczne, czy też proste z Pisma św. biblijne, katechetyczne i kaznodziejskie; zasadniczo jednak chodzi tu o naukowe poznanie, czyli teologię, boć to jest celem głównym Autora i tak też rzecz przeprowadza w całym dziele. Zwie ją "święta", by uwydatnić charakter religijny i nadprzyrodzony tej nauki; zarazem by wskazać na sposób jej traktowania; wiadomo, sam św. Tomasz pisze wpatrzony w Krzyż: w Słowo Boże, Mądrość najwyższą, z której czerpie światło; tak ją traktuje sam; i nie tylko na sposób traktowania, ale i na cel: uświęcać człowieka.

Tłumaczę: *doclrina* - nauka; *scienlia* - wiedza (rzadko i konieczności nauka); *disciplinae philosophicae* - gałęzie filozofii.

/5/ a. 1 zarz. 2. Filozof, to Arystoteles, bodajże najczęściej cytowana powaga w sprawach filozofii. 0 jego wpływie na średniowiecze i na Tomasza chyba nie trzeba pisać. Warto jednak bliżej przyjrzeć się zagadnieniu: Św Tomasz a Arystoteles, czytając choćby wspomnianego J. Piepera lub Tatarkiewicza *Historię Filozoffii*, t. 1; przypominamy, że 1. Tomasz nie tylko Arystotelesa powagę cytuje w Sumie: jest on jedną z wielu powag; 2. Arystote1es i jego filozofia jest *ancilla theologiae*, czyli stoi do usług teolagii i objawienia, jego uprzystępnienia i rozwoju, w sensie a. 5, na 2 i a. 8 odp. i na 2; 3. Tamasz przyjmuje wiele od Arystotelesa, ale musi go też i oczyszczać od skażeń, bronić i uzupełniać; nie trzyma się go ślepo; w niejednym jest innego zdania; 4. W ówczesnym czasie Arystoteles zawładdnął umysławością ludzką i by potężną filozofią czasu. Tomasz dokonał wielkiego dzieła: odnowy teologii z uwzględnieniem tejże filozofii, dostosowania jej do współczesności i wchłonięcia jej bogactwa do skarbu myśli

---

* M. Grabman, Wstęp do Sumy Teol.; Tłum. ks. Zychl.; Lwów 1935. Patrz także obj.(30).

** Warto czytać: Ettenne Gilson, Tomizm, Wprowadzenie do fiIozofii św. Tomasza z Akwinu, wyd. Pax 1960, tłum. z francuskiego J. Rybałt.

chrześcijańskiej; dokonał więc wówczas tego, co Watykański Sobór II polecił spełnić dzisiejszym teologom[***]. Przecież filozofia Arystotelesa zapanowała podówczas całkowicie i mogła być groźną dla wiary. Niektórzy posługiwali się nią do zwalczania prawdy objawionej. Autor podjął się wielkiego zadania: Po dać naukę Arystotelesa w czystej, autentycznej treści i w oparciu o nią dać obrońcom wiary nie tylko oręż do jej obrony, ale coś więcej: uprzystępnić ją rozumowi ludzkiemu.

/6/ a. 1, odp. Nauka o konieczności jest podana niżej: z 19, 3. Według tejże nauki objawienie niektórych prawd, zwłaszcza celu nadprzyrodzonego człowieka, nie jest bezwzględnie konieczne, ale konieczne z założeniem czegoś, tak jak pokarm jest konieczny do życia. Jest to więc, jak scholastycy mówią, konieczność warunkowa fizyczna. Szerzej o tym 2-2. 2, 3, t. l5, str. 37 i nast.

/7/ a. l, odp. 0bjawienie prawd religijno-moralnych, do których przyrodzony rozum może dojść, jest tak konieczne, jak koń jest konieczny do podróżowania. Scholastycy nazywają to koniecznością moralną. Szerzej o tym 2-2. 2, 4, t 15, str. 39 i nast. Naukę tę rozwija Tomasz szeroko w Sumie przeciw poganom (1. 1, c. 4). Przytacza ją Sob. Wat. I (1870 r.) (D. 178 6) i Wat. II (1965 r.) w Konst. a Objawieniu nr 6. Naukę tę spotykamy u Majżesza Majmonidesa, filozofa żydowskiego (1135-1204), ur. w Hiszpanii, żyjącego w Palestynie i Egipcie. Podaje on 5 racji. Tamasz zawęża je do trzech. Oczywiście, Mojżesz Majm. nie uznawał nauki chrześc. o nadprzyrodzonym powołaniu do szczęścia w Bogu.

/8/ a. 1, na 2. 0dmienny punkt wyjścia - *diversa ratio cognoscibilis* - lub odmienne zasady wyjściowe stanowią o charakterze rodzajowym i gatunkowym każdej nauki i a odrębności nauk. W filozofii decyduje o tym stopień abstrakcji[*].

Punktem wyjścia teologii jest światło objawienia Bożego. Jej zasadami wyjściowymi są prawdy objawione. Teologia jest do usług objawienia.

0 Objawieniu: czym jest i gdzie jest zachowane mówi Sobór Wat. I, sesja III: mowa tam również o wierze i jej stosunku do rozumu (D. 1781-1820) oraz Sobór Wat. II w specjalnej Konst. dogm. o Objawieniu. Dla rozumienia teologii chrześc. i w ogóle dla nauczania prawd wiary gruntowne przestudiowanie powyższych dokumentów jest wprost nieodzowne! Patrz niżej 12, 13 oraz 2-2. 1, 7, t. 15, str. 45 i 198n (20).

Materią teologii, tj. tym, czym się zajmuje, jest to, co Bóg objawił: Bóg i sprawy Boże.

Tak pojęta teologia chrześc. różni się rodzajowo od filozofii i tej jej gałęzi, która również zajmuje się Bogiem. Arystoteles nazwał ją teologią, a Leibnitz (t 1716) teodyceą: niekiedy zwie się teologią naturalną. Różnica jest jasna: gdy teologia chrześc. opiera się o światło nadprzyrodzonego objawienia Bożego, teodycea opiera się o światło przyrodzonego rozumu. Powiadamy: między nimi jest różnica rodzajowa, tj. różnią się jak rodzaj od rodzaju, (bo istnieje jeszcze w ogóle różnica gatunkowa i jednostkowa: różnica gatunku od gatunku, jednostki od jednostki).

[***] patrz: Dekret o formacji kapłanów, nr. 15; Konst. duszp. o Kościele w świecie współcz. nr. 44, 57, 62; Dekret o działalności misyjnej nr 22; Deklar. o religiach niechrześc. nr. 2.

[*] patrz t. 15, str. 196(7) i 225 (131).

Do chrześcijaństwa wprowadzili nazwę *Teologia* Ojcowie greccy; oznaczała naukę o Bogu w odrębności od 0ikonomia - nauka o odkupieniu i wcieleniu. To Piotr Abelard († 1142) mianem teologii chrześc. akreślił usystematyzowaną całość nauki chrześcijańskiej.

/9/ a. 1, na 2. Naukę tego art. tak określił Sobór Wat. I: "Temuż Boskiemu 0bjawieniu przypisać zaiste należy, że to, co w rzeczach Boskich jest zasadniczo dostępne dla rozumu ludzkiego, mogło być także w obecnym położeniu rodzaju ludzkiego poznane przez wszystkich szybko, z całą pewnością i bez domieszki błędu (por. św. Tomasz M. 1. 1) Nie należy jednak mówić, że z tej przyczyny Objawienie jest absolutnie konieczne, ale (jest nim) dlatego, że B6g w nieskończonej swojej dobroci przeznaczył człowieka do celu nadprzyrodzonego, czyli do uczestnictwa w Boskich dobrach, które zupełnie przewyższają możliwości rozumu 1udzkiego, albowiem tego ,.oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce ludzkie nie uświadomiło sobie, co Bóg zgotował tym, którzy Go miłują (1 Kor 2, 9)" (D. 1786).

"Kościół katolicki zawsze zgodnie utrzymywał i utrzymuje, że istnieje podwójny porządek poznania różniący się nie tylko źródłem ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym wypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary Boskiej. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum natura1ny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez objawienia Bożego". (D. l795).

Pius IX w encyklice *Qui pluribus* (1846 r.) pisze: "Wielu nie przestaje powoływać się na siłę i doskonałość rozumu ludzkiego, wynosząc go przeciw świętej wierze Chrystusa, oraz z największą śmiałością głosi, że sprzeciwia się ona rozumowi ludzkiemu... Chociaż naprawdę wiara jest ponad rozumem, nie można jednak wprowadzać między wiarą a rozumem żadnej zasadniczej sprzeczności, ponieważ tak wiara jak i rozum pochodzą z jednego i tego samego źródła niezmiennej i wiecznej prawdy, którym jest dobry i wielki Bóg. Powinny raczej sobie wzajemną pomoc przynosić: prawy rozum winien dowodzić prawdziwości wiary, strzec jej i bronić; wiara natomiast winna wyzwalać rozum z wszelkich błędów oraz przez poznanie prawd Boskich wspaniale go oświecać, upewniać i udoskonalać" (D. l635).

/10/ a. 2, za---rz. 1. Zasady jasne same z siebie lub jasne bez rozumowania i dowodzenia - *principia per se nota*. Szerzej o nich niżej z. 2, l (32) oraz t. 15, str. 207, /44/.

/11/ a. 2. wbrew. Augustyn to poza Filozofem druga wielka powaga, na którą tak często Tomasz się powołuje. Ponieważ postać Augustyn a góruje ważnością i zbyt wielkie piętno wycisnęła - i nadal wyciska - na myśl chrześcijańską i w ogóle ludzką, no i na św. Tomasza, dlatego trudno tu rozwodzić się nad nią. Konieczne jest przeczytać sobie coś o św. Augustynie; choćby z *Historii Filozofii* Tatarkiewicza lub jakiś jego zywot, względnie któreś z jego dzieł, np. *Wyznania* z dobrym doń wstępem. Patrz t. 11, str. 271; t. 15, str. 210 (51).

/12/ a. 2. odp. Czy teologia jest wiedzą? Zagadnienie to było i jest stale wałkowane przez teologów. Wszelako odpowiedź Tomasza jest twierdząca i jasna. żeby ją zrozumieć, nie wolno mierzyć obecnymi poglądami na wiedzę poglądu św. Tomasza.

A miał on wyrobione i jasne pojęcie wiedzy; omawia rzecz w wielu miejscach; patrz niżej z. 12 i 14 oraz 1-2. 57, t. 11, str 92-95; a zwłaszcza traktat o Wierze 2-2. 1, 2, 4, 8, 9, t. l5 i obj. (16) str. 197 (l8) str. 198; traktat o Aniołach 1. 54-58; o Wcieleniu 3. 9-12, t. 24.

Według Tomasza, wiedza to poznanie czy przekonanie pewne, oczywiste. nabyte ścisłym dowodem, czyli sylogizmem.

Sylogizm ma przesłanki i wniosek, przy czym przesłanka większa, pierwsza, jest punktem wyjścia, czyli jest zasadą, która ostatecznie musi być oczywistą. Jądrem dowodu jest wyraz styczny lub środkowy. Przykład sylogizmu filozoficznego: nieteologicznego: Każda istota myślaca ma wolną wolę. Bóg jest istotą myślącą. Bóg ma wolną wolę. Podmiotem jest tu Bóg; orzeczeniem jest wolna wola; wyrazem śradkowym - medium demonstrationis - jest: istota myśląca. Wyraz środkowy jest określeniem lub jakowymś ujęciem podmiotu i służy do dowodzenia, że orzeczenie przynależy lub nie do przedmiotu. Stąd też u św. Tomasza dostrzegamy istne łowy określenia rzeczy, by ono stało się środkiem, dowodzenia czegoś o podmiocie. Przykład sylogizmu teologicznego: To osoba ma istnienie i to jedno (dane filozofii). W Chrystusie jest jedna osoba (artykuł wiary). W Chrystusie jest jedno istnienie. (Patrz niżej a. 8).

Co do oczywistości: zdanie jest wtedy oczywiste, gdy widzę bezpośrednio lub pośrednio przynależność orzeczenia do podmiotu. W sylogizmie nie teologicznym zasada jest albo sama bezpośrednio oczywista, albo jest taką dla wyższej wiedzy. Wniosek jest oczywisty pośrednio poprzez wyraz środkowy. Oczywistym jest też sam przewód myślowy, samo rozumowanie, czyli wnioskowanie. W sylogizmie teologicznym zasadą jest artykuł wiary. czyli prawda abjawiona. Dla teologa na ziemi nie jest ona oczywistą; przyjmuje ją wiarą; wniosek jest również nieoczywisty, bo opiera się o zasadę nieoczywistą; oczywiste jest jednak samo wnioskowanie: przewód myślowy (wynikliwość).

Co do pewności: wiedza rodzi pewność metafizyczną, a więc najwyższą, jaka tylko może być; opiera się na niezmiennych w sobie istotach rzeczy; jest jeszcze bowiem pewność niższego rzędu: fizyczna, np. że ogień pali, i moralna, np. człowiek ze swej natury nie kłamie.

Wiedza zawsze dotyczy wniosków; zasady wyjściawe przyjmuje od wyższej wiedzy. Wiedza bowiem jest nadrzędna i podrzędna. Padrzędna opiera się o zasady podane jej przez wiedzę nadrzędną; np. optyka o zasady geometrii; nie udowadnia ich, a tylko wierzy w nie.

Teologia jest właśnie wiedzą podrzędną; jej nadrzędną wiedzą jest wiedza Boga i niebian. Bóg widzi bezpośrednio zasady czy prawdy podane teologowi; teolog na ziemi nie widzi ich bezpośrednio i aczywiście, ale przyjmuje je wiarą. Teologia jest więc prawdziwą wiedzą: ma pewność i to najwyższą; ma oczywistość wnioskowania; opiera się o oczywistość wiedzy Boga i kiedyś swoją. Teologię bowiem trzeba brać całościowo: jako jedną teologię: ziemian i niebian. Jaka taka stanowi jeden pień o różnych etapach rozwojowych; jak człowiek niemowlę, mlodzian, dojrzały jest jednym człowiekiem, choć w niemowlęctwie niedoskonałym, tak i teologia za życia doczesnego ma charakter czegoś niedoskonałego; pełny rozwój osiągnie w niebie.

/13/ a. 3. Filozofia ma różne gatunki: kosmologia, psychologia, teodycea, ontologia itd. Chodzi o to, czy i teologia ma różne gatunki, czy spotykane różne podziały teologii na: pozytywną, spekulatywną, mistyczną, dogmatyczną, moralną, dydaktyczną, polemiczną itd. są podziałem rodzaju na gatunki. 0dpowiedź św. Tomasza jest zastanawiająca: nie ma jakichś gatunków, ale jest jedną wiedzą i jednolitą. Wszak jej ostoją jest 0bjawienie; ono stanowi jej oparcie, sens, cel; ma je wyjaśniać, rozwijać, podawać. *Suma* nie dzieli się na dogmatykę, etykę, sakramentologię, chrystusologię itd. ale po prostu wykłada prawdę katolicką i podaje znajomość Boga.

/14/ a. 3 na 2. Zmysł wspólny, to zmysł wewnętrzny; ześrodkowuje czy scala wrażenia zmysłów zewnętrznych, harmonizuje i poniekąd osądza. To jakby niższego rzędu świadomość. 0 nim szerzej 1. 78, 4, t. 6.

/15/ a. 4, odp. Co to wiedza spekulatywna i praktyczna, patrz niżej z. 14, 16, t. 2. Takżee 1-2. 57, t. 11, str. 92-114; 2-2.8,3; 9, 3, t. 15, str.97n i112n.

/16/ a. 5, wbrew. Pełny tekst tak brzmi: "Mądrość zbudowała dom sobie ... nabiła zwierząt, namieszała wina i stół zastawiła. Wysłała sługi, wołała na miejscach wyżynnych miasta: prostaczek niech do mnie przyjdzie. Do spragnionych mądraści mówiła: chodźcie, nasyćcie się chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. Odrzućcie głupotę i żyjcie, chodźcie drogą rozwagi" (Prz. 9, 1-6, Bibl. Tyś.). Jest to tekst i sens przystosowany, a nie dosłowny. Niemniej ma swoją wymowę: wzywa wszystkich i wszystkie nauki do mądrości, do teologii, do sprawy Bożej, do ewangelizacji!

Teologia traktuje inne nauki jako *ancillae*, czyli jako pomoce stojące do jej usług dla sprawy najświętszej. Jak to rozumieć, zobaczymy zaraz niżej na 2 oraz w art. 8. 0 tej pomocniczości nauk, zwłaszcza filozofii, o potrzebie jej znajomości i spożytkowaniu jej dla ewangelizacji Sobór Wat. II mówi w kilku miejscach zwracając się do teologów. Patrz: Dekret o formacji kapłanów nr 1; Dekret o działalności misyjnej nr 22; Deklaracja o religiach niechrześć. nr 2; Kanst. o Kaściele w świecie współcz. nr 44, 57, 62.

/17/ a. 6, odp. W dziedzinie przyrodzonej i nadprzyrodzonej szczytową wartością jest mądrość; metafizyka jest mądrością przyrodzoną; teologia i dar mądrości jest takową w dziedzinie nadprzyrodzonej - chrześcijańskiej. Św. Tomasz opracował nader głęboko i szeroko zagadnienie mądrości. Jego nauka jest tylko wyrazem nauki Pisma św. i komentarzem do niej. Wszak to Pismo św. właśnie dając naukę o mądrości, ciągle a niej mówiąc, stawia ją jako naczelną wartość i cel człowieka; ba, utożsamia ją z Bogiem. Patrz: 1-2. 8, 6, t. 15, str. 102; z. 19, 7 str. 269; z. 57, 2, t. 11, str. 95; z. 66, 5, str. 197; 2-2. 45 i 46, t. 16, str. 286-303; z. 180-182, t. 23. Patrz także traktat „0 Trójcy", t. 3: z. 30, 1 na 2; z. 34, 1 na 2; z. 39, 7 na 2; z. 41, 3 na 4; (145) (146).

To naczelne m iejsce mądrości przypomina dzisiejszemu człowiekowi znowu Sobór Wat. II, mówiąc: "Natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. Przepojony nią człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych. Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem

niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi. A zaznaczyć jeszcze trzeba, że liczne narody mniej zasobne ekonomicznie, a bogatsze w mądrość mogą innym przynieść niezwykle wiele pożytku" (Kościół w świecie nr l5; patrz także nr 57).

/I8/ a. 7. Św. Tamasz pisze: podmiotem; my dziś powiedzielibyśmy raczej: przedmiotem formalnym. Czemu podmiotem? Bo cała wiedza znajduje się w podmiocie i staje on przed nami w charakterze poznawczym - *ut scibile*. Cała wiedza obraca się koło niego: ma go rozpracować, dać jego określenie i zbadać, jakie orzeczenia mu przysługują: czynniki istotne, właściwości, przypadłości, skutki, cele, czynności, części, stosunki itd.; krótka: w oparciu o określenie czy ujęcie podmiotu, które staje się wyrazem środkowym dowodu, ma wyciągać wnioski, czyli orzeczenia o podmiocie. Podmiot więc wiedzy jest jej przedmiotem formalnym, stanowi o jej charakterze rodzajowym czy gatunkowym i o jej odrębności. Podmiot wiedzy - Bóg, punkt wyjściowy, czyli światło w jakim patrzymy na podmiot - Objawienie i zasady wyjściowe - artykuły wiary, stanowią wzajem a sobie. - Podmiotem teologii jest Bóg w świetle 0bjawienia, czyli taki, jakim Go nam przedstawia Objawienie i dlatego, że ono właśnie nam Go przedstawia. Wszystko więc, o czym rozprawia teologia, sprowadza się do Boga lub stanowi samego Boga.

Teologia, choć zakłada wiarę w 0bjawienie i prawdy objawione, nie jest samym co wiara. Wiara jest prostym, bez naukowego balastu, uznaniem za prawdę tego, co Bóg objawił. Jest przekonaniem rozumu pod wpływem woli. Teologia jest wiedzą, a więc dotyczy wniosk6w wyciągniętych drogą rozumowania - bez wpływu woli - z prawd objawionych przyjętych wiarą, dołączając czy uzgadniając dane rozumu z tymiż prawdami objawionymi. Teologia więc jest nie tylka wyjaśnieniem i uprzystępnieniem, ale także jakowymś rozwijaniem Objawienia. Jej rolę i istotę poznamy lepiej w art. 8.

/19/ a. 7, zarz. 1. Św. Jan Damasceński. Napisał między innymi duże dzieło pt. źródło wiedzy; składa się ano z trzech części; trzecia część to właśnie tak często cytowane: *De Fide Orthodoxa*: (0 wierze prawdziwej); składa się z 4 ksiąg i l00 rozdziałów. jest to wykład nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary; zawiera naukę o Bogu, stworzeniu, Chrystusie i sakramentach; o to właśnie oparł się Piotr Lombard. Damascen, to trzecia wielka powaga, na której tak często opiera się św. Tomasz. Zaznaczmy, że jest to 0jciec Wschodni! Jeśli dodamy, że i tak często cytowany Dionizy, Chryzostom, Grzegorz z Nyssy i Nazjanzu i inni, są 0jcami Wschodnimi, wówczas z podziwem i przekonaniem patrzeć będziemy na Tomasza, na jego ekumenizm i uniwersalizm.

0 Janie z Damaszku patrz t. 9, str. 378; t. 11 str. 310; t. 15, str. 211.

/20/ a. 7, odp. Pierwszego zdania był Piotr Lombard; drugiego Hugo od św. Wiktora (patrz t. 3 (30); t. 15 (73) str. 2l5; trzeciego Robert z Melun († 1167), autor *Liber Sententiarum*; jego zdanie zostało wznowione przez niektórych współczesnych.

/21/ a. 8. Artykuł bardzo ważny dla zrozumienia czym jest teologia, jakie ma zadanie, na czym się opiera, jaki jest jej sposób postępowania. Autor podaje tu terminologię, jakiej później stale będzie się trzymać; tłumaczę więc: *argumentari* - (wszelkim sposobem) uzasadniać; *demonstrare* - ściśle udowodnić i to rozumowo, a więc za pomocą sylogizmu; *demonstratio* - dowodzenie, udowodnienie, dowód ścisły,

rozumowy, *probare* - udowodnić, wykazać; *probationes* - wykazanie słuszności, argumenty; *ostendere* - wykazać; *locus ab auctoritate* - argument z powagi; *rationes* - racje, uzasadnienia.

/22/ a. 8, zarz. 1, Św. Ambroży: patrz o nim t. 15 (51) str. 210. Bodajże chodzi tu o jego dzieło *Libri V de Fide sive de Trinitate* - Pięć Ksiąg o Wierze, czyli o Trójcy. Jest to wykład nauki o bóstwie Chrystusa i o Trójcy przeciw arianom.

/23/ a. 8, zarz. 2. Boecjusz: patrz o nim t. 15 (19) str. 198. Dodajmy tu. że ponadto napisał dzieło *O Trójcy*, które będzie bardzo często cytowane, zwłaszcza w traktacie *O Trójcy*.

Grzegorz W, św., patrz o nim t. 15 (51), str. 2l1. Najczęściej cytowane w *Sumie* jego pisma: l. *Moralia*; pełny tytuł: *Expositio in Librum Job sive Moralium libri 35*; było podstawą dla średniowiecznej teologii moralnej i ascetycznej; 2. *Homilie do Ewangelii 40; 3. Regula pastoralis* - o życiu duchownych; 4. *Dialogi* - rzecz o życiu i cudach Ojców Italskich; 5. *Homilie do Ezehiela 24; 6. Listy*, ok. 848.

/24/ a. 8 na 2. Czy rozumowe dowodzenie spraw wiary zmniejsza zasługę z uwierzenia płynącą; patrz 2-2. 2, 10, t. l5. str. 52.

/25/ a. 8 na 2. Teologia w uzasadnianiu powołuje się: 1. Na Pismo św., Tradycję, orzeczenia Soborów, nieomylne orzeczenia Papieża: jako na powagi objawione, sobie właściwe, wewnętrzne i koniecznie przekonywujące*; 2. Na zgodne mniemanie 0jców i teologów, jako na powagi sobie właściwe i wewnętrzne, o wartości prawdopodobieństwa; 3. Na powagę filozofów, na dane historii i na racje rozumowe jako na powagi sobie zewnętrzne, niewłaściwe. o wartości prawdapodobieństwa.

/26/ a. 8 na 2. Księgi Kanoniczne, w przeciwieństwie do niekanonicznych lub apokryfów, czyli Kanon Pisma św., to uznane przez Tradycję i Sobory księgi, które stanowią Pismo św. i uchodzą za natchnione i zawierające 0bjawienie Boże. Jest ich 72; 45 Starego i 27 Nowego Przymierza. Spis Ksiąg Kanonicznych podaje Dekret papieża Damazego, ok. roku 382 (D. 84), Synod w Kartaginie r. 397 (D. 92), Innocenty I (40l-16 D. 96). Sobór Florencki 144 r. (D. 706), Sobór Trydencki, sesja IV, 1546 r. (D. 784).

/27/ a. 8 na 2. W związku z tym artykułem trzeba podnieść ważność teologii dla Kościoła i 0bjawienia oraz jej rolę; dlatego na końcu rozważań nad teologią podajemy kilka uwag: 1. Kościół stale podnosił ważność teologii, korzystał z niej i bronił jej, zarazem wytyczał jej granice. Tak czynił Grzegorz IX w liście do teologów paryskich w 1228 r. (D. 442); Pius IX (1846-1878 r.) tak przeciw fideistom i tradycjonalistom, jak i przeciw racjonalistom i madernistom; znamienny jest jego list do teologów niemieckich z roku 1863 (D. 1679). Za jego czasów ukazał się taki dekret Kongregacji Indicis (1855 r.): "Metoda, jaką stosowali św. Tomasz. św. Bonawentura, a pa nich inni scholastycy, wcale nie prowadzi do racjonalizmu, ani też nie spowodowała tego, że dzisiejsza filozofia weszła na drogę naturalizmu i panteizmu. Nie wolno więc doktorom i magistrom tym poczytać tego za złe, że stasowali tę metodę, zwłaszcza za wyraźną lub przynajmniej milczącą zgodą Kościoła" (D. 1652). Również w *Syllabusie* (1864 r.) patępia następujące zdanie: "Metoda i zasady, w oparciu o które dawni doktorawie scholastyczni wypracowali

* Tego rzędu jest także Magisterium Ordinarium Ecclesiae, czy1i wypowiedzi nauczycielskiego urzędu Kościoła.

teologię, już nie odpowiadają potrzebom naszych czasów i rozwojowi nauk" (D. 1713). Pius X w encyklice *Commonium rerum* 1909 r., mówi o stosunku filozafii do teologii (D. 2120). Sobór Wat. II poddał teologię gruntownej reformie i odnowie. Czytaj: Dekret o formacji kapłanów nr 13, 14, 16; Dekret o działalności misyjnej nr 22; Dekret o ekumenizmie nr 10, 15, 17; Dekret o posłudze i życiu kapłanów nr 19; Dekret o wychowaniu chrześć. nr 10, 11. Konst. o 0bjawieniu nr 21, 23, 24; Konst. o Kościele w świecie nr 44, 57, 62. Ekumenizm, charakter apostolski - ewangelizacja, nawrót do Biblii - teologia komentarzem Biblii, dostosowanie do mentalności współczesnego człowieka i uwzględnienie myśli współczesnej i inne polecone przez Sobór zasady jakże wyraźnie widzimy zrealizowane przez św. Tomasza, jak on je ongiś stosował**.

2. Spośród teologów, Papieże i Sobory w szczególniejszy sposób polecają św. Tomasza z Akwinu. Tych wypowiedzi, zaleceń, pochwał, nakazów, gestów wymownych jest zbyt wiele; ograniczymy się do ostatniego Soboru: 0dnośnie studium teologii dogmatycznej tak poleca: "Dla możliwie pełnego wyjaśnienia tajemnic Zbawienia niech alumni nauczą się głębiej wnikać w nie i wykrywać między nimi związek przy pomocy spekulacji, mając tu za mistrza św. Tomasza" (Dekret o formacji kapłanów nr 16). "KościÓł pilnie troszczy się także o szkoły wyższe, zwłaszcza uniwersytety i fakultety kościelne. 0wszem, w tego typu uczelniach zależnych od siebie, idąc w ślady Doktor6w Kościoła, a zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, systematycznie zmierza do tego, by poszczeg6lne dyscypliny naukowe były uprawiane według im właściwych zasad i metod" (Dekl. o wychowaniu chrześc. nr l0).

3. Sobór Wat. I (l870 r.): "Kiedy rozum oświecony wiarą szuka starannie, z pobożnością i trzeźwo, (w6wczas) atrzymuje z daru Bożego jakieś zrozumienie - i to bardzo owocne - tajemnic, bądź dzięki analogii z rzeczami, które poznaje w sposób naturalny, bądź dzięki powiązaniom tajemnic między sobą i z celem ostatecznym człowieka. Nigdy jednak rozum nie jest zdolny do ich przeniknięcia, tak jak przenika prawdy, k t6re stanowią jego właściwy przedmiot. Boże bowiem tajemnice, ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w Objawieniu i przyjęte przez wiarę, pozostają jeszcze okryte zasłoną wiary i otoczone mrokiem tak długo, dopóki w tym śmiertelnym życiu "pielgrzymujemy daleko od Pana, bo pielgrzymujemy w wierze a nie w widzeniu" (2 Kor 6n; D. 1796).

"Jakkolwiek prawdą jest, że wiara przewyższa rozum, jednak nigdy nie może zaistnieć rzeczywista niezgodność między wiarą a rozumem. Ten sam bowiem Bóg, który objawia tajemnice i wszczepia wiarę, obdarzył duszę ludzką światłem rozumu; Bóg zaś nie może przeczyć samemu sobie, ani też prawda nie może nigdy sprzeciwiać się Prawdzie. Złudny pozór tej sprzeczności pochodzi głównie stąd, że albo dogmaty wiary nie były zrozumiane i wyjaśnione po myśli Kaścioła, albo fałszywe opinie podawano za wnioski .rozumowe" (D. 1797).

"Wiara i rozum nie tylko nie mogą różnić się między sobą, ale owszem: służą sobie wzajem pomocą. Prawidłowy bowiem sposób myślenia wyjaśnia podstawy wiary, a

** czytaj t. 24 (6), str. 278.

umysł oświecony światłem wiary oddaje się wiedzy o rzeczach Bożych. Wiara zaś uwalnia i strzeże umysł przed błędami oraz wyposaża wielorakim poznaniem" (D. 1799).

"Nauka wiary objawiona przez Boga nie została podana jako filozoficzny twór, który może być udoskonalony przez umysł, ale jako Boski depozyt przekazana jest 0blubienicy Chrystusowej, aby go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała. Dlatego zawsze należy się trzymać t akiego znaczenia świętych dogmatów, jakie raz określiła święta Matka Kości6ł i nigdy nie wolno od tego znaczenia odstępować pod pozorem i mianem głębszego pojmowania" (D. 1800).

4. Jak sam Tomasz patrzy na teologię i własne dociekania widać choćby z następujących jego i przytaczanych przez niego wypowiedzi z. l. 5 na 1, 2; a. 6 na 2; z. 3, 3 na 1; z. 4, 1 na l; z. 12; z. 32, 1; 2-2. 1 i 2, t. l5, str. 5-52 i obj. (98) str. 219; z. 8, 2. str. 96n.

/28/ a. 9, odp. Dionizy. Chodzi o trzy dzieła nieznanego autora napisane na wschodzie w duchu na wskroś chrześcijańskim, ale o zabarwieniu neoplatońskim, po grecku, a przypisywane mylnie Dionizemu Areopagicie z Dziejów Apostolskich. Napisane w pocz. VI w., rychło przełożono na język łaciński. Dopiero w czasie renesansu stwierdzono, że nie Dionizy Areopagita był ich autorem. 0to one: *De Caelesti Hierarchia*; to wykład nauki a aniołach, chórach anielskich i ich stosunku da Boga. Traktat o aniołach oparł Tomasz głównie na tym dziele. *De Divinis Nominibus* - 0 nazwach Boga i sposobie ich orzekania o Bogu. Tomasz napisał komentarz do tego dzieła i oparł na nim z. 13 naszego traktatu o Bogu. *De mystica Theologia* mówi o różnych odmianach teologii, o metodzie przeczenia i niewiedzy; omawia sposób orzekania o Bogu, niecielesność i niezrozumiałość Boga.

Poza Filozofem, Augustynem i Damascenem, to chyba czwarta tak często przez Tomasza cytowana powaga. Patrz t. l1, str. 277.

/29/ a. 1 na 3. Św. Tomasz zajmuje się w dwóch artykułach podstawowym źr6dłem i powagą dla teologii: Pismem św., zaznaczając tym samym: na czym się będzie w całej Sumie opierać i czym ma być ona dla niego: wyjaśnieniem słowa Bożego, rozwijaniem go i podawaniem innym, a więc swajego rodzaju ewangelizacją.

Dla dzisiejszego człowieka te dwa artykuły są niewystarczające. Konieczne jest zapoznać się z zasadniczymi dokumentami, jakie się do dziś ukazały. 0to one: 1. Dekret *Sacrosancta* o Piśmie św. i Tradycji Soboru Trydenckiego, IV sesja 1546 r. (D. 783-786); 2. Konstytucja *Dei Filius*, razdz. II i III o Objawieniu, Soboru Wat. I, III sesja 1870 r. (D. 1787, 1788, 1792, 1809); 3. Encyklika *Providentissimus Deus* Leona XIII, 1893 r.; jest to pierwsze gruntowne opracowanie zagadnień współczesnej biblistyki; (D. 1941-1953); 4. Dekret *Lamentabili* św. 0fficium 1907 r. (D. 2001-2019); 5. Encyklika *Pascendi* św. Piusa X, 1907 r. przeciw błędom modernizmu (D. 2090, 2100, 2102); 6. Encyklika *Spiritus Paraclitus* Benedykta XV 1920 r. z okazji 1500-lecia śmierci św. Hieronima (D. 2l86-2188); 7 EncykIika, "Divino afflante Spiritu" Piusa XII, 1943 r. z okazji 50-lecia encyk1iki Leona XII *Provid. Deus*; walnie pchnęła naprz6d katolicką biblistykę (D. 2292nn); w jej duchu też: List Komisji Biblijnej do kard. Suhard'a arcbpa Paryża 1948 r. (D. 2302n); 8. Encyklika "*Humani Generis*" Piusa XII, 1950 r. (D. 2315n, 2329); 9. Kon-

stytucja dogmatyczna o Objawieniu Soboru Wat. II. 1965 r.

Nieodzowną też jest gruntowna znajomość 0gólnego wstępu do Pisma św., choćby ks. Czesława Jakubca, Pallotinum, Paznań 1955 r., lub wydanej przez Pallotinum pracy zbiorowej pt. "Wstęp ogólny do Pisma świętego", ogłoszonej w roku 1973; godne zalecenia są książki o charakterze bardziej popularnym: ks. Z. Ziółkowskiego "Spotkania z Biblią" (wyd. Księgarni św. Wojciecha 1971 r.) oraz "Biblia, księga zamknięta", (wyd. Pax 197l). Przede wszystkim jednak Pismo św. trzeba stale czytać i głosić słowem i przykładem; a teolog winien również znać komentarze najnowsze i kierunki, jakie panują w biblistyce: wszak nawrót do źródeł, do Biblii jest hasłem rzuconym przez ostatni Sobór. Tomasz jest wzorcowym przykładem realizacji tego wezwania: Znał Pismo św. na wylot. było ono jego stałą i ulubioną lekturą; znał także dotychczasową biblistykę; poszedł za prądem podówczas panującym: nawrotu do Biblii; pod takim bowiem haslem wołano o reformę w jego czasach; co więcej: nie tylko czytał, ale i życiem swoim realizował ideały ewangeliczne, przyjmując dobrowolne ubóstwo i w ogóle formę życia zakonnego; skomentował wiele ksiąg Pisma św.; jego *Suma* jest wielkim "komentarzem" Pisma św., a spekułacje są spełnieniem zasady: *Fides quaerens intellectum*; kto zna *Sumę* i Pismo św., sam to łatwo widzi; zakłada jednak gruntowną znajomość Pisma św.; dlatego czytanie *Sumy* winno się łączyć ze stałym czytaniem Pisma św.

Po Piśmie św. najwięcej autorytatywną jest dla Tomasza powaga Kościoła i Papieża - nieomylnego nanczyciela prawdy objawianej. 0 tym: l. z. 32, 4, tom 3; 2-2. 1, 9 i 10, tom 15, str. 28-32; z. 5, 3, tom 15, str. 81n; z. 10, 9-12, tom 15, str. 132-142; z. 11, 2 na 3, str. 146n; a. 3 i 4, str. 147-151; z. 88, 12 na 3.

O Tradcji mów 2-2. 10, 1. 12. tom 15 str. 139n; z. 12.2 wbrew, tom 15, str. 155. 0 powadze Soborów 2-2. 1, 9-10, tom 15, str. 28-32; patrz tom 3 w skorowidzu pod "Sobory". O powadze Ojców czy Doktorów, patrz znamienna wypowiedź w 2-2. 11, 2 na 3, tom 15, str. 46n; z. 10, 12, str. 139-142.

ZAGADNIENIE 2

/30/ Wstęp. Przed Autorem o1brzymi materiał teologiczny: chce go wyłożyć krótko i jasno. To naprawdę wielka nmiejętność: I. Znaleźć w nim nić przewodnią - myśl przewijającą się, zespalającą tak różne i rozmaite tematy; II. Ułożyć konkretny jego plan czy rozkład tak, by w nim umieścić wszystko wedlug owej myśli przewodniej i by ją przeprowadzić i rozwinąć; jasne, że ów plan musi odpowiadać owej myśli przewodniej.

I. Myślą przewodnią, zadaniem jakie sobie wyznacza, jest znajomość Boga: nie tylko Boga samego w sobie, ale także Boga: początku i celu wszechrzeczy, a szczególnie człowieka, stworzenia rozumnego. A więc znajomość Boga: 1. Samego w sobie i jako początku wszystkiego: rzecz "o Bogu". 2. Jako celu dążenia człowieka; rzecz "o dążeniu stworzenia rozumnego do Boga". 3. Boga-Człowieka, tj. Chrystusa umożliwiającego dążenie i osiągnięcie celu; rzecz o Chrystusie, który jako człowiek w naszym dążeniu do Boga jest dla nas drogą". Innymi słowy: przewodnią myślą całego dzieła jest Bóg;

wyjscie, kroczenie ku Niemu i powrót Doń, stosownie do wypowiedzi św. Pawła: "Dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy. oraz jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy" (1 Kor 8. 6). Jest to podjęcie myśli Zbawiciela głoszącego: "Jam jest Droga i Prawda i Życie" (J 14. 6).

Patrząc na ową myśl przewodnią można powiedzieć, że jest to podejście do rzeczy: a) teocentryczne; nie antropologiczne, które wychodzi od człowieka i całość światopoglądowąześrodkowuje koło niego; nie kosmologiczne, które wychodzi od świata i abraca się koło niego; wszak m ówi głównie o Bogu, a o człowieku i świecie z punktu Boga; b) teologiczne, a więc nie czysto rozumowe i filozoficzne; opiera się bowiem nie o rozum tylko, ale przede wszystkim o Objawienie Boże i Boga ma na uwadze: "Głosimy ... nie mądrość tego świata ... lecz głosimy tajemnicę mądrości, mądraść ukrytą. tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej" (l Kar 2, 6n); c) cyrkularne, czyli koliste, bo przedstawia materiał cały według koła: Bóg, wyjście odeń, dążenie i powrót Doń: życie w Nim wieczne, stosownie do słów Zbawiciela: "Wyszedłem od 0jca i przyszedłem na świat, znowu opuszczam świat i idę do 0jca" (J 16, 28); d) uniwersalne i syntetyczne, gdyż wychodzi od tego, co w działaniu przyczynowym i w istnieniu jest pierwsze, wyższe i szersze, ku temu co wtórne, niższe. dalsze i udziałowe; od tego, co konieczne, do tego, co przygodne; od natury i przyczyn do własnośc i skutków.

"Zainteresowanie Kościoła filozofią św. Tamasza tłumaczy się jej uniwersalnym charakterem oraz jej ścisłym i adekwatnymzwiązkiem z teologią. Jest jednak wielkim błędem historycznym sądzić jakoby filozofia Tomasza była jedynie zaadoptowanym arystotelizmem. Tomasz stworzył własną doktrynę teologiczn, rozważając nie nad dziełami Arystotelesa ale nad Pismem św. Dla zrozumienia i wyrażenia prawd zawartych w Biblii posługiwał się całą prawdą filozoficzną, którą sam odkrył i do odrycia której pomogły mu niewątpliwie prawdy w Piśmie św. Toteż między filozofią Arystotelesa i Tomasza istnieją ogromne różnice ... Związek z chrześcijańskimi prawdami wiary, uwzględnienie dwutysiącletniego prawie dorobku myśli ludzkiej oraz własne zdobycze Tomasza, zwłaszcza w dziedzinie filozofii bytu, będące twórczą kontynuacją myśli poprzednik6w, zdecydowaly o wyodrębnieniu tej właśnie filozofii spośród innych bardziej partykularnych czy mniej kongruentnych z prawdą objawioną.

"Coś analogicznego i to jeszcze w większym stopniu dotyczy teologii Tomasza. Dla niego teologia jako "wiedza święta" opierała się przede wszystkim na słowie Bożym, którego miała być interpretacją. Podjął on dzieło rozpoczęte przez św. Augustyna i dokonał prawdziwego na swoje czasy "aggiornamento", przedstawiając w nowy sposób treść teologii tradycyjnej. Dzieło Tomasza było prawdziwą rewolucją w dziedzinie myśli chrześcijańskiej. Czyżby więc postawa Tomasza-rewolucjonisty miała być zupełnie zapomniana w obecnym aggiornamento a nawet zwalczana? Warto może przypomnieć jej zasadnicze rysy:

Teologia tomistyczna nie jest dziełem jednego człowieka. Była twórczą kontynuacją *theologiae perennis*. Taki sposób uprawiania teologii zdaje się być najbardziej odpowiedni, skoro zasadnicze prawdy znajdują się w Piśmie św. i w

dogmatach sprecyzowanych przez poszczególne Sobory. Padstawowe prawdy teologiczne są więc wspólne dla wszystkich. Istnieją jedynie różnice ujęć i wyrazu.

Dlatego Gilson nie waha się powiedzieć: "Właściwie nie ma własnej teologii św. Tomasza. Nie napisał on sumy własnej teologii, ale sumę, w której wszystko, co istotne dla wiedzy świętej, zastało zebrane, wyjaśnione". Niewątpliwie jego udział jest ważny: od niego pochodzi plan, układ materiału, metoda dowodzenia, pewne, bardzo ważne i bardzo osobiste pojęcia, np. pojęcie aktu, bytu albo *esse* itd.

0parcie się wprost o Pismo św', stosunek do tradycji (uwzględnienie całej zastanej wiedzy), posłużenie się przy interpretacji terminami filozofii bytu ogarniającej całą rzeczywistość, zapewnia doktrynie tomistycznej niespotykaną w żadnej innej teologii jednolitość i uniwersalizm ...

Teologowie nietomiści - pisze Gilson - akcentują zwykle jakąś jedną czy kilka prawd.

Stwierdzenie, że teologia św. Tomasza jest bardziej niż jakakolwiek inna uniwersalna, nie jest równoznaczne z przekonaniem, że tomizm wyczerpał wszystkie możliwości poznawcze i jest ostatnim głosem w dziedzinie myśli chrześcijańskiej. Dobitnie to wyraża Gilson: "Jeśli mi ktoś mówi o jakiejś teologii, że jest nieadekwatna w stosunku do prawdy słowa Bożego. zgadzam się. Co więcej. Prawda totalna wszystkich teologii patrystycznych, średniowiecznych i współczesnych, łacińskich i greckich, nie jest adekwatna w stosunku da słowa Bożego, którego chce być jedynie komentarzem, wstępem. 0dnosi się to także do teologii Tomasza".

Niemniej jednak trzy rzeczy, czy raczej właściwości postawy Tomasza, zapewniają tomizmowi miejsce wyjątkowe. Warto zaznaczyć, że nie kolidują one, przeciwnie, zbiegają się z wytycznymi soborowego czy posoborowego aggiornamento: 1. Związek z Pismem św. Cała teologia św. Tomasza jest komentarzem Biblii. 2. Związek z całą tradycją, a nie tylko - jak wielu sądzi niesłusznie - z tradycją zachodnią, lecz także z tradycją wschodnią poprzez Ojców greckich: Dionizego, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy itd. "Dzięki Albertawi Wielkiemu i Tomaszowi z Akwinu Zachód średniowieczny otworzył się szeroko na Wschód" - zauważa Gilson - ... "Ci, którzy wyrażają takie obawy, zdradzają nieznajomość historii kultury zachodniej". 3. Metafizyka, jego filozofia bytu, najogólniejsza i najgłębsza teoria rzeczywistości, służąca do wyjaśniania prawd wiary. Jego fizyka, biologia, psychologia - zestarzały się. Zestarzały się całe partie tomizmu związane z trzynastowiecznym obrazem świata. To nie ulega wątpliwości. Nie zestarzała się jednak tomaszowa filozofia bytu z esse jako najdoskonalszym aktem bytu. "Nie widzę - pisze Gilson - metafizyka, który by dalej posunął refleksję nad bytem".

DIa sprecyzowania poznawczej postawy Tomasza z Akwinu trzeba dodać jeszcze jego stosu nek do współczesnej mu wiedzy. W budowaniu teologii swoich czasów, właśnie "nowej" wÓwczas teoIogii, ustosunkował się pozytywnie do współczesnej sobie najnowszej i najbardziej rewolucyjnej filozofii i czerpał z niej pomoc w rozumieniu i wyjaśnianiu prawdy Słowa Bożego. Czyż - będąc wiernym jego linii - nie powinni współcześni teologowie uczynić czegoś podobnego w stosunku do fiIozofii najnowszych

czas6w? Czyż Tomasz nie może być dobrym przykladem jak dokonywać skutecznego aggiornamento? ... "Czynić to, co czynił Tomasz w swoich czasach, to nie rzucać się na wspÓłczesną filozofię z nadzieją znalezienia w niej prawdy, której szukamy, ale trzeba wychodzić od prawdy objawionej ku filozofiam współczesnym, aby je zrozumieć a potem oczyszczać, oświecać. Tomasz pomaga tu nam swoją metafizyką, przy pomocy kt6rej możemy przekroczyć to wszystko, co powie nauka. ..."

Czy w dziedzinie filozofii bytu rzeczywiście święty Tomasz jest dotychczas niezastąpiony, czy filozofia egzystencjonalna, zwłaszcza Heidegger, nie posunęla dalej rozważań nad bytem? Problem ten nieraz stawiano Gilsonowi i on - znawca jednej i drugiej filozofii - nie wahał się napisać: "Niektórzy tomiści, słuchając głębok ich ale ciemnych słów Heideggera zdumiewali się i nie rozpoznawali w tym trudnym języku prawd, które oni odziedziczyli. Wydawało im się, że zostaną zaprowadzeni przez niego tam, gdzie jeszcze nie byli, a nie wiedzieli, że on jeszcze nie doszedł tam, gdzie oni od dawna już są". (Cały ÓW długi cytat jest piÓra S. Zofii Zdybickiej z jej artykułu: *Tomizm a aggiornamento myśli chrześcijańskiej, Znak*, czerwiec I968 roku, str. 784-787. Cytowane dzie³a E. Gilsona to: *Trois lecons sur le thomisme et sa situation presente* l965 r. i *Les tribulations de Sophie* 1967r. Chodzi tu o SobÓr Wat. II). Chodzi o to, że nie jest to nauka zamknięta, skończona, do której już nic dodać nie można, ale jest ciągle niezamknięta, atwarta, niewykończona: czeka na dalsze rozwijanie, uzupełnianie, na dalsze prace; tyle jeszcze tu do zrobienia! Z jego nauki można dobudować i rozbudować każdy potrzebny nowy traktat teoIogiczny. Jako "suma" wiedzy teologicznej do jego czasów nagromadzonej, jest wprost niewyczerpanym źródłem jej dla każdego pokolenia. Jako system uniwersalny (tj. opierający się na bezsprzecznych, najoczywistszych pierwszych zasadach myślenia, stawiający na istnienie jako na pierwszą najpowszechniejszą doskonałość, wartość bytu, zbudowana na podstawowych zasadach obowiązujących każdego teologa) obejmuje i zdolen jest wchłonąć każde poprawne partykularne rozwiązanie, dając mu solidną podbudowę. To nie jest system skostniały, ciasny, statyczny, twardy, ale elastyczny, dynamiczny. dający możność zawsze nowego podejścia, rozumienia. Trzeba powiedzieć, że jest to nauka ciągle jeszcze nieznana. Patrz o tym uwagi 0. Fel. Bednarskiego, t. 19 *Sumy* - Wstęp. Kto czyta pisma św. Tomasza, widzi od razu, że jest to nauka rozumna, odbijająca się jaskrawo od innych pism. Widzi od razu, że ma do czynienia z typowym teologiem, wzorem wybitnym dla teologa każdego czasu. Jest to postać zawsze świeża, a jego metoda i postawa zawsze autentyczna - a i jego rozwiązania przeważnie ciągle aktualne. Czy - dajmy na to - dzisiejszy teolog, gdyby się znalazł w jego czasach, problematyce, ciemnościach otaczających, postępowałby inaczej? Czy by ga było stać na to? Dziś zwraca się uwagę "na postawę atwartą i dynamiczną" nauki św. Tomasza.

II. Taki pomysł dzieła i taka postawa prowadzi od razu Autora do jasnego podziału i rozkładu materiału tak olbrzymiego (całość wraz z supplementum i dodatkiem ma 613 zagadnień i 3122 artykułów). Dzieli go na trzy części: Pierwsza rozprawia o Bogu; druga omawia dziedzinę moralną człowieka: dążenie do Boga jako celu; trzecia zajmuje się postacią Chrystusa: naszej drogii do Boga. Każda z tych trzec części dzieli się na traktaty

wyraźnie zaznaczone we wstępach; traktaty zaś dzielą się na zagadnienia; te wreszcie na artykuły, czyli rozdziały. każdy artykuł ma swoistą budowę: Tytuł w formie zapytan ia; zajęcie stanowiska negatywnego, popartego kilku argumentami, to tzw. zarzuty; z kolei argument "wbrew". w Sumie zajmuje przeważnie stanowisko przeciwne do argumentacji zarzutÓw, idące przeważnie pa linii poprawnej odpowiedzi, acz nie zawsze; ośrodkiem, jądrem artykułu jest odpowiedź pozytywna na pytanie postawione w tytule artykułu; jest to jasny wykład rzeczy; wreszcie odpowiedzi na zarzuty.

Przypatrzmy się bliżej poszczególnym częściom:

Część pierwsza - 119 zagadnień, o Bogu, poprzedzona rozprawą o teologii i jej metodzie, ma dwa wyraźne działy. Pierwszy mówi o Bogu samym w sobie (z. 2-43); obejmuje dwa traktaty: 1) o Bogu (z. 2-26; polskie wydanie tom 1 i 2). Omówiono tu istnienie Boga, przymioty, jak poznajemy i nazywamy Boga; myśl, wiedzę Boga; wolę i jej przymioty; wreszcie przymioty myśli i woli: opatrzność, przeznaczenie i szczęście. 2) o Trójcy Przenajśw.(z. 27-43, t. 3). Tu omówiono: pochodzenie 0sób Boskich, stosunki zachodzące między Osobami, 0soby w ogóle, osobę Ojca, Syna, Ducha Świętego; zestawienie 0sób z istotą, ze stosunkami, z właściwościami i czynnościami znamionującymi 0soby, równość 0sób, ich posyłanie.

Drugi dział mówi o Bogu jako Stworzycielu, czyli o pochodzeniu stworzeń od Boga (z. 44-119); abejmuje pięć traktatów: l. 0gÓlnie o stwarzaniu (z. 44-49 t. 4); tu omówiono:czynność stwarzania, wieczność świata, wielość i nierówność rzeczy, sprawę zła. 2. 0 Aniołach (z. 50-64, t. 4 i 5); tu am6wiono: istotę aniołów, sposób zajmowania miejsca i poruszania się, ich myśl i poznawanie, wolę, stan natury, łaski i chwały, anioł6w upadłych. 3. 0 stworzeniu świata materialnego (z. 65-74, t. 5); tu omówiono: stworzenie świata, kolejność stwarzania: materii, nieba, czasu. istotę światła, siedem dni biblijnego stworzena świata. 4. 0 Człowieku (z. 75-102, t. 6 i 7); omówiono: duszę i jej łączność z ciałem, władze duszy najpierw og6lne, potem poszczególne: poznawcze (myśl, pamięć, rozum, prasumienie, sum ienie); dążnościowe: wolę i jej wolność, sposób w jaki dusza złączona z ciałem poznaje rzeczy cielesne (tu cała teoria poznania, realizm, udział zmysł6w, abstrakcja); jak poznaje siebie samą, jak jestestwa duchowe, sposób poznawania duszy odłączonej od ciała, utworzenie pierwszego człowieka: jego duszy, ciała, kobiety, "na obraz Boży", uposażenie pierwszego człowieka: jego myśl i wiedzę, stan łaski i prawości, panowanie nad przyrodą, nieśmiertelność, stosunek do cierpienia, zachowanie jednostki, gatunku, ewentualna sytuacja potomków Adama. raj. 5. 0 Rządach Bożych nad światem (z. 103-119, t. 8); amÓwiono: zależność świata od Boga w istnieniu i zachowaniu, możność unicestwienia, zależność w działaniu, czyli jak Bóg porusza, działa na rzeczy, na myśl i wolę (premocja); działanie Boga zwyczajne i wyjątkowe: cuda, ich możność; jak jedno stworzenie działa na drugie: co do aniołów: Jak przekazują swoje myśli, mowa anielska, układ na hierarchie i rzędy, stosunki między złymi aniołami, władzę aniołów nad przyrodą i ludźmi, opiekę aniołów str6żów, pokusy diabelskie i możność ich odparcia; co do ciał: ich dynamika i działanie, siły czynne i bierne, wpływ

ciał niebieskich na naszą ziemię, na bieg wypadkÓw i na człowieka, fatum; co do ludzi: przekazywanie myśli, nauczanie, stosunek do przyrody, przekazywanie życia.

Część druga: 0 dążeniu człowieka do Boga; rozpada się na dwie obszerne części: zasadniczą, ogólną i szczegółową; zawiera tematykę moralną i nieco psychologiczną.

Pierwsza (1-2), 1l4 zagadnień, w pierwszym traktacie omawia nasamprzód centralne zagadnienie celu człowieka: szczęście nadprzyrodzone polegające na oglądaniu Boga (z. 1-5, t. 9). Dalsze traktaty pierwszej i drugiej części mówią a środkach do osiągnięcia tegoż celu; a ponieważ ów cel osiąga się dobrymi uczynkami. dlatego wszystkie owe następne traktaty będą mówić o ludzkim postępowaniu: najpierw ogólnie (z. 6-114), potem szczegółowo (2-2).

Część pierwsza części drugiej ma osiem traktatów. l) to wspomniany o celu; 2) mówi o uczynkach właściwych człowiekowi jako istocie rozumnej (z. 6-21, t. 9); podaje określenie uczynku ludzkiego (dobrowolność), okoliczności, zajmuje się wolą, jej pobudkami i sposobem działania; kto ją porusza i jak, daje analizę uczynku ludzkiego; mowi o moralności i jej następstwach; 3) o przeżyciach wspólnych ludziom i zwierzętom, czyli o uczuciach (z. 22-48, t. 10); jest tu mowa o tym: czym jest uczucie, kto jego podmiotem, jak się dzielą, stosunek ich wzajemny, jaka wartość moralna; wreszcie jest mowa o poszczególnych uczuciach: miłości i nienawiści, pożądliwości i odrazie, radości i smutku, nadziei i rozpaczy , bojaźni i odwadze; 4) o przysposobieniu człowieka do doskonałego działania (z. 44-54, t. 11); to rzecz o charakterze dobrym i złym, o wychowaniu; mówi: czym jest przysposobienie, jego konieczność, co ma być przysposobione, skąd się bierze, jak powstaje i zanika, podział na przysposobienie dobre: cnota, złe: wada. 5) o cnotach (z. 55-70, t. 11); przedstawiono istotę cnoty, podmiot, podział na poznawcze i abyczajowe, kardynalne. teologiczne, przyczynę, umiar, wzajemne warunkowanie się. ich równość czy nierówność, los po śmierci; dary Ducha Świętego, błogosławieństwa, owoce. 6) o wadach i grzechach (z. 71-89, t. 12); omówiono: ich istotę, podział, zestawienie ze sobą, podmiot, przyczyny wewnętrzne (ignorancja, ułomność, popędy) - i zewnętrzne (szatan, źli ludzie); grzech pierworodny. czym jest, siedzibę. dziedziczenie; z kalei wady główne jaka następstwo i przyczyna grzechów; także skutki grzechu pierw. i uczynkowego oraz grzech powszedni. 7) o prawie (z. 90-108, t. 13 i 14); mówi czym jest, jego źrÓdło, podział na wieczne, naturalne, ludzkie; omawia zmianę prawa, zwyczaj, dyspensę; Stary Zakon: jego przykazania ceremonialne, sądownicze i moralne; 10-oro Przykazań; Nowy Zakon: przykazania Ewangelii (nakazy i rady); zestawienie Starego z Nowym Zakonem. 8) o Łasce (z. 109-114, t. l4); omówiono: konieczność łaski, istotę, siedzibę, podział, przyczynę, skutki.

Część druga drugiej części (2-2), 189 zagadnień, zajmuje się poszczegÓlnymi cnotami i ma 10 traktatÓw: 1) o Wierze (z. l - l6, t. 15) omawia przedmiot wiary boskiej i jej wewnętrzny przejaw, konieczność, przejaw zewnętrzny, samą cnotę wiary, jej określenie, stosunek do miłości i nadziei, jej ważność i pierwszeństwo, pewność, przyczynę, skutki, wiarę aniołów, szatanÓw, ludzi: dary pojętnoścci i wiedzy,

wykroczenia przciw wierze: niewiarę, herezję, odstępstwo, bluźnierstwo, grzechy przeciw Duchowi Swiętemu, ślepotę umysłu, tępotę zmysłu; podaje zasady tolerancji i przykazania. 2) o Nadziei (z. 17-22, t. 15) omawia jej przedmiot, oparcie, stosunek do miłości i wiary, konieczność, niezawodność, beznadzieję potępieńców, dar bogobojności, różne odmiany bojaźni i stosunek jej do miłości; wykroczenia: rozpacz, zuchwalstwo; wreszcie przykazania. 3) o Miłaści (z. 23-46, t. 16) amawia istotę miłości jako przyjaźni i jako cnoty nadprz., wlanej, najdoskonalszej i najkonieczniejszej: formy wszystkich cnót, jej podmiot, wzrastanie, zmniejszanie i zanik; przedmiot; kolejność: przymioty, skutki, wykroczenia: nienawiść, zniechęcenie, zazdrość, niezgodę, spór, rozłam, wojnę, zawadiactwo, gorszycielstwo; dwa przykazania miłości: dar mądrości; głupotę. 4) o Roztropności (z 47-56, t. 17) omawia czym i jaką jest, co do niej należy, jej ważność jako kierowniczki życia, jej składniki konieczne; roztropność podwładnych, rządzących, głowy rodziny. w wojsku; jej części; dar rady, wady i wykroczenia; roztropność ciała; przykazania. 5) o Sprawiedliwości (z. 57-122, t. l8-20) mówi najpierw o ostoi i podstawie sprawiedliwości: o prawie i uprawnieniach każdego; z kolei podaje jej istotę, charakter, umiar, ważnaść, podział na og6lną i szczegółową, wymienną i rozdzielczą; omawia niesprawiedliwość; posądzenie; naprawę zła wyrządzonego, zwrot rzeczy skradzionych, wzgląd na osobę, zabójstwo i samobójstwo, okaleczenie i bicie, uwięzienie; prawo do posiadania własności; charakter dóbr materialnych i ich podział czy podaż; złodziejstwo; sądownictwo; krzywdy wyrządzone mową; oszukaństwo, lichwę, przekroczenie i zaniedbanie obowiązków; obowiązki wobec Boga (religijność, pobożność, modlitwę. adorację, ofiarę, śluby, przysięgę, zaklinanie, wzywanie Boga), wykroczenia przeciw Bogu; cześć dla rodziców, posłuszeństwo i nieposłuszeństwo, wdzięczność i niewdzięczność, odwet i zemstę, prawdomówność i kłamstwo, obłudę, wywyższanie się i chełpliwość, uprzejmość, pochlebstwo, kłótliwość, hojność i skąpstwo, rozrzutność, słuszność, dar dziecięctwa, przykazania. 6) o Męstwie (z. 123-l40, t. 21) wobec niebezpieczeństw jako cnocie normującej lęk i odwagę: omawia także męczeństwo, bojaźliwaść i bezbojaźń, odwagę, wielkoduszność, zarozumiałość, ambicję, próżność, małoduszność, wielmożność, małostkowość, cierpliwość, wytrwałość. miękkość, upór, dar męstwa, odnośne przykazania. 7) Umiarkowanie (z. 141-170, t. 22) jako opanowanie żądz i przyjemności cielesnych; omówiono: niewrażliwość i nieumiarkowanie, wstyd, czesność czyli poczucie godności osobistej, wstrzemięźliwość, post, obżarstwo, trzeźwość, pijaństwo, czystaść płciową, dziewictwo, rozpustę i nieczystość (porubstwo, nierząd, dotyki i pocałunki, polucję, uwiedzenie, gwałt, cudzołóstwo, kazirodztwo, świętokradztwo, wybryki przeciw naturze: sodomstwo i bestialstwo), powściągliwość i niepowściągliwość, łaskawość, łagodność i gniewliwość, okrucieństwo, skramność, pokorę, pychę, grzech pierwszych rodziców, kary za ów grzech, kuszenie pierwszych rodziców, pilność, ciekawość, skromność w zewnętrznym zachowaniu, przykazania. 8) o Łaskach nadzwyczajnych (z. 171-178, t. 23); omówiono: dar proroctwa: czym jest, czego dotyczy, stosunek do objawienia, warunki przyrodzone, nadprzyrodzone i moralne proroka, spos6b w jaki się odbywa, podział i stopnie, wielkość Mojżesza jako proroka; dar zachwytu: czym jest, zwłaszcza zachwyt św. Pawła; dar języków, mowy, mądrości i

wiedzy, czynienia cud6w. 9) o Życiu czynnym i kontemplacyjnym (z 179-182, t. 23). l0) o Urzędach, abowiązkach i stanach w Kościele (z 183-189, t. 23); omówiono czym jest stan i urząd, ich potrzebę, podział; co tO doskonałość chrześcijańska i stan doskonałości, kto należy do stanu doskonałości, stan biskupi i zakonny, rady ewangeliczne, śluby: posłuszeństwa, ubóstwa, czystości; r6żnice między zakonami, społeczne funkcje zakonów, warunki wstąpienia do zakonu (powołanie), zestawiono doskonałość zakonną z doskonałością biskupów i innych duchownych.

Część trzecia (90 zagadnień, supplementum 99 zagad., dodatek dwa) o Chrystusie naszym wzorze i drodze do szczęścia wiecznego w Bogu. Ta część rozpada się na trzy działy: o samym Chrystusie, o Sakramentach, przez które osiągamy zbawienie, o Rzeczach ostatecznych, czyli o życiu pozagrobowym.

Dział o samym Chrystusie (z. 1-59) ma dwa traktaty: 1) o Tajemnicy wcielenia z punktu spekulatywnego i ogólnego (z. 1-26, t. 24, 25); mówi o stosowności wcielenia, konieczności, sposobie w jaki Słowo złączyła się z człowiekiem, ile osób i natur; o jedności Chrystusa, Jego ciele, duszy, myśli, łasce, cnotach, darach, o Chrystusie jako głowie ludzkaści, o Jego wiedzy, mocy ducha, słabościach ciała i duszy; ile w Nim istnień, woli, działań; jak był poddany 0jcu; Jego modlitwie, kapłaństwie, adopcji; o adopcji ludzi; Jego przeznaczeniu, kulcie, pośrednictwie. 2) o życiu Chrystusa (z. 27-59, t. 25, 26); po kolei omawia: niepokalane poczęcie, uświęcenie, dziewictwo i zaślubiny NMP. zwiastowanie i poczęcie Jezusa; rolę Gabriela, rodowód. stan Chrystusa zaraz po poczęciu, narodzenie, macierzyństwo NMP' ujawnienie nowonarodzonego, obrzezanie, imiona. ofiarowanie, oczyszczenie NMP, chrzest w Jordanie, życie na ziemi, post, kuszenie, nauczanie ludu, cuda, przemienienie na Górze Tabor, śmierć, pogrzeb, zstąpienie do otchłani, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, "Siedzi po prawicy 0jca", rolę jako sędziego.

Św. Tomasz nie ma traktatu o Kościele; rozwinął on się później, po Soborze Tryd., Wat. I i II; gdyby mu dziś przyszło go opracowywać, zapewne umieściłby go właśnie tu,po traktacie o Chrystusie; a przyznać trzeba, że z wielu jego wypowiedzi, rozsianych tu i ówdzie, no i z wszystkich jego pism, można by było stworzyć wspaniały traktat o Kościele.

Dział o Sakramentach (z. 60-90), suppl. z. 1-68) obejmuje 8 traktatów: 1) 0gólnie o Sakramentach (z. 60-65, t. 27); bada ich istotę, konieczność, skutki, przyczynę, szafarza, intencję, liczbę, r6żnicę między sakramentami Starego a Nowego Przymierza. 2) 0 Chrzcie (z. 66-71, t. 27); omawia jego ustanowienie, istotę, materię i formę, ryt, chrzest wody, krwi i pragnienia, szafarza, chrzestnych, konieczność, wymagania od przyjmującego, skutki, przygotowanie (katechizacja), obrzezanie. 3) o Bierzmowaniu (z 72, t. 27) bada jego istotę, materię i formę, skutki, warunki, szafarza, ryt. 4) o Eucharystii (z. 73-83, t. 28) zajmuje się istotą, koniecznością, nazwami, figurami, materią i formą, przeistoczeniem, sposabami istnienia Chrystusa w eucharystii i postaciami zewnętrznymi, słowami przeistoczenia, skutkami, komunią św., ostatnią wieczerzą, szafarzem, obrządkami. 5) o Pokucie (z. 84-90; suppl. 1-28, t. 29 i 30) omawia istotę, materię i formę, konieczność, ustanowienie, częstotliwość, cnotę pokuty, skutki, odpuszczenie

lekkich grzechów, los grzechów odpuszczonych, sytuację cnót po nawróceniu, podział i skutki pokuty.

Na z. 90 zakończył Autor twÓrczość a za niedługo i życie. Leżące przed nami uzupełnienie - suppIementum jest - zdaniem Grabmana* - dziełem Reginalda z Piperno, najbliższego druha, nieodłącznego towarzysza, powiernika życia i myśli, następcy Tomasza na katedrze wNeapoIu. Reginald ciągnie dalej jego myśl, zachowuje styl i metodę, a treść bierze z wcześniejszego dzieła tomaszowego: Rzecz na temat Sentencji Piotra Lombarda.

Owo uzupełnienie - supplementum omawia: skruchę, żal, spowiedź, spowiednika, tajemnicę spowiedzi, skutki, zadośćuczynienie, Władzę Kluczy, szafarza, klątwę, odpusty. 6) o Sakramencie Chorych, czyli 0statnie Namaszczenie (suppl. 29-33, t. 31); omawia istotę, ustanowienie, materię i formę, skutki, szafarza, częstotliwość. przyjmujących. 7) o Kapłaństwie (z. 34-40), t. 31). 0mawia rolę kapłaństwa, istotę, materię i formę, skutki, wymagania ze strony kandydata, stopnie, szafarza, przeszkody, tonsurę, szaty, władzę biskupa nad kapłanami. 8) o Małżeństwie (z. 41-68, t. 32, 33); przedstawia je najpierw jako rzecz natury, godziwą i obowiązkową; następnie mówi o nim jako o sakramencie; podaje jego określenie, skutki, ustanowienie; omawia zaręczyny i narzeczeństwo, przyzwolenie, obowiązki m ałżonków, jego dobra: dzieci, węzła (wierność) i sakramentu (świętość); przeszkody, przywilej pauliński, sprawę rozwodów, zdradę małżeńską, powtórne małżeństwo, wzajemne pożycie, wielożeństwo, bigamię, dzieci nieślubne.

Dział o Rzeczach ostatecznych, czyli o Zmartwychwstaniu ciał (suppl. 69-99, i dodatek, t. 34 i 35) obejmuje trzy traktaty i ów dodatek. 1) omawia to co poprzedzi zmartwychwstanie (z. 69-74), a więc miejsca, gdzie dusze oczekują na zmartwychwstanie; czy dusze mogą do woli opuszczać to miejsce; sytuację dusz w niebie, piekle, czyśćcu, otchłani (limbus Patrum) i czeluści (limbus infantium); czy dusze używają zmysłów i czy mogą cierpieć od ognia; że ludzie na świecie mogą ulżyć duszom w czyśćcu i jak; święci w niebie słyszą nasze modły i pomagają nam; znaki poprzedzające zmartwychwstanie; pożar świata. 2) mÓwi o samym zmartwychwstaniu (z. 75-86); omawia jego fakt, powszechność, przyczynę, głos trąby. wspÓludział aniołów, nieznajomość czasu i pory; powszechną śmierć i złączenie się ze swoim ciałem; jakość ciała: wielkość, płeć, wiek, ułomności itp.; własności ciał zbawionych i potępionych. 3) omawia to co będzie zaraz po zmartwychwstaniu (z. 87-99); sumienie przypomni każdemu grzechy; obnażone będą postępki dobre i złe wszystkich; potem sąd ostateczny (gdzie. kiedy); sędzią Chrystus w chwale jako człowiek wraz z wybranymi, zwłaszcza żyjącymi w dobrowolnym ubóstwie; wszyscy staną przed Jego trybunałem; potępieni pójdą w szpony szatanów; zbawieni już z ciałem zażywać będą wiecznej szczęśliwości polegającej na widzeniu Boga i obcowaniu z Nim; będą widzieć kaźń potępionych; aureolę otrzymają: dziewice, męczennicy i kaznodzieje czy doktorzy; kary jakie będą cierpieć potępieni; stosunek do Boga; racje czemu Bóg miłosierny spuszcza karę wieczną;

* M. Grabman, Wstęp do Sumy teol., str. 39, wyd. Domin., Lwów 1935.

złość grzechu śmiertelnego; świat materialny będzie odnowiony. 4) Dodatek obejmuje dwa zagadnienia: o czyśćcu i o dzieciach zmarłych bez chrztu.

/31/ a. 1, zarz 2. Jest to znany z historii filozofii i teologii dowód - nazwany przez Kanta - ontologiczny. Wymyślił go św. Anzelm, bp Canterbury, mnich benedyktyński. Anzelm, w swojej nauce, opierał się tak dalece na Augustynie, że nazywano go "Drugi Augustyn". Uchodzi za 0jca scholastyki dzięki zasadzie, która stała się jej hasłem: *"Fides quaerens intellectum"*; jego ważniejsze dzieła: *Proslogium, Cur Deus homo, Monologium, Contra Gaunilonem*. W pierwszym znajdujemy właśnie ów dowód. Żył: l033-1109. Dowód ten podjął później Kartezjusz († 1650), Leibnitz († 1716) oraz onto1ogiści*. Oto potępione przez św. 0fficium zdania anto1ogistów: Bezpośrednie poznanie Boga, przynajmniej habitualnie, jest tak istotne dla umysłu ludzkiego, iż bez niego niczego nie może poznać; jest ono bowiem samym światłem rozumu" (D. 1659).

"Byt ów, który jest we wszystkich rzeczach i bez którego nic nie możemy rozumieć, jest bytem Boskim" (D. 1660).

"Powszechniki rozważa ne w swej obiektywnej rzeczywistości nie różnią się realnie od Boga " (D. 1661).

"Wrodzone poznanie Boga jako czystego i prostego bytu zawiera wszelkie inne poznanie w sposób przewyższający wszystko, tak że poznajemy poprzez nie w sposób ukryty wszelki byt, pod jakimkolwiek aspektem jest on poznawalny" (D. 1662). To w r. 1861 za Piusa IX.

"W porządku rzeczy stworzonych ukazuje się bezpośrednio umysłowi ludzkiemu coś, co jest Boże samo w sobie, mianowicie coś, ca należy do natury Boskiej" (D. 1891).

"Konieczną jest rzeczą, by byt, który człowiek ogląda, miał coś z bytu koniecznego i wiecznego, coś z przyczyny stwarzającej" określającej, celowej odnośnie do wszystkich bytów przygodnych: a tym bytem jest B6g" (D. 1895). To w r. 1887 za Leona XIII. 0to czołowi ontologiści: Malebranche († 1715), Maret († l884), Gratry († 1872). Rosmini († 1155) i Gioberti († 1852).

0dpowiedź Tomasza jest klasyczna i wyczerpująca. Patrz z. 88, 3. t. 7.

/32/ a. 1, odp. Zdanie może być samo w sobie jasne (secundum se nota propositio), bo arzeczenie przynależy do podmiotu jako jego składnik istotny, właściwość, przypadłaść, czynność, skutek itd. Nie jest jednak tym sa mym jasne samo z siebie, czyli jasne samo przez się (per se nota propositio), dla każdego człowieka; czemu? bo zdanie samo w sobie jasne może być albo jasne samo przez się tak jak pierwsze zasady (np. nie można równocześnie być i nie być) i wtedy jest jasne dla każdego, jako że jest bezpośrednio oczywiste, albo jest pośrednio oczywiste, czyli że jest jasne poprzez rozumowanie, przesłanki. dowodzenie; to zaś domaga się odpowiedniego poziomu umysłowego; i dlatego dla ludzi prostych zdanie samo w sobie jasne - może nie być jasne samo przez się czy samo z siebie.

Sens artykułu jest taki: Zdanie "Bóg istnieje" jest samo w sobie jasne, bo "istnienie" przynależy do Boga, owszem, Bóg jest swoim istnieniem; nie jest jednak ja sne samo z siebie bezpośrednią oczywistością ale pośrednią, czyli poprzez rozumowanie i

* Malebranche †1715, Maret †1884, Gratry †1872, Rosmlnl †1855, Gioberti †1852.

dowodzenie; domaga się więc udowodnienia, a to dowodzenie uchwycą nie wszyscy, ale ludzie mądrzy, myślący głębiej.

/33/ a. 1 na 1. 0 tym naturalnym, og6lnym, mglistym poznaniu Boga patrz: z. 6, 1 na 2; z. 12, 1; a. 8 na 4; także 1, 60,5 t.5; 1-2, 1 i 2, t.9. z.109, 3, t.14 i inne. Myśl ta powtarza się dość często; u podstaw jej leży twierdzenie nacze1ne, że nie ma dążenia, ciążenia, pożądania bez jakiegoś uprzedniego poznania. Dużo światła rzuci również z. 5, 5; tu znajdziemy wyjaśnienie, jak to Bóg. stwarzając wszechświat, wyznaczył każdej rzeczy sposób bytowania, gatunek i ciążenie.

0 naturalnym pragnieniu szczęścia patrz niżej /41/.

/34/ a. 2. Autor pyta: czy można udowodnić; niżej z. 12, 12 postawi pytanie szersze: Czy tu na ziemi człowiek swoim przyrodzonym rozumem może dojść do poznania Boga? Używając wyrazu: udowodnić - *demonstrare* - zaznacza, że chodzi o dowód rozumowy ścisły, sylogizm, rodzący wiedzę i to pewną i oczywistą; dowodzenie bowiem jest to uzasadnienie pewne, oczywiste, rodzące wiedzę, posługujące się sylogizmem*. Patrz t. 24 (75T str. 291.

/35/ a. 2, wbrew. 0to pełny tekst św. Pawła: "Albowiem gniew Boży ujawnia się z nieba na wszelką bezbożność i nieprawość tych ludzi, którzy przez nieprawość nakładają prawdzie kajdany. To bowiem, co o Bogu poznać można, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im t o ujawnił. A1bowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga i bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła tak, że od winy wymówić się nie mogą" (Rz 1, 18-20).

Dodajmy i inne teksty. "Każdy bowiem dom jest przez kogoś zbudowany, a tym, który zbudował wszystko, jest Bóg" (Hbr 3, 4). A zwłaszcza ów z Księgi Mądrości: "Głupi z natury wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga i z dóbr widzialnych nie zdołali poznać tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą, lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem. Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa - winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności; a jeśli ich moc i działanie wprawiły ich w podziw - winni byli z nich poznać, o ile potężniejszy Ten. kto je uczynił. Bo z wielkaści i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę. Ci jednak na mniejszą zasługują naganę, może bowiem i błądzą, ale Boga szukają i pragną Go znaleźć. Obracają się wśród dzieł Jego, badają, i ulegają pozorom, bo piękne to, na co patrzą. Ale i ani nie są bez winy. jeśli się bowiem zdobyli na tyle wiedzy, by móc ogarnąć Wszechświat - jakże nie mogli znaleźć rychlej jego Pana?" (Mdr l3, 1-9).

Sobór Wat. I tak o tym uczy: "święta Matka, Kościół, utrzymuje i poucza. że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszystkich rzeczy. ‘Niewidzialne bowiem Jego przymioty od założenia świata mogą być poznane, gdy umysł ogląda stworzenie’ (Rz. 1, 20). Jednak spodobało się Jego mądrości i dobroci objawić rodzajowi ludzkiemu także i inną - i to nadprzyrodzoną drogą - Siebie samego" (D. l785).

---

* Patrz t. 24 (75) str. 291.

Przysięga antymodernistyczna; św. Pius X, 1910 r.: "Wyznaję, że Boga, początek i koniec wszechrzeczy, można poznać w sposób pewny, a zatem i dowieść Jego istnienia, naturalnym światłem rozumu w oparciu o świat stworzony, to jest z widzialnych dzieł stworzenia, jako przyczynę przez skutki" (D. 2l45).

Sobór Wat. II, w Konst. dogm. o Objawieniu, uczy: "Sobór święty wyznaje, że Boga będącego początkiem i końcem wszystkich rzeczy można poznać z pewnością przy naturalnym świetle rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych" (por. Rz 1. 20).

Również Konst. duszp. o Kościele w świecie tegoż Soboru nawraca do tej sprawy: patrz nr 12-22, 36, 57, 61.

Nauka katolicka staje tu w obronie możności rozumu przyradzonego przeciw fideizmowu i agnostycyzmowi.

Fideizm stoi na stanowisku, że jedynym źródłem wiedzy w dziedzinie religii i etyki jest stała tradycja ludzkości, ostatecznie oparta o pierwotne objawienie Boga. Jego pionierem był Bautain Louis-Eugene († 1867), profesor filozofii w Strasburgu; ostatecznie jednak uznał swój błąd i podpisał następujące twierdzenie: "Rozumowaniem można udowodnić w sposób pewny istnienie Bóga i nieskończoność Jego doskonałości" (D. 1622). Do fideizmu należy również tradycjonalizm Augustyna Bonnety'ego († 1879), który uważał, że rozum ludzki o własnych silach nie może dojść do takich prawd jak: istnienie Boga i Jego przymiotów, początek człowieka itp.; jedynym źródłem wiedzy jest objawienie Boże; rozum ludzki zdany na własne siły może tylko błądzić! Tylko objawienie daje znajomość naturalnych prawd religijnych. Bonnety uznał swój błąd i na interwencję Stolicy Apostolskiej przyznał, że: "Poprzez razumowanie można dowieść z całą pewnością istnienia Boga, duchowości duszy i wolności woli" (D. 1650). Patrzo tym t. 15, str. 194.

Agnostycyzm (pozytywizm, Kant, pragmatyzm). Tak go ujmuje Encyklika Piusa X, *Pascendi* 1907 r.: "Rozum ludzki ogranicza się li tylko do świata zjawiskowego, czyli do rzeczy w takiej postaci, w jakiej nam się jawią; poza te granice nie może się wznieść: nie ma do tego sił. Nie może więc wznieść się do Boga i z tego co się widzi poznać Jego istnienie. Bóg więc wcale nie może stanowić bezpośredniego przedmiotu wiedzy" (D. 2072). Sobór Wat. I tak się temu błędowi przeciwstawił: "Jeśli ktoś twierdzi, że jedyny i prawdziwy Bóg, Stwórca i Pan nasz, nie może być poznany w sposób pewny przy pomocy naturalnego światła umysłu z rzeczy. które zostały stworzone, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 1806). Patrz Wat. II KościÓł w świecie nr 15, 19, 57.

/36/ a. 2, odp. Dowodzenie pierwsze *(propter quid) a priori*, udowadnia rzecz tym, co ją zasadniczo poprzedza; wychodzi z przyczyny i dowodzi skutku; istnienia Boga nie da się tą drogą udowodnić, bo Go nic mie poprzedza; wszak Bóg jest bezwzględnie pierwszym bytem. Dowodzenie drugie *(propter quia), a posteriori*, wychodzi ze skutku i wiedzie do jego przyczyny; wprawdzie istota rzeczy, która jest skutkiem nie zawsze jest nam znana, ale znany jest nam fakt, że jest skutkiem. I tą właśnie drogą dowodzimy istnienia Boga.

/37/ a. 2, odp. Przyczyna właściwa to taka przyczyna, od której skutek pochodzi koniecznie i bezpośrednio; jest właściwą dla takiego właśnie skutku. Przyczyna właściwa partykularna jest przyczyną skutku partykularnego: stolarz jest przyczyną stołu; stół może istnieć bez stolarza; przyczyna ta jest przyczyną stania się, ale nie jest przyczyną dalszeg o jej istniemia. Przyczyna właściwa powszechna jest przyczyną najogólniejszego skutku - jest nim istnienie; taka przyczyna musi zawsze istnieć, inaczej nic by nie istniało: wszystko obróciłoby się w nicość.

W artykule nie chodzi o przyczynę niewłaściwą, przypadtościową, np. muzyk rodzi człowieka, ani o przyczynę partykularną, ale o przyczynę właściwą, powszechną najog6lniejszego skutku: istnienia.

/38/ a. 2 na 1. Wstępne wymagalniki wiary - *praeambula fidei*. Chodzi o zasadę: "Używanie razumu poprzedza wiarę; rozum powinien prowadzić nas doo niej" (tezy podane Bonnety'emu i Bautain'owi do podpisania), (D. 1626, 1651). Wszak istnienie Boga i inne tego typu prawdy, dostępne dla rozumu przyrodzonego, muszą poprzedzić przyjęcie 0bjawienia - Boga przemawiającego; "Rozum ludzki koniecznie powinien dokładnie zbadać fakt objawienia, aby się przekonał, że Bóg rzeczywiście przemówił" (Pius IX, Encyklika *Qui pluribus* 1846 r. (D. 1637). 0 tym szeroko t. 15, str. 203-205, /37/ /38/.

/39/ a. 2 na 2. Wyraz środkowy - *medium demonstrationis* - to akreślenie czy jakieś ujęcie podmiotu, poprzez które dochodzi się do jakiegoś nowego wniosku - twierdzenia o tymże podmiocie. Patrz wyżej /12/.

/40/ a. 3, wbrew. Istnienie Boga jest także główną prawdą objawioną i dogmatem wiary. Wszystkie Składy Wiary wyznają "Wierzę w jednego Boga...". Sobór Wat. I uczy: "Jeśli ktoś przeczy istnieniu jedynego, prawdziwego Boga, Pana i Stwórcy, rzeczy widzialnych i niewidzialnych, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 1801). Jasne, że trzeba to brać w sensie z. 1, 1 i odpowiednich do tego objaśnień.

/41/ a---. 3, odp. Przed nami słynne pięć dróg-dowodów rozumowych na istnienie Boga. Wychodzą wprawdzie z obserwacji, ale zaraz wchodzą w najgłębszą metafizykę i podstawowe jej pojęcia: możności i rzeczywistości, przyczyny i skutku, istoty i istnienia, konieczności i przygodności, celu i skutków, bytu istotowego i udziaławego, bezruchu i ruchu itd; opierają się na naczelnych pierwszych zasadach bezpośrednio oczywistych, zwłaszcza sprzeczności, przyczynowości itp*.

Współcześni tomiści podkreślają ich charakter egzystencjonalny, tj. ujmujący rzecz od strony istnienia. "Filazofia św. Tomasza jest w tym sensie zdecydowanie egzystencjonalna, że w metafizyce przypisuje ona istnieniu znaczenie najbardziej zasadnicze, określając istnienie jako akt najdoskonalszy i ostatecznie określający byt: *actus ultimus*. Filozofa interesuje świat jestestw rzeczywiście istniejących (porządek istnienia), nie zaś byty możliwe, czyli niesprzeczne Iub też byty rzeczywiste ujęte w tym tylko aspekcie ich możliwości i niesprzeczności (porządek istoty). Konsekwentnie również i w teologii naturaInej Tamasza wszystkie dowody istnienia Boga stają się w

* Franciszka Wilczek, Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga wedł. Tomasza z Akwinu i Dunsa Szkota, Warszawa 1957.

pełnym znaczeniu dowodami z racji egzystencjonalnego ich sensu, a również i natura Boga w tym stopniu, w jakim jest ona dla nas poznawalna w sposób przyrodzony, bywa określana przez filozofa, przyjmującego postawę to - mistyczną, jako pełnia samoistnego istnienia *(ipsum esse subsistens)*[**].

Dowody te staną się jasne i w pełni zrozumiałe w ciągu dalszego wczytywania się i wgłębiania w następne zagadnienia, gdy lepiej poznamy metodę, słownictwo, wagę zagadnień poruszanych, znaczenie pojęć, zwrotów itp. Każdy z tych dowodów znajdzie później pełniejsze wyjaśnienie; bo najlepiej rozumie się wypowiedzi św. Tomasza przy pomocy wypowiedzi samego Tomasza. I tak: co do dowodu z ruchu i w ogóle zmiany, bo o nią tu chodzi, (pojęcie ruchu będzie stale wracać jako czołowe) patrz: z.7 , 3 na 4; z. 8, 2 na 2; całe z. 9 - o niezmienności Boga; z. 10 o wieczności; z. 18, 3, zwł. na 1 obj. (16), (113), (118), w nast. tomie. Co do dowodu z przyczyny sprawczej, patrz z. 8, 1; z. 9, 2; z. 12, 1T; z. l9, 5 na 3, t. 2. Co do dowodu z bytu przygodnego i koniecznego patrz z. 3, 4; z. I4, 13, t. 2; wiadomo: byt przygodny to taki, który może być i nie być, w przeciwieństwie do bytu koniecznego, który nie może nie być. Co do dowodu z różnych stopni doskonałości, patrz z. 4, 3; z. 6, 4; z. 12, 2; wiadomo, chodzi tu o doskonałości czyste: nie zawierające żadnej niedoskonałości, orzekając analogicznie o Bogu i stworzeniach. Co do dowodu z celowości patrz z. 11, 3; z. 19, 5 na 3; z. 21. 22, 23; znajdziemy tam r6wnież odpowiedź szerszą na zarzut l: jak pogodzić istnienie Boga z "istnieniem" zła.

Dwudziesta druga teza tomistyczna w ten sposób streszcza całe drugie zagadnienie: "Istnienia Boga nie poznajemy ani przez bezpośredni ogląd, ani na mocy dowodu *a priori*, lecz jedynie *a posteriori*, tj. z rzeczy, które są uczynione, posługując się dowodem wznoszącym się ze skutków do przyczyny; mianowicie: z rzeczy znajdujących się w ruchu do pierwszego Motoru nieruchomego; z pochodzenia rzeczy w skład świata wchodzących: od przyczyn sobie podporządkowanych do Przyczyny pierwszej nie mającej już dalszej przyczyny; z bytów zmiennych - obojętnych na bytawanie lub niebytowanie - do Bytu bezwzględnie koniecznie istniejącego; z rzeczy, które uczestniczą w mniejszym stopniu w doskonałościach bytu, życia, umysłu; więcej lub mniej bytują, żyją, umysłem pojmują, do tego, który jest najwyższym Umysłem, najwyższym Życiem, najwyższym Bytem; wreszcie z porządku panującego we wszechświecie do Umysłu różnego od świata, ktÓry wszystko uporządkował, ułożył i wszystkim celowo kieruje"[*].

Podajemy także i inne dowody. św. Tomasz ich tu nie wymienia; nie mają bowiem tak metafizycznej wagi jak owe pięć. Oto one:

[**] Stefan Swieżawski, Traktat o człowieku (św. Tomasz z Akwinu), Poznań, Pallotinum 1956, str. 759(62); patrz str. 728(23). Podobnie czynią: Krąpiec, Pieper, Gilson i inni, aczkolwiek nie można się zgodzić ze zdaniem Gilsona, że tomaszowe esse to zawsze tyle co existere. Patrz z. 3, 4; z. 28, 2: z 29, 1 na 4.

[*] Ponieważ wśród neotomistów (koniec 19, początek 20 w.) pojawiły się rozbieżności w interpretacji św. Tomasza, dlatego Kongregacja StudiÓw zatwierdziła tzw. 24 tezy tomistyczne zawierające główne zasady i twierdzenia jego nauki (1914 r.) Cytuje w/g F. Kwiatkowskiego, "Filozofia wieczysta", t. 1, Kraków, str. 216. Patrz także E. Hugon: ,Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne", tł. ks. żychlińskiego, Poznań, Św. Wojciech, 1926.

1. Etnologia i prehistoria stwierdzają, że nie była i nie ma szczepu czy narodu bez wiary w Boga; jest to więc powszechnym przekonaniem ludzkości. Cycero tak tę myśl oddaje: "Nie ma ludu tak barbarzyńskiego lub dzikiego, iżby nie wiedział o istnieniu Boga, chociaż może nie wiedzieć, jaki to jest Bóg" (0 prawach, ks. 1, 8); Plutarch († 125 p. X.) pisze do Kolota: "Możesz znaleźć miasta bez murów, bez królów, bez praw, bez szkół, ale narodu bez Boga, bez modlitwy, bez przysięgi, bez ofiar, nikt nie widział ani nie zobaczy nigdy" (31, 5).

2. Dowód z pragnienia szczęścia: Odczuwamy w sobie pragnienie szczęścia pełnega, nieskończonego i niezamąconego; żadne stworzenie nie jest w stanie zaspokoić tego pragnienia; natura zaś, która ten głód zaszczepiła, czyni wszystko mądrze i celowa; jeśli zaszczepia takie pragnienie, musi być gdzieś dobro pełne i nieskończone, w którego osiągnięciu człowiek znajdzie swoje szczęście; musi być i sposób jego osiągnięcia.

0 tym naturalnym pragnieniu św. Tamasz częsta napomyka; patrz choćby. z. 6, l na 2; z. l2. 1; a. 8 na 4; z. 60, 5, t. 5; 1-2, 2 i 3, t. 9. z. 109,3,t.14.

Pragnienie to jest naturalne: jest głosem samej natury ludzkiej umysłowej, dobyte przez nią na skutek poznania skutków; jest nieokreślone i niewyraźne; towarzyszy każdemu pragnieniu każdej rzeczy: jest więc powszechne; w oparciu o to pragnienie BÓg może człowieka podnieść do widzenia Bożej istoty, bez przekreślenia jego natury (patrz z. 12, 4 na 3); nie jest ono jakimś bezwzględnym wymogiem czy żądaniem o koniecznej skuteczności i należności, ale raczej pragnieniem naturalnym pozbawionym uskutecznienia własnymi siłami, pragnieniem wołającym o pomoc Bożą*.

3. Mamy sumienie, czyli naturalną wrażliwość na dobro i zło: jest to osąd wlasnego postępowania: czy jest zgodne, czy też nie z prawem; wrażliwość ta nie może pochodzić skądinąd jeno od Twórcy natury człowieka. Ponadto istnieje w każdym człowieku naturalne prawo moralne, wspÓlne dla wszystkich ludzi, bez względu na czas, rasę, kulturę itd.; według niego jedne rzeczy uchodzą za złe, inne za dobre; to prawo nie pochodzi od ludzi; a więc od kogo? a musi od kogoś pochodzić, bo: jak prawo, to i prawodawca! Istnieje więc Prawodawca tegoż prawa naturalnego - Twórca natury. Wreszcie poczucie sprawiedliwaści! Człowiek ma wrodzone jej poczucie; mówi mu ono, że wszelkie zło ma być ukarane i wszelkie dobro nagrodzone: na ogÓł ludzkie trybunały nie nagradzają dobrego; a nawet złego wszystkiego nie mogą dosięgnąć; owszem. największe zło uchodzi bezkarnie, jako że jest dokonywane przez rządzących i wielkich; do tego zło lubi się maskować. ukrywa się i jest przebiegłe. Istnieje więc Sędzia sprawiedliwy, który nagrodzi kiedyś wszelkie dobro i ukarze wszelkie zło.

4. Istnieje życie na ziemi. Wiadomo, życie pochodzi z życia: ale ten łańcuch nie może iść w nieskończoność; a kiedyś istniały warunki raczej gubiące życie, a nie powodujące je: materia martwa - jako taka - nie ma życia; a nikt nie może dać tego. czego sam nie ma: a więc istnieje Początkodawca życia na ziemi.

5. Jako argument na istnienie Boga podaje się także fakty nadprzyrodzone świadczące o interwencji Boga w sprawy ludzkie czy przyrody: postać Chrystusa, cuda, proroctwa spełnione itp.

---

* Szerzej o tym G. Lagrange: De Deo uno, Paris 1938, str. 255.

6. Ostatnio mówi się dużo o argumencie fizycznym z entropii, że więc w przyrodzie następuje powolne wyrównywanie poziomów energetycznych: entropia wzrasta, energia maleje; podają nawet przybliżony czas kon ca i początku obecnego układu świata w oparciu o to i o inne zjawiska. Ale jest to argument z obecnego etapu, na jakim się znajduje dzisiejsza wiedza przyrodnicza, kt6ra zresztą wcale nie rości sobie pretensji do pewności i decydowania.

7. Wreszcie podaje się jako argument: Do czego prowadzi negacja Boga. czyli ateizm; wskazuje się na życie, jakie prowadzą ludzie bez Boga i na ich wypowiedzi; klasyczną jest praca pisarska Frvd. Nietsche († 1900), kt6ry w tragiczny niemal sposób obnażył czym jest i do czego prowadzi ateizm; jego myśli zebrał i ujawnił H. Pfeil: *Tragizm negacji* Boga*; warto się z tym zapoznać.

A oto znamienna wypowiedź Bernarda Shaw: "Wiedza. do której przymocowałem wiarę moją, zbankrutowała; opowieści jej były większym szaleństwem niż wszystkie cuda kleru; jej okrucieństwa okrutniejsze niż wszystkie tortury inkwizycji: szerzyła ona oświecenie, które było jak szerząca się zaraza; jej rady i dorady, które miały sprowadzić miłościwe lato ludzkości, doprowadziły do samobójstwa Europy. Wierzyłem w nią tak. jak żaden fanatyk religijny n igdy nie wierzy w swoje zabobany; z troski o nią pomagałem w niszczeniu wiary milionów wiernych w świątyniach tysiącznych wyznań. A teraz spójrzcie na mnie. wcielenie szczytowej tragedii ateizmu, który stracił wiarę w ateizm. na którego ołtarzu zginęło więcej męczenników, niż na ołtarzach wszystkich innych wyznań razem** .

Głównym zaprzeczeniem istnnienia Boga jest ateizm, czyl materializm ateistyczny. Mamy takie jego odmiany: 1) ateizm praktyczny, czyli zaprzeczenie, względnie odrzucenie Boga grzesznym życiem; jak mówi św. Paweł: "Dla skalanych i niewiernych nie ma nic czystego, lecz duch ich i sumienie są zbrukane. Twierdzą, że znają Boga, uczynkami zaś temu przeczą, będąc ludźmi obrzydliwymi, zbuntowanymi i niezdolnymi do żadnego dobrega czynu" (Tyt. l, l5). 2) ateizm teoretyczny pozytywny, gdy ktoś świadomie zaprzecza istnieniu Boga i sili się tego dowieść. Jest możliwy, bo faktycznie istniały i są systemy ateistyczne: więcej lub mniej wojownicze. Wszak rozum ludzki jest omylny i ułomny, a istnienie Boga nie jest prawdą bezpośrednio oczywistą. Ateizm ten nie jest trwały, bo rozum, sumienie i wpływ otoczenia robią swoje; jest też rzadki; zawsze jednak jest największym grzechem (patrz 1-2, 10, 3, t. l5, str. 1l9). 3) ateizm negatywny, gdy o istnieniu Boga w ogóle nic się nie wie. Toczy się spór wśród teologów, czy w ogóle takowy ateizm może istnieć, skoro człowiek ma rozum, myśli, patrzy na świat, ma sumienie, styka się z przejawami wiary.

---

* Przetłumaczył na polski A.C.; wydała po wojnie drugiej światowej Księgarnia św. Jacka w Katowicach.

** Z art. "Unset a Nałkowska', Adolfa Nowaczyńskiego, "Tylko dla kobiet", Warszawa 1934, str. 254-256. Patrz Instrukcja Biskupów Polskich o nauczaniu na ambonie: w obronie wiary w istnienie Boga. Warszawa, 12 stycznia 1961

Głęboką, a zarazem praktyczną analizę ateizmu podał ostatnio Sobór Wat. II w Konstytucji duszpasterskiej - Kościół w świecie Współczesnym, nr 19-21. Patrz także wspomnianą wyżej Instrukcję Biskupów Polskich: W obronie Wiary w istnienie Boga.

ZAGADNIENIE 3

/42/ Wstęp. Będzie teraz mowa o przymiotach Boga, dająca zarazem odpowiedź na pytanie: jaki i czym Bóg jest w ujęciu rozumu ludzkiego i wiary.

Sobór Wat. I tak uczy o przymiatach Boga: "Rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy. Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, odwieczny, nieogarniony, niepojęty, nieskończony w działaniu rozumu i woli oraz wszelkiej doskonałości. Będąc jednostkową, zupełnie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, winien być określany jako rÓżny od świata w swej rzeczywistości i istocie, sam w Sobie i ze Siebie w pełni szczęśliwy i nad wszystko, co poza Nim jest i pomyśleć się daje, niewypowiedzianie wyższy" (D. l782).

Co to jest przymiot Boży? Odpowiadam: Doskonałoś uchodzi za przymiot Boga o ile: l) jest bezwzględną, tj. dotyczącą istoty, a nie relatywną, tj. dotyczącą 0sób Boskich; 2) jest czystą, tj. wykluczającą wszelką niedoskonałość; 3). istnieje w Bogu koniecznie, na sposób właściwości nieodłącznych od natury Boga. a nie jako rzecz wolnej woli; 4) istnieje w Bogu formalnie, a nie tylko "w mocy" Boga, w sensie: że to Bóg może w stworzeniach zdziałać; 5) w ujęciu myśli idzie za naturą: najpierw natura - potem przymiot.

Podział przymiotów: j e d n e dotyczą samej natury Boga: niezłożoność, doskonałość, dobroć, nieskończoność, niezmienność, wieczność, niezmierzoność, wszechobecność, jedność, niewidzialność, niewysłowialność; d r u g i e dotyczą działania Boga: Jego myśli: prawda, wszechwiedza, prawdomówność, mądrość; Jego woli: sprawiedliwość, miłosierdzie, świętość, wspÓlnie myśli i woli: opatrzność; działania na zewnątrz: wszechmoc.

Przymioty nie różnią się od istoty Boga i między sobą rzeczowo; stanowią z nią jedną rzecz; różnicę, a raczej odrębność wprowadza nasza myśl, która nie może jednym pojęciem objąć naraz wszystkich doskonałości czystych spotykanych rozłącznie i rozlicznie w stworzeniach, a obecnych jako jedno w Bogu i z Bogiem; nie są to więc jakieś synonimy; orzekają o Bogu formalnie, czyli w sposób właściwy: nie jednoznacznie, nie przenośnie, ale analogicznie; o tym szerzej będzie mowa niżej.

Niezłożoność - simplicitas

/43/ a. 1. Bóg nie jest ciałem; jest niematerialny; a więc jest duchem, czyli istotą niematerialną: myślącą i chcącą. Ciało to jestestwo złożone z materii i formy podstawowej o trzech wymiarach, należy do pierwszego działu bytu. - W artykule jest mowa o niektórych właściwościach. czyli przypadłościach ciała: ilość ciągła. np. linia;

ilość liczebna, czyli liczba; ilość siły czy wartości: ilość jest drugim działem bytu; o niej patrz z. 42, 1 na 1, t. 3 (128); jakość, trzeci dział bytu; ma 4 gatunki; czwartym jest kształt; np. koło, kwadrat itp.; patrz o tym z. 7, 1 na 2; a. 4 na 2; także t. 11, str. 271; miejsce, piąty dział bytu; patrz z. 8, 2, 3, 4; położenie czy postawa, np. siedząca, stojąca itp., to siÓdmy dział bytu.

Co to są *działy bytu* patrz t. 3 (12), t. 11, str. 270, t. 15, str. 213 (60).

/44/ a. 1, odp. 0to pierwsze, naczelne ujęcie Boga! Bóg to *actus purus*: najczystsza rzeczywistość, czyli aktualność, bez domieszki możności; nic w Nim nie może się ziścić, ale już jest w Nim ziszczone. 0dtąd to ujęcie Boga stanie się *medium demonstrationis* - wyrazem środkowym dowodzenia wielu orzeczeń o podmiocie wiedzy teologicznej o Bogu.

Możność - *potentia* i rzeczywistość - *actus*, to pierwszy podział bytu, to naczelne i kluczowe pojęcia metafizyczne, bez których cały system tomistyczny jest wprost nie da zrozumienia. Możność - to co nie jest ale może być; rzeczywistość - to co już jest, już istnieje. Gdziekolwiek stwierdzamy złożenie, jakiegokolwiek typu, wszędzie tam jedno będzie mieć charakter moŻności, drugie charakter rzeczywistości, tj. strony urzeczywistniaja cej.

Tezy tamistyczne tak o tym mówią; pierwsza: "Potencja (możność) i akt (rzeczywistość) dzielą byt w ten sposób, że cokolwiek bytuje, jest albo czystym aktem, albo składa się koniecznie z możności i aktu jako pierwszych i wewnętrznych pierwiastków". Druga: "Akt, ponieważ jest doskonałaścią, nie może doznać ograniczenia jak tylka ze strony możności będącej zdolnością do przyjęcia doskonałości. Przeto akt, w porządku, w którym jest czysty, jest zarazem nieograniczony i jedyny, gdzie zaś jest skończony i uwielokrotniony, tam wchodzi w prawdziwy skład z mażnością". Trzecia: "Dlatego sam tylko Bóg urzeczywistnia w sobie bezwzględne pojęcie bytu, toteż 0n sam tylko jest jedyny i całkiem niezłożony; wszystkie inne jestestwa, mające tylko udział w bycie, posiadają naturę, ścieśniającą byt, toteż są złożone z istoty i z istnienia jako z pierwiastków rzeczowo różnych".

Możność i rzeczywistość to pojęcia najogólniejsze i nie dające się określić. Co najwyżej można je opisać. - W wysiłkach znalezienia w naszym języku odpowiednika dla *actus*, ciekawym jest pomysł śp. ks. Eugeniusza Żukowskiego († 1951), wiernego tomisty, wieloletniego wykładowcy filozofii w Seminarium Duchownym w Przemyślu. Uważał, że najlepiej oddaje: i ś c i e c !

/45/ a---. 2. Awicebron, czyli Salomon Ibn Giberol, filozof żydowski, zmarły w Walencji ak. 1058; w dziele "Źródło życia", rozprawiając o materii i formie głosił, że poza Bogiem każdy byt stworzony jest złażony z materii i formy; jest to tzw. powszechny hylemorfizm. Nie brak bylo jednak w dziejach głosów, że nie tylko ciała, ale że wszelki byt jest złożony z materii i formy; oto powód tego artykułu.

Materia i forma to również pojęcia kluczowe dla razumienia myśli św. Tomasza. Materia pierwsza, czyli tworzywo podstawowe: sw. Tomasz mówi, że jest to czysta możność, nie mająca żadnej formy, ale mogąca przyjąć każdą formę; nie może być w żadnym podmiacie, ale jest pierwszym podmiotem każdej formy podstawowej i każdej

zmiany. jest niewyobrażalna, choć realna; sama nie istnieje, ale zawsze z czymś. Nie wolno jej utożsamiać z masą: ciągłą czy liczebną, a więc ilością - *quantitas*. Materia pierwsza razem z formą podstawową stanowi ciało; jest więc w każdej rzeczy cielesnej. Arystoteles pisze a niej: nie jest czymś, nie jest jakaś, nie jest ilościowo określona, nie należy do żadnego określenia czy działu bytu (Met. z. 3; l029 a. 20-2l).

Forma podstawowa, czyli substancjalna, to pierwsze urzeczywistnienie materii nadające jej jakąś postać: postać jestestwa, substancji cielesnej, a zarazem określony gatunek, istnienie*; jest jej aktem; razem z pierwszą materią stanowi podmiot dalszych uzupełnień, czyli przypadłościowych form. Najogólniej mówiąc forma: może nie być czyjąś; wtedy istnieje samoistnie - sama przez się: i tym właśnie jest Bóg; może być czyjąś jako forma podstawowa materii pierwszej, stanowiąc z nią jestestwo cielesne; może wreszcie być czyjąś jako forma przypadłościowa jestestwa.

0 formie patrz niżej z. 5. l na l; z. 7, 1, 2, 3; także z. 50, 2, t. 4; t. 3. (80); t. l5 (66) str. 2l4.

Tezy tomistyczne tak rzecz ujmują: Siódma: "Stworzenie duchowe jest w swej istocie całkiem niezłożone. Pozostaje w nim jednak podwójne złożenie, mianowicie: istoty z istnieniem i substancji z przypadłościami". Osma: "Stworzenie natamiast cielesne jest zlożone w samej swej istocie z możności i aktu, ta zaś możność i ten akt w porządku istoty zwą się materią i formą" Dziewiąta: "żadna z tych części nie bytuje samoistnie; żadna wprost nie powstaje ani wprost nie ginie: żadnej nie umieszcza się wprost w kategorii, lecz tylka pośrednio, jako pierwiastek substancjalny".

Bóg to samoistna forma! Oto drugie ujęcie Boga.

/46/ a. 2, zarz. 3. 0 rozdrobnieniu natury ogólnej na jednostki, czyli o ujednostkowieniu, stanowi zawsze materia i to materia jednostkowa z wszystkimi przypadłościami ujednostkowiającymi, czyli cechami znamionującymi daną jednostkę: a ponieważ są to cechy i określenia ilościowe, kwantytawne (a więc masa-ilość), dlatego powiada jedenasta teza tomistyczna: "Materia o określonych cechach kwantytatywnych jest czynnikiem ujednostkowienia, tj. rÓżnicy czysto liczebnej, niemożliwej w świecie czystych duchów". Patrz art. nast. Także Świeżawski, *Traktat o człowieku*, str. 726 /16/, 727 /19/, 723 /38/.

/47/ a. 3. W stworzeniach co. innego Ten kto ma naturę a co innego Jego natura, czyli istota; mówiąc "ja mam naturę" zaznaczam, że co innego "ja", a co innego "moja natura"; ten, kto ma naturę, to osobnik - *suppositum*. W stworzeniach osobnik to całość istniejąca: natura jest jej częścią istotną: istnieje więc rzeczowa różnica między osobnikiem a naturą, tak jak całość rÓżni się od części; człowiek nie jest swoim człowieczeństwem, ale ma człowieczeństwo. - W Bogu nie ma tej różnicy. osobnik: Bóg - *Deus* i Jego natura, czyli istota: Boskość - *deitas*, nie różnią się rzeczowo. 0to sens artykułu.

Co to "osobnik" patrz z. 29, 2, t. 3.

Istota jest to to w każdej rzeczy, co stanowi o jej rodzaju lub gatunku, co koniecznie wchodzi w określeni .e rzeczy, wyodrębniając ją od innych i jest zaczynem

* patrz z. 5, 5 na 3; z. 9, 2; z. 12,2 ; z. 14, 4; 4; z. 17, 3 odp. t. 2; z 50, 5 t. 4.

działania; natura oznacza istotę właśnie jako zaczyn - początek działania. Patrz o tym t. 3, skorowidz pod: istota, natura. osobnik; t. 1l. str. 273: t. 15, str. 207 /42/.

Synod w Reims (1148) za Eugeniusza III w sprawie nauki Gilberta Porreta* postanawia: "Co do pierwszego punktn (mianowicie, że Boża istota, substancja czy natura, tzn. pojęcia bóstwa, dobroci, mądrości, wielkości Boga itp. nie utożsamiają się z Bogiem, a są dla Boga tylko sposobami bytowania), Biskup Rzymski orzekł. że nie wolno jakimś rozumowaniem teologicznym oddzielać natury od 0soby ani używać określenia natury Bożej w formie tylko n adrzędnika, lecz także mianownika (tzn., Bóg jest swoją naturą", a nie "Bóg jest Bogiem dzięki swojej naturze")**.

/48/ a. 4, zarz 1. Byt najogólniej wzięty, to pierwszy z najogólniejszych orzeczeń nadrzędnych orzekających analogicznie o Bogu i stworzeniach; do orzeczeń nadrzędnych należą: byt, rzecz, coś, jedno, prawda, dobro; są to pojęcia zamienne. Patrz t. 3 /37/. t. 15 /6l/ str. 213. Zarzut chce utożsamić Byt Pierwszy - Boga, z bytem - najogólniejszym orzeczeniem nadrzędnym. Zarzut miesza także takie pojęcia, jak *esse* i *ens*; gdy tymczasem esse może oznaczać byt - *ens* wraz z istotą i istnieniem; może też oznaczać byt z punktu istoty, a może. i to najczęściej, istnienie (patrz wyżej /41/).

Jak zobaczymy, cała Suma roi się - a zwłaszcza traktat O BOGU - od takich pajęć metafizycznych, jak: byt, istota, istnienie, osobnik, natura, samoistność, możność, rzeczywistość, forma, m ateria, dowodzenie. działy bytu (jestestwo, przypadłości); orzeczniki nadrzędne: byt, rzecz, coś itd., orzeczniki logiczne: rodzaj, gatunek, rÓżnica itd., przyczyna, przypadek, przygodność, konieczność itd.

Bez znajomości tychże pojęć Wprost nie do zrozumienia jest myśl św. Tomasza. Sam tekst Sumy daje ich wytłumaczenie. W objaśnieniach staramy się podać najbardziej zasadnicze dane lub wskazÓwki, gdzie w Sumie szukać tychże wytłumaczeń. Warto jednak dla głębszego ich poznania - a zwracam się do tych, co by chcieli głębiej rzecz poznać - czytać następujące dzieła, które z wyj. pierwszego ukazały się świeżo w Polsce:

1. *De ente et essentia* œw. Tomasza.

2. Krąpiec A. Mieczysław OP - *Metafizyka*, Pallotinum. Poznań 1966.

3. Krąpiec A. Mieczysław OP - *Struktura bytu*. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Lublin 1963.

4. świeżawski Stefan - Jaworski M., *Byt*. zagadnienia metafizyki tomistycznej. Lublin 1961.

/49/ a. 4, odp. Orzeczniki logiczne klasyfikują pojęcia, a raczej służą da ich klasyfikacji; należą do nich: rodzaj, gatunek, różnica gatunkowa. właściwość, przypadłość logiczna. Patrz o tym niżej a 6; z. 19, 2; oraz t. 3 /24/; t. 15 /61/ str. 213; Świeżawski, *Traktat o człowieku*, str. 725 /13 a/.

/50/ a. 4, odp. Bóg jest swoim istnieniem, to istnienie samo przez się istniejące! Oto trzecie naczelne ujęcie Boga i to szczytowe! W Bogu nie ma różnicy rzeczowej między istotą a istnieniem; BÓg jest bytem "z istoty". 23 teza tomistyczna opiewa: "Za stanowidło metafizyczne, czyli to co stanowi istotę Boga uważa się słusznie tożsamość

---

* Gibert Porreta; o nim szerzej t. 3, z. 28, 2, odp. (3) (16) (ąę) (87) (102).

** Brev. Fid., Szymasiuk-Głowa, św. Wojciech 1964, str. 209.

Bożej istoty z aktem samego istnienia, czyli samoistne bytowanie Boga, stąd też wynika nieskończoność Jego doskonałości".

Stanowidłem metafizycznym Boga jest Istnieć sam przez się dlatego. bo: 1) to właśnie pozytywnie jako pierwsze Boga stanowi; 2) tym przede wszystlkim różni się od stworzeń; 3) to jest źródłem wszystkch Jego przymiotów.

W przeciwieństwie do tego: stanowidłem metafizycznym stworzenia jest fak t, że W nim istota różni się rzeczowo od istnienia, a nie jest swoim istnieniem; i dlatego stworzenie jest bytem udziałowym, skończonym, przygodnym, spowodowanym.

Istnienie to urzeczywistnienie istoty. jest jej aktem; gdy coś opuści przyczynę swoją sprawczą, staje się rzeczywistością, ma byt rzeczowy, powiadamy. istnieje; jest ono najwyższą doskonałością i kresem ziszczania się. Patrz z. 4, 1 na 3; z. 7, 1, odp. i na 3; a. 2, odp. i na 1; z. 8. 1; z. 9, 2, odp.

/51/ a. 5. Chodzi o to, czy BÓg należy do któregoś z działów bytu; w obecnym artykule: czy należy do działu jestestwa; w następnym: czy ma przypadłości. Co to jest jestestwo-substancja, patrz z. 29, 2, t. 3; także t. 9, str. 381, 403; t. l1. str.270; t. 15, str.228, 306.

/52/ a. 5, zarz. 2. Awerroes z Kordowy; wybitny filozof. prawnik, lekarz, matematyk arabski z Hiszpanii i Maroka; jego właściwe nazwisko: Ibn Roszd (1l26-1198); otrzymał przydomek: "Komentator". komentował Arystotelesa i to z dodatkiem swoich poglądów, które były przedmiotem wielkich sporów w średniowieczu; z jego poglądami ścierał się św. Tomasz w dysputach i swoich dziełach. Poza komentarzami napisał: *Zniszczenie Zniszczenia*, skierowane przeciw dziełu Algazala: *Zniszczenie filozofów*.

/53/ a. 5, odp. Co to utrata-pozbawienie, patrz niżej z. 11, 2 na l; także z. 17, 4, t. 2; t. 3 /20/. t. 15 /57/ str.212.

/54/ a. 6. Piąta teza tomistyczna opiewa: "W każdym stworzeniu zachodzi złożenie podmiotu samoistnego z formami drugorzędnymi i dodatkowymi, czyli przypadłościami; ta zaś złożoność nie dałaby się pojąć, gdyby istnienie nie łączyło się z rzeczowo różną od siebie istotą".

Sedno przypadłości tkwi w tym, że musi istnieć w jakimś podmiocie; nie ma istnienia w sobie, ale w kimś; przeci wnie, jestestwo ma w sobie istnienie i jest podmiotem dla przypadłości. 0 przypadłości patrz t. 9, str. 381, 403; t. 11, str. 270; t. 15, str. 2l3 /60/ /61/; t. 3 pod "przypadłość" skorowidz.

/55/ a. 8. Artykuł ten odrzuca wszelką postać panteizmu, czyli utożsamiania, względnie mieszania Boga ze światem stworzeń jako jego istnienie, forma, dusza, materia. Panteizm spotykamy w całej histor ii myśli ludzkiej. Kościół odżegnał się stanowczo od niego: Pius IX, w tzw. *Sylabusie* (1864) potępia następujące twierdzenie: .,Nie istnieje żadne najwyższe, najmędrsze opatrznościowe Bóstwo, odrębne od wszystkich rzeczy tego świata. Bóg rzeczywiście rodzi się w człowieku i w świecie; wszystko zatem jest Bogiem i ma udział w najrzeczywstszej substancji Boga; jedną i tą samą rzeczą są Bóg i świat, a więc duch i ma teria, konieczność i wolność, prawda i fałsz, dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość" (D. l701). Sobór Wat. I: Bóg, "będąc

jednostkową, zupełnie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, winien być określany jako różny od świata w swej rzeczywistości i istocie" (D. 1782). "Jeśli ktoś twierdzi, że wszystkie rzeczy mają z Bogiem jedną i tę samą substancję czy istotę, niech będzie wyklęty" (D. 1803). "Jeśli ktoś twierdzi, że rzeczy skończone, tak materialne jak i duchowe, albo przynajmniej duchowe, wyłoniły się z substancji Bożej przez emanację, albo że wszystko dokonywa się przez okazywanie się lub razwój Bożej istoty, albo wreszcie, że Bóg jest najogólniejszym i nieokreślonym bytem. ktÓry urzeczywistniając się, wytwarza wszystkie rzeczy, dzielące się na rodzaje, gatunki, jednostki, niech będzie wyklęty" (D. 1804).

Jak Bóg jest w świecie, będzie mowa n iżej z. 8.

/56/ a. 8, wbrew. Dzieło o Przyczynach początkowo przypisywane Arystotelesowi, napisane po arabsku ok. 850 r. przez nieznanego autora; przełożone na łacinę przez Gerarda z Kremony († l187), składa się z 31 tez, wyjętych z *Elementa Theologiae* Proklosa († 485) neoplatończyka. Św. Tomasz dzieło to skomentował i oczyścił z błędów. często je cytuje.

/57/ a. 8, odp. 0wi jedni to stoicy; drudzy - Almarycjanie, to wyznawcy Almaryka z Chartres lub z Beny († 1207- 9?), magistra z Paryża. Według niego idee są stwarzane i same się stwarzają; przez nie wyłaniają się rzeczy z Boga jako wielość i różnorodność i znowu Doń jako do celu wracają i utożsamiają się z Nim. Jak Abraham i Izaak mają nie różną ale jedną i tę samą naturę, tak też wszystko jest jednem, a tym jednem jest BÓg, ktÓry jest istotą i bytem wszechrzeczy. Sobór Laterański IV (12l5 r.) tak postanawia: ,,0drzucamy i potępiamy najbardziej przewrotną naukę bezbożnego Almaryka, którego umysł tak dalece zaślepił ajciec kłamstwa, że jego naukę trzeba uznać nie tyle za heretycką, co szaloną" (D. 433).

Uczniem Almaryka był Dawid z Dinant (XII-XIII w.).

ZAGADNIENIE 4

/58/ a. 1, odp. Pitagoras IV w. przed Chrystusem; znany z Hist. Filozofii i matematyki. Speuzyp († 339) siostrzeniec Platona; objął kierownictwo Szkoły po jego śmierci.

/59/ a.3, odp. Bo są ciałami.

Art. poprzedni, obecny i niżej z. 6, 2, m6wi o twórcy jednotypowym i różnotypowym; co to znaczy? 0tóż twórca (działacz, działawca, przyczyna) jednotypowy (jednoznaczny, jednoskutkowy) - *causa univoca*, to taki twórca, który wydaje jednego tylko typu, tj. gatunku, skutki, mianowicie takiego jak on sam gatunku; np. człowiek rodzi człowieka; szewc robi buty. Twórca różnotypowy (różnoznaczny, różnoskutkowy) - *causa aequivoca* wydaje skutki innego niż on sam gatunku i rodzaju; np. człowiek robi buty; słońce obudza życie roślin.

/60/ a. 3 na 1. Sobór Later. IV. "Wska;zując na podobieństwa stworzenia do Stwórcy, należy r6wnocześnie podkreślać zasadnicze między nimi niepodobieństwa" (D. 432).

ZAGADNIENIE 5

/61/ a. 2. Platon († 347) stawiał, jako naczelną, ideę dobra. Plotyn († 270 po Chr.), neoplatończyk, stawiał jako pierwszy i najwyższy pierwiastek: jedno - dobro. Myślowo - tyle co pojęciowo, czy w ujęciu myśli.

/62/ a. 2, odp. Przedmiotem własnym i właściwym myśli w ogóle, a więc każdej myśli, jest byt jako taki. Co zaś jest przedmiotem dostosowanym czy współrzędnym myśli ludzkiej, anielskiej i Boskiej, patrz niżej z. 12, 4; (111).

/63/ a. 3. Manichejczycy twierdzili, że istnieją rzeczy z gruntu złe, tzn. w których nie ma nic dobrego; według nich zło ma swój własny byt. Sobór Florencki (1442) tak rzecz określa: "Twierdzi więc Sobór, że nie istnieje żadna natura zła, gdyż każda natura, jako natura, jest dobra" (D. 706). 0 manichejczykach, którzy tyle fermentu wprowadzili w myśl i życie chrześcijańskie, patrz t. 15, str. 222 /103/. t. 22, str. 368 /90/; t. 25, str. 347 /46/.

/64/ a. 4, zarz. 1. Co to przyczyna, patrz t. 9, str. 382; t. 11, str. 286. Piękno - szerzej o nim patrz z. 39, 8, t. 3; 1-2. 27, 1 na 3, t. 10. str. 55.

/65/ a.5. Ważny artykuł dla zrozumienia wszechświata; jeśli Bóg nie mógł stworzyć świata najdoskonalszego, jeśli go stworzył jako wielość i rozmaitość hierarchiczną, dynamiczną, harmonijnie scaloną, wzajem się warunkującą i potrzebującą, musiał każdej rzeczy wyznaczyć granice bytowania, gatunek i cel: ciążenie ku Niemu. Ciążenie - *ordo*. Nie chodzi tu oczywiście o prawo ciążenia. o jakim uczy nowoczesna fizyka, ale raczej o jakoweś skierowanie, parciee ku, przyporządkowanie, naturalny pęd czy skłonność, pożądanie naturalne nie idące za własnym poznaniem (*appetitus naturalis*). Patrz z. 18. 3 odp.; z. l9, 1. 2. 9, w tomie 2; z. 44, 4 na 3; z. 97, 3, t. 4; z. 59, l; z. 60, t. 5.

/66/ a. 5 na 5. Kto to św. Ambroży, patrz t. 15, str. 210 /51/. Co to światło, patrz: z. 67, 3, t. 5. Takwe świeżawski. *Traktat o człowiek*,. str. 740 /68/, str. 767 (210).

/67/ a. 6. Dobro godne, czesne - *honestum*: gdyby chodziło o dobro moralne. można by było posłużyć się wyrazem: dobro godziwe; ale tu chodzi o dobro w ogóle, dobro za. mienne z bytem.

/68/ a. 6. zarz. 2. Tuliusz, to znany Marek Tuliusz Cycero († 43).

/69/ a. 6 na 3. 0rzekanie jednoznaczne. różnoznaczne, analogiczne, patrz niżej z. 13, 5, t. 2.

ZAGADNIENIE 6

/70/ a. 1. Dobroć - *bonitas*, to pojęcie oderwane od "dobro - *bonum"*, o którym była mowa w poprzednim zagadnieniu; nie bierzemy więc tu ,.dobroć" w znaczeniu emocjonalnym, uczuciowym, jako ,dobre serce' w potocznej mowie, ale w znaczeniu bytowym.

Sobór Florencki uczy: "Istnieje Stwórca rzeczy widzialnych i niewidzialnych, który - kiedy zechciał -dobrocią swoją stworzył wszystkie stworzenia zarówno duchowe jak i cielesne: dobre, bo sa stworzone przez najwyższe dobro" (D. 706). Patrz Wat. I (D. 1783); Wat. II Konst. o Obj. nr 2.

/71/ a. 1, odp. Odpowiedź sprowadza się do dwóch twierdzeń: l. Każdy twórca wyciska swoje piętno, swoją podobiznę, to czym i jakim jest, na swoim skutku; czyli swojej doskonałości, swojej dobroci, udziela swojemu dzielu; 2. Każdy skutek pożąda upodobnienia do swojego twÓrcy: chce być takim, jakim go chce mieć twórca; niemowlę pożąda pokarmu, wzrostu itp., by być jak jego ojciec pełnym człowiekiem.

Pamiętać przy tym trzeba, że: dobro, to byt, istnienie, doskonałość o ile jest pażądalne, i ktÓre z natury swojej udziela się.

/72/ a. 4, odp. Sobór Wat. II (1965 r.) uczy: "Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek" itd. (Konst. Duszp. Kościół w świecie nr 36).

ZAGADNIENIE 7

/73/ a. 1. Sobór Wat. I. tak uczy: .,Rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg ... nieskończony w dziedzinie rozumu i woli oraz wszelkiej doskonałości" (D. 1782),

/74/ a. 1, odp. Owi starożytni filozofowie to jończycy: Tales z Miletu († 548), Anaksymander z Miletu († 547), Anaksymenes z Miletu († 524), Heraklit z Efezu (VI w.) i inni. W ich mniemaniu pierwszym początkiem jest woda, ogień, powietrze itp.

/75/ a. 1, odp. Forma determinuje, czyli nadaje materii jakąś określoną postać istnienia; ta determinacja jest dla materii doskonałością - urzeczywistnieniem; natomiast materia ściąga i ogranicza formę do siebie - limituje ją; ta limitacja jest dla formy jakowąś niedoskonałością, czymś ujemnym, jako że z natury swojej forma jest czymś wspólnym; dodajemy, że forma jest podwójna: złączona lub nie z podmiotem: *forma recepta, forma irrecepta.*

/75a/ a. 2 na 3. Materia pierwsza nie jest nieskończona; jej ilość w przyrodzie jest skończona; nie istnieje sama; nie ma też materii luźnej, niezajętej, ale zawsze jako podmiot jakichś ściśle określonych form naturalnych: przyroda nie wychodzi poza nie; formy te pochłaniają czy wyczerpują całość materii; zależą od niej co do istnienia i co do stawania: w jakiś sposób są dobywane z możebności materii (*educuntur de potentia materiae*). Widzimy więc tu jakowąs współmierność i wspólzależność.

/76/ a. 3. Coś - a chodzi o stworzenia, o ciała - może być nieskończone w możności, tj. pod jakimś względem; kłoda drzewa może przybierać nieskończoną ilość kształtów; ale nie o to chodzi; św. Tomasz stawia pytanie: czy może w rzeczywistości (*actu*) istnieć stworzenie - ciało nieskończone i to asadniczo, w swej istocie nieskończone.

77/ a. 3, odp. Ruch obrotowy - patrz z.. 1, odp.; obrotowy a nie kolisty; inaczej nie dałoby się pojąć argumentacji: "dwa promienie wiodące od środka" itd.

/78/ a. 4, odp. Awicenna, Ibn Sina, (980-1037), to najwy-bitniejszy filozof-lekarz z arabskich arystotelikÓw na Wschodzie (Persja. Irak). Widać u niego również wpływy platońskie. Na 100 lat przed najazdem arystotelizmu na Europę był już arystotelizm znany w jego ujęciu. To on bodajże był poprzed. nikiem św. Tomasza w jego genialnej nauce o rÓżnicy rzeczowej między istotą a istnieniem. Jego wielkie dzieło: *Księga uzdrowienia*, 18 ksiąg, obejmuje logikę, fizykę, matematykę, metafizykę. Opracował także komentarze do Arystotelesa. Pisał dzieła medyczne.

Algazal z Bagdadu (ok. 1058-1111), wybitny filozof a raczej wróg filozofii. Poddał krytyce całą zastaną wiedzę, zwłaszcza filozofię; doszedł do sceptycyzmu; hołdował raczej mistycyzmowi, ascezie. Objawienie uważał za ostoję wiedzy. Napisał: *Dążenia filozofów i Zniszczenie filozofów*.

/79/ a. 4, odp. Wielość przeciwstawia się "jedno"; wielość więc należy do grupy orzeczników nadrzędnych: byt, rzecz itd.; patrz z. 11, 2, zaś liczba to też wielość, ale należy do działu bytu drugiego: ilość-masa. Zagadnienie wielości nieskończonej było i jest żywa dyskutowane; nie dziw, że i św. Tomasz nim się zajmuje.

ZAGADNIENIE 8

/80/ a. 1. Niezmierzoność - *immensitas*, to przymiot bezwzględny natury Bożej: Boga nie można mierzyć - stosować Doń jakiejś miary: czasu, przestrzeni itd.; może być wszędzie; jest to więc zdolność do istnienia we wszystkich rzeczach i miejscach. 0 tym art. l.

Wszechobecność - *ubiquitas*, to aktualne przebywanie Boga we wszystkich miejscach. 0 tym art. 2 i 3.

A.C. Crombie pisze o poglądzie Arystotelesa o miejscu: "Jego własne wyjaśnienie różnych, rzeczywiście obserwowanych ruchów ciał mieściło się w ramach przyjmowanej przez niego koncepcji "miejsca". Miało ono dwie zasadnicze właściwości. Przede wszystkim było fizycznym otoczeniem ciała, "najwewnętrzniejszą bezpośrednią granicą", otaczającą ciało. Arystoteles uważał, że ciała składające się na wszechświat, przylegają wszystkie do siebie, tworząc w ten sposób "plenum". Wewnętrzna skłonność jakiegoś ciała do określonego fizycznego otoczenia w granicach tego "plenum" była przyczyna naturaInych ruchów obserwowanych u wszystkich ciał ... To pojęcie miejsca jako fizycznego środowiska, powodującego ruch każdego ciała - zgodny z jego naturą - w wyniku przyczyny celowej, Arystoteles uzupełniał charakterystyką geometryczną, przestrzenną. Twierdził, że każde miej .sce we wszechświecie jest samo przez się

nieruchome; w *De caelo* przydzielił każdemu z miejsc składających się na wszechświat jako całość pewne położenie w absolutnej przestrzeni, w stosunku do środka Ziemi, znajdującego się w środku wszechświata. To pozwoliło mu na sformułowanie koncepcji "w górę" i "w dół" jako absolutnych kierunków od środka kręgu najbardziej zewnętrznej sfery ArystoteIesowskie pojęcia przestrzeni i miejsca są dobrym przy - kładem empirycznej konkretności tak wyraźnej w calym jego systemie". *Nauka średniowiecza i początki nauki nowożytnej*, Pax, Warszawa1960, tłum. z ang. Stan. Łypacewicz, t. II, str. 51.

Racją pierwszego artykułu były głosy, że Bóg nie jest we wszystkich rzeczach; manichejczycy głosili, że Bóg jest tylko w jestestwach duchowych; niektórzy Żydzi, że Bóg jest tylko w świątyni jerozolimskiej; socynianie: Bóg co do jestestwa swojego jest w niebie, a na świecie jest swoją potęgą i działaniem: o socynianach w t. 3 /3/.

/81/ a. 1, odp. Swoiście właściwy skutek - *effectus prioprius*; np. śpiew jest swoistym, właściwym skutkiem śpiewaka, budynek budowniczego; takim właśnie skutkiem istnienia samoistnego, niestworzonego, jest istnienie stworzone.

/82/ a. 1, odp. Jako pełniejsze uzupełnienie myśli, że Bóg bezpośrednio działa na sw6j skutek: stwarza, zachowuje, patrz z. 45, 5. t.4; z. 104, 1.2, t. 8.

/83/ a. 3. odp. 0 tym szerzej w zagadnieniu o Opatrzności z. 22, 3, t. 2.

/84/ a. 3, odp. Ta gnostycy i Awicenna. Gnostycyzm to zespół (ok. 30) kierunków myślowych religijno-filozoficznych. niekiedy misterialnych, gdzie łączą się razem poglądy chrześcijańskie z wierzeniami wschodnich religii i z poglądami neoplatońskimi; oto główne myśli: 1) dualizm dobra i zła; Bóg - dobro, materia - zło; 2) między Bogiem a człowiekiem jest wielka liczba pośrednich bóstw czy tworów: eonów; 3) istnieje wiedza tajemna (gnoza) dostępna tylka dla wtajem niczonych; 4) Chrystus nie jest Bogiem, ale niższym od Boga eonem, zesłanym na ziemię, by wyzwolić człowieka od zła: materii; lub też: Chrystus nie jest człowiekiem, ale tylka pozornie przyjął naturę ludzką (dokeci); 5) małżeństwo jest czymś złym.

Gnostycyzm istniał już przed Chrystusem. Jako herezja chrześcijańska panował od I do III w.; spotykany był także i w średniowieczu; oto szerzyciele i główni wyznawcy gnostycyzmu: Marcjon i Walentyn w Rzymie; Cerynt w Palestynie; Bazylides i Karpokrates w Aleksandrii oraz Manes (Mani czy Manichaeus), od którego wywodzą się manichejczycy z gnostycyzmem walczyli: Jan Ewangelista. św. Paweł, 0rygenes i inni.

/85/ a. 4, zarz. 1. Powszechnik - *universale*, to pojęcie oderwane, ogólne, addające sedno rzeczy, orzekające jednoznacznie, np. człowiek, kamień itp. Patrz z 16, 7 na 2. t. 2. oraz tom 3 skorowidz pod Powszechnik.

ZAGADNIENIE 9

/86/ a. 2, zarz. 3. Omne quod est mutabile est variabile - gdzie zmiana - tam odchylenia od formy i rozmaitość form, *mutabile* - zmienne; *va---riabile* - odchylenie od form, rozmaitość form.

/87 / tamże. Gilbert Porreta. Patrz wyżej /47 / i z. 3, 3 uwagę na dole. Tu chodzi o jego dzieło: *Sex Principiorum*, omawiające sześć ostatnich działów bytu.

/88/ a. 2, odp. Bezwzględną mocą Bóg może unicestwić każde stworzenie; faktycznie jednak tego nie czyni i nie uczyni. "Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś go uczynił. Jakżeby się co ostało, gdybyś Ty nie zechciał? Jak by się zachowało, czego byś nie nazwał? 0szczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia" (Mdr. 11, 24-26). Patrz z. 25, 5 na 1, t. 2.

/89/ a. 2 na 2. Bo są utrwaleni w dobrem.

ZAGADNIENIE 10

/90/ a. 2, wbrew. Sobór lyoński II (1274 r.) tak uczy: "Wierzymy, że ta święta Trójca, to nie trzej Bogowie, ale jeden Bóg wszechmocny, wieczny, niepodzielny, niezmienny" (D. 463).

Atanazy - patrzt. 3 /l/; t. 15 /5l/, str. 210.

/91/ a. 2 na 4. "Zawiera". oczywiście nie tak, jak godzina minuty, bo wieczność nie składa się z momentów czasu.

/92/ a. 3, wbrew. Synod w Reims (1148 r.): "Wierzymy, że tylko Bóg: 0jciec, Syn i Duch Święty jest wieczny" (D. 361).

Św. Hieronim - patrz t.15, str. 210 /5l/.

/93/ a. 4 na 2. "Stanowiące wieczność "teraz" pojmujemy jako "teraz" ustawicznie stojące, a nie jaka płynne; nie spotkasz w nim wcześniejszości i późniejszości. Jak więc "teraz" stanowiące czas pojmujemy jako liczbę ruchadła, tak "teraz" stanowiące wieczność pojmujemy jako liczbę lub raczej jako "jedność" rzeczy zawsze w ten sam sposób się mającej". Oto inna wypowiedź Tomasza na ten temat (4 Physic. lec. 18 n. 5).

/94/ a. 5. Wiekuistość - *aevum*; to jeszcze termin nieustalony. Mówimy. wieczny, wieczysty, wiekuisty Bóg. Ściśle jednak: co innego wieczny, a co innego wiekuisty; wieczny dotyczy tylko Boga; wiekuisty dotyczy tylko ciał niebieskich (według dawnych poglądów) i duchów stworzonych. śpiewamy: światłość wiekuista, właśnie na oddanie: *aevum*; termin "wieczysty' spotykamy w wyrażeniach: śluby wieczyste, kontrakt wieczysty.

/95/ a. 5 na 1. Czas aniołów jest zgoła inny niż nasz czas; a musi być inny, skoro nie należą do świata materialnego tak jak my; są czystymi duchami. 0 tym w t. 4 i 5; z. 51-53.

/96/ a. 6. zarz. 1. Mianem "apokryfy" obejmujemy dzieła religijne, które jako nie natchnione znajdują się poza kanonem Ksiąg świętych, mimo że z racji tytułu czy treści przypisują sobie Boską powagę. Dzielą się na: Starego i Nowego Testamentu. Apokryf Ezdrasza należy do St. Test.; pochodzi z I-II w. przed Chr. Ezdrasz to postać historyczna,

kapłan, pisarz, działacz, reorganizator teokracji izraelskiej po niewoli babilońskiej w. V (Podr. Encyklopedia Bibl., św. Wojciech l959).

/97/ a. 6. odp. Orygenes (185 - 253) działał na Wschodzie: Palestyna, Egipt; najpotężniejszy umysł wczesnego chrześcijaństwa; usiłował stworzyć system myśli chrześcijańskiej w oparciu o Platona; główne dzieła: *Peri archon - 0 początkach* (Bóg. świat, człowiek, objawienie); *Contra Celsum*, dziełko apologetyczne przeciw atakującemu chrześcijan Celsusowi: to obrona wiary; *Hexapla*, krytyczne apracowanie i zestawienie Ksiąg St. Testamentu; liczne komentarze do Pisma św. "żył jak chrześcijanin, myślał jak Grek"; stąd nauka jego wywołała słynne "spory orygenesowskie".

ZAGADNIENIE 11

/98/ a. 1 i 2. W tych artykułach św. Tomasz omawia zagadnienie tak często poruszane przez dawnych filozofów (Heraklit, Parmenides, Plato, Arystoteles, Stoicy i in. także i w nowszych czasach): jedności i wielości bytu. 0 przeciwstawności z. 17. 4 (110) t. 2.

/99/ a. 2 na 1. Podmiotem utraty wzroku nie jest wzrok, ale człowiek.

/100/ a. 2 na 4. Wtedy myśl nasza będzie uważać rzeczy podzielone za wielość, gdy każdą z nich uzna za jedno.

/101/ a. 3. Bóg jest jeden i jedyny - *unus, unicus*. 0to monoteizm: jeden, tzn. niepodzielony i niepodzielny fizycznie. metafizycznie, logicznie; to już zostało omówione w z. 3. Tu raczej chodzi o to, że jest jedyny, tzn. nie istnieje taki drugi, nie ma więcej Bogów; jest to więc rozprawa z politeizmem - wielobóstwem, zjawiskiem religijnym spotykanym na świecie w takiej lub innej postaci. Jedyność opiera się o jedność, jedność o niepodzielność.

Sobór Laterański IV ucczy: "Całą mocą wierzymy i be zastrzeżenia wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg" (D. 428). Podobnież i inne Sobory i Synody oraz Symbale, czyli Składy Wiary, z równą mocą stawiają jako naczelną prawdę: jedność Boga.

/102/ a. 4, wbrew. Św. Bernard - patrz t. 15, str. 224 (124). W przytoczonym dziele św. Bernard porusza sprawę jedności Boga i Trójcy Przen. w związku z błędami Porrety.

ZAGADNIENIE 12

/103/ a. 1. Myśl - *intellectus* jako władza poznawcza.

Intellectus to myśl: nie intelekt, bo to wyraz obcy; nie rozum, bo *intellectus* to władza poznawcza ducha. Rozum zaś to władza psychiczna poznawcza człowieka o ile razumuje, czyli wnioskuje. 0 stosunku rozumu - *ratio*, do *intellectus* - myśli w człowieku

patrz t. 15, str. 218 (85) (86); nie umysł. bo wyraz ten nadaje się lepiej na oddanie: mens: a *mens* to nie to samo co *intellectus*; *mens* ma nieokreślone zna-
czenie; może oznaczać: duch, dusza, serce, wnętrze, rozum, myśl, wolę, sferę ponadzmysłową: rozum i wolę w człowieku itd.; wziąć pod uwagę choćby takie teksty: "Wiara jest to przysposobienie umysłu (*mentis*), które jest zaczątkiem w nas
życia wiecznego i które skłania myśl (*intellectum*) do przyjęcia prawd nieoczywistych" (2-2, 4. 1). "Dzięki miłości człowiek lgnie do Boga dla Niego samego, jednocząc umysł (*mens*) swój z Bogiem afektem miłości" (2'2, 17, 6). "Do Boga nie idziemy krokami naszych nóg, ale przeżyciami umysłu (*mentis*)". (1, 3. 1 na 5). Natomiast *intellectus* jako władza poznawcza ma ściśle jedno znaczenie i musi być oddane również jednym, nieróżnoznacznym, odrębnym wyrazem trafiającym w sedno znaczenia: *intellectus.* Nie można jednym wyrazem: "umysł" oddawać dwóch wyrazów i pojęć: *intellectus* i *mens*; wszak występują nieraz obok siebie i zbyt często się powtarzają. Myśl a rozum: patrz z. 58. 3 odp. (27) (46), t. 4; z. 59, 1 na l; z. 60. 2 odp. na l, t. 5 Myśl a umysł: z. 54, 3 na 1; a. 5; z. 58, a. 3 odp. (27), t. 4.

Wszystkie słowniki języka polskiego jako pierwsze znaczenie podają, że myśl to władza, kt6rą myślimy: Linde (1807-18l4): myśl to "siła duszna za pomocą której myślimy". Orgelbrand (1861): myśl to: "wladza umysłowa za pomocą której myślimy". Karłowicz itd. (l902: myśl to "władza duchowa albo psychiczna, dzięki której uważamy, odrywamy (abstrahujemy), wyobrażamy, sądzimy i wnioskujemy ... np. pracować myślą". Arct (19l6): "Władza umysłowa za pomocą której postrzegamy, tworzymy pojęcia, sądzimy i wnioskujemy". Doroszewski, najnowszy słownik (1963) również mówi: "władza psychiczna poznawcza"; a jako pierwsze przykłady używania tego wyrazu podaje: zaprząta myśl, poznanie osiągane przez myśl, myśl pilnie pracuje, myśl samodzielna, erudycja to nie owoc myśli, przejść przez myśl, postać w myśli, być dobrej myśli, wyjść z myśli, zapisać w myśli, przyjść na myśl, bujać myślą itd. Grzegorz Knapski (Cnapius) SJ r. 1621 w *Thesaurus polono-latino-graecus* podaje: Myśl - intellectus ma trzy znaczenia: 1. Siła duszna, ktÓrą myślimy; 2. Myślenieczynność (*actus*); np. zgrzeszyłem myślą; 3. To, co myślimy; np. wpadła mi ta myśl. *Intelligere* - myślec co albo a czym. Myślny - do myśli na1eżący. Umysł - *mens*. *Ratio* - rozum.

Ponieważ w naszym języku "myśl" oznacza niekiedy także "myśleć" i owoc myślenia (podobnie jak *intellectum* oznacza owoc myślenia), dlatego by uniknąć nieŚcisłości będę zawsze tłumaczyć: intellectus jako myśl - władza myślenia. Łacińskie *intelligere* to tyle co: myśleć, ale nie zawsze; bo niekiedy oznacza zwykłą czynność myśli i wtedy znaczy: myśleć; niekiedy zaś oznacza skończone, pełne poznanie osiągane myśleniem (czego nie wyraża polskie: myśleć) i wówczas oddaję opisowo: poznawać myślowo lub: pojmować, poznawać, zależnie od tekstu.

W artykule: stworzenie myślące i myśl stworzenia oznaczają myśl aniołów i ludzi. "Czy myśl stworzenia może oglądać Boga w Jego istocie" znaczy: czy w tejże myśli są podstawy do tego, żeby Bóg podniósł ją do oglądania Siebie, do osiągnięcia szczęścia w Nim. Jasne, że jest ta dzieło całkowicie, w istocie swej, nadprzyrodzone. Powiadamy: "Boga w Jego istocie", a nie tylko w Jego skutkach.

Jeżeli objawienie Boże jest po to, by pokazać człowiekowi jego cel: szczęście w Bogu (z. 1, 1) i jeżeli osiągnięcie tego celu polega na czynności myśli: oglądaniu istoty Boga (1-2, 3, 8, t. 9, str. 77), to jasne, że obecny artykuł ma zasadnicze znaczenie, wskazując n a możliwość tego. A chodzi tu a oglądanie istoty Boga pełnej, całej, Boga w Jego życiu wewnętrznym, a nie tylko z zewnątrz, abstrakcyjnie; o tym niżej art. 7.

/104/ a. 1, zarz. 1. Św. Jan Chryzostom - patrz t. 15, str. 210 /5l/.

/105/ a. 1, wbrew. Naukę Kościoła dotyczącą tego artykułu akreślił Benedykt XII (1336 r.) tymi słowy: "Powagą Apostolską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Boga, dusze wszystkich świętych ... jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed sądem ostatecznym, od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela ... były, są i będą w niebie ... z Chrystusem, przyłączone do uczestnictwa aniołów i świętych. Na skutek bowiem męki i śmierci Pana Jezusa Chrystusa doszły one do oglądania i aglądają Istotę Bożą wizją intuicyjną i twarzą w twarz bez pośrednictwa żadnego stwarzenia, które by występowało w formie widocznej, lecz Istota Boża ukazuje się im bezpośrednio, jasno i wyraźnie. Tak widząc rozkoszują się Bożą Istotą" (D. 530).

/105a/ a. 1, odp. Sobór Wat. II w Konst. duszp. *Kościół w świecie* tak pisze o owym podziwie i kontemplacji: "W jaki sposób tak szybka i wciąż postępująca specjalizacja w obrębie poszczególnych nauk da się pogodzić z potrzebami tworzenia ich syntezy oraz z zachowaniem W ludziach zdolności do kontemplacji i podziwu, które prowadzą do mądrości?" (nr 56). Kościół przypomina wszystkim, iż kulturę odnosić należy do pełnej doskonałości osoby ludzkiej, do dobra wspólnoty i całej społeczności ludzkiej. Dlatego należy tak kształtować ducha, aby rozwijala się zdolność podziwiania, wnikania w głąb kontemplacji i urabiania sobie sądu osobistego oraz zdolność kształcenia zmysłu religijnego, moralnego i spolecznego (nr 59).

/106/ a. 2. Podobizna, forma poznawcza to *species impressa* i *expressa*. Chodzi tu o tomistyczną teorię poznania: według niej rzecz poznawana jest w poznawcy za pomocą swojej podobizny przedstawiającej ją, a nie samą sobą. Poznanie rzeczy jest możliwe właśnie dzięki tej podobiźnie; ona to jest "poznawadłem", czyli tym: czym i w czym władza poznawcza poznaje przedmiot. Wiadomo, władza poznawcza jest bierna i w możności: jest niezapisana; ktoś musi ją zaktualizować i nadać formę, czyli zapisać czy zarysować, pobudzić do działania poznawczego i zrodzić owoc: słowo, pojęcie. To właśnie czyni owa podobizna rzeczy poznawanej, owa forma przedstawiająca rzecz. 0 tym szeroko z. 84-85, t. 6. Patrz także z. 54-58, t. 4; z. 27, 1-2; z. 34, 1, t 3 /65/.

Pytanie jest, czy i widzenie istoty Boga wymaga takiej podobizny przedstawiającej istotę Boga, nadającej formę władzy myślenia, stanowiącej "poznawadło", poprzez kt6rego pośrednictwo myśl widzi istotę Boga.

/107/ a. 2, zarz. 3. Intellectus in actu est intellegibile in actu - myśl zaprzątnięta, zajęta, zaktualizowana, jest tym, co ją zaprząta, aktualizuje; czyni to podobizna rzeczy poznawanej; następuje tu asymilacja, jakby utożsamienie przedmiotu aktualnie poznawanego z władzą aktualnie rzecz poznawającą; innymi słowy: przedmiot poznania i władza poznająca go stają się jakby czymś jednym i tym samym; oko patrzące na doniczkę ma ją w sobie, jest doniczką poniekąd. Świeżawski tak to oddaje: "Przedmiot

aktualnie umysłowo poznany, to sam intelekt zaktualizowany"*. Patrz o tym a. 9, zarz. l; z. 14, 2, odp. t. 2; z. 85, 2 na 1. t. 6; Jak należy rozumieć powiedzenie: "Myśl aktualnie poznająca jest tym, co aktualnie poznaje", patrz z. 55, 1 na 2, t. 4.

/108/ a. 2. odp. A więc nasza myśl - naturalna władza poznawcza - jest podobizną, jest "na obraz" Pierwszej Myśli: Boga; jest jakby jej promieniem stale w nas świecącym; jest światłem wytryśniętym z Praświatła nieustannie w nas działającym; to udział w Praświetle* . ta podobizna, to podobieństwo, zostaje wzmocnione i zwiększone, tzn. nasza myśl - a tym samym i człowiek - staje się jeszcze bardziej podobną do Myśli Boga dzięki nadprzyrodzonemu wyposażeniu: wiary i darów na ziemi, światła chwały po śmierci. Patrz o tym niżej a. 1l na 3 i z. 89, l, odp. t. 6.

Ale i to co się widzi: przedmiot władzy myślenia: Bóg, jest nam przez 0bjawienie przedstawiony jako Światłość. Idea Boga Światłości przewija się bodajże najczęściej w Piśmie św., wierzeniach i liturgii jako naczelna!**

/109/ a. 4. Sobór Wat. I. określa: "Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek nie może być uzdolniony, przy Bożej pomocy do takiego poznania i takiej doskonałości, które wykraczają poza zasięg jego naturalnych możliwości, lecz że m oże i musi własną m ocą dojść astatecznie w ustawicznym postępie do zdobycia każdej prawdy i dobra, niech będzie wyklęty" (D. l808). Sobór w Vienne (1311-1312) potępił następujące zdanie: "Nasza rozumna natura jest sama z siebie według własnej istoty szczęśliwa, a dusza nie potrzebuje żadnego światła chwały, które by ją podnosiło do oglądania Boga i szczęśliwego cieszenia się Nim" (D. 475).

W historii Kościoła nieraz spotykamy błąd przypisywania myśli przyrodzonej nadmiernej siły: aż siły widzenia istoty Boga i to intuitywnie, bezpośrednio, wyczerpująco. Błąd ten popełnili: W IV-V w. arianie (Eunomiusz, Aecjusz i in.) i pelagianie (D. l76-200); w XIV w. Beguardzi i Beguinki; w XVI w. Bajus (D. 1001-1080); w XIX w. ontologiści (D. 1659-1665), racjonaliści (D. 1808-1816), moderniści (D. 2071 nast.), Rosmlni D. 128.

/110/ a. 4. odp. Poznawca i rzecz poznawana musza być na tym samym poziomie niematerialności.

/111/ a. 4 na 3. Rozróżniamy dwojaki przedmiot władzy poznawczej: 1) własny i właściwy - *obiectom propriom*; 2) dostosowany i współrzędny - *obiectum proportionatum*
(*adaequatum, connatorale*).

Przedmiotem własnym - właściwym każdej myśli jest byt w ogóle***; przedmiotem dostosowanym, współrzędnym: do myśli Boga jest natura Boga: samoistne istnienie; do myśli anioła jest natura rzeczy bezcielesnej; do myśli człowieka jest natura rzeczy materialnej.

---

* Traktat a Człowieku, str. 557, 552.

* Patrz Sobór Wat. II, Kościół w świecie nr 15.

** Warto przeczytać Stanisława Olszewskiego: Bóg jest światłością. Łódź, św. Wojciech 1946.

*** patrz z. 5, 2.

Bóg micści się w ramach przedmiotu myśli ludzkiej, bo przedmiotem każdej myśli, a więc i ludzkiej, jest byt; do tego myśl stworzenia w jakiś sposób już stoi ponad materią: może przecież ujmować rzeczy materialne w postać niematerialną (to odmaterializowanie dokonuje się drogą abstrakcji - oderwania); dlatego też myśl człowieka może być podniesioną do widzenia Boga. Natomiast Bóg nie mieści się w ramach przedmiotu zmysłów; i dlatego zmysły i rzeczy materialne nie mogą być podniesione do widzenia istoty Bożej, zachowując przy tym swoją istotę: nie ma w nich pod tym względem naturalnej uległości - *potentia oboedientialis*[****].

/112/ a. 6. Sobór Florencki (1438-1445), Dekret dla Greków (l439) tak uczy: "Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu żadnym się grzechem nie zmazali oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, zostali oczyszczeni ... czy to pozostając w ciele, czy też po opuszczeniu go - zostają natychmiast przyjęte do nieba i oglądają jasno samego Boga w Trójcy Jedynego - jakim jest - w zależności od różnych zasług, jedni doskonalej od drugich" (D. 693).

/113/ a. 7. Myślą ogarnąć, zgłębić: *comprehendere*. Sobór Laterański IV (1215) tak określa: "Całą mocą wierzymy i bez zastrzeżenia wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg ... nie dający się ogarnąć myślą - *incomprehensibilis*" (D. 428).

Tę samą rzecz św. Tomasz amawia w 2-2, 8, 2, t. 15, str. 96 nast. w związku z poznawalnością tajemnic; użył tam wyrażenia: *intelligere*, bo mówi o *donum intellectus*; przetłumaczyliśmy tam *intelligere*: pojmować, a *donum intellectus*: dar pojętności czy pojmowania; zastosował tam rozróżnienie: pojmowani .e pełne i niepełne; pierwsze to tyle co: ogarnąć myślą, zgłębić. Jeśliby więc ktoś chciał oddać *incomprehensibilis* przez: niepojęty i m6wić: Bóg jest niepojęty, musi mieć na uwadze pojmowanie pełne, w sensie: Bóg jest niepojęty, jeśli idzie o pojmowanie pełne. Patrz tamże str. 219 nast. /98/.

/114/ a. 7 na 1. O tych trzech składnikach szczęścia, patrz także: 1-2, 4, 3, t. 9, str. 83 nast.. araz suppl. z. 95, 1, 2, 5, t. 35.

/115/ a. 7 na 3. W tym porÓwnaniu chodzi a sylogizm ściśle dowodowy - rodzący wiedzę i o sylogizm dialektyczny o sile prawdopodobieństwa: z. 47, l na 3; z. 58, 7 na 3, t. 4; 1-2, 67, 3, odp. str. 207 oraz obj. na str. 294, t. l1; także t. 24 /75/ str 291. Świeżawski, *Traktat o człowieku*, obj. /161/ / 170 /.

/116/ a. 8. W niebie szczęśliwcy widzą nie tylko Boga, ale także wiele spraw związanych ze światem stworzonym i biegiem wypadków, a więc to, co jest poza Bogiem - co nie jest Bogiem; wszelako nie wszystko, ale to tylko, co ich dotyczy, co ich ciekawi z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości; będą więc widzieć układ świata: rodzaje, gatunki; to co wiązało się z zajmowaną przez nich pozycją czy stanowiskiem: jaka rządca, król, papież, biskup, ajciec, matka itp., dalej jako członek narodu, państwa itd., to, czym się interesowali; z czym wiązało się ich życie doczesne, ich wierzenia i zamiławania; poznają tajemnice, w które wierzyli ongiś; osoby, które ongiś miłowali itd. Im pełniej ktoś widzi Boga, tym więcej widzi rzeczy przez Bogaa zdziałanych i to, co Bóg mże zdziałać. Patrz z. 89, zwłaszcza a. 8.

[****] patrz 25, str. 332 (10).

/117/ a. 9, odp. A więc w niebie szczęśliwcy widzą rzeczy stworzone w dwojaki sposób: 1. W Słowie. czyli w istocie Boga - nie wprost, bez podobizny tychże rzeczy. 2. Poza Słowem - wprost w nich samych poprzez ich podobizny. Patrz z. 14, 5, t. 2.

/118/ a. 11, odp. To, co podpada pod myśl - *intelligibilia*, a więc rzeczy myślą poznawalne; przedmiot myśli: jakieś: myślowce. To co podpada pod zmysły - *sensibilia*, a więc rzeczy zmysłami poznawalne; przedmiot zmysłów - zmysłowce.

/119/ a. 12. odp. Autor wskazuje tu na potrójny sposób poznawania Boga dostępny naszemu przyrodzonemu razumowi: 1. Metoda przyczynowości lub przypisywania - *via causalitatis vel affirmationis vel attributionis*: cokolwiek stwierdzamy w stworzeniu, przyznajemy Bogu jako Stwórcy: "że jest przyczyną wszechrzeczy"; 2. Metoda rugowania - *via negationis vel remotionis*: rugujemy z Boga wszystko, co w stworzeniach uchodzi za niedoskonałe: "nie jest żadnym z tych dzieł, których jest przyczyną". 3. Metoda uznania przodownictwa i wyższości Boga nad wszystkim - *via eminentiae vel excellentiae*: cokolwiek jest w stworzeniu ograniczenie doskonałe, przyznajemy to Bogu w stopniu najwyższym bez ograniczenia: .,górująca nad wszystkim Jego wzniosłość". Tę naukę spotkamy jeszcze w z. 13, 1, 8 na 2; 10 na 5, t. 2; jest ona zasadniczym odparciem agnostycyzmu i jego rozmaitych form.

/120/ a. 13 na 3. Stosunek wiary do wiedzy omawia Autor głęboko w traktacie *0 Wierze* 2-2, 1-2, t. 15, str. 9-52. Cytujemy słowa Leona XII z Encykliki *Aeterni Patris* poświęconej Tomaszowi: "Tomasz zakreślił słuszne granice między wiedzą a wiarą. Jednocześnie jednak zespolił on wiedzę z wiarą tak harmonijnie, iż nie ty1k o rodzimych praw żadnej z nich nie naruszył, lecz owszem, podni6sł ich godność. Orlim wzlotem genialnego swego umysłu wydźwignął Tomasz wiedzę do najwyższych szczytÓw tak, iż do wyższego wzlotu rozum ludzki zda się nie być zdolnym; z drugiej strony wiara nie znajdzie nigdzie skuteczniejszej i wydatniejszej pomocy od tej, którą zawsze zawdzięcza Tomaszowi".

SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK

(Cyfra w nawiasach oznacza: szukaj w objaśnieniach tłumacza)

Abelard Piotr (8).
Agnostycyzm (35).
Alegoryczny sens Pisma św. z. 1. 10.
Algazal z.7, 4. (78).
Almaryk, almarycjanie z. 3, 8, (57).
Ambroży św. Doktor Kościoła (22) (66).
Anagogiczny sens Pisma św. z. 1, 10.
Analogia: podobieństwo stworzeń do Boga jest analogiczne z. 4, 3 na 3; byt, dobro itd. orzekają analogiczne z. 5, 6, na 3, (48); poznanie tajemnic wiary drogą analogii (27); analogiczny sens Pisma św z. 1, 10 na 2.
Aniołowie: ich niezmienność z .9, 2 na 2, (89). mają udział w wieczności z. 10, 3. 5; jak poznają z. 12, 4 na 2, (111); ich czas z. 10, 5 na 1, (95)
Anzelm św. z Canterbury, Doktor Kościoła (3) (31).
Apokryfy (96).
Arianie (109) .
Artykuły Wiary: są podstawą teologii z. 1, 7 (18); sposób ich uzasadniania z. 1, 6 na 2; a. 8; nie można ich udowodnić z. 1, 6 na 2; a. 8; z. 2, 2, zarz. 1; istnienie Boga nie jest artykułem wiary z. 2, 2 na 1.
Arystoteles: wykazał niesłuszność idei Platona z. 6, 4, (98); to Filozof (5); powszechny na Zachodzie (2) (30).
Atanazy św. Doktor Kościoła (90) .
Ateizm (41).
Augustyn św Doktor Kościoła (11).
Awerroes (52).
Awicebron (45).
Awicenna z. 11, 1 na 1. (78) (84).

Bajus (109).
Bałwcchwalcy z. 11, 3 na 1. (101).
Beguardzi i Beguinki (109).
Bernard św. Doktor Kościoła (102).
Bezcie1esne jestestwa z. 8, 2; z. 9, 2; Bóg bezcielesny z. 3, 1. 2; z. 12, 3.
Bezpośrednie: stwarzanie z. 8, 3, (82); - poznanie istoty Boga z. 12, 2. 5, (105); oczywiste zasady (10).
Boecjusz (23).
Bogomyślność z. 12, 11, na 1, (105 a).
Bóg: jest podmiotem teologii z. 1, 7, (18); Jego istnienie z. 2; (40) (41) . jest niezłożony z. 3; bezcielesny z. 3, 1. 2, (43); jest niematerialny z. 3, 2; a. 8 na 3; jest czystą rzeczy-

wistością z. 3, 1. 2. 5, (44); samą formą z. 3, 2, (45); swoim istnieniem z. 3, 4; z. 11, 4, (50); swoją istotą z. 3, 3, (47); nie wchodzi w skład świata z. 3, 8, (55); jest doskonały z. 4; samą dobrocią z. 6, (70) nieskończony z. 7, (73); niezmierzony z. 8, 1, (80) ; wszechobecny z. 8, 2. 3. 4, (80); niezmienny z. 9, (90); zbliża się i opuszcza nas z. 9, 1 na 3; stwarza, zachowuje, może unicestwić z. 9, 2; wieczny z. 10, 3. 4, (90) (92) jeden z. 11; a. 3. 4, (90) (101; jak Go poznajemy z. 12; jest światłością z. 12, 2. 5, (108); poznajemy Go potrójną metodą z. 12, 12, (119); poznaje siebie z. 12, 4; patrz: Byt.

Brak: z. 11, 4 na 1; z. 12, 4 na 2.

Byt: nie jest rodzajem z 3, 5; jest przedmiotem myśli z. 5, 2, (111); a dobro z. 5, 1. 2. 3; a jedno z. 11, 1. 2; jest orzeczeniem nadrzędnym (48) (79); orzeka analogicznie (48); Bóg jest pierwszym bytem z. 2, 3; z. 3, 6. 8; z. 9, 1; nie jest bytem ogólnym z. 3, 4 na 1; z. 4, 2 na 3 (31) (48); jest bytem z istoty a nie z udziału z. 3. 2. 5; z. 4, 3 na 3; (50).

Całość: ma charakter formy z. 7, 3 na 3; a części istoty i masy z. 8. 2 na 3; a części jednorodne i różnorodne z. 3, 7; z. 11, 2 na 2; poznanie całości daje poznanie części z. 12, 10.

Cel: dowÓd z celowości z. 2, 3; z. 11, 3, (41); jest przyczyną przyczyn z. 5, 2 na 1; dobro ma charakter celu z. 5, 4; jego osiągnięcie doskonali z. 6, 3; jest kresem ruchu z. 5, 4. 6; nadprzyrodzony cel człowieka: z. 1, 1; z. 12, 1; (9) (27).

Chwała: w niebie nierÓwna z. 12, 6; patrz: Swiatło chwały, Miłość, Pragnienie.

Ciało: nieskończenie wielkie nie istnieje z. 7, 3; z. 8, 4 na 3, 4; ziemskie-niebieskie: ich zmiana, trwanie z. 9, 2; z. 10, 3. 5. 6; a. 2 na 2: odnowione z. 12, 3 na 2; oderwanie od cielesności z. l2, 11; BÓg nie jest ciałem z. 3, 1, (43). Patrz tom 2 (16).

Ciąg: z. 11, 2 na 2; z. 2, 3; z. 7 3 zarz. 3. 4; z. 8, 2 na 2; patrz Linia, Nieskończoność, Wielkość, Wielość.

Ciążenie: stanowi sedno dobra z. 5, 3 na 3; a. 5. 6; z. 6, 1 na 1. 2.

Cuda: świadczą o istnieniu Boga (41); nadprzyroazone z. 12, 11 na 2.

Cycero (41) (68).

Czas: z. 8, 2 na 2; a wieczność i wiekuistość z. 10, (93) (95); patrz Teraz, Moment.

Części: patrz: Całość.

Człowiek : rozum i wola mają Boga za przyczynę z. 2, 3 na 2; jest "na obraz Boga" co do rozumu z. 3, 1 na 2; jest dobry gdy ma dobrą wolę a nie wiedzę z. 5, 4 na 3; może poznać Boga z. 12, 1. 12; przeznaczony do celu nadprz. (9) ; patrz. Cel.

Damascen Jan, św. Doktor Kościoła (19).§

Dawid z Dinant z.3, 8, (57).

Determinacja a limitacja (75).

Dionizy (28).

Dobro a byt z. 5, 1. 2. 3; z. 11, 2 na 1; a jedno z. 11, 2 na 1; jest celem z. 5, 4; oddziaływa z. 5, 4 na 2; jego sedno stanowią: sposób, gatunek, ciążenie z. 5, 5, (65); godne

pożyteczne, przyjemne z. 5, 6, (67); orzeka analogicznie z. 5, 6 na 3; dobroć Boga z. 6, (70); wszystko jest dobre dzięki udziałowej i własnej dobroci z. 6, 4, (72).
Dodawanie dotyczy całości z. 7 3 na 3.
Dogmaty wiary (27); patrz: Artykuły wiary.
Doktorowie Kościoła: ich powaga z. 1, 8 na 2; (25) (29).
Doskonałość: dowód z rÓżnych stopni doskonałości z. 2, 3; z. 6, 4. (41) ; to doskonałe co istnieje z. 5, 1. 3; to dobre co doskonałe z. 5, 5; z. 6, 3; potrÓjna dosk. rzeczy: istnienie, przypadłości, osiąganie celu z. 6, 3. Bóg jest najdosk. z. 4.
Dowód: a priori - a posteriori z. 2, 2, (36); ścisły - prawdopodobny z. 12, 7, (34) (115); czym jest z. 1, 2. 8; z. 2, 2, (12) (21) (36); ontologiczny z. 2, 1 na 2, (31) można dowieść istnienia Boga z. 2, 2; z. 12, 12; dowody na istnienie Boga z. 2, 3, (41); nie można dowieść fałszu z. 1, 8; zasad Wyjściowych i art. wiary z.1, 8 na 2; a.8; z. 2, 2. zarz. 1.
Duch: obejmuje to w czym jest z. 8, 1 na 2; stworzony jest mierzony czasem z. 10, 5 na 1; zasadniczo wiekuistością z. 10, 5. 6; pierwszy duch stworzony jest miarą wiekuistości z. 10, 6; duch jest nieprzemijalny z. 10, 6 na 2; ich powstanie z. 10, 6; Bóg jest duchem z. 3, 1. 2. 7, (43); patrz: Bezcielesny.
Dusza: Bogu przypisujemy ją przenośnie z. 3, 2 na 1. 2; jest cała w całym ciele z. 8, 2 na 3; byłaby wszędzie, gdyby wszechświat stanowił jedno zwierzę (animal) z. 8, 4 na 5. 6; jest siedzibą Boga z. 8, 3; ma: myśl i zmysły z. 12, 4; uwzniaśla się w miarę odrywania od cielesności z. 12, 11; po śmierci idzie do nieba (105); widzi Boga każda w innym stopniu (112); z. 12, 6.
Dużo, to nie "wiele" z. 11. 2 na 3.
Dysputy średniowieczne: Przedmowa; (2).
Działanie na odległość z. 8, 1.
Działy bytu (43).
Dzielenie (podział) dotyczy materii i może iść w nieskończoność z.7, 3 na 3.
Egzystencjonalny charakter dowodÓw na istnienie Boga (41);. nauki św. Tomasza (30).
Ekumenizm (19) (30).
Entropia a dowÓd na istnienie Boga (41).
Etnologia świadczy o istnieniu Boga (41).
Etiologiczny sens Pisma św. z. 1, 10 na 2.
Ezdrasz (96).

Fideizm (35).
Filozof: patrz Arystoteles.
Filozofia jest niewystarczająca z. 1, 1; a teologia z. 1, 3. 4. 5. 6 na 2 a. 7 8; jest do jej usług z. 1, 5. 8, (9) (27) (30) (120) (25).
Filozofowie: starożytni z. 7, 1, (74); jako powaga (25).
Forma: czym jest z. 3, 2 na 3; a. 8, (45); podstawowa - przypadłościowa, stworzona - niestworzona, związana - niezwiązana z materią z. 7, 2; są niezmienne i rozmaite z. 9, 2; poznawcza z. 12, 2, (106); determinuje, doskonali z. 7,1, (75); jest

nieskończona, tamże; stanowi o podobieństwie z. 4, 3; rzecz jest tym, czym ją czyni jej forma z. 5, 5. Bóg jest samą formą z. 3, 2. 7.
Gatunek: stanowi sedno dobra z. 5, 5; Platon o gatunkach z. 6, 4; Bóg nie jest gatunkiem z. 3, 5.
Gerard z Kremony (56).
Godne dobro z. 5, 6, (67).
Gnostycyzm (84).
Grzegorz św. Wielki, Doktor Kościoła (23).

Hieronim śW. Doktor Kościoła (92).
Historyczny (dosłowny) sens Pisma św.
Hugo od św. wiktora (20). z. 1, 10.

Ilość (43).
Istnienie: czym jest (50); z. 3, 4; z. 4, 1 na 3; z. 5, 1; z. 6, 3; z. 7 1; z. 9, 2; sposÓb istnienia rzeczy z.12, 4; - Boga nie jest jasne samo z siebie z. 2, 1, (32); można je poznać i udowodnić z. 2, 2; z. 12, 12, (34) (35) (119); czy jest artyk. wiary z. 1, 1; z. 2, 2 na 1, (38) (40); dowody na istnienie Boga z. 2, 3, (41). jest istotą Boga z. 3, 4; istnienie Boga w stworzeniaćh z. 3, 8; z. 8, (80) (55).
Istota: czym jest (47); stanowi o jedności rzeczy z. 11. 4 na 3; patrz Określenie; - Boga: nie wiemy czym jest z. 2, 1; z. 3, 4 na 2; to czysta rzeczywistość z. 3, 1. 2; to sama forma z. 3, 2; to samo istnienie z. 3, 4; z. 11, 4, (50); jest tym samym co Bóg z. 3, 3, (47); Bóg jest wszędzie swoją istotą z. 8, 3; jest niewysłowialna z. 12, 2; nie da się zgłębić z. 12, 7. stworzenie myślące może ją widzieć z. 12,1, (111); - bez podobizny z. 12, 2; nie przyrodzonym światłem z. 12, 4. tylko światłem chwały z. 12, 2. 5. 6; nie wszyscy jednakowo z. 12, 6; nie za życia doczesnego z. 12, 11; tylko po śmierci (105); widzi w miej spra wy doczesne z. 12, 8. 9. 10 patrz: Światło chwały, Widzenie, Szczęście, Święci, Miłość, Pragnienie.

Jakość (43).
Jakub Patriarcha nie widział Boga z. 12, 11 na 1.
Jan Chyzostom św. Doktor Kościoła (104)
Jedno: czym jest z. 6, 3 na 1; z. 11; a byt .z. 11, 1; a wielość z. 11, 2. 3, (79) (98) (101); BÓg jest jeden z. 11, 3. 4, (101).
Jednoznaczne orzekanie z. 3, 5; z. 5, 6 na 3; (69) (85).
Jedyność Boga (101).
Jest z. 3, 4 na 2.
Jestestwo, czym jest z. 3, 5 na 1, (51) (54); jestestwa bezcielesne niepodzielne - jak zajmują miejsce z. 8, 2 na 2; jak są niezmienne z. 9, 2; jak powstały, czy naraz z. 10, 6; jak są zmienne z. 9, 2; Bóg nie należy do działu jestestwa z. 3, 5; jest wszędzie swoim jestestwem z. 8, 3.

Konieczność: czym jest (6); - objawienia z. 1, 1, (6) (7) (8) (9); - dotyczy prawdy z. 10, 3 na 3; dowód z konieczności z. 2, 3. 12, 11
Kontemplacja, patrz Bogomyślność; z. 6, 2, wbrew. z. na 1.
Kościół: jako powaga (25) (29). - docenia ważność teologii i św. Tomasza (27).
Księgi Kanoniczne z. 1, 8 na 2, (26) (96).
Kształt: czym jest z. 7, 1 na 2; - nieskończona ich liczba z. 7, 4 na 2; - w Bogu przenośnie z. 3, 1 na 2, (43).

Liczba: to przypadłość rzeczy liczonej z. 8, 4 na 2; z. 10, 6; nieskończona z. 7 4; jedno początek liczby z. 11, 1. 2, (43) (79); BÓg uczynił wszystko "pod liczbą" z. 5, 5.
Limitacja a determinacja (75).
Linia z. 7, 3; z. 8, 2 na 2, (43) .
Lombard Piotr. Magister (2) (20).

Łaska: łączy z Bogiem z, 12, 4; daje wyższe poznanie Boga niż rozum przyrodzony z. 12, 13; Bóg przebywa w duszy przez łaskę z. 8, 3.

Magister: to Lombard (2); to stopień naukowy (1).
Manichejczycy. z. 8, 3, (63) (80) (84).
Matematyka: z. 5,3 na 4; nieskończoność matematyczna z. 7.3; jej przedmiot z. 11,3 na 2.
Materia: czym jest z. 3, 2 na 3; a. 8; z. 5, 3 na 3, (45) (46); jest czymŚ niedoskonałym z. 4, 2; jej nieskończoność jest ujemna z. 7 1; jak jest wszędzie z. 8, 4 na 1; limituje formę z. 7 1; (75); - jednostkowa nie wchodzi w określenie z. 3, 3; Bóg jest niematerialny z. 3, 2, 8 na 3.
Mądrość: czym jest i jaką z. 1, 6, (17); jej odbicie w stworzeniach z. 9, 1 na 2.
Metafizyka z. 1, 6. 8; z. 11, 3 na 2, (17) (41).
Miara: czas jest miarą z. 10; ,"BÓg uczynił wszystko pod miarą z. 5, 5.
Miejsce: Bóg jest w każdym miejscu z. 3, 1 na 5, (43) ; z. 8, 2. 3. 4.

Miłość do Boga: od jej stopnia zależy stopień szczęścia w niebie z. 12, 6.
Moderniści (109).
Mojżesz widział Boga z. 12, 11 na 2.
Mojżesz Majmonides (7).
Moment czasu z. 8, 2 na 2; z. 10.
Monoteizm z. 11, 3, 4, (101).
Możność: czym jest (44); w Bogu nie istnieje z. 3, 1. 2. 4. 5. 6: - uległości (111).
Myśl: to intellectus (103); czym jest z. 12, 2. 11 na 3; jej przedmiot z. 5, 2. (62); z. 12, 4 na 3, (111), z. 12, 11, (118); myśl stworzenia obejmuje nieskończoną ilość przedmiotów z. 7 2 na 2; może widzieć istotę Boga z. 12, 1: jest podobizną Myśli Boga z. 12, 2, (108). widzi Boga bezpośrednio z. 12, 2; konieczne światło chwały z. 12, 2. 5 ; nie zdoła widzieć przyrodzonymi siłami z. 12, 4, (109); ale może być podniesiona do tego: z. 12, 4 na 3, (111); jej pojemność zależy od światła chwały,

miłości i tęsknoty z. 12, 6: nie może zgłębić istoty Boga z. 12, 7 (113); widzi w niej sprawy doczesne z. 12, 8. 9. 10. Patrz: Poznanie, Widzenie, Podobizna, światło chwały, Szczęście, święci.

Następstwo: patrz: Ruch, Zmiana, Wieczność, Czas, Wiekuistość, Moment, Teraz.
Natura: a istota. osobnik z. 3, 3, (47). jest kierowana przez Boga z. 2, 3 na 2; z. 6, 1 na 2; Boga: jest Bogiem z.3, 3.
Nauka święta: jest konieczna z. 1, 1, (6) (7); jest wiedzą z. 1, 2, (12); jest jedną wiedzą z. 1, 3, (13); wiedzą spekulatywno praktyczną z. 1, 4, (15); góruje nad resztą nauk pewnością, przedmiotem, celem z. 1, 5; jest mądrością z. 1, 6; jej przedmiotem jest Bóg z. 1, 7; jak uzasadnia, broni i skąd bierze argumenty z. 1, 8, (21) (25) (30) (27). a teologia (4).
Nazwa tytularna z. 6, 4; Pismo św. nadaje Bogu nazwy przenośne z. 1, 9; z. 3, 1. 2; z. 10, 1 na 4.
Negacja Boga (41).
Niebyt określany przez byt z. 11, 2 na 1.
Niepodzielne byty z. 8, 2 na 2; z. 10, 1 na 5.
Nierówność chwały z. 12, 6, (112).
Nieskończoność: materii i formy z. 7, 1, (75); z.12, 1 na2; - Boga z. 7, (73); poza Bogiem wszystko jest skończone z. 7, 2. ciało nieskończonej wielkości nie istnieje z. 7, 3; wielość nieskończona nie istnieje z. 7, 4; nieskończone w możności z. 7, 1, (75).
Niezłożoność: rzeczy nieskończone określamy metodą przeczenia z. 10, 1 na 1; - Boga z. 3.
Niezmienność Boga z. 9.
Niezmierzoność Boga z. 8, 1, (80).

Obecność Boga wszędzie z. 8, 3.
Objawienie: jego konieczność z. 1, 1, (6) (7) (8) (9); to główna powaga i kąt widzenia nauki świętej z. 1. 1. 2. 3. 4. 5. 6 na 1. 2; a. 8; łatwiej dociera w stanie odejścia od zmysłów z. 12, 12; wstępne jego wymagalniki z. 2, 2 na1, (38).
Obraz: człowiek stworzony na obraz z. 3, 1 na 2.
Obrona wiary z. 1, 6 na 2; a. 8.
Oczy cielesne nie widzą istoty Boga z. 12, 3.
Oczywistość wiedzy a wiara, a teologia z. 12, 13 na 3, (10) (12); Patrz: Zasady jasne.
Ogarnąć: myśl nie zdoła ogarnąć Boga z. 12, 7; - a pojąć (113).
Ogień: z. 2, 3; z. 3, 8; z. 6, 3.
Określenie: zawiera istotę rzeczy z. 3, 3, (47); - rzeczy niezłożonych z. 10, 1 na 1; Boga jest niemożliwe z. 1, 7 na 1; z. 3, 5.
Ontologiczny dowÓd z. 2, 1 na 2, (31)
Ontologiści: (31) uwaga na dole. (109).
Opatrzność Boska z. 8, 3.
Orygenes z. 10, 6, (97)

Orzeczniki: nadrzędne (48) (79); - logiczne (49).
Orzekanie jednoznaczne, rÓżnoznaczne i analogiczne (69).
Osobnik: w Bogu jest tym samym co natura z. 3, 3, (47).

Papież jako powaga (25) (29).
Panteizm z. 3, 8, (55).
Paraboliczny sens Pisma sw z. 1, 10 na 3.
Paweł św.: to Apostoł (1); widział Boga z.12, 9 na 2; a.11 na 2.
Pelagianie (109).
Pewność teologii z. 1, 5, (12); - wieczności z. 10, 1 na 6.
Piękno a dobro z. 5. 4 na 1, (64).
Pismo św . jako najwyższa powaga z. 1, 8 na 2, (25) (26) (27) (29) .-(30); używa przenośni z. 1, 9; ma wieloraki sens: z. 1, 10; przenośnie przypisuje Bogu kształt, ilość, narządy itp. z. 3, 1. 2; daje Bogu nazwy przenośne z. 10, 1 na 4; podaje fakty pojawienia się Boga z. 12, 11; przedstawia Boga jako światłość z. 12, 2. 5, (108); używanie Pisma św w dysputach z. 1, 8; patrz: Księgi Kanoniczne, Apokryfy, Nazwa.
Pitagoras z. 4, 1; z. 11, 1 na 1, (58).
Plato: jego idee z. 6, 4; jak pojmuje ruch z. 9, 1 na 1; a jak jedno i byt z. 11, 1 na 1; (98); platończycy stawiają dobro przed bytem z.5, 2 na1, (61).
Plotyn (61).
Plutarch (41).
Początek: materialny jest niedoskonały z. 4, 1 na 2; - nieskończony może być tylko jeden z. 11, 3; Bóg pierwszym początkiem z. 4, 1.
Podmiot teologii z. 1, 7, (18)
Podobieństwo. czym jest z. .4, 3; - dzieł Bożych do swego Stwórcy z. 4, 3; z. 3, 1 na 1. 2. 3; a. 2 na 1. 2; a. 3 na 2; a. 7 na 1; z. 6, 1. 2. 4: z. 9, 1 na 2, (71); światło chwały upodabnia nas do Boga z. 12, 8; według stopnia miłości z. 12, 6, (108); - w poznaniu z. 12, 9, zarz. 1.
Podobizna zastępcza: z. 12, 2, (106) widzenie istoty Boga odbywa się bez niej z. 12, 2; także i innych rzeczy w Bogu z.12, 9. 10. nie jest nią światło chwały z. 12, 5 na 2; w Bogu istnieją - podobizny wszystkich rzeczy z. 12, 9 na 1.
Podział: bytu na jeden wiele z. 11, 1 na 2; a. 2; Sumy (30); teologii (13); Bóg jest niepodzielny z. 11, 4.
Podziw z. 12, 1, (105 a).
Poezja obrazuje z. 1, 9 na 1.
Pojmować a zgłębić myślą - ogarnąć (113).
Politeizm z. 11, 3, (101).
Położenie: Boga to przenośnia z. 3, 1, (43) .
Porównanie: co z kim z. 6, 2 na 3.
Porreta Gilbert (47) (87).
Porządek świata z. 2, 3; z. 11, 3.

Posiadanie: życia z. 10, 1; - Boga z. 12, 7 na 1.
Potęga: Bóg jest wszędzie swoją potegą z. 8, 3.
Powaga: to właściwy argument teologii z.1, 8 i wiary z. 12, 13 na 3; powagi teologiczne z. 1, 8 na 2, (25).
Powierzchnia z. 7 3.
Powszechnik z. 8,' 4 na 1. (85) (31)
Poznanie: teoria poznania z. 12, 2. 4. 9 zarz. 1; a. 10. 12; (106) (107) (110) (111); poznanie ogÓlne istnienia Boga z. 2. 1 na 1: z. 6, 1 na 2; - istnienia Boga nie jest bezpośrednio oczywiste z. 2, 1, (32); jak poznajemy Boga z. 12; poznajemy Go potrÓjna metoda z. 12, 12; z. 11, 3 na 2, (119): - rzeczy doczesnych w Bogu z. 12, 8. 9. 10; W Słowie z. 12, 10. 8. 9; rzeczy pozbawione poznania dzialają jakc kierowane z. 2, 3; z. 6, 1 na 2; rozum przyr. może poznać istnienie i przymioty Boga z. 2; z. 12, 12; poznanie nadprzyr. jest doskonałsze z. 12, 13.
Pożądanie nieistnienia z. 5, 2 na 3; być pożądanym stanowi sedno dobra z. 5. z. 6 2 na 2.
Pożyteczne dobro z.5,6, (67).
Później czasu z. 10.
Pragnienie naturałne widzenia Stwórcy z. 2. 1 na 1; z. 6, 1 na 2; z. 12, 1, (33) (41); jego granice i zaspokojenie z. 12, 8 na 4; pragnienie Boga stanowi o stopniu szczęścia z. 12, 6.
Prawo świadczy o Bogu Prawodawcy (41).
Prehistoria świadczy o istnieniu Boga (41).
Proklos (56).
Proporcja z. 12, 1 na 4.
Przeciwstawność. czym jest z. 11, 2; - jedno a wiele z. 11, 2.
Przeczenie: rzeczy niezłożone określamy drogą przeczenia z. 10, 1 na 1; jest metodą poznania Boga z. 11, 3 na 2; z. 12, 12. (119). jedno to przeczenie podziału z. 11, 1. 4; - istnieniu Boga (41).
Przedmiot: materialny i formalny teologii z. 1, 1-8; (8) (9) (12) (17) (18) (25) (27) (28) (30); - poznania wprost i niewprost z. 12, 3 na 2. 9; własny - dostosowany z. 12, 4, (62) (111).
Przenośnia: jej zastosowanie i pożytek z. 1, 9.
Przepaść dzieląca człowieka i Boga z. 4, 3 na 1; (60); z. 8, 1 na 3; z. 12, 1.
Przeszłość czasu z. 10.
Przyczyna: czym jest (64); dowÓd z przyczynowości z. 2, 3; z. 3, 5, (41) ; pierwsza przyczyna jest najdosk. z. 4, 1, 2; jednotypowa - różnotypowa z. 4, 2. 3; z. 6, 2, (59); jedność w wielości powoduje jedna przyczyna z. 11, 3; naturalne pragnienie widzenia przyczyny z. 2, 1 na 1; z. 6, 1 na 2; z. 12, 1, 6, 8 na 4, (33) (41); - właściwa, partykularna, powszechna, przypadlościowa z. 2, 2, (37) ; wyciska swoją podobiznę na skutku z. 6, 1, (71); Dzielo ,,0 Przyczynach" (56).
Przygodność: dowód z przygodności z. 2, 3, (41).
Przyjemne dobro z. 5, 6, (67).

Przymioty Boga: pojęcie, podział (42); można je poznać rozumem przyrodz. potrÓjną metodą z. 12, 12, (119).
Przypadek z. 2. 3.
Przypadłości: w Bogu nie istnieją z. 3, 6, (54); są doskonałościami z. 6, 3; nie mogą być jednem z. 11, 4 na 2.
Przyszłość a czas z. 10; jej przewidywanie z. 12, 11.
Punkt: czym jest z. 8, 2 na 2; z. 10, 1 na 1; z. 11, 4 na 2; - wyjścia nauki św. z. 1, 1 na 2; (8) (18). z. 1, 3; z. 1, 4, (15) ; z. 1, 7.

Racjonalizm (109).
Robert z Melun (20).
Rodzaj. Bóg nie może być w rodzaju z. 3, 5; patrz: Działy bytu.
Rosmini (109) (31).
Rozkoszowanie się Bogiem z. 12, 7 na 1, (105).
Rozum ludzki: ma za przedmiot dociekania filozoficzne, za obowiązek przyjąć Objawienie z. 1, 1; jego omylność i nieudolność z. 1, 5; ma służyć nauce św. z. 1, 5. 8; może poznać i udowodnić istnienie i przymioty Boga z. 2; z. 12, 12, (34) (35); jego przyczyną jest Bóg z. 2, 3 na 2; może być podniesiony do widzenia Boga z. 12, 4, (109); - a wiara (9) (27); a myśl (103); doskonalsze jest jednak poznanie nadprzyr. z. 12, 13. Patrz: Swiatło. Myśl.
Różnoznaczne orzekanie (69), Przyczyna (59).
Ruch: czym jest z. 8, 2 na 2; z. 9, 1. 2; a czas, wieczność, wiekuistość z. 10; - obrotowy z. 7 3, (77). dowód z ruchu z. 2, 3; z. 3, 1; z. 9, (41); cia'ło nieskończonej wielkości nie może wykonać ruchu z. 7 3; pierwszy ruch stanowi o jedności czasu z. 10, 6 (93).
Rzeczywistość: czym jest (44); byt staje się rzeczywisty dzięki istnieniu z. 4, 1 na 3; z. 5, 1; Bóg to czysta rzeczywistość z. 3, 1. 2.

Sentencje (2) .
Skład. czym jest z. 3, 7. Bóg nie wchodzi w skład świata z. 3, 8, (55).
Skutek: wiedzie do poznania przyczyny z. 2, 1. 2. 3; z. 12, 12, (36). - jest podobny do twórcy z. 4, 3; z. 6, 1. 2. 4, (71); - nieskończony jest niemożliwy z. 7, 2 na 1; - właściwy Bogu: dawać i zachowywać istnienie z. 8, 1, (37) (81); Bóg działa bezpośr. na swÓj skutek z. 8, 1, (82) .
Słowo: poznanie w Słowie z. 12, 10, (117); - Boże jest formą wzorcową z. 3, 8 na 2.
Sny przewodem objawienia z. 12, 11.
Sobory jako powaga (25) (29).
Socynianie (80).
Speuzyp z. 4, 1, (58) .
Sposób stanowi sedno dobra z. 5, 5.
Sprawca -Twórca jednotypowy rÓżnotypowy z. 4, 2. 3; z. 6, 2, (59).
Sprawiedliwość: jej poczucie świadczy o istnieniu Boga (41).
Stoicy (57) (98).

Stworzenie: jest podobne do Boga z. 4, 3; .- nie może być nieskończone z. 7, 2 na 1; - jest zmienne z. 9, 2; - jest mierzone czasem z. 10, 5; - myślące może widzieć istotę Boga z. 12, 1; ale nie siłami przyrodz. z. 12, 4; nie zgłębi jej z. 12, 7; może być unicestwione z. 9, 2, (88). Suma teologiczna: przeznaczona dla początkujących, jej cel i charakter. Przedmowa (1); jest syntezą (3); jej podstawy, myśl przewodnia i podział (30).
Sumienie świadczy o istnieniu Boga (41).
Sylogizm (12) (21) (34) (115).
Szatan: i w nim jest Bóg z. 8, 1 na 4.
Szczęście człowieka: jego naturalne pragnienie z. 2, 1 na 1; z. 6, 1 na 2; z. 12, 1; - jego pełne zaspokojenie z. 12, 8 na 4; (116);-jest celem objawienia z. 1, 1. 5;-polega na widzeniu istoty Boga z. 12, 1; stopień szczęścia zależy od stopnia miłości i tęsknoty z. 12, 6; trzy składniki szczęścia z. 12, 7 na 1, (114).

Światło: czym jest z. 5, 5 na 5, (66); BÓg jest światłością z. 12, 2. 5, (108); światło rozumu jest udziałem w świetle Boga z. 12, 2. 5. 11 na 3; a. 12 na 2; a. światło chwały z. 12, 2. 5: jego stopień z. 12, 6, (108) (109).
Święci w niebie: udział w niezmienności z. 9, 2 na 2; - w wieczności z. 10, 3 i 5; oglądają istotę Boga z. 12, 1. 2. 5. 6 i sprawy doczesne z. 12, 8. 9. 10.

Tajemnice wiary z. 1, 1; z. 12, 13 na 1, (9) (27).
Teocentryczny charakter teologii (30).
Teodycea z. 1,1na 2, (8).
Teologia : to nauka święta z. 1, (4); naturalna i nadnat. z. 1, 1 na 2, (8) (9); jest wiedzą z. 1, 2, (12) (18); jest jedną z. 1, 3, (13); a wiara (18); opiera się o powagi z. 1, 8 na 2, (25); Kościół a teologia: poleca św. Tomasza; jak Tomasz patrzy na teologię (27) (30); objawienie punktem wyjścia teologii (8).
Teologowie jako powaga (25).
Teraz czasu, wieczności z. 10, 4 na 2, (93); patrz: Czas.
Tęsknota za Bogiem stanowi o stopniu szczęścia z. 12, 6. omasz św. Doktor Kościoła, autor Sumy (1) (2) (3); - polecony przez Kościół (27); wzorowy teolog - zwłaszcza aktualny Po Soborze Wat. II. (30).
Tradycja jako powaga (25) (29) (30).
Tradycjonalizm (35) .
Tropologiczny (moralny) sens Pisma św. z. 1, 10.
Trwanie raczej dotyczy działania z. 10, 1 na 2.

Ujednostkowienie idzie od materii z. 3, 2 na 3; z. 3, 3, (46).
Umysł (103).
Unicestwienie stworzeń z. 9, 2, (88).
Uniwersalizm św. Tomasza (30).
Utrata z. 11, 2 na 1, (53) (99).

Uzasadnianie art. wiary z. 1, 8.

Wcześniej a czas z. 10.
Wiara: opiera się o objawienie i jest nieomylna z. 1, 8; jest nieoczywista z. 12, 13 na 3; - a rozum (9) (27) (120); - a teologia (18); wstępne jej wymagalniki z. 2, 2 na 1, (38).
Widzenie istoty Boga z. 12, 1; bez podobizny z. 12, 2; konieczne światło chwały z. 12, 2. 5; jest dziełem łaski podnoszącej myśl z. 12, 4; za życia doczesnego niedostępne z. 12, 11; stanowi szczęście w niebie z. 12, 1. 6. 7 na 1; a. 8 na 4, (105); w Bogu widzą święci wiele ze spraw doczesnych z. 12, 8-10, (116).
Wieczność a czas, wiekuistość z. 10, (91) (93) (94).
Wiedza: czym jest (12). - podrzędna, nadrzędna z. 1, 2; jedna z. 1, 3; prakt.-spekul. z. 1, 4. 5, (15); - Swiętych w niebie o świecie z. 12, 8-10; a wiara z. 12, 13 na 3, (120); naturalne pragnienie wiedzy. patrz: Pragnienie naturalne, Nauka święta, Teologia, Rozum, Wiara.
Wiekuistość a wieczność i czas z. 10, 5. 6, (94).
Wielkość: czym i jaka jest z. 7, 3; ciało nieskończone co do wielkości z. 7 3.
Wielobóstwo z. 11,'3, (101).
Wielość: liczba nieskończona z. 7 4; a jedno z. 11, 2; a. 1 na 2, (79) (98) (100); jedność w wielości z. 11, 3.
Właściwości wewn. i zewn. z. 3, 4. 6.
Wszechobecność z. 8, 2. 3. 4, (80).
Wszędzie - Bóg jest wszędzie z. 8.
Wykłady na uniwersytetach średniowiecznych (2).
Wymagalniki wstępne wiary z. 2, 2 na 1, (38).
Wyobrażenia z. 12, 12 na 2; a. 13.
Wyraz środkowy z. 2, 2 na 2, (12) (39).
Zasady: jasne same z siebie z. 1, 2, zarz. 1, (10) (12) ; z. 2, 1, (32); - teologii są objawione z. 1, 1. 2. 3. 5. 6 na 1. 2; a. 8; - to artyk. wiary z. 1, 7. nie da się ich udowodnlć z. 1, 8, (18) ; z. 1, 6 na 2; z. 2, 2 zarz. 1.
Zbawienie człowieka domaga się nauki objawionej z. 1, 1; jest jej celem z. 1, 5.
Zgłębić Boga: myśl nie zdoła z. 12, 7, (27); zgłębić a pojąć (27) (113).
Zło: nie sprzeciwia się istnieniu Boga z. 2, 3 na 1; jest brakiem z. 5, 3 na 2; z. 11, 2 na 1; nie pozbawia całego istnienia z. 5, 5 na 3; określamy je przez dobro z. 11, 2 na 1.
Zmiana: czym jest z. 9; w Bogu nie istnieje z. 2, 3; z. 9.
Zmysły: czym są z. 12, 4; nie widzą Boga z. 12, 3; nie mogą być podniesione do tego z. 12, 4 na 3; odejście od zmysłów ułatwia drogę objawieniu z. 12, 11; i bogomyślności na 1; zmysł wspólny z. 1, 3 na 2, (14).
Znaczenie wielorakie Pisma św. z. 1, 10.

Życie na ziemi: świadczy o istnieniu Boga (41). a wieczność z. 10, 1.
Żydzi: Bóg przebywa tylko w świątyni JerOz. (80).

Tom 2. O BOGU (1, 13-26)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 13. NAZWY BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY ISTNIEJE JAKAŚ NAZWA ODPOWIEDNIA DLA BOGA?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEKTÓRE Z NAZW BOGA OZNACZAJĄ JEG0 JESTESTWO?
ARTYKUŁ 3. CZY JAKAŚ NAZWA PRZYSŁUGUJE BOGU WE WŁAŚCIWYM SENSE?
ARTYKUŁ 4. CZY NADAWANE BOGU NAZWY SĄ SYNONIMAMI?
ARTYKUŁ 5. JAK ORZEKAJĄ O BOGU I STWORZENIACH NAZWY IM WSPÓLNE: CZY JEDNOZNACZNIE?
ARTYKUŁ 6. CZY NAZWY NADAWANE SPOŁEM BOGU I STWORZENIOM ORZEKAJĄ NAJPIERW O STWORZENIACH A DOPIERO Z KOLEI O BOGU?
ARTYKUŁ 7. CZY NAZWY WYRAŻAJACE STOSUNEK DO STWORZEŃ PRZYSŁUGUJĄ BOGU DOPIERO OD ZAISTNIENIA CZASU?
ARTYKUŁ 8. CZY NAZWA "BOG" JEST NAZWĄ NATURY?
ARTYKUŁ 9. CZY NAZWA "BÓG" JEST PRZEKAZYWALNA?
ARTYKUŁ 10. CZY NAZWA "BOG" ORZEKA JEDNOZNACZNIE O BOGU PRAWDZIWYM, TJ. W SWOJEJ NATURZE, O BOGU WEDŁUG MNIEMANIA POGAN I O BOGU W UDZIALE?
ARTYKUŁ 11. CZY 'JESTEM' JEST NAJWŁASCIWSZĄ NAZWĄ WŁASNĄ BOGA?
ARTYKUŁ 12. CZY MOŻNA TWORZYĆ O B0GU ZDANIA TWIERDZĄCE?

ZAGADNIENIE 14. WIEDZA BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU ISTNIEJE WIEDZA?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓG POZNAJE SIEBIE SAMEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG OGARNIA (ZGŁĘBIA) MYŚLĄ SIEBIE?
ARTYKUŁ 4. CZY "MYŚLEĆ" BOGA JEST JESTESTWEM BOGA?
ARTYKUŁ 5. CZY BÓG POZNAJE INNE NIŻ ON SAM RZECZY?
ARTYKUŁ 6. CZY BOG - POZNAJAC RZECZY INNE NIŻ ON SAM - POZNAJE JE W ICH WŁASNEJ TREŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY WIEDZA BOŻA DOPUSZCZA BIEG MYŚLI?
ARTYKUŁ 8. CZY WIEDZA BOGA JEST PRZYCZYNĄ RZECZY?
ARTYKUŁ 9. CZY WIEDZA BOGA ROZCIAGA SIĘ NA TO, CO NIE ISTNIEJE?
ARTYKUŁ 10. CZY BÓG POZNAJE ZŁO?
ARTYKUŁ 11. CZY BÓG POZNAJE POSZCZEGÓŁY?
ARTYKUŁ 12. CZY BÓG MOŻE POZNAWAĆ TO, CO NIESKOŃCZONE?
ARTYKUŁ 13. CZY WIEDZA BOGA ROZCIĄGA SIĘ NA PRZYSZŁE PRZYGODNIKI?
ARTYKUŁ 14. CZY I JAK BÓG POZNAJE SĄDY I WYPOWIEDZI LUDZKIE?
ARTYKUŁ 15. CZY WIEDZA BOGA PODLEGA ZMIANOM?
ARTYKUŁ 16. JAKA JEST WIEDZA BOGA O WSZECHRZECZACH: CZY SPEKULATYWNA?

ZAGADNIENIE 15. O IDEACH.

ARTYKUŁ 1. CZY IDEE ISTNIEJĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY ISTNIEJE WIĘCEJ IDEI?
ARTYKUŁ 3. CZY W BOGU ISTNIEJĄ IDEE WSZYSTKIEGO, CO ON POZNAJE?

ZAGADNIENIE 16. O PRAWDZIE.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWDA ISTNIEJE TYLKO W MYSLI?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWDA ISTNIEJE TYLKO W MYŚLI ŁACZACEJ I ODŁĄCZAJACEJ?
ARTYKUŁ 3. CZY BYT UTOŻSAMIA SIĘ Z TYM, CO PRAWDZIWE?
ARTYKUŁ 4. CO JEST PIERWSZE POJĘCIOWO: DOBRO, CZY PRAWDA?
ARTYKUŁ 5. CZY BÓG JEST PRAWDĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY ISTNIEJE TYLKO JEDNA PRAWDA, DZIEKI KTÓREJ WSZYSTKO JEST PRAWDZIWE?
ARTYKUŁ 7. CZY PRAWDA STWORZONA JEST WIECZNA?
ARTYKUŁ 8. CZY PRAWDA JEST NIEZMIENNA?

ZAGADNIENIE 17. O FAŁSZU.

ARTYKUŁ 1. CZY FAŁSZ ISTNIEJE W RZECZACH?
ARTYKUŁ 2. CZY FAŁSZ ISTNIEJE W ZMYSŁACH?
ARTYKUŁ 3. CZY FAŁSZ ISTNIEJE W MYŚLI?

ARTYKUŁ 4. JAKIEG0 TYPU JEST PRZECIWSTAWNOŚĆ ZACHODZACA MIĘDZY TYM, CO PRAWDZIWE, A TYM, CO FAŁSZYWE; CZY JEST TO PRZECIWIEŃSTWO?

ZAGADNIENIE 18. O ŻYCIU BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY WSZYSTKIE RZECZY NATURALNE SĄ OBDARZONE ŻYCIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY ŻYCIE JEST JAKOWĄŚ CZYNNOŚCIĄ ? ZESP0ŁEM CZYNNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY ŻYCIE PRZYSŁUGUJE BOGU?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZYSTKO, CO JEST W BOGU, ŻYJE?

ZAGADNIENIE 19. O WOLI B0GA.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU JEST WOLA?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓG CHCE INNYCH NIŻ ON SAM RZECZY?
ARTYKUŁ 3. CZY WSZYSTKO, CZEGOKOLWIEK BÓG CHCE, CHCE Z KONIECZNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY WOLA BOGA JEST PRZYCZYNĄ RZECZY?
ARTYKUŁ 5. CZY WOLA BOGA MA JAKĄŚ PRZYCZYNĘ?
ARTYKUŁ 6. CZY WOLA BOGA ZAWSZE SIĘ SPEŁNIA?
ARTYKUŁ 7. CZY WOLA BOGA JEST ZMIENNA?
ARTYKUŁ 8. CZY BOG NARZUCA SWOJĄ WOLĘ RZECZOM PRZEZ SIEBIE STWORZONYM PRZYPRAWIAJĄC JE O BEZWOLNOŚĆ?
ARTYKUŁ 9. CZY BÓG CHCE TEGO, CO ZŁE?
ARTYKUŁ 10. CZY BÓG MA WOLNĄ WOLĘ?
ARTYKUŁ 11. CZY W BOGU NALEŻY WYODRĘBNIĆ WOLĘ W ZNACZENIU: ZNAKI WOLI?
ARTYKUŁ 12. CZY ODNOSNIE DO WOLI BOGA SŁUSZNIE PODAJE SIĘ PIĘĆ ZNAKÓW?

ZAGADNIENIE 20. O MIŁOŚCI BOŻEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU ISTNIEJE MIŁOŚĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓG KOCHA WSZYSTKO?
ARTYKUŁ 3. CZY BOG MIŁUJE WSZYSTKO JEDNAKOWO?
ARTYKUŁ 4. CZY ZAWSZE BÓG MIŁUJE BARDZIEJ TO, CO LEPSZE?

ZAGADNIENIE 21. SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOSIERDZIE BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU JEST SPRAWIEDLIWOŚĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA JEST PRAWDĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG JEST MIŁOSIERNY?
ARTYKUŁ 4. CZY MIŁOSIERDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ PRZEJAWIAJA SIE WE WSZYSTKICH DZIEŁACH BOGA?

ZAGADNIENIE 22. OPATRZNOŚĆ BOSKA.

ARTYKUŁ 1. CZY ISTNIEJE OPATRZNOŚĆ BOSKA?
ARTYKUŁ 2. CZY OPATRZNOŚĆ BOSKA ROZCIĄGA SIĘ NA WSZYSTKIE RZECZY?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG BEZPOŚREDNIO SAM OPATRUJE POTRZEBY WSZYSTKICH RZECZY?
ARTYKUŁ 4. CZY OPATRZNOŚĆ BOSKA NARZUCA KONIECZNOŚĆ RZECZOM, KTÓRYMI SIĘ OPIEKUJE?

ZAGADNIENIE 23. O PRZEZNACZENIU.

ARTYKUŁ 1. CZY BÓG PRZEZNACZA LUDZI?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZEZNACZENIE JEST CZYMŚ W PRZEZNACZONYM?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG ODRZUCA JAKIEGOŚ CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 4. CZY BÓG WYBIERA PRZEZNACZONYCH?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZEWIDZENIE ZASŁUG JEST PRZYCZYNĄ PRZEZNACZENIA?
ARTYKUŁ 6. CZY PRZEZNACZENIE JEST PEWNE?
ARTYKUŁ 7. CZY LICZBA PRZEZNACZONYCH JEST PEWNA?
ARTYKUŁ 8. CZY MODLITWY ŚWIĘTYCH MAJĄ JAKIŚ WPŁYW NA PRZEZNACZENIE: CZY MOGĄ BYĆ POMOCNE?

ZAGADNIENIE 24. KSIĘGA ŻYCIA.

ARTYKUŁ 1. CZY KSIĘGA ŻYCIA JEST TYM SAMYM CO PRZEZNACZENIE?
ARTYKUŁ 2. CZY KSIĘGA ŻYCIA DOTYCZY TYLKO PRZEZNACZONYCH DO ŻYCIA W CHWALE?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻE KTOŚ BYĆ WYMAZANYM Z KSIEGI ŻYCIA?

ZAGADNIENIE 25. POTĘGA BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU ISTNIEJE MOŻNOŚĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY POTĘGA BOGA JEST NIESKOŃCZONA?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG JEST WSZECHMOCNY?

ARTYKUŁ 4. CZY BÓG MOŻE SPRAWIĆ, ŻEBY TO, CO MINĘŁO, NIE ISTNIAŁO?
ARTYKUŁ 5. CZY BÓG MOŻE CZYNIĆ TO, CZEGO NIE CZYNI?
ARTYKUŁ 6. CZY BÓG MOŻE CZYNIĆ LEPSZE TO, CO CZYNI?
ZAGADNIENIE 26. SZCZĘŚCIE BOGA.
ARTYKUŁ 1. CZY SZCZĘŚCIE PRZYSŁUGUJE BOGU?
ARTYKUŁ 2. CZY SZCZĘŚCIE BOGA ZASADZA SIĘ NA DZIAŁANIU MYSLI?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG JEST SZCZĘŚCIEM KAŻDEGO SZC ZEŚLIWEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY W SZCZĘŚCIU BOGA MIEŚCI SIĘ WSZELKIE SZCZĘŚCIE?
ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK

ZAGADNIENIE 13
NAZWY BOGA /1/

Uporawszy się z zagadnieniem: Jak poznajemy Boga, przystępujemy z kolei do pytania: Jak Go nazywamy; tak bowiem rzecz nazywamy, jak ją poznajemy. temat wyczerpiemy w dwunastu pytaniach:
1. Czy w ogóle Bóg może być przez nas nazywany? 2. Czy niektóre nazwy nadane Bogu oznaczają Jego jestestwo? 3. Czy niektóre nazwy nadano Bogu w sensie właściwym, czy też wszystkie w sensie przenośnym? 4. Czy liczne nazwy Bogu nadane są synonimami? 5. Czy są takie nazwy, które by orzekały o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie lub różnoznacznie? 6. Przyjąwszy że orzekają analogicznie, o kim najpierw orzekają: o Bogu czy też o stworzeniach? 7 Czy są takie nazwy, które przysługują Bogu dopiero od zaistnienia czasu? 8. Co oznacza nazwa Bóg: naturę? działanie? 9. Czy jest to nazwa przekazywalna? 10. A jeśli ta nazwa oznacza: Boga w Jego naturze, Boga w udziale, Boga rzekomego, to jak o nich orzeka: jednoznacznie czy różnoznacznie? 11. Czy najwłaściwszą nazwą własną Boga jest: Jestem? 12. Czy można tworzyć o Bogu zdania twierdzące?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJE JAKAŚ NAZWA ODPOWIEDNIA DLA BOGA ?

Zdaje się, że nie sposób jest znaleźć jakąś nazwę odpowiednią dla Boga, bo:

1. Dionizy tak pisze: "Ani nie sposób Go jakoś nazwać, ani urobić sobie o Nim jakieś zdanie"[1]; a w Księdze Przysłów czytamy. "Jakie jest jego imię?
- A jakie syna? Wiadomo ci może?"[2]

2. WSzystkie nazwy są oderwane albo konkretne. /2/ 0tóż nazwy konkretne nie mogą przysługiwać Bogu, bo jest niezłożony; nie mogą Mu również przysługiwać i nazwy oderwane, bo nazwy te nie oznaczają czegoś doskonałego i samoistnego; a więc zgoła żadna nazwa nie nadaje się do oznaczenia Boga.

3. Nazwy rzeczownikowe oznaczają jestestwo wraz z jego jakościami; czasowniki i imiesłowy oznaczają coś napomykającego o czasie; zaimki, jak wiadomo, dzielą się na wskazujące i względne; żadna jednak z tych części mowy nie stosuje się do Boga; czemu? bo Nie istnieją w Nim jakości czy inne przypadłości; jest poza czasem; nie podpada pod zmysły, przeto nie da się Go wskazać; nie stosują się Doń i zaimkiwzględne,skoro używa się ich po to, by nie powtarzać nio wymienionych nazw rzeczownikowych, i zaimków wskazujących. Nie ma więc takiej nazwy, którą by można było nazwać Boga.

Wbrew temu pisze Księga Wyjścia: "Jahwe, mocarz wojny, Jahwe jest imię Jego"[3].

Odpowiedź: Według Filozofa[4] słowa (voces) są znakami pojęć myśli, te zaś są podobieństwami rzeczy; z tego, że z przeznaczenia swego słowa mają wprawdzie oznaczać rzeczy, ale za pośrednictwem pojęć myśli. Wypływa z tego zasadniczy wniosek, mianowicie : tak możemy tylko komuś nadawać nazwy, jak go myślą poznać zdołamy. /3/

0tóż, jak to już wykazaliśmy5, za życia doczesnego nie możemy widzieć Boga w Jego istocie, a tylko poznajemy Go ze stworzeń: l. 0 ile jest ich początkiem (drogą przyczynowości); 2. Drogą uznania Jego przodowania i wyższości nad wszystkim; 3. Drogą rugowania czy negacji Zeń.

I tak też możemy Mu nadawać nazwy, podkreślam, o ile Go ze stworzeń poznać zdołamy; nie możemy Mu zaś nadawać w ten sposób, by nazwa użyta na Jego oznaczenie wyrażała Jego istotę: czym jest, a więc tak, jak nazwa "człowiek" ze swego znaczenia wyraża istotę człowieka: czym jest; wiadomo przecież, że oddaje jego określenie, a to jego istotę; czymże bowiem jest określenie rzeczy ? Jest tą istotną tre-
ścią rzeczy, którą oznaczamy nazwą.

Na 1. Zdania: Bóg nie ma nazwy, jest niewysłowialny, nadanie nazwy Bogu przekracza nasze możności, mają taki sens: Istota Boga góruje nad tym wszystkim, czego zdołamy się dowiedzieć o Bogu i co oznaczamy dźwiękami.

Na 2. Ponieważ poznajemy i nadajemy nazwy Bogu ze stworzeń, dlatego nazwy, jakie Mu nadajemy, muszą mieć taki sposób oznaczania, jaki przysługuje stworzeniom materialnym, boć wiadomo6 że ich poznawanie jest nam rodzime czy swoiste; /4/ a ponieważ w świecie stworzeń materialnych to, co doskonałe i samoistne, jest zarazem i złożone, forma zaś tychże stworzeń nie jest jakimś zupełnym bytem samoistnym *(completum subsistens)*, ale raczej tym, dzięki czemu coś jest, dlatego wszystkie nazwy, jakie nadajemy na oznaczenie jakiegoś zupenego bytu samoistnego, oznaczają byt w konkrecie, a więc w tej postaci, jaka

przysługuje składom materii z formą *(compositum)*; natomiast te nazwy, które nadajemy na oznaczenie form niezożonych, oznaczają je nie jako coś samoistnego, ale jako to, dzięki czemu coś jest [takie czy inne]; np. białość oznacza to, dzięki czemu coś jest białe.

Bóg zaś jest i niezłożony i samoistny; dlatego też nadajemy Mu zarówno nazwy oderwane, a to na oznaczenie Jego niezłożoności, jak i nazwy konkretne, a to na oznaczenie Jego samoistności i doskonałości;[7] jasne, że ani jedne, ani drugie nie dociągają do sposobu bytowania Boga, skoro i myśl nasza za życia doczesnego nie poznaje Go takim, jakim jest.

Na 3. „0znaczac jestestwo wraz z jakością" znaczy : Nazwa oznacza osobnika z naturą lub formą określoną, w której samoistnie bytuje; /5/ i dlatego, jak wśród nazw Bogu nadanych są nazwy konkretne dla oznaczenia Jego samoistności i doskonaości, o czym dopiero co była mowa[8], tak też są i nazwy rzeczownikowe, które oznaczają jestestwo wraz z jakością.

Czasowniki i imiesłowy, jako że w swej treści znaczeniowej zawsze wiążą Się z czasem, orzekają o Bogu dlatego, że wieczność zawiera wszelki czas[9]; jak bowiem nie zdołamy pojąć i oznaczyć niezłożonych bytów samoistnych inaczej, jak tylko na sposób bytów złożonych, tak też i niezłożonej wieczności nie możemy inaczej pojąć lub głosem wyrazić, jak tylko na sposób rzeczy doczesnych, a to dlatego, że rodzimym przedmiotem naszej myśli są rzeczy złożone i doczesne.

Zaimki wskazujące rzekają o Bogu, wskazując na to, co da się myślą poznać, a nie na to, co pod zmysł podpada. To tylko bowiem daje się wskazać czy wykazać, co się myślą pojęło. /6/ W ten sam też sposób, w jaki nazwy, imiesłwy i zaimki wskazujące orzekają o Bogu, można oznaczać Bga i zaimkami względnymi.

Artykuł 2

CZY NIEKTÓRE Z NAZW BOGA OZNACZAJĄ JEG0 JESTESTW0 ?

Zdaje się, że żadna z nazw Boga nie oznacza Jego jestestwa, bo:

1. Damascen pisze: "Mówiąc to i owo o Bogu, nie silimy się znaczyć Jego jestestwa, ale pokazać, czym nie jest, względnie wskazać na Jego związki z tym czy owym, lub ujawnić coś z teg, co płynie z Jego natzry, albo jest owocem Jego działania"[1].

2. Dinizy zaś tak się wypowiada: "Z ust świętych teologów rozbrzmiewa całe morze hymnów na cześć pochodzeń Boga, a w hymnach tych zobaczysz jawnie i chwalebnie wymienione i podzielne nazwy Boga"[2], co znaczy: nazwy, którymi święci dktorowie posługują się ku chwale Bożej, dzielą się według pochodzeń sameg Bga. Aliści to, co oznacza pochodzenie czy pochodne jakiejś rzeczy, nie oznacza czegoś należącego do istoty tejże rzeczy. A więc nazwy nadane Bogu wcale nie oznaczają jestestwa Bożego.

3. Tak rzecz nazywamy, jak ją pznajemy. Ale w życiu doczesnym nie da się poznać jestestwa Boga. Żadna więc nazwa nadana Bogu nie może oznaczać Jego jestestwa.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Augustyna: "Cokolwiek byś powiedział o niezłożoności Boga gwoli oznaczenia Jego jestestwa, zawsze dla Niego "być" znaczy tyle, co "być potężnym", "być mądrym" itd."[3]. A więc wszystkie tego pokroju nazwy oznaczają jestestwo Boga.

Odpowiedź: Jeśli idzie o nazwy które przeczą czemuś w Bogu, lub które wyrażają Jego stosunek do stworzeń, /7/ to jasne, że w żadnym razie nie mogą oznaczać Jego jestestwa; one tylko rugują coś Zeń lub wskazują na Jegu stosunek do czegoś, a raczej czegoś do niego. /8/ Natomiast jeśli idzie o bezwzględne i twierdzące nazwy Boga, takie jak: dobry, mądry itp., to różni różnie na to się zapatrywali. I tak:

Jedni głosili, że chociaż wszystkie te nazwy coś twierdzą o Bogu, to jednak nadaje się je raczej dla wyrugowania czegoś z Boga, niż dla uznania czegoś pozytywnego w Nim. Według nich np. nazwa Boga: "żyjący" ma sens: Bóg nie istnieje tak, jak rzeczy martwe; podobnie ma się sprawa z innymi podobnymi nazwami; takiego zdania był rabin Mojżesz. /9/

Drudzy tak utrzymują: Nazwy te nadano Bogu na oznaczenie Jego związku ze stworzeniami; mówiąc np. Bóg jest "dobry", chcemy powiedzieć: Bóg jest przyczyną dobroci rzeczy. to samo z innymi.

Żadne jednak z tych zdań nie ma słuszności, a to z trzech powodów. Pierwsze: Żadne z tych zdań nie zdoła podać racji, czemu raczej te, a nie inne nazwy nadaje się Bogu; /10/ wszak Bóg tak samo jest przyczyną ciał, jak i dobra; jeśli przeto zdanie: Bóg jest dobry, nic innego nie ma oznaczać, jak tylko, że Bóg jest przyczyną wszystkiego co dobre, wówczas można by było również powiedzieć: Bóg jest ciałem, skoro jest przyczyną ciał; podobnie, nazywając Boga ciałem, odmówiło by Mu się jedynie tego, że nie jest czystą możnością, jak jest nią materia pierwsza.

Drugie: wynikało by z tego, że wszystkie nazwy nadane Bogu orzekają o Nim wtórnie, a więc tak, jak to dopiero wtórnie mówi się o lekarstwie, że jest zdrowe; a mówi aię tak dlatego tylko, że jest przyczyną zdrowia ciała, do którego przede wszystkim stosuje się nazwa "zdrowy"[4].

Trzecie: Bo to nie jest po myśli tych, co mówią o Bogu; co innego bowiem mają na myśli mówiąc: Bóg jest żywy, a co innego mówiąc: Bóg jest przyczyną naszego życia, lub że się różni od ciał martwych.

Nasza odpowiedź jest inna. Oto ona: Nazwy te oznaczają wprawdzie jestestwo Boga i orzekają o nim istotowo, nie zdołają Go jednak przedstawić, czyli wypowiedzieć. Uzasadnienie :

Nazwy nadane Bogu tak Go oznaczają, jak Go nasza myśl poznaje; nasza zaś myśl poznaje Boga ze stworzeń; zatem tak Go poznaje, jak stworzenia zdołają Go przedstawić; aliści, jak to poprzednio wykazaliśmy[5], w Bogu istnieją uprzednio wszystkie doskonałości spotykane u stworzeń, jako że jest bezwzględnie i wszechstronnie doskonały Wszelkie przeto stworzenie o tyle zdoła przedstawić Boga - no i jest Doń podobne - o ile jest obdarzone jakąś doskonałością; ma się rozumieć, że przedstawia Go nie jako coś, z czym jest tego samego gatunku lub rodzaju, ale jako
praźródło, gorujące nad wszystkim; wiadomo, stworzenia to skutki, które nigdy nie dociągają do formy, czyli doskonałości swojej przyczyny, aczkolwiek mają na sobie wyciśnięte jakoweś do niej podobieństwo: tak jak formy ciał niższych przedstawiają moc słońca ; zresztą wszystko to zostało już wyłożone w zagadnieniu: O doskonałości Boga[6].

Ostatecznie więc: Nazwy te oznaczają wprawdzie jestestwo Boże, ale niedoskonale, jako że i stworzenia przedstawiają Go niedoskonale; gdy więc mówię: Bóg jest dobry, to nie w sensie: Bóg jest przyczyną dobroci, lub że Bóg nie jest zły, ale w znaczeniu: co w świecie stworzeń zowiemy dobrocią, istnieje uprzednio [formalnie] w Bogu i to w najwyższy sposób. Z tego wyprowadzamy taki wniosek: Nie dlatego przysługuje Bogu nazwa "dobry" że jest przyczyną dobroci, ale raczej odwrotnie: Dlatego, że jest Dobry, udziela rzeczom dobroci. Augustyn tak tę myśl oddaje: "Iże Bóg Dobry, istniejemy"[7]. /11/

Na 1. Damascen dlatego mówi, że nazwy nie oznaczają czym Bóg jest, bo żadna z tych nazw nie wyraża doskonaIe czym Bóg jest; każda więc z nich oznacza Boga niedoskonale, jak i stworzenia przedstawiają Go niedoskonale.

Na 2. W nazewnictwie, czyli w oznaczaniu nazwami, co innego niekiedy jest: skąd się bierze nazwa, a co innego: na oznaczenie czego jej się używa. Np. łacińska nazwa *lapis* (kamień) bierze się od *laedere pedem* - kaleczyć nogę; wszelako nie daje się jej na oznaczenie tego, co kaleczy nogę, gdyż w takim razie wszystko, co kaleczy nogę, musiało by się zwać kamieniem, ale wiadomo, nazwa "kamień" oznacza określony gatunek ciał.

Stosownie do tego odpowiadamy. Owszem, tego typu nazwy Boga bierzemy od tego, co od Boga pochodzi: od Jego przejawień i udzielań się stworzeniom; stworzenia bowiem, choć niedoskonałe, udostępniają nam Boga dzięki różnym udzielonym sobie, a pochodzącym Odeń doskonałościom; a myśl nasza poznaje Boga i nadaje Mu nazwy właśnie od tychże poszczególnych pochodzących Odeń doskonałosci. Ale, i to istotne, tych nazw nasza myśl nie używa na oznaczenie tego, co od Boga pochodzi! A więc zdania: Bóg jest żyjący, nie trzeba brać w sensie: Od Niego pochodzi życie; używa się ich bowiem na oznaczenie samego Początku rzeczy, o ile przede wszystkim w Nim istnieje życie i to o wiele bogatsze, niż to pojąć lub oznaczyć zdołamy.

Na 3. Owszem, w tym życiu nie zdołamy poznać istoty Boga takiej, jaką jest sama w sobie. Możemy jednak poznać ją, o ile udostępniają ją doskonałości stworzeń; i w ten sposób oznaczają ją nazwy przez nas jej nadane.

Artykuł 3

CZY JAKAŚ NAZWA PRZYSŁUGUJE BOGU WE WŁAŚCIWYM SENSE ? /12/

Zdaje się, że żadna nazwa nie orzeka o Bogu we właściwym znaczeniu, bo:

1. Jak to już powiedziano[1], wszystkie nazwy nadane Bogu bierzemy od stworzeń. Lecz nazwy stworzeń orzekają o Bogu przenośnie; mówimy przecież: Bóg jest skałą, lwem itp. A więc wszystkie nazwy nadane Bogu mają znaczenie przenośne.

2. Nie może być w znaczeniu właściwym nazwą Boga taka nazwa, której należało by Mu raczej odmówić, niż Mu ją nadać. Ale, jak mniema Dionizy[2], takich nazw, jak: dobry, mądry itp. raczej należało by Bogu odmówić niż Mu je przyznać. A więc żadna z tych nazw nie przysługuje Bogu we właściwym znaczeniu.

3. Bóg jest bezcielesny; zatem nazwy ciał mogą orzekać o Nim li tylko przenośnie; lecz wszystkie tego typu nazwy zawierają w sobie niektóre przynależności ciał; oznaczają bowiem coś związanego z czasem, złożeniem itp., a to są przynależności ciał. Chyba więc jasne, że tego typu nazwy muszą przysługiwać Bogu przenośnie.

Wbrew temu tak pisze Ambroży. "Istnieją takie nazwy, które wyraziście ujawniają właściwość Bóstwa; są i takie, co wyrażają jasną prawdę o majestacie Bożym; są jeszcze inne nazwy, które mówią o Bogu przenośnie i przez podobieństwo"[3]. Nie wszystkie więc nazwy orzeka.ją o Bogu przenośnie, ale są i takie, co przysługują Mu we właściwym znaczeniu.

Odpowiedź: Jak to już powiedziano[4],Boga poznajemy z doskonałości udzielonych Przezeń stworzeniom; doskonałości te, jak wiadomo, istnieją w Bogu w o wiele wybitniejszej postaci niż w stworzeniach, myśl zaś nasza tak je poznaje, jak bytują w stworzeniach; a jak je poznaje, tak też i nazwami oznacza.

Otóż jeśli idzie o nazwy Bogu przyznawane trzeba wyodrębnić: pierwsze to, co oznaczają, a więc same owe doskonałości oznaczone nazwą, jako to: dobroć, życie itp.; drugie, sposób oznaczania.

Tak więc, biorąc pod uwagę to, co te nazwy oznaczają, powiadamy: Nazwy te przysługują Bogu w sen sie właściwym, i to bardziej właściwym niż stworzeniom. Wszak orzekają przede wszystkim o Bogu[5]. Biorąc zaś pod uwagę sposób oznaczania, powiadamy. Nazwy te nie orzekają o Bogu w sposób właściwy. Czemu? Bo ich sposób oznaczania jest taki, jaki przysługuje stworzeniom. /13/

Na 1. Niektóre nazwy oznaczające doskonałości udzielone przez Boga rzeczom stworzonym oznaczają je w ten sposób, że także i ów niedoskonały sposób, w jaki stworzenia mają udział w doskonałości Bożej, zawiera się w samym znaczeniu nazwy. Tak to np. "skała" oznacza jakiś byt materialny; tego typu nazwy można nadawać Bogu li tylko przenośnie. Niektóre zaś nazwy oznaczają aame doskonałości i to bezwzględnie; tzn. że w samym znaczeniu tychże nazw nie zawiera się jakiś sposób udziału w tychże doskonałościach; np. byt, dobro, żywy itp.; i tego typu nazwy przysługują Bogu w sensie właściwym.

Na 2. Dlatego Dionizy twierdzi, że takich nazw trzeba raczej odmówić Bogu, ponieważ to, co oznacza nazwa Bogu nadana, nie przysługuje Mu w takiej mierze, w jakiej nazwa ta oznacza, ale w o wiele wyższej postaci. Stąd też w tymże miejscu pisze, że Bóg góruje nad wszelkim jestestwem i życiem.

Na 3. Nazwy nadane Bogu w sensie właściwym zawierają wprawdzie przynależności cielesne, ale nie w samej treści oznaczonej nazwą, ale tylko "co do sposobu oznaczania". Natomiast nazwy orzekające o Bogu przenośnie, zawierają przynależności cielesne także i w samej treści oznaczonej nazwą.

Artykuł 4

CZY NADAWANE BOGU NAZWY SĄ SYNONIMAMI ? /14/

Zdaje się, że nazwy nadane Bogu są synonimami, bo:

1. Synonimy to nazwy, które zupełnie to samo oznaczają. Lecz wszystkie nazwy nadawane Bogu zupełnie to samo w Bogu oznaczają; np. dobroć Boga, to istota Boga; tak samo mądrość i inne. A więc nazwy te zupełnie wyglądają na synonimy.

2. Powiesz: Nazwy te oznaczają wprawdzie tę samą rzecz, ale wyrażają różne jej ujęcia, czyli treści. Odpoawiadam: Ujęcie, któremu nic nie odpowiada w rzeczy, jest puste, bez treści; jeśli przeto tych ujęć jest więcej, a rzecz jeda, wyjdzie na to, że te ujęcia będą puste, bez treści.

3. Bardziej jedno jest to, co jest jedno rzeczowo i w ujęciu myśli niż to, co będąc jedną rzeczą, ujmowane jest przez rozum wielorako. Lecz Bóg jest jeden w najwyższym stopiu; nie jest więc jedą rzeczą ujmowaną wielorako przez rozum. A zatem nazwy Boga wcale nie oznaczają różnych Jego ujęć, treści; są więc synonimami.

Wbrew temu: Synonimy, to nazwy położone obok siebie, które inymi słowy wyrażają to samo; ot, jak np. odzież, ubranie. Gdyby przeto wszystkie nazwy Boga były synonimami, wcale nie moża by było poprawie wyrazić się: Bóg dobry lub coś takiego; a tymczasem Jeremiasz pisze: "Najmociejszy, wielki i możny, Pan zastępów imię Twoje"[1].

Odpowiedź: Nazwy Boga o jakich mowa, bynajmiej nie są synonimami. Wyjaśnienie:

Łatwo by nam przyszło to zrwumieć, gdybyśmy przyjęli opinię, że te nazwy nadano gwoli odmówienia Bogu czegoś, lub gwoli oznaczenia Jego związku jako przyczyny ze stworzeniami; w takim bowiem razie nazwy te oznaczałyby tyle różnych ujęć, treści, ile by odmówiono Bogu, i ile by stwierdzono Jego skutków.

Aliści my już wyżej[2] stanęliśmy na stanowisku, że te nazwy oznaczają jestestwo Boga choć niedoskoale; i tak też ujmując sprawę również z dotychczasowych wywodów widać[3], że nazwy te oznaczają różne treści, a więc nie są synoimami. Czymże bowiem jest ta treść, jaka kryje się pod nazwą? Jest pojęciem, jakie myśl wytwarza sobie o rzeczy nazwą waczonej. Nasza zaś myśl poznaje Boga ze stworzeń, tzn. tworzy sobie pojęcia o Bogu, o Jego doskonałościach, z doskonałości znajdujących się w stworzeniach a pochodzących od Boga. Wiadomo, doskonałości te w Bogu istnieją uprzednio jako jedność i niezłożoość, w stworzeniu zaś występują rozdzielnie i jako wielość. Jak więc różnym doskonałościom stworzeń odpowiada jeden niezłożony

ich Początek, który jest wielorako i rozmaicie przez różne doskonałości stworzeń przedstawiony tak rozlicznym i rozmaitym pojęciom naszej myśli odpowiada jakieś "jedno" bezwzględnie niezłożone dające się pojąć niedoskonale za pomocą tychże pojęć.

I dlatego nazwy Boga, aczkolwiek oznaczają jedną rzecz, nie są synonimami; oznaczają bowiem tęż rzecz różnymi i licznymi treściami.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 1. Wiadomo bowiem, że synonimy to nazwy oznaczające jedną rzecz według jednej treści; te bowiem nazwy, które oznaczają rożne treści jednej rzeczy wcale nie oznaczają czegoś jednego wprost i bezposrednio, bo jak to już powiedzieliśmy4 nazwa oznacza rzecz poprzez pośrednictwo pojęć myśli.

Na 2. Nie, te rozliczne ujęcia, treści oznaczone różnymi nazwami, bynajmniej nie są puste, beztreściowe, wszak dotyczą czegoś jednego niezłożonego, co właśnie wielorako i niedoskonale przedstawiają.

Na 3. 0 doskonałej jedności Boga to właśnie świadczy, że to, co w stworzeniach występuje wielorako i rozdzielnie, w Nim stanowi jedno i jest niezłożone. Dlatego to właśnie jeden rzeczowo Bóg dla rozumu staje się wieloraki, bo myśl nasza tak wielorako pojmuje Boga, jak Go stworzenia wielorako przedstawiają[5].

Artykuł 5

JAK ORZEKAJĄ 0 BOGU I STWORZENIAC H NAZWY IM WSPÓLNE: CZY JEDNOZNACZNIE ? /15/

Zdaje się, że nazwy społem Bogu i stworzeniom nadawane, orzekają o nich jednoznacznie, bo:

1. Każda nazwa różnoznaczna sprowadza się do jednoznacznej, tak jak wieIość do jedności. Jeśli bowiem nazwa "pies" różnoznacznie orzeka o psie domowym i o psie morskim, foce, to chyba jasne, że o jednym z nich musi orzekać jednoznacznie, mianowicie o wszystkich psach domowych; inaczej w poszukiwaniu właściwego znaczenia szło by się w nieskończoność.

0tóż na świecie nieraz tzw. twórców jednotypowych, czyli sjednoznacznych; cechą ich jest to, że mają tę samą nazwę i określenie, co i ich skutki; np. człowiek rodzi człowieka. Spotykamy także i twórców różnotypowych, czyli różnoznacznych; przykładem słońce, które powoduje ciepło, choć samo nie jest ciepłe, chyba w jakimś innym znaczeniu, czyli różnoznacznie. /16/ Wygląda więc na to, że pierwszy, naczelny twórca, do którego sprowadzają się wszyscy twórcy, powinien być twórcą jednotypowym, czyli jednoznacznym; a jeśli tak, to wszystko, co orzeka o Bogu i o stworzeniach, orzeka o nich jednoznacznie.

2. Między rzeczami różnoznacznymi nie zachodzi podobieństwo. Lecz między stworzeniem a Bogiem istnieje jakoweś podobieństwo; pisze o tym Księga Rodzaju: "Uczynmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam"[1]. A więc, jak się zdaje, jest coś, co orzeka o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie.

3. Filozof uczy[2], że miara i rzecz mierzona są jednorodne i że Bog jest miarą pierwszą wszystkich bytów. Wynika z tego, że Bóg i stworzenia są jednorodni; jest więc coś, co może jednoznacznie orzekać o Bogu i o stworzeniach.

Wbrew temu: 4. Orzekanie różnoznaczne zachodzi wtedy kiedy jedna i ta sama nazwa orzeka o kilku rzeczach według zgoła różnych znaczeń. Lecz żadnej nazwy nie daje się Bogu w tym znaczeniu, w jakim otrzymuje ją stworzenie. wszak w stworzeniach mądrość jest jakością, w Bogu nie; a wiadomo, inny rodzaj, to i inna treść i znaczenie, gdyż rodzaj jest częścią określenia. /17/ To samo trzeba rzec i o innych nazwach. Wszelka więc nazwa społem orzekająca o Bogu i o stworzeniach orzeka o nich różnoznacznie.

5. Większa przepaść dzieli Boga od stworzeń niż jakiekolwiek stworzenie od stworzenia. Ale z powodu różnicy dzielącej niektóre stworzenia może się zdarzyć, że żadna nazwa nie będzie mogła o takich orzekać jednoznacznie. Np. o tych, co nie są objęte jednym rodzajem; /18/ a więc tym mniej jakaś nazwa będzie mogła orzekać jednoznacznie o Bogu i o stworzeniach, ale wszystkie muszą orzekać różnoznacznie.

Odpowiedź: Niemożliwością jest, by coś orzekało jednoznacznie o Bogu i o stworzeniach. uzasadnienie:

Każdy skutek, nie dorównujący swojej przyczynie sprawczej, w mocy nosi w sobie podobieństwo do tejże przyczyny. wszelako nie aż tak dalekie, by był tej samej istotnej treści, co i ona, ale daleko od niej tak, że co znajduje się w skutkach w postaci rozdrobnionej i rozlicznej, w przyczynie przyiera postać niezłożoną i stanowi jedno; przykładem słonce: swoją jedną [i niezłożoną] siłą powoduje tu na ziemi tak liczne i rozmaite postacie istnienia. W ten sam też sposób, jak to już wyżej powiedziano[3], wszystkie doskonałości rzeczy występujące w rzeczach stworzonych w postaci rozdronionej i rozlicznej, w Bogu istnieją uprzednio jako jedno.

Jeśli więc jakaś nazwa, świadcząca o doskonałości, orzeka o stworzeniu, to doskonałość tę oznacza jako treściowo odręną od wszystkiego innego; gdy np. mówimy człowieku: 'mądry' mamy na myśli jakąś jego doskonałość odrębną od jego istoty, mocy istnienia i wszystkich innych tego pokroju wartości.

Jeśli natomiast nazzwę tę nadajemy Bogu, to prze to bynajmniej nie chcemy oznaczyć czegos odrębnego od Jego istoty, mocy i istnienia. Tak więc nazwa "mądry", jeśli orzeka o człowieku, to poniekąd wyczerpująco opisuje i ogarnia to, co oznacza; nie czyni zaś tego, gdy orzeka o Bogu, ale pozostawia rzecz jakby nieogarnioną i przekraczającą możności oznaczenia nazwą. Jasno z tego widać, że nazwa "mądry" nie orzeka o Bogu i o człowieku według tej samej treści znaczeniowej ; dla tej samej racji nie mogą tego czynić i inne podobne nazwy. Żadna więc nazwa nie orzeka o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie.

Nie orzeka też o nich całkiem różnoznacznie, jak to niektórzy mniemali, bo w takim razie nie można by było ze stworzeń ani poznać, ani udowodnić Boga; zawsze popełniło by się błąd w rozumowaniu, zwany w logice czterech wyrazów; /l9/ a temu sprzeciwia się zarówno fakt, że filozdfowie wiele rozumowo dowodzą o Bogu, jak i słowa Apostoła: "Niewidzialne Jego przymioty ... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła"'[4].

Prawidłowa odpowiedź brzmi: Nazwy te orzekają o Bogu i o stworzeniach analogicznie, czyli z zachowaniem proporcji. Trzeba zaś wiedzieć, że analogiczne orzekanie nazw występuje w podwójnej postaci: pierwsza, gdy nazwa orzeka o wielu rzeczach odnoszących się do jednej; w ten sposób np. nazwa "zdrowy" orzeka o lekarstwie i o moczu, o ile jedno i drugie odnosi się i ma związek ze zdrowiem ciała: pierwsze jako przyczyna zdrowia, drugie jako jego znak. Wtóra, gdy nazwa orzeka o dwóch rzeczach, z których jedna odnosi się do drugiej; w ten sposób, jak np. nazwa "zdrowy" orzeka o lekarstwie i o ciele, jako że lekarstwo jest przyczyną zdrowia, którego siedzibą jest ciało. /20/

I właśnie w ten drugi sposób analogii niektóre nazwy orzekają o Bogu i o stworzeniach; więc nie jednoznacznie i nie całkiem różnoznacznie. /2l/ Uzasadnienie:

Jak to wyżej powiedziano[5], Bogu możemy dawać nazwy li tylko ze stworzeń; a więc racją tłumaczącą nadawanie tych samych nazw Bogu i stworzeniom jest fakt stosunku stworzenia do Boga: swego początku i przyczyny, w której istnieją odwiecznie, to najbogaciej, wszystkie doskonałości rzeczy. A ta wspólnota nazw zajmuje pośrednie miejsce między różnoznacznością a zwykłą jednoznacznością. Wszak są to nazwy analogiczne, a te nie orzekają według jednego znaczenia - jak to czynią nazwy jednoznaczne, ani też według zgoła różnego znaczenia - jak to czynią nazwy różnoznaczne, ale te nazwy, orzekając o wielu rzeczach, wyrażają różne proporcje, czyli odnoszenia tychże rzeczy do jakiejś jednej; jak nazwa "zdrowy" dotyczy zarówno moczu, jak i lekarstwa; w pierwszym wypadku jest oznaką zdrowia ciała, w drugim oznacza przyczynę powodującą toż zdrowie.

Na 1. Owszem, w orzekaniu i nazewnictwie nazwy różnoznaczne sprowadzają się do nazw jednoznacznych. Inaczej w sferze działania; tu bowiem z konieczności twórca różnotypowy, czyli niejednoznaczny, ma pierwszeństwo przed jednotypowym, jednoznacznym; wszak twórca rożnotypowy-różnoznaczny jest przyczyną powszechną całego gatunku, tak jak słońce jest przyczyną powodującą rodzenie wszystkich ludzi; natomiast jednotypowy, jednoznaczny wcale nie jest przyczyną powszechną całego gatunku (gdyby tak było, byłby przyczyną samego siebie, jako że i sam jest objęty gatunkiem), ale jest przyczyną partykularną względem tej jednostki, o której udziale w gatunku stanowi. Jasne więc, że przyczyna powszechna całego gatunku nie jest przyczyną jednotypową, jednoznaczną, i że ma pierwszeństwo przed przyczyną partykularną.

Przyczyna powszechna nie jest twórcą jednotypowym - jednoznacznym! Ale też i nie jest całkowicie twórcą różnotypowym - różnoznacznym! Gdyby tak było, nie mogła by powodować czegoś do siebie podobnego. czymże więc jest? Jest twórcą analogicznym! Podobnie jak w orzekaniu i nazewnictwie wszystkie nazwy jednoznaczne sprowadzają się do jednej naczelnej, nie jednoznacznej, ale analogicznej, mianowicie do bytu. /22/

Na 2. Owszem, istnieje podobieństwo stworzeń do Boga; ale jest ono niedoskonałe; nie może więc być mowy o jednoznaczności. Jak to już bowiem powiedziano[6], stworzenia nie są podobne do Boga nawet co do tego samego rodzaju.

Na 3. Wprawdzie Bóg jest miarą wszechrzeczy ale jest to miara nieproporcjonalna, [górująca nieskończenie nad rzeczami mierzonymi]. A więc Bóg i stworzenia wcale nie stanowią jednego rodzaju: [nie są jednorodni, nie może więc coś orzekać o nich jednoznacznie] .

Obie racje podane we Wbrew temu prowadzą jedynie do wniosku, że wspomniane nazwy nie orzekają o Bogu i o stworzeniach jednoznacznie; nie dowodzą jednak, że orzekają różnoznacznie.

Artykuł 6

CZY NAZWY NADAWANE SPOŁEM BOGU I STWORZENIOM ORZEKAJĄ NAJPIERW O STWORZENIACH A DOPIERO Z KOLEI O BOGU ?

Zdaje się, się że te nazwy orzekają najpierw o stworzeniach, a dopiero z kolei o Bogu, bo:

1. Nazywanie rzeczy idzie za jej poznaniem, ponieważ, jak uczy Filozof[1], nazwy są znakami pojęć. Aliści człowiek najpierw poznaje stworzenie, a dopiero potem Boga. A więc nazwy nadawane prze nas Bogu i stworzeniom najpierw odnoszą się do stworzeń, a doiero z kolei do Boga.

2. Zdaniem Dioniego[2] Bogu nadajemy nazwy od stworzeń. Lecz nazwy przeniesione ze stworzeń na Boga najpierw oznaczają stworzenia, a dopiero potem Boga; np. lew, skała itp. A więc wszystkie nazwy społem orzekające o Bogu i o stworzeniach najpierw orzekają o stworzeniach.

3. Jak tenże Dioniy pisze[3], .wsystkie nawy nadawane społem Bogu i stworzeniom są nadawane Bogu jako przyczynie wszechrzeczy. Tymczasem w nazewnictwie cokowiek otrzymuje nazwę z tego tytułu, że jest przyczyną czegoś, nosi tę nawę wtórnie, z kolei; wszak prede wszystkim, najpierw o ciele zwierzęcia mówimy, że jest zdrowe, a dopiero wtórnie, z kolei, mówimy o "zdrowym", leku, jako że lek jest przyczyną zdrowia. A więc nazwy te najpierw przysługują stworzeniom, a dopiero wtórnie Bogu.

Wbrew temu są nastęujące słowa św. Pawła: "Klękam na koana moje przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, od którego nazwane jest wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi" [4]. A co tu powiedziano o ojcostwie, bodajże trzeba rozciągnąć i na wsystkie inne nazwy orzekajace społem o Bogu i o stworzeniach. A więc tego pokroju nawy orzekają najpierw o Bogu, a dopiero wtórnie o stworzeniach.

Odpowiedź: Wszystkie nazwy orzekające analogicznie o wielu rzeczach mają to do siebie, że zawsze orzekają o wieIu ze względu i w odniesieniu do czegoś jednego - pierwszego; dlatego też i to jedno - pierwsze winno się znaleźć w określeniu rzeszty. A ponieważ, jak uczy FiIozof[5], treść oznaczona nazwą stanowi określenie, dlatego nazwa analogiczna winna najpierw orzekać o tym, co jako pierwsze wchodzi w określenie innych, a dopiero wtórnie o innych, i to w zależności od większego lub mniejszego stopnia związania z owym pierwszym. Tak np. analogiczna nazwa "zdrowy" orzekająca jako o pierwszym o ciele zwierzęcia, wchodzi zarówno w określenie nazwy "zdrowy" orzekającej o leku, który dlatego zwie się "zdrowy" że jest przyczyną powodującą zdrowie ciała, jak i w określeniu nazwy "zdrowy" nadanej moczowi, który o tyle zwie się "zdrowy", o ile jest znakiem zdrowia ciała.

Odpowiadamy więc tak: 1. Przenośne nazwy Boga orzekają najpierw o stworzeniach, a dopiero z kolei o Bogu. Czemu? Bo zastosowane do Boga nic innego nie oznaczają, jak tyIko podobieństwo do danych stworzeń. Tak np. powiedzenie "łąka się śmieje", ma sens: łąka, kwitnąca swoim pięknem podobna jest do uśmiechającego się człowieka - oczywiście z zachowaniem granic podobieństwa. Podobnież nazwa "lew", nadana Bogu, po prostu oznacza to, że Bóg taką moc przejawia w swoich poczynaniach, jaką lew w swoich. Jasno z tego widać, że sens tych nazw Bogu nadawanych nie może być inaczej określony jak tylko poprzez sposób w jaki nadawane są stworzeniom.

Tak samo naIeżałoby powiedzieć i o nieprzenośnych nazwach Boga, jeśliby się przyjęło zdanie, że te nazwy Bóg otrzymuje jako przyczyna; w takim bowiem razie zdanie: Bóg jest dobry, miało by sens: Bóg jest przyczyną dobroci stworzeń; a jeśli tak, to nazwa "dobry" nadana Bogu w pojęciu swoim zawierałaby dobroć stworzenia; i wtedy nazwa "dobry" najpierw odnosiłaby się do stworzeń, a dopiero z kolei do Boga. Aliści już wyżej wykazaliśmy[6], że te nazwy oddją nie tylko Boga jako przyczynę, ale Boga w Jego istocie. Gdy bowiem mówię: Bog jest dobry lub mądry, nie tylko znaczy to: Bóg jest przyczyną mądrości czy dobroci, ale że te przymioty istnieją w Nim odwiecznie i to w sposób doskonalszy niż w stworzeniach.

Mając to na uwadze, odpowiadamy dalej: 2. Nazwy nieprzenośne z punktu ich treści znaczeniowej najpierw odnoszą się do Boga, a dopiero z kolei do stworzeń. Czemu ? Bo doskonałości te płyną ku stworzeniom od Boga. /23/ 3. Natomiast z punktu samego ich nadawania, czyli ich pochodzenia, najpierw je nadajemy stworzeniom, ponieważ je najpierw poznajemy; wiadomo przecież z powyższych[7], że te nazwy mają sposób oznaczania przysługujący stworzeniom.

Na 1. Racja podana jest zasadniczo słuszna, gdyż mówi o samym sposobie nadawania nazwy, czyli o jej pochodzeniu.

Na 2. Jak już powiedziano[8], inaczej trzeba mówić o nazwach nadawanych Bogu przenośnie, a inaczej o nazwach nieprzenośnych.

Na 3. Zarzut ten byłby słuszny gdyby tego rodzaju nazwy przyznawano Bogu li tylko jako przyczynie, a więc tak, jak mówimy o leku, że jest zdrowy, a nie o Bogu w Jego istocie.

Artykuł 7

CZY NAZWY WYRAŻAJACE STOSUNEK DO STWORZEŃ PRZYSŁUGUJĄ BOGU DOPIERO OD ZAISTNIENIA CZASU ? /24/

Zdaje się, że nazwy wyrażające stosunek do stworzeń nie przysługują Bogu dopiero od zaistnienia czasu, bo:

1. Według powszechnego mniemania nazwy te oznaczają Boże jestestwo. Potwierdza to wypowiedź Ambrożego: według niego[1] nazwa "Pan" oznacza władzę, a ta stanowi jestestwo Boże; również i nazwa "Stwórca" oznacza działanie Boga, a to utożsamia się z istotą Boga. Lecz jestestwo Boże nie jest doczesne, ale wieczne. A więc nazwy te przysługują Bogu odwiecznie, a nie od zaistnienia czasu.

2. Co można powiedzieć o takim, któremu coś przysługuje dopiero od jakiegoś czasu? Że podlega stawaniu się; co bowiem jest białe od jakiegoś czasu, stało się białym. Ale stawać się, to rzecz zgoła obca Bogu. A więc zgoła obce Bogu są nazwy zależne od czasu.

3. Jeżeli są takie nazwy które przysługują Bogu od zaistnienia czasu, a to dlatego, że wyrażają stosunek d stworzeń, to czemuż by nie można powiedzieć tego samego o wszystkich nazwach wyrażających stosunok do stworzen? Aliści faktycznie są takie nazwy, co wyrażają stosunek do stworzeń i zarazem przysługują Bogu odwiecznie: wiedza i miłość. Wszak Bóg odwiecznie zna i kocha stworzenie, jak pisze Jeremiasz. "Ukochałem cię odwieczną miłością"[2]. A więc i inne n awzwy wyrażające stosunek do stworzeń, takie jak "Pan", "Stworzyciel", winny przysługiwać Bogu odwiecznie.

4. Skoro te nazwy oznaczają stosunek, to stosunek ten albo jest czymś w Bogu, albo jest czymś w stworzeniu tylko. Otóż nie może być on czymś li tylko w samym stworzeniu. Czemu? Bo w takim razie Bóg otrzymałby nazwę "Pan" od strony przeciwstawnej, a więc od tej, która jest w stworzeniu. Aliści żadna rzecz nie otrzymuje nazwy od strony sobie przeciwstawnej. wychodzi na to, że stosunek jest czymś także w Bogu; lecz w Bogu nic nie może być doczesnego, czasowego, gdyż stoi On ponad czasem. A więc, jak widać, nazwy te nie przysługują Bogu dopiero od zaistnienia czasu.

5. Wtedy coś przybiera nazwę wyrażającą stosunek, gdy ma ów stosunek. Np. mam panowanie, więc zwę się panem; podobnie jak z białością: mam białość, więc jestem biały. Jeśli przeto stosunek "panowanie" nie istnieje w Bogu realnie, a tylko myślnie, wyjdzie na to, że Bóg nie jest realnie Panem, co jest jawnym fałszem.

6. Może istnieć jedna strona stosunku, a druga nie, w wypadku, gdy z natury obie strony nie istnieją równocześnie. Przykładem na to, według Filozofa[3], jest przedmiot wiedzy, który istnieje, choć wiedza o nim nie istnieje. Otóż Bóg i stworzenia to dwie strony stosunku, które z natury nie istnieją równocześnie. Może więc Bóg przybrać jakąś nazwę wyrażającą stosunek Jego do stworzeń, mimo ich nieistnienia. Wychodzi na to, że takie nazwy, jak Pan i Stwórca przysługują Bogu odwiecznie, a nie dopiero od zaistnienia czasu.

Wbrew temu jest powaga Augustyna; twierdzi on[4], że nazwa względna "Pan", przysługuje Bogu dopiero od zaistnienia czasu.

Odpowiedź: Niektóre nazwy wyrażające stosunek do stworzeń przysługują Bogu od zaistnienia czasu, a nie odwiecznie.

Uzasadniając rzecz przypomnijmy nasamprzód opinię głoszącą, że stosunek nie istnieje w naturze, ale jest tylko tworem samego rozumu. Opinia ta jest błędna dlatego, że my w samych rzeczach stwierdzamy wzajemne naturalne powiązania i ustosunkowania. Dla zrozumienia tego trzeba nam tu podać nieco danych o stosunku. Ponieważ stosunek musi mieć dwie strony, dlatego sprawa stosunku: kiedy jest rzeczą natury, a kiedy tworem rozumu, ma potrójne rozwiązanie.

Niekiedy bowiem obie strony stosunku są tworem rozumu tylko; zachodzi to wtedy, gdy owo wzajemne powiązanie czy ustosun kowanie stron może istnieć li tylko w ujmowaniu samego rozumu. Np. to samo dla siebie jest tym samym. /25/ Tutaj rozum ujmuje coś jedno dwa razy i uważa za dwie strony; w ten sposób tworzy jakiś stosunek jednego do siebie samego. Podobnie ma się rzecz z wszystkimi stosunkami zachodzącymi między bytem a niebytem; tworzy je rozum, ujmując niebyt jako stronę stosunku. Tego są również wszystkie stosunki zachodzące między takimi wytworami rozumu jak: rodzaj, gatunek itd. /26/

Niekiedy zaś obie strony stosunku są rzeczami natury, czyli są rzeczowe: wtedy mianowicie, gdy związek zachodzący między jakimiś dwiema stronami opiera się na czymś, co realnie, rzeczowo, znajduje się w obu stronach; tego typu są wszystkie stosunki, oparte o ilość, a więc: wielki - mały połowa całości - całość itp.; należą tu także stosunki, które są następstwem działania - doznawania, a więc: poruszyciel - rzecz poruszana, ojciec - syn itp.

Niekiedy wreszcie jedna strona stosunku jest rzeczą natury, druga jest li tylko tworem rozumu. Zachodzi to zawsze wtedy, ilekroć obie strony nie są jednego rzędu czy obrębu. Tak np. zmysł i wiedza odnoszą się do przedmiotów podpadających pod zmysł i wiedzę; te zaś, o ile są rzeczami istniejącymi swoim bytem naturalnym, wcale nie mają w sobie tego, żeby podpadały pod zmysł i wiedzę, a więc by stały się bytami poznawalnymi. Stąd też ze strony wiedzy i zmysłu jest stosunek rzeczowy, jako że prą do poznania rzeczy myślą czy zmysłami, natomiast owe rzeczy same z siebie stoją poza tego rodzaju obrębem czy rzędem. /27/ I dlatego z ich strony nie istnieje jakowyś stosunek do wiedzy i zmysłu; istnieje w nich tylko stosunek myślny, o ile myśl ujmuje je jako odpowiedniki czy kresy rzeczowych stosunkow wiedzy i zmysłów. Stąd też Filozof o tychże rzeczach powiada[5]: Nie dlatego uważa się je za stosunki, że same odnoszą się do czegoś, ale dlatego, że coś

innego do nich się odnosi. Tak np. mówi się: "prawy słup" li tylko dlatego, że stoi po prawej stronie zwierzęcia; to nie ze strony słupa, ale ze strony zwierzęcia istnieje stosunek rzeczowy.

A ponieważ Bóg stoi poza obrębem całego stworzenia, co więcej, ponieważ wszystkie stworzenia kierują się ku Niemu, a nie na odwrót, dlatego jasne jest, że to tylko ze strony stworzeń istnieje rzeczowy stosunek do Boga; ze strony zaś Boga nie istnieje jakowyś rzeezowy stosunek do stworzeń; istnieje tylko stosunek myślny, o ile stworzenia odnoszą się do Boga. Stosownie do tego: Nic nie przeszkadza, by tego rodzaju nazwy, zawierające stosunek do stworzeń, przysługiwały Bogu od zaistnienia czasu; przeeież nie ma tu mowy o jakiejś zmianie w Bogu, ale o zmianie w stworzeniu. Całkiem tak, jak z owym słupem: stoi - powiadamy - po stronie prawej zwierzęcia nie dlatego, że w nim dokonała się jakaś zmiana, ale z powodu przemieszczenia zwierzęcia.

Na 1. Niektóre nazwy względne nadawane są w pierwszym rzędzie na oznaczenie samych odnośności, czyli samego stosunku do; należą tu nazwy takie, jak: pan - sługa, ojciec - syn itp.; potocznie zwiemyje *relativa secundum esse*, co oznacza nazwy, w których na pierwszy plan wybija się stosunek do czegaś. Niektóre zaś nadane są w pierwszym rzędzie na oznaczenie samych rzeczy a w następstwie dopiero ich powiązań, czyli stosunków; należą tu takie nazwy jak: poruszyciel - rzecz poruszana, głowa - podległe członki itp.; otrzymały miano *relativa secundum dici*; co oznacza nazwy, w których na pierwszy plan wybija się sama rzecz. /28/

Rozróżnienie to należy zastosować i do nazw Boga. I tak: jedne nazwy oznaczają w pierwszym rzędzie sam stosunek, czyli związek zachodzący między Bogiem a stworzeniem, np. Pan. Nazwy te nie oznaczają jestestwa Bożego wprost, ale niewprost, mianowicie o ile je zakładają, tak, jak "panowanie" zakłada władzę, która stanowi jestestwo Boga. Inne zaś oznaczają wprost jestestwo Boże, a dopiero w następstwie wyrażają stosunek. Tak właśnie nazwy: Zbawiciel, Stwórca itp. oznaczają na pierwszym planie działanie Boga, które stanowi istotę Jego. Oba jednak typy nazw przysługują Bogu od zaistnienia czasu, o ile oznaczają i wyrażają stosunek do stworzeń, czy to w pierwszym rzędzie, czy "w następstwie"; nie przysługują zaś, o ile oznaczają istotę: wprost czy niewprost.

Na 2. Jak stosunki, które przysługują Bogu od zaistnienia czasu, istnieją w Bogu jako stosunki myślne, tak samo i wyrażenia: Bóg staje się, stał się; np. słowa Psalmisty. "Panie, stałeś się nam ucieczką"[6] - stosują się do Boga li tylko w ujmowaniu naszego rozumu. Nie ma więc mowy o jakiejś zmianie w Nim zachodzącej.

Na 3. Czynności myśli i woli są wsobne; dlatego też i nazwy stosunków, które powstają w następstwie ich działania, przysługują Bogu odwiecznie. Natomiast nazwy stosunków które powstają jako następstwo czynności przechodzących według naszego sposobu pojmowania w zewnętrzne skutki, przysługują Bogu od zaistnienia czasu; takimi właśnie są nazwy: Zbawiciel, Stwórca itp.[7].

Na 4. Stosunki oznaczone tego rodzaju nazwami, przysługujące od zaistnienia czasu, w Bogu istnieją li tylko jako stosunki myślne, natomiast przeciwstawne im strony istnieją w stworzeniach rzeczowo; są więc stosunkami rzeczowymi.

Nie powinno też budzić zastrzeżeń to, że Bóg otrzymuje nazwy od stosunków istniejących rzeczowo w stworzeniach; przecież to tylk o myśl nasza ujmuje - wytwarza równoległe odpowiednie im przeciwstawne stosunki w Bogu, w sensie: dlatego tylko mówi się o stosunku Boga do stworzeń, że stworzenia wyrażają stosunek do Boga, stosownie do nauki Filozofa[8], że przedmiot poznawany wchodzi w stosunek z wiedzą w tym znaczeniu, że wiedza się nim zajmuje. /29/

Na 5. Dla tej racji Bóg jest w stosunku do stworzeń, dla której stworzenie jest w stosunku do Boga. A ponieważ w stworzeniu stosunek poddaństwa wobec Boga istnieje rzeczowo, jasne, że i Bóg jest rzeczowo Panem, a nie tylko myślnie. W ten bowiem sposób zwie się Panem, w jaki stworzenie jest Mu podległe.

Na 6. Aby dowiedzieć się, czy strony stosunku istnieją, czy nie istnieją równocześnie "z natury", nie trzeba patrzeć na porządek czy kolejność bytowania tych rzeczy, którym nadano nazwy względne, ale na znaczenie tychże nazw. Jeżeli bowiem jedna strona w pojęciu swoim zawiera drugą i na odwrót, wowczas istnieją równocześnie "z natury", tj. z pojęcia samego stosunku. Takimi właśnie są stosunki: całość - połowa, ojciec - syn itp. Jeżeli natomiast jedna strona zawiera w swoim pojęciu drugą, ale nie na odwrót, wówczas nie istnieją równocześnie "z natury". I tak właśnie ma się wiedza do przedmiotu poznawalnego. Czemu? Bo przedmiot poznawalny istnieje w obrębi możności, w sensie. przedmiot może być poznawany; natomiast wiedza jest albo już nabytym usprawnieniem, albo w swoich przejawach; stąd też przedmiot poznawalny ze znaczenia czy z pojęcia swego istnieje wcześniej niż wiedza. Jeśli natomiast tenże przedmiot stanie się przedmiotem aktualnego poznawania, wtedy musi istnieć równocześnie z wiedzą, gdyż o tyle przedmiot uchodzi za poznawany, o ile zajmuje się nim wiedza.

Aczkolwiek więc Bóg istnieje pierwej niż stworzenie, to jednak w pojęciu "Pan" zawiera się posiadanie sługi i na odwrot, a więc są to dwie strony stosunku istniejące równocześnie z natury. Tak więc Bóg nie był Panem póki nie miał podległego sobie stworzenia.

Artykuł 8

CZY NAZWA "BOG" JEST NAZWĄ NATURY ?

Zdaje się, że nazwa "Bóg" nie jest nazwą natury, bo:

1. Damascen tak pisze: Łacińska nazwa Boga *Deus*, pochodzi z greckiego, i to albo od *theein*, co znaczy dbać i troszczyć się o wszystko, albo od *aithein*, co znaczy płonąć (Nasz Bóg, to ogień, co trawi wszelką złość), albo od *theasthai*, co znaczy patrzeć na wszystko1 Wszystko to zaś oznacza działanie. A więc nazwa "Bóg" oznacza działanie, a nie naturę.

2. Jak rzecz znamy, tak ją nazywamy. Ale natura Boga jest dla nas nieznana. A więc nazwa "Bóg", wcale nie oznacza natury Bożej.

Wbrew temu jest powaga Ambrożego: twierdzi on, że "Bóg" jest nazwą natury[2].

Odpowiedź: Jeśli idzie o oznaczanie nazw, to nie zawsze stanowi jedno: to, skąd się nazwa bierze, i to na oznaczenie czego jej użyto. Jak bowiem jestestwo rzeczy poznajemy z jej właściwości lub działania, tak też i niekiedy zdarza się, że jakaś właściwość lub działanie jestestwa narzuci jej nazwę; tak np. jestestwo łacińskiego *lapis* (kamień) otrzymało nazwę od jego czynności, mianowicie *laedit pedem* - rani nogę; jednakowoż nie użyto tej nazwy na oznaczenie tejże czynności, ale na oznaczenie samego jestestwa kamienia - *lapis*.

Są jednak takie rzeczy, które są nam znane same z siebie, jako to: ciepło, zimno, biało itp.; tego pokroju rzeczy nie otrzymują nazw skąd inąd; w takich też wypadkach wychodzi na jedno: skąd się bierze nazwa i co oznacza.

Ponieważ zaś Bóg nie jest nam znany w swojej naturze, ale daje się nam poznać ze swojej działalności lub skutków, dlatego też, jak to już powiedziano[3], z nich właśnie możemy brać Jego nazwy. Jeśli więc idzie o to, skąd się bierze ta nazwa "Bóg", odpowiadamy: jest to nazwa działania, mianowicie powszechnej opatrzności Boga nad rzeczami. Cóż bowiem wszyscy uznający Boga rozumieją przez nazwę Bóg? To, że rozciąga opatrzność Swoją nad wszystkim; i tak też mniema Dionizy, pisząc: "Czym jest Bóstwo? Tym, co czuwa nad wszystkim z troskliwością i doskonałą dobrocią"[4]. I właśnie z tej działalności wzięto nazwę "Bóg" by z kolei oznaczyć nią naturę Bożą.

Na 1. Wszystko, co wymienił Damascen, mówi o opatrzności; od niej też wywodzi się nazwa Bóg.

Na 2. [Niepoznawalność Boga w samym sobie sprawia, że i Jego nazwa, Bóg, nie zdoła Go w pełni oznaczyć. Czemu? Bo:] Naturę rzeczy poznajemy z jej właściwości i skutków. otóż zależnie od tego, jak ją w ten sposób poznać możemy, tak ją też i nazwą oznaczyć zdołamy. Ponieważ więc z właściwości kamienia możemy poznać jego jestestwo same w sobie, znając czym jest kamien, dlatego też i nazwa kamień oznacza samąż naturę kamienia, tak jak istnieje sama w sobie; oznacza przecież określenie kamienia; to zaś jest odpowiedzią na pytanie: czym jest kamień, a wiemy z Arystotelesa[5], że określenie zawiera istotną treść rzeczy oznaczonej nazwą.

Inaczej z poznaniem Boga. Wszak z Jego skutków nie zdołamy poznać natury Bożej takiej, jaką jest sama w sobie, a więc tak, byśmy wiedzieli o niej czym jest. Jak to bowiem już wyżej.powiedzieliśmy[6], Boga możemy jedynie poznać potrojnym sposobem: przodowania, tj. uznania Jego wyższości we wszystkim, przyczynowości i rugowania. W tym też sensie nazwa "Bóg" oznacza naturę Boga; nadano bowiem tę nazwę gwoli oznaczenia bytu, który góruje nad wszystkim, jest początkiem wszystkiego, stoi zdala od wszystkiego. To bowiem mają na myśli i oznaczają nazwą "Bóg" wszyscy uznający Boga. /30/

Artykuł 9

CZY NAZWA "BÓG" JEST PRZEKAZYWALNA ?

Zdaje się, że nazwa "Bóg" jest przekazywalna, bo:

1. Komu przekazuje się treść oznaczoną nazwą, temu przekazuje się i samą nazwę. Aliści, jak to wyżej powiedziano[1], nazwa Bóg oznacza naturę Boga, ktora jest innym przekazalna: świadczą o tym słowa św. Piotra: "Zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury"[2]. A więc nazwa 'Bóg' jest przekazalna.

2. Tylko nazwy czy imiona własne są nieprzekazalne. Aliści nazwa Bóg wcale nie jest nazwą - imieniem własnym, ale pospolitym. /31/ Czemu? Bo ma liczbę mnogą; świadczą o tym słowa Psalmisty. "Ja rzekłem: Jesteście bogami"[3]. A więc nazwa Bog jest przekazalna.

3. Jak wyżej powiedziano4 nazwa Bóg pierwotnie oznacza działalność Boga. Tymczasem inne nazwy Boga, które pierwotnie też oznaczają Jego działanie czy też Jego dzieła, jako to: dobry, mądry itp., są przekazywalne. A więc i nazwa Bóg jest przekazywalna.

Wbrew temu pisze Księga Mądrości: "Nadali imię kamieniom i drewnom"[5]; a ma na myśli nazwę Bóstwa. A więc nazwa Bóg jest nieprzekazywalna.

Odpowiedź: W dwojaki sób może jakaś nazwa stać się przekazywalną: pierwsze: we właściwym sensie; drugie, dzięki podobieństwu.

Wtedy nazwa jest przekazywalna we właściwym sensie, kiedy całą swoją treść, jaką oznacza, przekazuje innym. Natomiast nazwa jest przekazywalna dzięki podobieństwu w tym wypadku, gdy jedynie niektóre cechy zawarte w treści oznaczonej przez nią, są przekazywane innym. Np. nazwa "lew": we właściwym sensie przekazalna jest tym wszystkim, w których znajduje się natura, jaką ta nazwa oznacza. Natomiast dzięki podobieństwu jest przekazywalna tym, którym coś z lwa przypadło w udziale, np. odwaga lub męstwo - i ci też przenośnie zwą się lwami.

Aby zaś wiedzieć, które nazwy są we właściwym sensie przekazywalne, trzeba poczynić dalsze rozróżnienia :

Każda forma istniejąca w poszczególnym osobniku *(suppositum singulare)* który też stanowi o jej ujednostkowieniu, jest wspólną dla wielu: albo faktycznie (rzeczowo), albo przynajmniej myślnie - w możliwości. Tak np. natura ludzka jest wspólną dla wielu i rzeczowo - faktycznie, i myślnie - w możliwości; natomiast natura słońca nie jest wspólną dla wielu rzeczowo - faktycznie, ale tylko myślnie - w możliwości; można bowiem myśleć o słońcu, że istnieje w wielu osobnikach; a można dlatego, że z zasady myśl pojmuje naturę każdego gatunku poprzez oderwanie jej od materii jednostkowej; zatem istnieć w jednym pojedynczym osobniku lub w wielu, stoi poza pojęciem natury gatunku. Stąd też, pozostawiając nienaruszonym pojęcie natury gatunku, można pomyśleć, że istnieje w wielu.

Natomiast poszczególnik, dlatego właśnie, że jest poszczególnikiem, odcięty jest od wszystkich innych. Stąd też wszelka nazwa oznaczająca jakiś poszczególnik jeBt nieprzekazywalna i rzeczowo - faktycznie, i myślnie - w możliwości. Po prostu nawet pomyśleć nie można, by istniała wielość tejże jednostki. /32/ Żadna przeto nazwa oznaczająca jaką bądź jednostkę nie może być przekazywalna wielu we właściwym sensie. może, ale tylko dzięki podobieństwu; można bowiem kogoś przenośnie nazwać Achillesem, jako że cieszy się posiadaniem którejś z zalet Achillesa, np. męstwa.

Jeśli natomiast idzie o te formy, o których ujednostkowieniu nie stanowi poszczególny osobnik, które same sobą się ujednostkowiają (jako że są to formy samoistne),[6] to gdyby się je pojęło tak, jak istnieją same w sobie, nigdy by nie mogły być przekazywalne ani rzeczowo - faktycznie, ani myślnie - w możliwości; chyba tylko z racji podobieństwa, w takim sensie, jak to powiedziano o jednostkach.

Ponieważ jednak samoistnych form niezłożonych nie możemy pojąć tak jak są, ale pojmujemy je na sposób,rzeczy złożonych, mających frmy w materii, jak to już pwiedziano[7], nadajemy im nazwy konkretne oznaczające naturę w jakimś osobniku. Wychodzi więc na to, że w nazewnictwie tak samo ma się rzecz z nazwami używanymi do oznaczenia natur rzeczy złożonych, jak z nazwami używanymi do oznaczenia natur niezłożonych, samoistnych.

A ponieważ, jak to wyżej po wiedzieliśmy[8], nazwę Bóg nadano dla oznaczenia natury Bożej, tej zaś, jak to już wykazano[9], powielić się nie da, dlatego nazwa nieprzekazywalna rzeczowo - faktycznie; a jeśli jest przekazalna wielu, to tylko w mniemaniu pogan; w ten sposób, jak nazwa "słońce" dałaby się przekazać w mniemaniu tych, co uznają większą ilość słońc. Jest to po myśli św. Pawła, piszęego: "Nie znając Boga, służyliście tym, którzy z natury nie są bogami"[10], co glosa tak wyjaśnia: "Nie są bogami z natury, ale w mniemaniu ludzi".

Dodajmy, że mimo wszystko nazwa Bóg jest przekazalna, ale nie według całej swej treści znaczeniowej, a tylko według znikomej jej części, mianowicie z racji jakowegoś podobieństwa, w sensie: ci poniekąd zwą się bogami, którym przypada w udziale coś boskiego, jakieś podobieństwo do Boga, w myśl słów Psalmisty: "Ja rzekłem: jesteście bogami"[11]. /33/

Atoli gdyby istniała taka nazwa Boga, która by oznaczała Go nie od strony natury, ale od strony osobnika, a więc, o ile jest tym oto, wówczas takiej nazwy w żaden sposób nie można by było przekazać. Taką bodajże nazwą był w judaizmie *tetragrammaton*[12]. Tak by też było i z nazwą "słońce", gdyby tą nazwą oznaczano czy nazwano słońce jako jednostkę.

Na 1. Natura Boża jest nam przekazalna [i stajemy się uczestnikami Boskiej natury o tyle], o ile mamyieudział w niej, polegający na jakowymś do niej podobieństwie.

Na 2. Nazwa "Bóg' jest nazwą pospolitą, a nie własną; wszak oznacza naturę Boską, jako istniejącą w tym podmio cie, który ją posiada; chociaż sam Bóg w rzeczy samej nie jest ani ogólną, ani poszczególną naturą. Czemu? Bo nazwy nie wyrażają sposobu bytowania rzeczy - tak jak istnieje w rzeczywistości - ale wyrażają

sposób bytowania ich tak, jak są przez nas poznawane. Jednakowoż według prawdy rzeczy, nazwa Bóg jest nieprzekazalna w tym sensie, jak to wyżej powiedziano o nazwie słońce.

Na 3. Owszem, nazwy: dobry, mądry itp. oddają doskonałości przechodzące od Boga na stworzenia; nadajemy je jednak Bogu nie dla oznaczenia natury Boskiej, ale po prostu dla oznaczenia samych owych doskonałości, a więc bezwzględnie. Stąd to, według prawdy rzeczy, nazwy te są przekazalne wielu. Natomiast nazwa "Bóg" wzięta jest od działalności Bogu właściwej, której błogosławionych przejawów stale doświadczamy, i nadana Mu jest na oznaczenie natury Bożej.

Artykuł 10

CZY NAZWA "BOG" ORZEKA JEDNOZNACZNIE O BOGU PRAWDZIWYM, tj. W SWOJEJ NATURZE, O BOGU WEDŁUG MNIEMANIA POGAN I O BOGU W UDZIALE ?

Zdaje się, że nazwa Bóg orzeka jednoznacznie o Bogu prawdziwym, o Bogu według mniemania pogan i o Bogu w udziale, bo:

1. Gdzie są różne znaczenia, tam nie ma sprzeczności między twierdzeniem a przeczeniem, gdyż różnoznaczności nie dopuszcza do sprzeczności. /34/ Lecz gdy katolik rzecze: bożek nie jest Bogiem, przeczy poganinowi twierdzącemu: bożek jest Bogiem. A więc nazwa Bóg orzeka jednoznacznie w obu zdaniach.

2. Jak bożek jest Bogiem w mniemaniu pogan, a nie według prawdy, tak używanie rozkoszy cielesnych uchodzi za szczęście w mniemaniu rozpustników, a nie według prawdy. Aliści nazwa "szczęście" orzeka jednoznacznie o rzekomym i prawdziwym szczęściu. Przeto i nazwa "Bóg" orzeka jednoznacznie o Bogu według prawdy i o Bogu według mniemania pogan.

3. Za jednoznaczne uchodzą te nazwy, które mają jedną treść znaczeniową. Otóż katolik, gdy mówi: Bóg jest jeden, nazwą "Bóg" oznacza kogoś wszechmocnego, godnego najwyższej czci. Ale i poganin to samo rozumie przez nazwę "Bóg", gdy mówi: bożek jest Bogiem. A więc w obu wypadkach nazwa Bóg orzeka jednoznacznie.

Wbrew temu. 4. Zdaniem Filozofa[1], to, co istnieje w myśli, jest podobizną tego, co istnieje w rzeczywistości. Otóż nazwa "zwierzę" orzeka różnoznacznie o zwierzęciu prawdziwym i namalowanym. A więc i nazwa Bóg orzeka różnoznacznie o Bogu prawdziwym i o Bogu według mniemania pogan.

5. Nikt nie zdoła oznaczyć tego, czego nie zna. Lecz poganin nie zna prawdziwego bóstwa; gdy więc mówi bożek jest Bogiem, nie wyraża prawdziwego bóstwa. Katolik natomiast wyraża i oznacza je, gdy mówi: Bóg jest jeden. A więc nazwa Bóg nie orzeka jednoznacznie, ale różnoznacznie o Bogu prawdziwym i o Bogu według mniemania pogan.

Odpowiedź: Nazwa Bóg nie orzeka o owych trzech znaczeniach Boga wymienionych w tytule, ani jednoznacznie, ani różnoznacznie, ale analogicznie. Uzasadnienie:

Nazwy jednoznaczne mają zgoła tę samą treść znaczeniową; nazwy różnoznaczne mają zgoła różną treść znaczeniową; z nazwami zaś analogicznymi jest tak:

nazwa wzięta w jednym znaczeniu musi znajdować się w określeniu tejże nazwy, ale już branej w innych znaczeniach; np. "byt" orzekający o jestestwie znajduje się w określeniu bytu orzekającego o przypadłosci; podobnież i nazwa "zdrowy' orzekająca o ciele zwierzęcia, znajduje się w określeniu "zdrowy", orzekającego o moczu i o lekarstwie; tegoż bowiem zdrowia, które jest w ciele, mocz jest znakiem, a lek sprawcą.

To samo zachodzi i tu: Nazwę "Bóg" o ile się ją bierze na cznaczenie Boga prawdziwego, bierze się i na oznaczenie Boga pojmowanego przez pogan i na oznaczenie Boga posiadanego w udziale. Gdy bowiem kogoś zaszczycamy nazwą "Bóg" z racji jego udziału w Bóstwie przez tę nazwę rozumiemy coś, co ma podobieńswo do Boga prawdziwego; podobnie, gdy bożka nazywa koś Bogiem, rozumiemy, że tu nazwa "Bóg" oznacza coś, co w mniemaniu niekórych ludzi jest Bogiem. Jasno z ego widać, że inne znaczenie ma ta nazwa tu, a inne tam; zawsze jednak jedno z tych znaczeń zawiera się w pozostałych znaczeniach. Wynika więc z tego jasno, że nazwa "Bóg" orzeka o tych rzech znaczeniach analogicznie.

Na 1. 0 mnogości nazw nie sanowi orzekanie nazwy, ale znaczenie nazwy. Np. nazwa "człowiek" o kimkolwiek by orzekała prawdziwie czy błędnie, zawsze orzeka w jeden sposób; wtedy by orzekała w wieloraki sposób, świadomie nazwą "człowiek" oznaczali różne rzeczy; np. gdyby koś świadomie nazwą "człowiek" oznaczył to, co prawdziwie za człowieka uchodzi, ktoś inny zaś tą nazwą oznaczyłby kamień czy coś innego.

Jak więc z ego widać, kaolik mówiący. Bożek nie jest Bogiem, przeczy poganinowi, który tak właśnie wierdzi; obaj bowiem posługują się nazwą "Bóg" dla oznaczenia prawwdziwego Boga. Poganin bowiem mówiąc: Bożek jes Bogiem" nie używa tu nazwy Bóg na oznaczenie Boga rzekomego; gdyby tak było, mówiłby prawdę; wszak i katolicy niekiedy w takim znaczeniu posługują się tą nazwą, czego przykładem są słowa Psalmisty. "Wszyscy bogowie pogan, to ułuda"[2].

Podobną jest odpowiedź na drugi i trzeci zarzu. Argumentacja ich mówi o różnym orzekaniu nazwy, a nie o różnym jej znaczeniu.

Na 4. Tego orzekania nazwy "zwierzę" o prawdziwym i namalowanym zwierzęciu nie można uznać za czysto różnoznaczne. A co do Arystotelesa, to trzeba wiedzieć, że dla niego nazwa "różnoznaczny" ma szerszy zakres[3]; gdyż obejmuje także i nazwy analogiczne. Toć i "byt" ponoć orzeka różnoznacznie o różnych działaniach bytu, choć wiadomo że jest nazwą analogiczną.

Na 5. Ani katolik, ani poganin nie zna samej natury Boga takiej, jaką jest sama w sobie; obaj jednak znają ją potrójnym sposobem wyżej wymienionym[4], a mianowicie przyczynowości, przodowania i rugowania. W myśl tego poganin może w tym samym znaczeniu używać nazwy "Bóg" mówiąc. Bożek jest Bogiem, co i katolik mówiący. Bożek nie jest Bogiem.

Gdyby zaś ktoś w żaden sposób nie znał Boga, zgoła nie mógłby Go nazwać, chyba żeby w ten spowymawiał nazwę Boga, w jaki wypowiada się nazwy, których znaczenia nie znamy.

Artykuł 11

CZY 'JESTEM' JEST NAJWŁASCIWSZĄ NAZWĄ WŁASNĄ BOGA ?

Zdaje się, że nazwa "Jestem" wcale nie jest najwłaściwszą nazwą własną Boga, bo:

1. Jak widać z powyższych1, nazwa "Bóg" jest nazwą nieprzekazywalną; nazwa zaś "Jestem", raczej jest przekazywalna; a więc nie jest najwłaściwszą nazwą własną Boga.

2. Dionizy tak pisze: "Nazwa 'dobry' przedstawia Boga jako źródło, od którego wszystko pochodzi"[2]. Cóż zaś uchodzi za najbardziej właściwy rys Boga, jeśli nie to, że jest powszechnym początkiem rzeczy? A więc raczej nazwa "dobry' winna być najbardziej właściwą nazwą własną Boga, a nie "Jestem".

3. Skoro Boga możemy poznać jedynie ze stworzeń, wszystkie nazwy nadawane Bogu winny wyrażać stosunek do stworzeń. Lecz nazwa "Jestem" nie wyraża żadnego związku ze stworzeniami; nie jest więc najbardziej właściwą nazwą własną Boga.

Wbrew temu, Mojżeszowi pytającemu: "Gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć?" Odpowiedział Pan: "Tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mię do was"[3]. A więc nazwa "Jestem" jest najwłaściwszym imieniem własnym Boga.

Odpowiedź: Nazwa "Jestem" jest najwłaściwszym imieniem własnym Boga; przemawiają za tym trzy racje:

Pierwsza wypływa z samego jej znaczenia; nie oznacza bowiem jakiejś tam formy aIe samo istnienie. A ponieważ, jak to już wykazaliśmy[4], istotą Boga jest właśnie samo Jego istnienie - co nikomu innemu nie przysługuje - jasne, że spośród innych nazw, ta właśnie zasługuje na najwłaściwsze imię własne Boga; wszak każda rzecz otrzymuje nazwę od swojej formy.

Druga, to jej powszechność. Wszystkie bowiem inne nazwy aIbo nie są tak powszechne, aIbo, choć są równoważne, kryją w sobie jakiś dodatek myślą tyIko uchwytny, ktory poniekąd nadaje jej inny odcień i determinuje. /35/ Wszak myśl nasza za życia doczesnego nie zdoła poznać samejż istoty Boga takiej, jaką jest sama w sobie[5] a w jakikolwiek by sposób wyraziła czy określiła to, co się dowie o Bogu, nigdy nie będzie to dociągało do sposobu, w jakim Bóg jest sam w sobie. Im przeto nazwy Bogu nadane są mniej określone, im bardziej są ogólne i bezwzgIędne, tym lepiej służyć nam będą do właściwego nazywania Boga; tę myśl Damascen tak oddaje: "Spośród wszystkich nazw Bogu nadawanych najpocześniejszą nazwą jest "Jestem"; w nazwie tej bowiem wszystko się mieści; wszak obejmuje sobą samo istnienie, ten jakby ocean nieskończony i bezbrzeżny jestestwa"[6]. I słusznie . każda bowiem inna nazwa określa i wskazuje na jakiś sposób istnienia jestestwa; atoli nazwa "Jestem" nie określa, ani nie wyznacza żadnego określonego sposobu istnienia; wobec wszystkich zajmuje stanowisko czegoś niedkreśIonego, nieograniczonego; dlatego też powiedziano o niej, że jest "oceanem nieskończonym jestestwa".

Trzecią nasuwa to, co współoznacza; chodzi o to, że ta nazwa wsPółoznacza istnienie w teraźniejszości, a to właśnie przysługu.je Bogu w najwłaściwszy sposób; jak to mówi Augustyn: Istnienie Boga nie zna co to przyszłość lub przeszłość[7].

Na 1. Która z nazw jest najwłaściwszą Bogu? JeśIi chodzi o to, skąd się nazwa wywodzi, to "Jestem" jest właściwszą nazwą niż "Bóg"; pochodzi bowiem od "istnieć", to zaś, jak dopiero co powiedzieliśmy[8], i ze swojego sposobu oznaczania, i ze związanego z nim znaczenia lepiej rzecz oddaje. Natomiast jeśli idzie o to, na oznaczenie czego daje się nazwę, to właściwszą nazwą jest "Bóg"; nadaje się ją bowiem na oznaczenie natury Bożej. Jednakowoż jeszcze bardziej niż tamte nazwą właściwą Boga jest *tetragrammaton*, które nadano dla oznaczenia samegoż nieprzekazalnego i - jeśli tak wolno powiedziec - poszczególnego jestestwa Boga. /36/

Na 2. Owszem, nazwa 'dobry jest nazwą główną i odpowiednią dla Boga jako przyczyny; ponieważ jednak myślowo najpierw jest "istnieć", a dopiero potem "być przyczyną", dlatego zasadniczo nazwa "dobry" nie jest główną nazwą Boga.

Na 3. Niekoniecznie wszystkie nazwy Boga winny wyrażać stosunek do stworzeń; całkiem dobrze mogą być Bogu nadane nazwy od niektórych doskonałości, płynących od Boga ku stworzeniom. Wśród nich czołowe miejsce zajmuje samo istnienie; od niego to właśnie wywodzi się nazwa "Jestem" - istnieję.

Artykuł 12

CZY MOŻNA TWORZYĆ O B0GU ZDANIA TWIERDZĄCE ?

Zdaje się, że nie można tworzyć o Bogu zdań twierdzących, bo:

1. Dionizy tak pisze: "Przeczenia o Bogu są prawdziwe; twierdzenia swobodne"[1].

2. U Boecjusza czytamy. "Forma niezłożona nie może być podmiotem"[2]. Lecz Bóg, jak wykazaliśmy[3], jest formą niezłożoną i to jak najbardziej; nie może więc być podmiotem. Aliści wszystko to, o czym tworzy się zdania twierdzące, uważane jest za podmiot. A więc zgoła nie można utworzyć o Bogu zdania twierdzącego.

3. Każda myśl pojmująca rzecz inaczej niż faktycznie jest, jest w błędzie. Otóż istnienie Boga, jak to już udowodniono[4], wyklucza wszelkie złożenie. A ponieważ każda myśl twierdząca coś, pojmuje to, co twierdzi, w sposób złożony, dlatego, jak aię zdaje, nie można na temat Boga utworzyć zdania twierdzącego, zgodnego z prawdą.

Wbrew temu: Wiara nie może mylić[5]. Otóż do prawd wiary należą też i niektóre zdania twierdzące, np. Bóg jest jeden w trzech Osobach, Bóg jest wszechmocny itp. A więc można tworzyć zgodne z prawdą zdania twierdzące o Bogu.

Odpowiedź: Tak, można tworzyć zgodne z prawdą zdania twierdzące o Bogu.

Aby się o tym przekonać zauważmy, że w każdym prawdziwym zdaniu twierdzącym orzeczenie i podmiot muszą oznaczać pod jednym względem to samo, mianowicie rzeczowo, pod innym względem coś różnego, mianowicie myślnie, pojęciowo. Widać to na przykładzie zarówno zdań, ktorych orzeczeniem jest przypadłość, jak i zdań, których orzeczeniem jest jestestwo. Każdy bowiem widzi, że w zdaniu: Człowiek jest biały, "człowiek" i "biały" rzeczowo, podmiotowo, stanowią jedno; ale myślnie, pojęciowo, różnią się; a różnią się dlatego, że inne jest pojęcie człowieka, a inne "biały". Podobnie i w zdaniu: Człowiek jest zwierzęciem; czymże bowiem jest sam człowiek?

Także i prawdziwym zwierzęciem! Przecież w tym samym osobniku: człowiek, znajduje się zarówno natura zmysłowa, stąd nazwa "zwierzę" jak i rozumna, od czego otrzymuje nazwę "człowiek". I dlatego w tymże zdaniu orzeczenie i podmiot są tym samym, bo stanowią jednego osobnika; ale są i czymś różnym, bo są to różne pojęcia.

Także i w tych zdaniach, w których dana rzecz orzeka sama o sobie, zasada ta w jakiś sposób się ziszcza; mianowicie w tym sensie, że myśl to, co kładzie po stronie podmiotu, wiąże z osobnikiem, to zaś, co kładzie po stronie orzeczenia, wiąże z naturą formy istniejącej w osobniku; w myśl zasady. Orzeczenia przybierają charakter formy, podmioty charakter materii. Odpowiednikiem tej różności wytworzonej przez rozum jest wielaść orzeczenia i podmiotu; tożsamość zaś rzeczy nasza myśl oznacza za pomocą samego ich złączenia w jedno.

Otóż aczkolwiek Bóg, rozważany sam w sobie, jest bezwzględnie jeden i niezłożony, to jednak nasza myśl poznaje Go za pomocą różnychpojęć, a to dlatego, że nie może Jego samego widzieć tak, jakim jest sam w sobie. I choćiaż pojmuje Go przy pomocy różnych pojęć, to jednak jest świadoma, że tym wszystkim swoim pojęciom odpowiada zasadniczo jedna i ta sama rzecz. I tę właśnie wielość, która jest tworem rozumu, nasza myśl oddaje za pomocą wielości orzeczenia i podmiotu; tę jedność zaś oddaje za pomocą ich złączenia.

Na 1. Dionizy, mówiąc że twierdzenia o Bogu są swobodne, a według innego przekładu niezgodne, chce powiedzieć, że - jak to już wyłożyliśmy6 - żadna nazwa nie przysługuje Bogu według tego sposobu oznaczania, w jakim przysługuje stworzeniom.

Na 2. Nasza myśl nie zdoła uchwycić niezłożonych form samoistnych tak, jak same w sobie istnieją ; pojmuje je więc na sposób składów[7], w których jest coś, co ma charakter podmiotu, i coś, co w nim tkwi. Ujmuje więc formę niezłożoną na sposób podmiot i coś mu przypisuje.

Na 3. Zdanie: "Myśl, która pojmuje rzecz inaczej niż faktycznie jest, jest w błędzie", można dwojako rozumieć, zależnie od tego, czy przysłówek "inaczej" określa czasownik "pojmuje" od strony rzeczy pojmowanej, czy też od strony pojmującego podmiotu. Jeżeli od strony rzeczy pojmowanej, zdanie to jest prawdziwe i ma taki sens: każda myśl poznająca rzecz inaczej niż faktycznie jest, jest w błędzie. Ale w naszym

wypadku to nie zachodzi, gdyż nasza myśl, tworzac zdania o Bogu, bynajmniej nie mówi, że jest złożony; przeciwnie, twierdzi, że jest niezłożony. Jeżeli zaś od strony pojmującego podmiotu, zdanie to jest fałszywe. Czemu? Bo inny jest sposób działania myśli, a inny jest sposób istnienia rzeczy. Jasnym bowiem jest, że myśl nasza pojmuje rzeczy ma}terialne, niższe od siebie, w sposób niematerialny. Poznając je, nie uważa ich wszakże za niematerialne, a tylko jej sposób poznawania ich jest niematerialny.

Podobnie i gdy poznaje rzeczy niezłożone, wyższe od siebie, poznaje je na swój sposób, a więc w sposób złożony; a poznając je tak, nie uważa ich za złożone. W ten to właśnie sposób nasza myśl, tworząc zdania o Bogu, nie jest w błędzie.

ZAGADNIENIE 14
WIEDZA BOGA

Wszystko, czym dotychczas zajmowaliśmy się, dotyczyło jestestwa Bożego. Obecnie będziemy rozpatrywać zagadnienia dotyczące działania Bożego. A ponieważ rozróżniamy takie działanie, które pozostaje w działaczu, i takie, które przechadzi w zewnętrzny skutek, dla tego najpierw będziemy rozprawiać o wiedzy i woli (bo "myśleć" zostaje w myślicielu, "chcieć", w podmiocie chcącym), a potem o potędze Boga, jako że uchodzi ona za poc zątek działania Bożego przechodzącego w zewnętrzny skutek.

"Myśleć" - to jakowyś przejaw życia. Dlatego po rozpatrzeniu wiedzy Boga zastanowimy się nad Jego życiem; a skoro wiedza zajmuje się tym, co prawdziwe, będziemy także musieli zająć się prawdą i fałszem. Wreszcie dołączy się do tego zagadnienie idei, ponieważ rzecz poznawana jest w poznawcy, a pomysły rzeczy, o ile są w Bogu poznającym, noszą miano: idee.

Co do samej wiedzy Boga nasuwa się szesnaście pytań: 1. Czy w Bogu jest wiedza? 2. Czy Bóg poznaje siebie samego? 3. Czy ogarnia (zgłębia) siebie samego? 4. Czy w Bogu "myśleć" utożsamia się z jestestwem? 5. Czy poza sobą poznaje i wszystkie inne rzeczy? 6. Czy poznaje je właściwym dla każdej rzeczy poznaniem, a więc każdą z osobna? 7. Czy wiedza Boża dopuszcza bieg myśli? 8. Czy jest przyczyną rzeczy? 9. Czy obejmuje to, co nie istnieje? 10. Czy ma za przedmiot zło? 11. Czy zna poszczegóły? 12. Czy zna to, co nieskonczone? 13. Czy zna przyszłe przygodniki? 14. Czy zna sądy i wypowiedzi ludzkie? 15. Czy wiedza Boża jest zmienna? 16. Jaką jest wiedza Boga o rzeczach: spekulatywna czy praktyczna? /37/

Artykuł 1

CZY W BOGU ISTNIEJE WIEDZA ?

Zdaje się, że w Bogu wiedza nie istnieje, bo:

1. Wiedza, to sprawność, która zajmuje pośrednie miejsce między możnością a rzeczywistością, mając coś z jednego i drugiego. Czy może zaś w ogóle być mowa o czymś takim w Bogu? Żadną miarą!
A więc w Bogu wiedza nie istnieje. /38/

2. Wiedza, jako że jest znajomością wniosków, jest poznaniem spowodowanym przez coś innego, mianowicie przez znajomość zasad. Lecz w Bogu nic nie może być spowodowane. A więc wiedza w Bogu nie istnieje.

3. Wszelka wiedza jest albo ogólna, albo szczegółowa. Lecz w Bogu, jak widać z powyższych[1], nie istnieje ani ogół, powszechnik, ani poszczegół. A więc żadna wiedza w Nim nie istnieje.

Wbrew temu pisze Apostoł: „0 głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga !"[2]

Odpowiedź: W Bogu istnieje wiedza i to w najdoskonalszej postaci.

Aby się o tym przekonać, zwróćmy uwagę na różnicę, zachodzącą między istotami poznającymi a nie poznającymi; istoty niepoznające, krom swojej, innej formy nie mają. Istoty poznające mogą także przyjmować formę innej rzeczy, jako że podobizna rzeczy poznawanej znajduje się w poznawcy. /39/ Widać z tego, że natura istoty nieobdarzonej poznaniem jest nader zawężona i ograniczona, podczas gdy natura istot poznających cieszy się większą pojemnością i zasięgiem, i to tak dalece, że Filozof nie wahał się powiedzieć: "Dusza poniekąd staje się wszystkim"[3] /40/

A co sprawia owo zawężenie i ograniczenie formy? Materia! Stąd też już wyżej[4] powiedzieliśmy o formach, że w miarę jak stają się niematerialne, jak zrywają z materią, wstępują na jakiś stopień nieskończoności. Jasne więc, że to niematerialność stanowi o tym, czy ktoś może poznawać, czy nie; i że stopień poznawania zależy od stopnia niematerialności. Stąd też czytamy u Filozofa[5] że rośliny są pozbawione poznania z powodu swojej materialności. Natomiast zmysł..poznaje, bo przyjmuje wrażenia ogołocone z materii; myśl jest na jeszcze wyższym poziomie, bo jest bardziej oderwana od materii, i, jak mówi Filozof[6] "niezmieszana" z nią.

A Bóg? Ponieważ jest u szczytu niematerialności, co wyzej uzasadniliśmy[1], jest na najwyższym szczeblu poznania. /41/

Na 1. Jak to wyżej powiedzieliśmy[8] doskonałości spotykane u stworzen, a pochodzące od Boga, znajdują się w Bogu w sposób o wiele wyższy. Wynika z tego, że ilekroć przypisujemy Bogu jakąś nazwę zaczerpniętą z jakiejkolwiek doskonałości stworzenia, musimy usunąć z jej znaczenia wszystko, co dotyczy niedoskonałego sposobu, jaki przysługuje stworzeniu. Tak więc w Bogu wiedza nie jest jakością lub sprawnością, ale jestestwem i czystą rzeczywistością.

Na 2. Jak już powiedziano[9], co w stworzeniach występuje rozdzielnie i rozlicznie, w Bogu stanowi jedno i ma postać niezłożoną. W człowieku np., stosownie do rożnych przedmiotów, rozróżniamy różne poznania czy usprawnienia poznawcze. I tak: do poznawania pierwszych zasad, ma, jak się to mówi, inteligencję czy intuicję; do poznawania wniosków służy mu wiedza; mądrość służy mu do poznania najwyższej przyczyny. zaradnośc lub roztropność do poznania i obracania się w dziedzinie postępowania[10]. Bóg zaś, jak to niżej zobaczymy[11], wszystko to zna jednym niezłożonym poznaniem; i dlatego zasadniczo poznanie Boga może otrzymać wszystkie owe nazwy, byleby tylko z każdej z nich, gdy się ją Bogu nadaje, usunąć wszystko, co trąci niedoskonałością, a zostawić, co doskonałe. Tak należy rozumieć słowa Joba: ,,0n ma potęgę i rozum, rozsądek znać w Jego planach"[12].

Na 3. Charakter wiedzy zależy od sposabu istnienia poznawcy; albowiem rzecz poznawana jest w poznawcy, dostrajając się do jego sposobu. A ponieważ sposób istnienia Boga przewyższa wszelki sposób, w jaki istnieją stworzenia, dlatego i wiedza Boga nie ma takich cech i takiego sposobu, jak wiedza stworzenia; nie jest więc ogólną lub szczegółową, nie ma charakteru sprawności, wyklucza wszelką możność czy inne podobne cechy ludzkiej wiedzy.

Artykuł 2

CZY BÓG POZNAJE SIEBIE SAMEGO ?

Zdaje się, że Bóg nie poznaje siebie samego, bo:

1. Dziełko *O przyczynach* tak pisze: "Wszelki poznawca, który poznaje swoją istotę, dokonuje zupełnego nawrotu ku swojej istocie"[1]. Lecz Bóg nie może wyjść poza swoją istotę; nie istnieje też w Nim jakaś postać ruchu; nie może więc być mowy o jakimś nawrocie Boga ku swojej istocie, zatem Bóg nie poznaje siebie.

2. Myślenie, zdaniem Filozofa[2], to też jakaś postać doznawania i poruszania się; wiedza jest rownież upodobnieniem do rzeczy poznawanej, a to, co się wie, doskonali poznawcę. Nikt jednak, jak zauważa Hilary[3], nie porusza się, nie doznaje i nie doskonali samego siebie, ani też nie może być podobnym do siebie. A więc Bóg nie zna siebie samego.

3. To zwłaszcza myślą jesteśmy podobni do Boga, bo, jak poucza Augustyn[4], właśnie umysłem stajemy się na obraz Boga. Lecz nasza myśl, jak twierdzi Filozof[5], wtedy tylko poznaje siebie, gdy poznaje inne rzeczy. A więc i Bóg wtedy tylko poznaje siebie, gdy wypadnie Mu poznawać inne rzeczy.

Wbrew temu tak pisze Apostoł: "Tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży"[6].

Odpowiedź: Bóg poznaje siebie poprzez samego siebie. /42/

Dla zrozumienia tego trzeba wiedzieć, że w czynnościach przechodzących w zewnętrzny skutek, przedmiot działania, znaczy się: jego kres, znajduje się nazewnątrz działacza; natomiast w czynnościach dokonujących się w samym działaczu, przedmiot działania to znaczy: jego kres, pozostaje w samym działaczu, i póty w nim pozostaje, póki działanie to aktualnie trwa[7]. W związku z tym pisze Filozof[8], że zmysł zaktualizowany jest tym, co aktualnie poznaje, a myśl zaktualizowana jest tym, nad czym aktualnie myśli. Na tym bowiem polega aktualne poznanie zmysłowe czy myślowe, że myśl czy zmysł przyjmuje za swoją formę, formę poznawczą zmysłową czy myślawą; wtedy zaś tylko zmysł czy myśl jest czymś innym niż ich przedmiot poznania, gdy są w możności. /43/

Atoli w Bogu nie ma żadnej możebności *(potentialitas)*; jest przecież samą aktualnością. Musi więc w Nim pod każdym względem stanowić jedno: myśl i jej przedmiot, i to tak, że nigdy nie brak jej formy poznawczej - jak to się niekiedy zdarza naszej myśli, gdy jest w możności - i że owa forma poznawcza w niczym się nie różni od jestestwa myśli Boga - a różnicę tę stwierdzamy w myśli naszej, gdy aktualnie nad czymś myśli - bo przecież ta forma poznawcza jest właśnie samąż myślą Boga; skoro tak, to Bóg poznaje siebie poprzez samego siebie.

Na 1. Ów "nawrót ku swojej istocie" znaczy tyle, co: "Rzecz samoistnieje w sobie". Forma bowiem, o ile do skonaIi materię dając jej istnienie, w jakiś sposób rozchodzi się po niej [i ma w niej istnienie], o ile zaś ma istnienie w samej sobie [odwraca się od ma-terii] wraca ku samej sobie. Otóż władze poznawcze niesamoistne,

czyli takie, które wiążą się zawsze z jakimś narządem w charakterze czynnika aktualizującego, nie poznają samych siebie; łatwo to stwierdzimy badając poszczególne zmysły. Natomiast poznawcze władze samoistne, i to istniejące same przez się, poznają same siebie. To właśnie ma na myśli autor dziełka *0 przyczynach*; pisząc: "Każdy, kto poznaje swoją istotę, nawraca myślą ku swojej istocie". /44/ Lecz is tnieć samoistnie, i to sam przez się, to przede wszystkim rzecz Boga. Zatem, trzymając się tego sposobu ujmowania, nie kto inny, ale przede wszystkim Bóg jest tym, kto nawraca myślą ku swojej istocie i poznaje samego siebie.

2. Filozof, mówiąc "myślenie, to też jakoweś poruszanie i doznawanie", bierze "poruszanie i doznawanie" różnoznacznie. Przzecież myślenie nie jest zwykłym ruchem, czyli czynnością, względnie ziszczaniem się bytu niedoskonałego, przechodzącego z jednego etapu w drugi, ale czynnością bytu doskonałego pozo-
stającą w samym myślicielu[9].

Że myśl jest doskonalona tym, co poznaje, i że jest do tego podobną, ma swoje uzasadnienie w niej samej, mianowicie bo często jest w możności; z tego bowiem powodu, że jest w możności: 1. Różni się od tego co poznaje. 2. Jest podobną do tego, co poznaje, a to dzięki formie poznawczej, która jest podobizną rzeczy poznawanej. 3. Przez tęż formę jest doskonalony tak, jak możność przez czynnik aktualizujący. Lecz myśl Boga żadnym sposobem nie jest w możności; nie jest więc doskonaloną przez przedmiot swojego poznania, ani też doń się nie upodabnia; ona bowiem sama jest swoją doskonałością i tym, co myślowo poznaje.

Na 3. Materia pierwsza, jako że jest czystą możnością, nie istnieje w przyrodzie; istnieje dopiero wtedy, gdy ją forma przeniesie z możności do rzeczywistości. 0tóż nasza bierna, możnościowa myśl[10], wobec tego, co myślą poznawalne, zachowuje się tak, jak materia pierwsza wobec rzeczy istniejących w przyrodzie. Tak bowiem jest w możności wobec tego, co myślą poznawalne, jak materia pierwsza wobec istnienia w przyrodzie. Stąd to nasza bierna - możnościowa myśl wtedy tylko może zdobyć się na czynność myślenia, gdy zostanie zarysowana - zaktualizowana jakąś formą poznawczą; i dopiero poprzez formę poznawczą poznaje siebie, tak jak i wszystko inne. Poznając bowiem swój przedmiot, poznaje i swoją własną czynność myślenia, a to wiedzie ją do poznania samejż władzy myślenia[11]. Ale Bóg jest czystą rzeczywistością, zarówno w sferze istnienia, jak i w sferze myślowego poznania; dlatego poznaje siebie poprzez samego siebie.

Artykuł 3

CZY BÓG OGARNIA (ZGŁĘBIA) MYŚLĄ SIEBIE ?

Zdaje się, że Bóg nie ogarnia myślą siebie, bo:

1. Augustyn pisze: "Taki, co siebie ogarnia, jest dla siebie skończony"[1]. Lecz Bóg jest ze wszech miar nieskończony. Nie zdoła więc siebie myślą ogarnąć.

2. Powiesz, że Bóg jest dla nas nieskończony, dla siebie skończony. Odpowiadam: Prawdziwsze jest to, co uchodzi za takowe wobec Boga, niż wobec nas. Jeśli przeto Bóg jest dla nas nieskończony, dla siebie skończony, wyjdzie na to, że zdanie: Bóg jest skończony, będzie prawdziwsze niż zdanie: Bóg jest nieskończony, a to jest sprzeczne z tym, co już wyżej ustaliliśmy[2]. A więc Bog nie ogarnia siebie myślą.

Wbrew temu tak się Augustyn wypowiada: "Każdy, kto siebie myślą poznaje, ogarnia (zgłębia) siebie"[3]. Lecz Bóg poznaje siebie myślą, a więc i zgłębia siebie[4].

Odpowiedź: Bóg doskonale ogarnia myślą (zgłębia) siebie.

Uzasadnienie :

Wtedy mogę po wiedzieć: zgłębiłem rzecz, gdy doszedłem do granic jej poznania. To zaś dzieje się wtedy, gdy rzecz tę tak doskonale poznaję, jak tylko jest poznawalna. Wtedy np. mogę powiedzieć o jakimś zdaniu dającym się udowodnić: zrozumiałem, zgłębiłem je, kiedy przekonał mnie o nim dowód ścisły; nie mogę zaś tak powiedzieć, gdy jego znajomość opieram na przypuszczeniu czy prawdopodobieństwie[5].

I właśnie Bóg poznaje siebie tak doskonale, jak tylko może być doskonale poznawalny. Czemu? Bo każda rzecz jest poznawalna według stopnia swojego zaktualizowania, gdyż jak poucza Filozof[6], poznajemy coś nie o ile jest w możności, ale o ile jest zaktualizowane. Taką zaś jest potęga Boga w poznawaniu, jaką jest aktualizacja Jego istnienia. Jak to bowiem wykazaliśmy[7], Bóg dzięki temu poznaje, że jest aktualną rzeczywistoŚcią bez jakiejkolwiek materii i bez możności. Jasne więc, że poznaje siebie jak tylko jest poznawalny, a skoro tak, to doskonale ogarnia (zgłębia) siebie samego.

Na 1. Właściwie to 'o~arnąć' mówi o dwóch stronach, z których jedna ma i zawiera drugą; jasne, że - jak i wszystko zawarte w czymś - tak i wszystko ogarnięte przez coś musi być skończone. Lecz my, mówiąc "Bóg ogarnia siebie", bierzemy "ogarnąć" w innym sensie; nie w tym, że myśl Boga jest czymś innym niż On sam, że obejmuje Go i mieści w sobie. Ale zdanie to, jak i inne podobne, bierzemy na sposób przeczenia. Oto

przykład: Jak mówimy "Bóg jest w sobie" w sensie: Nikt z zewnątrz nie mieści Go w sobie, tak też i wyrażamy się: "Bóg ogarnia siebie myślą" w sensie: nic w Nim nie jest Dlań tajnego. Augustyn tak o tym pisze: "Widz, oglądając rzecz, wtedy ją ogarnia całkowicie, gdy ją widzi tak, że nic nie uchodzi jego wzroku"[8].

Na 2. Również i zdanie: "Bóg jest dla siebie skończony", należy rozumieć w sensie następującej proporcji i podobieństwa: Tak Bóg nie przekracza swojej myśli, jak rzecz skończona nie przekracza myśli skończonej. Nie należy zaś tego zdania rozumieć w następującym sensie: Bóg jest dla siebie skończony, bo sam poznając siebie widzi, że jest czymś skończonym.

Artykuł 4

CZY "MYŚLEĆ" BOGA JEST JESTESTWEM BOGA ? /45/

Zdaje się, że "myśleć" Boga, nie jest Jego jestestwem, bo:

1. Myślenie, to jakoweś działanie. działanie zaś oznacza coś pochodzącego od jestestwa działającego; a więc "myśleć" Boga nie jest jestestwem Boga.

2. Gdy myślę nad swoim myśleniem, widzę, że poznamie mojego myślenia bynajmniej nie stanowi jakiegoś ważnego lub głównego przedmiotu myśli, ale drugorzędny i uboczny. Gdyby więc w Bogu "myśleć" było tym samym, co sam Bóg, to z czynnością myślenia Boga będzie tak, jak z myśleć nad swoim myśleniem. A jeśli tak, to "myśleć" Boga wcale nie będzie czymś wielkim.

3. Jeśli się myśli, to zawsze o czymś. Także i Bóg. gdy myśli, myśli o sobie. Musi więc Jego myśl być czymś innym niż 0n sam, bo inaczej szło by się w nieskończoność: myśli o swoim myśleniu, myśli o tym, żej myśli itd. A więc "myśleć" Boga niej jest Jego jestestwem.

Wbrew temu są takiej słowa Augustyna: "Dla Boga istnieć, to tyle, co być mądrym"[1]. Być mądrym zaś to tyle, co myśleć-poznać. A więc dla Boga istnieć, to tyle, co myślą poznać. Lecz, jak wyżej powiedziano[2], istnieć Boga stanowi Jego jestejstwo - istotę. A więc "myśleć" Boga stanowi Jego jestejstwo.

Odpowiedź: Trzeba stanowczo powiejdziej, że "myśleć" Boga stanowi jestestwo - istotę Boga. Czemu? Bo gdyby "myśleć" Boga było czymś innym niż Jego jestestwo, wówczas, jak zauważa Filozof[3], w Bogu czymś innym byłoby jestestwo, a czym innym to, co je aktualizuje i doskonali; pierwsze wobec drugiejgo zachowywałoby się jak możność wobec rzeczywistości (co w Bogu nie jest do pomyślenia), albowiem myślenie jejst doskonałością i aktualizacją myśliciela. /46/

A jak to się dzieje ? Otóż, jak to wyżej powiejdziano[4], "myśleć" niej jest czynnością wychodzącą ku czemuś na zewnątrz, ale pozostającą w samym działaczu jako jego aktualizacja i doskonałość, tak jak istnienie jest doskonałością i aktualizacją bytu. Jak bowiem istnienie idziej za formą, tak i myślenie idzie za formą poznawcza. /47/ Otóż w Bogu, jak to już wykazaliśmy[5], niej ma formy, która by była czymś innym niż Jego istniejnie. A poniejważ, co wyżej uzasadniliśmy[6], sama Jego istota jest także i formą myślową-poznawczą, stąd konieczny wniosek: myśleć Boga jest Jego istotą i Jego istnieniem.

Z wszystkich tedy dotychczasowych wywodów wynika jasno, że w Bogu: myśl, to, co ona poznaje, forma myślowa i samo "myśleć" stanowią zupełnie jedno i to samo. Stąd też i jasnym jest, że żadnej wielości nie wprowadza się w jestestwo Boże, gdy się mówi o Bogu myślącym. /48/

Na 1. "Myślejć" nie jest czynnością przechodnią, ale wsobną.

Na 2. Gdy się myśli nad takim myśleniejm, które nie jest samoistne - gdy np. człowiek myśli nad swoim myśleniem - to faktycznie nie myśli się nad czymś wielkim; ale to nie zachodzi u Boga, którego "myśleć" jest samoistne.

Zarazem jest to odpowiedzią na 3. Przecież "myśleć" Boga istnieje samoistnie samo w sobie; jest więc samym sobą i do siebie należy, a nie do kogoś innego; nie ma więc potrzeby iść w nieskończoność.

Artykuł 5

CZY BÓG POZNAJE INNE NIŻ ON SAM RZECZY ? /49/

Zdaje się że Bóg innych niż On sam rzeczy nie poznaje bo:

1. Wszystko, co jest inne niż Bóg, istnieje poza Nim. Lecz Augustyn powiada: "Bóg nie widzi tego", co poza Nim istnieje"[1]. A więc Bóg nie poznaje rzeczy poza Nim istniejących.

2. To, co się poznało, staje się doskonałością poznawcy. Gdyby więc Bóg poznawał rzeczy poza sobą istniejące, stawałyby się one Jego doskonałością i byłyby pocześniejsze od Niego; a to jest wprost niemożliwe.

3. 0 gatunku (charakterze) myślenia stanowi jego przedmiot, jako że w ogóle o gatunku każdej czynności stanowi jej przedmiot[2]. Im przeto wznioślejszy jest przedmiot myślenia, tym wznioślejsze staje się samo myślenie. Lecz Bóg, jak widać z powyższych[3], jest swoim myśleniem. Jeśli przeto Bóg poznaje coś poza sobą istniejącego, coś innego niż On sam, wówczas o Bogu, o Jego gatunku (charakterze) będzie stanowiło owo coś inne niż On sam, a nie On sam; a to jest niemożliwe. A więc wcale nie poznaje innych niż 0n sam rzeczy.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Nie ma stworzenia" któreby było przed Nim niewidzialne. Przeciwnie, wszystko odkryte i odsłonięte jest przed oczyma Tego, któremu musimy zdać rachunek"[4].

Odpowiedź: Bóg koniecznie musi poznawać wszystkie rzeczy poza sobą istniejące. Uzasadnienie :

Jasnym jest, że Bóg siebie samego doskonale; inaczej istnienie Jego nie byłoby doskonałe, jako że Jego "istnieć", to Jego "myśleć", czyli poznawać. A co to znaczy poznać rzecz doskonale? Znaczy: poznać doskonale moc tejże rzeczy. Nie można jednak poznać doskonale czyjejś mocy jeżeli się nie pozna tego, na co ta moc się rozciąga. A ponieważ moc Boża rozciąga się na wszystko, co poza Nim istnieje - jako że, co już wyżej wyłożyliśmy[5], to właśnie ona jest pierwszą sprawczą przyczyną wszechrzeczy - dlatego Bóg musi poznawać także i to wszystko, co poza Nim istnieje.

Jeszcze lepiej staje się to jasne gdy dodamy, że samo owo istnienie pierwszej przyczyny sprawczej: Boga, jest Jego myśleniem[6]; z czego wynika, że wszelki skutek istniejący uprzednio w Bogu jako pierwszej przyczynie musi istnieć i w samym Jego myśleniu, i że wszystko istnieje w Nim w postaci myślowej, bo z zasady cokolwiek jest w czymś, przyjmuje sposób bytowania tego, w czym jest[7].

A jak poznaje wszystko, co poza Nim istnieje? Aby na to odpowiedzieć zauważmy, że mamy dwa sposoby poznania czegoś: w sobie samym i w czymś innym. Wtedy poznajemy coś w sobie samym, gdy poznajemy coś wprost poprzez jego własną formę poznawczą, równoważną jak np. oko widzi człowieka poprzez formę poznawczą, czyli otrzymane wrażenie człowieka. Wtedy zaś poznajemy coś w czymś innym, gdy widzimy coś poprzez formę poznawczą tego, w czym ta rzecz jest; tak jak np. widzi się część w całości poprzez formę poznawczą całości, a człowieka widzi się w lustrze poprzez formę poznawczą lustra, czy też w jakikolwiek inny sposób zdarzy ci się widziec coś w czymś innym.

Odpowiadamy więc tak: Bóg siebie samego widzi w sobie samym, bo widzi siebie poprzez własną swoją istotę; inne zaś rzeczy widzi nie w nich samych, ale w Sobie samym, gdyż Jego istota zawiera w sobie podobizny (idee) wszystkich rzeczy poza Nim istniejących. /50/

Na 1. Zdania Augustyna: "Bóg nie widzi tego, co poza Nim istnieje", nie należy rozumieć tak, że zgoła nie widzi tego, co nie jest Nim Samym, ale w sensie dopiero co wyłuszczonym, mianowicie, że wszystko, co istnieje poza Nim, widzi nie inaczej, jak tylko w Sobie samym.

Na 2. Nie samo jestestwo rzeczy poznawanej staje się doskonałością poznawcy, ale jego forma (postać) poznawcza, dzięki której też przebywa we władzy myślenia jako jej forma i doskonałość, bo, jak mówi Filozof, "Nie kamień jest w duszy, ale jego forma"[8]. A jak to już powiedzieliśmy[9]. Bóg wszystko, co poza Nim istnieje, w ten sposób poznaje, że istota Boga zawiera w sobie formy poznawcze wszystkich rzeczy. Bynajmniej więc nie wynika z tego, że coś innego jest doskonałością myśli Bożej niż Jego własna istota.

Na 3. 0 gatunku i charakterze samejż czynności myślenia nie stanowi to, co się w czymś poznaje, ale to, co jest jej głównym przedmiotem, w ktorym to dopiero wszystko inne jest poznawane. 0 tyle bowiem własny przedmiot myślenia stanowi o gatunku myślenia, o ile stał się formą myślową a tym samym zaczynem, czyli początkiem myślowego działania; w ogóle bowiem o gatunku i charakterze każdej czynności stanowi forma - początek działania; tak jak np. o gatunku ogrzewania stanowi to, co ogrzewa: ciepło. Stąd też i o gatunku myślowego działania stanowi ta forma myślowa, która aktualizuje myśl; tą zaś jest forma poznawcza głównego przedmiotu myśli; a w Bogu jest nią nie co innego, jak właśnie Jego własna istota, w której mieszczą się formy poznawcze (idee) wszystkich rzeczy. Stąd też o gatunku myślenia Boga lub raczej o samym Bogu stanowi nie co innego, jak tylko sama istota Boga.

Artykuł 6

CZY BOG - POZNAJAC RZECZY INNE NIŻ ON SAM - POZNAJE JE W ICH WŁASNEJ TREŚCI ?

Zdaje się, że Bóg - poznając rzeczy inne niż On sam - nie poznaje ich w ich własnej treści, bo:

1. Jak już powiedziano[1], Bóg tak poznaje rzeczy poza sobą istniejące, jak i o iIe te rzeczy są w Nim. 0tóż rzeczy te są w Nim jako w pierwszej przyczynie: wspólnej i powszechnej; a więc są poznawane przez Boga jako istniejące w pierwszej i powszechnej przyczynie, a to znaczy że te rzeczy są poznawane: globalnie, a nie każda z o sobna w swojej własnej treści. A więc Bóg inne niż On sam rzeczy poznaje ogólnie, a nie każdą w jej własnej treści.

2. Przepaść dzieIąca istotę stworzenia od istoty Boga nie jest mniejszą niż przepaść między istotą Bożą a istotą stworzenia. Lecz, jak już powiedziano[2], z poznania istoty stworzenia nie da się poznać istoty Boga; a więc i z poznania istoty Boga nie da się poznać istoty stworzenia. A ponieważ Bóg niczego nie poznaje inaczej, jak tyIko w Swojej istocie, dlatego nie poznaje stworzenia w jego istocie tak, by wiedział o nim, czym jest, a to właśnie oznacza owe: poznać rzecz ż jej własnej treści, czyli poznaniem dla niej właściwym.

3. Poznać rzecz poznaniem jej właściwym znaczy: poznać rzecz w jej własnej treści. Bóg jednak poznaje wszystko w Swojej własnej istocie. Jak może więc poznać wszystko we własnej i właściwej dla każdej rzeczy treści? Wszak jedno i to samo nie może być własną i własciwą treścią tak Iicznych i rozmaitych rzeczy. Bóg więc nie ma odrębnego, właściwego dla poszczególnych rzeczy poznania, ale poznanie ogólne; poznać bowiem rzeczy nie w ich odrębnej, właściwej im treści, znaczy tyle, co poznać je ogólnie.

Wbrew temu: Poznawać rzeczy w ich własnych treściach znaczy: znać rzeczy nie tyIko w ogóle, ale w szczególe, każdą z osobna. A więc o ile jedna jest odrębna od drugiej, i tak właśnie Bóg poznaje rzeczy. Świadczą o tym następu.jące słowa św Pawła: "Żywe bowiem jest Słowo Boże ... przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśIi serca. Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne"[3].

Odpowiedź: Nasamprzód trzeba nam wytknąć błąd, jaki w tej sprawie niektórzy popełnili, no i uporać się z nim. Otóż, zdaniem niektorych, Bóg poznaje rzeczy inne niż On sam li tylko ogólnie, mianowicie, o ile są bytami; jak bowiem ogień, gdyby poznawał siebie jako źródło ciepła, poznawałby naturę ciepła i zarazem wszystko, co jest ciepłe, tak i Bóg. poznając siebie jako źródło bytu, poznaje naturę bytu i zarazem wszystko inne - o ile to jest bytem. /51/

Z tym jednak nie można się zgodzić. Poznać bpwiem coś ogólnie, a nie w szczegółach znaczy tyle, co poznać coś niedoskonale. Dlatego też Filozof uczy[4], że nasza myśl, skoro tylko ze stanu biernego obudzona zaczyna pracować, najlepiej poznaje rzeczy ogólnie i jakby zlane w jedno; z kolei dopiero - przechodząc od etapu niedoskonałego do doskonałego - zdobywa znajomość odrębną, właściwą dla każdej rzeczy. Gdyby przeto Bóg poznawał inne niż 0n sam rzeczy li tylko ogólnie, a nie każdą z osobna, wynikałoby z tego, że - wbrew temu, co już wyżej zostało udowodnione[5] - Jego "myśleć" nie byłoby ze wszech miar doskonałe, a co za tym idzie, także i Jego istnienie. Należy przeto stać na stanowisku, że Bóg inne niż On sam rzeczy poznaje w ich własnych treściach, a więc nie tylko o ile schodzą się we wspólnej treści bytu, ale także o ile jedna jest odrębną od drugiej. /52/

Przystępujemy teraz do wyjaśnienia tego stanowiska. Nadmieńmy najpierw, że niekt órzy, chcąc pokazać, jak to Bóg w jednym poznaje wiele, posłużyli się takimi przykładami: Gdyby środek poznawał siebie, poznawałby wszystkie linie odeń wychodzące. Albo: gdyby światło poznawało siebie, poznawałoby wszystkie barwy.

Przykłady te, aczkolwiek mają coś z prawdy, mianowicie o ile wskazują na wspólną przyczynę, to jednak kryją w sobie duże niedociągnięcia, mianowicie, że jeśli idzie o ową wielość i rozmaitość, to ów jeden wspólny początek nie jest przyczyną nieodłącznej od nich odrębności, ale jedynie ich jedności czy wsólności, jako że wszystko od niego się wywodzi i ma w nim udział. Wszak przyczyną rozmaitości barw nie jest wyłącznie światło, ale charakter ciała przeźroczystego, przyjmującego światło. Podobnie przyczyną rozmaitości i wielości linii jest różne ich położenie. Wynika z tego, że znając tylko początek, nie da się poznać wielości i rozmaitości poznaniem właściwym dla każdej rzeczy, a tylko poznaniem ogólnym. /53/

Ale w Bogu jest inaczej. A jak ?

Otóż, jak to już wykazaliśmy[6], wszelka doskonałość spotykania w jakimkolwiek stworzeniu w całości uprzednio istnieje i mieści się w Bogu i to w sposób o wiele znamienitszy. Do tych zaś doskonałości, jakimi cieszą się stworzenia, należy nie tylko ta, która jest udziałem wszystkich stworzeń, mianowicie istnienie, ale także i te, co wprowadzają odrębność między stworzeniami, jako to: żyć, myśleć itd., które wyodrębniają istoty żyjące od martwych, myślące od niemyślących. Takoż i wszelka forma, dzięki której każda rzecz ustawiona jest we właściwym gatunku, jest jakowąś doskonałością. W ten sposób też wszystko istnieje uprzednio w Bogu. Nie tylko co do tego, co jest wspólne wszystkiemu, ale także co do tego, czym rzeczy są między sobą odrębne. W następstwie: ponieważ Bóg mieści w sobie wszystkie doskonałości, istota Boga zestawiona z istotami wszystkich rzeczy ma się wobec nich nie jak to, co wspólne, do tego, co własne czy właściwe komuś - np. nie jak jeden do liczb lub środek do promieni zeń wychodzących - ale jak doskonałe urzeczywistnienie do niedosk onałych urzeczywistnień; ot, jak np. "człowiek" do "zwierzę", lub "sześć" - jako liczba cała do ułamków jakie w sobie zawiera. Jasnym zaś jest, że poprzez to, co doskonale urzeczywistnione, można poznać wszystko, co niedoskonale urzeczywistnione, nie tylko ogólnie, ale także poznaniem właściwym, poszczególnie. Kto np. pozna człowieka, pozna i zwierzę poznaniem mu właściwym, tzn. sedno zwierzęcia; a kto pozna "sześć", pozna "trzy" poznaniem mu właściwym.

Ponieważ zaś istota Boga zawiera w sobie wszelką doskonałość, w jaką jest wyposażona istota każdej rzeczy, i jeszcze nad to więcej, dlatego Bóg może w Sobie poznawać wszystkie rzeczy w ich własnych treściach; wszak natura własna i właściwa dla każdej rzeczy istnieje dzięki temu, że według jakiejś miary ma udział w jakiejś doskonałości Boga; Bóg zaś nie znałby Siebie doskonale, gdyby nie znał wszystkich sposobów i miar, według jakich wszystko inne może mieć udział w Jego doskonałościach. Nie znałby też doskonale samej natury bytu, gdyby nie znał wszystkich sposobów istnienia. Jasnym więc jest, że Bóg zna wszystkie poszczególne rzeczy w ich własnych treściach, według tego, jak są odrębne jedna od drugiej.

Na 1. Zasadę: tak się coś poznaje, jak jest w poznawcy, można dwojako rozumieć. Pierwsze, gdy przysłówek "tak" oznacza sposób poznania od strony przedmiotu; i wtedy jest błędna. Poznawca bowiem nie zawsze poznaje przedmiot według tego istnienia, jakie ma w poznawcy. Np. oko nie poznaje kamienia według tego istnienia, jakie ma w oku, ale poprzez jego podobiznę odbitą w sobie - poznaje kamień według tego istnienia, jakie ma poza okiem; nawet i wtedy,.gdy poznawca poznaje przedmiot według tego istnienia, jakie ma w poznawcy, poznawca poznaje także przedmiot według tego istnienia, jakie ma poza nim; tak np. myśl poznaje kamień według istnienia myślowego, jakie ma w myśli, gdyż ma świadomość tego, że myśli, że poznaje; ale i przy tym poznaje istnienie kamienia w jego własnej naturalnej postaci.

Drugie, gdy ów przysłówek oznacza sposób poznawania od strony poznawcy; i wtedy jest prawdziwa, bo prawdą jest, że poznawca tak i o tyle tyllko poznaje przedmiot poznawczy, jak i o ile istnieje w poznawcy. W nim przeto doskonalszy sposób przedmiot poznawczy będzie istniał w poznawcy, tym doskonalsze jest jego poznanie.

Należy więc ostatecznie tak odpowiedzieć: Bóg nie tylko poznaje, że rzeczy są w Nim, ale dzięki temu, że zawiera w Sobie rzeczy, poznaje je w ich własne j naturze i to tym doskonalej, im doskonalej każda z nich jest w Nim.

Na 2. Istota stworzenia wobec istoty Boga ma się tak, jak niedoskonałe urzeczywistnienie do doskonałego. Dlatego też istota stworzenia prowadzi do poznania istoty Boga w sposóób niedostateczny; ale nie na odwrót.

Na 3. Jedno i to samo nie może być treścią własną różnych rzeczy na sposób zrównania. /54/ AtoIi istota Boga góruje nad wszelkim stworzeniem; może więc być ujmowana jako własna i właściwa treść dla każdej rzeczy, jako że w tak rozmaity sposób udziela się, lub daje się naśladować rozmaitym stworzeniom[7].

Artykuł 7

CZY WIEDZA BOŻA DOPUSZCZA BIEG MYŚLI ? /55/

Zdaje się, że wiedza i poznanie Boga dopuszczają bieg myśIi, bo:

1. W Bogu wiedza nie ma charakteru sprawności, ale jest aktualnym myśleniem. Otóż według Filozofa,1 wiedza jako sprawność obejmuje naraz wiele wiadomości, natomiast myśleć aktualnie można tylko o jednym. Ponieważ zaś, jak dopiero co wyłożyliśmy[2], Bóg zna wiele, bo i Siebie, i inne rzeczy, dlatego wydaje się, że nie obejmuje naraz myślą wszystkiego, ale przebiega z jednego na drugie.

2. Istotne dIa wiedzy przesłankowej jest poznawanie skutku z jego przyczyny. Otóż Bóg poznaje inne niż On sam rzeczy. skutki poprzez Siebie - przyczynę. A więc wiedza Boża jest przesłankowa.

3. Bóg doskonalej zna wszelk ie stworzenie niż my. Lecz my w przyczynach stworzonych poznajemy ich sku tki i tak przebiegamy myślą z przyczyny do skutków. A więc chyba i w Bogu dzieje się podobnie.

Wbrew temu, tak pisze Augustyn: "Bóg widzi wszystko nie po kolei i po jednemu, jakby spojrzenie Jego biegło raz tu, raz tam, ale widzi wszystko naraz"[3].

Odpowiedź: Wiedza Boża wyklucza wszelki bieg myśli. Uzasadnienie :

W naszej wiedzy i poznawaniu dostrzegamy podwójny bieg myśIi: pierwszy polega na zwykłym następowaniu, gdy myślimy najpierw o jednym, a potem kierujemy na drugie; wtóry to wnioskowanie oparte o przyczynowość, gdy z zasad i przesłanek wyciągamy i poznajemy wnioski.

Otóż pierwszy bieg myśli jest obcy Bogu; toć i my tak liczne nieraz rzeczy - które, gdy każdą brać z osobna, trzeba po kolei poznawać - poznajemy wszystkie naraz, gdy poznajemy je w czymś jednym, np. gdy poznajemy części poprzez poznanie całości, lub gdy rozmaite rzeczy widzimy w lustrze. Bóg zaś, jak to już omówiliśmy[4], widzi wszystko w jednym, mianowicie w Sobie samym; widzi więc wszystko naraz, a nie po kolei.

Także i drugi bieg myśli jest zgoła obcy Bogu. Najpierw dlatego, że zakłada dopiero co wykluczony u Boga pierwszy typ biegu myśli; ktokolwiek bowiem wyciąga wnioski z zasad, nie chwyta myślą naraz jednego i drugiego. Potem dlatego, że ten tok myśli biegnie od tego, co wiadome, do tego, co niewiadome, że więc - co chyba jest jasne - znajomość zasad jeszcze nie jest znajomością wniosku, i że nie poznaje się wniosku w zasadzie, w przesłankach, ale z zasad, z przesłanek. Wtedy zaś kończy się ten bieg myśli, czyli rozumowanie,

gdy sprowadziwszy skutki do swoich przyczym, widzi się je w nich; wówczas dopiero ustaje rozumowanie. A ponieważ Bóg widzi swoje skutki w Sobie samym jako w ich przyczynie, dlatego Jego poznawanie wyklucza bieg myśli, tj. rozumowanie.

Na 1. Owszem, myśleć aktualnie można tylko o jednym, ale - jak to już powiedzieliśmy[5] - w tym jednym może myśl widzieć wiele.

Na 2. Bynajmniej nie twierdzimy,. że Bóg najpierw poznaje przyczynę, a z kolei dopiero i poprzez nią - skutki, jakby wpierw Dlań nieznane, ale że je poznaje w przyczynie; dlatego, z racji dopiero co wyłuszczonych, wiedza Jego nie posługuje się przesłankami.

Na 3. Owszem, Bóg widzi o wiele lepiej niż my skutki przyczyn stworzonych w samych tychże przyczynach. Ale do znajomosci tychże skutkow nie wiedzie Go, jak nas, znajomość przyczyn stworzonych; a więc wiedza Jego wcale nie jest przesłankowa.

Artykuł 8

CZY WIEDZA BOGA JEST PRZYCZYNĄ RZECZY ? /56/

Zdaje się, że wiedza Boga nie jest przyczyną rzeczy, bo:

1. Orygenes powiada: "Nie dlatego coś będzie, że Bóg wie, iż będzie, ale ponieważ będzie, dlatego Bóg wie o tym, nim się stanie"[1].

2. Jeśli przyczyna, to i skutek. Otóż wiedza Boga jest wieczna. Jeśli przeto wiedza Boga jest przyczyną rzeczy stworzonych, wydaje się, że stworzenia istnieją wiecznie.

3. Przedmiot wiedzy istnieje pierwej niż wiedza o nim, no i jest, jak uczy Filozof[2], miarą wiedzy. Jakżesz więc to, co późniejsze i mierzone, może być przyczyną? A więc wiedza Boga nie jest przyczyną wszechrzeczy.

Wbrew temu są słowa Augustyna: "Bóg zna wszystkie stworzenia cielesne i duchowe nie dlatego, że istnieją; istnieją bowiem właśnie dlatego, że Bóg je zna"[3].

Odpowiedź: Tak, wiedza Boga jest przyczyną rzeczy. Uzasadnienie :

Wiedza Boga tak się ma do wszystkich rzeczy stworzonych, jak się ma wiedza - geniusz artysty do dzieł sztuki. Otóż wiedza - geniusz artysty' jest przyczyną twórczą dzieł sztuki; a tym, co w artyście dokonuje dzieł jest jego myśl; stąd też forma myśli musi być w nim początkiem działania, tak jak ciepło jest poaczątkiem ogrzewania.

Należy tutaj zauważyć, że forma naturalna jest początkiem działania nie o ile jest formą przebywającą w tym, któremu daje istnienie, ale o ile ma w sobie pochop czy skłonność do wywoływania skutków[4]. Podobnież i forma myślowa jest początkiem działania, nie o ile przebywa tylko w myślicielu, ale o ile dołącza się do niej skłonność czy siła do wywołania skutków, a jest nią wola. Skoro bowiem forma myślowa obejmuje przeciwstawniki /57/ (jako że w ogóle jedna i ta sama wiedza zajmuje się rzeczami przeciwstawnymi), nigdy by, zdaniem Filozofa[5], nie dokonała określonego skutku, gdyby siła dążnościowa czy pożądawcza - *appetitus* - nie wyznaczyła jej jednego określonego skutku. /58/

Jeśli idzie o Boga, to. ponieważ u Niego myśleć i istnieć stanowią jedno, jasne, że tym, co w Nim powoduje rzeczy, jest Jego myśl. Wynika z tego koniecznie, że wiedza Boga jest przyczyną rzeczy o ile dołącza się do niej Jego wola. Stąd to wiedzę Boga, o ile jest przyczyną rzeczy, zwykło się nazywać: *Scientia approbationis*, tj. wiedza przy współudziale woli. /59/

Na 1. Orygenes ma na uwadze gołą wiedzę, bez współudziału woli, a jak dopiero powiedzieliśmy, wiedza tylko przy współudziale woli ma charakter przyczyny, nigdy zaś sama. Natomiast jego słowa: "Ponieważ to i owo będzie, Bóg to przewiduje *(praescit)*", są prawdą, jeśli "ponieważ" wskazuje na przyczynowość jaką zawiera każde następstwo czy wynikanie; ma to taki sens: jeżeli jakieś rzeczy będą, wynika z tego, że Bóg o nich wpierw wiedział. Nie są prawdą, jeśli "ponieważ" oznacza przyczynę istnienia czegoś; wszak rzeczy przyszłe nie są przyczyną tego, że Bóg wie o nich. /60/

Na 2. Wiedza Boża jest przyczyną rzeczy w ten sposób, w jaki te rzeczy są w niej. Otóż wiedza Boga wcale nie zawiera w sobie tego, żeby te rzeczy istniały wiecznie. Z tego więc, że wiedza Boga jest wieczna, wcale nie wynika, że i stworzenia są wieczne [6].

Na 3. Rzeczy naturalne stoją w środku między wiedzą Boga a wiedzą naszą; my przecież bierzemy naszą wiedzę od rzeczy naturalnych, tych zaś Bóg jest przyczyną przez swo.ją wiedzę. Stąd to: jak rzeczy naturalne - przedmiot nasze.j wiedzy - istnieją wcześniej niż nasza wiedza o nich i są jej miarą, tak też wiedza Boga poprzedza rzeczy naturalne i jest ich miarą. /61/ Tak np. jakiś dom stoi w środku między wiedzą - myślą budowniczego, który go zbudował, a wiedzą człowieka, który tę wiedzę nabywa, badając dom już zbudowany.

Artykuł 9

CZY WIEDZA BOGA ROZCIAGA SIĘ NA TO, CO NIE ISTNIEJE ?

Zdaje się, że Bóg nie zna tego, co nie istnieje, bo:

1. Wiedza Boga rozciąga się tylko na to, co prawdziwe; a ponieważ to, co prawdziwe i byt są zamienne, tożsame, dlatego wiedza Boga nie obejmuje tego, co nie istnieje.

2. Wiedza wymaga podobieństwa między tym, kto wie, a tym, co wie. Czy może jednak mieć jakiś podobieństwo do Boga, który jest samym istnieniem, to, co nie istnieje? A więc to, co nie istnieje, nie podpada pod wiedzę Boga.

3. Wiedza Boga jest przyczyną tego, co Bóg wie. Lecz to, co nie istnieje, nie ma przyczyny bo w ogóle niebyt nie ma przyczyny. A więc Bóg nie ma wiedzy tego, co nie istnieje.

Wbrew temu pisze Apostoł o Bogu: "To, co nie istnieje, powołuje do istnienia"[1].

Odpowiedź: Bóg wie wszystko, cokolwiek w jakikolwiek sposób istnieje. Nic zaś nie przeszkadza, by to, co zasadniczo nie istnieje, ~stniało w jakiś sposób. To bowiem zasadniczo istnieje, co rzeczywiście, aktualnie istnieje; co zaś nie istnieje rzeczywiście, aktualnie, istnieje potencjalnie, czyli leży w mocy: albo samego Boga, albo stworzenia; bądź to w mocy czynnej - aktywnej, bądź też biernej[2]: czy to w myśli, czy w wyobraźni, czy w jakim bądź innym sposobie oznaczania. Cokolwiek przeto stworzenie może uczynić, pomyśleć lub powiedzieć, i także czegokolwiek On Sam może dokonać: wszystko to Bóg wie, choćby aktualnie nie istniało. W tym też tylko znaczeniu można powiedzieć, że Bóg wie i to, co nie istnieje.

Spośród tego zaś, co aktualnie nie istnieje należy wyodrębnić :

Pierwsze, to co aktualnie nie istnieje, ale było lub będzie; i wszystko to Bóg obejmuje swoją wiedzą: patrząc na to. Wiedza ta zwie się *scientia visionis* - wiedza patrzenia; Bóg bowiem spojrzeniem swoim, które jest zawsze teraźniejsze, obejmuje cały czas i zarazem wszystko, co w jakimkolwiek czasie istnieje, jako obecne sobie w teraźniejszości[3]. Jest tak dlatego, że "myśleć" Boga, utożsamiające się z Jego istnieniem, jest mierzone wiecznością, a ta, wykluczając wszelkie następstwo chwil, mieści w sobie cały czas.

Drugie, to, co wprawdzie leży w mocy Boga lub stworzenia, jednakowoż ani wcale nie istnieje, ani nie istniało, ani też istnieć nie będzie. Wszystko to Bóg obejmuje swoją wiedzą: nie patrząc na to, ale po prostu tylko myŚląc o tym; zwie się to: *scientia simplicis intelligentiae*, czyli wiedza gołego myślenia. Nazwano tę wiedzę właśnie tak z tego powodu, źe to wszystko, na co my patrzymy, ma swoje istnienie poza nami i jest odrębne od nas; [u Boga jest wprost przeciwnie: jest w Nim i jest Nim] . /62/

Na 1. Co nie istnieje aktualnie, istnieje w mocy czyjejś i tak też jest prawdziwe; wszak prawdą jest, że istnieje w czyjejś mocy. W ten sposób podpada pod wiedzę Boga.

Na 2. Ponieważ Bóg jest samym istnieniem i Jego jedynym źródłem, dlatego też o tyle każda rzecz istnieje, o ile przypadło jej w udziale podobieństwo Boga. Podobnie jak o tyle coś jest ciepłe, o ile ma udział w cieple. W ten spos6b i te rzeczy, które są w możności - aczkolwiek aktualnie nie istnieją - o tyle są poznawane przez Boga, o ile mają udział w istnieniu i podobieństwie Boga[4].

Na 3. Wiedza Boga jest przyczyną rzeczy przy współudziale woli. Nie wszystko więc, co Bóg wie, musi mieć istnienie obecnie, dawniej czy w przyszłości, ale tylko to, co Bóg chce by istniało, lub pozwala na to, czyli dopuszcza to. Ponadto: nie ma tego w wiedzy Boga, że rzeczy tee mają istnieć, ale tylko, że mogą istnieć.

Artykuł 10

CZY BÓG POZNAJE ZŁO ?

Zdaje się, że Bóg zła nie poznaje, bo:

1. Zdaniem Filozofa1, nie poznaje utraty czy braku ta myśl, która nie jest w możności. Lecz zło, jak twierdzi Augustyn[2] jest utratą czy brakiem dobra. A ponieważ, co widać z powyższych[3], myśl Boga nigdy nie jest w możności, zawsze bowiem jest zaktualizowana, dlatego wydaje się, że Bóg nie poznaje zła.

2. Każda wiedza albo jest przyczyną przedmiotu poznawanego, albo jest skutkiem przezeń spowodowanym[4]. Lecz wiedza Boga ani nie jest przyczyną zła, ani też nie jest przezeń spowodowana. A więc wiedza Boga nie rozciąga się na to, co złe.

3. Każdą rzecz poznaje się albo poprzez jej podobiznę, albo poprzez jej przeciwstawnika. Lecz, jak z dotychczasowych wywodów wynika[5], Bóg poznaje wszystko w Swojej własnej istocie, a ta ani nie jest podobizną zła, ani też zło nie jest jej przeciwstawnikiem; mówi bowiem Augustyn[6], że nic nie jest przeciwstawne Bożej istocie. A więc Bóg nie poznaje zła.

4. Nie poznaje się doskonale tego, co poznaje się nie wyrost w nim samym, ale poprzez coś innego. Lecz Bóg, nie poznaje zła wprost w n im samym; gdyby tak musiałoby ono istnieć w Bogu, jako że to, co się poznaje, musi być w poznawcy. Nie poznaje go też poprzez coś innego, mianowicie poprzez dobro, gdyż w takim razie poznawałby je niedoskonale, co jest niemożliwe, gdyż w Bogu żadne poznanie nie może być niedoskonałe. A więc zło nie podpada pod wiedzę Boga.

Wbrew temu są słowa Pisma św.: "Piekło i zatracenie (otwarte) przed Panem"[7].

Odpowiedź: Kto poznaje jakąś rzecz doskonale, musi wiedzieć o wszystkim, co się jej może przydarzyć. Otóż istnieją takie dobra, którym może się przydarzyć, że ulegną skażeniu ze strony zła. Stąd też Bóg nie poznawałby doskonale dobra, gdyby nie poznawał i zła. Skoro zaś każda rzecz o tyle jest poznawalna, o ile is tnieje i jest czymś - a sedno zła polega na tym, że jest utratą dobra8 - dlatego Bóg przez to samo, że poznaje dobro, poznaje i zło; tak jak przez światło poznaje się ciemności. Tę to myśl tak oddaje Dionizy. "Bóg z siebie samego bierze widzenie ciemności; nie dzięki czemu innemu, jak właśnie dzięki światłu widzi ciemności"[9].

Na 1. Zdanie Filozofa należy tak rozumieć: Myśl, która nie jest w możności, nie poznaje braku poprzez brak w niej istniejący. Jest to zgodne z tym, co nieco wyżej powiedział, mianowicie że punkt i wszystko, co niepodzielne, bywa poznawane poprzez brak podziału. Jest tak dlatego, że formy niezłożone i niepodzielne są w naszej myśli, nie w rzeczywistości, lecz w możności tylko. Bo gdyby były w niej w rzeczywistości, nasza myśl nie po znawałaby ich poprzez utratę (brak) podziału. To właśnie duchy czyste, oderwane od materii, poznają to, co niezłożone, nie poprzez utratę (brak). A więc Bóg poznaje zło nie poprzez utratę (brak) w Sobie istniejącą, ale poprzez dobro przeciwstawne tej utracie.

Na 2. Wiedza Boga nie jest przyczyną zła; jest przyczyną dobra, poprzez które bywa zło poznawane. /63/

Na 3. Chociaż zło nie przeciwstawia się istocie Boga, która przecież nie może podlegać skażeniu ze strony zła, przeciwstawia się jednak skutkom, czyli dziełom Boga; te zaś Bóg poznaje w Swojej istocie; a poznając je, poznaje równocześnie i zło im przeciwstawne.

Na 4. Wtedy poznanie czegoś poprzez coś innego świadczy o niedoskonałości poznania, gdy da się to poznać samo w sobie. Lecz zła nie da się poznać samego w sobie, gdyż jego sedno tkwi w tym, że jest utratą - brakiem dobra. Nie da się go więc ani określić, ani poznać inaczej, jak tylko poprzez dobro.

Artykuł 11

CZY BÓG POZNAJE POSZCZEGÓŁY ?

Zdaje się, że Bóg nie Poznaje poszczegółów, bo:

1. Myśl Boga jest na wyższym poziomie niematerialności niż myśl ludzka. Lecz myśl ludzka swoim poziomem niematerialności nie poznaje poszczegółów; tak bowiem uczy Filozof: "Rozum poznaje ogóły, zmysł - poszczegóły"[1]. A więc Bóg nie zna poszczegółów.

2. W człowieku te tylko władze poznają poszczegóły, które odbierają wrażenia materialne, nieoderwane od materialnych przyległości. Lecz w Bogu rzeczy są w najwyższym stopniu oderwane od wszelkiej materialności. A więc Bóg nie poznaje poszczegółów.

3. Każde poznanie odbywa się za pomocą jakiejś podobizny. Lecz jak się zdaje, w Bogu nie istnieje podobizna jako takich. Czemu? Bo czynnikiem stanowiącym o poszczególności jest materia[2]; ta zaś jako że jest czystą możnością, jest nie do pomyślenia w Bogu - czystej rzeczywistości[3]. A więc poznaje poszczególnych rzeczy.

Wbrew temu pisze Księga Przysłów: "Wszystkie drogi człowieka są jawne przed oczyma Jego"[4].

Odpowiedź: Tak, Bóg poznaje poszczegóły. Uzasadnienie:

Jak to widać z powyższych[5], wszystkie doskonałości spotykane u stworzeń istnieją uprzednio w Bogu w o wiele większej mierze. Lecz poznawanie poszczegółów przez nas świadczy o naszej doskonałości. A więc konieczny wniosek: Bóg poznaje poszczegóły. Również i Filozofowi wydaje się to być niesłuszne, żeby Bóg nie poznawał czegoś, co my poznajemy; rozprawiając się z Empedoklesem[6] powiada nawet, że jego byłby najgłupszy, skoro nie wie, co to niezgoda. /64/

Nadmienić tutaj trzeba, że doskonałości, które w niższych bytach występują jako rozdrobnione i rozliczne, w Bogu stanowią niezłożoną jedność; i dlatego my inną władzą poznajemy ogóły i to, co niematerialne, a inną poszczegóły materialne. Bóg zaś poznaje jedno i drugie swoją jedną niezłożoną myślą[7].

Jak zaś poznaje poszczegóły jedni[8] tak tłumaczą: Bóg poznaje poszczegóły, bo zna ich przyczyny ogólne; niczego bowiem nie ma w jakimś z poszczegółów, co by nie powstało z jakiejś przyczyny ogólnej; i dają taki przykład: Gdyby astrolog znał wszystkie ogólne ruchy ciał niebieskich, mógłby przepowiedzieć wszystkie przyszłe zaćmienia.

Ale to tłumaczenie jest niewystarczające. Czemu? Bo poszczegóły otrzymują od przyczyn ogólnych jakoweś formy istnienia i siły. Ilebądź by ich jednak zbiegło się razem, nie utworzą jednostki-poszczegółu inaczej, jak tylko za sprawą materii jednostkowej; np. kto by wiedział o Sokratesie to tylko, że jest białej rasy, synem Sofroniusza i jeszcze tego pokroju to i owo, właściwie mówiąc nie wie, co to Sokrates jako ten oto człowiek. Dlatego też, według tego wyjasnienia, Bóg nie poznawałby rzeczy poszczególnych w tym, co stanowi sedno ich poszczegółowości.

Drudzy zaś tak wyjaśniają: Bóg przez to poznaje poszczegóły, że przywodzi przyczyny ogólne do poszczególnych skutków[9].

Ale to wyjaśnienie nic nie jest warte. Czemu? Bo nikt nie może przywieźć kogoś do czegoś, jeśli wpierw tego nie pozna; owe więc przywiedzenie nie może być racją poznawania poszczegółów, skoro zakłada ich poznanie.

Nasze wyjaśnienie jest inne; oto ono. Wyżej powiedzieliśmy[10], że Bóg jest przyczyną rzeczy swoją wszechwiedzą. Stąd tak daleko sięga Jego wiedza, jak daleko sięga Jego przyczynowość. Otóż moc twórcza Boga rozciąga się nie tylko na formy, które jak wiemy stanowią o znajomości ogólnej i o ogólnym charakterze rzeczy, ale także, jak to jeszcze wyłożymy[11], i na materię. A ponieważ od materii właśnie poszczegóły biorą ujednostkowienie, dlatego z konieczności wiedza Boga musi rozciągać Się i na poszczegóły. /65/ Skoro więc Bóg poznaje wszystko, co nie jest Nim, w Swojej istocie, jako że taż istota jest podobizną - prawzorem rzeczy i ich twórczym początkiem, dlatego Jego istota musi być wyczerpującym początkiem, czyli ośrodkiem poznania wszystkiego, co za Jego sprawą się staje, i to nie tylko ogólnego, ale także i poszczegółowego. To samo także trzeba by było rzec o wiedzy artysty rzeźbiarza, gdyby jego twórczość rozciągała się na całą rzecz, a więc nie tylko na formę, ale i na materiał. /66/

Na 1. Nasza myśl odrywa, czyli ogałaca swoją formę poznawczą z pierwiastkÓw jednostkowych; i dlatego forma poznawcza naszej myśli nie może być podobizną tychże pierwiastków jednostkowych; z tego to powodu nasza myśl nie poznaje poszczegółów[12]. Lecz forma poznawcza myśli Boga - wiadomo, jest nią samaż istota Boga - jest niematerialna nie drogą odrywania czy ogałacania, ale sama w sobie, będąc początkiem wszystkich pierwiastkÓw wchodzących w skład rzeczy czy to są pierwiastki gatunkowe, czy jednostkowe. I dlatego przez taką formę poznawczą Bóg poznaje nie tylko ogóły, ale i poszczegóły.

Na 2. Wprawdzie forma poznawcza myśli Boga sama w sobie wyklucza wszelkie przyległości materialne, w jakie ubrane są wrażenia odbierane przez wyobraźnię i zmysły, to jednak, jak już powiedziano[13], moc jej rozciąga się na to, co niematerialne i materialne.

Na 3. Materia - w tym, co jest w niej potencjalne, możebne - odbiega od podobieństwa do Botga; zachowuje jednak jakoweś Doń podobieństwo, mianowicie co do tego, że ma przynajmniej takie właśnie: potencjalne istnienie[14].

Artykuł 12

CZY BÓG MOŻE POZNAWAĆ TO, CO NIESKOŃCZONE ? /67/

Zdaje się, że Bóg nie może poznawać tego, co nieskonczone, bo:

1. To, co nieskończone, jako takie jest i nieznane. Czemu? Bo Filozof o tym, co nieskończone, mówi: "Kto bierze jakąś jego ilość, zawsze pozostaje coś jeszcze poza nią do wzięcia"[1]. A Augustyn tak pisze: "Wszystko, co wiedza ogarnia, przez poznawcę zostaje ogarnięte i tak staje się skończone"[2]. Nigdy jednak to, co nieskończone, nie może być skończone; nie może więc być ogarnięte wiedzą Boga.

2. Powiesz: To, co samo w sobie jest nieskończone staje się skończone dla wiedzy Boga. Odpowiadam nauką Filozofa[3]: Sedno rzeczy nieskończonej tkwi w tym, że nie da się przez nie przebrnąć, a skończonej, że da się przez nią przebrnąć. Lecz, jak uczy Filozof[4], przez to, co nieskończone, nie może przebrnąć ani ten, kto skończony, ani ten, kto nieskonczony. A więc to, co nieskończone, nie może być skończone ani przez to co skończone, ani także przez to, co nieskończone. W ten sposób to, co nieskończone, wcale nie jest skończone dla wiedzy Boga, która jest nieskończona.

3. Wiedza Boga jest miarą tego, co Bóg wie. Lecz sprzeczne z samym pojęciem rzeczy nieskończonej jest, by dała się mierzyć. A więc Bóg nie może wiedzieć tego, co nieskończone.

Wbrew temu Augustyn pisze: "Wprawdzie nie istnieje żadna liczba nieskończonych liczb, to jednak może ją ogarnąć myśl tego, którego wiedza nie cierpi ograniczeń liczby"[5].

Odpowiedź: Ponieważ, jak już wykazaliśmy[6], Bóg wie nie tylko to, co aktualnie istnieje, ale takze i to, co leży w mocy Swojej lub stworzenia, to zaś, jak każdy widzi jest nieskonczone dlatego trzeba odpowiedzieć, że wiedza Boga rozciąga się i na to, co nieskończone, czyli że Bóg je zna.

Otóż zdaniem niektórych, wiedza patrzenia Boga - wiadomo, dotyczy ona tego, co jest, było lub będzie - nie dotyczy tego, co nieskończone, bo według wiary świat nie istnieje wiecznie ani też rozradzanie się i ruch nie będą trwały wiecznie[7], przeto i jednostki nie będą się mnożyć w nieskończoność.

Przyjrzawszy się jednak bliżej jesteśmy zmuszeni powiedzieć, że wiedza patrzenia Boga rozciąga się również i na to, co nieskończone. Czemu? Bo Bóg zna także myśli i uczucia serc; te zaś będą się mnożyć w nieskończoność, jako że stworzenia rozumne będą trwać bez końca. Jest tak dlatego że poznanie każdego poznawcy ma zasięg zależnie od charakteru formy poznawczej, która jest początkiem poznawania. Otóż forma zmysłowa, która jest w zmyśle, jest podobizną jednej tylko jednostki, i dlatego za jej pomocą można poznać tylko jedną jednostkę. Natomiast forma poznawcza naszej myśli jest podobizną rzeczy co do jej natury gatunkowej. a ta może przypaść w udziale nieskończonej ilości jednostkom; i dlatego nasza myśl za pomocą formy poznawczej człowieka poniekąd poznaje nieskończoną ilość ludzi: nie o ile ludzie ci są od siebie odrębni, ale o ile uczestniczą w naturze gatunku. Powodem tego jest to, że forma poznawcza naszej myśli nie jest po dobizną ludzi co do ich pierwiastków jednostkowych, ale co do ich pierwiastków gatunkowych.

Jeśli idzie o istotę Boga, poprzez którą myśl Boga poznaje, to jest ona aż nazbyt dostateczną podobizną wszystkiego, co istnieje, lub może istnieć, i to nie tylko co do pierwiastków wspólnych, ale także, jak wykazano[8], co do pierwiastków własnych każdej rzeczy. Wychodzi więc na to, że Bóg swoją wiedzą poznaje rzeczy nieskończone, i to także w tym, czym są odrębne od siebie.

Na 1. Według Filozofa[9] "być nieskończonym" przysługuje przede wszystkim ilości. Ilość zaś z sedna swego, to układ częsci. Zatem poznać coś nieskończonego według właściwego mu sposobu, znaczy: poznać część za częścią. Aliści w ten sposób nikt nie zdoła poznać tego, co nieskończone. Czemu? Bo jakąkolwiek by wziąć ilość części, zawsze pozostanie coś jeszcze poza nią do wzięcia. Ale Bóg nie poznaje tego, co nieskończone w ten sposób, że liczy część za częścią; jak to już bowiem powiedzieliśmy[10], poznaje wszystko naraz, bez następstwa. Zatem nic nie przeszkadza, by poznawał to, co nieskończone.

Na 2. "Przebrnąć" wskazuje na jakoweś następowanie części czy etapów; i już samo to mówi, że tego, co nieskończone, nie moze przebrnąć ani ten, kto skończony, ani ten, kto nieskonczony. Natomiast "ogarnąć" myślą, z sedna swego wymaga i starczy. zrównania myśli z przedmiotem poznawanym; wtedy bowiem uważamy, że myśl coś ogarnęła, gdy to do istna poznała, tak ze już więcej poza tym nic nie zo stało do ogarnięcia. Wcale więc nie jest sprzeczne z pojęciem "nieskończonego" to, że jest ogarnięte myślą przez kogoś nieskończonego. I tak: O tym, co samo w sobie jest nieskończone, można powiedzieć, że jest skończone dla wiedzy Boga, jako ogarnięte myślą, a nie jako przebrnięte.

Na 3. Owszem, wiedza Boga jest miarą rzeczy, ale nie jest to miara ilościowa; tej bowiem rzeczy nieskończone nie mają; jest miarą w tym sensie, że mierzy istotę i prawdę rzeczy. Każda przecież natura rzeczy o tyle ma z prawdy o ile ziszcza i jest odbiciem wiedzy Boga; tak, jak dzieło sztuki o tyle jest autentyczne, prawdziwe, o ile jest zgodne ze sztuką [wiedzą artysty][11].

Przypuściwszy nawet rzeczywiste istnienie jakichś ilości nieskończonych co do liczby np. nieskończona liczba ludzi, albo jakichś ciągłych ilości nieskończonych, np. - jak to niektórzy w starożytności głosili - gdyby powietrze było nieskończone, to i tak jasne jest, że te ilości nieskończone miałyby określone i skończone istnienie, a to dlatego, że istnienie ich musiałoby być ujęte w granice określonych natur, a jeśli tak, to ilości te podlegałyby mierze wiedzy Boga.

Artykuł 13

CZY WIEDZA BOGA ROZCIĄGA SIĘ NA PRZYSZŁE PRZYGODNIKI ? /68/

Zdaje się, że wiedza Boga nie rozciąga się na przyszłe przygodniki, bo.

1. Przyczyna konieczna powoduje konieczny skutek. Otóż, jak wyżej powiedziano[1], wiedza Boga jest przyczyną rzeczy Przezeń poznawanych. A ponieważ wiedza Boga jest konieczną, dlatego i rzeczy Przezeń poznawane są konieczne, a nie przygodne. A jeśli tak, to wiedza Boga nie rozciąga się na przygodniki.

2. Zgodnie z zasadami logiki, z każdym zdaniem warunkowym jest tak, że jeśli nadrzędnik jest bezwzględnie konieczny, to i podrzędnik musi być bezwzględnie konieczny. Tak się bowiem ma nadrzędnik do podrzędnika, jak się mają zasady do wniosku; wiadomo zaś z nauki Filozofa[2], że z zasad koniecznych może tylko wynikać konieczny wniosek. 0tóż zdanie warunkowe: "Jeśli Bóg wiedział, że to się stanie, stanie się", jest prawdą, gdyż wiedza Boga dotyczy tylko prawdy. Nadrzędnik zaś tego zdania warunkowego jest bezwzględnie konieczny już to dlatego, że jest czymś wiecznym, już to dlatego, że jest wyrażony w czasie przeszłym. A więc i

podrzędnik jest bezwzględnie konieczny; a jeśli tak, to wszystko, co Bóg wie, jest konieczne. I tak wychodzi na to, że wiedza Boga nie rozciąga się na przygodniki.

3. Wszystko, co wie, musi koniecznie istnieć, skoro i to wszystko, co my wiemy, musi koniecznie istnieć, a chyba wiedza Boga jest pewniejszą od naszej. Lecz każdy przyszły przygodnik ma to do siebie, że nie musi istnieć. A więc Bóg nie wie o żadnym przyszłym przygodniku.

Wbrew temu pisze Psalmista: "0n, który ukształtował każdemu z nich serce, On, który zważa na wszystkie ich czyny"[3], a ma na myśli ludzi. Otóż postępki ludzkie jako że są dziełem wolnej woli, są przygodne. Zatem Bóg zna przyszłe przygodniki.

Odpowiedź: Ponieważ Bóg, co wyżej uzasadniono[4], zna wszystko: nie tylko to, co rzeczywiście istnieje, ale i to, co leży w Jego lub stworzenia mocy, a wiele z tego, co leży w mocy stworzenia, to przygodniki dla nas przyszłe, dlatego trzeba jako wniosek powiedzieć, że Bóg zna przyszłe przygodniki.

Aby to zrozumieć trzeba zaznaczyć, że przygodnik może być ujmowany dwojako. pierwsze, sam w sobie, o ile już istnieje; i tak nie uważa się go za przyszły, ale za obecny w teraźniejszości; nie uważa się go też za taki, co może istnieć lub nie, ale za jeden ściśle określony fakt, dzięki czemu może stać się przedmiotem nieomylnego i pewnego poznania, dajmy na to: poznania zmysłu wzroku; np. widzę, że Sokrates siedzi.

Drugie, o ile jest jeszcze w swojej przyczynie; i tak uważa się go za przyszły; nie jest on więc jeszcze jakimś jednym określonym faktem, bo nie wiadomo czy zajdzie, czy nie, a jeśli zajdzie, to: tak czy owak; a to dlatego, że przyczyna przygodna niekoniczona może powodować przeciwstawne, nieokreślone skutki. I z tego powodu taki przygodnik nie może stać się przedmiotem czyjegoś pewnego poznania; ktokolwiek by więc znał skutek przygodny li tylko w jego przyczynie, znajomość czyli wiedza ta byłaby zwykłym przypuszczeniem. /69/

Bóg zaś poznaje wszystkie przygodniki nie tylko w ich przyczynach, ale także o ile każdy z nich cieszy się już swoim własnym urzeczywistnionym bytem. I chociaż przygodniki zjawiają się na świecie według następstwa, kolejno, to jednak Bóg nie poznaje ich tak, jak my: kolejno, według ich następowania po sobie, ale równocześnie naraz; a to dlatego, że Jego poznanie, tak jak i Jego istnienie, ma za miarę wieczność; ta zaś, jak to już powiedziano[5], istniejąc cała naraz, obejmuje wszelki czas. Stąd to wszystkie zjawiska czy zdarzenia, dokonujące się w czasie, stoją odwiecznie przed Bogiem jako obecne teraz; i to nie tylko z tego względu, jak to niektórzy mniemają, że Bóg zawiera zawsze w sobie obecne idee wszystkich rzeczy, ale i dlatego, że Jego spojrzenie odwiecznie obejmuje wszystko jako istniejące przed Nim obecnie teraz.

Jasne więc, że Bóg poznaje nieomylnie przygodniki, gdyż stoją przed Jego oczyma jako teraz obecne; mimo to jednak, w odniesieniu do swoich bliższych przyczyn, są to przyszłe przygodniki.

Na 1. Owszem, przyczyna naczelna jest konieczna; jednakowoż skutek może być przygodny, gdy jego najbliższa przyczyna jest przygodna. Tak np. kiełkowanie rośliny jest przygodne ze względu na jego przyczynę najbliższą, aczkolwiek przyczyna pierwsza tegoż kiełkowania: słońce, jego działanie i ruch, jest konieczna. Podobnie i to, co Bóg wie, jest przygodne wobec przyczyny najbliższej, aczkolwiek wiedza Boga która jest przyczyną naczelną jest konieczna.

Na 2. Niektórzy twierdzą, że ów nadrzędnik: "Bóg wiedział, że w przyszłości zaistnieje dany przygodnik", nie jest konieczny, lecz przygodny, a to dlatego, że użyty w nim czas przeszły odnosi się do tego, co będzie w przyszłości. - Ale to nie przekreśla jego konieczności, bo to, co odnosiło się do przyszłości, musiało się odnosić, choć niekiedy to, co miało być w przyszłości, wcale się nie stanie.

Zdaniem innych, ów nadrzędnik jest przygodny, a to dlatego, że jest złożony z tego, co konieczne i przygodne, podobnie jak i zdanie. "Sokrates, to człowiek biały" jest przygodne. - Aie i ta racja nic nie jest warta; gdy bowiem mówię: "Bóg wiedział, że dany przygodnik zaistnieje w przyszłości", w zdaniu tym: "przygodnik" nie jest głównym członem zdania, ale stanowi jedynie materię słowa, [czyli pełni rolę uboczną, bez wpływu na sens zdania]; stąd jego przygodność czy konieczność nie ma żadnego wpływu na to, by zdanie było konieczne czy przygodne, prawdziwe czy fałszywe. W ten sposób bowiem byłoby równie prawdą, gdybym powiedział: "Człowiek to osioł", jak gdybym powiedział: "Sokrates biegnie", lub: "Bóg istnieje". To samo dotyczy konieczności i przygodności w powyższym zdaniu.

Naszym zdaniem, ów nadrzędnik jest bezwzględnie konieczny. Nie wynika jednak z tego, że, jak mniemają niektórzy, i podrzędnik jest bezwzględnie konieczny, a to dlatego, że - jak mówią - nadrzędnik jest przyczyną dalszą podrzędnika, który ze względu na swoją przyczynę najbliższą jest przygodny. - Ale ta ich racja niczego nie dowodzi. Czemu? Bo byłoby błędne takie zdanie warunkowe, którego nadrzędnik byłby przyczyną dalszą konieczną, a podrzędnik skutkiem przygodnym; to tak, jakbym powiedział. "Jeśli słońce się porusza, działa, będzie rośla trawa".

Trzeba więc rzecz inaczej uzasadnić. Otóż gdy w nadrzędniku jest mowa o jakimś działaniu duszy, podrzędnik trzeba ujmować nie w swoim bycie rzeczywistym, nie w sobie samym, ale według tego istnienia, jakie ma w duszy. Wiadomo przecież, że inne jest istnienie rzeczy samej w sobie, a inne w duszy. Tak np. zdanie: "Jeśli dusza o czymś myśli, to jest to coś niematerialnego", ma sens: coś jest niematerialne według swego istnienia w myśli, a nie według swojego istnienia rzeczywistego, czyli samo w śobie. Na podobieństwo

tego, w zdaniu: "Jeśli Bóg coś przewidział, to się stanie", podrzędnik: "Stanie się", należy brać w sensie: o ile podlega wiedzy Boga; a Więc o ile stanowi dla Boga teraźniejszość. W tym znaczeniu jest tak samo konieczny, jak i nadrzędnik; jak bowiem mówi Filozof: "Istnienie każdej rzeczy, jak długo istnieje, jest konieczne"[6].

Na 3. Wszystko, co ziszcza się w czasie, my poznajemy według praw czasu, czyli według następstwa, kolejno; Bóg zaś poznaje to w wieczności, która jest ponad czasem. Wynika ztego , że my poznając przyszłe przygodniki takimi, jakimi są - nie poznajemy ich jako pewne; poznaje je zaś jako pewne sam tylko Bóg, ponieważ widzi je w myśli, która jest wieczna, ponad czasem. Tak np. człowiek idący drogą, nie widzi tych, co kroczą za nim. Ale ktoś obejmujący wzrokiem z dalsza, z góry, całą drogę, widzi naraz wszystkich nią kroczących.

I dlatego, jeśli my poznajemy jakąś rzecz, rzecz ta musi koniecznie istnieć także i sama w sobie, czyli jako urzeczywistniona; nigdy zaś nie zdołamy poznać w sposób pewny samych w sobie przyszłych przygodnikow. Natomiast wszystko to, co Bóg wie, jak to powiedzieliśmy[7], musi koniecznie istnieć takim sposobem, jakim podpada pod wiedzę Boga; nie musi zaś istnieć bezwzględnie koniecznie, jeśli się to ujmuje w swoich bliskich, własnych przyczynach.

I dlatego, jeśli idzie o zdanie: "Wszystko, co Bóg wie, musi koniecznie istnieć" zwykliśmy wprowadzac następujące rozróżnienie: albo w tym zdaniu ma się na uwadze rzecz, albo powiedzenie; jeśli rzecz, zdanie to ma sens rozłączny i jest błędne; ma bowiem sens: każda rzecz, o jakiej Bóg wie, jest konieczną; jeśli powiedzenie, zdanie to ma sens łączny i jest prawdziwe, ma bowiem sens: powiedzenie: to, co Bóg wie, istnieje, jest konieczne. /70/

Zdaniem jednak niektórych rozróżnienie to budzi sprzeciw; powiadają, że ono z powodzeniem stosuje się tylko do form odłączalnych od podmiotu. Np. zdanie, tak mówią, "To, co białe może stać się czarnym", jeśli idzie o powiedzenie, jest błędne; jest prawdziwe, jeśli idzie o samą rzecz; rzecz bowiem biała może stać się czarną. Za to powiedzenie: "To, co białe, jest czarne" nigdy nie może być prawdą. Natomiast rozróżnienie to nie Btosuje się do form nieodłączalnych od podmiotu. Tak np. powiedzenie: "Czarny kruk może być białym" w obu wypadkach jest błędne. Otóż, że Bóg zna rzecz, jest czymśs nieodłączalnym od rzeczy; jeśli bowiem Bóg wie o czymś, nie może to być Dlań nieznane.

Sprzeciw ten byłby słuszny, gdyby "być poznanym" oznaczało jakąś cechę tkwiącą, jakby w podmiocie, w rzeczy. Tak jednak nie jest, oznacza bowiem czynność poznawczą; i dlatego, acz zawsze rzecz jest poznawana, można jednak tejże rzeczy poznawanej - ujmowanej samej w sobie - przypisać coś takiego, czego jej trzeba odmówić, o ile się nią zajmuje czynność poznawcza. Tak np. kamieniowi - samemu w sobie - przypisuje się byt materialny; ale odmawia się mu tego, o ile myśl się nim zajmuje. /71/

Artykuł 14

CZY I JAK BÓG POZNAJE SĄDY I WYPOWIEDZI LUDZKI E ? /72/

Zdaje się, że Bóg nie poznaje sądów i wypowiedzi ludzkich, bo :

1. Poznawać i tworzyć sądy i wypowiedzi, to rzecz myśli ludzkiej, o ile ona łączy i rozłącza pojęcia. Lecz myśl Boga wyklucza jakąkolwiek postać złożenia. A więc Bóg nie poznaje sądów i wypowiedzi ludzkich.

2. Wszelkie poznanie dokonuje się poprzez jakąś podobiznę czy przedstawicielstwo. Lecz w Bogu, całkowicie niezłożonym, nie istnieje żadna podobizna czy przedstawicielstwo sądów złożonych. A więc Bóg nie zna sądów i wypowiedzi ludzkich.

Wbrew temu pisze Psalmista: "Jahwe zna myśli ludzkie"[1]. Lecz myśli ludzkie, to właśnie sądy i wypowiedzi człowieka. A więc Bóg poznaje sądy i wypowiedzi ludzkie.

Odpowiedź: Myśl ludzka ma moc tworzenia sądów. Bóg zaś, jak wyżej wykazano[2], wie o wszystkim, co leży w mocy swojej lub stworzenia. A więc trzeba koniecznie przyznac, że Bóg zna wszystkie sądy jakie człowiek może tworzyc. A jak je poznaje?

Otóż jak wszystko, co materialne, poznaje niematerialnie, a to, co złożone, niezłożenie, tak i sądy poznajle nie na sposób sądów, a więc nie tak, by w Jego myśli istniało łączenie i rozłączanie pojęć - właściwe sądom, ale każdy z nich poznaje niezłożonym aktem swojej myśli, ujmując od razu istotę każdego. To tak, jak byśmy my, poznawszy do istna czym jest człowiek, w tymże pojęciu człowieka widzieli wszystko, cokolwiek mo żna o nim powiedzieć[3]. Ale człowiek tego uczynić nie zdoła; jego myśl musi przebiegać z jednego pojęcia na drugie; a to dlatego, że jej forma poznawcza, przedstawiając jedno, nie przedstawia drugiego[4]. Stąd też nasza myśl, np. pojmując czym jest człowiek, nie poznaje tym samym wszystkiego, co znamionuje człowieka, ale czyni to po kolei; dopiero urobione osobno i oddzielnie pojęcia składa w jedno, łącząc lub rozłączając je; i tak tworzy sąd, zdanie. Inaczej u Boga: forma poznawcza Boga - wiadomo, jest nią Jego istota - aż nazbyt

wystarczająco przedstawia wszystko! Stąd też Jego myśl, poznając własną istotę, poznaje zarazem istoty wszystkich rzeczy, no i to, co może zajść u nich.

Na 1. Zarzut ten byłby słuszny, gdyby Bóg poznawał sądy na sposób ludzki: szukając związków zachodzących między pojęciami.

Na 2. W sądzie, jaki myśl tworzy, owo łączenie pojęć oznacza jakąś postać istnienia rzeczy; a wiadomo, istotą Boga jest istnienie! I tak Bóg przez Swoje istnienie, które stanowi Jego istotę, jest podobizną tego wszystkiego, co wyrażamy naszymi sądami i wypowiedziami.

Artykuł 15

CZY WIEDZA BOGA PODLEGA ZMIANOM ? /72a/

Zdaje się, że wiedza Boga podlega zmianom, bo:

1. Wiedza wyraża stosunek do swojego przedmiotu. Lecz to, co wyraża stosunek do stworzen, przysługuje Bogu od zaistnienia czasu[1] i zmienia się stosownie do zmian zachodzących w stworzeniach. A więc i wiedza Boga zmienia się stosownie do zmian, zachodzących w stworzeniach.

2. Co Bóg może uczynić, może i wiedzieć. Bóg zaś może dużo więcej uczynić nad to, co czyni. Zatem i może więcej wiedzieć nad to, co wie. Tak więc wiedza Jego może być większa lub mniejsza, czyli zmieniać się.

3. Ongiś Bóg wiedział o przyszłym narodzeniu Chrystusa; obecnie nie wie o przyszłym narodzeniu Chrystusa, gdyż Chrystus już się nie narodzi. Nie o wszystkim więc, co Bóg ongiś wiedział, wie teraz, a jeśli tak, to wiedza Jego wydaje się być zmienna.

Wbrew temu czytamy u Jakuba, że u Boga "nie ma przemiany ani cienia zmienności"[2].

Odpowiedź: Jak to widać z dotychczasowych wywodów[3], wiedza Boga stanowi samo jestestwo Boga. Przeto jak jestestwo Boskie, co już wyżej uzasadniliśmy[4], jest niezmienne, tak i Jego wiedza musi być całkowicie niezmienna.

Na 1. Pan, Stwórca itp. wyrażają stosunek do stworzeń, o ile one istnieją same w sobie[5]; natomiast wiedza Boga wyraża stosunek do stworzen, o ile one istnieją w Bogu; każda bowiem rzecz wtedy staje się aktualnie poznawaną, gdy istnieje w poznawcy. Otóż rzeczy stworzone istnieją niezmiennie w Bogu, same w sobie zaś są zmienne.

Można i tak powiedzieć: Pan, Stwórca itp. wyrażają stosunki oparte o czynności, w naszym mniemaniu, przechodnie, kończące się na samychże stworzeniach takich, jakimi są same w sobie; z tego też powodu, zależnie od zmian zachodzących w stworzeniach, stosunki te orzekają zmiennie o Bogu. Natomiast: wiedza, miłość itp. wyrażają stosunki w Bogu; i jak mniemamy, wsobne - wsobnie istniejące//wzynnoi, dlatego orzekają o Bogu niezmiennie.

Na 2. Bóg zna także i to, co może uczynić, a nie czyni. Z tego jednak, że może uczynić więce.j niż czyni, bynajmniej nie wynika, iż może więcej wiedzieć nad to, co wie; chyba żeby to się odnosiło do wiedzy patrzenia[6], którą to wiedzą, powiadamy, Bóg wie to, co ma rzeczywiste istnienie w jakimkolwiek czasie. Z tego jednak, że Bóg wie, iż niejedno z tego, co nie istnieje, może istniec, lub co istnieje, nie istnieć, bynajmniej nie wynika, że wiedza Jego jest zmienna, a tylko, że poznaje zmienność rzeczy. Gdyby jednak było coś takiego, o istnieniu czego Bóg by najpierw nie wiedział, a potem dopiero wiedział, wówczas Jego wiedza byłaby zmienna. Ale to być nie może, gdyż cokolwiek istnieje lub może istnieć w jakimkolwiek czasie, Bóg zna to swoją wiecznością. Już przeto samo twierdzenie, że coś istnieje w jakimkolwiek czasie, zmusza nas do przyznania, że Bóg wie o tym odwiecznie. I dlatego wcale nie można zgodzić się ze zdaniem, że Bóg może wiedzieć więcej nad to, co wie, gdyż w powiedzeniu tym kryje się twierdzenie, iż Bóg poznał coś, o czym przedtem nie wiedział.

Na 3. Dawniejsi nominaliści zarzut ten rozwiązywali, twierdząc, że następujące trzy zdania: Chrystus rodzi się, Chrystus narodzi się, Chrystus narodził się, znaczą jedno i to samo, a to dlatego, że wskazują na tę samą rzecz, mianowicie na narodzenie Chrystusa. Z tego według nich ma wynikać, że o czymkolwiek Bóg wiedział, wie. Czemu? Bo wie teraz, że Chrystus się narodzi, a to według ich założenia znaczy to samo, że narodził się.

Ale to ich stanowisko jest błędne; już to dlatego, że w zdaniu odmienność części mowy i czasu zmienia sens zdania, już to dlatego, że w takim razie zdanie - raz uznane za prawdziwe - musiałoby zawsze być prawdziwe, to zaś sprzeczne jest z nauką Filozofa uczącego[7], że wyrażenie: Sokrates siedzi, jest prawdziwe gdy siedzi, a błędne gdy wstanie.

Dlatego też owo zdanie: "O czymkolwiek Bóg wiedział, wie", trzeba uznać za nieprawdziwe, jeśli się je odnosi do rzeczy, o których mówi. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że wiedza Boga jest zmienna; jak bowiem bez naruszenia niezmienności swojej wiedzy Bóg o jednej i tej samej rzeczy wie, że raz jest, a raz jej nie ma, tak i bez naruszenia niezmienności swojej wiedzy wie, że jakieś zdanie o czymś raz jest prawdziwe, raz

błędne[8]. Wtedy wiedza Boga byłaby zmienna, gdyby Bóg poznawał sądy na sposób sądów, a więc tak, jak to czyni nasza myśl łącząc i rozłączając pojęcia; i dlatego poznanie nasze jest zmienne: i to albo pod względem prawdy-błędu, np. gdy rzecz się już zmieniła, a my wciąż to samo o niej mniemamy albo pod względem różnych mniemań o tej samej rzeczy, np. gdy najpierw mniemamy, że ktoś siedzi, a potem, że nie; ale ani jedno, ani drugie nie może zachodzić u Boga.

Artykuł 16

JAKA JEST WIEDZA BOGA 0 WSZECHRZECZACH: CZY SPEKULATYWNA ?

Zdaje się, że wiedza Boga o rzeczach nie jest spekulatywna, bo :

1. Jak już wykazaliśmy[1], wiedza Boga jest przyczyną wszechrzeczy. tymczasem wiedza spekulatywna wcale nie jest przyczyną rzeczy poznawanych. A więc wiedza Boga nie jest spekulatywna.

2. Wiedzę spekulatywną nabywamy drogą odrywania od rzeczy, co jest zgoła obce Bożej wiedzy. A więc wiedza Boga nie jest spekulatywna.

Wbrew temu: Bogu należy przyznać wszystko, co pocześniejsze. Lecz, jak uczy Filozof[2], wiedza spekulatywna jest pocześniejsza od praktycznej. A więc wiedza Boga o rzeczach jest spekulatywna.

0dpowiedź: Jedna wiedza jest czysto spekulatywna, inna czysto praktyczna; ale jest i taka wiedza, która pod jednym względem jest spekulatywna, a pod innym praktyczna.

Gwoli zrozumienia tego należy wiedzieć, że wiedza mo że być spekulatywna z trzech względów: pierwsze od strony rzeczy wiedzą objętych, które nie są wykonalne przez poznawcę; taką np. jest wiedza ludzka o świecie naturalnym i o tym, co dotyczy Boga. Drugie, ze względu na sposób podejścia do przedmiotu badanego przez poznawcę. Przykładem architekt, który wziąwszy za przedmiot dociekania dom, analizuje go, myśli nad jego określeniem, podziałem i najogólniejszymi jego przymiotami; a to znaczy właśnie ujmawać spekulatywnie to, co jest wykonalne, ale nie jako wykonalne; każde bowiem wykonywanie polega na nadaniu materii jakiejś formy, a nie na rozbieraniu - analizie składu na jego zasady formalne i ogólne.Trzecie, ze względu na cel: czymże bowiem, zdaniem Filozofa[3], różni się myśl spekulatywna od praktycznej? Własnie celem! Myśl praktyczna ma na uwadze cel działania; celem zaś myśli spekulatywnej jest dociekanie prawdy. Gdyby przeto jakiś architekt myślał nad tym, jak można dom wybudować, wszakże nie w zamiarze wybudawania go, a tylko dla samego badania, będzie to - ze względu na cel - myślenie spekulatywne, aczkolwiek dotyczyć będzie tego, co wykonalne.

A zatem: wiedza, która jest spekulatywna od strony rzeczy, jaką się zajmuje, jest wiedzą czysto spekulatywną. Wiedza, która jest spekulatywna albo ze względu na sposób, albo ze względu na cel, jest wiedzą pod jednym względem spekulatywną, a pod innym praktyczną. Wreszcie wiedza, która ma na uwadze działanie i jego cel, jest wiedzą praktyczną.

Stosownie do tego tak odpowiadamy: Wiedza, jaką Bóg ma o Samym Sobie, jest czysto spekulatywna; Bóg przecież nie jest czymś wykonalnym. Wiedza, jaką ma o wszystkich innych rzeczach, jest i spekulatywna i praktyczna; spekulatywna jest ze względu na sposób; cokolwiek bowiem my spekulatywnie badamy, myśląc nad określeniem i podziałem rzeczy, Bóg wszystko to zna w o wiele doskonalszy sposób. Wiedza, jaką ma o tych rzeczaoh, które wprawdzie może uczynić, ale w żadnym czasie nie czyni, nie jest wiedzą praktyczną: praktyczną ze względu na cel. Wiedza, jaką ma o tych rzeczach, których w jakimkolwiek bądź czasie dokonuje, jest wiedzą praktyczną właśnie ze względu na cel. Wszelkie zaś zło, aczkolwiek nie może być jego sprawcą, obejmuje On - tak samo, jak i wszelkie dobro - wiedzą praktyczną, dopuszczając, przeszkadzając lub kierując nim, podobnie jak lekarz wiedzą praktyczną zajmuje się także i chorobami, lecząc je swoim znawstwem.

Na 1 Owszem, wiedza Boga jest przyczyną, jednak nie siebie samego, ale innych rzeczy: jednych jest przyczyną rzeczywistą - chodzi o te rzeczy, które w tym, lub w owym czasie stawają aię - innych jest przyczyną swoją mocą: chodzi o te rzeczy, które może uczynić, nigdy jednak aię nie ataną.

Na 2. Do istoty wiedzy spekulatywnej nie należy to, by była nabywaną od rzeczy; nabywanie to jest tylko jej cechą przypadłościową czy okolicznościową. Mianowicie o ile jest to wiedza ludzka.

Na to, co powiedziano we Wbrew temu, tak odpowiadam: dopiero wtedy wiedzę o tym, co dotyczy działania i wykonania, można uznać za pełną czy doskonałą, gdy poznaje to właśnie jako rzecz działania i wykonania. A ponieważ wiedza Boga jest ze wszech miar doskonałą, dlatego trzeba przyjąć, że to, czego sam dokonuje, zna także od strony praktycznego wykonania, a nie tylko spekulatywnie. Czy przez to wiedza Jego spekulatywna przestaje być pocześniejszą? Bynajmniej! Wazak wszystko, co poza Nim istnieje, widzi w Sobie samym; siebie zaś samego poznaje spekulatywnie: w ten sposób w spekulatywnej wiedzy o samym sobie ma poznanie spekulatywne i praktyczne wszystkich innych rzeczy.

ZAGADNIENIE 15
O IDEACH

Dociekania nad wiedzą Boga mamy poza sobą; pozostaje nam jeszcze omówic zagadnienie idei, co też ujmiemy w trzy pytania: 1. Czy w ogóle istnieją idee? 2. Jest ich więcej, czy tylko jedna? 3. Czy każda rzecz, jaką Bóg poznaje, ma swoją ideę w Bogu?

Artykuł 1

CZY IDEE ISTNIEJĄ ?

Zdaje się, że w ogóle idee nie istnieją, bo:

1. Dionizy twierdzi[1], że Bóg w poznawaniu rzeczy nie posługuje się ideami. Lecz jeśli przyjmie się istnienie idei, to tylko po to, by przez nie poznawać rzeczy. A więc idee nie istnieją.

2. Już wyżej powiedzieliśmy[2] że Bóg poznaje wszystko w Samym sobie. Lecz Siebie nie poznaje. A więc i innych rzeczy.

3. Po co przyjmuje się istnienie idei? By służyły za początek poznawania i działania. Lecz istota Boga jest aż nazbyt wystarczającym początkiem poznawania i dokonywania wszystkiego. A więc nie ma żadnej potrzeby przyjmować istnienie idei.

Wbrew temu pisze Augustyn: "Zagadnienie idei jest
tak ważne, że kto by go nie rozumiał, za mądrego wcale nie może uchodzić[3].

Odpowiedzź: Należy przyjąć ist...nienie idei w umyśle Bożym.

Idea, wyraz grecki, po łacinie *forma*. Stąd przez idee rozumiemy formy rzeczy, istniejące poza samymi rzeczami. Forma zaś jakiejś rzeczy istniejąca poza nią, może pełnić wobec niej dwie role: albo być wzorcem tej rzeczy, której jest formą, albo być początkiem jej poznania, stosownie do zasady: rzecz poznawana jest w poznawcy swoją formą. I ze względu na obie te role należy przyjąć istnienie idei w Bogu. /73/ Oto uzasadnienie:

Wszędzie tam, gdzie coś świadomie, nie przypadkiem, powstaje, kresem (celem) powstawania musi być forma rzeczy powstającej. Żaden zaś twórca nie będzie działał gwoli nadania formy, póki nie zaistnieje w nim podobizna tej formy, jaką ma nadać. Spotykamy to w podwójnej postaci: U niektórych twórców ta podobizna rzeczy powstającej istnieje uprzednio w postaci naturalnej. Zachodzi to wtedy, gdy w twórcy działają siły naturalne; w ten to sposób człowiek rodzi człowieka, a ogień pożar. U niektórych zaś istnieje w postaci myślowej - poznawczej. Zachodzi to u jestestw kierujących się myślą. W ten to sposób podobizna, czyli pomysł domu istnieje uprzednio w umyśle budowniczego. I to właśnie można nazwać ideą domu. Cóż bowiem zamierza budowniczy? Chce, by dom, który buduje, podobny był do tej formy, idei, jaką powziął w swoim umyśle.

A ponieważ, jak to niżej zobaczymy[4], świat nie jest dziełem przypadku, ale Boga kierującego się myślą, dlatego trzeba przyznać, że w umyśle Boga istnieje forma, na podobieństwo której świat został uczyniony. I na tym polega całe sedno idei.

Na 1. Bóg poznaje rzeczy za pomocą idei, ale idee te nie istnieją poza Nim. Toć już Arystoteles[5] wykazał niesłusznosc teorii Platona, twierdzącego, że idee istnieją same przez się, a nie w myśli. /74/

Na 2. Owszem, Bóg poznaje siebie samego i wszystko inne w Swojej istocie; jednakowoż Jego istota jest początkiem tworczym dla innych rzeczy, nie zaś dla Niego samego. Stąd też Jego istota ma charakter idei li tylko wobec innych rzeczy, nie zaś wobec samego Boga.

Na 3.a To właśnie istota Boga jest w Bogu podobizną - wzorcem wszystkich rzeczy. Stąd też w Bogu idea jest nie czym innym, jak właśnie samąż Jego istotą.

Artykuł 2

CZY ISTNIEJE WIĘCEJ IDEI ?

Zdaje się, że nie istnieje więcej idei, bo:

1. W Bogu idea to tyle, co Jego istota, ta zaś jest jedna; a więc i idea tylko jedna istnieje.

2. Nie tylko idea jest początkiem poznawania i działania, ale jest nim także sztuka i mądrość. Ale w Bogu nie istnieje wiele sztuk i wiele mądrości. Zatem i nie ma w Nim wiele idei.

3. Powiesz: Tyle jest idei, ile jest odmiennych ustosunkowań się istoty Boga do różnych stworzeń. Odpowiadam: Wielość idei w Bogu jest odwieczna; zatem jeśli idei jest wiele, a stworzenia podlegają czasowi czyli są doczesne, wyjdzie na to, że to, co doczesne, będzie przyczyną tego, co wieczne.

4. Wspomniane ustosunkowania albo są rzeczowe ze strony stworzeń, albo także i ze strony Boga; jeśli ze strony stworzeń tylko, wówczas wielość idei nie będzie odwieczna. Czemu? Bo owe idee są liczne z racji licznych ustosunkowań do stworzeń, a te, wiadomo, wcale nie są wieczne. jeśli zaś są rzeczowe ze strony Boga, wówczas poza wielością Osób będzie w Bogu jeszcze inna wielość, a to jest sprzeczne z następującą wypowiedzią Damascena: "W Bogu wszystko stanowi jedno, krom nierodzenia, rodzenia, pochodzenia". /75/ A więc nie istnieje wiele idei.

Wbrew temu tak pisze Augustyn: "Idee są to jakoweś zasadnicze formy lub pomysły rzeczy, stałe i niezmienne; nad sobą już żadnej formy nie mają; są przeto wieczne i zawsze takie same; mieszczą się w myśli Boga; one same ani nigdy nie powstają, ani nie giną; ale według nich otrzymu.je formę wszystko, co może powstać i zanikać, co faktycznie powstaje i ginie"[2].

Odpowiedź: Należy przyjąć istnienie wielu idei.

Zrozumienie tego ułatwi nam następujący przewód myślowy.

Naczelny twórca w każdym skutku zasadniczo ma na uwadze cel ostateczny, czyli główny. Tak np. w dziedzinie wojskowej naczelny wódz ma na uwadze przede wszystkim ład w wojsku. Otóż zdaniem Filozof[3], wszechświat ma swoje największe i główne dobro, a jest nim ład w nim panujący; i ten to właśnie ład we wszechświecie Bóg ma za sadniczo właściwie na uwadze, i to 0n sam. /76/ Ów ład nie jest więc dziełem przypadłościowym kolejno po sobie następujących twórców, jak to mniektórzy mniemali[4] twierdząc że Bóg stworzył tylko jedno pierwsze stworzenie, to zaś dalsze, i tak szło i doszło do obecnej, tak ogromnej mnogości rzeczy na świecie. Według tego Bóg miałby tylko jedną ideę: pierwszego stworzenia.

Ale my się z tym nie zgadzamy Jeżeli bowiem istotnie ów ład we wszechświecie jest przez Boga zamierzony i stworzony, to musi On mieć ideę ładu wszechświata. Nie mozna zaś mieć planu (pomysłu) jakiejś całości, jeśli się nie będzie miało pomysłu poszczególnych części tworzących całość. Np. budowniczy nie będzie mógł mieć planu domu, jeśli nie będzie miał pomysłu każde.j poszczególnej jego części.

Tak więc w umyśle Bożym muszą istnieć pomysły własne wszystkich rzeczy. To właśnie miał na myśli Augustyn, pisząc: "Bóg stworzył wszystkie rzeczy według własnych pomysłów"[5]. Wynika z tego, że w umyśle Bożym istnieje wiele idei.

A czy to nie gozi w niezłożoność Boga? Nie! Łatwo to pojmiemy, gdy sobie uprzytomnimy, że idea dzieła dokonywanego istnieje w umyśle tworcy jako to, nad czym on myśli, nie zaś jako forma poznawcza, za pomocą której myśli, a która to forma aktualizuje i do działania porusza jego władzę myślenia. Czymże bowiem jest idea domu w umyśle architekta? Jest tym, co on myślą wypracował: pomysłem domu, na podobieństwo którego w dostępnym sobie materiale dom kształtuje.

Wcale zaś nie uchybia niezłożoności myśli Bożej to, że ta myśl obejmuje wiele; przekreślałoby ją, gdyby Jego myśl była aktualizowana i działała za pomocą wielu form poznawczych. Tak więc w umyśle Boga przyjmujemy wiele idei w tym sensie, że wiele poznaje. /77/

Wyjaśni nam to następujące rozumowanie: Bóg swoją istotę poznaje doskonale; to znaczy poznaje ją pod każdym względem, jak tylko może być poznawalna.[6] Może zaś poznawać ją nie tylko taką, jaką jest sama w sobie, lecz także o ile udzielić się może stworzeniom według któregoś ze sposobów upodobnienia. Każde zaś stworzenie ma w Bogu swój własny wzorzec czy pomysł, jako że w jakiś sposób udziałowo zawiera w sobie podobieństwo Bożej istoty. Gdy więc Bóg poznaje swoją istotę jako ten oto wzorzec, dający się naśladować przez to oto stworzenie, wówczas poznaje ją jako własny pomysł - ideę tegoż stworzenia. Tak się rzecz ma z każdym stworzeniem. Jasno z tego widać, że Bóg poznaje wiele własnych pomysłów odpowiadających wielu rzeczom, co znaczy: poznaje wiele idei.

Na 1. Idea nie oznacza iszątoty Bożej jako takiej, ale o ile Ona jest podobieństwem lub pomysłem tej lub owej rzeczy. Tyle przeto, powiadamy, jest idei w Bogu, ile On w swojej jednej istocie widzi pomysłów rzeczy.

Na 2. Mądrość i sztuka oznaczają to, czym Bóg poznaje; idea natomiast to, co Bóg poznaje. Bóg zaś w jednym poznaje wiele; i to nie tylko o ile owo "wiele" istnieje samo w sobie, lecz także o ile jest Przezeń poznane, co znaczy właśnie: poznaje wiele idei rzeczy. To tak jak z architektem: gdy patrzy na formę domu taką, jaka jest nadana materii, powiadamy: pomaje dom; natomiast gdy patrzy na formę domu taką, jaką pomyślał, czyli ma w myśli - dlatego właśnie, że świadomie nawraca myślą ku niej i o niej - poznaje ideę lub pomysł domu. Podobnie i Bóg:i nie tylko w swojej własnej istocie poznaje wiele rzeczy ale także poznaje i to, że owe liczne rzeczy widzi w Swojej własnej istocie. A to znaczy: poznaje wiele wzoreów - pomysłów rzeczy, lub że wiele idei jest w Jego myśli i On je w niej poznaje.

Na 3. Przyczyną tych ustosunkowań - a one to powodują ową wielość idei - nie są rzeczy, lecz sama myśl Boga zestawiająca istotę Swoją z tymiż rzeczami.

Na 4. Owe ustosunkowania powodujące wielość idei nie istnieją w rzeczach stworzonych, ale w Bogu; nie są to jednak stosunki rzeczowe jak te, które wyodrębniają Osoby, ale są to stosunki myślą Boga ujmowane. /78/

Artykuł 3

CZY W BOGU ISTNIEJĄ IDEE WSZYSTKIEGO, CO ON POZNAJE ?

Zdaje się, że nie wszystko, co Bóg poznaje, ma swoją ideę w Nim, bo:

1. W Bogu nie spotkasz idei zła; gdyby tak było, istniałoby zło w Bogu; a przecież Bóg poznaje wszystko, co złe; a więc nie wszystko, co Bóg poznaje, ma swoją w Nim ideę.

2. Jak już powiedzieliśmy[1], Bóg poznaje to, co nie istnieje, nie będzie istnieć i nie istniało. Tych jednak idee nie istnieją; mówi bowiem Dionizy. "Wzorce są rzeczą woli Boga, która według nich tworzy i nadaje granice rzeczom"[2]. Nie wszystko więc, co Bóg poznaje, ma swoją ideę w Bogu.

3. Bóg poznaje materię pierwszą: tworzywo podstawowe rzeczy; ta jednak nie ma swojej idei w Bogu, ponieważ nie posiada żadnej formy. A więc ten sam wniosek.

4. Wiadomo, że Bóg poznaje nie gatunki, ale i rodzaje, takowych jednak - zdaniem Platona, pierwszy, jak stwierdza Augustyn[3], wpadł na pomysł idei - idee nie istnieją. Nie wszystkich więc rzeczy przez Boga poznawanych istnieją idee w Bogu.

Wbrew temu powiada Augustyn[4], że idee są to pomysły każdej rzeczy w umyśle Boga istniejące. Lecz ma własny pomysł każdej rzeczy przez siebie poznawanej. A więc Bóg posiada ideę każdej rzeczy przez siebie poznawanej.,

Odpowiedź: Zdaniem Platona[5] idee są początkiem czy zasadą poznawania i powstawania rzeczy. Otóż przyjąwszy istnienie idei w umyśle Boga widzimy, że i one pełnią w Nim ową podwójną rolę wskazaną przez Platona. I tak, o ile jest Początkiem twórczym rzeczy, idea nosi nazwę wzorzec i należy do wiedzy praktycznej. 0 ile zaś jest początkiem poznawania, właściwą jej nazwą jest: pomysł i może także należeć do wiedzy spekulatywnej. Tak więc: jako wzorzec, idea odnosi się do wszystkiego, co Bóg czyni w tym czy innym czasie. Natomiast jako początek poznawania, pomysł, odnosi się do wszystkiego, co Bóg poznaje, choćby to w żadnym czasie nie zaistniało, oraz do wszystkiego, co Bóg poznaje według własnej treści kazdej rzeczy o ile poznaje to w sposób spekulatywny[6].

Na 1. Bóg nie poznaje zła według jego własnego pomysłu, ale poprzez pomysł dobra, ktorego zło jest brakiem[7]; nie ma więc ono swojej własnej idei w Bogu: ani idei w znaczeniu wzorca, ani idei w znaczeniu pomysłu.

Na 2. Bóg nie ma praktycznego poznania co nie istnieje, nie będzie istnieć i nie istniało, o ile to leży w Jego mocy. W odniesieniu do nich Bóg nie ma idei oznaczającej wzorzec, a tylko oznaczającej pomysł.

Na 3. Zdaniem niektórych Platon[8] przyjmował istnienie materii niestworzonej; stąd według niego idea materii nie istnieje. każda jednak idea jest współprzyczyną, razem z materią. - My jednak twierdzimy że materia jest stworzona przez Boga, który też nadał jej odpowiednią formę. I dlatego według nas istnieje materii w Bogu; nie jest ona jednak inną od idei składu materii z formą. Materia bowiem sama z siebie ani nie ma istnienia, ani nie jest poznawalna. /79/

Na 4. Rodzaje nie mogą mieć innej idei, niż ideę gatunku, a chodzi o ideę w znaczeniu wzorca. Wszak rodzaj nigdy nie istnieje inaczej, jak tylko w jakimś gatunku. Podobnie ma się rzecz z przypadłościami, które współistnieją nieodłącznie z podmiotem i razem z nim; natomiast te przypadłości, które wstają z czasem dochodzą i dołączają się do podmiotu, mają własną ideę; np. architekt, budując dom według powziętego planu, łączy z nim wszys tkie przypadłosci, które z samego planu muszą razem z tym, co istotne, tworzyć dom. Natomiast przypadłości, czyli uzupełnienia domu już wybudowanego, jako to malowidła itp., czyni według osobnego pomysłu. Co do poszczegółów, czyli jednostek, to - według Platona[9] - nie mają one innej idei, niż ideę gatunku: już to dlatego, że o ich ujednostkowieniu stanowi materia - a wiadomo: zdaniem niektórych, uważał on ją za niestworzoną i za współprzyczynę razem z ideą - już to dlatego, że w jego mniemaniu przyroda w dążeniu swoim ma na uwadze gatunki, a jednostki tworzy jedynie dla zachowania gatunków. Jak to jednak jeszcze wyłożymy[10], opatrzność Boża rozciąga się nie tylko na gatunki, ale i na poszczegóły.

ZAGADNIENIE 16
O PRAWDZIE

Ponieważ wiedza jest znajomością prawdy, dlatego ukończywszy zagadnienie wiedzy należy zastanowić się nad prawdą; rzecz ujmujemy w osiem pytań:

1. Gdzie istnieje prawda: w rzeczy, czy też tylko w myśli? 2. Czy istnieje tylko w tej myśli, która łączy i rozłącza? 3. Zestawienie prawdy z bytem; 4. Zestawienie prawdy z dobrem. 5. Czy Bóg jest prawdą? 6. Czy wszystko jest prawdziwe dzięki jednej prawdzie, czy też dzięki wielu prawdom? 7. 0 wieczności prawdy. 8. 0 nieprzemijalności prawdy.

Artykuł 1

CZY PRAWDA ISTNIEJE TYLKO W MYSLI ? /80/

Zdaje się, że prawda nie istnieje tylko w myśli, lecz raczej w rzeczach, bo:

1. Augustyn odrzuca następujące określenie tego co prawdziwe: "To jest prawdziwe, co się widzi[1], według tego bowiem kamienie ukryte głęboko w skorupie ziemskiej nie byłyby prawdziwymi kamieniami, ponieważ się ich nie widzi; odrzuca także i takie określenie: "To jest prawdziwe, co takim jest, jak się przedstawia poznawcy, jeśli on chce i może to poznać"; bo gdyby nikt nie mógł poznawać, nic nie byłoby prawdziwe. Sam zaś tak określa: "To jest prawdziwe, co istnieje". Wygląda więc na to, że prawda istnieje w rzeczach, a nie w myśli.

2. Wszystko, co prawdziwe, jest takie dzięki prawdzie. Jeśli przeto prawda istnieje tylko w myśli, wówczas to tylko będzie prawdziwe, co myśl poznaje, widzi. W ten sposób powtórzy się błąd filozofów starożytnych twierdzących, że: "To jest prawdziwe, co się widzi". /81/ Z tego zaś wynikałoby, że sprzeczne zdania, dotyczące rownocześnie naraz tego samego, byłyby prawdziwe, jako że w tym wypadku różnym ludziom sprzeczne rzeczy wydawałyby się prawdziwe.

3. Jak uczy Filozof: "Jeśli ktoś jest taki czy owaki dzięki komuś innemu, to jasne, że ów ktoś inny jest jeszcze bardziej taki czy owaki"[2]. /82/ Otóż zdaniem tegoż Filozofa: "Mniemanie lub mowa są prawdziwe lub nie, zależnie od tego, czy rzecz istnieje lub nie"[3]. A więc prawda istnieje raczej w rzeczach niż w myśli.

Wbrew temu jest powaga Filozofa uczącego, że: "Prawda i fałsz istnieją nie w rzeczach, lecz w myśli"[4].

Odpowiedź: Co uważamy za dobre? To, ku czemu dąży pożądanie. Podobnie: Co uważamy za prawdziwe? To, ku czemu dąży myśl.

Istnieje jednak zasadnicza różnica między myślą, no i każdym poznawaniem, a pożądaniem. Poznanie ma to do siebie, że rzecz poznawana kieruje się ku i przebywa w poznawcy. inaczej z pożądaniem: To pożądawca rwie się i idzie w kierunku rzeczy pożądanej. Tak więc: kres pożądania - a jest nim dobro - znajduje się w rzeczy pożądalnej, kres zaś poznawania - jest nim prawda - znajduje się w myśli.

Zauważmy jednak, że dobro jest w rzeczy o ile ta rzecz odnosi się do pożądania. Z tego powodu znamię dobroci od rzeczy pożądalne.j przechodzi i na samo pożądanie. Stąd też mówi się: dobre pożądanie (dobra wola), bo dąży ku temu, co dobre.

Podobnie ma się rzecz z myślą i tym, co prawdziwe. Ponieważ prawda jest w myśli, o ile ona jest zgodna z rzeczą poznawaną, dlatego znamię prawdy musi przejść od myśli na rzecz poznawaną. Z tej to racji o rzeczy poznawanej myślą mówimy, że jest prawdziwą dlatego właśnie, że w jakiś sposób odnosi się do myśli.

Otóż rzecz poznawana może do jakiejś myśli odnosić się albo istotnie, albo przypadłościowo; odnosi się istotnie, gdy samo istnienie rzeczy poznawanej zależy od myśli; odnosi się przypadłościowo, gdy rzecz poznawana w istnieniu nie zależy od myśli, a tylko jest jej przedmiotem poznawczym. Przykładowo: Dom odnosi się istotnie do myśli swojego budowniczego, a przypadłościowo do myśli, od której w istnieniu nie zależy.

Zaznaczmy jeszcze, że właściwy sąd o rzeczy urabiamy nie według tego, co w niej jest przypadłościowe, ale według tego, co w niej istotne.

Tak więc: Każda rzecz w odniesieniu do myśli, od której w istnieniu zależy, uchodzi za bezwzględnie prawdziwą. Stąd to dzieła twórczości ludzkiej uważane są za prawdziwe - autentyczne w odniesieniu do myśli ludzkiej, ponieważ od niej w istnieniu zależą; wtedy np. dom zwie się prawdziwy gdy przybrał tę formę, jaka zrodziła się w myśli budowniczego; a mowa ludzka wtedy jest prawdziwa, gdy jest znakiem prawdziwego - poprawnego myślenia; /83/ podobnie rzeczy naturalne dlatego zwą się prawdziwe, bo ziszczają w sobie myśl Boga przez to, że są podobne do swoich wzorców czy pomysłów w umyśle Boga. Dlatego np. mówimy. to

prawdziwy kamień, bo ma naturę właściwą dla kamienia, czyli taką, jaką Bóg powziął odwiecznie w swojej myśli.

Tak więc: Prawda głównie i przede wszystkim istnieje w myśli; drugorzędnie zaś w rzeczach w odniesieniu ich do myśli jako ich początku. /84/

Stosownie do tego prawdę możemy rozmaicie ujmować. I tak Augustyn powiada: "Prawda jest przedstawieniem faktycznego stanu rzeczy"[5], Hilary zaś: "To jest prawdziwe, co przedstawia lub ujawnia byt"[6]. Oba te określenia dotyczą prawdy, o ile ona jest w myśli. Natomiast tę prawdę, która jest w rzeczy w odniesieniu do myŚli, mają na uwadze następujące określnia: - Augustyna: "Prawda jest to doskonałe podobieństwo każdej rzeczy do swojego prawzoru, wykluczające wszelkie odchylenia"[7]. Anzelma: "Prawda jest to poprawność czy prawidłowość *(rectitudo)* rzeczy samą tylko myślą uchwytna"[8], to jest bowiem poprawne czy prawidłowe, co jest zgodne z zasadami czy prawzorem; Awicenny. "Prawda każdej rzeczy jest to właściwość jej bytu takiego, jakim się cieszy"[9].

Co się zaś tyczy określenia: "Prawda jest to zrównanie rzeczy i myśli", to może ono odnosić się do pierwszego i do drugiego ujmowania prawdy.

Na 1. Augustyn mówi o prawdzie istniejącej w rzeczy, i to bez odniesienia jej do myśli ludzkiej, czyli rzeczy od tejże myśli niezależnej. Jest to więc związek przypadłościowy, a to nie może stanowić określenia czegokolwiek.

Na 2. Według starożytnych filozofów /85/ rzeczy naturalne nie są tworem jakiejś myśli, lecz dziełem przypadku. A ponieważ uznawali, że prawda to rzecz w odniesieniu do myśli, dlatego zmuszeni byli twierdzić, że prawda rzeczy naturalnych polega na odniesieniu ich do myśli naszej. Wynikało z tego wiele niestosowności, które wytknął Arystoteles.[10] Wszystkie te niestosowności znikają, gdy się przyjmie, że prawdę rzeczy naturalnych ujmujemy w odniesieniu tychże do myśli Boga.

Na 3. Zarzut powiada, że prawda jest w rzeczach, bo rzeczy powodują prawdę myśli. Odpowiadamy: Owszem, prawda naszej myśli ma rzeczy za przyczynę; bynajmniej jednak z tego nie wynika, że sedno prawdy znajduje się głównie w rzeczy; nikt przecież nie powie, że to w lekarstwie, a nie w ciele znajduje się główne sedno zdrowia, boć wiadomo, że to siła działawcza leku, a nie jakieś jego zdrowie przywraca zdrowie. Wszak działanie leku nie jest jednoskutkowe *(univocum)*. Tak samo w naszym wypadku: To istnienie rzeczy a nie jej prawdziwość, jest przyczyną prawdy myśli. Stąd Filozof mówi, że mniemanie i mowa są prawdziwe "dzięki temu, że rzecz istnieje, a nie dzięki temu, że rzecz jest prawdziwa". /86/

Artykuł 2

CZY PRAWDA ISTNIEJE TYLKO W MYŚLI ŁACZACEJ I ODŁĄCZAJACEJ ? /87/

Zdaje się, że prawda istnieje nie tylko w myśli łączącej i odłączającej pojęcia, czyli tworzącej sądy, bo:

1. Filozof tak pisze[1]. Jak zmysły, poznając swój własny przedmiot, nie mylą się, są zawsze prawdziwe, tak samo i myśl, gdy pojmuje "czym coś jest"[2]; ale ani w zmysłach, ani w myśli pojmującej "czym coś jest" nie dostrzegamy łączenia i odłączania; a więc prawda istnieje nie tylko w myśli łączącej i odłączającej.

2. Zdaniem Izaaka[3] prawda jest to zrównanie rzeczy i myali. /88/ Otóż jak myśl tworząca sądy może być zrównana z rzecząn tak samo i myśl tworząca pojęcia; no i zmysł postrzegający rzecz taką, jaką jest. Nie tylko więc w łączeniu i odłączaniu pojęć dokonywanym przez myśl prawda istnieje.

Wbrew temu pisze FiloZof[4]: Jeśli idzie o to, co niezłożone, i o to, czym coś jest, to prawda w nich nie istnieje ani w myśli, ani w rzeczy.

Odpowiedź: Jak to już powiedzieliśrmy[5],nprawda według pierwszego i zasadniczego znajduje się w myśli. A ponieważ każda rzecz jest prawdziwą, jako że ma formę właściwą dla swojej natury, dlatego i nasza myśl - jako władza poznająca - musi być prawdziwą z tej racji, że posiada w sobie wierną podobiznę rzeczy poznawanej, która stała się jej, jako poznawcy formą. Z tego to właśnie powodu określa się prawdę, jako zgodność cczy dostosowanie myśli z rzeczą, a poznać tę zgodnośc znaczy tyle, co poznać prawdę.

Zgodności tej nie zdoła żadnym sposobem dostrzec zmysł; chociaż bowiem wzrok ma w sobie podobiznę rzeczy widzialnej, to jednak nie zdoła porównać rzeczy widzianej z tym poznaniem, jakie o tejże rzeczy zdobył.

Inaczej myśl; ona zdoła uchwycić swoją zgodność z rzeczą przez siebie poznawaną. /89/ Ale jak? Otóż zgodności tej nie chwyta tą swoją czynnością, którą pojmuje "czym coś jest", ale tą, którą osądza, że rzecz jest taka, jaką jest jej postać poznawcza, otrzymana z jej poznania. Tak dopiero poznaje i wyraża prawdę. A czyni to łącząc i odłączając. A co? Otóż myśl, tworząc zdanie, które jest odpowiednikiem sądu, daną formę istnienia oznaczoną przez orzeczenie zdania albo przypisuje rzeczy oznaczonej przez podmiot zdania, albo jej odmawia.

I tak dochodzimy do następującego stwierdzenia: Zmysł, poznając jakaś rzecz, jest prawdziwy, nie myli się. Także i myśl, poznając "czym coś jest", jest prawdziwa; ale nie tak, by poznawała i wyrażała prawdę. to samo trzeba powiedzieć o słowach pojedynczych czy złożonych.

Widzimy więc, że prawda może znajdować się w zmyśle lub w myśli pojmującej "czym coś jest" jako w jakiejś rzeczy prawdziwej. ale nie może znajdować się w niej tak, jak rzecz poznawana znajduje się w poznawcy, a to właśnie oznacza nazwa: prawdziwy; albowiem doskonałością myśli jest prawda, o ile jest jako taka poznana.

I dlatego właściwie mówiąc prawda znajduje się w myśli łączącej i odłączającej - tworzącej sądy, nie zaś w zmysłach i w myśli pojmującej "czym coś jest". /90/

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 3

CZY BYT UTOŻSAMIA SIĘ Z TYM, CO PRAWDZIWE ? /91/

Zdaje się, że byt i to co prawdziwe, wcale nie oznaczają tego samego, bo:

1. Jak powiedzieliśmy[1], to, co prawdziwe istnieje właściwie w myśli; natomiast byt istnieje właściwie w rzeczy; a więc nie są tym samym.

2. Jak może utożsamiać się z bytem to, co mówi o bycie i niebycie? A właśnie to, co prawdziwe, mówi o jednym i drugim; prawdziwymi bowiem są zdania: Co jest, istnieje; czego nie ma, nie istnieje. A więc nie są zamienne.

3. Takie rzeczy, które ustawione są według porządku: najpierw jedna, potem druga, chyba nie mogą być tym samym. Lecz jak się zdaje, to co prawdziwe idzie przed bytem. Czemu? Bo myśl nie może poznać bytu inaczej, jak tylko: jako prawdziwy. A więc nie są zamienne.

Wbrew temu uczy Filozof[2], że: Jeśli idzie o byt i prawdę, to wszystkie rzeczy mają się tak samo.

Odpowiedź: Dobro ma to do siebie, że jest pożądalne; zaś to, co prawdziwe, że dotyczy zawsze poznania. 0tóż faktem jest, że o tyle każda rzecz jest poznawalna, ile ma z istnienia; stąd też Filozof mówi, że "dusza jest poniekąd wszystkim"[3], jako że wszystko jest zmysłami czy też myślą. /92/ I dlatego, podobnie jak dobro[4] tak i to co prawdziwe, jest tym samym co i byt. Różnica polega tylko na tym, że dobro dorzuca do bytu charakter pożądalności, a to co prawdziwe - zestawienie z myślą.

Na 1. Jak powiedzieliśmy5, prawda jest i w myśli, i w rzeczach. Różnica polega na tym, że prawda, która jest w rzeczach, jest tym samym, co i byt, stanowiąc z nim jedno; natomiast prawda istniejąca w myśli jest tym samym, co i byt, tak jak wierne odbicie jest tym samym, co i rzecz odbijająca się; a to własnie, jak powiedzieliśmy,[6] stanowi sedno prawdy.

Można by i tak odpowiedzieć: Jak prawda, tak i byt jest i w rzeczach, i w myśli, z tym, że prawda jest przede wszystkim w myśli, a byt przede wszystkim w rzeczach. Jest tak dlatego, że prawda i byt różnią się tylko pojęciowo.

Na 2. Niebyt faktycznie nie ma w sobie nic takiego, żeby i co by było poznawalne; to tylko dzięki mystaje się poznawalny. Stąd jego prawdziwość opiera się o jakiś byt; mianowicie o czysty twór rozumu, jako że niebyt jest zwykłym wymysłem rozumu i przezeń tylko jest poznawany. /93/

Na 3. Owo zdanie: "Myśl nie może inaczej poznać bytu, jak tylko jako prawdziwy", ma dwojaki sens. Pierwszy: myśl najpierw dostrzega czym zaraz uswiadamia sobie jego prawdziwość; w tym sensie owo zdanie jest prawdziwe; drugi: myśl nie może dostrzec bytu, o ile pierwej nie dostrzeże jego prawdziwości; i w tym sensie zdanie to jest błędne, wiadomo przecież, że myśl nie może sobie uświadomić prawdziwości bytu, jeśli pierwej nie dostrzeże samego bytu. Wszak orzecznik. "prawdziwy" zakłada byt. /94/ Podobnie ma się sprawa z bytem i jego poznawalnością; zestawia.jąc je widzimy, że nie można by było poznać bytu, jeśliby on był niepoznawalny; można jednak poznać byt bez uświadomienia sobie jego poznawalności. Podobnież: poznany byt jest prawdziwy; poznając jednak byt, nie poznaje się tym samym jego prawdziwości.

Artykuł 4

CO JEST PIERWSZE POJĘCIOWO: DOBRO, CZY PRAWDA ?

Zdaje się, że pojęciowo dobro poprzedza prawdę, bo:

1. Zdaniem Filozofa[1] pierwszeństwo zawsze dzierży to, co ma ogólniejszy charakter. Otóż dobro ma ogólniejszy charakter niż prawda, gdyż i prawda jest jakimś dobrem, mianowicie jest to dobro myśli. A więc pojęciowo dobro ma pierwszeństwo przed prawdą.

2. Dobro jest w rzeczy. natomiast prawda, jak wyżej powiedzieliśmy[2], jest w myśli tworzącej sąd. Otóż to, co istnieje w rzeczy ma pierwszeństwo przed tym, co istnieje w myśli. A więc pojęciowo dobro idzie przed prawdą.

3. Filozof umieszcza prawdę wśród cnót[3]. Cnota zaś leży w obrębie dobra; jest bowiem, jak uczy Augustyn[4], dobrą jakością umysłu. Zatem pojęciowo najpierw jest dobro, potem prawda.

Wbrew temu: Pojęciowo przoduje zawsze to, co zachodzi w większej ilości wypadków. Otóż p rawdę spotykam.y także i tam, gdzie o dobru nie ma mowy, mianowicie w dziedzinie matematyki[5]. A więc prawda dzierży pierwszeństwo nad dobrem.

Odpowiedź: Chociaż prawda i dobro rzeczowo tj. w tym samym osobniku, są tym samym, co byt, to jednak różnią się pojęciowo; w myśl tego trzeba powiedzieć, że prawda ma bezwzględne pierwszeństwo nad dobrem; dajemy na to dwa dowody:

Pierwszy. prawda stoi bliże.j bytu, a ten ma pierwszeństwo nad dobrem; prawda bowiem wiąże się z bytem zasadniczo i bezpośrednio, natomiast pojęcie i charakter dobra wypływa z bytu o ile on jest w jakiś sposób doskonały. jako taki bowiem dopiero jest pożądalny. /95/

Drugi: z natury rzeczy najpierw jest poznanie, potem pożądanie6. a ponieważ prawda odnosi się do poznania, dobro zaś do pożądania, dlatego pojęciowo najpierw stawiamy prawdę, potem dobro.

Na 1. Wola i myśl nawzajem w sobie się zawierają, bo myśl poznaje wolę, a wola chce, by myśI myślała[7]. Stąd też wśrod tego, co stanowi przedmiot woli, znajduje się i to, co stanowi przedmiot myśIi, i na odwrót. I dlatego, patrząc na rzeczy z punktu ich pożądalności dobro ma się jako ogół, prawda jako poszczególnik; jest odwrotnie, gdy patrzymy na rzeczy z punk tu ich poznawalności myślowej. Z tego więc, że prawda jest jakimś dobrem, wynika jedynie, iż dobro przoduje w dziedzinie pożądaIności; nie wynika zaś, że ma zasadnicze pierwszeństwo.

Na 2. To pojęcie uchodzi za pierwsze, które jako pierwsze w myŚli powstaje. Otóż myśl dostrzega najpierw byt sam, potem uświadamia sobie, że poznaje wreszcie uświadamia sobie, że go pożąda. Kolejność więc pojęć jest taka: pierwszym jest pojęcie bytu; drugim prawda, trzecim dobro, mimo że dobro istnieje w rzeczy.

Na 3. Prawda jako cnota, o jakiej mówi Arystoteles, nie jest prawdą w sensie powszechnym, jaką tu omawiamy, ale zaletą człowieka, według której w słowach i czynach ukazuje się takim, jakim jest wewnątrz[8].

Mówi się także o prawdzie życia, kiedy człowiek w swoim życiu ziszcza to, co jest po myśli wskazań Boga; tak jak to wyżej powiedzieliśmy[9], że prawda istnieje w pozostałych rzeczach.

Słyszy się jeszcze o prawdzie sprawiedliwości, gdy człowiek przestrzega praw nakazujących oddawać bliźniemu to, co mu się należy.

W tych trzech wypadkach Chodzi jednak o prawdę w jakimś szczególnym sensie; nie wolno więc kuć z nich oręża przeciw prawdzie w sensie powszechnym.

Artykuł 5

CZY BÓG JEST PRAWDĄ ? /96/

Zdaje się, że Bóg nie jest prawdą, bo:

1. Prawda polega na łączeniu i odłączaniu myśli; w Bogu jednak nie może być mowy o jakimś łączeniu i odłączaniu[1]. Nie ma więc w Nim prawdy.

2. Zdaniem Augustyna[2], prawda, to podobieństwo do swojego początku. Ale w Bogu nie spotkasz jakiegoś podobieństwa do swojego początku. Prawda więc w Nim nie istnieje.

3. Cokolwiek mówi się o Bogu, mówi się o Nim jako o pierwszej przyczynie wszechrzeczy. I tak: Istnienie Boga jest przyczyną wszelkiego istnienia; dobroć Jego jest przyczyną wszelkiego dobra. Zatem jeśli jest w Nim prawda, wszystko co prawdziwe, będzie od Niego pochodzić. A chyba to prawdziwe, że ktoś grzeszy. Miałby Bóg być tegoż przyczyną? Nie do pomyślenia!

Wbrew temu są słowa Pańskie: "Ja jestem drogą, i prawdą, i życiem"[3].

Odpowiedź: Jak już powiedziano[4], prawda znajduje się zarówno w myśli o ile ta myśl poznaje rzecz taką, jaką faktycznie jest, jak i w rzeczy, o ile byt rzeczy jest zgodny z myślą. I to właśnie zachodzi w Bogu w najdoskonalszej postaci. Albowiem Jego istnienie nie tylko jest zgodne z Jego myślą, ale coś więcej: Jego istnienie jest Jego myśleniem, a Jego myślenie jest miarą i przyczyną istnienia każdej innej rzeczy i każdej innej

myśli. On sam to bowiem jest swoim myśleniem i swoim istnieniem. Wynika z tego, że nie tylko w Nim jest prawda, lecz także, że On sam jest najwyższą pierwszą prawdą. /97/

Na 1. Aczkolwiek w Bogu nie spotkasz jakiegoś łączenia i rozłączania [czyli tworzenia sądów], to jednak swoją niezłożoną myślą osądza wszystko i poznaje wszystko złożone; w ten też sposób istnieje w Nim prawda.

Na 2. Prawda naszej myśli polega na jej zgodności ze swoim początkiem, tj. z rzeczami. od których myśl czerpie poznanie; także i prawda rzeczy polega na zgodności ich ze swoim początkiem, tj. z myślą Boga. Właściwie jednak mówiąc, nie można tego powiedzieć o prawdzie Boga; chyba w sensie przyswojenia prawdy Synowi, który ma początek. /98/

Jeśli jednak ma się na uwadze prawdę istotową, wówczas twierdzącego zdania Augustyna nie można pojąć inaczej jak tylko zmieniając je na przeczące. Ot, jak np,: Ojciec jest sam od siebie, bo nie jest od kogoś innego. Tak i tu: Prawda Boga jest podobieństwem do swojego początku, gdyż istnienie Boga nie jest niepodobne-niezgodne z Jego myślą.

Na3. Niebyt i braki same z siebie nie mają prawdy. prawda ich istnieje tylko w pojmowaniu naszej myśli; wszelkie zaś pojmowanie: praca myśli, jest od Boga. Gdy więc mówię: prawdzlwie ten człowiek cudzołoży, cokolwiek w tym powiedzeniu jest prawdy, wszystko jest od Boga. Ktoby jednak z tego wysuwał zarzut i mówił: A więc, że on cudzołoży, jest od Boga, popełniłby błąd w rozumowaniu, zwany *fallacia accidentis.* /99/

Artykuł 6

CZY ISTNIEJE TYLKO JEDNA PRAWDA, DZIEKI KTÓREJ WSZYSTKO JEST PRAWDZIWE ?

Zdaje się, że istnieje tylko jedna prawda, dzięki której wszystko jest prawdziwe, bo:

1. Powiada Augustyn. "Krom Boga, nie znajdziesz nic większego nad umysł ludzki"[1]. Otóż prawda jest czymś większym niż umysł ludzki; gdyby było inaczej, umysł sam byłby wyro cznią prawdy. Ale wiemy, że wyrokuje w oparciu o prawdę, nie sam sobą. A więc sam tylko Bóg jest prawdą; krom Boga żadna inna prawda nie istnieje.

2. Anzelm daje takie porównanie[2]; Jak się ma czas do wszystkiego co czasowe, tak się ma prawda do rzeczy prawdziwych. Otóż istnieje tylko jeden czas dla wszystkiego, co czasem mierzone[3]. A więc istnieje tylko jedna prawda, dzięki której wszystko staje się prawdziwe.

Wbrew temu pisze Psalmista: "Umniejszyły się prawdy wśród synów ludzkich"[4]. /100/

Odpowiedź: Poniekąd istnieje jedna prawda, dzięki której wszystko jest prawdziwe, a poniekąd nie.

Aby się to nam stało jasne, zważmy, że to, co orzeka jednoznacznie o wielu rzeczach, znajduje się w każdej we właściwym znaczeniu. Tak np. "zwierzę" znajduje się w każdym jego gatunku; natomiast to, co orzeka analogicznie o wielu rzeczach, tylko w jednej z nich znajduje się we właściwym znaczeniu, a dopiero od tej jednej wszystkie inne biorą nazwę[5]; tak np. o zwierzęciu i o moczu, i o leku mówimy "zdrowy"; mówimy tak nie tylko dlatego, że w tylko w ciele zwierzęcia przede wszystkim we właściwym znaczeniu znajduje się zdrowie, ale i dlatego, że z racji zdrowia zwierzęcia mówi się: "zdrowy lek", o ile to zdrowie powoduje, "zdrowy mocz", o ile jest oznaką tegoż zdrowia. I chociaż ani lekarstwo, ani mocz nie jest siedzibą zdrowia, to jednak jest w nich coś, dzięki czemu jedno powoduje zdrowie, drugie jest jego oznaką.

Otóż wyżej powiedzieliśmy[6], że prawda przede wszystkim znajduje się w myśli, a dopiero z kolei w rzeczach - w odniesieniu ich do myśli Boga.

Odpowiadamy więc tak: Jeśli idzie o prawdę istniejącą we właściwym znaczeniu w myśli, to: liczne stworzenia myślące, ich myśli, posiadają wiele prawd; takoż i pojedyncza jedna i ta sama myśl ma wiele prawd, zależnie od zasobu nabytych wiadomości. I dlatego glosa do tekstu: "Umniejszyły się prawdy wśród synów ludzkich", tak pisze: Jak od jednej twarzy człowieka odbijają się w lustrze liczne jego podobizny, tak i z jednej prawdy Bożej tryskają rozliczne prawdy.

Jeśli natomiast idzie o prawdę istniejącą w rzeczach, to: Wszystkie rzecz są pra wdziwe dzięki jednej pierwszej prawdzie, do której każda rzecz upodabnia całą swoją bytowość[7]. I tak, choć tak liczne widzimy istoty i formy rzeczy, to jednak istnieje tylko jedna prawda Bożej myśli, według której wszystkie rzeczy zwą się prawdziwe.

Na 1. Dusza ludzka, wydając sąd o rzeczach, opiera się nie na byle jakiej prawdzie, ale na prawdzie pierwszej, niestworzonej, której odbiciem w nas, jakby w lustrze, są podstawowe pierwsze zasady i według nich też wyrokuje; /101/ wynika z tego, że prawda pierwsza jest czymś większym niż dusza. Ale i prawda stworzona,

ktorej siedzibą jest nasza myśl, jest czymś większym niż dusza; jednak nie zasadniczo, a tylko pod jakimś względem, mianowicie o ile jest doskonałością tejże myśli; w tym sensie także i o wiedzy można by powiedzieć, że jest większą od duszy. A co do wypowiedzi Augustyna, to: prawdą jest, że żaden byt samoistny, krom Boga, nie jest większy od umysłu rozumnego[8].

Na 2. Zdanie Anzelma jest słuszne o ile mówimy o rzeczach, że są prawdziwe w zestawieniu ich z myślą Boga.

Artykuł 7

CZY PRAWDA STWORZONA JEST WIECZNA ?

Zdaje się, że prawda stworzona jest wieczna, bo:

1. Augustyn[1] powiada, że nic nie jest bardziej wieczne, jak pojęcie koła lub to, że dwa plus trzy daje pięć. A to jest przecież prawda i to stworzona. A więc prawda stworzona jest wieczna.

2. Wszystko, co istnieje zawsze, jest wieczne. Otóż powszechniki istnieją zawsze i wszędzie. Są więc wieczne; tym bardziej wieczną jest też i prawda, gdyż jest jak najogólniejszym pojęciem.

3. Zawsze było prawdą, że to, co jest obecnie prawdziwe, takim zostanie. Lecz jak prawda zdania mówiącego o teraźniejszości jest prawdą stworzoną, tak i prawda zdania mówiącego o przyszłości. A więc przynajmniej jakaś prawda stworzona jest wieczna.

4. Cokolwiek nie ma początku i końca, jest wieczne. 0tóż prawda zdań czy wypowiedzi nie ma początku, ani końca. Czemu ? Bo pomyślmy: prawda nie istniała, potem zaczęła istnieć; z tego wyjdzie, że prawdą było to, iż prawda nie istnieje; jakąś zatem przynajmniej prawdą zdanie to jest prawdziwe, a jeśli tak, to prawda istniała nim zaistniała. To samo rozumowanie dotyczy zdania, że prawda ma koniec; i tu wyjdzie na to, że prawda będzie nadal istnieć, mimo że się skończyła; będzie przecież prawdą, że prawda już nie istnieje. A więc prawda jest wieczna.

Wbrew temu jest wyżej[2] uzasadniona nauka, że sam tylko Bóg jest wieczny.

Odpowiedź: Prawda zdań czy wypowiedzi nie jest inną niż prawda myśli. Zdanie bowiem istnieje zarówno w myśli jak i w słowie. 0 ile jest w myśli, ma prawdę zasadniczo - samo przez się. 0 ile zaś jest w słowie: o tyle uchodzi za prawdziwe, o ile oznacza jakąś prawdę myśli; nie jest zaś prawdziwe dzięki jakiejś prawdzie istniejącej w wypowiedzi - jako w podmiocie. Tak np. mocz zwie się "zdrowy" nie dzięki zdrowiu w nim obecnemu, lecz ze względu na zdrowie ciała: jako że jest tegoż zdrowia oznaką. Nadmieńmy także, na cośmy już zwrócili uwagę[3], że to od prawdy myśli wszystkie rzeczy zwą się prawdziwe. Gdyby przeto nie istniała żadna myśl wieczna, nie istniałaby też i żadna prawda wieczna. A ponieważ tylko myśl Boga jest wieczna, tylko w niej prawda cieszy się wiecznością. Bynajmniej jednak z tego nie wynika, że poza Bogiem jest jeszcze coś wieczne, gdyż, jak to wyżej powiedzieliśmy,[4] prawda myśli Bożej jest samym Bogiem.

Na 1. Pojęcie koła i to, że dwa plus trzy dają pięć, cieszą się wiecznością w myśli Boga.

Na 2. Ze coś istnieje zawsze i wszędzie, można dwojako rozumieć: pierwsze, że w samej swojej naturze, w sobie, ma coś, dzięki czemu obejmuje wszelki czas i zajmuje każde miejsce. I tak właśnie Bóg jest zawsze i wszędzie. Drugie, że w sobie nie ma niczego, co by wiązało z jakimś określonym miejscem lub czasem; tak właśnie tworzywo podstawowe: materia pierwsza, jest jedna; nie dlatego, żeby miała jedną formę istnienia, a więc nie tak jak człowiek, który jest jeden, a jedność tę ma od jednej formy ale dlatego jest jedna, że zgoła nie posiada żadnej formy, którąby nadała jej jakieś określone postacie. I w tym to sensie mówimy o powszechnikach, że są wszędzie i zawsze. Powszechniki bowiem są oderwane od czasu i przestrzeni czy miejsca. Bynajmniej jednak nie wynika, że są wieczne, chyba w myśli, i to myśli wiecznej[5].

Na 3. To, co jest teraz, dlatego właśnie miało być w przyszłości nim zaistniało, że w swej przyczynie to miało, by zaistniało, i gdyby usunęło się tę przyczynę, nie miałoby żadnej możności zaistnieć w przyszłości. Aliści tylko pierwsza przyczyna jest wieczna; bynajmniej więc "to, co jest, zawse było prawdą, że będzie", chyba w jednym tylko wypadku, mianowicie że to było w przyczynie wiecznotrwałej, iż miało zaistnieć, a taką przyczyną jest tylko Bóg.

Na 4. Ponieważ nasza myśl nie jest wieczna, dlatego i prawda naszych wypowiedzi i zdań, jakie tworzymy, nie jest wieczna, ale kiedyś się zaczęła; a nim zaistniała, nie było prawdą mówić, że ta prawda nie istnieje; tak mogłaby tylko mówić myśl Boga, w której prawda istnieje jak0 wieczna. Natomiast teraz jest prawdą mówić, że wówczas prawdy nie było. Ale to jest prawdziwe li tylko dzięki tej prawdzie, która jest teraz w myśli naszej, a nie dzięki jakowejś prawdzie ze strony rzeczy. Czemu ? Bo ta prawaa mowi o niebycie; niebyt zaś nie ma w sobie niczego, przez co by był prawdziwy; a jeśli ma coś z prawdy, to tylko dzięki temu, że myśl się nim zajmuje i pojmuje. 0 tyle więc prawdziwe jest powiedzenie: "prawda nie istnia-
la", o ile my ujmujemy jej nieistnienie jako poprzedzające jej istnienie.

Artykuł 8

CZY PRAWDA JEST NIEZMIENNA ?

Zdaje się, że prawda jest niezmienna, bo:

1. Augustyn[1] powiada, że prawda nie jest taką, jak umysł; gdyby tak było, byłaby jak on zmienna.

2. To, co przetrwa każdą zmianę i pozostaje, jest niezmienne. Tak np. materia pierwsza ani nie może powstać, ani zaniknąć, bo przetrwa każdą zmianę: powstawanie i zanikanie, pozostając po nich. Tak też jest i z prawdą: przetrwa i pozostaje po każdej zmianie; po każdej bowiem zmianie jest prawdą rzec: coś jest, lub nie jest. A więc prawda .jest niezmienna,

3. Kiedy zmienia się prawda zdania? Przede wszystkim wtedy, gdy zmienia się sama rzecz, o której mówi. W ten sposób jednak prawda zdania nie ulega zmianie. Czemu? Bo według Anzelma[2], prawda to jakoweś dostosowanie polegające na tym, że dana rzecz ziszcza w sobie to, co o niej powziął umysł Boga. Otóż zdanie: Sokrates siedzi, od umysłu Boga bierze to znaczenie: Sokrates siedzi, i zatrzymuje je także i wtedy, gdy już "nie siedzi". A więc prawda zdania żadnym sposobem zmianie nie ulega.

4. Gdzie ta sama przyczyna, tam i ten sam skutek. 0tóż ta sama rzecz jest przyczyną prawdy następujących zdań: Sokrates siedzi, będzie siedział, siedział. A więc i ich prawda jest ta sama. Aliści jedno z tych zdań musi być prawdziwe. Wynika z tego, że prawda tych zdań pozos taje niezmiennie. I dla tej samej racji także i prawda każdego pozostałeg zdania[3].

Wbrew temu pisze Psalmista: "Umniejszyły się prawdy wśród synów ludzkich"[4].

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedzieliśmy[5], prawda ma swą siedzibę właściwie tylko w myśli; rzeczy zaś zwą się prawdziwe od prawdy która jest w jakiejś myśli. 0 zmienności więc prawdy należy mówić, mając na uwadze myśl; prawda zaś myśli polega na jej zgodności z tym, co poznaje; zgodność ta może ulegać zmianie w dwojaki sposób - podobnie zresztą jak i wszelkie podobieństwo - z racji zmiany jednej ze stron. Po pierwsze, zachodzą odchylenia od prawdy ze strony myśli; a zachodzą dlatego, że ktoś o rzeczy pozostającej niezmiennie tą samą, ma inne zdanie; po drugie, zachodzą i wtedy, gdy zdanie o rzeczy pozostaje niezmienione, natomiast zmianie uległa sama rzecz. W obu wypadkach zachodzi zmiana z prawdy na fałsz.

Jeśli przeto istnieje taka myśl, której zdanie o rzeczy nie może ulec żadnej zmianie, albo której uwadze nie uchodzi nic z tego, co jest w rzeczy, w takiej myśli prawda jest niezmienna. I taką właśnie, jak widać z powyższych[6], jest myśl Boga. I dlatego prawda myśli Boga jest mezmienna. Prawda zaś naszej myśIi jest zmienna; a jest takową nie w tym sensie, że sama prawda jest podmiotem zmiany, ale w tym, że nasza myśl ulega zmianie: od prawdy do fałszu. W ten bowiem sposób mówimy o formach, że są zmienne. /103/ Prawda zaś myśli Boga, a więc ta, według której rzeczy naturalne zwą się prawdziwe, jest całkowicie niezmienna.

Na 1. Augustyn mówi o prawdzie myśli Boga.

Na 2. Wspólne są losy prawdy i bytu, jako że są zamienne. Otóż uczy Filozof[7], że byt jako taki sam przez się ani nie powstaje, ani nie ginie; przydarza mu się to jednak z ubocznych wzgledów - przypadłościowo - o ile ginie lub powstaje ten czy ów byt. Podobnie też i jest z prawdą: jeśli zmienia się, to nie tak, by żadna zgoła prawda nie pozostała, ale że nie utrzymała się ta prawda, która uprzednio istniała.

Na 3. W zdaniu dostrzegamy nie tylko tę prawdę, jaka jest udziałem innych rzeczy, o których mówimy, że są prawdziwe, autentyczne, bo ziszczają w sobie to, co o nich powzięła myśl Boga, ale także prawdę szczególnie jemu właściwą, mianowicie o ile zdanie oznacza prawdę myśli; a prawda ta, jak wiemy, polega na zgodności myśli z rzeczą; gdy tej zgodnosci nie ma, zmienia się prawda mniemania, a zarazem i prawda wypowiedzi czy zdania. Tak więc zdanie: "Sokrates siedzi", póki "siedzi", jest prawdziwe zarówno prawdą wspólną wszystkim rzeczom, jako: głos, słowa, które coś oznaczają; jak i prawdą swojego oznaczania, jako że oznacza prawdziwe mniemanie; a skoro "wstanie", pozostaje pierwszy typ prawdy, za to w drugim zachodzi zmiana: ginie.

Na 4. Postawa siedząca Sokratesa, która jest przyczyną prawdy zdania, "Sokrates siedzi", niejednakowo się ma do owych trzech wypadków. Sokrates siedzi, przestał siedzieć, jeszcze nie usiadł, ale będzie. Stąd też i prawda, w owych trzech wypadkach nie jest jednakowa, ale różnoraka, zależnie od tego, czy jest oznaczona zdaniem w czasie teraźniejszym, przeszłym czy przyszłym. Chociaż więc jedno z tych trzech zdań jest prawdziwe, bynajmniej z tego nie wynika, że ta sama prawda pozostaje niezmienną.

ZAGADNIENIE 17
O FAŁSZU

Z kolei omówimy fałsz. Nasuwają się tu cztery pytania: 1. Gdzie istnieje fałsz: czy w rzeczach? 2. Czy w zmysłach? 3. Czy w myśli? 4. O przeciwstawności zachodzącej między prawdą a fałszem.

Artykuł 1

CZY FAŁSZ ISTNIEJE W RZECZACH ?

Zdaje się, że fałsz w rzeczach nie istnieje, bo:

1. Czytamy u Augustyna: "Jeśli za prawdziwe uważamy to, co jest, to - wbrew wszelkim sprzeciwom - trzeba z tego wyciągnąć wniosek, że coś fałszywego nie istnieje"[1].

2. Fałszywy, to tyle, co mylny, a to pochodzi od "mylić" zwodzić. Otóż rzeczy nie mylą, bo - jak mowi tenże Augustyn - "ukazują się w takiej postaci, w jakiej są"[2]. Nie spotkasz więc wśród rzeczy czegoś fałszywego - mylnego.

3. Jak już powiedzieliśmy3 rzeczy zwą się prawdziwe w porównaniu do myśli Boga. Lecz każda rzecz, o ile ma coś z istn:ienia, naśladuje Boga. Przeto każda rzecz jest prawdziwa, bez fałszu. Żadna więc rzecz nie jest fałszywa.

Wbrew temu są następujące słowa Augustyna: "Każde ciało jest prawdziwym ciałem, a fałszywą jednością"[4], gdyż tylko naśladuje jedność, ale nie jest jednością. 0tóż każda rzecz naśladuje dobroć Boga i zarazem nie dociąga do niej. A więc w każdej rzeczy spotkasz fałsz.

Odpowiedź: Ponieważ prawda i fałsz to przeciwstawniki, te zaś z zasady dotyczą tego samego podmiotu, dlatego tam przede wszystkim należy upatrywać istnienie fałszu, gdzie jest główna siedziba prawdy, tj. w myśli; w rzeczach zaŚ nie istnieje prawda i fałsz, chyba tylko w odniesieniu ich do myśli.

Ponieważ każda rzecz zasadniczo jest nazywana od tego, co przysługuje jej: istotnie, a pod jakimś względem tylko od tego, c0 wiąże się z nią przypadłaściowo, dlatego jakaś rzecz mogłaby być zasadniczo nazwana fałszywą w odniesieniu do myśli, od której zależy z którą jest istotnie związana; nie mogłaby jednak być zasadniczo nazwana fałszywą w odniesieniu do innej myśli, z którą jest związana luźnie, przypadłościowo. co naj:wyżej mogłaby być nazwana fałszywą pod jakimś względem.

Otóż rzeczy na turalne zależą od myśli Bożej, podobnie jak rzeczy sztuczne - dzieła twórczości ludzkiej zależą od myśli człowieka[5]. Jeśli idzie o dzieła twórczości ludzkiej, to uważa się je z zasadniczo i za same w sobie fałszywe, gdy nie ziszczają w sobie tej formy, jaką ta twórczość winna im nadać; tak np. o rzemieślniku powiadamy: Odstawił robotę fałszywie, spartaczył, bo dzieło jego nie jest wykonane według zasad fachu. W ten jednak sposób w rzeczach naturalnych, zależnych od Boga, w odniesieniu ich do Jego myśli, nie może znalezc się fałsz, gdyż wszystko, co w nich zachodzi, dzieje się z rozporządzenia myśli Boga[6]. Z jednym chyba tylko wyjątkiem, /104/ a chodzi o istoty działające dobr0wolnie, które mają możność wyłamywania się spod wyroków myśli Boga[7]. na tym właśniepolega zło winy: grzech[8]; dlatego też Pismo św. mowi o grzechach, że są to fałsze i klamstwa; np. Psalmista wyraża się: "Mężowie... czemu kochacie marność i szukacie kłamstwa ?"[9]; na odwrót, postępowanie cnotliwe nazywa prawdą życia[10], jako że jest poddane porządkowi ustanowionemu przez myśl Boga. Np. Jan pisze: "Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła"[11].

Natomiast o rzeczach naturalnych w odniesieniu ich do myŚli naszej, z którą są związane przypadłościowo, nigdy nie można mówić, że są zasadniczo fałszywe, a tylko że są fałszywe pod jakimś względem i to w dwojaki sposób: pierwsze, bo rzecz naturalna jest fałszywie oznaczona czy ujmowana przez myśl; według tego, to wśród rzeczy naturalnych zwało by się fałszywe, co nasza mowa lub myśl mylnie, fałszywie urobiona, mylnie oznacza czy przedstawia; w ten sposób, biorąc pod uwagę to, czego w niej nie ma, o każdej rzeczy można by było powiedzieć, że jest fałszywą; to tak, jakby ktoś za Arystotelesem[12] powiedział: Przekątna jest fałszywą współmierną, /104a/ lub za Augustynem: "Tragik jest fałszywym Hektorem"[13]; podobnie jak na odwrót: biorąc pod uwagę to, co w niej jest, o każdej rzeczy można powiedzieć, że jest prawdziwą.

Drugie, bo rzecz sama jest przyczyną mylnego ujmowania jej; według tego taką rzecz zwiemy fałszywą, która ma to w sobie, że może wzbudzić o sobie fałszywe mniemanie. A ponieważ jest nam wrodzone sądzić o rzeczach według tego, jak one się nam na zewnątrz jawią - a to dlatego, że punktem wyjściowym naszego poznania są zmysły, które za dostosowany do ich natury właściwy im przedmiot, mają przypadłości zewnętrzne[14] - dlatego te rzeczy, które z zewnętrznyeh przypadłości są podobne do innych rzeczy, w

zestawieniu z nimi, zwą się fałszywe. Według tego: żółć to fałszywy miód, a cyna to fałszywe srebro; w myśl tego Augustyn pisze, że. "Te rzeczy zwą się fałszywe, które z zewnętrznego wyglądu zdają się nam być podobne do prawdziwych"[15] a Filozof poucza, że te rzeczy zwą się fałszywe, które "z natury swojej zdolne są ukazać się nam albo takimi, jakimi nie są, albo tym, czym nie są"[16]. W ten sposób także i o człowieku można powiedzieć: fałszywy, gdy lubi żywić czy przyjmować fałszywe mniemania lub gadania; nie można tego jednak powiedzieć o człowieku, który może je wymyślać, gdyż, jak sądzi Filozof[17], w takim razie także o mędrcach i o uczonych można by było powiedzieć: To fałszerze!

Na 1. [Gdy mówimy o prawdziwości i fałszywości rzeczy, zawsze bierzemy rzecz w odniesieniu do myśli. I tak:] Rzecz w odniesieniu do myśli zwie się prawdziwą, gdy się bierze pod uwagę to, czym jest, a zwie się fałszywą, gdy się bierze pod uwagę to, czym nie jest. Stąd też powiada Augustyn: "Prawdziwy tragik to fałszywy Hektor"[18]. Jak więc w tym, co jest, znajduje się coś, co nie jest, tak też i znajduje się tam miejsce na fałsz.

Na 2. Rzeczy nie zwodzą nas same sobą, a tylko przypadłościowo, bo dają sposobność do fałszu; a dają dlatego, że mają podobieństwo do innych rzeczy, których istnienia nie posiadają.

Na 3. Rzeczy zwą się fałszywe nie w odniesieniu do myśli Boga - gdyby tak było, znaczyłoby to, że są z gruntu, zasadniczo fałszywe - ale w odniesieniu do myśli naszej, a to znaczy, że są fałszywe pod jakimś względem.

Na 4. Na zarzut ten, zajmujący wprost przeciwne stanowisko, taką dajemy odpowiedź: Podobizna, i w ogóle to, co coś przedstawia, nie oddająca czegoś wiernie, o tyle tylko kryje w sobie fałsz, o ile daje sposobność do fałszywego mniemania. Bynajmniej więc nie można powiedziec, że wszędzie tam jest fałsz, gdzie zachodzi pod0bieństwo; ale tylko tam, gdzie podobieństwo ma coś takiego w sobie, że może nasuwać mylne mniemanie. i to nie u każdego, ale u wielu.

Artykuł 2

CZY FAŁSZ ISTNIEJE W ZMYSŁACH ?

Zdaje się, że falsz w zmysłach nie istnieje, że zmysły nie mylą, bo:

1. Augustyn tak się wyraża: "Jeżeli wszystkie zmysły tak nam przekazują, jak same odbierają, nie wiem sam, czego od nich więcej żądać mamy"[1]. Z tego widać, że zmysły nas nie mylą, że fałsz w nich nie istnieje.

2. Filozof uczy, że "Fałsz nie jest właściwością zmysłu, ale wyobraźni"[2].

3. Prawda i fałsz is tnieją tylko w tym, co złożone; nigdy w tym, co niezłożone. Lecz łączyć i rozłączać nie jest rzeczą zmysłu. A więc nie istnieje w nim fałsz.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada: "Jak widać, wszystkie zmysły mylą nas zwodniczymi pozorami"[3].

Opowiedź: Jeżeli fałsz jest w zmysłach, to chyba tylko tak, jak w nich jest prawda. Prawda zaś jest w zmysłach nie w ten sposób, żeby zmysły poznawały prawdę, lecz, jak to już powiedzieliśmy[4], w tym znaczeniu, że wiernie odbierają wrażenia i postrzegają zjawiska zmysłowe, a to dlatego, że postrzegają rzeczy takimi, jakimi są. A więc i w zmysłach może być fałsz, i to wtedy, gdy postrzegają lub osądzają rzeczy inaczej niż się faktycznie mają.

0tóż poznanie zmysłowe odbywa się dzięki temu, że podobizna przedstawiająca rzeczy znajduje się w zmyśle; ta zaś, podobizna jakiejś rzeczy może być w zmyśle w potrojny sposób:

Najpierw może być w nim jako pierwsza i sama sobą; w ten sposób jest we wzroku podobizna czy odbicie barw, a gdy idzie w ogóle o zmysły, odbicie własnego ich przedmiotu; dalej. może być w nim sama sobą "osobiście", ale nie jako pierwsza; w ten sposób jest we wzroku podobizna kształtu lub wielkości, a gdy idzie w ogóle o zmysły, odbicie wspólnego przedmiotu. Wreszcie, nie jest w nim ani jako pierwsza, ani sama sobą, a tylko może być w nim przypadłościowo, czyli o ile wiąże się z przedmiotem własnym i wspólnym; w ten sposób jest we wzroku podobizna człowieka, ale nie jako człowieka, tylko że temu oto przedmiotowi białemu przydarzyło się być człowiekiem. /106/ To założywszy odpowiadamy.

Zmysł, poznając swó.j własny przedmiot. nie myli się, nie poznaje go mylnie, chyba przypadłościowo, z racji ubocznych, i to rzadko, gdy mianowicie z powodu niedomagania narządu odbiera wrażenia nie tak, jak trzeba, podobnie zresztą jak i wszystkie "odbiorniki czy odbiorcy", gdy nie są odpowiednio przystosowani wadliwie odbierają "wrażenia" - oddziaływania czy bodźce działających na nie czynników. /107/ Tym też tłumaczy się zjawisko, że z powodu obłożenia języka choremu wydaje się gorzkie to, co jest słodkie.

Zmysł nawet sprawnie funkcjonujący może mieć fałszywy sąd o przedmiocie wspólnym dla kilku zmysłów i także o przedmiocie przypadłościowym, a to dlatego, że zmysł nie dotyczy ich wprost, bezpośrednio, ale przypadłościowo lub drugorzędowo, mianowicie przy sposobności czy w związku z postrzeganiem innych rzeczy.

Na 1. Wyrażenie Augustyna: "mysły odbierają"ma na uwadze samą czynność poznawczą zmysłów:czuć, postrzegać. Stąd dzięki temu, że zmysły tak przekazują nam, jak same odbierają, my nie jestesmy oszukiwani w naszym sądzie stwierdzającym, że nasze zmysły coś tak czują czy postrzegają. A ponieważ zmysły niekiedy odbierają zjawiska inaczej niż się faktycznie mają, dlatego i niekiedy przekazują nam rzeczy inaczej niż się faktycznie mają; i dlatego zmysł może nas mylić co do samej rzeczy, a nie co do samego jej postrzegania. /108/

Na 2. Do zdania Filozofa: "Fałsz nie jest właściwością zmysłu" należy dodać: "Postrzegającego swój własny przedmiot"; tak też ma inne tłumaczenie tego tekstu. Czytamy tam: "Zmysł nie myli się, poznając swój własny przedmiot". Dlatego zaś Filozof przypisuje fałsz wyobraźni, bo ona przedstawia podobiznę rzeczy także i pod jej nieobecność, [a byc może i nieistniejącej]; i gdy ktoś oprze się o taką podobiznę rzeczy jakby o samą rzecz, jasne, że z takiego ujmowania wyjdzie fałsz. I dlatego tenże Filozof powiada[5]. o cieniach, obrazach i snach mówimy, że są mylne, że to złudy, gdyż są to pod0bizny rzeczy nieistniejących.

Na 3. Racja tu wysuwana dowodzi tylko, że zmysł nie poznaje prawdy i fałszu, i że w ten sposób fałsz w nim nie istnieje.

Artykuł 3

CZY FAŁSZ ISTNIEJE W MYŚLI ?

Zdaje się, że w myśli fałszu nie ma, bo:

1. Augustyn tak pisze: "Każdy, kto się myli, nie poznaje tego, w czym się myli"[1]. Lecz zwykle mówi się o fałszu, że istnieje w jakims poznawaniu, o ile ono nas myli. A więc myśl nasza nie myli się.

2. Ze swej strony Filozof pisze: "Myśl zawsze działa poprawnie"[2]. Nie ma przeto w niej fałszu.

Wbrew temu tak się wyPowiada Filozof. "Tam jest prawda i fałsz, gdzie jest zestaw pojęć"[3] Lecz zestaw pojęć jest w myśli. A więc prawda i fałsz są w myśli.

Odpowiedź: Jak rzecz ma istnienie dzięki swojej własnej formie, tak władza poznawcza ma poznanie dzięki podobiźnie, czyli formie rzeczy poznawanej.

/109/ Stąd jak rzecz naturalna nie cierpi na brak tego istnienia, jakie jej przysługuje stosownie do swojej formy, może jednak jej niedostawać jakowychś przynależności lub przypadłości. Np. człowiek może cierpieć na brak dwóch nóg, nigdy jednak nie przestaje być człowiekiem, tak i z władzą poznawczą; nie zawodzi i nie brakuje jej niczego do poznawania tej rzeczy, której podobizna nadała jej formę; może jednak mieć braki i zawodzić w poznawaniu jakiejś przynależności lub tego, co jest przypadłościowo związane z rzeczą, w tym sensie, jak to powiedzieliśmy[4] o wzroku, że nie myli się, poznając swój własny przedmiot; może się tylko mylić przy poznawaniu przedmiotu wspólnego, który się ma wobec rzeczy jako dalsza jejprzynależnośći przy poznawaniu przedmiotu przypadłościowego.

Dalej, jak zmysłowi nadaje formę, i to wprost, podobizna jego własnego przedmiotu, tak i władzy myślenia nadaje formę podobizna sedna rzeczy. I dla tego, jak zmysł nie myli się w poznawaniu swojego tak i myśl nie myli się, pojmując "czym coś jest". Może jednak się mylić, gdy łączy lub rozdziela pojęcia; zdarza się to wtedy, gdy tej rzeczy, której sedno poznała, przyznaje coś takiego, co do niej nie należy lub co jest jej przeciwstawne. Tak bowiem zachowuje się myśl w osądzeniu o tego typu rzeczach, jak się zachowuje zmysł w sądzeniu o przedmiocie wspólnym lub przypadłościowym; z tą wszakże różnicą, jaką już wyżej zastosowaliśmy do prawdy[5], że fałsz może być w myśli nie tyllko w sensie, że poznanie myśli jest fałszywe, ale i w tym, że myśl jest świadoma swego fałszu, podobnie jak świadomie poznaje prawdę; zmysł zaś, jak powiedzieliśmy[6], nie jest świadom swojej mylności.

Doszliśmy więc do tego, że fałsz zasadniczo istnieje tylko w myśli zestawiającej pojęcia, nie zaś w myśli tworzącej pojęcia, tj. pojmującej sedno rzeczy. Przyznajemy jednak, że przypadłościowo także i w poznającej sedno rzeczy może pojawić się fałsz; wtedy mianowicie, gdy zabłąka się tu owe zestawienie. Może się to zdarzyć w dwojaki sposób: Pierwsze, gdy myśl określenie jednej rzeczy przeniesie na inną; np. gdyby określenie koła przeniosła na człowieka; w takim razie określenie jednej rzeczy jest fałszywym określeniem drugiej rzeczy. Drugie, gdy myśl połączy w jedno określenie takie człony, których nie da się w jedno scalić. W takim bowiem razie określenie nie tylko jest fałszywe odnośnie do danej rzeczy, ale także jest fałszywe samo w sobie; np. gdyby utworzyła takie określenie: Zwierzę rozumne czworonożne; myśl tworząca takie określenie jest fałszywą, a jest taką dlatego, że mylnie czyni takie połączenie: jakieś zwierzę rozumne jest czworonożne.

Z tego też powodu - jeśli idzie o pojmowanie sedna rzeczy niezłożonych - nasza myśl wcale nie może się mylić, lecz albo pojmuje według prawdy, albo zgoła nic nie pojmuje.

Na 1. Ponieważ własnym i właściwym przedmiotem myśli jest sedno rzeczy, dlatego wtedy dopiero właściwie możemy powiedzieć, że coś pojmujemy, gdy to sprowadzimy do sedna i tak dopiero o tym sąd

wydajemy; podobnie jak w dowodzeniu: wtedy dopiero coś udowadniamy, gdy sprowadzamy to do pierwszych zasad; i w takim dowodzeniu nie ma fałszu. Tak też należy rozumieć zdanie Augustyna: "Każdy kto się myli, nie poznaje tego, w czym się myli"[7], bo gdyby poznał jak trzeba, nie myliłby się. Nie należy zaś rozumieć go w tym sensie, że w żadnej ze swych czynnaści się nie myli.

Na 2. "Myśl zawsze działa poprawnie" jeśli idzie o pojmowanie pierwszych zasad; co do nich nie myli się, podobnie jak nie myli się w pojmowaniu "czym coś jest", czyli sedna rzeczy. Powód jest ten sam: albowiem pierwsze zasady, same z siebie jasne, mają to do siebie, że myśl pojmuje je zaraz, skoro tylko uchwyci sens wyrazu podmiotu i orzeczenia; a uchwyci, bo orzeczenie mieści się w określeniu podmiotu.

Artykuł 4

JAKIEG0 TYPU JEST PRZECIWSTAWNOŚĆ ZACHODZACA MIĘDZY TYM, CO PRAWDZIWE, A TYM, CO FAŁSZYWE; CZY JEST TO PRZECIWIEŃSTWO ? /110/

Zdaje się, że między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe, nie zachodzi przeciwienstwo, bo:

1. Między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe zachodzi taka przeciwstawność, jaka istnieje między tym, co jest, a tym, co nie jest. Czemu? Bo, jak mówi Augustyn: "To, co prawdziwe znaczy tyle, co to, co jest"[1]. Tymczasem między tym, co jest, a tym, co nie jest, nie zachodzi ten typ przeciwstawności, jakim jest przeciwieństwo. A więc między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe, nie zachodzi przeciwienstwo.

2. Przeciwieństwo zachodzi między dwiema stronami i to tak, że jedna nie może być w drugiej, czy współistnieć z drugą. Tymczasem fałsz istnieje tam, gdzie prawda; świadczą o tym słowa Augustyna: "Tragik nie byłby fałszywym Hektorem, gdyby nie był prawdziwym tragikiem"[2]. A więc fałsz i prawda, to nie przeciwieństwo.

3. Czy może być w Bogu jakieś przeciwieństwo? Żadne! Nic bowiem, jak uczy Augustyn[3], nie może być przeciwieństwem jestestwa Bożego. Tymczasem Pismo Święte przeciwatawia Bogu fałsz, bożka nazywając kłamstwem: "Czemu lud ... obstaje przy kłamstwie?"[4], czyli, jak wyjaśnia glosa[5], "przy bożkach?" A więc między prawdą, a fałszem nie zachodzi przeciwieństwo.

Wbrew temu jest powaga Filozofa[6]; uważa on zdanie fałszywe za przeciwienstwo zdania prawdziwego.

Odpowiedź: Między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe, zachodzi przeciwieństwo; nie ma zaś między nimi takiej przeciwstawności, jaka - zdaniem niektórych - zachodzi między twierdzeniem a przeczeniem.

Aby to zrozumieć, trzeba wiedzieć co następuje: Przeczenie ani nie wnosi czegoś, ani nie wyznacza sobie jakiegoś podmiotu; i dlatego może orzekać o bycie i o niebycie, o tym, co jest, i o tym, czego nie ma, np. nie widzi, nie siedzi. Brak czy utrata wprawdzie nie wnosi czegoś, ale wyznacza sobie podmiot; jest bowiem, jak uczy Filozof[7] zaprzeczeniem czegoś w podmiocie; o takim np. tylko, co ma z natury zdolność widzenia, można powiedzieć: "ślepy". Przeciwieństwo zaś i wnosi coś i wyznacza sobie podmiot; np. "czarny", to jakowyś gatunek barwy.

A fałsz? Fałsz wnosi coś. Fałsz bowiem, zdaniem Filozofa[8] wtedy zachodzi, gdy o tym, co nie jest, mówimy lub mniemamy, że jest, a o tym, co jest, że nie jest. Jak bowiem prawda wnosi poznanie zgodne z rzeczą, tak fałsz wnosi poznanie niezgodne. Jasne więc, że między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe, zachodzi przeciwieństwo.

Na 1. To, co jest w rzeczach, jest prawdą rzeczy, a to, co jest jako poznane przez myśl, jest prawdą myśli; w niej to bowiem przede wszystkim jest siedziba prawdy. Stąd też i fałsz jest tym, co nie jest jako poznane. A poznać, że coś jest, a poznać, że coś nie jest, to chyba dwa przeciwieństwa; jest to po myśli Filozofa, twierdzącego[9], że między następującymi dwoma zdaniami: dobro jest dobrem, dobro nie jest dobrem, zachodzi przeciwieństwo. /111/

Na 2. Fałsz opiera się, tj. ma za podmiot, nie tę prawdę, która jest jego przeciwieństwem - tak, jak zło ma za podm iot nie to dobro, które jest jego przeciwieństwem - ale opiera się o tę prawdę, która mu służy za podmiot; w obu wypadkach zachodzi to samo. Tłumaczy się to tym, że prawda i dobro mają charakter najogólniejszy. Są wspólne dla wszystkiego, jak i byt, z którym są zamienne. Jak więc każda utrata czy brak opiera się o jakiś byt jako o swój podmiot, tak też i każde zło ma za podmiot jlakieś dobro, a każdy fałsz ma za podmiot coś prawdziwego[10].

Na 3. Ponieważ przeciwieństwa i przeciwstawności, mające charakter braku czy utraty, z natury rzeczy dotyczą tego samego podmiotu, dlatego w Bogu, o iłe jest sam w sobie rozpatrywany, nie spotkasz żadnego przeciwieństwa: czy to chodzi o Jego dobroć, czy też o Jego prawdę, jako że Jego myśl wyklucza wszelki fałsz czy mylność. Według jednak naszego, czysto ludzkiego sposobu ujmowania. Bóg ma jakieś przeciwieństwo;

przeciwieństwem bowiem prawdziwego mniemania o Bogu jest fałszywe, mylnew o Nim m niemanie. W tym sensie Pismo św. bożki uważa za kłamstwa przeciwstawiające się prawdzie o Bogu; wszak mylne mniemanie o bożkach jest przeciwieństwem prawdziwego rnniemania o jedności Boga.

ZAGADNIENIE 18
O ŻYCIU BOGA

Ponieważ myślenie jest przejawem życia, dlatego ukończywszy dociekania nad wiedzą i myślą Boga, przystępujemy do omawiania Jego życia. Ujmiemy rzecz w cztery pytania: 1. Kto jest obdarzony życiem? 2. Co to jest życie? 3. Czy Bogu przysługuje życie? 4. Czy w Bogu przy biera wszystko postac życia?

Artykuł 1

CZY WSZYSTKIE RZECZY NATURALNE SĄ OBDARZONE ŻYCIEM ?

Zdaje się, że wszystkie rzeczy naturalne mają w sobie życie, bo:

1. Filozof powiada, że ruch "jest jakby jakimś życiem wszystkich rzeczy istniejących w przyrodzie"[1]; lecz ruch jest udziałem wszystkich rzeczy istniejących w przyrodzie. A więc i życie jest udziałem wszystkich rzeczy istniejących w przyrodzie.

2. Powiadamy. Rośliny żyją, bo mają w sobie zarodek czy zaczyn tego ruchu, jakim jest: rosnąć lub marnieć. Lecz, zdaniem Filozofa[2], ruch miejscowy jest z natury swojej doskonalszy i bardziej podstawowy niż rośnięcie i marnienie. A ponieważ wszystkie ciała naturalne mają w sobie jakiś zarodek czy zaczyn ruchu miejscowego, dlatego, jak się zdaje, wszystkie ciała naturalne żyją. /112/

3. Spośród ciał przyrody za najbardziej niedoskonałe uchodzą żywioły, tj. elementy, a właśnie im to przypisuje się życie; mówimy bowiem: "żywa woda". Tym bardziej przeto innym ciałom naturalnym winno przysługiwac życie.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Dionizego: "Jako w ostatnich przejawy życia stwierdzamy u roślin"[3]. Z tego możemy wnioskować, że rośliny znajdują się na najniższym szczeblu życia. Ponieważ zaś ciała martwe są niższe od roślin, dlatego życie w nich się nie znajduje.

Odpowiedź: Ktojest, a kto nie jest obdarzony życiem, rozstrzygnąc możemy przez zestawienie z tym, w kim uderzająco wido czne są przejawy życia. Otóż najbardziej uderzające są przejawy życia u zwierząt; mowi nawet Filozof: To przede wszystkim u zwierząt występują wyraziście przejawy życia"[4]. To więc będzie stanowiło o różnicy między przyrodą żywą, a martwą, co - jak uważamy potocznie - jest znakiem życia u zwierząt, co jest jego pierwszym przejawem, i dzięki czemu ono do ostatka zipie.

Otóż powszechnie uważa się, że zwierzę wtedy przede wszys tkim żyje, gdy zaczyna samo się poruszać; i tak długo sądzimy, że żyje, jak długo dostrzegamy w nim znaki tegoż samoporuszania się, a skoro ono już samo od siebie nie zdobywa się na jakoweś poruszenie się, ale jest tylko poruszane przez kogoś, wówczas powiadamy. zwierzę nie żyje - życie zeń uszło.

Widać z tego, że właściwie mówiąc, te tylko jestestwa trzeba uważać za żyjące, które same się poruszają według któregoś z gatunków ruchu: czy to będzie ruch we właściwym znaczeniu, a więc jako ziszczanie się - czynność bytu niedoskonałego, tj. będącego w możności, czy to będzie ruch pojęty w szerszym znaczeniu, jako czynność, względnie ziszczanie się bytu doskonałego - ukończonego, w myśl czego, jak to czyni Filozof[5], także myślenie i czucie uważa się za ruch. /113/

Ostatecznie więc: te istoty należy uważać m żyjące, ktÓre w sobie mają siłę żywotną, prącą ich do ruchu i do jakiegoś działania; nie można zaś uważać za żyjące te istoty, w których naturze nie ma siły żywotnej pobudzającej do jakiegoś ruchu lub działania, chyba na sposób podobienstwa, czyli przenośnie. /114/

Na 1. W przytoczonym zdaniu Arystotelesa ruch może oznaczać albo ruch podstawowy, pierwszy, czyli ciał niebieskich, albo ruch w szerszym znaczeniu. I jeśli Filozof oba te ruchy uważa za "jakby jakieś życie ciał naturalnych", to chyba z racji podobieństwa, a nie we właściwym znaczeniu. Albowiem ruch nieba jest tym dla wszystkich ciał naturalnych, czym jest ruch serca dla zwierzęcia. A wiadomo: od serca zależy całe życie. Także i każdy ruch naturalny, jaki istnieje w rzeczy naturalnej, ma duże podobieństwo do życia organizmu żywego. Stąd, gdyby cały cielesny wszechświat był jednym zwierzęciem, i gdyby, jak niektórzy mniemali, wszystek ruch w nim pochodził od poruszyciela wewnętrznego, to z tego by wynikało, że ruch byłby życiem wszystkich ciał naturalnych.

Na 2. Jeśli idzie o ruch miejscowy właściwy dla ciał, to ciała ciężkie i lekkie wtedy tylko się poruszają, gdy znajdują się poza warunkami odpowiadającymi ich naturze, a więc wtedy, gdy są wytrącone z ich własnego miejsca; bo gdy się znajdują w swoim własnym, naturalnym miejscu, są w spoczynku[6].

Natomiast rośliny i inne istoty żyjące poruszają się ruchem życia w nich obecnego, a więc wtedy, znajdują się w warunkach dostosowanych do ich natury, a nie gdy zbliżają się lub odchodzą od nich; przeciwnie, w miarę zamierania w nich tego ruchu, zanikają owe warunki czy dostosowania naturalne.

Do tego. ciała ciężkie i lekkie są poruszane od zewnątrz czy to przez siłę sprawiającą ich powstanie i nadającą im formę, czy to, jak mówi Filozof[7], przez siłę usuwającą przeszkodę; nie poruszają się więc same, jak ciała żyjące.

Na 3. Woda żywa to taka, ktÓra płynie ciągle; nazywamy ją tak w przeciwieństwie do wody stojącej, martwej, jak np. zbiorniki, stawy itp., która nie toczy dalej wód ze źródła ciągle tryskających, ale stoi zamknięta. Jest to jednak tylko dalekie podobieństwo. Dlatego zaś wody żywe mają podobieństwo do życia, że - jak się nam zdaje - poruszają się. Nie mają jednak w sobie życia w prawdziwym tego słowa znaczeniu, gdyż ich ruch nie jest od nich samych, ale od przyczyny powodującej ich powstawanie; podobnie jak się to dzieje z ruchem innych ciał ciężkich i lekkich.

Artykuł 2

CZY ŻYCIE JEST JAKOWĄŚ CZYNNOŚCIĄ ? ZESP0ŁEM CZYNNOŚCI ?

Zdaje się, że życie to jakaś czynność lub zespół czynności, bo:

1. W każdym podziale wszystkie podpodziały noszą na sobie charakter swojego rodzaju. 0tóż życie dzielimy na jakoweś czynnoś czynności. Tak np. Filozof[1] wyodrębnia w życiu cztery czynności: odżywiać się, czuć, poruszać z miejsca na miejsce, myśleć. A więc życie to jakowaś czynność lub zespół czynności.

2. Powiadamy. co innego życie czynne, a co innego życie kontemplacyjne. Czymże zaś różni się człowiek czynu, od człowieka prowadzącego życie kontemplacyjne? Tylko odmiennym charakterem działania! A więc zycie, to jakowaś czynność[2].

3. Poznanie Boga, to jakowaś czynność; a jest ono życiem. Świadczą o tym słowa Jana: "A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego, prawdziwego Boga"[3]. A więc życie jest czynnością.

Wbrew temu jest powaga Filozofa, który mówi, że: "Dla istot żyjących: żyć, to tyle, co istnieć"[4].

Odpowiedź: Wiemy z dotychczasowych wywodów[5], że nasza myśl, mająca za właściwy sobie, własny przedmiot swego poznania sedno rzeczy, bierze materiał poznawczy od zmysłów,.których przedmiotem własnym są przypadłości czy zjawiska zewnętrzne. /115/ Wychodząc więc z tego, jak dana rzecz ukazuje się na zewnątrz, dochodzimy do poznania jej istoty. A ponieważ, co widać z powyższych[6], tak rzecz nazywamy, jak ją poznajemy, dlatego nie dziw, że częstokroć z zewnętrznych znamion bierzemy nazwy na oznaczenie istoty rzeczy. Stąd to nazwy te niekiedy są używane w sensie właściwym: na oznaczenie istoty rzeczy - boć przecież nadaje się je właśnie gwoli jej oznaczenia - niekiedy zaś są używane w sensie mniej właściwym: na oznaczenie tychże znamion zewnętrznych, od których zostały wzięte. Widać to na przykładzie nazwy: ciało. Nazwy tej użyto na oznaczenie określonego rodzaju jestestw a to z powodu widocznych w nich trzech wymiarow. wszelako niekiedy używa się tej nazwy także i na oznaczenie właśnie owych trzech wymiarów. w tym też znaczeniu ciało jest gatunkiem ilości. /115 a/

Podobnie ma się rzecz i z życiem. Wprawdzie nazwa: "życie" została wzięta z tego, jak się rzecz na zewnątrz jawi, mianowicie z tego, że się coś samo porusza, to jednak z przeznaczenia swego nie ma oznaczać tego właśnie zjawiska; albowiem z przeznaczenia swego oznacza jestestwo, któremu zgodnie z naturą jego przysługuje samemu się poruszać, lub które samo siebie, z żywotności swojej, w jakikolwiek sposób pobudza się do działania. Według tego: "żyć" znaczy tyle, co: istnieć w takiej właśnie naturze. a "życie" oznacza to samo, tylko w sposób oderwany, tak jak nazwa "bieg" oznacza "biegać", tylko w sposób oderwany. Dlatego też "żywotnik" nie jest orzeczeniem oznaczającym przypadłość (działanie), ale jestestwo. / 116/

Przyznać jednak trzeba, że niekiedy w mniej właściwym znaczeniu używa się nazwy "życie" na oznaczenie przejawÓw życia, od których właśnie ta nazwa pochodzi; i tak też używa tej nazwy Filozof, gdy pisze: "Żyć, to przede wszystkim: czuć, lub myśleć"[7].

Na 1. W przytoczonym tekście Filozof bierze "żyć" w znaczeniu czynnosci życiowej. Ale można na ten zarzut jeszcze inaczej odpowiedzieć, i to lepiej. Mówiąc: czuć, myśleć itp., niekiedy mamy na myśli jakoweś czynności; niekiedy zaś sam byt dobywający z siebie takowych czynności; w myśl tego wyraża się Filozof: "Żyć - to czuć, lub myśleć"[8], czyli mieć naturę wyposażoną w zdolność czucia i myślenia; stosownie do tego Filozof dzieli życie, biorąc za podstawę owe cztery przejawy życia.

I rzeczywiście; w świecie zjawiskowym spotykamy cztery rodzaje istot żyjących: jedne z nich wyposażyła natura li tylko w zdolność odżywiania się, i co za tym idzie, rozrostu oraz wydawania potomstwa; drugie ponadto w zdolność czucia; chodzi o zwierzęta nieruchome, jak np. ostryga; trzecie, poza tym mają zdolność poruszania się z miejsca na miejsce; są to zwierzęta doskonałe, np. czworonogi, ptactwo itp.; czwarte wreszcie mają jeszcze zdolność myślenia - to ludzie[9].

Na 2. Przez czynności życia zwykle rozumie się takie jego przejawy, którym początek daje sam podmiot działający sam z siebie, z żywotności swojej je dobywając. Otóż jeśli idzie o człowieka, to istnieją w nim dwa początki czy siły napędzające go do działania: przede wszystkim naturalne władze psychiczne[10]; ale nie tylko one, dochodzą bowiem z biegiem czasu nabyte przysposobienia czy wprawy[11], które - działając poniekąd na sposób natury - skłaniają go do danego typu czynności i sprawiają, że człowiek znajduje w nich przyjemność.

I właśnie o takiej czynności, która sprawia człowiekowi przyjemność, ku której prze jego skłonność, około której się obraca, i do ktorej sprowadza całe swoje życie, powiadamy że jest życiem człowieka. Ale jest to tylko podobienstwo; stosownie do tego mówi się o jednych, że prowadzą życie rozwiązłe, a o innych, że prowadzą życie zacne. W tym to właśnie sensie mowimy o życiu czynnym i kontemplacyjnym, przeciwstawiając jedno drugiemu, no i że poznanie Boga jest życiem wiecznym.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na trzeci zarzut.

Artykuł 3

CZY ŻYCIE PRZYSŁUGUJE BOGU ?

Zdaje się, że Bogu życie nie przysługuje, bo:

1. Jak powiedziano[1], o tym mówimy że żyje, co samo się porusza; lecz Bogu obce jest jakieś poruszanie się, a więc i życie.

2. We wszystkim co żyje, należy dopatrywać się jakiegoś początku życia; Filozof tak o tym pisze: "Początkiem i przyczyną życia ciała jest dusza"[2]. Lecz Bóg nie ma początku, a więc i życia.

3. Wszystko, co wokół nas żyje, ma za początek i źródło życia duszę roślinną - wegetatywną, która ożywia li tylko ciała. A więc jestestwom bezcielesnym życie zgoła nie przysługuje.

Wbrew temu śpiewamy w Psalmach: "Moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego"[3].

Odpowiedź: Życie w Bogu istnieje i to w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu.

Aby się o tym przekonać, należy zważyć co następuje: Ponieważ z zasady to żyje, co samo siebie do działania porusza, a nie co jest do tego poruszane przez kogoś innego, dlatego im coś doskonalej tę zasadę w sobie ziszcza, tym doskonalsze życie w nim tętni. Jeśli zaś mowa o poruszającym i poruszanym, to wyodrębniamy tu trzy kolejno po sobie idące czynniki: najpierw cel poruszający działacza; potem działacza głownego, tj. tego, który działa mocą własnej formy; wreszcie narzędzie. niekiedy bowiem działacz posługuje się jakimś narzędziem, które nie działa mocą własnej formy, ale mocą głównego działacza, spełniając rolę czystego wykonawcy[4].

Mając to na uwadze tak odpowiadamy. 1. Na świecie spotykamy takie istoty żyjące, które wprawdzie same się poruszają, ale nie ze względu na formę lub cel - co dane im jest z natury bo są tylko wykonawcami ruchów. To natura nadała im tę formę, mocą której działają, i wyznaczyła cel, dla którego działają; takimi są rośliny; one to, stosownie do formy nadanej im przez naturę, poruszają siebie same: rosnąc lub marniejąc.

2. Spotykamy ponadto istoty żyjące, które same siebie poruszają nie tylko pod względem wykonywania ruchów, ale także co do formy, która jest w nich początkiem, zaczynem ruchu; a formę tę same sabie nabywają. Takimi są zwierzęta, u których początkiem, podnietą ruchu nie jest forma nadana przez naturę, ale nabyta przez ich zmysły. Im przeto doskonalsze mają zmysły, tym doskonalej same siebie poruszają. Te więc, które obdarzone są tylko zmysłem ruchu, np. ostryga, niewiele górują nad ruchem roślin, skoro ich poruszanie ogranicza się tylko do kurczenia i rozluźniania. Natomiast te, co mają pełnię władz zmysłowych i mogą poznawać nie tylko to, co z nimi połączone i stykające, ale także i to, co odległe, te mogą poruszac się ruchem postępowym ku odległym celom,

I chociaż wspomniane zwierzęta nabywają od zmysłów formę, która jest dla nich zaczynem, podnietą ruchu, to jednak same sobie nie wytyczają celu dla swojego działania lub dla swojego ruchu; cel ów wszczepiła w nich natura; to instynkt natury popycha je do czynienia tego czy owego, stosownie do formy, jaką im ich zmysł podsuwa.

3. I dlatego to ponad tymi zwierzętami wybijają się istoty, które same siebie poruszają własnie ze względu na cel, i coś więcej. same sobie ten cel wyznaczają. Jest to rzeczą li tylko rozumu i myśli; ona to bowiem tylko może uchwycić związek czy proporcję zachodzącą między celem a środkami doń wiodącymi oraz

stosować środki do osiągnięcia celu. Zatem u istot myślących spotykamy się z doskonalszą formą życia, jako że poruazają siebie do działania w doskonalszy sposób[5]. Świadczy o tym fakt, że w jednym i tym samym człowieku umysl porusza władze zmysłowe; te zaś swoim nakazem poruszają narządy które już tylko są wykonawcami ruchu. A oto przykład ze sztuk praktycznych: sztuka żeglarska, która posługuje się statkami i ma zarząd nad nimi, wydaje rozporządzenia sztuce budownictwa statków, która nadaje formę statkowi; ta z kolei wydaje rozkazy zwykłym już ich wykonawcom, których zadaniem jest robienie statku z dostępnego materiału.

I chociaż nasza myśl sama zdoła się wieść do tego czy owego, to jednak jest coś, co jej jest nadane z góry przez naturę. Mamy na myśli pierwsze zasady, ktorych myśl nie może pojmować inaczej, tylko tak jak są, oraz cel ostateczny, którego nie może nie chcieć. Chociaż więc myśl nasza do jednych sama siebie porusza i wiedzie, to jednak do innych musi być poruszana przez kogoś innego.

4. Taka wreszcie istota, której natura utożsamia się ze swoją myślą, i u której to, co ma z natury, nie jest wyznaczone czy nadane przez kogoś innego, taka stoi na najwyższym szczeblu życia. Takim właśnie jest Bóg. W Nim też życie tętni w najbogatszej postaci. Tego samego zdania jest także i Filozof[6]; wykazawszy, że Bóg jest istotą myślącą, wyciąga z tego wniosek, iż Bog cieszy się najdoskonalszym i wiecznym życiem, i to właśnie dlatego, że Jego myśl jest najdoskonalszą i że jest zawsze czynna - zaktualizowana. /117/

Na 1. Filozof uczy[7], że istnieje podwójne działanie: przechodne, przechodzące na przedmiot zewnętrzny, np. ogrzewac, ciąć itp.; oraz wsobne, pozostające w podmiocie działającym, np. myśleć, czuć i chcieć. Różnica między nimi polega na tym, że pierwsze nie jest doskonałością działacza poruszającego, ale przedmiotu poruszanego; drugie, przeciwnie, jest doskonałością podmiotu działającego.

Ponieważ ruch jest czynnością, aktem ruchadła, dlatego i drugie działanie, o ile jest czynnością, aktem podmiotu działającego, zwie się jego ruchem; a zwie się tak właśnie z racji tego podobieństwa: że jak ruch jest aktem, czynnością ruchadła, tak drugie działanie jest aktem, czynnością działającego podmiotu; a jest tak mimo tego, że ruch jest aktem, czynnością, ziszczaniem się bytu niedoskonałego, tj. istniejącego w możności; bo przecież, jak uczy Filozof[8], działanie wsobne jest aktem, czynnością bytu doskonałego, tj. już ziszczonego.

W tym więc sensie, w jakim myślenie jest ruchem, o tym, kto sam siebie myślowo poznaje, mówimy, że się porusza. W tym też sensie Platon mówił o Bogu[9], że się porusza; nie zaś w sensie ruchu pojmowanego jako akt, czynność, ziszczanie się bytu niedoskonałego. /118/

Na 2. Jak Bóg jest swoim istnieniem i swoim myśleniem, tak też i jest swoim życiem. Z tej to racji życie Boga nie ma żadnego początku.

Na 3. Życie w świecie nas otaczającym jest niższego rzędu; cieszą się nim istoty cielesne ulegające rozkładowi. Konieczne jest więc u nich rodzenie dla zachowania gatunku i pożywienie dla zachowania jednostki. Nie ma więc w nich życia bez duszy roślinnej - wegetatywnej. Wszystko to jednak zgoła nie dotyczy istot bezcielesnych, nie ulegających rozkładowi.

Artykuł 4

CZY WSZYSTKO, CO JEST W BOGU, ŻYJE ?

Zdaje się, że nie wszystko co jest w Bogu, żyje, bo:

1. Dzieje Apostolskie piszą: "W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy"[1]. Nie wszystko jednak w Bogu jest ruchem, a więc nie wszystko w Nim jest życiem.

2. Wszystko, co jest w Bogu, jest w Nim jako w swoim pierwszym wzorcu, a to, co się na czymś wzoruje [odbitka, obraz itp.] winno się stosować do swojego wzorca. A ponieważ nie każda rzecz, brana sama w sobie, jest obdarzona życiem, dlatego, jak się zdaje, nie wszystko, co jest w Bogu, żyje.

3. Augustyn[2] pisze, że jestestwo żyjące jest pocześniejsze od jakiegokolwiek jestestwa martwego. Jeśli przeto rzeczy same w sobie martwe nabierają życia w Bogu, wówczas, jak się zdaje, rzeczy będą bardziej prawdziwe w Bogu niż same w sobie. To jednak wydaje się być błędne, bo same w sobie istnieją w rzeczywistości, w Bogu zaś są w możności[3].

4. BÓg zna zarówno to, co dobre, i to, co się staje w jakimś czasie, jak i to co złe i to, co może uczynić, co jednak nigdy nie zaistnieje. Jeśli przeto w Bogu wszystko nabiera życia, właśnie dlatego, że Bóg wszystko poznaje, wyjdzie na to, że również to, co złe, i to co nigdy nie zaistnieje, w Bogu nabierze życia, jako że Bóg to zna; a to chyba wydaje się nie do przyjęcia.

Wbrew temu czytamy u Jana: "Co się stało, w Nim było życiem"[4]. Lecz krom samego Boga, wszystko się stało; a więc wszystko jest w Nim życiem.

Odpowiedź: Jak już powiedzieliśmy5, dla Boga "żyć" to tyle, co "myśleć". w Bogu bowiem myśl, myśleć, to co myśl myśli, są jednym i tym samym[6]. Cokolwiek przeto jest w Bogu jako Przezeń pomyślane, stanowi Jego

"żyć" lub Jego życie. A ponieważ wszystko, co Bóg uczynił, jest w Nim jako z góry pomyślane, dlatego wszystko w Nim stanowi samoż życie Boga.

Na 1. W dwojakim znaczeniu mówi się o stworzeniach, że są w Bogu: pierwsze, bo w swoim istnieniu i utrzymaniu zależą od mocy Boga[7], podobnie jak mówimy: to jest w nas, co leży w naszej mocy; w ten sposób mówimy o stworzeniach, że są w Bogu, nawet o ile istnieją w swoich własnych naturach. W tym też sensie należy rozumieć słowa Apostoła: "W nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy". wszak nasze życie, istnienie i poruszanie się mają Boga za przyczynę. Drugie, są w Bogu jako w poznawcy. W ten sposób są w Bogu ich pomysły; te zaś stanowią samąż istotę Boga[8]. 0 ile więc są w tensposób w Bogu, są istotą Bożą. A ponieważ istota Boga jest życiem. a nie ruchem, dlatego - stosownie do takiego właśnie sposobu wyrażania się - rzeczy w Bogu nie są ruchem, lecz życiem.

Na 2. To, co się wzoruje [obrazy, odbitki itp.], winno stosować się do swojego wzorca pod względem formy, a nie pod względem sposobu istnienia. Niekiedy bowiem inny jest sposób istnienia formy we wzorcu, a inny w obrazie. jak np. forma domu w umyśle architekta ma niematerialne, myślowe istnienie; natomiast forma domu istniejącego na świecie poza umysłem ma istnienie materialne i zmysłami dostrzegalne. Stąd też pomysły rzeczy, które same w sobie nie mają życia, w umyśle Boga nabierają życia, a nabierają dlatego, bo w umyśle Boga mają istnienie Boga.

Na 3. Gdyby rzeczy naturalne w treści swojej nie zawierały materii a tylko formę, ze wszech miar rzeczy te bardziej byłyby prawdziwe w umyśle Boga - poprzez swoje idee, niż same w sobie. Z tej racji Platon[9] tylko człowieka oderwanego uważał za prawdziwego człowieka, a o człowieku materialnym mowił, że tylko ma udział w tymże człowieku. /119/

Ponieważ jednak materia należy do istoty rzeczy naturalnych, dlatego tak należy odpowiedzieć: Rzeczy naturalne zasadniczo bardziej prawdziwe istnienie mają w umyśle Boga, niż same w sobie; w umyśle bowiem Boga mają istnienie niestworzone, same w sobie zaś mają istnienie stworzone. Gdy jednak idzie o istnienie ze wskazaniem na to czy owo, np. na człowieka lub konia, wówczas rzeczy te mają bardziej prawdziwe istnienie we własnej naturze niż w umyśle Boga, a to dlatego, że prawdziwy człowiek ma istnienie materialne; takiego zaś istnienia nie może mieć w umyśle Boga. Np. dom: wyższe istnienie w umyśle architekta niż w materiale budowlanym; mimo to za bardziej prawdziwy uważa się dom zbudowany z materiału, niż dam w umyśle; ten bowiem istnieje w możności, tamten już jest urzeczywistniony.

Na 4. Owszem, to co złe istnieje w wiedzy Boga, jako że wszystko, a więc i zło, jest objęte wiedzą Boga; nie istnieje jednak w Nim jako Przezeń stworzone lub utrzymywane w istnieniu; nie ma też ono w Bogu własnej idei czy pomysłu, ale jest poznawane poprzez ideę czy pomysł dobra[10]. Bynajmniej więc nie można twierdzić, że to, co złe, w Bogu nabiera życia. A co się tyczy tych rzeczy, które leżą w mocy Boga, ale nie otrzymują istnienia w żadnym czasie, tak odpowiadamy: Można o nich mówić, że w Bogu nabierają życia, o ile życie znaczy tyle i tylko tyle, co: myśleć, a więc w sensie: Bóg je - jako możliwe - myślą poznaje; nie można zaś tak o nich mówić, o ile życie oznacza początek działania.

ZAGADNIENIE 19
O WOLI BOGA

Cała tematyka wiedzy Bożej jest już za nami. Z kolei będziemy rozprawiać na temat woli Boga; omówimy więc najpierw samą wolę Boga, potem przymioty wyłącznie jej dotyczące; wreszcie przemiany dotyczące myśli Boga, o ile ta myśl współdziałai z wolą.

0dnośnie do samej woli nasuwa się dwanaście pytań: 1. Czy w Bogu jest wola? 2. Cy Bóg chce innych niż 0n sam rzeczy? 3. Czy cokolwiek Bóg chce, chce z konieczności? 4. Czy wola Boga jest przyczyną rzeczy? 5. Czy istnieje jakaś pryczyna woli Boga? 6. Czy wola Boga zawsze się spełnia? 7. Czy wola Boga jest zmienna? 8. Czy wola Boga przyprawia o bezwolność rzeczy stw0rzone? 9. Czy chce tego, co złe? 10. Czy Bóg ma wolną wolę? 11. Czy w Bogu należy wyodrębnić wolę w znaczeniu znaku? 12. Czy odnośnie woli Boga podaje się należycie pięć znaków?

Artykuł 1

CZY W BOGU JEST WOLA ? /120/

Zdaje się, że Bóg nie ma woli, bo:

1. Przedmiotem woli jest cel i dobro. Czy można jednak wskazać na coś jako na cel Boga? W żadnym wypadku! A więc w Bogu nie ma woli.

2. Wola to jakoweś pożądanie. Pożądanie zaś - jako że dotyczy tego, czego się nie ma - kryje w sobie niedoskonałość, której w Bogu nie spotkasz. A więc w Bogu wola nie istnieje.

3. Filozof uczy[1], że wola jest poruszanym poruszycielem. Lecz tenze Filozof twierdzi[2], że Bóg jest pierwszym poruszycielem zgoła przez nikogo nie poruszanym. A więc Bóg nie ma woli.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Abyście umieli rozpoznać, jaka jest woa Boża"[3].

Odpowiedź: Wola jest następstwem myśli, idzie za nią; jak więc w Bogu istnieje myśl, tak również istnieje w Nim wola. Wyjaśnienie:

Jak rzecz naturalna ma aktualne istnienie dzięki swojej formie, tak i myśl staje się aktualnie myślącą dzięki swojej formie poznawczej.

Każda zaś rzecz tak się zachowuje wobec swojej formy naturalnej, że gdy jej nie ma, dąży ku niej, a skoro ją posiądzie, spoczywa w niej. Tak samo ma się rzecz z każdą doskonałością naturalną, która jest dobrem natury. Otóż to zachowanie się wobec dobra u jestestw nieobdarzonych poznaniem zwie się: pożądanie naturalne.

Także i natura umysłowa musi podobnie zachować się wobec dobra podanego jej przez formę poznawczą, że więc: gdy je posiędzie, spoczywa w nim, a gdy go nie ma, ubiega się o nie; i właśnie jedno i drugie jest rzeczą woli. Stąd też w każdym jestestwie wyposażonym w myśl istnieje wola, podo bnie jak w każdym jestestwie wyp0sażonym w zmysły istnieje pożądanie zmysł0we. A ponieważ w Bogu istnieje myśl, musi w Nim istnieć i wola. A jak Jego myślenie jest samymż Jego istnieniem, tak jest nim i Jego chcenie. /121/.

Na 1. Chociaż żadna z innych niż 0n sam rzeczy nie jest celem Boga, to jednak On sam jest celem dla wszystkich dzieł swoich, i to On sam w swojej istocie, jako że, co wyżej wykazaliśmy[4], jest On z istoty swej dobry, cel zaś w pojęciu swoim zawiera dobro.

Na 2. To prawda, że wola ludzka kryje w sobie niedoskonałość; należy bowiem do sfery pożądawczej w człowieku, której zadaniem jest: dążyć, pożądać. 0tóż wola ludzka nie tylko pożąda tego, czego nie ma, ale także kocha to, co już ma, i cieszy się nim. I właśnie w tym sensie przyjmujemy istnienie woli w Bogu; wszak ona zawsze cieszy się posiadaniem dobra, które jest jej przedmiotem, dobra, które - jak już powiedzieliśmy[5] - nie różnisię niczym od Jego istoty.

Na 3. Taka wola, której głównym przedmiotem jest dobro poza nią istniejące, musi być poruszaną przez kogos z zewnątrz. Lecz przedmiotem woli Boga jest Jego własna dobroć, stanowiąca Jego istotę. A ponieważ wola Boga jest tym samym, co i istota Boga, dlatego nie jest poruszaną przez kogoś z zewnątrz, ale sama siebie porusza w sensie, w jakim mówimy, że myślenie i chcenie są ruchem6. W tym to znaczeniu Plato twierdził[7], że pierwszy poruszyciel sam siebie porusza.

Artykuł 2

CZY BÓG CHCE INNYCH NIŻ ON SAM RZECZY ? /122/

Zdaje się, że Bóg nie chce innych niż On sam rzeczy, bo:

1. W Bogu chcieć, to tyle, co istnieć. Lecz Bóg nie jest żadną z innych niż On sam rzeczy. A więc Bóg nie chce żadnej z innych niż On sam rzeczy.

2. Filozof uczy[1] że przedmiot woli porusza wolę tak, jak rzecz pożądana porusza władzę pożądawczą. Jeżeli przeto chce czegoś innego niż On sam, wola Jego będzie poruszaną przez kogoś innego, a to jest niemożliwe.

3. Wola wystarczająco zaspokojona jednym, już więcej niczego poza tym nie szuka. Otóż Bogu wystarcza Jego dobroć; Jego wola jest nią całkowicie zaspokojona. Po co Mu więc inne niż 0n sam rzeczy?

4. Czynności woli są więcej lub mniej liczne, zależnie od ilości rzeczy których chce. Jeżeli przeto Bóg chce i Siebie i innych niź 0n sam rzeczy, wyjdzie na to, że i czynności Jego będą liczne, a co za tym idzie i Jego istnienie będzie takowym, jako że jest tym samym, co Jego chcenie; a to jest niemożliwe. A więc nie chce innych niż On sam rzeczy.

Wbrew temu pisze kpostoł: "Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie"[2].

Odpowiedź: Bóg chce nie tylko Siebie samego, lecz także innych niż On sam rzeczy. Uzasadnienie jest podobne do poprzedniego. Rzecz naturalna bowiem nie tylko ma do własnego dobra, by gdy go nie ma, zdobyć, gdy ma, spocząć w nim, lecz także do udzielania własnego dobra innym jak i gdzie tylko to jest możliwe[3]. Świadczy o tym fakt, że wszelki twórca wydaje płody do siebie podobne, stosownie do swoich wyposażeń i doskonałości. Stąd też i wola to ma do siebie, że gdzie tylko może dzieli się z innymi dobrem, które ktoś posiada. A zwłaszcza cechuje to wolę Boga, od której płynie wszelka doskonałość, dająca jakoweś podobienstwo do Boga. Jeśli przeto

rzeczy naturalne stosownie do swoich doskonałości dzielą się z innymi swoim dobrem, o wiele bardziej znamionuje to wolę Boga, że jak i gdzie to tylko możliwe, dzieli się z innymi swoim dobrem na sposób jakowegoś podobieństwa[4]. Tak więc Bóg chce Siebie i wszystko inne. Siebie jako cel, wszystko inne jako to, co służy do celu. Odpowiada bowiem dobroci Bożeji innych dopuścić do udziału w Sobie.

Na 1. W Bogu chęć i istnienie stanowią jedną rzecz; różnią się jednak pojęciowo według, jak to wyżej powiedzieliśmy[5], naszego różnego ich pojmowania i oznaczania; albowiem gdy mówię: Bóg istnieje, nie mam na myśli jakiegoś związku Boga z czymś; mam myśli, gdy mówię: Bóg chce. I dlatego, choć Bóg nie jest czymś innym niż 0n sam, to jednak chce czegoś innego niż On sam.

Na 2. Jeśli idzie o rzeczy, których jako środki chcemy dla osiągnięcia celu, to cała ich siła pociągająca tkwi w celu; i to właśnie porusza wolę. Najwyraźniej uwydatnia się to w tych wypadkach, kiedy chcemy środków li tylko ze względu na cel. Kto bowiem chce zażyć gorzkie lekarstwo, niczego odeń nie chce, jak tylko zdrowia: i to tylko porusza wolę. Inaczej ma się rzecz, gdy ktoś zażywa słodkie lekarstwo; może bowiem go chcieć nie tylko ze względu na cel: zdrowie, lecz także i ze względu na nie samo. A ponieważ, jak to powiedzieliśmy[6], Bóg innych niż 0n sam rzeczy chce li tylko ze względu na cel, którym jest Jego dobroć, dlatego bynajmniej nie można, jak chce zarzut, wyciągać wniosku, że coś innego poza Jego dobrocią porusza Jego wolę. /123/ Jak więc, poznając swoją istotę, poznaje i inne niż On sam rzeczy, tak i chcąc swojej dobroci, chce i innych niż 0n sam rzeczy[7].

Na 3. Tak, woli Boga wystarcza Jego dobroć; z tego jednak wcale nie wynika, że więcej nie chce niczego, a tylko, że wszystkiego innego chce li tylko ze względu na swą dobroć. Podobnie jak i myśl Boga: aczkolwiek jest doskonałą dzięki temu, że poznaje istotę Boga, to jednak poznaje w niej i inne rzeczy.

Na 4. Jak u Boga jest tylko jedno "myśleć" bo w jednym widzi wiele, tak chcieć' Boga jest jedno i niezłożone, bo owo wiele chce poprzez jedno, mianowicie poprzez swoją dobroć.

Artykuł 3

CZY WSZYSTKO, CZEGOKOLWIEK BÓG CHCE, CHCE Z KONIECZNOŚCI ? /124/

Zdaje się, że czegokolwiek Bóg chce, chce z konieczności, bo :

1. Wszystko, co wieczne, jest i konieczne. Lecz wszystko, czego Bóg chce, chce odwiecznie; inaczej Jego wola byłaby zmienna. A więc czegokolwiek chce, chce z konieczności.

2. Bóg innych niż On sam rzeczy chce o tyle, o ile chce swojej dobro ci. Lecz swojej dobroci chce z konieczności. A więc i innych niż 0n sam rzeczy chce z konieczności.

3. Wszystko, co jest Bogu naturalne, jest i konieczne; jak to bowiem wyżej wykazaliśmy[1], Bóg jest sam przez się bytem koniecznym oraz źrodłem czy ostoją. wszelkiej konieczności. Otóż chcieć, gdy czegokolwiek chce, jest Mu naturalne, gdyż, jak uczy Filozof[2], w Bogu nic nie może być procz tego, co naturalne. A więc czegokolwiek chce, chce koniecznie.

4. "Nie jest konieczne" i "możłiwe, że nie jest" to dwa równoważne zwroty. Jeżeli przeto nie jest konieczne, by Bóg chciał czegoś z tego, czego chce, to i możliwe jest, że Bóg nie chce tego, no i możliwe jest, że Bóg chce tego, czego nie chce. Wygląda więc na to, że Boga jest przygodna i obojętna dla ewentualności: chce - niechce. Jeśli tak, to jest niedoskonała, jako że wszelki przygodnik jest niedoskonały i zmienny.

5. Komentator[3] uczy, że nie zdobędzie się na działanie ten, kto stoi wobec wielu ewentualności; dopiero ktoś z zewnątrz musi go popchnąć ku jednemu. Jeżeli przeto i wola Boga w niektórych wypadkach stać będzie wobec wyboru: to, czy owo, wyjdzie na to, że będzie musiał popchnąć ją do danego skutku; a jeśli tak, to Bogiem istnieje jakaś wyższa przyczyna.

6. Cokolwiek Bóg wie, wie z konieczności. Lecz jak wiedza Boga jest Jego istotą, tak jest nią również i wola Boga. A więc czegokolwiek Bóg chce, chce z konieczności.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Bóg dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli"[4]. Lecz czego dokonujemy zgodnie z zamysłem woli, tego nie chcemy z koniecznosci. Nie wszystko więc, czego Bóg chce, chce z konieczności.

Odpowiedź: Coś jest konieczne albo bezwzględnie, albo z założeniem czegoś. Bezwzględnie konieczne jest coś z racji związku zachodzącego między wyrazami; bo albo orzeczenie wchodzi w określenie podmiotu; w ten sposób to, że człowiek jest zwierzęciem, jest konieczne, albo podmiot wchodzi w pojęcie orzeczenia; w ten sposób to, że liczba jest parzysta lub nieparzysta, jest konieczne. Według tego typu nie jest bezwzględnie konieczne, że Sokrates siedzi; ale jest konieczne z założeniem czegoś, mianowicie założywszy że siedzi, konieczne jest że siedzi, póki siedzi.

Jeśli idzie o to, czego Bóg chce, to bezwzględnię konieczne jest to, że Bóg czegoś chce; twierdzenia jednak tego nie wolno rozciągać na wszystko, czego Bóg chce.

Poniaważ między wolą Boga a jej właściwym i głównym przedmiotem: dobrocią Boga, zachodzi konieczny związek, dlatego Bóg dobroci swojej chce z konieczności bezwzględnej;cpodobnie jak nasza wola chce szczęścia z konieczności[5]; również między każdą władzą psychiczną, a jej właściwym i głównym przedmiotem zachodzi związek konieczny; np; między wzrokiem a barwą; bowiem w naturze tejże władzy leży rwać się do niego;

Natomiast innych niż On sam rzeczy Bóg chce, o ile skierowuje je ku Swojej dobroci jako do celu. Otóż wiadomo, że tego, co służy do osiągnięcia celu, ci, co chcą osiągnięcia celu, nie chcą z konieczności, chyba, że są to środki, bez których celu się nie osiągnie; jak np; chcemy pokarmu, chcąc ostać się przy życiu; chcemy statku, chcąc przeprawić się przez wodę; nie stosuje się to do takich środków, bez których można osiągnąć cel; takich bowiem nie chcemy z konieczności. Np; koń do podróży, gdyż i bez niego można dojść; i ta sama zasada stosuje się do podobnych wypadków.

A ponieważ dobroć Boga jest doskonała i może istnieć bez innych rzeczy - jako że żadna z nich nie przyda jej więcej doskonałości, /125/ - dlatego nie jest bezwzględnie konieczne to, że Bóg chce innych rzeczy, niż On sam; jest jednak konieczne z założenia: założywszy bowiem, że chce, nie może nie chcieć; wszak wola Jego nie może ulegać zmianie. /126/

Na 1. Z tego, że Bóg czegoś odwiecznie chce, wcale nie wynika, że musi tego chcieć koniecznie; wszak może chcieć z założenia czegoś.

Na 2. Owszem, Bóg swojej dobroci chce z konieczności; nie chce jednak z konieczności tego, czego chce ze względu na Swoją dobroć; wszak Jego dobroć może istnieć bez innych rzeczy.

Na 3. Wcale nie jest naturalne Bogu chcieć czegoś z tych rzeczy, których nie chce z konieczności. Nie jest to także Dlań nienaturalne lub wbrew Jego naturze; tych rzeczy chce dobrowolnie[6].

Na 4. Zdarza się niekiedy, że między jakąś konieczną przyczyną, a jakimś skutkiem nie ma koniecznego związku, a to z winy skutku, a nie z winy przyczyny. W ten np; sposób między siłą słońca, a jakimś ze zjawisk przygodnie zdarzających się na ziemi nie zachodzi konieczny związek nie z winy słońca, ale z braków tkwiących w skutku nie wypływającego koniecznie z przyczyny. Podobnie to, że Bóg nie chce z konieczności czegoś z tych rzeczy, których chce, nie jest z winy woli Boga, ale z niedoskonałości tkwiącej w samej naturze przedmiotu, mianowicie, że ma to do siebie, iż i bez niego dobroć Boga jest doskonała. Atoli owa niedoskonałość towarzyszy każdemu stworzonemu dobru. /127/

Na 5. Przyczyna, która sama z siebie jest przygodna, musi być skierowana czy popchnięta ku [jednemu] skutkowi przez coś z zewnątrz. Atoli wola Boga, mająca sama z siebie konieczność, sama wiedzie (determinuje) się ku przedmiotowi, z którym nie wiąże jej związek konieczny.

Na 6. Jak istnienie Boże jest konieczne samo w sobie, tak jest takowym Boże "chcieć" i "wiedzieć". Jednakowoż Boże "wiedzieć" ma konieczny związek z tym, co Bóg wie, nie ma zaś tego "chcieć" Boga wobec tego, co Bóg chce. Jest tak dlatego, że wiedza dotyczy rzeczy według tego, jak są w poznawcy; natomiast wola dotyczy rzeczy według tego, jak istnieją same w sobie. Ponieważ więc inne niż On sam rzeczy mają - według ich istnienia w Bogu - byt konieczny, same
zaś w sobie nie mają bezwzględnej konieczności tak, żeby były konieczne same przez się, dlatego cokolwiek Bóg wie, wie z konieczności, ale czegokolwiek chce, nie chce z konieczności.

Artykuł 4

CZY WOLA BOGA JEST PRZYCZYNĄ RZECZY ? /128/

Zdaje się, że wola Boga nie jest przyczyną rzeczy, bo:

1. Dionizy tak pisze: "Jak nasze słońce nie jakimś rozumowaniem i wyborem, ale samym swoim istnieniem oświetla wszystko, co zdolne jest korzystać z jego światła, tak i dobro Boże samą swoją istotą rzuca na wszystkie stworzenia promienie swojej dobroci"[1]. Lecz działać za pomocą woli, to działać drogą rozumowania i wyboru. A więc Bóg nie działa za pomocą woli; tym samym Jego wola nie jest przyczyną rzeczy.

2. W każdym rzędzie to uchodzi za pierwsze, co jest przez istotę swoją takie, co i cały rząd; tak np. w rzędzie rzeczy rozgrzanych pierwsze jest to, co jest przez swoją istotę ogniem. Otóż Bóg jest pierwszym w rzędzie przyczyn działających, jest więc przez istotę swoją działaczem, a istota ta jest Jego naturą. A więc działa przez swoją naturę, a nie poprzez swoją wolę. A więc wola Boga nie jest przyczyną rzeczy.

3. Cokolwiek jest przyczyną czegoś dzięki temu, że jest właśnie takim, jest przyczyną przez naturę, a nie przez wolę; np. ogień jest przyczyną ogrzewania, bo jest gorący; za to budowniczy jest przyczyną domu dlatego, że chce go wybudować. Lecz Augustyn powiada: "Ponieważ Bóg jest dobry, istniejemy"[2]. A więc Bóg jest przyczyną rzeczy nie przez swoją wolę, ale przez swoją naturę.

4. Jedna rzecz ma jedną przyczynę. Lecz, jak to wyżej powiedzieliśmy[3], przyczyną rzeczy stworzonych jest wiedza Bożą. A więc nie powinno się uważać woli Bożej za przyczynę rzeczy.

Wbrew temu czytamy w Księdze Mądrości: "Jakżeby się co ostało; gdybyś Ty nie zechciał?"[4].

Odpowiedź: Trzeba koniecznie powiedzieć, że wola Boga jest przyczyną rzeczy, i że Bóg działa poprzez nie, jak niektórzy mniemali, koniecznością natury. /129/ Uzasadniają to trzy racje:

Pierwszą nasuwa sam układ przyczyn działających. Ponieważ, co już Filozof udowodnił[5], zarówno myśl, jak i natura działają celowo, jakaś wyższa myśl musi temu, kto działa poprzez naturę, uprzednio wyznaczyć cel i środki do celu konieczne, tak jak łucznik, puszczając strzałę, wyznacza jej cel i określony sposób lotu. Widać z tego koniecznie, że ten, kto w działaniu kieruje się myślą i wolą, idzie przed tym, kto jest kierowany siłami natury. A ponieważ w drabinie przyczyn działających pierwszą jest Bóg, dlatego koniecznym jest, że Bóg działa poprzez myśl i wolę[6].

Drugą nasuwa sam charakter działania naturalnego; ma ono to do siebie, że sprawia tylko jeden skutek, gdyż natura, jeśli jej nic nie przeszkodzi, działa zawsze w jeden i ten sam sposób[7]; a to dlatego, że tak działa, jaką jest; i póki jest taką, póty taki tylko skutek sprawia. Wszelka bowiem przyczyna naturalna ma określony sposób istnienia. A ponieważ istnienie Boga nie jest określone czy ograniczone, lecz zawiera w sobie całą doskonałość istnienia, dlatego nie może tak być, żeby Bóg działał poprzez konieczność natury; chyba żeby spowodował coś nieokreślonego i nieskończonego co do istnienia, ale to, jak widać z powyższych[8], jest niemożliwe. Bóg więc nie działa poprzez konieczność natury, ale określone Jego skutki pochodzą od Jego nieskończonej doskonałości według wyroków Jego woli i myśli. /130/

Trzecią nasuwa związek skutków z przyczyną. Skutki bowiem pochodzą od przyczyny działającej według tego, jak w niej uprzednio istnieją, gdyż każdy twórca powoduje taki skutek, jakim sam jest. Skutki zaś istnieją uprzednio w przyczynie według sposobu bytowania przyczyny. A ponieważ w Bogu "istnieć", to tyle, co "myśleć", dlatego skutki Boga istnieją uprzednio w Nim w sposób myślowy[9]. Stąd też i pochodzą od Niego w sposób myślowy, a co za tym idzie i przy współudziale woli, gdyż skłonność, napęd do ziszczenia tego, co myśl powzięła, jest rzeczą woli. Tak więc wola Boga jest przyczyną rzeczy.

Na 1. W przytoczonym tekście Dionizy zasadniczo nie odmawia Bogu wyboru, a tylko daje zastrzeżenie: mianowicie, że Bóg wszystkim stworzeniom udziela swojej dobroci, a nie tylko wybranym; wybór jednak Jego niesie z sobą i wprowadza jakowąś różnicę i nierówność.

Na 2. Istotą Boga jest Jego "myśleć" i "chcieć". A więc 'Bóg działa przez swoją istotę czy naturę" znaczy tyle, co działa poprzez swoją myśl i wolę.

Na 3. Augustyn, mówiąc: "Ponieważ Bóg jest dobry, istniejemy", wskazuje na główną pobudkę: dobroć; bo to właśnie ona jest przedmiotem woli. Jak to bowiem wyżej powiedzieliśmy[10], racją, dla której chce wszystkiego, co nie jest Nim, jest Dlań Jego dobroć.

Na 4. Także i w człowieku przyczyną jednego i tego samego skutku jest: wiedza jako kierowniczka, dająca pomysł dzieła, i wola jako siła rozkazująca. Przecież to właśnie wola stanowi o tym, czy forma-pomysł: rzecz gołej myśli, będzie czy nie będzie uskuteczniona. Sama myśl spekulatywna nic nie napomyka o działaniu i o wykonaniu. Na koniec potęga-moc jest przyczyną jako wykonawca; oznacza bowiem czynnik działający, uskuteczniający dzieło. Wszystko to jednak w Bogu stanowi jedno.

Artykuł 5

CZY WOLA BOGA MA JAKĄŚ PRZYCZYNĘ ? /131/

Zdaje się że istnieje jakaś przyczyna woli Bożej, bo:

1. Augustyn tak pisze: "Ktoż śmiałby zarzucić Bogu. że bezrozumnie wszystko do bytu powołał?"[1]. Otóż jeśli idzie o działającego dobrowolnie, to: co jest dlań racją działania, jest dlań przyczyną jego chcenia. A więc wola Boga ma jakąś przyczynę.

2. Co powiedzieć o takim posiadaczu woli, który chce czegos niepowodowany żadną przyczyną? Że to, co czyni, nie ma innej przyczyny, jak właśnie jego wolę. Otóż, jak to już wykazaliśmy[2], wola Boga jest przyczyną wszechrzeczy. Jeśli przeto nie istnieje żadna przyczyna woli Boga, zbyteczne będzie szukać innej przyczyny wszystkich rzeczy naturalnychpoza wolą Boga. Jeśli tak, zbyteczne się staną wszystkie gałęzie wiedzy która, jak wiadomo, sili się podać przyczyny niektórych skutków, a to chyba wydaje się nonsensem. Należy więc wskazać coś jako na przyczynę woli Boga.

3. Wszystko, co czyni istota chcąca nie powodowana jakąś przyczyną, zależy tylko od jej woli. Jeżeli przeto wola Boga nie ma jakiejś przyczyny, to trzeba przyznać, że wszystko, co się dzieje na świecie, zależy tylko od Jego woli, i że nie ma jakiejś innej przyczyny. , a to chyba jest nie do przyjęcia.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Augustyna: "Każda przyczyna sprawcza goruje nad tym, czego dokonuje; nic jednak nie góruje nad wolą Boga; daremny więc trud szukać jej przyczyny"[3].

Odpowiedź: Wola Boga nie ma przyczyny w żaden sposób. Aby się nam to stało jasne, należy zważyć co następuje: Ponieważ wola idzie za myślą, dlatego w ten sam sposób ma się rzecz z przyczyną powodującą, że jakiś chcący chce, co i z przyczyną powodującą, że jakiś myślący myśli.

Jeśli idzie o myśl, to widzimy, że jeśli osobno pojmuje zasadę, a osobno wniosek, rozumienie zasady staje się przyczyną znajomości wniosku. Gdyby zaś myśl widziała wniosek wprost w samej zasadzie, jednym rzutem myśli chwytając oboje, znajomość wniosku nie byłaby w niej spowodowana rozumieniem zasad, gdyż z zasady ten sam podmiot nie może być przyczyną samego siebie. Jednakowoż myśl ta miałaby świadomość tego, że zasady są przyczyną wniosku.

Podobnie ma się rzecz z wolą; tu tak się ma cel do środków jak w dziedzinie myśli mają się zasady do wnioskow. Zatem jeśli ktoś jednym działaniem chce celu, a innym środków do celu, chęć celu jest dlań przyczyną chcenia środków. Natomiast gdyby jednym działaniem chciał celu i środków do celu, już tak nie będzie, bo z zasady ta sama rzecz nie może być przyczyną samej siebie. Wszelako prawdą jest mówic, chce skierować środkido celu.

Bóg zaś, jak jednym rzutem śwojej myśli poznaje wszystko w Swojej własnej istocie[4], tak też i jednym rzutem swojej woli chce wszystkiego w swojej dobroci. Stąd też, jak w Bogu poznanie przyczyny nie jest przyczyną poznania skutków, gdyż Bóg widzi skutki w przyczynie, tak też i chęć celu nie jest Dlań przyczyną chcenia środków, aczkolwiek chce, by środki służyły celowi. Chce więc, by to służyło temu, ale nie chce tego z powodu tamtego. /132/

Na 1. Wola Boga jest rozumna w tym znaczeniu, że chce, by jedno było dla drugiego, a nie w tym, że coś jest przyczyną chcenia Boga.

Na 2. Mając na uwadze zachowanie ładu w świecie, wolą Boga odnośnie do skutków jest, że mają być dziełem także i bliższych, określonych przyczyn. I dlatego jest sens szukania innych przyczyn przy uznaniu woli Boga. Owo szukanie bliższych przyczyn wtedy byłoby zbyteczne, gdyby się ich szukało i je uważało za ostateczne i za niezależne od woli Boga. To właśnie miał na myśli Augustyn pisząc: "Podobało się powierzchownym filozofom wymaczać przygodnym skutkom również i inne przyczyny, zgoła nie będąc w stanie dostrzec najwyższej z wszystkich: wolę Boga"[5]. /133/

Na 3. Z wolzi Boga wszystkie skutki wiążą się z jakąś przyczyną; stąd też wszystkie skutki, które zakładają jakiś inny skutek, nie zależą od samej woli Boga, lecz od kogoś innego. Natomiast pierwsze skutki zależą od samej woli Boga. Można to tak przedstawić: Bóg chciał, żeby człowiek miał ręce po to, by służyły Jego myśli, wykonując rozmaite prace; chciał też by człowiek był wyposażony w myśl po to, by był człowiekiem; chciał, by był człowiekiem po to, by cieszył się posiadaniem Boga lub dla uzupełnienia całości wszechświata. A te skutki nie dają się już sprowadzić czy podporządkować jakimś dalszym celom stworzonym, a zależą tylko od samej woli Boga; inne zaś skutki zależą od łańcucha innych przyczyn.

Artykuł 6

CZY WOLA BOGA ZAWSZE SIĘ SPEŁNIA ? /134/

Zdaje się, że wola Boga nzie zawsze się spełnia, bo:

1. Apostoł pisze: "Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy"[1]; ale to nie zawsze dochodzi do skutku; a więc wola Boga nie zawsze się spełnia.

2. Tak się ma wola do dobra, jak się ma wiedza do tego, co prawdziwe. Lecz Bóg zna wszystko, co prawdziwe, a więc i chce wszystkiego, co dobre. Aliści nie wszystko dobre zostaje ziszczone; ileż to dobrego może się ziścić, a nie ziszcza się. A więc wola Boga nie zawsze się spełnia.

3. Jak powiedzieliśmy[2], wola Boga, przyczyna pierwsza, nie wyklucza przyczyn podrzędnych czy pośrednich. 0tóż przyczyna pierwsza w powodowaniu skutku może doznać przeszkody ze strony ułomności przyczyny drugiej. Tak np. nasza władza ruchu niekiedy nie powoduje skutku [poruszanie nogami] z powodu słabości nogi. A więc i wola Boga w powodowaniu skutku może doznać przeszkody ze strony ułomności drugich przyczyn. Nie zawsze więc wola Boga się spełnia

Wbrew temu śpiewamy o Bogu w Psalmach, że "czyni wszystko, co zechce"[3].

Odpowiedź: Wola Boga musi się zawsze spełnić. Wyjaśnia nam to następujące rozumowanie:

Ponieważ forma skutku odpowiada formie swojej przyczyny sprawczej, dlatego tak samo ma się rzecz z przyczynami sprawczymi, co i z przyczynami formalnymi, czyli z formami. A z formami jest tak, że dana rzecz może mieć brak tej czy owej formy poszczególnej, ale niczemu nie może brakować formy ogólnej.

Przykładowo: może istnieć coś, co nie jest człowiekiem lub istotą żywą; nie może jednak istnieć coś, co by nie było bytem.

Tak samo też musi się dziać i z przyczynami sprawczymi: może bowiem coś stać się poza zwykłym trybem działania jakiejś poszczególnej przyczyny sprawczej [wymykającej się spod niej], ale nie może stać się poza trybem działania jakiejś przyczyny ogólnej, rozciągającej swą moc nad wszystkimi poszczególnymi przyczynami [nie może się spod niej wymknąć] jeśli bowiem jakaś przyczyna poszczególna zawodzi i nie powoduje skutku, to jest tak dlatego, że na przeszkodzie staje jakaś inna poszczególna przyczyna, nad którą przyczyna ogólna rozciąga swą moc. Stąd też w żadnym wypadku skutek nie może wymknąć się spod ryzów przyczyny ogólnej. Przykładem niech będą ciała: jakaś gwiazda z racji przeszkody może nie spowodować danego skutku; wszelki jednak skutek zjawiający się w świecie cielesnym, a spowodowany przez przyczynę przeszkadzającą, musi podpaść - poprzez jakoweś innepośrednie przyczyny - pod moc ogólną pierwszego. /135/

A ponieważ wola Boga jest ogólną czy powszechną przyczyną wszechrzeczy[4], dlatego wprost niemożliwością jest, by wola Boga nie była uskuteczniona. Co więc się nam wydaje, wyłamuje się spod woli Boga jednego biegu czy układu rzeczy, podpada pod nią według innego. Np. grzesznik, kierując się swoją wolą, grzesząc wyłamuje się i oddala od woli Boga; równocześnie jednak wpada w moc tejże woli, gdy ona swoją sprawiedliwością wymierza mu karę.

Na 1. Zdanie Apostoła: "Bóg chce, żeby wszyscy ludzie itd." można potrójnie rozumieć:

Pierwsze, w sensie ograniczonego rozdziału łaski zbawienia; a więc w sensie: To Bóg chce zbawić tych wszystkich, którzy dostępują zbawienia; "nie, jak wyjaśnia Augustyn, w sensie: nie ma takiego człowieka, któregoby on nie chciał zbawić, ale w sensie: nikt nie dostąpi zbawienia, jeśliby 0n nie zechciał go zbawić"[5].

Drugie, w sensie rozdziału łaski zbawienia między wszystkie poszczególne kategorie ludzi; a nie między wszystkich z każdej kategorii ludzi, a więc w sensie: "Bóg chce mieć zbawionych w każdej kategorii czy stanu ludzi: mężczyzn i kobiety, pogan i żydów, małych i wielkich; a nie wszystkich z poszczególnych stanów"[6].

Trzecie - po myśli Damascena[7], że Bóg chce zbawić wszystkich wolą uprzednią - nie uwzględniającą okoliczności, a nie wolą wtórną - uwzględniającą okoliczności. /136/ Rozróżnienie to nie dotyczy woli Boga, gdyż w niej nie ma jakiegoś następstwa: uprzednio - wtórnie, najpierw - potem, ale wprowadzamy je od strony przedmiotu woli. Wyjaśnienie :

Bóg o tyle chce czegoś, o ile jest dobre. Otóż dana rzecz niezależnie od czegokolwiek, tj. ujmowana uprzednio bez uwzględnienia oko1iczności, może uchodzić za dobrą lub za złą; ale gdy ją się ujmuje z totowarzyszącymi jej okolicznościami - a to już jest wtórne ujmowanie - może przedstawiać się zgoła przeciwnie. Dajemy przykład: w ujęciu uprzednim, bezwzględnym, zabić człowieka - to złe; że człowiek żyje - to dobre. Ale gdy z jakimś człowiekiem wiąże się okoliczność, że to morderca, lub że życie jego stanowi groźbę dla społeczeństwa, wówczas: zabic go - jest dobre, zostawić przy życiu - złe.

Można więc tak powiedzieć: sprawiedliwy sędzia wolą uprzednią, czyli bezwzględną chce, by każdy człowiek żył, a wolą wtórną, względną, by morderca został powieszony. Podobnie: Bóg uprzednio, bezwzględnie chce zbawienia wszystkichludzi, natomiast wtórnie, z uwzględnieniem okoliczności, stosownie do wymogów swojej sprawiedliwości, chce niektórych potępić.

Zauważmy, że tego, czego chce nasza wola uprzednio, bezwzględnie, w oderwaniu, my nie chcemy zasadniczo, a tylko pod jakimś względem. Czemu? Bo wola odnosi się do rzeczy takich, jakimi są same w sobie; rzeczy zaś same w sobie istnieją jako poszczególnymi - w otoczeniu okoliczności; stąd też my wtedy chcemy czegoś zasadniczo, gdy chcemy tego przy uwzględnieniu wszystkich poszczególnych okoliczności, a to znaczy chcieć czegoś wtórnie.

Można więc tak powiedzieć: Sprawiedliwy sędzia zasadniczo chce powiesić mordercę: pod jakimś jednak względem chciałby go przy życiu zostawić, mianowicie jako człowieka[8]. Ale jest to raczej pusta chęć, niż stanowcza wola. Jaasno więc widać, że czegokolwiek Bóg zasadniczo chce, staje się; aczkolwiek to, czego uprzednio (bezwzględnie) w oderwaniu chce, nie staje się.

Na 2 Działanie władzy poznawczej odbywa się według kierunku: przedmiot poznawc.zy jest w poznawcy; natomiast działanie władzy pożądawczej ma inny kierunek: kieruje się ku rzeczom takim, jakimi są same w sobie. Otóż cokolwiek może iścić w sobie pojęcie bytu i prawdy, wszystko to istnieje w mocy Boga; nie istniejezaś wszystko w rzeczach stworzonych. I dlatego poznaje wszystko, co prawdziwe, nie chce jednak wszystkkiego, co dobre, chyba tylko ile chce siebie, boć przecież w Nim, w ego mocy, istnieje wszelkie dobro.

Na 3. Przyczyna podrzędna swoją ułomnością może przeszkodzić przyczynie pierwszej w powodowaniu skutku, o ile ta ostatnia nie jest powszechną czy naczelną przyczyną pierwszą, rozciągającą swą moc na wszystkie przyczyny; spod ryzów takiej przyczyny żaden skutek wyłamać'się nie może; a jak to już powiedzieliśmy,[9] taką przyczyną jest właśnie wola Boga.

Artykuł 7

CZY WOLA BOGA JEST ZMIENNA ?

Zdaje się, że wola Boga jest zmienna, bo :

1. Pan Bóg mówi: Żal mi, że stworzyłem człowieka. Lecz ten, kto żałuje tego co uczynił, ma zmienną wolę. Zatem Bóg ma zmienną wolę.

2. eremiasz w imieniu Boga tak pisze: "Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wyplenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród (przeciw któremu orzekłem karę) nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać"[2]. Z tego widać, że Bóg ma zmienną wolę.

3. Cokolwiek Bóg czyni, czyni dobrowolnie. Lecz Bóg nie zawsze postępujejednakowo. Raz bowiem nakazał Żydom zachowywac przepisy prawne, to znów zakazał je zachowywać lub je całkiem zniósł. A więc ma zmienną wolę.

4. Jak już wyżej powiedzieliśmy[3], Bóg tego, co chce, nie chce z konieczności. Może więc tego samego chcieć lub nie chcieć. Otóż wszystko, co ma możność być jedną lub drugą ze stron przeciwstawnych, jest zmienne. I tak: Co może być lub nie być, jest zmienne co do jestestwa; co może być tu i nie być tu, jest zmienne co do miejsca. A więc i Bóg jest zmienny co do woli.

Wbrew temu pisze Księga Liczb: "Bóg nie jest jak człowiek, by kłamał; nie jak syn ludzki, by się wycofywał"[4].

Odpowiedź: Wola Boża całkowicie jest niezmienna. Najpierw trzeba zaznaczyć, że co innego jest zmienić wolę, a co innego chcieć zmiany w niektórych rzeczach. Może być ktoś, trwając niewzruszenie przy tej samej woli, chcieć, by teraz działo się to, a potem działo się wprost coś przeciwnego. Wtedy dopiero nastąpiłaby zmiana woli, gdyby ktoś zaczął chcieć tego, czego pierwej nie chciał lub przestał chcieć tego, czego dotychczas chciał. To zaś może się zdarzyć jedynie w wypadku uprzedniej zmiany aIbo ze strony poznania, albo w usposobieniu jestestwa samego podmiotu chcącego.

Skoro bowiem wola dotyczy dobra, ktoś może zacząć chcieć czegoś od nowa w dwojaki sposób: Pierwsze, gdy od nowa zaczyna korzystać z jakiegoś dobra, którego pierwej nie posiadał, co nie obejdzie się bez zmiany w nim; np. z nastaniem zimna zaczyna być dobrem: siedzieć przy piecu, co przedtem nim nie było; drugie, gdy od nowa poznaje, że to jest dlań dobre, o czym przedtem nie wiedział; po to bowiem namyślamy się, by wiedzieć, co dla nas jest dobre.

0tóż wyżej wykazaliśmy5 że tak jestestwo Boga, jak i ego wiedza są zgoła niezmienne. A więc i Jego wola musi być zgoła niezmienną.

Na 1. Tekst ów należy uważać za przenośnię, na podobieństwo nasze; człowiek bowiem, gdy ma żal, tj. gdy jest niezadowolony z tego, co zrobił, niszczy to. A może się to stać bez zmiany we woli; toć i człowiek bez zmiany w woli chce niekiedy coś uczynić z równoczesnym zamiarem zniszczenia tego po chwili. Na podobieństwo tego powiadamy. Bóg żałuje, że stworzył człowieka, o ile człowieka, którego stworzył, zgładził potopem z powierzchni ziemi.

Na 2. Wola Boga: przyczyna pierwsza i powszechna nie wyklucza przyczyn pośrednich, a one też mają moc powodowania niektórych skutków. Przyczyny jednak pośrednie razem wzięte nie dorównują w mocy przyczynie pierwszej; wiele przeto w mocy wiedzy i woli Boga leży takich rzeczy, które przewyzszają siły przyczyn niższych, np. wskrzeszenie Łazarza; i dlatego - patrząc na przyczyny niższe - mógł ten i ów powiedzieć: Łazarz nie wstanie; patrząc zaś na przyczynę pierwszą: Boga, mógł powiedzieć: Łazarz wstanie. A Bóg chce jednego i drugiego. chce mianowicie, by jakieś zdarzenia zaistniały w przyszłości - jeśli idzie o przyczyny niższe, co jednak nie pojawi się z powodu przyczyny wyższej, lub na odwrót.

Odpowiadamy więc tak: Bóg niekiedy zapowiada jakieś przyszłe zdarzenie według tego, że i jak ono leży w zasięgu mocy przyczyn niższych. np. patrząc na usposobienie naturalne [stan zdrowia] lub zasługi człowieka, co jednak nie stanie się, bo inne jest postanowienie przyczyny wyższej: Boga. Tak np. zapowiedział Ezechiaszowi: "Rozporządź domem twoim, bo umrzesz i nie będziesz żył"[6]; a jednak to się nie stało, gdyż odwiecznie inaczej było postanowione w wiedzy i woli, Boga gktóranjest niezmienna. I dlatego mówi Grzegorz: orzeczenie, ale nie zmienia zamysłu"[7], tj. zamysłu swojej woli. Jeżeli więc Bóg mówi: "Żal mi będzie", trzeba to rozumieć przenosnie, bo i ludzie, gdy nie spełnią swoich gróźb, zdają się tego potem żałować[8].

Na 3. Z tego nie można wyciągać wniosku, że Bóg ma zmienną wolę, a tylko, że chce zmiany.

Na 4. Że Bóg chce czegoś, nie jest to bezwzględnie konieczne, a tylko konieczne z założeniem czegoś; jest tak, jak wyżej powiedzieliśmy9, właśnie dlatego, że Bóg ma niezmienną wolę.

Artykuł 8

CZY BOG NARZUCA SWOJĄ WOLĘ RZECZOM PRZEZ SIEBIE STWORZONYM PRZYPRAWIAJĄC JE O BEZWOLNOŚĆ ? /137/

Zdaje się, że Bóg narzuca swoją wolę rzeczom przez siebie itworzonym i przyprawia je o bezwolność, bo:

1. Augustyn powiada: "Ten tylko dostąpi zbawienia, kogo Bóg chce zbawić; dlatego też trzeba Go prosić, by zechciał; bo jeśli zechce, musi się stać"[1].

2. Każda przyczyna, której nic nie może stanąc na przeszkodzie, powoduje z konieczności swój skutek; toć i natura, jak uczy Filozof[2], zawsze tworzy to samo o ile jej coś nie przeszkodzi. Lecz woli Boga nic nie może stanąć na przeszkodzie; pisze nawet Apostoł: "Któż bowiem woli Jego może się przeciwstawić?"[3]. A więc wola Boga narzuca konieczność wszystkim .swoim dziełom, czyniąc je bezwolne.

3. Co musi nastąpić jako skutek wyższej uprzedniej przyczyny,jest bezwzględnie konieczne; np. zwierzę z koniecznosci musi umrzeć, bo jest złożone z przeciwnych sobie pierwiastków[4]. Lecz rzeczy stworzone zależą od woli Boga jako od przyczyny wyższej, uprzedniej, która też jest racją ich konieczności, jako że następujące zdanie warunkowe: "jeśli Bóg czegoś chce, staje się", jest prawdziwe, i jako że każde prawdziwe zdanie warunkowe jest konieczne. A więc wszystko, czego Bóg chce, jest bezwzględnie konieczne.

Wbrew temu: Tyle dobrego się dzieje! I Bóg chce, by się ono działo. eśli przeto wola Boga narzuca konieczność swoim dziełom, wynika z tego, że wszystko, co dobre, dzieje się z konieczności; a jeśli tak: ginie wolna wola, namysł itp.

Odpowiedź: Wola Boga niektórym rzeczom narzuca konieczność, czyniąc je bezwolnymi, a niektórym nie.

Zdaniem niektórych powodem tego są przyczyny pośrednie, w sensie: to, co Bóg tworzy poprzez przyczyny konieczne, jest konieczne, a co tworzy poprzez przyczyny przygodne, jest przygodne. Ale to uzasadnienie jest niewystarczające z dwóch powodów.

Pierwsze, bo skutek danej przyczyny pierwszej dlatego staje się przygodnym z powodu przyczyny drugiej, że przyczyna pierwsza w powodowaniu skutku doznaje przeszkody ze strony uchybienia czy ułomności przyczyny drugiej; tak jak moc słońca bywa przeszkodzona ze strony rośliny - z jej uchybienia. Aliści żadna ułomność przyczyny drugiej nie może stanowić przeszkody dla woli Boga tak, by ona się nie uskuteczniła.

Drugie, bo gdyby różnicę między tym, co przygodne, a tym, co konieczne, odniosło się tylko do przyczyn drugich, wynikało by z te.go, że to dzieje się poza Jego zamiarami i wolą, a to jest nie do przyjęcia.

Lepiej więc jest powiedzieć, że powodem tego jest skuteczność woli Boga; zaiste, jeśli przyczyna jest naprawdę w działaniu skuteczna, skutkowi da nie tylko to, że się stanie, ale także wyznaczy mu odpowiedni sposób stawania się i istnienia; jeśli np. syn rodzi się niepodobny do ojca w usposobieniu czy wyglądzie - a dotyczy to sposobu istnienia - winą tego jest słaba żywotność jego nasienia. A ponieważ wola Boga jest jak najbardziej skuteczna, dlatego nie tylko staje się to, co Bóg chce, żeby się stało, lecz także staje się w ten sposób, w jaki chce. Bóg zaś chce, by jedne rzeczy stawały się w sposób konieczny, a inne przygodnie, a to dla ładu we wszechświecie i uzupełnienia - odpowiedniego urządzenia - całości[5]. Stąd też niektórym skutkom wyznaczył przyczyny konieczne, a więc działające niezawodnie, z których też pochodzą skutki w sposób konieczny . innym zaś wyznaczył przyczyny przygodne, zawodne, z których pochodzą skutki w sposób przygodny.

A zatem nie dlatego skutki zamierzone przez Boga pojawiają się w SpOsób przygodny, że ich przyczyny najbliższe są przygodne, ale dlatego, że Bóg - chcąc, by pojawiły się przygodnie - wyznaczył im przyczyny przygodne. /138/

Na 1. W owej wypowiedzi Augustyna mówiącej o konieczności spełnienia się tego, czego Bóg chce, nie chodzi o konieczność bezwzględną, ale warunkową; wszak musi być prawdziwe to zdanie warunkowe: Jeśli Bóg tego chce, musi się to spełnić[6].

Na 2. Właśnie dlatego, że nic nie może oprzeć się woli Boga, musi się wszystko atać, czego Bóg chce i jak chce, by się stało, a więc przygodnie lub koniecznie[7].

Na 3. Skutki następujące wywodzą swoją konieczność od swoich uprzednich przyczyn według sposobów nadanych im przez te przyczyny. Stąd też wszystko, co się dzieje z woli Boga, ma taką konieczność, jaką Bóg chciał żeby miało, albo konieczność bezwzględną, albo tylko warunkową. Nie wszystko więc jest bezwzględnie konieczne.

Artykuł 9

CZY BÓG CHCE TEGO, CO ZŁE ? /139/

Zdaje się, że Bóg chce tego, co złe, bo:

1. Jakie tylko dobro się dzieje, Bóg go chce. Otóż i złe, jakie się dzieje, jest dobrem! Czemu? Bo pisze Augustyn: "Zło jako zło nie jest dobrem; dobrem jednak jest, że nie tylko istnieje dobro, ale i zło"[1]. A więc Bóg chce tego, co złe.

2. Dionizy powiada, że: "Zło przyczynia się do doskonalenia wszechświata"[2]. Myśl tę tak poszerza Augustyn: "Wszystko zbiega się na podziwu godne piękno świata; nawet i to, co za złe uważamy, o ile jest należycie opanowane i na swoim miejscu postawione, uwydatnia lepiej dobro, by w zestawieniu ze złem, bardziej się podobało, pociągało i ściągało pochwały"[3]. Lecz Bóg chce tego wszystkiego, co należy do doskonałości i piękna wszechświata; tego bowiem właśnie chce najbardziej dla swoich stworzeń! A więc Bóg chce zła.

3. Zło dzieje się i zło nie dzieje się, to dwie sprzeczności. [Chcąc jednego, nie można chcieć drugiego]. Lecz Bóg nie chce, by zło się nie działo. Czemu? Bo skoro faktycznie tyle zła istnieje, wyglądałoby na to, że Jego wola nie zawsze się spełnia. A więc Bóg chce, by zło się działo.

Wbrew temu są słowa Augustyna: "Zaden mądry człowiek, mający wpływ na drugiego, nie czyni go gorszym; Bóg zaś góruje mądrością nad każdym mądrym człowiekiem. Tym bardziej nie może ktoś stać się gorszym za sprawą Boga, a mówić: Za sprawą Boga znaczy tyle, co z Jego woli"[4]. Zatem człowiek nie staje się gorszym za sprawą woli Boga; wiadomo zaś, że każde zło czyni człowieka gorszym. A więc Bóg nie chce tego, co złe.

Odpowiedź: Skoro, jak wyżej powiedzieliśmy[5], pojęcie dobra pokrywa się z pojęciem "pożądalnego" a zło jest przeciwstawne dobru, niemożliwością jest, by jakieś zło, jako takie, było pożądalne; czy to pożądaniem naturalnym, czy zmysłowym, czy umysłowym, tj. wolą[6].

Niekiedy jednak pożąda się jakiegoś zła z ubocznych względów, przez przypadłość, mianowicie o ile ono wiąże się z jakimś dobrem. Stwierdzamy to w każdej postaci pożądania. I tak twórca naturalny nie dąży do pozbawienia kogoś czegoś lub do zniszczenia czy zguby czyjejś, ale do nadania formy, z czym wiąże się utrata innej formy i do powstania nowego, z czym wiąże się zniszczenie czy zguba starego. Także lew, uśmiercając jelenia, ma na uwadze żer, z czym wiąże się śmierć zwierzęcia. Podobnie i rozpustnik szuka rozkoszy, z czym wiąże się ohyda grzechu.

Zło zaś towarzyszące jakiemuś dobru jest pozbawieniem jakiegoś innego dobra. Nigdy by więc, nawet ubocznie, nie pożądało się zła, gdyby dobra, któremu towarzyszy zło, nie pożądało się bardziej niż dobra, którego zło nas pozbawia.

Żadnego zaś dobra Bóg nie chce bardziej, niż swojej własnej dobroci; a co do innych rzeczy, to chce bardziej tego dobra niż owego. I dlatego Bóg żadnym sposobem nie chce zła moralnego, które pozbawia skierowania do dobra Bożego. Natomiast zła, jakim jest szkoda czy strata naturalna, i zła, jakim jest kara, chce, gdy chce jakiegoś dobra, z którym wiąże się dane zło; chcąc np. sprawiedliwości, chce kary; chcąc zachowac prawa natury, chce, by to i owo ulegało zepsuciu (zgubie) w sposób naturalny. /140/

Na 1. Zdaniem niektórych[7], Bóg nie chce zła, chce jednak, by zło istniało i działo się. Czemu ? Bo chociaż zło nie jest dobrem, to jednak dobrem jest, że zło istnieje i dzieje się. A twierdzili tak dlatego, że to, co samo w sobie jest złe, ma na widoku jakieś dobro; sądzili więc, że owo skierowanie zła ku dobru jest właśnie zawarte w owym powiedzeniu: Zło istnieje lub dzieje się. Twierdzili tak jednak niesłusznie. Czemu? Bo zło przyczynia się do dobra tylko ubocznie, przez przypadłość, a nie samo sobą. Np. grzesznik: grzesząc, wcale nie ma na uwadze tego dobra, jakie z tego wynijdzie; a tyran, przeŚladując chrześcijan nie miał na widoku cierpliwości męczenników.

Bynajmniej więc nie można twierdzić, że owo przyczynianie się zła do dobra jest zawarte w powiedzeniu: Dobrem jest, że zło istnieje i dzieje się; bo sąd o rzeczy wydajemy nie według tego, co przysługuje jej ubocznie, przez przypadłość, ale według tego, czym rzecz jest sama w sobie.

Na 2. ak dopiero co powiedzieliśmy, zło tylko ubocznie, przez przypadłość, przyczynia się do doskonałości i piękna wszechświata. Powiedzenie Dionizego: "Zło przyczynia się do uzupełnienia i doskonałości wszechświata" jest jego wnioskiem, wyciągniętym z błędnego założenia, wnioskiem wykazującym niesłuszność tegoż założenia. /141/

Na 3. Owszem, zło dzieje się, i zło nie dzieje się, to sprzeczności. Nie ma jednak sprzeczności między: chcę, by zło się działo, i chcę, by zło nie działo się, jako że oba te zdania są twierdzące. Bóg więc ani nie chce, by zło się działo, ani nie chce, by zło się nie działo; chce jednak dopuścić, by zło się działo, a to jest dobrem[8].

Artykuł 10

CZY BÓG MA WOLNĄ WOLĘ ? /141a/

Zdaje się, że Bóg nie ma wolnej woli, bo:

1. Hieronim, rozprawiając na temat syna marnotrawnego, tak pisze: " Tylko Bóg nie ma i nie może popełnić grzechu; wszyscy inni, jako że posiadają wolną wolę, mogą chylić się w jedną lu b w drugą stronę"[1].

2. Wolna wola jest to ta zdolność rozumu i woli, która dokonuje wyboru dobra i zła Lecz Bóg, jak już powiedziano[2], nie chce zła. A więc wolna wola w Nim nie istnieje.

Wbrew temu tak uczy Ambroży: "Duch Święty udziela poszczególnym ludziom swych darów jak chce, tj. zgodnie z wyrokami swej wolnej woli, nie ulegając żadnej konieczności"[3].

Odpowiedź: Nasza wolna wola dotyczy tego, czego cheemy nie z konieczności lub naturalnego instynktu natury. Albowiem to, że chcemy być szczęśliwi, nie jest rzeczą wolnej woli, ale instynktu natury. Nigdy też nie powiemy o zwierzętach, które instynkt natury wiedzie do tego czy owego, że stanowią same o sobie, kierując się wolną wolą. A ponieważ, co wykazaliśmy[4], Bóg chce z konieczności swojej wszystkiego zaś innego chce nie z konieczności, dlatego Bóg ma wolną wolę, i ta Jego wolna wola dotyczy tylko tego, czego nie chce z konie czności.

Na 1. Hieronim, jak się zdaje, zasadniczo nie odmawia Bogu wolnej woli, a tylko co do możności popełnienia grzechu.

Na 2. Ponieważ zło moralne uważa się za odwrót od dobroci Boga, a właśnie dzięki niej, jak to już wykazaliśmy[5], Bóg chce wszystkiego, jasne, że wprost niemożliwością jest, żeby Bóg chciał zła moralnego. Może jednak wybierać między dwiema przeciwnościami: chcieć, żeby to było lub nie było. Podobnie jak i my, odłożywszy sprawę grzechu na bok, możemy chcieć siedzieć, i nie chcieć siedzieć.

Artykuł 11

CZY W BOGU NALEŻY WYODRĘBNIĆ WOLĘ W ZNACZENIU: ZNAKI WOLI ? /142/

Zdaje się, że nie należy w Bogu wyodrębnić woli oznaczającej znaki woli, bo:

1. ak wola Boga jest przyczyną rzeczy, tak jest nią również i wiedza Jego. Żadnych jednak znaków nie wymienia się ze strony wiedzy Boga. Z tego samego tytułu nie powinno się też wymieniać jakichś znaków ze strony woli Baga.

2. Każdy znak, który nie zgadza się z tym, co ma oznaczać, jest fałszywy. Jeżeli przeto znaki, jakie się wymienia odnośnie do woli Boga, nie zgadzają się z wolą Boga, należy je uznać za błędne, fałszywe, a jeżeli zgadzają się, należy je uznać za zbyteczne. Nie ma więc potrzeby podawać jakowychś znaków odnośnie do woli Boga. /143/

Wbrew temu: choć wola Boga jest jedna, gdyż stanowi samąż istotę Boga, to jednak niekiedy mówi się o niej w liczbie mnogiej; tak właśnie czyni Psalmista: "Dzieła Pańskie są wielkie, zgodne z wszystkimi Jego wolami"[1]: /144/ Widać z tego, że niekiedy bierze się znak (objaw) za samą wolę.

Odpowiedź: Jak to wyżej podaliśmy[2], są takie nazwy i wypowiedzi, które mówią o Bogu w sensie właściwym, a są i takie, które mówią o Nim przenośnie. My bowiem mamy zwyczaj przypisywać Bogu przenośnie niektóre uczucia czy przeżycia ludzkie; czynimy to ze względu na podobieństwo skutków. Stąd to jest, że co dla nas jest znakiem danego uczucia czy przeżycia, to przypisujemy przenośnie Bogu, pod nazwą tegoż uczucia. Obrazowo: Człowiek porwany gniewem zwykł karać; i dlatego kara jest znakiem gniewu. Z tego powodu, gdy mówimy o karze Boga, oznaczamy ją nazwą: gniew, i mówimy: Bóg zagniewany.

Podobnie: Co w człowieku zwykło się uważać za znak (objaw) woli, niekiedy przeniesione na Boga zwie się przenośnie: wola Boga. Np. gdy jakiś człowiek coś nakazuje, jest to znakiem, że chce, by to się stało. Z tego powodu także i przykazanie Pańskie niekiedy przenośnie zwie się wolą Boga. Np. u Mateusza: "Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie"[3].

Między gniewem jednak, a wolą, zachodzi różnica: Jeśli mówimy o gniewie Boga, to nigdy we właściwym znaczeniu. Wszak z istoty swojej gniew oznacza uczucie, natomiast o woli w Bogu mówimy w znaczeniu właściwym.

I dlatego należy w Bogu wyodrębnić: Wolę w znaczeniu właściwym oraz wolę w znaczeniu przenośnym. Pierwsza zwie się Wola upodobania, druga Wola - Znak, jako że same znaki woli noszą nazwę: wola.

Na 1. Wiedza Baga wprawdzie jest przyczyną rzeczy, ale przy współudziale woli; z tego, co wiemy, wykonujemy tylko to, co chcemy i dlatego można mówić o znaku odnośnie do woli, a nie odnośnie do wiedzy.

2. Znaki czy objawy woli zwą się "wole Boga", nie w sensie: są znakami ujawniającymi chęci Boga, ale w sensie: to, co u nas zwykło uchodzić za znak objawiający wolę, w zastosowaniu do Boga, zwie się: wola Boga. Tak np. kara nie jest znakiem istnienia w Bogu gniewu, ale dlatego tyllko, że u nas jest znakiem gniewu, w Bogu zwie się: gniew.

Artykuł 12

CZY ODNOSNIE DO WOLI BOGA SŁUSZNIE PODAJE SIĘ PIĘĆ ZNAKÓW ?

Zdajee się, że odnośnie do woli Boga nienależycie podaje się pięć znaków, a mianowicie: zakaz, nakaz, rada, działanie i dopust, /145/, bo:

1. Co Bóg nam nakazuj .e , lub radzi, to samo niekiedy w nas działa; a czego zakazuje, to samo niekiedy dopuszcza. A więc, dzieląc je, nie można jednego drugiemu przeciwstawiać.

2. ak pisze Księga Mądrości[1], Bóg to tylko działa, do czego ma chęć, czyli upodobanie. pamiętamy zaś, że wola-znak, jest odrębna od woli-chęć, upodobanie. Wygląda na to, że działanie nie jest rzeczą woli-znaku, ale raczej woli-chęć, upodobanie.

3. Działanie i dopust dotyczą społem wszystkich stworzeń, jako że Bóg działa we wszystkich stworzeniach; i we wszystkich dopuszcza, by coś się stało. Natomiast nakaz, rada i zakaz dotyczą samego rozumnego stworzenia. Jak widać znaki te nie są tego samego rzędu; nie mogą więc być objęte jednym podziałem.

4. Zło przejawia się w rozmaity sposób, dobroć w jeden. Filozof[2] i Dionizy[3] uczą, że dobro chadza jedną, zło wieloma drogami. Chyba więc to niesłuszne, że dla zła podano tylko jeden znak: zakaz, dla dobra zaś aż dwa: radę, nakaz.

Odpowiedź: Co oznaczają owe pięć znaków? To, czym i w jaki sposób my zwykle ujawniamy, że czegoś chcemy. Otóż dany człowiek może objawić chęć, że chce coś zrobić albo sam, albo poprzez kogoś drugiego.

Chce sam, to znaczy sam chce coś uczynić albo wprost, bezpośrednio sam, albo niewprost, przez przypadłość. Chce wprost sam, gdy sam przez się, osobiście coś działa; i odnośnie do tego podaje się znak woli: działanie. Chce niewprost, gdy nie przeszkadza czyjemuś działaniu. Jak bowiem uczy Filozof[4]: Ten, kto usuwa przeszkodę, działa, porusza niewprost - przez przypadłość; i odnośnie do tego podaje się znak: dopust.

A jak objawia chęć, że chce czegoś poprzez kogoś drugiego? Ze skierowuje kogoś do czynienia czegoś: i to albo stanowczym zleceniem nakazując spełnienie tego, czego chce, i zakazując tego, co temu przeciwne, albo podsuwaniem i naprowadzaniem ku czemuś, a to jest rada.

A ponieważ tymi to właśnie pięcioma sposobami zwykle objawiamy chęć, że czegoś chcemy, dlatego owych pięć znakow otrzymuje niekiedy nazwę: woli Boga - jako znaki tejże woli.

Że nakaz, rada i zakaz zwą się wolą Bożą, świadczą o tym następujące słowa: "Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie"[5]. Że dopust lub działanie zwą się wolą Boga świadczą o tym słowa Augustyna: "Nic się nie stanie, jeśliby Wszechmocny tego nie zechciał, dopuszczając lub czyniąc"[6].

Można i tak powiedzieć: dopust i działanie dotyczą teraźniejszości: dopust zła, działanie dobra; inne dotyczą przyszłości: zakaz zła, nakaz dobra obowiązkowego, rada nadobowiązkowego.

Na 1. Nic nie przeszkadza, by odnośnie do tej samej rzeczy ktoś wyraził swą wolę w różny sposób: Podobnie jak wiele nazw może jedno oznaczać; nic więc nie stoi na przeszkodzie, by ta sama rzecz była przedmiotem nakazu, rady, działania, zakazu i dopustu.

Na 2. ak można powiedzieć: Bóg wolą przenośnie wziętą chce tego, czego nie chce wolą właściwie wziętą, tak i można powiedzieć: Bóg wolą przenośnie wziętą chce czegoś, czego chce wolą właściwie wziętą. Nic więc nie przeszkadza, by wola-chęć-upodobanie i wola-znak dotyczyłytego samego, z zastrzeżeniem, że działanie zawsze dotyczy tego samego, co i wola-chęć, upodobanie, nie zaś nakaz i rada; po pierwsze dlatego, że działanie dotyczy teraźniejszości, nakaz i rada przyszłości; po drugie, że działanie jest bezpośrednim, osobistym skutkiem woli, natomiast, jak już powiedzieliśmy[7], nakaz i rada są skutkiem pośrednim: "przez kogoś". /146/

Na 3. Stworzenie rozumne jest panem swojego postępowania. Ze względu też na to podaje się dlań specjalne znaki woli Boga; wszak z postanowienia Boga stworzenie rozumne ma postępować dobrowolnie i samodzielnie *(per se)*. Inne stworzenia o tyle działają, o ile działanie Boga do tego je poruszy[8]; dla nich więc starczą dwa znaki: działanie i dopust.

Na 4. Zło moralne, aczkolwiek ma tyle sposobów pojawiania się, cechuje jedno: sprzeciw wobec woli Boga; stąd też dla zła wyznaczono tylko jeden znak: zakaz. Natomiast to co dobre jest zgodne z wolą Bog i rozmaicie ustosunkowuje się do dobroci Boga. Są takie dobra, bez których nie można dojść do rozkoszowania się dobrocią Boga; ze względu na nie istnieje znak: nakaz, przykazanie. Są i takie, dzięki którym doskonalej, osiąga się ów cel; ze względu na nie istnieje: choć można powiedzieć, że rada ma na celu nie tylko osiąganie lepszych dóbr, ale i unikanie mniejszego zła.

ZAGADNIENIE 20
O MIŁOŚCI BOŻEJ

Z kolei rozpatrzymy przymioty dotyczące wyłącznie woli Bożej. Ponieważ zaś w duszy człowieka - w jego stronie pożądawczej - znajdują się tak uczucia, jako to: radość, miłość itp., jak i sprawności cnót moralnych, jako to: sprawiedliwość, męstwo itp., dlatego najpierw będzie mowa o miłości Bożej, a potem o sprawiedliwości i miłosierdziu Boga.

Co do miłości Bożej nasuwają się cztery pytania: 1. Czy w Bogu istnieje miłość? 2. Czy Bóg wszystko miłuje? 3. Czy Bóg miłuje jedno więcej, drugie mniej? 4. Czy Bóg bardziej miłuje to, co lepsze?

Artykuł 1

CZY W BOGU ISTNIEJE MIŁOŚĆ ? /147/

Zdaje się, że w Bogu nie ma miłości, bo :

l. W Bogu nie istnieje żadne uczucie. lecz miłość jest uczuciem; a więc miłość w Bogu nie istnieje.

2. Klasyfikując uczucia: miłość, gniew, smutek itp. przeciwstawiamy jedne drugim. Otóż Bogu tylko przenośnie przypisujemy smutek i gniew. A więc i miłość.

3. Dionizy pisze: "Miłość - to siła jednocząca i zespalająca"[1]. To jednak nie może stosować się do Boga, gdyż jest niezłożony. A więc w Bogu miłość nie istnieje.

Wbrew temu pisze an: "Bóg jest miłością"[2].

Odpowiedź: Należy koniecznie przyjąć istnienie miłości w Bogu. Uzasadnienie:

Pierwszym drgnieniem woli i każdej władzy pożądawczej jest miłość[3]. Wszak czynności woli i każdej władzy pożądawczej zmierzają ku dobru i złu jako ku własnemu przedmiotowi; z tym zastrzeżeniem, że dobro samo przez się i przede wszystkim jest przedmiotem woli i każdej władzy pożądawczej, a zło jest przedmiotem drugorzędnym i dopiero poprzez coś innego, mianowicie poprzez dobro o ile mu się przeciwstawia. Wynika z tego, że czynności woli i każdego pożądania dotyczące dobra z natury rzeczy mają pierwszeństwo nad czynnościami dotyczącymi zła; radość więc ma pierwszeństwo nad smutkiem, miłość nad nienawiścią; z zasady bowiem to, co jest samo przez się i istotne ma pierwszeństwo nad tym, co jest dzięki czemuś innemu.

Ponadto, z natury rzeczy pierwszeństwo ma zawsze to, co jest bardziej wspólne i szersze; tak np. myśl, wprawdzie dotyczy prawd ogólnych i poszczególnych, ale przede wszystkim dotyczy ogólnych. 0tóż wiele czynności woli i władz pożądania dotyczy dobra o specjalnym charakterze; np. radość i przyjemność dotyczą dobra już posiadanego; pragnienie i nadzieja dotyczą dobra jeszcze nieposiadanego; natomiast miłość dotyczy dobra w ogóle: bądź już posiadanego, bądź też jeszcze nieosiągniętego. I dlatego z natury rzeczy miłość jest pierwszym przejawem, czyli czynnością woli i każdej władzy pożądawczej[4].

Z tego to powodu u spodu wszystkich dalszych przejawów pożądawczych leży miłość, z której, jakby z podstawowego - pierwszego korzenia one wyrastają. Każdy bowiem pragnie tylko tego dobra, ktore kocha i cieszy się tylko tym dobrem, które kocha. Również i nienawiść dotyczy tylko tego, co sprzeciwia się rzeczy umiłowanej. Podobnie smutek i wszystkie inne podobne przeżycia, jak to jasno widać, mają u spodu miłość jako pierwszy początek.

W kimkolwiek przeto jest wola lub władza pożądania, musi w nim być i miłość; bo gdy usuniesz pierwsze, usuwa się i wszystko inne. 0tóż wyżej wykazaliśmy[5], że w Bogu jest wola; zatem trzeba przyjąć w Nim istnienie i miłości.

Na 1. Władza poznawcza porusza, ale tylko poprzez władzę pożądawczą; a jak, według FiIozofa[6], w człowieku rozum dotyczący powszechników porusza poprzez rozum dotyczący poszczegółów[7], tak pożądawcza władza umysłowa, zwana wolą, porusza poprzez pożądawczą władzę zmysłową[8]. W człowiekuwięc siłą bezpośrednią poruszającą ciało jest pożądawcza władza zmysłowa. Widać z tego, że każdej czynności pożądawczej władzy zmysłowej towarzyszy jakiś oddźwięk czy wstrząs w naszym ciele, a zwłaszcza w naszym

sercu[9], które w zwierzęciu uchodzi za pierwszy początek ruchu; i te to czynności pożądawczej władzy zmysłowej z towarzyszącymi im zmianami w ciele zwą się uczuciami czy wzruszeniami[10], atoli nazwy tej nie dajemy czynnościom woli.

Tak więc miłość, radość, rozkosz, jeśli oznaczają przejawy pożądawczej władzy zmysłowej, są uczuciami; nie są nimi, jeśli oznaczają przejawy pożądawczej władzy umysłowej; i w tym też drugim sensie przyznajemy je Bogu; w myśl tego Filozof powiada, że: "Bóg raduje się jedną niezłożoną czynnością"[11]; dla tej samej racji miłuje bez uczucia czy wzruszenia.

Na 2. Jeśli mowa o uczuciach pożądawczej władzy zmysłowej, to dostrzegamy w nich coś jakby materialnego, mianowicie zmianę w ciele; i coś jakby formalnego: a to od strony władzy pożądawczej. Np. w uczuciu gniewu, zdaniem Filozofa[12], pierwiastkiem materialnym jest wzburzenie czy zakipienie krwi w sercu, lub coś podobnego; natomiast pierwiastkiem formalnym jest żądza zemsty[13].

Zauważmy, że niektóre uczucia w swoim formalnym pierwiastku zawierają jakąś niedoskonałość; w pragnieniu niedoskonałością tą jest to, że dotyczy dobra wyczekiwanego, czyli jeszcze nieosiągniętego; w smutku, że dotyczy zła męczącego obecnie. to samo trzeba powiedzieć o gniewie, jako że zakłada smutek. Ale są i takie uczucia, które nie zawierają w sobie żadnej niedoskonałości, jako to: miłość i radość.

Jeśli chodzi o Boga, to jasne z powyższych[14], że żadnym sposobem nie może istnieć w Nim to, co jest w uczuciach materialne (cielesne); a lbiorąc pod uwagę to, co formalne, także i uczuć zawierających w sobie niedoskonałość nie można Mu przyznac, co najwyżej przenośnie, czyli, jak to wyżej powiedzieliśmy[15], z racji podobieństwa w skutkach. Można zaś, i to w sensie właściwym, przyznać Mu te, które żadnej niedoskonałości w sobie nie zawierają, jako to: miłość i radość; jednakowoż, jak już powiedzianol[16], z wykluczeniem charakteru uczucia.

Na 3. Miłość w swych przejawach ma na uwadze: pierwsze, dobro, ktorego chcemy dla kogoś; drugie, tego osobnika, dla którego chcemy owego dobra. Cóż to bowiem właściwie znaczy miłować kogoś? Znaczy: chcieć dla niego dobra.

Gdy więc ktoś kocha siebie, chce dobra dla siebie; pragnie jak tylko może, z sobą je połączyć i zjednoczyć się z nim. Taki sens ma powiedzenie Dionizego: miłość to siła jednocząca. Stosuje się to i do Boga, oczywiście z wykluczeniem złożenia; przecież to dobro, jakiego Bóg chce dla siebie nie jest czymś innym, jak On sam, który jest, jak wyżej wykazaliśmy[17], przez swoją istotę dobry.

A gdy ktoś kocha drugiego, chce dobra drugiemu; obchodzi się z drugim tak, jak z samym sobą i stara się o dobro dla drugiego tak, jak dla samego siebie. Taki sens ma powiedzenie: miłość to siła zespalająca, wiąże bowiem drugiego z sobą i każe dbać o drugiego jak o siebie samego. W ten sposób również i miłość Boga jest siłą zespalającą, jako że innym chce dobra, oczywiście z wykluczeniem jakiegoś złożenia w samym Bogu. /148/

Artykuł 2

CZY BÓG KOCHA WSZYSTKO ?

Zdaje się, że Bóg nie kocha wszystkiego, bo:

1. Według Dionizego[1] miłość skłania miłującego do wyjścia poza siebie i jakby przenosi go na osobę umiłowaną. Ale to chyba niedopuszczalne twierdzić, że Bóg wychodzi poza siebie i przenosi siebie w inne rzeczy. A więc niedopuszczalne jest twierdzić, że Bóg kocha inne niż On sam rzeczy.

2. Miłość Boga jest wieczna. Otóż inne niż Bóg rzeczy o tyle są wieczne, o ile istnieją w Bogu. 0 tyle więc Bóg je kocha, o ile są w Nim samym. Aliści o ile są w Nim, nie są czymś innym od Niego. A więc nie kocha innych rzeczy, tylko siebie samego.

3. Rozróżniamy podwójną miłość: pożądania i przyjaźni. Lecz Bóg nie kocha stworzeń nierozumnych miłością pożądającą, bo niczego z rzeczy zewnętrznych nie potrzebuje. nie kocha ich także miłością przyjaźni, gdyż, jak uczy Filozof[2] przyjaźń z nimi jest wprost niemożliwa. A więc Bóg nie kocha wszystkiego. /149/

4. Czytamy w Psalmach o Bogu: "Nienawidzisz wszystkich, którzy czynią nieprawość"[3]. Nie można zaś czegoś równocześnie nienawidzić i kochać. A więc Bóg nie kocha wszystkiego.

Wbrew temu tak pisze o Bogu Księga Mądrości: "Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił"[4].

Odpowiedź: Tak, Bóg kocha wszystko, co tylko istnieje. Czemu? Bo wszystko, co istnieje, własnie dlatego, że istnieje, jest dobrem. uż bowiem samo istnienie każdej rzeczy, takoż iwszelką jej doskonałość trzeba uznać za jakoweś dobro[5]. Otóż wykazaliśmy[6], że wola Boga jest przyczyną wszystkich rzeczy; z czego wynika, że każda rzecz o tyle ma istnienie lub jakiekolwiek dobro, ile Bóg zechciał. Każdej przeto istniejącej rzeczy Bóg chce

jakiegoś dobra. A ponieważ miłować, znaczy tyle, co chcieć komuś dobra, jasne, że Bóg kocha wszystko, co istnieje.

A jak kocha? Oczywiście nie w ten sposób, jak my. Otóż wola nasza nie jest przyczyną dobroci jaka istnieje w rzeczach, leccz przeciwnie: to dobroć tychże rzeczy, stanowiąc jej przedmiot, porusza i pociąga ją. Wynika z tego, że nasza miłość, dzięki której my chcemy dla bliźniego dobra, bynajmniej nie jest przyczyną dobroci w bliźnim; wprost przeciwnie: to dobroć bliźniego - prawdziwa, czy domniemana, obudza naszą miłość, za podnietą której my w bliźnim chcemy zarówno zachować dobro, które już posiada, jak i dodać, którego nie posiada; i w tym też kierunku idą nasze wysiłki. Natomiast miłość Boga wlewa i stwarza dobroć w rzeczach. /l50/

Na 1. Miłujący, w tym sensie wychodzi poza siebie i przenosi się na osobę umiłowaną, że chce jej dobra i zabiega o nie z troskliwością jak dla siebie samego[7]. I dlatego Dionizy dodaje: "Miejmy odwagę powiedzieć prawdę i stwierdzić, że On sam, przyczyna wszystkiego, w nadmiarze kochającej dobroci, wychodzi poza siebie i swoją opatrznością troszczy się o wszystko, co istnieje".

Na 2. Owszem, stworzenia o tyle są wieczne, o ile są w Bogu. I właśnie dzięki temu, że były odwiecznie w Bogu, Bóg poznawał rzeczy w ich własnych naturach[8], i dla tej samej racji - miłował je. Podobnie jak my: dzięki podobizno m rzeczy, które w nas są, poznajemy rzeczy istniejące w s obie. /151/

Na 3. Przyjaźń może być tylko ze stworzeniem rozumnym, jako że tylko ono jest zdolne do wzajemnej miłości i do zażyłego obco wania w codziennym życiu i że skazane są na dolę i niedolę, na los szczęsny czy zły; i właściwie im tylko można świadczyć życzliwość. Nierozumne zaś stworzenia nigdy nie mogą się zdobyć na umiłowanie Boga i na obcowanie z Bogiem w takim Jego życiu, jakim On żyje, czyli w życiu ego umysłowym i w ego szczęściu[9].

Odpowiadamy więc tak: Właściwie mówiąc, Bóg nie kocha stworzeń nierozumnych miłością przyjaźni, ale kocha je poniekąd miłością pożądającą, w sensie: podporządkowuje je stworzeniu rozumnemu, no i także sobie; nie jakby ich potrzebował, ale dla swojej dobroci i dla naszego pożytku[10]. Można bowiem czegoś pożą dać i dla siebie, i dla innych.

Na 4. Nic nie przeszkadza, by jedno i to samo pod jakimś względem kochać, pod innym nienawidzić. Jeśli idzie o grzeszników to Bóg kocha ich jako jakoweś natury; jako takie bowiem i istnieją, i istnieją od Niego. Nie kocha ich jednak jako grzeszników, bo jako tacy - nie istnieją, ale cierpią na brak istnienia, a ten brak wcale nie jest w nich spowodowany przez Boga: i co do tego ma ich w nienawiści.

Artykuł 3

CZY BOG MIŁUJE WSZYSTKO JEDNAKOWO ?

Zdaje się, że Bóg miłuje wszystko jednakowo, bo:

1. Księga Mądrości pisze o Bogu, że: "Jednakowo o wszystkich się troszczy"[1]. Otóż opatrzność, jaką Bóg roztacza nad rzeczami, płynie z ego miłości do rzeczy. A więc miłuje wszystko jednakowo.

2. Miłość Boga stanowi samąż ego istotę. Lecz istota Boga nie cierpi stopniowania: więcej - mniej, /151 a/ a więc i ego miłość; bynajmniej więc nie miłuje jednych rzeczy więcej niż inne.

3. A jeśli miłość Boga obejmuje rzeczy stworzone, to i wiedza, i wola czynią to samo. Nikt jednak nie powie o Bogu, że to zna 1epiej niż owo, tego chce bardziej niż owego. A więc i nie można powiedzieć, że Bóg kocha jedne rzeczy więcej niż inne.

Wbrew temu pisze Augustyn: "Bóg kocha wszystko, co uczynił; a spośród tego bardziej kocha stworzenia rozumne; a wśród nich więcej te, które są członkami Jego Jednorodzonego Syna; ale najbardziej kocha samego Swego Syna Jednorodzonego"[2].

Odpowiedź: Ponieważ kochać znaczy: życzyć komuś dobra, z dwóch względów można coś więcej lub mniej kochać; pierwsze od strony działania woli, że jest mniej lub więcej natężone. I w ten sposób Bóg nie kocha więcej jednego niż drugiego, gdyż wszystko kocha jednym i niezłożonym aktem woli - zawsze jednakowym. Drugie, ze strony samego dobra, którego ktoś chce dla ukochanego; i tu mówi się, że tego kochamy więcej niż owego, któremu chcemy większego dobra, chociaż nie z większym natężeniem woli mu chcemy. i w ten właśnie sposób trzeba powiedzieć, że Bóg jedne rzeczy kocha więcej niż inne. Skoro bowiem, jak to już powiedzieliśmy[3], przyczyną dobroci rzeczy jest miłość Boga, nie byłaby jedna lepszą od drugiej, gdyby Bóg nie chciał większego dobra dla jednej niż dla drugiej. /152/

Na 1. Zdanie: "Bóg troszczy się jednakowo o wszystkich" nie oznacza, że Bóg w swojej trosce o wszystkich przydziela wszystkim jednakowe czy równe dobra, ale że wszystkim zarządza z jednakową mądrością i dobrocią.

Na 2. Zarzut drugi ma na uwadze natężenie miłości ze strony działania woli, a działanie to jest istotą Bożą. Natomiast dobro, którego Bóg chce dla stworzenia, wcale nie jest istotą Boga; nic więc nie stoi na przeszkodzie, by było większe lub mniejsze.

Na 3. Myśleć i chcieć oznaczają li tylko czynności. W swoim znaczeniu bynajmniej nie zawierają jakowychś przedmiotów, których rozmaitość dawałaby podstawę do mówienia, że Bóg coś lepiej wie lub czegś bardziej chce; a jak powiedzieliśmy[4] podstawę tę ma miłość[5].

Artykuł 4

CZY ZAWSZE BÓG MIŁUJE BARDZIEJ TO, CO LEPSZE ?

Zdaje się, że nie zawsze Bóg miłuje bardziej to, co lepsze, bo :

1. Dla każdego jest jasne, że Chrystus, jako że jest Bogiem i człowiekiem, lepszym jest niż cały ród ludzki. Tymczasem Bóg bardziej umiłował ród ludzki niż Chrystusa; świadczą o tym następujące sława św. Pawła: "Własnego Syna nie oszczędł, ale Go za nas wszystkich wydał"[1]. Nie zawsze więc Bóg kocha to, co lepsze.

2. Anioł jest lepszy od człowieka; śpiewamy przecież w psalmach o człowieku: "Uczyniłes go niewiele mniejszym od aniołów"[2]. /153/ Tymczasem Bóg umiłował bardziej człowieka niż anioła: pisze przecie Apostoł: "Zaiste bowiem nie aniołów przygarnia, ale przygarnia potomstwo Abrahamowe"[3]. Nie zawsze więc to Bóg kocha więcej, co lepsze.

3. Piotr był 1epszym niż an, bo bardziej kochał Chrystusa. Wiedział o tym dobrze sam Pan Jezus i dlatego pytał: "Szymonie, synu ana, czy miłujesz mnie więcej aniżeli ci?"[4]. A jednak Chrystus więcej miłował Jana niż Piotra, tak bowiem mówi Augustyn na temat słów: "Szymonie, synu ana, miłujesz mnie?" i dalszego opowiadania Ewangelisty: "To było znakiem wyróżniającym Jana spośród reszty apostołów: nie żeby tylko jego miłował, ale że miłował go więcej niż innych"[5]. Nie zawsze więc Bóg miłuje bardziej to, co lepsze.

4. Lepszy jest człowiek niewinny niż pokutujący; pokuta bowiem, jak mówi Hieronim, jest "drugą deską ratunku po rozbiciu okrętu"[6]. Lecz Bóg więcej miłuje człowieka niż niewinnego, bo więcej z jego powodu ma radości; czytamy bowiem u Łukasza: "Powiadam wam: Tak samo w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują, nawrócenia"[7]. Nie zawsze więc Bóg kocha co lepsze.

5. Lepszym jest sprawiedliwy, którego Bóg odwiecznie przewidział, niż grzesznik, którego Bóg odwiecznie przeznaczył. Aliści Bóg bardziej miłuje grzesznika przeznaczonego; przecież chce dlań większego dobra, mianowicie życia wiecznego. A więc nie zawsze Bóg miłuje bardziej to, co lepsze[8].

Wbrew temu. Każdy miłuje swoją podobiznę. Pisze nawet Syrach: "Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie"[9]. Otóż każda rzecz o tyle jest lepsza, o ile jest podobniejsza do Boga. A wiec Bóg bardziej miłuje to, co lepsze.

Odpowiedź : Z dotychczasowych wywodów koniecznie wypływa, że Bóg bardziej miłuje to, co lepsze. Czemu? Bo, jak to już wyżej powiedzieliśmy[10], "Bóg miłuje coś bardziej" znaczy: "Bóg chce dlan większego dobra"; wiadomo przecież, że wola Boga jest przyczyną dobroci w rzeczach[11]. Dlatego więc niektóre rzeczy są lepsze, że Bóg chce dla nich większego dobra. Wynika z tego, że Bóg bardziej miłuje to, co lepsze. /154/

Na 1. Bóg miłuje Chrystusa nie tylko bardziej niż cały ród ludzki, lecz także bardziej niż wszystkie zgoła stworzenia; wszak chciał dla Niego większego dobra, gdyż "darował Mu imię ponad wszelkie imię"[12], i aby był prawdziwym Bogiem. Nie stracił też nic na wielkości przez to, że Bóg wydał Go na śmierć za zbawienie rodu ludzkiego. Co więcej, stał się pełnym chwały zwycięzcą, jak mówi Izajasz: "Wielkie będzie Jego panowanie"[13].

Na 2. Jak dopiero co powiedzieliśmy[14], Bóg naturę ludzką przybraną przez słowo Boga w osobie Chrystusa kocha bardziej niż wszystkich aniołów; stała się bowiem lepszą przede wszystkim z powodu osobowego zjednoczenia z Bogiem.

Gdy jednak bierzemy pod uwagę naturę ludzką w ogóle i taką pod względem łaski i chwały zestawiamy z aniołami, stwierdzamy równość, gdyż stosownie do słów Apokalipsy[15]: człowiek i anioł mierzeni są jedną miarą. /155/ Niektórzy więc aniołowie górują pod tym względem nad niektórymi ludźmi, ale i niektórzy ludzie górują nad niektórymi aniołami.

Natomiast zestawiając człowieka z aniołami pod względem natury, anioł jest lepszy niż człowiek. I jeśli Bóg przyjął naturę ludzką, to nie dlatego, żeby człowieka, bezwzględnie biorąc, bardziej miłował, ale dlatego, że człowiek był w większej potrzebie. Podobnie jak dobry ojciec rodziny daje coś cennego słudze choremu, czego nie daje synowi zdrowemu[16].

Na 3. Owa sprawa z Piotrem i anem doczekała się kilku rozwiązań. Zdaniem Augustyna[17] jest to symbol. powiada tak: życie czynne, którego symbolem jest Piotr, więcej miłuje Boga niż życie kontemplacyjne, którego symbolem jest Jan. Czemu? Bo głębiej odczuwa bolączki życia doczesnego, pali je większa troska o uwolnienie od nich, by iść swobodnie prosto do Boga. Atoli Bóg bardziej ceni i kocha życie kontemplacyjne i troszczy się bardziej o jego zachowanie; nie kończy się przecież ono, jak życie czynne, wraz z życiem cielesnym.

Inni natomiast twierdzą, że Piotr bardziej ukochał Chrystusa w Jego członkach; ze względu na to i Chrystus więcej go umiłował i dlatego też zlecił mu Kościół. Za to Jan bardziej umiłował Chrystusa w Jego własnej o sobie; ze względu na to i Chrystus bardziej go umiłował i dlatego zlecił mu swoją Matkę.

Jeszcze inni powiadają: Nie wiadomo, który z nich bardziej miłował Chrystusa miłością przyjaźni. Nie wiadomo też, którego z nich Bóg umiłował, i którego większą chwałą w życiu wiecznym nagrodził. Wszelako Piotr, tak mówią, bardziej kochał, wykazywał więcej gotowości i zapału. an zaś był bardziej umiłowany, bo doznawał więcej oznak serdeczności czy poufałosci, które mu Chrystus jawnie okazywał ze względu na jego młodość i niewinność.

Niektórzy wreszcie sądzą, że Chrystus bardziej miłował Piotra ze względu na wybitniej uderzający w nim dar miłości - przyjaźni; ana zaś miłował więcej ze względu na jego dar pojętności. Zasadniczo jednak Piotr był lepszy i bardziej umiłowany Jan zaś był bardziej umiłowany pod jakimś względem.

Naszym zdaniem, wydawanie sądu w tej sprawie zakrawa na zuchwalstwo, gdyż, jak mówi Księga Przysłów, nikt inny, tylko "ahwe osądza duchy"[18].

Na 4. Pokutnicy i niewinni są do siebie w takim stosunku, co: zależnie od sytuacji, obfitujący w coś, cierpiący na brak czegoś Albowiem czy to chodzi o pokutników, czy o niewinnych, ci są lepsi i bardziej umiłowani, ktorzy mają więcej łaski. Jednakowoż - przy zachawaniu równości w innych rzeczach - niewinność jest bardziej godna i więcej umiłowana[19]. Dlatego zaś mówi się o Bogu, że bardziej cieszy się z pokutującego niż z niewinnego, gdyż częstokroć, nawróciwszy się, pokutnicy wykazują więcej ostrożności, pokory i gorliwości. W myśl tego Grzegorz powiada: "Na wojnie wódz bardziej ceni takiego żołnierza, który wprawdzie uciekł początkowo, ale ocknąwszy się, zaraz dzielnie naciera na nieprzyjaciela, niż takiego, który wprawdzie nie uciekł, ale też i nigdy dzielności nie wykazał"[20]. Jest jeszcze i inny powód, mianowicie ten sam dar łaski w większej cenie jest u pokutnika, który zasłużył na karę, niż u niewinnego, który na nią nie zasłużył; tak, jak sto marek dane ubogiemu w większej cenie jest niż dane królowi.

Na 5. Ponieważ wola Boga jest przyczyną dobroci w rzeczach, by osądzić dobroć tego, którego Bóg kocha, należy mieć na uwadze ten czas, w którym z dobroci Bożej ma mu być dane jakieś dobro. Jeśli więc idzie o grzesznika przeznaczonego, to od tego momentu należy go uważać za lepszego od niewinnego, w którym wola Boga ma mu dać lepsze dobro, tj. życie wieczne, aczkolwiek w innym czasie jest gorszym. Nic dziwnego Wszak był czas, kiedy nie był ani dobry, ani zły.

ZAGADNIENIE 21
SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOSIERDZIE BOGA

Ukończywszy zagadnienie miłości Bożej z kolei przystępujemy do sprawiedliwości i miłosierdzia Boga. Rzecz ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy w Bogu jest sprawiedliwość? 2. Czy sprawiedliwość Boską można nazwać prawdą? 3. Czy w Bogu jest miłosierdzie? 4. Czy sprawiedliwość i miłosierdzie Boże przejawiają się w każdym dziele Boga?

Artykuł 1

CZY W BOGU JEST SPRAWIEDLIWOŚĆ ?

Zdaje się, że w Bogu nie ma sprawiedliwości, bo:

1. Choć sprawiedliwość jest odrębną cnotą od. umiarkowania i jej się jakoś przeciwstawia, to jednak stanowią one jedno jako cnoty kardynalne. Lecz w Bogu nie istnieje umiarkowanie, a więc i sprawiedliwość.

2. Kto czyni wszystko według upodobania swojej woli, nie kieruje się sprawiedliwością. A właśnie o Bogu Apostoł mówi, że "dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli"[1]. Nie należy zatem przyznawać Mu sprawiedliwości.

3. Zadaniem sprawiedliwości jest oddawać co się należy. Lecz nikomu nic się od Boga nie należy. A więc nie przysługuje Mu przymiot sprawiedliwości.

4. Cokolwiek jest w Bogu, jest ego istotą. Nie można jednak tego powiedzieć o sprawiedliwości; mówi bowiem Boecjusz. "Dobro odnosi się do istoty, sprawiedliwość zaś do czynności"[2]. A więc nie można mówić o istnieniu sprawiedliwosci w Bogu. /156/

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "ahwe jest sprawiedliwy, kocha sprawiedliwość"[3].

Odpowiedź: Istnieją dwa gatunki sprawiedliwości. Pierwszy dotyczy wzajemnego dawania i brania; zachodzi on np. w sprzedaży i kupnie i w innych podobnych wymianach lub zamianach. Filozof[4] dał mu nazwę: sprawiedliwość zamienna, tj. kierująca zamianami, czyli wymianami. Tej sprawiedliwości nie spotkasz w Bogu; dowodem tego jest choćby taka wypowiedź Apostoła: "Kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę?"[5]

Drugi dotyczy rozdziału dóbr. otrzymał nazwę: sprawiedliwość rozdzielcza. Kierując się jej zasadami, rządca lub rozdzielca rozdziela dobra każdemu według zasług czy godności. Jak więc należyty ład w rodzinie 1ub w jakimkolwiek zarządzanym zespole jest dowodem istnienia tejże sprawiedliwości w zarządzającym zwierzchniku, tak ład we wszechświecie widoczny zarówno w przyrodzie, jak i w tym, co zależy od woli, jest dowodem istnienia sprawiedliwości w Bogu. W myśl tego Powiada Dionizy. "Że Bóg jest naprawdę sprawiedliwy, świadczy o tym fakt, iż każdemu, stosownie do jego godności, daje to, co mu odpowiada i należy się, zostawiając i zachowując naturę każdej rzeczy na swoim miejscu i w swojej mocy"[6]. /157/

Na 1. Między cnotami moralnymi są takie, których zadaniem jest opanowanie uczuć czy namiętności; i tak umiarkowanie ma za zadanie opanowywać żądze; męstwo ma opanowywać bojaźliwość i zbytnią odwagę; łagodność ma opanowywać gniewliwość. I tego pokroju cnót nie można przyznawać Bogu, chyba przenośnie. W Bogu bowiem, jak wyżej powiedzieliśmy,[7] nie spotkasz ani uczuć, ani popędów, ani też pożądawczej władzy zmysłowej, w której to, jak uczy Filozof[8], owe cnoty bytują jako w podmiocie.

Inne zaś cnoty moralne dotyczą działania; np. dawania i wydatków itp.; należą tu: sprawiedliwość, hojność i wielmożność *(magnificentia)*; cnoty te nie mają swejsiedziby w części zmysłowej człowieka, ale w woli. przeto nie stoi na przeszkodzie, by tego typu cnoty umieścić w Bogu; o czywiście nie o ile tyczą czynności czy spraw obywatelskich, ale o ile dotyczą działania odpowiedniego Bogu. Byłoby śmieszne, pisze Filozof[9], wysławiać polityczne czy obywatelskie cnoty Boga[10].

Na 2. Przedmiotem woli jest dobro podsunięte przez myśl. Skoro tak, to Bóg może chcieć li tylko tego, co Mu podda Jego mądrość: ona to jest prawem czy normą dla ego sprawiedliwości; dzięki niej zaś wola Boża jest prawomyślna i sprawiedliwa. Cokolwiek przeto Bóg czyni z upodobania swojej woli, czyni sprawiedliwie. Podobnie jak i my: jeśli postępujemy zgodnie z prawem, potępujeimy sprawiedliwie. Z tym zastrzeżeniem, że my kierujemy się prawem nadanym nam przez zwierzchność, Bóg zaś sam dla siebie jest prawem[11].

Na 3. Każdemu winno się oddać to, co mu się należy; należy się zaś każdemu to, co jest mu podporządkowane i dlań przeznaczone; niewolnik np. należy do pana, a nie na odwrót; wolnym bowiem jest ten, kto sam o sobie stanowi. W słowach więc: winien, należy się, zawiera się jakowyś układ czy stosunek wymagań lub konieczności wobec tego, komu się jest podporządkowanym.

Otóż na świecie spotykamy podwójny układ. Według pierwszego jedno stworzenie podporządkowane jest drugiemu i należy doń; np. częsci są podporządkowane i należą do całości, przypadłości do jestestwa, środki do celu. Według drugiego wszystkie stworzenia są podporządkowane Bogu i Doń należą[12].

Tak więc, jeśli idzie o działanie Boga, o powinności można mówić w dwojakim sensie: albo że coś należy się Bogu, albo że coś należy się rzeczy stworzonej. 0boma też sposobami Bóg daje to, co się należy.

0tóż należy się Bogu, by ziściło się w rzeczach to, co o nich powzięła Jego mądrość i wola, i co w nich ma ujawnić ego dobroć. Według tego sprawiedliwość Boga dotyczy słuszności czy przyzwoitości Jego[13], według której oddaje sobie to, co Mu się należy.

Również i każdej rzeczy stworzonej należy się, by miała to, co jest jej przeznaczone; człowiekowi należy się mieć ręce i by mu podlegały inne zwierzęta. I tak też Bóg czyni sprawiedliwość, dając każdemu, co mu się należy według wymog6w jego natury i warunków bytowania. Ta jednak należność zależy od poprzedniej. To bowiem należy się każdej rzeczy, co zostało jej przeznaczone według planów mądrości Bożej.

A chociaż Bóg w ten sposób daje komuś, co mu się należy, to jednak nie jest wobec niego związany powinnością, ponieważ nie jest innym przyporządkowany, lecz raczej wszystko inne jest Jemu.

Z tego też powodu niekiedy sprawiedliwość Boga przedstawia się jako cechę towarzyszącą ego dobroci, według której "wypada" żeby Bóg to czy owo uczynił, a niekiedy jako odpłatę czy wyrównanie za zasługi. Jedno i drugie ma na myśli Anzelm, mówiąc: "Boże, sprawiedliwym jesteś, gdy złych karzesz, jak na to zasłużyli; ale i sprawiedliwym jesteś, gdy złym darujesz, bo to przystoi Twojej dobroci"[14].

Na 4. Owszem, sprawiedliwość dotyczy czynności; nie sprzeciwia się to jednak temu, że zarazem jest tym samym, co i istota Boga; wiadomo przecież, że także i to, co należy do istoty rzeczy, może być początkiem czynności. Natomiast dobro nie zawsze dotyczy czynności. 0 jakiejś bowiem rzeczy można powiedzieć, że jest

dobrą nie tylko z racji działania, ale także dlatego, że jest w istocie swej doskonała. Z tego to powodu Boecjusz w przytoczonym miejscu powiada, że dobro w stosunku do tego, co sprawiedliwe ma się tak, jak rodzaj do gatunku, jak to, co ogólne, do tego, co poszczególne.

Artykuł 2

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA JEST PRAWDĄ ?

Zdaje się, żee sprawiedliwość Boska nie jest prawdą, bo:

1. Sprawiedliwość jest w woli; Anzelm[1] nawet określa ją jako należyte ustawienie woli. Natomiast prawda, jak uczy Filozof[2] jest w myśli. A więc sprawiedliwość nie ma nic stycznego z prawdą.

2. Tenże Filozof[3] uważa prawdę za całkiem inną cnotę niż sprawiedliwość. A więc prawda nie wchodzi w pojęcie sprawiedliwości.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "Miłosierdzie i prawda spotkały się ze sobą"[4]; przy czym Autor użył wyrazu 'prawda' w znaczeniu "sprawiedliwość".

Odpowiedź: ak to wyżej powiedzieliśmy[5] prawda polega na zrównaniu myśli i rzeczy. Otóż taka myśl, która jest przyczyną twórczą rzeczy spełnia wobec tejże rzeczy rolę prawidła i miary. Zgoła odwrotnie ma się rzecz z taką myślą, która czerpie swoją wiedzę od rzeczy w wypadku więc, gdy rzeczy są miarą i prawidłem myśli, prawda polega na zgodności myśli z rzeczą; tak się ma z nami - ludźmi. Zależnie bowiem od tego, czy rzecz jest, czy jej nie ma, nasze mniemanie i mowa są prawdziwe lub fałszywe.

W wypadku zaś, gdy myśl jest prawidłem i miarą rzeczy, prawda polega na zgodności rzeczy z myślą. Wtedy bowiem powiadamy, że dzieło artysty jest prawdziwe, gdy zgadza się z prawidłami sztuki.

Otóż jak się mają dzieła sztuki do prawideł sztuki, tak się mają postępki czy dzieła sprawiedliwe do prawa, z którym są zgodne. Sprawiedliwość więc Boga, urządzająca rzeczy według pomysłów swojej mądrości, która jest ego prawem, słusznie otrzymuje nazwę prawdy. W tym sensie także i w stosunkach ludzkich mówi się o prawdzie sprawiedliwości[6].

Na 1. Jeśli brać pod uwagę prawo normujące, to sprawiedliwość jest w rozumie lub myśli. Jeśli zaś brać pod uwagę rozkazodawstwo kierujące dziełami czy uczynkami zgodnie z pramem, jest w woli.

Na 2. Prawda, o jakiej mówi tu Filozof, jest jedną z cnót, dzięki której człowiek ukazuje się w słowach lub czynach takim, jakim jest faktycznie. Jest więc zgodnością znaku z rzeczą oznaczoną; nie jest zaś zgodnością dzieła z jej przyczyną i prawidłem, jak to powiedzieliśmy o prawdzie sprawiedliwości[7].

Artykuł 3

CZY BÓG JEST MIŁOSIERNY ? /158/

Zdaje się, że w Bogu nie ma miłosierdzia, bo:

1. Damascen uważa[1] miłosierdzie za odmianę smutku; tej zaś w Bogu nie spotkasz; a więc i miłosierdzia.

2. Miłosierdzie jest rozluźnieniem spramiedliwości. Lecz Bóg nie może zaniechać tego, czego domaga się ego sprawiedliwość; mówi przecież Apostoł: "Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeć siebie samego"[2]. Zaparłby się zaś samego siebie, powiada glosa do tychże słów, gdyby własnym swoim słowom zaprzeczył. A więc w Bogu miłosierdzie nie istnieje.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "Jahwe jest miłosierny i łaskawy"[3].

Odpowiedź : Miłosierdzie to przymiot jak najbardziej Bogu przysługujący, ale nie w znaczeniu domawanego współczucia, ale w znaczeniu dzieła świadczonego drugiemu.

Aby to się nam stało jasne należy mieć na uwadze, że polskie: miłosierny, to łacińskie misericors, które oznacza tego, kto ma miserum cor, czyli jakby serce bolejące, tj. serce przejęte smutkiem na widok boleści czy niedoli bliźniego tak, jakby to była jego własna boleść; skutkiem tego czyni wysiłki, aby ulżyć drugiemu w boleści czy nieszczęściu tak, jakby chodziło o własne nieszczęście, a to właśnie są dzieła miłosierdzia.

Jeśli chodzi o Boga, to nie może On doznawać jakiegoś smutku na widok niedoli drugiego; za to koić boleść drugiego, to rzecz jak najbardziej Jemu właściwa; a przez boleść trzeba rozumieć wszelki brak czy nieszczęście. Ratuje zaś w nieszczęściu i usuwa je nie co innego, jak właśnie doskonałość czy bogactwo czyjejś dobroci; a właśnie, jak to już wyłożyliśmy[4], pierwszym źródłem dobroci jest Bóg.

Zauważmy jednak, że udzielanie rzeczom doskonałości należy i do dobroci, i do sprawiedliwości, i do hojności, i do miłosierdzia Boga; do każdej jednak z innego powodu: w ogóle, tj. bezwzględnie biorąc, udzielanie doskonałości, jak wyżej wykazaliśmy[5], należy do dobroci. Udzielanie doskonałości rzeczom stosownie do ich potrzab należy, jak to wyżej powiedzieliśmy[6], do sprawiedliwości; udzielanie ich rzeczom nie ze względu na swój pożytek, ale jedynie z dobroci swojej należy do hojności. Do miłosierdzia zaś Bożego należy udzielanie rzeczom doskonałości, czyli dóbr, o ile one koją i ratują z każdego nieszczęścia.

Na 1. Zarzut ten mówi o miłosierdziu jako o współczuciu.

Na 2. Bóg, okazując komuś miłosierdzie, nie działa wbrew, czyli z naruszeniem swojej sprawiedliwości, ale czyni cos ponad nią7 Tak np. kto daje ze swojego dwieście denarów temu,'komu jest winien sto, ten nie postępuje wbrew sprawiedliwości, ale miłosiernie i hojnie. Tak samo gdy ktoś przebacza krzywdę sobie wyrządzoną. Kto bowiem coś przebacza, poniekąd to daruje. Stąd też Apostoł: "przebaczenie" zwie: "darowaniem" i mówi[8]: *donate* - darujcie sobie nawzajem, jak i Chrystus "donavit", tj. darował wam. Wynika z tego, że miłosierdzie nie burzy sprawiedliwości, ale jest jakąś jej pełnią. W myśl tego pisze Jakub: "Miłosierdzie odnosi triumf nad sądem"[9].

Artykuł 4

CZY MIŁOSIERDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ PRZEJAWIAJA SIE WE WSZYSTKICH DZIEŁACH BOGA ? /159/

Zdaje się, że nie we wszystkich dziełach Boga przejawia się ego miłosierdzie i sprawiedliwość, bo:

1. Niektóre dzieła Boga przypisuje się miłosierdziu, np. usprawiedliwianie grzesznika; niektóre zaś sprawiedliwości, np. potępienie grzesznika. Stąd też pisze Jakub: "Będzie to bowiem sąd nieubłagany dla tego, który nie czynił miłosierdzia"[1]. Nie w każdym więc dziele Boga przejawia się Jego miłosierdzie i sprawiedliwość.

2. Apostoł[2] nawrócenie Żydów przypisuje sprawiedliwości i prawdzie; nawrócenie zaś pogan miłosierdziu. Nie każde więc dzieło przejawia Boską sprawiedliwość i miłosierdzie.

3. Wielu sprawiedliwych na świecie dręczą przeróżne utrapienia, a to chyba jest niesprawiedliwe! Nie w każdym więc dziele Boga przejawia się sprawiedliwość i miłosierdzie.

4. Do sprawiedliwości należy oddać powinność; do miłosierdzia zaś ratować w nieszczęściu. Widać więc, że jedna i druga zakłada coś uprzednio w swoim działaniu: natomiast stwarzanie niczego uprzednio nie zakłada. A więc w stwarzaniu nie dostrzeżesz ani miłosierdzia, ani sprawiedliwości.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "Wszystkie drogi Pańskie miłosierdzie i prawda"[3].

Odpowiedź: W każdym dziele Boga muszą koniecznie przejawiać się miłosierdzie i prawda - o ile przez miłosierdzie rozumiemy usuwanie wszelkich braków; chociaż, właściwie mowiąc, nie każdy brak można uważać za nieszczęście, ale tylko brak, na jaki cierpi stworzenie rozumne, jako że tylko ono może doznawać szczęścia, któremu, wiadomo, przeciwstawia się nieszczęście[4].

A czym tłumaczyć tę konieczność przejawiania się we wszystkim sprawiedliwości Bożej?

0tóż sprawiedliwość Boska wymaga, by dać to, co się należy albo Bogu, albo jakiemuś stworzeniu. I faktycznie każde dzieło Boga ziszcza w sobie oba te warunki: wszak nawet sam Bóg nie może uczynić czegoś, co by nie było zgodne z Jego mądrością i dobrocią; a to właśnie, jak wyżej powiedzieliśmy[5], jest tym, co się Bogu należy. Dalej, cokolwiek Bóg w świecie stworzonym czyni, czyni z zachowaniem ustalonego ładu i proporcji, [czyli dostosowując się do potrzeb], a to właśnie stanowi sedno sprawiedliwości. W każdym przeto dziele Boga przejawia się ego sprawiedliwość.

A konieczność miłosierdzia we wszystkim?

Otóż każde dzieło Bożej sprawiedliwości zakłada dzieło miłosierdzia i na nim się opiera. Czemu? Bo jeśli należy się coś stworzeniu, to tylko z powodu czegoś już w nim uprzednio istniejącego lub zaplanowanego; a jeśli i to już uprzednio istniejące lub zaplanowanie należy się stworzeniu, to znowuż należy się mu z powodu czegoś wcześniej istniejącego. Nie można w tym jednak iśćc w nieskończoność, ale trzeba zatrzymać się na czymś, co zależy tylko od samejż dobroci Bożej woli, a dobroć ta jest ostatecznym celem. Obrazowo: Człowiekowi należy się mieć ręce z powodu duszy rozumnej; - mieć duszę rozumną na to, żeby był człowiekiem, a być człowiekiem z powodu dobroci Bożej!

W ten sposób miłosierdzie - jako pierwsze źródło - przejawia się w każdym dziele Boga. A moc tego źródła działa także i na wszystkie dalsze pochodne dzieła, i to nawet mocniej, gdyż z zasady: pierwsza przyczyna mocniej oddziaływa na skutek niż przyczyna podrzędna. Z tego powodu również i tego, co się należy temu czy owemu stworzeniu, Bóg z obfitości swojej dobroci udziela obficiej niż tego wymaga potrzeba

dostosowana do każdej rzeczy. Albowiem zachowanie ładu i sprawiedliwości o wiele mniej potrzebuje niż to, czego udziela dobroć Boża, która przewyższa wszelkie wymagane przez stworzenia potrzeby[6].

Na 1. Dlatego jedne dzieła przypisuje się sprawiedliwości, a inne miłosierdziu, bo w niektórych na pierwszy plan wybija się sprawiedliwość, a w innych miłosierdzie. - Ale nawet i w potępieniu odrzuconych przejawia się miłosierdzie; wprawdzie nie uchyla ono całkiem wyroku, ale go coś niecoś łagodzi, karząc mniej niż się należy[7]. Również i w usprawiedliwieniu grzesznika przejawia się sprawiedliwość; jeśli bowiem odpuszcza mu grzechy, to wzamian za miłość, którą jednak miłosiernie sam wlewa do duszy. Tak było z Magdaleną: "0dpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała"[8].

Na 2. Sprawiedliwość i miłosierdzie Boga przejawia się zarówno w nawróceniu Żydów, jak i pogan. W nawróceniu jednak żydów przejawia się jakowyś większy wzgląd na sprawiedliwość niż w nawróceniu pogan, a to z tytułu obietnic danych ich praojcom.

Na 3. Także i w utrapieniach, jakimi na tym świecie sprawiedliwi są rękani, ukazuje się sprawiedliwość i miłosierdzie; utrapienia te i udręki oczyszczaja ich serca z lekkich przewinień, a odrywając ich od ziemskich przywiązań, tym mocniej wiążą z Bogiem. Tę myśl tak Grzegorz oddaje: "Zło tego świata, udręka sroga, kierują nasze życie do Boga"[9].

4. Owszem, stwarzanie niczego nie zakłada w przyrodzie; przecież jest z niczego; zakłada jednak coś w poznaniu Boga. A sprawiedliwość w nim przejawia się w tym, że Bóg powołuje rzeczy do bytu zgodnie z mądrością i dobrocią Swoją. Miłosierdzie zaś przejawia się choćdy w tym, że stworzenie z nieistniejącego staje się istniejące.

ZAGADNIENIE 22
OPATRZNOŚĆ BOSKA

Ukończyliśmy już omawianie przymiotów Bużych dotyczących wyłącznie woli. Obecnie zajmiemy się przymiotami należącymi społem do myśli i woli; są to: opatrzność wobec wszechstworzeń oraz przeznaczenie i odrzucenie - no i co się z tym wiąże - szczególnie wdbec ludzi w związku z ich powołaniem do życia wiecznego. Toć i w teo1ogii moralnej zaraz po cnotach obyczajowych jest mowa o roztropności, której - jak się zdaje - częścią jest opatrzność.

Zagadnienie zaś opatrzności nasuwa cztery pytania: 1. Czy istnieje opatrzność Boska? 2. Czy opatrzność Boska rozciąga się na wszystkie rzeczy? 3. Czy Bóg opatruje bezpośrednio potrzeby wszystkich rzeczy? 4. Czy opatrzność Boska narzuca konieczność rzeczom podopiecznym ?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJE OPATRZNOŚĆ BOSKA ? /160/

Zdaje się, że nie ma opatrzności Boskiej, bo:

1. Według Cycerona[1] opatrzność jest częścią roztropności. Roztropność zaś w Bogu istnieć nie maże, bo Filozof uczy[2], że jest sztuką dobrej rady, [czyli zastanawiania się, i że jest tam, gdzie istnieje sytuacja niepewna i wątpliwa]. Lecz Bóg nie potrzebuje rady i zastanowienia, bo dla Niego nie istnieje żadna niepewność czy wątpliwość. A więc opatrzność w Bogu nie istnieje.

2. Wszystko, co jest w Bogu, jest wieczne jak i On. Lecz opatrzność nie jest czymś wiecznym. gdyż, jak uczy Damascen[3],. dotyczy tego, co istnieje a to nie jest wieczne. A Więc nie ma opatrzności Boskiej.

3. W Bogu nie może być żadnego złożenia. 0tóż opatrzność, jak się daje, jest czymś złożonym; zawiera bowiem w sobie wolę i myśl; a więc nie istnieje w Bogu jakowaś opatrznosc.

Wbrew temu czytamy w Księdze Mądrości: "A twoja, Ojcze opatrznośc kieruje wszystkim"[4].

Odpowiedź: Musimy koniecznie uznać istnienie opatrzności w Bogu. Uzasadnienie:

Jak to już wykazaliśmy[5], wszelkie dobro istniejące w rzeczach jest stworzone przez Boga. A tym dobrem istniejącym w rzeczach jest nie tylko jestestwo rzeczy, ale także prowadzenie tychże do celu, a zwłaszcza do celu ostatecznego, którym, jak wyżej wyjaśniliśmy[6], jest dobroć Boga. I to więc - istniejące w rzeczach stworzonych - dobro skierowania wszystkiego [do celu ostatecznego] jest stworzone przez Boga.

A ponieważ Bóg jest przyczyną rzeczy swoją myślą a to według powyższych[7] znaczy, że musi w Nim wpierw istniec pomysł każdego Jego dzieła - dlatego i w Jego umyśle koniecznie musi istnieć pomysł owego

prowadzenia rzeczy do celu. I ten własnie pomysł czy plan, jak rzeczy mają być prowadzone do celu, zwie się, właściwie biorąc, opatrznością.

Opatrzność bowiem jest główną częścią roztropności, której służą dwie pozostałe: mianowicie utrwalone w pamięci doświadczenia przeszłości i orientacja w sytuacji aktualnej, jako że z doświadczeń przeszłości i z rozeznania w sytuacji obecnej przewidujemy i zapobiegamy na przyszłość. Właściwym zaś zadaniem roztropności, zdaniem Filozofa[8], jest prowadzić wszystko do celu: czy to chodzi o roztropność wobec samego siebie, według czego takiego człowieka uważa się za roztropnego, który swoje poczynania należycie kieruje do celu swego życia; czy też chodzi o roztropnośc wobec innych podległych sobie w rodzinie, mieście lub państwie, o której tak pisze Ewangelista: "Któż jest tym sługą roztropnym, którego pan ustanowił nad swoją "[9]; i ta też druga roztropność lub opatrzność może istnieć w Bogu, albowiem w samym Bogu nie znajdziesz niczego, co by dało się prowadzić do celu, skoro sam jest celem ostatnim. /161/ I ten więc pomysł Boga prowadzenia rzeczy do celu zwie się opatrznością Boską. To miał na myśli Boecjusz pisząc: "0patrzność jest to - w najwyższym Gospodarzu wszechrzeczy - ustalony pomysł (plan), ktory wszystko układa i urządza"[10]. A przez ów układ i urządzenie można rozumieć zarówno pomysł (plan) ułożenia rzeczy w odniesieniu do celu, jak i plan ułożenia części w całości.

Na 1. Według Filozofa[11] głównym i właściwym zadaniem roztropności jest nakazanie tego, co już zostało przygotowane przez dwie pomocnicze cnoty: zaradność, której zadaniem jest należyte naradzenie, czyli zastanowienie i rozsądek, którego zadamiem jest należyty sąd. Jeśli chodzi o Boga, to jasne, że On rady nie potrzebuje, o ile przez radę rozumiemy poszukiwanie rozwiązań spraw wątpliwych. Natomiast należy Doń wydawanie nakazów dotyczących prowadzenia rzeczy do celu zgodnie z powziętym planem; jak to mówi Psalmista: ,,0n nakazał i zostały stworzone, utwierdził je na zawsze, na wieki; nadał im prawo, które nie przeminie"[12]. I w tym właśnie sensie w Bogu istnieje roztropnaść i opatrzność.

Można i tak odpowiedzieć: w Bogu ów pomysł, według którego wszystko ma się dziać na świecie, zwie się radą: nie z powodu poszukiwania rozwiązań czy zastanawiania się, ale z powodu tego, co jest owocem zastanawiania się, mianowicie pewności poznania. W myśl tego mówi Apostoł: "Który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli"[13].

Na 2. [Opatrzność to jakowaś opieka]. Otóż opieka wymaga: 1. Pomysłu prowadzenia do celu, co nosi nazwę opatrzność i planowanie. 2. Wykonania tegoż pomysłu, co nosi nazwę: rządy. Pierwsze jest wieczne, drugie doczesne. /l62/

Na 3. Opatrzność ma swą siedzibę w myśli; zakłada jednak chęć celu; nikt bowiem nie nakazuje działać gwoli osiągnięcia celu, jeśli tego celu nie chce. Toć i roztropnośc zakłada istnienie cnót moralnych, które, jak uczy Filozof[14], ustawiają należycie władze pożądania wobec dobra. Nawet gdyby opatrzność na równi dotyczyła woli i myśli Boga, nie przyniosłoby to uszczerbku dla Bożej niezłożoności, skoro, jak wyżej powiedzieliśmy[15], w Bogu wola i myśl stanowią jedno. /163/

Artykuł 2

CZY OPATRZNOŚĆ BOSKA ROZCIĄGA SIĘ NA WSZYSTKIE RZECZY ?

Zdaje się, że nie wszystkie rzeczy podlegają opatrzności Boskiej, bo:

1. Żadna rzecz zaplanowana nie jest przepadkowa. Jeśli przeto wszystko jest zaplanowane, czyli objęte opatrznością Boską, nic nie będzie przypadkowe; nie będzie zgoła przypadku i losu, a to jest sprzeczne z powszechnym mniemaniem.

2. Każdy mądry opatrzyciel, ile tylko może, usuwa braki i chroni od złego tych, nad którymi roztacza swoją opiekę. A tymczasem tyle zła istnieje na świecie! Albo więc Bóg nie może zapobiec, co znaczy, że nie jest wszechmocny, albo nie ma pieczy nad wszystkim.

3. Opatrzność czyli roztropność nie jest potrzebna tam, gdzie dzieje się coś z konieczności; stąd też Filozof[1] o roztropności powiada, że ma zgodnie z zasadami kierować przygodnymi postępkami, czyli takimi, które są przedmiotem rady - zastanowienia i wyboru. A ponieważ tyle rzeczy na świecie dzieje się z konieczności, dlatego nie wszystko potrzebuje i podlega opatrzności.

4. Kto jest zdany sam na siebie, nie podlega niczyjej opatrzności. Otóż z woli Bogaludzie zdani są sami na siebie: ,,0n na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania" - pisze Syrach[2]. Zwłaszcza złym Bóg zostawił pełną swobodę: "I puściłem ich za żądzami serc ich" - czytamy w psalmach[3]. Nie nad wszystkim więc Bóg rozpościera swoją opatrzność.

5. Apostoł pisze[4], że Bóg nie troszczy się o woły; a z tego samego powodu chyba i o inne nierozumne stworzenia. A więc opatrzność Boska nie troszczy się o wszystkie rzeczy.

Wbrew temu o Bożej mądrości napisano: "Sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią"[5].

Odpowiedź: Jedni, jak np. Demokryt i Epikurejczycy, całkowicie zaprzeczali istnieniu opatrzności; ich zdaniem świat jest dziełem przypadku. /164/ Drudzy twierdzili, że opatrzność rozpościera się tylko na to, co niezniszczalne; a z rzeczy zniszczalnych tylko na gatunki; jako takie bowiem są niezniszczalne. Natomiast o poszczegóły, o jednostki, Bóg się nie troszczy. /165/ Ich stanowisko tak Job oddaje: "Czy Bóg wie cokolwiek, czy spoza chmur może sądzić ? Chmury zasłoną. Nie widzi. Chodzi po strefach niebieskich"[6]. Rabin Mojżesz[7] również uważa, że Bóg nie ma pieczy o jednostki, z wyjątkiem ludzi, a to ze względu na dostojeństwo myśli, w którą są wyposażeni.

Stanowczo jednak trzeba stwierdzić, że opatrzność Boska rozpościera się dosłownie na wszystko; nie tylko na ogóły, ale i na poszczegóły. Uzasadnienie:

Ponieważ każdy twórca tworzy [skutki] z myślą o [określonym] celu, /166/ skierowanie skutków do celu tam wszędzie musi być spotykane, dokąd dociera działanie przyczynowe pierwszego twórcy. A jeśli wśród tworów jakiegoś twórcy pojawia się jakiś nie prowadzący do celu, twór ten jest poza jego zamiaran, a spowodowany jest przez jakąś inną przyczynę.

Działanie zaś przyczynowe Boga, pierwszego bezwzględnie twórcy, dociera do każdego bytu; Jego dziełem są nie tylko pierwiastki gatunkowe, ale także pierwiastki jednostkowe zarówno jestestw niezniszczalnych, jak i zniszczalnych[8]. Stąd też wszystko, cokolwiek w jakikolwiek sposób ma istnienie, musi być skierowane przez Boga do celu, stosownie do słów Apostoła: "A te, które są, zostały ustanowione przez Boga"[9]. /167/

A ponieważ, jak wyżej powiedzieliśmy[10], opatrzność Boska to nie co innego, jak właśnie pomysł ułożenia rzeczy według celów, dlatego nad każdą rzeczą Bóg koniecznie musi rozpościerać swoją opatrzność, i to im więcej ma z istnienia, tym więcej opatrzności.

Ponadto, wyżej wykazaliśmyll, że Bog poznaje wszystko: ogóły i poszczegóły. A ponieważ, jak wyżej powiedzieliśmy[12], poznanie ego ma się tak do rzeczy, jak się ma znawstwo sztuki do dzieł sztuki, dlatego wszystkie rzeczy muszą być objęte porządkiem Przezeń ustalonymtak, jak wszystkie dzieła sztuki ujęte są porządkiemustalonym przez sztukę.

Na 1. Inaczej ma się rzecz z przyczyną powszechną, a inaczej z przyczyną poszczególną. Coś może uchylić się spod ryzów przyczyny poszczególnej. A uchylić się spod działania przyczyny poszczególnej może na skutek wtrącenia się jakiejś innej przyczyny poszczególnej, która przeszkodzi w działaniu; np. drewnu przeszkadza w spaleniu się działanie wody.

A ponieważ nad wszystkimi poszczególnymi przyczynami rozpościera swoją moc przyczyna powszechna, dlatego wp rost niemożliwością jest, by skutek uchylił się spod jej ryzów. gdy więc jakiś skutek wymknie się spod zwykłego trybu działania przyczyny poszczególnej, powiadamy: to przypadek, los! Ale tylko wobec przyczyny poszczególnej, bo wobec przyczyny powszechnej, spod której wymknąć się nie może, skutek ten jest przewidziany czy zaplanowany. Tak np. niespodziewane spotkanie się dwojga sług: dla nich jest przypadkiem, ale dla ich pana, który umyślnie posłał ich na to miejsce tak, by jeden o drugim nie wiedział, jest dziełem uplanowanym[13].

Na 2. W innej sytuacji znajduje się ten, kto ma pieczę nad jakimś poszczegółem, a w innej opatrzyciel powszechny, mający pieczę nad całością. Pierwszy, ile tylko może, stara się uchronić od zła i braków tego, nad kim ma pieczę. Natomiast drugi dopuszcza w niektórych wypadkach to czy owo zło, by nie doznało uszczerbku dobro całości.

Stąd, gdy w przyrodzie coś ginie lub doznaje krzywdy, jest to wprawdzie ze szkodą dla poszczególnych rzeczy, leży jednak w zamiarach całej natury, jako że ubytek jednego wychodzi na dobro drugiego lub nawet całego świata; wszak narodziny jednego muszą być okupione śmiercią drugiego dla zachowania gatunku. /168/

Otóż Bóg jest powszechnym opatrzycielem całego świata. Do tej Jego opatrzności - w trosce o zachowanie doskonałego dobra całości - należy dopuścić istnienie zła czyy ubytku w niektórych poszczególnych rzeczach. Pomyśleć! Ileż dóbr pozbawiono by całość, gdyby usunięto wszystko zło! Nie istniałoby życie lwa, gdyby nie śmierc tylu zwierząt! Nie byłoby cierpliwości męczenników, gdyby nie prześlado-
wania tyranów! Augustyn tak tę myśl oddaje: "Bóg wszechmocny w żaden sposób nie dopuściłby do istnienia zła w swoich dziełach, gdyby nie był na tyle wszechmocny i dobry, żeby zło obrócić na dobro"[14].

Na racjach podanych w i drugim zarzucie, które właśnie odparliśmy, oparli się ci, co wyłączyli spod opatrzności Bożej rzeczy zniszczalne, wśród których spotyka się przypadek i los.

Na 3. Człowiek nie jest twórcą natury; jego tworem są dzieła sztuki i cnoty, /l69/ do czego posługuje się dziełami natury. Stąd tez i opatrzność, ludzka nie rozciąga się na to, co konieczne, czyli na dzieła natury. Nad nimi rozpościera swą pieczę opatrzność Boga - twórcy natury.

Zdaje się, ze w oparciu o rację podaną w trzecim zarzucie, Demokryt i inni starożytni naturaliści wyjęli spod opatrzności przypisując go konieczności materiieczy natura,nyoh,

Na 4. Słowa Pisma św.: "Bóg zostawił człowieka sobie samemu", nie znaczą wcale, że człowiek jest wyłączony spod opatrzności Boskiej; chodzi tylko o to, że człowiek otrzymał moc do działania nie jednokierunkową, nie do jednego typu czynności, a więc taką, jaką mają rzeczy naturalne, które są wiedzione do działania i jakby kierowane przez kogoś innego do celu, a nie wiodą się same do działania i nie prowadzą się same do celu tak, jak stworzenia rozumne wolną wolą rozumem, którym namyś,ają się i dokonują wyboru. Znacząco też wyrażono się tamże: "własnej
mocy rozstrzygania".

Ponieważ jednak również i działanie wolne sprowadza się do Boga jako do przyczyny, dlatego co dzieje się z wolnego wyboru musi być poddane opatrzności Bożej, gdyż opatrzność człowieka jest objęta przez opatrzność Boga tak, jak przyczyna poszczególna przez przycznyę powszechną[15].

W sposób szczególnie trosk,iwy, bardziej niż nad grzesznikami, Bóg roztacza swoją opatrzność nad ludźmi sprawiedliwymi, nie dopuszczając, by wydarzyło się przeciw nim coś takiego, co by ostatecznie przekreśliło ich zbawienie. Pisze o tym Apostoł: "Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra"[16].

A gdy mówimy: Bóg grzeszników zostawił samym sobie, czyli opuścił ich, chcemy powiedzieć: Bóg nie odciąga ich od grzechu. Nie znaczy to, że ich całkowicie wyłączył spod swojej opatrzności; gdyby tak było, w niwecz by się obróćili! To opatrzność przecież zachowuje ich w bycie.

Zdaje się, że Cycero[17] w oparciu o rację podaną w tym zarzucie, wyłączył spod opatrzności Boskiej sprawy ludzki prze, a więc te, nad którymi sam człowiek radzi i stanowi o nich.

Na 5. Poni przeważ stworzenie rozumne, jak to powiedzieliśmy[18], z racji wolnej woli jest panem swojego postępowania, dlatego Bóg roztacza nad nim szczególnego charakteru opatrzność; polega ona na tym, że jak poczytuje mu się coś za winę lub zasługę, tak i oddaje mu się coś albo jako karę, albo jako nagrodę. Tego zaś pokroju opatrzności Bóg, zdaniem Apostoła, nie roztacza nad wołami. Nie wyłącza wszakże jednostek nierozumnych stworzeń spod opatrzności Boga, jak to głosił Rabin Mojżesz[19].

Artykuł 3

CZY BÓG BEZPOŚREDNIO SAM OPATRUJE POTRZEBY WSZYSTKICH RZECZY ?

Zdaje się, że Bóg nie opatruje bezpośrednio sam potrzeb wszystkich rzeczy, bo:

1. Cokolwiek świadczy o godności, należy przyznać Bogu. Lecz o godności króla jakiegoś świadczy to, że ma ministrów i że za ich pośrednictwem zaspokaja potrzeby swoich poddanych. Tym bardziej więc Bóg w zaspokajaniu potrzeb wszystkich rzeczy korzysta z pośrednictwa.

2. Rzeczą opatrzności jest prowadzić rzeczy do celu. Celem zaś każdej rzeczy jest jej dobro i doskonałość. Lecz każda przyczyna ma za zadanie doprowadzić swój skutek do dobra i doskonałości. Każda więc przyczyna sprawcza jest przyczyną skutku przypisywanego opatrzności. Jeśli więc Bóg opatruje sam bezpośrednio, osobiście potrzeby wszystkich rzeczy, pocóż inne, podrzędne przyczyny?

3. Augustyn powiada: "Lepiej jest o niejednym nie wiedzieć, niż wiedzieć"[1], np. błahostki. Tak samo wypowiada się Filozof[2]. Wszystko zaś, co lepsze, należy przyznać Bogu. A więc Bóg nie opatruje bezpośrednio sam jakichś potrzeb błahych i złych.

Wbrew temu pisze oJob: "Kto emu zlecił ziemię, a kto założył cały świat?"[3] Co Grzegorz tak wyjaśnia: "Sam osobiście świat stworzył i sam osobiście nim rządzi"[4].

Odpowiedź: Opatrzność stanowią: pierwsze, pomysł celowego urządzenia wszechrzeczy; drugie, zaprowadzenie tegoż urządzenia, czyli ładu, co zwie się: rządy.

Jeśli idzie o pierwsze, to Bóg sam bezpośrednio opatruje potrzeby wszystkich rzeczy. W Jego bowiem myśli istnieją pomysły wszystkich nawet najmniejszych rzeczy; to ona danym skutkom wyznaczyła odpowiednie przyczyny i wyposażyła je w odpowiednią moc do wywoływania tych skutków; musiała przeto wpierw mieć pomysł tych skutków i przyczyn.

Jeśli chodzi o drugie, to opatrzność Boska posługuje się pośrednikami i z zasady rzeczami niższymi rządzi za pomocą wyższych. Nie z powodu słabości swoich sił, ale z obfitości swej dobroci, bo chce, by i stworzenia dzieliły z Nim godność przyczyny. /170/

Odpowiedzią tą odcinamy się od twierdzenia Platona, które podał nam Grzegorz z Nysy[5]. Według niego światem opiekuje się potrójna opatrzność. Pierwsza jest w rękach Najwyższego Boga, który w pierwszym rzędzie i przede wszystkim troszczy się o świat duchowy, a w dalszej kolejności i o cały świat, ale nie całkowicie, a tylko o rodzaje, gatunki i powszechne. Druga opiekuje się poszczegółami tego świata, w którym coś powstaje i ginie, rodzi się i zamiera; spoczywa ona w rękach bogów, którzy obchodzą niebiosa, czyli istot oderwanych, które poruszają ciała niebieskie po liniach kołowych. Tzecia opiekuje się sprawami ludzkimi;

rękach duchów opiekuńczych. Jak podaje Augustyn[6], platończycy uważali, że duchy te zajmują pośrednie miejsce między nami a bogami. /171/

Na 1. Owszem, o godności króla świadczy to, że ma ministrów - wykonawców swojej opatrzności nad krajem. Na pewno jednak przynosi mu ujmę to, że nie ma pomysłu czy planu tego, co poprzez ministrów ma czynić. Każda bowiem umiejętność działania jest tym doskonalsza, im bardziej wynika w poszczegóły, które, wiadomo, stanowią zawsze pole działania.

Na 2. To, że Bóg roztacza bezpośrednio sam opatrzność nad wszystkimi rzeczami, nie wyklucza przyczyn podrzędnych, które, jak z powyższych wynika[7], są wykonawcami zaplanowanego ładu. /172/

Na 3. Dla nas lepiej jest nie znać rzeczy złych i marnych, gdyż to przeszkadza nam w poznawaniu tego, co lepsze, a my nie zdołamy naraz myśleć o wielu; do tego złe myśli jakże często zmieniają naszą wolę i ku złemu popychają. Ale to zgoła do Boga się nie stosuje; wszak jednym rzutem myśli[8] widzi wszystko, a wola ego nie może obrócić się ku złemu.

Artykuł 4

CZY OPATRZNOŚĆ BOSKA NARZUCA KONIECZNOŚĆ RZECZOM, KTÓRYMI SIĘ OPIEKUJE ? /173/

Zdaje się, że opatrzność Boska narzuca konieczność rzeczom, którymi się opiekuje, bo:

1. Jak to wykazał Filozof[1], każdy skutek, którego przyczyna - istniejąca obecnie lub uprzednio - działa sama przez się *(causa per se)*, i której jest niechybnym następstwem, jest skutkiem koniecznym. Otóż opatrzność Boska jako wieczna istnieje odwiecznie i powoduje skutki niechybne - nie może być zawodna. A więc opatrzność Boska narzuca konieczność rzeczom podopiecznym.

2. Każdy opatrzyciel jak tylko może stara się swoje dzieło utrwalić i zabezpieczyć, by nigdy nie padło. Lecz Bóg jest najpotężniejszy! A więc swoim podopiecznym rzeczom nadaje trwałość równą konieczności.

3. Boecjusz tak pisze o fatum czy przeznaczeniu: "W posadach swoich, opierając się o niechybne wyroki opatrzności, wiąże w jeden nierozerwalny splot przyczyn postępki i losy ludzi"[2]; z czego widać, że opatrzność narzuca konieczność rzeczom, którymi się opiekuje.

Wbrew temu pisze Dionizy. "Nie jest rzeczą opatrzności zadawać gwałt naturze"[3]. Otóż w naturze niektórych rzeczy leży to, że są przygodne. A więc opatrzność Boska nie narzuca konieczności tak, żeby przekreślała przygodność.

Odpowiedź: Opatrzność Boska narzuca konieczność, czyli przyprawia o bezwolność wiele rzeczy, ale nie wszystkie - jak to niektórzy mniemali. Uzasadnienie:

Do opatrzności należy prowadzić rzeczy do celu. Otóż oprócz celu istniejącego poza rzeczami, jakim jest dobroć Boża, głównym dobrem istniejącym w samych rzeczach jest doskonałość wszechświata. Osiąga on ją wtedy, gdy na świecie jawią się wszystkie stopnie istnienia[4]. Rzeczą przeto opatrzności jest powołać do bytu wszystkie stopnie istnienia; i dlatego jednym skutkom wyznaczyła przyczyny konieczne, by pojawiły się w sposób konieczny, innym zaś wyznaczyła przyczyny przygodne, by pojawiły się w sposób przygodny - zależnie od charakteru przyczyn bezpośrednich [5].

Na 1. Do opatrzności Boga należy nie tylko to, by skutek jej pojawił się, ale by pojawił się w sposób konieczny lub lprzygodny. Stąd też niechybnie i koniecznie pojawi się to, co opatrzność Boska zaplanowała, by pojawiło się niechybnie i koniecznie; a pojawi się przygodnie to, co opatrzność Boża zaplanowała, by pojawiło się przygodnie.

Na 2. Na tym polega trwałość i niewzruszoność ładu ustalonego przez opatrzność Boską, że to wszystko, co było nim zaplanowane, pojawi się w taki sposób, jak było zaplanowane: koniecznie lub przygodnie.

Na 3. Nierozerwalność i nieuchronność, o jakiej mówi Boecjusz, dotyczy opatrzności - jej pewności niezawodnie powodującej skutek i to w z góry przewidziany; /174/ nie dotyczy zaś konieczności skutków. Trzeba bowiem wiedzieć, że konieczność i przygodność właściwie dotyczą bytu - jako takiego; i dlatego stanowienie o sposobie bytu, jego przygodności i konieczności, należy do Boga - najwyższego Gospodarza wszechbytu, a nie do jakichś poszczególnych gospodarzyków. /175/

ZAGADNIENIE 23
O PRZEZNACZENIU /176/

Ukończywszy zagadnienie opatrzności, z kolei będziemy mówić o przeznaczeniu i księdze życia. Temat 0 przeznaczeniu, wyczerpiemy w ośmiu pytaniach: 1. Czy w Bogu istnieje przeznaczenie? 2. Czym jest przeznaczenie: czy jest czymś w przeznaczonym? 3. Czy przysługuje Bogu odrzucić niektórych ludzi? 4. Porównanie przeznaczenia z wybraniem, mianowicie czy Bóg wybiera przeznaczonych? 5. Czy zasługi są przyczyną lub tytułem do przeznaczenia, do odrzucenia i do wybrania? 6. 0 pewności przeznaczenia, mianowicie czy przeznaczeni będą niezawodnie zbawieni? 7. Czy liczba przeznaczonych jest pewna? 8. Czy do przeznaczenia są pomocne modlitwy Świętych?

Artykuł 1

CZY BÓG PRZEZNACZA LUDZI ? /177/

Zdaje się, że Bóg nie przeznacza ludzi, bo:

1. Damascen tak pisze. "Należy wiedzieć, że Bóg z góry wie o wszystkim, ale nie przesądza *(praedeterminat)* o wszystkim. 0dwiecznie bowiem wie o naszych sprawach, ale nie przesądza ich"[1]. Lecz zasługa na nagrodę i karę to nasza ludzka sprawa; jako że dzięki wolnej woli jesteśmy panami naszego postępowania. Wygląda na to, że to, co się tyczy zasługi na nagrodę i karę, nie jest przeznaczone, tj. przesądzone przez Boga; a skoro tak, to nie ma przeznaczenia człowieka.

2. Wyżej powiedzieliśmy[2], że opatrzność Boska prowadzi wszystkie stworzenia do swoich celów. Lecz o innych stworzeniach nie wiadomo, by były przeznaczone przez Boga. A więc i ludzie nie są przeznaczeni.

3. Jak ludzie, tak i aniołowie zdolni są posiąść szczęśliwość. Wydaje się jednak, że aniołom nie przysługuje przeznaczenie. Czemu? Bo zdaniem Augustyna[3], przeznaczenie, to postanowienie wydobycia z niedoli; aniołowie zaś nie znają, co to niedola. A więc nie ma przeznaczenia w odniesieniu do ludzi.

4. Duch Święty objawia Świętym dobrodziejstwa udzielone ludziom przez Boga; pisze o tym Apostoł: „0tóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, ku poznaniu dobra, jakim Bóg nas obdarzył"[4]. Lecz przeznaczenie jest dobrodziejstwem Boga; gdyby zatem ludzie byli przeznaczeni przez Boga, przeznaczeni musieliby wiedzieć o swoim przeznaczeniu, a to jest nieprawda.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał"[5].

Odpowiedź: Do Boga należy przeznaczać ludzi; jest to zgodne z Jego przymiotami. Uzasadnienie:

Wyżej wykazaliśmy[6], że opatrzność Boska rozpościera się na wszystko. Powiedzieliśmy także[7], że do opatrzności należy prowadzić rzeczy do celu. Cel zaś, ku któremu Bóg kieruuje rzeczy stworzone, jest podwójny: pierwszy przekracza proporcję i siły natury stworzonej - to życie wieczne polegające na oglądaniu Boga, co - jak o tym była wyżej mowa[8] - przekracza naturę każdego stworzenia. Drugi jest dostosowany do natury stworzonej: cel ów rzecz stworzona może osiągnąć własnymi przyrodzonymi siłami.

Otóż w wypadku, gdy ktoś nie może czegoś osiągnąć siłami swojej natury, ktoś inny musi mu pomóc i podnieść go czy przenieść, tak jak łucznik przenosi strzałę do tarczy. Tak i tu: właściwie mówiąc, Bóg, stworzenie rozumne zdolne posiadać życie wieczne doprowadza sam do tego życia wiecznego, tj. jakby przenosi czy podnosi doń; i tego to własnie przeniesienia czy podniesienia pomysł istnieje odwiecznie w Bogu tak samo jak istnieje w Nim pomysł celowego urządzenia wszechrzeczy który jak powiedzieliśmy[9] zwie się opatrznością. /178/

Pomysł zaś dokonania jakiegoś dzieła istniejący w umyśle twórcy jest w nim jakowymś przedistnieniem *(praeexistentia)* tegoż dzieła; stąd też pomysł wspomnianego przeniesienia rozumnego stworzenia do celu życia wiecznego zwie się przeznaczeniem[10]; boć przeznaczyć znaczy: przenieść czy posłać. Widać z tego, że przeznaczenie od strony przedmiotu jest jakowąś częścią opatrzności. /179/

Na 1. Damascen przez "przesądzać" rozumie: narzucać konieczność tak jak się dzieje z rzeczami naturalnymi, których działanie jest przesądzone, jednokierunkowe, zawężone do jednego typu czynności. A że tak rozumie świadczą o tym dalsze jego słowa: Bóg, "ani nie chce złośliwości, ani nie zmusza do cnoty". Nie odrzuca więc przeznaczenia. /180/

Na 2. Stworzenia nierozumne zgoła nie są pojemne tego celu, który przewyższa siły ludzkiej natury; i właściwie nie powinno się mówić o ich przeznaczeniu; choć niekiedy nadużywa się tego wyrażenia i mówi się o przeznaczeniu do jakiego bądź celu.

Na 3. Choć nigdy nie zaznali niedoli, aniołowie są przeznaczeni tak jak i ludzie. Wszak o gatunku ruchu nie stanowi punkt wyjściowy ale docelowy; jeśli np. chodzi o pojęcie bielenia, to obojętne czy ściana, jaką bielimy była czarna, sina, czy czerwona. Podobnie jest z pojęciem przemaczenia: to obojętne, że ktoś przeznaczony do życia wiecznego zaznał czy nie zaznał niedoli.

Można także i tak odpowiedzieć: wszelkie udzielenie dobra ponad to, co się należy temu, komu się udziela, jest - jak wyżej powiedzieliśmy[11] - dziełem miłosierdzia.

Na 4. Owszem, w charakterze szczegółowego przywileju niektórym jest objawione, że są przeznaczeni; ale nie powinno to być objawione wszystkim, bo wówczas nieprzeznaczeni wpadliby w rozpacz, a przeznaczeni w poczuciu beztroski przestaliby dbać o swoje zbawienie. /181/

Artykuł 2

CZY PRZEZNACZENIE JEST CZYMŚ W PRZEZNACZONYM /182/

Zdaje się, że przeznaczenie jest czymś w przeznaczonym bo:

1. Każdej czynności siła rzeczy odpowiada jakieś doznawanie. /183/ Skoro więc istnieje w Bogu przeznaczenie jako czynność, to w przeznaczonym musi istnieć jako doznawanie.

2. Orygenes w komentarzu do słów św. Pawła: "Przeznaczony został"[1], tak pisze: "Przeznaczenie *(praedestinatio)* dotyczy tego, co nie jest, natomiast wyznaczenie *(destinatio)*, dotyczy tego, co jest". Atoli Augustyn tak mówi: "Czymże jest przeznaczenie, jeśli nie wyznaczeniem czy wytypowaniem kogoś do czegoś?'[2]. A więc przeznaczenie dotyczy tylko kogoś istniejącego; a skoro tak, to wnosi coś w przeznaczonego.

3. Przygotowanie jest czymś w rzeczy przygotowanej. Otóż Augustyn powiada, że przeznaczenie "jest przygotowaniem dobrodziejstw Boga"[3]. A więc przeznaczenie jest czymś w przeznaczonym.

4. To, co wieczne, nie może w swoim określeniu zawierać czegoś czasowego; a tymczasem w określeniu przeznaczenia umieszczono łaskę, która jest czymś czasowym; powiedziano bowiem, że przeznaczenie jest to: "przygotowanie łaski na terazniejsze życie, a chwały na przyszłe"[4]. A więc przeznaczenie nie jest czymś wiecznym; a skoro tak, nie jest w Bogu, ale w przeznaczonych; cokolwiek bowiem jest w Bogu, jest wieczne.

Wbrew temu Augustyn powiada, że przeznaczenie jest to: "Przewidzenie dobrodziejstw Boga"[5]. Przewidzenie zaś *(praescientia)*, nie jest w przewidzianych, ale w przewidującym. A więc i przeznaczenie nie jest w przeznaczonych, ale w przeznaczającym.

Odpowiedź: Przeznaczenie nie jest czymś w przeznaczonych, ale tylko w tym, kto przeznacza. Czemu? Bo, jak wyżej powiedzieliśmy[6], przeznaczenie jest częścią opatrzności; opatrzność zaś nie istnieje w rzeczach opatrywanych, ale - jak wyżej podano[7] - w myśli opatrzyciela jako jego pomysł; za to wykonanie opatrzności, które nosi miano: rządy istnieje biernie w rzeczach rządzonych, czynnie w rządcy.

Jasno z tego widać, że przeznaczenie jest to pomysł wprowadzenia niektórych do zbawienia wiecznego, istniejący w umyś1e Bożym; wykonanie zaś tego pomysłu biernie jest w przeznaczonych, czynnie w Bogu. Owo zaś wykonanie przeznaczenia obejmuje: powołanie i obdarzenie chwałą, stosownie do słów Pawła: "Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał ... tych też obdarzył chwałą"[8].

Na 1. Czynnościom przechodzącym na materię zewnętrzną, siłą rzeczy musi odpowiadać jakoweś doznawanie, np. ogrzewanie, cięcie itp. Nie jest tak z czynnościami wsobnymi, do których - jak wyżej powiedzieliśmy[9]: - należą: myślenie i chcenie. I właśnie tego typu czynnością jest przeznaczenie. A więc przeznaczenie nie wnosi niczego w przeznaczonego. Natomiast wykonanie tegoż - jako że przechodzi w zewnętrzne rzeczy - wnosi w nich jakiś skutek.

Na 2. Wyznaczenie *(destinatio)* niekiedy bierzemy w znaczeniu faktycznego posłania kogoś do określonego celu. I tak odnosi się tylko do tego, kto jest. Niekiedy jednak oznacza: posłanie, które ktoś powziął w umyśle; stosownie do tego "wyznaczenie" znaczy to, co nasz umysł mocno postanowił; w myśl tego drugiego znaczenia powiedziano o Elezarze, że postanowił nie popełnić nigdy rzeczy niedozwolonych - nawet za cenę życia[10]. W jakimkolwiek bądź znaczeniu weźmiemy wyraz "wyznaczenie", przeznaczenie może adnosić się do tego, czego nie ma, jako że w pojęciu swoim kryje wyprzedzenie.

Na 3. Rozróżniamy dwojakie przygotowanie: Pierwsze dotyczy przedmiotu doznającego i jest po to, by mógł przyjąć działanie; to przygotowanie jest w rzeczy przygotowywanej. Drugie dotyczy działacza by działał; i to przygotowanie jest w działaczu. Takim właśnie przygotowaniem jest przeznaczenie. Przedstaw sobie jakiś umysł działający: jak on się przygotowuje do działania, jak najpierw w swojej myśli tworzy popomysł przedsięwzięcia! Otóż w ten to właśnie sposób Bóg swoim przeznaczeniem odwiecznie przygotował dzieło zbawienia; powziął w swojej myśli plan doprowadzenia jakiejś liczby ludzi do zbawienia.

Na 4. eśli łaska wchodzi w określenie przeznaczenia, to nie jako jego istotny czynnik; a wchodzi dlatego, że przeznaczenie wobec łaski ma ię jak przyczyna do skutku i czynność do przedmiotu. Bynajmniej więc z tego nie wynika, że przeznaczenie jest czymś czasowym. /1184/

Artykuł 3

CZY BÓG ODRZUCA JAKIEGOŚ CZŁOWIEKA ? /185/

Zdaje się że Bóg żadnego człowieka nie odrzuca bo:

1. Nikt nie odrzuca tego kogo miłuje; a przecież Bóg miłuje człowieka; świadczą o tym następujące słowa: "Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś"[1]. A więc Bóg żadnego człowieka nie odrzuca.

2. Jeśliby Bóg odrzucał jakiegoś człowieka, wówczas tym będzie odrzucenie dla odrzuconych, czym jest przeznaczenie dla przeznaczonych. Lecz przeznaczenie jest przyczyną zbawienia przeznaczonych, a więc i odrzucenie będzie przyczyną zguby odrzuconych, a to jest nieprawdą, gdyż Ozeasz powiada: "Zguba twoja, Izraelu, od ciebie samego; a tylko we mnie ratunek twój"[2]. Nikogo więc Bóg nie odrzuca.

3. Nikogo nie można winić o coś, czego nie mógł uniknąć. Lecz jeśli Bóg kogoś odrzuca, odrzucony nie może uniknąć zguby. pisze bowiem Eklezjastes: "Przypatrz się dziełu'Bożemu! Bo któż naprostować może to, co On skrzywił?"[3]. Wychodzi na to, że nie powinno się winić ludzi za to, że na wieki giną; a to jest nieprawda! A więc Bóg nikogo nie odrzuca.

Wbrew temu pisze Malachiasz: "Umiłowałem Jakuba, Ezawa zaś miałem w nienawiści"[4].

Odpowiedź: Tak, Bóg odrzuca jakichś ludzi. Uzasadnienie: Wyżej powiedzieliśmy[5], że przeznaczenie jest częścią opatrzności. Do opatrzności zaś, jak wyżej powiedzieliśmy[6] należy dopuścić do jakowychś uchybień w rzeczach jej podległych. A ponieważ opatrzność Boska prowadzi ludzi do życia wiecznego, do tejże opatrzności należy dopuścić, by niektórzy do tego celu nie doszli; i to właśnie zwie się odrzuceniem.

Jak więc przeznaczenie jest częścią opatrzności odnośnie do tych, których Bóg prowadzi do zbawienia wiecznego, tak odrzucenie jest częścią opatrzności odnośnie do tych, którzy od tego celu odpadają. Widać z tego, że odrzucenie wyraża nie tylko gołe przewidzenie, ale według naszego pojmowania oznacza coś więcej, podobnie jak i opatrzność - jak to wyżej powiedzieliśmy[7]. Chodzi o to, że jak przeznaczenie zawiera w sobie wolę udzielenia łaski i chwały, tak odrzucenie zawiera w sobie wolę dopuszczenia, by ktoś popadł w grzechy, i wolę wymierzenia kary i potępienia za grzech. /186/

Na 1. Bóg miłuje wszystkich ludzi i także wszystko stworzenie w tym sensie, że dla wszystkich chce jakiegoś dobra; nie chce jednak każdego dobra dla wszystkich. 0 ile więc nie chce dla niektórych tego dobra, jakim jest życie wieczne, powiadamy: ma ich w nienawiści, czyli ich odrzuca. /186a/

Na 2. Jeśli chodzi o przyczynowość, to zgoła inaczej ma się rzecz z przeznaczeniem niż z odrzuceniem. Przeznaczenie jest przyczyną zarówno tego, czego przeznaczeni oczekują w życiu przyszłym, mianowicie chwały, jak i tego, co otrzymują w życiu obecnym, mianowicie łaski. Natomiast odrzucenie bynajmniej nie jest przyczyną tego, co się dzieje w życiu obecnym, mianowicie winy-grzechu, a tylko jest przyczyną opuszczenia przez Boga. Jest jednak przyczyną tego, co jest wymierzone w przyszłości, mianowicie kary wiecznej. Wina bowiem pochodzi z wolnej woli tego, który jest odrzucony i opuszczony przez łaskę. Sprawdza się tu więc powiedzenie Proroka: "Zguba twoja, Izraelu, od ciebie samego"!

Na 3. 0drzucenie nie narusza w niczym możności odrzuconego. Gdy więc mówimy. odrzucony nie może otrzymać łaski, nie należy tego rozumieć w sensie bezwzględnej niemożliwości, ale w sensie niemożliwości warunkowej, tak jak wyżej powiedzieliśmy[8], że przeznaczony musi być zbawiony koniecznością warunkową, która nie gubi wolnej woli. Chociaż więc ktoś odrzucony od Boganie może otrzymać łaski, to jednak, że w ten czy grzech wpada, dzieje się to z jego wolnej woli. Słusznie też poczytuje mu się to za winę. /187/

Artykuł 4

CZY BÓG WYBIERA PRZEZNACZONYCH ?

Zdaje się, że Bóg nie wybiera przeznaczonych, bo:

1. Dionizy tak powiada[1]: Jak słońce rozsiewa swoje promienie, bez wybierania, na wszystkie ciała, tak i Bóg swoją dobroć. Lecz dobroć Boża udziela się zwłaszcza niektórym, tym mianowicie, co mają udział w łasce i chwale. A więc Bóg, nie wybierając, udziela łaski i chwały a to właśnie należy do przeznaczenia!

2. Wybór dotyczy tego, co istnieje; natomiast przeznaczenie - jako odwieczne - dotyczy także i tego, co nie istnieje. A więc Bóg przeznacza niektórych bez wybierania.

3. Wybór pociąga za sobą selekcję czy dyskryminację. Tymczasem Bóg "pragnie, by wszyscy ludzie byli zbawieni"[2], a więc przeznaczenie przesądzające
z góry o zbawi .e 'niu ludzi, dokonuje się bez wybierania.

Wbrew temu pisze św Paweł: "W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata"[3].

Odpowiedź: Pojęciowo przeznaczenie zakłada uprzednio wybór, a wybór miłość. Uzasadnienie:

Jak wyżej powiedzieliśmy[4], przeznaczenie jest częścią opatrzności. Opatrzność zaś, podobnie jak i roztropność jest to istniejący w myśli pomysł nakazujący /188/ rzeczom zmierzanie ku wyznaczonym celom, jak o tym wyżej była mowa[5]. Otóż jeśli ktoś nakazuje komuś zmierzanie do celu, jest to znak, że istnieje w nim uprzednia chęć tego celu. Stąd i przeznaczenie niektórych do zbawienia wiecznego zakłada pojęciowo, że Bóg wpierw chce ich zbawienia, a z tą chęcią wiąże się wybór i miłość. Miłość, gdyż Bóg chce dla nich dobra zbawienia wiecznego; bo miłować, jak to już powiedziano6 to chcieć dla kogoś dobra. Wybór, gdyż Bóg chce tego dobra raczej tym, niż owym; jako że, jak wyżej powiedziano[7], niektórych odrzuca.

Inaczej jednak wybór i miłość układa się u nas, a inaczej w Bogu. W człowieku wola miłując nie staje się przyczyną dobra; to dobro już istniejące pobudza nas do miłości, i dlatego my wybieramy tego, kogo mamy kochać, w ten sposób w nas wybór poprzedza miłość. W Bogu jest wprost odwrotnie: Jego wola, która z miłości chce komuś dobra, jest równocześnie przyczyną, że to dobro otrzymuje raczej ten niż ów. Z czego widać, że pojęciowo w Bogu miłość wyprzedza wybór, a wybór przeznaczenie. I dlatego, wszyscy przeznaczeni są wybrani i umiłowani.

Na 1. Jeśli chodzi o udzielanie dobroci Bożej w ogóle, to Bóg udziela dobroci swojej bez wybierania; nie znajdziesz bowiem czegoś, co by, jak wyżej powiedziano[8] w jakowyś sposób nie było udziałem w tejże dobroci. Natomiast jeśli idzie o udzielanie tego czy owego dobra, Bóg udziela go, wybierając; niektórych bowiem dóbr jednym udziela, a drugim nie. Tak dzieje się z udzielaniem łaski i chwały. Tu też zachodzi wybór.

Na 2. Owszem, wybór dotyczy tego, co istnieje, ale w wypadku, gdy wola wybierającego jest pobudzona do wyboru przez dobro już istniejące w rzeczy. Tak własnie jest, gdy my wybieramy. Lecz w Bogu, jak powiedzieliśmy9 jest inaczej. I dlatego Augustyn pisze: "Aczkolwiek Bóg wybiera tych, którzy nie istnieją, to jednak nie myli się w wyborze"[10].

Na 3. ak wyżej powiedzieliśmy,[11] Bóg chce zbawić wszystkich ludzi wolą uprzednią; a wiadomo: czego wolą uprzednią chce, nie chce zasadniczo, a tylko pod jakimś względem, czyli z uwzględnieniem okoliczności. Nie chce jednak zbawić wszystkich wolą wtórną, czy uwzględniającą okoliczności. A wiadomo: czego wolą wtórną chce, chce zasadniczo.

Artykuł 5

CZY PRZEWIDZENIE ZASŁUG JEST PRZYCZYNĄ PRZEZNACZENIA ? /189/

Zdaje się, że przewidzenie zasług jest przyczyną przeznaczenia, bo:

1. Apostoł pisze: "Tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył"[1]. A glosa Ambrożego do następujących słów: "Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, nad kim się zlituję"[2], tak pisze: "0każę miłosierdzie temu, o którym wpierw wiem, że z całego serca do mnie się nawróci". Z czego chyba widać, że przewidzenie zasług jest przyczyną przeznaczenia.

2. Przeznaczenie Boże zawiera postanowienie woli Bożej, jako że, zdaniem Augustyna, przeznaczenie, to: "Postanowienie okazania miłosierdzia"[3]. Otóż wola Boża nie może być nierozumną, [co znaczy: musi opierać się o jakąś rację lub podstawę]. A co może być racją lub podstawą przeznaczenia, jeśli nie przewidzenie zasług ? A więc przyczyną lub racją przeznaczenia są przewidziane zasługi.

3. Św. Paweł pisze: "Czyżby Bóga był niesprawiedliwy? Żadną miarą!"[4]. A to chyba niesprawiedliwość rownym ludziom dawać nierówno. Otóż wszyscy ludzie są równi i co do natury, i co do grzechu pierworodnego; a jeśli jest między nimi nierowność, to powoduje ją ich własne postępowanie zasługujące na nagrodę 1ub karę. eżeli przeto przeznaczeniem i odrzuceniem gotuje Bóg nierówny los ludziom, czyni to tylko z racji przewidywania różnicy w zasługach.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Nie dla uczynków sprawiedliwych, jakie zdziałaliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas"[5]. Jak zaś nas zbawił, tak i przeznaczył nas do zbawienia. A więc przewidzenie zasług wcale nie jest przyczyną lub powodem przeznaczenia.

Odpowiedź: Ponieważ, jak wyżej powiedzieliśmy[6], przeznaczenie zawiera w sobie wolę, dlatego tak należy szukać powodu przeznaczenia, jak się szuka powodu woli Bożej. Wyżej zaś wykazaliśmy[7], że nie można podać przyczyny woli Bożej od strony czynności chcenia. można zaś podać rację od strony przedmiotu woli, jako że Bóg chce, by jedno było dla drugiego.

Szaleństwem byłoby twierdzić, że zasługi są przyczyną przeznaczenia Bożego od strony czynności przeznaczającego; i z tym też dotąd nikt się nie wyrwał. Ale chodzi o pytanie: czy przeznaczenie ma jakąś przyczynę od strony skutku. Albo inaczej: czy Bóg z góry postanowił dać komuś skutek przeznaczenia dla jakichś jego zasług.

Przyjrzyjmy się najpierw wypowiedziom innych teologów:

Pierwsza wypowiedź: Bóg z góry postanawia dać komuś skutek przeznaczenia z powodu jego zasług istniejących w poprzednim życiu. Takie było stanowisko Orygenesa. Wedłuug niego Bóg na początku stwrzył naraz wszystkie dusze ludzkie8. po złączeniu się każdej z ciałem dusze te znajdują się w takim czy innym stanie, zależnie od takich czy innych uczynków dokonanych w poprzednim życiu. Twierdzenie to Apostoł pogrzebał tymi słowami: "Bo gdy one jeszcze się nie urodziły ani nic dobrego czy złego nie uczyniły - aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże ... zależne nie od uczynk6w, ale od woli powołującego - powiedziano jej: starszy będzie służyć młodszemu"[9].

Druga : Powodem i przyczyną skutku przeznaczenia są zasługi, jakie zaistniały w tym życiu. To Pelagianie. Ich zdaniem początek dobrych postępków jest od nas, dopełnienie od Boga. Według tego, przyczyną, czemu ten dostaje skutek przeznaczenia, a ów nie, jest to, że jeden przygotowaniem siebie dał początek, a drugi nie. Przeciw temu jednak są takie słowa Apostoła: "Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz (wiemy, że) ta możność nasza jest z Boga"[10]. Myślenie zaś jest tym pierwszym zaczątkiem, którego nic już wcześniej nie poprzedza. Nie można więc twierdzić, że istnieje w nas jakiś zaczątek, któryby był powodem skutku przeznaczenia.

Trzecia: Powodem przeznaczenia są zasługi, które następują po skutku przeznaczenia; należy to tak rozumieć: dlatego Bóg daje komuś łaskę i z góry postanowił, że mu jej użyczy bo przewidział, że on tej łaski będzie dobrze używał. To tak daje jakiemuś żołnierzowi konia, wiedząc, że będzie go używał dobrze. Ale jak widać, teologowie ci wyodrębniają: To, co jest dziełem łaski, i to, co jest dziełem wolnej woli, tak jakby ten sam skutek nie mógł być równocześnie dziełem jednego i drugiego. Jasne, że to, co jest dziełem łaski, jest skutkiem przeznaczenia; i tego nie można podawać za powód przeznaczenia, jako że objęte jest przeznaczeniem. Jeśli przeto coś innego z naszej strony jest powodem przeznaczenia, będzie to coś spoza skutku przeznaczenia. Aliści to, co jest dzisłem wolnej woli, nie jest odrębne od tego, co jest dziełem przeznaczenia; tak jak skutek przyczyny drugiej nie jest odrębny od skutku przyczyny pierwszej. Jak to bowiem wyżej wyłożyliśmy[11]: opatrzność Boska powoduje skutki poprzez działanie przyczyn drugich. Stąd też i to, co jest dziełem wolnej woli, jest dziełem przeznaczenia. /190/

Trzeba więc tak odpowiedzieć: Skutek przeznaczenia może być w podwójny sposób: pierwsze, w poszczególnych; i takk ujmując nic nie przeszkadza, by jeden skutek przeznaczenia był przyczyną i powodem drugiego: następny poprzedniego - z punktu przyczyny celowej, poprzedni następnego - z punktu przyczynowości zasługi, co sprowadza się do przystosowania materii[12]; można to tak wyrazić: Bóg odwiecznie postanowił, że da komuś chwałę z powodu jego zasług i odwiecznie postanowił, że da komuś łaskę, zasłużył sobie na chwałę. Drugie, skutek przeznaczenia można ujmować jako całość; i tak ujmując, niemożliwością jest, by cały skutek przeznaczenia jako całość miał jakąś przyczynę z naszej strony; cokolwiek bowiem jest w człowieku, co prowadzi go do zbawienia, całe zawiera się w skutku przeznaczenia; także i samo przygotowanie do łaski; boć nawet i ono nie może zaistnieć, jak tylko za Bożą pomocą, stosownie do słów Jeremiasza: "Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się"[13]. /1191/ Według tego sposobu ujmowania przeznaczenie od strony skutku ma za powód dobroć Bożą, do której jako do celu zmierza cały skutek przeznaczenia, i od której pochodzi jako od pierwszego początku poruszającego.

Na 1. Owszem, jak powiedzieliśmy[14], przewidziane wykorzystanie łaski jest powodem udzielenia łaski, ale tylko z punktu przyczyny celowej.

Na 2. Jak powiedzieliśmy[15] przeznaczenie od strony skutku ujmowane jako całość ma swoje wytłumaczenie li tylko w dobroci Bożej - ona też jest jego powodem; a jeśli idzie o skutki przeznaczenia ujmowane w poszczegółach, to. jeden skutek jest powodem drugiego.

Na 3. Powód (rację) przeznaczenia jednych, a odrzucenia drugich, można znaleźć w samej dobroci Bożej. Wiadomo przecież, że Bóg tak i po to wszystko uczynił z powodu swojej dobroci, by wszystkie rzeczy przedstawiały dobroć Bożą. A ponieważ dobroć Boga jest jedna i niezłożona, a rzeczy stworzone daleko odbiegają od niezłożoności Bożej. dlatego rzeczy te zmuszone są dobroć tę przedstawiać poprzez rozmaite formy swojego istnienia.

Stąd też i dla zupełności wszechświata[16], konieczne są różne rzędy czy stopnie rzeczy, z których jedne są na najwyższym, inne na najniższym szczeblu hierarchii wszechbytu. Dla zachowania zaś owej rozmaitości

stopni i odmian istnienia w rzeczach Bóg dopuszcza niejedno złon by - jak wyżej wyjaśniliśmy[17] - wielorakie dobro bez przeszkód mogło się pojawiać i rozwijać.

Patrzmy więc na cały ród ludzki tak, jak na cały wszechświat. Tak patrząc na ludzi, powiadamy: Bóg chciał przez niektorych, tych mianowicie, których przeznaczył, przedstawić swoją dobroć w postaci miłosierdzia: przebaczając; przez innych zaś, tych mianowicie, których odrzuca - w postaci sprawiedliwości: karząc. Tu racja czemu Bóg jednych wybiera, a niektórych odrzuca. I tę to właśnie przyczynę podaje Apostoł, mówiąc: "Jeżeli więc Bóg, chcąc okazać swój gniew i dać poznać swoją potęgę, znosił z wielką cierpliwością naczynia (zasługujące na) gniew, gotowe na zagładęn i żeby dać poznać bogactwo swojej chwały względem naczyń (objętych) zmiłowaniem, które już wprzód przygotował ku chwale"[18]; /192/ "Przecież w wielkim domu znajdują się naczynia nie tylko złote i srebrne, lecz i drewniane i gliniane: jedne do użytku zaszczytnego, a drugie do niezaszczytnego"[19].

Czemu zaś Bóg tych właśnie wybrał do chwały, a tamtych odrzucił? Odpowiedź jest jedna: Wola Boga! Trafnie oddał to Augustyn, mówiąc: "A czemu tego pociąga, a owego nie: Nie bądź skory sądzić, jeśli nie chcesz zbłądzić"[20]. Podobnie zresztą dzieje się w przyrodzie: Można podać powód uzasadniający dlaczego Bóg, stworzywszy na początku materię pierwszą, która, wiadomo, sama w sobie cała jest jednakowa - jednej jej części nadał formę ognia, a innej formę ziemi, mianowicie by przyroda obfitowała w różne gatunki. Natomiast czemu tej właśnie części materii nadał tę formę, a tej właśnie inną, zależy to jedynie od gołej woli Boga; podobnie jak od gołej woli architekta zależy, by ten oto kamień był w tej części ściany, a ów w innej, aczkolwiek sama konieczność sztuki budowlanej wymaga, by niektóre kamienie były w tej części, a niektóre w innej.

Nie można też zarzucić Bogu niesprawiedliwości z tego powodu, że ludziom, którzy nie są nierówni, gotuje nierówny los i daje nierówno. Uchybiałoby to sprawiedliwości, gdyby skutek przeznaczenia należał się ludziom w charakterze powinności, a nie był dany z łaski. W wypadku bowiem dawania czegoś z łaski dawca może dać według upodobania swojej woli komu chce: więcej lub mniej, byleby tylko nie odmówił nikomu tego, co mu się należy, a więc bez naruszenia sprawiedliwości. To właśnie miał na myśli gospodarz winnicy, mówiąc: "Weź, co twoje i odejdź ... Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę?"[21].

Artykuł 6

CZY PRZEZNACZENIE JEST PEWNE ? /193/

Zdaje się,n że przeznaczenie nie jest pewnen bo:

1. Augustyn, objaśniając słowa Apokalipsy: "Trzymaj, co masz, by nikt twego wieńca nie zabrał[1], tak pisze: "inny nie zabierze, o ile go nie utracisz"[2]; z czego widać, że wieniec chwały - a jest to przecież skutek przeznaczenia - można zdobyć i utracić. A więc przeznaczenie nie jest pewnen czyli niezawodne.

2. Czy z rzeczy możliwej mogą płynąć niemożliwe następstwa? Wcale nie. Otóż może się zdarzyć, że człowiek przeznaczony, dajmy na to: Piotr, popełnił grzech i zaraz pości,tem został zabity. W takim wypadku i założeniu następstwo jasne: skutek przeznaczenia udaremniony! A więc udaremnienie przeznaczenia nie jest niemożliwe; a jeśli tak, to przeznaczenie nie jest pewne, czyli niechybne.

3. Cokolwiek Bóg mógł, nadal może. Lecz Bóg mógł nie przeznaczyć tego, kogo przeznaczył; a więc i teraz może nie przeznaczyć; a skoro tak, przeznaczenie nie jest pewne.

Wbrew temu glosa do słów: "Tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył itd."[3], tak pisze: "Przeznaczenie jest to przewidzenie i przygotowanie dobrodziejstw Boga, dzięki którym z całą pewnością dostępują zbawienia wszyscy, którzy go mają dostąpić"[4].

Odpowiedź: Przeznaczenie z całą pewnością i niezawodnie musi się uskutecznić, nie narzuca jednak ono konieczności, tzn. jego skutki nie lęgną się z konieczności. Uzasadnienie :

Wyżej powiedzieliśmy[5], że przeznaczenie jest częścią opatrzności. Otóż nie wszy -stkon nad czym opatrzność roztacza swoją opiekęn dzieje się w sposób konieczny, ale są takie sprawy, które dzieją się w sposób przygodny zależnie od charakteru przyczyn bezpośrednich, które opatrzność Boża specjalnie do wywoływania tego typu skutków wyznaczyła; a jednak, jak widać, z powyższych[6], wyroki opatrzności Boskiej są niezawodne i niechybne. Wynika z tegon że i wyroki przeznaczenia są pewne i niezawodne; co jednak nie przekreśla wolności woli, z której pochodzi skutek przeznaczenia w sposób przygodny. Aby to zrozumieć przypomnijmy - to, co wyzej[7] powiedzieliśmy o Bożej wiedzy i woli, które - aczkolwiek są całkowicie pewne i niezawodne - nie odbierają rzeczom przygodnego sposobu działania.

Na 1. Czy można stracić, i znaleźć wieniec chwały? Zastanówmy się nad powiedzeniem: "Wieniec chwały jest mój". Otóż może to oznaczać: pierwsze, bo tak jest z przeznaczenia Bożego; i w tym sensie nikt nie może utracić swojego wieńca chwały; drugie, bo nań sobie dzięki łasce zasłużyłem; albowiem na co sobie kto

zasłuży - to poniekąd należy do niego. I w tym sensie może ktoś utracić swój wieniec, bo utracił łaskę przez grzech śmiertelny.

A ten jego utracony wieniec zabiera ktoś inny; jako że wchodzi na jego miejsce. Nie dopuszcza Bóg bowiem do upadku niektórych tak, by ich miejsce zostało puste, ale zaraz dźwiga innych i każe im je zająć; stosownie do słów Joba: Bóg "rozbija mocarzy bez dochodzenia, a innych w ich miejsce osadza"[8]. I tak na miejsce upadłych aniołów Bóg podstawił ludzi, a na miejsce żydów - pogan. Podsunięty zaś i wprowadzony w stan łaski także i w tym sensie otrzymuje wieniec po upadłym, że w żywocie wiecznym będzie doznawał radości także i z dobrego, które inny czynił, jako że w życiu wiecznym każdy będzie doznawał radości nie tylko z dobrego, które sam czynił, ale także z dobrego, które inni czynili. /194/

Na 2. Jeżeli bierzemy wypadek sam w sobie - niezależnie od czegokolwiek, to możliwe jest, żeby człowiek przeznaczony zmarł w grzechu śmiertelnym; jest to jednak niemożliwe, jeśli ów wypadek bierzemy z założeniem czegoś, mianowicie z założeniem, że ów człowiek jest przeznaczony. A więc wypadek ów nie prowadzi do wniosku, że przeznaczenie może być udaremnione.

Na 3. Przeznaczenie zawiera w sobie wolę Boga. 0tóż wyżej - ze względu na niezmienność woli Boga - powiedzieliśmy[9] takie zdanie: Że Bóg chce jakiejś rzeczy stworzonej, jest konieczne nie bezwzględnie, ale założywszy coś. To samo trzeba zastosować i do przeznaczenia; a więc chociaż bezwzględnie biorąc Bóg mógłby przeznaczyć lub nie przeznaczyć, to jednak - biorąc w sensie łącznym[10] - nie można mówić, że Bóg mógłby nie przeznaczyć tego, kogo przeznaczył. Ale to nie godzi w pewność przeznaczenia.

Artykuł 7

CZY LICZBA PRZEZNACZONYCH JEST PEWNA ? /195/

Zdaje się, że liczba przeznaczonyh nie jest pewna (ustalona), bo:

1. Jak uważać za pewną (ustaloną) taką liczbę, do której można coś dodawać? Otóż liczba przeznaczonych może wciąż rosnąć; widać to ze słów Mojżesza: "A Pan, Bóg ojców naszych, niechaj przyczyni do tej liczby wiele tysięcy"[1]; co glosa tak wyjaśnia: "Chodzi o liczbę określoną u Boga, który zna tych, co do Niego należą". A więc liczba przeznaczonych nie jest pewna, czyli ustalona.

2. Bóg niczego nie czyni bezmyślnie, tj. bez powodu. Otóż nie sposób wskazać na jakiś powód, czemu właśnie tę, a nie inną liczbę ludzi Bóg postanowił zbawić. A więc nie ma pewnej, z góry ustalonej liczby tych, co mają być zbawieni.

3. Działanie Boga jest doskonalsze od działania natury. Lecz w naturze dobro zachodzi w większości, a braki i zło w mniejszości wypadków. Gdyby przeto Bóg z góry ustalił liczbę zbawionych, więcej byłoby zbawionych niż potępionych. Tymczasem coś przeciwnego spotykamy u Mateusza: "Jakże ciasna jest brama i wąska drogan która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują"[2]. A więc liczba zbawionych nie jest z góry postanowiona.

Wbrew temu pisze Augustyn: "Liczba przeznaczonych jest pewna; nie może się ani zwiększyć, ani zmniejszyć[3].

Odpowiedź: Tak, liczba przeznaczonych jest pewna (ustalona). Otóż niektórzy twierdzili, że ta liczba jest pewna co do formy, a nie co do materii; innymi słowy jest pewne, że będzie sto lub tysiąc zbawionych; nie jest jednak pewne, którzy: ci czy owi. Ale to ich mniemanie zgoła przekreśla pewność (niezawodność) przeznaczenia, którą dopiero co wykazaliśmy[4]. I dlatego należy odpowiedzieć, że liczba przeznaczonych jest u Boga pewna nie tylko co do formy, ale i co do materii.

Nadmieńmy, że liczba przeznaczonych jest u Boga pewna nie tylko z racji poznania, mianowicie, że wie, ilu będzie zbawionych (tak bowiem jest u Boga pewną liczba kropel deszczu i ziaren piasku morskiego), ale także z racji wybrania i jakowegoś ustalenia czy określenia.

Stanie się nam to jasne, gdy sobie przypomnimy to, cośmy wyżej powiedzieli o tym, co nieskończone[5], mianowicie, że każdy, kto działa i tworzy, zamierza uczynić coś skończonego, okrealonego. Ten zaś, kto zamierza swojemu dziełu nadać ściśle określone wymiary, ujmuje w liczbę jego istotne części, a więc te, które same przez się wymagane są do doskonałości całego dzieła. Nie ujmuje zaś w liczbę tego, co nie jest wymagane samo przez się, jako główna rzecz, a czego używa się tylko dla czegoś innego; taką bowiem tylko liczbę tego bierze, ile potrzebne dla czegoś innego. Np. architekt, budując dom ma na myśli ustalone: określone wymiary domu, określoną ilość zamierzonych pomieszczeń, określone liczbą wymiary ścian lub dachu; nie ustala wszakże w myśli określonej liczby kamieni, ale bierze ich tyle, ile potrzeba do wystawienia ścian według powziętych wymiarów.

Tak też należy patrzeć na postępowanie Boga wobec całego wszechświata, który jest Jego dziełem. Odwiecznie więc ustalił jego wymiary i ujął w odpowiednie liczby istotne jego części, tj. te, które w jakiś sposób

przyczyniają się do jego wiecznotrwałości *(perpetuitas)*, a więc ile ma byc sfer, ile gwiazd, ile żywiołów, ile gatunków.

Jednostki zaś się zniszczalne, jeśli przyczyniają się do dobra całości, to nie jako głównie zamierzone, ale jako drugorzędnie zamierzone, mianowicie o ile w nich utrzymane jest dobro gatunku. I dlatego chociaż Bóg zna liczbę wszystkich jednostek, to jednak liczby wołów, komarów itp. samej dla siebie z góry nie ustalił, ale w swojej opatrzności tyle ich powołuje do bytu, ile potrzeba do zachowania gatunkow. /196/

Spośród zaś wszystkich stworzeń pocześniejsze miejsce w owym przyczynianiu się do dobra wszechświata zajmują stworzenia rozumne, które jako takie są niezniszczalne, a zwłaszcza te, które dostępują szczęścia, a tym samym bardziej bezpośrednio styka-
ją się z ostatnim celem.

I dlatego u Boga liczba przeznaczonych jest pewna: nie tylko na sposób poznaniaia, ale także - w charakterze czegoś głównego - na sposób uprzedniego ich określenia czy ustalenia. Niezupełnie tak samo ma się rzecz z liczbą odrzuconych; jak się wydaje, z postanowienia Bożego mają oni służyć dobru wybranych; wszystko bowiem ma się przyczyniać do ich dobra[6].

Jaka zaś jest liczba wszystkich przeznaczonych ludzi, różnie mówią: jedni, że tylu będzie zbawionych, ilu aniołów upadło; drudzy, że tylu będzie zbawionych, ilu aniołów zostało; trzeci, że tylu z ludzi będzie zbawionych, ilu aniołów upadło i nadto tylu, ilu aniołów zostało stworzonych. Najlepiej jednak jest powiedzieć: "Jeden tylko Bóg zna liczbę wybranych, którzy mają się znaleźć w niebieskiej szczęśliwości"[7].

Na 1. Przytoczone słowa z Księgi Powtórzonego Prawa dotyczą tych ludzi, którzy z postanowienia Bożego żyją sprawiedliwie na ziemi; i tych liczba rośnie lub maleje, nigdy zaś liczba przeznaczonych.

Na 2. Co jest powodemn że dana częsć masy ma takie czy inne wymiary? Potrzeba dostosowania tej części do całości. Podobnie powodem, dla którego Bóg stworzył tyle właśnie gwiazd lub tyle właśnie gatunków rzeczy, no i czemu właśnie tylu przeznaczył, jest dostosowanie głównych części do dobra całości wszechświata.

Na 3. Dobro dostosowane do wspólnego stanu natury zachodzi w większości wypadków, a jego ubytek czy brak zachodzi w mniejszości wypadkow. Natomiast dobro przekraczające wspólny stan natury zachodzi w mniejszości wypadków, a jego ubytek czy brak zachodzi w większości wypadkow. Wyjaśni nam to przykład:

Większość ludzi ma dostateczną wiedzę do kierowania swoim życiem; w znacznej mniejszości są ci, którym brak jest tej wiedzy czy rozumu: to matołki czy głupcy; ale w zestawieniu z resztą ludzi do rzadkości należą ci, co zdobyli głęboką wiedzę o rzeczach umysłowo poznawalnych.

A ponieważ szczęście wieczne, polegające na oglądaniu Boga, przekracza wspólny stan natury i to natury pozbawionej łaski na skutek grzechu pierworodnego, dlatego zbawieni są w mniejszości. I w tym szczególnie objawia się miłosierdzie Boga, że niektórych dźwiga i podnosi do tego zbawienia, którego tak wielu nie dostępuje - żyjąc po linii i według skłonności wspólnych dla natury.

Artykuł 8

CZY MODLITWY ŚWIĘTYCH MAJĄ JAKIŚ WPŁYW NA PRZEZNACZENIE: CZY MOGĄ BYĆ POMOCNE ?

Zdaje się, że modlitwy świętych nie mają żadnego wpływu na przeznaczenie, [wcale nie są pomocne], bo:

1. Czy to, co czasowe, może poprzedzić to, co wieczne? Wcale nie! A więc żadna rzecz doczesna nie może mieć wpływu na to, by coś się stało wieczne. Lecz przeznaczenie jest wieczne. A ponieważ modlitwy świętych są czymś doczesnym, dlatego nie mogą pomóc komuś w jego przeznaczeniu. A więc modlitwy świętych nie mogą wesprzeć czyjegoś przeznaczenia.

2. Kto potrzebuje rady? Ten, komu brak należytego rozeznania! Kto potrzebuje pomocy? Ten, komu brak odpowiedniej siły. Aliści ani jedn, ani drugie nie stosuje się do Boga przeznaczającego. Wszak pisze Apostoł: "Kto pomógł kiedy Duchowi Pańskiemu? Albo kto kiedy był doradcą Jego?"[1]. A więc modlitwy świętych nie są pomoone w przeznaczeniu.

3. Kto może pomóc, może i przeszkodzić. Lecz przeznaczenie nie może doznać żadnej skądkolwiek przeszkody. A więc nikt nie może być w nim pomocny.

Wbrew temu czytamy w Księdze Rodzaju: "Izaak modlił się do Jahwe za swą żonę, gdyż była ona niepłodna. Jahwe wysłuchał go ... i stała się brzemienną"[2]. I z tego poczęcia narodził się Jakub, który był przeznaczony. A czy miałoby miejsce to przeznaczenie, gdyby się nie narodził? Wcale! A więc modlitwy świętych mają wpływ na przeznaczenie i wspomagają je.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się kilku błędnych odpowiedzi. /197/

Jedni, mając na uwadze pewność przeznaczenia Boskiego, uznali za zbyteczne modlitwy i inne wysiłki podejmowane dla osiągnięcia zbawienia wiecznego. Bo, jak mówią, czy to się będzie czynić, czy nie, i tak

przeznaczeni osiągną zbawienie, odrzuceni nie. Przeciw temu jednak świadczą wszystkie nawoływania Pisma św. do modlitwy i do innych dobrych uczynków.

Drudzy twierdzili, że modlitwy mogą dokonać zmiany przeznaczenia Bożego. Podobno tak mniemali Egipcjanie; w ich przekonaniu modlitwy i ofiary mogą przeszkodzić wyrokom Boskim, którym dali nazwę - Przeciw temu jednak występuje Pismo św.: "A zwycięzca w Izraelu nie przepuści ani żalem się nie zmiękczy"[3]; a św. Paweł: "Dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne"[4].

Nasza odpowiedź jest inna. Oto ona: W przeznaczeniu należy wyodrębnić: pierwsze, odwieczny wyrok Boski; drugie, jego skutek. Jeśli idzie o pierwsze, modlitwy świętych nie mają żadnego wpływu na przeznaczenie, boć to nie modlitwy świętych sprawiają, że ktoś jest przez Boga przeznaczony. Jeśli idzie o drugie, to powszechnie przyjmuje się, że święci swoimi modlitwami i innymi dobrymi uczynkami mogą pomóc w przeznaczeniu. Uzasadnienie:

Opatrzność - a jej częścią jest przeznaczenie - nie pomija przyczyn pośrednich, ale do troski o dobro skutku zaprzęga również szereg podległych sobie przyczyn drugich. Tak jest w przyrodzie: Opatrzność w ten sposób zadbała o jej skutki, że rownież i szereg przyczyn naturalnych wciągnęła do ich powodowani, a i to tak, iż bez nich żaden z tych skutków nie te p n oja wiłby się. Tak też jest i z przeznaczeniem. Bóg w ten sposób przeznacza kogoś do zbawienia, że już w samym planowaniu przeznaczenia uwzględnił wszystko, cokolwiek człowiekowi jest pomocne do zbawienia: czy to są modlitwy własne, czy innych, dobre uczynki, czy cokolwiek podobnego, bez czego człowiek nie osiąga zbawienia. I dlatego przeznaczeni winni, silić się spełniać dobre uczynki i modlić się, gdyż przez te środki, ziszcza się niechybnie skutek przeznaczenia. Do tego też nawołuje nas św. Piotr słowami: "A przeto, bracia, usilniej się starajcie, żebyście przez dobre uczynki, zapewnili sobie wezwanie i wybranie wasze"[5].

Na 1. Rozumowanie to wykazuje tylko, że jeśli chodzi o sam odwieczny wyrok Boski, modlitwy świętych nie mają żadnego wpływu na przeznaczenie.

Na 2. Pomóc komuś, znaczy: Pierwsze, wesprzeć czyjeś siły. A to jest znakiem słabości wspomaganego. Jasne, że to nie stosuje się do Boga. W tym też sensie należy rozumieć słowa: "Kto pomógł kiedy Duchowi Pańskiemu?" Drugie, że wspomagany przeprowadza swoje przedsięwzięcia poprzez kogoś. Np. pan poprzez sługę. I w ten właśnie sposób my jesteśmy pomocni Bogu, jako że wykonujemy Jego rozporządzenie, stosownie do słów Apostoła: "My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga"[6]. A jesteśmy nimi nie z powodu niedostatku siły u Boga, ale wprost przeciwnie: To Bóg posługuje się przyczynami pośrednimi, aby w rzeczach utrzymać piękno ładu i by również stworzeniom udzielić godności przyczyny[7].

Na 3. Jak powiedzieliśmy[8], przyczyny podrzędne nie mogą wymknąć się spod ryzów powszechnej pierwszej przyczyny, a są tylko wykonawcami jej rozporządzeń. I dlatego stworzenia mogą przyczyniać się do przeznaczenia, ale nie mogą mu przeszkodzić. /198/

ZAGADNIENIE 24
KSIĘGA ŻYCIA

Przed nami zagadnienie księgi życia; ujmiemy je w trzy pytania: 1. Co to jest księga życia? 2. Jakiego życia dotyczy? 3. Czy może ktoś być wymazany z księgi życia?

Artykuł 1

CZY KSIĘGA ŻYCIA JEST TYM SAMYM CO PRZEZNACZENIE ?

Zdaje się, że księga życia nie jest tym samymn co przeznaczenie, bo:

1. Wyjaśniając słowa Syracha: "To wszystko jest księgą życia"[1], glosa dodaje. "'To jest Nowym i Starym Przymierzem". A to chyba nie jest tym samym co przeznaczenie. A więc księga życia i przeznaczenie nie są tym samym.

2. Augustyn tak pisze: Księga życia "jest to jakaś moc Boga; jej zadaniem będzie przywołać każdemu na pamięć jego uczynki dobre lub złe"[2]. Lecz moc Boża nawiązuje raczej do przymiotu wszechmocy Boga, a nie do przeznaczenia. A więc księga życia nie jest tym samymn co przeznaczenie.

3. Przeznaczeniu przeciwstawia się odrzucenie. Gdyby przeto księga życia była tym samym co przeznaczenie, to jak istnieje księga życia, musiałaby ist-
nieć i księga śmierci.

Wbrew temu glosa do następujących słów psalmu: "Niech zostaną wymazani z księgi żyjących"[3], tak pisze: "Ta księga to znajomość rzeczy u Boga; dzięki niej przeznaczył do życia tych, których przewidział"[4].

Odpowiedź: Mówimy o księdze życia w Bogu w znaczeniu przenośnym według podobieństwa zaczerpniętego z życia ludzkiego. A wśród ludzi panuje taki zwyczaj, że tych, których się do czegoś wybiera czy powołuje, wpisuje się do księgi i robi się ich spis; np. żołnierzy, radców, itp. Ci ostatni nawet otrzymali ongiś od tego właśnie spisania nazwę: ojcowie spisani - *patres conscripti*. Otóż Bóg, jak wiemy z powyższych[5], wybiera wszystkich przeznaczonych do życia wiecznego. I właśnie spis czy lista tychże przeznaczonych nosi nazwę księgi życia.

Jeśli idzie o nas, to my, gdy coś tkwi mocno w naszej pamięcin powiadamy przenośnie: mamy to zapisane w myśli czy w pamięci. Czytamy np. w Księdze
Przysłów: "Synu mój, nie zapomnij mych nauk, twoje serce niech strzeże nakazów"; a nieco niżej: "Na tablicy serca je zapisz"[6]. Także w księgach materialnych [notatki, księgi pamiątkowe itp.] zapisujemy coś, by nie uleciało z naszej pamięci.

I właśnie ta znajomośc rzeczy u Boga, którą On mocno trzyma w swojej pamięci to, że niektórych przeznaczył do życia wiecznego, nosi nazwę księgi życia. Jak bowiem zapisanie w notatniku jest zaznaczeniem sobie tego, co ma być zrobione, tak znajomość rzeczy u Boga, czyli Jego pamięć, jest w Nim jakby jakimś zaznaczeniem, czyli zanotowaniem sobie tych, których ma doprowadzić do życia wiecznego; stosownie do słów Apostoła: "Trwa mocny fundament Boży taką oto mając pieczęć: Poznał Pan tych, którzy są Jego"[7].

Na 1. Przez księgę życia możemy rozumieć: Pierwsze, listę tych, co są wybrani do życia wiecznego; i w tym właśnie znaczeniu my tu mówimy o księdze życia; drugie, spis środków prowadzących do życia; a to znów może oznaczać albo to, co należy czynić, jak postępować; i w tym sensie Nowe i Stare Przymierze zwie się księgą życia; albo to, co poniekąd zostało dokonane; i w tym sensie według Augustyna księga życia jest to jakowaś moc Boża, której zadaniem będzie przywołać każdemu na pamięć Jego postępki. /199/ Podobnie jak i księga wojskowa, o ile by taka istniała, może oznaczać albo księgę zawierającą spis poborowych, albo księgę o samym zawodzie żołnierskim i o sztuce wojennej, albo księgę opisującą wyczyny żołnierzy.

Jest to zarazem odpowiedzią na drugi zarzut.

Na 3. Nie ma zwyczaju spisywania tych, których się odrzuciło, ale tych, których się wybrało. Stąd też odpowiednikiem odrzucenia nie jest księga śmierci tak, jak odpowiednikiem przeznaczenia jest księga życia.

Na 4. Między księgą życia a przeznaczeniem zachodzi jedynie różnica pojęciowa. Jak bowiem mówi wspomniana glosa, księga życia to znajomość przeznaczenia.

Artykuł 2

CZY KSIĘGA ŻYCIA DOTYCZY TYLKO PRZEZNACZONYCH DO ŻYCIA W CHWALE ?

Zdaje się, że księga życia nie dotyczy tylko przeznaczonych do życia w chwale, bo:

1. Księga życia, to znajomość życia. Lecz Bóg poprzez swoje życie poznaje wszelkie inne życie. A więc księga życia winna przede wszystkim dotyczyć życia Bożego, a nie tylko życia przeznaczonych.

2. Jak życie w chwale, tak i życie naturalne pochodzi od Boga. Jeśli przeto znajomość życia w chwale zwie się księgą życia, to i znajomość życia naturalnego winna nosić nazwę księgi życia.

3. Niektórzy są wybrani do życia w łasce, a nie są wybrani do życia w chwale; jasne to ze słów Zbawiciela : "Czyż nie obrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem"[1]. Lecz jak powiedzieliśmy[2], księga życia jest to spis wybrańców Boga. Powinna więc dotyczyć również i życia w łasce.

Wbrew temu: księga życia, według powyższych[3], jest to znajomość przeznaczenia. Lecz przeznaczenie o tyle tylko dotyczy łaski, o ile ono prowadzi do chwały; nie są bowiem przeznaczeni ci, co mają łaskę, a nie otrzymują chwały . A więc księga życia dotyczy tylko chwały.

Odpowiedź: Jak już powiedzieliśmy[4], księga życia jest to jakowaś lista czy zanotowanie w myśli wybranych do życia. Zauważmy, że tu chodzi o wybranie kogoś do tego, co mu z natury nie przysługuje, i że to, do czego ktoś jest wybrany, ma charakter celu. Jeżeli bowiem ktoś jest powołany do wojska i znajdzie się na liście poborowych, to nie po to, by nosił mundur i broń, ale by walczył; to przecież jest właściwym zadaniem służby w wojsku. Otóż, jak wyżej powiedzieliśmy[5], celem człowieka - i to celem wykraczającym poza ramy natury - jest życie w chwale. A więc, właściwie mówiąc, księga życia dotyczy życia w chwale.

Na 1. Życie Boga, to życie w chwale; jest ono dla Boga naturalne; nie jest z wyboru; wobec czego i księga życia nie ma tu racji bytu. Nikt bowiem nie powie, że człowiek jest wybrany do posiadania zmysłów czy do czegoś, co mu przysługuje z natury.

Na 2. Taka sama jest odpowiedź na drugi zarzut. Odnośnie bowiem życia naturalnego nie ma ani wyborun ani księgi życia.

Na 3. Życie w łasce nie ma charakteru celu, a tylko środka do celu. I dlatego nie mówi się, że ktoś jest wybrany do życia w łasce, chyba w tym sensie, że życie w łasce prowadzi do chwały. O tych więc, którzy mają łaskę, a nie otrzymują chwały, trzeba powiedzieć, że nie są wybrani zasadniczo, a tylko pod jakimś względem. Nie uważa się też ich zasadniczo za wpisanych do księgi życia, a tylko pod jakimś względem, mianowicie pod tym, że w wyrokach i myśli Boga jest, iż mają poczynić jakieś kroki ku życiu wiecznemu, ograniczające się do udziału w łasce.

Artykuł 3

CZY MOŻE KTOŚ BYĆ WYMAZANYM Z KSIEGI ŻYCIA ?

Zdaje się, że nikt nie może być wymazany z księgi życia, bo:

1. Augustyn tak pisze: "Księga życia, to odwieczna wiedza Boża, która nie może się mylić"[1]. Nic jednak nie może ujść wiedzy Boga, tak samo jak i przeznaczenia. A więc i z księgi życia nikt nie może być wymazany.

2. Cokolwiek jest w czymś przyjmuje sposób istnienia tej rzeczy w której przebywa. Lecz księga życia jest czymś wiecznym i niezmiennym. Przeto cokolwiek jest w niej, nie jest w niej czasowo, ale niewzruszenie i nieodwracalnie, tj. niewymazalnie.

3. Wymazać - wpisać to przeciwstawność! Otóż nikt nie może być na nowo wpisany do księgi życia, a zatem nie może być z niej wymazany.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: "Niech zostaną wymazani z księgi żyjących"[2].

Odpowiedź: Niektórzy tak mówią: Według prawdy rzeczy nikt nie może być wymazany z księgi życia; może jednak być wymazany w mniemaniu ludzi. Toć i Pismo św. zwykło mówić o tym, co właśnie doszło do wiadomości, że się staje. Stosownie do tego mówi o niektórych, że są wpisani do księgi życia, bo ludzie mniemają, że oni są tam wpisani; a mniemają tak, bo widzą ich obecną sprawiedliwość. Gdy jednak - w tym czy przyszłym życiu - okaże się, że odstąpili od tejże sprawiedliwości, mówi się o nich, że są z niej wymazani czy wypisani. W tym też sensie glosa wyjaśnia owo wymazanie w tekście psalmu: "Niech będą wymazani z księgi żyjących".

Ponieważ jednak - stosownie do słów: "Szaty białe przywdzieje zwycięzca, i z księgi życia imienia jego nie wymażę"[3] - do nagród, jakie są obiecane sprawiedliwym zalicza się i to, że nie będą wymazani, a co się obiecuje świętym nie istnienie tylko w mniemaniu ludzkim, dlatego naszym zdaniem można tak odpowiedzieć: Być, czy nie być wymazanym z księgi życia, to nie tylko sprawa mniemania ludzi, ale i samej rzeczy.

Chodzi o to, że księga życia jest to lista skierowanych do życia wiecznego. To zaś skierowanie do życia wiecznego opiera się albo o przeznaczenie Boże, i w takim razie jest niezawodne; albo o łaskę; ktokolwiek bowiem ma łaskę, tym samym jest godzien życia wiecznego; aliści to oparcie niekiedy jest zawodne. Są bowiem tacy, którzy z tytułu posiadanej łaski są skierowani do posiadania życia wiecznego, a jednak nie dostępują go na skutek popadnięcia w grzech śmiertelny.

Ci więc, których przeznaczenie Boże skierowało do posiadania życia wiecznego, są wpisani do księgi życia zasadniczo, bez ale; są przecież tam wpisani jako ci, co mają posiąść życie wieczne samo w sobie. I ci też nigdy nie będą wymazani z księgi życia. Natomiast o tych, których do posiadania życia wiecznego nie skierowało przeznaczenie Boże, ale tylko łaska, powiadamy: Są zapisani w księdze życia nie zasadniczo, ale pod jakimś względem; są bowiem tam wpisani jako ci, co mają posiąść życie wieczne nie samo w sobie, ale w swojej przyczynie. Tacy też mogą być wymazani z księgi życia.

Ma się rozumieć, że to wymazanie nie dotyczy samego poznania Boga, jakoby Bóg najpierw coś znał, a potem nie znał; ale dotyczy rzeczy Przezeń poznanych, w sensie: Bóg wie, że dany człowiek najpierw zmierza do żywota wiecznego, a potem nie, gdyż utracił łaskę.

Na 1. Jak powiedzieliśmy[4], wymazanie nie dotyczy księgi życia od strony odwiecznej wiedzy, jakoby w Bogu była jakaś zmiana, ale od strony rzeczy przewidywanych, a te są zmienne.

Na 2. Chociaż rzeczy w Bogu są niezmienne, to jednak same w sobie są zmienne; a właśnie wymazanie z księgi życia dotyczy tej strony.

Na 3. W ten sam sposób, w jaki ktoś może być wymazany z księgi życia, może też być i na nowo wpisany doń: albo w mniemaniu ludzi, albo że odzyskawszy łaskę, na nowo zaczyna brać kierunek na życie wieczne. Aliści i to jest zawarte w wszechwiedzy Boga, chociaż nie na nowo. /200/

ZAGADNIENIE 25
POTĘGA BOGA

Ukończyliśmy dociekania nad wiedzą i wolą Boga, no i nad tymn co się z nimi łączy. Pozostaje jeszcze zagadmienie potęgi Boga. Omówimy je w sześciu pytaniach: 1. Czy w Bogu istnieje możność? 2. Czy Jego potęga jest nieskończona? 3. Czy jest wszechmocny? 4. Czy może sprawić, żeby to, co minęło, nie istniało? 5. Czy może czynić to, czego nie czyni lub zaniechać tego, co czyni? 6. Czy może czynić lepszym to, co czyni[7].

Artykuł 1

CZY W BOGU ISTNIEJE MOŻNOŚĆ ? /201/

Zdaje się, że w Bogu nie ma możności, bo:

1. Bóg, pierwszy działawca, ma się tak do rzeczywistości, jak materia pierwsza ma się do możności. Lecz materia pierwsza sama w sobie nie ma żadnej rzeczywistości. A więc pierwszy działawca: Bóg, nie ma żadnej możności.

2. Zdaniem Filozofa[1], od każdej możności pocześniejszy jest czynnik urzeczywistniający. I tak: forma jest pocześniejsza od materii, a czynność od możności czynnej: pierwsza bowiem jest celem drugiej. Lecz od tego, co jest w Bogu, nic nie może być pocześniejsze; jak bowiem już wykazaliśmy[2], cokolwiek jest w Bogu, jest Bogiem. W Bogu więc nie ma żadnej możności.

3. Możność jest początkiem działania; działanie zaś jest istotą Boga; w Bogu przecież nie ma żadnych przypadłości, lecz istota Boga nie ma żadnego początku, a więc pojęcie możności zgoła jest obce Bogu.

4. Wyżej wykazaliśmy[3], że wiedza Boga i Jego wola są przyczyną rzeczy. Lecz przyczyna i początek są tym samym. Nie ma więc potrzeby przyjmować w Bogu istnienia możności, a tylko wiedzę i wolę.

Wbrew temu śpiewa się w psalmach: "Potężny [tj. możny] jesteś, Jahwe, a wierność Twoja w krąg Ciebie otacza"[4].

Odpowiedź: Dwojaka jest możność: bierna, która żadnym sposobem w Bogu nie istnieje, i czynna, która przysługuje Bogu w najwyszym stopniu. Uzasadnienie:

Każdy rozumie, że wszelka rzecz, zależnie od stopnia własnego urzeczywistnienia i doskonałości jest dla kogoś początkiem czynnym; i na odwrót, że wszelka rzecz jest bierna, [tj. bierze, doznaje], zależnie od stopnia własnego niedostatku i niedoskonałości. Otóż wyżej wykazaliśmy[5], że Bóg jest najczystszą rzeczywistością, jest bezwzględnie i wszechstronnie doskonały, i że nie do pomyślenia jest w Nim jakakolwiek niedoskonałość. Stoąd też przysługuje Mu, i to w najwyższym stopniu, być początkiem czynnym; zgoła zaś jest Mu obcą bierność, doznawanie. Otóż w treściach swoich: początek czynny pokrywa się z możnością czynną. Czemu? Bo Filozof uczy[6], że możność czynna jest początkiem działania na coś innego, a możnaść bierna jest początkiem pobierania czy doznawania od kogoś innego. Wniosek więc jasny: w Bogu istnieje możność czynna, tj. moc, czyli potęga - i to najwyższego stopnia.

Na 1. Możnaść czynna nie jest przeciwstawna rzeczywistości; wprost przeciwnie; właśnie na niej się opiera; o tyle bowiem coś działa i urzeczywistnia, o ile samo jeat urzeczywistnione. Natomiast możność bierna jest przeciwstawna rzeczywistości; o tyle bowiem coś doznaje czy pobiera, o ile jest w możności. I dlatego wykluczamy z Boga możność biewą, nigdy zaś możność czynną.

Na 2. W wypadku gdy rzeczywistość jest czym innym niż możność, rzeczywistość musi być pocześniejsza. Wszelako czynnosć Boga nie jest czym innym od Jego możności czynnej: jedno i drugie jest Jego istotą, gdyż w Bogu istnienie nie jest czym innym od istoty. Nie musi więc w Bogu istnieć coś pocześniejszego od Jego możności czynnej - potęgi! /121a/

Na 3 W rzeczach stworzonych możność czynna jest nie tylko początkiem działania, ale i przyczyną skutku. Jeśli idzie o Boga, to stosuje się Doń tylko ta możność czynna, która jest początkiem czy przyczyną skutku, nie zaś ta, która jest początkiem działania. Wszak ono utożsamia się z istotą Bożą. /202/ Chyba żeby ktoś - według naszego sposobu myślenia - tak rzecz ujmował: Istota Boża zawiera w sobie w sposób niezłożony wszystko, cokolwiek jest doskonałe w rzeczach stworzonych; dlatego też można ją pojmować i jako czynność, i jako możność czynną; tak jak można ją pojmować i jako osobnika mającego naturę, i jako naturę.

Na 4. W Bogu potęga nie różni się rzeczowo od wiedzy i woli, a tylko pojęciowo. Mianowicie potęga ma charakter początku wykonującego to, co wola nakazuje, a ku czemu wiedza kieruje. Wszelako w Bogu wszystko to stanowi jedną rzecz. Można i tak odpowiedzieć: samaż wiedza lub wola Boga, o ile jest początkiem uskuteczniającym, ma charakter potęgi. W Bogu więc pojęcie wiedzy i woli poprzedza pojęcie potęgi tak, jak przyczyna poprzedza działanie i skutek.

Artykuł 2

CZY POTĘGA BOGA JEST NIESKOŃCZONA ? /203/

Zdaje się, że potęga Boga nie jest nieskończona, bo:

1. Zdaniem Filozofa[1], wszystko co nieskończone jest niedoskonałe. Lecz potęga nie jest niedoskonałą. A więc nie jest nieskończoną.

2. Każda potęga objawia się w skutkach; inaczej byłaby na darmo. Gdyby więc potęga Boga była nieskończona, mogłaby wywołać nieskończony skutek, a to jest niemożliwe.

3. Filozof udowadnia, że gdyby moc jakiegoś ciała była nieskończona, ciało to wprawiałoby w ruch jednym niepodzielnym momentem. Lecz Bóg nie wprawia w ruch jednym niepodzielnym momentem, ale - jak pisze Augustyn - "porusza stworzenie duchowe poprzez czas, zaś cielesne stworzenie poprzez czas i przestrzeń"[3]. A więc potęga Boga nie jest nieskoczona.

Wbrew temu pisze Hilary, że Bóg jest "niezmierzonej mocy, żywy, potężny"[4]. Lecz wszystko, co niezmierzone, jest nieskończone. A więc potęga Boga jest nieskończona.

Odpowiedź: Jak powiedzieliśmy[5], w Bogu istnieje możność czynna, czyli potęga równa poziomowi Jego urzeczywistnienia, czyli istnienia. Istnienie zaś Jego jest nieskończone, jako że nie jest ograniczone jakimś podmiotem przyjmującym je; było to już wyłożone[6], gdy była mowa o nieskończoności Bożej istoty. A więc i możność czynna Boga musi być nieskończona.

Zaiste, każdy działawca ma to do siebie, że im doskonalej ma w sobie formę, dzięki której działa, tym większą jest jego moc w działaniu. Np. im coś jest bardziej gorące, tym większą ma moc ogrzewania; a miałoby nawet nieskończoną moc ogrzewania, gdyby jego ciepło było nieskończone. A ponieważ istota Boga, poprzez którą Bóg działa, jest, jak wykazaliśmy[7], nieskończona, dlatego i Jego potęga jest nieskończona.

Na 1. Filozofn mówiąc tu o tym, co nieskończone, ma na myśli materię jeszcze nie ukształtowaną przez formę; tego typu nieskończoność przysługuje ilości. Istota zaś Boga, a w następstwie i Jego potęga, jak to wyżej wykazaliśmy[8], jest nieskończoną woedług zgoła innego typu nieskonczoności. Bynajmniej więc z tego nie wynika, że jest niedoskonałą.

Na 2. To tylko cała moc działawcy jednotypowego przejawia się w jego skutku. Tak np. moc rozrodcza człowieka nie może nic więcej, jak tylko rodzić człowieka. Natomiast jeśli idzie o działawcę różnotypowego, to nie cała jego moc przejawia się w powodowaniu skutku. Tak np. nie cała moc słońca przejawia się w powołaniu do życia jakiegoś żyjątka, zrodzonego z psującego się ciała. Każdy zaś widzi, że Bóg nie jest jednotypowym działawcą; jak to bowiem już wykazaliśmy[9], żadna rzecz nie może z Nim stanowić gatunku i rodzaju. Wynika więc z tego, że Jego skutek nie wyczerpuje całej Jego potęgi - jest od niej mniejszy. Zatem nieskończona Jego potęga nie musi się przejawiać w powodowaniu skutku nieskończonego. I nawet gdyby żadnego zgoła skutku nie spowodowała, potęga Jego nie byłaby daremną; bo co uważamy za daremne? To, co zmierza do celu, i nie osiąga go. A tymczasem potęga Boga nie zmierza do skutku jako do celu. To raczej Ona jest celem swojego skutku. /204/

Na 3. Filozof dowodzi, że gdyby jakieś ciało po- siadało moc nieskończoną, poruszałoby w bezczasie. Wykazuje przy tym, że moc poruszyciela nieba jest
nieskończona, gdyż może poruszać przez nieskończony czas. Wychodzi na to, że według jego poglądów, gdyby istniała moc nieskończona ciała, poruszałoby w bezczasie; nie można tego powiedzieć o mocy bezcielesnego poruszyciela. Czemu? Bo ciało poruszające inne ciało, to działawca jednotypowy; cała przeprzeto moc działawcy musi się przejawić w ruchu. Ponieważ zaś im większa jest moc ciała poruszającego, tym szybciej porusza, dlatego gdyby moc ta była nieskończona, musiałaby poruszać z szybkością ponad wszelką miarę, a to znaczy: poruszać w bezczasie. Natomiast bezcielesny poruszyciel jest działawcą różnotypowym; wcale więc nie musi całej swojej mocy wkładać w ruch tak, żeby poruszał w bezczasie; zwłaszcza, że w poruszaniu kieruje się wolą.

Artykuł 3

CZY BÓG JEST WSZECHMOCNY ? /2O5/

Zdaje się, że Bóg nie jest wszechmogący, bo:

1. Być poruszanym i doznawać czegoś *(pati)*, to nieodłączna cecha wszystkich rzeczy. Lecz u Boga to nie zachodzi: nie jest przecież, jak wyżej wykazaliśmy[1], przez kogoś poruszany. A więc Bóg nie jest wszechpotężny.

2. Grzeszyć, to jakowaś czynność. Lecz Bóg nie może grzeszyć, "bo, jak twierdzi Apostoł, nie może się zaprzeć siebie samego"[2]. A więc nie jest wszechmocny.

3. Powiedziano o Bogu, że "wszechmoc swoją objawia przede wszystkim przebaczając i okazując miłosierdzie"3. Szczytowym więc przejawem potęgi Boga jest przebaczać i okazywac miłosierdzie. Istnieją jednak dzieła znacznie większe niż przebaczać i okazywać miłosierdzie, jak stworzyć inny świat, czy coś podobnego. A więc Bóg nie jest wszechmocny.

4. Wyjaśniając słowa św. Pawła: "Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości tego świata?"[4], glosa tak pisze: "Bóg uczynił głupstwem mądrość tego świata, okazując, że możliwe jest to, co ona uznała za niemożliwe". Wygląda na ton że nie należy uważać czegoś za niemożliwe lub możliwe według przyczyn podrzędnych - a tak właśnie osądza sprawy mądrość ludzka - ale według potęgi Boga. Jeśli przeto Bóg jest wszechmocny, wszystko będzie możliwe, nic nie będzie niemożliwe. Atoli przekreśliwszy to, co niemożliwe, przekreślamy tym samym i to, co konieczne; co bowiem koniecznie musi istnieć, niemożliwe by nie istniało. Zatem jeśli Bóg jest wszechmocny, nic nie będzie konieczne w rzeczach, a to mowuż jest niemożliwe. A więc Bóg nie jest wszechpotężny.

Wbrew temu czytamy u Łukasza: "Dla Boga nie ma nic niemożliwego"[5].

Odpowiedź: Wszyscy powszechnie wyznają, że Bóg jest wszechmogący. Niełatwą jednak jest rzeczą uzasadnić to i wyjaśnić. Trudność nasuwa samo powiedzenie: Bóg może wszystko; zwłaszcza na co się rozciąga i czego dotyczy owe "wszystko".

Kto jednak patrzy bystro, zauważy, że możność - moc, odnosi się zawsze do tego, co możliwe. Mówiąc przeto: Bóg może wszystko, od razu narzuca się myśl, że to znaczy tyle co: Bóg może wszystkon co możliwe, i że od tego nosi miano: wszechmogący.

Otóż według Filozofa[6] wyraz "możliwe" bierzemy w dwóch znaczeniach: pierwsze "możliwe" bierzemy w odniesieniu do czyjejś mocy; i tak np. o tym, co leży w zasięgu mocy człowiekan powiadamy: to jest możliwe dla człowieka. Nie można jednak. według tego powiedzieć: Boga zwiemy wszechmogącym, bo może wszystko, co jest możliwe dla natury stworzonej. Wszak potęga Boska może daleko więcej. A gdyby znowuż ktoś powiedział: Bóg jest wszechmogący, bo może wszystkon co jest możliwe dla Jego potęgi, wpadnie w błędne koło i nic nie wyjaśni; bo to będzie tak, jakby powiedział: Bóg jest wszechmogący, bo może wszystko, co może.

Pozostaje więc powiedzieć tak: Bóg jest wszechmogący bo może wszystkon co bezwzględnie możliwe. I to jest właśnie drugie znaczenie rzeczownika "możliwe".

0 tym zaś, co jest bezwzględnie możliwe lub niemożliwen decyduje związek wyrazów w zdaniu. Coś jest bezwzględnie możliwe, jeśli orzeczenie nie jest w sprzeczności z podmiotem, np. Sokrates siedzi; jest coś bezwzględnie niemożliwe, jeśli orzeczenie stoi w sprzeczności z podmiotem; np. człowiek jest osłem.

Mając na uwadze zasadę: wszelki działawca tworzy zawsze coś do siebie podobnego, zważmy co następuje: każdej możności czynnej odpowiada jako jej własny przedmiot "możliwe" dostosowane do poziomu jej urzeczywistnienia, czyli jej formy istnienia, na ktorej się taż czynna możność opiera. Tak np. moc ogrzewania dotyczy, jako swego przedmiotu tego, co jest ogrzewalne; to też jest jej "możliwe". /206/

Istnienie zaś Boga, na którym opiera się istota potęgi Jego, to istnienie nieskończone, nie zawężone do jakiełgoś dzłiału bytu, mające odwiecznie w sobie doskonałość całego bytu. Stąd też cokolwiek może ziścić w sobie pojęcie bytu należy do tego, co bezwzględnie możliwe; i właśnie odnośnie do tego Bóg zwie się wszechmogącym. 0tóż pojęciu bytu przeciwstawia się tylko niebyt. Wynika z tego, że to tylko jest sprzeczne z pojęciem bezwzględnie możliwego - a zarazem wyłącza się spod wszechmocy Bożej - co zawiera w sobie jednocześnie byt i niebyt, istnieć i nie istnieć! A wyłącza się spod wszechmocy Bożej nie z powodu słabości potęgi Bożej, ale po prostu dlatego, że nie może mieć charakteru czegoś wykonalnego i możliwego.

Tak więc: Wszystko, co nie zawiera w sobie sprzeczności, należy do możliwego, odnośnie do którego Bóg zwie się wszechmogący. Natomiast wszystko, co zawiera w sobie sprzeczność, wyłącza się spod wszechpotęgi Bożej, bo nie może ziścić w sobie pojęcia możliwego. Stąd też stosowniej jest o tym mówić, że nie może być urzeczywistnione, niż, że Bóg tego nie może urzeczywistnić.

Nauka ta nie stoi w sprzeczności ze słowami Anioła mówiącego: "U Boga nie jest niemożliwe żadne słowo"; co bowiem zawiera w sobie sprzeczność, nie może być "słowemn"; żadna bowiem myśl nie może pojąć tego, co sprzeczne.

Na 1. Jak już powiedzieliśmy[7], Bóg zwie się wszechmocny nie z powodu możności biernej, ale z powodu możności czynnej. Bynajmniej więc nie godzi w jego wszechmoc to, że nie może być poruszanym i doznawać.

Na 2. Grzeszyć to tyle, co uchybiać w doskonałym działaniu; zatem móc grzeszyć to tyle, co móc uchybiać w działaniu, a to jest sprzeczne z wszechmocą; i dlatego Bóg, który jest wszechmogący, grzeszyć nie może.

A wypowiedź Filozofa: "Bóg może czynić zło"[8], można rozumieć albo jako zdanie warunkowe, którego domyślny nadrzędnik jest niemożliwy; to tak jak byśmy powiedzieli: Bóg może czynić zło, jeśliby zechciał; przecież może być prawdziwe zdanie warunkowe, którego nadrzędnik i podrzędnik, są niemożliwe; ot, jak np. jeśli człowiek jest osłem, ma cztery nogi; albo w tym sensien że Bóg może czynić to i owo, c wprawdzie z pozoru wydaje się nam teraz złe, ale gdyby to uczynił, byłoby dobre; albo wyraża się w myśl powszechnego przekonania pogan, według których ludzie przemieniają się w bogów, np. Jowisza lub w Merkurego.

Na 3. Wszechmoc Boża przejawia się nade wszystko w przebaczaniu i w okazywaniu miłosierdzia: albo dlatego, że jedno i drugie ujawnia najwyższą władzę Boga; przecież odpuszcza grzechy do woli, a kto podlega prawu i władzy zwierzchniej, nie może swobodnie darować grzechów; albo dlatego, że przebaczając i okazując miłosierdzie Bóg dopuszcza ludzi do udziału w dobru nieskończonym, a to jest końcowym skutkiem potęgi Boga; albo dlatego, że - jak wyżej powiedzieliśmy[9] - skutek czy przejaw miłosierdzia Bożego leży u podstaw wszystkich ego dzieł. Jeśli bowiem coś się komuś należy, to tylko dlatego, że Bóg z łaski swojej chciał, by mu się należało. W tym zaś przede wszystkim przejawia się wszechmoc Boga, że to do niej należy pierwsze zaprowadzenie i udzielenie wszelkiego dobra.

Na 4. [Przypominamy, że "możliwe" ma dwa znaczeuia. Pierwsze, to "możliwe" brane w odniesieniu do czyjejś mocy; drugie, to bezwzględnie możliwe]. Otóż "bezwzględnie możliwe" jest takowym samo w sobie, a nie w odniesieniu do przyczyn wyższych i niższych. Natomiast "możliwe w odniesieniu do czyjejś mocy" jest to "możliwe" leżące w zasięgu mocy przyczyny najbliższej.

I dlatego o tym, co z natury swojej jest bezpośrednim dziełem Boga, jako to: stwarzać, usprawiedliwiać itp. powiadamy, że jest to "możliwe", leżące w zasięgu mocy przyczyny wyższej. Natomiast o tym, co z natury swojej jest dziełem przyczyn niższych, powiadamy, że jest to "możliwe" leżące w zasięgu mocy przyczyn niższych. Wszak, jak to wyżej powiedzieliśmy[10], zależnie od charakteru czy natury przyczyny najbliższej skutek pojawia się jako przygodny lub konieczny. I dlatego właśnie uznano za głupią mądrość świata, że uważała za niemożliwe także i dla Boga to, co jest niemożliwe dla natury. /207/ Jasno z tego widać, że wszechmoc Boga nie przekreśla ani konieczności, ani niemożliwości w rzeczach.

Artykuł 4

CZY BÓG MOŻE SPRAWIĆ, ŻEBY TO, CO MINĘŁO, NIE ISTNIAŁO ?

Zdaje się, że Bóg może sprawić, by to, co minęło, nie istniałon bo:

1. Bardziej jest niemożliwe to, co jest niemożliwe samo w sobie, istotnie, niż to, co jest niemożliwe przez przypadłość. Lecz Bóg może czynić to, co jest niemożliwe samo w sobie; np. przywrócić wzrok ślepemu lub wskrzesić zmarłego. Tym bardziej więc może czynić to, co jest niemożliwe przypadłościowo. Otóż sprawić, by to, co przeszło, nie istniało, jest to niemożliwe li tylko przez przypadłość. Przecież niemożliwość sprawienia, by Sokrates nie biegał, dlatego tylkon że to przeszło, jest to niemożliwość przypadłościowa. A więc Bóg może sprawić, by to, co przeszło, nie istniało.

2. Cokolwiek Bóg mógł czynić, nadal może; przecież Jego potęga nie maleje; lecz Bóg , nim Sokrates zaczął biec, mogł sprawić, żeby nie pobiegł wcale. A więc skoro, już pobiegł może sprawić, że nie biegał w ogóle.

3. Miłość jest większą cnotą niż dziewictwo. Lecz Bóg może przywrócić utraconą miłość; a więc i dziewictwo. Zatem może sprawić, by po pozbawieniu dziewictwa, kobieta nie była go pozbawiona.

Wbrew temu pisze Hieronim: "Chociaż Bóg wszystko może, to jednak nie może z tej, co utraciła dziewictwo, uczynić dziewicy"[1]. Z tego samego powodu nie może sprawić, by to, co minęło, nie istniało.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedzieliśmy[2], wszechmoc Boga nie rozciąga się na to, co zawiera sprzeczność. To zaś, by rzeczy przeszłe nie istniały, zawiera sprzeczność. Jak bowiem sprzecznością jest mówić: Sokrates siedzi i nie siedzi, tak jest nią również: Sokrates siedział i nie siedział. Mówić zaś: siedział, to mówić, że to przeszło; mówić zaś: nie siedział, to, mówić: to nie istniało. A więc sprawić, by co przeszło, nie istniało, wyłącza się spod potęgi Boga. Augustyn tak o tym pisze: "Ktokolwiek tak mówi: Jeśli Bóg jest wszechmocny niech sprawi, by to, co się stało, nie stało się, nie rozumie że tak mówi: Jeśli Bóg jest wszechmocny, niech sprawi, by to, co jest prawdziwe, tym samym że jest prawdziwe, było fałszywym"[3]. A Filozof: "Jednego tylko Bóg jest pozbawiony: wić, by to, co się zdarzyło, zgoła nie istniało"[4]. /207a/

Na 1. Jeśli się bierze pod uwagę rzecz, która minęła, tj. bieg Sokratesa, to owszem, sprawić by co przeszło, nie istniało, jest niemożliwe przypadłościowo. Jeżeli jednak bierze się pod uwagę: co przeszło, z punktu przeszłości, sprawić, by co przeszło, nie istniało, jest niemożliwym nie tylko istotnie, czyli samo w sobie, ale także bezwzględnie, a to dlatego, że kryje w sobie sprzeczność. I tak jest nawet bardziej niemożliwe niż

wskrzeszenie zmarłego, które nie kryje w sobie sprzeczności, a jest tylko niemoźliwym w odniesieniu do jakiejś mocy, mianowicie do sił natury; a tego typu niemożliwe leży w mocy Boga. /208/

Na 2. Jak Bóg, mając na uwadze doskonałość potęgi Boga, wszystko może, tylko że niektóre rzeczy wyłączają się spod Jego potęgi, bo tracą charakter możliwego, tak mając na uwadze niezmiennść potęgi Boga, cokolwiek Bóg mógł, nadal może, tylko że niektóre rzeczy niegdyś miały charakter możliwego: póki się nie stały, ale już go utraciły, skoro się, już stały. Mówiąc przeto: Bóg ich nie może uczynić, chcemy wyrazić, że to one nie mogą się stać. /209/

Na 3. Wszelką szkodę i stratę, jaką kobieta tracąca dziewictwo poniosła na duszy i ciele, Bóg może naprawić i zatrzeć; nie może jednak tego jej przywrócić, żeby nie była pozbawiona dziewictwa. Podobnie jest z każdym grzesznikiem. Bóg nie może odjąć od niego tego,że grzeszył i że utracił miłość.

Artykuł 5

CZY BÓG MOŻE CZYNIĆ TO, CZEGO NIE CZYNI ? /210/

Zdaje się, że Bóg może czynić tylko to, co czyni, bo:

1. Bóg nie może czynić tego, czego nie przewidział i czego odwiecznie nie postanowił czynić. 0tóż Bóg przewidział i odwiecznie postanowił, że będzie czynić tylko to, co czyni. A więc może czynić tylko to, co czyni.

2. Bóg może czynić tylko to, co powinien czynić, i to, co jest sprawiedliwe. Lecz Bóg nie powinien czynić tego, czego nie czyni; ani też nie jest sprawiedliwe, by czynił to, czego nie czyni. Wobec czego Bóg może czynić tylko to, co czyni.

3. Bóg może czynić tylko to, co dobre, i to, co jest odpowiednie dla rzeczy uczynionych. Lecz dla rzeczy uczynionych przez Boga bynajmniej nie jest dobre ani odpowiednie, by były inne niż są. A więc Bóg może czynić tylko to, co czyni.

Wbrew temu czytamy u Mateusza: "Czy myślisz, że nie mógłbym prosić Ojca mojego, a zaraz wystawiłby mi więcej niż dwanaście zastępow aniołów?"[1]. A przecież ani sam nie prosił, ani też Ojciec nie posłał aniołów dla odparcia żydów. A więc Bóg może czynić to, czego nie czyni.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się dwóch błędnych odpowiedzi: jedni twierdzili, że Bóg działa poniekąd z konieczności natury. I jak z działania rzeczy naturalnych nie może pochodzić nic innego, jak tylko to, co pochodzi - np. z nasienia człowieka: człowiek, z nasienia oliwy: oliwa - tak z działania Bożego nie mogłyby wypływać inne rzeczy lub inne urządzenia rzeczy, jak tylko te, które teraz istnieją. /211/ - Aliści wyżej wykazaliśmy[2], że Bóg nie działa z konieczności natury, ale że Jego wola jest przyczyną wszystkich rzeczy, i że tej Jego woli nie wiedzie do tworzenia tychże rzeczy natura i konieczność. Bynajmniej więc bieg rzeczy nie pochodzi w ten sposób, z konieczności, od Boga, żeby inne rzeczy czy urządzenia ich nie mogły od Niego pochodzić.

Drudzy natomiast twierdzili, że potęga Boga jest ograniczona do obecnego biegu rzeczy porządkiem ustanowionym przez mądrość i sprawiedliwość Bożą, bez którego Bóg nic nie czyni. Ponieważ jednak potęga Boga, stanowiąca Jego istotę, nie jest czymś innym od Jego mądrości, słusznie można powiedzieć, że w potędze Boga to tylko istnieje, co istnieje w porządku ustanowionym przez mądrość Bożą, bo mądrość Boża obejmuje wszystko, co może potęga. Można, ale nie bez zastrzeżenia.

Porządek bowiem zaprowadzony w rzeczach przez mądrość Bożą, w czym też tkwi sedno sprawiedliwości, jak to wyżej wyłożyliśmy[3], nie wyczerpuje całej mądrości Bożej tak, by mądrość ta ograniczyła się do tego właśnie porządku[4].

Jasnym bowiem jest, że cały pomysł porządku, według którego mędrzec urządza rzeczy przez siebie dokonane, ma na widoku cel. Gdy więc cel jest proporcjonalny do rzeczy sporządzonych dla tego celu, mądrość urządzającego ogranicza się do jakiegoś określonego porządku. Lecz mądrość Boża jest celem nieproporcjonalnie przewyższającym rzeczy stworzone[5]. I dlatego mądrość Boża nie ogranicza się do jakiegoś ściśle ustalonego porządku rzeczy tak, by już nie mogła zdobyć się na żaden inny bieg czy urządzenie rzeczy.

Wobec tego należy stanowczo odpowiedzieć, że Bóg może czynić rzeczy inne niż te, które czyni.

Na 1. W człowieku czym innym jest moc i istota, a czym innym wola i myśl; dalej, czym innym jest myśl, a czym innym mądrość, czym innym wola, a czym innym sprawiedliwość; i dlatego może być w naszej mocy coś, czego nie może być w woli sprawiedliwej lub w myśli mądrej.

Natomiast w Bogu potęga, istota, wola, myśl, mądrość i sprawiedliwość stanowią jedną i tę samą rzecz. Stąd też niczego nie może być w potędze Boga, czego by nie mogło być w Jego sprawiedliwej woli i w Jego mądrej myśli. A ponieważ wola Boga nie jest wiedziona z konieczności do tego lub owego, chyba z założeniem czegoś, w sensie wyżej wyłuszczonym[6], dalej: ponieważ, jak dopiero co powiedzieliśmy[7], Jego mądrość i

sprawiedliwość również nie ograniczają się do obecnego urządzenia, dlatego nic nie przeszkadza, by coś istniało w potędze Boga, czego 0n nie chce, co nie jest zawarte w porządku ustanowionym Przezeń dla rzeczy.

A ponieważ potęga uchodzi za siłę wykonawczą, wola za rozkazodawczynię, a myśl i mądrość za kierownictwo, dlatego o tym, co przypisujemy potędze Bożej ujmowanej samej w sobie, niezależnie od reszty, powiadamy: Bóg to może według potęgi bezwzględnej; a wiemy z powyższych[8], że należy tu wszystko, co może mieć postać bytu. Natomiast o tymn co przypisujemy potędze Bożej jako wykonującej nakaz woli sprawiedliwej, powiadamy: Bóg to może czynić potęgą faktyczną. /212/

W myśl tego tak należy 0dpowiedzieć: Bóg potęgą bezwzględną czynić może rzeczy inne niż te, które przewidział i odwiecznie postanowił uczynić; nie może jednak tak być, żeby faktycznie czynił jakieś takie rzeczy, których nie przewidział i odwiecznie nie postanowił uczynić. Czemu? Bo przewidzeniu i odwiecznemu postanowieniu podlega samo uczynienie, nie zaś samo: "móc" które jest rzeczą natury; dlatego bowiem Bóg coś czyni, że chce, nie dlatego zaś coś może, że chce, ale dlatego, że taka jest Jego natura.

Na 2. Bóg nie ma żadnej powinności wobec kogokolwiek, chyba wobec Siebie. Zatem zdanie: Bóg może to czynić, co powinien, znaczy tyle, co: Bóg może czynić tylko to, co jest Dlań odpowiednie i sprawiedliwe.

Otóż powiedzenie: "odpowiednie i sprawiedliwe" można dwojako rozumieć: Pierwsze, o ile uważam, że to powiedzenie najpierw łączy się z czasownikiem
"jest", tak że mu to nada czas teraźniejszy; w takim razie, będzie dotyczyło potęgi; i wówczas to zdanie jest fałszywe; ma bowiem sens: Bóg może czynić tylko to, co obecnie jest Dlań odpowiednie i sprawiedliwe. /213/ Natomiast jeśli najpierw łączy się je z czasownikiem "może" który ma charakter poszerzania, a potem z czasownikiem "jest", powiedzenie to będzie oznaczało coś nieokreślonego w teraźniejszości, i wówczas to zdanie jest prawdziwe, ma bowiem sens: Bóg może czynić tylko to, co gdyby uczynił byłoby odpowiednie i sprawiedliwe.

Na 3. Chociaż bieg rzeczy jest określony tymi rzeczami, które obecnie istnieją, to jednak mądrość i władza Boga nie jest ograniczona do tego biegu. Stąd chociaż dla tych rzeczy, które obecnie istnieją, żaden inny bieg nie byłby dobry i odpowiedni, to jednak Bóg mógłby czynić inne rzeczy i nadać im inny bieg czy porządek.

Artykuł 6

CZY BÓG MOŻE CZYNIĆ LEPSZE TO, CO CZYNI ? /214/

Zdaje się, że Bóg nie może czynić lepszym tego, co czyni, bo:

1. Bóg w to wszystko, co czyni, wkłada całą swoją potęgę i mądrość. Otóż rzecz tym lepiej jest zrobiona, im więcej w jej zrobienie włożono mocy i mądrości. Zatem Bóg nie może czegoś czynić lepiej niż czyni.

2. Augustyn tak rozumuje: "Jeśli Bóg mógł, nie chciał zrodzić syna równego sobie, okazał się zazdrosnym"[1]. Z tego samego powodu: Jeśli Bóg rzeczy, które czyni, mógł uczynić lepszymi niż są, a nie chciał, okazał się zazdrosnym. Lecz zazdrość jest zgoła obcą Bogu. A więc Bóg uczynił wszystko jak najlepsze: Tym samym Bóg nie może czegoś uczynić lepiej niż uczynił.

3. Nie można uczynić lepiej tego, co jest bardzo dobre i najlepsze, bo od najlepszego nic już nie jest lesze. Tymczasem Augustyn pisze: "Każda poszczególna rzecz, którą Bóg uczynił, jest dobra; razem zaś wzięte są bardzo dobre, jako że z ich zespołu przebija zadziwiające piękno wszechświata"[2]. A więc Bóg nie może lepiej uczynić dobra wszechswiata.

4. Chrystus jako człowiek jest pełen łaski i prawdy, a Ducha posiada bez jakiejś miary; jeśli tak, to już nie może być lepszym. Również i szczęście stworzone uchodzi za najwyższe dobro, i tak nie może być lepsze. Wreszcie N. M. Panna jest wyniesiona ponad wszystkie chóry aniołów. Skoro tak, nie może być lepszą. Nie wszystko więc, co Bóg uczynił, może ulepszyć.

Wbrew temu Apostoł pisze, że Bóg "może uczynić nieskończenie więcej, niż prosimy, czy rozumiemy"[3].

Odpowiedź: Każda rzecz stworzona ma dwojaką dobroć: Pierwszą jest to, co należy do istoty rzeczy. I tak np. do istoty człowieka należy "być rozumnym". Otóż jeśli idzie o to dobro, Bóg nie może uczynić jakiejś rzeczy lepszą niż jest; może jednak uczynić jakąś zgoła inną rzecz lepszą od niej; tak jak liczby "cztery" nie może uczynić większą, bo gdyby była większą, już nie byłaby czwórką, ale inną liczbą. Wiadomo bowiem z nauki Arystotelesa[4], że talk się dzieje z określeniem rzeczy, gdy się do niej doda różnicę istotną, jak z liczbą, gdy się do niej doda "jeden" .

Drugą jest to, co nie należy do istoty rzeczy; leży poza nią. I tak np. dobrem człowieka jest "być cnotliwym lub mądrym". Jeśli idzie o to dobro, Bóg może ulepszać rzeczy przez siebie uczynione.

Bezwzględnie zaś mowiąc: Jakakolwiek by rzecz była, Bóg może zawsze uczynić jakąś inną lepszą od tej, którą już uczynił.

Na 1. Zdanie: Bóg może coś czynić lepiej niż czyni, jest prawdziwe, gdy "lepiej" bierze się jako rzeczownik. Jak bowiem powiedzieliśmy[5], o jakąkolwiek by rzecz chodziło: Bóg może uczynic jakąś inną rzecz lepszą niż ta, którą uczynił. A jeśli idzie o tę samą rzecz, to pod jednym względem może ją ulepszyć, a pod innym nie.

Jeśli natomiast "lepiej" bierze się jako przysłówek określający sposób działania Boga, to trzeba powiedzieć, że Bóg nie może czynić lepiej niż czyni; nie może przecież czynić z jeszcze większą mądrością i dobrocią. Jeśli wreszcie ów przysłówek określa sposób bytowania rzeczy uczynionej, wówczas Bóg może czynić lepiej! Może bowiem rzeczom przez siebie uczynionym udzielić lepszego sposobu bytowania co do wartości nieistotnych, nie zaś co do pierwiastków istotnych.

Na 2. W naturze syna jest, że gdy dorośnie, ma dorównać ojcu. Natomiast bynajmniej nie jest w naturze stworzenia, żeby było lepsze niż je Bóg uczynił.
A więc porównanie zawodzi.

Na 3. Wszechświat nie może być lepszy, jeśli się patrzy na poszczególne rzeczy jako stanowiące go. Przecież dobro wszechświata polega właśnie na tym cudownym zharmonizowaniu i ładzie, w jaki Bóg ujął wszystkie te rzeczy. Pomyślmy: Gdyby choć jedna z nich nagle stała się lepszą, uległaby zakłóceniu równowaga porządku panującego w świecie; tak jak psuje się cała gra cytry, jeśli choćby jedna struna jest naciągnięta więcej niż należy. /215/ Mógłby jednak Bóg czynić inne rzeczy lub dodawać inne do już uczynionych i tak wszechświat taki byłby lepszy.

Na 4. Człowieczeństwo Chrystusa, jako że jest zjednoczone z Bogiem, szczęście stworzone, jako że jest rozkoszowaniem się Bogiem, N. M. Pannan jako że jest Matką Boga mają jakowąś nieskończoną godność płynącą z dobra nieskończonego, tj. Boga. I pod tym względem nic nie może powstać lepszego od Nich, podobnie jak nie może być nic lepszego nad Boga. /216/

ZAGADNIENIE 26
SZCZĘŚCIE BOGA

Ukończyliśmy rozważania nad tym, co dotyczy jedności istoty Boga. Na ostatek zajmiemy się szczęściem Boga. Ujmiemy to w cztery pytania: 1. Czy szczęście przysługuje Bogu? 2. Pod jakim względem uważa się Boga za szczęśliwego, czy ze względu na działanie myśli? 3. Czy istotnie Bóg jest szczęściem każdego szczęśliwego? 4. Czy w szczęściu Boga mieści się wszelkie szczęście?

Artykuł 1

CZY SZCZĘŚCIE PRZYSŁUGUJE BOGU ? /217/

Zdaje się, że szczęście Bogu nie przysługuje, bo:

1. Zdaniem Boecjusza "Szczęście, to stan doskonały dzięki nagromadzeniu i posiadaniu wszystkich dóbr"[1]. Lecz w Bogu nie spotkasz jakiegoś nagromadzenia dóbr; podobnie jak i złożenia. A więc szczęście Bogu nie przysługuje.

2. Filozof uczy, że szczęscie, czyli szczęśliwość "jest nagrodą za cnotę"[2]. Lecz Bogu nie przysługuje nagroda; podobnie jak i zasługa. A więc szczęście Bogu nie przysługuje.

Wbrew temu są słowa Apostoła: "Ukaże je we właściwym czasie błogosławiony [tj. szczęśliwy] i jedyny Władca, Król królujących i Pan panujących"[3].

Odpowiedź: Bogu przysługuje szczęście i to jak najbardziej. Uzasadnienie: Nazwa "szczęście" oznacza: dobro doskonałe natury myślącej, a więc tej, która 1) świadoma jest zaspokojenia swoich aspiracji w dobru posiadanym; 2) której moża się coś dobrego lub złego przydarzyć; 3) jest pesnem swego postępowania. Otóż oba składniki szczęścia zachodzą w Bogu i to w najwyższej postaci, mianowicie jest doskonały i jest myślący. /218/
A więc szczęście przysługuje Bogu i to jak najbardziej.

Na 1. W Bogu owo nagromadzenie dóbr nie ma postaci złożenia, ale ma postać niezłożoną. Jak bowiem już powiedzieliśmy[4], cokolwiek w stworzeniach występuje jako wielość, w Bogu odwiecznie istnieje w postaci niezłożonej jako jedność.

Na 2. To przypadłość i nieistotne dla szczęścia lub szczęśliwości, że jest nagrodą za cnotę; boć to nieistotne dla szczęścia, że je ktoś zdobywa; tak jak nieistotne, przypadłościowe dla bytu jest to, że jest kresem

powstawania, jako że dobywa się z możności i staje się rzeczywistością. Jak więc Bóg ma istnienie, aczkolwiek nie powstaje, tak też ma szczęście, aczkolwiek nie zasługuje[5].

Artykuł 2

CZY SZCZĘŚCIE BOGA ZASADZA SIĘ NA DZIAŁANIU MYSLI ?

Zdaje się, że szczęście Boga nie zasadza się na działaniu myśli, bo:

1. Szczęście jest najwyższym dobrem. 0tóż w Bogu dobro zwykliśmy łączyć z istotą; dobro bowiem dotyczy istnienia, to zaś, zdaniem Boecjusza[1], jest rzeczą istoty. A więc szczęście Boga jest raczej rzeczą istoty, a nie myśli.

2. Szczęście ma charakter celu. Cel zaś, tak samo jak i dobro, jest przedmiotem woli. A więc szczęście w Bogu jest raczej rzeczą woli, a nie myśli.

Wbrew temu tak się wypowiada Grzegorz: "Ten jest pełen chwały, który, znajdując radość w samym sobie, nie potrzebuje cudzej chwały"[2]. Otóż "jest pełen chwały" znaczy tyle, co "jest szczęśliwy". A ponieważ my rozkoszujemy się Bogiem poprzez działanie myśli, jako że, zdaniem Augustyna: "Całą naszą nagrodą jest oglądanie Boga"[3], dlatego, jak się zdaje, i w Bogu szczęście zasadza się na działaniu myśli.

Odpowiedź: Jak się rzekło[4], szczęście jest to doskonałe dobro natury myślącej. Zaiste jak każda rzecz pożąda swojej doskonałości, tak też i natura myśląca naturalnym pędem[5], pragnie być szczęśliwa. Tym zaś, co jest najdoskonalsze w każdej naturze myślącej jest działanie myśli; dzięki niej bowiem natura ta może nieomal wszystko do siebie przygarnąć[6], i dlatego szczęście każdej stworzonej natury myślącej zasadza się na myśleniu[7]. W Bogu zaś "istnieć" nie jest rzeczowo czymś innym jak "myśleć"; między nimi zachodzi tylko różnica pojęciowa. Skoro tak, to szczęście przysługujące Bogu zasadza się na działaniu myśli, podobnie jak szczęście innych szczęśliwców; z tym zastrzeżeniem, że ci ostatni zwą się tak dzięki upodobnieniu do Jego szczęścia. /219/

Na 1. Zarzut dowodzi jednego, mianowicie, że Bóg jest szczęśliwy w swojej istocie; nie dowodzi jednak tego, że Bóg jest szczęśliwy z powodu istoty jako takiej, ale że jest szczęśliwy z racji myśli.

Na 2. To prawda, że szczęście jest dobrem i jako takie jest przedmiotem woli. Zauważmy jednak, że myślowo najpierw jest przedmiot a potem czynność władzy dosięgającej go. Stąd też, według naszego pojmowania, pierwej jest szczęście Boga niż czynność woli spoczywającej w nim. Tym zaś może być tylko czynność myśli; i dlatego szczęście Boga należy upatrywać w działaniu myśli. /220/

Artykuł 3

CZY BÓG JEST SZCZĘŚCIEM KAŻDEGO SZC ZEŚLIWEGO ?

Zdaje się, że Bóg jest szczęściem każdego szczęśliwego, bo :

1. Jak powiedzieliśmy[1], Bóg jest najwyższym dobrem. Niemożliwością zaś jest, jak to widać z powyższych[2], żeby było więcej najwyższych dóbr. A ponieważ z pojęcia swego szczęście jest najwyższym dobrem, wydaje się, że szczęście to nic innego, jak właśnie Bóg.

2. Szczęście jest ostatecznym celem natury rozumnej. Atoli tylko Bogu przysługuje być ostatecznym celem natury rozumnej. A więc sam tylko Bóg jest szczęściem każdego szczęśliwego.

Wbrew temu: szczęśliwość jednego jest większa niż szczęśliwość drugiego; świadczą o tym słowa: "Jedna gwiazda różni się jasnością od drugiej[3]. Atoli nic nie jest większe nad Boga. A więc szczęście jest czymś innym niż Bóg.

Odpowiedź: Szczęście natury myślącej zasadza się na działaniu myśli. 0tóż w działaniu tym można wyodrębnić: pierwsze, przedmiot, czyli to, co myśl chwyta; drugie, samąż czynność, czyli "myśleć".

Jeśli więc ujmujemy szczęście od strony przedmiotu, wówczas sam tylko Bóg jest szczęściem; bo tylko dzięki temu staje się ktoś szczęśliwy, że jego myśl uchwyciła Boga - poznała Go, stosownie do słów Augustyna: "Szczęśliwym jest ten, kto Ciebie poznał, nawet gdyby niczego innego nie znał"[4]. Natomiast od strony czynności podmiotu myślącego, szczęście w stworzeniach szczęśliwych jest czymś stworzonym, w Bogu jest czymś niestworzonym. /221/

Na 1. Szczęście w znaczeniu przedmiotowym jest bezwzględnie najwyższym dobrem. Natomiast od strony czynności - a chodzi o stworzenie szczęśliwe - nie jest bezwzględnie najwyższym dobrem, ale należy do rzędu dóbr, które mogą się stać udziałem stworzeń.

Na 2. Jak to uczy Filozof[5], cel oznacza: pierwsze to, co się osiąga, tj. samą rzecz; drugie, czynność, tj. samo osiągnięcie rzeczy. Celem np. chciwca są pieniądze i ich zdobycie czy cieszenie się nimi[6]. Tak więc Bóg jest celem ostatecznym stworzenia rozumnego jako to, "co", czyli jako rzecz; jest szczęściem stworzonym jako zażywanie lub raczej rozkoszowanie się tąż rzeczą[7].

Artykuł 4

CZY W SZCZĘŚCIU BOGA MIEŚCI SIĘ WSZELKIE SZCZĘŚCIE ?

Zdaje się, że szczęście Boga nie zawiera w sobie wszelkiego szczęścia, bo:

1. Istnieje szczęście złudne, fałszywe; a czyż może coś takiego istnieć w Bogu ? A więc szczęście Boże nie zawiera w sobie wszelkiego szczęścia.

2. Dla niektórych także rzeczy cielesne stanowią jakoweś szczęście, jako to: rozkosze, bogactwa itp. A chyba jasne, że takowe zgoła obce są Bogu - bezcielesnemu! A więc Jego szczęście nie zawiera w sobie wszelkiego szczęścia.

Wbrew temu: Szczęście to jakowaś doskonałość. Otóż wyżej wykazaliśmy[1], że doskonałość Boża mieści w sobie wszelką doskonałość. A więc szczęście Boga mieści w sobie wszelkie szczęście.

Odpowiedź: Czegokolwiek byś oczekiwał od każdego szczęścia, prawdziwego lub fałszywego, wszystko to odwiecznie istnieje w Boskiej szczęśliwości - i to w sposób przewyższający wszystko. I tak:

Z szczęśliwości życia kontemplacyjnego ma nieustanną i jak najpewniejszą kontemplację samego siebie i wszystkiego innego; z czynnego - ma rządy nad całym światem; z szczęśliwości ziemskich, polegających według Boecjusza[2] na rozkoszy, bogactwach, władzy, godnościach i sławie, ma: zamiast rozkoszy - radośc z siebie i ze wszystkiego innego; zamiast bogactw - całkowitą samowystarczalność jaką zapewniają bogactwa; zamiast władzy - wszechmoc; zamiast godności - rządy nad wszystkim; zamiast sławy - podziw całego stworzenia.

Na 1. Szczęście uchodzi za złudne czy fałszywe, gdy zatraca charakter prawdziwego szczęscia; i jako takie w Bogu nie istnieje. W czymkolwiek jednak istnieje podobieństwo choćby iskierki szczęścia, wszystko to istnieje odwiecznie w szczęściu Boga.

Na 2. Dobra, które w jestestwach cielesnych mają postać cielesną, w Bogu - stosownie do Jego sposobu istnienia - występują w postaci duchowej.

Oto wszystko, cośmy mieli do powiedzenia na temat jedności istoty Boga - i niechaj to wystarczy.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 13

art.. 1
1. De Div. Nom. 1.
2. Prz 30, 4;
3. Wj 15, 3;
4. 1 Periherm 1.
5. z. 12, 11 i 12.
6. z. 12. 4.
7. Patrz 1. 3, 3 na 1, t. 1.
8. Na 2.
9. Patrz 1. 10, 2 na 4, t. 1.

art. 2
1. 1 De Fide Orth. 9.
2. De Div. Nom. 1.
3. 6 De Trin. 4.
4. Patrz na 2 i niżej a. 6.
5. z. 4, 2.
6. z. 4, 3.
7. 1 De Doctr. Christ. 32.

art. 3
1. a. 1.
2. Cael. Hier. 2.
3. De Fide 2.
4. a. poprz.
5. Patrz niżej a. 6.

art. 4
1. Jr 32, 18, W.
2. a. 1.
3. a. 1 i 2.
4. a. 1.
5. Patrz 1. 47, 1 odp., t. 4.

art. 5
1. Rdz 1, 26.
2. 10, Metaphys. 1.
3. a. poprz.
4. Rz 1, 20.
5. a. 1.
6. z. 4, 3.

art. 6
1. 1 Periherm. 1.
2. De Div. Nom. 1.
3. De Myst. Theol. 1.
4. Ef 3, 14 n, W. Inaczej Bibl. Tys.
5. 4 Metaphys. 7.
6. a. 2.
7. a. 3.
8. W odp.

art. 7
1. 1 De Fide 1.
2. Jr 31, 3.
3. Praed. 7.
4. 5 De Trin. 16.
5. 5 Metaphys. 15.
6. Ps 89, 1., W.
7. Patrz 1. 34, 3. na 2, t. 3.
8. 5 Metaphys. 15.

art. 8
1. 1 De Fide Orth. 9.
2. 1 De Fide 1.
3. a 1.
4. De Div. Nom. l2.
5. 4 Metaphys. 7.
6. z. 12, 12.

art. 9
1. a. poprz.
2. 2 P 1, 4.
3. Ps 82 (81), 6.
4. a. poprz.
5. Mdr 14, 21.
6. chodzi o aniołów; partrz 1. 50, 4, t. 4.
7. a. 1 na 2.
8. a. poprz.
9. z. 11, 3.
10. Ga 4, 8, W.
11. Ps 82 (81), 6.
12. czyli Jahwe; patrz niżej a. 11 na 1.

art. 10
1. 1 Periherm. 1.
2. Ps 96 (95), 5.
3. Categ. 1.
4. z. 12, 12.

art. 11
1. a. 9.
2. De Div. Nom. 3.
3. Wj 3n 13 n.
4. z. 3, 4.
5. Patrz 1, 12, 11, t. 1.
6. 1 De Fide Orth. 9.
7. 5 De Trin. 2.
8. w odp.

art. 12
1. De Cael. Hier. 2.
2. De Trin. 2.
3. z. 3, 7.
4. Tamże.
5. Patrz 2-2. 1, 3, t. 15, str. 13. Patrz wyżej a. 1 na 1; a. 9. odp. 6.a. 3.

ZAGADNIENIE 14

art. 1
1. z. 13. 9 na 2.
2. Rz 11, 33.
3. 3 De Anima 8.
4. z.7, 1.
5. 2 De Anima 12.
6. 3 De Anima 4.

7. z. 7 1.
8. z. 4, 2.
9. z. 13, 4.
10. Patrz 1-2. 57, 2. 4, t. 11.
11. a. 7.
12. Job 12. 13.

art. 2

1. Prop. 15.
2. 3 De Anima 4.
3. 3 De Trin. 23.
4. 6 Super Gen ad litt. 12;De Trin. 1 i 42.
5. 3 De Anima 4.
6. 1 Kor 2, 11.
7. Patrz 1. 18, 3 na 1, t. obecny; z. 54, 2, odp.; z. 56, 1, odp. t. 4.
8. 3 De Anima 8.
9. Patrz niżej z. 18, 3 na 1.
10. Intellectus possibilis; patrz 1, 79, 1-5, t. 6.
11. Patrz 1. 87 n ln t. 7.

art. 3

1. Octog. trium Quaest. 15.
2. z. 7, 1.
3. Tamże.
4. Patrz 1 Kor 2, 10.
5. Patrz 1. 12, 7 t. 1.
6. 9 Metaphys. 9.
7. a. 1 i 2.
8. De Videndo Deum, Epist. 147 (112), c. 9.

art. 4

1. 7 De Trin. 2.
2. z. 3. 4.
3. 12 Metaphys. 9.
4. a. 2.
5. z. 3, 4.
6. a. 2.

art. 5

1. Octog. trium Quaest. 46.
2. Patrz 1. 77, 3, t. 6.
3. a. poprz.
4. Hbr 4n 13.
5. z. 2. 3n t. 1.
6. Patrz niżej a. 8.
7. Patrz niżej z. 19n 4, odp. pod koniec.
8. 3 De Anima 8.
9. W odp.

art. 6

1. a. poprz.
2. z. 12. 2.
3. Hbr 4. 12 n; Sobór Wat. 1, D. 1784.
4. 1 Physic. 1.
5. z. 4, 1.
6. z. 4, 2.
7. Patrz niżej z. 15, 2, odp.

art. 7

1. 2 Topic. 10.
2. a. 2 i 5.
3. 15 De Trin. 14.
4. a. 5.
5. odp.; patrz 1. 85, 4, t. 7

art. 8

1. Księga VII Komentarza do Rz 8, 30.
2. 10 Metaphys. 1.
3. 15 De Trin. 13.
4. Patrz 1. 80, 1. odp.. t. 6.
5. 9 Metaphys. 5
6. Patrz 1. 46. 1, t. 4.

art. 9

1. Rz 4, 17.
2. Patrz niżej z. 25, 1.
3. Patrz 1. 10, t. 1 oraz niżej a.13.
4. Patrz niżej a. 11 na 3.

art. 10

1. De Anima 6.
2. 3 Wyznania 7.
3. a. 2.
4. Patrz niżej a. 16.
5. a. 2 i 5.
6. 12 De Civ. Dei 2.
7. Prz 15, 11. W; patrz Ps 89, 8.
8. Patrz 1. 48, 1, t. 4 oraz niżej z. 18, 4 na 4.
9. De Div. Nom. 7

art. 11

1. 2 De Anima 5.
2. Patrz 1. 3, 3, odp., t. 1.
3. Patrz 1. 3, 8 na 3. t. 1.
4. 16, 2 W oraz Mt 10, 30 n; Łk 12, 6 n.
5 z. 4, 2. t. 1.
6. 1 De Anima 5; 3 Metaphys. 4.
7. Patrz 1. 57, 2. odp., t. 4.
8. Awicenna, Metaphys., tract. VIII, c. 6; Algazel, Philos., 1. 1. tract. 3.
9. Przywodzi czy przykłada przyczyny ogólne do poszczególnych skutków - applicando causas universales ad particulares effectus.
10. a. 8.
11. z. 44, 2, t. 4.
12. Nie poznaje poszczegółów wprost, ale poznaje je niewprost i jakby poprzez refleksję: patrz 1. 86, 1, t. 7.
3. 3 De Anima 10.
13. w odp.
14. Patrz wyżej a. 9 na 2.

art. 12

1. 3 Physic. 6.
2. 12 De Civit. Dei 18.
3. 3 Physic. 4.
4. 6 Physic. 7
5. 12 De Civ. Dei 18.
6. a. 9.
7. Patrz 1. 46, 1 i 2, t. 4.
8. a. poprz.

9. 1 Physic. 2.
10. a. 7.
11. Patrz wyżej a. 8 na 3.

art. 13

1. a. 8.
2. 1 Poster. 6.
3. Ps 33 (32)n 15 oraz Ps 139 (138); Iz 48, 3-8; J 6, 64.
4. a. 9.
5. z. 10, 2 na 4.
6. 1 Periherm. 9.
7 na 1 i na 2.

art. 14

1. Ps 94 (93), 11.
2. a. 9.
3. Patrz 1. 85, 5, t. 7.
4. Patrz wyżej a. 7

art. 15

1. Patrz wyżej z. 13, 7
2. Jk 1, 17.
3. a. 4.
4. z. 9, 1.
5. Patrz wyżej z. 13, 7 na 3.
6. Patrz wyżej a. 9.
7. Categ. 5.
8. Patrz niżej z. 16, 8.

art. 16

1. a. 8.
2. 1 Metaphys. 1.

ZAGADNIENIE 15

art. 1

1. De Div. Nom. 7.
2. z. 14, 5.
3. Octog. trium Quaest 46.
4. z. 47, 1, t. 4.
5. 1 Metaphys. 9.

art. 2

1. 1 De Fide Orth. 10.
2. Octog. trium Quaest 46.
3. 12 Metaphys. 10.
4. To Awicenna, 9 Metaphys. 4.; patrz 1, 47, 1, t. 4.
6. Octog. trium Quaest 46.
6. Patrz wyżej z. 14, 2 i 3.

art. 3

1. z. 14, 9.
2. De Div. Nom. 5.
3. Octog. trium Quaest. 46.
4. Tamże.
5. Fedon 48 n; Timaios 5 i 18.
6. Patrz wyżej z. 14, 16 oraz 1. 84, 5, t. 6.
7. Patrz wyżej z. 14, 10.
8. Timaios 18.
9. Fedon c. 49; Timaios 1.
10. z. 22, 2.

ZAGADNIENIE 16

art. 1

1. 2 Soliloq. 5.
2. 1 Poster. 2.
3. Praedic. 5.
4. 6 Metaphys. 4.
5. De vera Religione 36.
6. 5 De Trin. 14.
7. De Vera Religione 36.
8. Dialog. de Veritate 12.
9. 8 Metaphys. 6.
10. 4 Metaphys. 5.

art. 2

1. 3 De Anina 6.
2. Patrz niżej z. 17, 2 i 3.
3. De Definitionibus.
4. 6 Metaphys. 4.
5. a. poprz.

art. 3

1. a. 1.
2. 2 Metaphys. 1.
3. 3 De Anima 8.
4. Patrz 1. 5, 3, t. 1
5. a. 1.
6. Tamże.

art. 4

1. 1 Physic. 5.
2. a. 2.
3. 4 Ethic. 13.
4. 2 De Libero Arbitrio 18 n.
5. Patrz 1. 5, 3 na 4, t. 1.
6. Patrz 1. 82, 3, t. 6.
7. Patrz 1. 82, 4. t. 6; 1-2. 9, 1 na 3, t. 9, str. 186.
8. Patrz 2-2. 43, 7 na 4, t 16. str. 267; z. 109, 2 na 3, t 20, str. 91 n; a. 3 na 3, str.93 n.
9. a. 1.

art. 5

1. Patrz wyżej z. 14, 14 oraz 1, z. 85, 5, t. 7.
2. De Vera Relig. 36.
3. J 14, 6.
4. a. 1.

art. 6

1. 15 De Trin. 1.
2. De Veritate 14.
3. Patrz 1. 10, 6, odp.. t. 1.
4. Ps 11, 2, W
5. Patrz wyżej z. 13, 5
6. a. 1.
7. Bytowość - entitas
8. Umysl rozumny - mens rationalis : chodzi także o aniołów.

art. 7

1. 2 De Libero Arbitrio 8.
2. z. 10. 2.

3. a. 1.
4. a. 5.
5. Co to Powszechniki patrz t. 1, (85).

art. 8

1. 2 De Libero Arbitrio 12.
2. Dial. de Verit. 7
3. Patrz wyżej z. 14, 15 na 3.
4. Ps 11, 2. W.
5. a. 1.
6. z. 14, 15.
7 1 Physic. 8.

ZAGADNIENIE 17

art. 1

1. 2 Soliloq. 8.
2. De Vera Relig. 36.
3. z. 16, 1.
4. De Vera Relig. 34.
5. Patrz wyżej z. 16, 1, odp.
6. Patrz wyżej z. 16, 3.
7. Patrz niżej z. 22, 2 oraz 1, z. 103, 8, t. 8.
8. Patrz 1. 48, 5, t. 4.
9. Ps 4, 3.
10. Patrz wyżej z. 16, 4 na 3 oraz 2-2. 109, 2 na 3, t. 20, str. 91 n; a. 3 na 3, str. 93 n.
11. J 3. 21.
12. 5 Metaphys. 29.
13. 2 Soliloq. 10.
14. Patrz 1. 84, 6, t. 6.
15. 2 Soliloq. 6.
16. 5 Metaphys. 29.
17. Tamże.
18. 2 Soliloq. 10.

art. 2

1. De Vera Relig. 33.
2. 4 Metaphys. 5.
3. 2 Soliloq. 6.
4. z. 16. 2.

5. Metaphys. 29.

art.3

1. Octog. trium Quaest. 32.
2. 3 De Anima 10.
3. 3 De Anima 6.
4. a. poprz.
5. z. 16, 2.
6. a. poprz.
7. Patrz wyżej z. 13, 12 na 3.

art. 4

1. 2 Soliloq. 5.
2. 2. Soliloq. 10.
3. 12 De Civ. Dei 2.
4. Jr 8, 5, Bibl. Tys. wyd. I.
5. Z pism św. Hieronima.
6. 2 Periherm. 14.
7. 4 Metaphys. 2.
8. 4 Metaphys. 7
9. 2 Perihenm. 14.
10. Patrz 1. 48, 3, t. 4

ZAGADNIENIE 18

art. 1

1. 8 Physic. 1.
2. 8 Physic. 7.
3. De Div. Nom. 6.
4. 1 De Plantis 1.
5. 3 De Anima 4.
6. Patrz obj. (16).
7. 8 Physic. 4.

art. 2

1. 2 De Anima 2.
2. Patrz 2-2. I79-182, t. 23.
3. J 17, 3.
4. 2 De Anima 4.
5. 2. 17, 1 i 3.
6. z. 13, 1.
7. 9 Ethic. 9.
8. Tamże.
9. Patrz 1. 78, 1, odp., t. 6.
10. Patrz z. 77, t. 6.
11. Patrz 1-2. 49-54, t. 11.

art. 3

1. a. 1 i 2.
2. De Anima 4.
3. Ps 84 (83), 3.
4. Patrz 3. 64, 1 i 4, t. 27.
5. Patrz 1. 78, 1. odp., t. 6.
6. 12 Metaphys. 7.
7. 9 Metaphys. 8.
8. 3 De Anima 7
9. Fajdros 24.

art. 4

1. Dz 17, 28.
2. De Vera Religione 29.
3. Oczywiście w możności czynnej: patrz niżej z. 25, 1n odp.
4. J 1, 3 n.
5. a. poprz.
6. Patrz wyżej z. 14, 4.
7 Patrz 1. 8, 1 i 3; z. 9, 2, t. 1; z. 104, 1; z. 105, 5, t. 8.
8. Patrz wyżej z. 14, 6; z. 15.
9. Fedon 49; Timaios 5.
10. Patrz wyżej z. 14, 10.

ZAGADNIENIE 19

art. 1

1. 3 De Anima 10.
2 8 Physic. 4-6.
3. Rz 12, 2.

4. z. 6, 3.
5. na 1.
6. Patrz z. 9, 1 na 1; z. 18, 3 na 1.
7. Fajdros 24.

art. 2

1. 3 De Anima 10.
2. 1 Tes. 4, 3.
3. Patrz 1. 5, 4 na 2, t. 1; 1-2. 1, 4 na 1, t. 9 str. 29.
4. Patrz 1. 4, 3, t. 1.
5. z. 13, a. 4.
6. W odp.
7. Patrz wyżej z. 14. 5.

art. 3

1. z. 2, 3.
2. 5 Metaphys. 5.
3. 2 Physic. 48.
4. Ef 1, 11.
5. Patrz 1. 82, 1, t. 6.
6. 0 dobrowolności - patrz 1. 41, 2. t. 3. obj. 118 - 122; 1- 2 6, t. 9, str. 146-166 i 378.

art. 4

1. De Div. Nom. 4.
2. 1 De Doctr. Christ. 32.
3. z. 14. 8.
4. Mdr 11, 25, Bibl. Tys. Wyd. I, bo wyd. II, ma: "Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty nie powołał do bytu?".
5. 2 Physic. 5.
6. Patrz 1. 2, 3. dowód piąty.
7. Patrz 1, 47. 1, odp., t. 4.
8. z. 7, 2. t. 1.
9. Patrz wyżej z. 14, 5 i 8: z. 1 5.
10. a. 2.

art. 5

1. Octog. trium Quaest. 46.
2. a. poprz.
3. 0ctog. trium Quaest. 28.
4. Patrz wyżej z. 14, 7.
5. 3 De Trin. 2

art. 6

1. 1 Tm 2, 4, a także Mt 23, 37; Rz l, 5; Dz 7, 51.
2. a. poprz.
3. Ps 11S (113), 3 a także Iz 14, 27; 46, 10; Est 13, 9; Rz 9, 19; J 10, 28.
4. Patrz wyżej a. 4.
5 Enchir. 103,
6. Augustyn, tamże.
7. 2 De Fide 0rth. 29.
8. Patrz 1-2. 6, 6, odp., t. 9, str. 158.
9. W odp.

art. 7

1. Rdz 6, 7.
2. Jr 18, 7n.
3. a. 3.
4. Lb 23, 19 oraz Ml 3, 6.
5. z. 9, 1; z. 14, 15.
6. lz 38, 1.
7. 16 Moral. 10 lub 4.
8. Patrz 2-2. z. 171, 6 na 2; z. 174. 1, odp., t. 23.
9. a. 3.

art. 8

1. Enchir. 103.
2. 2 Physic. 8.
3. Rz. 9, 19.
4. Patrz 1. 82, 1, odp., t. 6. odp. t. 6.
5. Pat rz 1. 47 , 1 i 2, t. 4
6. Patrz wyżej z. 14, 13 na 3.
7. Patrz 1. 83, 1 na 3, t. 6.

art. 9

1. Enchir. 96.
2. De Div. Nom.4.
3. Echir. 10n.
4. 0ctog. trium Quaest. 3.
5. z. 5, 1.
6. Patrz wyżej a. 1, odp. oraz 1. 59, 1. odp., t. 5; z. 80, 1 odp., t. 6.
7. To Hugo od św. Wiktora (De Sacramentis, 1. 1, p. 4, c. 13). patrz t. 1, obj. (20)
8. 0 tym niżej a. 12 oraz z. 22, 2 na 2.

art. 10

1. Epist. 21 (146) ad Damasum.
2. a. poprz.
3. De Fide 6.
4. a. 3.
5. a. 2.

art. 11

1. Ps 111 (110), 2, W.
2 z. 13, 3.
3 Mt 6, 10.

art.12

1. Mdr 1 In 25n.
2. 2 Ethic. 5.
3. De Div Nom. 4.
4. 8 Physic. 4.
5. Mt 6,n 10.
6. Enchir. 95.
7. odp.
8. Patrz wyżej a. 9 i 10 oraz 1-2. ln 2 i 8, t. 9; z. 93, 5 i 6, t. 13.

ZAGADNIENIE 20

art. 1

1. De Div. Nom. 4.
2. 1 J 4n 16.
3. Patrz 1-2. 2sn 2, t. 10n str. 41.
4. Patrz 1-2. 28, 1 na ln t. 10n str. 63.
5. z. 19n 1.
6. 3 De Anima 11.
7. Patrz 1. 78n 4. odp'n t. 6.
8. Patrz 1. 80n 2 na 3n t. 6; z. 86n I na 2n t. 7.
9. Patrz 1-2. 22n 2 na 3n t. 10n str. 19.

10. Patrz 1-2. 22n 3n t. 10n str. 20 n.
11. 7 Ethic. lS.
12. 1 De Anima 1.
13. Patrz 1. 7S. 3 na 3n t. 6; 1-2. 22n 2 na 3n 1. 10n str. 19.
14. Na 1.
15. z. 3, 2 na 2n t. 1 oraz wyżej z. 19. 11.
16. na 1.
17. z. 6. 3, t. 1.

art. 2

1. De Div. Nom. 4.
2. 8 Ethic. 2.
3. Ps sn 7. W
4. Mdr 11. 24'a także J 3n 16
5. Patrz 1. 5, 3, t. 1.
6. z. 19, 4.
7 Patrz 1-2, 28, 3, t. 10, str. 66.
8. Patrz wvżej z. 14, 6, odp.
9. Patrz 2-2. 23, 1, t. 16. str. 9n.
10. Patrz wyżej z. 19, 2 odp.

art. 3

1. Mdr 6, 8.
2. Super Joann, tract. 110.
3. a. poprz..
4. W odp.
5. Patrz 2-2. 26, t. 16, str. 75-98.

art. 4

1. Rz 8, 32.
2. Ps 8, 6; patrz obj. (153).
3. Hbr 2, 16,.
4. J 21, 15.
5. In Joann. 124.
6. Epist. 130 (8), 9.
7. Łk 15, 7.
8. 0 różnicy między przewidzeniem a przeznaczeniem (praescientia-praedestinatio) patrz niżej z. 23.
9. Syr 13, 15.
10. a. poprz.
11. Patrz wyżej z. 19, 4, odp.
12. Flp 2, 9.
13. Iz 9, 6.
14. Na 1.
15. Ap 21, 17.
16. Patrz 3, 4, 1, odp., t. 24 str. 87.
17. In Joann. 124.
18 Prz 16. 2.
19. Patrz 2-2. 106, 2, t. 20, str. 57n; 3. z. 88, 2 na 3, t. 29, str. 78.
20. Homil. 34 in Evan.

ZAGADNIENIE 21

art. 1

1. Ef 1, 11.
2 De Hebdomadibus.
3. Ps 11 (10), 7.
4. 5 Ethic. 4.
5. Rz 11, 35.
6. De Div Nom. 8.
7. z. 20. 1 na 1.
8. 3 Ethic. 13.
9. 10 Ethic. 8.
10. Patrz 1-2. 61, 5 na 1, t. 11, str. 151.
11. 0 autonomii człowieka patrz 1-2. 19, 4, t. 9, str. 323n. oraz w obecnym tomie obj. /133/.
12. Patrz 1. 47, 3, t. 4; z. 103, 2 na 3, t. 8 i inn.
13. Słuszność czy przyzwoitość: chodzi o decentia; patrz 1-2. 114, 1 na 3, t. 14, str. 207.
14. Prosologii 10.

art. 2

1. Dial. de Veritate 13.
2. 6 Metaphys. 4; 6 Ethic. 2.
3. 4 Ethic. 7.
4. Ps 84, 11, W.
5. z. 16, 1.
6. Patrz wyżej z. 16, 4 na 3, oraz 2-2. 109, 3, na 3, t. 20, str. 93n.
7. W odp.

art. 3

1. 2 De Fide Orth. 14.
2. 2 Tm 2, 13.
3. Ps 111 (110), 4.
4. z. 6, 4.
5. z. 6, 1 i 4.
6. a. 1.
7. Patrz 3. 46, 2 na 3. t. 26, str. 113.
8. Ef 4, 3,2.
9. Jk 2, 13.

art. 4

1. Jk 2, 13.
2. Rz 15, 8n.
3. Ps 24, 10, W
4. Patrz niżej z. .26, 1, odp.
5. a. 1 na 3.
6. Patrz niżej z. 25, 3 na 3.
7. Patrz Suppl. z. 99, 3 na 4, t. 35.
8. Łk 7, 47.
9. 26 Moral. 13 /9/.

ZAGADNIENIE 22

art. 1

1. De Invent. 11.
2. 6 Ethnic. 5.
3. 2 De Fide Orth. 29.
4. Mdr 14, 3, W.
5. z. 6, a. 4.
6. z. 21. 4.
7. z. 15, 2; z. 19, 4.
8. 6 Ethic. 5.
9. Mt 24, 45.

10. 4 De Cons. 6.
11. 6 Ethic. 10.
12. 148, 5n.
13. Ef 1, 11.
14. 6 Ethic. 13.
15. z. 19, 1 i a. 4 na 2.

art. 2

1. 6 Ethic. 5.
2. Syr 15, 14.
3. Ps 80, 13, W.
4. 1 Kor 9, 9.
5. Mdr 8n 1; patrz Łk 12, 6n. i 22-31.
6. Job 22, 14.
7. 3 Doct. Perplex. 17.
8. Patrz wyżej z. 14, 6-11.
9. Rz 13, 1.
10. a. poprz.
11. z. 14. 11.
12. z. 14, 8.
13. Patrz 1. 116, 1, t. 8.
14. Enchirid. 11.
15. Patrz 1. 105, 4 i 5, t. 8.
16. Rz 8, 28.
17. De Divinat. 2.
18. Na 4 i z. 19, 10.
19. Patrz 1. 103, 5 na 2, t. 8.

art. 3

1. Echir. 17.
2. 12 Metaphys. 9.
3. Job 34, 13; także Hbr 4, 13; Mdr 8, 1.
4. 24 Moral. 20 /11/.
5. Nemesiusn De Natura Hominis 44.
6. 9 De Civ. Dei 1. 2.
7. odp.
8. Patrz wyżej z. 14, 2 i 5.

art. 4

1. 6 Metaphys. 3.
2. 4 De Consol. 6.
3. De Div Nom. 4.
4. Patrz 1. 47, 2, odp., t. 4.
5. Patrz wyżej z. 19, 8, odp.

ZAGADNIENIE 23

art. 1

1. 2 De Fide Orth. 30.
2. z. 22, 1 i 2.
3. 2 De Diversis Quaest. ad Simpl. 2; 2 Contra duas Epist. Pelagian. 9. 10 ; De Praedestin. Sanctorum 3. 6. 17.
4. 1 Kor 2, 12.
5. Rz 8, 30.
6. z. 22, 2.
7 z. 22, 1.
8. z. 12, 4, t. 1.
9. z. 22, 1.
10. Patrz 3. 24, 1, t. 25, str. 119.
11. z. 21, 3 na 2: a. 4.

art. 2

1. Rz 1, 4, W.
2. De Praedest. Sanctor. raczej De Dono Persev. 14.
3. Tamże.
4. 1 Sent. 40.
5. De Dono Persev. 14.
6. a. poprz.
7. z. 22, 1.
8. Rz 8, 30.
9. z. 14, 2; z. 18, 3 na 1.
10. 2 Mch 6, 18-23.

art. 3

1. Mdr 11, 24.
2. Oz 13, 9; tłum. własne; tekst kontro-wersyjny.
3. Koh 7, 13.
4. Ml 1, 2n.
5. a. 1.
6. z. 22, 2 na 2.
7. z. 22, 1 na 3.
8. z. 19, 8 na 1.

art. 4

1. De Div. Nom. 4.
2. 1 Tm 2, 4.
3. Ef 1, 4 oraz Mt 24, 22; Rz 9, 11; 11, 5.; 1 Tm 5, 21; 2 Tm 2, 10.
4. a. 1.
5. z. 22, 1.
6. z. 20, 2 i 3.
7. a. poprz.
8. z. 6, 4.
9. odp. i z. 20, 2.
10. 26 Sermo ad Popul. 4 lub De Verbis Apost. 11.
11. z. 19, 6.

art. 5

1. Rz 8, 29.
2. Rz 9, 15.
3. 1 De Diversis Quaest. ad Simpl. 2.
4. Rz 9, 14.
5. Tt 3, 5.
6. a. 3n.
7. z. 19, 5.
8. 2 Peri Archon 9; patrz 1. 10, 6, t. 1 ; z. 90, 4, odp., t. 7.
9. Rz 9, 11-13.
10. 2 Kor 3, 5.
11. z. 22, 3.
12. Patrz wyżej a. 2 na 3.
13. Lm 5, 21, W.
14. W odp.
l5. W odp.
16. Patrz 1. 47, 1-2, t. 4.
17 z.2, 3 na 1, t. 1; wyżej z. 22, 2.
18. Rz 9. 22n.
19. 2 Tm 2, 20.

20. Super Joann. 26.
21. Mt 20, 14n.

art. 6

1. Ap 3, 11.
2. De Correpl. et Gratia 13.
3. Rz 8, 29.
4. glosa zwykła z Augustyna: De Dono Persev. 14.
5. a. 1.
6. z. 22, 4.
7 z. 14, 13 i z. 19. 8.
8. Job 34, 24.
9. z. 19. 3.
10. Patrz wyżej z. 14, 13 na 3.

art. 7

1. Pwt 1, 11, W.
2. Mt 7, 14.
3. De Correpl. et Gratia 13.
4. a. poprz.
5. z. 7, 4.
6. Rz 8, 28.
7. Modlitwa liturgiczna za żywych i zmarłych; patrz Łk 13, 23 nn.

art.8

1. Rz 11, 34.; tłum. własne; patrz Iz 40, 13.
2. Rdz 25, 21.
3. 1 Sm 15, 29, W.
4. Rz 11, 29.
5. 2 p 1, 10, W; Łk 13, 24.
6. 1 Kor 3, 9.
7. Patrz wyżej z. 22, 3, odp.
8. z. 19, 6 i z. 22, 2 na 1.

ZAGADNIENIE 24

art.1

1. Syr 24, 32, W.
2. 20 De Civ. Dei 14.
3. Ps 69 (68), 29.
4. Kassiodora.
5. z. 23, 4.
6. Prz 3, 1. 3.
7. 2 Tm 2, 19.

art. 2

1. J 6, 70.

2, 3. 4. art. poprz.

5. z. 12, 4 i z. 23, 1.

art. 3

1. 20 De Civ. Dei 15.
2. Ps 69 (68)n 29.
3. Ap 3, 5.
4. w odp.

ZAGADNIENIE 25

art. 1

1. 9 Metaphys. 9.
2. z. 3, 3, t. 1.
3. z. 14, 8 i z. 19, 4.
4. Ps 89 (88), 9.
5. z. 3, 1 i z. 4, 1. 2.
6. 5 Metaphys 12

art. 2

1. 3 Physic. 6.
2. 8 Physic. 10.
3. Augustynn 8 Super Gen. ad litt, 20 i 22.
4. 8 De Trin. 24.
5. a. poprz.
7. Tamże.
8. Tamże.
9. z. 3, 5.

art. 3

1. z. 2. 3 i z.9, 1.
2. 2 Tm 2n 13.
3. Ongiś kolekta z 10 niedzieli po Zesłaniu.
4. 1 Kor 1. 20.
5. Łk 1, 37.
6. 5 Metaphys. 12.
7 w odp.
8. 4 Topic. 5.
9. z. 21, 4.
10. z. 14, 13 na 1.

art.4

1. De Custodia Virginum, ad Eustoch., epist. 22.
2. a. poprz. i z. 7, 2 na 1.
3. 26 Contra Faustum 5.
4. 6 Ethic. 2.

art. 5

1. Mtn 26, 53.
2. z. 19, 3 i 4.
3. z. 21, 4.
4. Patrz 1. z. 105, 6. odp., t. 8.
5. 1. 6, 3 i 4, t. 1; z. 44, 4, t. 4.
6. z. 19, 3.
7. w odp.
8. a. 3.

art. 6

1. 2 (3) Contra Maximium 8.
2. Enchir. 10.
3. Ef 3. 20.
4. 8 Metaphys. 3.
5. w odp.

ZAGADNiENiE 26

art. 1

1. 3 De Consol. 2
2. 1 Ethic. 10.
3. 1 Tm6, 15.
4. z. 4, 2 na 1 i z 13. 4.
5. Patrz 1. 77, 2, odp., t. 6.
6. z. 7, 1.

art. 2

1. De Hebdom.
2. 32 Moral. 6 (7).
3. Sermo 2 in Ps 90.
4. a. poprz.
5. Patrz wyżej z.19, 1, odp.; z. 78, 1 na 3, t. 6.
6. Patrz wyżej z. 14, 1, odp.
7. Patrz 1-2. 3, 3 i 4, t. 9, str. 64-69.

art. 3

1. z. 6, 2.
2. z. 11, 3.
3. 1 Kor 15, 41.
4. 5 Confess. 4.
5. 2 De Anima 4.
6. Patrz 1-2. 1, 8n odp., t. 9.
7. Patrz 12. 11, 3, t. 9, str. 212; z. 16, 3, str. 264n.

art. 4

1. z. 4, 2.
2. 3 De Consol. 2.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 13

/1 /. Wstęp. Zagadnienie: Jak Boga nazywamy, jest logicznym następstwem poprzedniego zagadnienia: Jak Boga poznajemy; jest to ważne zagadnienie. Przecież nazwa oddaje pojęcie, jakie sobie myśl urabia o danej rzeczy. Każde poznanie, każda nauka oddaje swoje pojęcia nazwami, tworzy swoją własną, ściśle określoną, terminologię. Nie do pomyślenia jest wiedza bez odpowiednich nazw. Nazw używamy tak dla zwykłego oddawania pojęć, jak i dla ich przekazu, wymiany poglądów, oraz rozwoju w głąb i wszerz. Nazwy raz nadane i ustalone są, walnym czynnikiem jedności między ludźmi i narodami - są wspólnym językiem.

Nazwy w naukach świeckich i codziennym życiu powstają i zanikają, co więcej: zmieniają, treść i znaczenie. W nauce o Bogu i w Kościele sprawa nazewnictwa jest niesłychanie ważna. Tu szczególnie ważny jest nie tylko odpowiedni dobór nazw i ustalenie ich znaczeń, ale i jednolitość w całym Kościele oraz ich niezmienność. Nazwy, terminologia teologiczna, były nieraz okazją, do sporów i rozłamów w Kościele; ale raz ustalone i przyjęte, są jednakowo rozumiane w całym Kościele i przez wieki; niezmienność dogmatów, jednolitość nauczania wiary, domagają się jednolitości i niezmienności nazw. (Patrz Sobór Wat. I Ses. III, D. 1800).

W zagadnieniu obecnym spotkamy ważne dla całej Sumy pojęcia; chodzi o tak podstawową naukę o orzekaniu nazw, zwłaszcza o analogii, stosunku, twórcy jednotypowym i różnotypowym itd.

Głównym źródłem dla tego zagadnienia stanowiło - dla św. Tomasza - dzieło przypisywane Dionizemu: *0 nazwach Boga* - patrz t. 1, /28/.

W zagadnieniu obecnym chodzi nie tylko o nazwy rzeczownikowe Boga: Bóg, Jahwe, Pan itd. - no i zaimkowe - ale i o nazwy przymiotnikowe: dobry, mądry itp.

/2/ a. 1, zarz. 2. Nazwa oderwana oznacza formę poza, czy bez podmiotu; np. mądrość, białość itp.; nazwa konkretna oznacza zupełnika, czyli formę z jej podmiotem; np. mędrzec, bieluch czy bielinek itp. Nazwa w ogóle to głos czy wyraz oznaczający coś z umowy czy postanowienia - niezależnie od czasu. Nazwę, którą jest rzeczownik, można zastąpić zaimkiem wskazującym: ten, ów, itp., lub względnym: który, jaki itp. Czasownik to wyraz oznaczający coś z umowy czy postanowienia ze wskazaniem na czas; wiąże się z orzeczeniem. Imiesłów (np. biegnąc), choć wskazuje na czas, nie jest jednak czasownikiem, bo może być i podmiotem, i orzeczeniem zdania.

/3/ a. 1, odp. Należy dobrze utkwić sobie w myśli stale powtarzaną zasadę: Nazwy są znakami pojęć, a nie rzeczy. Pojęcia są podobieństwami rzeczy. A więc dopiero poprzez pojęcia myśli nazwa oznacza rzecz, tak bowiem rzecz nazywamy, jak ją pojmujemy; kolejność jest taka: rzecz, pojęcie, nazwa.

/4/ a. 1 na 2. Poznanie rodzimen swoiste *(cognitio connaturalis)*, to poznanie dostosowane do natury poznawcy; ponieważ człowiek ma naturę cielesno-duchową, dlatego i jego poznanie rodzime, swoiste dlań musi być dostosowane do takiej właśnie jego natury i odbywać się za pomocą zmysłów i myśli; dostosowanym przedmiotem, swoistym dla takiego poznania, są rzeczy materialne, złożone i doczesne, czyli mierzone czasem; takie zaś rzeczy istnieją konkret nie i samoistnie jako całość zupełna - jako zupełniki *(completum subsistens)*, co oznacza jestestwo złożone z materii i formy istniejące konkretnie i samoistnie, czyli całość czy skład z wszystkimi jednostkowymi cechami; forma jest tu tylko częścią; nie jest tym, co istnieje, ale tym, dzięki czemu coś istnieje. Zupełny byt samoistny *(completum subsistens)* - patrz 1. 75, 2 na 1. 2 oraz objaśnienia /7 / /6/. Skład *(compositum)* oznacza byt złożony z materii i formy.

/5/ a. 1 na 3. Osobnik *(suppositum)* z naturąn np. człowiek; osobnik z określoną formą, np. czerwonoskóry.

/6/ a. 1 na 3. Zaimki wskazujące orzekające o Bogu; np. To On stworzył świat. Zaimki względne orzekające o Bogu; np. Któryś jest w niebie. Samoistnik - *subsistens:* to byt samoistny, samoistniejący.

/7/ a. 2, odp. Nazwy, które przeczą, np. nieskończony; nazwy, które wyrażają stosunek, np. Pan, Stworzyciel.

/8/ a. 2, odp. Boga nie wiąże z niczym i z nikim jakiś rzeczowy stosunek. To raczej wszystko inne - każde stworzenie - wiąże z Nim jakiś stosunek. 0 tym szeroko niżej w a. 7 i w traktacie *0 Trójcy* (t. 3).

/9/ a. 2, odp. Rabin Mojżesz Majmonides (1135-1204); współczesny Awerroesowi; autor Przewodnika błądzących, silił się uzgodnić teologię żydowską z nauką Arystotełesa, którą pojmował po platońsku. Patrz także t. 1, /7/.

Rzecznikiem drugiej opinii był 0rygenes i dzieło *0 Przyczynach*. Patrz *De pot*. q. 7, a. 5, zarz. 4. 5.

/10/ a. 2, odp. Np. czemu nazwa "dobry" ma przysługiwać Bogu w sensie właściwym, a nazwa "gniewny" w sensie przenośnym.

/11/ a. 2, odp. Przymioty czy doskonałości czyste, a więc takien które w swoim pojęciu nie zawierają żadnej niedoskonałości, oznaczone bezwzględnymi i twierdzącymi nazwami: dobry, mądry itp., są w Bogu: 1. formalnie, tzn. pprzysługują Bogu w sensie właściwym i oznaczają wprost Jego jestestwo, choć niedoskonale; 2. w zestawieniu z takowymiż doskonałościami stworzeń, są w Nim w najwyższym stopniu i przede wszystkim; są więc - jak i 0n sam - nieskończone, czyli nie są skończone jak w stworzeniach (charakter negatywny!).

/12/ a. 3. Nazwa orzeka o Bogu w sensie właściwymn gdy jej treść znajduje się w Bogu formalnie. 0rzeka w sensie przenośnym, gdy jej treść formalnie znajduje się w rzeczach stworzonych. Przenoszenie bez zastrzeżeń na Boga nazw (i tego, co oznaczają) przysługujących właściwie i formalnie stworzeniom, prowadzi do antropomorfizmu, tj. do ujmowania Boga nazbyt po ludzku; przykładem mitologia i wierzenia Greków i Rzymian.

Artykuł wykazuje. że nie wszystkie nazwy Bogu nadawane są przenośne i symboliczne, ale że istnieją i takie nazwy, które nadajemy Bogu prawdziwie, czyli w sensie właściwym.

/13/ a. 3. odp. Nazwy: mądry, dobry itp. w stworzeniach są jakościami - przypadłościami; przeto ich sposób bytowania w stworzeniach jest niedoskonały; przypadłość bowiem, jako że nie ma bytu samoistnego, zawiera niedoskonałość; atoli nazwy te w samej swej treści nie zawierają żadnej niedoskonałości - są czyste.

/14/ a. 4. Synonimy to różne nazwy wyrażające tę samą treść i oznaczające tę samą rzecz, np. spodnie, portki. Nazwy Boga: mądry, dobry itp. nie są synonimami, bo chociaż oznaczają tę samą rzecz - Boga, to jednak nie wyrażają tej samej treści; inną bowiem treść, czyli pojęcie wyraża nazwa "mądry", a inną nazwa "dobr".

Przymioty Boga oznaczone tymiż nazwami oznaczają tę samą rzecz: Boga z wszystkimi Jego doskonałościami! Nie różnią się rzeczowo ani między sobą, ani od samej istoty Bożej; każdy przymiot wyraźnie wymieniony czy nazwany zawiera w sobie włącznie, czyli niewyraźnie i inne przymioty, i samąż istotę Bożą. Jedna niezłożona rzecz: Bóg, z racji złożonego sposobu naszego poznawania, jest ujmowana poprzez wiele pojęć, z których każde wyraża inną doskonałość: Jedna Rzecz sama w sobien daje podstawę nam do ujmowania jej wieloma pojęciami i oznaczania wieloma nazwami. Dzięki temu możemy tworzyć takie zdania o Bogu: Myśl Boga myśli, ale nie chce; wola Boga chce, ale nie myśli. A zatem nie to samo znaczy: Bóg jest mądry, co: Bóg jest dobry, sprawiedliwy itp.

Jan Szkot Eriugena, teolog z IX w. w Galii, Eckhart Jan († 1327), mistyk niemiecki i w ogóle nominaliści twierdzą, że między: Bóg jest "dobry", a "mądry" jest taka różnica, jak między "Tuliusz", a "Cycero".

Jan XXII (r. 1329) potępił następujące zdanie Eckharta: "Bóg na wszelki sposób jest jeden; także według każdego ujmowania rozumu; i to tak jest jeden, że nie znajdziesz w Nim żadnej wielości ani w ujęciu myśli, ani poza nią. Ktokolwiek bowiem widzi dwa, lub dostrzega odrębność, już nie widzi Boga; Bóg bowiem jest jeden poza i ponad liczbą; nie stanowi też jedno z kimkolwiek. Wynika z tego, że w Bogu żadna odrębność ani nie może istnieć, ani nie da się pomyśleć, czy to będziemy brali pod uwagę naturę, czy Osoby: wszelka odrębność jest obca Bogu" (D. 523, 524).

/15/ a. 5. Nazwa jednoznaczna, to jedna nazwa orzekająca o wielu według tego samego znaczenia; w ten sposób orzekają powszechniki: rodzaj o gatunkach (np. "zwierzę" o psach, koniach itp.), gatunek o swoich jednostkach (np. "człowiek" o Piotrze, Ewie itp. Nazwa różnoznaczna to jedna nazwa orzekająca o wielu według zgoła różnych znaczeń; np. "zgon" o skonaniu i o spędzie bydła.

/16/ a. 5, zarz. 1. Chodzi tu o dawne poglądy, według których ogień - jeden z elementów świata materialnego - powodował wszelkie ciepło na świecie - także i słońca. Według fizyki arystotelesowskiej, geocentrycznej - a więc i średniowiecznej - ciała dzielą się na: niebieskie i ziemskie, elementy proste - żywioły i ciała mieszane, ciała lekkie i ciężkie.

Ciała ziemskie - świat podksiężycowy *(mundus sublunaris)* składają się z czterech żywiołów: ziemia, woda, powietrze i ogień. Każde z nich ma swoje miejsce naturalne *(locus naturalis)*, do którego ze swojej natury ciąży *(appetitu naturali)*, by zachować równowagę zewnętrzną i wewnętrzną. Miejscem naturalnym ziemi jest jej dół - środek ziemi; wyżej woda, potem powietrze, u góry ogień. Każdy żywioł ciąży ku swojemu środkowi.

Ciała lekkie to: powietrze i ogień; ciała ciężkie to: ziemia i woda; ciała mieszane *(corpora mixta)* to ciała złożone z żywiołów. Żywioły (elementy) już nie mogą być rozłożone na dalsze składniki ani też nie są z innych, a wszystko z nich się może składać. 0 elementach w ogóle patrz 1. 66, 2; z. 68, 1 i 2; z. 71 na 1 i 2, t. 5.Ogień: patrz 1. 6, 3, t. 1; z. 67, 2 na 1 i 2; z. 68 1, odp. i a.. 2. odp.. t. 5; 1-2. 35, 8, odp., t. 10, str. 158. Powietrze: 1. 66, 1, odp.; z. 68. 1. 3. 4; z. 69, 1 na 4. 5; z. 70, 1 odp., t. 5. Woda: 1. 66, 1; z. 68, 2. 3; z. 69, 1. 2; z. 70, 1; z. 71; z. 74, 1, odp. i a. 3 na 4, t. 5. Ziemia: 1. 66, 1; z. 67. 4; z. 69, 2. 4; z. 70, 1, odp.; z. 71 na 1. 2, t. 5.

Cała niebieskie nie są złożone z owych czterech elementów, ale z tzw. *quinta essentia*, czyli piątego elementu. Czym są owe ciała i jakie są, patrz: 1. 9, 2, odp.; z. 10, 5, odp., t 1; z. 66. 2. 3; z. 68,4, odp.; z. 70, 3, odp., t.5; z.115, t. 8.

0 kwintesencji patrz: 1, 66, 2; z. 70, 3, odp., t. 5.

Niebo: Pismo św. mówi o niebie w trojakim znaczeniu: pierwsze w sensie własciwym i naturalnym. Według tego niebo jest to jakoweś ciało górne, świecące i z natury niezniszczalne. Takim jest niebo empirejskie, całkowicie świetlne; krystaliczne czy wodne, całkowicie przeźroczyste; gwiezdne, częściowo przeźroczyste, częściowo aktualnie świecące: dzieli się na osiem sfer, czyli nieb (sfera stałych gwiazd i siedem sfer planet); drugie z racji posiadania jakichś cech ciała niebieskiego: górności i świetlności. Według tego całą przestrzeń od wód (nieba wodnistego) po okrąg księżyca Damascen dzieli na niebo powietrzne, gwiezdne i jeszcze jakieś wyższe, a Hraban Maur dzieli na niebo ogniowe i olimpijskie, eteryczne i powietrzne; trzecie w znaczeniu przenośnym: z powodu górności i światłości. Według tego niebem jest: Trójca Przenajświętsza, dobra duchowe stanowiące nagrodę zbawionych i widzenia nadprzyrodzone (1. 68, 4, odp.).

Kosmos - wszechświat jest to olbrzymia kula skończona, której środkiem jest ziemia; otaczają ją koncentryczne sfery coraz wyższe, według niżej załączonego rysunku. Ruch pochodzi od pierwszego nieporuszalnego poruszyciela poprzez primum mobile i kolejne sfery aż do ziemi. Zaś wszelkie przemiany zachodzące na ziemi u roślin i zwierząt uzależnione są od słońca. (0 tych sprawach będzie szeroko mowa 1. 65-74, t. 5).

A oto kosmografia Arystotelesa według dzieła Piotra Apianusa *Cosmographia, per Gemma Phrysius restituta*, Antwerpia 1539 (Według A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, wyd. Pax. Warszawa 1960, tłum. z ang., t. 1, rys. 1. po str. 1 60).

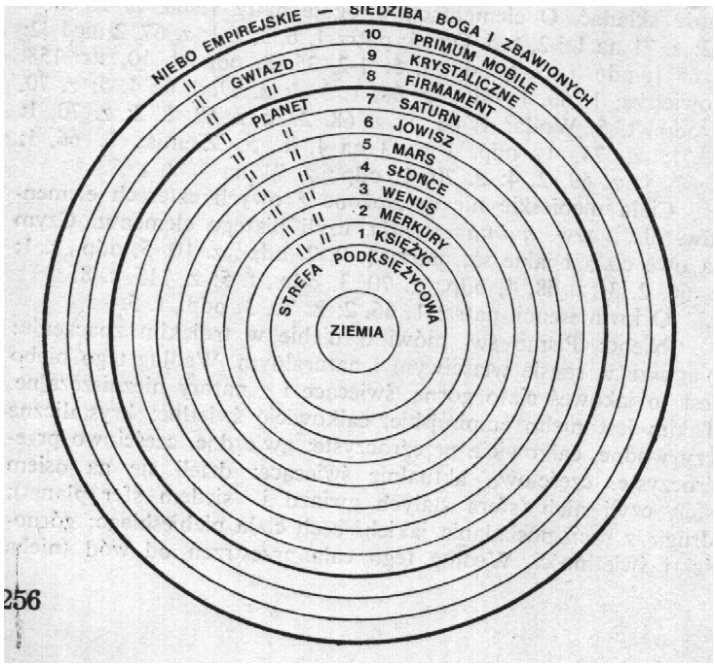

/17/ a. 5, Wbrew 4. Treść istotna oznaczona nazwą to: określenie rzeczy; a wiadomo: określamy rzecz, podając jej rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową; np. człowiek, to "zwierzę" rozumne.

/18/ a. 5, *Wbrew 5*. Złoto, srebro, miedź itp. stanowią jeden rodzaj - metale. Nazwa "metal" orzeka jednoznacznie o złocie, srebrze, miedzi itp. Żelazo, kształt, barwa itp. nie stanowią jednego rodzaju; można je objąć nazwą "byt", ale ten nie jest rodzajem.

/19/ a. 5, odp. Błąd czterech wyrazów *(fallatia aequivocationis)* to stosowanie czy wprowadzenie nazw różnoznacznych w sylogizmie. W sylogizmie bowiem mają być trzy wyrazy; różnoznaczność wprowadza ich cztery. Patrz t. 1, /12/.

Orzekanie całkiem różnoznaczne zachodzi wtedy, gdy w rzeczach nazywanych jedną nazwą nie ma żadnej podstawy, żeby je tą samą nazwą nazywać; ot tak, jak "spęd" i "skonanie" noszą nazwę: "zgon". Arystoteles uważał, że analogia jest odmianą różnoznaczności, ale nie całkowicie.

/20/ a. 5, odp. Analogia to orzekanie wyrazu o różnych rzeczach, które wiąże ze sobą jakaś wspólna treść: nie zasadniczo ta sama - jak w orzekaniu jednoznacznym, nie zasadniczo różna - jak w orzekaniu różnoznacznym, ale ta sama pod jakimś względem, mianowicie albo według proporcji, albo według proporcjonalności, czyli podobieństwa:

Według proporcji, gdy treść wyrazu orzeka przede wszystkim i wewnętrznie o jednym, a o reszcie o tyle, o ile jakoś wiążą się z owym jednym; np. "zdrowy": orzeka przede wszystkim i wewnętrznie o ciele, a dopiero z kolei o wielu innych rzeczach zgoła różnych, o ile te rzeczy mają coś wspólnego ze zdrowiem ciała według proporcji; i tak wyraz "zdrowy" orzeka: o leku, klimacie, pokarmie itp., jako o przyczynie zdrowia; o moczu, cerze itp., jako o oznakach zdrowia.

Autor wylicza dwa typy t ej analogii: wielu do jednego, jednego do drugiego.

Według proporcjonalności *(analogia proportionalitatis)*, gdy w grę wchodzi podobieństwo między różnymi rzeczami: albo podobieństwo prawdziwe, gdy treść wyrażona nazwą znajduje się w tych, o których orzeka formalnie i prawdziwie oraz we właściwym sensie, jak np. wiedza, poznanie, dobroć, miłość itp.; albo podobieństwo przenośne, gdy treść wyrażona nazwą nie znajduje się formalnie, prawdziwie i właściwie w tym, o czym orzeka, ale znajduje się przenośnie; np. lew jest królem zwierząt, łąka się śmieje, Bóg jest gniewny itp.; ten drugi typ analogii mamy na uwadze, ilekrać mowa o podobieństwie stworzeń do Stwórcy; jest częstszy, szerszy i głębszy. Patrz z. 4, z. 13, 2. 3. 6. 5; z. 33, 3, t.3 /17/ /33/.

Nauka o analogii jest nader ważna dla teologii i dla rozumienia *Sumy*; by ją lepiej i pełniej ogarnąć, podaję naukę o analogii zawartą w dziele *De veritate* (q. 2, a. 11). Św. Tomasz tak pisze: "Czy wiedza orzeka różnoznacznie o wiedzy Boga i o wiedzy naszej? ... Odpowiadamy: Nazwa "wiedza" orzeka o wiedzy Boga i naszej: nie całkiem jednoznacznie, ani też zgoła różnoznacznie, ale według analogiin czyli inaczej mówiąc z zachowaniem proporcji.

Trzeba bowiem wiedzieć, że zbieżność czy wspólność *(convenientia)* zachodząca w proporcji, jest dwojaka (a gdyby nie było jakiejś zbieżności czy wspólności rzeczowej między stworzeniem a Bogiem, istota Boga nie byłaby podobizną stworzeń; tym samym Bóg poznając swoją istotę nie poznawałby w niej stworzeń; także i my nie moglibyśmy dojść do poznania Boga ze stworzeń).

Stosownie do tego mamy też dwojaką wspólność czy zbieżność analogii:

Niekiedy owa zbieżność czy wspólność stron, między którymi zachodzi proporcja, polega na tym, że między obiema stronami istnieje określona odległość czy inny określony związek wzajemny; ot jak np. między dwa a jeden, bo dwa to podwojone jeden. Niekiedy zaś owa zbieżność czy wspólność istniejącą wzajem między dwiema stronami nie jest proporcją, ale raczej jest podobieństwem między dwiema proporcjami; w ten sposób "sześć" w tym zbiega się z "cztery", bo jak sześć to podwojone trzy, tak cztery to podwojone dwa.

Otóż pierwsza zbieżność czy wspólność to analogia proporcji, druga proporcjonalności.

Pierwszy typ zbieżności i zarazem orzekania analogicznego o dwóch stronach zachodzi tam, gdzie istnieje związek jednej strony z drugą. Tak to właśnie byt orzeka o jestestwie i przypadłości z racji związku zachodzącego między jestestwem a przypadłością, a "zdrowy" orzeka o moczu i o ciele z tej racji, że mocz ma jakoweś podobieństwo. tj. związek ze zdrowiem ciała. Niekiedy zaś mamy do czynienia z orzekaniem analogicznym drugiego typu zbieżności; tak np. nazwy "wzrok" używa się na oddanie wzroku cielesnego i myśli, a to dlatego, że jak wzrok jest w oku, tak myśl jest w umyślen czyli duszy.

A ponieważ, jeśli idzie o nazwy orzekające analogicznie według pierwszego typu, ów związek między tymi stronami, które z racji analogii mają coś wspólnego, musi być jakoś o kreślony, dlatego jest niemożliwe, by coś według tego, typu analogii orzekało o Bogu i o stworzeniu. Czemu? Bo żadne stworzenie nie ma takiego związku z Bogiem, poprzez który można by było określić doskonałość Bożą. Natomiast w drugim typie analogii żaden określony związek nie zachodzi między tymi stronami, które z racji analogii łączy coś wspólnego. Według tego też typu analogii nic nie stoi na przeszkodzie, by jakaś nazwa orzekała analogicznie o Bogu i o stworzeniu. Dzieje się to w dwojaki sposób:

Niekiedy bowiem nazwa ta zawiera w sobie coś takiego z głównego znaczenia, w czym nie można się dopatrzeć czegoś wspólnego, czyli zbieżności między Bogiem a stworzeniemn nawet w drugim typie analogii,

tak ma się rzecz z wszystkimi nazwami, które orzekają o Bogu w znaczeniu symbolicznym, tj. przenośnym, np. Bóg jest lwem, słońcem itp. Wszak w określeniu tychże nazw mieści się materia, a tej w Bogu nie spotkasz.

Niekiedy zaś nazwa orzekająca wspólnie o Bogu i o stworzeniu nie zawiera w sobie nic takiego z głównego znaczenia, a raczej z tego, co głównie oznacza, co by mogło przekreślić ów drugi typ zbieżności czy wspólności między stworzeniem i Bogiem; należą tu te wszystkie nazwy, w których określeniu ani nie spotkasz braku, ani też nie zależą w istnieniu od materii, np. byt, dobro itp.

Ad 4 ... Nieskończona odległość dzieląca stworzenia od Boga nie przekreśla wspomnianego podobieństwa (tj. podobieństwa dwóch proporcji).

Ad 5 ... 0dległość dzieląca stworzenie od Boga nie może przekreślić wspólności analogii.

Ad 6 ... Nazwa "wiedza" jest wspólna stworzeniu i Stwórcy do tego, w czym stworzenie naśladuje Stworzyciela.

/21/ a 5, odp. Między Bogiem a stworzeniem zachodzi tylko typ analogii jeden do drugiego. Nie może zachodzić typ: wielu do jednego, bo nie ma trzeciego wyrazu, który by się dał zestawić z Bogiem i stworzeniem. Gdyby takowy istniał, byłby nadrzędny, a tym samym przekreślone by zostało bezwzględne pierwszeństwo Boga: logiczne czy rzeczowe. Wiadomo bowiem, że wszystko, co jest poza Bogiem, zbiega się w jednym: stworzenie!

/22/ a. 5 na 1. Mając na uwadze orzeczenia same w sobie, nazwy różnoznaczne opierają się i sprowadzają do nazwy jednoznacznej; np. pies morski i pies domowy. Jednoznacznie orzeka pies domowy. Natomiast gdy bierzemy zespół orzeczeń i zestawiamy ze sobą, wówczas wszystkie nazwy jednoznaczne sprowadzają się nie do nazwy jednoznacznej, ale analogicznej, mianowicie do bytu. Podobnie jak twórca jednoskutkowy czy jednotypowy sprowadza się do twórcy różnotypowego.

Co to przyczyna powszechna i partykularna patrz t. 1, /37/.

Co to przyczyna różnotypowa i jednotypowa patrz t. 1, z. 4, 2. 3; z. 6, 2; /59/.

Co do uwagi w nawiasie patrz 1. 104, 1, t. 8.

/23/ a. 6, odp. A więc nazwy istotowe, tj. oddające istotę Boga jako to: mądry, dobry itp., wyrażające doskonałości czyste, bez cienia niedoskonałości w swoim Pojęciu, przede wszystkim orzekają o Bogu, a dopiero z kolei o stworzeniach; są bowiem istotnie w Bogu, udziałowo w stworzeniach. W tym sensie wyraził się Chrystus: "Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg" (Mk 10, 18).

/24/ a. 7. Artykuł podaje naukę o stosunku. Znajomość stosunku jest wprost nieodzowana dla rozumienia *Sumy*. a zwłaszcza następnego traktatu: 0 Trójcy. Patrz t. 3 /13/ /11/.

/25/ a. 7, odp. Np. Koń jest koniem. 0gólnie: Każda rzecz jest tym, czym jest. To zasada tożsamości. Patrz niżej a. 12.

/26/ a. 7, odp. To twory rozumu; on też jest ich siedzibą; zajmuje się nimi logika.

/27/ a. 7, odp. Rzeczy w swoim bycie niezależnym od poznania, w swoim bycie obiektywnym i rzeczowym, to sfera istnienia, boć to , rzeczy przede wszystkim istnieją. A to, że je poznawca poznaje, że są poznawane, mają swoje istnienie poznawcze, subiektywne we władzy poznawczej, to rząd i sfera poznania.

/28/ a. 7 na 1. Poruszyciel - ruchadło, szef - podwładni itp. wskazują na czynność, bierność, stopień itp.; zasadniczo tylko z nazwy wydają się być stosunkami; faktycznie wskazują na rzecz, z którą jednak wiążą się jakoweś ustosunkowania czy powiązania takie czy inne.

/29 / a. 7 na 4. Każda nazwa wyrażająca stosunek, jakby echem przywodzi na myśl stronę przeciwstawną stosunku: żona przywodzi na myśl męża, dziecko rodziców.

Patrząc przez okno mknącego pociągu, mówię: drzewa uciekają, choć to faktycznie pociąg mknie; tak i tu. To nie w Bogu, ale z naszej strony istnieje stosunek; a że my się znajdujemy w stosunku do Boga, zdaje nam się, że i Bóg ma jakiś stosunek do stworzeń.

/30/ a. 8 na 2. Autor zaznacza, że nasze poznanie Boga, jakie rozumem osiągnąć zdołamy, ma charakter negatywny: poznajemy, czym Bóg nie jest (patrz wstęp do z. 3); nie jest to jednak poznanie prywatywne, tzn. pozbawiające nas faktycznie poznania Boga - jak twierdzi Plotyn; bo takie poznanie jest zwykłym agnostycyzmem. W adnotacjach do tego art. znajdujemy twierdzenie, że "pojęcia, jakie my sobie urabiamy o doskonałościach Bożych, są pozytywno-negatywne: wnoszą bowiem w Boga to, co przedstawiają (np. dobroć, życie itp.), jednakowoż nie w ten sposób, w jaki to znajduje się w stworzeniach". (*Summa Theol*., Marietti, 1952, t. 1, str. 569).

/31/ a. 9, zarz. 2. Nazwy własne, np. Kraków, Mickiewicz itp., nadawane są poszczególnym jednostkom. Nazwy pospolite, np. miasto, rzeka itp., nadawane są zespołom jednakowych rzeczy.

/32/ a.9, odp. Jednostka poszczególna, poszczególnik, poszczegół *(singulare)* jest w sobie niepodzielony, od innych oddzielony, nie orzeka o wielu, a tylko o jednym, np. Piotr.

/33/ a. 9, odp. Podobieństwo do Boga - sedno mistyki chrześcijańskiej, racja analogii istniejącej między stworzeniem i Stwórcą, poznania: Boga ze stworzeń, stworzeń w istocie Boga - to ulubiony temat Autora stale się powtarzający. Patrz z. 4, 3; z. 12, 2. 5. 6; z. 33, 3; z. 41, 3; z. 43, 5 na 2, t. 3, /146/.

/34/ a. 10, zarz. 1. Żeby istniała sprzeczność między twierdzeniem a przeczeniem musi być jednoznaczność podmiotu i orzeczenia; np. Piotr biegnie, Piotr nie biegnie. Nie zachodzi sprzeczność, jeśli

zmienia się treść podmiotu lub orzeczenia; np. Piotr jest szefem, Piotr jest głupcem; koń biegnie, szafa nie biegnie. Tytuł artykułu dosłownie brzmi: Czy nazwa "Bóg" orzeka jednoznacznie o Bogu przez udział (czy uczestnictwo: *per participationem*), o Bogu według natury *(secundum naturam)* i według mniemania *(secundum opinionem)*. Bóg według mniemania czy w mniemaniu innych oddaję także wyrazem: Bóg rzekomy. Doroszewski (*Słownik Języka Polskiego*, t. 7, PAN 1965): "Rzekomy ... nie istniejący w rzeczywistości; wbrew stworzonym przez kogoś pozorom, nie będący takim, za jakiego go niektórzy uważają; pozorny, zmyślony, fałszywy".

/35/ a. 11, odp. Inne nazwy, np. dobry, prawda, jeden: są zamienne z bytem, czyli z "jestem". Ale żadna z nich nie jest tak podstawowa jak właśnie byt; owszem, są jego właściwościami nadrzędnymi, ale każda z nich dodaje do niego jakieś nowe ujęcie myślne: ujmuje pod jakąś odrębną treścią, odrębną i od treści bytu, i od treści pozostałych nadrzędnych nazw; co innego bowiem oznacza: dobry, a co innego: prawda. Inne znów nazwy nie są tak powszechne, np. mądry.

/36/ a. 11 na 1. A więc nazwa "jestem" jest nadana Bogu według ujęcia: "Skąd się nazwa wywodzi", czyli od doskonałości istniejącej w stworzeniu, a pochodzącej od Boga, jaką jest: istnienie. Patrz na 3.

ZAGADNIENIE 14

/37/ Wstęp. To obszerne i tak ważne zagadnienie wiedzy Boga dzieli się na: A. Czy istnieje i czym jest wiedza Boga: a. 1. B. Przedmiot główny wiedzy Boga: a. 2. 3. 4. C. Przedmiot drugorzędny: a. 5-13. D. Charakter tejże wiedzy. a. 14-16.

Jest to zagadnienie: myślin poznania, wiedzy i mądro sci Bożej.

/38/ a. 1, zarz. 1. Sprawność to pierwszy gatunek jakości;jest przysposobieniem jestestwa do doskonałego, sprawnego działania; o niej szeroko t. 11, 1-2, z. 49-54. Sprawność ma charakter czynny i bierny. Czynny (tzn. że jest urzeczywistnieniem), bo jest aktualizacją, doskonałością podmiotu i bo często faktycznie przejawia się w czynnościach. Bierny (tzn. że jest w możności), bo jest przejściem od nieposiadania do stopniowego jej nabycia i bo często już nabyta jest w stanie spoczynku, czyli w gotowości.

Art. ma na uwadze wiedzę w bardzo szerokim znaczeniu; tyle co: poznanie, myślenie Boga. Nie ujmuje więc wiedzy o ile przeciwstawia się mądrości. sztuce itd. Sobór Watykański I dogmatycznie określa istnienie wiedzy w Bogu: "Rzymski Kościół wierzy, że jest jeden Bóg o nieskończonej myśli" (D. 1782).

/39/ a. 1, odp. Chodzi o formę poznawczą, czyli podobiznę zastępczą rzeczy poznawanej, która jest we władzy poznawczej, stając się władzą aktualnie poznającą i stanowiąc z nią jedno. Patrz t. 1, /106/ /107/.

/40/ a. 1, odp. Jedność, jaką stanowi dusza z przedmiotem poznawczym - jako takim, jest większą niż między materią i formą, bo materia nie staje się formą, a dusza poznając staje się tym, co poznaje.

/41/ a. 1, odp. 18-ta teza tomistyczna opiewa: "Z niematerialności wynika koniecznie umysłowość *(intellectualitas)* i to tak dalece, że stopniowi oddalenia od materii odpowiada dokładnie stopień umysłowości".

/42/ a. 2. odp. Tzn. poznaje Siebie bezpośrednio, bez pośrednictwa myśli i podobizny, bez różnicy między poznawcą a przedmiotem. Bóg poznaje siebie: *Deus intelligit se*. Tu *"intelligere"* oddajemy przez "poznawać".

/43/ a. 2, odp. Władza poznawcza: myśl czy zmysł, gdy aktualnie nie zajmuje się przedmiotem, ale dopiero może to czynić, jest w możności; w takim razie władza poznawcza i przedmiot są czymś innym, nie są tym samym. Gdy zaś myśl czy zmysł aktualnie poznaje przedmiot, wówczas dzieje się tajemnicza rzecz: władza poznawcza i przedmiot są tym samym - oczywiście w sferze poznania. Patrz na 3 oraz 1. 55, 1 na 2, t. 4; 1. 85, 2 na 1; z. 87, 1 na 3, t.7.

/44/ a. 2 na 1. Anioł i dusza odłączona od ciała - formy samoistne poznają wprost swoją istotę; "nawracają myślą ku niej". Także i dusza ludzka złączona z ciałem może drogą refleksji, niewprost poznawać siebie; a to dlatego, że nasza myśl, nie będąc związana z narządem cielesnym jako jego strona aktualizująca, może ocenić - badać siebie, swoją naturę, poprzez swój akt poznawczy.

Zmysł poznaje wprawdzie zjawiska zmysłowe i to, że je poznaje, ale nie nawraca zupełnie do swej natury, bo zgoła nie poznaje swojej natury. Narząd bowiem delesny nie może pośredniczyć między samym sobą a władzą zmysłową. 0 tym szeroko *De veritate*, 1, a. 9. Także niżej na 3 oraz 1. 87, t. 7.

/45 / a. 4. W każdym poznaniu jest: A. Ten, kto poznaje - poznawca. B. To, czym poznaje - władza poznawcza. C. Przedmiot poznania - to, co się poznaje. D. Czynność poznawcza: myśleć, czuć, poznawać W człowieku wszystkie owe cztery czynniki różnią się rzeczowo między sobą. W Bogu nie! Jego myśl nie różni się od Jego jestestwa; nie jest bowiem przypadłością, jak u człowieka. Nie ma w Nim różnicy między poznawcą, a tym, co poznaje: jednym i drugim jest On sam; patrz art. 2.

Z kolei pytanie: Czy i między jestestwem Boga a Jego czynnością: "myśleć" zachodzi jakaś różnica. Odpowiedź jasna: Bóg to: "myśleć"! To samoistne myślenie. Jest to ujęcie Boga dynamiczne. Nie brak nawet było tomistów, którzy za najbardziej istotne stanowidło Boga uważali właśnie to, że jest samym myśleniem.

"Myślowy" to tyle, co: dotyczący myśli i myślenia; to przy miotnik od: myśl. "Myślny" to nie tylko myślowy, ale: li tylko wytworzony przez myśl i mający swój byt li tylko w myśli. Np. rodzaj, gatunek, niebyt

itp. To właśnie znaczy: różnica myślna lub pojęciowa, tzn. przez myśl tylko wytworzona i w niej tylko mająca swój byt, choć w oparciu o podstawę w rzeczy.

/46/ a. 4, odp. Wspaniała wypowiedź Arystotelesa: Bóg to samoistne myślenie, tak jak i: to najczystszy akt, rzeczywistość i samoistne istnienie, to światło żyjące. Bóg więc nie dokonuje refleksji nad swoim myśleniem, by poprzez nie nawracać ku swojej naturze. Patrz z. 18, 3, odp. 4, odp.

/47/ a. 4, odp. Jak forma naturalna jest racją istnienia, tak forma poznawcza jest racją poznawania. Jak forma niesie ze sobą istnienie, tak forma poznawcza niesie z sobą poznawanie. Jak forma czyni to, nadając sobą formę danej materii, tak forma poznawcza czyni to aktualizując, nadając formę władzy poznawczej. Poznanie więc to też jakaś postać istnienia; w Bogu znajduje ono swoją szczytową postać.

/48/ a. 4, odp. Owa jedność stanowi dla naszej myśli tajemnicę niezgłębioną. Nasza myśl może tylko wielorakimi pojęciami silić się poznawać niezmierzone bogactwo tejże jedności.

/49/ a. 5. Przedmiotem pierwszym, głównym myśli Boga jest sam Bóg. Patrz a. 2-4 oraz z. 12, 4, t. 1. Od art. 5 do 13 będzie mowa o tym: czy i jak Bóg poznaje inne niż On sam rzeczy *(alia a se)*, czyli to wszystko, co nie jest Nim, co więc istnieje poza Nim w rzeczywistości czy w możności, co nie stanowi Jego istoty. Innymi słowy: czy i jak poznaje świat stworzony lub stwarzalny; i to jest dalszorzędnym przedmiotem myśli Boga. Patrz Syr 23, 20.

/5O / a. 5, odp. Odpowiedź jasna: inne niż On sam rzeczy Bóg poznaje w Samym Sobien a nie bezpośrednio wprost w nich samych. Moliniści są innego zdania; sądzą, że Bóg poznaje niektóre rzeczy bezpośrednio wprost w nich samych. Patrz niżej /68/.

/51/ a. 6, odp. Chodzi tu o Awerroesa (12 Metaph. 51) i Algazala. Z tego ich stanowiska płynie konieczny i niebezpieczny wniosek: Bóg nie roztacza opieki nad poszczegółami, ale tylko nad ogółami czy zespołami.

52/ a. 6, odp. A więc o ile każda rzecz ma swoją własną, odrębną od innych, właściwą sobie naturę.

/53) a. 6, odp. Kto by np. gruntownie poznał środek, z którego mogą dobywać się nieskończone ilości linii, poznawałby tylko w ogólności możliwość ich dobywania się, ale nie poznawałby każdej z osobna - w swojej indywidualnej odrębności.

/54/a. 6 na 3. Np. pojęcie konia nie może być treścią własną kamienia i człowieka, bo to różne rzeczy: nie da się ich zrównać. Wszystkie jednak rzeczy stworzone są zrównane pod jakimś względem, mianowicie że są stworzeniami, że od Boga mają każdą doskonałość.

/55/ a. 7. *"Utrum scientia Dei sit discursiva"*. dosłownie: czy wiedza Boga jest dyskursywna - przesłankowa. Wiedza przesłankowa - *scientia discursiva* - to taka wiedza, która posługuje się przesłankami, a wiec wnioskuje i rozumuje; tu myśl przebiega z jednego na drugie: z przyczyny do skutku i odwrotnie, z istoty do właściwości i przypadłości, i odwrotnie, z przesłanek do wniosku; jej owocem jest oczywistość pośrednia; jest przynależnością konieczną rozumu ludzkiego; nie spotkasz jej u anioła ani u Boga, którzy mają wiedzę bezpośrednią, intuitywną, bez biegu myśli, czyli wnioskowania.

/56/ a. 8. Czy wiedza Boża powoduje rzeczy, czy też jest spowodowana przez rzeczy? Oto pytanie zasadnicze. Doczekało się dwóch biegunowo przeciwnych odpowiedzi: pierwsza sformułowana w zarzucie 1. powiada: Wiedza Boża nie jest przyczyną rzeczy. To rzeczy ją powodują: ponieważ coś istnieje, Bóg to poznaje; w takim ujęciu wiedza Boża jest taką samą, jak i wiedza ludzka: jest spowodowana przez rzeczy. Tak pelagianie, semipelagianie i bodajże moliniści.

Druga, sformułowana we *Wbrew* powiada: Wiedza Boga w żadnym razie nie może być spowodowana; wiedza Boga jest przyczyną rzeczy przy współudziale woli. Ponieważ Bóg wie, rzeczy istnieją; tak jak geniusz artysty jest przyczyną swego dzieła (szerzej o tym w następnym zagadnieniu: 0 ideach). Tak św Augustyn i św. Tomasz.

Rozbieżność ta ukaże się jeszcze jaskrawiej w swoich następstwach: w nauce o poznawaniu przyszłych przygodników, nauce o przeznaczeniu i o łasce.

W artykule nie tylko chodzi o to, że wiedza Boga jest kierowniczką w tworzeniu rzeczy, ale że jest także ich przyczyną sprawczą przy współudziale woli.

Nauk a tego artykułu opiera się o liczne teksty Pisma św. Patrz choćby: Ps 33 (32), 6; 104 (103), 24; 136 (135), 5; Prz. 3. 3; Rdz 1, 3; Mdr 8, 6; J 1, 3; Hbr 1, 3. W księdze Judyty czytamy: "Tyś uczynił rzeczy wcześniejsze od tamtych, i tamte, i te, które będą później, także i teraźniejsze, i te, które nastąpią i już się stały, i te, które masz w swoim zamyśle. I ukazały się te, któreś postanowił, i powiedziały: "Oto jesteśmy". Wszystkie bowiem Twoje drogi są przygotowane, a przewidziane Twoje wyroki" (9, 5-6).

Dla naszej epoki, racjonalizmu wybujałego, stawiającej rozum i jego nieograniczoną autonomię na czele, rozwoju myśli, wynalazczości, technologiin broni naukowych itp. pytanie to i taka odpowiedź na nie nie jest zaskakująca. Wszak żyjemy pod hasłem: Myśl to wszystko! Tylko myślenie ma przyszłość! Jakżeż czesto czyni się to bez dostrzegania woli, jej roli i ważności

/57 / a. 8, odp. Wiedza, no i myśl, zajmują się przeciwstawnikami *(opposita)*: dobrem i złem, bytem i niebytem, w ogóle tym, co może być tak czy owak, tym, co możliwe, co może istnieć i tym, co istnieje. To wola przenosi rzecz ze sfery istoty, możliwości, w sferę istnienia - rzeczywistości.

/58/ a. 8, odp. Forma naturalna jest początkiem działania. gdyż są w niej siły dynamiczne: pochop czy pęd do działania; sam z siebie jest on ślepy. Forma myślowa jest początkiem działania, gdyż popycha ją do tego właśnie, a nie innego działania, siła dynamiczna: wolna wola, która nie jest ślepa.

Jeśli mówimy, że w artyście myśl jest początkiem działania, to tylko w charakterze przygotowania - pomysłu; bo co do wyboru i samego działania wola jest w nim początkiem działania. W działaniu bowiem ludzkim najpierw jest pomysł rzeczy, potem wybór woli, wreszcie nakaz; z tego pierwsze i trzecie należą do myśli. Jeśli idzie o Boga, to Jego wiedza jest przyczyną rzeczy jako ów nakaz poprzedzony wyborem czy wyrokiem woli. Patrz niżej art. 9 na 3.

Jak w działaniu ludzkim wzajemnie zazębiają się i po sobie następują akty rozumu i woli, zwłaszcza: pomysł, wybór, nakaz, patrz 1-2. 12-16, t.9, str.207-286.

/59/ a. 8, odp. Co innego: to, co możliwe, a co innego: to, co istnieje; pierwsze jest rzeczą li tylko myśli i istoty Boga; drugie myśli Boga przy udziale woli; to wola wyrokuje o istnieniu: ona determinuje. Bóg więc nie działa koniecznością natury, ale myślą i wolą, a to coś doskonalszego. Jego działanie to nie jakaś konieczna emanacja Jego natury, ale rzecz myśli i woli. Pełne omówienie tego patrz z. 44, t. 4.

/60/ a. 8 na 1. Orygenes zasadniczo ma na uwadze grzech i chce wykazać, że wiedza Boga nie godzi w wolę człowieka; nie jest przyczyną grzechu, ale go dopuszcza.

/61/ a. 8 na 3. Rzeczy naturalne istnieją i są prawdziwe, o ile ziszczają w sobie swój prawzorzec w Bogu istniejący, czyli o ile noszą w sobie podobiznę idei, jaką Bóg powziął o nich. Patrz niżej z. 15 0 ideach i z. 16 0 prawdzie.

/62/ a. 9, odp. Wiedza patrzenia *(scientia visionis)* i wiedza gołego myślenia *(scientia simplicis intelligentiae)* to w Bogu jedna wiedza, z tym, że: pierwsza dotyczy tego, co istniało, istnieje i będzie istnieć; a więc co Bóg widzi w Swojej Istocie jako obecne w teraźniejszości - co widzi w wyrokach Swojej woli; ta wiedza pokrywa się ze scientia approbationis, czyli z wiedzą przy współudziale woli - przyczyny rzeczy, o czym była mowa w artykule poprzednim.

Druga dotyczy tego, co możliwe, co może istnieć, co Bóg widzi w Swojej istocie jako możliwen bez dołączenia Jego twórczej woli; to sfera gołego pomysłu poprzedzającego wejście woli - bez tegoż wejścia.

Możliwe - to, co może realnie istnieć, ale nigdy nie zaistnieje; może zaś zaistnieć to wszystko, co nie zawiera w sobie sprzeczności, a więc co może przybrać postać jakiegoś bytu.

/63/ a. 10 na 2. Bóg poznaje zło przyszłe, a więc grzechy, w tym swoim akcie woli, którym dopuszcza zło. Patrz art. poprz. na 3 oraz z. 19, 9 na 3; z. 22, 2 na 2; z. 23, 3; 1-2. 79, a. 4, t. 12, str. 140. 0 tym szeroko w *Komentarzu* św. Tomasza do Mt 5, 31. Przed tym aktem woli dopuszczającym zło, Bóg poznaje zło jako możliwe, a nie jako istniejące w przyszłości. Jaki jest udział Boga w akcie grzechu patrz- 1-2. 79, 1. 2. Tu Autor stawia sobie pytanie: Czy Bóg jest przyczymą grzechu (a. 1); czy czynność zawarta w grzechu pochodzi od Boga (a. 2), t. 12, str. 133-138.

Zło, więc i grzech, ma swoje wytłumaczenie: A. W samej swojej istocie, gdyż jest utratą czy brakiem dobra należnego. B. Ze strony podmiotu, bo stworzenie z natury swojej nie może być najdoskonalsze, a tym samym jest ułomne. C. Ze strony dopustu Boga, który to dopust nie jest przyczyną, a tylko *conditio sine qua non*, czyli woli dopuszczającej zło, która też zdoła wyprowadzić z niego większe dobro. Patrz 3. 1, 3 na 3, t. 24, str. 20. Bóg więc nie jest przyczyną grzechu jako takiego ani wprost, ani niewprost.

/64/ a. 11, odp. Empedoklesn filozof z Agrygentu na Sycylii (ok. 490-430 przed Chr.) n uznawał cztery żywioły jako bezwładną masę poruszaną przez dwie wieczne siły: miłość i niezgodę.

/65/ a. 11, odp. Wprawdzie materia jest czystą możnością, jest jednak jakimś bytem; nie jest nicością; musi więc zależeć od Boga w istnieniu i zachowaniu; a ponieważ materia sama nie istnieje, ale zawsze w jakiejś postaci, jest przecież pierwiastkiem ujednostkowienia, czyli rozdrobnienia na poszczegóły, dlatego wiedza Boża rozciąga się i na nie. Patrz na 3.

/66/ a. 11, odp. Gdyby mpp. rzeźbiarz był twórcą i marmuru, który mu służy za materiał do dzieła, i formy, jaką mu nadaje, gdyby był twórcą wspólnego materiału, z którego jest marmur, drewno, żelazo, brąz itp. musiałby ów rzeźbiarz mieć ideę tego materiału.

/67/ a. 12. Czy może np. znać wszystkie dni po sobie następujące? Wszystkie liczby? Myśli istot wiekuiście istniejących: ludzi i aniołów? Odpowiedź twierdząca zarówno co do wiedzy patrzenia, jak i wiedzy gołego myślenia.

/68/ a. 13. Nauka Kościoła: Synod w Valence (855 r.). tak uczy: "Bóg przewiduje i przewidział od wieków czyny dobre, jakie wykonane będą przez dobrych i złe - wykonywane przez złych" (kan. 2, D. 321). Sykstus IV potępił szereg wypowiedzi Piotra de Rivon profesora lowańskiegon dotyczących prawdziwości przyszłych przygodników (Bulla *Ad Christi vicarii*, 1474 r. D. 719-723). Sobór Wat. I. (1870). "Wszystko zaś, co Bóg stworzył, to opatrznością swoją zachowuje i wszystkimi rządzi, "dosięgając od końca do końca mocno i urządzając wszystko wdzięcznie" (Mdr 8, 1), bo "wszystkie rzeczy odsłonięte są i odkryte oczom Jego" (Hbr 4n 13), nawet te, które stać się mają w przyszłości z wolnego wyboru stworzeń" (D. 1784).

Przygodniki *(conti'ngentia)* w ogóle: to, co może być lub nie być, istnieć lub nie; co zależne od przyczyn bliższych niekoniecznych lub mogących doznać przeszkody w powodowaniu skutków, a więc i przyczyn wolnych. Przeciwieństwem tego są konieczniki *(necessaria)*, to, co nie może nie być.

Artykuł mówi o przygodnikach przyszłych. W ogóle fakt przyszły oznacza to, co jest postanowione, zdeterminowane w swoich przyczynach, by się pojawiło w następnym czasie. Różni się od tego, co jeszcze nie jest zdeterminowane, zawyrokowane w swoich przyczynach, a co jedynie może być, a więc od tego, co możliwe; i od tego, co już istnieje, co już przyczyna ziszcza, co więc z masy możliwości zostało wybrane i urzeczywistnione.

Fakt przyszły jest albo konieczny, albo przygodny. Jest konieczny, gdy z natury swojej, z przyczyn koniecznych pojawi się w przyszłym czasie bez naturalnych przeszkód, np. że jutro wzejdzie słońce. Jest przygodny w ścisłym sensie, gdy z natury swojej zachowuje się obojętnie wobec istnienia lub nie istnienia, tzn. natura jego nie wskazuje na to, że ma istnieć lub nie istnieć; należy tu np. wszystko, co zależy od wolnej woli; w szerszym sensie, gdy z natury swojej wskazuje na istnienie, ale doznaje przeszkody z naturalnych przyczyn. Tak np. o człowieku zdrowym powiadamy: będzie długo żył.

Fakt ściśle przygodny może być bezwarunkowy, gdy mu nie postawiono żadnego warunku; np. po ukończeniu służby wojskowej wstąpię do zakonu *(futura)*; lub warunkowy, gdy jego spełnienie uzależniono od postawionego warunku: co by było, gdyby było; np. co by było, gdyby Batory nie umarł; gdybyś się znalazł w takich ukolicznościachn jak byś postąpił? 0 tych ostatnich mówi Autor w z. 19, 7 na 2; 2-2. 171, 6 na 2; z. 174, 1, t. 23 *(futuribilia)*. Patrz G. Lagrange, *De Deo uno*, Paris 1938, str. 349, 369 nast.

W artykule chodzi o przyszłe bezwarunkowe przygodniki, fakty zależne od wolnej woli lub innych przyczyn niekoniecznych. Są one wobec swoich bezpośrednich przyczyn przyszłe, ale wobec Boga są obecne w teraźniejszości, chociaż nie są jeszcze przez swoją przyczynę bezpośrednią postanowione.

Chodzi o to, czy i jak Bóg poznaje przyszłe przygodniki; czy Jego wiedza konieczna i wieczna nie niweczy ich przygodności i wolności. Trudność tkwi w tym, że wszystko, co Bóg wie, istnieje koniecznie, i że wiedza Boża. która jest konieczna, jest przyczyną rzeczy. Czyżby więc fakty przyszłe traciły przez to swoją przygodność?

Artykuł obecny to istne kłębowisko zdań i opinii. Jak żywo tą sprawą interesowali się w przeszłości różni myśliciele, świadczą o tym następujące błędy i odchylenia: Stoicy, husyci, kalwini i inni zaprzeczali istnieniu wolności woli człowieka właśnie dlatego, że Bóg z góry wie o przyszłych wszystkich aktach woli ludzkiej, a ta wiedza Jego jest konieczna.

Cycero, nie umiejąc pogodzić koniecznej wiedzy Boga z wolnością naszej woli, by zachować tę drugą, zaprzeczył istnieniu w Bogu wiedzy o przyszłych przygodnikach. Takoż postąpili: Günther († 1863) i Marcjon - gnostyk II w. po Chr. (Patrz Umiński, *Historia Kościoła*, t. 1, str. 85, Lwów 1933).

Socynianie (od Sozzini Faust † 1604, przybyłego do Polski z Włoch), polscy arianie czy antytrynitarze, twierdzili, że Bóg jedynie przypuszcza, jak będzie ten i ów postępował. Jego wiedza o przyszłych przygodnikach ma charakter przypuszczenia (tamże, t. II, str. 158, 269).

Moliniści tak twierdzą: Św. Tomasz w tym artykulen mówiąc o poznaniu przyszłych przygodników, nic nie wspomina o wyroku woli Bożej decydującej o tychże przygodnikach, a w których to Bóg ponawałby je; mówi tylko o ich obecności i teraźniejszości wobec Boga; a więc Bóg poznaje te przygodniki nie w wyroku woli Bożej, przesądzającej o ich istnieniu; poznanie ich nie zakłada jakiegoś wejścia woli. Według nich Bóg przed wejściem przesądzającym Swojej woli w sposób pewny widzi odwiecznie przyszłe warunkowe wolne fakty: co by było, gdyby było; co by uczynił Piotr, co by wybrał swoją wolną wolą, gdyby się znalazł w tych oto okolicznościach; i dopiero w oparciu o te wiadomości wyrokuje: człowiek ma się znaleźć w tych oto okolicznościach; a więc najpierw przewidzenie, jak człowiok postąpi, a potem determinacja, wyrok woli Boga.

Molina bowiem wyodrębnia w Bogu trojaką wiedzę: pierwszą, czysto naturalną, która w Bogu w żadnym razie nie może być inaczej, dotyczy bowiem tego, co konieczne i możliwe; drugą, czysto wolną, która dotyczy przyszłych bezwzględnych przygodników; Bóg poznaje je po wejściu Swojej woli; trzecią, pośrednią *(scientia media)*, którą Bóg Swoim najwyższym i niezbadanym spojrzeniem spogląda na wolną wolę każdego i widzi w Swojej istocie to, co kto swoją wrodzoną wolną wolą uczyni, znalazłszy się w tych czy innych okolicznościach, nawet gdyby były nieskończone; ta wiedza dotyczy przyszłych warunkowych przygodników *(futuribilia)*.

Faktycznie w tym artykule św. Tomasz nie mówi o wejściu woli i o wyroku, poprzez który Bóg widziałby przyszłe przygodniki. Trzeba jednak brać naukę Autora całościowo. Kto bowiem czyta uważnie zagadnienie za zagadnieniemn artykuł za artykułem i śledzi jego myśl, łatwo dostrzeże mylność stanowiska molinistów. Z nauki św. Tomasza jasno widać, że: A. Bóg poznaje to, co ma istnieć, wiedzą patrzenia w Swojej istocie jako w przyczynie, co domaga się wejścia woli, jej wyroku; bez niego jest tylko wiedza gołego myślenian dotycząca tego, co możliwe; wiedza bowiem Boża jest przyczyną rzeczy przy współudziale woli; patrz a. 5, 8 oraz z. 14, 8; z. 16, 7 na 3; z. 19, 4, 8; z. 22, 2 na 4; z. 103, 8; z. 105, 4. t. 8. B. Św. Tomasz zgoła o jakiejś wiedzy pośredniej nie wspomina, ani też czegoś takiego z myśli ujawnionej w swoich dziełach wyczytać nie

sposób. C. Św. Tomasz podkreśla mocno, że wiedza Boga jest całkowicie niezależna: nie jest spowodowana przez rzeczy, ale jest ich przyczyną.

/69/ a. 13, odp. *Cognitio coniecturalis*: poznanie prawdopodobne, przypuszczenie; w przeciwieństwie do poznania pewnego, wynikającego z pewnych przesłanek, jak w sylogizmie. Patrz z. 12, 7; t. 1; /12/ /21/ /34/ /115/; z. 86, 3. 4. t. 6. Św. Tomasz odrzuca twierdzenie, że świat jest ujęty w łańcuch przyczyn koniecznychn zawierających w sobie wszystkie działania i skutki naturalne i wolne, ot tak, jak w zegarku zespół kółek i innych urządzeń. Odrzuca determinizm świata. 0 determinizmie patrz Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. 3, str. 575, Warszawa 1958.

/70 / a. 13 na 3. W innym swoim dziele Autor tak pisze: "Jeśli mówimy, że przygodnik, o którym Bóg wie, jest konieczny w wiedzy Bożej, to jest nim takowym o tyle tylko, o ile Bóg go widzi jako obecnego przed sobą, a nie jako przyszłego; tak poznany przez Boga przygodnik nie wynosi stąd jakiejś konieczności, żeby o nim można było powiedzieć: koniecznie się pojawi; pojawienie się bowiem dotyczy przyszłości, a to, co jest obecne, nie może się znowu pojawić; prawdą jest bowiem, że już się pojawiło, i to jest konieczne" (*De veritate* z. 2, a. 12 na 3).

"Zdanie: Wszystkon co Bóg wie, jest konieczne, ma dwojaki sens; albo chodzi o powiedzenie *(de dicto)*, ałbo o rzecz *(de re)*; jeśli o powiedzenie, wtedy jest brane w sensie łącznym i jest prawdziwe; ma bowiem sens: Wszystko, co Bóg wie, istnieje koniecznie; bo nie może tak być, żeby Bóg wiedział, że coś istnieje, a to nie istniało; jeśli o rzecz, wtedy ma sens rozłączny i jest błędne; ma bowiem sens: To, o czym Bóg wie, istnieje w sposób konieczny; wszak nie dlatego rzeczy pojawiają się w sposób konieczny, że Bóg wie o nich." (*Devitate*, z. 1, a. 12 na 4).

Gwoli lepszego zrozumienia wyjaśniamy: A. Zdanie: Co Bóg wie, istnieje koniecznie, jest zdaniem modalnym, czyli zdaniem, w którym wskazany jest sposób podmiotu, orzeczenia lub ich łączności. "Co Bóg wie, istnieje" jest powiedzeniem; "koniecznie" jest sposobem *(modus)*. B. Konieczność jest albo bezwzględna - bezwarunkowa, bez podania jakowegoś zastrzeżenia czy warunku; dotyczy tego, co konieczne, a więc i faktów, np. Sokrates siedzi; albo warunkowa, z założeniem czegoś, np. Sokrates siedzi, póki siedzi. Że siedzi jest faktem i to koniecznym. Ale jest i zarazem przygodnymn boć to z wolnej woli siedzi. Pierwsza jest brana w sensie rozłącznym, odłącznie od założenia, warunku: póki, jeśli, o ile itp.; bierze goły fakt: Sokrates siedzi. Druga jest brana w sensie łącznymn łącznie z warunkiem czy założeniem: Póki, o ile, jeśli itp. C. Sens łączny zachodzi wtedy, gdy w podmiocie jednym spotykają się dwa sposoby czy formy istnienia: zgodne czy niezgodne; np. Sokrates siedzi i czyta; Sokrates siedzi i stoi. Ostatnie zdanie jest prawdziwe lub nie zależnie od tego, czy jest brane w sensie łącznym, czy też rozłącznym. Sens rozłączny zachodzi wtedy, gdy w jednym podmiocie spotykają się niezgodne formy istnienia nie naraz, ale jedna po drugiej, np. Sokrates siedzi i stoi; najpierw siedzi, potem stoi.

Jądro odpowiedzi znajduje się w następującym zdaniu: "Wszystko, co Bóg wie, musi koniecznie istnieć takim sposobem, jakim podpada pod wiedzę Boga; nie musi zaś istnieć bezwzględnie konieczne, jeśli się to ujmuje w odniesieniu do ich własnych, bliskich przyczynnn. A podpada pod tę wiedzę i każda rzecz, i sposób jej istnienia. Patrz z. 19, 8; z. 22, 4; wiedza Boga nie narzuca przecież konieczności rzeczom.

W sensie rozłącznym zdanie nasze jest bezwzględnie konieczne, odłącza od założeni a, a podaje sam goły fakt, który jest zawsze konieczny. Jeśli sobie uprzytomnimy, że konieczność dotyczy prawdy, a tu chodzi o poznanie Boga, a więc i o prawdę, jasno widać, że w sensie tym, zdanie nasze jest błędne, ów fakt traci przygodność, Bóg poznawałby to, co jest przygodne, jako bezwzględnie konieczne.

W sensie łącznym zdanie jest prawdziwe, łączy założenie: o ile, póki itp.; wówczas przygodnik zachowuje swój charakter i właśnie jako taki podpada pod wiedzę Boga; wiedza Boga o nim jest konieczna, a przygodnik zostaje przygodnikiem, bo podpada pod nią właśnie jak o przygodnik.

Warto przeczytać, co o tym pisze Boecjusz, w *0 pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przekł. W. Olszewski, PWN 1962, Księga piątan 6, str. 141-147 Zwłaszcza str. 144-145.

/71/ a. 13 na 3. Bo gdy się nim myśl zajmuje, czyli jako przedmiot poznawczy ma w myśli byt niematerialny; wszak każde poznanie dokonuje się na sposób poznawcy. - Artykuł daje jasną odpowiedź na postawione sobie pytanie: A. Bóg w sposób pewny poznaje przyszłe przygodniki, bo zna wszystko, co leży w mocy każdego stworzenia: a wiele z tego, to przyszłe przygodniki; B. Bóg poznaje je jako obecne teraz przed Sobą.

/72/ a. 14. *Enuntiatio* - wypowiedzi i sądy, a więc wypowiedziane mową zdanie wyrażające prawdę i sąd. *Propositio* raczej oznacza zdanie w dowodzeniu - tyle, co przesłanka w dowodzie.

/72a/ a. 15. Podlega zmianom, zmiennie, niezmiennie itd. tak oddaję w tym wypadku na polskie łaciński termin: *variabilis, variabiliter* itd. Innym polskim wyrazem, w przybliżeniu oddającym ten wyraz łaciński, jest być może: rozmaity, mieć się rozmaicie. Zasadniczo jednak polski wyraz: zmiana, zmieniać się itd odpowiada łacińskiemu: *mutor, mutatio* itd. Ot, trudności językowe.

ZAGADNIENIE 15

/73/ a. 1, odp. Idea jest początkiem poznania jako pomysł *(ratio rerum in mente)*; jest początkiem działania, czyli dokonywania rzeczy jako ich wzorzec *(exemplar)*.

/74/ a. 1 na 1. Według Platona idee istnieją poza rzeczą i poza myślą; mają samoistne istnienie; tak przynajmniej ujmował pogląd Platona Arystoteles i tenże pogląd zwalczał; i tak też za nim ujmuje Autor. Dzisiejsi historycy filozofii raczej są zdania, iż Platon nie był sam zdecydowany, czy istnieją w myśli, czy poza nią (patrz Tatarkiewicz *Historia Filozofii*, t. 1, str. 111 nast. Warszawa 1958). Augustyn idee Platona umieścił w Bogu i w myśli. Po tej linii idzie św. Tomasz. Patrz 1. 6, 4. t. 1; z. 29, 2 na 4, t. 3.

/75/ a. 2, zarz. 4. Nierodzenie - to Bóg Ojciec; rodzenie - to Syn Boży; pochodzenie - to Duch Święty.

/76/ a. 2, odp. Skutek ma podwójny cel: wewnętrzny i zewnętrzny; np. celem wewnętrznym wojska jest jego ład, karność, spoistość, organizacja, przysposobienie umysłowe i zawodowe; celem zewnętrznym jest obrona krajun ewentualnie na-
wet walka. Celem wewnętrznym wszechświata, jego największym dobrem, jest ład w nim panujący; celem zewnętrznym jest ujawnienie Boskich doskonałości.

/77/ a. 2, odp. Idee w Bogu nie są tym, czym są w nas różne pojęcia rzeczy; u nas jest ich wiele, w Bogu jest jedna: jest nią istota Boga; wykluczona jest więc wielość pojęć i wielość idei od tej strony. Wielość idei w Bogu jest od strony przedmiotu. Patrz Tomasza *De veritate*, z. 3, a. 2 i na 8.

/78/ a. 2 na 4. Owa wielość, owe ustosunkowania są w Bogu wieczne i stanowią istotę Bożą. Myśl Boga poznaje je jako to, co stworzenia w rozmaity sposób naśladują, odzwierciedlają czy w cząstce posiadają.

/79/ a. 3 na 3. A więc nie ma osobnej idei materii pierwszej, ale łącznie z ideą składu materii z formą. Według Platona trzy rzeczy istnieją odwiecznie: Demiurg (budowniczy świata), idee i materia pierwsza. Demiurg zbudował świat z materii. Patrz Tatarkiewiczn dz. cyt., str. 117.

ZAGADNIENIE 16

/80/ a. 1. Stale spotykać się będziemy z dwoma wyrażeniami: *veritas* i *verum*. Pierwsze tłumaczę: prawda; drugie to, co prawdziwe, prawda, jakby jakiś "prawdziwek"; przyznaję, że to niezadawalące oddanie. To co prawdziwe jest takie dzięki prawdzie. Chodzi o to, że w pierwszym razie mamy do czynienia z pojęciem oderwanym, w drugim z rzeczą konkretną. Podobnie ma się sprawa z podobnymi wyrazami: falsum - to co fałszywen mylne; falsitas - mylność, fałszywość; bonum - dobro: bonitas - dobroć; *ens* - byt; *entitas* - bytowość, *unum* jedno; *unitas* - jeedność. Nie ma w naszym język odpowiedniego wyrazu na łacińskie *"verum"*. Istnieje wprawdzie wyraz "prawdziwość", ale jest to również abstrakt od *"verus"* - prawdziwy. Wyraz nprawdziwość, byłby najlepszy dla oddania łacińskiego *"veritas"* ale w naszym języku utarł się wyraz "prawda" na *"veritas"* i bodajże na *"verum"*. A więc: *verum* - to co prawdziwe, prawda; *verus* - prawdziwy; *veritas* - prawda, prawdziwość: zależnie od kontekstu.

/81/ a. 1, zarz. 2. "To prawdziwe, co się widzi", a widzi się świat zjawiskowy. Jakże często ten pogląd spotykamy w historii filozofii; głosili go sceptycy w starożytności, fenomenaliści, agnostycy itp. w nowoczesności. Patrz Tatarkiewiczn t. 3, str. 580. 0 agnostycyzmie patrz t. 1 *Sumy*, obj. /35/. Sobór Wat II tak o tym pisze: "Dzisiejszy postęp nauk i umiejętności technicznych, które mocą własnej metody nie mogą dotrzeć do najgłębszych podstaw rzeczy, sprzyjać może pewnemu fenomenalizmowi i agnostycyzmowi, jeżeli metody badań, jakimi posługują się te dyscypliny naukowe, uzna się niesłusznie za najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy". *(Kościół w świecie*, nr 57).

/82 a. 1, zarz. 3. *"Propter quod unumquodque tale et illiud magis"*; jeśli ktoś jest taki czy owaki dzięki czemuś innemu, to jasne, że ów ktoś inny jest jeszcze bardziej taki, czy owaki. Np. jeśli pokój jest ciepły dzięki ogrzewaniu pieca, to ów piec jest jeszcze bardziej ciepły. Można i tak przetłumaczyć: to, co powoduje, poczęśniejsze i zasobniejsze jest niż to, co jest spowodowane. Np. jeśli ziemia jest widna dzięki słońcu, to chyba samo słońce jest jeszcze bardziej widne.

/83/ a. 1, odp. Innymi słowy: Mowa jest prawdziwa, jeśli jest znakiem prawdziwego sądu.

/ 84/ a. 1, odp. Prawda ontologiczna, nadrzędna, transcedentalna, to zgodność rzeczy z myślą; rzecz bowiem sama z siebie nie jest prawdziwą; jest takową o ile jest poznawalna, a więc ma stosunek do jakiejś myśli lub o !ile jest poznawana jako zgodna ze swoim wzorcem istniejącym w umyśle tworzącym ją. Prawda logiczna, formalna, to zgodność myśli z rzeczą, czyli to zgodność tego, co myśl poznaje o rzeczy, z samą rzeczą istniejącą niezależnie od myśli.

/85/ a. 1 na 2. Starożytni filozofowie lub naturaliści to bodajże filozofowie z czasów przed Sokratesem.

/86/ a 1 na 3. A więc prawda jest przede wszystkim w myśli; tak jak zdrowie jest przede wszystkim w ciele; dopiero od prawdy myśli rzeczy otrzymują nazwę: prawdziwe; tak jak od zdrowia ciała: lek, klimat i in. otrzymują nazwę: zdrowe Rzeczy bowiem same w sobie przede wszystkim: istnieją! A są prawdziwe o ile odpowiadają myśli: myśli naszej, co dla nich jest czymś drugorzędnym; przede wszystkim bowiem są prawdziwe, bo odpowiadają myśli twórczej Boga.

/87/ a 2. Nasza myśl ma trzy czynności czy etapy postępowania: A. Tworzenie pojęć, czyli urabianie sobie pojęcia o rzeczy: czym jest; tu rozum bada przyczyny, właściwościn powiązania rzeczy, zwłaszcza jej sedno. B. Tworzenie sądów, czyli zestawianie pojęć: łączenie lub odłączanie ich od siebie: czy orzeczenie łączy się, czy też nie z podmiotem; i to właśnie jest myśl łącząca i odłączająca, twierdząca lub przecząca. C. Wnioskowanie czy rozumowanie gwoli wyciągania wniosków nowych i ich udowodnienia; tu w grę wchodzą zespoły sądów. Artykuł pyta, czy prawda istnieje w pierwszejn czy też w drugiej czynności myśli: W pojęciach, czy też w sądach.

/88/ a. 2, zarz. 2. Izaak ben Salomon Izraelin filozof żydowski z Egiptu (845-940). autor dzieła *De definitionibus* (0 określeniach). Jego określenie prawdy jest szerokie; obejmuje prawdę i ontologiczną i logiczną, ale bodajże tylko od strony podmiotu, myśli, a nie od strony rzeczy.

/89/ a 2, odp. Nie chodzi tu o zwykłą refleksję nad swoim aktem poznawczym, ale o poznanie zgodności myśli z rzeczą: że rzecz jest taka, jaka jest postać poznawcza otrzymana z jej poznania; a więc prawda poznana jako taka; jest to więc jakowaś postać sprawdzania. Wzrok widzi, ale nie wie co to znaczy widzieć; wrażenia. jakie ma o danej rzeczy, pokrywają się z nią, ale nie ma świadomości, że tak jest. Rzecz poznawana jest w zmyśle, ale nie jako poznawana; zmysł nie może sądzić o swoim poznaniu; nie może zestawić swojego poznania z rzeczą poznaną. Samo więc poznanie rzeczy, nawet prawdziwe, jeszcze nie jest prawdą; dopiero sąd o tym: poznanie zgodności jest prawdą.

/90/ a. 2, odp. W myśli pojmującej istotę rzeczy prawda znajduje się li tylko niedoskonale i zaczątkowo, jako że pojęcie stanowi materiał dla sądów, w których dopiero prawda istotnie się znajduje.

/91/a. 3. Innymi słowy: Czy to co prawdziwe i byt są zamienne? Czy każdy byt jest tym, co prawdziwe, a co prawdziwe jest bytem?

/92/ a. 3, odp. Dzięki zdolności poznawania dusza jest poniekąd wszystkim, całym światem. Czemu? Bo: A. Aktualnym aktem poznawczym staje się tym, co aktualnie poznaje. B. Za przedmiot poznania ma wszelki byt. C. Aktem poznawczym może stać się każdą rzeczą może ją poznać.

/93/ a. 3 na 2. Niebyt jako taki nie jest czymś; dlatego nie jest tym co prawdziwe; wszelako nasza myśł ujmuje go na sposób bytu; i w tym charakterze jest bytem myślnym, mającym swoje istnienie li tylko w myśli; i z tego tytułu jak jest bytem myślnym, tak też jest i prawdziwy w gołym ujęciu myśli. Patrz z. 11, 2 na 1, t. 1.

/94/ a. 3 na 3. Prawda - podobnie jak i dobro, jedno, rzecz, coś - jest właściwością bytu. Prawda więc jest powszechną właściwością każdego bytu; bez niej byt nie stanie się doskonałością myśli. Kolejność bytu i jego puznawalności jest taka: A. U podstaw byt. B. Byt może być poznawalnyn może stać się bogactwem myśli, dzięki czemu otrzymuje miano: prawdziwy; nazwę bowiem prawdziwy byt otrzymuje wtedy, gdy się myśl nim zajmuje, lub może zająć. Wszak od myśli idzie nazwa "prawdziwy" na byt poznawany. C. Byt jest aktualnie myślą poznawany będąc prawdziwym. D. W miarę myślenian prawda staje się obecną w myśli najpierw w postaci zaczątkowej prostego pojęcia o rzeczy, a z kolei, choć nie zawsze, w postaci prawdy formalnej, o ile dochodzi do sądu.

/95/ a. 4, odp. Każdy byt jest prawdziwy, bo ma jakiś stosunek do myśli, czy to do myśli twórczej Boga, czy też do myśli (i zmysłów) stworzenia poznającego go. Każdy więc byt czy to zasadniczon istotnien czy tylko pod jakimś względem ale zawsze jest prawdziwy. A czy można tak bez zastrzeżeń powiedzieć o każdym bycie, że jest dobry? I to pod każdym względem i tak wyraźnie? Wszak byt o tyle jest dobry, o ile jest doskonały. Do tego: jaką pożądalność ma kwadrat, elipsa itp? A przecież wtedy byt jest dobry, gdy jest pożądalny, a jest taki, gdy jest doskonały. Patrz z. 5, 1-3, t. 1.

/96/ a. 5. Nauka Kościoła: "Tak wiara, jak i rozum pochodzą z jednego i tego samego źródła niezmiennej i wiecznej prawdy, którym jest dobry i wielki Bóg" (Pius IX, Enc. *Qui pluribus*, 1846 r. D. 1635. 1649). Patrz Sob. Wat. II *Komt. Dogm. o Kościele*, nr 67 i *Komt. o Objawieniu* nr 19.

/97/ a. 5, odp. Między istnieniem a myśleniem Boga jest nie tylko zgodność, ale i tożsamość; w Bogu "istnieć" to tyle, co "myśleć"; i dlatego jest On samą prawdą: tak ontologiczną (rzeczy), jak i logiczną (myśli); z tego tytułu jest On Pierwszą Prawdą, od której pochodzi wszelka prawda.

/98/ a. 5 na 2. Co to jest przyswojenie i w jakim sensie prawda jest przyswojona Synowi, patrz z. 39, 7. 8./99/, t. 3. Prawdzie przyswojonej przeciwstawia się prawda istotowa, czyli prawda, która jak i wszelki przymiot, stanowi istotę Boga i utożsamia się z nią.

/99/ a. 5 na 3. *"Fallacia accidentis"* to błąd w rozumowaniu polegający na pomieszaniu rzeczy z prawdą o niej; a ponieważ prawda jest ujęta w jakieś zdanie, dlatego błąd ten polega na pomieszaniu prawdy zdania z prawdą oznaczoną przez to zdanie; wiadomo przecież, że co innego jest cudzołóstwo, a co innego wypowiedź o cudzołóstwie, o jego prawdziwości.

/100/ a. 6. *Wbrew*. Tak Wujek. *Biblia Tys.* zaś tak: "Ustała wierność pośród synów ludzkich". Brandstaetter Roman: "Wyginęła prawość wśród synów człowieczych" (Psałterz, z hebr., Poznań 1968).

/101/ a. 6 na 1. Pierwsze zasady czy pierwsze pojęcia podstawowen które od razu podpadają pod myśl: *prima intelligibilia*; myśl chwyta je bez trudu rozumowania; poznanie ich jest nam wrodzone; do ich pojmowania każdy ma wrodzone naturalne przysposobienie - *habitus primorum principiorum* - pojętność, um,

intuicja; leżą one u podstaw całego naszego myślenia; znamienną jest ich ranga: są odbiciem w nas Prawdy Pierwszej.

/102/ a. 7. odp. Odpowiedź ostateczna: Żadna prawda stworzona nie jest wieczną. Jeśli zaś mówimy o pierwszych zasadach, że są wieczne, to w sensie art. poprz. na 1 i obecnego na 1. Prawda niestworzona, to Bóg, prawda stworzona, to zdobycze myśli ludzkiej. Zdanie - o ile jest w myśli - jest sądem, a w nim to zasadniczo jest prawda; o ile zaś jest wypowiedzią, jest znakiem sądu.

/103/ a. 8, odp. Forma jako taka jest niezmienna - nie cierpi odchyleń, jest stałotypowa (z. 9, 2, zarz. 3); to tylko podmiot może zmieniać formy. Prawda jako taka jest formą; nie może więc być podmiotem zmiany. To tylko nasza myśl jako podmiot może zmieniać formy, no i prawdę: z fałszu na prawdę, z prawdy na fałsz. Stąd upomnienie św. Pawła: "By was nikt nie zwodził pozornym dowodzeniem" (Kol 2n 4); "Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji ... a nie na Chrystusie" /8/.

ZAGADNIENIE 17

/104/ a. 1, odp. Mówiąc o możności wyłamywania się grzeszników Autor nieco ostrożnie wypowiada swoje zdanie: "Chyba - *nisi forte"*, jako że i to ich wyłamywanie jest niecałkowite; odchodząc od Boga Ojca, wpadają w ręce Boga Sprawiedliwego. Patrz z. 19, 6, odp. Ta możność wyłamywania się świadczy i o wielkości człowieka i jego niedoli.

/104 a/ a. 1, odp. Przekątna jest fałszywą współmierną: *diametrum est falsum commensurabile*. Sens jest taki: Przekątna kwadratu nie ma wspólnej jednostki miary z bokiem tegoż kwadratu, tj. takiej miaryn która by się mieściła całkowitą ilość razy w boku kwadratu i w jego przekątnej.

W grę wchodzi tu liczba zwana później niewymierną. Podobnie ma się sprawa ze średnicą koła. Patrz komentarz św. Tomasza do tego tekstu Arystotelesa: lec. 22, n. 1128. (O. Hieronimowi Ostrowskiemu OP, serdeczne dzięki za pomoc w rozwikłaniu tego tekstu).

/105/ a. 2. odp. "Zmysły osądzają"; a więc i w zmysłach jest jakiś osąd; dokonuje go instynkt (*vis aestimativa*; u człowieka *vis cogitativa*). nie jest to w ścisłym znaczeniu sąd, jaki człowiek tworzy łącząc i odłączając orzeczenie od podmiotu, twierdząc i przecząc; jest to raczej naturalny odruch na to, co dla zwierzęcia szkodliwe lub nie; dokonuje go także i zmysł wspólny: rozróżniając i osądzając dane zmysłów zewnętrznych, np. że co innego "słodkie" a co innego "białe". Jest to jakby nieświadoma świadomość. Patrz o tym 1. 78, 4; z. 83, 1, t. 6; 2-2. 2, 1, t. 15, str. 33-35. (33).

/106/ a. 2, odp. Zmysły mają potrójny przedmiot: A. Własny i właściwy dla każdego zmysłu; tak to wzrok ma za przedmiot barwę, a słuch dźwięk. B. Wspólny, postrzegany przez kilka zmysłów; wzrok widzi ruch, spoczynek, liczbę, wielkość, kształt. Dotyk: kształt, wielkość. C. Przypadłościowy. np. wzrok widzi człowieka. Pierwszy działa sam sobą wprost bezpośrednio na swój zmysł. Określenie zmysłu polega na wskazaniu jego przedmiotu własnego; np. wzrok określamy jako władzę postrzegania barw. Drugi działa na zmysły poprzez przedmiot pierwszy i jest poznawany poprzez niego. Trzeci wiąże się z pierwszym i drugim przedmiotem, i tylko przy pomocy skojarzeń wyobraźni jest poznawany przez zmysły, a jest poznawany niewprost i ubocznie. Patrz o tym z. 12. 3 na 2; głównie: z. 78, 3 na 2, t. 6.

/107/ a. 2, odp. Sicut et alia passiva, *propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium*. "Passiva", to każda rzecz przyjmująca czyjeś na nią działanie: a więc odbiornik, odbiorca - w najogólniejszym znaczeniu. "Impressio agentium" to każdy czynnik działający na coś i wywołujący w nim bodźce czy wrażenia, po prostu oddziaływujący na coś.

/108/ a. Z. na 1. Np. wzrok wiernie spostrzega, odbiera i przekazuje nam, że słońce obraca się koło ziemi; i w tym się zmysły nie mylą; mylą się jednak co do samej rzeczy; bo w rzeczy samej to ziemia obraca się koło słońca.

/109/ a. 3, odp. Jak w sferze bytowania istnienie idzie za formą, tak w sferze poznawania myślenie idzie za formą poznawczą - myślową, czyli za podobizną rzeczy, która nadaje formę myśli i tym samym daje jej istnienie - urzeczywistnienie, która bez tego jest w możności - *tabula rasa*. Patrz z. 5, 5 na 3; z. 9, 2; z. 12, 2, /45/ t. 1; z. 14, 4; z. 50, 5, t. 4.

/110/ a. 4. Przeciwstawność - *oppositio*: przeciwstawniki - *opposita*. Arystoteles wymienia cztery gatunki przeciwstawności: A. Sprzeczność *(contradictio)*; zachodzi między rzeczą a jej zaprzeczeniem; np. siedzi, nie siedzi, jest, nie jest; to najostrzejsza przeciwstawność, bo prowadzi do niedorzeczności; tu przeczenie, ani nie wnosi czegoś, ani nie ma wspólnego podmiotu. B. Brak, utrata, pozbawienie *(privatio)*; utrata nie wnosi czegoś, ale ma podmiot; jest bowiem zaprzeczeniem czegoś w podmiocie; np. ślepota - wzrok. C. Przeciwieństwo *(contrarietas)* zachodzi między dwiema rzeczami; obie coś wnoszą, a jednak wykluczają się wzajem z tego samego podmiotu; np. zimno - ciepło, biały - czarny; łączy je wspólny rodzaj: temperatury, barwa. D. Stosunek *(relatio)*; to najmniejsza przeciwstawność; zachodzi między dwiema rzeczami wzajem się warunkującymi i sobie odpowiadającymi; np. ojciec - syn, pan - sługa. 0 niej szeroko z. 13, 7.

/111/ a. 4 na 1. Jeżeli czegoś nie ma w rzeczywistości - to negacja: brak czy utrata. 0tóż myśl czy twierdzi, że tego nie ma, czy twierdzi. że to jest, jest pozytywną. Jak może być negatywną? Chyba milcząc.

ZAGADNIENIE 18

/112/ a. 1, zarz. 2. Rośnięcie - marnienie *(augmentum - decrementum)*. Rośnięcie to rozwój ciała żywego od mniejszej do większej masy; marnienie ma odwrotny kierunek lub też oznacza zahamowanie rozrostu. 0 tym szeroko z. 78, 2. Ruch miejscowy, lokalny, to przejście ciała z jednego miejsca na drugie; jest to ruch niewitalny, podczas gdy rośnięcie jest ruchem witalnym. Zarzut sili się utożsamić jede, ruch z drugim.

/113/ a. 1, odp. Ruch we właściwym znaczeniu jest to czynność bytu niedoskonałego; tą czynnością jest ziszczanie, czyli stawanie się tegoż bytu; chodzi tu zarówno o wszelką zmianę, np. z mniej uczonego na bardziej uczonego, z małego chłopca na dużego, jak i o ruch miejscowy. Ruch w znaczeniu szerszym jest to czynność bytu doskonałego, a więc już bytowo ukończonego. Według tego: życie, myślenie, chcenie też
byłyby ruchem. Bytowo ukończonego można dwojako rozumieć: bezwzględnie w sobie doskonałego bez możności przyjmowania dalszych doskonałościn to Bóg wykluczający samą możność ziszczania, jako że jest najczystszą rzeczywistością; względnie doskonałego; chodzi o byt wprawdzie bytowo ukończony pod względem istoty i wielu przypadłości, ale dopuszczający i domagający się dalszych uzupełnień i ulepszeń, co polega na zdobywaniu celów i nabywaniu nowych przysposobień.

/114/ a. 1. 0dp. Życie zachodzi wtedy, gdy jakieś jestestwo tak samo siebie - z żywotnych swoich sił - porusza, lub może poruszać, że jego czynności od niego samego pochodzą, że samodzielnie ich dokonuje, przy zaistnieniu odpowiednich warunków zewnętrznych, i że one w nim wsobnie pozostają jako jego doskonałość: samo więc jest początkiem i kresem swoich przejawów życiowych; nie jest więc poruszane z zewnątrz przez kogoś innego czy to ruchem miejscowym, czy to jakąś zmianą.

/115/ a. 2, odp. Autor w innych miejscach mówi, że przedmiotem własnym i właściwym myśli jest byt, a przedmiotem dostosowanym do myśli naszej jest sedno rzeczy materialnej; patrz z. 5, 2, odp., /62/; z. 12, 4, /111/, t. 1. Niekiedy jednak odchodzi od tej terminologii i - jak właśnie w obecnym artykule - mówi, że przedmiotem własnym myśli jest sedno rzeczy materialnej. To samo zauważa S. Świeżawski (Traktat o człowieku /124/, str. 7S3). Nie zmienia to jednak tej zasadniczej prawdy tak często powtarzanej, że poznanie nasze zaczyna się od zmysłów, które za przedmiot mają zjawiska zewnętrzne, przypadłości, i że dane zmysłów są materiałem dla myśli, której przedmiotem jest sedno rzeczy. Patrz z. 12, 3. 4. 11. 12.

/115/ a/ a. 2, odp. Ciało jako substancja, czyli jestestwo, to ciało naturalne (pierwszy dział bytu).

Ciało jako przypadłość jest gatunkiem ilości *(quantitas)* - to ciało matematyczne (drugi dział bytu). Trzy wymiary, to: długość, szerokość i wysokość, względnie głębokość. Ilość - *(quantitas)* jest przypadłością stojącą najbliżej substamcji.

/116/ a. 2, odp. A więc życie nie jest właściwością, cechą czy przypadłością, ałe samym jestestwem istoty żyjącej. Co do terminologii, trzeba było odróżnić: *vita* - życie, *vivens* - żyjący, *vivere* - żyć, no i *vivum* / żywotnik. Dziś język polski nie ma odpowiedniego wyrażenia na łacińskie *vivum* - osobnik mający życie. Neiktórzy używają: żyjątko, ale nie sposób stosować to do Boga. Dawniej miał ich kilka, ale wyszły z obiegu; *vivum* - ten, kto żyje; u Lindego (1860) był oddany wyrazem: żywię, żywina, żywocina, żywe, żywiec; Orgelbrandt (1861) poza podanymi przez Lindego dodaje: żywotnik, żywak. Z nich wybrałem żywotnik - *salva meliore sententia*.

/117/ a.3. odp. A więc pelnią życia Boga, no i naszą, jest "myśleć". Zastanawiające! Św.. Tomasz mówi o życiu Boga tuż po omówieniu Jego myśli, wiedzy, poznania, prawdy, a przed zagadnieniem woli Boga. Bo Bóg - to istnieć. a Jego Istnieć, to Jego Myśleć.

/l18/ a. 3 na 1. 0 ruchu patrz wyżej /113/, a także: z.2, 3; z. 3, 1; z. 8, 2 na 2; z. 9, 1. 2; całe z. 10, zwłaszcza a. 4 na 2 /93/, t. 1. Co do terminologii, trzeba odróżnić: *motus* - ruch, *movens* - poruszający, poruszyciel, *movere* - poruszać, *motus* - poruszany, *immotus* nieporuszany, nieruchomy, *mobilis* poruszalny, *immobilis* - nieporuszalny, i wreszcie *mobile* - to, co jest lub może być w ruchu; np. pociąg jedzie, wykonuje czynność; czymże jest pociąg w ruchu? Tym, co jest w ruchu, co się rusza - ruchadłem; ruch jest czynnością, zaktualizowaniem ruchadła: *motus est actus mobilis*. Dziś język polski nie ma wyrazu na łacińskie *mobile*; stara polszczyzna miała. I tak Linde (1859): ruchadło, rucho, ruchawię. 0rgelbrandt dodaje oprócz nich jeszcze: ruchacz, ruchawiec; Doroszewski (1965) ma: ruchadło (ale już w zawężonym znaczeniu), rucho, ruchomość; w potocznym jednak języku nikt nie bierze tych wyrażeń w sensie: to, co jest lub może być w ruchu. Wybrałem ruchadło. Patrz z. 10, 4 na 2, /93/. t. 1 oraz t. 26, str. 357 /158/. Ruch jest aktem (ziszczeniem, aktualizacją) ruchadła; ma się więc do niego tak, jak się ma strona urzeczywistniająca do strony możnościowej, a więc jak się ma rzeczywistość do możności.

/119/ a. 4 na 3. Ów oderwany człowiek, według Platona, to idea człowieka, mająca byt samoistny w oderwaniu od konkretnego, jednostkowego człowieka; ona tylko jest prawdziwym człowiekiem; każda poszczególna jednostka ludzka ma tylko udział w tejże idei i jakoweś do niej podobieństwo. Patrz z. 6 a. 4, t. 1; z. 79, 3, odp.; z. 84, 1-6, t. 6.

ZAGADNIENIE 19

/120/ a. 1. Naukę Kościoła określił Sobór Watykański I: "Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy ... o nieskończonej myśli i woli oraz wszelkiej doskonałosci" (D. 1782).

/121/ a. 1, odp. W człowieku czym innym jest wola, władza psychiczna duszy. która często jest w możności, w spoczynku, a czym innym jej przejaw ,chcieć, chcenie. Wola Boga nie jest w możności czy w spoczynku wobec swego aktu: chcieć - jak ma to miejsce w człowieku - ale jest samym chceniem. Jest jednak możnością czynną. czyli wszechmocą wobec swoich skutków. Patrz z. 25, 1 na 3; z. 41, 4 na 3, t. 3; z. 59, 2. 4, t. 4. Nie zapominajmy, że Bóg to czysta rzeczywistość, sam akt i to najczystszy, że więc w Bogu "istnieć" to tyle, co "chcieć". 0 pożądaniu: czym jest i jak się dzieli, patrz 1. 59, 1, t. 5; z. 80, 1, t. 6.

/122/ a. 2. 0we inne niż 0n sam rzeczy, to świat stworzony lub stwarzalny: to, co nie jest Nim samym. Sobór Watykański I tak określa tę rzecz: "Ten jedyny i prawdziwy Bóg, z dobroci swojej i wszechmocną potęgą swoją, nie dla zwiększenia lub zdobycia własnego szczęścia, ale dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich stworzeniom udziela, zupełnie wolną decyzją równocześnie od początku czasu utworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń: istoty duchowe i materialne, tj. aniołów i ten świat; a na koniec, jakby jednocząc jedno i drugie, stworzył naturę ludzką, złożoną z duszy i ciała" (D. 1783).

A więc Bóg chce Siebie jako głównego przedmiotu swojej woli i głównego dobra, no i celu rzeczy stworzonych. Innych niż 0n sam rzeczy chce jako przedmiotu, dobra drugorzędnego; nie jako tego, co Go ma doskonalić, ale jako to, co ma ujawniać Go i co ma być doskonalone i bogacone Przezeń, co więc jest dopuszczone do udziału w Jego dobru, w niedoskonały sposób naśladując Go i upodabniając się Doń. Celem pierwszym, ostatecznym stwarzania i rzeczy stworzonych jest Bóg: Jego chwała - ujawnienie Jego doskonałości.

/123/ a. 2 na 2. A więc to nie modlitwy nasze i dobre uczynki, nie wstawiennictwo świętych "poruszają" Boga, ale 0n sam, Jego dobroć! A owe uczynki, modlitwy i wstawiennictwo są darem Jego dobroci i były z góry przewidziane i postanowione. Patrz z. 21, 3. 4; z. 22, 4 na 3; z. 23, 8, /174/; 2-2. 83, 2, t. 19.

/124/ a. 3. Sobór Watykański I uczy: "Jeśli ktoś mówi, że Bóg nie wolną od wszelkiej konieczności wolą, ale tak koniecznie stwarza, jak koniecznie samego siebie miłuje, albo przeczyłby temu, że świat stworzony jest dla chwały Bożej, niech będzie wyklęty" (D. 1805, 1908); także D. 501. 503. 574. 607. 706. 1655, 1783.

/125/ a. 3, odp. Ani intensywnie - co do natężenia, ani ekstensywnie co do zwiększenia ich ilości.

/1261 a. 3, odp. Między. "Jeśli Bóg czegoś chcen nie może nie chcieć", a "jeśli Sokrates siedzi, nie może nie siedzieć" (oczywiście w sensie łącznym - patrz obj. /70/) - jest, jeśli chodzi o przykład na konieczność z założeniem czegoś, dosadne podobieństwo; jest to bezsprzecznie dobry przykład. Istnieje jednak zasadnicza różnica między nimi: Sokrates siedzi, póki siedzi, to fakt, a fakty są konieczne; nie ma jednak żadnej konieczności, by nadal siedział. Wszak to przygodność. Inaczej z Bogiem. Założywszy, że chce, koniecznie musi chcieć i to na zawsze, bo Jego wola nie może się zmieniać; Jego wolna wola, raz zdecydowana, przybiera konieczność natury Boga.

Musimy więc tu wyodrębnić: Konieczność, gdy rzecz nie może nie być; przygodność, gdy rzecz w sensie rozłącznym - a więc jest tak, może być inaczej - może być i nie być; wolność, względnie dobrowolność, gdy rzecz może być albo nie być, ale nie cierpi zmiany w raz powziętej decyzji. Wola Boga wobec stworzeń ani nie jest konieczna, ani przygodna, ale jest wolna (na 3).

/127/ a. 3 na 4. Wielka myśl! Bóg nie może stworzyć skutku najdoskonalszego! Wszak to sprzeczność! Tylko Bóg jest najdoskonalszy. Skutek najdoskonalszy już nie jest najdoskonalszy - boć jest skutkiem. Bóg nie może siebie stworzyć. To logiczne następstwo pierwszeństwa myśli nad wolą: Bóg jest przede wszystkim myślą, a potem, w ujęciu naszego rozumu, wolą. Patrz z. 7, 2 na 1, t. 1; z. 25, 3-6. Każde więc stworzenie jest mniej lub więcej niedoskonałe, a tym samym jest zawodne i ułomne; tu tajemnica grzechu i łaski, zrozumienia człowieka i świata.

/128 / a. 4. Sens: czy Bóg jest przyczyną rzeczy koniecznością swojej natury, czy też swoją wolą i to wolną? Można bowiem czegoś chcieć w sposób wolny, ale wykonać siłami natury; np. ojciec w sposób wolny chce mieć dziecko, ale wykonanie tego dokonuje silami natury. Artykuł jest wymierzony przeciw wspomnianym w odpowiedzi "niektórym".

/129) a. 4. odp. Wielu w starożytności mniemało, że świat jest konieczną emanacją Boga, że Bóg z konieczności swojej natury działa, stwarza, rozwija się itd. Do nich należeli filozofowie hinduscy i greccy; bodajże Plato i Arystoteles, który nie umiał pogodzić niezmienności z wolnością Boga; najsilniej widać to u gnostyków i neoplatończyków z Plotynem na czele; według nich Bóg tak działa jak słońce; w tym też sensie pojmują zasadę: dobro z natury udziela się. (Plotyn, neoplatończycy: patrz Tatarkiewicz, t. 1, str. 220 i nast. Gnostycy: tamże, str. 236 i następne i takiże *Suma* t. 1, /84/. W średniowieczu Piotr Abelard (1079-1142). (Patrz Tatarkiewicz t. 1, str. 320 i nast.). Jego błędy zebrał św. Bernard, a potępił synod w Sens we Francji w roku 1140 lub 1141. (D. 370, 374). Także awerroniści twierdzili, że Bóg nie miał wolnej woli przy stwarzaniu świata. W nowszych czasach błąd ten powtórzyli Spinoza († 1677). Patrz Tatarkiewicz t.1, str.95 i nast. Także Leibnitz (†

1716), Malebranche († 1715), Güinther († 1863, D.l655), Rosmini († 1855. D. 1908) i inni twierdzili, że Bóg innych niż On sam rzeczy chce koniecznością moralną, bo nie chcieć ich godziłoby w mądrość i dobroć Bożą.

/130/ a. 4, odp. W tym wypadku najpierw wola, potem myśl, bo to wola determinuje i dokonuje wyboru. Sama myśl dotyczy rozmaitych, nawet przeciwstawnych ewentualności; że spośród nich wybrana ta, a nie inna, sprawia to wola - jej upodobanie i wyrok. Patrz z. 14, 8 i niiej na 4; także 1-2. 17, 1. 3 na 1, t. 9. str. 268 nast.

/131/ a. 5. Chodzi o to, czy wola Boia zależy od czegoś lub kogoś jako od swojej przyczyny; czy coś ją powoduje, czy coś ma wpływ na nią. Należy tu unikać dwóch skrajności: A. Oderwania woli Boga od myśli i mądrości Bożej, bo wpadnie się w rozluźnienie i bezmyślną samowolę - kontyngentyzm, że wszystko stanie się przygodne i samowolne; doprowadzi to nawet do przekreślenia bezwzględnej koniecznościn podważy zasady metafizyki, nauki i w ogóle myślenia. Byli tacy, którzy twierdzili, że to od wolnej . woli Boga zależą pierwsze zasady postępowania moralnego: czyń dobrze, unikaj złego; to Ockham w XIV w. i Kartezjusz († 1650); i że nawet zasada sprzeczności zależy od tejże woli. To woluntaryzm, dający pierwszeństwo woli nad rozumem i myślą. Stanowisko św. Tomasza jest jasne: "Twierdzić, że od gołej woli Boga zależy sprawiedliwość, to twierdzić, że wola Boża nie kieruje się wskazaniami mądrości, co jest bluźnierstwem" (*De veritate* z. 23, a. 6). B. Determinizmu, systemu konieczności powszechnej, przekreślającego wszelką przygodność i wolność w ogóle - jak np. Spinoza - no i wolność woli Boga. Bo jednak od wolnej woli Boga zależy istnienie świata i jego urządzenie.

/132) a. 5, odp. Słynne zdanie: *"Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc"*. chce, by koń był dla człowieka, ale nie dlatego chce konia, że chce człowieka, lub nie chce konia z powodu człowieka; chce, by środki służyły celowi, ale to nie stworzenia, których chce, są powodem tego, że ich chce, a tylko Jego dobroć.

Nie ma więc sensu pytać o słuszność czy stosowność, czy racje np. stworzenia takiego czy innego świata, wcielenia itp.: ze strony samejż woli Boga, boć to wola upodobania; można tylko badać i pytać o to ze strony rzeczy - dzieł Boga.

/133/ a. 5 na 2. Mowa o autonomii człowieka w sferze myśli, przekonań i wiedzy. Autor - sam poszukiwacz prawdy - bardzo mocno podkreśla prawo do badań naukowych i poszukiwania prawdy "przy uznaniu woli Boga".

Na 3. Mowa o autonomii aktywności ludzkiej i w ogóle rzeczy ziemskich. 0 tej autonomii rozumu, aktywności i rzeczy ziemskich Kościół nieraz zabierał głos już to broniąc słusznych praw rozumu przeciw fideizmowi i podobnym błędom (patrz t. 1, obj. 135/, już to potępiajac fałszywą autonomię, już to wytyczając właściwe granice.

Przeciw racjonalizmowi XIX w. zdecydowanie wystąpił Pius IX w licznych dokumentach. 0to główny błąd racjonalizmu w ujęciu *Syllabusa* "rozum ludzki, z pominięciem wszelkiej relacji do Boga, jest jedynym sędzią prawdy i fałszu, dobra i zła. Jest on prawem sam dla siebie i jego zdolności naturalne wystarczą mu do starania się o dobro dla ludzi i narodów" (D.1703). "Wszystkie prawdy religijne wywodzą się z wrodzonych sił rozumu ludzkiego. Stąd rozum jest zasadniczą normą, dzięki której człowiek może i powinien dojść do poznania prawd wszelkiego rodzaju" (D. 1704). "Ponieważ rozum ludzki równa się religii, dlatego też nauki teologiczne należy traktować zupełnie tak samo, jak i nauki filozoficzne" (D. 1708). "Wszystkie bez różnicy dogmaty religii chrześcijańskiej są przedmiotem wiedzy naturalnej, tj. filozofii; a rozum ludzki, opierając się tylko na historii, może dojść poprzez swoje naturalne siły i zasady do prawdziwej wiedzy o wszystkich dogmatach nawet najbardziej zakrytych. byleby tylko były przedłożone rozumowi jako przedmiot" (D 1709).

Sobór Watykański I na sesji III wyłożył naukę Kościoła i potępił racjonalizm: "Jeżeli ktoś twierdzi, że rozum ludzki jest do tego stopnia niezależny, iż Bóg nie może nakazać mu wiary, niech będzie wyklęty" (D. 1810). "Jeżeli ktoś twierdzi, że wiara boska nie różni się od naturalnej wiedzy o Bogu i o sprawach moralnych ... niech b.w." (D. 1811). "Jeśli ktoś twierdzi, że ... wszystkie dogmaty wiary można odpowiednio wykształconym rozumem na podstawie naturalnych przesłanek zrozumieć i udowodnić, niech b.w " (D. 18 16). "Jeśli ktoś twierdzi, że nauki ludzkie można uprawiać z taką swobodą, że ich twierdzenia, choćby się sprzeciwiały nauce objawionej, mogą być przyjęte za prawdziwe i przez Kościół nie mogą być odrzucone: niech b.w." (D. 1817).

To samo czyni św. Pius X w Encyklice *Pascendi* przeciw modernistom w 1907 r. (D. 2075-2l01), Pius XII w Encyklice *Humani Generis* 1950 r. i wreszcie szeroko zajął się tym Sobór Watykański II. Oto jego wytyczne: A. "W całym świecie coraz bardziej rośnie poczucie autonomii i zarazem odpowiedzialności ... by w prawdzie i sprawiedliwości budować lepszy świat itd." (*Kościół w świecie* nr 55). "Wielu współczesnych ludzi zdaje się żywić obawy, aby ze ściślejszego połączenia ludzkiej aktywności z religią nie wynikały trudności dla autonomii ludzi, społeczeństw czy nauk. Jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona woli Stwórcy. Wszystkie bowiem rzeczy z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk. Dlatego też

badanie metodyczne we wszelkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga. Owszemn kto pokornie i wytrwale usiłuje zbadać tajniki rzeczy, prowadzony jest niejako, choć nieświadomie, ręką Boga, który wszystko utrzymując sprawia, że rzeczy są tym, czym są. Dlatego niechaj będzie wolno wyrazić ubolewanie nad niektórymi postawami umysłowymi, jakich dawniej na skutek nie dość jasno zrozumianej słusznej autonomii nauk nie brakowało także między samymi chrześcijanami, a które wywoławszy waśnie i spory doprowadziły umysły wielu do przeciwstawiania wiary i wiedzy.

Lecz jeśli słowom "autonomia rzeczy doczesnych" nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga, to każdy uznający Boga wyczuwa, jak fałszywymi są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakąkolwiek wyznawaliby religię, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu". (Tamże nr 36).

Mówiąc o postępach w rozwijaniu osobowości ludzkiej, o prawach człowieka, o jego godności, wolności, o pragnieniach jego serca, Sobór tak kończy: "Kościół więc, mocą powierzonej sobie Ewangelii, proklamuje prawa ludzi, a dynamizm dzisiejszej doby, z jakim wysuwa się wszędzie te prawa, uznaje i ceni wysoko. Ruch ten jednak trzeba przepajać duchem Ewangelii i zabezpieczać przeciw wszelkiego rodzaju fałszywej autonomii. Ulegamy bowiem pokusie mniemania, że nasze prawa osobiste są tylko wtedy w pełni zabezpieczone, kiedy wyłamujemy się spod wszelkiej normy prawa Bożego. Lecz ta droga nie ocala godności osoby ludzkiej, ale raczej ją zatraca" (nr 41).

Również z troską zajął się Sobór ostatni sprawą wolności człowieka. Konstytucja, Kościół w świecie, zwraca uwagę, jak dziś człowiek jest na nią wrażliwy i jak ją ceni (nr 17); uczy, że prawdziwa wolność jest znakiem obrazu Bożego w człowieku i polega na tym, że człowiek działa ze świadomego wyboru, z opanowania. a nie pod wpływem przymusu zewnętrznego i ślepych popędów: nie jest swobodą swawolnego czynienia wszystkiego, co się podoba (nr 17); umacnia się przez posłuszeństwo (nr 43); także przez świadomość odpowiedzialności za sprawy społeczne (nr 31); gubią ją często skrajna nędza i zbytnie hołdowanie łatwiznie życiowej (nr 31), a także grzech (nr 41); niektórzy pod pozorem wolności, odrzucają wszelką zależność i posłuszeństwo (*Deklaracja o wolności religii*, nr 8).

/134/ a. 6. Innymi słowy. Czy wszystko. czego Bóg chce, spełnia się. Nie chodzi o to, czy wszystko, co się dzieje na świecie i co istnieje spełnia posłusznie wolę Boga, jako że w grę wchodzi tu wola stworzenia. Patrz Obj. /104/

/135/ a. 6, odp. Żeby zrozumieć łatwiej sens artykułu podaję schemat przyczyn, o jakich mowa w nim:

Przyczyna - poszczególna: wiatr wieje, ciepło topi itp.
- powszechna – pierwsza, naczelna: Bóg
- podrzędna pierwszej, np.słońce.

Przyczyna powszechna pierwsza jest przyczyną i bytu, i aktywności, a więc i materii pierwszej. Przyczyna powszechna podrzędna, fizyczna. nie jest przyczyną całego bytu, materii pierwszej, a tylko jej aktywności, działania poszczególnych przyczyn; może być przeszkodzona ze strony przyczy, poszczególnych i ze strony materii; stąd przypadek i przygodność.

Co do "pierwsze niebo" patrz wyżej obj. /16/

/136/ a. 6 na 1. Wola uprzednia - *voluntas antecedens*: nim uwzględni okoliczności rzeczy, w oderwaniu czy w niezależności od nich; to wola "pod jakimś względem", czego Bóg nie chce zasadniczo, skutecznie; dotyczy dobra w ogóle; zwie się "uprzednia", bo jest "uprzednio" do okoliczności; można ją zwać: wola bezwzględna, oderwana, ogólna, wyprzedzająca (wybór czy wyrok); ta wola nie ziszcza się. Wola wtórna - *voluntas consequens*: uwzględniająca okoliczności rzeczy; można ją także zwać: wola skuteczna, konkretna, względna; tą to wolą właśnie Bóg zasadniczo chce czegoś; jest to bowiem wola następująca po wyroku czy wyborze Boga; to ona właśnie się zawsze ziszcza. Patrz niżej art. 11.

Wola uprzednia i wtórna zwie się tak nie w sensie: wyprzedza przawidzenie zasług i następuje po nimn ale w sensie: odnosi się do przedmiotu ujmowanego bez uwzględnienia okoliczności lub ujmowanego w swoich okolicznościach. W *De veritate* (z. 23, a. 3) Autor tak pisze: "W Bogu istnieje wola we właściwym sensie; jest to wola upodobania, która dzieli się na wolę uprzednią i na wolę następną".

Jeśli jakieś dobro istnieje, to dlatego tylko, że Bóg tego pozytywnie chciał swoją skuteczną, wtórną wolą. Jeśli jakieś zło się dzieje, to tylko dlatego, że Bóg je dopuścił. Grzesznik, znajdując się w określonych okolicznościach, może uchylić się od grzechu; Bóg wolą uprzednią chce tego; i dla grzesznika jest to realnie możliwe, bo Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych; jednakowoż Bóg nie chce tego wolą wtórną, skuteczną.

Bóg chce wszystkich ludzi zbawić, nie tylko przeznaczonych; jest to prawdą wiary; za wszystkich Chrystus umarł; wszystkim przygotował i podał wystarczające środki i pomoce. Mówią o tym liczne teksty

Pisma św. Patrz: 2 Kor 5, 15; Rz 5,18, n; 1 Tm 2, 4; 4, 10; J 3, 17 i in. Tak uczył stale Kościół: "Bóg wszechmocny chce zbawić wszystkich ludzi bez wyjątku" (1 Tm 2. 4), aczkolwiek nie wszyscy dostępują zbawienia: że 69 n. Aktami Bożej sprawiedliwości są: A. Udzielanie każdemu tego, co z natury rzeczy potrzebne do osiągnięcia celu naturalnego i nadprzyrodzonego; a więc środków do życia i rozwoju naturalnego oraz łask do rozwoju życia nadprzyrodzonego. Czytaj przypowieść o ptactwie i liliach Mt 6, 25 nast. B. Wymierzanie kar należnych za grzechy. C. Nagradzanie dobrych uczynków.

/158/ a. 3. Całe prawie Pismo św. to wielkie ujawnienie miłosierdzia Bożego i zarazem wysiłek, by ludzi o tymże miłosierdziu przekonać; najjaskrawszym dowodem tegoż jest Jezus Chrystus: swoim przyjściem, nauką, działalnością, życiem, sercem, męką i dziełem zbawczym. Kościół w orzeczeniach, nauczaniu, liturgii opiewa toż miłosierdzie i zachęca, by nań liczyć i doń się uciekać. Św. Tomasz idzie po tej linii i miłosierdzie stawia u podłoża. Patrz także 2-2. 30, t. 16, str. 130 i nast. Czytaj o. Jacek Woroniecki OP, *Tajemnica miłosierdzia Bożego*, wyd. 2, Kraków 1948.

/159/ a. 4. Pius IX: "Gdy uwolnieni z więzów ciała, zobaczymy Boga, jakim jest (1 J 3, 2), zrozumiemy z pewnością, jak ścisłym i wspaniałym związkiem łączą się miłosierdzie i sprawiedliwość Boża" (Mowa Konsyst. *Singulari quadam,* D. 1647); chodzi o to, że dla nas na ziemi uzgodnienie w Bogu sprawiedliwości z miłością i miłosierdziem jest tajemnicą nie do zgłębienia.

Miłosierdzie i sprawiedliwość to także naczelne cnoty czy zasady postępowania międzyludzkiego. Sama sprawiedliwość to nieraz największa krzywda i okrucieństwo (*"Summa lex, summa iniuria"*). Samo miłosierdzie to bezład i rozluźnienie. Na tychże cnotach polecają opierać stosunki międzyludzkie wielkie Encykliki społeczne: Leona XIII *Rerum Novarum* (1891 r.); Piusa XI *Quadragesimo anno* (1931 r.); Jana XXIII *Mater et Magistra* (1961 r.); *Pacem in terris* (1963 r.), a zwłaszcza uchwały Soboru Watykańskiego II.

ZAGADNIENIE 20

/160/ a. 1. Sobór Watykański I określa: "Wszystko zaś, co Bóg stworzył, to opatrznością swoją zachowuje i wszystkim rządzi "dosięgając od końca do końca m ocno i urządzając wszystko wdzięcznie" (Mdr 8, l), bo "wszystkie rzeczy odsłonięte są jedni dostępują, jest darem Zbawiającego; że inni giną, giną z własnej winy" (Synod w Quiersy, r. 853, D. 318).

Sobór Tryd.: "Chociaż Chrystus umarł za wszystkich (2 Kor 5, 15), to jednak nie wszyscy otrzymają dobrodziejstwo Jego śmierci" (D. 795).

Pius II (1459 r.) potępił zdanie Zanina de Solcia, który twierdził, że wszyscy chrześcijanie będą zbawieni (D. 717 b).

Innocenty X (r. 1653) potępił jako heretyckie takie zdanie Janseniusza: "To semipelagianizm twierdzić. że Chrystus umarł albo przelał krew za wszystkich ludzi" (D. 1096). Klemens XI (r. 1713) potępił takie zdanie Quesnela: "Wszyscyn których Bóg chce zbawić przez Chrystusan zbawiają się niezawodnie" (D. 1380). Aleksander VIII (r. 1690) potępił takie zdanie Jansenistów: "Chrystus złożył siebie za nas Bogu w ofierze ... ale tylko za wszystkich wiernych" (D. 1294. 1295)

Tę powszechną wolę Boga zbawienia ludzi teologowie - na skutek faktu, że nie wszyscy dostępują zbawienia - tak przedstawiają: Jeśli idzie o odrzuconych, Bóg chce ich zbawić wolą uprzednią i łaską dostateczną; jeśli idzie o przeznaczonych. Bóg chce ich zbawić wolą wtórną i łaską skuteczną.

0 łasce wystarczającej i skutecznej szeroko mowa w osobnym traktacie: 0 łascen 1-2. 109-114, t. 14, str. 79 i nast.

/137/ a. 8. Sobór Trydencki odnośnie do człowieka tak określa: "Jeśli ktoś twierdzi, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała; że jej zgodność z pobudzeniem i wezwaniem Bożym nie usposabia jej ani nie przygotowuje do łaski usprawiedliwienia i że następnie nie może ona nawet gdyby tego chciałan,odmówić swej zgody: lecz nic w ogóle nie działa i zachowuje się tylko biernie, jak coś bezdusznego - niech b.w." (D. 814; patrz także D. 797 1093. 1094). We *Wbrew* Autor podaje fatalne następstwa, jakie wynikają z twierdzenia, że Bóg narzuca konieczność wszystkim swoim dziełom: "Gin`e wolna wola. namysł i wszystko temu podobne", czyli zasługa, nagroda, poczytalność, odpowiedzialność i w ogóle cały porządek moralny.

W *Odpowiedzi* na jej początku, Autor mówi: "Zdaniem niektórych"; chodzi mu bodajże o awerroistów.

/138/ a. 8. odp. Kapitalne postawienie sprawy! Dla Boga najważniejszy jest skutek - rzecz zamierzona; chce mieć taki skutek, dlatego wyznaczył taką przyczynę - 0dpowiedź Autora jest niesłychanie ważna w Jego nauce o premocji i wolności woli. Chodzi o podaną tu naukę o skuteczności woli Boga. Wola ta jest jak najbardziej skuteczna, bo nie tylko staje się to, czego chce, ale także staje się w ten sposób, w jaki chce. Jeśli skutek ma się pojawić "wolny", wyznaczył przyczynę wolną i dał jej sposób działania: wolność. Jeśli skutek ma się pojawić "konieczny", wyznaczył przyczynę konieczną; sposób pojawienia się skutku: działania oraz charakter przyczyny: wolność, czy przygodność, czy konieczność są od Boga. Bóg nie tylko sprawia, że człowiek się zbawia, ale że zbawia się w sposób wolny. 0 tym patrz z. 14, 13; z. 22, 4; zwłaszcza 1-2. 10, 4, t. 9, str. 205: Czy wola Boga porusza wolę ludzką w sposób konieczny.

/139/ a. 9. Sobór Trydencki tak uczy: "Jeśli ktoś twierdzi, że nie jest w mocy człowieka uczynić złymi swoje drogi (postępowanie); lecz że to Bóg wykonuje tak złe, jak i dobre uczynki, i to nie tylko z dopuszczenia, lecz właściwie i bezpośrednio w tym sensie, że zarówno własnym Jego dziełem są tak zdrada Judasza, jak i powołanie Pawła - niech b.w." (D. 816). Patrz Ps 5, 5.

/140/ a. 9, odp. Rozróżniamy potrójne zło: A. Moralne, czyli grzech. B. Fizyczne, czyli wszystkie szkody, krzywdy, braki, utraty itp., tak często spotykane w życiu ludzkim i na świecie. C. Kary. 0 tym szeroko z. 48, t. 4; 1-2. 79, t. 12, str. 135-140.

/141/ a. 9 na 2. Dionizy odrzuca twierdzenie, że zło istnieje realnie na świecie i jako takie stanowi integralną część świata, no i przyczynia się do jego zupełności.

/141a/ a. 10. Patrz obj. /124/. /126/. /128/. /129/. /131/. 0 wolności woli patrz: 1. 59, 3, t. 5; z. 82, 83, t. 6; 1-2. 6. t. 9, str. 146 i n.

/142/ a. 11. Dotychczas była mowa o woli Boga samej w sobie; nazwano ją: wola upodobania: *voluntas beneplaciti*, czyli wola, która kieruje sobą, swoim upodobaniem - oczywiście nie bez kierownictwa mądrości; nazwa ta ma uzasadnienie w licznych tekstach Pisma św.: "Tak, Ojczen gdyż takie było Twoje upodobanie" (Mt 11, 26); patrz także - Syr 34, 19; Ps 147 (146), 11; Syr 2, 16; 35, 3 itd. Wola upodobania dzieli się na: uprzednią i wtórną.

Często jednak same przejawy woli, jej znaki, również noszą nazwę: wola. Tak jest w naszych ludzkich warunkach; wszak nawet tyle nazw miejscowości pochodzi od postanowienia woli jakiegoś właściciela: Wola, Wólka, Wolica itp. W potocznej mowie wyrażamy się: Taka jest jego wola; nie chcę się sprzeciwiać jego woli. Wszystkie nakazy, zakazy, życzenia, zezwolenia itp. są znakami woli.

Podobnież i wola Boga ma swoje przejawy i znaki; i one też otrzymały nazwę: Wola Boga: i właśnie o tym obecnie będzie mowa: 0 woli Boga oznacza - jącej znaki tejże woli: *voluntas signi*.

Znak w ogóle, to jakowaś widoczna rzecz, która z umowy lub z natury prowadzi nas do poznania czy znajomości czegoś innego.

/143/ a. 11, zarz. 2. A. D. Stertillange, tłumacz Sumy na francuski i komentator, z którego często korzystamy, podobnie jak z Garrigou Lagrange w *De Deo uno* - wskazuje na podobieństwo tego zarzutu do argumentu wysuniętego na spalenie biblioteki aleksandryjskiej: jeżeli jej dzieła są w sprzeczności z koranem, są złe; jeżeli nie są, są zbyteczne, a więc trzeba je spalić.

/144/ a. 11, *Wbrew*. Tak Wulgata, którą posługiwał się Autor. Biblia Tysiąclecia ma: "Wielkie są dzieła Pańskie, godne badania przez wszystkich, którzy je miłuja". Brandstaetter zaś "Wielkie są czyny Pana, i powinni je zgłębić wszyscy, którzy znajdują w tym upodobanie" (Ps 111, 2).

/145/ a. 12. Zakaz: *prohibitio*; nakaz: *praeceptum*, a może przykazanie? rada: *consilium*; działanie: *operatio*; dopust: *permissio*.

/146/ a. 12 na 2. W *De veritate* (z. 23, a. 3 na 2) Autor tak pisze: "Wola - znak ma się do woli - upodobanie w potrójny sposób: jest taka, co nigdy nie jest z nią zgodna - to dopust. gdy dopuszcza zło; wiadomo bowiem, że Bóg nigdy nie chce zła; jest taka. co zawsze idzie w parze, czyli chce tego samego - to działanie; jest wreszcie taka, co niekiedy jest zgodna, a niekiedy nie - to nakaz, zakaz i rada".

ZAGADNIENIE 21

/147/ a. 1. Artykuł ten posługuje się pojęciami i porusza nader ważne sprawy, które dopiero później będą omawiane w specjalnych zagadnieniach czy nawet traktatach; i tak o władzach psychicznych głównie 1. 72-80, t. 6; patrz także t. 11, str. 273 i nast.; t. 15, str. 196, /13/; str. 310, /23/; t. 10, str. 5-12. 0 uczuciach głównie 1-2. 22-48, t. 10; także: t. 9, str. 391, 404; t. 11, str. 297 i nast.; t. 15, str. 310, /23/; t. 21, str. 175, /8/; t. 22, str. 360, /26 A/. 0 miłości głównie 2-2. 23-46, t. 16, w niemal w każdym tomie.

/148/ a. 1 na 3. Przypominamy, że to tylko od strony stworzenia istnieje rzeczowy stosunek do Boga; natomiast Boga nie wiąże z nikim stosunek rzeczowy, a to z racji Jego bezwzględnej niezależności. Tak więc miłość do Boga nawiązuje stosunek człowieka do Boga i zespala z Nim. Jeśli mówimy o miłości łączącej Boga z człowiekiemn czy w ogóle ze stworzeniem, to tylko w sensie, że chce im dobra, i to na sposób naszego pojmowania rzeczy i mówienia o nich; a my, mówiąc o miłości zespalającej, pojmujemy ją jako wzajemną i zaangażowaną z obu stron.

/149 / a. 2, zarz. 3. 0 miłości pożądania i przyjaźni patrz 1. 60, 3, t. 5; 1-2. 26, 4, t. 10, str. 52; z. 28, 1, str. 61 i nast.; 2-2. 17, 8, t. 15, str. 248; z. 23, 1, t. 16, str. 9. 0 miłości do stworzeń nierozumnych patrz 2-2. 25. 3, t. 16, str. 57.

/150/ a. 2. odp. Istnieje zasadnicza różnica między miłością Boga do stworzeń, a naszą. Nasza miłość zakłada dobro przedmiot miłości i jest przezeń spowodowana; nie jest wcale przyczyną dobra umiłowanego; jest w tym względzie pasywna, bierna; za to miłość Boga nie zakłada żadnego dobra i nie jest przezeń spowodowana, ale powoduje je; Bóg, miłując, daje, stwarza; jest więc tylko aktywna; o tym niżej z. 23. 4.

/151 / a. 1 na 2. Bóg odwiecznie poznaje i kocha przyszłe rzeczy, i ta Jego miłość jest ich przyczyną - ich odwiecznym stwarzaniem; Jego czynność milowania i stwarzania jest wieczną; jest czynnością formalnie i

wsobnie w Bogu przebywającą; zarazem jednak ma moc przeniesienia ich poza Siebie w charakterze skutku; ta czynność Boga nie zna co to nowe; matomiast skutek w czasie jest czymś nowym.

/151 a/ a. 3. zarz. 2. W ogóle do istoty nie można niczego dodać ni ująć; jest niezmienna, niepodzielnan jednakowa - jak liczba.

/152/ a. 3, odp. pierwszym drgnieniem woli jest miłość. W Bogu ona jest przyczyną rzeczy; jeśli miłować to nie gołe chcieć, ale chcieć dobra, wynika z tego, że Bóg odwiecznie daje, stwarza i że wszystko, co istnieje, jest umiłowane przez Boga i darem Jego miłości; każda dosłownie rzecz jest darem miłości Boga: większej lub mniejszej.

/153/ a. 4, zarz. 2. Wulgata i Biblia Tysiąclecia wyd. I, ma "od aniołów"; natomiast Brandstaetter: "Uczyniłeś go mało co mniejszym od Boga". Biblia Tysiąclecia wyd. I podaje takie wyjaśnienie tej rozbieżności: "Tekst hebr. ma dosłownie "od B oga". W znaczeniu przenośnym termin ten często oznacza aniołów, jak ma Septuaginta" (Ps 8, 6).

/154/ a. 4, odp. A więc dlatego coś jest lepsze, że Bóg to więcej umiłował i dał mu więcej dobra; albo raczej: ponieważ Bóg coś więcej umiłował, dlatego to jest lepsze; a chodzi tu o rozmaitość i nierówność rzeczy na świecie; bo każda jest inną, i na innym szczeblu hierarchii bytu; chodzi także o ludzi: Czemu ten jest lepszy od drugiego? - To tajemnica miłości Boga, Jego woli upodobania. To nam rzuca wiele światła na tajemnicę przeznaczenia. Patrz Mdr 11, 25 i nast.; J. 15, 5; Rz 9, 15.

/155/ a. 4 na 2. Oto cytowany tekst: "Anioł ... zmierzył Miasto (święte, nowe Jeruzalem) ... i zmierzył jego mur: sto czterdzieści cztery łokcie: miara to człowieka, którą ma anioł" (Ap 21, 16 i nast.).

ZAGADNIENIE 22

/156/ a. 1, zarz. 4. Mówiąc "dobry" mamy na myśli samego osobnika w jego istocie; mówiąc "sprawiedliwy" mamy na myśli czyjeś postępowanie, a więc czynność. Oto sedno zarzutu.

/157/ a. 1, odp. Sprawiedliwość zamienna (*justitia commutativa*) domaga się równości między stronami; nie zachodzi w stosunkach między Bogiem a człowiekiem z racji przepaści istniejącej; zachodzi tylko między człowiekiem a człowiekiem; patrz 1-2. 114. 1, t. 14, str. 205; 2-2. 80, 1, t. 18, str. 264 nn. Forma jednak sądu Bożego, wymierzającego nagrodę za zasługi, karę za grzechy, będzie na sposób sprawiedliwości zamiennej. Patrz 2-2. 61, 4 na 1.

Sprawiedliwość rozdzielcza (*justitia distributiva*) istnieje w Bogu jako w najwyższym rządcy wszechświata w sensie właściwym i widoczna jest tak w przyrodzie, tj. w ładzie istniejącym we wszechświecie, jak i w tym, co zależy od woli wolnej. 0 jednej i drugiej sprawiedliwośści patrz 2-2. 61. t. 18. str. i odkryte oczom Jego (Hbr 4, 13), nawet te, które stać się mają w przyszłości z wolnego wyboru stworzeń" /D. 1784). Pius IX w *Sylabusie* odrzuca zdanie: "Trzeba zaprzeczyć jakiemukolwiek działaniu Bożemu w stosunku do ludzi i świata" (D. 1702).

W Piśmie św. mamy przeliczne zapewnienia Boga o Jego opatrzności nad światemn a zwłaszcza nad człowiekiem i nawoływania do liczenia na nią; oto najbardziej przemawiające: Przypowieść o liliach i ptactwie Mt 6, 15 nast.; Bóg pamięta o wróblach - każdy włos policzony Łk 12, 6, nast. Bóg postępuje z nami jak dobry ojciec wobec swoich dzieci, gdy go proszą o chleb i in. Łk 11, 9 nast.; przypowieść o owcy i drachmie Łk 15, 3 nast.; o dobrym pasterzu J 10, 1 nast.; modlitwa Judyty Jdt 9. Patrz Mdr 12, 13; 14, 1 nast.; Ps 23 (22); 31 (30), 15 nn. Opatrzność jako cześć roztropności: patrz 2-2. 49, 6, t. 17, str. 65 nn. Zaradność - *eubulia*, rozsądek - *synesis*: patrz 1-2. 57, 6. t. 11, str. 104; 2-2. 47, 8. 9n t. 17n str. 32 nn i z. 51. str. 78-88.

/161/ a. 1. odp. Opatrzność przysługuje Bogu w sensie właściwym; to nie jest jakaś przenośnia, na podobieństwo zabiegliwości głowy rodziny. Przeciwnie: to w Nim przede wszystkim istnieje opatrzność i planowanie. Wyłożone w art. pojęcie opatrzności nawiązuje do uprzednio uzasadnionego twierdzenia, że Bóg jest przyczyną rzeczy swoją myślą przy współudziale woli; opatrzność to logiczne następstwo tego twierdzenia.

Można jednak podejść do tego samego inną drogą: od skutku, z obserwacji świata, jego układu i celowości; jak to uczynił Autor w piątym dowodzie na istnienie Boga (z. 2, 3 i z.21,3, odp.).

/162/ a. 1 na 2. Opatrzność, to nie goły pomysł urządzenia, ale pomysł zawyrokowany, a więc nie tylko zrodzony w myśli, ale i przez wolę zawyrokowany do przeprowadzenia. Można to tak pojęciowo uszeregować: A. Pod kierunkiem mądrości wola Boga chce ujawnić na zewnątrz swoją dobroć - to cel. B. Myśl dla tego celu podsuwa środki najodpowiedniejsze, a spośród nieskończenie możliwych, także i obecny układ harmonijny natury i łaski, dopust grzechu pierworodnego i przyjście Chrystusa. C. Wola ten właśnie środek wybiera, przyjmuje i wyrokuje: ten, a nie inny. D. Myśl odwiecznie nakazuje ten wskazany przez nią i zawyrokowany przez wolę porządek rzeczy do wykonania; i właśnie sam ów pomysł zawyrokowany - to opatrzność, a jego wykonane - to zarządzanie światem *(gubernatio)*, o którym z. 103-119, t.8.

Opatrzność pojęciowo jest czymś innym niż wiedza Boża, nawet praktyczna; bo wiedza dotyczy i celu i środków; opatrzność zaś środków jako prowadzących do celu; jest czymś innym niż prawo odwieczne, bo to właśnie według tego prawa opatrzność wszystko planuje i zarządza; prawo - to zasady; opatrzoość - to wnioski; podobnie jak i roztropność nasza zakłada wiedzę moralną i znajomość prawa (*De veritate*, z. 5, a 1).

/163/ a 1 na 3. Ze strony woli opatrzność Boska zakłada: A. Miłość do swoich dzieł. B. Miłosierdzie i sprawiedliwość. C. Chęć celu i podania środków do jego osiągnięcia. - Opatrzność więc nie jest jakimś gołym mistrzostwem w urządzeniu świata pozbawionym "serca" i wartości "ludzkich": jak to nieraz się trafia genialny artysta wyprany z wartości moralnych, ludzkich: człowiek bez zasad. Opatrzność dotyczy również i woli, a to znaczy: Bóg kieruje się miłością, miłosierdziem (sercem) i sprawiedliwością. A chodzi tu i o wolę uprzednią, dotyczącą dobra w ogóle, i o wolę wtórną, dotyczącą dobra konkretnego - uskuteczniającą się. Pierwszą Bóg chce zbawić wszystkich ludzi, doprowadzić do owocowania każdy kwiat, itp; nie chce jednak tego wolą wtórną, skuteczną, bo jak wiemy nie wszystkie kwiaty stają się zalążkami, nie wszystkie nasiona plonują, nie wszyscy ludzie się zbawiają.

W Bogu jest jedna opatrzność, która gdy idzie o rozmaite przedmioty zakłada wobec jednych wolę uprzednią, wobec innych rolę wtórną. Można tak rzecz ująć: w Bogu jest jedna opatrzność, ze strony jednak przedmiotu można w niej wyodrębnić: A. Opatrzność powszechną, która kieruje wszystko do celu całego świata. czyli do ujawnienia dobroci Boga. B. Opatrzność jakby partykularną, dotyczącą partykularnych celów; ta zaś dzieli się na: naturalną i nadprzyrodzoną, zwyczajną i nadzwyczajną

Opatrzność naturalna dotyczy świata naturalnego, jego urządzeń i poszczególnych rzeczy; powszechna opatrzność skierowuje to do dobra nadprzyrodzonego i do Chrystusa "pierworodnego wszelkiego stworzenia" (Kol 1, 15). Opatrzność nadprzyrodzona dotyczy dzieła łaski, zbawienia, życia wiecznego. Jedna i druga może być zwyczajna lub nadwyczajna

Opatrzność zwyczajna - to normalny bieg rzeczy, ustalony przez Boga. Zwyczajnie Bóg opatruje rzeczy. potrzeby np. człowieka poprzez samego człowieka i jego myśl, wolę, przedsiębiorczość, ręce, pracę; w trudniejszych sytuacjach poprzez rodzinę, opiekę społeczną itd. Tu Bóg dał człowiekowi udział w Jego opatrzności, dając mu możność samostanowienia i samoutrzymania. Jakżeż w innej sytuacji są np. zwierzęta nierozumne. Opatrzność nadzwyczajna wchodzi w bieg rzeczy, gdy zawiedzie wszystko; działa niezawodnie; przychodzi z pomocą; żąda jednak od człowieka przynajmniej tej współpracy, jaką jest pokorna modlitwa i ufność: tak w dziedzinie życia i potrzeb naturalnych, .jak i nadprzyrodzonych. Mamy wiele dowodów takiej niezawodnej opieki i pomocy Bożej opatrzności.

/164/ a. 2, odp. Demokryt z Abdery, (ok. 460-360 przed Chr.), czołowy pionier ojciec materializmu w starożytności; twórca atomistycznej teorii materii. Odrzucając istnienie Boga - siły rozumnej kierującej celowo światem - usiłował wyjaśnić wszystkie zjawiska koniecznymi przyczynami natury. Tatarkiewicz tak o nim pisze: "Niemniej spotkał ich (atomistów) jeszcze w starożytności zarzut, że świat pozostawili przypadkowi. Zarzut ten pochodzi od zwolenników finalizmu. Atomiści istotnie usiłowali nie odwoływać się do celów i zjawiska wyjaśniać tylko przyczynami" (*Historia filozofii*, t. 1, str. 59). Trzeba jednak przyznać, że Demokryt swom ateizmem i tłumaczeniem li tylko mechanicznym świata musiał nie uznawać i celowości, a tym samym uznawać przypadkowość opatrznosci lub determinizm czy fatum we wszechświecie. Twierdzenie więc Tomasza jest słuszne.

Epikurejczycy, to uczniowie Epikura z Samos, ale żyjącego i działającego w Atenach (341-270), ojca szkoły epikurejskiej. Epikur miał już za sobą Sokratesa, Platona, Arystotelesa i stoików. Od Demokryta przejął materialistyczne, atomistyczne i mechaniczne tłumaczenie świata. Odrzucił więc istnienie opatrzności i celowości świata. a stanowczo stał na gruncie mechanizmu, determinizmu i przypadkowości. Aliści główną jego nauką - o którą tu zresztą wcale nie chodzi - to poglądy etyczne. mianowicie że szczęście jest największym dobrem człowieka: co jest nim i jak je osiągnąć.

W nowszych czasach naturalizm wytworzył religię naturalną - opartą o rozum. zwaną deizmem; uznaje wprawdzie istnienie Boga, ale odrzuca opatrzność Boską. Zwolennikami deizmu byli: Melanchton († 1560), zwłaszcza Herbert of Cherbury († 1648), Wolter († 1778), Locke († 1704) i wielu innych w XVIII i XIX w.

Cycero - ze względów humanistycznych, by zachować nienaruszoną wolną wolę człowieka wyłączył spod opatrzności Bożej sprawy ludzkie. Awerroes ograniczył ją do spraw czy praw ogólnych, a nie do poszczegółów.

Stan. Schayer podaje wyjątek z *Mahabharaty* (T 1, 1154, wyd. kalkuckie). ujawniający stosunek Boga hinduizmu do człowieka i świata. Bóg dla zabawy stwarza i ponawia stwarzanie. Życie, cierpienian nędza itd. to zabawa, to gra i swary - boga:

"Jak się Bogu spodoba, to godzi, albo kłóci nas.
Jak małe dziecko zabawką, tak On stworzeniem bawi się;
0, nie jak matka i ojciec Stwórca obchodzi się z nami,
Ale jak złością ktoś zdjęty, jak obcy nam i nasz wróg".

(*Religie Wschodu*, Bibl. Wiedzy, t. 39). Przypadek - *casus*, los - *fortuna*, przypadkowy - *fortuitus*: patrz o tym: 1. 116, 1, t. 8 oraz wyżej z. 15. 1, odp.; także 1. 47, 1. odp., t. 4; 2-2. 43, 1 na 3, t. 16 str. 255.

/165/ a. 2, odp. 0wi drudzy to chyba Awicenna i Algazal; patrz z. 14, 11, no i platończycy, patrz art. nast. Mojżesz Majmonides: patrz wyżej z. 13. 2, obj. /9/ oraz t. 1, obj. /7/.

/166/ a. 2. odp. *Omne agens agit propter finem* - oto słynna zasada! Nikt nie działa. jeśli mu nie przyświeca jakiś cel, który go pobudza do działania, do czynu; dopiero chęć zdobycia nęcącego celu popycha do

takich czy innych przedsięwzięć i tłumaczy przedsiębiorczość ludzką. Cel to przyczyna przyczyn i główna sprężyna działania. Patrz z. 5, 2 na 1. t. 1.

/167/ a. 2, odp. Jestestwa zniszczalne-*corruptibilia*. podlegające rozkładowi, złożone z materii i formy, u których może nastąpić zmiana formy podstawowej na inną. Jestestwa niezniszczalne - *incorruptibilia*, nie podlegające rozkładowi; chodzi tu zarówno o duchy stworzone, jak i o ciała niebieskie, które acz są złożone z materii i formy, nie mogą jednak utracić formy podstawowej - według dawnych mniemań. Patrz z. 9, 2; z. 10, 5; t. 1. Także wyżej obj. /16/.

Pierwiastki gatunkowe: rodzaj i różnica, czyli to, co stanowi istotę rzeczy, no i wchodzi w określenie. Pierwiastki jednostkowe: to, co stanowi o jednostce jako takiej, a więc cechy charakteryzujące poszczególną jednostkę, a nie stanowiące istoty gatunku.

"Wszystkon cokolwiek w jakikolwiek sposób istnieje". Chodzi tu dosłownie o każdy byt, także i o myśli, chęci, wszystkie przeżycia ludzkie: wolne, dobrowolne i konieczne: dobre i złe.

/168/ a. 2 na 2. Słynne zdanie: *"Corruptio unius est gene-ratio alterius"*: Narodziny jednego muszą być okupione śmiercią drugiego; u podłoża niezmiennie trwa materia pierwsza; zmieniają się tylko formy podstawowe, i ta właśnie zamiana jednej formy podstawowej na drugą, to śmierć czy zanik jednego przy równoczesnym powstaniu czy narodzeniu się drugiego ciała; jedno ginie, zamiera, drugie z tego powstaje. Ciągła odnowa czy przemiana w przyrodzie - nie zastój; giną jedne jednostki, zostają inne, by zachować gatunek. Strach pomyśleć co by było, gdyby nic nie zamierało, gdyby wszystkie jednostki trwały niezmienione.

Nieco niżej mowa o tyranach prześladujących za wiarę i o cierpliwości męczenników. Nie miejmy tu na myśli tylko prześladowań za przekonania, które w każdym wieku się pojawiają. Poszerzmy to na codzienne i społeczne życie. Iluż tyranów i tyranii w domach. rodzinach, urzędach, ustrojach społecznych, gospodarczych, politycznych. w życiu wspólnym, zbiorowym, zespołowym; jakże często jeden dla drugiego jest tyranem: w traktowaniu, słowach, czynach: zwłaszcza gdy ma choćby odrobinę władzy Ileż cierpliwości i ukrytego, cichego bohaterstwa w rodzinach, klasztorach, urzędach itp.

/169/ a. 2 na 3. Dzieła sztuki: czy to sztuk pięknych, jak malarstwo, rzeźba itd., czy sztuk użytecznościowych, jak stolarstwo, budownictwo, wszelkie rzemiosła itd. 0 sztuce patrz 1-2. 57, 3, 3. 4, t. 11. str. 97 i nast. 2 2. 47-56, t. 17, skorowidz: sztuka str. 187. Dzieła cnoty. nie tylko dobre postępki sfery moralnej, a więc cnoty teologiczne i kardynalne, ale także zdobycze wiedzy, mądrości, pojętności. 0 cnocie patrz 1-2. 49-67, t. 11. Opatrzność Boska roztacza się i na to, co naturalne, konieczne, gdyż Bóg skierował oczy do patrzennia, skrzydła do latania itp. i na to, co wolne: dzieła sztuki i cnoty, czyli przysposobienia do dobrego działania.

/170/ a. 3, odp. Co za głęboka myśl dająca najgłębsze wytłumaczenie i sens wszystkim poczynaniom, przedsięwzięciom i w ogóle aktywności ludzkiej: pracy, modlitwy, zachodom. Patrz z 23, 8 na 2; z. 110, 1. t. 8 oraz wyżej obj. /163/. Czytaj Sobór Watykański II *Kościół w świecie* nr 15-17, 33-39. Bóg dopuszcza człowieka do współudziału w swojej opatrzności; samostanowienie, utrzymanie, zachowanie, rozwój wszechstronny, zbawienie własne i innych, ulepszanie i poddawanie sobie świata: to właśnie znaczy, że człowiek ma udział w Bogu jako przyczynie; i jest tego świadom!

Inną naukę głosił Malebranche († 1715): "Nie ma między rzeczami związków przyczynowych. Wszystko co się dzieje, ma swoją przyczynę nie w rzeczach, ale w Bogu; tylko Bóg jest przyczyną, bo tylko On może działać. Człowiek zaś nie więcej jest zdolny do działania niż inne przedmioty stworzone; nie człowiek porusza własną ręką, nie on oddycha i nie on mówi; Bóg porusza jego ramieniem nawet wtedy, gdy on posługuje się nim wbrew Jego rozkazom" (Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, str. 85).

/171/ a. 3, odp. Właściwie to nie Grzegorz z Nysy, ale Nemesius (IV -V w.) w dziele pt. *De natura hominis* ("O naturze człowieka"); dzieło to za czasów Tomasza przypisywano Grzegorzowi, bo było między jego pismami. Teoria o potrójnej opatrzności u Platona (Timeon c. 6, 13, 14) raczej jest rozbudowana przez neoplatończyków. Patrz 1. 45. 5, t. 4. Duchy opiekuńcze: *daemones*.

/172/ a. 3 na 2. Bóg bezpośrednio powoduje skutki sobie właściwe, a więc bezpośrednio stwarza, zachowuje w istnieniu, porusza myśl i wolę. Bóg bezpośrednio poprzez przyczynowość stworzeń powoduje skutki im właściwe, np. zaopatruje potrzeby dzieci poprzez ich rodziców, oświeca poprzez nauczycieli itd. Co to skutek właściwy patrz t. 1, /37/. /81/. /82/.

/173/ a. 4. Sobór Watykański I: "Wszystko. co Bóg stworzył, to opatrznością swoją zachowuje ... nawet te, które stać się mają w przyszłości z wolnego wyboru stworzeń" (D. 1784).

Człowiek nie jest kierowany działaniem ciał niebieskich. Synod w Braga (Hiszpania-Luzytania, rok 563) przeciw pryscylianom tak uczy: "Jeśli ktoś sądzi, że dusze ludzkie podlegają nieuniknionym wpływom (ciał niebieskich), jak mówili poganie i Pryscylian, niech b.w." (D. 239, 240). Patrz 1, 115, t. 8. Pryscylian bp w Awila, surowego trybu życia; błędy gnostyckie i manichejskie przejął od niejakiego Marka z Memfis, który około 350 r. zjawił się w Hiszpanii, Błędy: źródłem wiary jest Pismo św. i apokryfy tłumaczone alegorycznie i przez osobiste natchnienie; modalizm w nauce o Trójcy; doketyzm w nauce o Chrystusie; Bóg Starego Testamentu jest inny niż Bóg Nowego Testamentu; dusza to substancja Boga; nie ma zmartwychwstania ciał; odrzucenie małżeństwa, potraw mięsnych itd. Cesarz Maksymus stracił go i jego zwolenników w Trewirze w

385 r. Była to pierwsza w historii Kościoła kara śmierci za herezję, dokonana przez władze świeckie. Potępił to surowo papież Syrycjusz i podówczas najwięksi ludzie: św. Marcin z Tours i św. Ambroży z Mediolanu.

Światem nie kieruje *fatum*. Sobór w Konstancji (1418 r.) potępił następujące zdanie Wiklefa: "Wszystko dzieje się z absolutnej konieczności" (D 607). Pius II (1459 r.) potępił zdanie Zanina de Solcia twierdzące, że Chrystus umarł nie z miłości do rodzaju ludzkiego, by go odkupić, ale z musu narzuconego przez gwiazdy (D. 717 d).

/174/ a. 4 na 3. Opatrzność Boska jest zawsze niezawodna jeśli idzie o przygotowanie środków do osiągnięcia celu; daje środki naturalne i nadprzyrodzone wystarczające dojrzałemu człowiekowi do życia i zbawienia; dzięki nim ma on realne możności żyć i zachować przykazania; zakłada to jednak wolę uprzednią, nieziszczającą się.

Opatrzność Boża jest zawsze niezawodna tak co do przygotowania środków, jak i co do naszego osiągnięcia celu, jeśli zakłada wolę wtórną, ziszczającą się; jest także takową, jeśli idzie o opatrzność powszechną, skierowującą wszechświat do jego najwyższego celu: ujawniania dobroci Boga; bo jeśli idzie o cele partykularne, opatrzność jest niezawodna tylko co do wyposażenia w środki, a nie co do samego osiągnięcia celu; Bóg bowiem nie chce tych celów wolą skuteczną; choć bowiem opatrzność wszystkich skierowuje do zbawienia, to jednak nie wszyscy go dostępują, bo Bóg nie chce zbawienia wszystkich wolą skuteczną. Wszystkie jednak partykularne zachody opatrzności, dopną celu, czy nie, służą celowi najwyższemu i są mu podporządkowane. Wszak i potępiony daje świadectwo chwaly Bożej ujawniając Jego sprawiedliwość.

Jeśli idzie o grzech, niezawodność opatrzności Boskiej polega na wyroku dopuszczającym go przy równoczesnym wyroku pozytywnym dotyczącym strony fizycznej, bytowej grzechu, no i przewidzeniu go.

Jeśli idzie o wszelki byt realny i o dobro, niezawodność opatrzności Bożej polega na przyczynowości, jako że Bóg jest przyczyną każdego bytu i każdego dobra.

Niezawodność i niezmienność opatrzności nie jest naruszona modlitwami i wstawiennictwem świętych. One nie zmieniają jej, bo nie dlatego się modlimy, by zmienić wyroki Boskie, ale by spełnić je, jako że Bóg zawyrokował udzielić nam tego czy owego przy współudziale naszej modlitwy. Patrz wyżej obj. /123/ /170/ /163/; niżej z. 23, 8 oraz 2-2. 83, 2, t. 19.

/175/ a. 4 na 3. Przewidzenie i wyroki opatrzności Bożej są nieuchronne, pewne, a mimmo to skutki nie muszą być konieczne. Czemu? Bo sam Bóg decyduje o bycie w samych jego posadach: jego konieczności i przygodności, i to odwiecznie. Skutkom przygodnym wyznaczył przyczyny przygodne, skutkom koniecznym przyczyny konieczne, skutkom wolnym przyczyny wolne. Jego wola jest nadrzędna; dotyczy podstaw bytu zasadniczo. Nie interweniuje zwykle bezpośrednio w funkcjonowanie bytu istniejącego, w tryby przyczyn w jakie świat jest ujęty, by nje mącić ni zakłócać porządku ustalonego przez Siebie.

ZAGADNIENIE 23

/176/ Oto zagadnienie podajże najżywiej dotyczące każdego człowieka, wzbudzające największą ciekawość, dające najwięcej do myślenia i do zastanawiania, stale w dziejach myśli odnawiane i wałkowane. Iluż to wywróciło sję i zeszlo na manowce myśli i życia z powodu jego mylnego rozwiązania. Przez wielu wstydliwie i bojaźliwie pomijane jako najtrudniejsze, najdelikatniejsze i najbardzjej niebezpieczne! Oto tajemnica nad tajemnicami! Zagadnienie to wiąże się ściśle z poprzednimi: jest ich następstwem, po prostu tkwi korzeniami w nich; mamy na myśli z. 14 o wiedzy, zwłaszcza a. 8 i 13, z. 19 o woli, zwłaszcza a. 4. 5. 6; z. 20 o miłości i z. 22 o opatrzności. Podzielimy je na cztery części: A. Istnienie i istota przeznaczenia: a. 1. 2. B. Istnienie i istota odrzucenia, a. 3. C. Przyczyna przeznaczenia i odrzucenia: a. 4. 5. 8. D. Cechy: pewność a. 6. 7.

Św. Tomasz znał rzecz nie tylko z Pisma św. i z przemyśleń, ale także z dwóch faz sporów o łaskę i przeznaczenie i ze związanych z tym orzeczeń Kościoła i Synodów. Świeże tak że były jeszcze wystąpienia Piotra Abelarda († 1142) profesora w Paryżu, mnicha cysterskiego i jego ucznia Roberta z Melun († 1167). Podstawową powagą był dlań Augustyn, tak ściśle i żywo związany z nauką o łasce i przeznaczeniu jako jej ojciec.

/177/ a. 1. Główną znajomość przeznaczenja i odrzucenia czerpiemy z Pisma św. i orzeczeń Kościoła. Później podamy orzeczenia. Obecnie podajemy ważniejsze teksty Pisma św., mówiące o wybraniu i przeznaczeniu, jako że Autor napomyka o nich, zakładając ich znajomość u czytelnika.

W Starym Testamencie widzimy, jak Bóg wybiera Seta, a pomija Kaina, ratuje Noego, innych pozostawia zagładzie; spośród jego trzech synów wybiera Sema; Abraham spośród tylu wybrany na ojca narodu wybranego; wybrany Izaak, a nie Izmael, Jakub a nie Ezaw; poganie wezwani do królestwa łaski, a Izrael do czasu odrzucony (Rz 11, 11 -15). Ze świadectw tych wynika. że Bóg, bez naruszenia sprawiedliwości, z łaski, dokonuje wyboru ludzi, i to bynajmniej nie ze względu na przewidzenie ich przyszłych zasług; potwierdzają to następujące słowa św. Pawła: "Ale nie tylko ona [Sara], bo także i Rebeka, która poczęła [bliźnięta] z jednego [zbliżenia] z ojcem naszym Izaakiem. Bo gdy one jeszcze się nie urodziły, ani nic dobrego czy złego nie uczyniły - aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru, zależne nie

od uczynków, ale od woli powołującego - powiedziano jej: Starszy będzie służył młodszemu, jak jest napisane: Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści" (Rz 9, 10-13).

Nowy Testament oznajmia wszystkim możność zbawiania dzięki odkupieniu; każdy ma realną możność zbawienia; wskazują na to dwie wypowiedzi: A. Zbawiciela: "Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody: udzielajcie im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha świętego; uczcie je zachować wszystko, co wam przykazałem" (Mt 28, 19 n). "Kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony; (Mk 16, 16; J 3, 18) B. Św. Pawła: "[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich, (1 Tm 2, 4-5). Patrz także 2 Kor 5, 15; Rz 5. 18 n; 1 Tm 4, 10; J 3, 17; (patrz wyżej /136/ i Dekret Soboru Wat. II 0 ekumenizmie. Trzeba też przypomnieć odpowiedź Mistrza na pytanie: ."Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne? Odpowiedział mu... Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania ..." (Mt 19, 16-18). "Albowiem Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych, lecz nakazując, upomina, byś czynił to, co możesz i prosił o to, czego nie możesz (św. Augustyn, *De natura et gratia* 43, 50) i dopomaga, abyś mógł. "Przykazania Jego nie są ciężkie" (1 J 5, 3); "jarzmo Jego jest słodkie i brzemię lekkie" (Mt 11. 30)" (Sob. Tryd. VI Sesja, r. 1547, D. 804).

Nowy Testament pisze, że wybrani dostępują zbawienia: "Moje owce słuchają głosu mego, a ja je znam. Idą one za Mną i Ja daję im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki. Ojciec mój, który mi je dał, jest większy od wszystkich. I nikt nie może ich wyrwać z ręki Ojca mego. Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10, 27-30). Jakżeż wyraźnie widać tu nie tylko gołą wiedzę Boga o przyszłości ludzi, ale także działanie zachowawcze, skuteczne. Patrz J 17, 12.

O tym wybraniu pisze również Mt 22, 14: "Wielu jest powołanych, lecz mało wybranych"; 24, 22: "Lecz z powodu wybranych ów czas zostanie skrócony". Chodzi tu o wybór, jakiego dokonuje sam Bóg; a ów wybór to tyle, co przeznaczenie. Widać to i w następujących tekstach: "Wysławiam Cię, Ojcze ... że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie" (Mt 11, 25 n). "Beze mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5). "Bóg sprzeciwia się pysznym, pokornym zaś daje łaskę" (Jk 4, 6). "Bóg wskrzesił Go trzeciego dnia i pozwolił Mu ukazać się nie całemu ludowi, ale nam, wybranym uprzednio przez Boga na świadków" (Dz 10, 40 n). "Poganie słysząc to radowali się i uwielbiali słowo Pańskie, a wszyscy przeznaczeni do życia wiecznego, uwierzyli" (Dz 13, 48). "Bóg naszych Ojców wybrał Cię, abyś poznał Jego wolę" (Dz. 22, 14).

Najwyraźniej wypowiada się w tej sprawie św Paweł; oto jego zdania: "Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jakbyś nie otrzymał?" (1 Kor. 4, 7). "To Bóg jest w was sprawcą chcenia, i działania dla [spełninie Jego] woli" (Flp 2. 13) "Niech będzie błogosławiony Bóg, który napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla Siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusan według postanowienia swej woli" (Ef 1, 3-5). "W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli, po to, byśmy istnieli ku chwale Jego majestatu" (Ef 1, 11 n). "Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzor obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył tych też powołał, a których powołał, tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił, tych też obdarzył chwałą" (Rz 8, 28-30). "Poznał Pan tych, którzy są Jego" (2 Tm 2, 19).

,,[Bóg] nas wybawił i wezwał świętym wezwaniemn nie dzięki naszym czynom, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami" (2 Tm 1, 9). "Ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga do ludzi, nie dla uczynków sprawiedliwych, jakie zdziałaliśmy, lecz z miłosierdzia Swego zbawił nas" itd. (Tt 3, 4 n). "Cóż na to powiemy? Czyżby Bóg był niesprawiedliwy? Żadną miarą! Przecież On mówi do Mojżesza: Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, nad kim sie zlituję. [Wybranie] więc nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie ... A zatem komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym" itd. (Rz 9, 14-24). "Kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego jest wszystko" (Rz 11, 35). Patrz Tes 2, 13).

Z powyższych wypływają następujące stwierdzenia:

A. Bóg spośród wszystkich ludzi wybrał i przeznaczył niektórych. Patrz także Mt 20 16; 22, 14; 24, 31; Łk 12, 32; Rz 8, 28; Ef 1, 4: Dz 2,39. 47.

B. Bóg wybrał ich i przeznaczył do życia wiecznego w tak skuteczny sposób, że będą niechybnie zbawieni. Patrz Mt 24, 24; J 6, 39; 10, 28; Dz 13, 48; Rz 8, 30.

C. Bóg wybrał i przeznaczył li tylko ze swojej łaski, czyli darmowo, a nie ze względu na przewidzenie przyszłych zasług; Mt 11; 2Tm 1,9; Łk 12, 32; J 15, 15; Rz 8, 29. 33; 11, 5; 14, 4; Ef 1, 11; 2 Tm 1, 9.

D. Przy współudziale wolnej woli człowieka. Całe Pismo św. nawołuje do życia według przykazań, sumienia, do dobrych uczynków; gromi karami, strofuje grzechy. Zwłaszcza w Nowym Testamencie ciągłe

nawoływanie do życia według Ewangelii, powołania: "A przeto umiłowani moi ... zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem" (Flp 2, 12). "Każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę" (1 Kor 3, 8). "Który cię stworzył bez ciebie, nie usprawiedliwi cię bez ciebie" (św. Augustyn *In Joan*, 14, 12, Sermo 169, XI, 13; *De verbis Apost.*, Philip. III. 3-16).

/178 / a. 1, odp. Przeznaczyć, łać. *praedestinare*, grec. *prooridzo*, oznacza zawyrokować, przesądzić. Owo przeniesienie czy podniesienie *(transmissio)* wskazuje na bezsilność człowieka wobec wyznaczonego nadprzyrodzonego celu: szczęścia wiecznego w Bogu, zarazem ujawnia się wolę Boga podniesienia czy przeniesienia go do tegoż przez samego Boga. Ów przykład z łucznikiem i strzałą jest stereotypowy, ale tutaj ma swoje specjalne znaczenie oparte o Pismo św.: "Uczynił ze mnie strzałę zaostrzoną, utaił mnie w swoim kołczanie" (Iz 49n 2; Ps 127 (126), 4).

/179/ a. 1, odp. Opatrzność jest jedna; nie można jej kawałkować (patrz /163/; ze strony jednak przedmiotu materialnego można w niej wydzielić poczesną część, mianowicie człowieka: doprowadzenie go do wyznaczonego celu - do chwały wiecznej; i ta właśnie opatrzność zwie się przeznaczeniem. Ów pomysł, to nie goła wiedza, ale pomysł zawyrokowany przez wolę (patrz /162/), istniejący jako taki w umyśle Bożym: pomysł doprowadzenia niektórych do wiecznej szczęśliwości. Zasadniczo opatrzność ma za adekwatny przedmiot jedno: wszechświat i jego cel: dobroć Boga; ale w tym przedmiocie można wyodrębnić jakby trzy rzędy: porządek natury, łaski (dopust grzechu pierworodnego) i odkupienia. Przeznaczenie to szczególna opatrzność wobec człowieka dotycząca jego zbawienia, mająca charakter niezawodności.

/180/ a. 1 na 1. Przeznaczenie *(praedestinatio)* jest więc przesądzeniem *(praedeterminatio)* o zbawieniu człowieka. Aliści to przesądzenie nie wyznacza naszej woli wolnej zbawienia jako czegoś narzuconego jej koniecznie, tak. jak koniecznie narzucono rzeczom naturalnym ich działanie i skutkowanie. Wola zostaje wolna; w wolny sposób uskutecznia swoje zbawienie. Bóg może przesądzić o skutku bez zniewolenia jego przyczyny: może spowodować skutek wolny poprzez wolną przyczynę. Patrz z. 19, 8: z. 22, 4; /126/ /137/ /138/ /173/ /177/ "Bóg wyznacza skutkowi swojemu nie tylko samo istnienie, ale także wyznacza mu odpowiedni sposób stawania się i istnienia ... Ponieważ wola Boga jest jak najbardziej skuteczną, dlatego nie tylko staje się to czego chce, lecz także staje się w ten sposób, w jaki chce" (z. 19, 8).

/181/ a. 1 na 4. Sobór Trydencki (sesja VI) przestrzega: "Niech nikt, jak długo przebywa w warunkach życia doczesnego, nie waży się zuchwale wdzierać w zakrytą tajemnicę przeznaczenia Bożego, by mógł na pewno sobie powiedzieć, że jest w liczbie przeznaczonych (kan. 15); jakby to było prawdą, że usprawiedliwiony albo nie może już więcej zgrzeszyć (kan. 23), albo gdyby zgrzeszył, że może na pewno liczyć na swoją poprawę. Bez specjalnego objawienia bowiem nie możemy wiedzieć, kogo Bóg sobie wybrał (kan. 16)" (D. 805). Także D. 825. 826. Szerzej o tym 1-2. 112, 5: Czy człowiek może wiedzieć, że pasiada łaskę? t. 14, str. 165-171.

/182/ a. 2. *"Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato"*. dosłownie: Czy przeznaczenie wnosi coś w przeznaczonego, zakłada w nim coś. Chodzi o to: do kogo należy przeznaczać? Podobnie w traktacie o łasce: *"Utrum gratia ponat aliquid in anima"* 1-2. 110, 1. Tak postawiane pytanie i odpowiedź na nie daje określenie przeznaczenia, mianowicie, że przeznaczać należy li tylko do Boga, a łaska, która jest czymś w przeznaczonym, którą przeznaczenie wnosi w przeznaczonego nie wchodzi w samo przeznaczenie, ale jest jego skutkiem. W całym więc artykule chodzi o to, czy przeznaczenie jest rzeczą Boga, czy też przeznaczonego. Mocno stawia całkowitą darmowość daru przeznaczenia i wyłączne prawo Boga do niego.

/183/ a. 2, zarz. 1. *Actio-passio:* czynność - doznawanie. Gdzie czynność tam i odbieranie działania, czynności, czyli doznawanie. Każdemu działaniu strony czynnej musi odpowiadać ze strony biernej jakieś doznanie. Np. burza szaleje; uszkadza statek; powiadamy: statek doznał uszkodzeń z powodu burzy.

/l84/ a. 2 na 4 Łaska jest więc skutkiem; także jest nim i dobra wola korzystania z niej i współdzałania z nią; łaska jest skutkiem nie końcowym, ałe pośrednim, poprzez który osiąga się skutek końcowy: chwałę wieczną. Zagadnienie łaski ściśle wiaże się z zagadnieniem przeznaczenia; zwłaszcza sprawa łaski skutecznej i wielkiego daru wytrwania; jest równie ważne, wielkie, bogate w historię, tematykę i tajemniczość; zajmuje się nim 1-2. 109-114, t. 14. Tematyka i spory o przeznaczenie zawsze wiązały się z tematyką i sporami o łaskę; stąd też i obecne zagadnienie znajdzie pełniejsze wyjaśnienie i uzupełnienie w traktacie o łasce, t. 14. str. 79 i nast.

/185/ a. 3. Odrzucenie niektórych - już nie mówiąc o aniołach upadłych - od chwały wiecznej, ich potępienie, jest prawdą wiary; wiemy o tym z Pisma św. i z orzeczeń Kościoła. Orzeczenia podamy niżej; tu wskazujemy na ważniejsze wypowiedzi Pisma św.: "Dopóki z nimi byłem, zachowywałem ich w Twoim imieniu, które mi dałeś, i ustrzegłem ich, a nikt z nich nie zginął, z wyjątkiem syna zatracenia" (J 17, 12). "Kto nie uwierzy, będzie potępiony" (Mk 16, 16). "Idźcie precz ode mnie, przeklęci. w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom" (Mt 25, 41). "I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego" (Mt 25, 46). "Umartwiam swe ciało i podbijam w niewolę z obawy, abym spełniwszy swe posłowanie wobec innych, sam nie został odrzuconynn (1 Kor 9, 27) (W tłum. Sew. Kowalski). "Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia. Napisane jest bowiem: Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę" (1 Kor 1, 18 n). "Czyż nie wiecie o samych sobie, że Jezus Chrystus jest w nas? Chyba żeście odrzuceni" (2 Kor 13, 5 n). "Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie nie ma już potępienia" (Rz 8, 1). "Lecz te kary, które Pan na nas zsyła, są ostrzeżeniem,

abyśmy nie zostali potępieni razem ze światem" (1 Kor 11, 32) (Tłum. Sew. Kowal.). "Jako karę poniosą oni (tj. Ci, co nie znają Boga i są nieposłuszni Ewangelii) wieczną zagładę [z dala] od oblicza Pańskiego" (2 Tes 1, 9). Patrz także: 2 Tes 2, 12; Hbr 11, 7; przypowieść o bogaczu i Łazarzu Łk 16, 19-31; o winnej latorośli J 15,6.

/186/ a. 3, odp. Należy spełnić wskazówkę Autora i uważnie przeczytać to, na co się powołuje, a więc: z. 22, 2 na 2; z.19, 3 na 4. Jak widać, odrzucenie obejmuje: A. Przewidzenie przyszłych nieodpuszczonych grzechów - w dekrecie (wyroku) dopuszczającym je. B. Wolę dopuszczenia, by ktoś z własnej winy popadł w grzechy, które nie będą odpuszczone, czyli zszedł z drogi do celu ostatecznego; to dopuszczenie jest koniecznym warunkiem popełnienia tychże grzechów, ale nie przyczyną; ta wola dopuszczenia, by ktoś popadł w grzechy, u teologów nosi miano: odrzucenie negatywne. C. Wolę pozytywną wymierzenia kary za te nieodpuszczone grzechy: to akt sprawiedliwości Bożej; przez teologów jest nazwana: odrzucenie pozytywne; jasne, że jako wymiar kary, odrzucenie pozytywne idzie za popełnionymi grzechami, ściślej: za ich przawidzeniem, jest ich następstwem. "Grzech woła o karę!" Natomiast dopuszczenie grzechu idzie przed ich przewidzeniem; jest przecież ono konieczne, by zaistniał: nie jako ich przyczyna, ale jako konieczny warunek; grzech więc zakłada dopust, kara zakłada grzech.

Jądrem tajemnicy jest odrzucenie negatywne, czyli dopust Boży: wola dopuszczająca, by ktoś popadł w grzechy, które nie będą z winy grzesznika odpuszczone. Czymże jest ta wola?

Otóż owa wola dopuszczenia jest: A. Niezachowaniem w dobrem woli człowieka, która po grzechu pierworodnym jest ułomna i skłonna do złego; patrz 1-2. 78, t. 12, str. 124-132; z. 79. 1. str. 134; także 1. 109, 1. 2, t. 8. Owo niezachowanie ułomnej woli w dobrem nie jest złem. Czemu? Bo zło to utrata czy pozbawienie dobra należnego, a woli z natury ułomnej nie należy się, by zawsze była zachowana w dobrem; gdyby się to jej należało, byłaby bezgrzeszna; woli ułomnej "należy się", by była zachowana w istnieniu; "nie należy" przeto do Boga stale zachowywać wolę ułomną w dobrem, a tylko w istnieniu ("należy się": patrz z. 21, 1 na 3). Opatrzność zarządza zgodnie z naturą rzeczy; rzeczy ułomnej należy się "łamać"; a więc "należy" dopuścić owo łamanie. Czy kto może mieć pretensje do szklanki, że się stłukła? Do tego, kto stłukł? Do tego, kto ją tak wyprodukował i zaplanował? Wszak taką jest natura szklanki, że jest łatwo tłukliwa. Owo niezachowanie woli ułomnej w dobrem, nie jest więc złem; ale nie jest i dobrem. Czymże więc jest? Bodaj że jest niedobrem. Natomiast owo dopuszczenie przez Boga grzechu ze strony celu jest dobrem; tak więc grzech jest wypadkową czy następstwem tegoż dopuszczenia - nie skutkiem, bo dopuszczenie to nie jest przyczyną grzechu, a tylko koniecznym warunkiem. B. Jest odmówieniem grzesznikowi łaski skutecznej; ta odmowa nie jest złem moralnym, ale słuszną karą. Wiadomo, kara zakłada winę; Bóg niekiedy odmawia łaski z winy człowieka: zraził Boga do siebie zatwardziałością, niewrażliwością na natchnienia, na działanie łaski, zaślepieniem, przywiązaniem do świata, popełnianiem grzechów przeciw Duchowi Świętemu: i wtedy ów brak łaski jest przez człowieka zawiniony: jest karą za winę, a wina ta jest rzeczą wolnej woli człowieka.

Jest zasadnicza różnica między niezachowaniem w dobrem, a odmówieniem łaski. Pierwsze poprzedza winę: jest jej dopuszczeniem; nie .jest ani złem, ani dobrem, ani karą. Drugie zakłada winę i jest karą za nią. Nie wolno więc mieszać dopuszczenia grzechu z odmówieniem łaski skutecznej; ten właśnie błąd popełnił Kalwin.

Owo niezachowanie w dobrem, czyli nieodciągnięcie człowieka od grzechu zwie się: opuszczenie *(derelictio)*. Patrz o nim z. 22, 2na 4; z.23, 3 na 2; /186/.

Czymże więc jest owo odrzucenie negatywne, czyli dopuszczenie upadku człowieka, o jakim mówi Autor? Zdaniem niektórych surowszych tomistów i augustianów jest to pozytywne wykluczenie niektórych od chwały wiecznej jako od dobrodziejstwa nienależącego się im. Tak: Alwarezn Salmanticenses, Jan od św. Tomasza, Contenson i in. Większość jednak tomistów sądzi łagodniej: że nie jest to pozytywne wykluczenie, ałe raczej niewybranie, zostawienie; że tak jest, wskazuje na to na 1, na 3 i zag. następne: o księdze życia.

/186a/ a. 3 na 1. Nie chce wolą wtórną, skuteczną; patrz wyżej z. 19, 6 na 1, ale chce wolą uprzednią, nieskuteczną.

/187/ a. 3 na 3. Każdy człowiek może się zbawić; przecież otrzymuje dostateczną łaskę i konieczną do zbawienia; Bóg jej nikomu nie odmawia; jest dostępna dla każdego; za wszystkich Chrystus umarł; nie każdy jednak otrzymuje łaskę skuteczną, a zwłaszcza łaskę ostatecznej, końcowej wytrwałości, polegającej na tym, że człowiek umiera w łasce uświęcającej w miłości do Boga. Co tu znaczy konieczność bezwzględna i warunkowa patrz z. 19, 8 na 1 i z. 14, 13 na 3.

/188/ a. 4, odp. Wybór *(electio)*, to akt woli, którym ona spośród przedstawionych jej przez myśl wielu rzeczy, sytuacji, ewentualność, osób itp. woli raczej to niż owo. Czym jest, patrz 1-2. 13, t. 9, str. 226 i nast. Ów nakaz to wewnętrzne postanowienie: wola formalna Boga, wola upodobania, a nie porządek zaprowadzony i ogloszony na zewnątrz, który jest już wolą w znaczeniu znaku: pierwsza, formalna wola ziszcza się niechybnie; i gdyby tą wolą Bóg nakazywał światu, nie było by grzechu: druga, jakże często niestety jest łamana,

/189/ a. 5. Liczne teksty Pisma św. świadczą o tym, że nie przewi dzenie naszych zasług jest przyczyną przeznaczenia, ale miłosierdzie Boże: "Beze mnie nic nie możecie uczynić" (J 15, 5). "Aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru, zależne nie od uczynków, ale od woli powołującego, powiedziano jej [Rebece]: Starszy będzie służył młodszemu, jak jest napisane: Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści" (Rz 9, 11-13). "Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie,

nad kim się zlituję. [Wybranie] więc nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Bogan który okazuje miłosierdzie ... A zatem komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym" (Rz 9, 15-18). "Kto bowiem poznał myśl Pana, albo kto był Jego doradcą? Lub kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę? Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego jest wszystko" (Rz 11, 34-36). "Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jak byś nie otrzymał?" (1 Kor 4, 7). "To Bóg jest w nas sprawcą i chcenia, i działania dla [spełnienia Jego] woli" (Flp 2, 13). "Niech będzie błogosławiony Bóg ... który napełnił nas wszelkim błogosławieństwem duchowym ... w Chrystusie. W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata ... Z miłości przeznaczył nas dla Siebie ... według postanowienia swej woli" (Ef 1, 3-5). "Z góry przeznaczeni zamiarem tego, który dokonuje wszystkiego zgodnie z zamysłem swej woli" (Ef 1, 11). "[Bóg] nas wybawił i wezwał świętym wezwaniem, nie dzięki naszym czynom, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami" (2 Tm 1, 9). "Ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga do ludzi, nie dla uczynków sprawiedliwych, jakie zdziałaliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas itd." (Tt 3, 4,). "[Jahwe] powiedział: Ja ukażę ci [Mojżeszowi] mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Jahwe, gdyż ja wyświadczam łaskę, komu chcę i miłosierdzie, komu mi się podoba" (Wj 33, 19).

Opinie teologów w tej sprawie można za Garrigou Langrange'em (*De Deo uno*, Paris 1938, str. 537 i 522) ująć w taki schemat:

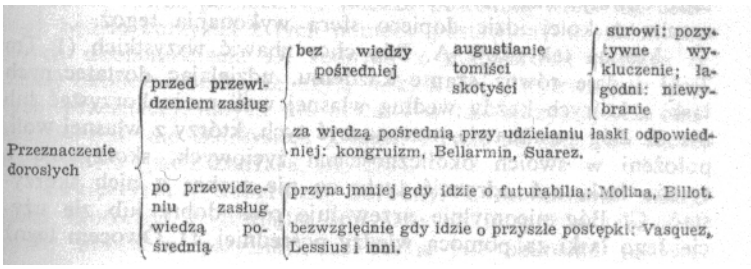

Tomiści to zwolennicy nauki św. Tomasza. Augustianie, to wyznawcy nauki św. Augustyna. Skotyści, to zwolennicy Dunsa Szkota († 1308), franciszkanina, profesora na Oksfordzie, w Paryżu i Kolonii. Te trzy szkoły zasadniczo wyznają jednakową naukę o przeznaczeniu i łasce, aczkolwiek w innych sprawach są między nimi duże rozbieżności. Surowi i łagodni: patrz wyżej /186/. Co to futuribilia - przyszłe warunkowe przygodniki: patrz wyżej obj. /68/. Co to wiedza pośrednia patrz wyżej /68/.

Naukę św. Tomasza i tomistów znamy z artykułów i powyższych objaśnień. Idzie ona po linii Pisma św. i orzeczeń Kościoła; odcina się stanowczo od błędów heretyckich. Można ją ująć w następujące etapy: A. Bóg chce zbawić wszystkich ludzi; podnosi do stanu nadprzyrodzonego; postanawia dać wszystkim dostateczne pomoce, dzięki którym ludzie mogliby poprzez dobre uczynki zdobyć życie wieczne, właśnie jako nagrodę za nie. B. Dopuszcza grzech pierworodny, przez co ród ludzki traci prawo do życia wiecznego i staje się masą potępienia. Zarazem gwoli odkupienia ludzi postanawia wcielenie Syna Bożego. C. Wolą skuteczną, wtórną, z tejże masy potępieńczej wybiera niektórych, by poprzez Chrystusa zostali zbawieni: dlatego przygotowuje im łaski skuteczne, wszczepia w Chrystusa, by dzięki temu wytrwali w dobrem, czynili dobre uczynki, wytrwali do końca w łasce i wreszcie otrzymali życie wieczne jako nagrodę sprawiedliwą za dobre uczynki. D. Innych nie wybiera, ale zostawia w masie potępionych, przewiduje ich opór wobec łaski dostatecznej oraz ich trwanie w nim do śmierci i postanawia ich za to potępić. Krótko: ponieważ Bóg postanowił dać niektórym chwałę wieczną jako nagrodę za zasługi, czyli ponieważ Bóg przeznaczył niektórych, dlatego daje im łaskę skuteczną i dar wytrwałości do osiągnięcia tejże chwały. Taki jest pomysł w umyśle Boga w sferze zamierzenia; z kolei idzie dopiero sfera wykonania tegoż.

Molina tak uczy: A. Bóg chce zbawić wszystkich (1 Tm 2, 4) i daje równe szanse każdemu, udzielając dostatecznych łask. Z których każdy według własnej woli może korzystać lub nie. B. Bóg postanawia przeznaczyć tych, którzy z własnej woli, położeni w swoich okolicznościach życiowych. skorzystają z tychże łask, zaś odrzucić tych, co nie zechcą z nich skorzystać. C. Bóg nieomylnie przewiduje owo dobre lub złe użycie Jego łaski za pomocą wiedzy pośredniej. D. Owocem tegoż przewidzenia jest wybór i przeznaczenie jednych, odrzucenie drugich (Tak streszcza Daffara Marcolinus *De Deo uno et trino*, Marietti 1945, str. 279 i nast. i powołuje się na dzieło Moliny Concordia, q. 23. Disp 2 in a. 1 et 2 *Summae Theol. et Disp.* 1 in a. 4 et 5. *Membr*. 8. 10, 11).

Ludwik Molina (1535-1600) uczeń Fonseki, jezuita, hiszpański profesor w Coimbrze, autor *Komentarza* do pierwszej części *Sumy* św. Tomasza i *De Concordia liberi arbitrii cum graiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Lizbona 1588).

Poglądy Moliny zawierają w sobie wiele niedociągnięć, przede wszystkim natury metafizycznej, a więc nie uwzględniają należycie nauki o Bogu jako o bezwzględnym początku wszystkiego i o Jego pierwszeństwie we wszystkim oraz Jego całkowitej niezależności od czegokolwiek, nauki o przyczynie nadrzędnej i podrzędnej,

o wiedzy i woli Bogan o wolności woli itp., a więc te wszystkie zagadnienia, które poprzedzają naukę o przeznaczeniu i których ona jest logicznym następstwem. Trudno także pogodzić ją z tak licznymi tekstami Pisma św. i z Orzeczeniami Kościoła. A już owa wiedza pośrednia, to istna fantazja i tajemnica dla każdego teologa. Sami moliniści nie mogą jej rozgryźć. Patrz P. Dummermuth OP, *S. Thomas et Doctrina praemotionis physicae*, p. 216; także Innocenty M. Lucaciu OP, *Thomas et Molina*, Blasii 1912, p. 36.

Kongruizm (Bellarmin, Suarez i in.) nie przyjmuje nauki Augustyna i Tomasza o wyrokach przesądzających, ale i odrzuca molinizm jako trącący semipelagianizmem; przyjmuje z niego wiedzę pośrednią dla wyjaśnienia jak Bóg rozdziela odpowiednie łaski (*congruus* - odpowiednin stąd nazwa) i skąd Bóg bierze pewność o przyjęciu jej przez człowieka. Oto jak rzecz ujmuje: A. Bóg chce zbawić wszystkich. B. Postanawia dać wszystkim równe pomoce. C. Wiedzą pośrednią widzi jak człowiek będzie korzystał z tych pomocy postawiony w takich czy innych okolicnościach. D. Jednych z miłosierdzia postawi w takich okolicznościach, że użyją łaski Bożej i wytrwają w niej: tych przeznaczy; innych nie postawi w tak sprzyjających okolicznościach: nie skorzystają z łaski; i tych odrzuca lub raczej nie wybiera (patrz Daffara, str. 283).

Ekklektyzm i kongruizm Sorbony: z molinistami uznaje łaskę skuteczną z zewnątrz dla łatwych uczynków zbawiennych; tomistom przyznaje, że łaska jest skuteczna od wewnątrz dla uczynków zbawiennych trudnych. Spór o skuteczność łaski i o przeznaczenie przybrał cechy istnej wałki rozpętanej między tomistami a molinistami około dzieła Moliny: *Concordia*. W latach 1595-1607 odbyło się ponad 120 posiedzeń specjalnej komisji papieskiej. wobec której obie strony atakowały się wzajemnie i uzasadniały swoje stanowisko, za.rzucając sobie: tomiści molinistom semipelagianizm, mołiniści tomistom kalwinizm. Wreszcie za radą św. Franciszka Salezego Paweł V rozwiązał komisję i zakazał dalszych dyskusji, publikacji i wzajemnych oskarżeń; decyzję skierowano do generałów zakonu jezuickiego i dominikańskiego w r. 1607 (D. 1090) Tych dekretów trzeba było jeszcze wydawać więcej: Paweł V w 1611, Urban VIII w 1625 i 1641, Innocenty X w 1650 i w 1654 (D. 1097), Ałeksander VII w 1657, Innocenty XII w 1694, Kłemens XII w 1733, Benedykt XIV w 1758.

Czy przewidzenie zasług jest przyczyną przeznaczenia, wyraz "przyczyna" *(causa)* ma szerokie znaczenie i znaczy tyle, co
motyw, racja, powód.

/190/ a. 5, odp. Ową trzecią opinię początkowo głosił także Augustyn, ałe z rozwojem swojej myśli wycofał ją. Zwolennikami jej są wszyscyn którzy przyjmują wiedzę pośrednią i uważają, że przeznaczenie jest załeżne od przewidzenia przyszłego postępowania człowieka: dobrego czy złego, że więc przyszłe zasługi są przyczyną przeznaczenia.

Przyczyna pierwsza i druga sobie wzajem podporządkowane wcale nie są przyczynami częściowymi, ale całkowitymi: każda na swoim szczebłu; to nie dwa konie ciągnące wóz, jak chce Molina, ale jak ręka i młotek; wiadomo, że przyczyna podporządkowana może działać li tylko mocą i za poruszeniem uprzednim przyczyny nadrzędnej. Wolna wola jest całkowitą przyczyną, ale podporządkowana; wszak to Bóg jest przyczyną wolności woli i daje godność przyczyny, dopuszczając do udziału w Swojej wolności i w Swojej przyczynowości, boć wszelka doskonałość od Niego się wywodzi.

/191/ a. 5, odp. Przez ów tak często wymieniany - skutek przeznaczenia należy rozumieć: A. Dzieło zbawienia "jako całość": od zaczątków wiary, poprzez jej rozwój w łasce i miłości, w ciągu życia ziemskiego, aż po dobrą śmierć i chwałę w niebie. B. "W poszczegółach", a więc poszczególne przeżycia religijne i moralne dokonane za łaską Boską, każda poszczególna wierność łasce, natchnieniom, oświeceniom, każdy dobry uczynek, przezwyciężenia, modlitwa, przyjęcie sakramentów, słuchanie słowa Bożego, wrażliwość na głos sumienia i przykłady dobre, zachowanie przykazań, szybkie dźwiganie się z upadku, w ogóle życie w społeczności ludu Bożego i korzystanie z usług Kościoła. Że i sam zaczątek wiary przygotowanie do łaski jest dzielem Boga: patrz 2-2. 6, 1, t. 15, str. 86 i nast. Jest to nauka wyraźnie określona przez Kościół przeciw semipelagianom. Patrz D. 178, 200a, 398. 801. 1789. Wszak "To Bóg jest w was sprawcą i chcenia i działania" (Flp 2, 13).

Skutkiem przeznaczenia jest także i to, co podlega ogólnej opatrzności a więc: pochodzenie z dobrej rodziny, otoczenie, wychowanie, przyrodzone wartości dodatnie: bojaźń, wrażliwość, łagodność, należycie ułożone sumienie, poszukiwanie prawdy, dobra; patrz t. 15. str. 204, /38/; temperament spokojny, ubóstwo, choroby, nieszczęścia, wypadki, śmierć w odpowiednich warunkach i czasie. Bodajże również cudze i własne upadki dopuszczone przez Boga. Jakżeż często prowadzą one do podstawowych wartości: pokory, pokuty, ufności, wierności trwałej, gorętszej miłości. Patrz z. 20, 4 na 4. Godne uwagi są następujące cytaty. "Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru" (Rz 8, 28). "Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz tak, jakbyś nie otrzymał?" (1 Kor 4. 7). "Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała" (Łk 7, 47). "Boga wyznajemy sprawcą wszystkich dobrych chęci i uczynków, wszystkich dobrych pragnień i wszystkich cnót, które począwszy od pierwszego momentu zaistnienia wiary, do Boga prowadzą. I nie wątpimy, że wszystkie ludzkie zasługi uprzedza Jego łaska, która sprawia, że do dobrego uczynku i chęć w nas powstaje i jego wykonanie (Flp 2. 13). Tą pomocą i działaniem Bóg oczywiście wolnej woli nie znosi, ale ją wyzwala do przeobrażenia się z mrocznej w świetlaną, ze złej w dobrą, z chorej w zdrową, z nieroztropnej w przezorną. Tak

wielką bowiem jest miłość Boga względem wszystkich ludzi, iż chce on, aby naszą zasługą były Jego dary, i wieczną nagrodą obdarza w zamian za to, czego sam był udzielił (por. św Augustyn, List 194. 19 PL 33, 880). Owszemn działa w nas, abyśmy chcieli i czynili to, czego On chce, i nie pozwala przebywać w nas bezczynnie temu, co dla działania darował, a nie dla zaniedbywania, tak byśmy się stali współpracownikami łaski Bożej. A gdybyśmy spostrzegli, że coś w nas z przyczyny naszego opuszczenia się słabnie, gorliwie uciekajmy się do tego, "który uzdrawia wszystkie nasze choroby i odkupuje żywot nasz od zatracenia" (Ps 102, 3nn), a do którego codziennie kierujemy te słowa: "I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego" (Mt 6, 13)" (*Indiculus* ok. 440 r. D. 141). "Wierzymy, że w każdym czynie dobrym nie my pierwsi działamy, a potem otrzymujemy pomoc Boskiego miłosierdzia, lecz że sam Bóg bez żadnych naszych uprzednich dobrych zasług daje nam wpierw natchnienie wiary i miłości ku Niemu ... Dlatego ... należy wierzyć, że przedziwna wiara Łotra ... Korneliusza ... Zacheusza ... nie pochodziły z natury, lecz były darem szczodrobliwości Bożej" (Synod w Orange 529 r. D. 200). Patrz także Sobór Trydenckin Sesja VI, D. 809. 810. Czytaj Tomasz
a Kempis *0 naśladowaniu*, Ks. 3, r. 58, nr 3. 4. 8; r. 53-55. 58-59.

Skutek przeznaczenia musi być: A. Spowodowany przez Boga. B. W zamiarze zbawienia danego człowieka. C. W zamiarze skutecznym, pewnym, który nie może doznać przeszkody, ale musi być uskuteczniony. D. Czerpiący z zasług Chrystusa. Skutki odrzucenia: A. Dopuszczenie grzechu. B. Odmowa łaski skutecznej. C. Zaślepienie, D. Zatwardziałość. E. Potępienie. Sam grzech nie jest skutkiem odrzucenia.

/192/ a. 5 na 3.. Autor cytuje Rz 9, 22-23. Zdanie cytowane jest urwane i nieskończone; dalsze słowa tekstu brzmią: "względem nas, których powołał nie tylko spośród Żydów, ale i spośród pogan?" Z kontekstu więc wynika, że opuszczone zakończenie wyraża myśl: Bóg nie jest niesprawiedliwy, co jest właśnie odpowiedzią na zarzut, że Bóg jest niesprawiedliwy. Trzeba koniecznie przeczytać uważnie Rz 9, 14-24.

Porównanie nas ludzi do garncarza i gliny spotykamy nie tylko u św. Pawła. Również: Syr 33, 7-15; Jr 18, 1-6. Ujawnia ono naszą właściwą postawę wobec Boga: nicość, grzesznicy, zależni całkowicie od Boga. "Czymże ja jestem przed Twoim obliczem? Prochem i niczem!" (Mickiewicz). "Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego" (Łk 1. 38). "Wszystko celowo uczynił Jahwe, także grzesznika na dzień nieszczęścia" (Prz 16, 4). "Przeze mnie droga do boleści grodu; przeze mnie droga na wieczyste męki: do zgubionego na zawsze narodu. Sprawiedliwego mego Stwórcy dzięki ugruntowana przez moc Boską w bycie wyszłam z Mądrości i Miłości ręki. Przede mną żadne nie wszczęło się życie, prócz odwiecznego - i ja wiecznie stoję. Rzućcie nadzieję, wy, co tu wchodzicie!" Oto słowa umieszczone na bramie piekła przez Dantego (Piekło, pieśń 3, w 1-9, przekład Aliny Świderskiej, Kraków 1947, str. 27, a właściwie A. Asnyka).

/193/ a. 6. Oto co o tej pewności mówi Pismo św.: "Moje owce słuchają mego głosu a Ja je znam. Idą one za Mną i Ja daję im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki" (J 10, 27 nn). "Jest wolą tego, który mię posłał, abym ze wszystkiego, co mi dał, niczego nie stracił, ale żebym to wskrzesił w dniu ostatecznym" (J 6, 39). Chodzi tu o pewność Boga. Przeznaczenie jest pewne nie tylko dlatego, że Bóg odwiecznie wie, kto jest przeznaczony, ale i dlatego, że to On sam zawyrokował o tym. Jest to więc pewność i przewidzenie, i wyroczni czy postanowienia woli (*De ver*. z. 6, a. 3). A czy my, patrząc na siebie i na innych, mamy jakowąś pewność o własnym i innych przeznaczeniu? Żadnej! Stąd św. Paweł upomina: "Niech przeto ten, komu się zdaje, że stoi, baczy, aby nie upadł". (1 Kor 10, 12). "Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę? To, czy on stoi, czy upada, jest rzeczą jego Pana" (Rz 14, 4).

Istnieją jednakże niejakieś poszlaki czy znaki przeznaczenia; oto one: A. Prowadzenie życia nienagannego. B. Czyste sumienie wolne od grzechu śmiertelnego, lęk przed nim. C Cierpliwe znoszenie przeciwności, krzyża życia z myślą o Chrystusie. D. Chętne słuchanie słowa Bożego. E. Uczynki miłosierne wobec biednych. F. Miłość nieprzyjaciół. G. Pokora. H. Nabożeństwo do N.M.P. Znaki te są zebrane z dzieł ŚŚ.: Augustyna, Grzegorza W., Anzelma, Bernarda i Tomasza (1-2. 112, 5, t. 14; C.G.L IV, c. 21. 22. Zasadniczo jednak bez specjalnego objawienia nikt nie może być pewny swojego i cudzego zbawienia. Patrz wyżej a. 1 na 4 /181/. Jest jednak niezawodność nadziei: "Nadzieja zawieść nie możen ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5. 5); o tej niezawodności patrz 2-2. 18. 4, t. 15, str. 256 nn. Do tego świadomość dziecięctwa Bożego dającego prawo do dziedziczenia: "Nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej" (Ga 4, 7). A przecież w tej atmosferze dziecięctwa Bożego Kościół wychowuje i utrzymuje swoje dzieci.

Znaki odrzucenia: A. Nadmierne przywiązanie i umiłowanie rzeczy doczesnych - świata (1 J 2, 15; Jk 4, 4). B. Hołdowanie i uleganie żądzom aż do starości; grzechy bowiem cielesne rodzą tępotę i ślepotę. Patrz 2-2. 15, t. 15, str. 175 nn. C. Buntowanie się przeciw nauce Kościoła. D. Nie korzystanie z Sakramentów św. E. Zanik modlitwy. F Wybujała pycha.

/194/ a. 6 na 1. Szczęśliwcy w niebie to nie indywidualiści - zadowoleni i ograniczeni do własnego szczęścia; tam dopiero w pełni ziszcza się świętych obcowanie: społeczność świętych, Lud Boży zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego, a zapoczątkowany na ziemi. Patrz *Konst. Dogm. o Kościele*, Sobór Watykański II nr 4/9.

/195/ a. 7. Oto teksty Pisma św.: "Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, a one mnie znają" (J 10, 14). "Poznał Pan tych, którzy są Jego" (2 Tm 2, 19). "Aż opieczętujemy na czołach sługi Boga naszego ...

Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć itd." (Ap 7, 3-9). Także J 13, 18; Mt 7, 14; 22, 14.

/196/ a. 7, odp. W De ver. (z. 5, a. 3) Autor tak pisze: "Dwojako można nad czymś roztaczać opatrzność: Pierwsze, ze względu na niego samego, drugie, ze względu na coś innego; np. dom: ze względu na niego samego trzeba się troszczyć o to, co stanowi istotne dobro domu, a więc o dzieci, mienie itp.; o inne zaś rzeczy trzeba się troszczyć ze względu na potrzeby domu, np. o naczynia, zwierzęta domowe itp. Podobnie jest ze wszechświatem: ze względu na niego samego, opatrzność troszczy się o to, co stanowi jego istotne dobro czy doskonałość, - a to ma wiecznotrwałość, jak i sam wszechświat jest wiecznotrwały. Co zaś nie jest wiecznotrwałe, o to, opatrzność troszczy się ze względu na potrzeby wszechświata. I dlatego opatrzność o jestestwa duchowe i o ciała niebieskie, jako że są wiecznotrwałe tak co do gatunkun jak i co do jednostek, troszczy się ze względu na nie same: tak o gatunki jak i o jednostki. Natomiast rzeczy zniszczalne mają wiecznotrwałość tylko co do gatunków; i dlatego opatrzność dba o te gatunki ze względu na nie same; o jednostki zaś ich dba jedynie ze względu na zachowanie gatunków w ich wiecznotrwałości".

/197/ a. 8, odp. Gdzie indziej (*De ver*. z. 6, a. 6) pierwszą opinię przypisuje epikurejczykom, zdaniem których wszystko na świecie dzieje się niewzruszenie tak samo na skutek działania ciał wyższych, które uważali za bogów. Drugą przypisuje stoikom; ich zdaniem rzeczami i sprawami świata rządzą duchy, które można przebłagać ofiarami i modłami; podaje również, że i Awicenna popadł w ten sam błąd; twierdził bowiem, że wszystko, co jest dziełem woli ludzkiej zależy i sprowadza się do ciał niebieskich, które według niego są ożywione i mają duszę; modlitwy i ofiary, jego zdaniem, mają taką moc wpływania na dusze ciał niebieskich, iż czynią to, czego chcemy.

Wyznawcami pierwszej opinii podanej przez św. Tomasza w artykule byli później: Hus, Kalwin i inni (D. 606, 607). Przez świętych - o jakich mowa w tytule artykułu - należy rozumieć ludzi w stanie łaski uświęcającej oraz już zbawionych.

/198/ a. 8 na 3. Znamy już naukę św. Tomasza o przeznaczeniu i odrzuceniu; znamy teksty Pisma św. oraz zdania innych teologów i spory w ramach nauki prawowiernej. Obecnie podajemy błędne, heretyckie zdania i związane z nimi orzeczenia Synadów i Soborów. Ułatwi to nam lepsze zrozumienie rzeczy i wytyczy granice, których w nauce a przeznaczeniu i odrzuceniu nie wolno przekroczyć. Zasadniczo są dwie błędne skrajności: jedni głosili, że o przeznaczeniu decyduje sam człowiek; drudzy, że o nim decyduje sam Bóg bez udziału człowieka. W historii Kościoła mamy 4 etapy tychże błędów:

Pierwszy etap wiąże się z wystąpieniem Pelagiusza i Celestiusza. Pełagianizm V w. i semipelagianizm VI w. (we Francji) głoszą, że o przeznaczeniu decyduje sam człowiek. Pelagiusz, mnich brytyjski, który w początkach V w. zjawił się w Rzymie (a działał także w Afryce i Palestynie) głosił: Nie istnieje grzech pierworodny; człowiek jest z natury dobry; nie ma łaski wewnętrznej skutecznie działającej w człowieku,
ałe tyłko łaski zewnętrzne, jako to: dane wiary, nakazy i zakazy, dobre przykłady itp; człowiek ma wolną wołę i sam własnymi siłami naturalnymi zbawia się lub potępia życiem dobrym lub złym, zdabywa łaskę, wytrwanie i życie wieczne; Bóg tyłko z góry obserwuje i wymierza nagradę nieba lub karę piekła; nie istnieje więc przeznaczenie i odrzucenie ludzi przez Boga, ale tylko gołe przewidzenie: kto będzie korzystał z łask zewnętrznych. Człowiek może bez łaski zachować przykazania; łaska tylko ułatwia ich spełnianie. Tę naukę podjął Celestiusz, adwokat, przyjaciel Pełagiusza. Ta pelagianizm.

Semipelagianizm V w. głosi pelagianizm w złagodzonej postaci: Człowiek dorosły bez pomocy łaski może sam zacząć dzieło zbawienia; od niego zależy sam zaczątek wiary i dobra wola, wytrwanie w dobrem aż do śmierci. Bóg chce w równy sposób zbawienia wszystkich ludzi, a tylko specjalnych łask udzielił niektórym, np. Apostołom. Przeznaczenie więc, to przewidzenie owego zaczątku zbawienia i naturalnych zasług oraz wytrwania do śmierci bez specjalnej pomocy Bożej. Odrzucenie negatywne to gołe przewidzenie zasług złych. Przeznaczenie i odrzucenie negatywne zależą od wyboru człowieka: złego czy dobrego. Bóg nie jest przyczyną przeznaczenia i odrzucenia. ale tylko obserwatorem i wykonawcą. Dzieci przed używaniem rozumu: Bóg ich przeznacza lub odrzuca zależnie od przewidzenia ich zasług naturalnych, które by miały, gdyby dłużej żyły.

Pelagianizm i semipelagianizm twierdzą, że człowiek, jego wolna wola, jest przyczyną przeznaczenia i odrzucenian a nie Bóg. Stoi więc w sprzeczności z twierdzeniemn że przeznaczenie jest łaską Boga, że Bóg jest jego wyłączną przyczyną, że przeznaczenie, to nie gołe przewidzenie, ale i zawyrokowanie (Daffara, dzieło cyt. str. 257. Langrange, dzieło cyt. str. 516 nn).

Do tych błędów trzeba zaliczyć także i podobne późniejsze: Catharinus Ambrosius OP († 1553) podzielił zbawionych na dwie grupy: pierwsza, to przeznaczeni; do nich należą wielcy święci. np. N.M.P., św Józef i inni; Bóg ich odwiecznie wybrał do tak wielkiej świętości i obdarzył tak skutecznymi łaskami, że na pewno się zbawią; druga, to reszta ludzi; otrzymują od Boga równe pomoce i szanse; niektórzy z własnej woli skorzystają z nich i dostępują zbawienia; inni nie, i ci się z własnej woli potępiają. Bóg jedynie przewiduje, ale nie przeznacza. Tak głosili również Ockham († 1349/50) i Gabriel Biel († 1495) (Daffara, str. 257).

W obronie czystości wiary przeciw Pelagiuszowi wystąpił na Wschodzie św. Hieronim, ale głównie św. Augustyn; on to rozwinął mocną działalność w Afryce i Rzymie: przeliczne pisma, kazania, synody, informowanie kościołów i papieża doprowadziły do tego, że na wniosek 14 synodu kartagińskiego w 416 r.

papież Innocenty I wyłączył Pelagiusza i Celestiusza ze społeczności wiernych; wówczas to padły słynne słowa Augustyna: "Roma locuta, causa finita!" A ponieważ papież Zozym I uniewinnił Celesiusza zwołano jeszcze dwa synody do Kartaginy: 15-ty w 418 i zwłaszcza 1.5.418 16-ty synod mający powagę soboru powszechnego. Augustyn zyskał sobie przydomek: Ojciec Łaski. W oparciu o Pismo św. głosi trzy zasadnicze tezy. A. Bez pomocy łaski darmo danejn człowiek nie zdobędzie się ani na zaczątek wiary (zbawienia), ani nie wytrwa w łasce do końca. B. Bóg niejednakowo chce zbawienia wszystkich ludzi: chce zbawienia dzieci, które po chrzcie umierają; chce bardziej zbawienia wierzących niż tych, kzórzy do wiary nie dochodzą; chce zbawienia tych, co wytrwali w dobrem do śmierci. C. Wybrani, to ci, co są bardziej przez Boga umiłowani i wsparci; ich zasługi są skutkiem Bożego wybrania, a nie tegoż wybrania przyczyną (Lagrange, str. 517 n).

Już za czasów Augustyna - na skutek przesadnego rozumienia jego nauki - pojawił się błąd wprost przeciwny pelagianizmowi. Rzecznikiem jego był Lucidus, kapłan w Riez (płd. Galia). Naukę jego poznajemy z następującego dokumentu: "Zgodnie z ostatnimi postanowieniami rzeczonego synodu potępiam wraz z wami owe zdania, które głoszą, że posłusznego działania ludzkiej woli nie należy łączyć z działaniem Bożej łaski, że od upadku pierwszego człowieka gruntownie została zniszczona wolna wola, że Chrystus ... nie umarł dla zbawienia wszystkich ludzi, że uprzednia wiedza Boga gwałtem popycha człowieka do śmierci, czy też że potępieni z woli Bożej idą na zatracenie ... że jedni są przeznaczeni na śmierć, inni zaś na życie ... Natomiast o łasce Bożej tak utrzymuję, że zawsze z nią łączyć się musi współpraca i wysiłek ludzki. A co do wolności woli, to twierdzę, że nie unicestwiona, ale osłabiona i nadwerężona została i że zbawieni mogli upaść, potępieni natomiast - dostąpić zbawienia" (Synod w Arles i Lyonie r. 473, D. 160 a, b).

Reakcja przeciw Lucidusowi, a zarazem przeciw Augustynowi, wpadła w złagodzony pelagianizm, zwany semipelagianizmem. Ośrodkiem jego była Galia, zwłaszcza klasztor w Lerynie i jego członkowie: bp Faustus, św. Jan Kasjan, także Gennadiusz i inni. Czystości wiary przeciw nim bronili mnisi scytyjscy z Konstantynopola, biskupi afrykańscy na czele ze św. Fulgencjuszem z Ruspy, a zwłaszcza św. Cezary bp z Arles. Ostatecznie rozstrzygnął sprawę papież Feliks IV, do którego Cezary się odniósł i Synod w Orange 529 r., mający powagę soboru powszechnego. Zapewnił on tryumf umiarkowanej nauki Augustyna.

Około r. 440 powstał zbiór decyzji papieskich wykładających pozytywnie naukę o łasce, przeznaczeniu, grzechu pierworodnym itp. Autorem jego był późniejszy papież Leon Wielki, lub św. Prosper z Akwitanii. Nosi tytuł *Indiculus*.

Synod w Kartaginie 16-ty (418 r.) *Indiculus* i Synod w Orange ostatecznie pogpzebały pelagianizm i semipelagianizm i wyłożyły naukę katolicką w oparciu o Augustyna. Podajemy ważniejsze orzeczenia:

"Jeśli ktoś twierdzi, że dlatego otrzymujemy łaskę usprawiedliwienia, abyśmy mogli z jej pomocą łatwiej wykonać to, co jest nakazane wolnej woli, jak gdybyśmy bez daru łaski, niełatwo wprawdzie lecz jednak mogli spełnić Boże przykazania, niech będzie wyklęty (odtąd w skrócie: n.b.w.). Pan Jezus bowiem miał na myśli nadprzyrodzoną wartość (spełnienia) przykazań, gdyż nie powiedział: "Beze mnie trudniej wam jest działać", ale "Beze mnie nic zdziałać nie możecie (J 15, 5)" (Synod kartagiński 16-ty, r. 418, D. 105; patrz D. 101-108).

Oto wyjątki z *Indiculus* (D. 129-142): "Wskutek upadku Adama wszyscy ludzie utracili naturalną możność (nadprzyrodzonego życia) i niewinność. Nikt już przez wolną wolę nie może podźwignąć się z głębi tego upadku, jeśli go nie podniesie łaska miłosiernego Boga ..." (D. 130) "Nikt nie jest sam przez się dobry, lecz tylko przez dar uczestniczenia w tym, który jeden jest dobry" (D 131). "Nawet ten, kto łaską chrztu został odnowiony, nie jest w stanie wyzwolić się od sideł szatańskich i zwyciężyć pożądliwości cielesnej, jak tylko przez to, że otrzymuje od Bogan z Jego ustawicznej pomocy, wytrwanie w dobrym ... Z Jego pomocą zwyciężamy, a pozbawieni
jej - ponosimy klęskę" (D. 132). "Wolna wola może być dobrze użyta jedynie z pomocą Chrystusa ...'" (D. 133). Biskupi afrykańscy do papieża Zozyma: "To zdanie w liście rozesłanym za twoim (chodzi o list papieża Zozyma) staraniem po wszystkich prowincjach, w którym mówisz: "My jednak z natchnienia Bożego" itd. pojęliśmy w ten sposób, że nim jakby mieczem prawdy niejako mimochodem ściąłeś tych, którzy wynoszą wolność ludzkiej woli z uszczerbkiem dla Boskiej pomocy ... I rzeczywiście, dlatego że Pan wolę przysposabia i ojcowskim tchnieniem serc dzieci swych dotykając sprawia, że Coś dobrego czynią ... nie tylko czujemy się w posiadaniu wolnej woli, lecz także nie wątpimy, że w każdym poszczególnym odruchu woli ludzkiej, który jest dobry, przeważa Jego pomoc" (D. 134). "Bóg w sercach ludzkich oraz w samej wolnej woli tak działa, że święta myśl, pobożny zamiar i wszelkie dobre poruszenie woli od Boga pochodzą, ponieważ przez Niego, bez którego nic nie możemy. stajemy się zdolni do dobra... Z łaski Bożej jestem tym, czym jestem, i łaska Jego na próżno
nie była mi dana, alem więcej od nich pracował, wszakże nie ja, lecz łaska Boża ze mną (1 Kor 15, 10)" (D. 135).

Oto ważniejsze orzeczenia Synodu w Orange: "Jeśli ktoś twierdzi, że łaska Boża może być udzielana na prośbę ludzką i że to nie sama łaska sprawia, iż o nią prosimy, ten sprzeciwia się prorokowi itd.". (D 176) "Jeśli ktoś twierdzi,
że Bóg wyczekuje naszej decyzji, abyśmy się oczyścili z grzechu, a nie wyznaje, że przez udzielenie i działalność Ducha Świętego dzieje się w nas to, iż chcemy się oczyścić, ten opiera się ... Duchowi Świętemu

itd." (D. 177). "Jeśli ktoś twierdzi, że jak wzrost, tak i początek wiary i sama chęć uwierzenia ... dzieje się nie z daru łaski, tj. przez natchnienie Ducha Świętego, naprowadzającego wolę naszą od niewiary do wiary, od złego życia do pobożności, lecz tylko w sposób naturalny w nas jest, ten sprzeciwia się apostolskim dogmatom itd." (D. 178). " ... Jeśli ktoś podporządkowuje pomoc łaski pokorze lub posłuszeństwu ludzkiemu i nie zgadza się, że to jest darem samej łaski, abyśmy byli posłuszni i pokorni - ten sprzeciwia się Apostołowi nauczającemu: "Cóż masz, czego byś nie otrzymał, (1 Kor 4, 7) i "Z łaski Bożej jestem tym, czym jestem, (1 Kor 15, 10)" (D. 179). "Jeśli ktoś twierdzi, że siłami natury może coś dobrego - co dotyczy zbawienia i życia wiecznego - pomyśleć lub dokonać wyboru jak trzeba, albo przyjąć naukę zbawienną ... którą podaje Ewangelia, bez oświecenia i natchnienia Ducha Świętego ... ten jest zwiedziony duchem heretyckim" (D. 180) "Jeśli ktoś utrzymuje, że łaskę chrztu otrzymać mogą jedni dzięki miłosierdziu, inni zaś dzięki wolnej woli, o której wiadomo, że u wszystkich urodzonych w grzechu pierwszego człowieka jest grzechem skażona - ten daje dowód, że jest poza prawdziwą wiarą. Taki bowiem twierdzi, że wolna wola nie u wszystkich ludzi została osłabiona przez grzech pierwszego człowieka, lub zapewne sądzi, że tak jedynie została naruszona, iż niektórzy mogą posiąść sami bez Objawienia Bożego tajemnice zbawienia wiecznego. A to jest sprzeczne ze słowami samego Pana Jezusa, który mówi, że nie jakaś ilość ludzi nie może przyjść do Niego, lecz że nikt do Niego "przyjść nie może, jeśliby go Ojciec nie pociągnął" (J 6, 44) itd." (D. 181). "Jest darem Bożym to, że należycie myślimy i że odwracamy się od fałszu i niesprawiedliwości. Ilekroć bowiem coś dobrego czynimy, Bóg w nas działa i z nami, abyśmy dzialali" (D. 182). „0 pomoc Bożą także odrodzeni i ci, którym przebaczył, powinni zawsze błagać, aby szczęśliwy koniec mogli osiągnąć lub w dobrym wytrwać" (D. 183). "Takimi nas kocha Bóg, jakimi będziemy w przyszłości z Jego daru, nie takich zaś, jakimi jesteśmy z zasługi naszej" (D. 185). "Wolna wola osłabiona u pierwszego człowieka może być naprawiona tylko przez łaskę chrztu. Co bowiem zostało utracone, może być przywrócone tylko przez Tego, który mógł to dać. Dlatego Prawda sama mówi: "Jedynie jeśli was Syn wyswobodzi, prawdziwie wolni będziecie" (J 8, 36)" (D. 186). "Należy się nagroda za uczynki dobre, jeśli się ich dokonuje. Lecz łaska. która się nie należy, poprzedza je, aby były wykonane" (D. 191). "Ludzka natura chociażby nawet wytrwała w tej doskonałości, w jakiej została stworzona, nie mogłaby jednak utrzymać się w takim stanie bez pomocy Stworzyciela. Jeśli więc bez pomocy Bożej łaski nie mogła zachować otrzymanego stanu dobrego, jakże bez niej mogłaby sobie przywrócić to, co utraciła?" (D. 192). "Pan Bóg dokonuje w człowieku licznych dobrych dzieł, jakich człowiek nie może dokonać; człowiek zaś nie wykonuje żadnych dobrych uczynków jeśli Bóg nie sprawi tego, aby człowiek je zdziałał" (D 193). "Każdy człowiek ma z siebie tylko kłamstwo i grzech. Jeśli coś posiada z prawdy lub sprawiedliwości, to pochodzi z tego źródła, którego powinniśmy pożądać na naszej pustyni, abyśmy ... nie ustali w drodze" (D. 195). "Ludzie wykazują własną wolę, nie Bożą, jeśli czynią, co się Bogu nie podoba. Kiedy zaś wykonują własną wolę, aby woli Bożej służyć, to choć czynią zgodnie ze swą wolą, jednak wykonują wolę Tego, który przygotował i nakazał czynić to, czego oni chcą" (D. 196). "... Posiadać w sobie Chrystusa i przebywać w Nim, jest korzyścią dla uczniów - nie dla Chrystusa. Albowiem po odcięciu gałązki może z żywego korzenia inna wyrosnąć gałązka, odcięta zaś bez korzenia żyć nie może (J 15. 5 nn)" (D. 197). "Miłość ku Bogu jest całkowicie Jego darem. Ten sam, który nie kochany kocha, sprawił to, aby był kochany. Zostaliśmy ukochani, gdyśmy się jeszcze Bogu nie podobali, aby w nas powstało to, co by bylo motywem miłości. Rozlał bowiem Duch w sercach naszych miłość Ojca i Syna (Rz 5, 5)" (D. 198). "Ta łaska. nawet po przyjściu Pana, nie pochodzi z wolnej woli wszystkich, co pragnęli się ochrzcić, lecz ze szczodrobliwości Chrystusa ... "Łaską zostaliście zbawieni przez wiarę i to nie z was (Ef 2,8). I jeszcze: "Miłosierdzia dostąpiłem, abym był wierny" (1 Kor 7, 25)" (D. 199). "Wierzymy także zgodnie z wiarą katolicką, że wszyscy ochrzczeni, otrzymawszy łaskę przez chrzest, mogą i powinnin jeśli zechcą, przy pomocy i współdziałaniu Chrystusa wiernie pracować i wypełnić to wszystko, co potrzebne jest do zbawienia duszy. Nie tylko nie wierzymy w to, że niektórzy mocą Bożą są przeznaczeni do zła, lecz jeśli są tacy, którzy chcieliby wierzyć w tak wielkie nieszczęście, z całą stanowczością wykluczamy ich ze społeczności wiernych" (D. 200).

Z tych orzeczeń jasno wynika: A. Przeznaczenie do łaski nie zależy od przyszłych, naturalnych dobrych uczynków lub od naturalnego zaczątku wiary, ale z daru Bożego. B. Przeznaczenie do chwały nie zależy od przewidzenia przyszłych nadprzyrodzonych zasług, któreby trwały bez specjalnego daru wytrwałości do końca. C. Przeznaczenie całościowo wzięte, tj. obejmujące ciąg łask po sobie następujących: od pierwszej do ostatniej - do otrzymania chwały, jest darmowe, czyli niezależne od przewidzen ia przyszłych zasług.

Drugi etap to predestynacjanizm (IX w.) głoszący, że o przeznaczeniu i odrzuceniu człowieka decyduje sam Bóg bez naszego udziału, zwłaszcza o przeznaczeniu do zła, na potępienie. Błąd ten spotykamy już wcześniej. Świadczą o tym: Wyznanie Lucidusa r. 473, (D. 160 a, b), Synod w Orange r. 529, (D. 200), list Hadriana I r. 785 do biskupów hiszpańskich. Największe jednak natężenie błędu wiąże się z osobami Gotschalka z jednej, i Hinkmara, Szkota Eriugeny, Hrabana Maura i in.
z drugiej strony.

Gotschalk († 868) n mnich niemiecki, w oparciu o surowsze wypowiedzi Augustyna i Fulgentiusza głosił: A. Podwójne przeznaczenie: do życia (zbawienie i do śmierci (potępienie). B. Zbawcza wola Boga ogranicza się tylko do przeznaczonych do życia. C. W Chrystusie nie wszyscy będą zbawieni. D. Wolna wola nie ma udziału w przeznaczeniu i odrzuceniu.

Przeciw tej nauce wystąpili biskupi frankońscy, zwłaszcza Hraban Maur († 856), Hinkmar, metropolita w Reims († 882) (do pomocy jako teolog służył mu Szkot Eriugena, który jeszcze bardziej sprawę powikłał). Sprawą zajmowały się synody: w Moguncji w r. 848, w Quiersy-sur-Oise (Conc. Carisiacum) w r. 853, w Walencji r. 855, w Langres (Synodus Lingonensis) r. 859, w Savonnieres 859 r. Zakończył rzecz synod krajowy w Toul 860 r. Zasadniczo wszystkie te synody, od Quiersy do Touls głoszą jedną naukę, z tym zastrzeżeniem, że synod w Quiersy mówi o jednym przeznaczeniu na zbawienie i potępienie, od czego odżegnują się następne synody. List synodalny Hinkmara podaje naukę z Quiersy bez wzmianki o przeznaczeniu na śmierć. (0 tych sporach patrz D. 320 uwaga na dole). A oto co mówią dokumenty:

Hadrian I: "Jedni spośród nich mówią, że przeznaczenie na życie czy na śmierć leży nie w naszej mocy, ale Boga; i mówią: "Po cóż trudy życia, skoro ono leży w Bożej mocy?' A inni: "Po cóż prosić Boga o zwycięstwo nad pokusą, skoro to leży w mocy naszej wolnej woli?" ... Nie znają nauki Fulgencjusza (tak uczącego): dzieła więc miłosierdzia i sprawiedliwości przygotował Bóg nieodmiennie w swojej wieczności... Przygotował zasługi dla usprawiedliwienia ludzi; przygotował nagrody dla ich chwały. Złym zaś ani nie przygotował złej woli, ani złych uczynków, a tylko przygotował sprawiedliwe i wieczne kary. 0to wieczne przeznaczenie przyszłych dzieł Boga" (D. 30O).

Synod w Quiersy. 1. "Bóg wszechmocny stworzył człowieka bez grzechu: prawego i wolnego; umieścił w raju, pragnąc by pozostał w świętości i sprawiedliwości. Człowiek źle użył swej wolności; zgrzeszył i upadł i tak stał się masą potępienia dla całego rodzaju ludzkiego. Aliści dobry i sprawiedliwy Bóg wybrał z tejże masy potępieńczej - według swojego przewidzenia - tych, których z łaski przeznaczył (Rz 8, 29 nn; Ef 1, 11) do życia i przeznaczył im życie wieczne. Innych zaś, których sądem sprawiedliwości zostawił w masie potępienia - przewidział, że pójdą na zgubę, ale nie przeznaczył na to, by zginęli; wszakże jako sprawiedliwy przezznaczył im karę wieczną. Uznajemy więc jedno tylko przeznaczenie, które dotyczy albo daru łaski, albo wymiaru sprawiedliwości" (D. 316).

2. "W pierwszym człowieku utraciliśmy wolność woli, ale odzyskaliśmy ją dzięki Chrystusowi ... Mamy więc wolną wolę zarówno do dobrego, którą uprzednio pobudza i wspomaga łaska, jak i do złego, opuszczoną przez łaskę. Wolną jest nasza wola, bo dzięki łasce uwolniona i po zepsuciu uzdrowiona" (D. 317).

3. "Bóg wszechmocny chce bez wyjątku zbawić wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4). aczkolwiek nie wszyscy się zbawią. Że jedni się zbawią - to dar Zbawiającego, że drudzy giną - z winy swojej giną" (D. 318).

4. "Nie ma człowieka, za którego by Chrystus nie cierpiał; nie wszyscy jednak są odkupieni tajemnicą Jego męki; że nie wszyscy są odkupieni tajemnicą Jego męki, nie jest z winy męki, bo jej cena jest przeogromna i nieprzebrana, ale z winy niewiernych i niewierzących tą wiarą, która działa przez miłość (Ga 5, 6): Wszak podany kielich dla naszego zbawienia, zdziałany mocą Bożą dla słabości naszej, to ma w sobie, że może wszystkim pomóc, ale jeśli się z niego nie pije, nie przynosi lekarstwa" (D. 319).

Synod w Walencji 855 r. i Toul 860 r.: kan. 1 wspomina najpierw powagi, na których opiera swoją naukę: Pismo św. i jego wykładowcy: Cyprian, Hilary, Ambroży, Hieronim, Augustyn i in. jako przedstawiciele tradycji. "Albowiem w to tylko, uznajemy, trzeba wierzyć o przewidzeniu, przeznaczeniu i o innych sprawach ... co z radością czerpiemy z wnętrzności macierzyńskich Kościoła" (D. 320). Kan. 2. "Bóg przewiduje i przewidział odwiecznie zarówno dobre postępki, jakie będą wykonywać dobrzy, jak i złe, jakich źli będą się dopuszczać ... Przewidział, że dobrzy będą takimi dzięki Jego łasce i przez nią otrzymają wieczne nagrody, a źli będą takimi przez własną złość i otrzymają wiekuiste potępienie z Jego sprawiedliwości ... Przewidywanie Boga nie nakłada konieczności żadnemu złemu człowiekowi, tak żeby nie mógł uniknąć zła; lecz Bóg znając wszystko, co ma się stać, przewidział w swoim wszechmocnym i niezmiennym majestacie, że zły będzie takim z własnej woli. Bo wierzymy, że nikt nie jest potępiony z góry Jego przesądzającym wyrokiem, ale z powodu własnych nieprawości. Sami więc źli nie dlatego giną, że nie mogli być dobrymi, lecz że nimi być nie chcieli i dzięki swemu błędowi przetrwali w masie potępienia, i to z racji grzechu pierworodnego lub uczynkowego." (D. 321). Kan. 3 powołując się na Rz 9, 21 nn, tak określa: "Z ufnością wyznajemy, że istnieje przeznaczenie wybranych do życia i przeznaczenie złych ku śmierci; w wyborze jednak zbawi onych miłosierdzie Boże uprzedza dobrą zasługę, w ukaraniu zaś potępionych, sprawiedliwy sąd Boży jest poprzedzony przez zły czyn. Przeznaczeniem Bóg to tylko postanowił, co albo darmowym miłosierdziem, albo sprawiedliwym sądem uczynić zamierzał ... Co do złych, to przewidział ich złość - bo z nich jest, ale nie przeznaczył - bo z Niego mie jest. Karę idącą za złą zasługą, jako Bóg, który wszystko widzi, przewidział i przeznaczył, bo jest sprawiedliwy. 0 tej niewzruszoności przewidzenia i przeznaczenia, dzięki której dla Niego "przyszłe" już istnieje, czytamy u Eklezjastesa: "Poznałem, że wszystko co Bóg czyni, na wieki będzie trwało: Do tego nic dodać nie można, ani od tego coś odjąć ... żeby się Go bano. (Koh 3, 14). Nie tylko nie wierzymy w to, że niektórzy mocą Bożą są przeznaczeni do zła, jakoby czymś innym być nie mogli, lecz jeśli są tacy, którzy chcieliby wierzyć w tak wielkie nieszczęście, z całą stanowczością wykluczamy ich ze społeczności wiernych, zgodnie z synodem w Orange" (D 322). Kan. 4 mów i o odkupieniu Krwią Chrystusa: "Jak Mojżesz itd" J 3, 14 nn (D. 323). Kan. 5i "Wierzymy, że cała rzesza wiernych odrodzona z wody i Ducha Świętego (J 3, 5), jest przez to prawdziwie wszczepiona w Kościół i według nauki "w śmierci Chrystusa jest ochrzczona" (Rz 6, 3). w Jego Krwi jest oczyszczona ze swoich grzechów ... Z rzeszy tej jednak wierzących i odkupionych jedni dostąpią zbawienia

wiecznego, gdyż dzięki łasce Bożej pozostali wiernie w swoim odkupieniu, kierując się w sercu słowami Pana: "Kto wytrwa do końca ten będzie zbawiony" (Mt 10. 22; 24. 13), drudzy, ponieważ nie chcieli pozostać w zbawieniu wiary jak to zaczęli, złym życiem lub nauką - co z własnej woli wybrali - zniweczyli raczej łaskę zbawienia i do pełni zbawienia: do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości żadnym sposobem nie dojdą. Dla obu wypadków cytujemy słowa św. Pawła: Rz 6, 3: Ga 3. 27; Hbr 10. 22 n; 10n 26i 28 n" (D. 324). Kan. 6. 0 łasce, wolności, woli, stosunku natur do łaski każe to wyznawaćn co o tym pouczył Synod Kartagiński 16-ty (418 r. D. 101 nasti) i Synod II w 0range (529 r. D. 174 nast.) i Naukę Jana Szkota Eriugeny i jego izwolenników odrzuca jako przynoszącą wstręt czystości wiary, przekreślającą moc zdrowych wysiłków Kościoła i rwącą węzły miłości chrześcijańskiej (D. 325).

Trzeci etap XIV-XVI w.: nowa fala predestynacjonizmu; głosili go: Wiklef z Anglii († 1384); Sob. w Konstancji (r. 1418) potępił jego następujące błędy: "Modlitwa przewidzianego (na potępienie) nie ma żadnego znaczenia" (D. 606). "Wszystko dzieje się z absolutnej koniecznościnn (D. 607; także 617).

Hus z Czech († 1416). Oto jego błędy potępione przez tenże Sobór w 1418: 1. "Jeden jest tylko święty powszechny Kościół, a jest nim zespół przeznaczonych" (D. 627). 3. "Przewidziani (na potępienie) nie są członkami Kościoła, bo końcowo żaden jego członek nie odpadnie od niego, gdyż nie ustanie miłość przeznaczająca do nieba, która Kościół łączy" (D. 629). 5. "Każdy przewidziany (na potępienie), acz niekiedy jest w stanie łaski, według doczesnej sprawiedliwości nigdy jednak nie jest częścią świętego Kościoła; zaś przeznaczony (do nieba) pozostaje zawsze członkiem Kościoła, acz niekiedy zaginie w nim łaska goszcząca, bo nie ginie w nim łaska przeznaczenia" (D. 6311). 6. "Kościół jest p rzedmiotem wiary jako zespół przeznaczonych: czy to będą czy nie będą w łasce według obecnej sprawiedliwości" (D. 632). 21. "Łaska przeznaczenia jest węzłem, który wiąże nierozerwalnie z Chrystusem ciało Kościoła i każdego jego członka" (D. 647; także 637, 646).

Luter z Niemiec († 1546). Umiński tak streszcza błąd Lutra odnośnie przeznaczenia: "Uczynki dobre są zresztą niepotrzebne; człowiek bowiem bywa usprawiedliwiony i może osiągnąć zbawienie tylko dzięki aktowi woli Bożej, która całkiem niezależnie od postępowania i zasług człowieka chce i może go zbawić i faktycznie zbawia. Czyni to wszechmoc Boża nie przez zgładzenie win ludzkich, ale przez wewnętrzne ich jakby pokrywanie, czyli po prostu nie branie ich pod uwagę, mianowicie ze względu na zasługi samego Chrystusa Pana. Ze strony człowieka środkiem, który to usprawiedliwienie wywołuje, jest sama tylko wiara, czyli ufność pełna w moc i zbawczą wolę Boga dla zasług Chrystusowych. Przekonania te wyrobił w sobie Luter częściowo pod wpływem szeroko wtedy w Niemczech rozwiniętej filozofii oraz teologii okhamistycznej ... Twierdził też okhamizm. że Bóg to przede wszystkim wszechmocny władca, dla którego jedyną normą działania jest własna wola; może więc zupełnie dowolnie z ludźmi postępować, tzn. zbawiać ich lub karać, abstrahując zupełnie od ich osobistych wysiłków i czynów" (*Hist. Kościoła*, t. II, str. 26, Lwów 1933). Oto inne błędy Lutra, zebrane i potępione przez Leona X Bullą *Exsurge Domine* (r. 1520). "Twierdzić, że po chrzcie już nie pozostaje grzech u dziecka, to tyle jest, co odrzucać (naukę) św. Pawła i samego Zbawicieła" (D. 742). "Zarzewie grzechu zamyka wejście do nieba duszy opuszczającej ciało, nawet jeśli nie ma żadnego formałnego grzechu" (D. 743). "W każdym dobrym uczynku (człowiek) sprawiedłiwy grzeszy" (D. 771). "Dobry uczynek (choćby) najlepiej wykonany jest grzechem powszednim" (D. 772) "Po grzechu pierworodnym wolna wola jest pustą nazwą, a kiedy czyni to, co jest w jej mocy, grzeszy śmiertełnie" (D. 776).

Zwingli Ulrych ze Szwajcarii († 1531) również głosi: "Źródłem zbawienia są nie zasługi ludzkie czy Chrystusowe, ale sama tylko wolna decyzja Boża". Nieco wyżej: "Bóg jest sprawcą wszystkiego, a zatem i grzechów ludzkich; tylko że dla Boga nie są grzechem; nie obowiązują Go bowiem żadne prawa (okhamizm)" (Umiński, t. II, str. 29).

Kalwin Jan z Francji (1509-1564) głosił predestynacjonizm w najostrzejszej postaci, równy chyba mahometańskim wierzeniom. Umiński jego poglądy tak streszcza: "Bóg od wieków przeznaczył część ludzi do zbawienia, inną zaś do potępienia. Kierował się w tym wyłącznie własną tylko wolą *(bon plaisir absolu)* bez względu sa jakiekolwiek zasługi lub winy ludzkie" (t. II, str. 32). Kalwiniści dzielą się na dwie grupy: Jedni twierdzą. że Bóg, nie bacząc na upadek Adama, niektórych ludzi z góry odrzucił. Drudzy, że Bóg odrzucił ich po przewidzeniu upadku Adama. Oto zdanie Kalwina: "Ludzie są stwarzani w nierównych warunkach, bo jednym przeznaczono życie wieczne, innym wieczne potępienie. Czy to stworzony jest i skierowany na ten. czy na ów cel, powiadamy: jest przeznaczony na życie lub na śmierć" (patrz Daffara, *De Deo uno*, str. 262). Widać, że wszyscy predestynacjanie jednakowo traktują przeznaczenie i odrzucenie, twierdząc, że jak przeznaczenie jest przyczyną zbawienia, tak odrzucenie jest przyczyną potępienia, że więc Bóg jest przyczyną grzechu i kary zań i że Chrystus nie umarł za wszystkich, a tylko za przeznaczonych, że więc Bóg nie chce zbawić wszystkich; w końcu: że człowiek nie ma udziału czy wpływu na swój los wieczny - nie ma wolnej woli.

Naukę Kościoła określił Sobór Trydencki. Zajęła się tym Sesja VI r. 1547. Najpierw pozytywnie wykłada naukę Kościoła, a potem w formie kanonów. Jest to nauka całościowa. czyli wymierzona jest zarówno przeciw pelagianizmowi i semipelagianizmowi, jak i przeciw predestynacjanizmowi; zawiera w sobie wszystkie dotychczas wydane przez Kościół orzeczenia i podaje ostateczną naukę. Oto ważniejsze kanony: Kan. 1. "Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje czyny dokonywane albo

siłami natury ludzkiej, albo dzięki wskazówkom Prawa, lecz bez łaski Bożej poprzez Jezusa Chrystusa - niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 811. 793).
Kan. 2. "Jeśli ktoś twierdzi, że łaska Boża przez Jezusa Chrystusa na to jest tylko dana, aby człowiek łatwiej mógł sprawiedliwie żyć i na życie wieczne zasłużyć; jak gdyby (siłami) wolnej woli, bez łaski jedno i drugie, chociaż niełatwo i z wielkim trudem (jednak) mógł wysłużyć - niech b.w." (D. 812. 796).
Kan. 4. "Jeśli ktoś twierdzin że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała; że jej zgodność z pobudzeniem i wezwaniem Bożym nie usposabia jej ani nie przygotowuje do otrzymania łaski usprawiedliwienia i że następnie nie może ona, nawet gdyby tego chciała, odmówić swej zgody, lecz nic w ogóle nie działa i zachowuje się tylko biernie, jak coś bezdusznego - niech b.w." (D. 814. 797. 1791).
Kan. 5. "Jeśli ktoś twierdzi, że po grzechu Adama człowiak utracił wolną wolę i została ona zniszczona; albo że chodzi tu o samą nazwę, o tytuł bez treści i fikcję wniesioną do Kościoła przez szatana - n.b.w." (D. 815. 793. 797).
Kan. 6. "Jeśli ktoś twierdzi, że nie jest w mocy człowieka uczynić złymi swoje drogi (postępowanie); lecz że to Bóg wykonuje tak złe, jak i dobre uczynki, i to nie tylko z dopuszczenia, lecz właściwie i bezpośrednio w tym sensie, że zarówno własnym Jego dziełem są tak zdrada Judasza jak i powołanie Pawła - n.b.w." (D. 816).
Kan. 9. "Jeśli ktoś twierdzi, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę, w tym znaczeniu, iż nie trzeba niczego innego do współdziałania w uzyskaniu łaski usprawiedliwienia; oraz że bynajmniej nie jest konieczne, aby aktem własnej woli przygotował się do niej i przysposobił - n.b.w." (D. 819. 801).
Kan. 15. "Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek odrodzony i usprawiedliwiony jest obowiązany nakazem wiary wierzyć, iż jest na pewno w liczbie przeznaczonych (do nieba) - n.b.w." (D. 825. 805).
Kan. 16. "Jeśli ktoś twierdzi z bezwzględną i nieomylną pewnością, a bez specjalnego objawienia, że na pewno uzyska ten wielki dar wytrwałości aż do końca - n.b.w." (D. 826. 805).
Kan. 17. "Jeśli ktoś twierdzi, że łaskę usprawiedliwienia otrzymują tylko ci, którzy są przeznaczeni do życia (wiecznego), a wszyscy inni powołani choć mają wezwanie, jednak łaski nie otrzymują, ponieważ Bożą mocą są przeznaczeni do złego - n.b.w." (D. 827. 805).
Kan. 18. "Jeśli ktoś twierdzi, że przykazania Boże nawet dla człowieka usprawiedliwionego i będącego w łasce są niemożliwe do zachowania - n.b.w." (D. 828. 804).
Kan. 26. "Jeśli ktoś twierdzi, że sprawiedliwi nie powinni za dobre czyny dokonane po Bożemu oczekiwać i spodziewać się zapłaty wiecznej od Boga, dzięki Jego miłosierdziu i zasługom Jezusa Chrystusa, jeśli dobrze postępując i zachowując przykazania wytrwali aż do końca - n.b.w." (D. 836).
Kan. 32. "Jeśli ktoś twierdzi, że dobre czyny usprawiedliwionego człowieka w tym znaczeniu są darami Boga, iż nie są także dobrymi zasługami usprawiedliwionego; albo że sam usprawiedliwiony dobrymi czynami, które spełnia z pomocą łaski Boga i przez zasługi J. Chrystusa ... nie zasługuje prawdziwie na wzrost łaski, na życie wieczne i na samo osiągnięcie tego życia (jeśli przynajmniej umrze w łasce), a także nie zasługuje na powiększenie chwały - n.b.w." (D. 842).

Czwarty etap: Bajus († 1589) w oparciu o rygorystyczne ujmowanie pism Augustyna tłumaczył błędnie stan niewinności pierwotnej, sprawę zasługi, grzechu, wolnej woli, upadłej natury, zachowania. Prawa, miłości itp. Odrzucił jego błędy św. Pius V r. 1567. (D. 1001-1080).

Janseniusz Kornelisz († 1638). Jego dzieło *Augustinus* i cały jansenizm jest przedłużeniem i poszerzeniem bajanizmu w oparciu o rygorystyczną interpretację dzieł Augustyna. Odpierał błędy Innocenty X r. 1653 (D. 1092-1096); Aleksander VII r. 1656 (D. 1098 n); Aleksander VIII r. 1690 (D. 1291-1321).

Quesnel Paschazy († 1719, oratorianin; jego główne dzieło: *Les reflexions morales*, Paris 1693; ponawia błędy Bajusa i Janseniusza. Klemens XI odrzucił jego 101 błędów w r. 1713, (D. 1351-1451). Ostateczny cios tym błędom zadał Pius VI konstytucją *Auctorem Fidei* r. 1794; jest to potępienie uchwał Synodu w Pistoi (r. 1796) i błędów Bajusa, Janseniusza i Quesnela. (D. 1501-1599).

Wreszcie Thomas Carlyle († 1881), fi1ozof angielski, tak uczył: "Że zwycięstwa, z powodzenia, z siły można wnosić o słuszności. I tak też Carlyle czynił. Jak niegdyś Kalwin do etyki religijnej, tak on tę zasadę, że powodzenie jest objawem słuszności, wprowadził do świeckiej etyki i historiozofii. Jeśli ktoś wziął górę nad innymi, to znaczy, że miał za sobą rację i prawo, że do tego przeznaczył go Bóg ... I ostatecznie nie było dlań różnicy między tym, co było, a co być powinno, między siłą a słusznością, między historią a etyką" (Tatarkiewicz, Hist. Fil. t. 3, str. 75).

Na koniec podaję: św Leona IX wyznanie wiary (r. 1053) "Wierzę, że Bóg przeznaczył tylko czyny dobre, przewidział zaś złe i dobre. Wierzę i uznaję, że łaska uprzedza i towarzyszy człowiekowi tak jednak, że nie odmawiam wolnej woli istocie rozumnej" (D. 348).

Sobór Watykański II. "Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemniczego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym; nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa Odkupiciela ... Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami "przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Jego Syna" ... (Rz 8, 29)" (*Kons. Dogm. o Kość.* nr 2).

Lagrange z wszystkich orzeczeń wyciąga następujące cztery twierdzenia: Przeciw Pelagianom i semipelagianom: 1. Bóg przeznacza człowieka do łaski nie na skutek przewidzenia jego zasług naturalnych, nawet nie na skutek jego pierwszego zaczątkowego naturalnego wysiłku ku wierze 2. Bóg przeznacza człowieka do nieba nie na skutek przewidzenia jego zasług w stanie łaski dokonywanych. "Że niektórzy dostępują zbawienia, jest to darem Zbawiającego" (Synod w Quiersy, D. 318, św. Prosper).

Przeciw predestynacjanom, kalwinistom i jansenistom: 3. Bóg chce (w jakiś sposób) zbawić wszystkich ludzi. 4. Nie przeznacza nikogo do złego; Bóg odwiecznie postanowił wymierzyć karę potępienia za przewidziany grzech niepokuty aż do śmierci, którego Bóg nie jest przyczyną, a tylko go dopuszcza. "Że niektórzy się potępiają, potępiają się z własnej winy" (Synod w Quiersy, św. Prosper), D. 318 (Lagrangen op. cit str. 521).

ZAGADNIENIE 24

/199/ a. 1 na 1. Sekwencja w Mszy żałobnej: "Księgi się otworzą karty, gdzie spis grzechów jest zawarty, za co świat karania warty".

/200/ a. 3 na 3. Kończąc zagadnienie przeznaczenia i odrzucenia przytaczamy urywek z Boskiej Komedii Dantego: "0 Przeznaczenie! Jak głęboko tkwiąca przyczyna twoja! I jak utajona dla tych, co źródeł nie znają do końca! A wy, śmiertelni, wypleniajcie z łona chęć sądu: I nam, co widzimy Boga nieznane wszystkich wybranych imiona i niewiadomość taka jest nam błoga, bo szczęście nasze w 0nym tkwi na wieki: za wolą Bożą naszej woli droga" (Raj, pieśń 20, w. 133-141, str. 11).

ZAGADNIENIE 25

/201/ a. 1. Możność *(potentia)*. Jest podwójna: A. Możność czynna *(activa)*, czyli potęga, moc, siła działawcza; jest to początek czynny, czyli bezpośrednia przyczyna działająca i wykonująca. W człowieku jest przypadłością. W Bogu utożsamia się z Jego istotą - jest Jej przymiotem, jako że potęga jest doskonałością czystą. Synod w Sens potępił następujące zdanie Abelarda: "0jciec to pełna potęga; Syn to jakowaś potęga; Duch Święty to żadna potęga" (D. 368). Jasne, że potęga orzeka o Bogu i o stworzeniu analogicznie. B. Możność bierna *(passiva)*, to ta, która przeciwstawia się rzeczywistości; to zdolność odbierania, doznawania, doskonalenia, urzeczywistniania się i stawania. Jasne, że w Bogu zgoła istnieć nie może. Cechuje ona stworzenie; na im niższym szczeblu hierarchii bytu znajduje się stworzenie, tym więcej ma z możności: aż na najniższym jest sama możność - materia podstawowa.

/201a/ a. 1 na 2. W stworzeniu możność czynna (np. władza psychiczna) jest czym innym od czynności: obie są przypadłościami, przy czym czynność jest pocześniejszą od możności czynnej. W Bogu przypadłości nie istnieją! Co jest przypadłością w stworzeniu, w Bogu stanowi Jego istotę. A więc w Bogu możność czynna - potęga: to, co powoduje czynność, (w naszym rozumowaniu) i sama czynność stanowią jedno. Patrz 1. 3, 4, t. 1.

/202/ a. 1 na 3. W możności czynnej należy wyodrębnić (poza osobnikiem i naturą) trzy czynniki: A. Ten, kto czyni - sama możność czynna, władza działająca; B. Jej czynność; C. Jej skutek. W człowieku są to trzy różne rzeczy. W Bogu możność czynna i czynność są tym samym; stanowią istotę, czyli naturę Boga; natomiast skutek jest rzeczowo czymś innym niż Bóg; możność czynna w Bogu nie jest więc początkiem działania Boga, ale początkiem skutku.

/203/ a. 2. Synod Konstantynopolski (r. 543): "Jeśli ktaś mówi, lub sądzi, że moc Boga jest ograniczona i że Bóg stworzył tylko to, co mógł ogarnąć, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 210).

/204/ a. 2 na 2. Potęga działawcy stworzonego ma za cel coś istniejącego poza nim i jest wprzągnięta jako jeden z czynników przedsięwzięcia. Potęga Boga utożsamia się z Bogiem; sama jest dla siebie celem i celem dla wszystkich przedsięwzięć stworzenia; wszystko, co temu celowi nie służy, jest puste, daremne, zfrustrowane. Bóg jest całkowicie niezależny od stworzeń także i w tej dziedzinie - celowości; sam sobie wystarcza; nie musi tworzyć skutków; skutki Przezeń zdziałane nie są Jego celem. Co to przyczyna jednotypowa (*univoca:* wydająca jednego typu skutki) i różnotypowa (*non usivoca, aequivoca:* powodująca różnega typu skutki) - patrz 1. 4, 2 odp., a. 3, odp.; z. 6, 2, odp., t. 1 i tamże abj. /59/

/205/ a. 3. Bóg jest wszechmocny - wszechpatężny. To prawda tak często i macno podkreślana przez Pismo św., Składy Wiary i orzeczenia Kaściała. Np. Sobór Laterański IV r. 1215: "Całą mocą wierzymy i bez zastrzeżeń wyznajemy, że jeden tylko jest prawdziwy Bóg ... (który) wszechmocną swoją potęgą ... stworzył z nicości ... istoty duchowe i materialne" (D. 428). Tak samo Sobór Watykański I (D. 1782).

/206/ a. 3, odp. Należy wyodrębnić: A. Poziom istnienia, czyli urzeczywistnienia danej rzeczy; każda przecież rzecz jest na innym szczeblu istnienia. B. Odpowiadająca temuż urzeczywistnieniu moc - zdolność do działania o większej lub mniejszej sile. C. Odpowiadające tejże mocy pole działania, czyli przedmioty dlań możliwe do zdziałania; np. ogrzewalnik (piec grzejący), moc ogrzewcza, rzeczy ogrzewane.

/207/ a. 3 na 4. Autor ma na uwadze wypawiedź glosy, bo sam św. Paweł wytłumaczył, dlaczego mądrość tego świata jest głupią - w jakim sensie. Patrz 1 Kor 1, 20 nn; Rz 1, 18 nn.

/207a/ a. 4,odp . Polskie porzekadło: Co się stało, to się już nie odstanie!

/208/ a. 4 na 1. Należy wyodrębnić: A. .Niemożliwe, przez przypadłość, ale możliwe samo w sobie *(per se)*, czyli z istoty swojej. B. "Niemożliwe" samo w sobie dla sił natury, ale możliwe bezwzględne (bo nie zawiera sprzeczności) - dla twórcy natury. C. "Niemożliwe" bezwzględnie, także dla Boga - bo zawiera sprzeczność.

/209/ a. 4 na 2. Należy zachować ostrożność w wyrażaniu się i wprost unikać powiedzenia: Bóg czegoś nie może! Zwłaszcza wobec niewyrobionych teologicznie. - Potęga Boga jest nieograniczona i wszystko może, co tylko może ziścić w sobie charakter bytu. Jeśli powiadamy: "Coś wymyka się samo spod wszechmocy Boga, bo jest sprzeczne samo w sobie, a tym samym Bóg tego nie może", to trzeba to należycie rozumieć. Chodzi o to, że to, co sprzeczne, to faktycznie: byt - niebyt, a więc coś, co się samo przekreśla i unicestwia, że więc tu nie wchodzi w grę żadna moc; innymi słowy, to, co sprzeczne, nie nawiązuje stosunku z żadną mocą, przyczyną, że o takiej rzeczy nie można ani nie twierdzić, ani przeczyć; dodajmy rzecz zasadniczą: najpierw myśl, potem wola i wykonanie. Wreszcie to tylko nasz sposób mówienia i myślenia o rzeczach w sobie niepojętych i niewysłowialnych.

/210/ a. 5. Synod w Sens, Francja, r. 1140/41 uznał za błąd następującą wypowiedź Abelarda († 1142): "To tylko może Bóg czynić lub odpuścić, lub w ten tylko sposób, albo w tym czasie, w którym czyni, a nie w innym". Synod w Sens zajął się specjalnie błędami Abelarda: dotyczyły one Trójcy Przenajświętszej. (D. 368-372), grzechu pierworodnego, wolnej woli, przeznaczenia, uczynków ludzkich, roli Chrystusa itd. (D. 373-387). Błędy Abelarda potępił Innocenty II w 1141 r.

Tytuł art. z pozoru mało mówi. faktycznie porusza bardzo
ważne, szersze tematy: Czy Bóg może uczynić inny świat niż obecny, inaczej go urządzić, czy działa z konieczności natury, czy świat i jego urządzenie jest owocem takiegoż koniecznego działania Bożego.

/211/ a. 5, odp. Owi jedni to ongiś neoplatończycy; później Spinoza († 1677). który twierdził, że "Cokolwiek się dzieje, jest konieczne, bo poddane wiecznym prawom. Nie ma więc w świecie przypadku ani wolności. Cała przyroda jest mechanizmem; a człowiek, jego czyny i dzieła. społeczeństwo, państwo, cała kultura - to wszystko jest też koniecznym wytworem mechanicznie rozwijającej się przyrody" (Tatarkiewicz, t. II, str. 98). Owi drudzy, to w nowszych czasach Leibnitz († 1716). oto co mówi: "Swiat rzeczywisty jest ze wszystkich możliwych najharmonijniejszy, jego części najdoskonalej sobie odpowiadają. A przeto jest ze wszystkich najlepszy. Twierdzącn że Bóg tworząc świat wybrał z możliwych najlepszy, Leibnitz dawał wyraz swemu optymizmowi" (Tatarkiewicz, t. II, str. 109). Patrz obj. 11291.

Rosmini-Serbati Antonio († 1855) twierdzi: "Miłość, którą Bóg miłuje siebie także i w stworzeniach, i która jest racją, jaką się determinuje do stwarzania, stanowi konieczność moralną, która w bycie najdoskonalszym zawsze prowadzi do skutku" (D. 1908.1929).

Nauka Kościoła: Sobór Watykański I: "Ten jedyny i prawdziwy Bóg w dobroci swojej i wszechmocną potęgą swoją, nie dla zwiększenia lub zdobycia własnego szczęścia, ale dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich stworzeniom udziela, zupełnie wolną decyzją, równocześnie od początku czasu utworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń: istoty duchowe i materialne, tj. aniołów i ten świat, a na koniec, jakby jednocząc jedno i drugie, stworzył naturę ludzką, złożoną z duszy i ciała" (D. 1783). "Jeśli ktoś nie wyznaje, że świat i wszystkie rzeczy, które w nim są, tak duchowe jak materialne, zostały według całej swojej substancji z nicości utworzone przez Boga, albo mówi, że Bóg nie wolną od wszelkiej konieczności wolą, ale tak koniecznie stwarzał, jak koniecznie samego siebie miłuje, albo przeczyłby temu, że świat stworzony jest dla chwały Bożej, niech będzie wyklęty" (D. 1805).

/212/ a. 5 na 1.

Potęga – bezwzględna
- faktyczna – zwyczajna
- nadzwyczajna

Potęga bezwzględna - *potentia absoluta*; według niej Bóg może uczynić wszystko, co możliwe, co więc nie zawiera sprzeczności; jest to potęga ujmowana sama w sobie, w całej rozpiętości; swoich możliwości, a więc może i unicestwić to i owo, czego faktycznie nie unicestwia.

Potęga faktyczna - *ordinata*, to ta, którą Bóg faktycznie wszystko działa. Według niej Bóg dokonuje tego wszystkiego, co odwiecznie ustalił i postanowił swoją wiedzą i wolą; należy tu zarówno normalny, zwykły bieg rzeczy: naturalnych, przygodnych i nadprzyrodzonych - to potęga zwyczajna - *ordinaria*, jak i to co się dzieje wbrew temu normalnemu biegowi, z zawieszeniem ich praw, to potęga nadzwyczajna, wyjątkowa - *extraordinaria*; należą tu cuda sfery naturalnej i nadprzyrodzonej.

/213/ a. 5 na 2. Takie ujęcie jest fałszywe, bo zawężą potęgę Boga do tego, co obecnie jest Dlań odpowiednie i sprawiedliwe, a nic nie mówi o innych możliwościach, jakie leżą w mocy Boga, a są nieograniczone; a przecież mądrość Boga ani nie wyczerpuje się, ani nie ogranicza swoich możliwości do

obecnego świata. I jeszcze: każda rzecz jest dziełem wszystkich przymiotów Boga - całej Jego doskonałości i w sobie też kryje je i odzwierciedla; Autor oddaje tę myśl wyrażeniami:
rzecz upodabnia się do Boga, jest Doń podobną, naśladuje Go, ma udział w Nim.

/214/ a. 6. *"Utrum Deus possit meliora facere ea quae facit?"* Czy Bóg może lepsze czynić to, co czyni? Chodzi o dwie sprawy: A. Bóg uczynił rzeczy; czy mógł je uczynić lepsze (doskonalsze)? B. Czy może uczynić inne rzeczy, lepsze niż te, które już są?

Odpowiedź art. jasna: Stworzenia skończone nigdy nie zdołają wyczerpać nieskończoności istoty Bożej, która w nieskończony sposób może udzielać swoich doskonałości. "Potęga Boga, żeby nie wiem ile dzieł dokonała, zawsze może ich jeszcze więcej dokonać; żeby z nie wiem jakim natężeniem sił ich dokonała, zawsze może ich dokonywać z większą jeszcze siłą; natężenie to w działaniu Boga nie dotyczy Jego czynności wsobnych, bo te są zawsze nieskończone, jako że działanie Boga to istota Boga; ale dotyczy czynności przechodzących w skutek" (*De pot.* z. 1-2).

I dlatego nasz świat nie jest bezwzględnie najlepszy z wszystkich możliwych tak, żeby od niego już Bóg nie mógł lepszego pomyśleć, i żeby on nie mógł być lepszy. Stąd to optymizm Leibnitza jest błędny. Podobnie optymizm co do człowieka: że człowiek jest dobry, że nie ma grzechu pierworodnego, że jego rozum jest potęgą bez ograniczeń, że jego wolność jest nieograniczona itd. Ot, jak np. Brumchvicg, o którym pisze Tatarkiewicz: "Z racjonalizmem łączył optymizm, przekonanie, że rozum ma przed sobą wspaniałą przyszłość, zwłaszcza gdy uświadomi sobie, że nie ma nic ponad wolnego ducha ludzkiego" (*Hist. Fil.* t. III, str. 297).

Czy może Bóg stworzyć najlepszy świat? Świat bez żadnej niedoskonałości? Chyba taki świat musiałby być Bogiem; Bóg musiałby stworzyć Siebie, a to niedorzeczność.

/215/ a. 6 na 3. Biorąc świat takim, jakim jest, jego istotne części nie mogą stać się lepsze w swoim zasadniczym bycie. Gdyby się stały lepsze co do jestestwa, wówczas albo stałby się jakiś nowy wszechświat lepszy, ale już inny niż obecny - w wypadku, gdyby Bóg wszystkie rzeczy uczynił proporcjonalnie lepsze, co leży w Jego mocy, albo w świecie nie byłaby zachowana równowaga między rzeczami - w wypadku, gdyby Bóg uczynił niektóre tylko rzeczy lepsze: zginęłaby proporcja, układ harmonijny i hierarchiczny; wszechświat nie byłby równomiernie rozłożony; stałby się skłócony (Patrz 1. 47, 2 na 2, t. 4).

Świat więc nie jest zły. Pesymizm nie ma racji. Trzeba więc ostatecznie tak powiedzieć: mając na uwadze cel, jaki sobie wytyczył Bóg: świat jako środek ziszczający ów cel jest stosunkowo najlepszy *(relative optimus)*; nie jest jednak bezwzględnie najlepszy *(absolute optimus)*.

Pesymizm, to kierunek myślowy, spotykany jak sięga wstecz myśl ludzka. Oto jego główni rzecznicy. Gnostycy (patrz t. 1, /84/ i manichejczycy (tamże /63/ /80/ /84/): istnieje zło samoistne, walczące z dobrem, świat materialny jest dziełem złej potęgi - jest zły; na świecie zło ma przewagę nad dobrem itd. Schopenhauer († 1860): "Na dnie wszystkich rzeczy jest popęd ... bezrozumny, działający bez celu i nie znający ukojenia. Nic nie jest zdolne zaspokoić go... Towarzyszy mu ciągle poczucie braku, niezaspokojenia, niezadowolenia. Dążymy do szczęścia, a nie możemy go osiągnąć; dążymy do tego, by przynajmniej utrzymać życie, ale nawet i to na stałe nie jest osiągalne" (Tatarkiewicz, t. II, str. 308). Hartmann († 1906): "Świat jest zły i zawsze nim będzien choć z wszystkich możliwych jest jeszcze najlepszy" (Tamże t. III, str 152). Pesymizm co do człowieka: człowiek przez grzech pierworodny stracił wolną wolę i może tylko grzeszyć: błąd spotykany u predestynacjanów: zwłaszcza u Lutra, jansenistów i in. (patrz /198/; Rochefoucauld († 1680): człowiek jest Zły; nawet gdy czyni dobrze jest to Pozór, bo jego pobudki są złe. Wolter († 1778): świat, ludzie, wszystko to jest złe, pełne niesprawiedliwości i nieszczęść. Fideizm, agnostycyzm, sceptycyzm odnośnie do rozumu ludzkiego; rozum ludzki jest niezdolny do poznania prawdy.

Egzystencjalizm (Kierkegaard († 1855), Heidegger, Sartre, K. Jaspers († 1969), S. Marcel i in. dziś żyjący i działający głoszą: Człowieka otacza nicość; nie ma nic, na czym by się mógł oprzeć; jego los tragiczny, bo istnienie jego jest pełne wszelakich trosk i grozy przed śmiercią - ciągle zagrożony w swoim istnieniu; świat i zwłaszcza egzystencja ludzka są absurdalne: "Absurdem jestn żeśmy się urodzili i absurdem jest, że umrzemy" (Sartre). Poza doczesnym istnieniem z jego troskąn trwogą i grożącą wciąż śmiercią nie ma nic! Człowiek jest opuszczony "Jesteśmy sami". (Tatarkiewicz, t. III, str 84 480 nn).

Oto tragizm negacji Boga, niedostrzeżenia Go, nieliczenia się z Nim w myśli i życiu! Jakżeż inaczej wygląda chrystianizm uznający Boga wiarą i życiem, dostrzegający sens świata i życia, żyjący pod hasłem: Chwała Bogu! Bądź wola Twoja! Ileż światła, nadziei, zdrowego optymizmu i mocy wnosi w doczesne życie człowieka.

/216/ a. 6 na 4. "I pod tym względem" itd. bo pod innym względem może być inaczej: człowieczeństwo Chrystusa, abstrahując od Jego zjednoczenia Osobowego, mogło być lepsze; Maryja, abstrahując od Jej macierzyństwa Bożego, mogła być lepszą; szczęście stworzone w niebie, jako że zależy od zasług, może rosnąć; ma się rozumieć potęgą bezwzględną. Patrz 3. 7, 12 na 2, t. 24, str. 151; z. 10, 4 na 3, t. 24, str. 197.

ZAGADNIENIE 26

/217/ a. 1. Ciekawe; zagadnienie to nie było uprzednio zapowiedziane; jest jednak logicznym następstwem dotychczasowych wywodów i następnego traktatu O Trójcy Przenajświętszej. Wszak szczęście, według Autora, polega na działaniu: myśleć, chcieć, miłować. A o tym właśnie skończył mówić i na tym też zasadza się traktat o Trójcy - pochodzenie Osób.

O szczęściu w ogólen zwłaszcza człowiekan patrz 1-2. 2-5, t. 9, str. 38 i nast.

Sobór Watykański I tak określa: "Bóg ... będąc jednostkową ... duchową substancją, winien być określany jako różny od świata w swej rzeczywistości i w istocie sam w sobie i ze siebie w pełni szczęśliwy" (D. 1782).

Oto pełny tekst Boecjusza, dający w zarz. 1, określenie szczęścia: "A jest nim dobro, które ktoś osiągnąwszy nie może poza tym niczego więcej pragnąć. I ono właśnie jest sumą wszelkiego dobra, bo w nim się mieszczą wszelkie inne dobra: gdyby mu bowiem czegoś brakło, nie mogłoby być najwyższym dobrem, skoro pozostawałoby coś poza nim, czego by można jeszcze sobie życzyć. Jasną jest więc rzeczą, że szczęście jest stanem doskonałym dzięki nagromadzeniu wszystkich dóbr. Ten stan starają się ... wszyscy ludzie osiągnąć różnymi drogami. Tkwi bowiem w umysłach ludzi wrodzona żądza osiągnięcia prawdziwego dobra, lecz błąd odwodzi ich bezdrożami ku dobru fałszywemu" (0 Pocieszeniu, jakie daje filozofia, tłum. Wit. Olszewskiego, PWN 1962, ks. III, 2, str. 51 n).

/218/ a.1, odp. Natura myśląca jest: A. Świadoma zaspokojenia swoich aspiracji w dobru posiadanym; inaczej jest ze zwierzętami. B. Jest osobą, która może uświadomić sobie i osądzić swoje przeżycia i przydarzenia, mająca głębię życia wewnętrznego. C. Jest panem swojego postępowania; kto nie jest takowy, nie może nabywać tego, czego potrzebuje, ani doceniać tego, co już posiada.

/219/ a. 2, odp. Wszystkie nazwy orzekające społem o Bogu i o stworzeniach, orzekają analogicznie przede wszystkim o Bogu, z kolei o stworzeniach. To trzeba powiedzieć i o szczęściu. Jest ono przede wszystkim formalnie w Bogu. Jeśli my jesteśmy szczęśliwi, to "z kolei" też formalnie, ale udziałowo, na skutek udziału w szczęściu Boga. czyli jakowegoś upodobnienia, tak jak jesteśmy naturą myślącą i wolną "na obraz i podobieństwo Boże" - podobieństwo spotęgowane przebóstwieniem łaski.

/220/ a. 2 na 2. Wola pragnie i dąży do dobra, gdy go nie ma; gdy je ma, spoczywa w nim; w obu wypadkach miłuje je; ale sama wola nie chwyta dobra. nie przygarnia go do siebie, nie łączy się z nim; jest moment między wspomnianymi etapami: wola nie ma, wola ma, moment samego uchwycenia i złączenia się z dobrem; tego właśnie dokonuje czynność myśli. Jasne więc, że to uchwycenie dobra przez myśl jest szczęściem istotnym, że w działaniu myśli należy upatrywać sedna szczęścia Bożego i ludzkiego. Patrz o tym 1-2. 2-5, t. 9.

/221/ a. 3, odp. Chodzi tu o rozróżnienie między szczęściem a szczęśliwością. Szczęście *(beatitudo obiectiva)* to dobro pożądane, to przedmiot pożądania, dobro brane obiektywnie. 0 nim 1-2. 2, t. 9, str. 38-57. Szczęśliwość *(felicitas, beatitudo subiectiva)* to stan wewnętrznej radości czy rozkoszy wypływający z posiadania dobra pożądanego; jest to czynność podmiotu rozkoszującego się dobrem posiadanym. To formalne i subiektywne szczęście. 0 nim 1-2. 3-5, t. 9, str. 58 i nast.

Księdzu Prałatowi Józefowi Bełchowi, dziekanowi w Sobótce, serdeczne dzięki za dokładne przeczytanie przekładu obecnego i poprzedniego tomu Sumy i podanie swoich cennych uwag.

SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK

(Cyfra w nawiasach znaczy: szukaj w objaśnieniach tłumacza)

Abelard /201/ /210/.
Algazal /51/ /165/.
Analiza to rzecz wiedzy spekul. z. 14, 16.
Analogia: czym jest z. 13, 5. 6. 10; z. 16, 6; /20/ /21/; - prawdy z. 16, 6; - szczęścia /219/.
Anioł: jego wola jest poruszana z. 19, 1 na 3; czy Bóg ich więcej kocha niż ludzi z. 20, 4 na 2; są przeznaczeni z. 23, 1 na 3; miejsce upadłych zajęli ludzie z. 23, 6 na 1; jak poznaje /44/.
Antropomorfizm /12/ .
Architekt: jego wiedza z. 14, 16; jego pomysł z. 15, 1. 2. 3; z. 16, 1; z. 18, 4 na 2. 3; z. 23, 7, odp.
Artysta: tworzy dzieła myślą z. 14, 8. 11; autentyczność jego dzieł z. 14, 12 na 3; z. 21, 2, /163/.
Arystoteles: jak pojmuje różnoznaczność z. 13, 10 na 4; /19/; wykazał niesłuszność idei Platona z. 15, 1 na 1; /74/; jego astronomia /16/.
Astronomia dawna /16/.
Augustyn /74/ /198/.
Autentyczność: dzieł sztuki z. 16, 1; z. 17, 1; dzieł natury; patrz - Naturalny.
Autonomia człowieka /133/.
Awerroes /51/ /164/.
Awicenna: z. 15, 2, odp.; /165/ /197/.

Bajus 198/.
Bezpośrednio: roztacza Bóg opatrzność z. 22, 3; /163/; stwarza, usprawiedliwia z. 25, 3 na 4; /172/; poznaje Siebie /42/
Bezwolność: niektórych skutków Boga z. 19, 8; z. 22, 4.
Bieg. myśli z. 14, 7. 14, /55/; - rzeczy na świecie z. 25, 5. 6.
Bierność: możności z. 25, 1. 2; /201/. - sprawności /38/.
Bliźni: co znaczy miłować go z. 20, 1 na 3; a. 2. 3; miłosierdzie wobec niego z. 21, 3.
Błąd: czterech wyrazów z. 13, 5, odp.; /19/; w myśleniu z. 13, 12 na 3; z. 16, 5 na 3. /99/.
Bohaterstwo /168/.
Boleść a. miłosierdzie z. 21, 3.
Bożek - Bogowie: jako mylne ujmowanie Boga z. 13, 9. 10; z.17 n 4 na 3; według Platona opiekują się poszczegółami z. 22 3, odp.
Bóg: jak Go nazywamy z. 13; /1-36/; Jego wiedza, myśl, poznanie z. 14; /38-72/; idee w Bogu z. 15; /73-79/; jest prawdą z. 16, 5-8; /80-103/; w Nim i w Jego dziełach nie ma fałszu z. 17. /104-111/; żyje i jest życiem z. 18; /112-119/; Jego wola z. 19; /120-146/; Jego miłość z. 20; /147-155/. sprawiedliwość i miłosierdzie Boże z. 21; /l56-159/; opatrzność Boska z. 22; /160-175/; przeznaczenie i odrzucenie z. 23. 24; /176-200/; wszechmoc - potęga Boga z.25; /201-216/; szczęście Boga z. 26; /217-221/; poznajemy Go potrójną metodą z. 13.1 odp.; a. 8 na 2; a. 10 na5; nazwa "Bóg" oznacza naturę z. 13, 8. 9; nazwa "Tetragrammaton" z. 13, 9; nazwa "jestem" z. 13, 11; - jest źródłem wszystkich doskonałości z. 13, 2, odp.; Bóg prawdziwy, rzekomy, z udziału z. 13, 9. 10. można o Nim tworzyć zdania twierdzące z. 13, 12; nie ma przeciwieństw z. 17, 4 na 3; jest niewysłowialny z. 13, 1 na 1; a. 2.
Brak: jak jest poznawany z. 14, 10; nie ma prawdy z. 16, 5 na 3; czym jest z. 17, 4, odp.; /110/ /140/; - a wola Boga z.19, 9, odp.; - a miłosierdzie z. 21, 4.
Brunschvicg /214/.
Byt: jest najogólniejszy /35/; orzeka analog. z. 13, 10 na 4; doskonały-niedoskonały z. 14, 2 na 2; z. 18, 1. 3; /113/; jak Bóg i człowiek go poznaje z. 14, 6; z. 16, 4 na 2; a. 8 na 3; /94/ /95/; jest możliwy dla potęgi Boga z. 25, 3; nie jest rodzajem /18/; jak orzeka przeczenie o bycie i niebycie z. 17, 4.

Całość: daje poznanie części z. 14, 7; plan całości włącza i części z. 15, 2, odp.; 23, 7, odp.; cel całości świata z. 19, 5 na 3; a. 8. Bóg dopuszcza zło dla dobra całości z. 22, 2 na 2; całość skutku przeznaczenia z. 23, 5, odp. i na 2; patrz: Części.
Carlyle Thomas /198/.
Cel: decyduje o działaniu i wiedzy z. 14, 16; /166/; naczelny twórca ma na uwadze cel ostat. z. 15, 2, odp.; u ludzi i zwierząt z. 18, 3; z. 19, 1; cel ostat. porusza ludzi koniecznie z. 18, 3; z. 19, 10; dobroć Boga celem wszechświata z. 19, 1 na 1; z. 21, 4, odp.; z. 22, 1, odp.; Bóg chce siebie jako celu, innych rzeczy jako środków do celu z. 19, 2; /204/ /215/; myśl wyznacza cel i środki z. 19, 4; w Bogu pomysł prowadzenia rzeczy do celu z. 22, 1; z. 23, 1. 4; cel człowieka z. 19, 5 na 3; cel zewn. i wewn. świata z.

22, 4; /76/; cel przekraczający siły i dostosowany do sił natury z. 23, 1, odp. cel jako rzecz i jako czynność z. 26, 3 na 2. Patrz: środki.
Celestiusz /198/.
Chcieć - Chęć: w Bogu utożsamia się z istnieniem, myśleniem, wolą, istotą z. 19, 1. 2; /121/; chęć i istnienie w Bogu różnią się pojęciowo z. 19, 2 na 1; a wiedza Boga z. 19, 3 na 6; w Bogu chęć celu nie jest przyczyną chcenia środków z. 195; Bóg chce wszystkich zbawić z. 19, 6 na 1; /198/; Bóg nie chce złego z. 19, 9. 10 na 1. 2; jak Bóg chce siebie i innych rzeczy z. 19, 3. 10; chcleć wprost, niewprost z. 19, 12; a miłość z. 20; oznacza czynność z. 20, 3 na 3; chęć celu z. 22, 1 na 3; przeznaczenie zaklada chęć zbawienia z 23, 4; dotyczy czynności a nie natury z. 25, 5 na 1.
Chrystus: wiedza Boga o Jego narodzeniu z. 14, 15 na 3; mlłość Boga do Niego z. 20, 4 na 1-2; kogo bardziej miłował : Piotra czy Jana z. 20, 4 na 3; człowieczeństwo Jego czy może być lepsze z. 25, 6 na 4; /216/.
Chwała wieczna: jest wykonaniem przeznaczenia z. 23, 2, odp.; anioł a ludzie co do chwały z. 20, 4 na 2; przeznaczenie do - zawiera w sobie wolę udzielenia - z. 23, 3; to rzecz przyszłości z. 23, 2, zarz. 4; 3 na 2; Bóg udziela jej według wyboru z. 23, 4 na 1; dla zasług z. 23, 5, odp.; wieniec chwały z. 23, 6 na 1; łaska środkiem z. 24, 2, wbrew i na 3; pełen chwały, to szczęśliwy z. 26, 2, wbrew.
Ciała: martwe - żywe z. 18, 1; naturalne, niebieskie, ziemskie, ciężkie, lekkie z. 22, 3, odp.; /167/ /173/ /196/ /197/ /16; matematyczne z. 18, 2; /115 a/; nieskończone z. 25, 2 na 3; nazwa ciało z. 18, 2.
Ciążenie z. 19, 1, 9, odp.
Cieszyć się z. 19, 1 na 2.
Cnota: prawda jako cnota z. 16, 4 na 3; ma opanować uczucia z. 21, 1 na 1; jest dziełem człowleka z. 22, 2 na 4; /169/; które i jak są w Bogu z. 21, 1 na 1.
Cycero: a opatrzność z. 22, 2 na 4; /164/, a wiedza Boska /68/ /14/.
Czas: poznanie w czasie z. 14, 13; Bóg a czas z. 16, 7 na 2; prawda zdań czasu teraźń. z. 16, 8 na 4; a nazwy /2/.
Czasowniki: jak przysługują Bogu z. 13, 1 na 3; /2/.
Części: układ części ilości - jego poznanie z. 14, 12 na 1; pomysł ułożenia części w całości z. 22, 1; dostosowanie do całości z. 23, 7 na 2, /215/. Patrz: Całość.
Człowiek: poglądy Platona z. 18, 4 na 3; /119/; przyczyna skutku z. 19, 4 na 4; poszukiwanie przyczyn bliższych z. 19, 5 na 2; jego cel z. 19, 5 na 3; z. 21, 4; nie gorszy bliźniego z. 19, 9. Wbrew; jak objawia swoją wolę z. 19, 11. 12; miłość Boga do człowieka z. 20, 2 na 3; a. 4 na 1. 2. 3; miłosierdzie i sprawiedliwość Boga wobec ludzi z. 21, 4; opatrzność nad ludźmi z. 22, 2; jego dzieła cnoty i sztuki z. 22, 2 na 3; złożoność Jego z. 25, 5 na 1; autonomia /133/; przeznaczenie - odrzucenie z. 23. 24; stworzony "na obraz" z. 14, 2, zarz. 3; orzeka jednoznacznie z. 13, 10 na 1; może poznawać nieskończoną ilość ludzi z. 14, 12, odp.; Bóg zna ludzkie myśli, uczucia itp.: z. 14, l2, odp.; a. 13, wbrew; a. 14; rodzi człowieka z. 15, 1; jest jeden dzięki jednej formie z. 16, 7 na 2; autentyczność jego dzieł z. 16, 1; pozostaje sobą mimo braków z. 17, 3; jego życie z. 18, 2 na 1; a. 3.
Czynić nie należy do natury z. 25, 5 na 1.
Czynność: wsobna-przechodnia z. 14, wstęp; a. 2, odp.; a. 15 na 1; z. 18, 3 na 1; z. 23, 2 na 1; stosunki oparte o czynności w Bogu z. 13, 7 na 3; bytu doskonałego i niedoskonałego z. 14, 2 na 2; /113/; przeznaczenie jest - z. 23, 2 na 1; najpierw przedmiot, potem czynność z. 26, 2 na 2.
Czynny: możność czynna z. 25, 1. 2; /201/ /202/; sprawność czynna /38/. Patrz. życie kontempl. i czynne.

Daremne: to, co nie osiąga celu z. 25, 2 na 2; /204/.
Deizm /164/.
Demiurg /79/.
Demokryt a opatrzność z. 22, 2, odp. i na 3; /164/.
Determinizm /69/ /131/.
Dobro: może mu się przydarzyć zło - Bóg poznaje zło przez dobro z. 14, 10; ład dobrem wszechświata z. 15, 2 odp.; jest kresem pożądania z. 16, 1; a. 3; utożsamia się z bytem z. 16, 3; z. 19, 9, odp.; a prawda z. 16, 4; pożądanie i spoczynek w nim z. 19, 1; jest przedmiotem woli z.l9, 1 na 2; z. 20, 1; większa miłość daje większe dobro z. 20, 3. 4; a sprawiedliwość z. 21, 1 na 4; dobrem rzeczy jest jego jestestwo i osiągnięcie celu z. 22, 1; dostosowane i przekraczające naturę z. 23, 7 na 3; a szczęście z. 26, 3 na 1. Patrz: /136/ i Zło.
Dobroć Boga: główny przedmiot woli z. 19, 1 na 3; a. 2 na 2. 3; a. 4 na 3; chce jej koniecznie z. 19, 3. 10; udziela jej według wyboru nierówno z. 19, 4 na 1; z. 23, 4 na 1. z. 21, 3; leży u podłoża każdego dzieła z. 21, 4; jest celem ostat. świata z. 21, 4, odp.; z. 22, 1, odp.; 4; a przeznaczenie i odrzucenie z. 23, 5; istotna i nieistotna z. 25, 6.
Dobrowolność: czym jest /126/; istoty działające dobrowolnie mogą sfałszować myśl Boga z. 17, 1, odp.; Bóg chce dobrowolnie innych niż On sam rzeczy z. 19, 3 na 3.
Dobry: nie jest główną nazwą Boga z. l3, 11 na 2; wola jest dobra, gdy pożąda dobrego z. 16, 1; a sprawiedliwy /156/.

Dopust: zła przez Boga z. 19, 9 na 3; z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3; /63/ /136/; jako znak woli Boga z. 19, 12; a odrzucenie z. 23. 3; /186/.
Doskonałości: stworzeń są uprzednio w Bogu z. 13, 2, odp. ; a. 3, odp.; a. 5, odp.; z. 14, 1 na 1; a. 6. 11; nazwy czystych - przysługują Bogu w sensie właściwym z. 13, 3; w Bogu stanowią jedność i niezłożoność, a w stworzeniu wielość i rozmaitość z. 13, 4. 5; z. 14, 1 na 2; z. 23, 5 na 3; /14/; nazwy doskonałości są przekazalne z. 13, 9 na 3; czołową doskonałością jest istnienie z. 13, 11 na 3; z. 14, 6, odp.; rzecz poznana doskonali poznawcę z. 14, 2 na 2; a. 5 na 2; udzielanie doskonałości z. 19, 2; z. 21, 3; doskonałość świata wymaga wszystkich stopni istnienia z. 22, 4; z. 23, 5 na 3; a początek czynny z. 25, 1; a szczęście z. 26, 4, Wbrew. - czyste /11/ /13/ /14/ /23/.
Dowód: ścisły-prawdopodobny z. 14, 3; dowodzenie z. 17, 3 na 1.
Doznawanie: możność bierna; w Bogu nie istnieje z. 23, 2, zarz. 1; z. 25, 1. 3 na 1; /183/;
Duch: poznaje to co niezłożone z. 14, 10 na 1; wola ducha stworzonego jest poruszana z. 19, 1 na 3; duchy opiekuńcze z. 22, 3, odp.; /196/; - stworzony jest niezniszczalny /197/.
Dusza: z racji poznania staje się wszystkim z. 14, 1, odp.; z.16, 3; /40/ /92/; inne jest istnienie rzeczy w duszyn a inne poza nią z. 14, 13 na 2; prawda pierwsza jest większa niż dusza z. 16, 6 na 1; - wegetatywna z. 18, 3 na 3; Orygenes o początku dusz, z. 23, 5, odp.; odłączona od ciała jak poznaje /44/.
Działanie: a orzekanie z. 13, 5 na 1; nazwa Bóg od działania z. 13, 8. 9; - poznawcze duszy z. 14, 13 na 2; jest przedmiotem wiedzy praktycznej z. 14, 16; idea jest początkiem - z. 15; - przyczyn naturalnych a myślących z. 19, 4; jako znak woli z. 19, 12; - pierwszego twórcy dociera do każdego bytu z. 22, 2; - jednokierunkowe z. 22, 2 na 4; z. 23, 1 na 1; potęga jest początkiem - z.25, 1; Bóg nie działa koniecznością natury z. 25, 5; /59/; działanie ludzkie /58/ /133/.
Dziewictwo raz utracone nie wraca z. 25, 4, Wbrew i na 3.

Eckhart Jan /14/.
Egipcjanie: o przeznaczeniu z. 23, 8, odp.
Egzystencjalizm, jego pesymizm /215/.
Empedokles /64/.
Epikur; Epikurejczycy: odrzucają opatrzność z. 22, 2, odp.; /164/ /197/.
Eriugena Jan Szkot /14/ /198/.
Ezechiasz czemu nie spełniła się zapowiedź jego śmierci z. 19, 7 na 2.

Fallacia accidentis: z. 16, 5 na 3; /99/.
Fałsz: czym jest z. 17; rzeczy naturalnych i sztucznych z. 17. 1; w zamysłach z. 17, 2; w myśli z. 17 3; prawda a fałsz z. 17 4.
Fatum z. 23, 8, odp.; /173/.
Fenomenaliści /81/.
Filozofowie: dowodzą rozumowo istnienia Boga z. 13, 5, odp.; starożytni sądzili, że rzeczy naturalne są dziełem przypadku z. 16, 1 na 2. z. 22, 2; /85/. badają przyczyny rzeczy z. 19, 5 na 2.
Forma: nie jest zupełnikiem z. 13, 1 na 2; jej ujednostkowienie z. 13, 9n odp.; Bóg jest formą z. 13, 12, zarz. 2; - istot poznających i nie poznających z. 14, 1, odp.; z. 19, 1; forma poznawcza - jej rola z. 14, 2 na 2. 3;/39/, istnienie idzie za formą z. 14, 4; z. 17, 3; /47/. doskonali poznawcę, stanowi o gatunkuu działania i myślnenia z. 14, 5 na 3; a. 6; jest początkiem działania z. 14, 8; z. 15, a. 5; /57/ /58/; jak poznajemy - niezłożone z. 14, 10 na 1; poznanie formy daje poznanie ogólne z. 14, 11; zasięg poznania zależy od formy poznawczej z. 14, 12, odp.; - nieodłączona i odłączona od podmiotu z. 14, 13 na 3; idea to forma z. 15. 1; forma zmysłu i myśli z.17, 3; pożądanie formy naturalnej z. 19, 1; - przyczyna sprawcza z. 19, 6.
Frustracja /204/.

Gatunek: jego idea w Bogu z. 15, 3 na 4; zachowanie gatunku z. 18, 3 na 3; z. 23, 7 odp.; opatrzność nad gatunkami z. 22. 2; /196/; Bóg dał przyrodzie liczne - z. 23, 5 na 3; ustalił ich liczbę z. 23, 7.
Gniew: Boga z. 19, 11; jako uczucie z. 20, 1.
Gospodarz: Bóg najwyższy - wszechświata z. 22, 1, odp.; a. 4 na 3.
Gotschalk /198/.
Grzech: Bóg nie chce - z. 19, 9 odp.; a. 10 na 1. 2; odpuszcza - wzamian za miłość z. 21, 4 na 1; a odrzucenie z. 23, 3; /186/; śmierć w grzechu śmiertelnym a przeznaczenie z. 23. 6 na 2; a wszechmoc Boga z. 25, 3 na 2. 3; /174/.
Grzesznik: wyłamuja się spod woli Boga z. 19 a. 6, odp.; przyczynia się do dobrego z. 19, 9 na 1; jak Bóg ich kocha z. 20, 2 na 4; kogo więcej kocha: grzesznika przeznaczonego, czy niewinnego z. 20, 4 na 5; opatrzność nad - z. 22, 2 na 4; że grzeszył, to nieodwracalne z. 25, 4 na 3. Patrz: /136/ /186/.
Gunther /68/.

Hartmann /215/.
Hinduizm /164/ .
Hinkmar /198/.
Hojność Boga z 21, 3, odp.
Hraban Maur /198/.
Hus - Husyci: /68/ /198/.

Idee: czym są z 15; /66/ /73/ /74/ /77/ /79/; istota Boga ma w sobie idee wszystkich rzeczy z. 14, 5. 13; z. 15; w umyśle Boga istnieją idee, jest ich wiele, każda rzecz ma w Nim swoją - z. 15; z. 18, 4.
Ilość: jej poznanie przez Boga z. 14, 12 na 1. 2. 3; z. 25, 2 na 1.
Imiesłowy: jako nazwy Boga z. 13, 1 na 3; /2/.
Instynkt: wyznacza cel zwierzętom z. 18, 3; kieruje nimi z. 19. 10, odp.; /105/.
Intuicja: a pierwsze zasady z. 14, 1 na 2.
Istnienie: jest istotą Boga i najwyższą doskonałością z. 13, 11: z. 14, 2. 4: a poziom poznania z 14, 3; w Bogu istnieć to myśleć z. 14, 5. 6. 8. 9; z. 16, 5, odp.; z. 19, 1. 4; z. 26, 2. odp.; istnieć w mocy z. 14, 9; - ilości jest mierzone wiedzą Boga z. 14, 12 na 3; z. 16, 5, odp.; inne jest istnienie rzeczy w duszy a inne poza nią z. 14, 13 na 2; /27/; zależność rzeczy w istnieniu od myśli a prawda z. 16, 1. odp; na 3; - idzie za formą z. 14, 4: z. 17, 3; z. 19. 1; /47/; w Bogu istnieć to chcieć z. 19, 1. 2; Bóg kocha wszystko, co istnieje z. 20, 2; doskonałość świata domaga się wszystkich stopni istnienia z. 22, 4; z. 23, 5 na 3; wybór dotyczy tego, co istnieje z. 23, 4 na 2; wielość form istnienia przedstawia jednego Boga z. 23, 5 na 3; poziom potęgi w Bogu równa się poziomowi Jego istnienia z. 25, 2. 3.
Istota Boga: to istnieć z 13. 11: z. 14, 2. 4; to myśleć z. 14, 4. 5; z. 19, 1. 4 na 2; to żyć z. 18; to miłość z. 20; to chcieć z. 19, 1. 2; 4 na 2; kryje idee wszystkich rzeczy z. 15; z. 14, 5. 12. 13; jest przedmiotem Bożego poznania z 14, 2-5; Bóg poznaje wszystko w Swojej istocie z. 14, 5. 6. 11; udziela się z. 14, 6 na 3; z. 19, 2; utożsamia się z Jego potęgą z. 25, 1 na 2; a. 5.
Izaak ben Salomon Izraeli /88/.

Jahwe - patrz Tetragrammaton.
Jan: kogo Chrystus więcej kochał: Jana czy Piotra z. 20, 4 na 3.
Janseniusz /198/.
Jednoskutkowe: działanie z. 16, 1 na 3; z. 22, 2 na 4.
Jednostki: nie będą mnożyć się w nieskończoność z. 14, 12, odp.; zachowanie jednostki z. 18, 3 na 3; /168/ ; opatrzność nad nimi z. 22, 2; /196/; potrzebne dla gatunku z. 23,7, odp.; /196/.
Jednotypowy: działanie jednotypowe z. 22, 2 na 4; z. 23, 1 na 1. Patrz: Twórca.
Jednoznaczność: czym jest z. 13, 5. 6. 10; z. 16, 6; /15/ /18/ /20/. Patrz: Nazwa.
Jestem: najwłaściwszą nazwą Boga z. 13, 11; /36/.
Jestestwo: poznajemy po własnościach i działaniu z. 13, 8, odp.; jego forma doskonali poznawcę z. 14, 5 na 2; zniszczalne niezniszczalne /167/ /196/; patrz: Istota.
Judaizm z. 13, 9, odp.

Kalwin /68/ /198/.
Kara: jak Bóg chce z. 19, 9, odp.; - Boska z. 19, 11; /140/ /157/ /198/; a odrzucenie z. 23, 3, 3, odp. i na 2; a. 5 na 3; /198/.
Kartezjusz /131/.
Katharinus Ambroży /198/.
Katolik: jak on, a jak poganie pojmują Boga z. 13, 10, zarz. 1. 3. 5.
Kierownictwo: natura jest kierowana z. 19, 4; należy do wiedzy i mądrości z. 25, 5 na 1; /56/; kierowanie rzeczy do celu to opatrzność z. 22; człowieka do celu to przeznaczenie z. 23; natura kieruje procesami życia z. 18, 3; jest jednokierunkowa z. 22, 2 na 4; z. 23, 1 na 1; patrz: Jednotypowy.
Kongruizm /189/.
Konieczność: czym jest /126/; a poznanie przygodników z. 14, 13 na 3; metafizyczna, fizyczna, moralna, bezwzględna, warunkowa z. 14, 13 na 2; z. 19, 3. 8 na 2. 3; z. 23, 6 na 3; /70/ działanie koniecznością natury z. 19, 4. 10; z. 25, 5; /128/ /129/; narzucanie konieczności przez Boga z. 19, 8; konieczność materii kieruje przyrodą z. 22, 2 na 3; opatrzność nie narzuca - z. 22, 4; - i przygodność dotyczą bytu z. 22, 4 na 3; przeznaczenie nie narzuca konieczności z. 23. 6; patrz: /68/ /126/ Skutek, Wola, Przyczyna, Przygodnik.
Kontemplacja: patrz życie kontemplacyjne.
Kontyngentyzm /131/.
Kościół: z. 20, 4 na 3.

Księga życia: z. 24; przenośnie oznacza przeznaczenie a. 1; dotyczy życia w chwale a. 2; /199/; nikt nie może być z niej wymazany a. 3.

Leibnitz: /211/ /214/.
Lekarz zajmuje się z. 14, 16.
Lepiej, czy Bóg może czynić - z. 25, 6 na 1.
Liczba: przeznaczonych z. 23, 7; jest niezmienna z. 25, 6.
Logika: błąd czterech wyrazów z. 13, 5, dp. zdania runkowe z. 14, 13, zarz. 2.
Los z.22. 2 na 1.2.
Lucidus /198/.
Luter /198/.

Ład: głównym dobrem i celem świata z. 15, 2. odp.; z. 19, 5 na 2; a. 8; z. 25, 6 na 3; /76/; świadczy o sprawiedliwości Bożej z. 21, 1. 4; pomysł ładu na świecie to opatrzność z. 22, 1, odp.; a. 3 na 2; jego niewzruszoność z. 22, 4 na 2; z. 23, 8 na 2.
Łaska: anioł i człowiek pod względem łaski są równi z. 20, 4 na 2; jest w większej cenie u pokutnika z. 20, 4 na 4; przeznaczenie zawiera w sobie wolę udzielenia łaski z. 23, 3; to rzecz teraźniejszości z. 23, 2, zarz. 4; a. 3 na 2; odrzucony nie może otrzymać łaski z. 23, 3 na 3; Bóg udziela jej według wyboru z. 23, 4 na 1; jest skutkiem i przeznaczenia i wolnej woli z. 23, 2. 5. 8; jej utrata jest utratą chwały z. 23, 6 na 1; natura ludzka jest pozbawiona jej z. 23, 7 na 3; życie w łasce jest środkiem do chwały z. 24, 2 na 3; łaska wystarczająca - skuteczna /136/ /186/ /187/ Patrz: /177/ /182/ /184/ /191.
Łazarz z. 19, 7 na 2.
Łączenie: sens łączny z. 14, 13 na 3; /70/; - w tworzeniu sądów z. 13, 12. z. 14. 15 na 3; prawda jest w myśli łączącej z. 16. 2.

Magdalena, jej miłość z. 21, 4 na 1.
Marcjon /68/.
Marnienie /112/.
Maryja: z. 20, 4 na 3; z. 25, 6 na 4; /216/.
Matematyka: nie ma dobra z. 16, 4, Wbrew.
Materia : zawęża formę i poznanie z. 14, 1, odp.; - pierwsza czym jest z. 14, 2 na 3; - ma potencjalne istnienie i podobieństwo Boże z. 14, 11 na 3; Bóg twórcą jej; stanowi o ujednostkowieniu z. 14, 11; /65/; idea jej w Bogu z. 15, 3 na 3. 4; jest jedna negatywnie z. 16, 7 na 2; z. 23, 5 na 3; należy do istoty rzeczy naturalnych z. 18, 4 na 3; Bóg nadał jej różne formy z. 23, 5 na 3; konieczność materii kieruje światem z. 22, 2 na 3; przystosowanie - z. 23, 5, odp.; jej nieskończoność z. 25, 2 na 1. Patrz: /79/.
Mądrość - Mądry. nie gorszy bliźniego; Bóg góruje - z. 19, 9. Wbrew. kieruje sprawiedliwością z. 21, 1 na 2; a. 2; /131/. nie ogranicza się do jednego planu świata z. 25, 5; ma kierować z. 25, 5 na 1; /213/; - poznaje najwyższą przyczynę z. 14, 1 na 2; a idee z. 15, 2 na 2.
Miara: Bóg jest - nieproporcjonalną z. 13, 5 na 3; rzeczy natur, są - naszej wiedzy z. 14, 8 na 3; wiedza Boga jest miarą rzeczy z. 14, 12 na 3; miarą wiedzy Boga jest wieczność z. 14, 13, odp.; myślenie Boga jest - istnienia rzeczy z. 16, 5, odp.; myśl jest - sprawiedliwości z. 21, 2.
Miejsce, Bóg zajmuje każde - z. 16, 7 na 2.
Miłość: czym jest z. 20, 1; - przyjaźni i pożądania z. 20, 2 na 3; a wybór z. 23, 4; - Boga: z. 20; a wybór i przeznaczenie z. 23. 4; /150-152/.
Miłosierdzie Boga: z. 21, 3. 4; /163/ /158/ /159/; a przeznaczenie z. 23, 5 na 3; a. 7 na 3; /189/. a wszechmoc z. 25, 3 na 3.
Moc Boga: rozciąga się na wszystko z. 14, 5; Bóg poznaje wszystko. co leży w mocy z. 14, 5. 9. 11. 14. 16 na 1; z. 22, 3, odp.; jak żyje w Bogu to, co leży w Jego mocy z. 18, 4 na 4; a Jego wiedza, wola z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4; co leży w z. 19, 6 na 2; z. 25,3.Patrz: Potęga, Możność.
Modlitwy. ich wpływ na przeznaczenie z. 23, 8; a niezmienność woli i opatrzności /123/ /174/.
Mojżesz Majmonides: o opatrzności z. 22, 2, odp. i na 5; /9/.
Molina - Moliniści: /50/ /56/ /68/ /189/.
Mowa: jej prawdziwość z. 16, 1. 2. 4 na 3; a. 7; jej fałszywość z. 17, 1; /83/.
Możliwe: z. 25, 3. 4; z. 23, 3 na 3; /57/ /62/ /212/.
Możność: czynna - bierna z. 25, 1. 2; /201/ /202/; myśl w możności /43/.
Móc jest rzeczą natury a nie chęci z. 25, 5 na 1.
Mylność - patrz: Fałsz.
Myśl : jak poznaje rzeczy niezłożone z. 13, 12 na 2; z. 14, 10 na 1; kiedy jest w błędzie z. 13, 12 na 3; jej stopień niematerialności z. 14, 1, odp.; jest tymn co poznaje z. 14, 2, odp.; jest doskoalona poznaniem z. 14, 2 na 2; możnościowa z. 14, 2 na 3; najpierw poznaje ogólnie z. 14, 6, odp.; według jakiego istnienia rzecz

poznaje z. 14, 6 na 1; bieg myśli z. 14, 7. 14; nie poznaje poszczegółów z. 14, 11 na 1; poznaje naturę gatunkową z. 14, 12, odp.; istnienie rzeczy w myśli a poza nią z. 14, 13 na 2. 3; z. 18, 4 na 2; tworzy sądy z. 14, 14; z. 16, 2; potrzebuje wielu pojęć z. 13, 12; z. 14, 14; prawda jest w myśli z. 16, 1. 2. 5. 6. 7. 8; prawda naszej myśli ma za przyczynę rzeczy z. 16, 1 na 3; a. 5 na 2; z. 21, 2; /84/ /86/; najpierw poznaje byt z. 16, 3 na 3; a. 4 na 2; wszystko jest poznawalne myślą z. 16, 3; myśl i wola wzajem się zazębiają z. 16, 4 na 1; /56/ /58/; ma wiele prawd z. 16, 6; jest stworzona i zmienna z. 16, 7. 8; w jakiej myśli jest fałsz z. 17, 3; za myślą idzie wola z. 19, 1; góruje nad naturą kierowaną z. 19, 4; złe myśli z. 22, 3 na 3; dotyczy przeciwstawnikÓw z. 14, 8; /57/ /130/; trzy działania myśli /87/; autonomia myśli /133/. Patrz: Przedmiot, Podobizna, Poznanie.

Myśl Boga: jest na najwyższymm szczeblu niematerialności z 14, 1; nie jest doskonalona tymn co poznaje z. 14, 2 na 2; nie jest skończona z. 14, 3 na 2; stanowi jedno z "myśleć" i z formą myślową z. 14, 4; wyklucza bieg z. 14, 7; jest przyczyną rzeczy z. 14, 8; zna ludzkie myśli i uczucia z. 14, 12; a. 13, Wbrew; poznaje w Swojej istocie rzeczy nieskończone z. 14, 12; a idee z. 15, 2; ma tylko jedną prawdę z. 16, 6 i to wieczną a. 7 i niezmienną a. 8; wyklucza fałsz z. 17; Bóg działa poprzez myśl z. 19, 4; patrz: /42/ /45/ /49/ /50/ /55/ /59// /62/.

Myśleć Boga: stanowi Jego istotę z. 14, 4; /45/ /46/; przedmiotem jest Jego istota z. 14, 2. 3. 4. 5 na 3; /49/; to istnieć z. 14, 5. 6. 8. 9; z. 16, 5, odp.; z. 19, 1. 4; z. 16, 2, odp.; /97/; w Bogu żyć to myśleć z. 18, 3.

Myślenie: nie jest ruchem z. 14, 2 na 2; jak jest ruchem z. 18, 3 na 1; idzie za formą z. 17, 3, odp.; /109/; jest pierwszym początkiem z. 23, 5, odp.; na nim polega szczęście z. 26, 2; wiedza gołego myślenia z. 14, 9; z. 19, 4 na 4; /62/; myślny a myślowy /45/; - jest tylko o jednym z. 14, 7 na 1: oznacza czynność z. 20, 3 na 3; - jest najdoskonalszym działaniem z. 26, 2; - Boga jest miarą i przyczyną z. 16, 5, odp.

Nabywanie: wiedzy jest cechą przypadłościową z. 14, 16 na 2; - form przez zmysły z.18, 3.

Nadrzędnik: w zdaniu warunkowym z. 14, 13 na 2; z. 25, 3 na 2.

Nagroda: za cnotę - szczęście z. 26, 1 na 2; a. 2, wbrew; /157/ /198/.

Nakaz: znak woli Bożej z. 19, 12; z. 22, 1 na 1; /188/.

Należy: co do Boga "należy" z. 21, 1 na 3; z. 25, 3 na 3; a. 5 na 2; skutek przeznaczenia nie należy się człowiekowi z. 23, 5 na 3.

Narodzenie: Chrystusa, wiedza o nim z. 14, 15 na 3; - i śmierć w przyrodzie z. 22, 2 na 2; /168/.

Narzędzie z. 18, 3.

Następstwo: myśli obce Bogu z. 14, 7; czasu takoż z. 14, 13 odp. i na 3.

Naśladowanie: Boga z. 14, 6 na 3; z. 17, 1, Wbrew; z. 15; /78/.

Natura: poznajemy ją z właściwości, działania i skutków z. 13, a. 8; z. 18; jak jest przekazalna z. 13, 9; żywa - martwa z. 18, 1. 2; kieruje procesami życia z. 18, 3; pożąda dobra z. 19, 1; cel przekraczający a dostosowany do - z. 23, 1, odp.; a. 7 na 3; "móc" to rzecz natury z. 25, 5 na 1; szczęście - myślącej z. 26; Bóg jest nazwą natury z. 13, 8; natura Boska jak jest przekazalna z. 13, 9; jest prawdziwa, gdy jest odbiciem wiedzy Boga z. 14, 12 na 3; z. 16. 17; Bóg nie działa koniecznością natury z. 19, 4; z. 25, 5; /128/ /129/; opatrzność nad naturą z. 22, 2 na 3.

Naturaliści starożytni odrzucają opatrzność z. 22, 2 na 3.

Naturalny: forma - jest początkiem działania z. 14, 8, odp.; /58/; rzeczy stoją w śwdku między wiedzą Boga a naszą z. 14, 8 na 3; siły - w tworzeniu dzieła z. 15, 1; rzeczy - są prawdziwe z. 16, 1. 8; nie są fałszywe z. 17, 1; nie wszystkie żyją z. 18, 1; materia należy do ich istoty z. 18, 4 na 3; pożądanie - z. 19, 1. 2. 9; rzeczy - dzielą się swoim dobrem z. 19, 2; co - a co nie w Bogu z. 19, 3 na 3; z. 24, 2 na 2, na 1; przyczyna - jest jednoskutkowa z. 19, 4; nie dąży do zguby z. 19, 9; z. 22, 2 na 4: zło - jak Bóg go chce z. 22, 2 na 2; z. 19, 9, odp.; rzeczy - są jednokierunkowe z. 22, 2 na 4; z. 23, 1 na 1; - pęd za szczęściem z. 26, 2.

Nazwa: czym jest z. 13, 1. 6, zarz. 1; z. 18, 2; /2/; własna - pospolita z. 13, 9 na 2; /31/; istotowa /23/; właściwe - mniej właściwe z. 18, 2; oderwane - konkretne, rzeczownikowe, zaimkowe, imiesłowy i czasowniki z. 13, 1 na 2, 3; bezwzględne - stosunkowe, twierdzące - przeczące z. 13, 2. 4. 6. 7. 8. /7/; pochodzenie a znaczenie nazwy z. 13, 2 na 2; a. 6, odp.; a. 8, odp.; z. 18, 2; właściwe - przenośne z. 13. 3. 6; z. 19, 11; /10/ /12/; synonim z. 13, 4; /14/; jednoznaczne, różnoznaczne, analogiczne z. 13, 5. 6. 9. 10; /15/ /19/ /20/ /21/ /22/; przekazalna - nieprzekazalna z. 13, 9. 10; nazewnictwo z. 13, 5 na 1; /1/.

Nazwy Boga: są od stworzeń z. 13, 1. 2, 3. 5. 8; bezwzględne, twierdzące, stosunkowe, przeczące z. 13, 2. 4, 6. 8; /7/; rzeczownikowe, zaimkowe i inne z. 13, 1 na 2. 3; /2/. właściwe, przenośne z. 13, 3. 6; z. 19, 11; /10/ /12/ nie są synonimami z. 14, 4; /14/; wspólne są analogiczne z. 13, 5. 6. 10; /15/ /19/ /20/ - /22/; od zaistnienia czasu stosunkowe z. 13, 7; /8/; nazwa "Bóg" z.13, 8. 9; Tetragrammaton z. 13, 9, adp.; a. 11 na 1; "Jestem" z. 13, 11.

Nemezjusz 171.

Neoplatończycy /171/ /211/.

Niebo: z. 19, 6; /16/.

Niebyt: nie ma przyczyny z. 14, 9, zarz. 3; jest wymysłem rozumu z. 16, 3 na 2; nie ma prawdy z. 16, 5 na 3; a. 7 na 4; /93/; przeczenie może orzekać o bycie i niebycie z. 17, 4; a wszechmoc Boga z. 25, 3; /209/.
Niedoskonałość: towarzyszy każdemu stworzeniu z. 19, 3 na 4; /127/; uczuć z. 20, 1 na 2; - początku biernego z. 25, 1; - materii z. 25, 2 na 1; - podobieństwa stworzeń do Boga z. 13, 5 na 2; - naszych pojęć o Bogu z. 13, 4, odp..
Nie istnieje: zasadniczo potencjalnie, w mocy. jak to Bóg poznaje z. 14, 9; idea tego, co - z. 15, 3 na 2; jak pojmujemy nieistnienie prawdy z. 16, 7 na 4; jak żyje w Bogu z. 18, 4 na 4; - a miłosierdzie Boże z. 21, 4 na 4; - a potęga Boga z. 25, 4.
Niematerialność: w poznawaniu z. 4, 1, odp. ; a. 11 n zarz. 1; /41/.
Niemożliwość: z. 23, 3 na 3; z. 25, 3; /208/.
Niemawiść: a miłość z. 20, 1. 2 na 4; a odrzucenie z. 23, 3 na 1; /64/.
Niepodzielne: jak poznawane z. 14, 10 na 1.
Nierozumne stworzenia: a miłość Boga do nich z. 20, 2 na 3; opatrzność nad nimi z. 22, 2 na 5; nie są zdolne do celu nadprzyrodzonego z. 23, 1 na 2.
Nierówność: w świecie z. 19, 4 na 1; Bóg kocha nierówno z. 20, 3. 4; w przeznaczeniu i odrzuceniu z. 23, 5 na 3; szczęścia z. 26, 3, Wbrew.
Nieskończoność : jest mierzona wiedzą Boga z. 14, 12 na 3; - nie da się przebrnąć na 2; - potęgi Bożej z. 25, 2; - godności Chrystusa, Maryi z. 25, 6 na 4.
Niesprawiedliwość: a odrzucenie i przeznaczenie z. 23, 5 na 3.
Nieszczęście: a miłosierdzie z. 21, 3. 4; - spotyka stworzenie rozumne z. 21, 4; - oczyszcza serce, wiąże z Bogiem z. 21, 4 na 3; - utraty zbawienia z. 22, 2 na 4; - obce aniołom z. 23, 1 na 3.
Niewinny: a pokutujący, a grzesznik przeznaczony z. 20, 4 na 4. 5.
Niezłożoność: a wielość idei z. 15, 2. 5 na 1; jak ją poznajemy z. 14, 10 na 1; z. 17, 3, odp.; - myśli i chęci Boga z. 19, 2 na 4; z. 22, 1 na 3; - dobroci Boga z. 23, 5 na 3.
Niezmienność: wiedzy Boga z. 14, 15; z. 24, 3 na 1; - prawdy myśli Boga z. 16, 8; woli Boga z. 19, 7; potęgi Boga z.25, 4 na 2.
Niezniszczalne: jestestwa /167/; stworzenia rozumne są - z. 23, 7, odp.; opatrzność nad nimi z. 22, 2; /196/.
Nominaliści: z. 14, 15 na 3; /14/.

Obecność: rzeczy przed Bogiem z. 14, 13; /70/ Patrz: Teraźniejszość.
Objawienie: przeznaczenia z. 23, 1 na 4; /181/.
Obraz: człowiek 'na obraz Bogan z. 14, 2, zarz. 3; - jest mylny z. 17, 2 na 2.
Ockham: /131/ /198/.
Odbiorca: z. 17, 2; /107/.
Oderwanie: czynność myśli poznawcza z. 14, 11 na 1; a. 16, zarz. 2.
Odrębność: nie sprawia jej wspólny początek z. 14, 6, odp.
Odrzucenie: istota i istnienie z. 23, 3; /185/ /198/; powód z. 23, 5 na 3; liczba odrzuconych z. 23, 7 odp.; nie ma księgi śmierci z. 24, 1 na 3; skutek /191/; negatywne - pozytywne /186/; znaki /193/; błędy /198/ Patrz: /136/.
Odżywianie dla zachowania jednostki z. 18, 3 na 3.
Ogarnąć myślą: nieskończoność z. 14, 12 na 2. Patrz: Zgłębić.
Ogień /16/.
Ogólnie: myśl poznaje z. 14, 6, odp.; a. 16.
Ogóły. Bóg je poznaje z. 14, 11 na 1; z. 22, 2, odp.; jak my z. 14, 11; opatrzność a - z. 22, 2; /51/; co ogólniejsze: dobro czy prawda z. 16, 4 na 1.
Oko: jak poznaje z. 14, 6 na 1.
Określenie: wyraża istotę z. 13, 1, odp.; a. 6, odp.; a. 10, odp.; z. 16, 1 na 1; rzecz wiedzy spekul. z. 14, 16; mylność jego z. 17 3, odp.; niezmienność z. 25, 6; /17/.
Opatrzność : od niej nazwa "Bóg" z. 15, 8; z. 20, 2 na 1; istota i istnienie - w Bogu z. 22, 1. 5 i passim; także z. 25 passim ; /160-163/; rozciąga się na wszystkie rzeczy z. 22, 2; /164-169/; bezpośrednio a. 3; /170-172/; nie narzuca konieczności wszystkim a. 4; z. 25, 6; /173-175/; dopuszcza zło a. 2 na 2; z. 19, 9 na 3; z. 23, 3;-specjalna nad człowiekiem a. 2 na 4; z. 23. 24; wprzęga przyczyny pośrednie a. 3; z. 23, 5. 8; - a wiedza i prawo /162/; - a miłosierdzie i sprawiedliwość /163/; - powszechna - partykularna, naturalna - nadprzyrodzona, zwyczajna - nadzwyczajna /163/ /174/. Patrz: /179/.
Optymizm /214/.
Opuszczenie: przez Boga z. 22, 2 na 4; z. 23, 3 na 2; /186/.
Orientacja w sytuacji a roztropność z. 22, 1.
Orygenes: jak pojmował wiedzę Boga o przyszłych rzeczach z. 14, 8 na 1; /60/; preegzystencja i przeznaczenie z. 23, 5; nazwy Boga /9/.
Orzeczenie w zdaniu: z. 13, 12; z. 16, 2; z. 17, 3 na 2; z. 19, 3; z. 25, 3, odp.; /22/.

Orzekanie jednoznacznen różnoznaczne, analogiczne z. 13, 5. 6. 10. z. 16, 6; /12-15/ /18-23/.
Osobnik: jest nieprzekazalny z. 13, 9; /5/.
Osoby Boskie, z. 15, 2 na 4.
Ostryga: z. 18, 2 na 1; a. 3.

Pamięć: to utrwalenie doświadczeń z. 22, 1, odp.; to księga życia z. 24.
Pan: człowiek panem swego postępowania z. 19, 12 na 3; jako nazwa stosunkowa z. 13, 7 na 5. 6; z. 14, 15 na 1.
Patrzenie: wiedza - z. 14, 9. 12. 15; /62/.
Pelagiusz Pelagianie: z. 23, 5, odp.; /56/ /198/.
Pesymizm: /215/.
Pewność: poznania z. 22, 1 na 1; - poznania przygodników z. 14, 13; opatrzności z. 22, 4 na 2. 3; /174/; - przeznaczenia z. 23, 6. 7. /193/.
Piekło z. 14, 10, Wbrew.
Pierwiastki: gatunkowe, jednostkowe z. 14, 11 na 1; z. 22, 2; /167/.
Pierwszeństwo: Boga z. 20, 1; /21/; - przyczyny powszechnej nad praktykowaną z. 13, 5 na 1; - prawdy nad dobrem z. 16, 4.
Piękno: zło przyczynia się do - świata z. 19, 9 na 2. 1; - ładu na świece z. 23, 8 na 2.
Piotr: a miłość Chrystusa do Jana i niego z. 20, 4 na 3.
Piotr de Rivo /68/.
Pismo św.: nawołuje do modlitwy i dobrych uczynków z. 23, 8.
Plan - Planowanie: z. 15. 22-25; patrz: Układ, Pomysł, Urządzenie, Ład, świat, Opatrzność, Przeznaczenie.
Plato: teoria idei z. 15, 1 na 1; /74/; o materii z. 15, 3 na 3; /79/; Poszczegóły: na 4; człowiek prawdziwy z. 18, 4 na 3; /119/. ruch z. 19, 1 na 3; potrójna opatrzność z. 22, 3, odp.; /171/.
Początek: nie czyni odrębności z. 14, 6, odp.; - działania z 14, 8; idea jest - z. 15; /73/. - zbawienia z. 23, 5, odp.; - czynny z. 25, 1 i 2.
Podmiot: zdania z. 13, 12; z. 16, 2; z. 17, 3 na 2; z. 19, 3; z. 25 3; formy odłączalne i nieodłączalne od - z. 14, 13 na 3; przypadłości odłączalne i nieodłączalne od -. ich idee z. 15. 3 na 4; przeciwstawności z. 17, 4.
Podobieństwo: stworzeń do Boga z. 13, 5; z. 14, 9 na 2; z. 15; /33/ ; istota Boga ma w Sobie - wszystkich rzeczy z. 15; - w analogii /20/ /33/; patrz: Przyczyna, Skutek, Podobizna; - nazwy Boga z. 13, 9. 10; materi do Boga z. 14, 11 na 3; - prawdy z. 16, 1. 5 na 2; - ma dwie strony z. 16, 8; prowadzi do fałszu z. 17, 1;- szczęścia Boga z. 26. 2, odp.
Podobizna: myśl jest rzeczy z. 13, 10, zarz. 4; z. 14, 2; poznanie poprzez podobiznę z. 14, 6 na 1; a. 10 na 1; a. 11 na 1; a. 12, odp.; a. 14; z. 13, 12. z. 15, 1; z. 16, 2; 17 3; kiedy prowadzi do fałszu z. 17, 1 na 4; a. 2. 3; istota Boga zawiera rzeczy z. 14, 5. 14; z. 15; patrz: Poznanie, Myśl, Forma, Idee.
Podrzędnik: z. 14, 13 na 2; z. 25, 3 na 2.
Poganie: ich bogowie z. 13, 9. 10; z. 25, 3 na 2; miłosierdzie im okazane z. 21, 4 na 2; zajęli miejsce żydćw z. 23, 6 na 1; /173/.
Pojęcie: czym jest z. 13, 1, odp.; a. 4; poznajemy Boga poprzez wiele - z. 13, 12; /14/ /48/; - a tworzenie sądów z. 14, 14; nie ma w nim prawdy z. 16, 2; są wieczne z. 16, 7 na 1; nie mają fałszu z. 17 3; - a idee /77/; tworzenie pojęć /87/.
Pojmowanie: jest od Boga z. 16, 5 na 3; pierwszych zasad z. 17, 3 na 2; /87/ /90/.
Pokora: z. 20, 4 na 4; /191/ /192/.
Pokutnik: jego zalety; a niewinny wobec Boga z. 20, 4 na 4.
Pomoc: w przeznaczeniu z. 23, 8; patrz: Modlitwa.
Pomysł: jako idea z.15; /73/; - rzeczy w Bogu z.18, 4 na 1-4; z. 25, 5; - prowadzenie do celu to opatrzność z. 22, 1. 3; z. 23, 1; z. 21, 4, odp.; /162/; - przeznaczenia z. 23, 1. 2.
Poruszać : patrz - Ruch.
Porządek: ustalony przez Boga z. 22, 2; z. 25, 5. 6; /175/ ; patrz: Ład. a. 14; są od Boga z. 16.
Postępki: Bóg je zna z. 14, 13; Wbrew. 5 na 3; nie dla nich nas zbawia z. 23, 5; ale są konieczne do zbawienia a. 8; /177/ /185/ /186/ /189/ /191/ /193/ /198/. Patrz: Zasługa.
Poszczegół: czym jest 32, jest nieprzekazalny z. 13, 9; Bóg zna - z. 14, 6. 11; z. 22, 2, odp.; rozum nie poznaje - z. 14, 11 na 1; ich idee z. 15, 3 na 3; opatrzność nad nimi z. 22, 2; /51/. skutek przeznaczenia w poszczegółach z. 23, 5, odp.
Pośrednictwo: przyczyn pośrednich z. 22, 3; z. 23, 5, odp.; a. 8 na 2; /163/ /170/ /172/. Patrz: Przyczyna.
Potencjalne: istnienie materii z. 14, 11 na 3; istnienie - z. 14. a. 9.
Potęga Boga: jej fakt z. 25, 1; /201/ /202/; jest nieskończona a.2; /203/ /204/; Bóg jest wszechmocny a. 3;/205/ /206/; przeszłości i Bóg nie zmienia z. 25, 4; /208-209/; Bóg mógł stworzyć i urządzić świat inny a. 5; lepszy i lepiej a. 6; /210-215/; a wiedza i wola Boga z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4; dotyczy skutku zewnętrznego z. 25, 1 na 3; - tego co możliwe z. 25, 3. 4; - bezwzględna, faktyczna, zwyczajna, nadzwyczajna z. 25, 5 na 1; /212/.

Potępienie: przejawia miłosierdzie z. 21, 4 na 1; dobroć Bożą z. 23, 5 na 3; czym jest z. 23, 3. Patrz: Odrzucenie.
Powiedzenie: a rzecz z. 14, 13 na 3; z. 16, 5 na 3; /99/ /70/.
Powinność: co Bóg "powinien" z. 21. 1 na 3; z. 23, 5 na 3; z. 25, 5 na 2.
Powołanie: to wykonanie przeznaczenia z. 23, 2, odp.
Powszechniki: z. 16, 7 na 2; /15/. Patrz: Rozum.
Poznanie: polega na z. 14, 2, odp.; a. 6, odp. i na 1; /39-48/; z. 15, 1; - Boga ze stworzeń z. 13, 1. 2; potrójną metodą z. 13, 1, odp.; a. 8 na 2; a. 10 na 5; /30/, ale nie Jego istoty z. 13, 11, odp.; - poprzez podobiznę z. 20, 2 na 2; tak nazywamy jak poznajemy z. 13, 1, odp.; a. 6, zarz. 1; dostosowane z. 13, 1 na 2. 3; /4/ /41/; sfera - a sfera istnienia /27/ /109/; - intuicją, wiedzą, mądrością, roztropnością z. 14, 1 na 2; isstoty poznające a niepoznając z. 14, 1, odp.; zależy od sposobu poznawcy z. 14, 1 na 3; a. 3. 6 na 1; - władz samoistnych a niesamoistnych z. 14, 2 na 1; zgłębić z. 14, 3; poznać w sobie, w czymś z. 14, 5; najpierw ogóły z. 14, 6. odp.; następstwo myśli z. 14, 7; - form niezłożonych z. 14, 10 na 1; zasięg - z. 14, 12, odp.; "być poznanym" nie jest formą nieodłączną od przedmiotu z. 14, 13 na 3; idea początkiem - z. 15; jak poznajemy poszczegóły z. 14, 11 na 1; - a pożądanie z. 16, 1; z. 19, 6 na 2; a. 4, odp.; poznawalność bytu, prawdziwości z. 16, 1; a. 3 na 3; a. 4 na 2; /89/ /94/ - zmysłowe; jego prawdziwość i mylność z. 17, 2. 3; - myślowe ; jego prawdziwość i mylność z. 17, 3; poznajemy Boga poprzez wielość pojęć z. 13, 12. Patrz: Przedmiot, Myśl, Podobizna, Prawda, Fałsz.
Poznanie Boga: fakt, że Bóg poznaje z. 14, 1; przedmiot główny Jego poznania z. 14, 2-4; a. 5 na 3; /49/; w Sobie samym z. 14, 5; tożsamość poznawcy i przedmiotu a. 2; /45/; ogarnia Siebie a. 3; myśleć, to istnieć a. 4, 5. 9; /46/; inne niż On sam rzeczy a. 5-6; /50/; wyklucza bieg myśli a. 7; /55/; - jest przyczyną rzeczy a. 8, 9 na 3; z.19, 4; /56/ ale nie zła a.10 na 2; poznaje to, co nie istnieje a. 9; zło poprzez dobro a. 10; z. 18, 4 na 4; /63/; poszczegóły a. 11; to co nieskończone a. 12; przyszłe przygodniki a. 13; /68/ /70/ /71/; sądy i wypowiedzi a. 14; /72/; wiedza patrzenia i gołego myślenia z. 14, 9. 12. 15; /62/; wiedza nie ulega zmianom a. 15; jest spekul. prakt. a. 16; wyklucza fałsz z. 17; jak poznaje idee z. 15, 2 na 2; wiedza jest konieczna, chęć nie z. 19, a. 3 na 6; patrz: Myśl, Wiedza.
Pożądanie: a poznanie z. 16, 1. 4; z. 19, 1. 6 na 2; rzeczą dobra z. 16, 3; naturalne, zmysłowe, umysłowe z.19, 1. 2. 9.
Praktyczna: patrz Wiedza.
Prawda: czym jest i jaka jest z. 16; z. 17, 4; z. 21, 2; /84/ /86/ /88/; dociekanie - z. 14, 16; jest w sądach z. 16, 2. 5 na 1; /87/ /89/ /90/; a byt, dobro z. 14, 9, zarz. 1; z. 16, 3. 4. 8 na 2. /94/ /95/; jako cnota, prawda życia i sprawiedliwości z. 16, 4 na 3; z. 17, 1; z. 21, 2; w czym nie ma z. 16, 3 na 2; a. 5 na 3; prawd myśli stworzonej jest wiele z. 16, 6; - stworzona nie jest wieczna z. 16, 7; jest zmienna a. 8; jak jest w zmysłach z. 16, 2; z. 17. 2; - fałsz z.17, 4; /103/; jest własnością bytu /94/.
Prawda Boga: Bóg jest pierwszą Prawdą z. 16, 5; /96/ /97/; - istotowa a przyswojona a. 5 na 2; /98/; - istnieje tylko jedna - a. 6; stworzona - niestworzona a. 6 na 1; jest wieczna a. 7; niezmienna a. 8; wyklucza fałsz z. 17; a sprawiedliwość z. 21, 2.
Prawdomówność: patrz Mowa.
Prawo: a sprawiedliwość z. 21, 1. 2; a opatrzność /162/.
Predestynacjanizm /198/.
Premocja /138/.
Proporcja - Proporcjonalność: Bóg czyni wszystko z zachowaniem - z. 21, 3. 4; /215 /; cel przekraczający proporcję stworzenia z. 23, 1, odp.; patrz: Analogia, Miara.
Pryscylian /173/.
Przebaczenie: przejawem miłosierdzia z. 21, 3 na 2; z. 23, 5 na 3; w zamian za miłość z. 21, 4 na 1; przejawem wszechmocy z. 25, 3 na 3.
Przebrnąć: a ogarnąć z. 14, 12 na 1. 2.
Przeciwieństwo: czym jest z. 17, 4; /110/; w Bogu nie istnieje z. 17, 4 na 3.
Przeciwstawniki: myśl dotyczy - z. 14, 8; /57/.
Przeciwstawność: czym jest, podział z. 17, 4, /110/; zło przeciwstawia się dziełom Boga z. 14, 10 na 3.
Przeczenie: jako metoda poznania Boga z. 13, 1, odp.; a. 8 na 2; a. 10 na 5; z. 14, 3 na 1; z. 16, 5 na 2; nazwy Boga przeczące z. 13, 2; czym jest z. 17, 4; /110/; to nie prywacja /30/.
Przedmiot: naszej myśli z. 13, 1 na 2. 3; z. 14, 8 na 3; z. 17 3; z. 18, 2; /4/ /41/ /115/; stosunek do wiedzy z. 13, 7; poprzez - myśl poznaje swoją czynność z. 14, 2 na 3; przedmiot główny - drugorzędny z. 14, 5 na 3; z. 19, 1 na 3; z. 20, 1; najpierw - potem czynność z. 26, 2 na 2; woli z. 19, 1; z. 20, 1; jak jest w poznawcy z. 14, 6 na 1; wiedzy z. 14, 16; w przedmiocie myśli jest - woli z. 16, 4 na 1; zmysłów z. 17, 1, odp.; a. 2. 3; z. 18, 2; /106/.
Przekazalny: nazwa Boga jest - z. 13, 9. Patrz: Osobnik, Poszczególnik, Jednostka.
Przenośnia: w analogii /20/; nazwy Boga przenośne z. 13, 3. 6. 9, odp.; wola Boga w znaczeniu - z. 19, 11; uczucia i cnoty w Bogu przenośnie z. 19, 11, odp.; z. 21, 1 na 1.
Przepaść: między Bogiem a stworzeniem z. 13, 5, Wbrew; z. 14, a. 6, zarz. 2.

Przesądzać: z. 23, 1 na 1; /180/.
Przesłankowa wiedza: z. 14, 7. /55/ /72/.
Przeszkoda: dotyczy przyczyn niższych z. 19, 6. 8; z. 22, 2 na 1; przeznaczenie nie może doznać - z. 23, 8 na 3; /68/.
Przeszłość: jest obecną przed Bogiem z. 14, 9. 13; w zdaniu warunkowym z. 14, 13 na 2; a roztropność z. 22, 1, odp.; jest nieodwracalna z. 25, 4.
Przewidzenie: czym jest z. 23, 2, Wbrew; /186/ /189/ /198/ /68/. - przyszłych zasług a przeznaczenie z. 23n 5; - porządku rzeczy na świecie. 25, 5 na 1; - przyszłych przygodników z. 14, 13; /70/.
Przeznaczenie: istnienie i istota z. 23, 1. 2. 6, Wbrew; /176-/184/ /198/; a odrzucenie a. 3; /185-186/; Bóg wybiera przeznaczonych a. 4; nie dla zasług - powód przeznac zenia i odrzucenia a. 5; /189/; pewność - a. 6. 7; /193/; liczba - a. 7; /195-196/; wpływ modlitwy na a. 8; /123/ /174/; wykonanie - a. 2. 3 na 2; nie narzuca konieczności a. 6, odp.; księga życia z. 24; skutek z. 23, 5; /191/; znaki - /193/; błędy /198/; spory teologów /189/.
Przeznaczony: a niewinny z. 20, 4 na 5; nie ma wiedzieć o swoim przeznaczeniu z. 23, 1 na 4; /181/ przeznaczenie jest w nim biernie a. 2; będzie zbawiony a. 3 na 3; /136/; Bóg wybiera ich i miłuje a. 4; pamięta z. 24.
Przyczyna: naczelna, pierwsza, najbliższa, konieczna a ich skutki z. 16, 7 na 3; z. 19, 4. 5 na 2; z. 22, 2; umysłowa-naturalna z. 14, 8; z. 19, 4. pierwsza, druga z. 23, 5. 8; formalna a sprawcza z. 19, 6; ogólna - poszczególna, nadrzędna, podrzędna, przeszkadzająca z. 19, 6; z. 22, 2 na 1; pośrednia z. 19, 7 na 2; z. 22, 3; z. 23, 5. 8; powszechna, partykularna z. 13, 5 na 1; z. 22, 2 na 1; /22/; częściowa, całkowita z. 23, 5; /190/; konieczna, przygodna, bezwzględna, warunkowa z. 14, 13; z. 19, 3; niebyt nie ma - z. 14, 9, zarz. 3; poznanie opiera się o przyczynowość z. 14, 7; rzeczy są w Bogu jako w - z. 14, 5. 6; udział w godności z. 22, 3; z. 23, 8; /170/; w była teraźniejszość i przeszłość z. 16, 7 na 3; moc wyższej i niższej z. 25, 3 na 4; wolno badać - z. 19, 5 na 2; łańcuch - i skutków z. 19, 5 na 2. 3; z. 23, 8; zlo dobro z. 19, 9 na 1. 2; z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3.
Przyczyna - Bóg. jest pierwszą sprawczą wszechrzeczy z. 14, 5; z. 19, 4; skutki przyczy, stworzonych poznaje w Sobie z. 14, 7; wiedza Boga jest - rzeczy z. 14, 8. 9 na 3; a. 16 na 1; z. 19, 4; /56/ /58/; rzeczy nie są - wiedzy Bożej z. 14, 8 na 1; nie jest - zła z. 14, 10 na 2; tak daleko idzie Jego wiedza, jak daleko sięga Jego przyczynowość z. 14, 11; jest - wieczną z. 16, 7 na 3; jest - swoją myślą a nie naturą z. 19, 4; z. 25, 5; nie ma nad sobą żadnej - z. 19, 5; miłość Boga jest przyczyną rzeczy z. 20, 2-4; przeznaczenie jest - łaski i chwały; odrzucenie-odpuszczenia i potępienia z. 23, 3 na 2; /186/; zasługi nie są - przeznaczenia z. 23, 5; /189/ Patrz: /174-175/ /198/.
Przyczyniać się: zło - do dobrego z. 19, 9 na 1. 2; z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3; modlitwy - do przeznaczenia z. 23, 8; - do zasługi a. 5; stworzenie rozumne - do dobra wszechświata z. 23, 7, odp.; do przeznaczenia z. 23, 8 na 3.
Przygodnik: czym jest z. 14, 13; /68/ /126/; - a prawda z. 16, 8 na 3. 4; przyczyna przygodna z. 19, 8; z. 22, 4; - a byt z. 22, 4 na 3; /131/; Bóg poznaje przyszłe - z. 14, 13; /70/; przeznaczenie zachowuje przygodność skutku z. 23, 6.
Przygotowanie: do przeznaczenia z. 23, 2 na 3; a. 5, odp.
Przyjaźń Boga do stworzeń z. 20, 2 na 3.
Przykazania a wola Boga z; 19, 1, odp.
Przymioty czyste /11/ /14/.
Przypadek: świat nie jest dziełem - z. 15, 1; z. 22, 2 na 1. 2; z; 16, 1 na 2;
Przypadłości: odłączalne nieodłączalne od podmiotu z. 14, 13 na 3; ich idee z. 15, 3 na 4; są przedmiotem zmysłów z. 18, 2; związek przypadłości rzeczy z myślą z. 17, 2; przedmiot zmysłów przypadłościowy: tamże.
Przypuszczenie. znajomość skutku w przyczynie jest - z. 14, 13. odp.; /69/; Patrz: Dowód.
Przyroda: martwa, żywa z. 18, 1; zło w - z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3; jej gatunki z. 23, 5 na 3; /168/; patrz: Natura, Naturalny.
Przysposobienie działa na sposób natury z. 18, 2 na 2.
Przyswojenie: prawdy Synowi z. 16, 5 na 2; /98/.
Przyszłe: rzeczy nie są przyczyną wiedzy Boga z; 14, 8 na 1; jak je Bóg poznaje z. 14, 9; jak poznaje przyszłe przygodniki z. 14, 13. /68/; - istnieje w przyczynie z. 16, 7 na 3; znaki woli Boga dotyczą przyszłości z. 19, 12; roztropność zabiega o przyszłość z. 22, 1, odp.; chwała dotyczy przyszłości z. 23, 2, zarz. 4; a. 3 na 2.

Quesnel /198/.

Rada: jako znak woli Boga z. 19, 12; w Bogu nie istnieje z; 22, 1 na 1.
Refleksja : /44/ /46/ /89/.

Rodzaj: jego idea w Bogu z. 15, 3 na 4.
Rodzenie: służy zachowaniu gatunku z. 18, 3 na 3; /112/; patrz Rozradzanie.
Rosmini /211/.
Rośliny: pozbawione poznania z. 14, 1, odp; ich życie z. 18, 1 na 2; a. 2 na 1; a. 3.
Rozkazodawstwo: z; 19, 4 na 4; z. 21, 2 na 1; z. 22, a. 1 na 1; z. 25, 1 na 4; a. 5 na 1.
Rozłączać: sens rozłączny z. 14, 13 na 3; /70/; a tworzenie sądów i prawda z. 14, 14. l5 na 3; z. 16, 2. 5 na 1; przypadłości odłączne i nieodłączne z. 14, 13 na 3; z. 15, 3 na 4.
Rozpustnik: jego szczęście z. 13, 10, zarz. 2; z. 19, 9, odp.
Rozradzanie: nie będzie trwać wiecznie z. 14, 12, odp.
Rozrost - Rośnięcie /112/.
Rosądek, jak jest w Bogu z. 22, 1 na 1.
Roztropność: jej przedmiot z. 14, 1 na 2; a opatrzność z. 22, 1.
Rozum: tworzy stosunki z. 13, 7, odp.; zdania z. 13, 12; dotyczy powszechników z. 20, 1 na 1.
Rozumne: stworzenia są bez końca z. 14, 12, odp.; Bóg je kocha i przyjaźni się z nimi z. 20, 2 na 3; może doznać szczęścia z. 21, 4; z. 26; specjalna opatrzność nad nimi z. 22, 2 na 4. 5; jest zdolne do podniesienia do nadprzyrodzonego celu z. 23, 1, odp.; przyczynia się do dobra świata z. 23, 7, odp.
Rozumowanie: z. 14, 7. Patrz: Błąd.
Ród ludzki: Bóg kocha - z. 20, 4 na 1. 2; a odrzucenie i przeznaczenie z. 23, 5 na 3.
Różnica myślna, pojęciowa /45/.
Różnotypowy: patrz Twórca.
Różnoznaczność: z. 13, 5. 6. 10; /15/ /19/ /20/. Patrz: Nazwa.
Ruch: nie będzie trwał wiecznie z. 14, 12, odp.; myślenie nie jest - z. 14, 2 na 2; - a życie, samoporuszanie się, ruch, czym jest z. 18, 1. 3; /112/ /114/; ma trzy czynniki: cel, działacz główny, narzędzie z. 18, 3; jest czynnością ruchadła, kiedy myślenie jest ruchem z. 18, 3 na 1; z. 19, 1 na 3; /113/ /118/; Bóg sam się porusza z. 19, 1 na 3; jak poruszają władze poznawcze i pożąd. z. 20, 1 na 1. 2; o gatunku - stanowi punkt docelowy z. 23, 1 na 3; poruszyciel cielesny, bezcielesny, jednotypowy, różnotypowy z. 25, 2 na 3; Bóg nie jest poruszany z. 25, 3 na 1. Patrz: /16/.
Rządy Boga: a opatrzność z. 22, 1 na 2; a. 3, odp.; są czynnie w Bogu, biernie w rzeczach z. 23, 2, odp.
Rzecz: prawda rzeczy z. 16. 1. 2. 5. 6; - a powiedzenie z. 14, 13 na 3; z. 16, 5 na 3; patrz: Naturalny, Sztuka. Bóg poznaje inne niż On sam z. 14, 5-14; chce ich z. 19, 2-4; a. 8. 9; jednym narzuca konieczność, innym nie z. 19, 8; miłuje rzeczy z. 20, 2-4; opatrzność nad nimi z. 22.
Rzeczowniki: jako nazwy Boga z. 13, 1 na 3; /2/

Samoistnik: z. 16, 6 na 1.
Sądy ludzkie: jak je myśl tworzy z. 14, 14; Bóg zna z. 15, 3; /72/; według tego, co istotne z. 16, 1; prawda jest w sądach z. 16, 2. 5; takoż fałsz z. 17, 3; /87/; rozsądek wydaje sąd z. 22, 1 na 1; sąd zmysłów /105/.
Sceptycy: /81/.
Schopenhauer /215/.
Sedno: przedmiotem myśli z. 17, 3.
Semipelagianizm: /56/ /198/.
Sens: rozłączny - łączny z. 14, 13 na 3; /70/; właściwy, niewłaściwy /20/; z. 13, 3. - szukania przyczyn z. 19, 5; na 2.
Siły: patrz: Natura.
Skończony: myśl Boga czy jest skończona z. 14, 3 na 2.
Skuteczność: woli Boga z. 19, 6. 8; /138/; - przeznaczenia z. 23, 6; spory o - łaski /189/.
Skutki: nie dorównują przyczynie z. 13, 5; /127/; poznajemy Boga ze - z. 13, 8, odp.; rozumowanie, to sprowadzanie skutków do swoich przyczyn z. 14, 7; - a ich przyczyna z. 19, 4; z. 22, 2. 3; mają być dziełem przyczyn niższych; pierwsze skutki Boga z. 19, 5 na 2. 3; - przygodne i konieczne z. 19, 8; z. 22, 3, odp.; a. 4; /138/; - przeznaczenia z. 23, 5. 8; /191/; potęga Boga dotyczy - z. 25, 1 na 3; - nie wyczerpują całej mocy przyczyny z. 25, 2 na 2; - bezpośrednie, pośrednie, właściwe Bogu /172/. Patrz: /180/.
Słońce: czy jest przekazalne z. 13, 9; jest przyczyną konieczną z. 14, 13 na 1; z. 19, 3 na 4; - różnotypową z. 25, 2 na 2; /16/.
Smutek: obcy Bogu z. 20, 1; z. 21, 3.
Sny: są mylne z. 17, 2 na 2.
Socynianie /68/.
Sozzini /68/.
Spekulatywna - patrz: Wiedza.
Spinoza /131/ /211/.
Spoczynek: w dobru z. 19, 1. 2; z. 26, 2 na 2.

Sprawiedliwi: specjalna opatrzność nad nimi z. 22, 2 na 4.
Sprawiedliwość: istnieje w Bogu z. 21, 1; /157/; jest prawdą z. 21, 2; przejawia się we wszystkich dziełach Boga z. 21, 4; z. 25, 5; a miłosierdzie z. 21, 3; /159/ /163/; w odrzuceniu z. 23, 5 na 3; prawda - z. 16, 4 na 3; z. 21, 2; rozdzielcza - wymienna z. 21, 1; /156/ /157/.
Sprawność: w Bogu nie istnieje z. 14, 1 na 1; a. 7, zarz. 1; /38/.
Sprzeczność: kiedy nie zachodzi z. 13, 10, zarz. 1; z. 19, 9 na 3; a potęga Boga z. 25, 3. 4; patrz: /34/ /110/ /208/ /209/.
Stoicy /68/ /197/.
Stosunek: czym jest z. 13, 7; /8/ /24/ /28/ /29/ /110/; - wiedzy Boga do stworzeń z. 14, 15 na 1; - idei do stworzeń z. 15, zwłaszcza a. 2, odp. i na 4; nazwy stosunkowe z. 13, 11 na 3; a. 2. Patrz: Nazwy.
Stwarzanie: dziełem miłosierdzia z. 21, 4 na 4; bezpośrednim skutkiem Boga z. 25, 3 na 4.
Stworzenia: przedstawiają Boga i prowadzą do poznania Jego z. 13, 1. 2; poprzez wielość form istnienia z. 23, 5 na 3; mają Boga za przyczynę z. 14, 5; ich stosunek do Boga z. 13, 7. z. 14, 15 na 1; - rozumne są bez końca z. 14, 12, odp.; mają w Bogu swoją ideę z. 15, 2, odp.; są w Bogu jako poznawcy i w swoich ideach z. 18, 4 na 1; mają wieczność w Bogu z. 20, 2 na 2; miłość Boga do - rozumnych i nierozumnych z. 20, 2 na 3; a. 3. 4; są podporządkowane wzajem a razem w Bogu z. 21, 1 na 3; widać w nich miłosierdzie i sprawiedliwość z. 21, 4; ich stwarzanie jest z miłosierdzia z. 21, 4 na 4; opatrzność nad nimi z. 22, 2; cel rozumnych ich uległość z. 23, 1, odp.; inaczej stworzenia nierozumne a. 1 na 2; rozumne są niezniszczalne z. 23, 7 odp.; mogą przyczyniać się do przeznacenia ale nie przeszkadzać z. 23, 8 na 3; jak mogą być łepsze i inne z. 25, 5. 6; patrz: /20/ /21/ /54/ /127/; Skutki, Podobieństwo, Doskonałości, Przepaść.
Stwórca: jest nazwą stosunku z. 13, 7 na 1; z. 14, 15 na 1.
Sylogizm /19/.
Syn: Boży: przyswojono Mu prawdę z. 16, 5 na 2; ma dorównać Ojcu z. 25, 6 na 2.
Synonimy: z. 13, 4; /14/.
Szczęście: jak orzeka z. 13, 10, zarz. 2; /219/; chcemy go z konieczności z. 19, 10; z. 26, 2; udział w Boga z. 20, 2 na 3; tylko dla rozumnego stworzenia dostępne z. 21, 4; z. 26, 1; polega na oglądaniu Boga i przekracza siły z. 23, 7 na 3; - wieczne nie może być lepsze z. 25, 6 na 4; /216/; w społeczności świętych z. 23, 6 na 1; /194/; jest nierówne z. 26, 3, Wbrew; złudne - prawdziwe z. 26, 4 na 1; - szczęśliwość z. 26, 3, odp.; /221/; czym jest z. 26, 1, zarz. 1; a. 2. Boga: z. 26; /217-221/; przysługuje Bogu a. 1; polega na działaniu myśli a. 2; jest szczęściem każdego szczęśliwca a. 3; zawiera wszelkie szczęście a. 4.
Sztuka: a idee z. 15, 2 na 2; prawdziwość lub fałszywość dzieł sztuki z. 16, 1; z. 17, 1; to dzieło człowieka z. 22, 2 na 4; /169/; - żeglarska z. 18, 3; opatrzność i nad nimi z. 22, 2, odp.

Śmierć - Chrystusa a miłość Boga z. 20, 4 na 1; - w przyrodzie z 22, 2 na 2; /168/ księga - z. 24, 1 na 3.
Środek: gdyby poznawał siebie z. 14, 6, odp.: Bóg chce wszystkiego jako - z. 19, 2. 3; /215/; myśl wyznacza z. 19, 4: w Bogu chęć celu nie powoduje chęci - z. 19, 5; - zbawienia z. 23, 8. Patrz: /157/. Cel.
Świat: nie istnieje wiecznie z. 14, 12, odp.; wiedza o - z 14, 16; nie jest dziełem przypadku - w Bogu idea świata z. 15; jego największym dobrem jest ład, porządek, harmonia z 15, 2, odp: z 19, 5 na 2; a. 8: z. 21, 1. 4; z. 25, 6 na 3; jak zło przyczynia się do dobra z. 19, 9 na 2. 1; z 22, 2 na 2: z. 23, 5 na 3; a jak stworzenie rozumne z. 23, 7 odp: podwójny układ z. 21, 1 na 3; opatrzność nad - z 22; /196/; jego cel zewnętrzny i wewnętrzny z. 22, 4; z. 23, 5 na 3; /76/; Bóg ustalił jego części i rozmiary z. 23, 7 odp. i na 2; Bóg mógł go uczynić lepszym, innym, inaczej z. 25, 5 6; /210-216/; nie jest konieczną emanacją /129/. Patrz: /16/ /179/ Rzeczy, Urządzenie, Potęga.
Światło: z 14, 6, odp.; a 10.
Święci: ich wpływ na przeznaczenie z. 23, 8; /174/ /194/.

Teraźniejszość: nazwy "jestem" z. 13, 11, odp; wszystko jest przed Bogiem w z. 14, 9. 13; kiedyś była w mocy przyczyny z 16, 7 na 3; czas teraźniejszy zdania z 16, 8 na 4; dopust, działanie dotyczą - z. 19, 12; łaska dotyczy - z. 23 2, zarz. 4: a 3 na 2.
Tetragrammaton: z. 13, 9, odp; a. 11 na 1.
Tożsamość: podmiotu i orzeczenia z. 13, 7, odp.: bytu, dobra, prawdy z 16, 1-4; patrz: /25/ /97/.
Treść: własna /54/; - różna nazw Boga z 13 4; /14/ ; Bóg poznaje każdą rzecz według jej treści z 14, 6.
Twierdzenie: można tworzyć zdania twierdzące o Bogu z. 13, 12; z 16, 5 na 2; nazwy twierdzące z. 13. 2; czym jest z 17, 4.
Twórca: jednotypowy, różnotypowy z 13, 5 na 1; z 25, 2 na 2. 3; /22/; - dzieł sztuki jest geniusz artysty z. 14, 8; - musi mieć ideę dzieła z 15, 1; naczelny - ma na uwadze cel ostateczny z. 15, 2, odp.; udziela się z. 19, 2; - naturalny nie chce zguby z 19, 9, odp.; dzlalanie pierwszego - dociera do każdego bytu z. 22, 2; chce tworzyć coś określonego z. 23, 7, odp.
Twórczość: autentyczność dzieł - ludzkiej i Boskiej z. 16, 1; z 17. 1.

Tyrania /168/.

Uczucia: czym są z. 20, 1 na 1. 2; Bóg zna - i myśli ludzkie z. 14, 12, odp.; a. 13, Wbrew; - w Bogu są przenośnie z. 19, 11, odp. z. 20, 1 na 1. 2.
Udział: w Bóstwie z. 13, 9. 10; z. 14, 6, odp. i na 3; a. 9 na 2; z. 19, 2; z. 25, 3 na 3; /23/ ; - w ogólnośi przyczyny z. 22. 3; z. 23, 8, odp. i na 2; - w opatrzności /170/. Patrz: Podobieństwo.
Udzlelanie się: każda rzecz naturalna udziela swego dobra z. 19, 2; Bóg udziela swojej dobroci nierówno z. 19, 4 na 1; z. 23, 4 na 1; udzielanie doskonałości Boga należy do dobrocl, sprawledliwości itd. z. 21, 3, odp.; z. 23, 1 na 3; patrz: Udział.
Ujednostkowienle: z. 13, a. 9; z. 14, 11.
Układ: podwójny na świecie z. 21, 1 na 3; z. 22, 1, odp.; harmonijny z. 23, 5 na 3.
Umysł: Boga zawiera idee z. 15; żyją w Nim z. 18 4; jak tworzy plan działania z. 23, 2 na 3; porusza władze zmysłowe z. 18, 3; góruje nad innymi z. 16, 6 na 1.
Urządzenie: celowe świata z. 19, 8, odp.; z. 22, 1-4; z. 23, 1, odp.; a. 5 na 3; - obecne świata z. 25, 5; /210-211/ /214-215/.
Urzeczywistnienie: z. 14, 6, odp.; z. 25, 1. 2.
Usprawledliwienie i przejawia sprawledliwość z. 21, 4 na 1; jest bezpośrednim dziełem Boga z. 25, 3 na 4.
Utrata i dziewictwa jest nieodwracalna z. 25, 4 na 3. Patrz: Przeciwstawność.

Warunek: zdania warunkowe z. 14, 13 na 2; z. 19, 8 na 1; z. 25, 3 na 2; konieczność warunkowa z. 14, 13 na 3; z. 19, 3. 8; z. 23, 3 na 3; /70/; przygodnik warunkowy /68/; dopust jest warunklem grzechu, a nie przyczyną /186/.
Wiara: nie myli z. 13n 12, Wbrew; zaczątek wiary i zbawienia /191/ /198/.
Wieczność i jest mlarą poznania Boga z. 14, 13; - idei z. 15, 2, zarz. 3; prawdy niestworzonej z. 16, 7; - stworzeń z. 20, 2 na 2.
Wiedza i jej stosunek do przedmiotu z. 13, 7, odp.; dotyczy wniosków z. 14, 1 na 2; /55/; - dostraja się do sposobu poznawcy z. 14, 1 na 3; polega na następstwie z. 14, 7; co wien musi koniecznie istnieć z. 14, 13 na 1. 2. 3; - spekulatywna, praktyczna z. 14, 16; jej nabywania z. 14, 16 na 2; jest kierownlczką z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4; a. 5 na 1; /56/; wolno szukać przyczyn rzeczy z. 19, 5 na 2; - to nazwa analogiczna /20/; - Boga: wyklucza wnioskowanie z. 14, 7; /55/; jest przyczyną rzeczy z. 14, 8. 9 na 3; a. 16 na 1; 19, 4; /56/; ale nie zła z. 14, 10 na 2; wiedza patrzenia i gołego myślenia a. 14, 9, 12; /62/; nie ulega zmianie z. 14, 15; jest spekulatywna, praktyczna z. 14, 16; jest konieczna z. 14, 13; z. 19, 3 na 6; stanowi jedno z wolą i potęgą z. 19, 4 na 4; a opatrzność /162/; wiedza pośrednia /189/ /68/; patrz: /38/.
Wielość: idei w Bogu z. 15, 2; /77/; - prawd myśli stworzonej z. 16, 6; - form istnenia z. 23, 5 na 3; z. 26, 1 na 1; /14/.
Wieniec chwały: z. 23, 6 na 1.
Wiklef /173/ /198/.
Władze: poznawcze samoistne i niesamoistne z. 14, 2 na 1; psychiczne z. 18, 2 na 2; ich związek z przedmiotem z. 19, 3; pożądawcze z. 20, 1; ich opanowanie z. 21, 1 na 1; z. 22, 1 na 3.
Właściwości: wiodą do poznania natury z. 13, 8, odp.
Właściwy: nazwy w sensie właściwym z. 13, 3; a. 9, odp.; znaczenie właściwe i niewłaściwe z. 16, 6; - przedmiot zmysłów z. 17, 3; z. 19, 3.
Wnioskowanie: obce Bogu z. 14, 7; /87/.
Woda żywa: z. 18, 1 na 3.
Wojsko: ład z. 15, 2, odp.; spis poborowych z. 24, 1; /76/.
Wola: i myśl wzajem się zawierają z. 16, 4 na 1; - determinuje z. 14, 8; z. 19 4; /58/ /59/ /130/; - idzie za myślą z. 19, 1; pożąda, kocha, cieszy się dobrem z. 19, 1 na 2; udziela swego dobra z. 19, 2; jest siłą rozkazodawczą z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4; a. 5 na 1.
Wola Boga: Bóg ma wolę z. 19, 1. 2. 4 na 2; /120/ /121/; jej przedmiot z. 19 1 na 3; a. 2; a. 4 na 3; /122/; chce innych rzeczy z. 19 2; - Siebie koniecznie, innych dobrowolnie z. 19, 3. 10 ; /124/ /126/; jest przyczyną z. 14, 8; /56/; z. 19, 4; /128/ /129/ /124/; nad sobą nie ma przyczyny z. 19, 5; /131/ /132/ /133//; zawsze się spełnia z. 19, 6; /134/ /135/; chce wszystkich zbawić z. 19, 6 na 1; z. 23, 4 na 3; /136/ /163/; jest niezmienna z. 19, 7; /123/, nie wszystkim narzuca konieczność z. 19, 8; /137/ /138/; nie chce złego z. 19, 9. 10 na 1. 2; /139-141/; Bóg ma wolną wolę z. 19, 10; wola w znaczeniu znak z. 19, 11. 12; /142/ /146/ /158/; wola upodobania, tamże; wtórna - uprzednia z. 19, 6 na 1; /136/ /163/; - stanowi o przeznaczeniu i odrzuceniu z. 23, 5 na 3; /186/ /189/; - a wiedza i potęga z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4.
Wolność: woli Boga z. 19, 10; opatrzność nad wolną wolą człowieka z. 22, 2 na 4; - jest przyczyną grzechu z. 23, na 2. 3; skutek przeznaczenia jest dziełem także wolnej woli z. 23, 5; /190/; przeznaczenie nie gubi jej z. 23, 6; patrz: /68/ /126/ /138/ /177/ /180/ /133/.
Woluntaryzm /131.

Wódz: dba o ład z. 15, 2, odp.; jakiego żolnierza więcej ceni z. 20, 4 na 4.
Wpisanie do Księgi życia: z. 24, 1. 3 na 3.
Wrażenia z. 17, 2, odp.
Wskrzeszenie zmarłego a potęga Boga z. 25, 4 na 1.
Wspólny: początek z. 14, 6, odp.; - forma z. 13, 9, odp.; - przedmiot zmysłów z. 17 2; - treść w analogii /20/. Patrz: z. 14, 6, odp.
Współczucie a miłosierdzie Boga z. 21, 3.
Wszechmoc: z. 25, 3; /205/. Patrz: Potęga, Moc, Możność.
Wszechświat: patrz Świat.
Wybór: wprowadza nierówność z. 19, 4 na 1; - u człowieka z. 22. 2 na 4; nie dotyczy tego, co naturalne z. 24, 2; - a miłość, wybór przeznaczonych z. 23, 4; /177/ /188/.
Wykonywanie: przeznaczenia z. 23, 2; opatrzności z. 22, 1 na 2; a. 3, odp.; przyczyny drugie są wykonawcami z. 23, 8 na 3; potęga to siła wykonawcza z. 19, 4 na 4; z. 25, 1 na 4: a. 5 na 1. Patrz: Rządy.
Wyłamywanie się: spod Boga z. 17, 1, odp.; z. 19, 6, odp.. /104/ /188/ /133/.
Wymazanie z księgi życia z. 24, 3.
Wyobraźnia: Bóg zna jej dane z. 14, 9; odbiera wrażenia z. 14, 11 na 2; może mylić z. 17, 2 na 2.
Wypowiedzi: Bóg zna - z. 14, 14; prawda - z. 16, 7 8; /72/.
Wyroki: opatrzności i przeznaczenia są niezawodne z. 23, 6. 7; a potęga Boga z. 25, 5 na 1; patrz: /162/ /179/ /186 / /193/.
Wzorzec. idea jest z. 15; /73/. stosowanie się do z. 18 4 na 2.

Zachowanie: jednostki i gatunku z. 18, 3 na 3; z. 23, 7, odp.; - w istnieniu z. 18. 4 na 1; a dopust zła z. 23, 5 na 3.
Zaimki: jako nazwy Boga z. 13, 1 na 3; /2/ /6/.
Zakaz, jako znak woli Boga z. 19, 12.
Zanin de Solcia: /136/ /173/.
Zaradność, jak jest w Bogu z. 22, 1 na 1.
Zasady: wyciąganie wniosków z. obce Bogu z. 14, 7; z. 19, 5; tak się mają - do wniosków, jak cel do środków z. 19, 5; pierwsze - to odbicie w nas prawdy niestworzonej z. 16, 6 na 1; /101/; myśl pojmuje je nieomylnie z. 17, 3 na 2 i koniecznie z. 18, 3; - tożsamości /25/; patrz: /131/.
Zasługa: nie jest przyczyną przeznaczenia z. 23, 5; /189/; konieczna do zbawienia z. 23, 8; /177/; a szczęście Boga z. 26, 1 na 2.
Zbawiciel jest nazwą stosunku z. 13, 7 na 1.
Zbawienie: Bóg chce wszystkich zbawić z. 19, 6 na 1; z. 23, 4 na 3; /136/; specjalna opatrzność nad sprawiedliwymi o ich - z. 22, 2 na 4; - a znajomość swojego przeznaczenia z. 23, 1 na 4; przeznaczenie zakłada chęć zbawienia z. 23, 4; wszystkon co prowadzi do zbawienian jest skutkiem przeznaczenia z. 23, 5, odp.; zbawieni są w mniejszości z. 23, 7, odp.; konieczność dobrych uczynków do - z. 23, 8. Patrz: /138/.
Zdania: twierdzące można tworzyć o Bogu z. 13, 12; - warunkowe z. 14, 13 na 2; z. 19, 8 na 1; z. 25, 3 na 4; jak się tworzy i jak Bóg poznaje zdania z. 14, 14; w - zmiana części mowy i czasu zmienia sens z. 14, 15 na 3; jak się je tworzy z. 14, 14; z. 16, 2; prawda zdań z. 16, 7. 8; ich mylność z. 17, 3; związek podmiotu z orzeczeniem stanowi o tymn co możliwe z. 25, 3; - modalne /70/.
Zgłębienie: kiedy jest z. 14, 3; a. 12 na 12; Bóg zgłębia Siebie: tamże; także to co nieskończone z. 14, 12 na 1. 2.
Zgodność: stanowi prawdę z. 16, 1. 2. 5 na 2; a. 8; z. 17, 4; z. 21, 2; /89/ /97/.
Zło: czym jest, jak je Bóg poznaje, nie jest jego przyczyną z. 14, 10; /63/; nie ma idei - z. 15, 3 na 1; z. 18, 4 na 4; 19 to wyłamywanie się spod prawa Bożego z. 17 1; z. 6, odp.; Bóg nie chce - z. 19, 9. 10 na 1. 2; - moralne, fizyczne, kara z. 19, 9, odp.; /140/; - przyczynia się do dobrego z. 19, 9 na 1. 2; z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3; /141/; - jest przedmiotem władz pożądania z. 20, 1; z. 19, 9 na 3; Bóg dopuszcza je z. 22, 2 na 2; z. 23, 5 na 3; /136/; złe myśli z. 22, 3 na 3,
Zmysł: jego przedmiot z. 17, 3, odp.; /106/; z. 23, 7, odp.; jak osądza /105/; - im doskonalszy tym wyższy poziom zwierzęcia z. 18, 2, odp.; jego stopień poznania z. 14, 1, odp.; jest tym, co poznaje z. 14, 2, odp.; - poznaje poszczegóły z. 14, 11; prawda i fałsz w - z. 16, 2; z. 17, 2; - dostarczają form poznawczych z. 18, 3.
Znaczenie: a orzekanie z. 13, 10 na 1; z. 16, 6. Patrz: Sens.
Znak: wola w znaczeniu znak z. 18, 11. 12; /142/.
Zniszczalne: jednostki Z. 23n 7, odp.; jestestwa /167/ /196/.
Zrównanie: to prawda z. 21, 2; z. 16, 1. 2.
Zupełnik: z. 13, 1 na 2; /2/ /4/.
Zwierzę: jest typowym przykładem życia z. 18, 1; gdyby cały świat był jednym - z. 18, 1 na 1; ich życie z. 18, 2 na 1; a. 3; - jest kierowane z. 19, 10, odp.
Zwingli /198/.

Życie: prawda życia z. 16, 4 na 3; z. 17, 1, odp.; samoporuszanie cechą życia z. 18, 1. 3; /114/; oznacza jestestwo a. 2; /116/; - kontemplacyjne, czynne z. 18, 2 na 2; z. 20, 4 na 3; formy życia z. 18, 2 na 1; a. 3; - istot cielesnych ulega rozkładowi na 3; życie wieczne z. 18, 2 na 2; z. 23, 1, odp.; z. 24, 3; Orygenes o życiu z. 23, 5, odp.; księga życia z. 24; - w łasce, w chwale z. 24, 2. 3. - Boga: z. 18, 3. 4.
Żydzi: miłosierdzie i sprawiedliwość wobec nich z. 21, 4 na 2; ich miejsce zajęli poganie z. 23, 6 na 1.
Żywioły. z. 18, 1, zarz. 3; z. 23, 7, Odp.; /16/ /64/.
Żywotnik: z. 18, 2; /116/.

Tom 3. O TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ (1. 27-43)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 27. POCHODZENIE OSÓB BOSKICH.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU ISTNIEJE POCHODZENIE?
ARTYKUŁ 2. CZY KTÓREŚ Z POCHODZEŃ W BOGU MOŻNA UWAŻAĆ ZA RODZENIE?
ARTYKUŁ 3. CZY OPRÓCZ RODZENIA SŁOWA JEST JESZCZE JAKIEŚ INNE POCHODZENIE W BOGU?
ARTYKUŁ 4. CZY POCHODZENIE MIŁOŚCI W BOGU MOŻNA UWAŻAĆ ZA RODZENIE?
ARTYKUŁ 5. CZY W BOGU JEST WIĘCEJ POCHODZEŃ NIŻ DWA?

ZAGADNIENIE 28. STOSUNKI ZACHODZĄCE W BOGU.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU ZACHODZĄ JAKIEŚ RZECZOWE STOSUNKI ?
ARTYKUŁ 2. CZY W BOGU STOSUNEK JEST TYM SAMYM CO I ISTOTA ?
ARTYKUŁ 3. CZY STOSUNKI JAKIE W BOGU ZACHODZĄ SĄ RZECZOWO OD SIEBIE ODRĘBNE?
ARTYKUŁ 4. CZY W BOGU ZACHODZĄ TYLKO CZTERY RZECZOWE STOSUNKI, MIANOWICIE: OJCOSTWO, SYNOSTWO, TCHNIENIE I POCHODZENIE?

ZAGADNIENIE 29. OSOBY BOSKIE.

ARTYKUŁ 1. OKREŚLENIE OSOBY
ARTYKUŁ 2. CZY OSOBA ZNACZY TO SAMO CO HIPOSTAZA, SAMOISTNOŚĆ I ISTOTA?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLNO STOSOWAĆ DO BOGA NAZWĘ OSOBA?
ARTYKUŁ 4. CZY NAZWA ‘OSOBA’ W BOGU OZNACZA STOSUNEK?

ZAGADNIENIE 30. WIELOŚĆ OSÓB W BOGU.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU JEST WIĘCEJ OSÓB?
ARTYKUŁ 2. CZY W BOGU JEST WIĘCEJ OSÓB NIŻ TRZY?
ARTYKUŁ 3. CZY LICZEBNIKI WNOSZĄ COŚ W BOGA?
ARTYKUŁ 4. CZY NAZWA 'OSOBA' MOŻE BYĆ WSPÓLNĄ TRZEM OSOBOM?

ZAGADNIENIE 31. O TYM, CO DOTYCZY JEDNOŚCI LUB WIELOŚCI W BOGU.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU JEST TRÓJCA?
ARTYKUŁ 2. CZY SYN JEST INNY NIŻ OJCIEC?
ARTYKUŁ 3. CZY ZAIMEK WYŁĄCZAJĄCY 'SAM’ MOŻE BYĆ PRZYDAWKĄ DO WYRAZU ISTOTOWEGO W BOGU?
ARTYKUŁ 4. CZY ZAIMEK WYŁĄCZAJĄCY ‘SAM’ MOŻE BYĆ PRZYDANY DO WYRAZU OSOBOWEGO?

ZAGADNIENIE 32. JAK POZNAJEMY OSOBY BOSKIE.

ARTYKUŁ 1. CZY MOŻNA TRÓJCĘ OSÓB BOSKICH POZNAĆ PRZYRODZONYM ROZUMEM?
ARTYKUŁ 2. CZY BOGU NALEŻY PRZYZNAĆ ZNAMIONA?
ARTYKUŁ 3. CZY JEST PIĘĆ ZNAMION?
ARTYKUŁ 4. CZY MOŻNA MIEĆ INNE ZDANIE O ZNAMIONACH?

ZAGADNIENIE 33. OSOBA OJCA.

ARTYKUŁ 1. CZY OJCU PRZYSŁUGUJE ‘BYĆ POCZĄTKIEM’?
ARTYKUŁ 2. CZY NAZWA ‘OJCIEC’ JEST WŁAŚCIWIE NAZWĄ OSOBY BOSKIEJ?
ARTYKUŁ 3. CZY NAZWA ‘OJCIEC’ NADANA BOGU JEST PRZEDE WSZYSTKIM NAZWĄ OSOBOWĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY ‘BYĆ NIEZRODZONYM’ JEST SWOISTĄ WŁAŚCIWOŚCIĄ OJCA?

ZAGADNIENIE 34. OSOBA SYNA.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU ‘SŁOWO’ JEST NAZWĄ OSOBY?
ARTYKUŁ 2. CZY ‘SŁOWO’ JEST IMIENIEM WŁASNYM SYNA?
ARTYKUŁ 3. CZY NAZWA ‘SŁOWO’ ZAWIERA WZGLĄD NA STWORZENIA?

ZAGADNIENIE 35. OBRAZ.

ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU ‘OBRAZ’ JEST NAZWĄ OSOBOWĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY NAZWA ‘OBRAZ’ JEST NAZWĄ WŁASNĄ SYNA?

ZAGADNIENIE 36. OSOBA DUCHA ŚWIĘTEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY NAZWA ‘DUCH ŚWIĘTY’ JEST IMIENIEM WŁASNYM JAKIEJŚ OSOBY BOSKIEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY DUCH ŚWIĘTY POCHODZI OD SYNA?

ARTYKUŁ 3. CZY DUCH ŚWIĘTY POCHODZI OD OJCA PRZEZ SYNA?
ARTYKUŁ 4. CZY OJCIEC I SYN STANOWIĄ JEDEN POCZĄTEK DUCHA ŚWIĘTEGO?
ZAGADNIENIE 37 MIŁOŚĆ JAKO NAZWA DUCHA ŚWIĘTEGO.
ARTYKUŁ 1. CZY MIŁOŚĆ JEST IMIENIEM WŁASNYM DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY OJCIEC I SYN MIŁUJĄ SIĘ DUCHEM ŚWIĘTYM?
ZAGADNIENIE 38. DAR JAKO NAZWA DUCHA ŚWIĘTEGO.
ARTYKUŁ 1. CZY DAR JEST NAZWĄ OSOBOWĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY DAR JEST IMIENIEM WŁASNYM DUCHA ŚWIĘTEGO?
ZAGADNIENIE 39. OSOBA A ISTOTA.
ARTYKUŁ 1. CZY W BOGU ISTOTA JEST TYM SAMYM CO OSOBA?
ARTYKUŁ 2. CZY WYRAŻENIE: 'TRZY OSOBY SĄ JEDNEJ ISTOTY' JEST NALEŻYTE?
ARTYKUŁ 3. CZY NAZWY ISTOTOWE ORZEKAJĄ O TRZECH OSOBACH W LICZBIE POJEDYNCZEJ?
ARTYKUŁ 4. CZY KONKRETNE NAZWY ISTOTOWE MOŻNA BRAĆ NA OZNACZENIE OSOBY?
ARTYKUŁ 5. CZY ODERWANE NAZWY ISTOTOWE MOŻNA BRAĆ NA OZNACZENIE OSOBY?
ARTYKUŁ 6. CZY OSO BY MOGĄ ORZEKAĆ O NAZWACH ISTOTOWYCH?
ARTYKUŁ 7. CZY WOLNO PRZYSWOIĆ OSOBOM NAZWY ISTOTOWE?
ARTYKUŁ 8. CZY ŚWIĘCI DOKTOROWIE ODPOWIEDNIO DOBRALI I PRZYSWOILI OSOBOM PRZYMIOTY ISTOTOWE?
ZAGADNIENIE 40. OSOBY A STOSUNKI ALBO WŁAŚCIWOŚCI.
ARTYKUŁ 1. CZY STOSUNEK JEST TYM SAMYM CO I OSOBA?
ARTYKUŁ 2. CZY O ODRĘBNOŚCI OSÓB STANOWIĄ STOSUNKI?
ARTYKUŁ 3. GDYBY SIĘ SAMĄ MYŚLĄ ODERWAŁO STOSUNKI OD OSÓB, CZY POZOSTAŁYBY JESZCZE HIPOSTAZY?
ARTYKUŁ 4. CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE PIERWEJ SĄ MYŚLOWO NIŻ WŁAŚCIWOŚCI?
ZAGADNIENIE 41. OSOBY A CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE.
ARTYKUŁ 1. CZY OSOBOM NALEŻY PRZYPISAĆ CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE?
ARTYKUŁ 2. CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE SĄ DOBROWOLNE?
ARTYKUŁ 3. CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE DOBYWAJĄ OSOBĘ Z CZEGOŚ, CZY TEŻ Z NICZEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY W BOGU ISTNIEJE MOŻNOŚĆ - MOC ODNOŚNIE DO CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCYCH ?
ARTYKUŁ 5. CO OZNACZA OWA MOŻNOŚĆ MOC DO RODZENIA? STOSUNEK? ISTOTĘ?
ARTYKUŁ 6. CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE MOGĄ KOŃCZYĆ SIĘ NA WIELU OSOBACH?
ZAGADNIENIE 42. RÓWNOŚĆ I PODOBIEŃSTWO MIĘDZY OSOBAMI BOSKIMI.
ARTYKUŁ 1. CZY MIĘDZY OSOBAMI BOSKIMI PANUJE RÓWNOŚĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY OSOBA POCHODZĄCA JEST RÓWNIE WIECZNA CO JEJ POCZĄTKODAWCA? CZY SYN JEST WSPÓŁWIECZNY OJCU?
ARTYKUŁ 3. CZY MIĘDZY OSOBAMI BOSKIMI ISTNIEJE PORZĄDEK NATURY?
ARTYKUŁ 4. CZY SYN JEST RÓWNY OJCU POD WZGLĘDEM WIELKOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY SYN JEST W OJCU I ODWROTNIE?
ARTYKUŁ 6. CZY SYN JEST RÓWNY OJCU POD WZGLĘDEM POTĘGI?
ZAGADNIENIE 43. POSYŁANIE OSÓB BOSKICH.
ARTYKUŁ 1. CZY JAKIEJŚ OSOBIE BOSKIEJ PRZYSTOI BYĆ POSŁANĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY POSYŁANIE ODBYWA SIĘ W WIECZNOŚCI, CZY TEŻ TYLKO W CZASIE?
ARTYKUŁ 3. CZY NIEWIDZIALNE POSYŁANIE OSOBY BOSKIEJ ODBYWA SIĘ JEDYNIE ZE WZGLĘDU NA DAR ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ?
ARTYKUŁ 4. CZY RÓWNIEŻ I OJCU PRZYSŁUGUJE BYĆ POSŁANYM?
ARTYKUŁ 5. CZY TRZEBA ŻEBY I SYN BYŁ NIEWIDZIALNIE POSŁANY?
ARTYKUŁ 6. CZY POSŁANNICTWO NIEWIDZIALNE DOCIERA DO WSZYSTKICH UCZESTNIKÓW ŁASKI?
ARTYKUŁ 7. CZY GODZIŁO SIĘ POSYŁAĆ WIDZIALNIE DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 8. CZY OSOBA BOSKA JEST POSYŁANA LI TYLKO PRZEZ TĘ OSOBĘ, OD KTÓREJ ODWIECZNIE POCHODZI?
ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
DODATEK 1: SKŁADY - WYZNANIA WIARY

ATANAZJAŃSKI SYMBOL WIARY
SYMBOL TOLEDAŃSKI
DODATEK 2: O SŁOWIE

SŁOWNIK ŁACIŃSKO-POLSKI - SŁOWNICTWO TRYNITARNE
SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

ZAGADNIENIE 27 /1/
POOHODZENIE OSÓB BOSKICH

Ukończyliśmy rozważania nad tym, co dotyczy jedności istoty Boga; pozostaje[a] nam jeszcze omówić to, co dotyczy Trójcy Osób w Bogu. Ponieważ zaś o odrębność Osób Boskich stanowią stosunki oparte o wywód, dlatego trzymając się porządku najpierw rozpatrzymy sprawę wywodu, czyIi pochodzenia, /2/ potem stosunki wypływające z pochodzenia, wreszcie Osoby.

Zagadnienie pochodzenia nasuwa pięć pytań: 1. Czy w Bogu istnieje pochodzenie? 2. Czy któreś z pochodzeń w Bogu można uznać za rodzenie? 3. Czy poza rodzeniem może być jeszcze jakieś inne pochodzenie w Bogu? 4. Czy owo inne pochodzenie można uważać za rodzenie? 5. Czy w Bogu spotykamy dwa lub więcej pochodzeń?

Artykuł 11

CZY W BOGU ISTNIEJE POOHODZENIE ?

Zdaje się, że w Bogu nie może być jakiegoś pochodzenia, bo:

1. Pochodzenie oznacza ruch na zewnątrz. Lecz w Bogu nic nie jest poruszalne ani zewnętrzne. A więc w Bogu nie ma pochodzenia.

2. Wszystko, co pochodzi, jest różne od tego, od czego pochodzi. Lecz w Bogu nie ma żadnej różności, gdyż jest On w najwyższym stopniu niezłożony. Zatem w Bogu nie ma żadnego pochodzenia.

3. Pochodzić od kogoś innego, zdaje się, jest sprzeczne z pojęciem pierwszego początku. Otóż jak wyżej wykazano[1] Bóg jest pierwszym początkiem. Wobec tego nie ma miejsca w Bogu na pochodzenie.

Wbrew temu są słowa Pana: "Ja bowiem od Boga wyszedłem"[2] [b].

Odpowiedź: Pismo św. w sprawach dotyczących Boga posługuje się nazwami wyrażającymi pochodzenie. Temu to właśnie pochodzeniu różni różny sens nadawali.

Niektórzy pojmowali to pochodzenie na sposób pochodzenia skutku od przyczyny; tak właśnie pojmował Ariusz[c] i twierdził, że Syn pochodzi od Ojca jako Jego pierwsze stworzenie, i że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako Obu Ich stworzenie. Według tego ani Syn, ani Duch Święty nie byłby prawdziwym Bogiem, a to niezgodne jest z tym, co powiedziano o Synu: "Jesteśmy w prawdziwym Bogu, w Synu Jego, Jezusie

---

[a] Patrz Wstęp do z. 2, t. 1, str. 76.
[b] Także J 15, 26.
[c] Patrz /3/.

Chrystusie. On zaś jest prawdziwym Bogiem"[3]; o Duchu Świętym zaś: "Czy nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego?"[4] - a jedynie Bóg może mieć przybytek, czyli świątynię.

Inni zaś pojmowali owo pochodzenie na sposób przyczyny przechodzącej w skutek, o ile go albo w ruch wprawia, albo wytłacza w nim swoje podobieństwo. Tak właśnie pojmował Sabeliusz[d]; jego zdaniem ten Sam Bóg Ojciec, o ile przyjął ciało z Dziewicy zwie się Synem, a o ile uświęca stworzenie rozumne i ożywia je, zwie się Duchem Świętym. Z tym jednak twierdzeniem sprzeczne są słowa Pana: "Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie"[5] - a mówi tak sam o Sobie! To i inne liczne świadectwa pokazują, że Ojciec nie jest tym samym co Syn. /3/

Rozważywszy rzecz starannie jasno widać, że jeden i drugi przyjmował tylko pochodzenie na zewnątrz, że więc żaden z nich nie dostrzegł w samym Bogu pochodzenia wewnętrznego. Ponieważ zaś każde pochodzenie zakłada jakieś działanie, dlatego w wypadku działania przechodzącego w materię zewnętrzną mamy pochodzenie na zewnątrz, a w wypadku działania pozostającego w samym działaczu mamy pochodzenie wewnątrz. /4/ Najjaśniej widać to na przykładzie myśli; jej czynność: myśleć pozostaje w podmiocie myślącym, czyli w myślicielu; w każdym bowiem kto myśli, przez to samo że myśli, z jego władzy myślenia pochodzi coś w nim samym, a tym jest poczęcie czy pojęcie rzeczy poznanej, pochodzącej z jego poznawania. To właśnie poczęcie czy pojęcie wyrażamy i oznaczamy na zewnątrz głosem; owo poczęcie otrzymało nazwę: słowo wewnętrzne, a jego zewnętrzny znak czy wyraz: słowo ustne. /5/

Bóg jest ponad wszystkim. Stąd też tego, co odbywa się w Nim, nie wolno pojmować na sposób najniższych stworzeń, jakimi są ciała, lecz na podobieństwo najwyższych stworzeń, jakimi są jestestwa myślące; zresztą nawet od nich zaczerpnięte podobieństwo nie zdoła Boga przedstawić. Nie wolno zatem przyjmować w Nim pochodzenia tak, jak je spotykamy w rzeczach cielesnych, a więc w postaci ruchu miejscowego lub w postaci działania jakiejś przyczyny na swój zewnętrzny skutek - jak np. ciepło pieca ogrzewa otaczające przedmioty - ale na sposób wyłaniania się w myśli słowa, a więc tak, jak słowo myślowe[e] wyłania się z mówiącego je wewnątrz i pozostaje w nim. W tym też znaczeniu Wiara Katolicka przyjmuje w Bogu pochodzenie.

Na 1. Zarzut ten bierze pochodzenie w znaczeniu ruchu miejscowego albo działania dokonywującego się w materii zewnętrznej, albo też przechodzącego w zewnętrzny skutek. Jak jednak powiedzieliśmy[6], w Bogu nie ma mowy o takim pochodzeniu.

Na 2. To, co pochodzi pochodzeniem na zewnątrz, musi różnić się od źródła swego pochodzenia; to zaś, co pochodzi wewnątrz pochodzeniem myślowym, nie musi się odeń różnić; owszem, im doskonalej pochodzi, tym bardziej stanowi jedno ze źródłem swego pochodzenia. Jasne jest bowiem, że im coś się lepiej pojmuje, tym pojęcie umysłowe dogłębniej tkwi w podmiocie pojmującym i tym ściślej jedno z nim tworzy. Przecież

---

[d] /3/.

[e] **Verbum intelligibile** - słowo, jakie myśl w sobie tworzy i w sobie mówi.

myśl, gdy nad czymś aktualnie myśli, staje się tym, o czym myśli: stanowi z nim jedno[f]. Skoro więc - o czym już wyżej była mowa[7] - poznanie Boże stoi u zenitu doskonałości, wynika z tego, że Słowo Boże musi, bez żadnej różności, stanowić jedno w sposób doskonały ze źródłem swego pochodzenia.

Na 3. Owszem, od jakiegoś początku w charakterze czegś dlań zewnętrznego i różnego, sprzeczne jest z pojęciem pierwszego początku; pochodzić wszakże od niego wsobnie w nim zostając - bez różnicy z nim, w sposób myślowy, to zawiera się w pojęciu pierwszego początku. Np. gdy mówimy, że architekt jest początkiem budowanego domu, to przez ów początek rozumiemy pomysł jego sztuki architektonicznej; i pomysł ów byłby włączony w pojęcie pierwszego początku, gdyby architekt ów był pierwszym początkiem. Otóż Bóg, pierwszy początek wszechrzeczy tak się ma - porównawczo - do rzeczy stworzonych, jak się ma architekt do swoich dzieł.

Artykuł 2

CZY KTÓREŚ Z POCHODZEŃ W BOGU MOŻNA UWAŻAĆ ZA RODZENIE ?

Zdaje się, że tego pochodzenia, które istnieje w Bogu, nie można uznać za rodzenie, bo:

1. "Rodzenie-powstawanie" przeciwstawia się "rozkładowi-zanikowi" /6/ i jest przejściem z niebytu do bytu; podmiotem obydwu jest materia. Wszystko to jednak nie ma miejsca w Bogu. A więc nie może być mowy o rodzeniu w Bogu.

2. Jak już powiedziano[1], pochodzenie w Bogu odbywa się w sposób myślowy. Lecz u nas takiego pochodzenia nie uważa się za rodzenie; a więc i w Bogu.

3. Każdy rodzony pobiera istnienie od rodziciela. Zatem istnienie każdego rodzonego jest istnieniem otrzymanym. Lecz żadne istnienie otrzymane nie jest istnieniem, które bytuje samo przez się. Ponieważ zaś istnienie Boże - co wyżej udowodniono[2] - jest istnieniem, które istnieje samo przez się, wynika z tego, że żadnego rodzonego istnienie nie jest istnieniem Bożym. Nie ma zatem rodzenia w Bogu.

Wbrew temu czytamy w psalmie: "Ja Ciebie dziś zrodziłem"[3].

Odpowiedź: Pochodzenie Słowa w Bogu zwiemy: rodzenie. Dla wyjaśniienia tego należy zauważyc, że nazwa "rodzenie" ma dwa znaczenia: Pierwsze, wspólne dla wszystkiego, co powstaje i zanika; w tym znaczeniu rodzenie nie jest czymś innym, jak zmianą z nieistnienia w istnienie; drugie, właściwe tylko dla istot żyjących; i tak rodzenie oznacza: wywodzenie się kogoś żyjącego z żyjącego - z sobą złączonego - początku; to też właściwie zwiemy: narodzenie.

Wszelako nie każdy tak się wywodzący może zwać się zrodzonym, ale właściwie ten tylko, kto nosi na sobie piętno podobieństwa do swojego początkodawcy; dlatego ani sierść, ani włos nie ziszczają w sobie treści: zrodzonego i syna; /7/ ziszcza je przecież to

[f] Patrz t. 1 /107/, str. 296.

tylko, co pochodzi od początkodawcy i nosi na sobie piętno podobieństwa do niego; i to nie byle jakiego, gdyż robaki lęgnące się w zwierzętach również nie ziszczają w sobie treści rodzenia i synostwa, mimo że są tego samego rodzaju: są więc podobne rodzajowo; otóż istotna treść rodzenia w drugim znaczeniu wymaga, by zrodzony - pochodząc od swego początkodawcy - miał z nim podobną gatunkowo naturę: tak jak człowiek rodzi się z człowieka, a koń z konia.

Otóż u istot żyjących, jakimi są ludzie i zwierzęta, które przechodzą z możności życia do rzeczywistego życia, spotykamy obie odmiany rodzenia: powstawanie i narodzenie. Jeśli zaś znajdzie się taka istota żyjąca, której życie nie przechodzi z możności do rzeczywistości, wtedy pochodzenie. które ewentualnie w niej się odbywa, wyklucza zgoła pierwszy typ rodzenia, tj. powstawanie; może jednak u niej zachodzić drugi typ rodzenia - właściwy dla jestestw żyjących.

Tak więc pochodzenie Słowa w Bogu ziszcza w sobie istotną treść rodzenia: "pochodzi" bowiem drogą działania myślowego, które przecież jest czynnością życiową; pochodzi "z żyjącego - z sobą złączonego - "początkodawcy", o czym wyżej była mowa[4]; ma pełne doń podobieństwo": gdyż poczęcie myśli[a] jest podobizną rzeczy poznanej; "posiada tę samą naturę": gdyż w Bogu, jak to wyżej wykazano[5], "myśleć" i "istnieć" stanowi jedno. Oto dlaczego pochodzenie Słowa w Bogu uważa się za rodzenie, a samo Słowo pochodzące nosi nazwę: Syn.

Na 1. Zarzut ten ma na uwadze rodzenie w pierwszym znaczeniu, a więc to, które wyraża przejście z możności do rzeczywistości; jak to jednak wyżej powiedziano[6], takiego rodzenia nie spotykamy w Bogu.

Na 2. Nasze "myśleć" nie jest samą substancją naszej myśli; dlatego słowo, które jest w nas owocem pracy umysłowej, nie jest tej samej natury z tym, od którego pochodzi; nie przysługuje mu też w sposób właściwy i pełny miano rodzenia. /8/ Lecz w Bogu, jak to wyżej wykazano[7], "myśleć" jest tym samym, co i sama substancja myślącego; dlatego i Słowo pochodzące pochodzi jako byt samoistny o tej samej naturze i nosi we właściwym znaczeniu miano zrodzonego i syna. Tu też jest powód, czemu Pismo św. nazw odnoszących się do rodzenia istot żyjących, używa do wyrażenia pochodzenia Mądrości Bożej, takich zwłaszcza, jak: poczęcie i urodzenie; mówi bowiem w imieniu Bożej Mądrości: "Jeszcze nie było
przepaści, a jam już poczęta była... Przed pagórkami jam się urodziła"[8]. Jeśli zaś chodzi o naszą myśl, to stosujemy doń nazwę "poczęcie" w tym sensie, że w słowie naszej myśli znajduje się jedynie podobizna rzeczy poznanej. nie ma zaś wcale tożsamości natury.

Na 3. Nie wszystko, co jest pobrane, musi być otrzymane, czyli przyjęte w jakimś podmiocie; /9/ inaczej nie można by było twierdzić, że wszelkie jestestwo rzeczy stworzonej jest pobrane od Boga, skoro nie ma żadnego takiego podmiotu, który by przyjął całość jestestwa. A zatem, co jest w Bogu rodzone, pobiera byt od rodziciela, ale nie w ten sposób, by ów byt był przyjęty w jakiejś materii czy podmiocie; (to bowiem nie da się pogodzić z samoistnością Bożego istnienia czy bytu); ale pobiera byt w tym znaczeniu, że pochoząc od rodziciela ma byt Boga i istnieje, ale nie jako coś innego od

---

[a] Poczęcie myśli: to co myśl poczęła, jej owoc: pojęcie.

bytu Bożego. Sama bowiem pełnia doskonałości bytu Bożego zawiera w sobie i Słowo pochodzące w sposób myślowy i Początkodawcę Słowa, zarówno jak i wszystko inne, jak to wyżej powiedziano[9], co zbiega się na doskonałość Boga.

Artykuł 3

CZY OPRÓCZ RODZENIA SŁOWA JEST JESZCZE JAKIEŚ INNE POCHODZENIE W BOGU ?

Zdaje się, że oprócz rodzenia Słowa nie istnieje w Bogu żadne inne pochodzenie, bo:

1. Przyjąwszy drugie pochodzenie, należało by dla tej samej racji przyjąć jeszcze inne pochodzenie, i jeszcze inne, i tak szło by się w nieskończoność, co jest niedorzeczne. Należy przeto poprzestać na pierwszym tak, by tylko było jedno pochodzenie w Bogu.

2. Każda natura ma tylko jeden sposób przekazywania siebie samej; a to dlatego, że o jedności czy różności działań stanowią ich kresy[a]. Otóż pochodzenie w Bogu polega na przekazaniu Boskiej natury. Ponieważ zaś, co już wyżej wykazano[1], w Bogu jest tylko jedna natura, wychodzi na to, że w Bogu jest tylko jedno pochodzenie.

3. Jeśli się już przyjmie w Bogu jakieś drugie pochodzenie, inne niż pochodzenie myślowe Słowa, będzie to tylko pochodzenie miłości, które się odbywa według działania woli. Lecz takie pochodzenie nie może się różnić od pochodzenia myślowego - według działania myśli, gdyż w Bogu, jak wyżej wykazano[2], wola nie jest czymś innym od myśli. A więc oprócz pochodzenia Słowa, w Bogu nie ma innego pochodzenia.

Wbrew temu czytamy u Jana, że Duch Święty pochodzi od Ojca[3]; jest również czymś innym niż Syn; pisze bowiem: "Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam"[4]. .A więc oprócz pochodzenia Słowa mamy w Bogu jeszcze inne pochodzenie

Odpowiedź: w Bogu są dwa pochodzenia: pochodzenie Słowa i jeszcze jakieś drugie.

Wyjaśniając rzecz zauważmy, że pochodzenie w Bogu może się odbywać jedynie weaług działania pozostającego w samym działaczu, nigdy zaś według działania zmierzającego ku czemuś na zewnątrz. U istot duchowych takim wsobnym działaniem jest czynność myśli i woli. Otóż pochodzenie Słowa odbywa się według czynności myśli; natomiast według czynności woli odbywa się w nas jeszcze jakieś inne pochodzenie, mianowicie pochodzenie miłości, dzięki czemu rzecz miłowana jest w podmiocie miłującym; podobnie jak w poczęciu słowa rzecz wypowiedziana lub poznana przez myśl jest w myślącym. A więc oprócz pochodzenia Słowa mamy w Bogu jeszcze inne pochodzenie, a jest nim pochodzenie Miłości.

Na 1. Pochodzenia w Bogu nie muszą iść w nieskończoność; wszak pochodzenie wewnętrzne, które odbywa się w naturze duchowej, kończy się na pochodzeniu w woli.

---

[a] kresy - **termin:** początek i koniec rzeczy w sensie: kij ma dwa końce.

Na 2. Jak to wyżej pokazano[5], cokolwiek jest w Bogu, jest Bogiem. Czegoś podobnego nie spotkasz w innych rzeczach. Dlatego też każde pochodzenie, które nie kieruje się na zewnątrz, przekazuje Boską naturę, a nie jakieś inne natury

Na 3. Chociaż w Bogu wola nie jest czymś innym od myśli, to jednak natura myśli i woli wymaga, by pochodzenia odbywające się stosownie do ich czynności, układały się między sobą według jakiegoś porządku[b]; nie może być bowiem mowy o pochodzeniu miłości, jeśli się nie uwzględni uprzedniego pochodzenia slowa; wola prrzecież to tylko może ukochać co wpierw myśl poczęła. Jak więc zachodzi jakowyś porządek kolejności między słowem a jego początkodawcą, mimo że w Bogu myśl i poczęcie myśli stanowią jeden byt, tak samo, choć w Bogu myśl i wola stanowią jedno, to jednak w Bogu pochodzenie Miłości i pochodzenie Słowa układają się między sobą z zachowaniem porządku i odrębności; a to dlatego, że w samej naturze miłości to leży, że nie może pochodzić inaczej, jak tylko z uprzedniego poczęcia myśli.

Artykuł 4

CZY POCHODZENIE MIŁOŚCI W BOGU MOŻNA UWAŻAĆ ZA RODZENIE

Zdaje się, że pochodzenie Miłości w Bogu jest rodzeniem, bo:

1. O. takiej istocie żyjącej, która pochodzi od drugiej i ma z nią podobną naturę, mówimy, że jest rodzona i że się rodzi. Lecz to, co w Bogu pochodzi jako Miłość tak pochodzi, że ma podobną naturę; inaczej stałoby poza naturą Boską i mielibyśmy do czynienia z pochodzeniem na zewnątrz. A więc to, co w Bogu pochodzi jako Miłość, pochodzi jako ten, który jest rodzony i rodzi się.

2. Podobieństwo stanowi sedno zarówno słowa jak i miłości. Czytamy bowiem u Syracha: "Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie"[1]. Skoro zaś z racji podobieństwa twierdzimy o słowie, że jest rodzone i narodzone, wydaje się, że dla tej samej racji można to samo powiedzieć o miłości.

3. Co nie należy do żadnego gatunku danego rodzaju, nie zalicza się do tego rodzaju. Skoro zaś w Bogu spotykamy pochodzenie Miłości, powinno prócz tego miana wspólnego otrzymać jakieś miano szczególne; a nie można znaleźć innego, jak tylko: rodzenie. A więc zdaje się, że pochodzenie Miłości w Bogu jest rodzeniem.

Wbrew temu: gdyby tak było, to Duch Święty pochodzący jako Miłość pochodziłby jako rodzony, czemu zaprzecza Atanazy[a], mówiąc: "Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna; przez Nich nie uczyniony, nie stworzony, ani też nie zrodzony, ale od Nich pochodący"[2].

Odpowiedź: Pochodzenia Miłości w Bogu nie można uznać za rodzenie. Dla jasności zauważmy że jest różnica między myślą a wolą. Otóż myśl staje się zaktualizowana przez

---

[b] Patrz niżej, z. 42,3.
[a] Patrz wyżej /1/, oraz t. 15, str. 210 /51/.

to, że przedmiot myślowo poznawany jest w myśli w postaci swojej podobizny[b]; wola zaś jest zaktualizowana nie przez to, że w woli jest jakaś podobizna rzeczy zechcianej, lecz przez to, że z woli obudził się pociąg ku rzeczy zechcianej.

Otóż po chodzenie odbywające się w myśli z natury rzeczy zawiera w sobie upodobnienie; o tyle też ma charakter rodzenia; wszystko bowiem co się rodzi, jest podobne do swojego rodziciela. Pochodzenie zaś odbywające się w woli nie ma w sobie charakteru podobieństwa, ale raczej siły pobudzającej i poruszającej ku czemuś. Stąd też to, co pochodzi w Bogu na sposób miłości, nie pochodzi jako zrodzone, czyli jako syn, lecz raczej pochodzi jako duch! Mianem tym oznaczamy jakowyś ruch życionośny i siłę pobudzającą; tak to bowiem bywa, że miłość pobudza i porusza ludzi do czynu.

Na 1. Cokolwiek jest w Bogu, stanowi jedno z Boską naturą. Dlatego od strony tejże jedności nie może mieć uzasadnienia ani jedno, ani drugie pochodzenie, uzasadnienia tłumaczącego ich odrębność; istotne uzasadnienie jednego i drugiego pochodzenia musi tkwić w ustosunkowaniu się jednego pochodzenia do drugiego. Na to zaś ustosunkowanie trzeba patrzeć z punktu swoistego charakteru woli i myśli. Stąd też zależnie od ich swoistego charakteru bierze miano jedno i drugie pochodzenie w Bogu i miano to nadaje się dla oznaczenia owego swoistego charakteru rzeczy. Dlatego to, co pochodzi w Bogu jako miłość, przejmuje wprawdzie Boską naturę, a mimo to nie nazywa się narodzonym.

Na 2. Podobieństwo inaczej odnosi się do słowa, inaczej do miłości. Do słowa odnosi się w tym znaczeniu, że właśnie ono samo jest jakowymś podobieństwem rzeczy myślowo poznanej, tak jak zrodzony jest podobieństwem rodziciela. Do miłości zaś odnosi się nie w tym znaczeniu, żeby sama miłość była podobieństwem, ale w tym, że podobieństwo jest przyczyną - początkiem miłowania[c]. Nie wynika przeto z tego, że miłość jest rodzona, ale że zrodzony jest początkodawcą miłości.

Na 3. Jak wyżej powiedziano[3], do Boga nie możemy stosować innych nazw, jak tylko zaczerpniętych od stworzeń; a ponieważ stworzenia przekazują naturę jedynie drogą rodzenia, stąd - dla nadania pochodzeniu w Bogu własnej specjalnej nazwy - żadne inne miano tak się nie nadaje, jak właśnie rodzenie. W następstwie tego to pochodzenie, które nie jest rodzeniem, pozostaje bez specjalnego własnego miana; ponieważ jednak jest to pochodzenie ducha, dlatego można mu dać miano: tchnienie.

Artykuł 5

CZY W BOGU JEST WIĘCEJ POCHODZEŃ NIŻ DWA?

Zdaje się, że w Bogu jest więcej pochodzeń niż dwa, bo:

---

[b] Patrz niżej z. 85, 1 na 1; z. 87, 1 na 3, także wyżej, t. 1 Skorowidz str. 308 pod Podobizna.
[c] Patrz niżej 1-2. 27, 3, t. 10, str. 57.

1. Dla tej samej racji przyjmujemy w Bogu istnienie wiedzy i woli, co i potęgi. Skoro więc przyjmujemy w Bogu dwa pochodzenia odpowiadające myśli i woli, wydaje się, że należy przyjąć jeszcze trzecie pochodzenie - odpowiadające potędze.

2. Jak się zdaje, najwięcej uprawnioną do tytułu: początek pochodzenia, ma dobroć; przecież nawet potocznie mówi się[1], że w naturze dobroci tkwi udzielanie się. Wydaje się więc, że należało by przyjąć jeszcze jakieś pochodzenie odpowiadające dobroci w Bogu.

3. Płodność Boska jest chyba bogatsza niż płodność ludzka. Lecz u nas jest nie tylko jedno pochodzenie słowa, lecz wiele, gdyż u nas z jednego słowa pochodzi drugie; podobnie, z jednej miłości druga. Przeto i w Bogu jest więcej pochodzeń niż dwa.

Wbrew temu: w Bogu mamy jedynie dwóch, którzy pochodzą, mianowicie Syn i Dnch Święty. Zatem są w Nim jedynie dwa pochodzenia.

Odpowidź: Tylko te pochodzenia mogą zachodzić w Bogu, które odpowiadają czynnościom pozostającym wsobnie w działaczu; otóż dwie są tylko tego rodzaju czynności w naturze duchowej i Boskiej: myśleć oraz chcieć. Wprawdzie odczuwanie zmysłowe wydaje się być również czynnością pozostającą wsobnie w podmiocie odczuwającym, to jednak jest ono obce dla natury duchowej; nie da się go również całkowicie wykluczyć z rodzaju czynności przechodnich; odczuwanie przecież odbywa się na skutek oddziaływania przedmiotu postrzegalnego na zmysł[a]. Wynika z tego, że w Bogu - poza pochodzeniem Słowa i Miłości - nie może być mowy o jakimś innym jeszcze pochodzeniu.

Na 1. Potęga jest początkiem działania, którego kresem są inne rzeczy. Działanie więc potęgi należy do typu działania na zewnątrz[b]. Tak więc ów przymiot potęgi nie stanowi o pochodzeniu Osób Boskich, lecz o pochodzeniu stworzeń.

Na 2. Dobro - zdaniem Boecjusza[2] - odnosi się do istoty, a nie do czynności; chyba, że stanowi przedmiot woli. Ponieważ zaś pochodzenia w Bogu odbywają się wedle czynności, dlatego nie da się przyjąć jakichś pochodzeń wedle dobroci i innych podobnych przymiotów - poza pochodzeniem Słowa i Miłości: jako że Bóg Swoją istotę, prawdę i dobroć, myślą poznaje i miłuje.

Na 3. Jak wyżej podano[3], Bóg jednym niezłożonym aktem wszystko poznaje i podobnież wszystkiego chce; nie może przeto u Niego zachodzić pochodzenie słowa ze słowa, ani też miłości z miłoaci; jest w Nim bowiem jedynie jedno doskonałe Słowo i jedna doskonała Miłość; i w tym przejawia się właśnie doskonała płodność Boga. /10/

ZAGADNIENIE 28
STOSUNKI ZACHODZACE W BOGU /11/

[a] Patrz niżej, z. 78, 3, t. 6.
[b] Wyżej, z. 25, t. 2, str. 216-230.

Zajmiemy się teraz stosunkami zachodzącymi w Bogu. Nasuwają się tu cztery pytania: 1. Czy w Bogu zachodzą jakieś rzeczowe stosunki? 2. Czy te stosunki stanowią istotę Boga, czy też są jakby z zewnątrz do niej przyczepione? 3. Czy w Bogu może zachodzić więcej stosunków rzeczowo od siebie odrębnych? 4. Jaka jest ich liczba?

Artykuł 1

CZY W BOGU ZACHODZĄ JAKIEŚ RZECZOWE STOSUNKI?

Zdaje się, że w Bogu nie zachodzą jakoweś rzeczowe stosunki, bo :

1. "Jeśli ktoś, pisze Boecjusz, stosuje do Boga działy bytu /12/: każdy z nich Bogu przypisany zamienia się w Jego jestestwo; stosunek zaś zgoła nie może o Nim orzekać"[1]. Lecz cokolwiek jest rzeczowo w Bogu, może o Nim orzekać. A więc w Bogu nie zachodzi stosunek rzeczowy. /13/

2. "W Trójcy, pisze Boecjusz, stosunek Ojca do Syna i 0bydwóch do Ducha Świętego ma się tak, jak stosunek tego, który jest tym samym, do tego który jest tym samym"[2]. 0tóż końcowa część tego zdania wyraża stosunek czysto myślny; każdy bowiem stosunek rzeczowy musi mieć dwie rzeczowe strony. A więc stosunki zachodzące w Bogu są tylko myślne, a nie rzeczowe. /14/

3. Stosunek ojcostwa jest stosunkiem początkodawcy. Lecz gdy mówimy: Bóg jest początkodawcą stworzeń, zawieramy w tym jakiś stosunek myślny, a nie rzeczowy. A więc również i ojcostwo w Bogu nie jest stosunkiem rzeczowym; nie są też nim dla tej samej racji również i inne stosunki w Bogu zachodzące.

4. Rodzenie w Bogu odbywa się według pochodzenia słowa w myśli. Lecz stosunki zasadzające się na działaniu myśli są stosunkami myślnymi. A więc ojcostwo i synostwo, które zachodzą w Bogu z racji rodzenia, są jedynie stosunkami myślnymi.

Wbrew temu: Ojcostwo daje prawo do tytułu ojca, a synostwo do tytułu syna. Jeśli więc nie ma w Bogu rzeczywistego ojcostwa i synostwa, wynikałoby z tego, że Bóg nie jest w rzeczy samej prawdziwie ojcem i synem, a tylko jest takowym w ujęciu naszej myśli, co jest herezją Sabeliusza.

Odpowiedź: W Bogu niektóre stosunki są rzeczowe. Dla jasności zauważmy, że tylko w dziale wyrażającym stosunek do czegoś można spotkać coś, co jest czystym wytworem rozumu, a czego nie ma w rzeczy. Inaczej ma się sprawa z resztą działów. Inne bowiem działy bytu, np. ilość-masa i jakość, w swej istotnej treści oznaczają tkwienie w czymś; stosunek zaś w swej istotnej treści oznacza sama odnośność do czegoś. Otóż odnośność ta istnieje niekiedy w samej naturze rzeczy; wtedy mianowicie, gdy dane rzeczy z natury swojej układają się wzajem między sobą według naturalnego porządku i mają wzajemną skłonność do siebie. Tego pokroju stosunki muszą być rzeczowe; przykładem ciało ciężkie - jego ciążenie i kierunek ku miejscu środkowemu[a]; w ciele istnieje jakaś

[a] Patrz t. 2 /16/, str. 255.

odnośność względem miejsca środkowego. Podobnie ma się rzecz z innymi tego rodzaju rzeczami. Niekiedy zaś stosunek wyrażający wzgląd na coś zachodzi jedynie w samym pojmowaniu rozumu porównującego jedno z drugim: to właśnie jest stosunek czysto myślny; przykładem rozum zestawiający człowieka ze zwierzęciem jako gatunek z rodzajem.

0tóż tam, gdzie ktoś pochodzi od swego początkodawcy i ma z nim tę samą naturę, tam obaj: pochodzący i początkodawca muszą być tego samego rzędu, /15/ a tym samym muszą zachodzić między nimi wzajemne rzeczowe odniesienia. Ponieważ zaś, jak wyżej podano[3], pochodzenia w Bogu odbywają się według tożsamości natury, wynika z tego, że stosunki zachodzące według pochodzeń w Bogu, muszą być stosunkami rzeczowymi.

Na 1. Stosunek wcale nie może orzekać o Bogu według istotnej treści tego, co wyraża stosunek do czegoś; a tej istotnej treści tego, co ma stosunek do czegoś, nie należy ujmować od strony podmiotu tkwienia, ale od strony odnośności do czegoś. Nie chciał tym też Boecjusz wykluczyć wszelkiego stosunku z Boga; twierdził tylko, że stosunek w swej istocie nie ma tkwić w kimś i tak o nim orzekać, ale raczej wyraża odnośność do czegoś.

Na 2. Stosunek zawarty w wyrazie "to samo", jeśli naprawdę oznacza to samo, jest stosunkiem myślnym; przecież tego pokroju stosunek polega na pewnym jakimś szyku danej rzeczy do samej siebie - wymyślonym i rozważanym pod jakimiś jej dwoma względami przez rozum[b]. Inaczej ma się sprawa, gdy mówimy o danych rzeczach, że są te same, ale nie liczbowo, tylko że mają tę samą rodzajową czy gatunkową naturę. Otóż Boecjusz przyrównuje stosunki zachodzące w Bogu do stosunku tożsamości nie we wszystkim, ale tylko w tym jednym, że stosunki zachodzące w Bogu, podobnie jak stosunek tożsamości, nie wprowadzają żadnej różnicowej zmiany w jestestwo - naturę Boga.

Na 3. Ponieważ stworzenie pochodzi od Boga tak, że ma różną Odeń naturę, dlatego Bóg stoi poza rzędem całego stworzenia; stosunek *(habitudo)* zaś Jego do stworzeń nie wypływa z Jego natury; nie tworzył przecież stworzeń z musu swojej natury, ale - jak to wyżej uzasadniono[4] - swoją myślą i wolą. Nie ma przeto w Bogu rzeczowego stosunku do stworzeń; za to stworzenie łączy z Bogiem stosunek rzeczowy; wszystkie przecież stworzenia objęte są Bożym porządkiem, a w swojej naturze zawierają zależność od Boga. Tymczasem pochodzenia w Bogu odbywają się według tej samej natury; nie można więc ich upodabniać do pochodzenia stworzeń.

Na 4. Stosunki, które są czystym owocem pracy rozumu w jakimś materiale poznanym, są stosunkami czysto myślnymi, gdyż rozum wyśledza je między dwiema rzeczami poznanymi. Natomiast te stosunki, które są owocem działania myśli i zachodzą między słowem myślowo pochodzącym a jego początkodawcą, nie są stosunksmi czysto myślnymi, lecz rzeczowymi; albowiem i sama myśl, i rozum, są to jakoweś rzeczy i mają się do tego, co myślowo pochodzi, tak, jak się ma rzecz cielesna do tego, co z niej cieleśnie pochodzi. W ten to sposób ojcostwo i synostwo są rzeczowymi stosunkami w Bogu.

---

[b] Wyżej, z. 13, 12 i 7, t. 2, str. 38-41. 22-28.

Artykuł 2

CZY W B0GU ST0SUNEK JEST TYM SAMYM C0 I IST0TA?

Zdaje się, że w Bogu stosunek nie jest tym samym, co i istota, bo:

1. Zdaniem Augustyna: "Nie wszystko, co mówimy o Bogu, wyraża istotę; mówimy bowiem o stosunku, np. Ojca do Syna, a to nie oznacza istoty"[1], A więc stosunek nie wchodzi do istoty Bożej.

2. Pisze dalej Augustyn: "Każda rzecz wyrażająca stosunek nie tylko jest stosunkiem, ale także jest rzeczą, np. człowiek-pan, człowiek-sługa[2]. Jeśli więc przyjmiemy jakieś stosunki w Bogu, musimy też przyjąć coś innego oprócz stosunków. Tym zaś może być tylko istota. A więc istota jest czymś innym niż stosunki.

3. Czytamy u Filozofa[3], że "być" względnika[a] polega na odnośności. Gdyby więc stosunek wchodził w samą istotę Bożą, wynikało by z tego, że "być" Bożej istoty polegałoby na odnośności do czegoś; to jednak nie da się przyjąć wobec doskonałości "być" Bożego, o którym powiedzieliamy[4], że jest w najwyższym stopniu bezwzględne i samoistne. A więc stosunek niestanowi istoty Bożej.

Wbrew temu: Wszystko, co nie stanowi istoty Bożej, jest stworzeniem. Otóż stosunek cieszy się rzeczywistym-rzeczowym bytem w Bogu; i jeśli nie uzna się go za istotę Boga, będzie stworzeniem i nie będzie mu się oddawało oznak najwyższej czci; gdy tymczasem śpiewamy w prefacji: "Niech będzie uwielbiona w Osobach właściwość, w Majestacie równość"[b].

Odpowiedź: Gilbert Porreta, jak powiadają, miał w tej sprawie popełnić błąd, który potem odwołał na synodzie w Reims; /16/ w jego mniemaniu stosunki w Bogu mają znamię czegoś towarzyszącego, czyli z zewnątrz przyczepionego.Wyjaśniając rzecz zauważmy, że w każdym rodzaju przypadłości - a jest ich dziewięć - należy dostrzec dwa względy: pierwszy, to wspólny i jednakowy dla każdego poszczególnego rodzaju przypadłości sposób bytowania, stanowiący właściwie o ich charakterze; wiadomo, polega on na tkwieniu czy bytowaniu[c] w kimś; albowiem "być" przypadłości polega na bytowaniu czy tkwieniu w czymś; drugie, co można uwzględnić w każdym dziale przypadłości, to swoista i właściwa natura każdego z nich.

Otóż jeśli chodzi o inne działy przypadłości, to w przeciwieństwie do stosunku - nawet tę swoistą właściwą naturę działu ujmujemy, zestawiając ją z podmiotem tkwienia; np. ilość-masa i jakość; przez ilość bowiem rozumiemy miarę jestestwa, a przez jakość

---

[a] względnik - **relativum:** to, co ma stosunek do czegoś; "być" - **esse**.
[b] Prefacja do Trójcy Przenajświętszej.
[c] **inesse** - tkwić-bytować w kimś.

przystosowanie jestestwa. Natomiast jeśli chodzi o stosunek, to tę swoistą właściwą jemu naturę ujmujemy nie przez zestawienie z podmiotem tkwienia, ale przez zestawienie z czymś poza.

Jeśli przeto weźmiemy pod uwagę stosunki - i to także w świecie stworzeń - o ile są stosunkami, a więc w zestawieniu z czymś poza, wówczas mają charakter czegoś towarzyszącego, nie wrażonego do wewnątrz, tzn. poniekąd oznaczają wzgląd-odnośność jakby napawającą samą rzecz odnoszącą się, o ile ona tymże względem czy odnośnością kieruje się ku drugiej stronie.

Jeśli zaś weźmie się pod uwagę stosunek o ile jest przypadłością, wówczas tkwi w podmiocie i ma w nim bytowanie przypadłościowe. Otóż Gilbert Porreta uznawał tylko stosunek według pierwszego sposobu ujmowania.

Cokolwiek jednak w świecie stworzeń ma bytowanie przypadłościowe, odniesione do Boga otrzymuje bytowanie substancjalne, albowiem w Bogu nie może być nic takiego, co by bytowało na sposób przypadłości tkwiącej w podmiocie; lecz cokolwiek jest w Nim, stanowi Jego istotę[d].

Tak więc: biorąc pod uwagę ten wzgląd, według którego stosunek w świecie stworzeń bytuje jako przypadłość w podmiocie, stosunek rzeczowo w Bogu istniejący przyjmuje "być" istoty Boga i razem z nią całkowicie stanowi jedno; biorąc zaś pod uwagę samą tylko odnośność, stosunek ten nie wyraża jakiegoś związku czy odniesienia do istoty, ale raczej do strony sobie przeciwstawnej.

Jasne teraz jest, że stosunek rzeczowo w Bogu istniejący i istota Boża stanowią jedną rzecz i różnią się między sobą jedynie w dociekaniu rozumu: w tym znaczeniu, że pojęcie stosunku zawsze zawiera wzgląd na stronę sobie przeciwstawną, czego nie zawiera pojęcie istoty. Widać zatem wyraźnie, że w Bogu "być" stosunku i "być" istoty nie są czymś innym, ale stanowią jedno i to Samo.

Na 1. W tych słowach nie twierdzi Augustyn, że ojcostwo czy inny stosunek w Bogu - a chodzi o sposób bytowania - nie stanowi tego samego co i istota Boża, ale twierdzi, że stosunek nie orzeka tak, jak zwykle orzeka się o jestestwie, a więc jako istniejący w tym podmiocie, o którym orzeka; twierdzi więc, że stosunek orzekając wskazuje na odnośność do czegoś drugiego.

Z tego widać, że tylko dwa działy bytu mogą stosować się do Boga: [jestestwo i stosunek]; /17/ dlaczego? Bo inne działy wyrażają związek z tym, o kim orzekają zarówno pod względem swojego "być", jak i pod względem treści właściwej dla swojego działu. Aliści co jest w Bogu, nie może mieć innego związku z tym, w którym jest, albo o kim orzeka, jak tylko związek czy stosunek tożsamości, a to z powodu największej niezłożoności Boga.

Na 2. W nazwie wyrażającej stosunek dostrzegamy nie tylko wzgląd na coś, lecz także coś bezwzględnego - i to zarówno w świecie stworzeń, jak i u Boga: wszakże nie jednakowo. Albowiem w stworzeniu to, co w nim jest bezwzględne, stanowi inną rzecz niż to, co mieści się w nazwie wyrażającej stosunek. W Bogu zaś nie jest inmą rzeczą, ale jedną i tą samą; tego jednak nie zdoła doskonale oddać nazwa wyrażająca stosunek, gdyż

[d] Patrz wyżej, z.3, 6, t. 1, str. 98-99.

nie może tego pomieścić znaczenie takiej nazwy. Powiedzieliśmy bowiem wyżej[5], gdy rozprawialiśmy o nazwach Boga, że o wiele więcej zawiera doskonałość Boskiej istoty, niż jakiekolwiek nazwy silące się ją wyrazić. Stąd też wcale nie wynika, że w Bogu oprócz stosunków jest jeszcze coś rzeczowo innego; trudność tylko nastręcza samo nazewnictwo.

Na 3. Gdyby doskonałość Boża nie zawierała w sobie nic więcej jak tylko to, co nasuwa sama nazwa stosunkowa[e] wówczas jej "być" byłoby niedoskonałe, jako że odnosiłoby się do czegoś innego; tak samo gdyby nie zawierała nic więcej nad to, co oznaczamy mianem "mądrość" nie byłaby czymś samoistnym. Wszelako doskonałość Bożej istoty jest tak wielka, że żadna - jakąkolwiek by była - nazwa nie zdoła jej objąć swoim znaczeniem. A więc z faktu, że nazwa stosunkowa, czy wszelka inna nazwa Bogu nadana, nie oznacza czegoś doskonałego, wcale nie wynika, iż Istota Boża ma "być" niedoskonałe; wszak Boża istota, jak to wyżej powiedziano[6], zawiera w sobie doskonałość wszystkich działów bytu./18/

Artykuł 3

CZY STOSUNKI, JAKIE W BOGU ZACHODZĄ, SĄ RZECZOWO OD SIEBIE ODRĘBNE? /19/

Zdaje się, że stosunki, jakie w Bogu zachodzą, nie są od siebie rzeczowo odrębne, bo :

1. Wszystko, co utożsamia się z jedną i tą samą rzeczą, również i ze sobą się utożsamia. Lecz wszelki stosunek w Bogu istniejący stanowi rzeczowo to samo co i isttota Boża. A więc stosunki nie są rzeczowo od siebie odrębne.

2. Jak ojcostwo i synostwo są odrębne od istoty Bożej, bo te nazwy wyrażają inne pojęcia, tak samo dobroć i potęga. Lecz z powodu tej pojęciowej różnicy nie ma jakiejś rzeczowej odrębności między dobrocią a potęgą Bożą. A więc nie ma jej i między ojcostwem a synostwem .

3. W Bogu odrębność rzeczowa ma swoje jedyne uzasadnienie w pochodzeniu. Lecz jeden stosunek, jak się zdaje, nie może pochodzić od drugiego. A więc stosunki nie są rzeczowo odrębne od siebie.

Wbrew temu powiada Boecjusz: "W Bogu isto ta stanowi o jedmości - stosunek wprowadza trójcę"[1]. Jeśli więc stosunki nie będą odrębne rzeczowo od siebie, nie będzie w Bogu rzeczowo trójcy a tylko myślnie, pojęciowo - co właśnie jest błędem Sabeliusza.

Odpowiedź: Przypisując komuś jakiś przymiot, musimy mu przypisać wszystko, co stanowi istotną treść tego przymiotu; np. komukolwiek przypisze się nazwę człowieka, musi mu się także przypisać, że jest rozumny. Otóż stosunek oznacza odnośność jednego do drugiego, z racji czego odnośność ta wprowadza przeciwstawność stosunkową jednej strony wobec drugiej. /20/ A ponieważ, jak już powiedziano[2], w Bogu zachodzi rzeczowy

---

[e] Nazwa stosunkowa: - **nomen relativum**, tj. nazwa wyrażająca stosunek.

stosunek, musi też w następstwie zachodzić u Niego rzeczowa przeciwstawność. Rzeczowa zaś przeciwstawność w pojęciu swoim zawiera odrębność. A więc musimy przyjąć w Bogu rzeczową odrębność; ale nie w Jego bycie bezwzględnym, jakim jest istota, która przecież stanowi najwyższą jedność i niezłożoność, ale w Jego bycie względnym, czyli stosunkowym.

Na 1. Zdaniem Filozofa[3] zasada: wszystko, co utożsamia się z jedną i tą samą rzeczą, również ze sobą się utożsamia, obowiązuje tylko w tych rzeczach, które są i rzeczowo, i pojęciowo tożsame, np. odzież i ubranie; nie obowiązuje zaś w tych, które różnią się pojęciowo. Stąd też mówi tamże: Choć czynność jest tym samym co ruch, podobnie jak jest nim i doznawanie, nie wynika z tego wcale, że czynność i doznawanie są tym samym; czynność bowiem wyraża wzgląd na to, od kogo jest ruch w ruchadle, doznawanie zaś wyraża wzgląd, że jest w nim od kogoś. /21/ Podobnie, chociaż ojcostwo jest rzeczowo tym samym co i istota Boża, tak samo jak jest nią i synostwo, to jednak ojcostwo i synostwo w swoich właściwych znaczeniach wyrażają przeciwstawne odniesienia, a więc są odrębne od siebie.

Na 2. Potęga i dobroć nie zawierają w swoich pojęciach jakichś przeciwstawności. Z nimi więc jest inna sprawa.

3. Chociaż prawdę powiedziawszy, stosunki nie wywodzą się, czyli nie pochodzą wzajemnie od siebie, to jednak z racji pochodzenia, gdzie jedno od drugiego pochodzi, ujmujemy je jako przeciwstawne.

Artykuł 4

CZY W BOGU ZACHODZĄ TYLKO CZTERY RZECZOWE ST0SUNKI, MIANOWICIE: OJC0STWO, SYNOSTWO, TCHNIENIE I POCHODZENIE?

Zdaje się, że w Bogu nie zachodzą tylko owe cztery rzeczowe stosunki, bo:

1. W gronie tym nie widzimy takich stosunków u Boga spotykanych i wydaje się rzeczowych, jak poznawcy myślącego do przedmiotu myśli, osobnika chcącego do przedmiotu chcenia. Zatem w Bogu jest więcej rzeczowych stosunków niż cztery.

2. Stosunki rzeczowe w Bogu zasadzają się na pochodzeniu myślowym słowa. Otóż zdaniem Awicenny[1] stosunki myślowe mnożą się w nieskończoność. A więc w Bogu jest nieskończona ilość stosunków rzeczowych ,

3. Jak wyżej powiedziano[2], idee rzeczy są wiecznie w Bogu, i jak tamże zaznaczono, nie różnią się między sobą, chyba w odniesieniu do rzeczy. A więc należy przyjąć w Bogu wiele więcej wiecznych stosunków.

4. Równość, podobieństwo i tożsamość są też jakimiś stosunkami i są wiecznie w Bogu. A więc w Bogu mamy odwiecznie więcej stosunków niż te, które wyżej wymieniono.

Wbrew temu z pozoru raczej wygląda, że jest ich mniej: "Ta sama przecież, zdaniem Flozofa, jest droga z Aten do Teb, co i z Teb do Aten"[3]. Podobnie, jak się zdaje, jednym i tym samym jest stosunek ojca do syna - zwany ojcostwem, co i stosunek syna do ojca - zwany synostwem. A więc w Bogu nie ma czterech stosunków.

Odpowiedź: Zdaniem Filozofa[4], każdy stosunek opiera się albo na ilości, np. dwójnasób i połowa, albo na działaniu i doznawaniu, np. działacz i dzieło, ojciec i syn, pan i sługa itp. Ponieważ zaś w Bogu nie ma mowy o ilości (jest bowiem wielki bez ilości - twierdzi Augustyn[5]), dlatego rzeczowy stosunek w Bogu może być oparty jedynie o działanie; oczywiście, nie o działanie, według którego coś pochodzi na zewnątrz, gdyż, jak wyżej powiedziano[6], stosunki Boga do stworzeń nie istnieją w Nim rzeczowo. Pozostaje więc, że w Bogu można przyjąć stosunki rzeczowe oparte jedynie o działanie, według którego coś pochodzi w Nim wewnątrz, a nie na zewnątrz.

Tego zaś pokroju pochodzeń w Bogu, jak wyżej powiedziano[7], mamy dwa. Pierwsze z nich odbywa się według działania myśli, i to jest pochodzenie Słowa; drugie odbywa się według działania woli, i to jest pochodzenie Miłości. Odnośnie do każdego z tych pochodzeń musimy przyjąć po dwa przeciwstawne stosunki; pierwszy z nich to stosunek pochodzącego do początkodawcy drugi to samego początkodawcy. Otóż pochodzenie Słowa zwie się: rodzenie, i to we właściwym znaczeniu, tak jak przysługuje istotom żyjącym. Zatem stosunek początkodawcy rodzenia u istot cieszących się pełnią życia zwie się: ojcostwo, a stosunek pochodzącego od początkodawcy zwiemy: synostwo.

Jak wyżej powiedziano[8], pochodzenie Miłości nie ma własnej nazwy; stąd też nie mają jej i stosunki, które się na niej zasadzają. Jednakowoż stosunek początkodawcy tego pochodzenia nazwano: tchnienie, a stosunek pochodzącego nazwano: pochodzenie, chociaż te dwie nazwy dotyczą samych pochodzeń, czyli wywodzeń, a nie stosunków.

Na 1. Gdzie myśl i przedmiot myślenia, osobnik chcący i przedmiot chcenia stanowią dwie różne rzeczy, tam może zachodzić rzeczowy stosunek między wiedzą a jej przedmiotem, i osobnikiem chcącym a przedmiotem chcenia. W Bogu jednak tym samym zupełnie jest myśl i przedmiot myślenia; poznając bowiem swoją myślą siebie, poznaje tym samym wszystko inne[a]; tak samo rzecz się ma z Jego wolą i przedmiotem chcenia. Stąd to tego pokroju stosunki w Bogu nie są rzeczowe, podobnie jak nim nie jest stosunek tego samego do tego samego. Stosunek jednak do słowa jest rzeczowy, gdyż słowo oznacza to, co pochodzi jako owoc myślowego działania, a nie rzecz poznaną. I rzeczywiście, gdy poznajemy kamień, mianem słowa oznaczamy to, co myśl pojmuje z rzeczy poznanej.

Na 2. U człowieka stosunki myślowe mnożą się w nieskończoność; innym bowiem aktem człowiek poznaje kamień, innym aktem poznaje to, że poznaje kamień i jeszcze innym, że to poznaje: tak działania myślenia będą się mnożyć w nieskończoność, a w następstwie i stosunki poznane. Lecz w Bogu nie może to zaistnieć, gdyż jednym aktem poznaje wszystko.

---

[a] Patrz wyżej, z. 14, 5, t. 2, str. 50-52.

Na 3. Stosunki wzajemne między ideami są przedmiotem poznania Bożego. Z ich wielości nie wynika, że w Bogu zachodzą liczne stosunki, a tylko że Bóg poznaje liczne stosunki.

Na 4. . Równość i podobień stwo w Bogu nie są rzeczowymi, ale jedynie pojęciowymi stosunkami, o czym niżej[9].

Na 5. Owszem, ta sama jest droga od jednego końca do drugiego i na odwrót; tylko kierunek jej, a zarazem i stosunek, jest zgoła różny. Nie można przeto z tego wnioskować, że stosunek ojca do syna i na odwrót jest ten sam; można by było to wnioskować o jakimś bycie nieodnośnym, gdyby stał w pośrodku między nimi.

ZAGADNIENIE 29
OSOBY BOSKIE

Poprzedziwszy rzecz tym, co, jak się zdaje, należało poznać na wstępie, a więc zagadnieniami o pochodzeniu i o stosunkach w Bogu, trzeba teraz przystąpić do Osób. I tak najpierw przyjrzymy się Osobom samym w sobie - bezwzględnie, a potem porównamy je między sobą. Rozważanie Osób samych w sobie - bezwzględnie winno obejmować: pierwsze, rozważanie Ich ogólne; drugie, omówienie poszczególnych Osób. Ogólne zaś rozważanie Osób, jak się zdaje, winno obejmować cztery zagadnienia: 1. Znaczenie nazwy "osoba". 2. Liczbę Osób. 3. To, co z tej ilości Osób wypływa lub jej się przeciwstawia, jako to: różność, podobieństwo itp. 4. To, co dotyczy naszego poznawania Osób.

Pierwsze zagadnienie rzuca cztery tematy: 1. Określenie osoby. 2. Porównanie osoby z istotą, samoistnością i hipostazą. 3. Czy nazwa "osoba" stosuje się do Boga? 4. Jeśli tak, to w jakim znaczeniu?

Artykuł 1

OKREŚLENIE OSOBY

Boecjusz tak określa osobę: "0soba jest to jestestwo jednostkowe natury rozumnej"[1]. Otóż zdaje się, że to określenie osoby jest nienależyte, bo:

1. żaden poszczególnik nie da się określić. /22/ Lecz osoba oznacza jakiegoś poszczególnika *(singulare)*. A więc osoba nie jest należycie określona.

2. W tym określeniu "jestestwo" albo oznacza jestestwo pierwsze, albo jestestwo drugie; jeśli pierwsze, wówczas zbyteczne jest dodawać "jednostkowe", gdyż jestestwo pierwsze właśnie oznacza jestestwo jednostkowe; jeśli zaś drugie, wówczas dodanie tego

przymiotnika jest błędne i zawiera sprzeczność; przecież jestestwo drugie to tyle, co rodzaje lub gatunki. A więc to określenie nie jest poprawnie zbudowane. /23/

3. W określeniu danej rzeczy nie wolno umieszczać orzecznika logicznego; /24/ nie uchodzi bynajmniej za dobre następujące określenie: człowiek jest gatunkiem zwierzęcia; "człowiek" bowiem jest nazwą rzeczy, a "gatunek" nazwą orzecznika logicznego. Ponieważ zaś "osoba" jest nazwą rzeczy (oznacza bowiem jakieś jestestwo natury rozumnej), dlatego w jej określeniu nienależycie umieszczono orzecznik logiczny, jakim jest "jednostka".

4. Zdaniem Arystotelesa, natura "jest początkiem ruchu i spoczynku w tym, w którym jest sama przez się, a nie przez przypadłość"[2]. Lecz osobę spotykamy w rzeczach niepodlegających ruchowi: w Bogu i u aniołów. A więc w określeniu osoby należało raczej użyć wyrazu "istota" a nie "natura".

5. Dusza oddzielona od ciała jest jestestwem jednostkowym natury rozumnej - nie jest wszakże osobą; a więc nie należy tak określać osoby.

Odpowiedź: Chociaż w każdym dziale bytu można spotkać powszechnik i poszczególnik-jednostkę, to jednak w jakiś szczególniejszy sposób znajduje się "jednostka" w dziale jestestwa. Jestestwo bowiem ujednostkawia się samo przez się, gdy tymczasem przypadłości ujednostkawiają się poprzez podmiot, którym właśnie jest jestestwo: mówimy bowiem o danej białości jako o białości tego oto podmiotu.

Stąd też słusznie poszczególne jednostki jestestwa przybierają szczególne miano - wyróżniające je od innych; mianowicie zwą się: hipostazy lub jestestwa pierwsze.

W jeszcze bardziej szczególny i doskonały sposób mamy do czynienia z poszczególnikiem i jednostką u jestestw rozumnych, które panują nad swoim działaniem, tzn. nie są kierowane - jak tyle innych - ale w działaniu same sobą kierują; a wiadomo: działanie zawsze dotyczy pojedynczych czynności. I dlatego w wyróżnieniu od innych jestestw poszczególniki natury rozumnej cieszą się szczególnym mianem, mianowicie "osoba". Stąd to w powyższym określeniu osoby wyrażono się "jestestwo jednostkowe" dla zaznaczenia, że chodzi o poszczególnika w dziale jestestwa; wyrażono się też "natury rozumnej", by podkreślić, że chodzi o poszczególnika jestestw rozumnych.

Na 1. To prawda, że nie można określić tego czy innego poszczególnika; można wszakże określić to, co stanowi wspólne pojęcie poszczególności; w ten to sposób Filozof[3]
określa pierwsze jestestwo; tak też czyni Boecjusz, podając określenie osoby.

Na 2. Zdaniem niektórych, w określeniu osoby chodzi o jestestwo pierwsze, czyli hipostazę; nie na darmo wszakże dodano "jednostkowe". Czemu? Bo o ile wyrazem "hipostaza" lub "jestestwo pierwsze" wykluczono ujmowanie ogólne lub jako części (albowiam nie uznajemy wcale za hipostazę ani ogólnego pojęcia czowieka, ani też ręki, która jest tylko jego częścią), to wyrazem "jednostkowe" wykluczono z pojęcia osoby możność przybrania jej (przez Chrystusa); wszak natura ludzka Chrystusa nie jest osobą; jest bowiem przybrana przez godniejszą Osobę,
tj. przez Słowo Boże.

Można jednak na to lepiej tak odpowiedzieć: Jestestwo jest pojęciem wspólnym - obejmującym jestestwo pierwsze i drugie; wyrażeniem "jednostkowe" ograniczono je do jestestwa pierwszego.

Na 3. Gdy nie znamy różnic istotnych, lub gdy nie otrzymały własnej nazwy, wówczas niekiedy posługujemy się różnicami przypa dłościowymi na miejsce różnic istotnych; tak np. mówimy: ogień jest ciałem niezłażonym, gorącym i suchym. Przypadłości bowiem własne czy właściwe są skutkami form istotnych - podstawowycha i tym samym je ujawniają[b].

W podobny sposób dozwolone jest używanie nazw orzeczników logicznych przy określaniu danej rzeczy, o ile stosuje się je do niektórych brakujących nazw rzeczy. W ten to właśnie sposób nazwa "jednostka" znalazła się w określeniu osoby i to na oznaczenie takiego sposobu samoistnienia, który jest właściwy dla poszczególnych jestestw.

Na 4. Zdaniem Filozofa[4] wyraz "natura" oznaczał pierwotnie powstawanie istot żyjących, a więc narodzenie; ponieważ owo powstawanie dokonuje się zawsze z jakiegoś początku - źródła wewnętrznego, dlatego rozciągnięto tę nazwę na oznaczenie początku wewnętrznego wszelkiego ruchu, tak właśnie określił naturę Filozof w drugiej księdze Fizyki; skoro zaś tego pokroju początek może być formalny lub materialny, stąd znowu powszechnie przez naturę rozumie się zarówno materię, jak i formę; a ponieważ właśnie forma stanowi o zupełności istoty każdej rzeczy, dlatego powszechnie istota każdej rzeczy zawarta w określeniu tejże rzeczy nosi nazwę natury. Tak też tu używamy nazwy "natura". Stąd też Boecjusz we wzmiankowanym dziele[5] powiada, że "natura jest to różnica gatunkowa nadająca formę każdej rzeczy". albowiem właśnie różnica gatunkowa stanowi określenie, a bierzemy ją z własnej formy rzeczy[c]. Właściwsze więc było w określeniu osoby, która przecież jest poszczególnikiem określonego działu bytu, raczej użyć wyrazu "natura" niż "istota - *essentia*"; ta ostatnia bowiem pochodzi od "być, istnieć - *esse*" - a to jest najbardziej wspólne.

Na 5. Dusza jest częścią gatunku ludzkiego; i chociaż jest w stanie odłączenia, to jednak zachowuje przyrodzoną możebność i ciążenie ku ponownemu połączeniu się z ciałem: z tego powodu nie można jej uznać za jednostkowe jestestwo, a więc za hipostazę czy jestestwo pierwsze, podobnie zresztą jak ręki czy jakiejkolwiek innej części człowieka. Oto dlaczego nie stosuje się do niej ani określenie, ani nazwa osoby. /25/

Artykuł 2

CZY OSOBA ZNACZY TO SAMO CO HIPOSTAZA, SAMOISTNOŚĆ I ISTOTA ?

Zdaje się, że osoba jest tym samym co hipostaza, i istota, bo:

---

[b] Forma podstawowa: patrz wyżej, t. 1, str. 280; przypadkowości: patrz wyżej, z. 3, 6 /54/, t. 1, str. 99. 284.
[c] Patrz niżej, z. 50, 2 na 1, t. 4; z. 85, 3 na 4; a 5 na 3, t. 6.

1. Zdaniem Boecjusza: "U Greków nazwa *hypostazis* oznaczała jestestwo jednostkowe natury rozumnej"[1]. Lecz to właśnie znaczy łacińska nazwa "*persona* - osoba"; a więc "*persona* - osoba" znaczy zupełnie to samo co hipostaza.

2. W wypowiedziach o Bogu wyrażamy się zarówno, że są w Nim trzy Osoby, jak i że są w Nim trzy samoistności czy samoistniki. Nie można by było się tak wyrażać, gdyby osoba i samoistność nie znaczyły tego samego. A więc osoba i samoistność znaczą to samo.

3. Zdaniem Boecjusza[2], greckie "usia" - tyle co łacińskie *"essentia"* a nasze "istota" oznacza skład materii z formą. Otóż właśnie ów skład materii z formą stanowi jednostkę jestestwa, czyli inaczej hipostazę lub osobę. A więc, jak się zdaje, wszystkie te nazwy jedno znaczą. /26/

4. *Wbrew* temu wypowiada się Boecjusz, że "Tylko rodzaje i gatunki samoistnieją; jednostki zaś
nie tylko samoistnieją, ale także stanowią podłoże [dla przypadłości]"[3]. Otóż właśnie od samoistnienia *(a subsistendo)* wywodzi się nazwa "samoistność" *(subsistentia)*, a od stanowienia podłoża *(a substando)* wywodzi się nazwa *"substantia"* czyli hipostaza. Ponieważ zaś rodzajom i gatunkom nie przysługuje nazwa "hipostaza" lub "osoba", dlatego hipostaza czy osoba nie jest tym samym co samoistność.

5. Zdaniem Boecjusza[4] hipostaza oznacza materię, a *usiosis-samoistność*, oznacza formę. Tymczasem ani formy, ani materii nie można uważać za osobę. A więc osoba jest czymś innym niż hipostaza i samoistność .

Odpowiedź: Wedłng Filozofa[5] wyraz *substantia*-jestestwo bywa używany w dwóch znaczeniach. Pierwsze, w znaczeniu sedna rzeczy zawartego w jej określeniu; stosownie do tego mówimy: określenie oddaje substancję rzeczy; otóż Grecy to znaczenie substancji - jestestwa oddawali wyrazem: *usia*; łacina może zaś użyć na to wyrazu: *essentia*-istota; /27/ drugie, w znaczeniu podmiotu *(subiectum)* lub osobnika *(suppositum)* samoistniejącego w dziale jestestwa.

Ogólnie mówiąc, to ostatnie może nosić nazwę orzecznika logicznego wtedy właśnie zwie się: osobnik - *suppositum*; może jednak także nosić nazwy oddające samą rzecz; i tych jest trzy; oto one: rzecz natury samoistność czy samoistnik i hipostaza; nazwy te wywodzą się z potrójnego ujmowania substancji - jestestwa; i tak: o ile istnieje sama przez się - a nie w innym, zwie się: samoistność czy samoistnik; w potocznym bowiem użyciu te rzeczy samoistnieją, które mają istnienie samo w sobie, a nie w innym; o ile jest podłożem dla jakiejś wspólnej natury zwie się: rzecz natury np. ten oto człowiek jest rzeczą natury ludzkiej; o ile w końcu jest podłożem dla przypadłości zwie się: hipostaza, czyli substancja - jestestwo. Otóż co te trzy nazwy oznaczają powszechnie w całym dziale jestestwa, to właśnie nazwa osoba znaczy w dziale jestestw rozumnych.

Na 1. U Greków *"hypostasis"* z samego znaczenia wyrazowego oznacza właściwie każdą poszczególną jednostkę jestestwa; powszechnie jednak przyjęło się używać tej nazwy na oznaczenie jednostki natury rozumnej, a to dla dostojeństwa tejże natury.

Na 2. Jak my wyrażamy się w liczbie mnogiej, że są w Bogu trzy osoby i trzy samoistności, tak Grecy mówią o trzech hipostazach. Ponieważ wszakże nazwa "*substantia*-jestestwo", która we właściwym znaczeniu jest odpowiednikiem hipostazy, jest u nas wieloznaczna, skoro niekiedy oznacza istotę, a niekiedy hipostazę, by nie dawać okazji do błędu, woleli *"hypostasis"* tłumaczyć raczej: "samoistność" niż "*substantia*-jestestwo". /28/

Na 3. Istota, wee właściwym znaczeniu, oznacz to, co wchodzi do określenia rzeczy. Do określenia zaś rzeczy nie wchodzą pierwiastki *(principia)* jednostkowe, ale gatunkowe. Stąd to w rzeczach złożonych z materii i formy istota nie oznacza samej tylko formy czy samej tylko materii, ale skład materii z formą wspólną - o ile są pierwiastkami gatunku. Natomiast skład z tej oto materii i z tej oto formy oznacza właśnie hipostazę i osobę. Albowiem dusza, mięso, kości, stanowią treść człowieka w ogóle; ale ta oto dusza i to oto mięso i te oto kości stanowią treść właśnie tego oto człowieka. A więc hipostaza i osoba dodają do pojęcia istoty pierwiastki jednostkowe i - jak to wyżej powiedziano, gdy była mowa o niezłożoności Boga[6] - w rzeczach złożonych z materii i z formy wcale nie są tym samym, co istota. /26/

Na 4. Boecjusz tak twierdzi: rodzaje i gatunki samoistnieją w tym sensie, że niektórym jednostkom przysługuje samoistność z tej racji, iż należą do rodzajów i gatunków objętych działem jestestwa; ale nie twierdzi, że same gatunki czy rodzaje samoistnieją. Jest to właśnie zdanie Platona[7] który głosił, że gatunki rzeczy samoistnieją oddzielnie od poszczególnikówa.[a] JeśIi zaś chodzi o to stanowienie pod-łoża, to owszem, jest to rzeczą jednostek wobec przypadłości; te jednak stoją poza istotą rodzajów i gatunków.

Na 5. Od materii, co też jest jej właściwe, ma jednostka - skład materii i formy - to do siebie, że jest podłożem dla przypadłości. Po tej myśli idzie wypowiedź Boecjusza: "Forma prosta-niezłożona nie może być podłożem"[8]. Za to od własnej formy, co znowuż jest jej własciwe, ma jednostka to, że samoistnieje sama przez się; forma bowiem nie nadchodzi do rzeczy już samoistniejącej, ale dopiero właśnie ona daje materii istnienie *(esse)* aktualne-rzeczywiste: na skutek czego dopiero jednostka może samoistnieć. Z tej to racji Boecjusz powiązał hipostazę z materią, a *"usiosis"*, czyli samoistność - z formą; w istocie bowiem materii to leży, że z zasady ma być podłożem, w istocie zaś formy, że niesie samoistność. /28/

Artykuł 3

CZY WOLNO STOSOWAĆ DO BOGA NAZWĘ "OSOBA" ?

Zdaje się, że odnośnie do Baga nie należy używać nazwy "osoba", bo:

1. Czytamy u Dionizego. "W ogóle nie godzi się mówić czy myśleć coś o Nadistocie i o tajnikach Boga, nad to, co nam Bóg powiedział w Księgach świętych"[1].

---

[a] Patrz wyżej, z. 6, 4, t. 1, str. 135 oraz t. 2 /77/, str. 274.

Tymczasem w Piśmie św. Nowego i Starego Testamentu wcale nie spotykamy nazwy "osoba". A więc nie godzi się stosować do Boga nazwy: osoba.

2. Zdaniem Boecjusza: "Nazwa "osoba" prawdopodobnie bierze początek od osób-aktorów zamaskowanych, którzy w komediach i tragediach przedstawiali jakoweś osobistości. Otóż wyraz *persona*-osoba pochodzi od *personare*, co znaczy: wydawać silny głos; a to stąd, że głos piętrzył się w zagłębieniu maski i potęgował. Grecy te właśnie maski zwali *prosopa*, gdyż zakładano je przed oczy na twarze, że zakrywały całe oblicze"[2]. Otóż o czymś takim zgoła nawet mówić nie można o Bogu, chyba tylko w przenośni. A więc nazwa "osoba" Boga nie może przysługiwać, chyba tylko przenośnie.

3. Każda osoba jest hipostazą. Lecz nazwy "hipostaza" nie można stosować do Boga, jako że, zdaniem Boecjusza[3], hipostaza stanowi podłoże dla przypadłości, których przecież w Bogu nie ma. Również i Hieronim wyraża się[4], że nazwa "hipostaza" "pod smakiem miodu kryje truciznę". A więc nie można do Boga stosować nazwy "osoba".

4. Jeśli do kogoś nie stosuje się dane określenie, znaczy to, że stoi on poza jego obrębem. Lecz wyżej podane[5] określenie osoby, jak się zdaje, nie przystaje do Boga; już to dlatego, że rozum w swojej pracy posługuje się wnioskowaniem, co jak wyżej udowodniono[6], zgoła nie przypada do Boga; nie można więc o Nim mówić, że jest "rozumnej natury"; już to dlatego, że Boga bynajmniej nie można nazwać "jednostkowym" jestestwem, skoro czynnikiem ujednostkowiania jest materia - Bóg zaś jest niematerialny. Nie jest wreszcie substancją[a], gdyż nie jest podłożem dla przypadłości. A więc nie powinno się przyznawać Bogu miana osoby.

Wbrew temu wypowiada się Skład Atanazjański: "Inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego".

Odpowiedź: Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze. Ponieważ zaś Bogu winno się przyznać wszelką doskonałość, jako że Jego istota jest pełnią doskonałości, dlatego całkiem słusznie przyznaje się Bogu miano osoby; oczywiście nie według tej samej miary co stworzeniom, ale w o wiele wyższy sposób: tak jak i inne nazwy nadane przez nas stworzeniom z kolei są przyznawane Bogu; jak się to odbywa, powiedzieliśmy wyżej, rozprawiając o nazwach Bożych[7].

Na 1. Chociaż Pismo św. Nowego i Starego Testamentu nie użyło, mówiąc o Bogu, wyrażenia "osoba" to jednak na wielu jego stronach - w wypowiedziach dotyczących Boga - spotykamy to, co ta nazwa oznacza; mianowicie, że Bóg jest najwyższego stopnia bytem samoistnym i że jest najdoskonalszą istotą myślącą. Stanie zaś na stanowisku, że w wypowiedziach o Bogu należy koniecznie używać jedynie tego języka i wyrażeń, jakie Pismo św. do Boga stosowało i nam je przekazywało, prowadziłoby do niedorzecznego wniosku, że nikt nigdy nie mógłby mówić o Bogu innym językiem, jak tylko tym, w którym pierwotnie Pismo św. Starego i Nowego Testamentu zostało nam podane. Tymczasem konieczność rozprawiania z heretykami

---

[a] **Substantia** od **substare**, co znaczy: być podmiotem, podłożem.

zmusiła do wynajdowania nowych nazw na wyrażenie starych prawd Bożych. Nie trzeba też wystrzegać się tej nowości, skoro nie jest wcale "niezbożną", tzn. skoro harmonizuje dobrze z myślą Pisma św., a Apostoł nawołuje[8], by tylko "wystrzegać się niezbożnych nowości słów"[b].

Na 2. Jeśli chodzi o samo pierwotne pochodzenie nazwy "osoba" to rzeczywiście nie przystaje do Boga; ale jeśli bierze się pod uwagę to, na oznaczenie czego została użyta, wówczas przystaje do Boga i to jak najbardziej. W komediach bowiem i tragediach przedstawiano niektóre sławne postacie, co spowodowało, że nazwę "osoba" nadawano niektórym ludziom obdarzonym jakąś godnością. Stąd to nawet utarł się zwyczaj nazywania dygnitarzy kościelnych *"persona"*, czyli "osobistość". Z tej to racji niektórzy tak określają osobę: "Jest to hipostaza o wyróżniającej właściwości wskazującej na dostojeństwo". Ponieważ zaś "samoistnieć w rozumnej naturze" jest znakiem wielkiego dostojeństwa, dlatego, jak wyżej powiedziano[9] każda jednostka natury rozumnej zwie się osobą. Wszelako dostojeństwo Bożej natury przewyższa wszelką godność i dostojeństwo; stąd też właśnie Bogu najbardziej przysługuje miano: osoba.

Na 3. Biorąc pod uwagę to, skąd się ta nazwa wywodzi, miano "hipostaza" wcale nie przystaje do Boga, gdyż nie jest On podłożem dla przypadłości; przysługuje Mu jednak ze względu na to, co właściwie oznacza ta nazwa, a oznacza rzecz samoistniejącą.

Co do Hieronima, powiadającego, że pod miodem tej nazwy kryje się trucizna, to rzecz tak się ma: Nim Kościół Zachodni używający łaciny dowiedział się o właściwym znaczeniu nazwy "hipostaza", heretycy otumaniali ludzi prostych właśnie przy pomocy tej nazwy i zmuszali ich do przyjmowania w Bogu większej ilości istot, jak już przyjęli kilka hipostaz; a to stąd pochodziło, że wyraz *"substantia"*, który zna czy to samo, co greckie *"hypostasis"*, w powszechnym użyciu Kościoła Zachodniego znaczył tyle, co *"essentia"* - istota.

Na 4. Owszem, można wyrazić się, że Bóg jest rozumnej natury, ale o ile "rozum" nie oznacza wnioskowania, tylko ogólnie: naturę myślącą czy duchową. Miano "jednostka" nie może przystawać do Boga o ile wyraża wzgląd na materię, która jest czynnikiem ujednostkowienia; może jednak Mu przysługiwać, o ile wyraża nieprzekazalność. Nazwa *"substantia"* przysługuje Bogu, o ile oznacza byt sam przez się istniejący.

Zdaniem niektórych wyżej podane określenie Boecjusza nie jest określeniem tej osoby, jaką w Bogu spotykamy Chcąc nawet uzupełnić to określenie, Ryszard od. św. Wiktora[10] powiedział, że osoba, o jaką chodzi u Boga, oznacza: "nieprzekazalne istnienie Bożej natury".

Artykuł 4

CZY NAZWA "0S0BA" W B0GU OZNACZA STOSUNEK ?

---

[b] Tak Wulgata, Bibl. Tysiąclecia: "O, Tymoteuszu, strzeż depozytu [wiary], unikając światowej gadaniny".

Zdaje się, że nazwa "osoba" nie oznacza w Bogu stosunku, ale jestestwo, bo:

1. Czytamy u Augustyna: "Gdy mówimy o osobie Ojca, mamy na myśli nie co innego, jak właśnie jestestwo Ojca; a więc "osoba" wyraża zwrot ku sobie, a nie do Syna"[1].

2. Istota jest odpowiedzią na pytanie: co to jest. Otóż, jak zauważa Augustyn: "Gdy mówimy: trzej są, którzy dają świadectwo na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty[2], i pytamy: co za trzech ? 0dpowiedź brzmi: trzy Osoby"[3]. A. zatem nazwa "osoba" oznacza istotę.

3. Zdaniem Filozofa[4] określenie oddaje znaczenie nazwy. Lecz jak to wyżej powiedzieliśmy[5], osobę określamy: "jednostkowe jestestwo rozumnej natury". A więc nazwa "osoba" oznacza jestestwo.

4 U ludzi i u aniołów "osoba" nie oznacza stosunku, ale coś nieodnośnego-bezwzględnego; gdyby więc w Bogu oznaczała stosunek, wówczas orzekałaby różnoznacznie o Bogu, ludziach i aniołach.

Wbrew temu twierdzi Boecjusz[6], że każda nazwa dotycząca Osób Boskich oznacza stosunek. Ale chyba żadna nazwa tak ściśle nie dotyczy Osób, jak właśnie nazwa: osoba. Przeto nazwa osoba oznacza stosunek.

Odpowiedź: Zastosowanie nazwy "osoba" do Boga: co ona ma w Nim oznaczać, napotyka na tę trudność, że wbrew naturze nazw istotowych, /29/ orzeka o trzech w liczbie mnogiej; co gorzej, sama ta nazwa wcale nie wyraża odnośności, jak to mają czynić wszystkie nazwy wyraźające stosunek.

Z tego powodu niektórzy /30/ posunęli się do twierdzenia, że nazwa "osoba" zasadniczo, z tego co narzuca sama nazwa, w Bogu oznacza istotę, tak jak i nazwa "Bóg", no i nazwa "mądry". Pod naporem jędnak heretyków, na zarządzenie Soborua[a], przystosowano tę nazwę w tym sensie, by mogła wyrażać stosunek i to zwłaszcza używana w liczbie mnogiej lub wraz z nazwą przydzieloną, ot jak np. w powiedzeniu: "trzy Osoby" lub "inną jest Osoba Ojca, inną Syna"; w liczbie zaś pojedynczej można używać tej nazwy albo jako nazwy nieodnośnej, albo odnośnej.

Lecz to nie daje wystarczającego, jak się wydaje, uzasadnienia. Albowiem jeśli nazwa "osoba" z samego swojego znaczenia nic więcej nie oznacza, jak tylko istotę Boga, i jeśli dozwoli się mówić "trzy Osoby" jeszcze to nie zatkałoby ust heretyków, owszem, nastręczyłoby im lepszej okazji do gorszego psioczenia.

Mając to na uwadze, inni głosili, /31/ że nazwa "osoba" w Bogu oznacza naraz i istotę, i stosunek. Spośród nich jedni sądzili, że osoba w pierwszym rzędzie oznacza istotę, a w drugim - stosunek; osoba bowiem: *persona* to jakby: sama przez się jedna - *per se una*[b]. jedność zaś, to rzecz istoty; w wyrażeniu zaś sama przez się - *per se*, zawiera się drugorzędowo stosunek, w tym sensie, że Ojciec poniekąd z racji stosunku odrębny od

---

[a] Chodzi o Sobór Nicejski (325 r.). Patrz **De Potentia**, qu. 6, 4 odp.

[b] Chodzi o etymologię łacińskiego wyrazu "**persona**": podówczas sztucznie wyprowadzano ją z samego brzmie-nia nazwy: **per se una**. Oczywiście że jest mylna i sam Autor jej nie przyjmuje.

Syna bytuje sam przez się. Drudzy natomiast głosili krańcowo przeciwne zdanie, mianowicie, że "osoba" oznacza w pierwszym planie stosunek, a drugoplanowo istotę: bo w określeniu osoby "natura" występuje w dopełniaczu; i ci byli bliżsi prawdy.

Przeto dla rozwikłania tej spornej sprawy należy zauważyć, że coś wchodzi w znaczenie rzeczy o węższym zakresie, co nie wchodzi w znaczenie rzeczy o szerszym zakresie; przykładem "rozumny": wchodzi w znaczenie człowieka, ale nie wchodzi w znaczenie zwierzęcia. Inną zatem jest rzeczą pytać, co oznacza "zwierzę", a inną pytać, co oznacza "człowiek" - gatunek zwierzęcia. Podobnie: co innego jest pytać, co oznacza nazwa "osoba" w ogóle, a co innego jest pytać, co oznacza Osoba Boska!

Osoba bowiem w ogóle, jak już powiedziano[7], oznacza jednostkowe jestestwo rozumnej natury. Jednostka zaś oznacza to, co jest odrębne od wszystkiego, ale samo w sobie jest niepodzielone. Osoba przeto w każdej naturze oznacza to, co jest wyodrębnione w tejże naturze; w naturze np. ludzkiej oznacza: to oto mięso, te właśnie kości, tę oto duszę: one to jako czynniki ujednostkawiające stanowią o tym, że mamy człowieka - jednostkę; i chociaż one nie wchodzą w znaczenie czy określenie osoby w ogóle, wchodzą jednak w znaczenie osoby ludzkiej. Jeśli idzie o Boga, to, jak wyżej powiedzieliśmy[8], odrębność może wprowadzić jedynie stosunek oparty o wywód. Stosunek zaś w Bogu nie występuje jako przypadłość tkwiąca w podmiocie, lecz stanowi samąż istotę Boską; jest więc samoistnikiem, jak jest nim i sama istota Boska. A zatem jak bóstwo jest Bogiem, tak ojcostwo Boże jest Bogiem Ojcem - Ten zaś jest Osobą Boską. Osoba więc Boska oznacza stosunek jako samoistniejący; inaczej mówiąc: oznacza stosunek na sposób jestestwa, które jest hipostazą samoistniejącą w Boskiej naturze; aczkolwiek samoistnik w Boskiej naturze nie jest czymś innym od tejże Boskiej natury[c].

W myśl tego prawdą jest, że nazwa "osoba" oznacza pierwszoplanowo stosunek, drugoplanowo istotę; z tym zastrzeżeniem, że nie bierzemy tu stosunku jako stosunku, ale o ile jest oznaczony na sposób hipostazy.

Podobnie, również oznacza istotę pierwszoplanowo, a stosunek drugoplanowo, o ile istota jest tym samym co i hipostaza; hipostaza zaś w Bogu jest oznaczona jako wyodrębniona stosunkiem; w ten sposób stosunek, oznaczony na sposób stosunku, wchodzi drugoplanowo w treść osoby.

Trzeba tu jeszcze dodać, że podane tu znaczenie nazwy "osoba", nie było wcale znane w tym czasie kiedy pojawiły się herezje trynitarne[d]. Używano wtedy tejże nazwy na równi z innymi nazwami bezwzględnymi. Z czasem wszakże nazwę tę dostosowano i ustalono, że ma mieć znaczenie względne - stosunkowe: do czego też nadawało się jej znaczenie; inaczej mówiąc, że oznacza pojęcie względne, nie wpłynęło na to samo tylko utarte używanie, jak głosiła pierwsza opinia, ale również samo znaczenie nazwy "osoba".

Na 1. Nazwa "osoba" wyraża zwrot do siebie, a nie do kogoś innego, bo oznacza stosunek nie na sposób stosunku, ale na sposób jestestwa-hipostazy. W myśl tego

---

[c] Oznacza bowiem naturę nie bezwzględnie, ale od strony stosunku, czyli właściwości osobowej i właśnie na nią wskazuje.

[d] Herezje trynitarne, patrz wyżej /3/.

Augustyn twierdzi, że osoba oznacza istotę, o ile w Bogu istota jest tym samym co hipostaza; w Bogu przecież nie różni się: "to, co jest" i "to, czym coś jest". /32/

Na 2. Pytmie: "co to jest" niekiedy chce znać naturę, którą oznacza określenie; np. gdy pytam: co to jest człowiek ? otrzymuję odpowiedź: zwierzę rozumne śmiertelne; niekiedy jednak chce znać osobnika; np. gdy pytam: co pływa w morzu? otrzymuję odpowiedź: ryba. Podobnie i tu; na pytanie: co za trzy? Odpowiedź brzmi: Trzy Osoby.

Na 3. Jak powiedziano[9], stosunek w Bogu zawiera się w samym pojęciu jestestwa jednostkowego, tj. wyodrębnionego lub nieprzekazalnego.

Na 4. Nazwa oddająca pojęcie szersze wcale nie staje się różnoznaczną przez to, że nazwy oddające pojęcia węższe mają różne znaczenia; np. chociaż koń i osioł mają inne sobie właściwe określenia, to jednak nazwa "zwierzę" orzeka o nich jednoznacznie, a to dlatego, że określenie zwierzęcia jest wspólne obu. Chociaż więc Osoba Boska w swoim znaczeniu zawiera stosunek, osoba zaś anioła czy człowieka nie zawiera go w swoim znaczeniu, wcale nie wynika z tego, że nazwa "osoba" musi orzekać o nich wszystkich różnoznacznie; nie musi też orzekać jednoznacznie, skoro, jak wyżej uzasadniono[10], nic nie może orzekać jednoznacznie o Bogu i o stworzeniach. /33/

ZAGADNIENIE 30
WIELOŚĆ OSÓB W BOGU

Następnie będzie mowa na temat wielości Osób; ujmiemy rzecz w cztery pytania: 1. Czy w Bogu jest więcej Osób? 2. Ile? 3. Co w Bogu oznaczają wyrazy liczebnikowe? 4. Wspólność nazwy "osoba".

Artykuł 1

CZY W BOGU JEST WIĘCEJ OSÓB ?

Zdaje się, że nie powinno się przyjmować więcej Osób w Bogu, bo:

1. Osoba to jednostkowe jestestwo natury rozumnej. Jeśli przeto w Bogu jest więcej osób, będzie i więcej jestestw-substancji - a to jest jawną herezją.

2. Mnogość bezwzględnych właściwości wcale nie dokona odrębności osób ani w Bogu, ani u ludzi; tym mniej mnogość stosunków. Otóż, jak wyżej powiedziano[1], w Bogu jest tylko jedna wielość: stosunków. A więc nie może być mowy o wielości Osób w Bogu.

3. Boecjuszz, rozprawiając o Bogu[2], wyraża się, że prawdziwie jedno jest to, w czym nie spotkasz liczby. Lecz wielość zawiera w sobie liczbę. A więc w Bogu nie ma wielu 0sób.

4. Gdzie liczba, tam całość i część. Jeśli więc w Bogu jest liczba osób, trzeba będzie mówić o całości i części w Bogu, co stanowczo sprzeciwia się niezłożoności Bożej.

Wbrew temu pisze Symbol Atanazjański: "Inna jest bowiem 0soba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego"[3]. A więc Ojciec i Syn i Duch Święty świadczą o tym, że jest więcej Osób w Bogu.

Odpowiedź: Dotychczasowe wywody prowadzą do wniosku, że w Bogu jest więcej Osób. Dopiero co bowiem wykazaliśmy[4], że nazwa "osoba" w Bogu oznacza stosunek jako rzecz samoistniejącą w Boskiej naturze. Powiedzieliśmy również wyżej[5], że w Bogu jest kilka stosunków rzeczowych. Wychodzi na to, że mamy kilka rzeczy samoistniejących w Boskiej naturze; a to znowuż znaczy, że jest kilka Osób w Bogu.

Na 1. "Jestestwo - *substantia*"' w określeniu osoby nie oznacza istoty ale osobnika; jasne to z dodanego przymiotnika "jednostkowe". Grecy na oznaczenie tak właśnie pojętego jestestwa mają wyraz *"hypostasis"*. Stąd to, jak my mówimy o trzech Osobach, oni mowią o trzech hipostazach. Z powodu różnoznaczności czy wieloznaczności nazwy "*substantia* - jestestwo" my nie zwykliśmy wyrażać się "trzy jestestwa-*substantiae*", aby ktoś nie brał tego w znaczeniu "trzy istoty-*essentiae*"

Na 2. Właściwości bezwzględne w Bogu, jako to: dobroć, mądrość, wcale się sobie wzajemnie przeciwstawiają i w następstwie zgoła nie różnią się rzeczowo między sobą. Chociaż więc samoistnieją, nie stanowią wszakże wielu rzeczy samoistnych, a to właśnie znaczy, że nie stanowią wielu Osób Boskich. W świecie stworzeń właściwości bezwzględne, jako to: białość, słodkość itp. chociaż różnią się rzeczowo między sobą, to jednak nie są samoistnikami. Inaczej ma się sprawa z właściwościami względnymi w Bogu; /34/ jak to bowiem już wyżej stwierdzilimy[6]: i są one samoistnikami, i są od siebie rzeczowo odrębne. Dlatego wielość tychże właściwości wystarczająco tłumaczy wielość Osób w Bogu.

Na 3. Najwyższa jedność i niezłożoność Boga wyklucza Zeń wszelką wielość przymiotów bezwzględnych; nie wyklucza zaś wielości stosunków. Stosunki bowiem, jak zauważa Boecjusz[7], wyrażając samą odnośność kogoś do czegoś, nie wprowadzają żadnego złożenia w tym, o kim orzekają.

Na 4. Liczba jest dwojaka: niezłożona czy bezwzględna, np. dwa, trzy, cztery, albo złączona z rzeczami liczonymi, np. dwoje ludzi, dwa konie. Jeśli więc zastosuje się do Boga liczbę bezwzględnie, czyli w oderwaniu - wówczas nic nie stoi na przeszkodzie, by mówić o całości i części w Bogu; to bowiem odbywa się jedynie w dociekaniu naszego rozumu; wszak liczba oderwana od rzeczy liczonych ma swój byt jedynie w rozumie. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę liczbę, o ile jest w rzeczach liczonych, wówczas w rzeczach stworzonych jeden jest częścią dwu, dwa jest częścią trzech, np. jeden człowiek jest częścią dwóch, a dwoje ludzi jest częścią trzech.

Ten jednakże sposób nie może mieć wcale zastosowania do Boga, gdyż, o czym niżej[8], Ojciec to tyle, co i cała Trójca.

Artykuł 2

CZY W BOGU JEST WIĘCEJ OSÓB NIŻ TRZY ?

Zdaje się, że w Bogu jest więcej niż trzy Osoby bo:

1. Wielość Osób Boskich, jak już powiedziano[1], stoi w ścisłej zależności od wielości właściwości stosunkowych w Bogu. Otóż, o czym wyżej była mowa[2], w Bogu są cztery stosunki: ojcostwo, synostwo, wspólne tchnimie i Pochodzenie. A więc w Bogu są cztery osoby.

2. W Bogu wcale nie różni się bardziej natura od woli, niż natura od myśli. Otóż w Bogu inną jest Osoba, która pochodzi na sposób woli jako miłość, a inną, która pochodzi na sposób natury jako syn. A więc jest jeszcze inna, która pochodzi na sposób myśli jako słowo, i inna, która pochodzi na sposób natury jako syn. Z tego znowu wynika, że nie tylko trzy Osoby są w Bogu.

3. W świecie stworzeń im coś zajmuje wybitniejsze miejsce, tym więcej ma wsobnych czynności; np. człowiek stojący ponad innymi zwierzętami jest obdarzony zdolnością myślenia i chcenia. Aliści Bóg nieskończenie góruje nad wszelkim stworzeniem. Zatem powinna być w Nim nie tylko osoba pochodząca na sposób woli i naa sposób myśli, lecz także jeszcze innymi nieskończonymi sposobami. A więc Osoby w Bogu są w nieskończonej ilości.

4. Dzięki swojej nieskończonej dobroci Bóg Ojciec udziela siebie samego w nieskończony sposób - wydając Boską Osobę. Ale w Duchu Świętym dobroć jest nieskończona. A zatem Duch Święty wydaje Boską Osobę, a ta znowu inną i tak w nieskończoność.

5. Cokolwiek da się objąć jakąś liczbą określoną, da się i mierzyć; liczba bowiem to jakowaś miara. Lecz Osoby Boskie są niezmierzone; jasne to ze słów Atanazego: "Niezmierzony Ojciec, niezmierzony Syn, niezmierzony Duch Święty"[3]. A więc nie da się Ich objąć liczbą: trzy.

Wbrew temu czytamy u Jana: "Trzej są, którzy świadectwo dają na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty"[4] [a]. Na pytanie zaś: co za trzej? - zdaniem Augustyna[5] - odpowiedź brzmi: Trzy Osoby! A więc w Bogu są tylko trzy Osoby.

Odpowiedź: Z dotychczasowych wywodów wynika konieczność istnienia w Bogu li tylko trzech Osób. Wykazaliśmy przecież dopiero co[6], że wiele Osób to tyle, co wiele stosunków samoistniejących i rzeczowo od siebie odrębnych. Rzeczowa zaś odrębność między stosunkami Boskimi ma uzasadnienie w przeciwstawności właściwej dla każdego stosunku[b]. Wynika z tego, że dwa przeciwstawne stosunki winny należeć do dwóch

---

[a] Słynne **Comma Johanneum** - sprawa autentyczności tego tekstu. Patrz odpowiednie wyjaśnienie w Biblii Tysiąclecia.
[b] Patrz niżej, z. 28, 3.

Osób; stosunki zaś nieprzeciwstawne nuszą dotyczyć jednej i tej samej Osoby. Ponieważ zaś ojcostwo i synostwo to dwa przeciwstawne stosunki, dlatego muszą należeć do dwóch Osób. Tak więc ojcostwo samoistne to Osoba Ojca, a synostwo samoistne to Osoba Syna.

Pozostałe zaś dwa stosunki - wspólne tchnienie i Pochodzenie - nie wyrażają żadnej przeciwstawności do ojcostwa i synostwa, za to wzajem się przeciwstawiają; nie mogą przeto oba dotyczyć jednej Osoby. Albo więc trzeba, by jeden z nich dotyczył naraz obu wspomnianych Osób, albo by jeden dotyczył jednej, a wtóry drugiej Osoby. Nie można zaś przyjąć, by Pochodzenie dotyczyło Ojca i Syna, czy też jednego z Nich, gdyż z tego by wynikało, że pochodzenie myśli, które w Bogu jest rodzeniem, według którego jest ojcostwo i synostwo, wywodzi się z pochodzenia Miłości, według którego jest tchnienie i Pochodzenie, skoro Osoba rodząca i zrodzona wywodziłyby się od tchnącego; sprzeczne by to było z poprzednimi przesłankami[7]. Pozostaje więc, że tchnienie jest rzeczą tak Osoby Ojca, jak i Osoby Syna, jako że nie wyraża żadnej przeciwstawności stosunkowej ani do ojcostwa, ani do synostwa; w następstwie zaś tego Pochodzenie musi być rzeczą innej Osoby, zwanej Duchem Świętym, która - o czym wyżej była mowa[8] - pochodzi na sposób miłości. A więc, jako końcowy wniosek, są tylko trzy Osoby w Bogu, mianowicie Ojciec, Syn i Duch Święty.

Na 1. Chociaż są cztery stosunki w Bogu, to jednak jednego z nich, mianowicie tchnienia, nie da się odłączyć od Osoby Ojca i Syna, lecz należy do Jednego i Drugiego. I tak, choć jest stosunkiem, mimo to ani nie możaa go uważać za właściwość, skoro nie dotyczy jednej tylko Osoby, ani też za stosunek osobowy, tj. stanowiący Osobę. Za to owe trzy stosunki: ojcostwo, synostwo i Pochodzenie zwą się: właściwości osobowe, tj. jakby stanowiące Osoby; ojcostwo bowiem jest Osobą Ojca, synostwo Osobą Syna, Pochodzenie Osobą Ducha Świętego pochodzącego.

Na 2..To, co pochodzi na sposób myśli jako Słowo, nosi na sobie piętno podobieństwa do swojego początkodawcy; tak samo zresztą jak i to, co pochodzi na sposób natury; z tej to racji wyżej powiedzieliśmy[9], że pochodzenie Słowa Bożego jest właśnie rodzeniem na sposób natury. Miłość zaś, jako taka, nie pochodzi jako podobienstwo tego, od którego pochodzi (aczkolwiek w Bogu miłość jest współistotową - jako miłość Boska); z tego powodu pochodzenia Miłości w Bogu nie uważa się za rodzenie.

Na 3. Człowiek - twór doskonalszy od innych zwierząt - ma większe bogactwo czynności wsobnych niż inne zwierzęta, bo jego doskonałość jest na sposób złożenia. Za to aniołowie - twory doskonalsze i mniej złożone - mają o wiele mniej wsobnych czynności niż czławiek; nie dostrzeżesz u nich wyobrażania, czucia itp. W Bogu zaś jest tylko rzeczowo jedno działanie; ono też stanowi Jego istotę[c]. A skąd się biorą w Nim dwa pochodzenia - wyżej wyłożyliśmy[10].

Na 4. Argument zarzutu byłby słuszny, gdyby Duch Święty posiadał zgoła inną liczbowo dobroć niż dobroć Ojca; i wtedy jak Ojciec dzięki swojej dobroci dobywa Osobę Boską, to samo czyniłby i Duch Święty. Wszelako jedną i tą samą jest dobroć Ojca i Ducha Świętego. Nie ma też innej odrębności, jak tylko poprzez stosunki Osób. Stąd

[c] Patrz wyżej, t. 2: Skorowidz pod "istota", str. 35; oraz niżej, z. 77, 2, t. 6.

dobroć przypada Duchowi Świętemu w charakterze jakby pobranej od drugiego; Ojcu zaś przypada w charakterze początkodawcy przekazującego ją. Z racji zaś przeciwstawności stosunkowej nie do pomyślenia jest, by stosunek, jakim jest Duch Święty, był zarazem stosunkiem, jakim jest: być początkodawcą Osoby Boskiej: przecież On pochodzi od innych Osób, jakie w Bogu być mogą.

Na 5. Jeśli chodzi o określoną liczbę oderwaną, a więc liczbę istniejącą jedynie w ujęciu naszej myśli, to prawdą jest, że jednostka jest miarą liczby. Jeśli zaś chodzi o liczbę zastosowaną do rzeczy, a chodzi o zastosowanie do Osób Boskich, to zgoła nie może tu być mowy o mierzeniu i rzeczy mierzonej, gdyż, o czym niżej[11], wielkość trzech Osób jest ta sama: nic zaś nie jest miarą samego siebie.

Artykuł 3

CZY LICZEBNIKI WNOSZĄ COŚ W BOGA ? /35/

Zdaje się, że wyrazy liczebnikowe wnoszą coś w Boga,bo:

1. Jedność Boża stanowi istotę Boga. Lecz każda liczba jest uwielokrotnioną jednością[a]. Wszelki przeto liczebnik oznacza w Bogu istotę. A więc zasadza w Nim coś pozytywnego.

2. Cokolwiek orzeka o Bogu i o stworzeniach, przysługuje Bogu w wyższym stopniu niż stworzeniom. Lecz liczebniki coś wnoszą w stworzenia. A więc chyba tym bardziej czynią to w Bogu.

3. Jeżeli liczebniki niczego nie wnoszą w Boga, a używa się ich jedynie dla wyrugowania czegoś, tak jak np. wielość ruguje jedność, a jedność ruguje wielość, wówczas mamy błędne koło w rozumowaniu, wprowadzające do głowy tylko zamęt i do niczego pewnego inie wiodące - a to jest niedopuszczalne. Wychodzi na to, że jednak liczebniki wnoszą coś w Boga.

Wbrew temu pisze Hilary. "Przebywanie w towarzystwie, a jest ono odmiamą wielości, wyklucza przebywanie w pojedynkę i w odosobnieniu"[1]. Ambroży zaś tak się wyraża: "W wyznaniu: Bóg jest jeden, jedność wyklucza wielość bogów ale bynajmniej nie wnosi w Boga ilości"[2]. Widać stąd, że tego pokroju nazw używa się do rugowania, a nie do usadowienia czegoś w Bogu.

Odpowiedź: Zdaniem Magistra[3], liczebniki nie służą do usadowienia czegoś w Bogu, ale jedynie do wyrugowania Zeń czegoś. Inni są wprost odmiennego zdania.

Dla rozwikłania tej sprawy należy przypomnieć, że wszelka wielość zakłada jakiś podział. Mamy zaś dwojaki podział: Pierwszy, materialny,. stosowany do podziału ciągu; jogo następstwem jest właśnie liczba, która jest gatunkiem ilości. /36/ Widać z tego, że taka liczba ma zastosowanie jedynie w rzeczach materialnych, zawierających w sobie

---

[a] Patrz wyżej, z. 11, 2, t. 1, str. 187-191.

ilość - masę. Drugi, formalny: spotykamy go tam, gdzie trzeba oddzielać przeciwstawne lub różne formy. jego następstwem jest wielość, która nie należy do żadnego działu bytu; zaliczamy ją bowiem do orzeczników nadrzędnych, mianowicie do bytu, dzielącego się, jak wiaemy, na: jedno i wiele. Taki też tylko podział można stosować do rzeczy niematerialnych. /37/

Otóż niektórzy brali pod uwagę jedynie tę wielość, która jest gatunkiem ilości-masy liczebnej; a ponieważ widzieli, że taka ilość-masa liczebna nie ma miejsca w Bogu, dlatego twierdzili, że liczebniki niczego nie sadowią w Bogu, a tylko coś Zeń uchylają. Inni zaś. mając również na uwadze ten sam typ wielości, głosili następujące zdanie: Jak Bogu przypisujemy wiedzę według je.j właściwej treści, a nie według jej treści rodzajowej - a więc jako jakości, która jest nie do przyjęcia w Bogu - tak samo przypisujemy Bogu liczbę według jej właściwej treści, nie zaś według jej treści rodzajowej, a więc jako ilości-masy.

Naszym jednak zdaniem liczebniki odniesione do Boga wcale nie są tymi liczbami, które stanowią gatunek ilości; gdyby nimi były, odnosiłyby się do Boga jedynie przenośnie, a więc tak, jak inne właściwosci cielesne, np. szerokosć, długość itp.; ale liczebniki te należy do tej wielości, którą zaliczamy do orzeczników nadrzędnych. Wielość zaś nadrzędna tak się ma do różnych wielości, o których orzeka, jak się ma jedno do bytu - wiadomo, jedno jest zamienne z bytem. Otóż omawiając zagadnienie jedności Boga stwierdziliśmy[4], że takowe jedno niczego właściwie nie dorzuca do bytu, a tylko wyraża zaprzeczenie jego podziału. "Jedno" przecież znaczy tyle, co byt niepodzielony. Kiedykolwiek przeto mówimy o danej rzeczy, że jest jedna, chcemy tym zaznaczyć, że chodzi o rzecz niepodzieloną. I tak np. jeden człowiek oznacza niepodzieloną naturę lub jestestwo człowieka. Z tego samego powodu, w wyrażeniu "wiele rzeczy" wielość, o którą chodzi, oznacza wiele rzeczy o ile każda z nich jest niepodzielona. Przeciwnie, liczba, która jest gatunkiem ilości-masy, wnosi jakąś przypadłość dorzuconą do bytu; to samo trzeba rzec o "jedno", które jest początkiem liczby.

Tak więc w Bogu liczebniki oznaczają to, czy Tych, o których mówią; nad to, jak już powiedziano, nie dodają nic nowego, a tylko są zaprzeczeniem podziału; i co do tego słuszność miał Magister w swoich *Sentencjach*. Gdy bowiem mówimy: jedna istota, "jedna" oznacza tu istotę niepodzieloną. gdy znowu mówimy: jedna Osoba, "jedna" oznacza Osobę niepodzieloną; gdy wreszcie mówimy. wiele Osób, mamy przez to na myśli owe wiele Osób, i zarazem to, że każda z nich jest niepodzielona; wielość przecież w pojęciu swoim zawiera zbiór jedności.

Na 1. Jedno i wielość, jako orzeczniki nadrzędne są szerszymi pojęciami niż jestestwo i stosunek; stąd też, zależnie od tego, do czego chce się ich użyć, mogą w Bogu oznaczać albo istotę, albo stosunek. Wszelako, jak wyżej zaznaczono[5], oba te orzeczniki, z samych sobie właściwych znaczeń, do istoty i do stosunku dorzucają jedynie zaprzeczenie podziału.

Na 2. Tyłko ta wielość, która jest gatunkiem ilości-masy, wnosi coś w rzeczy stworzone; tej jednak żadną miarą nie można stosować do Boga; stosować można Doń

jedynie wielość, która jest orzecznikiem nadrzędnym, ta zaś do każdej rzeczy, o której orzeka, nie dorzuca nic więcej, jak tylko to, że każda z nich jest niepodzielona.

Na 3. Jedno nie jest zaprzeczeniem wielości, ale podziału; ten zaś pojęciowo wyprzedza jedno i wielość. Również wielość nie jest zaprzeczeniem jedności, ale wyklucza tylko podział u każdej z tych poszczególnych rzeczy, z których się składa. Wszystko to zostało już wyłożone gdy była mowa o jedności Boga[6].

Trzeba także stwierdzić, że argumenty podane przez powagi zajmujące przeciwne stanowisko[b], nie są wystarczające. Chociaż bowiem wielość wyklucza odosobnienie, a jedność wyklucza wielobóstwo, nie wynika wszakże z tego, żeby tych wyrażeń używało się jedynie w tym znaczeniu. Białość bowiem wyklucza czarność, a przecież nazwa "białość" oznacza nie tylko wykluczenie czarności.

Artykuł 4

CZY NAZWA "OSOBA" MOŻE BYĆ WSPOLNA TRZEM OSOBOM ?

Zdaje się, że nazwa "Osoba" nie może być wspólną trzem Osobom, bo:

1. Poza istotą nic nie może być wspólne trzem Osobom. Lecz nazwa "osoba" nie oznacza pierwszoplanowo istoty. A więc nie jest wspólną trzem Osobom.

2. "Wspólne" ma za przeciwstawnika: "nieprzekazalne". Lecz jak widać z wyżej podanego określenia Ryszarda od św. Wiktora[1], do istoty osoby należy to, że jest nieprzekazalna. A zatem nazwa "osoba" niejest wspólna trzem Osobom.

3. Przypuśćmy, że jest wspólna trzem. W takim razie owa wspólność albo jest w rzeczy, albo tylko w ujęciu myśli. Aliści nie może zachodzić w rzeczy, bo wtedy trzy Osoby byłyby jedną osobą. Nie może również zachodzić tylko w ujęciu myśli, bo wtedy Osoba byłaby powszechnikiem, gdy tymczasem wyżej udowodniliśmy[2], że w Bogu nie ma ani powszechnika, ani poszczególnika, ani rodzaju, ani gatunku. A więc nazwa "osoba" nie jest wspólna trzem.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Augustyna: Na pytanie: co za trzech? Odpowiedź brzmi: Trzy Osoby[3]. Dlaczego? Bo tym, co jest im wspólne, to właśnie jest "osoba".

Odpowiedź: Nawet z samego sposobu wyrażania się: trzy Osoby, widać, że nazwa "osoba" jest wspólna trzem. Podobnie jak powiedzenie trzech ludzi wskazuje na to, że nazwa "człowiak" jest wspólna trzem. Ma się rozumieć, że nie jest to wspólność rzeczy, /38/ a więc taka, według której jedna istota jest wspólna trzem; z tego bowiem by wynikało, że jak jest jedna istota w trzech, tak również byłaby jedna osoba w trzech.

Pytanie, jaką ma być ta wspólność, doczekało się różnych odpowiedzi. Jedni sądzili, że jest to wspólność przeczenia, a to dlatego, że w określeniu osoby jest mowa o

---

[b] We *Wbrew* temu.

jej nieprzakazalności. Drudzy twierdzili, że jest to wspólność orzecznika logicznego[a], a to dlatego, że określając osobę nazwano ją jednostką; podobnie jak koń i wół to mają wspólne, że jeden i drugi stanowią jakiś gatunek. Obie jednak opinie grzebie fakt, że nazwa "osoba" ani nie jest nazwą przeczenia, ani orzecznika logicznego, ale jest nazwą rzeczy.

A oto należyta odpowiedź. Nazwa "osoba" również i do ludzi stosowana, jest nazwą wspólną wspólnością ujmowana przez rozum, nie taką wszakże, jak rodzaj, lub gatunek, lecz jak jednostka nieokreślona. Nazw bowiem rodzajów lub gatunków, takich jak człowiek lub zwierzę, używa się na oznaczenie samych natur wspólnych, nie zaś na oznaczenie orzeczników logicznych natur wspólnych, które są oznaczone nazwami: rodzaj lub gatunek. Natomiast jednostka nieokreślona, np. jakiś człowiek, oznacza naturę wspólną o określonym sposobie istnienia, jaki przysługuje poszczególnikom, a więc że jest to byt sam przez się istniejący, odrębny od innych. Za to jednostka im iennie wyszczególniona oznacza poszczególnik o określonych odrębnych cechach, np. nazwa Sokrates oznacza to oto ciało i te oto kości. /39/

Zachodzi tu jednak różnica: mianowicie "jakiś człowiek" oznacza naturę lub jednostkę od strony natury o takim sposobie istnienia, który przysługuje poszczególnikom. Natomiast "osaba" nie jest używana na oznaczenie jednostki od strony natury, ale na oznaczenie rzeczy samoistniejącej w takiej naturze.

A to właśnie w ujęciu rozumu jest wspólne wszystkim Osobom Boskich, że każda z Nich samoistnieje w naturze Boskiej i jest odrębna od innych. W ten to sposób nazwa "osoba" w ujęciu rozumu jest wspólna trzem Osobom Boskim.

Na 1. Zarzut ma na uwadze wspólność rzeczy, co nie wchodzi w rachubę.

Na 2. Owszem, osoba jest nieprzekazalna, jednakowoż sam ów sposób istnienia nieprzekazalnie może być wspólny dla wielu.

Na 3. Przyznajemy, że wspólność ta nie jest rzeczy, ale rozumu; nie wynika jednak z tego, że w Bogu mamy powszechnik i poszczególnik, rodzaj i gatunek; już to dlatego, że również i w odniesieniu do ludzi wspólność osoby nie jest wspólnością rodzaju lub gatunku, już to dlatego, że Osoby Boskie mają jeden *(esse)*, podczas gdy rodzaj i gatunek, jak i wszelki powszechnik, orzeka o wielu rzeczach
różych co do bytu *(esse)*.

ZAGADNIENIE 31
O TYM, CO DOTYCZY JEDNOŚCI LUB WIELOŚCI W B0GU

[a] Drugiego stopnia: patrz wyżej /24/.

Przyjrzyjmy się z kolei tym rzeczom [sprawom, wyrażeniom] , które dotyczą jedności lub wielości w Bogu. Chodzi nam o cztery tematy. 1. Sama nazwa "Trójca". 2. Czy można wyrazić się: Syn jest inny niż Ojciec? 3. Czy wyrażenie wyłączające, które wydaje się wykluczać inność, może być dołączone do nazwy istotowej w Bogu? 4. Czy może być dołączone do nazwy osobowej?

Artykuł 1

CZY W BOGU JEST TRÓJCA ?

Zdaje się, że w Bogu nie ma Trójcy, bo:

1. Każda nazwa albo w Bogu oznacza jestestwo, albo stosunek. Lecz nazwa "Trójca" nie oznacza jestestwa-istoty: orzekałaby przecież o poszczególnych Osobach. Nie oznacza również stosunku, gdyż nie jest nazwą wyrażającą odnośność. A więc nie należy stosować nazwy "Trójca" do Boga.

2. Nazwa "Trójca" oznacza wielość, zatem wydaje się być nazwą zbiorową. Takiej jednak nazwy nie można stosować do Boga, gdyż jedność, jaką wyraża nazwa zbiorowa, jest najsłabszą jednością; wiadomo zaś, że Bóg stanowi najwyższą jedność. A więc nazwa "Trójca" nie odpowiada Bogu.

3. Wsrzystko, co jestt troiste, jest trojakie. Lec w Bogu nie może być trojakości, skoro jest ona gatunkiem nierówności. A więc nie może być w Nim i troistości - Trójcy.

4. Cokolwiek jest w Bogu, stanowi Jego jedyną istotę gdyż Bóg, to Boska istota. Jeśli więc przyjmiemy Trójcę w Bogu, wówczas wejdzie ona w jedność Boskiej istoty, a wtedy będziemy mieć w Bogu aż trzy istotowe jedności, co jest jawną herezją.

5. W Bogu konkret orzeka o oderwalniku czy abstrakcie; odnosi się to zresztą do wszystkiego, cokolwiek mówimy o Bogu. I tak Bóstwo jest Bogiem, ojcostwo jest Ojcem. Co do Trójcy, to wcale nie można rzec: Trójca jest troista, gdyż to równało by się herezji, że w Bogu jest aż dziewięć rzeczy. A więc nie należy do Boga stosować nazwy "Trójca".

Wbrew temu Atanazy w Symbolu tak mówi: "Trzeba czcić i jedność w Trójcy i Trójcę w jednosci".

Odpowiedź: Nazwa "Trójca" oznacza w Bogu określoną liczbę 0sób. Jak przeto przyjmujemy wielość Osób w Bogu, tak samo też trzeba posługiwać się nazwą "Trójca"; co bowiem w sposób nieokreślony oznacza nazwa "wielość" to samo w sposób określony oznacza nazwa "Trójca".

Na 1. Jak się zdaje, nazwa "Trójca-*Trinitas*" według etymologii słowa, oznacza jedną dla trzech Osób istotę; albowiem Trójca-*Trinitas* to poniekąd jedność trzech: trójca, *trium unitas*. Jednakowoż według właściwości słowa oznacza raczej liczbę osób o tej samej istocie. Z tej racji nie możemy wcale wyrazić się: Ojciec jest Trójcą, skoro nie jest trójosobą. Nazwa "Trójca" przyznajemy nie oznacza samych stosunków Osób, lecz raczej

liczbę Osób związanych ze sobą wzajemnymi stosunkami. Z samej więc nazwy nie wyraża odnośności.

Na 2. Nazwa zbiorowa w swoim pojęciu zawiera dwa składniki: wielość osobników oraz jakąś jedność ładu: np. lud, to mnogość ludzi ujętych w jakiś ład. Otóż jeśli idzie o pierwszy składnik, przyznajemy, nazwa "Trójca" ma cechy nazwy zbiorowej. Za to jeśli chodzi o drugi, zasadniczo różni się, gdyż w Trójcy Boskiej nie panuje tylko jedność ładu, lecz nadto również jedność istoty.

Na 3. Trójca jest nazwą nieodnośną; oznacza bowiem liczbę trzech Osób. Natomiast "trojakość" oznacza proporcję nierówności; jest przecież, zdaniem Boecjusza[1], gatunkiem proporcji nierównej. Dlatego też można mówić o Trójcy w Bogu, nigdy zaś o trojakości. /40/

Na 4. W Trójcy należy uwzględnić i liczbę i Osoby liczone. Tak więc nie twierdzimy że w zwrocie "Trójca w jedności" liczba "Trójca" odnosi się do jedności istoty tak, jakoby ta istota była potrójnie jedna; za to twierdzimy, że "Osoby liczone" są jednej natury i to tak, jak o osobnikach danej natury mówimy, że istnieją w tejże naturze; na odwrót mówimy o "jedności w Trójcy" tak, jak to się mówi o naturze, że istnieje w swoich osobnikach.

Na 5. W zwrocie "Trójca jest troista", podana w orzeczeniu liczba "troista" oznacza pomnożenie jej przez siebie samą, a więc trzy razy trzy, a to dlatego, że wyraz "troista" wnosi trójrozróżnienie w osobnikach tego, o czym orzeka, a orzeka o Trójcy. Nie można przeto wyrazić się: "Trójca jest troista". Gdyby bowiem Trójca była troista, wynikało by z tego, że było by trzech osobników, i każdy byłby trójcą; podobnie jak z powiedzenia "Bóg jest troisty-trójcą" wynika, że jest trzech osobników Bóstwa.

Artykuł 2

CZY SYN JEST INNY NIŻ OJCIEC ? /41/

Zdaje się, że Syn nie jest inny niż Ojciec, bo:

1. Wyraz "inny" jest względnikiem wskazującym na różność jestestwa; jeśli przeto Syn jest inny niż Ojciec, jak się zdaje, jest także różny od Ojca, to zaś jest sprzeczne ze stanowiskiem Augustyna, który tak pisze: Gdy mówimy "trzy Osoby", "wcale nie mamy na myśli różności"[1].

2. Jeśli dwie rzeczy są inne od siebie, to w jakiś sposób i różnią się między sobą. Jeśli więc Syn jest inny od Ojca, trzeba będzie przyznać, że różni się od Ojca; to zaś nie zgadza się z następującą wypowiedzią Ambrożego: "0jciec i Syn stanowią jedno z racji Bóstwa. nie ma też między ich istotami ani różnicy, ani też zadnej różności"[2].

3. Od *alius*-inny pochodzi *alienus*-obcy, odmienny; lecz Syn nie jest obcy, odmienny od Ojca; świadczy o tym następująca wypowiedź Hilarego: W Osobach Boskich "nic nie jest różne ani obce - odmienne, ni oddzielne"[3]. A więc Syn nie jest inny niż Ojciec.

4. *Alius*-inny i *aliud*-co innego: znaczą to samo, a różnią się tylko rodzajem: tam męski, tu nijaki; jeśli przeto Syn jest inny niż Ojciec, wynika chyba z tego, że Syn jest czymś innym niż Ojciec.

Wbrew temu tak się wypowiada Augustyn: "Ojciec i Syn i Duch Święty są jednej istoty; i co do niej ani Ojciec nie jest czymś innym, ani Syn, ani Duch Świety; chociaż co do osoby: innym jest Ojciec, innym Syn, innym Duch Święty"[4].

Odpowiedź: Ponieważ jak to mówi Hieronim[5] wypowiedzi nieścisłe czy nieprzemyślane wikłają w herezję, dlatego w rozprawianiu o Trójcy należy postępować z ostrożnością i oględnością. "Nie ma bowiem, mówi Augustyn[6], błędów bardziej niebezpiecznych jak w tej materii, nic trudniejszego w dociekaniu, i nie ma też owocniejszych nad te zdobyczy". Trzeba nam przeto w naszej rozprawie o Trójcy ustrzec się od dwóch krańcowy chbłędów i wybrać między nimi bezpieczną drogę; chodzi tu o błąd Ariusza, który wraz z Trójcą Osób przyjmował trójcę istot, i także o błąd Sabeliusza, który wraz z jednością istoty przyjmował jedność osoby .

Dla uniknięcia przeto błędu Ariusza winniśmy wystrzegać się stosowania do Boga wyrażeń: "różność" i "różnica" po to, by nie przekreślić jedności istoty. Ze względu wszakże na przeciwstawność stosunkową możemy posłużyć się nazwą "odrębność". W jakimkolwiek przeto autentycznym dziele spotykamy wyrażenia: różność lub różnica Osób, należy te wyrażenia brać w sensie: odrębność. Poza tym, by nie przekreślić niezłożonosci Bożej istoty, należy wystrzegać się wyrażeń: oddzielenie i podział, bo w nich chodzi o całość i części. Do tego, by nie przekreślić równości, należy wystrzegać się nazwy: nierówność. By wreszcie nie przekreślić podobieństwa, trzeba się wystrzegać wyrazu: obcy i rozbieżny, gdyż jak mówi Ambroży: w Ojcu i Synu "nie jest rozbieżne, ale jedno Bóstwo"[7]. Hilary zaś w przytoczonych wyżej słowach powiada, że "w Bogu nie znajdziesz nic obcego, nic oddzielnego".

Dla uniknęcia zaś błędu Sabeliusza trzeba unikać wyrażenia: *singularitas* - poszczególność, pojedynczość, by nie przekreślić przekazalności istoty Bożej. Stąd to wyraża się Hilary: "To świętokradztwo mówić, że Ojciec i Syn, każdy z osobna, jest poszczególnym Bogiem"[8]. Należy z kolei strzec się używania przymiotnika "jedyny", by nie zaprzepaścić liczby Osób; każe bowiem tenże Hilary[9] wybić sobie z głowy stosowanie do Boga takich wyrażeń, jak: poszczególny, pojedynczy i jedyny. Wszelako uznajemy za poprawne wyrażenie: jedyny Syn, bo nie ma u Boga więcej Synów; uważamy zaś za nienależyte wyrażenie: jedyny Bóg, bo Bóstwo jest wspólne dla kilku Osób. Następnie wystrzegajmy się wyrażenia: *confusus*-zlany, zmieszany, by zachować naturalny porządek między Osobami; słusznie zatem powiada Ambroży: "Bóg jest jeden, ale nie zlaniem w jedno; a że nie da się w Nim niczego odróżnić, dlatego nie jest wieloraki"[10]. Wreszcie winno się unikać wyrażenia: samotny, odosobniony, by nie przekreślić towarzystwa trzech Osób; po tej myśli idzie wypowiedź Hilarego: "Bogiem, w którego wierzymy, nie jest Bóg osamotniony i różny"[11].

Otóż jeśli idzie o nazwę "inny", użytą w rodzaju męskim, to wyraża ona jedynie odrębność osobnika; stąd całkiem poprawnie możemy wyrażać się: Syn jest inny niż Ojciec; jest przecież innym osobnikiem Boskiej natury niż Ojciec, jak jest i inną Osobą, i imną hipostazą.

Na 1. "Inny" uchodzi za nazwę szczegółową i dotyczy osobnika; stąd też dla zachowania swego znaczenia, wystarczy odrębność jesteatwa branego w sensie hipostazy lub osoby. Natomiast "różność" domaga się odrębności jestestwa branego w sensie istoty. Dlatego to, choć Syn jest inny niż Ojciecn wcale nie możemy się wyrazić, że jest Odeń różny.

Na 2. "Różnica" zawiera w swoim pojęiu odrębność formy. Otóż w Bogu istnieje tylko jedna forma; mianowicie ta, o której mówi Apostoł: "On istniejąc w postaci (formie) Bożej" itd.[12]. I dlatego, jak widać z przytoczonego tekstu Ambrożego, wyraz "różnica" nie przystaje do Boga. Damascen[13] wszelako posługuje się tym wyrażeniem i stosuje do Osób Boskich, ponieważ właściwość stosunkowa ma charakter formy; w jego mniemaniu hipostazy nie różnią się między sobą co do jestestwa, a tylko określonymi właściwościami. Atoli jak powiedzieliśmy[14], wyraz "różnica" należy tu brać w znaczeniu: odrębność.

Na 3. "Obcy" to inaczej: "zewnątrz stojący" i odmienny czy niepodobny. Tego wszakże nie wyraża wyraz "inny". Stąd też mówimy: Syn jest inny niż Ojciec, nigdy zaś: Syn jest odmienny-obcy dla Ojca.

Na 4. Rodzaj nijaki oznacza coś nieukształtowanego i niewyodrębnionego; męski i żeński zaś oznaczają coś już ukształtowanego i wyodrębnionego. Dlatego też całkiem słusznie rodzaj nijaki oznacza istotę wspólną; natomiast męski i żeński rodzaj oznacza jakiegoś określonego osobnika w naturze wspólnej. Widać to na przykładzie z życia ludzkiego. Na pytanie: kto to jest? brzmi odpowiedź: to Sokrates; a jest to nazwa osobnika, a na pytanie: co to jest? pada odpowiedź: to zwierzę rozumne i śmiertelne. Ponieważ zaś w Bogu odrębność odnosi się do Osób, a nie do istoty, dlatego nie wyrażamy się: Co innego Ojciec, a co innego Syn; za to mówimy. Ojciec jest inny niż Syn; na odwrót mówimy, że są "jedno" a nie "jeden".

Artykuł 3

CZY ZAIMEK WYŁĄCZAJACY "SAM" MOŻE BYĆ PRZYDAWKĄ DO WYRAZU ISTOTOWEGO W BOGU ?

Zdaje się, że w Bogu zaimek wyłączajacy "sam" nie może być przydany do wyrazu istotowego, bo:

1. Zdaniem Filozofa[1], "sam" to ten, kto nie przebywa z kim innym. Lecz Bóg przebywa w gronie aniołów i dusz świętych. Nie można więc wyrazić się: Sam Bóg.

2. Cokolwiek w Bogu jest przydane do wyrazu istotowego, może orzekać o każdej Osobie wprost i o wszystkich razem. I tak skoro poprawnie mówimy: mądry Bóg, możemy również wyrazić się: Ojciec jest mądrym Bogiem oraz Trójca jest mądrym

Bogiem. Lecz Augustyn mówi: "Trzeba zwrócić uwagę na zdanie mówiące, że sam Bóg prawdziwy, to nie jest sam Ojciec"[2]. /42/ Nie możemy przeto mówić: Sam Bóg.

3. Wyraz "sam" przydany nazwie istotowej jest podmiotem albo dla orzeczenia wyrażającego Osobę Boską, albo dla orzeczenia wyrażającego istotę Boską. Otóż nie może być współpodmiotem dla orzeczenia oznaczającego Osobę Boską, gdyż tak utworzone zdanie: sam Bóg jest Ojcem, jest błędne; przecież i człowiek jest ojcem. Nie może także nim być dla orzeczenia oznaczającego istotę Boga; gdyby bowiem było prawdziwe zdanie: sam Bóg stwarza, wynikało by z tego, jak się zdaje, że i to zdanie byłoby prawdziwe: sam Ojciec stwarza; cokolwiek bowiem orzekamy o Bogu, możemy orzekać i o Ojcu; jednakowoż to ostatnie zdanie jest jawnie błędne bo również i Syn jest Stwórcą. A więc wyraz "sam" nie może być przydany do nazwy istotowej w Bogu.

Wbrew temu są słowa Apostoła: "Królowi wieków nieśmiertelnemu ... Bogu samanu"[3].

Odpowiedź: Wyraz "sam" można brać kategorematycznie lub synkategorematycznie. Wyraz kategorematyczny stawia po prostu i jedynie to, co oznacza, obok osobnika i więcej nic; np. "biały" obok "człowiek" w wyrażeniu: biały człowiek; i tak biorąc wyraz "sam" żadną miarą nie może być dołączony do jakiejś nazwy wyrażającej Boga, a to dlatego, że wprowadziłby odosobnienie do tejże nazwyn z czego by wyniknęło odosobnienie czy osamotnienie Boga, co wyżej odrzuciliśmy[4].

Natomiast wyraz synkategorematyczny wyraża związek orzeczenia z podmiotem; należą tu: "każdy" lub "żaden"; tego typu jest i wyraz "sam", który wyklucza wszelkiego innego osobnika od udziału w orzeczeniu. Weźmy przykład: powiedzenie "sam Sokrates pisze" nie oznacza, że Sokrates jest odosobniony czy samotny, ale że nikt nie bierze udziału w jego pisaniu, choć koło niego roi się od ludzi. I tak biorąc wyraz "sam" nic nie stoi na przeszkodzie by go dołączyć do jakiejś nazwy istotowej wyrażającej Boga, skoro wyklucza wszystkich innych z Boga od udziału w orzeczeniu. Mówimy więc np: Sam Bog jest wieczny, gdyż nikt poza Bogiem nie jest wieczny.

Na 1. Owszemn aniołowie i dusze święte zawsze przebywają z Bogiem; gdyby jednak nie było wielości Osób w Bogu, wyszło by na to, że Bóg byłby sam lub osamotniony. Nie obroni przecież przed samotnością towarzystwo kogoś czy czegoś, co jest obcej, odmiennej natury; chociaż bowiem przebywa człowiek w ogrodzie pełnym roślin, drzew i zwierząt, to jednak mówimy że jest on tam sam; podobnie, gdyby nie było kilku Osób Boskich chociaż przebywałby w gronie aniołów i ludzi, słusznie trzeba by było powiedzieć, że Bóg jest sam lub samotny. Tak więc przebywaniem w towarzystwie aniołów i dusz Bóg nie pozbyłby się samotności bezwzględnej; tym mniej samotności względnejn tj. z racji posiadania takiego czy innego przymiotu, czy w ogóle orzeczenia. /43/

Na 2. Ściśle biorąc wyraz "sam" nie dotyczy orzeczenia wziętego formalnie - jako orzeczenia. Dotyczy zasadniczo podmiotu i wyklucza zeń wszelki inny podmiot. Natomiast przysłówek "tylko", jako że ma charakter wykluczenia, może dotyczyć i podmiotu i orzeczenia. Możemy więc powiedzieć: tylko Sokrates biegnie, co znaczy: nikt

inny poza nim; a możemy i tak rzec: Sokrates biegnie tylko; co znaczy: więcej nic innego nie robi. A więc nie są poprawne następujące zdania: Ojciec jest sam Bogiem, oraz: Trójca jest samym Bogiem; chyba żeby do orzeczenia coś jeszcze wpleciono, np. Trójca jest Bogiem, którym jest sam Bóg, według tego również i to zdanie uchodziłoby za prawdziwe: Ojciec jest Bogiem, którym jest sam Bóg, o ile zaimek względny, "który" odnosi się do orzeczenia "Bogiem", a nie do podmiotu "Ojciec". Przytoczone zaś słowa Augustyna: Ojciec nie jest samym Bogiem, lecz Trójca jest samym Bogiem, należy traktować jako jego wyjaśnienie; chce przez to powiedzieć, że owych pochwalnych słów: "Królowi wieków nieśmiertelnemu ... Bogu samemunn nie należy odnosić do Osoby Ojca, ale do samej Trójcy.

Na 3. Wyraz "sam" może być przydany do nazwy istotowej i to bez względu na to, czy orzeczenie będzie odnosiło się do Osoby Boskiej, czy też do istoty Boskiej. I rzeczywiście zdanie: sam Bóg jest Ojcemn może mieć dwa znaczenia; albowiem "Ojciec" może oznaczać Osobę Ojca, i w takim razie zdanie to jest ptawdziwe; wszak tą osobą wcale nie jest człowiek; już to może oznaczać tylko stosunek "ojcostwo"; i w takim razie to jest błędne, gdyż stosunek "ojcostwo" spotykamy i gdzie indziej chociaż nie jednoznacznie. Podobnie i to zdanie: sam Bóg stwarza, jest prawdziwe. Nie należy wszakże z niego wyciągnąć wniosku: a więc sam Ojciec stwarza; jak bowiem uczy logika, wyraz wskazujący na wyłączność wyklucza wszelką zmianę w tym wyrazie, któremu jest przydany. Nie można więc rozciągać tego wyrazu zstępując na jego osobniki i stosując do któregoś z nich; np, ze zdania: sam człowiek jest zwierzęciem rozumnym śmiertelnym, nie wolno wyciągnąć wniosku: a więc sam Sokrates.

Artykuł 4

A CZY ZAIMEK WYŁĄCZAJĄCY "SAM" MOŻE BYĆ PRZYDANY DO WYRAZU OSOBOWEGO ?

Zdaje się, że zaimek wskazujący na wyłączność, może być dołączony do wyrazu osobowego, nawet gdy orzeczenie jest wspólne bo:

1. Zbawiciel, zwracając się do Ojca, tak mówi: "Aby poznali Ciebie samego Boga prawdziwego"[1]. A więc sam Ojciec jest Bogiem prawdziwym.

2. Czytamy u Mateusza: "Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec"[2]. Innymi słowy: sam Ojciec zna Syna. Lecz "znać Syna" jest wspólne dla trzech Osób. A więc wniosek ten sam co wyżej.

3. Wyraz wskazujący na wyłączność wcale nie wyklucza tego, co potrzebne do pojęcia tego wyrazu, któremu jest przy dany; nie wyklucza więc z niego ani części, ani uogólnienia. Ze zdania: "sam Sokrates jest biały" nie wynika wcale, że: "a więc jego ręka nie jest biała" lub że: "a więc człowiek nie jest biały". Otóż pojęcie jednej Osoby zawiera

w sobie drugą; w pojęciu Syna zawiera się Ojciec, i na odwrót. Mówiąc przeto: "sam Ojciec jest Bogiem" nie wykluczamy ani Syna, ani Ducha Świętego. A zatem to zdanie wydaje się prawdziwe.

4. Kościół śpiewa: "Ty sam Najwyższy, Jezu Chryste"[3].

Wbrew temu, zdanie: "sam Ojciec jest Bogiem" można dwojako rozumieć, mianowicie. "Ojciec jest Bogiem, i nikt inny oprócz Ojca nie jest Bogiem". Otóż to drugie zdanie jest błędne, gdyż Syn jest innym niż Ojciec, a jest Bogiem. A więc zdanie: "sam Ojciec jest Bogiem, jest błędne; tak samo ma się sprawa z podobnymi zdaniami.

Odpowiedź: Zdanie: "sam Ojciec jest Bogiem, może mieć więcej znaczeń. Jeśli np. wyrazu "sam" użyje się kategorematycznie i tak postawi się go obok 'Ojciec", wówczas przyprawia się Go o odosobnienie; a w takim razie zdanie to staje się błędne. 0 ile zaś wyrazu "sam" użyje się synkategorematycznie, to znowu może on nadać temu zdaniu kilka znaczeń; i tak, jeśli wyklucza od formy podmiotu, zdanie jest prawdziwe i ma taki sens: "sam 0jciec jest Bogiem" tzn. "Ten, z którym nikt inny nie dzieli tytułu Ojca, jest Bogiem". W taki też sposób wyjaśnia owo zdanie Augustyn i powiada: "Wyrażamy się ' sam Ojciec' nie dlatego, żeby Ojciec był oddzielony od Syna lub Ducha Świętego; wyrażając się tak chcemy zaznaczyć, że Oni Obaj nie są ojcami tak, jak jest nim Bóg Ojciec"[4]. Tego jednak znaczenia nie spotykamy w potocznym użyciu, chyba w następującym rozumieniu: "Ten, kto sam uchodzi za Ojca, jest Bogiem".

We właściwym jednak swym znaczeniu wyraz "sam" wyklucza od udziału w orzeczeniu; według tego: jeśli wykluczy "kogoś innego" - a więc w rodzaju męskim, zdanie to będzie błędne; jeśli zaś wykluczy "coś innego" - a więc w rodzaju nijakim, będzie prawdziwe. Syn bowiem jest "inny" niż Ojciec, ale nie jest "co innego" niż Ojciec. /44/ To samo dotyczy Ducha Świętego. Ponieważ jednak, jak wyżej powiedziano[5] wyraz "sam" właściwie biorąc dotyczy podmiotu, dlatego raczej zmierza do wykluczenia "kogoś innego" niż "coś innego". Stąd też nie trzeba tego zdania używać powszechnie, a gdybyśmy je spotkali w jakimś autentycznym dziele, należy je jakoś odpowiednio wytłumaczyć.

Na 1. Jak twierdzi Augustyn[6], wypowiedzi Zbawiciela: "Ciebie samego, Boga prawdziwego", nie należy odnosić do Osoby Ojca, ale do całej Trójcy. Jeśli zaś chce się odnieść do Osoby Ojca, nie wykluczy się przez to innych Osób, a to z racji jedności istoty; o ile, ma się rozumieć, wyraz "sam" wyklucza jedynie, jak wyżej zaznaczono[7], "coś innego".

Na 2. Podobną jest odpowiedź na drugi zarzut. Gdy bowiem przypisujemy Ojcu coś istotowego, nie wyklucza ani Syna, ani Ducha Świętego - a to z powodu jedności istoty. Należy tu jednak zaznaczyć, że ów wyraz "nikt" *(nemo)* w przytoczonym tekście nie ma tego samego znaczenia, co "żaden człowiek - *nullus homo"*, mimo że na to zdaje się wskazywać sam ów wyraz "*nemo - non homo*, nikt" (w takim bowiem razie nie można by było wyłączyć Osoby Ojca); ale wyrazu "nikt" *(nemo)* użyto w potocznym znaczeniun odnosząc go do wszelkiej rozumnej natury.

Na 3. Wyraz nsamn wskazujący na wyłączność nie wyklucza tego, co potrzebne do pojęcia tego wyrazu, którego jest przydawką i co stanowi jednego osobnika jako część i uuogólnienie. Lecz Syn i Ojcie to dwa odrębne osobniki. A więc rozumowanie zarzutu zawodzi.

Na 4. My nie kończymy Hymnu Anielskiego na słowach, że sam Syn jest Najwyższy, ale że sam jest Najwyższy: "z Duchem Świętymn w chwale Boga Ojca".

ZAGADNIENIE 32
JAK POZNAJEMY OSOBY B0SKIE ?

Następnie trzeba nam zastanowić się nad sprawą naszego poznawania Osób Boskich; odnośnie do tego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy można poznać Osoby Boskie przyrodzonym rozumem? 2. Czy należy przyznać Osobom Boskim jakieś znamiona? 3. Ile? 4. Czy można być innego zdania o znamionach ?

Artykuł 1

CZY MOŻNA TRÓJCE OSÓB BOSKICH POZNAĆ PRZYRODZONYM ROZUMEM ?

Zdaje się, że Trójcę Osób Boskich można poznać przyrodzonym rozumem, bo:

1. Filozofowie zdołali dojść do poznania Boga i to właśnie tylko w oparciu o siły przyrodzonego rozumu; spotykamy też u nich wiele wypowiedzi o Trójcy Osób. Arystoteles np. tak pisze: "Liczba ta (chodzi mu o trójkę) przynagla nas do uwielbienia Boga jednego, górującego przymiotami nad wszelkim stworzeniem"[1]. A oto wypowiedź Augustyna o dziełach platończyków: "Wyczytałem z nich, nie tymi samymi słowy wprawdzie, ale treściowo zupełnie to samo, i to wieloma różnymi poparte dowodami, że "Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo[2]; to, i dalszy ciąg wskazują, że mowa o odrębności Osób Boskich. Również glosa wypowiada się,[3] że moc czarodziejów faraona ustała przy trzecim znaku, tj. przy znajomości trzeciej Osoby, czyli Ducha Świętego. A więc znali przynajmniej dwie Osoby. Wreszcie Trismegist wyraża się: "Monada-jedność zrodziła monadę-jedność i ku sobie zwróciła żar"[4]; jak się zdaje, ma to wskazywać na rodzenie Syna i pochodzenie Ducha Świętego. A więc można zdobyć poznanie Osób Boskich za pomocą rozumu przyrodzonego. /45/

2. Czytamy u Ryszarda od św. Wiktora: "Wierzę bez powątpiewania, że nigdy nie zabraknie dowodów nie tylko prawdopodobnych, ale i koniecznych na uzasadnienie każdej prawdy"[5]. Dlatego też dla udowodnienia Trójcy Osób niektórzy posłużyli się takim argumentem, jak nieskończona dobroć Boga, która samej siebie nieskończenie udziela właśnie w pochodzeniu Osób Boskich. Inni zaś powołali się na to zdanie (Seneki): "Bez towarzystwa nie ma mowy o szczęściu z posiadania dobra - jakiekolwiek

by ono było"[6]. Wreszcie Augustyn[7] podjął się wyjaśnienia Trójcy Osób na sposób pochodzenia słowa i miłości w naszym umyśle; tą też drogą i my poszliśmy[8]. Można więc poznać Trójcę Osób samym tylko rozumem przyrodzonym.

3. Objawiać człowiekowi to, czego rozum ludzki nie jest zdolny poznać, jak się zdaje, to krok daremny. Otóż wcale nie godzi się mówić, że objawienie Boże tajemnicy Trójcy jest krokiem daremnym. A więc rozum ludzki może poznać Trójcę Osób.

Wbrew temu wypowiada się Hilary: "Niechaj człowiek wyzbędzie się myśli o tym, że swoim rozumem zdoła zgłębić tajemnicę Rodzenia"[9]. Ambroży zaś tak pisze: "Niemożliwością jest poznać tajemnicę Rodzenia: umysł zawodzi, głos zamiera"[10]. Lecz jak z powyższego wynika[11], właśnie sam ów wywód (początek) rodzenia i pochodzenia wyodrębnia Trójcę Osób Boskich. Ponieważ zaś człowiek wcale nie może ani wiedzieć, ani zrozumieć tego, czego nie może udowodnić koniecznie przekonywującym argumentem, dlatego wniosek: zgoła nie można poznać rozumem Trójcy OsÓb.

Odpowiedź: Niemożliwe jest dojść do poznania Trójcy Osób Boskich rozumem przyrodzonym. Uzasadnienie:

Jak to wyżej wykazaliśmy[12], człowiek może rozumen przyrodzonym dojść do poznania Boga li tylko ze znajomości stworzeń. Stworzenia zaś wiodą do poznania Boga tak, jak w ogóle skutek wiedzie do poznania przyczyny. Wynika z tego, że tego tylko możemy dowiedzieć się o Bogu przyrodzonym rozumem, co przysługuje Mu jako początkodawcy wszelkiego bytu. Na tym też fundamencie oparliśmy podane wyżej nasze rozważania o Bogu[13]. Siła zaś stwórcza Boga jest wspólna całej Trójcya[a]; dotyczy przeto jedności istoty, a nie odrębności Osób. Rozumem przeto przyrodzonym tego tylko możemy dowiedzieć się o Bogu, co dotyczy jedności Jego istoty, nie zaś tego, co dotyczy odrębności Osób.

Ten przeto, kto sili się rozumem przyrodzonym udowodnić Trójcę Osób, w dwojaki sposób występuje przeciw Wierze: pierwsze, przeciw godności samej Wiary dotyczącej właśnie spraw niewidzialnych, które przekraczają siły rozumu ludzkiego; po tej myśli idą też wypowiedzi Apostoła: "Wiara jest dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy"[14] i "Głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata, ani władców tego świata ... lecz głosimy tajemnicę módrości Bożej, mądrość ukryta"[15]. /46/ Drugie, godzi w tak pożyteczne wysiłki pociągania innych do Wiary. Przytaczając bowiem dla udowodnienia Wiary nie przekonywujące argumenty, naraża ją tym samym na pośmiewisko ze strony niewierzących; wyrabia przecież w nich przekonanie, że my opieramy się na tych właśnie dowodach i z powodu nich właśnie wierzymyb[b].

Nie silmy się przeto udowadniać spraw Wiary inaczej, jak tylko powołujęc się na powagi i to oczywiście wobec tych, którzy takowe uznają. Wobec innych zaś wystarczy dla obrony wykazywać, że nie jest niemożliwe to, czego Wiara uczy. Taką drogę wskazał

---

[a] Niżej, z. 45, 6, t. 4.
[b] Niżej, z. 46, 2.

Dionizy mówiąc: "Kto całkowicie robi się głuchy na słowa, do niego nie trafimy naszą filozofią; gdy jednak otwiera uszy na prawdę słów - słów Bożych, wtedy dostrajamy się i nimi posługujemy"[16] [c]. /1/

Na 1. Filozofowie zgoła nie znali tajemnicy Trójcy Osób Boskich w jej najistotniejszych rysach, a więc: ojcostwo, synostwo, Pochodzenie; zgodne to ze słowami Apostoła: "Głosimy tajemnicę ... której nie pojął żaden z władców tego świata"[17]; a glosa przez owych władców każe mieć na myśli nfilozofów. Poznali oni wszakże niektóre istotowe przymioty, które zwykło się przyznawać Osobom, jako to: potęgę przyswajaną Ojcu, mądrość Synowi i dobroć Duchowi Świętemu; o tym zresztą niżej będzie mowa[18].

Wypowiedzi Arystotelesa: "liczba ta przynagla nas itd." nie należy rozumieć w sensie tym, że on przyjmował w Bogu liczbę trzech; po prostu chciał powiedzieć, że w starożytności posługiwano się liczbą "trzy" przy ofiarach i modłach; a to dlatego, że w liczbie tej dopatrywano się jakiejś doskonałości.

Również co do owych ksiąg platończyków, gdzie znajdujemy podobno słowa: "Na początku było słowo itd.", to u nich "słowo" bynajmniej nie oznacza Osoby w Bogu rodzonej, ale pomysł w umyśle Boga, według którego Bóg wszystko stworzył, a ten pomysł właśnie my przyswajamy Synowi.

A chociaż poznali przymioty przyswajane trzem Osobom, powiadamy, że zawiedli "Przy trzecim znaku", tzn. przy poznaniu trzeciej Osoby, gdyż zbłądzili co do dobroci, którą przyswajamy Duchowi Świętemu: w sensie wskazanym przez św. Pawła, mianowicie, że: "Choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu"[19].

Można i tak powiedzieć: Platończycy uznawali jeden naczelny byt i mówili o nim, że jest Ojcem całości wszechrzeczy; przyjmowali z kolei jeszcze inne jestestwo niższe od Niego i nazwali je: umysł lub myśl ojcowska; w tej to myśli, jak pisze Makrobiusz[20], znajdowały się idee-pomysły wszystkich rzeczy. Nie przyjjmowali wszakże jakiegoś osobnego trzeciego jestestwa, które zdawałoby się być odpowiednikiem Ducha Świętego.

Ale my dalecy jesteśmy od takiego pojmowania Ojca i Syna, mianowicie że się różnią co do istoty; w ten właśnie błąd wpadli Orygenes i Ariusz, bo poszli za platończykami.

Co do słów Trismegista: "Monada-jedność zrodziła monadę-jedność i ku sobie zwróciła własny żar", to nie należy ich łączyć z rodzeniem Syna czy pochodzeniem Ducha Świętego, ale ze stworzeniem świata, w sensie: jeden Bog stworzył jeden świat z miłości samego siebie.

Na 2. Zwykle przytaczamy dowody na dwie rzeczy: pierwsze, by przekonywująco udowodnić jakąś zasadę; tak np. astronomia podaje dostateczne dowody na jednostajną szybkość ruchu nieba; drugie, nie by przekonywująco udowodnić zasadę, ale założywszy ją, przytacza się dowody, by wykazać zgodność wypływających skutków; tak np. astronomia podaje teorię obiegów ciał dokoła ziemi i epicykli po to, by nią tłumaczyć wyraźne dane zmysłów o ruchach ciał niebieskich. Aliści teoria ta wcale nie dowodzi przekonywująco; dane te mogłaby nawet z lepszym powodzeniem wytłumaczyć jakaś inna teoria.

---

[c] Patrz o tym wyżej, z. 1, 8, t. 1, str. 67-70.

Otóż pierwszym sposobem można przytaczać racje na udowodnienie, że Bóg jest jede, i na temu podobne. Za to racje przytaczane na wytłumaczenie Trójcy są drugiego typu. Dopiero bowiem po przyjęciu Trójcy jako faktu, racje te wchodzą w grę; i to nie tak, by przekonywująco udowadniały Trójcę, ale jedynie, by wykazały jej zgodność czy słuszność, /47/

Jaśniejsze się to stanie, gdy omówimy poszczególne próby. I tak nieskończona dobroć Boża przejawia się także w powoływaniu do bytu stworzeń; przecież tworzyć coś z niczego może li tylko Moc Nieskończona. Jeśli przeto Bóg w nieskończonej dobroci udziela się, to nie aż tak, żeby coś od razu nieskończonego musiało Odeń pochodzić; wystarczy, że na swój sposób korzystać będzie z dobroci Bożej[d]. Również przytoczone zdanie: "Bez towarzystwa nie ma mowy o szczęściu z posiadanego dobra, jakiekolwiek by ono było", jest słuszne w wypadku, gdy jedna osoba nie ziszcza w sobie doskonałej dobroci i dlatego do szczęścia pełne j dobroci potrzebuje dobra od kogoś współtowarzyszącego.

Co do podobieństwa z naszą myślą, to ono nie udowadnia dostatecznie czegoś o Bogu, a to dlatego, że myśl nie znajduje się w Bogu i w nas jednoznacznie. Słusznie wyraził się Augustyn[21] twierdząc, że wiara prowadzi do poznania, ale nie na odwrót.

Na 3. Poznanie Osób Boskich było dla nas konieczne z dwóch powodów: pierwsze, byśmy mieli prawdziwy sąd o stworzeniu rzeczy. I tak, twierdzeniem, że Bóg oczynił wszystko swoim Słowem, odpieramy błąd, że Bóg stworzył rzeczy z konieczności natury; twierdzeniem zaś, że w Bogu jest pochodzenie Miłości, wykazujemy prawdę, że Bóg stworzył rzeczy nie dlatego, by ich potrzebował, ani też dla jakiejś innej zewnętrznej Dlań przyczyny, ale z miłowania swojej dobroci. Stąd też i Mojżesz, stwierdziwszy, że: "Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię", zaraz dodaje: "Wtedy Bóg rzekł: niechaj się stanie światłość" po to, by wskazać na Słowo Boże; potem zaś napisał: "Bóg, widząc że światłość jest dobra itd."[22], a to dla okazania dowodu miłości Bożej. To samo pisze po każdym dziele. Drugim, i to głównym powodem, było urobienie w naszych umysłach prawowitego zapatrywania na zbawienie rodu ludzkiego, mianowicie że jest ono dziełem Syna wcielonego i darem Ducha Świętego.

Artykuł 2

CZY BÓGU NALEŻY PRZYZNAĆ ZNAMIONA ? /48/

Zdaje się, że nie powinno się przyjmować istnienia znamion w Bogu, bo:

1. Czytamy u Dionizego: "Niech się nikt nie waży mówić o Bogu więcej nad to, co nam o Nim powiedziano w Piśmie św."[1]. Lecz w Piśmie św. nie ma nigdzie wzmianki o znamionach. A zatem nie należy przyznawać Bogu znamion.

---

[d] Patrz wyżej z. 25, 2, t. 2, str. 218-220.

2. Cokolwiek przyjmiemy w Bogu, należy albo do jedności istoty, albo do Trójcy Osób. Lecz znamiona nie należą ani do jedności istoty, ani do Trójcy Osób. Nie orzeka bowiem o znamionach to, co należy do istoty: nie mówimy przecież: "ojcostwo jest mądre" lub "ojcostwo stwarza"; nie orzeka też o nich to, co należy do Osoby: nie mówimy przecież "ojcostwo rodzi" i "synostwo jest rodzone". A więc nie należy przyjmować znamion w Bogu.

3. Nie wolno tworzyć jakichś oderwalników (abstraktów) od rzeczy niezłożonych po to, by stanowiły zasady poznania; wszak rzeczy te są poznawane same sobą. Lecz Osoby Boskie są jak najbardziej niezłożone. A więc nie powinno się przyjmować znamion w Bogu.

Wbrew temu wypowiada się Damascen: "Dostrzegamy odrębność hipostaz - tj. Osób - dzięki trzem właściwościom, mianowicie ojcostwu, synostwu i Pochodzeniu"[2]. Trzeba więc przyznać Bogu właściwości i znamiona.. /49/

Odpowiedź: Prepozytyn, /50/ ze względu na niezłożoność Osób, sądził, że w Bogu nie ma miejsca na właściwości i znamiona; gdziekolwiek zaś je się spotka, każe zamienić oderwalnik na konkret; i daje taki przykład: Jak w życiu codziennym zwykliśmy odzywać się do drugiego: "proszę łaskawość twoją" co znaczy: "ciebie łaskawago" tak samo gdy mówimy w Bogu o ojcostwie, mamy na myśli Boga Ojca.

Rzecz ma się jednak inaczej. Jak bowiem wyżej wykazano[3], stosowanie do Boga nazw konkretnych i oderwanych wcale nie przynosi uszczerbku dla Bożej niezłożoności; jak bowiem poznajemy, tak i nazywamy. Otóż nasz rozum nie zdoła przeniknąć samej niezłożoności Bożej, a więc poznać ją taką, jaką jest sama w sobie. Dlatego też sprawy Boże poznaje i nazywa dostępnym dla siebie sposobem; inaczej mówiąc: sam tkwi w świecie cielesno-zmysłowym i od niego czerpie swoje poznanie. Poznając zaś rzeczy zmysłowe, używamy nazw oderwanych na oznaczenie form niezłożonych; na oznaczenie zaś rzeczy samoistnych używamy nazw konkretnych. Stąd też, jak wyżej powiedziano[4], to, co stanowi Boga, z racji swojej niezłożonosci oznaczamy nazwami oderwanymi; z racji swojej samoistności i zupełności oznaczamy nazwami konkretnymi.

Wszelako nie tylko nazwy istotowe w Bogu mają znaczenie oderwane i konkretne, np. bóstwo i Bóg, mądrość i Mędrzec, ale mają je i nazwy osobowe, np. ojcostwo i Ojciec.

Do zajęcia takiego stanowiska zmuszają nas przede wszystkim dwie racje: pierwsza, to udry heretyków. Wiara bowiem nasza uczy nas, że Ojciec i Syn i Duch Święty stanowią zarazem jednego Boga i trzy Osoby. Otóż na ich nagabywania: z jakiej racji stanowią jednego Boga, a z jakiej racji stanowią trzy osoby, na pierwsze pytanie dajemy odpowiedź: stanowią jedno z racji istoty, czyli bóstwa; ale jak odpowiedzieć im na drugie pytanie, mianowicie co jest racją odrębności Osób? Odpowiedź nasza brzmi: sprawiają to nazwy oderwane! I właśnie te nazwy oznaczające coś oderwanego, jako to: ojcostwo i synostwo, zwą się: właściwości lub znamiona. Tak więc istotę Boga

oznaczamy pytaniem: co to ? Osobę Boską: kto to? Właściwości zaś lub znamiona pytaniem: z racji czego? czym?

Drugą rację powoduje fakt, że w Bogu jedna Osoba odnosi się do dwóch Osób: mianowicie Osoba Ojca do Osoby Syna i do Osoby Ducha Świętego; nie odnosi się wszakże jednym stosunkiem, bo wówczas także i Syn i Duch Święty odnosiliby się do Ojca jednym i tym samym stosunkiem; a ponieważ w Bogu jedynie stosunki wprowadzają wielość Trójcy, wynikało by z tegon że Syn i Duch Święty nie stanowiliby dwóch Osób[a].

Prepozytyn daje na to taką odpowiedź: Jak Bóg ma się do stworzeń jednym tylko sposobem odniesienia, a stworzenia mają się do Boga różnorodnymi i wieloma sposobami odniesienia, tak Ojciec jednym stosunkiem odnosi się do Syna i Ducha Świętego, a Ci dwaj za to odnoszą się do Ojca dwoma stosunkami.

Ale na taką odpowiedź zgodzić się nie można. Oto racja czemu: Ponieważ względnik w swoim istotnym gatunkowo pojęciu polega na odnośności, czyli na "mieć się ku", dlatego dwa stosunki, którym z przeciwka stoi odpowiadający im jeden tylko stosunek, wcale nie stanowią dwóch gatunkowo różnych stosunków. Inny przecież gatunkowo stosunek musi stanowić "pan", a inny "ojciec" skoro ich odpowiedniki: "poddaństwo" i "synostwo", stanowią różne stosunki. Wszystkie zaś odniesienia stworzeń do Boga sprowadzają się do jednego gatunkowo stosunku, mianowicie do stosunku stworzenia do Stwórcy. Syn zaś i Duch Święty wcale nie odnoszą się do Ojca według jednego gatunkowo stosunku. A więc porównanie Prepozytyna dalekie jest od prawdy.

Co ważniejsze, jak to widać z powyszych[5], nic nas nie upoważnia do przyjmowania w Bogu rzeczowego stosunku wobec stworzeń. Nie ma zaś przeszkód, by mnożyć stosunki myślne w Bogu. Za to trzeba przyjąć w Ojcu ten stosunek rzeczowy, którym odnosi się do Syna i do Ducha Świętego. Dlatego też dwom stosunkom: Syna do Ojca i Ducha Świętego do Ojca, muszą odpowiadać w Ojcu również dwa stosunki: jeden, to odniesienie do Syna, drugi, to odniesienie do Ducha Świętego. A ponieważ Ojciec stanowi jedną tylko Osobę, dlatego sama konieczność zmusiła oznaczyć osobno te stosunki nazwami oderwanymi; i one właśnie noszą miano: właściwości i znamiona.

Na 1. owszem, nie ma w Piśmie św. wzmianki o znamionach; mówi wszakże ono o Osobach; przez nie zaś trzeba mieć na myśli i znamiona, które tak są w Osobach, jak oderwalnik w konkrecie.

Na 2. Owszem, sami przyznaliśmy wyżej[6], że znamiona lub stosunki mają w Bogu byt rzeczowy; jednakowoż, jeśli chodzi o sam sposób oznaczania, to w Bogu znamię wcale nie oznacza rzeczy, ale jakąś treść czy formę, po której poznajemy Osoby. Wynika z tego, że to, co ma jakiś związek z jakąś czynnością istotową lub osobowąn wcale nie może dotyczyć znamion. Owszemn godziło by nawet w sam charakter ich oderwanego znaczenia. Nie wolno nam przeto wyrażać się: "ojcostwo rodzi lub stwarza", ani też "ojcostwo jest mędrujące lub myślące". Można wszakże o znamionach orzekać przymioty istotowe, nie związane z jakąś czynnością, a tylko rugujące z Boga to, co stworzeniom właściwe. Możemy przeto wyrażać się: "ojcostwo jest wieczne" lub "niezmierzone" lub

---

[a] Patrz wyżej, z. 28, 3.

temu podobne. Podobnie z powodu tożsamości rzeczy mogą o znamionach orzekać rzeczowniki istotowe i osobowe. I tak wolno nam wyrażać się: "ojcostwo jest Bogiem" oraz "ojcostwo jest Ojcem". /51/

Na 3. Owszem, Osoby są niezłożone; jednakowoż bez uszczerbku dla ich niezłożoności wolno nam to, co najbardziej właściwe dla każdej Osoby, oznaczyć oderwanymi nazwami, jak to wyżej powiedziano[7]. /52/

Artykuł 3

CZY JEST PIĘĆ ZNAMION ?

Zdaje się, że nie ma pięciu znamion, bo:

1. Znamiona właściwe Osób stanowią zarazem stosunki, którymi się te Osoby od siebie wyodrębniają. Lecz, jak już wyżej powiedziano[1], w Bogu przyjmujemy tylko cztery stosunki. A więc i znamion winno być tylko cztery.

2. Z racji jednej istoty Boga mówimy: Bóg jest jeden; z racji trzech Osób mówimy: Bóg - to Trójca; jeśli więc przyjmiemy w Bogu pięć znamion, trzeba by było powiedzieć: Bóg jest pięcioistny *(quinus)*; a to nie licuje.

3. Skoro przyjmiemy w Bogu trzy Osoby i pięć znamion, będziemy musieli również przyznać, że na jakąś Osobę przypadną dwa znamiona, lub nawet więcej. Tak np. na Osobę Ojca przypadają niezrodzoność, ojcostwo i wspólne tchnienie. Otóż owe trzy znamiona albo różnią się rzeczowo między sobą, albo nie. Jeśli przyjmiemy między nimi rzeczową różnicę, wówczas Osoba Ojca będzie złożona z kilku rzeczy. Jeśli zaś przyjmiemy między nimi różnicę myślną tylko, wówczas jedno znamię mogłoby orzekać o dwóch pozostałych; przykładowo: jak powiadamy, "dobroć Boga jest mądrością Boga" - a to z powodu braku różnicy między nimi w Bogu, tak samo moglibyśmy wyrazić się: "wspólne tchnienie jest ojcostwem", na co wszakże nikt się nie zgodzi. Nie ma więc pięciu znamion w Bogu.

4. *Wbrew* temu wydaje się, że mamy ich więcej, bo jak Ojciec - dzięki temu, że od nikogo nie pochodzi - nosi znamię "niezrodzoność", tak samo i z Duchem Świętym - przecież od Niego już więcej żadna inna Osoba nie pochodzi; dzięki temu winien nosić jeszcze jedno znamię, które będzie już szóste.

5. Jak Ojciec i Syn to mają wspólne, że od Nich pochodzi Duch Święty, tak również Syn i Duch Święty to mają wspólne, że od Ojca pochodzą. Skoro więc przyjmujemy jedno znamię wspólne dla Ojca i Syna, to również winniśmy przyjąć jedno znamię wspólne dla Syna i Ducha Świętego.

Odpowiedź: Przez znamię należy rozumieć ten najwłaściwszy i najistotniejszy rys danej Osoby, po którym właśnie Ją poznajemy. Otóż, że mamy kilka Osób Boskich, sprawia to wywód, jaki u Nich spotykamy. /53/ W każdym zaś wywodzie mamy dwie strony: tę, od której coś się wywodzi, i tę, która się wywodzi. Te właśnie dwie strony w Bogu dają nam możność rozpoznania Osoby.

I tak Osobę Ojca poznajemy nie po tym, żeby wywodziła się od kogoś, ale odwrotnie, po tym, że się od nikogo nie wywodzi; z tego właśnie tytułu przybiera znamię: niezrodzoność; z tego zaś tytułu, że od niej ktoś się wywodzi daje się poznać w dwojaki sposób: z racji wywodzenia się Odeń Syna daje się poznać znamieniem: ojcostwo; z racji zaś wywodzenia się Odeń Ducha Świętego daje się poznać znamieniem: wspólne tchnienie.

Syna zaś możemy poznać po tym, że wywodzi się od kogoś drogą rodzenia. Z tego też tytułu przybiera znamię rozpoznawcze: synostwo; z tej zaś racji, że ktoś inny Odeń się wywodzi, mianowicie Duch Święty, Syn daje się poznać w ten sam sposób, co i Ojciec, mianowicie znamieniem: wspólne tchnienie.

Ducha Świętego poznajemy po tym, że wywodzi się od kogoś innego lub od innych; i z tego tytułu daje się poznać znamieniem: Pochodzenie; zgoła zaś nie można Go poznać po tym, żeby jakaś inna Osoba Odeń się wywodziła, skoro wiadomo, że żadna inna Osoba Odeń nie pochodzi.

Tak więc pięć liczymy znamion w Bogu: niezrodzoność, ojcostwo, synostwo, wspólne tchnienie i Pochodzenie. Spośród nich tylko cztery zaliczają się do stosunków; niezrodzoność bowiem, jak to niżej powiemy[2], sama z siebie nie jest stosunkiem, a tylko doń się sprowadza. Również tylko cztery uchodzą za właściwości, albowiem wspólne tchnienie, jako że dotyczy dwóch Osób, nie jest właściwością. Wreszcie tylko trzy spośród nich, jako że stanowią Osoby, zwą się: znamiona osobowe. Są to: ojcostwo, synostwo i Pochodzenie; niezrodzoność bowiem i wspólne tchnienie, o czym szeroko niżej[3], zwą się: znamiona Osób, nie zaś: znamiona osobowe.

Na 1. Jak dopiero co powiedzieliśmy[4], oprócz czterech stosunków należy przyjąć jeszcze dalsze znamię, mianowicie niezrodconość.

Na 2. Istotę Boga pojmujemy jako jakąś rzecz; również i Osoby pojmujemy jako jakąś rcecz. Natomiast znamiona pojmujemy jako formy czy treści rozpoznawcze Osób. Stąd to z racji jedności istoty wolno mówić: Bóg jest jeden; a z racji Trójcy Osób wolno rzec: Bóg jest Trójcą. Wszelako owe pięć znamion nie upoważnia do wyrażenia się: Bóg jest pięcioistny. /54/

Na 3. Jedynie przeciwstawne stosunki wprowadzają wielość rzeczową w Bogu; kilka zaś właściwości jednej Osoby, o ile one nie wyrażają przeciwstawnych stosunków, wcale nie różni się rzeczowo między sobą. Nie orzekają też wzajem o sobie, gdyż oznaczają różne ujęcia Osób. Podobnie np. powiemy, że w Bogu przymiot potęgi jest przymiotem wiedzy, chociaż mówimy, że w Bogu wiedza jest potęgą.

Na 4. Ponieważ, o czym wyżej była mowa[5], osoba wyraża jakąś godność, dlatego nie można przyznać Duchowi Świętemu jakiegoś znamienia li tylko z tego tytułu, że żadna Osoba Odeń się nie wywodzi. To przecież wcale nie świadczy o Jego godności, tak, jak powagę Ojca podnosi fakt, że od Nikogo się nie wywodzi.

Na 5. Syn i Duch Święty wcale nie stanowią jednego wspólnego im szczególnego sposobu istnienia od Ojca, tak jak Ojciec i Syn stanowią jeden wspólny szczególny sposób dobywania z siebie Ducha Świętego. To zaś, co ma być cechą znamienną rozpoznania Osoby, musi być czymś szczególnym. A więc nie zachodzi podobieństwo.

Artykuł 4

CZY MOŻNA MIEĆ INNE ZDANIE O ZNAMIONACH ?

Zdaje się, że nie wolno żywić przeciwnego zdania o znamionach, bo:

1. Zdaniem Augustyna: "Nie ma błędów bardziej niebezpiecznych, niż w materii dotyczącej Trójcy"[1]; do niej też zapewne zaliczają się i znamiona. Lecz żywienie przeciwnych poglądów w tym względzie nie może obyć się bez błędu. A więc nie wolno utrzymywać przeciwnych poglądów o znamionach.

2. Jak powiedzieliśmy[2], właśnie znamiona umożliwiają nam rozpoznanie Osób. Lecz zgoła nie wolno wyznawać przeciwnych poglądów o Osobach. A więc również i o znamionach.

Wbrew temu: Nigdzie nie spotykamy takiego artykułu wiary, który by mówił o znamionach. A więc można mieć takie lub inne zdanie o znamionach.

Odpowiedź: W dwojaki sposób dana prawda podlega wierze: pierwsze wprost; chodzi tu o prawdy, które Objawienie Boże podało nam jako głównie zamierzone, np. Bóg jest jede, w trzech Osobach, Wcielenie Syna Bożego itp.; o nich też żywić błędne poglądy to tyle, co wpaść w herezję, zwłaszcza gdy się to czyni z uporem[a]; drugie: niewprost zaś podlegają wierze te prawdy, z których zaprzeczenia wypływa coś wierze przeciwnego; np. z twierdzenia, że Samuel nie był synem Elkana[3], wynikan że Pismo św. zawiera błędy.

Co do tych drugich może ktoś żywić błędne zdanie bez niebezpieczeństwa herezji; z zastrzeżeniem: nim sobie z tego zda sprawę, albo też: nim to, że z tego wypływa coś wierze przeciwnego, zostanie określone, no i o ile - co szczególnie ważne - nie stoi uporczywie przy swoim. Skoro jednak mu się to wyjaśni, a zwłaszcza gdy Kościół określi, że z tego wypływa coś wierze przeciwnego, wówczas upieranie się nadal przy swoimn nie obejdzie się bez błędu i herezji. Stąd to wiele twierdzeń uważa się dziś za herezję, które dawniej za takową nie uchodziły, i to właśnie dlatego, że dziś jaśniej widzimy, co z nich wynika.

Stosując to do znamion trzeba tak odpowiedzieć: Niektórzy teologowie faktycznie mieli o nich przeciwne zdanie, ale bez wpadnięcia w herezję, gdyż wcale nie chcieli utrzymywać poglądów przeciwnych wierze. Natomiast kto by żywił błędne zdanie o znamionach i zdawał sobie sprawę, że z tego wynikło by coś przeciwnego wierze, taki wpadłby w herezję.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

---

[a] **Pertinacia** - upór: nadmiernie stać przy swoim zdaniu; patrz 2-2, 138, 2, t. 21, str. 154.

ZAGADNIENIE 33
OSOBA OJCA

Następnie trzeba omówić poszczególne Osoby. Najpierw Osobę Ojca. Temat wyczerpiemy w czterech pytaniach: 1. Czy Ojcu przysługuje "być początkiem"? 2. Czy Osoba Ojca została właściwie oznaczona nazwą "Ojciec"? 3. Czy przyznawane Bogu miano "Ojciec" dotyczy przede wszystkim Osoby, czy też Istoty? 4. Czy "być niezrodzonym" jest właściwością Ojca.

Artykuł 1

CZY OJCU PRZYSŁUGUJE BYĆ POCZĄTKIEM ?

Zdaje się, że Ojca bynajmniej nie można uważać za początek Syna lub Ducha Świętego, bo:

1. Zdaniem Filozofa[1] początek-*principium* i przyczyna-*causa* jedno znaczą. Lecz nikt nie powie: Ojciec jest przyczyną Syna. A więc nie powinno się również mówić, że jest Jego początkiem.

2. Odpowiednikiem początkodawcy jest początkobiorca. Jeśli przeto Ojca uznamy za początkodawcę Syna, w następstwie będziemy musieli także uznać Syna za początkobiorcę, a więc i za stworzenie, co jest jawnym błędem. /55/

3. Nazwa "początek, to łacińskie *principium* (początek, pierwiastek), które wywodzi się od *prioritas*-pierwszeństwo. Lecz zdaniem Atanazego[2], w Bogu nie ma kolejności: to pierwsze, a to wtóre. A więc wcale nie powinno się stosować do Boga nazwy: początek,

Wbrew temu pisze Augustyn: "Ojciec jest początkiem całego Bóstwa"[3].

Odpowiedź: Nazwa "początek, po prostu oznacza to, od czego coś pochodzi. Nazywamy przeto początkiem wszystko to, od czego coś w jakikolwiek sposób pochodzi; i na odwrót. Ponieważ zaś Ojciec jest Tym, od którego ktoś inny pochodzi, stąd wniosek: Ojciec jest początkiem.

Na 1. Ojcowie Greccy stosują do Boga zarówno nazwę "przyczyna" jak i nazwę "początek". Nie robią też różnicy między tymi nazwami. Natomiast Ojcowie Łacińscy nie stosują do Boga nazwy "przyczyna" a tylko nazwę "początek". A oto czemu: "Początek" - *principium* - jest szerszym pojęciem niż "przyczyna" - *causa*; ta zaś jest szerszym pojęciem niż "składnik" - *elementum*. Pierwsze bowiem zaczęcie lub pierwsza część rzeczy zwie się "początek" a nie "przyczyna". Wyżej zaś ustaliliśmy[4], że im jakaś nazwa

ma szersze znaczenie, tym lepiej nadaje się do Boga; im zaś nazwa jest bardziej szczegółowa, tym bardziej określa sposób bytowania odpowiadający jak się zdaje, stworzeniom. Otóż nazwa "przyczyna", wyraża różność jestestwa i zależność jednego od drugiego; tego zaś nie zawiera w sobie nazwa "początek". Albowiem jakąkolwiek byś wziął przyczynę[a], zawsze spotykamy u niej dystans między przyczyną a tym, czego jest przyczyną; wszak zawsze przyczyna jest większej doskonałości i mocy. Tymczasem nazwę "początek" stosujemy wszędzie tam, gdzie nie spotykamy żadnej tego pokroju różnicy, a tylko jakowyś porządek czy kolejność: tak jak np. twierdzimy, że punkt jest początkiem linii, lub też że początkowa (pierwsza) część linii jest początkiem linii.

Na 2. Owszem, Ojcowie Greccy mówią o Synu lub Duchu Świętymn że są początkobiorcami. Nie spotykamy jednak tego u Ojców Łacińskich. Albowiem chociaż przyznajemy Ojcu z racji początkodawstwa jakąś powagę czy dostojeństwo, to jednak nie przypisujemy Synowi lub Duchowi Świętemu niczego takiego, co by w jakikolwiek sposób wyrażało podległość lub umniejszenie, a to dlatego, by nie dać sposobności do jakiegokolwiek błędu. Po tej myśli idą słowa Hilarego: "Ojciec ma większą powagę jako dawca; ale i Syn nie jest mniejszym, On, co w darze otrzymał sam byt Ojca"[5].

Na 3 Owszem, nazwa "początek, (pierwiastek - *principium*), jeśli chodzi o jej pochodzenie, jak się zdaje, wywodzi się od "pierwszeństwo" - *prioritas*. Faktycznie jednak wcale nie oznacza pierwszeństwa, ale wywód. Nie należy bowiem mieszać, jak to wyżej przestrzegliśmy[6], znaczenia nazwy z jej pochodzeniem pierwotnym.

Artykuł 2

CZY NAZWA "OJCIEC" JEST WŁAŚCIWIE NAZWĄ OSOBY BOSKIEJ ?

Zdaje się, że nazwa "Ojciec" nie jest właściwie nazwą Osoby Boskiej, bo:

1 Nazwa "ojciec" oznacza stosunek; osoba zaś oznacza jestestwo jednostkowe. A więc nazwa "ojciec" wcale nie jest właściwą nazwą dla oznaczenia Osoby Boskiej.

2. "Rodziciel" ma szerszy zakres niż "ojciec"; każdy bowiem ojciec jest rodzicielem, ale nie na odwrót. Lecz, jak wyżej powiedzieliśmy [1], nazwy o szerszym zakresie lepiej i właściwiej nadają się do Boga. A więc lepszą i właściwszą nazwą dla Osoby Boskiej będzie "rodziciel" i "rodzic" niż "Ojciec".

3. Nazwa przenośna wcale nie może stanowić właściwej nazwy dla kogoś. Lecz o słowie naszej myśli przenośnie wyrażamy się: "dziecko" lub "płód myśli"; wynika z tego,

---

[a] Przyczyn jest cztery: patrz niżej, t. 9, str. 382; t. 11, str. 286.

że i ten, do którego słowo przynależy zwie się "ojciec" w przenośnym znaczeniu. A więc i początkodawcę Słowa Bożego nie można we właściwym znaczeniu nazwać Ojcem.

4. Cokolwiek jest wspólne Bogu i stworzeniom, w o wiele pełniejszej formie ziszcza się w Bogu niż w stworzeniach. Tymczasem jeśli chodzi o rodzenie, to zdaje się, że raczej stworzenia ziszczają je w pełniejszej formie niż Bóg. Przecież o wiele prawdziwsze, jak się wydaje, jest rodzenie tam, gdzie ktoś pochodzi od rodzica nie tylko jako odrębny stosunek, ale także jako odrębny pod względem istoty. A więc wcale nie widać, by miano "Ojciec", które ma podstawę w rodzeniu, nadawało się na imię własne czy właściwe dla jakiejś Osoby Boskiej.

Wbrew temu mówi Psalmista: "On będzie wołał do mnie: Ty jesteś moim Ojcem[2]".

Odpowiedź: Imię własne każdej osoby oznacza to, czym ta osoba jest odrębną od wszystkich innych. Jak bowiem zdaniem Arystotelesa[3] do pojęcia człowieka w ogóle należy dusza i ciało, tak do pojęcia tego oto człowieka należy ta oto dusza i to oto ciało; tym też właśnie ten oto człowiek staje się odrębnym od wszystkich innych[a]. Tym zaś, co Osobę Ojca wyodrębnia od wszystkich innych właśnie jest ojcostwo. Stąd też imieniem własnym (właściwym) dla Osoby Ojca jest nazwa "Ojciec", która znaczy tyle co ojcostwo.

Na 1. W naszym świecie stosunek wcale nie jest samoistną osobą; stąd też i nazwa "ojciec" nie oznacza osoby a tylko stosunek osoby. Wbrew błędnym mniemaniom niektórych teologów, /56/ stoimy na stanowisku, że zgoła inaczej ma się rzecz w Bogu; u Niego bowiem stosunek, jaki wyraża imię "Ojciec", jest samoistną Osobą. Dlatego to wyżej powiedzieliśmy[4], że nazwa "osoba" zastosowana do Boga oznacza stosunek jako samoistniejący w Boskiej naturze.

Na 2. Zdaniem Filozofa nazwa danej rzeczy winna przede wszystkim uwypuklać jej doskonałość i stan końcowy jej rozwoju. Otóż "rodzenie" oznacza stan stawania się; ojcostwo zaś oznacza pełny kres rodzenia; dlatego też "Ojciec" jest o wiele celniejszą nazwą Osoby Boskiej niż rodziciel lub rodzic.

Na 3 Nasze słowo wcale nie jest samoistnikiem w ludzkiej naturze; i dlatego zgoła nie można w sensie właściwym uważać je za zrodzone lub za syna. Natomiast Słowo Boże jest samoistnikiem w Boskiej naturze; i dlatego nie przenośnie, ale we właściwym sensie uważa się je za Syna, a Jego Początkodawcę za Ojca.

Na 4. Nazwy: rodzenie i ojcostwo oraz inne, które we właściwym sensie Bogu nadajemy - jeśli chodzi o samą rzecz oznaczoną, a nie o sposób oznaczania[b] - w pełniejszej i prawdziwszej formie ziszczają się w Bogu niż w stworzeniu. Wyraziście tak pisze o tym Apostoł: "Klękam na kolana przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusan od którego nazwane jest wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi"[6]. A oto uzasadnienie:

Jasnym jest, że o charakterze gatunkowym rodzenia stanowi jego kres, a jest nim forma czy postać zrodzonego; i im ona bliższą będzie formy rodziciela, tym prawdziwsze

---

[a] Patrz wyżej, z. 29, 2 na 3; a. 4, odp.; niżej, z. 75, 4, odp., t. 6.
[b] Patrz wyżej, z. 13, 6, odp., t. 2, str. 20-22.

i doskonalsze będzie rodzenie. Tak np. rodzenie jednoznaczne jest doskonalsze od rodenia niejednoznacznego[c]. Rodziciel bowiem ma to do siebie, że rodzi coś podobnego do siebie pod względem formy. Stąd już samo to, że w rodzeniu Bożym tą samą liczbowo jest forma rodziciela i zrodzonego - gdy tymczasem u stworzeń nie jest tą samą liczbowo, ale gatunkowo tylko - pokazuje, że rodzenie, a w następstwie i ojcostwo, w pełniejszej formie ziszcza się w Bogu niż u stworzeń. Przeto już nawet samo to uwypukla prawdę rodzenia i ojcostwa Bożego, że w Bogu odrębność zrodzonego od rodziciela zasadza się jedynie na stosunku.

Artykuł 3

CZY NAZWA "OJCIEC", NADANA B0GU, JEST PRZEDE WSZYSTKIM NAZWĄ OSOB0WĄ ? /57/

Zdaje się, że w Bogu nazwa "Ojciec" nie oznacza przede wszystkim Osoby, bo:

1. Pojęciowo nazwa wspólna poprzedza nazwę własną. /58/ Lecz nazwa "Ojciec", jako nazwa osobowa, jest nazwą własną Osoby Ojca, jako zaś nazwa istotowa, jest nazwą wspólną całej Trójcy; do całej przecież Trójcy modlimy się: Ojcze nasz, itd. A więc "Ojciec" w pierwszym rzędzie oznacza istotę Boga, a dopiero w drugim rzędzie Osobę.

2. 0 rzeczach mających tę samą treść znaczeniową nazwa wspólna wcale nie może orzekać: o jednej więcej, a o drugiej mniej. Lecz ojcostwo i synostwo, jak się zdaje, orzeka według tej samej treści znaczeniowej i o pierwszej Osobie Boskiej - o ile jest Ojcem Syna Bożego, i o całej Trójcy - o ile Ona jest Ojcem naszym lub stworzenia. Treścią tą wspólną dla Syna Bożego i dla stworzenia, zdaniem Bazylego[1], jest "pobierać". A więc nazwa "Ojciec" w Bogu bynajmniej nie jest najpierw nazwą osobową a dopiero z kolei istotową.

3. Nie dadzą się przyrównać do siebie te rzeczy, które mają różne treści znaczeniowe. Tymczasem św. Paweł przyrównuje Syna Bożego do stworzenia z racji synostwa lub rodzenia. Mówi bowiem: "On jest obrazem Boga niewidzialnego - Pierworodnym wobec każdego stworzenia"[2]. A więc ojcostwo w Bogu nie jest rzeczą w pierwszym rzędzie Osoby a drugorzędowo istoty, ale równorzędnie według tej samej treści jest rzeczą jednej i drugiej.

Wbrew temu: Pierwej jest wieczność niż Czas. Otóż że Bóg jest Ojcem Syna, to rzecz wieczności; a że jest Ojcem stworzeń, to rzecz czasu. A więc ojcostwo Boże ziszcza się przede wszystkim wobec Syna a nie wobec stworzeń.

Odpowiedź: Nazwa orzeka przede wszystkim o tym, co ziszcza w sobie doskonale całą jej treść znaczeniową; natomiast o tym, co ziszcza ją w sobie li tylko częściowo, czyli pod jakimś względem, orzeka z kolei; o tym też, co ziszcza ją tylko częściowo, możemy

---

[c] Rodzenie jednoznaczne (generatio univoca): patrz wyżej, z. 4, 2-3 oraz z. 6, 2, /59/, t. 1, str. 107-113, 285; z. 13, 5 na 1; z. 25, 2 na 2-3, /22/, t. 2, str. 19. 219-220. 260.

powiedzieć, że jest podobne do tego, co ziszcza ją doskonale; albowiem wszystko, co występuje choćby w niedoskonałej postaci, bierze swój początek od tego, co doskonałe. Weźmy dla przykładu nazwę "lew"; w pierwszym rzędzie i w sensie właściwym nosi ją zwierzę: lew. Ono bowiem ziszcza w sobie całą treść znaczeniową, jaką zwykliśmy rozumieć przez nazwę "lew". Natomiast jeśli o człowieku jakimś mówimy: lew, to jedynie dlatego, że z racji odwagi lub męstwa, lub czegoś podobnego, dostrzegamy w nim coś ze lwa, czyli coś z treści znaczeniowej lwa; człowiek przeto ziszcza w sobie tylko jakieś podobieństwo do lwa.

Otóż z tego co się wyżej powiedziało[3] jasno widać, że jedynie w Bogu Ojcu i Synu Bożym spotyka w pełni ideę ojcostwa i synostwa; a to dlatego, że Ojciec i Syn są jednej i tej samej natury i chwały. Natomiast stworzenie, jeśli cieszy się synostwem Bożym, to nie w pełnym tego słowa znaczeniu, skoro Stwórca i stworzenie nie mają tej samej natury, ale z racji jakiegoś podobieństwa[a]; i im to podobieństwo jest doskonalsze, tym człnowiek bliższym jest ideału prawdziwego synostwa.

Jeśli przeto Bogu nadajemy miano Ojca stworzeń, czynimy to dla stworzeń nierozumnych jedynie z powodu śladów, jakie Stwórca zostawia w stworzeniu, dających słabe tylko podobieństwo; to miał na myśli Job, gdy pisał: "Czy deszcz także ma ojca? A kto zrodził krople rosy?"[4]. Dla stworzeń zaś rozumnych, bo są na obraz[b] i podobieństwo Jego[5]; pisze O tym Księga Powtórzonego Prawa: "Czy nie On twym Ojcem, twym Stwórcą? Wszak On cię uczynił, umocnił"[6]. Dla niektórych z powodu łaski upodabniającej; tych to włłaśnie zwiemy dziećmi przybranymi; otrzymują bowiem dar łaski, dzięki któremu stają się zdolni do dziedziczenia wiecznej chwały; mówi o tym Apostoł: "Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami"[7]. Dla niektórych wreszcie z powodu upodobnienia w chwale; chodzi o tych, co już posiadają dziedzictwo chwały; to ma na myśli Apostoł, gdy pisze: "Chlubimy się nadzieją chwały Bożej"[8].

Tak więc jasno widać, że w Bogu ojcostwo w pełnym swoim wyrazie urzeczywistnia się przede wszystkim w stosunku Jednej Osoby do Drugiej; a dopiero drugorzędowo w stosunku Boga do stworzenia.

Na 1. Owszem, nazwy wspólne bezwzględne pojęciowo poprzedzają nazwy własne; zawierają się bowiem w pojęciu nazw własnych; ale nie na odwrót; wszak w pojęciu Osoby Ojca zawiera się Bóg, ale nie na odwrót. Natomiast nazwy własne wyrażające stosunki między Osobami poprzedzają te nazwy wspólne, które wyrażają stosunek do stworzenia; albowiem Osoba pochodząca w Bogu pochodzi jako początek produkcji stworzeń. /59/ Jak bowiem słowo poczęte - pomysł dzieła, wcześniej pojawia się w umyśle artysty niż samo dzieło, które przecież zostaje wykonane na podobieństwo słowa - pomysłu poczętego w jego umyśle, tak pierwej pochodzi Syn od Ojca niż stworzenie, które o tyle ma prawo do nazwy dzieci Bożych, o ile w udziale przypada mu podobieństwo do Syna Bożego; jasno wyraził to Apostoł pisząc: "Albowiem tych,

---

[a] Patrz wyżej, z. 4, 3, t. 1, str. 109-113.
[b] Niżej, z. 93, t. 7.

których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, aby się stali na wzór obrazu Jego Syna"[9].

Na 2. Owszemn "pobierać" jest wspólne dla stworzenia i dla Syna Bożego, ale wspólność ta nie jest jednoznaczna i wyraża bardzo dalekie podobieństwo; dzięki niemu Syn jest "Pierworodnym, wobec każdego stworzenia[10]; stąd też Apostoł, stwierdziwszy, że Bóg niektórych przeznaczył "aby się stali na wzór obrazu Jego Syna"[11], zaraz dodaje: "aby On był pierworodnym między wielu braćmi"[12]. - Jednakowoż Syn Boży, będąc w naturalny sposób tym, czym jest, ma coś osobliwszego, czego inni nie mają; mianowicie, jak tenże Bazyli pisze, że to, co pobiera, pobiera z natury i dzięki temu nosi nazwę: Jednorodzony. Jasne to ze słów Jana: "Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim - o Bogu] pouczył"[13]. /60/

Zarazem jest to odpowiedzią i na trzeci zarzut.

Artykuł 4

CZY "BYĆ NIEZRODZONYM" JEST SWOISTĄ WŁAŚCIWOŚCIĄ OJCA ?

Zdaje się, że "być niezrodzonym" nie jest czymś swoiście właściwym dla Ojca, bo:

1. Wszelka właściwość wnosi coś pozytywnego w ten podmiot do którego należy. Lecz "niezrodzony" niczego nie wnosi w Ojca, a tylko czemuś przeczy. A więc nie oznacza właściwości Ojca.

2. "Niezrodzony" albo wyraża brak, albo czyste zaprzeczenie. Jeśli przeczenie, wówczas o każdym, kto nie jest zrodzony, można powiedzieć: "niezrodzony". Otóż ani Duch Święty, ani istota Boga nie są zrodzeni. A więc również i im przysługuje miano: "niezrodzony", a tym samym nie jest to już swoistą właściwością Ojca. Jeśli zaś oznacza brak, wówczas wyjdzie to na ujmę dla Ojca, a to dlatego, że każdy brak przynosi ujmę dla swojego podmiotu; to zaś jest zgoła nie do przyjęcia.

3. "Niezrodzony" nie oznacza w Bogu stosunku, skoro nie jest nazwą stosunkową; oznacza przeto jestestwo Boże. A zatem "niezrodzony" i "zrodzony" to dwa różne jestestwa. Tymczasem Syn, który przecież jest zrodzony, nie stanowi różnego jestestwa od Ojca. A więc nie powinno się mówić o Ojcu, że jest niezrodzony.

4. Właściwość jest przymiotem przysługującym jednemu i samemu tylko. Ponieważ zaś w Bogu nie tylko jedna, ale więcej Osób pochodzi, nic nie stoi na przeszkodzie, jak się zdaje, by w Bogu było również więcej Osób od nikogo nie istniejących. A więc "być niezrodzonym" wcale nie jest li tylko Ojca właściwościa.

5. Ojciec jest początkiem zarówno Osoby zrodzonej, jak i Osoby pochodzącej. A więc, jeśli z powodu przeciwstawności do Osoby zrodzonej, przyznaje się Ojcu jako swoistą właściwość to, że jest niezrodzony, to również winno Mu się przyznać jako swoistą właściwość i to, że jest niepochodzący.

Wbrew temu tak pisze Hilary: "Jeden pochodzi od jednego - zrodzony od niezrodzonego - dzięki czemu przybiera jeden właściwość niezrodzoności, drugi wywodzenia się"[1].

Odpowiedź: Jak w świecie stworzeń spotykamy początek pierwszy i początek drugi, tak i u Osób Boskich, gdzie przecież nie ma kolejności: "pierwszy - drugi, najpierw - potem", również spotykamy: Początek bez początku - a jest nim Ojciec, oraz Początek z Początku - a jest nim Syn. Jeśli idzie o pierwszy początek w świecie stworzeń, to nasza myśl wyodrębnia w nim dwie postacie: pierwsze, o ile jest pierwszym początkiem dlatego, że ma stosunek do tych rzeczy, które odeń pochodzą; drugie, o ile jest pierwszym początkiem dlatego że od nikogo nie pochodzi.

Tak więc na podobieństwo tego: Ojciec ze względu na osoby Odeń pochodzące przyjmuje znamię: ojcostwa i wspólnego tchnienia. Z tego zaś powodu, że od nikogo nie pochodzi, przyjmuje znamię: Początek bez początku: i to właśnie wyraża owa właściwość: niezrodzoność, którą też i oznacza miano: niezrodzony.

Na 1. Zdaniem niektórych, owa właściwość Ojca, jaką jest niezrodzoność, zawarta w nazwie: niezrodzony, nie wyraża li tylko zaprzeczenia, ale obejmuje: albo naraz i to, że Ojciec od nikogo nie pochodzi, i to, że jest początkiem innych; albo oddaje wszechstronne Jego początkodawstwo, czyli autorstwo; albo wreszcie pełnię - źródło[a].

Ale to nie widzi nam się prawdą. Według tego bowiem "niezrodzoność" wcale nie byłaby inną właściwością niż ojcostwo i tchnienie, ale zawierałaby je w sobie tak, jak nazwa własna zawiera się w nazwie wspólnej. Albowiem "być źródłem" i "być początkodawcą-autorem", w zastosowaniu do Boga, znaczy to samo co: być początkiem wywodu. /61/

Dlatego trzeba powiedzieć za Augustynem[2], że "niezrodzony" wyraża po prostu zaprzeczenie rodzenia biernego; jak mówi: "Wyraz 'niezrodzony' tyle znaczy, co 'nie Syn' ". Nie wynika jednak bynajmniej z tego, że "być niezrodzonym" nie jest właściwym znamieniem Ojca; przecież z zasady posługujemy się metodą zaprzeczania, gdy chodzi o opis rzeczy pierwszych i niezłożonych; tak np. opisujemy punkt jako to, co nie ma części.

Na 2. "Niezrodzony" niekiedy w użyciu oznacza czyste przeczenie. W takim też znaczeniu bierze to Hieronim[3] i mówi, że Duch Święty jest niezrodzony, tzn. nie jest zrodzony. Przymiotnik ów może jeszcze oznaczać jakąś odmianę braku, a mimo to nie przynosić ujmy.

Brak bowiem ma kilka odmian: pierwsza, kiedy daną rzecz natura nie wyposażyła w to, czego innym nie skąpiła; np. kamień jest rzeczą martwą, bo mu brak życia; tego życia, którego darem natura obdarzyła wiele jestestw; druga, kiedy daną rzecz natura nie wyposażyła w to, czym, w ramach tego samego rodzajun obdarzyła inne gatunki; tego pokroju jest ślepota kreta; trzecia, kiedy dana rzecz nie ma tego, co z natury mieć powinna: ta odmiana braku wyraża niedoskonałość i dlatego nie w jej sensie należy mówić o Ojcu "niezrodzony".

Otóż "niezrodzony" w zastosowaniu do Ojca może wyrażać jedynie drugą odmianę braku, co będzie miało sens: jakiś osobnik Boskiej natury nie jest zrodzony; tejże samej

---

[a] **Plenitudo fontalis,** dosłownie: pełność źródłowa; chodzi jednak o źródło pełne.

jednak natury jakiś inny osobnik jest zrodzony. Ale według takiego toku myśli można by było i o Duchu Świętym powiedzieć, że jest niezrodzony. Aby więc ów przymiotnik był swoistą właściwością li tylko Ojca, trzeba nadto w nazwie "niezrodzony" dorozumieć się i tego, że odnosi się ona do tej Osoby Boskiej, która jest początkiem innej Osoby; aby tym sposobem nazwa ta wyrażała wyłączenie innych od charakteru "początku Osób w Bogu", lub też by podkreślała, że Osaba niezrodzona zgoła od nikogo nie pochodzi, a nie tylko ograniczała się do stwierdzenia, że nie pochodzi od innej drogą rodzenia. I gdy tak się rzecz postawi, wówczas "być niezrodzonym" nie będzie się odnosiło ani do Ducha Świętego, skoro wywodzi się On od innego jako samoistna Osoba drogą pochodzenia, ani także do istoty Boskiej, o której można powiedzieć, że jest w Synu lub Duchu Świętym od innego, mianowicie od Ojca.

Na 3. Zdaniem Damascena[4] "niezrodzony" oznacza: po pierwsze, to samo co "niestworzony"; w tym też znaczeniu nosi charakter jestestwa; według tego też czynimy rozróżnienie między jestestwem stworzonym a niestworzonym; po drugie, oznacza to, co nie jest zrodzone; w tym znaczeniu nosi charakter stosunku i to w takim sensie, w jakim przeczenie sprowadza się do twierdzenia, według przykładów: "nie człowiek" sprowadza się do działu bytu "jestestwo", a "nie biel" zalicza się do jakości. Ponieważ zaś w Bogu "zrodzony" wyraża stosunek, dlatego również i "niezrodzony" zalicza się do stosunku. A więc bezpodstawny jest wniosek, że Ojciec niezrodzony i Syn zrodzony stanowią odrębne jestestwa. Owszem, jest między Nimi odrębność, ale tę sprawia stosunek, i to w sensie: Ojcu trzeba odmówić charakteru: stosunku Syna. /62/

Na 4. Jak w każdym dziale czy rzędzie, musi być ktoś jede, jako pierwszy, tak i w naturze Boskiej musi być jeden pierwszy początek, który od nikogo nie pochodzi, co właśnie oddaje miano "niezrodzony". A zatem kto przyjmuje dwóch niezrodzonych, przyjmuje zarazem dwóch bogów i dwie natury Boskie. To miał na myśli Hilary pisząc: "Skoro jest tylko jeden Bóg, nie może być dwóch niezrodzonych"[5]. A oto czemu: Gdyby było dwóch niezrodzonych, wówczas jeden z nich nie pochodziłby od drugiego, tym samym nie było by między nimi przeciwstawności stosunkowejn a co za tym idzie i odrębności. Musiałaby przeto być między nimi aż różność natur.

Na 5. Tę właściwość Ojca, że "nie jest od innego" lepiej uwypukla to, że Mu się odmawia charakteru urodzonego Syna, niż to, że Mu się odmawia charakteru pochodzenia biernego Ducha Świętego: już to dlatego, że, jak wyżej powiedziano[6], Pochodzenie bierne Ducha Świętego nie ma własnej nazwy, już to dlatego, że z samej kolejności natury Pochodzenie to zakłada rodzenie Syna. Stąd samo odmówienie Ojcu charakteru "zrodzonego" i przyznanie Mu tytułu "początkodawcy rodzenia" prowadzi do wniosku, że Ojciec nie pochodzi pochodzeniem właściwym dla Ducha Świętego; Duch Święty bowiem nie jest początkiem rodzenia, ale pochodzi od zrodzonego. /63/

ZAGADNIENIE 34
OSOBA SYNA

Następnie będziemy zastanawiać się nad Osobą Syna; nadano Jej trzy nazwy: Syn, Słowo i Obraz. Co się tyczy Syna, już zostało omówione to w zagadnieniu Osoby Ojca, gdyż jedno nie da się pojąć bez drugiego. Pozostały więc do rozpatrzenia nazwy: Słowo i Obraz. Co do Słowa nasuwają się trzy pytania: 1. Czy przez Słowo należy rozumieć istotę, czy też Osobę Boską? 2. Czy jest imieniem własnym Syna? 3. Czy w nazwie "Słowo" kryje się wzgląd na stworzenia?

Artykuł 1

CZY W BOGU "SŁOWO" JEST NAZWĄ OSOBY ?

Zdaje się, że w Bogu "Słowo" nie jest nazwą osobową, bo:

1. Nazwy osobowe, jako to: Ojciec, Syn, przyznajemy Bogu we właściwym znaczeniu. Tymczasem według Orygenesa[1] nazwę "Słowo" nadajemy Bogu w przenośnym znaczeniu. A więc "Słowo" nie jest nazwą osobową w Bogu.

2. Zdaniem Augustyna: "Słowo jest to poznanie złączone z miłością"[2]. Według zaś Anzelma: "Dla Najwyższego Ducha mówić, to tyle, co: intuicją rozumować"[3]. Lecz w Bogu: poznanie, rozumowanie, ogląd, czyli intuicja stanowią istotę Bożą. A więc "Słowo" nie jest nazwą Osoby.

3. Do istoty słowa należy to, że się je mówi. Lecz zdaniem Anzelma[4]: jak Ojciec poznaje i Syn poznaje i Duch Święty poznaje, tak samo Ojciec mówi, Syn mówi i Duch Święty mówwi; również i każd z Nich jest mówionyn czyli wypowiedziany. A więc nazwa "Słowo" nie jest nazwą Osoby Boskiej, ale istoty Boskiej.

4. Żadna Osoba Boska nie jest uczyniona. Lecz Słowo Boże jest czymś uczynionym; świadczy o tym Psalmista: "Ogniu, gradzie, śniegu, lodzie i wietrze gwałtowny, czyniący słowo Jego"[5] [a]. A więc Słowo w Bogu nie jest nazwą osobową.

Wbrew temu wypowiada się Augustyn: "Jak Syn wyraża stosunek do Ojca, tak i Słowo zawiera stosunek do tego, czyim jest słowem"[6]. Lecz Syn jest nazwą osobową, gdyż wyraża stosunek do Ojca. A więc i Słowo. /64/

Odpowiedź: W Bogu nazwa "Słowo" brana we właściwym znaczeniu żadnym sposobem nie jest nazwą istotową, ale osobową.

Gwoli zrozumienia rzeczy zauważmy, że u nas ludzi "słowo" ma aż trzy znaczenia właściwe, a czwarte niewłaściwe, czyli przenośne. Najbardziej pospolite i najjaśniejsze

---

[a] **Biblia Tysiąclecia** ma: "... co pełnisz Jego słowo".

do zrozumienia jest dla nas to słowo, ktore ustnie głosem wymawiamy. Otóż w tym to głosie dostrzegamy dwie rzeczy, które od wewnątrz pochodzą. Są to: samo dobycie głosu oraz jego znaczenie. O głosie bowiem, idąc po myśli Filozofa, można powiedzieć i że oznacza pojęcie myśli[7], i że rodzi go wyobraźnia[8]. Nie może zaś w żaden sposób uchodzić za słowo taki głos, który niczego nie oznacza. O tyle przeto głos zewnętrzny jest słowem, o ile oznacza wewnętrzne pojęcie myśli.

Tak więc przez "słowo" w pierwszym rzędzie i przede wszystkim należy rozumieć wewnętrzne pojęcie myśli; w drugim rzędzie sam głos jako znak wewnętrznego pojęcia; w trzecim rzędzie głos w wyobraźni wytworzony. Te trzy znaczenia słowa miał na myśli Damascen pisząc[9], że przez słowo należy rozumieć: "naturalną czynność myśli, tzn., że pracuje, myśli i rozumuje; to jego światło i blask". Oto pierwsze znaczenie; ciągnie dalej: "Jest i takie słowo, którego nie wypowiadamy głosem, ale tylko w sercu"; oto trzecie znaczenie. I wreszcie: "Słowem jest posłaniec czy przekaźnik myśli"; oto drugie znaczenie. W czwartym rzędzie umieścimy słowo użyte przenośnie czy obrazowo, mianowicie użyte na oznaczenie tej rzeczy, którą słowo oznacza lub sprawia. Tak np. mówimy: "To jest słowo, które ci powiedziałem", lub: "które król nakazał", wskazawszy na jakiś fakt, który jest oznaczony słowem: czy to po prostu oznajmującym, czy nawet rozkazującym.

Jeśli chodzi o Boga, to tu może w grę wchodzić jedynie słowo użyte we właściwym znaczeniu i to to, które oznacza pojęcie myśli. Tak o tym pisze Augustyn[10]: "Każdy może zrozumieć słowo, nie tylko zanim zabrzmi, ale nawet zanim powstaną w myśli obrazy tych dźwięków ... może już widzieć ... pewne podobieństwo tego Słowa, o którym powiedziano: 'Na początku było Słowo' " [11].

Otóż samo owo pojęcie czy poczęcie wewnętrzne to ma do siebie, że pochodzi od kogoś, mianowicie od poznawcy poczynającego - od Jego poznamia, czyli znajomosci. Dlatego też to słowo, które wchodzi w rachubę, gdy mowa o Bogu, oznacza to, co od kogoś innego pochodzi; a to właśnie stanowi istotną cechę nazw osobowych w Bogu, gdyż, o czym wyżej była mowa[12], o odrębności Osób Boskich stanowi wywód. Tak więc nazwa "słow", o ile się je bierze w Bogu w sensie właściwym, jest nazwą li tylko osobową, a nie istotową.

Na 1. Arianie, dla których natchnieniem był Orygenes,[b] twierdzili, że Ojciec jest inny niż Syn różnością co do jestestwa, czyli istoty.

Stanąwszy przeto wobec faktu, że Syna Bożego nazwano Słowem, posunęli się do twierdzenia, że nie jest Słowem we właściwym sensie. Uczynili tak dlatego, żeby nie byli zmuszeni przyznać, iż Syn Boży nie jest poza jestestwem-istotą ojca; do tego zaś zmusiłby ich sposób pochodzenia słowa; słowo bowiem wewnętrzne tak pochodzi od mówiącego je, że w nim pozostaje.

Kto jednak przyjmie Słowo Boże choćby w przenośnym znaczeniu, musi przyjąć Słowo Boże i we właściwym znaczeniu. Nie można bowiem czegoś nazywać przenośnie "słowo", jak tylko z racji ujawniania: bo albo ujawnia jako słowo, albo jest słowem ujawnione. Jeśli jest ujawnione słowem, wówczas należy przyjąć słowo, którym jest

---

[b] Patrz wyżej, z. 35, 1 na 1.

ujawnione. Jeśli natomiast zwie się słowem dlatego, że zewnętrznie ujawnia, wówczas te, które na zewnątrz ujawniają, o tyle zwą się słowami, o ile oznaczają wewnętrzne pojęcie myśli, które ktoś również i przez zewnętrzne znaki ujawnia. Chociaż więc niekiedy mówi się przenośnie o Słowie w Bogu, to jednak trzeba przyjąć w Bogu i Słowo we właściwym sensie, Słowo stanowiące Osobę.

Na 2. Spośród tego, co w Bogu dotyczy myśli, jedynie Słowo oznacza Osobę; tylko Ono bowiem oznacza coś, co wyłania się z czegoś. To bowiem, co myśl w pojmowaniu płodzi, jest właśnie słowem. Bo jeśli chodzi o samą myśl, według tego jak jest przez formę myślową przeniesioną w stan rzeczywistości, /65/ to jest ona czymś bezwzględnym. To samo odnosi sie i do czynności myśli: "myśleć"; ma się ona do myśli działającej tak, jak "być" do bytu urzeczywistnionego; "myśleć" bowiem nie oznacza czynności opuszczającej myśliciela, ale pozostającą w nim[c].

Gdy więc Augustyn nazwał słowo: poznaniem *(notitia)*, to przez owo poznanie nie rozumiał aktu myśli poznającej czy też jakiegoś jej usprawnienia, ale miał na myśli to, co myśl poznaniem poczyna. Stąd też tenże Augustyn wyraża się o Słowie[13], że jest: Zrodzoną Mądrością, a to nie jest czym innym, jak samymż poczęciem mędrca *(conceptio sapientis)*, co równym sposobem można nazwać: zrodzone poznanie.

W ten sam sposób można wytłumaczyć zdanie Anzelma: "Dla Najwyższego Ducha: mówić, to tyle, co intuicją rozumować"; intuicja bowiem Bożego rozumowania jest poczęciem Słowa Bożego. Sam jednak wyraz "rozumowanie" nie jest szczęśliwie dobrany i właściwie nie przystaje do Słowa Bożego. Zdaniem bowiem Augustyna: "Powiadamy 'Słowo Boże' a nie 'rozumowanie Boże' dlatego, by wykluczyć z Boga wszystko, co zmienne, a więc co raz przyjmuje taką postać, że staje się słowem, to znów może ją porzucić i jeszcze dalej bez postaci się zmieniać"[14]. Ściślej mówiąc, rozumowanie-*cogitatio*[d] polega na dociekaniu czy poszukiwaniu prawdy, a o tym nie może być mowy w Bogu. Skoro zaś myśl dojdzie do sedna prawdy, już nie rozumuje, ale w pełni cieszy się jej oglądem. Anzelm więc użył niewłaściwego wyrażenia; zamiast powiedzieć: kontemplacja, użył: rozumowanie.

Na 3. Jak właściwie biorąc "słowo" jest rzeczą Osoby Boskiej, nie zaś istoty, tak również i"mówić" jest rzeczą Osoby. Inaczej mówiąc: jak Słowo nie jest wspólne Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, tak i nie jest prawdą, że Ojciec i Syn i Duch Święty są jednym mówiącym; stąd też Augustyn pisze: "W Bogu mówiący owym współwiecznym Słowem, nie jest pojmowany z wyłączeniem [Słowa ale wraz ze Słowem, bez ktorego nie byłby mówiącym]"[15].

Natomiast "być mówionym" jest rzeczą każdej Osoby. Nie tylko bowiem Słowo jest mówione, ale również i rzecz, która Słowem jest poznana lub oznaczona. Tak więc jedna Osoba w Bogu "jest mówiona" w ten sposób, w jaki Słowo jest mówione. Jeśli zaś chodzi o ten sposób, w jaki rzecz w Słowie poznana "jest mówiona", to dotyczy on każdej Osoby. I rzeczywiście. Ojciec ppoznając w pełni Siebie i Syn i Ducha Świętego jako też wszystko inne w ramach swej wiedzy, poczyna czy wydaje Słowo; w ten sposób cała

---

[c] Wyżej, z. 14, 4, t. 2, str. 48-50.
[d] Patrz niżej, 2-2. 2, 1, t. 15, str. 33 i 202 /32/.

Trójca, a także wszelkie stworzenia "są mówione czy wypowiedziane" w Słowie. Podobnie jak nasz rozum: słowem, które poczyna poznając kamień, mówi - wydaje kamień. /66/

Co do Anzelma, to użył on niewłaściwie "mówić" zamiast "myśleć": a to są przecież różne rzeczy. Albowiem "myśleć" wyraża li tylko związek *(habitudo)* myśliciela z przedmiotem myślowo poznanym; związek zaś ten nie wyraża żadnego wywodu, czyli pochodzenia od, a jest tylko jakimś zarysowaniem myśli czy nadaniem jej formy i to w sensie: nasza myśl przechodzi w stan rzeczywistości dzięki formie rzeczy myślowo poznawanej. W Bogu zaś, co wyżej uzasadniono[16], myśl i jej przedmiot stanowią całkowicie jedno i to samo. Natomiast "mówić" wyraża przede wszystkim związek ze Słowem poczętym; nic przecie innego nie znaczy mówić, jak właśnie dobywać słowo. I dopiero poprzez słowo myśl wyraża związek z rzeczą myślowo poznaną, ta zaś dopiero w słowie dobytym ujawnia się poznawcy .

Ostatecznie więc w Bogu tylko ta Osoba "mówi", która dobywa Słowo, każda zaś Osoba jest myśląca i myślą poznana, tym samym jest Słowem mówiona, czyli wyrażona.

Na 4. Psalmista użył tu wyrazu "słowo" przenośnie i nazwał słowem to, co słowo oznacza, albo to, co jest jego skutkiem. W tym sensie wyrażamy się o stworzeniach, że spełniają słowo Boga, gdyż podejmują się przedsięwzięć wyznaczonych im przez poczęte Słowo Boskiej mądrości; tak np. o jakimś osobniku wyrażamy się, że spełnia słowo króla, ponieważ wykonuje tę pracę, którą zleciły mu słowa króla.

Artykuł 2

CZY "SŁOWO" JEST IMIENIEM WŁASNYM SYNA ?

Zdaje się, że "Słowo" nie jest imieniem własnym Syna, bo:

1. Syn jest w Bogu Osobą samoistniejącą. Tymczasem słowo nie oznacza rzeczy samoistniejącej. Świadczy o tym nasze słowo. A więc "Słowo" nie może być imieniem własnym Osoby Syna.

2. Słowo pochodzi od mowiącego sposobem jakiegoś wydania, czyli wydobycia. Jeżeli przeto Syn jest Słowem we właściwym znaczeniu, musi pochodzić od Ojca drogą jakiegoś wydania; a to, zdaniem Augustyna[1], jest herezją Walentyna. /67/

3. Każde imię własne danej Osoby oznacza i podnosi jakąś jej właściwość. Jeżeli przeto uznamy "Słowo" za imię własne Syna, będzie musiało oznaczać jakąś Jego właściwość, a tym samym liczba właściwości w Bogu będzie większa niż ta, którą wyżej podaliśmy[2].

4. Każdy, kto myśli, myśleniem poczyna słowo. Myśli też i Syn; a więc i On musi począć jakieś słowo; a jeśli tak, to już "być Słowem" nie jest właściwe li tylko Synowi.

5. Apostoł pisze o Synu, że: "podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi"[3]. Bazyli[4] wyciągnął z tego wniosek, że Duch Święty jest słowem Syna. A więc "być Słowem" nie jest właściwe li tylko Synowi.

Wbrew temu pisze Augustyn: "Słowo oznacza samego Syna"[5].

Odpowiedź: W Bogu "Słowo" brane we właściwym znaczeniu jest nazwą osobową i jest imieniem własnym Osoby Syna. Wszak oznacza jakoweś wyłanianie myśli; w Bogu zaś Osoba, która pochodzi według wyłaniania myśli zwie się: Syn, a tego pokroju pochodzenie, jak już wykazano[6], zwie się: rodzenie. Wychodzi zatem na to, że właściwie biorąc w Bogu sam tylko Syn musi zwać się: "Słowo".

Na 1. W człowieku "być" i "myśleć" to dwie różne rzeczy. Stąd też to, co ma w nas istnienie myślowe, wcale nie wchodzi w skład naszej natury. W Bogu inaczej: u Niego "być" i "myśleć" stanowi jedno; stąd też Słowo Boga nie jest w Nim przypadłością ani też jakimś Jego skutkiem, ale stanowi Jego naturę. Dlatego też musi być samoistnikiem, cokolwiek bowiem wchodzi w naturę Boga, ma byt samoistny. Mając to na myśli pisał Damascen: "Słowo Boga jest jestestwem bytującym jako hipostaza. Co się tyczy innych słów, a chodzi o nasze, to są jedynie tworami czy sprawnościami duszy"[7].

Na 2. Potępiono błąd Walentyna nie dla jego zdania, że Syn jest zrodzony drogą wydania - to Arianie zdaniem Hilarego[8], stawiali mu ten zarzut - ale, jak podaje Augustyn[9], dlatego że wprowadził różne sposoby wydawania [na sposób gnostyków] .

Na 3. Nazwa "Słowo" zawiera tę samą właściwość co i nazwa "Syn"; pisze o tym Augustyn: "Synem jest przez to, że jest Słowem, a Słowem przez to, że jest Synem"[10]. Narodzenie bowiem Syna - tę właściwość Jego Osoby - oznaczono różnymi nazwami, wszystkie zaś nadane Synowi silą się oddać różnorodne bogactwo Jego doskonałości. I tak: by podkreślić, że jest współnaturalny[a] Ojcu zwie się: Syn. By uwypuklić, że jest współwieczny[b] , zwie się: Blask - Odblask. By zaznaczyć, że jest zupełnie podobny, nosi miano: Obraz. By wreszcie wskazać na niematerialny sposób urodzenia, otrzymuje imię: Słowo. Niepodobieństwem było znaleźć jakąś jedną nazwę, która by zdołała wszystko to naraz wyrazić.

Na 4. Dla jednej i tej samej racji Syn "jest myślący" co i "jest Bogiem"; jak bowiem wyżej powiedzieliśmy[11], w Bogu "myśleć" jest rzeczą istoty Bożej. Syn zaś nie jest Bogiem rodzącym, ale Bogiem zrodzonym. Owszemn jest myślący, ale nie jako wydający słowo, ale jako Słowo pochodzące. W Bogu przecież Słowo pochodzące nie różni się rzeczowo od myśli Bożej; jest w Nim tylko odrębność Słowa od swego początkodawcy, a tę powoduje sam stosunek.

Na 5. Apostoł mówiąc o Synu: "podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi" użył nazwy "słowo" przenośnie, mianowicie w znaczeniu: skutku słowa. Stąd też glosa do tych słów powiada, że "słowo" oznacza tu tyle, co: rozkaz; ma to taki sens: potęga Słowa w skutku swoim utrzymuje rzeczy w bycie tak, jak potęga Słowa w skutku swoim powołała rzeczy do bytu.

Również Bazyli, nazywając Ducha Świętego słowem, czyni to w znaczeniu przenośnym i niewłaściwym, mianowicie w sensie: słowo czyjeś oznacza to wszystko co

---

[a] **Connaturalis** - współnaturalny, tj. tej samej natury.
[b] **Coaeternus** - współwieczny, tj. równie wieczny.

kogoś ujawnia i daje poznać; nazwał więc Ducha Świętego słowem Syna z tego powodu, że ujawnia i daje poznać Syna.

Artykuł 3

CZY NAZWA "SŁOWO" ZAWIERA WZGLĄD NA STWORZENIA ? /68/

Zdaje się że nazwa "Słowo" nie zawiera w sobie stosunku do stworzeń, bo:

1. Wszelka nazwa nadana Bogu napomykająca o skutku w stworzeniach jest nazwą istotową. Lecz "Słowo", jak to już powiedzieliśmy[1], nie jest nazwą istotową, ale osobową. A więc Słowo wcale nie zawiera w sobie względu na stworzenia.

2. Takie nazwy Bogu nadaje, jak: Pan i Stworzyciel, a więc nazwy wyrażające wzgląd na stworzenia, ważne są dopiero od momentu zaistnienia czasu[a]. Lecz Słowo jest w Bogu wiecznie; a więc nie wyraża stosunku do stworzeń.

3. Słowo wyraża wzgląd na tego, od którego pochodzi; jeżeli przeto wyraża wzgląd na stworzenie, wyjdzie na to, że pochodzi od stworzenia.

4. W Bogu tyle jest idei, ile jest różnych ustosunkowań się do stworzeń. Jeśli więc Słowo wyraża wzgląd (ustosunkowanie) do stworzeń[b], wyjdzie na to, że w Bogu nie jest jedno słowo, ale wiele.

5. Jeśli w Słowie zawiera się wzgląd na stworzenie, to polega on tylko na tym, że Bog poznaje stworzenia. Lecz Bóg poznaje nie tylko byty, ale i niebyty[c]. A więc w Słowie będzie zawarty wzgląd na niebyty! Czy to nie błąd?

Wbrew temu powiada Augustyn: "Imię 'Słowo' wyraża nie tylko wzgląd czyli stosunek do Ojca, ale również i do tych rzeczy, które potęgą stwórczą Słowa zostały uczynione"[2].

Odpowiedź: Tak, Słowo zawiera wzgląd na stworzenie. Bóg bowiem, poznając siebie, poznaje i wszelkie stworzenie[d]. Otóż słowo w umyśle poczęte zawiera i przedstawia to wszystko, co stanowi aktualny przedmiot poznania. Nasz rozum potrzebuje wielu słów wewnętrznych, czyli pojęć stosownie do wielu różnych rzeczy, które poznaje; ponieważ zaś Bóg jednym aktem poznaje i siebie, i wszystko inne, dlatego Jego jedyne Słowo wyraża nie tylko Ojca, ale i stworzenie. A jak wiedza Boga wobec Boga ogranicza się jedynie do poznanian stworzenie zaś i poznaje, i stwarza[e] tak i Słowo Boże: wobec Boga Ojca jest tylko wyrazem i wyrażeniem Jego tajników, stworzenie zaś i wyraża, i tworzy Stąd Psalmista mówi: "bo sam przemówił, a wszystko powstało"[3]. Słowo bowiem zawiera ideę twórczą tych rzeczy, które Bóg tworzy.

---

[a] Patrz wyżej, z. 13, 7, t. 2, str. 22-28.
[b] Patrz wyżej, z. 15, 2, t. 2, str. 83-86.
[c] Patrz wyżej, z. 14, 9, t. 2, str. 61-62.
[d] Wyżej, z. 14, 5, t. 2, str. 50-52.
[e] Wyżej, z. 14, 16, t. 2, str. 79-81.

Na 1. W nazwie "osoba" zawarta jest również, choć nie wprost, i natura. Wszak określamy osobę jako jednostkowe jestestwo natury rozumnej. Tak więc nazwa "Osoba Boska" - z punktu jej osobowyc ustosunkowań nie wyraża względu na stworzenie; za to brana z punktu jej związku z naturą - wyraża wzgląd na stworzenie. O ile zaś w swoim znaczeniu zawiera istotę, wówczas nic nie przeszkadza, by zawierała w sobie zarazem i wzgląd na stworzenie. Jak bowiem istotne i właściwe dla Syna jest "być Synem", tak istotne i właściwe jest dla Niego: "być zrodzonym Bogiem" lub "zrodzonym Stwórcą". I w tym właśnie sensie nazwa "Słowo" zawiera w sobie stosunek do stworzeń.

Na 2. Ponieważ stosunki są następstwami czynności, dlatego niektóre nazwy zawierają w sobie stosunek Boga do stworzeń; stosunek ten wszakże jest następstwem czynności przechodzącej w zewnętrzny skutek; mamy tu na myśli takie czynności Boga, jak: stwarzać i zarządzać; takie też nazwy przysługują Bogu dopiero od chwili zaistnienia czasu. Niektóre zaś nazwy wyrażają taki stosunek, który jest następstwem nie czynności przechodzącej w wewnętrzny skutek, ale czynności pozostającej w działaczu dobywającym ją; chodzi tu o takie czynności jak: wiedzieć i chcieć. Takie też nazwy nadaje się Bogu niezależnie od czasu. I właśnie nazwa "Słowo" zawiera w sobie ten drugi typ stosunku do stworzeń. Ani też nie jest to prawdą, że wszystkie nazwy zawierające w sobie stosunek Boga do stworzeń, ważne są dopiero od zaistnienia czasu. Albowiem tylko te nazwy nadaje się Bogu dopiero od zaistnienia czasu, które zawierają w sobie taki stosunek, który jest następstwem czynności Boga przechodzącej w zewnętrzny skutek.

Na 3. Bóg nie poznaje stworzeń wiedzą pobraną od stworzeń, ale poznaje je poprzez Swoją własną istotę. Chociaż więc Słowo wyraża stworzenia, to jednak bynajmniej nie musi od nich pochodzić.

Na 4. Nazwa "idea" nie jest nazwą osobową i przede wszystkim służy do oznaczenia stosunku do stworzenia; dlatego można mówić o wielu ideach w Bogu. Natomiast nazwa "Sowo" przede wszystkim służy do oznaczenia stosunku do "mówiącego", a dopiero następnie do stworzeń i to w sensie: Bóg, poznając siebie, poznaje i wszystko stworzenie. Tu powód, czemu w Bogu jest tylko jedno jedyne Słowo mające postać Osoby.

Na 5. Niebyty w ten sam sposób są przedmiotem wiedzy Bożej, co i Słowa Bożego; zdaniem bowiem Augustyna[4], w niczym Słowo Boże nie jest mniejsze od wiedzy Boga. Wszelako co do bytów, to Słowo i wyraża je, i tworzy; jeśli zaś chodzi o niebyty, to Słowo wyraża je i przedstawia.

ZAGADNIENIE 35
OBRAZ

Z kolei omawiamy nazwę: Obraz. Stawiamy dwa pytania: 1. Czy Obraz jest nazwą osobową w Bogu? 2. Czy jest czymś właściwym Synowi?

Artykuł 1

CZY W BOGU "OBRAZ" JEST NAZWĄ OSOBOWĄ ?

Zdaje się, że "Obraz, nie jest nazwą Osoby w Bogu, bo:

1. Zdaniem Augustyna: "Jedno jest Trójcy Przenajświętsze.j Bóstwo i jeden obraz, według którego też człowiek został utworzony"[1]. Z tego wynika, że "Obraz" nie jest nazwą osobową, ale istotową.

2. Zdaniem Hilarego: "Obraz jest to wyobrażenie tej rzeczy, którą przedstawia"[2]. Lecz w Bogu "wyobrażenie-*species*" czyli "forma" są nazwami istotowymi. A więc i obraz.

3. Łaciński wyraz: *imago*, a nasz: obraz, wywodzi się od: *imitari*, nasze: naśladować. Otóż dostrzegamy w tym kolejność ważności, mianowicie pierwszeństwo modelu przed obrazem. Lecz między Osobami Boskimi nie istnieje żadna kolejność czy hierarchia, żeby jedna Osoba była poczesna, a druga poślednia. A więc "obraz" wcale nie może być nazwą osobową w Bogu.

Wbrew temu wypowiada się Augustyn: "Cóż bardziej niedorzecznego, jak obraz nie odnoszący się do czegoś"[3]. A więc w Bogu Obraz wyraża stosunek, a tym samym jest nazwą osobową.

Odpowiedź: Z istoty swej obraz jest podobieństwem czy podobizną; wszelako nie byle jakie podobieństwo stanowi istotę obrazu; obraz bowiem musi być tak podobny do rzeczy przedstawionej, by przedstawiał ten Sam gatunek, co i rzecz, lub przynajmniej jakąś cechę gatunku, co i rzecz przedstawiona obrazem. Tą zaś cechą gatunku, jeśli idzie o ciała, jak się zdaje jest kształt; widzimy bowiem jak różne gatunki zwierząt mają rozmaite kształty, choć są tej samej maści. Stąd jeśli się tylko odda, np. namaluje na ścianie, same tylko barwy jakiejś rzeczy, a nie zarysuje się jej kształtów, nie będzie mowy o obrazie. Wszelako nawet podobieństwo gatunkowe lub co do kształtu nie wyczerpują pełnej treści stanowiącej pojęcie obrazu; wymagany jest bowiem jeszcze jeden istotny składnik, mianowicie wywodzenie się; albowiem, jak to mówi Augustyn[4], jedno jajo nie jest obrazem drugiego, gdyż nie jest z niego jako z modelu odtworzone. Ostatecznie więc istotną treść obrazu stanowi: pochodzić od modelu i być podobnego z nim gatunku, lub przynajmniej mieć podobną cechę gatunku. Otóż wszystko, co w Bogu wyraża pochodzenie, czyli wywód, odnosi się do Osób. Stąd też i nazwa "Obraz" jest nazwą osobową.

Na 1. Mówiąc właściwie, obraz oznacza to, co pochodzi od drugiego jako jego podobizna. Ta zaś rzecz, od której pochodzi ta podobizna, właściwie biorąc nosi miano: wzór, lub model, a niewłaściwie: obraz. W tym też niewłaściwym sensie użył Augustyn słowa "obraz", gdy pisał, że Bóstwo Trójcy Przenajświętszej jest obrazem, według którego został człowiek uczyniony.

Na 2. Wyobrażenie, o jakim mówi Hilary, określając obraz, oznacza rysy (forma) odbite na kimś od kogoś. Mówiąc bowiem, że obraz jest to wyobrażenie czegoś, tak myślimy: podobizna ma ten sam wygląd co i wzór, w sensie: ma podobne doń rysy czy wygląd.

Na 3. Jeśli chodzi o Osoby Boskie, to "naśladowanie" wcale nie wyraża jakiegoś umniejszenia ważności, ale jedynie: upodobnienie.

Artykuł 2

CZY NAZWA "OBRAZ" JEST NAZWĄ WŁASNĄ SYNA ?

Zdaje się, że "Obraz" nie jest nazwą własną Syna, bo:

1. Mamy taką wypowiedź Damascena: "Duch Święty jest obrazem Syna"[1]. A więc nazwa ta nie jest właściwą tylko Synowi.

2. Augustyn poucza[2], że z treści swojej obraz jest to podobizna odtwarzająca. Ale to właśnie odpowiada Duchowi Świętemu: pochodzi przecież od innego z zachowaniem podobieństwa doń; jest zatem obrazem; a skoro tak, to tym samym nazwa "obraz" nie jest już właściwą tylko Synowi.

3. Również i o człowieku mówimy, że jest obrazem Boga; pisze nawet Apostoł: "Męzczyzna nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga"[3]. A więc nie jest to nazwa właściwa tylko Synowi.

Wbrew temu twierdzi Augustyn: "Sam tylko Syn jest obrazem Ojca[4].

Odpowiedź: Ojcowie Greccy powszechnie utrzymują, że Duch Święty jest obrazem Ojca i Syna. Natomiast Ojcowie Łacinscy tylko Synowi przyznają nazwę: Obraz; czynią to w oparciu o kanoniczne księgi Pisma św., które tylko Synowi nadają tę nazwę. A oto jego świadectwa: "On jest obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym wobec każdego stworzenia"[5] i "Jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty"[6]. Dla uzasadnienia tego stanowiska niektórzy wskazali na fakt, że Syn ma nie tylko z Ojcem wspólną naturę, ale także i znamię Początku. Natomiast Duch Święty nie ma żadnego znamienia wspólnego ani z Ojcemn ani z Synem. /69/ Ale to jest niedostateczne uzasadnienie. Zdaniem bowiem Augustyna[7], gdy mówimy o nierówności lub równości w Bogu, to nie czynimy tego w oparciu o stosunki zachodzące w Bogu. To samo trzeba powiedzieć i o podobieństwie, które, jak wiadomo, istotnie jest wymagane do pojęcia obrazu.

Inni /70/ głoszą takie zdanie: Duch Święty nie może być obrazem Syna, bo obraz nie jest obrazem obrazu. Duch Święty nie może być również obrazem Ojca, bo obraz odnosi się bezpośrednio do tego, kogo przedstawia, podczas gdy Duch Święty odnosi się do Ojca przez Syna. Duch Święty nie jest wreszcie obrazem naraz Ojca i Syna, bo w takim razie byłby jeden obraz dla dwóch, co wydaje się im niemożliwe. Stąd wyciągają wniosek, że Duch Święty żadnym sposobem nie może być obrazem. - Lecz to, co mówią,

nic nie jest warte, gdyż - o czym niżej[8] - Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego. Nie ma więc żadnej przeszkody, by był jeden obraz Ojca i Syna, o ile stanowią jedno, skoro przecież i człowiek jest jednym obrazem całej Trójcy.

Dlatego też trzeba podać zgoła inne uzasadnienie; oto ono: Jak Duch Święty przy swoim pochodzeniu pobiera, podobnie jak i Syn, naturę Ojca, a mimo tego nie jest zrodzonym, tak również pobiera podobieństwo gatunkowe Ojca, a mimo tego nie jest obrazem Ojca. Czemu? Bo Syn pochodzi jako Słowo; w istocie zaś słowa leży podobieństwo gatunkowe do tego, od którego pochodzi, nie leży zaś ono w istocie miłości ogólnie wziętej, chociaż przysługuje tej Miłości, jaką jest Duch Święty jako Miłość Boża[a].

Na 1. Damascen, jak i inni Doktorowie Greccy, powszechnie przez obraz rozumieją doskonałe podobieństwo.

Na 2. Choć Duch Święty jest podobny do Ojca i Syna, to jednak, z powodu wyżej wyłuszczonego[9], nie wynik a z tego, żeby był obrazem .

Na 3. W podwójny sposób czyjś obraz może się znajdować w kimś drugim: pierwsze, gdy znajduje się w rzeczy o tej samej gatunkowo naturze, np. obraz ojca-króla w swoim synu; drugie gdy znajduje się w rzeczy o innej naturze; np. obraz króla na denarze. Otóż Syn jest obrazem Ojca według pierwszego sposobu; człowiek zaś jest obrazem Boga według drugiego sposobu. Stąd to dla uwydatnienia niedoskonałości tego obrazu, jaki jest w człowieku, wyrażono się, że człowiek nie tyle "jest obrazem" co "na obraz"[b], a tym chciano wskazać na wysiłek dążenia do doskonałości. Żadną zaś miarą nie można o Synu Bożym powiedzieć, że jest "na obraz", gdyż jest doskonałym Obrazem Ojca.

ZAGADNIENIE 36
OSOBA DUCHA ŚWIĘTEGO

Pozostała nam teraz do omówienia Osoba Ducha Świętego. Poza nazwą: Duch Świętyn ma Ona jeszcze dwie inne nazwy: Miłość i Dar Boga. Obecnie rozważymy nazwę: Duch Święty. Postawimy sobie cztery pytania: 1. Czy nazwa Duch Święty jest imieniem własnym jakiejś Osoby Boskiej? 2. Czy ta Osoba Boska, która nosi imię Duch Święty, pochodzi od Ojca i Syna? 3. Czy pochodzi od Ojca przez Syna ? 4. Czy Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego?

Artykuł 1

CZY NAZWA "DUCH ŚWIĘTY" JEST IMIENIEM WŁASNYM JAKIEJŚ OSOBY BOSKIEJ ?

---

[a] Patrz wyżej, z. 27, 4 str. 13-15.
[b] Patrz wyżej, z. 3, 1 na 2, t. 1, str. 88; z. 33, 3; zwłaszcza niżej, z. 93, t. 7.

Zdaje się, że nazwa "Duch Święty" wcale nie jest imieniem własnym jakiejś Osoby Boskiej, bo:

1. Żadna nazwa wspólna trzem Osobom nie może być imieniem jakiejś Osoby Lecz nazwa "Duch Święty" jest wspólna trzem Osobom. I tak np. Hilary[1] wykazuje, że Duch Boga niekiedy oznacza Ojca, np. w tekście: "Duch Jahwe, Pana, nade mną"[2]; niekiedy oznacza Syna; gdy np. Syn mówi: "Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy"[3], oświadcza, że wypędza czarty mocą własnej natury; niekiedy wreszcie oznacza Ducha Świętego; np. w tekście: "Wyleję Ducha mojego na wszelkie ciało"[4]. A więc nazwa "Duch Święty" wcale nie jest imieniem własnym jakiejś Osoby Boskiej.

2. Zdaniem Boecjusza[5], imiona Osób Boskich są nazwami odnośnymi. Lecz nazwa "Duch Święty nie jest nazwą odnośną. A więc nazwa ta nie jest imieniem własnym Osoby Boskiej.

3. Ponieważ Syn jest nazwą Osoby Boskiej, dlatego nie można Go zwać Synem tego lub owego. Tymczasem o Duchu Pismo św. pisze, że jest duchem tego lub owego człowieka; oto teksty: "Rzekł Jahwe do Mojżesza: ... "wezmę z ducha, który jest w tobie i dam im"[6] i "Duch Eliasza spoczął na Elizeuszu"[7]. A więc "Duch Swięty" jak się zdaje, nie jest imieniem własnym jakiejś Osoby Boskiej.

Wbrew temu pisze Jan: "Trzej są, którzy świadectwo dają na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty"[8]. W związku z tym pisze Augustyn: "Na pytanie: Co za trzej? Odpowiadamy: trzy Osoby"[9]. A więc "Duch Święty" jest imieniem Osoby Boskiej.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[10], na dwa pochodzenia w Bogu, jedno z nich, chodzi o Pochodzenie na sposób miłości, nie ma własnej nazwy; stąd też i stosunki oparte o to Pochodzenie są bezimienne, o czym zresztą była mowa[11]; dla tej też racji i Osoba tą drogą pochodząca, nie ma własnego imienia. Niektóre jednak nazwy utarły się na oznaczenie tychże stosunków; i tak dostosowane do nich otrzymały nazwy: Pochodzenie i tchnienie. Nazwy te jednak nie wyrażają, jak się zdaje, z samego ich znaczenia, stosunków, ale raczej czynności znamionujące[a]. W podobny również sposób dostosowano nazwę "Duch Święty" na oznaczenie tej Osoby Boskiej, która pochodzi na sposób miłości; tą bowiem nazwą posługuje się Pismo św.

Dwie są racje uzasadniające stosowność tej nazwy. Pierwszą nastręcza sama wspólność nazwy "Duch Święty". Tak to wyjaśnia Augustyn: "Ponieważ nazwa ta jest wspólna dla dwóch pierwszych Osób, dlatego sam Duch Święty zachował dla siebie, jako imię własne, tę nazwę, która jest wspólną dla dwóch pierwszych; bo i Ojciec jest Duchem i Syn jest Duchem; i Ojciec jest święty i Syn jest święty"[12]. Drugą rację nasuwa sama treść znaczeniowa tej nazwy; łaciński bowiem wyraz: *"spiritus"*, w zastosowaniu do rzeczy cielesno-zmysłowych, oznaczan jak się zdajen jakowąś siłę napędową, czyli podniecającą i poruszającą; wszak podmuch i wiatr również noszą nazwę: *spiritus* - duch, dech.

---

[a] Patrz niżej, z. 41, 1.

Otóż cechą właściwą miłości jest to, że ożywia i porusza wolę miłośnika ku rzeczy miłowanej, świętość zaś przypisujemy tym rzeczom czy osobom, które odnoszą się do Boga. Ponieważ więc Osoba Boska pochodzi jako miłość, którą Bóg jest miłowany, dlatego jak najsłuszniej nosi miano: Duch Święty.

Na 1. O ile "Duch Święty" weźmiemy jako dwuwyraz, a więc osobno "Duch", a osobno "Święty", wówczas jest nazwą wspólną dla całej Trójcy; nazwa bowiem "duch" oznacza niematerialność Boskiego jestestwa. Co więcej nawet i "duch" cielesny, a więc dech czy wiatr jest niewidzialny i mało materialny. Awięc nazwę "duch" nadajemy wszystkim jestestwom niematerialnym i niewidzialnym. Co do nazwy "Święty" to uwydatnia ona nieskalaność czy szlachetność Bożej dobroci.

Jeśli zaś "Duch Święty" weźmiemy razem jako jedno powiedzenie, o jednym znaczeniu, wówczas przyjęło się w Kościele używać tej nazwy na oznaczenie jednej z trzech Osób, tej mianowicie, która pochodzi na sposób miłości; uzasadnienie tego dopiero co podaliśmy[13].

Na 2. Owszemn sam wyraz "Duch Święty" nie wyraża stosunku. Nadano mu jednak znaczenie stosunku, kiedy nazwę tę ustalono na oznaczenie Osoby - odrębnej od innych Osób samym tylko stosunkiem. Można jednak i w samej nazwie dopatrzeć się jakiegoś stosunku jeśli patrzeć będziemy na Ducha Świętego (Tchnienie) jako na tego, ktory jest tchniony.

Na 3. Nazwa "Syn" zawiera w sobie tylko sam stosunek tego, który jest od początkodawcy do swojego początkodawcy. Za to nazwa "Ojciec" zawiera w sobie stosunek początkodawcy. Podobnież zawiera go i nazwa "Duch Święty" o ile wyraża jakowąś siłę poruszająca[b] . Żadne zas stworzenie nie ma charakteru początkodawcy wobec którejś z Osób Boskich. Owszem, rzecz ma się wprost odwrotnie. Dlatego możemy mówić: nasz Ojciec, nasz Duch, ale nigdy nasz Syn.

Artykuł 2

CZY DUCH ŚWIETY POCHODZI OD SYNA ? /71/

Zdaje się, że Duch Święty nie pochodzi od Syna, bo:

1. Powiada Dionizy: "Niech się nikt nie waży mówić o jestestwie Bóstwa nad to, co przez Boga zostało nam wyrażone w Piśmie św."[1]. Nigdzie zaś w Piśmie św. nie jest powiedziane, że Duch Święty pochodzi od Syna, a tylko, że od Ojca pochodzi. Mówi o tym Jan: "Duch prawdy, który od Ojca pochodzi"[2]. A więc Duch Święty nie pochodzi od Syna.

2. Skład Wiary Soboru Konstantynopolskiego tak orzeka[a]; "Wierzymy ... i w Ducha Świętego, Pana i ożywiciela, który od Ojca pochodzi, i którego wraz z Ojcem i Synem czcimy jednocześnie i wielbimy". W żadnym więc wypadku nie wolno było

---

[b] Patrz niżej, z. 38, 2 na 3.
[a] r. 381, D. 86.

dodawać do naszego Składu Wiary wtrętu, że Duch Święty pochodzi "od Syna"; owszem na tych, co to uczynili, winna raczej spaść kara klątwy[b].

3. Damascen tak pisze: "Mówimy, że Duch Święty jest od Ojca i zwiemy Go Duchem Ojca. Natomiast wcale nie mówimy, że Duch Święty jest od Syna; zwiemy Go jednak Duchem Syna"[3]. A więc Duch Święty nie pochodzi od Syna.

4. Nikt nie pochodzi od tego, w którym znajduje odpocznienie. Lecz Duch Święty spoczywa w Synu; pisze o tym legenda bł. Andrzeja: "Pokój wam i wszystkim, którzy wierzą w jednego Boga Ojca i w jednego Syna Jego, jedynego Pana naszego Jezusa Chrystusa, i w jednego Ducha Świętego, od Ojca pochodzącego i w Synu pozostającego". A więc Duch Święty nie pochodzi od Syna.

5. Syn pochodzi jako Słowo. Lecz nasz duch wcale nie pochodzi w nas, jak się zdaje, od słowa naszego. A więc i Duch Święty nie pochodzi od Syna.

6. Duch Święty pochodzi od Ojca w sposób doskonały. A więc zbyteczne jest twierdzić, że pochodzi od Syna.

7. Zdaniem Arystotelesa: W rzeczach wiecznotrwałych nie różni się "być" od "móc"[4]: o wiele mniej u Boga. Otóż Duch Święty może być wyodrębniony od Syna, nawet gdyby od Niego nie pochodził. Mówi bowiem Anzelm: "Syn i Duch Święty mają od Ojca byt *(esse)*, ale każdy w inny sposób: Jeden drogą rodzenia, Drugi drogą Pochodzenia. Tym też Jeden jest odrębny od Drugiego"[5]. Potem zaś dorzuca: "Gdyby nawet nic innego nie wyodrębniało Syna od Ducha Świętego, już to jedno wystarczyłoby, żeby Ich wyodrębnić". A więc Duch Święty nie pochodząc od Syna, jest odrębny od Syna.

Wbrew temu pisze Atanazy w Symbolu: "Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, nie jest ani uczyniony, ani stworzony, ani zrodzony, lecz pochodzący".

Odpowiedź: Musimy koniecznie stanąć na stanowisku, że Duch Święty jest od Syna. Gdyby bowiem nie był od Niego, wówczas żadnym sposobem nie dałby się wyodrębnić od Jego Osoby. Wynika to z dotychczasowych wywodów[6].

Niemożliwe bowiem do przyjęcia jest twierdzenie, że Osoby Boskie są odrębne Jedna od Drugiej dzięki czemuś bezwzględnemu. Wynikało by przecież z tego, że trzy Osoby nie miałyby jednej istoty. Cokolwiek bowiem orzeka o Bogu w sposób bezwzględny, stanowi jedność Jego Istoty. Pozostaje przeto tylko jedno wyjście, mianowicie, że Osoby Boskie są odrębne Jedna od Drugiej stosunkami.

Nie wszystkie jednak stosunki mogą wyodrębnić Osoby, ale tylko stosunki przeciwstawne, Widać to najlepiej na Osobie Ojca. Wprawdzie Ojciec ma dwa stosunki: jednym odnosi się do Syna, drugim do Ducha Świętego, ale nie są to stosunki przeciwstawne, i dlatego nie stanowią dwóch Osób, a należą do jednej tylko Osoby Ojca. Gdyby przeto u Syna i Ducha Świętego znajdowały się jedynie te dwa stosunki, które osobno każdego z Nich odnoszą do Ojca, stosunki te nie byłyby między sobą przeciwstawne, tak samo, jak dwa stosunki, którymi Ojciec odnosi się do każdego z Nich.

---

[b] Tak poleca Sobór Efeski, r. 431, D. 125 i 148.

Stąd jak jest jedna Osoba Ojca, tak też wynikało by z tego, że Osoba Syna i Ducha Świętego byłaby jedna; Osoba ta odnosiłaby się do Ojca dwoma stosunkami przzeciwstawnymi do dwóch stosunków Ojca. Takie jednak stanowisko jest herezją burzącą prawdziwą wiarę w Trójcę. A więc Syn i Duch Święty muszą odnosić się do siebie według stosunków przeciwstawnych. Otóż, jak wyżej udowodniono[7], w Bogu nie może być mowy o innych przeciwstawnych stosunkach, jak tylko o tych, które zachodzą z racji wywodu. Przeciwstawne zaś stosunki wynikające z wywodu, to: z jednej strony początkodawca, a z drugiej ten, kto od początkodawcy pochodzi. Ostatecznie pozostają z tego dwa rozwiązania: albo musi się przyjąć, że Syn jest od Ducha Świętego, czego nikt nie twierdzi, albo że Duch Święty jest od Syna, co my wyznajemy.

Za tym tez stanowiskiem przemawia sposób pochodzenia Obydwóch. Powiedzieliśmy przecież wyżej[8], że Syn pochodzi na sposób myśli jako Słowo, Duch Święty zaś na sposób woli jako Miłość. Zawsze zaś jest tak, że miłość pochodzi od słowa. Dlaczego? Bo przecież to tylko pokochamy, co pierwej pojęciem umysłu uchwycimy. I już to samo świadczy jasno o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna.

Ale jest i inna racja. Nastręcza ją sama potrzeba ustawienia rzeczy według porądku. Nigdzie bowiem nie spotkamy, by pochodzenie kilku od jednego nie odbywało się według ustalonego porządku. Wyjątek stanowią rzeczy materialne, gdzie jedna rzecz od drugiej różni się materialnie. Tak np. jeden kowal kuje wiele noży materialnie od siebie odrębnych, nie mających ze sobą żadnego związku czy porządku. Natomiast tam, gdzie mamy do czynienia nie tylko z samą odrębnością materialną, a więc wszędzie, gdzie spotykamy większą liczbę tworów czy dzieł, tam zawsze musi istnieć jakieś ustawienie ich według porządku. Dlatego to również i w ustawieniu Stworzeń - dzieł Boga - według porządku, przejawia się majestat i piękno Bożej mądrości.

Skoro więc od jednej Osoby Ojca pochodzą dwie Osoby, mianowicie Syn i Duch Święty, musi być między Nimi jakieś ustawienie według porządku; nie może tu w grę wchodzić inne ustawienie, jak tylko ustawienie porządku przez samą naturę, tj. według pochodzenia jednego od drugiego[c]. Niemożliwy więc jest do przyjęcia taki układ, według którego Syn i Duch Święty tak pochodziliby od Ojca, żeby Jeden od Drugiego nie pochodził; chyba że się przyjmie między Nimi odrębność właściwą rzeczom materialnym, co jest wprost niemożliwe.

Mając to na uwadze nawet sami Grecy przyznają, że Pochodzenie Ducha Świętego nie może obejść się bez jakiegoś stosunku do Syna. Przyznają więc, że Duch Święty jest "Duchem Syna" lub że "pochodzi od Ojca przez Syna". Jak słychać, niektórzy z nich godzą się nawet na zdanie, że "jest od Syna" lub "wypływa czy wytryska z Niego", byle by tylko nie "pochodził"; ale to już zakrawa albo na nieuctwo, albo na upór.

Każdy bowiem, kto do rzeczy podchodzi bez uprzedzeń, łatwo dostrzeże, że spośród wyrażeń oddających wszelki rodzaj wywodu, "poehodzenie" jest wyrażeniem najogólniejszym. Posługujemy się nim bowiem na oznaczenie wszelkiej postaci wywodu. I tak mówimy: linia pochodzi od punktun promień od słońca, rzeka ze źródła, i tak w

---

[c] Patrz niżej, z. 42, 3, odp.

każdym podobnym wypadku[d]. Stąd też czy użyjemy takiego, czy innego wyraźenia odnoszącego się do wywodu, zawsze wyjdzie na to, że Duch Święty pochodzi od Syna.

Na 1. Owszem, nie powinno się mówić o Bogu tego, czego nie zawiera Pismo św.: czy to dosłownie, czy co do sensu. Prawdą jestn że w Piśmie św. nigdzie nie spotykamy "co do słowa" formuły, że Duch Święty pochodzi od Syna; można to jednak wysnuć z jego sensu, zwłaszcza ze słów Synan mówiącego tak o Duchu Świętym[9]: "On mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie". /72/

Również z zasady: cokolwiek Pismo św. mówi o Ojcu, należy to rozciągnąć i na Syna, nawet i wtedy, gdy dołączone jest wyrażenie oznaczające wyłączność[e]; wyjątek stanowi wypadek, gdy zaznaczona jest odrębność Ojca i Syna za pomocą przeciwstawnych stosunków; i rzeczywiście, słowa Pana: "Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec"[10] wcale nie wykluczają tego, żeby i Syn znał siebie samego.

Gdy przeto Piamo św. mówin że Duch Święty pochodzi od Ojca, choćby nawet było dodane, że od samego Ojca pochodzi, wcale nie wyklucza to Syna. Dlaczego? Bo nie ma przeciwstawności między Ojcem a Synem, jeśli chodzi o: "być początkiem Ducha Świętego"; jest zaś jeśli chodzi o: "Ten jest Ojcem, a Ów Synem.

Na. 2. Na każdym Soborze układano jakiś Skład Wiary, a to w związku z jakąś grasującą herezją, którą potępiano. Następny Sobór nie układał nowego Składu; trzymał się poprzedniego, a to, co domyślnie *(implicite)* zawierał poprzedni Skład, wyjaśniał przeciw heretykom za pomocą jakiegoś uzupełnienia czy dodatku do Składu. Stąd też orzeczenie Soboru Chalcedońskiego[f] powiada, że zebrani na Soborze Konstantynopolskim Ojcowie podali naukę o Duchu Świętym "nie by wypełniać luki (w nauce Ojców zebranych w Nicei), ale by dla odparowania heretyków wyjaśnić myśl ich nauki", A ponieważ za czasów pierwszych Soborów nie słyszano o takim błędzie, mianowicie że Duch Święty nie pochodzi od Syna, dlatego nie zachodziła potrzeba wyraźnego *(explicite)* określenia tej prawdy. Z chwilą wszakże późniejszego pojawienia się u niektórych tego błędu, na jakimś Synodzie zebranym na Zachodzie, Biskup Rzymski powagą swoją określił tę prawdę wyraźnie. Powagą zresztą tegoż Biskupa również i dawne Sobory były zwoływane i zatwierdzane[g],. Nauka ta jednak zawierała się donyślnie w starej prawdzie, że Duch Święty pochodzi od Ojca. /73/

Na 3. To Nestorianie pierwsi wychylili się z błędem, że Duch Swięty nie pochodzi od Syna. Sobór Efeski potępił nawet jakiś nestoriański Skład Wiary. Błąd ich podjął Teodoret Nestoriańczyk[11], /74/ a za nim poszło wielu, także i Damascen. Dlatego w tym wypadku nie należy liczyć się z jego zdaniem. Niektórzy jednak teologowie o Damascenie tak mówią: Nie opowiada się on wprawdzie za tym, że Duch Święty jest od Syna, ale też z wypowiedzi jego nie wynika, żeby temu przeczył.

Na 4. Twierdzenie, że Duch Święty spoczywa lub pozostaje w Synu, wcale nie wyklucza tego, by od Niego pochodził. Wszak każdy uznaje, że Syn pozostaje czy trwa w

---

[d] Patrz niżej, z. 33, 1, odp.
[e] Np. **solus** - sam, patrz z. 31, 4.
[f] Rok 451.
[g] Patrz 2-2. 1, 10, odp. i na 2, t. 15, str. 30 nast.

Ojcu, mimo że od Ojca pochodzi. A to, że Duch Święty spoczywa w Synu, odbywa się albo w ten sposób, w jaki miłujący swoją miłością spoczywa w miłowanymn albo spoczywa w ludzkiej naturze Chrystusa, stosownie do słów Jana: "Ten, nad kim ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest tym, który chrzci"[12].

Na 5. Mówiąc o podobieństwie Słowa w Bogu do słowa naszego, nie należy Słowa w Bogu ujmować na podobieństwo naszego słowa ustnego gdyż tak w ogóle nie może być mowy o pochodzeniu ducha, chyba tylko przenośnie; należy zaś je ujmować na podobieństwo słowa umysłowego, od którego pochodzi miłość.

Na 6. Właśnie dlategon że Duch Święty pcchodzi od Ojca w sposób doskonały, nie tylko że nie jest zbyteczne, ale powiadamy, jest wprost konieczne, by Duch Święty pochodził od Syna. Dlaczego? Bo Ojciec i Syn mają jedną i tę samą moc, i cokolwiek pochodzi od Ojca, musi i od Syna pochodzić, z wyjątkiem tego, co nie da się pogodzić z charakterem, tj. właściwością synostwa. Syn bowiem nie jest od siebie samego, lubo jest od Ojca.

Na 7. Odrębność Osoby Ducha Świętego od Osoby Syna zasadza się na tym, że wywód Syna jest odrębny od wvywodu Ducha Świętego. Sama zaś różnica wywodu polega na tym, że Syn jest tylko od Ojca, a Duch Święty jest od Ojca i Syna. Inaczej, jak wyżej powiedzieliśmy[13], nie dało by się wyodrębnić obu pochodzeń.

Artykuł 3

CZY DUCH ŚWIETY POCHODZI OD OJCA PRZEZ SYNA ?

Zdaje się, że Duch Święty nie pochodzi od Ojca przez Syna, bo:

1. Pochodzić od kogoś przez kogoś to tyle, co nie pochodzić odeń bezpośrednio. Jeśli więc Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, wówczas nie pochodzi bezpośrednio od Ojca, a to trąci niestosownością.

2. Jeśli Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, to pochodzi Odeń jedynie z powodu Ojca; a jeśli tak, to podlega zasadzie: to, co powoduje, pocześniejsze jest od tego, co jest powodowane[1]. A więc Duch Święty w większym stopniu pochodzi od Ojca niż od Syna.

3. Syn pobiera byt *(esse)* drogą rodzenia. Jeśli więc przyjmiemy, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, wyjdzie na to, że najpierw rodzi się Syn, a potem dopiero pochodzi Duch swięty; to zaś prowadzi do heretyckiego wniosku, że pochodzenie Ducha Świętego nie jest wieczne.

4. Zdanie: "ktoś działa przez kogoś" można odwrócić według przykładu: "król działa przez starostę"[a] - "starosta działa przez króla"[b]. Otóż żadną miarą nie można

[a] Tzn. za pośrednictwem starosty.
[b] Tzn. z ramienia króla.

wyrazić się: "Syn tchnie Ducha Świętego przez Ojca". A więc żadną miarą nie można twierdzić, że Ojciec tchnie Ducha Świętego przez Syna.

Wbrew temu tak się modli Hilary: "Utrwal, proszę, żywotność mojej wiary, bym nieustannie cieszył się posiadaniem Ojca, tzn. Ciebie, i bym uwielbiał razem z Tobą Syna, i był zasłużył sobie na posiadanie Ducha Świętego, który jest z Ciebie przez Twojego Jednorodzonego"[2].

Odpowiedź: We wszzystkich takich powiedzeniach, jak: "ktoś działa przez kogoś", przyimek "przez" oznacza, że dopełnienie "kogoś", jest jakąś przyczyną czy początkiem wzmiankowanego działania. Ponieważ zaś działanie stoi w środku między działaczem a dziełem, dlatego niekiedy to dopełnienie, przed którym stoi przyimek "przez" jest przyczyną tego działania, które wychodzi od działacza. W takim razie jest przyczyną sprawiającą, że działacz działa: czy to przyczyną celową, czy formalną, czy sprawczą, tj. poruszającą. Jest przyczyną celową według przykładu: "rzemieślnik pracuje przez chęć zarohku"[c]. jest przyczyną formalną w sensie przykładu: "pracuje przez swoją sztukę"[d]; jest przyczyną sprawczą, czyli poruszającą w myśl przykładu: "pracuje przez (na) rozkaz drugiego".

Niekiedy zaś dopełnienie, przed którym stoi ów przyimek "przez", jest przyczyną działania, o ile ono kończy się na dziele, według przykładu: "rzemieślnik pracuje poprzez młotek"[e]. Nie oznacza to, że młotek jest przyczyną sprawiającą działanie rzemieślnika, ale że jest przyczyną dla dzieła, iż wychodzi z rąk rzemieślnika, i że także i to ma od rzemieślnika.

To samo mają na myśli ci, co tak rzecz ujmują: przyimek "przez" niekiedy wskazuje wprost na przyczynę czy powagę główną. Tak jest w zdaniu "król działa przez starostę"; niekiedy zaś wskazuje na nią drugoplanowo. Tak jest w zdaniu: "starosta działa przez króla".

Poniewaz zaś Syn właśnie od Ojca ma to, że Duch Święty od Niego pochodzi, dlatego można wyrazić się: Ojciec tchnie Ducha Świętego przez Syna, lub - co na to samo wychodzi - Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna.

Na 1. W każdym działaniu dostrzegamy dwie rzeczy: osobnika działającego i siłę, którą działa. Np. ogień grzeje żarem[f]. Jeśli więc chodzi o siłę, jaką Ojciec i Syn tchną Ducha Świętego, to jest ona jedna i ta sama, i nie ma tu mowy o jakimś środku czy pośredniości. Jeśli zaś bierzemy pod uwagę same Osoby tchnące, wówczas rzecz ma się tak: ponieważ Duch Święty pochodzi wspólnie od Ojca i Syna, dlatego możemy się wyrazić, że Duch Święty, o ile jest od Ojca, pochodzi od Ojca bezpośrednio, a o ile jest od Syna, pochodzi od Ojca pośrednio. Oto całe sedno powiedzenia: "Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna". Podobnie np. Abel pochodził bezpośrednio od Adama,

---

[c] Tzn. z chęci, w celu zarobku.
[d] Tzn. kieruje się swoim znawstwem faktu.
[e] Tzn. młotek jest narzędziem; patrz niżej, z. 39, 8; z. 49, 6 na 2, t. 4.
[f] Według dawnych poglądów ogień był osobnikiem.

jako że Adam był jego ojcem, a pośrednio, jako że Ewa, jego matka, pochodziła od Adama. Przyznajemy jednak, że te, przykład, zaczerpnięty z materialnego pochodzenia, wydaje się nam zbyt nieudolny, by wyrazić niematerialne pochodzenie Osób Boskich.

Na 2. Gdyby Syn pobrał od Ojca inną liczbowo siłę do tchnienia Ducha Świętego, byłby poniekąd przyczyną drugą i narzędną. W tym wypadku Duch Święty rzeczywiście w większym stopniu pochodziłby od Ojca niż od Syna. Tymczasem Ojciec i Syn mają jedną i tę samą liczbowo siłę tchnącą, i dlatego Duch Święty w równej mierze od Nich pochodzi. Wszelako niekiedy spotkać można zdanie, że Duch Święty pochodzi przede wszystkim lub właściwie od Ojca, a to z tej racji, że Syn ma tę siłę od Ojca.

Na 3. Jak rodzenie Syna jest współwieczne Rodzicielowi, a więc nie było żadnej przestrzeni czy różnicy czasu między istnieniem Ojca a urodzeniem Syna, tak i pochodzenie Ducha Świętego jest współwieczne swojemu początkodawcy, a więc nie było żadnej przestrzeni czy różnicy czasu między urodzeniem Syna a pochodzeniem Ducha Świętego, jedno bowiem i drugie jest wieczne.

Na 4. Nie zawsze można odwrócić zdanie: "ktoś działa przez kogoś". Nie można np. odwrócić i powiedzieć: "młotek pracuje poprzez rzemieślnika", za to można powiedzieć: "starosta działa przez króla". Czemu? Bo starosta ma w swojej naturze, żeby działał. Jest przecież panem swojego działania, natomiast młotek nie ma w swojej naturze, by działał, ale jedynie by nim działano - spełnia więc rolę zwykłego narzędzia. Mimo że przyimek "przez" wskazuje na pośredniość, mówimy: "starosta działa przez króla", gdyż im na wyższym szczeblu organizacji działania stoi jakiś osobnik, tym jego siła bezpośredniej działa na skutek. Przecież to siła pierwszej przyczyny przynagla i przykłada przyczynę drugą do wywołania swojego skutku. /75/ Stąd też i w naukach opierających się o ścisłe dowodzenie mówi się, że pierwsze zasady są bezpośrednie[g].

Tak więc, o ile starosta zajmuje pośrednie miejsce w rzędzie osobników działających, powiadamy: "król działa poprzez starostę". Jeśli natomiast bierzemy pod uwagę drabinę, czy rząd sił, wówczas powiadamy: "starosta działa przez króla", boć nie co innego, jak właśnie siła królewska sprawia, że działalność starosty przynosi skutek. W ustawieniu zaś Osób: Ojca i Syna według porządku, bierze się pod uwagę nie Ich siłę, ale to, że są osobnikami. Stąd też wyrażamy się: "Ojciec tchnie przez Syna", ale nie na odwrót.

Artykuł 4

CZY OJCIEC I SYN STANOWIĄ JEDEN POCZĄTEK DUCHA ŚWIĘTEGO ? /76/

Zdaje się, że Ojciec i Syn nie są jednym początkiem Ducha Świętego, bo:

1. Duch Święty chyba nie pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią jedno: ani jedno co do natury, bo w takim razie, jako że Duch Święty ma tę samą naturę co i Oni, pochodziłby również i od siebie samego; ani o ile stanowią jedno z racji posiadania

---

[g] Patrz t. 1 /12/ /21/ /32/ /34/ /115/, str. 246-247. 250. 268-269. 298.

jakiejś jednej właściwości, gdyż, jak się zdaje, jedna właściwość nie może należeć do dwóch osobników. A więc Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna nie o ile stanowią jedno, ale o ile stanowią dwie Osoby; to zaś wychodzi na to, że Ojciec i Syn nie są jednym początkiem Ducha Świętego.

2. W powiedzeniu: "Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego, nie może chodzić o jedność osobową, bo w takim razie Ojciec i Syn byliby jedną Osobą; nie chodzi też o jedność właściwości; gdyby bowiem właśnie z racji jednej wvłaściwości Ojciec i Syn stanowili jeden początek Ducha Świętego, z tego samego powodu, z racji posiadania dwóch właściwości, Ojciec, jak się zdaje, stanowiłby dwa początki: Syna i Ducha Świętego, co zakrawa na niestosowność. A więc Ojciec i Syn wcale nie stanowią jednego początku Ducha Świętego.

3. Syn nie więcej stanowi jedno z Ojcem niż Duch Święty. Lecz Duch Święty i Ojciec nie stanowią jednego początku dla jakiejś Osoby Boskiej. A więc również Ojciec i Syn.

4 Jeśli Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego, to wówczas albo tym jednym początkiem jest Ojciec, albo tym jednym początkiem nie jest Ojciec. Otóż oba stanowiska są nie do przyjęcia, bo jeśli tym jednym początkiem jest Ojciec, to wtedy wychodzi na to, że Syn jest Ojcem; jeżeli zaś tym jednym początkiem nie jest Ojciec, to wtedy wychodzi na to, że Ojciec nie jest Ojcem. Nie należy więc wyrażać się: Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego.

5. Zdanie: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego" można - jak się zdaje - odwrócić i powiedzieć: "jednym początkiem Ducha Świętego jest Ojciec i Syn". Otóż to ostatnie zdanie wydaje się błędne: mówiąc bowiem "początkiem", musi się mieć na myśli albo Osobę Ojca, albo Osobę Syna; w obu jednak wypadkach zdanie jest błędne. A więc i to zdanie jest błędne: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego".

6. Jedno co do jestestwa, to to samo jestestwo. Jeśli więc Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego, wychodzi na to, że są i tym samym początkiem. Otóż to ostatnie zdanie ma wielu przeciwników. A więc nie można przychylić się do zdania, że Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego.

7. Ojciec i Syn i Duch Święty uchodzą za jednego Stwórcę właśnie dlatego, że są jednym początkiem stworzeń. Tymczasem, zdaniem wielu, Ojciec i Syn nie stanowią jednego, ale dwóch "tchnicieli"; jest to po myśli Hilarego, który tak pisze: "Należy wyznawać, że Duch Święty ma za Autorów Ojca i Syna"[1]. A więc Ojciec i Syn nie są jednym początkiem Ducha Świętego.

Wbrew temu wypowiada się Augustyn[2] i twierdzi, że Ojciec i Syn nie stanowią dwóch, ale jeden początek Ducha Świętego.

Odpoeiedź: O ile nie zachodzą przeciwstawne stosunki, to Ojciec i Syn stanowią we wszystkim jedno. Otóż Ojciec i Syn, o ile stanowią początek Ducha Świętego, wcale nie przeciwstawiają się sobie jako przeciwstawne stosunki. A więc są jednym początkiem Ducha Świętego.

Zdaniem wszakże niektórych, wypowiedź: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego" jest niewłaściwa. Tak to tłumaczą: nazwa "początek, brana w liczbie pojedynczej, nie oznacza Osoby tylko właściwość; użyta jest więc jako przymiotnik; a ponieważ nie wolno określać przymiotnika przymiotnikiem, dlatego nie można poprawnie wyrazić się: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego", chyba, że wyrazowi "jednym" wyznaczy się poniekąd rolę przysłówka, i wtedy zdanie: "są jednym początkiem" będzie miało sens: "są w jeden sposób początkiem". Lecz w odpowiedzi na to również dobrze można by było wyrazić się: "Ojciec stanowi dwa początki: Syna i Ducha Świętego", tzn. "stanowi początek w podwójny sposób".

Należy raczej tak sprawę postawić: Owszemn nazwa "początek, oznacza właściwość, ale na sposób rzeczownika, tak jak i nazwa ojciec i syn - także i w naszym świecie. Stąd też - jak i inne rzeczowniki - liczbę gramatyczną wiąże z treścią (formą) znaczeniową. Powiedzmy więc tak: Jak Ojciec i Syn stanowią jednego Boga z powodu jednej wspólnej treści znaczeniowej, zawartej w nazwie: Bóg, tak również Obaj stanowią jeden początek Ducha Świętego z powodu jednej wspólnej właściwości oznaczonej nazwą: początek.

Na 1. Biorąc pod uwagę siłę tchnącą, to nie ulega wątpliwościn że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią jedno co do siły tchnącej. Siła ta, o czym niżej[3], oznacza poniekąd naturę z właściwością. Nic to nie przeszkadza, by dwa osobniki o jednej i tej samej naturze miały jedną właściwość. Biorąc zaś pod uwagę osobników tchnących, wówczas trzeba przyznać, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią dwie Osoby. Pochodzi przecież od Nich jako miłość jednocząca Dwóch.

Na 2. Zdanie: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świetego, wskazuje na jedną Ich właściwość, mianowicie na tchnienie[a]; ono też stanowi tu istotną treść nazwy: początek. Wcale jednak nie wynika z tego, że z powodu kilku właściwości trzeba Ojca uważać za kilka początków, gdyż to oznaczałoby wielość osobników.

Na 3. Podobieństwo i niepodobieństwo w Bogu to rzecz istoty, nie zaś właściwości stosunkowych. Stąd jak Ojciec nie jest bardziej podobny do siebie samego niż do Syna, tak i Syn nie jest bardziej podobny do Ojca niż Duch Święty.

Na 4. Te dwa zdania, mianowicie "Ojciec i Syn są jednym początkiem, a jest nim Ojciec" i " ....jednym początkiem, a nie jest nim Ojciec, wcale nie są sprzeczne; nie musi się przeto wybrać albo jednego, albo drugiego. Wszak w zdaniu "Ojciec i Syn są jednym początkiem", "początek" nie ma ściśle określonego znaczenia. Owszemn w sposób nieokreślony mówi naraz o dwóch Osobach. A więc tok myśli zarzutu to zwykły sofizmat, czyli krętackie rozumowanie; podkłada bowiem pod ten sam wyraz coś nieokreślonego, to znów coś określonego[b].

Na 5. Czemu by nie. Zdanie: "Jednym początkiem Ducha Świętego jest Ojciec i Syn" uważamy za prawdziwe. Jak to bowiem dopiero co powiedzieliśmy[4],"początek" nie zakłada, że chodzi o jedną tylko Osobę, lecz mówi o Obu, bez wskazania na Tę lub Ową.

---

[a] Nie jest to właściwość osobowa, tj. stanowiąca Osobę; patrz wyżej, z. 30, 2 na 1; z. 32, 3; niżej z. 40, 1 na 1.
[b] **Est fallatia figurae dictionis.**

Na 6. Całkiem spokojnie i poprawnie można wyrażać się, że Ojciec i Syn stanowią ten sam początek Ducha Świętego, byle by tylko przez "początek rozumieć naraz obie Osoby - bez wskazania na Tę lub Ową.

Na 7. Zdaniem niektórych[c], chciaż Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego, to jednak stanowią dwóch "tchnicieli", jako że stanowią dwóch odrębnych osobników. Stanowią też dwóch "tchnących" jako że czynnosci zawsze odnosimy do osobników. Zgoła inaczej ma się z nazwą "Stworzyciel"; albowiem, jak to wyżej powiedzieliśmy[5], Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako od dwóch odrębnych Osób, stworzenia zaś pochodzą od Trzech Osób - nie jako Osób odrębnych, ale o ile mają jedną istotę.

Można jednak, jak się zdaje, dać lepszą odpowiedź. Ponieważ "tchnący" jest przymiotnikiem, a "tchniciel" rzeczownikiem, dlatego wolno nam wyrazić się: "Ojciec i Syn stanowią dwóch tchnących" - jako że stanowią dwóch osobników. Nie wolno natomiast wyrazić się: "... stanowią dwóch tchnicieli" - jako że jest tylko jedno tchnienie. Czemu? Bo przymiotniki stosują się co do liczby do osobników, rzeczowniki zaś mają liczbę od siebie samych, od swej treści znaczeniowej: według formy oznaczonej. Co do Hilarego, twierdzącego, że Duch Święty jest od Ojca i Syna jako Autorów, wyjaśniamy krótko: Hilary położył rzeczownik zamiast przymiotnika.

ZAGADNIENIE 37
MIŁOŚĆ JAKO NAZWA DUCHA ŚWIĘTEGO

Z kolei omawiamy nazwę: Miłość. Stawiamy dwa pytania: 1. Czy jest imieniem własnym Ducha Świętego? 2. Czy Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym?

Artykuł 1

CZY MIŁOŚĆ JEST IMIENIEM WŁASNYM DUCHA ŚWIĘTEGO? /77/

Zdaje się, że Miłość nie jest imieniem własnym Ducha Świętegon bo:

1. Augusty, podaje to w wątpliwość i pyta: "Nie wiem, dlaczego nie można by nazwać miłością i Ojca, i Syna i Ducha Świętego, gdyż razem są jedną miłością, tak jak mówimy, że mądrością jest i Ojciec i Syn i Duch Święty, stanowiąc razem jedną mądrość, a nie potrójną mądrość"[1]. Lecz imię, które nadajemy tak poszczególnym Osobom, jak i

[c] Tak mniemał Autor w młodości, patrz 1 Sent. dist. 11, q. 1, a. 4 ad 3; dist. 29, q. 1, a. 4 ad 3.

wszystkim wspólnie w liczbie pojedynczej, zgoła nie może być imieniem własnym jakiejś Osoby. A więc nazwa "miłość" wcale nie jest imieniem własnym Ducha Świętego.

2. Duch Święty jest samoistną Osobą. Lecz "miłość" wcale nie oznacza samoistnej osoby, lecz po prostu jest to jakowaś czynność przechodząca od miłującego ku miłowanemu. A więc miłość wcale nie jest imimiem własnym Ducha Świętego.

3. Miłość jest więzią wzajem się miłujących, Dionizy zaś zwie ją "jakowąś siłą jednoczącą". Lecz więź stoi w środku między tymi dwoma stronami, które spaja i wcale nie wygląda na ich pochodną. A ponieważ, jak to już wykazano[5], Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, wychodzi na to, że wcale nie jest On miłością albo więzią Ojca i Syna.

4. Każdy, kto miłuje, ma miłość. Lecz Duch Święty miłuje, a więc ma miłość. Jeśli więc Duch Święty jest miłością, wyjdzie na to, że będzie miłością miłości i duchem od ducha, co trąci bezsensem.

Wbrew temu tak się Grzegorz wypowiada: "To właśnie Duch Święty jest Miłością"[4].

Odpowiedź: Nazwę "miłość" możemy nadać i istocie Bożej i Osobie Bożej. Jeśli ją nadamy Osobie Bożej, wówczas jest imieniem właanym Ducha Świętego; podobnie jak "Słowo" jest imieniem własnym Syna. A oto wytłumaczenie:

Jak wyżej wykazano[5], w Bogu mamy dwa pochodzenia: jedno według myśli: to pochodzenie słowa; drugie według woli: to pochodzenie miłości. Pochodzenie pierwsze jest nam lepiej znane; stąd też na oznaczenie jego poszczególnych składników, które dadzą się w nim wyodrębnić, utworzono i nadano odpowiednio dobrane nazwy. Inaczej zgoła ma się sprawa z pochodzeniem woli. Stąd też, by oznaczyć Osobę tą drogą pochodzącą, z braku własnych nazw, posługujemy się nazwami, które wyglądają na jakieś opisywanie czy kołowanie. Również i stosunkom zachodzącym z racji tego pochodzenia, jak to już powiedziano[6], nadano nazwy: Pochodzenie i Tchnienie; z samego jednak ich wyrazowego znaczenia widać, że są to nazwy oznaczające raczej wywód niż stosunek.

Tok jednak naszego rozumowania musi traktować podobnie oba pochodzenia.

Otóż jak z poznania danej rzeczy wytwarza się w myśli poznawcy jakieś umysłowe poczęcie czy pojęcie rzeczy poznanej, które zwiemy "słowo", tak również z umiłowania danej rzeczy wytwarza się w afekcie miłośnika jakoweś, że się tak wyrazimy, wrażenie czy odcisk, czy odtworzenie rzeczy miłowanej[a]; dzięki czemu powiadamy, że przedmiot miłowany przebywa w swoim miłośniku tak, jak myśl jest w myślicielu[b]. Tak więc gdy ktoś siebie samego myślowo poznaje i miłuje, jest sam w sobie nie tylko przez tożsamość rzeczy, lecz także jak jest myśl w myślicielu i miłowany w miłującym.

Aliści gdy chodzi o myśl, umiano wynaleźć odpowiednie wyrazy nna oznaczenie związku poznawc myślącego z rzeczą myślowo poznawaną. Widać to choćby na przykładzie wyrazu: "myśleć"; dobrano też i inne wyrazy, by oznaczyć sam tok czy

---

[a] **Impressio rei amatae in affectu amantis.**
[b] Tu myśl w znaczeniu: owoc myśli.

przewód poczęcia myślowego, a mianowicie "mówić" i "słowo". Z tych jedynie "myśleć" dotyczy istoty, jako że nie zawiera w sobie stosunku do pochodzącego słowa; za to "Słowo" dotyczy Osoby, jako że oznacza to, co pochodzi. Wreszcie wyraz "mówić" oznacza znamionującą czynność, jako że wyraża stosunek początkodawcy Słowa do samego Słowa.

Natomiast gdy idzie o wolęn to oprócz "miłować" i "kochać", które kryją w sobie związek miłującego z miłowanym, zgoła nie mamy wyrazów na oznaczenie stosunku owego wrażenia lub odczucia rzeczy miłowanej, wytworzonego w miłośniku na skutek jego miłości, do swojego początkodawcy; i na odwrót: początkodawcy do "wrażenia". Dlatego też z braku innych stosunki wspomniane oznaczamy nazwami: miłość *(dilectio)* i kochanie *(amor)*; jest to jednak tak, jak gdybyśmy nazwali Słowo Myśleniem Poczętym[c] , lub Mądrością Zrodzoną.

Ostatecznie więc: o ile "miłość" lub "kochanie" wyraża li tylko związek miłującego z rzeczą miłowaną, wówczas "miłość" i "miłować" dotyczą istoty Bożej; podobnie jak "myślenie" i "myśleć". O ile natomiast używamy tych wyrazów na oznaczenie stosunku, jaki zachodzi między tą rzeczą, która pochodzi na sposób miłości, a jej początkodawcą, i na odwrót, tzn. o ile przez "miłość" rozumiemy "miłość pochodzącą", a przez "miłować" rozumiemy "tchnąć miłość pochodzacą", wówczas "Miłość" jest imieniem własnym Osoby a "miłować" lub "kochać" jest czasownikiem [czynnością] znamionującą tak jak "mówić" lub "rodzić". /78/

Na 1. Augustyn ma tu na myśli tę miłość, która - jak dopiero co powiedzieliśmy - stanowi istotę Bożą.

Na 2. Chociaż: myśleć, chcieć, miłować, z pozoru wyglądają na czynności przechodnie - przechodzące na swoje przedmnioty, w rzeczywistości jednak, jak to wyżej powiedzieliśmy[7], są to czynności wsobne - pozostające w ich sprawcy: tak jednak że w nim zawierają jakiś związek z przedmiotem. Stąd to, również i u nas, miłość jest czymś, co przebywa w miłośniku, a słowo wewnętrzne jest tym, co przebywa w tym, który je w sobie mówi: zawsze jednak jedno i drugie zawiera w sobie związek z rzeczą słowem wyrażoną czy z rzeczą miłowaną. Atoli w Bogu, gdzie przypadłość jest nie do pomyślenia, jest coś więcej: bo tak Słowo jak i Miłość mają byt samoistny.

A więc gdy mówimy że Duch Święty jest miłością Ojca do Syna, czy do czegoś innego, wcale nie oznacza to czegoś przechodzącego, ale jedynie oznacza związek miłości z rzeczą miłowaną, podobnie jak Słowo zawiera w sobie związek Słowa z rzeczą Słowem wyrażoną.

Na 3. Całkiem słusznie powiadamy, że Duch Świętyn jako Miłość, stanowi więź między Ojcem i Synem. Skoro bowiem Ojciec jedną i jedyną miłością miłuje i Siebie, i Syna i odwrotnie, dlatego Duch Święty jako Miłość zawiera w sobie wzajemny związek Ojca z Synem - i odwrotnie: związek miłującego z miłowanym. Skoro więc Ojciec i Syn maja wzajemną miłość do siebie, Duch Święty - Ich wzajemna Miłość - musi pochodzić od Obydwóch.

---

[c] **Intelligentia concepta** - myślenie poczęte; patrz niżej, z. 79, 10, t. 6.

Jeżeli więc idzie o wywód, to wcale Duch Święty nie stoi w pośrodku, ale po prostu jest trzecią Osobą Trójcy. Na tomiast jeśli idzie o dopiero co wzmiankowany związek, wówczas przyznajemy, stoi pośrodku jako więź dwóch Osób, od Obydwóch pochodząc. /79/

Na 4. Chociaż Syn myśli (poznaje), to jednak nie dobywa słowa, gdyż "myśleć" przysługuje Mu właśnie z tytułu Słowa pochodzącego[d]. Na podobieństwo tego: chociaż Duch Święty miłuje - chodzi o miłość istotową - to jednak nie tchnie miłości, tzn. nie miłuje w takim znaczeniu, w jakim ma to charakter znamienia. Jeśli miłuje, to z tytułu istoty jako Miłość pochodząca, nigdy zaś jako Ten, od którego by miłość pochodziła.

Artykuł 2

CZY OJCIEC I SYN MIŁUJĄ SIĘ DUCHEM ŚWIĘTYM ?

Zdaje się, że Ojciec i Syn nie miłują się Duchem Świętym, bo:

1. Augustyn dowodzi[1], że Ojciec jest mądry, ale bynajmniej nie tą mądroscią, którą zwiemy: Mądrość Zrodzona. Lecz jak Syn jest Madrością Zrodzoną, tak Duch Święty jest, jak powiedziano[2], Miłością pochodzącą. A więc Ojciec i Syn wcale nie miłują się Miłością pochodzącą, jaką jest Duch Święty.

2. W zdaniu: "Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym" czasownik "miłować" albo dotyczy istoty albo znamienia. O ile dotyczy istotyn zdanie to nie jest prawdziwe; wtedy bowiem równie dobrze można by było powiedzieć, że "Ojciec poznaje Synem". Nie jest też owo zdanie prawdziwe, o ile ten czasownik weźmiemy jako znamię, gdyż wtedy równie dobrze można by było powiedzieć, że "Ojciec i Syn tchną Duchem Świętym" lub że: "Ojciec rodzi Synem". W żaden więc sposób zdanie: "Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym" nie jest prawdziwe.

3. Jedną i tą samą miłością Ojciec miłuje naraz: Syna, Siebie i nas. Otóż Ojciec wcale nie miłuje Siebie Duchem Świętym; wszak żadna czynność znamionująca nie obiera kierunku zwrotnego[a] (ku swojemu początkowi). Zgoła przecież niedopuszczalne jest zdanie: "Ojciec rodzi się - siebie", lub "Ojciec tchnie się - siebie". A więc i to zdanie winno uchodzić za niedopuszczalne: "Ojciec miłuje się Duchem Świętym", o ile "miłować" bierzemy jako znamię.

Tak samo, jak się zdaje, nie można nazwać Duchem Świętym tej miłości, którą nas Ojciec miłuje, skoro się w niej zawiera wzgląd na stworzenie, a to jest rzeczą istoty. A więc i to zdanie. "Ojciec miłuje Syna Duchem Świętym", jest błędne.

Wbrew temu tak mówi Augustyn: "Duch Święty ... jest tym ... przez co Syn jest miłowany przez Rodziciela i wzajemnie Syn miłuje swojego Rodzica"[3].

---

[d] Patrz wyżej, z. 34, 2 na 4.
[a] **Non reflectitur.**

Odpowiedź: W zdaniu: "Ojciec miłuje Syna Duchem Świętym" trudność nastręcza użycie narzędnika; a wiadomo, że zwykle nawiązuje on do jakiejś przyczyny. Wyglądało by według tego na to, że to właśnie Duch Święty byłby początkiem miłości dla Ojca i Syna, co jest zgoła niemożliwe.

Dlatego też powodowani tym niektórzy posunęli się do twierdzenia, że zdanie: "Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym" jest błędne. Powołują się też na Augustyna i mówią, że on odrzucił je przez to samo, iż odwołał podobne doń następujące zdanie: "0jciec jest mądry Mądrością Zrodzoną"[4].

Inni twierdzą, że to zdanie jest niewłaściwie postawione, a winno brzmieć: "Ojciec miłuje Syna Duchem Świętym", tj. miłością istotową, którą przyswajamy Duchowi Świętemu.

Jeszcze inni mówili, że w zdaniu tym narzędnik ma postać znaku, co będzie miało sens: "Duch Święty jest znakiem, że Ojciec miłuje Syna" - jako że pochodzi od Nich jako Miłość.

Niektórzy z kolei tłumaczą, że ów narzędnik nawiązuje do przyczyny formalnej, gdyż Duch Święty jest Miłością, którą formalnie Ojciec i Syn wzajem się miłują.

Wreszcie byli i tacy, co twierdzili, że narzędnik ten wskazuje na skutek formalny; oni też najbardziej zbliżyli się do prawdy.

Nim wypowiemy nasze zdanie, musimy dać jakieś wyjaśnienie. /80/ Gdy nadajemy rzeczom nazwę, to bierzemy je zwykle od ich form[b]; oto przykłady: Rzecz jest nazwana "biała" z racji białości, a "człowiek" z racji człowieczeństwa. A zatem z zasady: to, od czego dana rzecz bierze swą nazwę, przyjmuje wobec niej postać formy. Gdy np. mówię: "Ten człowiek jest okryty płaszczem", narzędnik pełni rolę przyczyny formalnej, chociaz płaszcz nie jest formą.

Zdarza się również niekiedy, że jakaś rzecz otrzymuje nazwę od tego, co od niej pochodzi. I tak działacz bierze nazwę już to od swego działania, jużto od kresu działania, czyli od skutku o ile tenże skutek odpowiada istotnemu charakterowi tegoż działania. Tak np. mówimy: "ogień ogrzewa ogrzewaniem", chociaż ogrzewanie wcale nie jest formą ognia [bo jest nią ciepło, żar], ale działaniem od ognia pochodzącym. Podobnie wyrażamy się: "drzewo kwitnie kwieciem", a przecież kwiaty wcale nie stanowią form drzewa, a są tylko jednym ze skutków odeń pochodzących.

Wobec tego nasza odpowiedź jest taka: Czasownik "miłować" można w Bogu odnieść i do istoty, i do znamienia. O ile odniesiemy go do istoty wówczas: Ojciec i Syn nie miłują się Duchem Świętym, ale swoją istotą. Dlatego też pisał Augustyn: "Któż by się ośmielił twierdzić, że Ojciec jedynie przez Ducha Świętego kocha i Siebie i Syna i Ducha Świętego?"[5] Ten też wzgląd miały na uwadze pierwsze opinie.

O ile zaś odniesiemy go do znamienia, wówczas "miłować" znaczy właśnie tyle, co: tchnąć Miłość; podobnie "mówić" znaczy tyle, co: dobyć słowo, a "kwitnąć" - wydawać kwiaty. Jak więc mówimy: "drzewo kwitnie kwieciem" tak samo powiadamy: "Ojciec mówi Słowem lub Synem: Siebie samego i stworzenie"; tak Samo również

---

[b] Patrz wyżej, z. 13, 11, odp., t. 2, str. 36-38.

wyrażamy się: "Ojciec i Syn miłują Duchem Świętym lub Miłością pochodzącą : Siebie i nas".

Na 1. Dopiero co zaznaczyliśmy, że "być mądrym" lub "być myślącym" w Bogu odnoszą się tylko do istoty; stąd nigdy nie wolno wyrazić się: "Ojciec jest mądry lub poznaje Synem". Natomiast "miłować" może w Bogu odnosić się i do istoty i do znamienia. W myśl tego wolno nam wyrażać się: "Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętymn.

Na 2. Gdy sama treść danej czynności zawiera określony skutek, wtedy jej początek można oznaczyć i za pomocą czynności, i za pomocą skutku; według tego można powiedzieć: "drzewo kwitnie kwitnieniem" lub też: "kwitnie kwiatami". Natomiast gdy treść danej czynności nie zawiera określonego skutku, wtedy nie można jej początku oznaczyć za pomocą skutku, a tylko za pomocą czynności. Według tego np. nie mówimy: "drzewo wydaje kwiat kwiatem", ale "wydawaniem kwiatu".

Otóż czasowniki: "tchnie" i "rodzi" oznaczają tylko czynności znamionujące Osoby. Stąd wcale nie możemy powiedzieć: "Ojciec tchnie Duchem Świętym lub rodzi Synem". Natomiast możemy wyrazić się: "Ojciec mówi słowem" - jako Osobą pochodzącą. Możemy też powiedzieć: "Ojciec mówi mówieniem" - jako czynnością znamionującą; "mówić" bowiem zawiera określoną Osobę pochodzącą, gdyż "mówić" to tyle, co dobywać słowo. Podobnież "miłować" - jako czynność znamionująca znaczy tyle, co wydawać miłosć. Dlatego też można wyrażać się: "Ojciec miłuje Syna Duchem Świętym" - jako Osobę pochodzacą, oraz "... samym miłowaniem" - jako czynnością znamionującą.

Na 3. Nie tylko Syna, ale także Siebie i nas Ojciec miłuje Duchem Świętym, gdyż jak powiedzieliśmy,[6] "miłować" jako znamię nie oznacza tylko wydawanie Boskiej Osoby, ale i Osobę wydaną na sposób miłości, która to miłość wyraża związek z rzeczą miłowaną. Stąd to: jak Ojciec "mówi" Siebie i wszystko stworzenie Słowem, które zrodził, a to dlatego, że Słowo zrodzone w pełni przedstawia Ojca i wszystko stworzenie, tak samo również "miłuje" Siebie i wszystko stworzenie Duchem Świętym, a to dlatego, że Duch Święty pochodzi jako miłośc tej pierwszej dobroci, według której Ojciec miłuje Siebie i wszystko stworzenie.

Widać również z tego, że ów związek ze stworzeniem poniekąd drugorzędowo zawiera się i w Słowie, i w Miłości pochodzącej, mianowicie o ile prawda i dobroć Boża są początkiem poznania i miłowania wszystkiego stworzenia. /81/

ZAGADNIENIE 38

DAR JAKO NAZWA DUCHA ŚWIETEGO

Nazwę "Dar" ujmiemy w dwa p ytania: 1. Czy "Dar" może być nazwą osobową? jest imieniem własnym Ducha Świętego?

Artykuł 1

CZY DAR JEST NAZWĄ OS0BOWĄ ?

Zdaje się, że Dar nie jest nazwą osobową, bo:

1. Każda nazwa osobowa jest znakiem jakiejś odrębności w Bogu. Lecz nazwa "dar" nie wnosi żadnej odrębności w Boga, gdyż, jak dowodzi Augustyn, Duch Święty: "tak jest dany, On - Dar Boży, jak też sam daje siebie samego jako Bóg"[1]. A więc "dar" nie jest nazwą osobową.

2. Żadna nazwa osobowa nie stosuje się do istoty Boga. Lecz, według świadectwa Hilarego[2], istota Boża jest darem, który Ojciec przekazuje Synowi. A więc "dar" wcale nie jest nazwą osobową.

3. Zdaniem Damascena[3], jeśli chodzi o Osoby Boskie, to żadna nie jest pondległa lub do posługi. Lecz "dar" wyraża jakowąś podległość czy zależność i od tego, komu jest dany, i od tego, kto daje. Nie jest przeto nazwą osobową.

4. "Dar" zawiera w sobie stosunek do stworzeń; a jeśli tak, to jak się zdaje, można go przyznać Bogu dopiero od zaistnienia czasu. Lecz nazwy osobowe jako to: Ojciec i Syn, przysługują Bogu odwiecznie. A więc "dar" nie jest nazwą osobową.

Wbrew temu tak się wypowiada Augustyn: "A ponieważ powłoka ciała znaczy tyle, co ciało, zatem Dar Ducha Świętego nie jest niczym innym, jak samym Duchem Świętym"[4]. /82/

Odpowiedź: "Dar" to ma do siebie, że bywa dawany czy darowany; a skoro tak, to tym samym wyraża stosunek i do dawcy, i do obdarowanego. Każdy bowiem, kto daje, ze swego daje; a daje po to, by dar stał się własnością obdarowanego, żeby więc był czyimś. Jeśli zaś o Osobie Boskiej mówimy, że jest czyjaś, to jest takową albo z racji wywodu; tak np. Syn jest Ojca, albo dlatego, że jest posiadana przez kogoś. Wtedy zaś posiadamy jakąś rzecz, gdy swobodnie czy dowolnie możemy jej używać *(uti)* i dowoli się nią cieszyć *(frui)*. /83/ Wszelako w taki sposób tylko rozumne stworzenie z Bogiem złączone może posiadać Boską Osobę. Co do innych stworzeń, to Osoba Boska może się nimi posługiwać, ale nie daje im to prawa czy możności cieszenia się Osobą Boską i korzystania z Jej skutków - darów. Stworzenie zaś rozumne dostępuje niekiedy tego zaszczytu. Zachodzi to wtedy gdy tak dalece jest dopuszczone do udziału w Słowie, Bożym i Miłości Pochodzącej, że potrafi w sposób wolny Boga prawdziwie poznawać i należycie miławać. Jedynie więc rozumne stworzenie może posiadać Boską Osobę. Do takiego wszakże Jej posiadania nie może ono dojść własnymi siłami; musi to więc być darem Nieba, tj. dane nam z Góry, co bowiem przychodzi nam skąd inąd, bez naszego

zachodu, to, jak powiadamy, "otrzymujemy w darze". W tym też sensie Boskiej Osobie przysługuje: być daną i Darem.

Na 1. Wtedy nazwa "Dar" zawiera odrębność osobową, gdy jest "czyimś darem" z racji wywodu. Mimo tego Duch Święty daje samego Siebie, a to dlatego, że jest samodzielną dla siebie Osobą, która może sobą rozporządzać *(uti)*, a raczej korzystać ze swojej pełni *(frui)*. /83/ Podobnież i o wolnym człowieku mówimy, że jest panem samego siebie. To miał na myśli Augustyn pytając retorycznie: "Co jest bardziej twoje, niż ty sam?"[5].

Można na to jeszcze inaczej odpowiedzieć, i to lepiej: Dar zawsze w jakiś sposób należy do dawcy. Można w ogóle wyliczyć kilka sposobów przynależenia jednej rzeczy do drugiej; pierwszy, jak mówi Augustyn,[6] posuwa się aż do utożsamienia. W tym wypadku dar nie jest odrębny od dawcy; jest za to odrębny od obdarowanego. I w tym właśnie znaczeniu mówimy, że Duch Święty daje Siebie. Drugi sposób przynależenia, to np. posiadłość lub niewolnik. W tym wypadku dar rożni się istotowo od dawcy; taki też dar Boży jest czymś stworzonym. Trzeci sposób mówi o należeniu do kogoś jedynie z racji wywodzenia się; w ten sposób Syn jest Ojca, Duch Święty jest Ojca i Syna; i jeśli w tym sensie będziemy mówić, że dar należy do dawcy, wówczas "Dar" jest osobowo odrębny od Dawcy i jest nazwą Osoby.

Na 2. Istota Boża jest darem Ojca w sensie wyżej podanym; chodzi o pierwszy sposób przynależenia; istota bowiem Boża tak należy do Ojca, że stanowią jedno i to samo, a więc tożsamość.

Na 3. W zestawieniu z dawcą, "Darn w Bogu, jako nazwa osobowa, wcale nie zawiera jakiegoś podlegania, ale li tylko wywodzenie się; w zestawieniu zaś z obdarzonym, niesie z sobą, jak powiedzieliśmy[7] swobodne używanie lub rozkoszowanie się Nim. /83/

Na 4. Istota daru nie polega na tym, żeby już był komuś dany; wystarczy, że ma to w sobie, by mógł być dany. Stąd odwiecznie Osoba Boska nosi nazwę "Dar" aczkolwiek została nam dana dopiero w czasie. Do tego, chociaż ta nazwa zawiera w sobie stosunek czy wzgląd na stworzenie, to jednak nie musi być nazwą istotową; owszem, zawiera w sobie coś istotowego, ale tylko tak, jak w pojęciu osoby zawiera się i istota w sensie wyżej podanym[8].

Artykuł 2

CZY DAR JEST IMIENIEM WŁASNYM DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Zdaje się, że "Dar" nie jest imieniem własnym Ducha Świętego, bo:

1. Darem zwiemy coś dlatego, że jest darowane, czyli dane. Lecz Izajasz pisze: "Syn został nam dany"[1]. A więc nazwa "Dar" równie dobrze nadaje się do Syna, jak i do Ducha Świętego.

2. Każde imię własne Osoby oznacza i uwydatnia jakąś jej właściwość. Lecz nazwa "Dar" wcale nie oznacza jakiejś właściwości Ducha Świętego. A więc "Dar" nie jest imieniem własnym Ducha Świętego.

3. Jak wyżej powiedzieliśmy[2], Ducha Świętego można nazwać "Duchem jakiegoś człowieka". Nigdy zaś nie mówi się, że jest "Darem jakiegoś człowiekan", a tylko, że jest "Darem Boga". A więc "Dar" nie jest imieniem własnym Ducha Świętego.

Wbrew temu tak się Augustyn wypowiada: "To, że Syn jest rodzony polega na tym, że jest On z Ojca; ... tak samo i dla Ducha Świętegon być Darem Bożym oznacza, że od Ojca i Syna pochodzi"[3]. Lecz Duch Święty nabiera prawa do imienia własnego właśnie z tego tytułu, że pochodzi od Ojca i Syna. A wiec i "Dar" jest imieniem własnym Ducha Świętego.

Odpowiedź: Dar, o ile w Bogu oznacza Osobę, stanowi imię własne Ducha Świętego. A oto potrzebne wyjaśnienie:

Zdaniem Filozofa[4], dar w sensie właściwym oznacza danie czy datek bezzwrotny, inaczej mówiąc: oznacza obdarowanie kogoś, ale nie z myślą o otrzymaniu wynagrodzenia; w pojęciu więc swoim zawiera darowiznę "darmową". A co jest powodem dawania podarunków darmowo? Miłość! Dlatego bowiem dajemy komuś darmowo podarunek, bo mu życzymy dobra. Tak więc pierwsze i najpocześniejsze, co w darze niesiemy to miłość, która życzy bliźniemu dobra. Jasno stąd widać, że miłość stanowi pierwszy i podstawowy dar; ona to leży u podstaw wszystkich darów darmowych. A ponieważ, jak to wyżej powiedzieliśmy[5], Duch Święty pochodzi w postaci Miłości, dlatego też pochodzi i w postaci Daru Pierwszego. Pisał o tym Augustyn: "Ten Dar, jakim jest Duch Święty, i który jest dany wspólnie wszystkim członkom Chrystusa dzieli się na mnóstwo darów przeznaczonych dla każdego"[6]. /84/

Na 1. Jak Syn, dlatego że pochodzi jako Słowo, ma to do siebie i w sobie, iż jest podobizną swego Początkodawcy, i w sensie właściwym nosi miano Obrazu, chociaz i o Duchu Świętym mówimy, że jest podobny do Ojca, tak, na podobieństwo tego, również i Duch Święty, dlatego, że pochodzi od Ojca jako Miłość, w sensie właściwym nosi miano Daru, chociaż i o Synu mówimy, że jest dany. Bo nawet i to, że Syn jest nam dany, pochodzi z Miłości Ojca. Pisze o tym Jan: "Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał"[7].

Na 2, Dar z pojęcia swego przynależy do dawcy z tytułu wywodzenia się. Tytuł ten zaś wskazuje na tę właściwość Ducha Świętego, jaką jest Pochodzenie.

Na 3. Nim dar przejdzie w cudze ręce, należy tylko do dawcy; skoro zaś został dany, należy do obdarowanego. Ponieważ zaś w pojęciu swoim "Dar" nie zawiera aktualnego czy rzeczywistego przekazania w cudze ręce, dlatego nie można o nim mówić jako o Darze człowieka, ale jako o Darze Boga-Dawcy. Dopiero wtedy gdy już został dany staje się Duchem lub Darem własnym człowieka. /85/

ZAGADNIENIE 39
OSOBY A ISTOTA

Dotychczas mówiliśmy o Osobach samych w sobie - bezwzględnie. Obecnie zestawimy Osoby: z istotą, z właściwościami, z czynnościami znamionującymi i same między sobą. Zagadnienie pierwsze ujmiemy w osiem pytań:

1.Czy w Bogu istota jest tym samym co Osoba? 2. Czy wyrażenie: "Trzy Osoby są jednej istoty" jest należyte? 3. Czy nazwy istotowe orzekają o Osobach w liczbie mnogiej, czy też pojedynczej? 4. Czy przymiotniki, czasowniki, imiesłowy znamionujące Osobę mogą orzekać o nazwach istotowych branych konkretnie? 5. Czy mogą orzekać o nazwach istotowych branych oderwanie? 6. Czy nazwy Osób mogą orzekać o konkretnych nazwach istotowych? 7. Czy można przyswajać Osobom przymioty istotowe? 8. Jakie przymioty przyswajamy poszczególnym Osobom?

Artykuł 1

CZY W BOGU ISTOTA JEST TYM SAMYM CO OSOBA ? /86/

Zdaje się, że w Bogu istota nie jest tym samym, co Osoba, bo:

1. Gdzie istota jest tym samym co osoba, czyli osobnik, tam dla jednej natury jest tylko jeden osobnik; przykładem tego są wszystkie jestestwa pozamaterialne[a]; w wypadku bowiem gdy dwie rzeczy stanowią jedno i to samo, jedna nie może mnożyć się bez tego, żeby i druga się nie pomnożyła. Lecz, jak widać z powyższyc[1], w Bogu mamy jedną istotę i trzy Osoby. A więc istota nie jest tym samym co osoba.

2. Obce prawdzie jest, by można było o jednym i tym samym coś jednocześnie naraz twierdzić i zaprzeczać. Tymczasem całkiem poprawnie możemy o istocie i o Osobie coś twierdzić i czemuś przeczyć; o Osobie bowiem twierdzimy, że jest wyodrębniona; równocześnie zaś tego samego zaprzeczamy istocie i mówimy, że nie ma w niej wyodrębnienia. A więc Osoba nie jest tym samym co istota.

3. Żadna rzecz nie może być podłożem dla samej siebie. Otóż właśnie osoba jest podłożem dla istoty i dlatego nawet otrzymała nazwę: podłoże, czyli osobnik lub hipostaza. A więc Osoba wcale nie jest tym samym co istota.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada: "Kiedy wymieniamy Osobę Ojca, to nie mówimy wtedy o niczym innymn jak o substancji Ojca"[2].

Odpowiedź: Dla tych, co zgłębili zagadnienie niezłożoności Boga, prawda jest jasna. Wszak niezłożoność Boga, jak wyżej uzasadniono[3], domaga się tego, by w Bogu istota była tym samym co i osobnik, czyli podłoże. A wiadomo, w jestestwach myślących osobnik znaczy tyle, co osoba.

---

[a] Aniołowie i dusza ludzka poza ciałem; patrz wyżej, z. 3, 3, odp. t. 1, str. 91-92; niżej z. 50, 4, t.4.

Trudność tkwi w tym, że mamy kilka Osób Boskich, przy nietkniętej jedności istoty. A ponieważ, jak twierdzi Boecjusz[4], o wielości Osób w Trójcy stanowi stosunek; dlatego niektórzy /87/ wychylili się ze zdaniem, że w Bogu w taki sposób różni się istota od Osoby, w jaki i stosunki mają charakter czegoś towarzyszącego. Teologowie ci dostrzegali w stosunku li tylko jego odnośność, pomijali zaś to, że jest on również jakąś rzeczą.

A oto nasze zdanie: Jak to wyżej pokazaliśmy[5], podczas gdy w świecie stworzeń stosunki tkwią w podmiocie jako przypadłości, to w Bogu stanowią samą Jego istotę. Wynika z tego, że w Bogu istota nie jest czymś innym rzeczowo, jak właśnie Osobą, i że mimo to Osoby zachowują między sobą rzeczową odrębność. Dlaczego? Bo jak to wyżej powiedziliśmy[6], Osoba znaczy tyle co stosunek, o ile ma on byt samoistny w Boskiej naturze. A jeśli idzie o stosunek, to zestawiając go z istotą widzimy, że wcale nie różni się od niej rzeczowo, a tylko myślnie. Zestawiając go zaś z przeciwstawnym sobie stosunkiem widzimy, że z tytułu przeciwstawności, wyodrębnia się odeń rzeczowo; i tak mamy jedną istotę i trzy Osoby.

Na 1. W świecie stworzeń o odrębności osobników nie stanowią stosunki, ale pierwiastki istotowe; u stworzeń przecież stosunki wcale nie są samoistnikami. To właśnie w Bogu stosunki są nimi. Stąd też w Bogu, w wypadku zaistnienia przeciwstawności, stosunki są zdolne wyodrębnić osobników. Nie wprowadza to jednak odrębności w istotę, skoro stosunki te bynajmniej nie wyodrębniają się od siebie z tego powodu, że są tym samym rzeczowo co istota.

Na 2. Ponieważ w Bogu - według naszego pojmowania - istota i Osoba różnią się pojęciowo, dlatego można coś stwierdzić o jednym, czego zaprzeczy się drugiemu; w następstwie, co stosuje się do jednego, nie trzeba stosować do drugiego. /88/

Na 3.Jak wyżej powiedzieliśmy[7], Bogu nadajemy nazwy na sposób rzeczy stworzonych. /89/ A ponieważ natury rzeczy stworzonych ujednostkowiają się poprzez materię, ta zaś stanowi podłoże, czy podkład dla gatunku, dlatego jednostki noszą nazwy: podmioty lub osobniki - podłoża lub hipostazy. Tu powód czemu i Boskim Osobom nadajemy nazwy: osobniki lub hipostazy. Bynajmniej nie chodzi tu więc o jakieś rzeczowe podłożenie czy podleganie.

Artykuł 2

CZY WYRAŻENIE: "TRZY 0S0BY SĄ JEDNEJ ISTOTY", JEST NALEŻYTE ? /90/

Zdaje się, że nie powinniśmy się wyrażać: "Trzy Osoby są jednej istoty", bo:

1. Hilary pisze[1], ze Ojciec i Syn i Duch Święty "stanowią: trzech z racji jestestwa; jedno z racji jednomyślności". Ale jestestwo Boga to tyle, co istota Boga. A więc trzy OSoby nie mają jednej istoty.

2. Zdaniem Dionizego[2] nie wolno niczego więcej twierdzić o Bogu nad to, co Pismo św. o Nim swoją powagą nam podało. Ale nigdzie w Piśmie św. nie znajdziesz

powiedzenia: "Ojciec i Syn i Duch Święty są jednej istoty". A więc zgoła nie wolno tak twierdzić.

3. Natura Boża jest tym samym co i istota. A więc wystarczyło by powiedzieć: Trzy Osoby są jednej natury.

4. Zwykło się mówić, że nie osoba ma istotę, ale raczej że istota ma osobę. Wcale więc nie jest stosowny, jak się zdaje, ów zwrot: Trzy Osoby ma-
ją jedną istotę.

5. Augustyn pisze[3], że bynajmniej nie mówimy: Trzy Osoby są "z jednej istoty", by nie myślano, że w Bogu czym innym jest istota, a czym innym Osoba. Lecz zarówno przyimki, jak i dopełniacze[a] wskazują na to samo, mianowicie na jakieś przejście. A więc racja ta zabrania nam wyrażać się: Trzy Osoby są jednej istoty.

6. Mówiąc o Bogu należy unikać tego, co nastręcza sposobność do błędu. Otóż właśnie w tej wypowiedzi: "Trzy Osoby są jednej istoty lub jestestwa", znajduje się okazja do błędu. Dlaczego? Bo jak pisze Hilary: "Wyrażenie 'jedno jestestwo Ojca i Syna' może oznaczać albo jednego samoistnika noszącego dwie nazwy, albo że jedno jestestwo, podzieliwszy się, utworzyło dwa niedoskonałe jestestwa, albo jeszcze jakieś trzecie uprzednie czy wcześniejsze jestestwo które zostało przez te dwa zagarnięte i przybrane"[4]. Wcale więc nie należy wyrażać się: Trzy Osoby mają jedno jestestwo.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada[5]: Ustalony na Soborze Nicejskim przeciw Arianom wyraz *homousion* (współistotny) tyle właśnie znaczy, co: Trzy Osoby są jednej istoty.

Odpowiedź: Jak wyżej ustaliliśmy[6], nasz rozum nie nazywa rzeczy dotyczących Boga według ich swoistego, a więc Bożego charakteru, skoro nie może ich w tenże sposób poznawać, ale według sposobu wypracowanego dla rzeczy stworzonych. Otóż jeśli chodzi o rzeczy podpadające pod zmysły - a te przecież stanowią zródło poznania dla rozumu - nie co innego, ale materia jest czynnikiem rozdrobnienia natury danego gatunku na jednostki; w takim też razie natura przyjmuje postać formy jednostka zaś przybiera postać osobnika czy podłoża dla formy. Z tej to racji, przenosząc ten sposób oznaczania na sprawy dotyczące Boga, w Bogu istotę oznaczamy jako formę trzech Osób.

W świecie stworzeń nasz sposób wyrażania się zwykł łączyć w charakterze przynależenia wszelką formę ze swoim podmiotem; tak np. mówimy o zdrowiu lub pięknie tego czy owego człowieka. Natomiast wcale nie łączymy podmiotu z formą posiadaną - jakoby on do niej przynależał, chyba z dodatkiem jakiegoś dopełnienia, które by ową formę oznaczało; w ten sposób wyrażamy się: kobieta o pięknych kształtach lub człowiek o wyrobionej cnocie.

Podobnie i co do Boga: Ponieważ tu uwielokratniają się Osoby a nie uwielokratnia się istota, dlatego wyrażamy się: jedna istota trzech Osób, oraz trzy Osoby jednej istoty; przy czym owe dopełniacze mają być rozumiane jako utworzone na oznaczenie formy. /80/

---

[a] "Jednej istoty" jest w dopełniaczu, czyli drugim przypadku.

Na 1. Hilary bierze "jestestwo-substantia" w znaczeniu: "hipostaza", a nie w znaczeniu "istota".

Na 2. Owszem, Pismo św. nie zawiera co do słowa formuły: trzy Osoby mają jedną istotę; zawiera jednak sam sens tej prawdy; np. "Ja i Ojciec jedno jesteśmy"[7]; "Ojciec jest we mnie, a Ja w Ojcu"[8], i wiele innych tekstów o tym samym znaczeniu.

Na 3. Ponieważ natura oznacza źródło działania, a istota *(essentia)* bierze swą nazwę od być, istnieć *(ab essendo)*, dlatego tylko o tych rzeczach można powiedzieć, że są jednej natury, które łączy jedmo działanie; np. wszystko co ogrzewa; natomiast tylko o tych rzeczach można powiedzieć, że są jednej istoty, które łączy jeden byt *(esse)*. Stąd też lepiej wyraża jedność Bożą formuła: trzy Osoby są jednej istoty, niż: są jednej natury. /27/

Na 4. Forma czy przedmiot bez określającego dopełnienia zwykle oznacza przynależenie do podmiotu; np. "cnota Piotra". Na odwrót, gdy dany podmiot ma jakąś formę czy przymiot, zwykle nie oznacza to przynależenia podmiotu do formy, chyba że chcemy formę czy przymiot określić lub uwypuklić; w takim razie używamy dwóch dopełniaczy: jednego do oznaczenia formy drugiego do oznaczenia jej określenia. W ten sposób wyrażamy się: "Piotr jest wielkiej cnoty"; może być i jeden dopełniacz, ale musi mieć siłę dwoch; w ten np. sposób wyrażamy się: "Oto mąż krwi!", tzn. "Oto człowiek, co przelał wiele ludzkiej krwi!" A ponieważ istota Boża wobec Osoby ma poniekąd charakter formy, dlatego całkiem słusznie mówi się: "istota Osoby", nie zaś na odwrót, chyba że coś się doda dla zaznaczenia czy określenia istoty; np. gdyby się tak powiedziało: "Ojciec jest Osobą Bożej istoty", lub: "trzy Osoby są jednej istoty".

Na 5. Przyimki "z" i "od" wcale nie wyrażają przyczyny formalnej, ale raczej nawiązują do przyczyny sprawczej lub materialnej. Obie zaś te przyczyny we wszystkich wypadkach są odrębne od tego, czego są przyczynami. Nic bowiem nie jest swoją materią, ani też nikt nie jest swoim początkodawcą. Atoli - jak to widać u wszystkich jestestw niematerialnych - jakiś byt jest swoją formą. Dlatego też z powiedzenia: "trzy Osoby jednej istoty" - oznaczając istotę jako formę - wcale nie widać, żeby istota była czymś innym niż Osoba; byłaby czymś innym, gdyby się powiedziało: trzy Osoby z jednej istoty.

Na 6. Odpowiadamy słowami samego Hilarego. "Było by ujmą dla rzeczy świętych, gdybyśmy - dlatego, że niektórzy nie traktują ich jak trzeba: święcie - odrzucali potrzebę ich istnienia. A że tam ktoś źle rozumie *homousion*, mało mnie to obchodzi, mnie, który je pojmuje jak trzeba". A nieco wyżej mówi: "Mamy więc jedno jestestwo, wspólne dla Ojca i Syna; nie ma więc mowy o jakimś podziale czy scaleniu, czy udziale w jakimś uprzednim jestestwie"[9].

Artykuł 3

CZY NAZWY ISTOTOWE ORZEKAJĄ O TRZECH OSOBACH W LICZBIE POJEDYNCZEJ ?

Zdaje się, że nazwy istotowe, jak np. nazwa "Bóg", nie orzekają o trzech Osobach w liczbie pojedynczej, ale mnogiej, bo:

1. Jak "człowiek" znaczy tyle, co "mający człowieczeństwo", tak "Bóg" znaczy tyle, co "mający Bóstwo". Lecz trzy Osoby, to "trzej mający Bóstwo". A więc trzy Osoby to "trzej bogowie".

2. Gdzie Wulgata ma: "Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię"[1], oryginalny tekst hebrajski ma *"Elohim"*, co można przetłumaczyć: bogowie lub sędziowie; wyrażono się zaś tak ze względu na wielość Osób. A więc trzy Osoby, to kilku bogów, nie zaś jeden Bóg.

3. Nazwa "rzecz" jest wyrazem nieodnośnym i chyba należy do działu jestestwa. Tymczasem wyraz ten orzeka o trzech Osobach w liczbie mnogiej. Właśnie w ten sposób używa go Augustyn pisząc: "Oto rzeczy, w których mamy szukać radości: Ojciec i Syn i Duch Święty"[2]. A więc i inne nazwy istotowe można w liczbie mnogiej orzekać o trzech Osobach.

4. Jak nazwa "Bóg, oznacza tego, kto ma Bóstwo, tak nazwa "osoba, oznacza to, co ma byt samoistny w jakiejś naturze myślącej. A ponieważ mówimy o trzech Osobach, dlatego z tego samego powodu wolno nam mówić o trzech bogach.

Wbrew temu czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa: "Słuchaj Izraelu, Jahwe jest naszym Bogiem - Jahwe jedyny"[3].

Odpowiedź: Spośród nazw istotowych jedne oznaczają istotę rzeczownikowo, inne przymiotnikowo. Otóż te, które oznaczają istotę rzeczownikowo, orzekają o trzech Osobach tylko w liczbie pojedyńczej, a nigdy w liczbie mnogiej. Natomiast te, które oznaczają istotę przymiotnikowo, orzekają o trzech Osobach w liczbie mnogiej.

Czemu tak? Bo nazwy rzeczownikowe oznaczają coś na sposób jestestwa; nazwy zaś przymiotnikowe oznaczają coś na sposób przypadłości, która tkwi w podmiocie. Jestestwo zaś ma samo przez się zarówno bytowanie *(esse)*, jak i jedność lub wielość. Stąd też liczba pojedyncza czy mnoga nazwy rzeczownikowej zależna jest od formy oznaczonej przez nazwę. Zgoła inaczej jest z przypadłościami; jak bowiem mają bytowanie w podmiocie, tak i od niego biorą jedność lub wielość[a]; stąd też i liczba pojedyncza czy mnoga nazw przymiotnikowych zależna jest od podłoży - osobników[b].

W świecie stworzeń nie zdarza się, by kilku osobników miało jedną formę, chyba że będziemy mówić o jedności ładu, np. o formie uporządkowanej wielości; ale i wtedy nazwy oznaczające taką formę orzekają o wielu w liczbie pojedynczej, o ile są to nazwy rzeczownikowe, nie zaś o ile są przymiotnikowe. Mówimy bowiem: "wielu ludzi tworzy zespół lub wojsko, lub naródn"; natomiast wyrażamy się: "wielu ludzi jest zrzeszonych".

---

[a] Patrz wyżej, z. 29, 1, odp.
[b] Patrz wyżej, z. 36, 4, odp. i na 7; liczba gramatycznych nazw rzeczownikowych zależy od form.

Inaczej w Bogu. Jak już powiedziano[4], istota Boża zajmuje stanowisko formy, ta zaś, jak wyżej uzasadniono,[5] jest niezłożona i w najwyższym stopniu jedna. Stąd też nazwy oznaczające istotę Bożą rzeczownikowo orzekają o trzech Osobach nie w liczbie mnogiej, ale pojedynczej. Oto racja, czemu o Sokratesie, Platonie i o Cyceronie mówimy: to trzej ludzie. Natomiast o Ojcu i Synu i Duchu Świętym nie mówimy: to trzej bogowie, ale to jeden Bóg. bo w trzech osobnikach ludzkiej natury są trzy człowieczeństwa; w trzech zaś Osobach jest jedna Boża istota.

Na odwrót, nazwy oznaczające istotę Bożą przymiotnikowo, orzekają o trzech Osobach w liczbie mnogiej: a to z powodu wielości podłoży-osobników. W ten sposób, jeśli się to bierze za przymiotniki, wyrażamy się: trzej istniejący, trzej mądrzy, trzej wieczni, niestworzeni, niezmierzeni. Jeśli się zaś weźmie to za rzeczowniki, wówczas za Atanazym powiemy[6]: "Jeden niestworzony, jeden niezmierzony i jeden wieczny".

Na 1. Owszem, "Bóg" znaczy tyle, co "mający Bóstwo"; wszelako jedno i drugie ma inny sposób oznaczania; albowiem "Bóg" to nazwa rzeczownikowa, natomiast "mający Bóstwo", to nazwa przymiotnikowa. Stąd też, chociaż są "trzej mający Bóstwo", to jednak bynajmniej z tego nie wynika, że są "trzej bogowie".

Na 2. Każdy język ma swoisty sposób wyrażania się; jak więc z powodu wielości osobników Grecy mówią: "trzy hipostazy", tak język hebrajski mówi w liczbie mnogiej: *"Elohim"*; my zaś, łacinnicy, nie wyrażamy się w liczbie mnogiej mówiąc: "bogowie" lub "jestestwa - substancje" z obawy, że może ktoś odnieść wielość do istoty.

Na 3. Nazwa "rzecz" jest jednym z orzeczników nadrzędnych; /37/ może więc należeć i do działu jestestwa, i do stosunku; jako stosunek orzeka o Bogu w liczbie mnogiej; jako jestestwo orzeka w liczbie pojedynczej. Dlatego też Augustyn w tymże miejscu powiada: "Ta to Trójca jest pewną jakąś najświętszą rzeczą".

Na 4. Nie istota lub natura jest tą formą, jaką oznacza nazwa "osoba", ale "osobowość". /91/ A ponieważ w Ojcu i Synu i Duchu Świętym są trzy osobowości, tj. trzy osobowe właściwości, dlatego nazwa "osoba" orzeka o trzech w liczbie mnogiej, a nie pojedynczej.

Artykuł 4

CZY KONKRETNE NAZWY ISTOTOWE MOŻNA BRAĆ NA OZNACZENIE OSOBY ?

Zdaje się, że wcale nie można konkretnych nazw istotowych brać na oznaczenie Osoby, tak żeby zdanie: "Bóg rodzi Boga" było prawdziwe, bo:

1. Logika uczy, że jeśli chodzi o wyrazy oddające pojedynczość, to znaczenie i branie na oznaczenie /92/ wychodzi na jedno i to samo. Lecz nazwa "Bóg", jak się zdaje, jest wyrazem oddającym pojedynczość, gdyż, jak wyżej powiedziano[1] nie może orzekać w liczbie mnogiej. A ponieważ oznacza istotę, więc, jak widać, bierze się ją na oznaczenie istoty, a nie na oznaczenie Osoby.

2. Wyraz stanowiący orzeczenie zdania wcale nie zwęża znaczenia wyrazu stanowiącego podmiot zdania, chyba jedynie z racji czasu współoznaczonego. Lecz w zdaniu: "Bóg stwarza", nazwę "Bóg" bierze się na oznaczenie istoty. A więc w zdaniu: "Bóg rodzi", wyrazu "Bóg" wcale nie można brać - ze względu na orzeczenie "rodzi" - na oznaczenie Osoby.

3. Jeśli uznamy za prawdziwe zdanie: "Bóg rodzi", bo Ojciec rodzi, dla tej samej racji i to zdanie jest prawdziwe: "Bóg nie rodzi", bo Syn nie rodzi. A jeśli tak, to mamy Boga rodzącego i Boga nierodzącego: a więc, jak widać, aż dwoch bogów.

4 Jeśli "Bóg rodzi Boga", to albo rodzi Boga siebie, albo innego Boga. Otóż nie rodzi Boga siebie, bo jak mówi Augustyn: "Nie ma takiej rzeczy, która by samą siebie rodziła"[2]. Nie rodzi też innego Boga, boć tylko jeden Bóg istnieje. A więc zdanie: "Bóg rodzi Boga" jest błędne.

5. Jeśli "Bóg rodzi Boga", to albo rodzi Boga, którym jest Bóg Ojciec, albo Boga, którym nie jest Bóg Ojciec. Jeśli pierwsze, wówczas Bóg Ojciec wyjdzie na zrodzonego; jeśli drugie, wówczas będziemy mieć Boga, który nie jest Bogiem Ojcem, co jest błędne. A więc wcale nie wolno wyrażać się: "Bóg rodzi Boga".

Wbrew temu mówi Symbol Nicejski: "(Wierzymy ... w ... Syna Bożego) ... Boga z Boga"[a].

Odpowiedź: Zdaniem niektórych nazwa "Bóg, i inne doń podobne we właściwym sensie stosownie do swojej natury występują w znaczeniu istoty; wszelako z racji dołączonego znamienia nazwy te bierzemy i na oznaczenie Osoby. Punktem wyjścia dla tej opinii była chyba myśl o niezłożoności Bożej; ta bowiem domaga się, żeby w Bogu i "to, co się ma"; w ten sposób "mający bóstwo" - co właśnie oznacza nazwa "Bóg", jest tym samym co i "Bóstwo".

Jednakowoż gdy chodzi o właściwe rozumienie wyrazu, trzeba mieć na uwadze nie tylko rzecz oznaczoną, ale i sposób oznaczania. A ponieważ nazwa "Bóg" oznacza istotę Bożą, o ile jest w podłożu, czyli osobniku - podobnie jak nazwa "człowiek" oznacza "człowieczeństwo", o ile jest w podłożu (osobniku) - dlatego inni teologowie, mając to właśnie na uwadze, dali lepszą odpowiedź. Oto ona: nazwa "Bóg" ze swojego sposobu oznaczania ma to do siebie, że we właściwym sensie można ją brać na oznaczenie Osoby - podobnie jak nazwę "człowiek".

Tak więc nazwę "Bóg" niekiedy bierzemy na oznaczenie istoty np. w zdaniu: Bóg stwarza; tu bowiem orzeczenie należy do podmiotu z racji formy oznaczonej[b] - a jest nią Boskość; niekiedy zaś bierzemy ją na oznaczenie Osoby, i to albo jednej, np. w zdaniu: Bóg rodzi, albo dwóch, np. w zdaniu: Bóg tchnie, albo trzech, np. w tekście: "Królowi wieków nieśmiertelnemu, niewidzialnemu Bogu samemu - cześć i chwała"[3].

---

[a] "Wierzymy ... w jednego ... Jezusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca ... tzn. z substancji Ojca, Boga w Bogu, światłość ze światłości ..." D. 54.

[b] Orzeczenie: stwarza, rodzi, tchnie, nieśmiertelny itp. wskazuje, w jakim znaczeniu należy brać nazwę "Bóg": oderwanie czy konkretnie, na oznaczenie istoty czy Osoby, jednej czy kilku.

Na 1. Owszem, nazwa "Bóg" ma pokrewieństwo z wyrazami oddającymi pojedynczość, gdyż forma tą nazwą oznaczona wcale się nie uwielokrotnia. Ma jednak również pokrewieństwo z wyrazami wspólnymi, gdyż formę ta nazwą oznaczoną spotykamy w kilku osobnikach. Chociaż więc oznacza istotę, niekoniecznie musi się zawsze brać tę nazwę na oznaczenie istoty[c].

Na 2. Zarzut ten występuje przeciw opinii utrzymującej, że nazwa "Bóg" z natury swojej nie może występować w znaczeniu Osoby.

Na 3. Tak nazwa "Bóg", jak i nazwa "człowiek" mogą występować w znaczeniu "osoba", ale niejednakowo. Dlaczego? Bo: forma oznaczona nazwą "człowiek" - tzn. "człowieczeństwo" - jest rzeczowo różna w różnych osobnikach, na które się rozdrabnia. Stąd też nazwę tę zasadniczo *(per se)* bierze się na oznaczenie osoby, czyli osobnika odrębnego, i to nawet wtedy, gdy do niej nie dodaje się żadnego dopełnienia wyznaczającego jej to znaczenie. Ponieważ zaś jedność czy wspólność natury ludzkiej to twór myśli[d], a nie byt rzeczowy, dlatego wyrazu "człowiek" zasadniczo nie bierzemy na oznaczenie natury ludzkiej wspólnej, czyli oderwanej, chyba że jakieś dopełnienie wyznaczy mu to znaczenie, jak np. w zdaniu: Człowiek jest gatunkiem.

Natomiast forma oznaczona nazwą "Bóg", tj. istota Boża, jest jedna i wspólna - i to rzeczowo; stąd też zasadniczo bierze się ją na oznaczenie natury wspólnej; atoli dołączone dopełnienie może jej wyznaczyć znaczenie "Osoba"; tak właśnie jest w zdaniu: Bóg rodzi. Tu czynność znamionująca "rodzi" wyznacza nazwie "Bóg" znaczenie Osoby Ojca. Za to w zdaniu "Bóg nie rodzi", nie ma żadnego dopełnienia wyznaczającego nazwie "Bóg" znaczenie Osoby Syna; stąd samo z siebie zdanie to nasuwa myśl, że rodzenie jest sprzeczne z naturą Bożą. Gdyby jednak jakieś dopełnienie wskazało na Osobę Syna, wtedy owo zdanie byłoby prawdziwe, np. gdyby je tak zbudowano: Bóg zrodzony nie rodzi.

Jak z tego wynika, nie można mówić o Bogu rodzącym i o Bogu nierodzącym, chyba że się coś dopowie wskazującego na Osobę; np. gdyby się dopowiedziało: Ojciec jest Bogiem rodzącym, a Syn jest Bogiem nierodzącym. Nie wynika przeto z tego, że mamy więcej bogów, gdyż, jak wyżej powiedziano[4], Ojciec i Syn są jednym Bogiem.

Na 4. Pierwszy czło, alternatywy, mianowicie Ojciec rodzi Siebie Boga, jest wyraźnym błędem; przecież tu "Siebie", jako że jest to zaimek zwrotny, dotyczy tego samego osobnika; nie zmienia rzeczy wypowiedź Augustyna[5] mówiącego, że Bóg Ojciec "zrodził drugiego Siebie", gdyż owo "Siebie" albo jest bier-
nikiem i wtedy to zdanie ma sens: zrodził innego niż On sam, albo wyraża tzw stosunek prosty - wskazujący jedynie na tożsamość natury; ale wówczas zdanie ma charakter emfatyczny lub jest niewłaściwe i ma sens: zrodził innego najbardziej do Siabie podobnego. /93/

Również i drugi człon alternatywy, mianowicie: zrodził innego Boga, kryje w sobie błąd. Dlaczego? Bo chociaż - jak to wyżej powiedziano[6] - "Syn jest inny niż Ojciecn", to jednak nie wolno wyrażać się, że jest "innym Bogiem"; tu bowiem owo

---

[c] Ale można ją brać także i na oznaczenie osobnika, w którym się taż istota znajduje.
[d] Czyli powszechnik, natura oderwana, owoc abstrakcji.

"innym" pełni rolę przymiotnika dotyczącego rzeczownika "Bogiem", a to wprowadziłoby odrębność czy rozłam w samo Bóstwo.

Niektórzy wszakże uznają za prawdziwe zdanie: zrodził innego Boga, byleby owo "innego" uważać za rzeczownik, a "Boga" uważać za jego dopełnienie. Aliści jest to zgoła niewłaściwy sposób wyrażania się i należy go unikać, by nie dać sposabności do błędu.

Na 5. Pierwszy człon tej alternatywy, mianowicie "Bóg zrodził Boga, którym jest Bóg Ojciec" jest błędny. Dlaczego? Bo tu "Ojciec" jest dopełnieniem do "Bóg" i wyznacza Mu znac zenie Osoby Ojca, co daje taki sens: Bóg zrodził Boga którym jest sam Ojciec. W takim razie Ojciec byłby rodzony, co jest błędem; natomiast zdanie przeczące, mianowicie "Bóg zrodził Boga, którym nie jest Bóg Ojciec", jest prawdziwe.

Gdyby jednak ktoś uważał, że "Ojciec" nie jest tu dopełnieniem do "Bóg", ale że między "Bóg" a "Ojciec" należy coś wtrącić, wtedy na odwrót, zdanie twierdzące będzie prawdziwe, a przeczące błędne, bo w takim razie zdanie będzie tak wyglądało: Bóg zrodził Boga, którym jest Bóg, który jest Ojcem. Taka wszakże wykładnia jest sztuczna czy dziwaczna. Dlatego lepiej jest po prostu odrzucić ujęcie twierdzące jako błędne, a przeczące uznać za prawdziwe.

Jednakże w mniemaniu Prepozytyna[e] zdanie to zarówno w formie przeczącej, jak i twierdzącej jest błędne. Uzasadnia to tak: W zdaniu twierdzącym zaimek względny "który" może odnosić się do podmiotu czy osobnika; w zdaniu zaś przeczącym odnosi się i do podmiotu, i do formy, czyli treści rzeczy oznaczonej. Według tego zdanie twierdzące ma taki sens: Osobie Syna przysługuje być Bogiem Ojcem; sens zaś zdania przeczącego jest następujący: ani Osobie Syna, ani Jego Bóstwu nie przysługuje być Bogiem Ojcem. - Ale to wydaje się zgoła bezrozumne. Przecież jak uczy Filozof[7], ta sama rzecz może być podmiotem twierdzenia i przeczenia.

Artykuł 5

CZY ODERWANE NAZWY ISTOTOWE MOŻNA BRAĆ NA OZNACZENIE OSOBY ?

Zdaje się, że oderwane nazwy istotowe można brać na oznaczenie Osoby, a więc że zdanie: "istota rodzi istotę" jest prawdziwe, /94/ bo:

1. Augustyn tak pisze: "Ojciec i Syn razem są jedną mądrością, ponieważ są jedną istotą, a każdy poszczególnie jest mądrością z mądrości tak, jak jest istotą z istoty"[1].

2. Gdy człowiek rodzi się lub rozkłada, to zarazem rodzi się lub rozkłada wszystko, co go stanowi. A ponieważ Syn ma istotę Bożą i jest rodzony, dlatego chyba słuszny jest wniosek, że istota Boza jest rodzona.

3. Jak z Powyższych wypływa[2], "istota Boża" i "Bóg" stanowią jedno i to samo. Lecz dopiero co uznaliśmy[3] za prawdziwe zdanie: Bóg rodzi Boga. A więc i to zdanie: "istota rodzi istotę" jest prawdziwe.

---

[e] Patrz wyżej, z. 32, 2, odp. /50/.

4. Podmiot w zdaniu można brać w znaczeniu tego orzeczenia, które o nim orzeka. Lecz istota Boga jest Ojcem. A więc istotę można brać na oznaczenie Osoby Ojca, co wychodzi na to, że istota rodzi.

5. Istota to "rzecz rodząca". Dlaczego? Bo istota to Ojciec rodzący; jeśli więc istota nie rodzi, istota będzie rzeczą rodzącą i rzeczą nierodzącą, co jest nianożliwe.

6. Zdaniem Augustyna "Początkiem całego Bóstwa jest Ojciec"[4]. Lecz Ojciec może być początkiem tylko przez to, że rodzi lub tchnie. A więc Ojciec rodzi lub tchnie Bóstwo.

Wbrew temu jest wypowiedź Augustyna: "Nie ma takiej rzeczy, która by samą siebie rodziła"[5]. Otóż jeśli istota rodzi istotę, rodzi tylko samą siebie. Przecież w Bogu niczego takiego nie ma, co by było odrębne od istoty Bożej. A więc istota nie rodzi istoty.

Odpowiedź: Co do tego opat Joachim zajął błędne stanowisko. /95/ Oto co głosił: W Bogu, z powodu niezłożoności, "Bóg" nie jest czymś innym niż "Boża istota". Wobec tego jak mówimy. "Bóg rodzi Boga", tak samo wolno wyrażać się: "Istota rodzi istotę".

W tym też leży jego pomyłka; albowiem, jak wyżej zaznaczono[6], jaśli chodzi o prawdę czy sens wypowiedzi, winno się uwzględnić nie tylko rzeczy oznaczone, ale również i sposób ich oznaczania. Stosownie do tego: biorąc pod uwagę samą rzecz, przyznajemy "Bóg" i "Bóstwo" stanowią jedno i to samo. Atoli gdy idzie o sposób oznaczania, nie jast on ten sam w obu wypadkach: nazwa bowiem "Bóg" oznacza Bożą istotę, o ile jest w swoim nośniku czy podłożu; i dlatego sam ów sposób oznaczania po prostu sam z siebie narzuca możność brania tejże nazwy na oznaczenie Osoby. Stąd też to, co jest właściwe Osobom, można - jak powiedziano[7] - orzekać o nazwie "Bóg", a więc można wyrażać się: Bóg jest zrodzony lub rodzi.

Natomiast Sam sposób oznaczania nazwy "istota" nie ma tego w sobien by narzucał branie jej na oznaczenie Osoby; oznacza przecież istotę w postaci oderwanej. Stąd też tego, co jest właściwe Osobom, dzięki czemu są one odrębne od siebie, zgoła nie wolno przyznawać istocie, albowiem przyznanie jej tego równało by się wprowadzeniu takiej odrębności w istotę, jaka istnieje między osobnikami. /96/

Na 1. Gwoli zabezpieczenia jedności istoty z Osobą, święci Doktorowie używali niekiedy dosadniejszych wyrażeń, z uszczerbkiem nieraz dla ścisłości wypowiedzi. Nie należy przeto tychże wypowiedzi upowszechniać, ale raczej odpowiednio wyjaśniać. Trzeba więc używane przez nich nazwy oderwane zastąpić nazwami konkretnymi lub nawet imionami własnymi Osób; według tego ich wyrażenia: "istota z istoty", lub "mądrość z mądrości" będą miały taki sens: "Syn, który jest istotą i mądrością, pochodzi od Ojca, który jest istotą i mądrością".

Dodajmy, że między tymi nazwami oderwanymi jest jakoweś stopniowanie; mianowicie nazwy oderwane dotyczące działania są najściślej związane z osobami, jako że zawsze działanie bierze swój początek i przynależy do osobnika: dlatego za mniej niewłaściwe uchodzi wyrażenie: "natura z natury" lub "mądrość z mądrości", niż wyrażenie: "istota z istoty".

Na 2. W świecie stworzeń zrodzony nie otrzymuje od rodziciela tej samej liczbowo natury, jaką ma rodziciel, ale liczbowo inną. Rodzenie wszczyna od nowa jej bytowanie w zrodzonym, a rozkład jest jej końcem. Stąd też natura ta rodzi się i rozkłada z racji ubocznej, czyli przypadłościowo. Natomiast zrodzony Bóg pobiera od rodziciela tę samą liczbowo naturę, jaką ma rodziciel; i dlatego w Synu natura Boża nie rodzi się ani wprost czy istotnie *(per se)*, ani ubocznie czy przypadłościowo.

Na 3. Owszemn Bóg i istota Boża stanowią jedną i tę sama rzecz. Ponieważ jednak każde z nich ma odmienny sposób oznaczania, dlatego trzeba je odmiennie traktować.

Na 4. Z powodu Bożej niezłożoności istota Boża tak orzeka o Ojcu, że się z Nim utożsamia. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że istotę można brać na oznaczenie Ojca, a to z powodu odmiennego sposobu oznaczania. Co do zasady postawionej w zarzucie, to ma ona zastosowanie w tych wypadkach, gdzie jedno orzeka o drugim tak, jak powszechnik o poszczególniku. /39/

Na 5. Zachodzi różnica między nazwami rzeczownikowymi a przymiotni-kowymi; rzeczownikowe bowiem wyrażają osobnika, przymiotnikowe zaś nie, a tylko rzecz oznaczoną kładą obok rzeczownika. Do rzeczy będzie przypomnieć zasadę logiki: nazwy rzeczownikowe są brane na oznaczenie osobników, przymiotniki nien a tylko przymiotują - wskazują na formę[a]. Wynika z tego, że rzeczownikowe imiona własne mogą orzekać o istocie, a to z racji tożsamości rzeczy, bez obawy że osobowa właściwość wprowadzi sobą jakąś odrębną istotę; wszak umieszcza się przy osobniku, o którym mówi rzeczownikowa nazwa. /97/

Natomiast przymiotniki znamionujące i osobowe zgoła nie mogą orzekać o istocie, chyba z dodatkiem jakiegoś rzeczownika. Wcale więc nie wolno wyrażać się: istota jest rodząca. Atoli poprawne jest zdanie: "istotą jest to rzecz rodząca" lub "Bóg rodzący", o ile tu "rzecz" i "Bóg" bierze się w znaczeniu "Osoba", a nie w znaczeniu "istota".

Tak więc żadnej nie widać sprzeczności między zdaniami: "istota jest to rzecz rodząca" i "istota jest to rzecz nierodząca", gdyż w pierwszym zdaniu "rzecz" bierze się w znaczeniu "Osoba", w drugim zaś w znaczeniu "istota".

Na 6. "Bóstwo", jako że jest jedno w kilku osobnikach ma jakoweś pokrewieństwo z formą, czyli oderwaną treścią nazwy zbiorowej. Stąd też w zdaniu: "Ojciec jest początkiem całego Bóstwa", "Bóstwo" może znaczyć tyle, co "zespół Osób", w sensie: spośród wszystkich Osób Boskich, On sam jest początkiem. Niekoniecznie z tego musi wynikać, że Ojciec jest początkiem samego siebie; podobnie jak np. jakiś wybraniec z ludu staje się naczelnikiem całego narodu, ale nie samego siebie.

Ale można i inaczej odpowiedzieć; mianowicie, że Ojciec jest początkiem całego Bóstwa nie dlatego, że je rodzi i tchnie, ale dlatego, że rodząc i tchnąc przekazuje je.

Artykuł 6

CZY OS0BY MOGĄ ORZEKAĆ O NAZWACH ISTOTOWYCH ?

---

[a] **Nomina suistantiva supponunt; adiectiva vero non supponunt, sed copulant;** patrz wyżej, art. 3, odp.

Zdaje się, że Osoby nie mogą orzekać o istotowych nazwach konkretnych, że więc nie wolno wyrażać się: "Bóg, to trzy Osoby", lub "Bóg to Trójca" bo:

1. Zdanie: "człowiek to każdy człowiek" dlatego jest błędne, bo żaden osobnik: "człowiek" nie może ziścić w sobie orzeczenia "każdy człowiek"; wszak ani o Sokratesie, ani o Platonie, ani o kimkolwiek innym nie można powiedzieć: "to każdy człowiek". Otóż ta sama rzecz ma się ze zdaniem: "Bóg to Trójca"; żaden bowiem osobnik Boskiej natury nie może ziścić go w sobie; wszak ani Ojciec nie jest Trójcą, ani Syn, ani Duch Święty. A więc zdanie: "Bóg to Trójca" jest błędne.

2. Jeśli chodzi o orzekanie, to zwykle nie orzekamy nazw podrzędnych o nazwach sobie nadrzędnych, z wyjątkiem chyba orzekania przypadłościowego. Oto jego przykład: zwierzę jest człowiekiem; dla zwierzęcia bowiem jako takiego, "być człowiekiem" - to przypadłość. Lecz, jak mówi Damascen[1], nazwa "Bóg" tak się ma do trzech Osób, jak w orzekaniu nazwa nadrzędna czy wspólna ma się do nazw podrzędnych. A więc, jak widać, imion Osób wcale nie można orzekać o nazwie "Bóg", chyba w sposób przypadłościowy.

Wbrew temu tak się wypowiada Augustyn: "Wierzymy, że jeden Bóg, to jedna Trójca o nazwie Bóg[2].

Odpowiedź: Jak już powiedziano[3], przymiotnikowe nazwy osobowe lub znamionujące zgoła nie mogą orzekać o istocie; mogą to czynić nazwy rzeczownikowe; a mogą z powodu rzeczowej tożsamości istoty z Osobą. Otóż istota Boża stanowi jedną i tę samą rzecz nie tylko z jedną Osobą, ale z trzema. Wynika z tego, że o istocie może orzekać zarówno jedna, jak i dwie, i trzy Osoby, że więc wolno wyrażać się: Istota to Ojciec i Syn i Duch Święty. A ponieważ, jak już powiedziano[4], nazwa "Bóg" treścią swoją narzuca branie jej na oznaczenie istoty, dlatego zdanie: "Bóg to trzy Osoby" jest prawdziwe, podobnie jak i zdanie: "istota to trzy Osoby".

Na 1. Jak wyżej powiedziano[5], nazwa "człowiek" sama z siebie występuje w znaczeniu "osoba"; a dopiero z racji dołączonego dopełnienia występuje w znaczeniu natury oderwanej czy wspólnej. Dlatego też zdanie: "człowiek to każdy człowiek", jest błędne, nie ziszcza się bowiem w żadnym osobniku. Natomiast nazwa "Bóg" sama z siebie występuje w znaczeniu "istota"; i dlatego, chociaż zdanie: "Bóg to Trójca" nie ziszcza się na żadnym osobniku Boskiej natury i odnośnie do nich nie jest prawdziwe, to jednak jest prawdziwe, gdy się ma na myśli istotę. - Nie miał tego na uwadze Porreta[6] i dlatego uznał to zdanie za błędne.

Na 2. W zdaniu: "Bóg" lub "Boska istota jest Ojcem" mamy do czynienia z orzekaniem tożsamościowym; a więc zgoła nie wchodzi tu w grę orzekanie podrzędnego o nadrzędnym, takie bowiem rzeczy jak: powszechnik czy poszczególnik, w Bogu nie istnieją. Dlatego też zdania: "Ojciec jest Bogiem" i "Bóg jest Ojcem" wcale nie są prawdziwe orzekaniem przypadłościowym, ale są takowe orzekaniem tożsamościowym, tj.same przez się. /98/

Artykuł 7

CZY WOLNO PRZYSWOIĆ OS0BOM NAZWY ISTOTOWE ?/99/

Zdaje się, że nie należy przyswajać Osobom nazw istotowych, bo :

1. Mówiąc o Bogu, należy unikać wszystkiego, co prowadzi do błędu w wierze, gdyż jak hieronim Twierdzi: "Nierozważną wypowiedzią wpada się w herezję"[1]. Lecz przyswojenie jednej Osobie tego, co jest wspólne Trzem Osobom, może doprowadzić do błędu w wierze. Dlaczego? Bo to można rozumieć: albo że dany przymiot ma tylko ta Osoba, której się go przyswaja, albo że ma go w większym stopniu niż inne. A więc nie wolno przyswajać Osobom przymiotów istotowych.

2. Przymioty istotowe występujące w postaci oderwanej zachowują się jak forma. Tymczasem jedna Osoba wobec drugiej bynajmniej nie zachowuje się jak forma. Dlaczego? Bo forma i podmiot przynależenia formy to nie dwa odrębne osobniki, ale jeden. A więc nie powinno się przyswajać Osobom przymiotów istotowych, zwłaszcza w ujęciu oderwanym.

3. To, co właściwe komuś[a], pojęciowo pierwej jest niż przymiot przyswojony; wchodzi bowiem w istotną treść przymiotu przyswojonego; przymioty istotowe zaś, na odwrót: pojęciowo pierwej są niż Osoby. Według bowiem naszego pojmowania to, co wspólne, pierwej jest niż to, co swoiste czy właściwe komuś. A więc nie należy przyswajać Osobom przymiotów istotowych.

Wbrew temu jest świadectwo Apostoła: "Głosimy Chrystusa ... który jest ... mocą i mądrością Bożą"[2].

Odpowiedź: Dla uprzystępnienia tajemnic wiary godziło się przyswoić Osobom istotowe przymioty. Chociaż bowiem, jak to wyżej powiedzieliśmy[3], nie da się rozumowo udowodnić Trójcy Osób, to jednak godzi się naświetlić Ją tym, co bardziej przemawia do naszego rozumu. Otóż istotowe przymioty bardziej przystępne są dla naszego rozumu niż to, co właściwe dla Osób. Dlaczego? Bo, jak już rzeczono[4], nasz rozum czerpie swoje poznanie od stworzeń i tą drogą może w sposób pewny dojść do poznania istotowych przymiotów, nie zaś do poznania właściwości osobowych. Do uprzystępnienia więc naszemu rozumowi Osób Boskich służą analogie i podobieństwa dostrzeżone w stworzeniach; są to ślady i obrazy tychże Osób[b]; temu samemu też celowi służą również i istotowe przymioty; i to właśnie ujawnienie i uprzystępnienie rozumowi Osób za pomocą istotowych przymiotów nosi miano: przyswojenie.

W podwójny sposób istotowe przymioty mogą nam ujawnić i uprzystępnić Osoby Boskie; pierwsze, drogą podobieństwa. Tak np. Synowi przyswaja się wszystkon co

---

[a] To, co właściwe Osobie - **prioprium Personae;** chodzi o właściwości, imiona własne Osoby i to, co znamionuje Osobę; a więc o cechy stwoiste Osoby, /patrz 99 § B/.
[b] Patrz niżej, z. 45, 7.

zwiazane z myślą, dlatego że pochodzi na sposób myśli jako Słowo; drugie, drogą niepodobieństwa. W ten sposób, zdaniem Augustyna[5], Ojcu przyswaja się potęgę dlatego, że na świecie ojcowie zwykli z powodu starości słabować, a tego nawet podejrzewać nie wolno u Boga.

Na 1. Przyswajając Osobom przymioty istotowe wcale nie twierdzimy, że są one Im właściwe; a jeśli je przyswajamy, to w celu uprzystępnienia tychże Osób drogą, jak rzeczono[6], podobieństwa i niepodobieństvwa, to zaś wiedzie nie do błędu w wierze, ale raczej do ujawnienia prawdy.

Na 2. Owszem, gdybyśmy Osobom przyswoili przymioty istotowe w taki sposób, żeby one stały sie Im właściwe, wówczas faktycznie jedna Osoba wobec drugiej przybrałaby postać formy. Jednakowoż odżegnuje się od tego Augustyn[7] i uczy: Ojciec jest mądry, ale nie tą mądrością, którą zrodził - jakoby tylko Syn był mądrością; prawda jest taka: jedynie razem, Ojciec i Syn mogą być nazwani: "mądry"; nigdy zaś sam Ojciec bez Syna. O Synu mówimy: "to mądrość Ojca" w tym znaczeniu, że jest On madrością z Ojca madrości. Jeden i Drugi bowiem z istoty swej jest mądrością i Obaj razem stanowią jedną mądrość. Dlatego też Ojciec nie jest tą mądrością, którą zrodził, ale tą, która stanowi Jego istotę.

Na 3. Według tego jak nasz rozum pojmuje: przymiot istotowy jako taki pierwej jest niźli Osoba. Atoli gdy występuje w charakterze przyswojonego przymiotu, wtedy, bez ale, pierwej od niego jest to, co właściwe dla Osoby. Zobrazujemy to na przykładzie: białe ciało; barwa jest czymś dalszym niż ciało - ujmując ciało białe z punktu ciała. Natomiast gdy ujmiemy z punktu bieli, wówczas naturalnie pierwej jest barwa. /100/

Artykuł 8

CZY ŚWIĘCI DOKTOROWIE ODPOWIEDNIO DOBRALI I PRZYSWOILI OSOBOM PRZYMIOTY ISTOTTOWE ?

Zdaje się, że święci Doktorowie nieodpowiednio dobrali i przyswoili Osobom to, co dotyczy istoty, bo:

1. Czytamy u Hilarego: "w Ojcu jest wieczność, w Obrazie piękno, w Darze zażywanie rozkoszy"[1]. W zdaniu tym wzmiankuje wszystkie trzy imiona własne Osób, mianowicie imię "Ojciec", imię "Obraz", o którym powiedzieliśmy[2], że jest imieniem własnym Syna, i imię "podarunek *(munus)*, czyli Dar", które, jak to wyżej powiedziano[3], jest imieniem własnym Ducha Świętego. Tym też również Osobom Hilary przyswaja trzy przymioty: Ojcu wieczność, Synowi piękno, Duchowi Świętemu zażywanie rozkoszy.

Otóż jak się zdaje uczynił to bezrozumnie. Dlaczego? Bo wieczność oznacza trwanie bytu czy istoty *(essendi)*; piękno uchodzi za początek bytu czy istoty; zażywanie rozkoszy zaś wiąże się chyba z działaniem. Żadnej jednak Osobie nie przyswaja się bytu-istoty ani też działania. Nikt jeszcze tego nie uczynił. A więc wydaje się, że Hilary nieumiejętnie dobrał i przyswoił Osobom owe przymioty.

2. Augustyn ze swej strony tak pisze: "W Ojcu jest jedność, w Synu równość, w Duchu Świętym harmonia jedności z równością"[4]. Czy to jednak słuszne? Chyba nie! Wszak wcale nie można jednej Osoby formalnie oznaczać czy określać tym przymiotem, który przyswojono Drugiej; przecież dopiero co powiedziano[5], że Ojciec jest mądry, ale nie mądrością zrodzoną. Zresztą i sam Augustyn tak dalej pisze: "Owe wszystkie trzy Osoby stanowią jedno z powodu Ojca, wszystkie są równe z powodu Syna, wszystkie są ze sobą zharmonizowane z powodu Ducha Świętego". A więc niesłusznie przyswojono Osobom owe przymioty.

3. Zdaniem tegoż Augustyna[6]: Ojcu przyswaja się potęgę, Synowi mądrość, Duchowi Świętemu dobroć; ale w tym nie widać słuszności. Dlaczego? Bo przecież moc *(virtus)* należy do potęgi *(potentia)* i przyswaja się ją zarówno Synowi, czego świadectwem są słowa Apostoła: "Głosimy Chrystusa ... który jest ... mocą ... Bożą"[7], jak i Duchowi Świętemu, czego świadectwem są znowu słowa Łukasza: "Moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich"[8]. A więc nie ma powodu, by szczególnie Ojcu przyswajać potęgę.

4. Tenże Augustyn tak pisze gdzie indziej[9]: "Nie mieszajmy bezładnie tego, co powiedziano: 'Z Niego, przez Niego, w Nim'[10], bo gdy Apostoł mówi[11] 'z Niego' - to z powodu Ojca, 'przez Niego' - to z powodu Syna, 'w Nim' - to z powodu Ducha Świętego". Otóż, jak się zdaje, wypowiedź ta jest pozbawiona słuszności. Czemu? Bo wyrażenie "w Nim" chyba nawiązuje do przyczyny celowej, wiadomo zaś, że to naczelna przyczyna. A jeżeli tak, to rolę tejże przyczyny wypada raczej przyswoić Ojcu, który przecież jest Początkiem bez początku.

5. Ewangelista Jan przyswaja Synawi prawdę pisząc: "Ja jestem drogą i prawdą, i życiem"[12]. Psalmista przyswaja Mu "księgę życia", gdy pisze: "W nagłówku księgi napisano o Mnie"[13], co glosa[14] tak wyjaśnia: "W nagłówku[a], tj. u Ojca, który jest Głową moją". Przyswaja się Mu również miano: "Ten który jest", gdyż glosa[15] do słów Izajasza[16]: "Mówiłem: otom, otom Ja! do narodu ..." tak pisze: "To są słowa Syna, który ongiś odezwał się do Mojżesza i powiedział: "Jam jest, który jest" ". Ale zdaje się, że wymienione stanowią raczej to, co właściwe dla Syna, a nie przymioty przyswojone, albowiem jeśli idzie o prawdę, to Augustyn powiedział o niej, że jest to: "Naiwyższe upodobnienie do początku, wykluczające wszelkie niepodobieństwo"[17]; z czego widać, że właściwie przysługuje Synowi, który ma początek.

Także i księga życia wydaje się być czymś, co właściwe, gdyż oznacza byt od innego: jako że każda księga jest przez kogoś napisana.

Wreszcie miano: "Ten, który jest, jak się zdajen winno uchodzić za to, co właściwe dla Syna. Dlaczego? Bo, przypuśćmy, że to istotnie Trójca odezwała się do Mojżeszan mówiąc: "Jam jest, który jest"[18]; jeśli tak, to Mojżesz mógł powiedzieć: "Ten, co jest Ojcem i Synem i Duchem Świętym, posłał mnie do was"; a jeśli tak, to wskazując na jakąś jedną Osobę mógł powiedzieć: "Tenn co jest Ojcem i Synem i Duchem Świętym, posłał mnie do was"; a to już jest błędem, gdyż żadna Osoba nie jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. A więc "Ten który jest" nie jest wspólne Trójcy, ale właściwe Synowi.

---

[a] Nieaktualne, bo tekst oryg. ma: "W zwoju księgi".

Odpowiedź: Nasz rozum nie tylko dochodzi do poznania Boga ze stworzeń, ale co więcej sposób ich dociekania zmuszony jest przenieść na dociekanie Boga. Otóż dociekając jakiegokolwiek stworzenia rzucają się nam w oczy cztery jego ujęcia. Oto one za porządkiem: pierwsze, to sama rzecz bezwzględnie wzięta, o ile jest jakimś bytem; drugie, to rzecz jako jedna; trzecie, to zdolność czy moc wewnętrzna rzeczy do działania i powodowania skutków; czwarte, to związki rzeczy ze swymi skutkami. Jeśli idzie o Boga, to i tu rzucają się w oczy owe cztery ujęcia.

Idąc po tej linii, weźmy naprzód pierwsze ujęcie Boga, a więc Boga rozpatrywanego w swoim bezwzględnym bycie; i tak pojętemu Bogu doskonale odpowiada stanowisko Hilarego[19], który Ojcu przyswaja wieczność, Synowi piękno, Duchowi zażywanie rozkoszy.Oto wymagane uzasadnienie:

Wieczność oznacza byt niezapoczątkowany; to zaś ma podobieństwo do tęgo, co właściwe Ojcu, który jest Początkiem bez początku.

Piękno *(species)*, czyli uroda *(pulchritudo)* ma podobieństwo do tego, co właściwe Synowi. Piękno bowiem stanowią trzy składniki: pierwsze, całkowitość i doskonałość rzeczy; co ułomne i ma braki uchodzi za brzydkie; drugie, zachowanie należytej proporcji, czyli harmonijny układ rzeczy; trzecie, bijący w oczy blask czy jasność; stąd to nawet wszystko, co jest w jasnych barwach, uchodzi za piękne. - Pierwszy składnik ma podobieństwo do tej właściwości Syna, jaką jest synostwo: noszące w sobie prawdziwie i doskonale naturę Ojca. Na to właśnie zwraca uwagę Augustyn i pisze: "Tu, tj. w Synu, jest pierwsze i najwyższe życie itd."[20]. Drugi składnik odpowiada tej swoistości Syna, jaką jest wierny Obraz Ojca. Czyż nie uznajemy za piękny taki obraz-portret, który, chociaż coś szpetnego przedstawia, doskonale jednak rzecz oddaje? To właśnie ma na myśli Augustyn, piszęc: "Jest w Nim doskonała odpowiedniość, największa równość itd."[21]. Trzeci składnik ma podobieństwo do tej swoistości Syna, jaką jest Słowo. Ono, przecież - powtórzmy za Damascenem: "Jest światłem i blaskiem myśli"[22]. O tym tak pisze Augustyn: "To jakby Słowo doskonałe, które w niczym nie zawodzi, i jakby artyzm czy arcydzieło wszechmocnego Boga itd."[23].

Zażywanie czy używanie ma podobieństwo do tego, co właściwe czy swoiste Duchowi Świętemu. Zażywanie *(usus)* bierzemy tu w szerszym znaczeniu, mianowicie o ile obejmuje sobą również: rozkoszować się czy lubować sobie. Augustyn w ten sposób wyjaśnia oba wyrazy[24] ... "Używać *(uti, usus)* znaczy: korzystać z jakiejś rzeczy do woli, czyli posługiwać się nią; rozkoszować się czy lubować sobie *(frui, fruitio)* znaczy: używać rzeczy z radością". /83/ - Otóż to zażywanie rozkoszy, jakiego wzajem doznają Ojciec i Syn, odpowiada tej osobistej swoistości Ducha Świętego, jaką jest: Miłość. O tym to właśnie tak pisze Augustyn: "To miłowanie, ta rozkosz szczęśliwości, zostały przez naszego autora (Hilarego) zwięźle nazwane radością - zażywaniem rozkoszynn[25]. Natomiast to zażywanie rozkoszy jakiego my doznajemy z posiadania Boga, ma podobieństwo do tej osobistej swoistości Ducha Świętego, jaką jest: Dar. Pisze o tym Augustyn: "Jest nią (rozkoszą) w Trójcy Duch Święty. On, niezrodzony, jest najsłodszą

rozkoszą Rodziciela i Zrodzonego. Hojnością swoją i obfitym bogactwem obsypuje wszelkie stworzenie[26].

Jasne jest nam teraz, czemu to wieczność, piękno i zażywanie rozkoszy przyznajemy lub przyswajamy Osobom, nie zaś istotę lub działanie; wszak są to nazwy tak wspólne, że w ich treściach nie dostrzegamy nic takiego, co by miało podobieństwo z tym, co swoiste dla Osób.

Weźmy teraz pod uwagę drugie ujmowanie Boga, a więc Boga jako jednego. Tak pojętemu Bogu odpowiada stanowisko Augustyna; on to przyswoił: Ojcu jedność, Synowi równość, Duchowi Świętemu spójnię czy harmonię[27]. Każdy jasno widzi, że wszystkie trzy zawierają w swoim pojęciu jedność, choć rozmaicie. Jedność zawiera ją bezwzględnie, wprost - bez zakładania czegoś uprzednio. Dlatego przyswojono ją Ojcu, który nie zakłada żadnej Osoby, jako że jest Początkiem bez początku. Równość zawiera jedność w zestawieniu z czymś drugim; to bowiem uchodzi za równe, co ma jedną ilość czy masę z kimś innym; stąd też przyswojono ją Synowi, który jest początkiem z początku. Wreszcie spójnia zawiera jedność panującą między dwoma osobnikami; przyswojono ją Duchowi Świętemu, o ile pochodzi od dwóch.

Powyższe wywody d ają nam klucz do zrozumienia dalszej wypowiedzi Augustyna: "Owe trzy (jedność, równość, spójnia) stanowią jedno z powodu Ojca; są równe z powodu Syna; są spojone z powodu Ducha Świętego". Jasne bowiem jest, że temu wszystko przypisujemy, w kim to, jako w pierwszym, jest spotykane. Weźmy np. żyjątka najniższego szczebla: dlatego powiadamy o nich, że żyją, ponieważ mają duszę wegetatywną, w której jako w pierwszej znajduje się wątek życia tychże żyjątek. Otóż z Osobą Ojca z miejsca pojawia się jedność, i to nawet gdyby - przypuśćmy tę niemożliwość - usunęło się inne Osoby; i dlatego to inne Osoby mają jedność od Ojca.

Natomiast gdyby się usunęło inne Osoby, w ogóle nie było by mowy o równości w Ojcu; skoro tylko się pojawia Syn, zaraz wychodzi na jaw sprawa równości. Dlatego to mówi się, że wszystkie są równe z powodu Syna, nie w tym sensie, że Syn jest źródłem czy początkiem równości w Ojcu, ale w tym, że gdyby Syn nie był równy Ojcu, nie można by było mówić, że Ojciec jest równy. O równości u Ojca mówimy zasadniczo w odniesieniu do Syna. Także i Duch Święty to ma od Syna, że jest równy Ojcu.

Podobnież usunąwszy Ducha Świętego - spoidło pozostałych Osób - zgoła nie dało by się pojąć, na czym zasadza się jedność spójni między Ojcem i Synem. Skoro zaś tylko uzna się Ducha Świętego, zaraz wychodzi na jaw, skąd między Ojcem i Synem panuje taka spójnia. Stąd to właśnie mówi się, że wszystkie są spojone z powodu Ducha Świętego.

Weźmy z kolei pod uwagę trzecie ujmowanie Boga, o ile mianowicie dostrzegamy w Nim zasobną moc do powodowania skutków. Po myśli takiego ujęcia idzie trzeci typ przyswajania; według niego to przyswojono potęgę, mądrość i dobroć[28]. Ten trzeci typ stosuje już to drogę podobieństwa, biorąc pod uwagę to, co jest w Osobach Boskich, już to drogę niepodobieństwa, biorąc pod uwagę to, co jest w stworzeniach. I tak: potęga *(potentia)* ma charakter początku; z tego powodu ma podobieństwo do Ojca niebieskiego, który jest początkiem całego Bóstwa. Niedostaje jej zaś niekiedy ojcu ziemskiemu z

powodu starości. Mądrość ma podobieństwo do Syna Bożego jako Słowa, które przecież nie jest czymś innym, jak pojęciem, czy poczęciem mądrości. Niedostaje zaś jej niekiedy synowi ziemskiemu z powodu krótkości życia. Dobroć wreszcie, jako że jest pobudką i przedmiotem miłości, nosi w sobie podobieństwo do Ducha Bożego, który jest Miłością. Jakże jednak ta dobroć zda się odcinać od ducha tego świata, jako że kryje w sobie jakoweś gwałtowne miotanie się, w myśl słów Izajasza: "Duch mocarzów jest jak wicher bijący w ścianę"[29].

Jeśli idzie o moc *(virtus)* to faktycznie przyswaja się ją i Synowi i Duchowi Świętemu; ale w takim razie nie oznacza samejż potęgi rzeczy, ale jej przejawy: to, co od potęgi rzeczy pochodzi; tak jak to się mowi o jakimś potężnym skutku wywołanym przez działacza, że jest jego mocą.

Bierzemy wreszcie pod uwagę czwarte ujęcie. Chodzi w nim o Boga w stosunku do Jego dzieł. Po linii tego ujęcia przyswojono ów tekst Apostoła: "Z Niego, przez Niego, w Nim"[30]. Otóż przyimek "z" niekiedy wskazuje na przyczynę materialną, co jest obce Bogu; niekiedy wszakże wskazuje na przyczynę sprawczą, ta zaś przysługuje Bogu z racji Jego potęgi czynnej; stąd też przyswojono ją Ojcu, podobnie jak potęgę. Przyimek "przez" niekiedy wskazuje na przyczynę pośrednią; np. kowal kuje poprzez młotek; w tym wypadku "przez" jest czymś więcej niż przyswojenie, bo jest właściwością Syna; stosownie do słów Jana: "Wszystko przez Nie [Słowo] się stało"[131], nie w sensie: "Syn jest narzędziem, ale: "Syn jest początkiem z początku". Niekiedy zas, "przez" wskazuje na formę, czyli tę wartość, przez którą działacz działa; np. mówi się, że artysta działa przez sztukę; w takim razie owo "przez Niego" przyswaja się Synowi dla tej samej racji co mądrość i sztukę.

Wreszcie przyimek "w"[b], ściśle mówiąc nasuwa myśl o dzierżycielu czy nosicielu; w podwójny zaś sposób Bóg dzierży rzeczy; pierwsze, bo ma ich podobizny; mówi się przecież, że rzeczy są w Bogu, o ile są w Jego wiedzy. W takim razie owo "w Nim" należało by przyswoić Synowi; drugie, bo swoją dobrocią podtrzymuje rzeczy w bycie i zarządza nimi, prowadząc każdą do odpowiedniego celu; w takim razie owo "w Nim" należy przyswoić Duchowi Świętemu, podobnie jak i dobroć.

Nie ma potrzeby ni racji przyswajania Ojcu, Początkowi bez początku, przyczyny celowej, uchodzącej za naczelną przyczynę. Przecież Osoby Boskie, pochodząc od Ojca jako od swego początku, nie pochodzą Odeń gwoli celu. Wszak każda z Nich jest ostatecznym celem; ale pochodzą Odeń pochodzeniem naturalnym, to zaś, jak się zdaje, należy raczej do potęgi czy siły naturalnej.

Co do innych wątpliwość nasuwających[32], tak odpowiadamy: Ponieważ prawda, jak to wyżej powiedziano[33], jest rzeczą myśli, dlatego przyswaja się ją Synowi; bynajmniej jednak nie jest Jego właściwością. Dlaczego? Bo, jak powiedzieliśmy wyżej[34], prawdę można ujmować albo o ile jest w myśli, albo o ile jest w rzeczy. Otóż jak myśl i rzecz - rzecz brana istotowo - dotyczą istoty a nie Osoby, tak samo i prawda. - Przytoczone zaś określenie Augustyna ma na uwadze prawdę już przyswojoną Synowi.

---

[b] **Biblia Tysiąclecia:** "dla Niego".

Księga życia wprawdzie na pierwszym planie mówi o znajomości, ale mówi też, choć w dopełniaczu, i o życiu; wszak w Bogu jest ona, jak wyżej wyłożyliśmy[35], znajomością tych, którzy mają dostąpić życia wiecznego. Dlatego też przyswaja się ją Synowi; za to Duchowi Świętemu przyswaja się życie, jako że ono mieści w sobie jakiś wewnętrzny pęd czy ruch, co przecież odpowiada tej swoistości Ducha Świętego, jaką jest Miłość. Jeśli zaś chodzi o to zastrzeżenie, że każda księga jest przez kogoś napisana, to wcale nie stanowi to pojęcia księgi jako księgi, ale odnosi się to do niej jako do dzieła sztuki[c]; stąd też nie ma tu mowy o pochodzeniu; nie jest to właściwość osobowa, ale przymiot przyswojony Osobie.

Wreszcie miano "Który jest"[d] przyswajamy Osobie Syna; podstawą do tego nie jest istotna treść tego miana, ale ramy w jakich występuje. Chodzi o to, że odezwanie się Boga do Mojżesza było wyobrażeniem czy figurą tego uwolnienia rodzaju ludzkiego, jakiego Syn dokonał. Zauważmy wszakże, że gdyby "który" wzięło się jako zaimek względny, wtedy "który jest" mogło by się niekiedy odnosić do Osoby Syna, i tak byłoby nazwą osobową. Gdyby np. tak powiedzieć:"Syn jest zrodzony, Który jest"; podobnie jak i "Bóg zrodzony" jest nazwą osobową. O ile jednak "który" występuje w postaci nieokreślonej, wtedy jest nazwą istotową.

Co do zaimka "Ten-*iste*" rzecz ma się tak: chociaż z punktu gramatycznego wydaje się on wskazywać na jakąś olkreśloną osobę, to jednak wszystko dające się wskazać, gramatycznie biorąc, może uchodzić za osobę, mimo że w rzeczy samej takową nie jest; mówimy bowiem: "ten kamień", "ten osioł"; dlatego też i istotę Boską, o ile oznacza i występuje pod "Bóg", gramatycznie mówiąc, można wskazać zaimkiem "ten"; tak właśnie napisano w Księdze Wyjścia: "Ten Bóg mój[e] i wielbić Go bedę"[36].

ZAGADNIENIE 40

OSOBY A STOSUNKI ALBO WŁAŚCIWOŚCI /101/

Z kolei zestawimy Osoby ze stosunkami lub właściwościami. Nasuwają się tu cztery pytania: 1. Czy stosunek jest tym samym co Osoba? 2. Czy stosunki wyodrębniają i stanowią Osoby? 3. Gdyby się samą myślą oderwało stosunki od Osób, czy pozostałyby hipostazy odrębne? 4. Co jest pierwej myślowo: czynności Osób, potem stosunki, czy na odwrót?

Artykuł 1

CZY STOSUNEK JEST TYM SAMYM CO I OSOBA ?

---

[c] Autor rozróżnia: księgę jako księgę, a więc treść księgi, oraz księgę jako dzieło literackie.
[d] **Biblia Tysiąclecia** ma "Jestem".
[e] **Biblia Tysiąclecia** ma "On Bogiem moim".

Zdaje się że w Bogu stosunek nie jest tym samym co i Osoba, bo:

1. Jeśli idzie o dwie te same rzeczy, to nie może powielić się jedna bez powielenia drugiej. Tymczasem w jednej Osobie spotykamy kilka stosunków; w Osobie np. Ojca spotykamy ojcostwo i wspólne tchnienie; do tego spotykamy jeden stosunek u dwóch Osób; wspólne tchnienie spotykamy i u Ojca i u Syna. A więc stosunek nie jest tym samym co i osoba.

2. Zdaniem Filozofa[1], nic nie jest w samym sobie. Otóż właśnie stosunek jest w Osobie. Nie można twierdzić, że dzieje się to z powodu tożsamości z Osobą, gdyż dla tej samej racji byłby również i w istocie. A więc w Bogu stosunek czy właściwość nie jest tym samym co i Osoba.

3. Jeśli idzie o dwie te same rzeczy, to cokolwiek powiemy o jednej, musimy rzec i o drugiej. Tymczasem nie wszystko co mówimy o Osobie, da się rzec o właściwości. Mówimy bowiemn że Ojciec rodzi; wcale jednak nie powiadamy, że ojcostwo jest rodzące czy rodzi. Przeto w Bogu właściwość nie jest tym samym co Osoba.

Wbrew temu czytamy u Boecjusza[2], że w Bogu nie ma różnicy między tym "kto jest", a tym "dzięki czemu jest". Lecz Ojciec właśnie dzięki ojcostwu jest Ojcem. Zatem Ojcostwo i Ojciec są tym samym. Dla tego samego powodu również i inne właściwości są tym samym co Osoby.

Odpowiedź: Co do tego spotykamy różne zapatrywania. Jedni głosili, że właściwości ani nie są Osobami, ani w Osobach; oparciem dla nich był swoisty dla stosunku sposób oznaczania; wiadomo bowiem, że stosunek nie oznacza istnienia w kimś, ale raczej odnośność do kogoś. Dlatego też utrzymywali, jak wyżej podaliśmy[3], że stosunki "towarzyszą". /102/ Ponieważ jednak stosunek ujmowany w Bogu jako rzecz jest samą istotą Boską, ta zaś, jak widać z powyższych[4], jest tym samym co Osoba, dlatego trzeba przyjąć, że stosunek jest tym samym co Osoba.

Inni właśnie ze względu na tę tożsamość tak twierdzili: owszem, właściwości są Osobami, ale bynajmniej nie są w Osobach. Dlaczego? Bo, jak sądzą, przyjmowanie w Bogu właściwości to tylko rzecz naszego sposobu wyrażania się - o czym zresztą była już mowa wyżej[5]. /103/ Jak to jednak wyżej wykazano[6], przyjmowanie w Bogu właściwości jest koniecznoscią. Otóż właściwości te występują w postaci oderwanej jako jakieś formy Osób. A ponieważ forma ta ma do siebie, że jest w tym podmiocie, do którego należy, dlatego trzeba przyjąć, że właściwości są w Osobach i że mimo tego są Osobami. Podobnie o istocie, która jest Bogiem, mówimy, że jest w Bogu.

Na 1. Chociaż właściwości i Osoba stanowią jedną i tę samą rzecz, to jednak są to dwa różne pojęcia; dlatego też gdy powieli się jedno, nie musi drugie. Zauważmy przy tym, że w dwóch wypadkach tam, gdzie w świecie stworzeń zachodzi różnica rzeczowa, w Bogu z racji Jego niezłożoności stwierdzamy rzeczową tożsamość. Pierwszy wypadek, to skład materii z formą; Boska niezłożoność wyklucza go[a]; następstwem tego w Bogu oderwalnik i konkret są tym samym, np. Boskość i Bóg. Drugi, to skład podmiotu z

[a] Patrz wyżej, z. 2 i 3, t. 1, str. 89-92.

przypadłościami; i ten również wyklucza Boska niezłożoność[b], czego następstwem jest to, że cokolwiek przypiszemu Bogu, jest Jego istotą; z tego powodu mądrość i moc stanowią jedno i to samo; obie przecież znajdują się w Boskiej istocie.

Otóż stosownie do tych dwóch postaci tożsamości widzimy, jak w Bogu właściwość jest tym samym co Osoba. Czemu? Bo jeśli idzie o właściwości osobowe, to są one tym samym co i Osoby dla racji tej, dla której oderwalnik jest tym samym co konkret. Istotnie, wszak są to właśnie same Osoby samoistne. I tak: ojcostwo to właśnie sam Ojciec, synostwo to właśnie sam Syn, Pochodzenie to właśnie sam Duch Święty. Natomiast nieosobowe właściwości utożsamiają się z Osobami według drugiej postaci tożsamości, mianowicie wszystko, co przypiszemy Bogu, jest Jego istotą. I w ten właśnie sposób wspólne tchnienie utożsamia się z Osobą Ojca i Osobą Syna; nie w sensie, żeby obie Osoby stanowiły jedną przez się samoistną Osobę, ale w sensie nauki wyżej podanej[7], mianowicie jak jedna istota znajduje się w dwóch Osobach, tak i jedna właściwość znajduje się w dwóch Osobach. /104/

Na 2. O właściwościach mówimy, że są w istocie li tylko w ten sposób, że utożsamiają się z nią; natomiast jeśli o właściwościach mówimy, że są w Osobach utożsamiając się z nimi, to mamy na myśli nie tylko to, że stanowią z nimi jedną i tę samą rzecz, ale coś więcej. Mianowicie mamy na myśli sposób oznaczania; zachowują się bowiem one jak forma w swoim podłożu-osobniku; i dlatego właściwości określają i wyodrębniają Osoby, a nie is totę.

Na 3. Imiesłowy i czasowniki znamionujące oznaczają czynności znamionujące; /105/ a wiadomo, czynności to rzecz osobników czy podłoży. Natomiast właściwości wcale nie oznaczamy jako podłoży-osobników, ale jako ich formy. Sam przeto ów sposób oznaczania sprzeciwia się i nie pozwala imiesłowom i czasownikom znamionującym orzekać o właściwościach[c].

Artykuł 2

CZY O ODREBNOŚCI OSÓB STANOWIĄ STOSUNKI ?

Zdaje się, że o odrębności Osób nie stanowią stosunki, bo:

1. Rzeczy niezłożone wyodrębniają się same sobą[a]. Lecz Osoby Boskie są w najwyższym stopniu niezłożone; a więc same sobą się wyodrębniają, a nie stosunkami.

2. Jeżeli forma jest odrębna, to tylko w ramach swojego rodzaju; /106/ tak np. czerń i biel różnią się od siebie w ramach jakości. Lecz hipostaza oznacza jednostkę w dziale jestestwa; a zatem o odrębności hipostaz nie mogą stanowić stosunki.

3. Wpierw jest bezwzględnik, a potem dopiero względnik. Lecz odrębność Osób Boskich wysuwa się jako pierwsza. A więc odrębność ta bynajmniej nie pochodzi od stosunków.

---

[b] Wyżej, z. 3, 6, t. 1, str. 98-99.
[c] Patrz wyżej, z. 32, 2 na 2.
[a] Wyżej, z. 3, 8 na 3, t. 1, str. 106-107.

4. To, co zakłada odrębność, wcale nie może być pierwszym czynnikiem tejże odrębności. Lecz stosunek zakłada odrębność; owszem, zawiera się nawet ona w jego określeniu: istota bowiem względnika polega na odnośności do drugiej strony. A więc w Bogu stosunek wcale nie może być pierwszym wyodrębniającym czynnikiem.

Wbrew temu tak się wypowiada Boecjusz: "O wielości Osób Boskich w Trójcy stanowi li tylko stosunek".

Odpowiedź: Gdzie jakąś wielość łączy coś wspólnego, tam trzeba szukać jakiegoś czynnika wyodrębniającego. A ponieważ trzy Osoby Boskie łączy wspólnie jedność istoty, dlatego trzeba szukać tego, co je wyodrębnia i stanowi o ich wielości. Otóż u Osób Boskich spotykamy dwa czynniki, według których je wyodrębniamy: wywód i stosunek, a te, chociaż nie rożnią się rzeczowo, mają jednak różny sposób oznaczania; albowiem wywód oznacza i ma charakter działania, np. rodzenie; stosunek zaś oznacza i ma charakter formy, np. Ojcostwo.

Wobec tego niektórzy, mając na uwadze to, że stosunek jest następstwem działania, twierdzili, iż to wywód wyodrębnia hipostazy w Bogu; według tego powiemy: Ojciec jest odrębny od Syna właśnie dlatego, że Ojciec rodzi, a Syn jest rodzony. Jeśli idzie o stosunki czy właściwości, to twierdzą, że są to następstwa ujawniające odrębności hipotez, czyli Osób; tak np. w świecie stworzeń właściwości ujawniają i uwydatniają odrębności jednostek. Wiadomo zaś, że dokonują ich pierwiastki materialne. /107/

Na takie jednak stanowisko nie możemy się zgodzić z dwóch pawodów. Pierwszy powód: żeby zrozumieć czemu dwie rzeczy są od siebie odrębne, należy wewnątrz nich samych znaleźć to, co stanowi o ich odrębności; w świecie np. stworzeń jest tym materia lub forma. Tymczasem wywód danej rzeczy wcale nie oznacza czegoś w niej wewnętrznego, ale po prostu to, że się dopiero jest w drodze do lub od rzeczy. Tak np. rodzenie oznacza i drogę ku rzeczy rodzonej, i drogę wychodzącą od rodziciela. Nie do przyjęcia jest więc, by samo tylko rodzenie wyodrębniało rodziciela od zrodzonego; trzeba przeto u obu znaleźć te czynniki, którymi się wzajem od siebie wyodrębniają. Jeśli idzie o Osobę Boską, to myśl nasza nie może w niej znaleźć nic więcej, jak tylko istotę i stosunek, czyli właściwość; a ponieważ istota jest tym, co łączy i jest wspólna Osobom, dlatego pozostaje jedno: mianowicie, że to właśnie stosunki stanowią o odrębności jednej Osoby od drugiej.

Drugi powód: odrębność Osób Boskich należy brać nie w sensie jakowegoś dzielenia tego, co im jest wspólne, gdyż istota wspólna trzem zostaje zawsze niepodzielona, ale w sensie, że to właśnie same owe czynniki wyodrębniające stanowią rzeczy wyodrębnione. Zatem stosunki lub właściwości o tyle wyodrębniają lub stanowią hipostazy, czyli Osoby, o ile same są samoistnymi Osobami; ze więc ojcostwo jest Ojcem, a synostwo jest synem, gdyż w Bogu nie różni się oderwalnik od konkretu.

Natomiast obce dla pojęcia wywodu jest, żeby on stanowił hipostazę lub Osobę. Wszak wywód w znaczeniu czynnym jest pojmowany jako dobywanie się od Osoby

samoistnej, stąd też ją zakłada; zaś wywód w znaczeniu biernymn np. rodzenie się, jest pojmowany jako droga ku Osobie samoistnej, a nie jako ją stanowiący.

Dlatego też lepiej jest powiedzieć, że raczej stosunki wyodrębniają Osoby, czyli hipostazy, niż wywód. A chociaż jedno i drugie to czyni, to jednak według naszego sposobu pojmowania pierwej i przede wszystkim czynią to stosunki. Stąd to nazwa "Ojciec" oznacza nie tylko właściwość, lecz również i hipostazę. Natomiast nazwa "Rodziciel" lub "Rodzic" oznacza li tylko właściwość. Dlaczego? Bo nazwa "Ojciec" oznacza stosunek, który wyodrębnia i stanowi hipostazę, nazwa zaś "Rodziciel" lub "Rodzony" oznacza wywód, który wcale nie wyodrębnia i nie stanowi hipostazy. /7/

Na 1. Osoby to nic innego, jak właśnie same samoistne stosunki. Wcale przeto nie uchybia niezłożoności Osób Boskich to, że je stosunki wyodrębniają.

Na 2. Odrębność Osób Boskich nie dotyczy ich bytu samoistnego, ani też jakiegokolwiek przymiotu bezwzględnego, ale jedynie ich odnośnościn mianowicie że Jedna jest w stosunku do Drugiej. Stąd też do Ich wyodrębnienia wystarczy stosunek. /108/

Na 3. Im pierwotniejsza jest odrębność czy różnica, tym bliżej stoi jedności. Najmniejszą też wprowadza odrębność. Dlatego też odrębność Osób Boskich winno sprawić to jedynie, co najmniej wyodrębnia, mianowicie stosunek. /109/

Na 4. Owszem, stosunek zakłada uprzednią odrębność osobników, ale wtedy gdy jest przypadłością; gdy jednak mamy do czynienia ze stosunkiem samoistnym, wówczas nie zakłada jej, ale właśnie odrębność tę ze sobą niesie. W twierdzeniu bowiem: istota względnika polega na odnośności do drugiej strony, przez ową "drugą stronę" rozumie się odpowiednik, czyli współwzględnik stosunku; a ten bynajmniej mie jest pierwotniejszy, ale z natury rzeczy równoczesny. /110/

Artykuł 3

GDYBY SIĘ SAMĄ MYŚLĄ ODERWAŁO STOSUNKI OD OSÓB, CZY POZOSTAŁYBY JESZCZE HIPOSTAZY ? /111/

Zdaje się że gdyby samą myślą oderwało się właściwości, czyli stosunki od Osób, mimo to pozostałyby hipostazy, bo:

1. To, wobec czego coś się ma jako dodane, da się pojąć także po usunięciu tego, co dodane: np. "człowiek" wobec "zwierzę" ma się jako coś dodanego. Można też pojąć "zwierzę" po usunięciu "rozumne"[a]. Lecz osoba wobec hipostazy ma się jako coś dodanego. Wszak osoba to hipostaza o wyodrębniającej właściwości wskazującej na godność. Tak więc usunąwszy od osoby właściwość osobową, da się pojąć sama hipostaza.

2. Bynajmniej nie z tego powodu Ojciec jest Ojcem i jest Kimś. Ojcem bowiem jest z powodu ojcostwa; gdyby i z powodu ojcostwa był Kimś, wówczas Syn, u którego ani mowy nie ma o ojcostwie, wcale nie byłby Kimś. Gdyby sie więc usunęło myślą

[a] "Zwierzę" to rodzaj - szersze pojęcie niż "człowiek", który jest gatunkiem.

ojcostwo od Ojca, pozostanie jeszcze to, że jest Kimś, a to równa się temu, że jest hipostazą. A zatem po usunięciu właściwości od Osoby pozostaje nadal hipostaza.

3. Czytamy u Augustyna: "Co innego znaczy być niezrodzonym, a co innego być Ojcem; i gdyby nawet Ojciec nie zrodził Syna, nic nie przeszkadzało by zwać Go "niezrodzony" "[1]. Lecz gdyby Ojciec nie zrodził Syna, nie było by w Nim ojcostwa. A więc usunąwszy ojcostwo pozostaje hipostaza Ojca z tytułu "niezrodzony".

Wbrew temu tak mówi Hilary: "W Synu nie znajdziesz nic więcej nad to, że jest narodzony"[2]. Toć właśnie dzięki narodzeniu jest Synem. Usunąwszy więc synostwo, nic nie zostanie z hipostazy Syna. To samo z tego samego powodu trzeba powiedzieć i o innych Osobach.

Odpowiedź: Nasz rozum dokonuje podwójnej abstrakcji: pierwsze, gdy odrywa powszechnik od poszczególnika, np. "zwierzę" od "człowiek"; drugie, gdy odrywa formę od materii; w ten np. sposób odrywa formę-kształt koła od wszelkiej cielesnej materii. /112/ Różnica między nimi pdlega na tym, że w pierwszej, po oderwaniu powszechnika od poszczególnika, nie zostaje to, od czego dokonano abstrakcji; i tak oderwawszy od "człowiek" różnicę "rozumne", już nie ma w naszej myśli pojęcia człowieka, a zostaje tylko pojęcie zwierzęcia; w drugiej natomiast, po oderwaniu formy od materii, jedno i drugie zachowuje w myśli swoje pojęcie; i tak oderwawszy kształt koła od spiżu w rozumie naszym pozostają z osobna pojęcie koła i pojęcie spiżu.

Jeśli idzie o Boga, to w rzeczy samej nie spotykamy u Niego ani powszechnika, ani poszczególnika, ani formy, ani materii; atoli nasz sposób ujmowania rzeczy dostrzega w Nim jakoweś tychże podobieństwo. Po tej myśli tak się Damascen wypowiada: "(W Bogu) istota jest tym, co wspólne; hipostaza jest poszczególnikiem"[3]. Jeśli więc weźmiemy pod uwagę pierwszą abstrakcję, tj. według typu powszechnik - poszczególnik, to - po usunięciu właściwości - w rozumie pozostaje wspólna istota; nie pozostaje zaś hipostaza Ojca, która jest niejako poszczególnikiem. Jeżeli zaś weźmiemy pod uwagę drugą abstrakcję, tj. oderwanie formy od materii, to po usunięciu nieosobowych właściwości pozostanie w rozumie pojęcie hipostaz i Osób. I tak, gdy myślą usuniemy z Ojca właściwości: niezrodzony lub tchnący, pozostaje nadal hipoteza lub Osoba Ojca. Natomiast po usunięciu myślą osobowej właściwości całkowicie znika pojęcie hipostazy Nie wyobrażajmy sobie bowiem, że właściwości osobowe tak dołączają się do hipostaz Boskich, jak forma do już uprzednio istniejącego podmiotu, gdyż właściwości te niosą z sobą swoich osobników; czymże bowiem są owe właściwości, jeśli nie samoistnymi Osobami? Wszak ojcostwo to właśnie sam Ojciec, hipostaza zaś, jako że jest jednostkowym jestestwem, oznacza coś wyodrębnionego w Bogu. A ponieważ, jak to już powiedziano[4], nie co innego, ale właśnie stosunek wyodrębnia hipostazy i je stanowi, dlatego po usunięciu myślą stosunków osobowych wcale nie ostoją się hipostazy.

W związku z tym przypomnijmy wyżej podane[5] zdanie niektórych teologów utrzymujących, że w Bogu nie stosunki wyodrębniają hipostazy, ale że czyni to jedynie wywód. W myśl tego Ojciec jest hipostazą dzięki temu, że nie pochodzi od kogoś innego,

a Syn jest nią dlatego, że drogą rodzenia pochodzi od kogoś innego. Co do stosunków, to te, tak twierdzą, przyłączając się w charakterze poniekąd właściwości wskazujących na godność, stanowią sedno Osoby i stąd ich nazwa "osobistości" *(personalitates)*; dlatego też po usunięciu myślą tych stosunków zostają wprawdzie hipostazy, ale nie zostają Osoby.

Z tym jednak nie można się zgodzić z dwoch powodów: pierwsze, bo to, jak wyżej wykazano[6], właśnie stosunki wyodrębniają i stanowią hipostazy; drugie, bo każda hipostaza natury rozumnej jest osobą; jasne to z określenia Boecjusza[7], według którego osoba jest to pojedyncze czy poszczególne jestestwo natury rozumnej. Aby więc otrzymać hipostazę, która by nie była osobą, należało by od natury oderwać rozumność, a nie od osoby właściwość.

Na 1. "Osoba" nie dodaje do "hipostazy" li tylko "właściwość wyodrębniającą" i nic więcej, ale "właściwość wyodrębniającą, wskazującą na godność"; cała bowiem dopiero ta formuła stanowi jedną różnicę. Istotnien ta "właściwość wyodrębniająca" - a przez nią należy mieć na myśli samoistnienie w naturze rozumnej - świadczy o godności. Stąd też, usunąwszy z osoby właściwość wyodrębniającą, już nie pozostaje hipostaza; zostałaby, gdyby usunięto rozumność natury . Zarówno bowiem osoba jak i hipostaza jest jednostkowym jestestwem; stąd w Bogu istotę obojga stanowi właśnie stosunek wyodrębniający.

Na 2. Ojciec dzięki ojcostwu jest nie tylko Ojcem, ale i Osobą i Kimś, czyli hipostazą. Nie wynika jednak z tego, że Syn nie jest Kimś, czyli hipostazą, jak i nie wynika, że nie jest osobą.

Na 3. Augustyn nie miał na myśli i nie twierdził, że po usunięciu ojcostwa pozostaje hipostaza z tytułu "niezrodzony" jak gdyby niezrodzoność stanowiła i wyodrębniała hipostazę Ojca. To przecież jest nie do pomyślenia, skoro - jak to on sam mówi - "niezrodzony" to wyraz negatywny, nie wnoszący nic pozytywnego. W cytowanym miejscu Augustyn użył wyrazu "niezrodzony" w sensie bardzo ogólnym, mianowicie że nie wszystko, co niezrodzone, jest ojcem. Tak więc usunąwszy ojcostwo już nie pozostaje w Bogu hipostaza Ojca jako odrębnego od innych Osób; owszem, pozostaje Ojciec, ale jako odrębny od świata stworzonego, jak go żydzi pojmowali.

Artykuł 4

CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE PIERWEJ SĄ MYŚLOWO NIŻ WŁASCIWOŚCI ? /113/

Zdaje się, że w ujęciu myśli czynności znamionujące są pierwej niż właściwości, bo:

1. Magister pisze: "Ojciec jest zawsze, bo zawsze rodzi Syna"[1], z czego widać, że w ujęciu myśli rodzenie poprzedza ojcostwo.

2. Każdy stosunek w ujęciu myśli zakłada to, na czym się opiera, np. równość zakłada ilość. Lecz ojcostwo jest to stosunek oparty o czynność rodzenia. A więc Ojcostwo zakłada rodzenie.

3. Tak się ma rodzenie czynne do ojcostwa, jak się ma narodzenie do synostwa. Lecz synostwo zakłada narodzenie; dlatego bowiem Bóg jest Synem, że się narodził. A więc i ojcostwo zakłada rodzenie.

Wbrew temu: Rodzenie jest to czynność Osoby Ojca. Lecz Osobę Ojca stanowi ojcostwo. A więc w ujęciu myśli pierwej jest ojcostwo niż rodzenie.

Odpowiedź: Jeśli się stanie na stanowisku, że właściwości nie wyodrębniają i nie stanowią hipostaz, a tylko już wyodrębnione i ukształtowane czy ustanowione ujawniają, to w następstwie musi się bez ogródek przyjąć, że stosunki, tak jak pojmujemy, następują po czynnościach znamionujących, że więc można po prostu powiedzieć: ponieważ rodzin jest Ojcem.

Natomiast skoro się wyjdzie z założenia, że to stosunki w Bogu wyodrębniają i stanowią hipostazy, wówczas wpierw trzeba posłużyć się rozróżnieniem. Otóż wywód w Bogu ma znaczenie czynne i bierne. Czynny wywód, to rodzenie, które przypisujemy Ojcu, i tchnienie - brane jako czynność znamionująca - które przypisujemy Ojcu i Synowi. Bierny wywód zaś, to narodzenie, które przypisujemy Synowi, i Pochodzenie, które przypisujemy Duchowi Świętemu.

Otóż wywody bierne, według naszego pojmowania, bezwarunkowo pierwej są niż właściwości Osób pochodzących, i to nawet osobowe właściwości. Dlaczego? Bo nasz rozum pojmuje i oznacza wywód w znaczeniu biernym jako dopiero drogę do Osoby, którą stanowi właściwość. Podobnie i wywód w znaczeniu czynnym, w pojęciu naszym pierwej jest niż nie osobowy stosunek Osoby--Początkodawcy, tzn. czynność znamionująca tchnienia pierwej jest myślowo niż bezimienna właściwość względna wspólna Ojcu i Synowi. /114/

Natomiast osobową właściwość Ojca można dwojako ujmować: pierwsze, jako stosunek. W tym charakterze znowu zakłada myślowo czynność znamionującą, gdyż stosunek, jako taki, opiera się o czynność; drugie, o ile stanowi Osobę; z tego punktu stosunek musi być pierwej niż czynność znamionująca, gdyż w ogóle osoba działająca w ujęciu myśli wyprzedza działanie.

Na 1. W zdaniu: "ponieważ rodzi, jest Ojcem" Magister bierze nazwę "Ojciec" w znaczeniu li tylko stosunku, nie zaś w znaczeniu Osoby samoistnej; bo gdyby w znaczeniu Osoby, musiało by się powiedzieć odwrotnie: "ponieważ jest Ojcem, rodzi".

Na 2. Zarzut ten uwzględnia tylko jedną stronę ojcostwa, mianowicie że jest stosunkiem. Nie bierze zaś pod uwagę tego, że ojcostwo jest również tym, co stanowi Osobę.

Na 3. Narodzenie jest drogą ku Osobie Syna, i dlatego w naszym pojęciu poprzedza synostwo, nawet o ile stanowi ono Osobę Syna. Natomiast rodzenie czynne oznacza i przedstawia się nam jako jakieś dobywanie się od Osoby Ojca; i dlatego zakłada właściwość osobową Ojca.

ZAGADNIENIE 41
OSOBY A CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE

Następnie wypada nam zestawić Osoby z czynnościami znamionującymi; odnośnie do czego nasuwa się sześć pytań: 1. Czy należy przypisywać Osobom czynności znamionujące? 2. Czy te czynności są konieczne, czy też dobrowolne? 3. Czy według tychże czynności Osoba pochodzi z niczego, czy też od kogoś? 4. Czy względem czynności znamionujących trzeba przyjąć w Bogu jakąś moc? 5. Co właściwie ta moc onacza? 6, Czy znamionujące czynności mogą kończyć się na wielu Osobach?

Artykuł 1

CZY OSOBOM NALEŻY PRZYPISAĆ CZYNNOŚCI ZNAMIONUJACE ? /115/

Zdaje się, że nie należy przyznawać Osobom czynności znamionujących, bo:

1. Boecjusz tak mówi: "Każdy dział bytu orzekany o Bogu zamienia się w Boską istotę z wyjątkiem stosunku"[1]. Lecz "czynność" jest jednym z dziesięciu działów bytu. Jeśli się więc ją przypisze Bogu, będzie należeć do Jego istoty, a nie do znamienia.

2. Augustyn ze swej strony pisze[2], że wszystko, co mówimy o dotyczy albo istoty, albo stosunku. Lecz my to, co dotyczy istoty, zwykliśmy oznaczać i nazywać "przymioty istotowe", to zaś, co dotyczy stosunku, zwykliśmy oznaczać nazwami Osób i właściwości; i to wystarczy. Wobec czego nie ma sensu przypisywać Osobom jeszcze czynności znamionujących.

3. Każda czynność ma to właściwe, że sama sobą wywołuje jakieś doznanie. Lecz w Bogu zgoła nie zwykło się przyjmować doznań. A więc i czynności znamionujących nie powinno się do Boga dopuścić.

Wbrew temu tak pisze Augustyn: "Swoistością Ojca jest to, że rodzi Syna"[3]. 0tóż rodzenie to pewna jakaś czynność. A więc trzeba przyjąć w Bogu istnienie czynności znamionujących.

Odpowiedź: O odrębności Osób Boskich stanowi wywód. Ten zaś najodpowiedniej możemy oznaczyć i określić jedynie za pomocą jakichś czynności. Chcąc więc ustawić według porzędku wywodzenia Osoby Boskie, koniecznie trzeba przypisać Osobom czynności znamionujące. /116/

Na 1. Każdy wywód oznaczamy i określamy za pomocą jakiejś czynności. W Bogu zaś spotykamy dwie odmiany wywodu: pierwszy, to pochodzenie stworzeń od Boga, i ten jest wspólny trzem Osobom[a]; drugi, to pochodzenie Osoby od Osoby; i właśnie czynności oznaczające tę drugą odmianę otrzymały miano: "czynności znamionujące"; stąd to czynności przypisywane Bogu i oznaczające pochodzenie stworzeń od Boga należą do istoty. Dlaczego? Bo, jak widać z powyższych[4], znamiona Osób są to stosunki wzajem zachodzące między Osobami.

Na 2. Czynności znamionujące i stosunki między Osobami stanowią całkowicie jedną i tę samą rzecz, różnią się jedynie odmiennym sposobem oznaczania. Stąd to Magister pisze[5], że rodzenie i rodzenie się "innymi słowy zwą się: ojcostwo i synostwo". A oto stosowne wyjaśnienie:

Zwróćmy uwagę na ruch. Właśnie on daje nam przede wszystkim klucz do rozumienia wywodu jednej rzeczy od drugiej; wiadomo bowiem, że gdy jakaś rzecz została wyprowadzona ze swego stanu, to miał tu miejsce ruch i nie obeszło się to bez jakiejś przyczyny; stąd to według pierwotnego i zasadniczego znaczenia czynność oznacza wywodzenie się ruchu. Jak bowiem ruch, o ile jest w ciele poruszanym przez kogoś, zwie się: doznawanie, tak znowu wywód - wszczęcie tegoż ruchu, o ile od kogoś bierze początek i kończy się na ciele poruszanym, zwie się: czynność. Gdy więc precz usuniemy ruch, czynność będzie oznaczać li tylko sam porządek czy kolejność wywodu, w sensie: czynność od danej przyczyny lub początku zmierza czy ma się ku temu, co od niego się wywodzi[b]. A ponieważ w Bogu ruch nie istniejen dlatego czymże będzie owa czymność osobowa wydająca Osobę, jeśli nie związkiem początkodawcy z Osobą, która od tegoż początkodawcy pochodzi? I właśnie te związki *(habitudines)* to tyle, co stosunki lub znamiona.

Dalej: o sprawach Bożych i myślowych[c], nie możemy inaczej mówić, jak tylko sposobem stosowanym do zjawisk świata zmysłowego, od którego czerpiemy nasze poznanie. Ponieważ zaś w tymże świecie czynności i doznania, jako że kryją w sobie ruch, są zgoła czymś innym niż stosunki, które są ich następstwem, dlatego trzeba było i te związki między Osobami oznaczyć osobno na sposób czynności, a osobno na sposób stosunków. Jasno z tego widać, że stanowią jedną i tę samą rzecz, a różnica między nimi pochodzi tylko od naszego sposobu oznaczania.

Na 3. Owszem, czynność, o ile zawiera w sobie wywód ruchu, pociąga za sobą doznanie; ale bynajmniej nie w tym znaczeniu bierzemy "czynność" u Osób Boskich; przecież nie przyjmujemy u Nich żadnych doznawań, czyli odbierań, chyba tylko z punktu ujmowania czysto gramatycznego, przy czym ciągle chodzi o nasz sposób oznaczania; w tym sensie przypisujemy Ojcu czynność "rodzić", a Synowi "być rodzonym". /117/

Artykuł 2

---

[a] Patrz niżej, z. 45, 6, t. 4.
[b] Niżej, z. 45, 2 na 2, a. 3, odp. t. 4.
[c] Chodzi o przedmiot myśli: **res intelligibiles**; patrz wyżej, t. 1 /118/, str. 299.

CZY CZYNN0ŚCI ZNAMI0NUJACE SĄ D0BR0WOLNE ? /118/

Zdaje się, że czynności znamionujące są dobrowolne, bo:

1. Hilary tak pisze: "Ojciec, nie naglony przyrodzoną koniecznością, zrodził Syna"[1].

2. Apostoł mówi: "(Ojciec) przeniósł [nas] do królestwa swego umiłowanego Syna"[2]. Umiłowanie zaś jest rzeczą woli. A więc Syn jest zrodzony przez Ojca - wolą.

3. Nic bardziej dobrowolnego nad miłość! Lecz Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako Miłość. A więc pochodzi dobrowolnie.

4. Syn pochodzi na sposób myśli - jako Słowo. Lecz każde słowo pochodzi od mówiącego poprzez wolę. A więc Ojciec wydaje Syna poprzez wolę, a nie poprzez naturę.

5. Wszystko, co nie jest dobrowolne, jest konieczne. Wynika z tego, że jeśli Ojciec nie zrodził Syna wolą, zrodził Go, jak się zdaje, koniecznością; a t sprzeczne jest z poglądem Augustyna na tę sprawę[3].

Wbrew temu wypowiada się Augustyn i mówi: "Ojciec nie zrodził Syna ani wolą, ani koniecznością"[4].

Odpowiedź: Zdanie: "coś jest lub powstaje wolą" można dwojako rozumieć; po pierwsze, narzędnik "wolą" oznacza tyle, co iść po linii woli, a więc czyste harmonizowanie się z wolą. W ten sposób mogę wyrazić się: jestem człowiekiem z mojej woli, co znaczy: chcę być człowiekiem; według tego sensu można poprawnie wyrazić się: Ojciec zrodził Syna wolą, podobnie jak i jest Bogiem wolą, gdyż chce być Bogiem i chce rodzić Syna. /119/

Po drugie, ów narzędnik nawiązuje do początku; tak np, mówimy, że robotnik pracuje wolą, gdyż wola jest początkiem dzieła. Według tego sensu należy tak powiedzieć: Bóg Ojciec nie zrodził Syna wolą, natomiast wolą powołał do bytu świat stworzony. Tę właśnie myśl wyraża następujące zdanie Hilarego[5]: "Kto by twierdził, że Syn został uczyniony wolą Boga jako jedno ze stworzeń, niech będzie wyklęty". /120/ Oto uzasadnienie :

Inna jest przyczynowość woli, a zgoła inna natury. Natura jest ograniczona do powodowania skutków li tylko jednego typu; wola zaś nie. Dlaczego? Bo skutek upodabnia się do formy twórcy, przez którą tenże działa, a wiadomo: jedna rzecz naturalna ma jedną tylko formę naturalnąn dzięki której rzecz ma bytowanie *(esse)*: jakie też ono jest, takie czyni. Natomiast forma, przez którą działa wola, bynajmniej nie jest jedna, przeciwnie, jest ich więcej: tyle, ile.pojęć czy pomysłów powziętych. Stąd płynie wniosek: to, czego dokonuje się wolą, nie jest takie, jakim jest twórca, ale takie, jakie twórca chce mieć i o jakim myśli. Ostatecznie więc wola jest początkiem tych rzeczy, które mogą być "tak lub owak"[a], natomiast natura jest początkiem li tylko tych rzeczy, które mogą być jedynie "tak".

---

[a] Patrz wyżej, z. 19, 3, odp., t. 2, str. 132-135.

Co do Boga, to zgoła obce dla Jego natury jest: móc być tak lub owak; natomiast stanowi to sedno stworzeń. Dlaczego? Bo Bóg jest bytem z istoty swej koniecznym, a stworzenie powstało z niczego.

Stąd to Arianie, chcąc naszą myśl doprowadzić do wniosku, że Syn jest stworzeniem, twierdzili, że Ojciec zrodził Syna wolą, o ile wola oznacza początek. My zaś stanowczo twierdzimy, że Ojciec zrodził Syna nie wolą, ale naturą. Tę myśl tak wyraża Hilary: "To wola Boga obdarzyła bytem wszystkie stworzenia; atoli gdy idzie o naturę Syna, to dało Mu ją doskonałe narodzenie z Bytu niezrodzonego i wykluczającego doznawanie czy bierność. Takie są wszystkie stworzenia, jakimi je chciał mieć Bóg. Syn zaś z Boga zrodzony ma byt samoistny taki, jaki ma Bóg"[6].

Na 1. Św. Hilary pisał to przeciw heretykom utrzymującym, że rodzenie Syna nie idzie po linii woli Ojca, ale że Ojciec zrodził Syna z musu natury tak, że co do rodzenia nie miał woli, podobnie jak ludzie wbrew swojej woli muszą znosić wiele przeciwności, jako to: śmierć, starość itp. A że taką jest myśl Hilarego widać to z ubocznych jego zdań; wśród nich takie np.: "że Ojciec zrodził Syna, czynił to nie wbrew swojej woli, nie zmuszony przez coś lub przynaglony wbrew chęci koniecznością naturalną".

Na 2. Apostoł nazywa Chrystusa: umiłowanym Synem Boga nie w sensie, że miłowanie jest początkiem rodzenia Syna, ale w sensie, że Syn jest nad wyraz miłowany przez Boga.

Na 3. Wola też stanowi pewną jakąś naturę, i jako taka pragnie czegoś w sposób naturalny. Tak np. wola człowieka naturalnym pędem rwie się do szczęścia; podobnie i Bóg w naturalny sposób chce Siebie i miłuje Siebie. Za to jeśśli idzie o rzeczy inne niż On sam, jak już powiedziano[7], wola Boga ustosunkowuje się tak lub owak; tymczasem Duch Święty pochodzi jako Miłość, mianowicie o ile Bóg miłuje Siebie samego; chociaż więc pochodzi na sposób woli, to jednak pochodzi w sposób naturalny. /121/

Na 4. Również i owoce myśli-pojęcia, sprowadzają się do pierwszych zasad, które, wiadomo, poznajemy samorzutnie w sposób naturalny. Bóg zaś poznaje siebie w sposób naturalny i z tego tytułu poczęcie Słowa jest naturalne.

Na 5. Coś może być konieczne albo samo przez się, albo przez coś innego[b]. Przez coś innego, czyli z zewnątrz, może być podwójnie: pierwsze, ze strony przyczyny sprawczej zniewalającej, co zwiemy przymus, gwałt; drugie, ze strony celu; tak np. o jakimś środku do celu mówimy, że jest konieczny, gdyż bez niego albo wcale nie można dopiąć celu, albo nie tak dobrze. Jeśli chodzi o rodzenie w Bogu, to ono nie jest konieczne ani z jednej, ani z drugiej strony; Bóg przecież nie jest środkiem do celu, a żaden przymus nie może Go dotknąć.

Konieczne samo przez się, czyli z natury swojej jest to, co nie może nie być; tak właśnie konieczne jest istnienie Boga; w ten tez sposób konieczne jest, żeby Ojciec rodził Syna. /122/

Artykuł 3

[b] Patrz niżej, z. 82, 1, odp., t. 6.

CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE DOBYWAJĄ OSOBĘ Z CZEGOŚ CZY TEŻ Z NICZEGO ? /123/

Zdaje się, że czynności znamionujące nie dobywają Osoby z czegoś, bo:

1. Jeżeli Ojciec rodzi Syna z czegoś, to rodzi Go albo z Siebie samego, albo z czego innego. Jeżeli z czego innego, to w Synu znajdzie się coś obce Ojcu. Dlaczego? Bo ten, kto się rodzi, przenosi na siebie tego, z którego się rodzi; to jednak jest sprzeczne z nauką Hilarego, mówiącego, że: "nie dojrzysz między Nimi żadnej różnicy, żadnej obcości"[1]. Jeżeli natomiast Ojciec rodzi Syna z Siebie, wówczas będziemy musieli przyjąć, że po zrodzeniu Syna Ojciec albo całkiem zanika, albo staje się Synem, a to jest błędne. Dlaczego tak? Bo ten, z którego coś się rodzi i który zachowuje przy tym coś trwałego, otrzymuje charakter i nazwę od tego, co się rodzi; np. mówimy: człowiek jest biały bo zostaje "człowiek" gdy z nie-białego staje się biały. A więc Ojciec nie rodzi Syna z czegoś, ale z niczego.

2. To, z czego coś się rodzi, jest początkiem tego, co się rodzi. Jeśli przeto Ojciec rodzi Syna z istoty lub natury swojej, wówczas istota lub natura Ojca jest początkiem Syna. Ma się rozumieć, że nie początkiem materialnym, gdyż materia w Bogu nie istnieje; jest więc poniekąd początkiem czynnym, tak jak rodziciel jest początkiem rodzonego. Wychodzi z tego, że istota rodzi, co wyżej zostało odrzucone jako błędne[2].

3. Zdaniem Augustyna[3], trzy Osoby nie są "z" tej samej istoty, bo istota nie jest czymś innym niż Osoba. Lecz Osoba Syna wcale nie jest czymś innym niż istota Ojca. A więc Syn nie jest "z" istoty Ojca.

4. Każde stworzenie jest z niczego. Lecz Pismo św. mówi o Synu jako o stworzeniu. Syrach np. wykłada w usta mądrości zrodzonej takie zdanie: "Jam wyszła z ust Najwyższego, pierworodna między wszystkim stworzeniem"[4]; a nieco niżej: "Od początku i przed wiekami jestem stworzona"[5]. A więc Syn nie jest zrodzony z czegoś, ale z niczego.

Ten sam zarzut można postawić pod adresem Ducha Świętego, gdyż spotykamy w Piśmie św. takie zdania: "Wyrocznia Jahwe, który rozpostarł niebiosa i założył fundamenty ziemi, i ducha tchnął we wnętrze człowieka"[6]. Prorok zaś Amos tak pisze: "On to jest, który tworzy góry i stwarza wichry"[7] [a] .

Wbraw temu pisze Augustyn: "Bóg Ojciec zrodził Syna sobie równego ze swojej natury bez początku"[8].

Odpowiedź: Syn nie jest zrodzony z niczego, ale z jestestwa Ojca. Uzasadnienie: Jak to wyżej wykazano,[9] ojcostwo, synostwo i narodzenie są w Bogu w sensie prawdziwym i właściwym. Zachodzi jednak różnica między prawdziwym rodzeniem, którego owocem jest syn, a robotą wykonywaną przez rzemieślnika z jakiegoś zewnętrznego materiału; stolarz bowiem robi ławkę z drzewa; człowiek zaś rodzi syna z siebie. Jak więc rzemieślnik robi coś z materiału, tak Bóg, o czym niżej[10], tworzy z niczego; nie w sensie,

---

[a] Wichry - **spiritus** - duch.

że owo "nic" wchodzi w jestestwo rzeczy przez stworzonej, ale w sensie, że Bóg powołuje do bytu całe jestestwo rzeczy bez uprzedniego zaistnienia kogo czy czegokolwiek.

Gdyby więc Syn pochodził od Ojca jako z niczego istniejący, miałby się tak do Ojca, jak robocizna - dzieło do swego wykonawcy. Jasne zaś, że takie dzieło nie może sobie rościć pretensji do synostwa we właściwym sensie, a jedynie do jakiegoś dalekiego doń podobieństwa. Gdyby więc Syn pochodził od Ojca jako istniejący z niczego, wynikało by z tego, że nie byłby właściwym i prawdziwym synem, co sprzeczne jest ze słowami Jana: "Jesteśmy w prawym Bogu, w Synu Jego, Jezusie Chrystusie"[11]. Prawdziwy przeto Syn Boga nie jest z niczego, i nie jest zrobiony, ale jedynie zrodzony.

Owszem, niekiedy stworzenia z niczego przez Boga dobyte, otrzymują nazwę: dzieci Boże; jest to jednak przenośnia, wskazująca na jakoweś upodobnienie do tego, który jest prawdziwym Synem. Stąd to tenże Syn: o ile sam jedynie jest prawdziwym i naturalnym Synem Boga, otrzymuje nazwę Jednorodzony, stosownie do słów Jana: "Jednorodzony Bóg który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył"[12]; o ile zaś dzięki upodobnieniu Doń inni zwą się "przybrane dzieci", tenże Syn otrzymuje, niejako przenośnie, miano: Pierworodny, stosownie do słów św. Pawła: "Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi"[13].

Prowadzi to do ostatecznego wniosku, że Syn Boży jest zrodzony z jestestwa Ojca. Ale czy tak, jak rodzi się syn u ludzi? Nie! Tu bowiem część jestestwa człowieka rodzącego przechodzi w jestestwo dziecka; tymczasem natura Boska nie da się podzielić. Trzeba więc przyjąć, że Ojciec, gdy rodzi Syna, przekazuje Mu nie część, ale całą naturę; pozostaje tylko, jak to widać z powyższych[14], odrębność co do wywodu.

Na 1. W zdaniu: Syn jest zrodzony z Ojca, przyimek "z" oznacza współistotny początek rodzący, a nie po czątek materialny. Cokolwiek bowiem powstaje z materii jest przemianą tejże materii w inną jakąś formę; gdy tymczasem istota Boska ani nie ulega przemianie, ani też nie przybiera innej formy.

Na2. Jak to wyjaśnia Magister[15], zdanie: "Syn jest zrodzony z istoty Ojca" oznacza i nawiązuje do początku jakby czynnego; mówi dosłownie: "Syn jest zrodzony z istoty Ojca, tzn. z Ojca, który jest istotą"; powołuje się przy tym na Augustyna, który tak pisze[16]. Gdy mówię: z Ojca, który jest istotą, to tak, jak bym dobitniej wyraził się: z istoty Ojca.

Ale mnie wydaje się, że ta odpowiedź niewystarczająco wyjaśnia sens tego zdania. Według niej bowiem, równie dobrze moglibyśmy wyrazić się: stworzenie jest z Boga, który jest istotą; gdy przecież wcale nie wolno nam powiedzieć, że jest z istoty Boga; ze swej strony podajemy takie wyjaśnienie.

Przyimek "z" zawsze wskazuje na współistotność. Stąd też nie wyrazimy się: dom jest z budowniczego, bo budowniczy nie jest początkiem współistotnym domowi. Natomiast wolno nam się wyrazić, że coś jest z czegoś, byleby tylko "z" oznaczało każdą postać początku współistotnego; a może to być początek czynny, jak np. w zdaniu: syn jest z ojca; może być początek materialny, jak np. w zdaniu: scyzoryk jest z żelaza; może być wreszcie początek formalny; spotyka się go tylko tam, gdzie sama forma ma byt

samoistny, nie złączony z innym bytem; tak np. wolno nam o aniele jakimś wyrazić się, że jest z natury duchowej. W ten też sposób mówimy: Syn jest zrodzony z istoty Ojca; a to ma sens: istota Ojca przekazana Synowi drogą rodzenia ma w Nim byt samoistny.

Na 3. W zdaniu: "Syn jest zrodzony z istoty Ojca" zachowana jest odrębność dzięki dopełniaczowi "Ojca". Natomiast w zdaniu: "Trzy Osoby są z istoty Bożej" nie znajduje się nic takiego, dzięki czemu mogła by być zachowana odrębność, o jakiej mówi przyimek "z". A więc nie są jednakowe.

Na 4. Kiedy Pismo św. mówi: "Mądrość jest stworzona", to może mieć na myśli nie tę Mądrość, jaką jest Syn Boży, ale mądrość stworzoną, jakiej Bóg udzielił stworzeniom. Dowodem tego są następujące słowa Syracha: "On ją stworzył [chodzi o mądrość] w Duchu Świętym i rozlał ją na wszystkie dzieła swoje"[17]. Nie powinno tu budzić sprzeciwu to, że w tym samym tekście Pismo św. mówi o Mądrości zrodzonej i stworzonej, gdyż mądrość stworzona jest jakowymś udziałem w Mądrości niestworzonej.

Zdanie to równie dobrze można odnieść do natury stworzonej, jaką przybrał Syn Boży; będzie miało wówczas taki sens: od początku i przed wiekami jestem stworzona, tzn. przewidziano, że złączę się ze stworzeniem.

Można wreszcie i tak tłumaczyć; przez nazwy: "mądrość stworzona" i "zrodzona" chce Pismo św. zwrócić uwagę naszą na szczególny charakter rodzenia w Bogu; widać go w różnicy między stwarzaniem a rodzeniem. Przez rodzenie zrodzony pobiera naturę rodziciela, a to jest doskonałość. Przez stwarzanie zaś Stwórca nie zmienia się, a stworzenie nie otrzymuje natury Stwórcy. Mówimy więc o Synu zarazem i że jest stworzony, i że jest zrodzony by przez nazwę "stworzony" podkreślić niezmienność Ojca, a przez nazwę "zrodzony" zaznaczyć jedność natury w Ojcu i Synu. Tak właśnie Hilary[18] tłumaczy ów tekst Pisma świętego .

Pozostałe zaś cytaty nie mówią o Duchu Świętym, ale o duchu stworzonym; oznacza on niekiedy wiatr, niekiedy powietrze; czasem tchnienie czy oddech ludzki, to znów duszę lub wszelkie jestestwo niewidzialne.

Artykuł 4

CZY W BOGU ISTNIEJE MOŻNOŚĆ - MOC ODNOŚNIE DO CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCYCH ?

Zdaje się, że odnośnie do czynności znamionujących w Bogu nie istnieje możność-moc, bo :

1. Każda możność jest albo czynna, albo bierna. /124/ Żadna z nich jednak nie może tu wchodzić w grę. Wszak wyżej już wykazano[1], że możność bierna w Bogu nie istnieje, ani też jedna Osoba nie ma możności czynnej, czyli mocy wobec Drugiej, gdyż jak widać z powyższych[2], Osoby Boskie nie są uczynione. A więc nie ma w Bogu możności dobywania czynności znamionujących.

2. Możność dotyczy tego, co możliwe. Lecz Osoby Boskie nie należą do rzędu rzeczy możliwych, ale koniecznych. A więc nie należy przyznawać Bogu możności odnośnie do czynności znamionujących, tj. takich, z których pochodzą Osoby.

3. Syn pochodzi jako Słowo, które jest poczęciem-płodem myśli. Duch Święty zaś pochodzi jako Miłość, która znowu jest rzeczą woli. Natomiast gdy mowa o możności w Bogu, to jak widać z powyższych[3] - zawsze w odniesieniu do skutków, a nie w odniesieniu do czynności: myśleć i chcieć. A więc nie należy przyjmować w Bogu istnienia możności odnośnie do czynności znamionujących.

Wbrew temu pisze Augustyn: "Jeżeli Bóg Ojciec nie mógł zrodzić Syna sobie równego, to gdzież Jego wszechmoc?" [4]. A więc jest w Bogu możność odnośnie do czynności znamionujących.

Odpowiedź: Skoro się raz w Bogu przyjęło czynności znamionujące, musi się w Nim przyjąć również i możność-moc do ich dobywania. Czymże bowiem jest możność-moc, jeśli nie początkiem jakiejś czynności? Ponieważ zaś Ojca uważa się za początek rodzenia, a Ojca i Syna za początek tchnienia, dlatego z konieczności musimy przyznać Ojcu moc do rodzenia, a Ojcu i Synowi moc do tchnienia. A ponieważ moc do rodzenia oznacza to, czym rodziciel rodzi - każdy zaś rodziciel rodzi czymś - dlatego w każdym rodzicielu musimy przyjąć moc do rodzenia, a w "tchnicielu" moc do tchnienia.

Na 1. Z czynności znamionujących dana Osoba wcale nie pochodzi jako uczyniona; gdy więc jest mowa o mocy Boga do czynności znamionujących, to tę moc nie odnosi się do jakiejś Osoby uczynionej, ale tylko do Osoby pochodzącej.

Na 2. To "możliwe", które przeciwstawia się konieczności, jest następstwem możności biernej, a tej nie spotkasz w Bogu. Ten też sposób możliwości w Bogu nie istnieje; istnieje w Nim jedynie ta odmiana "możliwego" które jest podpodziałką konieczności. W tym tez sensie można powiedzieć, że jak możliwe jest, iż Bóg istnieje, tak i możliwe jest, że Syn jest rodzony. /125/

Na 3. Możność-moc oznacza poczętek. Początek zaś w pojęciu swoim zawiera odrębność od początkobiorcy. Jeśli mowa o Bogu, to tu spotykamy dwie odmiany odrębności: pierwszą, rzeczową; drugą, myślną. Otóż istota Boga jest rzeczowo odrębna od istoty tych rzeczy których Bóg jest początkiem z racji stworzenia. Tak też rzeczowo jedna Osoba jest odrębna od tej Drugiej, której daje początek czynnością znamionującą.

Natomiast między czynnością a działaczem, w Bogu jest odrębność tylko myślna; inaczej w Bogu czynność byłaby przypadłością Wynika z tego, że można przypisać Bogu możność-moc we właściwym znaczeniu: początku odnośnie do tych czynności, z których pochodzą rzeczy odrębne od Boga, czy to odrębne istotowo, czy też osobowo. Stąd jak przyznaje się Bogu moc do stwarzania, tak również wolno Mu przyznać moc do rodzenia i tchnienia.

Atoli czynności: myśleć i chcieć wcale nie są takimi, co by oznaczały pochodzenie jakiejś rzeczy od Boga istotowo lub osobowo odrębnej. Dlatego też nie ziszczają w sobie warunków właściwych dla zaistnienia mocy w Bogu; a jeśli ziszczają, to tylko według

naszego sposobu pojmowania i oznaczania[a], w sensie: dla naszego rozumu co innego w Bogu znaczy myśl, a co innego myśleć, chociaż "myśleć" Boga stanowi samąż Jego istotę i nie ma początku.

[a] Patrz wyżej, z. 25, 1 na 3, t. 2, str. 218.

Artykuł 5

CO OZNACZA OWA MOŻNOŚĆ - MOC DO RODZENIA: STOSUNEK ? ISTOTE ?

Zdaje się, że owa możność-moc do rodzenia tchnienia oznacza stosunek, a nie istotę, bo:

1. Moc-możność, jak widać z jej określenia, oznacza początek. Arystoteles[1] bowiem mówi o mocy, czyli możności czynnej, że jest początkiem działania. Lecz w Bogu: być początkiem wobec Osoby, wiąże się ze znamieniem. A więc w Bogu moc nie oznacza istoty, ale stosunek.

2. W Bogu nie istnieje różnica między "móc" a "działać". Lecz w Bogu rodzenie oznacza stosunek; a więc i moc do rodzenia oznacza stosunek.

3. Wszystko, co w Bogu oznacza istotę, jest wspólne trzem Osobom. Lecz moc do rodzenia wcale nie jest wspólną trzem Osobom, ale jest właściwą Ojcu. A więc bynajmniej nie oznacza istoty.

Wbrew temu: Jak Bóg jest mocen rodzić Syna, tak samo i chce Go[a]. Lecz wola rodzenia oznacza istotę. A więc i moc do rodzenia ją oznacza.

Odpowiedź: Niektórzy twierdzili, że w Bogu moc do rodzenia oznacza stosunek. Z tym jednak nie można się zgodzić. Czemu? Bo:

Moc spotykana u każdego działacza, właściwie biorąc oznacza to, czym działacz działa. Z zasady zaś każdy, kto swoim działaniem coś tworzy, tworzy coś podobnego do siebie, tj. do tej formy, którą działa. Oto przykład: człowiek zrodzony jest podobny do swego rodziciela, bo ma tę samą co i on naturę ludzką, a właśnie dzięki niej ojciec ma moc do rodzenia człowieka. Wobec tego. tą mocą do rodzenia w rodzicielu jest właśnie to, w czym zrodzony staje się podobny do rodziciela.

Otóż Syn Boży i Ojciec rodzący podobni są do siebie w naturze Boskiej. Stąd też natura Boska w Ojcu stanowi w Nim moc do rodzenia. Potwierdzenie tego znajdujemy w tych słowach Hilarego: "To niemożliwe, żeby zrodzony Bóg nie przyjął tej natury, z której pochodzi; nie może być kimś innym niż Bogiem ten, kto od Boga ma całą Jego Istotę"[2].

Tak więc trzeba za Magistrem[3] powiedzieć, że w Bogu moc do rodzenia oznacza głównie istotę Boską, a nie tylko stosunek. Ma się rozumieć, że nie oznacza istoty, o ile ta stanowi ze stosunkiem jedno i to samo, tak, by moc oznaczała na równi jedno i drugie. Dlaczego? Bo:

Chociaż ojcostwo oznaczamy jako formę Ojca, to jednak jest ono osobową właściwością i ma się do Osoby Ojca tak, jak się ma u stworzeń forma jednostkowa do danej jednostki. Otóż u stworzeń forma jednostkowa stanowi osobę rodzącą i bynajmniej nie jest tym, czym rodziciel rodzi; w przeciwnym razie Sokrates rodziłby Sokratesa. Stąd

---

[a] Chce wolą harmonizującą, patrz wyżej, a. 2.

też nie wolno uważać ojcostwa za to, czym Ojciec rodzi, ale za to, co stanowi Osobę Rodziciela; w prrzeciwnym razie Ojciec rodziłby Ojca. Otóż tym, czym Ojciec rodzi, jest natura Boska; w niej też upodabnia Syna do siebie. W tym sensie mówi Damascen[4], że rodzenie jest "dziełem natury"; nie w znaczeniu, że natura rodzi, ale że ona jest tym, czym rodziciel rodzi. Tak więc moc do rodzenia oznacza w pierwszym rzędzie naturę Boską, a w drugim stosunek.

Na 1. Moc bynajmniej nie oznacza samego stosunku początkodawcy do początkobiorcy; gdyby tak było, należałaby do działu stosunku: ale oznacza sam tylko początek; i to nie początek w tym znaczeniu, w jakim mówimy, że działacz jest początkiem, ale w znaczeniu: początkiem jest to, czym działacz działa. Działacz zaś jest odrębny od swego dzieła, a rodziciel od zrodzonego. Atoli to, czym rodziciel rodzi, jest wspólne i dla zrodzonego i dla rodziciela, i to tym doskonalej, im doskonalsze jest rodzenie. A ponieważ rodzenie w Bogu jest najdoskonalsze, dlatęgo to, czym rodziciel rodzi, jest nie tylko wspólnie dla rodziciela i zrodzonegon ale co więcej, jest jednym i tym samym liczbowo, a nie tylko, jak u stworzeń, gatunkowo. Twierdzenie nasze, że istota Boga jest początkiem, którym rodziciel rodzin bynajmniej nie prowadzi do wniosku, że przez to wprowadza się odrębność w Boską istotę; owszem, prowadziłoby, gdybyśmy twierdzili, że to istota Boża rodzi[b].

Na 2. W Bogu między mocą do rodzenia, a rodzeniem jest taka sama tożsamość, jaka jest między istotą Bożą, a rodzeniem i ojcostwem, mianowicie tożsamość rzeczowa, przy odrębności myślnej - pojęciowej.

Na 3. Wyrażenie: nmoc do rodzenia, mówi w pierwszym przypadku o mocy, a o rodzeniu w dopełniaczu. To tak, jak bym mówił o "istocie Ojca". Stąd też, gdy się ma na uwadze istotę i ją oznacza, to moc do rodzenia jest wspólna trzem Osobom; natomiast gdy się bierze pod uwagę wzmiankowane dopełniaczem znamię, wówczas moc jest właściwością Osoby Ojca. /126/

Artykuł 6

CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE MOGĄ KOŃCZYĆ SIĘ NA WIELU OSOBACH ?

Zdaje się, że owocem czynności znamionującej może być więcej Osób, że więc w Bogu jest kilka Osób zrodzonych lub "wytchnionych", bo:

1. Każdy, kto ma w sobie moc rodzenia, może rodzić. Lecz Syn ma w sobie moc rodzenia - zatem może rodzić; jasne, że nie samego Siebie, tylko innego syna; a więc u Boga może być kilku synów.

2. Augustyn tak pisze: "Syn nie zrodził Stwórcy. Nie dlatego, że nie mógł, ale że nie miał potrzeby"[1].

---

[b] Patrz wyżej, z. 39, 5, odp.

3. Bóg Ojciec chyba ma większą moc do rodzenia niż ojciec ziemski. Lecz jeden człowiek może spłodzić większą liczbę synów; zatem i Bóg, tym bardziej, że moc Ojca, po zrodzeniu jedynego Syna, nie umniejszyła się wcale.

Wbrew temu: W Bogu nie ma różnicy między "móc" i "być". Gdyby więc w Bogu mogło być kilku synów, to by i było; i tak było by w Bogu więcej Osób niż trzy, co jest herezją.

Odpowiedź: Powtarzając słowa Atanazego[2]. W Bogu jest tyIko jeden Ojciec, jeden Syn i jeden Duch Święty. Ma to poczwórne uzasadnienie:

Pierwsze od strony stosunków, które to jedynie stanowią o odrębności Osób Boskich; a ponieważ Osoby Boskie to nie co innego, jak właśnie same samoistne stosunki, dlatego tylko wtedybędzie w Bogu więcej Ojców lub więcej Synów, gdy będzie w Nim więcej ojcostw i więcej synostw. To jednak może zachodzić tylko tam, gdzie jest odrębność materialna; powielanie bowiem form czy postaci danego gatunku odbywa się poprzez materię, a tej nie masz w Bogu. Stąd też w Bogu może być li tylko jedno samoistne synostwo; tak jak i białość, gdyby mogła istnieć samoistnie, byłaby li tylko jedna[a].

Drugie uzasadnienie nasuwa sposób pochodzeń: Ponieważ Bóg wszystko poznaje i chce jednym i niezłożonym aktem, dlatego może być li tylko jedna Osoba pochodząca na sposób słowa, a jest nią Syn, oraz li tylko jedna na sposób miłości, a jest nią Duch Święty.

Trzecie bierzemy ze sposobu pochodzenia: Jak bowiem już powiedziano[2], Osoby Boskie pochodzą w sposób naturalny; a wiadomo, natura jest ograniczona do jednego.

Czwarte ze strony doskonałości Osób Boskich. Czemu Syn jest doskonałym Synem? Bo w Nim zawiera się całe Boże synostwo i bo jest tylko jeden Syn. To samo należy powiedzieć i o innych Osobach.

Na 1. Owszem, godzimy się, że zasadniczo Syn ma tę moc co i Ojciec; nie możemy jednak wcale zgodzić się na to, że Syn ma moc rodzenia, jeżeli "rodzenia" jest rzeczownikiem odsłownym od czasownika formy czynnej, co by miało sens: Syn ma moc do rodzenia. Tak jak: chociaż Ojciec i Syn mają to samo "być", to jednak nie przystoi Synowi "być Ojcem" - a to z powodu dołączonego znamienia. Gdyby jednak owo "rodzenia" było rzeczownikiem odsłownym czasownika w formie biernej, wówczas godzimy się, że w Synu jest moc rodzenia, w sensie: "moc żeby był rodzony". Również godzimy się na to, jeżeli "rodzenia" jest rzeczownikiem odsłownym czasownika nieosobowego; wówczas "moc rodzenia" ma sens: "moc, którą jest rodzony przez jakąś Osobę".

Na 2. Przez te słowa Augustyn bynajmniej nie chce twierdzić, że Syn mógłby rodzić Syna, ale że jeśli nie rodzi, to nie z niemocy Syna; o czym niżej[4].

Na 3. Jak powiedziano[5], niematerialność i doskonałość Boga wymaga tego, żeby nie mogło być więcej synów w Bogu. Że więc nie ma więcej synów wcale to nie pochodzi z niemocy Ojca do rodzenia.

---

[a] Patrz niżej, z. 50, 4, odp., t. 4; z. 75, 7, odp., t. 6.

ZAGADNIENIE 42
ROWNOSC I PODOBIEŃSTWO MIĘDZY OSOBAMI BOSKIMI

Pozostało nam jeszcze zestawienie Osób ze Sobą: pierwsze, zestawienie Ich z punktu równości i podobieństwa; drugie, z punktu posłannictwa.

Pierwsze ujmiemy w sześć pytań: 1. Czy między Osobami Boskimi jest równość? 2. Czy Osoba pochodząca jest równa tej Osobie, od której pochodzin pod względem wieczności? 3. Czy między Osobami Boskimi panuje jakiś porządek kolejności? 4. Czy Osoby Boskie są równe pod względem wielkości? 5. Czy jedna Osoba jest w Drugiej? 6. Czy są równe pod względem mocy ?

Artykuł 1

CZY MIĘDZY 0S0BAMI B0SKIMI PANUJE RÓWN0ŚĆ ? /127/

Zdaje się, że równość nie przysługuje Osobom Boskimn bo:

1. Z filozofii Arystotelesa wiemy[1], że równość jest tam, gdzie jest jednakowa ilość. Lecz w Osobach Boskich wcale nie istnieje ani ilość ciągła wewnętrzna, tj. wielkość, ani ilość ciągła zewnętrzna, tj. miejsce i czas. Nie można też mówić u Nich o równości liczbowej, gdyż dwie Osoby to coś więcej niż jedna. Wynika z tego, że zgoła nie może być mowy o równości między Osobami Boskimi.

2. Jak już powiedziano[2], Osoby Boskie mają jedną istotę, istocie zaś nadajemy znaczenie i charakter formy. Otóż posiadanie przez kilku tej samej formy wcale nie wytwarza u nich równości, ale podobieństwo; a więc można mówić o podobieństwie Osób Boskich, a nie o Ich równości.

3. Mówiąc o równości, mamy na myśli kilka rzeczy równych sobie, bo "równe", to równe równemu. Lecz o Osobach Boskich wcale nie można powiedzieć, że są sobie równe. Dlaczego? Bo Augustyn tak pisze: "Jeżeli obraz doskonale oddaje podobieństwo wzoru, to obraz się z nim równa, a nie wzór ze swoim obrazem"[3]; a wiadomo, Obrazem Ojca jest Syn; zatem Ojciec nie jest równy Synowi; nie ma więc równości między Osobami Boskimi.

4. Równość, to jakiś stosunek. Otóż nie znamy takiego stosunku, który by był wspólny wszystkim Osobom; przeciwnie, to właśnie stosunki wyodrębniają jedną Osobę od Drugiej; a więc nie ma miejsca na równość w Osobach Boskich.

Wbrew temu jest wypowiedź Atanazego: "Trzy Osoby w całości są sobie współwieczne i zupełnie równe"[4].

Odpowiedź: Koniecznie trzeba uznać równość Osób Boskich. Oto uzasadnienie:

Zdaniem Filozofa[5], wtedy kilka rzeczy uważa się za równe, gdy między nimi nie ma większej lub mniejszej. Co do Osób Boskich, to wcale nie można powiedzieć, że Jedna jest mniejsza, a Druga jest większa, gdyż, jak pisze Boecjusz: "Ci, co - jak Arianie - mówią o Osobach: ta większa, a ta mniejsza, i widzą u nich stopnie, wprowadzają rozłam w istotę Boga, rozbijającą Trójcę, i wiodą do wielobóstwa"[6]. Dlaczego? Bo rzeczy nierówne nigdy nie mogą mieć jednej i liczbowo tej samej ilości. Jeśli zaś jest mowa o ilości w Bogu, to chodzi tylko o Jego istotę. Wynika z tego, że gdyby istniała jakaś nierówność między Osobami Boskimi, Osoby te nie miałyby już jednej istoty, i tak trzy Osoby wcale nie stanowiłyby jednego Boga, co jest niedopuszczalne; a więc musimy uznać równość Osób Boskich.

Na 1. Rozróżniamy dwojaką ilość. Pierwsza, to ilość masy lub wymierna ilość. Znajduje zastosowanie li tylko w rzeczach cielesnych; nie można jej też wcale spotkać u Osób Boskich. Ale jest jeszcze inna ilość, mianowicie ilość siły czy wartości; rozumiemy przez nią doskonałość jakiejś formy czy natury; to właśnie tę ilość mamy na myśli, gdy mówimy o jakiejś rzeczy, że jest więcej lub mniej ciepła, czyli że jest więcej lub mniej doskonała pod względem ciepła.

Tę to ilość siły czy wartości ujmujemy, po pierwsze, w jej korzeniu czy sednie, tj. jako samą ową doskonałość formy czy natury. W tym też sensie mówi się o wielkości duchowej, podobnie jak się mówi o wielkim cieple z racji jego nasilenia i doskonałości. Tak o tym pisze Augustyn: "Gdzie wielkość nie polega na masie cielesnej, tam za większe uchodzi to, co jest lepsze"[7]. "Lepsze" zaś to tyle, co "doskonalsze". Po drugie, ilość siły czy wartości ujmujemy od strony skutków formy. Otóż pierwszym skutkiem formy jest istnienie; każda bowiem rzecz ma istnienie zależnie od swojej formy; drugim skutkiem formy jest działanie; każdy bowiem działacz, działa mocą swojej formy.

Tak więc ilość jako siłę-wartość ujmujemy i spotykamy: w istnieniu i w działaniu. Najpierw w istnieniu. Chodzi tu o to, że im rzecz ma doskonalszą naturę, tym ma dłuższe trwanie. Z kolei w działaniu: chodzi tu o to, że im kto ma doskonalszą naturę, tym ma więcej mocy do działania. Ostatecznie więc, jak należy pojmować równość między Ojcem i Synem i Duchem Świętym, tak ujmuje Augustyn[8]: "Jeden Drugiego nie wyprzedza wiecznością, nie góruje nad Nim wielkością, nie przewyższa siłą". /128/

Na 2. Gdy bierzemy pod uwagę ilość w znaczeniu: siła czy wartość, wówczas taka ilość zawiera w sobie podobieństwo i coś więcej: wyklucza wyższość nad kimś. O wszystkich bowiem rzeczach, które mają udział w jednej formie, można powiedzieć, że są do siebie podobne, nawet gdyby ów udział miały w nierównym stopniu. I tak powiemy: powietrze jest podobne do ognia przez to, że jest gorące. Nie można jednak tychże rzeczy uważać za równe, skoro jedna ma doskonalszy udział w tej formie niż druga. A ponieważ Ojciec i Syn mają nie tylko jedną naturę, ale ta natura jest u Nich w doskonałym stopniu równa, dlatego - by odżegnać się od błędu Eunomiusza[a] - nie tylko powiadamy, że Syn jest podobny do Ojca, ale również - aby odżegnać się od błędu Ariusza - że Syn jest równy Ojcu.

---

[a] Patrz o nim /3/ /13/.

Na 3. Równość lub podobieństwo w Bogu można dwojako oznaczyć czy wyrazić: za pomocą nazw i za pomocą czasowników.

Otóż oznaczenie ich za pomocą nazw wskazuje na wzajemną równość i podobieństwo między Osobami Boskimi; Syn jes t równy Ojcu i Doń podobny - i na odwrót. Dlaczego? Bo Syn ziszcza w sobie istotę Boską w tym samym stopniu, co i Ojciec. Stąd jak Syn ma w sobie całą wielkość Ojca, co znaczy właśnie, że jest równy Ojcu, tak ze swej strony Ojciec ma w sobie całą wielkość Syna, co znaczy że jest równy Synowi.

Jeśli idzie o stworzenie, to jak mówi Dionizy: "Nie można odwrócić równości i podobieństwa"[9]. Mówimy wprawdzie, że skutki są podobne do swoich przyczyn, gdyż noszą w sobie formę przyczyn, ale nie można tego odwrócić, gdyż forma ziszcza się przede wszystkim w przyczynie, a tylko drugorzędowo w skutku.

Natomiast czasowniki oznaczają równość wraz z ruchem; a chociaż w Bogu ruch nie istnieje, istnieje jednak w Nim "pobierać"; ponieważ zaś Syn pobiera od Ojca to, dzięki czemu jest Mu równy, a nie na odwrót, dlatego mówimy: Syn "współrówna się", czyli jest współrówny Ojcu, a nie odwrotnie.

Na 4. U Osób Boskich nie można nic więcej dostrzec, jak tylko istotę, w której społem uczestniczą, i stosunki, które Je wyodrębniają. Otóż równość zawiera w sobie jedno i drugie. Zawiera odrębność Osób, gdyż nigdy nie można równać siebie z samym sobą. Zawiera też jedność istoty, gdyż dlatego właśnie Osoby są równe, bo są jednej wielkości i istoty. Jasne zaś, że ten sam do siebie samego nie odnosi się jakimś rzeczowym stosunkiem. Jasne też, że jeden stosunek nie odnosi się do drugiego poprzez jakiś wtrącony stosunek. Gdy więc mówimy, że ojcostwo przeciwstawia się synostwu, to owo przeciwstawienie bynajmniej nie jest stosunkiem wtrąconym między ojcostwo a synostwo, inaczej w obu wypadkach stosunek mnożyłby się w nieskończoność. Dlatego też równość czy podobieństwo Osób Boskich nie jest jakimś rzeczowym stosunkiem, różnym od stosunków osobowych, ale w swoim pojęciu zawiera tak stosunki wyodrębniające Osoby, jak i jedność istoty. Stąd też Magister powiedział o niej, że "sama tylko ich nazwa jest stosunkowa"[10].

Artykuł 2

CZY OSOBA POCHODZĄCA JEST RÓWNIE WIECZNA CO JEJ POCZĄTKODAWCA? CZY SYN JEST WSPÓŁWIECZNY OJCU?

Zdaje się, że Osoba pochodząca nie jest równie wieczna, jak i jej początkodawca, że więc Syn nie jest współwieczny Ojcu, bo:

1. Ariusz wylicza dwanaście różnych sposobów rodzenia. Oto one: Pierwszy jest na wzór wywodzenia się linii z punktu; wadą jego jest brak równości, jeśli idzie o niezłożoność. Drugi jest na wzór wysyłania promieni przez słońce; wadą jego jest brak równości co do natury. Wzorem trzeciego jest odcisk wyciśnięty przez pieczęć; wadą jego jest przekreślenie zarówno współistotności, jak i skuteczności mocy. Wzorem czwartego

jest obudzenie dobrej woli przez Boga, co również przekreśla współistotność. Piąty jest na wzór przypadłości wychodzącej z jestestwa, wszelako przypadłość nie ma samoistnego bytu. Szósty jest na wzór oderwania formy poznawczej od materii tak, jak zmysły pobierają formę poznawcza od rzeczy cielesnych; tu jednak brak równości pod względem niezłożoności duchowej. Wzorem siódmego jest obudzenie woli przez pomysł, ale to obudzenie odbywa się w czasie .Wzorem ósmego jest zmiana kształtu; tak np. z brązu robi się posąg; ale to rzecz materii. Dziewiąty jest na wzór ruchu wywołanego przez poruszyciela; ale tu jest skutek i przyczyna. Dziesiąty jest na wzór wyprowadzenia gatunku z rodzaju, ale to nie ma miejsca w Bogu, skoro Ojciec nie orzeka o Synu jak rodzaj o gatunku. Wzorem jedenastego jest tworzenie artystyczne czy rzemieślnicze; tak np. zrobiona skrzynia jest tworem skrzyni poczętej w myś1i. Wzorem dwunastego jest rodzenie, tak jak np. syn jest z ojca, ale tu jest następstwo czasowe. Jasno z tego widać, że w każdym z tych wzorów pochodzenia jednej rzeczy od drugiej jest jakiś brak: albo brak równości natury, albo brak równoczesności[a] Jeśli więc Syn pochodZi od Ojcan to trzeba przyznać, ze albo jest mniejszy od Ojca, albo późniejszy, albo jedno i drugie.

2. Cokolwiek dobywa się od kogoś, ma początek; lecz nic wiecznego nie ma początku; a więc ani Syn, ani Duch Święty nie są wieczni.

3. Cokolwiek ulega rozkładowi, przestaje istnieć. A więc i cokolwiek się rodzi, zaczyna istnieć; po to się przecież rodzi, by istnieć. Lecz Syn jest zrodzony przez Ojca, a więc zaczyna istnieć; tym samym nie jest współwieczny Ojcu.

4. Jeśli Syn jest zrodzony przez Ojca, to: albo ciągle się rodzi, albo kiedyś był moment Jego urodzenia. Przypuśćmy że ciągle się rodzi! Co wówczas? Otóż co jest w trakcie rodzenia, jest niedoskonałe. Widzimy to na przykładzie ruchu i czasu, które są w trakcie nieustannego stawania się, jako że polegają na następstwie. Wynikało by z tego, że Syn byłby zawsze niedoskonały, co jest nie do przyjęcia. Pozostaje więc drugie: że kiedyś był jakiś moment zrodzenia Syna, i że przed tym momentem Syn nie istniał.

Wbrew temu jest powaga Atanazego: "Trzy Osoby w całości są sobie współwieczne"[1].

Odpowiedź: Jest nieodzowną prawdą, że Syn jest współwieczny Ojcu. Uzasadnia to następujące rozumowanie :

Że jakaś rzecz, pobierająca byt od swego początkodawcy, jest odeń późniejszą, może to pochodzić już to ze strony działacza, już to ze strony działania.

Najpierw od strony działacza; mamy ich dwa rodzaje i to zgoła odmienne: inaczej bowiem zachowuje się działacz dobrowolny, a inaczej działacz naturalny. Działacz dobrowolny ma swobodny wybór czasu; jak bowiem w jego mocy jest wybór formy, którą chce nadać skutkowi, o czym wyżej była mowa[2], tak również i w jego mocy jest wybór czasu, w którym chce tenże skutek wywołać. Co do działacza naturalnego, to ten nie ma od samego początku doskonałej siły do wywołania skutku, ale siły tej nabiera dopiero z biegiem czasu; tak np. w niemowlęctwie człowiek nie potrafi rodzić.

Z kolei od strony działania: otóż już samo to, że działanie polega na następstwie,

---

[a] **Aequalitas durationis.**

nie pozwala, by rzecz pobierająca byt od początkodawcy, była z nim równoczesna. Stąd też, nawet gdyby się przypuściło, że jakiś działacz zaczyna działać takim właśnie działaniem zaraz skoro tylko zaistnieje, nie wywoła skutku zaraz w samym momencie zaczęcia działania, ale dopiero w momencie na którym się ono kończy.

Z powyższych zaś jasno widać[3], że Ojciec nie rodzi Syna wolą, ale naturą, że natura Ojca jest odwiecznie doskonała, i wreszcie że działanie, którym Ojciec wydaje Syna nie zawiera w sobie następstwa; w przeciwnym razie zrodzenie Syna Bożego odbyłoby się według kolejnego następstwa, byłoby materialne i złaczone z ruchem, a to jest niemożliwe. Pozostaje więc jeden wniosek: że jak tylko istnieje Ojciec, istnieje i Syn, że Syn jest współwieczny Ojcu, i że Duch Święty jest współwieczny Ojcu i Synowi.

Na 1. Augustyn zwraca uwagę[4] na to, że żaden sposób czy wzór pochodzenia zaczerpnięty od stworzeń, nie zdoła doskonale przedstawić rodzenia w Bogu. Trzeba więc we wszystkich tych i innych wzorach szukać podobieństwa, bo co niedostaje jednemu, drugi i trzeci coś niecoś dorzuci. Stąd czytamy w postanowieniach Soboru Efeskiego: "Niech imię 'Blask' ogłasza nam, że Syn współistnieje z Ojcem i jest Mu współwieczny; imię 'Słowo' niech nam pokazuje narodzenie bez bierności, a imię 'Syn' niech nam mówi o Jego współistności". Ponad wszystkimi jednak wzorami góruje wyrazistością pochodzenie słowa z myśli; w pochodzeniu tym wprawdzie słowo jest późniejsze od swego początkodawcy, ale tylko tam gdzie myśl przechodzi z możności do rzeczywistości; a o tym przejściu nawet nie może być mowy w Bogu!

Na 2. Wieczność wyklucza początek czy zaczęcie trwania, ale nie wyklucza początku wywodzenia.

Na 3 Każdy rozkład jest jakąś przemianą; stąd też cokolwiek ulega rozkładowi zaczyna nie być, a kończy być. Lecz, jak powiedziano[5], rodzenie w Bogu nie jest przemianą. Stąd Syn zawsze jest rodzony, a Ojciec zawsze rodzi.

Na 4. Jeżeli idzie o czas, to co innego jest w nim to, co niepodzielne, mianowicie moment, a co innego to, co trwa, mianowicie czas. Atoli gdy idzie o wieczność, to, jak wyżej powiedziano[6], ów moment niepodzielny "teraz" stoi zawsze niezmieniony. A wiadomo, rodzenie Syna nie odbywa się ani w momencie czasu "teraz", ani w czasie, ale w wieczności. Dlatego też, gwoli zaznaczenia owej teraźniejszości i pozostawania wieczności można za Orygenesem o Synu powiedzieć, że "zawsze rodzi się"[7]. Lepiej jednak za Grzegorzem[8] i Augustynem[9] wyrazić się, że: "jest zawsze rodzony", gdyż przysłówek "zawsze" wskazuje na pozostawanie - ciągłość wieczności, a "rodzony" podnosi doskonałość rodzeńca. W ten spos6b wykluczymy z Syna wszelką niedoskonałość i "moment, w którym Go nie było" - jak to właśnie twierdził Ariusz.

Artykuł 3

CZY MIĘDZY OSOBAMI BOSKIMI ISTNIEJE PORZĄDEK NATURY ? /129/

Zdaje się, że między Osobami Boskimi nie zachodzi porządek natury, bo:

1. W Bogu nic więcej nie spotkasz poza: istotą, Osobą i znamieniem. Lecz "porządek natury" nie oznacza ani istoty, ani którejś z Osób, ani też któregoś ze znamion. A więc porządek natury w Bogu nie istnieje.

2. Gdziekolwiek jest porządek natury,.tam jedno ma pierwszeństwo przed drugim, przynajmniej według natury i naszego pojmowania. Lecz gdy idzie o Osoby Boskie, to jak mówi Atanazy: "Nic w tej Trójcy nie jest wcześniejsze lub późniejsze"[1]. A więc porządek natury wcale między Osobami Boskimi nie istnieje.

3. Gdzie porządkowanie, tam i wyodrębnianie. Lecz w naturę Boga nie wolno wprowadzać żadnej odrębności; a więc i porządkowania; nie wolno więc mówić u niej o jakimś porządku natury.

4. Natura Boga to tyle, co istota Boga. Lecz nigdy nie mówi się o porządku istoty w Bogu. A więc nie można też mówić o porządku natury w Bogu.

Wbrew temu: Wielość bez porządku to pomieszanie. Lecz jak mowi Atanazy[2]: między Osobami Boskimi nie ma pomieszania czy chaosu. A więc istnieje tam porządek.

Odpowiedź: Wszelkie porządkowanie dokonuje się w oparciu o jakiś początek. Początek zaś przybiera wiele różnych postaci; i tak mówimy, że punkt jest początkiem położenia rzeczy; w poznawaniu zasada czy założenie jest początkiem dowodzenia; każda przyczyna też ma związek z jakimś początkiem; stąd i porządek może być taki czy owaki. Aliści, gdy mowa o Bogu, to - jak wyżej powiedziano[3] - w grę może wchodzić li tylko początek według wywodu, z wykluczeniem pierwszeństwa. Stąd też musi tu być i porządek według wywodu - z wykluczeniem pierwszeństwa. Ten to właśnie porządek zwie się: porządek natury; zdaniem Augustyna[4]: nie oznacza on, że jedna Osoba ma pierwszeństwo przed Drugą, ale że Jedna pochodzi od Drugiej.

Na 1. Porządek natury oznacza znamię wywodu w ogólności, bez wyszczególnienia tego czy owego znamienia. /130/

Na 2. Gdy chodzi o stworzenia, to nawet gdy skutek jest współczesny czy równoczesny co do trwania ze swoim początkiem, to jednak początek ma pierwszeństwo przed skutkiem tak co do natury, jak i co do pojmowania; oczywiście o ile bierzemy pod uwagę samego początkodawcę. Natomiast jeśli weźmiemy pod uwagę same stosunki między przyczyną a skutkiem, początkodawcą a początkobiorcą, wówczas jasne, że względniki muszą być równoczesne czy jednoczesne ze sobą tak co do natury, jak i w pojmowaniu; wszak jeden stosunek określamy przez drugi. Lecz w Bogu same właśnie stosunki stanowią Osoby samoistnie bytujące w jednej naturze. Dlatego też ani ze strony natury, ani ze strony stosunków nie może być mowy o pierwszeństwie jednej Osoby przed Drugą: czy to chodzi o pierwszeństwo według natury, czy według pojmowania.

Na 3. Gdy mówimy: "porządek natury", to nie chodzi tu o porządkowanie samej natury, ale chodz i o Osoby Boskie, o porządek w Ich naturalnym wywodzeniu się Jednej od Drugiej.

Na 4. W przeciwieństwie do istoty, natura ma poniekąd charakter początku. Dlatego ów porządek wywodu lepiej oddaje zwrot: "porządek natury", niż "porządek istoty".

Artykuł 4

CZY SYN JEST RÓWNY OJCU POD WZGLĘDEM WIELKOŚCI ?

Zdaje s ię, że Syn nie jest równy Ojcu pod względem wielkości, bo:

1. Sam Syn tak mówi o Sobie: "Ojciec większy jest ode mnie"[1], Apostoł zaś tak pisze: "A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich"[2].

2. Ojcostwo to godność i dostojeństwo Ojca. Lecz ojcostwo nie przysługuje Synowi. A więc nie całą godność, czyli dostojeństwo, jakie ma Ojciec, ma i Syn. Tym samym Syn nie jest równy Ojcu pod względem wielkości.

3. Gdziekolwiek mamy do czynienia z całością i częścią, tam większość części stanowi coś więcej niż jedna część lub mniejszość części; tak np. trzech ludzi, to coś więcej niż dwóch lub jeden człowiek. Lecz w Bogu, jak się zdaje, jest całość ogólna (powszechnik) i część, gdyż pod ogólną nazwą "stosunek" lub "znamię" kryje się kilka znamion. A ponieważ w Ojcu są trzy znamiona, w Synu zaś tylko dwa, dlatego, jak się zdaje, Syn nie jest równy Ojcu. /131/

Wbrew temu Apostoł tak pisze o Synu: "Nie poczytał za drapiestwo, że był równym Bogu"[3] [a].

Odpowiedź: Stwierdzamy stanowczo, że Syn jest równy Ojcu pod względem wielkości. Dlaczego? Bo wielkość Boga to nic innego jak doskonałość Jego natury; ojcostwo zaś i synostwo na tym właśnie polegają, że Syn mocą rodzenia dochodzi do posiadania tej doskonałości natury, jaką cieszy się Ojciec, i ma ją tak jak ma ją Ojciec. Ponieważ zaś u ludzi rodzenie jest przemianą - przejściem z możności do rzeczywistości, dlatego zrodzony syn nie dorównuje od samego początku swojemu ojcu-rodzicielowi; dopiero po odpowiednim okresie rozwoju dochodzi do zrównania się z nim, aliści i to nie zawsze, bo nieraz wada tkwiąca w samych początkach rodzenia powoduje niedorozwój. Z dotychczasowych zaś rozważań[4] jasno widać, że w Bogu mamy ojcostwo i synostwo w prawdziwym i właściwym sensie. Przez myśl nawet nie można przepuścić, by w samej mocy Boga Ojca do rodzenia tkwiła jakaś wada, lub żeby Syn Boży dochodził dopiero do doskonałości poprzez stopniowy rozwój. Stąd konieczny wniosek: Syn odwiecznie jest równy Ojcu pod względem wielkości. Tak o tym pisze Hilary: "Usuń na bok słabości cielesne, cały przewód poczęcia, boleści i wszystkie konieczności ludzkie z tym związane, a zostanie ci jedno, mianowicie że każdy syn, mocą naturalnego rodzenia, staje się równy ojcu, bo ma jak i on podobną naturęnn[5].

---

[a] Tak Wulgata. **Biblia Tysiąclecia** ma tak: "Nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem".

Na 1. Teksty te dotyczą Chrystusa w Jego ludzkiej naturze; z racji niej, wiadomo, Chrystus jest mniejszy od Ojca i jest Mu poddany. Atoli z racji Boskiej natury Chrystus jest Mu równy. Tak o tym pisze Atanazy: "Równy Ojcu według Bóstwa; mniejszy od Ojca według człowieczeństwa"[6]. Hilary znowuż tak: "Powaga Dawcy daje Ojcu tytuł do tego, że jest większy; ale i Ten, który w darze pobrał ten sam byt, wcale przez to nie staje się mniejszy"[7]. W innym zaś dziele tak się wypowiada: "podległość Syna, to cecha naturalnej, synowskiej uległości", t.j. uznanie powagi ojcowskiej; "podległość zaś wszystkich innych, to cecha stworzeń - ich niemocy"[8].

Na 2. Tam równość, gdzie wielkość. Otóż jak wyżej powiedziano[9], w Bogu wielkość oznacza doskonałość natury; wiąze się też z istotą. Wynika z tego, że w Bogu równość i podobieństwo dotyczą istoty i że zgoła nie może być mowy o nierówności lub braku podobieństwa, jeśli chodzi o odrębność stosunków. /132/ Wyraźnie pisze o tym Augustyn: "Pytanie, kto od kogo? To sprawa wywodu. Pytanie, jaki i jak wielki? To sprawa równości"[10].

Tak więc ojcostwo jest godnością Ojca, jak i istotą Ojca; godność bowiem jest bezwzględnikiem i wiąże się z istotą. Jak więc ta sama istota: w Ojcu jest ojcostwem, a w Synu synostwem, tak również i ta sama godność: w Ojcu jest ojcostwem, a w Synu synostwem. Słuszne więc jest zdanie: "Całą godność, jaką ma Ojciec, ma i Syn". Nie wolno jednak na podstawie tego tak rozumować: Ojciec ma ojcostwo, a więc Syn ma ojcostwo. Dlaczego? Bo zamienia się "co" (bezwzględnik) na "w stosunku do" (względnik); albowiem Ojciec i Syn mają tę samą istotę i godność; tylko że u Ojca jest stosunkiem Dawcy, u Syna zaś jest stosunkiem "Odbiorcy". /133/

Na 3 Chociaż orzeka o wielu stosunkach, to jednak w Bogu stosunek nie jest całością ogólną, czyli powszechnikiem. Dlaczego? Po wszystkie stosunki w Bogu stanowią jedno co do istoty i istnienia, a to zgoła nie da się pogodzić z pojęciem powszechnika; wiadomo przecież, że jego części są bytowo różne. Podobnie i osoba, jak to wyżej powiedziano[11], wcale nie jest w Bogu powszechnikiem. Stąd też wszystkie razem stosunki bynajmniej nie stanowią czegoś więcej niż tylko jeden; tak samo wszystkie razem Osoby nie są czymś więcej niż tylko Jedna, gdyż każda Osoba nosi w sobie całą doskonałość Boskiej natury[b].

---

[b] Patrz wyżej, z. 30, 1 na 4.

Artykuł 5

CZY SYN JEST W OJCU, I ODWROTNIE ? /134/

Zdaje się, że Syn nie jest w Ojcu i na odwrót, bo:

1. Filozof[1] podaje osiem sposobów przebywania czegoś w czymś. /135/ Otóż przechodząc pojedynczo każdy z nich widać, że przebywanie Syna w Ojcu i na odwrót nie odpowiada żadnemu z nich. A więc Syn nie przebywa w Ojcu i na odwrót.

2. Kto wyszedł skądś, już tam nie jest. Lecz Syn wyszedł od Ojca i to odwiecznie; pisze o tym Micheasz: "Wyjścia jego [datują się][a] od początku, od dni wieczności"[2]. A więc Syn nie przebywa w Ojcu.

3. Co się tyczy przeciwstawników, /136/ to nigdy jeden nie przebywa w drugim. Lecz między Ojcem a Synem jest przeciwstawność stosunkowa. A więc nie może Jeden przebywać w Drugim.

Wbrew temu jest wyznanie samego Syna: "Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie"[3].

Odpowiedź: W Ojcu i Synu należy wziąć pod uwagę: istotę, stosunek i wywód. Każde z nich też ze swej strony mówi o przebywaniu Syna w Ojcu, i na odwrót.

Najpierw istota. Ojciec jest w Synu, bo Ojciec jest swoją istotą; tę to istotę przekazuje Synowi bez jakiegokolwiek naruszenia, czyli przemiany w samym sobie; a ponieważ istota Ojca jest w Synu, z tego wniosek, że Ojciec jest w Synu. Z drugiej stronyn ponieważ Syn, to istota Syna, dlatego Syn jest w Ojcu, w którym jest Jego istota. /137/ To miał na myśli Hilary pisząc: "Bóg niezmienny, rodząc niezmiennego Boga, idzie, że tak powiem, po linii swojej natury; w tym to więc zrodzonym Bogu widzimy samoistną naturę Boga. I tak: w Bogu jest Bóg"[4].

Następnie stosunek. To jasne, gdyż jedna z przeciwstawnych stosunkowo stron wchodzi w pojęcie drugiej, i na odwrót.

Wreszcie wywód. To również jasne, gdyż pochodzenie słowa myślowego nie jest na zewnątrz, ale zostaje w mówiącym.

Z drugiej strony i to, co wypowiada się słowem, zawiera się w słowie.

Całe powyższe rozumowanie odnosi się również i do Ducha Świętego.

Na 1. To, co zachodzi w świecie stworzeń, nie zdoła wystarczająco przedstawić tego, co zachodzi w Bogu; i dlatego przebywanie Syna w Ojcu i na odwrót nie odpowiada żadnemu ze sposobów podanych przez Filozofa. Aliści największe podobieństwo ma ten sposób przebywania, według którego początkobiorca jest w początkodawcy, z tą jednak różnicą, że w świecie stworzeń początkodawca i początkobiorca nie mają jednej i tej samej istoty

---

[a] **Biblia Tysiąclecia** ma: "Pochodzenie Jego itd." (Mi 5, 1).

Na 2. Wyjście Syna z Ojca odbywa się na sposób pochodzenia wewnętrznego, a więc tak, jak słowo dobywa się z serca i w nim pozostaje. Stąd w Bogu przez owo wyjście należy rozumieć odrębność stosunków, a nie jakoweś oddalenie się od istoty.

Na 3. Ojciec i Syn nie przeciwstawiają się sobie istotą, ale stosunkami; a o nich powiedzieliśmy[5], że choć są sobie przeciwstawne, mimo to jeden jest w drugim.

Artykuł 6

CZY SYN JEST RÓWNY OJCU POD WZGLĘDEM POTĘGI ? /138/

Zdaje się, że Syn nie jest równy Ojcu pod względem potęgi, bo:

1. Czytamy u Jana: "Syn nie mógłby niczego dokonać sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego"[1]. Ale Ojciec może czynić sam od siebie. A więc Ojciec jest większy od Syna pod względem mocy.

2. Ten, kto nakazuje i poucza, ma większą moc niż ten, kto jest posłuszny i pobiera naukę. Lecz Ojciec nakazuje Synowi. Czytamy o tym u Jana: "Tak czynię, jak mi Ojciec nakazał"[2]. Ojciec także poucza Syna; pisze o tym tenże Jan: "Ojciec miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni"[3]. Z drugiej strony czytamy u Jana, że Syn słucha Ojca: "Tak, jak słyszę, sądzę"[4]. A więc Ojciec ma większą potęgę niż Syn.

3. To rzecz wszechmocy Ojca, że może zrodzić Syna sobie równego. Pisze o tym Augustyn: "Jeżeli nie mógł zrodzić Syna sobie równego, to gdzież jest wszechmoc Boga Ojca?"[5]. Lecz Syn, jak to wyżej wykazano6 nie może zrodzić Syna. A więc nie wszystko, co stanowi wszechmoc Ojca, może Syn; nie jest przeto równy Ojcu pod względem mocy.

Wbrew temu mówi sam Syn: "To samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni" [7].

Odpowiedź: Koniecznie musimy stać na stanowisku, że Syn jest równy Ojcu pod względem mocy. Dlaczego? Bo moc do działania jest przejawem doskonałości natury. Przykładem tego są stworzenia. Im doskonalszą naturą cieszy się któreś, tym więcej mocy przejawia w działaniu. Otóż nieco wyżej wykazaliśmy[8], że samo pojęcie ojcostwa i synostwa Bożego domaga się, by Syn był równy Ojcu pod względem wielkości, tj. miał tę samą doskonałość natury. Wynika z tego, że Syn jest równy Ojcu pod względem potęgi. To samo rozumowanie dotyczy Ducha Świętego w odniesieniu do reszty Osób.

Na 1. Słowa: "Syn nie może nic uczynić sam od siebie", bynajmniej nie odbierają Synowi tej mocy, jaką ma Ojciec. Wszak coś wprost przeciwnego mówią dalsze słowa Jana: "To samo, co On czyni, na ten sam sposób czyni i Syn"; ale słowa te pokazują, że Syn ma tę moc od tego Ojca, od którego ma i naturę. W związku z tym pisze Hilary: "Tak silną jest jedność natury Boskiej, że gdy Syn działa przez siebie samego, nie działa od siebie samego"[9].

Na 2. "Ojciec poucza", "Syn pobiera naukę" mają jedynie sens taki, że Ojciec przekazuje Synowi wiedzę tak samo, jak i przekazuje Mu istotę. To wyjaśnienie odnosi się również i do nakazywania Ojca; albowiem rodząc Syna, daje Mu odwiecznie wiedzę i

wolę, czyli władzę nad tymi rzeczami, które mają być uczynione. Można też, co nawet będzie lepsze, odnieść te wyrażenia do Chrystusa w Jego ludzkiej naturze.

Na 3. Jak ta sama istota: w Ojcu jest ojcostwem, a w Synu synostwem, tak podobnie: jedna i ta sama jest moc, którą Ojciec rodzi, a Syn jest rodzony; stąd jasny wniosek, że cokolwiek może Ojciec, może i Syn.

Nie wy nika jednak bynajmniej z tego, że Syn może rodzić. Kto by tak wnioskował, zamieniał by błędnie "co" (bezwzględnik) na "w stosunku do" (względnik). Dlaczego? Bo w Bogu rodzenie, to stosunek; a więc Syn ma tę samą wszechmoc, co i Ojciec, ale w innym stosunku. Ojciec ma tęż wszechmoc, jako Dawca - i to własnie oznacza owo powiedzenie "Ojciec może rodzić"; Syn zaś ma ją jako Odbiorca - i to właśnie oznacza owo powiedzenie "Syn może być rodzony".

ZAGADNIENIE 43 /139/
POSYŁANIE OSOB BOSKICH

Na koniec rozpatrzymy zagadnienie posłannictwa Osób Boskich; ujmiemy to w osiem pytań: 1. Czy przystoi jakiejś Osobie być posyłaną? 2. Czy posyłanie jest wieczne, czy tylko w czasie? 3. Jaka jest racja niewidzialnego posyłania Osoby? 4. Czy każdej Osobie przystoi być posyłaną? 5. Czy zarówno Syn, jak i Duch Święty bywa niewidzialnie posyłany? 6. Do kogo zwraca się owo niewidzialne posłannictwo? 7 O posłannictwie widzialnym. 8. Czy jakaś Osoba posyła siebie samą: widzialnie lub niewidzialnie?

Artykuł 1

CZY JAKIEJŚ 0S0BIE B0SKIEJ PRZYSTOI BYĆ P0SŁANA ?

Zdaje się, że to nie licuje, by jakaś Osoba była posyłana, bo:

1. Posłaniec jest niższy niż posyłający. Lecz między Osobami jedna nie jest niższa od drugiej. A więc jedna Osoba nie wysyła drugiej.

2. Posłaniec musi rozstać się i odłączyć od posyłającego; pisze o tym Hieronim: "Co złączone w jedno i stanowi jedno ciało, nie może być posłane"[1]. Lecz zdaniem Hilarego[2], od Osób Boskich: "niczego nie można odłączyć"; a więc jedna Osoba nie posyła drugiej.

3. Każdy posłaniec musi opuścić jedno miejsce po to, by znalezć się na nowym miejscu; ale to zgoła nie dotyczy Osoby Boskiej, gdyż jest wszechobecna; a więc zgoła nie może być mowy o posyłaniu Osoby Boskiej.

Wbrew temu czytamy u Jana: "Ja nie jestem sam, lecz Ja i Ten, który Mnie posłał"[3].

Odpowiedź: W pojęciu posyłania mieszczą się dwa stosunki: pierwszy to stosunek posłańca do osoby wysyłającej; drugi, to stosunek posłańca do kresu, czyli miejsca przeznaczenia.

Co do pierwszego: Sam fakt posłania kogoś wskazuje na jakieś pochodzenie posłańca od posyłającego; to zaś ma różne postacie: albo jest to rozkaz; np. pan posyła sługę; albo jest to rada; i tak mówi się o doradcy, że posyła króla na wojnę; albo jest to wywód; i tak mówi się o drzewie, że wypuszcza kwiaty.

Drugi stosunek wskazuje na miejsce przeznaczenia do którego posłaniec jest posłany po to, by w nim w jakiś sposób zaczął być: albo dlatego, że jeszcze nigdy przedtem nie był w tym miejscu, dokąd jest posłany albo też zaczął w tymże miejscu być w nowym jakimś charakterze, w jakim dotychczas nie był.

Z obu tych tytułów można mówić o posyłaniu Osoby Boskiej: pierwsze, o ile posyłanie oznacza pochodzenie jako wywód posłańca od osoby posyłającej; drugie, o ile oznacza nowy sposób istnienia w kimś. W tym to drugim sensie mówimy o Synu, że został posłany na świat przez Ojca; co znaczy: zaczął być widzialnie dzięki przybraniu ciała na tym świecie, w którym przecież, jak świadczy Jan[4], już uprzednio przebywał.

Na 1. Owszem, w pojęciu posłannictwa kryje się niższość ze strony posłańca, ale tylko wtedy, gdy pochodzenie posłańca od osoby posyłającej przybiera postać rozkazu albo rady; wiadomo bowiem, że rozkazodawca jest wyższy stopniem, a doradca mądrzejszy. W Bogu jednak to pochodzenie oznacza li tylko wywód; a ten, jak wyżej powiedziano[5], zawiera w sobie równość Osób Boskich.

Na 2. Posłaniec, który dopiero zaczyna przebywać w miejscu, w którym uprzednio w żadnym charakterze nie był, w wykonaniu swojego posłannictwa musi poruszać się z miejsca na miejsce, a tym samym musi odejść od miejsca osoby posyłającej go. Aliści to zgoła nie zachodzi przy posyłaniu Osoby Boskiej. Dlaczego? Bo Osoba posłana ani nie zaczyna być tam, gdzie Jej pierwej nie było, ani też nie przestaje być tam, gdzie była. Dlatego też posłannictwo obywa się bez odłączenia czy rozstania; zachowuje jedynie odrębność wywodu.

Na 3. Zarzut ten mówi o takim posłannictwie, które nie może się obejść bez ruchu miejscowego; a to u Boga nie zachodzi.

Artykuł 2

CZY POSYŁANIE ODBYWA SIĘ W WIECZNOŚCI, CZY TEŻ TYLKO W CZASIE ?

Zdaje się, że posyłanie mogło odbywać się w wieczności, bo:

1. Grzegorz tak pisze: "O tyle Syn jest posłany, o ile jest rodzony"[1]. Lecz rodzenie Syna jest Wieczne; a więc i posyłanie.

2. Cokolwiek odbywa się w czasie, podlega zmianie. Lecz Osoba Boska nie ulega żadnym zmianom. A więc posyłanie Osoby Boskiej nie jest w czasie, ale w wieczności.

3. Posyłanie to pochodzenie, lecz pochodzenie Osób Boskich jest wieczne; a więc i posyłanie.

Wbrew temu pisze Apostoł: "Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna Swego"[1].

Odpowiedź: Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na różnicę, jaka zachodzi między wyrażeniami oddającymi wywód Osób Boskich.

Otóż niektóre z nich z pojęcia swego oznaczają li tylko stosunek do początkodawcy. Są to: pochodzenie i wyjście. Inne natomiastn wraz z oznaczeniem stosunku do początkodawcy, wskazują na kres, czyli owoc pochodzenia; spośród tych ostatnich: jedne wyrażenia wskazują na kres czyli owoc w wieczności; są to: rodzenie i tchnienie; jasne, bo rodzenie to pochodzenie Osoby Boskiej i przekaz natury Boskiej; a tchnienie biernie wzięte, to Pochodzenie samoistnej Miłości; inne zaś wyrażenia, wraz ze stosunkiem do początku, wskazują na kres, czyli przeznaczenie w czasie. Są to: posłannictwo i danie; jasnen wszak posłańca wysyła się po to, by znalazł się w miejscu przeznaczenia, a dar daje się po to, by go posiadano. Otóż, że jakieś stworzenie posiada Osobę Boską, i że Osoba Boska ma w nim nowy sposób istnienia, to chyba odbywa się w czasie.

Stąd wniosek: posłannictwo i danie odbywają się li tylko w czasie; rodzenie i tchnienie li tylko w wieczności; pochodzenie zaś i wyjście odbywają się w Bogu tak w wieczności, jak i w czasie. Dlaczego? Bo Syn pochodzi, wyszedł w wieczności, by być Bogiem; wyszedł, zjawił się również i w czasie: by posłannictwem widzialnym stać się człowiekiem, i także posłannictwem niewidzialnym być w człowieku.

Na 1. Zdanie Grzegorza można dwojako rozumieć: pierwsze, że chodzi tu o rodzenie Syna w czasie; a więc nie z Boga Ojca, ale z Matki. Drugie, że już samo zrodzenie w wieczności daje Synowi tytuł do tego, iż może być posłany.

Na 2. Jeżeli w tych faktach, że Osoba Boska istnieje gdzieś w nowej postaci, lub że ją ktoś posiada w czasie, zachodzi jakaś zmiana, to tłumaczy się ją zmiennością stworzenia, a nie Osoby Boskiej. Podobnie jak Bóg: z nastaniem czasu otrzymuje tytuł "Pan" z racji zmienności stworzenia. /140/

Na 3. Wyraz "posłannictwo" mówi nie tylko o pochodzeniu od początkodawcy ale także o tym, jakie przeznaczenie w czasie ma to pochodzenie. Stąd też posyłanie odbywa się jedynie w czasie.

Można również i tak odpowiedzieć: posłannictwo zawiera w swoim pojęciu pochodzenie w wieczności, i jeszcze coś więcej, mianowicie skutek, czyli przeznaczenie w czasie; stosunek bawiem Osoby Boskiej do swojego Początku, to rzecz li tylko wieczności. Stąd też, jeżeli mówimy o podwójnym pochodzeniu, mianowicie w wieczności i w czasie, to nie dlatego, żeby był dwojaki stosunek do Początku, ale dlatego, że jest dwojaki kres, czyli owoc jego: jeden w wieczności, drugi w czasie.

Artykuł 3

CZY NIEWIDZIALNE P0SYŁANIE 0S0BY BOSKIEJ 0DBYWA SIĘ JEDYNIE ZE WZGLĘDU NA DAR ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ ? /141/

Zdaje się, że niewidzialne posłannictwo Osoby Boskiej nie ma na celu jedynie daru łaski uświęcającej, bo:

1. "Posłać Osobę Boską" znaczy tyle, co "dać Ją w darze". Jeśli więc posyła się Osobę Boską li tylko gwoli daru łaski uświęcającej, wówczas nie daje się samej Osoby Boskiej, ale tylko Jej dary; a to właśnie stanowi błąd tych, co twierdzą, że nie Duch Święty, ale Jego dary są nam dane.

2. Wyrażenie "ze względu na" nawiązuje do jakiejś przyczyny. Ale to właśnie Osoba Boska jest przyczyną, że mamy dar łaski uświęcającej, a nie na odwrót; mówi bowiem Apostoł: "Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany"[1]. A więc wyrażenie: "Osoba Boska jest posłama ze względu na dar łaski uświęcającej" nie jest odpowiednie.

3. Augustyn tak pisze o Synu: "Gdy w czasie ktoś duchem Go poznaje, wtedy mówi się o Jego posłaniu"[2]. Lecz Syna poznaje się nie tylko dzięki łasce uświęcającej, lecz również dzięki łasce darmo danej, /142/ np. przez wiarę i wiedzę. A więc Osoba Boska jest posłana nie tylko ze względu na samą łaskę uświęcającą.

4. Zdaniem Hrabana[3] Apostołowie otrzymali w darze Ducha Świętego dla czynienia cudów. /143/ To zaś wcale nie jest darem łaski uświęcającej, ale łaski darmo danej. A więc Osobę Boską otrzymujemy nie tylko ze względu na łaskę uświęcającą.

Wbrew temu wypowiada się Augustyn: "Duch Święty pochodzi (w czasie) dla uświęcenia stworzenia"[4]. Posłannictwo zaś, czyli posyłanie znaczy tyle, co pochodzenie w czasie; a ponieważ uświęcenia stworzenia dokonuje li tylko łaska uświęcająca, dlatego i posłanie Osoby Boskiej dokonuje się li tylko poprzez łaskę uświęcającą.

Odpowiedź: Osoba Boska "jest posłana" znaczy: "istnieje w kimś w jakiś nowy sposób"; Osoba Boska "jest dana" znaczy: "ktoś Ją posiada". Otóż jedno i drugie dzieje się jedynie dzięki łasce uświęcającej.

Wyjaśnienie :

Znamy sposób istnienia Boga wspólny wszystkim rzeczom tak, jak przyczyna jest w skutkach, które mają udział w jej dobroci, mianowicie swoją istotą, potęgą i obecnością[a]. Jednakowoż ponad tym wspólnym sposobem jest jeszcze jeden szczególny, który przysługuje stworzeniu rozumnemu; według niego, jak się to przyjęło mówić: Bóg jest w nim tak, jak rzecz poznana jest w poznawcy, a rzecz miłowana jest w miłującym; ponieważ zaś działaniem swoim: poznaniem i miłowaniem, stworzenie rozumne dosięga

---

[a] Wyżej, z. 8, 3, odp., t. 1, str. 155-157.

samego Boga, dlatego o tym szczególnym sposobie powiadamy, że według niego Bóg nie tylko jest w stworzeniu rozumnym, ale coś więcej: mieszka w nim jak w swojej świątyni. /144/

Tak więc żaden inny skutek nie może być racją, dla której by Osoba Boska w nowy sposób była w stworzeniu rozumnym, jak tylko łaska uświęcająca. Zatem jedynym celem posłania i pochodzenia w czasie Osoby Boskiej jest łaska uświęcająca.

Do tego: wtedy dopiero możemy powiedzieć o rzeczy, że ją posiadamy gdy wolno nam jej swobodnie używać i nią się cieszyć[b]. Otóż li tylko dzięki łasce uświęcającej mamy mozność cieszenia się posiadaniem Osoby Boskiej. Zaznaczmy jednak, że w tymże darze łaski uświęcającej, człowiek otrzymuje Ducha Świętego, i że przezeń Duch Święty mieszka w nas. Dlatego też nie kto inny ale sam Duch Święty jest nam dany i posłany. /145/

Na 1. Dar łaski uświęcającej udoskonala, czyli uzdalnia stworzenie rozumne nie tylko do swobodnego używania tegoż daru stworzonego, ale także do cieszenia się posiadaniem Osoby Boskiej; stąd też posłannictwo niewidzialne dzieje się gwoli łaski uświęcającej, a w tym samą Osobę Boską otrzymujemy.

Na 2. Łaska uświęcająca przysposabia duszę do posiadania Osoby Boskiej, i to właśnie oznacza zdanie: Duch Święty jest dany ze względu na dar łaski uświęcającej. Jednakowoż sam ów dar łaslki jest od Ducha Świętego; to właśnie miał na myśli Apostoł, pisząc: "Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany".

Na 3. Owszem, możemy poznać Syna dzięki niektórym dziełom łaski - innym niż łaska uświęcająca; wszelako dzięki tym innym dzieło, ani On w nas nie zamieszka, ani my Go posiąść nie zdołamy[c].

Na 4. Dar czynienia cudów, z przeznaczenia swego ma ujawniać łaskę uświęcającą; podobnie zresztą jak i dar proroctwa i wszelkie inne łaski darmo dane; stąd też Apostoł[5] łaskę darmo daną nazywa: "objaw Ducha"; gdy więc słyszymy o Apostołach, że otrzymali Ducha Świętego dla czynienia cudów, to w sensie: otrzymali łaskę uświęcającą i zarazem znak ujawniający ją.

Gdyby zaś był udzielony tylko znak łaski uświęcającej, a nie sama łaska, wówczas nie można by było zasadniczo mówić, że Duch Święty jest dany; można by, ale z jakimś określeniem. W myśl tego można by powiedzieć, że komuś dano ducha proroczego lub cudotwórczego, o ile otrzymał od Ducha Świętego moc czynienia cudów i wypowiadania proroctw.

---

[b] Wyżej, z. 38, 1, odp. /83/.
[c] Niżej, a. 5 na 2.

Artykuł 4

CZY RÓWNIEŻ I OJCU PRZYSŁUGUJE BYĆ POSŁANYM ?

Zdaje się, że również i Ojcu przysługuje być posłanym, bo:

1. "Posłać Osobę Boską" znaczy tyle, co "dać Ją". Lecz Ojciec daje siebie samego; nikt przecie nie mógłby Go posiadać, gdyby On sam siebie nie dał. A więc godzi się mówićn że Ojciec posyła siebie samego.

2. Posłanie Osoby Boskiej wiąże się z zamieszkaniem łaski w duszy. Lecz dzięki łasce cała Trójca mieszka w nas. Pisze o tym Jan: "Przyjdziemy do niego i będziemy w nim przebywać"[1]. A więc każda z Osób Boskich jest posyłana.

3. Oprócz znamion i Osób, wszystko, co przysługuje jednej Osobie, przysługuje również i wszystkim. Lecz posłanie nie oznacza ani jakiejś Osoby, ani też znamienia, gdyż jak wyżej ustalono[2], mamy ich tylko pięć. A więc każdej Osobie przystoi być posłaną.

Wbrew temu pisze Augustyn: "Nigdzie nie czytamy w Księgach świętych o posyłaniu Ojca"[3].

Odpowiedź: Posłannictwo w pojęciu swoim oznacza: pochodzenie od kogoś, co w Bogu, jak wyżej powiedziano[4], dokonuje się według wywodu; a ponieważ Ojciec od nikogo nie pochodzi, dlatego żadną miarą nie przysługuje Mu miano posłańca; atoli miano to przysługuje jedynie Synowi i Duchowi Świętemu, którzy pochodzą od kogoś.

Na 1. 0 ile "dawać" znaczy i "przekazać coś komuś dobrowolnie", to owszem, Ojciec daje siebie, w sensie: wspaniałomyślnie udziela siebie samego stworzeniu, by ono cieszyło się Jego posiadaniem. O ile zaś "dawać" nasuwa myśl o powadze *(auctoritas)* dawcy w stosunku do tego, co jest dane, wówczas "być danym", podobnie jak "być posłanym", przysługuje li tylko tej Osobie, która pochodzi od drugiej. /61/

Na 2. Owszem, skutek łaski jest również i dziełem Ojca, który dzięki niej gości w duszy, zarówno jak i Syn i Duch Święty; ponieważ jednak Ojciec nie pochodzi od nikogo, dlatego nie można o Nim mówić, że jest posłany. To miał na myśli Augustyn, pisząc: "Jeśli Ojciec jest przez kogoś w czasie poznawany, wtedy nie mówi się o Jego posyłaniu, bo nie jest On z kogoś, i od nikogo nie pochodzi"[5].

Na 3. Posyłanie, o ile oznacza pochodzenie od Osoby wysyłającej, zawiera w swoim pojęciu także i znamię. Oczywiście, nie znamię w znaczeniu szczegółowym, ale ogólnym, w sensie: "być od kogoś", to rzecz wspólna dwom znamionom"[a].

---

[a] Synostwu i tchnieniu biernemu.

Artykuł 5

CZY TRZEBA ŻEBY I SYN BYŁ NIEWIDZIALNIE POSYŁANY ?

Zdaje się, że nie ma potrzeby, żeby również i Syn był niewidzialnie posyłany, bo:

1. Niewidzialne posłannictwo Osoby Boskiej wiąże się ściśle z darami łaski, te zaś wszystkie należą do Ducha Świętego, stosownie do słów Apostoła: "Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch"[1]. A więc niewidzialne posłannictwo to rzecz li tylko Ducha Świętego.

2. Posłannictwo Osoby Boskiej ma na celu łaskę uświęcającą. Tymczasem dary stanowiące udoskonalenie myśli bynajmniej nie są to dary łaski uświęcającej, skoro można je mieć bez miłości, jak to czytamy u Apostoła: "Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę i wszelką [możliwą] wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym"[2]. Ponieważ zaś Syn pochodzi jako Słowo myśli, dlatego, jak się zdaje, zgoła nie odpowiada Jego charakterowi, żeby był posyłany.

3. Jak się rzekło[3], posłannictwo Osoby Boskiej to jakoweś pochodzenie. Lecz innego charakteru jest pochodzenie Syna, a innego Ducha Świętego. Jeżeli więc obie te Osoby są posyłane, to i posłannictwa ich będą mieć inny charakter. A ponieważ jedno posłannictwo wystarczająco zdoła uświęcić stworzenie, drugie jest zbyteczne.

Wbrew temu o Mądrości Boskiej czytamy: "Wyślij ją z niebios świętych, ześlij od tronu swej chwały"[4].

Odpowiedź: Dzięki łasce uświęcającej cała Trójca mieszka w duszy; pisze o tym Jan: "Przyjdziemy do niego i będziemy w nim przebywać"[5]. Otóż posłanie Osoby Boskiej do kogoś przez niewidzialną łaskę oznacza, że ta Osoba w nowy jakiś sposób w nim mieszka i że pochodzi od drugiej Osoby. A ponieważ Syn i Duch Święty i mieszkają przez łaskę, i pochodzą od innej Osoby, dlatego Jednemu i Drugiemu przysługuje niewidzialne posłannictwo; nie przysługuje ono jednak Ojcu; chociaż bowiem mieszka przez łaskę, to jednak nie pochodzi od nikogo, a więc i nie może być posłanym.

Na 1. Chociaż wszystkie dary, jak powiedziano wyżej[6], z charakteru swego, przyznajemy Duchowi Świętemun gdyż On, jako Miłość, ziszcza w sobie ideał pierwszego daru, to jednak niektóre z nich, ze względu na swoistą treść, przyznajemy na sposób jakowegoś przyswojenia Synowi; chodzi o dary dotyczące myśli. Otóż posłanie Syna wiąże się właśnie z tego pokroju darami. Stąd to Augustyn o niewidzialnym posłaniu Syna pisze: "Wtedy ziszcza się w kimś Jego posłannictwo, gdy Go umysł poznał, i poznając przeżył"[7].

Na 2. Dzięki łasce dusza kształtuje się na modłę Boga. Stąd też posłanie jakiejś Osoby Boskiej przez łaskę do duszy wymaga odpowiedniego ukształtowania i upodobnienia jej do posłanej Osoby, a to sprawia jakiś dar łaski. A ponieważ Duch

Święty to Miłość, dlatego tym darem upodabniającym duszę do Ducha Świętego jest dar miłości; stąd też posłannictwo Ducha Świętego wiąże się ściśle z darem miłości.

Syn zaś to Słowo; ale nie jakiekolwiek, lecz Słowo tchnące Miłość. "To Słowo, pisze Augustyn, które teraz chcemy wyróżnić i podsunąć, to jest poznanie złączone z miłością"[8]. A więc jeśli Syn jest posłany, to nie dla zwykłego udoskonalenia myśli, ale dla takiego oświecenia, czyli pouczenia myśli, dzięki któremu by myśl i dusza zapłonęły żarem miłości - w myśl słów: "Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przyjdzie do Mnie"[9]; "Gdy rozważałem, zapłonął w nim (sercu) ogień"[10]. Augustyn wskazał znacząco na tę myśl, gdy pisał: "Wtedy ziszcza się misja (posłannictwo) Syna, gdy Go umysł poznał, i poznając przeżył"[11]. Owo: "poznając przeżył" oznacza poznanie z jakimś doświadczalnym doznaniem przeżyć; to właśnie stanowi sedno mądrości, która, jak wiadomo, jest jakimś doznawaniem smaku, czyli rozkoszy w poznawaniu prawdy - w myśl słów[12]: "Madrość bowiem nauki jest według imienia swego". /146/

Na 3. Jak już powiedziano[13], posłannictwo czy posyłamie w pojęciu swoim zawiera: wywód Osoby posłanej, oraz mieszkanie w duszy przez łaskę. Otóż gdy bierzemy posłannictwo jako wywód, wówczas posłannictwo Syna jest odrębne od posłannictwa Ducha Świętego, tak jak rodzenie Syna jest odrębne od Pochodzenia Ducha Świętego. Natomiast gdy bierzemy pod uwagę skutek łaski (mieszkanie), wówczas oba posłannictwa mają jeden wspólny korzeń - łaskę, a różnią się wywoływaniem odrębnych skutków łaski, a są nimi: oświecenie rozumu i rozniecenie czy zapalenie afektu. Z tego jasno widać, że jedno posłannictwo nie może się obyć bez drugiego, gdyż żadne z nich nie może się obejżć bez łaski uświęcającej; do tego: nigdy nie można oddzielić jednej Osoby od Drugiej.

Artykuł 6

P0SŁANNICTWO NIEWIDZIALNE DOCIERA DO WSZYSTKICH UCZESNIKÓW ŁASKI ?

Zdaje się, że posłamnictwo niewidzialne nie dociera do wszystkich, co są w łasce, bo:

1. Ojcowie Starego Przymierza mieli udział w łasce, a jednak, jak się zdaje, posłannictwo niewidzialne wcale do nich nie dotarło; świadczą o tym słowa Jana: "Duch bowiem jeszcze nie był [dany], ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony"[1]. A więc posłannictwo niewidzialne wcale nie dociera do wszystkich uczestników łaski.

2. Postęp w cnocie, to dzieło li tylko łaski. Lecz niewidzialne posłannictwo bynajmniej, jak się zdaje, nie ma wpływu na postęp w cnocie. Dlaczego? Bo postęp w cnocie wydaje się być ciągły, skoro miłość zawsze albo się potęguje, albo przygasa, co dawało by jakieś ciągłe posłannictwo. A więc posłannictwo niewvidzialne wcale nie dotyczy wszystkich uczestników łaski.

3. Kto najpełniej posiada łaskę, jeśli nie Chrystus i Święci w niebie? Tymczasem, jak się zdaje, posłannictwo zgoła ich nie dotyczy. Dlaczego? Bo posłannictwo dotyczy

tego, co odległe. Tymczasem Chrystus, jako człowiek i wszyscy święci w niebie są doskonale zjednoczeni z Bogiem. A więc posłannictwo niewidzialne wcale nie obejmuje wszystkich posiadaczy łaski.

4. Sakramenty Nowego Zakonu zawierają łaskę; nikt jednak nie powien że posłannictwo niewidzialne ich dotyczy. A więc nie do wszystkiego, co ma łaskę, dociera posłannictwo niewidzialne.

Wbrew temu Augustyn powiada[2], że celem posłannictwa niewidzialnego jest uświęcenie stworzenia. Otóż każde stworzenie obdarzone łaską staje się tym samym święte. A więc posłannictwo niewidzialne obejmuje wszelkie stworzenie łaską obdarzone.

Odpowiedź: Jak już powiedziano[3] z samego swego pojęcia posłannictwo wymaga, by posłaniec albo zaczął być tam, gdzie go pierwej nie było - co zachodzi w świecie stworzeń - albo tam, gdzie już pierwej był, zaczął być w jakimś nowym charakterze. W tym właśnie drugim znaczeniu mówimy o posłannictwie Osób Boskich. W myśl tego: w tym, do którego dociera to posłannictwo, musi zaistnieć dwoje: przebywanie w stanie łaski, oraz jakaś odnowa przez łaskę; i właśnie tych wszystkich, co ziszczają owo dwoje dotyczy posłannictwo niewidzialne.

Na 1. Posłannictwo niewidzialne docierało również i do Ojców Starego Przymierza; świadczą o tym słowa Augustyna, który pisze, że Syn jest posłany niewidzialnie "żeby być z ludźmi albo w ludziach, co zdarzało się już u Patriarchów i Proroków"[4]. Słowa zaś Jana: "Ducha bowiem jeszcze nie było" odnoszą się do tego dania-zesłania, które wśród znaków widzialnych dokonało się w dniu Zielonych Świątek.

Na 2. Posłannictwo niewidzialne dotyczy także postępu w cnocie lub wzrostu w łasce. Tak pisze o tym Augustyn: "Teraz misja Jego [Syna] spełnia się w kimś przez kogo jest poznany i zrozumiany w tej mierze, w jakiej to jest dostępne dla duszy rozumnej dążącej ku Bogu albo już doskonałej"[5]. Gdy idzie o wzrost w łasce, to owo posłannictwo niewidzialne zachodzi w tych szczególnych wypadkach, gdy ktoś zdobywa się na jakiś nowy wyczyn, lub występuje na wyższy szczebel łaski. Np. gdy dostępuje łaski czynienia cudów czy prorokowania, lub gdy z żaru miłości wystawia się na męczeństwo, czy porzuca wszystkie posiadane dobra; w ogóle gdy porywa się na jakiekolwiek trudne dzieło.

Na 3. Co do świętych w niebie, to posłannictwo niewidzialne objęło ich z pierwszą chwilą otrzymania szczęścia wiecznego. Potem nadal dociera do nich, ale nie dla natężenia, czyli wzmożenia łaski, ale gwoli dalszego objawiania im niektórych tajemnic. I tak aż do dnia sądu ostatecznego; ten jednak wzrost dotyczy zakresu łaski w sensie: obejmuje coraz więcej prawd.

Co do Chrystusa, to posłannictwo niewidzialne objęło Go zaraz w początku Jego poczęcia, nie później; otrzymał bowiem pełnię mądrości i łaski zaraz w początku swego poczęcia[a].

---

[a] Patrz niżej, 3. 7, 9; z. 12, 2, t. 24, str. 143-145. 215-217.

Na 4. Owszemn sakramenty Nowego Zakonu zawierają łaskę, ale w charakterze narzędzi. A więc tak, jak forma, czyli kształt dzieła sztuki zawiera się w narzędziach wykonujących je. Wiadomo, narzędzia te służą jedynie do przeniesienia idei artysty w materiał. Natomiast, jak się przyjęło, posłannictwo dotyczy zawsze końcowego przeznaczenia; dlatego też posłannictwo Osoby Boskiej nie dotyczy sakramentów, ale tych, co za ich pośrednictwem otrzymują łaskę[b].

Artykuł 7

CZY GODZIŁO SIĘ POSYŁAĆ WIDZIALNIE DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Zdaje się, że nie wypadało zsyłać widzialnie Ducha Świętego, bo :

1. Ponieważ Syn został widzialnie posłany na świat, dlatego napisano o Nim, że jest niższy od Ojca. Nigdzie jednak nie napisano o Duchu Świętym, że jest niższy od Ojca. A więc Duchowi Świętemu nie przysługuje być widzialnie zesłanym.

2. Wtedy zachodzi widzialne posłannictwon gdy jakaś Osoba przybiera i wiąże ze sobą jakieś widzialne stworzenie. Przykładem tego jest posłanie Syna w ciele. Lecz Duch Święty wcale nie przybrał i nie związał z sobą jakiegoś widzialnego stworzenia.

Wcale więc nie można o Nim powiedzieć, że w jednych stworzeniach widzialnych przebywa inaczej niż w drugich, chyba że przebywa w nich jako w znaku. W ten to właśnie sposób przebywa w sakramentach i we wszystkich figurach Starego Zakonu. A więc nie ma widzialnego posłannictwa Ducha Świętego; albo trzeba powiedzieć, że Jego widzialne posłannictwo dotyczy dopiero co wymienionych wypadków.

3. Każde widzialne stworzenie jest skutkiem przejawiającym całą Trójcę. Otóż zgoła nie widać, czemu przez nie ma być posłany raczej Duch Święty niż inna Osoba.

4. Syn został widzialnie posłany w ludzkiej naturze: jako najgodniejszej z widzialnych stworzeń. Jeśli przeto posyła się widzialnie Ducha Świętego, to powinno się Go posłać w postaci któregoś ze stworzeń rozumnych.

5. Zdaniem Augustyna[1], w dokonywaniu dzieł widzialnych Bóg zwykle korzysta z posługi aniołów. A więc, jeżeli się ukazały jakieś widzialne postacie, działo się to przez aniołów. W takim razie nie Duch Święty, ale aniołowie zostali posłani.

6. Jeśli Duch Święty jest widzialnie posłany, to przede wszystkim po to, by ujawnić niewidzialne posłannictwo; w ogóle bowiem to, co widzialne ujawnia to, co niewidzialne. Wynika z tego, że tam, gdzie nie dotarło posłannictwo niewidzialne, nie powinno dotrzeć i widzialne posłannictwo, że i wszyscy, co otrzymali posłannictwo niewidzialne czy to w Nowym, czy w Starym Przymierzu, powinni również otrzymać posłannictwo widzialne, a to jest jawnym błędem. A więc Duch Święty zgoła nie był widzialnie posłany.

Wbrew temu czytamy u Mateusza[2], że Duch Święty zstąpił w postaci gołębicy na Pana po Jego chrzcie.

---

[b] Patrz niżej, 3, 62, 1. 4, t. 27.

Odpowiedź: Bóg rozciąga swoją opatrzność nad wszystkimi stosownie do natury każdej rzeczy. Otóż, jak widać z powyższych[3], zgodną z naturą człowieka jest metoda wprowadzania go w świat niewidzialny poprzez świat widzialny. Oto dlaczego należało ujawnić człowiekowi tajniki Boga za pomocą świata widzialnego. A więc: jak Bóg siebie samego i wieczne pochodzenie Osób ukazał w pewnej mierze człowiekowi za pomocą jakichś śladów zostawionych w stworzeniu widzialnym, tak również wypadało, by i niewidzialne posłannictwa Osób Boskich zostały ujawnione za pomocą jakichś stworzeń widzialnych. Inaczej jednak ujawnia się Synn a inaczej Duch Święty.

Duchowi Świętemu bowiem, skoro pochodzi jako Miłość, przysługuje "być darem uświęcenia"; Synowi zaś, skoro jest początkiem Ducha Świętego, przysługuje "być sprawcą tego uświęcenia". Dlatego też Syn został widzialnie posłany jako spawca uświęcenia; Duch Święty zaś jako znak uświęcenia.

Na 1. Syn tak dalece przybrał i związał ze sobą w jedną osobę to stworzenie widzialne, w którym nam się ukazał, że co się powie o tymże stworzeniu, może być powiedziane i o Synu Boga. I właśnie z racji tejże przybranej natury mówi się o Synu, że jest niższy od Ojca. Natomiast Duch Święty nie przybrał i nie związał z sobą w jedną osobę stworzenia widzialnego, w którym się ukazał, tak dalece, by co przypisuje się temuż stworzeniu, przypisywało się i Jemu. Dlatego też związanie Ducha Swiętego z widzialnym stworzeniem wcale nie upoważnia do mówienia o Nim, że jest niższy od Ojca.

Na 2. Posłanie widzialne, czyli zesłanie Ducha Świętego, to nie zjawa (wizja) wyobraźni, spotykana u Proroków; tak to tłumaczy Augustyn[4]: "Prorockie widzenie nnie przedstawiało się oczom ciała w kształtach cielesnych, ale oczom ducha w duchowych obrazach ciał. Natomiast gołębicę i płomienie wszyscy, którzy je oglądali, widzieli własnymi oczyma ... Nie możemy również nazywać Ducha Świętego gołębicą czy ogniem w taki sposób, jak np. Chrystusa nazywamy opoką, jak napisane jest: a opoką był Chrystus[5]. Ta skała bowiem istniała w rzeczywistości, a wskutek tego: czym była i do czego służyła[6], doszło do nazwania tak Chrystusa, którego symbolicznie wyrażała ... Natomiast te, o których mowa (gołębica i ogień) istniały tylko przelotnie i wyłącznie dla tego, co oznaczały. Przypominają mi one raczej ów ogień, który ukazał się Mojżeszowi w krzaku gorejącym[7], albo słup obłoku, za którym szedł lud na puszczy[8], albo grzmoty i błyskawice towarzyszące nadaniu Prawa na Górze[9]. Te widzialne zjawiska ponjawiały się jedynie dla okazania czegoś i zaraz znikały".

Jasno z tego widać, że posłannictwo widzialne nie ma charakteru wizji prorockich, skoro te wizje dzieją się w wyobraźni i nie są cielesne; nie ma też charakteru znaków sakramentalnych Starego i Nowego Przymierza, gdyż w sakramentach bierze się rzeczy już istniejące dla oznaczenia czegoś świętego. Jeśli więc mowa o zesłaniu widzialnym Ducha Świętego, znaczy to: Duch Święty zjawił się w postaci niektórych stworzeń do tego specjalnie uczynionych, by były Jego znakami.

Na 3. Owszem, stworzenia widzialne są dziełem całej Trójcy; nie przeszkadza to jednak, by były również uczynione dla szczególniejszego ujawnienia tej czy innej Osoby.

Jak bowiem posługujemy się różnymi nazwami na oznaczenie Ojca i Syna i Ducha Świętego, tak mogli Oni być również oznaczeni różnymi rzeczami, chociaż między Nimi nie ma żadnej rozłąki czy różności.

Na 4. Trzeba było wskazać na Osobę Syna jako na Sprawcę uświęcenia, jak to wyżej uczyniliśmy[10]; wszak posłannictwo widzialne Syna musiało się dokonać właśnie w naturze rozumnej, jako że ta natura jest zdolna do działania i może jej przysługiwać uświęcanie. Natomiast znakiem uświęcenia nie mogło być każde inne stworzenie. Nie było też potrzeby, by to stworzenie widzialne do tego celu specjalnie uczynione, musiało być przybrane przez Ducha Świętego i związane z Nim w jedną Osobę; wszak przybrane było nie dla zdziałania czegoś, ale li tylko by było znakiem. Z tego też powodu nie mogło trwać dłużej, jak tylko w czasie spełniania swojego zadania.

Na 5. Stworzenia te widzialne zostały przez aniołów ukształtowane nie po to, by były znakiem osoby anioła, ale osoby Ducha Świętego. A ponieważ Duch Święty tak przebywał w tych widzialnych stworach, jak rzecz oznaczana jest w znaku, dlatego mówimy o widzialnym zesłaniu przez nie Ducha Świętego, a nie anioła.

Na 6. Posłannictwo niewidzialne nie zawsze musi się ujawniać na zewnątrz jakimiś widzialnymi znakami, gdyż "wszystkim objawia się Duch dla [wspólnego] dobra"[11], tj. dobra Kościoła. Celem tychże widzialnych znaków i zarazem owym dobrem ogólnym, jest rozkrzewienie i utrwalenie Wiary; dzieła tego dokonali przede wszystkim Chrystus i Apostołowie; jak to mówi Apostoł: "Było ono głoszone na początku przez Pana, a umocnione u nas przez tych, którzy je słyszeli"[12]. Dlatego też widzialne posłannictwo Ducha Świętego winno objąć szczególniej Chrystusa, Apostołow i tę grupę pierwszych świętych, która poniekąd stanowiła podwaliny Kościoła. Zaznaczmy tu jednak, że posłannictwo widzialne Ducha Świętego do Chrystusa, wskazywało na posłannictwo niewidzialne, jakie miało miejsce jeszcze u samego początku Jego poczęcia, a nie wtedy, kiedy się odbyło; a to posłannictwo widzialne do Chrystusa odbyło się w czasie Jego chrztu pod postacią gołębicy; wiadomon jest to ptak płodny; miało na celu pokazać w Chrystusie władzę dawania łaski poprzez odrodzenie duchowe; stąd to zabrzmiał i głos Ojca: "Ten jest mój Syn umiłowany"[13], by na podobieństwo Jednorodzonego i inni doznali odrodzenia. W przemienieniu Pańskim Duch Święty zstąpił Nań widzialnie w postaci obłoku świetlistego, by wskazać na nadmierne bogactwo Jego nauki. Stąd słowa: "Jego słuchajcie"[14].

Na Apostołów zaś Duch Święty zstąpił w postaci tchnienia, by wskazać na ich władzę kapłańską w szafowaniu sakramentami. Stąd słowa: "Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone"[15]. W postaci języków ogmistych zstąpił na nich, by wskazać na ich urząd nauczycielski. Stąd słowa: "Zaczęli mówić obcymi językami"[16].

Zgoła zaś posłannictwo widzialne Ducha Świętego nie powinno obejmować Ojców Starego Przymierza. Dlaczego? Bo najpierw winno się dokonać widzialne posłannictwo Syna, a potem dopiero Ducha Świętego. Wszak Duch Święty ujawnia Syna tak, jak Syn ujawnia Ojca. Owszem, Osoby Boskie zjawiały się widzialnie Ojcom Starego Przymierza, ale nie można tych zjaw uważać za posłannictwo widzialne, gdyż - jak

poucza Augustyn[17] - nie miały na celu wskazywać na mieszkanie Osoby Boskiej w duszy przez łaskę, ale wskazywać na co innego.

Artykuł 8

CZY OSOBA BOSKA JEST POSYŁANA LI TYLKO PRZEZ TĘ OSOBĘ, OD KTÓREJ ODWIECZNIE POCHODZI ?

Zdaje się, że jeśli Osoba Boska jest posyłana, to tylko przez tę Osobę, od której odwiecznie pochodzi, bo:

1. Augustyn tak pisze: "Ojca nikt nie posyła, bo od nikogo nie pochodzi"[1]. A więc jeśli jakaś Osoba jest posyłana przez inną, musi od Niej pochodzić.

2. Wysyłający ma władzę czy zwierzchność *(auctoritas)* nad posłańcem. Otóż, jeśli idzie o Osoby Boskie, to może być mowa jedynie o "zwierzchności" *(auctoritas)* z tytułu wywodu[a]. A więc Osoba Boska posłana musi pochodzić od Osoby posyłającej.

3. Jeżeli Osoba Boska może być posłana przez tę, od której nie pochodzi, wówczas bez żadnej przeszkody wolno będzie mówić, że Duch Święty jest dany przez człowieka, chociaż od niego nie pochodzi. Temu jednak stanowczo sprzeciwia się Augustyn[2]. A więc Osoba Boska może być posłana li tylko przez tę, od której pochodzi.

Wbrew temu są słowa Izajasza, twierdzącego, że Syn jest posłany przez Ducha Świętego: "Teraz Pan Bóg posłał mię i Duch Jego"[3] [b]. Wiadomo, Syn nie pochodzi od Ducha Świętego. A więc Osoba Boska może być posłaną przez tę, od której nie pochodzi.

Odpowiedź: W tej sprawie spotykamy się z różnymi wypowiedziami: Jedni twierdzą, że Osoba Boska jest posłana li tylko przez tę Osobę, od której odwiecznie pochodzi. Gdy więc się słyszy, że Syn Boży jest posłany przez Dncha Świętego, należy, w myśl tej wypowiedzi, odnosić to do natnry ludzkiej, w której Duch Święty posłał Go głosić ewangelię.

Augustyn zaś tak uczy[4]: Syn sam siebie posyła, ale też i jest posłany przez Ducha Świętego; Duch Święty również samego siebie posyła, i jest posłany przez Syna; że więc w Bogu "być posłanym" nie przysługuje każdej Osobie, ale tylko Osobie pochodzącej od innej; natomiast "posyłać" przysługuje każdej Osobie.

Otóż oba zdania są w jakimś sensie prawdziwe; albowiem gdy mówimy o jakiejś Osobie, że jest posłana, rozumiemy przez to: i samą Osobę od innej pochodzącą, i skutek widzialny lub niewidzialny zamierzony tymże posłannictwem Osoby Boskiej. Jeśli więc przez "posyłającego" rozumiemy początek Osoby posyłanej, to wówczas nie każda Osoba posyła, ale tylko ta, której przysługuje charakter początku wobec Osoby posyłanej. W myśl tego Syn jest posłany jedynie przez Ojca, Duch Święty zaś jedynie przez Ojca i Syna. Natomiast jeśli przez Osobę posyłającą rozumiemy początek, czyli źródło skutku,

---

[a] **Auctoritas** oznacza: powagę, zwierzchność-władzę wydawcę; patrz wyżej, z. 1, 8, t. 1, str. 67-70 i niżej /61/

[b] **Biblia Tysiąclecia:** "Teraz Pan, Jahwe, posłał mnie ze swoim Duchem".

który jest zamierzony przez posłannictwo, to wówczas cała Trójca posyła Osobę wysłaną.

Z tego bynajmniej nie wynika, że człowiek daje Ducha Świętego; przecież nie może powodować skutku łaski.

W świetle tego jasne się stają odpowiedzi na zarzuty.

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, cura et studio sac. Petri Caramellon cum textu et recensione Leonina, Marietti, Taurini 1952. Według tego też tekstu podaję odnośniki. Cytaty Ojców i innych autorów tłumaczę według tego, jak są podane w tekście. Cytaty Pisma św. biorę przeważnie z *Biblii Tysiąclecia*, Poznań 1971, Pallotinum. Wiadomo jednak, że *Biblia Tysiąclecia* jest przekładem z oryginału, a św. Tomasz trzyma się Wulgaty; trzeba też było mieć na uwadze swoisty sposób posługiwania się cytatami Pisma św. przez średniowiecze, no i przez św. Tomasza; nie wszędzie więc mogłem się trzymać *Biblii Tysiąclecia*, ale niekiedy trzeba było uciec się do przekładu Wujka z Wulgaty, a niekiedy nawet samemu wprost z tekstu św. Tomasza tłumaczyć. Jeśli idzie o Wujka, to posługiwałem się: *Pismem św. Starego i Nowego Testamentu* o. Wujka Jakuba T.J., Kraków 1935; w odnośnikach duże W oznacza tekst z Wujka. Sposób cytowania Pisma św według *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 2, r. 1971. Słowa w klamrach są dodatkiem tłumacza. Litera D. oznacza D. Denzingera, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 21-23.

z. oznacza zagadnienie; a. oznacza artykuł; np. z. 2, 3. 4. oznacza zagadnienie 2, artykuł 3 i 4;

t. oznacza tom polskiego wydania Sumy.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 27

art.. 1

1. wyżej, z. 2, 3. t. 1, tr. 81-85
2. J 8, 42.
3. 1 J 5, 20.
4. 1 Kor 6, 19.
5. J 5, 19.
6. w odpow.
7. wyżej, z. 14, 1, t. 2. str. 41-44

art. 2

1. art. poprz.
2. wyżej, z. 3, 4, t. 1, str. 93-95.
3. Ps 2, 7.
4. art. poprz.
5. wyżej, z. 14, 4, t. 2, str. 48-50.
6. w odpow.
7. wyżej, z. 14, 4, t. 2, str. 48-50.
8. Prz 8, 24. W.
9. wyżej, z. 4, 2, t. 1, str. 107-109.

art. 3

1. wyżej, z. 11, 3, t. 1, str. 191-193.
2. wyżej, z. 19. 1, t. 2, str. 128-130.
3. J 15, 26.
4. J 14, 16.
5. wyżej, z. 3, 3. 4, t. 1, str. 91-95.

art. 4

1. Syr 13, 15.
2. Symbolum **Quicumque D.** 39; tekst przy końcu ni-niejszego tomu. Doda-tek i § 1.
3. wyżej, z. 13 1, t. 2, str. 6.

art. 5

1. De Div. Nomin. 4; p. wyżej, z. 19, 2, t. 2, str. 130-132.
2. De Hebd. 3.
3. wyżej, z. 14. 7; z. 19, 5, t. 2, str. 57-58. 138-140.

ZAGADNIENIE 28

art. 1

1. De Trin. 4.
2. Tamże, 6.
3. wyżej, z. 27, 3 na 2.
4. wyżej, z. 14, 8; 19, 4, t. 2, str. 59-60. 135-138.

art. 2

1. 5 De Trin. 5; u Stokowskiej str. 211 (p. obj. /1/).
2. 7 de Trin. 1; Stokowska, str. 241.
3. Praedic. 7.
4. wyżej, z. 3, 4, t. 1, str. 93-95.
5. wyżej, z. 13, 2, t. 2, str. 8-11.
6. wyżej, z. 4, 2, t. 1, str. 89-90.

art. 3

1. De Trin. 6.
2. a. 1.
3. 3 Physic. 3

art. 4

1. 3 Metaph. 10.
2. wyżejn z. 15, 2, t. 2, str. 83-86.
3. 3 Physic. 3.
4. 5 Metaphys. 15.
5. Contra Epist. Manichaei 15.
6. a. 1 na 3; z. 13, 7, t. 2, str. 22-28.
7. wyżej, z. 27, 5.
8. wyżej, z. 27, 4.
9. niżej. z. 42, 1 na 4.

ZAGADNIENIE 29

art. 1

1. De Duabus Naturis 3.
2. 2 Physic. 1.
3. Categ. 5.
4. 5 Metaphys. 4.
5. De Duabus Naturis 5.

art. 2

1. De Duabus Naturis 3.
2. Komentarz do Praedicamentorum: De substantia.
3. De Duabus Naturis 3.
4. Koment. do Praedic.
5. 5 Metaphys. 8.
6. z. 3, 3, t. 1, str. 91-92
7. Fedon 48. 49; Parmen. 6.
8. De Trin. 2.

art. 3

1. De Div. Nom. 1.
2. De Duabus Naturis 3.
3. tamże.
4. Ad Damasum. Epist. 15 /57/.
5. a. 1.
6. z. 14. 7 t. 2, str. 57-58.
7. z. 13, 3, t. 2, str. 11-13.
8. 1 Tm 6, 20, W.
9. a. 1.
10. 4 De Trin. 22.

art. 4

1. De Trin. 6; Stokowska. str. 252.
2. 1 J 5, 7, W.
3. 7 De Trin. 4; Stokowska str 248.
4. 4 Metaphys. 7.
5. a. 1.
6. De Trin. 6.
7 a. 1.
8. z. 28, 3.
9. w odpow.
10. z. 13, 5, t. 2, str. 15-19.

ZAGADNIENIE 30

art. 1

1. z. 28, 3.
2. De Trin. 3.
4. Symb. D. 39.
4. z. 29, 4.
5. z. 28, 1. 3. 4.
6. z. 28, 3; z. 29, 4.
7. De Trin. 6.
8. z. 42, 4 na 3

art. 2

1. art. poprz.
2. z. 28, 4.
3. Symb. D. 39.
4. 1 J 5, 7, W.
5. 7 De Trin. 4; Stokowska str 248; 6, str. 252.
6. art. poprz.
7. z. 27, 3 na 3.
7. z. 27, 3 na 3.
8. tamże, a. 4.
9. z. 27 2; z. 28, 4.
10. z. 27, 3. 5
11. z. 42, 1. 4

art. 3

1. 4 De Trin. 17.
2. De Fide 2.
3. 1 Sent. 24.
4. z. 11, 1, t. 1, str.184-187.
5. w odpow.
6. z. 11, 2 na 4, t.1, str. 190-191.

art. 4

1. z. 29, 3 na 4.
2. z. 3, 5, t. 1, str. 95-98.
3. 7 De Trin. 4, 6.

ZAGADNIENIE 31

art. 1

1. 1 Arithmetica 23.

art. 2

1. 7 De Trin. 4.
2 1 De Fide 2.
3. 7 De Trin. 39.
4. raczej Fulgentius De Fide ad Petrum 1.
5. patrz Magister, 4 Sent., dist. 13.
6. 1 De Trin. 3; Stokowska str. 83 84.
7. 1 De Fide 2.
8. 7 De Trin. 39.
9. tamże, 38.
10. 1 De Fide 2.
11. 4 De Trin. 18.
12. Flp 2, 6.
13. 3 De Fide Orth. 5.
14. w odpow.

art. 3

1. 2 Elench. 3.
2. 6 De Trin. 9; Stokowska str. 233.
3. 2 Tm 1, 17.
4. art. poprz.

art. 4

1. J 17, 3, W.
2. Mt 11, 27.
3. Gloria we Mszy św.
4. 6 De Trin. 7; Stokowska str. 233
5. art. poprz. na 2.
6. 6 De Trin. 9.
7. w odpow.

ZAGADNIENIE 32

art. 1

1. 1 De Caelo et Mundo 1.
2. 7 Wyznania 9.
3. Rz 1; Wj 8, 19.
4. Poemand., dial. 4.
5. 1 De Trin. 4
6. Epist. 6.
7. 9 De Trin. 4 i n.
8. z. 27, 1. 3.
9. 2 De Trin. 9.
10. 1 De Fide 10.
11. z. 30, 2.
12. z. 12, 4. 11. 12, t. 1, str. 204-208. 224-229.
13. z. 12, 12, t. 1, str. 227-229.
14. Hbr 11, 1.
15. 1 Kor. 2, 6 i n.
16. De Div. Nom. 2.
17. 1 Kor. 2. 7 i n.
18. z. 39, 7.
19. Rz 1, 21.
20. 1 super somnium Scipionis 2, 6.
21. 27 super Jo. 7.
22. Rdz 1, 1 i n.

art. 2

1. De Div. Nom. 1.
2. 3 De Fide Orth. 5.
3. z. 3, 3 na 1, t. 1, str. 92; z. 13, 1 na 2, t. 2, str. 7.
4. tamże.
5. z 28, a. 1 na 3.
6. z. 28, 1.
7. w odpow.

art. 3

1. z. 28, 4.
2. z. 33, 4 na 3.
3. z. 40, 1 na 1.
4. w odpow.
5. z. 29, 3 na 2.

art. 4

1. 1 De Trin. 3; Stokowska str. 83. 84.
2. a. 2, 3.
3. 1 Sm 1.

ZAGADNIENIE 33

art. 1

1. 4 Metaphys. 2.
2. Symb. D. 39.
3. 4 De Trin. 20; Stokowska str. 204.
4. z. 13, 2, t. 2, str.8-ll.
5. 9 De Trin. 54.
6. z. 13, 2 na 2; a. 8; t. 2, str. 8-11, 28-29.

art. 2

1. art. poprz. na 1.
2. Ps 89 /88/, 27.
3. 7 Metaphys. 10.
4. z. 29, 4.
5. 2 De Anima 4.
6. Ef 3, 14-16, W.

art. 3

1. Homil. 15 De Fide.
2. Kol 1, 15.
3. z. 27 2; z. 28, 4.
4. Job 38, 28.
5. Rdz 1, 26.
6. Pwt 32, 6.
7. Rz 8n 16 i n.
8. Rz 5. 2.
9. Rz 8, 29.
10. Kol 1, 15.
11. Rz 8, 29.
12. tamże.
13. J 1, 18.

art. 4

1. 4 De Trin. 33.
2. 5 De Trin. 7.
3. Patrz Magister. 1 Sent. 13, c. 4.
4. 1 De Fide Orth. 8.
5. De synodis super can 26.
6. z. 27, 4 na 3.

ZAGADNIENIE 34

art. 1

1. Super Joannem: "In principio erat verbum", c. 1
2. 9 De Trin. 10; Stokowska str. 289.
3. Monol. 63 /60/.
4. tamżen 62. 63 /60/.
5. Ps 148, 8, W.
6. 7 De Trin. 2; Stokowska str. 243.
7. 1 Periherm 1.
8. De Anima lib. 2 c. 8.
9. 1 De Fide Orth. 13.
10. 15 De Trin. 10; Stokowska str. 245.
11. J 1, I.
12. z. 27, wstęp; z. 32, 3.
13. 7 De Trin. 2; Stokowska str. 243.
14. 15 De Trin. 16; Stokowska str. 435.
15. 7 De Trin. 1; Stokowska str. 239.
16. z. 14, 2, 4, t. 2, str. 44-46. 48-50.

art. 2

1. De Haeresibus 11.
2. z. 32, 3.
3. Hebr. 1, 3.
4. 5 contra Eunomium 11.
5. 6 De Trin. 2; Stokowska str. 227.
6. z. 27, 2.
7. 1 De Fide Orth. 13.
8. 6 De Trin. 9.
9. zarz. 2.

10. 7 De Trin. 2; Stokowska str. 243.
11. art. poprz. na 2 3

art. 3

1. a. 1.
2. 83 Quaest. 63.
3. Ps 33 /32/, 9.
4. 15 De Trin. 14

ZAGADNIENIE 35

art. 1

1. Fulgentius de Fide ad Petrum 1.
2. De Synodis, super c. 1.
3. 7 De Trin. 1 ; Stokowska str. 240.
4. 83 Quaest. 74.

art. 2

1. 1 De Fide Orth. 13.
2. 83 Quaest. 74.
3. 1 Kor 11, 7.
4. 6 De Trin. 2; Stokowska str. 227.
5. Kol 1, 15.
6. Hbr 1, 3.
7. 2 /3/ contra Maximin. 14.
8. z. 36, 4.
9. w odpow.

ZAGADNIENIE 36

art. 1

1. 8 De Trin. 23. 25.
2. Iz. 61, 1; Łk 4, 18.
3. Mt 12, 28.
4. Dz 2, 17.
5. De Trin. 5.
6. Lb 11, 17
7. 2 Krl 2, 15.
8. 1 J 5, 7, W.
9. 7 De Trin. 4.
10. z. 27, 4 na 3.
11. z. 28. 4.
12. 15 De Trin. 19; Stokowska str. 444.
13. w odpow.

art. 2

1. De Div. Nom. 1.
2. J 15, 26.
3. 1 De Fide Orth. 8.
4. 3 Physic. 4.
5. De Processione Spiritus Sancti 4.
6. z. 28, 3; z. 30, 2.
7. z. 28, 4.
8. z. 27, 2. 4; z. 28, 4.
9. J. 16, 14.
10. Mt 11, 27
11. Epist. 171ad Joannem Antioch Episc.
12.. J 1, 33.
13. w odpow.

art. 3

1. 1 Poster. 2.
2. De Trin. 57.

art. 4

1. 2 De Trin. 29.
2. 5 De Trin. i4.
3. z. 41, 5.
4. na 4.
5. na 1.

ZAGADNIENIE 37

art. 1

1. 15 De Trin. 17; Stokowska str. 437.
2. De Div. Nom. 4.
3. z. 36, 2.
4. Homil. 30 in Evang.
5. z. 27, 1. 3. 5.
6. z. 28, 4.

7. z. 14, 2; z. 18, 3 na 1, t. 2, str. 44-46. 124. 125.

art. 2

1. 7 De Trin. 1.
2. art. poprz.
3. 6 de Trin. 5; Stokowska str. 230.
4. 1 Retract. 26.
5. 15 De Trin. 7; Stokowska str. 413.
6. art. poprz.

ZAGADNIENIE 38

art. 1

1. 15 De Trin. 19; Stokowska 443.
2. 9 De Trin. 54.
3. 3 De Fide Orth. 21.
4. 15 De Trin. 19; Stok. str. 443.
5. Super Joan. tract. 29 n 3.
6. tamże.
7. w odpow.
8. z. 34, 3 na 1

art. 2

1. Iz 9, 5.
2. z. 36, 1 zarz. 3.
3. 4 De Trin. 20; Stok. str. 203.
4. 4 Tppic. 4.
5. z. 27, 4; z. 37, 1.
6. 15 De Trin. 19; Stak. str. 441.
7. J 3, 16

ZAGADNIENIE 39

art. 1

1. z. 28, 3; z. 30, 2.
2. 7 De Trin. 6; Stok. 252.
3. z. 3, 3, t. 1, str. 91-92.
4. De Trin. 6.
5. z. 28, 2.
6. z. 29, 4.
7. z. 13, 1 na 2. a. 3. t. 2, str. 7.11-13

art. 2

1. De Synodis. In expasit. Fidei Antiach.
2. De Div. Nam. 1.
3. 7 De Trin. 6; Stak. 255.
4. De Dynodis 68.
5. 2 /3/ cantra Maximium 14.
6. z. 13, 1 na 2; a. 3, t. 2. str. 7. 11-13.
7. J. 10, 30.
8. J 10. 38; 14, 10.
9. Dy Synadis 85. 86. 71.

art. 3

1. Rdz. 1, 1.
2. 1 De Dactrina Christiana 5.
3. Pwt 6, 4.
4. art. poprz.
5. z. 3, 7; z. 11, 4, t. 1, str. 99-101. 193-195.
6. Symbol D. 39.

art. 4

1. art. poprz.
2. 1 De Trin. 1; Stok. 80.
3. 1 Tm 1, 17.
4. art. poprz
5. Ad Maximum Episc. 17 /66/.
6. z. 31, 2.
7. Peri Hermen 6.

art. 5

1. 7 De Trin. 2; Stak. 243.
2. z. 3, 3, t. 1, str. 91-92.
3. art. poprz.
4. 4 De Trin. 20; Stok. 204.
5. 1 De Trin. 1; Stok 80.
6. art. poprz.
7. tamże.

art. 6

1. 3 De Fide Orth. 4.
2. De Fide Cathalica Sermo 1, lub Serma de Tempore 129, seu in Caena Damini 3
3. art. paprz. na 5.
4. a. 4 na 3.
5. tamże.
6. Camment. in lib. 2 Boet. De Trin. ad Joannem Diac.

art. 7

1. u Magistra 4 Sent. dist 13 in fine; u Hieronima nie spatykany.
2. 1 Kor 1, 24.
3. z. 32, 1.
4. tamże na 1.
5. Hugo od św Wiktora 1 de Sacram. p. 2 c. 8
6. w odpow
7. De Trin. 1.

art.8

1. 2 De Trin. 1.
2. z. 35, 2.
3. z. 38, 2.
4. 1 De Dactr. Christ. 5.
5. art. poprz. na 2; z. 37, 2 zarz. 1.
6. u Hugona ad św. Wiktora 1 De Sacram. p. 2 c. 6. 8
7. 1 Kar 1, 24
8. Łk 6, 19.
9. 6 De Trin. 10; Stok 237.
10. dalsze zdanie jest z 2 contra Maximin. 23 n. 4.
11. Rz 11, 36, W.
12. J 14, 6.
13. Ps 39, 8, W.
14. zwykła.
15. międzylin.
16. Iz 65, 1, W.
17. De Vera Relig. 36.
18. Wj 3, 14, W.
19. zarz. 1.
20. 6 De Trin. 10; Stok. 236.
21. tamże.
22. 1 De Fide Orth. 13
23. 6 De Trin. 10; Stok. 236.
24. 10 De Trin. 11; Stok. 307.
25. 6 De Trin. 10; Stok. 236.
26. tamże.
27. zarz. 2.
28. zarz. 3.
29. Iz 25, 4, W.
30. zarz. 4.
31. J 1, 3.
32. zarz. 5.
33. z. 16. 1, t. 2, str. 89-92.
34. tamże.
35. z. 24, 1, t 2, str. 210-212.
36. Wj 15, 2, W.

ZAGADNIENIE 40

art. 1

1. 4 Physic. 3.
2. De Hebdom.
3. z. 28, 2.
4. z. 29, 1.
5. z. 32, 2.
6. tamże.
7. z. 30, 2.

art. 2

1. De Trin. 6.

art. 3

1. 5 De Trin. 6; Stok 212.
2. 4 De Trin. 10.
3. 3 De Fide Orth. 6.
4. art. poprz.
5. tamże.
6. tamże.
7. De Duab. Natur. 3.

art 4

1. Sent., dist. 27.

ZAGADNIENIE 41

art. 1

1. De Trin. 4.
2. 5 De Trin. 4. 5; Stok. 210-211.
3. Fulgentiusn De Fide ad Petrum 2.
4. z. 32, 2. 3.
5. 1 Sent.. dist. 26.

art. 2

1. De Synodis can. 25 Sirmien.
2. Kol. 1, 13.
3. Ad Orosium; Dialog. 65 Quaest.; q. 7.
4. tamże.
5. De Synodis can. 24 Sirmien.
6. tamże.
7. z. 19 , 3, t. 2, str. 132-135.

art. 3

1. 7 De Trin. 39.
2. z. 39, 5.
3. 7 De Trin. 6; Stok. 255.
4. Syr 24, 5, W.
5. Syr 24, 14, W.
6. Za 2, 1.
7. Am 4, 13.
8. Fulgentius. De Fide ad Petrum 2.
9. z. 27, 2; z. 33, 2 na 3, 4; a. 3.
10. z. 45, 2.
11. 1 J 5, 20.
12. J 1, 18.
13. Rz 8, 29.
14. z. 40, 2.
15. 1 Sent., dist. 5.
16. 15 De Trin 13; Stok. 432.
17. Syr 1, 9 i n. W.
18. De Synodis, super can. 5 Ancyran.

art. 4

1. z. 25, 1.
2. art. poprz.
3. z. 25, 1 na 3. 4., t. 2, str. 218.
4. 2 /3/ contra Maximinum haereticum 7.

art. 5

1. 5 Metaphys 12.
2. 5 De Trin. 37.
3. 1 Sent., dist. 7.
4. 1 De Fide Orth. 8.

art. 6

1. 2 /3/ contra Maximinum 12.
2. Symboln D. 39.
3. a. 2.
4. z. 42, 6 na 3.
5. w odpow.

ZAGADNIENIE 42

art. 1

1. 1 Metaphys. 15.
2. z. 39, 2.
3. 6 De Trin. 10; Stok. 236.
4. Symbol D. 39.
5. 10 Metaphys. 5.
6. Te Trin. 1.
7. 6 De Trin. 8; Stok 233.
8. Fulgentius, De Fide ad Petrum 1.
9. De Div. Nom. 9.
10. I Sent., dist. 31.

art. 2

1. Symbol D. 39.
2. z. 41, 2.
3. tamże.

4. Sermo 38 de Verbis Domini 6, lub De Verbis. Evang. 117.
5. z. 27, 2.
6. z. 10, 2 na 1; a. 4 na 2, t. 1, str. 171. 176.
7. In Joan. t. 1.
8. 29 Moral. 1.
9. 83 Quaest. 37.

art. 3

1. Symbol D. 39.
2. tamże.
3. z. 33, 1 na 3.
4. 2 /3/ contra Maximin.14.

art.4

1. J 14, 28.
2. 1 Kor 15, 28
3. Flp 2, 6, W.
4. z. 27, 2; z. 33, 2 na 3, 4; a. 3.
5. De Synodis n. 73
6. Symbol D. 40.
7 9 De Trin. 54.
8. De Synodis n. 79
9. w odpow.
10. 2 /3/ contra Maximin.
11. z. 30, 4 na 3.

art. 5

1. 4 Physic. 3.
2. Mi 5, 2, W.
3. J 14, 10.
4. 5 De Trin. 37. 38.
5. w odpow.

art. 6

1. J 5, 19.
2. J 14, 31.
3. J 5, 20.
4. J 5, 30.
5. 2 /3/ contra Maximin. 7.
6. z. 41, 6 na 1. 2.
7. J 5, 19.
8. a. 4.
9. 9 De Trin. 48.

ZAGADNIENIE 43

art. 1

1. 5 Koment. do Ezechiela 13, 15 i n.
2. 7 De Trin 39.
3. J 8, 16.
4. J 1, 10.
5. z. 42, 4. 6.

art. 2

1. Homil. 26 in Evang.
2. Ga 4, 4.

art. 3

1. Rz 5, 5.
2. 4 De Trin. 20; Stok. 203.
3. 11 Enar. in Epist. Pauli super 1 Kor 12, 12.
4. 15 De Trin. 27; Stok. 445.
5. 1 Kor 12, 7.

art. 4

1. J 14, 23.
2. z. 32, 3.
3. 2 De Trin. 5; Stok. 123.
4. a.1.
5. 4 De Trin. 20; Stok. 203.

art. 5

1. 1 Kor 12, 11.
2. 1 Kor 13, 2.
3. a. 1. 4.
4. Mdr 9, 10.
5. J 14, 23.
6. z. 38, 2.
7. 4 De Trin. 20; Stok. 202.
8. 9 De Trin. 10; Stok. 289.

9. J 6, 45.
10. Ps 39 /38/, 4.
11. 4 De Trin. 20; Stok. 202.
12. Syr 6, 22, W.
13. a. 1. 3.

art. 6

1. J 7. 39.
2. 15 De Trin. 27. Stok. 455.
3. a. 1.
4. 4 De Trin. 20; Stok. 202.
5. tamże.

art. 7

1. 3 De Trin. 10; Stok. 165-172.
2. Mt 3, 16.
3. z. 12, 12, t. 1, str. 227-229.
4. 2 De Trin. 6; Stok. 12 i n.
5. 1 Kor 10, 4.
6. Wj 17, 6.
7. Wj 3, 2.
8. Wj 13, 21 i n.
9. Wj 19, 16.
10. w odpow.
11. 1 Kor 12, 7.
12. Hebr 2, 3.
13. Mt 3, 17
14. Mt 17, 5.
15. J 20, 23.
16. Dz 2, 4.
17. 2 De Trin. 17; Stok. 146.

art. 8

1. 4 De Trin. 20; Stok. 203.
2. 15, De Trin. 26; Stok. 452.
3. Iz 48, 16, W.
4. 2 De Trin. 5; Stok. 124.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 27

/1/ Jeden Bóg w trzech Osobach: Oto tajemnica nad tajemnicami, przedmiot całej rozprawy, jaka leży przed nami. Objawiona wyraźnie przez Chrystusa i określona przez Sobory: Nicejski 325 r., Konstantynopolski 381 r., Laterański 1215 r., Lyoński 1274 r., Florencki 1439 r., a także przez wiele Synodów (Wyznawców, Aleksandria 362 r., Rzymski 382 r. (D. 59-82), w Toledo 675 r. (D 275-281), w Sens 1140/1 r. z okazji Abelarda (D. 368-387), w Reims 1148 r., z okazji Gilberta Porrety (D. 389-392) stanowi trzon wszystkich Składów, czyli Wyznań Wiary na czele ze Składem Apostolskim, stanowiącym codzienny pacierz chrześcijanina i Nicejsko-Konstantynopolskim, odmawianym we Mszy św., a zarazem trzon życia chrześcijańskiego.

Skoro jest największą tajemnicą, rozum nasz ani nie mógł dojść do jej istnienia, ani też po jej objawieniu przez Chrystusa nie zdoła jej zrozumieć i udowodnić. Rola więc św. Tomasza ogranicza się do wykazania, że ta tajemnica nie jest sprzeczna z rozumem, i że można ją nam rozumowo jakoś uprzystępnić czy wyjaśnić za pomocą analogii, czyli podobieństw. Ocenę wartości swoich wywodów i metodę postępowania poda Autor niżej w z. 32, 1.

Rozprawa św. Tomasza o Trójcy jest końcowym etapem rozwoju nauki katolickiej o Trójcy w Bogu i ostateczną jej syntezą - i to najlepszą; po niej już nic lepszego i nowego nie powstało.

Autor miał za sobą nie tylko Objawienie, Sobory, Synody, spory i wprost walki, ale także sporo rozpraw, przeważnie polemicznych, które z jednej strony przedstawiały naukę o Trójcy, z drugiej zbijały błędne wypowiedzi. Wszystk o to razem stanowi źródło, skąd czerpał swoje wiadomości; będziemy się z nimi stykać na każdej stronie.

Szczególną jednak wartość będą dlań stanowić następujące powagi: św. Atanazy († 373), główny bohater zwycięski w walce z arianizmem, który wykryt i ujawnił błędy Ariusza, doprowadził do ich potępienia na Soborze Nicejskim, oraz ściśle ujął naukę katolicką o Trójcy; Autor często powołuje się na tzw. Symbol (Skład) Atanazjański; św. Augustyn, a zwłaszcza jego centralne dzieło: *De Trinitate*, O Trójcy, pisane przez 20 lat (399-419); z niego też czerpie najobficiej (Dzieło to ukazało się w polskim tłumaczeniu: Wyd. św. Wojciecha 1962 r., przełożyła Maria Stokowska, opracował Jan M. Szymusiak SJ. Stąd brałem odpowiednie cytaty, podając w odnośnikach stronę); św. Bazyli († 379), św. Grzegorz Nazjański († 390), św. Grzegorz z Nysy († 395); ci trzej, to tzw. Ojcowie Kapadoccy - na Wschodzie. Na Zachodzie zaś: św. Hilary († 367), św. Ambroży († 397), Boecjusz († 525), św. Jan Damasceński - Damascen († 749), św. Anzelm († 1109). Miał też i autorów współczesnych sobie: Abelard, którego nie cytuje († 1142), Gilbert Porreta (1154) często wzmiankowany, św. Bernard († 1153). Piotr Lombard - Magister († 1160), Ryszard od św. Wiktora († 1173), Prepozytyn († 1210), Joachim Opat († 1215), św.

Bonawentura - niecytowany († 1274) oraz wielu innych, których określa bezimiennie jako "niektórzy".

Św. Tomasz już uprzednio pisał na temat Trójcy: *Komentarz do Sentencji Lombarda, De Veritate, De Potentia, 4 Contra Gentes, Komentarz do Jana, Compendium Theologiae, Contra Errores Graecorum*. Nie były to jednak opracowania dojrzałe i całościowe.

Charakter traktatu jest nader spekulatywny i ścisły. Spotykamy tu całą niemal filozofię scholastyczną w całej swej wnikliwości i ścisłości dociekań.

Rozprawę należy czytać bez zniechęcenia; korzystać z Odnośników i Objaśnień tłumacza; dopiero po przeczytaniu całości ukaże się tok myśli, stopniowe rozwijanie zagadnień, co da rozumienie używanych wyrażeń, zagadnień i w ogóle całości. Wszak to chyba naitrudniejszy traktat całej Sumy, a zarazem cała głębia mistyki chrześcijańskiej.

Dla znających łacinę podajemy na końcu słowniczek wyrażeń łacińskich, ich tłumaczenie na nasz język, używanych w naszym tłumaczeniu, a zamieszczamy go przy końcu jako dodatek.

/2/ Wstęp. Stosunek - *relatio*: patrz obj. /11/ i /13/. Pochodzenie - *processio*: wywód - *origo*.

Pochodzenie jest najszerszym wyrażeniem i oznacza wszelki sposób brania początku od kogoś lub czegoś: czy to pochodzeniem wewnętrznym, czy to zewnętrznym. Autor wyjaśnia to w z. 36, 2 (sam koniec odpowiedzi); patrz również 43, 2. Wywód, wywodzenie, w tym traktacie oznacza ściśle pochodzenie oparte o czynność i stosunek; patrz z. 32, 3 i obj. /53/.

/3/ a. 1, odp. Chrześcijaństwo w samych początkach swego istnienia stanęło wobec niecierpiącej zwłoki sprawy: wypracowania nauki o Bogu; chodziło o to, jakie jest miejsce Chrystusa i Ducha Świętego wobec jednego Boga. Starożytność chrześcijańska wiąże się przede wszystkim z tym właśnie zagadnieniem: jedności i Trójcy Osób w Bogu. Okazją do wypracowania tej nauki były właśnie herezje. Ponieważ w trakcie rozprawy będziemy się stale stykać z niektórymi nazwami heretyków i herezji, ponieważ sama rozprawa ma na uwadze ich błędy, dlatego uchodzi za konieczne, żeby się z nimi zapoznać na samym początku. Możemy wyodrębnić trzy grupy błędów:

1. Modalizm (unitarianie, monarchianie. patripassianie, teopasjanie itp.), nie uznaje Osób Boskich jako odrębnych i samoistnych osobników. Uznaje tylko jednego Boga o różnych sposobach *(modus)* przejawiania się. I tak Prakseasz (II wiek) działający w Rzymie i Afryce, oraz Noetus na Wschodzie, głosili, że między Ojcem a Synem nie ma żadnej osobowej różnicy; Chrystus to Bóg Ojciec, który stał się człowiekiem i cierpiał; stąd nazwa: patrypasjanie (ten błąd zaczął się od Szymona Czarnoksiężnika, Dzieje AP. 8, 9; wyznawali go i montaniści). Sabeliusz (II-III w.), kapłan działający w Afryce i Rzymie głosił, że Bóg jest jedną Osobą, która objawia się potrójnym sposobem działania: o ile stwarza, zwie się Ojcem; o ile zbawia, zwie się Synem; o ile uświęca, zwie się Duchem Świętym. Stąd nazwa: sabelianizm. Tę samą naukę głosił Fotyn, biskup Siremium, i Pryscylian w IV wieku biskup z Awila, a w średniowieczu Abelard; ten

ostatni tłumaczył Trójcę za pomocą trzech idei: Potęgi, mądrości i dobroci. (Patrz D. 368 nast.) Ten pogląd został wznowiony u protestantów i racjonalistów XVII i XVIII w.: trzy Osoby, to trzy sposoby lub ujawniania się jednego Boga; widzimy go również u Hegla i Schellinga, a zwłaszcza u Hermesa († 1831), ucznia Hegla, profesora teologii; papież Grzegorz XVI w 1835r. potępił jego racjonalizm (D. 1618, nast.), a Sobór Watykański I jego panteizm (D. 1805); także i u Rosminiego spotykamy ów pogląd (D. 1916).

2. Subordynacjonizm. Jego wspólnym błędem jest to, że nie uznaje Syna i Ducha Świętego jako współistotnych Ojcu; uważa Ich za niższych i podległych *(subordinati)* Ojcu, jako że są stworzeniami. Rzecznikami tego poglądu już w czasach apostolskich byli Cerynt i Ebion, a w II wieku Teodot Starszy z Bizancjum, działający w Rzymie. Głosił, że Chrystus jest zwykłym człowiekiem, adoptowanym za syna przez Boga Ojca (adopcjonizm). To samo głosił Artemon, Karpokrates i Teodot Młodszy oraz wielu gnostyków. Papież Wiktor I (189-l99) odrzucił ich poglądy i uznał za błędne. Paweł z Samosaty, biskup antiocheński w III w. głosił, że Chrystus to mąż natchniony, w którym zamieszkała moc Boża - Słowo *(logos)*. Aż trzy synody na Wschodzie zajęły się tymi poglądami. uznając je za błędne (patrz D. 233, 271, 710); w III wieku głosili owe błędy. Hipolit i Nowacjan.

Głównym jednak rzecznikiem subordynacjonizmu był Ariuszn kapłan aleksandryjski, z którego imieniem wiążą się największe spory i walki o Trójcę Osób w Bogu (256-336). Swoje pogłądy ujął w całość propagandową w 4ziełe pt. *Thalia*. Oto jego poglądy: Jest tylko jeden Bóg niezrodzony, wieczny, jedyny bez początku, prawdziwy. Syn nie jest wieczny; nie jest Bogiem, gdyż jako zrodzony, był czas, kiedy nie istniał, nie mógł wtedy istnieć, kiedy nie był zrodzony; Bóg nie jest wiecznie Ojcem. Syn został stworzony z niczego, z wolnej woli Boga; został stworzony jako pierwszy, by stać się narzędziem Boga przy stwarzaniu reszty. Nie jest więc prawdziwym Bogiem, współistotnym Ojcu; ma tylko miano Syna Bożego; z racji łaski udzielonej, otrzymał udział w Bóstwie, ale jest zwykłym niedoskonałym stworzeniem.

Ariusz miał wielu zwolenników i to w sferach wyższego duchowieństwa i u niektórych cesarzy; jego nauka zrobiła wielki wstrząs w ówczesnym świecie. Zajął się nią pierwszy Sobór Powszechny w Nicei (325). Potępił błądy Ariusza i tak określił naukę Kościoła: "Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych; i w jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to znaczy z substancji *(usia)* Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego *(consubstantialis - homousios)*. Ojcu, przez którego uczynione zostały wszystkie rzeczy ... (Wierzymy) w Ducha Świętego" (D. 54)[a].

Po Soborze arianie podzielili się na dwie grupy: pierwsza stała na stanowisku, że Syn jest niepodobny - *anomoios* do Ojca. Rzecznikami tego byli: Aecjusz, Eunomiusz i Eudoksos (IV wiek); druga utrzymywała, że Syn jest podobny - *homoios*, *homoiusios* do Ojca; to tzw. semiarianie; ostoją tego był Bazyli z Ancyry.

---

[a] Orzeczenie podajemy według **Breviarioum Fidei,** (Szymusiak, Głowa SJ. św. Wojciecha 1964) z własnymi koniecznymi poprawkami.

Biskup Konstantynopola Macedoniusz († 362) i Marceli z Ancyry († 374), semiarianie, oraz inni, głosili, że Duch Święty został stworzony przez Syna. Drugi Sobór Powszechny w Konstantynopolu (381) uznał to za herezję i uzupełnił Skład Nicejski następującymi słowami: "(Wierzymy) i w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca (i Syna) pochodzi, i którego wraz z Ojcem i Synem czcimy jednocześnie i wielbimy, który przemawiał przez Proroków" (D. 86).

W XVI wieku Michał Servetus (spalony w 1553) odrzucał Trójcę Osób, a tych, co w nią wierzyli, uważał za tryteistów i ateuszów. Takoż Valentinus Gentilis (ścięty w 1568) twierdził: "Kto w jednym Bogu wyodrębnia Osoby, albo trzyma z diabłem, albo wprowadza rozbicie w jedną substancję Boga" (według Marcol. Daffara, *De Deo uno et trino*, Marietti 1945, str. 331 n).

W wiekach XVI-XVII Polska była żywym ośrodkiem arianizmu i innych błędów antytrynitarnych. Ostoją był Faust Sozzini, stąd socynianie: patrz D. 993, oraz wyżej t. 2 /68/.

3. Tryteizm. Głównym jego zwolennikiem był w III w. Marcjon (patrz wyżej t. 2. /68/. O nim tak pisze św. Dionizy papież około 260 r.: "Wskazane jest, abym wypowiedział się także o tych, którzy najczcigodniejszą prawdę głoszoną przez Kościół Boży, mianowicie najwyższą Jedność (Trójcy Świętej) dzielą, rozłączają i rozpraszają na trzy moce, trzy różne substancje, trzy bóstwa. Słyszałem bowiem, że są wśród was katecheci i głoszący słowo Boże, którzy wprowadzają tę naukę, chociaż diametralnie, powiedziałbym, różnią się od samego Sabeliusza. Ten ostatni bowiem bluźni, utrzymując że Syn jest tym samym, co Ojciec, i odwrotnie. Oni natomiast głoszą jakby trzech bogów, dzieląc świętą Jedność na trzy oddzielne i obce sobie hipostazy. Tymczasem Słowo Boże musi być złączone z Bogiem wszechrzeczy, a Duch Święty - jako miłość - (musi) w Nim przebywać i trwać.

Stąd mogę twierdzićn że Boża Trójca schodzi się w jedno Bóstwo (tworząc) jakby szczyt (geometrycznego stożka), i jest jednym wszechmogącym Bogiem wszechrzeczy: musi bowiem być jedną Głową i jednością organiczną.

A zatem nierozważna nauka Marcjona, który tę jedność Boga dzieli i rozkłada na trzy niezależne początki *(principia)*, pochodzić może tylko od diabła, a w żadnym wypadku od prawdziwych uczniów Chrystusa lub od tych, którzy upodobali sobie naukę Zbawiciela. Ci wjedzą, że Pismo św. wyraźnie głosi Trójcę Świętą; ale o trzech bogach nie ma mowy ani w Starym, ani w Nowym Testamencie.

Przeto nie wolno na trzy bóstwa dzielić przedziwnej Bożej Jedności, ani zmniejszać godności i niezrównanej wielkości Pana pojęciem "stworzenia". Lecz należy wierzyć w Boga Ojca Wszechmocnego, w Jezusa Chrystusa, Syna Jego, i w Ducha Świętego" (D. 48. 51).

Wyznawał go również i Filipon z Aleksandrii (VI w.); według niego i jego uczniów są trzy Osoby Boskie, ale tak odrębne od siebie. że łączy je tylko sama nazwa ogólna gatunkowa: Bóg. Z tego wynika, że mamy trzech bogów. Do tego sprowadzają się następujące błędy: Roscelin († 1125) kanonik, nominalista w sporze o powszechniki, twierdził, że trzy Osoby nie mogą mieć jednej natury, że więc łączy je tylko zgodność

woli i jedność potęgi: jak są trzej aniołowie, trzy dusze, tak są trzej bogowie. Synod w Soissons 1092 uznał ten pogląd za błędny.

Gilbert Porreta († 1154), realista w sporze o powszechniki, głosił, że natura Boska istnieje o drębnie od Osób; a więc w Bogu nie było by Trójcy, ale czwórca! Błąd ów odrzucił Synod w Reims w roku 1148 (D. 389-392). Joachim, Opat z Fiore († 1202) uważał, że Osoby łączy jedynie nazwa zbiorowa, a nie wspólna istota. Błędem tym zajął się Sobór Laterański IV w. 1215. - A. Günther († 1863) zastosował do Trójcy teorię Hegla o tezie, syntezie i antytezie; zajął się tym Pius IX (1857) i odrzucił owo zastosowanie jako obce nauce Kościoła (D. 1655).

/4/ a. 1, adp. Oto zasadnicze rozróżnienie, na którym opiera się cała rozprawa o Trójcy. Pochodzenie na zewnątrz, którego kresem jest rzecz stojąca poza istotą tego, od którego pochodzi; w ten sposób stwarzanie jest w Bogu pochodzeniem na zewnątrz. Pochodzenie wewnątrz, którego kresem jest rzecz zostająca wewnątrz tego, w którym się dokonuje owo pochodzenie: tak właśnie dokonuje się pochodzenie Osób Boskich.

/5/ a1, odp. Chodzi o naturalne poznanie u ludzi na ziemi, gdyż święci w niebie oglądają Boga bezpośrednio, bez pośrednictwa słowa wewnętrznego przypadłościowego. Patrz z. 12, 2, t. 1. str. 199-201.

Co to: myślowy, myślny, myśl: "Myślowy" to tyle, co dotyczący myśli i myślenia, to przymiotnik od myśl (równoznaczne z "umysłowy"; chodzi o łacińskie: *intelligibilis, intellectivus, intellectualis).* "Myślny" to nie tylko myślowy, ale: li tylko wytworzony przez myśl i mający swój byt li tylko w myśli, np. rodzaj, gatunek, niebyt itp. Różnica myślna lub pojęciowa znaczy tyle, co wytworzona li tylko przez myśl i w niej tylko mająca swój byt, choć w oparciu o podstawę w rzeczy; wynika ona z sytuacji naszej myśli, nie mogącej naraz ująć rzeczy, ale potrzebującej wielu pojęć, rozróżnień, analiz, rozumowań. Różnica myślna przeciwstawia się różnicy rzeczowej. Patrz t. 1 /l03/ i t. 2 /45/.

/6/ a. 2, zarz. 1. Rodzenie - powstawanie przeciwstawia się rozkładowi-zanikowi. Łacińskie *generatio* jest wyrazem bardzo szerokim i po pierwsze oznacza każde powstawanie; według tego mówi się o powstawaniu rzeczy i o ich zaniku; tu zanik - *corruptio* jest również jak i *generatio* nazwą bardzo szeroką. Po drugie *generatio* oznacza powstawanie rzeczy żyjących z żyjących, czyli rodzenie, a *corruptio* oznacza tyle, co śmierć, rozkład. Zachodzi to u roślin, zwierząt i ludzi; po trzecie *generatio* oznacza rodzenie, pochodzenie istoty żyjącej z żyjącej, ale bez powstania i rozkładu; i to właśnie zachodzi w Bogu.

/7/ a. 2. odp. Terminologia: *Pater* - ojciec; *generans* - rodziciel; *genitor* - rodzic; *filius* - syn; *genitus* - rodzony, zrodzony, a w razie konieczności: rodzeniec, tzn. ten, kto się rodzi; *natus* -narodzony, rodzący się; *nativitas* - narodzenie, rodzenie się; rodzenie zawsze *"generatio"*; patrz z. 33, 2 na 2; z. 40, 2 odp.; o różnicy między rodzenie - *generatio* a narodzenie, rodzenie się - *nativitas,* patrz z. 33, 2 na 2. 4; z. 40, 2 odp.; a. 4, odp. i na 3; z. 41, 4. 5.

Rodzenie jest to czynność życia; polega na tym, że ktoś żyjący wywodzi się od kogoś żyjącego, z jego jestestwa tak, że ma z nim podobną gatunkowo naturę. Krótko: jest to wywód rodzonego z jestestwa rodziciela przekazujący naturę.

/8/ a. 2 na 2. Nasze słowo wewnętrzne, czyli to, co się zrodziło w naszym rozumie jak o jego owoc, jest przypadłością i należy do działu bytu: jakość, ściślej sprowadza się do jej gatunku: usprawnienie.

Również i o owocach pracy naszej myśli powiadamy: płód myśli, zrodziło się w myśli itp.

/9/ a. 2 na 3. *Accipere* tłumaczę: pobrać; *esse acceptum* tłumaczę: byt, być, istnienie pobrane. *Recipere* tłumaczę: otrzymać, przyjąć; *esse receptum* tłumaczę: byt, być, istnienie otrzymane, przyjęte. To zgoła odmienne treści: wystarczająco mamy je wyjaśnione w tekście; przyznajemy, że *"esse"* tu i później stanowi prawdziwy orzech nie do rozgryzienia. Patrz niżej /18/.

/10/ a. 5 na 3. Pierwsze zagadnienie daje nam poznać prawdziwe oblicze Boga. Bóg - to pełnia życia. Żyje i to najsiłniejszym tętnem życia wewnętrznego; jest to oczywiście życie czysto duchowe: najbogatsze i najpłodniejsze: jego treścią to szczyty myślenia i milowania, a owocem: Słowo Boże i Miłość samoistna. Bóg nie jest samotnikiem; pełnia życia wyklucza samotność i odosobnienie: Życie w Bogu, to życie w Trójcy.

Życie Boże to działanie Boże, a działanie Boże: myśłeć i miłować mówi o pochodzeniu w Bogu. Jedno pochodzenie według działania myśli, to rodzenie i narodzenie Syna - Słowa Bożego; drugie pochodzenie według działania woli: to Pochodzenie Miłości - Ducha Świętego. Nieskończona doskonałość Boga jest Jego największą płodnością, objawiającą się w rodzeniu Syna i Pochodzeniu Miłości samoistnej, co zamyka koło pochodzeń w Bogu.

W historii religii i filozofii spotykamy zdanie, że pochodzeń w Bogu jest wiele, nawet mnogość: Gnostycy, zwłaszcza Bazylides z Aleksandrii i Walentyn z Aleksandrii i Rzymu, obaj z II w., rozbudowali cały fantastyczny system pochodzeń, emanacji, eonów, których liczyli setki. Ten sam błąd popełnili neoplatończycy III i IV w., zwlaszcza Jamblich, oraz socynianie, którzy przyjmują tyle pochodzeń w Bogu, ile jest przymiotów Boskich.

ZAGADNIENIE 28

/11/ a. 1. Łacińskie *relatio* tłumaczę: stosunek. Nie można poprzestać na "relacja" z tego powodu, że obecnie w naszym języku ów wyraz znaczy tyle, co: sprawozdanie (relacjonować). Bliżej tego, co oznacza łacińskie *relatio*, stoi w naszym języku wyraz wzgląd; ale nie ma ściśle określonego znaczenia, utarło się jednak mówić: *ens absolutum, ens relativum*: byt bezwzględny, byt względny - właśnie na oddanie przeciwstawienia: *absolutum - relativum*. Najbliższy tego jest polski: odnośność; wyraża nawet sedno stosunku; to mianowicie, że jest *ad aliquid*, czyli "mieć się ku"; ma jednak braki; nie

wyraża charakteru absolutnego, bezwzględnego; a przecież *"relatio"* musi zawierać: i *ad se i ad aliquid*, tzn. ma mieć charakter i bezwzględny i względny. Do tego wyraz "odnośnik", którym by się winno oddać "relatio" ma już przyjęte inne znaczenie. Zostaje więc stosunek; choć jest niemieckiego pochodzenia i oznacza się nim biologiczne ludzkie czynności, to jednak tak się przyjął powszechnie i tak się zżył z naszym językiem, zwłaszcza w terminologii naukowej, że bez niego już się obejść nie można.

Będę się więc posługiwał wszystkimi trzema nazwami: stosunek, wzgląd i odnośność; podkreślam więc, że "wzgląd", "względny" będą tu używane zawsze w znaczeniu łacińskiego *relatio, respectus*. Tłumaczyć więc będę: *relatio* - stosunek; *ad aliquid*: odnośnaść, stosunek; *relate:* w stosunku do, ze względu na, wobec, zaleŻnie od tekstu; relativum: względnik: byt (nazwa) względna, odnośna, stosunkowa: *correlativum*: współwzględnik, odpowiednik stosunku; *relativa, correlativa, extrema relationis*: strony stosunku; habitudo: związek z; nawiązanie; niekiedy także: stosunek, zależnie od tekstu; niekiedy bowiem *habitudo i relatio* są zamiennie używane; nieraz przedstawia duże trudności w oddaniu na polskie; *ordo ad*: związek z; nawiązanie: nasuwa myśl o; kieruje się ku; zwraca się do (termin trudny do oddania); *se habere ad*: mieć się do; *respectus*: wzgląd, odniesienie; niekiedy nawet stosunek; zależnie od tekstu; *absolutum*: bezwzględnik, byt (nazwa) bezwzględna, nieodnośna, niestosunkowa; *comparatio*: zestawienie, porównanie.

/12/ a. 1 zarz. 1. Działy bytu to słynne kategorie Arystotelesa. Wiadomo, dzieli on byt na 10 działów; oto one: 1. Jestestwo; 2. Ilość; 3. Jakość; 4. Stosunek; 5. Miejsce; 6. Czas; 7. Położenie; 8. Mienie-ubranie; 9. Czynność; 10. Doznawanie.

Jestestwo jest to byt istniejący sam przez się; stanowi podłoże dla przypadłości.

Przypadłości to dzialy bytu od drugiego do końca; stoją poza istotą rzeczy; nie mają bytu samoistnego; tkwią w jestestwie; są bytami tylko rzeczowymi i bezwzględnymi z wyj. stosunku.

O działach bytu patrz niżej, t. 11, str. 270 i n.; t. 15, str. 213; O jestestwie patrz niżej t. 9, str. 381. 389. 403; t. 11, str. 270; z. 29; wyżej, t. 1 /51/ /54/, str. 283. 284. O przypadłościach patrz skorowidz; także wyżej, z. 3, 6, /54/, t. 1, str. 98-9. 284; niżej, t. 9, str. 381. 403; t. 11, str. 270.

/13/ a. 1 zarz. 1. Stosunek w świecie stworzeń jest także przypadłością, ale o odrębnych, swoistych cechach; dzięki nim w Bogu z owych 10 działów spotykamy tylko jestestwo i wwłaśnie stosunek; on to tłumaczy odrębność i jedność w Bogu; dlatego jego znajomość jest wprost nieodzowna dla zrozumienia całości naszej rozprawy. Zasadniczo Autor podał naukę o stosunku wcześniej: z 13, 7, t. 2, str. 22-28; w tym i w następnych zagadnieniach stale będzie do niej wracał i ją rozwijał; musimy podać najkonieczniejsze jej zręby:

1. Weźmy pod uwagę dwie rzeczy: drzewo i nauczyciel; drzewo da się pojąć i określić samo przez się, bez uciekania się do czegoś innego. Dlaczego? Bo z pojęcia swego nie wyraża koniecznego związku z kimś, czyli względu na coś, stosunku do czegoś; dlatego mówi się: drzewo jest nazwą bezwzględną; inaczej zgoła zachowuje się "nauczyciel"; nie da się go pojąć i określić samym sobą tylko, gdyż w pojęciu swoim

zawiera wzgląd.stosunek do ucznia; uczeń nie da się pojąć bez nauczyciela, nauczyciel bez ucznia; jeden wyraża wzgląd na drugiego, jeden odnosi się do drugiego; stąd mówi się, że są to nazwy względne, stosunkowe, odnośne. A więc: "drzewo" to bezwzględnik, nauczyciel-uczeń to względniki.

2. Przyjrzyjmy się różnym typom stosunków: Pierwszy typ: ojciec - syn, pan - sługa, wierzyciel - dłużnik itp. Są to stosunki rzeczowe z obu stron, czyli istniejące w rzeczywistości, niezależnie od naszej myśli; są to również stosunki oparte o jakieś działanie lub doznawanie, a więc przyczynowość; są to wreszcie stosunki wzajemne, czyli dwustronne, gdyż obie strony są rzeczami, niezależnie od naszej myśli istniejącymi. Drugi typ: 2 do 2; 6 do 3; 4 do 1 itp.; są to stosunki nierówności i równości oparte o ilość czy masę; one także są rzeczowe i dwustronne. Trzeci typ: Piotr jest podobny do Jana itp.; to stosunek podobieństwa i niepodobieństwa, oparty o jakość. Również i on jest dwustronnie rzeczowy. Czwarty typ: Stwórca - stworzenie; osoba sfotografowana - fotografia, przedmiot wiedzy - wiedza itp.; są to stosunki rzeczowe tylko z jednej strony; zwiemy je: jednostronnie rzeczowe. Stwórca może istnieć bez stworzenia, przedmiot wiedzy bez wiedzy, osoba sfotografowana bez swojej odbitki. Co więcej, między nimi nie ma równości; nie są tego samego rzędu. Stąd z ich strony jest stosunek myślny, czyli pojęciowy; natomiast stworzenie nie może istnieć bez Stwórcy, wiedza bez przedmiotu, fotka bez osoby fotografowanej; z ich strony jest stosunek rzeczowy i rzeczywisty. Piąty typ: byt - niebyt, rodzaj - gatunek, podmiot - orzeczenie itp.; są to stosunki myślne, które rozum swą pracą wytwarza. Bo gdy idzie o stosunki rzeczowe, to nasz rozum je ujmuje, chwyta i poznaje jako już istniejące. I na tym polega swoisty charakter człowieka, że potrafi dostrzegać stosunki zachodzące między rzeczami i sam je tworzyć. Szósty typ: syn - ojciec, posłaniec - posyłacz itp. Stosunek ów ma dwie cechy: jedna to odnośność jednego do drugiego, ojca do syna i na odwrót; druga to wywód jednej strony od drugiej: syna od ojca. Inne stosunki tego wywodu nie mają; np. sąsiad. połowan itp. Stosunek tego typu nosi miano: *relatio originis* - stosunek oparty o wywód, wywodzenie się.

W z. 1 3, 7 na 1 wspomina Autor o dwóch odmianach stosunku: pierwszy, w którym na pierwszy plan wysuwa się sama odnośność, np. pan, sługa; ojciec, syn itp. *(relativa secundum esse)*; i o tym tylko stosunku jest mowa w całym traktacie o Trójcy; drugi, w którym na pierwszym planie jest sama rzecz, np. poruszyciel, rzecz poruszana; głowa, podległe członki itp. *(relativa secundum dici)*; i tego drugiego rodzaju stosunku w naszym traktacie nie spotkasz. Patrz t. 2 /28/, str. 260.

3. Składniki stosunku: Weźmy np. "ojciec"; dostrzegamy w nim a) dwie strony: ojciec i syn; ojciec jest początkiem stosunku; syn kresem; syn jest tzw. *correlativum* - odpowiednikiem stosunku. czyli współwzględnikiem; obie zaś strony; *relativa*, to względniki: b) podstawę tego stosunku; jest nią czynność "rodzić"; c) podmiot stosunku; jest nią ta osoba, która jest ojcem; d) samą odnośność: ojca do syna i na odwrót, czyli wzgląd jednego na drugiego.

4. Określenie stosunku: Stosunek jest to związek jednej rzeczy z drugą, związek rzeczowy lub myślny, i to taki, że jedna strona wchodzi w określenie drugiej; istotą tego związku jest sama owa odnośność jednej strony do drugiej, np. ojca do syna na odwrót.

5. Cechy stosunku: a) Stosunek zawiera zawsze jakąś przeciwstawność; ojciec i syn są wzajem wobec siebie przeciwstawni; jest to najmniejsza odmiana przeciwstawności (patrz wyżej z. 17, 4 i /110/, t. 2, str. 114-116. 280; przeciwstawność ta nosi nazwę: *oppositio relativa* - przeciwstawność stosunkowa (patrz niżej /20/; można też nazwać ją przeciwstawnością względną lub odnośną; b) stosunek, np. "ojciec", choć jest jedną i tą samą przypadłością, wyraża dwa względy: pierwszy do swojego podmiotu, w którym musi tkwić *(esse in)*; stosunek bowiem jest - jako rodzaj - przypadłością i jak każda przypadłość ne ma samoistnego bytu, ale musi tkwić w jakimś podmiocie; "ojciec" jest przypadłością i musi oprzeć się o podmiot, którym jest, dajmy na to, "człowiek"; drugi do strony sobie przeciwstawnej: do syna *(esse ad)*; i to właśnie stanowi sedno stosunku; sama owa odnośność, czyli mieć się ku stronie sobie przeciwstawnej; c) w stosunku rzeczowym sam ów gatunkowy, istotny charakter stosunku, a więc w oderwaniun np. "ojcostwo", jako odnośność różni się rzeczowo od podmiotu tkwienia, np. od człowieka, który jest ojcem, od kresu odniesienia, np. od syna, i od czynmości powodującej, np. rodzić; d) stosunek jako taki nie wnosi nic pozytywnego w podmiot tkwienia, gdyż jego gatunkową istotą jest sama odnośność: stąd też i jego brak nie przynosi ujmy, a jego posiadanie nie przynosi doskonałości; e) z racji samej owej odnośności, a więc ze swego sedna, stosunek ma charakter czegoś doczepionego do podmiotu i towarzyszącego mu; f) jest jedynym działem bytu, który nie jest bezwzględnikiem; nie orzeka więc o podmiocie, przyznając mu coś, a jedynie wskazując na odnośność podmiotu do drugiej strony; gdy np. mówię: "Piotr jest ojcem", chcę tylko powiedzieć: "Piotr ma syna" i nic więcej; natomiast stosunek wzięty jako przypadłość - a to wcale nie leży w jego gatunkowej istocie - tkwi w podmiocie i jako taki przynosi mu jakowąś doskonałość; g) wszystkie działy bytu, to rzeczy naturalne, istniejące niezależnie od myśli; stosunek ma to do siebie jako swoiste i odrębne, że jest i rzeczą i tworem gołym myśli; mamy więc stosunki tylko rzeczowe, tylko myślne i rzeczowo myślne.

Szósta Teza Tomistyczna tymi słowy streszcza naukę Autora: "Prócz przypadłości bezwzględnych istnieje jeszcze względna, czyli stosunek do czegoś. Chociaż bowiem stosunek do czegoś nie wyraża w swym pojęciu jako takim tego, że tkwi w czymś, często jednak ma przyczynę w rzeczach i dlatego posiada istność rzeczywistą, różną od podmiotu".

Ewangelie mówią o Ojcu i Synu Bożym. Od początku zwrócono uwagę na to, że są to nazwy względne, tzn. wyrażające stosunek; zastosowano też do nich naukę Arystotelesa o stosunku; czynili to z jednej strony arianie, z drugiej wspomniani wyżej Ojcowie Kościoła.

Arianin Eunomiusz tak rozumował: Nazwy te nie mogą wyrażać li tylko stosunków myślnych, gdyż w takim razie mielibyśmy zwykły sabelianizm: jeden Bóg przejawiający się w trzech działaniach; a więc nazwy te wyrażają stosunki przeciwstawne i rzeczowe; a to oznacza, że są w Bogu trzy odrębne istoty. Doprowadziło to Eunomiusza do herezji subordynacjonizmu, a innych do tryteizmu.

Ojcowie Kościoła w walce ideowej z heretykami, w oparciu o Filozofa musieli głęboko przemyśleć naukę o stosunku; wykryć błąd heretyków i naukę tę zastosować do

Boga, Osób Boskich. Sprawa była trudna: jak pogodzić w Bogu byt bezwzględny z bytem względnym; jak może być w Bogu względnik, i to myślny i rzeczowy; jak w Bogu - jednym i niezłożonym - może być wielość przeciwstawnych rzeczowych stosunków; jak pogodzić jeóność z wielością. Należało przy tym tak rzecz postawić, by ujawnić prawdę, no i uniknąć błędów: sabelianizmu, subordynacjonizmu i tryteizmu.

Św. Tomasz znał doskonale sposób rozwiązania zagadnień przez Ojców - zwłaszeza Augustyna, Atanazego, Boecjusza i in. Przejrzał jednakże od nowa pisma Filozofa w oparciu o autentyczne teksty - ich świeże tłumaczenie i rozwiązał wszystkie te zagadnienia w jasnyn mistrzowski sposób. Będziemy śledzić artykuł za artykułem jak otwarcie stawia każdą sprawę, podejmuje każdy zarzut, i daje jasną odpowiedź.

/14/ a. 1, zarz. 2. Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem; obustronny więc stosunek Ojca do Syna jest stosunkiem Boga do Boga; a ponieważ jest tylko jeden Bóg, stąd zarzut: w Bogu jest tylko stosunek tożsamościowy, a ten jest odmianą stosunku myślnego. - Nominaliści nie uznawali stosunku rzeczowego, a tylko myślne.

/15/ a. 1, odp. W stosunku rzeczowym obie strony muszą być tego samego rzędu w sensie: muszą należeć do tej samej klasy, gatunku, rodzaju czy natury. Z braku tego warunku stosunek Boga do stworzeń nie jest rzeczowy. "Stosunek istniejący między Osobami Boskimi ma podobieństwo do stosunku tożsamościowego - jeśli mamy na uwadze jedność istoty; natomiast jeśli mamy na uwadze wywód Jednego od Drugiego w tej samej naturze - z tego punktu stosunki te muszą być rzeczowe" (św. Tomasz, *De potentia Dei*, q. 8, a. 1 ad 2.

Nauka Kościoła o istnieniu w Bogu stosunków rzeczowych: Symbol Toledański (675 r.): "Co się zaś tyczy imion Osób, które wyrażają odnośnie, to imię ‘Ojciec’ wyraża stosunek do Syna, imię ‘Syn’ - stosunek do Ojca, imię ‘Duch Święty’ stosunek do obu pozostałych itd." Patrz niżej, Dodatek 1 § 1. Sobór Florencki (1442 r.): "Te trzy Osoby są jednym Bogiem ... wszystko jest (w nich) jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji" (Dekret dla jakobitów, D. 703; także Sobór Lateraneński 1215 r. D. 428).

/16/ a. 2, odp. Gilbert Porreta († 1154), biskup Poitiers, kanclerz szkoły w Chartresn prof. tealogii w Paryżu, komentator Boecjusza, wielce popularny wśród studentów. Synod w Reims 1148 r. Patrz niżej /87/.

/17/ a. 2 na 1. Ponieważ działy bytu zasadniczo dotyczą stworzeń, a wielkość Boga nie może się w nich pomieścić, dlatego należy to rozumieć całkiem inaczej. Otóż jeśli mówimy, że do Boga stosuje się jedynie jestestwo i stosunek, jestestwo i stosunek bierzemy tu jako nazwy nadrzędne, tzn. stojące ponad Bogiem i stworzeniem, i orzekające o nich analogicznie, nie zaś jednoznacznie; patrz wyżej, z. 3, 5, t. 1, str. 95-98.

/18/ a. 2 na 3. Odpowiedź jasna: Istota Boża to bezwzględnik; i właśnie w Bogu stosunek wzięty jako przypadłość staje się Bożą istotą, gdyż każdy przymiot przypisany Bogu musi stanowić Jego istotę z racji jej niezłożoności; natomiast stosunek wzięty w swojej gatunkowej istotnej treści, a więc jako odnośność, nie wyraża względu na istotę, ale na drugą stronę - przeciwstawną stronę stosunku. I to właśnie daje odrębność rzeczową Osób Boskich; w ten sam sposób Bóg jest najwyższym bytem bezwzględnym i względnym, innymi słowy: Bóg to jedność istoty i Trójca Osób zarazem. Naukę Kościoła

streszcza Synod z Reims z 1148 r.; patrz niżej /87/, oraz Sob. Lat. IV, 1215 r., D. 431; Jan XXII, 1329 r., D. 523.

W art. stale posługuje się Autor wyrażeniem *esse (esse essentiae, esse accidentis, esse substantiae)*; spotykamy *existere*, prawdziwy to orzech nie do zgryzienia dla tłumacza; nie zawsze da się ‘esse’ oddać polskim ‘istnienie’, jak to uczyniliśmy wyżej, z. 3, 4, t. 1, str. 93-95; zasadniczo trzeba oddawać polskim ‘być’ (bytować, bytowanie, byt); według Autora ‘esse’ jest najogólniejszym orzeczeniem; od niego pochodzi *‘essentia’*; patrz wyżej, z. 27, 2 na 3, /9/; niżej z. 29, 1 na 4; patrz także wyżej t. 1, /41/ /48/, str. 272-277. 282.

/19/ a. 3. Ponieważ stale posługujemy się nazwą "odrębność" - *distinctio*, dlatego kilka uwag o niej: Odrębność jest tam, gdzie jedno nie uchodzi za drugie. Mamy różne odmiany odrębności: a) odrębność całkowita; zachodzi między dwiema rzeczami od siebie istotowo oddzielnymi; np. koń jest odrębny od krowy; b) odrębność całości od części i na odwrót; np. noga jest odrębna od ciała; c) odrębność modalna; np. ciało jest odrębne od swego kształtu; d) odrębność rzeczową stanowią dwie rzeczy istniejące niezależnie od naszej myśli, ale stanowiące w jakiś sposób jedną całość; np. w człowieku ciało i dusza; w Bogu Osoby Boskie; w obu wypadkach rzeczy wyodrębnione stanowią jedno; e) odrębność myślna zachodzi wtedy, gdy rozum ujmuje jako odrębne to, co w rzeczywistości stanowi jedną rzecz; niekiedy dokonuje tego bez żadnej podstawy w rzeczy; np. człowiek to człowiek, człowiek to zwierzę *(animal)* rozumne; niekiedy jednak ma co do tego poważne podstawy w samej rzeczy; podstawą tą jest albo zdolność rzeczy do wielu czynności, np. ogień grzeje, świeci, pali itp., albo nadmierne bogactwo i doskonałość rzeczy, np. Bóg skupia w sobie wszystkie doskonałości, jakie gdziekolwiek możemy spotkać; albo rzeczowe podobieństwo czy odmienność tej rzeczy z inną, np. człowiek jest podobny do zwierzaka *(brutum)* i zarazem odmienny odeń; albo nieudolność naszego rozumu, że nie może ogarnąć całości naraz, np. najpierw poznaje ciało, potem zwierzę, potem człowieka, wreszcie Piotra; f) mówi się jeszcze o odrębności wirtualnej zewnętrznej, niewłaściwej. Zachodzi wtedy, gdy jedna rzecz utożsamia ze sobą wiele takich doskonałości, które istnieją także poza nią w wielu osobnikach, lub sama dokonuje wiele różnych skuutków, które zwykło wielu osobno wywoływać, lub sprawia w rozumie człowieka różnorodność pojęć; według tej wirtualnej odrębności niedopuszczalne jest orzekanie sprzecznych przymiotów o tej rzeczy, która je z sobą utożsamia. Odrębność wirtualna wewnętrzna, właściwa zachodzi wtedy, gdy jedna rzecz utożsamia ze sobą rzeczowo kilka przymiotów w ten sposób, że można te przymioty albo jej przypisać, albo ich odmówić tak, jakby nie tworzyły jednej rzeczy, np. czlowiek - zwierzę *(animal)* rozumne; człowiekowi można przypisać, a można i odmówić nazwy "zwłerzę". Tu też dopuszczalne jest orzekanie sprzecznych przymiotów. Jedna i druga wirtualna odrębność jest myślną odrębnością.

Nauka Kościoła odnośnie do tego artykułu: "Trzej mają jedna substancję, jedną istotę, jedną naturę, jedno bóstwo, jedną niezmierzoność, jedną wieczność i wszystko jest (w nich) jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji" (Sobór Florencki 1442 r., Dekret dla jakobitów, D. 703).

/20/ a. 3, odp. Arystoteles wymienia cztery gatunki przeciwstawności *(oppositio)*: a) sprzeczność *(contradictio)*, np. biały - niebiały; b) brak, pozbawienie, utrata *(privatio)*, np. człowiek widzący - ślepy; c) przeciwieństwo *(contrarietas)*, np. biały - czarny; d) stosunek *(relatio)*, np. ojciec - syn. Zaznacza przy tym, że najmniejszą przeciwstawność wprowadza stosunek; patrz wyżej z. 17, 4, /110/, t. 2, str. 114-116. 280.

/21/ a. 3 na 1. Czynność *(actio)* i doznawanie *(passio)* to dwa kresy jednego i tego samego ruchu; patrz o tym także niżej z. 41, 1. - Odpowiedź na ten zarzut daje jasną odprawę sabelianizmowi, który odrzucał istnienie w Bogu rzeczowych stosunków. 0 ruchu patrz wyżej, t. 1, /4l/, str. 273; t. 2 /113/ /l18/, str. 281. 283. ; niżej t. 26, /158/, str. 357. Ruchadło - *mobile*: to, co jest lub może być w ruchu; patrz t. 2 /118/, str. 283.

ZAGADNIENIE 29

/22/ a. 1, zarz. 1. Duże trudności w zrozumieniu tekstu mogą sprawiać wyrażenia: jednostka, jednostkowy; poszczególnik, poszczegół, poszczególny, pojedynczy itp.; chodzi o następujące wyrazy łacińskie: *individuum, particulare, singulare; individualis, particularis, singularis*; otóż Autor używa ich zamiennie; gwoli ścisłości będę zawsze tłumaczył: *individuum* - jednostka; *individualis* - jednostkowy; *individuatio* - ujednostkowienie, wyosobnienie; *individuari* - ujednostkowiać, wyosobnić, rozdrobnić na jednostki; *singulare, particulare* - poszczegół, poszczególnik; *singularis* - pojedynczy (bo chodzi o gramatyczną liczbę pojedynczą); *particularis* - poszczególny; *singularitas* - jednostkowość, pojedynczość, poszczególność, osobność.

/23/ a. 1. zarz. 2. Zrozumienie co to jest "substantia", jestestwo, co jestestwo pierwsze i drugie: ma zasadnicze znaczenie dla całego traktatu; dlatego konieczne wyjaśnienie: substancję tłumaczę: jestestwo; niekiedy i "byt" tam, gdzie Autor dzieli ją na pierwsza - i drugą. *Substantia prima* - jestestwo pierwsze; *substantia secunda* - jestestwo drugie. Zasadniczo jednak. wzorem Ojców Zachodnich, Autor używa "substantia" w znaczeniu: istota - *essentia*; dlatego gdzie tekst będzie wskazywał na taki właśnie sens, będę oddawał wyrazem "istota".

Co to substantia jestestwo, patrz wyżej /12/; tu podaję wyjaśnienie różnicy między jestestwem pierwszym a drugim: pierwsze zwie się także: jestestwo jednostkowe, poszczególne, pojedyncze; drugie zwie się także: jestestwo ogólne.

W V *Metaph.* (lec. 10, n. 903) czytamy: "Stwierdzamy potrójną różnicę między jestestwem poszczególnym, a jestestwem ogólnym. Pierwsza: jestestwo poszczególne, nie orzeka o kimś niższym, a czyni to właśnie jestestwo ogólne; druga: jestestwo ogólne samoistnieje li tylko dzięki jestestwu poszczególnemu; to zaś istnieje samo przez się; trzecia: jestestwo ogólne jest w wielu; natomiast jestestwo poszczególne jest od wszystkiego oddzielone i odrębne". W *Categ. c. 5* czytamy o jestestwie pierwszym, że: "ani nie jest w jakimś podmiocie, ani nie orzeka o jakimś podmiocie", np. Piotr, Paweł; a o jestestwie drugim: "nie jest w podmiocie, ale orzeka o podmiocie".

A więc w Bogu jestestwo drugie to tyle, co istota, natury ogólna. Jestestwo zaś pierwsze (byt samoistny), jednostkowe,
pojedyncze, poszczególne - to tyle co jednostka, poszczególnik, hipostaza, samoistnik, osobnik, osoba, rzecz natury, czyli to, co w sobie niepodzielone, od innych oddzielone i nieprzekazalne innym; między nimi są odcienie znaczeniowe, które w trakcie rozprawy będą wyjaśnione; z nich jednostka i osobnik uchodzą za orzeczniki logiczne.

/24/ a. 1, zarz. 3. Orzecznik logiczny *(nomen intentionis)*. Będziemy się z tym nieraz spotykali. Wyjaśnienie: Rzecz poznana jest w rozumie poznającym w postaci poznawczej *(intentio)*, ma dwa stopnie: postać poznawcza pierwszego stopnia dotyczy rzeczy: np. Sokrates jest człowiekiem. Postać poznawcza drugiego stopnia dotyczy logicznej klasyfikacji pojęć czy nazwn np. człowiek jest gatunkiem, Sokrates jest jednostką. Przez orzecznik logiczny rozumiemy więc owe postacie poznawcze drugiego stopnia; należą tu: rodzaj, gatunek, jednostka, osobnik itp. Widać jasnon że są to wtórne twory poznającego rozumu, tzn. dokonującego podwójnej abstrakcji; pierwsza wiąże się z pojęciem i rzeczą; druga dotyczy klasyfikacji logicznej pojęć i dalszego uogólnienia.

/25/ a. 1 na 5. Anima separata - dusza oddzielona od ciała, a więc po śmierci, a przed ponownym złączeniem z ciałem: jest nadal częścią człowieka, a tym samym nie jest jestestwem pierwszym, poszczególnikiem, osobą; brak jej zupełności i odrębności, jaka jest wymagana od osoby. Stan tej duszy oddaje Autor krótko: *Anima separata retinet naturam unibilitatis.* Patrz niżej, z. 75, a. 2 na 1, a. 4 na 2, t. 6.

/26/ a. 2, zarz. 3. Compositum ex materia et forma: skład materii z formą, ich scalenie w jedno. Ów skład można ujmować: pierwsze, jako naturę ogólną, wspólną; jej pierwiastkami, składnikami są materia i forma w ogóle. Mówimy o nich, że są to pierwiastki gatunkowe; one właśnie stamowią istotę i określenie rzeczy; drugie, jako jednostkę czy poszczególnika; tworzą go: wspomniane pierwiastki ogólne: materia i forma oraz pierwiastki jednostkowe: ta oto materia, ta oto forma, to oto ciało, te oto kości, te oto przypadłości; ponieważ właśnie te jednostkowe pierwiastki czy składniki stanowią o poszczególniku, dlatego zwą się: pierwiastki, czynniki ujednostkowiające czy wyosobniające.

/27/ a. 2, odp. Definitio - określenie; *quidditas* - sedno; *essentia-usia* - istota; czyli jestestwo drugie; *suppositum* - osobnik. Sedno to tyle, co istota rzeczy, o ile jest poznawana i wchodzi w określenie; istota, to konieczna treść stanowiąca rzecz, czyli to, czym rzecz jest; natura oznacza istotę, o ile jest źródłem działania; o różnicy między istotą a naturą, patrz wyżej a. 1 na 4 oraz niżej, z. 39, 2 na 3; osobnik - *suppositum* od *supponere*, co znaczy być podłożem dla ...; o ile jest podłożem dla istnienia, zwie się samoistnik, o ile dla natury wspólnej, zwie się rzecz natury, o ile dla przypadłości, zwie się po grecku *hypostasis*, *substantia* po łacinie; otóż co owe trzy nazwy: samoistnik, rzecz natury, substancja (hipostaza) oznaczają w ogóle w dziale bytu: jestestwo, to właśnie nazwa "osoba" oznacza w dziedzinie jestestw rozumnych.

/28/ a. 2 na 2. 5. Subsistentia - samoistność; *subsistens* - samoistnik. byt samoistny. *subsistere* - samoistnieć.

Greckie *"prosopon"* znaczy oblicze. Toteż greccy autorzy obawiali się, że wyrażenie "trzy oblicza" wznowi herezję modalizmu. Łacińskie *"Persona"* natomiast w języku potocznym oznacza "maskę teatralną", ale w języku prawniczym już za czasów Cycerona jest stosowana do określenia "osoby". U Greków *"hypostasis"* równała się raz z *"usia"*, *raz z "prosopon"*. Dopiero Ojcowie kapadoccy, szczególnie Grzegorz z Nazjanzu, który był autorytetem w dziedzinie językowej, ustalili słownictwo trynitarne. *"Hypostasis"* zostało ustalone jako równoznaczne z *"prosopo"*. (patrz *O Trójcy Świętej*, św. Augustyn, Stokowska-Szymusiak, str. 252, uwaga).

Materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi; dosłownie: materia jest zasadą (początkiem, podstawą, pierwiastkiem) "być podłożem"; forma zaś jest zasadą itp. samoistnienia (na 5).

O tej trudności uzgodnienia terminów *hypostasis-substantia* między Grekami a łacinnikami tak pisze Synod Wyznawców (Aleksandria 362 r.): "Z okazji sporu zapytaliśmy ich jednak (tych, którzy zerwali z arianami), czy - podobnie jak arianie - oni także utrzymują, że owe hypostazy są obcymi i wzajemnie się od siebie różniącymi substancjami, i że każda z hipostaz posiada niezależne istnienie, jak rzecz się ma w stworzeniach i w osobach ludzkich. Czy utrzymują, że te hipostazy różnią się substancją, jak złoto od srebra lub od brązu. Albo czy - jak inni heretycy - uznają istnienie trzech początkow, czyli trzech bogów, kiedy mówią o trzech hipostazach. Oni jednak zaklinali się, że nigdy tego nie twierdzili ani na myśli nie mieli. A kiedy zapytaliśmy się, jak oni ostatecznie wyrażają swoje przekonanie, i dlaczego w ogóle takich wyrazów używają, odpowiedzieli: Wierzymy w Trójcę Świętą, nie tylko wyrażona słowem "trójca", ale będącą prawdziwie Trójcą substancjalną: Ojciec istnieje prawdziwie i trwa, Syn istnieje prawdziwie i trwa, Duch Święty do Niej należy i trwa. Ani nie mówimy o trzech bogach lub o trzech początkach, ani nie przyjmujemy tych, którzy tak twierdzą lub myślą. Wyznajemy natomiast Trójcę Świętą, jedyne Bóstwo, jeden Początek, Syna współistotnego Ojcu. jak mówią Ojcowie, Ducha Świętego niestworzonego, nie obcego, ale należącego do Trójcy Świetej, nieoddzielonego od istoty Syna i Ojca".

/29/ a. 4, odp. Nomina essentialia - nazwy istotowe, tzn. dotyczące istoty, a nie Osób. Należą tu: nazwy Boga, przymioty Boże, działanie Boga na zewnatrz. Nazwy stosunkowe *nomina relativa*, tzn. mówiące o stosunku Boga do, lub wyrażające stosunek, np. Pan, Ojciec itp.

/30/ a. 4, odp. Ma na myśli Hugona od św. Wiktora († 1141), ze zgromadzenia kanoników regularnych św. Augustyna, z opactwa św. Wiktora pod Paryżem, gdzie istniała Szkoła Wiktoriańska, autora dzieł z dziedziny mistyki, teologii i filozofii.

Sobór, na jaki się powołuje, to Nicejski z r 325, gdzie określono naukę o Trójcy przeciw Ariuszowi.

/31/ a, 4, odp. Owi inni to: Piotr Lombard, czyli Magister (patrz o nim t. 1 /2/, Szymon z Tournai (XII-XIII w., autor Sumy, ok. 1216 *Quaest Disp.*) i Wilhelm z Auxerre († l232), magister paryski z kleru świeckiego, autor *Super quattuor libros sententiarum.*

/32/ a. 4 na 1. Istota oznacza to, czym rzecz jest; osobnik, osoba oznacza: kto to jest. O osobę pytamy: kto to jest; a o istotę pytamy: czym to jest. Patrz niżej z. 31, 2 na 4.

/ 33/ a. 4 na 4. Osoba jest nazwą ogólną, wspólną dla Boga, aniołów i dla człowieka; nie orzeka o nich ani różnoznacznie, ani jednoznacznie, ale analogicznie.

Nazwy równoznaczne mają jedną wspólną nazwę, ale oznaczają zgoła różne rzeczy, np. pies-zwierzę, pies-narzędzie do zdejmowania butów. Nazwy jednoznaczne mają nazwę wspólną, znaczenie jednakowe i jednakowo - według tej samej treści orzekają, np. człowiek. Nazwy analogiczne mają jedną nazwę i orzekają o wielu, ale nie według tej samej treści, ale o jednym przede wszystkim, a o reszcie według podobieństwa lub jakowegoś spokrewnienia czy jakowejś łączności z tym, o którym orzeka głównie; np. "zdrowy" przede wszystkim orzeka o ciełe, a z kołei o klimacie, pokarmie, cerze itp. Wszystkie nazwy wspólne dła stworzenia i Boga są analogiczne, a więc nie jednakowo orzekają o Bogu i o stworzeniach. Patrz o tym niżej, z. 33, 3, odp. i głównie wyżej, z. 13, 5. 6, /10/ /20/, t. 2, str. 15-22. 253. 257-259.

ZAGADNIENIE 30

/34/ a. 1 na 2. Właściwości względne, stosunkowe, odnośne: to takie, które wyrażają stosunek, np. ojcostwo, synostwo itp. Właściwości bezwzględne: to takie, które nie wyrażają w swoim pojęciu stosunku, np. Podziw, humor itp., są właściwościami człowieka. Właściwość to przypadłość wypływająca z istoty i towarzysząca jej: jest więc wewnętrzną. Mamy kilka odmia, właściwości: pierwsza, gdy dana cecha przysługuje gatunkowi, ale nie wszystkim jego jednostkom, np. być lekarzem; druga. gdy dana cecha przysługuje wszystkim jednostkom gatunku, ale nie jednemu tylko, np. być dwunożnym; trzecia, gdy przysługuje samemu tylko gatunkowi i wszystkim jego jednostkom, ale nie zawsze, np. na starość mieć siwe włosy; czwarta, gdy przysługuje jednemu tylko gatunkowi, wszystkim jego jednostkom i zawsze, np. zdolność do podziwu, poczucie humoru, wrażliwość na piękno itp. Niekiedy właściwość oznacza to, co nie jest wspólne, np. właściwością człowieka jest rozumować; niekiedy zaś oznacza to, co nie jest obce dla czyjejś natury, np. jeść, chodzić itp. dla człowieka. Właściwość jako przypadłość wewnętrzna należy do pięciu tzw. orzeczeń logicznych: rodzaj, gatunek, różnica, właściwość, przypadłość.

/35/ a. 3 Chodzi o to, czy liczebniki stosowane do Boga oznaczają w Nim coś pozytywnego, czy też oznaczają li tylko gołe zaprzeczenie. Liczebniki - *termini numerales*. *Ponunt* - zasadzają, wnoszą, zakładają, spotykają.

Nauka Kościoła: "W odnośni *(in relatione)* bowiem Osób ukazuje się liczba, a tymczasem w substancji Bożej nie ma niczego, co mogłoby być przedmiotem liczby. Inaczej mówiąc, Osoby wskazują na liczbę tym tylko, czym są we wzajemnym do Siebie stosunku. Nie posiadają natomiast liczby, gdy chodzi o Osoby same w sobie. Albowiem jedyne imię Trójcy Świętej, które wypowiada Jej naturę, w ten sposób do Niej się stosuje, iż nawet do trzech Osób odniesione, nie może być użyte w liczbie mnogiej. Dlatego wierzymy owym słowom Pisma św.: ‘Wielki Pan nasz i wielka moc Jego, a mądrości Jego nie masz liczby’ (Ps 146, 5)" (Symbol Toled. D. 280).

/36/ a. 3, odp. Ilość - *quantitas*: to pierwsza przypadłość wśród działów bytu; dzieli się na *quantitas continua* - ciąg, rozciągłość, i na *quantitas discreta* - liczbę. Szeroko o tym niżej, z.42, 1 na 1. /128/.

/37/ a. 3, odp. Orzeczniki nadrzędne - *transcedentalia*: są to najwyższe, analogiczne nazwy czy orzeczenia, które orzekają o każdej rzeczy, a więc i wzajem o sobie; należą do nich: byt, rzecz, coś, jedno, prawda, dobro. Patrz wyżej, t. 1, /48/ /79/, str. 282. 288.

Wielość jest podzieloną jednością lub zbiorem jednostek: mamy wielość czy jedność ilościową związaną z działem ilości, a więc i materii: ta nie wchodzi w grę, jeśli chodzi o Boga: mamy jeszcze wielość czy jedność nadrzędną, należącą do orzeczników nadrzędnych, stojąca ponad działami bytu, która analogicznie orzeka o Bogu i o stworzeniach. Patrz wyżej, z. 11, 1. 2, t. 1, str. 184-191.

/38/ a. 4. odp. Wspólność rzeczy - *communitas rei*. Autor gdzie indziej tak pisze o niej: "Wspólność rzeczy zachodzi wtedy, gdy jedna i ta sama liczbowo rzecz należy do wielu; tego pokroju wspólność natury zachodzi jedynie w Boskich Osobach; w Trójcy nie ma takiej wspólności, z wyjątkiem istoty i tego, co do istoty należy, jako to: przymioty, działania, przeczenia, stosunki istotowe" (1 Sent. dis. 25, q. 1, a. 3, c).

/39/ a. 4, odp. i na 3. Wspólność w ujęciu rozumu - *communitas rationis*; tworzy ją rozum. *Individuum vagum* - jednostka nieokreślona. Ujmiemy w drabinę ową kolejność ujmowań rozumu, zaczynając od dołu: 1. Sokrates - jednostka imiennie wyszczególniona, o cechach jednostkowych, nikomu nieprzekazywalnych, w sobie niepodzielna, od innych oddzielona.

2. Jakiś człowiek - jednostka bliżej nieokreślona; jest to natura wspólna człowieka w poszczególniku ze wskazaniem na naturę wspólną.

3. Osoba - jednostka bliżej nieokreślona; jest to natura wspólna człowieka w poszczególnym człowieku ze wskazaniem poszczególnego człowieka.

4. Natura wspólna: człowiek.

5. Orzecznik logiczny drugiego stopnia: człowiek, to gatunek. Wspólne, *commune*, oznacza to, co przysługuje wszystkim, do których się odnosi czy to w sposób rzeczowy, czy logiczny-myślowy. Powszechnik - *universale (logicum)* to oderwane pojęcie, które orzeka jednoznacznie o wielu bytowo odrębnych poszczególnikach: rodzaj o gatunkach, gatunek o jednostkach.

Pojęcia te są bliskie, zazębiają się i jedynie kontekst stanowi o ich sensie i sposobie używania; podobne jak *particulare* - *singulare*. Może być np. wspólność myślowa, a nie być powszechnikiem. Przypomnijmy, że postacie poznawcze mogą być dwojakiego stopnia; otóż W Bogu osoba jest nazwą wspólną, bo oznacza jestestwo pierwsze natury rozumnej, bynajmniej jednak nie jest powszechnikiem, a więc oderwalnikiem czy orzecznikiem logicznym drugiego stopnia, skoro oznacza stosunek w postaci hipostazy - pierwszego jestestwa, jest więc bytem myślowym pierwszego stopnia i wiąże się z rzeczą.

ZAGADNIENIE 31

/40/ a. 1 na 3. Trójca - *trinitas*; troisty - *trinus*; trojaki - *triplex*. Trojakość wiąże się zawsze z ilością - masą materialną i jest proporcją nierówności; np; "trzy" to coś więcej pod względem wielkości niż "jeden".

/41/ a. 2. Tu sprawa terminologii trynitarnej, czyli ścisłego i odpowiedniego używania wyrażeń w rozprawianiu o Trójcy. Tłumaczę w całej rozprawie zawsze tak: *diversus* - różny, różnorodny; *diversitas* - różność, różnorodność; *diversificare* - różnicować (tak np. St. Szober, Słownik poprawnej polszczyzny, PIW 1958).
differre - różnić się, różnić; *differentia* - różnica; *differens* - różniący, różniący się, różny; *indifferens* - bez różnicy, nie różniący, nie różniący się.
alius - inny; *aliud* - co innego; *alietas* - inność; *alienus* - abcy, odmienny.
distinctio - odrębność; *distinctus* - odrębny; *distinguere* - wyodrębniać; *indistinctus* - niewyodrębniony, niepodzielony;
divisio podział; *divisus* - podzielony; *divisibilis* - podzielny; *dividere* - dzielić; *indivisus* - niepodzielony; *indivisibilis* - niepodzielny. (Autor często używa zamiennie *indivisus* i *indistinctus*, *divisus* i *distinctus*, np. gdy idzie o określenie jednostki).
separatus oddzielony, odłączony; *separatio* - oddzielenie; *separabilis* - oddzielny; *separare* - oddzielać, odłączyć;
disparitas - nierówność;
discrepans rozbieżny.
singularitas - pojedynczość, poszczególność, osobność;
unus - jeden; *unum* - jedno; *unitas* - jedność; *unicus* - jedyny;
confusus - zlany, zmieszany;
solitarius - samotnyn odosobniony;
consortium - towarzystwo, zespół.

W odpowiedzi na zarzut 1 mamy uzasadnienie różnicy, jaka zachodzi między wyrażeniami: inny *(alius)*, odrębny *(distinctus)*, różność *(diversitas)*, różnica *(differentia)*;

‘Inny’ jest nazwą szczegółową - *nomen particulare* dotyczy poszczególnika; wyraża odrębność poszczególnika od poszczególnika; ‘różność’, ‘różnorodność’ dotyczy raczej istoty i wyraża odrębność istoty od istoty; ‘różnica’ dotyczy formy i wyraża odrębność formy od formy. Do Boga więc nie można stosować wyrażeń: różność, różnorodność, różnica, różnić się, różnicować, gdyż wprowadzają rozlam w samą istotę Bożą. Wyrażeniem najlepiej nadającym się jest ‘odrębność, odrębny, wyodrębniać’, jako że nasuwają myśl o odrębności osobnika od osobnika; stąd też w całej rozprawie trzymam się ściśle podanego tu nazewnictwa.

/42/ a. 3, zarz. 2. Pełny tekst Augustyna jest następujący: "Trzeba zwrócić uwagę na zdanie mówiące, że sam Bóg prawdziwy, to nie jest sam Ojciecn ale Ojciec i Syn i Duch Święty Gdyby bowiem ktoś spytał, czy sam Ojciec jest Bogiem, jak odpowie się że nie jest? Chyba że się powie: Owszem, Ojciec jest Bogiem, ale nie jest On Bogiem sam, gdyż sam Bóg to Ojciec i Syn i Duch Święty".

/43/ a. 3 na 1. A więc nie usuwa samotności bezwzględnej towarzystwo niższych jestestw, a samotności względnej posiadanie takich czy innych przymiotów oraz dokonanie nawet najwspanialszych dzieł. Zastanawiające! Bóg nie cierpi samotności. Stąd mieszka w Trójcy Osób. Adamowi stworzył towarzyszkę, bo "nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam" (Rdz. 1, 18). Świat wypełnił i wypełnia swoimi dziełami. Doskonaiość więc i szczęście domagają się życia w towarzystwie osobników o tej samej naturze.

/44/ a. 4, odp. A więc zdanie: ‘nikt inny, jeno Ojciec jest Bogiem’ jest błędne; natomiast zdanie: ‘Ojciec, a nie co innego, jest Bogiem’ jest prawdziwe.

ZAGADNIENIE 32

/45/ a. 1, zarz. 1. Hermes Trismegist (trzykroć wielki; przydomek Hermesa czy Merkurego): pod tym nazwiskiem od III w. zaczęły się pojawiać jakieś pisma o treści religijno-filozoficznej; była to mieszanina pojęć chrześcijańskich, platońskich i stoickich; sam autor i jego pisma stanowiły zagadkę dła średniowiecza.

/46/ a. 1, odp. Stary Testament nie znał tajemnicy Trójcy; wszystkie podawane ongiś świadectwa. mające niby stwierdzać objawienie tejże tajemnicy, dzisiejsi egzegeci tłumaczą inaczej: nie w odniesieniu do Trójcy. Owszem, godziło by to nawet w monoteizm żydowski.

Objawienie tejże tajemnicy to rzecz Nowego Przymierza, Jezusa Nauczycieła. Oto świadectwa: chrzest w Jordanie Łk. 3, 21 i n.: Mt. 3, 16 i n.; Mk 1, 10 i n: przed wniebowstąpieniem ostatnie polecenie: "Idzcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego" (Mt 28, 19); Łk 1, 31 i n.; Dz 1, 4 i n: 1 Kor 12, 4-6; 2 Kor 13, 13; Ef 4, 4-6 i inne.

Racjonałiści nowocześni, stosując jakby metodę religii porównawczej usiłowali znaleźć trójcę także i w innych religiach: w hinduizmie, w religii babilońskiej, perskiej, buddyjskiej; oczywiście są to fantazje niepoważne. Kto by chciał rzecz dokładniej poznać, niech czyta: *Religie świata.* Pax. Warszawa 1957, gdzie też znajdzie obfitą bibliografię.

Racjonaliści XIX wieku stali na stanowisku, że można rozumem udowodnić Trójcę Przenajświętszą. Ten błąd spotykamy u Hegla, Schellinga, Hermesa (D. 1618), Güntera (D. 1655 n), W Sołowiewa († 1900) i innych. Leon XIII potępił następujace zdanie Rosminiego († 1855): "Po objawieniu tajemnicy Trójcy Przenajświętszej można jej istnienie udowodnić argumentami czysto spekulatywnymi, wprawdzie negatywnymi i nie wprost, ale jednak takimi, że ta prawda stanie się dziedziną filozofii i zwykłym przedmiotem naukowym jak i inne" (D. 1915).

Rozumem nie potrafimy dojść do poznania Trójcy; Jej istnienia i istoty; patrz J 1, 18; Mt 11, 27; 1 Kor 2, 11 i in. Sobór Wat. I tak uczy: "Oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez Objawienia Bożego" (D. 1795). "Jeśli ktoś twierdzi, że

Objawienie Boże nie zawiera prawdziwych i w ścisłym znaczeniu tajemnic, lecz wszystkie dogmaty wiary można odpowiednio wykształconym rozumem na podstawie naturalnych przesłanek zrozumieć i udowodnić, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 1816).

/47 / a. 1 na 2. A) Teoria Ptolemeusza: Autor nie uzna jej jako prawdy, ale jako sposób wyjaśniania danych zmysłowych o stałości ziemi i o ruchu ciał niebieskich; w Komentarzu do Arystotelesa tak pisze: "Jasne, że starożytność nie uznawała wymyślonych przez siebie teorii astronomicznych jako zupełnie pewnych i udowodnionych; uważała je po prostu jako zwykłe założenie czy przypuszczenie, by w nim w jakiś sposób wyjaśnić dane zmysłów o ciałach niebieskich i o ich ruchach; owszem, stała na stanowisku, że dalszy postęp nauki umożliwi wynalezienie innej teorii, lepiej tłumaczącej zjawiska astronomiczne" (*2 De coelo et mundo,* lect. 17 na 5.).

B) To bardzo ważny artykuł, a zwłaszcza odpowiedź na drugi zarzut. Jest samokrytyką, czyli oceną wartości samego siebie, swoich granic, stron ujemnych i dodatnich. Pokazuje, jak trzeba patrzeć na całość rozumowych dociekań Trójcy Osób, jaką jest wielkość tej tajemnicy i zarazem wskazuje na konieczność wiary; ujawnia stronę metodołogiczną, jaką się Autor posługuje tu i w całej Sumie i w ogóle w teologii.

C) Autor w innym swoim dziele tak pisze o naszym poznawaniu Trójcy Osób: "Mamy dwa sposoby poznania Trójcy Osób: pierwszy, gdy poznaje się to, co istotnie właściwe Osobom, co stanowi o Ich odrębności; gdy się to pozna, pozna się prawdziwie Trójcę Osób w Bogu; drugi, gdy poznajemy Osoby za pomocą istotowych przymiotów przyswojonych Osobom, np. potęgę Ojcu itd. W ten jednak drugi sposób nie możemy doskonale poznać Trójcy, gdyż nawet po usunięciu przez sam rozum Trójcy, przymioty te pozostają w Bogu: za to założywszy Trójcę, tego pokroju przymioty, z racji jakowegoś podobieństwa do właściwości Osób, są przyswajane Osobom.

Otóż te właśnie przyswojone Osobom przymioty mogą być poznane przyrodzonym rozumem; nigdy zaś właściwości Osób. Czemu? Bo działacz może to tylko działać, co leży w zasięgu jego narzędzi działania; np. kowal swoim rzemiosłem nie może wybudować domu, bo to nie leży w zasięgu narzędzi jego rzemiosła. Otóż ... pierwsze zasady, na których opiera się dowodzenie, są u nas poniekąd narzędziami rozumu czynnego, którego światłem kieruje się w nas rozum przyrodzony. Stąd też nasz rozum przyrodzony nie może w żaden sposób dosięgnąć i poznać tego, co leży poza zasięgiem pierwszych zasad. Poznanie zaś, jakie dają pierwsze zasady, wywodzi się od zmysłów ... Od rzeczy zaś zmysłowych nie można wcale dojść do tego, co istotnie właściwe Osobom, tak jak ze skutku idzie się do poznania przyczyny, gdyż wszystko, co dotyczy Boga jako przyczyny, należy do istoty; albowiem być przyczyną rzeczy, to rzecz istoty Boga. Natomiast właściwości Osób, to stosunki, którymi odnoszą się do siebie wzajem Osoby, a nie do stworzeń. A więc zgoła nie możemy dojść do poznania tego, co istotnie właściwe Osobomn rozumem przyrodzonym" (*De Veritaten* q. 10, a. 13).

/48/ a. 2. Znamię - *notio*: to swoista właściwość danej Osoby Boskiej, umożliwiająca Jej rozpoznanie i wyodrębnienie od innych Osób - ujęta w postać

oderwaną; jasne, że owa właściwość musi nawiązywać do wywodu i stosunku oraz być zaszczytem.

Oderwalnik - *abstractum;* oderwanie - *abstractio.*

/49/ a. 2. wbrew. Stosownie do wskazówki Witolda Doroszewskiego (*O kulturę słowa* - Poradnik językowy, PIW 1964) tłumaczę zawsze łacińskie *proprietas*: właściwość. O właściwości w Trójcy patrz niżej a. 3.

/50/ a. 2. odp. Prepozytyn († 1210), teolog scholastyczny, autor niewydanej *Sumy teologicznej*.

/51/ a. 2 na 2. Przymioty istotowe, np. mądrość; czynności istotowe, np. stwarzać; czynności osobowe, np. rodzić; rzeczowniki istotowe, np. Bóg; rzeczowniki osobowe; np. Ojciec.

/52/ a. 2 na 3. Dla lepszego zrozumienia artykułu dodajmy, że: O każdej Osobie Boskiej możemy zapytać się: co to jest? Odpowiedź: to Bóg! (Tu chodzi o istotę); kto to jest? Odpowiedź: to Syn! (Tu chodzi o Osobę). Dzięki czemu jest Synem? Odpowiedź: dzięki synostwu! (Tu chodzi o właściwość i znamię).

/53/ a. 3, odp. Łacińskie *origo* tłumaczę wszędzie: wywód, wywodzenie. Nie można poprzestać na: 'pochodzenie', skoro nim oddajemy łacińskie: *processio*. Pochodzenie jest nazwą ogólniejszą; wywód zaś oznacza właśnie pochodzenie zawierające w sobie stosunek: *relatio originis*. Dwa łacińskie wyrazy, często obok siebie stojące, domagają się odrębnego oddania; tym bardziej, że ich treści się nie pokrywają; a więc *origo* - wywód; *processio* - pochodzenie w ogóle, a przez duże P pochodzenie Ducha Świętego. Patrz /2/.

/54/ a. 3 na 2. Pięcioisty - *quinus*, na wzór: dwoisty, troisty; nie można pięcioraki, bo to znaczy: *quintuplex*: a tę formę, jak i trojaki, wyżej odrzuciliśmy jako niedopuszczalną w Bogu.

ZAGADNIENIE 33

/55/ a. 1, zarz. 2 i odp. Principium - początek, początkodawca; *principiatum* - początkobiorca; wyrażenia te są jasne same z siebie. *Causa* - przyczyna. Różnicę między początkiem a przyczyną Molinari tak tłumaczy: Jedno i drugie ma to zbieżne, że oznacza wywód jednego od drugiego; ale różnią się w czterech punktach: 1. Przyczyna udziela bytu i istnienia skutkowin początek nie. 2. Skutek w bycie i istnieniu jest zależny od przyczyny, początkobiorca nie. 3. Skutek różni się co do istoty od przyczyny; nie zaś u początkodawcy i początkobiorcy. 4. Przyczyna ma pierwszeństwo nad skutkiem; nie ma tego u początkodawcy (patrz *Summa Theol*., Marietti 1952, pars I, str. 573, XVI).

Nauka Kościoła: Sobór Florencki uczy: "Oświadczamy, że to, co święci Doktorzy i Ojcowie mówią, iż Duch Święty pochodzi z Ojca przez Syna, zmierza do tego, aby dać do zrozumienia i przez to zaznaczyć, że także Syn - jako i Ojciec - według Greków jest przyczyną, a według Łacinników zasadą samoistnego bytu *(principium subsistentiae)* Ducha Świętego. A ponieważ wszystko, co należy do Ojca, Ojciec sam dał

jednorodzonemu swemu Synowi rodząc Go, prócz tego, że jest Ojcem, przeto Syn odwiecznie otrzymał od Ojca to, że Duch Święty pochodzi od Niego, tak jak On jest odwiecznie z Ojca rodzony. Orzekamy ponadto, że wyraz *Filioque* jako wyjaśnienie poprzednich tercinów słusznie i należycie został włączony do Symbolu celem objaśnienia prawdy i z racji naglącej wówczas konieczności" (*Dekret dla Greków* 1439 r., D. 691).

"Wszystko to, czym jest Ojciec lub co Ojciec posiada, ma nie od kogoś innego, lecz z Siebie; jest (On) początkiem bez początku. Wszystko to, czym jest Syn lub co Syn posiada, ma od Ojca i jest Początkiem z Początku. Wszystko to, czym jest Duch Święty i co On ma, ma równocześnie od Ojca i Syna. Lecz Ojciec i Syn nie są dwoma początkami Ducha Świętego, ale jednym początkiem: jak Ojciec i Syn i Duch Święty nie są trzema początkami stworzenia, ale jednym początkiem" (*Dekret dla jakobitów* r. 1442. D. 704). Patrz także D. 428.460.

/56/ a. 2 na 1. Chodzi o Porretę. Wiadomo, uważał on, że stosunek ma tylko charakter odnośności, nie zaś czegoś bezwzględnego, tzn. ma kierunek ku stronie przeciwstawnej, a nie ku swojemu podmiotowi. Patrz /16/.

/57/ a. 3. Chodzi o to, czy nazwa ‘Ojciec’, jest nazwą całej Trójcy, czy też jedynie Pierwszej Osoby. Oto świadectwa Pisma św. o Ojcu jako Osobie: J 1, 18; 3, 15; 8. 15; 10, 15. 30; 14, 6; 17. 11. 22; 20, 17. Ap. 1, 6; Mt 1, 27: Rz 15, 6; 2 Kor 1, 3; Ef 1, 3.

/58/ a. 3, zarz. 1. Np. nazwa ‘człowiek’ pojęciowo wyprzedza nazwę ‘Piotr’, a nazwa ‘zwierzę’ wyprzedza nazwę ‘człowiek’.

/ 59/ a. 3 na 1. Chodzi o czysto logiczne pierwszeństw o bezwzględnych wspólnych nazw istotowych (np. mądrość) przed nazwami własnymi (np. Ojciec), oraz takież pierwszeństwo nazw własnych stosunkowych (np. Ojciec) przed nazwami wspólnymi stosunkowymi (np. Stwórcan Pan). Nazwy własne stosunkowe wyrażają stosunki między Osobami; nazwy wspólne stosunkowe wyrażają stosuaki między Osobami; nazwy wspólne stosunkowe wyrażają stosunek Boga do stworzeń.

/60/ a. 3 na 2. A więc w Bogu nazwa ‘Ojciec’ ma trz znaczenia: 1. O ile ta nazwa orzeka analogicznie o Bogu i o stworzeniach; chodzi o ojcostwo stworzone i niestworzone. 2. O ile jest nazwą istotową wspólną całej Trójcy. 3. O ile jest imieniem własnym i znamieniem Pierwszej Osoby.

/61/ a. 4 na 1. Zdaniem niektórych etc., chodzi o Bonawenturę współczesnego Autorowi.

Wyraz Auctor, Auctoritas w zastosowaniu do Boga, do wywodów w Bogu ma szczególne znaczenie. W sporach trynitarnych między Wschodem a Zachodem, Ojcowie Zachodni nigdy nie godzili się na wyraz ‘przyczyna’; godzili się na *Auctor, Auctoritas;* co to oznacza? Tyle co: początek, początkodawca. W tym sensie mówi się, że Ojciec jest Autorem Syna, że ma Autorytet Ojca, czyli charakter początkodawcy wobec Syna; w polskim języku bodajże najbliższym jest: wydawca, autor, być może nawet twórca. W tym też sensie należy rozumieć nazwę *‘Auctor, Auctoritas’*, ilekroć w dalszej rozprawie będzie używana.

/62/ a. 4 na 3. Tzn. Ojciec nie jest Synem. Jestestwo brane w znaczeniu istota.

/63/ a. 4 na 5. Pochodzenie czynne: Ojciec i Syn tchnie Ducha Świętego. Pochodzenie bierne: Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Rodzenie czynne: Ojciec rodzi Syna. Rodzenie bierne: Syn jest rodzony przez Ojca.

ZAGADNIENIE 34

/64/ a. 1, Wbrew. Oto pełny tekst Augustyna: "Więc Ojciec i Syn są razem jedną istotą, jedną wielkością, jedną prawdą i jedną mądrością. Lecz Ojciec i Syn nie są razem jednym Słowem, ponieważ nie są obydwaj razem iednym Synem. Tak, jak mówimy Syn w odniesieniu do Ojca, a nie absolutnie, tak samo i Słowo, kiedy się o Nim mówi, odnosi się do tego, czyim jest Słowem. Synem zaś jest przez to, że jest Słowem, a Słowem przez to, że jest Synem. Jeśli więc Ojciec i Syn nie są obydwaj razem jednym Synem, to tak samo nie są obydwaj razem wspólnym słowem Obu".

/65 / a. 1 na 2. Rozum jest przeniesiony w stan rzeczywistości *(in actum)* przez formę myślową poznawczą, czyli przez wrażenie umysłowe *(per speciem intelligibilem).* Ta poznawcza forma myślowa: 1. Urzeczywistnia rozum możnościowy, bierny, zarysowuje go i nadaje mu sobą formę. 2. Zarazem - jako podobizna, obraz wiernie przedstawiający rzecz poznawaną - owa forma informuje rozum o rzeczy; podaje dane o rzeczy, którą przedstawia. 3. Obudza i pobudza, uruchamia rozum do działania, do pracy umysłowej, do poznawania, czyli do czynności poznawczej. Owocem tego jest słowo wewnętrzne, pojęcie czy poczęcie rzeczy w rozumie (umyśle, myśli). Owa forma jest tym, czym rozum (umysł, myśl) poznaje. O tym szeroko niżej, z. 84-88, t. 6 i 7.

/66/ a. 1 na 3. Autor gdzie indziej tak pisze: "Ojciec jest mówiony, ale nie jest Słowo, lecz jako rzecz Słowem wyrażona; podobnie i Duch Święty, gdyż Syn ujawnia, wyraża całą Trójcę; stąd Ojciec mówi jednym swoim Słowem wszystkie trzy Osoby" (*De veritate,* q. 4, a. 2 ad 3).

Oto ważniejsze świadectwa Pisma św. mówiące o Osobie Syna Bożego: Mt 3, 16n; 17, 5; 16, 16; 21, 37n; 11, 27; 22, 41-45; 28, 18; 5, 21-45; 24, 30n; 8, 3; 9, 28; 10, 8. Mk 1, 9-11; 2, 28; 4, 39; 5, 9-41; 9, 7; 12, 6 n; 13, 26; 16, 17. Łk 3, 21 n; 9, 55; 7 14. 47 50; 10, 17; 13, 14; 21, 27-36. J 1, 18; 1, 1. 3. 27. 5, 25 n; 8, 58; 10, 30; 11, 25; 14, 7. 10 n. 21 n. Dz. 3, 6. Rz 9, 5. Flp 2, 6 n. Tt 2, 13 n. Hbr 1, 1 n. I inne.

/67/ a. 2, zarz. 2. Walentyn, gnostyk działający w Rzymie († ok. 161); patrz o nim wyżej /10/ oraz t. 1 /84/, str 290.

/68/ a. 3. W całym artykule Autor posługuje się przeważnie wyrażeniem *respectus ad,* co tłumaczę: wzgląd na. Wiadomo jednak, że chodzi mu o stosunek, bo i tego wyrażenia kilkakrotnie używa; woli jednak *respectus,* bo jest ogólniejsze i nie nasuwa myśli o rzeczowym stosunku Boga do stworzeń.

ZAGADNIEINIE 35

/69/ a. 2, odp. Tak Ryszard od św. Wiktora († 1173), autor *De Trinitate* i innych pism mistycznych, ze szkoły Wiktoriańskiej, następca Hugona od św. Piotra. P. wyżej /30/.

/70/ a. 2, odp. To Aleksander z Hales, Albert W. († 1280), Bonawentura i inni.

ZAGADNIENIE 36

/71/ a. 2. W tym i w następnych trzech artykułach zawiera się cały spór między Kościolem Wschodnim a Zachodnim dotyczący Osoby Ducha Świętego. Autor zebrał wszystkie zarzuty Wschodu i odparł z miażdżącą siłą rozumowego dociekania. Znał je dobrze. Niedługo przed jego urodzeniem Sobór Laterański IV (1215) ułożył formułę Wiary, w którą wpleciono zdanie: "0jciec od nikogo nie pochodzi, Syn od samego tylko Ojca, Duch Święty od Obydwóch. i to bez początku. zawsze i bez końca" (D. 428). Za jego życia sprawa nauki o Duchu Świętym była nader aktuałna: W roku 1261 upadło Cesarstwo Łacińskie na Wschodzie i bezpośrednio uległo zagrożeniu samo Cesarstwo Wschodnie: stąd umizgi Bizancjum w stronę Rzymu i szukanie porozumienia: najpierw religijnego, potem pomocy. Cesarz Michał Paleołog pragnie powrócić na łono Kościoła. Zanosi sę na nowy Sobór. Papież Urban IV poleca Tomaszowi opracować odpowiedni materiał, w którym byłyby uwzględnione wszystkie istotne punkty sporne; otrzymał też odpowiedni materiał od Papieża. Autor był więc świetnie zorientowany w zagadnieniu i w sprawach wiełkich rozgrywek politycznych; podówczas (1259-1269) często przebywał na dworze papieskim; owocem pracy Autora było dziełko: *Contra errores Graecrum* (Przeciw błędom Greków) (1263). Autor zmarł w drodze na Sobór Lyoński w 1274; na tymże Soborze dokonano unii Kościoła Wschodniego z Zachodnim. Wschód uznał *Filioque*. Konstytucja Soboru o pochodzeniu Ducha Świętego określa: "Wiernie i nabożnie wyznajemy, że Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna; nie jako dwóch początków, lecz jak od jednego początku; nie jako na skutek dwóch tchnień, lecz dzięki jednemu tchnieniu. Potępiamy i ganimy tych, którzy by się odważyli zaprzeczać, że Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna jako od dwóch początków, a nie jak od jednego początku" (D. 460). W wyznanju wiary Michała Paleologa spotykamy zdanie: "Wierzymy i w Ducha Świętego, pełnego, doskonałego i prawdziwego Boga, pochodzącego z Ojca i Syna, współrównego i współistotnego, współwszechmocnego i wspólwiecznego we wszystkim z Ojcem i Synem" (D. 463).

Sprawa wróciła jeszcze raz na Soborze Florenckim (1438-1445). Sobór wydał dwa dekrety odnośnie do Ducha Świętego: *Dekre t dla Greków* (1439) i *Dekret dla jakobitów* (1442): oba cytowane wyżej /55/.

/72/ a. 2 na 1. Tak *Biblia Tysiąclecia*. Natomiast Seweryn Kowalski: "On uwielbi mnie, bo otrzyma z tego, co moje jest, aby wam to oznajmić". Podobnie Wulgata.

Oto teksty Pisma św. mówiące o Osobie Ducha Świętego: Mt 3, l6 n; 28, 19; 10, 20; 1, 20. Mk 1, 10 n; 13, 11. Łk 1, 35; 3, 31; 12, 12; 24, 49. J 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7, 13, 15; 20, 22; 3, 5. Dz 1, 4 n, 8; 2, 4: 2, 33; 5, 3 n. Rz. 5, 5. 1 Kor 2. 10; 3, 16; 6, 19; 2, 4-6. 8-0. 2 Kor 13, 13. Ga 4, 6. Ef 4. 4-6. I inne.

/73/ a. 2 na 2. Chodzi o słynne: *(a Patre) Filioque* - (od Ojca) i Syna. Już w 5 wieku kościoły hiszpańskie właczyły *Filioque* do Składu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego: od nich przejęły kościoły francuskie, (używając nazwy współczesnej) i niemieckie; na Synodzie w Akwizgranie w 809 r. proszono papieża Leona III, by i kościół rzymski to uczynił. Leon odmówił nie dlatego, żeby to sprzeczne było z nauką Kościoła, ale z obawy czy szacunku dla ustalonej formuły wiary na dawnych Soborach. Dopiero św. Henryk cesarz († 1024) wpłynął, a papieża Benedykta VIII (1012-1024), że i Rzym przyjął ów dodatek; odtąd siał się powszechny w całym Kościele Zachodnim; na Soborze Lyońskim II i Florenckim także i Grecy przyjęli *Filioque*, jak podaliśmy wyżej /55/ /71/.

Autor wspomina o jakimś Synodzie zebranym na Zachodzie (bez bliższego określenia który i gdzie); powtarza po prostu powszechne zdanie, które wyszło od Anzelma. Patrz *Summa Theolog.*, Marietti 1952, adnotacje t. 1, str. 575 n oraz D. 86 uwaga na dole.

/74/ a. 2 na 3. Teodoret, biskup Cyru († ok. 458); po Soborze Efeslkim w 431 r., który potępił Nestoriusza, brał w obronę Teodora z Mopstwestii i Diodora z Tarsu, którzy uchodzili za duchowych ojców nestorianizmu (patrz niżejn t. 24, str. 282).

/75/ a. 3 na 4. Innymi słowy: przyczyna pierwsza. jako instancja wyższa, organizująca i planująca, puszcza w ruch, przynagla i przywodzi przyczyny podległe, instalacje podrzędne, do wywoływania swoich skutków, a te są uskutecznieniem planu przyczyny nadrzędnej. W rozprawie *De potentia* czytamy : "Siła przyczyny wyższej bardziej bezpośrednio wpływa na skutek niż siła przyczyny niższej gdyż to właśnie siła wyższa zaprzęga siłę niższą do wywołania skutku; stąd też powiedziano w dziele *O przyczynach*, że siła przyczyny pierwszej, jako pierwsza, oddziaływuje na skutek i najpotężniej wpływa na jego wykonanie" (q. 3, a. 7 c).

/76/ a. 4. Nauka Kościoła: Sobór Lyoński (rok 1274) określa: "Wyznajemy, że Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna; nie jako od dwóch początków, ale jak od jednego początku; nie jako na skutek dwóch tchnień, lecz dzięki jednemu tchnieniu" (D. 460). Sobór Florencki: "Ojciec i Syn nie są dwoma początkami Ducha Świętego, ale jednym początkiem: jak Ojciec i Syn i Duch Święty nie są trzema początkami stworzenia, lecz jednym początkiem" (*Dekret dla Jakobitów* D. 704).

ZAGADNIENIE 37

/77/ a. 1. Dilectio, amor. caritas w Bogu nie mają żadnej różnicy i znaczą to samo; dlatego i polskie wyrażenia: miłość, miłowanie, kochanie, nie mają na celu wyodrębnienia znaczenia, ale li tylko wskazują na odrębne łacińskie wyrażenia.

Tłumaczę: *Amor* - imię własne Ducha Świętego - Miłość. *Amatum* - przedmiot miłowany, miłowany. *Amans* - miłośnik, miłujący.

Trudnością artykułu jest to, że Autor używa w nim stałe wyrażenia *habitudo* już to w znaczeniu szerszym: związek, już to w znaczeniu *relatio* - stosunek. To św. Augustyn pierwszy mówił o Miłości jako o imieniu własnym Ducha Świętego.

Symbol Toledański tak poucza o Duchu Świętym: "Nauczamy, że pochodzi zarazem od jednego i drugiego, i wyznajemy Go jako miłość lub świętość Ich Obydwu" (D. 277).

/78/ a. 1, odp. A więc w Bogu miłość może oznaczać: 1. Osobę Ducha Świętego, czyli to, co pochodzi z wzajemnej miłości Ojca i Syna - samo więc owo ‘wrażenie’. 2. Istotę Boga; wtedy jest rzeczą wspólną trzem Osobom. 3. Znamię - i tak dotyczy Ojca i Syna jako tchnących Miłość, czyli Ducha Świętego.

/79/ a. 1 na 3. Na ten temat czytamy w dziele św. Tomasza *Przeciw błędom Greków*; Duch Święty "nie stoi w środku, o ile chodzi o kolejność wymieniania Osób, która oznacza tyle, co kolejność wypływająca z wywodu; w ten to właśnie sposób Syn stoi w środku między Ojcem a Duchem Świętym; jeśli więc mówimy o Duchu Świętym, że stoi w środku, to dłatego, że jest jakby wspólnym Ich węzłem, jako że jest wspólną miłością Ojca i Syna".

/80/ a. 2, odp. Pojęcie formy, tak często spotykane w całym traktacie, i w ogóle w całej Sumie, jest zasadnicze, i bez jego rozumienia nie rozumie się niczego. Podaję garść wiadomości o niej: Jeśli byt dzielimy na możność i akt, to forma zawsze należy do aktu. Niekiedy jest częścią istotną jestestwa cielesnego: np. człowiek, fizycznie biorąc, składa się z materii i formy (dusza jest formą ciała). Niekiedy jest przypadłością wewnętrzną, konieczną jestestwa, np. kształt, jakość; w tym sensie mówimy, że forma poznawcza uruchamia bierny rozum i zarysowuje go, stanowiąc z nim jedno, bo rozum bierny, to możność, a forma poznawcza, to akt; niekiedy jest przypadłością zewnętrzną, niekonieczną jestestwa, np. postawa czy położenie ciała. Forma ma jeszcze inne znaczenie: nie jako część jestestwa, ale jako całość jestestwa w postaci oderwanej, np. człowieczeństwo; znaczy tyle, co sama istota rzeczy; w tym znaczeniu można ją nazwać stanowidłem rzeczy. W tym też sensie tu w art. bierze Autor wyraz ‘forma’. Gwoli pełniejszego zrozumienia pojęcia formy należy czytać niżej, z. 39, 2. 3; z. 40, 3, odp.; z. 41, 2. 5; z. 42, 1 na 1; także wyżej, t. 1, /45/, str. 280-281.

/81/ a. 2 na 3. Kończąc o Miłości jako imieniu własnym Ducha Świętego, możemy schematycznie zobrazować używanie nazwy ‘miłość’ w Bogu w ten sposób, co zarazem zobrazuje całość wywodów w Bogu:

M y ś l		**W o l a**
	Przymioty i czynności istotowe	
	Bóg :	
Poznaje siebie i wszystko inne		Miłuje siebie i wszystko (Miłość istotowa)
	Czynności znamionujące:	
Ojciec rodzi mówi		Ojciec i Syn miłują się (Miłość jako znamię Ojca i Syna). Ojciec i Syn: tchnie
	O s o b y :	
Syn, Słowo, Obraz		Duch Swięty, Miłość, Dar.

ZAGADNIENIE 38

/82/ a. 1, Wbrew. Oto pełny tekst Augustyna: "Jednakże ponieważ wspomniani ludzie uznają przynajmniej to, że Duch Święty jest Darem Bożym, przeto należy zwrócić ich uwagę na to, że słowa ‘Dar Ducha Świętego’ należą do tego samego rodzaju wyrażeń, co ‘zwleczenie ciała zmysłowego’ (Kol 2, 11). A ponieważ powłoka ciała znaczy tyle co ciało, zatem Dar Ducha Świętego nie jest niczym innym, jak samym Duchem Świętym".

/83/ a. 1. odp. i na 3. Uti - używać do woli rzeczy posiadanej; używać środków. *Frui* - cieszyć się do woli z rzeczy osiągniętej i posiadanej; rozkoszować się, lubować. Patrz niżej, z. 43, 3. odp. *Usus* używanie: *fruitio* - rozkoszowanie się, lubowanie. *Fruitio* w 1-2. 4, 3 (koniec odpow.), znaczy tyle co *delectatio* w odniesieniu do osiągnięcia celu ostatecznego; do tego wróci Autor niżej z. 39, 8, odp. Patrz o tym szeroko niżej, 1-2. 4, 3; z. 11. 16, t. 9, str. 85. 207-216. 260-268.

/84/ a. 2, odp. Tak więc w Bogu ‘dar’ może oznaczać: 1. Rzecz darmo dawaną; w tym sensie odnosi się do istoty, gdyż każda Osoba może się nam darmo udzielić w darze. 2. Wywód do Dawcy; w tym sensie jest znamieniem Syna i Ducha Świętego, jako że pobierają od Ojca istotę Boską. 3. Naczelny pierwszy dar i podstawę wszystkich darów (a więc i Miłość); w tym sensie jest imieniem własnym Ducha Świętego, bo to On jest Miłością.

/85/ a. 2 na 3. Różnica między *donum* i *datum*; *donum* - dar: bez względu na to, czy jest w ręku obdarowanego, czy nie; *datum* - oznacza dar o ile przeszedł w ręce obdarowanego.

ZAGADNIENIE 39

/86/ a. 1. Art. krótko, jędrnie i jasno wykazuje jedność istoty przy Trójcy Osób w Bogu; jest to wiąc stanowcza rozprawa z tryteizmem, sabelianizmem i subordynacjanizmem.

Naukę Kościoła podajemy niżej /95/.

/87/ a 1, odp. Chodzi o Porretę. W swojej nauce o Trójcy Świętej tak dalece wyodrębniał naturę Boga od Osób Boskich, że powstawała jakaś ‘czwórca’. Synod w Reims (l148 r.) w obecności papieża Eugeniusza III ujął naukę w Symbol czy Wyznanie Wiary, które przyjął Porreta. Patrz wyżej t. 1, /47/ "Gdy mówimy o trzech Osobach: Ojcu i Synu i Duchu Świętym, wyznajemy, że one są jednym Bogiem, jedną Boską substancją. Gdy na odwrót mówimy o jednym Bogu, o jednej Boskiej substancji, wyznajemy, że tenże jeden Bóg, jedna Boża substancja, to trzy Osoby" (Symbol w Reims D. 390).

/88/ a. 1 na 2. Np. możemy powiedzieć: ‘Ojciec jest wieczny’ i ‘Bóg jest wieczny’, bo tu nasza myśl nie widzi różnicy między osobą a istotą. Nie możemy natomiast powiedzieć: ‘istota rodzi’ i ‘Ojciec rodzi’, bo tu nasza myśl jasno dostrzega różnicę między istotą a Osobą; w naszym pojęciu co innego znaczy istota, a co innego osoba, czyli osobnik; o tej odrębności stanowi czynność ‘rodzi’, którą nasza myśl zwykła łączyć z osobnikiem, a nie z istotą.

/89/ a. 1 na 3. To naczelna zasada w całym rozumowaniu teologicznym. Trzeba ją mieć stale na uwadze, czytając naszą rozprawę. Autor stale się do niej odwołuje; wiąże się to z analogicznym charakterem orzekania nazw o Bogu i o stworzeniach. Patrz wyżej, z. 32, 2, odp.

/90/ a. 2. Chodzi o poprawność formuły. ‘Jeden Bóg w trzech Osobach Boskich’; ‘jeden’ mówi o jedności istoty.

Wyraz ‘*homousios*’ jak i cały artykuł jest generalną rozprawą z arianizmem. Arianie stanowczo odrzucali wyraz ‘*homousios* - współistotny’; twierdzili, że Syn nie jest współistotmy Ojcu, czyli że nie jest tej samej istoty co i Ojciec. Ich surowsza gałąź twierdziła o Synu, że nawet nie jest podobny do Ojca - *anomoios*; łagodniejsza gałąź godziła się na to, że Syn jest podobny do Ojca: *homoios, homoiusios*. Cała więc walka z arianizmem obracała się, po Soborze Nicejskim, około tych dwóch wyrażeń: *homousios* - *homoiusios*; wiadomo, Sobór Nicejski i wszystkie następne stały na stanowisku: *homousios*, czyli że Syn jest współistotny Ojcu - *consubstantialis Patri*.

Symbol Toledański tak rzecz ujmuje: "'Wyznajemy i wierzymy, że święta i niewysłowiona Trójca: Ojciec i Syn i Duch Święty, z natury jednym są Bogiem, o jednej substancji, jednej naturze, jednym także majestacie i mocy" (D. 275; także D. 39. 59. 66. 74. 82. 213. 254. 277 nast. 343 nast., 428. 461 nast. 703)

/91/ a. 3 na 4. ‘Osoba’ oznacza tego, który ma ‘osobowość’, a nie tego, który ma istotę czy naturę ‘osobowość (personalitas)’ znaczy tu tyle, co właściwość, znamię, stosunek; a wiadomo, stanowią one Osobę.

/92/ a. 4. zarz. 1. Significatio - znaczenie; *significare* - oznaczać, znaczyć. .Znaczenien wyraża istotę rzeczy; np. istotą człowieka jest: zwierzę rozumne; to też mamy na myśli, gdy pytamy o znaczenie człowieka w sensie: co to jest człowiek. Nie zawsze jednak wyraz bierzemy w tym znaczeniu, co oznacza; podsuwamy czy wyznaczamy mu nieraz inne znaczenie lub inne odcienie znaczeniowe; niekiedy wyraz o szerszym znaczeniu bierzemy w znaczeniu zwężonym: zacieśniamy go do ograniczonej liczby poszczególników; decyduje o tym orzeczenie, które poniekąd jest rozwinięciem podmiotu, czyli danego wyrazu. Terminologia scholastyczna nazywa to: *suppositio*, czyli jakby podsuwanie znaczenia pod wyraz. W naszym języku mówimy w takim wypadku, że dany wyraz 'bierzemy w tym znaczeniu' lub że 'bierzemy go na oznaczenie' tego czy owego wyrazu. Tak też będę tlumaczył: *supponere*. Widać jasno, że w naszym języku co innego jest: znaczyć, oznaczać coś, a co innego: występować w znaczeniu, brać w znaczeniu, brać na oznaczenie itp. Będę więc tłumaczył: *supponere* - brać w znaczeniu, używać, występować w znaczeniu, brać na oznaczenie; *suppositio* - branie w znaczeniu, występowanie w znaczeniu, branie na oznaczenie itp.

Zdanie: 'Bóg rodzi Boga' jest prawdziwe lub nieprawdziwe zależnie od tego, w jakim znaczeniu bierzemy nazwę Bóg.

'Wyraz oddający pojedynczość' to wyraz oddający pojedynczą, poszczególna rzecz - *terminus singularis*; w przeciwieństwie do *terminus communis* - do wyrazu wspólnego dla wielu pojedynczych, poszczególnych rzeczy.

/93/ a. 4 na 4. A. *Genuit alterum se* - zrodził drugiego siebie: w języku łacińskim 'se' jest biernikiem i narzędnikiem; stąd zarzut z racji tożsamości wyrazu i różności przypadków gramatycznych; w naszym języku tej trudności nie ma, bo 'se' siebie, oznacza tylko biernik.

B. Stosunek prosty - *relatio simplex* - wskazuje na tożsamość natury; np. 'kobieta, która nas zgubiła, wybawiła nas'; tu 'kobieta' oznacza dwie różne osoby: Ewę i Maryję, które maja - wspólną naturę ludzką; a więc tu podmiot tylko co do wspólnej natury zgadza się z orzeczeniem.

Stosunek osobowy - *relatio personalis*, np. 'człowiek, który się zaparł Chrystusa, stał się Jego następcą'; tu w podmiocie i w orzeczeniu jest ten sam osobnik.

Tu wyraz 'stosunek' bodajże wzięty jest w sensie związku orzeczenia z podmiotem w zdaniu.

/94/ a. 5. Innymi słowy: Czy Bóstwo rodzi Bóstwo - *Deitas deitatem*. 'Bóg' to nazwa konkretna; 'Bóstwo, Boskość' to nazwa oderwana; tak jak człowiek i człowieczeństwo. Patrz wyżej z. 3, 3, t. 1, str. 91 -92.

/95/ a. 5, odp. Joachim z Fiore († 1202), fundator i opat klasztoru Cystersów w Fiore; napisał dziełko: *Libellum de unitate seu essentia Trinitatis* (O jedności, czyli istocie
Trójcy); w nim oskarżył Piotra Lombarda o to, że z istoty uczynił czwartą osobę dlatego, że powiedział o niej: "Nie jest rodzącą ani zrodzoną, ani pochodzącą". Sam zaś Joachim z istoty Boga uczynił jedność zbiorową, jaką jest np. naród. Sobór Laterański IV (1215 r.) poparł stanowisko Lombarda i potępił zdanie Joachima, który poza tym był świątobliwym

kapłanem. Oto orzeczenie Soboru: "Całą mocą wierzymy ... że jeden tylko jest prawdziwy Bóg ... Ojciec i Syn i Duch Święty: trzy wprawdzie Osoby, ale jedna istota, substancja, czyli natura zupełnie niezłożona. Ojciec od nikogo nie pochodzi, Syn od samego tylko Ojca, Duch Święty od Obydwóch, i to bez początku zawsze i bez końca. Ojciec Rodziciel, Syn zrodzony, Duch Święty pochodzący ... Potępiamy więc i odrzucamy dziełko ... czyli traktat, które opat Joachim wydał przeciw mistrzowi Piotrowi Lombardowi o jedności albo istocie Trójcy Świętej. Nazywa go heretykiem i nierozsądnym dlategon że powiedział w *Sentencjach*: ‘Jakąś najwyższą rzeczywistością jest Ojciec i Syn i Duch Święty, a ona nie jest ani rodząca, ani zrodzona, ani pochodząca’. Stąd twierdzi, że (mistrz Piotr) odnajdywał nie troistość, ale czwórcę w Bogu, czyli trzy Osoby i tę ich wspólną istotę jako czwarty człon. Wyraźnie twierdził, że nie ma takiej rzeczywistości, która by była Ojcem i Synem i Duchem Świętym. Zaprzeczał istnieniu istoty, substancji i natury, mimo że przyznał, iż Ojciec i Syn i Duch Święty są jedną istotą, jedną substancją i jedną naturą. Ale jego zdaniem jedność tego rodzaju nie jest prawdziwa ani właściwa: jest to tylko jedność wspólnoty ujęta analogicznie, tak jak się mówi o wielu ludziach, że tworzą jeden naród, a o wielu wiernych, że są jedną społecznością kościelną. Wierzymy i wyznajemy, idąc za zdaniem Piotra Lombarda i potwierdzeniem ze strony Soboru, że jedna jest najwyższa rzeczywistość, niepojęta i miewysłowiona, która jest prawdziwie Ojcem i Synem i Duchem Świętym. Trzy Osoby są razem i każda z nich osobno. Dlatego w Bogu jest tylko troistość, nie ‘czwórca’, ponieważ każda z trzech Osób jest tą rzeczywistością, którą określamy mianem substancji, istoty lub natury Bożej. Ona jedyna jest początkiem wszystkich rzeczy, poza którym nie ma innego początku" (D. 428-432). Patrz także wyżej t. 1, /2/, str. 240.

/96/ a. 5, odp. Nie wolno więc mówić: ‘Bóstwo jest ojcostwem’, bo według naszego pojmowania inne jest pojęcie ‘Bóg’, a inne ‘Bóstwo’. Co do rozróżnienia: rzecz oznaczona a sposób oznaczania, patrz wyżej, z. 13, 2. 3. 4. 6. t. 2, str. 8-22.

/97/ a. 5 na 5. Oto przykłady: istota jest Ojcem, Bóstwo jest Ojcem. Autor w *Sentencjach* tak pisze: "Zachodzi różnica między nazwami rzeczownikowymi a przymiotnikowymi; rzeczownikowe oznaczają nie tylko formę, ale również i podłoże formy: i dlatego mogą orzekać z racji obojga, kiedy orzekają z racji podłoża, wówczas zachodzi tzw. orzekanie przez tożsamość *(praedicatio per identitatem)*; kiedy z racji formy, wówczas zachodzi tzw. orzekanie przez nazewnictwo lub przez nadanie formy *(per denominationem sive informcotionem)*: i to też orzekanie uchodzi za bardziej właściwe, gdyż wyrazy w orzeczeniu mają charakter formy. Natomiast nazwy przymiotnikowe oznaczają tylko formę: i dlatego mogą orzekać tylko przez nazewnictwo lub nadanie formy. Stąd też zdanie: ‘istota jest rodząca’ jest błędne, natomiast zdanie: ‘istota jest Ojcem’ jest prawdziwe" (3 *Sentent.*, dist. 5).

/98/ a. 6 na 2. Orzekane tożsamościowe jest wtedy, gdy jedno orzeka o drugim, ale razem stanowią jedną rzecz: np. Bóg jest Ojcem. Orzekanie przypadłościowe, np. zwierzę jest czlowiekiem; tu wyraz podrzędny, o węższym zakresie - czlowiek orzeka o wyrazie nadrzędnym o szerszym zakresie - zwierzę; dla zwierzęcia, jako takiego, być człowiekiem, to przypadłość. Orzekanie właściwe, np. człowiek jest zwierzęciem, Piotr

jest człowiekiem; tu wyraz nadrzędny, o szerszym zakresie - powszechnik, orzeka o podrzędnym, o węższym zakresie - o poszczególniku.

Nazwa ‘Bóg’ lwcale nie jest nazwą wspólną czy też powszechnikiem wobec Osób Boskich dlatego, że Bóg pokrywa się z Trójcą, stanowiąc jedną rzecz: jest to więc orzekanie tożsamościowe; nie ma w Bogu czegoś nadrzędnego i podrzędnego czy to z punktu rzeczowego, czy myślnego. Patrz wyżej z. 3, 5. 6, t. 1, str. 95-99.

/99/ a. 7. A). Przyswoić - *appropriare;* przyswojenie - *appropriatio*. Dlaczego tak? Wiem, że Sieniatycki (*Zarys dogmatyki katolickiej,* t. 1, o Bogu jednym i trójosobowym, Kraków 1928) i ostatnio W Granat (*Dogmatyka katolicka,* t. 1, Bóg jeden w Trójcy Osób, Lublin 1962) posłużyli się wyrazem: przypisywanie, przypisywać. Ale oni nie mieli takich kłopotów z terminologią, jakie ma tłumacz. Otóż Autor używa wyrazu *appropriatio* w ściśle jednym znaczeniu; właśnie takim, o jakim mowa w tym i w następnym artykule, czyli związania z jedną Osobą Boską takiego przymiotu, który zasadniczo przypisuje się wszystkim Osobom; w innych wypadkach tego wyrazu nie używa; dla nich ma wyrażenia: *attribuere, adscribere, convenire, competere* etc. Wypadało i w tłumaczeniu ów wyraz *appropriatio* jakoś inaczej oddać. niż *attribuere, adscribere* etc., które oddajemy zwykle polskim: przypisywać. Gdyby się w tłumaczeniu użyło wyrazu ‘przypisywanie’ na *appropriatio*, wówczas zupełnie zginęłaby owa swoistość i odrębność tego wyrażenia, jakim jest *appropriatio*. Do tego łacińskie *appropriatio* i polskie ‘przyswojenie’ przypadają do siebie; wszak *appropriatio* pochodzi od *proprium*, a przyswojenie od swoistość; *proprium* zaś to tyle. co swoistość, czyli właściwość. *Podręczny słownik języka polskiego Arcta*, Warszawa 1957, tak pisze o swoistości: jest to "właściwość znamienna pewnej osoby lub przedmiotu; cecha wyróżniająca go od innych".

Ze swej strony Szober w cytowanym *Podręczniku poprawnej polszczyzny* podaje jako normalną formę: przyswoić coś komuś. A więc gdziekolwiek spotkamy w tłumaczeniu: przyswoić, przyswojenie, należy wiedzieć, że chodzi o łacińskie *appropriatio*; a gdziekolwiek spotkamy wyrażenia: przypisywać, przysługiwać itp., tam chodzi o łacińskie: *attribuere, adscribere* itp.

B) Dla zrozumienia artykułu należy dobrze odróżnić cztery rzeczy: 1. Przymioty istotowe - *attributa essentialia,* a więc wspólne trzem Osobom, np. mądrość, wszechmoc; czynności istotowe, np. stwarzać. 2. Właściwości - *proprietates* dotyczące tylko Osób, a więc: ojcostwo, niezrodzoność, synostwo, Pochodzenie: patrz wyżej z. 33, 3. 3. Imiona własne Osób - *nomina propria Personarum:* Ojciec, Początek bez początku, czyli Niezrodzony, Syn, Słowo, Obraz, Duch Święty, Miłość, Dar. 4. Przymioty przywojone - *appropriata*, czyli przymioty istotowe przydzielone danej Osobie - o których właśnie tu jest mowa.

W artykule Autor stale posługuje się *‘proprium’* na oddanie tego wszystkiego, co właściwe dla danej Osoby; co obejmuje: właściwości, imiona własne, znamiona i czynności znamionujące; oddaję to wyrażeniem: swoistość lub ‘to, co właściwe Osobie’.

Pismo św. przyswaja Osobom nazwy istotowe: patrz choćby. Mt 9, 2; Łk 1, 35; 11, 4; 23, 34: J 6, 64; 5, 17-19; 14, 6, 10 nast.; 20, 22; Rz 5, 5; 1 Kor 1, 24; 12, 4; Ef 1, 3; Flp 2, 6; Hbr 10, 5; 2 P 1, 21 i inne.

/100/ a. 7 na 3. Artykuł ten jest nie tylko teologicznym wyjaśnieniem tekstów Pisma św., które faktycznie przyswajają Osobom przymioty istotowe, ale także jest rozprawą z Piotem Abelardem († 1142), jednym z największych mistrzów tego czasu; w sprawie nauki o Trójcy zabrał głos, piszaąc rozprawę: *O jedności i troistości Bożej*; była zwrócona przeciw Roscelinowi, nominaliście, który wprowadzał tak wielką różnicę między Osobami, że dochodził do tryteizmu; dzieło Abelarda na Synodzie w Soissons (1121) zostało spalone, bo trąciło sabelianizmem. Dla Abelarda odrębność Osób w Bogu jest bez podstaw realnych; przyjmujemy ją tylko z tej racji, że tak postanowił Bóg w swoim Objawieniu. Przeciw niemu wystąpił św. Bernard - podówczas największa powaga moralna. Sprawą zajął się Synod w Sens (1140/1141) i papież Innocenty II. Oto niektóre zdania odrzucone przez Synod:

"Ojciec posiada pełną moc, Syn część mocy, Duch Święty nie posiada żadnej". "Duch Święty nie pochodzi z substancji (albo z mocy) Ojca ani Syna" (D. 368n). "Do Ojca, który od nikogo nie pochodzi, należy właściwie i szczególnie działanie, a nie madrość i dobroć" (D. 381). Uczniem i obrońcą Abelarda był Robert z Melun († 1167). O Abelardzie patrz wyżej t. 1, /8/; str. 245; t. 2, /201/
/210/. str. 336. 338.

ZAGADNIENIE 40

/101/ Stosunki i właściwości traktuje Autor jako coś jednego. W odpowiedzi na zarz. 1 wprowadza rozróżnienie między właściwościami osobowymi (ojcostwo, synostwo, Pochodzenie), a właściwościami nieosobowymi (wspólne tchnienie, niezrodzoność). Patrz wyżej z. 32, 3; z. 40, 3, odp.

/102/ a. 1, odp. Tak Porreta. Patrz wyżej z. 28, 2 oraz /3/ /16/ /56/ /87/.

/103/ a. 1, odp. Tak Prepozytyn: patrz wyżej z. 32,2; /50/.

/104/ a. 1 na 1. W *Compendium Theologiae* (c. 65) czytamy: "Wspólne tchnienie w Ojcu jest Ojcem, w Synu jest Synem. Ojcostwo, synostwo i wspólne tchnienie różnią się jedynie ze względu na strony, do których się odnoszą; albowiem ojcostwem Ojciec odnosi się do Syna, a wspólnym tchnieniem do Ducha Świętego; podobnież Syn: synostwem odnosi się do Ojca, a współnym tchnieniem do Ducha Świętego".

/105/ a. 1 na 3. Imiesłowy i czasowniki znamionujące, np. rodzącyn rodzić; tchnący, tchnąć; pochodzący, pochodzić.

/106/ a. 1. zarz. 2. ‘W ramach swojego rodzaju’: tu ‘rodzaj’ znaczy tyle, co: dział bytu; zwykle Autor posługuje się nazwą ‘rodzaje’ na oznaczenie arystotelesowskich kategorii, czyłi działów bytu.

/107/ a. 2, odp. Zwołennikami tego stanowiska byli: Wilhelm z Auvergnen prof. i bp Paryża († l249), autor między innymi dzieła: *O Trójcy*, ale także: Ryszard od św. Wiktora († 1173), Prepozytyn, Ałeksander z Hales († l245), Bonawentura (1274).

/108/ a. 2 na 2. Autor w Sentencjach tak pisze: "Osoby Boskie o tyle wyodrębniają się same sobą, o iłe Osoby te i stosunki stanowią jedną rzecz. Lecz jak Osoba z racji sposobu oznaczania nie jest tym samym co stosunek, tak też i Osoby nie same sobą się wyodrębniają, ałe stosunkami; podobnie jak i Bóg jest Bogiem sam przez się, chociaż jest Bogiem z racji Bóstwa, gdyż On sam jest swoim Bóstwemn, (1 *Senr.*, dis. 26, q. 2n a. 1 ad 5).

/109/ a. 2 na 3. Różnice z biegiem czasu zadawniają się i pogłębiają. Tak stało się ze schizmą i protestantyzmem.

/110 / a. 2 na 4. W stosunku są dwie strony: ta, do której pierwsza się odnosi, zwie się *correlativum* - współwzględnikiem czy odpowiednikiem stosunku; np. syn jest współwzględnikiem ojca, czyli odpowiednikiem stosunku ojca.

/111/ a. 3. Artykuł jest rozprawą z grupą teologów, o jakich była mowa w poprzednim artykule. Patrz /107/; twierdzili oni, że po usunięciu, oczywiście myślnym, od Osób stosunków, pozostałyby jeszcze hipostazy.

/112/ a. 3, odp. Chodzi o materię cielesną o określonych właściwościach podpadających pod zmysły; bo jest jeszcze inna materia, niepodpadająca pod zmysły, matematyczna; chwyta ją tylk o rozum; wiąże się z ilością (liczba, ciąg). Patrz niżej z. 85. 1 na 2, t. 7. Pierwsza abstrakcja jest całkowita, druga formałna.

/113/ a. 4 Actus notionales - czynności znamionujące. Znamiona to: ojcostwo, niezrodzoność, synostwo, wspólne tchnienie, Pochodzenie *(notiones)*. Czynności znamionujące Osoby to czynności, na których polega wywód i stosunki w Bogu; niekiedy Autor rozumie przez nie czynności biernie i czynnie, a więc rodzić i być zrodzonym, tchnąć i być tchnionym; tu jednak bierze tylko czynnie, a więc chodzi o: rodzić i tchnąć; w tym sensie czynność znamionująca to tyle, co wydająca Osobę.

W art. chodzi o to, co które myślowo wyprzedza: znamię (właściwość, stosunek). czynność, Osoba? Również i ten artykuł nosi piętno polemiki z grupą teologów wyżej wspomnianych.

/114/ a. 4, odp. A więc ‘być zrodzonym’ rodzenie się, narodzenie, pierwej jest myślowo niż synostwo, a ‘tchnąć’ pierwej jest myślowo niż wspólne tchnienie - nieosobowa właściwość Ojca i Syna.

ZAGADNIENIE 41

/115/ a. 1. A) Przypisać Osobom *(attribuere)* nie w sensie: przypisać Osobom to, czego nie mają same z siebie, ale uznać w Nich to, co już mają.

B) Nauka Kościoła: Sobór Later. IV (1215) tak uczy:
"Wierzymy ... że jeden jest tylko prawdziwy Bóg ... trzy wprawdzie Osoby, ale jedna istota, substancja, czyli natura zupełnie niezłożona ... Ojciec Rodziciel, Syn zrodzony,

Duch Święty pochodzący" (D. 428). "Jest Ojciec, który rodzi i Syn, który jest rodzony i Duch Święty, który pochodzi". (D. 432).

/116/ a. 1, odp. Pochodzenie mówi ogólnie o początkodawcy i o tych, co biorą początek w Bogu. Wywód bliżej określa te związki, jakie zachodzą między początkodawcą a tymi, którzy biora początek; stąd mowa o stosunkach przeciwstawnych, o Osobach, właściwościach i znamionach. Czynności znamionujące wskazują już konkretnie na czynności, którymi Osoba - Początkodawca wydaje Osobę czy Osoby; są to: rodzić i tchnąć.

/117/ a. 1 na 3. A więc w Bogu nie ma tego działu bytu, jakim jest ‘czynność - *actio*’, ‘doznawanie - *passio*’.

/118/ a. 2. A). Błędy: Gnostycy twierdzilin że Bóg rodzi z musu czy ze ślepej konieczności. Arianie, że Ojciec rodzi Syna z wolnej woli, a raczej stwarza w sposób wołny, jak i każde inne stworzenie.

B) Naukę Kościoła tak streszcza XI Synod w Toledo (r. 675): "Ten zaś jest Synem Bożym z natury, a nie przez przybranie. I trzeba wierzyć, że Bóg Ojciec nie zrodził Go ani dobrowolnie, ani z konieczności: Bóg bowiem nie podlega jakiejkolwiek konieczności ani wola nie uprzedza w Nim madrości" (D. 276).

A więc Ojciec rodzi Syna: nie z wolnej woli. nie z konieczności zewnętrznej (przymus, konieczny środek), nie z musu natury wykluczającej chęć woli, ale z natury (z konieczności wewnętrznej) i dobrowolnie.

/119/ a. 2. odp. Oto dobrowolność.

/120/ a. 2, odp. Oto wolność. O różnicy między wolnością i dobrowolnością patrz niżej 1-2 6. t. 9, str. 183 nast.

/121/ a. 2 na 3. Wola ma trzy akty: 1. Naturalniekonieczne (konieczność wewnętrzna); wola bowiem jest też jakowąś naturą i musi czynić to, do czego skłania natura; np. być, chcieć, kochać itp. 2. Wolne, zostawione jej do wyboru; to wolna wola. 3. Dobrowolne, gdy do naturalnej konieczności dołącza się poznanie i chęć woli; są bowiem takie rzeczy, które są konieczne. a chcemy ich z własnej woli; i tak właśnie Bóg Ojciec rodzi i tchnie.

/122/ a. 2 na 5. Możemy w ten sposób schematycznie przedstawić całą naukę tego artykułu. Ojciec rodzi Syna:

naturalnie
- ze ślepej konieczności - tak gnostycy
- z natury } tak katolicy

z woli
- dobrowolnie } tak katolicy
- z wolnej woli - tak arianie

/123/ a. 3. Ariusz twierdził, że czynności te dobywają Osobę z niczego, że więc Syn dzieli losy wszystkiego stworzenia, które, wiadomo, dobywa Bóg z niczego: jako zaś

stworzenie, Syn nie ma tej samej istoty co Ojciec. Sobór Nicejski określił przeciw Ariuszowi, że Syn ma jedną i tę samą istotę, co i Ojciec. Jeszcze dobitniej określił to Sobór Laterański IV. "Ojciec, rodząc Syna w wieczności przekazał Mu swoją istotę. Nie wolno mówić, że dał Mu część swojej istoty, a część sobie zachował, gdyż istota Boga jest niepodzielna i niezłożona w najwyższym stopniu. Nie można też twierdzić, że Ojciec przekazał Synowi swoją istotę rodząc Go i tak Mu ją dając, że nie zachował jej dla siebie, gdyż istota zanikałaby. Jasne, że Syn przy narodzeniu pobrał istotę Ojca bez umniejszenia jej w Ojcu, że więc Ojciec i Syn mają jedną i tę samą istotę; w ten sposób jedną i tę samą rzecz stanowią: Ojciec i Syn i Duch Święty od Nich pochodzący" (D. 432; także D. 275" 1084).

/124/ a. 4, zarz. 1. Potentia activa - możność czynna: to wyposażenie podmiotu w zdolność działania i wywoływania skutków; *potentia passiva* - możność bierna: to zdolność przyjmowania w siebie czyjegoś działania, aktualizacji, doskonalenia, ulepszenia. W Bogu istnieje tylko możność czynna, czyli wszechmoc, potęga - i tę też tylko trzeba mieć na uwadze w art. 4-6. Szeroko o tym wyżej, z. 25, 1. 2. t. 2, str. 216-220. Artykuł stawia sobie pytanie: Jeśli w Bogu są czynności znamionujące Osobę: rodzić i tchnąć, to czy istnieje w Bogu możność czynna ich dobywania, czyli moc do rodzenia i tchnienia.

/125/ a. 4 na 2. Autor w komentarzu do IX *Metaphys.* (lec. 3, n. 1811nn) tak pisze: "Możliwe jest podwójne: pierwsze to, które przeciwstawiamy temu, co konieczne; według tego mówimy: to jest możliwe, co może być i nie być" - tu ‘konieczne’ oznacza to, co nie może nie być, a ‘możliwe’ chyba byt przygodny, a więc taki, co może być i nie być. "Drugie to, które jako wspólna nazwa obejmuje i dzieli się na to. co konieczne i na to, co może być i nie być; w tym wypadku ‘możliwe’ przeciwstawia się ‘niemożliwemu". Autor wiąże rodzenie Syna w Bogu z tą drugąmożliwością; a chociaż mówi w naszym art., że jest podpodziałką konieczności (co trudno zrozumieć; czyżby tekst nie był w porządku lub zmiana myśli Autora?), to faktycznie chce powiedzieć, że rodzenie Syna jest możliwe, o ile możliwość oznacza konieczność natury nie wykluczającej przyzwolenia czy chęci woli, owszem, harmonizującej z nią.

/126/ a. 5 na 3. Lull Rajmund († 1315) twierdził, że trzy Osoby stanowią taką jedność, że każda czynność znamionująca musi być wspólna każdej Osobie, że więc rodzić i tchnąć jest wspólne Trzem.

ZAGADNIENIE 42

/127/ a. 1. W tym art. jest mowa w ogóle o równości w Bogu; w następnych będzie mowa o równości pod względem trwania, wielkości i mocy; wszystko to jednak opiera się o zasadniczą jedność i równość, mianowicie o istotę. Nauka w tym zagadnieniu zawarta jak najdobitniej jest określona przez Kościół. Sobór Laterański IV orzeka; "Ojciec Rodziciel, Syn zrodzony, Duch Święty pochodzący: współistotni i równi sobie, współwszechmocni i współwieczni" (D. 428; także D. 39. 61. 76. 279. 344. 345).

/128/ a. 1 na 1. Ilość - *quantitas* wprawdzie jest działem bytu i przypadłością, to jednak niektóre jej odmiany wychodzą poza te ramy i są orzecznikami nadrzędnymi; ilość jest bowiem podwójna: pierwszan to ilość wymierna *(dimensiva)*: dzieli się na ciąg *(continua)* i na liczbę *(discreta)*; ciąg wewnętrzny, czyli wielkość to: wzdłuż - linia, wszerz i wzdłuż - powierzchnia, wzdłuż, wszerz i w głąb - bryła. ciało; ciąg zewnętrzny to miejsce i czas; liczba to powielone jedno, czyli zbiór jednostek; o niej patrz wyżej, z. 30, 3. Druga, to ilość siły *(quantitas virtutis)*: tą siłą jest: wartość, doskonałość, forma rzeczy; wystarczająco o niej powiedziano w artykule.

/129/ a. 3. Porządek natury - *ordo naturae*: jest to porządek czy kolejność rzeczy, jaki ustala sama natura i jaki stwierdzamy w naturze niezależnie od naszego pojmowania. To właśnie sama natura ustala kolejność: ojciec - syn. Jest jeszcze porządek rozumu, tj. porządek, jaki ustala nasza myśl. Przez porządek w ogóle rozumiemy ustawienie kilku rzeczy według jakiegoś porządku, czyli kolejności.

/130/ a. 3 na 1. Autor gdzieindziej tak pisze: "Nazwa: *ordo* - porządek, oznacza znamię, ale nie w szczególności, lecz w ogólności; dopiero dodane dopełnienie określa o jakie znamię chodzi; i tak, gdy mówię porządek czy zwrot kierunkowy Ojca do Syna, wiem, że idzie o znamię: ojcostwo; gdy mówię: porządek czy zwrot kierunkowy Syna do Ojca, wiem że idzie o znamię: synostwo" (1 Sent., dis. 20, q. 1, a. 3 ad 4).

/131/ a. 4. zarz. 3. W Ojcu są trzy znamiona: ojcostwo, niezrodzoność i tchnienie czynne; w Synu są dwa: tchnienie czynne i synostwo.

/132/ a. 4 na 2. Autor pisze gdzie indziej: "Jeśli idzie o powielanie lub przekaz natury Bożej, to tu w grę wchodzi jedynie różnican jaką czynią stosunki; ta jednak różnica nie polega na nierówności co do doskonałości, gdyż jak mówi Augustyn *(Contra Maximin)*; pytanie, ‘kto od kogo’ jest rzeczą wywodu. a nie równości lub nierówności" (*De pot.* q. 9, a. 9 ad 16).

/133/ a. 4 na 2. Tamże Autor pisze: "Jak przekazać naturę Boską jest doskonałością z Ojca w Synu *(de Patre in Filio)*, tak w doskonały sposób przekazaną pobrać jest doskonałością w Duchu Świętym; jedna i druga doskonałość nie różni się co do wielkości, a tylko zawiera odrębność, jaką niesie stosunek, który nie wprowadza nierówności" (*De pot.* q. 9, a. 9 ad 17).

/134/ a. 5. Sobór Florencki (1442) mówi: "Trzej mają jedną substancję, jedną istotę, jedną naturę, jedno bóstwo, jedną niezmierzoność, jedną wieczność i wszystko jest (w nich) jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji. Z powodu tej jedności Ojciec jest cały w Synu, cały w Duchu Świętym; Syn jest cały w Ojcu, cały w Duchu Świętym; Duch Święty jest cały w Ojcu, cały w Synu. Żaden nie wyprzedza drugiego czy to wiecznością, czy też nie stoi ponad drugim godnością. ani nie przewyższa władzą" (D. 703, 704).

Autor wprawdzie tych wyrażeń nie używa, ale w tym artykule mówi o tym, co teologia zwykła nazywać: *circumincessio, perichoresis*, czyli: przebywanie jednej Osoby w drugiej. Patrz o tym: J 9, 10; 10, 30. 38; 1 Kor 2, 11.

/135/ a. 5, zarz. 1. Oto one: część w całości; całość w części; gatunek w rodzaju, rodzaj w gatunku; forma w materii; poruszane w poruszającym; w kresie; umiejscowione w miejscu.

/136/ a. 5, zarz. 3. Opposita - przeciwstawniki, czyli nazwy przeciwstawne. Patrz wyżej /20/.

/137/ a. 5, adp. W art. poprz. na 2 powiedziano: "Ta sama istota w Ojcu jest ojcostwem, a w Synu synostwem".

/138/ a. 6. Nauka Kościoła: Synod Rzymski (382 r.): "Jeśli ktoś nie przyjmuje, że Syn Boży jest prawdziwym Bogiem, jak prawdziwym Bogiem jest Ojciec, i że wszystko może, wszystko poznajen i jest równy Ojcu - to sam się wyłącza ze społeczności wiernych" (D. 70). "Jeśli ktoś nie przyjmuje że Ojciec i Syn i Duch Święty posiadają jedną Boskość, władzę, majestat, moc, jedną chwałę, panowanie, jedno królestwo ... " (D. 78): Synod w Toledo (r. 675): "O każdej z osobna Osobie mówimy: Wszechmocny Ojciec, Wszechmocny Syn, Wszechmocny Duch Święty. A przecież nie trzej są wszechmocni, lecz jeden Wszechmocny" (D. 279).

ZAGADNIENIE 43

/139/ A) Dotychczas była mowa o życiu Boga wewnątrz siebie - w łonie Trójcy. Obecnie będzie mowa o tych zjawiskach nadprzyrodzonych, jakie spotykamy w Objawieniu Starego i Nowego Przymierza, mianowicie o zjawianiu się Boga na świecie wśród ludzi i przebywaniu czy mieszkaniu w duszy człowieka: Pismo św. często mówi o posłaniu, wysłaniu, zesłaniu Syna i Ducha Świętego, a nawet całej Trójcy. Patrz: J 3. 16n: 34; 4, 34; 5, 30; 7, 28; 8, 42; 14, 26; 15, 26; 16, 7; 17, 3 Ga 4, 4. 6, Łk 24, 49. Dz 2, 1-4.

Symbol Toledański (r. 675) powiada: "Wierzymy, że ten Duch Święty został posłany przez jednego i drugiego, tak samo jak Syn przez Ojca" (D. 277; także D. 697. 794, 964).

B) Rozróżniamy posłannictwo, czyli posłanie: niewidzialne i widzialne; posłannictwo niewidzialne to mieszkanie Trójcy Świętej w duszy człowieka łaską uświęconego, bez uzewnętrzniania się; posłannictwo widzialne to przyjście Syna Bożego na świat w ciele ludzkim oraz różne widzialne zjawiania się Ducha Świętego.

/140/ a. 2 na 2. Zmienność stworzenia przechodzącego z nicości do bytu.

/141/ a. 3. "Ze względu na dar łaski uświęcającej": *secundum donum gratiae gratum facientis*. Co przez to należy rozumieć, odpowiedź mamy w Na 2. *Secundum* jest tu użyte w bardzo szerokim znaczeniun trudnym do oddania; można by lepiej: gwoli czy w związku z. Chodzi, ogólnie mówiąc, o związek łaski uświęcającej z mieszkaniem Osób w duszy człowieka.

/142/ a. 3, zarz. 3. Łaski darmo dane, związane z zadaniami apostolskimi i społecznymi Kościoła, mają na celu naprowadzenie innych na drogę do Boga. Patrz Na 4, oraz: 1 Kor 12, 7-10; niżej 1-2. 111, t. 14, str. 138-151; 2-2. t. 23.

/143/ a. 3. zarz 4. Hraban Maur († 856), bp moguncki, encyklopedysta wczesnego średniowiecza; autor dzieła *O naturach rzeczy.* Patrz wyżej t. 2, /l98/, str. 321-335.

/144/ a. 3, odp. Symbol Epifaniusza (374 r.): "Wierzymy w Ducha Świętego, który mówił przez Zakon, nauczał przez Proroków, zstąpił nad Jordan, przemówił przez Apostołów i zamieszkuje w Świętych" (D. 13; także D. 799).

Pismo święte mówi o owym mieszkaniu w następujących miejscach: 1 Kor 3. 16n; 6. 19; 2 Kor 6, 16n; Rz 5, 5; Ga 4, 6; J 14, 23; 1 J 3, 24; 4, 6; Mdr 7, 27n; i inne.

/145/ a. 3, odp. Posłannictwo niewidzialne niesie duszy dwa dary: dar niestworzony (Osoby Boskie) i dar stworzony (łaska uświęcająca, której skutkiem jest dar mądrości i miłości); łaska uświęcająca (skutek daru niestworzonego) przysposabia duszę do posiadania Ducha Świętego i jest czynnikiem formalnym zjednoczenia z Bogiem, czyli upodobnieniem. Patrz niżej na 1. 2 i a. 5 na 2.

/1461 a. 5 na 2. Biblia Tysiąclecia ma: "Mądrość bowiem, zgodnie ze swą nazwą". Chodzi o to, że łacińskie '*sapientia* - mądrość' to według etymologii średniowiecznej *sapida scientia*, czyli mądrość to 'smaczna wiedza', a chodzi tu o smakowanie sobie czy lubowanie sobie w prawdzie nauki Chrystusowej.

Posłanie bowiem Boga do duszy musi poprzedzić jej przystosowanie, które polega na ukształtowaniu i upodobnieniu jej do Osaby Boskiej. Sprawia to dar mądrości i dar miłości; pierwszy przyswajamy Synowi, drugi Duchowi Świętemu; oba te dary wiążą się ściśle ze sobą, jak rozum i wola. Do przyjęcia bowiem Osoby wymagane jest nie tylko poznanie prawdy Chrystusowej, ale coś więcej: jej przeżycie, tzn. polubienie, przyjęcie z miłością jako swojej formacji umysłowej, przepojenie nią całego postępowania, życia; a ponieważ tą prawdą jest przede wszystkim Bóg, dlatego chodzi o poznanie i przeżycie Boga; poznanie z równoczesnym umiłowaniem Go; na tym właśnie polega owo przystosowanie duszy do łaski uświęcającej i do daru niestworzonego.

Nie wolno tu mieszać daru miłości, który jest darem stworzonym i przystosowaniem duszy, z Darem i Miłością, jakimi jest Duch Święty, Dar niestworzony.

Poruszane tu zagadnienia: mieszkanie w nas Osób Boskich, przystosowanie do tego duszy, łaska uświęcająca, miłość, mądrość; ich wzajemne ustosunkowanie, warunkowanie i związki: będą osobno szeroko rozpatrzone w swoich miejscach, a mianowicie: Łaska uświęcająca 1-2. 109-114, t. 14, str. 79-227; miłość 2-2. 23 -46, t. 16, gdzie całe z. 45 (str. 286-298) iest poświęcone darowi mądrości.

DODATEK I
SKŁADY-WYZNANIA WIARY

Pełną naukę o Trójcy podają przede wszystkim Składy (Wyznania, Symbole) Wiary. Oto one: 1) Najstarszy: Skład Apostolski (D. 6). 2) Wyznanie Wiary św.

Grzegorza Cudotwórcy z III w. 3) Euzebiusza z Cezarei ok. 300 r. 4) Skład Nicejski 325r. (D. 54). 5) Epifaniusza r. 374n (D. 13n). 6) Kostantynopolski z 381 r. (D. 86). 7) Św. Hieronima ok. r. 380. 8) Damazego (D. 15n). 9) Komentarz do Symbolu Wiary według św. Augustyna z VI w. 10) Symbol Atanazjański IV/V w. (D 39n). ll) Formuła *Clemens Trinitas* (D. 17n). 12) Symboi Toledański r. 675. (D. 275-281). 13) Wyznanie Wiary św. Leona IX r. 1053 (D. 343-349). 14) Skład Lateraneński, r. 1215 (D. 428). 15) Wyznanie Wiary Michała Paleologa, r. 1274 (D. 461-463). 16) Soboru Tryd., r. 1564 (D. 994 nast.).

Z nich podajemy tekst składu Atanazjańskiego i Toledańskiego.

§ 1 ATANAZJANSKI SYMBOL WIARY

Symbol '*Quicumque*', choć zwie się atanazjańskim i do XVII w. przypisywano jego autorstwo św. Atanazemu, to jednak ponoć nie Atanazy jest jego autorem; autor nieznany. Jednakowoż ów symbol pochodzi z czasów bliskich Atanazemu, mianowicie IV-V w. i zawiera naukę Atanazego; niektórzy nadal jemu przypisują autorstwo; zyskał sobie w Kościele Zachodnim i Wschodnim powagę niemal dogmatyczną. Św Tomasz często go przytacza. Podaję tylko tę część, która zawiera naukę o Trójcy.

"Ktokolwiek chce być zbawiony, musi przede wszystkim wyznawać katolicką wiarę, której jeśliby kto nie zachował całej i nienaruszonej, bez wątpienia zginie na wieczność.

Wiara zaś katolicka polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jedności; nie mieszając Osób, ani nie rozdzielając istoty; inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego; lecz Ojca i Syna i Ducha Świętego jedno jest Bóstwo, równa chwała, współwieczny majestat.

Jaki Ojciec, taki Syn, taki Duch Święty: niestworzony Ojciec, niestworzony Syn, niestworzony Duch Święty; niezmierzony Ojciec, niezmierzony Syn, niezmierzony Duch Święty; wieczny Ojciec, wieczny Syn, wieczny Duch Święty: a jednak nie trzej wieczni, lecz jeden wieczny, jak i nie trzej niestworzeni, ani trzej niezmierzeni, lecz jeden niestworzony i jeden niezmierzony.

Podobnie wszechmocny jest Ojciec, wszechmocny Syn, wszechmocny i Duch Święty: a jednak nie trzej wszechmocni, lecz jeden wszechmocny. Podobnie Bogiem jest Ojciec, Bogiem Syn, Bogiem Duch Swięty: a jednak nie trzej bogowie, lecz jeden jest Bóg. Tak też Panem jest Ojciec, Panem Syn, Panem i Duch Święty: a jednak nie trzej panowie, lecz jeden jest Pan. Ponieważ jak każdą z osób osobno Bogiem i Panem prawda chrześcijańska wyznawać nam każe, tak katolicka religia zabrania nam mówić o trzech bogach lub trzech panach.

Ojciec przez nikogo nie został uczyniony ani stworzony, ani zrodzony. Syn pochodzi od samego Ojca, nie jest uczyniony, ani stworzony, lecz zrodzony. Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, nie jest ani uczyniony, ani stworzony, ani zrodzony, lecz pochodzący. Jeden więc jest Ojciec, a nie trzej ojcowie; jeden Syn, a nie trzej synowie; jeden Duch Święty, a nie trzej duchowie święci. I nic z tej Trójcy nie jest wcześniejsze

lub późniejsze, nic większe lub mniejsze, lecz trzy Osoby w całości są sobie współwieczne i zupełnie równe, tak iż we wszystkim - jak już wyżej powiedziano - trzeba czcić i jedność w Trójcy i Trójcę w jedności. Kto zatem chce być zbawiony, niech takie o Trójcy ma przekonanie" (D. 39).

§2. SYMBOL TOLEDANSKI (675 r.)

"Wyznajemy i wierzymy w świętą i niewysłowioną Trójcę; że Ojciec i Syn i Duch Święty są z natury jednym Bogiem, o jednej substancji, jednej naturze, jednym także majestacie i mocy.

Wyznajemy, że Ojciec nie jest zrodzony, ani stworzony, lecz niezrodzony. Sam bowiem od nikogo początku nie bierze, natomiast od Niego Syn ma zrodzenie, Duch Swięty zaś pochodzenie. Jest On więc źródłem i początkiem całego Bóstwa, jest także Ojcem swej istoty, z niewysłowionej bowiem substancji w niewysłowiony sposób zrodził Syna, nie będącego niczym innym, niż On sam-Boga z Boga, światłość ze światłości. Od Niego więc pochodzi .wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemin (Ef 3, 15).

Wyznajemy takżen że Syn, będąc zrodzonym z substancji Ojca, bez początku przed wiekami, nie jest jednak stworzony. Albowiem nie istniał nigdy ani Ojciec bez Syna, ani Syn bez Ojca. A jednak nie jest Ojciec od Syna, tak jak Syn od Ojca, bo nie Syn Ojca, ale Ojciec zrodził Syna, Syn więc jest Bogiem z Ojca natomiast Ojciec jest Bogiem, lecz nie z Syna. Ojciec wprawdzie (jest Ojcem) Syna, lecz nie jest Bogiem przez Syna: ten zaś jest Synem Ojca i Bogiem z Ojca. Jednakże Syn jest równy Ojcu we wszystkim, ponieważ nigdy nie zaczął rodzić się, ani nie zaprzestał. Wierzymy, że jest On także jednej substancji z Ojcem. Dlatego mówimy, że jest *homoousios* Ojcu, to znaczy tej samej, co Ojciec substancji; *homos* bowiem znaczy po grecku ‘jeden’, *ousia* zaś ‘substancja’, co razem połączone oznacza: ‘jedna sub stancja’.

Trzeba wierzyć, że Syn został zrodzony nie z niczego, ani z jakiejś innej substancji, lecz z łona Ojca, to znaczy z tej samej substancji. A zatem wieczny jest Ojciec, wieczny i Syn. A jeżeli Ojciec zawsze był, to i zawsze miał Syna, dla którego był Ojcem: i dlatego wyznajemy, że Syn zrodzony został przez Ojca bez początku. A gdy mówimy, że Syn został zrodzony z Ojca, to nie twierdzimy, że jest jakąś cząstką wydzieloną z natury Ojca, lecz twierdzimy, że z doskonałości swojej Ojciec zrodził doskonałego Syna, bez umniejszenia ani podziału, ponieważ w mocy samego tylko Boga leży posiadanie równego Mu Syna. Ten zaś jest Synem Bożym z natury, a nie przez przybranie. I trzeba wierzyć. że Bóg Ojciec nie zrodził Go ani wolą, ani z konieczności; Bóg bowiem nie podlega jakiejkolwiek konieczność, wola zaś nie uprzedza w Nim mądrości.

Wierzymy także, iż Duch Święty, który jest w Trójcy trzecią Osobą, jest jednym i tym samym oraz równym Bogu Ojcu i Synowi - Bogiem, jednej z nimi substancji i jednej również natury. Jednakże nie jest ani zrodzonym, ani stworzonym, lecz - pochodzącym od jednego i drugiego - Duchem Ich Obu. Wierzymy, że ten Duch Święty nie jest niezrodzony, ani zrodzony. Jeśli bowiem powiedzielibyśmy o Nim, że jest niezrodzony, przyjęlibyśmy dwóch Ojców. Jeśli zaś powiedzielibyśmy, że jest zrodzony, wydawało by się, że głosimy dwóch Synów. A tymczasem nie mówi się, że jest On tylko Duchem Ojca, lub tylko Duchem Syna, lecz zarazem Ojca i Syna. Ani bowiem n ie pochodzi od Ojca (z przeznaczeniem) dla Syna, lub od Syna - dla uświęcenia stworzeń, lecz twierdzimy, że pochodzi zarazem od jednego i drugiego, i uznajemy Go jako miłość lub świętość Ich

Obu. A zatem wierzymy, że ten Duch Święty został posłany przez jednego i drugiego, tak samo jak Syn przez Ojca. Nie uważamy Go jednak za mniejszego od Ojca i Syna, tak jak uznał się mniejszym od Ojca i Ducha Świętego sam Syn, ze względu na przybrane ciało.

Taka jest nauka o Trójcy Świętej. Nie należy mówić o ‘potrójnym’ *(triplex)* Bogu, lecz głosić ‘Trójcę’ i w Nią wierzyć! Wyrażenie, że w Bogu jednym jest Trójca, nie jest ścisłe. Należy mówić, że Bóg jedyny jest Trójcą.

Co się zaś tyczy imion OOsób, które wyrażają odnośni, to imię ‘Ojciec’ wyraża stosunek do Syna, imię ‘Syn’ - stosunek do Ojca, imię ‘Duch Święty’ - stosunek do Obu pozostałych. Choć imionami tymi nazwane są trzy Osoby biorąc pod uwagę ich odnośnie, niemniej wierzymy, że są one jedną naturą lub substancją. A więc nie twierdzimy, że tak jak są trzy Osoby, tak samo są i trzy substancje, lecz że jedna jest substancja, natomiast trzy Osoby. Albowiem Ojciec nie jest Ojcem absołutnie (z natury), lecz w odniesieniu do Syna. Syn zaś jest Synem nie (z natury) absolutnie, lecz w odniewsieniu do Ojca. Podobnie i Duch Święty nie istnieje absołutnie (jako taki), lecz będąc Duchem Ojca i Syna, wyraża odnośnię do Ojca i Syna. Dalej, gdy mówimy słowo ‘Bóg’, to nie wyrażamy stosunku do kogoś innego, tak jak ‘Ojciec’ do Syna, lub ‘Syn’ do Ojca, albo ‘Duch Święty’ do Ojca i Syna. lecz wyrażamy Boga absolutnie.

Zapytani nawet o poszczególne Osoby, musimy wyznać, że każda jest Bogiem. O każdej z nich mówimy: Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty. A przecież nie trzej są bogowie, lecz jeden jest Bóg. Tak samo o każdej z osobna Osobie mówimy: Wszechmocny Ojciec, Wszechmocny Syn, Wszechmocny Duch Święty. A przecież nie trzej są wszechmocni, lecz jeden Wszechmocny, tak jak jedno jest światło i jeden początek. A więc i wyznajemy, i wierzymy, że każda z Osób jest w sposób pełny Bogiem i wszystkie trzy Osoby są jednym Bogiem. Jedno niepodzielne i to samo Bóstwo, majestat albo moc, ani nie są umniejszone w którejkolwiek z nich, ani spotęgowane we wszystkich trzech razem. A to dlatego, że ani to nie oznacza czegoś mniej, gdy Bogiem nazywamy którąś z Osób poszczególnie, ani więcej, gdy jednym Bogiem nazwiemy wszystkie trzy Osoby razem. Zatem ta Święta Trójca. będąca jednym i prawdziwym Bogiem, choć pozwala wyrazić się liczbą, jednak - nie da się w liczbie zamknąć.

W odnośni bowiem osób ukazuje się liczba, a tymczasem w substancji Bożej nie ma niczego, co mogłoby być przedmiotem liczenia. Inaczej mówiąc, Osoby wskazująna liczbę tym tylko, czym są we wzajemnym do siebie stosunku. Nie posiadają natomiast liczby, gdy chodzi o Osoby same w sobie. Albowiem jedyne imię Trójcy świętej, które wypowiada jej na.turę, w ten sposób do niej się stosuje, iż nawet do trzech Osób odniesione, nie może być użyte w liczbie mnogiej. Dlatego wierzymy - owym słowom Pisma św.: "Wielki Pan nasz i wielka moc Jego, a madrości Jego nie masz liczby" (Ps 146, 5).

Lecz jeśli powiedzieliśmy, że te trzy Osoby są jednym Bogiem, to z tego nie wynika, że Ojciec jest tym, kim jest Syn, lub że Syn jest tym, kim jest Ojciec, albo że można by nazwać tego, który jest Duchem Świętym - bądź to Ojcem, badź to Synem. Albowiem Ojciec nie jest tym samym, kim jest Syn, ani Syn tym samym, kim jest Ojciec, ani Duch Święty tym samym, kim jest czy to Ojciec, czy Syn. A jednak Ojciec jest tym

samym co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Ojciec i Syn tym samym, co Duch Święty- słowem: z natury jednym Bogiem. Gdy bowiem mówimyn że Ojciec nie jest tym samym, kim jest Syn - mamy na uwadze odrębność Osób. Gdy zaś mówimy, że Ojciec jest tym samym. co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Duch Święty - tym samym co Ojciec i Syn - mamy na myśli Boską naturę, czyli substancję, sprawiającą, że (Osoby Trójcy Świętej) są jednością. A więc rozróżniamy, osoby bez podziału Bóstwa.

Z odrębności zatem Osób wnosimy o Trójcy; jedność natomiast przypisujemy naturze lub substancji. I tak owi Trzej stanowią jedność, oczywiście przez naturę, a nie osobowo. Jednakże nie należy owych trzech Osób uważać za dające się od siebie oddzielić, ponieważ wierzymy, że żadna z nich kiedykolwiek: czy to przed inną, czy po innej, czy też bez innej ani nie istniała, ani cokolwiek działała. Są bowiem nierozdzielne zarówno w tym, czym są, jak i w tym, co czynią.

Wierzymy, że między rodzącym Ojcem i zrodzonym Synem czy pochodzącym Duchem Świętym nie zachodzi najmniejszy przedział czasowy, którym by albo rodziciel kiedykolwiek poprzedzał zrodzonego, albo zrodzony pozbawiony był rodziciela, albo pochodzący Duch Święty okazał się późniejszym w stosunku do Ojca lub Syna. Dlatego więc głosimy i wierzymy, że Trójca ta jest nierozdzielna i niezmieszana.

A zatem jeśli, zgodnie z określeniem Tradycji Ojców, nazywamy je Trzema Osobami, to dlatego, by je (jako takie) uznać, a nie po to, by je rozdzielać. Jeśli bowiem weźmiemy pod rozwagę to, co Pismo św. mówi o Mądrości, że mianowicie "jasnością jest wiecznej światłości" (Mdr 7, 26), to wyznać musimy, że jak jasność ze światłem tworzy jedno, tak Syna od Ojca rozdzielić niepodobna. Tak więc, jak owych trzech Osób o jednej i nierozdzielnej naturze nie mieszamy ze sobą, tak również w żadnym wypadku nie twierdzimy, że mogą one być od siebie oddzielone.

Sama bowiem Trójca jasno nam to objawić raczyła, choćby nawet przez te imiona, którymi udostępnić zechciała naszemu poznaniu poszczególne Osoby, wzbraniając rozumienia jednej bez łączności z drugimi. Albowiem ani Ojca bez Syna nie znamy, ani cokolwiek wiemy o Synu bez Ojca. Sama zaiste odnośnia, w imieniu osobowym zawarta, wzbrania oddzielani a Osób, których jeśli nawet imię to zarazem nie wyszczególnia, to w każdym razie zarazem na nie wskazuje. Nikt bowiem. słysząc o jednym z owych imion, nie może nie pomyśleć o drugim. Lecz choć Ci Trzej są jednym, a jedno Trzema, niemniej każda z Osób posiada właściwą sobie cechę. U Ojca jest nią wieczność bez urodzenia, u Syna - wieczność w narodzeniu, u Ducha Świętego - pochodzenie bez narodzenia, ale tak samo z wiecznością" (D. 275-281).

DODATEK 2 - O SŁOWIE

1. To św. Jan ewangelista pierwszy wprowadził nazwę ‘słowo’ w zastosowaniu do Syna Bożego i Jego odwiecznego pachodzenia rodzenia z Ojca w wieczności. Oto jego wypowiedź: "Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono

było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła" (J 1, 1-5). Ciekawe, że żaden autor ksiąg Pisma św. w tym sensie nie mówi o Synu Bożym; co więcej, nawet sam Jan w innych miejscach tego wyrażenia nie używa zbyt często (tylko jeszcze niżej w.14 oraz Ap 19, 13). Zostawiamy na uboczu całą dyskusję na temat, skąd Jan wziął owo wyrażenie, i jaki wpływ miały na jego myśl inne prądy umysłowe czy inni myśliciele. Dla interesujących się tym polecam pracę O. Atanazego Fica, OP, *Jezus Chrystus*, Pallotinum, Poznań 1951, str. 109-128,

2. Św. Augustyn podjął myśl Jana i pierwszy dał temu szerokie i głębokie teologiczne uzasadnienie; wykazał podobieństwo, jakie zachodzi między pochodzeniem słowa w naszej myśli, a pochodzenie Słowa w Bogu. Podaję odpowiedni tekst Augustyna z jego dzieła o Trójcy (15 *De Trinitate* 10-11, Stokowska. str. 423-428). Będzie to wspaniała okazja do porównania sposobu pisania Augustyna ze sposobem ujmowania rzeczy przez Tomasza:

» A więc mówimy teraz o rzeczach już znanych, o których myślimy i które sa nam znane, nawet gdy o nich nie myślimy. Jest jednak pewne, że jeżeli chcemy je wypowiedzieć, to nie możemy tego uczynić nie myśląc o nich. Bo kto myśli, ten - nawet bez dźwięku słów - mówi w głębi swego serca. Stąd mamy w Księdze Mądrości: "Mówili w sobie rozmyślając niedobrze" (Mdr 2, l). Słowo ‘rozmyślając’ wyjaśnia, co znaczy, że ‘mówili w sobie’. Podobnie czytamy w Ewangelii, gdy Pan powiedział do paralityka: "Ufaj synu, odpuszczają się tobie grzechy twoje". A niektórzy z doktorów mówili sami w sobie: "Ten bluźni". Co to znaczy: "mówili sami w sobie", jeżeli nie to, że "mówili sobie w myśli"? Następnie czytamy: "A widzac Jezus myśli ich, rzekł: Czemu myślicie złe w sercach waszych?" (Mt 9. 2-4). Tak pisze Mateusz. Łukasz zaś tak opowiada o tym samym: "I poczęli myśleć doktorowie i faryzeusze, mówiąc: "Któż jest ten, co mówi bluźnierstwa? Któż rnoże odpuścić grzechy, jedno sam Bóg? A Jezus poznawszy myśli ich, odpowiadając, rzekł do nich: Cóż myślicie w sercach waszych?" (Łk 5, 21n). Podobnie jak mamy w Księdze Mądrości: "Mówili w sobie", tak tutaj: "mówili sami w sobie", mówili w myśli. Oba teksty wykazują, że człowiek mówi sam w sobie, w głębi swego serca, to znaczy myśląc mówi. "Mówili ami w sobie", a Pan im rzekł: "Czemu myślicie?" Podobnie czytamy o bogaczu, którego rola wydała obfity plon: "Rozmyślał w sobie, mówiąc" (Mt 12, 17).

Niektóre więc myśli są mową serca. I serce również ma swoje usta, na co wskazuje Pan, kiedy mówi: "Nie to plami człowieka, co wchodzi do ust, ale to plami człowieka, co z ust wychodzi". W jednym zdaniu Pan mówi o dwóch rodzajach ust człowieka: o ustach ciała i ustach serca. Żydzi z pewnością sadzili, że czlowieka plami to, co wchodzi przez usta, podczas gdy wedle słów Pana, plami człowieka to, co wychodzi z ust serca. Sam zresztą wyjaśnia swe słowa: "Jeszcze i wy także jesteście bez rozumu? Nie rozumiecie, że wszystko, co do ust wchodzi, idzie do żołądka i wydala się na zewnątrz". Tu najwyraźniej jest mowa o ustach ciała. Lecz w tym, co zaraz potem następuje, wspomina i usta serca: "Ale to, co z ust wychodzi, pochodzi z serca i to plami czlowieka: z serca bowiem pochodzą złe myśli" (Mt 15, 10-20). Cóż jaśniejszego nad to wytłumaczenie? A jednak,

kiedy mówimy, że myśli sa słowami serca, nie przeczymy, że mogą one być zarazem wizjami powstałymi z zasobu intuicyjnego poznania, w każdym razie, gdy są prawdziwe. Bo kiedy sa przekazywane na zewnątrz za pośrednictwem ciała, to mowa i wizja są czymś różnym; wewnętrznie jednak, w myśli, stanowią one jedno. Tak samo słuch i wzrok jako zmysły ciała są dwoma różnymi zmysłami, ale w duszy widzieć i słyszeć to jedno. Oto dlaczego, chociaż nie widzi się słów wypowiedzianych na zewnątrz, jednakże wewnętrzne słowa, to znaczy myśli - według świadectwa Ewangelii - były widziane, a nie slyszane: "Mówili sami w sobie: Ten bluźni". I zaraz potem mamy: "A widząc Jezus myśli ich". Widział więc, co mówili. W myśli swej widział ich myśli, co do których oni sądzili, że sami tylko je widzą.

Każdy więc może zrozumieć Słowo, nie tylko zanim zabrzmi, ale nawet zanim powstaną w myśli obrazy tych dźwięków (słowo to bowiem nie należy do żadnego języka, to jest do żadnego z tych, które nazywamy językami narodów, *linguae gentium*, do których należy i nasza łacina). Każdy, powiadam, może zrozumieć, co to jest słowo, może już widzieć przez zwierciadło i w tej zagadce pewne podobieństwo tego Słowa, o którym powiedziano: "Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo" (J 1, 1). Jeśli mówimy coś prawdziwego, to znaczy coś, co znamy, wówczas musi się rodzić słowo z tej znajomości, która jest w pamięci i jest ono zupełnie jednorodne z tą wiedzą, z której pochodzi. Myśl ukształtowana na podstawie tego, co już wiemy, jest tym słowem wypowiedzianym w głębi serca. Nie jest to słowo ani greckie, ani łacińskie, ani z żadnego innego języka. Lecz kiedy trzeba je przekazać do poznania tych, do których mówimy, wówczas przyjmuje się jakiś oznaczający je znak. Najczęściej jest nim dźwięk, czasami gest. Pierwszy z nich zwraca się do uszu, drugi do wzroku, żeby te znaki cielesne również cielesnym zmysłom przekazały to, co mamy w duszy. Czy dawanie znaków za pośrednictwem gestów jest czymś innym niż przemawianiem w jakiś widzialny sposób? Pismo św. podaje przykład tego, co mówię. Czytamy bowiem w Ewangelii św. Jana: "Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że jeden z was mnie zdradzi. Spogladali tedy uczniowie jeden na drugiego, niepewni, o kim mówił. A jeden z uczniów Jego, którego Jezus umiłował, spoczywał na piersi Jezusa. Na niego tedy skinął Szymon Piotr i rzekł mu: O kim to On mówi?" (J 13, 21- 24). Skinieniem powiedział to, czego nie śmiał powiedzieć słowami. Ale te znaki widzialne zakładają obecność słuchających i widzących. tych, do których mówimy. Za to pismo zostało wynałezione po to, ażebyśmy mogli rozmawiać nawet z nieobecnymi. Litery są znakami dźwięków, podobnie jak dźwięki w mowie są znakami myśli.

Zatem słowo rozbrzmiewające na zewnątrz jest znakiem słowa jaśniejącego wewnątrz, które najbardziej zasługuje na miano słowa. To, co ustami wypowiadamy, jest tyłko dźwiękowym wyrazem słowa. A jeśłi taki wyraz nazywamy słowem to dłatego, że słowo przyjmuje go jako znak dla wyrażenia się na zewnątrz. W ten sposób nasze słowo poniekąd staje się głosem cielesnym, przyjmujac ten głos, by się stać postrzegalne dla zmysłów łudzkich; tak jak Słowo Boże ciałem się stało, przyjmując ciało, żeby widzialnie okazać się ludziom zmysłowym. Jak nasze słowo zewnętrzne staje się dźwiękiem głosowym, nie zamieniając się jednak w głos, tak samo Słowo Boże ciałem się stało, ale

niech nikt nie myśli, że zamieniło się w ciało. Przyjmując ciało nie dało się przez nie pochłonąć. Tak więc nasze słowo stało się głosem, a Słowo Boże ciałem się stało. Dlatego to, jeżeli ktoś pragnie odkryć jakieś podobieństwo ze Słowem Bożym - zresztą zmieszane z wielu różnicami - ten nie powinien brać pod uwagę samego tylko słowa ludzkiego, które brzmi w uszach, czy to głosem wymawiane, czy też kiedy się je myśli w milczeniu. Bo nawet milcząc, można myśleć dźwięki słów, można po cichu recytować sobie poematy, choć się usta nie poruszają. Nie tylko rytm sylab, ale i melodie pieśni, będące czymś cielesnym i odnoszącym się do zmysłu słuchu są za pośrednictwem niematerialnych obrazów obecne w myśli tych, którzy przywołują ich wspomnienie.

Trzeba jednak sięgnąć poza to wszystko, ażeby dojść do słowa ludzkiego, będącego jakimś rodzajem podobieństwa, w którym choć trochę, chociaż w ‘zagadce’, widzi się jednak Słowo Boże. A nie o takim słowie Bożym tu mowa, które było dawane prorokom i o którym napisano: "A słowo Pańskie wzrastało i mnożyło się" (Dz 6, 7); ani o takim, o którym też powiedziano: "wiara rodzi się ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe" (Rz 10, 17), oraz: "Skoroście przyjęli głoszone przez nas Słowo Boże, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale jak jest w istocie, jako Słowo Boże" (I Tes 2, 13). Pismo św. zawiera niezliczone mnóstwo takich tekstów, gdzie się mówi o słowie Bożym, które w różnych, i to wielu językach, rozsiewa się w sercach i na ustach ludzi. Nazywa się je słowem Bożym, gdyż przekazuje ono naukę Bożą, a nie ludzką. Lecz Słowo Boże, którego teraz szukamy, ażeby je w jakiś sposób dostrzec poprzez to podobieństwo, jest tym Słowem, o którym powiedziano: "Bogiem było Słowo", o którym powiedziano: "wszystko się przez nie stało", i jeszcze: "Słowo ciałem się stało" (J 1. 1, 14); oraz "Zdrojem mądrości słowo Boże na wysokości" (Syr 1, 5). Trzeba nam zatem dojść do słowa człowieka, słowa istoty obdarzonej duszą rozumną, do tego słowa - obrazu Bożego - nie z Boga zrodzonego, lecz przez Boga stworzonego - które nie jest wydawane w dźwięku, ani myślane jako dźwięk (co jest konieczne w każdym języku), ale wyprzedza wszystkie wyrażające je znaki i rodzi się z wiedzy będącej w duszy, kiedy ta wiedza wyraża się w słowie wewnętrznym. A więc wizja myśli jest najdokładniej odpowiednikiem wizji wiedzy. Kiedy bowiem to, co wiemy, wypowiada się za pośrednictwem dźwięku czy innego znaku uchwytnego dla zmysłów, wówczas treść poznawcza wyraża się nie w taki sposób, jak faktycznie istnieje, ale tak, jak może być dostrzeżona czy słyszana za paśrednictwem zmysłów ciała. Lecz kiedy to, co jest w poznaniu, zawiera się także w słowie, wówczas mamy prawdziwy wyraz czyli słowo, oczekiwaną przez człowieka prawdę; a to, co jest w jednym, jest również i w drugim, czego zaś nie ma w tym, to nie ma go i w tamtym; zgodnie z ewangelicznym "Jest - jest, nie - nie" (Mt 5. 37).

W taki sposób podobieństwo stworzonego obrazu zbliża się - o ile to możliwe - do podobieństwa zrodzonego obrazu, podobieństwa, którego mocą Bóg SYN jest we wszystkim istotą swoją podobny do Ojca.

Zwróćmy uwagę na jeszcze inne podobieństwo tej ‘zagadki’ do Słowa Bożego. Jak bowiem powiedziano: "Wszystko przez nie się stało", kiedy się stwierdza, że Bóg przez Słowo swoje wszystko stworzył; tak samo i człowiek nie czyni nic, co by się przedtem

nie wyraziło w głębi serca. Dlatego czytamy: "Początkiem każdego dzieła jest słowo" (Syr 37, 20). I tutaj także, kiedy słowo jest prawdziwe, mamy w nim zaczątek dobrych uczynków. Prawdziwe zaś jest to słowo, które się rodzi z umiejętności czynienia dobrze, przy czym zachowuje się: "Jest - jest, nie - nie", bo jeśli coś jest w wiedzy mającej stać się zasadą życia, to jest również i w słowie kierującym działaniem; a jeśli nie jest tu, to i tam go nie ma. W przeciwnym razie takie słowo byłoby kłamstwem, a nie prawdą, więc grzechem, a nie dobrym uczynkiem.

Jeszcze inne podobieństwo zachodzi pomiędzy słowem naszym a Słowem Bożym. Nasze słowo może istnieć, nawet jeśli nie następuje po nim czyn; lecz nie może być działania, jeśli nie poprzedza go słowo. Tak samo i Słowo Boże może istnieć bez stworzeń, lecz nie byłoby żadnego stworzenia, gdyby nie było Słowa, "przez które wszystko się stało".

Dlatego nie Bóg Ojciec, nie Duch Święty i nie cała Trójca, ale jedynie Syn będący Słowem Bożym stał się człowiekiem, choć dokonało się to za sprawą całej Trójcy. A stało się tak, żebyśmy idac za Nim i naśladując Jego przykład naszym słowemn żyli dobrzen to jest żeby nie było kłamstwa ani w kontemplacji, ani we wprowadzaniu w czyn naszego słowa.

Kiedyś ten obraz stanie się doskonały. Jak zdążać do tej pełni doskonałości? - tego uczy nas Nauczyciel dobry przez wiarę chrześcijańską i przez zaprawę w pobożności, abyśmy ‘z odkrytą twarzą’ wołni od zasło, Prawa będącego cieniem rzeczy przyszłych - patrzeli niby w zwierciadle i przemieniali się z chwały w chwałę, jakby od Ducha Pańskiego" « (2 Kor, 3. 18).

3. Św. Tomasz przejął całą naukę Augustyna i na niej oparł swoje zagadnienie o Słowie Bożym. Dła lepszego zrozumienia jego myśli podaję z innych jego dzieł teksty mówiące o słowie w nas i w Bogu w *De Potentia* (q. 8. a. 1, odp.): "W Bogu stosunek rzeczowy opiera się o czynność wsobną, tj. pozostającą w podmiocie dobywającym jej; tymi czynnościami są w Bogu: myśleć i chcieć; albowiem ‘czuć’, skoro dokonuje
się w organie ciclcsnym, jest obce Bogu jako jestestwu bezcielesnemu; z tej to racji, mówi Dionizy *(De Div. nom. 11)*, że w Bogu spotykamy doskonałe ojcostwo, tzn. nie cielesne, nie materialne, ale myślowe, czyli w sposób myślowy.

Myśliciel zaś myślący swoim myśleniem może zwracać sie do czterech zeczy: do rzeczy, którą poznaje, do formy poznawczej, dzięki której myśl staje się działającą, do swojej czynności ‘myśleć’ i do poczęcia, do pojęcia owocu myśli. Otóż owo pojęcie różni się od pozostałych trzech. Różni się od rzeczy poznawanej, gdyż ta jest niekiedy poza myślą, a pojęcie myśli jest li tylko w myśli; do tego pojęcie to zwraca się do rzeczy poznawanej jako do celu; po to bowiem myśl tworzy w sobie pojęcie rzeczy, by poznała rzecz poznawaną. Różni sie także od formy poznawczej, gdyż forma poznawcza, która wprowadza myśl w stan działania ma charakter początku działania myśli; wszak każdy działa wtedy, gdy jest wprowadzony w stan działania; w ten zaś stan działania wprowadza jakaś forma, która tym samym uchodzi za początek działania. Różni się wreszcie od czyności myśli ‘myśleć’, gdyż pojęcie uchodzi za kres, owoc działania i

poniekąd za jej twór; to przecież myśl swoim działaniem tworzy określenie rzeczy lub także zdanie twierdzące czy przeczące.

Otóż to właśnie pojęce wewnątrznaszej myśli zwie się we właściwym znaczeniu: słowo; a słowo zewnętrzne (głos) ma je oznaczać; głos bowiem zewnętrzny nie oznacza ani tego, co myśl poznaje, ani formy poznawczej, ani czynności myśli, ale oznacza pojęcie myśli, za którego pośrednictwem, myśl sięga rzeczy.

A więc to pojęcie, czyli słowo, którym nasza myśl poznaje inną niż ona sama rzecz, skądinąd bierze poczatek i co innego przedstawia: bierze początek od myśli, od jej działania, a przedstawia i jest podobizną rzeczy poznawanej.

Ponieważ zaś myśl poznaje samą siebie, dlatego słowo to, czyli pojęcie jest tejże myśli dzieckiem i podobizną: myśli samej siebie poznajacej. Jest tak dlatego, że skutek swoją formą upodabnia się do przyczyny; formą zaś myśli jest rzecz poznawana; stąd słowo, które bierze początek od myśli, jest podobizną rzeczy poznanej: czy ona będzie tym samym co myśl, czy też czymś innym.

Otóż słowo naszej myśli jest czymś, co stoi zewnątrz bytu samej myśli (nie stanowi przecież jej istoty, lecz jest poniekąd jej doznaniem czy jakością); nie stoi jednak na zewnątrz samego ‘myśleć’ myśli, skoro ‘myśłeć’ nie może się dopełnić bez tegoż słowa.

Jeśli więc będziemy mieć do czynienia z taką myślą, której ‘myśłeć’ stanowi jej byt, wówczas to słowo nie będzie stało poza bytem samej myśli, podobnie jak nie stoi poza ‘myśłeć’. I właśnie taką jest myśł Boża; w Bogu bowiem jednym i tym samym jest: być i myśłeć; stąd trzeba przyznać, że Jego słowo nie stoi poza Jego istotą, ale wspólnie z nią stanowi jedno. Tak więc w Bogu spotykamy wywód jednego od drugiego, tj. Słowa od Wydawcy Słowa: z zachowaniem jedności istoty. Gdziekolwiek bowiem jest wywód jednego od drugiego, tam trzeba przyjąć istnienie stosunku rzeczowego: albo z tej strony tyłko która się wywodzi, gdy nie pobiera tej samej natury jaką ma początkodawca, co zachodzi przy pochodzeniu stworzeń od Boga, albo z obu stron, gdy ma tę samą naturę co i początkodawca, co zachodzi przy rodzeniu u ludzi, gdzie jest stosunek rzeczowy i w ojcu, i w synu.

Wykazałiśmy zaś już, że w Bogu Słowo jest współistotne swojemu początkodawcy, a więc w Bogu jest rzeczowy stosunek i ze strony Słowa. i ze strony wydawcy Słowa.

W *De Veritate* (q. 4, a. 2, odp. i na 3): "Słowo naszej myśli na podobieństwo którego możemy mówić o Słowie w Bogu. jest tym, na czym kończy się działanie naszej myśli; jest samym zrozumieniem *(intellectum)* i zwie się: pojęcie myśli ... Każde zrozumienie nasze jest czymś w nas, co rzeczowo i wychodzi od drugiego ... Ta zasada powszechna i prawdziwa ważna jest przy wszelkim poznawaniu: czy to będzie imać rzecz w swojej istocie, czy to przez podobieństwo; to bowiem pojęcie jest skutkiem czynności myślenia; stąd kiedy myśl poznaje siebie samą, jej pojęcie to nie sama myśl, ale coś wyrażonego, wydobytego z jej poznania. Tak więc słowo wewnętrzne naszej myśli ma w swojej treści dwa składniki: że jest zrozumieniem, i że jest czymś wyrażonym, dobytym przez kogoś.

Jeżeli więc będziemy mówić o Słowie w Bogu na podobieństwo obu owych składników wówczas Słowo Boże będzie zawierać nie tylko przewód rozumu, ale także przewód rzeczy. Jeżeli zaś na podobieństwo tylko jednego, mianowicie, że jest zrozumieniem, wówczas nazwa ‘słowo’ w Bogu nie będzie zawierać przewodu rzeczowego, lecz tylko rozumu, jak i nazwa ‘zrozumienie’. Aliści to nie będzie użycie nazwy ‘słowo’ we właściwym znaczeniu; bo gdy się odejmie od czegoś coś, co należy do istotnej treści, wówczas już nie będzie można brać tego we właściwym znaczeniu. Stąd jeśli bierze się w Bogu nazwę ‘słowo’ we właściwym sensie, nazwa ta będzie się wiązać z Osobą; jeśli zaś bierze się ją ogólnie, wówczas może wiązać się z istotą. Ponieważ jednak nazw należy używać według tego, jak powszechnie są używane ... a wszyscy święci powszechnie uważają nazwę ‘słowo’ jako osobową, dlatego należy przyjąć, że ta nazwa ma znaczenie osobowe". Na 2. "Pojęcie myśli stoi w środku między zrozumieniem a rzeczą zrozumianą, bo właśnie za jego pośrednictwem myśl dosięga rzeczy; i dlatego pojęcie myśli nie tylko jest tym, co jest zrozumiane, ale także i tym: czym myśl rzecz poznaje; aby tak to, co jest poznane mogło być nazwane zarówmo samą rzeczą, jak i pojęciem myśli; podobnież jak i to, co jest mówione, można nazwać zarówno rzeczą wypowiedzianą przez Słowo, jak i samo słowo; widać to i na słowie zewnętrznym: wszak nie tylko wypowiada się głosem samą nazwę, ale i to, co ta nazwa oznacza. Tak więc: Ojciec jest mówiony nie jako Słowo, ale jako rzecz Słowem wypowiedziana; podobnież i Duch Święty, bo Syn ujawnia całą Trójcę; stąd Ojciec jednym swoim Słowem mówi wszystkie trzy Osoby".

SŁOWNIK ŁACIŃSKO-POLSKI

SŁOWNICTWO TRYNITARNE

ab aeterno - odwiecznie
absolute - bezwzględnie, nieodnośnie; absolutum - bezwzględnik, nazwa bezwzględna, nieodnośna
abstractum - oderwalnik; abstractio - oderwanie
accidens - przypadłość; accidentalis - przypadłościowy
accipere - pobrać; esse acceptum - byt pobrany
actio - czynnaść, działanie; actio immanens - czynność wsobna; actio transiens - czynność przechodnia
actiones sunt in singularibus - działanie zawsze dotyczy pojedynczych czynności
actus - akt, rzeczywistość, urzeczywistnlenie; in actu - w rzeczywistości
actus notionalis - czynność znamionująca
actus novus - nowy wyczyn
actus sunt suppositorum - czynność jest rzeczą osobnika
ad aliquid - odnośność, stosunek
adjungere - być przydawką, przyłączyć
adoptio - przybranie; adoptivus - przybrany za syna
aequalitas - równość; aequaliter - w równej mierze, na równi
aequivocatio - różnoznaczność
aeternitas - wieczność
affectio - odczucie; affectus - afekt
affixus - przyczepiony
agens - działacz, ten kto działa; agens voluntarius liber - działacz dobrowolnyn wolny; agens naturalis - działacz naturalny
albedo - białość; album - biel
alienus - obcy, odmienny
aliud - co innego; alius - inny

amans - miłośnik, miłujący; amatum - przedmiot miłowany; amor - miłość
analogice - analogicznie
animal - zwierzę jako rodzaj
anomoios - niepodobny
apparitio - zjawienie się, zjawa
appropriatio - przyswojenie; appropriare - przyswajać; appropriatum - przymiot przyswojony
artifex - rzemieślnik, artysta; artificiatum - dzieło dokonane, robocizna
assimilatio - upodobnienie
assistens - towarzyszący
assotiatio - towarzyszenie, przybranie za towarzysza
assumere sibi carnem visibilem in unitate personae - przybrać i złączyć ze sobą ciało widzialne w jedną osobę
attributere - przypisać, przyznać, przymiotować; attributum essentiale - przymiot istotowy
auctor - autor, początkodawca, wydawca; auctor sanctificationis - sprawca uświęcenia; auctoritas - powaga naukowa, autorstwon początkodawstwo
augmentum gratiae - wzrost w łasce
ballivus - starosta
benignitas - łaskawość
bonitas - dobroć; bonum - dobro
bonum est diffusivum sui - w naturze dobra tkwi udzielanie się
caritas - miłość
causa - przyczyna; causalitas - przyczynowość, działanie przyczynowe
circulatio in ratione - błędne koło w rozumowaniu
circumlocutio - kołowanie, opisywanie
claritas - blask
coaequari - współrównać; coaequalis - współrówny
coaeternus - współwieczny, równie wieczny
coaevus - równoczesny, współczesny
coessentialis - współistotowy
coexistere - współistnieć
cogitatio - rozumowanie
cognitio - poznanie
communis - wspólny; communitas - wspólność
communicare - przekazywać; communicatio - przekazywanie, przekaz; communicabilis - przekazywalny
comparatio - zestawienie, porównanie
competere - przysługiwać
complementum - pełny kres, zupełność
compositum - skład, scalenie; compositio - złożenie
conceptio - poczęcie, pojęcie; conceptio intelligibilis intellectualis - poczęcie myślowe, w myśli; conceptus - pojęcie; conceptus interior - poczęcie wewnętrzne

concomitantia - harmonizowanie, iść po linii
concretum - konkret
conformare - kształtować; conformatio - kształtowanie
confusio - zamieszanie, chaos; confusus - zlany, zmieszany
connaturalis - współrzędny z naturą, współnaturalny
connotare - napomykać, wzmiankować
consilians - doradca
consonantia - jednomyślność, zgodność
consortium - towarzystwo, zespół
consubstantialis - współistotny
continens - dzierżyciel
continuus - ciągły; continuum - ciąg
contradictio - sprzeczność
convenire - przystawać, być odpowiednim, odpowiadać, przysługiwać
correlativa - strony stosunku; correlativum - współwzględnik, odpowiednik stosunku
corrumpere - zanikać, ulegać rozkładowi; corruptio - zanik, rozkład
creatio - stwarzanie; creatura - stworzenie, świat stworzeń; creatura visibilis - stworzenie widzialne, stwór
dans - dawca; datio - danie; datum - dar w ręku obdarowanego
decursus - przeniesienie
definitio - określenie
demonstratio - dowodzenie
determinate - w sposób określony; determinatus - określony
Deus - Bóg; divinitas - bóstwo; in divinis - w Bogu
dicere verbum - mówić słowo; dictio exclusiva - zaimek wyłączający, wskazujący na wyłączność
differentia - różnica; differentia specifica - różnica gatunkowa; differe - różnić się, różnić - patrz wyżej obj. /41/
dignitas - godność, dostojeństwo
dilectio - miłowanie
discrepans - rozbieżny
discursus - wnioskowanie
disparitas - nierówność
disponere - przystosować, przysposobić; dispositio - przystosowanie
dissimilitudo - niepodobieństwo, odmienność
distinctio - odrębność; dist. secundum rem - odrębność rzeczowa (rzeczy od rzeczy); distinctio secundum rationem - odrębność myślna, pojęciowa; distinctus - odrębny; distinguere - wyodrębniać
diversificare - różnicować; diversitas - różność, różnorodność; diversus - różny, różnorodny
dividere - dzielić; divisio - podział; divisus - podzielony; divisibilis - podzlelny
dominium - panowanie

donatio gratuita - darowlzna; Donum - Dar
durare - trwać; duratio - trwanie
elementa - składniki
emanare - wyłaniać się; emanatio - wyłanianie
electio - wybór
epicyclorum ratio - teoria epicykli
esse - być, byt, bytowanie, istnieć; esse acceptum - byt pobrany; esse receptum - byt otrzymany, przyjęty
essentia - istota; essentialis - istotowy, istotny
est cognoscitivum - poznaje; est expresivum - wyraża; est manifestivum - ujawnia, wyraża; est factivum - tworzy
etymologia - znaczenie słowne, wyrazowe
excentricorum ratio - teoria obiegów ciał dokoła ziemi
excessus - wyższość nad
exemplar - wzór, wzorzec, model
exitus - wyjście
exitus de potentia ad actum - przejście z możności do rzeczywistości
experimentalis cognitio - poznanie z doświadczalnym doznawaniem przeżyć
expositive - jako wyjaśnienie
extrema relationis - strony stosunku
extrinsecus - zewnętrzny
faciens - działacz; factio - robota jako czynność; factum - dzieło, robocizna
fecunditas - płodność
figura - kształt; figurative - obrazowo
filiatio - synostwo; Filioque - i od Syna; fllius adoptivus - syn przybrany; filius naturalis - syn naturalny
flatus - powiew, podmuch
forma - forma, stanowidło, wartość, doskonałość, postać
frul - rozkoszować, lubować; fruitio - rozkoszowanie, lubowanie
genera - działy bytu, rodzaje
generabile - to co może powstawać, rodzić się; generans - rodziciel; genitor - rodzic; genitus - rodzeniec, zrodzonyn rodzony; generare, gignere - rodzić; generatio - rodzenie, powstawanie; generatio activa - rodzenie czynne; generatio passiva - rodzenie bierne
gerundivum - rzeczownik odsłowny
gratia gratum faciens - łaska uświęcająca; gratia gratis data - łaska darmo dana; gratuitus - darmowy
habitudo - związek, stosunek
homo - człowiek; humanitas - człowieczeństwo
homoios, homoiusios - podobny
homoousios - współistotny
hypostasis - hipostaza, jestestwo pierwsze

ideatio - tworzenie, twórczość artystyczna, rzemieślnicza
identitas - tożsamość
illuminatio - oświecenie
imago - obraz; imaginatio - wyobrażenie
immaterialitas - niematerialność
immensus - niezmierzony
immobilitare - unieruchomić, wykluczyć zmianę
impassibilitas - bezbierność
impressio - wrażenie, odcisk
improcessibilis - niepochodny, niepochodzący
impulsio - siła napędowa
incommunicabilis - nieprzekazalny
increatus - niestworzony
indeterminate - w sposób nieokreślony; indeterminatus - nieokreślony
indicium sanctificationis - znak uświęcenia
indifferens - bez różnicy; indefferentia - brak różnicy - patrz wyżej obj. /41/
indistinctus - bez wyodrębnienia, niewyodrębniony nie- podzielony
individualis - jednostkowy; individuari - ujednostkowić, wyosobnić; individuatio - ujednostkowienie, wyosobnienie; individuum vagum - jednostka nieokreślona; individuus - jednostkowy
indivisibilis - niepodzielny; indivisus - niepodzielony
informatio intellectus - zarysowanie rozumu, myśli, nadanie jej formy
ingenitus - niezrodzony
inhabitare - zamieszkiwać; inhabitatio - zamieszkiwanie, przebywanie
inhaerere - tkwić
initium - zaczątek, wszczęcie
innascibilitas - nienarodzoność
innovatio per gratiam - odnowa przez łaskę
in obliquo - w dalszym przypadku, na dalszym planie
inquisitio - dociekanie, poszukiwanie
in recto - w pierwszym przypadku, na pierwszym planie
instans - moment, chwila
instructio - pouczenie
instrumentum - narzędzie; instrumentalis - narzędny
integritas - całkowitość
intellectus - myśl; intelligens - myśliciel, myślący; intelligere - myśleć, myślą poznawać; intelligibilis -myślowy; intellectualis - myślący, duchowyn umysłowy; intellectum - zrozumienie, myśl, owoc myśli; intelligentia - myślenie; processio intelligibilis - pochodzenie myślowe; verbum intelligibile - słowo myślowe
intensio gratiae - natężenie, wzmożenie łaski
intentio - orzecznik logiczny, postać poznawcza
intuitus - wejrzenie, ogląd, intuicja

latria - adoratio latriae - oznaki najwyższej czci
lex, vetus, nova - stary, nowy zakon
liber - wolny
locatum - umiejscowione, rzecz, którą się umiejscawia; locus - miejsce
magnitudo - wielkość
manifestare - ujawniać, uprzystępnić; manifestatio - ujawnienie
mens - umysł; mentalis - umysłowy, duchowy
mensura - miara
metaphorice - przenośnie
ministerium angelorum - posługa aniołów
minoratio - umniejszenie
missio - posyłanie, posłannictwo; missio aeterna - posłannictwo wieczne, w wieczności; missio temporalis - posłannictwo w czasie; missio visibilis - posłannictwo widzialne; missio invisibilis - posłannictwo niewidzialne; missus - posłaniec, posłany; mittens - posyłający, posyłacz, osoba posyłająca
mole - masa
motus - ruch; motus localis - ruch miejscowy; motus ad intra - ruch wewnątrz; motus ad extra - ruch na zewnątrz: mobile - ruchadlo
multiplicare - powielać; multiplicatio - powielenie
munus - podarunek
mutatio - zmiana, przejście
nativitas - narodzenie, rodzenie się; natus - narodzony, rodzony
natura communis - natura wspólna
necessarium per se - konieczne samo przez się; necessarium per aliud - konieczne przez co innego
negatio - przeczenie
nemo - nikt
nexus - więź
nomen - nazwa, imię, miano; nomen collectivum - nazwa zbiorowa; nomen essentiale - nazwa istotowa; nomen proprium - imię własne; nomen relativum -- nazwa względna, stosunkowa, odnośna; nomen absolutum - nazwa bezwzględna, nieodnośna; momen substativum - nazwa rzeczownikowa; nomen adjectivum - nazwa przymiotnikowa
notitia - poznanie, znajomość rzeczy
notio - znamię; notio personalis - znamię osobowe; notio Personae - znamię Osoby; actus notionalis - czynność znamionująca
novitas - nowość, nowatorstwo
novus actus - nowy wyczyn
novus status gratiae - wyższy szczebel łaski
nullus - żaden
numerus simplex (absolutus, abstractus) - liczba niezłożona (bezwzględna, oderwana)
nunc - teraz
omnis - każdy

opposita - przeciwstawniki; oppositio - przeciwstawność; oppositio relativa - przeciwstawność stosunkowa, odnośna, względna
ordinare - porządkować; ordo - porządek, kolejność, zwrot ku, rząd, kierunek, ciążenie; ordo naturae - porządek ustalony przez naturę; ordo originis - porządek ustalony przez wywód; ordo rationis - porządek ustalony przez rozum
origo - wywód, wywodzenie
particeps - uczestnik; partipem esse - uczestniczyć, być uczestnikiem
particulare - poszczególnik, poszczegół
partus - zrodzenie
passio - doznawanie
pater - ojciec; paternitas - ojcostwo; Patres - Ojcowie
perceptio - poznanie z przeżyciem
perfectio - doskonałość, wartość, uposażenie, bogactwo
permanentia - pozostawanie
per prius - pierwej, pierwotnie, przede wszystkim
persona - osoba, osobistość, dygnitarz; personalitas - osobowość
pluralitas - wielość; plures - kilka, wiele
ponere in - umieszczać, wnieść, zakładać
posse - móc; possibile - możliwe
posterior - późniejszy, pośledni, wtóry
potentia - możność; potentia activa - możność czynna, moc, potęga; potentia passiva - możność bierna; potentia generandi - moc rodzenia; potentia spirandi - moc tchnienia; potentia ad generandum - moc do rodzenia; potentia ad spirandum - moc do tchnienia
praedicamenta - działy bytu, rodzaje
praedicatio accidentalis - orzekanie przypadłościowe; praedicatio identitatis - orzekanie tożsamościowe; praedicatum - orzeczenie
praeintelligere - być pierwej myślowo
praesentialitas - teraźniejszość
praesupponere - uprzednio zakładać
primarius - pierwszorzędny
primogenitus - pierworodny
principiatum - początkobiorca
principium - początekn początkodawca, źródło, zasada, pierwiastek, czynnik; principia individuantia - czynniki (pierwiastki) ujednostkowienia
prioritas - pierwszeństwo
prius-posterius - kolejność; najpierw-potem, pierwsze-wtóre
privatio - utrata, pozbawienie, brak
processio - pochodzenie
processus - przewód, tok
producere - dobyć, wydać, stworzyć, tworzyć, powołać do bytu
profectus virtutis - wzrost w cnocie
proferre verbum - dobyć, wypowiedzieć słowo

profluere - wypłynać, wytrysnąć
prolatio - wydanie, dobycie
proportio inaequalitatis - proporcja nierówności
proprie - właściwie, w sposób właściwy; proprium - swoistość, to co właściwe; - nomen proprium - imię własne; proprietas absoluta - właściwość bezwzględna; proprietas relativa - właściwość względna, stosunkowa, odnośna; proprietas personalis - właściwość osobowa
propter quod unumquodque tole, et ilud magis - jeśli coś jest takie czy owakie z powodu czegoś innego, to owo inne jest jeszcze bardziej takie czy owakie. Albo: to, co powoduje pocześniejsze jest od tego, co jest powodowane
prosopa - maska
quaecumque uni et eidem sunt idem sibi invicem sunt eadem - wszystko co utożsamia się z jedną i tą samą rzeczą, również i ze sobą się utożsamia
qualitas - jakość
quantitas continua - ilość ciągła; quantitas intriseca - ilość ciągła wewnętrzna; qu. extrinseca - ilość ciągła zewnętrzna; qu. dimensiva - i1ość wymierna; qu. molis - masa; qu. virtutis - ilość siły wartości; qu. discreta - ilość liczebna, liczba
quasi - jakby, poniekąd, niejako, nieomal
quidditas - sedno
quies - spoczynek
quinus - pięcioisty
radix - korzeń, spód
ratio - rozum, pojęcie, treść, sedno rzeczy, twór myśli, dowódn powód; ratio idealis - pomysł w umyśle; ratio epicyclorum et excentricorum - teoria obiegu ciał dokoła ziemi i epicykli; rationem inducere - przytaczać dowody
realis - rzeczowy
recipere - przyjąć, otrzymać
regeneratio spiritualis - odrodzenie duchowe
relatio - stosunek; relatio opposita - stosunek przeciwstawny; relatio personalis - stosunek osobowy; relatio rationis - stosunek myślny; relatio realis - stosunek rzeczowy; relationis extrema - strony stosunku; relativa - względniki, strony stosunku nazwy stosunlkowe, względne, odnośne; relativum - względnik, byt względny, odnośny, stosunkowy
removere - usunąć, rugować, uchylić
repraesentare - przedstawiać
res naturae - rzecz natury
respectus - wzgląd na, stosunek, odnośmość
restringere - zacieśnić, zwężyć
retributio - odwzajemnienie
sapientia - mądrość
secundarius - drugorzędowy

separabilis - oddzielić się dający; separare oddzielać, odłączać; separatus - oddzielony, separatio - odzielenie, odłączenie
significatio - znaczenie; significare - oznaczać, znaczyć
signum - znak
similitudo secundum genus - podobieństwo rodzajowe; secundum speciem - gatunkowe
simplex - niezłożony; simplicitas - niezłożoność; simpliciter - po prostu, istotnie, zasadniczo
singulare - poszczególnik; singularis - poszczególny, pojedynczy; singularitas - pojedynczość; osobność; singulariter w liczbie pojedynczej, osobno
situs - położenie
solitarius - samotny, odosobiony; solitudo - samotność, odosobienie; solit. absoluta - samotność bezwzględna; solit. relatiwa samotność względna
solus - sam
sophisma - krętackie myślenie; sophistae - logicy
species - gatunek, postać, piękno; species intelligibllis - forma poznawcza, myślowa; specificare - gatunkować
spirare - tchnąć; spirans - tchnący; spirator - tchniciel; spiratio activa - tchnienie czynne; spiratio passiva - tchnienie bierne; spiratio communis - tchnienie wspólne
spiritus - duch, wiatr, podmuch
splendor - blask
statim - zaraz, z miejsca
subjectio - podległość
subsistentia - samoistność; subsistens - samoitnik; subsistere - samoistnieć, bytować samoistnie
substantia prima - jestestwo pierwsze; substantia secunda - jestestwo drugie; substantia intellectualis - jestestwo duchowe; substantia separata - jestestwo poza materialne
successio - następstwo
supponere - brać (występować) w znaczeniu (na oznaczenie); suppositio - branie (występowanie) w znaczeniu (na oznaczenie)
suppositum - osobnik, podłoże
symbolum fidei - skład wiary, symbol
tantum - tylko
tempus - czas; temporalis - w czasie
terminus - kres, wyraz, przeznaczenie; termini numerales - liczebniki; terminus personalis - wyraz osobowy; terminus essentialis - wyraz istotowy; terminus singularis wyraz oddający pojedynczą rzecz; terminus communis - wyraz wspólny
testamentum vet. nov. - Stary i Nowy Testament, Przymierze
transcedentalia - orzeczniki nadrzędne
transfiguratio - zmiana kształtu
transitus - przejście
transmutatio - przemiana
Trinitas - Trójca; trinus - troisty; triplex - trojaki, potrójny

unicus - jedyny
unigenitus - jednorodzony
unitas - jedność; unitas essentiae - jedność istoty; unitas ordinis - jedność ładu; unum - jedno; unus - jeden
univocatio - jednoznaczność
universale - powszechnik
usia - istota
usiosis - samoistność, samoistnik
usus - używanie; uti - posługiwać się czymś
verbum - słowo; cordis - słowo serca, wewnętrzne; vocis - slowo ustne; intelligibile - słowo myślowe, wewnętrzne, umysłowe; v. activum, czasownik strony czynnej; v. passivum - czasownik strony biernej
vestigium - ślad
videtur - zdaje się, wydaje się, jak widać, chyba
virtus - siła, cnota
visio imaginaria - zjawa wyobraźni
vivens - żyjący; vivum - żywotnik
volens -podmiot chcący, chętny; volitum przedmiot chcenia; voluntarius - dobrowolny
vox głos

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

(Cyfra w nawia sach znaczy: szukaj w Objaśnieniach Tłumacza)

Abelard /3/ /100/.
Abstrakcja: podwójna z. 40, 3, odp. /24/ /48/ /112/.
Adopcjonizm /3/.
Aecjusz /3/.
Albert W. /70/.
Aleksander z Hales /70/ /107/.
Analogia: z. 33, 3; /1/ /17/ /33/; analogie a poznanie Boga z. 39, 7, odp.
Aniołowie: ich posługa z. 43, 7 na 5; doskonalsi niż ludzie z. 30, 2 na 3.
Anomoios /3/ /90/.
Anzelm z. 34, 1 na 2 /1/.
Apostołowie otrzymali Ducha Świętego z. 43. 7 na 6.
Ariusz: jego poglądy o Trójcy z. 27, 1, odp.; z. 31, 2 odp. szedł za platończykami z. 32, 1 na 1; Syn jest przenośnie Słowem z. 34, 1 na 1; odrzucał homousios z. 39, 2, Wbrew; Ojciec zrodził Syna w sposób wolny z. 41, 2, odp.; Syn nie jest równy Ojcu z. 42, 1 na 2; sposoby pochodzenia, odrzuca współwieczność Syna z. 42, 2, zarz. 1; /3/ /90/ /118/ /122/ /123/.
Arystoteles nie znał Trójcy z. 32, 1 na l, /13/ /20/.
Atanazy św. /1/ i Dodatek 1 § 1.
Augustyn /1/ /13/ /77/ i Dodatek 2.
Autor /61/.

Bazyli św.: Duch Święty jest słowem z. 34, 2 na 5, /1/.
Bazyli z Ancyry /3/.
Bazylides /10/.
Benedykt VIII /73/.
Bernard św. /100/.
Bezwzględnik: z. 28, 2 na 2; z. 42, 4 na 2; a 6 na 3, /11/ /13/ /18/.
Bizancjum /71/.
Blask nazwa Syna z. 34, 2 na 3.
Błędne pojmowanie Trójcy /3/.
Boecjusz określenie osoby z. 29, 1.
Bonawentura /61/ /70/ /l07/.
Bóg: a Bóstwo z. 39, 4. 5; z. 40, 1 na 1; jak Go poznajemy z. 32, 1; z. 39, 7, odp; jest Ojcem stworzeń i ludzi w poczwórny sposób z. 33, 3; stwarza a rodzi z. 39, 4; jest wszędzie z. 43, 3, odp.; rządzi człowiekiem z. 43, 7, odp.; /92/ /94/ /96/ /98/.

Brać w znaczeniu (suppositio) z. 39, 4, zarz. 1, /92/.
Brak niezrodzoność nie jest - z. 33, 4 na 2; /20/.
Być (byt, bytować, istnieć): (esse) pobrane a otrzymane z. 27, 2 na 3, /9/; stosunku, istoty, przypadłości, jestestwa z. 28, 2, /18/; to najogólniejszy orzecznik, od niego pochodzi essentia z. 29, 1 na 4; z. 39, 2 na 3.

Cel: nie kieruje pochodzeniami w Bogu z. 39, 8; konieczność z celu z. 41, 2 na 5.
Cesarstwo wschodnie /71/.
Chrystus: przybranie natury ludykiej z. 29, 1 na 2; y. 43, 7, odp. i na 1. 4; a poslannictwo Ducha Świętego z. 43, 6 na 3; a. 7 na 6; /146/.
Chwała - upodobnienie w - Ojca z. 33, 3.
CO: o co pyta z. 29, 4 na 2; z. 31, 2 na 4; /32/ /52/.
Co innego: dotyczy raczej istoty z 31, 2 na 4; /41/.
Czas z. 42, 2 na 4.
Czasowniki: z. 40, 1 na 3; z. 41, 6 na 1; /105/; z. 42, 1 na 3.
Cześć najwyższa Boga z. 28, 2, Wbrew.
Czynność: wsobna i przechodnia z. 27 1. 3. 5; z. 34, 3 na 2; z. 37,1 na 2; - a ruch i doznawanie z. 28, 3 na 1; z. 41, 1 na 2. 3; jako podstawa stosunku z. 28, 4; z. 34, 3 na 2; istotowa a osobowa, ich orzekanie o znamionach z. 32, 2 na 2; znamionująca z. 40, 1 na 3; a. 4; z. 41; chciećn myślec z. 27, 5; /4/ /21/ /113/ /117/.

Damascen Jan św.: jak pojmuje obraz z. 35, 2 na 1; nie uznawał Filioque z. 36. 2 na 3.
Danie (datio) nam Osoby z. 43, 2. 3.
Dawac - Ojciec nie może być dany z. 43, 4 na 1
Dar: imię własne Ducha Świętego z. 38; dary rozumu przyswajamy Synowi z. 43, 5 na 1; madrości i milości z. 43, 5 na2; /84/ /85/ /145/ /146/.
Diodor z Tarsu /74/.
Dla - z 39, 8, uwaga na dole
Dobroć: a pochodzenie wewnętrzne z 27, 5 na 2; nie jest stosunkiem z. 28, 3 na 2; Trójcy z. 32, 1 na 2; przyswojona Duchowi Świętemu z. 39. 8.
Dobrowolność: rodzenia Syna z. 41, 2; /118-122/.
Dociekanie obce Bogu z. 34, 1 na 2.
Doktorowie. nie zawsze wyrażali się ściśle z. 39, 5 na 1; przyswoili przymioty z. 39, 8.
Dowodzenie filozoficzne a teologiczne z. 32, 1, odp. na 2.
Doznawanie: jako podstawa stosunku z. 28, 4; /21/ /117/.
Duch: czym jest z. 36, 1, odp. i na 1; z. 41, 3 na 4.
Duch Święty: nie jest niezrodzony z. 33, 4 na 2; nie jest słowem z. 34, 2 na 5; nie jest obrazem z. 35, 2; ma na imię Duch Święty z. 36; Miłość z. 37; Dar z. 38; jako nazwa Trójcy i Osoby z. 36, 1. Odp., na 1; pochodzi od Syna z. 36, 2; od Ojca przez Syna z. 46, 3; współwieczny z. 36, 3 na 3; Ojciec i Syn są jednym początkiem - z. 36, 4; przyswojono Mu: używanien spójnię, dobroć, moc, życie itp. z 39, 8;

współwieczny Ojcu z. 42, 2; jest równie wielki z. 42, 4; jest wOjcu i Synu z. 42, 5; jest równie mocny z. 42, 6; /71/.
Dusza ludzka: nie jest osobą z. 29, 1 na 5; jest świątynią Boga z. 43, 3. 4 na 2; a. 5; /139/ /144-146/ oraz /25/.
Działanie nie może być przyswojone Osobie z. 39, 8, odp.
Działy bytu: w zastosowaniu do Boga z. 28, 1, zarz. 1; a. 2; /12/ /17 / .
Dzieci Boże: z. 33, 3; z. 41, 3, odp.

Elohim z. 39, 3 na 2.
Eudoksos /3/.
Eunomiusz: z. 42, 1 na 2; /3/ /13/
Filioque z. 36, 2, odp. i na 2. /71/ /73/.
Filipon /3/.
Filozofowie - nie znali Trójcy z. 32, 1 na 1.
Forma: jest źródłem samoistnienia z. 29, 2 na 5; podział formalny z. 30, 3, odp.; rodzenie według formy z. 33, 2 na 4; a jej podmiot z. 39, 2, Odp. i na 4; istota ma się jak forma z. 39, 2, odp.; właściwości mają się jak formy z. 40, 1; abstrakcja formy od materii z. 40, 3, odp.; forma natury a forma woli z. 41, 2, odp.; działacz działa na podobieństwo swojej formy z. 41, 5, odp.; formy powielają się poprzez materię z. 41, 6, odp.; skutki formy z. 42, 1 na 1; /80/.

Głos: z. 27 1, odp.; z. 34, 1; Dodatek 2.
Gnostycy /10/ /118/ /122/.

Godność: osoby z. 29, 1, odp.; a. 3 na 2; z. 32, 3 na 4; równość Osób co do - z. 42, 4 na 2.
Grecy (Prawosławie, Kościół Wschodni): usia to istota z. 29, 2, odp.; hypostasis to substantia - osoba z. 29, 2 na 1; wolą: samoistnik z. 29, 2 na 2; z. 39, 3 na,2; Ojciec jest przyczyną Syna z. 33, 1 na 1; Syn jest początkobiorcą z. 33, 1 na 2; Duch Święty jest obrazem z. 35, 2; odrzucają Filioque z. 36, 2, odp.; /71/ /28/.
Günter A. /3/.

Henryk św. /73/.
Heretycy: z. 29, 3 na 1. 3; z. 32, 2, odp.; kiedy jest herezja z. 32, 4, odp.; herezje przeciw Trójcy /3/.
Hieronim św.: o hipostazie z. 29, 3 na 3; zaleca ostrożność z. 39, 7, zarz. 1.
Hilary św. jak przyswaja Osobom z. 39, 8, zarz. 1, odp.
Hipolit /3/.
Homousios: z. 39, 2 na 6; /3/ /90/.
Homoios - homoiusios /3/ /90/.
Hraban Maur /143/.
Hugo od św. Wiktora /30/.

Hypostasis: to jestestwo pierwsze z. 29, 1, odp. i na 2; podłoże dla przypadłości z. 29, 2; to jestestwo pierwsze - osoba z. 29, 2 na 1; - a osoba i stosunek z. 29, 3 na 3; z. 40, 3; /23/ /28/.

Idee: nie są stosunkami z. 28, 4 na3;nie są słowem z. 34, 3 na 4; - platońskie z. 32 1 na 1.
Ilość: czym jest z. 28 2; z. 42, 1 na 1; jako podstawa stosunku z. 28, 4; w Bogu z. 28, 4; następstwo podziału z. 30, 3, odp.; /36/ /128/.
Imiesłowy /105/.
Inny: Syn jest niż Ojciec z. 31, 2; /41/.
Intuicja u Boga z. 34, 1 na 2.
Istnieć - patrz Być.
Istota. w Bogu tym samym, co stosunek z. 28, 2; to usia, sedno z. 29, 2, odp.; a hipostaza i samoistnik z. 29 2; ma się jak forma z. 39, 2, odp.; nie rodzi istoty z. 39, 5; nie można jej przyswoić z. 39, 8, odp.. a Osoby z. 39; patrz - Natura, Być; /18/ /27/ /32/.

Jakość z. 28, 2.
Jamblich /10/.
Jednorodzony: z. 33, 3 na 2; z. 41, 3, odp.
Jednostka: a osoba z. 29, 1, 3. 4; - nieokreślona (individuum vagum) z. 30, 4; /22/ /23/ /39/.

Jedność: przyswojona Ojcu z. 39, 8; wyklucza wielość z. 30, 1 na 3; dotyczy istoty z. 30, 3; to brak podziału z. 30, 3 na 3; jedność ładu a jedność istoty z. 31, 1 na 2; - w Trójcy z. 31, 1 na 4; z. 39; - zbiorowa z. 39, 3, odp.; a jeden (unus), jedno (unum) z. 31, 2 na 4; /37/.
Jednoznaczność: z. 29, 4 na 4; z. 33, 2 na 4; /33/.
Jedyny: z. 31, 2n odp.; /41/.
Jestestwo (substantia): to hipostaza z. 29, l, odp. i na 2; z. 30, 1 na 1; a nhipostaza, osobnik, samoistnik, rzecz natury z. 29, 2; dwuznaczność nazwy - z. 29n 3 na 3; przysługuje Bogu z. 29, 3 na 4; /12/ /17/ /23/.
Joachim opat: z. 39, 5, odp.; /3/ /95/

Kategorematyczny: wyraz z. 31, 3, odp.; a. 4, odp.
Kolejność Osób - patrz Porządek.
Konieczność: a rodzenie Syna z. 41, 2; a możliwość z. 41, 4 na 2. /118/ /121/ /122/ /125/.
Konkret - Patrz Oderwalnik.
Kontemplacja w Bogu z. 34, 1 na 2.
Kościół: określa prawdy z. 32, 4. odp.; a posłannictwo widzialne z. 43, 7 na 6; /142/.
Księga życia przyswojona Synowi z. 39, 8.
Kto: pyta o osobnika z. 31, 2 na 4; /32/ /52/.
Który jest - przyswojono Synowi z. 39, 8.
Ktoś, kimś - wskazuje hipostazę z. 40, 3 na 2.

Legenda bł. Andrzeja z. 36, 2, zarz. 4.
Leon III /73/.
Liczba: z. 30, 1 na 4; a. 2 na 5; a. 3; z.31, l; liczebniki /35/. /128/, oraz Dodatek 1.
Lombard Piotr - patrz Magister.
Lull Rajmund /126/.

Łaska: uświęcająca, jej skutki w nas z. 33, 3; posłannictwo niewidzialne z. 43, 3-6; patrz. Mieszkanie; - darmo dana z. 43, 3; /139/ /141/ /145/ /146/.

Macedoniusz /3/.
Magister. z. 30, 3, odp.; /31/ /95/.
Marceli z Ancyry /3/.
Marcjon /3/.
Masa (mole) - patrz Ilość; /128/.
Materia: z. 40, 1 na 1; /26/ /112/.
Mądrość: to bezwzględnik z. 30, 1 na 2;-rodzona zn 34, 1 na 2; przejawia się w stworzeniach z. 36, 2, odp.; istotowa i osobowa z. 39, 7 na 2; przyswojona Synowi z. 39, 8; stworzona, niestworzona, rodzona z. 41, 3 na 4; /145/ /146/.
Michał Paleolog /71/.
Mieszkanie: Trójcy w duszy z. 43, 3. 4 na 2; a. 5; patrz - Łaskan Dzieci, Przebywanie, Posiadanie, Posłannictwo Niewidzialne, Używanie, Rozkoszowanie; /139/ /144-146).
Miłość: zakłada poznanie z. 27, 3 na 3; z. 36, 2, odp; a pochodzenie słowa, a pochodzenie miłości z. 27, 4, 5; to siła pobudzająca z 27, 4; to imię własne Ducha Świętego z. 37, 1; jako nazwa istotowa z. 37, 1, odp. i na 1 a. 2; miłować z. 37, 1 na 1. 2; to więź z. 37, 1 na 3; to najwyższy dar z. 38, 2, odp.; /77 / /78/ /145/ /146/.
Moc (virtus): powodowania skutków, przyswojona Synowi i Duchowi Świętemu z. 39, 8; czynna i bierna do rodzenia i tchnienia, i stwarzana z. 41, 4. 5; Osoby równe co do z. 42, 6; /124/ /138/.
Modalzm /3/.
Model, wzór (exemplar) z. 35, 1.
Moment (instans) z. 42, 2 na 4.
Możność: rodzenia, tchnienia z. 41, 4. 5; /124/ /125/.
Możliwość: a konieczność z. 41, 4 na 2; /125/.
Mówić słowo: z. 34, 1 na 3; /66/; Dodatek 2.
Myśl (intellectus): a wola z. 27 3 na 3; a. 4; z. 36, 2, odp.; tworzy stosunki z. 28, 1; a poznanie Trójcy z. 32, 1; orzeka analogicznie z. 32, 1 na 2; z. 39, 7; wyprzedza wolę z. 36, 2, odp.; dokonuje abstrakcji z. 30, 3, odp.; myśl w Bogu z. 28, 4 na 1; z. 34, 1. Patrz - Pochodzenie, Rodzenie, Słowo, Syn. /5/.
Myślny, myślowy /5/.

Narodzenie (nativitas): czym jest z. 27 2; jest właściwością Syna z. 34, 2 na 3; to wywód bierny z. 40, 2, odp.; poprzedza synostwo z. 40, 4 na 3; /7/.
Następstwo: z. 42, 2, odp.; a. 3 na 2.
Naśladowanie z. 35, 1 na 3.
Natura: czym jest; a istota z. 29, 1 na 4; z. 39, 2 na 3; z. 42, 3 na 4; ludzka w Chrystusie nie jest osobą z. 29, 1 na 2; wspólna z. 30, 4, odp.; człowiek a człowieczeństwo z. 39, 4 na 3; Syn pobiera – z. 39, 5 na 2; z. 41, 5 na 1; a wola z. 41, 2; /27/ /39/ /118/ /121/ /122/.
Nazwa. zbiorowa z. 31, 1 na 2; z. 39, 5 na 6; oderwana, konkretna, istotowa, osobowa z. 32, 2, odp; z. 39, 4-6; własna z. 33, 2, odp.; z. 34, 2, zarz. 3; nazwy bez względne a względne z. 33, 3 na 11; rzeczownikowe i przymiotnikowe z. 39, 3; a Trójca z. 39, 6; /29/ /58/ /59/ /99/.
Neoplatończycy /10/.
Nestorianie: z. 36, 2 na 3; /74/.
Nic (nihilum) z. 41, 3.
Niepodobieństwo - patrz Podobieństwo.
Nieprzekazalność: osoby z. 29, 3 na 4; z. 30, op. i na 2.
Nierówność: imparitas z. 31, 2, odp.; inaequalitas - patrz Równość.
Nieskończoność: pochodzeń w Bogu z. 27, 3 na 1; a. 5; z. 28, 4 na 2; z. 30, 2 na 3-4; /10/.
Niezłożoność: Boga wyklucza wielość z. 30, 1 na 3; Osób z. 32, 2, odp. i na 3; istota i Osoba stanowią jedno z. 39, 1, odp.; a. 5 na 4; wyklucza skład materii z formą, podmiotu z przypadłością z. 40, 1 na 1.
Niezmienność Boga w rodzeniu i stwarzaniu z. 41, 3 na 1. 4.
Niezrodzoność: jako ynamię i właściwość z. 32, 3, odp.; co oznacza z. 33, 4, odp. i na 1; z. 40, 3 na 3.
Nikt (nemo) z. 31, 4 na 1.
Noetus /3/.
Nominaliści /14/.
Nowacjan /3/.
Nowość, Nowatorstwo z. 29, 3 na 1.

Obcy, odmienny (alienus): z. 31, 2, odp. i na 3; /41/.
Obraz (imago) : czym jest z. 35, 1, 2; człowiek jest - Boga z. 33, 3; z. 35, 2 na 3; imię Osoby z. 35; ułatwia poznanie Osób z. 39, 7, op.
Odczuwanie z. 27, 5.
Oddzielenie: z. 31n zn odp.; /41/.
Oderwalnik (abstractum): a konkret w Bogu z. 40, 1 na 1; a. 2, odp. /48/.
Odnośność /11/ /13/.
Odosobnienie, odosobniony (solitudo, solitarius) z. 31n 2n odp.; a. 3 na 1.
Odrębność: Osób Boskich z. 31, 2, odp.; z. 39, 1, odp. i na 1; z. 40, 2; z. 41, 1, odp; jest najmniejsza z 40, 2 na 3; rzeczowa, myślna, materialna z. 36, 2, Odp.; z. 41, 4 na 3; /19/ /41/.

Ojciec: jest początkiem Syna i Ducha Świętego z. 33, 1; 39, 5 na 6; ojcostwo jest - z. 32, 2, odp. i na 2; z. 33, 2, odp.;
z. 40. 2; to stosunelk z. 33, 2 na 1; jest nazwą własną z. 33. 2. Ojcze nasz z. 33, 3; a niezrodzoność z. 33, 4; a niepochodzenie z. 33, 4 na 5; a rodziciel, rodzic z. 33, 2 na 2; z. 40, 2, odp.; rodzi z natury dobrowolnie z. 41, 2; jest początkiem rodzenia i tchnienia z. 41, 4, odp.; tylko jeden Syn i Duch Święty z. 41, 6, odp.; jest w Synu z. 42, 5; przekazuje istotę z. 42, 5; przyswojono Mu wieczność, jedność, potęgę, z Niego z. 39, 8; nie jest danyn posłany z. 43, 4; /57/ /60/ /118/.
Ojcostwo: jako stosunek z. 28, 1- 4; to Osoba Ojca z. 30, 2; jest nazwą analogiczną z. 31, 3 na 3; to znamię, stosunek, właściwość z. 32, 3, odp.; - Boże a nasze z.33, 2 na 4; a. 3; a rodzenie czynne, narodzenie i synostwo z 40, 4 na 3; stanowi osobę z. 40, 4, odp.
Oicowie Starego Przymierza: zn 43, 6 na 1; a. 7 na 6.
Ojcowie Kościoła /1/ /13/.
Określenie rzeczy: z. 29, 1 na 3; a. 2, odp. i na 3; /27/.
Orygenes: z. 32, 1 na 1; z. 34, 1 na 1.
Orzecznik logiczny: postać poznawcza (intentio) z. 29, 1 na 3; z. 30, 4, odp. i na 3; /24/ /39/ /98/.
Orzeczniki nadrzędne (transcendentalia). z. 30, 3; /17/ /37/.
Orzekanie: nazw w Bogu z. 32, 2, odp. 1 na 2; z. 39, 3-6; analogiczne z. 33, 2 na 4; z. 33, 3; przypadłościowe, tożsamościowe z. 39, 6 na 2; /33/ /98/.
Osoba: czym jest z. 29. z. 39n ln odp.; jest nazwą analog. z. 29, 4 na 4.
Osoby Boskie: z. 30; to nie trzej bogowie z. 39, 3; osoba Ojca z. 33; osoba Syna z. 34. 35; osoba Ducha Świętego z. 36-38; a istota z. 39; a natura z.29, 1 na 4; z.34, 3 na 1; z. 39, 1; a stosunki i właściwości z. 40; a czynności znamion. z. 41; równość Osób z. 42; posłannictwo z. 43; orzekają o Bogu z. 39, 6; a hipostaza i stosunki z. 40, 3; /23/ /33/ /39/.
Osobistość (dygnitarz): z. 29, 3 na 2.
Osobnik (supositum) : czym jest z. 29, 2, odp.; /23/ /27/ /32/.
Osobowość (personalitas): z. 39, 3 na 4; /91/.
Otrzymać (recipere) : a pobrać (accipere) naturę Bożą z. 27, 2 na 3; /9/.
Oznaczanien poznawanie. nazywanie Boga ze stworzeń: z. 29, 4, odp.; z. 32, 2, odp.; z. 39, 1 na 3; a. 2, odp.; a. 8, odp.; z. 41, 1 na 2; /88/ /89/ /108/.

Papież zwołuje i za twierdza Sobory z. 36, 2 na 2.
Patrypasjanie /3/.
Paweł z Samosaty /3/.
Pierworodny (primogenitus): z. 33, 3 na 2; z. 41, 3. Odp.
Pierwszeństwo: w Osobach z. 33, 1 na 3; z. 42, 3; nazw bezwzględnych z. 33, 3 na 1; /58/ /59/.
Piękno (species, pulchritudo) przyswojone Synowi z. 39. 8., Pismo św.: jak je rozumieć z. 29, 3 na 1; z. 32, 2 na 1; z. 36, 2 na 1; z. 39, 2 na 2; /139/ /144/.

Pius IX /3/.
Platon: z. 29, 2 na 4; platończycy o słowie z. 32, 1 na 1.
Płodność Boża z. 27, 5 na 3.
Pobranie: Boskiej natury z. 27, 2 na 3; u stworzeń z. 33, 3 na 2; z. 42, 1 na 3; to nie powstawanie z. 39, 5 na 2; /9/ /132/ /133/.
Pochodzenie w Bogu: z. 27 ; z. 28, 4; z. 36, 2, odp.; zewnętrzne i wewnętrzne z. 27, 1. 3; słowa z. 27, 2 na 2; z. 28, 4; we woli z. 27, 3. z. 28, 4; nie idą w nieskończoność: patrz: Nieskonczoność; w myśli i we woli z. 27, 3 na 3; jest naturalne z. 39, 8; słowa przedstawia rodzenie w Bogu z. 42, 2 na 1; Osób w czasie i w wieczności z. 43, 2. w Bogu a atworzeń z. 27, 2 na 3; z. 28, 1 na 3; z. 41, 3 na 4; /2/ /4/ /53/ /63/.
Pochodzenie Ducha Świętego: jest stosunkiem z. 28, 4; - jest Osobą Ducha Świętego 30, 2; - jest znamieniem i właściwością z. 32, 3, odp.; nie ma własnej nazwy z. 27, 4 na 3; z.28, 4, odp.; z. 36, 1, odp.
Początek, Początkodawca: czym jest z. 33, 1 na 1. 3; z. 42, 3; Ojciec jest początkiem z. 27 1 na 3; z. 33, 1. 4; z. 39, 5 na 6; z. 41, 3 na 2; /55/ /61/.
Początkobiorca (principiatum): z. 33, 1 na 2; /55/.
Poczęcie: słowa w nas i w Bogu z. 27, 2 na 2; z. 34, 1 na 3; z. 41, 2 na 4; Dodatek 2; /65/.
Podległość z. 33, 1 na 2.
Podobieństwo – Niepodobieństwo: między pochodzeniem Słowa a pochodzeniem Miłości z. 27 4; z. 30, 2 na 2; stanowi sedno rodzenia z. 27, 2; z. 41, 5, odp.; jest stosunkiem myślnym w Bogu z. 28, 4 na 4; - do naszego słowa nie dowodzi Trójcy z. 32, 1 na 2; - naszego synostwa do Bożego z. 33, 3; stanowi sedno obrazu z. 35, 1. 2; - dotyczy istoty z. 36, 4 na 3;Osób z. 38, 2 na 1; z. 42; metoda - w poznawaniu Osób z. 39, 7 odp. i na 1; Eunomiusz z. 42, 1 na 1; - a równość z. 42, 1 na 3. 4; /90/.
Podział: z. 30, 3. z. 31, 2, odp.; /41/.
Pojedynczość (singularitas) z. 31, 2, odp.
Porreta: z. 28, 2, odp; /3/ /16/ /56/ /87/ /102/.
Porządek natury. wśród Osób z. 42, 3; z. 36, 2, odp. /79/ /129/ /130/.
Posiadanie: Osoby przez człowieka z. 38, 1; z. 43, 3.
Posłannictwo Osób: czym jest, jego fakt z. 43, 1. 2; - niewidzialne, mieszkanie w nas Boga z. 43, 3-6; - widzialne z. 43, 6. 7. /139/ /145/.
Poszczególnik (singulare) z. 29, 1 na 1; (particulare) z. 29, 1, odp.; z. 30, 4 na 3; z. 39, 6 na 2; /22/ /23/.
Potęga: nie jest pochodzeniem wewnętrznym w Bogu z. 27 5 na 1; z. 28, 3 na 2; przyswojono ją Ojcu z. 39, 8.
Powaga: (auctoritas) - Ojca z. 32, 3 na 4; /61/.
Powstawanie rzeczy (generatio): z. 27, 2; /6/.
Powszechnik (universale): w Bogu nie istnieje z. 30, 4 na 3; z. 39, 6 na 2; z. 40, 3, odp.; /39/.
Poznawać w Bogu z. 34, 1 na 2.
Poznanie: myśli z. 27, 1. 2; - Osób z. 32; /65/. n patrz: Oznaczanie.
Prakseasz /3/.

Prawda: przyswojenie Syna z. 39, 8.
Prepozytyn: z. 32, 2, odp.; z. 39, 4 na 5; /50/ /103/ /107/.
Prosopa z. 29, a. 3, zarz. 2.
Pryscylian /3/.
Przebywanie (consortium). Boga w Trójcy - patrz: Towarzystwo, nadto z. 42, 5; - Boga w świecie z. 43, 3, odp.; w duszy z. 43, 3, odp.; a. 4 na 2; /10/ /134/ /135/ /145/ /146/.
Przeciwieństwo /20/.
Przeciwstawność: z. 28, 3; z. 32, 3 na 3; /13/ /20 / /136/.
Przekazywanie: natury w Bogu z. 27, 3 na 2; a. 4 na 3; z. 39, 5 na 2; z. 41, 3; /132/ /133/.
Przez: z. 36, 4 na 4; z. 39, 8; 'przez Niego' przyswoiono Synowi z. 39, 8.
Przybranie: przez Osobę natury ludzkiej lub stworzenia z. 29, 1 na 2; z. 43, 6, 7; - za dzieci Boże z. 33, 3; z. 41, 3, odp.
Przyczyna: czym jest z. 33, 1 na 1; z. 36, 3, odp.; i na 4; z. 39, a. 2 i na 5; z. 41, 2, odp.; /55/.
Przymiotniki: z. 39, 3, odp; a 5 na 5.
Przymioty: istotowe z. 32, 1, odp.; z. 39, 7, odp.; przyswojone a właściwość, a istotowe z. 39, 7 na 3; /51/ /99/. Patrz; Nazwy istotowe.
Przypadłość: a stosunek z. 28, 2; jest skutkiem formy z. 29, 1 na 3; ujednostkawia się od podmiotu z. 29, 1, odp.; w Bogu nie istnieje z. 37, 1 na 2; ma jedność i wielość od podmiotu z. 39, 3, odp.; /12/.
Przypisać (attribuere) /99/ /115/.
Przyswojenie (appropriatio): Osobom przymiotów istotowych z. 39, 7, 8; /99/.
Ptolemeusz - ocena jego teorii przez Tomasza /47/.

Robert z Melun /100/.
Robota a rodzenie z. 41, 3, odp.
Rodzaj męskin żeński i nijaki z. 31, 2 na 4.
Rodzaje: działy bytu /106/.
Rodzenie: z. 27 2; z. 33, 2 na 2; - a tchnienie z. 27, 4 na 3; w Bogu jest pochodzeniem Słowa z. 27, 2; z. 28, 4; w Bogu a u ludzi z. 33, 2 na 4; z. 39, 5 na 2; z. 41, 3, odp.; a. 5; z. 42, 4; rodzenie Syna jest pobraniem natury, a nie powstaniem z. 39, 5 na 2; to wywód czynny z. 40, 2, odp.; zakłada ojcostwo z. 40. 4 na 3; - Syna jest naturałne i dobrowolne z. 41, 2; a. 5 odp.; a stwarzanie z. 41, 3 na 4; - a robota z. 41, 3, odp.; jest najdoskonalsze z. 41, 5 na 1; nie jest zmianą z. 42, 2, odp. i na 3; tylko w wieczności z. 43, 2; /6/ /7 / /63/.
Rodzeniec, rodzony, zrodzony (genitus): a syn z. 27, 2; z. 33, 2 na 3; z. 40. 2, odp.; pobiera tę samą naturę z. 33, 2 na 4; z. 39, 5 na 2; /7/.
Rodziciel (generans), rodzic (genitor): a Ojciec z. 39, 2 na 2. z. 40, 2, odp.; /7/.
Roscelin /3/.
Rosmini /3/ /46/.
Rozkład: u żyjących (corruptio) z. 27, 2, odp.; w Bogu nie zachodzi z. 39, 5 na 2; z. 42, 2 na 3; /6/.

Rozkoszowanie (frui): z. 38, 1, odp.; z. 43, 3, odp; przyswojono Duchowi Świętemu z. 39, 8; odp.; /83/.
Rozum (ratio) - patrz: Myśl.
Rozumy: w określeniu osoby z. 29, 3 na 4.
Rozumowanie (cogitatio) to poszukiwanie prawdy z. 34, 1 na 2.
Równość: w Bogu jest stosunkiem myślnym z. 28, 4 na 4; przyswojono Synowi z. 39, 8; Osób z. 42; /127/.
Różnica, różnić się (differentia, differre): z. 31, 2, odp. i na 2; z: 29, 1 na 4; /41/; rzeczowa, myślna z.41, 4 na 3; /5/ /19/.
Różność, różnorodność (diversitas): z. 31, 2, odp. i na 1; /41/.
Różnoznaczność: z. 29, 4 na 4; /33/.
Ruch: z. 27, 1, odp.; z. 28, 3 na 1; z. 41, 1 na 2; /21/.
Ryszard od św. Wiktora: z. 29, 3 na 4; /69/ /107/.
Rzecz: z. 39, 3 na 3; rzeczy. natury z. 29, 2.
Rzeczowniki: jak orzekają z. 32, 2 na 2; z. 39, 3. 5 na 5.
Rzym Kościół zachodni /71/ /73/.

Sabeliusz: z. 27, 1, odp.; z. 28, a. 3, Wbrew; z. 31, 2, odp.; /3/ /86/.
Sakramenty z. 43, 6 na 4.
Sam z. 31, 3, 4.
Samoistność, samoistnik: z. 29, 2, odp. i na 5; /23/ /28/.
Samotność - patrz Odosobnienie.
Sedno (quidditas): z. 29, 2, odp.; /27/.
Semiarianie /3/.
Semiracjonalizm /46/.
Skład: wiary z. 36, 2 na 2; /1/; Dodatek 1; materii z formą z. 40, 1 na 1; /26/.
Składnik (elementum) a początek, przyczyna z. 33, 1 na 1.
Słowo: wewnętrzne serca z. 27, 1, odp.; z. 43, 1; zewnętrzne, głos z. 27, 1, odp.; z. 34, 1; pochodzenie Słowa w Bogu jest rodzeniem z. 27, 2; z. 34, 2; Słowo Boże a nasze z. 33, 2 na 3; z. 34, 2 na 1; Syn jest słowem z.33, 2 na 3; słowo ma cztery znaczenia z. 34, 1; jest imieniem Syna z. 34, 2 3; /8/. Dodatek 2.
Sobór Nicejski: z. 29, 4, odp.; z. 36, 2 na 2; z. 39, 2, Wbrew. /1/ /3/; Konstantynopolski: z. 36, 2 na 2; /1/; Chalcedoński: z. 36, 2 na 2; Efeski: z. 36, 2 na 3; /74/; Laterański: /1/ /3/ /71/ /95/; Lyoński /73/; Florencki: /1/ /71/ /73/.
Socynianie /3/ /10/.
Spójnia (nexus) : z. 37, 1 na 3; z. 39, 8.
Sprzeczność /20/.
Stosunki; w Bogu z. 28; a Osoby z. 40; z. 29, 4; z 30, 2.z. 39, 1, odp. i na 1; z. 36, 2, odp.; z. 34, 3 na 2: /2/ /11/ /13/ /15/ /17/ /93/ /101/ /110/. Dodatek 2.
Stworzenia: stosunek rzeczowy do Boga z. 28, 1 na 3; z. 32, 2, odp.; Bóg stwarza w sposób wolny z. 28, 1 na 3; z. 32, 1 na 3. z. 41, 2; ujawniają Boga z. 32, 1 na 2, 3; Bóg jest Ojcem stworzeń z. 33, 3; patrz nadto: z. 33, 3 na 2; z. 34, 3; z. 36, 2, odp.;

z.39, 1 na 1; a. 7, odp.; a. 8, odp.; z. 41, 1 na 1; a. 3. odp. i na 4; /13/. patrz: Oznaczanie.
Stwórca, stwarzać: z. 34, 3 na 2; z. 36, 4 na 7.
Subordynacjonizm /3/ /13/ /86/.
Swoistość /99/.
Symbol wiary. /1/. Dodatek 1.
Syn: Jego pochodzenie z. 27, 2; jest inny niż Ojciec z. 31, 2; nazwa analogiczna z. 33, 3; Jednorodzony, Pierworodny z. 33, 3 na 2; z. 41, 3, odp.; Jego imiona z. 34, 35; współwiecznv Ojcu z. 36, 3 na 3; z. 42, 2; równy co do wielkości i mocy z. 42, 4, 6; jest w Ojcu i Duchu Świetym z. 42, 5; przyswojono Mu piękno, równość, mądrość, moc, przez Niego, prawdę, księgę życia, Który jest z. 39, 8.
Synond: w Reims z. 28, 2, odp.; /3/; w Soissons /1/ /100/; w Sens /100/; w Akwizgranie /73/. w Toledo /1/; i Dodatek.
Synkategorematyczny - wyraz z. 31, 3, 4.
Synostwo: z. 28, 1. 4; z. 30, 2; z. 32, 3, odp.; z. 33, 3.
Szymon z Tournai /31/.

Ślady Boga: z. 33, 3; z. 39, 7, odp.
Świętość, Święty: z. 36, 1, odp. i na 1; z. 43, 6 na 3; /5/.

Tchnienie: to pochodzenie Miłośći z. 27, 4 na 3; to stosunek z. 28, 4; jest rzeczą Ojca i Syna z. 30, 2; jest znamieniem z. 32, 3, odp.; nadto: z. 36, 4 na 7. z. 43, 2; /104/.
Ten z. 39, 8.
Teodoret Nestoriańczyk: z. 36, 2 na 3; /74/.
Teodot Młodszy /3/.
Teodot Starszy /3/.
Teodor z Mopswestii /74/.
Teoria obiegów: dookoła ziemi i epicykli z. 32, 1 na 2; /47/.
Teraz (nunc): Teraźniejszość (praesentialitas) z. 42, 2 na 4.
Thalia - dzieło Ariusza /3/.
Toledańskie wyznanie wiary Dodatek 1.
Tomasz z Akwinu: /1/ /13/. /47/ /71/.
Towarzystwo (consortium): Ósób Boskich z. 31, 3 na 1; z. 32, 1 na 2; /10/.
Tożsamość: natury w Bogu z. 27, 2 na 2; a. 4 na 1; z. 28, 1,2; z. 39, 5; z. 40, 1 na 1; jest stosunkiem myślnym w Bogu z. 40, 1; /14/ /98/.
Trismegist: z. 32, 1 na 1; /45/.
Trojakość (triplicitas) : z. 31, 1 na 3; /40/.
Tryteizm: trzej bogowie z. 39, 3; /3/ /13/ /86/.
Trójca Osób: z. 31, 1; ścisłość wyrażania się z. 31, 2, odp.; z. 32, 4. zarz. 1; jako tajemnica z. 32, 1; z. 39, 7, odp.; /1/; poprawność formuły: Bóg jest Trójcą, z. 39, 6; /40/.
Trwanie (duratio): z. 42, 2 na 4.

Tylko (tantum) z. 31, 3 na 2.

Ujednostkowienie: z. 29, 4, odp.; z. 39, 2, odp.; /22/ /26/.
Upodobnienie (assimilatio). z. 35, 1 na 3; do Syna z. 41, 3, odp.; przez łaskę z. 43, 5 na 2, /146/.
Usia: z. 29, 2, odp.; /27/.
Usiosis z. 29, 2.
Używanie (usus): z. 38, 1, odp.; z. 43, 3 ; zdo,zyproosowj
Używanie (usus): z. 38, 1, odp.; z. 43, 3, odp.; przyswojono Duchowi Świętemu z. 39, 8; /83/.
W : wskazuje na dzierżyciela: w ‘Nim’ przyswojono Duchowi Świętemu z. 39, 8.
Walentyn: z. 43, 2 na 2; /10/ /67/.
Wiara: przedmiot pierwszorzędowy i drugorzędowy - z. 32, 1, odp.; a. 4, odp.; jest celem posłannictwa widzialnego z. 43, 7 na 6.
Wieczność: przyswojono Ojcu z. 39, 8; wyklucza początek trwania a nie wywodu z. 42, 2 na 2; pochodzenia w czasie i wierzności z. 43, 2.
Wiedza Boga poznaje i stwarza rzeczy z. 34, 3, odp.
Wielkaść: duchowa, ilość siły z. 42, 1 na 1; Osoby równe co do - z. 42, 4.
Wielość Osób Boskich z. 30; /37/.
Wiktor I /3/.
Wilhelm z Auxerre /31/.
Wilhelm z Auverne /107/.
Wizje prorockie z. 43, 7 na 2.
Właśeiwości (proprietates): bezwzględne i względne w Bogu z. 30, 1 na 2; osobowe z. 30, 2 na 1; cielesne z. 30, 3, odp.; a znamiona z. 32, 2, 3; a Osoby z. 40; nadto: z. 36, 4 na 1; z. 39, 7 odp.; /34/ /49/ /99/ /101/.
Wnioskowanie (discursus) z. 29, 3 na 4.
Wola: pochodzenie w niej z. 27, 3; a myśl z. 27, 2 na 3; a. 4; z. 36, 2, odp.; a natura z. 41, 2, odp. i na 3; w Bogu z. 28, 4 na 1; /118-122/.
Wolność woli /118/ /120-122/.
Wrażenie (impressio): z. 37, 1, odp.; /78/.

Wspólność: nazwy Osoba z. n 30, 4; /38/ /39/.
Współistotny (consubstantialis) : z. 41, 3; /90/.
Współrówność z. 42, 1 na 3.
Współwieczność Osób z. 42, 2.
Współwzględnik (correlativum) /11//13//110/.
Wszechobecność Boża z. 43, 3, odp.
Wydanie słowa (prolatio verbi): z. 34, 2 na 2; /61/.
Wyjście (exitus) Osoby z. 43, 2.
Wyłanianie: słowa z. 27, 1, odp.; z. 34, 2.
Wyobrażenie wzoru z. 35, 1 na 2.

Wywód Osób: z. 32, 3; nadto z. 33, 1 na 3; z. 35, 1; z. 38, 1 na 3; z. 40, 2, 4; z. 41, 1; z. 43, 1, odp.; /2/ /53/.
Wyznania wiary /1/.
Wzgląd, względnik /11/ /13/.

Z. z Niego: z. 39, 2 na 5; a 8; z. 41, 3 na 1, 2.
Założenie (suppositio) : z. 36, 4 na 4; z. 39, 4, zazn 1.
Zanik rzeczy (corruptio): z. 27, 2, odp.; z. 42, 2 na 3; /6/.
Zbawienie nasze z. 32, 1 na 3.
Zlanien zcalenie (confusio) z. 31, 2, Odp.
Znaczenie rzeczy (significatio): a branie w znaczeniu (suppositio) z. 39, 4, zarz. 1; - a sposób oznaczania z. 39, 4, odp.; a. 5, odp.; z. 40, 1 na 2, 3; a. 3, odp.; /92/.
Znamiona (notiones): z. 32, 2-4; z. 41, 1 na 1; /48/ /113/ /131/.
Zrodzony: patrz Rodzeniec, Rodzony.

Źródła do Traktatu o Trójcy /1/.

Żaden (nullus) z. 31, 4 na 1.
Życie: przyswojono Duchowi Świętemu z. 39, 8; - wewnątrz Trójcy /10/ /134/ /139/.

Tom 4. BÓG STWÓRCA (1, 44-49); ANIOŁOWIE (cz. 1) (1, 50-58)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 44. O POCHODZENIU STWORZEŃ OD BOGA I O PIERWSZEJ PRZYCZYNIE WSZYSTKICH BYTÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY TO JEST KONIECZNE, ŻEBY WSZELKI BYT BYŁ STWORZONY PRZEZ BOGA?
ARTYKUŁ 2. CZY MATERIA PIERWSZA JEST STWORZONA PRZEZ BOGA?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZYCZYNA WZORCZA JEST CZYMŚ POZA BOGIEM?
ARTYKUŁ 4. CZY BÓG JEST PRZYCZYNĄ CELOWĄ WSZYSTKICH RZECZY?

ZAGADNIENIE 45. O SPOSOBIE WYŁANIANIA SIĘ RZECZY Z PIERWSZEGO POCZĄTKU.

ARTYKUŁ 1. CZY ‘STWARZAĆ’ ZNACZY: CZYNIĆ COŚ Z NICZEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓG MOŻE COŚ STWARZAĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY STWARZANIE JEST CZYMŚ W STWORZENIU?
ARTYKUŁ 4. CZY ‘BYĆ STWORZONYM’ PRZYSŁUGUJE WŁAŚCIWIE TYLKO RZECZOM ZŁOŻONYM I SAMOISTNYM?
ARTYKUŁ 5. CZY SAM TYLKO BÓG MOŻE STWARZAĆ?
ARTYKUŁ 6. DO KOGO WŁAŚCIWIE NALEŻY STWARZAĆ, CZY DO KTÓREJŚ Z OSÓB BOSKICH?
ARTYKUŁ 7. CZY W STWORZENIACH ZNAJDUJE SIĘ ŚLAD TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ?
ARTYKUŁ 8. CZY W DZIEŁACH NATURY I SZTUKI ZACHODZI STWARZANIE?

ZAGADNIENIE 46. POCZĄTEK TRWANIA RZECZY STWORZONYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY ZESPÓŁ STWORZEŃ ZAWSZE ISTNIAŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY TO, ŻE ŚWIAT ZACZĄŁ ISTNIEĆ, JEST ARTYKUŁEM WIARY?
ARTYKUŁ 3. CZY STWARZANIE RZECZY BYŁO NA POCZĄTKU CZASU?

ZAGADNIENIE 47. OGÓLNIE O RÓŻNORODNOŚCI I ROZDZIELENIU RZECZY.

ARTYKUŁ 1. CZY WIELOŚĆ I RÓŻNORODNOŚĆ RZECZY JEST OD BOGA?
ARTYKUŁ 2. CZY NIERÓWNOŚĆ RZECZY JEST OD BOGA?
ARTYKUŁ 3. CZY W STWORZENIACH ISTNIEJE UPORZĄDKOWANY ŁAŃCUCH PRZYCZYN DZIAŁAJĄCYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY ISTNIEJE JEDEN TYLKO ŚWIAT?

ZAGADNIENIE 48. O POSZCZEGÓLNYCH ODŁAMACH RZECZY.

ARTYKUŁ 1. CZY ZŁO JEST JAKĄŚ NATURĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY ZŁO ZNAJDUJE SIĘ W RZECZACH?
ARTYKUŁ 3. CZY ZŁO JEST W DOBRU JAKO PODMIOCIE?
ARTYKUŁ 4. CZY ZŁO NIWECZY CAŁE DOBRO?
ARTYKUŁ 5. CZY PODZIAŁ ZŁA NA KARĘ I WINĘ JEST WYCZERPUJĄCY?
ARTYKUŁ 6. CO JEST GORSZYM ZŁEM: KARA CZY WINA?

ZAGADNIENIE 49. PRZYCZYNA ZŁA.

ARTYKUŁ 1. CZY DOBRO MOŻE BYĆ PRZYCZYNĄ ZŁA?
ARTYKUŁ 2. CZY NAJWYŻSZE DOBRO, JAKIM JEST BÓG, JEST PRZYCZYNĄ ZŁA?
ARTYKUŁ 3. CZY ISTNIEJE NAJWYŻSZE ZŁO, KTÓRE BY BYŁO PRZYCZYNĄ WSZELKIEGO ZŁA?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY.

ANIOŁOWIE

ZAGADNIENIE 50. JESTESTWO ANIOŁÓW SAMO W SOBIE – BEZWZGLĘDNIE.

ARTYKUŁ 1. CZY ANIOŁ JEST ZGOŁA NIECIEŁESNY?
ARTYKUŁ 2. CZY ANIOŁ JEST ZŁOŻONY Z MATERII I FORMY?
ARTYKUŁ 3. CZY ANIOŁOWIE ISTNIEJĄ W JAKIEJŚ WIELKIEJ LICZBIE?
ARTYKUŁ 4. CZY ANIOŁOWIE RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOWO?
ARTYKUŁ 5. CZY ANIOŁOWIE SĄ NIEZNISZCZALNI?

ZAGADNIENIE 51. ANIOŁOWIE A CIAŁA.

ARTYKUŁ 1. CZY ANIOŁOWIE MAJĄ CIALA ZŁĄCZONE Z NIMI W SPOSÓB NATURAŁNY?
ARTYKUŁ 2. CZY ANIOŁOWIE PRZYBIERAJĄ CIAŁA?
ARTYKUŁ 3. CZY ANIOŁOWIE W PRZYBRANYCH CIAŁACH WYKONUJĄ CZYNNOŚCI ŻYCIA?

ZAGADNIENIE 52. ANIOŁOWIE A MIEJSCE.

ARTYKUŁ 1. CZY ANIOŁ JEST W MIEJSCU?
ARTYKUŁ 2. CZY ANIOŁ MOŻE BYĆ RÓWNOCZEŚNIE W WIELU MIEJSCACH?
ARTYKUŁ 3. CZY W TYM SAMYM MIEJSCU MOŻE BYĆ RÓWNOCZEŚNIE WIELU ANIOŁÓW ?

ZAGADNIENIE 53. ANIOŁ A RUCH MIEJSCOWY.

ARTYKUŁ 1. CZY ANIOŁ MOŻE PORUSZAĆ SIĘ Z MIEJSCA NA MIEJSCE?
ART'YKUL 2. CZY ANIOŁ, PRZEMIESZCZAJĄC SIĘ, PRZEBYWA POŚREDNIE ETAPY?
ARTYKUŁ 3. CZY RUCH ANIOŁA JEST MOMENTALNY?

ZAGADNIENIE 54. O POZNAWANIU ANIOŁÓW.

ARTYKUŁ 1.CZY MYŚLENIE ANIOŁA JEST JEGO JESTESTWEM?
ARTYKUŁ 2. CZY MYŚLENIE ANIOŁA JEST JEGO ISTNIENIEM?
ARTYKUŁ 3. CZY WŁADZA - MOŻNOŚĆ MYŚLENIA ANIOŁA JEST JEGO ISTOTĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY ANIOŁ MA MYŚL CZYNNĄ I BIERNĄ-MOŻNOŚCIOWĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY U ANIOŁÓW JEST TYLKO JEDNA WŁADZA POZNAWCZA - MYŚL?

ZAGADNIENIE 55. ŚRODEK POPRZEZ KTÓRY ODBYWA SIĘ POZNAWANIE ANIELSKIE.

ARTYKUŁ 1. CZY ANIOŁOWIE POZNAJĄ WSZYSTKO POPRZEZ SWOJĄ ISTOTĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY ANIOŁOWIE POZNAWAJĄ POPRZEZ FORMY NABYWANE OD RZECZY?
ARTYKUŁ 3. CZY WYŻSI ANIOŁOWIE POZNAJĄ POPRZEZ FORMY OGÓLNIEJSZE NIŻ NIŻSI?

ZAGADNIENIE 56. O POZNAWANIU BYTÓW NIEMATERIALNYCH PRZEZ ANIOŁÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY ANIOŁ POZNAJE SIEBIE SAMEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY JEDEN ANIOŁ POZNAJE DRUGIEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY ANIOŁOWIE MOGĄ SWOIMI PRZYRODZONYMI SIŁAMI POZNAĆ BOGA?

ZAGADNIENIE 57. O POZNAWANIU BYTÓW MATERIALNYCH PRZEZ ANIOŁÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY ANIOŁOWIE POZNAWAJĄ RZECZY MATERIALNE?
ARTYKUŁ 2. CZY ANIOŁ POZNAJE POSZCZEGÓŁY?
ARTYKUŁ 3. CZY ANIOŁOWIE POZNAWAJĄ PRZYSZŁOŚĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY ANIOŁOWIE POZNAWAJĄ TAJNIKI-SKRYTOŚCI SERC?
ARTYKUŁ 5. CZY ANIOŁOWIE ZNAJĄ TAJEMNICE ŁASKI?

ZAGADNIENIE 58. SPOSÓB POZNAWANIA ANIELSKIEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY MYŚL ANIOŁA BYWA NIEKIEDY W MOŻNOŚCI A NIEKIEDY W RZECZYWISTOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY ANIOŁ MOŻE NARAZ MYŚLEĆ O WIELU?
ARTYKUŁ 3. CZY ANIOŁ POZNAJE DROGĄ ROZUMOWANIA WNIOSKOWANIA?
ARTYKUŁ 4. CZY W MYŚLENIU ANIOŁA ZACHODZI ŁĄCZENIE I ROZŁĄCZANIE?
ARTYKUŁ 5. CZY W MYŚLI ANIOŁA MOŻE ZNALEŹĆ SIĘ FAŁSZ?
ARTYKUŁ 6. CZY U ANIOŁÓW ISTNIEJE POZNANIE RANNE I WIECZORNE?
ARTYKUŁ 7. CZY POZNANIE RANNE JEST TYM SAMYM CO POZNANIE WIECZORNE?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA.

SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK.

ZAGADNIENIE 44 /1/

O POCHODZENIU STWORZEŃ OD BOGA I O PIERWSZEJ PRZYCZYNIE WSZYSTKICH BYTÓW

Ukończyliśmy już dociekania nad Osobami Boskimi; zostaje nam jeszcze do zbadania: pochodzmie stworzeń od Boga. Rzecz podzielimy na trzy części: w pierwszej będzie mowa o powołaniu stworzeń do bytu; w drugiej omówimy ich podział i różnorodność; w trzeciej zachowanie ich w bycie i zarządzanie nimi. /2/

Co się tyczy części pierwszejn należy zastanowić się nad trzema zagadnieniami: pierwsze, kto jest pierwszą przyczyną bytów; drugie, sposób w jaki stworzenia pochodzą od pierwszej przyczyny; trzecie, poczatek trwania rzeczy.

Zagadnienie pierwsze nasuwa cztery pytania:
1. Czy Bóg jest przyczyną sprawcza wszystkich bytów ? 2. Czy materia pierwsza jest stworzona przez Boga, czy też jest na równi z Nim początkiem współrzędnym Mu ? 3. Czy Bóg jest przyczyną wzorczą rzeczy, czy też poza Nim istnieją jeszcze inne wzorce ? 4. Czy On Sam jest przyczyną celową rzeczy ?

Artykuł 1

CZY TO JEST KONIECZNE, ŻEBY WSZELKI BYT BYŁ STWORZONY PRZEZ BOGA ? /3/

Zdaje się, iż nie jest konieczne, żeby wszelki byt był stworzony przez Bogan bo:

1. Nic nie przeszkadza, by rzecz była bez tego, co nie należy do pojęcia rzeczy ot jak np. człowiek bez białości. Otóż stosunek skutku do przyczyny nie należy jak się zdaje, do pojęcia bytów; wszak niektóre byty dadzą się pojąć bez tego stosunku; a więc mogą też i być bez niego. Nic zatem nie przeszkadza, żeby istniały jakoweś byty nie stworzone przez Boga.

2. Po to potrzebuje coś przyczyny sprawczej, aby być. A więc: co nie może nie być, nie potrzebuje sprawczej przyczyny. Otóż każdy koniecznik ma to do siebie, że nie może nie być; bo co musi być, nie może nie być. A ponieważ wśród rzeczy istnieje wiele konieczników, dlatego, jak się zdaje, nie wszystkie byty są od Boga.

3. Jakiekolwiek by były rzeczy mające jakąś przyczynę, tam można przeprowadzać dowodzenien wychodząc od tejże przyczyny. Lecz w dziedzinie matematyki, jak to widać

z nauki Filozofa[1], nie wysuwa się dowodów wychodzących z przyczyny sprawczej[a]. Nie wszystkie więc byty są od Boga jako od przyczyny sprawczej.

Wbrew temu pisze Apostoł: „Albowiem od Niego, przez Niego i dla Niego wszystko” [2].

Odpowiedź: Należy koniecznie powiedzieć, że wszystko, co w jakikolwiek sposób istniejen jest od Boga. Czemu? Bo:

Jeżeli coś znajduje się w czymś udziałowo, spowodowane to musi być w tymże przez to, czy przez tego, któremu to przysługuje istotowo; tak np. jak żelazo staje się ogniste dzięki ogniowi. Wyżej zaś, omawiając zagadnienie Bożej niezłożoności[3], wykazaliśmy, że Bóg to istnienie samoistne [tj. istniejące samo przez się]. Wykazano też już[4], że istnienie samoistne może być tylko jedno; przykładowo: gdyby białość była samoistna, mogłaby być tylko jedna, jako że białości jest więcej lub mniej zależnie od wielości podmiotów tkwienia[5].

Wynika więc z tego, że wszystkie byty, z wyjątkiem Boga, nie są swoim istnieniem, lecz że mają istnienie udzielone. Z tego konieczny wniosek: wszystkie byty, które są różne zależnie od różnego udziału w istnieniu, a tym samym więcej lub mniej doskonałe, są spowodowane przez jeden pierwszy bytn który istnieje najdoskonalej.

Stąd też Plato[6] powiedział, że przed wszelką wielkością trzeba postawić jedność. Arystoteles zaś twierdzi[7], że to, co jest najbardziej bytem i najbardziej prawdziwe, jest przyczyną bytu i wszystkiego, co prawdziwe; podobnie jak to, co jest najbardziej ciepłe, jest przyczyną wszelkiej ciepłoty. /4/

Na 1. Owszem, stosunek do przyczyny nie wchodzi w określenie bytu spowodowanego: wynika jednak z tego, co należy do jego pojęcia; albowiem z tego, iż coś jest bytem udziałowym[b] wynika, że jest spowodowanym przez kogoś innego. Dlatego też takowy byt nie może istnieć bez tego, żeby nie był spowodowany; podobnie jak i człowiek bez tego, żeby nie był zdolny do śmiechu. Ponieważ jednak ‘być spowodowanym’ nie nakeży do pojęcia bytu jako takiego, dlatego istnieje jakiś byt nie mający przyczyny. /4/

Na 2. Czytamy u Filozofa [8], że ta właściwie racja[c] skłoniła niektórych do twierdzenia, iż to, co jest konieczne, nie ma przyczyny. Jest to jednak jawnie fałszywe; widać to na przykładzie nauk posługujących się ścisłym dowodzeniem; wiadomo, że u nich zasady konieczne są przyczynami koniecznych wniosków; stąd to Arystoteles mówi[9], że są jakoweś konieczniki, które mają przyczynę swojej konieczności[10.] A więc nie tylko z tego jedynie powodu wymagana jest przyczyna sprawcza, że skutek może nie być, ale i z tego, że nie byłoby skutku, gdyby nie było przyczyny; to ostatnie bowiem zdanie warunkowe jest prawdziwe bez względu na to czy poprzednik i następnik są możliwe, czy też niemożliwe. /5/

Na 3. Byty matematyczne to abstrakt według ujmowania rozumu; nie są jednak abstraktem według istnienia [rzeczywistego] , każdej zaś rzeczy przysługuje mieć

---

[a] ale z zasad właściwych matematyce.
[b] ma istnienie udzielone.
[c] podana w zarz. 2.

przyczynę sprawczą według istnienia [rzeczywistego]. Chociaż więc byty matematyczne mają przyczynę sprawczą[d], to jednak nie podpadają pod rozważania matematyka z punktu stosunku, jaki mają do przyczyny sprawczej. I dlatego nauki matematyczne nie dowodzą czegoś poprzez przyczynę sprawczą. /6/

A r t y k u ł 2

CZY MATERIA PIERWSZA JEST STWORZONA PRZEZ BOGA? /7/

Zdaje się n że materia pierwsza nie jest stworzona przez Boga, bo:
1. Jak mówi Filozof[1], wszystko, co powstaje, jest złożone z podmiotu i jeszcze z czegoś innego. Lecz materia pierwsza nie ma jakiegoś podmiotu. A więc materia nie może być uczyniona przez Boga.

2. Czynność i doznawanie są przeciwstawne wobec siebie. Lecz jak Bóg jest pierwszym początkiem czynnym, tak materia jest pierwszym początkiem biernym. A więc Bóg i materia pierwsza to dwa początki wzajem sobie przeciwstawne, z których żaden nie pochodzi od drugiego.

3. Każdy twórca dokonuje skutku podobnego do siebie. A ponieważ każdy twórca o tyle działa, o ile sam jest zaktualizowany dlatego wszystko, co czyni, jest w jakiś sposób zaktualizowane. Aliści materia pierwsza jako taka jest tylko w możności. A więc sprzeczne z samym pojęciem materii pierwszej jest, by była uczyniona.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada: „Panie, Ty uczyniłeś dwie rzeczy: jedną zbliżoną do siebie (mianowicie anioła); druga bliska nicości (mianowicie materię pierwszą)”[2].

Odpowiedź: Starożytni filozofowie powoli i jakby krok za krokiem dochodzili do poznania prawdy. Z początku ich umysł nierozwinięty (przyziemny) nie uznawał innych bytów poza ciałami podpadającymi pod zmysły. Wśród nich byli tacy, co przyznawali tymże ciałom ruch; nie umieli jednak dostrzec w tymże ruchu nic więcej jak tylko niektóre jego przypadłości, takie np. jak rozrzedzanie-zgęszczanie, kupianie-rozsypywanie. Mniemając zaś, że sama substancja ciał jest niestworzona, silili się podać jakoweś przyczyny tego pokroju przypadłościowych przemian, np. przyjaźń, niezgoda, myś1 lub coś podobnego. /8/

Z biegiem czasu, myśl ich doszła do wyodrębnienia formy substancjalnej od materii; tę ostatnią uważali za niestworzoną; dostrzegli też, że ciała podlegają przemianom co do form istotowych; wskazywali również na jakieś ogólniejsze przyczyny tychże przemian, jako to koło zodiakalne - tak Arystoteles[3] lub idee - tak Plato[4]. /9/

Należy jednak zważyć, że forma ściąga i zawęża *(contrahit)* materię do określonego gatunku, tak jak przypadlość przyczepiona do substancji jakiegoś gatunku

---

[d] według istnienia rzeczywistego.

zawęża i ściąga ją do określonego sposobu bytowania; ot jak ‘biały’ zawęża ‘człowiek’. Otóż jedni i drudzy patrząc na byt, bodajże dostrzegali tylko byt partykularny (poszczególny): albo o ile to jest ‘ten oto byt’, albo o ile to jest ‘taki właśnie byt’. Stąd też recom podawali tylko pryczyny sprawcze p a r t y k u 1 a r n e (poszczególne). /10/

Ale znaleźli się i tacy, co zdobyli się na ujmowanie bytu o ile jest bytem. Oni też dostrzegli przyczynę rzeczy nie tylko o ile są: ‘te’ lub ‘takie’, ale o ile są ‘bytami’.

A więc ton co jest przyczyną rzeczy o ile są bytami, musi być przyczyna rzeczy nie tylko o ile one są ‘takimi’ dzięki formom przypadłościowym, nie tylko też o ile są ‘tymi’ dzięki formom substancjalnym, lecz także co do tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób należy do ich bytu. I tak trzeba przyjąć, że i materia pierwsza jest stworzona przez powszechną przyczynę bytów.

Na 1. W tekście Filozof mówi o powstawaniu partykularnym, o zmianie formy na formę: przypadłościową lub substancjalną. My zaś tu mówimy o rzeczach z punktu ich wyłaniania *(emanatio)* się z powszechnego początku bytu. I od tego wyłaniania się nie może być wyłączona nawet materia pierwsza, aczkolwiek jest wykluczona od pierwszego,
partykularnego sposobu powstawania.

Na 2. Doznawanie jest również i skutkiem działania. Słuszne zatem jest, żeby pierwszy początek bierny był skutkiem pierwszego początku czynnego; wszystko bowiem, co niedoskonałe, ma za przyczynę to, co doskonałe. albowiemn jak uczy Arystoteles[5] pierwszy początek winien być najdoskonalszy. /l1/

Na 3. Racja podana w zarzucie wcale nie wykazuje, że materia nie jest stworzona, a tylko że nie jest stworzona bez formy. Chociaż bowiem każda rzecz stworzona jest zaktualizowana, czyli urzeczywistniona, to jednak nie jest czystą rzeczywistością; i dlatego także i to, co leży po stronie możności, musi być stworzone, jako że wszystko, co należy do bytu rzeczy stworzonej, jest stworzone. /12/

A r t y k u ł 3

CZY PRZYCZYNA WZORCZA JEST CZYMŚ POZA BOGIEM ? /13/

Zdaje się, że przyczyna wzorcza jest czymś poza Bogiem, bo :

1. Rzecz wzorowana ma podobieństwo do wzoru. Lecz stworzenia dalekie są od podobieństwa Bożego. A więc Bóg nie jest ich przyczyną wzorczą.

2. Wszystko, co jest ‘takie’ z racji udziału w czymś, sprowadza się do czegoś, co istnieje samo przez się; ot tak, według przykładu wyżej podanego[1], jak to, co ogniste, do ognia. Otóż wszystkie istniejące rzeczy zmysłami postrzegalne istnieją tylko z racji udziału w jakimś gatunku. Czemu? Bo: w żadnej rzeczy zmysłami postrzegalnej nie spotkasz tylko tego, co należy do pojęcia gatunku, lecz do pierwiastkow gatunku są dodane pierwiastki ujednostkowiające. Trzeba więc przyznać, że same gatunki istnieją - i to same przez się, a więc, że istnieje człowiek sam przez się, koń sam przez się itp. i one

to właśnie zwą się: wzorce. Wynika z tego, że wzorce są to jakoweś rzeczy poza Bogiem [istniejące].

3. Nauki i określenia dotyczą samych gatunków - nie o ile są w poszczegółach, gdyż odnośnie do poszczegółów nie istnieje ani wiedza, ani określenie. Są przeto jakoweś byty, które są bytami lub gatunkami, a nie są w poszczegółach czy jednostkach: one to właśnie zwą się: wzorce. A więc wniosek ten sam, co wyżej.

4. Ten sam wniosek można wysnuć z następującej wypowiedzi Dionizego: „Byt sam przez się istniejący pierwej jest niż życie samo przez się istniejące i niż mądrość sama przez się istniejąca” [2].

Wbrew temu: wzorzec to tylen co idea. Lecz idee, jak uczy Augustyn, są to: „formy zasadnicze mieszczące się w umyśle Bożym” [3]. A więc wzorce rzeczy nie istnieją poza Bogiem.

Odpowiedź: Bóg jest pierwszą przyczyną wzorczą wszystkich rzeczy. Aby to się nam stało jasne, należy zauważyć, że dlatego do wytworzenia jakiejś rzeczy konieczny jest wzorzec, żeby skutek otrzymał określoną postać; rzemieślnik czy artysta bowiem nadaje określoną formę materiałowi według wzoru, jaki mu stoi przed oczyma: czy ów wzorzec, któremu się przyziera, będzie stał na zewnątrz niego, czy też będzie to wzorzec umysłem jego wewnątrz poczęty.

Otóż każdy jasno widzi, że rzeczy powstałe w sposób naturalny, są ujęte w określone formy. To zaś określenie czy wyznaczenie form należy przypisać i sprowadzić - jako do pierwszego początku - do mądrości Bożej; ona to przecież wymyśliła porządek wszechświata polegający na odrębności i różnorodności między rzeczami[4]. I dlatego trzeba powiedzieć, że w Bożej mądrości istnieją prototypy *(rationes)* wszystkich rzeczy; wyżej[5] daliśmy im miano: idee, tj. istniejące w umyśle Bożym formy wzorcze. Idee te, aczkolwiek są liczne w odniesieniu do rzeczy, nie są jednak rzeczowo czymś innym, jak właśnie samą istotą Bożą, jako że różne rzeczy mogą w różny sposób mieć udział w jej podobieństwie. Tak więc sam Bóg jest pierwowzorem wszystkich rzeczy.

Także i o niektórych spośród rzeczy stworzonych można powiedzieć, że są wzorcami dla innych, jako że jedne są na podobieństwo drugich: albo z racji przynależenia do tego samego gatunku, albo z racji analogii jakowegoś naśladowania czy wzorowania. /14/

Na 1. Tak, stworzenia w swej naturze nigdy nie dopną tego, by się stały podobne do Boga - co do gatunku, tak jak człowiek urodzony do człowieka rodziciela. Dociągają jednak do Jego podobieństwa w tym sensie, że są wiernym odbiciem idei, jakie Bóg powziął o nich w swoim umyśle; tak jak dom materialny już zbudowany jest odbiciem pomysłu domu, jaki architekt powziął w swoim umyśle. /14/

Na 2. W pojęciu człowieka tkwi to, że ma być w materii; i dlatego nie spotkasz człowieka bez materii. Chociaż więc ‘ten oto człowiek’ istnieje dzięki uczestnictwu w gatunku, nie można go jednak sprowadzić do czegoś, co istnieje samo przez się w tymże gatunku, ale

do gatunku nadrzędnego, jakim są jestestwa pozamaterialne. Ta sama racja stosuje się i do innych rzeczy postrzegalnych zmysłami. /15/
Na 3. Owszem, każda nauka i określenie dotyczą jedynie bytów; nie trzeba jednak sądzić, że rzeczy mają ten sam sposób w bytowaniu, jaki ma myśl czy rozum w myśleniu. My bowiem naszym rozumem czynnym odrywamy pojęcia ogólne od przyległości partykularnych, poszczególnych; z czego wcale nie wynika, że owe powszechniki istnieją samoistnie poza poszczegółami - jako ich wzorce. /16/
Na 4. Z innej wypowiedzi Dionizego[6] widać, że przez „życia samo przez się" i „mądrość sama przez się" rozumie on niekiedy samego Boga, niekiedy zaś moce czy wartości, w jakie są wyposażone same rzeczy; nie zaś jakoweś rzeczy samoistniejące - w rozumieniu starożytnych filozofów.

A r t y k u ł 4

CZY BÓG JEST PRZYCZYNĄ CELOWĄ WSZYSTKICH RZECZY ? /17/

Zdaje się, że Bóg nie jest celową przyczyną wszystkich rzeczy, bo:

1.Ten bodajże działa ze względu na cel, kto tegoż celu potrzebuje. Lecz Bóg nie potrzebuje niczego. A więc nie przysługuje Mu działać dla celu.

2. Filozof uczy[1] że cel powstanian forma rzeczy powstałej i twórca, nie są tym samym liczbowo, gdyż celem powstania jest forma rzeczy powstałej. Otóż Bóg jest pierwszym Twórcą wszystkich rzeczy. A więc nie jest ich przyczyną celową.

3. Wszystkie rzeczy pożądają swego celu, ale nie wszystkie pożądają Boga, jako że nawet nie wszystkie Go znają. A więc Bóg nie jest celem wszystkich rzeczy.

4. Pierwsze miejsce wśród przyczy, dzierży przyczyna celowa. Jeśli przeto Bóg jest przyczyną sprawczą i przyczyną celową, trzeba będzie w Nim przyjąć kolejność: najpierw to, potem owo - a to jest niemożliwe.

Wbrew temu jest świadectwo Pisma św.: „Pan wszystko zdziałał dla Samego siebienn[2].

Odpowiedź: Wszelki twórca w działaniu kieruje się celem; inaczej nie byłoby racji, czemu z jego działania wychodzi raczej to niż owo - chyba że zaszedł przypadek. /18/ O tóż cel działającego i doznającego, jako takich, jest ten sam, choć inaczej u pierwszego, a inaczej u drugiego. Albowiem jednym i tym samym jest, co działający chce wywołać, i co doznający chce otrzymać. /19/ Otóż są takie czy tacyn co równocześnie działają i doznają - są to twórcy niedoskonali; cechuje ich to, że w działaniu swoim zmierzają do nabycia czegoś. Atoli pierwszemu Twórcy, który jest li tylko działającym, zgoła obce jest działanie gwoli nabycia czy osiągnięcia jakiegoś celu, lecz zmierza jedynie do udzielenia swojej doskonałości, którą jest Jego dobroć. Ze swej strony każde stworzenie zmierza do zdobycia własnej doskonałości - a jest nią podobieństwo doskonałości i dobroci Bożej. Tak więc dobroć Boża jest celem wszystkich rzeczy. /20/

Na 1. Działanie z powodu potrzeby czy braku czegoś cechuje li tylko działacza niedoskonałego, w którego naturze tkwi i działać, i doznawać [dostawać]. Ale to jest zgoła obce Bogu. I dlatego tylko On sam jest w najwyższym stopniu hojny, gdyż nie działa ze względu na swój pożytek, lecz jedynie z powodu swojej dobroci[3].
Na 2. O tyle tylko forma rzeczy powstałej jest celem powstania, o ile jest podobieństwem formy twórcy, który zamierza udzielić swojego podobieństwa. W przeciwnym razie forma rzeczy powstałej byłaby pocześniejszą od twórcy, jako że cel jest pocześniejszy od środków. /21/
Na 3. Każda rzecz, pożądając jakiegokolwiek dobra, czy to pożądaniem umysłowym, czy to zmysłowym, czy naturalnym, które nie idzie za poznaniem, pożąda tym samym i Boga jako celu; albowiem tyle tylko każda rzecz ma z dobra i pożądalności, ile ma udziału w podobieństwie Boga. /22/
Na 4. Ponieważ Bóg jest wraz przyczyną sprawczą, wzorczą i celową wszystkich rzeczy, a materia pierwsza jest od Niego, dlatego, jak wynika, pierwszy początek wszystkich rzeczy jest rzeczowo tylko jeden. Nic jednak nie przeszkadza widzieć w Nim 'wiele' w ujmowaniu rozumu; z tych to 'wiele' nasz rozum niektóre ujmuje jako pierwsze, inne jako drugie.

ZAGADNIENIE 45

O SP0SOBIE WYŁANIANIA SIĘ RZECZY Z PIERWSZEGO POCZĄTKU

Z kolei omawiamy sposób wyłaniania się rzeczy z pierwszego początku - jest nim stwarzanie. Stawiamy osiem pytań: 1. Co to jest stwarzanie? 2. Czy Bóg może coś stworzyć? 3. Czy stwarzanie jest jakimś bytem istniejącym w naturze? 4. Co może być stworzone? 5. Czy 'stwarzać' jest rzeczą samego tylko Boga? 6. Czy jest wspólne całej Trójcy, czy też jest swoistą właściwością jakiejś Osoby? 7 Czy w rzeczach stworzonych istnieje jakowyś ślad Trójcy? 8. Czy w dziełach natury i woli spotykamy stwarzanie?

Artykuł 1 /23/

CZY STWARZAĆ ZNACZY: CZYNIĆ COŚ Z NICZEGO ?

Zdaje się, że stwarzać nie znaczy: czynić coś z niczego, bo :

1. Augustyn pisze: „Czynić, dotyczy tego, czego zgoła nie było, za to 'stwarzać' znaczy tworzyć coś, dobywając z tego, co już było" [1].

2. O wartości czy poczesności działania i ruchu stanowią ich kresy: wyjściowy i dojściowy. Otóż pocześniejsze jest działanie idące z dobra w dobro i z bytu w byt, niż z niczego w coś. Lecz stwarzanie uchodzi za najpocześniejsze działanie i za pierwszą

spośród wszystkich czynności. A więc nie idzie: z niczego w coś, lecz raczej: z bytu w byt.

3. Przyimek ‘z’ nawiązuje do jakiejś przyczyny; najbardziej bodajże do materialnej, ot jak w powiedzeniu: posąg jest ze spiżu. Lecz ‘nic’ nie może być materią bytu ani też w jakiś sposób jego przyczyną. A więc ‘stwarzać’ nie znaczy: czynić coś z nicości.

Wbrew temu glosa do słów: „Na początku stworzył Bóg niebo” itd.[2], powiada: „stwarzać znaczy czynić coś z nicości” [3].

Odpowiedź: Jak to już wyżej powiedziano[4], trzeba brać pod uwagę nie tylko wyłanianie jakiegoś poszczególnego bytu y jakiego s poszczególnego twórcy, lecz także wyłanianie całego bytu z powszechnej przyczyny, którą jest Bóg; i to właśnie wyłanianie oznaczamy nazwą: stwarzanie. Otóż to, co pochodzi z czegoś na sposób wyłaniania partykularnego (poszczególnego) nie istnieje przed wyłonieniem; np. gdy człowiek się rodzi, to wpierw nie było człowieka, ale człowiek staje się z nie-człowieka, a białe z nie-białego. Jeżeli przeto bierzemy pod uwagę wyłanianie całego bytu powszechnego z pierwszego początku, to niemożliwe jest, żeby jakiś byt istniał przed tym wyłanianiem. Otóż ‘nic’ znaczy to samo, co ‘żaden byt’. Jak więc zrodzenie człowieka ma za punkt wyjścia ten niebyt (partykularny), którym jest ‘nie człowiek’, tak stwarzanie, które jest wyłanianiem całego bytu, ma za punkt wyjścia niebyt, którym jest ‘nic’. /24/

Na 1. Augustyn stosuje tu jedno z wielu znaczeń nazwy nstwarzaćn mianowicie o ile stwarzać *(creare)* oznacza podniesc kogoś do wyższej godności, ot jak się to np. mówi: kreować kogoś biskupem. Ale, jak widać z tego co powiedzieliśmy[5], nie w tym znaczeniu my tu mówimy o stwarzaniu.

Na 2. O randze i gatunku zmian *(mutatio)* nie stanowi punkt wyjściowy ale dojściowy czy docelowy. Przeto za tym doskonalszą i za bardziej pierwszą-podstawową uchodzi jakaś zmiana, im jej punkt dojściowy jest pocześniejszy i bardziej pierwszy podstawowy; i to nawet gdy punkt wyjściowy - który przeciwstawia się punktowi dojściowemu - jest mniej doskonały. Stąd to, aczkolwiek powstawanie *(genera tio)* jest zasadniczo pocześniejsze i bardziej pierwsze (podstawowe) niż przemienienie *(alteratio)*, jako że forma substancjalna jest pocześniejsza niż forma przypadłościowa, to jednak utrata formy substancjalnej, co staje się punktem wyjściowym w powstawaniu, jest czymś niedoskonalszym - gorszym niż przeciwieństwo[a], co jest punktem wyjściowym w przemienieniu. Podobnie i stwarzanie: jest bardziej doskonałe i bardziej pierwsze (podstawowe) niż powstawanie i przemienienie dlatego, że punktem dojściowym jest cała substancja rzeczy, a tym, co nasza myśl ujmuje jako punkt wyjściowy, jest poprostu niebyt. /25/

Na 3. W powiedzeniu ‘czynic coś z niczego’, przyimek ‘z’ nie oznacza przyczyny materialnej, a tylko porządek czy kolejność; ot tak, jak w powiedzeniu: ‘z rana robi się południe’ to jest: ‘rano się skończyło, nastało południe’. Należy jednak zważyć, że

[a] tj. niż utrata formy przypadłościowej.

przyimek ‘z’ może albo zawierać przeczenie, jakie kryje się w wyrażeniu ‘nic’, albo może być zawarte przez nie. W pierwszym wypadku stwierdza się porządek czy kolejność i uwidacznia się porządek czy następstwo: tego, co jest, wobec tego, co uprzednio nie jest. W drugim wypadku, tj. jeś1i przeczenie zawiera ów przyimek, zaprzecza się istnieniu porządku czy kolejności, co ma sens: ‘jest uczyniony z niczego’, tj. ‘nie jest uczyniony z czegoś’; to tak, jakbyś się wyraził: ‘ów człowiek mówi o niczym’, bo nie mówi o czymś. Gdy więc mówi się, że coś jest uczynione z niczego, to ziszczają się tu oba powyższe znaczenia. Lecz, jak powiedziano, według pierwszego ów przyimek ‘z’ wyraża porządek czy kolejność; według drugiego zaś wyraża związek z przyczyną materialną, której istnieniu przeczy. /26/

A r t y k u ł 2

CZY BÓG MOŻE COŚ STWARZAĆ ?

Zdaje się, że Bóg niczego nie może stworzyć, bo:

1. Filozof podaje[1], że u starożytnych filozof'ów panowała powszechnie przyjęta zasada, że z niczego nic się nie staje. Otóż potęga Boga nie rozciąga się na przeciwieństwa pierwszych zasad; nie może zatem Bóg sprawić, żeby całość nie była większa od swojej części, lub żeby twierdzenie i przeczenie były równocześnie prawdziwe. A więc Bóg nie może czynić coś z niczego, czyli stwarzać.

2. Jeżeli stwarzać znaczy czynić coś z niczego, to być stwarzanym znaczy stawać się czymś. Otóż wszelkie nstawać się, znaczy: zmieniać się. A więc stwarzanie jest zmianą. Lecz wszelka zmiana odbywa się na jakimś podmiocie; widać to z określenia ruchu; wiadomo[2], ruch to „ziszczanie się (bytu) istniejącego w możności”. A więc niemożliwością jest, żeby Bóg czynił coś z nicości.

3. To, co jest już uczynione, musiało się kiedyś stawać. Lecz o tymn co jest stworzone bynajmniej nie można powiedzieć, że równocześnie staje się i że już jest uczynione. Czemu? Bo w rzeczach trwałych /27 to, co dopiero staje się, jeszcze nie istnieje; co zaś jest uczynione, już istnieje; a więc równocześnie coś by istniało i nie istniało. Zatem jeżeli coś się staje, jego uczynienie jest poprzedzone stawaniem się; to zaś nie może się obyć bez uprzedniego zaistnienia podmiotu, który by był podstawą samegoż stwania. Niemożliwe przeto jest, żeby coś stawało się z niczego.

4. Nie da się przebrnąć nieskończonej odległości. Lecz między bytem a nicością jest nieskończona odległość - przepaść. A więc nie może coś stać się z niczego.

Wbrew temu są pierwsze słowa Pisma św.: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”[3].

Odpowiedź: Nie tylko nie jest niemożliwe, żeby Bóg coś stworzył, ale, jak z dotychczasowych wywodów widać, trzeba koniecznie stwierdzić, że Bóg stworzył wszystko. Zaiste, ktokolwiek czyni coś z czego, to, z czego czyni, istnieje już przed jego

czynieniem - nie jest wcale utworzone przez toż czynienie; przykładem rzemieślnik: tworzy coś z rzeczy naturalnych, np. z drzewa, spiżu, które bynajmniej nie są dziełem rąk ludzkich, ale dziełem natury. Ale i sama natura powoduje rzeczy naturalne - co do formy, a zakłada uprzednie istnienie materii. Gdyby więc Bóg nie tworzył inaczej jak tylko z czegoś uprzednio istniejącego, wynikałoby z tego, że owo coś uprzednio istniejące, nie byłoby spowodowane przez Niego. Aliści poprzednio wykazaliśmy[4], że żaden z bytów nie może istnieć jak tylko od Boga, który jest powszechną przyczyną całego bytu. I dlatego trzeba koniecznie powiedzieć, że Bóg powołał rzeczy do bytu z niczego.

Na 1. Starożytni filozofowie, jak to już wyżej powiedziano[5], mieli na uwadze li tylko wyłanianie się skutków partykularnych z przyczyn partykularnych, a te w swoim tworzeniu zakładają koniecznie coś uprzednio istniejącego; po tej też linii szło ich powszechne mniemanie, że z niczego nic się nie staje. To jednak nie stosuje się do pierwszego wyłaniania z powszechnego początku rzeczy. /28/

Na 2. Stwarzanie jest zmianą li tylko według naszego sposobu pojmowania. Zaiste, w poięciu zmiany tkwi to, że coś jedno i to samo ma się inaczej teraz, a inaczej przedtem; niekiedy chodzi o ten sam byt już zaktualizowany *(in actu)*, który ma się inaczej teraz, a inaczej przedtem; zachodzi to np. w ruchach [zmianach] co do ilości, jakości i miejsca; niekiedy zaś chodzi o ten sam byt w możności tylko *(in potentia)*; zachodzi to np. w zmianie co do substancji, której podmiotem jest materia. /29/

Natomiast jeśli idzie o stwarzanie, które powołuje do bytu całą substancję rzeczy, to li tylko goła nasza myśl może w nim wymyśleć coś jedno i to samo, co ma się inaczej teraz, a inaczej przedtem - i w ten sposób rozumować: jakaś rzecz wpierw całkowicie nie istniała, a potem istnieje.

Ponieważ jednakn jak uczy Filozof[6], działanie i doznawanie stykają się *(conveniunt)* w substancji ruchu, a różnią się jedynie ze względu na różne stosunkin /30/ dlatego po usunięciu ruchu muszą pozostać tylko różne stosunki w stwarzającym i w stworzonym. Ponieważ zaś, stosownie do wyżej podanej zasady[7], sposób oznaczania [i nazywania] idzie za sposobem pojmowania, dlatego stwarzanie jest oznaczone na sposób zmiany: i z tego też powodu mówimy, że stwarzać znaczy czynić coś z niczego; odpowiedniejsze jednak są tu wyrażenia: ‘czynić’ i ‘być uczynionym’ niż ‘zmieniać’ i ‘być zmienionym’, gdyż czynić i być uczynionym zawierają w sobie stosunek przyczyny do skutku i skutku do – orzyczyny, a w następstwie dopiero zmianę.

Na 3. Gdziekolwiek coś dzieje się bez [udziału] ruchu, tam równocześnie występują: stawać się i być uczynionym: czy to uczynienie takie jest końcem ruchu, np. oświetlenie (boć równocześnie naraz coś jest oświetlane i oświetlone), czy też nie jest końcem ruchu; tak jak np. słowo w sercu równocześnie naraz tworzy się i jest utworzone. W powyższych wypadkach to, co się staje, istnieje; przy czym powiedzenie ‘staje się’ oznacza: istnieje od kogoś innego, wpierw jednak nie istniało. A ponieważ stwarzanie obywa się bez ruchu, dlatego równocześnie naraz coś jest stwarzane i jest stworzone. /31/

Na 4. Zarzut ów pochodzi z fałszywego wyobrażania, jakoby między ‘nic’ a bytem istniało coś pośrednie i to nieskończone - co jest jawnym fałszem. To zaś fałszywe

wyobrażanie wywodzi się stąd, że stwarzanie oznacza się jako jakąś zmianę między dwoma kresami. /32/

A r t y k u ł 3

CZY STWARZANIE JEST CZYMŚ W STWORZENIU ?

Zdaje się, że stwarzanie nie jest czymś w stworzeniu, bo:

1. Jak stwarzanie w znaczeniu biernym przyznajemy stworzeniu, tak stwarzanie w znaczeniu czynnym przyznajemy Stwórcy. Lecz stwarzanie w znaczeniu czynnym nie jest czymś w Stwórcy, bo gdyby tak, w Bogu byłoby coś czasowego. A więc i stwarzanie w znaczeniu biernym nie jest czymś w stworzeniu.

2. Między Stwórcą a stworzeniem nie ma nic pośredniego. Lecz stwarzanie przedstawia się nam jako coś pośredniego między oboma; nie jest Stwórcą, bo nie jest wieczne; nie jest stworzeniem, bo w takim razie dla tej samej racji trzeba by było dla jego stworzenia przyjąć jeszcze inne stwarzanie - i tak w nieskończoność. A więc stwarzanie nie jest [czymś w stworzeniu] .

3. Jeżeli stwarzanie jest czymś poza substancją stworzoną, musi być jej przypadłością. Każda zaś przypadłość tkwi w podmiocie. Zatem rzecz stworzona byłaby podmiotem stwarzania; w ten sposób to samo byłoby naraz podmiotem stwarzania i kresem; a to jest niemożliwe, bo podmiot wpierw jest niż przypadłość i utrzymuje przypadłość; kres zaś następuje ‘po’ - po działaniu i doznawaniun których jest przecież kresem, i gdy tylko zaistnieje, ustaje działanie i doznawanie. Tak więc samo stwarzanie nie jest jakowąś rzeczą,

Wbrew temu: Dla rzeczy ważniejsze jest stać się co do całej substancji niż co do formy substancjalnej lub przypadłościowej. Lecz powstawanie od podstaw lub pod jakimś względem, przez które coś się staje co do formv subst ancjalnej lub przypadłościowej, jest czymś w rzeczy powstałej. Tym bardziej więc stwarzanie, przez które coś się staje co do całej substancji, jest czymś w rzeczy stworzonej. /33/

Odpowiedź: Stwarzanie sadowi coś w stworzeniu - a tym jest tylko stosunek. Zaiste to, co jest stworzone, nie jest uczynione przez ruch czy przez zmianę; co bowiem jest uczynione przez ruch lub zmianę, uczynione jest z czegoś uprzednio istniejącego: zachodzi to w stworzeniach partykularnych niektórych bytów; nie może jednak zachodzić w tworzeniu całego bytu przez powszechną przyczynę wszystkich bytów, którą jest Bóg. A więc Bóg, stwarzając, tworzy rzeczy z wykluczeniem ruchu. Wyrugowawszy zaś ruch z działania i doznawania, jak powiedziano[1], nie zostaje już nic tylko stosunek. Z tego wynika, że w stworzeniu stwarzanie jest li tylko jakowymś stosunkiem do Stwórcy - jako do początku swojego bytu; tak jak w doznawaniu, które wiąże się z ruchem, zawiera się stosunek do początku ruchu.

Na 1. Stwarzanie - w znaczeniu czynnym - oznacza działanie Bogan które jest Jego istotą - ze stosunkiem do stworzenia. Jednakże w Bogu stosunek do stworzenia nie jest rzeczowy, ale myślny; natomiast stosunek stworzenia do Boga jest rzeczowy: rzecz tę omówiliśmy wyżej w zagadnieniu o Nazwach Boga[2].
Na 2 Ponieważ, jak powiedzieliśmy[3], stwarzanie bywa oznaczane jako zmiana, a zmiana stoi jakoś w środku między poruszycielem a rzeczą poruszana, dlatego również i stwarzanie bywa [przez naszą myŚl] oznaczane jako coś pośredniego między Stwórcą a stworzeniem. Jednakowoż stwarzanie w znaczeniu biernym jest w stworzeniu i jest stworzeniem. Nie musi jednak być stworzone jakimś nowym stwarzaniem, gdyż stosunki, według tego, czym z swego charakteru są, odnoszą się do czegoś i to nie odnoszą się poprzez jakoweś inne stosunki, lecz [wprost] przez siebie same; i to również zostało omówione w zagadnieniu o Równości Osób[4].
Na 3. Ze stwarzaniem rzecz ma się tak: o ile oznacza się je jako zmianę, stworzenie jest jego kresem; o ile jest, a jest naprawdę, stosunkiem, stworzenie jest jego podmiotem i ma pierwszeństwo co do bytu nad nim, tak jak podmiot nad przypadłością. [Stwarzanie jako stosunek] ma jednak jakoweś pierwszeństwo od strony przedmiotu, do którego się odnosi, a który jest początkiem stworzenia. Bynajmniej jednak z tego nie wynika, że, jak długo stworzenie istnieje, trzeba o nim mówić: jest stwarzane; a to dlatego, że stwarzanie w swoim pojęciu zawiera stosunek stworzenia do Stwórcy z pewną jakąś nowością czy zapoczątkowaniem. /34/

A r t y k u ł 4

CZY 'BYĆ STWORZOHYM' PRZYSŁUGUJE WŁAŚCIWIE TYLKO RZECZOM ZŁOŻONYM I SAMOISTNYM ? /35/

Zdaje się, że 'być stworzonym' nie przysługuje właściwie tylko rzeczom złożonym i samoistnym, bo:

1. W dziele O przyczynach czytamy: „Pierwszą z rzeczy stworzonych jest istnienie" [1]. Lecz 'być' - istnienie rzeczy stworzonej nie jest samoistne. A więc stwarzanie nie dotyczy właściwie rzeczy samozłożonej. /37/

2. Co jest stworzone, jest z niczego. Otóż rzeczy złożone nie są z niczego, ale ze swoich części składowych. A więc 'być stworzonym' nie przysługuje rzeczom złożonym.

3. To właściwie jest utworzone przez pierwszą emanację, co zakłada się jako już istniejące w drugiej: tak jak twór przyrody - owoc naturalnego powstawania - zakłada się jako już istniejący dla dzieł sztuki. Lecz tym, co zakłada się jako już istniejące w powstawaniu naturalnym, jest materia. A więc tym, co właściwie jest stworzone, jest materia, a nie rzecz złożona.

Wbrew temu są słowa: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię!"[2] Otóż niebo i ziemia to rzeczy złożone i samoistne: i one też są właściwie przedmiotem stwarzania.

Odpowiedź: Jak już powiedziano[3], ‘być stwarzanym’ jest jakimś stawaniem się. Stawanie się zaś zmierza do zaistnienia rzeczy. Stąd też tym właściwie przysługuje stawać się i być stwarzanym, którym przysługuje istnieć – ‘być’. To zaś, wiadomo, przysługuje właściwie bytom samoistnym: bądź niezłożonym - jestestwa pozamaterialne, bądź złożonym – jak jak jestestwa materialne. Temu bowiem właściwie przysługuje istnieć – ‘być’, kto ma istnienie - i to samoistne w swoim bytowaniu. Natomiast formy, przypadłości i inne tym podobne, jeśli zwą się bytami, to nie dlatego, jakoby same istniały lecz dlatego, że dzięki nim coś jest - istnieje; np. białość: z tego powodu zwie się bytem, że dzięki niej podmiot jest białym. I dlatego, powtórzmy za Filozofem[4], o przypadłości raczej i właściwiej trzeba rzec, że jest właściwością bytu niż bytem.

Jak więc przypadłościn formy itp., które nie mają samoistnego bytowania, raczej są współistniejące niż są bytami, tak trzeba raczej o nich powiedzieć, że są współstworzone niż stworzone. Bo to, co właściwie jest stworzone, to są byty samoistne. /36/

Na 1. W zdaniu: „Pierwszą z rzeczy stworzonych jest istnienie”, ‘istnienie’ nie oznacza podmiotu stworzonego, ale wskazuje na właściwy aspekt przedmiotu stwarzania. Albowiem dlatego właśnie mówwi się o czymś: jest stworzone, że jest bytemn [tj. czymś istniejącym], nie zaś dlatego, że jest ‘tym oto bytem’; jak bowiem już powiedziano[5]: stwarzanie jest emanacją całego bytu [Wszystkiego co jest] od bytu powszechnego. Sposób w przytoczonym zdaniu jest podobny do takiego: pierwsze, co się widzi, jest kolor, chociaż tym, co się właściwie widzi, jest rzecz kolorowa. /37 /

Na 2. Stwarzanie, to nie utworzenie rzeczy złożonej z uprzednio istniejących części składowych; ale jeśli mówimy, że rzecz złożona jest stworzona, to w ten sposób, że jest powołana do istnienia wraz z wszystkimi swoimi składnikami.

Na 3. Racja ta dowodzi nie tego, że sama tylko materia jest stworzona, ale tego, że nie byłoby materii, gdyby jej nie stworzono, albowiem stwarzanie jest to utworzenie całego bytu, a nie tylko materii.

A r t y k u ł 5

CZY SAM TYLKO BÓG MOŻE STWARZAĆ ? /38/

Zdaje się, że nie tylko sam Bóg może stwarzać, bo:

1. Według Filozofa[1] to jest doskonałe, co może czynić coś podobnego do siebie. Otóż stworzenia niematerialne są doskonalsze od materialnych; te ostatnie zaś czynią to, co do nich podobne: ogień np. wznieca ogień, człowiek rodzi człowieka. Zatem i jestestwo niematerialne może uczynić jestestwo podobne do siebie. Lecz jestestwo niematerialne nie może powstać inaczej, jak tylko przez stwarzanie, jako że nie ma materii, z której by powstało. A więc jest jakieś stworzenie, które może stwarzać.

2. W wykonywaaniu jakiejś rzeczy tym więce trzeba siły ze strony działacza, im większy jest opór ze strony tejże rzeczy. Otóż większy opór stawia to, co przeciwne, niż nic. Zatem większej siły wymaga czynić coś z tego, co przeciwne - i tego właśnie

dokazuje stworzenie - niż czynić coś z niczego. Tym bardziej więc stworzenie zdoła czynić coś z niczego.
3. Siłę twórcy ocenia się według miary tego, co czyni. Otóż byt stworzony jest skończony; udowodniliśmy to w zagadnieniu o nieskończoności Boga[2]. Zatem do utworzenia czegoś stworzonego przez stwarzanie wymagana jest tylko siła skończona. Lecz posiadanie mocy skończonej leży w granicach możności stworzenia. A więc nie jest niemożliwe, żeby stworzenie mogło stwarzać.

Wbrew temu Augustyn twierdzi[3], że ani dobrzy, ani źli aniołowie nie mogą być stwórcami jakiejś rzeczy. Tym mniej więc inne stworzenia.

Odpowiedź: Z dotychczasowych wywodów[4] dostatecznie jasno widać - i to od razu z pierwszego wejrzenia na temat, że stwarzanie może być czynnością właściwą samemu tylko Bogu. Uzasadnienie:
Im skutek jest powszechniejszy, tym trzeba go odnieść do przyczy, bardziej powszechnych i wyższych. Otóż spośród wszystkich skutków najpowszechniejszym jest samoż *(ipsum)* istnienie. Stąd też musi być ono własnym i właściwym skutkiem pierwszej i najpowszechniejszej przyczyny, którą jest Bóg. Dlatego też w dziele *O przyczynach*[5] powiedzianon że ani inteligencja, ani dusza szlachetna nie daje istnienia inaczej, jak tylko o ile działa działaniem Bożym. Tworzyć zaś byt bezwzględnie wzięty, nie o ile jest tym lub takim, należy do istoty stwarzania; jasnym więc jest, że stwarzanie jest własną i właściwą czynnością samego tylko Boga.

Zdarza się jednak, że dana rzecz ma udział w własnej i właściwej czynności kogoś drugiego i działa nie własną mocą, ale w charakterze narzędzia - moca owego drugiego; tak np. powietrze, dzięki mocy udzielonej mu przez ogień, ogrzewa i pali. Powodowani tym niektórzy głosili takie zdanie: Wprawdzie stwarzanie jest własną i właściwą czynnością przyczyny powszechnej, to jednak któraś z niższych przyczyn, o ile działa mocą przyczyny pierwszej, może stwarzać. Tak właśnie twierdził Awicenna[6]; jego zdaniem pierwsza substancja bezmaterialna, stworzona przez Boga, stwarza następną po sobie, oraz substancję wszechświata, no i jego duszę; ze swej strony substancja wszechświata stwarza materię ciał niższych. Idąc za tym mniemaniem, Magister twierdzi[7], że Bóg może udzielić stworzeniu mocy stwarzania tak, by stwarzało mocą zlecenia, a nie własną powagą.

Ale tak być nie może. Czemu? Bo przyczyna druga - służąca jako narzędzie - o tyle bierze udział w czynności przyczyny wyższej, o ile przez coś swojego - przez jakieś przystosow anie czy przydatność - przyczynia się do skutku głównego twórcy. Jeśliby więc swoim działaniem nie wnosiła nic z tego, co jest jej swoiste, daremnie byłaby używana do działania; nie byłoby też potrzeba określonych narzędzi do określonych czynności. Toć widzimy, jak siekiera, tnąc drzewo, co ma z właściwości swojej formy czy natury, dobywa formę ławki, co przecież jest własnym i właściwym skutkiem głównego twórcy.

To zaś, co jest własnym i właściwym skutkiem Boga stwarzającego, jest tym, co zakłada się przed wszystkim innym: mianowicie istnienie - byt bezwzględnie wzięty. I dlatego nic nie może współdziałać w charakterze przystosowania i narzędzia w wywoływaniu tego skutku, jako że stwarzanie nie zakłada czegoś uprzednio istniejącego, co by mogło być przystosowane działaniem przyczyny nadrzednej.

Tak więc niemożliwe jest, by jakieś stworzenie mogło stwarzać i to ani mocą własną, ani w charakterze narzędzia, czyli na mocy zlecenia.

Jak z tego widać, szczególną niestosownością czy niegodziwością traci powiedzenie [Awicenny], że jakieś ciało może stwarzać; wszak żadne ciało nie może działać inaczej, jak tylko stykaniem lub poruszaniem; a jeśli tak, to w swoim działaniu wwymaga czegoś uprzednio istniejącego, co by mogło być dotknięte i poruszcne - a to jest sprzeczne z pojęciem stwarzania. /39/

Na 1. Gdy jakiś byt doskonały, mający udział w jakiejś naturze, czyni coś podobnego do siebie, to nie tworzy cwej natury bezwzględnie ujmowanej, a tylko przenosi ją na coś; np. ten oto (indywidualny) człowiek nie może być przyczyna natury ludzkiej ujmowanej bezwzględnie, gdyż w ten spo sób byłby przyczyną samego siebie[8], lecz jest przyczyna tego, że natura ludzka znajduje się w tym oto człowieku narodzonym; i tak w swoim działaniu zakłada uprzednie istnienie określonej materii, dzięki której [człowiek zrodzony] jest tym oto człowiekiem.

Otóż jak ten oto [indywidualny] człowiek ma udział w naturze ludzkiej, tak każdy byt stworzony ma udział, że się tak wyrażę, w naturze bytu, czyli istnienia, bo sam tylko Bóg, jak to wyżej powiedziano[9], jest swoim istnieniem. Żaden przeto byt stworzony nie może utworzyć jakiegoś bytu bszwzględnie ujmowanego; może tylko spowodować czy dać istnienie w tym oto [bycie określonym]. W następstwie to, dzięki czemu coś jest tym oto [indywidualnym bytem], musi istnieć przed tą czynnością, którą czyni coś podobnego do siebie.

Jeśli chodzi o jestestwo niematerialne, to nie można w nim znaleźć niczego uprzednio istniejącego, dzięki czemu byłoby tym oto [indywidualnym jesstestwem]; a to dlategon że jest ‘tym’ przez swoją formę, poprzez którą ma istnienie, jako że są to formy samoistniejące. Stąd to jestestwo niematerialne nie może utworzyć innego jestestwa niematerialnego, podobnego do siebie co do swojego bytu czy istnienia; może tylko przydać mu jakowej dodatkowej - ubocznej doskonałości, ot tak, jak to mówimy za Dionizym[10], że wyższy anioł oświeca niższego. Według tego sposobu również w niebie istnieje ojcostwo, o czym świadczą słowa Apostoła: „od którego nazwane jest wszelkie ojcostwo na niebie i na zieminn [11]. I z tego także jasno wynika, że żaden byt stworzony nie może czegoś powodować inaczej, jak tylko z czegoś uprzednio istniejącego; a to jest sprzeczne z pojęciem stwarzania. /40/

Na 2. Filozof powiada[12], że tylko przez przypadłość czyni się coś z tego, co przeciwne. Właściwie jednak dobywa względnie czyni się coś z podmiotu będącego w możności. To zaś, co przeciwne, stawia opór działaczowi przez to, że przeszkadza możności w urzeczywistnieniu, ku czemu właśnie działacz zmierza ją doprowadzić; przykładowo: ogień zmierza doprowadzić materię wody do urzeczywistnienia podobnego do siebie, lecz

jest przeszkodzony przez formę i przeciwne przystosowania *(dispositiones)*, które jakby wiążą możność, by nie przeszła w stan urzeczywistnienia. A i tu, im mocniej będzie możność związana, tym większa siła jest wymagana od twórcy, by doprowadzić materię do urzeczywistnienia. Stąd też o wiele większa potęga wymagana jest od twórcy, jeżeli uprzednio nie istnieje żadna możność. Jasno więc widać, że o wiele większej siły wymaga czynić coś z niczego, niż z tego co przeciwne.
Na 3. Moc działacza ocenia się nie tylko według substancji dzieła dokonanego, ale także według sposobu czynienia; większe bowiem gorąco nie tylko bardziej, ale i szybciej grzeje. Chociaż więc stwarzanie jakiegoś skutku skończonego nie ukazuje potęgi nieskoilczonej, to jednak stwarzanie tegoż z nicości wskazuje na potęgę nieskończoną. Jasne to z odpowiedzi na drugi zarzut.

Jeżeli bowiem tym większej siły wymaga się od działacza, im bardziej możność jest daleka od urzeczywistnienia, to siła działającego bez żadnej uprzednio istniejącej możności - a takim właśnie jest Stworzyciel - musi być nieskończona; bo nie ma żadnej proporcji między żadną możnością, a jakąś możnością, którą siła działacza naturalnego zakłada jako już istniejącą, tak jak jej nie ma między niebytem, a bytem. A ponieważ żadne stworzenie nie ma potęgi bezwzględnie nieskończonej -tak jak i nie ma istnienia nieskończonego, co wyżej udowodniono[13] - wynika z tego, że żadne stworzenie nie może stwarzać.

Artykuł 6 /41/

DO KOGO WŁAŚCIWIE NALEŻY STWARZAĆ: CZY DO KTÓREJŚ Z OSÓB BOSKICH ?

Zdaje się, że stwarzać przysługuje właściwie tylko jednej z Osób Boskich, bo:

1. Co jest ‘pierwej’, jest przyczyną tego, co jest ‘potem’; a co doskonałe powoduje ton co niedoskonałe. Lecz pochodzenie Osoby Boskiej pierwej jest niż pochodzenie stworzenia i jest bardziej doskonałe, bo Osoba Boska pochodzi w doskonałym podobieństwie swojego początku, a stworzenie w niedoskonałym. A więc pochodzenia Osób Boskich są przyczyną pochodzenia rzeczy, i tak stwarzać jest rzecza Osoby Boskiej.

2. Osoby Boskie są odrębne od siebie tylko z racji swoich pochodzeń i stosunków. Cokolwiek więc przypisuje się w różny sposób Osobom Boskim, przysługuje Im to z racji pochodzeń i Ich wzajemnych stosunków. Lecz działanie przyczynowe wobec stworzeń w różny sposób bywa przypisywane Osobom Boskim. I tak: W [Nicejskim] Składzie Wiairy przypisano: Ojcu, że jest Stworzycielem wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych; Synowi, że „przez Niego wszystko się stało”; a Duchowi Świętemu, że jest Panem i Ożywicielem. A więc działanie przyczynowe wobec stworzeń należy do Osób stosownie do pochodzeń i stosunków.

3. Powiesz: Przyczynowe działanie wobec stworzeń to jeden z przymiotów istotowych [wspólny Trzem], który przyswojono jakiejś Osobie[1]. Odpowiadam : Chyba

to nie wystarczające! Każdy bowiem skutek Boski jest spowodowany przez każdy przymiot istotowy, a więc przez potęgę, dobroć i mądrość; toteż nie należy bardziej do tego niż owego. A więc jakiś określony sposób działania przyczynowego nie powinien być przypisywany raczej Jednej Osobie niż Drugiej, chyba żeby była między Nimi odrębność w stwarzaniu z racji stosunków i pochodzeń.

Wbrew temu Dionizy powiada[2], że wszys tko, co ma przyczynę, jest wspólnym dziełem całego Bóstwa.

Odpowiedź: Stwarzać znaczy właściwie powodować czyli tworzyć istnienie - byt rzeczy. A ponieważ każdy twórca tworzy coś do siebie podobnego, dlatego właśnie ze skutku działania można wyrokować o początku tego działania, boć to właśnie ogień wznieca ogień. Oto dlaczego 'stwarzać' przystawa do Boga stosownie do Jego istnienia - do Jego 'być' które stanowi Jego istotę; ta zaś, wiadomo, jest wspólną Trzem. Stąd też 'stwarzać' nie należy wyłącznie do jednej z osób, ale jest wspólne całej Trójcy.

Osoby jednak Boskie stosownie do charakteru swojego pochodzenia mają przyczynowość wobec stwarzania rzeczy. Jak to bowiem wyżej wykazaliśmy[3], gdy była mowa o wiedzy i woli Boga, Bóg jest przyczyną rzeczy przez swoją myśl i wolę; tak jak artysta - dzieł sztuki. Otóż artysta tworzy coś poprzez słowo w myśli poczęte i poprzez miłość swojej woli skierowaną ku czemuś. Stąd t.eż i Bóg Ojciec powołał do bytu stworzenie przez swoje Słowo, którym jest Syn, i przez swoją Miłość, którą jest Duch Święty. I w tym właśnie sensie pochodzenia Osób są przyczynami czy racjami utworzenia stworzeńn mianowicie o ile kryją w sobie istotowe przymioty: wiedzę i wolę.
Na 1. Dopiero co (w odpowiedzi) przyznaliśmy, że pochodzenia Osób Boskich są przyczynami stwarzania.
Na 2. Jak natura Boska, aczkolwiek jest wspólna Trzem Osobom, to jednak należy do Nich według ustalonego porządku[4], mianowicie Syn pobiera naturę Boską od Ojca, a Duch Święty od Obydwóch, tak również i moc stwarzanian aczkolwiek jest wspólna Trzem Osobom, to jednak przysługuje Im według jakowegoś porządku, mianowicie Syn ma ją od Ojca, a Duch święty od Obydwóch.

Stąd też 'być Stworzycielem' przypisuje się Ojcu jako temu, który mocy do stwarzania nie ma od kogoś; o Synu mówi się: „przez Niego wszystko się stało" w tym sensie, że wprawdzie ma tęż samą moc, ale od innego; albowiem przyimek 'przez' wskazuje zwykle na przyczynę pośrednią, czyli początek w początku. Wreszcie Duchowi Świętemu, który ma tę samą moc od Obydwóch, przypisuje się, że jako Pan zarządza i ożywia to wszystko, co stworzył Ojciec przez Syna.

Do tej ogólnej racji przypisywania można dodać jeszcze inną, mianowicie z nauki o przyswajaniu przymiotów istotowych. Albowiem, jak to wyżej wyłożono[5], Ojcu przyswajamy potęgę, która najbardziej przejawia się w stwarzaniu; i dlatego przypisuje się Ojcu 'być Stworzycielem'. Synowi przyswajamy mądrość, poprzez którą działa twórca kierujący się myślą; i dlatego mówi się o Synu: „przez Niego wszystko się stało".

Wreszcie Duchowi Świętemu przyswajamy dobroć, do której należy zarządzanie prowadzące rzeczy do wyznaczonych im celów i ożywianie, bo życie polega na jakowymś wewnętrznym ruchu, a pierwszą sprężyną poruszającą jest cel i dobroć.
Na 3. Wprawdzie każdy skutek Boga pochodzi od każdego z przymiotów, to jednak każdy skutek wiąże się z tym przymiotem, z którym ma coś wspólnego z racji swoistej treści. I tak: porządkowanie rzeczy wiąże się z mądrośćią, a usprawiedliwienie bezbożnego z miłosierdziem i dobrocią nadobficie udzielającej się. Stwarzanie zaśn które jest powołaniem do bytu samejż substancji rzeczy, wiąże się z potęgą.

Artykuł 7 /42/

CZY W STWORZENIACH ZNAJDUJE SIĘ KONIECZNIE ŚLAD TRÓJCY ?

Zdaje się, że w stworzeniach nie musi się koniecznie znajdować ślad Trójcy, bo:

1. Każdą rzecz można wytropić po jej śladach. Lecz, jak wyżej powiedziano[1], nie da się wytropić Trójcy ze stworzeń. A więc w stworzeniach nie ma śladów Trójcy.

2. Cokolwiek znajduje się w stworzeniach, jest stworzone. Jeśli przeto w stworzeniach znajduje się ślad Trójcy z racji jakowychś ich właściwości, i jeś1i wszystko co stworzone kryje w sobie ślad Trójcy, to w każdej z tych właściwości musi również znajdować się ślad Trójcy, i tak będzie się szło w nieskończoność.

3. Skutek nie przedstawia nic więcej, jak tylko swoją przyczynę. Lecz działanie przyczynowe wobec stworzeń, to rzecz natury wspólnej, a nie stosunków, które stanowią o odrębności Osób i Ich liczbie. A więc w stworzeniach nie spotkasz śladu Trójcy, a jedynie tylko jedność istoty.

Wbrew temu pisze Augustyn: „ (trzeba, byśmy umysłem wznieśli się ku) Trójcy, której ślady dostrzegamy w stworzeniu”[2].

Odpowiedź: Każdy skutek przedstawia w jakiś sposób swoją przyczynę - ale niejednakowo. Jest takiskutek, co przedstawia samą tylko jej przyczynowość, nie zaś jej formę: tak jak dym przedstawia czy świadczy o ogniu; i takie przedstawienie [przyczyny] nosi miano: ślad czy trop; ślad zaś wskazuje [na obecność] kogoś przechodzącego, ale nie ujawnia, jakim jest. Ale istnieje i taki skutek, który przedstawia przyczynę, bo ma podobieństwo jej formy; tak jak ogień wzniecony - ogień wzniecający a posąg Merkurego - Merkurego. I takie przeds tawianie przyczyny nosi miano: obraz.

Otóż, jak to już powiedziano[3], pochodzenia Osób Boskich odbywają się według czynności myśli i woli: Syn bowiem pochodzi jako Słowo myśli, a Duch Święty jako Miłość woli. Zatem w stworzeniach rozumnych, wyposażonych w myśl i wolę, znajduje się wyobrażenie czy przedstawienie Trójcy na sposób obrazu, jako że u nich spotykamy słowo poczęte i miłość pochodzącą.

Natomiast we wszystkich stworzeniach znajduje się przedstawienie Trójcy na sposób śladu, jako że w każdym ze stworzeń spotykamy coś, co trzeba odnieść do Osób Boskich jako do przyczyny. Każde bowiem stworzenie samoistnieje w swoim bycie, ma formę, która umieszcza je w określonym gatunku, i jest skierowane ku czemuś innemu. Zatem o ile jest jakowąś substancją stworzoną - przedstawia swoją przyczynę i początek, i tak ukazuje Osobę Ojca, który jest początkiem bez początku; o ile zaś ma jakąś formę i należy do gatunku - przedstawia Słowo; jako że forma dzieła sztuki jest owocem myśli artysty; o ile wreszcie jest skierowane ku czemuś - przedstawia Ducha Świętego jako Miłość; boć owo skierowanie skutku ku czemuś innemu jest z woli Stworzyciela.

Tego zdania jest również Augustyn[4], który mówi, że ślad Trójcy spotykamy w każdym stworzeniu: o ile ono jest czymś jednym, o ile jest uformowane jakimś gatunkiem, o ile trzyma się jakowegoś porządku czy kierunku. Do tego sprowadzają się także owe trzy, o których pisze Księga Mądrości[5], mianowicie liczba, waga i miara; miara bowiem ondnosi się do substancji rzeczy określonej swoimi pierwiastkami czy elementami; liczba odnosi się do gatunku, a waga do ciążenia czy kierunku[6]: Do tego również sprowadzają się owe trzy wspominane przez Augustyna[7]: sposób, gatunek i ciążenie [skierowanie]; i wreszcie to, o czym pisze [o stworzeniach] w innym dziele[8], mianowicie co je stanowi, co odróżnia i co dostosowuje; każdą bowiem rzecz stanowi jej substancja, odróżnia się od innej przez formę, harmonizuje czy dostosowuje się przez porządek czy kierunek. Do tego samego można łatwo sprowadzić wszystkie inne, podawane pryez innych, ujęcia tego tematu.

Na 1. Przedstawienie [Trójcy przez stworzenia] na sposób śladu to rzecz przyswajania [tejże Trójcy przymiotów istotowych]; jak powiedziano[9] tą drogą można ze stworzeń [założywszy wiarę] dojść do Trójcy Osób Boskich.

Na 2. Stworzenien to właściwie rzecz bytująca samoistnie; w niej to spotykamy owe wyżej wspomniane trzy rysy. Wcale też we wszystkim tym, co w niej tkwi, nie muszą się znajdować owe trzy rysy; to właśnie według nich i z racji nich przypisuje się rzeczy samoistnie bytującej ślad [Trójcy].

Na 3. Jak powiedziano[10], przyczyną i racją stwarzania są w jakiś sposób również i pochodzenia Osób.

Artykuł 8

CZY W DZIEŁACH NATURY I SZTUKI ZACHODZI STWARZANIE ?

Zdaje się, że w dziełach natury i sztuki jest domieszka stwarzania, bo:

1. Każde działanie natury i sztuki wytwarza jakąś formę. Nie wytwarza jej wszakże z czegośn gdyż materia nie wchodzi w nią jako jej część; jest więc utworzona z niczego. Skoro tak, w każdej twórczości natury i sztuki zachodzi stwarzanie.

2. Skutek nie wychodzi poza możność swojej przyczyny. Lecz wśród rzeczy naturalnych spotykamy wprawdzie jakąś przyczynę, ale jest nią tylko forma

przypadłościowa: czynna lub bierna. A więc forma substancjalna nie jest dziełem twórczości natury. Skoro tak - dziełem stwarzania. /43/

3. Natura czyni rzeczy podobne do siebie. Lecz w przyrodzie spotykamy jakoweś żyjątka bynajmniej nie rodzące się z kogoś do siebie podobnego; świadczy o tym robactwo, rodzące się z gnijącego, [ciała]. Zatem forma każdego z nich nie jest dziełem natury, lecz stwarzania. Ta sama racja dotyczy innych [podobnych wypadków] .

4. Co nie jest stworzone, nie jest stworzeniem. Jeżeli więc do dzieł natury nie dołącza się stwarzanie, dzieła te nie są stworzeniami - co jest herezją.

Wbrew temu Augustyn odróżnia dzieło rozmnażania, które jest dziełem natury, od dzieła stwarzania[1].

Odpowiedź: Trudność ta istnieje z powodu form. Jedni twierdzilin że one nie zaczynają istnieć dzięki działaniu natury, ale że istnieją wpierw w materii - są w niej ukryte. To ich mniemanie pochodziło z nieznajomości materii; mianowicie nie znali różnicy między możnością a rzeczywistością; a ponieważ formy istnieją uprzednio w materii 'w możności', twierdzili, że już faktycznie *(simpliciter)* uprzednio istnieją.

Drudzy utrzymywali, że formy nadaje lub powoduje jakiś twórca czy działacz bezcielesny na sposób stwarzania; w myśl czego do każdej działalności natury dołącza się stwarzanie. To znowuż ich mniemanie pochodzi z nieznajomości formy: nie wzięli pod uwagę tego, że forma naturalna ciała nie bytuje samoistnie, ale że to właśnie dzięki niej coś bytuje. I dlatego, ponieważ - jak wyżej powiedziano, stawać się i być stwarzanym właściwie przysługuje tylko rzeczy samoistniejącej, dlatego formy ani nie powstają, ani nie są stwarzane, a tylko są współstwarzane.

Tym bowiemn co właściwie sprawia twórca naturalnyn jest skład uczyniony z materii. Tak więc w twórczości natury nie zachodzi stwarzanie; działanie jednak natury zakłada je. /44/

Na 1. Formy zaczynają rzeczywiście istnieć z momentem ukończenia składu; nie żeby one same wprost *(per se)* były uczynionen ale przez przypadłość. /45/

Na 2. W przyrodzie jakości [formy] czynne działają mocą form substancjalnych; i dlatego twórca naturalny tworzy coś podobnego do siebie nie tylko pod względem jakości, ale i gatunku. /43/

Na 3. Do zrodzenia zwierząt niedoskonałych wystarczy twórca czy przyczyna powszechna, którą jest moc niebieska; do niej to upodobniają się one nie pod względem gatunku, ale pod względem jakowejś analogii. Nie ma też potrzeby mówić, że ich formy stwarza twórca czy działacz bezcielesny. Do zrodzenia zaś zwierząt doskonałych nie wystarczy twórca powszechny n ale potrzebny jest twórca czy przyczyna własna i właściwa - jest nią rodziciel jednotypowy. /46/

Na 4. Twórczość natury zakłada dane stworzone i tylko w oparciu o nie może czegoś dokonać; w tym sensie twory natury zwiemy: stworzenia.

ZAGADNIENIE 46
POCZĄTEK TRWANIA RZECZY STWORZONYCH

Z kolei będziemy omawiać początek trwania rzeczy stworzonych; temat ten przedstawimy w trzech pytaniach: 1. Czy stworzenia zawsze istniały? 2. Czy to, że zaczęły istnieć jest artykułem wiary? .3. W jakim sensie mowi się, że Bóg na początku stworzył niebo i ziemie?

Artykuł 1 /47/

CZY ZESPÓŁ STWORZEŃ ZAWSZE ISTNIAŁ ?

Zdaje się, że zespół stworzeń, któremu daje się nazwę: świat, nie miał początku, ale że istniał odwiecznie, bo:

1. To, co zaczęło istnieć, nim zaczęło miało możliwość zaistnienia; inaczej jego stanie się byłoby niemożliwe. Jeżeli więc świat zaczął istnieć, nim zaczął, miał możliwość zaistnienia. Lecz czymże jest owa możliwość istnienia, jeśli nie materią, która jest w możności do istnienia - co ziszcza się poprzez formę, i do nie istnienia - co dzieje się na skutek utraty? Jeśli przeto świat zaczął istnieć, przed nim była materia. Materia jednak nie może istnieć bez formy; materia zaś świata wraz z formą - to właśnie świat! Tak więc świat istniałby zanim by jeszcze zaczął istnieć, co jest niemożliwe.

2. Co ma moc *(virtutem)* istnieć zawsze, nie może raz być, raz nie być. Czemu? Bo tak długo dana rzecz istnieje, na jak długo rozciąga się jej moc. Otóż każdy byt niezniszczalny ma moc istnieć zawsze, a to dlatego, że jego moc nie rozciąga się tylko na określony czas trwania. Żaden zatem byt niezniszczalny nie może raz istnieć, raz nie. Lecz wszystko co zaczyna istnieć, niekiedy jest, a niekiedy nie jest. Żaden zatem byt niezniszczalny nie zaczyna istnieć. Otóż na świecie mamy wiele bytów niezniszczalnych, jako to ciała niebieskie i wszystkie jestestwa myślące. A więc świat wcale nie zaczął istnieć.

3. Co niezrodzonen nie zaczęło istnieć. Otóż Filozof w jednym swoim dziele[1] dowodzi, że materia jest niezrodzona, a w innym[2], że niebo jest niezrodzone A więc ogół rzeczy wcale nie zaczął istnieć.

4. Próżnia jest tam, gdzie nie ma ciała, ale jest możliwe, żeby tam było. Lecz jeśli świat zaczął istnieć, wówczas tamn gdzie obecnie jest ciało świata, pierwej wprawdzie nie było żadnego ciała, ale mogło tamże być - inaczej teraz by go tam nie było. A zatem przed [powstaniem] świata była próżnia - co jest niemożliwe.

5. Nic nie zacznie na nowo być ruszane, chyba dzięki temu, że poruszyciel lub ruchadło *(mobile)* ma się inaczej teraz niż przedtem. Lecz co ma się inaczej teraz niż przedtem, jest poruszane. A więc przed wszelkim od nowa zaczynającym się ruchem był jakiś ruch. Zatem ruch był zawsze. A więc i ruchadło, jako że ruch jest tylko w ruchadle.

6. Każdy poruszyciel jest albo naturalny, albo dobrowolny. Żaden jednak z nich nie zacznie poruszać, jeś1i uprzednio nie będzie istniał jakiś ruch. Natura bowiem działa zawsze w ten sam sposób. Stąd jeśli wpierw nie zajdzie jakaś zmiana albo w naturze poruszyciela, albo w ruchadle, od poruszyciela naturalnego nie zacznie istnieć ruch, który wpierw nie istniał. Wola zaś bez zmiany w sobie, odkłada wykonanie tego, co zamierza; ale to nie obejdzie się bez jakowejś zmiany, którą sobie ktoś wyobraża, że nadejdzie przynajmniej ze strony czasu; np. ten, kto chce zbudować dom jutro a nie dziś, oczekujen że coś się stanie jutro, co dziś się nie dzieje; lub przynajmniej czekan aż obecny dzień minie, a jutrzejszy nadejdzie. Aliści to nie obejdzie się bez zmiany, jako że czas jest to liczba ruchu. Wychodzi więc na to, że przed wszelkim ruchem zaczynającym się od nowa, istniał już inny ruch. A więc wniosek ten sam, co wyżej.

7. Nie może się ani zacząć, ani skończyć to, co zawsze jest u [swego] początku i zawsze u [swego] końca. Czemu? Bo co się zaczyna, nie jest u swego końca, co się zaś kończy, nie jest u swego początku. Lecz czas jest zawsze u sweg, początku i końca; wszak z czasu nic nie istnieje, jak tylko 'teraz', które jest końcem przeszłości i początkiem przyszłości. A więc czas nie może się ani zacząć, ani skończyć: tak samo w następstwie i ruch, którego czas jest liczbą czy rachubą.

8. Bóg jest pierwszy od świata albo pierwszeństwem natury tylkon albo [także] trwania. Jeśli pierwszeństwem natury tylko, wówczas ponieważ Bóg jest wieczny, i świat jest wieczny. Jeśli pierwszeństwem trwania, wówczas ponieważ 'najpierw-potem' w trwaniu stanowią czas, dlatego [jak z tego wynika] czas był już przed światem - co jest niemożliwe.

9. Skoro zaistnieje wystarczająca przyczyna, zaistnieje i skutek. Taka bowiem przyczyna, po której skutek nie następuje, jest niedoskonała - potrzebująca cudzej pomocy do tego, żeby po niej nastąpił skutek. Lecz Bóg jest, jak to widać z powyższych[3], przyczyną wystarczającą świata: celową z powodu swojej dobroci, wzorczą z powodu swojej mądrości, sprawczą z powodu swojej potęgi. A ponieważ Bóg istnieje odwiecznie, i świat odwiecznie istnieje.

10. Jeżeli czyjeś działanie jest wieczne, to i skutek musi być wieczny. Lecz działanie Boga jest tym samymn co Jego substancja - a ta jest wieczna. A więc i świat jest wieczny.

Wbrew temu są słowa Jezusa: „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał"[4]; oraz Księgi Mądrości: „Posiadł mnie [mądrość] Jahwe jako początek swych dzieł, przed swymi czynami, od dawna, od wieków jestem ustanowiona, od początku, nim ziemia powstała"[5].

Odpowiedź: Krom Boga nic nie istnieje wiecznie.Twierdzenie to wcale nie jest niemożliwe. Wykazaliśmy bowiem wyżej[6], że wola Boga jest przyczyną rzeczy. Taką więc koniecznością niektóre rzeczy istnieją, jaką koniecznością Bóg ich chce; jak uczy Filozof[7], to konieczność skutku zależy od konieczności przyczyny. Otóż wyżej wykazaliśmy[8], że bezwzględnie mówiąc nie ma żadnej konieczności, żeby Bóg chciał

czegoś - krom siebie. Nie ma więc żadnej konieczności, żeby Bóg chciał, iżby świat był zawsze, lecz świat istnieje w takich granicach istnienia, jakie Bóg mu wyznaczył; albowiem istnienie świata zależy od woli Boga jako od swojej przyczyny. Nie jest więc wcale konieczne, żeby świat zawsze istniał. Nie można tego też udowodnić dowodzeniem ścisłym.

A co do racji jakie nam podaje Arystoteles [9], to one zasadniczo nie mają charakteru dowodowego, a tylko pod jakimś względem; mlanowicie są to kontrargumenty wysuwane przeciw argumentom starożytnych filozofów, którzy twierdzili, że świat zaczął istnieć i to sposobami naprawdę niemożliwymi [do przyjęcia.] Trzy wypadki na to wskazują. Pierwszy. w dwóch dziełach[10] podaje niektóre opinie, jako to Anaksagorasa, Empedoklesa i Platona, i przeciw nim wysuwa kontrargumenty. Drugi: kiedykolwiek porusza ów temat, podaje świadectwa starożytnych - a tak nie postępuje naukowiec dowodzący rzecz ścisłymi dowodami, ale człowiek przekonywujący prawdopodobieństwami. Trzeci: stwierdza wyraznie[11], że są takie zagadnienia dialektyczne czy dyskusyjne, które nie są poparte żadnymi dowodami, chociażby jak to: czy świat jest wieczny.

Na 1. Nim świat istniał, było możliwe, żeby zaistniał; oczywiście nie o ile ‘możliwe’ oznacza możność bierną, którą jest materia, ale o ile oznacza możność czynną, czyli potęgę Boga, a także o ile chodzi o możliwość bezwzględną, a więc nie ujmowaną w odniesieniu do jakiejś możności, ale wynikającą ze samego związku wyrazów, które nie są ze sobą w sprzeczności; a więc, idąc za Filozofem[12], o ile ‘możliwe’ przeciwstawia się ‘niemożliwe’. /48/

Na 2. Taki, co ma moc istnieć zawsze, odkąd ma tę moc, nie może raz być, raz nie być; nim jednak miał ową moc, nie istniał. A racja podana przez Arystotelesa[13] zasadniczo nie dowodzi, że byty niezniszczalne nie zaczęły istnieć, a tylko że nie zaczęły istnieć w sposób naturalny, tak jak zaczyna istnieć wszystko, co powstaje i ginie. /49/

Na 3. Arystoteles w pierwszym dziele twierdzenie swoje, że materia jest niezrodzona, dowodzi argumentem: bo nie ma podmiotu, z któregoby powstała; w drugim, swoje twierdzenie, że niebo jest niezrodzone, dowodzi argumentem: bo nie istnieje przeciwieństwo, z którego by się zrodziło. /50/ Jasno z tego widać, że oba argumenty prowadzą do jednego tylko wniosku, mianowicie że materia i niebo nie zaczęły istnieć poprzez rodzenie - jak to niektórzy mniemali, zwłaszcza odnośnie do nieba. My zaś mówimy, że materia i niebo, jak to widać z powyższych[14], zostały powołane do bytu poprzez stwarzanie.

Na 4. Arystoteles uczy[15], że do pojęcia próżni nie wystarczy tylko: ‘to, gdzie nic nie jest’, ale jest wymagane, żeby była to przestrzeń, która może mieścić w sobie ciało, ale go nie mieści. My zaś mówimy, że przed zaistnieniem świata nie było ani miejsca, ani przestrzeni. /51/

Na 5. Pierwszy poruszyciel miał się zawsze w ten sam sposób. Natomiast pierwsze ruchadło nie miało się zawsze w ten sam isposób, skoro wpierw nie istniało, a potem zaczęło istnieć. Stało się to, jak wyżej powiedziano[16], nie poprzez zmianę, lecz poprzez stwarzani, które nie jest zmianą. Widać z tego, że racja, jaką podaje Arystoteles[17], jest

zwrócona przeciw tym, którzy przyjmowali istnienie wiecznych ruchadeł i nie wiecznego ruchu - chodzi o opinie Anaksagorasa i Empedoklesa. My zaś twierdzimy, że odkąd zaczęły istnieć ruchadła, zawsze istniał i ruch. /52/

Na 6. Pierwszy Twórca jest twórcą dobrowolnym[18]; owszem, miał wieczną wolę utworzyć jakowyś skutek, nie utworzył wszakże wiecznego skutku. Nie musi też poprzedzać jakaś zmiana, nawet ta spowodowana wyobrażaniem sobie czasu. Inaczej bowiem trzeba patrzeć na twórcę partykularnego, który zakłada coś i powoduje coś drugiego, a inaczej na twórcę powszechnego, który tworzy całość. Twórca partykularny tworzy formę i zakłada materię. Musi przeto wprowadzać formę w dostosowaniu czy w proporcji do należytej materii. Słusznie przeto twierdzi się o nim, że wprowadza formę w taką materię, a nie w inną, a to z powodu różnicy między tą, a ową materią. Tego jednak nie można dorzecznie stosować do Bogan który równocześnie tworzy formę i materię; słusznie, dorzecznie jednak trzeba o Nim powiedzieć, że to on sam tworzy materię odpowiednią czy dostosowaną do formy i do celu.

Twórca partykularny zakłada czasn tak jak i materię; i dlatego słusznie twierdzimy o nimn że działa w czasie późniejszym, a nie w czasie poprzedniem, stosownie do wyobrażenia sobien że czas następuje po czasie. Natomiast o Twórcy powszechnym, który tworzy rzecz i czas, bynajmniej nie można twierdzić, że działa teraz, a nie poprzednio - według wyobrażania sobie czasu jako następowania czasu po czasie- jakby czas istniał przed Jego działaniem. Trzeba jednak o nim powiedzieć, że swojemu skutkowi dał czas czy trwanie: ile sam chciał, tyle, ile według Jego uznania było potrzeba dla ujawnienia Jego potęgi. Zaiste, bardziej przykonywująco świat prowadzi nas do poznania stwórczej potęgi Boskiej, jeśli świat nie istniał zawsze, niż gdyby zawsze istniał. Wszystko bowiem co nie było zawsze, jasnym jest, że ma przyczynę; nie tak jednak jest to jasne, jeśli idzie o to, co było zawsze.

Na 7. Według Arystotelesa[19], czas to następstwo: ‘najpierw – potem’, jako że i ruch to następstwo: ‘najpierw – potem’. Stąd też początek i koniec w czasie należy tak samo traktować, jak i w ruchu. Przypuściwszy wieczność ruchu, każdy dowolnie obrany moment ruchu musi być początkiem i końcem ruchu; ale nie musi nimi być, jeśli ruch ma początek. To samo rozumowanie dotyczy ‘teraz’ czasu. Widać z tego, że owo ujęcie momentu ‘teraz’, który zawsze jest początkiem i końcem czasu, zakłada wieczność czasu i

ruchu. Tę właśnie rację wysunął Arystoteles[20] przeciw tym, którzy przyjmowali wieczność czasu, przeczyli zaś wieczności ruchu.

Na 8. Bóg jest pierwej niż świat co do trwania; jasnen że owo ‘pierwej’ nie oznacza pierwszeństwa czasu, ale wieczności. Można i tak powiedzieć: ‘pierwej’ oznacza wieczność wyobrażeniowego czasu - nie istniejącego realnie, ot tak, jak w powiedzeniu: ‘ponad niebem nic nie jest’, ‘ponad’ oznacza tylko miejsce wyobrażeniowe, w sensie: możemy sobie wyobrazić, że do wymiarów ciała niebieskiego dodaje się inne wymiary. /53/

Na 9. Z powyższych winno być jasne[21], że jak skutek pochodzący od przyczyny działającej [koniecznie] siłami natury dostosowuje się do charakteru czy sposobu jej

formy, tak pochodzący od przyczyny działającej siłą woli dostosowuje się do formy przez tęż przyczynę wpierw powziętą i określoną. Odpowiadamy więc tak: Owszemn Bóg odwiecznie jest wystarczającą przyczyną świata; jednakowoż trzeba przyjąć, że świat jest przezeń utworzony nie inaczej, jak tylko zgodnie z wyrokiem Jego woli, mianowicie aby miał istnienie po nie istnieniu, i aby [przez to] bardziej przekonywująco ujawniał swego Twórcę. /54/

Na 10. Skoro zaistnieje działanie, następuje i skutek. Owszem, ale z zastrzeżeniem; następuje zgodnie z charakterem formy, która jest początkiem działania. Otóż u tych, którzy w działaniu kierują się wolą, właśnie to, co zostało powzięte i zawyrokowane, uchodzi za formę, która jest początkiem działania. Tak więc z wiecznego działania Boga nie następuje skutek wieczny ale taki, jaki Bóg chciał, mianowicie aby miał istnienie po nie istnieniu.

A r t y k u ł 2

CZY TO, ŻE ŚWIAT ZACZĄŁ ISTNIEĆ JEST ARTYKUŁEM WIARY ?

Zdaje się, że zdanie: świat zaczął istnieć, nie jest artykułem wiary, ale wnioskiem dającym się ściśle udowodnić, bo:

1. Każde dzieło ma początek swego trwania. Otóż można ściśle udowodnić, że Bóg jest przyczyną sprawczą świata, co także i wybitniejsi filozofowie przyjmowali. Można zatem ściśle udowodnić, że świat zaczął istnieć.

2. Jeśli trzeba koniecznie mówić, że świat jest uczyniony przez Boga, to albo jest uczyniony z niczego, albo z czegoś; nie z czegoś, bo w takim razie materia świata poprzedziłaby światn a przeciw temu występują racje Arystotelesa dowodzącego, że niebo jest niezrodzone. Wobec czego należy powiedzieć, że świat jest uczyniony z niczego; w ten sposób ma istnienie po nie istnieniu. Zatem musiał zacząć istnieć.

3. Każdy kto w działaniu posługuje się myślą, działa od jakiegoś początku; widać to na przykładzie wszystkich artystów. Lecz Bóg działa poprzez myśl; zatem działa od jakiegoś początku. Swiat więc, który jest Jego skutkiemn nie był zawsze. /55/

4. Dla każdego jest jasne, że niektóre rzemiosła czy sztuki oraz zasiedlanie okolic miały początek w okraślonym czasie. Tak by jednak nie było, gdyby świat istniał zawsze. Jasne więc, że świat nie istniał zawsze.

5. To pewne, że nic nie może równać się Bogu. Lecz jeśliby świat istniał zawsze, zrównałby się z Bogiem co do trwania. A więc uchodzi za pewne, że swiat nie istniał zawsze.

6. Jeśli świat zawsze istniałn dzień obecny poprzedziła nieskończona ilość dni. Lecz nieskończonej ilości nie da się przebrnąć. Zatem nigdy by się nie dotarło do dnia obecnego - a to jest jawnie fałszem.

7 Jeśli świat istniał wiecznie, to i wiecznie odbywało się rodzenie; a więc w nieskończoność człowiek rodzi człowieka. Lecz jak mówi Filozof[1], ojciec jest przyczyną

sprawczą syna; wynika z tego, że łańcuch przyczyn sprawczych ciągnąłby się w nieskończoność, co tenże sam Filozof odrzuca[2].

8. Jeśli świat i rodzenie były zawszen przed nami istniałaby nieskończona ilość ludzi. Lecz dusza człowieka jest nieśmiertelna. A więc teraz aktualnie istniałaby nieskończona wielość dusz ludzkich - co uznaliśmy za niemożliwe[3]. A więc, że świat zaczął istnieć można wiedzieć z konieczności [dowodów], a nie przyjmować samą wiarą.

Wbrew temu: artykułów wiary nie można ściśle rozumowo udowodnić, gdyż wiara, jak uczy św. Paweł, dotyczy: „tych rzeczywistości, których nie widzimy”[4]. Atoli to, że Bóg jest Stworzycielem w sensie: świat zaczął istnieć, jest artykułem wiary; mówimy bowiem [w Składzie Nicejskim]: Wierzę w jednego Boga Stworzyciela itd. Ponadto Grzegorz pisze[5] o Mojżeszu, że prorokując o przeszłości mówił: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”. W tych słowach jest podana nauka o początku świata. A więc o początku świata wiemy tylko z objawienia, i dlatego nie można tego ściśle rozumowo udowodnić. /56/

Odpowiedź: Jedynie na podstawie wiary przyjmujemy, że świat nie istniał zawsze; nie można też tego dowieść ścisłym rozumowym dowodzeniem; rzecz ma się więc podobnie do tego, co powiedziano wyżej o tajemnicy Trójcy[6]: Uzasadnienie:

Na to, że świat miał początek, nie można otrzymać dowodów ze strony samego świata. Czemu? Bo podstawą dowodzenia jest ‘czym coś jest’. Każda zaś rzecz, w tym, co stanowi treść jej gatunku, abstrahuje od przestrzeni i czasu; z tego też powodu mówi się: „powszechniki są wszędzie i zawsze”[7]. Nie można więc ściśle rozumowo udowodnić, że człowiek, niebo lub kamień nie istniały zawsze.

Nie można także udowodnić tego od strony przyczyny sprawczej, która w działaniu kieruje się wolą. Nie można bowiem rozumem przeniknąć woli Boga, chyba tylko co do tego, czego Bóg chce bezwzględnie koniecznie; ale, jak to się już rzekło[8], do tego nie należy to, czego Bóg chce - jeśli idzie o stworzenia.

Wola jednak Boga może być człowiekowi odkryta przez objawienie, które jest podstawą wiary. Stąd [prawda], że świat miał początekn, jest przedmiotem wiary, nie zaś przedmiotem dowodzenia lub wiedzy. Świadomość tego jest nader użyteczna; chodzi o to, żeby czasem ktoś, siląc się udowodnić rozumowo prawdę wiary, nie przytaczał racji niekoniecznie przekonywujących, czym dałby niewierzącym podstawę do lekceważenia [naszej wiary]; wzbudziłby bowiem u nich przekonanie, że my dla takich właśnie racji przyjmujemy prawdy wiary. /57/

Na 1. Augustyn podaje[9] dwie opinie filozofów opowiadających się za wiecznością świata; jedni twierdzili, że substancja świata nie jest od Boga; jest to błąd wprost nie do przyjęcia i dlatego z konieczności odpada; drudzy zaś przyjmowali wieczność świata i zarazem twierdzili, że świat jest uczyniony przez Boga: „nie chcą bowiem, żeby świat miał początek czasu, a tylko początek swojego stworzenia, i to tak, by - jakimś trudnym do zrozumienia sposobem - zawsze istniał, jak zawsze istnia- Ten, który go uczy- przekazuje Augustyn[10] - wyjaśniają przykładem: Gdyby czyjaś stopa od wieczności

zawsze stała w zakurzonym miejscu, zawsze byłby ślad, o którym nikt by nie wątpił, że uczynił go stąpający; tak i świat: zawsze istniał, jak zawsze istniał Ten, który go uczynił".

Aby jakoś pojąć to rozumowanien należy mieć na uwadze, że przyczyna sprawcza, której działanie wiąże się koniecznie z ruchem, z konieczności poprzedza co do czasu swój skutek; wszak skutek jest kresem (czy końcem) działania, każdy zaś sprawca musi być początkiem działania. Natomiast jeśli działanie jest momentalne, wykluczające następstwo, twórca nie musi być co do trwania pierwej niż dzieło; przykładem oświetlanie. I dlatego [filozofowie ci] tak mówią: z tego, że Bóg jest przyczyną sprawczą świata, bynajmniej koniecznie nie wynika, że jest pierwej niż świat co do trwania, ponieważ, jak wyżej powiedziano[11], stwarzanie – czynność, którą świat utworzył - nie jest zmianą zawierającą w sobie następstwo. /58/

Na 2. Na to zwolennicy wieczności świata odparliby tak: owszem, świat jest przez Boga uczyniony z niczego, ale nie w sensie: jest uczyniony po nicości - a właśnie my w ten sposób pojmujemy nazwę 'stwarzanie' - lecz w sensie: bo nie jest uczyniony z czegoś. I w ten sposób także, jak to widać z dzieła Awicenny[12], niektórzy z nich nie odżegnują się od nazwy 'stwarzanie'.

Na 3. Tę to rację, wysuniętą przez Anaksagorasa, podaje Filozof[13]. Ale ona nie dowodzi koniecznie, chyba odnośnie do takiej myśli, która, zastanawiając się, szuka, co należy czynić - a to jest podobne do ruchu; taką właśnie, jak widać z powyższych[14], jest myśl człowieka, a nie Boga.

Na 4. Stronnicy wieczności świata przyjmują istnienie jakiejś okolicy, która nieskończenie wiele razy zmieniała się: z niezaludnionej w zaludnioną - i na odwrót. Podobnie co do sztuk i rzemiosł: utrzymują, że - na skutek różnych znarowień i wydarzeń - nieskończenie wiele razy były odkrywane i znowu upadały. I dlatego Arystoteles pisze[15], że byłoby śmieszne skłonić się do zdania o początkowości świata na podstawie tego pokroju partykularnych zmian.

Na 5. Zdaniem Boecjusza[16], nawet gdyby świat zawsze istniał, nie zrównałby się z Bogiem co do wieczności, bo istnienie Boga jest 'całe naraz' bez żadnego następstwa[17]; zgoła zaś inaczej ma się rzecz ze światem.

Na 6. Przez przebrnięcie rozumiemy zawsze przejście od kresu do kresu. Zatem na jakikolwiek dzień przeszły wskazałbyś, dni od niego do obecnego są ilością skończoną, przez którą można przebrnąć czy przejść. Zarzut zaś narzuca myśl, jak by - wskazawszy na dwa krańce - między nimi była nieskończona ilość etapów pośrednich.

Na 7. Niemożliwe jest, żeby łańcuch przyczyn sprawczych istotnie powiązanych szedł w nieskończoność: ot tak, jak gdyby przyczyny istotnie wymagane do uskutecznienia dzieła mnożyły się w nieskończoność; np. gdyby kamień był poruszany przez kij, kij przez rękę i tak w nieskończoność [18].

Nie uważa się jednak za niemożliwe, żeby łańcuch przyczyn sprawczych ciągnął się w nieskończoność przez przypadłość; zachodzi to wtedy, gdy wszystkie przyczyny mnożące się w nieskończoność tworzą rząd tylko jednej przyczyny, a ich powielanie dzieje się przez przypadłość; przykładem kowal: używa wielu młotków przez przypadłość, bo jeden po drugim się kruszy. Dla tego młotka, któremu przypadło wejść w

robotę po pracy poprzedniego, owo wejście jest przypadłościowe i obojętne. Podobnie, przypadłościowe i obojętne dla człowieka rodzącego jest, że sam jest zrodzony przez kogoś innego; wszak rodzi jako człowiek, a nie jako syn innego człowieka; wszyscy bowiem ludzie rodzący tworzą jedno ogniwo w łańcuchu przyczyn sprawczych, mianowicie ogniwo partykularnego rodziciela. Stąd to nie jest niemożliwe, żeby człowiek był rodzony przez człowieka w nieskończoność. Byłoby to niemożliwe, gdyby zrodzenie tego oto człowieka zależało od tego oto człowieka, od ciała elementarnego, od słońca i tak w nieskończoność.

Na 8. Zwolennicy wieczności świata w wieloraki sposób przeciwstawiają się racji tego zarzutu. I tak: jedni wcale nie uważają tego za niemożliwe, żeby istniała w rzeczywistości nieskończona ilość dusz; zdanie to spotykamy u Algazala[19]; uważa on, że jest to nieskończoność przypadłościowa - co wyżej odrzuciliśmy[20]; drudzy twierdzą, że dusza ulega zniszczeniu razem z ciałem; trzeci, że z wszystkich dusz pozostaje tylko jedna; czwarci, jak podaje Augustyn[21], z tego właśnie powodu uznawali okresowy powrót dusz, w sensie: dusze odłączone od ciała po upływie określonego czasu wracałyby znowu do ciał. O wszystkich tych opiniach będzie jeszcze mowa niżej[22].

Należy jednak zauważyć, że racja podana w zarzucie dotyczy przedmiotu partykularnego; i dlatego ktoś równie dobrze mógłby powiedzieć tak: świat jest wieczny, albo przynajmmiej jakieś stworzenie, np. aniołn nie zaś człowiek. Natomiast my ogólnie stawiamy tu pytanie: czy jakieś stworzenie istniało zawsze.

Artykuł 3 /59/

CZY STWARZANIE RZECZY BYŁO NA POCZĄTKU CZASU ?

Zdaje się, że stwarzanie rzeczy nie było na początku czasu, bo:

1. Co nie jest w czasie, nie jest także w jakiejś części czasu. Lecz stwarzanie rzeczy nie odbyło się w czasie; stwarzanie bowiem powołało do istnienia substancję rzeczy; czas zaś nie jest miarą substancji rzeczy, a zwłaszcza substancji bezcielesnych. A więc stwarzanie nie odbyło się na początku czasu.

2. Filozof wykazuje[1], że wszystko, co staje się, stawało się; i tak we wszelkim stawaniu się stwierdzamy ‘najpierw-potem’.. Aliści [sam] początek czasu nie ma w sobie ‘najpierw – potem’, gdyż jest niepodzielny. A ponieważ ‘być stwarzanym’ jest jakowymś stawaniem się, dlatego, jak się zdaje, rzeczy nie są stwarzane na początku czasu.

3. Również i sam czas jest stworzony. Nie może jednak być stworzonym na początku czasu, skoro czas jest podzielny, początek zaś czasu niepodzielny. A więc stwarzanie rzeczy nie było na początku czasu.

Wbrew temu są słowa: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”[2].

Odpowiedź: Pierwsze słowa Księgi Rodzaju: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” bywają wyjaśniane w trojaki sposób, a to dla wykluczenia trzech błędów:

Jedni bowiem utrzymywali, że świat istniał zawsze, a czas nie ma początku. Dla odparcia tego błędu, słowa: ‘na początku’ wykłada się w sensie: ‘na początku – czasu’.

Drudzy przyjmowali dwa początki [czy przyczyny] stwarzania: jeden dla rzeczy dobrych, drugi dla rzeczy złych. Dla odrzucenia tego, słowa: ‘na początku’ wykłada się: ‘w Synu’; jak bowiem początek sprawczy przyswojono Ojcu z powodu potęgi, tak początek wzorczy przyswojono Synowi z powodu mądrości; jak bowiem w psalmie wyrażono się: „Panie! Wszystkoś w mądrości uczynił”[3], tak należy rozumieć, że Bóg stworzył wszystko na - w początku, tj. w Synu, stosownie do słów Apostoła: „W Nim, tzn. w Synu, zostało wszystko stworzone”[4].

Trzeci wreszcie twierdzili, że Bóg stworzył rzeczy cielesne za pośrednictwem stworzeń duchowych. Dla wykluczenia tegon słowa: „na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” wykłada się w sensie: ‘przed wszystkim’.

Jak się przyjmuje, cztery rzeczy zostały wraz stworzone: niebo empirejskie, materia cielesna (przez którą rozumiemy ziemię), czas i natura anielska. /60/

Na 1. Jeśli mówimy o rzeczach, że są stworzone na początku czasu, to nie w tym sensie jakoby początek czasu był miarą stwarzania, ale w tym, że niebo i ziemia są stworzone wraz z czasem.

Na 2. W przytoczonym zdaniu Filozofa chodzi o stawanie się, które dokonywa się poprzez ruch, lub które jest kresem ruchu. A ponieważ w każdym ruchu jest ‘najpierw-potem’ dlatego przed każdym punktem zaznaczonym w ruchu - gdy mianowicie coś jest w ruchu i stawa się - jest coś ‘najpierw’ i także coś po nim; co bowiem jest na [samym] początku lub na [samym] końcu - nie jest w ruchu. Stwarzanie zaś, jak się wyżej rzekło[5], ani nie jest ruchem, ani kresem ruchu. I dlatego coś jest tak stwarzane, że przedtem nie było stworzone. /61/

Na 3. O tyle i tak coś się staje, o ile i jak istnieje. W czasie zaś istnieje tylko [moment] ‘teraz’. Stąd też [czas] może powstać tylko w jakimś [momencie] ‘teraz’: nie jakoby w owym pierwszym [momencie] ‘teraz’ był czas, ale że od niego czas się zaczyna.

ZAGADNIENIE 47
OGÓLNIE O RÓŻNORODNOŚCI I ROZDZIELENIU RZECZY

Omówiliśmy już powołanie stworzeń do bytu. Z kolei rozpatrzymy ich różnorodność i rozdział. Podzielimy to na trzy części; w pierwszej będzie mowa ogólnie o różnorodności i o rozdzieleniu rzeczy; w drugiej rozpatrzymy rozdzielenie dobra od zła; w trzeciej rozdzielenie stworzenia duchowego od cielesnego. Przystępujemy do pierwszego

zagadnienia; zajmiemy się: 1. Samą wielością czy różnorakością rzeczy; 2. Ich nierównością; 3. Ich uporządkowaniem; 4. Jednością świata. /62/

Artykuł 1

...CZY WIELKOŚĆ I RÓŻNORAKOŚĆ RZECZY SĄ OD BOGA ?

Zdaje się, że wielość i różnorakość rzeczy nie są od Boga, bo:

1. Jedno ma to do siebie, że zawsze czyni jedno. Lecz, jak widać z powyższych[1], Bóg jest w najwyższym stopniu jeden. A więc sprawia jeden tylko skutek.

2. Rzecz wzorowana jest podobną do swojego wzoru. Lecz jak wyżej powiedziano[2], Bóg jest przyczyną wzorczą swojego skutku. A ponieważ Bóg jest jeden, dlatego i Jego skutek jest jeden tylko, a nie różnoraki.

3. Środki wiodące do celu są proporcjonalne do tegoż celu. Lecz cel stworzenia jest jeden; jak wykazaliśmy[3], jest nim dobroć Boża. A więc istnieje jeden tylko skutek Boga.

Wbrew temu czytamy w Księdze Rodzaju, że Bóg „oddzielił światło od ciemności" i „oddzielił wody od wód"[4]. A więc różnorodność-odrębność i wielość rzeczy są od Boga.

Odpowiedź: Filozofowie podawali różne przyczyny różnorakoci rzeczy. Jedni przypisywali ją materii: albo samej, albo wraz z czynnikiem działającym. Samej materii: Demokryt i wszyscy starożytni naturaliści; uznawali oni tylko jedną przyczynę: materialną; według nich różnorodność rzeczy jest dziełem przypadku - zależnie od ruchu materii. Natomiast Anaksagoras przypisywał różnorakość i wielość rzeczy: wraz materii i działaczowi; on to przyjmował myśl zaprowadzającą różnorodność rzeczy - dobywając z materii to, co w niej było pomieszane czy bezładne.

To jednak nie może ostać się z dwóch powodów: Pierwsze dlatego, że jak wyżej wykazano[5], również i sama materia jest przez Boga stworzona. Stąd też różnorakoć idącą ze strony materiin o ile takowa jest, trzeba odnieść do przyczyny wyższej. Drugie dlatego, że to materia jest dla formy, a nie na odwrót. Odrębność zaś [tym samym i rozmaitość] rzeczy odbywa się popzez własne formy. A więc odrębność i [różnorakość] nie jest dla materii, ale raczej na odwrót: to materia stworzona jest bezpostaciowa - bezformista po to, by była sposobna do przyjęcia różnych form.

Drudzy ową rozmaitość rzeczy przypisywali działaczom drugim. Tak Awicenna. Jego zdaniem[6] Bóg, poznając w pełni siebie swoją myślą, powołał do bytu pierwszy twór myślący; w tymże tworze, jako że on nie jest swoim istnieniem, z konieczności zachodzi złożenie możności z rzeczywistością - będzie to jeszcze niżej wyjaśnione[7]. Ten to właśnie pierwszy twór myślący: o ile poznaje pierwszą przyczynę, powołał do bytu drugi twór myślacy; o ile poznaje siebie jako będącego w możności, powołał do bytu ciało nieba, które porusza; o ile wreszcie poznaje siebie, jako mającego jakoweś już urzeczywistnienie, powołał do bytu duszę nieba.

Ale i to nie może ostać się z dwóch powodów. Pierwsze, bo wyżej wykazaliśmy[8], że stwarzać jest rzeczą samego Boga; stąd też wszystko, co nie może być inaczej uskutecznione jak tylko drogą stwarzania, jest tworem samego Boga; należy tu to wszystko, co nie podlega powstawaniu i zanikowi. Drugie, bo według tego stanowiska całość rzeczy nie byłaby dziełem zamysłu pierwszego Twórcy, ale zbiegu wielu przyczyn działających, a o czymś takim mówimy, że jest dziełem przypadku; według tego zupełność wszechświata, polegająca na różnorodności rzeczy, byłaby przypadkowa, co jest niemożliwe.

I dlatego należy powiedzieć, że rozmaitość i wielość rzeczy jest dziełem zamysłu pierwszego Twórcy - Boga; powołał On bowiem rzeczy do bytu po to, by udzielić stworzeniom swojej dobroci, one zaś by ze swej strony ją ujawniały; a ponieważ jedno stworzenie nie zdoła wyczerpująco ją przedstawić, dlatego utworzył wiele i to różnych stworzeń, aby czego nie dostaje jednemu dla przedstawienia dobroci Bożej, z drugiego można było uzupełnić; albowiem dobroć w Bogu jest niezłożoną i jedną, w stworzeniach jest rozliczną i rozdzieloną. Wobec czego doskonalej w dobroci Bożej uczestniczy i zarazem ją ujawnia cały wszechświat niż jakiekolwiek inne [jedno] stworzenie.

A ponieważ przyczyna różnorakości rzeczy wyrasta z mądrości Bożej, dlatego Mojżesz powiada: że rzeczy są różnorakie, zawdzięczamy Słowu Bożemu, które jest poczęciem mądrości; i to właśnie mają na myśli owe słowa: „Rzekł Bóg: Niechaj się stanie światłość ... I oddzielił ją od ciemności”[9]. /63/

Na 1. Kto działa siłami natury, działa poprzez formę, dzięki której jest: a ta jest jedna tylko dla jednego; i dlatego czyni tylko jedno. Natomiast działacz dobrowolny a jak wyżej wykazano[10] takim właśnie jest Bóg działa poprzez formę w myśli poczętą. A ponieważ wyżej wykazano[11], że myśl Boga poznaje wiele i że to wcale nie godzi w jedność i niezłożoność Jego, dlatego, chociaż jest jeden, mimo to może czynić wiele.

Na 2. Rozumowanie zarzutu byłoby słuszne, gdyby chodziło o taką rzecz wzorowaną, która przedstawia wzorzec doskonale,bajeśli się powiela, to tylko materialnie. Stąd też Obraz Niestworzony, który jest doskonły, jest tylko jeden. Atoli żadne stworzenie nie przedstwia doskonale pierwowzoru, jakim jest istota Boża; i dlatego może być przedstawianą przez wiele stworzeń. Zaznaczmy jednak, że jeśli przez idee rozumiemy wzorce, wówczas wielości rzeczy odpowiad w umyśle Bożym wielość idei. /64/

Na 3. W dziedzinie spekulatywnej środek dowodzenia, który doskonale udowadnia wniosek, jest tylko jeden; natomiast środki, czyli argumenty prawdopodobne są liczne. Podobnie ma się rzecz w dziedzinie praktycznej; gdy środek do celu wiodący, że się tak wyrażę, zrównywa się z celem, wystarczy tylko jeden. Aliści nie taki jest stosunek stworzenia do celu: Boga; i dlatego należało mnożyć stworzenia.

Artykuł 2

CZY NIERÓWNOŚĆ RZECZY JEST OD BOGA ?

Zdaje się, że nierówność rzeczy nie jest od Boga, bo:

1. Rzeczą najlepszego jest czynić co najlepsze. Lecz między tym, co najlepsze, jedno nie jest większe od drugiego. Zatem rzeczą Boga, który jest najlepszy, jest czynić wszystko równe.

2. Jak uczy Filozof[1], równość jest skutkiem jedności. Lecz Bóg jest jeden. A więc uczynił wszystko równe.

3. Sprawiedliwość wymierza: nierównym nierówne. Lecz Bóg jest sprawiedliwy we wszystkich dziełach swoich. A ponieważ Jego działanie, które udziela rzeczom istnienia, nie zakłada jakowejś nierówności rzeczy, dlatego, jak się zdaje, uczynił wszystko równe.

Wbrew temu czytamy u Syracha: „Czemu dzień przewyższa dzień, i światłość także światłość, i jeden rok drugi, a słońce słońce ? - Rozdzielone są umiejętnością Pańską”[2].

Odpowiedź: Orygenes, chcąc odeprzeć zdanie tych, co utrzymywali, że różnorodność rzeczy pochodzi z przeciwieństwa początków dobra i zła, twierdził[3], że Bóg z początku stworzył wszystko równe. Powiada więc tak: Bóg stworzył najpierw tylko stworzenia rozumne - i to wszystkie równe; już jednak w ich zaraniu powstała nierówność - a to z ich wolnej woli; dzięki niej jedne w stopniu większym lub mniejszym opowiedziały się za Bogiem, drugie zaś w stopniu większym lub mniejszym odwróciły się od Boga. Te więc rozumne stworzenia, które swoją wolną wolą opowiedziały się za Bogiem, w zależności od stopnia zasług, zostały podniesione i wprowadzone do różnych chórów czy rzędów anielskich. Te zaś, które się od Boga odwróciły, zależnie od ciężkości grzechu, zostały przyłączone do różnych ciał; i to jest, powiada, przyczyną stwarzania ciał i ich różnorodności.

Według tego jednak całość stworzeń cielesnych nie byłaby stworzona celem udzielenia stworzeniom dobroci Boga, ale dla karania grzechu, a to jest sprzeczne ze słowami: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”[4]. Augustyn zaś taką temu daje odprawę: „Czyż moze być coś głupszego nad twierdzenie, że architekt - Bóg - dał to słońce: jedno w jednym świecie, nie dla blasku piękna lub dla zdrowia rzeczy cielesnych, lecz że raczej stało się to dlatego, gdyż jedna dusza tak zgrzeszyła? Z tego wynika, że gdyby sto dusz zgrzeszyło, ten świat miałby sto słońc”[5].

Wobec tego należy odpowiedzieć, że mądrość Boga, jak jest przyczyną odrębności - rozmaitości rzeczy, tak jest przyczyna i ich nierówności. Uzasadnienie: w rzeczach spotykamy dwojaką odrębność: pierwszą, formalną, u tych, które różnią się gatunkowo; drugą, materialną, u tych, które różnią się liczbowo tylko. A ponieważ materia jest dla formy, dlatego i odrębność materialna jest dla formalnej. Stąd to widzimy, że w rzeczach niezniszczalnych jeden gatunek ma tylko jedną jednostkę, gdyż gatunek jest dostatecznie zachowany przez jedną jednostkę. Inaczej jest z rzeczami, które powstają i zanikają: tu jeden gatunek ma wiele jednostek - dla zachowania gatunku. Widać z tego, że ważniejszą jest odrębność formalna niż materialna[6].

Otóż odrębność formalna koniecznie wiąże się z nierównością. Czemu? Bo - jak uczy Filozof[7] - z formami rzeczy jest jak z liczbami; gatunek zaś liczby zmienia się

zależnie od dodania czy odjęcia jednostki. Stąd też w przyrodzie gatunki wydają się być uporządkowane według stopni. I tak: związki *(mixta)* są doskonalsze od elementów, rośliny od minerałów, zwierzęta od roślin, ludzie od reszty zwierząt; a i w każdym z nich znajdują się gatunki: jeden doskonalszy od drugiego. A więc: jak Boża mądrość jest przyczyną odrębności, różnorakości rzeczy - a to dla doskonałości wszechświata - tak również i nierówności[8]. Wszechświat bowiem nie byłby doskonały, gdyby w rzeczach znajdował się jeden tylko stopień dobroci. /65/

Na 1. Rzeczą najlepszego twórcy jest wywołanie najlepszego całego skutku; nie tak jednak, żeby każdą część całości czynił bezwzględnie najlepszą, ale najlepszą w dostosowaniu do całości. Zginęłaby przecież dobroć [całość] zwierzęcia, gdyby każda jego część miała ważność oka. Podobnie więc i Bóg: uczynił cały wszechświat najlepszym - według miary stworzenia, nie zaś poszczególne stworzenia; bo jeśli idzie o nie, to uczynił jedno lepsze od drugiego[9]. I dlatego Pismo św. o poszczególnych stworzeniach wyraziło się: „Bóg widząc, że światłość jest dobra”[10]. podobnie i o pozostałych; natomiasit o wszystkich razem wyraziło się: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”[11]. /66/

Na 2. Pierwsze co pochodzi od jednościn to równość, a z kolei wielorakość. I dlatego od Ojca, któremun według Augustyna[12], przyswojono jedność, pochodzi Syn, któremu przyswojono równość, a z kolei stworzenie, któremu przysługuje nierówność. Aliści i stworzeniom przypada w udziale jakowaś równość, mianowicie proporcj[13]. /67/

Na 3. Tą właśnie racją powodował się Orygenes; ma ona jednak zastosowanie tylko w przyznawaniu nagród; a tych nierówność zależy od nierówności zasług. Atoli gdy idzie o ukonstytuowanie [pierwsze] rzeczy, to owszem, jest nierówność części, ale nie z powodu nierówności poprzedniej czy to zasług, czy to przystosowania materii, ale ze względu na doskonałość całości. Widać to również na dziełach rąk ludzkich; nie dlatego przecież różni się dach od fundamentu, że są z różnego materiałun lecz - żeby zaistniał doskonały dom z różnych części - budowniczy dobiera różny materiał, a nawet by go zrobił gdyby potrafił[14].

Artykuł 3

CZY W STWORZENIACH ISTNIEJE UPORZĄDKOWANY ŁAŃCUCH PRZYCZYN DZIAŁAJĄCYCH ?

Zdaje się, że w stworzeniach nie znajduje się uporządkowany łańcuch przyczyn działających, bo:

1. Doskonalszą przyczyną działającą jest ta, która działa bezpośrednio, niż ta, która działa za pośrednictwem. Lecz Bóg jest najpotężniejszym działaczem; a więc nie działa za pośrednictwem; skoro tak, jedno stworzenie nie działa na drugie.

2. Z charakteru swego działacz ma czynić to, co doń podobne. Lecz to, na podobieństwo czego coś się czyni, jest wzorem. Gdyby więc jedno stworzenie było

przyczyną działającą wobec drugiego stworzenia, wynikało by z tego, że ważniejsze spośród bytów są wzorcami dla niższych - a to odrzuca Dionizy[1].

3. Filozof uczy[2], że działacz i cel schodza się w czymś jednym gatunkowo. Jeśli więc jedno stworzenie jest przyczyną sprawczą drugiego, jedno będzie przyczyną celową drugiego, co wydaje się sprzeczne z następującymi słowami Pisma św.: „Pan wszystko zdziałał dla samego siebie”[3].

Wbrew temu są słowa św. Pawła: „A te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy - przeciwstawia się porządkowi Bożemunn[4]. Dionizy zaś powiada[5]. Bóstwo kieruje się prawem, że byty niższe mają być do Niego prowadzone przez byty wyższe. A więc Jedno stworzenie działa na inne.

Odpowiedź: Niektórzy mahometańscy teologowie odmawiali stworzeniom jakiegokolwiek działania – i to każdemu; ich zdaniem nie ogień ogrzewa czy pali, ale Bóg w ogniu. Według tego na darmo przypisywałoby się rzeczom siły czynne, jakości i formy. Dlatego
należy odpowiedzieć, że, jak powiedziano[6], sama nierówność zaprowadzona w rzeczach przez mądrość Bożą, wymaga, by jedno stworzenie działało na drugie. Wszak na tym właśnie polega nierówność stworzeń, że jedno jest doskonalsze od drugiego. Otóż to, co doskonałe, wobec tego, co mniej doskonałe, ma się tak, jak rzeczywistość do możności. Z charakteru zaś swego to, co jest w rzeczywistości, działa na to, co jest w możności. Tak to więc koniecznie jedno stworzenie musi działać na drugie. I jak od Boga - czystej rzeczywistości - stworzenie ma to udzielone, że jest w rzeczywistości, tak i od Boga ma udzieloną moc do działania - i działa Jego mocą tak, jak przyczyna druga działa mocą przyczyny pierwszej.

Na 1. Bóg bez udziału stworzenia mógłby uczynić wszystko, cokolwiek dzieje się za sprawą stworzenia. A więc nie z niedomagania Jego potęgi jest to, że działa za pośrednictwem stworzenia, ale z nadobfitości Jego dobroci; od niej to jest, że nie tylko udziela stworzeniom tego, iż jest w sobie dobre, ale, co więcej, udziela mu tej godności, że jest dla innych przyczyną dobroci.

Na 2. Dionizy odrzuca zdanie tych, co twierdzili, że pierwowzorami są jakoweś oderwane umysłowe istoty; boć wiadomo, pierwszym wzorem wszystkich rzeczy jest Bóg. Nic jednak nie przeszkadza, aby drugorzędowo jedno stworzenie było wzorem dla drugiego[7].

Na 3. Celem ostatecznym wszystkiego jest Bóg; pod tym jednak celem istnieją również inne cele, o ile jedno stworzenie zmierza ku drugiemu jako ku celowi; mianowicie stworzenia niedoskonałe ku doskonałym: materia ku formie, elementa ku związkom, rośliny ku zwierzętom, zwierzęta ku ludziom – jak to opisuje Księga Rodzaju[8]. Widać z tego jasno, na czym polega ów ład czy porządek wszechświata, mianowicie, że jedno stworzenie działa na drugie; jedno staje się na podobieństwo drugiego; jedno jest celem drugiego. /68/

Artykuł 4

CZY ISTNIEJE JEDEN TYLKO ŚWIAT ? /69/

Zdaje się, że świat nie jest tylko jeden, ale że jest ich wiele, bo :
1. Augustyn pisze[1]: To niestosowne mówić, że Bóg stworzył rzeczybez racji. Otóż dla tej samej racji, dla której stworzył jeden świat, mógł ich stworzyć wiele. Wszak Jego potęga nie ogranicza się do stwonia jednego świata, lecz, jak wyżej wykazano[2], jest nieskończona. A więc Bóg stworzył wiele światów.
2. Natura czyni to, co jest lepsze; tym bardziej Bóg. Otóż byłoby lepiej, gdyby istniało raczej wiele światów niż jeden. Jasne, wszak liczne dobra to coś lepszego niż nieliczne. A więc Bóg stworzył wiele światów.
3. Wszystko, co ma formę w materii, może powielać się liczbowo bez zmiany gatunku, gdyż powielanie liczbowe idzie od materii. Lecz świat ma formę w materii; albowiem gdy mówię 'człowiek' oznaczam formę; gdy zaś mówię: 'ten oto człowiek', oznaczam formę w materii; podobnie gdy mówię: 'świat', oznacza się przez to formę; gdy zaś mówi się: 'ten oto świat', oznacza się przez to formę w materii. A więc nic nie przeszkadza, żeby istniało wiele światów.

Wbrew temu Jan pisząc: „Świat stał się przez Nie [Słowo]"[3], mówi o świecie w liczbie pojedynczej, jakby istniał jede, świat tylko.

Odpowiedź: Sam ów porządek istniejący w rzeczach - właśnie tak przez Boga stworzonych świadczy o jedności świata. Ten bowiem świat zwie się jeden z racji jedności porządku - jako że jedne rzeczy są przyporządkowane drugim. Albowiem, jak już wykazano[4], cokolwiek jest od Boga, jest przyporządkowane sobie wzajem i samemu Bogu. Stąd to konieczne jest, żeby wszystko należało do jednego świata.

I dlatego ci tylko mogli przyjąć wielość światów, którzy podawali za przyczynę świata nie jakowąś mądrość porządkującą, ale przypadek; tak Demokryt; jego zdaniem to zbieg atomów uczynił ten świat i inne nieskończone[5]. /70/
Na 1. Zasadniczą racją jedności świata jest to, że wszystkie rzeczy winny być ułożone według jednego porządku i zmierzać do jednego. Stąd to Filozof[6] jedność Boga-Rządcy wyprowadza z istniejącej w rzeczach jedności porządku. A Plato[7] z jedności wzorca dowodzi jedności świata - jako rzeczy odwzorowanej.
Na 2. żaden działacz nie zmierza do wielości materialnej jako do celu; wielość bowiem materialna nie ma określonego końca, ale sama z siebie dąży do nieskończoności - ta zaś sprzeczna jest z sensem celu. Otóż gdy się mówi, że mnogie światy są lepsze niż jeden, ma się na myśli wielość materialną; takowa zaś lepszość bynajmniej nie jest w zamyśle Boga działającego; z tego samego bowiem powodu można by było rzec: gdyby uczynił dwa, było by lepiej, żeby było trzy - i tak w nieskończoność.

Na 3. Świat składa się z całej swojej materii. Istnienie bowiem innej ziemi poza tą nie jest możliwe. Czemu? Bo wszelka ziemia gdziekolwiek by była, w naturalny sposób ciążyłaby do tego środka. Ta sama racja dotyczy innych ciał, które są częściami świata. /71/

ZAGADNIENIE 48
O POSZCZEGÓLNYCH ODŁAMACH RZECZY

Następnie trzeba rozpatrzeć poszczególne odłamy rzeczy: najpierw dobro i zło, potem stworzenie cielesne i duchowe. Jeśli chodzi o pierwsze, to omówimy samo zło oraz jego przyczynę. /72/ Temat samego zła ujmujemy w sześć pytań: 1. Czy zło jest jakowąś naturą? Czy w rzeczach znajduje się zło? 3. Czy dobro jest podmiotem zła? 4. Czy zło niweczy doszczętnie dobro? 5. Podział zła na karę i winę; 6. Co ziszcza w sobie bardziej treść zła: wina czy kara?

Artykuł 1

CZY ZŁO JEST JAKĄŚ NATURĄ ? /73/

Zdaje się, że zło jest jakowąś naturą, bo:

1. Wszelki rodzaj jest jakowąś naturą. Lecz zło jest jakowymś rodzajem; świadczą o tym słowa Arystotelesa: „Dobro i zło nie należą do rodzaju, ale są rodzajami wobec innych”[1]. A więc zło jest jakowąś naturą.

2. Wszelka różnica, stanowiąca o jakimś gatunku, jest jakowąś naturą. Otóż w dziedzinie moralnoci zło jest różnicą stanowiącą gatunek; wszak złe usprawnienie różni się gatunkowo od dobrego; np. szczodrość od skąpstwa. A więc zło oznacza jakowąś naturę.

3. Każde z przeciwieństw jest jakąś naturą. Lecz zło i dobro nie przeciwstawiają się tak, jak: postradanie – posiadanie, ale tak, jak przeciwieństwa; takie jest zdanie Filozofa[2]. uzasadnia je tym, że między dobrem a złem jest cos pośredniego, i że od zła można dokonać nawrotu ku dobru. A więc zło oznacza jakowąś naturę.

4. Co nie istnieje, nie działa. Lecz zło działa: niszczy dobro. Jest więc jakowymś bytem i jakąś naturą.

5. Doskonałość wszechświata może stanowić tylko to, co jest bytem i jakowąś naturą. Ale i zło przyczynia się do doskonałości wszechświata; świadczą o tym następujące słowa Augustyna: „Wszystko składa się na podziwu godne piękno wszechświata; wśród tego także i to, co złem nazywamy, należycie uregulowane i na swoim miejscu położone, dobitniej uwypukla dobro”[3]. A więc zło jest jakowąś naturą.

Wbrew temu Dionizy wypowiada się tak: „Zło nie jest ani bytem istniejącym, ani dobrem”[4].

Odpowiedź : Jedną ze stron przeciwstawnych poznajemy poprzez drugą; np. ciemność poprzez światło. Tak i tu: poznanie czym jest zło, trzeba wziąć z pojęcia dobra. Otóż wyżej powiedzieliśmy[5], że przez dobro rozumiemy to wszystko, co jest pożądalne; a ponieważ wszelka natura pożąda swojego bytu i swojej doskonałości, dlatego należy stwierdzić, że to właśnie byt i doskonałość każdej natury stanowi sedno dobroci. I dlatego wcale nie może tak być, żeby zło oznaczało jakowyś byt istniejący lub jakowąś formę czy naturę. Pozostaje więc, że nazwa ‘zło’ oznacza jakowąś nieobecność dobra. A sens powiedzenia: „zło nie jest ani bytem istniejącym, ani dobrem” jest takowy: byt jako taki jest tym samym co dobro; z czego wynika, że na jedno wychodzi brak bytu czy dobra. /74/

Na 1. W przytoczonym tekście Arystoteles mówi po myśli pitagorejczyków; ci zaś uznawali zło za jakowaś naturę; stąd też uważali dobro i zło za rodzaje. Arystoteles bowiem - zwłaszcza w swych dziełach na tematy logiki - zwykł był podawać przykłady, które w mniemaniu niektórych filozofów uchodziły za prawdopodobne. Albo też za Filozofem można i tak odpowiedzieć: „Pierwsze przeciwieństwo to: posiadanie-postradanie”[6]; spotykamy je bowiem we wszystkich przeciwieństwach, jako że zawsze jedno z przeciwieństw jest niedoskonałe wobec drugiego; np. czarne wobec białego, gorzkie wobec słodkiego. I w tym sensie dobro i zło uważa się za rodzaje: nie zasadniczo, ale jako rodzaje przeciwieństw; albowiem jak wszelka forma ma postać dobra, tak wszelkie postradanie jako takie ma postać zła. /75/

Na 2. Owszemn dobro i zło stanowią różnice gatunkowe, ale tylko w dziedzinie moralności; w niej to o gatunku dobra i zła stanowi cel; jest on przecież przedmiotem woli, od której zależy cała sfera moralności. A ponieważ dobro ma charakter celu, dlatego w dziedzinie moralności dobro i zło są różnicami gatunkowymi: dobro samo przez się, zło - o ile jest pominięciem celu należnego. Ale i to pominięcie należnego celu wtedy tylko stanowi gatunek w sferze moralności, gdy czepia się celu nienależytego; podobnie jak w przyrodzie: jeśli zachodzi utrata formy substancjalnejn to utrata owa zawsze jest sczepiona z inną formą.

Tak więc zło, które jest różnicą stanowiącą gatunek w dziedzinie moralności, jest jakowymś dobrem związanym z utratą innego dobra; np. celem człowieka nieumiarkowanego nie jest pozbawić się dobra rozumu, ale jest nim to, co przyjemne dla zmysłów wbrew porządkowi nakazanemu przez rozum. Stąd, też zło nie jest różnicą stanowiącą gatunek - jako zło, ale z racji doczepionego dobra.

Jest to zarazem odpowiedzią i Na 3. Filozof bowiem mówi tu o dobru i złu zachodzącym w sferze moralności. Między dobrem zaś a złem jest coś pośredniego w tym sensie, że przez dobro rozumiemy to, co jest uporza dkowane, natomiast przez zło nie tylko to, co jest nieuporządkowane, ale także co jest szkodliwe dla bliźniego. I dlatego Filozof powiada[7], że trwoniciel to wprawdzie człowiek próżny, ale nie zły. I od tego też zła, które dotyczy moralności, trafia się nawrót ku dobru; ale nie od każdego zła; wszak i

ślepota jest jakowymś złemn a jednak nie ma powrotu ze ślepoty do widzenia czy wzroku. /76/

Na 4. W trojaki sposób mówi się o czymś, że działa: pierwsze, działa formalnie [czyli przekazuje formę]; ot, jak w powiedzeniu: białość czyni coś białym; według tego powiadamy: zło, nawet pojęte jako postradanie, psuje dobro, ponieważ jest samymż psuciem lub utratą dobra; drugie, działa jako przyczyna sprawcza ot, jak w powiedzeniu: malarz czyni ścianę białą - bieli; trzecie działa na sposób przyczyny celowej, ot, jak w powiedzeniu: cel działa poruszając przyczynę sprawczą.

Otóż ostatnimi dwoma sposobami zło nie sprawia czegoś samo przez się, tj. o ile jest jakowymś postradaniem, ale o ile jest sczepione z dobrem. Czemu? Bo wszelkie działanie bierze początek od jakowejś formy; wszystko zaś, czego się pożąda jako celu, jest jakowąś doskonałością. Oto dlaczego Dionizy pisze [8]: zło jeśli działa i jest pożądane, to tylko mocą dobra dołnączonego; samo przez się zaś jest „bezkresne" i leży „poza dążeniem woli i zamysłu". /77/

Na 5. Jak się już rzekło[9], części wszechświata są wzajem sobie przyporząkowane, jako że jedna oddziaływa na drugą, jest drugiej i wzorcem. Wszyst-
ko to jednak, jak dopiero co powiedziano[10], może przydarzyć się złu li tylko z racji doczepionego dobra. Stąd też zło ani nie należy do doskonałości wszechświata, ani też ład wszechświata nie dopuszcza go do siebie, chyba przez przypadłość, mianowicie z racji dobra dołączonego.

Artykuł 2

CZY ZŁO ZNAJDUJE SIĘ W RZECZACH ?

Zdaje się, że w rzeczach nie spotyka się zła, bo:

1. Cokolwiek znajduje się w rzeczach albo jest jakimś bytem, albo utratą jakiegoś bytu – tyle, co niebytem. Otóż Dionizy[1] pisze, że zło, owszemn różni się od bytu, ale jeszcze bardziej różni się od niebytu. A więc żadnym sposobem zło nie znajduje się w rzeczach.

2. Byt i rzecz są zamienne. Jeśli przeto zło jest bytem [istniejącym] w rzeczach, wyjdzie na to, że - wbrew temu, co się wyżej ustaliło[2] - zło jest jakowąś rzeczą.

3. Według Arystotelesa: „To jest bielsze, w czym jest mniej domieszki czerni"[3]. Zatem i to jest lepsze, w czym jest mniej domieszki zła. Otóż Bóg czyni zawsze to, co lepsze - i to o wiele bardziej niż natura. A więc w rzeczach przez Boga stworzonych nie znajduje się nic złego.

Wbrew temu: gdyby tak było, pogrzebało by się wszelkie zakazy i kary, które, jak wiadomo, dotyczą tylko zła.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[4], doskonałość wszechświata wymaga nierówności w rzeczach po to, by zostały ziszczone wszystkie stopnie dobroci. Mamy bowiem kilka

stopni dobroci: pierwszego stopnia jest to, co aż tak jest dobre, że nigdy nie może zawieść; drugiego jest to, co jest dobre tak, że może uchybiać w dobrem. Stopnie te spotykamy również w samym istnieniu: albowiem są takie istotyn które nie mogą utracić swojego istnienia - to istoty bezcielesne; a są i takie, które mogą je utracić - to istoty cielesne.

Otóż jak doskonałość wszechświata wymaga, aby istniały nie tylko byty bezcielesne, lecz również i cielesne, tak doskonałość wszechświata domaga się, aby istniały jakoweś istoty, które by mogły uchybiać w dobroci, a co za tym idzie, żeby i faktycznie niekiedy uchybiały. A właśnie sedno zła tkwi w tym, że coś uchybia w dobrem. Wobec czego jest jasnym, że w rzeczach znajduje się zło, tak jak niszczenie - psucie się, albowiem także i samo niszczenie jest jakowymś złem.

Na 1. Zło różni się i od bytu - jako takiego, i od niebytu jako takiego, gdyż nie występuje ani jako posiadanie, ani jako gołe przeczenie, ale jako postradanie.

Na 2. Arystoteles uczy[5], że ‘byt’ ma dwa znaczenia: pierwsze oznacza bytowość rzeczy; tak pojmowany dzieli się na dziesięć działów czyli kategorii, no i jest zamienny z rzeczą. Według tego znaczenia żadna utrata nie jest bytem; a więc nie jest nim i zło; drugie oznacza prawdę zdania, które polega na połączeniu, czego znakiem jest owo słowo ‘jest’; i to właśnie jest byt - odpowiedź na pytanie: czy coś jest. W tym to sensie wyrażamy się: ślepota ‘jest’ w oku; podobnie wyrażamy się o każdej innej utracie. I w ten też sposób także i na zło mówi się: byt.

Z powodu nieznajomości tego wyodrębnienia niektórzy - bacząc jak o niektórych rzeczach mówi się, że są złe, albo jak się mówi: zło jest w rzeczach, utrzymywali, że zło jest jakowąś rzeczą. /78/

Na 3. Jak to wyżej powiedzieliśmy[6], Bóg, natura, no i każdy działacz czyni to, co lepsze dla całości [dzieła], a nie to, co lepsze dla każdej [jego] części, chyba ze względu na całość. Takoż i ta całość, jaką jest zespół stworzeń. Lepszą jest i doskonalszą jeśli w niej znajdują się jakoweś stworzenia, które mogą uchybiać w dobrem, które też niekiedy fak tycznie uchybiają - a Bóg temu nie przeszkadza: już to dlatego, że, jak mówi Dionizy[7], rzeczą opatrzności jest zachować naturę, a nie burzyć ją; a w samej naturze rzeczy to leży że to, co może zawieść, niekiedy zawodzi; już to dlatego, że, jak mówi Augustyn[8], Bóg jest aż tak potężny, iż nawet zło może obrócić na dobre. I wiele dobrego uległoby zaprzepaszczeniu, gdyby Bóg nie pozwolił na żadne zło. Zaiste, nie zostałby wzniecony ogień, gdyby pomietrze nie uległo rozkładowi; lew nie podtrzymałby swojego życia, gdyby nie śmierć osła; ani też nie doczekałaby się pochwał sprawiedliwość wymierzająca odwet i cierpliwość znosząca prześladowanie, gdyby nie zaistniała krzywdząca niegodziwość[9].

Artykuł 3

CZY ZŁO JEST W DOBRU JAKO W PODMIOCIE ?

Zdaje się, że zło nie jest w dobru jako w podmiocie, bo:

1. Wszystkie dobra są to rzeczy istniejące. Lecz Dionizy powiada, że zło: „Ani nie ma istnienian ani nie jes t w rzeczach istniejących”[1]. A więc zło nie jest w dobru jako w podmiocie.

2. Zło nie jest bytem; dobro zaś jest bytem. Lecz niebyt nie potrzebuje bytu, w którym by bytował jak w podmiocie. Zatem i zło nie potrzebuje dobra, które by mu służyło za podmiot.

3. Jedno z przeciwieństw nie jest podmiotem drugiego. Lecz dobro i zło to przeciwieństwa. A więc zło nie jest w dobru jako w podmiocie.

4. O tym, w czym jako w podmiocie jest białość, mówi się: jest białe. Zatem i to, w czym jako w podmiocie jest zło, jest złe. Jeżeli więc zło jest w dobru jako w podmiocie, wyjdzie na to, że dobro jest złem, przeciw czemu powstaje Izajasz, wołając:”Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem”[2].

Wbrew temu jest powaga Augustyna twierdzącego, że zło nie istnieje inaczej jak tylko w dobru[3].

Odpowiedź: Wyżej podaliśmy[4], że zło oznacza nieobecność dobra. Wszelako nie każda nieobecność dobra zwie się złem. Nieobecność bowiem dobra można brać bądź jako utratę, bądź też jako gołe przeczenie. Otóż nieobecność dobra, brana jako przeczenie, nie ma charakteru zła; gdyby go miała, wówczas wszystko, co w żaden sposób nie istnieje, byłoby złem; takoż każda rzecz byłaby złą z tego powodu, że nie ma tego dobra, w jakie wyposażona jest inna rzecz. Dajmy na to: człowiek byłby złym dlatego, że nie ma szybkości sarny lub siły lwa. Za to nieobecność dobra wzięta jako utrata zwie się: zło; tak jak utrata wzroku zwie się: ślepota.

Otóż jedno i to samo jest podmiotem utraty i formy - a tym jest byt w możności: czy to będzie byt bezwzględnie w możności jak materia pierwsza, która jest podmiotem formy substancjalnej i utraty przeciwstawnej formy, czy też to będzie byt pod jakimś względem w możności, a bezwzględnie urzeczywistniony, jak np. ciało przeźroczyste, które jest podmiotem ciemności i światła.

Dla każdego zaś jest jasne, że forma, dzięki której coś jest w rzeczywistości, to jakowaś doskonałość i jakoweś dobro; z tego widać, że wszelki byt urzeczywistniony jest jakowymś dobrem. Podobnież i wszelki byt w możności, jako taki, jest jakowymś dobrem - jako że ma kierunek - ciąży ku dobru; jak bowiem jest bytem w możności, tak jest i dobrem w możności. Pozostaje więc, że podmiotem zła jest dobro.

Na 1. Myśl Dionizego jest taka. Zło nie jest w rzeczach istniejących jako część albo jako właściwość naturalna jakiejś rzeczy istniejącej.

Na 2. Niebyt pojmowany jako przeczenie nie wymaga podmiotu. Natomiast utrata, jak twierdzi Filozof[5], jest przeczeniem [istnieniu czegoś należnego] w podmiocie; i właśnie taki niebyt jest złem.
Na 3. Zło nie ma za podmiot tego dobra, któremu się przeciwstawian ale jakoweś inne dobro; podmiotem bowiem ślepoty nie jest wzrok, lecz zwierzę.

Wszelako wydaje się, jak zauważa Augustyn[6], że tu zawodzi reguła dialektyczna głosząca: przeciwieństwa nie mogą wraz istnieć. Mamy tu na myśli dobro i zło w ogólnym ujęciu, a nie w szczególnym: a więc tego oto dobra i tego oto zła. Białe zaś i czarne, słodkie i gorzkie, i tym podobne przeciwieństwa, są brane li tylko w ujęciu szczególnym, gdyż należą do określonych rodzajów; natomiast dobro chadza po wszystkich rodzajach; i dlatego jedno dobro może istnieć wraz z utratą innego dobra. /79/
Na 4. Prorok rzuca 'biada' na tych, co złem nazywają dobro wzięte jako dobro. Aliści to nie wynika z wyżej podanych przesłanek[7].

Artykuł 4

CZY ZŁO NIWECZY CAŁE DOBRO ?

Zdaje się, że zło niweczy całe dobro, bo:

1. Jedno przeciwieństwo gubi całkowicie drugie. Lecz dobro i zło to przeciwieństwa. A więc zło może wykończyć całe dobro.

2. Augustyn utrzymuje, że zło szkodzi, bo „zabiera dobro"[1]: Otóż dobro jest podobne do siebie i j nednakowe. A Więc jest całkowicie zniweczone przez zło. /80/

3. Zło, póki trwa, szkodzi i zabiera dobro. Lecz to, komu się stale coś zabiera, z czasem się wyczerpie; chyba że jest nieskończone - czego o jakimś dobru stworzonym powiedzieć nie można. A więc zło całkowicie pochłania dobro.

Wbrew temu jest powaga Augustyna, twirerdzącego[2], że zło nie może doszczętnie zniweczyć dobra.

Odpowiedź: Zło nie może doszczętnie zniweczyć dobra. Gwoli zrozumienia rzeczy należy zważyć, że mamy potrójne dobro: Pierwsze, które jest doszczętnie zniweczone przez zło; i to dobro jest przeciwstawne złu; tak to światło jest zgaszone przez ciemność, wzrok przez ślepotę. Drugie, które ani nie jest doszczętnie zniszczone przez zło, ani nawet uszczuplone: mamy na myśli to dobro, które jest podmiotem zła; ciemności nic a nic nie uszczuplają substancji powietrza. Trzecie, które wprawdzie jest uszczuplone przez zło, ale nie jest doszczętnie zniweczone; chodzi tu o dobro, jakim jest zdolność podmiotu do urzeczywistniania.

Uszczuplenia zaś tego dobra nie należy pojmować na sposób odejmowania - jak to ma miejsce w ilościach, lecz na sposób obniżania - jak to ma miejsce w jakościach i formach. Obniżenie owej zdolności dokonywa się przez to wszystko, co jest przeciwne jej spotęgowaniu. Tego bowiem rodzaju zdolność potęguje się dzięki przystosowaniom,

którym materia jest przygotowywana do nabywania urzeczywistnień; a przystosowania te im są liczniejsze w podmiocie, tym bardziej jest on sposobny do przyjęcia doskonałości i formy; i na odwrót: obniża się z powodu przystosowań przeciwnych, które im są liczniejsze w materii i im bardziej spotęgowane, tym bardziej obniża się możność do nabywania urzeczywistnień.

Jeśli zatem przeciwne przystosowania nie mogą mnożyć się i potęgować w nieskończoność, ale tylko do pewnego kresu, to i owa zdolność nie zmniejsza się lub nie obniża w nieskończoność. Widać to na przykładzie czynnych i biernych jakości elementów; zimno bowiem i wilgoć, które zmniejszają lub obnizają zdolność materii do przyjęcia formy ognia, nie może zwiększać się w nieskończoność.

Jeśli zaś przeciwne przystosowania mogą piętrzyć się w nieskończoność, to i owa zdolność zmniejsza się lub obniża w nieskończoność, wszelako nie ginie doszczętnie; zawsze bowiem pozostaje w swym korzeniu, którym jest substancja podmiotu. Przykładowo: gdyby między słońce a powietrze wstawiano w nieskończoność ciała nieprzeźroczyste, w nieskończoność malałaby zdolność powietrza do przyjęcia światła; nigdy by jednak nie zginęła całkowicie, póki zostaje powietrze, które z natury swojej jest przeźroczyste. Podobnie w nieskończoność można przydawać grzech do grzechu, przez co stale coraz bardziej maleje zdolność duszy do łaski; a grzechy te, to jakby przeszkody stawiane między nami a Bogiem, w myśl słów Izajasza: „Wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem”[3]; a jednak dusza nie traci całkowicie owej zdolności, bo wypływa ona z samej jej natury. /81/

Na 1. Jak powiedziano[4], ginie doszczętnie to dobro, które jest przeciwstawne złu; nie giną zaś doszczętnie inne dobra.

Na 2. Owa zdolność zajmuje pośrednie miejsce między urzeczywistnieniem a podmiotem. Stąd też jest nadwyrężona przez zło od tej strony, która dotyka urzeczywistnienia; natomiast zostaje całą od tej strony, która trzyma się podmiotu. Zatem aczkolwiek dobro samo w sobie jest wszędzie podobne do siebie, jednak z powodu swoich odniesień do różnych stro, nie ginie doszczętnie, a tylko częściowo.

Na 3. Niektórzy przedstawiając sobie zmniejszanie się dobra, o jakim mowa, na sposób malenia ilości dawali taką odpowiedź: jak ciąg można dzielić w nieskończoność, byleby tylko dokonywać podziału według tej samej proporcji (np. biorąc zawsze połowę połowy, lub trzecią trzeciej), tak ma się rzecz i z owym zabieraniem i wyczerpywaniem się dobra. Atoli to ich rozumowanie nie ma tu zastosowania. Czemu? Bo w podziale, w którym trzymamy się stale tej samej proporcji, stale odejmuje się coraz mniej; przecież mniejszą jest połowa połowy niż połowa całości; tymczasem drugi grzech niekoniecznie mniej uszczupla ową zdolność duszy do łaski niż poprzedni, ale może uszczuplić tyle samo lub jeszcze więcej.

Należy zatem odpowiedzieć tak: aczkolwiek owa zdolność jest czymś skończonym, to jednak maleje w nieskończoność: nie sama w sobie, ale przez przypadłość - mianowicie w wypadku, jak to się rzekło[5], nawet nieskończonego piętrzenia się przystosowań przeciwnych.

Artykuł 5

CZY PODZIAŁ ZŁA NA KARĘ I WINĘ JEST WYCZERPUJĄCY ?

Zdaje się, że podział zła na karę i winę nie jest wystarczający, bo:

1. Każdy brak wydaje się być jakowymś złem. Otóż każde stworzenie cierpi na jakiś brak; ten mianowicie, że nie może siebie zachować w istnieniu; braku tego jednak nie można uznać ani za karę, ani za winę. A więc podział zła na karę i winę nie jest wystarczający.

2. W rzeczach nierozumnych nie znajdziesz ani winy, ani kary; spotkasz wszakże u nich rozkład i brak, które również należą do zła. Nie każde zatem zło jest karą lub winą.

3. Pokusa to też jakoweś zło; nie jest jednak winą, bo glosa [zwykła] do słów św. Pawła[1] tak powiada: „Pokusa, której się nie ulega, nie jest grzechem, ale materią do ćwiczenia się w cnocie". Nie jest i karą, bo pokusa poprzedza winę; kara zas następuje po winie. Zatem podział zła na karę i winę nie jest dostateczny.

Wbrew temu podział ów wydaje się być nadmierny; jak bowiem twierdzi Augustyn, zło dlatego właśnie za takowe uchodzi, „bo wyrządza szkodę"[2]; co zaś wyrządza szkodę, jest godne kary; a więc to raczej kara obejmuje wszelkie zło.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[3], zło jest utratą dobra, które polega głównie i istotnie na doskonałości i urzeczywistnieniu. Urzeczywistnienie zaś jest podwójne: pierwsze i wtóre. Urzeczywistnienie pierwsze to forma i zupełność czy całkowitość rzeczy; urzeczywistnienie wtóre, to działanie. A więc i zło pojawia się w dwojaki sposób: pierwszy, to pozbawienie formy albo jakiejś części wymaganej do zupełności czy całkowitości rzeczy; w ten sposób ślepota lub brak członka jest złem; drugi, to pozbawienie należnego działania: bądź dlatego, że go zgoła nie ma, bądź dlatego, że nie ma należytego sposobu i kierunku.

A ponieważ dobro zasadniczo jest przedmiotem woli, dlatego zło - utrata dobra - z szczególniejszego powodu znajduje się w stworzeniach rozumnych obdarzonych wolą. Wobec czego zło, polegające na pozbawieniu formy lub całkowitości rzeczy, ma charakter kary; zwłaszcza gdy się założy, że - jak to wyżej wykazano[4] - wszystko jest podległe opatrzności i sprawiedliwości Bożej; w pojęciu bowiem kary to leży, że jest przeciw woli. Zło zaś, polegające na utracie należnego działania w rzeczach podległych woli, ma charakter winy; poczytujemy bowiem komuś za winę to, że uchybia w doskonałym działaniu, którego jest panem dzięki swojej woli.

Tak więc wszelkie zło, jakie dostrzegamy w rzeczach podległych woli, jest albo karą, albo winą. /82/

Na 1. Ponieważ, jak się rzekło[5], zło jest utratą dobra, nie zaś gołym przeczeniem, dlatego nie każdy brak dobra jest złem; jest nim ten brak dobra, które z natury samej rzeczy nakeży mieć. Akbowiem brak wzroku w kamieniu nie jest złem; jest nim brak wzroku w zwierzęciu, gdyż wbrew naturze kamienia jest posiadanie wzroku. Podobnie wbrew

naturze stworzenia jest, żeby się samo zachowało w istnieniu; ten sam bowiem, co daje istnienie, także i zachowuje je; ów brak zatem nie jest złem dla stworzenia. /83/
Na 2. Podział na karę i winę dotyczy zła 'istniejącego' w rzeczach podległych woli, nie zaś zła w ogóle.
Na 3. Pokusa. jeśli idzie o kusiciela, jest zawsze złem - winą; jest przecież podżeganiem do zła. Jeśli idzie o kuszonego, to właściwie nie jest złem; chyba o tyle, o ile jakoś nań oddziaływuje i on jej doznaje; w ten sposób czynność działacza jest w doznającym. O ile zaś kuszony ulega pokusie, dajac się zwwieść do zła przez kusiciela - zaciąga winę.
Na 4. Z treści swojej kara wyrządza szkode działaczowi w nim samym. Natomiast wina z treści swojej szkodzi działaczowi w jego postępowaniu. Tak więc zło obejmuje i karę i winę, jako że z treści swojej jest czymś szkodkiwym.

Artykuł 6

CO JEST GORSZYM ZŁEM: KARA CZY WINA ?

Zdaje się, że kara ma więcej zła niż wina, bo:

1. Wina ma się tak do kary, jak zasługa do nagrody. Lecz nagroda ma więcej z dobra niż zasługa, jako że pierwsza jest celem drugiej. Zatem i kara ma więcej ze zła niż wina.

2. To jest większym złem, co przeciwstawia się wiekszemu dobru. Lecz kara, jak wyżej powiedziano[1], przeciwstawia się dobru działacza, wina zaś dobru postępowania. A ponieważ ważniejszym jest działacz niż postępowanie, dlatego wydaje się, że kara jest gorszą niż wina.

3. Sama utrata celu - a jest nią pozbawienie oglądu Boga - jest niejakąś karą. Natomiast zło-wina jest utratą kierunku do celu. A więc większym złem jest kara niż wina.

Wbrew temu: Mądry człowiek stosuje mniejsze zło dla uniknięcia większego; tak jak chirurg odcina członek by nie uległo zakażeniu całe ciało. Otóż mądrość Boga stosuje karę, by uchronić od winy-grzechu. A więc większym złem jest wina niż kara.

Odpowiedź: Wina jest gorszym złem niż kara - i to nie tylko kara odczuwana zmysłami, polegająca na pozbawieniu dóbr cielesnych, a wielu właśnie te kary ma na uwadze, lecz także kara najszerzej pojęta, mianowicie o ile utrata łaski lub chwały są też jakimiś karami. /84/

Dwa są tego powody: pierwszy bo to właśnie ze zła winy dany osobnik staje się złym, a nie ze zła – kary; Dionizy tak tę myśl oddaje: „Nie jest złem być karanym, ale zasłużyć na karę"[2]. Oto uzasadnienie: Ponieważ dobro zasadniczo polega na urzeczywistnieniu, a nie na możności, końcowym zaś urzeczywistnieniem jest postępowanie lub posługiwanie się rzeczami posiadanymi, dlatego dobro człowieka polega na dobrym postępowaniu lub na dobrym używaniu rzeczy posiadanych. Otóż w

używaniu wszystkich naszych rzeczy kierujemy się wolą. Stąd to z racji dobrenj woli, która dobrze używa rzeczy posiadanych, człowiek zwie się dobrym, a ze złej - złym. Kto bowiem ma złą wolę, może nawet dobra, które posiada, źle używać; podobnie jak znawca języka, który świadomie i dobrowolnie popełnia błędy językowe. Skoro więc wina polega na nieuporządkowanym akcie woli, kara zaś na pozbawieniu kogoś tego, czego wola potrzebuje, dlatego więcej zła jest w winie, niż w karze.

Drugi powód nastręcza fakt, że Bóg jest sprawcą zła-kary, nie zaś zła-winy; chodzi o to, że kara pozbawia stworzenie dobra czy tym dobrem stworzenia jest coś stworzonego - w ten sposób ślepota pozbawia wzroku, czy też coś niestworzonego - w ten to sposób stworzenie traci dobro niestworzone na skutek pozbawienia oglądu Boga. Natomiast wina właściwie przeciwstawia się samemu dobru niestworzonemu; sprzeciwia się bowiem spełnianiu woli Bożej, no i miłości Bożej; tej miłości, która miłuje dobro Boże samo w sobie, a nie tylko w stworzeniun w którym toż dobro jedynie cząstkowo się znajduje.

Widać więc z tego, że wina w pełniejszy sposób ziszcza w sobie treść zła niż kara.

Na 1. Owszemn wina kończy się na karze, jak zasługa na nagrodzie; atoli nikt nie popełnia winy z myślą o otrzymaniu kary - jak zasługuje z myślą o nagrodzie; wprost przeciwnie: stosuje się karę, by ustrzec przed winą. I tak wina jest gorszym złem niż kara.

Na 2. Wina burzy porządek postępowania, który jest doskonalszym dobrem działacza - jako że jest doskonałością wtórną - niż dobro, którego pozbawia kara, a które jest doskonałością pierwszą.

Na 3. Związek winy z karą nie jest taki, jakim jest związek celu z kierunkiem do celu; albowiem zarówno wina, jak i kara może w jakiś sposób pozbawić i celu, i kierunku do celu; kara, gdyż sam człowiek jest odtrącony od celu i od kierunku do celu; wina, gdyż owo pozbawienie dotyczy postępowania nie skierowanego do należytego celu. /85/

ZAGADNIENIE 49
PRZYCZYNA ZŁA

Następnie stawiamy pytanie: co jest przyczyną zła. Narzucają się tu trzy pytania: 1. Czy dobro może być przyczyną zła? 2. Czy najwyższe Dobro: Bóg, jest przyczyną zła? 3. Czy istnieje jakoweś najwyższe zło, które by było pierwszą przyczyną wszelkiego zła?

Artykuł 1

CZY DOBRO MOŻE BYĆ PRZYCZYNĄ ZŁA ?

Zdaje się, że dobro nie może być przyczyną zła, bo:

1. Czytamy u Mateusza: „Nie może dobre drzewo wydać złych owoców”[1].

2. Jedno z przeciwienstw nie może być przyczyną drugiego. Lecz zło jest przeciwieństwem dobra. Zatem dobro nie może być przyczyną zła.

3. Skutek wadliwy pochodzi tylko od wadliwej przyczyny. Lecz zło, jeśli ma przyczynę, jest skutkiem wadliwym. Zatem ma przyczynę wadliwą. Atoli wszystko, co wadliwe, jest złe. A więc tylko zło jest przyczyną zła.

4. Dionizy pisze[2], że zło ma p rzyczyny. Zatem dobro nie jest przyczyną zła.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada: „Zgoła nie było nic takiego, skąd by mogło powstać zło, chyba tylko z dobra”[3].

Odpowiedź: Trzeba stwierdzić, że wszelkie zło ma przyczynę: taką czy inną. Uzasadnienie:

Zło jest brakiem dobra, które z natury swojej rzecz mieć powinna. Że zaś rzecz ma brak swojego naturalnego i powinnego przystosowania, pochodzić to może tylko z jakiejś przyczyny pozbawiającej ją swojego przystosowania. Ciało bowiem ciężkie nie pójdzie w górę, o ile jakiś miotacz nie nada mu tego kierunku; takoż i działacz nie uchybia w swoim działaniu, chyba że coś stanie mu na przeszkodzie.

Otóż ‘być przyczyną’ może przysługiwać jedynie dobru. Czemu? Bo nic nie może być przyczyną, chyba o tyle, o ile jest bytem; każdy zaś byt, jako taki, jest dobrem. A gdy badamy specjalne istotne cechy poszczególnych przyczyn stwierdzamy, że sprawca, forma i cel, zawierają jakąś doskonałość, która należy do dobra; takoż i materia, o ile jest możnością dobra, ma charakter dobra.

Tak więc dobro jest przyczyną zła na sposób przyczyny materialnej; jasne to z powyższych, gdzie wykazaliśmy[4], że dobro jest podmiotem zła. Zło nie ma przyczyny formalnej; to raczej ono jest utratą formy. Nie ma też przyczyny celowej, lecz raczej jest utratą kierunku do należytego celu; nie tylko bowiem cel jest dobrem, ale jest nim również i to, co pożyteczne, co prowadzi do celu. Zło ma także przyczynę na sposób sprawcy; atoli nie jest to sprawca zła wprost i sam przez się, ale przez przypadłość.

Gwoli zrozumienia rzeczy należy wiedzieć co następuje: Zło inaczej jest spowodowane w czynności, a inaczej w skutku. W czynności zło jest spowodowane niedomaganiem któregoś z czynników sprawiających działanie: czy to sprawcy głównego, czy narzędnego; przykładowo: ułomność w chodzie może zachodzić u zwierzęcia albo z powodu słabości siły poruszającej - jak to jest u niemowląt raczkujących, albo z powodu nieprzydatności narzędzia, nogi – jak to jest u chromych.

Natomiast zło w rzeczy jakiejś, w skutku – ale nie w skutku własnym sprawcy - powoduje niekiedy siła sprawcy, a niekiedy niedoskonałość sprawcy lub materii. Zaiste, siła lub doskonałość sprawcy powoduje zło, kiedy równocześnie z nadaniem formy zamierzonej przez sprawcę, z konieczności następuje utrata innej formy. Przykładowo: z nastaniem formy ognia następuje utrata formy powietrza lub wody; a im ogień jest potężniejszy w swoim żywiole, tym potężniej wtłacza swoją formę, tak również i tym skuteczniej niszczy swoje przeciwieństwo. Jak więc widać, zło: rozkład powietrza i wody spowodowany jest siłą ognia. Ale to dzieje się przez przypadłość! Ogień przecież nie chce przegnać formy wody, ale wprowadzić własną formę; czyniąc jednak to, powoduje tamto - przez przypadłość.

Jeśli natomiast niedociągnięcie zachodzi w własnym skutku ognia, np. gdyby niedociągał w ogrzewaniu, to dzieje się to albo z powodu działania - jego niedomagania, co, jak wyżej powiedziano, świadczy o wadliwości któregoś z czynników sprawiających toż działanie, albo z nieprzystosowania materii, która nie przyjmuje działania ognia. Aliści także i owo niedociąganie jest dla dobra przypadłościowe, dobra, któremu z charakteru swego przysługuje działać.

Tak więc prawdą jest, że zło według żadnego ze sposobów nie ma przyczyny - jak tylko przez przypadłość: i w ten właśnie sposób dobro jest przyczyną zła. /86/

Na 1. Augustyn wyjaśnia ów tekst tak: „Pan przez złe drzewo rozumie złą wolę, a przez dobre drzewo dobrą wolę”[5]. Dobra zaś wola nie powoduje postępku moralnie złego; wszak to właśnie samaż dobra wola stanowi o tym, że postępek jest moralnie dobry. Jednakowoż sam ów ruch złej woli jest spowodowany przez stworzenie rozumne, które jest dobre. I w tym sensie dobro jest przyczyną zła.

Na 2. Dobro powoduje nie to zło, które jest jego przeciwieństwem, ale jakieś inne; przykładowo: dobro ognia powoduje zło wody; człowiek dobry co do swej natury powoduje postępek moralnie zły. Ale, jak powiedziano[6], dzieje się to przez przypadłość. Zdarza się też, że jedno przeciwieństwvo powoduje drugie przez przypadłość. Przykładowo: z zewvnątrz otaczające zimno [ściana z lodu], grzeje, bo zatrzymuje i skupia ciepło wewnątrz.

Na 3. Inaczej w rzeczach podległych woli, a inaczej w rzeczach naturalnych: zło ma wadliwą przyczynę. Twórca naturalny sprawia swój skutek taki, jakim sam jest; chyba że mu coś z zewnątrz stanie na przeszkodzie; i już to samo świadczy o jego wadliwości. Stąd to nigdy nie pojawi się zło w skutku, jeśliby, jak to już powiedziano[7], wpierw nie zaistniało jakieś inne zło w sprawcy lub materii. Natomiast w rzeczach podległych woli wadliwość postępowvania pochodzi od woli aktualnie uchybiającej, o ile wola aktualnie nie poddaje się swojemu prawidłu. Aliści ta wadliwość nie jest winą; wina dopiero następuje wtedy i z tego, że się z taką wadliwością postępuje. /87/

Na 4. Jak się rzekło[8], zło nie ma przyczyny wprost i samej przez się, lecz tylko przez przypadłość.

Artykuł 2

CZY NAJWYŻSZE DOBRO, JAKIM JEST BÓG, JEST PRZYCZYNĄ ZŁA ? /88/

Zdaje się, że przyczyną zła jest najwyższe dobro, którym jest Bóg, bo:

1. W Piśmie św czytamy: „Ja jestem Jahwe, nie ma innego [Boga] ... Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę [Wulg. ‘zło’]”[1] - oraz: „Czyż staje się w mieście nieszczęście [Wulg. ‘złe’], by Jahwe tego nie sprawił?”[2].

2. Skutek przyczyny drugiej spada na przyczynę pierwszą. Dobro zaś, jak powiedziano[3], jest przyczyną zła. A ponieważ, co wyżej wykazaliśmy[4], BÓg jest przyczyną wszelkiego dobra, wniosek: także i wszelkie zło jest od Boga.

3. Filozof powiada[5], że to samo jest przyczyną wybawienia i utonięcia okrętu. Lecz Bóg jest przyczyną zbawienia wszystkich rzeczy. Zatem jest On także przyczyną wszelkiej zguby i zła.

Wbrew temu Augustyn pisze, że Bóg nnnie jest sprawcą zła, ponieważ nie jest przyczyną dążącą do nieistnienia”[6].

Odpowiedź: Jak widać z powyższych[7], zło, polegające na wadliwości działania, zawsze ma za przyczynę wadę w działaczu. Aliści wyżej wykazaliśmy[8], że w Bogu nie ma żadnej wady-braku, ale jest najwyższa doskonałość. A więc zło, polegające na wadliwości działania, lub to, które jest spowodowane wadą, brakiem u działacza, nie spada na Boga jako na przyczynę. Natomiast zło, polegające na zaniku czy rozkładzie niektórych rzeczy, spada na Boga jako na przyczynę. Stwierdzamy to zarówno w przyrodzie, jak i w dziedzinie woli.

Powiedzieliśmy[9] już o sprawcyn nadającym swoją mocą jakąś formę, czego następstwem jest zanik i brak, że to on swoją mocą powoduje ów zanik i brak. Dla każdego zaś jest jasne, że tą formą, którą Bóg głównie zamierza i chce widzieć w rzeczach stworzonych, jest dobro: porządek wszechrzeczy. Otóż porządek ów wymaga, jak to już powiedziano[10], by istniały takie rzeczy, które mogą zawieść i niekiedy faktycznie zawodzą. I w ten to właśnie sposób, Bóg zaprowadzając w rzeczach dobro: porządek wszechświata, w następstwie i jakby przez przypadłość powoduje zanik rzeczy - w myśl słów. „To Jahwe daje śmierć i życie”[11]. A słowa: „Bo śmierci Bóg nie uczynił”[12], należy rozumieć: nie uczynił jej jako wprost zamierzonej.

Do porządku wszechświata należy również porządek sprawiedliwości, który wymaga, by grzesznikom wymierzać karę; według tego Bóg jest sprawcą tego zła, jakim jest kara; nie zaś tego zła, jakim jest wina; uzasadnienie tego podaliśmy wyżej[13].

Na 1. Owe teksty mówią o złu kary, a nie o złu winy.

Na 2. Skutek przyczyny drugiej wadliwej, zawodnej, spada na niezawodną przyczynę pierwszą: nie według tego, co w niej jest zawodne, ale według tego, co w niej jest z bytowości i doskonałości. Przykładowo: cokolwiek jest z ruchu w utykaniu na nogi, powoduje to siła poruszająca; natomiast cokolwiek w tymże ruchu jest wadliwe, nie jest to z winy siły poruszającej, ale ze skrzywienia golenia. Podobnie: Cokolwiek jest z bytowości i z działania w złym postępku, spada na Boga jako na przyczynę; natomiast co w nim jest ułomne, nie ma przyczyny w Bogu, ale w wadliwej, ułomnej przyczynie drugiej[14].

Na 3. Zatonięcie okrętu dlatego spada na żeglarza jako na przyczynę, że nie zabiega o to, co potrzebne do bezpieczeństwa czy wybawienia statku. Atoli Bóg nie zawodzi w trosce o to, co konieczne do zbawienia[15]. Zatem nie zachodzi podobieństwo.

Artykuł 3

CZY ISTNIEJE NAJWYŻSZE ZŁO, KTÓRE BY BYŁO PRZYCZYNĄ WSZELKIEGO ZŁA ? /89/

Zdaje się, że istnieje jedno najwyższe zło, które jest przyczyną wszystkiego zła, bo:

1. Skutki przeciwne mają przeciwne przyczyny. Otóż w rzeczach znajdują się przeciwieństwa, stosownie do słów Syaracha: „Jak obok zła – dobro, a obok śmierci – życie, tak obok bogobojnego – grzesznik”[1]. Istnieją więc dwa przeciwne początki: jeden dobra, drugi zła.

2. Filozof powiada[2]: Jeżeli jedno z przeciwieństw istnieje realnie w naturze, to i drugie. Lecz najwyższe dobro istnieje w naturze, i jak wyżej uzasadniono[3], jest przyczyną wszelkiego dobra. Istnieje więc i jemu przeciwstawne najwyższe zło - przyczyna wszelkiego zła.

3. Jak wśród rzeczy spotykamy dobre i lepsze, tak również spotykamy złe i gorsze. Lecz dobre i lepsze uchodzą za takowe w zestawieniu z tym co najlepsze. A więc złe i gorsze uchodą za takowe w zestawieniu z jakowymś najwyższym złem.

4 Wszystko, co jest takowe z racji udziału w czyms, sprowadza się do tego, co jest takowe w pełni - przez swo tą istotę. Lecz otaczające nas rzeczy złe nie są takowe w pełni przez swoją istotę, ale cząstkowo - poprzez udział. A wiec istnieje jakoweś najwyższe zło przez swoja istotę, które jest przyczyną wszystkiego zła.

5. Wszystko, co istnieje przez przypadłość, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się. Lecz dobro jest przyczyną zła przez przypadłość. Trzeba więc zgodzić się na istnienie jakiegoś najwyższego zła, które by było przyczyną wszelkiego zła, przyczyną wprost i samą przez się. Nie można też mówić: zło nie ma przyczyny wprost i samej przez się, lecz tylko przez przypadłość. Czemu? Bo z tego by wynikało, że zło nie jest w większosci, lecz w mniejszości.

6. Zło skutku spada na zło przyczyny; a to dlatego, że, jak wyżej powiedziano[4], skutek wadliwy pochodzi od wadkiwej przyczyny. Lecz w tym nie można iść w nieskończoność. Trzeba więc przyjąć jedno pierwsze zło, które by było przyczyną wszelkiego zła.

Wbrew temu jest wyżej[5] wykazane twierdzenie, że najwyższe dobro jest przyczyną wszelkiego bytu. A więc nie może istnieć jakowyś przeciwstawny mu początek, który by był przyczyną wszelkiego zła.

Odpowiedź: Z dotychczasowych wywodów jasno wynika, że nie istnieje jeden pierwszy początek wszelkiego zła tak, jak istnieje jeden pierwszy początek wszelkiego dobra. Oto racje:

Pierwsza: Jak wyżej wykazano[6], pierwszy początek wszelkiego dobra jest przez swoją istotę dobry. Atoli nic nie może być przez swoją istotę złe. Czemu? Bo wyżej wykazaliśmy[7], że wszelki byt, jako taki, jest dobry i że zło istnieje li tylko w dobru - jako w podmiocie.

Druga: Pierwszy początek wszelkiego dobra jest najwyższym i doskonałym dobrem, w którym, jak już wykazano[8], uprzednio istnieje wszelka dobroć. Nie może zaś istnieć najwyższe zło. Czemu? Bo, jak wyżej wykazano[9], chociaż zło stale uszczupla dobro, nigdy jednak nie zdoła go pochłonąć doszczętnie; i tak dobru stale pozostaje; jeśli tak, nic nie może być całkowicie i w pełni złem. To miał na myśli Filozof, pisząc: „Gdyby istniało całkowite zło, wykończyłoby samo siebie”[10]; jasne; wszak po zniszczeniu wszystkiego dobra (a to jest wymagane do całkowitości zła), ginie równocześnie i samo zło, którego podmiotem jest dobro.

Trzecia: Pojęcie zła jest sprzeczne z pojęciem pierwszego początku: bądź dlatego, że, co już wykazano[11], wszelkie zło ma dobro za przyczynę; bądź też dlatego, że zło może być przyczyną li tylko przez przypadłość; skoro tak, nie może być pierwszą przyczyną. Czemu? Bo, jak uczy Filozof[12] przyczyna przypadłościowa jest niższa od tej przyczyny, która [istnieje i działa] wprost i sama przez się.

Jeśli idzie o tych, co uznawali dwa pierwsze początki: jeden dobry, drugi zły, to wpadli oni w ten błąd powodowani tą samą podstawową racją, z której wylęgły się i inne dziwaczne poglądy starożytnych filozofów, mianowicie nie dostrzegali powszechnej przyczyny całego bytu, a tylko partykularne przyczyny partykularnych skutków[13]. Z tego to powodu, gdy zauważyli, że dana rzecz mocą swojej natury jest szkodliwą dla drugiej, naturę owej rzeczy uważali za złą; ot tak, jak gdyby ktoś powiedział: natura ognia jest złą, bo spaliła dom biedaka. Atoli sądu o dobroci jakiejś rzeczy nie wolno tworzyć według jej przyporządkowania do czegoś partykularnego, ale według tego, jaką dana rzecz jest sama w sobie i w swoim przyporządkowaniu do całego wszechświata, w którym to, jak widać z powyższych[14], każda rzecz jak najlepiej zharmonizowana z całością zajmuje swoje miejsce. Podobnież stwierdzili, że dwa przeciwne partykularne skutki mają dwie partykularne przeciwne przyczyny; nie umieli jednak sprowadzić tychże przyczyn do wspólnej powszechnej przyczyny; i dlatego mniemali, że przeciwieństwo przyczyn sięga aż do pierwszych początków. Skoro jednak wszystkie przeciwieństwa spotykają się w czymś jednym wspólnym, trzeba nad nimi, ponad własne [najbliższe] przeciwne przyczyny, postawić jedną wspólną przyczynę, tak jak ponad przeciwnymi jakościami elementów znajduje się siła ciała niebieskiego, i także jak ponad wszystkim, co w jakikolwiek sposób istnieje, znajduje się, co wyżej uzasadniono[15], jeden pierwszy początek istnienia.

Na 1. Przeciwieństwa łączy jeden rodzaj - i także wspólnota istnienia. I dlatego, aczkolwiek mają przeciwne partykularne przyczyny, to jednak trzeba dopatrzeć się u nich jednej pierwszej wspólnej przyczyny. /90/

Na 2. Utrata i posiadanie dotyczą tej samej rzeczy. Otóż jak powiedzieliśmy[16], podmiotem utraty jest byt w możności. A ponieważ, jak to widać z powyższych[17], zło

jest utratą dobra, dlatego jest przeciwstawnością tego tylko dobra, z którym wiąże się możność, nigdy zaś dobra najwyższego, które jest czystą rzeczywistością. /91/
Na 3. Każda rzecz rośnie zależnie od swej natury. Otóż jak forma [z natury swej] jest jakowąś doskonałością, tak utrata jest jakowymś odejściem. Stąd też każda forma, doskonałość i dobro wzbiera w miarę zbliżania się do kresu doskonałego; natomiast utrata i zło wzrasta w miarę oddalania się od kresu wyjściowego. I dlatego nikt nie powie: to jest złe i gorsze z powodu zbliżania się do najwyższego zła, tak jak powie: to jest dobre i lepsze z powodu przybliżania się do najwyższego dobra.
Na 4. Żaden byt nie uchodzi za zły z racji udziału w czymś, lecz przeciwnie - z racji straty udziału. Nie należy więc sprowadzać zła do czegoś, co by było w pełni, przez swą istotę, złem.
Na 5. Jak już wykazaliśmy[18], zło może mieć przyczynę tylko przez przypadłość. Stąd też jest niemożliwe sprowadzać je do czegoś, co by wprost i samo przez się było przyczyną zła. A co do twierdzenia, że zło jest w większości, to jest ono z gruntu fałszywe. Czemu? Bo to, co powstaje i zanika, gdzie jedynie zachodzi zło naturalne, stanowi znikomą część całego wszechświata. Do tego, w każdym gatunku uchybienia natury zachodzą w niewielu wypadkach. Jedynie u ludzi zło wydaje się być w większości, a to dlatego, że dobro człowieka jako istoty zmysłowej nie jest dobrem człowieka jako człowieka, tj. jako istoty rozumnej; większość zaś idzie raczej za głosem zmysłów niż rozumu. /92/
Na 6. W poszukiwaniu przyczyn zła nie trzeba iść w nieskończonośćn ale należy wszystko zło zwalić na jakąś przyczynę dobrą, która powoduje zło przez przypadłość.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Wytyczne, którymi kierował się tłumacz i skróty, którymi się posługiwał, są podane wyżej, w tomie 3-cim, na str. 228, oraz w tomie 1-szym, na str. 12.

Inne skróty: t. odnosi się do tomu polskiego wydania *Sumy*, w którym znajduje się cytowany temat. Numer stronic następujących po znaku t. odnosi się do tomów już wydanych. Znak t. bez numeru stronic odnosi się do tomów w chwili oddania do druku danego tomu jeszcze nie wydanych. Jeśli znak t. nie jest w jakimś wypadku podany, przytaczane miejsce znajduje się w tomie bieżącym, w tym wypadku w tomie 4-tym. Skróty Ksiąg Pisma św. podaję w/g Biblii Tysiąclecia.

ZAGADNIENIE 44

Art.1

1. 3 Metaphys.2.
2. Rz 11, 36.
3. Wyżej, z. 3, 4, tom 1, str. 93-95.
4. Wyżej, z. 7, 1 na 3; a. 2, t. 1, str. 139-142.
5. Patrz 2 i 3 teza tomistyczna, wyżej, t. 1, str. 279.
6. Parmenides c. 26.
7. 2 Metaphys. 1
8. 8 Physic. 1.
9. 5 Metaphys. 5.
10. Patrz wyżej, z. 2, 3, trzeci wywód, t.1, str. 83.

art. 2.

1. 1 Physic. 7.
2. 12 Wyznania 7.
3. 2 De generat. et corrupt. 10
4. Timaios 18.
5. 12 Metaphys 7.

art. 3.

1. Wyżej. a. 1.
2. 2. De div. Nom. 5.
3. 83 Quaest. 46; pełny tekst wyżej, z. 15, 2 t. 2, str. 84.
4. Wyżej, z. 22; 23, 5 na 3, t. 2, str. 177-188, 200-202; niżej, z. 47, t. 4.
5. Wyżej, z. 15n 1. t. 2n str. 81-83.
6. De div. nom. 11, 1, 2 Physic. 7.

art. 4.

2. Prz 16, 4, W.
3. Patrz wyżej, z. 19, 2 na 3, t. 2, str. 132.

ZAGADNIENIE 45

art. 1.

1. 1 Contra adversarium Legis et Prophetarum 23.
2. Rdz 1, 1.
3. u Lombarda 2 Sent., dis.l.
4. Wyżej, z. 44, 2.
5. odp.

art. 2.

1. 1 Physic. 4.
2. Patrz 3 Physic. 1.
3. Rdz. 1,1.
4. Wyżej. z. 44, 1, 2.
5. Wyżej, z. 44, 2.
6. 3 Phvsic. 3.
6. Wyżej, z. 13, 1, t. 2, str. 6-8.

art. 3.

1. art. poprz. na 2.
2. Wyżej, z. 13, 7, t. 2, str.27.
3. art. Poprz. Na 2.
4. Wyżej, z. 44, 1 na 4.

art. 4.

1. De causis prop. 4.
2. Rdz l, l.
3. art.2 na 2.
4. Metaphys. 1.
5. art 1.

art. 5.

1. 4 Meteorol 3
2. Wyżej, z. 7n 2nn. t. ln str.139 i n.
3. 3 De Trin. 8.
4. Zwłaszcza a 1. oraz z 44. ln.
5. Prop. 3.
6. Metaph. tract. 9. c. 4.

7. Sent. dis. 5.
8. Patrz niżej, 1, 104, 1. Odp., t. 8.
9. Wyżej. z. 7 1 na 3 ; a. 2. t.1, str. 139-142.
10. Caelest Hier 8.
11. Ef 3, 15. W.
12. 1 Physic. 7.
13. Wyżej . z. 7, 2, t. 1, str. 139-142.

art. 6.

1. Patrz wyżej, z. 39. 7n, t. 3. str. 154 i n.
2. De div. nom. 2.
3. Wyżej z. 14. 8. z. 19, 4, t. 2, str. 59-60. 135-138.
4. Patrz wyżej, z. 42, 3, t. 3, str. 200-202.
5. Wyżej, z 39, 8, t. 3, str. 157-165.

art. 7.

1. Wyżej. z. 32n 1, tn 3n str.66-71.
2. 6 De Trin. 10, przekład Stokowskiej, Św. Wojciech 1962, str. 237.
3. Wyżej, z. 27, t. 3, str. 5-17.
4. 6 De Trinitate 10, str 237.
5. Mdr 11, 20.
6. Patrz wyżej, z. 5, t. 1, str. 122-126.
7. De natura boni 3.
8. 83 Quaest. 18.
9. w odp ; także art. poprz. na 2, oraz z 32, 1 na 1, t. 3, str. 68-69.
10. art poprz.

art. 8.

1. 5 Super Gen. ad litt. 11
2. a. 4.

ZAGADNIENIE 46

art. 1.

1. Physic. 9.
2. 1 De Caelo et Mundo 3.
3. Wyżej, z. 44, 1, 3, 4.
4. J 17, 5.
5. Prz 8,22n.
6. Wyżej, z 19, 4, t. 2, str. 135-138.
7. 5 Metaphys, 5.
8. Wyżej, z. 19, 3, t. 2, str. 132-135.
9. 8 Phys. 1; 1 De Caelo et Mundo 12.
10. 8 Physic. 1; 1 De Caelo 10.
11. 1 Topic. 11.
12. 5 Metaphys.12.
13. 1 De Caelo 12.
14. Wyżej, z.45, 2.
15. 4 Physic. 1; 1 De Caelo et Mundo 9.
16. Wyżej, z. 45, 2 na 2.
17. 8 Physic.1.
18. Patrz wyżej, z. 19, 4. odp. t. 2, str. 130-131.
19. 4 Physic.11.
20. 8 Physic.1.
21. Wyżej, z. 19, 4; z.41, 2, t. 2, str.135-138; t. 3, str. 179-l82.

art. 2.

1. 2 Physic. 3.
2. 2 Metaph. 2.
3. Patrz wyżej, z. 7, 4, t. 1, str. 145-148.
4. Hbr 11, 1.
5. Homil. 1 in Ezech. 1, 2.
6. Wyżej, z. 32, 1, t. 3, str. 66-71.

7. 1 Analyt. poster. 31.
8. Wyżej, z. 19, 3, t. 2, str. 132-135.
9. 11 de Civ. Dei 4.
10. 10 de Civ. Dei 31.
11. Wyżej, z. 45, 2 na 2, 3.
12. 9, Metaph. 4.
13. 3 Physic.4.
14. Wyżej, z 14, 7, t. 2, str. 57-58.
15. Meteor. 14.
16. 5 de Consol. prosa 6.
17. Wyżej, z. 10, 1 n, t. 1, str. 167 i n.
18. Wyżej, z. 2, 3 drugi dowód, t. 1. str. 82-83; z. 7, 4, odp., t. 1, str.
19. 1 Metaph tract. 1, c. 2. 146-148.
20. Wyżej, z. 7, 4, t. 1, str. 145-148.
21. Sermo ad Populum 241 (lub De temp. 143), c. 4; 12 de Civ. Dei 13.
22. Niżej, z. 75, 6; z 76, 2, t. 6; z. 118, 6, t. 8.

art. 3.

1. 6 Physic 6.
2. Rdz 1, 1.
3. Ps 103, 24, W.
4. Kol 1, 16.
5. Wyżej, z. 45, 2 na 3; a. 3.

ZAGADNIENIE 47

art. 1.

1. t.1, str. 193-195.
2. Wyżej, z. 44, 3.
3. Tamżen a. 4.
4. Rdz 1, 4-7.
5. Wyżej, z. 44, 2.
6. 9 Metaphys. 4.
7. Niżej, z. 50, 2 na 3.
8. Wyżej, z. 45, 5.
9. Rdz 1, 3n.
10. Wyżej, z. 19, 4, t. 2, str.135-138.
11. Wyżej, z. 15, 2, t. 2, str. 83-86

art. 2.

1. 5 Metaphys. 15.
2. 2. Syr 33, 7n, W.
3. Peri Archon 1. 1, 6-8; 1. 2, c. 1-2.
4. Rdz 1, 31.
5. 11 De Civ. Dei 23.
6. Patrz niżej, z. 50, 4, odp.
7. 8 Metaphys. 3.
8. 8. Patrz wyżej, z. 23, 5 na 3, t. 2, str. 200-202.
9. Wyżej, z. 22, 2 na 2; z. 25, 6, /214/ /215/, t. 2, str. 182-183. 230-232. 340-342.
10. Rdz 1, 4.
11. Rdz 1, 31.
12. 1 de Doctr. Christ. 5.
13. 13. Patrz wyżej, z. 25, 6 na 3, t. 2, str. 232.
14. Wyżej, z. 25, 5 na 3, t. 2, str. 229-230.

art. 3.

1. De div. nom. 5.
2. 2 Physic. 7.
3. Prz 16, 4, W.
4. Rdz 13, 1n.
5. Cael. Hier. 4.
6. art. poprz.
7. Wyżej, z. 44, 3.
8. Rdz.1.

art. 4.

1. 83 Quaest. 46.
2. Wvżej, z. 25, 2, t. 2, str. 218-220.
3. 3 J 1, 10.

4. art poprz.; z. 11, 3, t.1, str. 191-193; z. 21, 1 na 3, t 2, str 169-170.
5. Patrz Arystot. Physic. lib. 3 c. 4; lib. 8 c. 1.
6. 12 Metaphys. 10.
7. Timaiosn 6.

ZAGADNIENIE 48

art. 1.

1. Praedic. 11.
2. Praedic. 10.
3. Enchirid.10, 11.
4. De Div. nom. 4.
5. 5. Wyżej, z. 5, 1, t. 1, str. 113-115.
6. 10 Metaphys. 4.
7. 4 Ethic. 3.
8. De div. Nom. 4.
9. Wyżej, z. 2,3, t. 1, str.81- 85; z. 19, 5 na 2; z. 21n, 1 na 3, t. 2, str 139-140, 169-170; z. 44, 3; z. 47, 3.
10. na 4.

art. 2.

1. De div. nom. 4
2. art. poprz.
3. 3 Topic. 5.
4. Wyżej, z. 47, 2.
5. 5 Metaphys. 7.
6. Wyżej, z. 47, 2 na 1.
7. De div. nom. 4.
8. Enchirid. 11.
9. Patrz wyżej, z. 2, 3 na 1, t. 1, str. 84; z. 22, 2 na 2, t. 2, str. 182-183.

art. 3.

1. De div nom. 4.
2. Iz 5, 20.
3. Enchirid. 14.
4. art. 1.
5. 4 Metaphys. 2.
6. Enchirid. 14.
7. w odp.

art. 4.

1. Enchirid. 12. Patrz De moribus Eccles. Cathol. et de moribus Manich lib. 2, c. 3.
2. Tamże.
3. Iz 59, 2.
4. i 5. w odp.

art. 5.

1. 2 Kor12, 7.
2. Enchirid. 12; patrz De moribus Eccles Cathol. et de moribus Manich. lib. 2, c. 3.
3. art. 3.
4. Wyżej, z. 22, 2, t. 2, str. 180-184.
5. art. 3.

art. 6.

1. art. poprz.
2. De Div. Nom. 4.

ZAGADNIENIE 49

art. 1.

1. Mt 7, 18.
2. De Div Nom. 4.
3. 1 contra Julianum 9.
4. z. 48, 3.
5. 1 contra Julianum 9.
6. w odp., oraz z. 19, 9, t. 2, str. 148-151.
7. i 8. w odp.

art. 2.

1. Iż 45, 6 n.
2. Am 3, 6.
3. Art. poprz.
4. Wyżej, z. 2, 3; z. 6, 1. 4, t. 1, str 81-85. 128-130. 134-136.
5. 2 Physic. 3.
6. 83 quaest. 21.
7. Art. poprz.
8. Wyżej, z. 4, 1, t. 1, str. 104-106.
9. art. Poprz.
10. Wyżej, z. 22, 2 na 2, t. 2, str.182-183; z. 48, 2.
11. 1 Sm 2, 6.
12. Mdr 1, 13.
13. w odp., oraz z. 48, 6.
14. Patrz niżej, 1-2. 79, 2, t. 12. str. 136.
15. tamże a. 1, str.134

atr. 3.

1. Syr 33, 14.
2. 2 de Caelo et Mundo 3.
3. Wyżej, z. 2, 3; z. 6, 2, 4, t. 1, str. 81-85. 130-132. 134-136.
4. art. 1, 2.
5. Wyżej, z. 2. 3; z. 6, 4, t. 1, str. 81-85. 134-136.
6. Wyżej, z. 6, 3, 4, t. 1, str. 132-136.
7. Wyżej, z. 5, 3, t. 1, str.118-120; z. 48, 3.
8. Wyżej, z. 6, 2, t. 1, str. 130-132.
9. Wyżej, z. 48, 4.
10. 4 Ethic. 11.
11. art. 1.
12. 2 Physic. 6.
13. Patrz z. 44, 2 na 1.
14. Wyżej, z. 47, 2 na 1.
15. Wyżej, z. 2, 3. t. 1, str. 81-85.
16. Wyżej, z. 48, 3.
17. Tamże.
18. art. 1.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 44

/1/ z. 44. Obecny tom obejmuje: 1. Traktat mówiący o powołaniu do bytu stworzeń przez Boga: od z. 44 do z. 49; jest to rozprawa stanowiąca osobną całość i tak też jest opracowana i ujęta. 2. Część traktatu o aniołach od z. 50 do z. 58.

Tytuł ‘Bóg Stwórca’ nadany nie przez Autora, ale przez Wydawnictwo i Tłumacza, zgodnie z treścią ma na uwadze zarówno ów pierwszy traktat mówiący ogólnie o stwarzaniu (z. 44-49), jak i obszerny dalszy materiał zajmujący się poszczególnymi działami stworzeń: aniołami, światem materialnym i człowiekiem (z. 50-102). Ów tytuł podkreśla teocentryczne podejście Autora do rzeczy; wprawdzie będzie mowa o stwarzaniu i stworzeniach, ale zawsze jest to nadal ‘mowa o Bogu’: już nie ‘Samym w Sobie’, ale jako Stwórcy; należy bowiem stale pamiętać, że cała *Suma* jest Rozprawą o Bogu; albowiem „wszystko, o cyzm rozprawia, ujmuje pod kątem Boga: albo więc rozprawia o samym Bogu, albo o tym, co zależy od Boga jako od swego początku i celu” (z. 1, 7, odp. t. 1, str. 66); „Głównym zadaniem Nauki świętej jest podawanie wiadomości o Bogu i to nie tylko o Bogu samym w sobie, ale także jako o początku i celu rzeczy" itd. (Wstęp do z. 2, t. 1, str. 76).

/2/ z. 44, *wstęp*. Pierwsza część mówi o stwarzaniu (z. 44-46); druga mówi najpierw ogólnie i krótko o odrębności, wielości i rozmaitości stworzeń - dzieł Boga (z. 47), a potem szeroko o poszczególnych odłamach stworzeń: zło. anioł. świat, człowiek (z. 47-102; tomy 4-7); trzecia rozprawia o tym, jak Bóg utrzymuje świat w istnieniu i nim zarządza (z. 103-119, t. 8).

/3/ *a. 1.* Pytanie - tytuł artykułu można i tak postawić: Czy wszelki byt musi być koniecznie stworzony przez Boga? Sam tytuł mówi o stwarzaniu; faktycznie jednak chodzi o to, czy Bóg jest przyczyną sprawczą każdego bytu: tak stawia Autor rzecz we wstępie i tak w treści Artykułu; o samym stwarzaniu będziebowiem mowa w następnym zagadnieniu.

Że każdy byt ma Boga za przyczynę, że jest stworzony przez Boga, jest to czołowa prawda Wiary jak najdobitniej wyrażona w Piśmie św., w orzeczeniach Kościoła i w niezliczonych świadectwach Tradycji.

Pismo św.: patrz Rdz l, 1; Mdr 11, 17; Hbr 11, 3; Ps 32, 9; 148, 5; 134, 6; 113, 11; Jdt 16, 14; Ap 4, 11 Mdr 1, 14 2 Mch 7, 28; J 1, 1-3; Rz 11, 36; Hbr 3, 4.

Orzeczenia Kościoła: Sobór Watykański I (1870 r.): "Święty, Katolicki, Apostolski Rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy. Stwórca i Pan nieba i ziemi" (D. 1782). „Ten jedyny i prawdziwy Bóg, z dobroci swojej i wszechmocna potęga swoją, nie dla zwiększenia lub zdobycia własnego szczęśoia, ale dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich stworzeniom udziela, zupelnie wolną decyzją, ‘równocześnie od początku czasu utworzył z nicości jedeo i drugi rodzaj stworzeń: istoty

duchowe i materialne, tj. aniolów i ten świat, a na koniec, jakby jednocząc jedno i drugie, sltworzył naturę ludzką, złożona z duszy i ciala' " (D. 1783). „Jśli ktoś przeczy istnieniu jedynego, prawdziwego Boga, Pana i Stwórcy rzeczy widzialnych i niewidzialnych - niech będzie wyłączony ze spoleczności wiernych" (D. 1801). „Jeślj ktoś nie wyznaje, że świat i wszystkie rzeczy, które w nim są, tak duchowe, jak materialne, zostały wedlug całej swojej substancji z nicości utworzone przez Boga, albo mówi, że Bóg nie wolną od wszelkiej konieczności wolą, ale tak koniecznie stwarzał, jak koniecznie samego Siebie miłuje, albo przeczyłby temu, że świat stworzony jest dla chwały Bożej – n.b.w (D. 1805). Także: Sobór Later. IV 1215 r. (D. 428) oraz Sobór Flor. 1442 r. (D. 706).

Składy Wiary: Apostolski: „Wierzę w Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi" (D. 6); Nicejsko- (r. 325)-Konstanlynopołski (r 381): „Wierzymy w jednego Boga Ojca wszeohmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich, rzeczy widzialnych i niewidzialnych" (D. 54, 86).

W imieniu całej tradycji cytuję słowa Pasterza Hermasa z I wieku: „Jako pierwszą z wszystkich [prawd] wierz, że istnieje jeden Bóg, który wszystko stworzył i uskutecznił oraz uczynił wszystko z nicości, by istnialo".

Owe słowa: stworzyciel 'nieba i ziemi' oraz 'rzeczy widzialnych i niewidzialnych' mają sens: Bóg stworzył istoty duchowe, świat materialny oraz wszysbko, co żyje i jest złożone z ciała i duszy.

/41/ a. 1, odp. i na 1. 1) Gwoli jasności należy odróżnić: a) byt jako taki; to orzecznik nadrzędny, pojęcie najogólniejsze orzekające o każdym bycie, zamienne z: coś, rzecz, jedno, prawda, dobro. Patrz o tym tom 1 /48/. I o ten byt tu nie chodzi. Wszak Bóg i rzeczy stworzone są bytami realnymi; b) byt istotny *(ens per essentiam)*, czyli byt 'przez swoją istotę' bo taka jest jego istata - to istnienie samoistne, w którym jedno stanowią: osobnik, istota [natura] i istnienie; wiadomo, istotą Boga jest 'być', 'istnieć' (patrz z. 3, 3. 4, t. 1, str. 91-95); Bóg jest swoim istnieniem. Przeciwieństwem tego jest byt udziałowy (udzielony 'przez dział' czy 'przez uczestnictwo' w bycie), cząstkowy *(ens per participationem)*n; taki byt ma istnienie udzielone; nie 'jest' swoim istnieniem, ale 'ma' istnienie udzielone: takie czy inne zależnie od stopnia doskonałości, od wyznaczonego przez Stwórcę: sposobu, gatunku i ciążenia (z. 5, 5. T. 1, str. 122-126). O bycie istotowym i udziałowym patrz t. 1 /50/ str. 283. Przyklad z ogniem i żelazem: żelazo 'ma' ogień udzialowo, ma ogień udzielony, ma udział w ogniu; sam zaś ogień 'jest' ogniem istotowo, bo jego istota to ogień. Podówczas sądzono, że ogień jest substancją - samoistnym ogniem, źródłem wszelkiego ognia. Patrz t. 1. 2, skorowidz pod ogień; c) byt: istnienie spowodowane i byt: istnienie niespowodowane; innymi słowy byt, który jest skutlkiem i byt, który nie jest skutkiem; byt, który ma przyczynę i byt, który nie ma przyczyny.

2) 'Być spowodowanym' przez kogoś jest metafizyczną właściwością każdego bytu - istnienia udziałowego czy udzielonego; nie można więc takiego bytu pojąć bez jego stosunku do przyczyny powodującej go; byt udziałowy wymaga stosunku do przyczyny, chociaż stosunek ów realnie różni się od substancji bytu udziałowego. Właściwość ta wypływa z istoty bytu udziałowego, tak jak zdolność śmiechu z istoty

człowieka. Patrz o tym objaśnienie do tegoż artykułu w *Sumie teol.* Marietti 1952, str. 576 n. - O właściwości i przypadłości patrz z. 3, 3. 6 t. 1, str. 91-92. 98-99; t. 11 srtr. 570; t. 15 str. 213 /61/ oraz w każdym tomie pod tymiż haslami.

3) Sedno odpowiedzi na pytanie artykułu polega na tym, że każdy byt spowodowany nie jst swoim istnieniem, ale ma istnienie - ma je udzielone, jest więc bytem udziałowym; jeśli tak, to może je otrzymać li tylko od tego, który jest swoim istnieniem - z istoty swojej bytem.

/5/ a. 1 na 2. 1) Byt konieczny *(necessarium):* To, co nie może nie być: patrz o nim t. l, 2 i 3 w skorowidzu.

2) Zarzut napomyk a o bytach koniecznych istniejących na świecie; o jakie chodzi patrz z. 9, 2 t. 1 str. 164-166.

3) Nauki posługujące się ścisłym dowodzeniem; chodzi o sylogizm; patrz wyżej, t. 1 /12/ /211 /34/ /115/.

4) Logicznie biorąc, najpierw jest ‘byt’, a potem ‘konieczny’ i ‘przygodny’; byt bowiem dzieli się na: konieczny i przygodny; konieczność nie wyjaśnia bytu; to byt wyjaśnia konieczność; jeśli byt konieczny ma wystarczającą rację swego istnienia, ma zarazem i rację swojej konieczności; jeśli jej nie ma, trzeba mu ją podać.

5) „Z każdego przeto skutku wychodząc, można udowonić jego właściwą przyczynę ... Skoro bowiem skutek zależy w istnieniu od przyczyny, fakt skutku domaga się koniecznie uprzedniego istnienia przyczyny” (z. 2, 2, odp. t. 1 str. 80).

/6/ a 1 na 3. Byty matematyczne to abstrakty dokonane przez rozum i mające swój byt w rozumie (liczba, linia, powierzchnia). Matematyk nie zajmuje się tym, co istnieje realnie: metrem sukna, piasku itp., ale w ogóle liczbą dotyczącą zawsze masy kwantytatywnej - jej form; nie szuka więc przyczyn istnienia rzeczy kwantytatywnej, nie dowodzi poprzez przyczynę sprawczą - tym bardziej celową. Natomiast w artykule chodzi o to, co istnieje rzeczywiście na świecie, bez względu na czas i ilość. „Przedmiotem matematyki, mówił Arystoteles, jest abstrakcyjna, ilościowa strona rzeczv materialnych ... Matematyka, abstrahując od zmian, nie może dać poznania przyczyn obserwowanych zdarzeń. Może tylko opisać ich stronę matematyczną ...” (A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej,* Pax 1960 t. 1, str. 90n). Patrz o tym w skorowidzach t; 1. 2. 3 pod: matematyka, masa, ilość,liczba. Także z. 5, 3 na 4, t. 1, str. 120.

/7/ a. 2. Materia pierwsza.tworzywo podstawowe. Patrz o niej t. 1 /45/. W innym swoim dziele Autor tak pisze: „Powszechnie materią pierwszą zwie się to, co należy do działu substancji jako jakowaś możność - poza wszelkim gatunkiem i formą oraz utratą, ale która jest zdolna przyjąć formę i utratę” (*De spiritualibus creaturis* a. 1, odp.).

A.C. Crombie (dzieło cyt., t. 1, str. 95) pisze: „Wszelkiego rodzaju zmiany barwy, wzrostu, stosunków przestrzennych i wszystkich innych cech - Arystoteles wyjaśniał w ten sam sposób, to jest przez aktualizowanie się cech znajdujących się dotychczas w stanie potencjalnym ... Trzeba przy tym pamiętać, że termin ‘ruch’ *(motus)* stosuje się nie tylko do zmiany miejsca - ruchu lokalnego, lecz do wszelkiego rodzaju zmian.

Arystoteles rozróżniał cztery rodzaje zmian: 1. ruch lokalny; 2. wzrastanie lub zmniejszanie się; 3. przemiana lub zmiana jakości; 4. zmiany substancjalne odbywające się w toku procesu narodzin lub rozkładu. W pierwszych trzech wypadkach daje się zauważyć trwająca tożsamość rzeczy; w czwartym przypadku rzecz podlegająca zmianie traci wszystkie swoje dawne cechy i w rzeczywistości staje się nowa substancją. Arystoteles wyjaśniał to w ten sposób, że substancja zachowuje swą tożsamość aż do pewnego idealnego kresu i że należy ją pojmować jako czystą możność, która może zostać określona przez każda formę, sama zaś nie posiada własnego istnienia. Ta czysta możność nazwana została przez średniowiecznych scholastyków *'materia prima'*. O każdej rzeczy materialnej można pomyśleć jako o 'materii pierwszej' określonej przez formę".

Dodajmy, że materia pierwsza sama nigdy nie istnieje i że poniżej siebie nie ma żadnego podmiotu, jako że sama jest pierwszym podmiotem.

Według Platona trzy rzeczy istnieją wiecznie: Demiurg (budowniczy świata), idee i materia pierwsza (patrz wyżej t. 2 /79/). Według niego materia pierwsza nie jest stworzona. Podobnie gnostycy i manichejczycy utrzymywali, że materia pierwsza istnieje odwiecznie jako byt przeciwstawny Bogu (patrz t. 1, 3 w skorowidzu). „Świat ma początek, ale materia jest wieczna, tak samo jak Bóg i idee. Toteż świat, ściśle mówiąc, nie jest stworzony, lecz zbudowany z istniejącego już tworzywa" (Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1958, t. 1, str. 117).

/8/ a. 2. odp. Kto owi starożytni filozofowie, patrz t. 1 /74/. Niektórzy odrzucali istnienie ruchu - głównie Zenon z Elei z 5 w. przed Chr. (Patrz Tatarkiewicz, *Historia filozofii* t. 1, str. 41). Przyjaźń - niezgodę podawał Empedokles z 5-6 wieku przed Chr., a myśl Anaksagoras również z tego czasu.

/9/ a. 2. odp. 1) Koło zodiakalne, czyli droga jaką przebywa słońce na tle gwiazd w ciągu roku. O wpływie słońca na sprawy ziemi nieraz czytaliśmy w 1 i 2 tomie (patrz skorowidz pod Słońce, Sprawca). Crombie dzieło cyt., t. 1 str. 102) pisze: „Posuwanie się słońca w jego rocznym ruchu po ekliptyce [zodiak], powodujące zmiany elementów ... Roczny ruch słońca uważano za przyczynę okresowego powstawanian wzrostu i rozkładu roślin i zwierząt". Patrz także wyżej t. 2 /16/. Dodajmy, że slońce - poruszane poprzez inne ciała niebieskie przez pierwszego poruszyciela było przyczyną w ogóle wszystkich zmian na ziemi, także elementów; miało więc szerszą rolę niż ogrzewanie. 2) Idee, jak podówczas mniemano, były początkiem nie tyłko poznawania, ałe jako wzorce powstawania rzeczy. (Patrz z. 15, 1, zarz. 3; a. 3, odp. t. 2 str. 82, 87).

/10/ a. 2 odp. Materia sama z siebie nie jest czymś lub jakąś, ałe może być tym łub owym; to dopiero forma ściąga ją i zwęża określa do danego gatunku. Żeby lepiej zrozumieć treść artykułu, należy rozróżnić: 1) formę substancjalną i przypadłościowa (patrz o tym t. 1 /45/ i w skorowidzu t. 1, 2, 3). 2) Przyczyną powszechna i partykularną (patrz t. 1, 2 skorowidz pod Przyczyna). 3) Zmianę czy przemianę substancjalną, która jest 'z tego na to' oraz przypadłościową. która jest 'z takiej na owaka' 4) Byt sam byt, oraz byt partykularny: 'ten' lub 'taki'. 5) Czynienie tego, co powszechne – bytu, oraz tego, co partykularne: 'tego' i 'takiego'.

/11/ a. 2 na 2. Czynność, dzialanie *(actio)* – doznawanie *(passio)* patrz o nich t. l /43/, t. 2 /183/, t. 3 /12/ /21/ /117/, t. 11, str. 270; t. 15 /60/. Doznawanie jest nie tylko przeciwstawieniem działania ale i jego skutkiem. Pierwszy początek bierny - materia pierwsza. jest skutkiem pierwszego początku czynnego: Boga; a wiec materia pierwsza jest dziełem Boga, Odeń zaleznym. Błędne przeto jest stanowisko, że świat jest zależny od dwóch niezależnych od siebie, a współrzędnie istniejących i działaja cych początków: czynnego i biernego. Co to początek czynny i bierny patrz z 25, 1 /201/ t. 2, str. 217, 336.

/12/ a. 2 na 3. Co to są możność *(potentia)* i rzeczywistość *(actus)*, czysta możność i czysta rzeczywistość, patrz z. 3, 1, op. /44/ t. 1 str. 87, 279. Dodajmy, że w każdej rzeczy stworzonej jest strona: możność i strona: rzeczywistość

Jak widać, chociaż materia pierwsza jest stworzona, to jednak nie ona jest przedmiotem właściwym i wprost stwarzania: jest nim całość złożona z materii i formy; materia pierwsza wchodzi w owa całość jako czynnik potencjalny-możnościowy, realny i jako taki też jest stworzony; potocznie mówi się: materia jest współ czy wraz stworzona, jako że materia sama nie istnieje. O tym szerzej niżej w z. 2. 45, 4.

/13/ a. 3. Chodzi o to, czy wzorce, według których rzeczy zostały stworzonen, istnieją w Bogu, czy też poza Nim; a jeśli w Nim, to czy rzeczy stworzone mogą również być wzorcami jedna dła drugiej.

Nałeży wyodrę .bnić: wzorzec *(exemplar)*, jego naśladowanie *(imitatio)* i rzecz wzorowaną *(exemplatum)*. Rzecz wzorowana, np. posąg, obraz, portret itp.; naśladowaoie czy wzorowanie się - to wysiłek, by rzeczy wzorowanej dać podobieństwo wzoru, czyłi uczynić ją podobną do wzoru: wzorzec (przyczyna wzorcza, wzór) to to, na wzór czego ktoś coś czyni; może to byc model, a może być nim idea w umyśle poczęta. Wzorzec jest czymś innym niż twórca (przyczyna sprawcza), niż pomysł goły i niż cel; należy do rzędu przyczyny formalnej; ale nie jest to forma wewnętrznan ale zewnętrzna wobec rzeczy: z zewnątrz uskutecznia, urzeczywistnia i nadłaje rzeczy postać - jakby siebie - czyniąc ją podobną do siebie.

Przypomnijmyn że według Platona trzy rzeczy istnieją wiecznie: Demiurg, idee i materia (Patrz wyżej /7/). Oto jego poglądy: „Demiurg, czyli boski budowniczy świata, zbudował go powodowany dobrocią; doskonałość świata była mu celem i przeto uczynił go możliwie najlepszym. Dlatego budując go wziął za wzór idee. Idee są przeto czynnikiem w powstawaniu świata: Demiurg był jego przyczyną sprawczą, a one celową, czyli Demiurg był siłą twórczą, a one wzorem świata. Własności wzoru przeszły poniekąd na świat realny” (Tatarkiewicz, *Hist. fil.*, t. 1, str. 117).

Jak widać, artykuł jest rozprawą z Platonem; żeby go w pełni rozumieć, należy dobrze wczytać się w zagadnienie o ideach, wyżej z. 15, t. 2 str. 81-88; o obrazie z. 35 t. 3

Nauka artykułu domyślnie zawiera się w następujących tekstach Pisma św.: Ps 103, 24; Prz 3, 19n; 8, 14; 8, 30; Mdr 7, 21; Jr 10, 12n; Rdz 1, 26n.

/14/ a. 3, odp. i na 1. A więc rzeczy naturalne (takoż i sam człowiek i jego zdołność tworzenia) mają za przyczynę wzorczą idee w umyśle Boga; dzieła sztuki i w ogóle dzieła rąk ludzkich są wzorcami jedna dla drugiej. Cała rzecz obraca się około podobieństwa i upodobnienia. Nauka o podobieństwie ma zasadnicze i czołowe znaczenie

dła rozumienia tekstów Pisma św., tak często mówiących o podobieństwie do Boga. Św. Tomasz stale do niej nawraca. Patrz t. 1, 2, 3 skorowidz pod podobieństwo, Upodobnienie; zwłaszcza z. 4, 2, 3 t. 1 str. 107-113; z. 13, 4; z. 15, 2 t. 2 str. 8-11. 13-15. 83-86; z. 33, 3 t.3 str.85-86.

Do Na 1 dodajmy, że stworzenia nie są podobne do Boga ani co do gatunku, ani co do rodzaju.

/15/ a. 3 na 2. Rzeczy zmysłami postrzegalne to nie gołe gatunki, ale poszczegóły, jednostki, które do pierwiastków gatunkowych mają dodane pierwiastki nie wchodzace w istotę rzeczy, ale wchodzące w jednostkę i stanowiące ją. Co to są pierwiastki ujednostkowiające, patrz t. 1, 2, 3 skorowidz pod: Ujednostkowienie. Jestestwa pozamaterialne: aniołowie w naszej terminologii; dosłownie: substancje odłączone; czym jest owo jestestwo odłączone (a czym dusza odłączona), patrz niżej z. 89, 2 t. 7; także inne dzieła Autora: *De spirit. creat,* a. 5, 6; *De anima* a. 15, 16, 17-21) - Zarzut 2 powtarza argumentację Platona.

/16/ a. 3 na 3. Nie da się zdefiniować jednostki, czyli dać jej określenie; wiedza nie ma za przedmiot jednostki (patrz z. 1, 2, zarz 2, t. 1 str. 57).

Rozum czynny *(intellectus agens)*: jego zadaniem jest ogołacanie rzeczy konkretnej mąterialnej z pierwiastków jednostkowych, że zostaje tylko to, co należy do istoty, co ogólne, co może stać sie przedmioiem wiedzy; ta czynność zwie się: abstrakcja; o tym szeroko niżej z. 79 i 85.

Rzeczy materialne by tują w p rzyległościach partykularnych, jednostkowych. W myśli czy w rozumie naszym są w postaci oderwanej jako pojęcia ogólne, czyli tzw powszechniki; istnieją w myśli, a nie samoistnie poza myślą jako wzorce jednostek. Nauka nie ma za przedmiot ani owych idei oderwanych istnieja cych poza myślą i poza rzeczami konkretnymi, jednostkowymi (jak ogłosił Plato), ani też samych pojęć oderwanych istniejących w myśli i oderwanych od ich bytowania w konkrecie.

/17/ a. 4. Że Bóg - Jego chwała - jest celem wszystkich rzeczy, jest czołową prawdą wiary i sensem życia naszego oraz istnienia stworzeń. Oto świadectwa Pisma św.: Ps 8. 6n; 18; 148-150; Mdr 11, 25; Prz 16, 4; Iz 43, 7; Dn 3, 57 nn; Prz 11. 36; 1, 21; Ef 1, 11 n; Hbr 2. 10: Ap 1, 8; 4, 11. Orzeczenia Kościoła: „Bóg, z dobroci swojej i wszechmocną potęgą swoją, nie dla zwiększenia lub zdobycia własnego szczęścia, ale dla objawienia swojej doskonałości przez dobra, jakich stworzeniom udziela ... utworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń itd.” (Sob. Wat. I, D. 1783); „Jeśli ktoś ... przeczyłby temu, że świat stworzony jest dla chwały Bożej - niech będzie wyklęty” (Sob. Wat. I.. D. 1805). Sobór Wat. II: patrz KK 41, 62; DK 2; DA 3. Świadectwa Tradycji: „Ty, Panie wszechmocny, stworzyłeś wszystko dla istnienia Swego ... Przede wszystkim dziękczynne do Ciebie zanosimy modły, bo jesteś Wielmożny. Tobie chwała na wieki ... Albowiem Twoja moc i chwała na wieki” (*Didache* I w. r. 10, 3n).

W 19 w. szereg głośnych pisarzy głosiło, że celem stworzenia świata i sensem jego istnienia jest szczęście człowieka (Kant, Hermes, Günther: materializm).

Cel, czyli przyczyna celowa: to, ze względu na co ktoś działa. Czym jest cel, patrz niżej 1-2. 1, t. 9 str. 17-37; także wyżej t. 1. 2. 3 Skorowidz: Cel. Zwłaszcza t. 2, oraz z. 65, a. 2, t. 5, gdzie Autor porusza ten sam temat.

Chwała Boża, którą Bóg sobie gotuje stwarzając świat i udzielajac mu swoich doskonałości, to chwała zewnętrzna. Chwała Boża wewnętrzna, to Bóg w swoich doskonałościach i w swoim życiu: isiota Boża. Chwała Boża obiektywna: to sam fakt, że stworzenia istnieją, działają, wypełniają wyznaczone role - czym oddają cześć Bogu. Chwała Boża formalna - to cześć jaką świądomie i dobrowolnie składa Bogu stworzenie myślące (ofiąra i modlitwa).

/18/ a. 4. odp. Czym jest przypadekn patrz t. 1. 2 w Skorowidzu. Nie o niego tu zresztą chodzi. Chodzi zaś o to, czemu ktoś działa; otóż każdy działacz zasadniczo jest obojętny, bierny; może działać lub nie; może czynić to lub owo, jedno lub wiełe. Że w ogóle podejmuje się czegoś, że działa, że właśnie czyni to, a nie owo, tyle a nie więcej, decyduje o tym sprężyna wewnętrzna: cel.

/19/ a. 4, odp. Działający - doznający *(agens - patiens)* mają ten sam cel; np. siolarz robiący stół i material otrzymający postać stołu; stolarz i materiał mają jeden cel: jest nim stół. Ze strony twórcy jest nim nadanie formy stołu; ze strony materiału jest nim utrzymanie formy stołu.

/20/ a. 4, odp. Należy wyodrębaić: twórcę niedoskonałego i doskonałego. Pierwszy swoim działaniem coś nabywa, osiąga to, czego wpierw nie miał; może dostawac czy doznawać; to cecha każdego stworzenia działającego. Drugi swoim działaniem niczego nie nabywa i nie może nabywać - doznawać; jest więc li tylko ‘działającym’, nigdy ‘doznającym’; to właśnie jest Bóg: Pierwszy Twórca wszystkiego, pełnia doskonałości, czysta rzeczywistość; jeśli działa i tworzyn to tylko po to, by udzielać swojej doskonałości - dobroci.

Artykuł, jak widać, wyrasta jakby latorośl z takich korzeni, podstaw, jakie szeroko w poprzednich tematach były omówione: doskonałość Boża z. 4; dobroć z. 6; nazwy z. 13; wola Boża z. 19; sprawiedliwość i miłosierdzie z. 21; opatrzność z. 22; przeznaczenie z. 23; potęga Boża z 25.

Całe zaś zagadnienie 44 omawia swój temat według typowego schematu czterech przyczyn.

/21/ a. 4 na 2. Zarzut wyodrębnia: 1) twórcę (np. stolarz); 2) cel działania czy powstania (np. zrobienie stołu); 3) formę rzeczy powstałej (np. postać stołu) i twierdzi, że to są różne rzeczy, że więc twórca i cel nie mogą być jednym i tym samym: stolarz nie może być stołem. Odpowiedź nawraca do rozróżnienia między twórcą niedoskonałym i doskonałym. Ten ostatni działa nie dła osiągnięcia celu, ale jedynie z powodu swojej dobroci. O owym podobieństwie formy twórcy w rzeczy powstałej patrz art. poprz. na 1.

/22/ a 4 na 3. Pożądanie umysłowe, zmysłowe i naturalne: patrz wyżej z. 19, 1. 2. 9; z. 18, 3. odp. t. 2 str. 128-132. 148-151. 122-125. Pożądania naturalnego nie poprzedza poznanie.

O tym udziale w podobieństwie Bożym patrz wyżej /14/, oraz niżej 1-2. z. 8 t. 9 str. 37n.

ZAGADNIENIE 45

/23/ a. 1. Bóg stworzył świat z niczego lub z nicości. Pismo św.: „Proszę Cię, synu, spojrzyj na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób” (2 Mch 7, 28). Orzeczenia Kościoła: „Wierzymy, że jeden jest twórca Starego i Nowego Przymierza ... który stworzył wszystkie rzeczy z niczego” (Wyznanie wiary nakazane Durandowi de Huesta i Waldensom przez Innocentego II 1208 r., D. 421). „(Bóg) wszechmocną swoją potęgą równocześnie, od początku czasu, utworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i świat, a na koniec naturę ludzką” (SobórLater. IV 1215 r., D. 428). „On ... uczynił stworzenia ... dobre z pewnością, bo były uczynione przez Najwyższe Dobro; ale zmienne, bo stworzone z nicości (Sobór Flor. 1438-45 r., D. 706). To samo Sobór Wat. I. 1870 r., D. 1783. 1805).

/24 / a. L, odp. Pojęcie stwarzania: Stwarzanie jest to czynienie rzeczy z jej własnej nicości i z nicości podmiotu. Każda rzecz nowa na swiecie powstaje ze swej własnej nicości, gdyż pierwej jej nie było, a teraz jest - przynajmniej nie było jej w tej formien w jakiej się pojawia. Żadna jednak rzecz na świecie nie powstaje z nicości podmiotu; wszak człowiek rodzi się z człowieka, a inne zmiany mają swój podmiot, na którym się dokonują. Tylko w stwarzaniu nie ma żadnego podmiotu; jest tylko Bóg; nie ma materii; Bóg dopiero ją stwarza, a raczej całą substancję - byt. To właśnie jest treścią artykułu; wyłanianie się partykularnego bytu z partykularnej przyczyny - to czynienie rzeczy z jej własnej nicości; np. człowiek – Józef rodzi się z nie człowieka - z nie Józefa, białe z nie białego. Natomiast wyłanianie się z całego bytu, całej substancjin z powszechnej przyczyny - Boga - to czynienie rzeczy z jej własnej nicości i z nicości podmiotu.

„Stwarzanie jest to produkcja jakiejś rzeczy według całej jej substancji, przy czym niczego się uprzednio nie zakłada, nic uprzednio nie istnieje: ani coś niestworzone, ani coś przez kogoś stworzone” (z. 65, 3 odp. t. 5). Sobór Wat. I to właśnie określenie przyswoił sobie (D. 1805).

W określeniu tym podkreśla się, że 1) w stwarzaniu jest powołana do bytu cała substancja, cały byt: materian forma, konieczne przypadłości i istnienie: o tym niżej art. 4. 2) Że poza Bogiem nie istnieje nic pozytywnegon realnego, z czego by Bóg czynił coś lub czym by się posłużył jako narzędziem; i to nic, co by wiecznie istniało i było niestworzone oraz co by było przez kogoś innego stworzone. Istnieje więc tylko Bóg, który jest zarazem przyczyną sprawczą i celem, w którym są idee wszystkich rzeczy.

Podział: Stwarzanie czynne to tyle, co sama owa Boska czynność stwarzania, o ile jest w Bogu; utożsamia się z istotą Boga i ma myślny stosunek do stworzeń. Stwarzaniu czynnemu odpowiada ze strony stworzeń stwarzanie bierne; jest nim samo owo pierwsze stanie się stworzenia z równocześnie zawiązującym się rzeczowym stosunkiem zależności wobec Stwórcy. Ów stosunek nie stanowi substancji stworzenia, ale jest przypadłościa konieczną i nieodłączalną od jego substancji razem z nim stworzoną; owa zależność nie

może mieć przerwy ani folgi: póki istnieje stworzenie - i ona istnieje; aliści sam tylko początek jej zwie się: stwarzanie. O tym niżej art. 3.

Stwarzanie pierwsze to stwarzanie w ścisłym znaczeniu, czyli pierwsze powołanie do bytu całej substancji świata z nicości; stwarzanie wtórne to dalsze formowanie świata, jego kształtowanie, rozwój i ożywianie; jest to stwarzanie w niewłaściwym już znaczeniu. aczkolwiek zachodzą w nim czynności stwórcze w właściwym sensie, mianowicie stwarzanie poszczególnych dusz ludzkich.

/25/ a. 1 na 2. Zmiana *(mutatio)* jest przejściem z jednego w drugie. Z konieczności ma cztery składniki: 1) Punkt wyjściowy *(terminus a quo),* 2) punkt dojściowy czy docelowy *(ad quem),* 3) samo owo przejście od jednego do drugiegon 4) podmiot zmiany.

- Zmiana
  - metafizyczna: stwarzanie, unicestwianie
  - fizyczna
    - substancjalna: powstawanie i zanik
    - przypa-dłosciowa
      - bez momentu, natychmiastowa
      - powolna, sukcesywna: ruch miejscowy, przemienienie (alteratio), wzrastanie, zmniejszanie.

Zmiana metafizyczna nie ma podmiotu; ma tylko punkt dojściowy - a jest nim powołanie z nicości do bytu całej substancji świata: to stwarzanie; przeciwieństwem tego jest unicestwianie. Zmiana substancjalna ma podmiot i oba punkty; np. śmierć człowieka. Jej podstawą jest materia pierwsza. Zmiana przypadłościowa dokonuje się na podmiocie. którym jest substancja; jest to zmiana co do ilości, jakości, miejsca.

Co do przemienienia - *alteratio*, jest to zmiana przypadłościowa substancji; dotyczy różnych jej jakości: kolor, oświetlenie, nagrzanie itp.

Powstawanie - jest od punktu negatywnego do pozytywnego: od utraty do posiadania formy; zanik jest od punktu pozytywnego do negatywnego: od posiadania do utraty formy.

Utratan opróżnienie formy substancjalnej lub przypadłościowej jest punktem wyjściowym dla nabycia nowej formy substancjalnej lub przypadłościowej stosownie do potocznej zasady: zanik czy śmierć jednego bytu to równoczesne powstanie czy narodziny innego bytu. Patrz t. 3. skorowidz: Powstawanie, Rodzenie.

/26/ a. 1 na 3. Porządek, kolejność *(ordo);* chodzi o kolejność jaką sobie nasz rozum układa, a układa tak: jest punkt dojściowy - stworzenie, a więc musi być i punkt wyjściowy - a jest nim ‘nic’. (Porządek rozumu w przeciwieństwie do porządku natury - patrz t. 3 /129/). A więc owo ‘nic’ nie oznacza czegoś - jakiegoś materiału, z którego coś się czyni, ale jest to nasz zwykły sposób myślenia i mówienia. Wiemy jednak, że owo ‘nic’ jest zaprzeczeniem wszelkiego materiału w obu podanych znaczeniach: 1) przyimek ‘z’ zawiera przeczenie ‘nic’; sens: rozum widzi kolejność: tego, co jest. wobec tego co

wpierw nie istnieje; 2) przeczenie ‘nic’ zawiera przyimek ‘z’; sens: nie uwidacznia się kolejność, ale raczej związek z przyczyną materialną w tym znaczeniu, że przeczy jej istnieniu.

/27/ a. 2, zarz. 3. Rzeczy trwałe *(permanentia)*, gotowe, które się już stały; w przeciwieństwie do tego, co polega na następstwie: ruch, czas, a czego istotą jest samo stawanie się.

/28/ a. 2 na 1. Zasada: ‘z niczego nic się nie staje’ jest prawdziwą w zastosowaniu do dzieł rąk ludzkich; cała twórczość ludzka jest przetwórstwem: zawsze z czegoś; także w zastosowaniu do przyrody; w przyrodzie nic nie ginie; zmienia się forma rzeczy, ale materia zostaje, trwa nieustannie. Nie jest prawdziwą w zastosowaniu do calej substancji rzeczy stworzonych: jej początku; „nie stosuje się do pierwszego wyłaniania [całej substancji rzeczy stworzonych] z powszechnego początku rzeczy”. Inaczej mówiąc, pierwsza materia i pierwsza forma jest od Stwórcy.

Owo ‘z niczego’ nie należy rozumieć jako materię, z której ma wszystko powstać, ake jako zaprzeczenie tejże materii. I wreszcie, nie należy tego odnosić do Przyczyny; gdyby nie było Boga, który jest zarazem przyczyną, celem i wzorcem, wówczas zasada ta bylaby w pełni słuszna.

Stąd też lepszym wyrazem wydaje się być: stwarzać - to czynić coś ‘z niczego’ niż: ‘z nicości’; ‘z niczego’ wskazuje na istnienie Boga: przyczyny, celu, wzorca, a przeczy istnieniu materii pierwszej; ‘z nicości’ nasuwa myśl, że zgoła nic nie ma: ani Boga ani materii.

/29/ a. na 2. Byt już zaktualizowany, tj. mający formę substancjalną a podlegający zmianom przypadłościowym. Byt w możności tylko, tj. materia pierwsza - podmiot zmian substancjonalnych (patrz wyżej /25/).

/30/ a. 2 na 2. ‘Działanie-doznawanie stykają się, itd. Patrz /19/. ‘Po usunięciu ruchu’ itd. patrz 1. 28, 3 na 1; z. 41, a. 1 na 2 t. 3 str. 25. 178; art. nast. O ruchu patrz t. 1. 2. 3. - skorowidz pod Ruch, Zmiana.

Sens jest taki: to tylko nasz rozum ujmuje stwarzanie jako zmianę i to w tym sensie, że najpierw jest nic, potem coś, najpierw rzecz nie istnieje, potem istnieje.

‘Zostają tylko różne stosunki’ itd.: stosunek myślny Stworzyciela do stworzenia, i stosunek rzeczowy stworzenia do Stworzyciela. O stosunku patrz t. 3 w skorowidzu.

/31/ a. 2 na 3. O świetle patrz niżej z. 67 t. 5. O słowie patrz t. 3 w skorowidzu.

/32/ a. 2 na 4. Przepaść ta istnieje: patrz t. 1. 2 w skorowidzu. O przebrnięciu - patrz z. 14, 12 na 2 t. 2 str. 69-70.

/33/ a. 3, Wbrew. Powstawanie rzeczy od podstaw *(generatio simpliciter)* - gdy rzecz nabywa formę substancjalną; powstawanie rzeczy pod jakimś względem *(generatio secundum quid)* - gdy rzecz nabywa formy przypadłościowe. Powstawanie jest działaniem, a więc bytem realnym, który również jest stworzony przez Boga.

Przypominamy rozróżnienie: twórca partykularny, tworzenie partykularne, jakie zachodzi w przyrodzie i dotyczy zmian substancjalnych i przypadlościowych - jest przetwórstwem domagającym się podmiotu zmiany, jest z czegoś. Twórca powszechny, tworzenie powszechne dotyczące całego bytu i wszystkich bytów, a więc także i materii.

/34/ a. 3 na 3. Rozróżnienie: Stwarzanie jako zmiana i jako stosunek. Jako zmiana - stworzenie jest kresem, rezultatem stwarzania: jako stosunek - stworzenie jest podmiotem stwarzania i jako takie ma pierwszeństwo nad nim. Tak jak podmiot nad przypadłością. Stwarzanie jednak nie tylko ma charakter przypadłości wobec podmiotu, ale jest i stosunkiem - i jako taki stwarzanie - stosunek, ponieważ odnosi się do tej strony, do tego przedmiotu, który jest początkiem i przyczyny stworzenia, dzierży jakoweś pierwszeństwo nad stworzeniem.

/35/ a. 4. W artykule chodzi o przedmiot stwarzania: co Bóg stworzył. Byt naturalny złożony: to substancja złożona z materii i formy; niezłożony: to jestestwa niematerialne: anioł. Byt samoistny, czyli substancja, to byt sam przez się istniejący, któremu z własnego tytułu przysługuje istnieć; w przeciwieństwie do przypadłości, którym nie przysługuje istnieć z własnego tytułu: one istnieja w substancjin a raczej substancja dzięki nim istnieje jako taka lub inna.

/36/ a. 4, odp. Sens odpowiedzi jest taki: stwarzanie ma na uwadze istnienie rzeczy; istnienie zaś ma tylko byt samoistny: złożony i niezłożony; a więc przedmiotem stwarzania jest byt samoistny.

Nie jest więc przedmiotem stwarzania osobno brane: materia, forma, przypadłości, bo żadne z nich nie ma bytu samoistnego; żadnej z nich nie przysługuje istnienie; ani materia, ani forma, ani przypadłości nie są bytem samoistnym; są wspólstworzone.

Tym, co jest stworzonen jest złożona substancja z materii, formy i przypadłości oraz substancja niezłożona. O materii, formie, przypadłościach trzeba powiedzieć: są współstworzone i współbytujące czy współistniejące, tworząc całość jednobytową.

/37/ a. 4 na 1. Mamy tu dalsze uściślenie przedmiotu stwarzania; co nim jest: istnienie czy byt samoistny - to, co istnieje. Odpowiedź jest jasna: przedmiotem stwarzania jest byt samoistniejący; ale tym, co istotnie, właściwie jest zamierzone w stwarzaniu jest: istnienie bytu samoistnego; istnienie jest przedmiotem formalnym właściwym; dobrze oddaje to przykład z przedmiotem wzroku: formalnie i istotnie widzi się kolor, ale faktycznie widzi sie rzecz kolorową. Jak mocno widać tu egzystencjalny charakter nauki św Tomasza, ale zarazem nie ciasny - boć nie istnienie, ale byt cały głównie ma na uwadze. Przedmiot stworzenia można więc dwojako ująć: 1) jest nim caly byt - cała substancja. Jest to ujęcie ontyczne; wskazuje raczej na ontyczne czynniki każdego bytu stworzonego: materia - forma, osobnik - natura, przypadłości i jakby w cieniu istnienie. W tym ujęciu podkreślone jest raczej to, co istnieje. 2) jest nim wszystko, co istnieje, co ma istnienie; a ponieważ tym, co istnieje jest substancja, dlatego itd. Tu nacisk położony jest na istnienie.

Jest tak dlatego, że byt *(ens)* ma dwa aspekty i ujęcia: 1) jako rzeczownik - i wtedy na pierwszy plan występują czynniki ontyczne = to, co stanowi byt; to, co ma istnienie; 2) jako czasownik - imiesłów - i wtedy na pierwszy plan występuje istnienie. Wiadomo: istnienie w rzeczach stworzonych nigdy nie występuje samo, ale ma je substancja; również i substancja stworzona nigdy nie występuje realnie bez istnienia. Mówiąc ‘byt’, zawsze trzeba mieć na uwadze owe dwa aspekty i badać, na co jest położony nacisk: na istnienie czy na substancję.

Jedną z największych trudności tłumacza jest właśnie ta sprawa: Autor stale posługuje się terminem *'esse'*. I teraz sęk: kiedy to *esse* bierze w znaczeniu: być, bytować, istneć, a kiedy w znaczemiu: byt, istota. Niekiedy sens wychodzi jawnie, jak np. z. 3, 4 t. 1 str. 93-95, ale niekiedy jest naprawdę łamigłówką nie do rozwiązania. Również i 'ens' nie zawsze znaczy tyle, co: byt, ale tylen co *'esse'* z wszystkimi jego trudnościami.

/38/ a. 5. Żadne stworzenie nie może stwarzać: ani w charakterze przyczyny głównej (mocą własną), ani na zlecenie, ani w charakterze narzędzia. Stwarzać to rzecz li tylko Samego Boga. Pismo św.: Iz 40, 26: 44, 24; Jr 10, 11; J 1, 3; Dz 4,24; 17, 24; Hbr 3, 4; 1, 2; Rz 11, 36; Syr l, 8n, Ps 95, 5.

Sobór Later. IV (D. 428).

W przeszłości pojawiały się różne zdania. Jedni mniemali, że Bóg stworzył pierwszą substancję, ta drugą, ta z kolei następną itd.; mniemanie to spotykamy u wszystkich zwolenników emanatyzmu i gradualizmu: Gnostycy, Filon († zm. 50 po Chr.), Polotyn (III w.), Jamblich (III-IV w.), Proklos (V w.) i inni. Cytowany przez Autora Dionizy był pod ich wpływem. Ojcowie Kościoła tego okresu występują przeciw tymże mniemaniom i bronią nauki Kościoła: Ireneusz, Atanazy, Grzegorz Nys., Cyryl Aleks., Augustyn, Damascen i inni.

Byli i tacy, co utrzymywali, że Bóg udzielił rodzicom takiej mocy, że mogą w momencie poczęcia dziecka stwarzać duszę ludzką; rodzice mieliby moc stwarzania udzieloną im przez Boga: tak: Durand († 1334), Biel († 1495); Frokschammer († 1893).

Wreszcie niektórzy sądzili, że stworzenie może być naęrzdziem: Bóg w stwarzaniu może posłużyć się stworzeniem jako narzędziem; tak Piotr Lombard, Suarez, Tanner, Oswald i inni.

/39/ a. 5. odp. Oto potrzebne dane dla zrozumienia sensu: 1) Czynność własna, właściwa; przyczyna własna, właściwa; skutek własny, właściwy patrz t. 1 /37//81/ /82/. t. 2 /172/ : 2) Inteligencja - to duch stworzony, substancja niematerialna, najbliższa Bogu; jej funkcją w mniemaniu Dionizego jest kontemplacja Boga - pierwszej przyczyny i poruszanie pierwszego ciała niebieskiego (patrz t. 2 /16/). 3) Dusza szlachetna to dusza ciał niebieskich; zwie się 'szlachetna', bo nie porusza do funkcji wegetatywnych: żywienie, rośnięcie, potomstwo, ale porusza ku pierwszej przyczynie i to ciała niebieskie. Duszę świata przyjmowali Stoicy. Proklos przyjmował wiele dusz świata. Plotyn mówi o duszy powszechnej, źródle wszystkiego życia na świecie, i zwie ją: szlachetną i boską. Pogląd św. Tomasza na zagadnienie duszy świata mamy w jego rozprawie *O stworzeniach duchowych*. W art. 6 stawia pytanie: Czy substancja duchowa jest złączona z ciałem niebieskim. Odpowiada tak: „W tej sprawie były różne opinie zarówno wśród filozofów starożytnych jak i wśród Doktorów Kościoła. Anaksagoras mniemał, że ciała niebieskie są nieożywione i z tego powodu został zabity przez Ateńczyków; mówił bowiem: słońce to kamień płonący. Plato i Arystoteles, i ich zwolennicy utrzymywali, że ciała niebieskie są ożywione. Spośród doktorów Kościoła: Orygenes (*1 Peri archon* 7) głosił, że są ożywione; za nim poszedł Hieronim ... Damascen uważa je za nieożywione ... Augustyn pozostawia rzecz jako nierozstrzygniętą i wątpliwą ... Obie opinie są prawdopodobne ... ale druga (że są nieożywione) jest słuszniejsza ... Ruch nieba musi

pochodzić od jakiejś substancji myślącej ... Są dwa rzędy jestestw duchowych - jedne są poruszycielami ciał niebieskich i łączą się z nimi, jak motor z rzeczą poruszaną ... Drugie są celem tychże ruchów (ciał niebieskich), od nich oderwane i niezłączone z ciałami ... Należy odrzucić zdanie, że ciała niebieskie są ożywione w ten sposób, jak są ożywione niższe ciała (na ziemi); nie należy jednak odrzucić zdania, że ciała niebieskie sa ożywione, jeśli przez owo ożywienie rozumie się jedynie połączenie motoru z rzeczą poruszaną" (Patrz także: z. 70, 3, t. 5). 4) Działać mocą własnąn jako przyczyna główna i działać mocą zlecenia - w charakterze narzędzia. Otóż przyczyna sprawdcza dzieli się na główną i narzędną. Główna działa własną mocą; narzędna działa nie mocą własną, ale mocą przyczyny głównej - jest jej podporządkowaną i przez nią poruszaną. Przyczyna narzędna, czyli narzędzie ma podwójną czynność: wlasną, wynikającą z jego natury, np. piła - rżnie czy tnie; jest ona stalą w narzędziu - i ona to stanowi ową przydatność i przystosowanie - że jest użyte przez przyczynę wyższą: oraz czynność narzędną, przejściową - gdy jest przejściowo użyte przez przyczynę główną do jej celów Bóg stworzył świat bezpośrednio - bez pośrednictwa jakiegokolwiek narzędzia czy pośrednictwa. 5) 24 teza tomistyczna opiewa: „Bóg więc wyodrębnia się od wszystkich rzeczy skończonych właśnie czystością swego bytowania. Skąd wnosi się najpierw, że świat mógł wyjść z Boga tylko przez akt stwórczy; po wtóre, że siła stwórcza, ponieważ dotyczy w pierwszym rzędzie i wprost bytu jako bytu, nie może stać się udziałem żadnej istoty stworzonej, nawet w sposób cudowny".

/40/ a. 5 na 1. 1) Należy rozróżnić: naturę ogólną czy wspólną od natury indywidualnej; człowiek - jego natura; ten oto człowiek - jego indywidualna natura. 2) Analogia jest taka: jak ten oto człowiek ma udział naturze ludzkiej wspólnej, tak ten oto każdy byt stłorzony ma udział w naturze bytu; nie ma go tylko Bógn bo jest słoim istnieniem - jest pełnią bytu. 3) Autor ostrożnie mówi: 'że się tak wyrażę w naturze bytu', bo byt nie ma natury; każda natura jest sposobem bytu. 4) W Bogu osobnik, istota *(natura)*, istnienie, stanowią jedno - jeden byt - *esse* Boga; stąd jedno wyrażenie *'esse'* oznacza w Bogu naraz owo troje. W stworzeniu są to rzeczy realnie różne; stąd użycie wyrażenia *'esse'* dla stworzeń nie jest jednoznaczne dla osobnika, istoty, istnienia. 5) Ujednostkowienie u jestestw materialnych idzie od materii określonej przez ilość, patrz t. 1. 2. 3 skorowidz pod Ujednostkołienie. U jestestw niematerialnych nie ma czegoś, co by stanowiło o ujednostkowieniu. Stąd w świecie aniołów nie ma jednostek, tylko gatunki; patrz niżej z. 50, 4.

/41 a. 6. Artykuł zawiera trzy twierdzenia: 1) Stwarzać jest rzeczą całej Trójcy św. 2) Poszczególne Osoby są przyczynami w stwarzaniu stosownie do charakteru swojego pochodzenia, jako że Ojciec stwarza przez Słowo i Miłość. 3) stwarzanie przyswaja się Osobie Ojca (Na 2.)

Że cała Trójca jest Stworzycielem, jest to wyraźną nauką Kościola: „Ojciec Rodziciel, Syn zrodzony, Duch Święty pochodzący: współistotni i równi sobie ... są jednym wszystkich rzeczy początkiem, stwórcą wszystkiego, co widziałne i niewidzialne, co duchowe i materialne" (Sobór Lat. IV, D. 428); to samo Sobór Flor. (D. 706) i Sobór Lat. I (D. 254).

Pismo św. Mt 11, 25; Łk 10, 21; J 1, 3; Rdz 1. 2.

Co do przyswajania patrz wyżej, z. 39. 7. 8, /99/ t. 3 str. 154165.280-281.

Subordynacjonjzm nie uznajacy boskości Syna i Ducha Świętego, tylko Ojcu przyznawał dzieło stworzenia (patrz t. 3 /3/ /1131 /86/).

/42/ a. 7. Zdaniem niektórych stwarzanie jest wprawdzie dziełem całej Trójcy, ałe w ten sposób, że w stworzeniach jest coś, co jest dziełem li tylko Ojca, jest coś, co jest dziełem li tylko Syna i jest coś, co jest dziełem samego Ducha Świętego. Z czego wniosek: można ze stworzeń udowodnić fakt Trójcy. Tak głosili: Rajmund Lul († 1315), Günther Antoni († 1963, D. 1655).

Stworzenia noszą w sobie ślad Trójcy: patrz z. 33, 3. z. 39, 7, odp.t.3 str. 75-78. 154-157.

Stworzenie rozumne jest na obraz Boga: patrz wyżej, z. 3, 1 na 2. t. 1 str. 88; z. 14, 2. zarz. 3 t. 2 str. 44; z.35, z. 39, 7, odp. t. 3; str. 102-106, 155-156 i głównie z. 93 t. 7.

Owe trzy: liczba, waga, miara: patrz z 5, 5 t. 1 str. 122-126.

/43/ a. 8, zarz. 2. Forma czynna, np. ogień palący węgiel: forma bierna, ze strony węgla jego zdolność do palenia się. Odpowiedź Autora jest taka: formy czynne działają w oparciu i mocą formy substancjalnej; to ona, natura rzeczy, powoduje coś podobnego do siebie: forma substancjalna - formę substancjalną; patrz z. 54, 3 t. 4; z. 77, 1 na 3-4 t. 6; z. 115, 1 na 5 t. 20; 3, 77, 3 na 3 t. 28 str. 89.

/44/ a. 8, odp. Owi jedni to, wedlug Arystotelesa. Anaksagoras (1 Physic. text. 32n). Patrz Tomasz z Aqu., *De potentia* z. 3, a. 8, odp. Forma istnieje w materii ‘w możności’ jak kurczę w jajku, jak pOsąg ł bryłe marmuru. Trzeba ją dopiero dobyć z możności materii.

Owi drudzy to Plato (*Fedon* 49; *Timaios* 18) i Awicenna (*Metaph.*, tract. 9, c. 5). Dzialacz bezcielesny *(agens separatum)* to działacz niematerialny powodujący zmiany substancjalne, nie zaś przypadłościowe: „Zarółno Płato jak i Ałicenna ... utrzymyłali, że działacze cieleśni działają tylko odnośnie do form przypadłościowych, przystosowując materię do formy substancjalnej; natomiast końcowa doskonałość, która dokonuje się przez wprowadzenie formy substancjalnej, jest dziełem początku niemateria1nego. I to jest wlaśnie owa druga opinia mówiąca o działanju ciał, o której wyżej była mowa, gdyśmy rozprawiali o stwarzaniu” (Zn 111, 1, odp. t. 8).

Skład - to calość zlożona z materii i formy. Patrz z. 65, 4 t. 4; z. 90, 2; z. 110. 2 t. 7 8. Teza tomist. 8: „Stworzenie cielesne zlożone jest w samej swej istocie z możności i rzeczywistości; ta zaś możność i ta rzeczywistość w przypadku istoty zwą się materią i formą”. Teza 9: „Żadna z tych części nie bytuje samoistnie; żadna wprost nie powstaje ani wprost nie ginie: żadnej nie umieszcza się wprost w kategorii, lecz tylko pośrednio, jako pierwiastek substancjalny”.

/45/ a. 8 na 1. Tym bowiem, co wprost, zasadniczo, istotnie staje się, jest skład materii z formą; forma pojawia się dzięki temu, że skład jest doprowadzony do istnienia w tej oto formie; forma doniczki nie istnieje osobno; z gliny można to i owo uczynić; glina to też jakowyś skład, mogący przybrać różne formy, że jest ta lub inna - to przypadłość.

/46/ a. 8 na 3. Co to jest przyczyna: twórca, sprawca, jednotypowy czy jednoznaczny, a co różnotypowy, patrz wyżej, z. 4, 2. 3; z. 6, 2 /59/ t. 1 str. 107-112. 131-132. 285; z. 13, 5 na 1; z. 25, 2 na 2. 3 /22/ t. 2 str. 19. 219-220, 260. Przyczyna jednotypowa wydaje skutek taki, jaką jest przyczyna: człowiek robi człowieka; człowiek jest skutkiem - zwierzęciem doskonałym.

Co do zwierząt niedoskonałych, a więc ich powstawania z gnijącego ciała, to sprawa samorodztwa; Autor przypisuje powstanie robactwa przyczynie powszechnej, różnotypowej; jest nią siła ciał niebieskich, a według Arystotelesa - słońca. Podobieństwo robactwa do słońca - przyczyny powszechnej - nie jest co do gatunku, ale co do analogii: ma to sens taki: słońce w powodowaniu różnych skutków jest podobne do Stwórcy, który powoduje skutki inne niż On sam. Słońce i Bóg powodują skutki różnego typu - inne niż oni sami - są więc przyczynami różnotypowymi. Patrz także z. 4, 3, odp. t. 1 str. 111.

ZAGADNIENIE 46

/47/ a. 1. W starożytności wielu opowiadało się za wiecznością świata. Co do Platona i Arystotelesa różne są zdania. W średniowieczu za wiecznością byli: Awicenna i Awerroes. Spośród katolików: Eckhart († 1327).

Że świat miał początek i nie jest wieczny, wiemy to z objawienia: Pismo św Rdz 1, 1: Ps 101, 26; 89n 2; Prz 8, 22; J 1, 1; 17, 5. 24; Ef 1, 4. Orzeczenie Kościoła: „(Bóg) wszechmocną swoją potęgą równocześnie, od początku czasu, utworzył z nicości (stworzenia)" (Sobór Lat. IV, D. 428). Jan XXII w 1329 potępił następujące zdania Eckharta: „Bóg nie mógł na początku uczynić świata, gdyż nic nie może działać, zanim zaistnieje; skoro Bóg zaistniał, zaraz stworzył świat" (D. 501). „Można też przyjąć, że świat istniał od nieskończoności" (D. 502). „Kiedy już Bóg zaistniał i kiedy równocześnie zrodził współwiecznego sobie Syna, równego sobie we wszystkim Boga, stworzył również świat" (D. 503), (także D. 1783, 2123).

Temat artykułu był szerok o wałkowany wśród filozofów i teologów chrześcijańskich; świadczy o tym aż 10 zarzutów w tym, a w następnym artykule 8 zarzutów: chodzi o to, czy można rozumowo ścisłymi dowodami udowodnić, że świat miał początek. Zdaniem św. Tomasza nie można rozumowo udowodnić ani tego, że świat miał początek (a. 2), ani tego, że jest wieczny (a. 1); że miał początek wiemy o tym li tylko z objawienia.

Zresztą, nawet gdyby świat był wieczny, nie przekreśla to potrzeby istnienia Boga.

możliwe
- bezwzględnie
- względnie
  - względem możności czynnej
    - Boga
    - stworzenia
  - względem możności biernej

Możliwe bezwzględnie: co nie ma sprzeczności między podmiotem a orzeczeniem. Przeciwieństwem tego jest niemożliwe, niedorzeczne, sprzeczne samo w sobie. Możliwe względnie względem jakiejś możności, możności biernej, czyli materii; możności czynnej, czyli władzy: Boga lub stworzenia. Patrz o tym szerzej z. 23, 3 na 3; z. 25, 1-4 /57/ /62/ /212/ t. 2 str. 195, 216-226, 266, 267; z. 41, 4 na 2 /125/ t. 3.

/49/ a. 1 na 2. Były niezniszczalne *(incoruptibilia)* są to byty stworzone, które mają moc istnienia zawsze; należą tu: duch i według dawnych mniemań, ciała niebieskie. Nie mogą być zniszczone od wewnątrz drogą rozkładu, bo duchy nie są złożone z materii i formy, a ciała miebieskie z czterech elementów; stąd też mniemano, że ciała niebieskie składają się z kwintesencji. Z woli Bożej nie ulegają zniszczeniu od zewnątrz. Patrz o tym z. 9, 2 t. 1 str. 165; t. 2 /16/.

/50/ a. 1 na 3. Ciepło rodzi się i powstaje z nieciepła, człowiek z nieczłowieka; musi coś nie być i to coś przeciwnego, żeby to nie-być przeszło w swoje przeciwieństwo Ciało niebieskie nie powstaje w sposób naturalny ani nie może zginąć w tenże sposób, Patrz wyżej /2;4/.

/51/ a. 1 na 4. Przestrzeń realna jest to odstęp czy odległość między ciałami albo w ciele między danymi punktami; owa odległość może być próżnią lub nie. Próżnia jest to przestrzeń, w której nie ma żadnego ciała, ale ono w niej może być. Miejsce jest to pierwsza powierzchnia ciała otaczającego inne ciało; np. wvdrążona odpowiednio powierzchnia wiadra pełnego wody jest miejscem wody. Wszystkie trzy zakładają ciało: są następstwem faktu istnienia ciał.

/52/ a. 1/ na 5. Bo ten sam, co tworzy byt z natury ruchomy, daje temu bytowi pierwszy ruch; ten sam jest twórcą bytu ruchomego i ruchu jego; ruch nie istnieje przed ciałem; ani ciało ruchome nie istnieje bez ruchu.

/53/ a. 1 na 8. Trwanie wieczności to nie następstwo jednej chwili po drugiej, gdzie można liczyć ‘najpierw-potem’, ‘wcześniej-później’. Patrz o wieczności z. 10, t 1 str. 167-184. Dla Autora świat jest skończony, stanowi jedną całość, ma jedną materię i jakby jedną formę. Poza i ponad nim nie ma próżni, przestrzeni - nie ma nic.

/54/ a. 1 na 9. Bóg nie stworzył świata z konieczności swojej natury; stworzył go w sposób wolny. Jest to prawda wiary. Patrz Ps 134, 6; 113, 11; Ap 4, 11. Orzeczenia Kościoła patrz t. 1 /122/ /124/ /129/. Autor omówił już tę rzecz pierwej: z. 14, 8; z. l5 zwłaszcza z 19. 3. 4, 10; z. 22, 4; z. 25 , t. 2 str. 59-60. 81-88. 132-138. 151-152. 186-188. 216-232; z 28. 1 na 3; z 32. 1 na 3;. z. 41, 2 t. 3.

/55/ a. 2, zarz. 3. ‘Działać od jakiegoś początku’ może mieć sens: 1) W oparciu o pierwsze zasady; 2) o zasadę wyjściową; 3) przedtem nie działał, potem działa; wszystko to nie stosuje się do myśli Boga.

Artysta to tyle, co mąż sztuki, rzemieślnik; chodzi tu w ogóle o twórczość ludzką. Myśł ludzka w rozumowaniu jest podobna do ruchu, ale nie jest ruchem.

/56/ a. 2, Wbrew. 1) Artykuły wiary tyle co dogmaty.

Patrz o nich 2-2. 1 i nast. t. 15. 2) Nie można ściśle udowodnić; oczywiście dowodem rozumowym; sylogizmem; patrz wyżej /5/. 3) Proroctwo odnośnie do przeszłości patrz 2-2. 171, 3 t. 23.

/57/ a. 2, odp. 1) ‘Czym coś jest’ to tyle co istota rzeczy, co wchodzi w określenie; zarazem stanowi gatunek i jest pojęciem ogólnym, czyłi powszechnikiem. Właśnie określenie rzeczy jest podstawa dowodzenia (patrz o tym t 1. 2. 3 skorowidz pod Wyraz srodkowy, Określenie. Syłogizm, Dowodzenie, Powszechnik); wiadomo, powszechnik abstrahuje od przestrzeni i czasu, od ‘tu i teraz'. 2) Wiara opiera się o objawienie - o powagę Boga odkrywającego Siebie: swoje tajemnice. 3) Wola Boga wobec siebie a wobec stworzeń: patrz z. 19, 3, t. 2 str. 132-135.

/58/ a. 2 na 1. 1) ‘Z konieczności odpada’: *ex necessitate refellitur!* Inne tłumaczenia (niem., franc.,) oddają to w następny sposób: ‘I dłatego ów błąd można obalić koniecznymi dowodami’. 2) Działanie momentalne: odbywające się w momencie czasu; moment czasu jest to najmniejszy niepodzielny element czasu; przeciwieństwem jest działanie polegające na następstwie. 3) Oświetlanie: patrz wyżej z 45, a. 2 na 3; oraz niżej z. 67 t. 4 i 5.

/59/ a. 3. To prawda wiary. Pismo św. Rdz 1, 1; 2, 4; Ps 101, 26; 89, 2; Prz 8, 22n; J 17, 5; 17, 24; Ef 1, 4, Sobór Lat. IV (D. 428) „(Bóg) wszechmocną swoją potęgą równocześnie, od początku czasu, utworzył z nicości itd.”. Tak samo Sobór Wat. I. (D. 1783).

/60/ a. 3n odp. Owi jedni to wyżej wzmiankowani w a. 1 oraz a. 2 na l, 8 /47/. Przeciw nim taką właśnie interpretację tekstu Pisma św. podają Bazyli, Ambroży. Owi drudzy to manichejczycy; o ich stanowisku szeroko niżej z. 49, 3. Przeciw nim taką właśnie interpretację podawali Ambroży, Hieronim, Augustyn. Patrz świadczące o tym teksty Pisma św.: Jr 10, 10n; J 1, 3n; Hbr 1, 2; Kol 1, 16n; 1 Kor 8, 6; Rz ll, 36: Dz 4, 24: 17, 24n; Prz 8, 22n; Ps 103, 24; Prz 3, 19n: 8, 14, 30; Mdr 7, 21. Owi trzeci to Plato, Awicenna; patrz z. 45, 5, /38/. Przeciw nim właśnie taką interpretację podaje Augustyn.

Cztery rzeczy zostaly wraz stworzone; patrz o nich 1. z. 61, 66. Co to niebo empirejskie patrz z. 61, 4; z. 66, 3; z. 68, 4. t 5; z. 115, 3-6 t. 8. Także t 2 /16/.

/61/ a. 3 na 2. Stawanie się poprzez ruch, np. przeniesienie, poszerzenie czy rozrost, zmiana jakościowa przypadłościowa *(alteratio).* Kresem stawania się jest powstanie lub zanik.

Trzeba dobrze zrozumieć, że ruch i czas to następstwo: najpierw-potem, wcześniej-później. Otóż sam początek ruchu i czasu - ów moment niepodzielny zaczynający ruch i czas, jako że jest niepodzielny i początkowy, nie jest ruchem, bo nie ma w nim: przedtem – potem, wcześniej - później.

ZAGADNIENIE 47

/62/ z. 47. 1) Bóg stworzył byt wszechrzeczy; ale świat przedstawia się nam jako wielość i różnorodność; pytanie jest, czy i ta wielość i różnorodność jest od Boga. W przeszłości spotykamy różne zdania: jedni przeczyli jakiejkolwiek wielości i różnorodności, np. Parmenides w VI-V w.; zdanie to pojawia się również w systemach

ewolucyjnych i panteistycznych nowszych czasów, np. Spinoza i inni; inni uznawali wielość i różnorodność, ale przypisywali ją materii samejn materii działaczowi lub działaczom wtórnym - jak w art. 1; jeszcze inni przypisywali ją dwom przeciwnym sobie początkom: dobremu i złemu, patrz niżej z. 49, 3. 2) Sprawa terminologii: w tym i następnym zagadnieniu Autor posługuje się jednym terminem: *distinctio*; oddajemy go: rozdzielenie rzeczy, odłamy rzeczy, różnorodność, różnorakość, rozmaitość rzeczy. Chodzi o oddanie następujących myśli; a) świat to wielość; b) świat to nie wielość jednorodna ale różnorodna; świat składa się z różnych bytów wzajem przyporządkowanych; d) na świecie jest nierówność; e) a jednak wszystkie rozliczne i różnorodne rzeczy stanowią jeden uporządkowany świat. 3) Tak przedstawia rzecz Pismo św.: Rdz 1, 1-7. Syr 33, 7-15 i Nauka Kościoła: Sobór Lat., „(Bóg) utworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, tj istoty duchowe i materiałne: aniołów i świat, a na koniec naturę ludzką, jakby łączącą te dwa światy, złożoną z duszy i ciała" (D. 428). 4) Ile ma to zagadnienie artykułów? Wszystkie rękopisy podają trzy: 1. Czy wielość i różnorodność rzeczy jest od Boga. 2. Czy nierówność rzeczy jest od Boga. 3. Czy istnieje tylko jeden świat? Jedynie Kodeks 138 w bibl. na Monte Cassino ma ich cztery: dodaje po art. 2, artykuł: Czy świat jest uporządkowanym łańcuchem przyczyn; zarazem kodeks ów zaznacza, że tego artykułu nie ma w kodeksie paryskim. Podajemy go tu jako trzeci artykuł powodowani racją, że podaje on naukę własną św. Tomasza, że tu ma być jego miejsce - i bez niego całe zagadnienie nie byłoby całe; że zajmuje się sprawą zasadniczą: uporządkowaniem świata i że w nast. art. Autor powołuje się nań (a. 4, odp.; z. 48, 1 na 5); podaje go również Leonina, choć nie umieszcza w tekście jako trzeci, ale w uwagach na dole. Szerzej o tym patrz Leonina oraz tłum. niem. Sumy t. 4, str. 425 /56/ str. 431 /64/.

/63/ a. 1. odp. Nie podlegają zanikowi lub powstawaniu: anioł, dusza ludzka, materia pierwsza, ciała niebieskie - w mniemaniu starożytnych.

Dobroć i doskonałości Boże w ogóle w stworzeniach są jako rozliczne i rozdziełone Patrz o tym z. 13, 4, odp.: a. 5, odp. t. 2 str. 13-19.

/64/ a.1 na 2. Obraz Niestworzony - to Syn Boży; patrz z. 35, 2, O wielości idei w umyśle Bożym patrz z. 15, 2. 3. t. 2 str. 83-88: z. 44, 3.

/65/ a. 2, odp. Przeciwieństwo początków; chodzi o początek dobra i zła, o czym niżej z. 49, 3.

Odrębność formalną powoduje różność form; materialną podział rzeczy ciągłej; patrz z. 30, 3, odp. t. 3.

W rzeczach niezniszczalnych jeden gatunek ma jedną jednostkę; patrz o tym z. 50, 4.

Co to związki i elementy patrz t. 2 /16/ str. 255-256.

/66/ a. 2 na 1. W jakim sensie świat jest najlepszy, patrz z. 25, 6, zwłaszcza na 3, także z. 22, 2 na 2 i odpowiednie objaśnienia, t. 2 str. 230 - 232. 182-183.

/67/ a. 2 na 2. Równość jest skutkiem jedności, bo te rzeczy uważamy za równe, które mają jedną wartość, ilość, masę. Jedność a wiełość patrz z. 11, 2 t. 1 str. 187-191. Równość przyswojono Synowi, patrz z. 39, 8 t. 3; - równość proporcji w sensie podanym w na 1.

/68/ a. 3 na 3. Innymi słowy: jedno stworzenie jest przyczyną sprawczą drugiego; jedno staje się na wzór drugiego; jedno jest celem drugiego; patrz z. 44, 1. 3 4.

/69/ a. 4. Nie chodzi o naszą ziemię zamieszkałą przez ludzi, ani o nasz system słoneczny. Pytanie jest czy istnieje wiele niezależnych od siebie światów. Przez świat, jak widać z artykułu, należy rozumieć wszechświat, czyli zespół stworzeń (patrz z. 46, 1, zdaje się itd.). Przy czym nie chodzi o możliwy jakiś inny, ale o obecny, który jest urzeczywistnieniem powziętej przez Boga idei świata aktualnie istniejącego i o jakim mówi całe obecne zagadnienie. Wreszcie nie zapominajmy o dawnych, geocentrycznych poglądach. Patrz z. 25, 5. 6 t. 2 str. 226-232.

/70/ a. 2, odp. A więc porządek istniejący w świecie i spełniający zamiary Stwórcy świadczy o jedności i jedyności świata; nie jest to więc jedność monistyczna, według której wszystko stanowi jedno, ani jedność organiczna, według której wszystko na świecie stanowi jeden organizm czy substancję, gdzie wszystkie części wiążą się ze sobą istotowo, ałe jest to jedność porządku, według której istnieje wielość substancji, z których każda postawiona jest na swoim miejscu i jest przyporządkowania innym przypadłościowo - w sensie a. 3 na 3.

Przyporządkować: „odnieść co do czego, ustalić relację między czym a czym" (Słownik Języka Polskiego 1965).

/71/ a. 4 na 3. Sens: świat (materialny) składa się z całej swojej materii; poza nim nie ma materii; wszystka jest zajęta przez jakaś formę. To nie jak ze stolarzem; zrobił z materiału komplet umeblowania pokoju: został jeszcze materiał; może więc zrobić inny komplet umebłowania!

Istnienie innej ziemi poza naszą jest niemożliwe; wszelka bowiem inna ziemia, gdyby była i gdziekolwiek by była, jak podówczas mniemano, naturalnym ciążeniem ciążyłaby do środka ziemi, jako że element przyrody: 'ziemia' ciaży do środka ziemi jako do swego miejsca naturalnego. Patrz t. 2 /16/ str. 255-256.

Pamiętajmy, że mowa o obecnym aktualnie urzeczywistnionym świecie, bo o innych możliwych patrz z. 25, 5 na 1, 2; a. 6 na 3 1 /212/ /213/ /214/ t. 2 str. 228-229. 232. 339-341.

ZAGADNIENIE 48

/72/ wstęp.

Plan rzeczy
- zło: z. 48-49 t. 4
- dobro: z. 50-101
  - anioł: z. 50-64 t. 4-5
  - ciało: z. 65-74 t. 5
  - człowiek: z. 75-102 t. 6-7

O samym dobru była mowa w z. 5. 6 t. 1 str. 113-136 Autor omawia więc tutaj tylko zło.

/73/ a. 1. Sobór Flor.: „Twierdzi więc (Sobór), że nie istnieje żadna natura zła, gdyż każda natura jest dobra" (D. 706).

Pytanie ma sens: czy zło jest czymś samoistnie, realnie istniejącym i działającym; czy jest bytem istniejącym realnie tak jak dobro? U podloża tego pytania jest stara błędna opinia, że istnieje dualizm dobra i zła, majacy swój początek w najwyższym dobru i najwyższym złu, o czym niżej w art. 3.

/74/ a. 1 odp. Sens odpowiedzi jest jest taki: zło nie jest naturą, bo jest przeciwieństwem dobra, które jest tym samym co byt, patrz z. 5, 1-3 t. 1 str. 113-120; jest więc przeciwstawieństwem bytu, istnienia; a wiadomo: przeciwieństwem bytu, istnienia, jest niebyt, nieistnienie; a więc zło nie jest czymś, co istnieje, nie jest bytem-naturą. Jest więc nieistnieniem, nieobecnością dobra. Później Autor powie dokładniej, że jest to utrata: a. 3 i 5 na 1 .

/75/ a. 1 na 1. Postradanie, tu tyle co: brak. Niedoskonałość, a nie ściśłe: utrata. Dobro zło nie sa ściśle, zasadniczo rodzajami, bo nie należą do któregoś z działów bytu, a więc tak jak substancja, ilość jakość itd. Są rodzajami wobec przeciwieństw. Otóż w każdym z przeciwieństw - zestawiając je ze sobą - jest coś z braku, niedoskonałości, a więc zla: ciemność cierpi na brak światła, czerń na brak białości, gorycz, bo nie odpowiada smakowi itd. Ale jest też i coś z dobra.

/76/ a. 1 na 3. 1) Trzeba dobrze rozumieć, do jakiego typu przeciwstawności należy dobro i zło. Otóż dobro i zło należą do drugiego typu; nie jest to więc zwykłe przeczenie: mam - nie mam, ani przeciwieństwo: ciepły - zimny, ale utrata. Patrz t. 2 /110/ str. 280-281. 2) Również należy dobrze wyodrębnić dobro bytowe i dobro moralne. Pierwsze utożsamia się z bytem; o nim: z. 5, 1-3 t. 1, str. 112-120; każda więc rzecz istniejąca jest dobrem; drugie zachodzi li tylko w sferze postępowania stworzeń myślących; jest dziedziną woli jej czynności świadomych i dobrowolnych; o nim cała druga część Sumy; szatan jest bytowo dobrem; moralnie jest zły. Cała dziedzina moralna: dobro i zło moralne ma za podstawę i oparcie: dobro bytowe; bez niego nie może istnieć; nie ma kłamstwa bez mowy, zabójstwa bez targnięcia się na cudze życie; otóż mowa i owo targnięcie są bytowo czymś dobrem; bez tego dobra nie było by dobra i zła moralnego. A więc i zło jest: bytowe, gdy jakaś substancja cierpi na utratę należnej mu wartości, np. utrata wzroku; zachodzić ono może w każdym jestestwie zniszczalnym; moralne, gdy postępek cierpi na utratę należnej mu zgodności z prawem; jest karą wymierzoną za postępek moralnie zły.

3) Między przeciwieństwami, np. miedzy czarny-biały, istnieje cała skala pośrednich odcieni; natomiast między utratą a posiadaniem nie istnieje coś pośredniego; albo zgubiłem pieniądze, albo je posiadam, albo umarłem, albo żyję; z tym, że od posiadania jest droga do utraty. Ale nie ma jej zawsze od utraty do posiadania.

/77/ a. 1 na 4. Zło nie jest formą, naturą, bytem, doskonałoscią; ani więc nie może być przyczyną sprawczą, ani celem; a wiadomo: działa tylko to, co istnieje, jest bytem; celem może być tyłko dobro. Przez owo ‘bezkresne’ należy rozumieć: zło nie jest kresem dążenia, nie jest celem; do zła nikt nie daży jako do celu; wola chce tylko dobra. Patrz niżej art. 3 oraz wyżej z. 5, 2 na 3; z.5, 3; z. 11, 2 na 1 t. 1 str. 118-120 188-189.

/78/ a. 2 na 2. Połączenie, o jakim mowa, to łączenie podmiotu i orzeczenia w zdaniu; wiadomo, łącznikiem tym jest: ‘jest’. Patrz z. 3, 4 na 2 t. 1 str. 95. Zło nie jest

więc rzeczą, czyli bytem, który dzieli się na 10 działów, nie należy do żadnego z nich. Jeżeli o nim mówimy ‘jest’, to jest to twór myśli łączącej w zdaniu podmiot z orzeczeniem. W ten sposób mówimy: ślepota jest we wzroku; a chcemy przez to wyrazić utratę wzroku.

/79 / a. 3 na 3. Sens: zasada ‘przeciwieństwa nie mogą istnieć’ dotyczy dobra i zła poszczególnego; nie może więc wraz istnieć: gorycz i słodycz, biel i czerń, ślepota i wzrok; jak jest jedno, nie może być drugie. Zasada ta jednak nie dotyczy dobra i zła w ogóle; wiadomo, tak pojęte dobro i zło jest rzeczą każdego bytu stworzonego: każde stworzenie to mieszanka dobra ze złem, doskonałości z niedoskonałością. Każde stworzenie zaś to właśnie owe ‘wszystkie rodzaje’, czyli działy bytu. Patrz z. 11, 2 na 1 t. 1 str. 188-189; z. 17, 4 na 2 t. 2 str.115.

/80/ a. 4, zarz 2. Sens podobnv do 1-2. 85, 2, zarz. 2 t. 12 str. 189 i odpowiedź taka sama. Tam daje Autor przykład z wodą, tu z dobrem. Zarzut opiewa więc: jeżeli udaje się rozbić dany jeden atom wody, to nic nie stoi na przeszkodzie, żeby dało się rozbić każdy atom wody, bo każda część wody jest podobna do siebie: jednakowo ukształtowana. Podobnie jeżeli da się w jednym poszczególnym razie zniweczyć jakieś dobro jakąś jego cząstkę, to nic nie przeszkadza, żeby zniweczyć całe dobro, jako że każde dobro zawsze i wszędzie jest jednakowe i takie samo.

/81/ a. 4, odp. Że dusza nigdy nie traci całkowicie owej zdolności czy pojemności, patrz szerzej o tym 1-2. 85, 1. 2 t. 12 str. 187n. Patrz także1-2. 52 t. 11 str. 47n; 2-2. 24, 3-7 t. 16 str. 29n. Nauka Kościoka: „Jeśli ktoś twierdzi, że po grzechu Adama człowiek utracił wolną wolę i została ona zniszczona; albo że chodzi tu o samą nazwę, o tytuł bez treści i fikcję wniesioną do Kościoła przez szatana, niech będzie wyklęty”, Sob. Tryd. (D. 815).

Terminologia: *diminutio* - uszczuplenie, malenie, zmniejszanie; *substractio* - odejmowanie; *remissio* - obniżanie; *intensio* – napięcie, spotęgowanie, spiętrzenie; *habilitas subiecti ad actum* - zdolność podmiotu do urzeczywistniania; owa zdolność to tyle, co pojemność duszy lub sposobność do nabywania urzeczywistnień, a więc różnych doskonałości, form (sposobność od ‘sposobny do czegoś’).

/82/ a. 5. odp. Urzeczvwistnienie pierwsze i wtóre, patrz 1-2. 3, 2, odp. t. 9 str. 61. Sposób i kierunek patrz z. 5, 5 t. 1 str. 122-126. Kara jest przeciw woli, tzn. człowiek nie cierpi kary; patrz 1-2. 87, a. 2. 6 t. 12 str. 206. 214. A więc i zło, jakie na świecie istnieje, zło fizyczne: mróz, powódź, śmierć i marnienie w przyrodzie itp. jest złem nie tyle dla świata, ale w odniesieniu do naszej woli: to my przez to cierpimy; takoż i nasze wszystkie niedole, nawet słabości moralne są też karą. Wchodzi tu w grę nauka o grzechu pierworodnym (1-2. 81-83 t. 12 str. 150-177), a więc cała ekonomia Bożan opatrzność i sprawiedliwość. Patrz o tym 1-2. 87, 1 t. 12 str. 205. Także C.G. IV, 52, §§ *Ad horum, Posset tamen, Sic igitur, Sic igitur*.

/83/ a. 5 na 1. Mamy więc pełne określenie zła: Jest to utrata dobra należnego (patrz także niżej z. 49, 1, odp.; wyżej z. 48, 3, odp.). Nie jest więc czystym przeczeniem; nie jest zwykłym brakiem czy nieobecnością, ale utratą, postradaniem, pozbawieniem tego, co się z natury rzeczy mieć należy.

/84/ a. 6, odp. Wina to obraza Boga: grzech. Wina pociąga za sobą różne kary; największą z nich jest utrata łaski uświęcającej i chwały wiecznej, czyli Boga. Autor dobitnie wskazuje na ogrom grzechu - obrazy Boga, a przy końcu artykułu na miłość Boga samego w sobie, a nie tylko w stworzeniu. Święci oddawali tę myśl dosadnymi hasłami: Raczej śmierć niż grzech! Nie szukajcie nieba w Bogu, ale Boga w niebie! Chcę zagasić piekło i spalić niebo, by ludzie nauczyli się kochać Boga samego w sobie, a nie z lęku przed piekłem i z chęci zdobycia szczęścia w niebie! Miłość tego świata jest njeprzyjaciółką Boga, itd.

/85/ a. 6 na 3. Kara godzi w samego człowiekan w jego całość bytową, pozbawiając go celu: oglądu Boga, kierunku do celu, łaski uświęcającej i przeróżnych cielesnych i materialnych, osobistych i zewnętrznych środków potrzebnych do normalnego życia i osiągania celu. Wina godzi w postępowanie człowieka, pozbawiając je należnego porządku - kierunku do celu; ale i owo postępowanie należy osobiście do człowieka, a więc godzi również i w samego człowieka; ów zaś nieporządek postępowania to odwrócenie od Boga - celu; to zejście z kierunku do Boga; odwrót od Boga.

Treść tego artykułu, poszczególne jego wypowiedzi, będą szerzej i głębiej omówione na swoim miejscu, w tej części Sumy, która omawia zagadnienia moralne.

ZAGADNIENIE 49

/86/ a.l. odp. 1. Wadliwy: wada - nie w znaczeniu moralnym tylko, ale w najszerszym; a więc wadą jest każdy brak, każde uszkodzenie zachodzące w przyrodzie i w życiu ludzkim; wszak mówimy: wada serca, silnik działa wadliwie itp. 2) Przyczyna to to, co przyczynia się do bytu rzeczy w charakterze: celu, sprawcy, formy, materii. 3) Podmiot zalicza się do materii. Materia pierwsza jest podmiotem pierwszym, podstawowym w kształtowaniu się bytu; materia wtórna to byt już ukształtowany, ale sposobny do przyjmowania dalszych uzupełnień. czyli przypadłości. 4) Skutek własny, przyczyna własnan patrz t. 1 /37/ /81/. 5) Dobru przysługuje działać: a) bo dobro to byt urzeczywistniony; wiadomo zaś, że tylko byt urzeczywistniony może działać i o tyle działa, o ile i w miarę tego, jak sam jest urzeczywistniony; b) bo dobro ze specjalnej swojej treści udziela się

/87/ a. 1 na 3. Już to samo, że twórca naturalny może być przeszkodzony, świadczy o jego wadliwości, czyli o jego niedoskonałości i ograniczeniu. Twórca naturalny działa według tego, jakim jest; twórca wolny działa - postępuje według tego, jak chce; a jeżeli działa według tego, jakim jest - z taką czy inną wadą, to i ta wada jest z jego woli - jego dziełem. Wina, grzech polega na tym, że się postępuje wbrew zasadom, nie zaś na braku zasad. Brak zasad, norm postępowania jest wadą; owocem wielu uprzednich upadków; jest stanem duszy, a nie postępkiem. Natomiast wina, grzech jest postępkiem, a nie stanem. A więc sam ów brak zasad nie ma kwalifikacji moralnej! Sam ów brak brania pod uwagę normy.

/88/ a. 2. Że Bóg nie jest przyczyną zła moralnego, to prawda wiary. „Jeśli ktoś twierdzi, że nie jest w mocy człowieka uczynić zlymi swoje drogi [postępowanie]: lecz że to Bóg wykonuje tak złe jak i dobre uczynki, i to nie tylko z dopuszczenia, lecz właściwie i bezpośrednio w tym sensie, że zarówno własnym Jego dziełem są tak zdrada Judasza. jak i powołanie Pawła, niech bedzie wyklęty" (Sobór Tryd. D. 816).

Patrz o tym z.14, 10; z. 19, 9. z. 22. 2 na 2. 4. 5 t. 2 str. 62-64. 148-151.182-185; 1-2. 79 t. 12 str.133.

/89/ a. 3. Nie istnieje najwyższe, samoistne zło, początek wszystkiego zła. To prawda wiary. Pismo św.: Rdz 1, 10n; Pp 32, 4: Syr 39, 16, W 21; 1 Tm 4, 4; Mk 7, 37; Ps 32, 5; Mdr 11, 24n. Orzeczenia Kościoła: Synod w Braga (Hiszpania, 563 r.): „Jeśli ktoś mówi, że diabeł nie był najpierw dobrym aniołem stworzonym przez Boga i że natura jego nie była Bożym dziełem; ale twierdzi, że wyłonił on się z ciemności i że nie miał żadnego stwórcy że jest poczatkiem i substancją zła, jak mówił Manes i Pryscylian, niech bedzie wyklęty" (D. 237). „Jeśli ktoś wierzy, że niektóre stworzenia w świecie uczynił diabeł, oraz że grzmoty, pioruny, burze i susze sam diabeł swoją mocą wywołuje, jak mówił Pryscylian - n.b.w." (D. 238). O Pryscylianie patrz t. 2 (173) W XII-XIII w. albigensi, czyli katarowie (spadkobiercy dawnych manichejczyków) głosili, że świat materialny jest zły, ponieważ został stworzony przez szatana. Papież Innocenty III w wyznaniu wiary (r. 1208) między innymi podaje naukę, że: „Jeden Bóg, o którym mówimy, jest stwórcą, sprawcą, rządcą i rozdzielcą wszystkich rzeczy materialnych i duchowych ..." (D. 421). Sobór Lat. IV. „(Bóg) wszechmocną swoją potęgą ... stworzył z nicości ... istoty duchowe i materialne ... Diabeł bowiem i inne złe duchy zostały przez Boga stworzone jako dobre z natury ... (D. 428). Sobór Flor. twierdzi, że: „nie istnieje żadna natura złan gdyż każda natura jako natura jest dobra" (D. 706). „Prócz tego potępia niedorzeczność manichejczyków, którzy przyjęli dwa pierwiastki, jeden dla rzeczy widzialnych, a drugi dla niewidzialnych" (D. 707).

O manichejczykach i gnostykach patrz t. 1 /63/ /80/ /84/; t. 3 /10/ /118/ /122/. O pesymizmie i optymizmie patrz t. 2 211/ /214/ /215/.

/90/ a. 3 na 1. Wszystkie przeciwieństwa łączy wspólny rodzaj; np. biały - czarny mają wspólny rodzaj: barwa; przyjaciel - nieprzyjaciel: człowiek. Ponad tym łączy je wspólnota najszersza: istnienie.

/91/ a. 3 na 2. Tylko byt w możności maże nabywać i tracić. Byt - czysta rzeczywistość nie może niczego nabywać ni tracić. Stąd zło może przydarzyć się li tylko bytowi w możności; nigdy Bogu: czystej rzeczywistości.

/92/ a. 3 na 5. Zło w przyrodzie: śmierć, potworkowatość, zniszczenie itp. Stanowi znikomą część dobra całego wszechświata: aniołów i - według ówczesnych mniemań - ciał niebieskich. Zło u ludzi jest w większości, bo mało ludzi kieruje się rozumem i wolą, sumieniem, a idzie za głosem zepsutej natury.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

Cyfra w nawiasach: patrz w Objaśnieniach Tłumacza.
Anaksagaras: z. 46, 1; a. 2 na 3; z. 47, 1, odp.; /44/.
Analogia z. 45, 8 na 3.
Anioł: z. 46, 3, adp.; z. 47, 2, odp.; /15/. patrz: Jestestwa niematerialne.
Artykuły wiary: z. 46, 2, Wbrew; /56/.
Arystoteles: koło zodiakalne z. 44, 2, odp.;-a zło z. 48, 1 na 1; /47/.
Awicenna: z. 45, 5, odp.; z. 47, 1, odp. /44/ /47/ /60/.

Bezcielesny: działacz z. 45, 8, odp. na 3;-sne istoty z. 48, 2, odp. /44/.
Bóg: stwórcą wszystkiego: z. 44. 45; stwórcą początku trwania rzeczy z. 46; przyczyną wielości, nierównościn różnorodności i jedności rzeczy z. 47; wzorcem stworzeń z. 44, 3; celem z. 44, 4; stwarza w sposób wolny z. 46, 1, odp. /54/. Patrz: Przyczyna wolna a naturalna; - a zło z. 49 /88/ /89/.
Byt: istotowy - udziałowy z. 44, 1; z. 47, 3, odp.; powszechny - partykularny z. 44, 2, odp.; z. 45, 1, odp. - w mażności z. 45, 2 na 2; z. 48, 3, odp. - a zło z. 48. 49; dwa jego znaczenia z. 48, 2 na 2. Patrz: /4/ /5/ /10/ /37 / /78/ - stworzony jest przez Boga z. 44, 1.

Cel: stwarzania z. 44, 4; z. 47, 1, odp.; a. 3 na 3/17/ /18/; - a środki z. 47, 1 na 3, /17/.
Chwała Boża - patrz Cel.
Ciała niebieskie: z. 46, 1 na 3, 8; z. 47, 1, odp.; z. 49, 3, odp. Patrz. /39/ /46/ /49/; nie mogą stwarzać z 45, 5, odp.
Ciełesne: stworzenia z. 47, 2, odp.; z. 48. 2, odp. /44/; cielesna materia z. 46, 3, odp.
Czas: jego początek z. 46, 1 na 6. 7; a. 3; /58/.
Człowiek: jako gatunek z. 44, 3 na 2; jak długo na świecie z. 46, 2 na 4; jest przyczyną jako rodziciel z. 46, 2 na 7; jego wartością dobre postępowanie z. 48, 6, odp.; u łudzi zła jest w większości z. 49, 3 na 5. Patrz: Rozumne stworzenia.

Demokryt: z. 47, 1, odp.
Dobro: - a zło z. 48. 49; podmiotem zła z. 48, 3; przyczyną zła z. 49, 1; /76/.
Dobroć: celem świata z. 44, 4; z. 47, 1, odp.; a. 2, odp.; jej stopnie z. 48, 2, odp.; przyswojona Duchowi Świętemu z. 45, 6 na 2.
Doskonałość świata: z. 47, 2, odp. z. 48, 1, odp. na 5. a. 2, odp., na 3; pierwsza wtóra z. 48, 6 na 2.
Dowodzenie: z. 47, 1 na 3; z. 46, 1. 2. 3; /56/ /57 /.
Doznawanie: z. 44, 2 na 2; a. 4, odp.; z. 45, 2 na 2; a. 3, odp.; z. 48, 5 na 3; /11/ /19/ /30/. Patrz: Działanie.
Dusza: szlachetna z. 45, 5, odp.; /39/; nieba z. 47, 1, odp.; /39/. różne o niej opinie z. 46, 2 na 8; jej zdolność do łaski a grzech z. 48, 4, odp.; /81/.
Działacz: doskonały - niedoskonały z. 44, 4, odp. na 1; bezcielesny z. 45, 8, odp. na 3; z. 47, 1, odp.; a. 4; /20/ /21/. Patrz: Twórca, Przyczyna.

Działanie (Czynność): czynność własna z. 45, 5, odp.; układ przyczyn działających na świecie z. 47, 3; - potrójne; jak zło działa z. 48, 1 na 4; zło w czynności z. 48, 5. 6. z. 49, 2; jest końcowąn wtórną doskonałością z. 48, 6, odp. na 2, Patrz: Doznawanie.
Dzieła sztuki: zakładają naturę z. 45, 2, odp.; a. 4, zarz. 3; ich nierówność z. 47, 2 na 3; jak długo są na świecie z. 46, 2 na 4; nie są stwarzaniem z. 45, 8; artysta działa przez słowo z. 45, 6, odp.; a. 7 odp. Patrz: /14/ /55/.

Eckhart: o początku świata /47/.
Emanatyzm: z. 47, 1, odp.; /38/.
Empedokles: z. 46, 1; /8/.

Filozofowie starożytni: ich poglądy na świat z. 44, 2, odp.; a. 3 na 4; z. 45, 2 na 1; z. 47, 1, odp.; - na zło z. 49, 3, odp.: /8/.
Forma: rzeczy powstałej z 44, 2, odp. na 1; a. 4 na 2; jej pochodzenie z. 45, 4. 7. 8; - skutku z. 45, 7, odp.; stanowi o odrębności z. 47, 1, odp.; jest dobrem z. 48, 1 na 1; z. 49, 3 na 3; jej utrata z. 48, 3, odp.; /10/ /43/ /44/ /45/. Patrz: Materian Przyczyna dobrowolnan naturalna.

Gatunek: rzeczy zniszczalnych i niezniszczalnych z. 47 2, odp.; upodobnienie co do - z. 45, 8 na 3; każde stworzenie należy do - z. 45, 7, odp.; - a zło z. 49, 3 na 5.
Grzech: nie gubi zdolności do łaski z. 48, 4, odp. Patrz: Orygenes.

Idee: przyczyną stworzeń z. 44, 2, odp.; a. 3; z. 47, 1 na 2; a. 3 na 2; /9/.
Inteligencja co to? /39/; nie jest stwórcą z. 45, 5, odp.; z. 47 1, Odp.
Istnienie: jest formalnym przedmiotem stwarzania z. 45, 4, odp. na 1; a. 5, odp.; a. 6; z. 44, 1; kto je traci z. 48, 2, odp.; zachowanie w - z. 48, 5 na 1; /36/ /37/.

Jakości czynne z. 45, 8 na 2.
Jednostka: u aniołów i ciał z. 47 2, odp.; /15/ /16/. Patrz: Gatunek.
Jedność: Boga z. 47 1, odp. na 1. 2; - świata z. 47, 4; /70/; przyswojona Ojcu z. 47, 2 na 2.
Jednotypowy: rodziciel z. 45, 8 na 3. /46/.

Kara: a wina z. 48, 5. 6; Bóg sprawcą - z. 49, 2; /76/ /84/ /85/.
Konieczne byty: ich przyczyna z. 44, 1 na 2; /5/. czego Bóg chce koniecznie z. 46, 1, odp.

Liczba - świat ułożony pod liczbą z. 45, 7, odp.

Magister o stwarzaniu z. 45, 5, odp.
Mahometańscy teologowie o świecie z. 47, 3, odp.
Manichejczycy /7 / /60/ /89/.
Matematyczne byty: ich stwarzanie z. 44, 1 na 3; /6/.
Materia : pierwsza jest stworzona z. 44, 2; z. 45, 4 na 3; z. 46, 1 na 3; jako podmiot z. 44, 2, zarz. 1; a forma z. 45, 8, odp.; z. 46, 1 na 6; wielość stworzeń z. 47, 1, odp.; - niezrodzona z. 46, 1 na 3; twórczość natury zakłada - z. 45, 2, odp.; odrębność materialna z. 47, 2, odp.; wielość materialna z. 47, 4 na 2; /7/ /12/ /40/.
Mądrość Boża: wymyśliła porządek wszechświata z. 44, 3, odp.; z. 47, 1, odp.; a. 2, odp.; a. 3, odp.; przyswojona Synowi z. 45, 6 na 2; z. 46, 3, odp.

Miara, świat urządzony pod miarą z. 45, 7, odp.
Miejsce: nie istniało przed stworzeniem świata z. 46, 1 na 4; /51/.
Miłość a Duch Święty - a stwarzanie z. 45, 6. 7.
Moralne: zło z. 48, 1 na 2. 3; z. 49, 1 na 1. 2; /76/.
Możliwe: inne światy z. 46, 1 na 1; /48/.
Myśl: według Anaksagorasa z. 47 1, odp. Patrz: Przyczyna, dobrowolna.

Narzędzie: a stwarzanie z. 45, 5; /38/ /39/; a zło z. 49, 1, odp.
Natura: zakłada materię z. 45, 2, odp.; a 4, zarz. 3; twórczość natury nie jest stwarzaniem z. 45, 8; działanie natury z woli z. 46, 1 na 9; z. 47, 1 na 1; zło nie jest z. 48, 1; w przyrodzie zło jest w mniejszości z. 49, 3 na 5; /40/ /43/ /73/ /74/. patrz: Przyczyna naturalna i dobrowolna.
Naturalne: tworyn ich idee i różnorodność z. 44, 3, odp.; patrz Idee, Wzorzec, Różnorodność; ich stwarzanie z. 45, 1, odp.; a. 2; a. 5 na 3; - pożądanie z. 44, 4 na 3; twórca naturalny z. 45, 8 na 2; /14/.
Nauka, jej przedmiot z. 44, 3 na 3.
Nic – Nicość - z niczego: stwarzać z niczego z. 45, 1, odp. na 3; a. 2, odp. na 1; z. 46, 2 na 2; /23/ /26/ /28/.
Niebo: niezrodzone z. 46, 1 na 3; - empirejskie z. 46, 3, odp.; /60/.
Niebyt: a zło z. 48. 2 na 1; a. 3 na 2.
Niematerialne jestestwa: ich stwarzanie z. 45, 4, odp.; nie mogą stwarzać z. 45 5 na 1; jako formy z. 45, 5; /39/ /40/; patrz: Bezcielesny; Anioł; Niezniszczalne byty.
Nierówność: stworzeń z. 47, 2. 3; z. 48, 2, odp. Patrz: Równość.
Niezłożoność Boga z. 47, 1, odp. na 1.
Niezniszczalne byty (incorruptibilia): z. 46, 1 na 2; z. 47, 2. odp.; z. 48, 2, odp.; /49/.

Objawienie: odkrywa wolę Boga z. 46, 2, odp.; /57/.
Obraz: Boga w stworzeniach rozumnych z. 45, 7 odpn; /42/; - Niestworzony z. 47, 1 na 2.
Odrębność: formalna - materialna z. 47. 2, odp.; rzeczy stworzonych z. 47, 1. 2; /65/.
Określenie: z. 44, 3 na 3; z. 46, 2, odp.; /57/.
Opatrzność: a zło z. 48, 2 na 3. a. 5, odp.
Orygenes o równości stworzeń z. 47, 2, odp. na 3.
Osoby Boskie: ich udział w stwarzaniu z. 45, 6. 7; /41/.

Pierwej z. 46, 1 na 3.
Pierwsze zasady z. 45, 1, zarz. 1. Patrz: Możliwe.
Pitagorejczycy, uważali zło za naturę z. 48, 1 na 1.
Plato: o stworzeniu świata z. 44, 2, odp.; z. 46, 1, odp.; /7/ /13/ /44/ /47/ /60/.
Początek: czynnyn bierny z. 44, 2 na 2; /11/. n pierwszy początek świata z. 44, 4 na 4; z. 45, 1, odp.;-bez początku z. 45, 7, odp.; - trwania z. 46; dwa początki: dobra i zła z. 46, 3. odp.; z. 47 2, odp.; z. 49, 3; /89/.
Podmiot: stwarzania z. 45, 3 na 3; zła z. 48, 3; /86/.
Podobieństwo: stworzeń do Boga z. 44, 3, odp. na 1; a. 4 na 3; z. 45, 6, zarz. 1; a. 7 odp.; - formy twórcy w skutku z. 44. 4 na 2; z. 45, 6, odp.; a. 8 na 2. 3; /14/.
Podział rzeczy z. 48. 4 na 3.
Pokusan kiedy jest grzechem z. 48, 5 na 3.

Ponad światem z 46, 2 na 8.
Poruszyciel: pierwszy z. 46, 1 na 5; /39/.
Porządek: bytowania a myślenia z. 44, 3 na 3; we wszechświecie z. 44, 3, odp.; z. 45, 7 odp.; z. 47, 2, odp.; a. 3. 4; a zło z. 48, 1 na 3. 5; z. 49, 2, odp.; /26/ /70/.
Pośrednictwo: w stwarzaniu wykluczone z. 45, 5; z. 46, 3, odp.; Bóg działa w świecie za pośrednictwem z. 47, 2 na 1.
Potęga Boga: ujawniona w stwarzaniu z. 46, 1 na 6. 9; przyswojona Ojcu z. 45, 6. 7; z. 46, 3, odp.; posługuje się rzeczami z. 47, 3 na 1; a zło z. 48, 2 na 3.
Powstawanie: partykularne a powszechne z. 44, 2 na 1; - formy rzeczy z. 44, 4 na 2; /33/ /63/. Patrz: Przyczyna, Działacz, Twórca.
Powszechniki: z. 44, 3 na 3; z. 46, 2, odp.; /57/.
Pożądanie: umysłowen zmysłowe, naturalne z. 44, 4 na 3; /22/.
Próżnia: nie istniała przed powstaniem świata z. 46, 1 na 4; /51/.
Przebrnięcie z. 46, 2 na 6.
Przeciwieństwo: dobra - zła z. 45, 5 na 2; z. 48, 1 na 1; a. 3 na 3; z. 49, 1 na 2. a. 3 na 1; /76/ /90/.
Przeciwstawność: dobra - zła z. 48, 1, odp.; a. .3 na 3; z. 49, 3 na 2; /76/.
Przeczenie: nie jest złem z. 48, 2 na 1; a. 3, odp. na 2; a. 5, na 1.
Przemienienie (alteratio): z. 45, 1 na 2; /25/.
Przestrzeń: nie istniala przed powstaniem świata z. 46, 1 na 4; /51/.
Przez z. 45, 6 na 2.
Przyczyna: powszechna a partykularna z. 44, 2; z. 45, 1, odp.; a. 5; z. 46. 1 na 6; główna - narzędna z. 45, 5, odp; z. 47, 3, odp.; z. 49, 2 na 2; jej śladem skutek z. 45, 7; - własna z. 45, 8 na 3; wolna a naturalna z. 46, 1 na 6. 9; z. 47 1 na 1; z. 49, 1 na 3; /87/; łańcuch przyczyn z. 46, 2 na 7. z. 47 3; - zła z. 49; Bóg przyczyną świata: sprawczą z. 44, 1. 2; wzorczą a. 3; celową; a. 4; /86/; z. 45.
Przypadek: świat nie jest dziełem - z. 44, 4., odp.; z. 47, 1, odp.; /18/.
Przypadłość: przyczyna przez – z. 46, 2 na 7; z. 49, 1. 2. 3; ich stwarzanie z. 45, 4.
Przyporządkowanie: stworzeń z. 47, 3. 4; z. 48, 1 na 5; /70/.
Przystosowanie (dispositio). narzędzia z. 45, 5, odp.; materii z. 48, 4, odp.
Przyswajanie: Ojcu potęgan Synowi mądrośćn Duchowi Świętemu dobroć z. 45, 6 na 2; z. 46, 3, odp.; Ojcu jedność, Synowi równaść z. 47 2 na 2; /41/.

Rodzaj: jak zło jest - z. 48, 1 na 1.
Rozumne: stworzenia są na obraz z. 45, 7, odp.; ich równość z. 47, 2, odp. na 3; są przyczyną zła z. 49, 1 na 1; rozum czynny z. 44, 3 na 3; /16/.
Równość: przyswojona Synowi z. 47 2 na 2; /67/; patrz: Nierówność.
Różnorodność: we wszechświecie z. 44, 3, odp.; jest od Boga z. 47, 1. 2; /62/.
Ruch: a zmiana z. 45, 2 na 2; wykluczony w stwarzaniu z. 45, 3, odp.; a. 5, odp.; z. 46, 3 na 2; nie jest wieczny z. 46, 1 na 5, 7; /52/ /61/. Patrz: Zmiana.

Samorodztwo: z. 45, 8 na 3; /46/.
Siła: twórcy z. 45, 5 na 2. 3; - natury. patrz: Natura, Naturalne ; ciał niebieskich z. 49, 3, odp.
Skierowanie: stworzeń do celu z. 45, 7 odp.; patrz: Przyporządkowanie.
Skutek: własny z. 45, 5, odp.; z. 49, 1, odp.; /39/ /86/; - jest śladem przyczyny z. 45, 7; przyczyny naturalnej a wolnej z. 46, 1 na 9. 10; patrz: Stosunek, Przyczyna, Działanie.
Slowo Boże, w stwarzaniu z. 45, 6. 7.

Stawanie się: a stwarzanie z. 44, 2 na 1; z. 45, 2, zarz. 2. 3 na 2. 3; a. 4 odp.; z. 45, 8, odp.; z. 46, 3 na 2; /61/.
Stopnie: stworzeń z. 47, 2, odp.; a. 3 na 3; - dobroci z. 48, 2, odp.
Stosunek: stworzeń do Stwórcy z. 44, 1 na 1; - stworzeń do stworzenia z. 45, a. 3; /34/.
Stwarzanie (creatio): pojęcie z. 45, 1; a. 3 na 3. /24/ /34/; jego przedmiot z. 45, 2. 4; /35/ /36/ /37/. a stawanie i zmiana z. 45, 2 na 2; a. 3. 4; bierne - czynne z. 45, 3 na 1. 2; jako stosunek z. 45, 3; jest rzeczą samego Boga z. 45, 5; całej Trójcy z. 45. 6; przyswojone Ojcu z. 45, 6 na 2; nie zachadzi w twórczości natury i sztuki z. 45, 8.
Stworzenia (creaturae): są wzorcami zn 44, 3, odp.; pragną doskonałości z. 44, 4. odp.; są kresem i podmiotem stwarzania z. 45, 3 na 3; nie mogą stwarzać z. 45, 5; /38/; są śladem Trójcy z. 45, T; ujawniają potęgę Boga z. 46, 1 na 6. 9; sens ich wielaści i rozmaitości z. 47, 1, 2. 4; porządek z. 47, 3; nierówność z. 47, 2; jedność z. 47, 4;- rozumne są na obraz z. 45, 7; ich równość z. 47, 2, odp. na 3.
Sztuka - Patrz: Dzieła sztuki.

Ślad: Trójcy w stworzeniach z. 45, 7; /42/.
Świat: to zespół stworzeń z. 46, 1; zdaje się; ujawnia potęgę Boga z. 46, 1 na 6, 9; patrz: Patęga; nie jest wieczny z. 46; nie jest konieczny z. 46, 1, odp.; jego wielość. Różnorodnaść, ład, jedność z. 47; zło na świecie z. 48. 49; - jest skończony /53/. Patrz: /69/ /7l/. Patrz: Wszechświat, Stworzenia, Porządek.

Teraz z. 46, 3 na 3. Patrz: Czas, Ruch.
Trójca święta: jest Stwórcą z. 45, 6; /41/; jej ślady w stworzeniach z. 45, 7; Jej poznawanie ze stworzeń z. 46, 2, odp; /42/.
Twórca: kieruje się celem z. 44, 4, odp.; tworzy coś podobnego do siebie z. 45, 6, odp. Patrz: Działacz, Przyczyna, Natura.

Udział: w Bogu z. 44, 1; a. 3, odp. na 2; a. 4 na 3.
Ujednostkowienie: z. 44, 3, zarz. 2; /15/ /40/. Patrz: Jednostka, Anioł.
Utrata: z. 48, 1 na 1; a. 2 na 1. 2; z. 49, 1, odp.; a. 3 na 2, 3; zło jest z. 48, 3, odp.; a. 5, odp. na 1; z.49, 1, odp.; Patrz: Przeczenie, Przeciwstawność, Przeciwieństwo.
Urzeczywistnienie (rzeczywistość): z. 44, 2 na 3; z. 45, 2 na 2; a. 5 na 2; z. 47, 1, odp.; a. 3, odp.; z. 48, 3, odp.; a. 4 odp. na 2; - końcowe a. 6, odp.; pierwsze i wtóre z. 48, 5, odp.; a. 6 na 2; /12/ /29/ /44/ /82/.

Waga, świat urządzony według wagi z. 45, 7, odp.
Wiara: opiera się o objawienie z. 46, 2, odp.; /57/.
Wieczność: Boga z. 46, 2 na 5; - świata z. 46, 1. 2. 3; /47/.
Wielość: stworzeń z 47, 1; światów z. 47, 4, odp.; /62/.
Wina: z. 48, 5. 6; /84/ /85/; z. 49, 2.
Wola: Boga jest przyczyną świata z. 46, 1. odp. na 6. 9. 10; a. 2, odp.; - a zło kary z. 48, 5, odp.; dobra wola dobry człowiek z. 48, 6, odp.; z. 49, 1 na 1. 3. Patrz: Przyczyna dobrowolna a naturalna.
Wszechświat: a mądrość Boga: patrz: Mądrość Boża; Bóg jego Stwórcą z. 44. 45; ujawnia dobroć Boga: patrz: Dobroć, Potęga; - czy najlepszy? z. 47, 2 na 1; jego doskonałość

domaga się wielu gatunków z. 47, 2, odp.; z. 48, 2, odp.; jego ład z. 47, 3 na 3; - a zło z. 48, 1 na 5; a. 2 na 3; z. 49, 2, odp.; Patrz: Świat, Stworzenie, Stopnie.
Wyłanianie (emanatio): stworzeń od Boga z. 44, 2 na 1; z. 45, 1. 2. Patrz: Stwarzanie.
Wzorzec: pojęcie /13/ /14/; Bóg wzorcem - pierwowzorem z. 44, 3; z. 47, 1 na 2; a. 3 na 2; a. 4 na 1; przyswojono Synowi z. 46, 3, odp. Patrz: Idee.

Z: z. 45, 1 na 3; /26/.
Ziemia: jej stworzenie z. 46, 3, odp.; jest jedna z. 47, 4 na 3; /69/ /71/.
Zmiana: a stwarzanie z. 44, 2, odp.; z. 45, 1 na 2; a. 2 na 2; a. 3; z. 46, 1 na 5, 6; /7/ /10/ /25/ /34/.
Zodiak: koło zodiakalne z. 44, 2, odp.; /9/.
Zwierzęta: ich powstawanie z. 45, 8 na 3; /46/.
Zło: nie jest naturą z. 48, 1; jak istnieje a. 2; a dobro a. 3, 4; kara a wina a. 5, 6; jego przyczyny z.49, pojęcie /83/; czy jest w większości z. 49, 3 na 5; /72-92/. Patrz: Początek - dwa początki rzeczy.

Część II

ANIOŁOWIE

(1. 50-58)

ANIOŁOWIE
(1. 50-58)

ZAGADNIENIE 50
JESTESTWO ANIOŁÓW SAMO W SOBIE - BEZWZGLĘDNIE

Pora zająć się odłamami stworzeń: cielesnym i duchowym. Najpierw stworzeniem czysto duchowym, które w Piśmie św. zwie się: anioł; potem stworzeniem czysto cielesnym; wreszcie stworzeniem złożonym z ciała i duchan którym jest człowiek. /1/

Jeśli chodzi o aniołów trzeba omówić: pierwsze to, co dotyczy ich jestestwa; drugie to, co dotyczy ich myśli; trzecie to, co dotyczy ich woli; czwarte to, co się tyczy ich stwarzania. Jestestwo zaś ich należy rozpatrzeć: samo w sobie, bezwzględnie oraz w zestawieniu z rzeczami cielesnymi.

Ich jestestwo samo w sobie nasuwa pięć pytań:

1. Czy istnieje jakoweś stworzenie czysto duchowe i zgoła niecielesne?
2. Przyjąwszyn że takowym jest aniołn pytanie: czy jest złożony z materii i formy?
3. To pytanie o ich wielość.
4. O różnicę między nimi.
5. O ich nieśmiertelność, czyli niezniszczalność.

Artykuł l,

CZY ANIOŁ JEST ZGOŁA NIECIELESNY ?

Zdaje sie, że anioł nie jest zgoła niecielesny, bo:

1. Nie jest bezwzględnie niecielesnym to, co jest takowym jedynie wobec nas, nie zaś wobec Boga. Lecz Damascen pisze: „Anioł uchodzi za niecielesnego i niematerialnego w zestawieniu z nami; w zestawieniu zaś z Bogiem jest cielesny i materialny”[1]. Nie jest więc istotnie niecielesny.

2. Już Filozof udowodnił[2], że tylko ciało podlega ruchowi. Lecz Damascen w przytoczonym miejscu twierdzi, że anioł jest „substancją myślącą, będącą zawsze w ruchu”. A więc anioł jest substancją cielesną.

3. U Ambrożego czytamy: „Wszelkie stworzenie jest ujęte w pewne granice, wytyczone przez swoją naturę” [3]. Lecz być ujętym, jest właściwe ciałom. Zatem wszelkie stworzenie jest cielesne. Aniołowie zaś są stworzeniami Boga; świadczą o tym słowa psalmu: „Chwalcie Go, wszyscy aniołowie Jego” - a nieco niżej: „Albowiem on rzekł, i uczynione są, on rozkazał, i stworzone są” [4]. A więc aniołowie są cieleśni.

Wbrew temu pisze psalmista: „który czyni aniołów swoimi duchami” [5].

Odpowiedź: Musimy przyjąć istnienie jakowychś stworzeń niecielesnych. Uzasadnienie:

Tym, co Bóg przede wszystkim zamierza [uskutecznić] w rzeczach stworzonych, jest dobro polegające na upodobnieniu [ich] do Boga[6]. Wtedy zaś zachodzi doskonałe upodobnienie skutku do przyczyny, gdy skutek naśladuje w przyczynie to, przez co przyczyna powoduje skutek; według przykładu: rzecz ciepła powoduje rzecz ciepłą. Otóżn jak wyżej wykazano[7], Bóg powołuje do bytu stworzenie poprzez swoją myśl i wolę. Stąd to doskonałość wszechświata wymaga istnienia jakowychś stworzeń myślących. Myślenie zaś nie może być doskonałością czy czynnością ciała ni jakowejś władzy cielesnej, jako że każde ciało jest ograniczone do 'tu i teraz'. Stąd to, by wszechświat był doskonały, należy przyjąć istnienie jakowegoś stworzenia bezcielesnego. /2/

Starożytnin nie znając władzy myślenia i nie odróżniając zmysłu od myśli, uważali, że na świecie istnieje tylko to, co można dostrzec zmysłem i wyobraźnią. A ponieważ, jak uczy Filozof[8], wyobraźnia nie wychodzi poza ciało, mniemali, że nie istnieje żaden inny byt, jak tylko ciało. Z tych to mniemań wywodził się błąd saduceuszów /3/ twierdzących, że duch nie istnieje[9]. Aliści już to samo, że myśl jest wyższą od zmysłu, daje rozumne podstawy i wykazuje, że istnieją jakoweś rzeczy niecielesne, dające się pojąć samą tylko myślą.

Na 1. Jestestwa niecielesne są pośrednie między Bogiem a stworzeniami cielesnymi. Otóż to, co jest w pośrodku, w zestawieniu z jedną stroną wydaje się być drugą stroną; np. to, co letnie, w zestawieniu z tym, co gorące, wydaje się być zimne. Z tego to powodu mówi się o aniołach, że w zestawieniu z Bogiem są materialni i cieleśni, a nie żeby w nich było coś z natury cielesnej.

Na 2. W przytoczonym zdaniu Damascena ruch jest tak pojmowany, że nawet myślenie i chcenie uważane jest za jakowyś ruch[10]. Dlatego więc powiada się o aniele, że jest substancją będącą zawsze w ruchu, bo jest zawsze aktualnie myś1ącym, a nie jak my: raz aktualnie, to znów w możności. Jasne, że racja zarzutu opiera się o różnoznaczność [pojęcia ruchu] .

Na 3. Owszemn być ujętym w granice, jakimi krępuje miejsce, jest właściwe ciałom; lecz być ujętym w granice, jakie wyznacza istota, jest wspólne każdemu stworzeniu: tak cielesnemu jak duchowemu[11]. Stąd to Ambroży [w miejscu podanym w zarzucie] pisze: chociaż niektóre rzeczy nie są objęte miejscami cielesnymi, są jednak ograniczone przez swą istotę.

A r t y k u ł 2

CZY ANIOŁ JEST ZŁOŻONY Z MATERII I FORMY? /4/

Zdaje się, że anioł jest złożony z materii i formy, bo:

1. Wszystko co jest objęte jakimś rodzajem, jest złożone z rodzaju i różnicyn która dodana do rodzaju, stanowi gatunek. Lecz, jak uczy Filozof [1], rodzaj bierze się z materii,

a różnicę z formy. Zatem wszystko, co jest w rodzaju, jest złożone z materii i formy. Lecz anioł jest w rodzaju - dziale substancji. A więc jest złożony z materii i formy.

2. W czymkolwiek znajdują się właściwości materii, znajduje się i materia. Właściwościami zaś materii są: przyjmować i być podmiotem czy podłożem; stąd też Boecjusz powiada, że „forma niezłożona nie może być podmiotem” [2]. Lecz owe właściwości spotykamy u anioła. A więc anioł jest złożony z materii i formy.

3. Forma jest rzeczywistością *(actus)*. Co zatem jest formą tylko, jest czystą rzeczywistością. Lecz anioł nie jest czystą rzeczywistością; to bowiem jest rzeczą li tylko samego Boga. Nie jest więc formą tylko, lecz ma formę w materii.

4. Właściwie to materia formę ogranicza i czyni ją skończoną. Ta więc forma, która nie jest w materii, jest formą nieskończoną. Lecz forma anioła nie jest nieskończoną, gdyż wszelkie stworzenie jest skończone. Forma więc anioła jest w materii.

Wbrew temu Dionizy powiada, że pierwsze stworzenia „uważamy za niecielesne i niematerialne” [3].

Odpowiedź: Niektórzy utrzymują, że aniołowie są złożeni z materii i formy. Zdanie to Awicebron sili się uzasadnić w dziele: *Źródło życia*. Zakłada bowiem, że cokolwiek jest odrębne myślowo, istnieje także jako odrębne w rzeczach. Otóż w substancji niecielesnej myśl dostrzega coś, przez co ona jest odrębna od substancji cielesnej, i coś, w czym się schodzą razem. Stąd sili się z tego wyciągnąć wniosek następujący. To, przez co substancja niecielesna różni się od cielesnej, jest dla niej jakby formą; to zaś, co jest jakby wspólnym podmiotem tejże wprowadzającej odrębność formy, jest jej materią. Z tego powodu utrzymuje, że tą samą jest materia powszechna istot duchowych i cielesnych; należy to tak rozumieć: forma substancji niecielesnej jest tak wrażona w materię istot duchownych, jak forma ilości czy masy wrażona jest w materię istot cielesnych.

Aliści już z pierwszego spojrzenia okazuje się niemożliwe, żeby materia istot duchowych i cielesnych była jedna. Nie jest bowiem możliwe, żeby forma duchowa i cielesna była przyjęta w jednej [i tej samej] części materii; gdyby tak było, wtedy jedna i ta sama liczbowo rzecz byłaby zarazem cielesną i duchową. Pozostaje więc, że inną jest część materii, która przyjmuje formę cielesną, a inną, która przyjmuje formę duchową. Dzielić zaś materię na części zdarza się tylko w jednym wypadku, mianowicie o ile się ją pojmuje jako [bytującą] pod ilością; usunąwszy zaś ilość, zdaniem Filozofa[4], zostajetylko niepodzielna substancja./5/ W ten sposób dochodzi się do wniosku, że materia istot duchowych jest podmiotem ilości, co jest niemożliwe. A więc niemożliwe jest, by materia istot cielesnych i duchowych była jedna.

Jest jeszcze ponadto [inny powód], czemu to jest niemożliwe, by substancja myśląca miała jakąkolwiek materię. Oto on; działanie każdej rzeczy jest dostosowane do sposobu [bytowania] jej substancji; myślenie zaś jest czynnością całkowicie niematerialną[5]; świadczy o tym jego przedmiot; a wiadomo, właśnie od przedmiotu każda czynność otrzymuje gatunek i istotę; każda bowiem rzecz tak jest myślą poznawana, jak i

o ile jest oderwana od materii; bo formy w materii sa formami indywidualnymi, a myśl nie poznaje ich jako takich[6]. Wychodzi więc na to, że wszelka istota myśląca jest zgoła niematerialna.

Niekoniecnie też to, co jest odrębne według myśli, musi istnieć jako odrębne w rzeczach; wszak mwśl pojmuje rzeczy na swój sposób, a nie na sposób rzeczy; stad to rzeczy materialne, które sa niższego rzędu niż nasza myśl, są w naszej myśli w sposób bardziej niezłożony niż są same w sobie. Istoty zaś anielskie są wyższego rzędu niż nasza myśl; stąd też nasza myśl nie może wspiąć się do poziomu poznawania ich według tego, jak istnieją same w sobie, ale poznaje je na swój sposób: według tego, jak poznaje rzeczy złożone; w ten też sposób, jak wyżej powiedziano[7], poznaje również i Boga.

Na 1. Tym. co stanowi o gatunku, jest różnica. Każda zaś rzecz bywa umieszczona w gatunku stosownie do tego, wśród bytów; jak bowiem jest deteminowana do jakowegoś określonego czy szczególnego stopnia wśród bytów; jak bowiem uczy Filozof[8], gatunki są
jak liczby, które różnią się zależnie od dodania i odjęcia jednostki. Otóż w rzeczach materialnych czym innym jest to, co determinuje do określonego - szczególnego stopnia, mianowicie forma, czym innym zaś to, co jest determinowane, mianowicie materia. Stąd też skądinąd wywodzi się rodzaj, a skądinąd różnica. Natomiast w rzaczach niematerialnych nie jest czym innym to, co determinuje, a co jest determinowane, ale każda z nich sama sobą ma określony stopień wśród bytów; i dlatego u nich rodzaj nie jest brany od czego innego, a różnica znowuż od czego innego, ale od jednego i tego samego. W naszym jednak pojmowaniu istnieje w tymże [jednym i tym samym] różnica; o ile bowiem nasza myśl ujmuje ową rzecz jako niezdeterminowaną (nieokreśloną), wówczas przyjmuje u nich charakter rodzaju; o ile zaś ujmuje się ją jako determinowaną (określoną), ma charakter różnicy. /6/

Na 2. Argumentów spotykamy w dziele żródło życia, byłby nawet konieczny, gdyby sposób, w jaki przyjmuje myśl i w jaki przyjmuje materia, był ten sam. Ale to jest jawnym fałszem. Materia bowiem przyjmuje formę tak, by stosownie do niej [tj. dzięki niej i razem z nią] stanowić byt jakiegoś gatunku: powietrza, ognia lub czegokolwiek innego. Atoli myśl nie przyjmuje formy w ten sposób; gdyby tak było, zdanie Empedoklesa, że „ziemię poznajemy ziemią, a ogień ogniem", byłoby słuszne. Otóż forma myślowa jest w myśli według samejż istotnej treści formy; /7/ i tak dopiero jest poznawana przez myśl. Takie też przyjmowanie nie jest przyjmowaniem [włściwym dla] materii, ale przyjmowaniem [właściwym dla] istoty niematerialnej.

Na 3. U anioła nie ma złożenia z formy i materii, jest za to rzeczywistość *(actus)* i możność. Jasne to może się stać przez badanie rzeczy materialnych, w których znajduje się dwojakie złożenie: pierwsze z formy i materii, które stanowią daną naturę. Atoli natura w ten sposób złożona nie jest swoim istnieniem; istnienie jest jej rzeczywistością (aktem); sama zaś natura w stosunku do swojego istnienna [i to jest właśnie drugie złożenie] ma się tak, jak możność do rzeczywistości. Nawet gdy się oderwie materię i przyjmie, że sama forma istnieje - nie w materii, zostaje nadal stosunek formy do samego istnienia - jako możności do rzeczywistości. I takiego też złożenia trzeba dopatrywać się u

anioła. I taki też sens ma powiedzenie niektórych, mianowicie że anioł jest złożony z: ‘że jest’ i ‘co jest’; lub według Boecjusza: z ‘istnienia’ i ‘co jest’; albowiem ‘co jest’ - to sama forma, forma samonstniejąca; istnienie zaś samo jest tym ‘że jest’ - że substancja istnieje; tak jak dla biegacza bieg jest tym, że biegnie. Natomiast w Bogu, jak wyżej wykazano[11], nie jest czym innym ‘istnieć’ i ‘co istnieje’. Stąd też sam tylko Bóg jest czystą rzeczywistością. /8/

Na 4. Zasadniczo *(simpliciter)* każde stworzenie jest skończone, jako że jego istnienie nie jest samoistnym bezwzględnikiem (absolutem), lecz jest ograniczone do tej natury, do której przychodzi. Nic jednak nie przeszkadza, by jakieś stworzenie było nieskończone pod jakimś względem. Otóż stworzenia materialne mają nieskończoność od strony materii, a skończoność o d strony formy; forma bowiem jest ograniczona przez tę materię, która ją przyjmuje[12]. Istoty zaś niematerialne stworzone są skończone - jeśli idzie o ich istnienie; są jednak nieskończone w tym sensie, że ich formy nie są przyjęte w czymś innym. Ot tak, jak gdybyśmy powiedzieli: białość istniejąca oddzielnie [od podmiotu] jest nieskończoną - jeśli idzie o istotę czy naturę białości, gdyż nie jest zawężona do jakiegoś podmiotu; jednakowoż jej istnienie byłoby skończone, gdyż jest zdeterminowane do jakiejś określonej szczególnej natury. Taki też ma sens wypowiedź dzieła *O przyczynach*[13], że inteligencja [anioł] jest „skończona od góry” jako że otrzymuje istnienie od swojego zwierzchnika, ale jest „nieskończona od dołu”, jako że nie jest przyjęta w jakiejś materii.

A r t y k u ł 3

CZY ANIOŁOWIE ISTNIEJĄ W JAKIEJŚ WIELKIEJ LIC ZBIE ?

Zdaje się, że aniołowie nie istnieją w jakiejś wielkiej liczbie, bo:

1. Liczba jest gatunkiem ilości i następstwem podziału ciągu. To zaś nie może zachodzić u aniołów, gdyż, co wyżej wykazano[1] są niecieleśni. Aniołowie więc nie mogą istnieć w jakiejś wielkiej liczbie.

2. Im bardziej jest coś bliższe temu, co jedno, tym mniej jeat liczne; świadczą o tym liczby. Otóż natura anielska spośród innych natur stworzonych jest bliższą Bogu. A ponieważ Bóg jest najbardziej jeden, dlatego wydaje się, że właśnie w naturze anielskiej jest najmniej z wielości.

3. Jak się zdaje, swoiście właściwym skutkiem jestestw oddzielonych [od materii] jest ruch ciał niebieskich. Lecz ruchy ciał niebieskich odbywają się według jakiejś określonej małej liczby, którą możemy obliczyć czy uchwycić. A więc aniołowie nie istnieją w większej liczbie niż ruchy ciał niebieskich.

4. Dionizy pisze: „Wszystkie myślowe *(intelligibiles)* i myślące *(intellectuales)* jestestwa samoistnieją dzięki promieniom Bożej dobroci” [2]. Otóż promień bwa powielany tylko według odbiorców. Nie można zaś o materii powiedzieć, że jest odbiorcą promienia myślowego *(intelligibilis)*, bo, jak wyżej wykazano[3], jestestwa myślące są niematerialne. A więc, jak się zdaje, zwiększanie się liczby jestestw myślących może sie odbywać

jedynie według potrzeb pierwszych ciał, mianowicie niebieskichn aby niejako na nich kończył się bieg czy wytwórczość wspomnianych promieni. I tak wniosek ten sam, co wyżej. /9/

Wbrew temu czytamy u Daniela: „Tysiąc tysięcy Mu służyło, a dziesięć tysięcy po dziesięć tysięcy stało przed Nim” [4]. /10/

Odpowiedź; Różni różnymi drogami kierowali się, podając liczbę jestestw oddzielonych. Plato utrzymywał[5], że jestestwa oddzielone są to gatunki rzeczy zmysłami postrzegalnych; to tak, jakby ktoś twierdził, że sama ludzka natura istnieje jako oddzielona. W myśl tego należało by powiedzieć, że tyle jest jestestw oddzielonych, ile jest gatunków rzeczy zmysłami postrzegalnych. Ale Arystoteles[6] odrzuca tę opinię dlatego, że do istoty gatunku tychże rzeczy zmysłami postrzegalnych należy materia. Wobec czego jestestwa oddzielone nie mogą być gatunkami-prawzorami tychże rzeczy zmysłami postrzegalnych, ale mają jakoweś natury wyższe od natur rzeczy zmysłami postrzegalnych. Utrzymywał jednak Arystoteles[7], że owe doskonalsze natury łączy stosunek z owymi rzeczami pod zmysły podpadającymin mianowicie stosunek poruszyciela i celu; i dlatego silił się ustalić liczbę jestestw oddzielonych proporcjonalnie do liczby pierwszych ruchów.

Ponieważ jednak opinia ta wydawała się sprzeczną z wypowiedziami Pisma św., dlatego Rabin Mojżesz, /11/ Żyd, chcąc pogodzić jedno z drugim, tak głosił[8]: o ile aniołów uważa się za jestestwa niematerialne, są - zgodnie z opinią Arystotelesa - tak liczni, jak liczne są ruchy ciał niebieskich. Z drugiej strony jednak utrzymywał, że Pismo św. aniołami nazywa także ludzi zwiastujących sprawy Boga, a także siły przyrody ujawniające wszechmoc Boga. Ale to jest obce [duchowi] zwyczajowi Pisma św., żeby siłom rzeczy nerozumnych dawać nazwę: anioły.

Stąd też należy tak powiedzieć: aniołowie jako jestestwa niematerialne istnieją w jakiejś wielkiej liczbie, i co do tego górują nad wszelką wielością materialną. Takie też jest zdanie Dionizego; oto co pisze: „Liczne jest błogosławione wojsko duchów niebieskich; górójе ono nad licznymi i ścieśnionymi rozmiarami naszych liczb materialnych” [9]. A oto uzasadnienie: Ponieważ tym, co Bóg w stwarzaniu rzeczy szczególnie ma na uwadze, jest doskonałość wszechświata, dlatego im jakieś byty są bardziej doskonałe, tym w większej nadmierności czy obfitości są stwarzane przez Boga. Jak zaś nadmierność ciał oceniamy według wielkości, tak nadmierność rzeczy niecielesnych możemy oceniać według wielości. Widzimy zaś, że ciała niezniszczalne - a są one doskonalsze wśród ciał - górują bodajże bez porównania pod względem wielkości nad ciałami zniszczalnymi; wszak cała sfera, w której panują siły działające i odbierające, jest czymś znikomym liczebnie wobec ciał niebieskich. Stąd słuszny wniosek, że jestestwa niematerialne górują pod względem wielości poniekąd bez porównania nad jestestwami materialnymi.

Na 1. Jeśli chodzi o aniołów, to w grę wchodzi nie ta liczba, która jest ilością liczebną, spowodowana podziałem ciągu, ale liczba spowodowana wyodrębnieniem form:

w tym więc znaczeniu, w jakim wielość - jak to wyżej powiedziano[10] – należy do orzeczników nadrzędnych. /12/

Na 2. Fakt, że natura anielska jest bliska Bogu uzasadnia twierdzenie, iż ma ona jak najmniej wielości w swoim złożeniu; nie zaś, że ma być zachowana w małej ilości.

Na3. Jest to argument Arystotelesa[11]. Dowodziłby koniecznie, gdyby jestestwa oddzielone istniały dla jestestw cielesnych, w takim bowiem razie jestestwa niematerialne nie miałyby racji istnienia, gdyby w rzeczach cielesnych nie pojawiłby się jakiś ruch od nich pochodzący. Aliści nieprawdą jest, że jestestwa niematerialne istnieją dla cielesnych; zawsze bowiem cel jest pocześniejszy od środków do celu. Zresztą nawet Arystoteles w tymże miejscu powiada, że ów argument nie jest konieczny, ale prawdopodobny. Zmuszony zaś był posługiwać się tym argumentem, bo do poznania bytów myślowwych *(intelligibilis)* nie możemy inaczej dojść, jak tylko poprzez rzeczy zmysłami uchwytne.

Na 4. Argumentacja ta idzie po myśli tych, którzy uważali materię za przyczynę odrębności rzeczy. Opinię jednak tę już wyżej odrzuciliśmy[12]. Mnogości bowiem aniołów nie powoduje ani materia, ani ciała, ale madrość Boża; ona to wymyśliła różne rzędy istot niematerialnych[13].

A r t y k u ł 4 /13/

CZY ANIOŁOWIE RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOWO ?

Zdaje się, że aniołowie nie różnią się gatunkowo, bo:

1. Ponieważ różnica jest pocześniejszą od rodzaju, dlatego wszystkie byty, które łączy to, co w w nich jest najpocześniejsze, łączy ich także ostatnia stanowiąca różnica: i tak są tym samym pod względem gatunku. Lecz wszystkich aniołów łączy to, co w nich jest najpocześniejsze, mianowicie umysłowość *(intellectualitas)*. A więc wszyscy aniołowie są jednego gatunku.

2. ‘Bardziej-mniej’ nie wprowadza różnicy gatunkowej. Lecz aniołowie, jak się zdaje, różnią się między sobą tylko co do ‘bardziej – mniej’, jako że jeden jest bardziej niezłożony i ma bystrzejszą myśl niż drugi. A zatem aniołowie nie różnią się gatunkowo.

3. W podziale; dusza i anioł to dwie przeciwstawne strony [tego samego rodzaju]. Lecz wszystkie dusze są jednego gatunku. A więc i aniołowie.

4. Im coś jest doskonalszej natury, tym bardziej winno być liczne. Zasada ta nie ziściłaby się, gdyby w jednym gatunku istniała tylko jedna jednostka. A więc wielu aniołów tworzy jeden gatunek.

Wbrew temu czytamy u Filozofa[1]: Jeśli chodzi o rzeczy stanowiące jeden gatunek, to nie znajdziesz nierówności co do udziału w gatunku: to pierwsze, owo wtóre. Aliści Dionizy pisze[2], że w świecie aniołów - i to nawet w obrębie jednego ich rzędu - istnieją: pierwsi, pośredni i ostatni. Wobec czego aniołowie nie są jednego gatunku.

Odpowiedź; Zdanien jednych wszystkie jestestwa duchowe, takoż i duszen są jednego gatunku. Zdaniem drugich wszyscy aniołowie są jednego gatunku, ale nie dusze. Zdaniem trzecich tylko aniołowie należący do jednej hierarchii, albo także do jednego rzędu, należą do jednego gatunku.

Ale zdania te są nie do przyjęcia. Te bowiem byty, które łączy gatunek, a różnią się liczbowo, łączy forma, różnią się zaś materialnie. Jeżeli więc aniołowie nie są - jak to już wyżej powiedziano[3] - złożeni z materii i formy, to niemożliwe jest, żeby istniało dwóch aniołów tego samego gatunku; /14/ podobnie jak niemożliwe jest powiedzieć, że istnieje wiele białości odłączonych [od podmiotu tkwienia] albo wiele człowieczeństw, gdyż o tyle tylko jest wiele białości, o ile istnieją w wielu substancjach.

I choćby aniołowie mieli materięn nawet w takim razie nie mogło by wielu aniołów być jednego gatunku. W takim bowiem wypadku czynnikiem wyodrębniającym jednego od drugiego musiałaby być materia; oczywiście nie według podziału właściwego ilości - wszak są niecieleśni - ale według różnoci opartej aż o możność; ta zaś różność materii powoduje nie tylko różność gatunku ale rodzaju.

Na 1. Różnica jest pocześniejszą od rodzaju w ten sposób, jak to, co określone jest pocześniejsze od tego, co nieokreślone i jak to, co własne czy swoiście właściwe od tego, co wspólne; nie zaś jak dwie zgoła inne natury. W przeciwnym razie albo wszystkie nierozumne zwierzęta musiałyby być jednego gatunku, albo byłaby w nich jakaś inna, doskonalsza forma, doskonalsza niż dusza zmysłowa. Zatem, zwierzęta nierozumne różnią się gatunkowo według różnych określonych stopni natury zmysłowej. Podobnie i wszyscy aniołowie różnią się gatunkowo według różnych stopni natury umysłowej[4].

Na 2. ‘Bardziej – mniej’ nie różnicuje gatunku, jeśli je powoduje natężenie lub obniżenie [jakościowe] jednej [i tej samej] formy; jeśli zaś je powodują formy różnych stopni, wówczas różnicuje gatunek. Ot tak, jak gdybyśmy powiedzieli: ogień jest doskonalszy niż powietrze. I w ten to właśnie sposób ‘bardziej –mniej’ różnicuje aniołów.

Na 3. Dobro gatunku jest ważniejsze od dobra jednostki. O wiele lepiej więc jest mnożyć u aniołów gatunki niż mnożyć jednostki w jednym gatunku. /15/

Na 4. Jak to wyżej powiedziano[5], zamiarem działacza nie jest mnożenie liczbowen, gdyż może się ono ciągnać w nieskończoność, ale mnożenie gatunków. Stąd to doskonałość natury anielskiej domaga się mnożenia gatunków, nie zaś mnożenia jednostek w jednym gatunku.

A r t y k u ł 5

CZY ANIOŁOWIE SĄ NIEZNISZCZALNI ? /16/

Zdaje się, że aniołowie nie są niezniszczalni, bo:

1. Damascen powiada, że anioł „jest to jestestwo myślące, które otrzymuje nieśmiertelność z łaski, a nie z natury” [1].

2. Plato wkłada w usta Demiurga słowa: „O, bogowie bogów! Ja jestem waszym twórcą i ojcem; wy dzieła moje! Z natury wprawdzie jesteście podległe rozkładowi, z mojej jednak woli jesteście niezniszczalni” [2]. Przez tych zaś bogów można rozumieć nie co innego, jak właśnie aniołów. A więc aniołowie są z natury zniszczalni.

3. Zdanilem Grzegorza: „Wszystko obróciłoby się w nicość, gdyby nie zachowawcza ręka Wszechmogącego” [3]. Lecz to, co może obrócić się w nicość, jest zniszczalne. A ponioważ aniołowie są dziełami Boga, dlatego wydaje się, że są z natury swojej zniszczalni.

Wbrew temu Dionizy powiada, że jestestwa duchowe „mają życie niepochybne; nie podlegają powszechnemu rozkładowi i śmierci - są wolne od materii i rodzenia” [4].

Odpowiedź; Musimy stać na stanowisku, że aniołowie co do swej natury[5] są niezniszczalni. Uzasadnienie:

Dana rzecz wtedy tylko ulega rozkładowi, gdy jej forma oddzieli się od materii; a ponieważ anioł - jak widać z powyższych[6] - jest samą formą, formą samoistniejącą, dlatego niemożliwe jest, żeby jego substancja ulegała rozkładowi.

Tego bowiem, co z charakteru swego *(secundum se)* należy do danej rzeczy, nigdy od niej nie można oddzielić; od tej zaś rzeczy n do której należy przez co innego, można oddzielić, gdy sie oddzieli to, ze względu na co do niej należy. Nie można np. oddzielić od koła okrągłości, bo ona należy do jego charakteru - tkwi w jego naturze; natomiast spiżowe koło może stracić okrągłość przez to, że od spiżu oddzieli się kształt kolisty [który do istoty spiżu nie należy]. Istnienie zaś z charakteru swego przysługuje formie; każda bowiem rzecz jest bytem rzeczywistym przez to samo, że ma formę. Co do materii, to ona jest bytem rzeczywistym poprzez formę. A więc skład materii z formą przestaje istnieć jako rzeczywistość przez to, ż e forma oddzieli się od materii. Jeśli zaś sama forma bytuje swoim własnym istnieniem - co jak wyżej powiedziano[7], zachodzi właśnie u aniołów - istnienia tego nie może utracić. Sama więc niematerialność anioła jest powodem, dla które go anioł co do swej natury jest niezniszczalny.

A jako znak tejże niezniszczalności można podać działanie umysłowe anioła. Skoro bowiem każda rzecz o tyle i tak działa, o ile i jak jest urzeczywistnioną, działanie rzeczy wskazuje na sposób jej bytowania. Gatunek zaś i charakter działania poznajemy z jego przedmiotu. Przedmiot zaś chwytany przez myśl - skoro stoi ponad czasem - jest wieczny. Stąd wszelkie jestestwo duchowe-myślące jest niezniszczalne co do swej natury.

Na 1. Damascen bierze pod uwagę nieśmiertelność doskonałą, która kry je w sobie wszechstronną *(omnimodam)* niezmienność, gdyż - jak mówi Augustyn – „wszelka zmiana jest jakowąś śmiercią” [8]. Doskonałą zaś niezmienność, jak niżej zobaczymy[9], osiągają aniołowie tylko przez łaskę.

Na 2. Plato przez bogów rozumie ciała niebieskie; w jego mniemaniu są one złożone z elementów i dlatego z natury swojej są rozkładalne, a tylko wola Boża zachowuje je zawsze w istnieniu.

Na 3. Jak to wyżej powiedziano[10], istnieje jakowyś byt konieczny, który ma przyczynę swojej konieczności. Stąd nie jest sprzeczne z bytem koniecznym - no i niezniszczalnym – to, że jego istnienie zależy od kogoś innego jako od przyczyny. A wypowiedź Grzegorza: Wszystko - takoż i aniołowie - obróciłoby się w nicość, gdyby Bóg nie zachował w bycie, nie daje do zrozumienia, że w aniołach jest jakiś zaczyn rozlkładu, lecz że istnienie anioła zależy od Boga jako od przyczyny. Jeżeli zaś o jakiejś rzeczy mówi się, że jest zniszczalna, to nie dlatego, że Bóg może ją przywieść do nieistnienia, przestając ją zachowywać, ale z tej racji, że w samej sobie ma jakowyś zaczyn *(principium)* rozkładu, czy też przeciwieństwo lub przynajmniej możność materii.

ZAGADNIENIE 51
ANIOŁOWIE A CIAŁA

Będziemy teraz mówić o aniołach w porównaniu do rzeczy cielesnych: pierwsze, o aniołach w porównaniu do ciał; drugie, o aniołach w porównaniu do miejsc cielesnych; trzecie, o aniołach w porównaniu do ruchu miejscowego.
Zagadnienie pierwsze nasuwa trzy pytania: 1. Czy aniołowie mają ciała złączone z nimi w sposób naturalny? 2. Czy przybierają ciała? 3. Czy w przybranych ciałach wykonują czynności życiowe?

Artykuł 1

CZY ANIOŁOWIE MAJĄ CIAŁA ZŁĄCZONE Z NIMI W SPOSÓB NATURALNY ?

Zdaje się, że aniołowie mają ciała złączone z nimi w sposób naturalny, bo:

1. Orygenes pisze: „Jest cechą właściwą tylko naturze Boga - tj. Ojca i Syna i Ducha Świętego - istnieć bez substancji materialnej i bez przyczepki cielesnego obciążenia” [1]. U Bernarda zaś czytamy: „Samemu Bogu tylko przyznajemy zarówno nieśmiertelność jak i bezcielesność; tylko Jego bowiem natura obywa się bez pomocy narzędzia cielesnego: ani dla siebie samej, ani dla kogoś innego[2]. Każdy natomiast widzi, że wszelki duch stworzony potrzebuje pomocy cielesnej”[3]. Również i Augustyn powiada: „Dlatego demony zwą się zwierzętami powietrznymi, że posiadają naturę ciał powietrznych”[4]. Demon zaś i anioł mają tę samą naturę. A więc aniołowie mają ciała złączone z sobą w sposób naturalny.

2. Grzegorz[5], nazywa anioła ‘zwierzęciem rozumnym’. Każde zaś zwierzę składa się z ciała i duszy. A więc aniołowie mają ciała złączone z sobą w sposób naturalny.

3. Doskonalsze jest życie w aniołach niż w duszach. Lecz dusza nie tylko żyje, ale i ożywia ciało. A więc aniołowie ożywiają ciała złączone z sobą w sposób naturalny.

Wbrew temu Dionizy powiada, że o aniołach „myślimy jako o niecielesnych”[6].

Odpowiedź: Aniołowie nie mają ciał złączonych z sobą w sposób naturalny. Uzasadnienie:

Co przydarza się jakiejś naturze, nie znajduje sie powszechnie w owej naturze; tak np. posiadanie skrzydeł: ponieważ nie wchodzi w istotę zwierzęcia, nie jest spotykane u każdego zwierzęcia. A ponieważ myślenie - jak to niżej zobaczymy [7] - nie jest czynnością ciała ani jakowejś władzy cielesnej, dlatego posiadanie ciała złączonego z sobą nie wchodzi w istotę jestestwa myślącego jako takiego[8], ale przydarza się jakiemuś jestestwu myślącemu z powodu czegoś innego; tak to właśnie przydarza się duszy ludzkiej być złączoną z ciałemn bo jest niedoskonałą, i z rodzaju jestestw myślących [ona jedna] istnieje w możności[9]: nie mając w naturze swojej pełni wiedzy, ale - o czym niżej[10] - nabywając ją zmysłami cielesnymi od rzeczy postrzegalnych *(a rebus sensibilibus)*. Otóż z każdym rodzajem tak jest, że jeśli w nim znajduje się coś niedoskonale, musi w nim również przedistnieć *(praeexistere)* coś doskonałe. Istnieja więc w naturze myślącej [tj. w rodzaju jestestw myślących] jakoweś doskonałe jestestwa myślące, nie potrzebujące nabywać wiedzy od rzeczy postrzegalnych zmysłami. Nie wszystkie wiec jestestwa myślące są złączone z ciałami, ale niektóre istnieją odłączone od ciał; i one to zwą się: aniołowie.

Na 1. Wyżej[11] podaliśmy opinię głoszącą, że wszelki byt jest ciałem. Jak się zdaje, właśnie w oparciu o nią niektórzy mniemali, że jeśli istnieją.jestestwa niecielesne, to tylko złączone z ciałami; jak podaje Augustyn[12], posunęli się aż do twierdzenia, że nawet Bóg jest duszą świata. Jednak opinia ta jest sprzeczna z wiarą katolicką, pouczającą, że Bóg góruje nad wszystkim - w myśl słów psalmu: „Panie ... Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosa” [13]; dlatego to Orygenes nie chciał tego mówić o Bogu; wszelako odnośnie do innych [jestestw myślących] poszedł za powyższą opinią; zresztą nie tylko co do tego, ale i co do wielu innych spraw dał się wprowadzić w błąd, idąc za opiniami starożytnych filozofów.

Co do wypowiedzi Bernarda, to można ją rozumieć następująco: duchy stworzone potrzebują narzędzia cielesnego [tj. ciała] nie złączonego naturalnie z sobą, lecz przybranego [dorywczo] do [wykonania] czegoś - o czym niżej[14].

Przytoczona wypowiedź Augustyna nie przedstawia jego zdania; po prostu podaje opinię platończyków; ci zaś przyjmowali istnienie jakowychś zwierzat powietrznych i nazywali je demonami. /17/

Na 2. Grzegorz zwie anioła ‘zwierzęciem rozumnym’ przenośnie, a to z powodu podobieństwa co do rozumu [anioła i człowieka].

Na 3. Owszem, ‘ożywiać’ w charakterze sprawcy to doskonałość ‘czysta’; i dlatego przysługuje Bogu, w myśl słów: „Pan uśmierca i ożywia” [15]. Natomiaist ‘ożywiać’ w charakterze formy należy do substancji, która jest częścią jakiejś natury, i która sama w sobie nie ziszcza całkowitej natury gatunku. Stąd też jestestwo nie złączone z ciałem doskonalsze jest niż to, które jest złączone z ciałom.

A r t y k u ł 2

CZY ANIOŁOWIE PRZYBIERAJĄ CIAŁA ?

Zdaje się, że aniołowie nie przybierają ciał, bo:

1. Jak w działaniu natury, tak i w działaniu aniołów nic nie jest zbędne. Aliści zbędne byłoby, gdyby aniołowie przybierali ciała; anioł bowiem nie potrzebuje ciała; wszak jego siła góruje nad wszelką siłą ciała. A wiec anioł nie przybiera ciała.

2. Wszelkie przybieranie *(assumptio)* zmierza do jakiegoś połączenian gdyż przybrać *(assumere)* znaczy poniekąd: przy-brać-sobie: *ad se sumere*. Lecz, jak już powiedziano[1], ciało nie łączy się z aniołem jako z formą. O tym zaś, że ciało łączy się z aniołem jako z motorem, nie mówi się iż jest przybrane; gdyby tak było, wszystkie ciała poruszane przez aniołów byłyby przez nich przybrane. A więc aniołowie ciał nie przybierają.

3. Aniołowie nie biorą ciał z ziemi i z wody, bo nie znikaliby nagle; nie z ognia, bo spaliliby to, czego by dotknęli; ani wreszcie z powietrza, bo ono nie może mieć kształtów i barw. A więc aniołowie ciał nie przybierają.

Wbrew temu Augustyn utrzymuje, że aniołowie w przybranych ciałach ukazali się Abrahamowi[2].

Odpowiedź: Zdaniem niektórych /18/ aniołowie nigdy ciał nie przybierają; wszystkie zaś zjawiania się aniołów, o jakich czytamy w Piśmie św., zachodziły w wizji prorockiej, tj. w wyobraźni.

Atoli z danie to jest sprzeczne z treścia Pisma św. Zastanówmy się: to, co się widzi wizją wyobraźni, znajduje się jedynie w wyobraźni widzącego; i dlatego nie wszyscy bez różnicy to widzą. Tymczasem Pismo św. niekiedy tak wprowadza aniołów zjawiających się, żeby byli powszechnie przez wszystkich widziani. I tak aniołów ukazujących się Abrahamowi widział i on samn i cała jego familia, a także Lot i mieszkańcy Sodomy. Podobnie i anioła, który ukazał się Tobiaszowi, wszyscy widzieli. Jasne, że tego pokroju zjawiania, zachodziły jako widziane wzrokiem cielesnym; a wiadomon przedmiot wzroku, jako że znajduje się poza podmiotem widzącym, może być przez wszystkich widziany; takim przecież widzeniem widzi się tylko ciało. Skoro więc aniołowie ani nie są ciałami, ani też - jak widać z powyższych[3] - nie mają ciał złączonych z sobą naturalnie, dlatego niekiedy przybierają ciała.

Na 1. Aniołowie nie potrzebują przybranego ciała dla siebie samych, ale dla nas: [w Nowym Testamencie], obcując poufale z ludźmin ujawniają owe duchowe grono, w którym ludzie spodziewa.ją się wraz z nimi przebywać w przyszłej chwale. A i to, że w Starym Testamencie aniołowie przybierali ciała, było jakowąś symboliczną zapowiedzią tego, że Słowo Boże miało przyjąć ciało ludzkie. Wszystkie bowiem zjawiania się, jakie zdarzały się w Starym Testamencie kierowane były ku temu zjawieniu, jakim było zjawienie się Syna Bożego w ciele.

Na 2. Ciało przybrane przez anioła nie łączy się z nim jako z formą; ani też jako z motorem tylko; łączy się bowiem z nim jako z motorem, którego owo przybrane zwinne ciało uzmysławia. Jak bowiem Pismo św. opisuje właściwości rzeczy duchowych poprzez podobieństwa rzeczy zmysłowych, tak aniołowie mocą Bożą w taki sposób tworza sobie ciała zmysłami postrzegalne, że one są sposobne do uzmysłowienia i przedstawienia nam umysłowych właściwości anioła. I to właśnie znaczy, że anioł przybiera ciało.

Na 3. Jakkolwiek powietrze w stanie rozrzedzonym nie otrzymuje kształtów ani barw w stanie jednak zgęszczonym może nabywać kształty i odbijać barwy - świadczą o tym chmury. Tak to właśnie aniołowie biorą sobie ciała z powietrza: mocą Bożą zgęszczają je jak i ile trzeba do utworzenia ciała, które chcą przybrać.

A r t y k u ł 3

CZY ANIOŁOWIE W PRZYBRANYCH CIAŁACH WYKONUJĄ CZYNNOŚCI ŻYCIA ?

Zdaje się, że aniołowie w przybranych ciałach wykonują czynności życia, bo:

1. Nie przystoi żeby aniołowie - rzecznicy prawdy zwodzili innych. Aliści byłoby to zwodzenie innych, gdyby ciało przez nich przybrane, wyglądające z pozoru na żywe i zdolne do czynności życia, takowym faktycznie nie było; a więc aniołowie w przybranym ciele sprawują czynności życia.

2. W czynnościach anioła nie ma nic bezcelowego. Otóż bezcelowym byłoby w ciele przybranym tworzenie oczu, nosa i innych narządów zmysłu gdyby anioł nie czuł poprzez nie. Zatem anioł czuje poprzez ciało przybrane, a to jest najwłaściwszą czynnością życia.

3. Według Filozofa[1] jedną z czynności życia jest poruszanie się ruchem postępowym. Otóż aniołowie wyraźnie vydają się poruszać w ciałach przybranych. Czytamy bowiem w Księdze Rodzaju, że „Abraham szedł z nimi, aby ich odprowadzić” [2]: a chodzi o aniołów, którzy ukazali mu się. A gdy Tobiasz zapytał anioła: „Czy wiesz ty jaką drogą udać się do Medii?” Ten mu odpowiedział: „Oczywiście, często tam bywałem i znam z doświadczenia wszystkie drogi. Nieraz podróżowałem do Medii”[3]. Widać z tego, że aniołowie w ciałach przybranych często wykonują czynności życia.

4 Mowa jest czynnością osobnika żyjącego; posługuje się głosemn który - jak uczy Filozof [4] - jest dźwiękiem wydawanym przez usta zwierzęcia. Otóż z wielu wypowiedzi Pisma św. widać jasno, że aniołowie w przybranych ciałach mówili. Zatem w przywdzianych ciałach wykonują czynności życia.

5. Znamienną czynnością cielesnego jestestwa żyjącego jest: jeść. Dlatego też - jak podaje Łukasz[5] - Pan po zmartwychwstaniu, na dowód przywróconego życia jadł z uczniami. Otóż aniołowie w przybranych ciałach spożywali pokarmy. Abraham - jak czytamy w Księdze Rodzaju[6] - najpierw oddał aniołom pokłon, a potem ofiarował im pokarm. A więc aniołowie w przybranych ciałach wylkonują czynności życia.

6. Zrodzić człowieka, to czynność życia; dokonują jej także i aniołowie w przybranych ciałach; pisze o tym Księga Rodzaju: „Bo gdy synowie Boga zbliżali się do córek człowieczych, te im ich rodziły. Byli to więc owi mocarze, mający sławę w owych dawnych czasachnn[7]. A więc aniołowie w ciałach przybranych wykonują czynności życia. /19/

Wbrew temu wyżej powiedziano[8], że ciała przybrane przez aniołów nie żyją; zatem i nie mogą poprzez nie wykonywać czynności życia.

Odpowiedź: Niektóre czynności istot żyjących mają coś wspólnego z innymi czynnościami; i tak mowa, która jest czynnością istoty żyjącej, jako dźwięk jest wspólna innym dźwiękom wydawanym przez istoty martwe, a chód, jako ruch, jest wspólny innym ruchom. Jeśli więc chodzi o to, co jest wspólne obu czynnościom, to aniołowie przybranymi ciałami mogą wykonywać czynności życia; nie mogą zaś, jeśli chodzi o wykonywanie ich w sposób właściwy istotom żyjącym; albowiem, jak uczy Filozof: „Ten tylko może zdobyć się na czynność, kto ma po temu możność” [9]; nikt zatem nie zdobędzie się na czynność życia, kto, tegoż życia nie ma; a ono to właśnie jest początkiem możnościowym takiejż czynności.

Na 1. Wcale nie występuje przeciw prawdzie to, że Pismo św. opisuje rzeczy duchowe za pomocą obrazów cielesno-zmysłowych; czyniąc bowiem tak, nie chce podsuwać myśli, że rzeczy duchowe są cielesno-zmysłowe, ale poprzez obrazy cielesno-zmysłowe drogą podobieństwa daje nam poznać właściwości rzeczy duchowych. Podobnie wcale nie godzi w prawdziwość świętych aniołów to, że przybrane przez nich ciała ludziom wydają się być żyjące, chociaż takowymi nie są. Przywdziewają je bowiem tylko po to, by przez właściwości człowieka i czynności człowieka oznaczyć duchowe właścwości aniołów i ich duchowe czynności. Celu tego nie osiągnęliby tak doskonale, gdyby przybierali prawdziwych ludzi: w takim bowiem razie owe właściwości naprowadzałyby na samych ludzi, a nie na aniołów

Na 2. Czuć, to całkowicie i wyłącznie czynność życia. Bynajmniej więc nie należy mówić, że aniołowie czują za pomocą narządów ciał przybranych. Ale i nie są one utwarzane bez sensu. Nie są bowiem kształtowane po to, by przez nie czuć, ale - jak uczy Dionizy[10] - zadaniem tychże narządów jest pokazać duchowe zdolności aniołów. I tak za pomocą oka jest pokazana zdolność anioła do poznawania, a inne członki inne jego zdolności pokazuja.

Na 3. Tylko ruch pochodzący od poruszyciela złączonego [formalnie z ciałem poruszanym] jest we właściwym sensie czynnością życia. Ale aniołowie nie poruszają w taki sposób ciał przybranych, bo nie są ich formami. Jednakże aniołowie poruszają się pośrednio - przez przypadłość, gdy porusza się przybrane ciało; są bowiem w nim tak, jak poruszyciel jest w rzeczy paruszalnej; i w ten to sposób tak są ‘tu’, że nie są ‘gdzie indziej’. Nie można tego powiedzieć o Bogu. On bowiem nie porusza się, gdy się porusza to, w czym jest, bo jest wszędzie. Inaczej aniołowie: ci poruszają się pośrednio - przez przypadłość na ruch ciała przybranego. Wszelako nie na ruch ciał niebieskich, chociaż są

w nich jak poruszyciele są w rzeczach poruszalnych; ciała bowiem niebieskie nie opuszczają całkowicie miejsca; również i duch poruszający okrąg *(orbis)* nie ma wyznaczonego miejsca związanego z jakaś określoną częścią substancji okręgu, która to część raz jest na Wschodzie, raz na Zachodzie; ale - jak uczy Filozof[11] - ma tylko wyznaczone jedno miejsce czy położenie *(situm)*, boć siła poruszająca zawsze jest na Wschodzie. /20/

Na 4. Właściwie to aniołowie nie mówią przez przybrane ciała; tworzą jedynie w powietrzu dźwięki podobne do głosów ludzkich, co ma jakoweś podobieństwo do mowy.

Na 5. To samo z jedzeniem: właściwie mówiac aniołowie nie jedzą. Jeść bowiem znaczy: brać pokarm, który może obrócić się w substancję spożywającego. A chociaż pokarm po zmartwychwstaniu nie obracał się w ciało Chrystusa, lecz rozpadał się i obracał w leżącą pod nim materię *(praejacentem materiam)* [12], to jednak Chrystus miał ciało takiej natury, że pokarm mógł się w nie obrócić. Było to więc prawdziwe jedzenie. Natomiast pokarm brany przez aniołów ani nie obracał się w ciało przybrane, ani też owo ciało nie było takiej natury, żeby pokarm mógł się w nie obrócić. Nie było to więc prawdziwe jedzenie, a tylko obrazujące spożywvanie duchowe, o jakim mówił anioł do Tobiasza: „Gdym był z wami ... wydawało się ... żem z wami jadł i pił; ale ja pokarmu niewidzialnego i napoju, który od ludzi oglądan być nie może, używam” [13].

Co do Abrahama, to przyniósł on im pożywienie sądząc, że ma do czynienia z ludźmi; uczcił jednak w nich Boga [bo myślał, że Bóg jest w nich], tak jak - zdaniem Augustyna - nnzwykł być w prorokach” [14].

Na 6. Augustyn opowiada: „Niejeden utrzymuje, że sam doświadczył lub słyszał od tych, co sami doświadczyli, że sylwany i fauny, których lud pospolicie zwie inkuby-zmory, naprzykrzali się kobietom, natarczywie od nich żądając, no i obcując z nimi cieleśne. Przeczyć temu było by pochopnością. Lecz święci aniołowie Boga żadnym sposobem nie mogli przed potopem w ten sposób upaść. Zatem przez synów Boga należy rozumieć synów Seta, którzy byli dobrymi. Córkami zaś człowieczymi Pismo św. zwie kobiety zrodzone z plemienia Kaina. I nie jest dziwne, że z nich mogli się narodzić mocarze; nie wszyscy też byli mocarzami; znacznie jednak liczniej pojawiali się przed, niż po potopie” [15].

Jeżeli jednak sa tacy ludzien którzy niekiedy ponoć rodzą się z obcowania z demonami, to nie dzieje się to z nasienia pochodzącego od demonów albo wydanego przez ciało przybrane, lecz z nasienia zabranego do tego celu jakiemuś człowiekowi przez demona; jako że ten sam demon służy za partnerkę dla mężczyzny, a za partnera dla kobiety; zresztą, zdaniem Augustyna[16], demony biorą i nasiona innych rzeczy, by posłużyć się nimi do zrodzenia tego czy owego. Aliści tak zrodzony człowiek nie jest synem demona, lecz synem tego człowieka, od którego wzięto nasienie.

ZAGADNIENIE 52
ANIOŁOWIE A MIEJSCE

Z kolei omawiamy zagadnienie miejsca anioła. Rzecz ujmujemy w trzy pytania: 1. Czy anioł jest w miejscu? 2. Czy może być rownoczesnie w kilku miejscach? 3. Czy może być wielu aniołów w jednym i tym samym miejscu?

Artykuł 1 /2l/

CZY ANIOŁ JEST W MIEJSCU ?

Zdaje się, że anioł nie jest w miejscu, bo:

1. Boecjusz pisze: „U mędrców panuje powszechny pogląd, że istoty niecielesne nie są w miejscu” [1]. Arystoteles zaś powiada: „Nie wszystko co istnieje, jest w miejscu; jest w nim tylko ciało poruszalne” [2]. Lecz anioł - jak wyżej wykazano[3] - nie jest ciałem. A więc anioł nie jest w miejscu.

2. Miejsce jest to ilość mająca położenie. Wszystko więc, co jest w miejscu, ma położenie. Lecz posiadanie położenia jest zgoła obce aniołowi, skoro jego substancja jest wolna od ilości, której właściwą różnicą czy cechą *(prnopria differentia)* jest posiadanie położenia. A więc anioł nie jest w miejscu.

3. Według Filozofia[4], być w miejscu to tyle, co być mierzonym i być objętym przez miejsce. Lecz anjoł nie może być mierzonym i objętym przez miejsce, bo - zdaniem tegoż Filozofa[5] – to, co obejmuje, bardziej jest formalne niż to, co jest obejmowane, tak jak powietrze [bardziej jest formalne] niż woda. A więc anioł nie jest w miejscu.

Wbrew temu w komplecie modlimy się: „Twoi święci aniołowie, mieszkający w tym domu, niech nas strzegą w pokoju”.

Odpowiedź: Tak, anioł jest w miejscu, [ale zgodnie ze swoją naturą]. Nie w tym samym jednak znaczeniu mówi się: anioł jest w miejscu, co i ciało jest w miejscu. Ciało bowiem jest w miejscu tak, że przylega do miejsca poprzez styczność ilości wymiernej; tej jednak u aniołów nie spotkasz. Istnieje wszakże w nich inna ilość: mianowicie siły[6]. I gdy mówimy, że anioł jest w miejscu cielesnym, to właśnie jest w nim przez przyłożenie siły anielskiej do jakiegoś miejsca - w jakikolwiek sposób.

Skoro tak, to jest jasne i już nie powinno się mówić, że anioł ma wspólną miarę z miejscem, lub że ma [określone] położenie w [jakimś] ciągu; to bowiem cechuje ciało umiejscowione: jako że jest ilością wymierną.

Podobnie, z tego samego powodu nie widać potrzeby, żeby był objęty przez miejsce; jestestwo bowiem niecielesne, swoją siłą stykając się z rzeczą cielesną, obejmuje ją, a nie jest przez tąż rzecz objęte. Toć i dusza jest w ciele jako obejmująca, a nie jako objęta. Podobnie też mowi się o aniele, że jest w miejscu cielesnym nie jako objęty, ale w jakiś sposób obejmujący[7].

W świetle tego jasną jest odpowiedź na zarzuty.

A r t y k u ł 2

CZY ANIOŁ MOŻE BYĆ RÓWNOCZEŚNIE W WIELU MIEJSCACH ?

Zdaje się, że anioł może być równocześnie w wielu miejscach, bo:

1. Anioł chyba nie jest mniejszej siły niż dusza. Lecz dusza jest równocześnie w wie1u miejscach; jest bowiem - mówi Augustyn – „cała w każdej części ciała” [1]. A więc i anioł może być równocześnie w wielu miejscach.

2. Anioł znajduje się w ciele przybranym, a gdy przybierze ciało ciągłe, wtedy - jak się zdaje - znajdzie się w każdej jego części. Otóż w ciele tym ile naliczymy części, tyle będziemy mieć różnych miejsc. A więc anioł znajduje się równocześnie w wielu miejscach.

3. Damascen pisze: „Tam anioł jest, gdzie działa”[2]. Otóż anioł niekiedy działa równocześnie w wielu miejscach; widać to na przykładzie anioła burzącego Sodomę[3]. A więc anioł może być równocześnie w wielu miejscach.

Wbrew temu Damascen mówi o aniołach: „Gdy są w niebie, nie są na ziemi” [4].

Odpowiedź: Siła i istota anioła jest skończona. Natomiast siła i istota Boża jest nieskończona; jest także powszechną przyczyną wszystkiego. Dlatego też Bóg siłą swoją dosięga wszystkiego i jest nie tylko w wielu miejscach, ale wszędzie. Ponieważ zaś siła anioła jest skończona, dlatego nie rozciąga się na wszystko, lecz na coś określone jedno. Cokolwiek bowiem odnosimy do jakiejś siły trzeba to odnieść do niej jako jedno. Jak więc całość (powszechność) bytu odnosimy do powszechnej potęgi Boga jako coś jedno, tak i dany poszczególny byt odnosimy do siły anioła jako coś jedno. A ponieważ anioł jest w miejscu przez przyłożenie swojej siły do miejsca w dlatego, jak z tego wynika, nie jest on wszędzie, ani też w wielu miejscachn lecz tylko w jednym miejscu. /22/

Atoli niektórzy w sprawie tej ulegli pomyłce. Byli bowiem tacy, którzy nie mogąc wyjść poza granice wyobraźni, ujmowali niepodzielność anioła na sposób niepodzielności punktu; doprowadziło ich to do wniosku, że anioł może być tylko w miejscu: w punkcie. Widać jednak jasno, że się pomylili. Punkt bowiem, owszemn jest niepodzielny, ale mający położenie; natomiast anioł, owszem, jest niepodzielny, ale istnieje poza działem ilości i położenia. /23/ Nie ma więc sensu ograniczać go do jednego niepodzielnego miejsca co do położenia; wszak jest on w miejscu podzielnym czy niepodzielnym, dużym czy małym, według tego, jak własną wolą przylkłada swoją siłę do ciała większego czy mniejszego; i tak całe ciało, do którego przykłada swoją siłę, odnosi się do niego jako jedno miejsce.

Nie musi też anioł - o ile jakiś porusza niebo - być wszędzie; po pierwsze dlatego, że jego siła przykłada się tylko do tego, co jest najpierw przezeń poruszane [i co wszczyna ruch nieba] ; owo wszczęcie ruchu nieba dokonuje się w jednej części nieba, mianowicie w części wschodniej. Tu powód, czemu to Filozof[5] przyznał części

wschodniej siłę poruszyciela niebios[6]; po drugie, bo u filozofów nie spotykamy się z twierdzeniem, że jedno .jestestwo oddzielone porusza bezpośrednio wszystkie okręgi. Stąd też nie ma potrzeby żeby były wszędzie.

Jak widać, 'być w miejscu' odnosi się i do ciała, i do anioła, i do Boga, ale w różny sposób: ciało bowiem tak jest w miejscu, że jego powierzchnia jest bezpośrednio otoczona czy okolona miejscem *(circumscriptive)*; stwierdzamy tu dopasowanie czy współprzymierzenie powierzchni ciała do powierzchni miejsca - tzn. ciało jest współmierne z miejscem *(commensuratur loco)*; anioł zaś nie jest tak w miejscu, aby był otoczony czy okolony miejscem, bo nie jest współmierny z miejscem, lecz jest w miejscu w ten sposób, że swoją siłę przykłada i ogranicza do określonego miejsca *(definitive)*; tak bowiem jest w jednym miejscu, że nie jest w innym; wreszcie Bóg nie jest w miejscu tak, żeby był otoczony czy okolony miejscem, ani też tak, by był ograniczony do określonego miejsca, lecz jest wszędzie.

W świetle tego odpowiedź na zarzuty jest łatwa: ową bowiem całość, do której anioł bezpośrednio przykłada swoją siłę, uważa się za jego jedno miejsce - nawet gdy ona jest ciągła.

Artykuł 3

CZY W TYM SAMYM MIEJSCU MOŻE BYĆ RÓWNOCZEŚNIE WIELU ANIOŁÓW?

Zdaje się, że w tym samym miejscu może być równocześnie wielu aniołów, bo:

1. Dlatego w tym samym miejscu nie może być równocześnie wiele ciał, bo zapełniają miejsce. Lecz aniołowie nie zapełniają miejsca; Filozof bowiem uczy[1], że tylko ciało tak zapełnia miejsce, że nie jest puste. A więc w jednym miejscu może być wielu aniołów.

2. Większa jest różnica między aniołem a ciałem niż między aniołem a aniołem. Lecz anioł i ciało są równocześnie w tym samym miejscu; nie ma bowiem - uczy Filozof[2] - miejsca, które by nie było zapełnione ciałem postrzegalnym. Tym bardziej więc dwaj aniołowie moga być w tym samym miejscu.

3. Według Augustyna[3], dusza jest w każdej części ciała. Otóż złe duchy, aczkolwiek nie mogą owładnąć umysłów, to jednak niekiedy owładają ciałami; w ten sposób dusza i zły duch są równocześnie w tym samym miejscun Dla tej samej racji to samo może się przydarzyć i innym jestestwom duchowym.

Wbrew temu: w tym samym ciele nie ma dwóch dusz; a więc i w tym samym miejscu z tego samego powodu nie ma dwóch aniołów.

Odpowiedź; Nie, w tym samym miejscu nie ma równocześnie dwóch aniołów. Czemu? Bo niemożliwe jest, żeby dwie całkowite przyczyny były bezpośrednimi [przyczynami] jednej i tej samej rzeczy. Stwierdzamy to w każdym rodzaju przyczyn: jedna np. rzecz ma

jedną tylko najbliższą formę i jeden jest tylko poruszyciel najbliższy, choć może być wielu poruszycieli dalszych. Przeciwstawisz temu przykład z łodzią ciągnioną przez wielu ludzi; ale to nie zmienia rzeczy, bo żaden z ciągnących nie jest całkowitym, doskonałym motorem, skoro siła każdego z nich nie jest wystarczająca do poruszenia; dopiero wszyscy razem tworzą jeden motor, jako że wszystkie ich siły zespalają się do wykonania jednego ruchu. A ponieważ o aniele powiadamy, że jest w miejscu przez to, że jego siła bezpośrednio spotyka się z miejscem i to tak, że go - jak się wyżej rzekło[4] - doskonale obejmuje, dlatego w jednym miejscu może być tylko jeden anioł. /24/

Na 1. Wielu aniołów nie może być w jednym miejscu nie z powodu zapełnienia miejsca, ale z innego powodu - wyżej wyłuszczonego[5].

Na 2. Owszem, anioł i ciało są w tym samym miejscu, ale nie w ten sam sposób; a więc rozumowanie zarzutu chybia.

Na 3. Inny jest związek przyczynowy z ciałem złego ducha, a inny duszy: dusza jest bowiem formą ciała, zły duch nie. A więc argumentacja zarzutu zawodzi.

ZAGADNIENIE 53
ANIOŁ A RUCH MIEJSCOWY

Zostało nam jeszcze omówić zagadnienie ruchu miejscowego aniołów; temat ten ujmiemy w trzy pytania: 1. Czy anioł może się poruszać z miejsca na miejsce? 2. Czy poruszając się z miejsca na miejsce przechodzi przez pośradnie etapy? 3. Czy ruch anioła odbywa się w czasie, czy też w niepodzielnym momencie?

Artykuł 1

CZY ANIOŁ MOŻE PORUSZAĆ SIĘ Z MIEJSCA NA MIEJSCE ?

Zdaje się, że anioł nie może poruszać się z miejsca na miejsce, bo:

1. Filozof dowodzi, że „co jest niepodzielne na części, nie porusza się” [1]; gdy bowiem coś jest w punkcie wyjścia, nie porusza się; również i gdy jest w punkcie dojścia nie porusza się - jalko że ruch już się skończył. Wychodzi na to, że wszystko, co się porusza, w trakcie ruchu, częściowo jest w punkcie wyjścia, a częściowo w punkcie dojścia. Lecz anioł jest niepodzielny na częścci. A więc anioł nie może się poruszać z miejsca na miejsce.

2. Zdaniem Filozofa[2] ruch jest ziszczaniem się bytu niedoskonałego. Lecz anioł błogosławiony nie jest niedoskonały. A więc anioł błogosławiony nie porusza się z miejsca na miejsce.

3. Ruch jest powodowany zawsze i tylko jakąś potrzebą. Lecz święci aniołowie nie mają żadnych potrzeb. A wiięc święci aniołowie nie poruszają się z miejsca na miejsce.

Wbrew temu: na tej samej zasadzie przyjmujemy, że anioł błogosławiony porusza się na jakiej i dusza błogosławiona się porusza. Otóż trzeba koniecznie przyjąć, że dusza błogosławiona porusza sie z miejsca na miejsce; jest bowiem artykułem wiary, że dusza Chrystusa wstąpiła do piekieł[3]. A więc anioł błogosławiony porusza się z miejsca na miejsce.

Odpowiedź: Tak, anioł błogosławiony może poruszać się z miejsca na miejsce. Zauważmy, że jak nie w tym samym znaczeniu jest w miejscu ciało, co i anioł, tak jest również i z poruszaniem się lokalnym. Otóż ciało jest w miejscu, bo jest objęte miejscem i współmierne miejscu; stąd też i ruch lokalny ciała musi być współmierny miejscu i odbywać się według wymogów miejsca. Stąd to jest, że - jak uczy Filozof[4] - według ciągłości wielkości czy obszaru jest ciągłość ruchu i według 'najpierw - potem' w wielkości jest 'najpierw – potem' w ruchu lokalnym ciała.

Atoli anioł nie jest w miejscu jako współmierny i objęty ale raczej jako obejmujący. Stąd też i ruch lokalny anioła nie musi być współmierny z miejscem; nie musi się też stosować do wymogów miejsca tak, żeby miał ciągłość od miejsca, ale jest ruchem nieciągłymn Skoro bowiem, jak powiedzieliśmy[5], anioł jest w miejscu tylko przez zetknięcie się jego siły z miejscem, ruch lokalny anioła musi być nie czym innym, jak nierównoczesnym naraz następowaniem po sobie różnych zetknieć z różnymi miejscami, gdyż - jak wyżej powiedziano[6] - anioł nie może być rownocześnie naraz w wielu miejscach. Nie jest zaś konieczne, żeby tego pokroju zetknięcia były ciągłe.

Może jednak w tychże zetknięciach znaleźć się jakaś ciągłość. Czemu? Bo - jak już powiedziano[7] - nic nie przeszkadza, żeby aniołowi wyznaczyć podzielne miejsce przez zetknięcie się jego siły, tak jak ciału wyznacza się miejsce podzielne przez zetknięcie się jego wielkości. Stąd też jak ciało, miejsce w którym pierwej było opuszcza stopniowo - według następowania, a nie równocześnie naraz: i to powoduje ciągłość w jego ruchu lokalnym, tak również i anioł, podzielne miejsce, w którym pierwej był, może opuścić stopniowo - po kolei: i tak jego ruch będzie ciągły. Ale może także równocześnie naraz - od razu opnścić całe mie.jsce i od razu - równocześnie naraz przyłożyć [swoją siłę] do całego innego miejsca: i tak jego ruch nie będzie ciągły. /25/

Na 1. Argumentacja zarzutu dwojako chybia tematu: pierwsze, dowodzenie Arystotelesa dotyczy tego, co niepodzielne ilościowo, czemu z konieczności odpowiada miejsce niepodzielne. Tego zaś nie można powiedzieć o aniele. Drugie, dowodzenie Arystotelesa ma na uwadze ruch ciągły. Gdyby ruch nie był ciągły, można by było tak powiedzieć: dana rzecz jest w ruchu, gdy jest w punkcie wyjścia i gdy jest w punkcie dojścia; w takim bowiem razie samo owo następowanie różnych 'gdzie' dotyczących tej samej rzeczy nazywałoby się ruchem; zatem w którym bądź z owych 'gdzie' rzecz by była, już można by o niej powiedzieć, że się porusza[8]. Na przeszkodzie jednak temu stoi ciągłość ruchu; każdy bowiem widzi, że żaden ciąg nie jest w swoim końcowym punkcie; wszak linia nie jest w punkcie.

I dlatego trzeba powiedzieć tak: to, co się porusza - w trakcie poruszania - nie jest całkowicie w jednym z końców ruchu, ale częściowo jest w jednym, a częściowo w

drugim. Widać z tego, że dowodzenie Arystotelesa chybia tematu, jeśli stawiamy, że ruch anioła nie jest ciągły. Jeśli natomiast stawiamy, że ruch anioła jest ciągły, to można zgodzić się na to, iż anioł - jak długo się porusza - częściowo jest w punkcie wyjścian a częściowo w punkcie dojścia (byle by tylko cześciowości nie odnosić do substancji anioła, lecz do miejsca); jest tak dlatego, że na początku swego ciągłego ruchu anioł jest w całym miejscu podzielnym, od którego zaczyna się poruszać; w trakcie jednak samego ruchu jest w części pierwszego miejsca, które opuszcza, i w części drugie a o miejsca, które zajmuje.

A to znów, że może zajmować części dwóch miejsc, przysługuje aniołowi stad, że zdoła zajmować podzielne miejsce przez przyłożenie swojej siły, tak jak ciało przez przyłożenie czy przyleganie wielkości. Stąd wniosek ciało mogące poruszać sie lokalnie jest podzielne co do wielkości; anioł zaś może przyłożyć swoją siłę do czegoś podzielnego.

Na 2. Tylko ruch bytu istniejącego w możności jest ziszczaniem się [doskonaleniem] bytu niedoskonałego. Natomiast polegający na przykładaniu siły jest cechą bytu istniejącego w rzeczywistości. Bo rzecz tyle ma z siły, ile ma z rzeczywistości [doskonałości] [9].

Na 3. Tylko ruch bytu istniejącego w możności jest wykonywany dla zaspokojenia jego potrzeb. Natomiast ruch bytu istniejącego w rzeczywistości nie jest wykonywany dla zaspokojenia swoich potrzeb, ale dla zaspokojenia cudzych potrzeb; i tak właśnie anioł; dla zaspokajania naszych potrzeb porusza się lokalnie - stosownie do słów. „Są oni wszyscy duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają posiąść zbawienie”[10].

Artykuł 2

CZY ANIOŁ, PRZEMIESZCZAJĄC SIĘ, PRZEBYWA POŚREDNIE ETAPY ?

Zdaje się, że anioł nie przechodzi przez pośrednie etapy, bo :

1. Każdy, kto przebywa pośrednie etapy, najpierw i raczej przechodzi przez miejsce sobie równe niż przez miejsce większe. Otóż miejscem równym aniołowi, który jest niepodzielny, jest punkt. Jeśli więc anioł w swoim ruchu przebywa pośrednie etapy, musi swoim ruchem przebrnąć nieskończoną liczbę punktów, a to jest niemożliwe.

2. Substancja anioła jest bardziej niezłożona niż nasza dusza. Tymczasem nasza dusza swoją myślą może przerzucać się z jednego krańca na drugi nie przechodząc przez środek; mogę np. myśleć o Francji, potem o Syrii, a nie myśleć o Włoszech, które leżą pośrodku. Tym bardziej więc anioł może przejść z jednego krańca na drugi bez przechodzenia przez środek.

Wbrew temu: Gdy anioł porusza się z miejsca na miejsce i znajdzie się w punkcie dojścia, już nie porusza się: zmiana już jest dokonana. Lecz wszelkie dokonanie zmiany musi poprzedzić zmienianie się poruszał się; lecz - ruch; zatem gdzieś istniejąc, nie porusza się, gdy był w punkcie wyjścia. A więc poruszał się, gdybył w pośrodku. I tak musi przechodzić przez środek.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy,[1] że ruch lokalny anioła może być ciągły i nieciągły. Jeśli więc jest ciągły, to anioł nie może poruszać się z jednego krańca na drugi inaczej jak tylko przechodząc przez środek. Czemu? Bo Filozof głosi: „Miejsce pośrednie jest to etap, przez który rzecz poruszająca się ruchem ciągłym przechodzi pierwej nim dojdzie do końca”[2]. Albowiem jak tenże Filozof[3] uczy: w ruchu ciągłym kolejności ‘najpierw – potem’ jest według kolejności ‘najpierw – potem’ w wielkości.

Jeśli zaś ruch anioła nie jest ciągły, to jest możliwe, że anioł przechodzi z jednego krańca na drugi nie przechodząc przez miejsce pośrednie. Oto wyjaśnienie: między dowolnymi dwoma krańcowymi miejscami są nieskończone miejsca czy etapy pośrednie: czy to będą miejsca podzielne, czy niepodzielne.

Jasne, jeśli chodzi o niepodzielne; wszak - jak uczy Filozof[4] - między jakimikolwiek dwoma punktami są nieskończone środkowe punkty, bo żadne dwa punkty nie naetępują po sobie bez czegoś pośredniego.

To samo trzeba również powiedzieć i o miejscaeh podzielnych. Dowód na to bierzemy z ruchu ciągłego danego ciała. Ciało bowiem porusza się z miejsca na miejsce li tylko w czasie. Otóż w całym czasie mierzącym ruch ciała nie można spotkać dwóch momentów ‘teraz’, w którym ciało poruszające się nie byłoby w coraz to innym miejscu; gduby bowiem podczas dwóch momentów ‘teraz’ było w jednym i tym samym miejscu, byłoby w spoczynku; na tym przecież polega spoczynek, że podczas kilku momentów: wpierw i teraz ciało jest w tym samym miejscu; a ponieważ między pierwszym a ostatnim momentem ‘teraz’ czasu mierzącego ruch są nieskończone momenty ‘teraz’, dlatego między pierwszym miejscem, od którego zaczyna się poruszać, a ostatnim miejscem, na którym ruch się kończy, musi być nieskończona miejsc.

Niech nam to uzmysłowi następujący przykład: załóżmy ciało o obszarze jednej dłoni oraz drogę, którą ono przebywa, długości dwóch dłoni; jest jasne, że pierwsze miejsce, od którego zaczyna się ruch, jest jednej dłoni, a miejsce, na którym ruch się kończy, jest drugiej dłoni. Otóż gdy ciało zaczyna się ruszać powoli opuszcza pierwszą dłoń, a wchodzi na drugą. W miarę jak wielkość czy obszar dłoni zostaje dzielona na części, mnożą się miejsca pośrednie; każdy bowiem punkt zaznaczony na obszarze pierwszej dłoni jest początkiem jednego miejsca, a punkt zaznaczony na obszarze drugiej dłoni jest jego końcem. Ponieważ zaś wielkość czy obszar może być dzielony w nieskończoność, a co za tym idzie również i w każdym obszarze czy wielkości istnieje w możności nieskończona ilość punktów, dlatego między jakimikolwiek dwoma miejscami są nieskończone miejsca pośrednie.

Otóż rzecz poruszająca się nie pokona inaczej nieskończoności miejsc pośrednich, jak tylko przez ciągłość ruchu. Jak bowiem miejsca pośrednie są nieskończone w

możności, tak również w ruchu ciągłym trzeba przyjąć jakowąś nieskończoność w możności. Jeśli zatem ruch nie jest ciągły, wszystkie jego części dadzą się faktycznie (rzeczywiście) policzyć i wskazać. Jeśli więc jakakolwiek poruszająca się rzecz porusza się ruchem nieciągłym, to jak z tego wynika, albo nie przebywa wszystkich miejsc posrednich, albo rzeczywiście (faktycznie) przelicza nieskończone miejsca pośrednie - a to jest niemożliwe. Stąd wniosek: jeśli stawiamy, że ruch anioła nie jest ciągły, anioł nie przebywa wszystkich pośrednich miejsc.

A ta zaletan mianowicie poruszać się z krańca na kraniec nie zawadzając o miejsca pośrednie, może być przyznana aniołowi, ale nie ciału. Ciało bowiem, ponieważ jest mierzone i objęte przez miejsce, musi w swoim ruchu trzymać się praw czy wymogów miejsca. Natomiast substancja anioła nie jest podległa miejscu i nie jest przezeń objęta, ale góruje nad nim i obejmuje je; stąd w mocy anioła jest tak być w miejscu, jak chce: przebywając miejsce pośrednie lub nie.

Na 1. Jeśli chodzi o miejsce równe aniołowi, to mamy na myśli zetknięcie się siły anioła z miejscem, a nie wielkość czy obszar; i tak miejsce anioła może być podzielne, a nie zawsze jest punktem. Atoli jak się rzekło[5], miejsca pośrednie, nawet podzielne, są nieskończonne; mimo to, jak widać z powyższych[6], mogą być pokonane przez ciągłość ruchu.

Na 2. Gdy anioł porusza się z miejsca na miejsce, wówczas jego istota stawa w różnych miejscach. Natomiast dusza nie stawa przy rzeczach, o których myśli; wręcz przeciwnie, to raczej rzeczy, o których myśli, stawają w niej. A więc podobieństwo chybia.

Na 3. W ruchu ciągłym dokonana zmiana nie jest częścią ruchu, ale jego końcem; stąd też poprzedzić ją musi poruszanie się i dlatego taki ruch musi biec przez środek. Natomiast w ruchu nieciągłym dokonana zmiana jest częścią, tak jak jedno jest cześcią liczby; stąd to następstwo różnych miejsc, nawet bez pośrednich etapów, stanowi taki ruch.

Artykuł 3 /26/

CZY RUCH AHIOŁA JEST MOMENTALNY ?

Zdaje się, że ruch anioła jest momentalny, bo:

1. Im potężniejszą jest siła poruszyciela, a rzecz poruszalna stawia mniejszy opór poruszycielowi, tym ruch jest szybszy. Lecz siła anioła poruszającego samego siebie niewspółmiernie przewyższa siłę poruszającą jakieś ciało. Wiadomo zaś, że zachodzi proporcja [odwrotna] między szybkościami, a zmniejszaniem się czasu oraz że każdy czas da się zestawić z każdym czasem. Jeżeli więc jakieś ciało porusza się w czasie, to anioł porusza się w momencie.

2. Ruch anioła jest bardziej niezłożony niż jakakolwiek zmiana ciełesna. Otóż istnieje jakaś zmiana cielesna, która dokonuje się w jednym momencie, mianowicie oświecenie; już to dlatego, że rzecz jest oświecona nie po kolei - przez następowanie, a

więc nie tak jak bywa ogrzewana: po kolei - przez następowanie, już to dlatego, że promień wraz oświeca rzecz bliską i odległą. Tym bardziej więc ruch anioła winien dokonywać się w jednym momencie.

3. Jeżeli anioł porusza się z miejsca na miejsce w czasie, to jasne, że w ostatnim momencie tego czasru znajduje się w punkcie dojścia; natomiast w całym poprzedzającym czasie albo znajduje się w miejscu bezpośrednio poprzedzającym - pojmowanym jako punkt wyjścia ruchu, albo znajduje się częściowo w punkcie wyjścia, a częściowo w punkcie dojścia. Jeżeli częściowo w jednym, a częściowo w drugim, wyjdzie na to, że anioł jest podzielny na części - co jest niemożliwe. Zatem w przeciągu całego poprzedzającego czasu znajduje się w punkcie wyjścia, co wychodzi na to, że jest tamże w spoczynku, gdyż - jak się rzekłol - spoczywać znaczy: przedtem i teraz [t.j. przez szereg momentów] znajdować się w tym samym miejscru. Stąd wniosek: anioł porusza się tylko w ostatnim momencie czasu.

Wbrew temu: W każdej zmianie czy ruchu dostrzegamy następstwo ‘najpierw – potem’. Lecz w ruchu owo następstwo ‘najpierw – potem’ liczymy czy mierzymy czasem. A więc każdy ruch dokonuje się w czasie - także i ruch anioła, skoro u niego stwierdzamy ‘najpierw – potem’.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych, lokalny ruch anioła jest momentalny. Oto ich stanowisko: gdy anioł porusza się z jednego miejsca na drugie, to w całym poprzedzającym czasie [aż do ostatniego’teraz’] znajduje się w punkcie wyjścia; w ostatnim zaś momencie owego czasu znajduje się w punkcie dojścia. Nie musi też między dwoma końcami [ruchu] istnieć coś w pośrodku, boć i między czasem, a końcem czasu nie ma jakiegoś pośredniego [czasu] . Natomiast między dwoma ‘teraz’ czasu istnieje jakiś czas pośredni[2]. Stąd też - tak twierdzą - nie da się podać ostatniego ‘teraz’, w którym anioł znajdował się w punkcie wyjścia, podobnie jak w oświeceniu i powstawaniu substancjalnym ognia nie da się podać ostatniego momentu, w którym powietrze było ciemne, lub w którym materia była bez formy ognia. Można jednak podać ostatni czas[3],w sensie: w ostatnim momencie owego czasu jest światło w powietrzu, a forma ognia w materii. W takim też znaczeniu mówi się o oświeceniu i o powstawaniu substancjalnym, że są ruchami momentalnymi.

Aliści to rozumowanie chybia naszego tematu. Oto uzasadnienie: W pojęciu spoczynku tkwi to, że rzecz będąca w spoczynku ma się tak samo teraz jak i przedtem; i dlatego rzecz ta, w każdym ‘teraz’ czasu mierzącego spoczynek, znajduje się w tym samym [miejscu czy stanie] podczas pierwszego, środkowego i ostatniego ‘teraz’. Natomiast w pojęciu ruchu tkwi to, że rzecz będąca w ruchu inaczej ma się teraz niż przedtem; i dlatego w każdym ‘teraz’ czasu mierzącego ruch rzecz ta znajduje się w coraz to innym stanie; dopiero bowiem w ostatnim momencie ‘teraz’ otrzymuje formę, której pierwej nie miała. Jasno z tego widać, że spoczywać przez cały czas w czymś, np. w białości, znaczy tyle, co być w tym w każdym momencie tego czasu. Stąd to nie jest możliwe, by coś w całym poprzedzającym czasie spoczywało w jednym końcu, potem w

ostatnim momencie onego czasu znajdowało się w drugim końcu. Jest to jednak możliwe, gdy idzie o ruch; wszak ‘poruszać się w całym jakimś czasie’ znaczy tyle, co ‘nie być w tym samym położeniu czy stanie w każdym momencie onego czasu’. Wszystkie przeto tego typu momentalne zmiany są kresami ruchu ciągłego; i tak powstawanie czy rodzenie jest kresem zmiany materii, a oświecenie jest kresem lokalnego ruchu ciała oświecającego.

Ruch zaś lokalny anioła nie jest kresem jakiegoś innego ruchu ciągłego, lecz istnieje sam przez się - nie zależąc od żadnego innego ruchu. Stąd też zgoła nie można powiedzieć o aniele, że jest w jakimś miejscu w całym czasie, a w ostatnim momencie ‘teraz’ [tegoż czasu] znajduje się w innym miejscu; ale trzeba podać moment ‘teraz’, który był ostatnim ‘teraz’ jego pobytu w miejscu poprzednim. Gdzie zaś następuje po sobie wiele momentów ‘teraz’, tam z konieczności mamy do czynienia z czasem; boć czas to liczenie momentów ‘najpierw – potem’ w ruchu.

Pozostaje więc, że ruch anioła odbywa się w czasie[4]: w czasie ciągłym, jeśli jego ruch jest ciągły; w czasie nieciągłym, jeśli jego ruch jest nieciągły (jak bowiem powiedzieliśmy[5], oboma tymi sposobami anioł może się poruszać); ciągłość przecież czasu - jak uczy Filozof[6] - opiera się o ciągłość ruchu. Atoli ów czas: ciągły czy nieciągły nie jest ten sam, co czas, który mierzy ruch nieba i którym są mierzone wszystkie rzeczy cielesne, mające zmienność zależną od ruchu nieba[7]. Ruch bowiem anioła nie zależy od ruchu nieba.

Na 1. Jezeli czas ruchu anioła nie jest ciągły, ale jest jakowymś następowaniem samych momentów ‘teraz’, to wcale nie będzie miał proporcji do czasu mierzącego ruch rzeczy cielesnych, który to ruch jest ciągły; wszak nie jest tego samego poziomu czy gatunku. Jeżeli zaś ów czas jest ciągłyn wówczas jest w jakiejś proporcji [do czasu rzeczy cielesnych]; powoduje ją jednak nie stosunek: poruszającyrzecz poruszalna, ale stosunek wielkości czy obszaru, po których ruch się odbywa. Zresztą, szybkość ruchu anioła nie zależy od ilości jego siły, ale od postanowienia jego woli.

Na 2. Oświecenie jest kresem ruchu; jest także i zmianą jakościową, ale nie jest ruchem miejscowym, a więc nie w sensie: światło porusza się najpierw i raczej ku temu, co bliższe niż ku temu, co dalsze. Ruch zaś anioła jest miejscowy i nie jest kresem ruchu. A więc nie ma podobieństwa.

Na 3. Zarzut ma na uwadze tylko ruch ciągły. Aliś ci czas ruchu anioła może być i nieciągły; i tak anioł może w jednym momencie być w jednym miejscu, a w drugim momencie w innym miejscu - bez zaistnienia jakiegoś pośredniego czasu[8]. Natomiast jeśli czas ruchu anioła jest ciągły, to jak wyżej wyłożono[9], anioł w przeciągu całego czasu poprzedzającego ostatni moment ‘teraz’ przebywa nieskończone miejsca. Jest jednak częściowo w jednym z miejsc ciągłych, a częściowo w innym; nie żeby jego substancja była podzielona, lecz - jak się wyżej rzekło[10] - że swoją siłę przykłada do części pierwszego miejsca i do części drugiego miejsca.

ZAGADNIENIE 54
O POZNAWANIU ANIOŁÓW

Po omówieniu tegon co dotyczy jestestwa anioła, z kolei trzeba przystąpić do jego poznawania. Temat ten podzielimy na cztery cześci: w pierwszej rozpatrzymy to, co dotyczy władzy poznawczej anioła; w drugiej to, co dotyczy środka, poprzez który odbywa się jego poznanie; w trzeciej to, co on poznaje; w czwartej sposób poznawania aniołów.

Zagadnienie pierwsze nasuwa pięć pytań: 1. Czy myślenie anioła jest jego jestestwem? 2. Czy u anioła istnienie jest myśleniem? 3. Czy jestestwo anioła jest jego władzą my ślenia? 4. Czy aniołowie mają myśl czynną i bierną? 5. Czy oprócz myśli mają jeszcze jakąś inną władzę poznawczą?

Artykuł 1

CZY MYŚLENIE ANIOŁA JEST JEGO JESTESTWEM ? /27/

Zdaje się, że myślenie anioła jest jego jestestwem, bo:

1. Anioł jest bardziej uwznioślony i niezłożony niż myśl czynna duszy. Lecz według Arystotelesa[1] i jego Komentatora[2] substancję - jestestwo myśli czynnej stanowi czynność tejże myśli. Tym bardziej więc jestestwo anioła stanowi ta jego czynność, którą jest myślenie. /28/

2. Filozof głosi, że „Czynność myśli jest życiem”[3]; mówi również, że dla żyjących ‘żyć’ to tyle, co ‘być’ *(esse)*[4]; co wygląda na to, że życie jest istotą *(essentia)*. A więc czynność myśli stanowi istotę myślącego anioła.

3. Jeżeli krańce stanowią jedno, to środek nie różni się od tychże krańców, jako że dalej jest kraniec od krańca niż środek. Lecz u anioła tym samym jest myśl, co i jej przedmiot; przynajmniej gdy poznaje swoją istotę. A więc myślenie, które jest w środku między myślą, a jej przedmiotem, jest tym samymn co i jestestwo anioła myślącego.

Wbrew temu: Od jestestwa więcej różni się jego czynność niż jego istnienie. Lecz w żadnym stworzeniu istnienie nie jest jestestwem; gdyż - jak to widać z powyższych[5] - jest to rzeczą li tylko Boga. A więc ani u anioła, ani u żadnego innego stworzenia czynność nie jest jestestwem.

Odpowiedź: To niemożliwe, żeby czynność anioła, lub któregokolwiek innego stworzenia, była jego jestestwem. Czynność bowiem, właściwie mówiąc, jest aktualizacją - ziszczeniem władzy czy siły jak istnienie jest aktualizacją - ziszczeniem jestestwa lub istoty. Otóż niemożliwe jest, żeby coś, co nie jest czystą aktualnością – rzeczywistością, co więc ma domieszkę możności, było swoją aktualizacją - ziszczeniem; wszak

zaktualizowanie - ziszczenie wyklucza możebność; a jeden tylko Bóg jest czystą aktualnością - rzeczywistością. Stąd też w jednym tylko Bogu to zachodzi, że Jego jestestwo jest Jego istnieniem i Jego czynnością[6].

Ponadto, gdyby myślenie anioła było jego jestestwem, musiałoby być samoistne. Myślenie zaś samoistne może być tylko jedno[7], tak jak i jakiś oderwalnik (abstrakt) samoistny [może być tylko jeden]. W takim zaś razie jestestwo jednego anioła nie byłoby odrębne ani od jestestwa Boga, które jest samymż samoistnym myśleniem, ani od jestestwa drugiego anioła.

Do tego, gdyby anioł był swoim myśleniem, nie mogło by być stopni myślenia: doskonałej – mniej doskonale [myśleć]; boć [to stopniowanie] jest powodowane różnym udziałem w samym myśleniu[8].

Na 1. Mówiąc: myśl czynna jest swoją czynnością, nie twierdzimy że czynność stanowi istotę tejże myśli, ale że jej współtowarzyszy; skoro bowiem substancja tejże myśli już jest zaktualizowana – czynna, z miejsca współtowarzyszy jej działanie - czynność. Inaczej myśl możnościowa: [ponieważ jest w możności] wtedy dopiero zdobywa się na działanie, gdy zostanie zaktualizowana.

Na 2. ‘Życie’ nie ma się tak do ‘żyć’, jak ‘istota’ do ‘być’, ale jak ‘bieg’ do ‘biec’: pierwsze z nich oznacza czyn w oderwaniu, drugie czyn w konkrecie. Z tego więc, że ‘żyć’ to tyle co ‘być’, bynajmniej nie wynika, że życie jest istotą[9]. Jednakowoż niekiedy ‘życie’ bywa brane w znaczeniu ‘istota’; w takim właśnie sensie bierze ją Augustyn, mówiąc: „pamięć, myśl i wola są jedną istotą - jednym życiem”[10]. Nie to jednak znaczenie ma na myśli Filozof, gdy mowi: „Czynność myśli jest życiem”.

Na 3. Czynność przechodnia stoi realnie w środku między działaczem a tym, kto ją odbiera. Natomiast czynność wsobna nie stoi realnie w środku między działaczem a przedmiotem, chyba tylko według naszego sposobu [mówienia i] oznaczania; realnie zaś następuje po zjednoczeniu przedmiotu z podmiotem działającym[11]: z tego bowiem, że rzecz myślowo poznana stanowi jedno z myślicielem, rodzi się myślenie, jakby jakowyś skutek - różniący się od obydwu.

Artykuł 2

CZY MYŚLENIE ANIOŁA JEST JEGO ISTNIENIEM ?

Zdaje się, że myślenie anioła jest jego istnieniem, bo:

1. Filozof mówi, że nndla żyjących ‘żyć’ to tyle, co ‘być’”[1]; mówi także[2], że myślenie jest jakowymś życiem. A więc myślenie anioła jest jego istnieniem.

2. Jak się ma przyczyna do przyczyny, tak się ma skutek do skutku. Otóż forma, dzięki której anioł istnieje, jest tą samą, co i forma, poprzez którą poznaje przynajmniej siebie samego. A więc jego mylenie jest tym samym, co i jego istnienie.

Wbrew temu Dionizy pisze[3], że myślenie anioła jest jego ruchem. Lecz istnienie nie jest ruchem. Zatem istnienie anioła nie jest jego myśleniem.

Odpowiedź: Czynność anioła - jak i czynność każdego stworzenia - nie jest jego istnieniem. Uzasadnienie:

Według Filozofa[4] istnieją dwa rodzaje czynności: Pierwszy, to czynność [przechodna], która przechodzi na coś zewnętrznego, powodując w tym doznawanie; np. palić, ciąć. Drugi to czynność [wsobna], która nie przechodzi na rzecz zewnetrzną, ale pozostaje w samym działaczu; np. czuć[5], myśleć i chcieć; z powodu tego pokroju czynności nie zmienia się coś na zewnątrz, a wszystko odbywa się w samym działaczu[6].

Jeśli chodzi o pierwszy rodzaj czynności, to jasne, że ona nie może być istnieniem działacza; istnienie bowiem jest wewnątrz działacza, czynność zaś przechodnia płynie od działacza ku temu, co jest zewnątrz niego. Drugi rodzaj czynności w pojęciu swoim kryje nieskończoność: bezwzględnie lub pod jakimś względem. Bezwzględnie: chodzi tu o myślenie, którego przedmiotem jest prawda, i o chcenie, którego przedmiotem jest dobro; wiadomo zaś, że zarówno prawda j ak i dobro są zamienne z bytem; tak to myślenie i chcenie, każde na swój sposób *(quantum est de se)*, dotyczą każdego bytu - istnienia, jedno też i drugie otrzymuje gatunek od przedmiotu. Pod jakimś względem: chodzi tu o czucie, które rozciąga się na wszystko, co podpada pod zmysły, ot tak, jak wzrok na wszystko, co widzialne.

Natomiast istnienie każdego stworzenia ogranicza się do jednego stosownie do rodzaju i gatunku, a tylko istnienie Boga jest bezwzględnie nieskończone - jak mówi Dionizy[7] - zawierając w sobie wszystko. Stąd też tylko istnienie Boga jest Jego myśleniem[8] i Jego chceniem[9].

Na 1. 'Żyć' niek.iedy oznacza samo istnienie żyjącego, a niekiedy czynność (przejaw) życia: świadczący o tymn że coś żyje[10]. I w tym to drugim znaczeniu Filozof powiada, że myślenie jest jakowymś życiem; w przytoczonym bowiem miejscu wyodrębnia różne stopnie istot żyjących stosownie do różnych przejawów życia.

Na 2. Sama istota anioła jest racją całego jego istnienia, nie jest zaś racją całego jego poznawania: bo nie wszystko może poznać poprzez swoją istotę. I dlatego z swoistej swojej treści: jako taka właśnie istota odnosi się do samego istnienia anioła; natomiast do jego poznawania odnosi się i ma charakter ogólniejszego przedmiotu, miainowicie prawdy i bytu[11]. Jasno z tego widać, że choć (istota) jest jedną i tą samą formą, to jednak nie dla tej samej racji jest początkiem czy źródłem istnienia i poznawania. Bezpodstawny więc jest wniosek, że u anioła istnienie i poznawanie, czyli myślenie jest tym samym.

A r t y k u ł 3

CZY WŁADZA (MOŻNOŚĆ) MYŚLENIA ANIOŁA, JEST JEGO ISTOTĄ ?

Zdaje się, że u anioła władza lub możność myślenia nie jest czymś innym niż jego istota, bo:

1. Umysł *(mens)* i myśl *(intellectus)* są nazwami władzy myślenia. Otóż Dionizy w kilku miejscach swoich dzieł[1] aniołom daje nazwy. Myśli, Umysły. Zatem anioł jest swoją władzą myślenia.

2. Jeśli u anioła władza myślenia jest czymś poza jego istotą, musi być przypadłością. O tym bowiem, co leży poza istotą czegoś mówimy, że jest jego przypadłością. Lecz Boecjusz uczy, że „forma niezłożona nie może bwć podmiotem”[2]. Zatem anioł nie byłby formą niezłożoną - a to jest sprzeczne z tym, co wyżej zostało ustakorne[3].

3. Zdaniem Augustyna[4], Bog naturę anielską uczynił „bliską siebie”; pierwszą zaś materię „bliską nicości”. Widać z tego, że anioł jako bliższy Bogu, jest bardziej niezłożony niż materia pierwsza. Lecz materia pierwsza jest swoją możnością. Tym bardziej więc anioł jest swoją możnością – władzą myślenia.

Wbrew temu Dionizy uczy, że aniołowie składają się z „jestestwa, władzy i działania”[5]. Czym innym więc u nich jest jestestwo, czym innym władza i czym innym działanie.

Odpowiedź: Ani u anioła, ani w jakimkolwiek stworzeniu, władza lub możność działania nie jest tym samym, co jego, czy ich istota. Uzasadnienie:

Ponieważ możność ma się ku rzeczywistości, dlatego różność rzeczywistości współzależy od różnych możności; z tego to powodu mówi się, że właściwa rzeczywistość [no i działanie] odpowiada właściwej możności [no i władzy działawczej]. W każdym zaś stworzeniu istota różni się od swego istnienia i - jak to widać z powyższych[6] - ma się wobec niej tak, jak możność wobec rzeczywistości. Tą zaś rzeczywistością, ku której ma się możność działania, jest działanie - czynność. U anioła zaś myślenie i istnienie nie są tym samym; także wszelka inna czynność czy to u niego, czy to w jakimkolwiek innym stworzeniu nie jest tym samym, co jego czy ich istnienie. Stąd też istota anioła nie jest jego możnością (władzą) myślenia; w ogóle bowiem istota żadnego stworzenia nie jest jego możnością (władzą) działawczą. /29/

Na 1. Dlatego mówi się o aniele: to Myśl, Umysł, bo całe jego poznanie jest poprzez myśl. Natomiast poznanie duszy jest częścią poprzez myśl, częścią poprzez zmysły[7].

Na 2. Tylko forma niezłożona, która jest czystą rzeczywistością, nie może być podmiotem żadnej przypadłości, jako że podmiot ma się wobec przypadłości tak, jak możność wobec rzeczywistości. Takową jest jedynie Bóg. I właśnie o takiej formie mówi Boecjusz. Natomiast forma niezłożona, która nie jest swoim istnieniem, ale ma się wobec niego tak, jak możność wobec rzeczywistości, może być podmiotem przypadłości - tej zwłaszcza, która wypływa z gatunku; tego zaś typu przypadłość przynależy do formy[8] (bo gdy chodzi o przypadłości indywidualne, to one przynależą do materii, która jest czynnikiem jednostkowości). I taką właśnie formą niezłożoną jest anioł.

Na 3. Możność materii ma się ku istnieniu substancjalnemu. Natomiast możność (władza) działawcza ma się ku istnieniu przypadłościowemu [ku działaniu]. A więc podobieństwo chybia.

Artykuł 4

CZY ANIOŁ MA MYŚL CZYNNĄ I BIERNĄ (MOŻNOŚCIOWĄ) ? /30/

Zdaje się, że anioł ma myśl czynną i bierną – możnościową, bo:

1. Filozof tak mówi: „Jak w każdej naturze jest coś, dzięki czemu może stać się wszystkim, i jest coś, dzięki czemu może uczynić wszystko, tak również jest i z duszą”[1]. Lecz anioł jest jakowąś naturą. A więc jest w nim myśl czynna i bierna - możnościowa.

2. Jak tenże Filozof uczy[2]: właściwością myśli biernej - możnościowej jest ‘przyjmować’; właściwością zaś myśli czynnej jest ‘oświecać’. Lecz anioł otrzymuje oświecenie od wyższego sobie, a oświeca niższego. A więc jest w nim myśl czynna i bierna - możnościowa.

Wbrew temu: O myśli czynnej i biernej mówimy z powodu ich stosunku do wyobrażeń; te zaś tak się zachowują wobec myśli biernej, jak barwy wobec wzroku, a wobec myśli czynnej, jak barwy wobec światła - taką jest nauka Filozofa[3]. To jednak nie zachodzi u anioła. A więc anioł nie ma myśli czynnej i biernej.

Odpowiedź: Konieczność przyjęcia w człowieku myśli biernej powstała stąd, że my nie zawsze aktualnie myślimy ale niekiedy jesteśmy w możności myślenia. Stąd też musi istnieć w nas jakaś władza, która by - nim będziemy aktualnie myśleć - była w możności do tego, co myślowo poznawalne; władza ta bywa wprowadzana w aktualne (rzeczywiste) myślenie o tym [co myślowo poznawalne], gdy nabywa tegoż znajomość, no i gdy to rozważa. Ta władza zwie się: myśl bierna.

Konieczność zaś przyjęcia myśli czynnej bierze się stąd, że natury rzeczy materialnych, które są przedmiotem naszej myśli, nie istnieją poza duszą jako niematerialne i jako aktualnie myślowo poznawalne, ale - istniejąc pom duszą - są dopiero w możności myślowo poznawalne. Stąd też musi istnieć jakaś władzan która by owe natury uczyniła aktualnie (rzeczywiście) myślowo poznawalnymi. Ta władza w nas zwie się: myśl czynna[4].

Żadna zaś z tych konieczności nie zachodzi u aniołów. Wszak ich myśl nigdy nie jest w możności wobec tego, co poznają w sposób naturalny[5]. Również i to, co podpada pod ich myśl, nie jest wobec niej w możności, ale jest aktualnie poznawalne. Jak to bowiem jeszcze zobaczymy[6], pierwszym i głównym przedmiotem ich myśli są rzeczy niematerialne. I dlatego nie mogą u nich być myśl czynna i bierna - chyba różnoznacznie.

Na 1. Według Filozofa - jak same jego słowa wskazują - owe dwa fakty zachodzą w tej każdej naturze, w której można spotkać powstawanie lub stawanie. U anioła jednak wiedza nie powstaje ale istnieje w nim z natury. Nie ma więc potrzeby przyznawać aniołom myśli czynnej i biernej.

Na 2. Zadanem myśl czynnej jest oświecanie nie innego myśliciela, lecz tego, co w możności jest myślowo poznawalne: dokonując abstrakcji sprawia, że to staje się aktualnie (rzeczywiście) poznane przez myśl. Istotę zaś myśli biernej stanowi: być w możności wobec naturalnych rzeczy poznawalnych, a niekiedy aktualnie (rzeczywiście) je poznawać.

To więc, że anioł oświeca aniołan wcale nie stanowi istotnego zadania myśli czynnej. Również do istoty myśli biernej nie należy to, że jest oświecany o nadprzyrodzonych tajemnicach, do poznawania których niekiedy jest w możności.

Gdyby zaś ktoś chciał te dwie funkcje [być oświecanym - oświecać] nazywać myślą czynną i bierną, będzie się wyrażał różnoznacznie; a nie trzeba przykładać wagi do nazw.

Artykuł 5

CZY U ANIOŁÓW JEST TYLKO JEDNA WŁADZA POZNAWCZA: MYŚL?

Zdaje się, że u aniołów nie istnieje tylko jedna władza poznawcza: myśl, bo:

1. Augustyn powiada, że u aniołów istnieje „życie, które myśli i czuje”[1]. Istnieje więc u nich władza czucia.

2. U Izydora czytamy[2]: Aniołowie znają wiele z doświadczenia. Doświadczenie zaś - zdaniem Arystotelesa[3] - jest owocem wielu zapamiętywań. A więc istnieje u nich również władza pamięci.

3. Według Dionizego[4] fantazja szatanów jest przewrotna. Fantazja zaś należy do wyobraźni. Istnieje przeto u szatanów wyobraźnia. Dla tej samej racji istnieje ona i u aniołów, jako że mają tę samą naturę.

Wbrew temu Grzegorz w homilii na Wniebowstąpienie mówi: „Człowiek czuje jak i bydlęta, myśli jak i aniołowie”[5].

Odpowiedź: W naszej duszy istnieją takie władze, które swoje czynności wykonują poprzez narządy cielesne; władze tego typu są czynnikami aktualizującymi czy uaktywniającymi określonych części ciała[a]; tak np. wzrok jest w oku, a słuch w uchu. Ale są i takie władze naszej duszy, których czynności nie są wykonywane poprzez narządy cielesne; chodzi tu o myśl i wolę; tego typu władze nie są czynnikami aktualizującymi jakichś części ciała[6].

Aniołowie zaś - co widać z poprzednich dociekań[7] - nie mają ciał związanych ze sobą w sposób naturalny; i dlatego spośród władz duszy mogą im przysługiwać tylko myśl i wola. Tego zdania jest także Komentator[8] twierdząc, że substancje odłączone składają się z myśli i woli. Wymaga tego również i porządek wszechświata - i odpowiada mu to, żeby najwyższe myślące stworzenie było całkowicie i jedynie myślące, a nie tylko

[a] viros sunt actus quarundem patrium corporis.

częściowo, jak nasza dusza[9]. Z tego to właśnie powodu - jak wyżej podano[10] - aniołów nazywa się: Myśli i Umysły.

Na zarzuty zaś przeciwstawiające się podanej nauce można odpowiedzieć podwójnie: pierwsze, powagi te idą po linii zwolenników opinii utrzymującej, że aniołowie i szatani mają ciała złaczone z sobą w sposób naturalny. Augustyn w swoich dziełach sporo razy przytacza tę opinię[11], aczkolwiek sam nie zamierza opowiadać się za nią; mówi bowiem: „Jej roztrząsanie nie jest warte większego trudu”[12]; drugie, to co owe powagi oraz im pokrewni mówią, należy brać w sensie jakiegoś podobieństwa: otóż jak nasz zmysł zdobywa poznanie swego własnego czy właściwego przedmiotu w sposób pewny [i wtedy mówimy: czuję to], tak utarło się w potocznej mowie, gdy nasza myśl zdobyła poznanie czegoś w sposób pewny, powiadać, że to czujemy *(sentire)*; stąd to pochodzi powiedzenie: poczucie, zmysł czegoś b.

Można równiez przyznać aniołom doświadczenie [na podobieństwo naszego doświadczenia]; jednakowoż to podobieństwo nie jest od strony władzy poznawczej, ale od strony rzeczy poznanych[13]. Zaiste, doświadczenie rodzi sie w nas, gdy my poznajemy poszczegóły naszymi zmysłami; aniołowie też poznają poszczegóły, ale - jak niżej zobaczymy[14] - nie za pomocą zmysłów.

Można spokojnie przyjąć istnienie pamięci u aniołów, ale tak, jak to czyni Augustyn[15]: w ich umyśle; nie może bowiem im przysługiwać ta pamięć, która należy do zmysłowej części duszy.

Podobnie należy powiedzieć o przewrotnej wyobraźni szatanów: przypisujemy ją im dlatego, że ich praktyczna ocena prawdziwego dobra jest fałszywą[16]; podobnie jak i my, że ulegamy złudzeniom właściwie prowadzi nas do tego wyobraźnia; to przez nią niekiedy tak czepiamy się podobieństw, złud rzeczy jak samychż rzeczy - widać to na przykładzie śpiących i wariatów.

ZAGADNIENIE 55
ŚRODEK, POPRZEZ KTÓRY ODBYWA SIĘ POZNANIE ANIELSKIE /31/

Z kolei pytamy się co jest środkiem, poprzez który aniołowie poznają. Trzeba odpowiedzieć na trzy pytania: 1. Czy aniołowie poznają wszystko poprzez swoją istotę, czy też poprzez jakoweś formy poznawcze? 2. Jeśli poprzez formy, to czy poprzez formy posiadane z natury, czy też poprzez formy nabywane od rzeczy? 3. Czy wyżsi aniołowie poznają poprzez formy bardziej ogólne niż aniołowie niżsi?

Artykuł 1

CZY ANIOŁOWIE POZNAJĄ WSZYSTKO POPRZEZ SWOJĄ ISTOTĘ? /32/

Zdaje się, że aniołowie poznają wszystko poprzez swoją istotę, bo:

1. Dionizy powiada, że aniołowie „wiedzą o wszystkim, co jest na ziemi, odpowiednio do swoistej natury ich umysłu”[1]. Lecz natura anioła to jego istota. A więc anioł. poznaje rzeczy poprzez swoją istotę.

2. Filozof tak uczy: „U istot niematerialnych tym samym jest myśl, co i to, co ona poznaje”[2]. Lecz to, co myśl poznaje, i myśliciel są tym samym właśnie z racji tego, poprzez co się poznaje. A więc u istot niematerialnych - a takowymi są aniołowie – to, poprzez co się poznaje, jest samąż istotą myśliciela.

3. Cokolwiek jest w czymś, jest w tym na sposób tego, w czym jest. Otóż anioł ma naturę myślącą. Cokolwiek więc jest w nim, jest w nim w sposób myślowy. Lecz wszystko jest w nim: niższe bowiem spośród bytów są w wyższych istotowo, wyż-
sze zaś są w niższych udziałowo - częściowo. Stąd też Dionizy mówi. Bóg „skupia całość w całych”[3], tzn. wszystko we wszystkich. A więc anioł poznaje wszystko w swoim jestestwie.

Wbrew temu Dionizy w tymże miejscu pisze, że aniołowie „bywają oświecani przez idee rzeczy”. Zatem poznają poprzez ideę rzeczy, a nie poprzez własne jestestwo.

Odpowiedź: To, poprzez co myśl poznaje, zachowuje się wobec myśli myślącej jako jej forma; forma bowiem jest tym, poprzez co działacz działa. Żeby zaś forma w pełni wyczerpała możność, musi w sobie zawierać to wszystko, na co się owa możność rozciąga. Stąd też w rzeczach rozkładalnych forma nie wyczerpuje w pełni możności materii, bo możność materii rozciąga się na więcej niż zdoła pojemność tej czy innej formy. Otóż możność myślenia anioła swoje poznanie rozciąga na wszystko, gdyż przedmiotem jej myśli jest byt i prawda powszechna[4]. Natomiast sama istota anioła nie zawiera w sobie wszystkiego, bo jest istotą o określonym rodzaju i gatunku. Zawierać zaś w sobie wszystko w sposób niezłożony i doskonały to właściwość przysługująca wyłącznie istocie Bożej, która jest nieskończona[5]. Sam przeto Bóg poznaje wszystko poprzez Swoją istotę[6]. Anioł zaś poprzez swoją istotę nie może poznać wszystkiego, ale do poznania rzeczy jego myśl musi być wyposażona w jakoweś formy poznawcze[7].

Na 1. W powiedzeniu Dionizego: anioł poznaje rzeczy odpowiednio *(secundum)* do swojej własnej natury, wyraz ‘odpowiednio’ inie oznacza tego środka poznania, jakim jest podobizna rzeczy poznanej, lecz władzę poznawczą, w którą anioł jest wyposażony zgodnie ze swoją naturą.

Na 2. Jak powiedzenia Arystotelesa[8]: zmysł aktualnie postrzegający, to tyle, co rzecz postrzegalna aktualnie postrzegana - nie należy rozumieć, że władza zmysłowa to tyle, co podobizna rzeczy postrzegalnej, która jest w zmyśle, ale że z jednego i z drugiego staje się jedno, tak jak z rzeczywistości i z możności, tak też i powiedzenia: myśl aktualnie poznająca jest tym, co aktualnie bywa przez nią poznawane - nie należy rozumieć, że jestestwo myśli jest podobizną, poprzez którą poznaje, ale że ta podobizna jest jej formą. Otóż poniższe oba zdania znaczą to samo: „U istot niematerialnych tym samym jest myśln co i to, co ona poznaje” oraz „myśl aktualnie poznająca jest tym

samym, co aktualnie bywa przez nią poznawane"; dzięki temu bowiem coś staje się aktualnie myślowo poznawane, że jest niematerialne.

Na 3. Zarówno niższe byty od anioła, jak i wyższe od niego są w jakiś sposób w jego jestestwie; nie są jednak w nim doskonale ani według sobie właściwej treści, jako że istota anioła, będąc skończoną przez sobie właściwą treść, jest odrębną od innych, ale są w nim według jakiejś wspólnej treści. Natomiast w istocie Boga wszystkie byty istnieją doskonale i według sobie właściwej treści, a istnieją w niej jako w mocy działawczej - przyczynie pierwszej i powszechnej, od której pochodzi wszystko, cokolwiek jest w każdej rzeczy: tak to, co jest właściwe, jak i to, co wspólne. I dlatego Bóg poprzez Swoją istotę poznaje każdą rzecz według właściwej dla każdej z nich treści, anioł zaś nie ma takiego ich poznania, ale tylko wspólne.

Artykuł 2

CZY ANIOŁOWIE POZNAJĄ POPRZEZ FORMY NABYWANE OD RZECZY ? /33/

Zdaje się, że aniołowie poznają poprzez formy nabywane od rzeczy, bo:

1. Każda rzecz poznawana przez myśl, bywa poznazana poprzez jakąś swoją podobiznę istniejącą w poznawcy. Podobizna zaś rzeczy istnieje w kimś drugim albo na sposób wzorca - i wtedy jest przyczyną rzeczy, albo na sposób obrazu - i wtedy jest spowodowana przez rzecz. Wynika z tego, że wszelka wiedza jestestwa myślącego albo jest przyczyną rzeczy poznawanej, albo jest spowodowana przez rzecz. A ponieważ wiedza anioła nie jest przyczyną rzeczy istniejących w przyrodzie - bo takową jest wyłącznie i tylko wiedza Boża[1] - dlatego formy, poprzez które myśl anielska poznaje, muszą być nabywane od rzeczy

2. Światło myśli anielskiej chyba jest silniejsze niż światło myśli czynnej duszy ludzkiej. Lecz to ostatnie odrywa formy poznawcze od wyobrażeń. Zatem również i światło myśli anielskiej może odrywać formy poznawcze od samych rzeczy postrzegalnych. Nic więc nie przeszkadza twierdzić, że anioł poznaje poprzez formy nabyte od rzeczy

3. Dla form poznawczych będących w myśli, obojętne jest czy coś jest teraz [blisko], czy odległe, chyba że są nabywane od rzeczy postrzegalnych. Gdyby więc anioł nie poznawał poprzez formy nabyte od rzeczy, dla jego poznania byłoby obojętne czy coś jest bliskie, czy odległe, a w takim razie jego poruszanie się lokalne nie miałoby sensu.

Wbrew temu Dionizy pisze, że aniołowie „nie nabywają Bożego poznania ani od rzeczy podzielnych, ani od rzeczy postrzegalnych"[2].

Odpowiedź: Formy, poprzez które aniołowie poznawają, nie są nabywane od rzeczy, lecz są im dane wraz z naturą[a]. Uzasadnienie:

---

[a] dane z naturą: connaturalles.

Tak trzeba patrzeć na różnice i stopnie panujące wśród jestestw duchowych, jak i na różnice i stopnie istniejące wśród jestestw cielesnych[3]. Otóż możność najwyższych ciał jest w swojej naturze całkowicie wypełniona przez formę; natomiast możność materii ciał niższych nie jest całkowicie wypełniona przez formę, ale możność ta nabywa od jakiegoś działacza raz jedną, raz inną formę. Poddbnie jest z niższymi jestestwami myślącymi, tj. z duszami ludzkimi: ich możność (władza) myślenia nie jest z natury wypełniona, ale dopiero stopniowo wypełnia się ona w nich przez nabywanie form myślowych od rzeczy. Natomiast możność (władza) myślenia wyższych jestestw duchowych, tj. aniołów, z natury jest wypełniona przez formy myślowe, jako że - do poznawania wszystkiego, co w sposób naturalny mogą poznać - mają formy poznawcze dane im wraz z naturą[4].

U jawnia nam to również sam sposób istnienia tychże jestestw. Niższe bowiem jestestwa duchowe, tj. dusze, mają istnienie nastawione na bytność z ciałem - są przecież formami ciał; i dlatego z samego sposobu ich istnienia[5] przysługuje im, żeby od ciał i poprzez ciała zdobywały doskonałość swojego poznania myślowego - inaczej na próżno byłyby złączone z ciałami[6]. Natomiast wyższe jestestwa, tj. aniołowie, są całkowicie wolne od ciał: tak w swoim bycie niematerialnym, jak i w swoim poznawaniu myślowym są samoistne - od nich niezależne; i dlatego swoją doskonałość myślową otrzymują poprzez wpływ myślowy: dzięki niemu to wraz z naturą duchową otrzymały od Boga formy rzeczy poznawanych[7]. Stąd też Augustyn pawiada[8]: „Inne, niższe od aniołów stworzenia, tak zostały stworzone, że najpierw pojawiają się w poznaniu myślącego stworzenia, a następnie w swoim rodzaju czy w swojej naturze”[9].

Na 1. Podobizn stworzeń goszczących w swoim umyśle anioł nie otrzymał od tychże stworzeń, ale od Boga: Przyczyny stworzeń, w których podobizny rzeczy najpierw istnieją. To właśnie miał na myśli Augustyn w przytoczonym wyżej miejscu, pisząc: „Jak pomysł, według którego stworzenie powstaje, pierwej istnieje w Słowie Boga niż samo stworzenie, które powstaje, tak i najpierw rodzi się w stworzeniu myślącym poznanie tegoż pomysłu, a potem idzie samo utworzenie stworzenia”.

Na 2. Od jednego końca do drugiego nie można dojść inaczej, jak tylko przechodząc przez środek. Otóż byt formy obecnej w wyobraźni - który wprawdzie jest bez materii, ale nie bez przyległości materialnych - stoi wśrodku między bytem formy, która jest w materii, a bytem formy, która jest w myśli - farmy oderwanej i od materii, i od przyległaści materialnych. Stąd też, żeby nie wiem jak potężną była myśl anielska: nie zdoła form materialnych przenieść do poziomu bytu farm myślowych, jeśli najpierw nie przeniesie ich do paziomu bytu form wyobrażeniowych - a to jest niemożliwe, gdyż, jak się już rzekło[10], anioł nie ma wyobraźni. /34/

Przyjąwszy nawet, że mógłby odrywać formy myślawe od rzeczy materialnych, ta iednak by ich nie odrywał: po prostu by ich nie potrzebował, gdyż ma już gotowe ‘wrodzone’ formy myślowe.

Na 3. Owszem, dla poznania anioła jest obojętne czy rzecz jest blisko, czy daleko co do miejsca. Wszelaka jego ruch lokalny nie jest przez to pozbawiony sensu: wszak nie porusza się lokalnie dla nabycia poznania, ale dla dokanania czegoś w miejscu.

Artykuł 3

CZY WYŻSI ANIOŁOWIE POZNAJĄ POPRZEZ FORMY OGÓLNIBJSZE NIŻ NIŻSI ?

Zdaje się, że wyżsi aniołowie nie poznawają poprzez formy ogólniejsze niż niżsi, bo:

1. Powszechnik[a], jak się zdaje, to forma - pojęcie aderwane od poszczegółów. Lecz aniołowie nie poznają za pomocą form oderwanych od rzeczy. Wcale więc nie można mówić, że formy paznawcze myśli anielskiej są bardziej lub mniej powszechne czy ogólne.

2. Doskonalsze jest poznanie czegoś w poszczegółach niż w ogólnaści; paznanie bowiem czegoś w ogólności stoi jakoś w środku między możnością a rzeczywistością. Jeżeli przeto wyżsi aniałowie poznają poprzez formy ogólniejsze niż niżsi, wyjdzie na to, że aniołowmie wyżsi mają wiedzę bardziej niedoskonałą niż niżsi - co trąci niestosownością.

3. To samo nie może być własną treścią wielu rzeczy. Otóż jeśli wyższy anioł poznaje poprzez jedną ogólną formę rzeczy różne, które niższy anioł poznaje poprzez wiele form poszczególnych, wyjdzie na to, że wyższy anioł posługuje się jedną ogólną formą do poznania różnych rzeczy. Nie może więc mieć poznania właściwego każdej rzeczy, co wydaje się niestosowne.

Wbrew temu Dionizy[1] powiada, że wyżsi aniołowie obdarzeni są wiedzą ogólniejszą niż niżsi. Również w dziele *O przyczynach*[2] czytamy, że wyżsi aniołowi mają formy ogólniejsze.

Odpowiedź: Dzięki temu spośród jestestw jedne są wyższe od drugich, że są bliższe i podobniejsze do jednego pierwszego, którym jest Bóg. W Bogu zaś cała pełnia myślowego poznania zawiera się w jednym, mianowicie w istocie Bożej; to poprzez nią Bóg poznaje wszystko. Otóż ta pełnia myślowego poznania znajduje się również i w myślach stworzonych, ale w stopniu niższym i w sposób mniej niezłożony. Stąd też i to, co Bóg poznaje poprzez jedno, niższego stopnia myśli poznają poprzez wiele; a im niższego stopnia jest myśl, tym więcej form poznawczych potrzebuje.

Stąd wniosek [i odpowiedź]: im anioł jest wyższy, tym mniejszą ilością form poznawczych zdoła uchwycić ogół rzeczy myślowo poznawalnych. I dlatego jego formy muszą być ogólniejsze i każda z nich musi się rozciągać na większą ilość przedmiotów. Niech nam to jakoś ujawni przykład z nas zaczerpnięty: są tacy, którzy nie zdołają zrozumieć jakiejś prawdy myślowej i dopiero trzeba im jedno po drugim wyjaśniać; to wina słabości ich myśli. Natomiast inni - o bystrzejszej myśli - z niewielu potrafią zrozumieć wiele.

---

[a] *universale:* powszechnik, ogół, ogólnik; *universalis:* powszechny, ogólny.

Na 1. Że powszechnik bywa odrywany od poszczegółów[3], przypadłościowo przydarza się to tej myśli, która poznając go, czerpie poznanie od rzeczy. Gdy jednak chodzi o taką myśl, która nie czerpie poznania od rzeczy, powszechnik przez nią poznany nie bywa odrywany od rzeczy, ale w jakiś - sposób is tnieje przed nimi: albo według porządku przyczyny - i tak w Słowie Boga istnieją powszechne idee rzeczy, albo przynajmniej według porządku natury - i tak powszechne idee (treści) rzeczy istnieją w myśli anielskiej.

Na 2. Poviedzenie: 'poznać coś w ogólności' można dwojako rozumieć: pierwsze, od strony rzeczy poznawanej, gdy mianowicie poznaje się tylko ogólną naturę rzeczy [tj. rodzaj]; i tak poznawać coś w ogólności jest mniej doskonałe; niedoskonale bowiem poznawałby człowieka ten, kto by o nim jedynie wiedział, że jest zwierzęciem[4]; drugie, od strony środdka podznawania; i tak poznawać coś w ogólności jest czymś doskodnałym; dodskonalszą przecież jest myśl, która za pomocą jednego ogólnego środka może poznawać poszczegóły z właściwymi im cechami[5] niż ta, która tego nie zdoła.

Na 3. Jedno i to samo nie może być dokładną właściwą treścią[a] wielu rzeczy. Gdy jednak ma nad nimi wyższośćn może bvć ujmowane jako właściwa treść i podobizna wielu rzeczy. Tak np. w człowieku istnieje roztrodpność powszechna odnośnie do wszystkich czynów cnót; ona to może również być ujmowana jako właściwa treść i pododbizna partykularnej roztropności, która jest w lwie odnośnie do jego czynów wielkoduszności oraz roztropności w lisie odnośnie do czynów przezorności czy ostrożności itp. Podobnież i istota Boża z powodu swojej nadwyższości bywa ujmowana jako właściwa treść pojedynczych rzeczy [czy doskonałości], albowiem to ma w sobie, że upodabnia do siebie pojedyncze rzeczy według ich właściwych treści. W ten sam sposób trzeba powiedzieć i od treści [formie] powszechnej [ogólnej], jaka jest w umyśle anioła: mianowicie, że poprzez nią - z powodu jego wyższości - może poznawać wiele przedmiotów i to właściwym [jak odrębnie istnieją] dla nich podznaniem. /35/

ZAGADNIENIE 56
O POZNAWANIU BYTÓW NIEMATERIALNYCH PRZEZ ANIOŁÓW

Ciągnąc dalej tematykę poznawania aniołów, z kolei zajmiemy się tym, co oni poznają: pierwsze, poznaniem bytów niematerialnych; drugie, poznaniem bytów materialnych. Co do pierwszego nasuwają się trzy pytania. 1. Czy anioł poznaje siebie samego? 2. Czy jeden anioł poznaje drugiego? 3. Czy anioł swoimi przyrodzonymi siłami poznaje Boga?

Artykuł 1

[a] *propria ratio adequata.*

CZY ANIOŁ POZNAJE SIEBIE SAMEGO ? /36/

Zdaje się, że anioł nie poznaje siebie samego, bo:

1. Dionizy powiada, że aniołowie „nie znają własnych sił”[1]. Otóż kto poznaje jestestwo (istotę), poznaje i jego siłę czy władzę. Zatem anioł nie poznaje swojej istoty.

2. Anioł jest jakowymś pojedynczym jestestwem - inaczej by nie działał, jako że działanie jest rzeczą pojedynczych bytów samoistnych. Lecz żadna pojedyncza rzecz nie jest myślowo poznawalna; nie może więc myśl jej poznać. A ponieważ u anioła jest tylko poznawanie myślowe, dlatego żaden anioł nie może poznać siebie samego.

3. Myśl bywa poruszana czy uruchomiana przez przedmiot myślowego poznania, gdyż - jak uczy Filozof[2] – ‘myśleć’ to też jakoweś ‘doznawać’. Otóż - jak to widać po rzeczach cielesnych - nic nie porusza siebie samego ani nie doznaje od siebie samego. A więc anioł nie może swoją myślą poznać siebie samego.

Wbrew tamu Augustyn pisze, że anioł „poznaje siebie samego w samym swoim ukształtowaniu, tzn. rozjaśnianiem prawdy”[3].

Odpowiedź: Jak widać z tego, co wyżej powiedziano[4], w innej sytuacjiznajduje się przedmiot w czynności przechodniej, a w innej w czynności wsobnej. W pierwszej przedmiot, czyli materia, na którą czynność przechodzi, jest oddzielona od działacza, tak jak rzecz ogrzewana od siły ogrzewającej i budynek od budowniczego. Natomiast w czynności wsobnej, by doszło do czynności, przedmiot musi złączyć się z działaczem, tak jak - by doszło do aktualnego czucia - przedmiot czucia musi złączyć się ze zmysłem[5]. A przedmiot złączony z władzą taką spełnia rolę wobec czynności wsobnej, jaką forma, która jest początkiem działania. U inych działaczy. Jak bowiem w ogniu ciepło jest formalnym początkiem ogrzewania, tak w oku forma czy obraz rzeczy widzianej jest początkiem formalnym widzenia.

Należy jednak zauważyć, że ów obraz czy forma przedmiot u niekiedy jest tylko w możności we władzy poznawczej - i wtedy jest poznającą w możności tylko; żeby zaś stała się rzeczywiście poznającą, władza poznawcza musi być rzeczywiście (aktualnie) napawana przez formę poznawczą. Jeżeli zaś ją zawsze aktualnie posiada, równie dobrze może poprzez nią poznawać bez jakiejś zmiany lub nabywania czegoś wpierw. Widać z tego, że ‘być uruchamianym przez przedmiot’ nie stanowi poznawcy jako takiego, a tylko takowego, który jest poznającym w możności.

Otóż żeby forma była początkiem działania, nie robi różnicy czy taż forma tkwi w czymś, czy też jest bytem samoistnym; gdyby np. ciepło było bytem samoistnym, nie grzałoby mniej, niż gdy ogrzewa będąc w czymś.

Tak więc jeśli coś w sferze bytów myślowych [tj. podpadających pod myśl] istnieje jako forma myślowa samoistna, to ono pozna siebie samego. Anioł zaś, jako że jest niematerialny, jest jakowąś formą samoistną, a przez to aktualnie myślowo

poznawalny. Wynika z tego, że poznaje siebie samego poprzez swoją formę, którą jest jego jestestwo. /37/

Na 1. Przytoczone słowa Dionizego są wzięte ze starego przekładu; w poprawionym zaś nowym przekładzie czytamy: „Zresztą i oni - tj. aniołowie - znali własne siły”. To miejsce w innym przekładzie brzmiało: „A także nie znali oni własnych sił”. Jakkolwiek i słowa starego przekładu można utrzymać w następującym sensie: aniołowie nie poznają swojej siły doskonale jako wypływającej z porządku mądrości Bożej; dla aniołów bowiem jest ona nie do zgłębienia.

Na 2. Jeżeli nasza myśl nie poznaje pojedynczych rzeczy cielesnych, to nie z powodu pojedynczości, ale z powodu materii, która jest źródłem pojedynczości. Stąd też jeżeli jakoweś byty pojedyncze samoistnieją bez materii - a właśnie takowymi są aniołowie - to nic nie wadzi, żeby były aktualnie myślowo poznawalne[6].

Na 3. ‘Być uruchomianym’ i ‘doznawać’ to wyłączna cecha myśli będącej w możności. Nie stosuje się to do myśli anioła - szczególnie do tego wypadku gdy poznaje siebie samego. Zresztą działanie myśli nie ma tego samego charakteru, co działanie przechodnie spotykane w rzeczach cielesnych.

Artykuł 2

CZY JEDEN ANIOŁ POZNAJE DRUGIEGO ? /38/

Zdaje się, że jeden anioł nie poznaje drugiego anioła, bo:

1. Filozof tak rozumuje[1]: gdyby myśl ludzka miała w sobie jakąś naturę z liczby natur rzeczy postrzegalnych, natura ta, przebywając wewnątrz, przeszkadzałaby rzeczom zewnętrznym pojawić się; podobnie jak i źrenica: gdyby była jakiejś barwy, nie mogłaby widzieć każdej barwy[2]. Otóż tak się ma myśl anielska wobec poznawania rzeczy niematerialnych, jak się ma myśl ludzka wobec poznawania rzeczy cielesnych. A ponieważ myśl anielska ma w sobie jakowąś naturę określoną z liczby natur niematerialnych, dlatego wydaje się, że innych takowych natur nie może poznawać.

2. W dziele *O przyczynach* czytamy: „Każda myśl zna to, co jest ponad nią - gdyż jest skutkiem tegoż; no i zna to, co poniżej niej - skoro jest tegoż przyczyną”[3]. Lecz jeden anioł nie jest przyczyną drugiego. A więc jeden anioł nie poznaje drugiego.

3. Jeden anioł nie może poznawać drugiego: a) poprzez istotę anioła poznającego; każde bowiem poznanie to rzecz podobieństwa; tymczasem – jak widać z powyższych[4] - istota anioła poznającego jest podobna do istoty anioła poznawanego jedynie pod względem rodzaju; z tego by wynikało, że jeden anioł poznawałby drugiego nie poznaniem mu właściwym, ale tylko ogólnym; b) nie można też powiedzieć, że jeden anioł poznaje drugiego poprzez istotę anioła poznawanego; to bowiem, czym myśl poznaje, jest wewnątrz myśli, a jedynie Trójca Przenajświętsza przenika umysł; c) nie można też twierdzić, że jeden poznaje drugiego za pomocą formy poznawczej; taka bowiem forma nie różniłaby się od anioła poznawanego, gdyż jedno i drugie jest niematerialne. W żaden więc sposób, jak widać, jeden anioł nie poznaje drugiego.

4. Jeżeli jeden anioł poznaje drugiego, dziać się to może: a) albo poprzez formę wrodzoną[a] - w takim razie, gdyby Bóg teraz stworzył jakiegoś nowego anioła, nie mogliby go poznać ci aniołowie, którzy już istnieją; b) albo poprzez formę nabytą od rzeczy - w takim razie aniołowie wyżsi nie mogliby poznać niższych, od których niczego nie nabywają. Wydaje się więc, że w żaden sposób jeden anioł nie poznaje drugiego.

Wbrew temu czytamy w dziele *O przyczynach*: „Każda myśl poznaje rzeczy niezniszczalne”[5].

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna[6], rzeczy odwiecznie istniejące w Słowie Boga wypłynęły od Niego dwojako: pierwsze, [by wejść] w myśl anioła; drugie, by mieć byt samoistny we własnych naturach. Weszły zaś w myśl anioła przez to, że Bóg wtłoczył w umysł aniołów podobizny tych rzeczy, które powołał do bytu naturalnego.

Otóż w Słowie Boga odwiecznie istniały nie tylko pomysły czy treści rzeczy cielesnych, lecz także pomysły (treści) wszystkich stworzeń duchowych. Tak więc każdemu ze stworzeń duchowych [tj. z aniołów] Słowo Boga wtłoczyło wszystkie pomysły (treści) wszystkich rzeczy zarówno cielesnych jak i duchowych. A uczyniło to tak: każdemu aniołowi wrażono pomysł (treść) jego gatunku i to równocześnie naraz: według istnienia naturalnego i myślowego: tak mianowicie, żeby istniał samoistnie w naturze swojego gatunku i zarazem by poprzez tęż naturę poznawał siebie samego. Formy zaś innych natur: tak duchowych, j ak i cielesnych wtłoczono mu według istnienia myślowego tylko, po to mianowicie, żeby poprzez owe wrażone formy[b] poznawał stworzenia tak cielesne, jak i duchowe.

Na 1. Wyżej powiedzieliśmy[7], że natury duchowe aniołów są odrębne jedna od drugiej według stopni czy rzędów. Natura więc danego anioła nie przeszkadza swojej myśli w poznawaniu innych natur aniołów, skoro zarówno wyżsi jak i niżsi odeń są w pobratymstwie z jego naturą, a różnią się od niego jedynie według różnych stopni doskonałości.

Na 2. Sam związek skutku z przyczyną nie stanowi o tym, że jeden anioł poznaje drugiego; chyba z racji podobieństwa, jako że przyczyna i skutek są do siebie podobne. Stąd też skoro przyjmie się istnienie podobieństwa między aniołami bez związków przyczynowych, wystarczy to, żeby jeden anioł poznawał drugiego.

Na 3. Jeden anioł poznaje anioła drugiego po- przez jego formę poznawczą istniejącą w myśli anioła poznającego; forma ta różni się od tego anioła, którego jest podobizną nie co do istnienia materialnego i niematerialnego, ale co do istnienia naturalnego i pozapodmiotowego, intencjonalnego. Sam bowiem anioł jest formą samoistną i ma istnienie naturalne, a nie jest swoją podobizną tylkon przebywającą w myśli drugiego anioła: w tej myśli ma jedynie istnienie myślowe. Podobnie jak i forma koloru: na ścianie ma istnienie naturalne, w środku zaś przenoszącym ją ma istnienie pozapodmiotowe, intencjonalne.

---

[a] *per speciem innatam.*
[b] *per species impressas.*

Na 4. Bóg każde stworzenie uczynił w zharmonizowaniu go z wszechświatemn, który postanowił stworzyć. Gdyby zatem Bóg postanowił stworzyć więcej aniołów lub więcej rzeczy naturalnych, na pewno wtłoczyłby w umysły anielskie odpowiednio więcej form myślowych. Podobnie jak i budowniczy: gdyby zamierzał zbudować większy dom, na pewno założyłby większy fundament. Ta sama więc racja wiodłaby Boga do przydania wszechświatu jakiegoś stworzenia i do [równoczesnego] przydania aniołowi jakowejś formy myślowej.

Artykuł 3

CZY ANIOŁOWIE MOGĄ SWOIMI PRZYRODZONYMI SIŁAMI POZNAĆ BOGA ?

Zdaje się, że aniołowie swoimi przyrodzonymi siłami nie mogą poznać Boga, bo:

1. Dionizy pisze: Bóg „niepojętą siłą wznosi się nad wszystkimi niebieskimi duchami”; a potem dodaje: „Ponieważ wznosi się nad wszelkim jestestwem, dlatego jest niedostępny dla wszelkiego poznania”[1].

2. Odległość między Bogiem a myślą anioła jest nieskończona. Otóż nie da się dosięgnąć tego, co nieskończenie odległe. A więc anioł nie może poznać Boga swoimi przyrodzonymi siłami.

3. Św. Paweł pisze: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz”[2]. Mowa tu o dwojakim poznawaniu Boga; pierwsze, to widzieć Go w Jego własnej istocie; jak mówi tekst: widzieć Go twarzą w twarz; drugie, to widzieć Go w zwierciadle stworzeń. Otóż jeśli chodzi o pierwsze poznawanie Boga, to - jak wyżej wykazano[3] - anioł nie mógł poznać Go swoimi przyrodzonymi siłami. Również i drugie poznawanie: ‘w zwierciadle stworzeń’ jest obce aniołom, gdyż - jak mówi Dionizy[4] - swojej znajomości Boga nie czerpią od rzeczy postrzegalnych. A więc aniołowie nie mogą poznawać Boga swoimi przyrodzonymi siłami.

Wbrew temu: Aniołowie w poznawaniu są potężniejsi od ludzi. Otóż ludzie mogą poznać Boga swoimi przyrodzonymi siłami; świadczą o tym słowa Apostoła: „Co o Bogu poznać można, jawne jest wśród nich[5]. Tym bardziej więc mogą to czynić aniołowie.

Odpowiedź: Aniołowie mogą swoimi przyrodzonymi siłami mieć jakoweś poznanie Boga. Gwoli zrozumienia należy zważyć, że istnieją trzy sposoby poznawania danej rzeczy: pierwszy poprzez obecność jej istoty w poznawcy; tak jak oko widzi obecne w sobie światło; i tak właśnie - jak już powiedzieliśmy[6] - anioł poznaje siebie samego; drugi poprzez obecność jej podobizny we władzy poznawczej; tak jak oko widzi kamień dzięki temu, że ma w sobie odbitą jego podobiznę; trzeci, gdy poznawca podobizny rzeczy poznawanej nie nabywa bezpośrednio od samejż rzeczy poznawanej, ale od innej, w której taż rzecz się odbija; ot tak, jak gdy widzimy człowieka w lustrze[7].

Pierwszemu poznawaniu odpowiada to poznawanie Boga, którym stworzenie widzi Go przez Jego istotę; otóż - jak wyżej powiedziano[8] - żadne stworzenie swoimi przyrodzonymi siłami nie może w ten sposób poznawać Boga. Trzeciemu odpowiada to poznawanie, którym my poznajemy Boga za życian mianowicie poprzez Jego podobieństwo odbijające się w stworzeniach, w myśl słów Pawłowych: „Niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”[9]; stąd to mówi się o nas, że widzimy Boga w zwierciadle.

Poznanie zaś, którym anioł swoimi przyrodzonymi siłami poznaje Boga, stoi w środku między tymi dwoma i odpowiada temu poznawaniu, którym widzi się rzecz poprzez podobiznę od niej nabytą. A ponieważ obraz Boga jest wrażony w samąż naturę anioła, dlatego anioł, poznając siebie, poprzez swoją istotę jako podobiznę Boga, poznaje Boga. Nie widzi jednak samejż istoty Boga; żadna bowiem stworzona podobizna nie zdoła przedstawić istoty Bożej[10]; i dlatego poznawanie to raczej jest zbliżone do poznawania ‘w zwierciadle’; wszak i sama natura anielska jest poniekąd zwierciadłem przedstawiającym Bożą podobiznę. /39/.

Na 1. Dionizy - na co wyraźnie wskazują jego słowa - mówi o takim poznaniu, które ogarnia (zgłębia) rzecz. W taki zaś sposób żadna myśl stworzona nie może poznać Boga[11].

Na 2. Z faktu, że myśl i istota anioła są nieskończenie odległe od Boga, wynika, że anioł nie może Go ogarnąć (zgłębić), ani też nie może poprzez swoją naturę widzieć Jego istoty. Nie wynika jednak wcale, że anioł nie może mieć żadnego poznania Boga, albowiem jak Bóg nieskończenie jest odległy od anioła, tak i poznanie, jakim Bóg siebie poznaje, nieskończenie jest odległe od poznania, jakie anioł ma o Nim.

Na 3. U anioła poznanie naturalne Boga stoi w środku między podanymi poznaniami; jakkolwiek - jak wyżej powiedziano[12] - bardziej jest zbliżone do trzeciego.

ZAGADNIENIE 57
O POZNAWANIU BYTÓW MATERIALNYCH PRZEZ ANIOŁÓW

Z kolei zajmiemy się tymi rzeczami materialnymi, które aniołowie poznają. Rzecz ujmiemy w pięć pytań: 1. Czy aniołowie poznawają natury rzeczy materialnych? 2. Czy poznawają poszczegóły? 3. Czy znają rzeczy przyszłe? 4. Czy poznawają myśli (tajniki) serc? 5. Czy poznawają wszystkie tajemnice łaski?

Artykuł 1

CZY ANIOŁ0WIE POZNAWAJĄ RZECZY MATERIALNE ?

Zdaje się, że aniołowie nie poznawają rzeczy materialnych, bo:

1. Rzecz poznana staje się doskonałością poznawcy. Lecz rzeczy materialne nie mogą być doskonałościami aniołów; wszak są niższe od nich. Aniołowie więc nie poznawają rzeczy materialnych.

2. Glosa powiada[1]: Te tylko rzeczy można widzieć myślą, które są w duszy przez swą istotę. Lecz rzeczy materialne nie mogą być w duszy człowieka lub w umyśle anioła przez swoje istoty. Nie można więc ich poznawać widzeniem myślą, a tylko widzeniem wyobraźnią, która poznaje podobizny ciał, oraz widzeniem zmysłami, które dotyczą samych ciał. U aniołów zaś nie ma widzenia wyobraźnią i zmysłami, a tylko widzenie myślą. A więc aniołowie nie mogą poznawać rzeczy materialnych.

3. Rzeczy materialne nie są aktualnie poznawalne myślowo; są poznawalne tak, ale przez zmysły i wyobraźnię, których u aniołów nie ma. A więc aniołowie nie poznawają rzeczy materialnych.

Wbrew temu: Co zdoła siła mniejsza i niższa, zdoła to i siła wyższa. Lecz myśl ludzka - z natury słabsza i niższa od myśli anioła - zdoła poznawać rzeczy materialne. Tym bardziej więc i myśl anioła.

Odpowiedź: Taki porządek panuje wśród rzeczy, że byty wyższe są doskonalsze od niższych, a co w niższych zawiera się skąpo *(deficienter)*, częściowo i rozlicznie, w wyższych zawiera się nadobficie *(eminenter)*, poniekąd w całości i niezłożenie. Stąd też - jak mówi Dionizy[2] - w Bogu jako najwyższym szczycie rzeczy stosownie do Jego niezłożonego istnienia wszystko przedistnieje nadistotnie[a].

Otóż - jak stwierdza tenże Dionizy[3] - aniołowie spośród reszty stworzeń są bliżsi i podobniejsi Bogu; stąd też z dobroci Bożej czerpią więcej i doskonalej. Wszystkie więc rzeczy materialne przedistnieją w aniołach sposobem wprawdzie bardziej niezłożonym i niematerialnym niż są w samych rzeczach, ale rozliczniej i nie tak doskonale, jak są w Bogu[4]. Otóż wszelka rzecz, która jest w czymś, przyjmuje sposób bytowania tego, w czym jest. Aniołowie zaś stosownie do swojej natury to istoty myślące[5]. I dlatego jak Bóg poznaje rzeczy materialne poprzez Swoją istotę[6], tak aniołowie poznają je dzięki temu, że owe rzeczy są w nich poprzez swoje formy myślowe[7]. /40/

Na 1. Rzecz poznana staje się doskonałością poznawcy myślącego dzięki temu, że myśl posiada w sobie formę myślową tejże rzeczy. W ten też sposób formy myślowe, które są w myśli anioła, są doskonałościami i ziszczeniami *(actus)* myśli anielskiej.

Na 2. Zmysł nie dosięga *(non apprehendit)* istot rzeczy; postrzega jedynie przypadłości zewnętrzne; nie czyni tego również i wyobraźnia; dosięga bowiem samych podobizn ciał tylko. Sama tylko myśl dosięga istoty rzeczy. Stąd też Filozof[8] powiada, że przedmiotem myśli jest ‘czym coś jest’ - i co do tego się nie myli, tak jak i zmysł nie myli się co do swojego właściwego przedmiotu. A zatem istoty rzeczy materialnych są w myśli

---

[a] *omnia supersubstantialiter praexistant.*

człowieka lub anioła tak, jak rzecz poznawana myślowo jest w myślącym; nie są zaś w niej według swojego realnego istniemia. Są jednak i takie, co przebywają w myśli lub w duszy obydwoma postaciami istnienia; i wtedy myśl widzi jedno i drugie.
Na 3. Gdyby anioł nabywał poznanie rzeczy materialnych od samych rzeczy materialnych, musiałby wpierw - dokonując abstrakcji [tj. odmaterializowania i odjednostkowienia] – sprawić, żeby te rzeczy były przystosowane do poznawania przez myśl [tj. aktualnie poznawalne myślowo][a]. Ale on nie nabywa poznania rzeczy materialnych od tychże rzeczy; znajomość ich ma poprzez 'wrodzone' sobie i już przystosowane do myślowego poznawania formy rzeczy[b]. [I poprzez nie tak je poznaje] jak je poznaje nasza myśl poprzez formy, które dopiero drogą abstrakcji czyni przystosowane do poznania przez myśl, tj. rzeczywiście myślowo poznawalne.

Artykuł 2

CZY ANIOŁ POZNAJE POSZCZEGÓŁY ?

Zdaje się, że anioł nie poznaje poszczegółów bo:

1. Filozof pisze: „Zmysł ma za przedmiot poszczegóły, rozum zaś (lub myśl) powszechniki czy ogóły”[1]. Lecz - jak widać z powyższych[2] - u aniołów poza myślą nie ma innej władzy poznawczej. A zatem nie poznawają poszczegółów.

2. Każde poznanie jest jakowymś upodobnieniem poznawcy do przedmiotu poznanego. Otóż, jak się zdaje, nie może zachodzić jakoweś upodobnienie anioła do poszczegółu jako takiego: przecież anioł - jak wyżej ustalono[3] - jest niematerialny, gdy tymczasem pierwiastkiem stanowiącym o poszczegółowości jest materia. Anioł więc nie może poznawać poszczegółów.

3. Jeśli anioł poznaje poszczegóły, to czyni to albo poprzez formy poszczególne, albo poprzez formy ogólne. Atoli nie poprzez formy poszczególne, bo w takim razie musiałby ich mieć nieskończoną ilość. Również i nie poprzez formy ogólne; ogół bowiem czy powszechnik nie jest wystarczającym źródła, poznawania poszczegółu jako takiego: wszak w powszechniku poszczegóły są poznawane li tylko w możności. A więc anioł nie poznaje poszczegółów.

Wbrew temu: Nikt nie może stróżować tego, czego nie zna. Lecz aniołowie stróżują poszczególnych ludzi[4]; świadczą o tym słowa Psalmisty: „Swoim aniołom dał rozkaz o tobie, aby cię strzegli” itd.[5]. A więc aniołowie poznawają poszczegóły.

Odpowiedź: Niektórzy zupełnie odmówili aniołom poznawania poszczegółów. Ale to, po pierwsze, jest sprzeczne z wiarą katolicką, która uczy, że te niższe rzeczy są pod zarządem aniołów[6] - stosownie do słów Pawłowych: „Są oni wszyscy duchami przeznaczonymi do usług [tj. do zarządzania]”[7]. Otóż gdyby aniołowie nie poznawali

---

[a] *oporteret quod faceret eas intelligibiles actu.*
[b] *per species actu intelligibilis rerum sibi connaturales.*

poszczegółów, nie mogliby rozciągać żadnej opatrzności nad tym, co się dzieje na naszym świecie, jako że działanie dotyczy poszczegółów, to zaś godziłoby w następującą wypowiedź Pisma św.: „Nie mów przed aniołem: nie masz opatrzności”[8a]. Po drugie, jest to sprzeczne z poglądami filozofów, według których aniołowie, kierując się myślą i wolą, poruszają ciała niebieskie.
I dlatego inni tak głosili: Owszem, aniołowie poznawają poszczegóły, ale w przyczynach powszechnych, do których sprowadzają się wszystkie partykularne skutki; ot tak, jak astronom wyrokuje o jakimś przyszłym zaćmieniu na podstawie układu ruchów ciał niebieskich. Aliści ta opinia cierpi na te same braki, co opinia pierwsza: poznawać bowiem poszczegół w przyczynach powszechnych, bynajmniej nie jest tym samym, co poznawać poszczegół jako poszczegół, tzn. tak jak on ‘tu i teraz’ istnieje. Astronom przecież, poznając przyszłe zaćmienie na podstawie obliczeń ruchów ciał niebieskich, poznaje je tylko w ogólności, nie zaś jako zachodzące ‘tu i teraz’ chyba żeby to zjawisko postrzegał zmysłami. Gdy tymczasem zarządzanie, opatrywanie i poruszanie dotyczą poszczegółów jako zachodzących ‘tu i teraz’.

I dlatego trzeba inaczej odpowiedzieć, a mianowicie: Jak człowiek za pomocą różnych władz poznawczych poznaje wszystkie rodzaje rzeczy: myślą powszechniki i byty niematerialne, zmysłem poszczegóły i rzeczy cielesne, tak anioł za pomocą jednej władzy: myślenia, poznaje jedno i drugie. Taki bowiem jest układ rzeczy, że im jakiś byt jest na wyższym szczeblu, tym jego władza jest bardziej ujednolicona i ma szerszy zakres; widać to na przykładzie samego człowieka: zmysł wspólny, który jest wyższy od reszty poszczególnych zmysłów, jakkokwiek jest jedną i jedyną władzą, jednak poznaje zarówno to wszystko, co bywa poznawane przez pięć zmysłów zewnętrznych, jak jeszcze inne, np. różnicę między białym a słodkim, czego nie postrzega żaden zmysł zewnętrzny[9]. To samo stwierdzić można i w innych dziedzinach. A ponieważ według porządku natury anioł jest wyższy niż człowiek, dlatego nie licuje mówić, że człowiek którąś ze swoich władz poznaje coś, czego anioł jedną swoją władzą poznawczą, tj. myślą, nie poznaje. Stąd też tak uważa Arystoteles[10]: nie licuje, żeby Bóg nie wiedział co to niezgoda, którą my znamy.

W jaki zaś sposób myśl anioła poznaje poszczegóły, pokazuje następujące rozumowanie: Jak rzeczy płyną od Boga, by istnieć samoistnie we własnych naturach, tak rownież Odeń płyną, by istnieć w poznaniu anielskim. Jasnym zaś jest, że od Boga płynie na rzeczy nie tylko to, co należy do natury ogóknej, lecz także to wszystko, co stanowi o ujednostkowieniu; jest bowiem przyczyną całego jestestwa rzeczy, zarówno materii jak i formy; jak zaś jest przyczyną, tak też i poznaje, gdyż - jak już wykazano[11] - Jego wiedza jest przyczyną rzeczy. Zatem jak Bóg - poprzez swoją istotę, przez którą wszystko powoduje - jest podobizną wszystkich rzeczy i poprzez tę istotę wszystko poznaje zarówno co do natur ogólnych, jak i co do poszczegółowości[12], tak aniołowie - poprzez formy dane im przez Boga wraz z naturą - poznawają rzeczy nie tylko pod względem natury ogólnej, lecz także pod względem ich poszczegółowości; te bowiem formy poznawcze anioła przedstawiają w sposób wieloraki ową jedyną i niezłożona - istotę Bożą. /41/

Na 1. Filozof mówi o naszej myśli, która poznaje rzeczy jedynie drogą abstrakcji; to zaś, co drogą abstrakcji zostało oczyszczone z przyległości materialnych, staje się powszechnikiem czy ogółem[13]. Ten jednak sposób poznawania - jak wyżej powiedziano[14] - jest obcy aniołom. Nie można wiec jednakowo ich traktować.

Na 2. Aniołowie - według swej natury – nie są podobni do rzeczy materialnych tak, jak coś jest do czegoś podobne, bo je łączy wspólny rodzaj, gatunek lub przypadłość, ale są do nich podobni tak, jak ktoś wyższy jest podobny do niższego; np. słońce do ognia. I w ten też sposób w Bogu istnieje podobieństwo wszystkich bytów: czy to chodzi o formę, czy o materię; w sensie: cokolwiek znajduje się w rzeczach, przedistnieje w Nim jako w przyczynie. Z tego samego też powodu formy poznawcze myśli anioła, które są jakowymiś podobiznami dobytymi z istoty Bożej, są podobiznami rzeczy nie tylko co do formy, lecz także co do materii.

Na 3. Aniołowie poznawają poszczegóły poprzez formy ogólne; te zaś są podobiznami rzeczy tak co do pierwiastków ogólnych, jak i co do pierwiastków jednostkowienia. Wyżej zaś wyłożyliśmy[15], w jaki sposób - za pomocą tej samej formy - mogą więcej rzeczy poznawać.

Artykuł 3

CZY ANIOŁOWIE POZNAWAJĄ PRZYSZŁOŚĆ ?

Zdaje się, że aniołowie poznawają przyszłość, bo:

1. Aniołowie są lepsi (potężniejsi) w poznawaniu niż ludzie. Lecz niektórzy ludzie znają wiele z tego, co zajdzie w przyszłości. Tym bardziej chyba aniołowie.

2. Teraźniejszość i przyszłość, to różnice czasu. Lecz myśl anioła jest ponad czasem: „równa się wieczności, to jest wiekuistości”[1] - czytamy w dziele *O przyczynach*. Dla myśli więc anioła nie istnieje różnica: przeszłość – przyszłość, ale obie bez różnicy poznaje.

3. Anioł poznaje poprzez formy ogólne dane mu wraz z naturą, a nie poprzez formy nabywane od rzeczy. Lecz formy ogólne zachowują się jednakowo wobec przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. A więc, jak się zdaje, aniołowie bez różnicy poznawają przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

4. Jak o czymś mówi się, że jest odległe co do czasu, tak samo, że jest odległe co do miejsca, lecz aniołowie poznawają to, co odległe co do miejsca. A więc poznawają także to, co odległe w czasie przyszłym.

Wbrew temu: Nie może przysługiwać aniołowi to, co jest wyłączną i właściwą oznaką Boga. Lecz poznawanie przyszłości jest wyłączną i właściwą oznaką Boga, stosownie do słów Izajasza: „Objawcie to, co ma nadejść w przyszłości, abyśmy poznali, czy jesteście bogami”[2]. A zatem aniołowie nie poznawają przyszłości.

Odpowiedź: W dwojaki sposób można poznawać rzeczy przyszłe: Pierwsze, w swojej przyczynie. W ten sposób wiedzą pewną bywają poznawane te fakty przyszłe, które z konieczności pochodzą od swoich przyczyn; np. że jutro wzejdzie słońce. Te zaś fakty, które pochodzą od swoich przyczyn w większości wypadków ale nie [zawsze], bywają poznawane nie w sposób pewny, ale na sposób przyposzczenia czy prawdopodobieństwa. Tak to np. lekarz przewiduje wyzdrowienie chorego. I ten to właśnie sposób poznawania przyszłości przysługuje aniołom; a przysługuje im tym doskonalej niż nam, im lepiej, doskonalej i ogólniej poznawają przyczyny rzeczy. Tak jak lekarze: im dokładniej poznają przyczyny choroby, tym lepiej przewidują jej koleje przyszłe. Te zaś faktyn które pochodzą od swoich przyczyn w mniejszości wypadków, zgoła są nieznane - tak jak rzeczy przypadku i losu.

Drugie, rzeczy przyszłe bywają poznawane same w sobie. I tak poznawać fakty przyszłe jest rzeczą li tylko samego Boga: i to nie tylko te, które pochodzą z konieczności lub w większości wypadków, lecz także to, co jest rzeczą przypadku i losu; jest tak dlatego, że Bóg widzi wszystko w swojej wieczności, która - ponieważ jest niezłożona - jest obecną przy całym czasie i zawiera go; i dlatego Bóg jednym spojrzeniem obejmuje wszystko, co dzieje się przez cały czas jako stojące obecnie przed Nim i widzi wszystkie rzeczy tak, jak istnieją same w sobie; mówiliśmy już o tym, rozprawiając o wiedzy Boga[3].

Myśl zaś anielska - jak i każdego stworzenia - nie dociąga do wieczności Bożej; i dlatego żadna myśl stworzenia nie może poznawać rzeczy czy zdarzeń przyszłych tak, jak się mają w swoim bycie.

Na 1. Ludzie poznawają przyszłe fakty tylko w swoich przyczynach, albo też z objawienia Bożego. W ten zaś sposób aniołowie o wiele wnikliwiej poznawają przyszłość niż ludzie

Na 2. Owszem, myśl anioła jest ponad czasem, ale tym czasem, którym się mierzy ruchy cielesne; istnieje jednak w jego myśli czas mierzący następstwo jego pomyśleńa[a]; o nim to właśnie mówił Augustyn, pisząc: „Bóg porusza stworzenie duchowe według czasu”[4]. Skoro więc w myśli anioła zachodzi następstwo, nie wszystko, co się dzieje w ciągu całego czasu, stoi przed nim jako teraźniejszość.

Na 3. Owszem, formy ogólne istniejące w myśli anioła - same z siebie - jednakowo zachowują się wobec teraźniejszości, przeszłości i przyszłości. [Ale nie na odwrót]. Nie jednakowo wszakże zachowuje się to, co w teraźniejszości, co w przeszłości i co w przyszłości wobec tychże form czy treści; jest tak dlatego, że to, co jest teraz, ma naturę, dzięki której upodabnia się do form istniejących w umyśle anioła - i w ten sposób może być przez nie poznawane. Natomiast to, co jest w przyszłości, nie ma jeszcze natury dzięki której mogłoby się upodobnić do form myśli anioła, i dlatego nie może być poprzez
nie poznane.

---

[a] pomyślnie; omyśleć coś; skierować myśl raz na to, raz na owo: *conceptio intelligibilis.*

Na 4. Rzeczy odległe co do miejsca: i istnieją w przyrodzie, i mają udział w jakiejś idei (treści), której podobiznę anioł posiada. Tego zaś - jak się rzekło[5] - nie da się powiedzieć o tym, co odległe w przyszłości. Nie zachodzi więc podobieństwo. /42/

Artykuł 4

CZY ANIOŁOWIE POZNAWAJĄ TAJNIKI SERC ?

Zdaje się, że aniołowie poznawają tajniki (skrytości) serc, bo:

1. Objaśniając tekst Joba: „Złoto i szkło jej [tj. mądrości] nierówne”[1]. Grzegorz tak pisze: „Wtedy - a mówi o szczęsciu zmartwychwstałych - jeden będzie przejrzysty dla drugiego, tak jak sam jest dla siebie; a przenikając myśl każdego, przenika zarazem i jego sumienie”[2]. Lecz - jak podaje Mateusz[3] - zmartwychwstali będą podobni do aniołów. A więc jeden anioł może widzieć to, co jest we wnętrzu drugiego.

2. Jak się mają kształty do ciał, tak się mają formy myślowe do myśli. Otóż kto widzi ciało, widzi i jego kształt. Zatem kto widzi jestestwo myślące, widzi i formę myślową w nim obecną. A ponieważ anioł widzi drugiego anioła - jak również i duszę – dlatego, jak się zdaje, może widzieć myśli obojga.

3. Podobniejsze do anioła jest to, co jest w naszej myśli, niż to, co jest w naszej wyobrazni; pierwsze bowiem jest poznawane przez myśl w rzeczywistości, drugie zaś jedynie w możności. Lecz anioł może poznawać to, co jest w wyobraźni - tak jak i wszystkie rzeczy cielesne - gdyż wyobraźnia jest władzą ciała. Wydaje się więc, że anioł może poznawać tajniki naszej myśli.

Wbrew temu: Nie przysługuje aniołom to, co jest wyłącznie Bogu właściwe. Lecz poznawać skrytości serc jest wyłączną właściwoscią Boga; świadczą o tym słowa Jeremiasza: „Nad miarę chytre jest serce i zgubne, kto zdoła je zgłębić? Ja, Jahwe, przenikam serce”[4]. A więc aniołowie nie poznawają skrytości serc.

Odpowiedź: W dwojaki sposób można poznawać skrytości serca: Pierwsze, w swoim skutku czy przejawach; w tem sposób może je poznawać zarówno anioł, jak i człowiek; a im bardziej maskowane są owe przejawy tym wnikliwszego domagają się poznawcy. I tak przeżycia wewnętrzne, tj. skrytości serca niekiedy poznaje się po zewnętrznych postępkach, a niekiedy po zmianach na obliczu; lekarze zdołają nawet poznać przeżycia duszy po tętnie; tym bardziej mogą je tą drogą poznawać aniołowie - a także i szatani - jako że wnikliwiej dostrzegają i oceniają najskrytsze nawet takowe zmiany cielesne. Augustyn tak o tym pisze: „(Szatani) z łatwością odczytują usposobienia czy przeżycia wewnętrzne ludzi nie tylko słowem wyrażone, ale także poczęte w duszy, jako że dusza wyraża je na zewnątrz jakowymiś znakami w ciele”[5] - jakkolwiek w dziele *Odwołań*[6] powiada, że nie trzeba upierać się przy sposobie, w jaki to się dzieje.

Drugie, skrytości serca można poznawać [same w sobie, a więc]: myśli o ile są w rozumie, uczucia *(affectiones)* o ile są we woli; i w ten sposób sam tylko Bóg może

poznawać myśli i uczucia woli. Jest tak dlatego, że wola stworzenia rozumnego podlega samemu tylko Bogu i tylko On sam może na nią działać – on, który jest głównym jej przedmiotem jako jej ostateczny cel; pełniejsze tego wyjaśnienie podajemy niżej[7]. I dlatego samemu tylko Bogu znane jest to, co jest we woli lub co od samej woli zależy. Co więcej, od samej woli - co chyba jest każdemu jasne - to zależyn że ktoś aktualnie coś myśli; każdy bowiem według własnej woli używa nabytej wiedzy lub istniejących w nim form myślowych [urobionych pojęć]; to właśnie ma na myśli św Paweł, pisząc: „Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku?”[8].

Na 1. Dwie przeszkody wpływają na to, że w życiu obecnym jeden człowiek nie poznaje skrytości drugiego; są to: ociężałość ciała i wola zamykająca w sobie swoje tajniki. Pierwsza przeszkoda będzie zniesiona przy zmartwychwstaniu; dla aniołów ona istnieje. Druga pozostanie po zmartwychwstaniu; wiąże obecnie aniołów. Wszelako jakość duszy - jej stopień łaski i chwały, będzie się ujawniać w ciele - jego blasku; i po tym to blasku jede, będzie mógł poznawać duszę drugiego.

Na 2. Jeden anioł widzi formy myślowe drugiego, jako że miara czy zasób form myślowych co do ich większej lub mniejszej powszechności czy ogółowości jest dostosowany do rangi jestestw; bynajmniej jednak z tego nie wynika, że jeden poznaje sposób, w jaki drugi używa owych form myślowych, gdy aktualnie coś myśli.

Na 3. Władze pożądawcze zwierząt nierozumnych nie panują nad swoim postępowaniem, ale działają pod wpływem bodźców przyczyny cielesnej lub duchowej. A ponieważ aniołowie poznawają rzeczy cielesne oraz ich stan, dlatego mogą poprzez nie poznawać to, co jest we władzy pożądawczej i w poznawaniu wyobraźni zwierząt nierozumnych, a także i ludzi, jako że i u ludzi niekiedy pożądanie zmysłowe zrywa się do działania pod wpływem bodźca cielesnego - tak jak to zawsze dzieje się u zwierząt nierozumnych. Jeśli jednak poruszenie pożądania zmysłowego i poznawanie wyobraźni w człowieku dzieją się na rozkaz i pobudzenie woli i rozumu, to w takim wypadku aniołowie nie muszą ich poznawać; a to dlatego, że - jak uczy Filozof[9] - także niższa część duszy bierze jakoś udział w rozumie, tak jak posłuszny w rozkazodawcy.

Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że anioł - jeżeli poznaje to, co jest w pożądaniu zmysłowym lub w wyobraźni człowieka - poznaje to, co jest w myśli lub woli, gdyż myśl lub wola nie podlegają pożądaniu zmysłowemu i wyobraźni; myśl i wola może się nimi dowolnie posługiwać. /43/

Artykuł 5

CZY ANIOŁOWIE ZNAJĄ TAJEMNICE ŁASKI ?

Zdaje się, że aniołowie znają tajemnice łaski, bo:

1. Spośród wszystkich tajemnic naczelną jest tajemnica wcielenia Chrystusa. Otóż aniołowie znali ją od początku; świadczą o tym: Augustyn, pisząc: „Tajemnica ta w taki sposób odwiecznie była ukryta w Bogu, że jednak była znana książętom i mocom

niebieskim”[1]; św. Paweł: „Bez wątpienia wielka jest tajemnica pobożności. Ten, który objawił się w ciele... ukazał się aniołom”[2]. A zatem aniołowie znają tajemnice łaski.

2. Mądrość Boża kryje w sobie treści wszystkich tajemnic łaski. Lecz aniołowie widzą samąż mądrość Boga - która jest Jego istotą. A więć aniołowie znają tajemnice łaski.

3. Zdaniem Dionizego[3], aniołowie pouczali proroków; lecz prorocy znali tajemnice łaski; świadczą o tym słowa Amosa: „Bo nie uczyni Pan, Jahwe, niczego, by nie wyjawił swego zamiaru [Wulg. tajemnicy swej] sługom swym, prorokom”[4]. A zatem aniołowie znają tajemnice łaski.

Wbrew temu: Nikt nie uczy się tego, co już zna. Lecz aniołowie - nawet ci najwyżsi - pytają się o Boże tajemnice łaski i uczą się ich: takie jest zdanie Dionizego. Oto co mówi: „Pismo św. wspomina o istotach niebieskich, stawiających pytanie samemu Jezuswi i nabywających wiedzę o Jego działalności dla ludzi; - i o Jezusie uczącym ich bezpośrednio”[5]; np. u Izajasza: na pytanie aniołów: „Któż jest ten, który przybywa z Edonu ...? odpowiada Jezus: „To Ja jestem tym, który mowi sprawiedliwie”[6]. A więc aniołowie nie znają tajemnic łaski.

Odpowiedź: Aniołowie mają dwojakie poznawanie: Pierwsze, naturalne; nim to poznawają rzeczy[a] bądź przez swoją istotę, bądź poprzez wrodzone formy poznawcze. I tym poznawaniem aniołowie nie mogą poznawać tajemnic łaski; wszak owe tajemnice zależą od gołej woli Boga. Jeżeli zaś jeden anioł nie może poznawać myśli drugiego - zależnych od jego woli, tym mniej może poznawać to, co zależy od samej woli Boga. Św. Paweł tak rozumuje: „Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkien jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży”[7].

Ale jest u nich jeszcze inne poznawanie: to mianowicie, które stanowi ich szczęście; nim to widzą Słowo i rzeczy w Słowie. Otóż dzięki temu widzeniu poznawają tajemnice łaski; wszelako nie wszystkie i nie wszyscy jednakowo, ale według tego, jak Bóg zechciał im je objawić - stosownie do słów św. Pawła: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha”[8]. A dzieje się to tak: Wyżsi aniołowie, wpatrując się bystrzej niż inni w mądrość Bożą, widzeniem tym poznają więcej tajemnic i wznioślejszych, które z kolei ujawniają niższym - oświecając ich[9]; niektóre z tych tajemnic poznali tą drogą już na początku swojego stworzenia; o innych bywają pouczani z czasem stosownie do potrzeb spełnianych przez nich poselstw. /44/

Na 1. W podwójny sposób można mówić o tajemnicy wcielenia Chrystusa: Pierwszen ogólnie; - i w ten sposób ta tajemnica wszystkim aniołom została objawiona na samym początku ich szczęśliwości. Jest ona bowiem jakby ogólną zasadą, do której zmierzają, [i na której się opierają] wszystkie ich urzędy - w myśl słów: „Są oni wszyscy duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają posiąść zbawienie”[10]; a ono właśnie dokonuje się poprzez tajemnicę wcielenia. I dlatego trzeba było wszystkich pouczyć o tejże tajemnicy - i to społem wszystkich.

---

[a] tzn. wszystko: jestestwa duchowe i materialne.

Drugie, możemy mówić o tajemnicy wcielenia, uwzględniając szczegółowe okoliczności jej ziszczania się; - i co do tego nie wszyscy aniołowie byli od początku o wszystkim powiadomieni; niektórzy nawet - i to wyżsi -jak świadczą o tym słowa Dionizego[11] - dopiero pozniej dowiedzieli się o tym.

Na 2. Wprawdzie szczęśliwi aniołowie wpatrują się w madrosć Bożą, to jednak jej nie zgłębiają[12]. I dlatego nie jest konieczne, żeby poznawali wszystko, cokolwiek ona kryje w sobie.

Na 3. Wszystko, czego prorocy drogą objawienia dowiedzieli się o tajemnicach łaski, zostało objawione aniołom, i to o wiele doskonalej. I chociaż Bóg objawił prorokom ogólnie to, co zamierzał uczynić dla zbawienia rodzaju ludzkiego, to jednak apostołowie znali wiele jego szczegółów, których nie znali prorocy. Tak o tym pisze św. Paweł: „Czytając [te słowa] możecie się przekonać o moim zrozumieniu tajemnicy Chrystusa. Nie była ona oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona ... Jego Apostołom”[13]. Również i spośród proroków: późniejsi znali to, o czym wcześniejsi nie wiedzieli - stosownie do słów Psalmisty: „Jestem rozumniejszy od starców”[14] A Grzegorz pisze: z biegiem czasu poznanie spraw Bożych wzrosło do niebywałych rozmiarów[15].

ZAGADNIENIE 58
SPOSÓB POZNAWANIA ANIELSKIEGO

Następnie zajmiemy się: w jaki sposób aniołowie poznawają; ujmiemy to w siedem pytań:

1. Czy myśl anioła bywa niekiedy w możności, a niekiedy w rzeczywistości? 2. Czy anioł może myśleć o wielu i naraz? 3. Czy anioł poznaje drogą rozumowania, tj. wnioskowania? 4. Czy w myśleniu anioła zachodzi łączenie i oddzielanie? 5. Czy w myśli anioła może znaleźć się fałsz? 6. Czy u aniołów istnieje poznanie? 7. Czy to ranne i wieczorne poznanie oznacza jedno i to samo poznawanie, czy też różne?

Artykuł 1

CZY MYŚL ANIOŁA BYWA NIEKIEDY W MOŻNOŚCI, A NIEKIEDY W RZECZYWISTOŚCI ?

Zdaje się, że myśl anioła niekiedy bywa w możności, bo:

1. Według Arystotelesa: „Ruch to ziszczanie bytu istniejącego w możności”[1]. Lecz - jak mówi Dionizy[2] - myśl anioła myśląc, porusza się. A więc myśl anioła niekiedy jest w możności.

2. Ponieważ pragnienie dotyczy rzeczy nieposiadanej, ale możliwej do osiągnięcia, dlatego ktokolwiek pragnie coś myśleć, znajdzie się w możności do tego. Otóż św. Piotr, [mówiąc o sprawach zbawienia], pisze: „Wejrzeć w te sprawy pragną aniołowie”[3]. A więc myśl anioła bywa niekiedy w możności.

3. Autor dzieła *O przyczynach* twierdzi, że myśl myśli ”według sposobu swojego jestestwa”[4]. Lecz w jestestwie anioła jest domieszka możności. A więc niekiedy myśli w możności.

Wbrew temu Augustyn pisze, że aniołowie: „odkąd są stworzeni rozkoszują się samąż wiecznoscią Słowa - świętą i pobożną kontemplacją”[5]. Lecz myśl kontemplująca nie jest w możności, ale w trakcie aktualnego myślenia. A więc myśl anioła nie bywa w możności.

Odpowiedź: Według Filozofa[6] myśl w dwojaki sposób bywa w możności: pierwsze, ‘nim się nauczy i nabędzie’, tzn. nim nabędzie sprawność wiedzy, drugie, ‘gdy już nabyła sprawność wiedzy, ale jej aktualnie nie używa’.

Otóż jeśli idzie o pierwszy sposób, myśl anioła nigdy nie bywa w możności wobec tych rzeczy, na które może się rozciągać jego naturalne poznawanie. Jak bowiem ciała wyższe, tj. niebieskie, nie mają ni ociupiny możności do istnienia, która by nie była wypełniona przez rzeczywistość, tak myśl niebieskich istot myślących, tj. aniołów nie ma jakiejś próżnej możności do poznawania, która by nie była całkowicie wypełniona przez wrudzone im formv myślowe[7]. - Nic jednak nie wadzi, żeby ich myśl bywała w możności wobec prawd objawianych im przez Boga. Takim bowiem sposobem również i ciała niebieskie znajdują się niekiedy w możności wobec oświecania ich przez słońce.

Natomiast jeśli chodzi o drugi sposób, to myśl anioła może być w możności wobec tego, co poznaje naturalnym poznawaniem; nie zawsze bowiem aktualnie myśli o tym wszystkim, co poznaje naturalnym poznawaniem. /45/ - Jeśli jednak chodzi o kontemplację Słowa i tego, co w Nim widzi, to nigdy tym sposobem nie jest w możności; zawsze bowiem jego myśl aktualnie kontempluje Słowo i to, co w Nim widzi[8]. Wszak na tym właśnie widzeniu - kontemplacji zasadza się ich szczęśliwość, która - jak uczy Filozof[9] - polega na działaniu, a nie na sprawności.

Na 1. Dionizy ma tu na myśli ten ruch, który jest ziszczeniem bytu doskonałego, tj. istniejącego w rzeczywistości, a nie ten, który jest ziszczaniem bytu niedoskonałego, tj. istniejącego w możności. W tym bowiem sensie - jak uczy Filozof[10] - również i ‘myśleć’ oraz ‘czuć’ bywają nazywane ruchami.

Na 2. Owo pragnienie aniołów, [o jakim mówi św. Piotr], nie wyklucza rzeczy upragnionej, ale znużenie nią. - A można i tak odpowiedzieć: aniołowie pragną widzieć Boga, bo w związku z otrzymanym poselstwem chcą otrzymać od Boga nowe objawienia.

Na 3. W jestestwie anioła nie spotkasz ni krzty możności, która by nie była wypełniona rzeczywistością. Podobnież i myśl anioła: nigdy nie jest w taki sposób w możności, żeby była bez urzeczywistnienia.

Artykuł 2

CZY ANIOŁ MOŻE NARAZ MYŚLEĆ O WIELU ?

Zdaje się, że anioł nie może naraz myśleć o wielu, bo:

1. Według Filozofa: „Wie się wiele, myśli o jednym tylko”[1].

2. Myśl niczego nie pozna, jeśli nie będzie zarysowana przez formę myślową; tak jak ciało jest zarysowane przez kształt. Lecz jedno ciało nie może być zarysowane różnymi kształtami [nie może mieć wielu kształtów]. A więc jedna myśl nie może naraz myśleć o różnych przedmiotach.

3. Myślenie jest jakowymś ruchem. Żaden jednak ruch nie kończy się na wielu różnych punktach. Nie można więc myśleć o wielu naraz.

Wbrew temu Augustyn tak pisze: „Duchowa siła umysłu anielskiego z największą łatwością ogarnia naraz wszystko, co chce”[2].

Odpowiedź: O jedności działania stanowi jedność przedmiotu, tak jak o jedności ruchu stanowi jedność jego zakończenia[3].

Otóż niektóre rzeczy można uważać i za wielość, i za jedno: np. części jakiegoś ciągu; jeżeli je brać każdą z osobna [jako niezależną od innych] - jest ich wiele; i wtedy zmysł oraz myśl nie poznaje ich jedną czynnością i nie naraz. Ale można je brać jako jedno w całym - i wtedy, jak uczy Filozof[4], zarówno zmysł jak i myśl poznaje je i naraz, i jedną czynnością; w takim bowiem razie przedmiotem jest cały ciąg. W ten to również sposób nasza myśl naraz poznaje podmiot i orzeczenie właśnie jako części jednego zdania oraz dwie rzeczy porównywane ze sobą właśnie o ile je łączy jedno, mianowicie to, co w nich porównywalne. Jasny z tego następujący wniosek: nie można myśleć naraz o wielu rzeczach, jeśli brać każdą z osobna; można - o ile łączą się w jeden przedmiot poznawczy.

Otóż każda rzecz bywa aktualie poznawana przez myśl dzięki temu, że jej podobizna jest w myśli. A zatem wszystko, co można poznawać za pomocą jednej formy myślowej, myśl poznaje jako jeden przedmiot poznawczy i dlatego poznaje naraz[5]; co zaś poznaje się za pomocą różnych form myślowych, myśl poznaje jako różne przedmioty poznawcze.

Ostatecznie więc: Jeśli chodzi o to poznawanie, jakim poznawają rzeczy w Słowie, aniołowie poznawają wszystko za pomocą jednej formy myślowej, którą jest istota Boża; i dlatego - jeśli chodzi o ten właśnie typ poznania - poznawają wszystko naraz; tak jak i my w niebie; o czym tak pisze Augustyn: „Myśli nasze nie będą już wtedy tak ruchliwe, przerzucając się i znów wracając z przedmiotu na przedmiot; ale całą naszą wiedzę będziemy ogarniać jednym spojrzeniem”[6].

Jeśli zaś chodzi o to poznawanie, jakim poznawają rzeczy poprzez formy wrodzone, aniołowie mogą poznawać naraz te wszystkie rzeczy, które poznawają za pomocą jednej formy; nie zaś te, które poznawają za pomocą różnych form.

Na 1. Myśleć o wielu jako o jednymn to poniekąd myśleć o jednym.

Na 2. Myśl jest zarysowana przez tę formę myślową, którą ma w sobie. I dlatego tak może za pomocą jednej formy myślowej poznawać naraz wiele przedmiotów poznawczych, jak jedno ciało przez jeden kształt może naraz być podobne do wielu ciał.

Na 3. Odpowiedź taka sama jak i Na 1.

Artykuł 3 /46/

CZY ANIOŁ POZNAJE DROGĄ ROZUMOWANIA ?

Zdaje się, że anioł poznaje drogą rozumowania czy wnioskowania, bo:

l. Wtedy zachodzi wnioskowanie, gdy jedno bywa poznawane poprzez drugie. Lecz aniołowie poznają jedno poprzez drugie: poznawają przecież stworzenia poprzez Słowo. A więc myśl anioła poznaje drogą wnioskowania.

2. Cokolwiek zdoła siła niższa, zdoła i siła wyższa. Lecz myśl ludzka może udowadniać *(syllogizare)* oraz poznawać przyczyny w swoich skutkach: na czym właśnie polega rozumowanie i wnioskowanie. Tym bardziej więc może to czynić myśl anioła, która porządkiem natury jest wyższa.

3. Zdaniem Izydora[1], szatani poznawają wiele z doświadczenia. Lecz poznawanie doświadczalne zasadza się na rozumowaniu i wnioskowaniu; uczy bowiem Filozof: „Wiele zapamiętywań rodzi jedno doświadczenie; wiele zaś doświadczeń rodzi jedno powszechne [doświadczenie]”[2]. A więc aniołowie poznawają drogą wnioskowania.

Wbrew temu Dionizy pisze o aniołach, że „nie gromadzą swego poznania Bożego z rzucanych tu i ówdzie wypowiedzi, ani też nie wyciągają szczegółowych wniosków z jakichś ogółów”[3].

Odpowiedź: Jak to już nieraz powiedziano[4], aniołowie dzierżą takie stanowisko wśród jestestw duchowych, jakie ciała niebieskie wśród jestestw cielesnych; stąd to nawet Dionizy mazwał ich „duchami czy umysłami niebieskimi”[5]. Otóż między ciałami niebieskimi a ziemskimi zachodzi taka różnica, że ziemskie osiągają swoją końcową doskonałość poprzez zmianę i ruch, niebieskie zaś mają swoją końcową doskonałość od razu - z samej swojej natury.

Podobnie więc i myśl niższego szczebla, mianowicie ludzi, w poznawaniu prawdy osiąga doskonałość poprzez jakowyś ruch i przebieg działaia myślowego, gdy mianowicie z poznania jednego idzie do poznania drugiego: Gdyby zaś w samymż poznawaniu zasady sobie już znanej od razu widziała [jakby na dłoni] jako sobie znane wszystkie wynikające zeń wnioski - co wtedy? Wtedy nie było by miejsca na rozumowanie; i to właśnie zachodzi u aniołów; oni bowiem w tym, co w sposób

naturalny jako pierwsze poznawają, od razu widzą wszystko, cokolwiek można w tym poznać. I dlatego zwą się ‘myślące’ [istoty] *(intellectuales)*.

Toć i u nas [a chodzi o terminologię łacińską i scholastyczną] - o tym, co od razu w sposób naturalny [jakby samorzutnie] myślą chwytamy, powiadamy, że to *‘intelligimus’:* pojmujemy; stąd też nawet u nas *'intellectus':* intuicja, inteligencja, pojętność zwie się: zdolność czy sprawność pojmowania pierwszych zasad.

Natomiast dusze ludzkie - ponieważ zdobywają znajomość prawdy drogą jakowegoś wnioskowania, czyli rozumowania - zwą się ‘*rationales* - rozumne’; pochodzi to u nich ze słabości światła umysłowego; gdyby bowiem miały pełnię światła umysłowego - tak jak aniołowie, natychmiast w pierwszym spojrzeniu na zasady ogarnęłyby cały ich zasięg, widząc wszystko, cokolwiek z nich można wywnioskować.

Na 1. Rozumowanie czy wnioskowanie wyraża jakowyś ruch – przebieg, a wszelki ruch wiedzie od jednego – poprzedniego, do drugiego - następnego. Wtedy przeto zachodzi rozumowanie, gdy z czegoś pierwej poznanego dochodzimy do poznania czegoś drugiego - poznawanego później, a co wpierw było nieznane. Jeżeli zaś patrząc na jedno pierwsze, widzi się zarazem i drugie - tak jak w lustrze widzi się i obraz rzeczy, i zarazem rzecz samą – to jeszcze bynajmniej nie jest to rozumowanie; a właśnie w ten sposób aniołowie poznawają rzeczy w Słowie.

Na 2. Aniołowie mogą udowadniać w tym znaczeniu, że poznawają dowód *(syllogismum)* i że w przyczynach widzą skutki, a w skutkach przyczyny; nie zaś w tym znaczeniu, żeby zdobywały poznanie nieznanej prawdy metodą wnioskowania: z przyczyn o skutkach, ze skutków o przyczynach[6].

Na 3. Jeśli mówimy o doświadczeniu u aniołów i szatanów, to tylko według jakowegoś podobieństwa, mianowicie o ile poznawają zachodzące obecnie zjawiska zmysłowe - bez wnioskowania[7].

A r t y k u ł 4

CZY W MYŚLENIU ANIOŁA ZACHODZI ŁĄCZENIE I ROZŁĄCZANIE ?

Zdaje się, że myśl anioła tworzy sądy – tzn., że w myśleniu jego zachodzi łączenie i rozłączanie, bo:

1. Według Filozofa,[1] gdzie jest wielość pojęć *(intellectuum)*, tam też jest i ich złożenie. Lecz w myśli anioła znajduje się wielość ‘pojęć’, skoro poznaje różne rzeczy poprzez różne formy poznawcze, a nie wszystkie naraz. A więc w myśleniu anioła zachodzi łączenie i rosłączanie.

2. Większą jest odległość między przeczeniem a twierdzeniem niż między jakimikolwiek bądź dwoma przeciwstawnymi naturami; pierwsza bowiem odrębność to: twierdzenie i przeczenie. Lecz z tego, co się już rzekło[2], widać, że anioł poznaje jakoweś natury odległe od siebie nie poprzez jedną formę poznawczą, ale poprzez różne. Anioł przeto musi poznawać twierdzenie i przeczenie poprzez różne formy; z czego widać, że w myśleniu jego zachodzi łączenie i rozłączanie.

3. Mowa jest znakiem myśli. Otóż - jak to stwierdzają liczne teksty Pisma św. - aniołowie mówiący do ludzi wypowiadają zdania twierdzące i przeczące, które są znakami łączenia i odłączania w myśli. Wydaje się zatem, że anioł myśli drogą łączenia i odłączania.

Wbrew temu jak pisze Dionizy: „Myśl aniołów bije blaskiem przejrzystej niezłożoności, [tj. intuicji] poznań – 'pojęć' Bożych"[3]. Lecz jak uczy Filozof[4], niezłożone pojmowanie, tj. intuicja, obywa się bez łączenia i rozłączania. Zatem anioł myśli bez łaczenia i rozłączania.

Odpowiedź: Tak się ma wniosek do zasady czy przesłanki większej - gdy chodzi o myśl rozumującą, jak się ma orzeczenie do podmiotu - gdy chodzi o myśl łączącą i rozłączającą, [tj. tworzącą sąd]. Otóż gdyby myśl od razu w samej zasadzie dos trzegała prawdę wniosku, nigdy by nie myślała drogą wnioskowania czy rozumowania. Podobnież, gdyby myśl pojąwszy sedno podmiotu od razu znała wszystko, co można przyznać podmiotowi lub mu odmówić, nigdy by nie myślała drogą łączenia i rozłączania; wystarczyło by tylko pojąć sedno rzeczy.

Tak więc jasno widać, że nasza myśl z tego samego powodu poznaje poprzez wnioskowanie, co i poprzez łączenie i rozłączanie; z tego mianowicie powodu, że poznając jakiś pierwszy przedmiot w samym tym pierwszym poznaniu nie może od razu dojrzeć wszystkiego, co się w nim wirtualnie kryje. A to, jak się wyżej rzekło[5], pochodzi ze słabości naszego światła umysłowego. A ponieważ światło myśli anioła jest doskonałe - jak mówi Dionizy[6]: jest ono zwierciadłem czystym i najjaśniejszym - dlatego anioł obywa się zarówno bez rozumowania, jak i bez łączenia i rozłaczania.

Niemniej jednak poznaje łączenie i rozłączanie sądów czy zdań *(enuntiationum)*, tak jak i rozumowanie dowodów; poznaje bowiem to, co złożone - w sposób niezłożony, to, co podległe ruchowi - bez ruchu, to co materialne – niematerialnie[7].

Na 1. Nie każda wielość 'pojęć' powoduje ich złożenie, ale ta tylko, w której jedno pojęcie bywa przyznawane lub nie pojęciu drugiemu. Anioł zaśn pojmując sedno jakiejś rzeczy, poznaje zarazem wszystko, co można jej przyznać lub jej odmówić. Pojmując więc istotę rzeczy, jednym rzutem swojej niezłożonej myśli poznaje wszystko, cokolwiek my możemy poznać drogą łączenia i odłączania. /48/

Na 2. Jeśli chodzi o realne istnienie, to różne natury czy istoty rzeczy mniej różnią się od siebie, niż twierdzenie i przeczenie. Natomiast jeśli chodzi o poznawanie, to bliżej siebie stoją twierdzenie i przeczenie; skoro tylko bowiem poznaje się prawdę twierdzenia, przez to samo zarazem poznaje się i fałsz przeciwstawnego przeczenia.

Na 3. Fakt, że aniołowie wypowiadają sądy twierdzące i przeczące, świadczy o tym, iż poznawają łączenie i odłączanie; a nie o tym, iż poznawają drogą łączenia i oddzielania. Poznawają po prostu sedno rzeczy i to im wystarcza.

Artykuł 5

CZY W MYŚLI ANIOŁA MOŻE ZNALEŹĆ SIĘ FAŁSZ ?

Zdaje się, że w myśli anioła może znaleźć się fałsz, bo:

1. Przewrotność wiąże się z fałszem. Lecz - jak mniema Dioniz[1] - szatani mają „przewrotną fantazję”. Wydaje się więc, że w myśli anioła może znaleźć się fałsz.

2. Niewiedza jest przyczyną fałszywej oceny. Lecz - jak sądzi Dionizy[2] - u aniołów można spotkać niewiedzę. A więc, jak się zdaje, może się znaleźć u nich i fałsz.

3. Ktokolwiek zerwał z prawdą mądrości i ma rozum znieprawiony, tego myśl jest siedliskiem fałszu lub błędu. I to właśnie Dionizy przypisuje szatanom[3]. Wydaje się więc, że i myśl aniołów może być siedliskiem fałszu.

Wbrew temu Filozof pisze, że „Myśl jest zawsze prawdziwą”[4]; Augustyn zaś, że „Myśl poznaje tylko to, co prawdziwe”[5]. Lecz aniołowie nie poznają inaczej jak tylko myślą, myśleniem. A więc w poznawaniu aniołów nie może się znaleźć pomyłka i fałsz.

Odpowiedź: Prawda odpowiedzi na to pytanie zależy poniekąd od poprzedniego artykułu; powiedzieliśmy tam, że anioł w myśleniu nie łączy i nie odłącza, ale po prostu jego myśl chwyta sedno rzeczy. Otóż - jak uczy Filozof[6] - myśl chwytająca sedno rzeczy zawsze jest prawdziwa; tak jak i zmysł wobec właściwego przedmiotu.

Otóż my, ludzien w pojmowaniu sedna rzeczy możemy przypadłościowo ulec pomyłce i fałszowi, mianowicie o ile w nim zachodzi jakoweś składanie [i to podwójnie]: albo gdy określenie jednej rzeczy bierzemy za określenie drugiej, albo gdy człony określenia nie przynależą do siebie; np. gdyby ktoś określił jakąś rzecz następująco: czworonożne zwierzę latające (żadne bowiem zwierzę nie jest takowym). Ten błąd zakraść się może jedynie w pojmowaniu rzeczy złożonych; ich bowiem określenie bierzemy z różnych części składowych, z których jedno wobec drugiego ma postać materii. Natomiast - jak mówi Filozof[7] - jeśli chodzi o pojmowanie sedna istot niezłożonych, do naszej myśli nie może zakraść się fałsz, bo albo zgoła nie dociera do nich - i wtedy nie ma o nich żadnego pojęcia, albo poznaje je tak, jak są[8].

Zasadniczo więc nie może w myśli anioła znaleźć się fałsz, błąd czy pomyłka; może, ale przez przypadłość; inaczej jednak niż u nas; my bowiem dochodzimy niekiedy do pojmowania [i określenia] sedna drogąłączenia i odłączania, gdy poszukujemy określenia drogą rugowania i rozumowania. /49/ To jednak nie zachodzi u aniołów; oni bowiem już w samej istocie rzeczy widzą wszystkie zdania czy sądy tejże rzeczy dotyczące.

Otóż dla każdego jest jasne, że z sedna rzeczy można poznać to wszystko, co w sposób naturalny jej przysługuje lub nie, jako że sedno jest początkiem poznawania, nie zaś to, co zależy od nadnaturalnego zrządzenia Boga. Wobec czego aniołowie dobrzy mający wolę prawą, poznawszy sedno rzeczy wyrokują o tym, co w sposób naturalny rzeczy przysługuje, li tylko w uzależnieniu od zrządzenia Bożego; i dlatego nie może u

nich znaleźć się fałsz lub błąd. Natomiast szatani, aktem przewrotnej woli zamknąwszy swą myśl na mądrość Bożą, wyrokują niekiedy o rzeczach bezwzględnie: mając na uwadze tylko dane natury; - i dlatego nie mylą się co do tego, co w sposób naturalny rzeczy przysługuje; mogą się jednak mylić co do faktów nadnaturalnych; np. patrząc na człowieka zmarłego, szatan sądzi, że on już nie zmartwychwstanie; widząc człowieka - Chrystusa – mniema, że on nie jest Bogiem.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na zarzuty: za i przeciw. Bowiem przewrotność nie pozwala szatanom poddać się mądrości Bożej. - Niewiedza aniołów odnosi się do faktów nadnaturalnych, a nie do naturalnego przedmiotu ich poznawania. Jasne również, że myśl pojmująca istotę rzeczy, zawsze jest w prawdzie, chyba przez przypadłość, z racji nienależytego związania się z jakimś łączeniem i rozłączaniem.

Artykuł 6

CZY U ANIOŁÓW ISTNIEJE POZNANIE RANNE I WIECZORNE ?

Zdaje się, że u aniołów nie istnieje ani ranne, ani wieczorne poznawanie, bo:

1. Wieczór i rano mają domieszkę ciemności. Lecz w poznawaniu anioła nie ma jakiejś ciemności, skoro nie ma w nim błędu lub fałszu. A więc poznawania anielskiego nie powinno się nazywać: ranne i wieczorne.

2. Między wieczorem a ranem jest noc, a między ranem a wieczorem jest południe. Jeżeli przeto istnieje u aniołów poznawanie ranne i wieczorne, dla tego samego powodu, jak się zdaje, powinno istnieć u nich także poznawanie popołudniowe i nocne.

3. Mamy odrębne poznania zależnie od różnych przedmiotów poznanych; Filozof wyraźnie uczy: „Nauki dzielą się tak, jak i rzeczy”[1]. Otóż Augustyn pisze, że mamy potrójne istnienie rzeczy: w Słowie, w swojej własnej naturze i w myśli anielskiej[2]. Jeżeli zatem ze względu na istnienie rzeczy w Słowie i w swojej własnej naturze mówi się o poznaniu rannym i wieczornym u aniołów, należy również przyznać im jeszcze trzecie poznanie, mianowicie ze względu na istnienie rzeczy w myśli anielskiej.

Wbrew temu jest powaga Augustyna, który poznanie aniołów dzieli na ranne i wieczorne[3].

Odpowiedź: To Augustyn wprowadził do teologii ów podział poznania anielskiego na ranne i wieczorne; jego zdaniem, przez owe sześć dni, w których Bóg, jak pisze Księga Rodzaju[4], wszystko nie należy rozumieć naszych zwykłych dni[5], które odmierza obrót słońca - wszak czytamy tamże o słońcu, że powstało dopiero czwartego dnia - ale jeden dzień, mianowicie poznanie aniołów, przedstawione sześcioma rodzajami rzeczy[6].

Otóż jak w zwykłym dniu rano jest początkiem dnia, a wieczór jego końcem, tak poznanie samego pierwotnego istnienia rzeczy zwie się poznawaniem rannym - i dotyczy rzeczy według ich istnienia w Słowie. Natomiast poznawanie samegoż bytu rzeczy stworzonej według tego, jak istnieje w swojej własnej naturze, zwie się poznawaniem

wieczornym; byt bowiem rzeczy wypływa od Słowa jako od jakowegoś pierwotnego początku - a jego nurt kończy się na tym istnieniu rzeczy, jakie mają w swojej własnej naturze.

Na 1. Jeśli mówimy o wieczorze i ranie w poznawaniu anielskim, to jest to podobieństwo; przy czym nie chodzi w nim o mieszaninę światła z ciemnością, ale o padobieństwo co do początku i końca. Można również za Augustynem[7] tak odpowiedzieć: Nic nie przeszkadza, żeby daną rzecz w porównaniu do jednego zwać światłem, a w porównaniu do drugiego zwać - ciemnością; weźmy np. życie wiernych i sprawiedliwych: w porównaniu do bezbożników zwie się światłością - stosownie do słów: „Niegdyś bowiem byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu”[8]; w porównaniu zaś do życia w chwale to samo życie wiernych uważane jest za ciemne - stosownie do słów: „Mamy ... prorocką mowę, a zrobicie, jezeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu”[9]. Podobnież poznawanie, którym anioł poznaje rzeczy w ich własnej naturze: w porównaniu do niewiedzy lub błędu - jest dniem; w porównaniu do widzenia w Słowie - jest ciemnością.

Na 2. Poznanie ranne i wieczorne dotyczy ‘dnia’, tj. aniołów światła, odcinających się od ‘ciemności’, tj. od złych aniołów - nocy[10]. Albowiem aniołowie dobrzy poznając stworzenie, nie poprzestają na tym - nie toną w nim; gdyby tak, pogrążyliby się w mrokach nocy; ale oni odnoszą to na chwałę Boga, w którym jako w prapoczątku wszystko poznają. I dlatego po wieczorze nie mówi się o nocy, ale o ranku: tak żeby rano było końcem poprzedniego dnia i początkiem następnego - w sensie: poznanie poprzedniego dzieła aniołowie odnoszą na chwałę Boga. Co do południa, to ono jest objęte nazwą dnia jako środek między dwoma kresami. Można też południe odnieść do poznania samego Boga, który nie ma początku ni końca.

Na 3. Aniołowie to też stworzenia. Stąd też istnienie rzeczy w myśli anielskiej mieści się w poznaniu wieczornym, tak jak i istnienie rzeczy w ich własnej naturze.

Artykuł 7

CZY POZNANIE RANNE JEST TYM SAMYM, CO POZNANIE WIECZORNE ?

Zdaje się, że poznanie wieczorne i ranne są jednym i tym samym poznaniemn bo:

1. W Księdze Rodzaju czytamy: „Nastał wieczór i poranek - dzień pierwszy”[1]. Otóż według Augustyna[2] przez ‘dzień’ należy rozumieć. poznanie anielskie. Jednym więc i tym samym jest poznanie ranne i wieczorne.

2. Jedna władza [psychiczna] nie może mieć dwóch czynności. Lecz aniołowie zawsze są w trakcie poznawania rannego; zawsze bowiem widzą Boga i rzeczy w Bogu, stosownie do słów. „Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mojego” itd.[3]. Gdyby więc poznanie wieczorne było inne od rannego, żadnym sposobem anioł nie mógłby ziścić poznania wieczornego.

3. Apostoł pisze: „Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko cząstkowe”[4]. Otóż gdyby poznanie wieczorne było inne niż rannen w porównaniu do niego uchodziłoby jako niedoskonałe wobec doskonałego. A więc poznanie wieczorne nie
mogłoby istnieć wraz z rannym.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Zachodzi wielka różnica między poznaniem rzeczy w Słowie, a poznaniem jej w jej własnej naturze - aż taka, że pierwsze należy do dnia, drugie do wieczoru”[5].

Odpowiedź: Jak to wyżej ustalono[6], poznaniem wieczornym zwie się to, którym aniołowie poznawają rzeczy ‘w ich własnej naturze’. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, że poznanie biorą ‘od’ własnej natury rzeczy, jak gdyby przyimek ‘w’ wskazywał na związek z początkiem; boć przecież - jak wyżej wyłożono[7] - aniołowie nie nabywają poznania od rzeczy. Ale w powiedzeniu ‘w ich własnej naturze’ chodzi o przedmiot poznawczy - o ile podlega poznawaniu. W tym więc sensie poznawanie aniołów zwie się wieczorne, że poznawają istnienie rzeczy, jakie one mają w ich własnej naturze.

Otóż to ich istnienie aniołowie mogą poznawać poprzez dwa środki poznawcze: poprzez formy (pojęcia) wrodzone oraz poprzez idee rzeczy istniejące w Słowie. Widząc bowiem Słowo, poznawają nie tylko to istnienie rzeczy, które one mają w Słowie, ale również i to istnienie, jakie mają w swojej własnej naturze; tak jak i Bóg: przez to samo, że widzi siebie, poznaje i istnienie rzeczy, jakie one mają w swojej własnej naturze[8].

Odpowiadamy więc tak: Jeżeli przez poznanie wieczorne rozumiemy to poznanie, którym aniołowie w widzeniu Słowa poznają istnienie rzeczy, jakie one mają w ich własnej naturze, wówczas poznanie wieczorne i ranne są istotowo jednym i tym samym, a różnią się jedynie co do przedmiotów poznawanych. Jeżeli natomiast przez poznanie wieczorne rozumiemy to poznawanie, którym aniołowie poprzez formy wrodzone poznawają istnienie rzeczy, jakie one mają w swojej własnej naturze, wówczas innym jest poznanie wieczorne, a innym ranne. I to też drugie, jak się zdaje, miał na myśli Augustyn, skoro uważał jedno za niedoskonałe wobec drugiego[9].

Na 1. Zdaniem Augustyna, jak przez liczbę sześciu dni należy rozumieć sześć rodzajów rzeczy, jakie aniołowie poznają, tak pirzez jedność dnia należy rozumieć jedność rzeczy poznanej, która jednak może być poznawaną na różny sposób,

Na 2. Jedna władza może mieć naraz dwie czynności, z których jedna odnosi się do drugiej; np. wola naraz chce i celu, i środków; takoż i myśl, gdy już zdobyła wiedzę, naraz pojmuje zasady (przesłanki) i wnioski poprzez zasady. Poznanie zaś wieczorne aniołów - pisze Augustyn[10] - odnosi się do rannego; oba więc mogą bez przeszkód naraz istnieć u aniołów.

Na 3. Gdy przychodzi to, co doskonałe, zanika to tylko niedoskonałe, które się mu przeciwstawia; tak jak np. wiara, której przedmiotem jest to, czego się nie widzi, gdy przyjdzie widzenie - zanika! Aliści niedosk onałość poznawania wieczornego bynaj - mniej nie przeciwstawia się doskonałości poznawania rannego. Wszak poznawanie

czegaś w samym sobie nie przeciwstawia się poznawaniu tegoż w swojej przyczynie. Nie ma też żadnej sprzeczności w tym, że coś bywa poznawane poprzez dwa środki poznawcze, z których jeden jest doskonalszy, a drugi mniej doskonały; tak jak np. do tego samego wniosku może doprowadzić dowód ścisły i dowód prawdopodobny. /50/ Tak samo anioł: tę samą rzecz może znać i poprzez Słowo niestworzone i poprzez formę poznawczą.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 50

art. 1

1. 2 de Fide Orth. 3.
2. 6 Physic. 4.
3. 1. de Spiritu Sancto 7.
4. Ps 148, 2. 5, W.
5. Ps 103, 4; tłum. własne. Wulg. „Czynisz z aniołów Twoich wiatry". Bibl. Tys. „Posłami swymi czynisz wichry". Brandstaetter: „Wiatry są Twoimi posłańcami". (Ps 104, 4).
6. patrz wyżej, z. 44, 4 odp.
7. wyżej, z. 14, 8; z. 19, 4 t. 2 str. 59-60. 135-138.
8. 4 Physic. 6.
9. Dz 23, 8.
10. patrz wyżej, z. 18, 3 na 1 t. 2 str. 124.
11. wyżej, z. 7, 2 na 1 t. 1 str. 141 .

art. 2

1. 8 Metaphys. 2.
2. 1 de Trin. 2.
3. De Div. Nom. 4.
4. 1 Physjc. 2.
5. patrz wyżej, z. 14, 1, odp. t. 2 str. 42-43.
6. patrz niżej, z. 75, 5 t. 6.
7. wyżej, z. 3, 3 na 1; z. 12, 4: t. 1 str. 92. 204-208.
8. 8 Metaphys. 3; wyżejn z. 5, 5 t. 1 str. 122-126.
9. Arystot. 1 de Anima 2.
10. De Hebdomad.
11. wyżej, z. 3, 4 t. 1 str. 93-95
12. patrz wyżej, z. 7, l, odp t 1 str. 138-139.
13. prop. 16; patrz ProcIos, Elem. Theo]. 93.

art. 3

1. a. 1.
2. De Div. Nom. 4.
3. a. 2.
4. Dn 7. 10.
5. Fedon, c. 48, 49; 100-101; Parmenides, c. 6: 132-133.
6. 1 Metaphys. 9.
7. 12 Metaphys. 8.
8. Doctor Perplexorum, p. 2 c. 4. 6.
9. Caelest. Hierarch. 14.
10. wyżej, z. 30, 3 t. 3 str. 49-52.
11. 12 Metaphys. 8.
12. wyżej, z. 47, 1.
13. patrz wyżej, z 15, 2, odp.; z. 19, 1 na 2 t. 2 str. 83-86. 129.

art. 4

1. 3 Metaphys. 3.
2. Ang. Hier. 10.
3. a. 2.
4. patrz niżej, z. 75, 7 na 2 t. 2.
5. wyżej, z. 47, 3 , na 2; oraz z. 23, 7 t. 2 str. 204-207; niżej, z 85, 3 na 4 t. 7.

art. 5

1. 2 de Fide Orth. 3.
2. Timaios 13.
3. 16 Moral. 37 (lub 18).
4. de Div. Nom. 4.
5. patrz wyżej, z. 9, 2, odp. t. 1 str. 164-166; niżej, z. 75, 6 t. 6.
6. a. 2.
7. a. 2.
8. 2 (lub 3) contra Maximum 12.
9. niżej, z. 62, 2. 8 t 5.
10. wyżej, z. 44, 1 na 2.

ZAGADNIENIE 51

art. 1

1. 1 peri Archon 6.
2. 6 Homilia super Cant.
3. 5 Homilia.
4. 3 super Gen. ad Litt. 10.
5. Homilia 10 in Evang., in Epiphianiam.
6. De Div. Nom 4.
7. Niżej, z. 75, 2 t. 6.
8. patrz niżej, z. 85, 1. odp. t. 7.
9. patrz niżej, z. 79, 2 odp. t. 6.
10. wyżej, z. 80, 6 t. 6; z. 89, 1 t. 7.
11. wyżej, a. 1.
12. 7 de Civ. Dei; patrz wyżej, z. 3, 8, odp. t. 1 str. 102-103.
13 Ps. 8, 2.
14. art. nast.
15. 1 Sm 2, 6, W.

art. 2

1. art. poprz.
2. 16 de Civ. Dei 29.
3. art. poprz.; oraz z. 50, 1.

art. 3

1. 2 de Anima 2.
2. Rdz 18, 16.
3. Tb 5, 54.
4. 2 de Anima 8.
5. Łk 24, 41n.
6. Rdz18, 2 n.
7. Rdz 6, 4.
8. a. 1 na 3.
9. de Somno et vigil. 1.
10. Cael. Hier. 15.
11. 8 Physic. 10.
12. patrz niżej, 3. 55, 6 na 1 t. 26 str. 259.
13. Tb 12, 18n ; Bibl. Tys. „Ja nic nie jadłem, wyście tylko mieli widzenie".
14. De Civ. Dei 29.
15. 15 de Civ Dei 23.
16. 3 de Trin. 8, 9, PL 42, 875-878.

ZAGADNIENIE 52

art. 1

1. De Hebd.
2. 4 Physic. 5.
3. wyżej, z. 50, 1
4. 4 Physic. 12.
5. 4 Physic. 5.
6. patrz wyżej, z. 8, 2 na 1 t. 1 str. 153; z. 42, 1 na 1 t.3 /178/.
7. Wyżej, z. 8, 1 na 2 t. 1 str. 15O.

art. 2

1. 6 de Trin. 6; De immortalitate animae 16; Epist. 166 /28/ ad Hier. 2; Contra Epist. Fundm. 16.
2. de Fide Orth. 13 /17/
3. Rdz. 19, 25.
4. 2 de Fide Orth. 3.
5. 8 Physic. 10; 2 De caelo et mundo 2.
6. patrz wyżej, z. 51. 3 na 3.

art.3

1. 4 Physic. 6.
2. 4 Physic. 7.
3. patrz art. poprz. zarz. 1.
3. a 1.
4. w odp.

ZAGADNIENIE 53

art. 1

1. 6 Physic. 4.
2. 3 Physic. 2; 3 de Anima 7.
3. patrz niżej, 2-2. 1, 8, odp. t. 15 str. 26; 3. 52, 1n. t. 26 str. 204nn.
4. 4 Physic. 11.
5. wyżej, z 52, 1.

6. wyżej, z. 52, 2
7. tamże.
8. niżej, a. 3 na 3.
9. wyżej, z. 18, 3 na 1 t. 2 str. 124-125; niżej, 1-2. 31, 2 na 1 t. 10 str. 95.
10. Hbr. 1, 14.

art. 2

1. art. poprz.
2. 5 Physic. 3.
3. 4 Physic. 11.
4. 6 Physic. 1.
5. w odp.
6. w odp.

art. 3

1. art. poprz.
2. patrz niżej, z. 63, 6 na 4 t. 5; 3. 75, 7 na1 t. 28, str. 55-56.
3. patrz niżej, 1-2. 113, 7na 5 t. 14 str. 190-191; 3. 33, 1 na 3 t. 25 str. 242.
4. Niżej, z. 61, 2 na 2 t. 5; wyżej, z. 10, 5, odp. t. i str. 177-179.
5. a. 1.
6. 4 Physic. 11.
7. patrz niżej, z. 63, 6 na 4 t. 5.
8. patrz niżej. 113, 6 na 3 t. 8.
9. art. poprz.
10. a. 1.

ZAGADNIENlE 54

art. 1

1. 3 de Anima 5.
2. Comm. 19.
3. 12 Metaph. 7.
4. de Anima 4; niżej, 2-2. 178, 1 na 1 t. 23.
5. wyżej, z. 3, 4; z. 7, 1 na 3; a. 2 t. 1 str. 93-95. 139-142; z. 44, 1 t. 4.
6. wyżej, z. 3, 4 t. 1 str.93-95; niżej, z. 77 1; z. 79, 1 t. 6.
7. patrz wyżej, z. 50, 4, odp.
8. patrz wyżej, z. 2, 3, odp. czwarta droga, t. 1 str. 84.
9. wyżej, z. 18, 2, odp. t. 2 str. 119-120.
10. 10 de Trin. 11.
11. Patrz niżej, z. 56, 1, odp.

art.2

1. 2 de Anima 4.
2. 2 de Anima 2.
3 De Div. Nom. 4.
4. 9 Metaphys. 8.
5. patrz wyżej, z. 27, sn odp. t. 3 str. 16.
6. patrz wyżej, z 14, 2, odp.: z. 23, 2 na 1 t. 2 str. 44-45. 192: niżej, z. 56, 1, odp.
7. De Div. Nom. 5.
8. patrz wyżej, z. 14, 4 t. 2 str. 48-50.
9. patrz wyżej, z. 19, 2 na 1 t. 2 str. 130-132.
10. patrz wyżej, z. 18, 2, odp. t. 2 str. 119-121.
11. patrz niżej, z. 55, 1, odp.

art. 3

1. Cael. Hier. 2, 6, 12; De Div. Nom. 1. 4. 7.
2. 1 de Trin. 2.
3. wyżej, z. 50, 2.
4. 12 Wyzn. 7.
5. Angel. Hier. 11.
6. a. 1, oraz wyżej, z. 44, 1.
7. patrz art. nast.
8. patrz wyżej, z. 3, 6, odp. t. 1. str. 98-99.

art. 4

1. 3 de Anima 5.

2. 3 de Anima 4.
3. 3 de Anima 5.
4. patrz niżej, z. 79, l-5 t. 6; z. 85, 1 t. 7; z. 55, 2, odp. (tom niniejszy).
5. patrz niżej, z. 58, 1, odp.; 2-2. 180, 6 na 2 t. 23.
6. niżej, z. 84, 7 t. 6; z. 85, 1 t. 7.

art. 5

1. 8 de Civ. Dei 6.
2. Sententiarum (lub De summo Bono) 10 (lub 12).
3. 1 Metaphysic. 1.
4. De Div. Nom. 4.
5. Homil. 29 in Evang.
6. patrz niżej, z. 77, 2, odp. t. 6.
7. wyżej, z. 51, 1.
8. 12 Metaphysic. Comm. 36.
9. patrz niżej, z. 79, 1 na 3 t. 6.
10. a. 3 na 1.
11. 2 de Gen. ad litt. 17.
12. 21 de Civ. Dei 10.
13. patrz niżej, z. 58, 3 na 3 oraz z. 64, 1 na 5 t. 5.
14. z. 57, 2.
15. 10. de Trin. 11.
16. niżej, z. 58. 5, odp.

ZAGADNIENIE 55

art. 1

1. De Div Nom. 7.
2. 12 Metaphys. 9; 3 de Anima 4.
3. De Div. Nom. 4.
4. patrz niżej, z. 79, 2, odp. t. 6.
5. patrz wyżej, z. 4, 2. odp. t. 1 str. 107-109, oraz z. Poprz., a. 2, odp.
6. patrz wyżej, z. 14, 6, odp., a 2, odp. t. 2 str. 54-56.
7. patrz niżej, z. 85, 2, odp.
8. 3 de Anima 8.

art. 2

1. patrz wyżejn z. 14, 8 t. 2 str. 59-60.
2. De Div. Nom 7.
3. patrz niżej, z. 58, 3, odp.
4. niżej, z. 58, l, odp. oraz z. 85, 5, odp. t. 7.
5. patrz wyżej, z. 12, 4, odp. t. 1 str. 202.
6. niżej, z. 76, 5, odp t. 6; z. 101, 1, odp. t. 7; wyżej, z. 5l, 1, odp.
7. patrz nżej, z. 91, 1, odp. t. 7.
8. 2 super Gen. ad litt. 8.
9. patrz niżej, z. 56, 2, odp.; z. 58, 6, zarz. 3, odp. i na 3.
10. wyżej, z. 54, 5.

art. 3

1. Angel. Hier. 12.
2. O przyczynach prop. 10; patrz Proclos. Elem. Theol. 177; Plotyn, Enn. V, 5, 1; IX, 5.
3. patrz niżej, z. 85, 2 na 2 t. 7.
4. patrz tamże, a. 3.
5. patrz wyżej, z. 14, 6, odp. t. 2. str. 54-56.

ZAGADNIENIE 56

art. 1

1. Angel. Hier. 6.
2. 3 de Anima 4.
3. 2 super Gen. ad litt. 8.
4. wyżej, z. 54, 2; oraz z. 14, 2 t. 2 str. 8-11.
5. patrz wyżej, z. 54, 1 na 3.
6. patrz niżej, z. 86, 1 na 3 t. 7.

art. 2

1. 3 de Anima 4.
2. patrz niżej, z. 75, 2. odp. t. 6.

3. Prop. 8 § omnis; patrz Proclos. Elem. Theol. 173. Plotyn, Enn. V 1, 4.
4. wyżej, z. 50, 4; z. 55, 1 na 3.
5. prop. 11 § omnis; patrz Proclos, Elem. Theol. 172. 174.
6. 2 Super Gen. ad litt. 8.
7. wyżej, z. 50, 4 na 1. 2; także z z.10, 6 t. 1 str. 204-208; z. 47, 2 t. 4.

art. 3

1. De Div Nom. 1.
2. 1 Kor 13, 12.
3. wyżej, z. 12, 4 t. 1 str. 204-208.
4. De Div. Nom. 7.
5. Rz 1. 19.
6. a. 1.
7. patrz wyżej, z. 12, 9, odp. t. 1 str. 220-221; z. 14, 5, odp. t. 2 str. 50-51.
8. wyżej, z. 12, 4 t. 1 str. 204-208.
9. Rz 1, 20.
10. patrz wyżej, z. 12, 2, odp. t. 1 str. 199-201.
11. tamże. a. 7 str. 213-217.
12. w odp.

ZAGADNIENIE 57

art. 1

1. zwykła z Augustyna do 2 Kor 12, 2.
2. De Div. Nom. 1.
3. Cael. Hier. 4.
4. patrz wyżej, z. 55, 3, odp.
5. patrz wyżej, z. 50, 1.
6. wyżej, z. 14, 5, odp. t. 2, str. 50-51.
7. wyżej, z. 55, 2, odp.; z. poprz. a 2, odp.
8. 3 de Anima 6.

art. 2

1. 1 Physic. 5; patrz 2 de Anima 5.
2. wyżej, z. 54, 5.
3. wyżej, z. 50, 2.
4. niżej, z. 113 t 8.
5. Ps 90, 11.
6. patrz niżej, z. z. 110, l, odp. t. 8.
7. Hbr 1, 14.
8. Koh 5, 5, W.
9. patrz niżej, z. 78, 4 t. 6.
10. 1 de Anima 5; 3 Metaphys. 4.
11. niżej, z. 14n 8 t. 2 str. 59-60.
12. wyżej, z. 14, 6, odp.; a. 11 t. 2 str. 54-56. 64-67.
13. patrz niżej, z. 86, 1, odp. t.7.
14. wyżej, z. 55, 2 i 3 na 1.
15. wyżej, z. 55, 3 na 3.

art. 3

1. prop. 2; patrz Proklosn dz. cyt. 169; Plotyn, Enn III, VII, 5.
2. Iz. 41, 23.
3. wyżej, z. 14, 3 t. 2 str. 46-48.
4. 8 super Gen. ad litt. 22.
5. w odp. i na 3.

art. 4

1. Job 28, 17.
2. 18 Moral. 48.
3. Mt 22, 30.
4. Jr 17 9n.
5. De divinatione daemonum 5.
6. 2 Retract 30.
7. niżej, z. 105, 4; z. 106, 2 t. 8; 1-2. 9, 6 t. 9 str. 195.
8. 1 Kor 2. 11.
9. 1 Ethic.13.

art. 5

1. 5 super Gen. ad litt 19.

2. 1 Tm 3, 16; dosłownie: „Aniołom ukazała się owa wielka tajemnica pobożności”.
3. Angel. Hier. 4.
4. Am 3, 7.
5. Cael. Hier. 7.
6. Iz 63, 1.
7. 1 Kor 2, 11.
8. 1 Kor 2, 10.
9. patrz niżej, z. 106, 1. 3 4 t. 8.
10. Hbr 1, 14.
11. Wbrew temu.
12. patrz wyżej, z. 12, 7 t. 1 str. 213-217.
13. Ef 3, 4n.
14. Ps 118, l00.
15. Homil. 16 in Ezech.

ZAGADNIENIE 58

art. 1

1. 3 Physic. 1.
2. De Div. Nom. 4.
3. 1 P 1, 12.
4. prop. 8; patrz Proklos, dz. cyt. 173.
5. 2 super Gen. ad litt. 8.
6. 3 de Anima 4; 8 Physic. 4.
7. patrz wyżej, z. 55, 2, odp.
8. patrz z. 12, 6; odp.; a. 9, odp. a. 10, odp. t. 1 str. 211-212. 220-223.
9. 1 Ethic. 9; patrz nżej, 1-2. 3, 2, odp. t. 9 str. 61.
10. 3 de Anima 7; patrz wyżej, z. 9, 1 na 1 t. 1 str. 162; z. 18, 3 na 1 t. 2 str. 124; niżej, 2-2 180, 6 na 2 t. 23.

art. 2

1. 2 Topic. 10; patrz wyżej, z. 12. 10. zarzut 1 t. 1 str. 222.
2. 4 super Gen. ad litt. 32.
3. patrz niżej, 1-2. 12, 3 na 2 t. 9 str. 221.
4. 3 de Anima 6; patrz wyżej, z. 14, 5. Odp. t. 2 str. 50-51.
5. patrz niżej, z. 12, 10, odp. t. 1 str. 222-223; niżej z. 85, 4 t. 7.
6. 15 de Trin. 16, tł. Stokawskiej, str. 436.

art. 3

1. 1 Sentent (lub De Summo Bono) 10.
2. 2 Poster. 15; 1 Metaphys. 1.
3. De Div. Nom. 7.
4. wyżej, z. 50, 3; z. 55, 2; z. 58. 1.
5. De Div. Nom. 1; Cael. Hier. 2.
6. patrz wyżej, z. 19, 5, odp. t. 2 str. 139.
7. patrz wyżej, 3, 9, 4 t. 24 str. 184.

art. 4

1. 3 de Anima 6.
2. a. 2.
3. De Div. Nom. 7.
4. 3 de Anima 6.
5. art. poprz.
6. De Div. .Nom. 7
7. patrz wyżej, z. 14, 14, odp. t. 2 str. 75-76.

art. 5

1. De Div Nom. 4.
2. Eccl. Hier. 6.
3. De Div. Nom. 7.
4. 3 de Anima 6, 10.
5. 83 QQ, 32, 54.
6. 3 de Anima 6.
7. 9 Metaphysic 10.
8. patrz wyżej, z. 17, 2, odp.; a. 3, odp. t. 2 str. 110. 112-113; niżej, z. 85, 6, odp. t. 7.

art. 6

1. 3 de Anima 8.
2. 2 super Gen. ad litt 8.
3. 4 super Gen. ad litt. 22; 11 de Civ. Dei 7.
4. Rdz 1.
5. patrz 4 de Gen. ad litt. 22, 26.
6. patrz niżej, z. 74, 2, odp. t. 5.
7. 4 super Gen. ad litt. 23.
8. Ef 5, 8.
9. 2 P 1, 19.
10. patrz niżej, z. 63, 6 na 4 t. 5.

art. 7

1. Rdz 1, 5.
2. 4 de Gen. 22 26; 11 de Civ. Dei 7.
3. Mt 18, 10
4. 1 Kor 13, 10.
5. 4 super Gen. 23
6. art. poprz.
7. wyżej, z. 55, 2.
8. patrz wyżej, z 14, 5, odp.; a. 6, odp. t. 2 str. 50-51. 54-56.
9. 4 de Gen. ad litt. 22. 23. 29 nn; 11 de Civ. de 7. 29.
10. 4 de Gen. ad litt 22. 24. 30; 11 de Civ. Dei 7.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 50

/1/ Wstęp. Mamy tu zakreślony podział i plan rozpraw omawiających poszczególne odłamy stworzeń: 1. O aniołach: z. 50-64, t. 4 i 5; O stworzeniach czysto cielesnycb, czyli o świecie materialnym: z. 66-74, t. 5; 3. O człowiekun tj. o stworzeniu złożonym z ciała i ducha: z. 75-102, t. 6 i 7.

Autor nie zajmuje się istnieniem aniołów; przyjmuje je jako fakt stwierdzony dostatecznie przez Pismo św. i Tradycję. Zaiste, Pismo św. Starego i Nowego Przymierza mówi w bardzo wielu miejscach o aniołach: ich woli wobec Boga oraz ich wejściach w sprawy ludzkie. Podajemy ważniejsze: Cheruby, strzegące wrót raju po wygnaniu Adama (Rdz 3, 24); trzy postacie pojawiające się Abrachamowi pod dębami Mamre (Rdz 18, 2); anioł poleca Hagar wrócić do Saraj (Rdz 16, 7n; patrz objaśnienie do tekstu w *Bibl. Tys.*); ratuje ją na pustyni (Rdz 21, 17); drabina Jakuba (Rdz 28, 12); Jakub walczy z aniołem (Rdz 32); anioł wyprowadza Żydów z Egiptu (Wj 14, 19); zagradza drogę Baalamowi (Lb 22, 31nn); zapowiada Manoachowi narodzenie Samsona (Sdz 13, 3nn); pokrzepia Eliasza na pustyni (1 Krl 19, 5n); poleca mu upomnieć Ochozjasza (3 Krl 1, 3n); cała Księga Tobiasza; przeliczne wypowiedzi Proroków, zwłaszcza Daniela i Zachariasza; no i Psalmy. W Nowym Testamencie: zapowiedź narodzenia Jana (Łk 1, 11n); zwiastowanie N.M.P. (Łk 1, 26nn); anioł pokazuje się trzykroć Józefowi (Mt 1, 20; 2, 13, 19); służą Jezusowi na pustyni (Mt 4, 11); w Ogrójcu pociesza Jezusa (Łk 22, 43); po zmartwychwstaniu przy grobie (Mt 28, 2-7; (Mk 15, 5n; Łk 24, 4nn; J. 20, 12); uwalnia Apostołów (Dz. 5, 19); Piotra (Dz 12, 7 nn); poleca Korneliuszowi udać się do Piotra (Dz 10, 3nn); także Autorzy Listów a zwłaszcza Apokalipsa wielokroć mówią o aniołach. Pismo św. podaje nazwy trzech aniołów: Michał, Rafał, Gabriel.

Nauka i orzeczenia Kościoła o istnieniu aniołów:

Wyznanie wiary Euzebiusza z Cezarei (ok. rn 300): „Wierzymy w jednego Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela wszystkiego, co widzialne i niewidzialne”. Symbol Nicejski (325 r.): „Wierzymy w jednego Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych ... w Syna Bożego ... przez którego uczynione zostały wszystkie rzeczy tak w niebie jak i na ziemi” (D. 54). Tak samo Symbol Epifaniusza z r. 374; (D. 13); Symbol Konstantynopolski z r. 381 (D. 86); komentarz do Symbolu wiary według św. Augustyna z ok. VI w; wyznanie wiary św. Leona IX z 1053 r. (D. 343). Że przez owe rzeczy niewidzialne należy rozumieć także aniołów, świadczy o tym wyznanie wiary Kościoła z Ancyry (ok. r. 372): „Rzeczy widzialne i niewidzialne: trony, panowania, zwierzchności, władze (Kol 1, 16) wszystko to zostało stworzone przez Nie (tj. Słowo) i dla Niego”. Sobór Lateraneński IV z 1215 r. tak rzecz określa: „Trzy Osoby ... są jednym wszystkich rzeczy początkiem, stwórcą wszystkiego co widzialne i niewidzialne, co duchowe i materialne. [Ten jeden Bóg] wszechmocną swoją potęgą równocześnie, od początku czasu utworzył z nicości jeden i

drugi rodzaj stworzeń: istoty duchowe i materialne, to znaczy aniołów i świat, a na koniec [naturę] ludzką, jakby łączącą te dwa światy - złożoną z duszy i ciała" (D. 428). Sobór Wat. I z r. 1870 ponawia Orzeczenie Soboru Later. (D. 1783) i zarazem potępia tych, co utrzymują, że wszystkie rzeczy materialne i duchowe nie zostały z nicości stworzone przez Boga lub że wyłoniły się zwłaszcza duchowe - z substancji Bożej przez emanację – rozwój Bożej istoty i wreszcie że nie zostaly stworzone w sposób wolny (D. 1804, 1805). Zaznaczmy jeszcze encyklikę Leona XIII *Fidentem.* Liturgię, która oddaje cześć aniołom i obchodzi ich święta i Ojców Kościoła: ich liczne wypowiedzi i próby powiedzenia czegoś o aniołach.

Źródłem dla Autora było Pismo św. i Tradycja; zwłaszcza Ojcowie; nie trzeba ich tu wymieniać, bo ujawnia ich sam tekst i odnośniki. Zna również starą naukę filozofów o substancji oddzielonej od materii. Autor już w innych swoich dziełach rozprawiał o aniołach, ale obecny Traktat jest ujęciem całościowym, systematycznym i oryginalnym; bodajże końcowym! Boć teologowie nie posunęli się wiele naprzód w tej dziedzinie. Dodajmy, że uzupełnieniem tego traktatu jest Traktat o Rządach Bożych nad światem: z. 103-119, t. 8.

/2/ a. 1, odp. Czy anioł jest duchem czystym? Ojcowie Kościoła pierwszych wieków nie byli pewni co do tego, czy aniołowie są całkowicie niematerialni; wprawdzie przyjmowali, że Bóg jest ich Stwórcą i że nie mają ciała tak, jak je mają ludzie, ale jeśli chodzi o ich istotę, to uważali, że i ona jest jakowymś ciałem: eterycznym, subtelnym, duchowym, innym niż nasze ciało, trudnym do określenia. W XIII w. przyjmowano już całkowitą duchowość aniołów. Ponieważ orzeczenia Soboru Lat. i Wat. zasadniczo dotyczą istnienia aniołów a drugorzędnie ich duchowości absolutnej, którą zresztą mocno podkreślają, dlatego teołogowie głoszą, że istnienie aniołów jest dogmatem wiary, natomiast ich duchowość absolutna nim nie jest, ale jest czymś bardzo bliskim dogmatu, a przeczenie temu należało by ocenić jako błąd przeciw wierze. Kto by chciał dokładniej poznać zagadnienie niematerialności anioła (i duszy ludzkiej), jak się ono przedstawiało w ciągu wieków, niech czyta t. 7 Sumy Teol. w tłum niemieckim: *Erschaffung u nd Urzustand des Menschen.* München-Heidelberg 1941, /5/ str. 190-195. Patrz także t. 1 *Sumy teol.* w tłumaczeniu polskim: z. 3, 2 i obj. /45/, str. 89n oraz 280.

Odpowiedź Autora jest jasna: aniołowie są to istoty zgoła bezcielesne zarówno same w sobie: w swojej substancji czy istocie, jak i w swoim działaniu, stojące ponad wszelkim ciałem. Argumentacja jednak nie jest apodyktyczna - ściśłe dowodząca, ale uzasadniająca i perswadująca. Głównym bowiem argumentem są dane objawienia o istnieniu aniołów jako górujących swoim bytem i działaniem nad światem materiałnym. Powołuje się ona na doskonałość świata domagającą się wszystkich stopni bytu tak, żeby całość bytu ujawniała wszechstronną doskonałość Boga: albowiem jak Bóg Stwórca jest duchem, istotą bezcielesną, działającą poprzez myśl i wolę, tak i wśród stworzeń winna się znaleźć istota bezcielesna, czysty duch, działający poprzez sama myśl i wolę bez udziału ciała. Patrz wyżej, tom niniejszy, z. 44, 4; 2. 47, 1. 2; oraz z. 4 t 1 str. 104-113; z. 13; z. 22, 4, odp.; z. 23, 5 na 3; z. 23, 5 na 3 t. 2 str. 5-41. 186, 200-202.

Artykuł daje rację za istnieniem aniołów i zarazem odpowiedź na postawione pytanie: czy anioł jest bezcielesny, czyli: czym jest? Również i art. 2 i 5 zajmują się istotą anioła. Można więc określić go jako: bezcielesnego ducha stworzonego. Duch zaś jest to jestestwo niematerialne tak samo w sobie, jak i w swoim działaniu.

/3/ a. 1, odp. Saduceusze: żydowskie stronnictwo religijno-polityczne. W polityce cechowała ich ugodowość względem Rzymian. W poglądach rełigijnych byli nieprawowierni: odrzucali nieśmiertelność duszy, zmartwychwstanie ciał, opatrzność, istnienie świata duchów. Rekrutowali się głównie ze środowiska kapłańskiego. Mimo stałej opozycji względem faryzeuszów byli jednak całkowicie z nimi zgodni w sprawie Jezusa Chrystusa i powstającego Kościoła (Słownik do N.T. Bibl. Tys., wyd. 2). „Saduceusze bowiem mówią, że nie ma zmartwychwstania ani anioła, ani ducha, a faryzeusze uznają i jedno i drugie" (Dz. 23, 8; Mt 22, 23).

/4/ a. 2. Dla zrozumienia artykułu należy przypomnieć sobie:

a) co to jest materia i forma; patrz t. 1 /45/ str. 280;
b) co to jest rodzaj, różnica i gatunek; patrz z. 3, 5, t. 1 /49/ str. 95-98. 283; t .3 /24/;
c) co to są działy - kategorie bytu; patrz t.1 /43/ str. 278-279;
d) co to czysta rzeczywistość *(actus)* i możność; patrz t. 1 /44/ str. 279;
e) jak materia ogranicza formę, a jak forma materię; z. 7, l, t. 1 /75/ str. 138. 288;
f) kto to był Awicebron; patrz t. 1 /45/ str. 280.

/5/ a. 2, odp. Usunąwszy zaś ilość, oczywiście myślnie, zostaje niepodzielna substancja, tj. nie dająca się rozłożyć czy podzielić na części ilościowe; substancja - pierwszy dział bytu, a więc i materia, leży u spodu pierwszej przypadłości, jaką jest ilość. Dziesiąta teza tomistn opiewa: „Chociaż z naturą ciełesną łączy się rozciągłość na części całkujące, jednak dla ciała nie jest tym samym: 'być substancją' i 'być wielkim'. Substancja bowiem, w sobie wzięta, jest niepodzielna, rozumie się nie na sposób punktu, lecz na sposób tego, co się znajduje poza obrębem przestrzennego wymiaru. Ilość zaś, dzięki której otrzymuje substancja rozciągłość, różni się rzeczowo od substancji i jest prawdziwą przypadłością" (według Fr. Kwiatkowskiego, *Fil. Wiecz.* t. 1, str. 214, Kraków 1947).

/6/ a. 2 na 1. W innym swoim dziele Autor tak tęż rzecz ujmuje: „W rzeczach złożonych z materii i formy rodzaj bierzemy od materii, różnicę od formy; przez materię nie należy tu rozumieć materii pierwszej, ale to, co dzięki formie otrzymuje jakoweś niedoskonałe i materialne istnienie w stosunku do istnienia w gatunku; ot tak jak istnienie zwierzęcia jest niedoskonałe i materialne w stosunku do człowieka. To jednak podwójne istnienie [jako zwierzęcia i jako człowieka] nie dokonuje się dzięki dwom innym formom, ale dzięki jednej formie, która daje człowiekowi nie tylko to, że jest zwierzęciem, ale i to, że jest człowiekiem. Dusza zaś innego zwierzęcia daje mu jedynie to, że jest zwierzęciem; stąd też zwierzę wspólne nie jest czymś jednym liczbowo, ale tylko myślnie; wszak nie dzięki jednej i tej samej formie jest zwierzęciem człowiek i osioł. Otóż kiedy się od istoty duchowej odejmie materię, zostanie u niej rodzaj i różnica nie według materii i formy, ale wedtug tego, co w niej się znajduje: zarówno to, co jest wspólne dla niej i dla mniej

doskonałych jestestw, jak i to, co jest dla niej właściwe” (*De Spirit. creat.* a. 1 ad 24); patrz także z. 3, 5. odp.t. 1 str.91-92.

Rodzaj bierzemy zawsze od tego, co możnościowe, co niezdeterminowane; różnicę zaś od tego, co determinuje. Jeśli chodzi o aniołów, to naszym pojęciem mniej określonym jest pojmowanie ich w ogóle jako jestestwa, co ma charakter rodzaju; naszym zaś pojęciem określonym jest pojmowanie ich jako jestestwa niematerialne, co ma charakter różnicy gatunkowej.

/7/ a. 2 na 2. „Każda rzecz tak bywa poznawana, jak jej forma znajduje się w poznawcy. Dusza zaś umysłowa poznaje dana rzecz w swojej naturze w sposób bezwzględny. W duszy więc umysłowej znajduje się forma kamienia w sposób bezwzględny według sobie właściwego charakteru formalnego” (niżej z. 75, 5, t. 6), patrz także wyżej, z. 14, 1, odp., t. 2 str. 42.

Forma mynślowa jest w myśli jako forma, forma powszechna, bezwzględna, oderwana; jest ona formą myśli, ale także i formą np. kamienia.

/8/ a. 3 na 3. Bóg jest całkowicie niezłożony: patrz z. 3; byty materialne są złożone: a) z materii i formy (a. 2); b) osobnika (substancja indywidualna) i natury (istoty) (a. 3); c) istoty i istnienia (a. 4); d) jestestwa (substancji) i przypadłości (a. 6); t. 1 str. 85-104. Anioł jest złożony: a) z istoty i z istnienia (patrz *Quodl.* 2, q. 2, a. 3); b) jestestwa i przypadłości; z. 54, a. 3 na 2; c) osobnika i natury (istoty) (patrz *Quodl.* 2, q. 2, a. 4). Każdy byt stworzony jest złożony z możności i rzeczywistości. Patrz teza tomist. 3 i 7. 8.

Forma jaką jest anioł, jest substancją, jestestwem; jako taka ma swoje własne istnienie: ‘w sobie’, a nie ‘w kimś’ i nie w połączeniu z czymś. Jeśli chodzi o anioła, to przez ‘sama forma’ należy rozumieć: forma, która nie jest w materii i bytuje samoistnie, samodzielnie; a przez ‘forma samoistna’ należy rozumieć: forma. która ma swoje własne istnienie: ‘w sobie’, a nie ‘w kimś’ lub w połączeniu z czymś.

/9/ a. 3, zarz. 4. Przez owe myślowe i myślące jestestwa *(intelligibiles et intellectuales substantiae)* bodajże należy rozumieć wyprodukowane przez myśl Wyższą jestestwa myślące i niematerialne - odłączone od materii i będące przedmiotem poznawania myślowego. Rozmaicie o tym myślano w starożytności; neoplatończycy powiadali: inteligencja pierwsza, poznając siebie, stwarza inteligencję wtórną; ta zaś z kolei, poznając siebie i wyższą inteligencję, stwarza dalszą i tak aż do samego dołu - na którym się kończy ów promień czy promieniowanie twórcze. Zadaniem ponoć tych inteligencji było poruszanie ciał niebieskich; było ich więc - według niektórych - tyle, ile jest ciał niebieskich. Patrz o tym wyżej: o stwarzaniu /38/ /39/. Dionizy i dzieło *O przyczynach* byli pod wpływem neoplatończyków. O ciałach niebieskich patrz t. 2 /16/ str. 255-256 oraz t. 5 *O świe cie widzialnym.*

/10/ a. 3., Wbrew. Również i inne teksty Pisma św. mówią o wielkiej liczbie aniołów; patrz Mt 26, 53; Łk 2, 13; Hbr 12, 22; Ap 5, 11; 9, 16.

/11/ a. 3, odp. Rabin Mojżesz: patrz t. 1 /7/ str. 244; t. 2 /9/ str. 253.

/12/ a. 3 na 1. Co to ilość i jej gatunki: liczba, ciąg, patrz t. 3 /36/ /128/; patrz także w innych tomach pod: ilość, liczba, ciąg.

Co to orzeczniki nadrzędne patrz t 1 /48/ /79/ str. 282. 288; t. 3 /17/ /37/.

/13/ a. 4. Jeśli chodzi o ludzi - i o inne rzeczy materialne - to istnieje gatunek ludzki i istniejące w nim poszczególne, pojedyncze osoby - jednostki; między tym a owym człowiekiem, Piotrem a Pawłem, zachodzi różnica jednostkowa, a nie gatunkowa. Pytanie jest, czy tak samo jest z aniołami; a więc czy istnieje gatunek: aniołowie, a w nim poszczególne jednostki. Odpowiedź jest jasna: anioł od anioła różni się gatunkowo, a nie indywidualnie; każdy anioł to inny gatunek.

We Wbrew jest mowa o rzędach - czyli o chórach anielskich; o tym szerzej z. 108, t. 8.

/14/ a. 4, odp. Teza tomistyczna XI opiewa: „Materia oznaczona ilością stanowi zasadę ujednostkowienia, to jest różnicy czysto liczebnej - niemożliwej w świecie czystych duchów - między jednym osobnikiem a drugim w obrębie tego samego gatunku".

Ponieważ o ujednostkowieniu stanowi materia ilościowa, a więc ta, która wiąże się z ilością (rozciągłością, liczbą, ciągiem, masą, wymiarami itd.), tej zaś nie ma u aniołów, bo są niecieleśni, dlatego pozostaje u nich tylko forma, z którą wiąże się natura i gatunek.

Sama materia pierwsza - czysta możność jest jak najbardziej niezdeterminowaną i pociąga za sobą różnicę aż rodzajową.

Co do owego przykładu z białością, patrz wyżej a. 2 na 4; także wyżej z. 44, 1. odp.; oraz z. 75, 7, odp., t. 6.

Wszyscy aniołowie mają udział w jednym, mianowicie w umysłowości, czyli duchowości; to jakby rodzaj; między nimi zachodzi różnica gatunkowa; polega ona na różnych bytowo stopniach udziału w tejże umysłowości (Na 1). Nie jest to różnica jakościowa w ramach tej samej jakości (np. letni, ciepły, gorący), ale różnica według stopni bytowania różnych form (ogień-powietrze: Na 2).

/15/ a. 4 na 3, 4. Mnożenie jednostek w gatunku ma na celu utrzymanie gatunku; jeśli jednak gatunek jest tak doskonały, że nie potrzebuje zachowania przez powielanie jednostek, wówczas traci sens powielanie czy rozdrabnianie go na jednostki (Na 3).

Zasadniczo każdy twórca wypowiada swój pomysł w jednym dziele w jakiś sposób niepowtarzalny; nie chodzi mu o mnożenie liczbowe, ale o twórczość nową - czegoś lepszego, innego (Na 4).

/16/ a. 5. Zniszczalność bytu nie pochodzi stąd, że jest on złożony z istoty i istnienia, istnienia otrzymanego od Boga i zachowanego Przezeń, a więc stąd, że Bóg - czy w ogóle ktoś z zewnątrz - może ów byt unicestwić; ale pochodzi od wewnątrz: bo ma w sobie zarodek rozkładu i zniszczenia; jest nim możność materii do utraty i przyjmowania innych form oraz możność formy do zmiany w sobie: z gorąca np. na zimno. U anioła to nie zachodzi, bo anioł jest tylko formą, a z formą łączy się istnienie, jako że nadać formę to tyle, co dać istnienie. Otóż forma sama w sobie, od wewnątrz, nie ma zaczynu rozkładu - jest niezniszczalna; może jednak być unicestwiona - ale tylko 'może', bo faktycznie Bóg nie unicestwia. Co innego więc unicestwialność, a co innego zniszczalność.

O niezmienności i nieśmiertelności (tj. niezniszczalności) aniołów, o której mowa w Na 1, patrz wyżej z. 9, 2; z. 10, 3. 5 t. 1 str. 163-167. 172-174. 176-180.

Co do teorii Platona o Demiurgu, o czym mowa w zarzucie 2 i Na 2: patrz t. 2 /79/ str.274, t. 4 /7/ /13/.

W ogóle o niezniszczalności jestestw a także i ciał niebieskich: patrz wyżej z. 9, 2; z. 10, 3. 5, t. 1 str. 163-167. 172-174. 176-180; t. 2 /167/ /196/ /16/ str. 300. 320. 255-256; t. 4, z. 46, 1 na 2; z. 47, 2, odp.; z. 48, 2, odp. /49/.

Co do nazwy 'bogowie', o czym w zarz. 2 i Na 2, to Synod Rzymski (r. 382) mówi, że w judaizmie nazwa 'bogowie' została nadana przez Boga wszystkim aniołom i świętym (D. 82). Nadawano ją także sędziom i wielmożom; patrz Ps 57, 2; 81, 1.

ZAGADNIENIE 51

/17/ a. 1 na 1. Autor broni św. Augustyna i św. Bernarda w myśl obranej zasady: „Nie wolno podtrzymywać czy upowszechniać takiej wypowiedzi, ale gdyby się ją spotkało w jakimś poważnym dziele, należy ją odpowiednio wytłumaczyć" (z. 31, 4, koniec odp. t. 3). Faktycznie do XIII w. większość pisarzy kościelnych tylko Bogu przyznawała czystą duchowość. Wszystkie zaś inne stworzenia uważano w jakiś sposób za materialne; także i aniołowie - uważano - mają jakoweś ciała: eteryczne, świetlane, duchowe, niebieskie itd.; tak sądziło wielu, z św. Bernardem i Piotrem Lombardem włącznie. W XIII w. myśl teologiczna całkowicie stanęła na stanowisku, że anioł jest czystym duchem. Zauważyli Ojcowie Greccy, a zwłaszcza Sobór Lat. IV z 1215 r. Patrz wyżej /1/. Odpowiedź artykułu jest pełniejszym określeniem anioła podanym wyżej z. 50, 1. W człowieku duch jest złączony z ciałem w sposób naturalny tak, że razem z nim stanowią jedną istotę i naturę. Anioł zaś jest tak co do istoty, jak i co do działania (natury) bezcielesny, niezłączony w sposób naturalny z ciałem.

/18/ a. 2, odp. Chodzi o Rabina Mojżesza (*2 Doctor Perplex. 42*; według *De potentia* z. 6, a. 7, odp.) patrz wyżej /11/.

/19/ a. 3, zarz. 6. Mniemanie, że aniołowie mogą obcować z mężczyznami czy kobietami było dość głośne u pierwszych pisarzy żydowskich i chrześcijańskich: Flawiusz, Filo, Atenagoras, Tertuliann Klemens Al., Cyprian, Ambroży i in. Opierało się o apokryfy. Księga Henocha (II w. przed Chr.). Księga Jubi'leuszów (II w. przed Chr.), *Testament 12 Patryarchów* (II w. przed Chr.). Ponadto opierało się o inne tłumaczenie słów 'synowie Boga'; mianowicie w judaizmie przez 'synów Boga' rozumiano aniołów albo synów narodu wybranego. Jak widać mniemanie to miało zwolenników i w średniowieczu.

Inkuby *(incubus)* to złe duchy, które ponoć służyły za partnerów dla kobiety; sukuby *(succubus)* to złe duchy, które miały służyć za partnerkę dla mężczyzn.

/20/ a. 3 na 3. Tłumaczenie francuskie w następujący sposób oddaje ów tekst mówiący o ciałach niebieskich: „Ciała lub sfery niebieskie w swoim ruchu okrężnym nie opuszczają zupełnie miejsca, w którym się znajdują: one je zawsze zajmują jakąś swoją

częścią. Zresztą aniołowie nie przykładają swojej siły poruszającej do jednej określonej części substancji sfery: ta część znajduje się raz na wschodzie, raz na zachodzie, z czego by wynikało, że anioł zmieniałby miejsce razem z nią. Ale - jak wyjaśnia Filozof - anioł zajmuje miejsce określone: zawsze na wschodzien skąd też jego siła porusza sferę".

Należy mieć na uwadze, że - jak mniemano – ziemia stoi w miejscu w środku wszechświata; w takim tylko założeniu 'wschód' może być tym stalym punktem, z którego wszystkie sfery poruszają się od wschodu na zachód; a to poruszanie nie polega na ciągnieniu, ale na pchnięciu. Patrz wyżej z. 45, 5. /39/; niżej z. 52, 2, odp.

ZAGADNIENIE 52

/21/ a. 2. Miejsce właściwe jest to ta przestrzeń, którą ściśle wypelnia dane ciało - to bezpośrednia wewnętrzna powierzchnia ciała okalającego ciało zajmujące miejsce - to pierwsza powierzchnia ciala otaczającego inne ciało; np. wewnętrzna ściana wiadra jest miejscem wody znajdującej się w nim. Jasne, że chodzi tu o dwa ciała wymierne i współmierne, tzn. miara jednego jest miarą drugiego; jasne też, że anioł jako duch bezcielesny nie może być w miejscu w takim znaczeniu. ale w zgoła różnym.

Położenie *(situs)* ciała jest to układ części ciała w miejscu; ciało bowiem może być w miejscu w postawie stojącej, siedzącej itp.

Co to ilość wymiernan a ilość siły patrz odnośnik[6].

Jeśli Autor t wierdzi, że anioł jest w miejscun to: a) nie jest w nim w tym sensie, jak każde ciało jest w miejscu; bo równie dobrze można by powiedzieć, że sam w sobie anioł nie jest w miejscu; i tak też Autor stawia sprawę w innym swoim dziele (1 *Sent.* d. 37, q. 2. a. 1 na 4); b) jest w miejscu niewprost, pośrednio - z racji ciałan a raczej z racji wykonywania poleconego zadania w jakimś ciele, które jest w miejscu; c) jest tam przez przyłożenie swojej siły do danego ciała; d) mówiąc globalnie, nie miejsca cielesne są zasadniczo miejscem pobytu aniołów, ale niebo dla dobrych, piekło dla złych; e) aniołowie stróżowie są obecni przy osobie czy zespołe, którą stróżują, nawet gdy aktualnie nie prowadzą jakiejś działalności; *są per contactum virtutis suae* - poprzez styczność swojej siły; choć aktualnie nie działają, a jednak są przy niej (*Quodl.* 1, q. 3, a. 4); f) dobrzy aniołowie są obecni w miejscu lub działają w nim poprzez rozum i wolę uzgodnioną z wolą Bożą; są więc z wyboru; źli aniołowie natomiast są przykuci do jednego miejsca i do działania tu, a nie tam, tak, a nie inaczej - wbrew swojej woli.

/22/ a. 2, odp. Anioł jest tylko w jednym miejscu; atoli tym jednym miejscem może być nie tylko jakaś rzecz fizycznie jedna, jakieś określone jedno ciało, ale całkiem dobrze jakaś rzecz 'moralnie' jednan np. dom, miasto, państwo, zespół stanowiący jedno. Jest podobnie jak z myśleniem anioła: patrz niżej z. 58, 2. 3. 4.

/23/ a. 2, odp. Anioł jest niepodzielny i punkt jest niepodzielny. Teza tomistyczna X w ten sposób określa różnicę ich niepodzielności: „Jestestwo [a więc i anioł] w sobie wzięte jest niepodzielne, ale nie na sposób punktu lecz na sposób tego, co jest poza dziedziną wymierności", tzn. poza działem ilości i położenia; a właśnie punkt należy do

działu ilości i położenia. Dodajmy, że podówczas rozróżniano punkt matematyczny, który nie zajmuje miejsca oraz punkt materialny, rzeczywisty, który ma miejsce.

/24/ a. 3, odp. Anioł jest przyczyną bezpośrednią, wystarczającą, doskonałą, całkowitą swojego dzieła; jest mocarzem na tyle potężnym, żeby mógł sam swoje dzieło, do którego został posłany, wykonać. Jeśli jednak chodzi o całościowo dwa różne dzieła czy przedsięwzięcia, jakie mają być wykonane w jednym miejscu, to bodajże trzeba przyjąć, że w jednym miejscu może być kilku aniołów; np. bp ordynariusz ma jednego anioła stróża jak i każdy, a drugiego właśnie jako rządca diecezji. Nie jest jednak niemożliwe, żeby kilku aniołów współdziałało w wykonywaniu jednego dzieła - tak jak wielu rybaków ciągnie jedną łódź. Inna sprawa z szatanami; jak widać z Ewangelii: wielu ich zbiega się i współdziała w przeprowadzeniu jednego dzieła; Marek mówi: „Na imię mi legion, bo nas jest wielu" (5, 9nn); „Jezus ukazał się najpierw Marii Magdalenie, z której wyrzucił siedem złych duchów" (16, 9); Łukasz podaje: „Bierze siedem innych duchów złośliwszych niż on sam; wchodzą i mieszkają tam" (11, 26; Mt 12, 45).

ZAGADNIENIE 53

/25/ a. 1, odp. Trzeba sobie jasno uprzytomnić, że jak anioł nie jest w miejscu jak ciało, tak i nie porusza się jak ciało; jak jest w miejscu z racji ciała - jako że niekiedy jego działalność dotyczy ciała, tak i porusza się z racji ciała; zaś ciało jedno jest oddalone od drugiego lub jest ciągłe. Stąd i jego ruch może być nieciągły, przerzutowy, skokowy i ciągły. Jest nieciągły, gdy raz działa w tym ciele, to znów zgoła w innym - oddałonym i odrębnym; jest ciągły, gdy poprzez pośrednictwo ciała, w którym działa, przechodzi stopniowo z jednego miejsca na drugie. Ruch ciągły anioła jest dwojaki: pierwszy, gdy ciało stale jest w ruchu, przemieszcza się, pociągając za sobą stałe i ciągłe poruszanie się anioła stróża; drugi, gdy anioł działa po kolei bez przerwy w różnych następujących po sobie częściach ciągu.

/26/ a. 3. Jak w ruchu mamy do czynienia z punktem, który jest niepodzielny, tak w czasie mamy do czynienia z momentem, który również jest niepodzielny. Czas to szereg momentów. Pytanie jest, czy anioł przestrzeń od punktu wyjścia do punktu dojścia przebywa w jednym momencie *(in instanti).* Odpowiedź podana na końcu artykułu jest jasna: ruch anioła może być momentalny, a więc odbywać się w czasie nieciągłymn jeśli jego ruch jest nieciągły; a może być i nie momentalny, a więc odbywać się w czasie ciągłym, jeśli jego ruch jest ciągły. Co do ruchu i czasu anioła, to polega on na przyłożeniu siły i działania do ciała; a więc anioł tam jest, gdzie działa; działa zaś poprzez myśl i wolę; myśl zaś anioła nie zna namyślania się, wnioskowania, chwyta sedno w momencie - od razu: działa poprzez wolę momentalnie; każde zatem jego działanie, to inny moment, a kilka działań, to kilka momentów oddzielnych, niepowiązanych momentami czasu.

Jeśli chodzi o ujęcie szersze: anioł a trwanie, to jest ono omówione w z. 10, 3-6, t. 1 str. 172-184; jest tam mowa o wieczności Boga; spotykamy tam potrójne trwanie:

wieczność - właściwa Bogu; czas (i ruch) właściwy ciałom; wiekuistość *(aevum)* właściwa aniołom, duszom w odłączeniu od ciała i ciałom niebieskim.

ZAGADNIENIE 54

/27/ a. 1. Podaję terminologie jakiej się trzymam w następnych zagadnieniach omawiających poznawanie anioła: myśl - *intellectus* - władza myślenia; patrz t. 1 /103/ str. 293-295.

myślenie - *intelligere* - czynność myślenia;

umysł - *mens*;

rozum - *ratio* tylko w człowieku - władza rozumowania; rozumny, rozumowy, rozumujący - rationalis - tylko odnośnie do człowieka;

intellectum: 1. Przedmiot poznany myślowo; 2. owoc poznania myślowego (pojęcie u człowieka);

intelligibilis: 1. myślowy - dotyczący myśli; 2. Duchowy; 3. myślowo poznawalny;

intelligibile, intelligibilia: przedmiot myśli; to, co podpada pod myśl;

intelligibilitas - myślowość;

intellectualis – myślący, umysłowy, duchowy;

intellectualitas - umysłowość, duchowość;

intelligentia – 1. jestestwo myślące; 2. intuicja - bezpośrednie poznawanie; 3. myśl jako władza; 4. umysł; 5. myślenie; 6. pojmowanie - rozumienie czegoś; uchwycenie czegoś myślą; 7 sens;

intellectus jako *habitus primorum principiorum: intelligentia primorum principiorum* – intuicja, zdolność pojmowania bez rozumowania;

intelligere: 1. myśleć coś, poznawać myślą, pojąć; 2. myślenie jako czynność;

intellectus passivus - myśl (rozum) bierna; - possibilis - możnościowa; agens - czynna;

mens - 1. umysł; 2. Myśl, patrz z. 93, 6, t. 7; 3. jestestwo myślące; 4. dusza - serce w człowieku; 5. myśl (rozum) i wola łącznien patrz *De Veritaten*, q. 10, a. 1 ad 7;

myślnie - byt myślny, twór gołej myśli czy rozumu;

myślnie - byt myślny - twór gołej myśli czy rozumu.

/28/ a. 1, zarz. 1. Myśl (rozum) czynnan myśl (rozum) możnościowa: patrz o tym niżej w art. 4 /30/.

Zasadniczo pełne zrozumienie zagadnień omawiających poznanie aniołów będziemy mieć po przestudiowaniu traktatu o poznawaniu człowieka t. 6 i 7; takoż i dotychczas omawiane traktaty ułatwią zrozumienie; patrz wyżej z. 12 t. 1 str. 195-231; z. 13-17 t. 2 str. 5-116; cały niemal t. 3, omawiający pochodzenie Osób Boskich, opiera się o znajomość poznawania ludzkiego; zarazem leżące przed nami zagadnienia poznawania aniołów ułatwiają w ogóle rozumienie całej tomistycznej teorii poznania.

Komentator - to Awerroes; patrz t 1 /52/ str. 283; t. 2 /51/ /164/ strn 265. 300.

/29/ a. 3, odp. Możność ze swej natury ma się ku rzeczywistości; a więc: materia ku formie; substancja (istota) ku istnieniu; władza ku działaniu. Każdej też możności odpowiada właściwa dla niej tylko rzeczywistość; a więc forma odpowiada materii, istnienie substancji (istocie); działanie władzy. Dwie więc różne możności mające dwa różne urzeczywistnienia, stanowią dwa różne byty: różne możności - różne urzeczywistnienia! Otóż jeśli idzie o stworzenia to istnienie i działanie są dwoma różnymi urzeczywistnieniami; stąd też i możności im odpowiadające i przyporządkowane muszą być różnymi bytami; tzn. że istota (jestestwo, substancja) anioła, która ma się ku istnieniu, jest czymś różnym od jego władzy myślenia, która ma się ku działaniu - ku myśleniu. Każde więc jestestwo stworzone działa za pomocą wladzy działawczej rzeczowo od niego odrębnej; władza ta łoni się bezpośrednio z jestestwa jak barwa ze światła i działa mocą formy substancjalnej jakby jakieś jej narzędzie - narzędzie w niewłaściwym sensie; patrz niżej, z. 77, 6 na 3, t. 6; z.115, 1 na 5, t. 5.

/30/ a. 4. Myśl (rozum) czynna i bierna - możnościowa: Właściwą władzą poznającą jest myśl bierna, możnościowa; zwie się właśnie tak, bo nie ma wrodzonych pojęć, form poznawczych, ale jest jakby niezapisaną tablicą – możnością, która może być zaktualizowana; może przyjmować formy poznawcze i stać się z nimi jedno; może w ten sposób przyjmować formy, obrazy wszystkich rzeczy. Jest jednak władzą duchową i ma za przedmiot istotę rzeczy; jest również władzą człowieka - jestestwa duchowo cielesnego; stąd i jego poznanie dotyczy przede wszystkim świata zjawiskowego i musi wprzęgać całego człowieka, także i zmysły. Rzeczy postrzegalne jednak nie mogą działać bezpośrednio na myśl bierną; są obarczone przyległościami cielesnymi i indywidualnymi. Poznanie zaczyna się od zmysłów. Materiał dostarczony przez zmysły jeszcze nie jest sposobny do tego, by stać się formą myśli biernej. Coś musi go uczynić aktualnie poznawalnym, zrównać z poziomem myśli biernej. Czyni to myśl czynna; jej rola polega właśnie na tym, żeby drogą abstrakcji, oderwania, ogołocić rzecz z przyległości materialnych i jednostkowych i jako formę niematerialną i ogólną podać myśli biernej - wrazić w nią. Forma, obraz, tak oczyszczona i wrażona staje się formą myśli biernej, ‘uruchamia’ ją, rodzi poznanie, którego owocem jest wyrażenie rzeczy – pojęcie, słowo myśli. Tomasz więc wraz z Arystotelesem rozróżnia myśl bierną, możnościową i czynną. Myśl czynna sama nie jest właściwie władzą poznającą; jest raczej jakby światłem, które, padając na wyobrażenie - owoc pracy zmysłów, dobywa zawartą w nim istotę; tę dopiero poznaje rozum bierny, dokonując Właściwego aktu poznawczego. Tak więc w tworzeniu naszych pojęć pracę przygotowawczą spelnia myśl czynna: dobywa z wyobrażeń zmysłowych formę, obraz, istotę rzeczy i nadaje ją myśli biernej: wciska w nią *(species impressa);* myśl bierna otrzymawszy tę formę dziala poznawczo: tworzy obraz myślowy rzeczy *(verbum mentisn species expressa).*

Jalk widać cały ów przewód dotyczy tylko ludzkiego poznawania; szeroko będzie o tym mowa w traktacie o człowieku t. 6, z.79, 1-5; z. 54; t. 7, z. 85, 1-2.

Sprawa ta: czy anioł ma myśl czynną i bierną, podówczas żywo obchodziła teologów; przeważnie dawano odpowiedź twierdzącą: np. Piotr z Tarantazji († 1276); św.

Albert W. († 1250); św. Bonawentura († 1274); Aleksander z Hales († 1245); Duns Szkot († 1308). Św. Tomasz stanowczo jest przeciwnego zdania.

ZAGADNIENIE 55

/31/ Bóg poznaje wszystko poprzez Swoją własną istotę; środkiem więc, poprzez który pozwje, jest Jego istota. Człowiek pomaje poprzez formę poznawczą czy myślową, tj. poprzez obraz, podobiznę rzeczy, jską ma w sobie; wiadomo bowiem, że pmedmiot pomawany jest w poznawcy nie sam sobą, ale swoją formą-podobisną; w niej to i poprzez nią człowiek widzi przedmiot swego poznawania; owa forma jest środkiem, poprzez który poznaje. Pytanie jest, co jest tym środkiem, w którym, czy poprzez który, anioł poznaje wszystko.

/32/ a. 1. a) Pytanie: czy anioł pomaje wszystko poprzez swoją istotę, nasuwa myśl, że skoro nie wszystko poznaje poprzez swoją istotę, to widocznie coś poprzez nią poznaje. Tak też i jest; albowiem poprzez swoją istotę poznaje siebie samego (o czym niżej z. 56, 1). Jak poznaje Boga, innych aniołów i w ogóle duchy stworzone, o tym z. 56, 2. 3 oraz z. 106. 107, gdzie mowa o oświecaniu innych aniołów; jak rzeczy materialne, o tym z. 57. W Na 3 tylko zaznacza, że inne niż on sam meczy poznaje poprzez własną istotę o tyle i tak, o ile i jak one są w niej; a ponieważ nie są w niej doskonale, dlatego i jego ich poznawanie - tą drogą - jest niedoskonałe: wspólne.

Odpowiedź na pytanie artykułu jest dwojaka: negatywna, mianowicie że anioł nie poznaje wszystkiego poprzez swoją istotę; pozytywna, że do poznawania rzeczy jego myśl musi być wyposażona w jakoweś formy poznawcze. b) Zaznaczmy ważność odpowiedzi Na 2; mianowicie jak należy rozumieć częste powiedzenie: myśl aktualnie poznająca jest tym samym, co aktualnie poznaje; patrz z. 12, 2, zarz. 3; a. 9, zarz. 1, t. 1 str. 199. 220.; z. 14, 2, odp., t. 2 str. 44-45. c) Niższe byty są w wyższych istotowo: to, co ma kamień, znajduje się także w roślinie, zwierzęciu, człowieku; to, co ma roślina znajduje się również w zwierzęciu, człowieku itd. Wyższe są w niższych udziałowo, cząstkowo; w Bogu jest pełnia istnienia, życia itd.; niższe mają tylko cząstkowe: istnienie, życie itp.; a im niższe byty, tym ów udział w istnieniun życiu jest mniejszy (zarz. 3).

/33/ a. 2. a) Rzeczy postrzegalne; tyle co podpadające pod zmysły; to przedmiot bezpośredni zmysłów: *sensibilia, res sensibiles.* b) We Wbrew, przy końcu odp. i w Na 1 Autor cytuje Dionizego i Augustyna; według Augustyna mamy potrójne istnienie rzeczy: w Słowie, w swojej własnej naturze i w myśli anielskiej (patrz z. 58, 6, zarz. 3); otóż według tychże autorów rzeczy zostały stworzone najpierw w myśli aniołów jako idee, formy poznawcze tychże rzeczy; pojawiły się więc najpierw w myśli aniołów, a potem w swojej reałnej naturze; a więc podwójne stwarzanie: idealne - w myśli aniołów; realne - w przyrodzie. c) W Odpowiedzi: przez owe najwyższe ciała należy rozumieć ciała

niebieskie; są one doskonalsze i niezniszczalne, bo nie dopuszczają zamiany jednej formy na drugą - jako że ich możność jest całkowicie wypełniona przez formę; nie są więc w możności do nowej formy - tak myślano podówczas! Zresztą nie chodzi o owe ciała; użyto ich tylko do porównania czy stosunku: możności do czynnika urzeczywistniającego, władzy do czynności. Jak formy cielesne aktualizujące materię sa jej pierwszymi urzeczywistnieniami, tak samo formy poznawcze, które aktualizują myśł, są jej pierwszymi urzeczywistnieniami, z tym zastrzeżeniem, że w pierwszym wypadku jest porządek substancjalny, w drugim przypadłościowy. d) Jak kolwiek w artykule jest mowa przede wszystkim o rzeczach materialnych, to jednak cbodzi i o nie, i o inne jestestwa stworzone ducbowe: jedne i drugie anioł poznaje za pomocą wrodzonych idei. Przez nie rozumiemy pierwszą aktualizację myśli anielskiej (coś jak w człowieku *species impressa*), która a) nadaje formę myśli, b) uruchamia czyli wprowadza w stan działania, tj. myślenia - poznawania rzeczy; owo myślenie jest drugą aktualizacją (coś jak u nas *species expressa; verbum mentis*). Te formy, idee wrodzone, są jakby sprawnościami, coś jak nasza wiedza nabyta; anioł może się nimi posługiwać według postanowienia swej woli. Jeśli twierdzimy, że anioł od swego istnienia ma formy poznawcze wrodzone, to nie w tym sensie, że zna wszystko - wie wszystko aktualnie; ale że owe idee wyposażają go w to wszystko, co jest mu potrzebne do rozwinięcia swojego poznania i obcowania ze światem zewnętrznym.

/34/ a. 2 na 2. Oto co Autor pisze o tym w swoim innym dziele: „Byty materialne i myślowe (duchowe) należą d o zgoła różnych rodzajów; te bowiem byty - mówi Filozof (*Metaphys.* 5, 5; 10, 10) - których nie łączy materia, nie łączy też i [wspólny] rodzaj. Stąd też nie może tak być, żeby myśl bezpośrednio dotykała rzeczy materialnych, albo żeby rzeczy materialne działały [bezpośrednio] na myśl. I dlatego Twórca natury zaopatrzył nas we władze zmyslowe; w nich to znajdują się formy sposobem pośrednim między sposobem myślowym a sposobem materialnym: są one podobne do form myślowych co do tego, że są to formy bez materii; a do form materialnych, bo nie są jeszcze ogołocone z przyległości materii. Stąd to może istnieć działanie i odbieranie na swój sposób między rzeczami materialnymi a władzami zmysłowymi oraz między tymiż władzami a myślą.

Gdyby zatem myśl anioła nabywała jakieś formy od rzeczy materialnych, anioł musiałby mieć władze zmysłowe, a tym samym i ciało złączone z sobą w sposób naturalny. Na jedno więc wychodzi - jak widać – głosić, że aniołowie są zwierzętami - jak utrzymywali niektórzy platończycy co i głosić, że nabywają formy poznawcze od rzeczy materialnych; a to jest sprzeczne ze stanowiskiem świętych i ze zdrowym rozumem” (*De Veritate*, q. 8, a. 9, odp).

/35/ a. 3 na 1. 2. 3. Wprawdzie są styczności i podobieństwa między formami ogólnymi, poprzez które anioł poznaje, a pojęciami ogólnymi (powszecbnikami), poprzez które człowiek poznaje, zasadniczo jednak są między nimi istotne różnice; nie tylko to, że pierwsze są wrodzone, a drugie nabyte; otóż nasze pojęcia są oderwane; jednostka nie da się pojąć ani określić; pojęcie gatunkowe (a więc istota), np. człowiek, nie daje obrazu poszczególnych osób, jednostek, a pojęcie rodzajowe nie mówi samo z siebie o gatunkach: i tak im bardziej oderwane jest nasze pojęcie, tym bardziej jest powszechne,

ogólne, tym szerszy ma zakres i tym mglistszy, niedoskonały, daje obraz rzeczy, na które się rozciąga.

Inaczej myśl aniola; jej forma poznawcza zawiera w sobie treści wszystkich rzeczy, na które się rozciąga; poznaje je więc tak, jak istnieją w swoich odrębnych i właściwych sobie realiach: cechach istotnych i nieistotnych; tak jak genialny artysta, który jednym rzutem swojej myśli obejmuje swoje dzieło aż do najdrobniejszych szczegółów.

Myśl anioła otrzymuje właśnie od Boga formy poznawcze - jest bliższą Bogu; nie trzeba jej więc przyrównywać do naszej myśli, ale do myśli Boga; Ten zaś poprzez swoją istotę poznaje w drobiazgach i w szczegółach każdą rzecz; podobnie i myśl anioła: otrzymuje i ma większą lub mniejszą ilość form poznawczych, ale każda z nich dosięga najdrobniejszych szczegółów, jako że jest doskonalszym środkiem poznawczym.

„Nie dlatego formy poznawcze są bardziej powszechne, że są przyczyną poznania większej ilości rzeczy, ale dlatego, że a) do poznawania tychże rzeczy myśl wyższa jest wyposażona w mniejszą ilość form, b) i to do doskonalszego ich poznawania. I tak anioł wyższy poprzez jedną formę zwierzęcia poznaje wszystkie gatunki zwierząt; anioł zaś niższy do ich poznania potrzebuje wielu form; przy czym anioł wyższy dostrzeże w tychże rzeczach więcej treści myślowych” (*De Veritate*, q. 8. a. 10 na 2).

„Jedno i to samo nie może być dokładną, właściwą treścią wielu rzeczy”: ot, jak np. ubranie dobrze dopasowane nie może dokładnie pasować do wszystkich ludzi.

ZAGADNIENIE 56

/36/ a. 1. Zagadnienie 56 i 57 omawia poszczególne przedmioty poznania anielskiego. Art. 1 nie tyle pyta: czy anioł poznaje siebie samego, ale pyta, czy anioł poznaje siebie samego poprzez swoje własne jestestwo, czy też poprzez jakąś formę poznawczą.

/37/ a. 1, odp. Rozumowanie jest takie: żeby zaistniało myślenie konieczne są dwa warunki: a) przedmiot musi być złączony z działaczem; b) przedmiot musi być z nim złączony jako początek formalny działania (forma jest początkiem działania). Są i inne dwa warunki, ale dotyczą specjalnego stanu, w jakim znajduje się poznawca i przedmiot; a) nie jest więc konieczne, żeby poznawca był uruchomiony przez przedmiot; to bowiem zachodzi jedynie tam, gdzie poznawca jest w możności do przedmiotu, gdzie więc przedmiot nadaje sobą formę poznawcy i wten sposób przenosi go z możności (bierności) do aktualności; owo przeniesienie, przejście z możności do rzeczywistości jest w jakimś sensie uruchomieniem; jasne, że gdy poznawca aktualnie stale posiada swój przedmiot, wówczas nie ma potrzeby, żeby był przenoszony z możności do rzeczywistości, żeby był uruchamiany przez przedmiot; b) nie jest też konieczne, żeby przedmiot tkwił w poznawcy jako przypadłość; może on istnieć sam przez się - samoistnie; istotne jest, żeby był złączony z myślą jako począte formalny działania. Otóż jestestwo anioła jest formą myślową nie w możności, ale w rzeczywistości; z tego tytułu może być formalnym

początkiem myślenia; jest też złączone bytowo jak najgłębiej ze swoją myślą, która zeń się łoni. Ziszczają się więc tu oba istotne warunki myślenia; z czego wynikan że anioł poznaje siebie samego wprost poprzez swoje jestestwo, bez pośrednictwa jakiejś formy poznawczej.

/38/ a. 2. a) Awerroes i wielu jego zwolenników utrzymywało, że anioł poznaje wprost samąż istotę drugiego anioła bez jakiegokolwiek pośrednictwa. Awicenna głosił, że anioł, jak poznaje siebie poprzez swoją własną istotę, tak tą drogą poznaje i innych aniołów (patrz *De Veritate*, q. 8, a. 7, odp.).

b) Przedmiotem pierwszym i głównym myśli anioła są byty niematerialne, duchowe; patrz wyżej z. 54, 4, odp.; niżej z. 84, 7, t. 6; z. 85, 1, t. 7; ale i w nim jest kolejność; pierwszeństwo ma sam anioł: najpierw poznaje siebie; potem inne byty duchowe; przedmiotem dalszym myśli anioła są rzeczy materialne.

c) Rzecz ma swoje istnienie pełne, realne, naturalne; ale może też i mieć istnienie niepełne, nie realne, gdy jest poza sobą: jest to istnienie pozapodmiotowe, intencjonalne. Tak np. barwa na ścianie ma swoje istnienie pełne, realne, naturalne; w powietrzu ma istnienie pozapodmiotowe, intencjonalne; na matówce aparatu fotograficznego widzimy odbity obraz wazonka z kwiatem; ów wazonik ma w matówce swoje istnienie pozapodmiotowe, intencjonalne; w każdym poznaniu również to samo zachodzi: każda rzecz poznawana ma swoje pozapodmiotowe, intencjonalne istnienie we władzy poznającej; kamień jest w oku, w myśli, w postaci pozapodmiotowej. Jasne, że rzecz poza swoim podmiotem istnieje za pomocą swojej formy, obrazun podobizny zastępczej i przedstawiającej ją.

/39/ a. 3, odp. Przez owe przyrodzone siły *(naturalia)* należy rozumieć wszystko, co jest naturalne w aniele i poprzez co on może poznawać, a więc istotę, siły, idee (formy) wrodzone.

Nie chodzi o poznawanie Boga w chwale, ale o poznanie Go naturalne; ale nawet i o niego tu nie chodzi; wszak jest ono faktem i nikt go nie zaprzecza; jeśli człowiek zdoła przy rodzonymi siłami poznać Boga, tym bardziej anioł, który ma potężniejszą myśl i chwyta rzecz intuicyjnie, od razu, bez rozumowania; nie jest też obciążony zmysłami a zwłaszcza złudami wyobraźni; oczywiście, nie jest to poznanie zgłębiajace (ogarniające) Boga; na to żadna myśl stworzona nie moze się zdobyć; o tym wszystkim była wyczerpująco mowa w z. 12. t. 1 str. 195-231.

Ale chodzi o sposób, w jaki anioł to czyni. Otóż w artykule Autor wyliczając trzy sposoby poznawania w ogóle, powiada, że anioł poznaje Boga drugim sposobem, a więc tak, jak człowiek poznaje rzeczy: „poprzez obecność jej podobizny we władzy poznawczej; tak jak oko widzi kamień dzięki temu, że ma w sobie odbitą jego podobiznę”. „Ponieważ obraz Boga jest wrażony w samaż naturę anioła, dlatego anioł poznając siebie, poprzez swoją istotę jako podobiznę Boga, poznaje Boga. Nie widzi jednak samejż istoty Boga; żadna bowiem stworzona podobizna nie zdoła przedstawić istoty Bożej”. Istota więc anioła nie jest podobizną dokładną, zrównaną z Bogiem; przepaść zbyt wielka i stąd i poznanie anioła naturalne nie jest oglądem Boga, ale niesie z sobą poznanie Go ową potrójną drogą normalną dla ludzi: przyczynowości, nadwyższości

i rugowania - i jest negatywne (patrz wyżej z.12,12, odp.; z 11, 3 na 2 /119/ t. 1 str. 227-229. 193. 299. z.13, 1, odp.; a 8 na 2; a. 10 na 5 /30/ t.2 str. 6-7, 29, 35-36. 261.

Zaiste, anioł poznając siebie dogłębnie, widzi czym jest, a czym nie; widzi swoje miejsce w hierarchii stworzeń; dostrzega granice swojego bytu, zwłaszcza odrębność swojego istnienia od istoty i zależność od Boga w istnieniu; widzi, że jego doskonałości: umysł, życie, istnienie, idee itd. są mu udzielone, są cząstkowe, są udziałem w pełnej wyższej Istocie, Myśli, Życiu, Istnieniu itd. Odkrywa więc swoją zależność i powiązania z Bogiem - bytem bezwzględnym i nieograniczonym. Poznaje zatem, że Bóg istnieje, jest przyczyną wszystkiego, że góruje nieskończenie nad wszystkim, co istnieje; a poznaje to tym doskonalej, jaśniej, im sam bliżej stoi Boga, im jego istota lepiej odbija w sobie doskonałości Boże, a jego myśl jest potężniejszą. Lepiej przeto zdoła rugować z Boga to, co Mu nie przysługuje; jaśniej widzi nadwyższość Boga wszystkich doskonałości w Bogu; doskonalej też dostrzega zależność swoją i wszystkiego od Boga jako od przyczyny bezwzględnej i powierzchownej.

W innych swoich rozprawach Autor przypisuje aniołom tylko ów drugi sposób. Tu w Sumie przyznaje im także i trzeci – ten, jakim my poznajemy Boga ze stworzeń jako odbijających w sobie Boga: jego doskonałości i mówiących o Bogu - przyczynie. „Wszak i sama natura anielska jest poniekąd zwierciadłem przedstawiającym Bożą podobiznę”. A jest to zwierciadło najczystsze, najlepiej odbijające!

ZAGADNIENIE 57

/40/ a. 1, odp. Jeżeli powiadamy, że doskonałości rzeczy materialnych są w aniołachn to w tym sensie, że są w nich w postaci wyższej, doskonalszej; nie zaś, że te same doskonałości, co są w rzeczach materialnych, są i w aniołach. Patrz wyżej /32c/.

Jezeli powiadamy, że rzeczy materialne są w aniołach, to są w nich nie swoim bytem realnym, ale pozapodmiotowym – intencjonalnym, a więc w postaci myślowo poznawalnej, jako formy myślowe; są więc w nich w postaci niematerialnej; tak też należy rozumieć Na 2 art. nast.

/41/ a. 2. odp. Pytanie artykulu żywo obchodziło podówczas teologów; rozmaicie też na nie dawano odpowiedź (*De Veritate*, q 8. a. 11). Awerroes odmówił aniołom - a nawet Bogu - możności poznawania poszczegółów materialnych. Inni wprawdzie przyznawali aniołom znajomość poszczegółów, ale podawali błędny lub niewystarczający sposób, w jaki to czynią. I tak: jedni mówili, że aniołowie poznawają poszczegóły materialne tak, jak my - drogą abstrahowania; drudzy (Awicenna), że aniołowie i Bóg poznawają je w przyczynach powszechnych; tak jak astronom wyrokuje o przyszłym zaćmieniu na podstawie ruchów cial niebieskich; trzeci (św. Bonawentura), że aniołowie od momentu swego stworzenia mają wrodzone formy powszechne całego porządku wszechświata, które stosują do tego czy owego poszczegółu - poznają je więc poprzez formy powszechne; czwarci, poszczegół materialny bywa przez nich poznawany za pomocą wielu powszechnych form razem złączonych.

Odpowiedź Autora jest twierdząca; anioł zna poszczegóły: tak co do ich substancji, jak i co do ich przypadłości (patrz *Quodl.* 7, a. 3 ad 1); wszelako aniołowie nie mają osobnej formy poznawczej każdego poszczegółu, ale poznają je w formach powszechnych, w jakie są wyposażeni z natury; wiadomo, te formy są podobiznami rzeczy. Jeśli chodzi o sposób ich poznawania, rzecz ma się tak: nie poznawają na sposób naszego poznania spekulatywnego, bo ono idzie od poszczegółów - od zmysłów: zmysły bezpośrednio dotyczą poszczegółów, a myśl pośrednio; u aniołów nie ma zmysłów; ich wiedza nie pochodzi od rzeczy. Raczej poznawają poszczegóły na sposób poznania - wiedzy praktycznej, która jest przyczyną rzeczy - i to wiedzy praktycznej Boga, którego wiedza jest przyczyną całości rzeczy: materii i formy, i wszystkich poszczegółów. W Bogu bowiem istnieją idee wszystkich rzeczy. Otóż formy poznawcze anioła są na podobieństwo idei Boga. To Bóg wlał w ich myśl formy poznawcze - idee podobne do swoich idei; a choć nie są stwórcze, są na sposób idei Bożych (Patrz *De Veritate,* q. 8, a. 11).

/42/ a. 3 na 4. Dobrze, anioł nie poznaje niektórych przyszłych rzeczy! A jak je pozna. gdy się pojawią? Tu w Sumie Autor nie rozstrzyga tego. Z innych jego dzieł dowiadujemy się, że do ich poznania anioł nie dostaje nowych form poznawczych, ale wystarczają mu te, jakie już ma (*Quodl.* 7, a. 3 ad 1). Po prostu z momentem swojego pojawienia się rzecz tę zaczyna również przedstawiać odpowiednia forma poznawcza myśli anielskiej. Wynikało by z tego, że te formy przedstawiają rzeczy według tego, jak się pojawiają i następują po sobie; nie są więc statyczne, ałe dynamiczne.

/43/ a. 4 na 3. Oto co Autor pisze na ten temat w innym swoim dziele: „Aniołowie nie mogą sami przez się i wprost czytać w myślach ludzkich. Żeby bowiem umysł myślał coś aktualnie, potrzebne jest wejście woli. Ono to przykłada myśl do myślenia aktualnego nad tym pojęciem, które posiada ... Otóż aniołowi nie jest znane w naturalny sposób stanowisko woli; anioł bowiem sposobem naturalnym poznaje poprzez wrodzone sobie formy poznawcze; te zaś są podobiznami rzeczy istniejących w przyrodzie; atoli stanowisko czy postanowienie woli nie jest uzależnione i nie ma powiązań z jakąś przyczyną naturalną, ale jedynie z przyczyną - Bogiem; On tylko może działać na samą wolę. Stąd też postanowienie woli i myśli i sercanie mogą być poznawane w jakichś podobiznach rzeczy naturalnych, lecz tylko w istocie Bożej ... Tak więc aniołowie nie mogą wprost poznawać tajników serca, chyba że zostaną im one objawione w Słowie" (*De Veritate,* q. 8, a. 13, odp.).

/44/ a. 5, odp. Sprawę czy i jak aniołowie znali tajemnicę odkupienia, różnie rozwiązywano; zwłaszcza tekst św. Pawła nastręczał trudność: „By wieloraka w przejawach mądrość Boga teraz poprzez Kościół stała się jawna zwierzchności i władzom na wyżynach niebieskich" (Ef 3, 10). Św. Hieronim, św. Jan Chryzostom, św. Ambroży, Orygenes i inni uważali, że aniołowie dowiedzieli się o tej tajemnicy dopiero od Kościoła - od Apostołów. Piotr Lombard, Aleksander z Hales, Sykstus Sieneński i inni głosili tak: wprawdzie aniołowie wyżsi od początku znali tajemnicę wcielenia, ale w ten sposób, że ta znajomość z czasem wzrastała; niżsi aniołowie dowiedzieli się dopiero od Kościoła - od Apostołów. Była i taka opinia: aniołowie znali tajemnicę wcielenia w Słowie, ale

poprzez nauczanie Chrystusa i Apostołów zdobywali jej poznanie intuicyjnie i doświadczalnie.

Autor ma swoje zdanie, a powołuje się na Dionizego i Augustyna. Jest ono wyłuszczone w Odp. i Na 1. W innym dziele swoim Autor tak pisze: „Na tajemnicę wcielenia można patrzeć albo w jej istocie, albo w jej przypadłościach czy okolicznościach. W jej istocie - chodzi o samo wcielenie, mękę itp. W jej okolicznościach - chodzi o miejsce, czas, za czyjego panowania itp. Jeśli chodzi o jej istotę, to aniołowie znali ją od początku; nie znali jednak od początku jej okoliczności. Mogły one im być objawione: niższym przez wyższych, wyższym przez Boga, a nawet dopiero wtedy, gdy się ono dokonywało - w czasie nauczania Apostołów, ałe nie dowiadywali się o tym od Apostołów" (*Sentent.* d. 11, q. 2, a. 4).

Co do podanego tekstu św. Pawła, to i dzisiejsi egzegeci też sobie nie mogą bardzo z nim poradzić i rozmaicie go tłumaczą.

ZAGADNENIE 58

/45/ a. 1, odp. Jeśli chodzi o poznawanie o intuicję - swojej własnej istoty, tj. siebie samego, anioł nigdy nie jest w możności; zawsze siebie aktualnie widzi - i to dogłębnie (*De Veritate,* q. 8, a. 6 ad 7).

/46/ a. 3. Gwoli zrozumienia przypominamy i podajemy:

a) „Rozum nasz ma trzy czynności, z których dwie pierwsze dotyczą rozumu o ile jest jakąś myślą; pierwsza czynność, to pojmowanie czy rozumienie *(intelligentia)* tego, co niepodzielne czy niezłożone; tą czynnością pojmuje istotę rzeczy ... druga to łączenie i odłączanie ... Tu zachodzi prawda lub fałsz ... trzecia czynność jest właściwa rozumowi jako takiemu i polega na wnioskowaniu jednego z drugiego; w tym wypadku z tego co się zna, idzie się do poznania tego, czego sie nie zna" (*In Post. Anal.* lib. 1, lec. 1, n. 4).

A więc: 1. Pojmowanie; 2. Sąd; 3. Wnioskowanie czy rozumowanie. A zatem rozumowanie czy wnioskownie jest trzecia czynnością rozumową i to znamionującą właśnie rozum jako taki; zaś pojmowanie i sąd sa rzeczą rozumu jako jakiejś myśli: patrz także t. 2 /87/ str. 276.

b) Łacińskie '*intellectus*' ma trzy znaczenia: 1. To, czym myślimy - władza (psychiczna) myślenia u istot duchowych; 2. Zdolność pojmowania pierwszych zasad intuicyjnie (z. 79, 12, t. 6); 3. Dar Ducha Świętego - co tu w artykułe zgoła w grę nie wchodzi (patrzt. 15 /85/ str. 218).

c) Myśl a rozum: myśl *intellectus* jest to władza ducha, to, czym on myśli; jej istotą jest pojmownie bezpośrednie, bez biegu myśli: rozumowanian wnioskowania; a więc myśl spotykamy w Bogu, u anioła i u człowieka w jego pierwszej i drugiej czynności. Bóg i anioł ma jedynie myśl; przy czym w Bogu utożsamia się z Jego istotą. Nie można więc mówić o rozumie w Bogu i u anioła. Stąd też mówi się, że anioł jest *substantia intellectualis* - jestestwo myślące czy umysłowe. Rozum - *ratio* - jest to władza psychiczna poznawcza człowieka jako istoty cielesno-duchowej; wynika z jego sposobu

poznawania, dochodzenia do prawdy drogą rozumowania, a więc pośrednio, poprzez przesłanki; stąd też mówi się, że w człowieku jest *anima rationalis*: dusza rozumna, rozumująca. Ale i rozum człowieka jest myślą. W z. 79, 8, t. 6 Autor wyraźnie stwierdza, że rozum i myśl w człowieku jest jedną rzeczą; chodzi tylko o sposób; otóż i rozum nasz ma intuicję; wszak pierwsza i druga jego czynność: pojmownie i sąd, to rzecz intuicji; także i wynikliwość wniosku z przesłanek jest intuicją - widzianą wprost; (patrz t. 15 /86/ str. 218).

d) Terminologia tego artykułu: *intellectus* - myśl; *intellectualis* - myślący; *ratio* - rozum; *rationalis* - rozumny; intuicja - poznawanie bezpośrednie; *discursus* - wnioskowanie; *ratiocinatio* - rozumowanie; *syllogismus* - dowód ścisly; *syllogizare* - udowadniać; i jak /27/ wyżej.

e) Myśl anioła - to potężne światło; od razu z łatwością, intuicyjnie widzi w swoich wrodzonych formach poznawczych to wszystko, co one zawierają i na co się rozciągają. Nie ma więc u aniołów owych trzech czynności, jakie spotykamy u człowieka; nie znają więc, co to wysiłek umysłowy i poszukiwanie prawdy.

f) Zasady jasne same z siebie; pierwsze zasady: patrz wyżej t. 1 /10/ /32/ str. 246. 268-269; t. 15 str. 207; intuicja: patrz wyżej, z. 14, 1 na 2 t. 2 str.43; z. 34, 1 na 2 t. 3 str. 94-95; niżej t 15/12 str. 196; sylogizm, dowodzenien rozumowanie: niżejn t. 1 z. 12, 7 odp. /12/ /34/ /36/ /39/ str. 214-215. 246-247. 269. 271. 272; z. 14, 3, odp. t. 2 str. 75-76; niżej t. 24 /75/ str 291; wnioskowanie: wyżej, t. 2 /87/ str. 276 i z. 29, 3 na 4 t. 3 str.39.

/47/ a. 4. Łączenie i rozłączanie pojęć: *componendo et dividendo;* chodzi o drugą czynność rozumu: tworzenie sądów; zachodzi tu porównanie ze sobą pojęć; polega na tym, że rozum twierdząc lub przecząc łączy lub odłącza jedno pojęcie od drugiego: przyznając jedno drugiemu lub rugując; patrz o tym wyżej, z. 14, 14 t. 2 str. 75-76; niżej, z.85, 5 t.7,

/48/ a. 4 na 1. Intellectum: to, co się pojęło, co się więc wie o rzeczy, pojęcie rzeczy. Jeśli chodzi o człowieka, to całkiem dobrze można użyć wyrazu ‘pojęcie’ rzeczy; jeśli chodzi o anioła - nie, chyba w cudzysłowie; brak wyrazu odpowiedniego w naszym języku zmusza do posłużenia się wyrazem ‘pojęcie’. Patrz wyżej /35/.

/49/ a. 5, odp. Oto co Autor o tym pisze w innym swoim dziele: „Do tej czynności myśli, która pojmuje sedno rzeczy, nie może zakraść się fałsz, chyba przez przypadłość, mianowicie gdy do tej czynności dołączy się coś niecoś z drugiej czynności, a więc łączenie i odłączanie; a może się to przydarzyć, gdy nasza myśl dochodzi do poznania sedna nie od razu, ale drogą poszukiwania; tak np. gdy najpierw poznajemy rodzaj, następnie dzielimy go na przeciwstawne różnice, wreszcie odrzuciwszy inną, jedną dodajemy do rodzaju i tak dochodzimy do określenia gatunku. Otóż w tym procesie może znaleźć się fałsz, gdy wzięto za różnicę rodzaju to, co nie jest różnicą rodzaju. Otóż iść tą drogą do poznania sedna rzeczy należy do myśli rozumującej: biegnącej z jednego na drugie” (3 *Contra Gentes* 108 § *Item. In nobis*).

Terminologia: *falsitas*: fałsz; *error*: błąd; *deceptio*: pomyłka; *quidditas*: sedno.

/50/ a. 7 na 3. Dowód ścisły: udowadniający wniosek koniecznie, a więc sylogizm *(per medium demonstrativum)*; dowód prawdopodobny, *(per medium dialecticum),*

dialektyczny, uzasadniający daną rzecz racjami niekoniecznymi, podważalnymi. Patrz wyżej, z. 12, 7, odp. t. 1 str. 214-2l5; z. 14, 3, odp. t. 2 str. 47; niżej, t. 11 str. 294; t. 24 /75/ str. 291.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

(Cyfra w nawiasach znaczy: szukaj w objaśnieniach tłumacza)

Abraham: widzi aniołów z. 51, 2, odp.; podaje im pakarm a. 3 na 5.
Abstrakcja: obca aniołowin swoista ludziom z. 54, 4, odp., na 2; z. 55, 2 na 2; a. 3 na 1; z. 57, 1 na 2. 3; a. 2 na 1.
Apostołowie: nie pouczali aniołów, lepiej znali tajemnice z. 57, 5 na 3.
Arystoteles, o ilości jestestw oddzielonych z. 50, 3, odp. na 3.
Astronom: jak poznaje przyszłe zaćmienie z. 57, 2, odp.
Augustyn: wprowadził naukę o poznaniu rannym i wieczornym z. 58, 6, odp.
Awerroes: o poznawaniu aniołów /28/ /38/ /41/.
Awicebron: sądzi, że aniołowie są złożeni z materii i formy z. 50, 2, odp., na 2.
Awicenna: o poznawaniu aniołów /38/ /41/.

Bezbożnictwo: jest ciemnością z. 58, 6 na 1.
Białość: oddzielona z. 50, 2 na 4; a. 4, odp.; spoczywać w - z. 53. 3, odp.
Bogowie: to ciała niebieskie z. 50, 5 na 2; to aniołowie, święci, sędziowie /16/.
Bóg: wiedza - jest przyczyną rzeczy z. 55, 2, zarz. 1; poznanie Boga a stworzeń z. 55, 3, odp.; - wtłoczył w myśl anioła idee rzeczy z. 56, 2, odp.; na 4; jak jest poznawany przez aniołów i ludzi z. 56, 3; ma w sobie podobieństwo wszystkich bytów z. 57, 2, odp., na 2; zna przyszłość z. 57, 3, odp.; skrytości serc z. 57, 4, wbrew, odp.: z. 57, 1, odp.; a. 2, odp.; stwarza poprzez myśl i wolę bytów nadnaturalnych z. 58, 5; jest swoim istnieniem, myśleniem, chceniem z. 54, 1, wbrew, odpn; a. 2, odp.; Jego istota nieskończona zawiera w sobie wszystko z. 55, 1, odp.; z. 57, 1, odp.; a. 2, odp.; stwarza poprzez myśl i wolę z. 50, 1, odp.; jest czystą rzeczywistością z. 50, 2 na 3; z. 54, 3 na 2; aniołowie są bliscy Bogu z. 50, 3 na 2; z. 54, 3, zarz. 3; z. 55, 3, odp.; z.57, 1, odp.; mądrość Boża wymyśliła rzędy anielskie z. 50, 3 na 4; kryje w sobie tajemnice z. 57, 5, zarz. 2; ma na uwadze doskonałość i zharmonizowanie świata z. 50, 3, odp.; z. 56, 2 na 4; daje i zachowuje istnienie aniołów z. 50, a.5 na 3; dawcą życia z. 51, 1 na 3; jest wszędzie, nie porusza się z. 51, 3 na 3. Jego siła jest nieskończona z. 52, 2, odp.; jak jest w miejscu z. 52, 2, odp.

Chcenie jest nieskończone z. 54, 2, odp.
Chrystus: jadł po zmartwychwstaniu z. 51, 3 na 5; wstąpił do piekieł z. 53, 1, wb rew; szatani nie poznają Go z. 58, 5, odp.; patrz: Wcielenie, Słowo Boże.
Chwała: wspólna ludziom i aniołom z. 51, 2 na 1; stopień chwały ujawnia się w ciele z. 57 4 na 1; życie w chwale z. 58, 6 na 1; aniołowie dobrzy wszystko obracają na chwałę Bożą z. 58, 6 na 2.

Ciała niebieskie: poruszane przez aniołów z. 50, 3, odp. na 3; z. 51, 3 na 3; z. 52, 2, odp.; z.57, 2, odp.; są niezniszczalne z. 50, 5 na 2; ich możność jest wypełniona z. 55, 2, odp.; z. 58, 1, odp.; - a ziemskie z. 58, 3, odp.; /16/ /20/.
Ciało: jest przedmiotem zmysłów z. 50, 1, odp.; ociężałość ciała jest przeszkodą z. 57, 4 na 1; a jego kształt z. 58, 2, zarz. 2; ciała wyższe - niższe; doskonałość łudzkiego poznania poprzez ciało z. 55, 2, odp.; porusza w czasie z.53, 2, odp.; a. 3; ruch ciała jest ciągły z. 53, 2, odp.; aniołowie górują nad ciałami, nie są dla ciał z. 50, 3, odp., na 3; nie mają ciał naturalnych z. 51, 1; z. 54, 5; przybierają ciała z. 51, 2; nie wykonują przez nie czynności życiowych a. 3; nie czują: na 2; nie ożywiają: na 3; nie mówią: na 4; nie jedzą: na 5; nie spółkują: na 6; jak ciało, a jak anioł jest w miejscu z. 52. 53.
Ciąg: podział ciągu daje liczbę z. 50, 3 na 1; jak poznajemy ciąg z. 58, 2, odp.; ruch ciągły - nieciągły z. 53.
Czas: ciało porusza się w czasie z. 53, 2, odp.; poruszanie się anioła w czasie z. 53, 3; - a poznanie anioła z. 57, 3 na 2, 3; /26/.
Czucie: przybranych ciał z. 51, 3 na 2; jego względna nieskończoność z. 54, 2, odp.; nie istnieje u aniołów z. 54, 5.
Czynność: wsobna przechodnia a przedmiot poznania z. 54, 1 na 3; z. 56, 1. odp.; - a czynność myślenia z. 54, 2 odp.; nie jest jestestwem anioła z. 54, 1-3.

Demony-szatani: to zwierzęta powietrzne z. 51, 1 na 1; - spółkowanie z ludźmi a. 3 na 6; ich przewrotna wyobraźnia z. 54, 5; z. 58, 5, zarz. 1; znają cielesne zmiany z. 57, 4, odp.; poznawają z doświadczenia z. 58, 3, zarz. 3; zerwali z prawdą i mądrością z. 58, 5, zarz. 3; aniołowie ciemności, nocy z. 58, 6 na 2; są w miejscu wbrew woli /21/; jest ich wielu w miejscu /24/.
Doskonałość: wszechświata domaga się istnienia aniołów z. 50, 1; a. 3, odp., - myślenia miołów a ludzi z. 55, 2, odp.: z 58, 3, odp.; forma poznawcza jest doskonałością poznawcy z. 57, 1 na 1.
Doświadczenie: aniołów z, 54, 5; z. 58, 3, zarz. 3.
Dowód: ścisły - prawdopodobny z. 58, 7 na 3; /50/; a poznawanie aniołów z. 58, 3.
Duchowość anioła: /2/ /17/; patrz: Niecielesność; Niematerialność; Niezniszczalność.
Dusza: jak się różnią dusze z. 50, 4; - jest złączona z ciałem: ożywia je jako forma z. 51, 1, odp., na 3; z. 52, 3, 2 na 2; poznaje poprzez zmysły i myśl z. 54, 3 na 1; a. 5; ma władze zależne i niezależne od narządów ciełesnych z. 54, a. 5, odp.; ma istnienie z ciałem na 3; jak jest w ciele z. 52, 2, zarz. 1; a. 3, zarz. 3; porusza się z. 53, 1, wbrew; myślą przerzuca się z. 53, i doskonałość poznania poprzez ciało z. 55, 2, odp.; poznawanie duszy naszej przez aniołów z. 57, 4; zdobywa prawdę p oprzez rozumowanie z. 58, 3, odp.

Empedokles: o poznawaniu z. 50, 2 na 2.

Fałsz: obcy aniołom z. 58, 5; /49/.

Fiłozofowie: patrz: Starożytni.
Forma : anioł jest samą farmą z. 50, 2; a. 5; /8/; nie łączy się z ciałem jako formą z. 51, 2 na 2; a. 3 na 3; może być podmiotem przypadłości z. 54, 3 na 2; nie wyczerpuje możności materii z. 55, 1, odp.
Forma myślowa-poznawcza: czym jest /33/ /34/; jak jest w myśli z. 50, 2 na 2; jest formą myśli i początkiem działania z. 55, 1, odp.; z. 56, 1; anioł jest wyposażony z natury w formy poznawczen a nie nabywa ich i poprzez nie poznaje z. 55; z. 56, 2, odp.; z. 57, 1; anioł ma wrodzone formy poznawcze rzeczy materialnych z. 57, 1. 2; dostosowane do rangi anioła z. 57, 4 na 2; może poprzez nie myśłeć wiele naraz z. 58, 2; - a pojęcie /35/; jest doskonałością poznawcy z. 57, 1 na 1; forma: materialna, wyobrażeniowa myśłowa z. 55, 2 na 2.

Gatunek: aniołów z. 50, 2 na 1; a. 4; /6/ /13/. utrzymanie gatunku /15/.
Granice: wyznacza miejsce i istota z. 50, 1 na 3.

Idee: rzeczy w Słowie z. 58, 7, odp.; /33/ /41/; patrz: Formy myślowe, Słowo.
Ilość: a substancja z. 50, 2, odp.; a liczba a. 3 na 1; podział ilościowy a. 4, odp.; - siły anioła z. 52, 1, odp.; a. 2; aniolów z. 50, 3; ile jest aniołów w jednym miejscu z. 52, 3.
Inkuby: spółkowanie demonów z ludźmi z. 51, 3 na 5; /19/.
Inteligencja: z. 58. 3, odp.; /9/.
Intuicja: z. 58, 3, odp.; /46/.
Istnienie: substancjalne przypadłościowe z. 54, 3 na 3; potrójne istnienie: w Bogu, w aniele, w przyrodzie z. 55, 2, odp. na 1; z. 56, 2, odp. ; z. 58, 6, zarz. 3; z. 57 1; przysługuje formie z. 50, 5, odp.; z. 54, 3 na 2; materiałne-niematerialne, naturalne-pozapodmiotowe (intencjonalne), myśłowe (poznawcze) naturalne z. 56, 2 na 3. z. 57, 1 na 2; z. 58, 4 na 2; /38/ /40/; - u aniołów z. 50, 1; z. 54, 5; z. 55, 2, odp.; /1/ /2/; aniołowie złożeni z istnienia i natury z. 50, 2 na 3. 4; /8/; zależni w istnieniu od Boga z 50, 5 na 3; nie jest jestestwem i myśleniem anioła z. 54, 1, wbrew. a. 2; rzeczy materiałne istnieją w myśli anioła z. 57, 1, odp. na 3; /33/.
Istota: anioła z. 50,1. 2. 5; z.51, 1; z. 55, 2, odp.; poznaje siebie poprzez swoją istotę z. 55, 1; z. 56, 1; a. 2, odp.; a. 3; poznanie anioła poprzez istotę Boga z. 58, 2, odp.; poznaje istotę rzeczy od razu z. 58, 3. 4. 5; patrz: Jestestwo, Przedmiot, Złożenie, Olkreślenie.

Jednostka: a zachowanie gatunku z 50, 4 na 3, 4; /15/; jest niepoznawalna i nieokreślna z. 56, 1 na 2; /35/; nie istnieje u aniolów z. 50, 4.
Jedność poznawania anielskiego z. 58, 2, odp.
Jedzenie: anioła w przybranym ciele: Chrystusa po zmartwychwstaniu z. 51, 3 na 5.
Jestestwa oddzielone: ich liczba z. 50, 3; poruszają ciała niebieskie na 3; maja myśl i wołę z. 54, 5.
Jestestwo: anioła nie jest jego myślą, myśłeniem, istnieniem z. 54.

Konieczność: poznawanie skutków koniecznych przyszłych z. 57, 3, odp.; jakiś byt konieczny ma przyczynę swojej konieczności z. 50, 5 na 3.
Kontemplacja: aniołów z. 58, 1, wbrew, odp.; a. 6, 7.

Lekarz: przewiduje los chorego z. 57, 3, odp.; poznaje przeżycia duszy a. 4, odp.
Liczba aniołów z. 50, 3.
Lot widział aniołów z. 5l, 2, odp.
Ludzie: aniołowie a dusza z. 51, 1, odp.; z. 52. 2, zarz. 1; a. 3 na 3; aniołowie obcują poufale z ludźmi z. 51, 2 na 1; ukazują się ludziom, patrz: Abraham, Lot /1/; strzegą ich z. 52, 1, wbrew. z. 57, 2, wbrew, odp.; pomagają - z. 53, 1 na 3; patrz: Stróż; poznawanie ludzkie a anielskie z. 57, 2, odp.; a. 3; z. 58, 2, 3; Boga z. 56, 3; czy i jak znają skrytości serc z. 57, 4; przybierają ciała dla ludzi; mają z nami wspólną chwałę z. 51, 2 na 1; spółkowanie z ludźmi a. 3 na 6; /19/; ludzie pouczani o tajemnicach przez objawienie z. 57, 5 na 3; w niebie poznają w Słowie z. 58, 2, odp.; patrz: Dusza.
Łaska: stolpień łaski ujawnia się w ciele uwielbionym z. 57, 4 na 1; czy aniołowie znają tajemnice łaski z. 57 5.
Łączenie: tj. tworzenie sądów obce aniołom z. 58, 4. 5 /47/.

Materia: nie istnieje w aniołach z. 50, 2; patrz: Duchowość, Niematerialność; jest czynnikiem jednostkowości z. 50, 4, odp.; z. 56, 1 na 2; z. 57, 2, odp.; /14/; istnieje dzięki formie; jest źródłem zniszczalności z. 50, 5, odp.
Materialne rzeczy jak je anioł poznaje z. 57.
Mądrość: Boga wymyśliła rzędy anielskie z. 50, 3 na 4; kryje w sobie tajemnice z. 57, 5, zarz. 2; szatani jej się nie poddają z. 58, 5.
Miejsce: czym jest /21/ /22/ /24/; jak anioł jest w miejscu z. 52, 53.
Mojżesz Rabin: o ilości aniołów z. 50, 3, odp.; /11/ /18/.
Moment-momentalny: spoczynku i ruchu: z. 53, 2, odp.; momentalny i ciągły ruch anioła z. 53, 3; /26/.
Mowa anioła w przybranym ciele z. 51, 3 na 4.
Możność: a rzeczywistość w aniele z. 50, 2 na 3; z. 54, 1, odp.; a. 3 na 2. 3; myśl anioła czy i jak jest w możności z. 58, 1, odp.; różnica rodzajowa opiera się o materii z. 50, 4, odp.; poznawanie w możności z. 56, 1, odp.; na 3; ma się ku rzeczywistości z. 54, 3, odp., /29/. Patrz: Rzeczywistość.
Myśl: poznaje na swój sposób z. 50, 2. odp.; przyjmuje formę nie jak materia na 2; forma poznawcza jest formą myśli z. 55, 1, odp.; aktualnie poznająca jest tym, co aktualnie poznaje z. 55, 1 na 2; przedmiot uruchamia myśl z. 56, 1 zarz. 3, odp., /37/; widzenie myślą, wyobraźnią, zmysłami z. 57, 1, zarz. 2; a. 2, odp.; - a rozum z. 58, 3, odp.; /46/ pojmująca sedno rzeczy nie myli się z. 58, 5; Bóg stwarza poprzez myśl z. 50, 1, odp.; - ludzka a anielska z. 55, 2; z. 56, 1; anioł nie ma myśli łączącej i odłączającej z. 58, 3. 4; nie ma myśli czynnej i biernej z. 54, 1 na 1. a. 4; z. 55, 2, zarz. 2; /28/ /30/; nie jest istotą anioła z. 54, 3; anioł ma tylko myśl z. 44, 5; nie

znają myśli ludzkiej i innych aniołów z. 57, 4. 5; kiedy jest w możności a kiedy w rzeczywistości z. 58, 1; wyklucza falsz z. 58, 5; myśl ludzka nie zależy od narządu cielesnego z. 54, 5, odp.; jak poznaje z. 57, 4; z. 58, 1-5. patrz. Przedmiot, Rozum.
Myślenle: nie jest czynnością ciała z. 50, 1, odp.; z. 51, 1, odp.; jest czynnością niemateriainą z. 50, 2, odp.; jest ruchem z. 58, 2, zarz. 3; świadczy o duchowości anioła z. 50, 2, odp.; a. 5, odp.; nie jest jestestwem anioła z. 54, 1 - istnieniem jego a. 2; nie polega na rozumowaniu, łączeniu i rozłączaniu z. 58, 3. 4.
Myślący anioł jest istotą myśiącą, a nie rozumną z. 58, 3, odp.

Naśladowanie, skutek naśiaduje przyczynę z. 50, 1, odp.
Natura: naturę rzeczy materiainych stanowi złożenie z materii i formy z. 50, 2 na 3; natura anioła: patrz. Istota; anioł złożony z natury i z . . .: patrz: Złożenie.
Niecielesność aniołów: z. 50, 1. 2. 5; z. 51, 1.
Niematerialność: anioła z. 50, 2. 5; z. 51, 1.
Niepodzielność: punktu, anioła z. 52, 2, odp.; z 53 1 na 1.
Niepodzielność: punktun anioła z. 52n 2, odp.; z. 53n 1 na 1; a. 3 na 3; /5/ /23/.
Nieskończoność: czynności wsobnej z. 54, 2, odp.; patrz: Skończoność; Bóg.
Nieśmiertelność: aniołów z. 50, 5, odp., na 1; /16/.
Niewiedza aniołów z. 58, 5, zarz. 2.
Niezmienność: aniolów z. 50, 5 na 1; /16/.
Niezniszczalność: aniołów z. 50, 5; /16/.
Niższy: niższa część duszy uczestniczy w umyśle z. 57, 4 na 3; niższe byty są mniej doskonale z. 57, 1, odp.; są w aniołach z. 55, 1 na 3; /32/; patrz: Wyższy.

Objawienie Boże: Bóg objawia swoje tajemnice; objawienie rosło z. 57, 5, odp. na 3; anioł może być pouczany przez obj. awienie z. 58, 1, odp. na 2; ludzie mogą znać przyszłość z objawienia z. 57, 3 na 1.
Obraz: rzeczy w myśli z. 55, 2, zarz. 1; Boga w aniołach z. 56, 3, odp.; patrz: Podobizna, Podobieństwo, Forma poznawcza.
Odległość co do miejsca, czasu z. 57, 3 na 4.
Określenie: anioła /2/; błąd z określeniu rzeczy z. 58, 5, odp.; /49/.
Orygenes: o materialności aniołów; ulega filozofom z. 51, 1, zarz. 1 na 1.
Orzeczenia Kościoła o istnieniu aniołów /1/.
Orzeczniki nadrzędne: z. 50, 3 na 1; /12/.
Oświecanie: jest zmianą i kresem ruchu z. 53, 3, odp., na 2; należy do myśli czynnej z. 54, 4 na 2; aniołowie wyżsi oświecają niższych z. 54, 4 na 2; z. 57, 5, odp.; patrz: światło.
Pamięć: rodzi doświadczenie z. 58, 3, zarz. 3; aniołów z. 54, 5.
Pismo św.: o istnieniu aniołów z. 50, wstęp; /1/; kogo nazywa aniołem z. 50, 3, odp.; przedstawia aniołów w widzialnej postaci z. 51, 2, odp. na 1. 2; posługuje się obrazami z. 51, 2 na 1. 2; a. 3 na 1; - o wielości aniołów /10/.

Plato: o ilości jestestw oddzielonych z. 50, 3, odp.; o niezniszczalności ciał niebieskich z. 50, 5 na 2; /16/.
Platończycy: o demonach z. 51, 1 na 1; /9/.
Podobieństwo: skutku do przyczyny z. 50, 1, odp.; z. 56, 2 na 2; stanowi sedno poznania z. 57, 2, zarz. 2; a. 3 na 3.
Podobizna: rzeczy jest we władzy Poznawczej z. 55, 1 na 2; z. 58, 2, odp.; poznanie rzeczy poprzez jej podobiznę z. 55, 2 na 1; a. 3 na 3; istota anioła jest podobiną Boga z. 56, 3, odp; formy poznawcze anioła pochodzą od Boga z. 57, 2 na 2. 3.
Pojęcie: z. 58, 4, zarz. 1; a. 5; - a forma myślowa anioła /35/ /46/ /48/ /49/.
Pojmowanie: z. 58, 3, odp.; a. 4, odp.; a. 5, odp.; /46/.
Położenie: ciał niebieskich i poruszyciela z. 51, 3 na 3; obce aniołom z. 52, 1, odp.; a. 2, odp.; - punktu z. 52, 2, odp.; /21/.
Poruszanie, poruszyciel: bliższy, dalszy, pośredni, bezpośredni z. 52, 3, odp.; - się anioła z. 53; patrz: Ruch.
Porządek: wśród bytów z. 57, 1 odp.; a. 2, odp.; patrz: Doskonałość, Stopnie; Wszechświat.
Poszczegół: anioł poznaje poszczegóły z. 57, 2; /41/. patrz: Jednostka, Materia.
Powietrze: anioł przybiera ciało z powietrza zgęszczonego z. 51, a. 2 na 3.
Powstawanie: substancjalne odbywa się w momencie z. 53, 3, odp.; wiedza anioła nie powstaje z. 54, 4 na 1.
Powszechnik: z. 55, 3 na 1; z. 57, 2, odp. na 1.
Poznawanie - potrójne: poprzez istotę, formę poznawczą, w zwierciadle z. 56, 3, odp.; - w możności, w rzeczywistości, z. 56, 1, odp.; - przyczyny ze skutku z. 58, 3, zarz. 2; poznać coś w ogólności z. 55, 3 na 2; poznanie człowieka a anioła z. 57, 2, odp.; z. 58, 3; Anioła: jego myślenie nie jest jego jestestwem, istnieniem, myślą z. 54, 1-3; ma tylko myśl a. 5; nie ma myśli czynnej i biernej a. 4; poznaje poprzez formy wrodzone z. 55. 56. 57. 58; - siebie, innych aniołów, Boga z. 56; rzeczy materialne, poszczegóły, przyszłość, tajniki serc, tajemnice z. 57; sposób tego poznawania: intuicyjnien nie drogą rozumowania i tworzenia sądów z. 58, 3. 4; nie myli się a. 5; poznaje naraz wiele a. 2; jest zawsze zaktualizowany a. 1; poznanie ranne - wieczorne z. 58, 6. 7; podwójne poznawanie: naturalne (wieczorne) i w Słowie (ranne: w chwale) z. 57 5; z. 56, 3 na 3; z. 58, 1, odp.; a. 2, odp; a. 5.
Pożądanie: zmyslowe zwierząt a ludzi z. 57, 4 na 3.
Pragnienie: jak istnieje u aniołów z. 58, 1 na 2.
Prawdopodobieństwo: z. 57, 3, odp.; z. 58, 7 na 3; /50/.
Prorocy: wizja prorocka poprzez wyobraźnię z. 51, 2 odp.; pouczani przez aniołów o tajemnicach z. 57, 5, zarz. 3.
Przedmiot: myśli, wyobraźni, zmysłów z. 57, 1 na 2; stanowi o jedności działania z. 58, 2, odp.; uruchamia myśl z. 56, 1, zarz. 3, odp.; /37/; przedmiot myśli anioła z. 56. 57; /38/; - jest nim byt i prawda z. 55, 1, odp.; jest wieczny i świadczy o niematerialności z. 50, 5, odp.; pierwszym i głównym jest on sam i rzeczy niematerialne z. 54, 4, odp. /38/.

Przybieranie ciał: anioł przybiera ciało z. 51, 2; dla nas: na 1; symbol wcielenia: na 1; w charakterze motoru symbolizującego: na 2; z powietrza: na 3; w tych ciałach nie wykonują czynności życia: a. 3, nie czują: na 2, nie ożywiają: na 3, nie mówią: na 4; nie jedzą: na 5; nie spółkują: na 6.
Przyczyna: upodabnia do siebie skutek z. 50, 1, odp. ; z. 56, 2 na 2; całkowita niecałkowita z. 52, 3, odp.; rzeczy przedistnieją w przyczynie z. 57, 2 na 2; poznawanie w przyczynie z. 57, 2, odp.; a. 3, odp.; z. 58, 3. zarz. 2, odp.
Przyłożenie siły: patrz Siła; /21/; Styczność.
Przypadłości: są w aniołach z. 54, 3 na 2; patrz: Złożenie.
Przypuszczenie: patrz: Prawdopodobieństwo.
Przyszłość: o ile anioł zna przyszłe rzeczy z. 57, 3; /42/.
Punkt: wyjścia-dojścia z. 53, 1, zarz. 1; a. 2, wbrew, odp.: a. 3, odp., na 3; jak jest miejscem anioła z. 52, 2, odp.; z. 53, 2 na 1; jego niepodzielność /23/ /26/.

Rodzaj: aniołów z. 50, 2 na 1; a. 4; z. 51, 1, odp.; /6/.
Rozum - rozumny: dusza rozumna: myśl a rozum z. 58, 3, odp.; /27/ /46/; trzy czynności rozumu /46/.
Rozumowanie: obce aniołom z. 58, 3. 4; /46/.
Różnica: a gatunek i rodzaj u aniołów z. 50, 2 na 1; między aniołami z. 50, 4; /13/.
Ruch: to ziszczenie bytu niedoskonałego z. 53, 1, zarz. 2; z. 58, 1 na 1; wiedzie ku doskonałości z. 58, 3, odp.; jedność ruchu: a. 2, odp.; uruchamianie myśli z. 56, 1, odp., na 3; rozumowanie ruchem z. 58, 3 na 1; anioła: z. 50, 1 na 2; w ciele przybranym z. 51, 3 na 3; /25/ /26/; poruszają ciała z. 50, 3, odp. na 3; - ciała niebieskie z. 51, 3 na 3; z. 52, 2, odp.; z. 57, 2, odp.; wobec ciała przybran. z. 51, 2 na 2; ruch lokalny z. 53; z. 55, 2 na 3.
Rzeczywistość: a możność w aniele z. 50, 2 na 3; z. 54, 1, odp.; a. 3 na 2; myśl anioła jest w rzeczywistości z. 58, 1; z. 50, 1 na 2; forma jest rzeczywistością materii z. 50, 5, odp.
Rzędy: aniołów wymyśliła mądrość Boża z. 50, 3 na 4; - a gatunki z. 50, 4, odp.; z. 56, 2 na 1.

Saduceusze: przeczą istnieniu aniołów z. 50, 1, odp.; /3/.
Sądy: aniołowie nie tworzą sądów z. 58, 4; /46/ /47/.
Serce: aniołowie nie znają skrytości serc z. 57, 4; /43/.
Siła: mniejsza - większa z. 57, 1, wbrew. z. 58, 3, zarz. 2; anioł jest w miejscu przez przyłożenie siły z. 52; /21/; - jest skończona z. 52, 2, odp.; szybkość ruchu anioła nie zależy od siłyn ale od wali z. 53, 3 na 1; poznaje Boga siłami przyrodzonymi z. 56, 3; /39/. Patrz: Styczność.
Skończoność: anioła z. 50, 2 na 4; z. 52, 2, odp.; z. 55, 1 na 3.
Skrytości serc: patrz: Tajniki.
Skutek: podobny do przyczyny z. 50, 1, odp.; z. 58, 3, zarz. 2. Patrz: Przyczyna.

Słowo Boże: Jego wcielenie było symbolizowane przybieraniem ciał z. 51, 2 na 1; ma w sobie idee rzeczy z. 55, 2 na 1; z. 56, 2, odp.; aniołowie widzą w Nim tajemnice z. 57, 5, odp.; widzą w Nim wszystko z. 58, 1, odp.; i to naraz: a. 2 odp; bez rozumowania: a. 3 na 1; poznanie w Słowie ranne z. 58, 6, 7.
Spoczynek: a ruch z. 53, 2, odp.; a. 3, zarz. 3, odp.
Starożytni filozofowie: nie odróżniali myśli od zmysłów z. 50, 1, odp.; ulegał im Orygenes z. 51, 1 na 1; ich poglądy na jestestwa oddzielone z. 52, 2, odp.; z. 57, 2, odp.; /9/.
Stopnie: bytu stworzonego z. 55, 2, odp.; z. 50, 1; z. 54, 5; z. 58, 3, odp.; stopień łaski i chwały ujawnia się w ciele uwiełbionym z 57, 4 na 1; - myślenia z. 54, 1, odp.; aniołów: patrz: Rzędy.
Stróż: aniołowie stróżują ludzi z. 52, 1, wbrew: z. 57, 2, wbrew, odp.; a. 5 na 1: /21/ /24/.
Styczność: siły anioła z ciałem z. 53, 1, odp.; a. 2 na 1; /21/, patrz: Siła, Przyłożenie.
Stworzenie: jest skończone z. 50, 2 na 4; przedistnieje w myśli Boga i anioła z. 55, 2, odp., na 1; z. 56, 2, odp; jest zwierciadłem z. 56, 3.
Sukkuby: demony spółkujące z. 51, 3 na 5; /19/.
Syłogizm: obcy aniołom z. 58, 3 na 2.
Symbolika. przybierania ciał przez aniołów z. 51, 2 na 1 2; a. 3 na 1. 2.
Synowie Boga: z. 51, 3 na 5; /19/.
Szatan: patrz: Demony.
Szczęście: aniołów z. 57, 5, odp.; z. 58, 1, wbrew. odp.
Szybkość: ruchu anioła zależy od jego woli z. 53, 3 na 1.

Środek: czy anioł przechodzi przez środek, poruszając się z. 53, 2 - poprzez który poznawają z. 55; /31/ /32/.
Światło: jego poruszanie się z. 53, 3 na 2; myśli czynnej a anielskiej z. 54, 1 na 1; a. 4; z. 55, 2, zarz. 2; /30/; słabe naszej myśli, potężne myśli anielskiej z. 58, 4, odp.; a. 3 odp.; - a ciemności życia ludzkiego z. 58, 6 na 1; dobrzy aniołowie światłością, dniem z. 58, 6 na 2.

Tajemnice: aniołowie nie zgłębiają Boga z. 56, 3 na 1, 2; z. 57, 5 na 2; znają z objawienia z. 57, 5; patrz: Wciełenie.
Tajniki: serc: aniołowie ich nie znają z. 57, 4; /43/.
Tobiasz: widzi anioła; jedzenie anioła z. 51, 2, odp.; a. 3 na 5.
Trójca Przen.: jedynie przenika umysł z. 56, 2, zarz. 3.
Twierdzenie: z. 58, 4 na 3.

Umysł: a myśl: to nazwa aniołów z. 54, 3 na 1; a. 5; z. 58, 3, odp.; /27/.
Unicestwiałność: anioła z. 50, 5 na 3; /16/.

Wciełenie: aniołowie znali je z. 57, 5 na 1; /44/.
Widzenie: myśłą wyobrażnią, zmysłami z. 57, 1, zarz. 2.

Wieczność: Bóg poznaje przyszłość w swojej wieczności z. 57, 3, odp.
Wieczór - wieczorne: poznawanie aniołów z. 58, 6. 7.
Wiedza: przyczyną rzeczy z. 55, 2, zarz. 1; z. 57, 2, odp.;
- aniołów a ludzi z. 51, 1, odp.; z. 55, 2; z. 58, 1, odp.;
- nie powstaje u anioła z. 54, 1 na 4; nie jest nabyta z. 51, 1, odp.; z. 55, 2.
Wielkość: a wielość z. 50, 3, odp.; - wiąże się z ciałem z. 53, 1, odp.; czas a wielkość ciała z. 53, 3 na 1.
Wiekuistosć: miara trwania anioła z. 57, 3, zarz. 2; /26/.
Wielość: aniołów z. 50, 3; w jednym miejscu z. 52, 3; anioł może naraz myśleć o wielu z. 58, 2; wielość pojęć z. 58, 4 na 1; Pismo św. o wielości aniołów /10/.
Wizja: prorocka z. 51, 2, odp.
Władze duszy: łonią się z jestestwa /29/; patrz: Dusza, Myśl, Wola.
Wnioskowanie: obce aniołom z. 58, 3. 4.
Wola: nie zależy od narządu cieles. z. 54, 5, odp.; anioł działa i jest w miejscu z własnej woli z. 52, 2, odp.; /21/; od niej zależy szybkość jego ruchu z. 53, 3 na 1; anioł kieruje się wolą z. 57, 2, odp.; wola dobrych aniołów a złych z. 58, 5, odp.; jak anioł zna uczucia woli z. 57, 4, odp. na 3.
Wschód: siła poruszyciela jest na - z. 51, 3 na 3; z. 52, 2, odp.; /20/.
Wszechświat: jego doskonałość i porządek domaga się istnienia aniołów z. 50, 1; a. 3, odp.; z. 54, 5; /2/; stopnie bytów z. 55, 2, odp.; zharmonizowanie świata z. 56, 2 na 4.
Wyobraźnia nie wychodzi poza ciało z. 50, 1, odp.; z. 52, 2 odp; wizja prorocka poprzez wyobraźnię z. 5l, 2, odp.; nie istnieje u aniołów - wyobraźnia przewrotna z. 54, 5; z. 55, 2 na 2; z. 57, 1 na 2. 3; z. 58, 5, zarz. 1 aniołowie czytają w wyobraźni z. 57, 4 na 3.
Wyobrażenia: a myśl z. 54, 4, wbrew; z. 55, 2 na 2; /30/.
Wyższy: siła wyższa - niższa: patrz: Siła; wyższe a nizsze jestestwa z. 55, 2, odp.; z. 57, 1, odp.; z. 58, 3, odp.; im wyższy byt, tym bardziej ujednolicony w poznaniu z. 57, 2, odp.; aniołowie wyżsi oświecają niższych z. 54, 4, zarz. 2; z. 57, 5; wyższe byty są w aniele z. 55, 1 na 3; wyżsi aniołowie mają formy ogólniejsze z. 55, 3; wyżsi i niżsi aniołowie są w pobratymstwie z. 56, 2 na 1; wyższy podobny do niższego z. 57, 2 na 2.
Wzorzec: jest przyczyną rzeczy z. 55, 2, zarz. 1.
Wzrok: widzi aniołów; jego przedmiot z. 51, 2, odp.; - a myśl z. 54, 4, wbrew; jego podmiot z. 54, 5, odp.

Zdanie: jak nasza myśl poznaje - z. 58, 2, odp.; a. 4, odp.
Zjawiania się: aniołów ludziom w przybranym ciele z. 51, 2. 3.
Złożenie: anioła z. 50, 2 na 3; z. 54, 3 na 2; /8/; - pojęć z. 58, 4, zarz. 1.
Zły duch: owłada ciałem z. 52, 3, zarz. 3; /19/; patrz: Demony.
Zmartwychwstali: poznawanie skrytości ich serca z. 57, 4 na 1.
Zmiana: poprzedza ją zmienianie się z. 53, 2, wbrew; zawiera następstwo z. 53, 3, wbrew. ciała osiągają doskonałość przez z. 58, 3, odp.

Zmysły: nie wychodzą poza ciało z. 50, 1, odp.; władze zmysłowe z. 54, 5, /30/; zmysł aktualnie postrzegający jest tym, co aktualnie postrzega z. 55, 1 na 2; - a wyobraźnia a myśl z. 57, na 1, 2; zmysł wspólny a zmysły poszczególne z. 57, 2, odp.
Zniszczalność: rzeczy z. 50, 5 odp., na 3; /16/.
Zwierciadło: poznawanie w - anioł zwierciadłem z. 56, 3; z. 58, 4, odp.
Zwierzęta nierozumne: jak się różnią z. 50, 4 na 1; nie panują nad sobą z. 57, 4 na 3.
Życie: daje Bóg z. 51, 1 na 3; nie jest istotą, ale istnieniem lub przejawem z. 54, 1 na 2; a. 2 na 1; życie wiernych a bezbożnych z. 58, 6 na 1; aniołowie w przybranych ciałach nie wykonują czynności życia z. 51, 3.

Tom 5. ANIOŁOWIE (cz. 2) (1. 59-64); ŚWIAT WIDZIALNY (1. 65-74)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 59. WOLA ANIOŁÓW.
Artykuł 1. Czy w aniołach istnieje wola?
Artykuł 2. Czy w aniołach wola różni się od myśli i natury?
Artykuł 3. Czy w aniołach istnieje wolna wola?
Artykuł 4. Czy w aniołach istnieją siły bojowe i pożądliwe?
ZAGADNIENIE 60. MIŁOŚĆ - MIŁOWANIE ANIOŁÓW.
Artykuł 1. Czy w aniołach istnieje miłość, czyli miłowanie naturalne?
Artykuł 2. Czy w aniołach istnieje miłość z wolnego wyboru?
Artykuł 3. Czy anioł miłuje siebie samego miłością naturalną i z wolnego wyboru?
Artykuł 4. Czy miłością naturalną jeden anioł miłuje drugiego anioła jak siebie samego?
Artykuł 5. Czy anioł miłością naturalną miłuje Boga bardziej niż siebie samego?
ZAGADNIENIE 61. POWOŁANIE ANIOŁÓW DO BYTU NATURALNEGO.
Artykuł 1. Czy aniołowie mają przyczynę swojego bytu?
Artykuł 2. Kiedy Bóg powołał anioła do bytu, czy odwiecznie?
Artykuł 3. Czy aniołowie zostali stworzeni przed światem cielesnym?
Artykuł 4. Czy aniołowie zostali stworzenie w niebie empirejskim?
ZAGADNIENIE 62. W ŁASCE I CHWALE.
Artykuł 1. Czy aniołowie byli szczęśliwi od momentu swojego stworzenia?
Artykuł 2. Czy anioł potrzebował łaski do zwrócenia siebie ku Bogu?
Artykuł 3. Czy aniołowie zostali stworzeni w łasce?
Artykuł 4. Czy anioł dobry zasłużył sobie na swoją szczęśliwość?
Artykuł 5. Czy anioł otrzymał szczęśliwość za jeden akt zasługi i to tuż po nim?
Artykuł 6. Czy aniołowie otrzymali łaskę i chwałę w zależności od stopnia czy ilości swoich darów naturalnych?
Artykuł 7. Czy w aniołach szczęśliwych w niebie pozostaje nadal poznawanie i miłowanie naturalne?
Artykuł 8. Czy anioł szczęśliwy w niebie może grzeszyć?
Artykuł 9. Czy aniołowie w niebie mogą zwiększać swoją szczęśliwość?
ZAGADNIENIE 63. GRZECH ANIOŁÓW.
Artykuł 1. Czy anioł mógł zgrzeszyć?
Artykuł 2. Czy tylko grzech pychy i zazdrości mógł się pojawić u aniołów?
Artykuł 3. Czy diabeł pragnął być jak Bóg?
Artykuł 4. Czy niektórzy szatani są źli z natury?
Artykuł 5. Czy szatan był złym z własnej winy już w pierwszym momencie swojego stworzenia?
Artykuł 6. Czy między stworzeniem a upadkiem anioła upłynęła jakaś chwila?
Artykuł 7. Czy najwyższy spośród grzeszących był zarazem najwyższym między wszystkimi aniołami?
Artykuł 8. Czy grzech pierwszego anioła był dla innych przyczyna zgrzeszenia?
Artykuł 9. Ilu aniołów zgrzeszyło, czy tylu, ilu zostało wiernych?
ZAGADNIENIE 64. KARY PONOSZONE PRZEZ SZATANÓW.
Artykuł 1. Czy myśl szatana doznała zamroczenia na skutek pozbawienia jej poznania wszelkiej prawdy?
Artykuł 2. Czy wola szatanów jest zatwardziała w złem?
Artykuł 3 Czy szatan cierpi ból?
Artykuł 4. Czy miejscem kary szatanów jest otaczające nas powietrze?
ODNOŚNIKI DO TEKSTU.
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA.
SKOROWIDZ NAZW I RZECZY.
ŚWIAT WIDZIALNY
ZAGADNIENIE 65. DZIEŁO STWARZANIA ŚWIATA WIDZIALNEGO
Artykuł 1. Czy stworzenie cielesne jest od Boga?
Artykuł 2. Dla kogo stworzenia cielesne są uczynione, czy dla dobroci Boga?
Artykuł 3. Czy Bóg tworzył rzeczy cielesne za pośrednictwem aniołów?

Artykuł 4. Czy formy ciał są od aniołów?
ZAGADNIENIE 66. STWARZANIE A ODDZIELANIE.
Artykuł 1. Czy materia, nim została uformowana, była przez jakiś czas nieuformowaną - w bezładzie?
Artykuł 2. Czy dla wszystkich istot cielesnych jest tylko jedna materia nieuformowana?
Artykuł 3. Czy niebo empirejskie było stworzone wraz z materią nieuformowaną?
Artykuł 4. Czy czas był stworzony wraz z materią nieuformowaną?
ZAGADNIENIE 67. O SAMYM ODDZIELENIU. DZIEŁO PIERWSZEGO DNIA.
Artykuł 1. Czy wyraz 'światło' można stosować do sfery ducha we właściwym znaczeniu?
Artykuł 2. Czy światło jest ciałem?
Artykuł 3. Czy światło jest jakością?
Artykuł 4. Czy słusznie umieszczono stworzenie światła w pierwszym dniu?
ZAGADNIENIE 68. DZIEŁO DRUGIEGO DNIA.
Artykuł 1. Czy sklepienie było utworzone drugiego dnia?
Artykuł 2. Czy wody są ponad sklepieniem?
Artykuł 3. Czy sklepienie oddziela wody od wód?
Artykuł 4. Czy istnieje jedno tylko niebo?
ZAGADNIENIE 69. DZIEŁO TRZECIEGO DNIA.
Artykuł 1. Biblia pisze, że zebranie wód odbyło się trzeciego dnia czy słusznie?
Artykuł 2. Według Pisma św. stworzenie roślin przypadło na trzeci dzień - czy słusznie?
ZAGADNIENIE 70. DZIEŁO WYSTROJU - DZIEŃ CZWARTY.
Artykuł 1. Czy ciała świecące winny być utworzone czwartego dnia?
Artykuł 2. Czy należycie opisano przyczynę, cel powstania ciał świecących?
Artykuł 3. Czy ciała świecące na niebie są żywe, tj. czy mają duszę?
ZAGADNIENIE 71. DZIEŁO PIĄTEGO DNIA.
ZAGADNIENIE 72. DZIEŁO SZÓSTEGO DNIA.
ZAGADNIENIE 73. TEMATYKA DNIA SIÓDMEGO.
Artykuł 1. Czy ukończenie dział Bożych winno przypaść na dzień siódmy?
Artykuł 2. Czy siódmego dnia Bóg odpoczął po całej swej pracy?
Artykuł 3. Czy należało właśnie siódmy dzień pobłogosławić i uczynić świętym?
ZAGADNIENIE 74. O WSZYSTKICH SIEDMIU DNIACH SPOŁEM.
Artykuł 1. Czy podana ilość dni jest wystarczająca?
Artykuł 2. Czy owe wszystkie dni są jednym dniem?
Artykuł 3. Czy Biblia-dla opisania dzieła sześciu dni - użyła odpowiednich słów?
ODNOŚNIKI DO TEKSTU.
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA.
DODATEK I: BIBLIJNY OPIS STWORZENIA ŚWIATA.
DODATEK II: NOWOCZESNA INTERPRETACJA SZEŚCIU DNI STWARZANIA (ks. Józef Bełch).
DODATEK III: WPROWADZNIE DOKOSMOGRAFI ŚW. TOMASZA (o. Hieronim Ostrowski OP).
TRZY GRAFICZNE MODELE WSZECHŚWIATA: Biblijny, Arystotelesa, Ptolemeusza
SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK.

ZAGADNIENIE 59
WOLA ANIOŁÓW

Z kolei należy omówić to, co dotyczy woli aniołów; zastanowimy się najpierw nad samą ich wolą, potem nad jej ruchem czy przejawem, jakim jest miłość, czyli miłowanie. Co do pierwszego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy w aniołach istnieje wola? 2. Czy ta wola jest samąż ich naturą lub samąż ich myślą? 3. Czy w aniołach istnieje wolna wola? 4. Czy jest w. nich gniewliwość i pożądliwość?

Artykuł 1

CZY W ANIOŁACH ISTNIEJE WOLA?

Zdaje się, że w aniołach wola nie istnieje, bo:

1. Zdaniem Filozofa „wola jest w rozumie”[1]. Lecz w aniołach nie istnieje rozum, ale coś wyższego od rozumu. A więc w aniołach nie ma woli, ale coś wyższego od woli.

2. Według nauki Filozofa[2] wola należy do dziedziny pożądania. Otóż pożądanie jest znamieniem bytu niedoskonałego: dotyczy bowiem tego, czego się jeszcze nie posiada. A ponieważ w aniołach - zwłaszcza szczęśliwych w niebie - nie ma jakiejś niedoskonałości, dlatego, jak się zdaje, wola w nich nie istnieje.

3. Filozof uczy[3], że wola jest poruszycielem poruszanym; jest bowiem poruszaną przez rzecz pożądalną dostrzeżoną przez myśl. Lecz aniołowie są nieporuszalni - jako że są niecieleśni. A więc wola w nich nie istnieje.

Wbrew temu Augustyn pisze[4], że w umyśle znajduje się obraz Trójcy Przenajświętszej pod względem pamięci, myśli i woli. Otóż obraz Boga widnieje nie tylko w umyśle ludzkim, ale także i w umyśle anielskim - jako że i umysł anielski jest pojemny Boga *(est capax Dei)*. A więc i w aniołach istniaje wola.

Odpowiedź: Trzeba koniecznie przyjąć istnienie woli w aniołach. Aby to stało się nam jasne, należy zważyć co następuje:

Wszystkie rzeczy pochodzą od woli Bożej[5] i każdą [z nich] na swój sposób prze ku dobru jej pożądanie. Różne są tego stopnie[6]. Niektóre rzeczy prze ku dobru sama ich naturalna, ślepa skłonność - bez jakowegoś poznawania z ich strony; np. rośliny i ciała nieożywione; takie parcie czy skłonność ku dobru zwie się: pożądanie naturalne. /1/ Niektóre stworzenia są wiedzione ku dobru w jakiś sposób przez nie poznawanemu; stworzenia te nie chwytają jednak samego pojęcia czy treści dobra, a tylko poznawają jakoweś dobro właśnie jako partykularne, poszczególne; tak właśnie czyni zmysł, który poznaje: słodkie, białe itp.; i takie parcie czy skłonność idące za takim poznaniem dobra zwie się: pożądanie zmysłowe.

Niektóre wreszcie prą ku dobru poznawanemu, ale poznaniem chwytającym samą treść, charakter dobra, co jest właściwością myśli; jestestwa te są niesione ku dobru w najdoskonalszy sposób; nie są bowiem one jedynie kierowane ku dobru przez kogoś innego - jak rzeczy nie mające poznania; nie są też wiedzione ku dobru partykularnemu - poszczególnemu tylko - jak stworzenia obdarzone jedynie poznaniem zmysłowym, ale widać u nich skłonność niosącą je poniekąd ku samego dobru powszechnemu czy ogólnemu; i ta skłonność zwie się: wola.

A ponieważ aniołowie swoją myślą poznają samąż ogólną, powszechną treść dobra, jasne, że istnieje w nich wola.

Na 1. Inaczej rozum góruje nad zmysłem, a inaczej myśl góruje nad rozumem. Rozum góruje nad zmysłem z powodu różności przedmiotów poznawanych; zmysł bowiem ma za przedmiot poszczegóły, rozum zaś Ogóły czy powszechniki. Stąd też inne musi być pożądanie dążące do dobra ogólnego - odpowiednie charakteru rozumu, a inne dążące do dobra poszczególnego - odpowiednie dla charakteru zmysłu.

Natomiast myśl i rozum różnią się co do sposobu poznawania; myśl bowiem poznaje intuicyjnie, od razu; rozum zaś biegnąc od jednego na drugie drogą rozumowania; rozum jednak drogą rozumowania dochodzi do poznania tego samego, co myśl poznaje bez rozumowania mianowicie do ogółu. Ten sam więc przedmiot podsuwa pożądaniu myśl, co i rozum. I dlatego w aniołach, którzy są istotami li tylko myślącymi, nie istnieje pożądanie wyższe od woli. /2/

Na 2. Jakkolwiek nazwę ‘pożądanie’ bierze się od ‘pożądać tego, czego się nie ma’, to jednak dziedzina pożądania rozciąga się nie tylko na ton ale także i na wiele innych rzeczy[7]. Podobnie jak łacińską nazwę *‘lapis’* - kamień wzięto od *‘laesio pedis’* ranienie nogi, a przecież nie tylko to znamionuje kamień. Tak samo siła gniewliwa czy bojowa bierze nazwę swoją od gniewu, a przecież są w niej również i inne uczucia, jako to: nadzieja, odwaga itp. /3/

Na 3. Wola zwie się poruszycielem poruszanym w tym znaczeniu, w jakim ‘chcieć’ i ‘myśleć’ są jakowymiś ruchami. Tego zaś pokroju ruch może bez żadnej przeszkody istnieć w aniołach; taki bowiem ruch, zdaniem Filozofa[8], jest ziszczeniem bytu doskonałego. /4/

A r t y k u ł 2

CZY W ANIOŁACH WOLA RÓŻNI SIĘ OD MYŚLI I NATURY?

Zdaje się, że w aniołach wola nie różni się od myśli i natury, bo:

1. Anioł jest bardziej niezłożony niż ciało naturalne. Lecz ciało naturalne jest niesione przez swoją formę do swego celu, który jest jego dobrem. Tym bardziej zachodzi to u anioła. Formą zaś anioła jest albo jego natura, w której on samoistnie bytuje, albo forma poznawcza, która jest w jego myśli. Tym więc, co anioła niesie ku dobru, jest jego własna natura i jego forma poznawcza. A ponieważ owo parcie ku dobru należy do woli, dlatego w aniele wola nie jest czym innym jak właśnie jego naturą i myślą.

2. Przedmiotem myśli jest prawda, a woli dobro. Lecz między dobrem a prawdą nie ma różnicy rzeczowej, a tylko pojęciowa[1]. A więc także i między wolą a myślą nie ma różnicy rzeczowej.

3. Różnica, jaka zachodzi między uogólnieniem a wyszczególnieniem *(distinctio communis et proprii)* nie stanowi o różnicy władz psychicznych. Ta sama bowiem władza wzroku ma za przedmiot barwę i białość. Lecz dobro i prawda, jak się zdaje, mają się do siebie jak uogólnienie do wyszczególnienia: prawda bowiem jest jakowymś dobrem, mianowicie dobrem myśli. Zatem wola, której przedmiotem jest dobro, nie różni się od myśli której przedmiotem jest prawda.

Wbrew temu: w aniołach wola dotyczy jedynie dobra; natomiast myśl dotyczy i dobra i zła: poznaje bowiem jedno i drugie. Zatem wola w aniołach jest czym innym niż myśl.

Odpowiedź.. Wola w aniołach jest jakowąś siłą czy władzą, która ani nie jest tym samym co ich natura[2], ani tym samym co ich myśl. Dlatego wola nie jest naturą, bo natura lub istota danej rzeczy mieści się wewnątrz tejże rzeczy, a cokolwiek prze ku temu, co leży poza rzeczą, nie wchodzi w istotę rzeczy. Jasne to na przykładzie ciał naturalnych: tym, co w nich prze ku istnieniu rzeczy, nie jest coś dodanego do istoty, ale materia, która - póki nie ma istnienia - prze ku niemu, no i forma, która - skoro już rzecz zaistniała - trzyma ją w istnieniu. Natomiast tym, co prze ku czemuś zewnetrznemu, jest coś dodanego do istoty; tak np. ciążenie do miejsca to rzecz ciężkości lub lekkości, a dążenie do czynienia tego, co podobne do siebie, to rzecz jakości czynnych. /5/

Jeśli idzie o wolę, to ona ze swej natury ma skłonność do dobra. Stąd też tam tylko istota i wola są tym samym, gdzie całość dobra mieści się w istocie jestestwa chcącego, /6/ mianowicie w Bogu, który jeśli chce czegoś poza sobą, to li tylko ze wzg1ędu na swoją dobroć[3]; a tego nie można powiedzieć o żadnym stworzeniu, jako że dobro nieskończone jest poza istotą każdego stworzenia. I dlatego ani wola anioła, ani jakiegokolwiek bądź stworzenia nie może być tym samym, co jego istota.

Również wola nie może być tym samym co myśl anioła lub człowieka. Czemu? Bo poznanie odbywa się dzięki temu, że przedmiot poznany jest w poznawcy; stąd o tyle jego myśl dosięga tego, co jest poza nim, o ile ton co jest przez swoją istotę poza nim, zdoła w jakiś sposób być w nim. Inaczej wola. Ona dosięga tego, co jest poza nią, bo dzięki jakowejś swojej skłonności prze w jakiś sposób ku rzeczy zewnętrznej. Do innej zaś władzy należy, że coś ma w sobie to, co istnieje poza nią, a do innej, że coś prze do rzeczy zewnętrznej[4]. I dlatego w każdym stworzeniu czym innym musi być myśl, a czym innym wola.

W Bogu nie, bo On ma w sobie samym zarówno byt powszechny, jak i dobro powszechne; i dlatego tak Jego myśl, jak i Jego wola są tym samym, co Jego istota.

Na 1. To forma substancjalna prze ciało naturalne ku swojemu istnieniu! Ale, jak powiedziano w odpowiedzi, ku temu, co jest zewnątrz jego istoty, prze je coś dodanego do jego istoty.

Na 2. O różności władz psychicznych rozstrzyga nie odrębność materialna, ale formalna; tę stanowi istotna treść przedmiotu. Różną zaś istotnie treść mają dobro i prawda; i to wystarczająco tłumaczy różność myśli i woli[5].

Na 3. Ponieważ dobro i prawda są rzeczowo tym samym, dlatego myśl może ujmować dobro z punktu prawdy, wola zaś pragnąc prawdy z punktu dobra. Wszelako, jak już powiedziano[6], różność treści czy pojęć wystarcza do zróżnicowania władz.

Jedynie ten, kto ma myśl, może działać z wolnego wyboru, jako że poznaje powszechną czy ogólną treść dobra, z czego może sądzić, iż to czy owo jest dobrem. W kimkolwiek przeto jest myśl, jest w nim i wolna wola. Z tego więc jasno widać, że jak w aniołach istnieje myśl, tak istnieje w nich i wolna wola i to w znakomitszym stopniu niż w ludziach.

A r t y k u ł 3

CZY W ANIOŁACH ISTNIEJE WOLNA WOLA? /7/

Zdaje się, że w aniołach wolna wola nie istnieje, bo:

1. Aktem czy przejawem wolnej woli jest ‘wybierać’. Lecz u aniołów nie może istnieć wybór; wszak jest on dążeniem czy pożądaniem poprzedzonym przez namysł; ten zaś - według Filozofa[1] - wiąże się z jakowymś zastanawianiem czy poszukiwaniem. Otóż aniołowie poznawają bez zastanawiania, jako że ono wiąże się z rozumowaniem[2]. A więc wydaje się, że u aniołów wolny wybór nie istnieje.

2. Wolna wola ma to do siebie, że stoi wobec kilku ewentualności czy alternatyw mając do wyboru to lub owo. /8/ Otóż jeśli chodzi o myśl anioła, to jego poznanie nie stoi wobec alternatywy i nie waha się czy ma być tak lub owak; powiedzieliśmy bowiem wyżej[3], że on nie myli się w poznawaniu rzeczy naturalnych. A więc to samo musi zachodzić i w dziedzinie dążeń czy pożądań anioła; a w takim razie nie może być w nim wolnej woli.

3. Jeśli chodzi o naturalne dane czy uposażenia, to nie wszyscy aniołowie mają je w jednakowym stopniu, ale jeden więcej, drugi mniej; wyżsi bowiem aniołowie mają doskonalszą naturę umysłową, niż niżsi. Natomiast wolna wola nie dopuszcza stopni: więcej lub mniej wolna. A więc w aniołach nie ma wolnej woli.

Wbrew temu: wolna wola świadczy o godności człowieka. Godność jednak anioła jest większa niż ludzi. Skoro więc ludzie cieszą się wolną wolą, tym bardziej istnieje ona u aniołów.

Odpowiedź: Są takie byty, które nie działają z jakiegoś wyboru, ale są gnane i poruszane do działania przez innych, tak jak strzała jest puszczona do celu przez łucznika. Są i takie, co wprawdzie działają z jakowegoś wyboru czy osądu, ale nie wolnego; tak jest z nierozumnymi zwierzętami; np. owca ucieka przed wilkiem z jakowegoś osądu: ocenia nim wilka jako szkodliwego dla siebie; aliści ów osąd nie jest w niej wolny, ale wrażony w nią przez naturę. /9/

Na 1. Arystoteles w przytoczonym miejscu mówi o wyborze, jaki występuje w człowieku. Otóż sąd człowieka w dziedzinie spekulatywnej różni się od sądu anioła tym, że pierwszy jest poprzedzony przez zastanawianie, drugi obywa się bez niego. Podobnie ma się rzecz w dziedzinie działania: jest więc w aniołach wybór; nie jest on jednak poprzedzony poszukującym zastanawianiem się namysłu, a polega na przyjęciu od razu prawdy.

Na 2. Jak już powiedziano[4], poznanie odbywa się dzięki temun że rzeczy poznane są w poznawcy; i świadczy o niedoskonałości danej rzeczy, gdy nie ma w niej tego, co z natury rzeczy winno w niej być. Stąd anioł nie byłby doskonały w swojej naturze, gdyby jego myśl nie była zdeterminowana do wszelkiej prawdy, którą może poznać w sposób naturalny.

Natomiast czynność pożądania polega na tym, że jego pociąg prze ku rzeczy zewnętrznej. Otóż doskonałość rzeczy bynajmniej nie zależy od każdej rzeczy, do której ma pociąg, ale jedynie od wyższej. I dlatego wcale nie świadczy o niedoskonałości anioła to, że jego wola nie jest zdeterminowana do tych rzeczy, które są niższe od niego. Świadczyło by zaś o jego niedoskonałości, gdyby miał się obojętnie wobec tego, co jest wyższe od niego. /10/

Na 3. Podobnie jak i sąd myśli, wolny wybór w aniołach wyższych istnieje w znamienitszy sposób niż w niższych. Prawdą jednak jest, że sama wolność - o ile się ją ujmuje jako pozbycie przymusu - nie dopuszcza stopni: więcej lub mniej; a to dlatego, że braki i przeczenia ani nie zmniejszają się, ani nie rosną same przez się, lecz tylko przez ich przyczynę lub też z racji jakiegoś dołączonego twierdzenia. /11/

A r t y k u ł 4

CZY W ANIOŁACH ISTNIEJĄ SIŁY BOJOWE I POŻĄDLIWE? /12/

Zdaje się, że w aniołach istnieją siły bojowe i pożądliwe, bo:

1. Dionizy przypisuje szatanom „bezrozumną wściekłość” i „szaloną żądzę”[1]. Otóż szatani mają tę samą naturę co i aniołowie dobrzy n jako że grzech nie zmienił w nich natury. A więc w aniołach istnieją siły bojowe i pożądliwe.

2. Miłość i radość należą do siły pożądliwej; gniew zaś, nadzieja i strach do siły bojowej. Otóż Pismo św. przypisuje wymienione uczucia aniołom dobrym i złym. A więc w aniołach istnieją siły bojowe i pożądliwe.

3. Niektóre cnoty zwykło się umieszczać w sile bojowej i pożądliwej. I tak miłość przyjazna Boga *(caritas)* i umiarkowanie wydają się być w siłach pożądliwych; nadzieja zaś i męstwo w siłach bojowych. Lecz te cnoty spotykamy u aniołów. A więc w aniołach istnieją siła bojowa i pożądliwa.

Wbrew temu Filozof uczy[2], że siła bojowa i pożądliwa istnieje w części zmysłowej, której nie ma w aniołach. A więc nie m a w nich siły bojowej i pożądliwej.

Odpowiedź: Tylko zmysłowe pożądanie dzieli się na bojowe i pożądliwe, nie zaś pożądanie umysłowe, czyli duchowe. Uzasadnienie:

O odrębności władz psychicznych nie stanowi odrębność materialna ale odrębność formalna, tj. ujmowanie przedmiotu pod kątem jakiejś jego treści. Stąd też jeśli jakaś władza ma za przedmiot treść wspólną wielu rzeczom, różność czy wielość poszczególnych rzeczy ujmowanych ową wspólną treścią nie wprowadzi odrębności władz; np. ponieważ przedmiotem władzy patrzenia jest barwa według swoistej dla barwy treści, dlatego nie można wyodrębniać wielu władz patrzenia według różnicy: biały i czarny. Natomiast gdyby przedmiotem swoistym *(proprium obiectum)* jakiejś władzy było 'białe' jako takie, wówczas władza patrzenia na białe byłaby odrębną od władzy patrzenia na czarne.

Otóż z tego, cośmy już powiedzieli[3] jest jasne, że przedmiotem pożądania duchowego, czyli woli jest dobro ujmowane pod kątem wspólnej treści dobra; jasne też, że pożąda się li tylko dobra. Stąd to w części umysłowej duszy pożądanie nie dzieli się według odrębności różnych poszczególnych dóbr, jak to się dzieje z pożądaniem zmysłowym, które nie odnosi się do dobra ujmowanego pod kątem wspólnej treści, ale do jakowegoś poszczególnego dobra[4].

A ponieważ w aniołach istnieje tylko pożądanie duchowe, dlatego nie dzieli się ono na bojowe i pożądliwe, ale po prostu nie dzieli się wcale; pożądanie to zwiemy wolą.

Na 1. Jeśli mówimy o wściekłości i żądzy u szatanów, to przenośnie; wszak niekiedy i Bogu przypisujemy gniew a to z powodu zdziałanego skutku, który ma podobieństwo do skutku wywołanego przez gniew.

Na 2. Miłość i radość jako uczucia należą do siły pożądliwej; jako zaś prosty akt woli należą do części duchowej. Według tego 'kochać' znaczy: życzyć komuś dobra, a 'radować się' znaczy: wola spoczywa w jakimś dobru posiadanym. Szerzej rzecz za Augustynem[5] ujmując: żadne z takowych nie przypisuje się aniołom w znaczeniu uczucia.

Na 3. Miłość przyjazna Boga *(caritas)* jako cnota nie bytuje w sile pożądliwej, ale w woli; przedmiotem bowiem siły pożądliwej jest dobro przyjemne dla zmysłu, które nie jest dobrem Bożym; a ono to właśnie jest przedmiotem miłości Boga.

Z tego samego powodu trzeba powiedzieć, że i nadzieja nie bytuje w siłach bojowych; przedmiotem bowiem tychże sił jest pokonywanie trudności w osiągnięciu dobra pożądanego przez zmysły; nadzieja zaś jako cnota nie ma tego za przedmiot, ale przezwyciężanie trudów w zdobywaniu dobra Bożego.

Umiarkowanie jako cnota ludzka ma opanowywać żądze rozkoszy cielesnych, które odzywają się w siłach pożądliwych. Podobnie męstwo ma hamować odwagę czy śmiałkostwo i bojaźliwość, które mają swą siedzibę w siłach zadziornych. Stąd też umiarkowanie jako cnota mieści się w sile pożądliwej, a męstwo w sile bojowej czy zadziornej. W tym jednak znaczeniu nie istnieją one w aniołach; nie ma bowiem w nich uczuć pożądliwości, bojaźliwości i odwagi, które należało by miarkować męstwem i umiarkowaniem.

A jeżeli się mówi u nich o umiarkowaniu, to w tym znaczeniu, że w poczynaniach swojej woli wola Boga jest dla nich normą. Jeżeli zaś mówi się u nich o męstwie, to w

znaczeniu, że wolę Boga wykonują z mocą i stałością; wszystko to jednak czynią siłą swej woli, a nie siłą bojową i pożądliwą[6].

ZAGADNIENIE 60
MIŁOŚĆ - MIŁOWANIE ANIOŁÓW

Następnie trzeba zająć się czynnością woli, jaką jest miłość, czyli miłowanie; każda bowiem czynność siły pożądawczej wypływa z miłości czy z umiłowania. Temat ten nasuwa pięć pytań: 1. Czy w aniołach istnieje miłość naturalna? 2. Czy - istnieje w nich miłość z wolnego wyboru? 3. Czy anioł miłuje siebie samego miłością naturalną, czy też z wolnego wyboru? 4. Czy jeden anioł miłuje drugiego miłością naturalną jak siebie samego? 5. Czy anioł miłością naturalną miłuje Boga bardziej niż siebie samego?

Artykuł 1

CZY W ANIOŁACH ISTNIEJE MIŁOŚĆ, CZYLI MIŁOWANIE NATURALNE ? /13/

Zdaje się, że w aniołach nie istnieje miłość lub miłowanie naturalne, bo:

1. Według Dionizego[1] miłość naturalna jest przeciwstawieństwem miłości umysłowej. Lecz miłość anioła jest umysłowa. Nie jest więc naturalna.

2. Te istoty, które miłują miłością naturalną, raczej są wiedzione przez naturę do działania niż same działają, a to dlatego, że żadna rzecz nie decyduje o swojej naturze. Lecz aniołowie nie są wiedzeni do działania, ale sami działają jako że - co wyżej wykazano[2] - mają wolną wolę. Zatem w aniołach nie istnieje miłość czy miłowanie naturalne.

3. Wszelka miłość jest praworządna *(recta)* lub niepraworządna. Pierwsza wiąże się z miłością Boga, druga z nieprawością. Żadna jednak z nich nie należy do natury n bo miłość Boga jest ponad naturą, nieprawość zaś jest przeciw naturze. Zatem w aniołach nie istnieje żadna naturalna miłość.

Wbrew temu: miłość idzie za poznaniem; niczego bowiem nie pokochasz - głosi Augustyn[3] - jeśli wpierw tego nie poznasz. Otóż w aniołach istnieje poznanie naturalne. A więc istnieje w nich i miłość naturalna.

Odpowiedź: Musimy przyjąć istnienie miłości naturalnej w aniołach. Gwoli zrozumienia tego zważmy co następuje:

[W rzeczach przyporządkowanych] zawsze pierwsze bywa zachowane w następnym. /14/ Natura zaś jest pierwsza, a umysł czymś następnym, gdyż natura każdej rzeczy jest istotą każdej rzeczy. Stąd też to, co należy do natury n musi być zachowane również i w tych, co są wyposażeni w umysł. Otóż dla każdej natury jest to wspólne, że

ma jakoweś parcie czy skłonność; zwie się ono pożądaniem naturalnym lub miłością[4]. To parcie spotykamy w różnym stopniu w różnych naturach zależnie od sposobu ich bytowania. Tak więc: w naturze umysłowej znajduje się skłonność zwana wolą; /15/ w naturze zmysłowej jest nią pożądanie zmysłowe; w naturze zaś nie mającej poznania polega ono na samym skierowaniu natury ku czemuś. A ponieważ anioł jest naturą umysłową, w jego woli musi być miłość naturalna.

Na 1. Miłość umysłowa jest przeciwstawieństwem tylko tej miłości naturalnej, która jest li tylko naturalna, jako że należy do natury nie dodającej do pojęcia natury doskonałości zmysłu lub myśli. /16/

Na 2. Wszystkie byty wszechświata są w jakiś sposób wiedzione do działania - oprócz pierwszego działacza, który tak działa, że żadnym sposobem nie jest przez kogoś innego poruszany do działania. W nim to natura i wola jest tym samym. Zatem nie ma w tym nic niestosownego, że anioł jest wiedziony do działania, jako że ową naturalną skłonność do działania wszczepił weń twórca jego natury. Nie jest jednak tak wiedziony do działania, żeby sam ze siebie nie działał; wszak ma wolną wolę. /17/

Na 3. Jak poznanie naturalne zawsze jest prawdziwe, tak miłość naturalna zawsze jest praworządna; wszak miłość naturalna jest skłonnością natury wszczepioną w nią przez twórcę natury. Zatem mówić, że skłonność naturalna nie jest praworządna, znaczy tyle, co ubliżać twórcy natury.

Inną wszakże jest praworządność miłości naturalnej, a inną jest praworządność miłości Boga i cnoty; jedna bowiem praworządność doskonali drugą. Podobnie jak inną jest prawda poznania naturalnego, a inną jest prawda poznania wlanego lub nabytego. /18/

Artykuł 2

CZY W ANIOŁACH ISTNIEJE MIŁOŚĆ Z WOLNEGO WYBORU ?

Zdaje się, że w aniołach nie istnieje miłość z wolnego wyboru, bo:

1. Miłość z wolnego wyboru to chyba to samo, co miłość rozumowa; uczy bowiem Filozof[1], że wybór idzie za namysłem, który polega na poszukiwaniu czy badaniu, [co jest swoistą cechą rozumu].Otóż w podziale miłości; miłość rozumową przeciwstawiamy miłości umysłowej, która - zdaniem Dionizego[2] - jest swoistą cechą aniołów. A więc w aniołach nie istnieje miłość z wolnego wyboru. /19/

2. W aniołach - prócz poznania wlanego - istnieje tylko poznanie naturalne; [nie ma zaś u nich poznawania rozumującego], bo nie wyciągają wniosków z zasad czy przesłanek. Zatem wobec wszystkiego, co w naturalny sposób mogą poznać, zachowują się tak, jak nasza myśl zachowuje się wobec pierwszych zasad; wiadomo, może je poznawać w sposób naturalny. Lecz - jak powiedzieliśmy[3] – miłość następuje po poznaniu. A więc w aniołach oprócz miłości darmowej czy wlanej istnieje tylko miłość naturalna, a nie ma w nich miłości z wolnego wyboru.

Wbrew temu: postępkami naturalnymi nie zasługuje się ani na nagrodę, ani na karę[4]. Lecz aniołowie swoją miłością zasługują na coś: na nagrodę albo na karę. A więc istnieje w nich jakowaś miłość z wolnego wyboru.

Odpowiedź: W aniołach istnieje jakaś miłość naturalna i jakaś z wolnego wyboru; przy czym miłość naturalna jest w nich podstawą - początkiem miłości z wolnego wyboru. Uzasadnienie:

Zawsze jest tak, że ton co należy do tego co pierwsze, ma charakter początku. A ponieważ pierwszą w każdej rzeczy jest natura, dlatego ton co należy do natury, musi być początkiem w każdej rzeczy.

Daje się to widzieć w człowieku: tak w jego myśli, jak w jego woli. Myśl bowiem poznaje zasady w sposób naturalny - samorzutnie; w oparciu o to poznanie powstaje w człowieku zasób wiedzy: znajomość wielu wniosków; wszelako człowiek nie zna ich w sposób naturalny - od razu, ale nabywa je drogą poszukiwania odkrywczego lub nauką.

Podobnie jest z wolą; jak mówi Arystoteles[5]: cel tak się ma wobec środków jak zasada wobec wniosków - jeśli chodzi o myśl. Stąd wola naturalnym pędem prze do swojego ostatecznego celu; każdy bowiem człowiek chce szczęśliwości w sposób naturalny. Z tej to naturalnej chęci pochodzą wszystkie dalsze zachcenia, gdyż czegokolwiek człowiek chce, chce dla celu[6]. Tak więc miłość tego dobra, którego człowiek naturalnym pędem chce jako celu, jest miłością naturalną; natomiast miłość z tejże wypływająca, a dotycząca dobra miłowanego dla celu, jest miłością z wolnego wyboru.

Co do tego jednak zachodzi różnica między myślą a wolą. Jak bowiem wyżej powiedziano[7], myśl poznaje dzięki temu, że rzeczy poznane są w poznawcy. Z niedoskonałości zaś natury umysłowej w człowieku pochodzi ton że jego myśl nie od razu poznaje w sposób naturalny wszystkiego n co podpada pod jego poznanie, ale tylko niektóre prawdy czy zasady; te dopiero w jakiś sposób wiodą .ją czy poruszają do poznania innych.

Natomiast zrywy sił pożądawczych idą w odwrotnym kierunku: od pożądawcy ku rzeczy. Otóż niektóre z rzeczy są dobre same w sobie - i dlatego są same w sobie pożądalne. Niektóre zaś są dobre, bo służą do osiągnięcia innego dobra - i są też pożądalne ze względu na owo inne dobro. Stąd bynajmniej nie z niedoskonałości pożądawcy pochodzi to, że pożąda czegoś w sposób naturalny jako celu, a czegoś z wolnego wyboru - by prowadziło do celu. A ponieważ natura umysłowa w aniołach jest doskonała, dlatego nie spotkasz w nich poznania rozumującego[8], a tylko naturalne; istnieje za to u nich i miłość naturalna, i z wolnego wyboru. /20/

Powyższe wywody i twierdzenia nie uwzględniają poziomu nadprzyrodzonego; natura bowiem nie jest jegoż dostatecznym początkiem; ale o nim będzie mowa niżej[9].

Na 1. Nie każda miłość z wolnego wyboru jest miłością rozumową, o ile miłość rozumową przeciwstawiamy miłości umysłowej; albowiem miłość rozumowa oznacza taką miłość, która następuje po poznaniu rozumującym. Atoli nie każdy wybór – jak wyżej powiedziano[10], gdy była mowa o wolnym wyborze - jest poprzedzony

rozumowaniem; zachodzi to bowiem tylko w człowieku. A więc argumentacja zarzutu nie jest słuszna.

Na 2. Z tego n co się wyżej powiedziało, odpowiedź na drugi zarzut jest jasna. /21/

Artykuł 3

CZY ANIOŁ MIŁUJE SIEBIE SAMEGO MIŁOŚCIĄ NATURALNĄ I Z WOLNEGO WYBORU ?

Zdaje się, że anioł nie miłuje siebie samego miłością naturalną i z wolnego wyboru, bo:

1. Jak powiedzieliśmy[1], miłość naturalna dotyczy samego celu; miłość zaś z wolnego wyboru dotyczy środków do celu. Lecz to samo dobro nie może pod tym samym względem być naraz celem i środkiem do celu, a to znaczy, że nie może być równocześnie przedmiotem miłości naturalnej i z wolnego wyboru.

2. Dionizy powiada, że miłość jest siłą „jednoczącą i zespalającą”[2]. Otóż jednoczenie i zespalanie dotyczy rzeczy różnych - w jedno scalonych. A zatem anioł nie może kochać siebie samego.

3. Miłość jest jakowymś ruchem. Każdy zaś ruch kieruje się ku czemuś drugiemu. A więc, jak widać, anioł nie może kochać siebie ani miłością naturalną, ani z wolnego wyboru.

Wbrew temu Filozof tak pisze: „Uczucia przyjaźni żywione dla drugiego pochodzą od uczuć przyjaźni żywionych dla siebie samego”[3].

Odpowiedź: Miłość ma za przedmiot dobro; dobrem zaś - jak widać z pism Arystotelesa[4] - jest i jestestwo, i przypadłość. Skoro tak, to istnieją dwa sposoby miłości: pierwszy, gdy miłuje się coś jako dobro samoistne; drugi, gdy miłuje się coś jako dobro przypadłościowe n tj. tkwiące w czymś. Wtedy miłuje się coś jako dobro samoistne, gdy z miłości ku niemu życzy się mu dobra; to zaś dobro miłuje się jako dobro przypadłościowe, tj. tkwiące w czymś, którego się pragnie dla kogoś drugiego; np. miłuje się wiedzę nie dlatego, żeby jej było dobrze, ale żeby ją posiąść; ten to sposób miłowania niektórzy nazwali: pożądliwością; pierwszy zaś: przyjaźnią.

Otóż po rzeczach nie mających poznania widać, że każda z nich naturalnym pędem pożąda zdobyć to, co jest dla niej dobre; np. ogień miejsca wysoko w górze. /22/ Stąd zarówno anioł jak i człowiek naturalnym pędem pożądają swego dobra i swojej doskonałości: i to właśnie znaczy ‘kochać siebie samego’. I dlatego naturalnym pędem zarówno anioł jak i człowiek kocha siebie samego, gdy naturalnym pożądaniem pragnie dla siebie jakiegoś dobra. A gdy pragnie dla siebie jakiegoś dobra drogą wyboru, wówczas kocha siebie samego miłością z wolego wyboru. /23/

Na1. Jak powiedzieliśmy[5], anioł lub człowiek kocha siebie miłością naturalną i miłością z wyboru nie pod tym samym względem, jako że różne są przedmioty obu miłości.

Na 2. Więcej znaczy ‘być jednym’ niż ‘zjednoczyć się’; podobnie więcej z jedności ma miłość do siebie samego niż miłość do wielu różnych rzeczy, z którymi łączy nas coś jednego. Po to zaś Dionizy użył nazwy ‘zjednoczenie i zespolenie’, by wskazać na to, że miłość ku drugiemu wypływa z miłości do siebie samego, tak jak ‘zjednoczenie’ pochodzi od ‘jedno’. /24/

Na 3. Jak miłość jest czynnością, przeżyciem pozostającym w działaczu, tak jest i ruchem pozostającym w miłośniku; nie musi więc koniecznie kierować się ku czemuś innemu, ale: jak poznanie nawraca ku poznawcy i wtedy poznaje on siebie samego, tak i miłość może zwracać się ku miłośnikowi i wtedy on kocha siebie samego.

Artykuł 4

CZY MIŁOŚCIĄ NATURALNĄ JEDEN ANIOŁ MIŁUJE DRUGIEGO JAK SIEBIE SAMEGO ?

Zdaje się, że jeden anioł miłością naturalną nie miłuje drugiego anioła jak siebie samego, bo:

1. Miłość idzie za poznaniem. Lecz jeden anioł nie poznaje drugiego anioła jak siebie samego; siebie bowiem - jak powiedzieliśmy wyżej[1] - poznaje poprzez swoją istotę, drugiego zaś poprzez jego podobiznę. Wydaje się więc, że jeden anioł nie miłuje drugiego jak siebie samego.

2. Przyczyna jest poczęśniejsza niż skutek, a początek niż to, co odeń pochodzi. Otóż - zdaniem Filozofa[2] - miłość ku drugiemu wypływa z miłości do siebie samego. Zatem anioł nie miłuje drugiego jak siebie samego, ale siebie bardziej.

3. Miłość naturalna ma za przedmiot cel, no i nie wygasa. Lecz jeden anioł nie jest celem dla drugiego ; do tego ta miłość może wygasnąć - jak to widać po szatanach, którzy nie miłują aniołów dobrych. Zatem jeden anioł miłością naturalną nie miłuje drugiego anioła jak siebie samego.

Wbrew temu: co spotykane jest we wszystkich bytach, również i w nierozumnych, wydaje się być im naturalne. Otóż w Piśmie św. czytamy: „Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie”[3]. A Więc anioł w naturalny sposób miłuje drugiego anioła jak siebie samego.

Odpowiedź: Powiedzieliśmy wyżej[4], że anioł jak i człowiek miłuje siebie samego w sposób naturalny. Otóż to, co z kimś tworzy jedno, jest nim samym - jego drugim ‘ja’; i dlatego każda rzecz kocha to, z czym tworzy jedno; i jeżeli tworzy jedno z sobą naturalną jednością, kocha to miłością naturalną; jeżeli zaś tworzy jedno z sobą jednością nie naturalną, kocha to miłością nie naturalną. Np. człowiek kocha swojego współobywatela z poczucia wspólnoty obywatelskiej, czyli miłością cnoty obywatelskiej[5]: swojego zaś krewnego kocha miłością naturalną, jako że tworzy z nim jedno z racji wspólnego początku: urodzenia naturalnego[6].

Jasnym jest, że to co tworzy jedno z kimś z racji należenia do tego samego rodzaju lub gatunku, tworzy jedno z natury. I dlatego naturalną miłością każda rzecz lubi to, z

czym tworzy jedno co do gatunku, ponieważ kocha swój gatunek. Widać to także po rzeczach nie mających poznania; ogień np. ma naturalną skłonność do udzielania drugiemu swojej formy, która jest jego dobrem, tak jak z natury prze ku szukaniu swojego dobra, mianowicie by być wysoko w górze.

Trzeba więc tak odpowiedzieć: jeden anioł miłuje drugiego anioła naturalną miłością, o ile łączy go z nim wspólna natura. Natomiast o ile łączy go z nim coś innego, lub także o ile różni się od niego w tym czy w owym, nie miłuje go miłością naturalną,

Na 1. Wyrażenie ‘siebie samego’ może, po pierwsze, odnosić się do poznania względnie do miłości od strony przedmiotu poznanego i umiłowanego. Według takiego ujęcia jeden anioł poznaje drugiego jak siebie samego, ponieważ jak poznaje, że sam istnieje, tak poznaje, że i ów drugi istnieje; po drugie, może odnosić się do poznania i miłości od strony miłośnika i poznawcy. Według tego ujęcia jeden anioł nie poznaje drugiego jak siebie samego, ponieważ siebie poznaje poprzez swoją istotę, drugiego zaś nie poznaje poprzez jego istotę; podobnież nie miłuje drugiego jak siebie samego, ponieważ siebie samego miłuje poprzez swoją wolę, drugiego zaś nie miłuje poprzez jego wolę.

Na 2. Przysłówek ‘jak’ nie wskazuje na równość, ale na podobieństwo. Skoro bowiem miłość naturalna ma za podstawę jedność naturalną, dlatego im mniej coś stanowi jedno z miłośnikiem, tym mniej on to miłuje w sposób naturalny. Stąd w naturalny sposób bardziej kocha ton z czym stanowi jedno liczbowo niż to, z czym stanowi razem jeden rodzaj lub gatunek. Natomiast jest naturalne, że ma do drugiego miłość podobną do tej, jaką, czy jak, kocha siebie samego - w znaczeniu: jak kocha siebie samego, bo chce dobra dla siebie, tak kocha drugiego, bo chce jego dobra.

Na 3. Powiedzenia: ‘miłość naturalna ma za przedmiot cel’ nie należy rozumieć: cel jest tym któremu ktoś chce dobra, ale: jest dobrem, którego ktoś chce dla siebie, a w następstwie i dla drugiego - o ile stanowi z nim jedno.

Owa naturalna miłość nie może wygasnąć nawet w złych aniołach; miłością tą miłują oni nadal innych aniołów jako uczestniczących z nimi w tej samej naturze. Nienawidzą ich jednak z powodu rozbieżnej postawy. sprawiedliwości i niesprawiedliwości.

Artykuł 5

CZY ANIOŁ MIŁOŚCIĄ NATURALNĄ MIŁUJE BARDZIEJ BOGA NIŻ SIEBIE SAMEGO ?

Zdaje się, że anioł miłością naturalną nie miłuje Boga bardziej niż siebie samego, bo:

1. Wyżej powiedzieliśmy[1], że miłość naturalna opiera się o jedność naturalną. Lecz natura Boska jest odległa przepastnie od natury anielskiej. A zatem anioł naturalną miłością mniej miłuje Boga niż siebie samego lub także niż innego anioła.

2. Jeżeli ‘a’ kochasz ze względu na ‘b’, ‘b’ kochasz bardziej[2]. Otóż każdy miłością naturalną kocha drugiego z myślą o sobie samym; o tyle bowiem każdy coś kocha, o ile

jest to dla niego dobrem. A zatem anioł naturalną miłością nie miłuje Boga bardziej niż siebie samego.

3. Natura troszczy się o siebie samą - nawraca ku sobie; świadczy o tym fakt, że każdy działacz naturalnym pędem działa dla zachowania siebie samego. Otóż natura nie troszczyłaby się o siebie samą, gdyby parła więcej ku drugiemu niż ku sobie samej. A więc anioł miłością naturalną nie miłuje Boga bardziej niż siebie.

4. Swoistą cechą miłości nadprzyrodzonej *(caritas)* wydaje się być ton że ktoś miłuje Boga bardziej niż siebie samego. Lecz miłość nadprzyrodzona nie jest naturalną u aniołów, ale - jak Augustyn pisze – „rozlana jest w sercach ich przez Ducha Świętego, który został im dany”[3]. Aniołowie więc miłością naturalną nie miłują Boga bardziej niż siebie samych.

5. Miłość naturalna zawsze zostaje, póki pozostaje natura. Gdy jednak zgrzeszy anioł lub człowiek, już w nich nie zostaje miłość do Boga nade wszystko - nad siebie samego, bo - jak pisze Augustyn – „Dwie miłości założyły dwa państwa; a mianowicie miłość siebie samego, posunięta aż do pogardy Boga, założyła państwo ziemskie; miłość zaś do Boga, posunięta aż do pogardy siebie, założyła państwo niebieskie”[4]. A zatem miłować Boga nad siebie samego nie jest rzeczą natury.

Wbrew temu: wszystkie moralne przykazania prawa opierają się o prawo naturalne[5]. Lecz przykazanie miłości Boga nad siebie samego jest przykazaniem moralnym prawa; obowiązuje więc z prawa naturalnego. A zatem anioł miłością naturalną miłuje Boga nad siebie samego.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych anioł naturalną miłością miłuje Boga bardziej niż siebie samego - miłością pożądliwości, gdyż bardziej pożąda dla siebie dobra Bożego niż dobra swojego. W jakiś sposób miłuje Go i miłością przyjaźni, gdyż w naturalny sposób chce dla Boga większego dobra niż dla siebie; bowiem naturalnym pędem chce, by Bóg był Bogiem, a on by zachował własną naturę. Zasadniczo jednak - jak twierdzą - anioł naturalną miłością kocha bardziej siebie niż Boga, gdyż naturalnym pędem kocha siebie przed wszystkim innym i mocniej niż Boga.

Fałszywość jednak tego zdania ujawni się wyraziście każdemu, kto bada rzeczy naturalne: ku czemu one naturalnym pędem są wiedzione - mają skłonność. Skłonność bowiem naturalna, jaką widzimy w rzeczach bezrozumnych, wskazuje na istnienie takiejż skłonności w woli natury umysłowej. Otóż każda z rzeczy naturalnych - która samym tym, że jest czym jest, z natury należy do kogoś innego - wykazuje skłonność do dbania o to, do czego należy i to przed wszystkim innym i bardziej niż o siebie samą. A o tej naturalnej skłonności świadczy to, co dzieje się w sposób naturalny, gdyż - jak pisze Filozof – „Każda rzecz, jak jest wiedziona w naturalny sposób do działania, tak jest sposobna z natury do tego, by była wiedziona do działania”[6]. Widzimy przecież jak w sposób naturalny cześć naraża się dla zachowania całości: np. ręka bez zastanowienia wystawia się na cios dla ratowania całego ciała. A ponieważ rozum naśladuje naturę, dlatego takowąż skłonność spotykamy również i w cnotach obywatelskich[7]. Cechą bowiem cnotliwego, dobrego obywatela jest narażać się na niebezpieczeństwo śmierci dla

ratowania całej rzeczypospolitej; i gdyby człowiek był naturalną częścią tego państwa, skłonność owa byłaby w nim naturalna.

Ponieważ więc sam tylko Bóg jest dobrem powszechnym, obejmującym sobą także anioła, człowieka i wszelkie stworzenie - jako że każde stworzenie z natury należy do Boga co do tego, czym jest i że jest - dlatego anioł i człowiek naturalną miłością miłują Boga przed wszystkim innym i bardziej niż siebie samych. W przeciwnym razie, tj. gdyby anioł i człowiek naturalnym pędem miłowali siebie samych bardziej niż Boga, miłość naturalna byłaby przewrotna, a miłość nadprzyrodzona nie udoskonalałaby jej ale burzyła.

Na 1. Zasada podana w zarzucie jest słuszna dla rzeczy stawianych na równi, z których jedno nie jest dla drugiego przyczyną istnienia i dobroci; toteż każda z tych rzeczy naturalnym pędem kocha bardziej siebie samą niż inną, jako że sama ze sobą stanowi bardziej jedno niż z inną. Natomiast tam, gdzie jedno jest całkowitą przyczyną istnienia i dobroci drugiego, tam w naturalny sposób kocha się ową inną rzecz bardziej niż siebie samego; jak bowiem powiedzieliśmy[8]: każda część naturalnym pędem bardziej kocha całość niż siebie; i każda jednostka w naturalny sposób więcej kocha dobro swojego gatunku niż swoje dobro indywidualne. Bóg zaś jest dobrem nie tylko jednego gatunku, ale jest bezwzględnie powszechnym dobrem. Stąd też każde stworzenie w naturalny sposób kocha na swój sposób Boga bardziej niż siebie samego.

Na 2. Jeśli w zdaniu: ‘anioł miłuje Boga o ile On jest dla niego dobry’, ‘o ile’ wyraża cel, zdanie jest błędne; anioł bowiem nie miłuje Boga w sposób naturalny dla swojego dobra, lecz dla samego Boga. Jeśli zaś wyraża pobudkę miłości ze strony miłującego - jest prawdziwe. Albowiem dlatego tylko w danej naturze leży to, że kocha Boga, ponieważ każde stworzenie jest zależne od tego dobra, jakim jest Bóg. /25/

Na 3. Natura troszczy się o siebie sama: nie tylko o to, co dotyczy jednostek, ale jeszcze bardziej o to, co wspólne; skłania bowiem każdą rzecz nie tylko do zachowania siebie jako jednostki, ale także do zachowania swego gatunku. Tym bardziej więc każda rzecz naturalnym pędem prze ku temu, co jest bezwzględnie powszechnym, wspólnym dobrem.

Na 4. Każde stworzenie miłością naturalną kocha Boga jako dobro powszechne, od którego zależy wszelkie dobro naturalne. nadprzyrodzoną zaś miłością kocha Go jako dobro uszczęśliwiające szczęściem nadprzyrodzonym.

Na 5. Ponieważ w Bogu istota i dobro powszechne są jednym i tym samym, dlatego wszyscy, którzy patrzą w samąż istotę Boga, tym samym ruchem miłości są wiedzeni ku samejż istocie Boga zarówno o ile ona jest odrębna od innych, jak i o ile jest jakowymś dobrem powszechnym. A ponieważ wszyscy w sposób naturalny kochają Boga jako dobro powszechne, dlatego wprost niemożliwe jest, żeby każdy, kto widzi Go w Jego istocie, nie miłował Go.

Ci zaś, którzy nie widzą Jego istoty poznają Go poprzez poszczególne skutki, a te niekiedy przeciwne są ich woli. W tym to właśnie znaczeniu powiadamy o nich, że nienawidzą Boga. Aczkolwiek o ile Bóg jest dobrem powszechnym wszystkich, każde stworzenie w sposób naturalny miłuje bardziej Boga niż siebie samo. /26/

ZAGADIENIE 61
POWOŁANIE ANIOŁÓW DO BYTU NATURALNEGO

Dotychczas była mowa o naturze, poznawaniu i woli aniołów. Pozostaje nam jeszcze zastanowić się nad ich stworzeniem, czyli - szerzej biorąc - nad ich początkiem. Są tu trzy tematy do rozpatrzenia: pierwsze, w jaki sposób aniołowie zostali powołani do bytu naturalnego; drugie, w jaki sposób zostali udoskonaleni łaską czy chwałą; trzecie, w jaki sposób niektórzy z nich stali się złymi.

Temat pierwszy nasuwa cztery pytania. 1. Czy anioł ma przyczynę swego istnienia? 2.Czy anioł istnieje odwiecznie? 3. Czy anioł został stworzony przed stworzeniem cielesnym? 4. Czy aniołowie zostali stworzeni w niebie empirejskim?

Artykuł 1

CZY ANIOŁOWIE MAJĄ PRZYCZYNĘ SWOJEGO BYTU ? /27/

Zdaje się, że aniołowie nie mają przyczyny swojego istnienia, bo:

1. Księga Rodzaju[1] opisuje to, co Bóg stworzył; nie wspomina jednak nic o aniołach. A więc aniołowie nie są stworzeni przez Boga.

2. Filozof tak pisze: Jeśli jakaś substancja jest formą bez materii, „od razu sama przez się jest bytem i jednością - nie ma przyczyny która by ją czyniła bytem i jednością”[2]. Lecz - jak wyżej wykazano[3] - aniołowie są to formy niematerialne. Nie mają więc przyczyny swojego bytu.

3. Wszystko, co tworzy jakiś twórca, otrzymuje odeń formę, i właśnie dzięki temu powstaje. Lecz aniołowie to formy, nie otrzymują więc formy od jakiegoś twórcy, ani też jakiś twórca nie jest ich przyczyną.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: „Chwalcie Go wszyscy Jego aniołowie”; a zaraz potem: „On bowiem nakazał i zostały stworzone”[4].

Odpowiedź: Należy koniecznie stać na stanowisku, że zarówno aniołowie, jak i wszystko, co poza Bogiem istnieje, zostało uczynione przez Boga. Czemu? Bo jedynie Bóg jest swoim istnieniem; we wszystkich zaś innych bytach - jak widać z powyższych[5] - istota rzeczy różni się od jej istnienia. Z tego jasno wynika, że jedynie Bóg jest bytem przez swoją istotę; natomiast wszystkie inne są bytami przez udział - pochodnymi. Otóż wszystko, co jest przez udział - jest pochodne, jest spowodowane przez to, co jest przez istotę; tak jak wszystko co ogniste, jest spowodowane przez ogień. Stąd to aniołowie koniecznie muszą być Stworzeni Przez Boga. /28/

Na 1. Augustyn[6] wyjaśnia, że aniołowie bynajmniej nie są pominięci w opisie owego pierwszego stworzenia rzeczy n tylko że oznaczono ich nazwą ‘niebo’ lub także ‘światło’.

Jeżeli zaś ich pominięto czy też oznaczono nazwami rzeczy cielesnych to dlatego, że Mojżesz zwracał swe słowa do ludu nieokrzesanego, który jeszcze nie mógł pojąć, co to natura bezcielesna: duch. I gdyby mu oznajmiono, że - ponad wszystką naturą cielesną - istnieją jakoweś byty, było by to dla niego okazją do bałwochwalstwa, do którego był skłonny n a od którego Mojżesz przede wszystkim usiłował go odciągnąć.

Na 2. Te jestestwa, które są formami samoistnymi, nie mają jakowejś przyczyny formalnej swojego bytu i swojej jedności; nie mają też przyczyny sprawczej, która by drogą przemiany wyprowadziła materię z możności do rzeczywistości. Mają natomiast przyczynę powołującą do bytu całe ich jestestwo. /29/

W świetle tego jasną jest odpowiedź na trzeci zarzut.

Artykuł 2

KIEDY BÓG POWOŁAŁ ANIOŁA DO BYTU, CZY ODWIECZNIE ?

Zdaje się, że Bóg powołał anioła do bytu odwiecznie, że więc anioł istnieje odwiecznie, bo:

1. Bóg jest przyczyną anioła przez swój byt; nie tworzy bowiem przez coś dodanego do swojej istoty. Lecz byt Boga jest wieczny. A więc Bóg powołał aniołów do bytu odwiecznie.

2. Wszystko, co raz jest, raz nie jest, podlega czasowi. Lecz anioł - jak czytamy w dziele *O przyczynach*[1] - jest ponad czasem. Nie można więc o nim mówić: raz jest, raz nie jest; a to znaczy, że zawsze istniał.

3. Augustyn[2] dowodzi niezniszczalności duszy tym, że ona swoją myślą jest zdolna poznać prawdę. Lecz prawda jak jest niezniszczalna, tak też jest i wieczna. Zatem natura umysłowa duszy i anioła nie tylko jest niezniszczalna, ale także i wieczna.

Wbrew temu *Księga Przysłów* wkłada w usta Zrodzonej Mądrości słowa: „Pan mię posiadł na początku dróg swoich, pierwej niźli co uczynił od początku”[3]. Lecz - jak wykazano[4] - Bóg uczynił aniołów. Kiedyś więc nie istnieli. /30/

Odpowiedź: Jedynie Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty istnieje odwiecznie. Tego trzyma się wiara katolicka niezachwianie. a wszelkie zdanie przeciwne należy odrzucić jako heretyckie, Bóg bowiem powołał do bytu stworzenia w ten sposób, że je uczynił z niczego, tj. że przed ich zaistnieniem nic nie istniało[5].

Na 1. W Bogu ‘być’ jest tym samym co ‘chcieć’. To więc, że Bóg dał istnienie aniołom i innym stworzeniom przez swój byt, nie wyklucza tego, że dał im istnienie przez swoją wolę. Wola zaś Boga - jak wyżej powiedziano[6] - powołując stworzenia do bytu, nie czyni tego z konieczności. I dlatego Bóg powołał do bytu: co chciał i kiedy chciał.

Na 2. Anioł jest ponad tym czasem, który jest miarą czy rachubą ruchu nieba; stoi bowiem ponad wszelkim ruchem natury cielesnej. Nie jest wszakże ponad tym czasem, który jest miarą czy rachubą następowania jego istnienia po nieistnieniu i który jest także

miarą, rachubą następowania zachodzącego w jego działaniu. stosownie do słów Augustyna[7]: „Bóg porusza stworzenie duchowe w czasie”[8].

Na 3. Aniołowie - no i dusze rozumne - przez to samo, że mają naturę pojemną prawdy *(capax veritatis)*, są niezniszczalni[9]. Takowej jednak natury nie mieli odwiecznie, ale otrzymali ją od Boga wtedy, kiedy On zechciał. Bynajmniej więc z tego nie wynika, że aniołowie istnieją wiecznie.

Artykuł 3

CZY ANIOŁOWIE ZOSTALI STWORZENI PRZED ŚWIATEM CIELESNYM?

Zdaje się, że Bóg stworzył aniołów przed światem cielesnym, bo:

1. Hieronim pisze: „Nie upłynęło jeszcze sześć tysięcy lat dziejów naszego czasu. A cóż mówić o przestrzeniach czasu, o epokach całych, w których Aniołowie, Trony, Panowania i pozostałe rzędy służyły Bogu?”[1]. Jan Damasceński podaje[2]: „Zdaniem niektórych aniołowie zostali utworzeni przed wszelkim stworzeniem. Tego zdania jest Grzegorz Teolog[3]; oto co mówi: Bóg najpierw powziął pomysł mocy anielskich i niebieskich, a Ów pomysł był Jego dziełem”. /31/

2. Natura anielska stoi w środku między naturą Boską a cielesną. Lecz natura Boska istnieje odwiecznie; natura zaś cielesna istnieje od jakiegoś czasu. Zatem natura anielska została uczyniona przed stworzeniem czasu a po wieczności.

3. Natura anielska bardziej odbiega od natury cielesnej niż jedna natura cielesna od drugiej. Lecz natury cielesne były tworzone jedna przed drugą. Stąd też początek *Księqi Rodzaju* opisuje sześć dni tworzenia rzeczy. Tym bardziej więc natura anielska została uczyniona przed wszelką natura cielesną.

Wbrew temu w pierwszym zdaniu Pisma św. czytamy: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”. To jednak nie byłoby prawdą, gdyby coś przedtem stworzył. A więc aniołowie nie są stworzeni przed naturą cielesną.

Odpowiedź: U świętych Doktorów spotykamy dwa zdania czy odpowiedzi na to pytanie. Więcej prawdopodobnym jednak wydaje się być pogląd, że aniołowie zostali stworzeni wraz z rzeczami cielesnymi. Aniołowie bowiem są jakowąś częścią wszechświata. Sami nie stanowią jeszcze wszechświata, ale dopiero razem ze stworzeniami cielesnymi stanowią jeden wszechświat. Świadczy o tym przyporządkowanie jednego stworzenia drugiemu; a to właśnie przyporządkowanie wzajemne rzeczy jest dobrem wszechświata[4]. Żadna zaś cześć - odłączona od swej całości - nie jest doskonałą. Nie jest więc prawdopodobne, żeby Bóg, którego „dzieła są doskonałe”[5], stworzył osobno aniołów przed innymi stworzeniami.

Ale i przeciwnego zdania nie wolno uważać za błędne; /32/ zwłaszcza że głosi je Grzegorz z Nazjanzu[6]; jego zaś powaga w nauce chrześcijańskiej jest tak wielka, iż nikt

nigdy nie poważył się podnieść głosu przeciw jego poglądom, podobnie - o czym świadczy Hieronim[7] - jak i przeciw nauce Atanazego.

Na 1. Hieronim w tej wypowiedzi idzie za zdaniem Ojców Wschodnich; oni zaś wszyscy jednomyślnie głosili, że aniołowie zostali stworzeni przed światem cielesnym.

Na 2. Bóg nie jest jakowąś częścią wszechświata, ale jest ponad całym wszechświatem i odwiecznie ma w sobie w stopniu najwyższym całą doskonałość wszechświata[8]. Anioł zaś jest częścią wszechświata. Nie zachodzi więc to samo.

Na 3. Wszystkie s tworzenia cielesne łączy jedno, mianowicie materia. Lecz aniołów nie łączy ze stworzeniem cielesnym materia[9]. Stąd też po stworzeniu materii świata cielesnego w jakiś sposób wszystko zostało stworzone; natomiast po stworzeniu aniołów nie byłby stworzony sam wszechświat.

Co do argumentu we Wbrew: jeśliby ktoś trzymał się przeciwnego zdania, winien słowa: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” w ten sposób wyjaśnić: ‘na początku’, tzn. ‘w Synu’ lub 'na początku czasu’; nie zaś ‘na początku’ tzn. ‘nim cokolwiek było’, chyba że się doda: ‘nim cokolwiek było z rodzaju stworzeń cielesnych’[10].

Artykuł 4

CZY ANIOŁOWIE ZOSTALI STWORZENI W NIEBIE EMPIREJSKIM ?

Zdaje się, że aniołowie nie zostali stworzeni w niebie empirejskim, bo:

1. Aniołowie, to jestestwa bezcielesne. Lecz jestestwo bezcielesne nie zależy od ciała co do swego istnienia, a co za tym idzie i co do swego powstania. Aniołowie przeto nie są stworzeni w miejscu cielesnym.

2. Według Augustyna[1] aniołowie byli stworzeni w górnej części powietrza; a zatem nie w niebie empirejskim.

3. Potocznie przyjmuje się, że niebo empirejskie to najwyższe niebo. Gdyby więc aniołowie byli stworzeni w niebie empirejskim, nie mogliby wstąpić do jeszcze wyższego nieba, a to jest sprzeczne z tym, co Izajasz wkłada w usta anioła grzeszącego: „Wstąpię na niebiosa”[2].

Wbrew temu Strabon wyjaśniając słowa: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”[3], pisze: „Nie chodzi tu o niebo, jakim jest widzialny firmament (nieboskłon), ale o niebo empirejskie, tj. ogniowe lub duchowe; nazywa się tak nie z powodu żaru, ale świetlaności. Skoro tylko zostało ono stworzone, natychmiast wypełnili je aniołowie”[4]. /33/

Odpowiedź: Jak ustaliliśmy[5], stworzenia cielesne i duchowe tworzą razem jeden wszechświat. Stworzenia więc duchowe tak zostały stworzone, że są jakoś przyporządkowane stworzeniu cielesnemu i że mają zwierzchność nad całym stworzeniem cielesnym. Przystało zatem, żeby aniołowie byli stworzeni na najwyższym ciele niebieskim jako zwierzchnicy całej natury cielesnej; mało znaczy czy to ciało nazwiesz empirejskim, czy jakąkolwiek bądź inną nazwą. I dlatego Izydor, wyjaśniając

słowa Pisma św.: „Do Boga, Jahwe, należą niebiosa, niebiosa najwyższe”[6], powiada: najwyższe niebiosa to niebo aniołów[7].

Na 1. Aniołowie są stworzeni w miejscu cielesnym nie jako zależni od ciała co do swego istnienia lub co do swego powstania; przecież - jak sądzi wielu świętych Doktorów - Bóg mógłby stworzyć aniołów przed całym światem cielesnym. /34/ Ale stworzeni są w miejscu cielesnym dla zaznaczenia ich przyporządkowania czy powiązań z naturą cielesną oraz tego, że swoja siłą stykają się z ciałami.

Na 2. Być może Augustyn Przez ową najwyższą warstwę powietrza miał na myśli najwyższą część nieba, do którego powietrze ma jakoweś podobieństwo z racji subtelności i przeźroczystości.

A może nie mówi on o wszystkich aniołach, a tylko o tych, co zgrzeszyli; zdaniem niektórych należeli oni do niższych rzędów. Nic zaś nie przeszkadza mówić, że wyżsi aniołowie, mający wyższą i powszechną siłę nad wszystkimi ciałami, są stworzeni na szczycie stworzenia cielesnego. n inni zaś mający siły bardziej partykularne, do poszczególnych posłannictw, są stworzeni w niższych częściach świata cielesnego.

Na 3. W przytoczonym tekście Izajasz nie mówi o jakimś niebie cielesnym, ale o niebie - siedzibie Trójcy Przenajświętszej, do którego - jak niżej zobaczymy[6] - anioł grzeszący chciał wtargnąć, chcąc w jakiś sposób zrównać się z Bogiem.

ZAGADNIENIE 62
W ŁASCE I CHWALE

Z kolei zastanowimy się nad tym, w jaki sposób aniołowie znaleźli się w łasce i chwale. Nasuwa się tu dziewięć pytań: 1. Czy aniołowie byli szczęśliwi od momentu swojego stworzenia? 2. Czy potrzebowali łaski do tego, by zwrócić siebie ku Bogu? 3. Czy zostali stworzeni w łasce? 4. Czy zasłużyli sobie na swoją szczęśliwość? 5. Czy natychmiast po zasłużeniu otrzymali szczęśliwość? 6. Czy łaskę i chwałę otrzymali w zależności od swoich wyposażeń naturalnych? 7. Czy po dostąpieniu chwały pozostały u nich miłowanie i poznanie naturalne? 8. Czy potem mogli grzeszyć? 9. Czy po dostąpieniu chwały mogli nadal zasługiwać i zwiększać swoją szczęśliwość?

Artykuł 1

CZY ANIOŁOWIE BYLI SZCZĘŚLIWI OD MOMENTU SWOJEGO STWORZENIA ? /35/

Zdaje się, że Bóg stworzył aniołów w szczęśliwości, bo:

1. W dziele *O dogmatach kościelnych* czytamy: „Aniołowie trwale cieszący się szczęśliwością w jakiej zostali stworzeni, nie posiadają tego dobra z natury”[1]. A więc aniołowie zostali stworzeni w szczęśliwości.

2. Natura anielska jest poczęśniejsza od stworzenia cielesnego. Lecz stworzenie cielesne wyszło z rąk Stwórcy w postaci uformowanej i skończonej i to zaraz od samego początku swojego stworzenia. Materia bowiem - zdaniem Augustyna[2] - ani przez moment czasu nie była bez jakowejś formy, a jedynie według porządku natury 'być bez formy' poprzedziło 'mieć formę'. Przeto i natury anielskiej Bóg nie stworzył w postaci nieuformowanej i niedokończonej. Lecz formacja i udoskonalenie czy dokończenie tejże natury dokonuje się przez jej uszczęśliwienie polegające na rozkoszowaniu się Bogiem. A więc natura anielska została stworzona szczęśliwą.

3. Według Augustyna[3]: wszystko, co - jak Biblia opisuje - zostało uczynione w sześciu dniach, zostało uczynione równocześnie naraz[4]. Wszystkie więc owe sześć dni musiały istnieć zaraz na początku stworzenia rzeczy. Otóż według tegoż Augustyna[5]: 'poranek' - o jakim mowa w opisie sześciu dni stworzenia świata - oznacza poznanie anielskie, którym poznają Słowo i rzeczy w Słowie[6]. A zatem aniołowie zaraz od początku stworzenia poznawali Słowo i rzeczy w Słowie. Lecz aniołowie są szczęśliwi właśnie przez to, że widzą Słowo. A więc zaraz od początku swojego stworzenia aniołowie byli szczęśliwi.

Wbrew temu: do istoty szczęśliwości należy stałość, czyli utrwalenie w dobrem[7]. Lecz aniołowie nie od razu, jak tylko zostali stworzeni, byli utrwaleni w dobrem, czego dowodem jest upadek niektórych. A więc aniołowie nie byli szczęśliwi od swojego stworzenia.

Odpowiedź: Nazwa 'szczęśliwość' oznacza końcowe udoskonalenie rozumnej czy duchowej natury[8]; stąd też naturalnym zrywem pragnie się szczęścia, jako że każda rzecz naturalnym pędem pragnie swojego końcowego udoskonalenia. Otóż owa końcowa czy ostateczna doskonałość natury rozumnej czy duchowej jest dwojaka: pierwsza, do której można dojść siłą własnej natury; ona także zwie się w jakiś sposób szczęściem 1ub szczęśliwością; w tym właśnie znaczeniu Arystoteles[9] za ostateczną szczęśliwość człowieka uznawał szczytową, najdoskonalszą czynność człowieka: kontemplację, którą on może w życiu doczesnym kontemplować najwznioślejszy z przedmiotów myśli: Boga. Wszelako ponad tą szczęśliwością istnieje inna: ta, której oczekujemy w życiu przyszłym, kiedy to „ujrzymy Go takim, jakim jest"[10]; ale to - jak wyżej uzasadniono[11] – przekracza siły naturalne każdej myśli stworzonej.

Odpowiadamy więc tak: jeśli chodzi o pierwszą szczęśliwość, tj. o tę, którą mógł osiągnąć siłą własnej natury anioł został stworzony szczęśliwym. Zaiste, doskonałości tej anioł nie nabywa tak jak człowiek poprzez tok rozumowania, ale - jak wyżej powiedziano[12] - posiada ją od razu, od swojego zaistnienia, a to z powodu dostojeństwa swojej natury. Natomiast tej ostatecznej szczęśliwości, która przekracza siły natury, aniołowie nie mieli zaraz od początku swojego stworzenia. Zaiste, ta szczęśliwość nie jest rzeczą natury, ale jej końcem czy celem; i dlatego nie należało się im jej posiadać zaraz od początku.

Na 1. Autor tego dzieła, mówiąc o szczęśliwości aniołów ma na myśli doskonałość naturalną, jaką oni mieli w stanie niewinności.

Na 2. Stworzenie cielesne nie mogło zaraz od początku swojego stworzenia mieć tej doskonałości, do której dochodzi dopiero poprzez swoje działanie; jak mówi Augustyn[13]: wyrastanie roślin z ziemi nie odbywało się zaraz i nie należało do owych pierwszych dzieł stwarzania; wtedy bowiem dano ziemi jedynie moc czy zdolność do dobywania z siebie roślin[14]. Podobnie i stworzenia anielskie: od początku swojego stworzenia miały doskonałość swojej natury, ale nie tę doskonałość, do której winny dojść swoim działaniem.

Na 3. Anioł ma dwojakie poznanie Słowa: pierwsze, naturalne; drugie, w chwale. Poznaniem naturalnym poznaje Słowo poprzez Jego podobiznę odbijającą się w swojej własnej naturze. Poznaniem w chwale anioł poznaje Słowo poprzez Jego istotę. Jednym i drugim anioł poznaje rzeczy w Słowie. Pierwszym jednak poznaje niedoskonale, drugim doskonale. Pierwsze więc naturalne poznanie rzeczy w Słowie towarzyszyło aniołowi od początku swojego stworzenia; drugie zaś nie, ale dopiero od kiedy przez zwrot ku dobru przyszło na niego szczęście. I ono też właściwie zwie się poznaniem rannym.

Artykuł 2

CZY ANIOŁ POTRZEBOWAŁ ŁASKI DO ZWRÓCENIA SIEBIE KU BOGU ?

Zdaje się, że anioł nie potrzebował łaski do zwrócenia siebie ku Bogu, bo:

1. Nie potrzebujemy łaski do tego, co możemy w sposób naturalny. Lecz anioł w sposób naturalny zwraca siebie do Boga, gdyż - jak widać z powyższych[1] - miłuje Boga w sposób naturalny. A zatem anioł nie potrzebuje łaski do tego, by zwrócić siebie ku Bogu.

2. Tylko do tego co trudne potrzebujemy pomocy. Lecz zwrócić siebie ku Bogu nie było dla anioła trudne; niczego bowiem w nim nie było, co by mu w tym przeszkadzało. Przeto anioł nie potrzebował pomocy łaski do zwrócenia siebie ku Bogu.

3. Zwrócić siebie do Boga to tyle, co przygotować siebie do łaski stosownie do słów: „Nawróćcie się do Mnie .... a Ja nawrócę się do was”[2]. Lecz my nie potrzebujemy łaski do tego, żeby się do łaski przygotować; gdyby tak było, szło by się w nieskończoność. Wobec czego anioł nie potrzebował łaski do zwrócenia siebie ku Bogu.

Wbrew temu: anioł doszedł do szczęśliwości dzięki temu, że zwrócił siebie ku Bogu. Otóż gdyby nie potrzebował łaski do owego zwrócenia siebie ku Bogu, wynikało by wtedy, że nie potrzebowałby łaski do osiągnięcia życia wiecznego, a to sprzeczne jest z nauką św. Pawła: „Łaska przez Boga dana to życie wieczne”[3].

Odpowiedź: Aniołowie potrzebowali łaski do zwrócenia siebie ku Bogu jako przedmiotowi szczęśliwości. Uzasadnienie:

Wyżej ustaliliśmy[4], że naturalna skłonność (ruch) woli jest początkiem wszystkiego, czego chcemy. Naturalna zaś skłonność woli dotyczy tego, co jej odpowiada i jest jej współmierne zgodnie z naturą. Stąd też ku temu, co jest ponad naturą, wola nie

może się wznieść, chyba że ją wspomoże jakiś inny nadprzyrodzony czynnik czy początek. Przykładem ogień: jego naturalna skłonność to ogrzewać i rodzić ogień; natomiast rodzić ciało przekracza jego naturalną siłę; nie ma też w sobie ku temu żadnej skłonności; chyba że poruszy go ku temu - używając jako narzędzia - dusza wegetatywna.

Otóż wyżej - gdy była mowa o poznaniu Boga – wykazaliśmy[5], że widzieć Boga w Jego istocie - a na tym właśnie polega ostateczna szczęśliwość myślącego stworzenia - przekracza naturę każdej myśli stworzonej. Stąd też żadne myślące stworzenie nie może mieć skłonności czy ruchu woli, kierującego się ku temuż szczęściu, jeżeli nie zostanie ruszone ku temu przez czynnik nadprzyrodzony - i to właśnie nazywamy pomocą łaski. I dlatego należy powiedzieć, że li tylko za pomocą łaski anioł mógł swoją wolą zwrócić siebie ku owemu szczęściu.

Na 1. Anioł w sposób naturalny miłuje Boga jako źródło naturalnego istnienia. Tu zaś chodzi o zwrócenie siebie ku Bogu jako uszczęśliwiającemu przez widzenie Jego istoty.

Na 2. ‘Trudnym’ jest to, co przekracza możność. Może się to zdarzyć w dwojaki sposób: pierwsze, gdy dane przedsięwzięcie przekracza możność według jej poziomu naturalnego; i jeżeli można je osiągnąć przy czyjejś pomocy, zwie się ‘trudne’; a jeżeli żadnym sposobem nie można, zwie się ‘niemożliwe’; np. niemożliwe jest, żeby człowiek latał. Drugie, gdy dane przedsięwzięcie przekracza możność nie według poziomu naturalnego, ale z powodu jakowejś przeszkody dołączonej do owej możności; np. wnieść się w górę nie jest wbrew naturalnemu porządkowi duszy - jej władzy ruchu, bo dusza sama z siebie jest zdolna z natury swojej poruszać się w każdą stronę, ale przeszkadza jej w tym ciężar ciała; stąd trudno jest człowiekowi wzbić się w górę.

Otóż dla człowieka zwrócenie siebie ku szczęściu ostatecznemu jest trudne już to dlatego, że przewyższa jego naturę, już to z powodu przeszkody, jaką jest zepsowalność ciała i skażenie grzechem. Natomiast dla anioła jest to trudne jedynie z tego powodu, że jest to nadprzyrodzone.

Na 3. Każdy ruch, drgnienie woli skierowane ku Bogu można zwać zwróceniem siebie ku Bogu. Stąd też zwrócenie siebie ku Bogu jest potrójne: pierwszym jest miłość doskonała, jaką pałają stworzenia rozkoszując się już Bogiem; do takiego zwrócenia wymagana jest łaska uwieńczona chwałą *(qratia consummata)*; drugim jest zasłużenie sobie na szczęśliwość ; do tego zwrócenia wymagana jest łaska habitualna, uświęcająca, która jest podstawą czy początkiem zasługiwania; trzecim jest to, przez które przygotowujemy się do otrzymania łaski; do tego zwrócenia nie jest wymagana jakowaś łaska habitualna, uświęcająca, a tylko działanie Boga skierowujące duszę ku sobie, stosownie do słów; „Nawróć nas, Jahwe, do Ciebie wrócimy!”[6]. Jasne więc, że nie będzie się szło w nieskończoność.

Artykuł 3

CZY ANIOŁOWIE ZOSTALI STWORZENI W ŁASCE ?

Zdaje się, że aniołowie nie zostali stworzeni w łasce, bo:

1. Zdaniem Augustyna[1] natura anielska najpierw była stworzona bez formy i nazwana ‘niebem’; potem dopiero uformowano ją i nazwano ‘światłem’. Otóż to uformowanie polegało na przyozdobieniu tejże natury łaską. A więc aniołowie nie zostali stworzeni w łasce.

2. Dzięki łasce stworzenie myślące lgnie (skłania się) ku Bogu. Gdyby przeto anioł został stworzony w łasce, żaden z nich nie odwróciłby się od Boga.

3. Łaska jest w środku między naturą a chwałą. Lecz aniołowie nie mieli chwały, tj. nie byli szczęśliwi zaraz od swojego stworzenia. A więc, jak się zdaje, nie byli też i stworzeni w łasce, ale najpierw stworzono ich naturę, potem wyposażono w łaskę, a na ostatku obdarzono szczęśliwością.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Kto utworzył w aniołach dobrą wolę, jeśli nie Ten, który ich stworzył wraz z ich wolą, tj. z czystą miłością, dzięki której lgną do Niego, tworząc ich naturę i równocześnie obdarzając łaską?”[2].

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się różnych odpowiedzi. I tak jedni głosili, że aniołowie wyszli z rąk Stwórcy z danymi natury tylko: drudzy, że zostali stworzeni w łasce. Jak się jednak zdaje. należy trzymać się zdania, że aniołowie zostali stworzeni w łasce uświęcającej: jest ono bardziej prawdopodobne i bardziej zgodne z wypowiedziami świętych Ojców[3]. Uzasadnienie :

Jak to sami widzimy, wszystko, co z biegiem czasu Opatrzność zdziałała na świecie - a wykonuje to stworzenie pod okiem Boga - zdaniem Augustyna[4] zostało utworzone czy zapoczątkowane już w owym pierwszym utworzeniu rzeczy [i złożone w przyrodzie] w postaci jakby ziarna zakodowanego *(rationes seminales)*: drzewa, zwierzęta i wszystko inne. Jasnym jest, że łaska uświęcająca tak się ma do szczęśliwości, jak się mają owe ziarna zakodowane w przyrodzie do tworów naturalnych; stąd też św. Jan nazwał łaskę „siła ziarna Bożego”[5]. /36/

Jak wiec - według Augustyna - już w pierwszym stworzeniu świata cielesnego złożono w nim ziarna zakodowane wszystkich przyszłych tworów naturalnych, tak zaraz od początku aniołowie zostali stworzeni w łasce.

Na 1. Że anioł jest bez formy, może oznaczać: pierwsze, że nie ma tej formy, jaką jest chwała; w tym wypadku brak formy poprzedził co do czasu uformowanie; drugie, że nie ma tej formy, jaką jest łaska; w. tym wypadku brak formy nie poprzedził uformowania co do czasu, a tylko co do porządku natury. Podobnie głosił Augustyn o formowaniu ciał[6].

Na 2. Każda forma skłania swój podmiot stosownie do sposobu czy cech jego natury. Otóż naturalnym sposobem czy cechą natury umysłowej jest to, że daje się nieść ku temu, czego chce, w sposób wolny. I dlatego skłanianie łaski nie narzuca konieczności; ten przeto, kto posiada łaskę, może jej nie użyć i grzeszyć.

Na 3. Owszem, według porządku natury łaska jest w środku między naturą a chwałą; jednakowoż według porządku czasu natura stworzona nie powinna otrzymać chwały w tym samym czasie co i naturę, bo chwała jest celem działania czy wysiłków natury wspomaganej przez łaskę. Inaczej z łaską: ona nie jest celem czy kresem działania:

wszak nie jest dawana „ze względu na uczynki”[7], ale jest początkiem dobrego postępowania. I dlatego całkiem słuszne było danie łaski od razu wraz z naturą.

Artykuł 4

CZY ANIOŁ DOBRY ZASŁUŻYŁ SOBIE NA SWOJĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ ?

Zdaje się, że anioł dobry nie zasłużył sobie na swoją szczęśliwość, bo:

1. Zasługa zależy od trudności związanych z postępowaniem zasługującym. Lecz anioł nie miał żadnej trudności w dobrym postępowaniu. A więc jego dobre postępowanie nie było dlań zasługujące.

2. Danymi naturalnymi nie zasługuje się. Lecz dla anioła zwrócenie siebie ku Bogu było naturalne. Tym przeto zwróceniem nie zasłużył sobie na szczęśliwość.

3. Jeżeli anioł dobry wysłużył swoją szczęśliwość, stało się to albo przed jej osiągnięciem, albo po. Aliści nie przed, bo - jak wielu mniema – nie posiadał wtedy jeszcze łaski, a bez niej nie ma żadnej zasługi. Także i nie po nim, gdyż w takim razie również i teraz by zasługiwał, co wydaje się być błędne; w takim bowiem razie niższy anioł, zasługując, mógłby dojść do stopnia chwały wyższego anioła; do tego przestałaby istnieć ustalona odrębność stopni łaski, z czym się trudno pogodzić. Tak więc anioł dobry nie wysłużył swojej szczęśliwości.

Wbrew temu *Apokalipsa*, opisując owe Jeruzalem niebiańskie /37/ mówi: „Miara, którą ma anioł, jest miarą człowieka”[1]. Otóż człowiek może osiągnąć szczęśliwość tylko poprzez zasługę. Tak samo więc i anioł.

Odpowiedź: Tylko w Bogu doskonała szczęśliwość jest naturalną, bo tylko w Nim ‘być’ utożsamia się z ‘być szczęśliwym’[2]. Zgoła inaczej jest z każdym stworzeniem, albowiem ‘być szczęśliwym’ nie jest jego naturą, ale jego celem ostatecznym. Otóż każda rzecz osiąga cel ostateczny swoim działaniem. To zaś działanie prowadzące do celu albo uskutecznia (sprawia) cel - gdy on nie przekracza siły tego, co się czyni dla celu; w ten to sposób leczenie sprawia wyzdrowienie; albo zasługuje nań - gdy cel przekracza siły działającego dla celu; wtedy to oczekuje się celu jako daru od kogoś. Lecz - jak widać z powyższych[3] - szczęśliwość ostateczna przekracza naturę tak anielską jak i ludzką. Wychodzi więc na to, że zarówno anioł jak i człowiek zasłużyli na swoją szczęśliwość.

I jeżeli trzymamy się zdania, że anioł został stworzony w łasce, bez której nie ma żadnej zasługi, możemy bez trudności twierdzić, że zasłużył na swoją szczęśliwość. Podobnie gdyby ktoś trzymał się zdania, że anioł jakimkolwiek bądź sposobem posiadał łaskę przed chwałą.

Natomiast gdyby ktoś stał na stanowisku, że nie posiadał łaski nim stał się szczęśliwym, wówczas albo należy mówić, iż otrzymał szczęśliwość bez zasługi ze swej strony, czyli tak, jak my łaskę; ale takie postawienie sprawy godzi w samo pojęcie szczęśliwości, która przecież ma charakter celu i - jak uczy Filozof - jest „nagrodą za cnotę”[4]. Albo też należy iść za zdaniem niektórych i mówić, że aniołowie - już jako

szczęśliwi - zasługują na szczęśliwość spełnianiem Bożych posług; /38/ ale to znowuż godzi w sedno zasługi; zasługa bowiem z pojęcia swego jest drogą do celu; tymczasem ten, kto jest już u kresu, nie potrzebuje zmierzać ku niemu; nikt przecież nie zasługuje na ton co już posiada. Albo wreszcie trzeba mówić, że jeden i ten sam akt zwrotu ku Bogu jest równocześnie zasługujący - o ile jest dziełem wolnej woli i uszczęśliwiającym - o ile dosięga celu: rozkoszowania szczęśliwego; ale i to, jak się zdaje, nie jest słuszne, bo wolna wola nie jest wystarczającą przyczyną zasługi. Aby akt z wolnej woli był zasługujący, winien być zaprawiony łaską; nie może jednak być zaprawiony równocześnie łaską niedoskonałą, która jest początkiem zasługiwania i łaską doskonałą, która jest początkiem czy podstawą rozkoszowania, szczęśliwości. Stąd też nie wydaje się być możliwe, żeby zarazem zażywał rozkoszowania i zasługiwał na swoje rozkoszowanie.

I dlatego lepiej jest twierdzić, że anioł, nim był szczęśliwym, posiadał łaskę którą zasłużył sobie na szczęśliwość.

Na 1. U anioła trudność w dobrem postępowaniu nie pochodzi od jakiejś przeciwności lub przeszkody ze strony siły naturalnej, ale stąd, że dobry postępek przekracza siły natury[5].

Na 2. Anioł nie wysłużył sobie szczęśliwości naturalnym zwróceniem siebie ku Bogu, ale zwróceniem nadprzyrodzonym – miłością, która jest przepojona łaską[6].

Na 3. Jasne z powyższych[7].

Artykuł 5

CZY ANIOŁ OTRZYMAŁ SZCZĘŚLIWOŚĆ ZA JEDEN AKT ZASŁUGI I TO TUŻ PO NIM ?

Zdaje się, że anioł nie otrzymał szczęśliwości tuż po jednym akcie zasługującym, bo:

1. Trudniej jest człowiekowi dobrze postępować niż aniołowi. Lecz człowiek nie otrzymuje nagrody zaraz po jednym i za jeden dobry uczynek. A więc i anioł.

2. Anioł zaraz na początku swojego stworzenia, w jednym momencie, mógł wykonać jakiś akt, skoro i ciała naturalne zaczynają się poruszać w samymż momencie swojego stworzenia; i gdyby ruch ciała mógł odbyć się w jednym momencie - tak jak się odbywają czynności myśli woli - ciała te miałyby ruch już w pierwszym momencie swojego powstania. Jeżeli przeto anioł wysłużył szczęśliwość jednym drgnieniem czy ruchem swojej woli, wysłużył ją w pierwszym momencie swojego stworzenia. I jeżeli nie odwleczono jego uszczęśliwienia, zaraz w pierwszym momencie był szczęśliwym.

3 Między metami bardzo od siebie odległymi muszą istnieć liczne pośrednie etapy czy punkty. Otóż istnieje wielka odległość między stanem szczęśliwości aniołów a stanem ich natury, a w pośrodku nich leży zasługa. Anioł więc musiał dochodzić do szczęśliwości poprzez wiele pośrednich aktów zasługujących.

Wbrew temu: dusza ludzka i anioł są w podobny sposób skierowani do szczęśliwości; i pod tym względem - według obietnicy Pańskiej - święci „są równi aniołom”[1]. Lecz dusza

po odłączeniu od ciała, jeśli zasłużyła sobie na szczęśliwość i jeśli coś innego nie stoi na przeszkodzie, natychmiast dostępuje szczęśliwości. Z tego samego więc powodu dostępuje jej i anioł; tylko że anioł wysłużył sobie szczęśliwość już zaraz w pierwszym akcie miłości nadprzyrodzonej. A ponieważ aniołowi nic nie stało na przeszkodzie, dlatego dostąpił szczęśliwości dzięki temu tylko jednemu aktowi zasługującemu.

Odpowiedź: Anioł był szczęśliwy tuż po pierwszym akcie miłości nadprzyrodzonej, którym zasłużył sobie na szczęśliwość. Uzasadnienie:

Łaska doskonali naturę na sposób natury, jako że z za sady: podmiot doskonalony przyjmuje doskonałość na swój sposób. Otóż swoistą cechą natury anielskiej jest to, że - jak wyżej powiedziano[2] - nie nabywa doskonałości naturalnej stopniowo poprzez rozumowanie, ale otrzymuje ją od razu przez naturę. Otóż jak się ma anioł ze swojej natury do doskonałoś ci naturalnej, tak się ma ze swojej zasługi do chwały. A ponieważ doskonałość naturalną otrzymał od razu, dlatego i szczęśliwość otrzymał od razu: tuż po zasłudze.

Nie tylko anioł, ale również i człowiek może jednym i jedynym aktem zasłużyć na szczęśliwość; każdym bowiem uczynkiem zaprawionym miłością nadprzyrodzona człowiek zasługuje na szczęśliwość. Ostatecznie więc: anioł tuż po jednym akcie zaprawionym miłością nadprzyrodzoną stał się szczęśliwym.

Na 1 Człowiek, stosownie do swojej natury, nie zdoła jak anioł od razu osiągnąć końcowej, ostatecznej doskonałości. I dlatego do zasłużenia na szczęśliwość wyznaczono mu dłuższą drogę niż aniołowi.

Na 2. Anioł jest ponad czasem rzeczy cielesnych; a jeśli się mówi o różnych momentach u anioła, to ma się na myśli następstwo w .jego czynnościach. Dlatego zaś nie mógł w nim równocześnie istnieć akt zasługujący na szczęśliwość i akt szczęśliwości: rozkoszowanie, gdyż pierwszy dotyczy łaski niedoskonałej, a wtóry łaski uwieńczonej[3]. A zatem trzeba wyodrębnić dwa momenty: w pierwszym anioł zasłużył na szczęśliwość[4], w drugim stał się szczęśliwym.

Na 3. Leży w naturze anioła posiąść od razu swoją doskonałość w granicach mu wyznaczonych. Stąd też wystarcza mu jeden akt zasługujący; dlatego zaś mówi się o tymże akcie, że jest w pośrodku, bo to poprzez niego anioł idzie do szczęśliwości.

Artykuł 6

CZY ANIOŁOWIE OTRZYMALI ŁASKĘ I CHWAŁĘ W ZALEŻNOŚCI OD STOPNIA CZY ILOŚCI SWOICH DARÓW NATURALNYCH ?

Zdaje się, że aniołowie nie otrzymali łaski i chwały w zależności od stopnia czy ilości swoich wyposażeń naturalnych, bo:

1. Udzielenie łaski zależy wyłącznie od woli Boga; a więc i ilość udzielonej łaski zależy od woli Boga, a nie od ilości i stopnia darów naturalnych.

2. Bliżej łaski znajduje się uczynek ludzki niż natura, gdyż uczynek ludzki przygotowuje do łaski. Aliści łaska nie jest dawana „ze względu na uczynki”[1]. Tym mniej więc ilość łaski dawanej aniołom nie jest zależna od ilości ich darów naturalnych.

3. Człowiek i anioł są jednakowo skierowani do łaski i chwały. Lecz człowiek nie otrzymuje łaski podług stopnia darów naturalnych. A więc i anioł.

Wbrew temu Magister uczy: „Ci aniołowie, którzy przy swoim stworzeniu otrzymali naturę bardziej subtelną i mądrość szerzej i głębiej wnikliwą, otrzymali również większe dary łaski”[2].

Odpowiedź: Rozumne powody przemawiają za tym, że aniołom udzielono darów łaski i doskonałość szczęśliwości według stopnia czy ilości darów naturalnych. Podajemy dwa powody.

Pierwszy od strony samego Boga, który - zgodnie z porządkiem czy planem swojej mądrości - ustanowił w naturze anielskiej różne rzędy czy stopnie[3]. Otóż jak Bóg utworzył naturę anielską dla posiadania łaski i szczęśliwości, tak również i owe stopnie (rzędy) natury anielskiej przystosował, jak się zdaje, do różnych stopni łaski i chwały. Ot tak np. jak budowniczy: wygładza kamienie do budowy domu; otóż przez to samo, że niektórym z nich nadaje piękniejszą i zdobniejszą formę, ujawnia swój zamysł: iż je przystosowuje, przeznacza do znamienitszej części domu. Wydaje się przeto, że skoro Bóg niektórych aniołów stworzył z naturą wyższej rangi, tym samym przeznaczył ich do obfitszych darów łaski i do większej szczęśliwości.

Drugi od strony samego anioła. Anioł bowiem nie jest złożony z różnych natur, z których jedna przeszkadzałaby lub hamowała lot drugiej - jak się to dzieje w człowieku, w którym ciągoty sfery zmysłowej przeszkadzają lub hamują wzloty ducha. Ale kiedy nic nie przeszkadza i nie hamuje, wówczas natura prze, rusza cała swoją siłą. Słuszne to więc, że aniołowie, którzy posiadają lepszą naturę, zwrócili siebie ku Bogu z równie większą i skuteczniejszą siłą. Podobnie jest i z ludźmi: z im większą gorącością, natężeniem zwrócą siebie ku Bogu, tym On większej łaski i chwały udziela[4].

I dlatego wydaje się, że aniołowie, którzy otrzymali większe dary naturalne, otrzymali też więcej z łaski i chwały. /39/

Na 1. Nie tylko łaska ale także i natura anioła zależy wyłącznie od woli Boga. Jak więc wola Boga dostosowała jego naturę do łaski, tak dostosowała stopnie natury do stopni łaski.

Na 2. Uczynki stworzenia myślącego pochodzą od niego samego; natura zaś bezpośrednio od Boga. Stąd też wydaje się być bardziej słuszne to, że łaska bywa dawana według stopni natury niż ze względu na uczynki.

Na 3. Inaczej jest z różnością darów naturalnych u aniołów, którzy różnią się gatunkowo, a inaczej u ludzi, którzy różnią się jedynie liczbowo. Różnica bowiem gatunkowa istnieje ze względu na cel; natomiast różnica liczbowa pochodzi od materii. /40/ Do tego w człowieku jest coś, co może przeszkadzać lub hamować zrywy ducha, ale nie w aniołach. Nie zachodzi więc to samo.

Artykuł 7

CZY W ANIOŁACH SZCZĘŚLIWYCH W NIEBIE POZOSTAJE NADAL POZNAWANIE I MIŁOWANIE NATURALNE?

Zdaje się, że w aniołach szczęśliwych w niebie nie pozostaje nadal poznawanie i miłowanie naturalne, bo:

1. U św. Pawła czytamy: „Gdy przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko cząstkowe”[1]. Lecz miłowanie i poznawanie naturalne uchodzą za niedoskonałe wobec poznawania i miłowania szczęśliwców w niebie. A wiec z chwilą otrzymania szczęśliwości, znika naturalne poznawanie i miłowanie.

2. Gdy jedno starczy, drugie jest zbyteczne. Lecz aniołom szczęśliwym w niebie zupełnie starczy poznawanie i miłowanie, jakim się cieszą w chwale. Pozostawanie zatem dalsze u nich poznawania i miłowania naturalnego byłoby zbyteczne.

3. Jedna władza nie może równocześnie wykonać dwóch czynności, tak jak jedna linia nie może z tej samej strony kończyć się na dwóch punktach. Otóż aniołowie szczęśliwi zawsze trwają w akcie poznania i miłowania chwały. Jak bowiem Filozof uczy[2]: szczęśliwość to nie stan, usprawnienie, ale działanie. A więc w aniołach szczęśliwych nie może pozostawać poznawanie i miłowanie naturalne.

Wbrew temu: jak długo pozostaje jakaś natura, pozostaje i jej działanie. Lecz szczęśliwość nie niweczy natury. n jest przecież jej udoskonaleniem. Nie niweczy więc poznawania i miłowania naturalnego.

Odpowiedź: W aniołach szczęśliwych w niebie pozostaje nadal poznawanie i miłowanie naturalne. Uzasadnienie:

Jak się mają do siebie początki działań, tak się też maja do siebie same działania. Jasnym zaś jest, że natura wobec szczęśliwości ma się tak, jak pierwsze do drugiego; wszak szczęśliwość jest dodana do natury; zawsze zaś pierwsze musi być zachowane w drugim[3]. Stąd też i natura musi być zachowana w szczęśliwości, no i działanie natury musi być zachowane w działaniu, akcie szczęśliwości.

Na 1. Pojawiająca się doskonałość usuwa przeciwstawną sobie niedoskonałość. Aliści niedoskonałość natury i doskonałość szczęśliwości nie są sobie przeciwstawne; pierwsza jest podbudową czy podmiotem drugiej. Podobnie jest z niedoskonałością władzy czy możności i doskonałością formy; pierwsza jest podmiotem drugiej; forma nie niweczy możności, a tylko usuwa ten brak, który jest jej przeciwstawny.

Podobnie niedoskonałość poznawania naturalnego nie przeciwstawia się doskonałości poznania chwały; wszak nic nie stoi na przeszkodzie, żeby poznawać coś równocześnie za pomocą dwóch różnych środków poznawczych; można przecież poznać coś równocześnie za pomocą dowodu prawdopodobnego czy przypuszczalnego i za pomocą dowodu ścisłego[4]. Anioł np. może równocześnie poznawać Boga poprzez istotę Boga - co należy do poznania chwały i poprzez swoją własną istotę - co należy do poznania natury.

Na 2. To, co należy do szczęśliwości, wystarcza samo w sobie; aby jednak się ziściło, wymagane jest to, co należy do natury; żadna bowiem szczęśliwość - poza szczęśliwością niestworzoną - nie bytuje samoistnie.

Na 3. Jedna władza psychiczna nie może równocześnie wykonać dwóch czynności, chyba że jedna czynność jest przyporządkowana drugiej. I właśnie poznawanie i miłowanie naturalne są przyporządkowane poznawaniu i miłowaniu chwały. Nic więc nie przeszkadza, żeby w aniele współistniały naraz poznanie i miłowanie naturalne i chwały.

Artykuł 8

CZY ANIOŁ SZCZĘŚLIWY W NIEBIE MOŻE GRZESZYĆ ?

Zdaje się, że anioł szczęśliwy w niebie może grzeszyć, bo:

1. Szczęśliwość, jak wyżej zaznaczono[1], nie przekreśla natury. Lecz natura stworzona z charakteru swego jest ułomna. A więc anioł szczęśliwy w niebie może grzeszyć.

2. Zdaniem Filozofa[2] władze umysłowe dosięgają przeciwstawnych przedmiotów. Lecz wola anioła szczęśliwego nie przestaje być umysłową. Może przeto sięgać po dobro lub po zło.

3. Rzeczą wolnej woli jest ton że człowiek może wybrać między dobrem a złem. Lecz wolna wola aniołów szczęśliwych w niebie bynajmniej nie doznała uszczerbku. A więc mogą grzeszyć.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Jeśli szukasz natury, która nie może grzeszyć, to znajdziesz ją u świętych aniołów[3]. A więc aniołowie święci w niebie nie mogą grzeszyć.

Odpowiedź: Aniołowie szczęśliwi w niebie nie mogą grzeszyć. Uzasadnienie:

Szczęśliwość aniołów polega na widzeniu Boga w Jego istocie. Otóż istota Boga jest samąż istotą dobroci[4]. Stąd anioł widzący Boga tak się ma do samego Boga, jak każdy nie widzący Boga ma się do ogólnego pojęcia dobra. Otóż niemożliwe jest, żeby ktoś czegoś chciał lub czynił nie mając na uwadze dobra, lub chciał odczepić się od dobra jako dobra. /41/ Anioł więc po uzyskaniu szczęśliwości nie może chcieć lub działać, nie mając na uwadze Boga. W ten sposób chcąc i działając nie może grzeszyć. Anioł przeto szczęśliwy nie może w żadnym wypadku grzeszyć[5].

Na 1. Wszelka natura czy dobro stworzone, brane samo w sobie, jest ułomne. Doskonałe jednak złączenie z dobrem nieskończonym - a takowym jest osiągnięcie szczęśliwości - sprawia w naturze stworzonej to, że - z powodu wyłożonego w odpowiedzi - nie może grzeszyć.

Na 2. Wtedy tylko władze umysłowe dotyczą przeciwstawnych przedmiotów, gdy nie są przez naturę zdeterminowane ku jednemu z nich; bo gdy natura zdeterminowała je do jednego, już nie stoją wobec przeciwstawności. Myśl np. nie może nie uznać zasad podstawowych, które się rozumie same przez się. Podobnie i wola nie może nie lgnąć do dobra jako dobra, skoro naturalnym pędem prze ku dobru jako ku swojemu przedmiotowi.

Wola zatem anioła stoi wobec wielu przeciwstawieństw, mając do wyboru: czynić lub nie czynić. /42/ Ale wobec samego Boga, w którym aniołowie rozpoznają samą istotę dobroci, nie stoi jak wobec przeciwieństw, ale przyjmuje wolę Boga i nią się kieruje w każdym wyborze spomiędzy przeciwieństw: a to całkowicie wyklucza grzech.

Na 3. Wolna wola tak się zachowuje przy wyborze środków do celu, jak się zachowuje myśl wobec wniosków. Otóż zaletą myśli jest to, że może dojść do różnych wniosków w zależności od postawionych zasad czy przesłanek. Ale gdy idzie do jakiegoś wniosku z pominięciem porządku zwyczajnego wyprowadzania z zasad, to świadczy to o jej wadliwości. Stąd też i fakt, że wolna wola może wybierać różne środki z zachowaniem należytego kierunku do celu, wskazuje na doskonałość wolnej woli. Natomiast ton że wybiera coś, zbaczając z kierunku do celu - a to znaczy grzeszyć - świadczy o wadliwości czy ułomności woli. I dlatego większa jest wolność woli u aniołów, którzy nie mogą grzeszyć, niż u nas, którzy możemy grzeszyć.

Artykuł 9

CZY ANIOŁOWIE W NIEBIE MOGĄ ZWIĘKSZAĆ SWOJĄ SZCZĘSLIWOSĆ?

Zdaje się, że aniołowie w niebie mogą zwiększać swoją szczęśliwość, bo:

1. Podstawą zasługiwania jest miłość nadprzyrodzona. Lecz w niebie aniołowie mają doskonałą miłość nadprzyrodzoną. Zatem aniołowie ci mogą zasługiwać. Ze wzrostem zaś zasługi wzrasta i nagroda. A więc w niebie aniołowie mogą zwiększać swoją szczęśliwość.

2. Augustyn pisze: „Bóg posługuje się nami dla naszego pożytku i dla swej dobroci”[1]. Podobnie czyni z aniołami; używa ich do posług duchowych; są oni bowiem „duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają posiąść zbawienie”[2]. Nie przynosiłoby to im jednak żadnego pożytku, gdyby przez to posługiwanie na nic sobie nie zasługiwali i nie zwiększali swojej szczęśliwości. Wygląda więc na ton że aniołowie w niebie mogą zasługiwać i zwiększać swoją szczęśliwość.

3. Jest znakiem niedoskonałości nie być u szczytu i nie móc się wspinać wyżej, rozwijać. Lecz aniołowie nie są u szczytu. Jeśli przeto nie mogą się rozwijać i wspinać wyżej, świadczyć to będzie o ich niedoskonałości i brakach, co nie licuje.

Wbrew temu: zasługiwać i wzrastać można póki się jest w drodze do nieba; lecz aniołowie dobrzy nie są już w drodze, ale już cieszą się wieczną szczęśliwością. A więc aniołowie szczęśliwi w niebie ani nie mogą zasługiwać, ani zwiększać swojej szczęśliwości.

Odpowiedź: W każdym ruchu zamiarem poruszyciela, czy kierowcy jest doprowadzenie pojazdu czy w ogóle rzeczy poi ruszanej do ściśle wyznaczonego kresu. Z pojęcia bowiem swego zamiar dotyczy wyznaczonego celu[3], a to wyklucza bieg w nieskończoność[4]. Otóż z tego, co wyżej powiedziano[5], jasno widać, że stworzenie my

ślące nie zdoła własnymi siłami osiągnąć swojej szczęśliwości: widzenia Boga; i dlatego konieczne jest, żeby Bóg je ku niemu poruszył. A zatem musi być wyznaczony jakiś kres, ku któremu, jako ku swemu ostatecznemu celowi, każde stworzenie myślące jest kierowane.

Otóż wyznaczenie kresu i granic widzeniu Boga nie może pochodzić od przedmiotu widzianego bo wszyscy szczęśliwi wpatrują się w najwyższą prawde - choć według różnych stopni[6], ale musi pochodzić od sposobu czy miary oglądania; i z tego punktu kres bywa w różny sposób wyznaczony zależnie od woli skierowującego ku celowi. Niemożliwe bowiem jest, żeby stworzenie myślące jak jest powołane do widzenia najwyższej Istoty, tak również było powołane do najwyższego sposobu Jej widzenia, a jest nim pełne ogarnięcie; ten przecież sposób, jak widać z powyższych[7], może przysługiwać samemu tylko Bogu. Żeby bowiem w pełni ogarnąć Boga, wymagana jest nieskończona potęga w działaniu, gdy tymczasem siła działania stworzenia w widzeniu może być tylko skończona. Otóż między każdym skończonym a nieskończonym jest odległość o nieskończonej ilości stopni. Istnieją więc nieskończone sposoby, którymi stworzenie myślące może widzieć myślą Boga: więcej lub mniej jasno. I jak szczęśliwość polega na samym widzeniu, tak stopnie szczęśliwości polegają i zależą od ściśle określonego sposobu czy stopnia widzenia.

Ostatecznie więc: Bóg prowadzi każde stworzenie myślące nie tylko do celu: szczęśliwości, ale również i do wyznaczonego przez przeznaczenie Boże stopnia szczęśliwości[8]. Osiągnąwszy ów stopień, nie może wspiąć się wyżej.

Na 1. Zasługiwać może ten, kto jest poruszany czy wiedziony do celu. Otóż stworzenie myślące poruszane do celu nie tylko zachowuje się biernie: odbierając działanie, ale także czynnie działając. I jeżeli cel leży w zasięgu sił stworzenia myślącego, działanie to, powiadamy, prowadzi do osiągnięcia celu: tak właśnie człowiek nabywa wiedze pracą rozumu. Jeżeli natomiast osiągnięcie celu nie jest w jego mocy ale oczekuje się go od kogoś innego, wówczas działanie to będzie zasługujące na cel[9]. A ten, kto dotarł do ostatecznego kresu, już nie jest poruszany i nie porusza się ku niemu, bo zmiana już się dokonała.

Stąd też rzeczą miłości niedoskonałej, którą posiadają ci, co są w drodze do szczęśliwości, jest zasługiwać, a rzeczą miłości doskonałej nie jest zasługiwać, lecz raczej cieszyć się nagrodą. Tak właśnie jest ze sprawnościami nabytymi: czynność poprzedzająca sprawność - nabywa ją dopiero; natomiast czynność, którą łoni z siebie nabyta sprawność, jest już wykonywana doskonale i z przyjemnością. Podobnie jest z miłością nadprzyrodzoną: jej akt doskonały nie ma charakteru zasługi, ale raczej należy do doskonałości nagrody.

Na 2. W dwóch znaczeniach mówimy o czymś, że jest pożyteczne i służy czemuś: pierwsze, bo prowadzi do celu: w tym znaczeniu zasługa jest pożyteczna - służy do osiągnięcia celu: drugie w znaczeniu: część jest pożyteczna - służy całości; np. ściana domowi; i w tym właśnie sensie posługi anielskie przynoszą pożytek aniołom szczęśliwym w niebie, jako że są jakowąś częścią ich szczęśliwości; wszak promieniowanie posiadaną doskonałością i przelewanie jej na inne byty to rzecz bytu doskonałego jako doskonałego.

Na 3. Aczkolwiek anioł szczęśliwy w niebie nie jest u szczytu, tzn. nie jest na najwyższym bezwzględnie szczeblu szczęśliwoci, osiągnął jednak wyznaczoną dla siebie przeznaczeniem Bożym ostateczną szczęśliwość.

Owszem, mogła się zwiększać owa radość aniołów ze zbawienia tych, którzy dostępują zbawienia dzięki ich posłudze, o jakiej mówią słowa Chrystusa: „Radość powstaje u aniołów Bożych z jednego grzesznika, który się nawraca”[10], ale ta radość należy do nagrody przypadłościowej i może się powiększać aż do dnia sądu. Stąd też niektórzy nawet twierdzą, że aniołowie mogą także na ową nagrodę przypadłościową zasługiwać.

Lepiej jednak stać na stanowisku, iż żaden szczęśliwiec w niebie nie może żadnym sposobem zasługiwać, chyba że jest równocześnie w drodze do nieba i zarazem w niebie - jak Chrystus na ziemi; ale to jedyny wypadek. /43/ Owa bowiem radość aniołów raczej tryska z ogromu szczęśliwości niż z jakowejś dodatkowej zasługi.

ZAGADNIENIE 63
GRZECH ANIOŁÓW

Na koniec zastanowimy się nad tym, w jaki sposób pojawiło się zło u aniołów; najpierw zło winy: grzech; potem zło kary. Zagadnienie grzechu aniołów nasuwa dziewięć pytań: 1. Czy anioł w ogóle mógł zgrzeszyć? 2. Jakiego rodzaju grzechy mógł popełnić? 3. Pożądaniem czego zgrzeszył anioł? 4. Przyjąwszy że niektórzy stali się złymi grzechem własnej woli, czy niektórzy są źli z natury? 5. Przyjąwszy, że nie, czy któryś z nich mógł być złym - aktem własnej woli - już w pierwszym momencie swojego stworzenia? 6. Przyjąwszy że nie, czy istniała jakaś przestrzeń czasu między stworzeniem a upadkiem? 7. Czy najwyższym z upadających był zarazem bezwzględnie najwyższym wśród wszystkich aniołów? 8. Czy grzech pierwszego anioła był jakoś przyczyną upadku innych? 9. Czy tylu upadło, ilu zostało wiernych?

Artykuł 1

CZY ANIOŁ MÓGŁ ZGRZESZYĆ ? /44/

Zdaje się, że u aniołów nie mogło się pojawić zło winy: grzech, bo:

1. Zło może się przydarzyć tylko tym, co są w możności do istnienia, gdyż - jak czytamy u Arystotelesa[1] - podmiotem utraty jest byt w możności. Lecz aniołowie, ponieważ są formami bytującymi samoistnie, nie mają istnienia w możności. A więc nie może w nich istnieć zło.

2. Aniołowie zajmują wyższe miejsce w skali bytów niż ciała niebieskie. Lecz zdaniem filozofów w ciałach niebieskich nie może się znaleźć zło[2]. A więc i w aniołach.

3. Co jest naturalne, tkwi zawsze nieusuwalnie. Otóż naturalne jest dla aniołów kierować siebie ku Bogu ruchem miłości. I miłość ta tkwi nieusuwalnie w ich naturze; a gdy miłują Boga, nie grzeszą. A zatem aniołowie nie mogą grzeszyć.

4. Pożąda się tylko dobra: prawdziwego lub przynajmniej pozornego. Lecz dla aniołów nie może być dobra pozornego, które by nie było dobrem prawdziwym: przecież u nich albo zgoła nie może istnieć błąd, albo przynajmniej nie może on poprzedzać winy. Aniołowie zatem mogą pragnąć tylko tego, co jest prawdziwie dobrem. A zatem anioł nie grzeszy pożądaniem.

Wbrew temu pisze Job o Bogu, że On „i w aniołach braki dostrzega”[3].

Odpowiedź: Zarówno anioł jak i wszelkie stworzenie rozumne - biorąc pod uwagę ich gołą naturę - może zgrzeszyć; a jeżeli jakieś stworzenie nie może zgrzeszyć, ma to z daru łaski, a nie z danych natury. 45/ Uzasadnienie:

Grzeszyć to tyle, co odchylić, zboczyć z prostego kierunku, jakiego winno się trzymać postępowanie. Stosuje się to i do dzieł sztuki, i do tworów przyrody i do postępowania moralnego. Jedynie ten postępek nie może zejść z należytego kierunku, którego prawidłem jest bezpośrednio sama siła twórcy, [który go z siebie łoni]. Gdyby np. ręka rzeźbiarza była samym dla siebie prawidłem rzeźbienia, rzeźbiarz zawsze rzeźbiłby prawidłowo; ale jeśli kierunek rzeźbienia nadaje inne, wyższe prawidło wówczas rzeźbienie może być prawidłowe i nieprawidłowe. Otóż sama jedynie wola Boska jest prawidłem swojego działania, ponieważ nie jest skierowana do wyższego celu.

Natomiast wola każdego stworzenia - jej postępowanie o tyle zmierza w prostym kierunku, o ile trzyma się prawideł woli Bożej, do której należy cel ostateczny, jako że wola niższego winna się kierować wolą wyższego, ot tak, jak wola żołnierza wolą dowódcy[4]. Tak więc w samej jedynie woli Bożej nie może być grzechu; natomiast w każdej woli stworzenia może być grzech, o ile znajduje się w warunkach gołej natury.

Na 1. Aniołowie nie są w możności do istnienia naturalnego. /46/ Jest jednak w możności ich umysł: myśl i wola; dzięki czemu mogą zwrócić siebie ku temu lub owemu. I to jest właśnie ów słaby punkt umożliwiający pojawienie się zła u nich.

Na 2. Ciała niebieskie mają tylko działanie naturalne. I dlatego jak w ich naturze nie może zajść to zło, jakim jest rozkład, /47/ tak i w ich działaniu nie może zajść to zło, jakim jest nieuporządkowanie, chaos. Aliści u aniołów ponad działaniem naturalnym jest jeszcze działanie wolnego wyboru: i poprzez nie właśnie może do nich wtargnąć zło.

Na 3. Dla anioła jest naturalne zwracać siebie ruchem miłości ku Bogu - jako początkowi istnienia naturalnego[5]. Ale ku Bogu - jako przedmiotowi nadnaturalnej szczęśliwości można zwrócić siebie jedynie ruchem miłości nadprzyrodzonej, darmowej[6]: i od tego anioł mógł, grzesząc, odwrócić się. /48/

Na 4. Dwojakim sposobem może pojawić się grzech w działaniu wolnego wyboru: pierwsze, gdy ktoś wybiera jakieś zło; ot tak np. jak człowiek grzeszy wybierając cudzołóstwo, które samo w sobie jest złem. I taki grzech zawsze pochodzi z .jakiejś nieświadomości lub błędu; inaczej tego, co złe, nikt by nie wybierał jako dobre[7]. Zaiste,

wybierając - pod naporem namiętności lub z nawyku - tę oto rozkosz nieuporządkowanego czy nieopanowanego postępku jako dobro danej chwili, cudzołożnik błądzi w poszczególnym, dorywczym wypadku, chociażby nie błądził co do ogólnych zasad i miał co do tego należyte zdanie. W ten jednak sposób anioł nie mógł zgrzeszyć; już to dlatego, że - jak widać z powyższych[8] - nie posiada uczuć, namiętności, które by odbierały rozum lub myśl; już to dlatego, że nawyk zły nie mógł poprzedzić pierwszego grzechu, skłaniając doń.

Drugie, gdy ktoś wybiera ton co samo w sobie jest dobrem, ale nie trzyma się należytego porządku ustalonego prawidłem. W takim wypadku brak stanowiący o grzechu nie jest ze strony rzeczy wybranej, ale jedynie ze strony wyboru, który nie odbył się z zachowaniem należnego porządku. Ot tak np. jak człowiek postanawia się modlić, ale czyni to nie trzymając się porządku ustanowionego przez Kościół. Taki grzech nie wymaga uprzedniej nieświadomości, a tylko poprzedza go brak zwrócenia uwagi na to, na co należało zwrócić uwagę; i w ten sposób [- przez niedopatrzenie] zgrzeszył anioł: wolną wolą zwrócił siebie ku własnemu dobru, a pominął normalny porządek trzymania się prawidła woli Bożej. /49/

Artykuł 2

CZY TYLKO GRZECH PYCHY I ZAZDROŚCI MÓGŁ SIĘ POJAWIĆ U ANIOŁÓW ?

Zdaje się, że u aniołów mogły się pojawić również i inne grzechy a nie tylko pychy i zazdrości, bo:

1. Ktokolwiek zdoła odczuć rozkosz jakiegoś grzechu, zdoła też i ów grzech popełnić. Lecz szatani - zdaniem Augustyna[1] - znajdują przyjemność w obrzydliwościach grzechów cielesnych. A zatem szatani mogą także popełniać grzechy cielesne.

2. Do grzechów duchowych należą nie tylko pycha i zazdrość, ale również lenistwo duchowe *(acedia)*, chciwość i gniew. Przy czym stosownie do swojej natury duch popełnia grzechy duchowe, a ciało - cielesne. A więc aniołom mógł się przydarzyć nie tylko grzech pychy i zazdrości, ale również lenistwo duchowe i chciwość. /51/

3. Według Grzegorza2. z pychy lęgnie się wiele innych grzechów czy wad; podobnie i z zazdrości. Otóż kto godzi się na przyczynę, godzi się i na jej skutki. Skoro więc aniołom mogą przydarzyć się grzechy pychy i zazdrości, z tego samego powodu mogą w nich wystąpić i inne grzechy czy wady.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada: „Diabeł nie jest ani rozpustnikiem, ani pijakiem itp., ale pyszałkiem i zazdrośnikiem” [3].

Odpowiedź: Grzech może w kimś gościć w dwojakiej postaci: pierwsze, w postaci ponoszenia winy; drugie, w postaci upodobania. /50/ Jeżeli chodzi o ponoszenie winy szatani są przytuliskiem wszystkich grzechów; skoro bowiem przywodzą ludzi do wszystkich grzechów4 ponoszą winę za wszystkie grzechy. Jeżeli zaś chodzi o

upodobanie, to te tylko grzechy anioł może popełniać, w których natura duchowa może mieć upodobanie.

Otóż natura duchowa może mieć upodobanie nie w dobrach cielesnych, ale w tych, które można znaleźć wśród dóbr duchowych. Każdy bowiem ma upodobanie w tym tylko, co w jakiś sposób może odpowiadać jego naturze. Nie może jednak być grzechu w tym, że ktoś ma upodobanie w dobrach duchowych, chyba że w tym upodobaniu nie zachowano prawidła czy miary ustanowionej przez zwierzchnictwo. A to właśnie niepoddanie się zwierzchnictwu w tym co się należy, jest grzechem pychy. Stąd pierwszym grzechem anioła nie mogło być nic innego, jak tylko pycha[6].

W następstwie tego mogła wystąpić u nich również i zazdrość. Z tej samej bowiem pobudki upodobanie przeradza się w pragnienie czegoś i zarazem nastawia wrogo wobec tego, co sprzeciwia się tegoż osiągnięciu. Zazdrośnik bowiem smuci się z dobra cudzego, gdyż uważa je za przeszkodę dla swego dobra. Otóż anioł zły mógł uważać dobro drugiego za przeszkodę w osiągnięciu dobra pożądanego n gdyż pożądał szczególnego wywyższenia czy pierwszeństwa dla siebie, które to wyniesienie gaśnie wobec wybitności drugiego. I dlatego po grzechu pychy nastąpiło u anioła grzeszącego zło zazdrości; smucił się on - zazdrościł człowiekowi jego dobra; także i Bogu samemu Jego wysokości; tym bardziej, że Bóg wbrew jego woli posługuje się nim dla swojej chwały.

Na 1. Szatani nie doznawają przyjemności w obrzydliwościach grzechów cielesnych jakoby ich samych ciągnęło do rozkoszy cielesnych, ale to wszystko tłumaczy się u nich zazdrością: cieszą się ze wszystkich grzechów popełnianych przez ludzi, bo one stoją na przeszkodzie dobra człowieka.

Na 2. Chciwość we właściwym znaczeniu - jako specjalny grzech jest to nieumiarkowane pożądanie dóbr doczesnych używanych w życiu ludzkim, dających się jakoś spieniężyć: i do takowych szatani nie czują pociągu - jak i do rozkoszy cielesnych. Stad też takowa chciwość nie może się w nich pojawić. Ale chciwość w szerszym, niewłaściwym znaczeniu oznacza wszelką nieumiarkowana żądzę posiadania każdego dobra stworzonego: i taka chciwość mieści się w pysze, która panoszy się w szatanach.

Gniew, podobnie jak i pożądliwość, wiąże się z jakimś uczuciem; nie może więc być w szatanach chyba przenośnie.

Lenistwo duchowe jest to jakowyś smutek; przez niego człowiek jest ociężałym, niechętnym do czynności duchowych w obawie przed wysiłkiem fizycznym, którego u szatanów nie spotkasz. /51/

Jak widać, tylko pycha i zazdrość są grzechami czysto duchowymi i one też mogą pojawić się w szatanach; z tym zastrzeżeniem, że zazdrość bierzemy tu nie w znaczeniu uczucia, ale woli wrogo usposobionej, wobec dobra cudzego.

Na 3. Pycha i zazdrość, jakie istnieją w szatanach, zawierają w sobie wszystkie lęgnące się z nich grzechy.

A r t y k u ł 3

CZY DIABEŁ PRAGNĄŁ BYĆ JAK BÓG?

Zdaje się, że diabeł nie pragnął być jak Bóg, bo:

1. Czego się nie dostrzega, tego się i nie pożąda, bo tylko dostrzeżone dobro pobudza, porusza pożądanie: zmysłowe, rozumowe, umysłowe (a grzech może wystąpić tylko w tego pokroju pożądaniach). /52/ Lecz zgoła nie może być przedmiotem poznania to, że jakieś stworzenie jest równe Bogu. Owszem, jest to sprzeczne, bo skończone musiało by być nieskończonym, jeśli się zrówna z nieskończonym. A więc anioł nie mógł pragnąć być jak Bóg.

2. Każdy może bez grzechu pożądać tego, co jest celem jego natury. Lecz upodobnić się do Boga - to cel, do którego naturalnym pędem zmierza każde stworzenie. Jeżeli przeto anioł pragnął być jak Bóg, nie przez zrównanie, lecz przez upodobnienie, wydaje się, że wcale przez to nie zgrzeszył.

3. Anioł przy swoim stworzeniu został obdarzony większą mądrością niż człowiek. Lecz żaden człowiek - chyba całkiem pozbawiony rozumu - nie wybierze i nie będzie pragnął zrównania się z aniołem, a cóż dopiero z Bogiem; wszak wybieramy i pragniemy tego tylko, co możliwe, co jest przedmiotem namysłu. A więc tym mniej zgrzeszył anioł pragnieniem stania się jak Bóg.

Wbrew temu Izajasz wkłada w usta diabła słowa: „Wstąpię na niebiosa ... podobny będę do Najwyższego”[1]. Augustyn zaś pisze o nim, że nadęty pychą „chciał żeby go nazwano Bogiem”[2].

Odpowiedź: Nie ulega wątpliwości, że szatan pragnął być jak Bóg i tym zgrzeszył; a można to dwojako rozumieć: pierwsze, przez równanie; drugie, przez upodobnienie.

Otóż anioł nie mógł pragnąć być jak Bóg przez zrównanie, gdyż naturalnym poznaniem wiedział, że jest to niemożliwe: do tego n jego pierwszego grzechu nie poprzedził nawyk czy usprawnienie, ani namiętność zaś1epiająca jego zdolność poznawczą tak, żeby - jak się to niekiedy dzieje u nas[3] - myląc się czy uchybiając w poszczególnym wypadku, wybrał to, co niemożliwe.

A gdyby owo zrównanie z Bogiem było możliwe, co w tedy? Wtedy godziłoby to w naturalne pragnienie zachowania swojego bytu; a nie byłby on zachowany, gdyby przemienił się w inną naturę. Stąd żadna rzecz o naturze niższego szczebla nie może pożądać natury wyższego szczebla; osioł np. nie pożąda być koniem; gdyby bowiem przemienił się w wyższego szczebla naturę, przestałby być sobą. Co do tego dajemy się pomieść wyobraźni. Ponieważ człowiek pragnie wznieść się na wyższy poziom pod względem uzupełniających wartości, które mogą róść bez zaniku podmiotu, wydaje się niejednemu, iż może pragnąć natury wyższego szczebla, do czego dojść nie może inaczej, jak tylko przez zanik swojego bytu. Otóż dla każdego jest jasne, że Bóg góruje nad aniołem nie pod względem jakowychś przypadłości, ale pod względem stopnia natury.

Podobnie i jeden anioł góruje nad drugim aniołem[4]. Stąd niemożliwe jest, żeby anioł niższy pragnął być równy wyższemu; a cóż dopiero, żeby pragnął być równym Bogu.

W podwójny zaś sposób może ktoś pragnąć być jak Bóg przez upodobnienie: Pierwsze, gdy chce upodobnić się do Boga w tym, do czego z natury jest sposobny; i w takim też wypadku nie grzeszy; byle tylko pragnął osiągnąć podobieństwo Boga z zachowaniem należytego porządku, mianowicie żeby je miał od Boga. /53/ Grzeszyłby wszakże, gdyby pragnął być podobny do Boga na podstawie sprawiedliwości: poniekąd własną mocą, a nie mocą Bożą.

Drugie, gdy pragnie upodobnić się do Boga w tym, do czego z natury nie jest sposobny; np. gdyby pragnął stwarzać niebo i ziemię, co, wiadomo[5], przysługuje li tylko Bogu; i takie pragnienie byłoby grzeszne. I w ten to właśnie sposób szatan pragnął być jak Bóg. Nie pragnął zatem upodobnienia do Boga w tym, żeby nikomu bezwzględnie nie podlegać; w takim bowiem razie pragnąłby również i swojego nieistnienia; bo, wiadomo[6], o tyle każde stworzenie może istnieć, o ile Bóg udziela mu istnienia i w tymże istnieniu je zachowuje.

Jego więc pragnienie upodobnienia się do Boga polegało na tym, że 1° jako celu ostatecznego pragnął tego szczęścia, do którego mógł dojść siłą własnej natury, odwracając swoje pragnienie od szczęścia nadprzyrodzonego, które otrzymuje się z łaski Bożej. /54/ A jeśli 2° jako celu ostatecznego pragnął tego upodobnienia do Boga, jakie bywa dawane z łaski, to chciał go mieć siłą własnej natury, nie zaś za Bożą pomocą - według zarządzenia Bożego. Jest to zgodne z opinią Anzelma[7], który utrzymuje, że anioł pragnął tego, do czego by doszedł, gdyby wytrzymał.

Oba te mniemania wychodzą na jedno: według obu szatan pragnął zdobyć ostateczna szczęśliwość własnymi siłami - a to przysługuje wyłącznie Bogu. /55/

Ponieważ zaś to, co istnieje samo przez się, jest początkiem i przyczyną tego, co istnieje dzięki czemuś innemu, dlatego w następstwie 3° szatan pragnął mieć jakąś władzę nad innymi: i w tym również chciał występnie upodobnić się do Boga. /56/

W świetle te. g o jasne są odpowiedzi na wszystkie zarzuty.

Artykuł 4

CZY NIEKTÓRZY SZATANI SĄ ŹLI Z NATURY ? /57/

Zdaje się, że niektórzy szatani są źli z natury bo:

1. Augustyn[1] podaje następującą wypowiedź Porfiriusza: „Istnieje rodzaj szatanów którzy z natury są oszustami: podszywają się pod bogów i pod dusze zmarłych”[2]. Lecz być oszustem to tyle, co być złym. A zatem niektórzy szatani są źli z natury.

2. Bóg stworzył aniołów zarówno jak i ludzi. Otóż niektórzy ludzie są źli z natury. Pismo św. mówi o Kananejczykach: „że złość ich wrodzona”[3]. Przeto i niektórzy aniołowie mogli być źli z natury.

3. Niektóre nierozumne zwierzęta przejawiają jakąś naturalną złość; np. lis z natury jest chytry, a wilk drapieżny; a przecież są to stworzenia Boże. Zatem i szatani, aczkolwiek są stworzeniami Boga, mogą być źli z natury.

Wbrew temu Dionizy pisze: „Szatani nie są źli z natury”[4].

Odpowiedź: Wszystko, co istnieje, właśnie dlatego, że istnieje i ma jakąś naturę, dąży z natury do jakiegoś dobra: wszak pochodzi od początku dobrego, a zawsze skutek nawraca ku swojemu początkowi.

Otóż jeśli idzie o dobro partykularne, to z nim może się wiązać jakieś zło; np. z ogniem wiąże się zło niszczenia innych rzeczy[5]; natomiast z dobrem ogólnym nie może się wiązać żadne zło.

Wobec czego byt skierowany przez naturę do jakiegoś dobra poszczególnego może z natury dążyć do jakiegoś zła, ale nie jako zła, no i przypadłościowo tylko: o ile ono wiąże się z jakimś dobrem. Natomiast byt skierowany przez naturę do jakiegoś dobra - dobra według ogólnej treści - nie może z natury dążyć do jakiegoś zła.

Jasnym zaś jest, że wszelka natura duchowa jest skierowana do dobra ogólnego, które może dostrzec i które jest przedmiotem jej woli. A ponieważ szatani to jestestwa duchowe, dlatego w żaden sposób nie mogą mieć naturalnej skłonności do jakiegokolwiek bądź zła. I dlatego nie mogą być źli z natury.

Na 1. Augustyn gani Porfiriusza za jego zdanie, mianowicie, że szatani są z natury oszustami. Sam zaś twierdzi, że są takowymi nie z natury, ale z wolnej woli swojej.

Dlatego zaś Porfiriusz uważał szatanów za oszustów z natury, że, jak sądził, są to zwierzęta mające naturę zmysłową. Natura zaś zmysłowa jest skierowana ku jakiemuś dobru partykularnemu, z którym może wiązać się zło. I z tego punktu szatani mogą mieć naturalną skłonność do zła: ale tylko przez przypadłość, o ile zło .jest związane z dobrem. /57a /

Na 2. Złość niektórych ludzi można uważać za naturalną, czyli wrodzoną albo z powodu nawyknienia, które staje się druga natura, albo z powodu wrodzonej skłonności natury zmysłowej do jakiejś nieopanowanej namiętności n w tym sensie mówi się o niektórych, że są z natury gniewliwi lub pożądliwi; ale to nie dotyczy natury duchowej[6].

Na 3. Zwierzęta nierozumne w swojej zmysłowej naturze mają naturalną, wrodzoną skłonność do niektórych dóbr poszczególnych, z którymi wiąże się jakoweś zło. Np. u lisa ze skrzętnością poszukiwania żeru wiąże się chytrość czy przebiegłość; stąd też lis nie jest zły przez ton że jest chytry. jest to przecież mu wrodzone; podobnie - jak zauważa Dionizy[7] - pies nie jest zły dlatego, że się złości.

Artykuł 5

CZY SZATAN BYŁ ZŁYM Z WŁASNEJ WINY JUŻ W PIERWSZYM MOMENCIE SWOJEGO STWORZENIA ?

Zdaje się, że szatan był złym już w pierwszym momencie swojego stworzenia i to grzechem z własnej woli, bo:

1. Jan pisze o szatanie: „Od początku był on zabójcą”[1].

2. Augustyn tak uczy[2]: Między nieposiadaniem formy przez stworzenie, a nadaniem mu jej nie było jakowegoś momentu czasu - chyba co do pochodzenia[3]. Przez ‘niebo’ zaś, które - jak czytamy w Piśmie św.[4] - najpierw było stworzone, każe tenże Augustyn[5] rozumieć naturę anielską bez formy, a przez słowa Boga: „Niechaj się stanie światłość! I stała się światłość”[6], każe rozumieć jej uformowanie przez zwrot do Słowa[7]; a zatem równocześnie natura anioła została stworzona i stała się światłość. Lecz skoro tylko została stworzona światłość, równocześnie - jak uczy Pismo św.[8] - została oddzielona od ciemności, przez które należy rozumieć aniołów grzeszących. Wobec czego już w pierwszym momencie swojego stworzenia niektórzy aniołowie byli uszczęśliwieni, a niektórzy zgrzeszyli.

3. Grzech przeciwstawia się zasłudze. Lecz jakaś natura duchowa może zasługiwać w pierwszym momencie swojego stworzenia: jako to dusza Chrystusa, no i także dobrzy aniołowie. Zatem i szatani mogli grzeszyć w pierwszym momencie swoje go stworzenia.

4 Natura anielska jest potężniejsza od natury cielesnej. Lecz rzecz cielesna zaczyna wykonywać swoje działanie już w pierwszym momencie swojego stworzenia; np. ogień w pierwszym momencie, w którym powstał, zaczął wzbijać się w górę. Zatem i anioł w pierwszym momencie swojego stworzenia mógł działać. I to jego działanie było albo dobre, albo złe; jeśli dobre to miał łaskę i dzięki niej zasłużył na szczęśliwość. A ponieważ - jak wyżej ustalono[9] - u aniołów zaraz po zasłudze idzie nagroda, dlatego zaraz byli by szczęśliwi, nigdy by nie zgrzeszyli - co jest fałszem. Wychodzi na to, że aniołowie w pierwszym momencie, nie postępując jak należy zgrzeszyli.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”[10]. A wśród tego są również i szatani. A zatem i oni byli kiedyś dobrymi.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych szatani byli złymi już w pierwszym momencie swojego stworzenia: a byli takimi nie przez naturę, ale przez grzech własnej woli; albowiem „już w pierwszym momencie swojego powstania diabeł odrzucił sprawiedliwość. I kto się trzyma tego zdania - pisze Augustyn[11] - odżegnuje się od nauki heretyków - manichejczyków utrzymujących, że diabeł ma naturę zła”.

Atoli to zdanie zostało przez teologów słusznie odrzucone jako błędne, bo jest sprzeczne z powaga Pisma św. (Mówi ono pod figurą króla Babilonu o szatanie: „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący Synu Jutrzenki?”[12] A pod osobą króla Tyru zwraca się do czarta: „Mieszkałeś w Edenie, ogrodzie Bożym”[13]) .

Mając to na uwadze inni głosili, że aniołowie w pierwszym momencie swojego stworzenia mogli grzeszyć, ale nie zgrzeszyli.

Ale i to zdanie .jest nie do przyjęcia. Czemu? Niektórzy podają taki powód: Dwie czynności następujące jedna po drugiej nie mogą się kończyć na tym samym momencie. Każdy przecież widzi, że najpierw jest czynność stwarzania i że jej kresem jest samo istnienie anioła, a dopiero potem jest grzech anioła, a jego kresem jest ton że jest zły. Wydaje się więc niemożliwe, żeby w tym pierwszym momencie, w którym anioł zaczął istnieć, był już zły.

Ale ten argument nie wydaje się być wystarczający; stosuje się bowiem tylko do ruchów odbywających się w czasie - według następstwa. Tak np. gdy ruch lokalny idzie za przeobrażeniem *(alteratio)*, nie może mieć za kres tego samego momentu, na jakim się kończy toż przeobrażenie. Ale gdy mamy do czynienia z dwiema zmianami momentalnymi, jedna i druga zmiana może się kończyć równocześnie i to na tym samym momencie. /58/ Tak np. w tym samym momencie księżyc jest oświecony przez słońce i powietrze przez księżyc. Otóż wiemy już z powyższych, że stwarzanie jest działaniem momentalnym[14]; podobnież jest takowym ruch wolnego wyboru u aniołów, skoro nie posługują się porównywaniem i rozumowaniem[15]. Nic więc nie przeszkadza, żeby jeden i ten sam moment, i to równocześnie naraz, był kresem stwarzania i kresem wolnego wyboru[16].

Nasza odpowiedź jest inna. Oto ona: to niemożliwe, żeby anioł w pierwszym momencie zgrzeszył nieuporządkowanym aktem wolnego wyboru: Chociaż bowiem jakaś rzecz w pierwszym momencie, w którym zaczyna istnieć, może równocześnie zacząć działać[17], jednak to działanie, zaczynające się wraz z zaistnieniem rzeczy, jest w niej od tego twórcy, od którego ma istnienie; ot, jak np. wzbijać się w górę ma ogień od tego, od którego ma swoje powstanie. /59/ Stąd też w wypadku, gdy jakaś rzecz otrzyma istnienie od jakiegoś twórcy zawodnego, który może być przyczyną działania wadliwego, rzecz taka może już w pierwszym momencie, w którym zaczyna istnieć, działać wadliwie; ot, jak np. noga - od urodzenia kulawa z powodu niedomagania nasienia - z miejsca zaczyna kuleć[18]. Twórca zaś, który powołał aniołów do istnienia: .Bóg nie może być przyczyna grzechu[19]. Stąd nie można twierdzić, że diabeł w pierwszym momencie swojego stworzenia był złym.

Na 1. Słowa Jana: „diabeł trwa w grzechu od początku”[20] Augustyn wyjaśnia w ten sposób: „Diabeł grzeszy nie od początku, tzn. nie od kiedy został stworzony, ale odkąd zaczął grzeszyć”[21]; jako że nigdy nie zerwał z grzechem. /60/

Na 2. Na owo oddzielenie światłości od ciemności - o ile przez ciemności rozumie się grzechy diabłów - należy patrzeć z punktu przewidzenia Boga. Augustyn tak rzecz wyjaśnia: „Ten tylko mógł oddzielić światłość od ciemności, który również mógł przewidzieć tych, którzy mieli upaść, nim upadli”[22] /61/

Na 3. Cokolwiek jest w zasłudze, jest od Boga; i dlatego anioł mógł zasłużyć już w pierwszym momencie swojego stworzenia. Nie tak samo jednak - jak wyżej powiedzieliśmy[23] - ma się sprawa z grzechem.

Na 4. Według Augustyna[24] Bóg - przed odwróceniem jednych od Niego a zwróceniem drugich - nie robił różnicy między aniołami, i dlatego wszyscy, jako że byli stworzeni w łasce, w pierwszym momencie zasłużyli. Atoli niektórzy z nich stanęli na przeszkodzie swojej szczęśliwości, tracąc poprzednią zasługę. I dlatego zostali pozbawieni tej szczęśliwości, na jaka zasłużyli[25].

Artykuł 6

CZ MIĘDZY STWORZENIEM A UPADKIEM ANIOŁA UPŁYNĘŁA JAKAŚ CHWILA? /62/

Zdaje się, że od stworzenia do upadku anioła upłynęła jakaś chwila, bo:

1. W Piśmie św. czytamy: „Chadzałeś doskonały na drogach twoich od dnia twojego poczęcia, póki nie pojawiła się w tobie nieprawość”[1]. Lecz ‘chadzanie’ - skoro jest ruchem ciągłym – wymaga choćby jakiejś chwili. A więc między stworzeniem szatana a jego upadkiem upłynęła jakaś chwila.

2. Orygenes powiada: „Ów starodawny wąż nie od razu pełzał na swojej piersi i brzuchu”[2] a mówi o jego grzechu. Zatem szatan nie zgrzeszył tuż po pierwszym momencie swojego stworzenia.

3. Móc grzeszyć jest wspólne człowiekowi i aniołowi. Lecz między utworzeniem człowieka a jego upadkiem upłynęło trochę czasu. Tak samo chyba było i z szatanem: między jego stworzeniem a upadkiem musiał upłynąć jakiś czas.

4. Innym był moment, w którym szatan został stworzony a innym w którym zgrzeszył. Lecz między każdymi dwoma momentami jest czas środkowy. Zatem między momentem stworzenia, a momentem jego upadku była jakaś chwila.

Wbrew temu Jan pisze o szatanie, że „wprawdzie nie wytrwał”[3]; co Augustyn tak wyjaśnia: „Należy to rozumieć w tym sensie, że szatan był w prawdzie, ale w niej nie wytrwał”[4].

Odpowiedź: Istnieją na to dwie odpowiedzi czy zdania. Bardziej prawdopodobnym i zgodnym z wypowiedziami świętych jest zdanie, że diabeł zgrzeszył tuż po pierwszym momencie swojego stworzenia. I tego też zdania musi się trzymać ten, kto stoi na stanowisku, że - jak to wyżej powiedzieliśmy[5] - szatan w pierwszym momencie swojego stworzenia zdobył się na akt wolnego wyboru i że był stworzony w łasce. Skoro bowiem - jak wyżej ustalono[6] - aniołowie dochodzą do szczęśliwości poprzez jeden akt zasługujący, to jeśli szatan jest stworzony w łasce i w pierwszym momencie zasłużył, otrzymałby szczęśliwość tuż po pierwszym momencie, gdyby zaraz nie stawił przeszkody - grzesząc.

Kto natomiast stoi na stanowisku, że anioł nie był stworzony w łasce, lub że w pierwszym momencie nie mógł zdobyć się na akt wolnego wyboru. wówczas nic nie stoi na przeszkodzie twierdzić, iż między stworzeniem a upadkiem istniała jakaś chwila, zwłoka.

Na 1. Mówiąc o ruchach cielesnych, których miara jest czas, Pismo św. niekiedy ma przenośnie na uwadze ruchy momentalne duchowe. Według tego przez ‘chadzanie’ należy rozumieć ruch wolnej woli dążącej do dobra.

Na 2. Orygenes, mówiąc: „Ów starodawny wąż nie od początku, nie zaraz pełzał na piersiach”- chce powiedzieć, że czart nie był złym w pierwszym momencie.

Na 3. Wola anioła nie jest taka, żeby się po wyborze wycofywała - jest nieugięta. Stąd też gdyby anioł tuż po pierwszym momencie, w którym miał naturalny ruch ku dobru, nie stawił przeszkody szczęśliwości, zostałby utwierdzony w dobrem. Z człowiekiem jednak jest zgoła inaczej[7]. I dlatego porównanie z nim chybia.

Na 4. Filozof dowodzi[8], że zasada: 'między każdymi dwoma momentami jest czas środkowy', stosuje się tylko do czasu ciągłego. Aniołowie wszakże nie podlegają ruchowi nieba, który jako pierwszy jest mierzony czasem ciągłym. Jak wiemy[9], ich czas polega na następowaniu po sobie czynności myśli i uczuć woli. Według tego ów pierwszy moment u aniołów odpowiada tej czynności umysłu anielskiego, którą on skierował na siebie samego poznaniem wieczornym[10], jako że w opisie dzieła stwarzania *Księga Rodzaju* w pierwszym dniu wspomina o wieczorze, a nie o poranku. A czynność ta u wszystkich aniołów jest dobra. Od tej czynności jedni poznaniem rannym zwrócili siebie ku Słowu z hołdem czci, inni zaś - jak mówi Augustyn: „nadęci pychą"[11] - poprzestali na sobie samych i stali się nocą. Tak więc pierwsza czynność była wspólna wszystkim aniołom; w drugiej nastąpił rozbrat. W pierwszym momencie wszyscy byli dobrymi. w drugim dokonał się podział na dobrych i na złych.

Artykuł 7

CZY NAJWYŻSZY SPOŚRÓD GRZESZĄCYCH BYŁ ZARAZEM NAJWAŻNIEJSZYM MIĘDZY WSZYSTKIMI ANIOŁAMI?

Zdaje się, że najwyższy spośród grzeszących nie był zarazem najwyższym między wszystkimi aniołami, bo:

1. U Ezechiela czytamy [o szatanie]: „Tyś cherub rozciągniony i nakrywający; postawiłem cię na górze świętej Boże"[1]. Lecz chór cherubinów – jak uczy Dionizy[2] - jest niższy od chóru serafinów. A zatem najwyższy anioł wśród grzeszących nie był zarazem najwyższym między wszystkimi aniołami.

2. Bóg stworzył naturę umysłową po to, by osiągnęła szczęśliwość. Jeżeli przeto ten anioł, który zajmował czołowe miejsce, zgrzeszył, zrządzenie czy plan Boży został udaremniony w najwyższym ze stworzeń, a to nie licuje.

3. Im mocniej ktoś prze ku czemuś n tym trudniej mu od tego odstąpić. Otóż im anioł wyższy, tym mocniej rwie się ku Bogu i tym trudniej mu grzechem od Niego odstąpić. Chyba więc ów anioł, który zgrzeszył, nie był najwyższym między wszystkimi, ale którymś z niższych.

Wbrew temu Grzegorz pisze: „Pierwszy anioł, który zgrzeszył, stojąc ponad wszystkimi hufcami anielskimi, przewyższał wszystkich jasnością, a porównanie z resztą podnosiło jeszcze jego blask"[3].

Odpowiedź: W grzechu należy wyodrębnić: skłonność do grzeszenia i pobudkę.

Otóż jeśli brać pod uwagę skłonność czy pociąg do grzechu, to raczej zgrzeszyli aniołowie niżsi niż wyżsi. Damascen wprost powiada, że najwyższy wśród tych, co

zgrzeszyli, był „wodzem chóru ziemskiego”[4]. Zdanie to jest zgodne z poglądem platończyków – jak to przekazuje Augustyn[5]. Otóż głosili oni, że wszyscy bogowie byli dobrzy; natomiast spośród demonów jedni byli dobrzy drudzy źli. Bogami zaś nazywali istoty umysłowe będące powyżej sfery księżycowej, a demonami istoty umysłowe będące poniżej sfery księżycowej - wyższe porządkiem natury od ludzi. /64/

Nie należy tego poglądu odrzucać jako obcego wierze. Bóg bowiem - zdaniem Augustyna[6] - zarządza całym cielesnym stworzeniem poprzez aniołów. Bez przeszkód więc można głosić, że Bóg zlecił niższym aniołom zarządzanie niższymi ciałami[7]; wyższym zarządzanie wyższymi ciałami; a najwyższym asystowanie Bogu. W myśl tego Damascen powiada[8]: ci, co upadli należeli do niższych; ale z ich chóru niektórzy dotrzymali wierności - byli dobrzy.

Natomiast jeśli brać pod uwagę pobudkę grzeszenia, to silniej występuje ona u aniołów wyższych niż u niższych. Jak bowiem powiedziano[9], grzechem szatanów była pycha; jej zaś pobudką jest wybicie się - a to jest rzeczą wyższych aniołów. I dlatego Grzegorz utrzymuje[10], że ten, który zgrzeszył, był najwyższym między wszystkimi. I to zdanie wydaje się prawdopodobniejsze. Wszak grzech anioła nie pochodził z jakowegoś pociągu, lecz z samego tylko wolnego wyboru; i dlatego wydaje się, że trzeba raczej wziąć pod uwagę rację nasuwającą się od pobudki do grzechu.

Nie chcemy jednak przez to nikogo zrazić do innego poglądu; przecież i w wodzu niższych aniołów mogła być jakaś pobudka do grzechu.

Na 1. Nazwę ‘cherubin’ wyjaśniają: ‘pełnia wiedzy’; a nazwę ‘serafi’: ‘ognisty’ czy ‘palący’[11]. Widać z tego, że cherubin .bierze nazwę od wiedzy, która może współistnieć z grzechem śmiertelnym; natomiast serafin bierze nazwę od żaru miłości, która nie może współistnieć z grzechem śmiertelnym. Tu powód, czemu pierwszego grzeszącego anioła nie nazwano serafinem ale cherubinem.

Na 2. Zamiar Boży nie jest udaremniony ani co do tych, którzy grzeszą, ani co do tych, którzy dostępują zbawienia. Oba te zdarzenia Bóg przewiduje i z obu odbiera chwałę: jako że jednych zbawia ze swojej dobroci, drugich karze ze swojej sprawiedliwości[12]. Samo zaś stworzenie umysłowe przez ton że grzeszy rezygnuje czy chybia celu. I nie ma w tym nic niestosownego czy niegodnego dla stworzenia - jakiejkolwiek by było wzniosłości: tak bowiem Bóg ukształtował stworzenie umysłowe, że w jego woli wolnej leży działać dla celu.

Na 3. Żeby nie wiem jak mocne było w najwyższym aniele owo parcie do dobra, nie narzuca mu konieczności. Mógł więc nie iść za nim mocą swojej wolnej woli.

Artykuł 8

CZY GRZECH PIERWSZEGO ANIOŁA BYŁ DLA INNYCH PRZYCZYNĄ ZGRZESZENIA ?

Zdaje się, że grzech pierwszego grzeszącego anioła nie był dla innych przyczyną zgrzeszenia, bo:

1. Przyczyna jest poczęśniejszą od swojego skutku. Lecz Damascen powiada[1], że aniołowie zgrzeszyli wszyscy wraz. A zatem grzech jednego nie był dla innych przyczyną zgrzeszenia.

2. Wyżej ustalono[2], że tylko pycha może być pierwszym grzechem anioła. Otóż pycha szuka wywyższenia. Pyszałek zaś bardziej wzdryga się przed podleganiem niższemu od siebie niż wyższemu. Skoro tak, to nie wydaje się, żeby szatani zgrzeszyli przez to, że chcieli podlegać raczej któremuś z wyższych aniołów niż Bogu. Grzech zaś jednego anioła wtedy byłby przyczyną zgrzeszenia dla innych, gdyby ich przywiódł do podlegania sobie. Nie wydaje się więc, żeby grzech pierwszego anioła był przyczyną zgrzeszenia dla innych.

3. Większym grzechem jest: chcieć podlegać drugiemu wbrew woli Boga niż chcieć panować nad drugim wbrew woli Boga, jako że jest tu mniejsza pobudka do grzeszenia. Gdyby zatem grzech pierwszego anioła był dla innych przyczyną zgrzeszenia przez to, że ich przywiódł do podlegania sobie, ciężej grzeszyliby niżsi aniołowie niż najwyższy; a to jest sprzeczne z nauką, jaką do słów psalmu: „Smok ten, któregoś stworzył itd.”[3] glosa podaje: „Ten, który co do bytu górował nad innymi, stał się większym co do złości”. A zatem grzech pierwszego anioła nie był powodem grzechu innych.

Wbrew temu Apokalipsa pisze o smoku, że pociągnął za sobą „trzecią część gwiazd niebieskich”[4].

Odpowiedź: Grzech pierwszego anioła był przyczyną zgrzeszenia dla innych; nie było to jednak zmuszenie, ale jak by podjudzenie do niego[5]. Znakiem tego jest fakt, że wszyscy szatani podlegają owemu pierwszemu, o czym wyraźnie mówią słowa Pańskie: „Idźcie precz ode mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom”[6]. Albowiem wyrokiem Bożej sprawiedliwości kto ulega czyjemuś poduszczeniu do grzechu, podlega jego władzy w odbieraniu kary, stosownie do słów św. Piotra: „Komu bowiem kto uległ, temu też służy jako niewolnik”[7]. /65/

Na 1. Owszem, wszyscy szatani zgrzeszyli wraz; mimo to jednak grzech jednego mógł być dla innych powodem zgrzeszenia. Anioł bowiem nie potrzebuje chwil czasu na wybór, na podżeganie lub także na przyzwolenie[8]; inaczej niż człowiek, który potrzebuje namysłu do wyboru i do przyzwolenia oraz mowy ustnej do podżegania czy namowy; wiadomo, jedno i drugie dzieje się w czasie. Aliści nawet i człowiek, skoro począł w sercu jakąś myśl, w tym samym momencie zaczyna ja słowem czy mową wyrażać; a już w tym końcowym momencie mowy, w którym słuchacz chwyta sens mówiącego, może zgodzić się na to, co mówi. Widać to jak najwyraźniej na przykładzie pierwszych zasad, „które każdy przyjmuje, skoro tylko je usłyszy”[9]. Usunąwszy więc czas - wymagany przez nas ludzi na namysł i na mowę - możliwe było, żeby w tym samym momencie, w którym pierwszy anioł wyraził mową myślową[10] swoją postawę, żeby inni na nią przyzwolili.

Na 2. Pyszałek - z zachowaniem równości we wszystkim innym - raczej woli podlegać wyższemu niż niższemu. Jeśli jednak podlegając niższemu ma widoki na

zdobycie jakowegoś wywyższenia, czego by nie zdobył podlegając wyższemu, raczej woli podlega ć niższemu niż wyższemu. Tak więc nie sprzeciwiało się pysze szatanów to że chcieli podlegać niższemu, godząc się na jego dowództwo. Po to zaś chcieli mieć go za księcia czy wodza, aby przyrodzonymi siłami osiągnęli swoją ostateczną szczęśliwość. Przychodziło im to tym łatwiej, że wtedy także według porządku natury podlegali pierwszemu aniołowi.

Na 3. Jak to wyżej powiedziano[11], w aniele nie istnieje żadna siła hamująca, ale całą potęgą swoją prze ku temu, ku czemu dąży: czy to będzie dobro, czy zło. A ponieważ najwyższy anioł miał potężniejszą siłę naturalną niż niżsi, dlatego wpadł w grzech z gwałtowniejszym naporem. I dlatego też stał się również i złością wyższym nad innych.

Artykuł 9

ILU ANIOŁÓW ZGRZESZYŁO - CZY TYLU ILU ZOSTAŁO WIERNYCH ?

Zdaje się, że spośród aniołów więcej zgrzeszyło niż pozostało wiernych, bo:

1. Zdaniem Filozofa : „Zło jest w większości, dobro w mniejszości[1].

2. Jeśli chodzi o sprawiedliwość i zło, to aniołowie i ludzie znajdują się w tej samej sytuacji. Lecz wśród ludzi więcej jest złych niż dobrych; świadczą o tym słowa: „Poczet głupich jest nieprzeliczony”[2]. A więc dla tej samej racji i aniołów więcej jest złych niż dobrych.

3. W rzeszach aniołów wyodrębniamy osoby i chóry. Jeżeli zatem więcej osób anielskich zostało wiernych, wydaje się, że nie w każdym chórze byli tacy, co upadli.

Wbrew temu mówi Pismo św.: „Liczniejsi są ci, co są z nami, aniżeli ci, co są z nimi”[3]. Słowa te stosuje się do aniołów dobrych, którzy spieszą nam z pomocą i do aniołów złych, którzy są przeciw nam.

Odpowiedź: Więcej aniołów zostało wiernych niż zgrzeszyło. Grzech bowiem jest sprzeczny z naturalną skłonnością. To zaś, co dzieje się przeciw naturze, zachodzi w mniejszości wypadków; natura bowiem uskutecznia swoje cele albo zawsze, albo przeważnie.

Na 1. Filozof mówi o ludziach. Zło panoszy się u nich z tego powodu, że gonią za dobrami zmysłowymi - znanymi i uznawanymi przez większość, a porzucają dobro rozumu - znane i uznawane przez mniejszość. W aniołach zaś jest tylko natura umysłowa. Nie ma więc porównania[4].

Jest to zarazem odpowiedź Na 2.

Na 3. Jeśli opowiadamy się za opinią, że diabeł przodownik pochodził z niższego chóru aniołów, w którego zarządzie są sprawy ziemskie, wówczas jasne, nie z każdego chóru upadli, a tylko z najniższego. Jeśli zaś opowiadamy się za opinią, że diabeł przodownik pochodził z najwyższego chóru, wówczas jest prawdopodobne, iż z każdego chóru niektórzy upadli, tak jak jest prawdopodobne, że na miejsce upadłych aniołów do

każdego chóru przyjęto ludzi. Przez to również jeszcze mocniej bywa zaznaczona wolność swobodnego wyboru woli, która może się skłonić ku złu bez względu na zajmowane miejsce w hierarchii stworzeń. /65a/

Atoli Pismo św. nie nadaje diabłom nazw niektórych chórów, np. serafinów i tronów, a to dlatego, że te nazwy wywodzą się od żaru miłości i od zamieszkiwania czy przebywania Boga, które nie dadzą się pogodzić z grzechem śmiertelnym. Nadano im zaś nazwy: cherubini, władze, zwierzchności[5] dlatego, że te nazwy wywodzą się od wiedzy i mocy, które mogą być wspólne dobrym i złym.

ZAGADNIENIE 64
KARY PONOSZONE PRZEZ SZATANÓW

Zagadnienie kar wymierzonych szatanom narzuca cztery tematy. 1. Zamroczenie ich myśli. 2. Utwierdzenie w złem ich woli. 3. Ich cierpienia. 4. Miejsce ich kaźni.

Artykuł 1

CZY MYŚL SZATANA DOZNAŁA ZAMROCZENIA NA SKUTEK POZBAWIENIA JEJ POZNANIA WSZELKIEJ PRAWDY ?

Zdaje się, że myśl diabła jest zaćmiona na skutek pozbawienia jej poznania wszelkiej prawdy, bo:

1. Gdyby szatani poznawali jakąś prawdę, poznawaliby przede wszystkim samych siebie, a to znaczy poznawać jestestwa oddzielone. Takie jednak poznanie nie licuje z ich niedolą; należy ono bowiem chyba do głównej szczęśliwości; tak dalece, że nawet zdaniem niektórych ostateczna szczęśliwość człowieka ma ponoć polegać na poznawaniu jestestw oddzielonych. A więc szatani są pozbawieni wszelkiego poznania prawdy.

2. Ton co wśród bytów naturalnych jest najoczywistsze, jest chyba również najbardziej oczywiste dla aniołów: dobrych i złych. Bo że ono nie jest dla nas najbardziej oczywiste, to wina słabości naszej myśli czerpiącej poznanie od wyobrażeń zmysłowych; z nami jak z sową: to z winy słabości jej oka nie może widzieć światła słońca. Otóż szatani nie mogą poznać Boga, który, wiadomo, sam w sobie jest najoczywistszy - jako że jest na szczycie prawdy - a nie mogą dla te go że nie mają czystego serca, a tylko nim można widzieć Boga. A więc również i innych prawd nie mogą poznać.

3. Według Augustyna[1] aniołowie mają podwójne poznanie, ranne i wieczorne. Otóż pierwsze nie przysługuje szatanom, bo nie widzą rzeczy w Słowie. Również i wieczorne im nie przysługuje, bo ono odnosi rzeczy poznane ku chwale Stwórcy (stąd to - jak czytamy w Piśmie św.[2] - po wieczorze nastał poranek). A zatem szatani nie mogą mieć poznania rzeczy.

4. Zdaniem Augustyna[3] od chwili swojego stworzenia aniołowie znali tajemnicę królestwa Bożego. Otóż szatani sa pozbawieni tego poznania: „Gdyby bowiem ją pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana Chwały”[4]. Z tego samego powodu zostali pozbawieni wszelkiego innego poznania prawdy.

5. Istnieją następujące sposoby zdobycia prawdy: albo się ją poznaje w sposób naturalny, tak jak my pierwsze zasady: albo bierze się ją od drugiego, tak jak my zdobywamy wiedzę od nauczycieli; albo drogą długiego doświadczenia, gdy dochodzi się samemu do prawdy. Lecz szatani nie mogą poznać prawdy przez swoją naturę, bo - zdaniem Augustyna[5] - dobrzy aniołowie zostali od nich oddzieleni tak jak światło od ciemności; a wszelkie ujawnienie prawdy, jak czytamy w Piśmie św.[6], dzieje się dzięki światłu. Nie mogą też drogą objawienia i drogą dowiedzenia się od dobrych aniołów, bo „cóż ma wspólnego światło z ciemnością?”[7]. Wreszcie nie mogą przez długie doświadczenie, bo ono opiera się o zmysły. A zatem nie mają żadnego poznania prawdy.

Wbrew temu Dionizy tak pisze: „Dary anielskie udzielone szatanom nie uległy żadnej zmianie, ale pozostają w nich nietknięte z całą okazałością”[8]. Do tych zaś darów naturalnych zalicza się poznanie prawdy. A więc istnieje u nich jakoweś poznanie prawdy.

Odpowiedź: Poznanie prawdy jest dwojakie: pierwsze mamy przez naturę, drugie przez łaskę; to drugie również jest podwójne: jedno jest tylko spekulatywne, np. gdy ktoś dowiaduje się o tajemnicach Bożych z objawienia; wtóre zaś jest afektywne - wzbudzające miłość ku Bogu: i to właśnie należy do daru mądrości[9].

Z tych trzech pierwsze ani nie zostało odebrane szatanom, ani zmniejszone; wiąże się ono bowiem ściśle z samąż naturą anioła, który według swojej natury jest jakowąś myślą lub umysłem[10]; ze względu na niezłożoność jego jestestwa nie można odjąć czegoś od jego natury i karać go odjęciem uposażeń naturalnych, tak jak to karze się człowieka odjęciem ręki, nogi lub czegoś takiego. Słusznie więc mówi Dionizy[11], że w nich dary naturalne pozostały nietknięte. Stąd też ich poznanie naturalne nie doznało uszczerbku.

Drugie poznanie - przez łaskę, spekulatywne - nie zostało im całkowicie odebrane, a jedynie uszczuplone. Z tychże bowiem tajemnic Bożych tyle jest im objawiane, ile trzeba: albo za pośrednictwem aniołów dobrych, albo - jak podaje Augustyn – „za pomocą jakowychś doczesnych dokonań Bożej potęgi”[12]; ale nie tak, jak aniołom świętym, którym bywa w Słowie objawiane i więcej, i jaśniej. /66/

Trzeciego poznania są całkowicie pozbawieni, tak jak i miłości Bożej.

Na 1. Szczęście polega na stałym stykaniu się czy obcowaniu z tym, kto stoi wyżej. Jestestwa zaś oddzielone - aniołowie porządkiem natury stoją ponad nami. Istnieje więc jakowaś podstawa, żeby człowiek był szczęśliwy z poznawania jestestw oddzielonych; doskonała jednak jego szczęśliwość, jak wiadomo[13], polega na poznawaniu pierwszego jestestwa - Boga. Ale dla jestestwa oddzielonego poznawanie równorzędnej sobie istoty jest czymś normalnym - tkwiącym w jego naturze[14], tak jak dla nas ludzi poznawanie natur postrzegalnych zmysłami. Stąd też jak szczęśliwość człowieka nie

polega na poznawaniu natur postrzegalnych, tak szczęśliwość anioła nie polega na poznawaniu jestestw oddzielonych od materii.

Na 2. Ton co wśród bytów naturalnych jest najoczywistsze, jest dla nas zakryte nie tylko dlatego, że nasza myśl bierze materiał do swojego poznania od wyobrażeń zmysłowych, ale i dlatego, że przekracza proporcję naszej myśli, /67/ i nie tylko naszej, ale i anioła[15]. Stąd też nawet sam anioł nie zdoła siłami swojej natury poznać Bożej istoty. Może jednak z powodu doskonałości swojej myśli poprzez swoją naturę zdobyć wyższe poznanie Boga niż człowiek[16]. I takie poznanie Boga pozostało szatanom. Chociaż więc nie maja czystości, jaka wiąże się z łaską, zachowana jest jednak w nich czystość natury; a ta wystarcza do tego poznania Boga, które im przysługuje z natury.

Na 3. W porównaniu z potęgą światła Bożego stworzenie jest ciemnością; i dlatego poznanie, jakie mamy o stworzeniu poprzez jego własną naturę, zwie się ‘wieczorne’[17]. Wieczór bowiem łączy się z ciemnością, ale ma jeszcze coś ze światła, bo gdy całkowicie zniknie światłość - jest noc. Tak więc i poznanie rzeczy w ich własnej naturze, gdy jest odniesione ku chwale Stwórcy - co zachodzi u dobrych aniołów - ma coś ze światła Bożego i może zwać się ‘wieczorne’; gdy jednak nie jest odniesione ku Bogu - co zachodzi u szatanów - nie nazywa się ‘wieczorne’ ale ‘nocne’. Stąd to czytamy w *Księdze Rodzaju*, że Bóg te ciemności, które oddzielił od swiatłości, „nazwał... nocą”[18].

Na 4. Wszyscy aniołowie od początku znali w jakiejś mierze tajemnicę królestwa Bożego, która została uskuteczniona przez Chrystusa; w pełni jednak ją poznali dobrzy aniołowie, gdy doznali szczęścia widzenia Słowa; tego jednak szczęścia nigdy nie dostąpili szatani. Tajemnicy tej nie poznali jednak wszyscy aniołowie doskonale i na równi. Tym mniej szatani, gdy Chrystus był na świecie, nie poznali doskonale tajemnicy Wcielenia. „Nie poznali oni jej - pisze Augustyn – tak, jak święci aniołowie, którzy rozkoszują się udziałem w wieczności Słowa, ale dla ich grozy dano im ją poznać poprzez niektóre doczesne zdziałania”[19]. Gdyby jednak doskonale i na pewno poznali, że On jest Synem Boga, oraz gdyby poznali owoc Jego męki, nigdy by nie doprowadzili do ukrzyżowania Pana chwały[20].

Na 5. Szatani poznają prawdę w trojaki sposób: pierwsze, swoją naturą - jej wnikliwością czy bystrością; chociaż bowiem są ociemniali przez pozbawienie ich światła łaski, to jednak są oświecani światłem umysłowej natury; drugie, przez objawienie otrzymywane od świętych aniołów, z którymi wprawdzie nie są zgodnej woli, łączy ich jednak podobieństwo natury umysłowej, dzięki czemu mogą przyjmować to, co przez innych bywa im ujawniane: trzecie, długim doświadczeniem[21]. Nie jakoby nabywali go od zmysłów, ale gdy podobizna tej formy myślowej, jaka jest im wrodzona z natury, ziszcza się w poszczególnych zdarzeniach, poznają niektóre fakty jako teraźniejsze, o których nie wiedzieli, że zdarzą się w przyszłości - o czym zresztą już była mowa wyżej w zagadnieniu o poznawaniu aniołów[22]. /68/

A r t y k u ł 2

CZY WOLA SZATANÓW JEST ZATWARDZIAŁA W ZŁEM ? /69/

Zdaje się, że wola szatanów nie jest zatwardziała w złem, bo:

1. Wolność woli należy do istoty natury umysłowej, która - jak powiedziano[1] - została nietknięta w szatanach. Lecz wolna wola z natury swojej i przede wszystkim lgnie ku dobru raczej niż ku złu. A zatem wola szatana nie jest aż tak zacięta w złem, żeby nie mogła wrócić do dobra.

2. Większe jest miłosierdzie Boga niż złość szatana ; jako że pierwsze jest nieskończone, druga zaś jest skończona. Lecz tylko z miłosierdzia Bożego można zerwać ze złością grzechu i wrócić do dobroci sprawiedliwości. A więc również i szatan [z miłosierdzia Bożego] może ze stanu złości przejść do stanu sprawiedliwości.

3. Jeżeli wola szatanów jest zatwardziała w złem, to głównie byłaby zatwardziała w tym grzechu, który popełnili. Lecz grzech ów: pycha, obecnie w nich już nie przebywa, gdyż nie działa już jego pobudka: wywyższenie. A zatem szatan nie jest zatwardziały w złości.

4. Zdaniem Grzegorza[2] człowiek mógł być naprawiony przez drugiego, bo przez drugiego upadł. Lecz - jak wyżej powiedziano[3] - niżsi szatani upadli przez pierwszego. Zatem ich upadek może być naprawiony przez drugiego. Nie są więc zacięci w złości.

5. Kto zaciął się w złości, nigdy nie spełni jakiegoś dobrego uczynku. Lecz szatan spełnia jakoweś dobre uczynki; np. wyznaje prawdę, mówiąc do Chrystusa: „Wiem, kto jesteś: Święty Boży”[4]; również „złe duchy wierzą i drżą”[5]. A Dionizy pisze o nich, że „pragną dobra; owszem, tego co najlepsze, mianowicie być, żyć i myśleć”[6]. Nie są więc zawzięci w złości.

Wbrew temu pisze Psalmista: „Pycha czy zgiełk powstających na Ciebie zawsze się podnosi”[7] - a stosuje się to do czartów. A więc zawsze trwają zatwardziali w złości.

Odpowiedź: Zdaniem Orygenesa[8] wola każdego stworzenia z powodu swojej wolności może [zawsze] skłonić się ku dobru i ku złu; wyjątek stanowi dusza Chrystusa z racji zjednoczenia ze Słowem.

To jednak stanowisko przekreśla prawdziwą szczęśliwość świętych aniołów i ludzi. Posiadanie bowiem na stałe n na wieczność należy do sedna prawdziwej szczęśliwości; stąd też nazwano ją „życiem wiecznym”[9]. Jest ono również sprzeczne z powagą Pisma św.; stwierdza ono, że szatani i źli ludzie będą posłani „na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego”[10]. Należy więc .je odrzucić jako heretyckie i zgodnie z wiarą katolicką mocno wyznawać, że wola dobrych aniołów została utrwalona w dobrem, a wola szatanów utwierdzona czy zatwardziała w złem.

Przyczynę tej zatwardziałości czy zaciętości należy. upatrywać nie w ciężkości winy ale w konstytucji czy warunkach stanu ich natury. Jak mówi Damascen: „Tym jest dla ludzi śmierć, czym dla aniołów upadek”[11]. Jasne zaś jest, że wszystkie grzechy

śmiertelne ludzi, wielkie czy małe przed śmiercią są odpuszczalne; po śmierci zaś są nieodpuszczalne - pozostają na wieki.

By znaleźć przyczynę tejże zawziętości, należy zwrócić uwagę na to, że u wszystkich władza pożądawcza ma się tak do władzy poznawczej – przez którą jest poruszana, jak się ma rzecz poruszana do poruszyciela. /70/ Otóż jak wyżej powiedziano[12], pożądanie zmysłowe ma za przedmiot dobro konkretne, poszczególne, wola zaś dobro ogólne; podobnież zmysł postrzega konkret czy poszczegół, myśl zaś ogóły.

Zachodzi jednak różnica między poznaniem anioła a poznaniem człowieka: Anioł bowiem poznaje w lot swoją myślą i poznanie to jest niezmienne czy nieodwracalne; tak jak my poznajemy w lot pierwsze zasady - a wiadomo: chwytamy je przyrodzoną zdolnością pojmowania, i poznanie to jest niezmienne, nieodwołalne. Natomiast człowiek poznaje swoim rozumem, i poznanie to jest zmienne. biegnie z jednego na drugie i ma przed sobą możność pójścia za każdą z przeciwstawnych stron[13].

Stąd też i wola człowieka 9gnie do czegoś w sposób zmienny, zawodny. zawsze mogąc się z tego wycofać a przylgnąć do strony przeciwnej. Zgoła inaczej wola anioła: lgnie na stałe i niezmiennie. Przed przywarciem czy wyborem, anioł może w sposób wolny przylgnąć do tej czy owej - przeciwnej strony (oczywiście z wyjątkiem tych rzeczy, których chce w sposób naturalny) ; skoro jednak przywarł do jednej, lgnie do niej niezmiennie, nieodwracalnie.

I dlatego utarło się tak mówić: wolny wybór człowieka jest zwrotny, bo zawsze - zarówno przed jak i po wyborze - może się zwrócić w innym, nawet przeciwnym kierunku. Natomiast wolny wybór anioła jest zwrotny *(flexibilis)* tylko przed wyborem, gdyż tylko przed nim może zwrócić a po nim już nie, gdyż tylko przed nim może zwrócić się w tę lub ową, przeciwną stronę.

Tak więc dobrzy aniołowie - obierając na zawsze sprawiedliwość, zostali w niej utrwaleni *(confirmati)*; natomiast źli, grzesząc, zostali w grzechu utwierdzeni czy zatwardziali *(obstinati)*. /71/

O zatwardziałości zaś ludzi potępionych będzie mowa niżej[14].

Na 1. Dobrzy źli aniołowie mają wolną wolę, ale - jak powiedzieliśmy[15] - stosownie do sposobu i warunków ich natury

Na 2. Miłosierdzie Boga uwalnia pokutujących od grzechów. Nie uwalnia zaś tych, co nie są zdolni czy skłonni do pokuty, uporczywie, nieporuszenie trwając w grzechu.

Na 3. W szatanie pozostaje nadal jego pierwszy grzech na początku popełniony - co do pożądania, a nie co do wiary w możność jego uskutecznienia. Przykładem człowiek, który wierzy iż może kogoś zabić i chce to uczynić, ale potem odebrano mu możność uskutecznienia tego; mimo utraty tej możności może w nim zostać wola zabójstwa: chce to uczynić lub chciałby, gdyby mógł[16].

Na 4. Nie tylko ton że człowiek zgrzeszył za poduszczeniem drugiego, jest przyczyną odpuszczalności jego grzechu. A zatem argumentacja zarzutu zawodzi.

Na 5. U szatana istnieją dwa działania: jedno pochodzi ze świadomej woli; i ono właściwie można uważać za jego własne działanie - i to też działanie szatana zawsze jest złe. Chociaż bowiem niekiedy czyni coś dobrego. nie czyni tego jednak dobrze; np. mówi

prawdę, by zwieść; wbrew woli swojej wierzy i wyznaje, ale jest zmuszony do tego oczywistością rzeczy. Drugie działanie szatana jest naturalne; może ono być dobre; świadczy o dobroci natury. Atoli nawet tego dobra nadużywa do złego.

Artykuł 3

CZY SZATAN CIERPI BÓL ?

Zdaje się, że szatan nie cierpi bólu, bo:

1. Ból i radość są przeciwstawne; nie mogą więc równocześnie istnieć w tym samym podmiocie. Lecz szatani odczuwają radość; świadczą o tym słowa Augustyna: „Diabeł ma władzę nad tymi, którzy gardzą przykazaniami Boga i cieszą się z posiadania tej tak niecnej władzy”[1]. /72/ A więc szatani nie cierpią bólu.

2. Cierpienie powoduje lęk: czego bowiem się lękamy jako grożącego w przyszłości, to sprawia nam cierpienie, gdy obecnie dolega. Lecz szatan nie zna co to lęk: „uczyniono go nieustraszonym”[2] – pisze Job. A więc szatan nie cierpi bólu.

3. Boleć nad złem jest czymś dobrym. Lecz szatani nie mogą czynić dobrze; nie mogą więc boleć - przynajmniej nad złem winy, a na tym właśnie polegają zgryzoty sumienia.

Wbrew temu: grzech szatana jest cięższy od grzechu człowieka: Lecz człowiek za rozkosz grzechu ponosi karę cierpienia, stosownie do słów Apokalipsy: „ile się wynosiła i używała rozkoszy, tyle jej zadajcie katuszy i smutku”[3]. O wiele więcej szatan, który najbardziej się wynosił cierpi za karę ból i smutek.

Odpowiedź: Lęk, ból, radość itp., jako uczucia nie mogą istnieć w szatanach; uczucia bowiem to rzecz pożądania zmysłowego, które jest siłą mieszczącą się w narządzie cielesnym. Jako zaś proste akty woli mogą istnieć w szatanach[4].

A trzeba przyznać, że oni cierpią ból. Cierpienie bowiem czy ból - o ile oznacza prosty akt woli - jest sprzeciwem woli przeciw temu, co jest lub czego nie ma[5]. Jasne, szatani bowiem chcieliby, żeby wiele z tego, co jest, nie było, a było, co nie jest; np. ponieważ są zazdrośni, chcieliby potępienia tych, co dostępują zbawienia. I dlatego należy twierdzić, że cierpią ból; wszak do istoty kary to należy, że ma być przeciw woli.

Do tego są pozbawieni szczęśliwości, jakiej naturalnym pędem pożądają. I wreszcie ich niegodziwa wola bywa krępowana w tym i owym. /73/

Na 1. Jeśli chodzi o tę samą rzecz, to radość i cierpienie faktycznie są przeciwstawne [wykluczają się]; ale nie są przeciwstawne, gdy chodzi o różne rzeczy. Może bowiem tak być, że ktoś równocześnie cierpi ból z powodu jednej rzeczy, a raduje się z innej; zwłaszcza gdy cierpienie i radość oznaczają proste akty woli; w tym bowiem wypadku nie tylko w różnych rzeczach, ale także w jednej i tej samej rzeczy może być coś, czego chcemy, i coś, czego nie chcemy.

Na 2. Szatani i cierpią ból z powodu tego, co im doskwiera obecnie i lękają się tego n co im grozi w przyszłości. A słowa: „uczyniono go nieustraszonym” mówią o

bojaźni Bożej powstrzymującej od grzechu. W innym bowiem miejscu Pismo św. podaje: „Złe duchy wierzą i drżą”[6].

Na 3. Boleć nad złem wlny z powodu zła winy świadczy o dobroci woli; dobra zaś wola i zło winy są przeciwstawne [wykluczają się]. Natomiast boleć nad złem kary lub nad złem winy z powodu kary świadczy o dobroci natury[7], której przeciwstawia się zło kary [jako że natura wzdryga się przed karą]. Stąd Augustyn pisze: „Boleć nad utraconym dobrem w katuszach jest znakiem dobrej naturynn[8]. A więc szatan - jako że ma wolę przewrotną i zawziętą - nie boleje nad, czy z powodu zła winy.

Artykuł 4

CZY MIEJSCEM KARY SZATANÓW JEST OTACZAJĄCE NAS POWIETRZE ?

Zdaje się, że powietrze otaczające nas nie jest miejscem kaźni szatanów, bo:

1. Szatan, to natura duchowa. Lecz miejsce zgoła nie ma zastosowania do natury duchowej, ale do natury cielesnej. A więc nawet mowy być nie może o jakimś miejscu kaźni szatanów

2. Grzech człowieka wcale nie jest cięższy niż grzech szatana. Lecz miejscem kary człowieka jest piekło. Tym bardziej ono właśnie winno być miejscem kary szatana, a nie ciemności powietrza.

3. Szatanom wymierzono karę ognia. Lecz w ciemnościach powietrza nie ma ognia. A więc ciemności atmosfery ziemskiej nie są miejscem kary szat.anów.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Aż do czasu sądu jakby miejscem przetrzymania dla szatanów jest ciemne powietrze”[1].

Odpowiedź: Stosownie do swojej natury aniołowie są w pośrodku między Bogiem a ludźmi. Taki zaś jest porządek opatrzności Boskiej, że o dobro istot niższych troszczy się za pośrednictwem istot wyższych[2]. Otóż opatrzność Boska w dwojaki sposób dba o dobro człowieka: pierwsze wprost, gdy kogoś prowadzi do dobrego, a odciąga od złego; i - jak wypada - dzieje się to przez dobrych aniołów[3]; drugie nie wprost, gdy ktoś bywa ćwiczony, napastowany, zwalcza przeciwności; wypadało, żeby staranie o to dobro człowieka działo się przez złych duchów: by po grzechu nie wyłączyli się całkowicie i nie byli bez pożytku dla porządku naturalnego[4].

Tak więc szatanom winno się przyznać dwa miejsca kaźni: jedno ze względu na ich winę - jest nim piekło; drugie ze względu na ćwiczenie ludzi - a tym jest ciemne powietrze.

Troska o zbawienie ludzi trwa aż do dnia sądu; do tego też czasu trwać będzie posługa aniołów i napastliwość szatanów; no i do tego czasu są i będą do nas posyłani zarówno dobrzy aniołowie, jak i szatani: w ukryciu ciemności otaczającej nas atmosfery będą nas doświadczać. Wszelako niektórzy z nich nawet teraz przebywają w piekle, by

zadawać katusze tym, których przywiedli do złego; niektórzy zaś dobrzy aniołowie przebywają w niebie z duszami świętymi.

Po sądzie ostatecznym wszyscy źli: zarówno ludzie jak i aniołowie znajdą się w piekle, dobrzy zaś w niebie.

Na 1. Miejsce jest karą dla aniołów i dla dusz nie w ten sposób, że oddziaływa na nich, zmieniając czy przeinaczając *(alterando)* ich naturę, ale w ten sposób, że jakby napawa ich wolę smutkiem przez to, że anioł lub dusza widzi, iż jest w miejscu nie odpowiadającym jej woli.

Na 2. Według porządku natury jedna dusza nie jest wyższa od drugiej. Natomiast szatani według porządku natury Są wyżsi od ludzi, a więc porównanie chybia. /74/

Na 3. Zdaniem niektórych kara zmysłowa na szatanów i na dusze jest odłożona na dzień sądu ostatecznego; podobnie jak i na ów dzień odłożono uszczęśliwienie świętych. Ale to zdanie jest błędne i sprzeczne z wypowiedzią św. Pawła: „Kiedy zniszczeje nasz przybytek doczesnego mieszkania [tj. ciało], będziemy mieli mieszkanie w niebie”[5].

Według innych powyższe zdanie jest słuszne odnośnie do szatanów. nie jest słuszne odnośnie do dusz. - Lepiej jednak jest stać na stanowisku, że ten sam sąd i los spotyka dusze złe i złych duchów, jak i ten sam sąd i los spotyka dusze dobre i dobrych aniołów. /75/

Należy więc tak powiedzieć: miejsce w niebie należy do chwały aniołów; jednak chwała ich bynajmniej nie zmniejsza się, gdy przychodzą do nas, bo i to uważają za swoje miejsce (ot tak, jak mówimy o biskupie, że jego godność nie zmniejsza się gdy aktualnie nie siedzi na tronie). Podobnie i szatani: chociaż aktualnie nie są przykuci do ognia piekielnego[6] - jako że znajdują się w ciemnościach otaczającego nas powietrza - jednak ich kara nie zmniejsza się; są przecież zawsze świadomi, że to przykucie do ognia piekła jest ich należnością. Stąd też glosa powiada, że szatani „dokądkolwiek idą, niosą ze sobą ogień piekła”[7].

Nie obalają tego słowa Ewangelii: „(złe duchy) prosiły Jezusa, żeby im nie kazał „odejść do czeluści”[8]; prosity bowiem o to, gdyż uważały za karę na siebie owo wyrzucenie z miejsca, w którym mogły szkodzić ludziom; potwierdza to tekst św. Marka: „i prosili Go na wszystko, żeby ich nie wyganiał z tej okolicy”[9]. /76/

ODNOŚNIKI DO TEKTU

ZAGADNIENIE 59

art. 1

1. 3 de Anima 9.
2. tamże.
3. 3 de Anima 10.
4. 10 de Trin. 12.
5. patrz wyżej, z. 19, 4 odp., t. 2 str. 136-137.
6. patrz wyżej, z. 6, 1 na 2, t. 1 str. 129-130; niżej, z. 80, 1 odp. t. 6.
7. patrz wyżej, z. 19, 1 na 2, t. 2 str. 137.
8. 3 de Anima 7; patrz wyżej, z. 18, na 1; z. 19 1 na 3, t. 2 str. 124-125.129-130; z. 50, 1 na 2, t. 4.

art. 2

1. parz wyżej. z. 16n 4 odp., t. 2 str. 96.
2. wyżejn z. 54. 3 odp., t. 4; niżej, z. 77, 1 odp., 6.
3. patrz wyżej, z 19. 2 na 3, t. 2 str. 132.
4. wyżej, z. 16, 1 odp., t. 2 str. 90-91; niżej a. 4 odp.; z. 81, 1 odp., t. 6.
5. patrz wyżej, z. 54, 2 na 2, t. 4.
6. na 2.

art. 3

1. 3 Ethic. 4.
2. patrz wyżej, z. 58, 3. 4, t. 4.
3. tamże, a. 5, t. 4.
4. art. poprz; także z. 12, 4, t. 1 str. 204-208.

art. 4

1. De Div Nom 4.
2. 3 de Anima 9.
3. a. 1.
4. patrz niżej, z. 81, 2 odp., t. 6.
5. 9 de Civ. Dei 5.
6. patrz niżej, 1-2. 61, 5 odp., t. 11 str. 149n.

ZAGADNIENIE 60

art. 1

1. De Div. Nom. 4.
2. z. poprz. a. 3.
3. 10 de Trin. 1, 2; 8 tamże 4.
4. patrz z. poprz., a. 1 odp.; oraz z. 6, 1 na 2n t. 1 str.129-130; z. 19, 1 odp., t. 2 str. 129; niżej. z. 80, 1 odp., t. 6.

art. 2

1. 3 Ethie. 4 oraz 6 tamże 10.
2. De Div. Nom. 4.
3. art. poprz. Wbrew.
4. patrz niżej, 1-2. 114, 1 odp.; a. 4 odp.; a. 6 odp., t. 14 str. 206-207. 213. 217-218.
5. 2 Physic. 9.
6. patrz niżej, 1-2. 1, t. 9 str.19-38.
7. z. poprz. a. 2.
8. patrz wyżej, z. 58, 3 odp., t. 4.
9. niżej, z. 62.
10. z. poprz. a. 3 na 1.

art. 3

1. art. poprz.
2. De Div. Nom 4.
3. 9 Ethic 4, 8.
4. 1 Ethic. 4.
5. odp.

art. 4

1. wyżej, z. 56, 1-2, t. 4.
2. 9 Ethic. 4, 8.
3. Syr. 13, 15.
4. art. poprz.
5. patrz niżej, 1-2. 61, 5 odp., na 4, t. 11 str. 148-152.

6. patrz niżej, 2-2. 26, 8 odp., t. 16 str. 89n; z. 101, 1, odp., t. 20 str. 14.

art. 5

1. art. poprz.
2. 1 Poster. 2.
3. 12 de Civ. Dei 9; patrz Rz 5, 5.
4. 14 de Civ. Dei 28.
5. patrz niżej, 1-2. 100, 1, t. 13.
6. 2 Physic. 8.
7. patrz 1-2. 61, 5 odp., t. 11 str. 148nn.
8. Odp.

ZAGADNIENIE 61

art. 1

1. Rdz 1.
2. 8 Metaphys. 6.
3. wyżej, z 50, 2, t. 4.
4. Ps. 148, 2. 5.
5. Wyżej, z. 3, 4; z 7, 1 na 3; a. 2, t. str. 93-95. 139-142; z 44, 1, t. 4.
6. 11 de Civ. Dei 9, 33.

art. 2

1. Prop. 2 § Et intelligentia; patrz Proclos. Elem. Theol. 169; Plotyn, Enn. III, VII 5.
2. 2 Soliloqu. 19.
3. Prz 8, 22, W; Bibl. Tys.: „Jahwe mnie stworzył, swe arcydzieło, przed swymi czynami, od dawna”.
4. art. poprz.
5. patrz wyżej, z. 45, 1 odp; a. 3 odp., t. 4.
6. Wyżej, z. 19. 3, t 2 str. 132-135; z. 46, 1, t. 4.
7. 8 Super Gen. ad Litt. 20, 22.
8. patrz wyżej, z. 57, 3 na 2, t. 4; niżej, z. 63, 6 na 4.
9. patrz wyżej, z 46, 1 na 2, t. 4.

art. 3

1. Super Epist. ad Titum, c.1, 2.
2. 2 de Fide Orth. 3.
3. Orat. 38 (in Theophania) n. 9, chodzi o św. Grzegorza z Nazjanzu, Ojca Kościoła Wschodniego († ok. 326-390).
4. patrz niżej, z. 65, 2 odp.
5. Pwt 32, 4, W.
6. patrz zarzut 1.
7. patrz u Rufina († 411), Prol. in Orat. s. Greg. Nazianz.
8. patrz wyżej, z. 4, 2, t. 1 str. 107-109; niżej, z. 103, 2 odp., t. 8.
9. patrz wyżej, z. 50, 2, t. 4.
10. wyżej, z. 46, 3, t. 4.

art. 4

1. 3 super Gen. ad Litt. 10.
2. Iz 14, 13.
3. Rdz 1, l.
4. Glosa zwykła; patrz Będą, Hexaemeron 1.
5. art. poprz.
6. Pwt. 10, 14.
7. Glosa zwykła.
8. niżej, z 63, 3.

ZAGADNIENIE 62

art. 1

1. De ecclesiasticis dogmatibus 29; patrz Quodl. XII, q, 7, a. 2 odp.
2. 1 Super Gen. ad Litt. 15; także 5 tamże 5; oraz niżej, z. 66, 1.
3. 4 Super Gen. ad Litt. 34.
4. patrz niżej, z. 74, 2.
5. 4 super Gen. ad Litt. 22.
6. wyżej, z. 58, 6-7, t. 4.

7. patrz niżej z. 64, 2 odp.; z. 94, 1 odp., t. 7; 1-2. 5, 4 odp., t. 9 str. 105n.
8. Wyżej, z. 26, 1 odp., t. 2 str. 233.
9. 10 Ethic. 7.
10. 1 J 3, 2.
11. wyżej, z. 12, 4, t. 1 str. 204-208.
12. Wyżej, z. 58, 3, t. 4.
13. 5 de Gen. ad Litt. 4, 5, 23; tamże VIII, 3.
14. patrz niżej, z. 69, 2.

art. 2

1. wyżej, z. 60, 5.
2. Za 1, 3.
3. Rz 6, 23.
4. wyżej, z. 60, 2.
5. wyżej, z. 12, 4, t. 1 str. 204-208.
6. Lm 5, 21.

art. 3

1. 2 super Gen. ad Litt. 8.
2. 12 de Civ. Dei 9.
3. patrz niżej, z. 95, 1, t. 7; 1-2. 111, 1, t. 14 str. 138-140.
4. 8 super Gen. ad Litt. 3; także 5 tamże 4, 23; patrz niżej, z. 115, 2, t. 8.
5. 1 J 3, 9.
6. 1 de Gen. ad Litt. 15; 5 tamże 5.
7. patrz Rz 11, 6.

art. 4

1. Ap 21, 17.
2. patrz wyżej, z. 26, 1, t. 2 str. 232-233.
3. wyżej, a 1; z. 12, 4, t. 1 str. 204-248.
4. 1 Ethic. 10.
5. patrz wyżej, a. 2 na 2.
6. patrz tamże na 1.
7. odp.

art. 5

1. Łk 20, 36.
2. Wyżej, z. 58, 3, t. 4.
3. patrz art. poprz. oraz a. 2 na 3.
4. patrz z. nast. a. 5 na 4.

art. 6

1. Rz 11, 6.
2. 2 Sent. dis. 3.
3. patrz wyżej, z. 50, 4, t. 4; niżej, z. 108, 1-8, t. 8.
4. patrz wyżej, z. 12, 6 odp. t. 1 str. 210-212.

art. 7

1. 1 Kor 13, 10.
2. 1 Ethic. 8.
3. patrz wyżej, z. 60, 1 odp.
4. patrz wyżej, z. 12, 7 /115/, t. 1 str. 211-212. 299; z. 14, 3, t. 2 str. 46-48; z. 47, 1 na 3; z. 58, 7 na 3, t.4; niżej, t. 11 str. 294; t. 24 str. 291 /75/.

art. 8

1. art. poprz.
2. 8 Metaphys. 2.
3. 11 super Gen. ad Litt. 7.
4. patrz wyżej, z. 6, 3, t. 1 str. 132-134.
5. patrz niżej, 1-2, 4, 4; z. 5, 4, t. 9 str. 85n. 105.

art. 9

1. 1 de Doctr. Christ. 32.
2. Hbr. 1, 14.
3. patrz niżej, 1-2. 12, 1 odp. i a. 2 odp., t. 9 str. 217. 219.
4. Niżej, 1-2, 1, 4 odp., t. 9 str. 28n.
5. Wyżej, a. 1; oraz z. 12, 4, t. 1 str. 204-208.
6. patrz wyżej, z. 12, 6 odp., t 1 str. 211-212.

7. Wyżej, z. 12, 7, t. 1 str. 213-217; z.14, 3, t. 2 str. 46-48.
8. patrz wyżej, z. 23, 1, t. 2 str. 188-191.
9. Wyżej, a. 4 odp.
10. Łk 15, 10.

ZAGADNIENIE 63

art. 1

1. 9 Metaphys. 9.
2. Arystoteles w miejscu cyt., oraz Avicenna, Metaphys., tract. IX 6.
3. Job 4, 18.
4. patrz niżej, 1-2. 19, 9, t. 9 str. 335n.
5.
6. patrz wyżej, z. 62, 2.
7. patrz niżej, 1-2. 77, 2, t. 12 str. 108n.
8. wyżej, z. 59, 4.

art. 2

1. 2 de Civ. Dei 4, 26.
2. 31 Moral. 45 lub 17 (dawniej 31).
3. 14 de Civ. Dei 3.
4. patrz niżej, z. 114, 1-3, t. 8.
5. patrz niżej, 2-2, 163, 1, t. 22 str. 281n.

art. 3

1. Iz 14, 13n.
2. De Quaest. Vet. et N. Test., q. 113 (dzieło przypisywane Augustynowi).
3. patrz wyżej, a. 1 na 4.
4. wyżej, z. 50, 4, t. 4.
5. wyżej, z. 45, 5, t. 4.
6. Wyżej, z. 44, 1, t. 4.
7. De Casu Diaboli 6.

art. 4

1. 10 de Civ. Dei 11.
2. Epist. ad Aneb.
3. Mdr 12, 10.
4. De Div. Nom. 4.
5. patrz wyżej, z. 49, 3 odp., t. 4.
6. patrz niżej, 1-2. 71, 2, t. 12 str. 13n.
7. De Div. Nom. 4.

art.5

1. J 8, 44.
2. 1 super Gen. ad Litt. 15; 5 tamże 5.
3. patrz niżej, z. 66, 2. odp.
4. Rdz 1, 1.
5. 2 super Gen. ad Litt. 8 oraz 1 tamże 3, 49; 3 tamże 20.
6. Rdz 1, 3.
7. patrz niżej, z. 67, 4 odp.
8. Rdz 1, 4.
9. Wyżej, z. 62, 5.
10. Rdz 1, 31.
11. 11 de Civ. Dei 13.
12. Iz 14, 12.
13. Ez 28, 13, 15.
14. Patrz wyżej, z. 45, 2 na 3, t. 4; niżej, z. 74, 1 na 1.
15. Wyżej, z. 58, 3, t. 4.
16. patrz wyżej, z. 59, 3 na 1.
17. patrz niżej, 1-2. 113, 7 na 4, t. 14 str. 189-190.
18. wyżej, z. 49, 1 odp., t. 4.
19. tamże, a. 2 odp.
20. 1 J 3, 8.
21. 11 de Civ. Dei 15.
22. 11 de Civ. Dei 19; także niżej, z. 67, 4 na 4.
23. odp.
24. 11 de Civ. Dei 11.
25. patrz art. nast. na 3-4

art. 6

1. Ez 28, 14 nn tlum. własne; Bibl. Tys.: „Chadzałeś pośród błyszczących kamieni. Byłeś doskonały w

postępowaniu swoim od dni twego stworzenia, aż znalazła się w tobie nieprawość”.
2. Homilia 1 in Ezech.
3. J 8, 44.
4. 11 de Civ. Dei 15.
5. art. poprz. oraz wyżej, z. 62, 3.
6. wyżej, z. 62, 5.
7. wyżej, z. 62, 5 na 1. 3 oraz niżej, z. 64, 2 odp.
8. 6 Physic. 1.
9. patrz wyżej, z. 53, 3, t. 4.
10. patrz wyżej, z. 58, 6, 7, t. 4.
11. 4 super Gen. ad Litt. 24.

art. 7

1. Ez 28, 14, W; Bibl Tys.; „Jako wielkiego cheruba opiekunem ustanowiłem cię [króla Tyru] na świętej górze Bożej”.
2. Ang. Hier. 7.
3. Homil. 34 in Evang. de Centum ovibus; patrz także 32 Moral. 23 lub 18.
4. 2 de Fide Orth. 4.
5. 8 de Civ. Dei 13, 14 o az 10 tamże 11.
6. 3 de Trin. 4.
7. patrz niżej, z. 110, 1 t. 8.
8. miejsce wyżej cytowane.
9. a. 2.
10. w miejscu wyżej cytowanym.
11. patrz przypisy Bibl. Tys. do Iz 6, 2; Rdz 3, 24; Ps 18, 11.
12. patrz wyżej, z. 23, 5 na 3, t. 2 str. 200-202.

art. 8

1. 2 de Fide Orth. 4.
2. a. 2.
3. Ps 103, 26, W.
4. Ap 12, 4.
5. patrz niżej, 3, 8, 7 na 2, t. 24 str. 81-82.
6. Mt 25, 41.
7. 2 P 2, 19.
8. patrz wyżej, z. 59 3 na 1.
9. patrz Boecjusz, De hebdom.
10. Niżej, z. 107. 1, t. 8.
11. z. poprz. a. 6.

art. 9

1. 2 Topic. 6.
2. Koh 1, 15, W.
3. 2 Krl 6, 16.
4. patrz wyżej, z. 49, 3 na 5, t. 4; niżej, 1-2. 71, 2 na 3, t. 12 str. 15.
5. patrz Kol. 2, 10; 1, 16; Ef 1, 21 z przypisami.

ZAGADNIENIE 64

art. 1

1. 4 de Gen ad Litt. 22.
2. Rdz 1.
3. 5 super Gen. ad Litt 19.
4. 1 Kor 2, 8.
5. 11 de Civ. Dei 19. 33.
6. Ef 5, 13.
7. 2 Kor 6, 14.
8. Dc Div Nom 4.
9. patrz niżej, 2-2. 45, t. 16 str. 286-298.
10. patrz wyżej, z. 54. 3 na 1; a. 5, t. 4.
11. jak wyżej, we Wbrew.
12. 9 de Civ. Dei 21. str 75.
13. patrz niżej, 1-2. 3, 7, t. 9.
14. patrz wyżej, z. 56, 1, t. 4.
15. patrz wyżej, z. 12, 4, t. 1 str. 204-208.
16. wyżej, z. 56, 3, t. 4.
17. patrz wyżej, z. 58, 6, t. 4.
18. Rdz 1, 5.
19. 9 de Civ. Dei 21.

20. patrz wyżej, z. 57, 5, t. 4; 3. 29, 3, t. 25 str. 187; 3. 44, 1 na 2, t. 26 str. 83.
21. wyżej, z. 53, 5; z 58, 3 na 3, t. 4.
22. Wyżej, z. 57, 3 na 3, t. 4.

art. 2

1. a. 1.
2. 4 Moral. 3 lub 10.
3. Z. poprz. a. 8.
4. Mk 1, 24.
5. Jk 2, 19.
6. De Div. Nom. 4.
7. Ps 74 /73/, 23.
8. 1 peri Archon 6.
9. J. 12, 50; 17, 3; Rz 6, 23; 1 J 5, 20; patrz niżej, 1-2, 5, 4, t. 9 str. 105n.
10. Mt 25, 46.
11. 2 de Fide Orth. 4.
12. wyżej, z. 59, 1.
13. patrz wyżej, z. 58, 3, t. 4.
14. niżej, Suppl., z 98, 1-2, t. 35; 4 Sent. dis. 50 q. 2.
15. odp.
16. patrz niżej, 1-2. 20, 4, t. 9 str. 349n.

art. 3

1. 2 de Gen. contra Manich. 17.
2. Job 41, 25.
3. Ap 18, 7; częściowo z. W.
4. patrz niżej, 1-2. 22, 3 na 3 t. 10 str. 21.
5. patrz tamże, z. 35, 1, t. 10 str. 140.
6. Jk 2, 19.
7. patrz niżej, 1-2, 35, 1 na 3, t. 10 str. 141.
8. 19 de Civ. Dei 13.

art. 4

1. 3 super Gen. ad Litt. 10.
2. patrz wyżej, z. 22, 3, t. 2 str. 184-186; niżej, z. 103, 6, t. 8.
3. Niżej, z. 113, t. 8.
4. Tamże, z. 114, l-2, t. 8.
5. 2 Kor 5, 1.
6. o tym przykuciu do ognia patrz niżej, Suppl. z. 70, 3, t. 34.
7. glosa z Bedy do Jk 3, 6.
8. Łk 8, 31.
9. Mk 5, 10.

UWAGA TŁUMACZA

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, cura et studio sac. Petri Caramello, cum textu et recensione Leonina, Marietti, Taurini 1952. Według tego też tekstu podaję odnośniki. Cytaty Ojców i innych autorów tłumaczę według tego, jak są podane w tekście. Cytaty Pisma św. biorę przeważnie z *Biblii Tysiąclecia*, Poznań 1971. Pallotinum. Wiadomo jednak, że *Biblia Tysiąclecia* jest przekładem z oryginału, a św. Tomasz trzyma się Wulgaty; trzeba też było mieć na uwadze swoisty sposób posługiwania się cytatami Pisma św. przez średniowiecze, no i przez św. Tomasza; nie wszędzie więc mogłem się trzymać *Biblii Tysiąclecia*, ale niekiedy trzeba było uciec się do przekładu Wujka z Wulgaty, a niekiedy nawet samemu wprost z tekstu św. Tomasza tłumaczyć. Jeśli idzie o Wujka, to posługiwałem się: *Pismem św. Starego i Nowego Testamentu* o. Wujka Jakuba T. J., Kraków 1935; w odnośnikach duże W oznacza tekst z Wujka. Sposób cytowania Pisma św. według *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 2, r 1971. Słowa w klamrach są dodatkiem tłumacza. Litera D. oznacza D. Denzingera, *Enchiridios Symbolorum*, ed. 21-23.

Skróty, którymi się posługiwałem: z. lub zag. oznacza zagadnienie; a. lub art. oznacza artykuł. Jeśli z. jest podane bez zaznaczenia części *Sumy*, znajduje się w jej części pierwszej. Odnośnie do innych części: najpierw podana jest liczba części z kropką, następuje liczba dotycząca zagadnienia, a po przecinku liczba artykułu; np. 1-2. 50, 3 oznacza część pierwszą części drugiej, zagadnienie 50 artykuł 3. t. odnosi się do tomu polskiego wydania *Sumy*, w którym znajduje się cytowany temat. Numer stronic następujących po znaku t. odnosi się do tomów już. wydanych. Znak t. bez numeru stronic odnosi się do tomów w chwili oddania do druku danego tomu jeszcze nie wydanych. Jeśli znak t. nie jest w jakimś wypadku podany przytaczane miejsce znajduje się w tomie bieżącym, w tym wypadku w tomie 5-tym Skróty Ksiąg Pisma św. podaję w/g *Biblii Tysiąclecia*.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 59

/1/ a. 1. odp. ‘Naturalne’ pożądanie znaczny tu tyle, co ciążenie (skłonność, pociąg, parcie itp.) rzeczy ku czemuś, czego taż rzecz sama nie poznaje, czyli ciążenie nie poprzedzone czy nie wywołane własnym poznaniem; w przeciwieństwie do pożądania w jakiś sposób świadomego, czyli poprzedzonego jakimś własnym poznaniem.

‘Naturalny’ niekiedy jest jeszcze brane jako przeciwieństwo do ‘nadnaturalny – nadprzyrodzony’; tak np. niżej w z. 62. ‘Naturalny’ wreszcie jest używane jako przeciwieństwo do ‘wolny’; tak np. niżej w z. 60.

/2/ a. 1 na 1. zarzut powiada: ‘wola jest w rozumie’, co znaczy: wola wiąże się z rozumem: należy do tej samej sfery co rozum w człowieku. jest pożądaniem tego, co rozum poznał i jej podsunął. Główna teza zarzutu brzmi: anioł nie ma rozumu, ale coś wyższego, mianowicie myśl. Odpowiedź daje jeszcze jedno wyjaśnienie: jaka jest różnica między myślą *(intellectus)* a rozumem *(ratio)*. Patrz także o tym wyżej z. 58, 3, odp. /27/ /46/, t. 4 str. 215-242n. 254n., niżej z. 60, 2, odp. i na 1; t. 1 / 103/, str. 293-295; t. 15 /85/ /86/ str. 218.

/3 / a 1 na 2. Dziedzina pożądania a dziedzina poznania: siła bojowa. gniewliwa a siła pożądliwa: patrz co o tym piszą tłumacze: niżej t. 10, przedmowa, str. 6-8; t. 15, str. 196 /13/, str 310 /23/; t 21, str. 175. Św. Tomasz omawia rzecz szeroko w traktacie o człowieku, niżej z. 77-83, t. 6.

Siła gniewliwa *(potentia irascibilis)* od gniew *(ira)*.

/4/ a. 1 na 3. Dwa pojęcia ruchu: pierwsze Arystotelesa; ruch w ścisłym znaczeniu to ruch lokalny i zmiany: ziszczanie się bytu (niedoskonałego) będącego w możności; dotyczy ciał Drugie Platona; ruch oznacza wszelkie działanie, a więc także bytu (doskonałego) nie będącego w możności, ale już ziszczonego; w tym sensie również myśleć i chcieć są ruchami; tak i ruch jest w Bogu, aniołach i w naszym umyśle; patrz wyżej z. 9, 1 na 1, t. 1, str. l62; z. 18, 1, odp.; a. 3 na 1; z. 19, 1 na 3; /l13/ /118/, t. 2, str. l17-118. 124. 129-130.28l. 283; z. 50, na 2, t. 4 str. 135.

Wola jest poruszana przez myśl - patrz niżej z. 64, 2, odp., /70/.

Wola jest poruszycielem poruszanym - patrz 1-2, 9, t. 9, str. 183-197.

/5/ a. 2 odp. Ciążenie do miejsca naturalnego czy własnego; ciężkość - lekkość, patrz o tym t. 2 /16/, str. 255-256 oraz niżej w niniejszym tomie. cz. II: Świat Widzialny.

„Gdy ciało cięższe od powietrza spada, przyczyną stanowiącą cel jego ruchu jest miejsce w dole; przyczyną zaś będącą jego źródłem jest naturalna skłonność, a mianowicie ciężkość” (niżej. 1 -2, 36, 2, odp., t. 10, str. 162).

Ciężkość *(gravitas)* należy do jakości (trzeci dział bytu), mianowicie do jej drugiego gatunku: władza czy siła czynna uzdalniająca podmiot do działania; ot tak. jak np. wzrok (z. 49, 2, odp., t. 11, str. 15n i 271).

Jakość czynna *(qualitas activa)* jest to doskonałość ciała, dzięki której działa ono na inne ciała, np. ciepło.

A więc ciężkość - lekkość i jakości czynne to zespół przypadłości, doskonałości uzdalniających ciało do działania na zewnątrz. a przez to do osiągnięcia własnej doskonałości; nie wchodzą w istotę, ale są do niej dodane; patrz wyżej, z. 6,3, odp.. t.1 str. 133; niżej t. 11, str. 270n.

/6/ a. 2, odp. 'Gdzie całość dobra mieści się w istocie jestestwa chcącego'. Dosłownie: 'Gdzie dobro totalnie, całkowicie jest zawarte w istocie chcącego': *ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis.* Tak tylko jest w Bogu; stąd też tylko w Nim wola i istota są tym samym.

/7/ a. 3. Nauka Kościoła: „Diabeł bowiem i inne złe duchy zostały przez Boga stworzone jako dobre z natury, ale sami siebie uczynili złymi". (Sob. Lat. IV. 1215 r., D. 428): 'sami siebie', tzn. swoja wolną wolą.

O wolności woli w ogóle patrz ważne objaśnienia t. 9, str. 390, 396 n. Autor omawia rzecz niżej. z. 83, 82, t. 6 oraz 1-2. 1, 2, odp.; z. 6. 8. 10. 13, t. 9; str. 146-166. 175-182. 197-206. 226-239; wyżej, z. 19, 3. 8. 10, t. 2, str. 132-135. 146-148. 151-152.

/8/ a. 3, zarz. 2. Teza tomistyczna 21 opiewa: „Wola nie poprzedza, ale idzie za myślą (rozumem); pożąda w sposób konieczny tego, co myśl (rozum) przedstawia jej jako dobro zaspokajające całkowicie jej pożądanie. Natomiast w sposób wolny dokonuje wyboru między wieloma dobrami, które jej przedstawia myśl (rozum) swoim sądem zmiennym o ich wartości dla pożądania. Toteż wybór następuje po ostatnim sądzie praktycznym; wola jednak sprawia, że ów sąd jest ostatni".

Jak więc widać, są dobra, których wola nie pożąda koniecznie; są to dobra, które mają charakter środka i nie są konieczne - nie są pełnym dobrem. celem ostatecznym, środkiem jedynie koniecznym. Wobec tych dóbr: środków wola kieruje się upodobaniem wolnym: stoi wobec ewentualności: działać lub nie, chcieć lub nie. zgodzić się lub nie, przestać działać lub nie, wybrać to lub owo.

/9/ a. 3. odp. Nierozumne zwierzęta działają z jakowegoś wyboru czy osądu w tym sensie. że to działanie nie jest im narzucone z zewnątrz przez gwałt, że przedmioty cielesno-zmysłowe wzbudzają w ich wyobraźni wrażenia i pobudzają do odpowiednich spontanicznych jakby intuicyjnych odruchów. Faktycznie ani nie rozumują, ani nie dokonują świadomie wyboru, ani nie wykazują postępu w czymkolwiek. To sama natura wraziła w nich instynkt, którym oceniają, co dla nich dobre, a co szkodliwe; jest to instynkt wspólny dla jednostek gatunku i służy do zachowania jednostki i gatunku: patrz o tym niżej z. 78, 4, odp. t 6; t 15, str. 203 /33/.

/10/ a. 3 na 2. Myśl czy rozum aktem poznawczym ściąga rzeczy do siebie: przez to niższe rzeczy od niej samej doznają w niej uszlachetnienia i uwznioślenia, a wyższe poniekąd zawężenia i umniejszenia. Wola odwrotnie: daje się ciągnąć przez rzeczy: jeśli to są rzeczy niższe od niej, naraża na szwank godność człowieka; jeśli wyższe, doznaje uszlachetnienia i udoskonalenia. Jeśli nie chce się zgubić czy sponiewierać, winna zachować się godnie czy obojętnie wobec dóbr niższych: 'gardzić' światem, a nastawić się, otworzyć chłonnie na to, co wyższe.

/11/ a 3 na 3. Wolność woli pozytywnie polega na swobodzie wyboru między tym a owym; negatywnie polega na nie istnieniu przymusu, tzn. że się nie jest z zewnątrz przymuszonym; jest to więc jakaś negacja czy brak. Otóż każda negacja czy brak sama

przez się nie ma stopni. nie rośnie i nie zmniejsza się; np. zwierzę nie myśli, ślepy nie widzi itp.; ale mogą się one zwiększać lub zmniejszać z ubocznych względów; patrz wyżej z. 11, 4 na 1, t. 1, str. 194.

/12/ a. 4. Siły bojowe znajdują się w części zmysłowej; a więc u tych, co mają zmysły; ich przedmiotem jest dobro z trudem osiągalne, a więc trudy i ich pokonywanie; należą do nich: gniew, odwaga, otucha. strach. rozpacz. Stany psychiczne tego pokroju nasz język oddaje różnymi wyrażeniami: zagorzalstwo, zapalczywość, zadzierżystość. zadziorność, buńczuczność, gniewliwość. wojowniczość, porywczość, popędliwość, postawa walki, nieustępliwości, oporu, rozeźlenia itp. - no i ich przeciwieństwa.

Siły pożądliwe znajdują się również w części zmysłowej; ich przedmiotem jest dobro przyjemne, odpowiadające naturze, bez jakowychś trudności. Należy tu cała skala prostych i złożonych przeżyć, uczuć: upodobanie – nieupodobanie, miłość - nienawiść, żądza - wstręt, przyjemność – nieprzyjemność, ból.

Trzeba o tym wiedzieć, że niektóre wyrażenia oddające stany czy przeżycia psychiczne. mogą oznaczać: 1. Uczucie, które jest właściwe li tylko istotom obdarzonym zmysłami i ciałem; 2. cnotę czy wadę, co jest właściwe tylko człowiekowi; 3. prosty akt woli. co zachodzi w każdym jestestwie duchowym; patrz wyżej /3/.

ZAGADNIENIE 60

/13/ a. 1. a. Miłość czyli miłowanie - *amor sive dilectio*. b. miłość naturalna - w przeciwieństwie do miłości z wolnego wyboru. c. miłość naturalna - dobywa ją wola jako natura, a nie jako wolna; jest więc konieczna. zdeterminowana do jednego przez naturę; jest nią naturalna skłonność (ciążenie, parcie, pociąg) ku swojemu dobru: każda bowiem stworzona natura ma wrażoną w siebie przez Stwórcę ową skłonność.

Chodzi tu i o ową natura]na skłonność każdej natury ku swojemu dobru, i o akt woli jako natury.

O miłości i skłonności naturalnej patrz znakomite uwagi t. 10, str. 10.

/14/ a. 1. odp. Oto co Autor o tym pisze w swoim innym dziele: „W rzeczach przyporządkowanych pierwsze musi być zachowane w drugim. a w drugim musi znajdować się nie tylko to, co go gatunkowo cechuje, ale i to, co mu przysługuje z racji posiadanych istotnych cech pierwszego. Np. człowiekowi przysługuje nie tylko używanie rozumu - z racji różnicy gatunkowej: jest nią ‘rozumne’, ale i posługiwanie się zmysłami, używanie pokarmu itp. z racji swojego rodzaju: jest nim ‘zwierzę’ lub ‘żywotnik’ *(vivum)* (De Ver. q 22, a. 5, odp.). Patrz także niżej, 1-2. 10, 1 na 1, t. 9, str. 199.

Pierwsze bywa zachowane w drugim: chodzi nie o ruch i czas, ale o porządek natury, myśli, przyczyny: np. rodzaj jest w gatunku, nieokreślone w określonym. przyczyna w skutku, natura we władzach swoich. władza w swojej czynności itp.

/15/ a. 1, odp. Dosłownie: „W naturze umysłowej znajduje się skłonność naturalna według woli *(secundum voluntatem)*”; tzn. natura umysłowa. ma naturalną skłonność, czyli miłość ku swojemu dobru i ta skłonność bywa ziszczona poprzez wolę; to wola więc ziszcza wszystkie naturalne dążenia natury umysłowej. Wprawdzie wola jest odrębną

realnie od natury anioła i człowieka, łoni się jednak z niej poniekąd jako jej narzędzie naturalne spełniające wszystkie jej dążenia.

/16/ a. 1 na. 1. Miłość li tylko naturalna - a więc spotykana u istot nie posiadających żadnego swojego poznawania; chodzi o ciała nieożywione i o rośliny; - tą miłością jest ich parcie czy ciążenie ku ich dobru. U zwierząt instynkt naturalny jego odruchy zawsze są poprzedzane jakimś poznaniem: np odczucie głodu wyzwala instynkt szukania żeru; do strzeżenie wilka ucieczkę przed nim itp.

/17/ a. 1 na 2. Wolność woli dotyczy dóbr poszczególnych mających charakter środka do celu; opiera się o wszczepioną przez Stwórcę determinację ku dobru w ogóle. Wobec tego dobra w ogóle nie ma ani anioł, ani człowiek wolnej woli: jest doń wiedziony naturalną, konieczną skłonnością.

W Bogu natura i wola sa tym samym. bo tylko w istocie Boga dobro mieści się totalnie; patrz wyżej, z. 59, 2, odp. /6/.

/18/ a. 1 na 3. Poznanie naturalne zawsze jest prawdziwe spada na Stwórcę; u anioła jest nim poznanie poprzez idee wrodzone; w człowieku jest nim poznanie pierwszych zasad leżących u spodu każdego dalszego poznawania; poznajemy je samorzutnie bez rozumowania; są dla nas same przez się bezpośrednio oczywiste; w oparciu o nie, rozum wnioskuje i nabywa wiedzę; patrz niżej, z. 60, 2 zarz. 2, odp.; z. 62, 8 na 2 .

Miłość naturalna zawsze jest praworządna, dobra *(recta)*, tzn. zgodna z prawem, z naturą i z kierunkiem do celu.

Łaska doskonali naturę: nadprzyrodzona miłość Boga doskonali ową naturalną miłość czy skłonność.

/19/ a. 2, zarz. 1. Miłość umysłowa - która idzie za poznaniem myśli *(intellectus)*. Miłość rozumowa - która idzie za poznaniem rozumu *(ratio)*, a więc za poznaniem rozumującym. namyślającym się. Miłość zmysłowa - która idzie za poznaniem zmysłów *(sensus)*. Miłość z wolnego wyboru której przedmiot bywa wybierany a nie narzucany przez naturę *(dilectio electiva)*. Miłość naturalna tu w tym artykule oznacza miłość o ile ją przeciwstawiamy miłości z wolnego wyboru.

W człowieku wybór jest poprzedzony poznaniem rozumującym. tj. namysłem: patrz t. 9, str. 383.

Jeśli chodzi o miłość umysłową i rozumową, to opiera się o różnicę. jaka istnieje między myślą o rozumem; patrz wyżej /2/.

/20/ a. 2, odp. Rozumowanie jest takie: Poznanie odbywa się przez to, że rzecz poznana jest w poznawcy - jest jego doskonałością; stąd też świadczy o niedoskonałości poznawcy to, że nie poznaje rzeczy w lot, ale dopiero poprzez pośrednictwo przesłanek. Właśnie tę niedoskonałość spotykamy u człowieka, a nie u anioła. Pożądanie zaś idzie w kierunku dobra ku rzeczy pożądanej; otóż bynajmniej nie świadczy o niedoskonałości pożądawcy to, że do dobra ostatecznego idzie poprzez dobra pośrednie; to raczej świadczy o niedoskonałości dobra, że nie jest dobrem ostatecznym. Anioł zaś pragnie dobra. i to jest jego doskonałość.

/21/ a. 2 na 2. Wolność wyboru musi poprzedzić rozbicie sadu na ewentualności: za lub przeciw, no i jego zawieszenie; o przechyleniu na tę czy ową stronę decyduje wola:

ona wybiera. Czy u anioła może zachodzić owo rozbicie sądu na ewentualności? Otóż w dziedzinie spekulatywnej – nie, bo tu w grę wchodzi prawda lub fałsz; anioł zaś nie myli się co do prawdy lub fałszu. W dziedzinie poznania praktycznego – tak, bo tu wchodzi w grę pytanie: czy dane dobro odpowiada lub nie odpowiada dobru ostatecznemu. Sąd spekulatywny zawsze jest zdeterminowany. sąd praktyczny - nie, bo dobro poszczególne nie jest adekwatne dobru ostatecznemu; zawsze więc jest miejsce na sąd o nim: za lub przeciw; i tu jest miejsce na wolny wybór.

/22/ a. 3, odp. Przykład z ogniem często używany przez Autora. Dziś w tym wypadku można by się posłużyć przykładem tropizmu dodatniego, a jest to ruch wzrostowy roślin lub ich części oraz ruchy niższych zwierząt pod wpływem działania bodźców n wykonywane w kierunku źródła bodźców; np. heliotropizm.

/23/ a. 3, odp. Dobrem, które jest przedmiotem miłości, jest: a. podmiot miłujący, który chce swojego dobra i doskonałości; jest to miłość: przyjaźń; w art. użyto terminu: jestestwo, dobro samoistne. b. Przypadłość, tj. dobro. którego podmiot miłujący chce dla siebie lub dla drugiego podmiotu; jest to miłość: pożądanie. Tym dobrem może być albo samo szczęście i jego istotne warunki czy składniki; w tym wypadku podmiot siebie i to dobro miłuje miłością naturalną a nie z wyboru, albo może nim być to, co do szczęścia prowadzi: dobro nieadekwatne wobec szczęścia pełnego: i to dobro miłuje miłością z wolnego wyboru.

/24/ a. 3 na 2. Jedność swojego bytu, jego niepodzielność, całość, trwanie, istnienie: to przedmiot naturalnej miłości; każdy tak dba o swoją jedność, jak dba o swoje istnienie; a ono jest głównym dobrem każdego. Stąd z taką samą siłą każdy troszczy się o swoje jedno, z jaką troszczy się o swoje istnienie; i to jest również dobrem człowieka - przedmiotem jego miłości naturalnej. Nic dziwnego, że każdy człowiek naturalnym zewem kocha siebie samego; i to jest podstawowa miłość; ona jest podana jako wzór miłości bliźniego: ‘jak siebie samego’.

/25/ a. 5 na 2. „Gdyby bowiem, co jest niemożliwe”, Bóg nie był dobrem człowieka, człowiek nie miałby powodu miłowania Go”. (2-2, 26, 13 na 3, t. 16 str. 100).

Zarzut 2: „Jeżeli ‘a’ kochasz itd.”; chodzi o znaną zasadę: *propter quod unumquodque et illud magis*; powtarza się ona dość często i różnie bywa oddawana na polskie: patrz wyżej, z. 16, 1, zarz. 3, t. 2 str. 89; z. 36, 3, zarz. 2, t. 3 str. 115; 3, 2, 7, zarz. 3, t. 24, str. 53; wyjaśnienie tej zasady patrz wyżej z. 44, 4 na 2, t. 4 str. 16.

Miłość naturalna anioła do Boga jest miłością przyjaźni. Anioł tą miłością miłuje Boga w Nim samym i dla Niego samego. Jasne, że ta miłość nie tylko nie wyklucza troski o własne dobro, nie przekreśla miłości naturalnej do siebie samego, ale doskonale z nią harmonizuje. Autor wyjaśnia to w Na 1 na przykładzie części i całości: miłość części do całości dobrze harmonizuje z jej miłością do siebie samej; część należy do całości; jeśli kocha całość, tym samym kocha i siebie samą: „Jest prawdą, że rzecz będąca częścią, kocha dobro całości jako sobie odpowiadające; ale nie w ten sposób, by dobro całości odnosić do siebie, ale raczej siebie odnosząc do dobra całości” (2-2. 26, 3 na 2, t. 16 str. 80). Miłość części do siebie jest pochodną; płynie z miłości do całości; jest wtórną.

„Miłować Boga bardziej niż siebie i nad wszystkie rzeczy, jest naturalne nie tylko dla anioła i człowieka, ale dla każdego stworzenia - kimkolwiek by ono było" (*Quodl.* 1,

a. 8, odp.). Jest to więc podstawowe prawo naturalne. Dla człowieka jest ono również prawem pozytywnym: „Będziesz miłował Pana Boga twego” itd.

Stworzenie, to część; Bóg to ca ość: całość dobra i istnienia. Jak widać, w grę tu wchodzi zasadnicze rozróżnienie: byt (dobro) przez istotę; byt (dobro) przez udział.

Pobudką wiec miłości Boga jest: a. zależność bezwzględna od Niego co do istnienia; b. Bóg jest samą dobrocią, pełnią dobra, jego źródłem.

/26/ a. 5 na 5. „Ci zaś, którzy” itd. - chodzi o szatanów. Poznaniem naturalnym szatan widzi bezpośrednio siebie, swoją istotę, a dopiero poprzez nią, pośrednio, widzi Boga. Poznaje więc Boga poprzez Jego skutki, a jest nim i on sam.

Skutki zaś Boga są dwojakie: jedne są powszechne, odpowiadające woli szatana; wchodzą w skład i tworzą sam jego byt: być, żyć, myśleć, chcieć itp. Szatan poznaje je, a zarazem poznaje Boga jako ich przyczynę i swoją zależność od Niego; za czym idzie miłość naturalna do Boga jako do dobra powszechnego; i ta miłość jest nad siebie i nad wszystko - dla samego Boga. Drugie są poszczególne. przeciwne woli;. chodzi o karę wymierzoną mu przez Boga. Szatan i w tej karze poznaje Boga, ale nie takim. jakim chce Go mieć; a chce Go mieć jako dobro, a nie jako zło: kara. I dlatego co do tego nienawidzi Boga. a przez to i Boga Stwórcę. Jest to więc miłość rozdarta i nienawiść nie totalna, bo u spodu jest miłość. Odrzucony od Boga nienawidzi Go za to odrzucenie, bo chciałby być przy Nim. To nie jest nienawiść uciekająca od przedmiotu nienawiści. ale nie dająca się pocieszyć z tego powodu, że musi na zawsze być od niego oddalonym. Szatan nienawidzi z miłością. (W ten sposób wyjaśnia rzecz tłumacz francuski tego traktatu; patrz str. 452n).

Natomiast tłumacz niemiecki uważa, że chodzi tu o cuda; szatani widzą je i ‘wierzą ze drżeniem’; albo chodzi o działanie uświęcające i zbawiające ludzi: „wszak szatani chcieliby, aby wiele z tego, co jest, nie było, a było, co nie jest (niżej z. 64, 3. Odp.). Owe to poszczególne skutki są przeciwne jego woli i sprawiają mu ból” (tłum niem., t. 4 z r. 1936, str. 483 /233/.

O karze na aniołów złych mowa jest niżej w z. 64.

ZAGADNIENIE 61

/27/ a. 1. Bóg stworzył aniołów. Nauka Kościoła: Synod w Braga (Hiszpania, r. 563, przeciw Pryscylianowi i Manesowi; patrz t. 2 /173/ str. 302; t. 3 /3/ str. 241 nn oraz o manichejczykach: z 8, 3 odp., /63/ /80/ /84/ t. 1 str. 156. 286. 289. 290; t. 4 /7/ /60/ /89/ str. 93. 111. 118) - postanawia. Kan. 5. „Jeśli ktoś wierzy, że dusze ludzkie lub aniołowie pochodzą z substancji Bożej, jak mówili Manes i Pryscylian: niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (D 235). Kan. 7. „Jeśli ktoś mówi, że diabeł nie był najpierw dobrym aniołem, stworzonym przez Boga i że natura jego nie była Bożym dziełem, ale twierdzi, że wyłonił się z ciemności i że nie miał żadnego stwórcy, że jest początkiem i substancją zła, jak mówili Manes i Pryscylian – n.b.w.” (D. 237).

Sobór Lat. (r. 1215): „Bóg wszechmocną swoją potęgą równocześnie, od początku czasu, stworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i ten świat” (D. 428).

Sobór Lyoński II (r. 1274). Wyznanie wiary Michała Paleologa: „Od Niego, w Nim i przez Niego jest wszystko, co jest na niebie i na ziemi, widzialne i niewidzialne, cielesne i duchowe”. (D. 461)

Sobór Florencki. Dekret dla Jakobitów (r. 1442): „On, kiedy zechciał, z dobroci swojej wszystkie uczynił stworzenia, tak duchowe, jak cielesne; dobre z pewnością, bo były uczynione przez Najwyższe Dobro ale zmienne. bo stworzone z nicości. Twierdzi więc (Sobór). że nie istnieje żadna natura zła, gdyż każda natura jako natura jest dobra, (D. 706).

Sobór Wat. I (r. 1870) ponawia naukę poprzednich Soborów; patrz D 1783. 1801n. Patrz także t. 4, /1/ str. 89.

/28/ a. 1, odp. Argumentem głównym na ton że aniołowie mają przyczynę swojego bytu, jest zasadnicze rozróżnienie: byt przez swoją istotę i byt przez udział, co równa się rozróżnieniu: być swoim istnieniem i mieć istnienie; jestem istnieniem i mam je od kogoś; szerzej o tym t. 1 /50/, str. 283.

/29/ a. 1 na2. Tu chodzi o przyczyny anioła: formalną, materialną i sprawcza. Anioł nie ma innej przyczyny formalnej poza sobą - jest przecież samą formą; a ponieważ nie jest formą aktualizującą materię, nie ma on przyczyny, która by wyprowadzała ją z możności do rzeczywistości; materii bowiem nadaje formę jakaś przyczyna zewnętrzna. Anioł ma więc przyczynę zewnętrzną - sprawcza. Patrz t. 4 /8/ str. 235. 236.

/30/ a. 2. Wbrew. Mądrość Zrodzona to Syn Boży; patrz z. 34, 1 na 2: z. 41, 3 na 4. T. 3, str. 94-95. 185-186. Cytowane zdanie z *Księgi Przysłów* mówi o uosobionej Mądrości Boga o Mądrości Zrodzonej. Kościół w liturgii zwykł je stosować do Najświętszej Maryi Panny - Stolicy Mądrości, czyli Matki Syna Bożego. Autor używa tego tekstu ze względu na słowa „pierwej niźli co uczynił”.

/31/ a 3, zarz. 1. Św. Grzegorz z Nazjanzu dwa razy podaje ów tekst: w *Oratio 38 In Theophania* n. 9, MG 36, 320 D oraz w *Oratio 55 In sanctum Pascha*, MG 36, str. 630, V-IX. Oto co pisze: „Ponieważ dobroć nie zadowoliła się kontemplacją jedynie samej siebie, ale należało dobro wylać i rozprzestrzenić, aby zaistniało wielu. którzy by doznali dobrodziejstwa - co jest cechą najwyższej dobroci: Bóg najpierw powziął pomysł czy wymyślił moce anielskie i niebieskie, i ów pomysł był dziełem, które Słowo wykonało a Duch Święty dopełnił. W ten to sposób zostały stworzone drugie Blaski *(splendores)* do posługi - pierwszego Blasku. Należy przez nie rozumieć myślące duchy lub też ogień wolny od materii i niecielesny, lub wreszcie inne drugie stworzenie do nich najbardziej zbliżone”.

Moce niebieskie, to ów ogień wolny od materii i niecielesny, czyli ciała niebieskie.

Grzegorz podaje te słowa mówiąc o dziele stworzenia. Św. Tomasz skrócił i uprościł ów cytat, ale zachował główny sens, że mianowicie zdaniem Grzegorza, Bóg najpierw stworzył aniołów - przed światem materialnym.

Wyjaśnień tych, jak i innych w wielu podobnych razach, udzielił mi O. Ignacy Góra; niniejszym dziękuję Mu za cenne informacje i za trud szukania: za chęć skorą zawsze do udzielania mi braterskiej pomocy i służenia swoja bogatą wiedzą.

/32/ a. 3, odp. Sobór Lat. IV (1215 r.) polecił trzymać się zdania Kościoła Zachodniego i ujął je tak: „Bóg wszechmocna potęgą swoją równocześnie od początku

czasu utworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i świat” (D. 428).

Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że zdanie przeciwne jest błędne. Jak bowiem św. Tomasz mówi w komentarzu do tegoż dekretu soborowego, słowa: 'równocześnie od początku czasu. itd. umieszczono w tymże dekrecie przeciw błędowi Orygenesa (*Peri Archon* lib. I 6 nn; lib. II 1. 2. 9) i przeciw zwolennikom opinii utrzymującej, że zasadniczo *(per se)* tylko stworzenia duchowe były stworzone przez Boga; a dopiero potem, z powodu ich winy, upadku, zostało uczynione stworzenie cielesne.

A ponieważ opinia głosząca, że aniołowie byli stworzeni przed ciałami, ma dwie odmiany, mianowicie a. aniołowie byli stworzeni jako głównie zamierzeni, a dopiero jakby przez przypadłość, z powodu ich winy czy upadku, został stworzony świat cielesny; b. po prostu i bez względu na cokolwiek Bóg stworzył aniołów przed światem widzialnym. dlatego ów dekret, chociaż dosłownie godzi w obie odmiany, to jednak należy go interpretować w tym sensie, że godzi on jedynie w pierwsza odmianę opinii jako heretycką; można go także jednak stosować i do drugiej odmiany jako mniej prawdopodobnej. Patrz św. Tomasza *De Pot.* q. 3, a. 18.

/33/ a. 4. wbrew. Co to niebo empirejskie patrz wyżej t. 2 /16/ str. 255-256, oraz niżej świat widzialny, Skorowidz pod Empirejskie, ogólnie mówiąc jest to siedziba Boga, aniołów i ludzi zbawionych: nasze niebo. Autor nie przywiązuje wagi do nazwy i do miejsca.

Strabo Walafryd († 849), opat w Reichenau, benedyktyn, uczeń Hrabana Maurusa, założyciela Szkoły Fuldańskiej. Należał więc do świty uczonych z czasów karolińskich, wielkich encyklopedystów gromadzących materiał dla przyszłego, tak świetnego rozwoju i rozkwitu nauk średniowiecza. Nie mieszać go ze Strabonem, autorem Geografii, żyjącym na przełomie epok (od ok. 58 przed. do ok. 25 po Chr.).

/34/ a. 4 na 1. Autor w innym swoim dziele (*De Pot.* q. 3, a. 19) stawia pytanie: Czy aniołowie mogli istnieć przed światem widzialnym i tak odpowiada: „W sprawach Bożych – a także i w wielu sprawach cielesnych - nie należy powodować się wyobraźnią. Wszak wyobraźnia wywodzi się od zmysłów ... i nie wychodzi poza ilość, która jest podmiotem jakości postrzegalnych zmysłami. Otóż niektórzy, nie bacząc na to, nie mogąc wyzwolić się z pęt wyobraźni, nie mogli pojąć czegoś inaczej jak tylko na sposób rzeczy usytuowanej. Z tego powodu niektórzy starożytni mówili: co nie jest w miejscu, zgoła nie istnieje ... Ten sam błąd popełniają i dziś niektórzy mówiąc, że aniołowie nie mogą istnieć bez stworzenia cielesnego; uważają oni w swojej wyobraźni aniołów za rzeczy usytuowane Jest to sprzeczne ze stanowiskiem dawnych teologów utrzymujących, że aniołowie byli przed zaistnieniem świata; godzi to również w godność natury anielskiej, ponieważ porządkiem natury jest ona wyższa czy pierwszą niż stworzenie cielesne i w żaden sposób nie może być zależną od tegoż stworzenia. I dlatego bezwzględnie sądzimy, że aniołowie mogli istnieć przed światem”.

ZAGADNIENIE 62

/35/ z. 62. Aniołowie w łasce i chwale; dosłownie: O doskonałości aniołów w bycie łaski i chwały: *De perfectione angelorum in esse gratiae et gloriae,* tzn. o udoskonaleniu aniołów łaską i chwałą Poprzednie zagadnienie rozprawiało o powołaniu aniołów do bytu naturalnego; obecnie mowa o powołaniu do bytu nadprzyrodzonego i o udoskonaleniu ich bytu łaską i chwalą.

Co do art. 1: Kościół na Soborze w Vienne (1311 1312) odrzucił następujące zdanie: „Każda umysłowa, duchowa natura jest sama w sobie w naturalny sposób szczęśliwą" (D. 475).

Autor stoi na stanowisku, że faktycznie aniołowie na początku nie mieli szczęśliwości nadprzyrodzonej; rację podaje we Wbrew i przy końcu odpowiedzi.

Jeśli chodzi o możliwość, to trzeba przyznać, że Bóg mógł stworzyć aniołów od razu w szczęśliwości nadprzyrodzonej.

/36/ a 3. odp. Ziarna zakodowane - *rationes seminales*. Szeroko o tym niżej, z. 65. 4 odp. i na 2; z. 69, 2; z. 71 odp. i na 1; z. 73, 1 na 3; a. 3 na 2; z. 74, 2 odp. i na 1: obj. /23/ /29/ /30/ t. 5: świat; z. 90, 4 odp.; z. 91, 2 na 4; z. 92, 4 na 3. zwłaszcza obj. /84/, t. 7; z. 115, 2, t. 8. Autor powtarza pomysł Augustyna.

„Łaska jest jakowymś zaczątkiem chwały w nas" (2-2, 24,3 na 2, t. 16, str. 31). Chwała jest pełnią łaski - jej uwieńczeniem. Stąd rozróżnienie: łaska zaczątkowa - łaska końcowa, uwieńczona chwałą; łaska niedoskonała - łaska doskonała, uwieńczona chwałą.

/37/ a. 4, Wbrew. Raczej chodzi o Jeruzalem mesjańskie, w przeciwieństwie do niebieskiego; patrz przypis do Ap 2l, 9n w *Bibl. Tys.* wyd. 2.

/38/ a. 4, odp. Tak uczył Piotr Lombard *Magister Sententiarum*. To tak jak żołnierz, który najpierw otrzymuje stopień czy awans. a potem dopiero nań zasługuje.

Opinię zaś niżej podaną. że jedna i ta sama czynność anioła jest zarazem zasługującą i uszczęśliwiającą, głosił św. Bonawentura.

/39/ a. 6. odp. Od woli Boga zależy, że anioł ma takie czy inne dary natury i w takim czy innym stopniu, ilości, że jest wyższej lub niższej rangi; i od woli Boga zależy, że zechciał udzielić darów łaski i chwały stosownie do darów natury. Bynajmniej z tego nie wynika, że owe dary naturalne anioła są przyczyną łaski, przyczyną sprawczą i przystosowującą. Zawsze bowiem tą przyczyną jest pomoc darmowa łaski i uprzednie poruszenie Boże; łaska zawsze jest łaską i czymś nadprzyrodzonym.

Bóg też w sposób wolny udziela łaski większej lub mniejszej, dostosowując się do przez siebie udzielonych większych lub mniejszych darów naturalnych. Jasne, że tu trzeba uwzględnić Mądrość przewidującą i odwieczne zarządzenie Boże; to sam Bóg tak uplanował całościowo los aniołów. ich stworzenie naturalne i nadnaturalne: naturę. łaskę, chwałę i ich stopień.

/40/ a. 6 na 3. Chodzi o to, że lepiej służy zasadniczemu celowi stwarzania (jakim jest chwała Boża; ujawnienie Jego doskonałości) różnica gatunkowa i wielość gatunków niż różnica materialna, liczbowa i wielość jednostek; patrz wyżej z. 23, 7 odp. t. 2 str. 205; z. 47, 3 na 2 oraz z. 50, 4 na 3 4 /15/ t. 4 str. 58. 144. 145. 237; z.85, 3 na 4 t. 6.

/41/ a. 8, odp. Teza tomistyczna 21 opiewa: „Wola w sposób konieczny pragnie tego, co jej przedstawiono jako dobro wypełniające całkowicie jej pożądanie”.

/42/ a. 8 na 2. Jeśli chodzi o wolę, jej wolność i wybór, to wolna wola może wybierać między czynić lub nie czynić, chcieć lub nie chcieć. I w tym istotnie tkwi wolność woli, a zarazem dostojeństwo istoty duchowej (terminologia scholastyczna zwie to: *libertas exercitii* lub *contradictionis*). A skoro postanowiła czynić, może czynić to lub owo, wybrać to lub owo - lepsze: chodzi o wybór między różnymi dobrami (terminologia scholastyczna zwie to: *libertas specificationis*). Może wreszcie wybierać między dobrem a złem *(libertas contrarietatis).*

/43/ a. 9 na 3. O tym, jak Chrystus był w ‘drodze’ do wiecznej szczęśliwości i zarazem posiadał ją, patrz niżej 3. 15, 10, t. 24, str. 265.

„Zasługiwać na nagrodę lub karę, to rzecz życia doczesnego; stąd u ziemian dobro zasługuje na nagrodę, a zło na karę. U niebian zaś dobro ich nie zasługuje, ale stanowi ich nagrodę: szczęśliwość” (2'2. 13, 4 na 2, t. 15, str.163).

ZAGADNIENIE 63

/44/ a. 1. Dosłownie: czy zło winy może być w aniołach. Zło winy w przeciwieństwie do zła kary. patrz wyżej z. 48, 5. 6, t. 4, str. 70-74. Fakt upadku aniołów jest nam znany li tylko z objawienia; patrz znamienne teksty. 2 P 2, 4; Ap 12, 7-9; 20, 10; Mt 4. 1-11; 12, 43; Mk 5, 8n; Łk 4, 2-7; 8, 12. 29n; 10, 18; J 8, 44; 13, 2; Dz 5, 3; 2 Tes 2, 8-11; 2 Tm 2, 26; Jud 1, 6; 1 P 5, 8; Mdr 2, 24.

/45/ a. 1, odp. Z daru łaski nie może grzeszyć Chrystus, Maryja, św. Jan Chrzciciel, aniołowie dobrzy utrwaleni w dobrem i święci w niebie.

/46/ a. 1 na 1. Anioł w swoim bycie naturalnym ma istnienie; nie jest więc w możności do niego: nie może go utracić (wyżej, z. 50. a.5, odp. t. 4 str. 145n; z. 9, 2, t. l str. 163-167; jest złożony z istoty l z istnienia (z. 50, 2 na 3, t. 4). Ale anioł ma władze: myśl i wolę, a te są w możności wobec dobra niepełnego; patrz wyżej z. 59, 3; z. 60, 2, 4; z. 62, 8 na 2, 3.

/47/ a. 1 na 2. Ciała niebieskie: a. mają tylko działanie naturalne, tzn. nie mają działania umysłowego: nie poznawają i nie mają aktów wolnej woli. Tu ‘naturalny’ bierze Autor w przeciwieństwie do ‘świadomy’ i ‘wolny’. b. nie podlegają rozkładowi, bo nie są złożone z elementów ziemskich; patrz niżej, z. 75, 5 odp. t. 6.

O ciałach niebieskich patrz wyżej, t. 2 /16/ str. 255 oraz niżej: Świat widzialny.

/48/ a. 1 na 3. A więc grzech anioła nie był porządku naturalnego, ale nadprzyrodzonego. Anioł był stworzony w łasce; skoro tak, był w możności wobec celu nadprzyrodzonego; a gdzie możność, tam i możliwość upadku. Biorąc pod uwagę samą naturę anioła i porządek naturalny czy sytuację jego naturalną. grzech u niego jest nie do pomyślenia. Jak się zdaje grzech anioła polegał na jakowejś kolizji w nim wyboru między celem nadnaturalnym a naturalnym, a jeśli chodzi o cel nadnaturalny, kolizja ta dotyczyła sposobu .jego osiągnięcia, a być może i jakowychś okoliczności związanych z tymże celem; patrz niżej a.3.

/49/ a. 1 na 4. „Błąd szatana nie polegał na tym, że to uważał za dobro, co nie jest dobrem, ale na niezwróceniu uwagi na dobro wyższe, do którego należało odnieść własne dobro. Powodem tego pominięcia czy niedopatrzenia mogła być wola zwrócona zbyt intensywnie ku własnemu dobru [a więc zapatrzona na samą siebie]: wola bowiem wolna może się zwrócić ku temu lub owemu" (*Contra Gentes.* III, 110, § *Non enim*).

„Jeśli chodzi o grzech. to zawsze idą w parze potknięcie się myśli lub rozumu i woli. Nie wolno jednak w pierwszym grzechu szatana dopatrywać się takiego potknięcia się myśli, żeby coś źle osądził; np. że dane zło jest dobrem, ale potknięcie jego polegało na tym, że nie dojrzał swojego prawidła i jego porządku" (św. Tomasz, *De Malo* q. 16, a. 2 ad 4).

Ów brak dopatrzenia tego, co należało dopatrzeć, owo niebaczenie, jest poniekąd ignorancją: nieumiejętnością wyboru; patrz 1-2. 6, 8, odp., t. 9, str. 164.

Owo niedopatrzenie czy nie zwrócenie uwagi na powinność - na prawo, a więc grzech szatana, polegało na tym, że chciał swojego dobra z pominięciem prawidła wyznaczonego, tj. pozytywnie przez Boga wyznaczonego celu: szczęśliwości nadprzyrodzonej; było to więc typowe niezachowanie 'porządku celu'; anioł wiedział, co jest tym celem, i jaka jest wola Boga; patrz niżej a. 3.

/50/ a. 2. odp. Ponoszenie winy - *secundum reatum*; chodzi o obowiązek ponoszenia winy i kary za grzech swój czy cudzy, o ile się było jego przyczyną: patrz o tym niżej 1-2. 87, t. 12, str. 204n. Ów obowiązek jest skutkiem grzechu formalnego kalającego duszę człowieka czy anioła; patrz tamże z. 86, str. 201n.

Upodobanie - *affeetus*.

/51/ a. 2 na 2, zarz. 2. Grzechy duchowe i cielesne: patrz niżej 1-2, 72, 2, t. 12. str. 27; z. 73, 5, str. 53; 2-2, 118, 6, odp. t. 20, str. 163. Grzechy główne patrz 1-2, 84, t. 12 str. 176-186. O tej podwójnej chciwości patrz 2-2, 118, 2, odp.; a. 5 na 2, t. 20, str. 162. O lenistwie duchowym, zniechęceniu - *acedia* patrz 2-2. 35. t. 16, str. 199-208, t. 15. str. 313-143).

/52/ a. 3, zarz. 1. Pożądanie zmysłowe i rozumne, o jakim tu mowa, jest tylko w człowieku; idzie za poznaniem zmysłowym lub poznaniem rozumu. Pożądanie umysłowe jest w aniołach. Wprawdzie zwierzęta mają pożądanie zmysłowe, ale nie mają wolnej woli i rozeznania rozumu; grzech u nich być nie może.

/53/ a. 3, odp. Pierwszy działacz nie doznaje niczego; nie odbiera żadnego działania, a tylko działa i udziela swojej dobroci Stworzenie i działa, i odbiera działanie oraz owo udzielanie dary pierwszego działacza. Stworzenie ma cel i działa dla celu. Tym celem jest upodobnienie do pierwszego działacza Boga. Przez to upodobnienie osiąga swoją doskonałość. Zbiega się tu działanie pierwszego działacza i działanie dla celu stworzenia. Patrz wyżej z. 44, 4, t. 4 str. 15-16.

/54/ a. 3. odp. „W woli anioła mógł się pojawić grzech; polegał on na tym, że nie skierował własnego dobra i doskonałości ku celowi ostatecznemu, ale przylgnął do własnego dobra jako do celu. A ponieważ normę postępowania należy brać od celu. wynika z tego, że anioł, położywszy cel w swojej woli, chciał. by ona była normą dla innych rzeczy, i by ona nie była rządzona przez kogoś wyższego. Ale to należy do Boga. I

w tym sensie należy rozumieć, że chciał być równym Bogu (Iz14. 14)" (*Contra Gentes* III, 109, § *Potuit igitur*).

/55/ a, 3, odp. Jak Bóg jest swoim istnieniem. tak też i jest swoim szczęściem i szczęśliwością. Jest sam dla siebie celem. Nie zasługuje na szczęśliwość. Patrz wyżej z. 26, 1 na 2, t. 2, str. 233.

/56/ a. 3, odp. To, co istnieje samo przez się, ma zarazem wyższość i niezależność - władzę; jest zarazem źródłem bytu dla innych; wszystko jest odeń zależne i jest mu podporządkowane. I- tego pragnie szatan: wyższości. uniezależnienia, władzy; zarazem uzależnienia innych od siebie i panowania nad innymi. Jest zasadnicza różnica: Bóg jest niezależny i ma zwierzchność z tytułu własnego: bo istnieje sam przez się; szatan chce to mieć przez uzurpowanie. Bóg udziela się, uszczęśliwia, obdarza wolnością; szatan wprost przeciwnie: chce by mu się inni udzielali, służyli, byli niewolnikami nieszczęśliwymi, jak on sam jest nieszczęśliwy; jego żądza władzy jest dla samej władzy i panowania. Ideałem jest Chrystus, który „nie przyszedł aby Mu służono, ale aby służyć" (Mk 10, 45). A szatan bodajże żyje pod hasłem: „jestem, aby mi służono". I chyba tu jest istotna różnica między totalizmem Boga a totalizmem - tyranią szatana.

/57/ a. 4. Szatan nie jest złym z natury; taka jest wyraźna nauka Kościoła:

Sobór Lat. IV (1215 r.): „Diabeł bowiem i inne złe duchy zostały przez Boga stworzone jako dobre z natury, ale sami siebie zrobili złymi" (D. 428). Synod w Braga kan. 7, patrz wyżej /27/. List Klemensa VI *Super Quibusdam* z r. 1351, 29.IX - *De erroribus Armenorum*, D. 574a.

/57a/ a. 4 na 1. Porfiriusz (232-304), neoplatończyk, uczeń i biograf Plotyna; komentował Platona i Arystotelesa; jego dzieło Izagoga - Wstęp do Kategorii Arystotelesa - było najważniejszym tekstem logicznym, jaki po starożytności odziedziczyło średniowiecze. Należał do szkoły aleksandryjsko-rzymskiej.

/58/ a. 5, odp. Przeobrażenie czy przeinaczenie to specjalna odmiana zmiany – *alteratio*; we właściwym znaczeniu jest to ruch w kierunku nabycia jakiejś dostrzegalnej czy odczuwalnej zmysłami jakości: np. ocieplenie, oziębienie, bielenie itp. A trzeba przyznać, że trudno znaleźć w naszym języku odpowiednik na *alteratio*. Patrz o tym wyżej t. 4 /25/ str. 100.

Jeśli chodzi o dwie zmiany momentalne, to one mogą kończyć się na tym samym momencie; wszak w tych zmianach równocześnie i w tym samym momencie Są: stawać się i być dokonanym. Patrz wyżej. z. 45. 2 na 3, t. 4 str. 21n.

/59/ a. 5. odp. Kajetan - jeden z najlepszych znawców myśli Autora i komentator Sumy - tak pisze: „Pierwszym w każdej rzeczy jest charakter natury (1. 60, 2); w następstwie i pierwsze działanie każdej rzeczy jest naturalne - jako pochodzące od tejże rzeczy mającej charakter natury. A ponieważ działanie natury - jako takie jest dziełem twórcy owej natury, dlatego w ogóle wszelkie pierwsze działanie rzeczy jest i naturalne, i spada na twórcę natury. Stosuje się to także i do natury umysłowej jako wolnej, gdyż także i w samej wolnej władzy charakter natury zajmuje pierwsze miejsce" (Kajetan, kom. do tego art, n V, ed. Leon.).

/60/ a. 5 na 1. Autor w swoim innym dziele dopuszcza inną interpretację: „Zdaniem niektórych, słowa Jana: ‘od początku, znaczą tyle, co zaraz na początku” (*De Malo* q. 16, a. 4 na 1) a więc po pierwszym momencie istnienia.

/61/ a. 5 na 2. Należy tak to rozumieć: Nim w ogóle aniołowie byli stworzeni, Bóg w swojej odwiecznej wiedzy wiedział, tj. przewidział upadek jednych i wierność drugich; i wtedy już w swoich zrządzeniach oddzielił światłość od ciemności. Zarówno jedni jak i drudzy aniołowie byli powołani do wiecznej szczęśliwości. Że jedni stracili ją, stracili z własnej winy, a nie z winy Boga. A więc z tego. że Bóg przewidział ich upadek, bynajmniej nie wynika, iż musieli zaraz w pierwszym momencie swojego stworzenia zgrzeszyć.

A czemu Bóg, mimo przewidzenia upadku niektórych, stworzył ich i czemu dopuścił, że właśnie ten, a nie ów upadł - to rzecz woli Boga i tajemnica przeznaczenia. Patrz niżej a. 7 na 2 oraz traktat *O przeznaczeniu* w t. 2, str. 188-210.

/62/ a. 6. Jakaś chwila - *aliqua mora*. Chodzi o bardzo subtelną sprawę o momenty niepodzielne, mianowicie ile ich było między stworzeniem a upadkiem, a raczej między momentem stworzenia a momentem upadku.

/63/ a. 6 na 4. a. Pierwszy akt anioła równa się momentowi jego stworzenia: ów akt spada na Stwórcę; i dlatego w pierwszy m momencie swojego stworzenia i pierwszym aktem anioł nie mógł zgrzeszyć. b. Ów pierwszy akt był co - do: działać nie działać, wolny, acz niedoskonale. c. Ów pierwszy akt był nadprzyrodzony i zasługujący; aniołowie są stworzeni w łasce: d. anioł zgrzeszył tuż po swoim stworzeniu, a więc w drugim momencie istnienia; w tym drugim momencie anioł mógł w pełni świadom przedstawionego mu pozytywnie celu nadprzyrodzonego - albo go przyjąć, albo odrzucić; jeśli przyjął, został utrwalony i uszczęśliwiony; jeśli odrzucił, został utwierdzony (zatwardziały, zacięty, zawzięty) i odrzucony na zawsze.

/64/ a. 7, odp. a. Sfera nadksiężycowa - podksiężycowa, patrz t. 2 /16/ str. 255-256 oraz II cześć tego tomu skorowidz pod: Sfery, a także odpowiednie rysunki; b. Demony, to nie tylko szatani, ale niekiedy (zwłaszcza w terminologii neoplatońskiej) i duchy opiekuńcze; patrz wyżej, z. 22, 3, odp., t. 2 /171/, str. 1 86. 302; patrz t. 4 skorowidz pod Demony; c. Zastanawiające podejście Autora! Nie bierze pod uwagę całej fantazji neoplatońskiej na temat bogów i demonów, ale dostrzega tylko to, co prawdziwe i zgodne z objawieniem; oto podejście człowieka poszukującego prawdy i mającego szacunek dla człowieka - do jego poglądów; d. W sprawie: czy upadł najwyższy z aniołów, nic nie wiemy z objawienia i nauki Kościoła. Autor idzie za zdaniem Grzegorza Wielkiego; patrz o nim t. 15, str.211 /51/.

/65/ a. 8, odp. Innego zdania są: Albert W., Wilhelm z Paryżan Aleksander z Hales i inni. W tej sprawie nie ma wyraźnej nauki w objawieniu i nauce Kościoła.

/65a/ a. 9 na 3. Diabeł przodownik, pierwszy grzeszący, najwyższy wśród upadłych: *diabolus maior!* Oto wyrażenia św. Tomasza. W naszym języku to tyle, co lucyfer stosownie do Wulgaty „Jakożeś spadł z nieba, Lucyferze, któryś rano wschodził?” *Bibl. Tys.* ma tak „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejącyn Synu Jutrzenki?” (Iz 14, 12). Izajasz mówi o tyranie, być może o królu asyryjskim lub babilońskim. i porównuje jego

upadek do gwiazdy porannej, jutrzenki, spadającej! Ojcowie Kościoła widzieli w nim typ i obraz upadku z nieba wodza zbuntowanych aniołów.

ZAGADNIENIE 63

/66/ a. 1, odp. Szatani nie mają nadprzyrodzonej wiary czy nadziei jako udoskonalenia podmiotun a więc tak jak my mamy - cnotę wlaną. Przedmiot wiary poznają podwójnie: objawiają im go dobrzy aniołowie i sami dochodzą do niego swoją myślą. O tym szerzej niżej, 2-2, 5: Czy szatani mają wiarę. t. 15, str. 80, /75/, str. 2ł6; z. 18, 3 na 2, str. 256 /26/ str. 311; tam także poruszono sprawę. czy szatan ma wiarę niepełną.

/67/ n. 2. A. Czystość natury szatana, tzn. jego natura nie ulega zmianie po grzechu, pozostała nietknięta: geniusz jego myśli i moc woli, potęga w organizowaniu i działaniu, znajomość sprężyn wszechświata: b. Bóg sam w sobie jest najoczywistszy patrz wyżej, z .2, 1, odp., t. 1, str. 77-78; c. Bóg przekracza proporcję naszej myśli i myśli anioła, tzn. jest nieproporcjonalnym przedmiotem naszego i anielskiego poznania; proporcjonalnym przedmiotem naszego poznania jest istota rzeczy materialnych; proporcjonalnym przedmiotem poznania anielskiego jest on sam dla siebie - jego własna istota; proporcjonalnym przedmiotem poznania Boga jest On sam - Jego własna Istota.

/68/ a. 1 na 5. a. Tym światłem umysłowej natury jest myśl; pozostała ona - jak i natura szatana - nietknięta. Siłą swojej naturalnej myśli szatan poznaje w podwójny sposób: pierwsze, przez bystrość i subtelność swojej natury n w której istnieją podobizny całego porządku wszechświata. Jest to poznanie poprzez przyczyny zdeterminowane do skutków naturalnych; drugie, poprzez znaki, z których można dowiedzieć się o czymś drugim, ale nie niezawodnie: ot tak, jak lekarze zapowiada ją wyzdrowienie lub śmierć; to poznają przez doświadczenie z czasem nabywane. jako że takie znaki wiążą się z takimi skutkami (2 Sent. d. 7, q. 2, a. 1, odp.).

b. Objawienie udzielane szatanom przez świętych aniołów nie odbywa się drogą oświecenia, a więc w ten sposób, że działanie światła anielskiego wzmacnia, potęguje światło umysłowe szatana, ale drogą zwykłej mowy anielskiej (tamże na 3). Patrz o tym niżej, z. 109, 4 na 1, t. 8.

/69/ a. 2. Artykuł jest rozprawą z Orygenesem i nawiązuje do sporów orygensowskich. Pogląd Orygensa znajduje i dziś również zwolenników. Ciekawe, że nieświadomie ponawiają argumenty, jakie Autor umieścił w zarzutach, ale nie znają ani istoty sprawy, ani odpowiedzi Autora.

Orygenes uważał, że kara ma charakter leczniczy: ma wyleczyć dusze i szatanów z grzechów .Ten proces leczenia trwa i będzie trwał do tego momentu, kiedy zniknie zło, oczyszczą się z win dusze i nawet najniżej upadły duch - szatan ze swoim królestwem powróci do Boga. Wtedy nastąpi przywrócenie wszystkiego do stanu pierwotnego: ostateczne zbawienie wszelkiego stworzenia, zakończone zmartwychwstaniem ciał i przeobrażeniem świata: apokatastaza.

Nauka Kościoła: Synod Konstantynopolski przeciw orygenistom w r. 543. kan. 9 „Jeśli ktoś twierdzi lub sadzi, że kara szatanów i złych łudzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi ‘apokatastaza’ dla diabłów i bezbożnych ludzi - niech będzie wyklęty” (D. 211). Symbol Soboru Lat. IV z r. 1215: „Chrystus na końcu wieków przyjdzie sądzić żywych i umarłych, i odda każdemu według uczynków jego, zarówno odrzuconym jak wybranym. Wszyscy oni we własnych swych ciałach powstaną ... aby otrzymać wedle uczynków swoich, dobrych czy złych; jedni karę wieczną wraz z diabłem, inni zaś z Chrystusem wiekuistą chwałę” (D. 429).

O Orygenesie patrz wyżej, z. 10, 6, odp., t. 1 /97/, str. 183. 292; z. 14, 8 na 1; z. 23, 5, odp., t. 2 /9/ /60/, str. 60 198. 253. 267; z. 32, 1 na 1; z. 34, 1 na 1, t. 3. str. 69. 94.; z. 47, a. 2, odp., na 3; z.51, a. 1, zarz. 1 na 1, t. 4 str. 55-57. 147. 149.

/70/ a. 2, odp. Władza poznawcza porusza władzę pożądawczą w ten sposób, że podsuwa jej rzecz poznaną jako dobro pożądalne, które staje się celem, przedmiotem pożądania i dążenia. Myśl bowiem podsuwa woli owoc swojego poznania, który dla woli jest przedmiotem pożądania i dążenia: dobrem i celem. Patrz wyżej z. 59, 1 na 3 /4/. Chodzi tu o naczelną zasadę: najpierw poznanie potem pożądanie; niczego nie pożąda się, jeśli się o tym nie wie.

/71/ a. 2, odp. Przyczyną zewnętrzną utrwalenia dobrych aniołów w sprawiedliwości, tj. w dobrem i w szczęśliwości oraz utwierdzenia czy zatwardziałości złych w grzechu, tj. w złu i w potępieniu wiecznym. jest specjalna opatrzność Boża - jej niezbadane i niezmienne wyroki: to Bóg w odwiecznych wyrokach postanowił odmówić na zawsze łaski umożliwiającej powrót do Niego.

Ale jest i przyczyna wewnętrzna: jest nią sam anioł - jego sposób poznawania i decydowania; i na tę właśnie przyczynę Autor zwraca główną uwagę; a ta właśnie nieodwołalna decyzja i postawa woli anioła tłumaczy nam, czemu tak, a nie inaczej Bóg postąpił z aniołami - zgoła inaczej niż z ludźmi postępuje. Patrz także wyżej, z. 63, 6 na 3.

/72/ a. 3 zarz. 1. Mowa o radości szatana. Anioł zły ma uciechę, gdy człowiek grzeszy, a więc ze swego powodzenia; mówi się nawet o chichocie diabelskim. W odpowiedzi na ów zarzut Autor nie zatrzymuje się nad tym. W innym dziele (4 *Sent.* d. 45, q, 2, a. 2, q 1. 4, ad 4). Autor nazywa tę diabelską uciechę: *gaudium phantasticum*; co to oznacza? Uciecha sztuczna. pozorna, fantazyjna. a nie prawdziwa?

Zapewne nie zmniejsza ona kaźni szatana i nie przynosi mu szczęśliwości, podobnie jak smutek dobrego anioła z powodu grzechu nie zmniejsza jego szczęśliwości. Uciecha ta być może polega na spełnieniu się jego pragnienia; w sensie: spełnienie to samo z siebie jest zdolne wywołać to uczucie i wywołałoby, gdyby nie ich stan nieszczęśliwy; a może i w sensie: szatani zachowują się tak, jakby faktycznie odczuwali radość.

/73/ a. 3, odp. Autor, jak widać, wymienia trzy cierpienia ponoszone przez szatanów: a. Główne, są pozbawieni szczęśliwości, tj. odrzuceni od Boga; b. Ich wola spotyka się stale ze sprzeciwem: jest tak, jakby nie chcieli, nie jest tak, jakby chcieli; c. Wola ich jest stałe skrępowana, przykuta, nie może rozpowić pełnej swej mocy; patrz niżej /76/.

/74/ a. 4 na 2. "Między duszami potępionych a szatana- mi nie ma podobieństwa: szatani są nad nami, na wyższym szczeblu natury; i postawiono ich tak po to, by z nich była dla nas jakowaś korzyść; korzyści tej nie powinni ludzie stracić z powodu ich upadku; dano ich więc nam dla ćwiczenia; a to nie przysługuje duszom" (2 *Sent*. d. 6, q. 1, a. 3, ad 5).

/75/ a. 4 na 3. A los dusz jest taki: „Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu św. żadnym się w ogóle grzechem nie zmazali, oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, następnie oczyszczeni zostali ... zostają natychmiast przyjęte do nieba. Dusze zaś tych, którzy umierają bądź w grzechu śmiertelnym, bądź z samym tylko grzechem pierworodnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak nierównym podlegają karom” - tak uczy Sobór Lyoński II (1274 r., D. 464, Wyznanie wiary Michała Paleologa) oraz Sobór Flor. (1439 r. D. 693, Dekret dla Greków).

/76/ a. 4 na 3. Kary ponoszone przez szatanów i dusze potępione są dwojakie: a. Utrata szczęśliwości, tj. oglądania Boga i rozkosznego obcowania z Nim; zwie się to: kara potępienia czy odrzucenia - *poena damnationis*; i to jest istotna kara; b. Zespół kar pozytywnie wymierzonych, jakie muszą w piekle ponosić; zwie się: kara zmysłów - *poena sensus*.

Przez karę zmysłów nie należy rozumieć cierpień odczuwanych przez zmysły i ich narządy, boć ani szatani, ani dusze przed powszechnym zmartwychwstaniem takowych nie mają. Pismo św. mówi o ogniu jako głównej karze zmysłów. Jak to rozumieć?

Raczej jest on czymś realnym. obiektywnym; ale czym jest, jaka jego natura i działanie; w jaki sposób jest karą i zadaje cierpienie: to sprawa ciągle otwarta i nierozstrzygnięta. Zwraca się uwagę na podobieństwo zachodzące między ogniem piekła a ogniem zwykłym; oba są obiektywne realnie; są realnością niezależną i odrębną od tej istoty. której dosięgają jak najdogłębniej i przenikliwiej; zadają jej stały, dojmujący ból.

Jak o realność materialna ogień może to czynić jedynie jako narzędzie Boskiej sprawiedliwości; jest to całkiem możliwe; Bóg może użyć narzędzia cielesnego do wywołania skutku nadprzyrodzonego; ot tak by się to działo, jak w Sakramencie chrztu woda jest narzędziem udzielania łaski, a ogień też ma swoje działanie własne, którego czynnik wyższy może użyć do wywołania skutku wyższego rzędu; i jak też Bóg używa ognia jako narzędzia do karania szatanów i dusz odłączonych.

A na czym polega to działanie? Według Autora duch sam z siebie wolny od ciała pragnie rozpowić całą potęgę swej inteligencji, woli i mocy; ma ogromną możność i swobodę działania. Otóż ogień piekła otrzymał moc skrępowania tejże działalności i ograniczenia szatanów do jednego określonego miejsca i nie pozwala im na działalność poza nim. Owo przykucie, ograniczenie działania - to wielka kara dla istoty duchowej; do tego jest przez to podległy ciału on, który winien nad nim panować.

A chociaż na chwilę Bóg pozwala im opuścić to miejsce, by spowici mrokami nocy, w ciemnościach powietrza kusić czy ćwiczyć w cnocie ludzi, nie zmniejsza to ich kary: wiedzą, że tam jest ich miejsce. że ono jest ich należnością. Dokądkolwiek idą ‘niosą z sobą ogień piekła’; są w sytuacji więźnia skazanego na dożywocie, który na krótki czas pod nadzorem opuszcza więzienie. ale wie, że wróci doń i że ono jest jego

należnością dożywotnia (tak podaje tłumacz francuski *Sumy*, O aniołach, str. 431 (116), z którego - jak i z niemieckiego tłumaczenia - wiele korzystałem).

Zagadnieniem szatana zajmuje się Autor jeszcze niżej; mianowicie w, z. 109 omawia porządek istniejący między szatanam i. a w z. 114 zajmuje się działalnością ich wobec ludzi, tj. kuszeniem: to między innymi będzie w t. 8.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

(Cyfra ujęta w nawiasy znaczy: szukać w objaśnieniach tłumacza)

Anioł: ma wolę z. 59, 1. 2; - wolną a. 3; patrz Wolność, Wybór; nie ma uczuć, żądz a. 4; jego miłość naturalna i z wyboru z. 60, 1. 2; siebie samego a. 3; innych aniołów a. 4; Boga a. 5; patrz Miłość; stworzony przez Boga z. 61, 1; kiedy a. 2. 3; gdzie przebywa. 4; z. 64, 4; /27/ /32/ /34/. n obdarzony łaską z. 62, 2. 3; zasługuje na szczęśliwość a. 4. 5; jego chwała, szczęśliwość a. 1. 6; w niebie zachowuje poznanie i miłowanie naturalne a.7; nie może w niebie grzeszyć a. 8; zasługiwać a. 9; mógł zgrzeszyć z. 63, 1; /44/; podział na dobrych i złych z. 63, 6 na 4; nazwy chórów z. 63, 7 na 1; a. 9 na 3; Bóg rządzi światem poprzez aniołów z. 63, 7, odp.; a. 9 na 3.
Apokatastaza: z. 64, 2; /69/.
Asystowanie Bogu należy do najw. aniołów z. 63, 7, odp.
Atanazy św., jego powaga w Kościele z. 61, 3, odp.

Bogowie są nad sferą księżycową - są dobrzy z. 63, 7 odp.
Bojowość: siły bojowe nie istnieją u aniołów z. 59, 4; patrz Gniew.
Bóg: wola i myśl należą do istoty Boga z. 59, 2, odp.; z. 60, 1 na 2; aniołowie idą za wolą - z. 59, 4 na 3; miłują Go nade wszystko z. 60, 5; /25/; patrz Miłość; miłość siebie a Boga z. 60, 5 na 1; jest bytem przez swoją istotę z. 61, 1, odp.; a. 2; w Bogu być i chcieć są tym samym z. 61, 2 na 1; stworzył aniołów z. 61; /27/; jest ponad wszechświatem z. 61, 3 na 2; kontemplacja - z. 62, 1, odp.; ustanowił rzędy aniel. i różne dary natury i łaski z. 62, 6; /39/; - szczęściem aniołów z. 62, 8; prowadzi do celu i stopnia szczęścia z. 62, 9, odp.; wola - prawidłem z. 63, 1, odp.; być jak Bóg z. 63, 3; - stworzył aniołów dobrych z. 63, 4, 5; rządzi światem poprzez aniołów z. 63, 7, odp., szatan poznaje Boga z. 64, 1, odp. na 2. 3. 4; miłuje Go z. 60, 5; /25/; twórcą wolnej woli z. 63, 7 na 2.
Ból: szatani cierpią ból z. 64, 3; /73/.
Brak: patrz Przeczenie.
Byt: przez swoją istotę z. 61, 1; /28/; z. 63, 3, odp.; - doskonały udziela się z. 62, 9 na2.

Cel: działanie dla z. 60, 2. odp.; miłość dotyczy - a. 4 na 3; a. 5 na 1; szczęście jest – z. 62, 4, odp.; Bóg prowadzi do - z. 62, 9, odp.; grzech jest rezygnacją z. - z. 63, 7 na 2.
Chciwość: u szatanów z. 63, 2 na 2; /51/.
Cherubin: znaczy ‘pełnia wiedzy’ z. 63, 7 na 1; a. 9 na 3.
Chóry, czy z każdego chóru upadli z. 63, 9 na 3.
Chrystus: był w drodze do nieba i w niebie z. 62, 9 na 3; /43/; szatan by Go nie ukrzyżował z. 64, 1 na 4; patrz Dusza.
Chwała: aniołowie nie są stworzeni w - z. 62, 3 na 1. 3; /35/ /36/; otrzymują ją według darów natury z. 62, 6; Bóg przewiduje i odbiera - i z upadku, i z wierności z. 63, 2,

odp.; a. 7 na 2; poznanie odniesione lub nie ku - Stwórcy podzieliło aniołów z. 64, 1 na 3; - aniołów poza niebem a. 4 na 3; patrz Szczęśliwość.
Ciało cielesne: aniołowie są w miejscu - z. 61, 4; stworzeni wraz ze światem - tworzą w nim jeden wszechświat z. 61, 3, 4; /34/; stworzenie - dochodzi do doskonałości z. 62, 1 na 2; jest przeszkodą z. 62, 2 na 2; patrz Trudne; grzechy – z. 63, 2; natura - działa od początku z. 63, 5; zarz. 4; aniołowie rządzą z. 63, 7. odp.
Ciała niebieskie: a zło z. 63, 1 na 2; /31/ /47/ /64/.
Ciemność: grzech szatanów z. 63, 5 na 2; poznanie szatanów jest - z. 64, 1 na 3; - powietrza kryjówką szatanów z. 64, 4, /61/.
Ciężkość: dodana do istoty z. 59, 2, odp.; /5/.
Czas: aniołów z. 61, 2 na 2;-powstania aniołów z. 61, 2. 3; są ponad - z. 62, 5 na 2; - polega na z. 63, 6 na 4.
Część: służy całości z. 62, 9 na 2; - odłączona od całości jest niedoskonała z. 61, 3, odp.; miłość - do całości z. 60, 5, odp. na 1; aniołowie - wszechświata z. 61, 3, odp., na 2; /25/.
Człowiek: jego wybór z. 59, 3 na 1; z. 64, 2, odp.; poprzedzony rozumowaniem z. 60, 2, odp. na 1; potrzebuje czasu do namysłu z. 63, 8 na 1; działa gwoli celu z. 60, 2, odp.; miłuje siebie 2, 60, 3, odp. na 1; a. 4, odp.; /24/; patrz Jedno; należy do Boga z. 60, 5, odp.; jego najdoskonalsza czynność: kontemplacja z. 62, 1, odp.; może jednym aktem zasłużyć na szczęście z. 62, 5 na 1; doznaje przeszkód: patrz: Trudne; szatan mu zazdrości: z. 63, 2; wrodzona złość ludzi z. 63, 4 na 2; więcej ludzi złych z. 63, 9 na 1, 2; ludzie weszli na miejsce upadłych aniołów z. 63, 9 na 3; jego szczęście nie polega na poznawaniu jestestw oddzielonych z. 64, 1 na 1; jak poznaje Boga z. 64, 1 na 2; grzech - z. 64, 2. 3; doznaje pomocy od dobrych i złych aniołów z. 64, 4; /74/; patrz: Dusze, Rozum, Rozumne, Namysł. Dary naturalne nie uległy zmianie w szatanach z. 64, 1; aniołowie otrzymali łaskę i chwałę według - naturalnych z. 62, 6; /39/.

Demony: dobre i złe z. 63, 7, odp.; /64/.
Dobro: przedmiotem woli i wyboru z. 59, 3; a. 4, odp.; z. 60, 2, odp.; miłości z. 60, 3, odp.; duchowe, cielesne z. 63, 2, odp.; powszechne z. 63, 4, odp.; Bóg - powszechnym z. 60, 5; z. 62, 8; patrz: Cel, Skłonność, Miłość, Wola, Pożądanie, Prawda.
Doskonałość - udoskonalenie: natury anioła łaską i chwałą z. 62; każdy pragnie swojej doskonałości z. 62, 1, odp.
Doświadczenie: szatani poznają drogą - z. 64, 1 na 5; doświadczają ludzi z. 64, 4.
Dowód ścisły, prawdopod. z. 62, 7 na 1.
Dusza: ludzka może się poruszać w każdą stronę z. 62, 2 na 2; podobna do aniołów z. 62, 5, wbrew; potępiona a szatani z. 64, 4 na 2, 3; /74/ /75/ /76/; przebywa w piekle lub w niebie z. 64, 4; Chrystusa mogła zasługiwać z. 63, 5, zarz. 3.
Działanie: pierwsze spada na twórcę natury z. 63, 5, odp.; /59/; - u szatana podwójne z. 64, 2 na 5.

Forma: trzyma rzecz w istnieniu z. 59, 2, odp.; skłania swój podmiot z. 62, 3 na 2; anioł jest - z.61, 1na 2; /29/.

Gatunek: miłość do - jego zachowanie z. 60, 5, odp. na 1, 3; a. 4, wbrew; /40/.
Gniew gniewliwość: od niego bierze nazwę siła gniewliwa z. 59, 1 na 2; /3/; nie ma go u aniołów z. 59, 4 na 1; z. 63, 2 na 2; /12/.
Grzech: cielesny, duchowy z. 63, 2, odp. na 1; /51/; podwójny: wybór zła i wybór dobra z. 63, 1 na 4; aniołów z. 63; /44/ /48/ /49 54; aniołowie w niebie nie mogą grzeszyć z. 62, 8; między stworzeniem a grzechem aniołów nie było czasu z. 63, 6; szatanów a ludzi z. 64, 2. 3; patrz: Miłość, Serafin, Cherubin, Wolność.
Grzegorz z Nazjanzu: teolog, jego powaga w Kościele z. 61, 3, odp. /31/.

Istnienie: każdy byt dba o swoje - /24/; jest od Boga z. 63, 3; anioł nie jest w możności do - z. 63, 1 na 1; /46/; patrz: Jedno.

Jakość czynna: stoi poza istotą z. 59, 2, odp.; /5/.
Jedno jedność: podstawą miłości naturalnej z. 60, 3 na 2; a. 4, odp. na 3; a. 5; /24/.
Jednostka: bardziej kocha dobro powszechne z 60, 5, odp. na 1; patrz: Część, Gatunek.
Jestestwa oddzielone - ich poznanie nie jest szczęściem z. 64, 1 na 1.

Kara: odbiera się ją od tego, komu się uległo z. 63, a. 8, odp.; wymierzona szatanom z. 64; pozbawieni szczęścia a. 1; zacięci w złem a. 2; cierpią ból a. 3; /26/; są w piekle a. 4; kara potępienia i zmyslów - ogień /76/; jest wieczna z. 64, 2; patrz: Apokatastaza.
Kontemplacja z. 62, 1, odp.

Lenistwo duchowe: nie istnieje u szatanów z. 63, 2 na 2; /5l/.
Lęk u szatanów nie istnieje z. 64, 3, odp. na 2.
Lucyfer: był najwyższym spośród aniołów z. 63, 7; podjudził i pociągnął innych, jest wodzem upadłych a. 8; /64/ /65a/.

Łaska: doskonali naturę z. 62, 5, odp.; /18/; aniołowie stworzeni w - z. 62, 3, 4; /35/ /36/; - według darów naturalnych a. 6, /39/; potrzebowali - do zwrócenia siebie ku Bogu z. 62, 2, odp.; poznanie przez łaskę u szatana z. 64, 1; aniołowie z daru - nie grzeszą z. 63, 1, odp.; szatan stworzony w - z. 63, 6, odp.

Manes - Manichejczycy: szatan jest zły z natury z. 63, 5, odp.; /27 / .
Materia: prze ku istnieniu z. 59, 2, odp.; łączy wszystkie stworzenia cielesne z. 61, 3 na 3.
Mądrość: anioła większa niż ludzi z. 63, 3, zarz. 3; - Zrodzona /30/.
Męstwo u aniołów nie istnieje z. 59, 4 na 3.
Miejsce aniołów z. 61, 4; - kary szatanów z. 64, 4.
Miłość: jako uczucie nie istnieje u aniołów z. 59, 4 na 2, 3; - naturalna aniołów z. 60; /13/ /18/ /25/ /26/; - z wyboru z. 60, 2, 3; samego siebie a. 3. 4. 5; - a Boga a. 5 na 1;

drugiego anioła a. 4; - Boga a. 5; z. 62, 2 na 1; /25/; - naturalna, umysłowa, rozumowa, rozumująca z. 60, 1 na 1; a. 2 na 1; /19/; - przyjaźni, pożądania z. 60, 3, 5; /23/; zasługuje z. 62, 5, wbrew, odp.; - zostaje w chwale z. 62, 7; podstawą zasługi z. 62, 9 na 1; nie może współistnieć z grzechem z. 63, 7 na 1; a. 9 na 3.
Miłosierdzie nie dla szatanów z. 64, 2 na 2.
Mojżesz nie pisał o aniołach z. 61, 1 na 1.
Moment - momentalny: czynności anioła są - z. 62, 5 na 2; z. 63, 5 odp.; a. 6 na 4; /58/; szatan nie był zły w pierwszym - z. 63, 5; zasługiwał w nim a, 6 odp.; /62/ /63/.
Możność: podstawą grzechu z. 63, 1, od. na 1; /46/ z. 64, 2, odp.
Myśl: światłem umysłu z. 64, 1 na 5; /68/; czynność jest momentalna z. 63, 6 na 4; musi uznać pierwsze zasady z. 62, 8 na 2, 3; - a wola z. 60, 2, odp.; /10/; podstawą wolności woli z. 59, 3, odp.; a rozum z. 59, 1 na 1; z. 64, 2, odp.; /2/; - nie jest wolą anioła z. 59, 2, odp.; szatana została nietknięta z 64, 1; patrz: Rozum, Poznanie, Prawda.

Nadzieja: nie istnieje u aniołów z. 59, 4 na 3; /66/.
Namiętność: nie istnieje u aniołów z. 63, 1 na 4; a. 3, odp.; zaślepia ludzi a. 4 na 2.
Namysł: nie istnieje u aniołów z. 59, 3 na 1; z. 63, 8 na 1; patrz: Rozumowanie.
Napastliwość szatanów na ludzi z. 64, 4.
Natura uskutecznia swoje cele z. 63, 9, odp.; podwójna doskonałość natury duchowej z. 62, 1, odp.; zachowanie jednostki i gatunku z. 60, 5, odp. na 1; - jest pierwszą z. 60, 1, odp.; - dała instynkt zwierzętom z. 59, 3, odp.; - anioła nie jest wolą, myślą z. 59, 2, odp.; - w aniołach jest doskonała z. 60, 2, odp.; - zachowana w chwale z. 62, 7; szatan jest dobry z natury z. 63, 4; chciał osiągnąć szczęście siłami natury a. 3; patrz: Dary.
Naturalny: ma różne znaczenia /1/ /13/ /19/ /47/n . - pragnienie z. 63. 3; - złość człowieka, zwierząt a. 4 na 2, 3; - poznanie i miłość zostaje w chwale z. 62, 7; i u szatanów z. 64, 1; z. 62; patrz: Skłonność, Miłość, Poznanie.
Niebo: to aniołowie z. 62, 3, zarz. 1; z. 63, 5 na 2; aniołowie w niebie z. 62, 4-5; - empirejskie z. 61, 4; /33/.
Nienawiść: szatanów z. 60, 4 na 3; a. 5 na 5; /26/.

Objawienie: szatanom prawdy z. 64, 1, odp. na 5; /68/.
Obywatel - naraża się dla ojczyzny z. 60, 5, odp.
Obraz Boga w umyśle z. 59, 1, wbrew.
Ogień: piekła z. 64, 4 na 3; /22/ /31/ /76/.
Ojcowie: wschodni o powstaniu aniołów z. 61, 3; /32/.
Opatrzność: działa poprzez stworzenia z. 62, 3, odp.; - dba o zbawienie ludzi poprzez dobrych i złych aniołów z. 64, 4; /71/.
Orygenes: apokatastaza z. 64, 2; /32/ /69/.
Oświecenie nie u szatanów /68/.

Piekło: miejsce kaźni szatana z. 64, 4; /76/.

Pismo św.: nazwy szatanów z. 63, 7 na 1; a. 9 na 3; - przenośnie bierze nazwy z. 63, 6 na 1; patrz: Stworzenie: sześć dni stwarzania.
Plato, Platończycy: pojęcie ruchu /4/; - o bogach i demonach z. 63, 7 odp.
Podjudzanie szatanów z. 63, 8.
Podział: aniołów na dobrych i złych z. 63, 6 na 4; z. 64, 2.
Porfiriusz: o szatanach z. 63, 4 na 1; /57a/.
Pokuta nie istnieje u szatanów z. 64, 2 na 2.
Porównywanie, anioł się nim nie posługuje z. 63, 5, odp.
Posługi: anielskie nie są zasługujące z. 62, 9 na 2, 3; - dla ludzi z. 64, 4; z. 61, 4 na 3; z. 63, 2.odp.
Posyłanie: aniołów do ludzi z. 64, 4, odp.
Powietrze: podobne do nieba z. 61, 4 na 2; miejscem szatana kuszącego z. 64, 4.
Poznanie: na czym polega z. 59, 2, odp.; a. 3 na 2; potrójne z. 64, 1, odp.; naturalne - w Słowie z. 62, 1 na 3. Wieczorne, ranne, nocne z. 63, 6 na 4; z. 64, 1 na 3; - a pożądanie z. 60, 2, odp.; a. 3 na 3; a. 4 na 1; z. 64, 2, odp.; /20/; - anioła a człowieka z. 64, 2, odp.; /67/; - naturalne jest prawdziwe z. 60, 1 na 3; /18/; - naturalne a cel z. 60, 2, odp.; aniołowie nie mają - rozumującego z. 60, 2, odp.; patrz: Rozumowanie; - naturalne zostaje w chwale z. 62, 7; - szatana z. 64, 1.
Pożądanie: naturalne, zmysłowe, rozumowe z. 59, 1, odp.; z. 63, 3, zarz. 1; /52/; - na czym polega z. 59, 1 na 2; a. 3 na 2; /20/; - bojowe, pożądliwe z. 59, 4, odp.; - a poznanie z. 60, 2, odp.; a. 3 na 3; a. 4 na 1; z. 64, 2, odp.; /20/; patrz: Skłonność, Miłość, Wola, Dobro, Cel.
Pożądliwość: nie istnieje w aniołach z. 59, 4; miłość - z. 60, 3, 5, odp.; /12/ /23/.
Pożyteczne w dwóch znaczeniach z. 62, 9 na 2.
Pragnienie: naturalne z. 63, 3, odp.; z. 62,1, odp.
Prawda: a dobro z. 59, 2 na 3; potrójne poznanie - z. 64, 1, odp.
Pryscylian, o naturze szatana /27/.
Przeczenie: nie zmienia się z. 59, 3 na 3; /11/.
Przeinaczenie: alteratio z. 63, 5, odp.; /58/.
Przewidzenie: Bóg przewidział upadek aniołów z. 63, 5 na 2; a. 7 na 2.
Przeznaczenie: Boże wyznacza stopień szczęśliwości, jego wyroki z. 62, 9, odp. na 3; /71/ /61/.
Przyczyna: bytu aniołów z. 61, 1; /27/ /28/ /29/.
Przyjaźń z. 60, 3, wbrew, odp.; a. 5, odp.; /23/ /25/.
Przyporządkowanie: wzajemne rzeczy z. 61, 3, odp.; natury łasce i chwale z. 62, 7 na 3; aniołowie przyporządkowani światu z. 61, 4.
Pycha: szuka wyniesienia, jest grzechem szatana z. 63, 2, 7, odp. a. 8 na 2.

Radość: u szatanów nie istnieje z. 63, 3 na 1; z. 64, 3 zarz. 1; /72/; - jako uczucie nie jest w aniołach z. 59, 4 na 2; - aniołów w niebie ze zbawienia ludzi z. 62, 9 na 3.
Rationes seminales: patrz Ziarna Zakodowane.
Rozum: a zmysł, a myśl z. 59, 1 na 1; z. 64, 2, odp.; /2/; naśladuje naturę z. 60, 5, odp.; - nie istnieje u aniołów z.59, 1 na 1.

Rozumowanie: właściwe ludziom a nie aniołom z. 59, 1 na 1; a 3 na 1; z. 60, 2, odp. na 1; z. 62, 1, odp.; a. 5, odp.; z. 63, 5 odp.
Równość: szatan chciał być równy Bogu z. 61, 4 na 3; z.63, 3; /54/.
Różnica liczbowa a gatunkowa z. 62, 6 na 3.
Ruch: jak jest w aniołach z. 59, 1 na 3; z. 63, 6 na 4; - brany przenośnie z. 63, 6 na 1; dwa pojęcia ruchu /4/; patrz Moment, Czas. Przeinaczenie.
Rzędy anielskie ustanowił Bóg z. 62 6, odp.

Sąd: poprzedza wybór /21/; zwierząt z. 59, 3, odp.; /9/; - anioła a człowieka z. 59, 3 na 1; ostateczny z.62, 9 na 3; z. 64, 4, odp. na 3.
Serafin: co oznacza z. 63, 7 na 1; nie jest nazwą szatanów z. 63, 9 na 3.
Skłonność: (Pociąg, Parcie, Ciążenie) naturalna z. 59, 1, 2, 3; z. 60; z. 62, 2, odp.; /13/ /15/; grzech szatana nie jest ze skłonności z. 63, 7, odp.; patrz Miłość naturalna, Wola.
Słowo: poznanie rzeczy w - z. 62, 1 na 3; z. 63, 6 na 4; szczęśliwość polega na widzeniu - z. 64, 1 na 4.
Skutek: nawraca ku początkowi z. 63, 4, odp.; dwojakie - Boga /26/.
Smutek: potępionych z. 64n 4 na 1; patrz; ból.
Sprawność - nawyk: czynność poprzedzająca a wpływająca z - z. 62, 9 na 1; nie powoduje grzechu szatanów z. 63, 3, odp.; jest drugą naturą z. 63, 4 na 2.
Strabo /33/.
Stwarzanie momentalne z. 63, 5, odp.
Stworzenie: z niczego z. 61, 2, odp.; - jest bytem przez udział z. 61, 1, odp.; zależne od Boga, kocha Go z. 60, 5 Odp., na 3; /25/; między - a. upadkiem nie było zwłoki z. 63, a. 6; spełnia wyroki opatrzności z. 62, 3, odp.; może zgrzeszyć z. 63, 1; patrz: Ciało; patrz /27/ /3l/ /32/ /34//53/.
Sumienie, jego zgryzoty z. 64, A. 3, zarz. 3.
Szatan: jego grzech z. 63; mógł upaść a. 1; pychą i zazdrością a. 2; chciał być jak Bóg a. 3; nie jest złym z natury a. 4, 5; /57/; kiedy zgrzeszył a. 6; kto zgrzeszył a. 7; ilu a. 9; Lucyfer /44/ /64/ /65a/; wzgardził szczęściem nadprzyr. z. 63, 3, 8 na 2; podjudził innych z. 63, 8; mógł być z niższego rzędu czy chóru z. 61, 4 na 2 zostaje w nim miłość naturalna z. 60, 4 na 3; kocha Boga a. 5; poznaje prawdę w trojaki sposób z. 64, 1, odp. na 5; chciał wtargnąć do nieba z. 61, 4 na 3; nazwy chórów, z których pochodzili szatani z. 63, 7 na 1; a. 9 na 3; kara z. 64; natura nietknięta /67/ i poznanie naturalne a. 1; wola zatwardziała a. 2; cierpi ból a. 3; miejsce kaźni a. 4; nie czyni dobrze z. 64, 2, odp.; a. 3 na 3; ma służyć ludziom, ćwicząc ich z. 64, odp.; /74/.
Szczęście - szczęśliwość: jej trwałość z. 62, 1, wbrew; z. 64, 2, odp.; przyrodzone i nadprz. aniołów z. 60, 5 na 4; z. 62, 1, Odp.; nie polega na widzeniu jestestw oddzielonych z. 64, 1 na 1; aniołowie nie byli szczęśliwi od momentu stworzenia z. 62, 1; zasługują na - z. 62, 4; otrzymują ją zaraz po zasłudze a. 5; według darów natury a. 6; zachowują poznanie i miłowanie naturalne a. 7; polega na widzeniu

Boga. nie mogą grzeszyć a.8; z. 64, 1 na 1; ani zwiększać ją z. 62, 9; szatan nie chciał nadprzyr. z. 63, 3, 8 na 2; patrz: Chwała.

Świat: stworzony wraz z aniołami z. 61, 3; rządzony przez aniołów z. 63, 7 odp.; a. 9 na 3.
Światłość: to aniołowie dobrzy z. 62, 3, zarz. 1; z. 63, 5 na 2; z.64, 1 na 3; /61/.

Trony nie są nazwą szatanów z. 63, 9 na 3.
Trudne: Przeszkody w dwóch znaczeniach, co trudne dla aniołów i dla człowieka z. 62, 2 na 2; a. 4 na 1; a. 6, odp. na 3; z. 63, 8 na 3; - przedmiot sił bojowych /12/.

Uczucia: nie istnieją u aniołów z. 59, 4 na 2, 3; z. 63, 2 na 2; z. 64, 3, odp.
Umiarkowanie nie istnieje u aniołów z. 59, 4 na 3.
Upodobanie w tym, co odpowiada naturze z. 63, 2, odp.
Upodobnienie - szatana do Boga z. 63, 3.
Utrwalenie. należy do istoty szczęśliwości z. 62, 1, wbrew; z. 64, 2, odp.; - aniołów w dobrem z. 64, 2. /63/.

Wcielenie, jego znajomość u aniołów z. 64, 1 na 4.
Wiara: szatani jej nie mają z. 64, 1, odp.; /66/.
Widzenie: Boga szczęśliwością aniołów i ludzi z. 62, 2, odp.; na 3; a. 8. 9; z. 64, 1 na 1.
Wieczność kar z. 64, 2; aniołów z. 61, 2.
Wiedza: a środki do celu z. 60, 2, odp.; miłość wiedzy z. 60, 3, odp.; może współistnieć z grzechem z. 63, 7 na 1; a. 9 na 3; nabywa się ją pracą rozumu z. 62, 9 na 1; patrz: Cherubin, Serafin.
Władza: szatan pożądał - nad innymi z. 63, 3; /56/; ma ją nad grzesznikami z. 64, 3, zarz. 1; z. 63, 8, odp.
Władze: psychiczne: gniewliwe (bojowe) i pożądliwe nie istnieją w aniołach z. 59, 1 na 2; a. 4; /3/; jedna władza nie wykonuje dwóch czynności z.62, 7 na 3; wobec przeciwstawności z. 62, 8 na 2; - poznawcze poruszają pożądawcze z. 64, 2, odp.; /70/; nazwa chóru anielskiego i szatanów z. 63, 9 na 3; patrz: Myśl. Wola.
Wola: istnieje w aniołach z. 59, 1; różni się od ich natury i myśli a. 2; jest wolna a. 3; z. 62, 8 na 2, 3; jej naturalna skłonność z. 62, 2, odp.; a natura i myśl z. 60, 2, odp.; /10/ /15/ /41/; - nie wycofuje się z. 63, 6 na 3; z. 64, 2; /71/; czynności - są momentalne z. 63, 6 na 4; - niższego winna się kierować - wyższego z. 63, 1 odp.; - szatanów zatwardziała w złem, dobrych w dobrem utrwalona z. 64, 2; - szatana cierpi ból z. 64, 3, odp.; patrz. Skłonność, Bóg, Wolność, Wybór, Pożądanie.
Wolność woli: czym jest z. 59, 3; /7 / /8/ /11/ /17/ /21/ /42; aniołów a ludzi z. 64, 2, odp.; istnieje w aniołach z. 59, 3; z. 62, 3 na 2; z. 63, 7 na 2. 3; a. 9 na 3; miłość z wolnego wyboru z. 60, 2, 3; w zasługiwaniu z. 62, 4, odp.; - większa tam gdzie nie można grzeszyć z. 62, 8 na 3. 2; - a grzech anioła z. 63, 1 na 2, 4; a. 7 odp.; a. 9 na 3; patrz: Wybór.

Wybór: woli z. 59, 3, odp.; na 1, 3; a. 8 na 2, 3; /21/ aniołów a ludzi z. 64, 2 odp.; miłość z wolnego wyboru a. 60, 2. 3; - u podstaw grzechu z. 63, 1 na 2, 4; - jest momentalny z. 63, 5, odp.; - szatana już w pierwszym momencie z. 63, 6, odp.; /8/.
Wszechświat: aniołowie częścią są mu przyporządkowani z. 61, 3, odp.; na 2; a. 4.
Wyobraźnia ponosi, utrudnia trzeźwość myślenia z. 63, 3, odp. /34/.

Zasługa: aniołowie zasługują na nagrodę lub karę i to wszyscy z. 60, 2, wbrew; /43/; z. 62, 2 na 3; a. 4; jednym aktem, ludzie też z. 62, 5; w niebie nie z. 62, 9, odp. na 1. 3; w pierwszym momencie z. 63, 5 na 4; a. 6, odp.; dusza Chrystusa mogła zasługiwać z. 63, 5 zarz. 3.
Zatwardziałość: szatanów w złem z. 64, 2; /63/.
Zazdrość: szatanów z. 63, 2.
Zbawienie: aniołowie dobrzy i źli pomagają w - ludzi z. 64, 4.
Ziarna zakodowane (rationes seminales) : z. 62, 3, odp.; /36/.
Ziemia: otrzymała przy stworzeniu zdolność dobywania z siebie roślin z. 62, 1 na 2; ziarna zarodowe a. 3, odp.; pod zarządem aniołów z. 61, 4, odp.; z. 63, 7, odp.; a. 9 na 3; patrz: Stworzenie, Ciało.
Zmysł: a rozum z. 59, 1 na 1; hamuje wzloty ducha z. 62, 6, odp.
Złość, zły: niektórych ludzi i zwierząt wrodzona z. 63, 4 na 2; szatan nie jest zły z natury z. 63. 4. 5; utwierdzony w złem z. 64, 2; nie boleje nad złem winy z. 64, 3 na 3.
Zwierzchność: nazwa chóru, szatanów z. 63, 9 na 3; aniołowie mają nad światem z. 63, 7, odp.; a. 9 na 3; z. 61, 4, odp.
Zwierzęta: nie mają woli, działają instynktownie z. 59, 3, odp.; - istniały w przyrodzie od początku w postaci ziaren zarodowych z. 62, 3, odp.; ich osąd czy wybór z. 59, 3, odp.; /9/; - nierozumne mają skłonność do partykularnych dóbr z. 63, 4 na 3, odp.; /16/; Porfiriusz uważał szatanów za zwierzęta zn 63n 4 na 1.
Zwrócenie: siebie do Boga wymaga łaski z. 62, 2; - potrójne na 3; przyrodzone i nadprzyrodzone a. 4, na 2; patrz: Chwała.

CZĘŚĆ DRUGA
ŚWIAT WIDZIALNY
(1. 65-74)

„Astronomia podaje teorię obiegów ciał dokoła ziemi i epicykli po ton by nią tłumaczyć wyraźne dane zmysłów o ruchach ciał niebieskich. Ale teoria ta wcale nie dowodzi przekonywująco. dane te mogłaby nawet z lepszym powodzeniem wytłumaczyć jakaś inna teoria” (św. Tomasz z Akwinu, z. 32, 1 na 2 t. 3, str. 69n). „Starożytność nie uznawała wymyślonych przez siebie teorii astronomicznych jako zupełnie pewnych i udowodnionych; uważała je po prostu za zwykłe założenie, by nim w jakiś sposób wyjaśnić dane zmysłów o ciałach niebieskich i ich ruchach; owszem stała na stanowisku, że dalszy postęp nauki umożliwi wynalezienie innej teorii, lepiej tłumaczącej zjawiska astronomiczne” (*2 de Caelo et Mundo*, lec.17, n. 5) .

ZAGADNIENIE 65
DZIEŁO STWORZENIA ŚWIATA WIDZIALNEGO /1/

Ukończyliśmy dociekania nad stworzeniem duchowym - aniołami. Obecnie zajmiemy się światem widzialnym - stworzeniem cielesnym. Otóż jeśli chodzi o jego tworzenie, Pismo św. wymienia trzy dzieła, mianowicie: dzieło stwarzania, gdy mówi: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”[1]; dzieło oddzielenia gdy mówi: „Oddzie1ił światło od ciemności”[2] i „wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem”; Dzieło wystroju czy zagospodarowania, gdy mówi: „Niechaj powstaną ciała niebieskie świecące na sklepieniu nieba” itd.[4]. Stosownie do tego będziemy omawiać: pierwsze, dzieło stwarzania; drugie, dzieło oddzielenia ; trzecie dzieło wystroju czy zagospodarowania świata.

Co do pierwszego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy stworzenie cielesne - świat widzialny - jest od Boga? 2. Czy jest uczynione dla dobroci Boga? 3. Czy Bóg stworzył je za pośrednictwem aniołów? 4. Czy formy ciał są od aniołów czy też bezpośrednio od Boga?

Artykuł 1

CZY STWORZENIE CIELESNE JEST OD BOGA?

Zdaje się, że stworzenie cielesne nie jest od Boga, bo:

1. Pismo św. powiada: „Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało”[1]. Lecz ciała widzialne nie trwają na wieki; świadczą o tym słowa św. Pawła: „To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś co niewidzialne, trwa wiecznie”[2]. A więc Bóg nie jest twórcą ciał widzialnych.

2. Księga Rodzaju pisze: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobrenn[3]. Lecz stworzenia cielesne są złe; wiele z nich wyrządza nam szkodę, jak np. niektóre węże, żar słońca itp. A wiadomo, dlatego coś się zwie złe, że wyrządza szkodę. A zatem rzeczy cielesne nie są od Boga.

3. Co .jest od Boga nie odciąga od Niego ale wiedzie Doń. Niestety, stworzenia cielesne odciągają od Boga, jako że Apostoł pisze: „My nie wpatrujemy się w ton co widzialnenn[4]. A więc stworzenia cielesne nie są od Boga.

Wbrew temu śpiewamy w Psalmie o Bogu: „Który stworzył niebo i ziemię, i morze ze wszystkim, co w nich istnieje”[5].

Odpowiedź: Zdaniem niektórych heretyków otaczające nas rzeczy widzialne nie są stworzone przez dobrego Boga, ale przez zły początek. /2/ Na uzasadnienie swojego błędnego stanowiska podają słowa Apostoła: „Niewiernych ... umysły zaślepił bóg tego świata”[6].

Atoli to ich stanowisko jest zgoła niemożliwe. Jeżeli bowiem w jakimś podmiocie różne rzeczy stanowią jedno, to musi istnieć jakaś przyczyna tejże jedności; rzeczy

bowiem różne nie zejdą się w jedno same z siebie i jako takie[7]. Stąd też, gdziekolwiek między rzeczami różnymi zachodzi jakowaś jedność rzeczy te muszą brać ową jedność od jakiejś jednej przyczyny; od tak, jak różne ciepłe ciała mają ciepło od ognia. Tym zaś, co powszechnie znajduje się we wszystkich rzeczach - żeby nie wiem jak były różne - jest istnienie[8]. Musi więc być jeden początek istnienia, od którego bierze istnienie wszystko, cokolwiek i w jakikolwiek sposób istnieje: czy to są istoty niewidzialne i duchowe, czy widzialne i cielesne[9].

Co do szatana, to nazwano go 'bogiem tego świata' nie z powodu stwarzania, ale dlatego, że ludzie żyjący według świata, służą mu; na podobieństwo innego wyrażenia Apostoła : „ich bogiem – brzuch"[10].

Na 1. Wszystkie stworzenia Boga co do jakiejś części trwają wiecznie - przynajmniej co do materii, jako że stworzenia nigdy nie będą obrócone w nicość, mimo że są zniszczalne[11]. Zauważmy bowiem, że stworzenia im bliżej stoją. Boga, który jest zgoła niezmienny i bez ruchu, tym bardziej są niezmienne i mniej mają z ruchu. I tak stworzenia zniszczalne trwają wiecznie co do materii, a ulegają zmianie co do formy substancjalnej. Natomiast stworzenia niezniszczalne trwają niezmienne co do substancji, a podlegają zmianie pod innym względem, mianowicie pod względem miejsca - to ciała niebieskie, albo w dziedzinie aktów myśli i woli - co zachodzi u stworzeń duchowych.

Co do słów św. Pawła: „Co widzialne, przemija" to są one prawdą, także jeśli bierze się owe rzeczy same w sobie, mianowicie o ile wszelkie stworzenie widzialne podlega czasowi tak co do swojego istnienia, jak i co do swojego ruchu. Ale św. Paweł nie to ma na myśli; mówi bowiem o rzeczach widzialnych jako nagrodzie człowieka i to w sensie: nagroda polegająca na dobrach widzialnych, doczesnych, przemija z tym czasem; za to nagroda polegająca na dobrach niewidzialnych trwa wiecznie; i dlatego nieco wyżej obiecuje, że one „gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas"[12]. /3/

Na 2. Stworzenie cielesne co do swej natury jest dobre; nie jest jednak dobrem powszechnym, pełnym, ale jakowymś dobrem partykularnym i zawężonym *(contractum)*, za czym idzie rozbieżność interesów, że jedno jest przeciw drugiemu, aczkolwiek każde z nich samo w sobie jest dobrem.

Niektórzy jednak, oceniając wartość rzeczy nie według ich natur lecz według ich użyteczności dla siebie, uznali za z gruntu złe wszystko, co dla nich jest szkodliwe. Nie brali zaś pod uwagę tego, że to, co pod danym względem jest dla jednego szkodliwe pod innym względem jest dla kogoś innego lub dla niego samego użyteczne. A tak nigdy by nie było, gdyby ciała same w sobie były złe i szkodliwe[13].

Na 3. Stworzenia same z siebie nie odwodzą nas od Boga; przeciwnie n prowadzą do Niego; wszak: „niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzi'ełann[14]. A że odwracają od Boga, to wina tych, którzy używają ich niemądrze. Pismo św. powiada o nich[15]. „Stworzenia stały się ... łapką dla nóg ludzi głupich"[16] - Co więcej, przez to samo, że w ten sposób od Boga odwodzą, stwierdzają, że są od Boga; wszak odwodzą ludzi niemądrych od Boga nęcąc ich tą odrobiną dobra, jaka w nich jest - a jest od Boga.

Artykuł 2

DLA KOGO STWORZENIA CIELESNE SĄ UCZYNIONE, CZY DLA DOBROCI BOGA?

Zdaje się, że stworzenie cielesne nie jest uczynione dla dobroci Boga n bo:

1. W Piśmie św. czytamy, że Bóg „stworzył wszystko po to, aby było”[1]. Zatem wszystko zostało stworzone ze względu na swoje własne istnienie, a nie dla dobroci Boga.

2. Dobro ma charakter celu. A zatem wśród rzeczy: dobro większe jest celem dla dobra mniejszego. Lecz stworzenie duchowe wobec cielesnego ma się jak dobro wyższe wobec dobra mniejszego. Wychodzi więc na ton że stworzenie cielesne jest dla duchowego, a nie dla dobroci Boga.

3. Sprawiedliwość tylko nierównym rozdaje nierówno. Bóg zaś jest sprawiedliwy. Przed wszelką zatem nierównością stworzoną przez Boga istnieje nierówność nie stworzona przez Boga. Aliści nierówność nie stworzona przez Boga może być tylko ta, która pochodzi od wolnej woli [stworzenia]. Wszelka zatem nierówność płynie z różnych poczynań wolnej woli. Wiadomo, stworzenia cielesne są nierówne stworzeniom duchowym Przeto stworzenia cielesne zostały uczynione z powodu jakichś poczynań wolnej woli stworzenia, a nie z powodu dobroci Boga.

Wbrew temu pisze *Księga Przysłów*: „Pan wszystko zdziałał dla samego siebie”[2].

Odpowiedź: Według Orygenesa[3] stworzenie cielesne nie było objęte pierwszym zamierzeniem Boga, a zostało dopiero utworzone dla ukarania grzeszącego stworzenia duchowego. Jego zdaniem4 Bóg na początku stworzył jedynie aniołów - stworzenia duchowe: i to wszystkie równe. Spośród nich - jako że mają wolną wolę - jedne zwróciły się ku Bogu i według stopnia zwrotu zostały podniesione do wyższej lub niższej rangi, pozostając w swojej niezależności od ciał, drugie zaś odwróciły się od Boga i zostały związane z różnymi ciałami zależnie od stopnia odwrotu od Boga.

Pogląd ten jednak jest błędny. Pierwsze dlatego, że jest niezgodny z Pismem św.; ono bowiem, po opisaniu tworzenia każdego gatunku stworzenia cielesnego mówi: „Widział Bóg, że to było dobre” [5], jak by mówiło: dlatego każde z nich zostało utworzone, ponieważ dobrem jest to, że istnieje; a według Orygenesa stworzenie cielesne zostało utworzone nie dlatego, że dobrem jest ton iż ono istnieje, ale żeby zostało ukarane zło innego stworzenia.

Drugie, bo z tego by wynikało, że obecnie panujące ułożenie świata cielesnego jest dziełem przypadku; gdyby np. ciało słońca było uczynione takim, żeby było dostosowane do kary za jakiś grzech stworzenia duchowego, wówczas - gdyby więcej stworzeń duchowych zgrzeszyło podobnie jak to, dla którego ukarania za grzech opinia ta uważa, że stworzono słońce -należałoby przyjąć istnienie wielu słońc na świecie. To samo z innymi ciałami. A to jest zgoła nieodpowiednie.

Odrzuciwszy Ów pogląd jako błędny zważmy, że wszystkie stworzenia tworzą jeden wszechświat, tak jak części tworzą całość. Otóż gdy silimy się ustalić cel danej całości i jej części, odkrywamy, pierwsze, że poszczególne części istnieją dla swoich czynności tak jak oko dla patrzenia; drugie, że część poślednia istnieje dla szlachetnej tak, jak istnieje zmysł dla myśli a płuca dla serca; trzecie, że wszystkie części istnieją dla doskonałości całości, tak jak materia dla formy, jako że części są jakby materią całości[6]. Wreszcie cały człowiek istnieje dla jakiegoś celu zewnętrznego, np. aby rozkoszował się Bogiem.

Podobnie jest i z. częściami wszechświata: pierwsze, każde stworzenie istnieje dla swojego własnego działania i doskonałości; drugie, stworzenia poślednie istnieją dla szlachetnych; tak to niższe od człowieka stworzenia istnieją dla człowieka; trzecie, poszczególne stworzenia istnieją dla doskonałości całego wszechświata. I wreszcie cały wszechświat ze swymi poszczególnymi częściami jest skierowany ku Bogu jako ku celowi[7], gdyż każde z nich przez jakoweś naśladowanie przedstawia dobroć Bożą dla chwały Boga; /4/ przy czym stworzenia rozumne mają ponadto w szczególniejszy sposób Boga za cel, mogąc Go dosięgnąć swoim działaniem: poznaniem i miłowaniem[8]. Jak więc z tego widać, dobroć Boża jest celem wszystkich rzeczy cielesnych.

Na 1. Przez to samo już, że dane stworzenie ma istnienie, przedstawia istnienie Boże i dobroć Jego. To więc, że Bóg stworzył wszystko aby istniało, nie wyklucza tego, że stworzył wszystko dla swojej dobroci.

Na 2. Cel bliski nie wyklucza celu ostatecznego. To więc, że stworzenie cielesne jest utworzone poniekąd dla duchowego, nie przekreśla tego, że jest uczymione dla dobroci Bożej.

Na 3. Równość sprawiedliwości ma miejsce w rozdawnictwie; sprawiedliwa to bowiem rzecz rozdzielać równym równe; ale nie ma miejsca w pierwszym ułożeniu czy ukonstytuowaniu rzeczy. /5/ Architekt nie popełnia żadnej niesprawiedliwości, gdy kładzie tego samego rodzaju kamienie w różnych częściach budowli; czyni bowiem tak nie z powodu jakowejś różności tkwiącej uprzednio w kamieniach, ale mając na uwadze doskonałość całej budowli, a osiąga się ja przez rozmaite umieszczenie kamieni w budowli. Podobnie i Bóg: aby zaistniała doskonałość we wszechświecie - nie popełniając niesprawiedliwości, bez uprzedniego zaistnienia różnicy w zasługach, zgodnie ze swa mądrością - na samym początku ustanowił różne i nierówne stworzenia.

Artykuł 3

CZY BÓG UTWORZYŁ RZECZY CIELESNE ZA POŚREDNICTWEM ANIOŁÓW ?

Zdaje się, że Bóg utworzył stworzenia cielesne za pośrednictwem aniołów, bo:

1. W taki sposób mądrość Boga rządzi rzeczami, w jaki taż mądrość wszystko uczyniła, stosownie do słów: „Jahwe! Ty wszystko mądrze uczyniłeś”[1]. Otóż zdaniem Filozofa: „rzeczą mędrca jest porządkować”[2]. Jeżeli przeto w zarządzaniu rzeczami, według Augustyna[3], istnieje taki porządek, że byty niższe są rządzone przez wyższe, to i

w tworzeniu rzeczy istniał taki porządek, że stworzenie cielesne - jako niższe zostało utworzone przez stworzenie duchowe jako wyższe.

2. Różność skutków wskazuje na różność przyczyn, bo ta sama przyczyna wywołuje zawsze ten sam skutek. Gdyby zatem wszystkie stworzenia zarówno duchowe jak i cielesne, były bezpośrednio przez Boga utworzone, nie istniałaby żadna różność między stworzeniami, i jedno stworzenie nie byłoby bardziej odległe od Boga niż drugie, co jest jawnym fałszem, gdyż - jak uczy Filozof[4] - właśnie „z powodu większego oddalenia od Boga" rzeczy niektóre są zniszczalne.

3. Do wywołania skutku skończonego nie jest potrzebna siła nieskończona. Otóż każde ciało jest skończone; mogło więc być utworzone skończoną siłą stworzenia duchowego; no i faktycznie było, gdyż u takowych istot nie ma różnicy między 'być' i 'móc'; zwłaszcza że nikt nie bywa pozbawiony godności przysługującej mu z natury, chyba z powodu winy.

Wbrew temu w pierwszym zdaniu Pisma św. czytamy: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię"; przez ziemię zaś rozumiemy stworzenie cielesne. A zatem stworzenie cielesne jest bezpośrednio utworzone przez Boga.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych /6/ rzeczy pochodziły od Boga stopniowo, mianowicie w ten sposób, że od Niego bezpośrednio pochodziło pierwsze stworzenie; to zaś utworzyło inne i tak szło dalej aż do rzeczy cielesnych. Atoli to zdanie jest niemożliwe. Pierwsze bowiem utworzenie stworzenia cielesnego dokonało się drogą stwarzania; i tą też drogą została utworzona również sama materia; w porządku przecież stawania niedoskonałe poprzedza doskonałe. Niemożliwe zaś jest, żeby ktoś inny niż Bóg cokolwiek stworzył[5].

Dla zrozumienia tego zważmy, że im jakaś przyczyna jest wyższa, tym jej przyczynowość rozciąga się na większą ilość skutków. Ponadto zawsze to, co w rzeczach leży u spodu jako podłoże, jest bardziej wspólne niż ton co temu daje formę i to zawęża: i tak: byt jest bardziej wspólny niż życie; życie niż myślenie, materia niż forma. Zatem im coś głębiej leży u spodu jako podłoże, pochodzi wprost od tym wyższej przyczyny. To więc, co leży u spodu wszystkiego jako pierwsze podłoże, należy właściwie do najwyższej przyczyny. Żadna przeto przyczynowości podrzędna przyczyna nie zdoła wytworzyć czegoś, jeżeli w rzeczy wytwarzanej nie zaistnieje wpierw coś, co jest spowodowane przez przyczynę wyższą. Stwarzanie zaś jest to utworzenie jakiejś rzeczy co do całej jej Substancji - bez uprzedniego zaistnienia czegokolwiek: niestworzonego czy stworzonego. Wynika z tegon że nikt nie może czegoś stwarzać tylko sam Bóg, który jest pierwszą przyczyną. I dlatego Mojżesz, aby wykazać, że Bóg stworzył wszystkie ciała bezpośrednio, pisze: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię".

Na 1. Owszem, w powoływaniu rzeczy do bytu istnieje jakowyś porządek. Nie polega on jednak na tym, że jedno stworzenie stwarza drugie (boć to jest niemożliwe), ale na tym, że mądrość Boża zaprowadziła wśród stworzeń różne stopnie.

Na 2. Wyżej wykazaliśmy[6], że Bóg jeden, bez uszczerbku dla swej niezłożoności, poznaje różne rzeczy. I dlatego jest On również przez swoją mądrość - stosownie do

różnych rzeczy poznanych - przyczyna różnych dzieł; podobnie jak artysta: poczynając w umyśle różne formy n tworzy różne dzieła sztuki.

Na 3. Ilość siły działacza mierzymy nie tylko według rzeczy dokonanej, lecz także według sposobu dokonywania; wszak jedno i to samo bywa dokonane inaczej przez większą siłę, a inaczej przez mniejszą. Tworzyć zaś coś skończonego w taki sposób, że niczego się przed tym nie zastaje, jest rzeczą siły nieskończonej. Stąd żadnemu stworzeniu nie może przysługiwać.

Artykuł 4

CZY FORMY CIAŁ SĄ OD ANIOŁÓW ?

Zdaje się, że formy ciał są od aniołów, bo:

1. U Boecjusza czytamy: „Formy, które są w materii, pochodzą od form, które są bez materii”[1]. Otóż formy, które są bez materii - to istoty duchowe; a formy, które są w materii - to formy ciał. A więc formy ciał pochodzą od istot duchowych.

2. Wszystko, co istnieje przez udział w czymś, sprowadza się do tego, co istnieje przez swoją istotę. Otóż istoty duchowe są formami przez swoją istotę; natomiast stworzenia cielesne mają formy poprzez udział. A więc formy rzeczy cielesnych wywodzą się od istot duchowych.

3. Istoty duchowe mają większą siłę do powodowania skutków niż ciała niebieskie. Lecz ciała niebieskie są przyczyną form w naszym świecie; uważa się je przecież za przyczynę powstawania i zanikania. Tym bardziej więc formy istniejące w materii pochodzą od istot duchowych.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Nie sądźmy że cielesna materia służy na skinienie aniołom, ale że raczej Bogu”[2]. Otóż powszechnie przyjmuje się, że cielesna materia temu służy na skinienie, od którego bierze swój początek. /7/ A więc formy cielesne nie są od aniołów, lecz od Boga.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych wszystkie formy cielesne wywodzą się od istot duchowych zwanych aniołami[3]. Zdanie to spotykamy w dwojakiej postaci:

Plato utrzymywał1n że formy, które są w materii cielesnej, pochodzą i są formowane przez formy bytujące samoistnie bez materii - na sposób jakowegoś - w nich udziału. Uważał on, że istnieje samoistnie i niematerialnie jakowyś człowiek, tak samo koń i inne; one to stanowią o jednostkach postrzegalnych naszego świata i to w ten sposób, że od tych form odłączonych pozostaje w materii cielesnej jakoweś wrażenie czy odbicie - na sposób jakowegoś upodobnienia, które nazywał udziałem *(participatio)*[5]. Dalej, Platończycy uważali, że stosownie do porządku czy hierarchii form istnieje odpowiadający im porządek czy hierarchia istot odłączonych; przykładowo: istnieje jedna istota odłączona: koń, która jest przyczyną wszystkich koni; ponad nią jakoweś życie odłączone, które uważali za życie samo przez się i za przyczynę wszelkiego życia; a jeszcze ponad nimi jakaś, którą nazywali samym bytem i przyczyną wszelkiego bytu.

Awicenna[6] zaś i niektórzy inni nie utrzymywali, że formy rzeczy cielesnych bytują w materii samoistnie same przez się, ale że istnieją jedynie w myśli. Ich zdaniem wszystkie formy istniejące w materii cielesnej pochodzą od form istniejących w myśli stworzeń duchowych (stworzenia te zwali: inteligencje, my zaś: aniołowie), tak jak formy dzieł dokonanych przez artystę pochodzą od form istniejących w jego umyśle. - Jak się wydaje, na to samo wychodzi to, co niektórzy współcześni heretycy głoszą, mianowicie że wprawdzie Bóg jest stwórcą wszystkiego, ale że diabeł uformował materię cielesną i podzielił na różne gatunki.

Wszystkie te opinie wyrastają, jak się zdaje, z jednego korzenia, mianowicie ich wyznawcy szukali przyczyny form tak, jakby powstawały same formy - dla siebie samych[7]. Tymczasem - jak dowodzi Filozof[8] – tym, co właściwie powstaje, jest [nie forma, ale] skład materii z formą. Formy zaś rzeczy zniszczalnych, aczkolwiek widać, że raz są, raz nie są, to jednak nie one powstają i zanikają, ale powstaje i zanika skład - a one z nim. Wszak forma ta nie ma nawet istnienia, ale przez nią ma je skład materii z forma[9]; a rzecz tak powstaje, jak istnieje. I dlatego, ponieważ ‘podobne powstaje od swojego podobnego’, nie należy upatrywać przyczyny form cielesnych w jakiejś formie niematerialnej, ale y jakimś składzie materii z formą, według przykładu: ten oto ogień jest wzniecony przez Ów ogień. /8/

Tak więc odpowiedź na pytanie, kto powoduje formy cielesne, brzmi: nie są one jakoby wlane przez jakąś formę niematerialną, ale [są dobyte z możebności materii] w ten sposób, że materia zostaje sprowadzona z możności do rzeczywistości [a tym samym do formy] przez jakiegoś działacza złożonego [z materii i formy].

A ponieważ działacz złożony, jakim jest ciało, zdaniem Augustyna[10], bywa poruszany przez stworzoną istotę duchową, płynie z tego dalszy wniosek, że formy cielesne wywodzą się także i od istot duchowych; nie w tym jednak sensie, że istoty owe wlewają formy, ale że poruszają ku formie. A ostatecznie także i formy poznawcze myśli anielskiej - a są to jakoby zarodkowe prototypy *(rationes seminales)* form cielesnych - sprowadzają się do Boga jako do pierwszej przyczyny.

W pierwszym zaś powołaniu do bytu stworzenia cielesnego nie wchodziło w grę jakieś przejście z możności ku rzeczywistości. /9/ I dlatego formy cielesne, jakie ciała przy pierwszym utworzeniu otrzymały były bezpośrednio przez Boga utworzone, gdyż tylko Jemu, jako swojej właściwej przyczynie, materia jest na skinienie posłuszna. Aby to zaznaczyć, Mojżesz przed każdym poszczególnym dziełem pisze: „Rzekł Bóg, niech się stanie” to lub owo. Słowa te wskazują na uformowanie rzeczy dokonane przez Słowo Bożen od którego n zdaniem Augustyna, pochodzi nnwsze1ka forma, zwartość i zharmonizowanie części”[11].

Na 1. Przez formy, które są bez materii, Boecjusz rozumie pomysły czy idee Boże istniejące w umyśle Boga[12], stosownie do słów Apostoła: „Przez wiarę poznajemy, że słowem Boga światy zostały tak stworzone iż to, co widzimy, powstało nie z rzeczy widzialnych”[13].- A jeśli przez formy które są bez materii, rozumie aniołów, wówczas należy odpowiedzieć tak: formy n które są w materii, pochodzą od nich nie przez wlanie, ale przez poruszenie.

Na 2. Formy, które są w materii udziałowo, sprowadzają się nie do form, które są tego samego gatunku i istnieją samoistnie same przez się - jak głosili Platończycy, ale do form myślowych umysłu anielskiego, od których przez ruch pochodzą, albo jeszcze wyżej do pomysłów czy idei myśli Boga, od których nasiona form pochodzą i są wsiane w rzeczy stworzone, żeby mogły być przez poruszenie dobyte do rzeczywistego istnienia.

Na 3. Ciała niebieskie są przyczyną form w naszym świecie nie przez wlewanie ich, ale przez ruch.

ZAGADNIENIE 66
STWARZANIE A ODDZIELANIE /10/

Z kolei zajmiemy się dziełem oddzielania: pierwsze, stosunkiem stwarzania do oddzielania; drugie, samym oddzielaniem. Temat pierwszy nasuwa cztery pytania: 1. Czy materia stworzona, nim została uformowana, była przez jakiś czas nieuformowana - w bezładzie? 2. Czy istnieje jedna materia dla wszystkich istot cielesnych? 3. Czy niebo empirejskie było stworzone wraz z materią nieuformowaną? 4. Czy czas był stworzony wraz z tąż materią?

Artykuł 1

CZY MATERIA, NIM ZOSTAŁA UFORMOWANA, BYŁA PRZEZ JAKIŚ CZAS NIEUFORMOWANA - W BEZŁADZIE ?

Zdaje się, że materia, nim została uformowana, była przez jakiś czas nieuformowana - w bezładzie, bo:

1. Księga Rodzaju pisze: „Ziemia była bezładem i pustkowiem”[1], lub według innej wersji *(Septuaginta)*. „Ziemia była niewidoczna i nieułożona”: a słowa te - zdaniem Augustyna[2] - wskazują na nieuformowanie materii. A zatem materia, nim została uformowana, była kiedyś nieuformowaną - w bezładzie.

2. Natura w swoim działaniu naśladuje działanie Boga, tak jak przyczyna druga naśladuje przyczynę pierwszą. Lecz w działaniu natury nieuformowanie, bezład, poprzedza co do czasu uformowanie. A więc i w działaniu Boga.

3. Materia jest poczęśniejszą czy ważniejszą od przypadłości, bo materia jest częścią substancji. Lecz Bóg może sprawić, żeby przypadłość istniała bez podmiotu, jak się to dzieje z Eucharystią. A więc Bóg mógł sprawić, żeby materia istniała bez formy.

Wbrew temu: 1. Niedoskonałość skutku świadczy o niedoskonałości działacza. Lecz Bóg jest najdoskonalszym działaczem; Pismo św. pisze o Nim: „Boże dzieła są doskonałe”[3]. A więc dzieło stworzone przez Niego nigdy nie było bez formy.

2. Uformowania stworzenia cielesnego dokonało dzieło oddzielenia czy podziału, Otóż oddzieleniu czy podziałowi przeciwstawia się pomieszanie, bezład, tak jak

uformowaniu nieuformowanie. Jeżeli przeto nieuformowanie materii poprzedziło co do czasu jej uformowanie, to z tego wynika, iż od początku stworzenie cielesne było w stanie pomieszania, bezładu. co starożytni nazwali: chaos.

Odpowiedź: Różne są odpowiedzi świętych na to pytanie. I tak Augustyn4 głosi, że nieuformowanie materii cielesnej nie poprzedziło jej uformowania co do czasu, a tylko co do początku lub co do porządku natury. Inni zaś, jak Bazyli[5], Ambroży[6] i Chryzostom[7] utrzymują, że nieuformowanie materii poprzedziło jej uformowanie co do czasu. A chociaż te odpowiedzi wydają się przeciwne sobie, to jednak niewiele różnią się miedzy sobą. Augustyn bowiem inaczej pojmuje nieuformowanie materii niż inni.

Augustyn, przez nieuformowanie materii rozumie nieistnienie jakiejkolwiek formy; tak pojmując, niemożliwe jest twierdzić, że nieuformowanie materii poprzedziło co do czasu jej uformowanie lub podział. Jasne ton jeśli idzie o uformowanie. Jeżeli bowiem materia nieuformowana trwała przed uformowaniem, to już była zaktualizowana. urzeczywistniona. Wynika to z pojęcia trwania; kresem bowiem stwarzania jest byt urzeczywistniony, zaktualizowany[8]; tym zaś, co aktualizuje, urzeczywistnia materię jest nie co innego jak forma. Mówić więc, że najpierw materia była bez formy, to mówić o bycie urzeczywistnionym bez urzeczywistnienia: a to zawiera w sobie sprzeczność. /11/

Nie można też twierdzić, że materia miała jakowąś formę wspólną, a potem dopiero doszły różne formy, które dokonały w niej oddzielenia czy podziału. To bowiem byłoby nawrotem do poglądu starożytnych filozofów przyrody; według nich materia pierwsza jest jakowymś ciałem istniejącym w rzeczywistości, dajmy na to: ogniem, powietrzem, wodą lub czymś pośrednim. Wynika z tego, że stawanie *(fieri)* nie jest czymś innym jak tylko zmianą przypadłościową *(alteratio)*. Czemu ? Bo gdyby ta forma poprzedzająca dawała rzeczywiste istnienie w dziale substancji i zarazem sprawiała ten oto byt, wynikało by z tego, że dochodząca forma nie sprawiałaby zasadniczo bytu rzeczywistego, ale ten oto byt rzeczywisty, co jest rzeczą formy przypadłościowej; w ten sposób i następne formy byłyby przypadłościami, z którymi wiąże się nie stawanie, a tylko zmiana przypadłościowa[9].

Trzeba więc tak powiedzieć: materia pierwsza nie była stworzona zgoła bez formy; nie była też stworzona jako podmiot jednej wspólnej formy, ale jako przedmiot oddzielnych form. Jeśli przeto owo nieuformowanie materii odnosimy do sytuacji materii pierwszej jako takiej, która brana sama w sobie nie ma jakiejś formy, wówczas - jak utrzymuje Augustyn - nieuformowanie materii nie poprzedziło jej uformowania czy podziału co do czasu, a ty1ko co do początku czy natury. w ten więc sposób, w jaki możność poprzedza rzeczywistość a część całość.

Inni zaś Święci przez nieuformowanie rozumieli wykluczenie nie wszelkiej formy, a tylko tej foremności i wyglądu, jaki obecnie zdobi stworzenie, cielesne. W myśl tego powiadają, że nieuformowanie, bezład materii cielesnej poprzedziło jej uformowanie co do czasu czy trwania. Z tym ich poglądem Augustyn - jak niżej zobaczymy[10] - częściowo zgadza się, a częściowo nie.

Otóż, jak z brzmienia *Księgi Rodzaju*[11] można wywnioskować, stworzeniu cielesnemu brak było trojakiej foremności, z powodu czego uznano je za nieuformowane

w bezładzie. Najpierw do pełni przeźroczystego ciała, które nazywa się niebem, brakowało mu piękna światła; stąd słowa: „Ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód”. Ziemia zaś cierpiała na brak dwojakiej piękości. Pierwszą otrzymała, gdy wody spłynęły i została odsłonięta; do tego odnoszą się słowa: „Ziemia była bezładem”, czyli „niewidoczna”, gdyż z powodu okalających ją zewsząd wód, nie mogła być widoczna dla oka cielesnego. Drugą otrzymała, gdy pokryła się trawą i roślinnością; stąd słowa: „Ziemia była pustkowiem”, czyli według innej wersji: „nieułożona” tj. nieustrojona, niezagospodarowana. Skoro więc Pismo św. wymieniło naprzód dwie natury stworzone: niebo i ziemię, nieuformowanie nieba oddało słowami: „Ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód”; a przez niebo należy rozumieć również i powietrze; nieuformowanie zaś ziemi oddaje słowami: „Ziemia była bezładem i puskowiem”.

Na 1. Inaczej Augustyn, a inaczej inni święci pojmują ziemię w tymże cytacie Pisma św. Augustyn[12] uważa, że nazwą ‘ziemia, i ‘woda’ oznaczono tu samąż materię pierwszą. Nie mógł przecież Mojżesz, mówiąc do prostego ludu, wyrazić materii pierwszej inaczej, jak właśnie za pomocą podobieństwa do rzeczy temuż ludowi znanych. Wszelako nie nazywa jej tylko wodą lub tylko ziemią n ale wyraża ją wieloma innymi podobieństwami, żeby się nie wydawało, iż to właśnie ziemia lub woda jest materią pierwszą.

Ma jednak materia pierwsza, owo tworzywo podstawowe, jakoweś podobieństwo do ziemi przez to, że jest podmiotem form, no i do wody przez swoją elastyczność: iż może być formowana różnymi formami. Stosownie też do tego nazwano ziemię „bezładem i pustkowiem” lub „niewidoczną lub nieułożoną”, gdyż materia bywa poznawana poprzez formę (stąd też brana sama w sobie jest niewidoczna i pusta), a jej możność bywa wypełniona przez formę (stąd też Plato[13] powiada o materii, że jest miejscem) .

Inni święci przez ziemię rozumieją sam element: ziemię. A jak ona według nich była nieuformowaną, o tym już powiedzieliśmy w odpowiedzi.

Na 2. Natura tworzy skutek, tzn. doprowadza go do rzeczywistości, z bytu, który jest w możności; i dlatego w działaniu natury możność musi co do czasu poprzedzać rzeczywistość, a nieuformowanie poprzedzić uformowanie. Inaczej Bóg; On tworzy byt od razu urzeczywistniony - i to z niczego. Stąd też - odpowiednio do wielkości swej siły - od razu może utworzyć rzecz doskonałą.

Na 3. Przypadłość jest formą, a więc i jakowąś rzeczywistością; materia z istoty swej jest to byt w możności. A zatem: istnienie materii bez formy budzi większy sprzeciw niż istnienie formy bez podmiotu.

Na 1°. Na argument podany we *Wbrew* temu odpowiadamy tak: Jeżeli - jak to inni święci głosili - nieuformowanie poprzedziło co do czasu uformowanie materii, to przyczyną tego nie jest bezsilność Boga, ale Jego mądrość; chce ona przy budowaniu, kształtowaniu się świata zachować taki porządek, żeby rzeczy przechodziły od stanu niedoskonałego do doskonałego.

Na2°. Niektórzy ze starożytnych filozofów przyrody przyjmowali pomieszanie, chaos, wykluczający wszelki podział czy oddzielenie .jednego od drugiego; z wyjątkiem chyba Anaksagorasa, który głosił, że jedynie myśl czy duch jest oddzielony i bez chaosu czy

pomieszania[14]. Natomiast Pismo św.[15] jeszcze przed właściwym dziełem oddzielenia mówi o kilku oddzieleniach. Pierwsze, nieba od ziemi (co jest ważne i dla materii, jak niżej zobaczymy[16]); oto jego słowa: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". Drugie mówi o oddzieleniu elementów co do ich form; pisze bowiem o ziemi i o wodzie; nie wymienia zaś powietrza i ognia, bo dla ludzi nieokrzesanych - a do takich zwracał się Mojżesz - nie było tak oczywiste, że one są ciałami, jak to jest, gdy chodzi o ziemię i wodę. Jednakowoż Plato[17] - jak podaje Augustyn[18] - mniemał, że i powietrze jest wzmiankowane w powiedzeniu: „Duch Boży" (*Spiritus Domini: spiritus* oznacza niekiedy: wiatr, powietrze, duch). Ogień zaś jest wzmiankowany, przez „niebo" (twierdził, że ma naturę ognia). Rabin Mojżesz Majmonides, który zwykle zgadza się z poglądami Platona, sądzi[19], że ogień jest wzmiankowany przez „ciemność", gdyż jak mówi, ogień nie świeci we własnej sferze. Naszym zdaniem bliżej prawdy jest to, co wyżej było powiedziane, bo w Piśmie św. „duch Boży" oznacza przeważnie Ducha Świętego; pisze ono o Nim, że „unosił się nad wodami" nie cieleśnie, lecz tak, jak wola artysty unosi się nad materiałem, który chce rzeźbić. Trzecie oddzielenie dotyczy położenia; chodzi o ziemię znajdująca się pod wodami, co czyniło ją niewidoczną; i o powietrze - podmiot ciemności - znajdujące się nad wodami; mówi o nim Pismo św.: „ciemność była nad powierzchnia bezmiaru wód". - A o tym, co jeszcze zostało do oddzielenia, będzie mowa niżej[20].

Artylkuł 2

CZY DLA WSZYSTKICH ISTOT CIELESNYCH JEST TYLKO JEDNA MATERIA NIEUFORMOWANA ? /12/

Zdaje się, że jest tylko jedna materia nieuformowana dla wszystkich istot cielesnych, bo:

1. Augustyn pisze: „Spostrzegam dwie rzeczy, które uczyniłeś: jedną, która była uformowana; drugą, która była nieuformowana" [1]; i ta też druga jest, jak mówi, „ziemią niewidoczną i nieułożoną"; ziemia według niego oznacza tu materię rzeczy cielesnych. A zatem jedna jest materia dla wszystkich istot cielesnych.

2. Filozof uczy[2], że rzeczy, które łączy jeden rodzaj, łączy i jedna materia. Lecz wszystkie istoty cielesne łączy jeden rodzaj: ciało. A więc jedna jest materia dla wszystkich cielesnych istot.

3. Różna możność - różne formy urzeczywistnienia; jedna możność - jedna forma urzeczywistnienia. Otóż dla wszystkich ciał jest jedna forma, mianowicie cielesność *(corporeitas)*. Przeto i dla wszystkich istot cielesnych jest jedna materia.

4. Materia sama w sobie - to możność. Podziału, odrębności dokonują formy. A zatem materia sama w sobie jest tylko jedna dla wszystkich istot cielesnych.

Wbrew temu Arystoteles[3] tak twierdzi: rzeczy, które łączy materia, mogą przemieniać się jedna w drugą, działać jedna na drugą i doznawać jedna od drugiej. Aliści ciała niebieskie nie zachowują się w takowy sposób wobec ciał niższych – ziemskich, i na odwrót. A więc ich materia nie jest jedna.

Odpowiedź: Różnie o tym wypowiadali się filozofowie. Plato i wszyscy filozofowie przed Arystotelesem uważali, że wszystkie ciała należą do natury któregoś z czterech elementów. A ponieważ cztery elementy uczestniczą w jednej materii - na co wskazuje ich wzajemne powstawanie i zanikanie - wynikło z tego, że materia wszystkich ciał jest jedna. że niektóre ciała są niezniszczalne, Plato wyjaśnił[4] to nie charakterem materii, ale wolą twórcy tj. Boga, wkładając w Jego usta pod adresem ciał niebieskich te oto słowa: „Z waszej natury jesteście podległe rozkładowi; ale z mojej woli nie podlegacie mu, gdyż moja wola jest silniejszą od waszej zwartości”[5].

Zdanie to zbija Arystoteles6n powołując się na ruch naturalny ciał. Ciało bowiem niebieskie ma ruch naturalny, różny od naturalnego ruchu elementów, co świadczy o tym, iż jego natura jest inną niż natura czterech elementów. I jak ruch okrągły – właściwy ciału niebieskiemu - nie ma przeciwieństw, ruchy zaś elementów są sobie przeciwne: ruch w górę jest przeciwny ruchowi w dół, tak ciało niebieskie jest bez przeciwieństw a ciała elementarne mają przeciwieństwa. A ponieważ zanikanie i powstawanie jest następstwem zachodzących przeciwieństw, /13/ dlatego ciało niebieskie w swej naturze jest niezniszczalne, elementa zaś są zniszczalne.

Jednakowoż mimo tej różnicy między zniszczalnością a niezniszczalnością naturalną, Awicebron - bacząc na jedność formy cielesnej - uznawał jedną tylko materię dla wszystkich ciał.

I gdy by forma cielesności była. zasadniczo *(per se)* jedną, a do niej dochodziłyby dopiero inne formy powodując odrębność wśród ciał - stanowisko to byłoby konieczne. Przecież takowa forma tkwiłaby niezmiennie w materii i ze względu na nią każde ciało byłoby niezniszczalne. Zniszczenie zachodziłoby w wypadku porzucenia form dochodzących. Nie byłoby to jednak zasadniczo zniszczenie, a tylko pod jakimś względem, skoro u spodu utraty jako podkład leżałby jakiś byt rzeczywiście istniejący. I tak dochodzi się do tego, co twierdzili starożytni filozofowie przyrody, że podmiotem ciał jest jakiś byt rzeczywiście istniejący: ogień, powietrze itp.

Skoro się zaś przyjęło, że żadna forma, która jest w ciele zniszczalnym nie zostaje jako podkład dla powstawania i zanikania, /14 / wówczas z konieczności należy twierdzić, że materia ciał zniszczalnych i niezniszczalnych nie jest tą samą. Materia bowiem, według tego, czym jest, jest w możności do formy. Materia zatem jako taka musi być w możności do formy tych wszystkich rzeczy, których jest materią wspólną. Jedna bowiem forma aktualizuje ją li tylko do jednej formy. pozostaje przeto w możności do wszystkich innych form.

Jest tak nawet gdy jedna z owych form jest doskonalsza i soją mocą *(virtute)* zawiera w sobie inne formy; możność bowiem jako taka zachowuje się jednakowo wobec: doskonałego i niedoskonałego; gdy więc jest pod formą niedoskonałą, pozostaje w możności wobec formy doskonałej - i na odwrót. Tak więc i materia, gdy jest pod formą ciała niezniszczalnego, pozostaje jeszcze w możności wobec formy ciała zniszczalnego. A ponieważ nie posiada jej aktualnie, materia ta znajdzie się zarazem pod formą i pod brakiem; brak *(privatio)* bowiem jest to nieobecność formy w tym, który jest w możności do formy[7]. Aliści w takiej sytuacji znajduje sie jedynie ciało zniszczalne.

Niemożliwe jest więc, żeby była jedna materia dla ciała zniszczalnego niezniszczalnego z natury.

Nie można też twierdzić - jak to sobie uroił Averroes[8], że materią nieba jest samoż ciało niebieskie które jest bytem w możności odnośnie do miejsca a nie do istnienia, formą zaś jego jest substancja oddzielona, łącząca się z nim jako motor. Czemu? Bo są tylko dwie możliwe postacie bytu rzeczywistego: albo on sam cały jest rzeczywistością i formą, albo ma rzeczywistość czy formę. Gdy więc myśl odsunie na bok substancję oddzieloną uważaną za motor, wówczas jeśli ciało niebieskie nie ma formy - tzn. jeśli nie jest złożone z formy i z podmiotu formy - to ono samo całe jest formą i rzeczywistością. Każda zaś takowa istota jest poznawaną przez myśl w rzeczywistości, czego nie można powiedzieć o ciele niebieskim, gdyż jest postrzegalne zmysłami. Ostatecznie więc: materia ciała niebieskiego brana sama w sobie jest w możności tylko do tej formy, która ma. Nic tu nie znaczy co jest tą formą: dusza czy coś innego. Forma ta bowiem aż tak wypełnia ową materię, że - jak uczy Filozof[9] - w żadnym razie nie pozostaje w niej możność do innego istnienia, a tylko odnośnie do miejsca. Tak więc materia ciała niebieskiego elementów nie jest tą samą, chyba analogicznie, w tym sensie, że jedna i druga jest możnością.

Na 1. Augustyn idzie tu za Platonem, który nie uznawał kwintesencji. /15/ - A można na to i tak odpowiedzieć: Materia nieuformowana jest jedna jednością porządku czy poziomu, tak jak wszystkie ciała stanowią jedno w porządku czy poziomie stworzenia cielesnego.

Na 2. Jeśli ‘rodzaj’ pojmujemy fizycznie, istoty zniszczalne i niezniszczalne nie należą do jednego rodzaju, a to - jak uczy Filozof[10] - z powodu różnego sposobu zachowania się możności u nich. Jeśli zaś pojmujemy go logicznie, istnieje jeden rodzaj wszystkich ciał, a to z powodu jednego charakteru cielesności.

Na 3. Forma cielesności nie jest jedna we wszystkich ciałach, bo - jak już powiedzieliśmy[11] - nie jest inna od form, które wyodrębniają ciała.

Na 4. Ponieważ o możności mówi się w odniesieniu do urzeczywistnienia, byt w możności jest różny przez to, że odnosi się do różnych urzeczywistnień: tak jak wzrok do barwy a słuch do dźwięku. Stąd też przez to samo materia ciała niebieskiego jest inną niż materia elementu, że nie jest w możności do formy elementu.

Artykuł 3

CZY NIEBO EMPIREJSKIE BYŁO STWORZONE WRAZ Z MATERIĄ NIEUFORMOWANĄ? /16/

Zdaje się, że niebo empirejskie nie było stworzone wraz z materią nieuformowaną, bo:

1. Jeśli niebo empirejskie jest czymś, musi być ciałem dostrzegalnym, każde zaś ciało dostrzegalne jest ruchome. Aliści niebo empirejskie nie jest ruchome; gdyby było ruchome, jego ruch dałby się poznać po ruchu jakiegoś ciała widocznego, czego jednak nie stwierdzono. A więc niebo empirejskie nie było stworzone wraz z materią nieuformowaną.

2. Augustyn pisze: „W określonej mierze ciała wyższe kierują ciałami niższymi”[1]. Jeżeli przeto niebo empirejskie jest najwyższym ciałem, musi wywierać jakiś fizyczny wpływ na ciała niższe, ziemskie. Ale tego nie widać, zwłaszcza gdy się je uważa za nieruchome; żadne bowiem ciało nie poruszy innego ciała, jeśli samo nie jest w ruchu[2]. Zatem niebo empirejskie nie było stworzone razem z materią nieuformowaną.

3. Powiesz: niebo empirejskie to miejsce kontemplacji; jego zadaniem nie jest wywoływanie naturalnych skutków. Odpowiadam słowami Augustyna: „Kiedy w miarę naszych możliwości umysłem pojmujemy coś z rzeczy wiecznych, wówczas nie jesteśmy w tym świecie”[3]. Z tego widać, że kontemplacja wznosi umysł ponad rzeczy cielesne. A zatem dla kontemplacji nie jest wyznaczone jakoweś miejsce cielesne.

4 Miedzy ciałami niebieskimi znajduje się ciało częściowo przeźroczyste, a częściowo świetlne, świecące, mianowicie niebo gwiazd. Znajduje się również niebo całkowicie przeźroczyste, które niektórzy nazwali: niebo wodniste lub krystaliczne. Gdyby zatem istniało jeszcze inne, wyższe niebo, musiałoby być całe świetlne, świecące[4]; a to być nie może, bo w takim razie powietrze byłoby ciągle oświetlone i nigdy nie byłoby nocy. A więc niebo empirejskie nie było stworzone wraz z materią nieuformowaną .

Wbrew temu Strabo, wyjaśniając słowa: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”, pisze: „Nie chodzi tu o niebo, jakim jest widzialny firmament, sklepienie, ale o niebo empirejskie, tj. ogniowe”[5].

Odpowiedź: Naukę o niebie empirejskim spotykamy jedynie u Strabona, Bedy - no i u Bazylego; ich też powaga zaważyła na jej przyjęciu się. W głoszeniu jej są zgodni co do jednego, mianowicie wszyscy trzej uważają, że jest ono miejscem pobytu świętych. Strabo[6], a także Beda[7], pisze o niebie empirejskim, że „skoro tylko zostało utworzone, natychmiast wypełnili je aniołowie”. A Bazyli: „Jak potępieni bywają wrzucani w ostateczne ciemności, tak nagroda za dobre postępki bywa udzielana w tej światłości, która znajduje się poza światem, gdzie święci otrzymają stałe mieszkanie spokoju” [8].

Nie są jednak zgodni co do racji uzasadniających istnienie tegoż nieba. Strabo i Beda przyjmują istnienie nieba empirejskiego dla tej racji, że firmament, sklepienie, przez które rozumieją niebo gwiazd, nie było uczynione na początku, ale drugiego dnia - jak podaje Pismo św. Natomiast Bazyli powiada, że było ono uczynione dla tej racji, żeby się nie wydawało, iż Bóg zapoczątkował swoje dzieło po prostu od ciemności - co właśnie gadają manichejczycy, nazywając Boga Starego Testamentu: bogiem ciemności.

Atoli te ich racje nie są bardzo przekonywujące. Sprawę bowiem sklepienia, o którym czytamy, że było utworzone drugiego dnia, inaczej rozwiązuje Augustyn, a inaczej inni Święci[9]. Sprawę zaś ciemności Augusyn[10] rozwiązuje argumentem: nieuformowanie, (które oznaczono przez ciemności) poprzedziło uformowanie nie co do trwania, czasu, ale co do początku. Inni zaś święci rozwiązują w ten sposób: ciemności nie są jakowymś stworzeniem, ale brakiem światła; a o mądrości Bożej świadczy to, że byty, które utworzył z niczego n utworzył najpierw w stanie niedoskonałości, by je z czasem doprowadzić do stanu doskonałego[11].

O wiele lepsze uzasadnienie można dobyć z samego stanu chwały. Oto one: W nagrodzie przyszłej spodziewamy się dwojakiej chwały. duchowej i cielesnej, kiedy to nie tylko ciała ludzkie dostąpią uwielbienia, ale i cały świat będzie odnowiony[12]. Otóż chwała duchowa była zapoczątkowana od samego początku świata w uszczęśliwieniu aniołów, z którymi - jak mam obiecano[13] - mamy się zrównać w chwale. Wypadało więc, żeby i cielesna chwała była zapoczątkowana w jakimś ciele, które by również od początku było zachowane od powinności rozkładu i zmienności oraz było całkowicie świetlane: takowym też całe stworzenie cielesne spodziewa się być po zmartwychwstaniu. I dlatego owo ciało zwie się empirejskie, tj. ogniowe: nie od żaru, ale od jasności.

Trzeba też wiedzieć, co Augustyn[14] napisał o Porfiriuszu, mianowicie, że on „różnicę między demonami a aniołami upatrywał w tym, że miejscem pierwszych jest powietrze, a miejscem drugich jest eter lub niebo empirejskie” - Lecz Porfiriusz jako platończyk uważał ono niebo gwiazd za ogniowe i dlatego zwał je empirejskim albo eterycznym - według pochodzenia nazwy ‘eter’ od zapalania, a nie – jak twierdzi Arystoteles[15] - od szybkości ruchu. Mówimy o tym gwoli przestrogi: żeby ktoś nie posądzał Augustyna o wyznawanie takich poglądów o ciele empirejskim, jakie spotykamy u współczesnych nam.

Na 1. Ciała dostrzegalne są ruchome tylko w obecnym stanie świata; przez ruch bowiem stworzenia cielesnego osiąga wzrost liczba wybranych. W ostatnim jednak uwieńczeniu chwałą ustanie ruch ciał[16]. I w takim też stanie winno się znajdować od początku niebo empirejskie.

Na 2. Jest dość prawdopodobne - jak niektórzy mniemali - że niebo empirejskie, jako wyznaczone i dostosowane do stanu chwały, nie ma wpływu na ciała ziemskie podlegające innemu porządkowi: przeznaczone i dostosowane do naturalnego biegu rzeczy.

Trzeba jednak raczej tak odpowiedzieć - co też wydaje się być bardziej prawdopodobne: Jak najwyżsi aniołowie asystujący przy tronie Boga wywierają wpływ na pośrednich i najniższych, którzy są posyłani, aczkolwiek sami - zdaniem Dionizego[17] - nie bywają posyłani, tak niebo empirejskie wywiera fizyczny wpływ na ciała poruszające się, aczkolwiek samo nie porusza się. Stosownie do tego można tak powiedzieć: Niebo empirejskie wywiera wpływ na pierwsze niebo poruszające się; ów wpływ nie polega na przelewaniu nań czegoś przejściowego i zjawiającego się z ruchem, ale czegoś trwałego i stałego, np. siły do obejmowania i powodowania lub czegoś podobnego - świadczącego o dostojeństwie czy randze.

Na 3. Wyznaczono miejsce cielesne da kontemplacji nie dlatego że to było konieczne, ale że tak wypadało. Wypadało bowiem, żeby blask zewnętrzny harmonizował z wewnętrznym. Do rzeczy słowa Bazylego: „Duch asystujący nie mógł przebywać w ciemnościach, lecz miał godny siebie pobyt w światłości i radości”[18].

Na 4. Bazyli tak pisze: „Zapewne, niebo było utworzone jako zamknięty okręg, tworząc ciało zwarte, gęste i na tyle mocne, że mogło oddzielić to co jest zewnątrz od tego co jest wewnątrz. Z tego powodu musiało z konieczności utworzyć pod sobą strefę opuszczoną i ciemną, jako że strefa ta została pozbawiona światła bijącego od góry”[19]. - Ponieważ jednak ciało sklepienia, mimo swej gęstości, jest przeźroczyste, a to bynajmniej

nie przeszkadza w docieraniu światła do nas (jasne z doświadczenia; wszak mimo ciał pośrednich widzimy światło gwiazd), dlatego można inaczej odpowiedzieć, mianowicie, że niebo empirejskie ma światło, ale nie tak zmasowane, zgęszczone, żeby mogło wysyłać promienie - jak to czyni ciało słońca, ale bardziej subtelne. Albo można i tak odpowiedzieć: niebo empirejskie posiada jasność chwały która jest innej postaci niż jasność naturalna.

Artykuł 4

CZY CZAS BYŁ STWORZONY WRAZ Z MATERIĄ NIEUFORMOWANĄ?

Zdaje się, że czas nie był stworzony wraz z materią nieuformowaną, bo:

1. Augustyn, zwracając się do Boga. pisze: „Spotykam dwie rzeczy utworzone przez Ciebie nie podlegające czasowi”[1], mianowicie materię pierwszą cielesna i naturę anielską. A więc czas nie był stworzony wraz z materia nieuformowaną.

2. Czas dzieli się na dzień i noc. Lecz na początku nie było ani dnia, ani nocy; dopiero potem, gdy „Bóg oddzielił światłość od ciemności”[2]. A więc na początku czas nie istniał.

3. Czas jest liczbą mierzącą ruch sklepienia, o którym czytamy, że było utworzone drugiego dnia. A więc na początku czas nie istniał.

4. Najpierw jest ruch a potem czas. Raczej więc ruch a nie czas winien być wymieniony między tymi, które jako pierwsze zostały stworzone.

6. Czas jest miarą zewnętrzną; ale jest nią również i miejsce. Nie widać więc powodu, czemu to raczej czas ma być zaliczony do najpierw stworzonych, a nie miejsce.

Wbrew temu Augustyn pisze, że stworzenie duchowe i cielesne było stworzone „na początku czasu”[3].

Odpowiedź: Powszechnie przyjmuje się cztery rzeczy stworzone jako pierwsze; są to: natura anielska, niebo empirejskie, nieuformowana materia cielesna i czas[4].

Należy tu zauważyć, że nie jest to zgodne z poglądem Augustyna. On bowiem[5] przyjmuje dwie rzeczy stworzone jako pierwsze: naturę anielską i materię cielesną; nic zaś nie wspomina o niebie empirejskim. Te dwie rzeczy: natura anielska i materia nieuformowana poprzedzają uformowanie nie co do czasu czy trwania, ale co do natury[6]. A jak poprzedzają co do natury uformowanie, tak również poprzedzają ruch i czas. I dlatego czas nie może być wymieniony między nimi.

Powyższe wyliczenie czterech rzeczy najpierw stworzonych idzie zatem po linii innych świętych[7]; tych, co twierdzili, że nieuformowanie materii poprzedziło co do trwania uformowanie; i właśnie ze względu na owo trwanie musi się przyjąć jakowyś czas; inaczej bowiem nie może być mowy o miarze trwania.

Na 1. Augustyn twierdzi tak, bo uważa, że natura anielska i materia nieuformowana wyprzedzają czas co do początku, czyli co do natury.

Na 2. Według innych świętych materia w jakiś sposób była początkowo nieuformowaną; dopiero potem została uformowaną. Podobnie i czas: w jakiś sposób początkowo był nieuformowąny, dopiero potem uformowany i podzielony na dzień i noc.

Na 3. Jeżeli ruch sklepienia nie zaczął się zaraz od początku, to czas, który był przedtem, nie był liczbą mierzącą ruch sklepienia, ale jakiegokolwiek pierwszego ruchu. O tyle bowiem czas jest liczbą mierzącą ruch sklepienia, o ile tenże ruch jest pierwszym spośród ruchów; ale gdyby istniał jakiś inny ruch pierwszy, czas byłby miarą tego właśnie ruchu; wszystko bowiem, co należy do danego rodzaju, bywa mierzone tym, co w tymże rodzaju jest pierwsze[8]. A musimy przyjąć istnienie jakowegoś ruchu zaraz od początku; może to być nawet ruch w umyśle anielskim, polegający na następstwie pomyśleń i chęci[9]. Nie można zaś pojąć ruchu bez czasu; wszak czas nie jest czymś innym jak „liczbą tego, co wcześniej i co później w ruchu".

Na 4. Do najpierw stworzonych zaliczamy to, co dotyczy powszechnie rzeczy; i dlatego właśnie zaliczamy czas; ma on przecież charakter wspólnej, powszechnej miary; ruch nie, bo dotyczy jedynie podmiotu poruszalnego.

Na 5. Chodzi o miejsce w niebie empirejskim, które obejmuje wszystko. A ponieważ miejsce należy do rzeczy stale trwających, dlatego zostało całe naraz stworzone wraz z innymi. Natomiast czas nie jest czymś stale trwającym; i dlatego został razem z innymi stworzony 'w swoim początku'; podobnie zresztą i obecnie: tym, co z rzeczywistości czasu można jedynie imać, to 'teraz'[10].

ZAGADNIENIE 67

O SAMYM ODDZIELENIU (DZIEŁ0 PIERWSZEGO DNIA) /17/

Obecnie będziemy omawia ć dzieło oddzielenia samo w sobie: najpierw dzieło pierwszego dnia; potem dzieło drugiego dnia; wreszcie dzieło trzeciego dnia. Temat pierwszy nasuwa cztery pytania . 1. Czy światło odnosi się do sfery ducha we właściwym znaczeniu? 2. Czy światło jest ciałem? 3. Czy jest jakością? 4. Czy światło winno stać się pierwszego dnia?

Artykuł 1

CZY WYRAZ 'ŚWIATŁO' MOŻNA STOSOWAĆ DO SFERY DUCHA WE WŁAŚCIWYM ZNACZENIU?

Zdaje się, że nazwę 'światło – światłość' można stosować do sfery ducha i to we właściwym znaczeniu, bo:

1. Augustyn pisze. W sferze ducha „lepszą i pewniejszą jest światłość"; i dalej: „Nie w tym samym znaczeniu mówi się o Chrystusie, że jest światłością i skałą; że jest światłością, mówi się we właściwym znaczeniu; że jest skałą - w symbolicznym" [1].

2. Dionizy[2] zalicza światło do nazw umysłowych Boga. Nazwy zaś umysłowe stosują się do sfery ducha we właściwym znaczeniu. A więc światło stosuje się do sfery ducha we właściwym znaczeniu.

3. Św. Paweł pisze: „Wszystko, co staje się jawne, jest swiatłem”[3]. Lecz ujawnienie raczej stosuje się do sfery ducha we właściwym znaczeniu niż do sfery ciała. A więc i światło.

Wbrew temu Ambroży4 zalicza ‘blask’ do nazw, które orzekają o Bogu przenośnie.

Odpowiedź: Nazwa bywa nadawana i stosowana w dwojaki sposób: l˚ w znaczeniu pierwszym; 2˚ w znaczeniu przyjętym, poszerzonym. Widać to na przykładzie nazwy ‘patrzenie’; nadano ją i oznaczono nią czynność zmysłu wzroku; i takie też jest jej pierwsze znaczenie. Aliści ze względu na ważność i pewność zmysłu w potocznej mowie przyjęło się używać tej nazwy w znaczeniu poszerzonym n rozciągając ją na każde poznanie innych zmysłów (wyrażamy się: patrz jak to smakuje; jak pachnie; czy jest ciepłe itp.); a nawet na poznanie myśli, stosownie do słów: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni na Boga patrzeć będą [5].*

Podobnie ma się rzecz z nazwą ‘światło – światłość’. Najpierw nadaje się ją na oznaczenie tego, co sprawia jawienie się w zmyśle wzroku i z kolei poszerzono ją i rozciągnięto na oznaczenie tego, co sprawia jawienie się w jakimkolwiek bądź poznawaniu. Jeżeli więc nazwę ‘światło’ bierzemy według jej pierwszego nadawania i znaczenia, to - jak mówi Ambroży[6] - stosuje się do sfery ducha w znaczeniu przenośnym. Jeżeli zaś bierzemy ją według jej przyjętego potocznie i poszerzonego znaczenia, rozciągniętego na wszelkie jawienie się, to stosuje się do sfery ducha w znaczeniu właściwym.

W świetle tego wypowiedzi na zarzuty są jasne.

A r t y k u ł 2

CZY ŚWIATŁO JEST CIAAŁEM ?

Zdaje się, że światło jest ciałem, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Wśród ciał pierwsze miejsce dzierży światło”[1]. A więc światło jest ciałem.

2. Filozof głosi[2], że światło jest gatunkiem ognia. Lecz ogień jest ciałem. A więc światło jest ciałem.

3. Być niesionym, przecinanym, łamanym - to cechy ciał. Aliści wszystko to przypisujemy światłu lub promieniowi. Do tego - jak uczy Dionizy[3] - różne promienie łączą się i rozszczepiają, co - jak się zdaje - może tylko ciała znamionować. A więc światło jest ciałem.

---

* tłum. Własne. Bibl. Tys.: „Albowiem oni Boga oglądać będą”.

Wbrew temu: Dwa ciała nie mogą być naraz w tym samym miejscu. Lecz światło i powietrze są naraz w tym samym miejscu. A więc światło nie jest ciałem.

Odpowiedź: Niemożliwe jest, żeby światło było ciałem. Wykazują to trzy argumenty: pierwszy od strony miejsca. Jakiekolwiek wziąć ciało, jego miejsce jest inne niż miejsce drugiego ciała. W porządku natury nie jest też możliwe, żeby dwa ciała zajmowały naraz to samo miejsce, bez względu na to jakie to są ciała; bowiem stykanie się wymaga odrębności w położeniu. Drugi od strony ruchu. Gdyby bowiem światło było ciałem, świecenie byłoby ruchem lokalnym ciała. Otóż żaden ruch lokalny ciała nie może odbyć się momentalnie. Wszak cokolwiek porusza się lokalnie musi wpierw przejść środek drogi nim dotrze do końca. A wiadomo, świecenie odbywa się momentalnie. - Nie można też twierdzić, że odbywa się ono w czasie niedostrzegalnym. Bo jeśli chodzi o małą przestrzeń czasu, czas może ujść uwagi; ale gdy chodzi o wielką przestrzeń, np. od wschodu do zachodu, czas nie może ujść uwagi; albowiem skoro tylko słońce zjawi się w punkcie wschodzenia, momentalnie jest oświetlona cała półkula - aż do punktu przeciwległego. - Jeśli chodzi o ruch, trzeba zwrócić uwagę jeszcze na jedno: naturalny ruch każdego ciała ma kierunek określony; natomiast ruch świecenia rozchodzi się w każdą stronę: zarówno ruchem kolistym jak i prostym. Jasne więc, że świecenie nie jest ruchem lokalnym jakiegoś ciała. Trzecie od strony powstawania i zanikania. Gdyby bowiem światło było ciałem, wówczas - gdy nastają w powietrzu ciemności pod nieobecność źródła światła - ciało światła uległoby rozkładowi czy zniszczeniu, a jego materia otrzymałaby inna formę. Ale tego nie zauważono; chyba żeby ktoś utrzymywał, że również i ciemności są ciałem. Nie wiadomo też z jakiej to materii powstawałoby co dzień na nowo tak wielkie ciało, które zapełnia środek półkuli. Zresztą to zakrawa na śmiech mówić, że tak wielkie ciało ulega rozkładowi, niszczeje, jedynie na skutek nieobecności źródła światła.

Może ktoś na to powiedzieć: Ciało światła nie ulega zniszczeniu, ale razem ze słońcem zjawia się i bywa obnoszone. Ale cóż uczynić z takim faktem: otaczam wokół płonącą świecę jakąś zasłoną, jakimś ciałem, i oto cała izbę zalega ciemność; a nie widać, żeby światło gromadziło się wokół świecy, gdyż nie zauważa się tam większej jasności potem niż była przedtem.

Skoro więc wszystko to jest sprzeczne zarówno z rozumem, jak i ze świadectwem zmysłów, dlatego trzeba stać na stanowisku. że niemożliwe jest, żeby światło było ciałem.

Na 1. Augustyn przez światło rozumie ciało samoświecące - i to zawsze, tj. ogień, który wśród czterech elementów jest najszlachetniejszym.

Na 2. Arystoteles światłem nazywa ogień, o ile on ukazuje się we własnej materii; tak jak ogień w materii - jaką jest powietrze, zwie się ‘płomień’, a w materii - jaką jest ziemian zwie się ‘żar’. Nie trzeba jednak przykładać wagi do tych przykładów Arystotelesa, które on podaje w swoich dziełach logikalnych; bowiem przytacza je jako uzasadnienia o wartości prawdopodobieństwa - i to w mniemaniu innych.

Na 3. Wszystko to bywa przypisywane światłu przenośnie. Równie dobrze mogło by być przypisywane ciepłu. Skoro bowiem - a dowiódł tego Filozof[4] ruch lokalny z natury zajmuje pierwsze miejsce wśród ruchów dlatego nazwy odnoszące się do ruchu

lokalnego bierzemy na oznaczenie zmiany jakościowej i wszystkich ruchów. podobnie jak i nazwą ‘odległość’, odnoszącą się pierwotnie do miejsca - według Filozofa[5] - posługujemy się do nazywania i oznaczania wszystkich przeciwległości.

Artykuł 3

CZY ŚWIATŁO JEST JAKOŚCIĄ?

Zdaje się, że światło nie jest jakością, bo:

1. Każda jakość pozostaje nadal w podmiocie mimo odsunięcia czynnika powodującego ją; np. ciepło nadal zostaje w wodzie po odstawieniu jej od ognia. Lecz światło nie pozostaje w powietrzu po odstawieniu źródła światła. A więc światło nie jest jakością.

2. Każda postrzegalna jakoś ć ma swoje przeciwieństwo; i tak przeciwieństwem ciepła jest zimno, a białego czarne. Lecz światło nie ma żadnego przeciwieństwa; bowiem ciemność jest brakiem światła. A więc światło nie jest jakością postrzegalną.

3. Przyczyna jest pocześniejszą od skutku. Otóż światło ciał niebieskich jest przyczyną form substancjalnych w naszym najniższym świecie; daje również barwom istnienie duchowe, gdyż sprawia, że są aktualnie widziane. A zatem światło nie jest jakowaś postrzegalną jakością, ale raczej jest formą substancjalną lub duchową, niematerialną.

Wbrew temu Damascen1 uczy, że światło jest jakowąś jakością.

Odpowiedź: Według niektórych światło w powietrzu nie ma istnienia naturalnego, tak ja je ma barwa na ścianie, ale ma w nim istnienie intencjonalne, pozapodmiotowe, ta k jak je ma podobizna barwy w powietrzu. /18/ Ale to być nie może z dwóch powodów: pierwsze, powietrze bywa nazywane od światła, bowiem staje się świetliste dzięki niemu; nie bywa zaś nazywane od barw; nie mówi się o barwnym powietrzu. Drugie, światło ma swój skutek w przyrodzie, mianowicie promienie słońca ogrzewają ciała. Byty zaś pozapodmiotowe nie powodują przemian naturalnych.

Zdaniem innych światło jest formą substancjalną słońca. Ale i to okazuje się niemożliwe z dwóch powodów: Pierwsze, żadna forma substancjalna sama przez się nie jest dostrzegalna przez zmysły, gdyż - jak uczy Filozof[2] - istota jest przedmiotem myśli [a forma substancjalna stanowi istotę rzeczy]. Natomiast światło samo przez się jest widoczne. Drugie, niemożliwym jest, żeby ton co jest formą substancjalną w jednym, było forma przypadłościową w drugim. Bowiem rzeczą formy substancjalnej jest stanowić o gatunku; stąd też jest ona zawsze i wszędzie we wszystkich jednostkach gatunku. Natomiast światło nie jest forma substancjalną powietrza; gdyby nią było, wówczas po jej odejściu powietrze by zanikło; może wiec być formą substancjalna słońca.

Trzeba więc odpowiedzieć tak: Jak ciepło jest jakością czynną, płynąca z formy substancjalnej ognia, tak światło jest jakością czynną płynącą z formy substancjalnej

słońca lub jakiegokolwiek bądź innego ciała, które świeci samo od siebie, o ile jeszcze jakoweś inne takowe istnieje. Znakiem tego jest to, że promienie różnych gwiazd mają różne skutki stosownie do różnych natur ciał.

Na 1. Jakość trzyma się formy substancjalnej. Stad też podmiot zachowuje się rozmaicie na przyjęcie jakości, podobnie jak zachowuje się na przyjęcie formy. I tak, gdy materia przyjmuje formę w sposób doskonały, pełny, to i jakość trzymająca się formy usadawia się mocno i trwale w podmiocie; ot tak jak woda, gdy zamienia się w ogień; gdy zaś materia przyjmuje formę substancjalna w sposób niedoskonały, poniekąd dopiero zaczynają ją przyjmować, wówczas jakość trzymająca się formy pozostaje wprawdzie przez jakiś czas, ale nie na zawsze; ot tak, jak woda ogrzana, która wraca do swojego stanu naturalnego. Otóż jeśli idzie o światło, świecenie, to ono bynajmniej nie powstaje na skutek przemiany materii na przyjęcie formy substancjalnej, w czym spełniałoby rolę jakby jakiegoś zaczątku formy. I dlatego światło zostaje tak długo, jak długo jest obecny czynnik powodujący je.

Na 2. Dlatego światło nie ma swojego przeciwieństwa, bo jest naturalną jakością pierwszego ciała[3], dokonującego zmian przypadłościowych; a ciało to jest wolne od przeciwieństwa[4].

Na 3. Jak ciepło mocą formy substancjalnej działa jakby w charakterze narzędzia na formę ognia i tworzy ją, tak światło mocą ciał niebieskich działa jakby w charakterze narzędzia na formy substancjalne i tworzy je. A o ile jakością pierwszego ciała postrzegalnego działa na barwy i sprawia, że są aktualnie widziane[5].

Artykuł 4

CZY SŁUSZNIE UMIESZCZONO UTWORZENIE SWIATŁA W PIERWSZYM DNIU ?

Zdaje się, że niesłusznie umieszczono utworzenie światła w pierwszym dniu, bo:

1. Jak powiedziano[1], światło należy do jakości; ta zaś jest przypadłością, która nie dzierży pierwszego miejsca ale bodajże dalsze. Zatem utworzenie światła nie powinno być umieszczone w pierwszym dniu.

2. Światło oddziela noc od dnia. Ale tego oddzielenia dokonuje słońce, które według Pisma św. było stworzone czwartego dnia. A więc utworzenia światła nie należało umieścić pierwszego dnia.

3. Noc i dzień są następstwem okrężnego ruchu ciała świecącego. Lecz ruch okrężny przynależy do sklepienia jako jego właściwość. Sklepienie zaś, jak podaje Pismo św., było utworzone drugiego dnia. Nie było więc sensu umieścić pierwszego dnia utworzenie światła oddzielającego noc od dnia.

4. Powiesz. chodzi o światło duchowe! Odpowiadam: światło, które według Pisma św. zostało utworzone pierwszego dnia, powoduje oddzielenie od ciemności. Aliści na początku nie było duchowych ciemności; wszak - jak wyżej powiedziano[2] – nawet szatani byli na początku dobrymi. Nie powinno się więc utworzenia światła kłaść w pierwszym dniu.

Wbrew temu: Ton bez czego dzień być nie może, musiało stać się w pierwszym dniu. Lecz bez światła dzień być nie może. A więc światło musiało stać się w pierwszym dniu.

Odpowiedź: Mamy dwa rozwiązania sprawy stworzenia światła[3]. Augustyn tak mniemał: Niesłusznym by było posądzać Mojżesza o to, że pominął powołanie do bytu stworzenia duchowego[4]. Owszem, mówi o nim w słowach: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". Z tym, że przez 'niebo' należy rozumieć naturę duchową jeszcze nieuformowaną, a przez 'ziemię' materię nieuformowaną stworzenia cielesnego. Ponieważ zaś natura duchowa jest pocześniejszą niż cielesna, dlatego musiała być najpierw uformowaną. I to właśnie uformowanie natury duchowej jest oznaczone w utworzeniu światła - a chodzi tu o światło duchowe[5]. Uformowanie bowiem natury duchowej dokonuje się przez jej oświecenie: by mogła przylgnąć do Słowa Bożego.

Inni mniemają, że Mojżesz rozmyślnie pominął utworzenie istot duchowych. Uzasadniają to jednak rozmaicie. Według Bazylego6 Mojżesz rozpoczyna swój opis od tego początku, który należy do czasu mierzącego rzeczy postrzegalne; zaś naturę duchową, tj. anielską, pominięto, gdyż była stworzona przedtem. Chryzostom[7] podaje inny powód, mianowicie Mojżesz odzywał się do ludu nieokrzesanego, który był zdolny pojmować jedynie rzeczy cielesne. Przy tym chciał go uchronić od bałwochwalstwa; i gdyby mu powiedziano o jakowychś istotach istniejących ponad wszystkimi cielesnymi stworzeniami, byłoby to dla niego okazją do bałwochwalstwa; uważałby je bowiem za bogów; a on był skłonny do tego, by czcić jako bogów: słońce, księżyc i gwiazdy; Pismo św. wprost zakazuje mu tego[8].

Jeśli chodzi o stworzenie cielesne, to Pismo św. na początku[9] podaje kilka jego nieuformowań; pierwsze wyraża słowami: „Ziemia była bezładem i pustkowiem"; drugie słowami: „Ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód". Najpierw więc należało koniecznie wyrugować to nieuformowanie, jakim jest ciemność przez stworzenie światła. Przemawiają za tym dwa powody: pierwsze, bo - jak powiedzieliśmy[10] - światło jest jakością pierwszego ciała; stąd też ono właśnie winno stać się pierwszą formacją świata. Drugie ze względu na powszechność czy wspólność światła; bowiem uczestniczą w nim zarówno ciała wyższe jak i niższe. A jak w poznawaniu postępujemy wychodząc od tego, co bardziej wspólne i powszechne n tak również i w działaniu; jak bowiem uczy Filozof[11]: żywię *(vivum)* rodzi się pierwej niż zwierzę, a zwierzę niż człowiek Tak więc musiał ujawnić się taki oto plan mądrości Bożej: Wśród dzieł oddzielenia najpierw było utworzone światło jako forma pierwszego ciała i jako bardziej wspólne. Bazyli[12] podaje trzeci powód, mianowicie bo dzięki światłu wszystko inne staje się jawne. Można i czwarty dodać, ten mianowicie, który został napomknięty we *Wbrew*, mianowicie, że dzień nie może być bez światła. Wobec tego światło musiało stać się pierwszego dnia.

Na 1. Zgodnie z opinią, według której nieuformowanie materii poprzedziło co do trwania jej uformowanie, trzeba powiedzieć, że materia od początku była stworzona pod formami substancjalnymi; zaś potem była formowana dalszymi przyległościami przypadłościowymi, wśród których pierwsze miejsce dzierży światło.

Na 2. Jedni powiadają, że owo światło było jakowymś obłokiem świetlistym, który po utworzeniu słońca wrócił do materii pierwotnej *(rediit in materiam praejacentem)*. Ale to jest bezpodstawne. Bowiem Pismo św. na początku *Księgi Rodzaju* opisuje ustanowienie natury, która potem trwa nadal. Stąd też nie powinno się mówić, że to co wtedy było utworzone, potem istnieć przestało.

Z tego powodu inni twierdzili, że ów obłok świetlisty nadal zostaje, ale tak jest złączony ze słońcem, iż nie sposób go odróżnić od niego. Jednakowoż według tego ów obłok byłby zbędny, gdy tymczasem w dziełach Boga nic nie jest zbędne.

I dlatego inni mówią, że z tego obłoku zostało utworzone ciało słońca. Ale i tego nie można przyjąć, jeśli się stoi na stanowisku, że ciało słońca nie jest z natury czterech elementów, lecz że jest niezniszczalne z natury, a w takim razie jego materia nie może być pod inną formą.

Stąd też należy za Dionizym[13] tak odpowiedzieć: Owo światło było światłem słońca ale jeszcze w postaci nieuformowanej; była już więc substancja słońca i miała moc do świecenia w ogólności; potem dopiero dano jej specjalną i określoną moc do poszczególnych skutków[14]. W myśl tego przez stworzenie owego światła zostało oddzielone światło od ciemności z potrójnego punktu widzenia. Pierwsze, z punktu przyczyny: w substancji słońca leżała przyczyna światła; w cieniu zaś rzucanym przez ziemię leżała przyczyna ciemności. /19/ Drugie z punktu miejsca: w jednej półkuli było światło, w drugiej ciemności. Trzecie z punktu czasu: na tej samej półkuli w jednej przestrzeni czasu było światło, w drugiej przestrzeni czasu były ciemności. I to znaczą słowa: „I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nocą”.

Na 3. Zdaniem Bazylego[15] światło i ciemności powstawały podówczas nie przez ruch, ale przez puszczanie i powrotne ściąganie światła. - Przeciw temu jednak Augustyn[16] stawia zarzut, iż nie istniał żaden powód tego kolejnego puszczania i ściągania z powrotem światła, skoro nie było ludzi i zwierząt, których potrzebom to by służyło. Do tego nie jest w naturze ciała świetlistego w swojej obecności zatrzymywać światło. Może się to stać drogą cudu, ale - jak mówi Augustyn[17] - gdy chodzi o pierwsze ustanowienie natury, nie trzeba szukać cudów, lecz tego, co jest w naturze rzeczy.

Odpowiadamy więc tak: Ruch na niebie jest dwojaki: pierwszy, to ruch wspólny dla całego nieba; on to czyni dzień i noc; on też - jak się wydaje - powstał pierwszego dnia; drugi to ten, który jest różny zależnie od różnych ciał niebieskich; według ruchów tychże ciał mamy różność dni, miesięcy i lat. I dlatego w pierwszym dniu Pismo św. mówi o samym oddzieleniu nocy od dnia, czego dokonuje ruch wspólny. W czwartym zaś dniu jest mowa o różności dni, pór roku i lat; oto jego słowa: „Niechaj powstaną ciała niebieskie na sklepieniu nieba ..., aby wyznaczały pory roku, dni i lata”[18] - a tę różnicę sprawiają ruchy własne[19].

Na 4. Zdaniem Augustyna[20] nieuformowanie nie poprzedziło uformowania co do trwania. W myśl tego trzeba tak odpowiedzieć: Przez utworzenie światła należy rozumieć uformowanie stworzenia duchowego, ale nie ton jakim ono jest udoskonalone przez uwieńczenie chwałą, boć ono nie było stworzone w stanie chwały, lecz to, jakim ono jest udoskonalone przez obdarzenie łaską; a jak wyżej powiedzieliśmy[21], było ono stworzone w łasce. To więc światło dokonało oddzielenia od ciemności, tj. od nieuformowania inne-

go stworzenia - jeszcze nie uformowanego. Albo - jeżeli wszystko stworzenie wraz było uformowane - dokonało oddzielenia od ciemności duchowych: nie tych, które wtedy były (wszak diabeł nie był stworzony złym), ale tych, które Bóg w przyszłości przewidywał[22].

ZAGADNIENIE 68
DZIEŁO DRUGIEGO DNIA /17/

Kolejne zagadnienie: dzieło drugiego dnia, ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy sklepienie-firmament było utworzone drugiego dnia? 2. Czy ponad sklepieniem istnieją jakieś wody?

3. Czy sklepienie oddziela wody od wód? 4. Czy istnieje jedno tylko niebo, czy też jest ich więcej?

Artykuł 1

CZY SKLEPIENIE BYŁO UTWORZONE DRUGIEGO DNIA ?

Zdaje się, że sklepienie nie było utworzone drugiego dnia, bo:

1. *Księga Rodzaju* pisze: „Bóg nazwał sklepienie niebem”[1]. Lecz niebo było utworzone przed wszystkimi dniami. jasne to z pierwszych słów tejże Księgi: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. A więc sklepienie nie było utworzone drugiego dnia.

2. Dzieła sześciu dni są ułożone zgodnie z porządkiem mądrości Bożej. Nie byłoby jednak zgodne z Bożą mądrością czynić później to, co z natury jest wcześniejsze. Otóż sklepienie z natury jest wcześniejsze niż woda i ziemia; a o nich jednak jest mowa przed utworzeniem światła, które dokonało się pierwszego dnia. A zatem sklepienie nie było uczynione drugiego dnia.

3. Wszystko, co zostało uczynione w ciągu sześciu dni, było utworzone z materii stworzonej wcześniej - przed wszystkimi dniami. Lecz sklepienie nie mogło być utworzone z materii przedistniejącej; gdyby tak, mogłoby powstawać i zanikać. A więc sklepienie nie było uczynione dnia drugiego.

Wbrew temu w Piśmie św. czytamy. „Bóg rzekł: niechaj powstanie sklepienie”; a nieco niżej: „I tak upłynął wieczór, a po nim poranek - dzień drugi”[2].

Odpowiedź: W tego typu sprawach św. Augustyn[3] poleca kierować się dwiema zasadami: pierwsze trzymać się niezłomnie prawdy Pisma św. drugie, w wypadku gdy dany tekst Pisma św. może mieć kilka znaczeń, nikt nie powinien tak trzymać się kurczowo jednej wykładni, by - nawet w razie pewnego stwierdzenia, że jest ona błędną - uparcie nadal obstawał przy swoim i utrzymywał, że to jest właściwy sens Pisma św.; bowiem przez to

wystawia się Pismo św. na pośmiewisko wobec niewierzących i odcina się im drogę do uwierzenia.

Gdy więc czytamy o utworzeniu sklepienia drugiego dnia, należy wiedzieć, że to można rozumieć dwojako - zależnie od tego n co rozumiemy przez sklepienie.

Otóż po pierwsze może chodzić o sklepienie, w którym są gwiazdy Stosownie do tego ujęcia należy owo zdanie Pisma św. różnie wyjaśniać - zależnie od różnych opinii, jakie ludzie mają o sklepieniu. Jedni bowiem twierdzili, że sklepienie składa się z elementów; to Empedokles; przy tym uważał je za niezniszczalne i wyjaśniał to tym, że w jego składzie nie panuje niezgoda, lecz tylko przyjaźń. Drudzy utrzymywali, że sklepienie jest z natury czterech elementów. n nie jest jednak złożone z elementów, ale bodajże jest jednym prostym elementem; to Plato[4]; jego zdaniem ciało niebieskie jest elementem ognia. Trzeci mówili, że niebo nie jest z natury czterech elementów, lecz że jest piątym ciałem, czymś spoza czterech elementów. To Arystoteles[5].

Tak więc jeś1i idzie o pierwszą opinię, to bez zastrzeżeń można przyjąć, że sklepienie było utworzone drugiego dnia; nawet według swej substancji; bowiem do dzieła stwarzania należy powołać do bytu samą substancję elementów; zaś do dzieła oddzielenia i wystroju należy tworzyć to i owo z już istniejących elementów.

Jeśli chodzi o drugą opinię – Platona, to nie daje ona podstaw do wierzenia, że sklepienie według swej substancji było utworzone drugiego dnia. Według niej bowiem zrobić sklepienie znaczy tyle, co stworzyć element ognia. Otóż powstanie elementów należy do dzieła stwarzania - według tych, którzy utrzymują, że nieuformowanie materii poprzedziło co do czasu uformowanie; bowiem właśnie formy elementów są tymi, które najpierw materia otrzymuje.

Jeśli wreszcie chodzi o opinię Arystotelesa, to ona jeszcze mniejsze daje podstawy do twierdzenia, że sklepienie według swojej substancji było utworzone drugiego dnia; oczywiście o ile przez owe dni rozumie się następstwo czasu. Bowiem niebo zgodnie ze swoją naturą jest niezniszczalne, a materia jego nie może być pod inną formą. Stąd niemożliwe jest, żeby sklepienie było zrobione z materii przedtem istniejącej.

I dlatego utworzenie substancji sklepienia należy do dzieła stwarzania. Natomiast według dwóch ostatnich opinii jakieś jego uformowanie należy do dzieła dnia drugiego. Jest to po myśli Dionizego[6], który twierdzi, że przez pierwsze trzy dni światło słońca było nieuformowane i dopiero potem czwartego dnia było uformowane[7].

Jeżeli zaś przez owe dni nie rozumie się następstwa czasu, ale - jak chce Augustyn[8] - jedynie porządek natury to nic nie wadzi twierdzić, że według każdej z tych opinii uformowanie co do substancji sklepienia należy do drugiego dnia.

Ale przez sklepienie - które według Pisma św. było utworzone drugiego dnia - można rozumieć jeszcze coś innego, mianowicie nie miejsce, w którym umocowane są gwiazdy, ale tę część powietrza, w której skupiają się chmury czy obłoki; zwie się ‘sklepienie - firmament’ z powodu zgęstnienia powietrza w owej części. Co bowiem jest zgęstniałe i stałe, mówi się - zdaniem Bazylego - że jest „ciałem stałym *(firmus)* w odróżnieniu od ciała matematycznego”[9].

I trzymając się tej wykładnin nie wynika żadna sprzeczność z jakąkolwiek bądź opinią. Tę też wykładnię Augusyn zaleca, mówiąc: „Uważam to ujęcie za godne

najwyższej pochwały; to bowiem, co głosi, nie jest przeciw wierze; i można łatwo je przyjąć, skoro tylko przedstawi się dowody”[10].

Na 1. Zdaniem Chryzostoma[11] Mojżesz najpierw dał ogólny zarys tego, co Bóg uczynił, pisząc: „Na początku stworzył niebo i ziemię”, a potem jedno za drugim przedstawiał. Ot tak, jak gdyby ktoś powiedział: „Ten budowniczy zbudował ów dom”; a potem dodał: „Najpierw założył fundamenty potem wzniósł ściany, wreszcie pokrył dachem”. W myśl tego w owych dwu tekstach: ”Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” i „Bóg nazwał sklepienie niebem. I tak upłynął ... dzień drugi” chodzi tylko o jedno niebo.

Można jednak powiedzieć, że w tych dwu tekstach chodzi o dwa różne nieba. Rozmaicie bywa to przedstawiane. Według Augustyna[12], tym niebem, które według Pisma św. zostało uczynione pierwszego dnia, jest natura duchowa nieuformowana; tym zaś, które według Pisma św. było uczynione drugiego dnia, jest niebo cielesne.

Według Bedy[13] i Strabona[14] tym niebem, które, jak czytamy, było uczynione pierwszego dnia, jest niebo empirejskie; zaś sklepieniem, które według Pisma św. było utworzone drugiego dnia, jest niebo gwiezdne.

Według Damascena[15] niebem, które jak czytamy, było uczynione dnia pierwszego, jest jakoweś niebo sferyczne bez gwiazd; mówią o nim filozofowie; ich zdaniem jest ono dziewiątą sferą i *primum mobile:* pierwszym poruszającym się ciałem niebieskim, które porusza się obiegiem dziennym. Zaś przez sklepienie zrobione drugiego dnia należy rozumieć niebo gwiezdne.

Jest jeszcze inne wytłumaczenie; napomyka o nim Augustyn[16]; mianowicie niebem utworzonym pierwszego dnia jest również samo niebo gwiazd; zaś przez sklepienie uczynione drugiego dnia należy rozumieć przestrzeń powietrza, w której skupiają się chmury czy obłoki; ono również zwie się niebem ale różnoznacznie. I właśnie, aby wskazać na ową różnoznaczność, wyrażono się znacząco. „Bóg nazwał sklepienie niebem”; podobnie jak powiedziano wyżej: „Nazwał Bóg światłość dniem” (gdyż nazwa ‘dzień’ bywa również używana na oznaczenie przestrzeni 24 godzin). Mojżesz Majmonides[17] radzi stosować tę wykładnię i do innych miejsc.

Odpowiedź Na 2 i Na 3 jest jasna z tego, co się wyżej powiedziało[18].

Artykuł 2

CZY WODY SĄ PONAD SKLEPIENIEM ?

Zdaje się, że wody nie są ponad sklepieniem, bo:

1. Woda jest z natury ciężką. Lecz miejsce właściwe dla tego co ciężkie, nie jest w górze, ale tylko w dole. Zatem wody nie są ponad sklepieniem.

2. Woda z natury jest płynna. Lecz jak wiemy z doświadczenia płyn nie może utrzymać się na ciele okrągłym. A ponieważ sklepienie jest ciałem okrągłym, woda nie może być na nim.

3. Powstawanie ciała mieszanego: oto zadanie wody jako elementu; zawsze bowiem niedoskonałe zmierza do doskonałego. Lecz na sklepieniu nie ma miejsca na

takowe mieszanie elementów: jest, ale na ziemi. Zatem woda nad sklepieniem istniałaby na próżno. żadne jednak z dzieł Boga nie istnieje na próżno. A więc wody nie są nad sklepieniem.

Wbrew temu Księga Roazaju pisze: nnBóg oddzielił wo-
dy pod sklepieniem od wód ponad sklepieniemnn1.

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna: „Większą jest powaga tego tekstu Pisma św., niż wszystkie zdolności ludzkiego geniuszu. Stąd jakie to są wody i czym są - trudno pojąć! Ale że tam są, wcale w to nie wątpimy”[2]. A czym są te wody n niejednakowo na to wszyscy odpowiadają; np. Orygenes[3] powiada tak: Wody nadniebne to duchowe substancje, o których mówią teksty Pisma św.: „Chwalcie Go ... i wody co są ponad niebem”. „Błogosławcie panu wody wszystkie, które są na niebie”[5] - Bazyli daje Orygenesowi taką odprawę: Bynajmniej nie powiedziano tu, że wody są stworzeniami rozumnymi; po prostu chodzi o to, że „kontemplacja ich, jakiej się oddają roztropnie mądrzy ludzie, przynosi chwałę Stwórcy”[6]. To samo przecież w tymże psalmie powiedziano o ogniu, gradzie i in.[7]; a każdy wie, że nie są to rozumne stworzenia.

Należy więc odpowiedzieć, że są to wody cielesne. A na pytanie: jakie są to wody n należy odpowiedzieć różnie, zależnie od różnych opinii o sklepieniu:

1. Jeżeli przez sklepienie rozumie się niebo gwiezdne i uważa się, że to niebo jest z natury czterech elementów to dla tej samej racji można przyjąć, iż wody ponadniebne są tej samej natury, co i wodan która jest jednym z elementów.

2. Jeżeli zaś przez sklepienie rozumie się niebo gwiezdne, które nie jest z natury czterech elementów, to i owe wody istniejące nad sklepieniem nie będą mieć natury tej wody, która należy do elementów; bo zauważmy co mówi Strabo[8]. Jak niebo empirejskie, tj. ogniowe, jest tak nazwane jedynie od blasku, tak samo i to niebo, które jest na d niebem gwiezdnym, jest nazwane ‘wodnym’ jedynie ze względu na przeźroczystość. - Również i według tej opinii, tj. głoszącej, że sklepienie jest innej natury niż cztery elementy, można jeszcze powiedzieć, że ono oddziela wody od wód, byleby tylko - jak każe Augustyn[9] - przez wodę rozumieć nieuformowaną materię ciał, a nie element wody; bowiem według tego cokolwiek jest między ciałami, oddziela wody od wód.

3. Jeżeli wreszcie przez sklepienie rozumie się część nieba, w której skupiają się chmury (obłoki), to wody istniejące nad sklepieniem są wodami, które zamieniwszy się w parę unoszą się nad jakąś częścią powietrza - i z nich to powstają deszcze. - Co do zdania niektórych, wzmiankowanego przez Augustyna[10], że wody zamienione w parę wzbijają się aż nad niebo gwiezdne, to jest ono zgoła nie do przyjęcia: już to z powodu nieprzepuszczalności nieba; już to z powodu środkowej strefy ognia, która by przecież pochłonęła ową parę; już to dlatego, że miejsce, ku któremu prą ciała lekkie i rzadkie, znajduje się niżej wklęsłości orbity księżyca; już to także dlatego, że para - co naocznie widać - nie wznosi się aż do wierzchołka niektórych gór. - A to, co gadają o rozrzedzaniu ciała w nieskończoność, na podstawie tego, że ciało można dzielić w nieskończoność -

jest marne; albowiem ciało naturalne daje się dzielić i rozrzedzać tylko do pewnego kresu, a nie w nieskończoność. /20/

Na 1. Niektórym się wydaje, że ów zarzut można rozwiązać takim oto argumentem: Wody, choć są z natury ciężkie, mocą jednak Bożą utrzymują się nad niebiosami. - Ale to rozwiązanie odrzuca Augustyn, pisząc: „Obecnie naszym zadaniem jest badać w jaki sposób Bóg ustanowił natury rzeczy, nie zaś co On w nich chciał zdziałać swoją potęgą w sposób cudowny”[11].

Trzeba zatem inaczej odpowiedzieć, mianowicie, że według dwóch ostatnich opinii o wodach i sklepieniu rozwiązanie jest jasne z tego, co się wyżej powiedziało. - Jeżeli zaś chodzi o pierwszą opinię, to trzeba przyjąć w elementach inny porządek niż podany przez Arystotelesa[12], a mianowicie że jakoweś wody stężałe są wokół ziemi, i jakoweś wody subtelne są wokół nieba, przy czym te ostatnie winny się tak mieć do nieba, jak stężałe do ziemi. - Albo odpowiedzieć tak, jak już powiedziano[13], że przez wodę należy rozumieć materię ciał.

Na 2. Rozwiązanie jasne z powyższych[14] mianowicie w myśl dwóch ostatnich opinii. - Jeśli zaś bierzemy pod uwagę pierwszą opinię, Bazyli[15] daje dwie odpowiedzi: Pierwsza, niekoniecznie wszystko, co od strony wgłębienia, tj. z dołu, jawi się jako okrągłe, jest również okrągłe z góry od strony wypukłej; druga: wody nadniebne nie są płynne, ale są ciałem stałym jak lód; i tak dopiero są przymocowane wokół nieba. Stad też niektórzy nazwali je niebem krystalicznym.

Na 3. [Wody nad sklepieniem nie są na próżno]. Według bowiem trzeciej opinii wody unoszące się nad sklepieniem w postaci pary mają zaspokoić potrzebę deszczów. - Według drugiej opinii wody są ponad sklepieniem, tj. ponad niebem całkowicie przeźroczystym i bezgwiezdnym. Według niektórych jest ono *primum mobile*, czyli pierwszym ciałem poruszającym się; ono to obraca całe niebo obiegiem dziennym, aby tymże obiegiem utrzymać ciągłość powstawania czy rodzenia. Podobnie jak niebo, na którym są gwiazdy, przez ruch, który jest według Zodiaku, powoduje różnorodność powstawania i zanikania; a powoduje to przez zbliżanie się i oddalanie oraz przez rozmaite siły gwiazd. - Według zaś pierwszej opinii wody są tam - jak głosi Bazyli[16] - po ton aby miarkować gorąc ciał niebieskich. Niektórzy - jak podaje Augustyn[17] - na potwierdzenie tego wskazywali na gwiazdę Saturna, która ponoć jest najzimniejszą właśnie z powodu sąsiedztwa z wodami górnymi.

Artykuł 3

CZY SKLEPIENIE ODDZIELA WODY OD WÓD ?

Zdaje się, że sklepienie nie oddziela wody od wód, bo:

1. Ciało jedno co do gatunku ma tylko jedno miejsce naturalne. Lecz, jak uczy Filozof: „Każda woda jest tego samego gatunku, co i wszelka inna woda”[1]. A więc nie powinno się oddzielać wody od wód ze względu na miejsce.

2. Powiesz: Wody nad sklepieniem są innego gatunku niż wody pod sklepieniem. Odpowiadam: Rzeczy należące do różnych gatunków już nie potrzebują jakiegoś

czynnika oddzielającego. Jeżeli przeto wody górne i dolne różnią się gatunkowo, sklepienie nie oddziela ich od siebie.

3. Jak się zdaje, to oddziela wody od wód, co z obu stron styka się z wodami; ot tak, jak gdyby ktoś wzniósł mur w środku rzeki. Jasne zaś jest, że wody dolne nie dosięgają sklepienia. Zatem sklepienie nie oddziela wody od wód.

Wbrew temu czytamy w Księdze Rodzaju: „Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich”[2].

Odpowiedź: Czytając powierzchownie ów tekst *Księgi Rodzaju*, mógłby ktoś wyobrażać sobie rzecz według poglądów niektórych filozofów starożytnych. /21/ Otóż niektórzy z nich uważali wodę za jakoweś nieskończone ciało i za prapoczątek wszystkich innych ciał. Mógłby więc ktoś w tak pojmowanej wodzie widzieć ów bezmiar wód, o którym Biblia pisze: „Ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód”[3]. I dalej uważali oni, że to postrzegalne niebo, na które patrzymy, nie kryje pod sobą wszystkich ciał, ale że nad nim jest nieskończone ciało wód. Mógłby więc ktoś roić sobie, że sklepienie niebieskie oddziela wody zewnętrzne od wód wewnętrznych, tj. od wszystkich ciał, które niebo kryje pod sobą, a których początkiem - jak oni głoszą - jest woda. Ponieważ jednak to ich mniemanie zostało obalone sprawdzonymi dowodami i uznane za błędne, dlatego nie można w jego duchu tłumaczyć owego tekstu Pisma św.

Natomiast należy mieć na uwadze, iż Mojżesz zwracał się do ludu nieokrzesanego; a zniżając się do jego poziomu n to tylko mu podawał n co dla zmysłów jest oczywiste. Wszyscy zaś, nawet bardzo ograniczeni, zmysłem dostrzegają n że ziemia i woda są ciałami. Nie wszyscy jednak dostrzegają, że powietrze jest ciałem. Wszak nawet niektórzy filozofowie uważali powietrze za nicość, a przestrzeń wypełnioną powietrzem nazywali próżnią. Tu powód, czemu to Mojżesz wyraźnie wzmiankuje wodę i ziemię; a co do powietrza, to imiennie nie wymienia gon by nie podawać nieokrzesanym czegoś nieznanego. Wszelako dla pojętniejszych wyraził prawdę o powietrzu i dał możność poznania go przez ton że przedstawił powietrze jako poniekąd złączone z wodą, mówiąc: „Ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód”; przez to dano do zrozumienia, iż nad powierzchnią wody istnieje jakieś ciało przeźroczyste, które jest podmiotem światła i ciemności.

Odpowiadam więc tak: Czy przez sklepienie rozumiemy niebo, w którym są gwiazdy, czy też przestrzeń powietrza, w której są chmury, w duchu obu poglądów można mówić, że sklepienie oddziela wody od wód, z tym jednakże zastrzeżeniem, że przez wodę oznacza się materię nieuformowaną, lub że przez wodę rozumie się wszystkie ciała przeźroczyste; bowiem niebo gwiezdne oddziela ciała przeźroczyste niższe od wyższych, zaś powietrze - miejsce chmur oddziela górną cześć powietrza, tę, w której wszczynają się deszcze i jemu podobne atmosferyczne zjawiska, od dolnej części powietrza, tej, która łączy się z wodą i bywa nazywana: wody.

Na 1. Jeśli przez sklepienie rozumiemy niebo gwiezdne, to wody górne nie są tego samego gatunku co wody dolne. Jeżeli zaś przez sklepienie rozumiemy powietrze - miejsce chmur, to obie wody są tego samego gatunku i mają wyznaczone dwa miejsca z

różnego powodu: bowiem miejsce górne jest miejscem powstawania wód, zaś miejsce dolne jest miejscem ich odpoczynku.

Na 2. Jeżeli chodzi o wody różne gatunkowo, to sklepienie nie oddziela wody od wód jako przyczyna sprawiająca oddzielenie, a tylko jako granica między obu wodami.

Na 3. Mojżesz z powodu niewidzialności powietrza i ciał do niego podobnych, wszystkie tego pokroju ciała objął nazwą: woda. W tym sensie jasne jest, że z obu stron sklepienia - jakkolwiek go będziesz pojmował - znajdują się wody.

Artykuł 4

CZY ISTNIEJE JEDNO NIEBO TYLKO ?

Zdaje się, że jest jedno niebo tylko, bo:

1. Słowa: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” wskazują na jakieś przeciwstawienie nieba ziemi. Lecz ziemia jest jedna tylko. A więc i niebo jest jedno tyl1ko.

2. Wszystko ton w skład czego wchodzi cała jego materia, jest jednym tylko. A jak dowodzi Filozof[1] - takim właśnie jest niebo. A więc niebo jest tylko jedno.

3. Cokolwiek orzeka o wielu jednoznacznie, orzeka o nich według jednej wspólnej treści. Jeśli przeto istnieje więcej niż jedno niebo, ‘niebo’ orzeka o nich jednoznacznie; bo gdyby orzekało różnoznacznie, nie mówiłoby się już we właściwym znaczeniu o wielu niebach. Jeśli zatem mówi się o wielu niebach, to musi być jakaś wspólna treść, według której mówiło by się o nich, że to są ‘nieba’. Aliści takiej treści nie znajdziesz. A więc nie można mówić o wielu niebach.

Wbrew temu śpiewamy w psalmach: „Chwalcie Go niebiosa niebios [tj. nieba najwyższe]”[2].

Odpowiedź: Wydaje się istnieć jakowaś rozbieżność poglądów między Bazylim a Chryzostomem na ten temat. Chryzostom[3] mówi, że jest tylko jedno niebo. A liczbę mnogą ‘nieba’, ‘niebiosa’ tłumaczy właściwością języka hebrajskiego; mianowicie ten język zwykł używać nazwy ‘niebo’ w liczbie mnogiej, tak jak i w języku łacińskim wiele wyrazów nie ma liczby pojedynczej. Bazyli[4] zaś, a za nim Damascen[5] mówią, że jest ich wiele. Atoli ta rozbieżność dotyczy raczej słowa niż rzeczy. Bowiem Chryzostom nazwą ‘jedno niebo’ oznacza całość ciał, które są nad ziemią i wodą; przecież i ptactwo latające w powietrzu z tego powodu zwie się: ptactwo nieba, niebieskie. A ponieważ w tejże całości ciał panuje wielka różnorodność, dlatego Bazyli mówi o wielu niebach.

Aby poznać różnicę między niebami, trzeba zwrócić uwagę na ton że Pismo św. mówi o niebie w trojakim znaczeniu:

Pierwsze mówi o nim w sensie właściwym i naturalnym. Według tego niebo jest to jakoweś ciało górne, świecące aktualnie lub potencjalnie, z natury niezniszczalne. Stosownie do tego znaczenia przyjęły się trzy rodzaje nieba: pierwsze, całkowicie świetlne; zwą je: *empirejskie;* drugie całkowicie przeźroczyste; zwą je: niebo *wodne* lub

krystaliczne; trzecie częścią przeźroczyste, częścią aktualnie świecące; zwą je: niebo *gwiezdne*; ono zaś dzieli się na osiem sfer; mianowicie na sferę gwiazd stałych i na siedem sfer planet: razem można nazwać ośmioma niebami.

Drugie, mówi się 'niebo' z racji posiadania cząstkowego jakiejś właściwości ciała niebieskiego, mianowicie górności i świetlności aktualnej lub potencjalnej. Według tego całą ową przestrzeń od wód po okręg księżyca Damascen uważa za jedno niebo i zwie je: niebo powietrzne[6]. Jego zdaniem są trzy nieba: powietrzne, gwiezdne i jeszcze jedno – wyższe od nich; do którego ton jak mniema, został porwany św. Paweł, w myśl słów tegoż Apostoła: „Został porwany aż do trzeciego nieba"[7] - Ponieważ jednak owa przestrzeń kryje w sobie dwa elementy; ogień i powietrze, a w każdym z nich wymienia się strefę wyższą i niższą, dlatego Hraban Maur[8] owo niebo dzieli na cztery. najwyższej strefie ognia dał nazwę: niebo ogniowe;. niższej strefie dał nazwę: niebo olimpijskie - od wysokości góry Olimp; najwyższej strefie powietrza dał nazwę: niebo *eteryczne* z powodu zapalności. niższej zaś strefie dał miano: niebo *powietrzne*. A jeśli do tych czterech doda się trzy wyżej wymienione, /22/ mamy według Hrabana na świecie siedem nieb cielesnych.

Trzecie, mówi się o niebie w znaczeniu przenośnym. W tym sensie niekiedy sama Trójca Przenajświętsza zwie się niebem, a to z powodu jej duchowej górności i światłości. Według Komentatorów, o tym to niebie myślał diabeł, gdy mówił: „Wstąpię na niebiosa"[9], tj. zrównam się z Bogiem. - Niekiedy również zwą się niebem dobra duchowe stanowiące nagrodę świętych, a to z powodu ich wzniosłości; w tym duchu Augustyn[10] wyjaśnia następujące słowa: „Wasza nagroda wielka jest w niebienn[11]. - Niekiedy wreszcie trzy rodzaje widzeń nadprzyrodzonych, mianowicie cielesne, wyobrażeniowe i umysłowe nazywają się: trzy nieba. Po tej linii idzie komentarz Augustyna[12] do tekstu mówiącego o św. Pawle, jak to był porwany aż do trzeciego nieba.

Na 1. Ziemia ma się tak do nieba, jak środek do obwodu czy okręgu. Otóż dokoła jednego środka może być wiele obwodów czy okręgów. I dlatego choć jest jedna ziemian przyjęło się liczne rodzaje nieba.

Na 2. Argument zarzutu przez niebo rozumie powszechność czy całość stworzeń cielesnych. I w takim ujęciu godzimy się: jest jedno niebo tylko.

Na 3. Jak to jasno widać z tego, cośmy wyżej powiedzieli[13] górność i świetlność jest wspólną dla każdego nieba.

ZAGADNIENIE 69
DZIEŁO TRZECIEGO DNIA

Obecnie zajmiemy się dziełem trzeciego dnia: pytamy o dwie sprawy: 1. O zebranie się wód; 2. O utworzenie roślin.

Artykuł 1

BIBLIA PISZE, ŻE ZEBRANIE WÓD ODBYŁO ŚIĘ TRZECIEGO DNIA – CZY SŁUSZNIE ?

Zdaje się, że opowiadanie biblijne o zebraniu się wód trzeciego dnia nie jest uzasadnione, bo:

1. Dzieła dokonane pierwszego i drugiego dnia wyrażono słowem: ‘stać się, powstawać’: „Bóg rzekł: niechaj się stanie światłość” i „Niechaj powstanie sklepienie” [1]. Lecz dzień trzeci jest tej samej klasy co dwa poprzednie. A więc również i dzieło trzeciego dnia winno być wyrażone słowami: „niechaj się stanie”, nie zaś: „niechaj się zbiorą”.

2. Pierwotnie ziemia była zewsząd zalana wodą, stąd to mówiono o niej jako o niewidocznej. Nie było zatem na ziemi jakiegoś miejsca, w którym by wody mogły się zebrać.

3. Tylko rzeczy mające ciągłość nieprzerwaną i łączące się ze sobą, mają jedno miejsce. Otóż jeśli chodzi o wody, to nie wszystkie ciągną się nieprzerwanie, nie są ze sobą złączone. Przeto nie wszystkie wody były zebrane w jedno miejsce.

4. Zebranie to rodzaj ruchu lokalnego. Otóż wody w naturalny sposób płyną i zdążają do mórz. Nie był więc na to potrzebny pozytywny rozkaz Boga.

5. Ziemia już od początku swojego stworzenia nosi tę nazwę; widać to ze słów: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Nie ma więc sensu mówić, że nazwę ‘ziemia’ otrzymała trzeciego dnia.

Wbrew temu jest powaga Pisma św.[2]

Odpowiedź: Inna jest odpowiedź według komentarza Augustyna, a inna według komentarza innych świętych.

Augustyn w tych wszystkich dziełach Boga nie przyjmuje porządku trwania, ale jedynie porządek początku i natury. Powiada tak[3]. Najpierw została stworzona nieuformowana natura duchowa oraz natura cielesna bez żadnej formy (powiada[4], że Pismo św. oznaczyło ją mianem ziemi i wody). Nieuformowanie to jednak nie poprzedziło uformowania co do czasu, ale tylko co do początku[5]. Również według niego[6] jedno uformowanie nie poprzedziło drugiego co do czasu, lecz tylko co do porządku natury. Według tego porządku należało na pierwszym miejscu położyć uformowanie

natury wyższej, tj. duchowej, co stało się jak czytamy, dzięki utworzeniu światła pierwszego dnia.

Jak zaś natura duchowa góruje nad cielesną, tak ciała wyższe górują nad niższymi. I dlatego na drugim miejscu położono uformowanie wyższych ciał, co stało się, jak czytamy, przez utworzenie sklepienia: „Niechaj powstanie sklepienie”; należy przez to rozumieć wtłoczenie formy niebieskiej w materię nieuformowanie i że jedno uformowanie poprzedziło czasu, lecz co do początku. - Na trzecim miejscu położono wtłoczenie form elementów w materię nieuformowaną, nie istniejącą pierwej co do czasu, lecz co do początku. Stąd słowa: „Niechaj zbiorą się wody ... i niech się ukaże powierzchnia sucha”; dają one do zrozumienia, że w materię cielesną wtłoczono formę substancjalną wody, dzięki której jest ona zdatna do takiego ruchu, no i formę substancjalną ziemi, by taki właśnie miała wygląd[7].

Natomiast według innych świętych[8] w tych dziełach zachodzi również porządek trwania. Twierdzą, że nieuformowanie materii poprzedziło co do czasu uformowanie i że jedno uformowanie poprzedziło drugie. Przez nieuformowanie jednak materii nie rozumieją braku wszelkiej formy, jako że już były niebo, ziemia i woda (a te trzy wymienia się jako wyraźnie dostrzegalne przez zmysły), ale brak należnego oddzielenia czy podziału oraz brak jakowegoś uzupełniającego wystroju.

Stosownie do powyższych trzech rzeczy Pismo św. wzmiankuje o trzech nieuformowaniach: nieuformowanie ciemności wiąże z niebem, które jest w górze, skąd wywodzi się światło; nieuformowanie wody, która leży w środku, oznacza nazwą ‘przepaść’ bezmiar wód’; ta nazwa - zdaniem Augustyna[9] - oznacza jakiś chaotyczny, nieuporządkowany bezmiar wód; nieuformowanie ziemi wzmiankuje mówiąc, że ziemia była ‘niewidoczna’ lub ‘pustkowiem’, a była taką, bo ją pokrywały wody.

Tak więc uformowanie najwyższego ciała dokonało się pierwszego dnia. A ponieważ czas idzie za ruchem nieba - a czas jest rachubą ruchu najwyższego ciała - dlatego przez to uformowanie dokonał się podział czasu, mianowicie na noc i dzień. Drugiego dnia zostało uformowane ciało środkowe, mianowicie woda. otrzymując przez sklepienie jakowyś podział i porządek (z tym, że nazwa ‘woda’ obejmuje również - jak się rzekło[10] - także inne rzeczy). Trzeciego dnia zostało uformowane końcowe ciało, mianowicie ziemian przez to, że po spłynięciu wód została odsłonięta n no i dokonał się podział, oddzielenie w najniższym szczeblu, mianowicie oddzielenie lądu od morza. Z pełną więc słusznością można tak powiedzieć: Jak Pismo św. wyraziło nieuformowanie ziemi słowami: ziemia była ‘niewidoczna’ lub ‘pustkowiem’, tak jej uformowanie wyraża słowami: „Niech się ukaże powierzchnia sucha”.

Na 1. Według Augustyna11 dlatego Pismo św. w odniesieniu do trzeciego dnia nie posłużyło się słowem ‘stać się, powstawać’ - jak to uczyniło w odniesieniu do poprzednich dni - żeby zaznaczyć, iż formy wyższe, tj. formy duchowe aniołów i ciał niebieskich, są w istnieniu doskonałe i niezmienne, podczas gdy formy niższych ciał są niedoskonałe i zmienne. I właśnie zebranie wód i ukazanie się powierzchni suchej ma wskazać na wtłoczenie takowych form; albowiem - jak tenże Augustyn mówi: „Woda jest przemijająco płynna, ziemia jest niezmiennie stała”[12].

Według zaś innych świętych należy odpowiedzieć, że dzieło trzeciego dnia dokonało się jedynie drogą ruchu lokalnego i dlatego nie było potrzeby, żeby Pismo św. posłużyło się słowem ‘stać się, powstawać’.

Na 2. Najpierw rozwiązanie w myśl poglądu Augustyna[13]. Nie trzeba sądzić, że ziemia wpierw była zalana wodą, a potem wody spłynęły i zebrały się w zlewiska, ale że wody były zebrane już w momencie ich utworzenia.

Zaś w myśl poglądu innych świętych są trzy odpowiedzi; przytacza je Augustyn[14]; pierwsza: wody podniosły się do wyższego poziomu niż ziemia i to było miejsce ich zebrania; stwierdzono bowiem doświadczalnie na przykładzie Morza Czerwonego - tak pisze Bazyli[15] - iż morze leży wyżej niż ziemia; druga: woda pokrywająca ziemię była rzadsza - niby gęsta mgła; przez owo zebranie - stężała; trzecia: być może na ziemi były wklęsłości i one to przyjęły spływające wody. Z tych trzech pierwsza wydaje się być prawdopodobniejszą.

Na 3. Wszystkie wody mają jedno ujście, mianowicie morze, do którego też spływają otwartymi lub ukrytymi korytami. W tym też sensie Biblia mówi o zbieraniu się wód ‘w jedno miejsce’ - Albo też mówi o jednym miejscu nie bezwzględnie, ale w zestawieniu z miejscem suchej ziemi, w sensie: „Niechaj zbiorą się wody ... w jedno miejsce”, tzn. „osobno od ziemi suchej”. Bo dla oznaczenia wielości miejsc wody, dodaje: „Zbiorowisko wód nazwał: morza”.

Na 4. Rozkaz Boga daje ciałom ruch naturalny. Stąd to Psalmista powiada o nich, że swoimi naturalnymi ruchami „spełniają Jego słowo”[16]. A można i tak powiedzieć: To całkiem naturalne, że woda zewsząd otacza ziemię, tak jak powietrze zewsząd otacza wodę i ziemię. Ze względu jednak na konieczność celu - mianowicie na istnienie zwierząt i roślin na ziemi - trzeba było jakąś część ziemi uwolnić od wody. Niektórzy filozofowie przypisują to działaniu słońca osuszającego ziemię przez wyparowanie wody[17]. Zaś Pismo św. przypisuje to mocy Boga; czytamy o tym nie tylko w *Księdze Rodzaju*, lecz także u Joba, który w usta Boga wkłada takie oto słowa: „Otoczyłem morza granicami moimi”[18]; zaś Jeremiasz takie: „Nie drżycie przede Mną, co ustanowiłem wydmy jako brzeg morski?” [19].

Na 5. Zdaniem Augustyna[20] przez ziemię - o której Pismo św. wspomina słowami: „Na początku” itd. - należy rozumieć materię pierwszą. Obecnie zaś - a chodzi o dzień trzeci - przez ziemię należy rozumieć sam element ziemi.

Można też za Bazylim[21] tak powiedzieć: Ziemia w pierwszym wierszu otrzymała tę nazwę ze względu na swoją naturę; obecnie zaś nazwę tę otrzymuje ze względu na swoją główną cechę, mianowicie na suchość; stąd słowa: „Bóg nazwał tę suchą powierzchnię ziemią”.

Można wreszcie za Mojżeszem Majmonidesem[22] tak odpowiedzieć: Gdziekolwiek wyrażono się ‘nazwał’, wzięto nazwę w znaczeniu różnoznacznym. I tak wyrażono się najpierw: „Nazwał światłość dniem”; ale dniem nazwano również przestrzeń 24 godzin - nieco niżej sławami: „Upłynął wieczór, a po nim poranek - dzień drugi”. Podobnie powiedziano, że „Nazwał sklepienie, tj. powietrze, niebem”; ale niebem nazwano również ton co było stworzone nasamprzód. Na podobieństwo tego również i tu powiedziano, że „Nazwał tę suchą powierzchnię, tj. tę część, która została odsłonięta po spłynięciu wód –

ziemią”, o ile owo oddzielenie przeciwstawia ziemię morzu; ale nazwą wspólną ‘ziemia’ objęto ziemię zarówno odsłoniętą jak pokrytą wodami. - Jak widać wyrażenie ‘nazwał’ wszędzie znaczy tyle, co: dał naturę lub cechę, żeby można było tak właśnie nazwać.

Artykuł 2

WEDŁUG PISMA ŚW. UTWORZENIE ROŚLIN PRZYPADŁO NA TRZECI DZIEŃ - CZY SŁUSZNIE ?

Zdaje się, że utworzenie roślin nie powinno przypaść na trzeci dzień - jak pisze Biblia, bo:

1. Rośliny mają życie tak, jak i zwierzęta. Lecz utworzenie zwierząt nie należy do dzieła oddzielenia, ale do dzieła wystroju. A więc utworzenie roślin nie powinno być wzmiankowane w trzecim dniu, który należy do dzieła oddzielenia.

2. To, co jest objęte przekleństwem rzuconym na ziemię, nie powinno być wspomniane wraz z formowaniem ziemi. Lecz sporo z utworzonych roślin objęte jest owym przekleństwem - stosownie do słów: „Przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu ... Cierń i oset będzie ci ona rodziła”[1]. W ogóle więc o utworzeniu roślin nie powinno się wspominać w trzecim dniu, w którym dokonuje się formowanie ziemi.

3. Ziemia chowa zarówno rośliny jak i kamienie oraz minerały. n a przecież o tych ostatnich nie ma wzmianki przy formowaniu ziemi dnia trzeciego. A więc i rośliny nie powinny stać się trzeciego dnia.

Wbrew temu *Księga Rodzaju* mówi: „Ziemia wydała liny zielone”; a nieco niżej: „I tak upłynął wieczór i poranek - dzień trzeci”[2].

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[3], trzeciego dnia usunięto nieuformowanie ziemi. Otóż opis biblijny mówi o dwóch nieuformowaniach ziemi: pierwsze, ziemia była ‘niewidoczna’ lub ‘pustkowiem’ gdyż była zalana wodami; drugie, była ‘nieułożona’, czyli ‘bezładem’ tzn. nie była należycie przyozdobiona, co przynosi roślinność odziewa jąc ją jakby szatą.

Trzeciego więc dnia zostały z ziemi wyrugowane oba nieuformowania: pierwsze przez to, że wody zebrały się w jedno miejsce i ukazała się powierzchnia sucha; drugie przez ton że ziemia wydała rośliny zielone.

Na temat utworzenia roślin Augustyn wypowiada się inaczej niż inni komentatorzy.

Owi inni powiadają tak: Według tego, jak brzmią słowa Pisma św., trzeciego dnia były utworzone rośliny jako rzeczywiście istniejące i to podług swoich gatunków.

Augustyn zaś tak mówi: Owe słowa Pisma św. mówią, że ziemia wydała rośliny i drzewa w ich przyczynie, tzn. ziemia otrzymała wtedy moc do ich wydawania”[4]. Na potwierdzenie tego cytuje tekst Pisma św. „Oto są dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi. Gdy Jahwe Bóg stworzył ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła”[5]. Nim więc rośliny zazieleniły

ziemię, były już stworzone w ziemi jako w swojej przyczynie. - Uzasadnia to również rozumowo: W owych pierwszych dniach Bóg stworzył rzeczy w ich zaczątkach lub w ich przyczynach, a po dokonaniu tego - odpoczął; a jednak po tym „działa aż do tej chwili”[6], prowadząc dzieło rozmnażania zgodnie z ustanowionym prawem zarządzania tymiż rzeczami stworzonymi. Do dzieła zaś rozmnażania należy dobywać rośliny z ziemi. A zatem trzeciego dnia rośliny nie były utworzone jako rzeczywiście istniejące, ale jedynie w swojej przyczynie.

Ale i według zdania innych można tak powiedzieć: Pierwsze ustanowienie gatunków należy do dzieła sześciu dni. Natomiast ton że z gatunków na początku utworzonych rodzą się pokolenia jednostek tego samego gatunku - to już należy do zarządzania rzeczami. To ma na myśli Pismo św. mówiąc: „Nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła”, tzn. nie rodziły się jeszcze podobne z podobnych, tak jak obecnie w przyrodzie widzimy rodzenie się z nasienia. Stąd też znacząco mówi Pismo św.: „Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona”, gdyż zostały utworzone gatunki roślin, które by wydały nasiona innych. Nie ma znaczenia, gdzie mają moc wydającą nasienia: w korzeniu, pniu czy owocu. /23/

Na 1. W roślinach życie jest ukryte, gdyż nie mają ruchu lokalnego i zmysłu, a to głównie różni przyrodę ożywioną od nieożywionej[7]. A ponieważ trzymają się nieporuszenie ziemi, dlatego ich powstanie przedstawiono jako jakieś uformowanie ziemi.

Na 2. Ciernie i osty były utworzone jeszcze przed owym przekleństwem: albo w rzeczywistej postaci, albo w postaci mocy do ich wydania. Nie były jednak utworzone jako kara na człowieka w tym sensie, żeby ziemian którą uprawiał gwoli pożywienia, wydawała rośliny nieowocujące i szkodliwe. Stąd słowa : ,”będzie ci ona rodziła”.

Na 3. Jak już się rzekło8 Mojżesz to tylko podał, co jawnie się ukazuje. Minerały zaś powstają w sposób ukryty we wnętrzu ziemi. /24/ Do tego nie jest zbyt jasno widoczna różnica między nimi a ziemią; wydają się być raczej jakimś gatunkiem ziemi. I dlatego o nich nie wspomniał.

ZAGADNIENIE 70
DZIEŁO WYSTROJU - DZIEŃ CZWARTY

Przystępujemy do dzieła wystroju czy zagospodarowania świata. Omówimy dwa tematy: najpierw poszczególne dni - każdy z osobna, potem wszystkie sześć dni wspólnie. Temat pierwszy porusza: pierwsze, dzieło czwartego dnia; drugie, dzieło piątego dnia; trzecie, dzieło szóstego dnia; czwarte to, co dotyczy dnia siódmego. Przed nami dzieło czwartego dnia; pytamy o trzy sprawy. 1. O utworzenie ciał świecących; 2. O cel ich utworzenia; 3. Czy są ożywione?

Artykuł 1

CZY CIAŁA ŚWIECĄCE WINNY BYĆ UTWORZONE CZWARTEGO DNIA ?

Zdaje się, że ciała świecące - lampy niebieskie - nie powinny być utworzone czwartego dnia, bo:

1. Ciała świecące na niebie to ciała z natury niezniszczalne. Ich materia nie może być bez ich form. Lecz ich materia została powołana do bytu dziełem stwarzania - przed wszystkimi dniami. A więc i ich formy. Przeto nie były utworzone dnia czwartego.

2. Ciała świecące są to jakby naczynia czy źródła światła. Lecz światło zostało utworzone pierwszego dnia. A więc i ciała świecące winny powstać pierwszego dnia, a nie czwartego.

3. Jak rośliny są przykute do ziemi, tak ciała świecące są przykute do sklepienia; Pismo św. powiada: „Umieścił je na sklepieniu nieba". Lecz utworzenie roślin opisano razem z formowaniem ziemi, do której są przykute. A więc i utworzenie ciał świecących winno być umieszczone w drugim dniu wraz z utworzeniem sklepienia.

4. Słońce, księżyc i inne ciała świecące są przyczynami roślin. Lecz naturalnym porządkiem przyczyna poprzedza skutek. A więc ciała świecące nie powinny powstać czwartego dnia, lecz trzeciego lub wcześniej.

5. Zdaniem astrologów, wiele gwiazd jest większych od księżyca. Nie tylko więc słońce i księżyc winny być uznane za „dwa duże ciała świecące".

Wbrew temu jest powaga Pisma św.[1].

Odpowiedź: Streszczając dzieła Boże Biblia tak pisze: „W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz cały ich wystrój"[2*] W tych słowach dostrzegamy trzy dzieła: dzieło stwarzania; dzięki niemu to, jak czytamy, powstały niebo i ziemia - acz nieuformowane. Dzieło oddzielenia; dzięki niemu niebo i ziemia zostały ukończone, tj. udoskonalone czy to przez formy substancjalne przydzielone materii zgoła nieuformowanej - jak chce Augustyn[3], czy to pod względem odpowiedniego przyozdobienia i uporządkowana - jak sądzą inni Święci. A do tych dzieł dodano dzieło wystroju.

Wystrój różni się od ukończenia czy udoskonalenia, gdyż ukończenie nieba i ziemi, jak się wydaje, dotyczy tego, co jest wewnątrz i stanowi je; natomiast wystrój dotyczy tego, co jest oddzielne od nieba i ziemi - jest zewnątrz. Tak np. człowiek jest gotowy, ukończony przez ton że ma należne mu części i formy, zaś jest strojny dzięki szatom lub przez coś podobnego. Oddzielność zaś wielu rzeczy od siebie ujawnia się zwłaszcza przez ruch lokalny; to on właśnie oddziela rzeczy od siebie. I dlatego do dzieła wystroju należy utworzenie tych rzeczy, które mają ruch ni niebie i na ziemi.

Otóż jak wyżej powiedziano[4], Pismo św. mówiąc o stwarzaniu wymienia trzy jego skutki, mianowicie niebo, wodę i ziemię. I te to trzy są również formowane przez trzy dni dziełem oddzielenia; pierwszego dnia niebo; drugiego dnia oddzielono wody; trzeciego dnia oddzielono na ziemi morze od lądu. Podobnie z dziełem wystroju: pierwszego dnia -

a jest to dzień czwarty - utworzono ciała świecące na niebie, poruszające się po nim dla jego ozdoby; drugiego dnia - tj. piątego - powołano do istnienia ptactwo i ryby dla wystroju elementu środkowego, jako że poruszają się w powietrzu i w wodzie, które uważa się tu za jedną rzecz; trzeciego dnia - tj. szóstego - utworzono zwierzęta poruszające się po ziemi - dla jej wystroju.

Należy zauważyć, że co do powstania ciał świecących Augustyn jest odmiennego zdania niż inni Święci. Według niego[5] ciała świecące zostały utworzone jako istniejące w rzeczywistości, a nie tylko w postaci mocy do ich utworzenia: wszak sklepienie nie ma mocy do utworzenia ciał świecących tak, jak ziemia ma moc do wydawania roślin, bowiem Pismo św. nie mówi: „niech sklepienie utworzy ciała świecące", tak jak mówi: „niechaj ziemia wyda rośliny zielone".

Na 1. Nie ma tu żadnej trudności, jeśli idzie się za Augustynem[6]; według niego bowiem między tymiż dziełami nie zachodzi następstwo czasu; nie ma więc podstawy do twierdzenia, że materia ciał świecących musiała być pod inną formą.

Nie ma także trudności, jeśli idzie się za tymi, którzy twierdzą, że ciała niebieskie są z natury czterech elementów[7]; bowiem można powiedzieć, iż są utworzone u spodu leżącej materii *(ex praejacenti materia)*, tak jak zwierzęta i rośliny.

Natomiast jeśli idzie się za tymi co głoszą, że ciała niebieskie są innej natury niż elementy i że są z natury niezniszczalne, trzeba tak odpowiedzieć: Substancja ciał świecących była stworzona na początku; początkowo jednak nie była uformowana; teraz dopiero - w czwartym dniu - została uformowaną, ale nie formą substancjalną, lecz przez udzielenie określonej mocy. Dlatego zaś zdaniem Chryzostoma[8] - nie wspomniano o nich na początku ale dopiero czwartego dnia, żeby przez to uchronić lud od bałwochwa1stwan pokazując, że ciała świecące, skoro nie istniały od początku, nie są bogami.

Na 2. Trudność całkowicie odpada, jeśli przyjmie się opinię Augustyna[9]; bowiem według niego to światło, które było uczynione, jak pisze Biblia, dnia pierwszego, było światłem duchowym; tu zaś powstaje światło cielesne.

Jeżeli zaś przez światło uczynione dnia pierwszego rozumie się światło cielesne, wówczas odpowiedź jest taka: światło pierwszego dnia było uczynione według wspólnej natury światła; czwartego zaś dnia udzielono ciałom świecącym określonej mocy do określonych skutków; i rzeczywiście, widzimy, że inne skutki mają promienie słońca, inne promienie księżyca itd. I właśnie ze względu na owo określenie mocy Dionizy powiada[10], że światło słońca, które wpierw było nieuformowane, zostało uformowane czwartego dnia[11].

Na 3. Zdaniem Ptolemeusza ciała świecące nie są przykute do sfer, ale poruszają się niezależnie od ruchu sfer. W myśl tego Chryzostom[12] tak pisze: Nie w tym sensie powiedziano: „umieścił je na sklepieniu nieba", że są doń przytwierdzone, ale w tym, że po prostu „rozkazał aby tam były", tak jak umieścił człowieka w raju, aby tam przebywał.

Atoli według Arystotelesa[13] gwiazdy są przykute do orbit czy sfer i faktycznie poruszają się tylko na ruch orbit czy sfer. Jednak ruch ciał świecących jest zmysłem uchwytny, zaś ruch sfer nie. A Mojżesz, zniżając się do poziomu ludu, jak się rzekło[14], podawał to tylko, co dla zmysłów jest dostrzegalne. /25/

Jeżeli zaś sklepienie uczynione drugiego dnia jest z natury różne od tego, w którym są umieszczone gwiazdy - choć tego zmysł nie dostrzega – zmysł, na którym, jak powiedziano, opiera się Mojżesz - zarzut odpada. Albowiem sklepienie w swej niższej części zostało utworzone drugiego dnia; w wyższej zaś części sklepienia umieszczono gwiazdy dnia czwartego: w ten jednak sposób, żeby całość ujmować jako jedną rzecz. - Tak jak się jawi zmysłom.

Na 4. Zdaniem Bazylego[15] powstanie roślin umieszczono przed powstaniem ciał świecących, by uchronić od bałwochwalstwa. Zaiste, ci co uważają ciała świecące są bogów, sądzą że rośliny wywodzą się pierwotnie od tychże ciał. Aczkolwiek - jak uważa Chryzostom[16] - podobnie jak rolnik przyczynia się do powstawania roślin, tak również i ciała świecące przyczyniają się do tego przez swoje ruchy.

Na 5. Zdaniem Chryzostoma[17] mówi się „dwa duże ciała świecące" nie ze względu na wielkość, ile raczej ze względu na skuteczność i moc. Chociaż więc inne gwiazdy są większe od księżyca pod względem wielkości, to jednak jego skutek bardziej odczuwa się na naszym niższym świecie. - Przy czym dla zmysłu wydaje się on większym.

Artykuł 2

CZY NALEŻYCIE OPISANO PRZYCZYNĘ, CEL POWSTANIA CIAŁ ŚWIECĄCYCH ? /26/

Zdaje się, że nienależycie opisano przyczynę, cel utworzenia ciał świecących, bo:

1. Jeremiasz pisze: „Nie obawiajcie się znaków niebieskich, mimo że obawiają się ich narody"[1]. A więc ciała świecące nie są utworzone jako znaki.

2. W podziale znak przeciwstawia się przyczynie. Lecz ciała świecące są przyczyną tego, co się dzieje na ziemi. A zatem nie są znakami.

3. Oddzielenie czasów - pór i dni zaczęło się pierwszego dnia. A zatem ciała świecące nie są utworzone po to, „aby wyznaczały czasy - pory roku, dni i lata" tzn. dla ich oddzielenia.

4. Niczego nie czyni się dla niższego od siebie, gdyż „cel jest pocześniejszy od tego, co się czyni dla celu"[2]. Lecz ciała świecące są pocześniejsze niż ziemia. Nie są więc stworzone po to, „aby świeciły nad ziemią".

5. Księżyc nie rządzi nocą, gdy jest na nowiu; no i prawdopodobnie był stworzony w tej właśnie fazie; od nowiu bowiem ludzie zaczynają liczyć jego odmiany. A więc księżyc nie jest utworzony po to, „by rządził nocą".

Wbrew temu wystarczającą jest powaga Pisma św.[3]

Odpowiedź: Stosownie do wyżej rzuconych myśli[4] można tak powiedzieć: Stworzenie jest powołane do istnienia albo do własnego działania, albo dla innego stworzenia, albo dla całego wszechświata, albo dla chwały Boga.

Otóż Mojżesz, by odciągnąć lud od bałwochwalstwa, podał jedną tylko przyczynę stworzenia ciał świecących, mianowicie że są stworzone dla pożytku ludzi. Oto co czytamy: Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i gwiazdy, i wszystkie zastępy niebios, obyś nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył, bo Bóg twój, Jahwe, przydzielił je wszystkim narodom pod niebem”[5].

Jak tenże Mojżesz wyjaśnia na początku *Księgi Rodzaju*, ciała te są dla ludzi ze względu na trojaki pożytek: Pierwszy pożytek dotyczy zmysłu wzroku; ciała te umożliwiają patrzenie; a wzrok przecież kieruje działalnością i jest najbardziej ważny do poznawania rzeczy. Na ten pożytek wskazują słowa: „aby były ciałami jaśniejącymi na sklepieniu nieba i aby świeciły nad ziemią”.

Drugi dotyczy zmian pór roku, a zmiany te usuwają nudę, podtrzymują zdrowie, zaopatrują w to, co konieczne do utrzymania; czego by nie było, gdyby zawsze panowało lato lub zima. Na ów pożytek wskazują słowa: „aby wyznaczały pory roku, dni i lata”.

Trzeci dotyczy dogodnego rozkładu załatwiania spraw i wykonywania prac; bowiem te ciała są dla nas znakami zapowiadającymi czas deszczowy lub słoneczny, a przecież do pogody dostosowujemy różne zajęcia. O tym mówią słowa: „niech będą na znaki - niech wyznaczają”.

Na 1. Ciała świecące służą jako znaki przemian cielesnych; nie zaś tego, co zależy od wolne j woli.

Na 2. Przyczyna postrzegalna wiedzie nas niekiedy do poznania skutku ukrytego - i na odwrót. Nic więc nie przeszkadza, żeby przyczyna postrzegalna była znakiem. A Mojżesz wolał powiedzieć ‘znaki’ zamiast ‘przyczyny’, by nie dać sposobności do bałwochwalstwa.

Na 3. Pierwszego dnia dokonało się ogólne oddzielenie czy podział czasu na dzień i noc - według ruchu dziennego, który jest wspólny całemu niebu; ów ruch mógł zacząć się pierwszego dnia. Natomiast szczegółowe, dokładne oddzielenie, podział dni i czasów - pór, że mianowicie jeden dzień jest cieplejszy od drugiego, jeden czas - pora roku jest cieplejszy od drugiego, jeden rok od drugiego, dzieje się według poszczególnych ruchów gwiazd, które mogły zacząć się dnia czwartego[6].

Na 4. Oświetlanie ziemi ma na celu pożytek człowieka; on zaś z racji duszy jest poczęśniejszy rangą niż ciała świecące. - Również całkiem dobrze można tak powiedzieć: Stworzenie poczęśniejsze jest utworzone dla niższego o ile jest przyporządkowane całości wszechświata; nie zaś o ile bierzemy je samo w sobie, oddzielnie od wszystkiego.

Na 5. Księżyc, gdy jest w pełni, wstaje wieczór a zachodzi rano: i w taki to sposób rządzi nocą. I raczej to jest prawdopodobne, że księżyc był utworzony w pełni, podobnie jak rośliny pojawiły się w swojej pełnej doskonałości jako „dające nasiona”; podobnie jak i zwierzęta i człowiek. A chociaż droga naturalnego rozwoju idzie od stanu niedoskonałego ku doskonałemu, to jednak zasadniczo biorąc doskonałe poprzedza niedoskonałe. - Ale Augustyn[7] jest innego zdania. Twierdzi tak: Nie ma w tym żadnej niestosowności, żeby Bóg czynił rzeczy niedoskonałe, a potem je udoskonalił.

Artykuł 3

CZY CIAŁA ŚWIECĄCE NA NIEBIE SĄ ŻYWE, TJ. CZY MAJĄ DUSZĘ /27/

Zdaje się, że ciała świecące na niebie są żywe - mają duszę, bo:

1. Ciało wyższe winno być strojne w zacniejsze ozdoby. Lecz to, co stanowi wystrój, ozdobę niższych ciał, jest żywe: ryby, ptactwo, naziemne zwierzęta! A więc i ciała świecące – ozdoba, wystrój nieba winny być żywe.

2. Ciała zacniejsze mają zacniejszą formę. Lecz słońce, księżyc i inne lampy niebieskie są zacniejsze niż ciała roślin i zwierza t; mają więc zacniejszą formę. Najzacniejszą zaś formą jest dusza - początek życia; gdyż - jak pisze Augustyn – „Porządkiem natury każda istota żyjąca stoi wyżej od istoty nieżyjącej”[1]. Zatem świecące na niebie żyją, mają duszę.

3. Przyczyna jest pocześniejszą od skutku. Lecz słońce, księżyc i inne lampy niebieskie są przyczynami życia. Widać to wyraźnie na przykładzie robactwa lęgnącego się z gnicia które otrzymuje życie mocą słońca i gwiazd. Tym bardziej więc ciała niebieskie żyją i mają duszę.

4. U Arystotelesa czytamy[2], że ruchy nieba i ciał niebieskich są ruchami naturalnymi. Lecz ruch naturalny pochodzi od początku czy pierwiastka wewnętrznego. A ponieważ początkiem czy pierwiastkiem ruchu ciał niebieskich jest jakowaś istota poznająca, która - jak czytamy u Arystotelesa[3] - jest poruszana tak, jak pożądający jest poruszany przez rzecz pożądaną, dlatego wydaje się, że początek poznający jest początkiem wewnętrznym ciał niebieskich i że są ożywione.

5. Pierwszym poruszającym się - *primum mobile* jest niebo. W obrębie zaś rzeczy poruszających się dowodzi Filozof [4] - pierwsze miejsce dzierży to, co porusza się samo, jako że „co istnieje samo przez się, ma pierwszeństwo przed tym, co istnieje dzięki czemuś innemu”. A jak tenże Filozof wykazał[5], tylko istoty żywe poruszają się same, A więc ciała niebieskie są ożywione, mają duszę.

Wbrew temu Damascen pisze: „Niechaj nikt nie uważa niebios i ciał świecących za żywe; są przecież bez duszy i bez czucia!”[6].

Odpowiedź: Różne mamy poglądy filozofów na ten temat. Anaksagoras - pisze Augustyn – „był oskarżony przed Ateńczykami o głoszenie zdania, że słońce jest rozpalonym kamieniem i że nie jest bogiem” [7] ani czymś żywym. Natomiast platończycy uznawali ciała niebieskie za żywe[8].

Również i u Doktorów wiary spotykamy różne opinie na ten temat. Orygenes[9] uważał ciała niebieskie za żywe. Jak się zdaje również i Hieronim jest tego zdania w swoim komentarzu do słów: „Kolistą drogą wieje wiatr i znowu wraca na drogę swojego krążenia”[10]. Natomiast Bazyli[11] i Damascen[12] uważają ciała niebieskie za nieożywione. Augustyn zostawia sprawę w zawieszeniu; nie przechyla się na żadną stronę; widać to z

następujących jego dzieł: Komentarz do *Księgi Rodzaju*[13] i *Enchiridion*[14]; wyraża się tu jednak: Jeśli ciała niebieskie są żywe, ich dusze należą do grona aniołów.

By wśród takiej rozmaitości poglądów choć nieco dociec prawdy, należy zważyć, że złączenie duszy z ciałem nie jest ze względu na ciało ale na duszę; wszak forma nie jest dla materii, ale na odwrót. Do tego, naturę i siłę duszy poznajemy z jej działania; poniekąd jest ono również jej celem. Otóż niekiedy ciało jest konieczne do czynności duszy n mianowicie wtedy gdy dusza wykonuje czynność za pośrednictwem ciała; widać to po czynnościach duszy zmysłowej i wegetatywnej. W tym wypadku zachodzi konieczność, żeby takowe dusze - ze względu na swoje działanie - były złączone z ciałami.

Ale jest taka czynność duszy, która nie odbywa się za pośrednictwem ciała. Ciało jednak daje swój wkład w wykonywanie tej czynności. I tak ciało dostarcza duszy ludzkiej wyobrażeń, których ona potrzebuje do myślenia. Stąd też taka dusza musi być złączona z ciałem ze względu na swoją czynność, mimo zachodzącej sytuacji odłączenia od niego[15].

Jest jasne, że dusza ciała niebieskiego nie może mieć i wykonywać czynności duszy wegetatywnej, którymi są: żywić się, róść i rodzić. Tego bowiem pokroju czynności nie przysługują ciału z natury niezniszczalnemu. Również i czynności duszy zmysłowej [czucie n uczucie] nie przysługują ciału niebieskiemu, gdyż wszystkie zmysły opierają się o dotyk, który postrzega jakości ciał elementarnych. Do tego, wszystkie narządy władz zmysłowych muszą mieć określoną proporcję odpowiednio do zmieszania elementów[16], gdy tymczasem, jak się przyjmuje, ciała niebieskie takowych nie mają.

Wynika z tego, że spośród czynności duszy dwie tylko mogą przysługiwać duszy niebieskiej, mianowicie myśleć i poruszać; bowiem pożądanie idzie za zmysłem i myślą i jest do nich przygrupowane. Otóż czynność umysłowa odbywa się bez udziału ciała i nie potrzebuje go; ciało, jego zmysły jedynie dostarczają jej wyobrażeń[17]. A co do czynności duszy zmysłowej, to - jak dopiero co powiedzieliśmy - one nie przysługują ciału niebieskiemu. Ze względu więc na czynność umysłową dusza nie łączyłaby się z ciałem niebieskim.

Pozostaje zatem, że łączy się z nim jedynie ze względu na potrzebę poruszania go. Ale żeby je poruszać nie musi się z nim łączyć jako forma; wystarczy styczność siły: tak jak motor łączy się z przedmiotem poruszanym[18]. I dlatego wykazawszy, że pierwszy sam się poruszający składa się z dwóch części, z których jedna jest poruszającą a druga poruszaną, Arystoteles[19] podaje, w jaki sposób owe dwie części łączą się, i mówi, że przez styczność: albo przez styczność wzajemną obu stron - jeśli to są ciała, albo przez styczność jednego z drugim, ale nie na odwrót - jeśli jedna strona jest ciałem a druga nie jest ciałem.

Również i platończycy[20] utrzymywali, że dusze łączą się z ciałami li tylko przez styczność siły, tak jak poruszyciel z rzeczą poruszaną. Zdanie więc Platona, że ciała niebieskie mają duszę, należy rozumieć w tym sensie, iż duchowe istoty łączą się z ciałami niebieskimi tak, jak poruszyciel z przedmiotem poruszanym.

Że zaś ciała niebieskie są poruszane przez jakąś istotę poznającą, a nie tylko przez naturę - jak ciała ciężkie i lekkie, widać to stąd, iż natura porusza tylko ku jednemu, co osiągnąwszy spoczywa. A tego nie ukazuje ruch ciał niebieskich. Wynika więc, że są poruszane przez jakąś istotę poznającą. - Jest to zgodne z wypowiedzią Augustyna: „Wszystkimi ciałami rządzi Bóg przez ducha ożywiającego”[21].

Tak więc jest jasnen że ciała niebieskie nie są ożywione w ten sposób i w tym znaczeniu co rośliny i zwierzęta n ale w innym znaczeniu - różnoznacznie. I dlatego między tymi, co głoszą, że są ożywione, a tymi co głoszą, że są nieożywione, zachodzi mała lub żadna różnica w rzeczy; różnica dotyczy jedynie słów.

Na 1. Niektóre rzeczy należą do ozdoby czy wystroju ze względu na właściwy im ruch[22]. Pod tym względem ciała świecące na niebie przyłączają się do innych ciał należących do ozdoby czy wystroju, gdyż są poruszane przez istotę żyjącą.

Na 2. Może tak być, że ton co zasadniczo jest zacniejsze, nie jest takowym pod jakimś względem. Forma zatem ciała niebieskiego, aczkolwiek zasadniczo nie jest zacniejsza od duszy zwierzęcia, jest jednak zacniejszą ze względu na swój charakter; bowiem ta forma całkowicie wypełnia swoją materię tak, że ta materia nie jest w możności do innej formy; czego nie można powiedzieć o duszy. - Także i ze względu na ruch, gdyż ciała niebieskie są poruszane przez zacniejszych poruszycieli.

Na 3. Ciało niebieskie, jako poruszyciel poruszany, ma charakter narzędzia, które działa mocą głównego działacza. I dlatego może być przyczyną życia mocą otrzymaną od swojego poruszyciela, który jest istotą żyjącą.

Na 4. Ruch ciała niebieskiego jest naturalny nie ze względu na początek czy pierwiastek czynny, ale ze względu na początek czy pierwiastek bierny, w sensie: W jego naturze leży podatność na ton żeby było takim ruchem przez myśl poruszane[23].

Na 5. Mówimy: niebo samo siebie porusza, gdyż - jak się rzekło[24] - składa się z poruszyciela i rzeczy poruszanej: przez styczność siły, /28/, ale nie jest to skład materii z formą. - Tak rzecz stawiając można również powiedzieć, że jego poruszyciel jest początkiem czy pierwiastkiem wewnętrznym, aby w tenże sposób również ruch nieba mógł być nazwany naturalnym od strony początku czy pierwiastka czynnego. Podobnie jak ruch woli - zdaniem Filozofa[25] - zwie się naturalny dla zwierzęcia jako zwierzęcia.

ZAGADNTENIE 71
DZIEŁO PIĄTEGO DNIA

Artykuł jedynak

Następnie omówimy dzieło piątego dnia. I zdaje się, że Pismo św. opisało je nienależycie, bo:

1. Wody mogą to tylko wytworzyć, do czego mają odpowiednią moc. Lecz moc wody nie jest wystarczająca do wytworzenia wszystkich ryb i ptaków, gdyż jak widzimy

wiele z nich rodzi się z nasienia. Nie wyraża się więc należycie mówiąc: „Niech wody wytworzą roje istot żywych i ptactwo nad ziemią[1*].

2. Ryby i ptactwo powstają nie tylko z wody; wszak w ich składzie raczej wydaje się przeważać ziemia niż wodan a ich ciała naturalnym pędem kierują się ku ziemi i na ziemi spoczywają. Nie wyraża się więc należycie mówiąc, że ryby i ptactwo powstają z wody.

3. Jak ryby Poruszają się w wodzie, tak ptactwo porusza się w powietrzu. Jeżeli więc ryby powstają z wody n ptactwo nie powinno powstać z wód ale z powietrza.

4. Nie wszystkie ryby przebywają w wodach. Niektóre z nich mają nogi i dzięki nim łażą po ziemi, np. foki. A zatem słowa: „Niech wody wytworzą roje istot żywych" niedokładnie opisuje powstanie ryb.

5. Zwierzęta naziemne są doskonalsze od ptaków i ryb. Świadczą o tym ich lepiej ukształtowane członki i wyższy poziom rodzenia; rodzą bowiem zwierzątka, podczas gdy ryby i ptaki - jaja. A wiadomo, byty doskonalsze według porządku natury idą najpierw. A zatem piątego dnia nie powinny pojawić się ryby i ptaki, ale zwierzęta naziemne.

Wbrew temu wystarcza powaga Pisma św. [1]

Odpowiedź: Wyżej ustaliliśmy[2], że układ dni dzieła wystroju odpowiada układowi dni dzieła oddzielenia. Stąd jak pośród trzech dni wyznaczonych na dzieło oddzielenia, środkowy, tj. drugi, wyznaczono na oddzielenie środkowego ciała, tj. wody, jak spośród trzech dni wyznaczonych na dzieło wystroju, środkowy, tj. piąty, wyznaczono na wystrój środkowego ciała przez utworzenie ptactwa i ryb. Stąd jak Mojżesz czwartego dnia wymienia ciała świecące i światło, by zaznaczyć, że czwarty dzień odpowiada pierwszemu, w którym, jak powiedział, stworzono światło, tak w tymże piątym dniu wspomina o wodach i sklepieniu niebieskim, aby zaznaczyć że piąty dzień odpowiada drugiemu.

Należy także zauważyć, że Augustyn nie tylko w sprawie powstania roślin różni się od innych, lecz także i w sprawie powstania ryb i ptaków. Inni bowiem mniemają, że ryby i ptaki pojawiły się piątego dnia gotowe, w swoim rzeczywistym istnieniu *(in actu)*. Zaś Augustyn powiada[3], że piątego dnia natura wód wydała ryby i ptaki możnościowo *(potentialiter)*. /29/

Na 1. Zdaniem Awicenny[4] wszystkie zwierzęta mogą rodzić się z jakowegoś skrzyżowania elementów - bez nasienia, i to nawet drogą natury. - Ale to, jak się wydaje, nie jest uzasadnione. Wszak natura osiąga swoje skutki ściśle określonymi sposobami. Co więc w naturalny sposób rodzi się z nasienia, nie może w naturalny sposób rodzić się bez nasienia[5].

.: „wszystkie ich zastępy (stworzeń)

[*] Wulg.: „Niech wywiodą wody płaz duszy żyjącej, i ptactwo nad ziemią pod sklepieniem nieba. I stworzył Bóg wieloryby wielkie, i wszelką duszę żyjącą...". Bibl. Tys.: „Niech się zaroją wody od roju istot żywych, a ptactwo niechaj lata nad ziemią pod sklepieniem nieba. Tak stworzył Bóg wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe...", używam własnego tłumaczenia ze względu na tekst Autora.

Trzeba więc odpowiedzieć inaczej. W naturalnym rodzeniu zwierząt – tych, co rodzą się z nasienia - pierwiastkiem czy początkiem czynnym jest siła dająca formę, siła drzemiąca w nasieniu; zaś u tych zwierzątek, które rodzą się z gnicia, zamiast tej siły, działa siła ciała niebieskiego. W jednym i w drugim rodzeniu zwierząt początkiem czy pierwiastkiem materialnym jest jakiś element lub coś złożonego z elementów.

Otóż w pierwszym ustanowieniu rzeczy początkiem czynnym było Słowo Boże. Ono to z materii elementarnej utworzyło zwierzęta: albo gotowe, tj. jako rzeczywistość od razu istniejąca *(in actu)* – jak chcą inni święci, albo w postaci mocy czy zarodków *(virtute)* - jak chce Augustyn6. Nie w tym jednak sensie, żeby woda albo ziemia miały w sobie moc do wydawania wszystkich zwierząt - jak mniema Awicenna, ale w sensie: Elementa, mocą pierwotnie im udzieloną, mogą z materii elementarnej wytwarzać zwierzęta mocą nasienia lub gwiazd. /30/

Na 2. Ciała ptaków i ryb można ujmować w dwojaki sposób: pierwsze, same w sobie; według tego ujęcia winien w nich raczej przeważać element ziemi; żeby bowiem w ciele zwierzęcia krzyżowanie elementów miało równowagę, musi w nim być pod dostatkiem element mniej aktywny, tj. ziemia. – Ale można je ujmować inaczej; mianowicie że z natury poruszają się tak lub owak: latając albo pluskając; i według tego mają jakoweś powinowactwo z tymi ciałami, w których poruszają się; i w sensie tego właśnie ujęcia opisano tu ich powstanie.

Na 3. Ponieważ zmysły nie dostrzegają samego powietrza, dlatego nie bywa ono wymieniane osobno ale łącznie z innymi elementami: częściowo z wodą - co do swej dolnej strefy. zgęstniałej dzięki wodnym oparom: częściowo z niebem – co do swej górnej strefy Otóż ptactwo porusza się w dolnej strefie powietrza; i dlatego mówi się, że lata ‘pod sklepieniem nieba’ - nawet gdy przez sklepienie rozumie się powietrze, w którym są chmury[7]. Stąd to powstanie ptaków przypisano wodzie.

Na 4. Natura [nie robi skoków] od jednego krańca do drugiego idzie poprzez etapy pośrednie. Oto dlaczego między naziemnymi a wodnymi zwierzętami istnieją zwierzęta pośrednie, które mają cechy wspólne z jednymi i drugimi. Zwierzęta te wszakże zaliczamy do tych, z którymi mają więcej cech vspó1nychn oczywiście z racji owych więcej wspólnych cech, a nie z racji wspólnych cech z drugimi. Aby zaś nie zapomnieć o tych wszystkich, które wśród ryb szczególnie wybijają się. po słowach: „Niech wody wytworzą roje istot żywych”, Pismo św. dodaje: „Stworzył Bóg wielkie potwory morskie” itd.

Na 5. W tworzeniu tych zwierząt miano na uwadze raczej porządek ciał, których są wystrojem, niż ich własną rangę. Trzymano się też zasady. W procesie rodzenia naturalnego droga idzie od niedoskonałego ku doskonałemu .

ZAGADNIENIE 72
DZIEŁO SZÓSTEGO DNIA

Artykuł jedynak /31/

Z kolei zajmiemy się dziełem szóstego dnia. I wydaje się, że Pismo św. nie opisało go należycie, bo:

1. Nie tylko ptaki i ryby mają duszę żyjącą; mają ją również naziemne zwierzęta; lecz naziemne zwierzęta nie są duszą żyjącą. A zatem nienależycie wyraża się mówiąc: „Niech zrodzi ziemia duszę żyjącą”[1*]; powinno wyrazić się: „Niech zrodzi ziemia czworonogi duszy żyjącej”.

2. W podziale nie powinno przeciwstawiać się rodzaju gatunkowi. Lecz bydło i dzicz *(bestiae)* należą do czworonogów. Nie powinno się więc [jak to czyni *Septuaginta*] czworonogów wliczać między bydło i dzicz.

3. Jak inne zwierzęta są w okreś1onym rodzaju i gatunku, tak i człowiek. Otóż przy utworzeniu człowieka nie ma wzmianki o jego rodzaju lub gatunku. A więc i przy utworzeniu innych zwierząt nie powinno być wzmianki o rodzaju lub gatunku; a jednak wyrażono się: „według ich rodzajów” lub „według ich gatunków”.

4. Zwierzęta naziemne bardziej są podobne do człowieka, któremu - jak czytamy - Bóg błogosławił, niż ptaki i ryby Skoro więc Pismo św. mówi o pobłogosławieniu ptaków i ryb, tym bardziej winno to powiedzieć w odniesieniu do innych zwierząt.

5. Niektóre zwierzęta rodzą się z gnicia, które jest jakowymś rozkładem. Otóż rozkład nie zachodzi w owym pierwszym ustanowieniu rzeczy. A więc zwierzęta nie powinny powstać w owym pierwszym ustanowieniu rzeczy.

6. Niektóre zwierzęta są jadowite i szkodliwe dla człowieka. Otóż przed upadkiem nic nie powinno być szkodliwe da człowieka. Albo więc Bóg - Twórca dóbr - wcale nie powinien stwarzać tego pokroju zwierząt, albo nie powinien ich stwarzać przed upadkiem.

Wbrew temu wystarcza powaga Pisma św. [1]

Odpowiedź: Jak piątego dnia dokonał się wystrój środkowego ciała - co odpowiada drugiemu dniowi, tak szóstego dnia dokonał się wystrój ciała ostatniego, mianowicie ziemi przez utworzenie zwierząt naziemnych - co odpowiada trzeciemu dniowi. Stąd to w obu wypadkach jest wzmianka o ziemi. I tu również według Augustyna[2] naziemne zwierzęta były utworzone w postaci możności ich wydawania, zaś według innych świętych w postaci rzeczywistej - już gotowe.

Na 1. Zdaniem Bazylego[3] Pismo św., mówiąc o różnych istotach żyjących, daje nam możność wyodrębnienia wśród nich różnych stopni życia. I tak rośliny mają najmniej doskonałe i nader ukryte życie. Stąd też, mówiąc o ich powstaniu, nie uczyniło żadnej wzmianki o życiu, a tylko o rodzeniu, bo u nich tylko ono właśnie jest pełnym

wyrazem życia, gdyż - o czym niżej[4] - odżywianie i rośnięcie są podporządkowane rozrodczości.

Potocznie mówiąc, spośród zwierząt: naziemne uchodzą za doskonalsze od ptaków i ryb; nie datego, że ryby nie mają pamięci - jak mniema Bazyli[5] a z czym nie zgadza się Augustyn[6] - ale ze względu na lepiej ukształtowane członki i wyższy poziom rodzenia (ale gdy chodzi o niektóre naturalne uzdolnienia, to niektóre niedoskonałe zwierzęta celują nad innymi, np. pszczoły i mrówki). I dlatego Mojżesz nie nazywa ryb ‘duszą żyjącą’, ale ‘płaz duszy żyjącej’. Natomiast naziemne zwierzęta zwie 'duszą żyjącą, z powodu doskonałości życia w nich. Tak jakby ryby były ciałami mającymi coś duszyn zaś naziemne zwierzęta, z powodu doskonałości życia, były jakby duszami panującymi nad ciałami.

A najdoskonalszy stopień życia jest w człowieku[7]; i dlatego nie mówi, że życie człowieka jest wytworem ziemi lub wody - jak innych zwierząt, lecz że jest od Boga.

Na 2. Przez bydło lub trzodę rozumie się zwierzęta domowe, które w jakikolwiek sposób służą człowiekowi. Przez zwierzynę *(bestiae)* rozumie się dzikie zwierzęta, jako to niedźwiedzie i lwy. Zaś przez płazy – zwierzęta, które albo nie mają nóg, którymi by się trzymały nad ziemią, np. węże, albo mają krótkie, że tylko bardzo mało są nad ziemią, jak np. jaszczurki, żółwie itp. A ponieważ istnieją jeszcze zwierzęta, które do żadnych z powyższych nie należą, jako to jelenie i sarny n dlatego - aby i takowe objąć - dodaje: czworonogi. - Albo można i tak odpowiedzieć: Na początku Mojżesz wymienił czworonogi jako rodzaj a inne dołączył jako gatunki. Istnieją przecież płazy czworonożne, jak np. jaszczurki i żółwie.

Na 3. Pismo św. przy tworzeniu innych zwierząt i roślin czyni wzmiankę o rodzaju i gatunku, by zaznaczyć rodzenia podobnych z podobnych. Przy tworzeniu człowieka nie było to potrzebne, bo co już wpierw powiedziało o innych, można także rozumieć i o człowieku. - Inna odpowiedź. Zwierzęta i rośliny zostały utworzone według swojego rodzaju i gatunku jako bardzo odległe od podobieństwa Bożego; podczas gdy człowiek, jak czytamy, został utworzony: „Na obraz i podobieństwo Boga”[8].

Na 4. Błogosławieństwo Boga daje moc do rozmnażania się drogą rodzenia. Tego więc, co powiedziano nad ptactwem i rybami - które najpierw występują - nie było potrzeby powtarzać nad zwierzętami naziemnymi - to się rozumie. Nad ludźmi powtórzono błogosławieństwo n gdyż zachodzi u nich jakowyś szczególny powód rozmnażania, mianowicie dla wypełnienia liczby wybranych, no i „aby nikt nie ważył się mówić, że wydawanie potomstwa jest grzechem”[9]. - Zaś u roślin „wydawanie potomstwa nie wiąże się z żadnym uczuciem i rodzą się bez żadnego przeżycia; stąd uznano je za niegodne słów błogosławieństwa”[10].

Na 5. Ponieważ powstanie jednego jest rozkładem drugiego n dlatego nie jest niezgodne z pierwszym ustanowieniem rzeczy to, że z rozkładu rzeczy poślednich rodzą się rzeczy poczesne. I dlatego mogły wtedy rodzić się zwierzątka, które rodzą się z rozkładu rzeczy nieożywionych lub roślin. Nie zaś ten które rodzą się z rozkładu zwierząt; owszem, mogły one wtedy być utworzone, ale tylko w postaci możności ich wydawania.

Na 6. Odpowiadamy słowami Augustyna: „Gdy ktoś nieobznajomiony wchodzi do kuźni, widzi w niej dużo narzędzi, których przydatności nie zna. Jeśli jest bardzo ograniczony n uważa je za zbyteczne. A jeśli przez nieostrożność wpadnie do ognia lub skaleczy się jakimś ostrym żelazem, uważa że tam jest dużo rzeczy szkodliwych. A kowal znający ich użytek, śmieje się z jego głupoty. Podobnie jest z naszym światem: Niektórzy, nie znając racji bytu wielu rzeczy, śmią je potępiać. Otóż wiele z rzeczy, choć nie jest potrzebne dla naszego domu, ma jednak szerszą przydatność, mianowicie służy do wypełnienia całości wszechświata”[11]. Człowiek zaś przed upadkiem używałby rzeczy tego świata zgodnie z ich przeznaczeniem. Przeto zwierzęta jadowite nie byłyby dlań szkodliwe.

ZAGADNIENIE 73
TEMATYKA DNIA SIÓDMEGO

Przystępujemy do omawiania tego, co dotyczy siódmego dnia. Omówimy. 1. Ukończenie dzieł; 2. Odpoczynek Boga; 3. Błogosławieństwo i uświęcenie tego dnia.

Artykuł 1

CZY UKOŃCZENIE DZIEŁ BOŻYCH WINNO PRZYPAŚĆ NA DZIEŃ SIÓDMY ?

Zdaje się, że ukończenie dzieł Bożych nie powinno przypaść na dzień siódmy, bo:

l. Wszystko, co dzieje się na tym świecie, należy do dzieł Bożych. Lecz, jak czytamy u Mateusza, zakończenie dziejów świata nastąpi przy końcu świata[1]. Również i czas wcielenia Chrystusa jest czasem jakowegoś ukończenia czy wypełnienia; św. Paweł zwie go „pełnią czasu”[2]; a sam Chrystus, umierając, wyrzekł: „Wykonało się”[3]. A więc ukończenie dzieł Bożych nie przypada na dzień siódmy.

2. Kto kończy swoje dzieło, coś czyni. Lecz Pismo św. nie pisze, żeby Bóg coś uczynił w dniu siódmym; przeciwnie, pisze że „odpoczął po całej swej pracy”. A więc ukończenie dzieł nie przypada na dzień siódmy.

3. Nie można uważać za ukończone tego, do czego ciągle coś się dodaje; chyba że te dodatki są zbędne. To bowiem uznajesz za doskonałe, czemu nie brak niczego z tego, co winno mieć. Tymczasem po siódmym dniu wiele dokonało się: wytwarzanie ogromnej ilości jednostek; powstawanie nowych gatunków, które często pojawiają się, zwłaszcza gdy chodzi o zwierzątka lęgnące się z gnicia; dalej codziennie Bóg stwarza nowe dusze; nowością było również dzieło wcielenia - w myśl słów Jeremiasza: „Jahwe stworzył nową rzecz na ziemi” itd.[4]. Nowymi są dzieła drogą cudu zjawione, o których Pismo św. mówi: „Odnów znaki i powtórz cuda”[5]; wszystko wreszcie dozna odnowienia z chwilą obdarzenia Świętych chwałą, stosownie do słów: „I rzekł Siedzący na tronie: Oto czynię

wszystko nowe” [6]. Wobec czego ukończenia dzieł Bożych nie powinno przypisywać się siódmemu dniowi.

Wbrew temu są słowa Pisma św.: „Bóg ukończył w dniu siódmym (szóstym) swe dzieło, nad którym pracował” [7] [*].
Odpowiedź: Rzecz ma dwojaką doskonałość: pierwszą i wtórą. Doskonałość pierwsza to ta, według której rzecz jest doskonałą w swojej substancji; ta doskonałością jest forma pojawiająca się wraz z wszystkością czy całkowitością części *(integritas partium)*. Doskonałością wtórą jest cel. Tym celem może być albo samo działanie - tak jak celem lutnisty jest grać na lutni, albo to, co się osiąga działaniem - tak jak celem budowniczego jest dom, który budowaniem wystawia. Pierwsza doskonałość jest przyczyną czy podstawą wtórej, gdyż forma jest początkiem działania.

Ostateczną więc doskonałością, która jest zarazem celem całego wszechświata, jest doskonałe, pełne uszczęśliwienie Świętych - co się ziści przy końcu świata. Natomiast pierwsza doskonałość, polegająca na wszystkości czy całkowitości wszechświata, ziściła się w pierwszym ustanowieniu rzeczy[8] - i przypada na siódmy dzień.

Na1. Jak dopiero co powiedzieliśmy, doskonałość pierwsza jest przyczyną drugiej. Otóż do osiągnięcia szczęśliwości wymagane są dwa warunki. natura i łaska. Tak więc - jak dopiero co wyżej powiedziano - sama doskonałość czy pełnia szczęśliwości ziści się przy końcu świata. Ale ta doskonałość istniała wpierw w przyczynie: W pierwszym ustanowieniu rzeczy - jeśli chodzi o naturę, oraz we wcieleniu Chrystusa - jeśli chodzi o łaskę, gdyż „łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa”[9]. Tak więc w dniu siódmym było dokonanie dzieła natury. we wcieleniu Chrystusa było dokonanie dzieła łask; przy końcu świata będzie dokonanie dzieła chwały.

Na 2. W siódmym dniu Bóg coś działał: Nie stwarzał nowego stworzenia, lecz stworzeniem zarządza i porusza do właściwego mu działania, co już w pewien sposób należy do jakowegoś zaczęcia wtórej doskonałości. I dlatego - według naszego przekładu Pisma św. [*Wulgaty*] - ukończenie dzieł przypada na dzień siódmy. Zaś według innego przekładu [*Septuaginty*] przypada na dzień szósty. Jeden i drugi przekład jest dopuszczalny, gdyż na szósty dzień przypada ukończenie wszechświata pod względem zupełności czy wszystkości jego części, a na siódmy przypada ukończenie dotyczące działania części. /32/

A można i tak odpowiedzieć: W ruchu ciągłym, jak długo coś może nadal poruszać się, przed spoczynkiem nie można mówić o ruchu doskonałym; dopiero bowiem spoczynek wskazuje na ruch doskonały, ukończony. Otóż Bóg mógł utworzyć więcej stworzeń - nad te, które utworzył w ciągu sześciu dni. I właśnie przez to, że w siódmym dniu przestał tworzyć nowe stworzenia, mówi się: Ukończył dzieło swoje.

Na 3. To, co Bóg potem uczynił, nie jest całkowicie nowe; w taki czy inny sposób przedistniało w dziełach sześciu dni. I tak: Niejedno przedistniało materialnie; tak to właśnie Bóg utworzył kobietę z żebra Adama. Niejedno przedistniało zarówno materialnie, jak i przyczynowo; tak to jednostki, które obecnie powstają, przedistniały w

[*] Tak Bibl. Tys.; Wulg.: „I dokonał Bóg w dzień siódmy dzieła swego, które uczynił”.

pierwszych jednostkach swojego gatunku. Również nowe gatunki, jeśli takowe pojawiają się, przedistniały w jakowychś mocach czynnych; tak to zwierzęta wylęgłe z gnicia powstają z mocy gwiazd i elementów otrzymanej na początku, nawet jeśliby przy tym powstawały nowe gatunki takich zwierzątek. Niekiedy również pojawiają się zwierzęta nowego gatunku - owoc skrzyżowania zwierząt gatunkowo różnych; tak to z osła i konia rodzi się muł; one też przedistniały jako w przyczynie w dziełach sześciu dni.

Niektóre przedistniały na sposób podobieństwa: Tak właśnie dusze, które obecnie bywają stwarzane. Podobnie jest z dziełem wcielenia, gdyż jak mówi św. Paweł: Syn Boży „stał się podobnym do ludzi”[10]. Także i chwała duchowa przedistniała na sposób podobieństwa w aniołach, zaś cielesna - w niebie, zwłaszcza w niebie empirejskim[11]. /32a/ - I dlatego Kohelet pisze: „Nic zgoła nowego nie ma pod słońcem ... już to było w czasach, które były przed nami”[12].

Artykuł 2

CZY BÓG SIÓDMEGO DNIA ODPOCZĄŁ PO CAŁEJ SWEJ PRACY ?

Zdaje się, że Bóg siódmego dnia nie odpoczął po całej swej pracy, bo:

1. Św. Jan podaje następujące słowa Zbawiciela: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam”[1]. A więc siódmego dnia Bóg nie zaprzestał swojej działalności.

2. Spoczynek przeciwstawia się ruchowi lub pracy, która często ma za przyczynę ruch. Lecz Bóg stworzył swoje dzieła bez wysiłku pracy i bez ruchu. Nie wolno więc mówić, że siódmego dnia Bóg odpoczął po całej swej pracy.

3. Powiesz: ‘Bóg siódmego dnia odpoczął’ w tym znaczeniu, że ‘kazał człowiekowi odpocząć’. Odpowiadam: Odpoczynek jest przeciwstawiony Jego działaniu. Otóż powiedzenia: ‘Bóg stworzy lub uczyni to czy owo’ nikt nie będzie wyjaśniał w sensie: ‘Bóg kazał człowiekowi stwarzać lub czynić’. A więc słowom: ‘Bóg odpoczął’ nie można nadawać sensu: ‘Bóg kazał człowiekowi odpocząć’.

Wbrew temu są słowa *Księgi Rodzaju*: „Bóg ... dnia siódmego ...odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając”[2 *].

Odpowiedź: Spoczynek właściwie przeciwstawia się ruchowi, a w następstwie i wysiłkowi pracy, który rodzi się z ruchu. A chociaż ruch we właściwym znaczeniu dotyczy ciał, to jednak nazwa ‘ruch’ bywa przenoszona również i na dziedzinę ducha - i to podwójnie: Pierwsze, ruchem zwie się wszelkie działanie[3]; w ten sposób nawet i dobroć Boża ‘porusza się’ i idzie ku rzeczom, udzielając się im - jak mówi Dionizy[4] Drugie, ruchem zwie się pragnienie prące ku czemuś. - Stąd też i spoczynek bierzemy w dwojakim znaczeniu: pierwsze, jako zaprzestanie działania; drugie, jako spełnienie pragnienia.

W obu też znaczeniach można mówić, że Bóg odpoczął dnia siódmego: Pierwsze, bo dnia siódmego przestał tworzyć nowe stworzenia; niczego bowiem potem nie uczynił,

co by - jak już powiedziano[5] - jakimś sposobem nie przedistniało w pierwszych dziełach. Drugie, bo sam nie potrzebował rzeczy stworzonych, jako że jest szczęśliwy z rozkoszowania się samym sobą[6]. I dlatego Pismo św. - po stworzeniu wszystkich dzieł - nie mówi, że Bóg: 'Spoczął w swoich dziełach' - jakoby ich potrzebował do swojego szczęścia[7], ale mówi: „Odpoczął po całej swej pracy", w sensie: 'Spoczął w samym sobie', gdyż on sam wystarcza dla siebie samego i sam wypełnia swoje pragnienie. A chociaż odwiecznie spoczywa w samym sobie, jednakowoż ton że właśnie po dokonaniu dzieł odpoczął w samym sobie, to należy do dnia siódmego. I to też znaczy - jak mówi Augustyn[8] - odpocząć po dokonaniu dzieł.

Na 1. Bóg „działa aż do tej chwili", zachowując w istnieniu i zarządzając rzeczami przez siebie stworzonymi, nie zaś tworząc nowe stworzenia.

Na 2. Przeciwieństwem odpoczynku nie jest wysiłek pracy czy ruch n ale - jak powiedziano[9] - tworzenie nowych rzeczy oraz pragnienie dążenia ku czemuś.

Na 3. Jak Bóg spoczywa w samym sobie i jest szczęśliwy rozkoszując się samym sobą n tak i my stajemy się szczęśliwi li tylko przez rozkoszowanie się Bogiem[10]. I w ten to sposób Bóg każe nam spocząć w Nim samym po Jego i naszych pracach. Dopuszczalny jest więc komentarz: Bóg odpoczął, bo nam kazał odpocząć. Ale nie jego jednego należy się trzymać, skoro istnieje inny: naczelny i główny[11]. /33/

Artykuł 3

CZY NALEŻAŁO WŁAŚNIE SIÓDMY DZIEŃ POBŁOGOSŁAWIĆ I UCZYNIĆ ŚWIĘTYM ?

Zdaje się, że nie należało właśnie siódmego dnia pobłogosławić i uczynić świętym, bo:

1. Zwykliśmy nazywać dany czas błogosławionym lub świętym, ponieważ w tymże czasie zdarzyło się jakoweś dobro lub uniknięto jakiegoś zła. Lecz Bogu nic nie ubywa: czy działa, czy nic nie przybywa ani przestaje działać. A więc nie należało szczególnie siódmego dnia błogosławić i czynić świętym.

2. W języku łacińskim wyraz 'błogosławieństwo *(benedictio)*' pochodzi od 'dobroć *(bonitas)*'. Otóż zdaniem Dionizego[1] dobro z natury swojej rozlewa się i udziela. Raczej więc należało błogosławić dni, w których Bóg utworzył stworzenia, niż dzień, w którym przestał je tworzyć.

3. Przy poszczególnych stworzeniach jest mowa o jakimś błogosławieństwie, jako że po każdym dziele są słowa: „Bóg widział, że było dobre". Nie było więc potrzeby po utworzeniu wszystkiego błogosławić dzień siódmy.

Wbrew temu czytamy w Księdze Rodzaju: „Wtedy pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy"[2].

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[3], odpoczynek Boga dnia siódmego ma dwa znaczenia: pierwsze, Bóg przestał tworzyć nowe dzieła, jednak dzieła stworzone zachowuje w bycie i rządzi nimi. Drugie, dokonawszy dzieł spoczął w samym sobie.

Stosownie do pierwszego znaczenia dniowi siódmemu przyznaje się błogosławieństwo. Czemu? Bo - jak się już rzekło[4] - błogosławieństwo dotyczy rozmnażania. Stąd też Pismo św. mówi do stworzeń, które Bóg pobłogosławił: „Bądźcie płodne i mnóżcie się”[5]. Rozmnażanie zaś rzeczy dzieje się i należy do zarządzania stworzeniami; a według jego prawideł: podobne rodzą się z podobnych.

Stosownie do drugiego znaczenia dniowi siódme mu przyznaje się uświęcenie; bowiem uświęcenie czegokolwiek polega głównie na tym, że spoczywa w Bogu. stąd też i rzeczy ofiarowane Bogu zwą się ‘święte’[6].

Na 1. Nie dlatego siódmy dzień jest uświęcony, że coś może Bogu przybyć lub ubyć, ale że przybywa coś stworzeniom przez rozmnażanie i spoczynek w Bogu.

Na 2. W pierwszych sześciu dniach rzeczy były utworzone w swoich pierwszych przyczynach. Ale potem z tych pierwszych przyczyn rzeczy rozmnożyły się i są zachowywane w bycie, co również jest owocem dobroci Bożej. A jej doskonałość w tym zwłaszcza się ukazuje, że w niej samej sam Bóg spoczywa i my możemy spocząć - rozkoszując się nią.

Na 3. Dobro - o jakim mowa przy poszczególnych dniach czy dziełach - dotyczy pierwszego ustanowienia natury Natomiast błogosławieństwo udzielone siódmemu dniowi dotyczy rozmnażania natury.

ZAGADNIENIE 74
O WSZYSTKICH SIEDMIU DNIACH SPOŁEM

Na koniec będzie mowa o wszystkich siedmiu dniach społam. Stawiamy trzy pytania. 1. Czy ilość tych dni jest wystarczająca? 2. Czy są one jednym dniem, czy wieloma, 3. O niektórych sposobach wyrażania się używanych w Piśmie św. przy opisie dzieła sześciu dni.

Artykuł 1

CZY PODANA ILOŚĆ DNI JEST WYSTARCZAJĄCA ?

Zdaje się, że podano niewystarczającą ilość dni, bo:

1. Różnica między dziełem stwarzania a dziełem oddzielenia i wystroju wcale nie jest mniejsza niż różnica między dziełem oddzielenia a wystroju. Tymczasem wyznaczono kilka dni na dzieło oddzielenia oraz kilka innych na dzieło wystroju. A więc powinno się również i na dzieło stwarzania wyznaczyć kilka osobnych dni.

2. Powietrze i ogień są pocześniejszymi elementami niż ziemia i woda. Tymczasem jeden dzień wyznaczono na oddzielenie wody; jeden też na oddzielenie ziemi. Zatem należało wyznaczyć osobne dni na oddzielenie ognia i powietrza.

3. Dystans między ptakami a rybami wcale nie jest mniejszy niż dystans między ptakami a naziemnymi zwierzętami. Również większy jest dystans między człowiekiem a

innymi zwierzętami niż między wszystkimi innymi zwierzętami ze sobą. Otóż wyznaczono osobny dzień na utworzenie ryb w morzu i osobny na utworzenie zwierząt naziemnych. Przeto powinien być również wyznaczony osobny dzień na utworzenie ptactwa niebieskiego i osobny na utworzenie człowieka.

Wbrew temu 4. Wydaje się, że niektóre dni są zbędne. Czemu? Bo światło tak się ma do ciał świecących, jak się ma przypadłość do podmiotu. Otóż podmiot powstaje wraz z właściwą sobie przypadłością. Nie powinno wiec innego dnia powstać światło a innego ciała świecące.

5. Zadaniem wyznaczonym owym dniom jest pierwsze ustanowienie czy założenie świata. Lecz w siódmym dniu niczego nie ustanowiono co by należało do pierwszego ustanowienia świata. Zatem siódmy dzień nie powinien być wliczony do innych.

Odpowiedź: Z dotychczasowych rozważań[1] można jasno dostrzec rację oddzielności tych dni. Albowiem najpierw trzeba było oddzielić części świata jedną od drugiej, a potem dokonać wystroju czy zagospodarowania poszczególnych części przez wypełnienie ich jakby swoimi mieszkańcami.

Otóż według innych Świętych stworzenie cielesne dzieli się na trzy części: pierwsza - oznaczona nazwą ‘niebo’; środkowa - oznaczona nazwa ‘woda’; końcowa - oznaczona nazwą ‘ziemia’. Stąd też - jak podaje Arystoteles[2] - zdaniem pitagorejczyków doskonałość stanowią owe trzy: początek, środek, koniec. Otóż pierwsza część została oddzielona pierwszego dnia a zagospodarowana - czwartego; środkowa część została oddzielona drugiego dnia a zagospodarowana – piątego; końcowa część została oddzielona trzeciego dnia a zagospodarowana - szóstego.

Augustyn zgadza się z nimi co do trzech ostatnich dni; różni się co do trzech pierwszych[3]. Według niego pierwszego dnia uformowano stworzenie duchowe, a w dwóch następnych stworzenie cielesne: drugiego dnia uformowano ciała wyższe; trzeciego dnia ciała niższe. W ten sposób pełna doskonałość dzieł Bożych odpowiada doskonałości liczby ‘sześć’, która powstaje ze swoich alikwotowych części razem połączonych; tymi częściami są: jeden, dwa, trzy. /34/ Bowiem jeden dzień wyznaczono na uformowanie stworzenia duchowego; dwa na uformowanie stworzenia cielesnego; trzy na wystrój czy zagospodarowanie.

Na 1. Według Augustyna do dzieła stwarzania należy utworzenie materii nieuformowanej oraz natury duchowej nieuformowanej[4]; a ponieważ - jak sam pisze w Wyznaniach[5] - jedno i drugie jest poza czasem n dlatego stworzenie ich położono ‘przed wielkim dniem’. - Według zaś innych Świętych można odpowiedzieć tak: dzieło oddzielenia i wystroju zakłada jakowąś zmianę w stworzeniu, którą da się mierzyć czasem. Natomiast dzieło stwarzania jest samymż działaniem Boga powołującym do bytu w momencie substancję rzeczy[6]. I dlatego mówi się, że każde dzieło oddzielenia i wystroju dokonało się ‘w dniu; natomiast o stwarzaniu powiedziano, że dokonało się ‘na początku’ - co mówi o czymś niepodzielnym.

Na 2. Prosty lud nie odróżnia ognia od powietrza; dlatego Mojżesz nie wymienia ich wyraźnie między częściami świata; wymienia je zaś łącznie z elementem środkowym,

tj. wodą, zwłaszcza gdy chodzi o dolną strefę powietrza; bo jeśli chodzi o górną strefę, to - jak mówi Augustyn[7] - wymienia się je łącznie z niebem.

Na 3. Opisując utworzenie zwierząt miano na uwadze wystrój części świata[8]. I dlatego dni utworzenia zwierząt rozdzielono lub złączono zależnie od tego, czy zgadzają się lub różnią przy wystroju danej części świata. /35/

Na 4. Pierwszego dnia została utworzona natura światła w jakimś podmiocie. A jeśli mówi się o ciałach świecących, że zostały utworzone czwartego dnia, to nie w tym znaczeniu, że ich substancja została utworzona odnowa, ale w sensie wyżej podanym[9], mianowicie, że otrzymały nowy sposób bycia - nowe uformowanie, którego przedtem nie miały.

Na 5. Zdaniem Augustyna[10], po tym wszystkim, co stało się w sześciu dniach, na dzień siódmy wyznaczono jedno, mianowicie że Bóg po ukończeniu swoich dzieł spoczął w samym sobie. I dlatego należało po sześciu dniach wymienić siódmy. - Według zaś innych Świętych można tak powiedzieć: w siódmym dniu świat znalazł się w nowym stanie; mianowicie odtąd niczego mu się nie dodaje od nowa. I dlatego po sześciu dniach położono siódmy: zaznaczając przez to zaprzestanie dzieł[11].

Artykuł 2

CZY OWE WSZYSTKIE DNI SĄ JEDNYM DNIEM ?

Zdaje się, że owe wszystkie dni są jednym dniem, bo:

1. W *Księdze Rodzaju* czytamy: „Te są dzieje nieba i ziemi. gdy były stworzone w dzień, w którym uczynił Pan Bóg niebo i ziemię oraz wszelki krzew polny, nim wzeszedł na ziemię”[1 *]. Jak z tego widać, Bóg stworzył w jednym dniu „niebo i ziemię i wszelki krzew polny”. Lecz niebo i ziemię stworzył pierwszego dnia lub raczej przed wszelkim dniem, a krzew polny trzeciego dnia. Wobec te go dzień pierwszy i trzeci są jednym dniem, i dla tej samej racji również i wszystkie dni.

2. Syrach pisze: „Który żyje na wieki, stworzył wszystko naraz”[2 **]. Tak by jednak nie było, gdyby dni owych dzieł było wiele, gdyż wiele dni nie istnieje naraz. A zatem nie ma wiele dni, ale jeden tylko.

3. Siódmego dnia Bóg przestał dokonywać nowych dzieł. Jeżeli więc siódmy dzień jest inny niż pozostałe dni, wynika z tego, że Bóg nie uczynił onego dnia, co trąci niestosownością.

4. Dzieła wyznaczonego na jeden dzień Bóg dokonał w momencie, gdyż przy każdym dziele spotykamy słowa: „Rzekł - i stało się”. Gdyby więc następne dzieło odłożył na inny dzień, wynikałoby z tego, że w pozostałej reszcie dnia przestał działać, co byłoby marnotrawstwem. A więc dzień wyznaczony na dzieło następne nie jest innym od dnia, w którym się dokonuje dzieło poprzednie.

Wulg.: „Odpoczął w dzień siódmy po stworzeniu nieba i ziemi. Gdy Jahwe Bóg stworzył ziemię i niebo nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna nie wzeszła”.

** Tak Wulg.; Bibl. Tys: „Ten co żyje wiecznie, stworzył wszystko bez wyjątku”.

Wbrew temu Księga Rodzaju wyraża się: „I tak upłynął wieczór, a po nim poranek - dzień drugi” oraz „dzień trzeci” - i tak z każdym kolejnym dniem[3]. Otóż nie można mówić: ‘drugi’ i ‘trzeci’ o tym, co jest jedno tylko. A więc nie był to ty1ko jeden dzień.

Odpowiedź: Na ten temat Augustyn wypowiada się zgoła inaczej niż inni Komentatorzy. Według Augustyna[4] wszystkie te - podane przez Biblię - siedem dni są jednym dniem, przedstawionym siedem razy przez rzeczy[5]. Zaś według innych Komentatorów było siedem różnych dni, a nie jeden tylko.

Te dwa poglądy, jeśli je zestawić z brzmieniem odnośnego komentowanego tekstu biblijnego, są bardzo rozbieżne. Bowiem zdaniem Augustyna przez dzień należy rozumieć poznanie umysłu anielskiego: tak, żeby pierwszy dzień był poznaniem pierwszego dzieła Bożego, drugi dzień był poznaniem drugiego dnia itd. z innymi. A opis mówiący, że każde dzieło było dokonane w jakimś dniu, ma sens: niczego nie ma w przyrodzie - stworzonego przez Boga, czego formy On by nie wtłoczył w myśl anioła. I anioł tak liczne rzeczy może równocześnie naraz poznawać - zwłaszcza w Słowie, w którym wszelkie poznanie anielskie znajduje pełną doskonałość i na nim się kończy[6]. W ten sposób wyodrębnia się dzień według naturalnego porządku rzeczy poznanych; nie zaś według kolejności poznawania i nie według kolejności tworzenia rzeczy. A zresztą poznanie anielskie we właściwym i prawdziwym sensie może być zwane ‘dniem’, a to z tego powodu, że - jak pisze Augustyn[7] - światło, które jest przyczyną dnia, stosuje się do dziedziny ducha w sensie właściwym[8].

Natomiast według innych owe dni wskazują zarówno na następstwo dni w czasie, jak i na następstwo powstawania rzeczy.

Nie ma zaś między tymi dwoma poglądami wielkiej rozbieżności, jeśli się je zestawi ze sposobem stwarzania rzeczy; ale jest, i to podwójna, bowiem - jak widać z powyższych - Augustyn w wyjaśnieniu tego sposobu różni się od innych. Pierwsze, Augustyn przez ziemię i wodę na początku stworzoną rozumie materię cielesną zgoła nieuformowaną; zaś przez uczynienie sklepienia, zebranie wód i ukazanie się suchej ziemi rozumie wtłoczenie form w materię cielesną. Inni Święci przez ziemię i wodę na początku stworzone rozumieją sameż elementy świata, istniejące pod własnymi formami, a przez następne dzieła rozumieją, jak wyżej powiedziano[9], jakoweś oddzielenie wśród ciał wpierw istniejących. Drugie, różnią się co do utworzenia roślin i zwierząt. Inni twierdzą, że były utworzone w ramach dzieła sześciu dni w rzeczywistości *(in actu)*. Zaś Augustyn głosi, że były utworzone jedynie możnościowo *(potentialiter)* [10].

Z twierdzenia więc Augustyna, że dzieł sześciu dni dokonano naraz, wynika jakowaś zgodność obu poglądów na ten sam sposób utworzenia rzeczy. Albowiem według obu poglądów w pierwszym utworzeniu rzeczy, materia była pod formami substancjalnymi elementów. według obu też w pierwszym ustanowieniu rzeczy nie było zwierząt i roślin aktualnie istniejących.

Istnieje natomiast między nimi nadal rozbieżność co do czterech, mianowicie według innych Świętych po pierwszym utworzeniu stworzeń był jakiś czas, w którym 1. światło nie istniało; 2. sklepienie nie było uformowane; 3. ziemia nie była odsłonięta od

wód; 4. ciała świecące na niebie nie były uformowane. Zaś według Augustyna nie musi się tego przyjmować.

Aby więc nie przesądzać o słuszności żadnej ze stron, w odpowiedziach należy uwzględniać racje jednej i drugiej. /36/

Na 1. Tego dnia, w którym Bóg stworzył niebo i ziemię, stworzył również „wszelki krzew polny" - ale nie w rzeczywistości *(in actu)*, lecz „nim wzeszedł na ziemię", tj. w możności *(potentialiter)*. Augustyn[11] przypisuje to trzeciemu dniowi, zaś inni Święci pierwszemu ustanowieniu rzeczy.

Na 2. Bóg stworzył wszystko naraz co do substancji rzeczy, substancji w jakiś sposób nieuformowanej. Bo co do uformowania dokonanego przez oddzielenie i wystrój - nie stworzył naraz. Stąd znaczące użycie wyrazu: 'stwarzanie'.

Na 3. Siódmego dnia Bóg przestał stwarzać nowe dzieła; nie przestał jednak rozmnażać jednych z drugich[12]; a z tym rozmnażaniem wiąże się ton że po pierwszym dniu następują inne.

Na 4. To, że wszystko nie zostało naraz oddzielone i zagospodarowane, tłumaczy się nie bezsilnością Boga: jakoby potrzebującego czasu do działania, ale potrzebą zachowania porządku w ustanawianiu rzeczy. To zaś wymagało, aby różnym stanom świata odpowiadały różne dni. A zawsze kolejne dzieło wprowadzało świat w stan nowej doskonałości.

Na 5. Zdaniem Augustyna ów porządek czy kolejność dni należy odnosić do naturalnego porządku dzieł, które przy pisano dniom[13].

Artykuł 3

CZY BIBLIA - DLA OPISANIA DZIEŁA SZEŚCIU DNI – UŻYŁA ODPOWIEDNICH SŁÓW ?

Zdaje się, że Biblia do opisania dzieła sześciu dni nie dobrała odpowiednich słów, bo:

1. Nie tylko światło, sklepienie i inne dzieła stały się przez Słowo Boże, ale również niebo i ziemia, jako że „wszystko przez Nie się stało" [1]. A zatem jak przy stwarzaniu innych dzieł jest wzmianka o Słowie Bożym, tak winna być również i przy stwarzaniu nieba i ziemi. /37/

2. Woda jest stworzona przez Boga; nie wspomniano jednak o jej stworzeniu. Przeto opis stworzenia rzeczy nie jest dostateczny

3. Na końcu wszystkich dzieł *Księga Rodzaju* mówi: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre"[2]. Otóż po trzecim i następnych mówi: „Bóg widział, że były dobre". Należało więc te ostatnie słowa umieścić przy wszystkich poszczególnych dziełach. Zatem opuszczenie ich przy dziele stwarzania i przy dziele drugiego dnia jest niewybaczalne.

4. Duch Boży jest Bogiem. Lecz obce Bogu jest 'unosić się' i 'mieć położenie'. Nieodpowiednio zatem wyrażono się pisząc: „Duch Boży unosił się nad wodami".

5. Nikt nie czyni tego, co jest już uczynione. Skoro więc napisano: „Rzekł Bóg: Niech się stanie sklepienie - i stało się tak”, niepotrzebne było dodawać: „I uczynił Bóg sklepienie” *(Septuaginta)*. To samo dotyczy innych dzieł. /38/

6. Wieczór i poranek nie wyczerpują całego podziału dnia; wszak dzień ma więcej części. A więc zdanie: „Upłynął wieczór, a po nim poranek - dzień drugi lub trzeci” jest nieodpowiednie.

7. Odpowiednikiem ‘drugi’, ‘trzeci’ nie jest ‘jeden’, ale ‘pierwszy’. Powinno więc być napisane: ”Upłynął wieczór, a po nim poranek - dzień pierwszy”, zamiast [jak ma *Wulgata*] „dzień jeden”.

Odpowiedź na 1. Według Augustyna[3] o Osobie Syna jest mowa zarówno w pierwszym stworzeniu rzeczy, jak i w oddzieleniu oraz wystroju rzeczy, jednakże inaczej tu, a inaczej tam. Bowiem oddzielenie i wystrój dotyczą formowania rzeczy. Jak zaś formowanie dzieł sztuki dzieje się przez formę sztuki istniejącą w umyśle artysty, którą można nazwać jego myślowym czy duchowym słowem, tak formowanie całego stworzenia dzieje się przez Słowo Boga. I dlatego w dziele oddzielenia i wystroju jest mowa o Słowie [w powiedzeniu: „Bóg rzekł”]. W stwarzaniu zaś jest mowa o Synu jako Początku, mianowicie w słowach: „Na Początku Bóg stworzył”, gdyż przez stwarzanie rozumiemy utworzenie materii nieuformowanej.

Według innych Świętych – utrzymujących, że najpierw były s tworzone elementy pod ich własnymi formami - należy odpowiedzieć inaczej, mianowicie zdaniem Bazylego[4] słowa „Bóg rzekł” - wypowiedziane przed każdym dziełem - wyrażają Boży rozkaz. Otóż przed uczynieniem wzmianki o rozkazie Bożym musiało być utworzone stworzenie, które by było rozkazowi posłuszne.

Na 2. Według Augustyna, przez ‘niebo’ rozumie się naturę duchową nieuformowaną; przez ‘ziemię’ - materię nieuformowaną wszystkich ciał. W ten sposób żadne stworzenie nie zostało pominięte.

Według Bazylego[6] wymieniono wyraźnie niebo i ziemię jako dwa krańce, a tym samym domyślnie i wypełniające je rzeczy pośrednie; tym bardziej, że ruch wszystkich rzeczy pośrednich zmierza albo ku niebu - w wypadku ciał lekkich, albo ku ziemi - w wypadku ciał ciężkich.

Inni mówią tak: Nazwą ziemian Pismo św. zwykło obejmować wszystkie cztery elementy. Np. w psalmie 148 po słowach: „Chwalcie Jahwe z ziemi”, powiedziano: „Ogniu i gradzie, śniegu i mgło”[7].

Na 3. Również i przy dziele stwarzania umieszczono coś, co odpowiada słowom umieszczonym przy dziele oddzielenia i wystroju, słowom: „Bóg widział, że to lub owo było dobre”. Aby to zrozumieć, należy mieć na uwadze, że Duch Święty jest miłością. Otóż - jak pisze Augustyn[8] – „Bóg kocha swoje stworzenie z dwóch powodów, mianowicie żeby istniało i żeby trwało. Żeby więc to istniało, co miało trwać, Pismo św. mówi: ‘Duch Boży unosił się nad wodami’” (tu przez wodę należy rozumieć materię nieuformowaną; tak jak miłość artysty unosi się nad danym materiałem z zamiarem tworzenia z niego dzieła). „żeby zaś to trwało, co uczynił, mówi: ‘Bóg widział, że było dobre’”. Słowa te bowiem tchną jakowymś upodobaniem Boga-Artysty w rzeczy

dokonanej, ale nie w tym sensie, żeby stworzenie po jego utworzeniu poznawał i miał w nim upodobanie inaczej niż zanim je uczynił.

W ten sposób w obu dziełach: stwarzania i formowania wyrażona jest domyślnie Trójca Osób Boskich[9], w stwarzaniu: Osoba Ojca przez Boga stwarzającego; Osoba Syna przez Początek, w którym stworzył; Osoba Ducha Świętego przez Ducha unoszącego się nad wodami. W formowaniu: Osoba Ojca w Bogu mówiącym; Osoba Syna w Słowie, którym jest mówiony; Osoba Ducha Świętego w upodobaniu, którym Bóg widział, że wszystko n czego dokonał, jest dobre.

Dlatego zaś przy dziele drugiego dnia nie umieszczono słów: „Bóg widział, że były dobre" iż wtedy dopiero zaczęło się dzieło oddzielania wód, a skończyło się dnia trzeciego; stąd też, co napisano przy trzecim dniu, odnosi się i do drugiego.

Inna odpowiedź: Oddzielenie, o jakim mowa przy drugim dniu, dotyczy tego, co nie jest tak oczywiste dla ludu. I dlatego Pismo św. nie użyło słów pochwały czy uznania dla tego pokroju dzieła.

Jeszcze inna: Dlatego nie umieszczono tych słów, że przez sklepienie rozumie się powietrze - miejsce chmur; to zaś nie należy do trwałych części we wszechświecie, czyli do głównych składników świata.

Powyższe trzy racje podaje Mojżesz Majmonides[10].

Niektórzy podają argument mistyczny, czepiając się samej liczby: mianowicie, że liczba 'dwa' oddala się od jedności; i dlatego dzieło drugiego dnia nie zyskało słów pochwały czy zadowolenia.

Na 4. Mojżesz Majmonides[10] przez „Duch Pański" rozumie powietrze lub wiatr; podobnie czynił i Plato[11]; Mojżesz powiada: Wyrażono się „wiatr Pana" stosownie do zwyczaju Pisma św., które zwykło wszędzie powiew wiatru przypisywać Bogu.

Ale według innych świętych przez „Duch Pański" rozumie się Ducha Świętego; o Nim to napisano: „Unosił się nad wodami", tj. - mówi Augustyn[12] - nad materią nieuformowaną, „by - mówi tenże Autor[13] - nie mniemano, że Bóg swoje dzieła, których chce dokonać, kocha z konieczności potrzeby; bo miłość zrodzona z potrzeby podlega tym rzeczom, które miłuje. Słusznie więc się stało, że najpierw podsunięto myśl o zaczęciu czegoś, nad czym by się On – jak napisano - unosił; a unosi się nie według miejsca, lecz prześwietną potęgą".

Według Bazylego: Bóg unosił się nad elementem wody, tzn. „Pielęgnował i ożywiał naturę wód na podobieństwo kwoki wysiadującej swoje pisklęta przenosząc na wylęg siłę życiową" [14]. A zwłaszcza woda ma siłę życiodajną, skoro w wodzie rodzą się przeliczne zwierzęta, no i nasiona wszystkich zwierząt są wilgotne. Również życie duchowe bywa udzielane przez wodę chrztu stosownie do słów: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha" [15].

Na. 5. Według Augustyna[16] owymi trzema słowami oznaczono trojakie istnienie rzeczy: pierwsze, istnienie rzeczy w Słowie - słowami: „Niechaj się stanie"; drugie, istnienie rzeczy w umyśle anielskim - słowami: „Stało się"; trzecie, istnienie rzeczy w swojej własnej naturze - słowami: „Uczynił". A ponieważ w pierwszym dniu opisano uformowanie aniołów, nie było potrzby dodawać do niego: „Uczynił".

Według innych można odpowiedzieć tak: Słowa „Bóg rzekł: niech się stanie” wyrażają rozkaz Boga dotyczący tego, co ma się stać. Zaś słowa „I stało się” wyrażają wypełnienie czy dokonanie dzieła. Należało przy tym dodać sposób w jaki się stało, zwłaszcza ze względu na tych, co utrzymywali, że wszystkie rzeczy widzialne uczyniono poprzez aniołów[17]. Aby wiec to odeprzeć, dodano, że to sam „Bóg uczynił”. I dlatego przy poszczególnych dziełach po słowach: „I stało się”, dodano jakiś akt Boga: albo „uczynił”, albo „oddzielił”, albo coś podobnego.

Na 6. Według Augustyna[18] przez ‘wieczór’ i ‘poranek’ należy rozumieć poznanie wieczorne i ranne aniołów, o którym wyżej była mowa[19].

Albo według Bazylego[20]: Zwykle cały czas bywa nazywamy od głównej swojej części, mianowicie od dnia. W ten sposób Jakub wyraził się: „Dni pielgrzymowania mego” [21], nie czyniąc żadnej wzmianki o nocy. Zaś wieczór i poranek uważa się za kresy dnia: ranek jest jego początkiem, a wieczór końcem.

Albo i tak: Wieczór wyznacza początek nocy, ranek początek dnia. Kiedy więc opisywano pierwsze oddzielenie rzeczy, wypadało wyznaczać same początki czasów. Dlatego zaś położono najpierw wieczór, że - skoro dzień zaczął się od światła - najpierw pojawia się koniec światła, którym jest wieczór niż koniec ciemności i nocy, którymi jest poranek. Albo - zdaniem Chryzostoma[22] - żeby zaznaczyć, że dzień naturalny nie kończy się wieczorem, ale rano.

Na 7. Przy ustanawianiu pierwszego dnia wyrażono się: „dzień jeden” dla zaznaczenia, że przeciąg czasu 24 godzin tworzy jeden dzień. Zatem używając słowa ‘jeden’ uwydatniono miarę dnia naturalnego - doby.

Albo dla zaznaczenia, że dzień kończy się z chwilą powrotu słońca do jednego i tego samego punktu.

Albo wreszcie dla zaznaczenia, że po upływie siedmiu dni wraca się znowu do dnia pierwszego, który wychodzi na to samo, co dzień ósmy.

Powyższe trzy racje podał Bazyli[28].

ODNOŚNIKI DO TEKTU

ZAGADNIENIE 65

Wstęp:

1. Rdz 1, 1.
2. Rdz 1, 4.
3. Rdz 1, 7.
4. Rdz 1, 14.

art. 1

1. Koh 3, 14.
2. 2 Kor 4, 18.
3. Rdz 1, 31.
4. 2 Kor 4, 18, W.
5. Ps 146 /145/, 6.
6. 2 Kor 4, 4.
7 patrz wyżej, z. 3, 7 odp., t.1 str. 100.
8. wyżej, z. 45, odp., t. 4.
9. wyżej, z. 44, 1, t. 4.
10 Flp 3, 19.
11. patrz niżej, z. 104, 4. t. 8.
12. 2 Kor 4, 17.
13. patrz wyżej, z. 49, 3 odp. t. 4.
14. Rz 1, 20.
15. Mdr 14, 11, W.
16. patrz niżej, 1-2. 79, 1 na 2, t. 12 str. 136.

art. 2

1. Mdr 1, 14.
2. Prz 16, 4. W
3. 3 peri Archon, 5.
4. Peri Archon lib. I 6. 8; lib. II 1. 9; lib. III 5.
5. Rdz 1.
6. patrz wyżej, z. 7, 3 na 3, t. 1 str. 141-142.
7. wyżej, z. 44, 4, t. 4.
8. niżej, 1-2. 1, 8, t. 9 str. 38.

art. 3

1. Ps 104 /103/, 24.
2. 1 Metaphys. 2.
3. de Trin. 4; niżej, z. 103, 6, t. 8.
4. 2 de Gener. et corrupt. 10.
5. patrz wyżej, z. 45, 5, t 4.
6. wyżej, z. 15, 2, t. 2 str. 83-86.

---

art. 4

1. De Trin. 2.
2. 3 de Trin. 8.
3. patrz niżej, z. 110, 1, t. 8.
4. Fedon 49; Timaios 18.
5. patrz wyżej, z. 6, 4, t. 1 str. 134-136; niżej, z. 84, 4, t. 6.
6. 9 Metaphys. 5.
7. patrz niżej, z. 110, 2, t. 8.
8. 7 Metaphys. 8.
9. patrz wyżej, z. 45, 4 odp. t. 4.
10. 3 de Trin. 4.
11. 1 in Ioan 13.
12. wyżej, z. 44, 3, t. 4.
13. Hebr. 11, 3.

ZAGADNIENIE 66

art. 1

1. Rdz 1, 2.
2. 12 Confess. 12; 2 de Gen. ad Litt. 11.
3. Pwt 32, 4, W 1 de Gen
4. 12 Confess. 29; ad Litt. 15.
5. Homil. 2 in Hexaëm.
6. 1 in Hexaem. 7, 8.
7. Homil. 2 in Gen.
8. patrz wyżej, z. 45, 4, t. 4.
9. niżej, z. 76, 4, t. 6
10. niżej, z. 69, 1; z. 74, 2.
11. Rdz 1, 2.
12. 12 Confess. 12; 2 de Gen. ad Litt. 11 oraz 1 de Gen. contra Manich 7.
13. Timaios 18. 19; Arystoteles, 4 Physic. 2.
14. za Arystotelesem Physic. Lib. I 4; lib. VIII 1.

15. Rdz 1, ln.
16. a. 3; z. 68, 1 na 1.
17. Timaios 7.
18. 8 de Civ. Dei 11.
19. 2 Doct. Perplex. 30.
20. niżej, z. 69.

art. 2

1. 12 Confess. 12.
2. 5 Metaphvs. 6.
3. 1 de Gener. et corrupt. 6, 7.
4. Timaios 13.
5. patrz wyżej, z. 50, 5 na 2, t. 4.
6. 1 de Coelo 2.
7. patrz wyżej, z. 9, 2 odp., t. 1 str. 164-166.
8. De subst. orbis 2.
9. 12 Metaphys. 2; patrz wyżej, z. 9, 2, odp. t. 1 str. 164-166.
10. 10 Metaphys. 10.
11. w odp.

art. 3

1. 3 de Trin. 4.
2. patrz wyżej, z. 3, 1 odp., t. 1 str. 87-88.
3. 4 de Trin. 20.
4. patrz niżej, z. 68, 4 odp.
5. glosa zwykła do Rdz 1; patrz wyżej, z. 61, 4 wbrew; niżej. z. 68, 1 na 1.
6. glosa zwykła do Rdz 1.
7. Hexaëm. 1.
8. Hexaëm. 2.
9. patrz niżej, z. 68, 1 na 1.
10. 1 contra Advers. Leg. et Prophet. 8, 9.
11. patrz wyżej, z. 66, 1.
12. patrz niżej, Suppl. z. 91, 1, t. 35.
13. Łk 20, 36.
14. 10 de Civ. Dei 9.
15. 1 de Coelo 3; 1 Meteor, 3.
16. patrz niżej, Suppl. z. 91, 1, t. 35.
17. Coel Hier 13.
18. Homil. 2 in Hexaëm
19. tamże.

art. 4

1. 12 Confess. 12.
2. Rdz 1. 4.
3. 1 super Gen. ad Litt. 1.
4. patrz wyżej, z 46, 3 odp., t. 4.
5. 1 super Gen. Ad Litt. l.
6. wyżej, a. 1.
7. tamże.
8. patrz wyżej, z. 10, 6 odp., t. 1 str. 181-183.
9. wyżej, z. 10. 5n t 1 str. 177-179.
10. wyżej, z. 46, 3 na 3, t. 4.

ZAGADNIENIE 67

art. 1

1. 4 super Gen. ad Litt. 28.
2. De Div. Nom. 4.
3. Ef 5, 13.
4. 2 de Fiden prolog.
5. Mt 5, 8.
6. jak we Wbrew.

art. 2

1. 3 de Lib. arb. 5.
2. 5 Topic 5.
3. De Div. Nom. 2.
4. 8 Physic. 7.
5. 10 Metaphys. 4.

art. 3

1. 1 de Fide Orth. 8 lub 9.
2. 3 de Anima 6.
3. patrz wyżej, z. 5, 5 na 5, t. 1 str. 125-126.
4. wyżej, z. 66, 2 odp.
5. wyżej, z. 12, 5 na 1, t. 1 str. 209-210; niżej, z. 79, 3 na 2, t. 6.

art. 4

1. art. poprz.
2. wyżej, z. 63, 5.
3. wyżej, z. 66, 1.
4. 1 de Gen. ad Litt. 1. 3. 4. 9; patrz także wyżej, z. 66, 1.
5. patrz wyżej, art. 1.
6. Homil. 1 in Hexaëmer.
7. Homil. 2 in Gen.
8. Pwt 4, 19.
9. Rdz 1, 2.
10. art. poprz.
11. 2 de Gener. animalium 3.
12. Homil. 2 in Hexaem.
13. De Div. Nom. 4.
14. patrz niżej, z. 70, 1 na 2; z. 74, 1 na 4.
15. Homil. 2 in Hexaëm.
16. 1 de Gen. ad litt. 16.
17. 2 de Gen. ad litt. 1.
18. Rdz 1, 14.
19. patrz niżej, z. 70, 2 na 3.
20. 12 Confess. 29; 1 de Gen. ad litt. 15.
21. wyżej. z. 62, 3.
22. patrz wyżej, z. 63, 5 na 2.

ZAGADNIENIE 68

art. 1

1. Rdz 1, 8.
2. Rdz 1, 6, 8.
3. 1 de Gen. ad litt. 18. 19. 21.
4. Timaios 12.
5. 1 de Coelo et Mundo 2.
6. De Div. Nom. 4.
7. patrz wyżej, z. 67, 4 na 2.
8. 4 de Gen. ad litt. 34; lib. V 5.
9. Homil 3 in Hexaëm.
10. 2 sup er Gen. ad litt. 4.
11. Homil 3 in Gen. lub Homil.
12. 1 de Gen. adlitt. 1. 3. 4. 9.
13. Hexaëm 1.
14. Glosa ord. in Gen. 1.
15. 2 de Fide Orth. 6.
16. 2 de Gen. ad litt. 4.
17. 2 Doct. Perplex 30.
18. w odp.

art. 2

1. Rdz 1, 7.
2. 2 super Gen. ad litt. 5.
3. Homil. 1 in Gen.
4. Ps 148, 4
5. Dn 3, 60, W.
6. Hexaëm. 3.
7. Ps 148, 8.
8. Glosa ord. super Gen 1, 1.
9. 1 super Gen. contra Manich. 7.
10. 2 super Gen. ad litt. 4.
11. 2 de Gen. ad litt. 1.
12. 2 de Coe1o et mundo
13. odp.
14. odp.
15. Homil. 3 in Hexaëm.
16. tamże.
17. 2 de Gen ad litt. 5.

art. 3

1. 1 Topic. 7.
2. Rdz 1, 6.
3. Rdz 1, 2.

art. 4

1. 1 de Coelo 9.
2. Ps 148, 4.
3. Homil. 4 in Gen.
4. Homil. 3 in Hexaëm.
5. 2 de Fide Orth. 6.
6. tamże.
7. 2 Kor 12, 2.
8. u Bedy: Pentateuch., Gen c. 1.
9. Iz 14, 13n.
10. 1 de Serm. Dom. in Monte 5.
11. Mt 5, 12; Łk 6, 23.
12. 12 de Gen. ad litt. 28. 34. 13. odp.

ZAGADNIENIE 69

art. 1.

1. Rdz 1, 3, 6.
2. Rdz 1, 9nn.
3. 1 de Gen. ad litt. 1. 3. 4. 9; lib. V 5.
4. tamżen lib. I l5; 1 de Gen. contra Manich. 7.
5. 1 de Gen. ad litt. 15.
6. tamże, lib. IV 3, 4; lib. V 5.
7. tamże, lib. II 11.
8. patrz wyżej, z. 66, 1.
9. 22 contra Faustum 11.
10. wyżej, z. 68, 3
11. 2 de Gen ad litt. 11.
12. tamże.
13. 1 de Gen. contra Manich. 12; 2 de Gen. ad litt. 11.
14. 1 super Gen. ad litt. 12.
15. Homil. 4 in Hexaem.
16. Ps 148. 8.
17. patrz Arystoteles. 2 Meteor 1.
18. Job 38, 10, W.
19. Jr 5, 22..
20. 1 de Gen. contra Manich. 7. 12.
21. Homil. 4 in Hexaëm.
22. 2 Doct. Perplex. 30.

art. 2

1. Rdz 3, 17n.
2. Rdz 1, l2n.
3. art. poprz.
4. 5 super Gen. ad litt. 4; także lib. VIII 3.
5. Rdz 2, 4n.
6. J 5, 17.
7. patrz wyżej, z. 18, 1, t. 2 str. 116-119.
7. 8 zag. poprz., a. 3.

ZAGADNIENIE 70

art. 1

1. Rdz 1, 14nn.
2. Rdz 2, 1.
3. 2 de Gen, ad litt. 11.
4. zag. poprz., a. 1.
5. 5 de Gen. ad litt 5.
6. tamże, lib. IV 34; lib. V 5.
7. patrz wyżej, z. 68, 1.
8. Homil. 6 in Gen.
9. 1 de Gen. ad litt. 9.
10. De Div. Nom. 4.
11. patrz wyżej, z. 67, 4 na 2; niżej, z. 74, 1 na 4
12. Homil 6 in Gen.
13. De Coelo et mundo 8.
14. wyżej, z 68, 3.
15. Homil. 5 in Hexaëm.
16. Homil. 6 in Gen.
17. u Bazylego, Homil. 6 in Hexaëm.

art. 2

1. Jr 10, 2.
2. Arystoteles, 3 Topic. 1
3. Rdz 1, 14nn.
4. wyżej, z. 65, 2.
5 Pwt 4, 19.
6. patrz wyżej, z. 67, 4 na 3.
7. 2 de Gen. ad litt. 15.

art. 3

1. De vera relig. 29.
2. 1 de Coelo 2.
3. 12 Metaphys. 7.
4. 8 Physic. 5.
5. 8 Physic 4.
6. 2 de Fide Orth. 6.
7. 18 de Civ. Dei 41.
8. Timaios l2, 14.
9. 1 peri Archon 7.
10. In Eccle (Koh) 1, 6.
11. Homil. 3 in Hexaëm.
12. 2 de Fide Orth. 6.
13. 2 supra Gen. ad litt. 18.
14. Enchirid, 58.
15. patrz niżej, z. 75, 2, t. 6.
16. niżej, z. 76, 5, t. 6.

17. niżej, z. 85, 1, t. 7.
18. niżej, z. 76, 7 odp., t. 6.
19. 8 Physic. 5.
20. Timaios 15
21. 3 de Trin. 4.
22. patrz wyżej, a. 1 odp.
23. patrz niżej, 1-2. 6, 5 na 2, t. 9 str. 157.
24. odp.
25. 8 Physc. 4.
7. patrz wyżej, z. 68, 3 odp.

ZAGADNIENIE 71

art. 1

1. Rdz 1, 20n.
2. zag. poprz., art. 1.
3. 5 super Gen. ad litt. 5.
4. De anima p. IV 5; p. V 7; 15 de Animalibus 1.
5. niżej, z. 91, 2 na 2, t. 7.
6. 5 super Gen. ad litt. 5.

ZAGADNIENIE 72

art. 1

1. Rdz 1, 24nn.
2. 5 de Gen ad litt. 5.
3. Homil. 8 in Hexaëm.
4. z. 78, 2, T. 6.
5. Homil. 8 in Hexaëm.
6. 3 de Gen ad litt. 8.
7. patrz wyżej, z. 18, 3 odp., t. 2 str. 122-124.
8. patrz niżej, z. 93, 3, t. 7.
9. Augustyn, 3 de Gen. ad litt 13.
10. tamże.
11. super Gen contra Manich. 16

ZAGADNIENIE 73

art. 1

1. Mt 13, 37nn.
2. Ga 4, 4.
3. J 13, 30.
4. Jr 31, 22.
5. Syr 36, 5.
6. Ap 21, 5.
7. Rdz. 2, 2.
8. patrz niżej, z. 90, 4 odp., t. 7.
9. J 1, 17.
10. Flp 2, 7.
11. patrz wyżej, z. 66, 3 odp.
12. Koh 1, 9n.

art. 2

1. J 5, 17.
2. Rdz 2, 2n.
3. patrz wyżej, z. 18, 3 na 1, t. 2 str. 125.
4. De Div. Nom. 2.
5. art. poprz. na 3.
6. patrz wyżej, z. 26, 1, t. 2 str. 232-233.
7. wyżej, z. 19, 3, t. 2 str. 132-135.
8. 4 de Gen. ad litt. 15.
9. odp.
10. patrz wyżej, z. 26, 3, t. 2 str. 235-236; niżej, 1-2, 2, 8, t. 9 str. 56nn.
11 odp.

art. 3

1. De Div. Nom. 4.
2. Rdz 2, 2.
3. art. poprz.
4. wyżej, z. 72, 4.
5. Rdz 1, 22, 28.
6. patrz njżej, 2-2, 81, 8, t. 19 str. 29.

ZAGADNIENIE 74

art. 1

1. wyżej, z. 70, 1.
2. 1 de Coelo 1.
3. patrz wyżej, z. 70, 1; z. 71. 72.
4. wyżej, z. 70, 1.
5. 12 Confess. 12. 13.
6. patrz wyżej, z. 46, 3 na 1, t. 4.
7. 2 de Gen. ad litt. 3, 13.
8. patrz wyżej, z. 71 na 5.

9. z. 70, 1 na 2.
10. 4 de Gen. ad litt. 15.
11. patrz wyżej, z. 73, 2 odp.
21. Rdz 47, 9, W.
22. Homil. 5 in Gen.
23. Homil. 2 in Hexaëm.

art. 2

1. Rdz 2, 4nn.
2. Syr 18, 1.
3. Rdz 1.
4. 4 super Gen. ad litt. 26, 33; oraz lib. V 3, 33; 11 de Civ. Dei 9; Ad Orosium, Dialog. 65 Qaest., q. 26.
5. patrz wyżej, z. 58, 6, t. 4.
6. wyżej, z. 58, 7, t. 4.
7. 4 de Gen. ad nlitt. 28.
8. wyżej, z. 67, 1.
9. wyżej, z. 69, 1.
10. wyżej, z. 69, 2; z. 71. 72.
11. 5 de Gen. ad litt. 5; lib. VIII 3.
12. wyżej, z. 73, 2, odp. i na 1.
13. 4 de Gen. ad litt. 34n; lib. V 5.

art. 3

1. J 1, 3.
2. Rdz 1, 31.
3. 1 de Gen. ad litt. 4.
4. Homil. 2-3 in Hexaëm.
5. 1 de Gen. ad litt. 1. 3. 4. 9.
6. Homil. 1 in Hexaëm.
7. Ps 148, 7n.
8. 1 super Gen. ad litt. 8.
9. patrz wyżej, z. 45, 6. 7, t. 4.
10. 2 Doct. Perplex. 30.
11. Timaios 7; patrz wyżej, z. 66, 1 na 2.
12. 1 de Gen. contra Manich. 7.
13. 1 super Gen. ad litt. 7.
14. Homil. 2 in Hexaëm.
15. J 3, 5.
16. 2 de Gen ad litt. 8.
17. patrz wyżej, z. 65, 3.
18. 4 de Gen. ad litt. 22-24.
19. wyżej, z. 58, 6. 7., t. 4.
20. Homil. 2 in Hexaëm.

UWAGA TŁUMACZA

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, cura et studio sac. Petri Caramello, cum textu et recensione Leonina, Marietti, Taurini 1952. Według tego też tekstu podaję odnośniki. Cytaty Ojców i innych autorów tłumaczę według tego, jak są podane w tekście. Cytaty Pisma św. biorę przeważnie z *Biblii Tysiąclecia*, Poznań 1971l, Pallotinum. Wiadomo jednak, że *Biblia Tysiąclecia* jest przekładem z oryginału, a św. Tomasz trzyma się Wulgaty; trzeba też było mieć na uwadze swoisty sposób posługiwania się cytatami Pisma św. przez średniowiecze, no i przez św. Tomasza; nie wszędzie więc mogłem się trzymać *Biblii Tysiąclecia*, ale niekiedy trzeba było uciec się do przekładu Wujka z Wulgaty, a niekiedy nawet samemu wprost z tekstu św. Tomasza tłumaczyć. Jeśli idzie o Wujka, to posługiwałem się: *Pismem św. Starego i Nowego Testamentu* o. Wujka Jakuba T.J., Kraków 1935; w odnośnikach duże W oznacza tekst z Wujka. Sposób cytowania Pisma św. według *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 2. r. 1971. Słowa w klamrach są dodatkiem tłumacza. Litera D. oznacza D. Denzingera, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 21-23.

Skróty, którymi się posługiwałem: z. lub zag. oznacza zagadnienie; a. lub art. oznacza artykuł. Jeśli z. jest podane bez zaznaczenia części Sumy, znajduje się w jej części pierwszej. Odnośnie do innych części: najpierw podana jest liczba części z kropką, następuje liczba dotycząca zagadnienia, a po przecinku liczba artykułu; np. 1-2. 50, 3 oznacza część pierwszą części drugiej, zagadnienie 50, artykuł 3, t. odnosi się do tomu polskiego wydania Sumy, w którym znajduje się cytowany temat. Numer stronic następujących po znaku t. odnosi się do tomów już wydanych. Znak t. bez numeru stronic odnosi się do tomów w chwili oddania do druku danego tomu jeszcze nie wydanych Jeśli znak t. nie jest w jakimś wypadku podany, przytaczane miejsce znajduje się w tomie bieżącym, w tym wypadku w tomie 5-tym. Skróty Ksiąg Pisma św. podaję w/g Biblii Tysiąclecia.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 65

/1/ Przed nami traktat: Sześć dni stwarzania świata, czyli *Hexaëmeron*. Jest to komentarz do Księgi Rodzaju, rozdz.1-2, 1-4. Omawia sprawy najbardziej ciekawiące i tajemnicze: początki świata widzialnego. Wiadomo, ów tekst Biblii od zarania chrześcijaństwa po dziś stanowi przedmiot największego zainteresowania, komentarzy, sporów. Tajemniczy bowiem jest sam ów tekst biblijny w swojej treści, sensie, pochodzeniu, rodzaju literackim itp., jak i sama rzecz opisana: początki świata widzialnego: kosmosu i rzeczy na ziemi. Interesuje nie tylko biblistów, egzegetów, teologów, religiologów, ale i nauki świeckie: archeologię, paleontologię, prehistorię, kosmologię, filozofię i inne. – Każdy, kto chce znać rzecz, musi zapoznać się z nauką św. Tomasza dotyczącą tego tematu.

Żeby zrozumieć miejsce tego traktatu, należy mieć na uwadze zarysowany plan Autora. Ujawnia go we wstępie do z. 44 i z. 50, t. 4. Pochodzenie stworzeń od Boga dzieli na: 1. Powołanie rzeczy do istnienia, czyli o stwarzaniu; 2. Podział stworzeń, czyli co zostało stworzone; 3. Zachowanie i zarządzanie. Otóż punkt drugi rozpada się na trzy części: 1. O stworzeniu czysto duchowym, tj. o aniołach (z. 50-64); 2. O stworzeniu czysto cielesnym (z. 65-74); 3. O stworzeniu złożonym z ciała i ducha, tj. o człowieku (z. 75-102). Właśnie obecny traktat jest rozprawą o stworzeniu czysto cielesnym, czyli o świecie materialnym i widzialnym - o kosmosie (patrz wyżej, t. 4 obj. /72/, str. l14.).

Pismo św., jego powaga, zajmuje tu centralne miejsce: jest punktem wyjścia, sprawdzianem prawdziwości komentarza i celem. Autor trzyma się wskazań Augustyna, który „W tego typu sprawach poleca kierować się dwoma zasadami: Pierwsze, trzymać się niezłomnie prawdy Pisma św.; drugie, w wypadku gdy dany tekst może mieć kilka znaczeń, nikt nie powinien tak kurczowo trzymać się jednej wykładni, by - w razie pewnego stwierdzenia jej błędności - uparcie nadal obstawał przy swojej i utrzymywał, że to jest właściwy sens Pisma św.; bowiem przez to wystawia się Pismo św. na pośmiewisko wobec niewierzących i odcina się im drogę do uwierzenia” (z. 68, 1, odp.). - Autor opiera się o tekst *Wulgaty* – taki, jaki podówczas był przyjęty, ale zna i inną wersję - *Septuagintę* (patrz z. 66, 1 zarz. 1; z. 73, 1 na 2).

Traktat jest zebraniem i ujęciem w systematyczną całość i formę scholastyczną dotychczasowej nauki biblijnej i kosmologicznej dotyczącej tego tematu: a. Biblijnej, a więc egzegezy tego tekstu podawanej od początku chrześcijaństwa przez Ojców Kościoła, a wszyscy niemal Ojcowie podawali swój komentarz, dzieląc się na grupy, zależnie od sposobu komentowania: w sensie alegorycznym czy też słownym. Autor podaje tylko ważniejsze nazwiska; a trzeba przyznać, że ich komentarze są śmiałe - zwłaszcza Augustyna. Podziwiać można ich wnikliwość i wysiłek poszukiwania b. Kosmologicznej (no i biologicznej) - takiej, jaka wówczas panowała, a więc arystotelesowska, platońska, arabska, pto1omejskan patrystyczna.

Autor jest tu raczej sprawozdawcą, systematykiem. Podaje zdania innych; nie przechyla się w żadną stronę. Tłumaczy się to chyba tym, że widział słabość i

kruchość zarówno poglądów kosmologicznych i biologicznych, jak i wyjaśnień egzegetycznych; widział. że to sprawa otwarta (patrz wyżej, t. 3, obj. /47 § A/, str. 264-265). Spełnia tu po prostu wyznaczony cel Sumy teologicznej: daje studentom zasób nagromadzonej wiedzy biblijnej, teologicznej, kosmologicznej i biologicznej o świecie widzialnym i zarazem sposób wyjaśniania i bronienia Pisma św. w obliczu panujących poglądów kosmologicznych oraz rozwiązywania wysuwanych z ich punktu trudności.

Traktat jest ciekawym obrazem stanu wiedzy współczesnej Autorowi: poglądów biblijnych, teologicznych, kosmologicznych i botanicznych, ujawnia poziom umysłowy, metodę, krytycyzm, wnikliwość.

Poza Pismem św. - tą naczelną powagą i kolejną Ojców Kościoła: Augustyna i innych Świętych Komentatorów - rzuca się w oczy trzecia powaga: zmysły! Realizm poznawczy: co jest sprzeczne z tym. co oczy widzą, nie jest prawdziwe.

Plan rozprawy odpowiada planowi opowiadania biblijnego oto on:

a) Dzieło stwarzania; Rdz 1, 1-2; mówi ogólnie o stworzeniu wszystkiego przez Boga. Z kolei dwie trzydniówki:

b) Pierwsza trzydniówka dzieło oddzielenia: Rdz 1, 3-12. Mówi o trzech dziełach oddzielających czy zaprowadzających ład w pierwotnej bezładnej masie: pierwszy dzień, oddzielenie światła od ciemności; drugi, oddzielenie wód górnych od dolnych; trzeci, mórz od lądu.

c) Druga trzydniówka: dzieło wystroju czy zagospodarowania; Rdz 1, 13-31. Mówi o zapełnieniu każdej oddzielonej części stworzeniami: czwarty dzień mówi o wystroju nieba ciałami świecącymi czy niebieskimi; piąty: wód i powietrza ptactwem i rybami; szósty: ziemi, zwierzętami i ludźmi.

d) Rozdz. 2, 1-4 mówi o ukończeniu dzieł dnia siódmego; wyraźnie zaznaczone trzy akty. ukończenie pracy, odpoczynek, błogosławieństwo i uświęcenie.

Zasadniczo tylko na trzeci i na szósty dzień przypada po dwa dzieła: na resztę po jednym; razem 8 dzieł na 6 dni.

Zastanawiające. że rośliny związano z trzecim dniem - przed stworzeniem słońca.

W tym opowiadaniu uderza: dobry układ czy plan i symetryczność czyli taki układ, że jedne dni odpowiadają drugim.

Trzeba pamiętać, że według Autora wszystkie byty zostały stworzone wraz *(creatio simultanea)*; aktem jednym i jedynym Bóg stworzył wszystko; potem jest tylko podtrzymywanie w bycie rzeczy stworzonych i zarządzanie nimi, nie ma zaś stwarzania (patrz wyżej, z. 46, 3 odp. na 1, t. 4 str. 49-50; z. 66, 4, odp.: niżej, z. 74, 2 na 2).

Stwarzanie było momentalne *(creatio instantanea, indivisibilis)*, patrz wyżej, z. 45, 2 na 3; z. 46, 2 na 1 t. 4, str. 21, 46-47; z. 63, 5, odp.; z. 74, 1 na 1). W obecnej rozprawie chodzi o to, czy opis biblijny jest słuszny, należyty i sensowny.

Czytelnik pragnący lepiej poznać tematykę naszego traktatu winien szukać opracowań omawiających dawne i obecne poglądy kosmologiczne, biologiczne i biblijne na ten temat. W języku polskim polecam: Stan. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, św. Wojciech, Poznań 1972.

A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna* itd., t. 1 (Warszawa, Pax, 1960); gdzie znajdzie Czytelnik przedstawione poglądy dawne kosmologiczne.

Roman Zaniewski, *Teorie o pochodzeniu i rozwoju życia a naturalizm chrześcijański*, Veritas, Londyn 1953.Omawia poglądy na pochodzenie życia z uwzględnieniem Augustyna i Tomasza.

Philip G. Fothergrill, *Chrześcijanie wobec ewolucji*, tłum. z ang. Górski, wyd. Pax, Warszawa 1966.

Tadeusz Felsztyn, *Świat w oczach współczesnej nauki i wiedzy*, Veritas, Londyn 1953 - Tytuł mówi sam za siebie.

Michał Heller, *Wobec wszechświata*, Kraków, Znak 1970 - Dzieło to podaje obecne pojęcie wszechświata.

Marcin Ziółkowski, Teologia kosmosu, Sandomierz 1971.

Galbiati – Piazza, *Biblia, księga zamknięta?* Warszawa, Pax 1971. Podaje biblijną egzegezę Hexaemeronu; Cz. Jakubiec, *Pradzieje biblijne, Teologia Genesis* 1-11, Ks. św. Wojciecha l968, Poznań-Warszawa-Lublin. *Pismo św. Starego Testamentu*, t. 1 *Księga Rodzaju*, ks. St. Łach, Pallotinum, 1962.

Zenon Ziółkowski, *Spotkania z Biblią*, Poznań, św. Wojciech 1971 (str. 430n) - podaje rodzaj literacki Hexaemeronu i powiązania z literaturą sumeryjską.

W języku francuskim M. Grison, *Problèmes d'Origines: L'Univers - Les Vivants - L'Homme*, Lotouzey et Ané, Paris 1954. W sposób głęboko naukowy omawia najnowsze dane o pochodzeniu wszechświata, życia na ziemi i człowieka - i dane teologiczne. Patrz także po niniejszych objaśnieniach Dodatki: I. *Stworzenie świata wedł. Księgi Rodzaju* 1-2, 1-19, 2. II. Ks. Józef Bełch, *Nowoczesna interpretacja sześciu dni stworzenia*, III. O. Hieronim Ostrowski OP, *Kosmografia św. Tomasza*.

Z. 65 jest komentarzem do pierwszych słów *Księgi Rodzaju*: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" (Rdz 1, 1). Należy to pogłębić danymi w z. 44 t. 4str. 7-16.

/2/ a. 1, odp. Zły początek, czyli zło istniejące samo przez się, samoistnie: będące przyczyną i źródłem wszelkiego zła: zły bóg. W przeciwieństwie do dobrego początku, czyli do dobra, które istnieje samo przez się. samoistnie i jest przyczyną wszystkiego, co istnieje; dobry Bóg. O tych dwóch początkach była już mowa w z. 46, 3 odp. z. 47, 2 odp.; głównie z. 49, 3 t. 4 str. 49-50. 55-56. 80- 83.

Przez heretyków Autor rozumie manichejczyków, gnostyków i w ogóle zwolenników dualizmu dobra i zła; głosili, że cielesne stworzenia, świat cielesny, pochodzą od początku - boga złego i że są złe. Ich główne argumenty są podane w zarzutach, zwłaszcza 2 i 3.

Autor broni i uzasadnia dwie prawdy: 1. Świat cielesny jest od Boga - początku dobrego! Zły początek nie istnieje! 2. Świat cielesny jest dobrem; rzeczy cielesne nie są złe! Co za wspaniały optymizm! (Patrz wyżej, z 25, 5, 6, obj. /210-2l6/, t. 2 str. 226-232. 338-342).

Jest to nauka Kościoła; orzeczenia patrz t. 4 *O stwarzaniu* /3/ /73/ /89/ str. 90. 114. 118; t. 5 Aniołowie /27/.

/3/ a. 1 na 1. Św. Pawłowi w tym tekście nie chodzi o filozoficzne spojrzenie na ciała widzialne, że są podległe rozkładowi, czasowi co do istnienia i ruchu, ale chodzi mu o zastosowanie moralne, eschatologiczne, kaznodziejskie; dobra widzialne, cielesne są nagrodą przemijającą z tym życiem - są doczesne: dobra niewidzialne są nagrodą nieprzemijalną, gotującą bezmiar chwały - są wieczne.

/4/ a 2, odp. Chwała Boga - jak jest celem wszechświata i stwarzania, jak stworzenia ją ziszczają patrz wyżej, z. 44, 4, /17/ t 4 str. 15-116 96-97.

/5/ a. 2 na 3. Zarzut - idąc po myśli Orygenesa - argumentuje: Bóg jako sprawiedliwy uczynił wszystko równe. Jeśli n a świecie są rzeczy nierówne, jest to następstwo jakichś poczynań wolnej woli stworzenia: aniołów, a nie pierwotnych zamysłów Boga.

Odpowiedź jest stanowcza: jeśli chodzi o budowę wszechświata, o pierwsze założenie czy zamysł, to w grę wchodzi mądrość Boża, a nie sprawiedliwość. Ta mądrość rozporządza i układa wszystko stosownie do wymagań całości wszechświata i mądrości. a nie stosownie do zasług tego czy owego, skoro jeszcze nic nie było.

/6/ a. 3, odp., Zdaniem niektórych - chodzi o zwolenników emanatyzmu, gradualizmu: neoplatończyków i pozostających pod ich wpływem Arabów, zwłaszcza Awicenny (*Metaphys. fract.* IX. c. 4). Głosili stopniowe pochodzenie stworzeń według schematu: niższe od wyższego. Szerzej o tym wyżej, z. 45, 5 /38/ i z. 50, 3 zarz.4 /9/ t. 4 str. 26-30. 104. l40. 236.

/7/ a. 4. Wbrew. A gatunek daje forma; bowiem każda rzecz jest w tym czy owym gatunku z racji takiej właśnie a nie innej formy.

/8/ a. 4n odp. Teza tomist. 8: „Stworzenie cielesne w samej swej istocie jest złożone z możności i rzeczywistości. W porządku istoty owa możność i rzeczywistość zwą się: materia i forma”. Teza 9 „Żadna z tych części nie bytuje samoistnie; żadna wprost nie powstaje ani wprost nie ginie; żadnej nie umieszcza się wprost w kategorii”.

/9/ a. 4. odp. Owo przejście z możności do rzeczywistości, czyli „dobycie rzeczywistości (aktu) z możebności materii, nie jest czymś innym, jak że coś staje się rzeczywiście, co przedtem było w możności” (niżej, z. 90, 2 na 2 t. 7).

ZAGADNIENIE 66

/10/ z. 66 jest komentarzem do dalszych słów Rdz 1, 2; „Ziemia była bezładem i pustkowiem” (Bibl. Tys.) „Ziemia była pusta i próżna” (*Wulg.* Wujek). „Ziemia była niewidoczna i nieułożona” *(Septuaginta)*.

Materia nieuformowana - w sensie arystotelesowskim - tj. bez żadnej formy - tak rozumie Augustyn. Natomiast inni Święci rozumieją przez nią bezład, chaos, brak foremności - w znaczeniu potocznym.

Odtąd będziemy stale mieć do czynienia z tymi dwoma komentarzami: Augustyna i innych Świętych (Bazyli, Ambroży, Chryzostom i in.). Autor nie opowiada się wyraźnie za tym czy owym, a tylko daje studentom sposób wyjaśniania tekstu biblijnego i rozwiązywania zarzutów w myśl jednego i drugiego komentarza.

Będziemy też mieć do czynienia z poglądami czy wyobrażeniami dawnymi świata - kosmosu: Żydów i ludów Wschodu, Arystotelesa, Ptolemeusza i Ojców Kościoła. Patrz niżej, o. Hier. Ostrowski; *Kosmografia św. Tomasza* oraz wyżej t. 2. obj. /16/, t. 3, obj. /47/.

/11/ a. 1, odp. 1. Trwać w czasie może tylko byt urzeczywistniony, gotowy. skład materii z formą.

2. Co do urzeczywistnienia i uformowania materii Autor w innym swoim dziele tak pisze „Cokolwiek istnieje w rzeczywistości, jest albo samą rzeczywistością, albo

możnością mającą udział w rzeczywistości. Jeżeli chodzi o materię - to sprzeczne z jej pojęciem jest, żeby istniała w rzeczywistości, gdyż z sedna swego jest bytem w możności. Pozostaje więc jedno: istnieje w rzeczywistości o tyle, o ile ma udział w rzeczywistości - o ile ją urzeczywistniono. Tym zaś urzeczywistnieniem udzielonym materii, urzeczywistniającym ją, jest forma. Na to samo więc wychodzi: mówić, że materia jest urzeczywistnioną, co mówić, że materia ma formę. Zatem twierdzić, że materia jest urzeczywistnioną bez formy - to sprzeczność" (*Quodl.* III, q. 1, a. 1)

3. Zapamiętajmy dobrze zdanie Augustyna: „Nieuformowanie materii cielesnej nie poprzedziło jej uformowania co do czasu, a tylko co do początku lub co do porządku natury" *(non . . . tempore, sed solum origine vel ordine naturae)*. Będzie ono stale wracać.

/12/ a. 2. Pytanie jest czy materia ciał niebieskich i materia naszej ziemi jest tą samą. Dotyczy poglądów dawniej przyjmowanych. Patrz niżej o. Hier. Ostrowski: *Kosmografia św. Tomasza*.

/13/ a. 2. odp. Chodzi o przeciwieństwa zachodzące między jakościami elementów.

/14/ a. 2, odp. Ciało zniszczalne to skład materii z formą; ma tylko jedną formę substancjalną, przynoszącą istnienie pierwsze, substancjalne: podkład dla form i istnień przypadłościowych. Powstawanie i zanikanie - to utrata formy substancjalnej. Początkiem czy podstawą rozkładu i zniszczenia jest materia pierwsza. „Możność istnienia lub nieistnienia przysługuje bytowi jedynie z racji materii, która jest czystą możnością. Bowiem materia nie może istnieć bez formy. Skoro tak, to nie może być w możności do nieistnienia jak tylko w jednym wypadku, mianowicie o ile istniejąc pod jedną formą, jest w możności do innej formy" - pisze św. Tomasz w *De Potest.* q. 5. a. 3.

/15/ a.2 na 1. Kwintesencja (*quinta essentia* - piąta istota, element, żywioł) to eteryczne tworzywo, najdoskonalsze ze wszystkich i przeciwstawne czterem elementom ziemskim (ziemia, woda, powietrze, ogień). Materiał, z którego utworzone są ciała niebieskie.

Owe cztery żywioły, elementy wymienia Plato w *Timaios*. W *Epinomis* jest mowa o piątym elemencie: eterze; nie jest on jeszcze jasno wyodrębniony od ognia, ale prowadzi do kwintesencji. Arystoteles uczynił z niego kwintesencję, materiał ciał niebieskich, a cztery elementy związał z ziemią.

Ojcowie Kościoła nie mogli przejść obojętnie wobec takich powag, gdy trzeba było komentować *Hexaemeron*.

/16/ a. 3. 1. O niebie empirejskim i o Strabonie patrz wyżej z. 61. 4, obj. /33/. Traktat o aniołach. 2. Św. Bazyli - Wielki Doktor Kościoła Wschodniego /330-379/ - łacinnik wśród Greków. Razem z bratem swoim, św. Grzegorzem z Nysy i przyjacielem św. Grzegorzem z Nazjanzu tworzą grupę zwaną: trzej wielcy kapadocjanie. Płodny pisarz. Między innymi napisał *Homilie* (9) do *Hexaemeronu*. Św. Beda Wielki († 375) - z grupy encyklopedystów. autor wielu dzieł, między innymi: *O naturze rzeczy.*

3. Augustynyn przez 'niebo' - o jakim mówią słowa: „Na początku Bóg stworzył niebo" - rozumie aniołów. Zaś Strabo, Będą, Bazyli rozumieją niebo empirejskie, czyli ciało niebieskie: miejsce pobytu Świętych.

4. W art. chodzi o poglądy kosmologiczne, dziś nieaktualne i o sprawy religijne takie, jak: miejsce pobytu świętych, liczba wybranych. rozprawa z Manichejczykami, chwała czy nagroda świętych.

ZAGADNIENIE 67

/17/ Zagadnienie to jest komentarzem do dalszych słów: „Wtedy Bóg rzekł: ‘Niechaj się stanie światłość’. I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą. I tak opłynął wieczór i poranek - dzień pierwszy” (Rdz. 1, 3 -5). Zarazem Autor podaje naukę o świetle. Chodziło o wyjaśnienie: w jakim sensie światło stosuje się do sfery ducha (bo przecież tak często Pismo św. mówi o światłości w odniesieniu do Boga, aniołów, nagrody wiecznej, poznania. prawdy - wszak sam Chrystus uznał się za „Światłość świata” J 8, 12) i zarazem do sfery ciała.

Augustyn przez ‘niebo’ stworzone na początku (Rdz 1, 1) rozumie naturę anielską nieuformowaną; to nieuformowanie jest oznaczone przez ciemność (Rdz 1, 2). Przez światłość stworzona pierwszego dnia rozumie uformowanie tejże natury: tego uformowania dokonała łaska czy miłość nadprzyrodzona oświecająca też naturę. Patrz niżej, a. 4 odp. na 4.

Łatwo zauważyć, że opis każdego dnia jest ceremonialny i szablonowy. 1. Najpierw oznajmienie woli Boga: 2. Jego słowa; 3. Spełnienie się Jego słów. 4. Opis tego spełnienia; 5. Wyraz zadowolenia; 6. Błogosławieństwo; 7. Podanie dnia.

/18/ a. 3, odp. Istnienie intencjonalne, pozapodmiotowe, a istnienie naturalne patrz wyżej, z. 29, 1 zarz. 3 /24/ t. 3 str. 29-30. 256; z. 56. 2 na 3 /38c/ t. 4 str. 193-194, 249-250; niżej t.15 str. 203 /33/.

/19/ a. 4 na 2. „In opacitate terrae”- o. Hieronim Ostrowski O.P. - wykładowca w Studium Domin. i innych, znawca rzeczy - podaje takie uwagi: „Idąc za Dionizym, św. Tomasz mówi tu o dwóch cieniach: jeden *in opacitate terrae;* jest to cień poza ziemią. tj. rzucany przez ziemię, o którym mówi Jan od św. Tomasza *(Tract. de Meteoriis)*, że sięga do drugiej sfery, czyli do sfery Merkurego, jak utrzymują matematycy. Drugi, to hemisfera: półkula ziemska, na której panuje cień, gdy na innej półkuli panuje dzień”.

ZAGADNIENIE 68

/20/ a. 2, odp. „Ciała matematyczne można dzielić w nieskończoność (1. 48, 4 na 3); natomiast ciała naturalne dają się dzielić do pewnego kresu. Jest tak dlatego, że każda forma ma określoną przez naturę masę cielesną *(quantitas)*, jak i inne przypadłości, stąd też i rozrzedzanie nie może iść w nieskończoność, ale do pewnego kresu tylko” *(De Potent.* q 4, a. 1 ad 5). Ciała matematyczne: patrz t. 4 /6/ str. 92.

/21/ a. 3, odp. Być może chodzi o Talesa z Miletu (624-547 Prz. Chr.).

/22/ a. 4. odp. Tj. Empirejskie, krystaliczne, gwiezdne. Hraban Maur, patrz wyżej t. 2 str. 327-328 /198/, t. 3 str. 289 1143/.

ZAGADNIENIE 69

/23/ a. 2. odp. Dwa poglądy na powstanie życia i gatunków - idące przez wieki, tu właśnie mają swój początek i wyszły z pytania: jak powstały rośliny trzeciego dnia: 1. Czy powstały od razu gotowe jako rzeczywiście istniejące *(in actu)* i to według swoich odrębnych, ustalonych gatunków - jak głoszą inni Święci; 2. Czy też powstały jedynie w swojej przyczynie, zaczątkowo, w mocy, potencjalnie, możnościowo, w ziarnach zarodczych *(in causa, causaliter, originaliter, virtualiter, virtute, potentialiter, rationes seminales* - terminy używane przez św. Tomasza) - jak głosi Augustyn.

Augustyn wychodzi ze stanowiska, że stwarzanie odbyło się momentalnie i naraz: w jednym momencie zostały naraz stworzone wszystkie rzeczy: *in instanti simul (creatio instantanea et simultanea)*; zaś biblijne dzieła sześciu dni to tylko przedstawienie po kolei tego. co w tymże jedynym akcie stwórczym zostało do bytu powołane. A jak w tym akcie zostały stworzone rośliny? Powiada: a) trzeciego dnia były stworzone i złożone w ziemi w postaci ziaren czy nasion - w przyczynie czy mocy; b) z nich to - po siódmym dniu - wyrosły i rozmnożyły się rośliny: c) nie mówi, czy w tychże nasionach zawierały się wszystkie gatunki w postaci wyodrębnionej, ustalonej, czy też z owych nasion gatunki powstały i powielały się z czasem same; d) pierwsze stwarzanie roślin dnia trzeciego w postaci ziaren należy do dzieła stwarzania; a owo dalsze wyrastanie i rozmnażanie się roślin po siódmym dniu należy do zarządu czy administrowania normalnego rzeczami stworzonymi; e) Augustyn powołuje się na tekst *Księgi Rodzaju* 2, 4b-5 należący do drugiego, jahwistycznego opisu stwarzania.

Jak widać ma to duże podobieństwo do nowoczesnej teorii ewolucji, a zwolennicy jej chętnie powołują się na Augustyna.

/24/ a. 2 na 3. Autor podaje zdanie Arystotelesa (3 *meteor*. 6): W wnętrzu ziemi powstają minerały i metale na skutek wyziewów suchych lub wilgotnych.

ZAGADNIENIE 70

/25/ a. 1 na 3. Autor podaje dwie podówczas rywalizujące ze sobą teorie kosmologiczne: Arystotelesa i Ptolemeusza, nie opowiadając się za żadną. Zajmuje się nimi z punktu wiarygodności Pisma św. O tych teoriach patrz t. 3, obj. /47/ str. 264-266, oraz niżej Dodatek III, o. Hier. Ostrowski, Kosmografia św. Tomasza.

/26/ a. 2. Jest to komentarz do słów. „Niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba. aby oddzielały dzień od nocy. aby wyznaczały pory roku. dni i lata, aby były ciałami jaśniejącymi na sklepieniu nieba i aby świeciły nad ziemią ... I umieścił je Bóg na sklepieniu nieba, aby świeciły nad ziemią; aby rządziły dniem i nocą i oddzielały światłość od ciemności” (Rdz 1, 14n. 17n. *Bibl. Tys.*).

Zaznaczamy, że gdzie *Bibl Tys*. ma: „aby wyznaczały pory”, *Wulgata* ma: „niech będą na znaki i czasy” - a Autor posługiwał się *Wulgatą*.

Autor zajmuje się celem ciał niebieskich zwłaszcza słońca i księżyca - ich ograniczonym wpływem na losy człowieka. Otóż są one dla pożytku praktycznego człowieka i zostawiają jego wolną wolę nienaruszoną. Szerzej o tym w traktacie o rządach Bożych nad światem, zwłaszcza z. 115 i 116, t. 8. - Wiadomo, jak ludzi

ciekawią niebiosa i zjawiska na niebie, jak niepokoją się znakami na niebie i lękają się ich szkodliwości dla siebie.

Znak jest to rzeczn której poznanie wiedzie do poznania czegoś innego, a co sobą jakoś przedstawia. Jest to więc rzecz widzialna, wiodąca do poznania czegoś innego. Znakiem może być zarówno przyczyna jak i skutek.

/27/ a. 3. Sprawa ta już od Platona *(Timaios)* żywo ciekawiła myślicieli. Artykuł zawiera dane wystarczające. Patrz także wyżej, t. 4 str. 104 /39 § 3/, oraz niżej, z. 110, 3 t. 8.

/28/ a. 3 na 5. Przez styczność siły i przeniesienie jej z poruszyciela na rzecz poruszaną; zarazem przez udzielenie siły rzeczy poruszanej w sensie Na 3. 4. - W rozprawie o aniołach jest również mowa o przebywaniu anioła w miejscu cielesnym przez styczność siły *(per contactum virtutis)* i głównie przez przyłożenie siły *(per applicationem virtutis)*, patrz wyżej, z.52 /21/ t. 4 str. 155-160. 240.

ZAGADNIENIE 71

/29/ odp. Możnościowo *(potentialiter)*, w sensie: natura otrzymała moc do wydawania ryb i ptaków, czyli natura ma to od Stwórcy, iż może je wydawać.

Romuald Zaniewski tak pisze: „Myśl o spontanicznym powstawaniu życia nie była obca i Ojcom Kościoła. Idąc prawdopodobnie za ogólnie przyjmowaną opinią, nie widzieli w tym żadnej trudności przeciwko wierze ani też jakiejkolwiek ujmy dla potęgi wszechmocy Bożej.

„Św. Augustyn, interpretując *Księgi Genezy* powiada wyraźnie, że niektóre małe stworzonka zrodziły się wprost ze zgniłych, rozkładających się ciał, drzew lub owoców (De Gen. ad litt. c. XIV. *O stworzeniu owadów*). Nie znaczy to jednak, zaznacza tenże sam autor, że początek ich jest dziełem wyłącznym natury. Wszechmoc Stwórcy objawia się bowiem nie tylko w bezpośredniej kreacji wszystkiego co nas otacza, lecz również w uporządkowaniu wszystkich praw przyrody, których potencjalna moc przewidziana przez Boga od chwili ich zaistnienia, jest zdolna w pewnych warunkach powołać do życia istoty żywe mniej skomplikowane. Fakt ten jednak nie dowodzi wcale, że one nie są stworzone przez Boga, że Bóg w tej sprawie nie interweniował Widzimy więc, że św. Augustyn, podobnie zresztą jak wielu pisarzy starożytności, uznaje dwa sposoby powstawania życia na ziemi: jeden przez bezpośredni akt twórczy Boga, a drugi przez spontaniczne zrodzenie się istot żyjących z materii martwej jako rezultat przewidzianych i podtrzymywanych przez Boga procesów natury. W jednym i drugim wypadku Bóg jest początkiem życia na ziemi”. (*Teorie o pochodzeniu i rozwoju życia a naturalizm chrześcijański*, Londyn 1953, Veritas, str. 51n).

Molinary zaś pisze: „Nauki Augustyna o stworzeniu naraz wszystkich rzeczy w przyczynach (w zarodkach powodujących) nie należy brać w tym sensie, że Bóg pierwotnie udzielił materii elementarnej mocy wewnętrznej i czynnej, dzięki której materia ta stałaby się zdolna potem z samej siebie wytworzyć życie; ale w sensie czystej możności biernej (a więc przyczyny materialnej), tj. dalekiej zdolności czy podatności do przyjęcia życia od zewnętrznej przyczyny sprawczej. A to nie tylko nie wyklucza, ale domaga się bezpośredniego wejścia (działania) Stwórcy w kolejnych

tworzeniach (powstawaniach) istot żywych” *(Adnotationes ad Primam Partem Summae Theol. S. Thomae*, do q. 71, b) str. 580, Marietti 1952).

/30/ na 1. Jest tu poruszona sprawa powstania zwierząt. Należy tu rozróżnić: 1. Zwierzęta doskonałe - te co rodzą się z nasiona oraz zwierzęta niedoskonałe - te co powstają z gnicia (samorództwo). 2. Pierwsze ustanowienie rzeczy - dzieło stwarzania oraz naturalne rodzenie zwierząt - należące do zarządzania. 3. Początek czynny: a) siła dająca formę drzemiącą w nasieniu - dla zwierząt doskonałych; b) siła ciała niebieskiego dla zwierząt niedoskonałych; oraz początek materialny dla obu zwierząt: jest nim element lub skrzyżowanie (mieszanie) elementów, które mocą pierwotnie im udzieloną mogą z materii elementarnej wytwarzać zwierzęta.

Autor - jak i podówczas inni nie zna dzisiejszych danych o wylęganiu się z gnijących ciał i mikrobiologii; odwołuje się - jak inni - do ciał niebieskich jako przyczyny rodzenia z gnijących ciał. A jak te ciała mogą to czynić: patrz art. poprz. Na 3 oraz wyżej z. 68, 2 na 3.

Autor odnośnie do powstawania ciała pierwszego człowieka pisze: „W podwójny sposób może coś przedistnieć w stworzeniach w postaci zarodku powodującego *(rationes causales)*: Pierwsze, w postaci możności czynnej i biernej: żeby nie tylko mogło powstać z przedistniejącej materii, ale także żeby jakoweś stworzenie przedistniejące mogło to uczynić. Drugie, w postaci jedynie możności biernej, mianowicie żeby z przed istniejącej materii mogło być uczynione przez Boga: I w ten to sposób - według Augustyna - ciało człowieka przedistnieje w dziełach sześciu dni w postaci zarodków powodujących” (niżej, z. 91, 2 na 4 t. 7).

Zaś odnośne do powstania ciała kobiety - na zarzut, że ciało to było uczynione w pierwszych dziełach, tj. dziełach sześciu dni w postaci zarodków powodujących, istniało więc w ten sposób w stworzeniach i mogło być uczynione mocą stworzenia - odpowiada: „Według Augustyna pierwsze ustanowienie rzeczy nie miało tego, żeby kobieta właśnie w ten sposób powstała; miało tylko ton żeby w ten sposób mogła powstać. I dlatego ciało kobiety przedistniało w dziełach sześciu dni w postaci zarodków powodujących nie według możności czynnej, ale jedynie według możności biernej - w odniesieniu jej do czynnej potęgi Stwórcy” (niżej, z. 92, 4 na 3 t. 7).

Patrz także o powstaniu roślin wyżej z. 69, 2; i o owym przedistnieniu rzeczy w dziełach sześciu dni: niżej z. 73, 1 na 3, a. 2, odp., a. 3 na 2; z. 74, 2, odp. Przypominamy dwa znamienne teksty: „Formy, które są w materii ... sprowadzają się ... do form myślowych umysłu anielskiego, od których przez ruch pochodzą ... i jeszcze wyżej do idei myśli Boga - od których nasiona form pochodzą i są wsiane w rzeczy stworzone, żeby mogły być przez poruszenie dobyte do rzeczywistego istnienia” (z. 65, 4 na 2). Wiadomo, tego poruszenia dokonują aniołowie i ciała niebieskie (na 3). „Zwierzęta i rośliny są uczynione z u spodu leżącej materii” (z. 70, 1 na 1).

Niejedno z poruszanych tu spraw jest szerzej omówione w traktacie o zarządzaniu (t. 8) światem, zwłaszcza z. 110: udział aniołów w zarządzaniu światem cielesnym w z. 115, 1-3.

Cytowany wyżej Zaniewski tak pisze: „Św. Tomasz mniej więcej podobnie jak i inni 0jcowie Kościoła rozwiązuje te kwestie, chociaż obok zasad nauki chrześcijańskiej występuje u niego, w sposób bardzo wyraźny n wpływ poglądów Arystotelesa *(Contra Gent III 69)*. Zaprzeczając mianowicie twierdzeniom Awicenny

jakoby wszystkie zwierzęta mogły się zrodzić przez naturalną kombinację pierwiastków zawartych w przyrodzie, uznaje jednak, że niektóre żyjątka mogłyby istotnie w ten sposób być do życia powołane. Natura bowiem dąży do urzeczywistnienia swojego celu przez odpowiednie środki. To, co się rodzi z nasienia, nie może się rodzić spontanicznie, albowiem w wypadku tym zasadą czynną rodzenia się *'virtus formativa'*, zawarta w nasieniu; w spontanicznym zaś powstawaniu życia zasadą determinującą ten proces jest wpływ ciał niebieskich (niżej, z. 91, 2 t. 8).

Na początku jednak wszystkich rzeczy zasadą czynną stworzenia było Słowo Boże, które z prymitywnej i niezdeterminowanej materii wyprowadziło wszystkie stworzenia, bądź to bezpośrednio, jak uczy większość Ojców Kościoła, bądź to potencjalnie, jak chce św. Augustyn. W każdym jednak wypadku ani woda, ani też ziemia nie posiadają same przez się mocy rodzenia zwierząt, jak utrzymuje Awicenna, gdyż wszystko to, co z pierwotnej materii za pośrednictwem nasienia lub wpływu gwiazd zostaje stworzone. pochodzi z właściwości danych pierwotnie przez Boga elementom (z poprz. na 1).

Widzimy więc, że teoria samorództwa nie stoi wcale w sprzeczności z wymaganiami wiary lub tekstem Pisma św. Zgodnie z tłumaczeniem teologów i Ojców Kościoła można by zupełnie spokojnie przyjąć, że akt twórczy Boga nie oznacza wyłącznie bezpośredniej kreacji. Bóg, powołując różne stworzenia do życia, mógł to uczynić równie dobrze w jednej chwili, bez jakiejkolwiek interwencji przyrody lub też przy pomocy przewidzianych przez siebie praw natury, którymi nadal rządzi i które ciągle podtrzymuje w czynności. Pismo św. nie podaje nam dokładnego opisu powstawania życia, podkreślając jedynie fakt, iż jest ono dziełem wyłącznie rąk Bożych. W jaki sposób ten proces w szczegółach został przeprowadzony, pozostanie dla nas na zawsze zagadką, chyba że s ę rozwiąże tę sprawę na drodze eksperymentu, do czego dążą współczesne nauki biologiczne.

Opinia ta aż do naszych czasów była prawie powszechnie przyjęta. Od nie tak dawna, bo od Darwina tylko, teoria samorództwa została związana z materialistycznym poglądem na świat. Naturaliści bowiem, odrzucając istnienie Boga i ingerencję Jego w sprawy istniejącego świata. musieli też uznać, że życie na ziemi samo przez się wylęgło się, rozwijając się stopniowo od zalążków mikroskopijnych aż do najbardziej skomplikowanych gatunków, nie wyłączając oczywiście człowieka" (dzieło wyżej cytowane, str. 53nn).

ZAGADNIENIE 72

/31/ Szóstego dnia dokonano dwóch dzieł: stworzenia zwierząt naziemnych i człowieka. Obecnie Autor zajmuje się jedynie stworzeniem zwierząt naziemnych; zaś stworzeniem człowieka zajmie się niżej, w osobnym traktacie „O człowieku". z. 90nn.

ZAGADNIENIE 73

/32/ a. 1 na 2. Chodzi o rozbieżność tekstów: *Pentateuch* Samaryt., Syryjskie *Peszito, Septuaginta i Biblia Tys.* mają: „Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował" (Rdz 2, 2). Tekst hebrajski, *Wulgata* i in. mają „Dokonał Bóg w dzień siódmy dzieła swego, które uczynił".

/32a/ a. 1 na 3. Pochodzenie duszy ludzkiej będzie omówione szeroko niżej: z. 90, t. 7; z. 118, t. 8. Autor nie odpowiada na pytanie: jak cuda przedistniały w dziełach sześciu dni; porusza tę sprawę niżej. z. 115, 2 na 4. W innym dziele - młodzieńczym, pisze, że cuda przedistniały *in potentia obedientiali tantum* - jedynie w uległości całego stworzenia wobec Boga. (2 Sent. d. 15, q. 3, a. 1 ad 8).

/33/ a. 2 na 3. To Augustyn roztrząsa pytanie: czy dopuszczalny jest komentarz: Bóg odpoczął, bo kazał człowiekowi odpocząć. Autor streszcza odpowiedź Augustyna (4 De Gen. ad litt. 9-11).

Augustyn napisał kilka dzieł komentujących *Hexaemeron*: *De Genesi ad litteram imperfectus libern . De Genesi ad litteram 12 libri; De Genesi contra Manichaeos 2 libri.* Można śmiało powiedzieć, że św. Tomasz streszcza tu owo drugie dzieło Augustyna: *De Genesi ad litt. libri duodecim.*

ZAGADNIENIE 74

/34 / a. 1, odp. Liczba 'sześć' powstaje ze swoich alikwotowych części razem połączonych. Tymi częściami są: 1, 2, 3.Chodzi o takie części liczby, które razem mieszczą się w danej całości i są do niej i do siebie w jakiejś proporcji. Liczba 'sześć' ma takich części trzy: 'jeden', które mieści się sześć razy; 'dwa' - mieści się 3 razy; 'trzy' - mieści się 2 razy. Ich suma daje 'sześć' - sześć dni stwarzania. Według Augustyna świadczy to o doskonałości tejże liczby.

/35/ a. 1 na 3. Mowa tylko o zwierzętach; nie o człowieku. Widać nie jest on stworzony dla wystroju świata widzialnego - ziemi, ale dla innego celu, mianowicie - jak o tym Autor pisze w traktacie O człowieku - że jest „na obraz i podobieństwo Boga" (niżej, z. 93, t. 7).

/36/ a. 2, odp. W innym dziele Autor pisze: „Komentarz Augustyna jest wnikliwszy i lepiej broni Pismo św. przed atakami bezbożników. Natomiast komentarz drugi, tj. innych Świętych, jest bardziej przystępny i zgodniejszy z brzmieniem słów Pisma św." (*De Potent.* q. 4, a. 2, odp.).

/37/ a. 3, zarz. 1. Sedno zarzutu: Przed każdym dziełem są słowa: „Bóg rzekł"; nie ma ich tylko przed dziełem stworzenia nieba i ziemi Rdz 1, w. 1. Według Augustyna słowa „Bóg rzekł" odnoszą się do Słowa Bożego, tj. drugiej Osoby Boskiej.

/38/ a. 3, zarz. 5. Sedno zarzutu: Opis każdego dzieła ma trzy wyrażenia: „Niech się stanie"; „I stało się tak"; „I uczynił" *(Wulg.).* Chodzi o to, czy jest sens dodawania słów: „I uczynił".

DODATEK I
STWORZENIE ŚWIATA WEDŁUG KSIĘGI RODZAJU

(*Bibl. Tys.* wyd. II)

I. [1]Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. [2]Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami.

[3]Wtedy Bóg rzekł: „Niechaj się stanie światłość!” I stała się światłość. [4]Bóg, widząc że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. [5]I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą.

I tak upłynął wieczór i poranek - dzień pierwszy.

[6]A potem Bóg rzekł: „Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!”[7]. Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, [8]Bóg nazwał to sklepienie niebem.

I tak upłynął wieczór, a po nim poranek - dzień drugi.

[9]A potem Bóg rzekł: nnNiecbaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejsce i niech się ukaże powierzchnia sucha!”. A gdy się stało, [10]Bóg nazwał tę suchą powierzchnię ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem. Bóg widząc, że były dobre, [11]rzekł: „Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona”. I stało się tak. [12]Ziemia wydała rośliny zielone, trawę dającą nasienie według swego gatunku i drzewa rodzące owoce, w których było nasienie według ich gatunków. A Bóg widział, że były dobre.

[13]I tak upłynął wieczór i poranek - dzień trzeci.

[14]A potem Bóg rzekł: „Niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata; [15]aby były ciałami jaśniejącymi na sklepieniu nieba i aby świeciły nad ziemią”. I stało się tak. [16]Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejące: większe, aby rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy. [17]I umieścił je Bóg na sklepieniu nieba, aby świeciły nad ziemią; [18]aby rządziły dniem i nocą i oddzielały światłość od ciemności. A widział Bóg, że były dobre.

[19]I tak upłynął wieczór i poranek - dzień czwarty.

[20]Potem Bóg rzekł: „Niechaj się zaroją wody od roju istot żywych, a ptactwo niechaj lata nad ziemią, pod sklepieniem nieba!” [21]Tak stworzył Bóg wielkie potwory morskie i wszelkiego rodzaju pływające istoty żywe, którymi zaroiły się wody, oraz wszelkie ptactwo skrzydlate różnego rodzaju. Bóg widząc, że były dobre. [22]pobłogosławił je tymi słowami: „Bądźcie płodne i mnóżcie się, abyście zapełniały wody morskie, a ptactwo niechaj rozmnaża się na ziemi”.

[23]I tak upłynął wieczór i poranek - dzień piąty.

[24]Potem Bóg rzekł: „Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzątka naziemne i dzikie zwierzęta według ich rodzajów!” I stało się tak. [25]Bóg uczynił różne rodzaje dzikich zwierząt, bydła i wszelkich zwierzątek naziemnych. I widział Bóg, że były dobre. [28]A wreszcie Bóg rzekł „Uczyńmy człowieka na Nasz

obraz. podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim zwierzątkiem naziemnym!”

[27]Stworzyl więc Bóg człowieka na swój obraz,
na obraz Boży go stworzył:
stworzył mężczyznę i niewiastę.

[28]Po czym Bóg im pobłogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną: abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkim zwierzątkiem naziemnym”. [29]I rzekł Bóg: „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem. [30]A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się rusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona”. I stało się tak. [31]A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre.

I tak upłynął wieczór i poranek - dzień szósty.

II. [1]W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz wszystkie ich zastępy (stworzeń).

[2]A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął. [3]Wtedy pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając.

[4]Oto są dzieje początków stworzenia nieba i ziemi.

DRUGI OPIS STWARZANIA

Gdy Jahwe Bóg stworzył ziemię i niebo, [5]nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła - bo Jahwe Bóg nie zsyłał deszczu na
ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię [6]i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby - [7]wtedy to Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą.

[8]A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Jahwe Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. [9]Na rozkaz Boga Jahwe wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła ...

[18]Potem Jahwe Bóg rzekł: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”. [19]Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta ziemne i wszelkie ptaki powietrzne, Jahwe Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę”.

DODATEK II

NOWOCZESNA INTERPRETACJA SZEŚCIU DNI STWARZANIA

Ks. Józef Bełch

W niniejszej części *Sumy Teologicznej* o stworzeniu świata widzialnego św. Tomasz starał się uzgodnić biblijny opis stworzenia z ówczesną nauką, opierając się na filozofii Arystotelesa i na jego modelu budowy świata. Rysunek tego modelu podajemy niżej przy końcu Dodatku III. Nieco później przyjął się raczej system Ptolemeusza. Św. Tomasz wiedział o teorii heliocentrycznej, ale zgodnie z zasadą uznającą bezpośrednie poznanie zmysłowe za podstawę poznania umysłowego, przyjął arystotelesowski system geocentryczny jako oparty na bezpośredniej obserwacji. Jednakże zdawał sobie sprawę z jego braków i przyjmował go z zastrzeżeniem jako tymczasowy, dla wyjaśnienia zmysłowej obserwacji ruchów ciał niebieskich, spodziewając się, iż rozwój naukowy znajdzie inny, lepszy sposób wyjaśnienia tego zagadnienia.

Jego przewidywania sprawdziły się w następnych wiekach. Przyszły odkrycia Kopernika, Keplera, Newtona i innych w dziedzinie astronomii; odkrycia i wykopaliska dawno wymarłych roślin i zwierząt: zbadano rozwój skorupy ziemskiej i życia na niej; przyszły wielkie odkrycia archeologiczne i odczytanie starożytnych tekstów pisemnych.

Ten przewrót naukowy zakwestionował i obalił nie tylko dawny pogląd na budowę świata, ale zakwestionował także prawdziwość, bezbłędność i natchnienie samego Pisma św., będącego przecież fundamentem wiary.

W rzeczywistości widać znaczną rozbieżność czy nawet sprzeczność między biblijnym opisem świata, a naukami przyrodniczymi. Nie 6 dni, ale miliardy lat trwa świat i formowanie się ziemi i życia na niej; ziemia nie istniała przed słońcem, światło nie mogło istnieć przed jego źródłami: słońcem i księżycem; przed nimi nie było dni i nocy. Rośliny nie mogły istnieć przed słońcem, nie ma czegoś takiego jak „sklepienie" niebieskie, ani ocean górny, itd.

Do tego dochodzi podobieństwo opisu biblijnego do mitów babilońskich w stylu i poglądach na budowę świata, stąd tylko jeden krok do zaliczenia opisu biblijnego do mitów starożytnego Wschodu.

Tak to w XIX w. powstała sytuacja, którą nazwano „kwestią biblijną".

Czytelnik ma prawo oczekiwać od nas podania obecnej interpretacji biblijnego opisu stworzenia w konfrontacji jej z dzisiejszym stanem nauk przyrodniczych z jednej strony, a z drugiej strony z odkrytymi tekstami starożytnej mitologii babilońskiej. Sądzimy, że Czytelnicy nie oczekują od nas nowej i odkrywczej pracy naukowej, ale raczej jasnego przedstawienia dzisiejszej interpretacji biblijnego opisu stworzenia świata.

Podajemy ją tu w oparciu o dwa dzieła: 1 Enrico Galbiati i Alessandro Piazza, *Biblia Księga zamknięta?*[1], oraz *Podręczna Encyklopedia Biblijna*[2], dodając własne uzupełnienia i uwagi.

Kluczem do całego zagadnienia jest rozróżnienie w biblijnym opisie stworzenia dwóch rzeczy: 1) religijnej prawdy o Bogu i stworzeniu, jaką autor zamierzał wyrazić, a więc treści religijnej; 2) sposobu jej wyrażenia przy pomocy rozmieszczenia faktów w sześciu dniach, posługującego się przy tym ówczesnymi wyobrażeniami budowy świata.

Kościół od początku nieprzerwanie i niezmiennie interpretował religijną treść tego opisu. czyli prawdę objawioną, będącą przedmiotem wiary. W żadnych definicjach, wyznaniach wiary, anatemach, nie ma obowiązku dosłownego przyjmowania 6 dni stworzenia Tak samo Ojcowie i pisarze Kościoła zawsze są jednomyślni w tej dziedzinie.

Rozbieżności dotyczą tylko tej drugiej dziedziny. Sposobu przedstawiania prawdy objawionej.

§ 1 *Egzegeza dawniejsza*

Trudności w interpretacji opisu stworzenia mieli także i starożytni pisarze i Ojcowie Kościoła. Dostrzegali rozbieżność 6 dni z ówczesną, jakże skromną wiedzą przyrodniczą. W usiłowaniach ich wyjaśnienia doszło do podziału na dwie szkoły: alegorycznego i wyrazowego interpretowania tekstu biblijnego.

a) kierunek alegoryczny

b) Stworzenie w ciągu 6 dni jest interpretowane alegorycznie już w tzw. *Liście Barnaby* (96-98 lub może 117 rok po Chr.)[3].

„Zwróćcie uwagę na to, co oznaczają słowa ‘ukończył w ciągu sześciu dni’; oznaczają, że w ciągu sześciu tysięcy lat Pan doprowadził do końca każdą rzecz ...”.

Alegoryczny sens stosowali także przedstawiciele Szkoły Aleksandryjskiej (II-IV wiek po Chr.). Usiłowali oni nie tylko uzgodnić poglądy biblijne z filozofią grecką, do której wówczas zaliczano i nauki przyrodnicze, ale i utworzyć naukowy system, będący syntezą filozofii i Pisma św., tłumaczonego alegorycznie.

Klemens Aleksandryjski[4] († ok. 215 r.) wprowadza ideę stworzenia wszystkich rzeczy jednocześnie. Kolejność 6 dni ma na celu wykazanie porządku między rzeczami stworzonymi.

Pogląd ten podzielał św. Augustyn[5], uznając momentalne, jednoczesne stworzenie wszystkich rzeczy, a ich kolejność tłumaczy już to jak Klemens Aleks., już to jako porządek poznawania anielskiego (patrz z. 74, 2, odp.).

Orygenes (od r.202)[6] nie mógł przyjąć sześciu dni stworzenia z punktu widzenia astronomii ze względu na umieszczenie stworzenia słońca i księżyca dopiero

---

b II).

[3] F.X. Funk, **Patres Apostolici**, Tubingae 1901, t. I 83-84; wg Galbiati, str. 152.

[4] Zob. **Stromata**, 6; PG 9, 369. 376; wg Galbiati, s. 152.

[5] Augustyn, **De Genesi ad litteram,** 4, 44, 52; PL 34, 318; 4, 22, 39; wg Galbiati, s. 152.

[6] Orygenes, **Contra Celsum,** 6, 60; PG 11, 1389; wg tegoż s. 152.

czwartego dnia. Tłumaczy więc tę kolejność alegorycznie w ten sposób, że każdej z rzeczy stworzonych odpowiada jeden byt duchowy.

b) sens wyrazowy:

Wyjaśniamy, że sens biblijny jest to myśl, którą Bóg przez autora natchnionego chciał wyrazić i rzeczywiście wyraził. „Wyrazowy sens biblijny jest to sens, który Bóg wyraził bezpośrednio za pomocą słów pisarza natchnionego. ...Wynika (on) bezpośrednio ze słów, których znaczenie określają albo reguły gramatyczne..., albo kontekst bliższy lub dalszy. ...Sens wyrazowy może być właściwy (dosłowny) lub przenośny...”[7].

Przeciw zwolennikom alegorycznego tłumaczenia Biblii wystąpili przedstawiciele Szkoły Antiocheńskiej (od III w.). Ich zasadą było opieranie się na wyrazowym sensie Biblii, a unikanie sensu alegorycznego. Ale przeciwstawiając się samowoli alegorystów, popadali nieraz w inną skrajność: naiwnego literalizmu. Okazało się, że sens wyrazowy nie zawsze jest możliwy do zrozumienia myśli religijnej. jaką autor chciał wyrazić.

Zasługą tej szkoły, szczególnie św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna było ustalenie zasad interpretacji dla uniknięcia tych dwu skrajności.

Diodor z Tarsu († 391) jako pierwszy twierdzi, że w opowiadaniu biblijnym obok *„pragma”* tj. rzeczywistości widzialnej, występuje *„ainigma”*, tj. zagadka: to, co jest niewidzialne[8].

Św. Jan Chryzostom (344-407) przyjmuje zasadę wyraźnego rozróżnienia między rzeczywistością a literackim jej ujęciem. Wprowadził on zasadę tzw. kondenscencji, czyli zniżania się Boga do poziomu człowieka. Komentując Rdz 2, 8 mówi on[9]:

> „Bóg... mówi tak, aby się zniżyć do sposobu rozumowania osób materialnych. My także, kiedy rozmawiamy z ludźmi na niskim stopniu rozwoju, używamy ich języka, a gdy zwracamy się do dziecka, szczebioczemy z nim razem, i choćbyśmy nawet byli najuczeńsi, zniżamy się do poziomu jego maleńkości ... Podobnie Bóg, chcąc być dostępny dla osób materialnych, którymi my jesteśmy, użył takich wyrażeń ...”.

c) średniowiecze (w. XII - XV)

Na egzegezę tekstu biblijnego duży wpływ wywarła filozofia Arystotelesa. Analizę tekstu opierano na sensie wyrazowym. Chociaż scholastycy rozróżniają 4 sensy: wyrazowy, alegoryczny, tropologiczny (moralny) i analogiczny (eschatologiczny), ale te trzy ostatnie sprowadzają się ostatecznie do jednego: sensu duchowego (typicznego), który jednak musi opierać się na sensie wyrazowym i ten tylko ma siłę dowodową[10].

I 503.

[8] Galbiati, s. 160; Diodor z Tarsu: **Prefazione al. Salmo 118, w Recherches de Science Religieuse** 10 (1919) 95.

[9] Jan Chr., PG 55, 71; Galbiati, s. 161-162.

[10] Tomasz z Akw., **Suma Theol.** I. 1, 10; t. 1, str. 73-75; PEB I 486.

Św. Tomasz jako teolog był biblistą. Znał obydwa rodzaje interpretacji: alegoryczną i wyrazową[11]. Jego stanowisko wobec egzegezy hexaëmeronun czyli biblijnych Sześciu dni stwarzania jest jasne z lektury samego tekstu[12].

§ 2 *Kwestia biblijna*

Wiek XIX stawia egzegezę wobec trudnego zadania uzgodnienia rozbieżności między opisem biblijnym a naukami przyrodniczymi i odkryciami archeologicznymi, jak to powiedziano we wstępie.

Biblistyka protestancka uległa racjonalizmowi, odrzucając cały porządek nadprzyrodzony w Piśmie św., uznając go za mit, a samo Pismo św. za dzieło czysto ludzkie. Zakwestionowała także jego autentyczność i historyczność[13].

Biblistyka katolicka nie była przygotowana do rozwiązywania tych problemów. Niektórzy, próbując uzgodnić wykładnię Pisma św. z wynikami nauk, popadli w błędy. Jedni usiłowali rozwiązywać to zagadnienie według dawnych zasad interpretacji Pisma św., starając się wykazać całkowitą, względnie w ogólnych zarysach, zgodność nauki z Biblią. Twierdzili, że hebrajskie *jom* - dzień w opisie biblijnym nie oznacza 24-godzinnej doby w znaczeniu dzisiejszym, lecz w ogóle jakiś drugi okres czasu, który mógł trwać miliony lat, tak, że sześć dni stworzenia odpowiadają sześciu erom geologicznym[14].

Pierwszym, który chcąc pogodzić zasady transformizmu i ewolucji z tekstami Pisma św., zaproponował interpretację „sześciu dni stworzenia" przez długie okresy czasu, podczas których poszczególne gatunki roślin i zwierząt stopniowo się wyłaniały - był Benoit de Mailet[15]. Teoria ta nazwana została konkordyzmem, albo periodyzmem. Obecnie egzegeci biblijni powszechnie ją odrzucili, jako bezpodstawną, nie rozwiązującą trudności i przeoczającą właściwy cel Pisma św., a przyjmują na ogół kierunek idealno-historyczny, lub inaczej, historyczno-artystyczny.

Inni egzegeci usiłowali to zagadnienie rozstrzygnąć ograniczaniem nauki Kościoła o natchnieniu i bezbłędności Pisma św.[16].

Oceniając tę kwestię z perspektywy czasu można powiedzieć, że nie powinna ona była zaistnieć, gdyby pamiętano o głównej zasadzie metody naukowej, że wolno ze sobą porównywać tylko wnioski absolutnie pewne o obydwu dziedzinach: ze strony nauk przyrodniczych tylko fakty naukowo stwierdzone, a nie hipotezy i teorie, a ze strony egzegezy Pisma św. tylko autentyczną naukę. to znaczy ten sens, który autor natchniony chciał wyrazić i rzeczywiście wyraził. Z obydwu stron popełniono rażące

---

a. 2.

[12] Patrz z. 65-74 wraz z obj. /1/ oraz **De potentia,** q. 4, a. 2.

[13] Zob. PEB I 488; II l55. Kwestię biblijną omawia **La Question Biblique,** podał E. Hocedez, **Histoire de la thêologie au XIX-e siècle,** Paris.-Bruxelles 1947, s. 124-141. Por. także ks. Cz. Jakubiec, **Wstęp ogólny do Pisma św.** Poznań 1955, s. 54-63.

[14] PEB I 678.

[15] Zob. Teillamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un Missionaire francois sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de lnhomme etc. Mis en ordre sur les Memoires de feu M. De Maillet, par Jag. A. Basle 1749, zov. Conformité de systême avec la Genes., s. 401n.

[16] F. Lenormant, J.H. Newman, Salvatore di Bartolo, G. Semeria i M. d'Hulst. Zob. PEB I 488.

błędy z jednej strony wątpliwe przypuszczenia i teorie podawano jako pewniki naukowe - z drugiej strony autorowi natchnionemu przypisywano to, czego ani nie zamierzał podać, ani nie podał[17].

Zapomniano, co już w starożytności powiedział św. Augustyn[18]:

„Nie czytamy w Ewangelii, aby Pan powiedział: Posyłam wam Pocieszyciela, który by was pouczył o biegu słońca i księżyca. Chrześcijan bowiem chciał wykształcić, nie matematyków".

Podobnie o wskazaniach św. Tomasza z Akwinu[19] „ ... Mojżesz, zniżając się do poziomu ludu, jak się rzekło, podawał to tylko, co dla zmysłów jest dostrzegalne"; „...Mojżesz odzywał się do ludu nieokrzesanego, który był zdolny pojmować jedynie rzeczy cielesne".

§ 3 *Orzeczenia Kościoła*

a) Punktem zwrotnym w dziejach biblistyki katolickiej jest encyklika Leona XIII z roku 1893 *Providentissimus Deus*. Papież przypomina w niej naukę Kościoła o natchnieniu i bezbłędności Pisma świętego i podaje zasady jego interpretacji, zwłaszcza tekstów, które wydawały się nie do pogodzenia z naukami przyrodniczymi[20]. Cytujemy:

„Autorzy święci nie mieli zamiaru pouczać o wewnętrznej budowie zjawisk fizycznych, których znajomość nie przynosi żadnego pożytku dla zbawienia ludzkiego, lecz opisywali rzeczy, określając je albo terminami metaforycznymi, albo też wyrażając je językiem współczesnym swoim czasom"[21].

Nie został jednak jasno postawiony stosunek Pisma św. do historii. Dało to powód do dalszej dyskusji, z której wyłoniły się dwa kierunki: postępowy i konserwatywny. M. J. Lagrange starał się zasadę podaną w encyklice *Providentissimus Deus* odnośnie do opisów przyrodniczych zastosować i do spraw historycznych[22]. Poparła go część biblistów, ale inni temu się sprzeciwili. Powstał rozłam wśród egzegetów. Lagrange i F. Hummelauer stworzyli system tzw. „opisów na pozór historycznych". Utrzymywali, że w Piśmie św. nie należy szukać obiektywnego przedstawienia faktów historycznych, ponieważ pisarze natchnieni opowiadali o nich tak, jak o nich mówili współcześni, jak im się te fakty na pozór wydawały. Wprowadzili też ci uczeni do egzegezy teorię tzw. rodzajów literackich.

Benedykt XV w encyklice *Spiritus Paraclitus* z r. 1910 wyjaśnił jednak, że poza wyjątkowymi wypadkami nie można zestawiać zjawisk przyrody z faktami

---

I 155.

[18] Augustyn, Contra Felicem Manich, 1, 10; PL 42, 525; wg PEB II 155.

[19] Tomasz z Akw., Suma theol. I. 70, 1 na 3; z. 67, 4; t. 4 i 5.

[20] PEB I 488.

[21] Rnchiridion Biblicum 16; Galbiati, s. 162.

[22] PEB I 488 przytaczając Lagrange'a L'inspiration et le exigences de la critique, w Revue biblique 5 (l896) 493-515; La méthode historique, Patis 1902.

historycznymi, ponieważ „zasadniczym prawem historii jest to, żeby opisy wydarzeń rzeczywiście zgadzały się z przebiegiem tych wydarzeń”[23].

Bardziej skuteczną dla rozwiązania kwestii biblijnej w dziedzinie historycznej stała się teoria tzw. „rodzajów literackich”, opracowana systematycznie przez F. Hummelauera w *Exegetisches zur Inspirationsfrage*[24]. Kościół w zasadzie zajął przychylne stanowisko wobec tej teorii, ale ograniczył ją do wyjątków, które należy uzasadnić poważnie, a ostateczny sąd zostawić Kościołowi[25].

b) W r. 1902 została utworzona Papieska Komisja Biblijna i Szkoła Biblijna w Jerozolimie, a w 1909 Papieski Instytut Biblijny w Rzymie. Ich działalność przyczyniła się do pełnego rozwoju nauk biblijnych. 30 czerwca 1909 Komisja Biblijna wydała *Dekret w sprawie historyczne go charakteru trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju*, odpowiadając kolejno na poszczególne pytania[26].

Dekret odrzuca niektóre interpretacje tekstu, które miałyby na celu ograniczenie początkowego opowiadania *Księgi Rodzaju*:

1. do mitów wschodnich, po prostu oczyszczonych z politeizmu i przystosowanych do religii hebrajskiej;

2. do alegorii czy symboli prawd religijnych i filozoficznych, które nie mają podstawy obiektywnej w rzeczywistości, czyli tego, co nazwalibyśmy faktami:

3. do legend częściowo wymyślonych w celu dydaktycznym i wychowawczym.

W szczególności Dekret stwierdza. że nie wolno żywić wątpliwości co do historycznego sensu wyrazowego, kiedy chodzi o fakty, które dotyczą podstaw religii chrześcijańskiej. Oto wykaz owych faktów:

1. Stworzenie wszystkich rzeczy przez Boga na początku czasów;

2. Oddzielne stworzenie człowieka;

3. Uformowanie pierwszej kobiety z pierwszego mężczyzny;

4. Pochodzenie rodzaju ludzkiego od jednostki itd.Co do faktów powyższych mamy pewność, że poznaliśmy w sposób właściwy myśl natchnionego autora. Dekret nie zawiera natomiast żadnego twierdzenia odnośnie sposobu. w jaki owe fakty się wydarzyły[27].

Dekret mówi dalej:

„Pytanie VII. Ponieważ autor natchniony, pisząc pierwszy rozdział Księgi Rodzaju, nie miał zamiaru przedstawić naukowo. jak powstały rzeczy widzialne i w jakiej dokładnie kolejności została stworzone, lecz raczej pragnął podać swoim współczesnym wiadomości w sposób nienaukowy, tak jak w owych czasach powszechnie o tym mówiono, a ponadto w sposób przystępny dla pojęć i poziomu umysłowego ówczesnych czytelników, dlatego w wyjaśnieniu tego opisu nie należy doszukiwać się we wszystkim ścisłości właściwej opisom naukowym”.

„Pytanie V. Nie należy brać zawsze i koniecznie w sensie dosłownym wszystkich poszczególnych słów lub zdań, które występują we wspomnianych

---

I 156.

[24] Szczegóły w PEB II 156.

[25] Szczegóły tamże, m. cyt.

[26] Szczegóły u Galbiati s. 162-164, Ench. Bibl. 332-339.

[27] Tamże, s. 162-163.

rozdziałach [tj. Rdz 1-2]; będzie więc wolno odstąpić od tego sensu, gdy wyraźnie widać, że zwroty te zostały użyte jako przenośnie, metafory, lub antropomorfizmy i kiedy zdrowy rozsądek nie pozwalałby trzymać się sensu dosłownego lub konieczność zmuszałaby do porzucenia go".

„ ... Pytanie VIII. W oznaczeniu i wyodrębnieniu owych sześciu dni. o których jest mowa w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju można brać wyraz 'jom' ('dzień') albo w dosłownym znaczeniu, jako dzień zwykły. albo w znaczeniu przenośnym, jako pewien okres czasu, i egzegeci mogą dowolnie prowadzić w tym względzie swe badania"[28].

Dekret nie usunął jednak wszystkich niejasności, a nawet mógł wywołać dwuznaczność i różnice zdań.

c) Encyklika Piusa XII z 30 września 1943 r., *Divino afflante Spiritu*, na 50-lecie encykliki Leona XIII *Providentissimus Deus* skierowana jest do całego Kościoła Powszechnego w czasie pożogi wojennej.

W jej drugiej, programowej części „Papież wzywa do coraz głębszych studiów biblijnych, zwracając uwagę na ton że jeszcze wiele jest do zrobienia w dziedzinie odtworzenia pierwotnego tekstu ksiąg świętych a szczególnie wyjaśnienia przede wszystkim religijnej treści. Pogłębienie pojęcia natchnienia biblijnego umożliwia właściwą ocenę ludzkiego wkładu w opracowanie Pisma św. Bóg jest głównym jego autorem, lecz przyjąwszy na współpracownika, a raczej za narzędzie człowieka, uszanował nie tylko jego naturę rozumną i wolną, ale także wszystkie osobiste cechy jego rozumu, temperamentu, umysłowości, kultury itd. W ten sposób Biblia, odzwierciedlając w sposób adekwatny myśl Bożą, zachowuje w całej pełni piętno czasu i środowiska, w którym powstała.

Dlatego prawdziwy sens Pisma św. można poznać dopiero po dokładnym ustaleniu 'rodzaju literackiego' poszczególnych ksiąg, a niekiedy nawet poszczególnych stronic. W rzeczy samej istnieje powiązanie pomiędzy rodzajem literackim a intencją zarówno Boskiego, jak i ludzkiego autora Biblii.

Ponieważ rodzaj literacki jest kategorią klasyfikującą utwory ze względu na ich treść i formę oraz zamierzenia autora, trzeba poznać sposoby rozumowania, opowiadania i pisania, cechujące środowisko, w którym powstało Pismo św.

Olbrzymi materiał literacki, historyczny i archeologiczny, jaki współczesne odkrycia oddały do dyspozycji uczonego, umożliwi znalezienie klucza do rozwiązania wielu zagadnień biblijnych dotychczas niezrozumiałych ..."[29].

Oto dosłowny cytat z tej encykliki w tej zasadniczej sprawie: „Egzegeta musi zatem z całą stanowczością, nie zaniedbując żadnego środka poznawczego dostarczonego przez nowe badania, starać się określić, jaka była zdolność oraz okoliczności życiowe pisarza biblijnego, w jakim czasie żył, jakimi źródłami ustnymi czy pisemnymi się posługiwał, jakich rodzajów literackich używał"[30].

Owo określenie rodzaju literackiego jest konieczne dla odnalezienia właściwej treści religijnej, wykazania historycznej prawdy i obrony bezbłędności Pisma św. Chodzi o takie rodzaje literackie, którymi posługiwano się w starożytności, a nie

. 164.
[29] Streszczenie wg Galbiati, s. 6-7.
[30] Przekł. Ks. E. Dąbrowski, zob. PEB II 157.

stosuje się ich w dzisiejszej literaturze. Zaniedbanie tego obowiązku wyrządziłoby znaczną szkodę egzegezie biblijnej[31].

Tym samym Papież przekreślił dawny podział na szkołę konserwatywną i postępową na korzyść tej drugiej.

d) List sekretarza Papieskiej Komisji Biblijnej do kardynała C. Suharda, arcybiskupa Paryża z 16 lutego 1948 r. daje konkretne wskazówki w zastosowaniu encykliki *Divino afflante Spiritu* do pochodzenia Pięcioksięgu od Mojżesza i rodzaju literackiego pierwszych 11 rozdziałów Księgi Rodzaju[32]. List ten oświadcza, że „dużą część Pięcioksięgu należy przypisać Mojżeszowi", pozostawiając swobodę dalszym badaniom.

Zagadnienia rodzaju literackiego pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju* jeszcze nie można ostatecznie rozwiązać przy obecnym stanie badań. Potrzebne jest dalsze zgłębianie treści Pisma św. w oparciu o nauki pomocnicze, aby dokładne znaczenie biblijnego opowiadania o pochodzeniu świata, ludzkości i narodu wybranego ukazało się w pełnym świetle[33].

A oto fragment list do kard. Suharda:

„Zagadnienie formy literackiej pierwszych jedenastu rozdziałów Księgi Rodzaju jest dużo bardziej ciemne i zawiłe. Forma literacka tych rozdziałów nie odpowiada żadnemu z naszych klasycznych rodzajów literackich i też nie może być oceniana w świetle rodzajów literackich przyjętych w literaturze greckiej, łacińskiej lub nowożytnej. Nie można więc w całości odmawiać ani przyznawać wartości historycznej tym rozdziałom. W przeciwnym razie byłoby to stosowanie do tych rozdziałów norm rodzaju literackiego, pod który rozdziałów tych podciągnąć nie można (...). Aprioryczne twierdzenie, że opowiadania te nie są historią we współczesnym znaczeniu tego słowa, mogłoby być łatwo zrozumiane w sensie, jakoby opowiadania te nie miały w ogóle żadnego znaczenia historycznego i nie zawierały żadnego sensu historycznego, gdy tymczasem podają one w sposób prosty i obrazowy, dostosowany do umysłów mniej rozwiniętych, podstawowe prawdy potrzebne do zbawienia. jak również opisy popularne o pochodzeniu i początkach rodzaju ludzkiego i narodu wybranego"[34].

e) Encyklika Piusa XII z 12 sierpnia 1950, *Humani generis* wzywa do rozwagi, do badania ściśle naukowego i stosowania właściwej metody teologicznej. Potępia ograniczanie natchnienia Bożego i jego nieomylności do przedmiotu samej wiary i obyczajów, ponieważ Bóg jest autorem całego Pisma św., tak że od Niego pochodzą wszystkie myśli i słowa w nim zawarte.

Drugim błędem jest rozróżnienie między domniemanym ludzkim znaczeniem Pisma św., a znaczeniem Bożym i twierdzenie, że tylko do tego ostatniego odnosi się zasada nieomylności; podczas gdy w rzeczywistości dzięki temu, że Biblia została

---

. cyt.

[32] AAS 40 (1948) 45-48; pol. Przekł. Ruch Bibl. I Liturg. 1 (1948); zob. Galbiati, s. 8-9.

[33] Galbiati, s. 9.

[34] ASS 40 (1948) 45-48; pol. przekł. ks. Cz. Jakubiec, Genesis, Księga Rodzaju, Warszawa 1957, s. 25; przytacza Galbiati, s. 165.

napisana przez Boga i przez człowieka, myśl Boża została wcielona w myśl ludzką i z nią ściśle zespolona.

Trzecim błędem jest odrzucenie tradycji i analogii wiary, mimo że stanowią one regułę dla interpretacji księgi, która będąc źródłem Objawienia Bożego, powierzona jest magisterium Kościoła i oczywiście należy do całości depozytu wiary, w której świetle powinna być czytana i wyjaśniana.

Czwartym błędem jest odejście od sensu wyrazowego i zastępowanie go tak zwanym sensem symbolicznym i duchowym, w mniemaniu, że interpretacja w oparciu o sens wyrazowy jest powodem wszystkich trudności w zrozumieniu Biblii, w szczególności Starego Testamentu.

Encyklika wyjaśnia, że hipoteza ewolucjonizmu co do pochodzenia ciała ludzkiego może być przedmiotem swobodnych dociekań i dyskusji, natomiast hipoteza poligenizmu jest nie do przyjęcia dla katolika, ponieważ nie da się pogodzić z dogmatem o grzechu pierworodnym, przechodzącym na cały rodzaj ludzki.

Innym zagadnieniem czekającym na rozwiązanie pozostaje rodzaj literacki pierwszych jedenastu rozdziałów *Księgi Rodzaju*. Encyklika powołuje się na list skierowany do kard. Suharda, podkreślając, że mimo prostego i obrazowego języka, opowiadanie biblijne o pochodzeniu ludzkości i narodu wybranego należy uważać za historyczne. Poza tym księgi całego Starego Testamentu, choć niekiedy zawierają materiał czerpany z opowiadań ludowych, powstały pod natchnieniem Bożym, zapewniającym hagiografom w dziedzinie historii wyraźną wyższość nad starożytnymi pisarzami świeckimi[35].

Encyklika *Humani generis*, potępiając błędy w interpretacji i stosowaniu listu do kard. Suharda, nie zmienia w zasadzie jego treści.

Przytoczyliśmy najważniejsze orzeczenia Kościoła w sprawie egzegezy pierwszych rozdziałów Pisma św. Trzeba w zakończeniu zaznaczyć, że w stanowisku dogmatycznym Kościoła wobec religijnej treści opisu biblijnego do dzisiaj nie ma żadnej zmiany. Trudności dotyczą zagadnień drugorzędnych i marginalnych.

To, co jest istotne w Piśmie św.-to znaczy treść religijna - jest jasne i łatwe do przyswojenia dla każdego. A orzeczenia Kościoła będą nam przewodnikiem we właściwej interpretacji omawianego hexaëmeronun czyli opisu sześciu dni stworzenia.

§ 4. *Obecna egzegeza sześciu dni stworzenia*

Dzisiejsza interpretacja tych sześciu dni (po grecku *hexaëmeron*) wychodzi z założenian że autor natchniony miał zamiar pouczyć o prawdach religijnych: o Bogu jedynym, o stworzeniu świata i ludzi, o małżeństwie, o obowiązku zachowania szabatu, a nie o budowie świata i o sposobie jego powstania. Te religijne prawdy są faktami historycznymi w tym znaczeniu, że rzeczywiście się dokonały. Fakty te i prawdy religijne autor przedstawił w konkretnym obrazowym opowiadaniu, które jest literackim, artystycznym sposobem przedstawienia prawdy religijnej, według reguł powszechnie stosowanych u ludów starożytnego Wschodu, jak o tym świadczą dokumenty pisemne z tego czasu.

Świadczy o tym literacki układ opowiadania i drugi opis stworzenia ujęty w zupełnie inny sposób aniżeli opis sześciu dni. Z tego wynika, że opis sześciu dni ma rzeczywiście wartość tylko literackiej formy wyłożenia zasadniczej myśli religijnej[36].

Należało by to uzasadnić. Dlatego przedstawimy analizę tekstu sześciu dni w łączności z drugim opisem. (Tekst obu opisów podano wyżej, w Dodatku I). Potem przedstawimy starożytne mity o stworzeniu świata i porównamy z nimi poglądy biblijne. Na końcu omówimy biblijne wyobrażenia budowy świata.

a. *Literacka forma pierwszego opisu stworzenia*

Aby zrozumieć układ tego opisu, trzeba sobie uświadomić, że autor natchniony zestawił dwa odrębne opisy. Pierwszy, Rdz 1-2, 4a, podaje opowiadanie o stworzeniu w ciągu sześciu dni, zakończony dniem siódmym, i kończy się słowami: „oto są dzieje początków (świata) po stworzeniu nieba i ziemi". Ale oto, jakby nic nie było powiedziane o sześciu dniach, autor zaczyna nowy, odmienny opis stworzenia Rdz 2, 4b: „Gdy Jahwe-Bóg stworzył niebo i ziemię" itd. bez wyliczenia sześciu dni i w innym porządku ułożenia dzieł stworzenia.

W pierwszym opisie widzimy zwartą kompozycję literacką według reguł starożytnego Wschodu. Reguły te wymagały podziału danej myśli czy wydarzenia na dwie różne części i ich zestawienia w jedną całość. Wymagały również powtórzenia myśli w innym ujęciu. Taki styl widzimy np. w Psalmach. Taki układ nazywa się symetrycznym, inaczej paralelnym.

W I opisie wyliczonych jest osiem dzieł stworzenia tworzących dwa symetryczne szeregi tak, że dzieło stworzenia w pierwszym szeregu odp owiada analogicznemu dziełu w drugim szeregu; a mianowicie:

I światło: dzień i noc → V słońeen księżye i gwiazdy;
II sklepienie: niebo i woda → VI ptaki i ryby;
III wynurzanie się ziemi z wód → VII zwierzęta na ziemi;
IV rośliny → VIII człowiek.

Ponieważ autor chciał symetryczny układ ośmiu dzieł zmieścić w sześciu dniach, umieścił dwa dzieła w trzecim dniu (ziemia i rośliny) i równolegle także dwa w dniu szóstym (zwierzęta lądowe, człowiek).

Siódmy dzień oznacza, że dzieło stworzenia zostało ukończone: „w ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz wszystko, co się na nich porusza. I Bóg uważał za skończone w dniu szóstym dzieło, którego dokonał ..."[37].

W pierwszym wierszu autor przedstawił stan pierwotnego chaosu elementami: ziemia zalana wodą, nakrytą z kolei ciemnością i stosownie do tego opisuje oddziaływanie Boga na ciemność (I dzieło), na wodę (II dzieło) i na ziemię (III dzieło), dzięki ezemu przygotowane zostały trzy przestrzenie dla umieszczenia IV, V i VI dzieła. Dlatego światło zostało oddzielone od ciał niebieskich - są to elementy symetryczne, uzupełniające się wzajemnie.

IV i VIII dzieła. zestawione symetrycznie dotyczą pożywienia dla człowieka:

9-10.

[36] PEB I 678.

[37] Galbiati, s. 78-82.

wiersz 12:	wiersz 29
„ziemia wydała rośliny zielone.”	„Wszelka roślina i wszelkie drzewo dla was będą na pokarm ...”

Rośliny są związane z ziemią i nie poruszają się, i nie można ich było umieścić w drugim szeregu razem z ruchomymi ciałami niebieskimi, i różnymi poruszającymi się istotami żywymi. Dlatego zgodnie z wymogami symetrii autor umieścił stworzenie roślin przed stworzeniem słońca i innych ciał niebieskich, które się poruszają.

Drugą cechą stylu literackiego jest rozmieszczenie ośmiu dzieł stworzenia w ramach sześciu dni + 1 dzień końcowy, reasumujący. Starożytny Wschód semicki stosował schemat 7 dni przy opisie ważnego wydarzenia trwającego jakiś czas nieokreślony i ukończonego. Liczby nie miały tego znaczenia co obecnie; razem z symetrią należały do wymogów stylistycznych w wyrażaniu myśli.

Przykład z literatury ugaryckiej:[38]
„Dwóch ofiar Baal nienawidzi,
trzech - ten, kto konno przebiega obłoki”[39].

Inny przykład:
„Siedem lat temuznikł Baal,
osiem - on, który konno przebiega obłoki”[40].

Przykład z Pisma św.
„Tych sześć rzeczy w nienawiści ma Jahwe.
a siedem budzi u Niego odrazę”[41].
„Trzech rzeczy pojąć nie mogę,
a czterech 'nie rozumiem”[42].

Że liczba siedem była określeniem czasu nieokreślonego, ale zamkniętego jakiegoś ważnego wydarzenia, świadczą dokumenty starożytne. Jeden z literatury ugaryckiej:

„Oto dzień jeden i drugi,
ogień pochłania w domu, a płomień w pałacu;
mija dzień trzeci i czwarty,
ogień pochłania w domu, a płomień - w pałacu;
mija dzień trzeci i czwarty,
ogień pochłania w domu, a płomień - w pałacu;
mija dzień piąty i szósty,

---

tusem.
[39] O.H. Gordon, Ugaritic Literature, Rom. 1949, s. 30.
[40] Tamże, s. 945.
[41] Patrz 6, 16.
[42] Prz 30, 18; cytaty wg Galbiati, s. 52.

ogień pochłania w domu, a płomień w pałacu;
lecz w siódmym dniu
ogień uchodzi z domu, a płomień z pałacu”[43].

Ten sam schemat w literaturze babilońskiej z poematu o Gilgameszu (XI, 141-147) o potopie[44].

„Ku górze Nisir przypływa statek,
góra Nisir zatrzymała statek - i nie pozwala mu się ruszyć.
Jeden dzień, drugi dzień,
góra Nisir zatrzymała statek itd.
Trzeci dzieńn czwarty dzień
góra Nisir itd.
Piąty dzień, szósty dzień
góra Nisir itd.
Piąty dzień, szósty dzień
góra Nisir itd.
A gdy nadszedł siódmy dzień
wypuściłem gołębia, pozwoliłem mu polecieć”[45].

Podobnie W Apokalipsie wizja przyszłych wydarzeń ujęta jest w schemat siedmiu pieczęci, siedmiu trąb i siedmiu czasz[46]. Piotr w Ewangelii zapytuje, czy aż siedem razy należy przebaczyć[47].

W opisie stworzenia schemat siedmiu dni uwydatnia wielkość i doskonałość działania Bożego i pod wpływem natchnienia Bożego sankcjonuje przestrzeganie sabatu.

c. *Budowa drugiego opisu stworzenia*

Drugi opis, rozpoczynający się od Rdz 2, 4b, znacznie różni się od pierwszego, według którego Bóg utworzył człowieka na końcu, po stworzeniu roślin, ciał niebieskich i zwierząt. W drugim opisie stwarza go na początku, przed roślinami, kiedy nie było jeszcze deszczu, i przed zwierzętami. Nie ma kolejności według dni tygodnia. Czy autor natchniony nie zdawał sobie sprawy z tej sprzeczności? Czy mechanicznie zestawił dwa sprzeczne dokumenty dawniejsze?

Takiego wyjaśnienia nie można przyjąć. Po pierwsze dlatego, że autor pisał z natchnienia Bożego i nie mógł zbłądzić. Po drugie dlatego, że wyklucza takie postawienie sprawy literacka analiza całej *Księgi Rodzaju*. Jej układ jest zwarty, przemyślany i logiczny. Jest absurdem przypuszczać, że autor nie zauważył tej sprzeczności. Z tego wynika, że w obydwu opisach nie chodziło mu o podanie chronologii wydarzeń, ale o literacki sposób opowiadania. Istniejące zaś różnice w układzie i stylu autor uznał za mało ważne wobec istotnej treści religijnej[48].

52-53.
[44] P. Dhorme, Choix des textes religieux assyro-babyloniensn Paris 1907 s. 115; J.B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, Princeton. N.Y. 1950, s. 84; wg Galbiatin s. 81.
[45] Galbiati, m. cyt.
[46] Ap 6-16.
[47] Mt 18, 21.
[48] Galbiati, s. 85-86.

Pamiętając o regule symetrii i powtórzeń w literackim sposobie przedstawiania wydarzeń, możemy od siebie ponadto przyjąć, że obydwa opisy należało by traktować jako jedną całość, złożoną z dwu części, wzajemnie się uzupełniających i wyjaśniających, a zawierających jedną prawdę o świecie widzialnym i człowieku, oraz ich stosunku do Boga.

Część pierwsza prowadzi nas od początku stworzenia do człowieka, druga zaś od człowieka poprzez inne stworzenia, które mu mają służyć, do dalszej realizacji planu Bożego. W ten sposób jaśniej wyraża się miłość Boga do człowieka, dobrodziejstwa jakie człowiek otrzymał, jego naczelna rola w świecie widzialnym.

Tę samą myśl spotykamy w Psalmach[49]:

„Panien o Panie nasz, jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!
Tyś swój majestat wyniósł uad niebiosa.
... Gdy widzę Twe niebo, dzieło palców Twoich,
księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:
Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz -
i czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz?
Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów,
chwałą i czcią go uwieńczyłeś.
Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich,
położyłeś wszystko pod jego stopy:
owce i bydło wszelakie,
a nadto i polne stada,
ptactwo powietrzne oraz ryby morskie.
Wszystko. co szlaki mórz przebiega.
Panie. o Panie nasz, jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!”

I tu widzimy pewien porządek: niebo, na nim ciała niebieskie, człowiek, zwierzęta, ptactwo i ryby. - I widzimy myśl dwukrotnie powtórzoną, wyrażającą wdzięczność i uwielbienie w stosunku do Boga.

Tak więc „opis kosmogoniczny Rdz 1, 3-2, 3 nie ma na celu podania rzeczywistego przebiegu utworzenia się wszechświata, lecz jest dla autora tylko literacką kanwą ... do osnucia na niej zasadniczych. prawd religijnych, przede wszystkim prawdy o pochodzeniu wszystkich bytów od Boga, który ostatecznie stworzył je z niczego"[50].

§ 5. *Starożytne mity o stworzeniu świata*

Celem lepszego poznania sposobu myślenia i mówienia autora natchnionego pójdziemy za wskazaniami encykliki *Divino afflante Spiritu*[51]: „aby nie pominąć żadnego z nowszych odkryć archeologii, historii starożytnej oraz historii dawnych literatur, co może Ułatwić należyte wniknięcie w sposób myślenia, rozumowania, opowiadania i opisu starożytnych pisarzy”.

Ps 8.

[50] PEB I 679.

[51] ASS, 35 (1943), 315; La Civilta Cattolica 94 (1943) IV 206. Co do ogólnego przeglądu kosmogonii na starożytnym Wschodzie por. C. Schedl, Storia del Vecchio Testamento, Roma l959 I 31-43; Gabliati, s. 88.

Najstarsze, interesujące nas mity pochodzą od Sumerów, którzy w dorzeczu Eufratu w III tysiącleciu przed Chr. wytworzyli wysoką kulturę. Na przełomie III i II tysiąclecia Amoryci opanowali i wchłonęli Sumerów wraz z ich kulturą, tworząc państwo ze stolicą w Babilonie. Do największego rozkwitu doszło ono za Hammurabiego (l728-1686 przed Chr.). W tym czasie Abraham usłyszał głos Boży i opuścił Ur w Chaldei. Pismo, kultura i wierzenia Sumerów, przejęte i wzbogacone, rozszerzyły się w całym rejonie południowo-zachodniego Wschodu.

Bogate odkrycia archeologiczne tekstów sumero-babilońskich wywołały niebywałą sensację i w tej fali bezkrytycznego entuzjazmu wytworzyło się przekonanie o rzekomo przemożnym wpływie wierzeń, mitologii i nauki babilońskiej na Izraela i na Biblię. Podstawą do tego był fakt pochodzenia Abrahama z Ur, jednego z głównych ośrodków kultury sumeryjskiej, oraz przebywania narodu izraelskiego w niewoli assyryjsko-babilońskiej. Twierdzono, że Żydzi przejęli od Babilonu mity o stworzeniu świata i ludzi wraz z poglądami na budowę świata itp. Kierunek ten, zwany kiedyś panbabilońskim, głośny w pierwszej połowie XX wieku, którego głosicielami byli uczeni niemieccy, K. Winkler, P. Jensen i F. Delitzch, obecnie zaniknął zdyskredytowany przez ogół uczonych[52]. Co najwyżej te już odrzucone teorie odgrzewane są w propagandowych broszurach antyreligijnych, lub goniących za sensacją wydawnictwach pseudonaukowych.

Niewątpliwie istnieją w Biblii podobieństwa do mitów sumero-babilońskich, i to nie tylko do nich, lecz także do poglądów, mitów i zwyczajów starokananejskich i syryjskich, jak to wykazują odkrycia archeologiczne w Ras Szamra (Ugarit) i Mari. Ale istnieją także i zasadnicze różnice przede wszystkim w nauce religijnej.

Pomijając inne, mniej ważne, zajmiemy się omówieniem najważniejszego dokumentu starożytnego Babilonu, jakim jest poemat zatytułowany od pierwszych słów *Enuma Elisz* (Kiedy na górze). Powstał on za czasów Hammurabiego (II tysiąclecie przed Chr.)[53].

Przytaczani tu autorzy E. Gabbiati i A. Piazza tak ujmują religijne idee tego mitu:

1. Świat i bogowie mają wspólne pochodzenie z tego samego elementu pierwotnego.

2. Element pierwotny, wodny, złożony jest z dwóch bytów: jednego męskiego: Abzu (woda podziemna) i z drugiego żeńskiego: Tiâmat (morze). Z nich narodzili się bogowie łącznie z bogiem-stworzycielem.

3. Lecz bóg-stworzyciel (Enlil, a potem Marduk) wszczął walkę ze swymi rodzicielami, zabił ich, a z ich ciał utworzył świat. Z ciała Abzu zbudował świat podziemny, ciało Tiâmat zaś przepołowił i z górnej jego części stworzył morze niebiańskie.

A oto cytat dosłowny:

„Odpoczął tedy Pan. Ujrzał trupa -
Rozdziera ciało potwornen obmyśla dzieło twórcze.
Rozciął (trupa) jako rybę - na dwie połowy.
Jedną połowę umieścił, pokrył nią niebo -

9-131.

[53] Tekst niemiecki u H. Grossmanna, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamenten Tübingen i909, s. 15n; A.A. Deimel, Enuma Elish und Hexaëmeron, Rom 1934, s. 18; Galbiati, s. 88-89.

Zamknął zasuwę. postawił odźwiernego:
Nakazał, by nie puszczać jego wód”[54].

4. Ciała niebieskie, a mianowicie słońce *(Szamasz)* i księży *(Sin, Nannaru)* zostały obdarzone cechami boskimi. Stąd to mają zawiłą funkcję w dziedzinie astrologii.

5. Nadanie imienia jest często wspominane równocześnie z aktem stworzenia:

„Powstali naprzód Lahmu i Lahamu i zostali nazwani” (I 10).
„Krew moją ukształtuję i kości moje:
zaiste stworzę człowieka, aby człowiek żył na ziemi,
uformuję człowieka. aby mieszkał na ziemi”[55].

Zdaniem przyt. autora[56] „w filozofiin jeśli można się tak wyrazić, tych starożytnych ludzi nazwa ma własną treść, stanowi coś realnego i należącego do wewnętrznej istoty rzeczy. Otrzymanie nazwy jest niemal równoznaczne z istnieniem. Prócz tego imię jest środkiem magicznym; kto zna imię jakiejś osoby lub nazwę rzeczy. ma nad nią władzę, może ją opanować lub zdobyć”.

„6. Utworzenie człowieka ma szczególną wagę: poprzedzone jest naradą bogów i boską decyzją (zob. wyżej. 5). Następnie bóg-stworzyciel kształtuje człowieka. posługując się krwią zabitego bóstwa. Inne teksty, oprócz wzmianki o krwi lub bez tej wzmianki, wspominają o glinie:

„Marduk na powierzchni wody -
stworzył proch i pomieszał z własną krwiąn (...)
Aby dać bogom mieszkanie, w którym serce ich byłoby zadowolone.
Stworzył rodzaj ludzki.

s. 89.
[55] Enuma Elish (j.w.) VI 5-7.
[56] G. Furlani, dz. Cyt., s. 45, 100; Galbiati, s. 89.

Aruru stworzyła wraz z nim nasienie ludzkości”[57].

Do tych poglądów mitologii babilińskiej można jeszcze dodać następujące uwagi:

1. Politeizm: chociaż w najstarszych dokumentach sumaryjskich można odnaleźć ślady wiary w jednego Boga, to jednak w późniejszych czasach liczba bogów wynosiła kilka tysięcy. W religii babilońskiej politeizm był rozwinięty w stopniu niespotykanym gdzie indziej. A. Deimel przed 40 laty podał nazwy 3.300 bóstw babilońskich, ale w r. 1931 S.H. Langton wspomina o 5.000 nazw[58].

2. „Bogowie” nie mają istotnych cech boskich - nie są wieczni, nie są bytami duchowymi, ale materialnymi. Mogą być zabici.

3. Nie ma zasadniczej, istotnej różnicy między materią, światem, a bogami; widoczne są cechy monizmu i panteizmu.

Nie znane jest właściwe pojęcie stworzenia z nicości. Religia sumero-babilońska polega na personifikacji i ubóstwieniu sił przyrody.

5. Słońce, księżyc i gwiazdy, mające cechy „boskie”; niejako mechanicznie kierują losami ludzi i społeczeństw. Znając ich bieg i układ można przewidzieć losy ludzi i królów. Stąd zrodziła się astrologia i wróżbiarstwo. Z tym łączy się usiłowanie zmiany tego wpływu gwiazd przez zabiegi magiczne. „... czarodziejstwo i wróżbiarstwo należą do charakterystycznych cech religii babilońsko-assyryjskiej, a praktyki magiczne miały rozległe zastosowanie i magiczne rytuały ...”, wzory astrologiczne opracowane na terenie Mezopotamii wywarły swój wpływ nawet i na inne religie starożytności tak, że w Babilonie upatrywano kolebkę tej nauki”[59].

Jeszcze teraz, w - XX wieku, w kalendarzach i gazetach drukuje się tzw. horoskopy, według znaków tzw. zodiaku, które są nazwami konstelacji gwiezdnych, podając charakterystykę człowieka narodzonego w danym miesiącu, pod danym znakiem i przepowiadając jego losy. Stąd powiedzenie, że ktoś urodził się ,.pod szczęśliwą gwiazdą”.

6. Według pojęć starożytnego Wschodu stworzenie świata było niezbędne na mieszkanie dla bogów, a stworzenie człowieka dla ich utrzymania. Bez ofiar składanych im przez ludzi bogowie nie mogliby żyć swoim życiem. Byli w dużym stopniu zależni od człowieka.

7. Z drugiej strony starożytni bogowie byli zazdrośni o swoją, dość względną nieśmiertelność i nie chcieli udzielić jej ludziom. Starożytni nie zdołali zgłębić zagadki nieśmiertelności i śmierci. Jest widoczny pesymizm wobec tego zagadnienia, czego dowodem jest poemat o Gilgameszu.

88-89

[58] Pantheon babylonicum. Nomina deorum e textibus cuneiformibus excerpta, Roma 1914; The Mythology of all races, v. 5 Semitic, Boston 1931, s. 88.

[59] PEB I 132.

8. Trzeba także wspomnieć o dualizmie[60]. Wierzenia dualistyczne usystematyzował Zoroaster (Zaratustra). Czas jego działalności jest niewiadomy. Umieszcza się go między XI a VII wiekiem przed Chrystusem. Przyjmuje on istnienie dwóch bogów: boga światła i dobra - Ahura-Mazdy, od którego pochodzi wszystko co dobre i szlachetne. oraz boga ciemności i zła - Anra Manyusa (Aryman), twórcy ciemności i zła. Pierwszy opiekuje się światem przy pomocy siedmiu duchów dobrych, drugi szerzy zło i walczy z dobrem przy pomocy sześciu złych duchów.

Dualizm jednak, czyli podział na bogów ciemności i zła oraz bogów dobra i światła, był o wiele starszy. Tkwił w wierzeniach dawniejszych, które Zaratustra zreformował i usystematyzował. Wierzono w istnienie bogów złych i dobrych, w złe duchy, powodujące niepowodzenia, nieszczęścia, choroby i śmierć - i starano się im zapobiegać przez liczne zaklęcia magiczne i talizmany. Wierzenia te Zaratustra starał się zreformować; w Mezopotamii istniały w formie pierwotnej.

Z powyższego przeglądu wierzeń okazuje się, jak bardzo ludzkość potrzebowała pouczenia Bożego.

§ 6. *Nauka biblijna o stworzeniu*

Z porównania tekstu biblijnego ze starożytnymi mitami od razu można zauważyć, że nauka Biblii jest wyraźnym zaprzeczeniem ich błędów religijnych i jest podaniem właściwej prawdy w tych istotnych kwestiach.

1. Przekreśla całkowicie politeizm, dualizm i panteizm, stawiając wszystko we właściwym wymiarze. Jest tylko jeden Bóg, stwórca wszystkiego, i nie ma innych.

2. Podaje właściwe pojęcie stworzenia: stworzył (hebrajskie *bara*) na początku, tzn. gdy niczego nie było; wywiódł z nicości - niebo i ziemię, tzn. cały wszechświat. (Język hebrajski nie miał słowa na oznaczenie kosmosu-wszechświata).

3. Pierwszy żywioł wodny *"Tiâmat"* nie był bogiem, ale tworzywem stworzonym z nicości; nie było walki i zabójstwa, ani wysiłku[61]. wody górne, sklepienie, morza i lądy nie sączęściami zabitych bóstw, ale dziełami potęgi Boga, działającego swoim słowem.

4. Słońce, księżyc i gwiazdy nie są bogami i nie rządzą losami człowieka i całym światem, ale są tylko świecącymi ciałami – lampami, które mają tylko świecić i wyznaczać pory roku, dni i lata, jako mierniki czasu dla ludzi. Nie ma więc sensu astrologia, odczytywanie z ich biegu losów ludzi i narodów. Wróżbiarstwo i magia nie mają sensu i są w Starym Testamencie surowo wzbronione.

5. Nadanie nazwy oznaczało wówczas władzę nad nazwanym. Dlatego Bóg nadaje nazwę dniowi i nocy, niebu, morzom i lądom, co oznacza że jest twórcą i panem światła i ciemności i wszystkich rzeczy na niebie i na ziemi. Nadaje także imię człowiekowi na znak jego zależności, ale za to człowiek ma nadać imiona zwierzętom i kobiecie na znak jego władzy nad nimi.

6. Wykluczony jest dualizm. Autor natchniony kilkakrotnie zaznacza, że stworzenia są dobre (światło, rośliny, ciała niebieskie świecące, zwierzęta i wszystko); Bóg ma władzę nad ciemnością. W dalszych rozdziałach stopniowo wyjaśnia tajemnicę zła i śmierci.

[61] Galbiati, s. 91.

7. Bóg nie jest „zazdrosny” o swą nieśmiertelność - uczynił człowieka na swój obraz i podobieństwo, obdarzył go nieśmiertelnością i swoją przyjaźnią. Oddał mu władzę nad zwierzętami i roślinami; uczynił to nie dla własnej potrzeby, ale z bezinteresownej miłości.
8. Narada bogów przed stworzeniem człowieka, uwydatniająca znaczenie tego aktu oraz godność człowieka, mogła zatem być z powodzeniem zachowana, ale została tylko zmodyfikowana w duchu religii monoteistycznej. Tak więc autor natchniony przedstawia Boga, który zastanawia się i decyduje stworzyć człowieka[62].
9. Nie wszystkie problemy nurtujące człowieka wyjaśnia natchniony autor już w tym opisie. Jest to dopiero początek objawienia Bożego. Ale już to wyzwoliło człowieka od błędu, pozwoliło mu spojrzeć na gwiazdy i ziemię innym okiem i pobudziło do tego, co powiedziano: „abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”.

§ 7. *Opis biblijny a nauki przyrodnicze*

1. Jasną i dokładną naukę Bożą o stworzeniu świata widzialnego przedstawił natchniony autor nie według dzisiejszej wiedzy o budowie świata n ale według takich wyobrażeń, jakie miał on sam i jego współcześni. Obraz budowy świata, zaczerpnięty z ówczesnej wiedzy był dla autora opisu biblijnego nie przedmiotem, ale środkiem do przekazania nauki religijnej[63].

Rysunek przedstawiający model wszechświata według pojęć biblijnych znajdzie Czytelnik przy końcu następnego III Dodatku w tomie niniejszym. Model ów może nam pomóc zrozumieć obraz świata, jakim natchniony autor posłużył się celem przekazania treści religijnej, ale z następującymi zastrzeżeniami:

a) Celem autora natchnionego nie było przekazanie tego modelu;

b) model ten nie był wytworem specjalnie autora biblijnego, jak to sugeruje tytuł. lecz ogólnie przyjętym wyobrażeniem świata na starożytnym Wschodzie.

W poprzednim paragrafie podaliśmy, jak autor natchniony prostował błędne poglądy religijne w mitologii. Ale nie zmieniał i nie prostował ówczesnych poglądów na budowę świata. Poglądy te podzielał i nimi się posługiwał, aby ówcześni czytelnicy,. mający te same wyobrażenia, lepiej pojęli rzeczywistą, zamierzoną myśl autora. I tak. jak mówiliśmy, pozostawił pojęcie dawnego *„Tiâmat”* (pramorze, chaos, pramateria) zredukowane do zwyczajnego stworzonego tworzywa, chaosu pierwotnego (w Biblii *„tehôm”* oznacza bezmiar wód). Pozostawił sklepienie niebieskie dzielące wody na ocean górny i ocean dolny lądy i morza - aby ówcześni lepiej zrozumieli, że te elementy nie są częściami zabitych bóstw, lecz dziełami jedynego Boga.

2. Mógłby ktoś zarzucić. że skoro Pismo św. jest słowem Bożym, to Bóg przez natchnionego autora powinien wyrażać się jasno i podawać całą prawdę, nie tylko religijną ale i przyrodniczą. A tymczasem w biblijnych poglądach na budowę świata spostrzegamy naiwność, błędy, fałsz! Dlaczego natchniony autor tych błędów przyrodniczych nie sprostował, ale jeszcze je utrwalił na piśmie, pod autorytetem Boga?

[62] Tenże, s. 92-93.
[63] Tenże, s. 93.

Wyjaśniamy więc, że „ ... przedmiotem bezbłędności Pisma św. jest tylko taki sens, jaki pisarz natchniony chciał w Piśmie św. wyrazić i rzeczywiście wyraził”[64]. Tym zaś sensem, tą myślą. która autor wyraził, są prawdy religijne, wyżej wymienione.

Należy zrozumieć, że Bóg włączył się w dzieje ludzkości w środowisku starożytnego Wschodu, z jego sposobem myślenia i wyrażania się i dostosował się do ówczesnego języka i umysłowości, aby objawić siebie i swoją naukę. Posłużył się do tego celu ludźmi wówczas żyjącymi i podzielającymi poglądy swego środowiska, Prostując błędy religijne i podając prawdy religijne, pozostawił ludzi w ich wyobrażeniach o budowie świata widzialnego, aby oni sami w swoim czasie doszli do właściwej prawdy w sprawach przyrodniczych. Natchnienie Boże nie ograniczało człowieka do roli automatu. Pozostawiło mu własną umysłowość, sposób wyrażania się, upodobania i talent pisarski. Miał on pełną swobodę i świadomość działania i posługiwania się stosowanymi wówczas rodzajami literackimi. Byłoby nonsensem żądać od niego, by wyrażał się kategoriami dzisiejszymi[65].

Gdyby autor natchniony zamierzał napisać traktat naukowy o budowie świata i o sposobie jego powstania, można by było mówić o błędzie, czy fałszu. Ale dla autora obraz budowy świata był czymś drugorzędny m i marginesowym, jako środek do przekazania prawdy Bożej.

Nie jest błędem czy fałszem, gdy o budowie świata mówi się w sposób powierzchowny, popularny, według tego, co potocznie dostrzegamy zmysłami, bez wnikania w istotę zjawisk tak, jak się nam wydaje. Tak właśnie ujmowali zjawiska przyrody starożytni. Można powiedzieć, że takie wyobrażenia świata są naiwne, nienaukowe, prymitywne - w stosunku do wiedzy dzisiejszej, ale nigdy że są błędne lub nawet fałszywe!

Słusznie powiedziano[66].

„ ... autor natchniony wyraża swe najwznioślejsze poglądy posługując się językiem i takimi właśnie pojęciami swego czasu: i byłoby rzeczą niesłuszną, a nawet śmieszną wymagać od niego, aby mówił inaczej. Podobnie błędne byłoby przypuszczenie, że natchnienie Boże przez sam fakt posługiwania się takimi pojęciami przemieniło je, jakby za magicznym dotknięciem w wyrażenia naukowe, odpowiadające rzeczywistości”.

Nauka zajmuje się badaniem faktów i zjawisk, ich sprawdzaniem, badaniem ich związku i praw nimi rządzących. Natomiast wysuwanie wniosków i twierdzeń ostatecznych w sprawie Boga, religii itp. - przekracza już jej granice. Nie może być ona ani materialistyczna, ani panteistyczna[67].

ZAKOŃCZENIE

W zakończeniu naszych rozważań należałoby zastanowić się nad tym, czy dzisiaj nie dało by się dokonać takiego uzgodnienia nauki religii łącznie z nauką o

[64] PEB II 155.
[65] Galbiati, s. 34.
[66] Tenże, s. 94.
[67] Tenże, m. cyt.

stworzeniu świata widzialnego z naukami świeckimi według dzisiejszego sposobu myślenia. jak w średniowieczu dokonał tego św. Tomasz z Akwinu.

Naukami „świeckimi” nazywamy nauki przyrodnicze, ścisłe, oraz filozofię w odróżnieniu od nauki świętej, czyli teologii. W zasadzie nauki te powinny być ze sobą zgodne, bo dążą do poznania tej samej rzeczywistości i prawdy, chociaż z różnego punktu widzenia i źródła poznania i według różnych metod. Nauki ścisłe i filozofia dociekają prawdy wysiłkiem samego naturalnego rozumu. a teologia, czyli nauka o Bogu, opiera się na objawieniu Bożym.

W rzeczywistości taka zgodność nie istnieje i to nie tylko między naukami ścisłymi i filozofią a religią objawioną, lecz także zasadnicze różnice i sprzeczności istnieją między różnymi kierunkami nauk ścisłych i filozofii, tak że nie można mówić jednoznacznie o jednej nauce i o jej zgodności czy niezgodności z religią. Uczeni bowiem mogą być zgodni w stwierdzaniu o opisie zjawisk i praw nimi rządzących, ale nie mogą do tego się ograniczać w poszukiwaniu ostatecznych przyczyn i istoty zjawisk. Zmuszeni są do wyprowadzania wniosków i tworzenia mniej lub więcej uzasadnionych hipotez i teorii, przekraczając już granice nauki ścisłej i wchodząc do odrębnej dziedziny poznania, jaką jest filozofia, kierująca się już innymi zasadami dochodzenia do prawdy. Ale nie ma jednej filozofii, lecz istnieją jej liczne kierunki. Typowym przykładem takiego połączenia nauki przyrodniczej z filozofią jest teoria ewolucji. Drugim przykładem jest kosmologia, która jest częścią astronomii, a równocześnie i filozofii. W tych wszystkich przypuszczeniach, wnioskach i hipotezach istnieje możliwość błędu i różnicy opinii. Jedne kierunki naukowe i filozoficzne są mniej lub więcej zgodne z religią objawioną, inne są niezgodne w różnym stopniu i nie do przyjęcia. Np. zaprzeczają rzeczywistości świata lub możliwości jego poznania; nie uznają istnienia Boga; materię uznają za jedyną rzeczywistość itd. Z drugiej strony dzisiejszy człowiek ma duże trudności w przyjmowaniu średniowiecznej teologii scholastycznej ze względu na trudności języka i stylu i na powiązanie jej z zacofanymi poglądami na świat.

Sprawie odnowy nauczania religii poświęcił uwagę II Sobór Watykański w deklaracji *Gravissimum Educationis* [68]. Papież zaś Paweł VI w swym liście z okazji 700-lecia śmierci św. Tomasza z Akwinu przedstawił rolę, jaką może odegrać jego nauka i meto da w tym dziele odnowy. List ten w polskim przekładzie Czytelnik znajdzie i zechce go uważnie przeczytać w 1 tomie naszego wydania Sumy teologicznej, str. 21-49.

Ojciec św. m. in. poucza, że obecnie nie wystarczy przy pomocy dzisiejszych środków chcieć uczynić ton co dawniej św. Tomasz. niczego od niego nie przyjmując. Trzeba od niego przejąć zasady i zagadnienia jego nauki. Tymi wartościami aktualnymi i teraz są:

1) jasna nauka o Bogu i Jego nauce objawionej;
2) nauka o bycie, jego rzeczywistości i poznawalności;
3) rozróżnienie 2 dziedzin poznawania: nauki świętej i nauki świeckiej, z otwarciem dla tej drugiej drogi do dalszego rozwoju:
4) metoda poznawania;
5) umiejętność odróżniania prawdy od błędu i dochodzenia do sedna rzeczy, itp.

[68] AAS 58 (1966).

Możemy od niego uczyć się, jak w danym kierunku odkrywać i korygować błędy, a przyjmować ton co prawdziwe, a nawet jak w błędnej nauce dostrzegać szczegóły prawdziwe i włączać je do skarbu wiedzy, a przynajmniej jak doceniać samo postawienie problemu i jak go rozwiązywać.

Ojciec św. wskazuje dalej, że dzieło dostosowania nauki Akwinaty do dzisiejszych czasów należy wykonać zgodnie z programem wytyczonym przez II Sobór Watykański[69], a mianowicie:

1) obfitsze korzystanie z Pisma św. i nauki Ojców Kościoła;
2) badanie sposobów pełniejszego poznania i zrozumienia wiary;
3) poznawanie dzisiejszych nauk.

Ojciec św. zaznacza. że „nieznajomością nowoczesnej nauki i zamykaniem umysłu w ciasnych granicach przeszłości wyrządza się wielką szkodę wiedzy o Bogu i człowieku”.

Ale tę wiedzę nowoczesną trzeba stale konfrontować z nauką Ojców Kościoła i św. Tomasza, który jest mistrzem w rozumowaniu i dochodzeniu do sedna rzeczy, w przyjmowaniu prawdy, skądkolwiek by pochodziła i harmonizowaniu zdobyczy umysłu ludzkiego z prawdami Słowa Bożego. Sprawa nowoczesnej interpretacji Sześciu dni stwarzania jest również szerzej omówiona w odniesieniu do człowieka. Patrz t. 7 Obj. /66/. Co do problemu ewolucjonizmu, patrz tom 7. Objaśnienia /80/ /84/ /89/ /110/.

[69] Dekret Optatam totius, n. 16; AAS 58 (1966) 723. Pełny tekst w przekładzie polskim znajduje się w 1 tomie Sumy naszego wydania, na str. 44-46.

DODATEK III

WPROWADZENIE DO KOSMOGRAFII ŚW. TOMASZA

O. Hieronim Ostrowski OP

„Spośród ruchów ciał za doskonalsze i podstawowe uważa się ruchy lokalne. Dlatego też właśnie na ich podobieństwo opisuje się czynności umysłowe” (2-2 6 odp.).

Czytelnik, biorąc do ręki ten tom Sumy św. Tomasza, od razu zorientuje się, że jego waga naukowa jest znacznie mniejsza niż innych tomów. Treść bowiem w nim zawarta ma już znaczenie raczej historyczne. Od zagadnienia 65 do 74 św. Tomasz podaję naukę Arystotelesa o wszechświecie i próbuje w jej duchu potraktować opis stworzenia świata zawarty w Piśmie św. Wielu Czytelników może zdziwić, dlaczego Autor poświęca tyle miejsca temu zagadnieniu i dlaczego tak często odwołuje się do autorytetów Doktorów Kościoła, zamiast przytaczać argumenty rozumowe. Należy jednak pamiętać, że św. Tomasz - wprowadzając arystotelizm do filozofii i teologii chrześcijańskiej - musiał w pierwszym rzędzie skonfrontować go z tekstem Pisma św. Z tego też powodu św. Tomasz znalazł się w kłopotliwej sytuacji; bowiem arystotelizm w tym czasie znany był jako nauka wroga doktrynie Kościoła. W interpretacji takich filozofów arabskich, jak Awicenna (980-1037) i Awerroes (1126-1198) oraz żydowskich, jak Awicebron (1020-1070) i Majmonides (1135-1204) dostarczał wielu argumentów podważających filozofię neoplatońską, na której bazowała teologia katolicka. Należało więc wykazać nie tylko możliwość poprawnej aplikacji arystotelizmu do wyjaśniania prawd wiary oraz faktów opisywanych przez Pismo św., a dotyczących dzieła stworzenia świata, ale i wykazać, że te nowe pojęcia przewijają się w nauce Ojców Kościoła, by w ten sposób uniknąć kolizji z ortodoksyjną teologią katolicką.

Na naukę św. Tomasza, zawartą w tej części Sumy nie można jednak patrzeć jak na niewolnicze przedstawienie astronomicznych poglądów współczesnych mu arystotelików. Św. Tomasz jest przede wszystkim teologiem i filozofem, a nie przyrodnikiem; i dlatego zdaje się inaczej patrzeć na naukę Arystotelesa o wszechświecie, traktując pojęcia w niej zawarte jako materiał, nadający się do pogłębienia pojęć filozoficznych.

Oto ujęty w parafrazę tok jego myśli: Każda nauka winna zaczynać swoje dociekania od rzeczy najbardziej znanych i najbardziej oczywistych, a potem stopniowo przechodzić do mniej znanych. Spośród różnych rzeczy, jednym z najłatwiej obserwowalnych, a zatem i najbardziej znanych, jak również najbogatszym w pojęcia

składowe, jest ruch lokalny, a po nim idą zaraz w kolejności inne rodzaje ruchu. Dlatego pojęcia z nim związane - po pewnych modyfikacjach - nadają się do zilustrowania pojęć oderwanych. Zgodnie z tą zasadą św. Tomasz cały szereg pojęć zaczerpniętych z astronomicznej nauki Arystotelesa na swój sposób przetwarza i aplikuje do różnych tez filozoficznych i teologicznych, a zwłaszcza do teodycei[70]. Chodzi o takie pojęcia jak np. pierwszy poruszyciel - motor, przygodność i konieczność rzeczy, wzajemna zależność w dziedzinie rzeczy poruszających i poruszanych, przyczyn nadrzędnych i podporządkowanych itd. Zapewne na ukształtowanie się treści tych i tym podobnych pojęć wpłynął nie sam arystotelizm, ale i cały tysiącletni dorobek nauki Kościoła ściśle związany z doktryną Ojców Kościoła i Pismem św. Wpłynęły też dotyczące budowy świata wyobrażenia i poglądy babilońskie, pod których wpływem znajdowali się Żydzi, a które wywarły swoje piętno na Księgi Starego Testamentu. Dlatego sądzę, że zapoznanie się z przekonaniami astronomicznymi zarówno starożytnych Żydów jak i Arystotelesa czy Ptolemeusza - w takim ujęciu, w jakim dotarły one do św. Tomasza - może przyczynić się w znacznej mierze do zrozumienia nie tylko traktatów zawartych w tym tomie Sumy, ale i do zrozumienia całej Sumy, do rozumienia wielu trudnych pojęć filozoficznych i teologicznych także w innych jego dziełach.

I

Starożytni Żydzi nie uprawiali astronomii w sposób naukowy, nawet w ówczesnym tego słowa znaczeniu, a nawet się nią brzydzili. Jedyne obserwacje, jakich się podejmowali - i to dopiero po niewoli babilońskiej - były obserwacje faz księżyca, a zwłaszcza pierwszego jego ukazania się po nowiu, dla ustalenia obchodzenia paschy. Niemniej pewne wyobrażenia o budowie wszechświata, napływające od tych ościennych narodów, które zawodowo uprawiały astronomię albo raczej astrologię, ukształtowały pewien popularny pogląd na budowę wszechświata. Poglądy te poprzez autorów natchnionych znalazły swe odbicie w Księgach Starego Testamentu, które z kolei utrwaliły te poglądy w narodzie żydowskim na wiele stuleci.

Zasadniczym tekstem Pisma św., mówiącym o budowie wszechświata. jest pierwszy rozdział *Księgi Rodzaju*, mówiący o tym, jak Bóg stworzył niebo i ziemię w ciągu sześciu dni. Inne teksty Pisma św.[71] robią taką aluzję do wiadomości astronomicznych swoich współczesnych, wyrażając się często w formie przenośni, poetyckich porównań, tak że dziś trudno z nich wyodrębnić prawdziwe poglądy od metafor.

Na całość wszechświata składa się niebo ozdobione gwiazdami, które jest zarazem podnóżkiem stóp Bożych, oraz ziemia umieszczona w środku wszechświata. Ziemia jest okrągła - jak tarcza. oblana wokoło wodami i zamknięta widnokręgiem. W samym środku ziemi znajduje się Jerozolima wraz ze świątynią Boga. Ziemia opiera się na mocnych fundamentach w formie czterech słupów. Ponad ziemią rozpostarte jest sklepienie niebieskie zrobione z subtelnej materii, przeźroczystej a twardej niby metalowe lustro.

[70] Patrz dowody na istnienie Boga w 1. 2, 3 tom I str. 81-85.
[71] Patrz 2 Krn 8, 13; 14,4; Job 37,9; 37, 18; 38,31; Syr 43, 2-12; Iż 14, 12; 47, 13; 65, 11; 66, 1; Am 5, 26; Jud 1, 13.

Ponad nim znajdują się wody, które w czasie deszczu zraszają ziemię. Na firmamencie niebieskim są umieszczone światła niebieskie, czyli gwiazdy, słońce, księżyc. Ich najważniejszym zadaniem jest ozdabiać niebo, tak jak rośliny ozdabiają ziemię. Większe światło, to znaczy słońce, oświeca ziemię w dzień, a mniejsze: księżyc i gwiazdy oświecają w nocy. Mają one też za zadanie oddzielać światło od ciemności, czyli dzień od nocy. Światłość zarówno jak i ciemność wyobrażano sobie jako subtelną materię, która dzięki słońcu, a przede wszystkim, dzięki działalności Bożej, została rozdzielona na światłość, obejmującą świat w dzień, i na ciemność panującą w nocy - łagodzoną przez światła nocne. Wszystkie te światła czy ciała niebieskie mają również za zadanie wyznaczać dni, pory roku, oraz dać rachubę lat. Spośród konstelacji gwiazdowych znano Oriona, Hyady a nadto Arktura, Wenus jako gwiazdę poranną zwaną Lucifer, jakieś bliżej nieznane gwiazdy zwane Los i Nebo oraz Saturna zwanego Negal. Nie odróżniano oczywiście gwiazd od planet, a za to zawsze je łączono z jakimś demonem, bożkiem pogańskim i jego kultem. Dla tego wszystkie obserwacje nieba były dla nich wyrazem najwyższej bezbożności. Również opisu budowy świata zawartego w Piśmie św. nie starano się uzupełnić jakimiś badaniami, wychodząc z założenia, że Bóg w Księgach świętych wypowiedział pełną prawdę, choć może w sposób ukryty tak, że szukanie jej w innych
źródłach byłoby bezbożnością, a przynajmniej stratą czasu. Jedynie autor zwany Koheletem ma odwagę patrzeć na świat okiem przyrodnika i dziwić się jego mądrości i tajemniczości, ale i on uważa taką ciekawość za marność i pogoń za wiatrem.

Powyższy opis wszechświata można by uzupełnić na podstawie źródeł egipskich, chaldejskich, babilońskich, a nawet sumeryjskich. Stamtąd bowiem przenikały wiadomości astronomiczne do narodu żydowskiego. Nauka Sumerów jest dotąd, niestety, mało znana i z fragmentarycznych danych nie można wyrobić sobie właściwego poglądu. Wydaje się jednak, że poziom ich wiedzy znacznie przewyższał ton co o świecie wiedzieli Egipcjanie. Chaldejczycy czy Persowie. Egipcjanie wyobrażali sobie ziemię jako płaską, otoczoną wodami oceanów; na krańcach tych wód wyrastały góry, które na czterech rogach świata były szczególnie wysokie, bo stanowiły zasadniczą podporę sklepienia niebieskiego z wiszącymi nań gwiazdami. Chaldejczycy zaś byli przekonani, że poza wodami otaczającymi ziemię istnieje wysoki mur wyrastający z wody, podtrzymujący sklepienie i wody nad sklepieniem. Ponieważ ciężar takiej wody jest wielki, więc i sklepienie niebieskie jest odpowiednio silne. zrobione z metalu.

Egipcjanie prowadzili systematyczne obserwacje nieba dla celów praktycznych; mieli nawet tablice astronomiczne ułatwiające im obserwacje. Dzielili pas zodiakalny na konstelacje wyobrażające lwa, krokodyla, byka, postacie ludzkie. Podobnie i Chaldejczycy grupowali gwiazdy w konstelacje Łuku, Ryby, Skorpiona, Byka, Lwa. Porównanie obydwóch systemów między sobą oraz z systemem nazw greckich byłby nader interesujący, jednak nasza dotychczasowa znajomość tych zagadnień jest jeszcze zbyt słaba, by wyciągnąć jakieś wnioski co do wzajemnej zależności tych systemów. Można też przypuszczać, że wiedza astronomiczna wtajemniczonych była znacznie wyższa od pojęć popularnych tutaj przedstawionych. Dotyczy to zwłaszcza spuścizny

astronomicznej po Sumerach. Wiadomości nasze w tej dziedzinie są jednak jeszcze nader skąpe.

II

Wiedza astronomiczna Greków dotarła do średniowiecznej Europy częściowo przez bezpośrednią tradycję poprzez takich autorów, jak św. Augustyn, Bazyli W., Będą, J. Chryzostom, Boecjusz. Wiadomości jednak tą drogą docierające były bardzo fragmentaryczne Znacznie większe znaczenie miało zetknięcie się Europy ze starożytnością poprzez naukę arabską, która przejęła i rozwinęła wiedzę starożytnych. Głównym ośrodkiem astronomii arabskiej była Hiszpania, gdzie uczeni opracowali na nowo system Ptolemeusza i dodali do jego ośmiu sfer jeszcze dziewiątą. tzw. *'primum mobile'* - pierwszą poruszającą się, stojącą poza sferą gwiazd stałych. W XII w. przesunął się punkt ciężkości zainteresowań z systemu Ptolemeusza na system Eudoksosa i Arystotelesa, czyli na system kół współśrodkowych z centrum w środku ziemi. Nie było jednak w nim, jak u Arystotelesa, 55 sfer, lecz tylko 9. Popierał tę koncepcję Awerroes-Ibn-Ruszd (l126-1l98). Teorię ruchu ciał niebieskich opracował Alpetragius-Al Bitrudżi († ok. 1204). Jego zdaniem wszystkie ciała niebieskie poruszają się ze wschodu na zachód, ale z różną prędkością. Im sfera jest bardziej oddalona od ziemi, tym jest subtelniejsza i tym prędzej się porusza. W Hiszpanii miała też swoich zwolenników teoria trepidacji, według której ruch całego wszechświata ulega okresowym wahaniom, co zdaniem zwolenników tej teorii dobrze tłumaczyłoby niezgodności, jakie wówczas zaobserwowano w położeniach ciał niebieskich w stosunku do podanych w tablicach Ptolemeusza. (Były to pierwsze obserwacje ruchu precesyjnego osi ziemskiej). Wielki wpływ na średniowiecze wywarły też takie powagi nauki arabskiej, jak Ibn al-Haitan, Ahmed al-Fragani (Alfraganus), al.-Bitrudżi (Alpetragius), al.-Zarkali (Arzachel), twórca Tablic Toledańskich. Chociaż z powodu ustawicznych wojen wiele bibliotek arabskich zostało zniszczonych, to jednak również wiele dzieł - a zwłaszcza Arystotelesa i Ptolemeusza - zosta o z arabskiego przetłumaczonych na łacinę. Zasłużył się w tej dziedzinie Gerard z Kremocy (1114-1187), Alfons X Mądry, król Kastylii (ł226-1284), który zdobytą na Maurach bibliotekę kazał uczonym żydowskim i chrześcijańskim opracować i jej dzieła przełożyć na łacinę, oraz na nowo opracować Tablice Toledańskie. Wkrótce jednak tłumaczenia te okazały się niezgodnymi z oryginałami ksiąg Arystotelesa i Ptolemeusza; dlatego już w XIII w. pojawiają się bezpośrednie tłumaczenia tych autorów z języka greckiego. Wybitnym tłumaczem okazał się o. Wilhelm z Moerbecke (1215-1286), dominikanin, współpracownik św. Tomasza.

Po upadku nauki arabskiej dalsze prace astronomiczne podejmują - obok wymienionego już Alfonsa Mądrego – Jan Holwood (Sacrobosco) († 1250), Anglik, wykładający na uniwersytecie w Paryżu. Jego dzieło *Tractatus de Sphaera Mundi*, oparte na pracach al-Farganiego i al-Bathaniego, cieszyło się sława jeszcze w XVI wieku. Jan Buridanus (1300 - 1358), również z uniwersytetu paryskiego, krytykuje teorię ruchu Arystotelesa i wprowadza pojęcie impetu raz nadanego ciału, dzięki któremu ciało już

dalej porusza się samo, o ile na swej drodze nie napotka jakiejś przeszkody. Pojęcie to zaaplikował do teorii ruchu sfer niebieskich.

Mimo że teoria ekscentryków i epicykli Ptolemeusza miała wielu zwolenników, zwłaszcza w późniejszym średniowieczu, to jednak w czasach św. Tomasza, pod wpływem szkół arabskich, zdaje się mieć więcej zwolenników arystotelesowska teoria sfer homocentrycznych ze zredukowaną ich ilością. Do podniesienia powagi Arystotelesa przyczyniła się jego wszechstronność w opisie zarówno świata gwiazd, jak i podksiężycowego, jego filozofia i przyrodoznawstwo, oraz wykazanie doskonałej harmonii wszechświata, łączącej w sobie wielorakość rzeczy z ich hierarchicznym uporządkowaniem. Zresztą za czasów św. Tomasza nie bardzo rozróżniano oba systemy: Arystotelesa - oparty na fizyce i Ptolemeusza - oparty na geometrii. Dopiero w XVI wieku zaczęto się zastanawiać, który z nich lepiej pokrywa się z danymi obserwacyjnymi; i dopiero w tym właśnie wieku dokładność instrumentów pomiarowych, a więc i obserwacji astronomicznych, mogła przechylić szalę na korzyść jednego z systemów.

Podstawową cechą otaczającego nas świata, zdaniem starożytnych filozofów greckich, jest różnorodność tworów przyrody i ich zmienność. Mimo tej różnorodności we wszystkich tych rzeczach można wykryć pewien element powtarzający się, pewne właściwości o charakterze przeciwieństw, jak np. wilgotność i suchość, zimno i ciepło, gęstość i rzadkość, ciężkość i lekkość. Różnorodność więc ciał spotykanych w przyrodzie da się wytłumaczyć różnorodnością kombinacji tych podstawowych właściwości występujących w każdym ciele w różnej proporcji. Stąd już niedaleka droga myślowa do pojęcia czterech elementów składających się na budowę i właściwości tych ciał. A wiec: ziemia, wodan powietrze i ogień są tymi podstawowymi elementami wchodzącymi w skład każdego ciała. Tak wyobrażali sobie przyrodę filozofowie w czasach poprzedzających powstanie wielkich systemów filozoficznych Platona i Arystotelesa. Ten ostatni - rozważając zagadnienie zmienności świata, a zarazem niezmienności bytu oraz przeprowadzając klasyfikację zwierząt, roślin i minerałów, a wiec segregując je na rodziny, rodzaje, gatunki itd. - dochodzi do najogólniejszego schematu budowy wszelkich ciał fizycznych, ziemskich i niebieskich. Każde ciało - jego zdaniem - składa się z dwóch czynników: materialnego o charakterze tworzywa i strukturalnego zwanego często formą. Oba składają się na niezmienną naturę ciał i decydują o innych jego właściwościach. Czynnik formalny decyduje o jedności wewnętrznej danej rzeczy oraz o jej przynależności gatunkowej, zaś materialny - wraz ze stosunkami ilościowymi składowych elementów - jest odpowiedzialny za możliwość występowania wielu jednostek w obrębie tego samego gatunku. Związanie się ze sobą obu czynników w jedno ciało fizyczne tylko wtedy jest możliwe, gdy zachodzi odpowiednia proporcjonalność między uprzednio przygotowanym tworzywem, a czynnikiem formalnym. Ponieważ jednak istnieje pewnego rodzaju hierarchia wśród gatunków pod względem doskonałości, a więc również i wśród form, dlatego tworzywo - wykazując odpowiednie przygotowanie w stosunku do jednej formy - może okazać się niewystarczająco przygotowane do innej formy. To przygotowanie zawdzięcza nie sobie ani czynnikowi formalnemu, ale innej rzeczy, zewnętrznej, nań działającej jako tzw. przyczyna sprawczą. Czynnik formalny zaś im sam jest doskonalszy, tym bardziej udoskonala, czyli wypełnia możność czynnika

materialnego, począwszy od momentu, w którym oba czynniki zjednoczyły się w jedno ciało fizyczne.

Tak uformowana natura rzeczy wykazuje między innymi cechę, którą można by określić jako dążność do zajęcia odpowiedniego jej miejsca we wszechświecie, gdzie kończył by się jej ruch w tym kierunku i nastał stan odpoczynku. Tak więc ciała z natury swej ciężkie, dążą w dół, lekkie w górę. Ciężkość i lekkość, występujące w różnych ciałach w różnym stopniu, są związane z większą albo mniejszą ich materialnością. Jest to więc ostatecznie cecha, siła, porządkująca ciała we wszechświecie w hierarchicznie zorganizowaną całość, w której ciała subtelniejsze, a więc bardziej niematerialne, doskonalsze, znajdują się w wyższych sferach. a bardziej materialne - w niższych. Tak więc element zwany ziemią - idąc w dół jako najcięższy - zbiera się w centrum wszechświata, pokrywający się z centrum ziemi; następnie woda gromadzi się na powierzchni ziemi: z kolei powietrze wraz z chmurami wznosi się nad ziemią aż do sfery zagęszczonej i twardej zwanej firmamentem; ponad nią gromadzi się element ognia jako najgorętszy i najlżejszy; jest on mimo przeźroczystości firmamentu niewidoczny, bo zajmuje swoje właściwe miejsce; jest więc w spoczynku i nie wykazuje swojej aktywności, jaką miał na ziemi. Ogień sięga aż do sfery pierwszej, we właściwym tego słowa znaczeniu. tj. księżycowej. Następnie sfery występują w kolejności: sfera Merkurego, Wenus. Słońca, Marsa, Jowisza, Saturna i na końcu firmament gwiazd stałych. Jest to więc 8 sfer znanych zarówno Ptołemeuszowi, jak i Arystotełesowi. Arabowie dodali do nich - pod wpływem analizy dzieł Arystotelesa - jeszcze dalszą sferę: *Primum Mobile*, a chrześcijaństwo jeszcze dziesiątą: Niebo Empirejskie jako siedzibę świętych. Niektórzy późniejsi autorowie wstawiali jeszcze między sferą gwiazd stałych, zwaną firmamentem. a sferą *Primum Mobile*, dodatkową sferę wodną, krystaliczno-lodową[72]. Niezależnie od ilości sfer i ich kolejności obowiązuje zasada wyżej przytoczona, że ciała doskonalsze znajdują się na wyższej, a bardziej materialne na niższej sferze. Ogólnie mówiąc, natura ciał niebieskich i sfer, na których są one umieszczone, jest zasadniczo różna od natury ciał podksiężycowych, mimo że jedne i drugie są ciałami fizycznymi. Podksiężycowe, są to ciała złożone z czterech elementów. są zmienne i zniszczalne z tego powodu, że formy, W jakich one występują, nie wyczerpują możności czynnika materialnego; i dlatego nowa forma może wyprzeć dawną, tworząc nowe ciało. Ciała więc podksiężycowe ulegają zmianom substancjalnym, wzrostowi objętościowemu, zmianom lokalnym itd. pod wpływem innych ciał na nie działających. Ciała zaś niebieskie nie są utworzone z czterech elementów, lecz z piątej esencji, czyli kwintesencji, tak subtelnej i doskonałej, że związana jest ze swoją formą w sposób trwały. Forma tych ciał jest również tak doskonała, że wypełnia całkowicie możność kwintesencji, co wyklucza możliwość wszelkich zmian poza ruchem lokalnym. Ciała niebieskie m ają więc inne właściwości niż podksiężycowe: są niezniszczalne, wieczne. Sfery niebieskie np. mają twardość żelaza i przeźroczystość kryształu. Gwiazdy są jaśniejące, chociaż nie wiadomo dokładnie, czy są to ciała niebieskie jaśniejące przytwierdzone do firmamentu, czy też są to otwory, przez które jaśnieje substancja

[72] Patrz F. Januszewski, Suma Filozoficzna, Kraków 1992, s. 308.

niesłusznie zwana ogniem, wypełniająca swym splendorem niebo empirejskie - siedzibę świętych. Zakładając jednak - co jest bardziej prawdopodobne – że gwiazdy są ciałami niebieskimi, to trzeba twierdzić, iż są tak niezniszczalne, że nie tylko żadna nie może zaniknąć, ale i żadna nowa nie może powstać. Wprawdzie w 1572 r., w Kasjopei, pokazała się nowa gwiazda, poruszająca się tak jak inne gwiazdy - a więc na pewno nie była to kometa - która blaskiem przewyższała Wenus, po kilku jednak miesiącach jej blask spadł do trzeciej wielkości, a potem znikła zupełnie. Podobnie w roku 1603 pojawiła się w innym miejscu gwiazda o jasności równej Syriuszowi; są to jednak - jak mniemano – cudowne zjawiska uczynione przez Boga dla nieznanych celów[73]. Słońce, chociaż bardziej materialne niż gwiazdy - leży bowiem na niższej sferze - ma naturę gwiazd z tym, że oprócz świecenia i ozdabiania jeszcze ogrzewa ciała znajdujące się wewnątrz jego sfery. Samo jednak nie jest gorące, lecz tylko przekazuje ciepło ze sfer wyższych, a wynik ogrzewania zależy nie tyle od natury samego słońca, ile od dyspozycji ciała ogrzewanego. Tak więc samo słońce nie jest gorące. Gdyby nawet jakieś zwierzę dotknęło go głową, to nie więcej odczułoby jego ciepła niż normalnie przebywając na ziemi oświetlonej słońcem[74].

Księżyc ponieważ jest na najniższej sferze - jest najmniej doskonały. dlatego można na nim widzieć ciemniejsze plamy, które są spowodowane tym, że te części księżyca posiadają rzadszą materię, pobierającą światło. Materia więc księżyca już nieco upodabnia się do materii czterech elementów ziemskich.

Na pograniczu zaś sfery ognia i powietrza czasem tworzą się i zanikają komety. Nie są już zbudowane z kwintesencji, więc nie są trwałe. Ich elementami są ogień i wyziewy powietrzne, mgła oraz pewna jakaś tłustość. Słońce bowiem i gwiazdy wysysają z ziemi te wyziewy do wyższych warstw powietrza, gdzie zapalają się albo od iskry padającej ze sfery ognia, albo od piorunu, albo i od szybkiego ruchu własnego. Barwa komet jest też różna; zależy od składu i proporcji elementów; świecenie jej zaś zależy od ognia, od którego się zapaliła.

* * *

Panowało powszechne przekonanie, że nie tylko natura ciał niebieskich, ale i ich działanie, sposób poruszania się, a nawet w ogóle prawa rządzące sferami nadksiężycowymi i ciałami tam się znajdującymi są zasadniczo różne od działania, ruchu i praw panujących w świecie podksiężycowym. Bowiem właściwości ciał. ich sposób działania i inne cechy, a więc i prawa rządzące ciałami. są konsekwencją stopnia doskonałości ich natury w świeci e podksiężycowym, gdzie ciała złożone z czterech elementów są zmienne i nietrwałe, najbardziej dostrzegalną zmianą jest ruch lokalny. Spośród zaś różnokierunkowych ruchów lokalnych na świecie dominuje ruch prostolinijny. Jest on niedoskonały jak zresztą i inne spotykane na ziemi, bo jest skończony, przerywany, niestały. Takim ruchem nie mogą się poruszać ciała niebieskie. Najdoskonalszym jest ruch po kole; dlatego tylko taki może istnieć w sferach nad księżycowych. Doskonałość jego bierze się stąd, że samo koło jest najdoskonalszym tworem geometrycznym, bo każdy punkt jego okręgu jest równo odległy od środka

[73] Patrz Jan od św. Tomasza, Filozofia Naturalna, cz. III, Traktat o Meteorach, Turyn, Marietti 1933, str. 850.
[74] Tenże, Filozofia Naturalna, cz. IV, str. 240.

Jedynie ruch obrotowy koła może być ciągłym i nieprzerwanym, bo nie napotyka nigdzie na inne ciało, które by mogło przeszkodzić dalszej kontynuacji tego ruchu; stąd on jeden może być wiecznym. Taki więc ruch można jedynie przypisać sferom niebieskim. Jest więc niezbitym pewnikiem, że sfery niebieskie są koliste i obracają się ruchem kołowym jednostajnym, ciągłym, odwiecznym, pozostając zawsze w tej samej odległości od centrum wszechświata. Jeżeli jednak wydaje się nam, patrzącym z ziemi. że ruch sfer gwiazdowych nie jest jednostajny, to jest to tylko dowodem, że istnieje więcej przeźroczystych i dlatego niewidocznych sfer, tyle mianowicie, ile potrzeba do rozłożenia tych nieregularności na ruchy koliste, jednostajne, ciągłe. Tak więc narodziły się różne modele geometryczne wszechświata, próbujące uzgodnić obserwacje ruchu gwiazd i planet - ruchu okresowego, lecz nieregularnego - z powyższym postulatem.

Arystoteles wyliczał w innej nieco kolejności sfery planetarne niż to czynili uczeni średniowieczni, którzy pod tym względem przechylali się w kierunku nauki Ptolemeusza. Kolejność sfer zgodną z ich poglądami podałem na stronach poprzednich Zdaniem zaś Arystotelesa planety występowały w następującej kolejności: Księżyc, Słońce, Wenus, Merkury, Mars, Jowisz, Saturn. gwiazdy stałe. Arystotelicy arabscy dodali do tego jeszcze sferę: *Primum Mobile*, czy Pierwszą Poruszającą się, a chrześcijanie jeszcze Niebo Empirejskie - o czym już wspominaliśmy. Nie kolejność jednak sfer jest istotna dla tego modelu wszechświata, ale ich wzajemne położenie i sposób obracania Się. Sam pomysł Arystoteles wziął od Eudoksosa z Knidos (405-355), uzupełniając go tylko dodatkowymi sferami. Cały system polegał na szeregu kół współśrodkowych, których wspólny środek zbiegał się ze środkiem ziemi; do nich to gwiazdy były przytwierdzone na stałe. Sfera gwiazd stałych, poruszająca się ruchem dobowym, jednostajnym. tworzyła tylko jedną sferę. Słońce - ponieważ wykonuje prócz ruchu dziennego z inną prędkością niż gwiazdy stałe jeszcze ruch roczny, wznosząc się latem powyżej równika, a zimą schodząc poniżej niego - jest umieszczone na dwóch sferach o tym samym promieniu ze wspólnym centrum, umieszczonym oczywiście w środku ziemi i wszechświata, z tym jednak, że oś obrotu jednej sfery jest umieszczona na stałe w zenicie i nadirze[75], do sfery wyższej, natomiast oś drugiej sfery jest przymocowana do tamtej w biegunach ekliptyki i dokonuje pełnego obrotu względem tej osi w okresie rocznym, powodując tym samym wznoszenie Się słońca latem i opadanie w okresie jesienno-zimowym. Księżyc zachowuje się podobnie jak słońce, ale nadto wychyla się raz więcej, raz mniej od ekliptyki w granicach ok. 6° (miesiąc smoczy); musi więc posiadać trzy sfery, których osie obrotu mają względem siebie różne ustawienie. Jowisz i Saturn zachowują się podobnie jak Księżyc. a ponadto zataczają jeszcze pętle na tle gwiazd; muszą więc posiadać jeszcze czwartą sferę. Oś obrotu trzeciej sfery tych planet leży w płaszczyźnie ekliptyki, oś zaś czwartej tworzy z nią pewien kąt. Obie te sfery obracają się w przeciwnych kierunkach w okresie roku synodycznego, to jest czasu dzielącego jedną pętlę od drugiej. W wyniku nałożenia na siebie obu tych ruchów Jowisz i Saturn biegną po torze zbliżonym do ósemki, takiej, jak koń na torze wyścigowym. Dlatego ten rodzaj ruchu zwano biegiem konia.

[75] Nadir – punkt sklepienia niebieskiego znajdujący się pod horyzontem, przeciwległy zenitowi (przyp. red.).

Dla wytłumaczenia ruchów Marsa. Wenus i Merkurego uczeń Eudoksosa, Kalipos (370-300) dodać musiał tym planetom jeszcze po piątej sferze Tak więc istniało 29 sfer włożonych jedna w drugą. Arystotelesowi i te sfery nie wystarczały; wprowadza więc aż 55 sfer, trzymając się jednak ogólnego schematu wyżej wymienionych poprzedników. Podkreśla też wyraźnie pewną charakterystyczną właściwość tego systemu, a mianowicie, że między poszczególnymi sferami wszystkich planet nie może istnieć wolna przestrzeń i każda sfera musi być dopasowana do drugiej. Natura bowiem broni się przed próżnią; a po wtóre, sfera wyższa musi przekazywać swój ruch sferze niższej, co byłoby niemożliwe, gdyby między sferami istniała pusta przestrzeń. Z tak skonstruowanym wszechświatem wiąże się pojęcie umiejscowienia ciał. Ciała, jak już mówiliśmy, z natury swojej dążą do właściwego sobie miejsca, ale nie odbywa się to bez udziału sfer niebieskich, które nie tylko określają to miejsce właściwe-d1a ciał wewnątrz nich się znajdujących, ale i je jakoś wiążą. Przez miejsce Arystoteles rozumie „graniczną, nieruchomą, wewnętrzną powierzchnię ciała obejmującego dane ciało umiejscowione". Aplikując teraz to pojęcie do sfer wszechświata, stwierdza, że miejsce, w którym znajduje się ziemia, jest określone przez najniższą warstwę powietrza otaczającego ziemię, zaś odległość tej warstwy, graniczącej i stykającej się z powierzchnią ziemi, do środka wszechświata jest wtórną, nieistotną konsekwencją umiejscowienia, ale wiążącą się z pojęciem nieruchomości miejsca. Miejsce zaś sfery powietrza jest wyznaczone przez najniższe warstwy sfery ognia, otaczającego sferę powietrza wraz z ziemią. Podobnie ma się i z następnymi sferami. Ostatnia jednak sfera właściwie nie istnieje w jakimś miejscu, bo nie ma nad sobą jakiejś innej sfery, która by ją obejmowała i umiejscawiała. Można by tu mówić jedynie o miejscu nie w znaczeniu fizycznym, lecz tylko wyobrażeniowym. Wszechświat więc, jako całość, nie istnieje w jakimś miejscu nie podlega ruchowi lokalnemu. Należy tu zauważyć, że pojęcie miejsca w filozofii św. Tomasza - zdaniem H.D. Gardeil'a. ma charakter abstrakcyjny, zbliżony do dzisiejszego pojęcia matematycznego, określającego położenie jakiejś bryły w układzie współrzędnych z uwzględnieniem zbioru punktów otaczających ją, mimo że używa do definicji tego pojęcia słów Arystotelesa[76].

Świat podksiężycowy i niższe sfery - przez ton iż są objęte i ograniczone sferami wyższymi do zajmowania miejsca zgodnego z ich naturą - mają utrwalone swoje istnienie. Każda próba przesunięcia jakiegoś ciała z tego właśnie miejsca jest działaniem przeciwnym naturze tegoż ciała i w jakimś stopniu zagrożeniem pełni jego istnienia. Sfery wyższe, zapobiegając temu, wprowadzając do sfer niższych i świata podksiężycowego stan spoczynku, a przynajmniej stan równowagi, zapewniający trwałość światu. Ponieważ jednak sfery niebieskie różnią się między sobą stopniem doskonałości ich natury, więc można wśród nich wyróżnić również hierarchiczność uwzględniającą stopnie konieczności ich istnienia. Ciała mieszczące się w sferze podksiężycowej są bytami przygodnymi, to znaczy takimi, które mogą równie dobrze istnieć, jak i nie istnieć; a jeśli istnieją, to w sposób niekonieczny, przygodny. Przygodność ich istnienia wypływa nie tylko z tego, że natura ich jest złożona z

[76] Patrz H.D. Gardeil, Initiatio à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin, Cosmologie, Paris 1953.

elementów mogących przyjąć tę lub inną formę, ale i z tego, że są najdalej położonymi ciałami od najwyższej sfery obejmującej i konserwującej wszystko. Sfery nadksiężycowe natomiast są bytami koniecznymi, to znaczy istniejącymi trwale, w sposób konieczny, czyli nie mogącymi nie istnieć, choć pod tym względem są zależne od sfery najwyższej; jej bowiem zawdzięczają konieczność swego istnienia, a nie tylko własnej naturze. Sfera zaś najwyższa istnieje w sposób absolutnie konieczny i sobie jedynie tę konieczność zawdzięcza; dlatego też jest bytem koniecznym niezależnym. Należy tu podkreślić, że powyższe rozróżnienia odnoszą się - w pojęciach Arystotelesa - do świata materialnego; i dlatego nie można mu podsuwać skojarzeń między pojęciami bytu koniecznego z pojęciem Boga. To dopiero św. Tomasz powyższym rozróżnieniom na dał treść metafizyczną i użył do swoich dowodów na istnienie Boga i w pojęciu bytu koniecznego dostrzegł równoważność ze starotestamentowym określeniem Boga „Jestem, który Jestem”[77].

Inną konsekwencją hierarchizacji sfer jest ich wzajemne oddziaływanie na siebie w takiej kolejności, że sfera wyższa porusza niższą. Kierunek oddziaływania odwrotny jest niemożliwy. Tak więc sfera najwyższa porusza wszystkie niższe, sama zaś nie jest przez żadną inną poruszana, nie porusza też samej siebie, jest więc nieruchomą. Każdy bowiem ruch czy też zmiana tego ruchu musi mieć swoje źródło z zewnątrz ciała poruszającego się. Jeżeli jakieś ciało samo dokonuje zmian swego ruchu. to w tym wypadku należy w nim wyróżnić dwie części: jedną o charakterze motorycznym, a drugą bierną, poruszaną; to jednak nie może mieć zastosowania do najdalszej sfery; bowiem jest ona niezłożona (pomijając złożenie z materii i formy), prosta.

Wzajemne oddziaływanie sfer należy rozumieć również przyczynowo. W świecie podksiężycowym mamy do czynienia z przyczynami partykularnymi, jednostkowymi, powiązanymi między sobą zazwyczaj przypadkowo. Jest to działanie jednego ciała na inne, przypadkowo spotkane na drodze swego ruchu, wywołujące jakiś skutek, ale nie jakoby wyłącznie swoją mocą, lecz dzięki oddziaływaniu sfery wyższej. Sfera księżycowa działa jako przyczyna bardziej uniwersalna, gdyż jej działalności podlega wiele ciał podksiężycowych; jest jednak w swej działalności podległa wyższej sferze, bardziej uniwersalnej, od której czerpie swą moc przyczynową. Tak więc po kolei dochodzimy do pierwszej sfery, najdalszej, nieruchomej, która zarazem jest przyczyną pierwszą, mającą w sobie samej moc przyczynowania. Ona to udziela tej mocy sferom niższym, jej podporządkowanym. Wszystkie te podporządkowane sfery Arystoteles nazywa przyczynami drugimi dla podkreślenia ich odrębności od sfery najwyższej, jako przyczyny pierwszej, najbardziej uniwersalnej. Warunkiem koniecznym funkcjonowania przyczyn drugich, czyli tutaj sfer niższych, jest stały wzajemny kontakt W wypadku zaistnienia chwilowej nawet przerwy czy próżni między sferami, natychmiast ustałaby działalność przyczynowa sfer pozbawionych tego kontaktu z wyższymi sferami.

* * *

[77] Patrz E. Gilson, Elementy filozofii chrześcijańskiej, przekład T. Górski, Warszawa, Pax, 1965.

Punktem wyjścia systemu Ptolemeusza (100-168) nie są rozważania fizyczne czy metafizyczne, jak u Arystotelesa, lecz czysto geometryczne. Zawarł je w pierwszym i podstawowym swoim dziele, *Mathematike Syntaxis*, zwanym później *Megale Syntaxis*, w średniowieczu znanym jako *Almagest*. W następnym dopiero dziele *Hipoteza Planet* próbuje nadać rozważaniom geometrycznym sens fizyczny. Zaś ostatnie swoje dzieło *Tetrabiblos* poświęca astrologii. Pomysł do swojego geometrycznego modelu wszechświata zaczerpnął od swoich poprzedników, a zwłaszcza od Hiparcha (190-125) i Apoloniosa z Perge (262-200) Utworzyli oni dwa odrębne systemy tłumaczące ruchy planet wokół ziemi; oba jednak wychodziły ze wspólnego założenia podobnie jak i u Arystotelesa - że zarówno Słońce, jak i wszystkie planety, muszą poruszać się ruchem jednostajnym, jeśli nie względem ziemi, to przynajmniej względem jakiegoś punktu leżącego poza nią. W pierwszej koncepcji planety poruszają się po orbitach kołowych, ale środki tych kół nie leżą w środku ziemi, lecz poza nią. Tego rodzaju koła nazwano ekscentrykami. Ruch planet widziany ze środka takiego ekscentryku jest jednostajny, chociaż obserwowany z ziemi wydaje się niejednostajny. W drugim ujęciu tego problemu sfery niebieskie są kołowe, a środki tych kół pokrywają się ze środkiem ziemi, jednak planety nie są do swoich sfer przytwierdzone na stałe, lecz do innych kół o mniejszym, odpowiednio dobranym promieniu. Środki tych dodatkowych kół, zwanych epicyklami, poruszają się ruchem jednostajnym po właściwych sferach, które wtedy nazywają się deferentami, tj. jakby nosicielami epicykli. W wyniku nakładania się ruchu jednostajnego planety po epicyklu i środka tego epicyklu po deferencie otrzymujemy obraz rzeczywistego ruchu planety widzianego z ziemi.

Właściwie oba systemy wyznaczały prawie te same drogi obiegu planetom, z tym, że w drugim ujęciu przypominały bardziej elipsy niż koła. Ptolemeusz obydwa systemy razem zespolił, tak że deferenty są zarazem ekscentrykami, a po nich obiegają środki epicykli: Prawa ruchu poszczególnych planet i Słońca są nieco odmienne; np. Słońce biegnie po ekscentryku bez żadnego epicykla, zaś planety takie, jak Merkury i Wenus - towarzyszące zawsze Słońcu - biegną po epicyklach takich, że środek tych epicykłi leży zawsze na osi Ziemia - Słońce. Natomiast odcinek, łączący którąkolwiek z planet górnych; Marsa, Jowisza, Saturna ze środkiem jej epicykla, musi zawsze być równoległy do linii łączącej Ziemię ze Słońcem Księżyc natomiast biegnie po epicyklu, ale środek jego deferentu porusza się w przeciwnym kierunku niż Księżyc, choć obiega Ziemię w tym samym czasie, co i on. W wyniku tego tor Księżyca jest eliptyczny. Elipsa ta jest nawet znacznie wydłużona, bo stosunek osi wielkiej do małej wynosi 33 do 17. Ptolemeusz jednak nie zdawał sobie sprawy, że w takim wypadku średnica jego tarczy powinnaby znacznie się zmieniać w miarę oddalania się od ziemii.

Mimo tak złożonego systemu ekscentryków i epicykli, obserwowane ruchy planet wykazywały wychylenia od przewidywanych pozycji, co zdawało się nie zgadzać z postulatem jednostajności ich ruchów. Dlatego Ptolemeusz wprowadza dodatkowy punkt. zwany ekwantem, leżący poza ziemią i nie pokrywający się ze środkiem ekscentryka Ruch planety widziany z tego punktu jest już zupełnie jednostajny. W dziele *Hipoteza Planet* dochodzi Ptolemeusz do przekonania, że sfery,

o których mówił. są ciałami krystalicznymi, stykającymi się nawzajem w ten sposób, że ta część sfery, która w danym momencie jak najdalej od ziemi, styka Się z częścią najbliższą, sfery następnej, tj. wyższej. W ten sposób sfery całkowicie wypełniają wszechświat, nie zostawiając miejsc pustych i wzajemnie przekazują sobie ruch otrzyma ny od sfery najwyższej. Tak więc sfera najwyższa poprzez niższe oddziaływuje na losy świata podksiężycowe go. co z kolei daje podstawę do snucia rozważań astrologicznych.

Dziełem też Ptolemeusza jest pierwszy katalog 1022 gwiazd z wyceną ich jasności od wielkości pierwszej do szóstej. Gwiazd wielkości pierwszej jest 50, wielkości drugiej 45, trzeciej 208, czwartej 474, piątej 270 i w końcu szóstej 49. Nie podaje jednak swoich domysłów na temat ich rozmiarów. Tak więc poza Arystarchem z Samos (320-275), który dokonał pierwszych pomiarów wielkości Słońca i jego odległości od ziemi – stwierdził mianowicie, że Słońce jest 19 razy dalej od Ziemi niż Księżyc jest 300 razy od niej większe - starożytność i średniowiecze nie miały w tej dziedzinie jakichś większych osiągnięć. Niemniej w czasach późniejszych były prowadzone rozważania na ten temat. Ich wyniki znajdujemy np. u F. Januszewskiego
w dziele *Suma Filozoficzna*, Kraków l692, str. 310. Według tego wielkość gwiazd jest różna: najjaśniejsze, czyli klasy pierwszej, są większe od ziemi 107 razy; gwiazdy klasy drugiej pod względem objętości są większe od ziemi 90 razy; gwiazdy klasy trzeciej są większe 72 razy; klasy czwartej 54 razy; klasy piątej 39 razy; klasy szóstej 18 razy. Gwiazdy zaś mgliste ciemne są znacznie większe od ziemi, lecz wielkość ich jest niepewna. Saturn jest większy od ziemi 19 razy; Jowisz 95 razy, Mars jest prawie taki, jak Ziemia. Planety dolne są mniejsze od ziemi: i tak Wenus 73 razy; Merkury 52 razy; Księżyc 32 razy. Autor jednak nie podaje uzasadnienia tego zestawienia.

Na temat rozmiarów wszechświata jako całości panowało powszechne przekonanie aż do czasów Newtona, że jest on bardzo wielki, ale na pewno skończony. Św. Tomasz podziela to przekonanie. i próbując je uzasadnić podaje aż dwanaście argumentów[78]. Wydaje sięn że nie był pewny ich mocy przekonywującej i dlatego nadrabia liczbą. Pomijając argumentację filozoficzną św. Tomasza, przytoczę jego dowód geometryczny w parafrazie, nie dlatego, że jest najmocniejszy, ale że dziś może się nam kojarzyć z postulatem o równoległych przecinających się w nieskończoności, znanym z geometrii Łobaczewskiego. Ciało - zdaniem św. Tomasza - o rozmiarach nieskończonych nie mogłoby się poruszać ruchem obrotowym, nie mówiąc już o ruchu postępowym, gdy tymczasem ostatnia sfera gwiazd stałych wykonuje dobowy ruch wokół ziemi, więc nie jest nieskończenie odległa. Aby uzasadnić pierwsze zdanie metodą sprowadzenia do niedorzeczności, należy sobie pomyśleć jakieś ciało nieskończenie wielkie, obracające się wokół swego środka. Przez ten środek należy poprowadzić linię prostą nieskończoną, obracającą się wraz z tym ciałem. następnie drugą prostą nieskończoną, nie przechodzącą przez ten środek, stałą, tj. nieruchomą, nie obracającą się wraz z tym ciałem. Otóż jeżeli w pewnym położeniu tego ciała obie linie będą się przecinać, to w miarę obrotu ciała punkt przecięcia będzie się oddalał w nieskończoność, przesuwając się po linii nieruchomej. Ponieważ jednak nieskończoność jest aktualnie niewyczerpalna, więc punkt

[78] Patrz Komentarz do I De Caelo et Mundo, lec. 10 oraz Suma Teologiczna, 1, 7, 3 odp., t. 1, str. 143-144.

ten nie dobieg nie w skończonym czasie do pozycji końcowej, a tym samym prosta ruchoma nie będzie mogła oderwać się od nieruchomej, sama nieruchomiejąc w pewnej pozycji wraz z ciałem nieskończenie wielkim. Ruch więc obrotowy takiego ciała jest niemożliwy.

III

Podsumowując systemy Arystotelesa i Ptolemeusza, otrzymujemy model wszechświata naiwnie realistyczny[79] w tym znaczeniu, że wszystkie zaobserwowane właściwości świata, a zwłaszcza dotyczące ruchu, są uważane za absolutnie obiektywne, prawdziwe, związane z naturą ciał poruszających się w tymże wszechświecie. Nadto świat ten, w którym każde ciało w całej hierarchii bytów ma swoje stałe miejsce, odpowiadające naturze, jest pod wieloma względami tak wewnętrznie powiązany i do tego stopnia jednolity, że mimo obrotów sfer jest światem statycznym. Ta jego statyczność jest przyczyną jego trwałości i niezmienności. Istnieje, bo jest niezmienny w swej strukturze, a jest niezmienny, bo jest statyczny.

Obydwie zasady, tak fundamentalne dla dawnych systemów, zostały zakwestionowane przez Kopernika. On właśnie pierwszy wprowadza zasadę relatywności ruchu, sądząc że obserwowane ruchy ciał niebieskich są wynikiem zarówno ich własnych, jak i ruchu obserwatorra, a więc zależą od czynników obiektywno-subiektywnych. Wszelka bowiem zmiana co do miejsca. jaką dostrzegamy - pisze Kopernik - powstaje albo na skutek ruchu obserwowanego przedmiotu, albo na skutek ruchu obserwatora, albo też na skutek niejednakowej zmiany jednego i drugiego. To, że obserwujemy ziemię jako nieruchomą. a słońce, planety i gwiazdy jako ruchome, jest wynikiem wzajemnych ruchów względem siebie ziemi i ciał niebieskich. Tak więc Kopernik zapoczątkował model świata dynamicznego, w którym wszystkie ciała poruszają się względem siebie. Umieszczając natomiast słońca w centrum wszechświata i każąc ziemi je okrążać w imię prostoty takiego modelu geometrycznego, spowodował rewolucję obalającą cały hierarchiczny porządek wszechświata, Dlatego od razu rodzi się problem, czy taki wszechświat mógłby istnieć w sposób trwały, skoro brak w nim jakiegokolwiek czynnika porządkującego, a ciała nie zajmują miejsc właściwych ich naturze, gdzie ciężka, materialna ziemia musi krążyć wokół lekkiego, prawie niematerialnego słońca? Nadto ziemia, a wraz z nią i człowiek, przestali zajmować we wszechświecie centralne, uprzywilejowane miejsce. A przecież człowiek jest najważniejszym stworzeniem we wszechświecie. Czyż więc system proponowany przez Kopernika nie jest antyhumanistyczny i antyteologiczny?

Odpowiedzi na te pytania nie było ani w dziele Kopernika. ani Keplera, który w sto lat później rozwinął od strony geometrycznej jego teorię. Zdaniem Keplera planety krążą wokół słońca nie po orbitach kołowych, lecz eliptycznych, słońce zaś znajduje się w jednym z jej ognisk, stąd prędkość planety w pobliżu słońca jest większa niż w pozycji oddalonej tak, że promień wodzący planety w jednakowych odstępach czasu zakreśla

[79] Model geocentryczny nie jest błędem, bo wolno jest przedstawiać układ wszechświata tak, jak on się przedstawia obserwatorowi znajdującemu się na ziemi. W naturze nie ma punktów uperzywilejowanych. Patrz Władz. Zonn, Kosmologia, w Astronomia popularna, praca zbiorowa, Warszawa 1972, str. 390-392 (przypis tłumacza).

równe pola, zaś okres obiegu planety jest zależny od średniej jej odległości od słońca. Kwadraty mianowicie okresów obiegu planet po swych orbitach wokół słońca są proporcjonalne do trzeciej potęgi ich średniej od niego odległości. Z takiego rozwinięcia teorii kopernikańskiej powstało jeszcze jedno dodatkowe pytanie. Co przyspiesza ruch planet w jednych pozycjach, a co go hamuje w innych, skoro ani ruch, ani jego zmiana nie może pochodzić od samego poruszającego się ciała, lecz od czynnika jakiegoś zewnętrznego?

Problem dynamicznego obrazu świata, a jednak mogącego trwale istnieć. rozwiązał dopiero Newton w dwieście lat po Koperniku, odkrywając prawo powszechnego ciążenia. Wszystkie ciała przyciągają się wzajemnie z siłą proporcjonalną do iloczynu ich mas. a odwrotnie proporcjonalną do kwadratu ich wzajemnej odległości. Ta właśnie siła grawitacji jest przyczyną poruszającą ciała z różną prędkością po ich orbitach. a nadto jest czynnikiem porządkującym wszechświat. Ciała bowiem mimo wzajemnego przyciągania nie spadają na siebie, gdyż w ich ruchu obrotowym po orbitach siła wzajemnego ciążenia jest równoważona przez siłę odśrodkową. Po takich więc orbitach - oczywiście zgodnie z prawami Keplera - na których wszystkie siły działające na ciało wzajemnie się równoważą, a zatem i znoszą, ciało niebieskie może poruszać się nieustannie. A więc ‘miejscem właściwym’ w sensie arystotelesowskim dla ziemi i planet w tym nowym ujęciu jest taka ich pozycja, w której równowaga sił zapewnia im trwałe istnienie mimo odwiecznego ruchu i mimo tego, że ziemia nie zajmuje centralnego miejsca we wszechświecie.

To prawo powszechnego ciążenia do dziś uważamy za słuszne nie tylko w odniesieniu do naszego układu planetarnego, ale i dla całej naszej Galaktyki czy dowolnego układu ciał związanych dostrzegalną siłą wzajemnego przyciągania. Niemniej teoria względności, jaka się pojawiła w pierwszej połowie naszego wieku wniosła do naszego zagadnienia nowe rozumienie roli. jaką odgrywa przestrzeń w oddziaływaniu grawitacyjnym ciał na siebie. W ujęciu newtonowskim przestrzeń wokół ciał niebieskich jest absolutnie pusta, nie tylko w tym znaczeniu, że Newton nie wiedział nic o istnieniu materii międzygwiazdowej, której ilość we wszechświecie dziś możemy porównywać z ilością materii zawartych w ciałach niebieskich lecz również w tym znaczeniu, że jest tworem abstrakcyjnym, bardziej wyobraża1nym niż fizycznym. Ciała więc nie mogą oddziaływać na przestrzeń, natomiast przestrzeń oddziaływuje na ciała w niej zawarte, jest przecież ‘nośnikiem’ sił grawitacyjnych. Otóż ogólna teoria względności z całym naciskiem podkreśla fizyczny charakter przestrzeni międzygwiezdnej, używając do jej opisu celowo nie pojęć oderwanych, jak metr czy sekunda lecz rzeczy konkretnych, takich jak sztywny pręt służący da mierzenia długości i zegar do mierzenia czasu. Takim zegarem maże być jakiekolwiek zjawisko fizyczne o wystarczająco regularny m i długim przebiegu. Ciała więc niebieskie wytwarzają w przestrzeni je otaczającej stan napięcia, a oddziaływując na nią, kształtują ją, nadając pewne właściwości geometryczne. Dlatego mówi się o geometrii przestrzeni fizycznej. Jej twierdzenia dotyczą ciał fizycznych, dlatego pod stawowe pojęcia geometrii, takie jak punkt, prosta, trzeba tu zawsze wiązać z obiektami przyrody. Bez tego powiązania geometria nie przedstawia wartości da fizyka. Tak więc punktem może być każde ciało fizyczne. np. gwiazda czy też galaktyka, byle tylko w

porównaniu do innych wymiarów można było pominąć jej wielkość. Linią prostą będzie tor przebiegu promienia świetlnego z jednego punktu przestrzeni do drugiego poprzez pole grawitacyjne o różnych lokalnych natężeniach. Będzie to zarazem najkrótsza droga łącząca oba te punkty, czyli linia geodezyjna, niekoniecznie pokrywająca się z linią prostą, znaną z geometrii Euklidesa. Badając więc prawa rozchodzenia się fal elekromagnetycznych, badamy tym samym geometrię przestrzeni fizycznej: i odwrotnie, znając jej geometrię, możemy powiedzieć, jak ona wpływa na zachowanie się ciał i procesów fizycznych. Mamy więc do czynienia ze wzajemnym oddziaływaniem ciał na przestrzeń i przestrzeni na ciała.

Przechodząc z rozważań nad makrokosmosem do mikrokosmosu, gdzie rządzą prawa mechaniki kwantowej, można by również zastanawiać się nad mikrostrukturą przestrzeni fizycznej, czy przypadkiem i ona nie ma struktury kwantowej i tej swojej kwantowości nie rzuutuje na procesy w niej zachodzące? Jeżeli tak. to wówczas nawet czas związany z tą przestrzenią i procesami musiałby również mieć charakter nieciągły. Zdaniem np. Jana od św. Tomasza, jednego z klasycznych komentatorów nauki św. Tomasza z Akwinu, związek między właściwościami fizycznej przestrzeni, ruchem ciał w tejże przestrzeni i czasem z nim związanym jest tak ścisły, że ciągłość czy dyskretność (nieciągłość) przestrzeni musi pociągnąć za sobą ciągłość czy dyskretność ruchu w niej się odbywającego oraz czasu z nim związanego.

* * *

Inna charakterystyczną cechą modelu wszechświata w ujęciu starożytnych jest - jak to już widzieliśmy - jego hierarchiczność, przejawiająca się w uporządkowaniu ciał niebieskich pod względem doskonałości materii, z jakiej zostały utworzone, oraz pod względem miejsca bardziej lub mniej uprzywilejowanego we wszechświecie. Wypada więc z kolej zastanowić się. jak te pojęcia zostały ocenione przez naukę współczesną.

Należy zauważyć. że newtonowskie prawo powszechnego ciążenia byłoby niezrozumiałe, gdyby równolegle do odkryć z dziedziny mechaniki nieba nie rozwijało się przekonanie, że ciała niebieskie nie są zbudowane z jakiejś subtelnej kwintesencji, lecz z tej samej materii, co ziemia, choć są od niej znacznie większe i gorętsze. Gwiazdy zresztą powstały - jak sądził Newton - wraz z planetami z jakiegoś wspólnego, wielkiego obłoku rozproszonej materii, która pod wpływem sił grawitacyjnych zaczęła skupiać się w centralnym punkcie ciężkości tegoż obłoku, co z kolei spowodowało wzrost temperatury i narodziny gwiazdy. Jednak przypuszczenie, że słońce i gwiazdy są zbudowane zasadniczo z tej samej materii. co i ziemia, mogło znaleźć swoje uzasadnienie dopiero po zastosowaniu analizy widmowej światła wysyłane go przez te ciała niebieskie. Metodę tę zawdzięczamy pracom J Fraunhofera (1815), Bunsena R. i Kirchoffena (1855). Oczywiście że dzisiaj poddajemy ana1izie widmowej nie tylko światło widzialne, pochodzące od słońca i gwiazd, ale i promieniowanie w zakresie fal. rentgenowskich obserwowanych z pokładów pojazdów kosmicznych oraz fale radiowe w granicach od 1.5 mm do 20 m, czyli w takich, na jakie pozwala przepuszczalność atmosfery ziemskiej. Nadto przy okazji lotów kosmicznych załogowych i bezzałogowych badano bezpośrednio cząstki wchodzące w skład wiatru słonecznego, a więc pochodzące od

słońca. Mamy też pierwsze detektory fal grawitacyjnych oraz detektory neutrin. Tak rozbudowana metoda znacznie poszerza naszą znajomość materii pozaziemskiej i procesów w niej zachodzących; nie daje jednak dostatecznego wglądu do wnętrza słońca, a tym bardziej i innych gwiazd. Możemy się tylko domyślać, jakie warunki tam panują, a więc jaki jest skład chemiczny, temperatura, ciśnienie, wymiana energii między warstwami głębszymi, a bardziej powierzchownymi. jakie tam się odbywają przemiany jądrowe itp. Przypuszczamy więc, że przeciętna gwiazda, np. słońce. jest kulą gazową, zbudowaną w 2/3 swej masy z wodoru. w 1/4 z helu; inne pierwiastki, takie jak tlen. azot, węgiel, krzem. żelazo itd. znajdują się tam w znikomych ilościach. Zapewne cięższe pierwiastki skupiają się, a może nawet tworzą, w centralnych częściach gwiazdy, ale i tam ilościowe przeważa wodór i hel. Domysły starożytnych, że gwiazdy są zbudowane z kwintesencji, czyli materii odrębnej niż ziemia, nie były zupełnie bezpodstawne; stan bowiem materii w gwiazdach jest zasadniczo różny od tego. do którego przywykliśmy na ziemi. Określamy go jako czwarty stan materii albo stan plazmy. Temperatura bowiem przeciętnej gwiazdy . waha się od 3000 albo i 10.000 przy powierzchni do kilkunastu albo i kilkudziesięciu milionów stopni Kelwina we wnętrzu. W tych warunkach wszystkie pierwiastki są w stanie daleko posuniętego zjonizowania i tworzą właściwie mieszaninę wolnych elektronów, jonów dodatnio naładowanych oraz jeszcze nie zjonizowanych atomów, przy czym temperatura poszczególnych składników może znacznie się różnić. We wnętrzu zaś gwiazdy temperatura jest już tak wysoka, że prawdopodobnie wszystkie atomy są w stanie całkowitego zjonizowania. W wyniku jonizacji materii gwiazdowej zmieni się oczywiście jej ciężar cząsteczkowy, gdyż teraz będzie się mieściło więcej cząstek w tej samej objętości niż w wypadku gazów nie zjonizowanych średni ciężar cząsteczkowy materii gwiazd podobnych do słońca, uwzględniając skład procentowy wszystkich pierwiastków, wynosi 0.6. Poza tym materia ta zachowuje się jak gaz doskonały przynajmniej tak długo, jak długo gwiazda, a raczej jej wewnętrzne warstwy, są w stanie równowagi mechanicznej. Jonizacja materii gwiazdowej może zajść tak daleko, jak np. w wypadku białych karłów n że wnętrze gwiazdy może być zbudowane ze sprasowanych jąder atomowych o gęstości około 2 ton na cm^3. Należy również liczyć się z możliwości. a istnienia gwiazd już nieświecących, zbudowanych wyłącznie z samych jąder atomowych, a może nawet z samych neutronów. Materia gwiazdowa, będąca w stanie plazmy, posiada odrębne właściwości; w poszczególnych obszarach gwiazdy mogą powstawać pola elektryczne dodatnie i ujemne o wielkim natężeniu, prądy elektryczne długotrwałe spowodowane doskonałym przewodnictwem materii oraz potężne pola magnetyczne dochodzące do 35.000 erstedów. w wyniku tych zjawisk może nastąpić miejscowy wzrost temperatury, nawet w warstwach powierzchniowych do milionów stopni.

Przejdziemy z kolei do pojęcia uprzywilejowanego miejsca we wszechświecie. Jak to już o tym była mowa, Kopernik podważył pojęcia starożytnych i w swym modelu wszechświata umieścił słońce zamiast ziemi w centralnym, uprzywilejowanym miejscu, nieruchomym. Inne ciała niebieskie oraz ziemia miały obracać się wokół tego miejsca. Newton obalił i to ostatnie przekonanie. Wprawdzie Słońce zajmuje centralne stanowisko, ale tylko w naszym układzie planetarnym, wraz z nim jednak porusza się względem

innych punktów odniesienia. Zgodnie z newtonowskim modelem wszechświata istnieje gdzieś w określonym miejscu jego centralny punkt ciężkości, nieruchomy, względem którego wszystkie ciała niebieskie poruszają się ruchem bezwzględnym. Przy odpowiedniej znajomości rozkładu materii w przestrzeni, zarówno taki punkt ciężkości, jak i ruch bezwzględny ciał niebieskich względem niego, dałby się wyznaczyć. Powyższe sformułowanie nauki Newtona jest oczywiście późniejszą modyfikacją jego osobistych poglądów na tę sprawę. On sam był przekonany. że taka absolutna przestrzeń, obejmująca cały wszechświat, nie ma charakteru fizycznego, lecz jest jakby atrybutem Bożym. dzięki któremu jest On obecny - w całym wszechświecie i dzięki niemu może w nim działać.

Szansa, jeśli nie na odszukanie takiego punktu ciężkości całego wszechświata. to przynajmniej na wykrycie ruchu ziemi względem niego a właściwie względem absolutnej przestrzeni, którą wypełnia, jak sądzono, nieruchomy eter jako ośrodek ruchu falowego światła - pojawiła się z chwilą podjęcia prób przekonania się o realności hipotezy eteru na drodze pomiarów różnicy prędkości światła mierzonej w kierunku zgodnym z ruchem ziemi wokół słońca i w kierunku doń prostopadłym. Można się było spodziewać, że w doświadczeniach Michelsona i Morleya prędkość ziemi wynosząca blisko 30 km/sek. odbije się na wynikach pomiarów i da w efekcie przesunięcie prążków interferencyjnych widma o 0,37 prążka. Jednak nie wykryto żadnego przesunięcia widma promienia świetlnego, mimo że dokładność urządzenia doświadczalnego pozwalała na ocenę przesunięcia z dokładnością do 0.01 prążka. Dyskusja nad wynikami tych doświadczeń doprowadziła do wniosku, że prędkość laboratorium nie odbija się w wynikach pomiarów prędkości światła, a więc prędkość światła w układzie odniesienia poruszającym się ruchem jednostajnym względem całości wszechświata. jak i w układzie spoczywającym, jest wielkością stalą. A zatem nie ma szans na wykrycie drogą doświadczenia istnienia ruchu jednostajnego o charakterze bezwzględnym w fizyce mamy więc do czynienia jedynie z ruchem względnym jednego ciała względem drugiego. Tak więc i centralny punkt wszechświata stracił swój uprzywilejowany charakter. Można nawet spodziewać się że żaden z obszarów wszechświata wziętych w takich rozmiarach, by można uważać iż gęstość materii w nim zawartej jest wszędzie taka sama, nie jest uprzywilejowany w stosunku do innego podobnego obszaru, lecz że wszędzie zarówno wyniki obserwacji różnych zjawisk. jak i prawa tam rządzące będą takie same. Tak więc upadła w tej dziedzinie dawna idea hierarchiczności wszechświata.

Nie jest natomiast dotąd rozstrzygnięte zagadnienie, czy wszechświat nie jest zbudowany hierarchicznie pod względem rozkładu materii w nim zawartej. Wiemy bowiem, że gwiazdy tworzą wielkie zgrupowania zwane galaktykami. Galaktyki również nie wypełniają równomiernie przestrzeni, lecz tworzą większe zgrupowania zwane gromadami galaktyk. Nasza np. Galaktyka wchodzi w skład około 25 innych galaktyk tworzących razem tzw. Grupę Lokalną. Składnikami tej grupy są: dwa Obłoki Magellana, Mgławica Andromedy, dwie spiralne odkryte w roku 1968 r. Maffe 1 i Maffe 2 i kilkanaście innych. Dokładna ich liczba nie jest znana z powodu trudności obserwacyjnych. Bowiem jądro naszej Galaktyki i ciemna materia, zalegająca jej płaszczyznę równikową, przesłania widok dużej części nieba. Podobnych zgrupowań galaktyk znamy wiele, np. w Warkoczu Bereniki, w Perseuszu itd. F. Zwicky podaje

katalog 10.000 gromad galaktyk. Nie wiemy jednak, czy takie gromady tworzą jakieś nadrzędne zgrupowania gromady gramad, a te z kolei jeszcze większe zbiorowiska. Zdaje się jednak że i pod tym względem wszechświat nie jest hierarchicznie zbudowany. Co najwyżej cały obszar wszechświata dostępny dla naszej dzisiejszej obserwacji, a więc o promieniu mniej więcej 10 miliardów lat świetlnych, można by uważać za jedną metagalaktykę. Problem ten jest więc nadal otwarty.

* * *

Na zakończenie należało by jeszcze powrócić do poruszanego już zagadnienia wielkości wszechświata. Pod wpływem Newtona - i późniejszych osiągnięć fizyki opartej na idei mechanicystycznej - utrwaliło się przekonanie, że wszechświat jest zbudowany na wzór doskonałej maszyny, w której panują powszechne konieczne i jednoznaczne prawa. Znaczy to, że obejmują one swym zasięgiem zarówno wszechświat jako całość, jak i każda nawet najmniejszą jego część i że - znając aktualny stan materii i sił we wszechświecie - można w sposób bezbłędny przewidzieć jego losy przyszłe i odtworzyć jego przeszłość. Tymi powszechnymi prawami są prawa mechaniki newtonowskiej. zwanej dziś klasyczną oraz geometria Euklidesa. Zgodnie z postulatami tejże geometrii wszechświat - a przynajmniej przestrzeń doń należąca - jest nieskończona. Stanowisko takie zdawało się raz na zawsze przekreślać dawne wyobrażenia starożytnych. Dopiero w XX wieku - wraz z pojawieniem się różnych teorii kosmologicznych, opartych na ogólnej teorii względności - problem ów został na nowo postawiony. Mówi się jednak dzisiaj nie tyle o wszechświecie, ile o wielkości modelu, który ma go wyobrażać. Taki model jest przede wszystkim schematycznym uproszczeniem tej części wszechświata, jaka jest dostępna naszej obserwacji. Dotyczy rozkładu materii we wszechświecie, form jej występowania, najważniejszych procesów w niej występujących i praw nimi rządzących. Następnie rozszerzamy go na obszary trudne, czy nawet niedostępne obserwacji w tej nadziei, że nie odbiegają one zbytnio od naszego schematu. Nie widać bowiem żadnej racji, która by kazała przypuszczać, iż warunki panujące w naszym otoczeniu są jakieś zasadniczo inne niż w dalszych częściach wszechświata. Tego rodzaju interpolacja modelu na dalsze obszary wszechświata przysparza cały szereg trudności. Trudno np. ocenić, które procesy obserwowane w świecie są ważne, a które nie. Może się bowiem zdarzyć, że proces niezauważalny w małym obszarze, może się stać w skali astronomicznej procesem bardzo ważnym. Dlatego uwzględniając jedne, a pomijając inne procesy w danym modelu, potrzeba wielkiego wyczucia twórczego. Podobnie ma się sprawa z twierdzeniami fizyki. Prawa fizyki nie mają charakteru bezwzględnego; są tylko bardziej lub mniej dokładnym odzwierciedleniem rzeczywistości wypowiedzianej w języku matematyczno-ilościowym: ponadto są sprawdzone na stosunkowo małym obszarze wszechświata, a najczęśc ej w ziemskim laboratorium; dlatego zanim zostaną zastosowane do modelu obrazującego całość wszechświata, trzeba je jakoś zmodyfikować, uogólnić czy nawet wprowadzić nowe prawa nie uzasadnione jeszcze na terenie fizyki, zgodne jednak z ogólnym wyczuciem ich prawdopodobieństwa. Ogólnie mówiąc, należy się bardzo poważnie liczyć z tym, że prawa dotyczące wielkich obszarów wszechświata mogą różnić się znacznie od praw obowiązujących w obszarach małych,

nie w sensie jakiegoś wzajemnego wykluczania się, lecz stopniowego przejścia jednych praw w drugie w miarę stopniowego przechodzenia z obszaru małego do wielkiego. Samemu pojęciu modelu można by postawić szereg zarzutów że np. w samym założeniu tkwi pewna tolerancja jego niezgodności z obserwacjami, że zbyt wielką rolę gra tu intuicjonizm, aprioryzm, że model tak otrzymany jest bardzo trudny, a może nawet i niemożliwy do doświadczalnego zweryfikowania. Niemniej opracowanie modeli daje lepsze zrozumienie wielu procesów zachodzących we wszechświecie i wytycza dalsze kierunku badań i obserwacji.

Modele wywodzące się z ogólnej teorii względności, mówiąc o geometrii przestrzeni, wysuwają twierdzenie, że małe obszary wszechświata można uważać za prawie euklidesowe. W tych obszarach nierównomierne rozmieszczenie materii powoduje nierównomierne zakrzywienie przestrzeni. Natomiast geometria wszechświata jako całości nie może być typu euklidesowego nieskończonego, lecz przeciwnie, należy spodziewać się weryfikacji takiej geometrii przestrzeni fizycznej, która przyjmuje przestrzenną ograniczoność wszechświata, stałą jego krzywiznę, różną od zera średnią gęstość jego materii. Wielkość wszechświata dałaby się z grubsza oszacować, gdybyśmy znali aktualną ilość materii w nim istniejącej. Ponieważ ogólna teoria względności znalazła już dość liczne potwierdzenia, więc i tezę o ograniczoności przestrzeni fizycznej wszechświata można uważać za hipotezę bardzo prawdopodobną, choć zapewne do ostatecznego jej potwierdzenia jest jeszcze daleko.

Czytelnik, który cierpliwie prześledził los podstawowych pojęć kosmologicznych starożytności, jak je starałem się przedstawić w powyższym wprowadzeniu do nauki św. Tomasza, zdaje sobie sprawę z ogromnego przewrotu, jaki dokonał się w ciągu wieków. Niemniej wydaje się, że mimo zasadniczych przemian w pojęciu o wszechświecie i wielokrotnego zrywania z myślą starożytnych, pewne idee - chociaż w zmienionej formie, wzbogaconej pracą dwudziestu wieków - powracają i na nowo zyskują sobie prawo obywatelstwa w nauce, czekając na dalsze rozstrzygnięcia.

Przed filozofem, interesującym się postawą św. Tomasza wobec zagadnień kosmologicznych jemu współczesnych, jak już o tym wspominaliśmy, otwiera się inne jeszcze zagadnienie, a mianowicie: czy pojęcia dzisiejszej kosmologii i innych nauk szczegółowych niosą ze sobą jakiś ładunek filozoficzny? Jeżeli tak, to czy można te pojęcia - po przetłumaczeniu na język filozoficzny - wcielić do systemu doktrynalnego św. Tomasza? Jego bowiem filozofia nie tworzy jakiegoś zamkniętego systemu, który by nie był zdolny do przyjęcia nowych myśli bez naruszenia całości. Jeżeli jednak odpowiedź trzeba by dać negatywną, to powstaje nowe pytanie: czy można uważać filozofię i osiągnięcia nauk szczegółowych jako dwa odrębne punkty widzenia tej samej przebogatej rzeczywistości otaczającego nas świata, które wzajemnie się uzupełniają mimo drobnych konfliktów czy nieporozumień?

TRZY GRAFICZNE MODELE WSZECHŚWIATA: Biblijny, Arystotelesa, Ptolemeusza

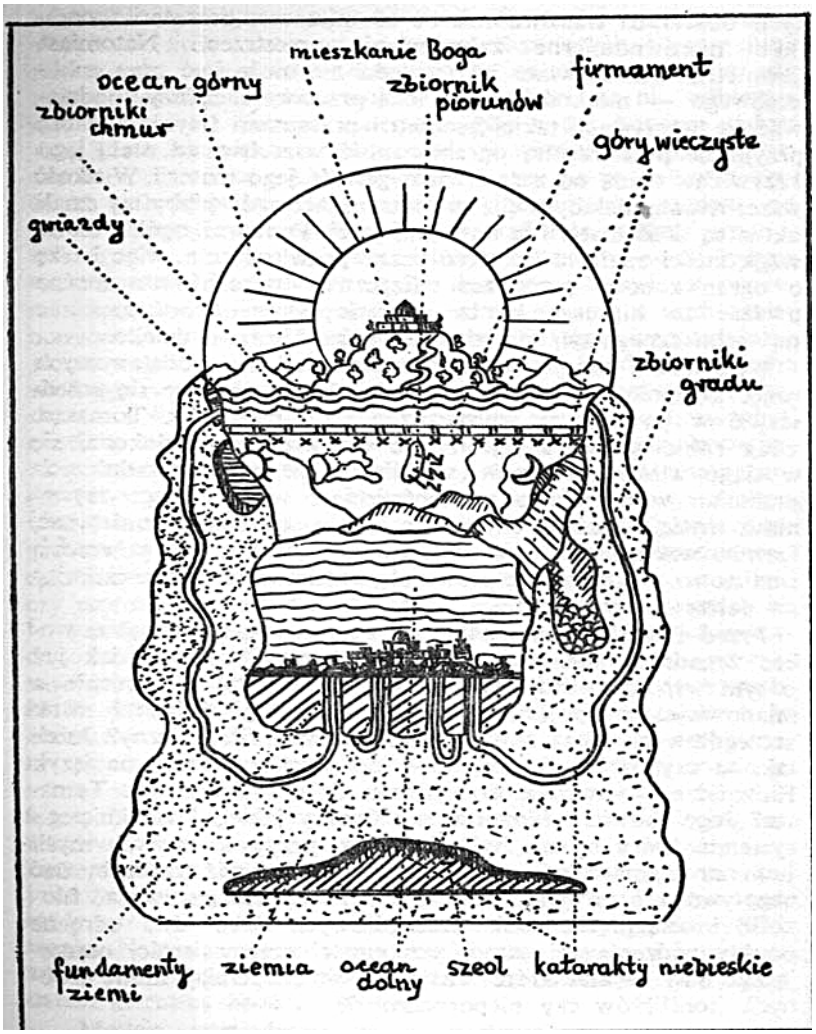

MODEL WSZECHŚWIATA WEDŁUG POJĘĆ BIBLIJNYCH
Ziólkowski Z., Spotkania z Biblią, Poznań 1971, s. 561.
(Lemoire P., Baldi D., Atlante storico della Bibbia, Torino 1955.

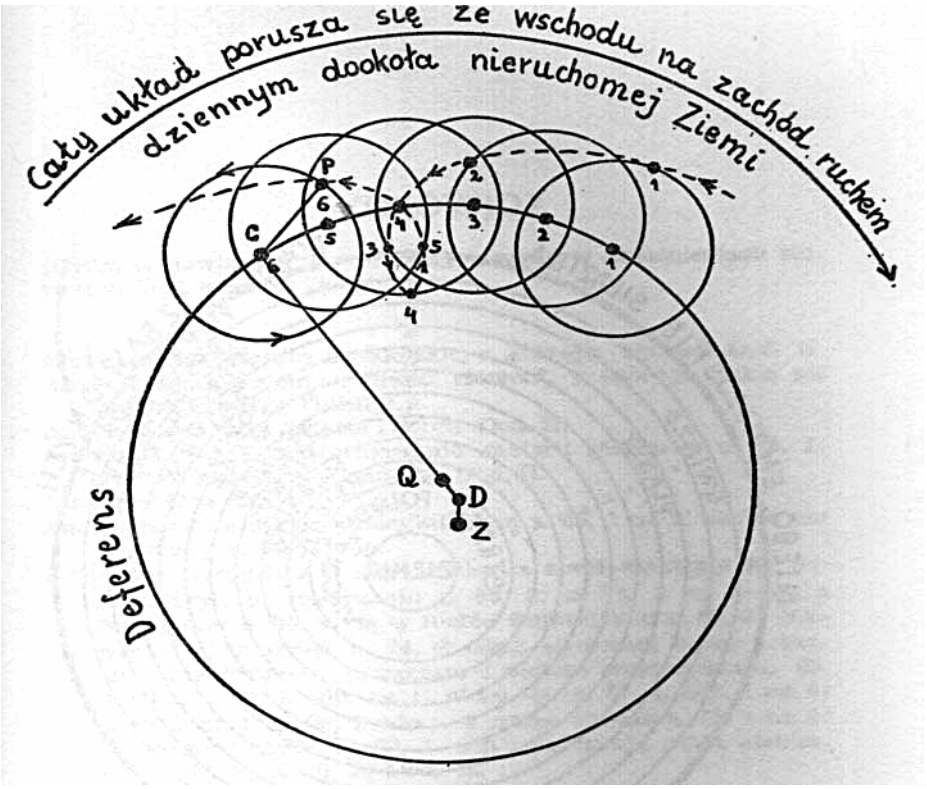

Geometryczny schemat epicykli w systemie Ptolemeusza – według A.C. Crombie Nauka średniowieczna, T. I. Str. 106 – Planeta B biegnie po epicyklu ze środkiem w punkcie C, który biegnie po kole ze środkiem w punkcie D. Punkt C porusza się jednostajnie wokół punktu Q – ekwantu. Linia przerywana nieregularną drogę planety wśród gwiazd stałych, obserwowaną z Ziemi w ciągu następujących po sobie dni. W punktach 3 i 5 planeta wydaje się nieruchoma. Między pozycjami 3 i 5 – planeta zdaje się cofać.

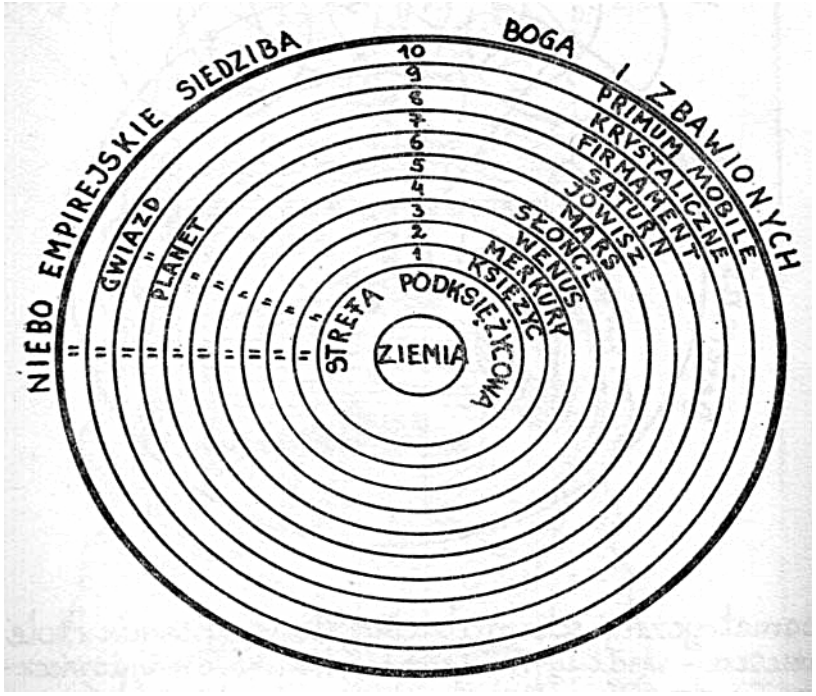

Rys. Ks. Józef Bełch

Graficzne przedstawienie kosmografii Arystotelesa według dzieła Piotra Apianusa pt. **Cosmographia, per Gemma Phrysius restituta,** Antwerpia 1559, według A.C. Cromble, **Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytniej**, wyd. Pax, Warszawa 1960, tłum z ang., t. 1, rys. 1 po str. 160.

SKOROWIDZ RZECZY I NAZWISK.

(Cyfra w nawiasach / / oznacza: szukać w objaśnieniach tłumacza; Dod. oznacza Dodatek).

Abraham: środowisko chaldejskie, z którego wyszedł Dod. II.
Abzu: woda podziemna, męski element, z którego rodzą się bogowie: patrz Thiâmat.
Ahura Muzda: bóg światła i dobra Dod. II.
Ambroży św.: o nieuformowaniu materii pierwszej z. 66, 1; jego interpretacja Pisma św. Dod. II.
Amoryci: Dod. II.
Anaksagoras: o duchu porządkującym z. 66, 1 na 2; słońce nie ma duszy z. 70, 3 odp.
Aniołowie: Orygenes o stworzeniu - z. 65, 2, odp.; nie pośredniczyli w stwarzaniu z. 65, 3; z. 74, 3 na 5; - a formy ciał z. 65, 4; są w niebie empirejskim z. 66, 3; poznanie - to dzień z. 74, 2 odp.; stworzeni wraz z materią nieuformowaną, czasem i niebem empirejskim z. 66, 4 odp.; z. 74, 1 odp. na 1; niebo to - z. 67, 4, odp. 1 na 4; z. 68, 1 na 1; z. 69, 1 odp.; - a nasza chwała z. 73, 1 na 3; to formy wyższe z. 69, 1 odp.; poruszają ciała niebieskie z. 69, 4; z. 70, 3; Dod. II.
Apolonios z Perge: patrz Dod. III.
Archeologiczne odkrycia a Biblia Dod. II.
Aruru: stworzycielka nasienia ludzkości Dod. II.
Aryman: bóg ciemności i zła Dod. II.
Arystarch z Samos: patrz Dod. III.
Arystoteles: ciała niebieskie są z kwintesencji z. 66, 2; z. 68 1 odp.; są przykute do sfer z. 70, 1 na 3; jego kosmografia: patrz Dod. II i III.
Astrologia w mitach babil. Dod. II.
Augustyn św.: o nieuformowaniu materii z. 66, 1; z. 67, z. 69, 1; z. 70, 1 odp.; z. 74, 2 odp.; o ciemnościach Rdz 1, 2: z. 66, 3 odp.; o powstaniu czasu i nieba empirejskiego z. 66, 4; niebo to aniołowie i światło: to ich uformowanie z. 67, 4 odp. i na 4; z. 68, 1 na 1; z. 69, 1; z 74, 1 odp. i na 1; o Piśmie św. z.68, 1 odp.; a. 2 odp.; sześć dni to jeden dzień i jeden moment z. 68, 1 odp.; z. 74, 2; niebo a sklepienie z. 68, na 1; o powstaniu roślin z. 69, 2; z. 70, 1 odp.; /23/; o powstaniu ciał świecących z. 70, 1; o ich duszy z. 70, 3; o powstaniu ryb i ptaków z. 71; /29/; zwierząt z. 72; /30/; liczba sześć z. 74, 1 odp.; dzień to poznanie anielskie z. 74, 2, odp.; a inni święci z. 74, 2 odp.; /1/ /10/; Dod. II.
Awerroes: patrz Dod. III.
Awicebron: o formie ciał i cielesności *(corporeitas)* z. 66, 2 odp.
Awicenna: o pochodzeniu form ciał z. 65, 4 odp.; /6/ o powstawaniu zwierząt z. 71 na 1.

Baal: Dod. II.
Babilon: babilońska literatura, mity, politeizm Dod. II.
Bałwochwalstwo: z. 67, 4 Odp.; z 70, 1 na 1 i 4; a. 2.

Barnaby: list Dod. II.
Bazyli św.: o nieuformowaniu materii pierwotnej z. 66, 1; o niebie empirejskim z. 66, 3; o stworzeniu aniołów z. 67, 4 odp.; o wodach nad sklepieniem z. 68, 2 na 2; ile jest nieb z 68, 4 odp.; morze wyżej niż ziemia z. 69, 1 na 2 i 5; o stopniach życia z. 72 na 1; o powstaniu roślin z. 70, 1 na 4; o duszy ciał niebieskich z. 70 3 odp.; znaczenie słów: Bóg rzekł z 74, 3 na 1 i 2; duch Pański nad wodami z. 74, 3 na 4; znaczenie słów: dzień jeden z.74, 3 na 7. Patrz święci inni; /16/.
Beda św.: o niebie empirejskim z. 66, 3; z. 68, 1 na 1; /16/.
Benedykt XV pap.: o historyczności Biblii Dod. II.
Bezład: pierwotny świata z. 66, 1; z. 67 4 odp.; z. 69, 1 odp.; a. 2 odp. Patrz Chaos, Nieuformowanie, Pustkowie.
Bezmiar wód: Rdz 1, 2; z. 69, 1 odp.
Biblijna Kosmografia: patrz Dod. II i III; biblistyka katolicka a protestancka Dod. II.
Błędy w wyjaśnianiu Biblii Dod. II.
Błogosławieństwo: dla rozmnażania z. 72 na 4; z. 73, 3.
Boecjusz: o formach bez materii z. 65, 4 na 1.
Bóg: jest bezpośrednim stwórcą i celem ciał i ich form z. 65; stwarza od razu byt urzeczywistniony i to z niczego z. 66, 1 na 2; osuszył ziemie z. 69, 1 na 4; stworzył człowieka z. 72 na 1; odpoczął od pracy: przestał stwarzać, zachowuje, zarządza z. 73, 2 i 3; - a powstanie życia /29/ /30/; bóg tego świata z. 65, 1 odp.; bóg ciemności z. 66, 3 odp.; kult bogów z. 67, 4 odp.; z. 70, 1 na 1 i 4; słońce nie jest z. 70, 3 odp.; ilość bóstw babilońskich Dod. II.
Bydło (jumenta): z. 72 na 2.
Byt: z. 66n 1 odp.; a. 2 odp. Patrz Dod. III.

Całość: patrz Część.
Cel: wszechświata i człowieka z. 65, 2; z. 73, 1 odp. i na 3; - wód nad sklepieniem z. 68, 2 na 3; - zebrania wód z. 69, 1 na 4; - ciał świecących i niebieskich z. 70, 2; /26/; duszy jest działanie z. 70, 3 odp.
Chaos pierwotny: z. 6, 1 na 2˚; z.69, 1 odp. Dod. II. Patrz Nieuformowanie, Bezład, Pustkowie, Ciemności.
Chmury : z. 69, 1. 2. 3; z. 71 na 3. Patrz Obłok, Sklepienie.
Chrystus: światłością z. 67, 1 zarz. 1; a dzieło łaski i chwały z. 73, 1 na 1 i 3.
Chryzostom Jan św.: o nieuformowaniu pierwotnej materii z. 66, 1; o stworzeniu aniołów z. 67, 4 odp.; niebo a sklepienie z. 68, 1 na 1; ilość nieb z. 68, 4; ciałach świecących z. 70, 1 na 1. 3-5. Patrz: Święci inni.
Chwała: Boga celem wszechświata z. 65, 2, odp.; z. 70, 2; nasza cielesna i duchowa z. 66, 3; z. 73, 1 na 3; aniołowie nie byli stworzeni w - z. 67, 4 na 4; dzieło - przy końcu świata z. 73, 1 na 1 i 3; /4/.
Ciała-Cielesny: nie są dla ukarania szatanów z. 65, 2 odp.; formy - są od z. 65, 4; materia - ziemskich z. 66, 2; - uwielbione z. 66, 3; światło nie jest - z. 67, 2; - stałe a matematyczne z. 68, 1 odp.; /20/; - rzadkie, lekkie; nie dzielą się w nieskończoność z. 68, 2, odp.; /20/; ich formy są niedoskonałe i zmienne z. 69, 1 na 1; złączenie

duszy z - z. 70, 3 odp.; - ciężkie, lekkie z. 74, 3 na 2. Patrz: Stworzenie cielesne, Elementy, Materia.
Ciała niebieskie: są przyczyną form cielesnych przez ruch z. 65, 4 na 3; z. 67, 3 na 3;-są z kwintesencji i są niezniszczalne z. 66, 2; z. 68, 1 odp.; a. 2; z. 70, 3 odp.; powodują różnorodność dni, pór roku, lat z. 67, 4 na 3; z. 70, 2; ich górność, świetlaność, ilość z. 68, 4; ich uformowanie z. 69, 1 odp.; ich formy są doskonałe i niezmienne na 1; ciała świecące: ich powstanie, cel, są bez duszy z. 70, z. 74, 1 na 4; są przyczyną roślin z. 70, 1 na 4; a. 3 na 3; są poruszane przez inteligencję z. 70, 3; są wystrojem nieba z. 70; są poruszycielami z. 70, 3; powodują życie z. 70, 3 na 3; z. 71 na 1; są dla pożytku ludzi z. 70, 2; /26/. Patrz - Niebo, Sklepienie, Kosmologia, Gwiazdy, Dod. II i III.
Cielesność (corporeitas): forma ciał z. 66, 2 odp. i na 1 i 2.
Ciemność: pierwotna Rdz 1, 2; z. 66, 1 odp. i na 2; a. 3 odp.; oddzielenie światła od - z. 67, 4; z. 69, 1; jak powstaje i zanika z. 67. 2 odp.; a. 4; - miejscem potępionych; bóg ciemności z. 66, 3 odp. Dod. II.
Cierń I Oset: Rdz 3, 18: z. 69, 2 na 2.
Cud: nie dopatrywać się wszędzie cudów z. 67, 4 na 3; z. 68, 2 na 1; jak przedistniały z. 73, 1 na 3; /32/.
Czarodziejstwo i wróżbiarstwo w relig. babil. - asyr. Dod.II.
Czas: kiedy stworzony z. 66, 4; z. 74, 1 na 1; - ruchu światła z. 67, 2 odp.; jest rachubą najwyższego nieba z. 69, 1 odp. podział - na dni, lata, pory z. 70, 2. Patrz: Ruch, Dod. II i III.
Część: a całość z. 65, 2 odp. na 3; z. 66, 1 odp.; zharmonizowanie z. 65, 4 odp.; z. 70, 3 odp.; z. 73, 1 odp. i na 2; świata z. 74, 1 odp.
Człowiek: jego nagroda z. 65, 1 na 1; winien mądrze używać świata na 3; jego cel a. 2 odp.; jego chwała z. 66, 3; cierń i osty nie są karą z. 69, 2 na 2; jego ukończenie, strojność z. 70, 1 odp.; ciała niebieskie są dla ludzi z. 70, 2; /26/; złączenie duszy z ciałem z. 70, 3 odp.; jest od Boga z. 72 na 1; na obraz Boga na 3; rozmnażanie, dzieci z. 72 na 4; szczęście, odpoczynek, praca z. 73, 2 na 3; - przed upadkiem z. 72 na 6; a zwierzęta z. 74, 1 narz. 3. Patr Dod. II i III.
Czworonogi: z. 72 na 2.

Damascen Jan św.: niebo a sklepienie z. 68 1 na 1; ilość nieb a. 4; o duszy ciał niebieskich z. 70, 3 odp.
Darwin: a początek życia /30/.
Demony: przebywają w powietrzu z. 66, 3 odp. Dod. II.
Deszcze: z. 68, 2 odp. i na 3; a. 3 odp.
Dionizy: dobro udziela się z. 73, 2 odp.; światło słońca było nieuformowane z. 68, 1 odp.; z. 70, 1 na 2.
Dobro, Dobroć Boga: jest początkiem i celem świata z. 65, 1 i 2; jest nagrodą świętych z. 68, 4; udziela się z. 73, 2 odp.: zachowanie i zarządzanie światem jest owocem - z. 73, 3 na2 i 3.
Doskonałość: dwojaka rzeczy z. 73, 1; - liczby sześć z. 74, 1 odp.

Dualizm: w religii babil. Dod. II.
Duch: Pański unosił się nad wodami z. 66, 1 na 2; z. 74, 3 na 4; - święty a stwarzanie z. 74, 3 na 3; styczność - z ciałem z. 70, 3; /28/.
Dusza: ciał niebieskich z 66, 2 odp.; z. 70, 3; dzięki - człowiek jest wyższy od ciał niebieskich z. 70, 2 na 4; złączenie - z ciałem z. 70, 3 odp.; 'dusza żyjąca' to zwierzęta naziemne z. 72 na 1; dusze obecnie stwarzane przedistniały z. 73, 1 na 3.
Dwa: jego symbolika z. 74, 3 na 3.
Dzicz (bestiae): z. 72 na 2.
Dzieło: stwarzania, oddzielania, wystroju z. 65, wstęp; z. 68, 1 odp.; z.70, 1 odp.; z.74, 1 odp. i na 1; /1/; - stwarzania z. 65; - stwarzania a oddzielania z. 66; - oddzielania dzień I z. 67; dzień II z. 68; dzień III z. 69; - wystroju dzień IV z. 70; dzień V z. 71; dzień VI z. 72; Dod. II.
Dzień: to uformowanie czasu z. 66, 4 na 2; oddzielenie dnia od nocy z. 67, 4 odp. i na 3; podział czasu na dzień i noc z. 69, 1 odp.; z. 70, 2 na 3; to światłość, to 24 godz. z. 69, 1 na 5. Patrz: Noc. Dod.II.
Dzień I: powstanie światła z. 67n 4; - II: powstanie sklepienia z. 66, 3 odp.; - III: powstanie mórz, oceanów, ziemi suchej, roślin z. 69; - IV: powstanie ciał świecących: słońca, księżyca, gwiazd z. 70 ; - V: powstanie ryb, ptaków z.7l; - VI: powstanie zwierząt naziemnych z. 72; VII: ukończenie dzieł, odpoczynek, błogosławieństwo, zachowanie, zarządzanie, poruszanie z. 73; ilość tych dni jest wystarczającą z. 74, 1; owe dni są jednym dniem z. 74, 2; z. 68. 1. odp.; /l/; Dod. II.

Ekscentryki: Dod. III.
Elastyczność: materii pierwotnej i ziemi z. 66, 1 na 1.
Elementy: cztery tworzą ciała ziemskie, a według niektórych i ciała niebieskie z. 66, 2; z. 68, 1 i 2; /15/; mieszanie czy krzyżowanie - ich równowaga z. 71 na 1 i 2; - a powstawanie życia z. 73, 1 na 3. Patrz Ogień, Ziemia, Woda, Powietrze. Dod. III.
Empedokles: o sklepieniu z. 68, 1 Odp.
Empirejskie: niebo a nasza chwała z. 66, 3; z. 68, 4; z. 73, 1 na 3; kiedy powstało z. 66, 4 odp. i na 5; /16/ - a sklepienie z. 68, 1 na 1; a. 2. Patrz Dod. II.
Enlil-Marduk: bóg-stworzyciel w mitach babil. Dod. II.
Enuma Elisz: poemat babiloński Dod. II.
Epicykle: Dod. III.
Eter: niebo eteryczne z. 66, 3 Odp.; z. 68, 4. Patrz Dod. III.
Eucharystia: przypadłość istnieje bez podmiotu z. 66, 1 zarz. 3.
Eudoksos: Dod. II.
Eufrat: rzeka Dod. II.
Ewolucionizm: /29/ /30/; Dod. II. Patrz: Rationes seminales, Roślinność, Zwierzęta, Przedistnienie, Ciała niebieskie, Ziemia Materia.

Filozofowie: przyjmowali chaos pierwotny z. 66, 1 na 2; o materii ciał z. 66, 2; o ciałach niebieskich z. 68, 1 na 1; woda prapoczątkiem z. 68, 3 odp.; - o powietrzu z. 68, 3

odp.; zebranie wód przypisują słońcu z. 69, 1 na 4; - o duszy ciał niebieskich z. 70, 3; Dod. II.
Foremność (formositas): stworzenie cielesne nie miało trojakiej - z. 66, 1 odp. z. 70, 1 odp.
Forma: ciał jest od ... z. 65, 4; zmysły nie widzą - substancjalnych z. 67, 3; materia zawsze była pod formami substancjalnymi z. 67, 4 na 1; jest urzeczywistnieniem materii z. 66, 1 odp.; a. 2 odp.; /11/; - jest początkiem działania z. 73, 1 odp.; daje gatunek /7/. Patrz Materia, Nieuformowanie, Uformowanie, Dod. III - literacka Biblii Dod. II.
Gatunek: ich pochodzenie z. 69, 2 odp.; - zwierząt z. 72 na 2 i 3; nowe gatunki z. 73, 1 na 3; /23/ /29/ /30/; - są od formy /7/.
Geocentryczny system: Dod. II i III.
Geologiczne ery: a 6 dni stworzenia Dod. II.
Gilgamesz: Dod. II.
Grawitacja: Dod. III.
Gwiazdy: niebo gwiezdne z. 66, 3; z. 68; - wywołują różne skutki z. 67, 3 odp.; - a sklepienie z. 68; z. 70, 1 na 3; ich ruch wyznacza pory roku z. 70, 2 na 3; powodują życie z. 71 na 1; z. 73, 1 na 3. Patrz Dod. III.

Hammurabi: Dod. II.
Heliocentryczna teologia: a Tomasz z Akw. Dod. II.
HeXaëmeron: Dod. II.
Hierarchiczny układ świata: Dod. III.
Hieronim św.: o duszy ciał niebieskich z. 70, 3 odp.
Hiparch: Dod. III.
Horoskopy: w mitach babil. Dod. II.
Hraban Maur: wielość nieb z. 68, 4; /22/.

Idee Boga: z. 65n 4 na 1 i 2. - alno-historyczny i historyczno-artystyczny kierunek tłumaczenia Biblii, Dod. II.
Imię: jako środek magiczny Dod. II.
Istnienie: jest czymś najpowszechniejszym z. 65, 1 odp.; stworzenia przedstawia Boga z. 65, 2 na1; ciała niebieskie nie są w możności do innego z. 6, 2 odp.; - intencjonalne i naturalne z. 67, 3 odp.; /15/; - w Słowie, w umyśle anielskim, w naturze z. 74, 3 na 5.

Jakość: światło jest jakością czynną słońca z. 67, 3 i 4.
Jedność: rzeczy jest od istnienia z. 65, 1 odp.; jeden Bóg poznaje wiele z. 65, 3 na 2.

Kalipos: Dod. III.
Kepler: Dod. II i III.
Kobieta: przedistniała materialnie z. 73, 1 na 3; /30/.
Konkordyzm: w interpretacji Biblii Dod. II.

Kontemplacja: z. 66, 3 zarz. 3 i na 3; z. 68, 2 odp.
Kopernik: Dod. II i III.
Kosmologia: Żydów, Arystotelesa, Ptolomeusza /10/ /25/. Patrz: Niebo, Ciała niebieskie, Ziemia, Dod. II i III.
Krystaliczne: niebo z. 66, 3 zarz. 4; z. 68, 3 na 2; a. 4, Patrz Dod. III.
Krzyżowanie (mixtio) elementów i zwierząt: powoduje nowe gatunki zwierząt z. 71 na 1 i 2; z. 73, 1 na 3.
Księżyc: ciała lekkie i rzadkie są poniżej - z. 68, 2 odp.; jego skutki z. 70, 1 na 2 i 5; rządzi nocą a. 2 na 5. Patrz: Ciała niebieskie, Dod. II i III.
Kwestia biblijna: Dod. II.
Kwintesencja: z. 66, 2; /15/; z. 70, 3 odp. Patrz Dod. III.

Lahmu i Lahamu: stworzyciele człowieka w mitach babil. Dod. II.
Leon XIII, papież: o sensie Pisma św. Dod. II.
Liczba 7: jej znaczenie Dod. II.

Łaska: jest uformowaniem stworzenia duchowego z. 67, 4 odp. i na 4; dzieło natury, łaski, chwały z. 73, 1 na 1.

Magiczne praktyki: Dod. II.
Magisterium Kościoła a nauka: Dod. II.
Manichejczycy: Bóg St. Test. to bóg ciemności z. 66, 3 odp.; /2/.
Mari: odkrycia archeologiczne w ... Dod. II.
Matematyczne ciało z. 68, 1 odp.; /20/.
Materia pierwsza: jest wieczna z. 65, 1 na 1; należy do dzieła stwarzania z. 65 3 odp.; z. 70, 1 zarz. 1; z. 74, 1 na 1; jest uległa Bogu z. 65. 4 odp.; jej pierwotne nieuformowanie, bezład z. 66, 1 i 4; z. 67, 4; /10/; podobna do ziemi, to ziemia i wody z. 66, 1 na 1; z. 69, 1 odp.; z. 74, 2 odp.; - bez formy a przypadłość bez podmiotu z. 66, 1 na 3; inna ciał niebieskich, a inna ciał ziemskich z. 66, 2; z. 68, 1 odp.; - nieuformowana była stworzona wraz z niebem empirejskim z. 66, 3 i 4 odp.; jak przyjmuje formę z. 67, 3 na 1; - od początku była pod formami substancjalnymi z. 67, 4 na 1; z. 68, 1 odp.; - ciał niebieskich nie zmienia formy z. 66, 2 odp.; z. 68, 1 odp.; z niej powstają zwierzęta i rośliny z. 70, 1 na 1; z. 71 na 1. Patrz: Chaos, Bezład, Forma, Nieuformowanie, Uformowanie, Kwintesencja; Dod. III.
Materializm: a początek życia /30/.
Mądrość: Boża, a nie sprawiedliwość urządziła wszechświat z. 65, 2 na 3; - według różnych stopni stworzeń a. 3 na 1 i 2; wywodzi świat ze stanu niedoskonałego ku doskonałemu z. 66, 1 na1; a. 3 odp.; w stwarzaniu światła z. 67, 4 odp.; z. 68, 1 zarz. 2; /5/; człowiek winien używać mądrze świata z. 65, i na 3.
Miejsce: było stworzone wraz z innymi na początku z. 66, 4 na 5; każde ciało zajmuje różne - z. 67, 2 odp.; - a ciała niebieskie z. 66, 2 odp. Patrz Dod. III.
Minerały: z. 69, 2 na 3; /24/.

Mity: babilońskie, Sumerów, starokananejskie, starożytnego Wschodu Dod. II.
Mojżesz: mówił do prostego ludu: chce go uchronić od bałwochwalstwa z. 66, 1 na 1, na 2; z. 67, 4 odp.; z. 68, 3 odp.; czy Rdz 1, 1 mówi stworzeniu aniołów z. 67, 4 odp.; jego opis dzieł Bożych z. 68, 1 na 1; co rozumie przez wodę z. 68, 3 odp. i na 3; podał to co oczywiste i nie mylące z. 69, 2 na 3; z. 70, 1 na 3; czemu nazwał zwierzęta naziemne 'dusza żyjąca' z. 72 na 1; cel ciał niebieskich z. 70, 2; ułożył dni symetrycznie z. 70 i odp.; z. 71 odp. Dod. II.
Mojżesz Majmonides: idzie za Platonem: ogień jest wzmiankowany w Rdz 1, 2: z. 66, 1 na 2; niebo a sklepienie z. 68, 1 na 1; o nazwach ziemi, nieba, dnia z. 69, 1 na 5; z. 8, 1 na 1; o nazwach: ziemi, nieba, dnia z. 9, 1 na 5; Bóg widział, itd. z. 74, 3 na 3; o duchu Pańskim na 4.
Momentalny: ruch światła z. 67, 2 odp.; zebranie wód w momencie stwarzania z. 69, 1 na 2; - stwarzanie z. 74, 1 na 1; /1/ /23/.
Monizm: Dod. II.
Morze: zebranie wód z. 69, 1.
Możność: w pierwszym ustanowieniu nie było przejścia z - do rzeczywistości z. 65, 4 odp.; jak - poprzedza rzeczywistość z. 66, 1 odp. i na 2; - materii ciał ziemskich a niebieskich wobec formy z. 66, 2 odp.; /8/ /9/. Patrz: Rzeczywistość.
Myśl: jej przedmiotem jest istota rzeczy z. 67, 3 odp.

Nagroda: polega na dobrach niewidzialnych z. 65, 1 na 1; w niebie empirejskim z. 66, 3; - świętych z. 68, 4.
Nasiona: a rodzenie zwierząt z. 71 na 1; Patrz: Rationes seminales.
Natura: naśladuje Boga; tworzy skutki z uprzedniej czasowo możności z. 66, 1 na 2; nie robi skoków z. 71 na 4; dzieło natury, łaski, chwały z. 73, 1 na 1; ma moc wydawania życia /29/. Patrz: Roślinność, Zwierzęta, Samorództwo, Przedistnienie, Materia, Ziemia, Ciała Niebieskie, Rationes seminales.
Nauka biblijna: o stwarzaniu - a nauki przyrodnicze Dod. II § 6-7; nauki „świeckie", fiiozofia i nauka „święta" Dod. II.
Nazwa: w znaczeniu pierwszym i poszerzonym, właściwym i przenośnym z. 67, 1; a. 2 na 3; 'nazwał' z. 69, 1 na 5.
Newton: Dod. II i III.
Niebo: jego foremnością jest światło z. 66, 1 odp. 1 na 2; ma trzy znaczenia z. 68, 4; - sklepienie z. 68, 1; z. 69, 1 na 5; - to aniołowie z. 67, 4 odp. i na 4; z. 68, 1 na 1; z. 69, 1; z. 74, 3 na 2; /16/ /17/; jego wystrojem są ciała świecące z. 70; jest nieprzepuszczalne z. 68, 2 odp.; - empirejskie, przeźroczyste, gwiezdne, krystaliczne, świecące, sferyczne, wodne, ogniowe, olimpijskie, eteryczne, powietrzne z. 66, 3; z. 68. Patrz: Ciała niebieskie, Ogień, Powietrze, Kosmologia, Dod. II i III.
Nieomylność: Pisma św. Dod. II.
Nierówność: we wszechświecie z. 65, 2 na 3; a. 3 na 1 i 2.
Nieuformowanie: materii nie poprzedziło jej uformowania co do czasu z. 66, 1 i 4; z. 69, 1 odp.; materia nieuformowana stworzona wraz z niebem empirejskim z. 66, 3; -

stworzenia cielesnego w Rdz 1,1-2: z.67, 4;-nieba, ziemi, wody z. 69, 1 i 2. Patrz: Uformowanie.
Niezmienność: ciał uwielbionych z. 66, 3 odp.; - stworzeń z. 65, 1 na 1.
Niezniszczalność: ciał niebieskich z. 66, 2; ciał uwielbionych a. 3 odp. Patrz Dod. III.
Nisir: Góra Dod. II.
Noc: patrz Dzień, Czas, Księżyc, Dod. II.

Obłok: świetlisty w Rdz 1, 3: z. 67, 4 na 2; - a sklepienie z. 68, 1. Patrz: Chmury.
Ocean górny: Dod. II.
Oddzielanie: jeszcze przed właściwym dziełem oddzielania z. 66, 1 na 2˚; dzieło oddzielenia światła od ciemności z. 67, 4; wód dolnych od górnych z. 68; wód od lądu z. 69; dnia od nocy z. 67, 4 odp. i na 3; czego dokonało z. 70, 1 odp.; sens - dni z. 74, 1 odp.; /1/. Patrz: Dzieło, Dzień.
Odległość: co oznacza z. 67, 2 na 3.
Odpoczął: Bóg po pracy z. 73, 2 i 3; z. 74, 1 na 5; z. 69, 2 odp.
Ogień: w Rdz 1, 1n: z. 66, 1 na 2; niebo ogniowe a. 3 odp.; z 68, 4; - to ciało element najszlachetniejsze, zawsze samoświecące z. 67, 2 na 1; - a światło, płomień, żar na 2; - jest elementem ciał niebieskich z. 68, 1 odp.; strefa ognia z. 68, 2 odp.; czemu go Mojżesz nie wymienia z. 74, 1 na 2; - a materia pierwotna z. 66, 1 odp. Patrz Dod. II i III.
Olimpijskie niebo: z. 68, 4.
Opis biblijny: a naukowy stwarzania świata Dod. II.
Orygenes: o stworzeniu ciał z. 65, 2 odp.; o wodach nad sklepieniem z. 68, 2 odp.; o duszy ciał niebieskich z. 70, 2 odp. /15/.
Orzeczenie Kościoła: o egzegezie pierwszych rozdz. Księgi Rodzaju Dod. II
Oświecenie: jest uformowaniem natury duchowej z 67, 4 odp.
Oświetlanie: ziemi z. 70, 2 odp. i na 4.

Panbabiloński: kierunek Dod. II.
Panteizm: Dod. II.
Papieska Komisja Biblijna: - Papieski Instytut Biblijny w Rzymie, Dod. II.
Paralelny układ stylu biblijnego: Dod. II.
Para wodna: z. 68, 2 odp. i na 3.
Paweł św.: porwany do nieba z. 68, 4.
Paweł VI pap.: o roli nauki św. Tomasza. Dod. II. Zakończenie.
Periodyzm: Dod. II.
Piękność ziemi: z. 66, 1 odp.; z. 69, 2 odp.
Pismo św.: jego powaga, wykładnia, obrona z. 68, 1 odp.; a. 2 odp.; /1/.
Pitagorejczycy: doskonałość stanowią: początek, środek, koniec z. 74, 1 odp.
Pius XII pap.: o interpretacji Biblii Dod. II.
Planety: z 68, 4. Patrz Dod. III.
Plato: o formach ciał z. 65, 4 odp. i na 2; materia jest miejscem ... z. 66, 1 na 1; powietrze to duch, wiatr na 2; o elementach i niezniszczalności ciał a. 2 odp. i na 1; /15/;

ciało niebieskie jest elementem ognia z. 68, 1 odp.; o duszy ciał niebieskich z. 70, 3.
Płomień: to ogień w powietrzu z. 67, 2 na 2.
Początek: dobry i zły z. 65, 1 odp.; /2/; „Na początku' Rdz 1, 1: z. 74, 3 na 1 i 3.
Poligenizm: jako błąd Dod. II.
Politeizm: Dod. II.
Porfiriusz: o miejscu demonów i aniołów z. 66, 3 odp.
Poruszanie: patrz Ruch.
Porządek: w stwarzaniu z. 66, 3 na 1; z. 66, 1 na 1 i na 2; z. 74, 2 na 4; natury i czasu z. 66, 1 i 4; z. 69n 1 odp.
Potępieni: w ciemnościach z. 66, 3 odp.
Powietrze: łączymy z niebem z. 66, 1 odp.; - to wiatr, duch Pański a. 1 na 2; to miejsce demonów a. 3 odp.; ogień w powietrzu to płomień z. 67, 2 na 2; światło nie jest formą substancjalną - a. 3; sklepienie to zgęstniałe z. 68, 1; z. 69, 1 na 5; jest ciałem, podmiotem światła i ciemności; wiąże się z wodą z. 68, 3 odp.; niebo powietrzne z. 68, 4; otacza ziemię i wodę z. 69, 1 na 4; powietrze i woda: ich wystrój z. 70, 1 odp.; - wymienione z niebem i wodą z. 71 na 3; - a ogień z. 74, 1 na 2.
Powstawanie: jest następstwem przeciwieństw z. 66, 2 odp.; ciała niebieskie powodują powstawanie z. 65, 4 zarz. 3; z. 68, 2 na 3.
Pozoawanie: światło umożliwia - z. 67, 1; z. 70, 2 odp.; anielskie z 74, 2 odp.
Praca: czym jest; Bóg odpoczął po pracy z. 73, 2.
Przeciwieństwo: powstawania i zanikania z. 66, 2 odp.
Przedistnienie rzeczy z. 73, 1 na 3; a. 2 odp.; a. 3 na 2; z. 74n 2 odp. Patrz: Rationes seminales.
Przekleństwo: rzucone na ziemię Rdz 3, 17; z. 69, 2 na 2.
Przeźroczystość: z. 66, 1 odp.; z.68, 4;-a niebo z. 66, 3 na 4; z. 68, 2 odp. i na 3; a. 3 odp. Patrz Dod. III.
Przyczyna: wyższa ma szerszą i głębszą przyczynowość z. 65, 3 odp.; a znak z. 70, 2 na 2; /26/; rzeczy przedistniały w przyczynie: patrz Przedistnienie, Rationalis seminales; 23/; Dod. III.
Przyozdobienie: patrz Wystrój.
Przypadłość: w Eucharystii z. 66, 1 na 3.
Ptactwo: to wystrój wody: piątego dnia z. 71; z. 70, 1 odp. Dod. II.
Ptolemeusz: ciała niebieskie nie są przykute do sfer z. 70, 1 na 3. Patrz Kosmologia, Dod. II i III.
Pustkowie: Rdz 1, 2; z. 66, 1; z. 67, 4 odp.; z. 69, 1 odp.; a. 2.

Rano: z. 74. 3 na 6.
Ras Szamra: odkrycia archeol. w Dod. II.
Rationes seminales: nasiona, prototypy, prawzory zakodowane: formy poznawcze aniołów są nasionami form cielesnych z. 65, 4 odp.; nasiona form pochodzą od idei Boga są wsiane w rzeczy stworzone na 2; są początkiem życia roślin z. 69, 2; -

zwierząt z. 71, odp. 1 na 1; z. 73, 1 na 3; a. 3 na 2; z. 74, 2 odp. i na 1; /23/ /29/ /30/ Patrz: Przedistnienie.
Rodzaj: fizyczny a logiczny z. 66, 2 na 2; - zwierząt z. 72 na 2 i 3; - je literackie w Biblii Dod. II.
Rodzenie: zależne od ciał niebieskich z. 68, 2 na 3; sens - dzieci z. 72 na 1 i 4;-podobnych z podobnych z. 73, 3. Patrz Błogosławieństwo.
Roślinność: ozdobą, wystrojem ziemi z. 66, 1 odp.; ziemia ma moc wydania roślin z. 69, 2; z. 70, 1 odp. i na 1; z. 74, 2 odp. i na 1; /23/ /29/ /30/; ziemia jest dla - z. 69, 1 na 4; - powstała trzeciego dnia z. 69, 2; jej stopień życia z. 72 na 1; ciała niebieskie przyczyną życia - z. 70, 1 na 4; /23/; pojawiły się w pełni z. 70, 2 na 5; nie jest godna błogosławieństwa z. 72 na 4. Patrz Przedistnienie, Rationes seminales, Dod. II.
Rozmnażanie: z. 69, 2 odp.; z. 74, 2 na 3. Patrz Rodzenie, Błogosławieństwo.
Równość: nie istniała w pierwszym ustanowieniu świata z. 65, 2 na 3; w chwale z aniołami z. 66, 3 odp.
Różność: rzeczy w wszechświecie z. 65, 2 na 3; a. 3 na 1 i 2.
Ruch: aniołowie i ciała niebieskie są przyczyną form przez - z. 65, 4; ciał niebieskich a ciał elementarnych z. 66, 2 odp.; kiedyś ustanie z. 66, 3 na 1; - naturalny od Boga z. 69, 1 na 4; niebo empiryczne a poruszanie ciał niebieskich niższych z. 66, 3 na 2; - istniał od początku z. 66, 4 na 3 i 4; z. 67, 4 na 3; - światła jest momentalny z.67, 2 odp. i na 3; od siódmego dnia dzieło poruszania stworzeń do działania z. 73, 1 na 2; - na niebie wspólny i włościwy: powoduje dzień i noc, pory roku z 67, 4 na 3; z. 70, 2 na 3; ciał zmierza ku ... z. 74, 3 na 2; primum mobile dziewiąta sfera z. 68, 1 na 1; a. 2 na 3; z. 70, 3; zebranie wód to ruch lokalny z. 69, l na 1; czas idzie za z. 69, 1 odp.; rośliny nie mają - z. 69, 2 na 1; świadczy o oddzielności i wystroju z. 70, 1 odp.; a. 3 na 1; ciał niebieskich powoduje roślinność z. 70, 1 na 4; poruszyciel a rzecz poruszana; ciała niebieskie są poruszycielami z. 70, 3; - a odpoczynek; - w znaczeniu właściwym i szerszym z. 73, 2. Patrz Dod. III.
Ryby: są wystrojem wód: piątego dnia z. 71; z. 70, 1 odp.; nie są ‘duszą żyjącą’ z. 72 na 1; Dod. II.
Rzeczywistość: urzeczywistnienie materii pierwszej z. 66, 1 odp.; forma jest - materii z. 66, 1 odp.; a. 2 odp.; /8/ /9/ /11/. Patrz Możność.
Rzekł Bóg: z. 74, 3 na 1 i 3; /37/.

Samorództwo: z. 65, 4; z. 71 na 1; z. 72 na 5; z. 73, 1 na 3; z.74, 2 odp.; /29/ /30/.
Saturn: z. 68, 2 na 3.
Sens Pisma św.: liczne rodzaje Dod. II.
Sfery: z. 68, 1 na 1; a. 4; z. 70. 1 na 3. Patrz Dod. III.
Siedem dni stwarzania: w mitach ugryjsko-babil. Dod. II i III.
Siła: ilość - mierzymy według rzeczy dokonanej i sposobu wykonania z. 65, 3 na 3; niebo empirejskie przelewa siłę powodowania z. 66, 3 na 2; - odśrodkowa: patrz Dod. III; siła formy i ciała niebieskiego daje życie zwierzętom z. 71 na 1.
Sin. Naunaru: księżyc w mitach babil. Dod. II.

Sklepienie niebieskie: czym jest z. 68, 1-3; powstało drugiego dnia z. 66, 3 odp.; z. 68, 1; sklepienie Rdz 1, 6n a niebo Rdz 1, 1: z. 68, 1 na 1; z. 69, 1 na 5; ruch-z. 66, 4 na 3; wody nad i pod - z. 68, 2 i 3; uformowanie-z. 69, 1 odp.; - nie ma mocy tworzenia ciał świecących z. 70, 1 odp.; gwiazdy przykute do - z. 70, 1 na 3. Patrz Dod. II i III.

Słońce: jego światło jest momentalne z. 67, 2 odp.; światło nie jest formą substancjalną słońca a. 3 odp.; światło pierwszego dnia a światło słońca a. 4 odp. i na 2; - osuszyło ziemię z. 69, 1 na 4; jest źródłem światła z. 66, 3 na 4; z. 70, 1 na 2; nie ma duszy i nie jest bogiem z. 70, 3. Patrz Dod. II i III.

Słowo Boże: uformowało rzeczy z. 65, 4 odp.; z. 74, 3 na 1 i 3; oświecanie i łaska łączą się ze - z. 67, 4 odp. i na 4; utworzyło zwierzęta z. 71 na 1; poznanie w - z. 74, 2 odp.

Spiritus: znaczy wiatr, powietrze, duch, Duch Święty z. 66, 1 na 2; z. 74, 3 na 4.

Sprawiedliwość: nie wchodziła w grę w pierwszym ustanowieniu rzeczy z. 65, 2 na 3; /5/.

Stawanie a zmiana przypadłościowa z. 66, 1 odp.; stać się z. 69, 1 na 1.

Strabo: o niebie empirejskim z. 66, 3; o niebie dnia pierwszego a drugiego z. 68, 1 na 1; o wodach nad sklepieniem z. 68, 2 odp.; /16/.
2 odp.; /16/.

Stwarzanie: czym jest; to rzecz Boga; Bóg bezpośrednio sam stworzył świat z. 65, 3; powołał do bytu substancję elementów z. 68, 1 odp.; trzy rzeczy stworzone: niebo, woda, ziemia z. 70, 1 odp.; z. 74, 1 odp. i na l; ukończone w dniu szóstym: Bóg przestał stwarzać z. 69, 2 odp.; z. 73, i 3; odbyło się przed dniami sześcioma i powołało do bytu naturę duchową: niebo, oraz materię nieuformowaną: ziemia, woda z. 74, 1 na l; - a oddzielanie i wystrój z. 74, 1 odp. i na 1; /1/; było naraz i momentalnie z. 66, 4, odp.; z.74, 1 na 1; a 2 odp. i na 2; /1/ /23/. Patrz Dzieło, Zachowanie, Zarządzanie.

Stworzenia cielesne: są od dobrego Boga a nie od złego z. 65, 1; są bezpośrednio od Boga a. 3 i 4; ich zniszczalność, zmienność, wieczność a. 1 na 1; nie są złe na 2; a. 2 odp.; nie odwodzą od Boga z. 65, 1 na 3; Orygenes o racji stwarzania ciał a. 2 odp.; ich foremność z. 66, 1 odp.; ich nieuformowanie, bezład Rdz 1, 1n: z. 67, 4; ich cel z.70, 2; z. 73. 1; z. 65n 2; jest z.łożone /8/; ich stwarzanie, zarządzanie, zachowanie, poruszanie z. 73, 1 na 2; a. 2; dzieli się na niebo woda, ziem a z. 74, 1 odp. Patrz. Zachowanie, Zarządzanie.

Styczność: styczność ducha z ciałem i motoru z rzeczą poruszaną z. 70, 3; z. 67, 2 odp.; /28/.

Suchość: osuszanie ziemi z. 69, 1 na 4 i 5. a. 2.

Suhard kard. Paryża: Dod. II.

Sumerzy: ich pismOn mityn kultura wierzenia Dod. II.

Symetryczność dni: z. 70, 1 odp.; z. 71; z. 74, 1 odp.; /1/; Dod. II.

Szamasz: słońce w mitach babil. Dod. II.

Szatan: bogiem tego świata z. 65, 1 odp.; nie uformował materii cielesnej i nie podzielił na gatunki a. 4 odp.; nie był złym od początku z. 67, 4 na 4; chciał zrównać się z Bogiem z. 68, 4 odp.

Szczęście: celem wszechświata jest - Świętych s. 72, 1 odp. oraz na 1 i na 3; - Boga i nasze a. 2 odp. i na 3. Patrz: Chwała, Nagroda, Święci.
Sześć: to liczba alikwotowa z. 74, 1 odp.; /34/; - dni stwarzania. Patrz; Dzień, Dzieło, Dod. II.
Szkoła Biblijna w Jerozolimie: - konserwatywna i postępowa w tłum. Biblii. Dod. II.

Świat widzialny: jest od Boga - nie od szatana i dla Boga z. 65, 1 i 2; /2/; jest stworzony a. 3; Jego chwała i odnowienie z. 66, 3; ukończenie z. 73, 1 na 1; jego części: niebo, woda, ziemia z. 74, 1 odp. Patrz. Stworzenia cielesne, Dod. III.
Światło: jego pierwotny brak z. 66, 1 odp. a. 3 odp.; jest uformowaniem nieba z. 69, 1 odp.; jest nagrodą Świętych z. 66, 3 odp.; w znaczeniu pierwszym i poszerzonym, cielesnym i duchowym z. 67, 1; nie jest ciałem a. 2; jest jakością a 3; powstało dnia pierwszego a. 4; ruch - jest momentalny z. 67, 2 odp.; jest pierwszego dnia, a czwartego dnia z. 67, 4; z. 74, 1 na 4; - to oświecenie aniołów z. 67, 4; świetlaność to cecha ciał niebieskich z. 68, 4; światło to dzień z. 69, 1 na 5; oznacza ducha z. 74, 2 odp.; /17/. Patrz: Ciała świecące, Słońce, Księżyc, Gwiazdy, Dod. II i III.
Święci inni (Bazyli, Ambroży, Chryzostom itd.): o nieuformowaniu materii pierwotnej z. 66, 1; z. 69, 1 ; z. 70, 1 odp.; o ciemnościach Rdz. 1, 2: z. 66, 3 odp.; o rzeczach najpierw stworzonych a. 4. o niebie i świecie Rdz 1 1n; z. 67, 4; o powstaniu roślin z. 69, 2; o powstaniu ryb i ptaków z. 71; o powstaniu zwierząt z. 72; o wystroju nieba, wody ziemi z. 74, 1 odp.; i na 1; o ilości dni z. 74, 2; - a Augustyn z 74, 2 odp.; /10/.
Święci: ich miejscem jest niebo empirejskie z. 66, 3; nagroda - z. 68, 4; uszczęśliwienie - z. 73, 1 odp. na 3; świętość polega na ... z. 73, 3 odp.

Talizmany: Dod. II.
Tiâmat: morze, żeński element mitów babil. matka bogów Dod. II.
Transformizm: Dod. II.
Trójca Święta: jej udział w stwarzaniu z. 74, 3 na 3; to niebo z. 68, 4.

Uformowanie: materii pierwotnej z. 66, 1 i 4; z. 67, 4; z. 69, 1; z. 70, 1 odp. - aniołów z. 67, 4 odp. i na 4; z.69, 1; nieba, ziemi, wody z. 69, 1; z. 74, 1; - ciał niebieskich a ziemskich z 66, 2 odp.; z. 70, 3 na 2.
Ukończenie: dzieł a wystrój z. 70, 1 odp.; Bóg przestał stwarzać z. 73, 1-3; z. 74, 1 na 5; a. 2 na 3 i 4.
Ur w Chaldei: patrz Abraham Dod. II.
Uświęcenie: dnia siódmego; czym jest świętość z. 73, 3. Patrz Święci.

Wiatr: z 66, 1 na 2; z. 74, 3 na 4.
Wieczność: stworzeń z. 65, 1 na 1; z. 66, 3 odp.
Wieczór: z 74, 3 na 6.
Widzenia nadprzyrodzone: ich trzy rodzaje z. 68, 4.

Wody: ich spływanie Rdz. 1, 2: z. 66, 1 odp. i na 2; według Augustyna ziemia i woda są materią pierwotną z. 66, 1 na 1; z. 74, 2 odp.; a. 3 na 3; - nad i pod sklepieniem z. 68, 2 i 3; zebranie dnia trzeciego z. 69, 1 i 2; ich wystrojem ryby, ptactwo z. 71; z. 70, 1; z. 74, 1odp.; z nich powstają ryby i ptaki z. 71 na 3; ich siła życiodajna przyrodzona i nadprzyrodzona z. 74, 3 na 4. Patrz Dod. II i III.
Wola: - wolna przyczyną nierówności z. 65, 2 zarz. 3; artysty unosi się nad materiałem z. 66, 1 na 2; ciała niebieskie są niezmienne z Boga z. 66, 2 odp. - wolna nie zależy od ciał niebieskich z. 70, 2 na 1.
Wróżbiarstwo: Dod. II.
Wszechświat: jego części i cel z. 65, 2 odp.; z. 70, 2; jego całkowitość z. 73, 1 odp. i na 2; /5/. Patrz Dod. III.
Wybrani: z. 66, 3 odp.; z. 72 na 4.
Wynurzanie się: ziemi z wód Dod. II.
Wystrój (ornatus): czym jest z. 70, 1 odp.; z. 74, 1 odp.; - nieba to ciała świecące z. 70; - wód to ryby i ptactwo z. 71; - ziemi to zwierzęta z. 72; /1/. Patrz: Dzieło, Dzień, Oddzielenie, Symetryczność. Dod. III.
Wzrok: kieruje działaniem; jest najważniejszym z. 67 1; z. 70, 2 odp.

Zachowanie: w bycie stworzeń z. 73, 2 na 1; a. 3 odp. i na 2.
Zarządzanie: a stwarzanie z. 65, 3 zarz. 1; z. 69, 2 odp.; /23/; od dnia siódmego dzieło - z. 73, 1 na 2; a 2 na 1; a. 3 odp.
Zebranie wód: z. 69, 1.
Ziemia: to stworzenie cielesne z. 65, 3 wbrew; jej nieuformowanie, bezład i uformowanie z. 66, 1 odp. i na 2; z. 67, 4 odp. i na 2; z. 69, 1; co oznacza w Rdz 1, 1: z. 66, 1 na 1; z. 67, 4 odp.; z. 69, 1 odp. i na 5; z. 74, 2 odp.; a. 3 na 2; materia podobna do ziemi z. 66, 1 na 1; osuszenie - z. 69, 1 i 2; - ma moc wydawania roślin z. 69, 2; z. 70, 1 odp.; z.71 na 1; /23/ /29/ /30/; jej wystrój: zwierzęta z. 72; z. 70, 1 odp.; z.74, 1 odp.; roślinność ozdobą - z. 66, 1 odp. - jest elementem ciężkim, mniej aktywnym i równowagi z. 71 na 2; - jest dla roślin i zwierząt z. 69, 1 na 4; Patrz; Bezład, Chaos, Pustkowie, Oddzielenie, Stworzenie cielesne, Świat, Dod. II i III.
Zło: zły początek nie jest twórca rzeczy cielesnych z. 65, 1; a. 4 odp.; /2/; świat nie jest złym a. 1 na 2.
Zmartwychwstanie: ciała po będą uwielbione i świetlane z 66, 3.
Zmiana: nie zachodzi w stwarzaniu z. 74, 1 na 1; - przypadłościowa a stawanie się z. 66, 1 odp.; z. 67, 3 na 2. Patrz Dod. III.
Zmysły: widzą ciała niebieskie z. 66, 2 odp.; a. 3 na 1; - o świetle z. 67, 2 odp.; a. 3; - nie widzą formy substancjalnej a. 3 odp.; byty dostrzegalne przez z. 68, 3 odp.; z. 69, 1 odp.; rośliny nie mają - z. 69, 2 na 1; ich powaga z. 67, 1; z. 69, 2 na 3; z. 70, 1 na 3 i 5; /l/; - dostarczają wyobrażeń a. 3 odp.; - nie widzą powietrza z. 71 na 3.
Znak: ciała niebieskie są znakami: wyznaczają czasy, pory roku z. 70, 2; /26/.
Zniszczalność: ciał z. 66, 2. Patrz Dod. III.
Zodiak: z. 68, 2 na 3; Dod. II
Zaratustra/Zoroaster: jego dualizm Dod. II.

Zwierzęta: ziemia dla z. 69, 1 na 4; - są wystrojem ziemi z. 72; z. 70, 1 odp.; z. 74, 1 na 3; są utworzone z materii z 70, 1 na 1; z. 71 na 1; ich powstanie z.70, 2 na 5; z.71 na 1; z. 72 na 5; z. 73, 1 na 3; z. 74. 2 odp.; a. 3 na 4; /23/ /29/ /30/; - naziemne powstały dnia szóstego z. 72; - domowe i dzikie na 2 jadowite na 6; Dod. II.
Żar: to ogień ziemi z. 67, 2 na 2.
Życie: jego powstanie patrz Roślinność, Zwierzęta, Ciała Niebieskie, Przedistnienie Rationes seminalesn Samorodztwo; /23/ /29/ /30/; stopnie życia z. 72 na 1; Dod. II.

Tom 6. CZŁOWIEK (cz. 1) (1. 75-84)

SPIS RZECZY

OD WYDAWNICTWA

SŁOWNIK POLSKO-ŁACIŃSKI NAJWAŻNIEJSZYCH WYRAZÓW DO TOMU 6 i 7

ZAGADNIENIE 75. O CZŁOWIEKU KTÓRY JEST ZŁOŻONY Z SUBSTANCJI DUCHOWEJ I CIELESNEJ NAJPIERW O ISTOCIE DUSZY.

ARTYKUŁ 1 CZY DUSZA JEST CIAŁEM?
ARTYKUŁ 2 CZY DUSZA JEST BYTEM SAMOISTNYM?
ARTYKUŁ 3 CZY DUSZE NIEROZUMNYCH ZWIERZĄT SĄ SAMOISTNE?
ARTYKUŁ 4 CZY SAMA DUSZA JEST CZŁOWIEKIEM?
ARTYKUŁ 5 CZY DUSZA JEST ZŁOŻONA Z MATERII I FORMY?
ARTYKUŁ 6 CZY DUSZA LUDZKA JEST ZNISZCZALNA?
ARTYKUŁ 7 CZY DUSZA JEST TEGO SAMEGO GATUNKU CO ANIOŁ?

ZAGADNIENIE 76. POŁĄCZENIE DUSZY Z CIAŁEM.

ARTYKUŁ 1. CZY PIERWIASTEK UMYSŁOWY ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM JAKO FORMA?
ARTYKUŁ 2. ILE JEST DUSZ UMYSŁOWYCH: CZY TYLE, ILE JEST I POWSTAJE CIAŁ?
ARTYKUŁ 3. CZY POZA DUSZĄ UMYSŁOWĄ W CZŁOWIEKU SĄ JESZCZE INNE DUSZE RÓŻNIĄCE SIĘ ISTOTOWO MIĘDZY SOBĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY POZA DUSZĄ UMYSŁOWĄ JEST JESZCZE W CZŁOWIEKU JAKAŚ INNA FORMA?
ARTYKUŁ 5. CZY DUSZA UMYSŁOWA WINNA ŁĄCZYĆ SIĘ Z TAKIM CIAŁEM JAK LUDZKIE?
ARTYKUŁ 6. CZY DUSZA UMYSŁOWA ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM ZA POŚREDN ICTWEM PRZYSTOSOWAŃ PRZYPADŁOŚCIOWYCH?
ARTYKUŁ 7. CZY DUSZA ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM ZWIERZĘCIA ZA POŚREDNICTWEM JAKIEGOŚ CIAŁA?
ARTYKUŁ 8. CZY DUSZA JEST CAŁA W KAŻDEJ CZĘŚCI CIAŁA?

ZAGADNIENIE 77. O WŁADZACH DUSZY W OGÓLNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY WŁADZA (MOŻNOŚĆ) DUSZY JEST TYM SAMYM, CO SAMA ISTOTA DUSZY?
ARTYKUŁ 2. ILE DUSZA MA WŁADZ? JEDNĄ, CZY WIELE?
ARTYKUŁ 3. CO STANOWI O ODRĘBNOŚCI WŁADZ: CZY ICH PRZEDMIOTY I CZYNNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY WE WŁADZACH DUSZY ISTNIEJE PORZĄDEK?
ARTYKUŁ 5. CZY WSZYSTKIE WŁADZE DUSZY TKWIĄ W DUSZY JAKO W PODMIOCIE?
ARTYKUŁ 6. CZY WŁADZE DUSZY WYPŁYWAJĄ ZJEJISTOTY?
ARTYKUŁ 7. CZY JEDNA WŁADZA DUSZY WYWODZI SIĘ OD DRUGIEJ?
ARTYKUŁ 8. CZY WSZYSTKIE WŁADZE DUSZY POZOSTAJĄ W DUSZY ODDZIELONEJ OD CIAŁA?

ZAGADNIENIE 78. O POSZCZEGÓLNYCH WŁADZACH DUSZY.

ARTYKUŁ 1. CZY NALEŻY WYODRĘBNIĆ PIĘĆ RODZAJÓW WŁADZ DUSZY?
ARTYKUŁ 2. CZY SŁUSZNIE DUSZY WEGETATYWNEJ PRZYZNANO WŁADZE ODŻYWIANIA, WZROSTU I RODZENIA?
ARTYKUŁ 3. CZY SŁUSZNIE WYODRĘBNIA SIĘ PIĘĆ ZMYSŁÓW ZEWNĘTRZNYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY PODZIAŁ ZMYSŁÓW WEWNĘTRZNYCH JEST ODPOWIEDNI?

ZAGADNIENIE 79. POZNAWCZE WŁADZE UMYSŁOWE.

ARTYKUŁ 1. CZY MYŚL JEST WŁADZĄ DUSZY?
ARTYKUŁ 2. CZY MYŚL JEST WŁADZĄ BIERNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY NALEŻY PRZYJĄĆ ISTNIENIE MYŚLI CZYNNEJ?
ARTYKUŁ 4. CZY MYŚL CZYNNA NALEŹY DO DUSZY?
ARTYKUŁ 5. CZY MYŚL CZYNNA JEST JEDNA WE WSZYSTKICH?
ARTYKUŁ 6. CZY I W UMYSŁOWEJ CZĘŚCI DUSZY JEST PAMIĘĆ?
ARTYKUŁ 7. CZY PAMIĘĆ UMYSŁOWA JEST INNĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL?
ARTYKUŁ 8. CZY ROZUM JEST INNĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL?
ARTYKUŁ 9. CZY ROZUM WYŻSZY I NIŻSZY TO DWIE RÓŻNE WŁADZE?
ARTYKUŁ 10. CZY INTELIGENCJA JEST INNĄ WŁADZA NIŻ MYŚL?

ARTYKUŁ 11. CZY MYŚL SPEKULATYWNA I PRAKTYCZNA SĄ RÓŻNYMI WŁADZAMI?
ARTYKUŁ 12. CZY SYNDEREZA - PRASUMIENIE JEST JAKOWĄŚ SPECJALNĄ WŁADZĄ, ODRĘBNĄ OD INNYCH?
ARTYKUŁ 13. CZY SUMIENIE JEST JAKĄŚ WŁADZĄ ?

ZAGADNIENIE 80. O WŁADZACH POŻĄDAWCZYCH W OGÓLNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY POŻĄDANIE JEST JAKĄŚ OSOBNĄ WŁADZĄ DUSZY?
ARTYKUŁ 2. CZY POŻĄDANIE ZMYSŁOWE I UMYSŁOWE SĄ RÓŻNYMI WŁADZAMI?

ZAGADNIENIE 81. POŻĄDANIE ZMYSŁOWE – ZMYSŁOWOŚĆ.

ARTYKUŁ 1. CZY ZMYSŁOWOŚĆ OZNACZA JEDYNIE WŁADZĘ POŻĄDAWCZĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY POŻĄDANIE ZMYSŁOWE DZIELI SIĘ NA GNIEWLIWE I POŻADLIWE JAKO NA RÓŻNE WŁADZE?
ARTYKUŁ 3. CZY SIŁY GNIEWLIWA I POŻĄDLIWA SĄ POSŁUSZNE ROZUMOWI?

ZAGADNIENIE 82. WOLA.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLA POŻĄDA CZEGOŚ Z KONIECZNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZYSTKO CZEGOKOLWIEK WOLA CHCE, CHCE Z KONIECZNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLA JEST WYŻSZĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL?
ARTYKUŁ 4. CZY WOLA PORUSZA MYŚL?
ARTYKUŁ 5. CZY I W POŻĄDANIU WYŻSZYM NALEŻY WYODRĘBNIĆ SIŁY GNIEWLIWA I POŻĄDLIWA?

ZAGADNIENIE 83. WOLNA WOLA.

ARTYKUŁ 1. CZY CZŁOWIEK MA WOLNĄ WOLĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNOŚĆ WOLI JEST WŁADZĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLNOŚĆ WOLI JEST WŁADZĄ POŻADAWCZA?
ARTYKUŁ 4. CZY WOLNOŚĆ WOLI JEST WŁADZĄ ROŻNA OD WOLI?

ZAGADNIENIE 84. W JAKI SPOSÓB DUSZA ZŁĄCZONA Z CIAŁEM POZNAJE NIŻSZE OD SIEBIE RZECZY CIELESNE.

ARTYKUŁ 1. CZY DUSZA POZNAJE CIAŁA SWOJĄ MYŚLĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY DUSZA POZNAJE RZECZY CIELESNE POPRZEZ SWOJA ISTOTĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY DUSZA POZNAJE WSZYSTKO ZA POMOCĄ FORM POZNAWCZYCH, DANYCH JEJ PRZEZ NATURĘ?
ARTYKUŁ 4. SKĄD SIĘ BIORĄ W DUSZY FORMY MYŚLOWE? CZY SPŁYWAJĄ Z JAKICHŚ FORM ODDZIELONYCH?
ARTYKUŁ 5. CZY DUSZA UMYSŁOWA POZNAJE RZECZY MATERIALNE W POMYSŁACH WIECZNYCH?
ARTYKUŁ 6. CZY POZNANIE UMYSŁOWE BIERZEMY OD RZECZY POSTRZEGALNYCH?
ARTYKUŁ 7. CZY MYŚL - PRZY POMOCY FORM MYŚLOWYCH, JAKIE JUŻ MA W SOBIE – MOŻE MYŚLEĆ AKTUALNIE, NIE ZWRACAJĄC SIĘ DO WYOBRAŻEŃ?
ARTYKUŁ 8. CZY ZAWIESZENIE CZYNNOŚCI ZMYSŁU WSTRZYMUJE UŻYWANIE I SAD ROZUMU?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
SŁOWNICZEK ŁACIŃSKO-POLSKI

OD WYDAWNICTWA

W roku 196l rozpoczęliśmy wydawanie Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu w polskim przekładzie zaprojektowane na 35 tomów.

Rozpoczynając planowaliśmy wydawanie po 3 tomy rocznie, czyli w 12 lat miała być seria ta zakończona. Dziś, po niespełna 20 latach oddajemy dopiero 24 kolejny tom, czyli średnio wydajemy trochę więcej jak jeden tom na rok. Zostało nam do skończenia 11 tomów. Jeśli utrzymamy obecne tempo po 2 tomy rocznie - jeszcze 5 lat pracy jest przed nami. A może uda się szybciej?

Rozpoczynając, mieliśmy wielu przeciwników tej inicjatywy i bardzo żywy oddźwięk ze strony subskrybentów n ponad 600 zgłoszeń. Niestety, w miarę lat liczba ta znacznie zmalała, a koszty wydawnicze niewiarygodnie wzrosły. Główna więc trudność, jaka powstała, to gromadzenie środków potrzebnych na wydanie, bo subskrypcje i sprzedaż na emigracji nie pokrywały kosztów druku, a drukowaliśmy większy nakład, początkowo 3000 potem 2000, aby z zapasów naszych zasilać seminaria i kształcących się do stanu duchownego alumnów świeckich i zakonnych. Przewidywania inicjatora i dyrektora wydawnictwa „polskiej Sumy" ks. dr S. Bełcha spełniły się, bo wszyscy kolejni Papieże udzielali tej inicjatywie swego po parcia i błogosławieństwa; podobnie księża Biskupi, a już szczególnie gorąco popierał tę inicjatywę Arcybiskup Krakowski - obecnie Jan Paweł II. Te błogosławieństwa mają swój wymiar materialny. Raz po raz sypią się niespodziewane, anonimowe czy imiennie przesyłane dary. co ułatwia wydawnictwu pokonywanie trudności finansowych.

Z trudnościami redakcyjnymi i doborem tłumaczy biedzi się ks. prałat Bełch Niemal całość Sumy jest w przygotowaniu do druku. Mamy więc nadzieję, że z pomocą Bożą doprowadzimy rozpoczęte dzieło do końca. Konieczne jednak jest żywsze poparcie akcji ze strony Czytelników, przez zgłaszanie własnych subskrypcji i zdobywanie nowych Subskrybentów oraz szczodrych fundatorów - mecenasów tego wydawnictwa.

Wszystkim wytrwałym subskrybentom składamy na tym miejscu słowa serdecznej podzięki, jak też wszystkim, którzy darami swymi wsparli to przedsięwzięcie. Dzięki tym ofiarom nie tylko że wydajemy następne tomy ale możemy już wydane wysyłać do Polski, jako dary, przede wszystkim dla kształcącej się młodzieży, świeckiej i duchownej. Przy obecnym zaniku znajomości łaciny tylko tą drogą młodzi księża i intelektualiści będą mogli uzupełniać soje wykształcenie fikozoficzno-teologiczne. Najlepszym więc „dobrym uczynkiem", jaki możemy zrobić, to wysłać swoim bliskim komplety Sumy do Polski, by tam służyły najlepszej sprawie ...

Szczególna wdzięczność nasza i uznanie należą się Księdzu Stanisławowi Bełchowi za samą inicjatywę, za zwerbowanie grona współpracowników redakcyjnych, którzy jakże ofiarnie bezinteresownie pracują nad tłumaczeniami jak i za pozyskiwanie subskrybentów i mecenasów wydawnictwa. Bez Jego niestrudzonej pracy nie byłoby dotychczasowych wyników i widoków na szczęśliwe skończenie. Niech więc te słowa naszej wdzięczności będą i dla Niego bodźcem, aby mimo utrudzenia i słabszego zdrowia, z Bożą pomocą dźwigał ten krzyż do zwycięskiego kresu.

Słowa wdzięczności należą się też wszystkim pracownikom Ośrodka Drukarni, adiustatorom korektorom, przepisującym na maszymach, składającym na automatach, korygującym szpalty i łamiącym w strony, czy wreszcie drukującym arkusze i oprawiającym kolejne tomy. Ich anonimowe, spracowane ręce i gorące serca przyczyniły się, aby „słowo stawało się ciałem” i szło do rąk Czytelników.

Dziękujemy za wszystko i apelujemy o dalszą pomoc i współpracę, aby reszta tomów jak najrychlej już ukazała się drukiem.

Papież Jan XXIII, udzielając błogosławieństwa dla polskiego wydania Sumy Teologicznej, napisał: *„... bez wątpienia dzieło to będzie zarówno ozdobą Kościoła i trwalszym od spiżu pomnikiem dla Ojczyzny przyniesie wielki pożytek jej obywatelom...”*

BIBLIOTEKA POLSKA

SŁOWNIK POLSKO-ŁACIŃSKI NAJWAŻNIEJSZYCH WYRAZÓW do tomu 6 i 7

Przy końcu obecnego tomu podajemy obszerny słownik łacińsko-polski, tu zaś dajemy krótki słownik polsko-łaciński w polskim przekładzie, wyrazów używanych przez św. Tomasza z Akwinu. Ułatwi to Czytelnikowi orientację w użytym słownictwie polskim na wyrażenie myśli Autora w języku łacińskim. Niektóre wyrażenia są szerzej omówione w objaśnieniach. Terminologię polską tłumacz wypracował w tomach poprzednich; od raz przyjętej nie chce odstępować, aby uniknąć rozbieżności i zamieszania. Dołożono przy tym starań, aby w miarę możliwości rugować wyrażenia obce na rzecz polskich.

bieg myśli - discursus.
czynnik stanowiący o jednostkowieniu - principium individuationis.
darmowy - gratuitus.
dowód, dowodzenie - demonstratio (patrz t. 6 obj. 93)
działy bytu - praedicamenta.
forma poznawcza - species; forma zmysłowa - species sensibilis; forma myślowa - species intelligibilis; forma wyrażona - species impressa; forma wyrażająca - species expressa.
gatunek - species.
istota - essentia.
jakiś, jakowyś - aliquis.
jednostkowienie, rozdrobnienie na jednostki - individuatio
jestestwo - substantia.
możność - potentia; możnościowy - possibilis.
myśl to duchowa władza poznawcza, którą myślimy - intellectus (patrz t 6 obj. 77); myśl bierna - intellectus passivus; myśl możnościowa - intellectus possibilis; myśl czynna - intellectus agens; myśl w możności - intellectus in potentia; myśl w rzeczywistości, myśl urzeczwistniona - intellectus in actu.
myślę, poznaję umysłowo czy myślowo - intelligo.
myślenie - intelligere.
myślowy intelligibilis.
odrywanie, oderwanie - abstractio; odrywać - abstrahere.
odrębność – distincto; wyodrębniać - dstinguere.
określenie - definitio; określać – definire.
orzekanie - praedicatio.
orzeczenia nadrzędne - transcedentia.
pewność - certitudo; pewny - certus.
pierwiastek, początek - principium (patrz t. 6 obj. 23).

postrzegalny - sensibilis; postrzegać - sentire.
poszczegół, poszczególnik - singulare (patrz t. 7 obj. 30).
powstawanie, rodzenie - generatio.
poznawać - cognoscere; poznawca - cognoscens.
pożądać - appetere; pożadawca – appetens.
przysposobienie sprawność - habitus.
rodzaj - genus.
rozum - ratio (patrz t. 6 obj. 77).
różnica - differentia; różnić się - differe.
różność – diersitas.
rzeczywistość, urzeczywistnienie, strona urzeczywistniająca - actus; w rzeczywistości - in actu.
sedno - quidditas.
stawać się - fieri.
stwarzanie - creatio; stworzenie - creatura.
uczestniczenie, uczestnictwo, branie udziału - participatio.
umysł - mens; umysłowy - intellectualis (patrz t. 6 obj. 77).
wlany - infusus.
władza duszy, władze psychiczne - potentiae animae.
właściwość - proprietas.
wrażenie - forma sensibilis; impressio.
wrodzony -innatus.
wyobrazenie - phantasma.
wolność woli - liberum arbitrium (patrz t. 6 obj. 99).
zanik, zniszczenie - corruptio.
zwierzę - animal - zwierzę nierozumne - brutum.

ZAGADNIENIE 75
O CZŁOWIEKU KTÓRY JEST ZŁOŻONY Z SUBSTANCJI DUCHOWEJ I CIELESNEJ NAJPIERW O ISTOCIE DUSZY /1/

Ukończywszy rozważania nad stworzeniem duchowym i cielesnym, z kolei należy zastanowić się nad człowiekiem, który jest złożony z substancji duchowe j i cielesnej; najpierw nad naturą samego człowieka, potem nad jego utworzeniem.

Otóż zadaniem teologa jest badanie natury ludzkiej od strony duszy; ciałem zajmuje się o tyle, o ile ma związek z duszą . I dlatego pierwszym przedmiotem naszych dociekań będzie dusza. A ponieważ - jak uczy Dionizy - substancje duchowe mają: istotę, siłę i działanie, dlatego omawiać będziemy: pierwsze, to co dotyczy istoty duszy; drugie, to co dotyczy siły, czyli jej władz; trzecie, to co dotyczy jej działania.

Jeśli idzie o pierwsze. trzeba rozpatrzyć dwa zagadnienia: pierwsze, duszę samą w sobie, drugie - połączenie duszy z ciałem.

Zagadnienie duszy samej w sobie nasuwa siedem pytań: 1. Czy dusza jest ciałem? 2. Czy dusza ludzka jest czymś samoistnym? 3. Czy dusze zwierząt są samoistne? 4. Czy dusza jest człowiekiem, czy też raczej człowiek jest czymś złożonym z duszy i ciała? 5. Czy jest złożona z materii i formy? 6. Czy dusza ludzka jest niezniszczalna? 7. Czy dusza jest tego samego gatunku co i anioł?

Artykuł 1

CZY DUSZA JEST CIAŁEM ? /2/

Zdaje się, że dusza jest ciałem, bo:

1. Dusza jest poruszycielem ciała. Nie jest jednak nieporuszanym poruszającym. Już to dlatego, że - jak się wydaje - nikt nie może poruszać sam nie będąc poruszanym; jasne, wszak nikt nie daje drugiemu tego n czego sam nie ma; tak np. to, co nie jest ciepłem nie ogrzewa. Już to dlatego, że - jak dowodzi Filozof[1] – ten, kto porusza nie będąc poruszanym, powoduje ruch wieczny i w ten sam sposób zachowujący się. Tego jednak nie spostrzegamy w ruchu zwierzęcia, którego to ruchu źródłem jest dusza. Dusza więc porusza, sama będąc poruszaną. Lecz wszystko, co porusza samo będąc poruszane, jest ciałem. A więc dusza jest ciałem.

2. Wszelkie poznawanie - za sadza się na jakimś podobieństwie. Lecz między ciałem a istotą niecielesną nie może być żadnego podobieństwa. Gdyby więc dusza nie była ciałem, nie mogłaby poznawać rzeczy cielesnych.

3. Między poruszającym a poruszanym winna być jakaś styczność. Lecz styczność zachodzi tylko miedzy ciałami. A ponieważ dusza porusza ciało, wydaje się, że jest ciałem.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Dusza zwie się niezłożoną w porównaniu z ciałem, bo nie rozpościera się po przez przestrzeń miejsca jak masa cielesnann[2].

Odpowiedź: Chcąc zgłębić zagadnienie natury duszy, trzeba założyć, że - w organizmach otaczających nas istot żyjących - dusza jest pierwiastkiem będącym pierwszym wsobnym początkiem czy źródłem życia. Istoty bowiem obdarzone dusz a nazywamy żyjącymi, a nie posiadające duszy - martwymi. Głównymi zaś przejawami życia są poznawanie i ruch[3].

Starożytni filozofowie, nie umiejący wyjść poza wyobraźnię, uważali, że źródłem poznawania i ruchu jest jakieś ciało. Twierdzili, że realna rzeczywistość ogranicza się tylko do ciał, a to, co nie jest ciałem, jest niczym. Stosownie do tego uważali duszę za jakoweś ciało. /3/

I chociaż można by w wieloraki sposób wykazywać błędność tego poglądu, my posłużymy się jednym argumentem. Dzięki niemu w sposób powszechniejszy i pewniejszy stanie się jasne, że dusza nie jest ciałem.

Jest oczywiste, że nie każdy pierwiastek będący początkiem czy źródłem życiowych czynności jest duszą. Gdyby tak było, to także i oko byłoby duszą, jako że jest jakimś początkiem widzenia. To samo należałoby rzec o innych narządach duszy. Ale tylko pierwiastek, który jest pierwszym wsobnym początkiem czy źródłem życia zwie się duszą[4]. Chociaż więc dane ciało może być jakimś źródłem życia - tak jak w zwierzęciu serce jest źródłem życia - to jednak owo ciało nie może być pierwiastkiem będącym pierwszym wsobnym początkiem czy źródłem życia. Jest bowiem oczywiste, że ‘być źródłem życia’ czy ‘być żyjącym’ nie przysługuje ciału dlatego, iż jest ciałem. Gdyby tak było, wszelkie ciało byłoby ożywione lub źródłem życia. Zatem ‘być żywym’ lub ‘być źródłem życia’ przysługuje ciału dlatego że jest ‘takim’ właśnie ciałem. A że jest w rzeczywistości *(actu)* ‘takim’ właśnie ciałem ciało otrzymuje to od pierwiastka, który nazywamy jego urzeczywistnieniem, aktem. Tak więc dusza, która jest pierwiastkiem będącym pierwszym wsobnym początkiem czy źródłem życia nie jest ciałem, lecz aktem, urzeczywistnieniem ciała: tak jak ciepło będące źródłem ogrzewania nie jest ciałem, ale jakowymś aktem, urzeczywistnieniem ciała.

Na 1. Ponieważ wszystko, co jest poruszane, bywa poruszane przez kogoś innego, i ponieważ ów ciąg [poruszanych i poruszających] nie może iść w nieskończoność, dlatego musi się powiedzieć, że nie każdy poruszający jest poruszany[5]. Skoro bowiem ‘być poruszanym, to tyle, co przejść z możności do rzeczywistości *(in actum)*, poruszający daje rzeczy poruszanej to, co ma: sprawiając, że ona jest rzeczywiście [w ruchu].

Otóż według nauki Filozofa[6] istnieje pewien poruszający zgoła nieporuszalny, który nie jest poruszany ani z charakteru swojej natury *(per se)*, ani przez przypadłość *(per accidens)*. Taki też poruszający może wywołać ruch zawsze jednakowy *(semper uniformis)*. Istnieje także inny poruszający, który nie jest poruszany z charakteru swojej natury, ale jest poruszany przez przypadłość. Z tego też powodu nie wywołuje ruchu zawsze jednakowego. Takim właśnie poruszającym jest dusza. Istnieje wreszcie taki poruszający, który jest poruszany z charakteru swojej natury - to ciało. /4/

A ponieważ starożytni filozofowie przyrody sądzili, że prócz ciał zgoła nic nie istnieje, dlatego uważali, iż wszelki poruszający jest poruszany, że dusza ze swojej natury jest poruszaną, no i że jest ciałem.

Na 2. Podobizna rzeczy poznawanej nie musi być aktualnie, rzeczywiście w naturze poznawcy. Jeśli bowiem mamy do czynienia z takim poznawcą, który wpierw jest w możności poznającym a potem rzeczywiście, aktualnie, to w takim wypadku podobizna rzeczy poznawane i nie istnieje w naturze poznawcy w rzeczywistości, ale jedynie w możności; tak jak barwa nie jest w źrenicy w rzeczywistości, a tylko w możności. Nie musi więc w naturze duszy istnieć podobizna rzeczy cielesnych w rzeczywistości; wystarczy, żeby dusza była w możności do tego typu podobizn.

Lecz starożytni filozofowie przyrody n nie znając rozróżnienia. możność - rzeczywistość, twierdzili, że dusza jest ciałem po ton żeby poznawała ciało, żeby zaś poznawała wszystkie ciała, mniemali, iż jest złożona z prapoczątków i zarazem składników wszystkich ciał[7].

Na 3. Dwojaka jest styczność: ilości [masy z masą] i siły. Jeśli idzie o pierwszą, ciało styka się tyko z ciałem; jeśli chodzi o drugą, ciało może mieć styczność z istotą niecielesną, która porusza ciało[8].

Artykuł 2

CZY DUSZA JEST BYTEM SAMOISTNYM ? /5/

Zdaje się, że dusza ludzka nie jest bytem samoistnym, bo:

1. Wszystko, co jest samoistne, [w terminologii arystotelesowskiej] zwie się *'hoc aliquid'*: 'to oto coś', tzn. 'jakiś konkretny byt'. Otóż nie sama dusza, ale jestestwo złożone z duszy i ciała jest 'to oto coś', czyli jakowymś konkretnym bytem. A więc dusza nie jest samoistnym bytem.

2. O każdym bycie samoistnym można powiedzieć, że wykonuje czynności. Nie można jednak tego rzec o duszy, bo Arystoteles pisze: „Mówić o duszy, że czuje albo myśli, to tak, jakby ktoś powiedział, że przędzie lub buduje" [1]. A więc dusza nie jest samoistną.

3. Gdyby dusza była bytem samoistnym, któraś z jej czynności dokonywałaby się bez ciała. Ale tak nie jest, bo każda z jej czynności wymaga ciała: nawet myślenie; nie da się przecież myśleć bez wyobrażeń; nie ma Zaś wyobrażeń bez ciała. A więc dusza ludzka nie jest samoistna.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada: „Każdy, kto uważa naturę ducha za substancję i to za substancję niecielesną, widzi na czym polega błąd tych, co ją uważają za cielesną; na tym zaś polega ich błąd, że tejże naturze przypisują to, bez czego nie są w stanie pojąć żadnej natury, mianowicie wyobrażenia ciał" [2]. A więc natura ducha ludzkiego nie tylko jest niecielesną, lecz także jest substancją, tj. bytem samoistnym.

Odpowiedź: Pierwiastek, będący początkiem umysłowej czynności poznawczej - a zwie się on duszą człowieka - musi być pierwiastkiem niecielesnym i samoistniejącym. Jest bowiem oczywiste, że człowiek swoją myślą może poznawać natury wszystkich ciał. Otóż ten, kto może poznawać różne przedmioty, żadnego z nich nie powinien mieć w sobie - w swojej naturze, bowiem ton co byłoby w nim w sposób naturalny, przeszkadzałoby w poznawaniu innych rzeczy. Tak np. język

chorego obłożony gorzkim żółciowym nalotem nie zdoła czuć smaku czegoś słodkiego, lecz wszystko wydaje mu się gorzkie. Gdyby więc pierwiastek umysłowy miał w sobie naturę jakiegoś ciała, wówczas ów pierwiastek nie mógłby poznawać wszystkich ciał; a przecież każde ciało ma jakąś określoną naturę. Jest więc niemożliwe, by pierwiastek umysłowy był ciałem. Niemożliwe jest również, by ów pierwiastek poznawał za pomocą narządu cielesnego, bowiem również i określona natura tego narządu cielesnego przeszkadzałaby w poznawaniu wszystkich ciał. Gdy np. jakaś określona barwa znajduje się w oku i za razem tej samej barwy jest naczynie szklane, to i płyn doń wlany wydaje się mieć te samą barwę.

Zatem sam pierwiastek umysłowy, który zwie się umysł (mens) lub myśl *(intellectus)*, ma czynność, którą wykonuje sam przez się, w której ciało nie bierze udziału. Otóż nikt nie może sam przez się spełniać czynności, jak tylko byt, który istnieje sam przez się - jest samoistny, bowiem jedynie bytom w rzeczywistości istniejącym przysługuje działanie, stąd zasada: w jaki sposób coś istnieje, w taki i działa. Dlatego też nie mówimy, że ciepło ogrzewa, ale że ciało ciepłe ogrzewa.

Ostatecznie więc: Dusza ludzka, którą nazywamy myślą lub umysłem jest jakowąś istotą niecielesną i samoistną. /6/

Na 1. ’To oto cośn’, tzn. jakiś konkretny byt, może mieć dwa znaczenia: w pierwszym oznacza wszelki byt samoistny; w drugim, zupełny byt samoistny przynależący do natury jakiegoś gatunku. W pierwszym znaczeniu wyklucza się tkwienie w kimś w charakterze przypadłoś ci i formy materialnej; w drugim, wyklucza się także niedoskonałość należenia do czegoś w charakterze części. I dlatego np. ręka mogłaby być uważana za ‘to oto coś’ w pierwszym znaczeniu, ale nie w drugim.

A ponieważ dusza ludzka jest częścią gatunku ludzkiego, dlatego można ją uznać za ‘to oto coś’: za poniekąd samoistną w pierwszym znaczeniu, nie zaś w drugim; bo w drugim znaczeniu jedynie jestestwo złożone z duszy i ciała zwie się ‘to oto coś’ [zupełny byt samoistny]. /7/

Na 2. Jak wynika z kontekstu w przytoczonych słowach Arystoteles nie wypowiada swojego zdania, ale zwolenników poglądu, że myślenie jest ruchem.

A można i tak odpowiedzieć: Ten działa sam przez się, kto istnieje sam przez się. Otóż niekiedy także o tym, co nie tkwi w czymś jako przypadłość lub jako forma materialna - nawet gdyby było częścią można rzec, że istnieje samo przez się. Zasadniczo jednak przez byt samoistniejący właściwie i sam przez się rozumie się to, co nie tkwi w czymś jako przypadłość lub jako forma materialna i nie jest częścią. Według tego ujęcia oka lub ręki nie można by było uważać za byt sam przez się istniejący, a w następstwie i za byt sam przez się działający - samodzielny Stąd i działanie części przypisuje się całości poprzez części. Mówimy bowiem. człowiek widzi poprzez oko, maca ręką; ale mówimy tak w innym sensie niż: rzecz ciepła ogrzewa poprzez ciepło, bo właściwie mówiąc ciepło w żaden sposób nie ogrzewa. Można więc wyrazić się: dusza myśli, tak jak się mówi: oko widzi. Właściwym jednak wyrażeniem jest: człowiek myśli poprzez duszę. /7/

Na 3. Czynność myśli potrzebuje ciała nie jako narządu, poprzez który jej czynność by się dokonywała, ale z racji przedmiotu [dostarczanego przez ciało]; ono bowiem dostarcza wyobrażeń, które tak się mają do myśli, jak barwa do wzroku. Atoli z powodu takiej potrzeby ciała myśl nie traci samoistności; gdyby tak było. wówczas i

zwierzę nie byłoby bytem samoistnym skoro do czucia *(ad sentiendum)* potrzebuje postrzegalnych rzeczy zewnętrznych. /8/

Artykuł 3

CZY DUSZE NIEROZUMNYCH ZWIERZĄT SĄ SAMOISTNE ?

Zdaje się, że dusze nierozumnych zwierząt są samoistne, bo:

1. Człowiek należy do tego samego rodzaju co i inne zwierzęta. Lecz - jak wykazano[1] - dusza człowieka jest jakowymś samoistnym bytem. A więc i dusze innych zwierząt są samoistne.

2. Zmysły tak się mają do swego przedmiotu - do rzeczy postrzegalnych, jak się ma myśl do swego przedmiotu - do rzeczy myślą poznawalnych. Lecz myśl poznaje swój przedmiot bez udziału ciała. Zatem i zmysły poznają rzeczy postrzegalne bez udziału ciała. A ponieważ dusze zwierząt nierozumny posługują się zmysłami, jasne, że są samoistne; z tego samego powodu co i dusza ludzka posługująca się myślą.

3. Dusza zwierzą t nierozumnych porusza ciało, które nie porusza, a tylko bywa poruszane. A więc dusza ta wykonywa jakąś czynność bez udziału ciała.

Wbrew temu w dziele *O dogmatach Kościoła* czytamy: „Wierzymy, że sam tylko człowiek ma duszę będącą substancją, a dusze zwierząt takowej nie mają” [2].

Odpowiedź: Jak powiedzieliśmy[3], starożytni filozofowie nie uznawali żadnej różnicy między zmysłem a myślą: oboje przypisywali pierwiastkowi cielesnemu. /9/ Plato uznawał wprawdzie różnicę między myślą a zmysłem, ale oboje przyznawał pierwiastkowi niecielesnemu, mówiąc[4], że zarówno myślenie jak i czucie przysługują duszy jako takiej. Wynikało z tego, że także i dusze nierozumnych zwierząt są samoistne. Natomiast według Arystotelesa[5] spośród czynności duszy jedynie myślenie odbywa się bez narządu cielesnego. Zaś czucie i idące za nim czynności duszy zmysłowej odbywają się z równocześnie wywołaną widoczną zmianą ciała. I tak przy widzeniu odbicie barwy dokonuje zmiany w źrenicy. To samo da się zauważyć przy działaniu innych czynności duszy zmysłowej. Jest więc jasne, że dusza zmysłowa sama przez się nie spełnia żadnych jej tylko właściwych czynności, lecz że wszystkie czynności duszy zmysłowej są czynnościami istoty złożonej z ciała i duszy[6].

Widać więc z tego, że dusze nierozumnych zwierząt nie są samoistne, gdyż nie spełniają czynności same - same przez się, albowiem tak każdy działa, jak istnieje. /10/

Na 1. Aczkolwiek człowiek należy do tego samego rodzaju co i inne zwierzęta, to jednak różni się od nich co do gatunku. A wiadomo, o różnicy gatunku stanowi różnica formy[7]. Nie każda przecież różnica formy pociąga za sobą różność rodzaju.

Na 2. Pod jakimś względem tak się ma zmysł do swego przedmiotu, jak myśl do swojego. Podobieństwo polega na tym, że oboje są w możności do swojego przedmiotu. Pod innym zaś względem różnią się między sobą, gdyż rzecz postrzegalna działa na zmysł, wywołując zmianę w ciele - aż takową niekiedy, że jej nadmierność uszkadza zmysł. Jeśli chodzi o myśl, to to nie zachodzi; owszem, poznając

najwznioślejszy spośród swoich przedmiotów tym łatwiej może potem myśleć nad mniejszym. A jeśli wytężone myślenie powoduje zmęczenie ciała n to przez przypadłość, nie wprost, gdyż myśl korzysta z pracy władz zmysłowych, przygotowujących jej wyobrażenia.

Na 3. Mamy dwie siły poruszające: pierwsza nakazuje ruch - to władza pożądawcza. Jej działanie w duszy zmysłowej nie może odbywać się bez ciała: gniew n radość i inne tego typu uczucia dzieją się przy równoczesnej zmianie w ciele. Druga wykonuje ruch; to ona przysposabia członki do posłuszeństwa pożądawczej władzy; jej czynnością nie jest poruszać, ale być poruszaną[8]. Jasno z tego widać, że poruszanie jest czynnością duszy zmysłowej dokonywującą się zawsze z udziałem ciała.

Artykuł 4

CZY SAMA DUSZA JEST CZŁOWIEKIEM ? /11/

Zdaje się, że sama dusza jest człowiekiem, bo:

1. Św. Paweł pisze: „Chociaż niszczeje nasz człowiek zewnętrzny,.to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” [1]. Lecz tym, co jest wewnątrz człowieka, jest dusza. A więc dusza - to człowiek wewnętrzny.

2. Dusza ludzka jest substancją. Nie jest jednak substancją ogólną. Jest więc substancją partykularną, jednostkową. A zatem jest hipostazą 1ub osobą - oczywiście osobą ludzką. A więc dusza jest człowiekiem, gdyż osoba ludzka to człowiek.

Wbrew temu Augustyn wyraża się z uznaniem o Warronie za to, że „za człowieka nie miał ani samej duszy, ani też samego ciała, lecz duszę wraz z ciałem”[2].

Odpowiedź: Zdanie ‘dusza jest człowiekiem’ można rozumieć w dwojaki sposób; najpierw tak: Człowiek ogólnie wzięty . jest duszą; natomiast ten oto człowiek, np. Sokrates, nie jest duszą, ale jestestwem złożonym z duszy i ciała. Mówię o tym dlatego, że niektórzy[3] w pojęciu gatunku umieszczają samą tylko formę, a materię uważają za część jednostki, nie zaś gatunku. Ale to nie może być prawdą. Do natury bowiem gatunku należy ton co zawiera określenie. Otóż w określeniu rzeczy materialnych czy naturalnych występuje nie sama tylko forma, ale forma wraz z materią. Zatem materia jest częścią gatunku tychże rzeczy; ale nie materia ilościowo oznaczona, stanowiąca o jednostkowieniu, lecz materia wspólna. Weźmy np. człowieka: Jak do istoty tego oto człowieka należy to, że składa się z tej oto duszy, z tego oto ciała i z tych oto kości, tak do istoty człowieka w ogóle należy 'ton że składa się z duszy i ciała i kości. Cokolwiek bowiem stanowi wspólną i istotną treść wszystkich jednostek danego gatunku, to musi też chodzić w istotę tegoż gatunku[4].

Po drugie, zdanie to można tak rozumieć: Ta oto dusza jest tym oto człowiekiem. Zdanie takie dałoby się wtedy utrzymać, gdyby się przyjęło, że dusza zmysłowa [ma i] spełnia czynności sobie tylko właściwe bez udziału ciała; w takim bowiem razie wszystkie czynności przypisywane człowiekowi przysługiwałyby samej tylko duszy. Tym zaś jest każda rzecz, co [w niej] spełnia czynności tejże rzeczy. Stąd też i człowiek byłby tym, co [w nim] spełnia czynności człowieka. Aliści dopiero co wykazaliśmy[5], że czucie *(sentire)* nie jest czynnością samej tylko duszy, ale jedną z

czynności całego człowieka - choć nie jest ono właściwą człowiekowi jako takiemu. Jasno z tego wynika, że człowiek nie jest samą duszą tylko, ale jestestwem złożonym z duszy i ciała. - Co do Platona, to on mógł twierdzić[6], że człowiek jest duszą posługującą się ciałem, gdyż uważał czucie za czynność właściwa samej tylko duszy.

Na 1. Według Filozofa[7] tym przede wszystkim każda rzecz wydaje się być, co w niej jest naczelne. Np. dzieła dokonane przez głowę państwa przypisuje się całemu państwu. W ten też sposób człowiekiem nazywa się niekiedy to, co w nim jest naczelne: czasem więc zgadnie z prawdą mianem tym określa się jego cześć umysłową duszy - i ta zwie się 'człowiek wewnętrzny', czasem zaś - stosownie do zapatrywań tych, co uznają jedynie rzeczy postrzegalne - mianem tym określa się część zmysłową duszy wraz z ciałem - i ta zwie się 'człowiek zewnętrzny'.

Na 2. Nie każda substancja .jednostkowa jest hipostazą lub osobą, ale tylko ta, która ma zupełną naturę gatunku. Stąd to za hipotezę lub osobę nie mogą uchodzić ani ręka. ani noga ani też dusza, skoro jest częścią gatunku 'człowiek'[8].

Artykuł 5

CZY DUSZA JEST ZŁOŻONA Z MATERII I FORMY ?

Zdaje się, że dusza jest złożona z materii i formy, bo:

1. W podziale możność przeciwstawiamy rzeczywistości. Lecz wszystko, co jest w rzeczywistości, tęż rzeczywistość ma udzieloną przez pierwszą rzeczywistość *(actus primus)*, czyli przez Boga, i - jak uczy Dionizy[1] - dzięki temu udzieleniu jest dobre, bytujące i żyjące. Zatem i cokolwiek jest w możności ma tęż możność udzieloną przez pierwszą możność. A wiadomo, pierwszą możnością jest materia pierwsza. A ponieważ dusza ludzka jest pod jakimś względem w możności - okazuje to fakt, że człowiek niekiedy jest poznającym w możności - dlatego, jak się zdaje, dusza ludzka ma przydzieloną sobie materię pierwszą jako swoją część.

2. Gazie występują właściwości materii, tam jest i materia. Lecz w duszy odkrywamy właściwości materii: być podmiotem i podlegać przemianom; dusza bowiem jest podmiotem wiedzy i cnoty oraz zmienia się z niewiedzy w wiedzę, z wady w cnotę. A więc w duszy jest materia.

3. Zdaniem Filozofa[2]: co nie ma materii, nie ma przyczyny swojego istnienia. Lecz dusza ma przyczynę swojego istnienia: jest stworzoną przez Boga. A więc dusza ma materię.

4. Co nie ma materii, a jest formą tylko, jest czystą i nieskończoną rzeczywistością; ale to jest rzeczą samego Boga. A więc dusza ma materię.

Wbrew temu Augustyn dowodzi[3], że dusza nie jest uczyniona ani z cielesnej, ani z duchowej materii.

Odpowiedź: Dusza nie ma materii. Można tego dowieść w dwojaki sposób. Najpierw rozważając pojęcie duszy w ogóle.

Otóż z pojęcia swego dusza jest formą jakiegoś ciała. Zatem albo całą sobą jest tąż formą, albo tylko jakąś swoją częścią. Jeżeli całą sobą, to niemożliwe jest, żeby jej część była materią o ile przez materię rozumie się jakiś byt w możności tylko. Wszak forma jako taka jest rzeczywistością; to zaś, co jest w możności tylko, nie może być

częścią rzeczywistości, gdyż możność z pojęcia swego wyklucza rzeczywistość, jako że w podziale jest przeciwstawiona rzeczywistości. Jeżeli zaś tylko jakąś swoją częścią jest normą, wówczas ową część zwiemy duszą, a materię, której ona jest pierwszym urzeczywistnieniem, nazwiemy. pierwsze ożywione *(primum animatum)*[4].

Po drugie, rozważając szczególnie pojęcie duszy ludzkiej - o ile jest wyposażoną w myśl. Otóż jasną jest zasada: cokolwiek bywa w czymś przyjmowane, jest w nim przyjmowane na sposób przyjmującego. Stosując to do poznawania: każda rzecz w taki sposób jest poznawana, w jaki jej forma jest w poznawcy. Otóż dusza swoją myślą poznaje daną rzecz w jej naturze w sposób oderwany, odmaterializowany. Poznaje np. kamień jako kamień, a więc w sposób oderwany; w duszy więc wyposażonej w myśl znajduje się forma kamienia w sposób oderwany, odmaterializowany stosownie do swoistego charakteru formy. Dusza więc umysłowa jest formą oderwana od materii – niematerialną, a nie jakimś bytem złożonym z materii i z formy[5].

Gdyby bo wiem dusza umysłowa była złożona z materii i formy, formy poznawcze rzeczy byłyby w niej przyjmowane i jako jednostkowe; w ten sposób poznawałaby tylko poszczegóły: tak jak to czynią władze zmysłowe, przyjmujące formy rzeczy w narząd cielesny; wiadomo przecież, że materia jest czynnikiem rozdrobnienia na formy jednostkowe. Pozostaje więc, że dusza wyposażona w myśl, tj. umysłowa, jak i wszelka substancja obdarzona myślą i poznająca formy w sposób oderwany, nie jest złożona z formy i materii.

Na 1. Pierwsza rzeczywistość jest powszechnym źródłem wszystkich rzeczywistości, gdyż jest nieskończona i - jak mówi Dionizy - swoją mocą *(virtualiter)* „odwiecznie zawiera w sobie wszystko”[7]. Stąd też i udziela się rzeczom. Nie tak jednak, żeby się stawała ich częścią, /12/ ale po prostu przez upust na zewnątrz swojego działania[8]. Natomiast możność - skoro przyjmuje rzeczywistość - musi być do niej proporcjonalna. Otóż rzeczywistość przyjęta - która pochodzi od pierwszej nieskończonej rzeczywistości i jest przez nią udzielona - jest różna. Nie może więc istnieć jedna możność, która by przyjmowała wszelką rzeczywistość, tak jak istnieje jedna rzeczywistość, od której płynie wszelka rzeczywistość udzielona. Gdyby takowa istniała, to możność przyjmowania zrównałaby się z możnością czynną pierwszej rzeczywistości. /13/

Otóż inna jest możność przyjmowania w duszy umysłowej, a inną jest możność przyjmowania materii pierwszej: wskazuje na to różność rzeczy przyjmowanych. Bowiem materia pierwsza przyjmuje formy indywidualne, zaś myśl przyjmuje formy oderwane. Stad istnienie takowej możności w duszy umysłowej bynajmniej nie dowodzi, że dusza jest złożona z materii i formy.

Na 2. ‘Być podmiotem’ oraz ‘podlegać przemianom’ to cechy przysługujące materii z tego tytułu, że jest w możności. Otóż jak inną jest możność myśli, a inną materii pierwszej, tak również i ‘być podmiotem’ oraz ‘podlegać przemianom’ będzie inaczej się przedstawiać tu, a inaczej tam. Jeśli chodzi o myśl, to ona jest podmiotem wiedzy i zmiany: z niewiedzy w wiedzę, gdyż jest w możności do form myślowych *(species intelliqibiles).*

Na 3. Forma jest przyczyną istnienia materii i zarazem czynnikiem działającym. Przez to zaś jako czynnik działający jest przyczyną istnienia materii, że przemieniając ją wprowadza w rzeczywistość formy. Ale forma samoistna nie ma

istnienia od jakiegoś pierwiastka formalnego; nie ma też przyczyny przemieniającej [a tym samym przenoszącej] ją z możności do rzeczywistości[9]. I dlatego Filozof - po słowach przytoczonych w zarzucie – dodaje, że w bytach złożonych z materii i formy „nie należy doszukiwać się innej przyczyny, jak tylko przyczyny przenoszącej z możności w rzeczywistość; zaś wszelkie jestestwa niematerialne są po prostu prawdziwymi bytami”[10]. /14/

Na 4. Pełnia danej doskonałości w stosunku do tego, co ma tęż doskonałość udzieloną, jest czynnikiem urzeczywistniającym [tj. udzielającym tejże doskonałości]. Zatem wszelka forma stworzona nawet sama przez się samoistna musi mieć istnienie udzielone, gdyż - jak mówi Dionizy - życie i wszystko inne takowe, jest udzielone, a udziela go pełnia istnienia: Samoistnienie[11]. Otóż istnienie nabyte droga udzielenia, jest ograniczone - zależnie od pojemności rzeczy otrzymującej je. I dlatego jedynie Bóg, który sam jest Swoim istnieniem, jest czystą i nieskończoną rzeczywistością. Natomiast w [stworzonych] substancjach duchowych zachodzi złożenie z rzeczywistości i możności; nie ma więc w nich złożenia z materii i formy, ale jest złożenie z formy i z istnienia udzielonego. Stad to niektórzy[12] powiadają: Owe substancje są złożone z ‘że są’ [tj. z istnienia] i z tego ‘co istnieje’ [tj. z podmiotu istnienia][13], /15/ bowiem istnienie samo jest tym, dzięki czemu coś istnieje.

Artykuł 6

CZY DUSZA LUDZKA JEST ZNISZCZALNA? /16/

Zdaje się, że dusza ludzka jest zniszczalna., bo:

1. Istoty mające podobny zaczątek i przebieg, mają - jak się zdaje - podobny koniec. Otóż początek ludzi i zwierząt jest podobny: mianowicie uczyniono ich z ziemi. Podobny jest też przebieg ich życia, gdyż: „i oddech życia [mają] ten sam. W niczym wiec człowiek nie przewyższa zwierząt” - pisze Kohelet; i wyciąga wniosek: „Los synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los jest jeden: jaka śmierć jednego, taka jest śmierć drugiego”[1]. Lecz dusza zwierząt nierozumnych jest zniszczalna. A więc i dusza ludzka jest zniszczalna.

2. Wszystko, co jest z niczego, może powrócić do nicości, gdyż koniec jest proporcjonalny do początku. Otóż w *Księdze Mądrości* czytamy: „Z niczegośmy się narodzili” - a te słowa są prawdziwe zarówno w odniesieniu do ciała, jak i do duszy. Zatem i wniosek tamże podany: „i potem będziemy, jakby nas nigdy nie było”[2] - odnosi się także do duszy.

3. Każda istota ma swoje działanie. Otóż właściwe dla duszy działanie, jakim jest myślenie za pomocą wyobrażeń, nie może się odbywać bez ciała; wszak dusza zgoła nie może myśleć a te - jak mówi Filozof[3] - nie mogą powstawać bez ciała. A wiec po zniszczeniu ciała dusza nie może pozostawać.

Wbrew temu Dionizy powiada, że z dobro ci Bożej dusze ludzkie są: „umysłowe, duchowe” i mają „substancjalne i niezniszczalne życie”[4].

Odpowiedź: Trzeba koniecznie stać na stanowisku, że dusza ludzką, którą uważamy za źródło umysłowego, duchowego działania jest niezniszczalna. Uzasadnienie:

W dwojaki sposób ulega coś zniszczeniu: samo przez się [tj. z przyczyny swojej natury] albo z przyczyny przypadłościowej. Otóż byt samoistny nie może powstać lub ulec zniszczeniu z przyczyny przypadłościowej, tzn. przez to, że coś innego powstaje lub niszczeje. W ten bowiem sposób przysługuje jakiejś rzeczy powstawanie i uleganie zniszczeniu, w jaki sposób przysługuje istnienie - a to istnienie nabywa przy powstawaniu, a traci przy zniszczeniu. Stąd też rzeczy mające istnienie same przez się, mogą tylko same przez się powstawać i ulec zniszczeniu. Natomiast rzeczy niesamoistne, jako to: przypadłości i formy materialne, rozpoczynają i kończą swe bytowanie wraz z powstaniem i zniszczeniem złożonej całości, w której skład wchodzą[5]. Otóż, jak to wyżej wykazaliśmy[6], dusze nierozumnych zwierząt nie mają bytu samoistnego: takowy byt. ma jedynie dusza ludzką. I dlatego dusze nierozumnych zwierząt niszczeją wraz ze zniszczeniem ich ciał. Natomiast dusza ludzka nie może ulec zniszczeniu - chyba żeby zniszczała sama przez się - przez swoją naturę.

Ale to jest zgoła niemożliwe nie tylko w odniesieniu do duszy ludzkiej, ale także do każdego bytu samoistnego, który jest samą formą tylko. Czemu? Bo to, co z treści swojej przysługuje komuś, jest od niego nie oddzielne. Lecz istnienie samo przez się przysługuje formie, która jest rzeczywistością. Stąd to materia otrzymuje aktualne istnienie dzięki temu, że pobiera formę; przez to zaś ulega zniszczeniu, że forma oddziela się od niej. Niemożliwe zaś jest, żeby forma oddzieliła się od samej siebie. Stąd też i niemożliwe jest żeby forma samoistna przestała istnieć[7]. /17/

Gdyby nawet przyjęło się - jak to niektórzy czynią - że dusza jest złożona z materii i formy to i tak nadal należałoby ją uważać za niezniszczalną. Czemu? Bo zniszczenie zachodzi tylko tam, gdzie występuje przeciwieństwo: bowiem powstawanie i zniszczenie idzie od i do przeciwieństw. Stąd to ciała niebieskie są niezniszczalne, ponieważ ich materia nie podlega przeciwieństwom[8].

Otóż w duszy umysłowej nie może istnieć jakieś przeciwieństwo. Wszak ona przyjmuje na sposób swojego istnienia. To zaś, co dusza w siebie przyjmuje, jest bez przeciwieństw, gdyż nawet pojęcia rzeczy przeciwnych w myśli, w rozumie, nie są sobie przeciwne, jako że jedna i ta sama wiedza dotyczy przeciwieństw. Jest więc niemożliwe, żeby dusza umysłowa była zniszczalna. /18/

Za znak tejże niezniszczalności można uważać fakt, że każda rzecz parta naturalnym pędem pragnie na swój sposób istnieć. U istot poznających owo pragnienie idzie za poznaniem i stosuje się doń. Otóż zmysł poznaje tylko istnienie ograniczone miejscem i czasem: ‘tu i teraz’. Natomiast myśl dostrzega istnienie bezwzględne, oderwane od miejsca i czasu. I dlatego każda istota myś1ąca parta naturalnym pędem pragnie istnieć zawsze. Aliści pragnienie naturalne nie może być niezaspokojone[9]. A więc każde jestestwo duchowe jest niezniszczalne. /19/

Na 1. Salomon - jak widać z *Księgi Mądrości*[10]. - te słowa wkłada w usta bezbożnych czy głupich. A co do twierdzenia, że człowiek i inne zwierzęta mają podobny początek, to ono jest prawdziwe w odniesieniu do ciała, gdyż bez różnicy wszystkie zwierzęta są uczynione z ziemi. Nie zaś w odniesieniu do duszy bowiem dusza nierozumnych zwierząt jest utworzona siłą jakiegoś twórcy cielesnego[11], zaś duszę ludzką stwarza Bóg[12]. I dla zaznaczenia tej różnicy, mówiąc o innych zwierzętach, *Księga Rodzaju* pisze: „Niech zrodzi ziemia dusze żyjącą”[13]. Natomiast gdy mówi o człowieku wyraża się: „Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie życia”[14]. I

dlatego Kohelet wnioskuj: „Wróci się proch do ziemi tak, jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał”[15].

Tak samo podobny jest przebieg życia człowieka i zwierzęcia, jeśli chodzi o ciało. Mówią o tym tekst Pisma św.: „Oddech życia ten sam”[16]; „Dech w nozdrzach naszych jak dym”[17]. Bo jeśli chodzi o duszę, to jest zgoła inaczej człowiek myśli, a zwierzęta, nierozumne nie! I dlatego błędne jest powiedzenie: „w niczym człowiek nie przewyższa zwierząt”. Podobny więc jest koniec człowieka i zwierzęcia - jeśli chodzi o ciało, nie zaś jeśli chodzi o duszę. /20 /

Na 2. Jak o czymś, co może być stworzone, nie powiemy, że zastaje stworzone przez swa bierną możność, lecz jedynie za przyczyną czynnej możności Stworzyciela, który z niczego może coś uczynić, tak też skoro mówimy o czymś, że może wrócić do nicości, nie mamy na myśli znajdującej się w stworzeniu możności nieistnienia, ale znajdują.ca się w Stwórcy możność nie udzielania więcej istnienia[18]. A właśnie rzecz jest zniszczalna przez to, że jest w niej możność nieistnienia. /21/

Na 3. Myśleć za pomocą wyobrażeń jest właściwą czynnością duszy jako złączonej z ciałem. Odłączona od ciała dusza mieć będzie zgoła inny sposób myślenia, a mianowicie podobny do innych substancji nie złączonych z ciałem. Pełniejsze tego wyjaśnienie podamy niżej[19].

A r t y k u ł 7

CZY DUSZA JEST TEGO SAMEGO GATUNKU CO ANIOŁ? /22/

Zdaje się, że dusza i anioł tworzą jeden gatunek, bo:

1. Każdy byt jest kierowany do właściwego sobie celu przez naturę swojego gatunku, która też skłania go do tegoż celu. Lecz dusza i anioł mają ten sam cel, mianowicie szczęście wieczne. Tworzą więc jeden gatunek.

2. Ostatnia różnica gatunkowa jest tym, co jest najpocześniejsze, ponieważ dopełnia istotę gatunku. Otóż jeśli chodzi o anioła i duszę, to nie ma w nich czegoś bardziej poczesnego jak ton że są bytami duchowymi czy umysłowymi. A więc duszę i anioła łączy ostatnia różnica. gatunkowa; a to znaczy, że należą do jednego gatunku.

3. Dusza różni się od anioła tym tylko, że jest złączona z ciałem, ale ciało nie należy do istoty duszy i dlatego też, jak się zdaje, nie należy do jej gatunku. A więc dusza i anioł stanowią jeden gatunek.

Wbrew temu: Byty mające różne czynności naturalne są różne gatunkowo. Lecz dusza ma zgoła różne czynności naturalne niż anioł. Świadczy o tym powaga Dionizego: „Myśl duchów anielskich jest niezłożona i szczęśliwa, bowiem nie czerpie poznania Boga z rzeczy widzialnych[1]. A potem zaraz pisze coś wprost przeciwnego o duszy Zatem dusza i anioł nie należą do jednego gatunku.

Odpowiedź: Według Orygenesa[2] wszystkie dusze ludzkie i aniołowie są jednego gatunku; a to dlatego, że - w jego mniemaniu[3] – istniejąca w tych substancjach różność stopni jest przypadłościowa, nieistotna, gdyż – jak to już wyżej powiedziano[4] – zdecydowała o niej ich wolna wola.

Ale tak być nie może, gdyż substancje niecielesne nie mogą jedna od drugiej różnić się liczbowo, nie różniąc się zarazem gatunkowo i nie wykazując naturalnej nierówności. Skoro bowiem nie Są złożone z materii i formy i skoro są bytami samoistnymi, jasne jest, że musi zachodzić między nimi różność gatunkowa[5]. Można więc tak tylko pojmować: każda forma nie złączona z materią stanowi sama dla siebie swój własny gatunek. Podobnie jak białość: gdyby istniała w oderwaniu, byłaby tylko jedna. Wszak ta oto białość tym tylko różni się od tej oto, że pierwsza jest tego n a wtóra innego podmiotu. Różności zaś gatunków towarzyszy zawsze różność natur. Np. gatunki barw: jedna jest doskonalsza od drugiej. Podobnież z innymi gatunkami. Jest tak dlatego, że różnice dzielące rodzaj - to przeciwieństwa; a przeciwieństwa mają się do siebie jak doskonałe wobec niedoskonałego[6], gdyż jak pisze Arystoteles: „zasadą przeciwieństwa jest pozbawienie i posiadanie” [7].

Do tego samego wniosku doszlibyśmy również, gdyby owe duchowe substancje były złożone z materii i formy. Jeżeli bowiem materia tego, jest odrębną od materii owego, to dziać się to musi dwojako: Albo forma jest czynnikiem odrębności materii, w sensie: różne są materie z powodu stosunku do różnych form; i w takim razie nadal zachodzi różność gatunku i nierówność naturalna; albo materia będzie czynnikiem odrębności form; w takim razie ta oto materia będzie różna od tej oto na skutek podziału ilościowego - co nie zachodzi w substancjach niecielesnych, jakimi są anioł i dusza. A więc anioł i dusza nie mogą być jednego gatunku. W jaki zaś sposób wiole dusz tworzy jeden gatunek, o tym powiemy niżej[8].

Na 1. Argument zarzutu ma na uwadze cel bliski i naturalny. Natomiast szczęście wieczne jest celem ostatecznym i nadprzyrodzonym.

Na 2. Ostatnia różnica gatunkowa jest najpocześniejsza, jako że jest najbardziej określoną - ten sposób, jak rzeczywistość jest pocześniejszą od możności. Ale w tym sensie pierwiastek duchowy czy umysłowy nie jest tym, co najpocześniejsze: jest bowiem czymś nieokreślonym i wspólnym dla wielu stopni jestestw duchowych n tak jak pierwiastek zmysłowy jest czymś nieokreślonym i wspólnym dla wielu stopni jestestw obdarzonych zmysłami. Stąd jak nie wszystkie jestestwa posiadające zmysły są jednego gatunku, tak i nie wszystkie jestestwa duchowe czy umysłowe są jednego gatunku[9].

Na 3. Owszem, ciało nie należy do istoty duszy; ale dusza z natury swojej istoty ma to w sobie, że ma być złączona z ciałem. Stąd właściwie nie dusza należy do gatunku, ale jestestwo złożone z duszy i z ciała. A że dusza w pewnej mierze potrzebuje ciała do swojego działania, to dowodzi, że jest na niższym szczeblu duchowości czy umysłowości niż anioł, który nie łączy się [istotowo] z ciałem[10].

ZAGADNIENIE 76
POŁĄCZENIE DUSZY Z CIAŁEM

Z kolei należy zastanowić się nad połączeniem duszy z ciałem. Nasuwa to osiem pytań: 1. Czy pierwiastek umysłowy łączy się z ciałem jako forma? 2. Ile istnieje liczbowo pierwiastków umysłowych: czy tyle, ile jest i powstaje ciał, czy też istnieje tylko jedna myśl dla wszystkich ludzi? 3. Czy w ciele, którego formą jest pierwiastek

umysłowy n znajduje się jeszcze jakaś inna dusza? 4. Czy jest w nim jeszcze jakaś inna forma substancjalna? 5. Jakim winno być ciało, którego formą jest pierwiastek umysłowy? 6. Czy pierwiastek umysłowy łączy się z takim ciałem za pośrednictwem jakiegoś innego ciała? 7 Czy łączy się z nim za pośrednictwem jakiejś przypadłości? 8. Czy dusza jest cała w każdej części ciała?

Artykuł 1

CZY PIERWIASTEK UMYSŁOWY ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM JAKO FORMA ? /23/

Zdaje się, że pierwiastek umysłowy nie łączy się z ciałem jako forma, bo:

1. Zdaniem Filozofa[1] myśl jest 'odłączona' i żadnego ciała nie jest urzeczywistnieniem. Nie łączy się więc z ciałem jako forma.

2. Wszelka forma jest określoną [formą] zależnie od natury materii, której jest formą. W przeciwnym razie nie byłaby wymagana proporcja między materią a fomą. Gdyby więc myśl łączyła się z ciałem jako forma - a wiadomo: każde ciało ma określoną naturę - wynikałoby z tego, że i myśl ma określona naturę. A jeśli tak, to - jak to jasne z powższych[2] nie mogłaby poznawać wszystkich rzeczy, co jest sprzeczne z naturą myśli. A więc myśl nie łączy się z ciałem jako forma.

3. Każda możność przyjmowania, będąca urzeczywistnieniem jakiegoś ciała, przyjmuje formę w sposób materialny i jednostkowy, gdyż 'przyjmowanie jest w przyjmującym na sposób przyjmującego'. Ale forma rzeczy poznanej przez myśl nie jest w niej przyjmowana w sposób materialny i jednostkowy, lecz raczej w sposób niematerialny i powszechny. W przeciwnym razie myśl nie mogłaby poznawać tego, co niematerialne i powszechne, a tylko - tak jak zmysły - to co poszczególne[3]. Wynika z tego, że myśl nie łączy się z ciałem jako forma.

4. Możność (władza) działania i samo działanie należą do tego samego podmiotu: bowiem jeden i ten sam byt może działać i działa. Lecz jak widać z powyższych[4], czynność myślenia nie jest czynnością jakiegoś ciała. Zatem i możność (władza) myś1esnia nie jest władzą jakiegoś ciała. Lecz władza, czyli możność, nie może być bardziej oderwana od materii lub bardziej. niezłożona niż istota, z której dana władza lub możność wypływa. A więc i substancja myśli nie jest formą ciała. /24/

5. To, co samo przez się ma istnienie, nie łączy się z ciałem jako forma. Czemu? Bo forma jest tym, dzięki czemu coś istnieje. Jeśli tak, to istnienie przysługujące formie już nie należy do niej [ale do tego, komu toż istnienie przynosi]. Lecz, jak wyżej powiedziano[5], pierwiastek umysłowy sam przez się ma istnienie i jest samoistny. A więc nie łączy się z ciałem jako forma.

6. To. co istnieje w rzeczy jako cecha istotna, zawsze musi być w niej. Otóż w istocie formy to leży, iż ma się łączyć z materią, bowiem nie poprzez jakąś przypadłość, ale poprzez swoją istotę jest urzeczywistnieniem materii; inaczej z połączenia materii i formy nie powstałby byt jeden substancjalnie, a tylko przypadłościowy. Zatem forma nie może istnieć bez własnej materii. Lecz pierwiastek umysłowy - jak wyżej wykazano[6] - jest niezniszczalny, i choć ciało ulega rozkładowi, istnieje nadal nie połączony z ciałem. A więc pierwiastek umysłowy nie łączy się z ciałem jako forma.

Wbrew temu - jak uczy Filozof[7] - różnicę gatunkową bierzemy z formy rzeczy[8]. Otóż różnicą gatunkową stanowiącą człowieka jest ‘być rozumnym’. Tak właśnie mówimy o człowieku ze względu na jego pierwiastek umysłowy. A więc pierwiastek umysłowy jest formą człowieka.

Odpowiedź: Należy koniecznie tak powiedzieć: Pierwiastek umysłowy, który jest źródłem czynności myślenia, jest formą ludzkiego ciała. Uzasadnienie:

To jest formą bytu, któremu przypisuje się działanie, dzięki czemu ów byt zasadniczo *(primo)* działa; np. zdrowie jest tym, dzięki czemu zasadniczo ciało jest zdrowe, a wiedza jest tym, dzięki czemu dusza zasadniczo rzecz zna; stąd zdrowie jest formą ciała, zaś wiedza jest formą duszy. /25/ Uzasadnia się to tym, że każdy byt o tyle działa [a więc i urzeczywistnia] n o ile jest urzeczywistniony. Przez co więc jest urzeczywistniony, przez to działa. Jest zaś oczywiste, że tym, dzięki czemu zasadniczo ciało żyje, jest dusza[9]. A ponieważ życie ma różne przejawy zależnie od różnych stopni istot żyjących[10], dlatego ton dzięki czemu zasadniczo wykonujemy każde z tych przejawów czy czynności życia, jest duszą. Bowiem to dusza jest tym, dzięki czemu zasadniczo odżywiamy się, czujemy i poruszamy się lokalnie: no i dzięki czemu myślimy. I ten to właśnie pierwiastek, dzięki któremu zasadniczo i przede wszystkim myślimy - obojętnie czy go nazwiesz: myśl [umysł], czy też dusza umysłowa - jest formą ciała[11]. I ten to dowód podał Arystoteles[12].

Kto by natomiast chciał głosić, że dusza umysłowa nie jest formą ciała, musiałby znaleźć i podać: w jaki sposób ta właśnie czynność, jaką jest myśleć, jest czynnością tego oto człowieka; bowiem każdy z nas doświadczalnie na sobie odczuwa, że to on jest tym, kto myśli. Otóż według Filozofa[13], daną czynność można przyznać komuś w trojaki sposób: bowiem ktoś porusza lub działa albo całym sobą; np. lekarz leczy; albo jakaś swoją częścią; np. człowiek widzi okiem; albo swoją przypadłością czy też przez przypadłość; np. siwy buduje; boć to, że budowniczy jest siwy - to przypadłość. Mówiąc więc: Sokrates myśli, jasne jest, że nie przypisujemy mu tej czynności jako przypadłość, ale przypisujemy ją mu właśnie jako człowiekowi; a to orzeka o nim istotowo. Albo więc trzeba powiedzieć, że Sokrates myśli całym sobą - i tak głosił Plato: Według niego[14] człowiek to dusza umysłowa; albo też trzeba powiedzieć, że myśl, [czyli dusza umysłowa] jest jakąś częścią Sokratesa.

Jak jednak wykazaliśmy uprzednio[15], pierwsza z tych ewentualności nie da się utrzymać, gdyż jeden i ten sam człowiek ma świadomość tego, że to on sam myśli i czuje; a czucie nie może obejść się bez ciała; ciało więc musi być jakowąś częścią człowieka. Wychodzi więc na to, że myśl, którą Sokrates myśli, jest jakąś częścią Sokratesa, i to tak, że myśl w jakiś sposób łączy się z ciałem Sokratesa. /26/ Ale jak?

Zdaniem Komentatora[16] owo połączenie dokonuje się poprzez formę myślową *(species intelligibilis)*. Ma ona dwa podmioty. pierwszym jest myśl możnościowa *(intellectus possibilis)*, drugim same wyobrażenia, które są w narządach cielesnych. Tak to za pośrednictwem formy myślowej, myśl możnościowa wchodzi w łączność z ciałem tego lub owego człowieka.

Lecz tego rodzaju związanie czy połączenie nie wystarcza do tego n żeby czynność myśli była czynnością Sokratesa. Żeby to stało się nam jasne, weźmy podobieństwo ze zmysłu; ta drogą idzie Arystoteles w swych rozważaniach nad

zagadnieniem myśli. Otóż filozof ten zauważa[17], że wyobrażenia mają się tak do myśli, jak się mają barwy do wzroku. Podobnie więc jak formy poznawcze barw są we wzroku, tak formy poznawcze wyobrażeń są w myś1i możnościowej. Otóż jest jasne, że funkcji widzenia nie przypisujemy ścianie dlatego, że na niej są barwy, których podobizny są we wzroku. Nikt przecież nie powie: ściana widzi, ale raczej, że jest widzianą. A więc z faktu, że formy poznawcze wyobrażeń są w myśli możnościowej, nie wynika, że myśli Sokrates, w którym są wyobrażenia, ale że on lub jego wyobrażenia są 'myślane', tj. są poznawane.

Inni znów utrzymywali[18], że myśl łączy się z ciałem jako jego poruszyciel – motor: w ten to sposób myśl i ciało tworzą jedno tak, że czynność myśli może być przyznaną całości. Ale ów pogląd jest z wielu powodów bezpodstawny. Pierwsze, bo myśl porusza ciało li tylko poprzez władzę pożądawczą; tej zaś poruszenia zakładają czynność myśli. Nie dlatego więc Sokrates myśli, ponieważ jest poruszany przez myśl, lecz odwrotnie: ponieważ myśli, dlatego jest przez myśl poruszany. Drugie, Sokrates jest jakąś określoną jednostką w naturze, której istota jest jedna - złożona z materii i formy. Jeżeli więc myśl nie jest jego formą, to nie należy do jego istoty. W takim razie myśl Sokratesa ma się do całego Sokratesa jak motor do rzeczy poruszanej. Aliści myślenie jest czynnością wsobną, zostającą w poznawcy, a nie przechodnią, przechodzącą na coś innego, jak np. ogrzewanie[19]. Nie można więc myślenia przypisać Sokratesowi dlatego, że jest poruszony przez myśl. Trzecie. Czynność poruszyciela czy działacza przypisujemy rzeczy poruszanej li tylko w charakterze narzędzia; ot tak, jak czynność cieśli przypisujemy pile. Jeżeli zatem myślenie przypisujemy Sokratesowi dlatego, że ono jest czynnością jego poruszyciela, wyjdzie na ton że ono jest przypisane Sokratesowi jako narzędziu. To jednak jest sprzeczne z nauką Filozofa[20], według którego myślenie nie dokonywa się poprzez narząd cielesny Czwarte. Aczkolwiek działalność części bywa przypisywana całości, np. czynność oka człowiekowi, nigdy jednak tejże działalności nie przypisuje się innej części, a jeżeli tak, to tylko przez przypadłość; nikt przecież nie powie: ręka widzi, bo oko widzi. Jeżeli zatem myśl i Sokrates stanowią jedno w sposób dopiero co podamy [motor z ciałem], czynność myślenia nie może być przypisaną Sokratesowi. Jeżeli zaś Sokrates jest całością powstałą z połączenia myśli z pozostałymi częściami Sokratesa, a do tego jeżeli myśl łączy się z owymi pozostałymi częściami Sokratesa li tylko jako motor, to Sokrates nie jest. zasadniczo *(simpliciter)* czymś jednym, a co za tym idzie nie jest zasadniczo bytem, bowiem w taki sposób jest coś bytem, w jaki stanowi jedno[21].

Jedyną więc właściwą odpowiedź na nasze pytanie znajdujemy w wypowiedzi Arystotelesa. Twierdzi on, że ten oto człowiek myśli, ponieważ pierwiastek umysłowy jest jego forma. W samej więc czynności myśli okazuje się n że pierwiastek umysłowy łączy się z ciałem jako forma.

Do tego samego wniosku można dojść analizując pojęcie gatunku 'człowiek'. Naturę bowiem każdej rzeczy ujawnia jej czynność. Właściwą zaś czynnością człowieka jako człowieka jest 'myśleć': tym właśnie góruje nad wszystkimi zwierzętami. Stąd to nawet Arystoteles[22] w tejże czynności - jako właściwej człowiekowi - widzi jego ostateczne szczęście. To więc powinno stanowić o przynależeniu człowieka do gatunku, co jest początkiem czynności myślenia. Otóż każda rzecz przynależy do gatunku dzięki swojej własnej formie. A więc pierwiastek umysłowy będący początkiem myślenia jest właściwą formą człowieka. /27/

Należy przy tym zauważyć, że im doskonalszą jest forma, tym bardziej owłada materią cielesną i tym mniej w niej grzęźnie; no i tym bardziej swoim działaniem lub mocą nad nią góruje. Stąd też widzimy, że forma ciała powstałego na skutek zmieszania elementów ma czynność, która nie ma wystarczającej przyczyny w jakościach elementarnych. /28/ A im forma jest wyższej rangi, tym bardziej jej moc góruje nad materią elementarną. I tak: dusza wegetatywna bardziej góruje nad nią niż forma metalu; dusza zmysłowa bardziej niż dusza wegetatywna. Dusza ludzka zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii form; i dlatego tak dalece swoją władzą góruje nad materią cielesną, że ma jakowąś czynność i władzę, w której materia cielesna w żaden sposób udziału nie bierze. I ta to władza zwie się myślą.

Jeszcze jedna uwaga: Kto by twierdził, że dusza jest złożona z materii i formy n ten w żaden sposób nie mógłby jej uważać za formę ciała. Skoro bowiem forma jest urzeczywistnieniem, zaś materia jest bytem w możności tylko, w żaden sposób to, co jest złożone z materii i formy, nie może całym sobą być formą czegoś drugiego. Jeżeli zaś jest formą jakąś swoją częścią, to - jak wyżej powiedziano[23] - to, co jest formą, zwie się duszą, zaś to n czego jest formą, zwie się: pierwsze ożywione.

Na 1. Według Filozofa[24] najwyższa z form naturalnych - na której kończą się dociekania filozofa przyrody - mianowicie dusza ludzka, jest wprawdzie odłączona, ale przecież jest w materii; a jest dlatego, że - jak dowodzi – „Człowieka rodzi z materii człowiek i słońce”. Otóż dusza ludzka jest odłączona od materii pod względem władzy myślenia, boć wiadomo, że ta władza nie jest władza jakiegoś narządu cielesnego n tak jak władza patrzenia jest urzeczywistnieniem oka. Wszak myślenie jest czynnością, która nie może się odbywać poprzez narząd cielesny; a więc tak, jak odbywa się patrzenie. Niemniej jednak [władza myślenia] jest w materii, jako że i sama dusza, do której taż władza należy, jest formą ciała i kresem rodzenia człowieka. /29/ Dlatego więc Filozof mówi: Myśl jest ‘odłączona’, że nie jest władzą jakiegoś narządu cielesnego.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 2 i Na 3. Fakt, że władza myślenia nie jest stroną urzeczywistniającą wobec ciała, tłumaczy wystarczająco zarówno to, iż człowiek swoją myślą może wszystko poznawać, jak i to, że myśl poznaje byty niematerialne i powszechne.

Na 4. Dusza ludzka, ze względu na swoją doskonałość, nie jest formą ugrzęzła w materii cielesnej, albo też przez nią całkowicie objętą czy pochłoniętą. I dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, aby jakaś jej władza nie była urzeczywistnieniem ciała, aczkolwiek sama dusza według swojej istoty jest formą ciała.

Na 5. Dusza przynosi materii cielesnej i dzieli z nią to istnienie, dzięki któremu jest samoistną: z tej to materii z duszy umysłowej powstaje jedno, i to takie, że istnienie całego owego scalenia jest zarazem istnieniem samej duszy Nie zachodzi to w wypadku form niesamoistnych. I dlatego - po rozkładzie ciała - dusza ludzka zachowuje swoje istnienie; inne formy - nie.

Na 6. W istocie duszy to leży, że ma być połączoną z ciałem, tak jak w istocie ciała lekkiego leży to, że ma być w górze. Aliści jak ciało lekkie pozostaje lekkie nadal, choćby się je usunęło z właściwego dlań miejsca - zachowując jednak przystosowalność i ciążenie ku niemu, tak i dusza ludzka, po odłączeniu od ciała, zachowuje swoje istnienie, mając jednak nadal przy stosowalność *(aptitudo)* i ciążenie naturalne do połączenia się z ciałem[25]. /30/

Artykuł 2

ILE JEST DUSZ UMYSŁOWYCH: CZY TYLE, ILE JEST I POWSTAJE CIAŁ? */31/*

Zdaje się, że dusza umysłowa nie pomnaża się według liczby powstających ciał, ale że dla wszystkich ludzi istnieje jedna dusza względnie myśl, bo:

1. Substancja niematerialna nie pomnaża się liczbowo w jednym gatunku. Lecz dusza ludzka jest substancją niematerialną, gdyż - jak wyżej wykazano[1] - nie jest złożoną z materii i formy. Nie ma więc wielu dusz w jednym gatunku. A ponieważ wszyscy ludzie stanowią je den gatunek, wobec czego istnieje jeden umysł, czyli myśl dla wszystkich kudzi.

2. Usuną wszy przyczynę usuwa się i skutek. Gdyby więc równolegle do mnożenia się ciał mnożyły się i dusze ludzkie, to po usunięciu ciał nie pozostawałaby wielość dusz, ale z wszystkich dusz pozostałoby tylko coś jednego. Taki jednak wniosek jest herezją; bowiem w takim razie zanikłaby różnica między karą i nagrodą.

3. Jeżeli moja myśl jest inną, a twoja inną, to moja myś1 jest bytem jednostkowym, podobnie jak i twoja: bowiem byty jednostkowe są ten które różnią się liczbowo n a należą do jednego gatunku. Otóż wszystko, co jest przyjęte w czymś, jest w nim na sposób przyjmującego. A więc formy poznawcze rzeczy w mojej i twojej myśli byłyby przejęte w sposób jednostkowy: a to jest sprzeczne z samą istotą myśli, która poznaje powszechniki.

4. Przedmiot poznany przez myśl jest w myśli poznającej. Jeżeli więc moja myśl jest inna, a twoja inna, to i przedmiot poznany przez moją myśl winien być inny od przedmiotu poznanego przez twoją myśl. Skoro tak, to da się go - jak wszystkie jednostki - liczyć i będzie czymś poznanym w możności tylko. Trzeba też będzie droga abstrakcji tworzyć wspólne jednemu i drugiemu uogólnienie, gdyż z zasady: gdziekolwiek są różne przedmioty, można drogą abstrakcji znaleźć jakieś ich myślowe ujęcie im wspólne. Ale to jest sprzeczne z pojęciem myśli. W takim bowiem razie myśl nie różniłaby się od wyobraźni. Wygląda więc na ton że istnieje jedna tylko myśl czy umysł dla wszystkich ludzi.

5. Uczeń nabywa wiedzy od nauczyciela. Czy można jednak powiedzieć, że wiedza nauczyciela rodzi wiedzę w uczniu? Chyba nie! Bo gdyby rodziła, byłaby formą aktywną - jak ciepło, a to jest jaskrawym fałszem. Jak się więc wydaje, wiedza przekazana uczniowi jest liczbowo tą samą, którą posiada nauczyciel. A to być może tylko wtedy, gdy w .jednym i w drugim jest jedna myśl czy umysł. Wydaje się więc, że istnieje jedna myśl czy umysł dla ucznia i nauczyciela, a co za tym idzie - dla wszystkich ludzi.

6. Augustyn tak pisze: „Gdybym utrzymywał, że jest tylko wielość dusz ludzkich [a nic nie wspomniał o ich jedności] zakpiłbym z samego siebie”[2]. Otóż dusza jest jedna przede wszystkim ze względu na myśl. A zatem istnieje jedna myśl dla wszystkich ludzi.

Wbrew temu Filozof[3] tak się wypowiada: Jak się mają przyczyny powszechne do [bytów czy skutków] powszechnych, tak się mają przyczyny partykularne do [bytów

czy skutków] partykularnych. Otóż niemożliwe jest, żeby jedna i ta sama gatunkowo dusza, była duszą różnych gatunkowo zwierząt. A więc i niemożliwe jest, żeby dusza umysłowa jedna liczbowo, była duszą wspólną dla wielu ciał różnych liczbowo.

Odpowiedź: To zgoła niemożliwe, żeby istniała jedna myśl czy umysł dla wszystkich ludzi. Ta niemożliwość ujawnia się najpierw w zdaniu Platona, że człowiek to sama myśl[4]. Bowiem jeżeli Sokrates i Plato mają jedną tylko myśl czy duszę, to wynika z tego, że Sokrates i Plato są jednym człowiekiem, a różnią się między sobą tym tylko, co nie należy do ich istoty. W takim razie różnica między Sokratesem a Platonem jest taka, jak między człowiekiem odzianym w tunikę, a człowiekiem odzianym w kapę; a to jest czysty absurd.

Jest to również jawnie niemożliwe gdy się przyjmuje zdanie Arystotelesa[5], że myśl to część czyli władza duszy będącej formą człowieka. Bowiem niemożliwością jest, by wiele liczbowo różniących się między sobą jestestw miało jedną formę, tak jak niemożliwością jest, żeby takowe jestestwa miały jedno istnienie: bowiem forma jest źródłem istnienia[6].

Podobnie, w jakikolwiek sposób przyjmowałby ktoś połączenie myśli z tym lub owym człowiekiem, również wyjdzie na jaw n że to jest niemożliwe. Czemu? Bo - jak to jest oczywiste - jeśli występuje jeden główny działacz, a dwa narzędzia, to można powiedzieć: zasadniczo mamy jednego działacza, a czynności więcej; np. gdyby jeden człowiek dotykał różnych przedmiotów dwiema rękami, będzie jeden dotykający, a dwa dotknięcia. Na odwrót, jeśli narzędzie jest jedno, a główni działacze różni, mówimy: jest wielu działaczy, ale działanie jest jedno; np. gdyby wielu jedną liną ciągnęło statek, będzie wielu ciągnących, ale jedno ciągnienie. Jeśli wreszcie główny działacz jest jeden i narzędzie jedno, mówimy: jeden działacz i jedno działanie; np. gdy kowal kuje jednym młotem, mamy jednego kującego i jedno kucie. Otóż w jakikolwiek sposób myśl by się łączyła czy zespalała z tym lub owym człowiekiem, jest oczywiste, że myśl dzierży pierwszeństwo nad wszystkim innym, co należy do człowieka; bowiem wszystkie władze zmysłowe są jej posłuszne i są do jej usług[7]. Przypuśćmy, że dwóch ludzi ma kilka władz myślenia, tj. myśli, ale jeden zmysł; np. gdyby dwaj mieli jedno oko; wówczas byłoby kilku widzów, ale jedno patrzenie. Jeżeli natomiast myśl jest jedna, to - żeby nie wiem jak różnicowało się wszystko inne, czym posługuje się myśl jako narzędziem - Sokrates i Plato mogą być uznani za jedno tylko jestestwo myślące.

A jeśli do tego dodam, że czynność myśli: myślenie, dokonywa się nie poprzez jakiś inny narząd, ale przez myśl samą, to z kolei otrzymamy dalszy wniosek, mianowicie, że będzie działacz jeden i czynność jedna, tj. że w odniesieniu do tego samego przedmiotu myśli, wszyscy ludzie byliby jednym jestestwem myślącym i byłoby jedno myślenie.

Otóż moja czynność myślenia może być różną od twojej z powodu różności wyobrażeń; bo inne jest wyobrażenie kamienia we mnie, a inne w tobie; ale mogłaby być różna tylko wtedy, gdyby samo wyobrażenie - w tej mierze, w jakiej jest różne we mnie i w tobie - było formą myśli możnościowej, gdyż ten sam działacz stosownie do różnych form wykonuje różne czynności; np. to samo oko, a stosownie do różnych form rzeczy, są różne czynności widzenia. Aliści samo wyobrażenie nie jest formą myśli możnościowej. Jest nią dopiero forma myślowa *(species intelligibilis)* wy

abstrahowana z wyobrażeń. Otóż jedna myśl wyabstrahowuje z różnych wyobrażeń jednego gatunku jedną tylko formę myślową; np. jeden człowiek może mieć różne wyobrażenia kamieni, a jednak drogą abstrakcji z nich wszystkich powstaje jedna forma myślowa: kamień; poprzez nią to - mimo różności wyobrażeń - myśl jednego człowieka jedną swoją czynnością poznaje naturę kamienia. Gdyby więc istniała jedna myśl czy umysł dla wszystkich ludzi, różność wyobrażeń, jakie spotykamy u tego i owego człowieka, nie mogłaby spowodować różnych czynności myślenia u tego lub owego człowieka - jak to sobie uroił Komentator[8].

Wychodzi więc na ton że tezę o jednej wspólnej wszystkim ludziom myśli należy uznać za bezpodstawną i zgoła niemożliwą do przyjęcia.

Na 1. Choć dusza umysłowa, podobnie jak anioł, nie ma materii, która by wchodziła w jej skład, to jednak jest formą jakiejś materii, czego o aniele powiedzieć nie można. I dlatego stosownie do podziału materii jest wiele dusz jednego gatunku. Zgoła zaś nie może być wielu aniołów jednego gatunku[9].

Na 2. W taki sposób każda rzecz ma jedność, w jaki ma istnienie. W następstwie: w ten sam sposób ma się sprawa z powieleniem rzeczy, co i z jej istnieniem. Otóż jest jasne n że dusza umysłowa łączy się z ciałem jako forma według swego istnienia, a jednak dusza ta, po zniszczeniu ciała, trwa nadal w swoim istnieniu. Podobnie wielość dusz odpowiada wielości ciał, a jednak, po rozkładzie ciał, dusze pozostają ‘powielone’ w swoim istnieniu.

Na 3. Poznania powszechników nie udaremnia fakt, że podmiot poznający myślą i forma poznawcza są zjednostkowione. Gdyby udaremniał, wówczas i [dusza czy] myśl odłączona od ciała, skoro jest substancją samoistną, a w następstwie partykularną, nie mogłaby poznawać powszechników. To tylko materialność poznawcy i formy poznawczej, poprzez którą poznawca poznaje, jest przeszkodą w poznawaniu powszechników. Bowiem jak wszelkie działanie stosuje się do charakteru formy, którą działacz działa: ot tak, jak czynność ogrzewania stosuje się do i zależy od stopnia ciepła - tak i poznanie stosuje się do charakteru formy poznawczej, poprzez którą poznawca poznaje. Jest zaś oczywiste, że natura powszechna jest dzielona i powielana przez czynniki jednostkowiące, idące od materii. Jeżeli więc forma, przez którą dokonywa się poznanie, jest materialna, tzn. nie oderwana od tego, co przynależy do materii, to forma ta będzie podobizną natury gatunku lub rodzaju: o ile ta natura jest podzielona i ‘powielona’ przez czynniki jednostkowiące, w ten sposób natura rzeczy nie będzie mogła być poznaną w swojej powszechności. Jeżeli natomiast forma poznawcza jest oderwana od tego, co przynależy do materii indywidualnej, to będzie podobizną natury, ale już bez tego, co też naturę dzieli i powiela: i tak to poznajemy powszechniki. I mało tu znaczy czy istnieje jedna myśl, czy jest ich więcej, albowiem nawet gdyby istniała jedna myśl tylko n musiałaby zarówno ona sama, jak i forma, przez którą poznaje, być czymś jednostkowym.

Na 4. Czy myśl jest jedna, czy jest ich więcej: to, co myśl poznaje, jest jedno; bowiem ton co myśl poznaje, nie jest w myśli samym sobą, ale swoją podobizną; jak mówi Filozof: „To nie kamień jest w duszy, ale jego podobizna, czyli forma poznawcza”[10]. A jednak tym, co myśl poznaje, nie jest forma poznawcza kamienia, ale kamień; dopiero drogą refleksji nad sobą myśl poznaje formę poznawczą. Inaczej przedmiotem wiedzy nie byłyby rzeczy n ale formy myślowe[11]. Otóż niekiedy różne podmioty poznające upodabniają się do tej samej rzeczy za pomocą różnych form

poznawczych. A ponieważ poznanie odbywa się według jakowegoś upodobnienia, asymilacji poznawcy do rzeczy poznanej, stąd wniosek: ta sama rzecz może być poznaną przez różnych poznawców. Widać to na przykładzie zmysłu wzroku: wielu widzów, każdy poprzez inną podobiznę, widzi tę samą barwę. Podobnie wiele myśli, tj. władz myślenia, poznaje jedną rzecz. Zdaniem Arystotelesa[12], ta tylko jest różnica między zmysłem a myślą, iż rzecz bywa poznana przez zmysły według tego sposobu istnienia, jaki ma poza duszą, a więc w swoim istnieniu jednostkowym. Natomiast natura rzeczy, którą poznaje myś1n jest wprawdzie poza duszą, ale poza duszą nie ma tego sposobu istnienia, w jaki ją myśl poznaje. A ona poznaje naturę powszechną czy wspólną: oderwaną od czynników jednostkujących; takowa wszakże natura nie istnieje poza duszą. Atoli według założeń Platona[13], rzecz poznana przez myśl istnieje poza duszą w taki sposób w jaki jest przez myśl poznaną, albowiem według niego natury rzeczy istnieją oddzielnie od materii[14].

Na 5. Inną jest wiedza ucznia, a inną nauczyciela. Niżej wyjaśnimy, w jaki sposób bywa przekazywana[15].

Na 6. Sens wypowiedzi Augustyna jest taki: Istnieje wiele dusz ludzkich, ale wszystkie łączy jeden gatunek.

Artykuł 3

CZY POZA DUSZĄ UMYSŁOWĄ W CZŁOWIEKU SĄ JESZCZE INNE DUSZE RÓŻNIĄCE SIĘ ISTOTOWO MIĘDZY SOBĄ ?

Zdaje się, że poza duszą umysłową w człowieku są jeszcze inne dusze różniące się istotowo między sobą, mianowicie dusza zmysłowa i wegetatywna, bo:

1. Jedna i ta sama substancja nie może być zniszczalna i niezniszczalna. Lecz dusza umysłowa jest niezniszczalna, zaś inne dusze, mianowicie zmysłowa i wegetatywna - jak widać z powyższych[1] – są zniszczalne. A więc dusza umysłowa, zmysłowa i wegetatywna w człowieku nie mogą być jednej istoty.

2. Powiadasz: To tylko w człowieku dusza zmysłowa jest niezniszczalną Odpowiadam słowami Arystotelesa: „Zniszczalne od niezniszczalnego różni się co do rodzaju”[2]. Otóż dusza zmysłowa konia, lwa i innych zwierząt nierozumnych jest zniszczalną. Jeżeli więc w człowieku jest niezniszczalną, to nie jest tego sam ego rodzaju co dusza zmysłowa zwierząt nierozumnych. A wiadomo, zwierzę jest to ton co ma duszę zmysłową. A więc ‘zwierzę’ nie jest jednym wspólnym rodzajem obejmującym człowieka i inne zwierzęta; a to jest nie do przyjęcia.

3. Według Filozofa[3] embrion najpierw jest zwierzęciem, a potem dopiero człowiekiem. Ale to wtedy mogłoby zachodzić, gdyby dusza zmysłowa była innej, a dusza umysłowa innej istoty. Wszak zwierzę jest zwierzęciem właśnie z racji duszy zmysłowej, a człowiek jest człowiekiem z racji duszy umysłowej. A zatem w człowieku dusza zmysłowa i umysłowa nie ma jednej istoty.

4. Zdaniem Arystotelesa4 rodzaj bierzemy od materii, zaś różnicę gatunkową od formy. [A wiadomo, człowieka określamy jako ‘rozumne zwierzę’]. Otóż różnicę gatunkową stanowiącą człowieka - a jest nią ‘rozumne’ - bierzemy od duszy umysłowej; mówimy zaś o nim ‘zwierzę’ dlatego, że ma ciało ożywione duszą zmysłową. Zatem dusza umysłowa ma się do ciała ożywionego duszą zmysłową jak

forma do materii. A więc dusza umysłowa nie jest istotowo tożsamą ze zmysłową duszą w człowieku, ale zakłada ją jako podłoże materialne.

Wbrew temu tak czytamy w dziele *O dogmatach Kościoła*: „Nie twierdzimy - jak to piszą Jakub i inni autorzy syryjscy - że w jednym człowieku są dwie dusze: jedna zwierzęca, ożywiająca ciało i zmieszana z krwią, druga duchowa, stojąca do usług rozumu; ale głosimy, że w człowieku jest jedna i ta sama dusza, która swoją obecnością ożywia ciało i swoim rozumem kieruje sama sobą”[5].

Odpowiedź: Plato tak głosił[6]. W jednym ciele istnieje kilka różnych dusz; różnią się nawet przynależącymi do nich narządami, którym on przypisywał poszczególne czynności życiowe. Według niego wątroba jest siedzibą duszy czy siły wegetatywnej; serce - uczuciowej czy pożądliwej; a mózg - poznawczej.

Pogląd ten - jeśli chodzi o części duszy posługujące się w swoich czynnościach narządami cielesnymi – Arystoteles[7] uważa za fałszywy. Powoduje się tym, że pocięte kawałki zwierzęcia żyją, i w każdym z nich znajdują się różne czynności duszy. poznanie zmysłowe i pożądanie. Zaś tego by nie było, gdyby różne ośrodki funkcji psychicznych - i to różne istotowo były poprzydzielane różnym częściom ciała. Gdy idzie o umysłową część duszy: czy jest odłączona od pozostałych części duszy pojęciowo, tj. istotowo, czy również i co do miejsca, jak się zdaje, Arystoteles zostawia sprawę w zawieszeniu[8].

Opinię Platona można by nawet utrzymać, gdyby się uznało, że jak to on mniema[9], dusza łączy się z ciałem nie jako forma, ale jako motor. żadna bowiem niedorzeczność nie wynika z tego, że ten sam przedmiot jest poruszany przez różne motory; zwłaszcza gdy owe różne motory poruszają różne jego części. Jeżeli jednak przyjmujemy, że dusza łączy się z ciałem jako forma, to okazuje się zgoła niemożliwe, żeby w jednym ciele istniało kilka dusz istotowo różnych. Można to wykazać trzema dowodami:

Pierwszy. Zwierzę, które by miało kilka dusz, zasadniczo *(simpliciter)* nie byłoby jedno. Albowiem to właśnie dzięki jednej formie - przez którą dana rzecz ma istnienie[10] - każda rzecz jest zasadniczo jedną; od tego samego bowiem rzecz ma to, że istnieje i że jest jedną[11]; zaś to, co jest ujęte czy określone przez różne formy, nie jest zasadniczo jedno; np. człowiek biały. /32/ Gdyby więc jedna forma sprawiała, że człowiek jest żywy, mianowicie dusza wegetatywna, a druga forma, że jest zwierzęciem, mianowicie dusza zmysłowa, a trzecia że jest człowiekiem n mianowicie dusza rozumna, to wynikało by z tego, że człowiek nie jest zasadniczo jedno. Podobną argumentację przeprowadza Arystoteles[12] przeciw Platonowi. Oto ona: Gdyby idea zwierzęcia była inną od idei dwunoga, zwierzę dwunożne nie byłoby zasadniczo jedno. I dlatego to zwolennikom wielości dusz w ciele rzuca pytanie: „Co je wszystkie trzyma razem?” [13], tzn. co czyni z nich jedno? A nie można na to odpowiedzieć, że sprawia to jedność ciała, gdyż to raczej dusza obejmuje, ‘trzyma’ ciało i sprawia, że stanowi jedno; a nie na odwrót.

Drugi. Okazuje się to niemożliwe ze sposobu orzekania. Pojęcia wzięte czy wyabstrahowane od różnych form orzekają wzajem o sobie albo orzekaniem przypadłościowym, jeśli te formy nie są sobie wzajem przyporządkowane, np. gdy mówimy: rzecz biała jest słodka, albo orzekaniem istotowym, jeśli te formy są sobie

wzajem przyporządkowane; będzie to drugi sposób orzekania istotowego; w nim to podmiot występuje w określeniu orzeczenia[14]. tak np. barwa zakłada istnienie powierzchni; otóż jeśli powiemy: ciało o danej powierzchni jest barwne, będzie właśnie orzekanie istotowe drugiego sposobu.

Gdyby więc forma, od której coś zwie się ‘zwierze’ była inną, a forma, od której coś zwie się ‘człowiek’ inną, to wynikało by z tego, że albo jedno z nich, obojętnie które, może orzekać o drugim jedynie orzekaniem przypadłościowym, jeśliby obie te formy nie były sobie wzajem przyporządkowane, albo że zachodzić tu będzie orzekanie istotowe drugiego sposobu, jeś1i jedna z dusz zakłada drugą. Ale obie te ewentualności są jawnie fałszywe, gdyż ‘zwierzę’ orzeka o człowieku istotowo, a nie przypadłościowo, zaś ‘człowiek’ nie występuje w określeniu zwierzęcia, lecz na odwrót - zwierzę w określeniu [człowieka]. A więc forma, przez którą coś jest zwierzęciem, winna być tą samą, przez którą coś jest człowiekiem - inaczej człowiek nie byłby prawdziwie tym, czym jest zwierzę - aby w ten sposób ‘zwierzę’ orzekało istotowo o człowieku. /33/

Trzeci. Niemożliwość te ujawnia fakt, że wykonywanie jednej czynności - zwłaszcza gdy dusza jest nią pochłonięta - przeszkadza wykonywać drugą. A to można tłumaczyć tym tylko, że pierwiastek będący początkiem czy źródłem czynności jest istotowo jeden.

Trzeba więc tak powiedzieć: W człowieku dusza zmysłowa, umysłowa i wegetatywna jest liczbowo jedną i tą samą duszą. A jak to może się dziać, łatwo zrozumieć, gdy się weźmie pod uwagę różnice istniejące między gatunkami i formami. Otóż gatunki i formy rzeczy różnią się od siebie zależnie od stopnia ich doskonałości. Potwierdza to układ rzeczy na świecie: istoty żywe są doskonalsze od martwych; zwierzęta od roślin; ludzie od zwierząt nierozumnych; a w każdym z tych rodzajów istnieją różne stopnie. Dlatego to Arystoteles w dziele *Metafizyka*[15] przyrównuje gatunki rzeczy do liczb, które różnią się gatunkowo zależnie od dodawania lub odejmowania jedności; zaś w dziele *O duszy*[16] przyrównuje różne dusze do figur geometrycznych, z których jedna zawiera drugą, ot tak np. jak pięciobok zawiera czworobok i przewyższa go [ilością boków].

Tak więc dusza umysłowa zawiera w sobie, w swojej doskonałości wszystko, co przysługuje duszy zmysłowej nierozumnych zwierząt i wegetatywnej roślin. Podobnie więc jak płaszczyzna pięcioboczna nie jest osobnym czworobokiem dzięki jednej figurze, a osobno pięciobokiem dzięki innej figurze - gdyż figura czworokąta zawiera się w pięcioboku – byłaby więc zbyteczna - tak i Sokrates nie jest człowiekiem przez jedną duszę, a zwierzęciem przez inną, ale jest człowiekiem i zwierzęciem przez jedną i tę samą duszę.

Na 1. Owszem, dusza zmysłowa [w człowieku] jest niezniszczalną, ale nie dlatego, że jest zmysłową; niezniszczalność przysługuje jej z tego tytułu, ze jest umysłową. Gdy więc dusza jest tylko zmysłową - wtedy jest zniszczalną; gdy natomiast wraz z pierwiastkiem zmysłowym ma pierwiastek umysłowy - wtedy jest niezniszczalną. Wprawdzie pierwiastek zmysłowy nie przynosi niezniszczalności, ale też i pierwiastka umysłowego nie może pozbawić niezniszczalności.

Na 2. To nie formy, lecz byty złożone z materii i formy przynależą do rodzajów lub do gatunków[17]. Człowiek zaś [skoro jest złożony] jest - jak i inne zwierzęta –

zniszczalny. Stąd to różnica między zniszczalnym a niezniszczalnym, która dotyczy form, nie wyprowadza różnicy rodzajowej między człowiekiem a innymi zwierzętami.

Na 3. Embrion najpierw ma duszę, która jest zmysłowa tylko. Po jej zrzuceniu przychodzi dusza doskonalsza, która jest zarazem zmysłową i umysłową. Pełniejsze omówienie tego nastąpi później[18].

Na 4. Nie wolno naszych różnych ujęć lub uogólnień logicznych - wynikających z naszego sposobu ujmowania - przykładać do różności rzeczy w ich bycie naturalnym, gdyż rozum .jedną i tę samą rzecz może ujmować w rozmaity sposób. Ponieważ wiec - jak powiedzieliśmy – dusza umysłowa zawiera w sobie wszystko, co przysługuje duszy zmysłowej – i jeszcze więcej ponzd to, dlatego rozum może osobno ujmować to, co należy do duszy zmysłowej i patrzeć na to jak na coś niedoskonałego i materialnego. A stwierdziwszy, że to jest wspólne człowiekowi i innym zwierzętom, z niego bierze pojęcie rodzaju. Zaś wszystko, czym dusza umysłowa góruje nad zmysłową, rozum ujmuje jako pierwiastek formalny i dopełniający; i z niego tworzy różnicę gatunkową człowieka.

Artykuł 4

CZY POZA DUSZĄ UMYSŁOWĄ JEST JESZCZE W CZŁOWIEKU JAKAŚ INNA FORMA ?

Zdaje się, że poza duszą umysłową istnieje w człowieku jeszcze inna formą, bo:

1. Według Filozofa dusza jest „urzeczywistnieniem ciała fizycznego mającego życie w możności”[1]. Zatem dusza do ciała ma się jak forma do materii. Lecz ciało ma jakaś formę substancjalną, dzięki której jest ciałem. A więc przed duszą istnieje najpierw w ciele jaka ś forma substancjalna.

2. Człowiek - jak i każde zwierzę - porusza samego siebie. W wszelkim zaś jestestwie poruszającym siebie, jak tego dowodzi Filozof[2], dostrzegamy dwie części: poruszającą i poruszaną. Dusza jest częścią poruszającą, a druga część winna być taka, żeby mogła być poruszaną. Ale - jak czytamy u Filozofa[3] - materia pierwsza nie może być poruszana jako że jest bytem w możności tylko; a wszystko, co jest poruszane - to ciało. W człowieku więc - jak i w każdym zwierzęciu - winna być odrębna forma substancjalna, która by konstytuowała ciało.

3. Istniejącą wśród form skalę ważności określamy według ich stosunku do materii pierwszej, bo z zasady miejsce i ważność jakiejś rzeczy w danej skali oceniamy według jej stosunku do tego, co w tejże skali jest pierwsze. Gdyby więc w człowieku - poza duszą rozumną - nie było żadnej innej formy – substancjalnej, tzn. gdyby dusza rozumna bezpośrednio tkwiła w materii pierwszej, wynikałoby z tego że ona należy do rzędu najmniej doskonałych form, bezpośrednio tkwiących w materii.

4. Ciało ludzkie jest ciałem powstałym z zespolenia elementów Nie jest to jednak zespolenie samej tylko materii elementów [z wyłączeniem ich form], bo gdyby tak było, byłby sam rozkład. Zatem w ciele powstałym z zespolenia elementów muszą pozostawać formy tychże elementów, a te są formami substancjalnymi. Tak więc poza duszą umysłową w ciele ludzkim znajdują się inne formy substancjalne.

Wbrew temu: Jedna rzecz ma jedno istnienie substancjalne. Lecz forma substancjalna daje istnienie substancjalne. Zatem jedna rzecz ma tylko jedną formę substancjalną.

Otóż dusza jest formą substancjalną człowieka. Niemożliwością więc jest, by poza duszą umysłową była w człowieku jakakolwiek inna forma substancjalna.

Odpowiedź: Gdybyśmy w ślad za platończykami utrzymywali, że dusza nie łączy się z ciałem jako forma, a tylko jako motor, musielibyśmy powiedzieć, że w człowieku znajduje się jeszcze inna forma substancjalna, która by ciało poruszalne przez duszę ukonstytuowała w jego bycie.

Jeśli jednak - jak to wyżej przyjęliśmy[4] - dusza umysłowa łączy się z ciałem jako forma substancjalna, to wprost niemożliwością jest, żeby poza nią w człowieku znalazła się jeszcze jakaś inna forma substancjalna. Aby to zrozumieć, trzeba sobie uprzytomnić, jaka jest różnica między formą substancjalną a przypadłościową. Otóż forma przypadłościowa zasadniczo nie daje istnienia, a daje istnienie takie czy inne; tak np. ciepło: podmiotowi, w którym jest, zasadniczo nie daje istnienia, a tylko: 'być ciepłym'. Stąd to, gdy pojawi się forma przypadłościowa, nie mówimy o rzeczy, iż staje się lub powstaje zasadniczo, ale że staje się taką lub inną, albo że ma się tak lub owak. Podobnie gdy takowa forma opuszcza rzecz, nie mówi się o tej rzeczy, że zasadniczo ulega zniszczeniu, a tylko pod jakimś względem.

Jeśli chodzi o formę substancjalną, to ona daje istnienie zasadniczo. i dlatego z jej pojawieniem się rzecz zasadniczo powstaje, a z jej ustąpieniem rzecz zasadniczo ulega zniszczeniu. Stąd to starożytni filozofowie przyrody - uważający materię pierwszą za jakowyś byt istniejący w rzeczywistości, np. za ogień, powietrze itp. – twierdzili, że zasadniczo nic nie powstaje i nic nie ginie, ale - jak mówi Filozof - „wszelkie stawanie się traktowali jako zmianę przypadłościową" [5].

Gdyby więc poza duszą umysłową uprzednio istniała w materii jakakolwiek inna forma substancjalna, przez którą podmiot duszy stałby się bytem istniejącym w rzeczywistości, to wniosek byłby taki: dusza nie dawałaby zasadniczo istnienia; co za tym idzie: nie byłaby formą substancjalną; z jej pojawieniem się nie zachodziłoby zasadniczo powstawanie, a z jej ustąpieniem nie zachodziłoby zniszczenie zasadniczo, a jedynie pod jakimś względem; co jest jawnym fałszem. /34/

Trzeba więc tak twierdzić: w człowieku nie ma żadnej innej formy substancjalnej poza samą tylko duszą umysłową; a jak ta dusza zawiera w sobie – w swojej mocy wszystkie pomniejsze formy; cokolwiek też owe pomniejsze formy spełniają w innych istnieniach, tego wszystkiego dokonywa sama dusza. To samo należy powiedzieć o duszy zmysłowej nierozumnych zwierząt, o duszy wegetatywnej roślin i w ogóle o wszystkich formach doskonalszych w odniesieniu do mniej doskonałych.

Na 1. W przytoczonym tekście Filozof nie nazywa duszy „urzeczywistnieniem ciała" tylko, ale nazywa ją „ urzeczywistnieniem ciała fizycznego, organicznego, mającego życie w możności" i mówi, że owa możność „nie wyłącza duszy". Jasne więc jest, że w to, czego dusza jest urzeczywistnieniem włączona jest również i dusza. Podobnie mówi się: ciało jest urzeczywistnieniem duszy cielesnej; światło jest urzeczywistnieniem ciała świecącego: co nie ma oznaczać, iż cizło jest świecące osobno niezależnie od światła, lecz że świeci dzięki i przez światło. W podobny też sposób mówimy: „Dusza jest urzeczywistnieniem ciała" itd., gdyż dusza sprawia, że ciało jest ciałem, że jest ograniczone i że ma życie w możności. Aliści takowe pierwsze urzeczywistnienie jest w możności wobec wtórnego urzeczywistnienia,

którym jest działanie. Taka jednak możność „nie wyłącza”, tj. nie wyklucza duszy. /35/

Na 2. Dusza porusza ciało nie [bezpośrednio] sama, przez swój byt, którym łączy się z ciałem jako forma, ale poprzez swoją władzę ruchu; zaś tej czynność zakłada już ciało zaktualizowane przez duszę. W ten to sposób dusza poprzez władzę ruchu jest częścią poruszającą, a ciało ożywione częścią poruszaną. /36/

Na 3. W materii dostrzegamy różne stopnie doskonałości: istnieć, żyć, czuć, myśleć. W tej skali każdy stopień wyższy od niższego jest zarazem doskonalszy. A zatem forma stawiająca materię na pierwszym stopniu doskonałości jest najmniej doskonała; ale forma stawiająca ją na pierwszym, drugim, trzecim itd. - jest najdoskonalsza i jednak bezpośrednio łączącą się z materią.

Na 4. Zdaniem Awicenny[6]. W ciele powstałym z zespolenia elementów pozostają nietknięte formy substancjalne elementów. Zespolenie to dzieje się w ten sposób, że jakości przeciwne elementów sprowadzają się do stanu średniego. Ale to jest niemożliwe, bo różne formy elementów mogą być tylko w różnych częściach materii, zaś dla zaistnienia owych różnych części materii konieczne są wymiary, bez których materia nie może być podzielną. Otóż materia podległa wymiarom znajduje się tylko w ciele. Zaś różne ciała nie mogą być w jednym miejscu. Z tego by wynikało, że w ciele powstałym z zespolenia elementów, elementy te zachowałyby odrębne położenie. W takim jednak razie nie byłoby prawdziwego zespolenia, które domaga się obecności wszystkich elementów we wszystkich częściach całości; byłoby to jedynie zespolenie pozorne, w którym najdrobniejsze cząstki leżą obok siebie - każda odrębna.

Natomiast według Awerroesa[7] formy elementów z powodu swojej niedoskonałości są pośrednie między formami substancjalnymi a przypadłościowymi i jako takie mogą rosnąć i maleć; i właśnie przez zespalanie - karleją i bywają sprowadzone do stanu średniego; i ze skupienia takowych tworzy się jedna forma.

Ale takie rozwiązanie jest jeszcze bardziej niemożliwe [niż Awicenny]. Istnienie bowiem substancjalne każdej rzeczy nie podlega żadnym podziałom, a cokolwiek by się dodało lub odjęło od tego istnienia, spowodowało by zmianę gatunku. Podobnie byłoby jak z liczbami - według Filozofa[8]. Jest więc niemożliwością, by jakakolwiek forma substancjalna mogła rosnąć lub maleć. Ale nie mniejszą niemożliwością jest też ton by mogło istnieć cokolwiek pośredniego między substancją a przypadłością. /37/

Trzeba więc za Filozofem[9] tak powiedzieć. W ciele powstałym z zespolenia elementów formy elementów zostają wirtualnie, a nie aktualnie, bowiem zostają - acz skarlałe i obniżone - właściwe elementom jakości; i w nich to przebywa cała moc form elementarnych. I ta to jakość przysługująca tego rodzaju zespoleniu elementów, jest przystosowaniem *(dispositio)* właściwym na przyjęcie formy substancjalnej ciała powstałego z zespolenia elementów; np. formy kamienia lub jakiejkolwiek duszy.

Artykuł 5

CZY DUSZA UMYSŁOWA WINNA ŁĄCZYĆ SIĘ Z TAKIM CIAŁEM JAK LUDZKIE ?

Zdaje się, że dusza ludzka nie powinna łączyć się z takim ciałem, jak ludzkie, bo:

1. Materia winna być proporcjonalną do formy. Lecz dusza umysłowa jest formą niezniszczalną. Nie przystoi więc, żeby łączyła się z ciałem zniszczalnym.

2. Dusza umysłowa jest formą w najwyższym stopniu niematerialną. Świadczy o tym fakt, że posiada czynność, w której materia cielesna nie bierze udziału. Otóż im ciało jest subtelniejsze, tym mniej jest w nim materii. Zatem dusza winna się raczej łączyć z najsubtelniejszym ciałem, np. z ogniem, a nie z ciałem powstałym z zespolenia elementów, w którym do tego przeważa element ziemi.

3. Ponieważ forma stanowi o gatunku, dlatego jedna forma nie może być początkiem wielu gatunków. Lecz dusza umysłowa jest jedną formą. Przeto nie powinna łączyć się z ciałem złożonym z części należących do różnych gatunków.

4. Im doskonalsza forma, tym doskonalszy winien być podmiot przyjmujący ją. Lecz pośród wszystkich dusz, dusza umysłowa jest najdoskonalszą. Otóż ciała innych zwierząt są przez naturę zaopatrzone w okrycie; mianowicie w miejsce szat noszą sierść; w miejsce obuwia mają pazury. n natura wyposażyła je również w broń: pazury, kły, rogi; zaś ciało człowieka wydaje się być w gorszym położeniu, a więc mniej doskonałe, skoro jest pozbawione takich pomocy. Wobec czego dusza umysłowa nie powinna być złączona z takowym ciałem.

Wbrew temu Filozof pisze, że dusza jest „urzeczywistnieniem ciała fizycznego, organicznego, mającego życie w możności” [1].

Odpowiedź: Nie forma jest dla materii, ale raczej materia jest dla formy. Zatem w formie należy szukać powodu, czemu materia jest właśnie taką, a nie odwrotnie. Otóż jak wyżej powiedziano[2], dusza umysłowa - zgodnie z ustanowionym porządkiem we wszechświecie - pośród jestestw duchowych zajmuje ostatnie miejsce. Nie ma bowiem - w przeciwieństwie do aniołów - wrodzonej sobie przez naturę znajomości prawdy, ale - jak uczy Dionizy[3] - posługując się zmysłami, musi ją gromadzić z wielu pojedynczych rzeczy. Otóż natura dostarcza niezawodnie każdemu tego, co mu jest konieczne. Musiała więc i duszę umysłową wyposażyć nie tylko we władzę myślenia, ale i we władzę czucia, tj. poznania zmysłowego. Lecz czynność zmysłu nie może się odbywać bez narządu cielesnego. Zatem dusza umysłowa musiała być złączona z takim ciałem, które mogłoby być odpowiednim narządem dla zmysłów.
Wszystkie zaś zmysły opierają się o zmysł dotyku. Otóż od narządu dotyku wymaga się, aby w nim była zachowana równowaga, czyli stan pośredni między takimi przeciwieństwami, jak: ciepłe – zimne, wilgotne - suche itp., które czujemy dotykiem. W ten bowiem sposób narząd dotyku jest w możności do przeciwieństw i może je czuć. Stąd im bardziej narząd dotyku w swojej kompleksji czy budowie zbliży się do owej równowagi, czyli stanu średniego, tym dotyk będzie czulszy (wrażliwszy)[4]. Otóż dusza umysłowa posiada w pełni władzę zmysłową, gdyż – jak powiada Dionizy[5] - co

jest w niższym, przedtem istnieje doskonalej w wyższym. I dlatego też ciało, z którym łączy się dusza umysłowa, musiało być ciałem powstałym z zespolenia elementów, w którego kompleksji czy budowie panuje równowaga - i to większa niż w innych ciałach. /38/

Z tego powodu człowiek - pośród wszystkich innych zwierząt - ma lepszy dotyk. Ale i między ludźmi: Ci mają myśl lepszą, którzy mają lepszy dotyk. Filozof daje na to takie świadectwo: „Widzimy, że ludzie o delikatniejszy m ciele mają umysł bardziej rozgarnięty”[6].

Na 1. Mógłby ktoś chcieć ominąć tę trudność twierdząc, że przed grzechem pierworodnym ciało ludzkie było niezniszczalne. Ale ta odpowiedź nie wydaje się być wystarczającą, bo przed grzechem ciało ludzkie nie było nieśmiertelne przez naturę, ale przez dar łaski Bożej. Gdyby było nieśmiertelne przez naturę nie straciłoby przez grzech nieśmiertelności, tak jak nie utracił jej szatan.

Trzeba więc inaczej odpowiedzieć. W materii [cielesnej] dostrzegamy dwie właściwości: pierwszą jest przydatność; wykorzystuje się ją, by była odpowiednia materią dla formy [i celu]; druga wypływa z konieczności materii niezależnie od jej złączenia z formą. Np. rzemieślnik: chcąc otrzymać formę piły, wybiera żelazo jako materiał przydatny, tj. nadający się do rżnięcia twardych przedmiotów; zaś okoliczność, że zęby tej piły mogą się stępić i zardzewieć, wypływa z właściwości nieodłącznej od danej materi, tj. z jej konieczności. Podobnie więc i dusza umysłowa winna nieć ciało o zrównoważonej kompleksji czy składzie; a to, że ono jest zniszczalne, to wypływa z konieczności materii.

A może powiesz: Bóg mógł uchylić tę konieczność. Odpowiadam za Augustynem[7]. Jeśli chodzi o budowę rzeczy naturalnych, to nie trzeba patrzeć na to, co Bóg mógł uczynić, ale na to, co jest potrzebne dla natury rzeczy. Niemniej, udzielając daru łaski dostarczyła Opatrzność środka zapobiegawczego przeciw śmierci.

Na 2. Dusza umysłowa winna mieć ciało nie ze względu na samą czynność umysłowa - samą w sobie, ale ze względu na władzę zmysłową; to ona właśnie wymaga narządu o zrównoważonej kompleksji czy składzie. I dlatego dusza umysłowa winna być złączoną z ciałem o takiej właśnie kompleksji czy składzie, a nie z prostym elementem albo z ciałem powstałym z zespolenia elementów n w którym by przeważał ilościowo element ognia. W takim bowiem razie - z powodu przeważającej nad innymi elementami aktywności ognia - nie mogłaby istnieć w ciele równowaga kompleksji czy składu. A właśnie dzięki owej równowadze ciało ludzkie zajmuje poczesniejsze miejsce [wśród innych ciał], a to dlatego, że nie dominuje w nim żadne z przeciwieństw. Przez to też staje się poniekąd podobne do ciał niebieskich[8].

Na 3. To nie pojedyncze części zwierzęcia: oko, ręka, ciało, kość itp. należą do gatunku, ale całe zwierzę. I dlatego właściwie mówiąc nie można powiedzieć, że owe części należą do różnych gatunków, ale że mają różne przystosowania czy zadania *(dispositio)*. I tym właśnie odznacza się dusza umysłowa, że będąc jedną według swej istoty, ze względu na swą doskonałość jest co do swych możliwości ‘wieloraką w sile’, tzn. jest wyposażoną w wiele władz[9]. I dlatego do wykonywania różnych czynności potrzebuje różnych przystosowań ze strony różnych części ciała, z którym się łączy. Tu powód, czemu to u zwierząt doskonałych widzimy większą rozmaitość części niż u niedoskonałych, a u tych ostatnich większą niż u roślin.

Na 4. Dusza umysłowa dzięki swej zdolności poznawania natury ogólnej ma moc rozciągającą się na nieskończoną ilość przedmiotów jednostkowych[10]. Nie było więc potrzeby, żeby natura wraziła w nią gotowe instynktowne oceny [tego, co pożyteczne i szkodliwe, a co nie], lub dała jej gotowe określone pomoce w postaci narzędzi obronnych i okrycia: jak innym zwierzętom, których dusza ma poznawanie i władzę dosięgające jedynie pojedynczych określonych rzeczy. Zamiast owych wszystkich udogodnień człowiek jest wyposażony przez naturę w rozum i ręce, które są „narządem narzędzi”[11], jako że nimi może człowiek sobie sporządzać niezliczone rodzaje narzędzi, służące mu do nieskończonej rozmaitości celów. /40/

Artykuł 6

CZY DUSZA UMYSŁOWA ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM ZA POŚREDN ICTWEM PRZYSTOSOWAŃ PRZYPADŁOŚCIOWYCH?

Zdaje się, dusza umysłowa łączy się z ciałem za pośrednictwem jakowychś przystosowań przypadłościowych, bo:

1. Wszelka forma istnieje w przystosowanej i sobie właściwej materii. Lecz przystosowania do formy są jakimiś przypadłościami. Zatem nasza myśl musi przyjąć, że materia ma jakieś przypadłości, zanim połączy się z formą substancjalną, a więc nim złączy się z duszą, która jest przecież jakowąś formą substancjalną.

2. Dla różnych form jednego gatunku potrzebne są różne porcje materii. Nie do pomyślenia są jednak różne porcje materii bez podziału wymiernych ilości[1]. Materia więc musi mieć wymiary n zanim się połączy z formami substancjalnymi, których jest wiele w jednym gatunku.

3. Duch jest w ciele przez styczność siły[2]. Lecz siłą duszy jest jej władza. Jak się więc wydaje, dusza łączy się z ciałem za pośrednictwem władzy, która jest jakąś przypadłością,

Wbrew temu Filozof powiada, że „zarówno czasowo jak i pojęciowo”[3] przypadłość jest wtórną, późniejszą od substancji. Nie do pomyślenia więc jest, żeby jakaś forma przypadłościowa była w materii przed duszą, która jest formą substancjalną.

Odpowiedź: Gdyby dusza łączyła się z ciałem wyłącznie jako motor, nie tylko by nic nie wadziło, ale byłoby koniecznością przyjąć jakieś przystosowania pośrednie między duszą i ciałem: a mianowicie ze strony duszy władzę, którą poruszałaby ciało, zaś ze strony ciała jakąś zdolność, dzięki której byłoby ono przez duszę poruszalne.

Skoro jednak - jak to wyżej ustalono[4] - dusza umysłowa łączy się z ciałem jako forma substancjalna, to staje się niemożliwością, by pomiędzy duszą a ciałem - lub między jakąkolwiek formą substancjalną a jej materią - istniało jakieś pośrednie przystosowanie przypadłościowe. Uzasadnienie:

Materia jest wprawdzie w możności do wszystkich urzeczywistnień, ale według porządku; bowiem najpierw materia poddaje się zaktualizowaniu przez to urzeczywistnienie, któremu pośród innych urzeczywistnień należy się zasadniczo *(simpliciter)* pierwszeństwo. Otóż pierwszeństwo to nad innymi urzeczywistnieniami

ma istnienie. Nie do pomyślenia więc jest, by materia najpierw była np. ciepła lub określona ilościowo, zanim by zaistniała w rzeczywistości. Owego zaś zaistnienia w rzeczywistości udziela [materii] forma substancjalna, która - jak powiedziano[5] - daje zasadniczo istnienie. Jest więc niemożliwe, by jakiekolwiek przystosowania przypadłościowe istniały w materii przed formą substancjalną, a co za tym idzie i przed duszą.

Na 1. Jak to widać z powyższych6n forma doskonalsza zawiera w sobie wirtualnie wszystkie doskonałości form niższych. Dlatego to - będąc jedną i tą samą - forma doskonali materię doskonałościami różnego stopnia. Jedna bowiem i tą samą przez istotę jest forma, która sprawia, że człowiek jest bytem aktualnym, że jest ciałem, że jest jestestwem żyjącym – zwierzęciem, no i człowiekiem. Jest zaś oczywiste, że każdy z tych rodzajów ma właściwe sobie przypadłości. Jak więc w ujęciu naszej myśli materia udoskonalona pod względem bytu poprzedza cielesność - to samo odnosi się i do innych wymienionych stopni - tak również i przypadłości, które są właściwe bytowi, poprzedzają cielesność. I w ten to sposób w ujęciu naszej myśli przystosowania materii poprzedzają formę. nie w odniesieniu do jej każdego skutku, czyli stopnia, ale jedynie w odniesieniu do stopnia następnego. /41/

Na 2. Wymiary ilościowe są to przypadłości towarzyszące cielesności - a ta przysługuje całej materii. Otóż nasza myśl może materię leżąca pod cielesnością i wymiarami ujmować jako podzieloną na różne porcje, by w ten sposób mogła przyjąć różne formy odpowiadające wyższemu [niż cielesność] stopniowi doskonałości. Chociaż bowiem, jak dopiero co powiedziano[7], tą samą co do istoty jest forma, która przynosi materii różne stopnie doskonałości, to jednak rozum może w niej wyodrębniać jakoweś liczne i różne stopnie.

Na 3. Substancja duchowa łącząca się z ciałem jedynie jako motor, łączy się z nim za pośrednictwem władzy lub siły. Ale dusza umysłowa łączy się z ciałem jako forma - poprzez swoje istnienie; zarządza zaś nim i porusza je swoją władzą i mocą.

Artykuł 7

CZY DUSZA ŁĄCZY SIĘ Z CIAŁEM ZWIERZĘCIA ZA POŚREDNICTWEM JAKIEGOŚ CIAŁA?

Zdaje się, że dusza łączy się z ciałem zwierzęcia za pośrednictwem jakiegoś ciała, bo:

1. Augustyn tak pisze: „Dusza zarządza ciałem za pośrednictwem światła, czyli ognia i powietrza, które są bardziej podobne do ducha niż inne elementu”[1]. Ale ogień i powietrze są ciałem. A więc dusza łączy się z ciałem ludzkim za pośrednictwem jakiegoś ciała.

2. Gdy zjednoczenie dwóch rzeczy rozpada się na skutek rozpadnięcia czegoś trzeciego, widać, że owo trzecie stało w ich pośrodku. Otóż kiedy dech *(spiritus)* ustaje, dusza odłącza się od ciała. A więc dech, który jest jakimś ciałem subtelnym, jest pośrednikiem łączącym ciało z duszą.

3. Rzeczy bardzo od siebie odległe łączyć się mogą tylko poprzez jakieś pośrednictwo. Otóż dusza umysłowa jest bardzo odległa od ciała: już to dlatego, że jest niecielesną, już to dlatego, że jest niezniszczalną. A więc wydaje się łączyć z ciałem za pośrednictwem czegoś, co jest ciałem niezniszczalnym; a tym wydaje się

być jakoweś ciało niebieskie, które wprowadza harmonię między elementami i scala w jedno.
Wbrew temu są słowa Filozofa: Nie ma sensu pytać, czy dusza i ciało stanowią jedno, jak nie ma sensu pytać, czy wosk i kształt w tym wosku wyciśnięty, stanowią jedno”[2]. Lecz kształt wyciśnięty w wosku łączy się z tymże woskiem bez pośrednictwa jakiegoś ciała. A więc dusza łączy się w ten sam sposób z ciałem.

Odpowiedź: Gdyby dusza – jak to głoszą platończycy – łączyła się z ciałem jako motor tylko, wówczas byłaby podstawa do twierdzenia, że między duszą człowieka - lub jakiegokolwiek bądź zwierzęcia - a ciałem, znajdują się jakieś inne pośrednie ciała. Słuszne to bowiem, żeby motor poruszał rzecz odległą poprzez bardziej bliskich pośredników.

Jeżeli natomiast - co wyżej przyjęliśmy[3] - dusza łączy się z ciałem jako forma, to jest niemożliwe, żeby łączyła się z nim za pośrednictwem jakiegoś ciała. Uzasadnienie:

Tak coś jest jedno, jak jest bytem[4]. Otóż forma - skoro przez swoją istotę jest urzeczywistnieniem[5] - sama przez siebie sprawia, że rzecz istnieje w rzeczywistości; a istnienia nie daje za pomocą jakiegoś pośrednika. Stąd i jedność rzeczy złożonej z materii i formy ziszcza się przez sama formę, która sama sobą łączy się z materią jako jej urzeczywistnienie. Nie występuje tu żaden inny czynnik jednoczący poza czynnikiem urzeczywistniającym, który - jak czytamy u Filozofa[6] – sprawia, że materia aktualnie istnieje.

Jasno z tego widać, jak fałszywe są opinie tych, co głosili, iż między duszą a ciałem człowieka znajdują się jakoweś ciała pośrednie. Zwolennikami tej opinii byli niekt6rzy platończycy; utrzymywali, że dusza umysłowa ma ciało niezniszczalne złączone z sobą w sposób naturalny od którego nie oddziela się nigdy; dopiero poprzez niego pośrednictwo łączy się z ciałem zniszczalnym człowieka. Niektórzy znów byli zdania, że tym pośrednikiem przy połączeniu duszy z ciałem jest dech cielesny. /42/

Inni wreszcie mówili, że dusza łączy się z ciałem za pośrednictwem światła; ma być ono ciałem i mieć naturę piątej istoty, czyli kwintesencji. Dzieje się to w ten sposób: dusza wegetatywna łączy się z ciałem za pośrednictwem światła nieba gwiezdnego; dusza zmysłowa za pośrednictwem światła nieba krystalicznego; zaś dusza umysłowa za pośrednictwem światła nieba empirejskiego[7].

Ale pogląd ten zakrawa na fantazję i śmiech: już to dlatego, że światło nie jest ciałem[8], już to dlatego, że kwintesencja - jako nie podlegająca zmianom - nie może wchodzić w sposób materialny lecz tylko wirtualny w skład ciała powstałego z zespolenia elementów, już to wreszcie dlatego, że dusza bezpośrednio łączy się z ciałem jako forma materii[9]. /43/

Na 1. Augustyn mówi o duszy jako poruszającej ciało i dlatego używa słowa ‘zarządzanie’. Jest zaś prawdą, że dusza porusza grubsze części przy pomocy części subtelniejszych. A jak powiada Filozof[10]: pierwszym narzędziem władzy ruchu jest dech.

Na 2. Kiedy ustaje dech, rozpada się zjednoczenie duszy z ciałem, a rozpada się nie dlatego, że ów dech jest pośrednikiem, ale dlatego, że z jego ustaniem ginie przystosowanie przystosowujące ciało do takowego zjednoczenia. Atoli ów dech jest pośrednikiem w poruszaniu jako pierwsze narzędzie ruchu.

Na 3. Dusza jest bardzo odległą od ciała, jeśli się bierze pod uwagę osobno jedno a osobno drugie i to w ich odrębnych naturach. Stąd też gdyby każde z nich z osobna miało istnienie, między dusza a ciałem musiałoby występować wiele pośredników. Lecz dusza jako forma ciała nie ma istnienia osobnego od istnienia ciała, ale swoim istnieniem łączy się bezpośrednio z ciałem. Zresztą i wszelka forma – jeśli się ją ujmuje jako urzeczywistnienie - jest bardzo odległą od materii, która jest bytem w możności tylko.

Artykuł 8

CZY DUSZA JEST CAŁA W KAŻDEJ CZĘŚCI CIAŁA?

Zdaje się, że dusza nie jest cała w każdej części ciała bo:

1. U Filozofa czytamy: „Nie potrzeba, by w każdej części ciała była dusza; wystarczy, by znajdowała się w jakimś zasadniczym składniku ciała i w ten sposób ożywiała inne części tego ciała, z których każda z natury ma wykonywać właściwe dla niej ruchy”[1].

2. Dusza jest w ciele i jest jego urzeczywistnieniem; a jest urzeczywistnieniem ciała organicznego; zatem jest tylko w ciele organicznym. Ale nie każda część ciała ludzkiego jest ciałem organicznym. A więc dusza nie jest cała w każdej części ciała.

3. U Filozofa[2] spotykamy takie porównanie: jak się ma część duszy do części ciała: np. wzrok do źrenicy tak się ma cała dusza do całego ciała zwierzęcia. Jeżeli więc cała dusza jest w każdej części ciała, wyjdzie na to, że każda część ciała jest zwierzęciem.

4. Wszystkie władze duszy tkwią w samejż istocie duszy jeżeli więc dusza jest cała w każdej części ciała, wyjdzie na to, że wszystkie władze duszy będą w każdej części ciała; i tak wzrok będzie w uchu, a słuch w oku; a to jest nonsens.

5. Gdyby dusza była w każdej części ciała, to każda część ciała zależałaby bezpośrednio od duszy. W takim razie jedna część nie zależałaby od drugiej ani też jedna cześć nie byłaby ważniejsza od drugiej: co jest jawnym fałszem! A zatem dusza nie jest cała w każdej części ciała.

Wbrew temu jest powaga Augustyna mówiącego, że „Dusza w każdym ciele jest cała w całym tym ciele i cała w każdej jego części[2]. /44/

Odpowiedź: Gdyby dusza - a poruszamy to podobnie jak i w innych miejscach - łączyła się z ciałem jako motor tylko, można by było twierdzić, że nie jest w każdej części ciała, ale w jednej tylko i poprzez nią poruszałaby inne.

Ponieważ jednak dusza łączy się z ciałem jako forma, dlatego musi być zarówno w całym ciele, jak i w każdej bez różnicy jego części.

Uzasadnienie: Dusza nie jest przypadłościową forma ciała, ale substancjalna. Zaś substancjalna forma jest doskonałością nie tylko całości, ale każdej części. Wiadomo, całość składa się z części. Otóż forma całości, która nie daje istnienia poszczególnym częściom ciała jest tylko taką formą, jaką ma złożenie i porządek: ot tak, jak forma domu; i taka forma jest przypadłościowa. /45/ Aliści dusza jest formą substancjalną i jako taka musi być formą i urzeczywistnieniem nie tylko całości, ale

każdej części. I dlatego, po odejściu duszy, jak nikt nie nazywa trupa zwierzęciem lub człowiekiem - co najwyżej różnoznacznie; ot tak, jak zwierzę namalowane lub z kamienia - tak według Filozofa[4] jest i z ręką, i z okiem lub ciałem i kością [tylko różnoznacznie można je tak nazywać]. Świadczy o tym fakt, że po odejściu duszy żadna z części ciała nie wykonuje właściwej sobie czynności; gdy tymczasem wszystko, co zatrzymuje przynależność do gatunku, zatrzymuje czynności gatunku. Urzeczywistnienie zaś jest w tym podmiocie, który ono urzeczywistnia. Stąd dusza winna być w całym ciele i w każdej jego części.

A że dusza jest cała w każdej bez różnicy części ciała, możemy uzasadnić w następujący sposób: Wychodząc z założenia, że całością *(totum)* jest to, co daje się podzielić na części, stosownie do trojakiego podziału, będziemy mieli trzy odmiany całościowości *(totalitas)* [5]. Istnieje taka całość, która daje się dzielić na części kwantytatywne, tj. ilościowe; np. cała linia lub całe ciało. Istnieje i taka całość, która daje się dzielić na części pojęciowe i istotowe; np. to, co określone *(definitum)* na części określenia *(definitio)* a skład [materii z formą] na materię i formę. Wreszcie istnieje całość potencjalna; jest to zespół możności (władz) i dzieli się na poszczególne władze.

Pierwszy z wymienionych typów całościowości nie przysługuje formom; a jeżeli im przysługuje, to tylko z przyczyny przypadłościowej i to takim tylko formom, które bez różnicy jednakowo odnoszą się do całości kwantytatywnej (ilościowej) i do jej części. W taki to właśnie sposób dla białości - jeśli chodzi o jej istotną treść - jest obojętne czy jest na całej powierzchni, czy tylko na jakiejś jej części; i dlatego z podziałem powierzchni białość jest dzielona z przyczyny przypadłościowej. Natomiast forma, która wymaga wielu różnych części - a taką formą jest dusza, zwłaszcza zwierząt doskonałych /46/ - nie odnosi się bez różnicy jednakowo do całości i do części; i dlatego nie da się dzielić z przyczyny przypadłościowej podziałem kwantytatywnym, ilościowym. Stad też całościowość kwantytatywna nie może być przypisywaną duszy ani sama przez się, ani z przyczyny przypadłościowej. Natomiast całościowość druga, w której bierze się pod uwagę doskonałość treści i istoty, przysługuje formom w sposób właściwy i sama przez się. podobnie i całościowość potencjalna. zespół możności i władz przysługuje jej, gdyż forma jest początkiem działania.

A gdyby ktoś zadał pytanie dotyczące białości: czy jest cała na całej powierzchni i na każdej bądź jej części, to odpowiedź domagałaby się wyodrębnienia: Jeśli mamy na myśli całościowość kwantytatywną, która białość ma z przyczyny przypadłościowej, to nie byłaby całą w każdej bez różnicy części powierzchni. Podobnie należałoby powiedzieć i o całościowości potencjalnej. możności i siły, gdyż intensywniej może działać na wzrok białość znajdująca się na całej powierzchni, aniżeli białość znajdująca się na jakiejś jej cząsteczce. Natomiast jeśli się ma na myśli całościowość gatunku i istoty, to cała białość jest w każdej bez różnicy części powierzchni.

Aliści, jak powiedzieliśmy, dusza nie jest całością kwantytatywną (ilościową) ani sama przez się ani przez przypadłość. I dlatego wystarczy powiedzieć, że dusza jest w każdej bez różnicy części ciała całościowością doskonałości i istoty, nie zaś całościowością siły czy władzy, gdyż nie według każdej swojej władzy jest w każdej części ciała, ale według wzroku jest w oku, według słuchu jest w uchu itd.

Należy zwrócić uwagę na ton że dusza, wymagając wielu różnych części ciała, nie w ten sam sposób odnosi się do całości i do części. Do całości ciała odnosi się najpierw *(primo)* i sama przez się - jako do właściwego i proporcjonalnego podmiotu przyjmującego jej doskonałość, zaś do części wtórnie *(per posterius)* - o ile są przyporządkowane całości. /47/

Na 1. Filozof ma na myśli władzę ruchu duszy.

Na 2. Dusza jest urzeczywistnieniem ciała organicznego - jako pierwszego i proporcjonalnego sobie podmiotu, który doskonali.

Na 3. Tym, co powstaje z połączenia duszy z całym ciałem, jest zwierzę. Ciało jest tym, co dusza jako pierwsze i proporcjonalne sobie doskonali. W ten sposób dusza nie znajduje się w części. Nie ma więc potrzeby, żeby część zwierzęcia była zwierzęciem.

Na 4. Niektóre władze są w duszy jako przekraczającej całą pojemność *(capacitas)* ciała: to myśl i wola; i o nich to mówi się, że nie są w żadnej części ciała. Inne władze są wspólne dla duszy i ciała. Nie musi jednak każda z nich znajdować się wszędzie tam, gdzie jest dusza, a tylko w tej części ciała, która jest dostosowaną do takiej właśnie czynności władzy[6].

Na 5. Jedna część ciała uchodzi za ważniejszą od drugiej ze względu na różne władze, których narządami są różne części ciała. Ta bowiem część ciała uchodzi za ważniejszą, która jest narządem ważniejszej władzy, lub która tejże władzy świadczy ważniejsze usługi.

ZAGADNIENIE 77
O WŁADZACH DUSZY W OGÓLNOŚCI

Należy teraz zastanowić się nad władzami duszy: pierwsze, nad wszystkimi w ogólności; drugie, nad każdą z osobna - w szczególności. Pierwsze nasuwa osiem pytań: 1. Czy władza duszy jest tym samym, co jej istota? 2. Czy dusza ma jedną tylko władzę, czy też więcej? 3. W jaki sposób władze duszy różnią się między sobą, 4. Jaki porządek panuje między nimi? 5. Czy dusza jest podmiotem wszystkich władz? 6. Czy władze płyną z istoty duszy? 7. Czy jedna władza wywodzi się od drugiej? 8. Czy wszystkie władze duszy pozostają w niej po śmierci?

Artykuł 1

CZY WŁADZA (MOŻNOŚĆ) DUSZY JEST TYM SAMYM, CO SAMA ISTOTA DUSZY ? /48/

Zdaje się, że władza (możność) duszy jest tym samym co samaż istota duszy, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Umysł, poznanie i miłość są w duszy substancjalnie lub - że powiem to samo – istotnie”[1]. Zaś w innym miejscu: „Pamięć, myśl, wola stanowią jedno życie, jeden umysł, jedną istotę” [2].

2. Dusza jest pocześniejszą niż materia pierwsza. Lecz materia pierwsza jest swoją możnością. A więc tym bardziej dusza winna być swoją możnością, czyli władzą.

3. Forma substancjalna jest bardziej niezłożoną niż forma przypadłościowa. Świadczy o tym fakt, że forma substancjalna nie powiększa się i nie maleje[3], a jej byt polega na tym, że jest niepodzielną. Zaś forma przypadłościowa sama jest swoją siłą (władzą). Tym bardziej winno tak być z formą substancjalną, którą jest dusza.

4. Czujemy władzą zmysłową; myślimy władzą umysłową. Otóż według Filozofa: „Tym, czym jako pierwszym czujemy i myślimy, jest dusza” [4]. Zatem dusza jest tym samym co jej władze.

5. Co nie należy do istoty rzeczy, jest przypadłością. Jeżeli więc władza stoi poza istotą duszy, wynika z tego, że jest przypadłością. Ale to jest sprzeczne z następującą wypowiedzią Augustyna: wymienione w 1 zarzucie „nie są w duszy jak w podmiocie, a więc tak. jak barwa lub kształt, albo wszelka inna jakość czy ilość, są w ciele. Bowiem wszystko, co jest takie, nie wychodzi poza podmiot, w którym jest; natomiast umysł może również inne rzeczy kochać i poznawać”[5].

6. „Forma niezłożona nie może być podmiotem”[6]. A właśnie dusza jest formą niezłożoną, gdyż, jak to wyżej powiedziano[7], nie jest złożoną z materii i formy. Władza więc psychiczna nie może być w duszy jak w podmiocie.

7. Przypadłość nie może być początkiem czy podstawą różnicy substancjalnej. Lecz ‘zmysłowe’ i ‘rozumne’ są różnicami substancjalnymi i pochodzą od zmysłu i rozumu, które Są władzami duszy. A zatem władze duszy nie są przypadłościami; raczej wydają się być tym samym co dusza.

Wbrew temu Dionizy pisze: „Duchy niebieskie składają się z istoty, siły i działaniann[8]. Tym bardziej więc różnić się będzie w duszy istota od siły, czyli władzy.

Odpowiedź: Wbrew opinii innych nie możemy zgodzić się ze zdaniem, że władza duszy jest tym samym co istota duszy. Wykazujemy to na razie[9] w dwojaki sposób:

Pierwsze. Byt i wszelki dział bytu dzieli się na możność i rzeczywistość. Skoro tak, to możność i rzeczywistość muszą odnosić się do tego samego działu. Gdy więc dana rzeczywistość nie należy do działu substancji, to i odpowiadająca jej możność nie może należeć do substancji. Otóż działanie duszy nie należy do działu substancji. Jest tak jedynie w Bogu, którego działanie jest tym samym, co Jego substancja. Stąd możność Boga, która jest początkiem działania, jest samąż istotą Boga. Aliści według prawdy nie można tego powiedzieć ani o duszy, ani - jak to wyżej uczyniono[10] - o aniele, ani o jakimkolwiek stworzeniu. /49/

Drugie. Jest to również niemożliwe ze strony duszy. Bowiem dusza ze swej istoty jest urzeczywistnieniem. Gdyby więc sama istota duszy była bezpośrednim początkiem działania, to byt mający duszę stale wykonywałby aktualnie czynności życia, podobnie jak byt mający duszę stale jest aktualnie żywym. Dusza bowiem jako forma nie jest urzeczywistnieniem skierowanym do dalszego urzeczywistnienia, ale jest ostatnim kresem [biologicznego] powstawania człowieka. Zaś ton że jest w możności do innego urzeczywistnienia, nie przysługuje duszy z racji jej istoty - jako formie, ale z racji występującej w niej możności. W ten to sposób sama dusza jako podmiot swej możności, czyli władz, nazywa1l się: pierwsze urzeczywistnienie, które jest przyporządkowane i skierowane do urzeczywistnienia drugiego. Stwierdzamy zaś, że jestestwa posiadające duszę nie spełniają stale aktualnie swych czynności życia.

Dlatego też w określeniu duszy powiedziano, że jest „urzeczywistnieniem ciała mającego życie w możności”, która to jednak możność „nie wyklucza duszy”[12]. /50/

Wychodzi więc na to że istota duszy nie jest jej możnością, czyli władzą. Nic bowiem nie jest w możności według rzeczywistości - jako rzeczywistość.

Na 1. Augustyn mówi tu o umyśle jako o poznającym siebie i kochającym siebie. Tak więc poznanie i miłość - o ile odnoszą się do duszy jako poznanej i kochanej - są w niej substancjalnie lub istotnie, skoro sama substancja lub istota duszy jest poznaną i kochana.

W podobny sposób należy rozumieć jego słowa, że „... stanowią jedno życie, jeden umysł, jedną istotę”.

A można za innymi tak odpowiedzieć: To zdanie jest prawdziwe w taki sposób i w takim sensie, w jakim całość władzy całość potencjalną orzeka o swoich częściach. Całość ta jest pośrednia między całością, jaka jest powszechnik, a całością integralną[13]. Całość - powszechnik całą swoją istota i siłą znajduje się w każdej części; np. zwierzę znajduje się w człowieku i w koniu; stąd to całość ta orzeka w sensie właściwym o poszczególnych częściach. Natomiast całość integralna nie znajduje się w każdej części ani cała istotą, ani cała siłą. Stad też w żaden sposób nie orzeka o poszczególnych częściach. W jakiś jednak sposób - acz w sensie niewłaściwym - orzeka o wszystkich częściach naraz, gdy np. mówimy, że ściana, dach, fundament są domem. Wreszcie całość potencjalna jest w poszczególnych częściach całą swoją istota ale nie jest cała siłą. Stąd też w pewnej mierze może orzekać o każdej części, ale już nie w tak właściwym sensie. jak całość - powszechnik. I właśnie w myśl tego sposobu Augustyn mówi, że pamięć, myśl i wola stanowią jedną istotę duszy.

Na 2. Urzeczywistnieniem - wobec którego materia pierwsza jest w możności - jest forma substancjalna. I dlatego możność materii jest tym samym, co jej istota.

Na 3. Zarówno działanie, jak i istnienie przysługuje bytowi złożonemu [z materii i formy] - działa powiem ton co istnieje. Ale byt złożony istnieje jako substancja dzięki formie substancjalnej, działa natomiast poprzez władzę, która idzie za formą substancjalna. Stąd tak się ma czynna forma przypadłościowa do formy substancjalnej bytu działającego (np. ciepło do formy ognia[14]), jak się ma władza duszy do duszy.

Na 4. To od formy substancjalnej ma forma przypadłościowa to, że jest początkiem działania. I dlatego forma substancjalna jest pierwszym początkiem działania - ale nie najbliższym. W myśl tego Filozof wyraża się: „Tym, czym jako pierwszym czujemy i myślimy, jest dusza”.

Na 5. Jeżeli brać pod uwagę tę przypadłość, która przeciwstawia się substancji, to między substancją a przypadłością nie może być nic pośredniego, gdyż różnica między nimi jest taka jak między twierdzeniem i przeczeniem: być w podmiocie - nie być w podmiocie; i w tym to znaczeniu władza duszy, nie będąc istotą duszy jest przypadłością - należącą do drugiego gatunku jakości[15]. Jeżeli zaś brać pod uwagę tę przypadłość, która należy do pięciu orzecznikowy to owszem. między substancją a przypadłością jest coś pośredniego. Bowiem do substancji należy wszystko, co jest istotne dla rzeczy. W tym jednak znaczeniu nie można nazwać przypadłością tego wszystkiego, co jest poza istotą, ale to tylko, co nie jest spowodowane przez pierwiastki istotne dla gatunku. Bowiem właściwość nie należy do istoty rzeczy: jest jednak spowodowaną przez pierwiastki istotne dla gatunku; i dlatego jest czymś

pośrednim między istotą a tak pojętą przypadłością. I w tym znaczeniu można mówić, że władze duszy są czymś pośrednim między substancją a przypadłością - jako że są niejako naturalnymi właściwościami duszy. /51/

Co do powiedzenia Augustyma, że poznanie i miłość nie tkwią w duszy tak, jak przypadłość tkwi w podmiocie, to należy je rozumieć w sensie wyżej podanym[17], mianowicie, że odnoszą się do duszy nie jako kochającej i poznającej, ale jako do kochanej i poznanej. Argumentuje on w sposób następujący. Gdyby w duszy kochanej miłość tkwiła jak w podmiocie, wynikałoby z tego, że przypadłość wykracza poza swój podmiot, skoro dusza kocha również i inne rzeczy poza sobą.

Na 6. Aczkolwiek dusza nie jest złożona z materii i formy, to jednak - jakeśmy to wyżej powiedzieli[18] jest w niej jakaś domieszka możebności i dlatego może być podmiotem przypadłości. Zaś przytoczony tekst odnosi się li tylko do Boga - czystej rzeczywistości. Autor tego tekstu - Boecjusz - właśnie do tego tematu go stosuje.

Na 7. ‘Rozumne’ i ‘zmysłowe’ - jako różnice nie pochodzą od władz zmysłu i rozumu, lecz od samej duszy zmysłowej i rozumnej[19]. Ponieważ jednak formy substancjalne same w sobie są nam nieznane[20], a dają się nam poznać poprzez przypadłości, nic nie stoi na przeszkodzie, by niekiedy w miejsce różnic substancjalnych kłaść przypadłości.

Artykuł 2

ILE DUSZA MA WŁADZ? JEDNĄ, CZY WIELE?

Zdaje się, że dusza nie ma wielu władz, bo:

1. Dusza umysłowa najbardziej zbliża się do podobieństwa Bożego. Lecz w Bogu jest jedna i niezłożona władza (potęga). A więc i dusza winna mieć jedną władzę.

2. Im wyższa siła n tym bardziej jedna. Lecz dusza umysłowa góruje nad wszystkimi innymi formami pod względem siły. Zatem winna mieć jedną siłę, czyli władzę.

3. Działanie jest rzeczą bytu aktualnie istniejącego. Lecz, jak wyżej powiedziano[1], człowiek dzięki tej samej istocie duszy ma istnienie według różnych stopni doskonałości. A więc i poprzez jedną i tę samą władzę duszy wykonuje różne działania odpowiadające różnym stopniom.

Wbrew temu jest powaga Filozofa[2], który przyjmuje wiele władz duszy.

Odpowiedź: Należy koniecznie przyjąć wielość władz duszy. Aby to stało się nam oczywiste, trzeba za Filozofem[3] zważyć, że rzeczy stojące na najniższym szczeblu nie mogą osiągnąć doskonałej dobroci; osiągają jedynie jakąś niedoskonałą dobroć za pomocą niewielu ruchów. Wyższe od nich osiągają doskonałą dobroć za pomocą wielu ruchów czy poczynań. Ale jeszcze wyższe od tych są te, które osiągają doskonałą dobroć za pomocą niewielu ruchów czy poczynań. Zaś najwyższa doskonałość znajduje się u tych, co posiadają doskonałą dobroć bez ruchu - poczynań. Tak np. jeśli chodzi o zdrowie: najniżej stoi ten, co nie jest zgoła sposobny do jego zdobycia; taki też nie może osiągnąć doskonałego zdrowia; dochodzi jedynie do

kiepskiego zdrowia przy pomocy skąpych środków zaradczych; bardziej sposobnym jest ten, co może osiągnąć doskonałe zdrowie n ale przy pomocy wielu środków; jeszcze bardziej sposobnym jest ten, co ma je przy użyciu niewielu środków. n świetnie zaś ten, kto bez żadnych środków cieszy się doskonałym zdrowiem.

Odpowiadamy więc tak: rzeczy niższe od człowieka zdobywają niektóre dobra partykularne; i dlatego przysługują im nieliczne i wyznaczone [przez naturę] działania i siły Człowiek może zdobyć dobroć powszechną i doskonałą, gdyż może osiągnąć szczęście. Ale według porządku natury znajduje się na ostatnim szczeblu w hierarchii istot, którym przysługuje szczęście[4]; /52/ i dlatego dusza ludzka potrzebuje wielu i to różnych poczynań i władz czy sił. Aniołom wystarcza mniejsza różność władz. Zaś w Bogu poza jego istotą nie ma żadnej władzy czy działania[5].

Jest jeszcze i inny powód, czemu to dusza ludzka obfituje w wiele różnych władz; mianowicie, bo znajduje się na pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych; i dlatego zbiegają się w niej siły - władze obu stworzeń.

Na 1. Dusza umysłowa przez to bardziej niż stworzenia od niej niższe zbliża się do podobieństwa Bożego, że zdoła osiągnąć doskonałą dobroć; osiąga to jednak za pomocą wielu i to różnych [poczynań i władz], czym stwierdza swoją niższość od wyższych jestestw.

Na 2. Siła zjednoczona *(unita)* jest wyższą, jeśli rozciąga się na równe rzeczy. Zaś siła wieloraka jest wyższa, jeśli podlegają jej liczne rzeczy.

Na 3. Jedna rzecz ma jedno istnienie substancjalne, ale może mieć wiele czynności. I dlatego jedna jest istota duszy, a władz wiele.

Artykuł 3

C0 STAN0WI O ODRĘBN0ŚCI WŁADZ: CZY ICH PRZEDMI0TY I CZYNN0ŚCI?

Zdaje się, że czynności i przedmioty nie wyodrębniają władz, bo:

1. O przynależności danej rzeczy do gatunku nigdy nie stanowi ton co idzie po niej, lub co jest poza nią. Lecz czynność idzie po władzy, zaś przedmiot istnieje poza nią. A więc nie stanowią one o odrębności gatunkowej władz.

2. Przeciwieństwa - to rzeczy jak najbardziej różne. Gdyby więc o odrębności władz stanowiły przedmioty, wynikałoby z tego, że jedna i ta sama władza nie obejmowałaby przeciwieństw na to niemal we wszystkich wypadkach jest niezgodne z prawdą, gdyż ta sama władza wzroku obejmuje białe i czarne, a ten sam smak - słodkie i gorzkie.

3. Usunąwszy przyczynę, ginie skutek. Gdyby więc o różnicy władz stanowiła różnica przedmiotów, ten sam przedmiot nie należałby do różnych władz. Tak jednak nie jest, bowiem to samo władza poznawcza poznaje, a władza pożądawcza pożąda.

4. Co samo przez się jest przyczyną jakiegoś skutku, wywołuje ów skutek we wszystkich wypadkach. Otóż niektóre różne przedmioty należące do różnych władz są przedmiotem jakiejś jednej władzy; np. dźwięk i barwa należące do słuchu i wzroku, które są różnymi władzami. są przedmiotem jednej władzy, mianowicie zmysłu wspólnego[1]. Wobec czego władze nie wyodrębniają się według różnicy przedmiotów.

Wbrew temu: Ton co jest wcześniej i pierwej, stanowi o odrębności tego, co jest później i potem. Otóż Filozof mówi, że „pojęciowo pierwej - przed władzami - są czyny i działania; a jeszcze pierwej niż te są przeciwstawne [im rzeczy]”[2] - czyli przedmioty. A wiec władze wyodrębniamy według czynności i przedmiotów.

Odpowiedź: Władza jako taka zmierza do czynności. Stąd też i gatunek *(ratio)* władzy należy określać z czynności, do której ona zmierza; w następstwie, gatunek władzy różnicuje się zależnie od różnicowania się gatunku czynności. Zaś gatunek czynności różnicuje się zależnie od różnego gatunku przedmiotu. Bowiem wszelka czynność jest rzeczą albo władzy czynnej, albo biernej. Otóż w stosunku do czynności władzy biernej przedmiot pełni rolę początku i przyczyny pobudzającej; ot tak, jak np. barwa, pobudzając wzrok, jest początkiem patrzenia. Zaś w stosunku do czynności władzy czynnej przedmiot pełni rolę kresu i celu; tak np. przedmiotem władzy rozrostu ciała jest dojście do doskonałych rozmiarów czy wielkości - i to jest celem rozrostu. I te to dwa: przedmiot i kres czy cel stanowią o gatunku czynności. Bowiem ogrzewanie od oziębienia różni się tym, że przy ogrzewaniu droga wiedzie od rzeczy aktywnie grzejącej do ogrzanej; zaś przy oziębieniu: od rzeczy zimnej do zimnej. Stąd konieczny wniosek: władze różnicują się według czynności i przedmiotów. /53/

Należy jednak zauważyć, że ton co przypadłościowe, nie różnicuje gatunku[3]. Np. być takiej czy innej maści, to dla zwierzęcia nieistotne, przypadłościowe. Stąd też różnice maści nie różnicują gatunków zwierząt. Różnicuje je różnica tkwiąca istotnie w zwierzęciu, mianowicie różnica duszy zmysłowej, która niekiedy jest połączona z rozumem, niekiedy znów nie łączy się z nim. I dlatego ‘rozumne’ i ‘nierozumne’ są to różnice dzielące [istotnie] zwierzę i stanowiące różne jego gatunki. /54/

Tak więc nie jakakolwiek różność przedmiotów różnicuje władzę duszy; różnicuje je różnica w tym, czego istotnie *(per se)* władza dotyczy. Np. zmysł dotyczy jakości wywołującej wrażenia zmysłowe; zaś ta jakość dzieli się istotnie na barwę, dźwięk itp. Stąd też inna istotnie władza zmysłowa dotyczy barwy, mianowicie wzrok, a inna dźwięku, mianowicie słuch. Aliści dla jakości wywołującej wrażenia zmysłowe jest obojętne, przypadłościowe, czy np. rzecz biała będzie muzykiem czy gramatykiem. wielkim czy małym, człowiekiem czy kamieniem. I dlatego takowe różnice nie stanowią o odrębności władz duszy.

Na 1. Aczkolwiek w porządku istnienia najpierw jest władza, a po niej czynność, to jednak w zamierzeniu i pojęciowo pierwej jest czynność; tak jak cel jest pierwej niż działacz[4]. Co do przedmiotu, to - chociaż jest poza [władzą] - jest jednak początkiem względnie celem działania. A pierwiastki wewnętrzne rzeczy są dostosowane czy proporcjonalne do przedmiotu będącego początkiem i do celu.

Na 2. Gdyby dana władza dotyczyła zasadniczo *(per se)* jednego z przeciwieństw jako przedmiotu, drugie z przeciwieństw musiałoby należeć do innej władzy. Lecz władza duszy zasadniczo nie dotyczy cechy właściwej dla jednego z przeciwieństw, ale cechy wspólnej dla obu przeciwieństw. Przykładem wzrok; zasadniczo nie dotyczy cechy: ‘białe’, ale cechy: ‘barwa’[5]. Jest tak dlatego, że jedno z przeciwieństw jest poniekąd racją drugiego, gdyż mają się do siebie jak doskonałe do niedoskonałego[6].

Na 3. Rzecz będąca jednym i tym samym podmiotem, może kryć w sobie wiele różnych cech czy treści; i dlatego może należeć do różnych władz[7].

Na 4. Władza wyższa z natury swojej *(per se)* dotyczy powszechniejszej treści czy cechy przedmiotu niż władza niższa; bowiem im wyższa władza, tym ma szerszy zasięg. I dlatego wiele pojedynczych cech czy treści łączy jedna wspólna cecha czy treść i jej to jako przedmiotu dotyczy z natury swojej władza wyższa. Zaś owych różnych od siebie pojedynczych cech czy treści z natury swojej dotyczą władze niższe. Tu powód, czemu to różne przedmioty należą do różnych niższych władz, a zarazem są przedmiotem jednej wyższej władzy[8].

Artykuł 4

CZY WE WŁADZACH DUSZY ISTNIEJE PORZĄDEK ?

Zdaje się, że we władzach duszy nie istnieje porządek, bo:

1. Rzeczy podpadające pod jeden podział są z natury równorzędne; nie ma między nimi skali ważności: najpierw tan potem ta. Lecz władze duszy podlegają takiemu właśnie podziałowi i są przeciwstawne jedne drugim. A więc między nimi nie ma porządku.

2. Władze duszy łączy stosunek z przedmiotami i z samą duszą. Otóż porządek między władzami nie pochodzi od duszy, bo dusza jest jedna. Nie przychodzi również od strony przedmiotów, gdyż są różne i zgoła rozbieżne, co widać po barwie i dźwięku. A zatem we władzach duszy nie istnieje porządek.

3. Władze uporządkowane poznać po tym, że działanie jednej zależy od działania drugiej. Lecz czynność jednej władzy bynajmniej nie zależy od czynności drugiej; wszak wzrok może wykonywać swoją czynność niezależnie od słuchu - i na odwrót. We władzach więc duszy nie istnieje porządek.

Wbrew temu Filozof[1] przyrównuje części, czyli władze duszy do figur. Lecz między figurami istnieje porządek. A więc i między władzami duszy.

Odpowiedź: Ponieważ dusza jest jedna a władz wiele, a od jednego przechodzi się do wielości według jakiegoś porządku, dlatego między władzami duszy musi istnieć porządek. Wyjaśnienie: Stwierdzamy potrójny porządek między władzami. Spośród nich dwa pierwsze opierają się o zależność jednej władzy od drugiej, zaś trzeci opiera się o porządek istniejący między przedmiotami. Otóż zależność jednej władzy od drugiej można ujmować dwojako: pierwsze, według porządku natury. n tu doskonałe w naturalny sposób ma pierwszeństwo przed niedoskonałym[2]; drugie, według porządku czy kolejności powstawania i czasu; tu od niedoskonałego idzie się do doskonałego.

Jeśli więc chodzi o pierwszy porządek władz, to władze umysłowe mają pierwszeństwo przed władzami zmysłowymi; stąd też kierują nimi i rozkazują im. Podobnie władze zmysłowe według tego porządku mają pierwszeństwo przed władzami duszy wegetatywnej.

Jeś1i chodzi o drugi porządek to rzecz ma się odwrotnie; bowiem według porządku czy kolejności powstawania władze duszy wegetatywnej są przed władzami duszy zmysłowej; przygotowują one ciało do ich czynności. Podobnie ma się rzecz z władzami zmysłowymi w stosunku do władz umysłowych[3].

Jeśli zaś chodzi o trzeci porządek, to niektóre władze zmysłowe ujęte są w pewien porządek; chodzi o wzrok, słuch i węch; bowiem przedmiot wzroku w sposób naturalny zajmuje pierwsze miejsce: są nim przecież zarówno ciała niebieskie, jak i ziemskie; zaś dźwięk jest słyszalny w powietrzu, które ma pierwszeństwo nad mieszanką czy związkiem elementów; wreszcie węch - będący następstwem onej mieszanki[4].

Na 1. Jeśli chodzi o właściwą każdemu treść, gatunki rodzaju układają się między sobą według jakowejś skali: najpierw ten, potem ten; ot tak, jak liczby i figury. Jednakowoż uważa się je za równorzędne z tego względu, że o każdym z nich orzekamy jedną wspólną treść rodzaju.

2. Ów porządek we władzach duszy pochodzi zarówno od duszy, która trzymając się jakiejś skali ważności zdoła wykonywać różne czynności - choć co do istoty jest jedną; jak i od strony przedmiotów, i - jak wyżej powiedziano[5] - od strony czynności.

Na 3. Argument zarzutu ma na uwadze te władze, w których istnieje tylko trzeci gatunek porządku [i co do tego jest słuszny]. Bo te władze, które są objęte pozostałymi dwoma porządkami, tak się ustosunkowują do siebie, iż czynność jednej władzy zależ od czynności drugiej władzy.

Artykuł 5

CZY WSZYSTKIE WŁADZE DUSZY TKWIĄ W DUSZY JAKO W PODMIOCIE?

Zdaje się, że wszystkie władze psychiczne tkwią w duszy jako w podmiocie, bo:

1. Jak się mają władze ciała do ciała, tak się mają władze duszy do duszy. Lecz ciało jest podmiotem władz cielesnych. A więc dusza jest podmiotem władz duszy.

2. Czynności władz psychicznych przypisujemy ciału ze względu na duszę, gdyż jak pisze Filozof: „Dusza jest tym, czym jako pierwszym czujemy i myślimy”[1]. Lecz właściwymi początkami czynności duszy są władze. A zatem władze są przede wszystkim (głównie) w duszy.

3. Zdaniem Augustyna[2] dusza żywi niektóre uczucia, np. lęk itp. nie poprzez ciało, owszem zgoła bez ciała; zaś niektóre poprzez ciało. Lecz gdyby władza zmysłowa nie tkwiła w samej tylko duszy jako w podmiocie. niczego nie mogłaby czuć bez ciała. Zatem dusza jest podmiotem władzy zmysłowej; a z tego samego powodu także wszystkich innych władz.

Wbrew temu Filozof powiada: „Czucie nie jest właściwe ani duszy, ani ciału, ale połączeniu obojga”[3]. Zatem władza zmysłowa, czyli czucia, tkwi ‘w połączeniu obojga’ jako w podmiocie. Nie sama więc tylko dusza jest podmiotem wszystkich swoich władz.

Odpowiedź: Podmiotem władzy działającej jest to, co może działać; wszelka bowiem przypadłość [a więc i władza] określa swój właściwy podmiot. Ale co może działać i co działa, jest w tym samym. Stąd - jak mówi Filozof na początku swego dzieła *O śnie*

i jawie, konieczne jest, żeby „władza należała do tego” jako do podmiotu, „do którego należy działanie”[4].

Otóż z tego, co wyżej powiedziano[5] jasno widać, że duszy przysługują takie czynności, które dokonują się bez narządu cielesnego, jako to: myśleć i chcieć. Stąd też władze, które są początkami tychże czynności, tkwią w duszy jako w podmiocie. Przysługują również duszy i takie czynności, które dokonują się poprzez narządy cielesne; np. patrzenie poprzez oko, słyszenie po przez ucho. Podobnie jest ze wszystkimi innymi czynnościami części wegetatywnej i zmysłowej. I dlatego władze, które są początkami takowych czynności, mają swój podmiot ‘w połączeniu obojga’, a nie w samej duszy. /55/

Na 1. Wszystkie władze przynależą do duszy. nie jako do swojego podmiotu, ale jako do swojego początku, gdyż połączenie duszy z ciałem właśnie dzięki duszy może wykonywać swoje czynności.

Na 2. Wszystkie tego pokroju władze raczej są - głównie i przede wszystkim - w duszy niż ‘w połączeniu obojga’, ale z zastrzeżeniem: w duszy są jako w swoim początku, a nie jako w swoim podmiocie.

Na 3. Zdaniem Platona[6] czucie - podobnie jak i myślenie - jest czynnością właściwą duszy[7]. Otóż Augustyn w wielu zagadnieniach należących do dziedziny filozofii posługuje się poglądami Platona: nie twierdząc, że tak jest, ale po prostu je podając.

Jeśli jednak chodzi o obecną trudność, to zdanie: ‘dusza niektóre uczucia żywi z ciałem, a niektóre bez ciała’ można rozumieć dwojako: Pierwsze, że wyrażenie: ‘z ciałem lub bez ciała’ określa czynność czucia jako wychodzącą od czującego. W takim razie nikt nie czuje bez ciała, gdyż czynność czucia może wyjść z duszy tylko poprzez narząd cielesny. Drugie, można rozumieć w tym sensie, że owo wyrażenie określa czynność czucia od strony przedmiotu czucia. W takim razie dusza niektóre czuje ‘z ciałem’, tj. jako zachodzące w ciele; np. gdy czuje ranę lub coś podobnego; zaś niektóre czuje ‘bez ciała’, tj. jako niezachodzące w ciele, a tylko w świadomości duszy; np. gdy czuje swój smutek lub radość z czegoś usłyszanego.

Artykuł 6

CZY WŁADZE DUSZY WYPŁYWAJĄ ZJEJISTOTY ?

Zdaje się, że władze psychiczne nie wypływają z istoty duszy, bo:

1. Od jednego niezłożonego [bytu] nie pochodzą różne [skutki]. Lecz istota duszy jest jedna i niezłożona, zaś władze duszy są liczne i różne. Nie mogą więc pochodzić od jej istoty.

2. To, od czego coś pochodzi, jest tegoż przyczyną. Lecz jak dowodzi Filozof[1]: nic nie bywa poruszane władz. Jasne to dla każdego, kto myślą przebiega poszczególne rodzaje przyczyn. A więc władze duszy nie wypływają z jej istoty.

3. Wyłanianie *(emanatio)* oznacza jakiś ruch. Lecz jak dowodzi Filozof[1]: nic nie bywa poruszane przez samego siebie, chyba pod względem części, czyli tak, jak zwierz porusza siebie samego, bo jedna jego część jest poruszającą, a druga poruszaną. Również - jak tenże Filozof dowodzi[2] - i dusza nie jest poruszana. Dusza więc nie jest przyczyną swych władz w sobie .

Wbrew temu: Władze psychiczne są to jakoweś naturalne właściwości duszy. Lecz podmiot jest przyczyną właściwych sobie przypadłości. Stąd też i - według Filozofa[3] - bywa umieszczany w określeniu przypadłości. A więc władze psychiczne pochodzą od istoty duszy jako od przyczyny.

Odpowiedź: Formę substancjalną i przypadłościową coś wspólnie łączy i coś różni. Łączy je to, że obie są urzeczywistnieniami i że dzięki obu w jakiś sposób coś istnieje w rzeczywistości. Różnią się natomiast w dwóch punktach[4]: Pierwsze w tym, że forma substancjalna udziela istnienia zasadniczo, a jej podmiotem jest byt w możniości tylko. Zaś forma przypadłościowa nie udziela istnienia zasadniczo, a tylko sprawia, że byt jest taki lub tak wielki, albo że ma się jakoś; bowiem jej podmiotem jest byt już urzeczywistniony. Jasno z tego widać, że urzeczywistnienie *(iactualitas)* pierwej jest w formie substancyjnej niż w jej podmiocie. A ponieważ to, co jest pierwsze, jest przyczyną w każdym rodzaju, dlatego forma substancjalna jest przyczyną, że jej podmiot istnieje w rzeczywistości.

Na odwrót, urzeczywistnienie pierwej jest w podmiocie formy przypadłościowej niż w samej formie przypadłościowej. Stąd przyczyną urzeczywistnienia formy przypadłościowej jest urzeczywistnienie podmiotu. Tak, że podmiot, o ile jest w możności - przyjmuje formę przypadłościową; a o ile jest urzeczywistniony - powoduje ją. A mówiąc to, mam na myśli właściwość i z istoty płynącą przypadłość: bo gdy chodzi o przypadłość przydaną z zewnątrz, podmiot tylko ją przyjmuje, a powoduje ją działacz zewnętrzny[5]. Drugie, forma substancjalna i przypadłościowa w tym się różnią, że materia jest dla formy substancjalnej, jako że mniej ważne jest dla ważniejszego Na odwrót, forma przypadłościowa jest dla uzupełnienia podmiotu.

Z tego zaś, co wyżej powiedziano[6], jest jasne, że podmiotem władz duszy jest bądź sama tylko dusza, która - jakeśmy to już powiedzieli[7] - może być podmiotem przypadłości z tego powodu, że ma w sobie coś z możebności, bądź też połączenie duszy z ciałem. A to zaś połączenie istnieje w rzeczywistości dzięki duszy. Stąd jasne jest, że wszystkie władze duszy - czy podmiotem ich jest sama tylko dusza, czy też połączenie duszy z ciałem - wypływają z istoty duszy jako ze źródła. Powiedzieli my już bowiem, że podmiot - o ile istnieje w rzeczywistości - jest przyczyną przypadłości; zaś o ile jest w możności - przyjmuje ją.

Na 1. Od jednego niezłożonego bytu mogą w sposób naturalny pochodzić liczne [skutki] według jakiegoś przypadku, a także ze względu na różność podmiotów przyjmujących. Tak więc od jednej istoty duszy pochodzą liczne i różne władze już to ze względu na porządek istniejący między nimi, już to według narządów cielesnych.

Na 2. Podmiot jest przyczyną właściwych sobie przypadłości: przyczyną celową, poniekąd sprawczą i nawet materialną, jako że przyjmuje przypadłość. Stosownie do tego można przyjąć, że istota duszy jest przyczyną wszystkich władz jako ich cel i jako początek czynny; zaś dla niektórych jako podmiot przyjmujący[8].

Na 3. Wyłanianie właściwych sobie przypadłości z podmiotu nie polega na jakiejś przemianie *(transcmutatio)*, ale na jakimś naturalnym następowaniu czy wpływaniu *(resultatio)*: tak jak z jednego w sposób naturalny dobywa się coś innego, np. ze światła wyłania się barwa. /56/

Artykuł 7

CZY JEDNA WŁADZA DUSZY WYWODZI SIĘ OD DRUGIEJ?

Zdaje się, że jedna władza duszy nie wywodzi się od drugiej, bo:

1. Rzeczy, które zaczynają istnieć równocześnie, nie wywodzą się jedna od drugiej. Lecz wszystkie władze duszy zostały współstworzone wraz z duszą. Zatem jedna nie wywodzi się od drugiej.

2. Władza psychiczna wywodzi się z duszy jak przypadłość z podmiotu. Lecz jedna władza duszy nie może być podmiotem drugiej, gdyż nie istnieje przypadłość przypadłości. Przeto jedna władza nie wywodzi się od drugiej.

3. Strony przeciwstawne nie wywodzą się jedna od drugiej, ale każda wywodzi się od tego, co jest do niej podobne pod względem gatunku. Lecz władze duszy dzielą się na strony przeciwstawne jako na różne gatunki. A więc jedna z nich nie wywodzi się od drugiej.

Wbrew temu: Władze poznajemy poprzez ich czynność. Lecz czynność jednej władzy ma za przyczynę czynność innej władzy; np. czynność wyobraźni ma za przyczynę czynność zmysłu. A więc jedna władza duszy ma za przyczynę drugą.

Odpowiedź: W zespole pochodzącym według naturalnego porządku od jednego: jak ów jeden pierwszy jest przyczyną wszystkich, tak ten, co stoi najbliżej pierwszego, jest w jakiś sposób przyczyną innych - dalej stojących. Otóż wyżej wykazaliśmy[1], że w zespole władz duszy istnieje wieloraki porządek. I dlatego jedna władza pochodzi z istoty duszy za pośrednictwem innej władzy.

Ale istota duszy - czy z osobna sama, czy w połączeniu z ciałem - jest dla władz początkiem czynnym, celem i podmiotem przyjmującym[2]. do tego, początek czynny, tj. działacz i cel są doskonalsze, zaś podmiot przyjmujący jako taki jest mniej doskonały. Wynika z tego, że władze duszy mające pierwszeństwo według porządku doskonałości i natury są źródłem innych władz jako ich cel i początek czynny. Widzimy bowiem, że zmysł istnieje dla władzy myślenia, a nie na odwrót[3], jak również, że jest on jakimś słabym uczestnictwem w tejże władzy; i dlatego według naturalnego pochodzenia w jakiś sposób wywodzi się od władzy myślenia. jak niedoskonałe od doskonałego.

Natomiast według porządku przyjmowania, tj. od strony czynnika przyjmującego, rzecz ma się odwrotnie; mianowicie władze mniej doskonałe są źródłem innych. Tak np. dusza - jako posiadająca władzę zmysłową - jest uważana za podmiot i za swojego rodzaju materię wobec władzy myślenia. I dlatego to według porządku powstawania władze mniej doskonałe są pierwej niż inne, bowiem pierwej powstaje zwierzę niż człowiek. /57/

Na 1. Jak władza duszy wypływa z istoty duszy nie drogą przemiany n ale drogą jakowegoś naturalnego wyłaniania się i istnieje wraz z duszą, tak jest również i z jedną władzą w stosunku do drugiej.

Na 2. Przypadłość sama przez się nie może być podmiotem przypadłości. To substancja przyjmuje jedną przypadłość pierwej niż drugą, np. ilość przed jakością: i w ten to sposób mówi się, że jedna przypadłość jest podmiotem drugiej, np.

powierzchnia jest podmiotem barwy; a więc w sensie: substancja za pośrednictwem jednej przypadłości przyjmuje drugą przypadłość. To samo można powiedzieć o władzy duszy[4].

Na 3. Władze duszy są sobie przeciwstawne jak doskonałe przeciwstawia się niedoskonałemu; a więc jak gatunki liczb i figur. Ale takowa przeciwstawność nie przeszkadza wywodzeniu się jednego od drugiego; wszak niedoskonałe w naturalny sposób pochodzą od doskonałych[5].

Artykuł 8

CZY WSZYSTKIE WŁADZE DUSZY POZOSTAJĄ W DUSZY ODDZIELONEJ OD CIAŁA?

Zdaje się, że wszystkie władze psychiczne pozostają w duszy oddzielonej od ciała, bo:

1. W dziele *O duchu i duszy* czytamy: „Dusza wychodzi z ciała, zabierając ze sobą zmysł i wyobraźnię, rozum, myśl i myślenie, pożądliwość i gniewliwość”[1].

2. Władze duszy są jej naturalnymi właściwościami. Ale właściwość tkwi zawsze i nigdy nie odłącza się od podmiotu, do którego przynależy. A więc władze duszy pozostają w niej nawet po śmierci.

3. Władze duszy, nawet zmysłowe, nie wyczerpują się, gdy słabnie ciało, bo, jak pisze Filozof: „Gdyby starzec otrzymał oko młodzieńca widziałby równie dobrze jak młodzieniec”[2]. Lecz słabnięcie ciała prowadzi do rozkładu. A więc władze duszy nie giną po rozkładzie ciała, lecz pozostają w duszy odłączonej.

4. Filozof dowodzi[3] że, pamięć jest władzą duszy zmysłowej. Lecz pamięć zostaje w duszy oddzielonej. Bowiem do hulaszczego bogacza, którego dusza przebywa w piekle, są skierowane następujące słowa w Ewangelii św. Łukasza: „Wspomnij, że za życia otrzymałeś swoje dobra”[4]. Zatem pamięć zostaje w duszy oddzielonej, a co za tym idzie i inne władze części zmysłowej.

5. Radość i smutek należą do siły pożądliwej, która jest władzą części zmysłowej. Otóż jest oczywiste, że dusze oddzielone smucą się i radują z powodu otrzymanych nagród lub kar. Przeto siła pożądliwa zostaje w duszy oddzielonej.

6. Według Augustyna5n dusza - gdy ciało leży bez zmysłu ale nie całkiem jeszcze zmarłe - widzi niektóre rzeczy w wyobraźni. Podobnie widzi, gdy jest już zupełnie odłączona od ciała przez śmierć. Lecz wyobraźnia jest władz a części zmysłowej. A więc władza części zmysłowej zostaje w duszy odłączonej, a co za tym idzie i wszystkie inne władze.

Wbrew temu czytamy w dziele *O dogmatach kościelnych*: „Na człowieka składa ją się tylko dwie substancje: dusza ze swoim rozumem i ciało ze swoimi zmysłami”[6]. A więc po zamarciu życia w ciele, władze zmysłowe nie zostają.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[7], wszystkie władze psychiczne mają swój początek w samej tylko duszy. Atoli niektóre mają za podmiot samą tylko duszę: to myśl i wola; i te też władze muszą pozostać w duszy po odpadnięciu ciała. Niektóre zaś władze mają za podmiot połączenie duszy z ciałem: to wszystkie władze części zmysłowej i wegetatywnej. Otóż po rozpadzie podmiotu, przypadłość nie może

pozostać. Stąd też po rozpadzie połączenia ciała z duszą, tego rodzaju władze nie pozostają w rzeczywistości; pozostają one tylko w duszy - jako w swoim początku czy korzeniu – wirtualnie, tj. co do mocy.

Z tego widać jak fałszywe jest zdanie niektórych, że tego rodzaju władze zostają w duszy również po odpadnięciu ciała.

Jeszcze bardziej fałszywe jest zdanie innych, że w duszy oddzielonej zostają nawet czynności tychże władz. Przecież żadna z czynności tychże władz nie może się dokonać bez narządu cielesnego.

Na 1. Przytoczone dzieło nie ma powagi czy znaczenia. To więc, co w nim napisano, może być odrzucone z równą łatwością, z jaką zostało powiedziane. Można jednak powiedzieć, że dusza pociąga za sobą tego rodzaju władze nie w rzeczywistości, ale wirtualnie, tj. co do mocy.

Na 2. Te władze - o których twierdzimy, że nie zostają w duszy oddzielonej w rzeczywistości - nie są właściwościami samej tylko duszy, ale połączenia duszy z ciałem.

Na 3. Wspomniane władze nie słabną w miarę jak siły opuszczają ciało, ponieważ niezmiennie trwa dusza, będąca wirtualnym początkiem tego rodzaju władz.

Na 4. Przez owo ‘wspomnij’ należy rozumieć pamięć, którą Augustyn[8] umieszcza w umyśle[9], a nie pamięć, która jest częścią duszy zmysłowej.

Na 5. Smutek i radość znajdują się w duszy oddzielonej: nie według pożądania zmysłowego, ale według pożądania umysłowego; tak jak jest w aniołach[10] .

Na 6. W przytoczonym miejscu Augustyn mówi jako poszukujący, a nie jako twierdzący. Zresztą niektóre z tych wypowiedzi potem odwołał[11].

ZAGADNIENIE 78
O POSZCZEGÓLNYCH WŁADZACH DUSZY

Obecnie należy nam przejść do omówienia poszczególnych władz duszy. Ale tematem dociekań teologa są szczególnie rozważania dotyczące tylko władz umysłowych: poznawczych i pożądawczych, w których znajdują się cnoty. Ponieważ jednak poznanie tych władz zależy do pewnego stopnia od poznania innych, dlatego nasze rozpatrywanie poszczególnych władz duszy składać się będzie z trzech części: najpierw wypadnie nam zastanowić się nad tymi władzami, na których opiera się czynność władzy myślenia; następnie nad władzami poznania umysłowego; wreszcie nad władzami pożadawczymi.

Dookoła pierwszego z wymienionych zagadnień grupują się cztery tematy: 1. O rodzajach władz duszy; 2. O gatunkach części wegetatywnej; 3. O zmysłach zewnętrznych; 4. O zmysłach wewnętrznych.

Artykuł 1

CZY NALEŻY WYODRĘBNIĆ PIĘĆ RODZAJÓW WŁADZ DUSZY ?

Zdaje się, że nie należy wyodrębnić pięciu rodzajów duszy, a mianowicie, władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchu lokalnego oraz poznania umysłowego, bo:

1. Władze duszy nazywają się jej częściami. Otóż powszechnie wszyscy wymieniają trzy części duszy mianowicie duszę wegetatywną n duszę zmysłową i duszę rozumną. Istnieją więc trzy rodzaje władz duszy,
a nie pięć.

2. Władze duszy są to początki czy źródła czynności duszy. Otóż potocznie mówi się o czterech sposobach życia. Tak bowiem pisze Filozof: „Rozmaicie mówi się o życiu. Naszym zdaniem ten żyje, w którym stwierdzamy choćby jedno tylko z tych czterech: myśl, zmysł, ruch lokalny i jego ustanie oraz taki ruch czy zmianę jak: odżywianie, ubywanie i rośnięcie”[1]. A więc istnieją tylko cztery rodzaje władz duszy - z wykluczeniem władz pożądania.

3. Ton co jest wspólne wszystkim władzom, nie powinno tworzyć osobnego rodzaju w duszy. Lecz pożądanie spotykamy w każdej władzy duszy. Bowiem wzrok pożąda odpowiedniego sobie przedmiotu widzialnego; stosownie do słów Syracha: „Wdzięk i piękność pociągają oko, a nad jedno i drugie – świeża zieleń zasiewów”[2].

Z tego samego powodu każda inna władza pragnie odpowiedniego dla siebie przedmiotu. A więc pożądanie nie powinno stanowić odrębnego rodzaju władz duszy.

4. Jak uczy Filozof[3], w zwierzętach czynnikiem poruszającym jest albo zmysł, albo myśl, albo pożądanie. A więc władza ruchu nie powinna być uważana za osobny rodzaj władzy duszy, odrębny od owych trzech wymienionych.

Wbrew temu Filozof[4] do władz zalicza władze wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchu lokalnego i poznania umysłowego.

Odpowiedź: Istnieje pięć rodzajów władz duszy, mianowicie wyżej wymienione. Mówi się też o trzech duszach i o czterech sposobach życia. A oto uzasadnienie tej różności.

I. Wyodrębniamy [trzy] różne dusze według tego, jak czynność duszy w różnym stopniu przekracza działanie natury cielesnej. Bowiem cała natura cielesna podlega duszy i ma się do niej jak materia i narzędzie. Otóż istnieje taka czynność duszy, która aż tak przekracza naturę cielesną, że nawet nie dokonuje się poprzez narząd cielesny[5]; i taką jest czynność duszy rozumnej.

Jest jeszcze inna czynność duszy, niższa od poprzedniej, która wprawdzie dokonuje się poprzez narząd cielesny, ale nie poprzez jakość cielesną: i taka jest czynność duszy zmysłowej. Chociaż bowiem ciepłe i zimne, wilgotne i suche i inne podobne jakości cielesne są wymagane do funkcjonowania zmysłu, ale nie aż tak, żeby czynność duszy zmysłowej uskuteczniała się za pośrednictwem mocy tkwiącej w tychże jakościach; bowiem ich zadaniem jest należy te przy- stosowanie narządu - i po to są wymagane. /58/

Najniższa z czynności duszy dokonywa się poprzez narząd cielesny i mocą jakości cielesnej. Przekracza jednak działanie natury cielesnej, gdyż ruch ciał pochodzi od czynnika zewnętrznego, zaś tego pokroju czynności pochodzą od pierwiastka wewnętrznego: co też jest wspólne wszystkim czynnościom duszy, albowiem każdy, kto ma duszę, w jakiś sposób porusza siebie samego; i taką jest czynność duszy wegetatywnej; jak bowiem uczy Filozof[6], trawienie - i płynące z niego procesy - odbywa się dzięki działaniu ciepła jako narzędzia.

II. Rodzaje władz duszy wyodrębniamy według przedmiotów. Otóż jak wyżej powiedziano[7], im wyższą jest władza, tym powszechniejszego dotyczy przedmiotu. W przedmiocie zaś czynności duszy da się zauważyć potrójną skalę czy porządek. Bowiem jest taka władza duszy, której przedmiotem jest samo tylko ciało złączone z duszą; i ten to rodzaj władz duszy zwie się: władze wegetatywne, bowiem czynności władzy wegetatywnej dotyczą jedynie ciała, z którym łączy się dusza. Istnieje jeszcze inny rodzaj władz duszy; do tyczy - powszechniejszego przedmiotu; jest nim wszelkie ciało postrzegalne, a nie samo tylko ciało złączone z duszą.

Istnieje wreszcie inny rodzaj władz duszy; dotyczy jeszcze bardziej powszechniejszego przedmiotu; jest nim nie samo tylko ciało postrzegalne, ale w ogóle wszelki byt. Jak z tego widać, ostatnie dwa rodzaje władz duszy mają czynność dotyczącą nie tylko rzeczy złączonej [z duszą], ale także rzeczy zewnętrznej.

Ponieważ zaś osobnik działający winien być w jakiś sposób złączony ze swoim przedmiotem, koło którego obraca się jego działanie, dlatego rzecz zewnętrzna, która jest przedmiotem czynności duszy, musi w stosunku do duszy przyjąć dwojaka postawę: po pierwsze, gotowa jest *(nata est)* łączyć się z duszą i być w niej poprzez swoją podobiznę. Według tej postawy wyodrębniamy dwa rodzaje władz [poznawczych], mianowicie władze zmysłowe - w odniesieniu do przedmiotu mniej powszechnego, jakim jest ciało postrzegalne, oraz władze poznania umysłowego - w odniesieniu do przedmiotu najogólniejszego, jakim jest byt powszechny. /59/

Po drugie sama dusza skłania się i prze ku rzeczy zewnętrznej. Według tej postawy znowu wyodrębniamy dwa rodzaje władz duszy: pierwszy - to władze pożądawcze. Dzięki nim dusza odnosi się do rzeczy zewnętrznej jako do celu, który, wiadomo, jest pierwszy w zamierzeniu; drugi - to władza ruchu lokalnego.

Dzięki niej dusza odnosi się do rzeczy zewnętrznej jako do kresu działania i ruchu; bowiem wszelkie zwierzę porusza się lokalnie gwoli zdobycia rzeczy pożądanej i zamierzonej.

III. Sposoby życia wyodrębniamy według stopni istot żyjących. Otóż są takie istoty żyjące, w których istnieją tylko władze wegetatywne - to rośliny. Są i takie, w których wraz z władzami wegetatywnymi istnieją władze zmysłowe; nie mają jednak władzy poruszania się lokalnego - to zwierzęta nieporuszające się, np. muszle. Są i takie, co ponad to mają władzę ruchu lokalnego - to zwierzęta doskonałe. Potrzebują one wielu rzeczy do swojego życia; i dlatego muszą się poruszać, aby mogły zdobyć odległe od siebie środki konieczne do życia. Są wreszcie i takie istoty żyjące u których wraz z tymi istnieją władze umysłowego życia - to ludzie.

Natomiast dziedzina pożądania nie stanowi jakiegoś odrębnego stopnia istot żyjących, gdyż, jak mówi Filozof[8]: gdziekolwiek są zmysły, tam jest i pożądanie.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na dwa pierwsze zarzuty.

Na 3. Pożądanie naturalne jest to drzemiąca w naturze każdej rzeczy skłonność czy parcie ku czemuś[9];stąd też naturalnym pożądaniem każda władza duszy prze ku temu, co jej odpowiada. Natomiast pożądanie zwierzęciu właściwe następuje po poznawczym uchwyceniu rzeczy. i tego pokroju pożądanie domaga się specjalnej władzy w duszy. Nie wystarczy samo tylko poznawcze uchwycenie, bo pożąda się rzeczy takiej, jaką jest w swoim naturalnym bycie; a ona w władzy poznawczej nie jest swoim naturalnym bytem, a tylko swoją podobizną. Stąd jasne, że wzrok naturalnym pędem pożąda tego, co widzialne jedynie dla swojej czynności, mianowicie żeby je widzieć. Natomiast zwierzę władzą pożądawczą pożąda rzeczy dostrzeżonej nie tylko żeby ją widzieć, ale także i do innego użytku.

A gdyby dusza potrzebowała rzeczy postrzeżonych przez zmysł li tylko dla czynności zmysłów, tj. aby je czuć, wtedy nie byłoby potrzeby wśród władz duszy umieszczać osobnego rodzaju władz pożądawczych, bo wystarczyłoby pożądanie naturalne władz.

Na 4. Zmysł i pożądanie są czynnikami poruszającymi u zwierząt doskonałych; jednak ani jedno, ani drugie jako takie nie wystarcza do wywołania ruchu; musi im więc być dodana jakaś władza. Wszak i zwierzęta nie poruszające się mają zmysł i pożądanie, a jednak nie mają władzy ruchu. A ta władza ruchu tkwi nie tylko w pożądaniu i zmyśle jako nakazujących ruch, lecz także w samych częściach ciała, aby były gotowe czy sprawne słuchać nakazów pożądania duszy poruszającej. Potwierdza to fakt, że członki ciała, które utraciły swoje naturalne przystosowanie, nie są posłuszne pożądaniu pobudzającemu do ruchu. /60/

Artykuł 2

CZY SŁUSZNIE DUSZY WEGETATYWNEJ PRZYZNANO WŁADZE ODŻYWIANIA, WZROSTU I RODZENIA?

Zdaje się, że niesłusznie przyznano duszy wegetatywnej władze odżywiania, wzrostu i rodzenia, bo:

1. O tego pokroju władzach mówi się, że są naturalne. Lecz władze duszy są ponad siłami naturalnymi. A więc tego pokroju władze nie powinny być zaliczane do władz duszy.

2. Nie powinno się wyznaczać jakiejś władzy duszy na ton co jest wspólne żyjącym i nieżyjącym. Lecz rodzenie (powstawanie) jest wspólne wszystkim jestestwom, które mogą rodzić się (powstawać) i ulegać rozkładowi: tak żyjącym, jak i nieżyjącym. A więc władza rodzenia nie powinna być uznaną za władzę duszy. /61/

3. Dusza jest mocniejszą niż natura cielesna. Lecz natura cielesna jedną i tą samą siłą daje gatunek i należny rozmiar (wielkość: *quantitas*). Tym bardziej winna to czynić dusza. A zatem władza duszy dająca wzrost (rozmiar) nie jest inną od władzy rodzenia.

4. Każda rzecz przez to utrzymuje istnienie, przez co je otrzymuje. Otóż jestestwo żyjące otrzymuje istnienie właśnie poprzez władzę rodzenia; zatem i poprzez nią rzecz żywa utrzymuje się w istnieniu. Lecz, jak czytamy u Filozofa, do utrzymania rzeczy żyjącej służy władza odżywiania; bowiem jest ona, ”władzą mogącą utrzymać

w istnieniu podmiot, któremu przysługuje”[1]. A więc nie powinno się robić różnicy między władzą odżywiania a władzą rodzenia.

Wbrew temu Filozof uczy że dziełem duszy wegetatywnej jest „rodzić, używać pokarmu”[2] i „powodować wzrost”[3].

Odpowiedź: Wegetatywna część duszy ma trzy władze. Bowiem jak już powiedziano[4], przedmiotem władz wegetatywnych jest samo ciało żyjące dzięki duszy. Otóż żeby ciało żyło, musi dusza wykonywać trzy czynności: pierwszą jest tan dzięki której ciało otrzymuje istnienie i na to jest władza rodzenia; drugą jest ta, dzięki której ciało żywe nabiera należytych rozmiarów (wielkości: *quantitas*); i na to jest władza wzrostu; trzecią jest tan dzięki której ciało żyjącego jest utrzymywane zarówno w istnieniu, jak i w należytych rozmiarach (wielkości); i na to jest władza odżywiania.
Trzeba jednak zwrócić uwagę na różnicę zachodzącą między tymi władzami. Bowiem władze odżywiania i wzrostu wywołują swój skutek w tym, w którym są; wszak to dzięki władzom wzrostu i odżywiania istniejącym w tejże samej duszy wzrasta i utrzymuje się samo ciało złączone z dusza. Natomiast władza rodzenia wywołuje swój skutek nie w tym samym ciele, ale w innym, jako że nic samo siebie nie rodzi. Dlatego to władza rodzenia w jakiś sposób zbliża się do godności duszy zmysłowej, której czynność dotyczy rzeczy zewnętrznej; bowiem jak uczy Dionizy[5]: najwyższe z niższych styka się z najniższym z wyższych natur. Spośród więc tych trzech władz, władza rodzenia jest doskonalszą, główniejszą i bardziej celową; jak mówi Filozof: rzecz już doskonała „czyni inną – taką, jaką sama jest”[6]. Stąd też władzy rodzenia i odżywiania, zaś władzy wzrostu służy odżywianie.

Na 1. Tego pokroju władze zwą się naturalne już to dlatego, że wywołują skutki podobne do natury, która również daje istnienie, rozmiar *(quantitas)* i utrzymanie tychże (aczkolwiek wspomniane władze powodują to w sposób doskonalszy); już to dlatego, że w wykonywaniu swoich czynności posługuje się - w charakterze narzędzi - jakościami czynnymi i biernymi, które są początkami czynności naturalnych[1]. /62/

Na 2. Rodzenie (powstawanie) rzeczy martwych spowodowane jest całkowicie przez czynniki zewnętrzne. Natomiast rodzenie istot ożywionych odbywa się w sposób wyższy: za pośrednictwem czegoś, co przynależy do danej istoty żyjącej, a mianowicie przy pomocy nasienia, w którym znajduje się jakowaś siła czy początek czynny - formujący ciało[8]. I dlatego istota żywa winna być wyposażona w jakąś władzę, która by to nasienie przygotowała, a jest nią władza rodzenia.

Na 3. Rodzenie istot żyjących dokonuje się z jakowegoś nasienia; stad to zwierzę zrodzone winno mieć początkowo małe rozmiary. Z tego też powodu musi mieć władzę duszy, która by je doprowadziła do należytego rozmiaru. Natomiast ciało martwe powstaje - rodzi się z materii określonej przez czynnik zewnętrzny; i dlatego - zależnie od charakteru materii - równocześnie otrzymuje i gatunek, i rozmiar.

Na 4. Jak już powiedziano[9], czynność duszy wegetatywnej dopełnia się za pośrednictwem ciepła, którego zadaniem jest pochłonąć wilgoć. Dla odzyskania więc utraconej wilgoci konieczna jest jej władza odżywiania która by przemieniała pokarm w substancję ciała. Jest to również niezbędne do tego, by władza wzrostu i rodzenia mogła wykonywać swoje czynności.

Artykuł 3

CZY SŁUSZNIE WYODRĘBNIA SIĘ PIĘĆ ZMYSŁÓW ZEWNĘTRZNYCH ?

Zdaje się, że nienależycie wyodrębnia się pięć zmysłów zewnętrznych, bo:

1. Przedmiotem poznania zmysłów są przypadłości, a tych jest wiele rodzajów. A ponieważ władze wyodrębniamy według przedmiotów, dlatego, jak się zdaje, ilość zmysłów winna odpowiadać ilości rodzajów przypadłości.

2. Wielkość, kształt i inne, które - jak się to mówi - są ‘wspólnie postrzegalne’, nie są ‘postrzegalne przez przypadłość’, ale jak uczy Filozof[1] - jedno jest przeciwstawne drugiemu. Zaś różnice istotne między przedmiotami powodują odrębność władz. A ponieważ wielkość i kształt bardziej różnią się od barwy niż dźwięk, dlatego - jak się wydaje - powinna istnieć odrębna władza zmysłowa do poznawania wielkości czy kształtu - i to o wiele bardziej niż do poznawania barwy i dźwięku.

3. Jeden zmysł dotyczy jednej pary przeciwieństw; np. wzrok dotyczy białego i czarnego. Lecz dotyk poznaje wiele przeciwieństw, mianowicie: ciepłe - zimne, wilgotne - suche itp.; nie jest więc jednym zmysłem, ale jest to kilka zmysłów. Zatem istnieje więcej zmysłów niż pięć.

4. Gatunek nie jest przeciwstawny rodzajowi. Lecz smak jest jakimś dotykiem; nie powinien więc być uważany za odrębny od niego zmysł.

Wbrew temu Filozof powiada: „Istnieje pięć zmysłów - nie więcej”[2].

Odpowiedź: I. Jedni podstawę do odrębności i liczby zewnętrznych zmysłów chcieli widzieć w narządach, zależnie od tego, jaki element w nich przeważa: woda, powietrze, czy jeszcze inny. Dla drugich podstawą tą jest medium (łącznik), które jest albo złączone z [narządem], albo jest zewnątrz; jest nim powietrze lub woda, lub coś podobnego. Dla trzecich jest nią niejednakowa natura jakości postrzegalnych: zależnie od tego, czy jest to jakość ciała niezłożonego, czy też występuje jako następstwo zespolenia.

Żadne jednak z tych zdań nie jest słuszne. Bowiem nie władze są dla narządów, ale narządy dla władz. Zatem nie dlatego mamy różne władze, że są różne narządy; przeciwnie, dlatego natura wprowadziła różne narządy, żeby one odpowiadały czy służyły potrzebom władz. Podobnie natura przydzieliła różne media (łączniki) różnym zmysłom stosownie do potrzeb czynności władz. Poznawanie zaś natur jakości postrzegalnych jest rzeczą myśli, a nie zmysłu.

II. Podstawę więc do ustalenia ilości i odrębności zewnętrznych zmysłów trzeba widzieć w tym, co właściwie i samo przez się należy do zmysłu. Otóż zmysł jest to jakaś władza bierna, która ma to do siebie, iż może być zmienianą przez postrzegalną rzecz zewnętrzną. Ta to więc rzecz zewnętrzna jest nie tylko tym, co [działa na zmysł] zmienia zmysł, ale i co przez zmysł jest samo przez się czy wprost postrzegane i co - według różnic w niej zachodzących - wyodrębnia władze zmysłowe. /63/

Otóż mamy dwojaką zmianę [i oddziaływanie]: naturalną i niematerialną. Naturalna polega na tym, że forma wywołującego zmianę jest przyjęta w zmienianym

według istnienia naturalnego; ot tak, jak ciepło jest przyjęte w rzeczy ocieplanej. Niematerialna polega na tym, że forma wywołującego zmianę jest przyjęta w zmienionym według istnienia niematerialnego, ot tak, jak forma barwy jest przyjęta w źrenicy, przez co wszakże źrenica nie jest zabarwioną.

Do czynności zmysłu wymagana jest zmiana niematerialna. Dzięki niej w narządzie zmysłu pojawia się forma postrzegalnej rzeczy w postaci poznawczej. W przeciwnym razie, tj. gdyby sama zmiana naturalna wystarczała do czucia, czyli do poznawania zmysłowego - wszystkie ciała naturalne, ilekroć uległyby zmianie, czułyby to.

III. W niektórych zmysłach występuje tylko zmiana niematerialna, np. we wzroku. W innych, wraz ze zmianą niematerialną, spotykamy również zmianę naturalną: pochodzącą bądź to ze strony przedmiotu tylko, bądź też i ze strony narządu. Od strony przedmiotu stwierdzamy zmianę naturalną - i to co do miejsca - w dźwięku, który jest przedmiotem słuchu; bowiem dźwięk jest spowodowany przez uderzenie i poruszanie się powietrza. Tę zmianę naturalną - tym razem jakościową - stwierdzamy w woni, która jest przedmiotem węchu; bowiem ciało, by mogło wydać woń, musi na skutek ciepła ulec w jakiś sposób zmianie jakościowej.

Od strony narządu stwierdzamy zmianę naturalną w dotyku i smaku, bowiem zarówno ręka dotykająca ciepła staje się ciepłą, jak i język nabiera wilgoci od zawierających wilgoć smakowanych rzeczy. Natomiast narząd węchu i słuchu nie ulega żadnej naturalnej zmianie, gdy odbiera wrażenia zmysłowe, chyba przypadłościowo.

IV. Wzrok działa bez zmiany naturalnej narządu i przedmiotu; dlatego w zestawieniu z innymi zmysłami jest najbardziej niematerialny, doskonalszy od nich i szerszy. Następny jest słuch; a po nim węch: w obu zachodzi zmiana naturalna od strony przedmiotu. [Kolejność między nimi musi być taka, bo] jak dowodzi Filozof[3] ruch lokalny jest doskonalszy niż ruch zmiany jakościowej i ma naturalne przed nim pierwszeństwo. Wreszcie idzie dotyk i smak, które są najbardziej materialne czy cielesne; a jak się różnią, niżej powiemy[4]. Skąd też trzy pierwsze zmysły nie odbierają wraże, za pośrednictwem złączonego z nimi *medium* (łącznika), a to dlatego, aby żadna zmiana naturalna nie dotykała narządów, jak to zachodzi w dwu ostatnich zmysłach. /64/

Na 1. Nie wszystkie przypadłości mają w sobie moc wywoływania zmian; mają ją tylko same jakości trzeciego gatunku[5], gdyż u nich zachodzi zmiana jakościowa. Stąd same tylko jakości trzeciego gatunku są przedmiotami zmysłów; jak to mówi Filozof: „Te same jakości, które zmieniają ciało nieożywione, zmieniają i zmysły”[6]. /65/

Na 2. [Zmysły mają potrójny przedmiot: właściwy, wspólny i przypadłościowy; pierwszym jest to, co zmysł postrzega właściwie, bezpośrednio: ‘postrzegalne właściwie, bezpośrednio, wprost, najpierw, samo przez się’; drugim jest to co postrzega wspólnie z innymi: ‘wspólnie postrzegalne’; trzecim jest to, co postrzega przez przypadłość, ubocznie: ‘postrzegalne przez przypadłość’] [7]. Otóż wielkość, kształt i tym podobne, które - jak się to mówi - są ‘wspólnie postrzegalne’, zajmują pośrednie miejsce między tym, co ‘postrzegalne przez przypadłość’, tj. przedmiotem przypadłościowym zmysłu, a tym, co ‘postrzegalne właściwie’, tj. przedmiotem właściwym zmysłu.

Bowiem ‘postrzegalne właściwie’ - jako że są to jakości wywołujące zmianę - najpierw i same przez się działają na zmysł i zmieniają go. Natomiast ‘postrzegalne wspólnie’ sprowadzają się wszystkie do ilości (rozciągłości). Jasne, jeśli chodzi o wielkość i liczbę; wszak są gatunkami ilości. Kształt - to jakość dotycząca rozciągłości; wszak sedno kształtu polega na ostatecznym zakończeniu czy rysach wielkości. Ruch i spoczynek postrzegamy w zależności od tego, w jaki sposób - w jeden czy w wiele - ich przedmiot ma się pod względem wielkości lub odległości w przestrzeni: gdy chodzi o ruch wzrostu i ruch lokalny, albo w jaki sposób ma się pod względem jakości postrzegalnych: gdy chodzi o ruch zmiany jakościowej. W ten sposób postrzegać ruch i spoczynek to poniekąd postrzegać jedno i wiele. Otóż ilość (rozciągłość) jest najbliższym podmiotem jakości powodującej zmianę: ot tak, jak powierzchnia dla barwy. I dlatego ‘wspólnie postrzegalne’ nie działają na zmysł ‘najpierw i same przez się’, ale z racji jakości postrzegalnej: ot tak, jak powierzchnia z racji barwy. Nie są jednak one tym samym, co ‘postrzegalne przez przypadłość’; bowiem ‘wspólnie postrzegalne’ wprowadzają jakąś rozmaitość wraz ze zmianą w zmyśle. Inna przecież jest zmiana w zmyśle wywołana przez dużą powierzchnię, a inna - przez małą; wszak i o białości mówimy: wielka lub mała; i dlatego dzielimy ją według podmiotu, w którym jest. /66/

Na 3. Tak jak wydaje się twierdzić Filozof[8], zmysł dotyku jest rodzajowo jeden, ale rozpada się na wiele gatunkowo różnych zmysłów i dlatego dotyczy różnych przeciwieństw. Gatunków tych nie odgraniczają od siebie narządy, lecz razem znajdują się w całym ciele; stąd też ich odrębność nie jest uchwytna. Smak, dzięki któremu czujemy słodkie i gorzkie, znajduje się wraz z dotykiem na języku, a nie w całym ciele; i dlatego łatwo daje się od dotyku odróżnić.

Można by o tych wszystkich przeciwieństwach również i tak powiedzieć: Poszczególne pary przeciwieństw łączy jeden bliski rodzaj, zaś wszystkie łączy jeden wspólny rodzaj: i on to jest przedmiotem dotyku - według wspólnej treści. Taki jednak rodzaj wspólny nie ma nazwy; podobnie jak jej nie ma rodzaj bliski obejmujący: ciepłe - zimne. /67/

Na 4. Według Filozofa[9] zmysł smaku jest jednym z gatunków dotyku, który mieści się na języku; nie jest odrębny od dotyku wziętego jako rodzaj, ale tylko od tych gatunków dotyku, które rozpościerają się na całym ciele.

Jeżeli jednak dotyk - z racji jednej wspólnej treści przedmiotu - ma być jednym tylko zmysłem, to należy tak powiedzieć: Smak różni się od dotyku z powodu istotnie różnych zmian [jakie w nich są wywołane]; bowiem dotyk w swoim narządzie - stosownie do jakości, która jest jego właściwym przedmiotem [i nań działa] - ulega nie tylko zmianie niematerialnej, ale i naturalnej. Natomiast narząd smaku nie ulega z konieczności zmianie naturalnej stosownie do jakości, która jest jego przedmiotem [i nań działa], a więc tak, żeby język stał się słodki lub gorzki, ale stosownie do jakości wpierw wymaganej, na której opiera się czucie smaku, mianowicie do wilgotności, która jest przedmiotem dotyku.

Artykuł 4

CZY PODZIAŁ ZMYSŁÓW WEWNĘTRZNYCH JEST ODPOWIEDNI ?

Zdaje się, że podział zmysłów wewnętrznych nie jest odpowiedni, bo:

1. Nie ma przeciwstawności między: wspólne a właściwe czy poszczególne. A więc zmysł wspólny nie powinien być zaliczany do wewnętrznych władz zmysłowych i przeciwstawiany właściwym czy poszczególnym zmysłom zewnętrznym.

2. Niepotrzebna jest jakaś wewnętrzna władza postrzegania na to, co wystarczająco zdoła uczynić zmysł właściwy i zewnętrzny. Lecz zmysły właściwe i zewnętrzne wystarczająco zdołają wydawać sąd o tym, co postrzegalne; bowiem każdy zmysł wydaje sąd o właściwym sobie przedmiocie. Jak się wydaje, są one również wystarczająco zdolne postrzegać swoje czynności; skoro bowiem czynność zmysłu jest poniekąd w środku między władzą a przedmiotem, wydaje się, iż wzrok znacznie łatwiej zdała postrzec swoje widzenie - jako sobie bliższe - niż barwę. Podobnie ma się sprawa z innymi zmysłami. Nie było więc konieczne przyjmować do tego władzę wewnętrzną, która by się nazywała: zmysł wspólny.

3. Zdaniem Filozofa[1], wyobraźnia i pamięć są odbiorcami wrażeń otrzymanych od razem wziętych [i działających na nie] zmysłów: zewnętrznych i wspólnego [są więc jakoś ich podmiotami]. Lecz w podziale odbiorcy nie przeciwstawia się podmiotowi. Nie powinno się więc uważać pamięci i wyobraźni za odrębne władze od zmysłu zewnętrznego i wspólnego. /68/

4. Myśl mniej zależy od zmysłu niż jakakolwiek władza zmysłowej części duszy. Lecz myśl poznaje to tylko, co weźmie od zmysłów. Stąd to czytamy u Filozofa: „Komu brak jednego zmysłu, brak mu i odpowiadającej jemu wiedzy”[2]. Przyznawanie więc zmysłowej części duszy osobnej władzy do postrzegania tych danych poznawczych czy ujęć *(intentio)*, których nie postrzega zmysł zewnętrzny, a którą nazywają: władza osądu, jest mało uzasadnione.

5. [W człowieku] czynność władzy osądu rozumowego [instynktu ludzkiego] - polegająca na zestawianiu [sytuacji]: łączeniu i odłączaniu - i czynność przypominania - posługująca się jakowymś sylogizmem [czy rozumowaniem] gwoli odszukania czegoś w pamięci, wprawdzie różnią się od czynności władzy osądu [instynkt zwierzęcy] i czynności zapamiętywania, ale nie mniej niż czynność władzy osądu [instynkt zwierzęcy] różni się od czynności wyobraźni. Albo więc władzę osądu rozumowego [instynkt ludzki] i przypominanie należy uznać za władze i to odrębne od władzy osądu [instynktu zwierzęcego] i władzy pamięci, albo też władza osądu [instynkt zwierzęcy] i pamięci nie powinny być uważane za odrębne od wyobraźni władze.

6. Augustyn[1] wymienia trzy rodzaje widzenia: widzenie cielesne - dzieje się poprzez zmysł; niematerialne - poprzez wyobraźnię, czyli fantazję; umysłowe - poprzez myśl. A więc poza wyobraźnią nie istnieje żadna władza wewnętrzna, która by stała w środku między zmysłem a myślą.

Wbrew temu Awicenna wymienia pięć wewnętrznych władz zmysłowych, mianowicie „zmysł wspólny, fantazję, wyobraźnię, władzę osądu i pamięć” [4].

Odpowiedź: Ponieważ natura nie zawodzi w tym co konieczne, dlatego tyle winno być czynności duszy zmysłowej, ile ich wymaga życie doskonałego zwierzęcia. /69/ A czynności, których nie da się wywieść z jednego początku czy władzy, wymagają różnych władz; jako że władza duszy nie jest czym innym, jak najbliższym początkiem czynności duszy.

I. Należy zauważyć, że życie doskonałego zwierzęcia wymaga dostrzegania rzeczy nie tylko podczas obecności przedmiotu postrzegalnego, lecz także pod jego nieobecność. W przeciwnym razie - skoro ruch i działanie zwierzęcia są następstwem jego dostrzegania - zwierzę nie poruszyłoby się do gonienia za tym co nieobecne; gdy tymczasem co innego widać u zwierząt doskonałych, które poruszają się ruchem postępowym czy przestrzennym ku czemuś dostrzeżonemu a nieobecnemu. Zatem zwierzę - poprzez duszę zmysłową - musi nie tylko przyjąć formy poznawcze rzeczy postrzegalnych, gdy one obecnie działają nań i zmieniają je, lecz także je zatrzymać i zachować.

W rzeczach cielesnych przyjmowanie i zatrzymywanie odnoszą się do różnych początków czy czynników, bowiem ciała wilgotne przyjmują dobrze a zatrzymują źle; zaś ciała suche zachowują się wprost przeciwnie. Skoro więc władza zmysłowa jest czynnikiem urzeczywistniającym narządu cielesnego, inną musi być władza, która przyjmuje formy poznawcze rzeczy postrzeganych, a inną która je zatrzymuje.

Należy i na to zwrócić uwagę: Gdy by to tylko pobudzało zwierzęta do ruchu, co przyjemne i przykre dla zmysłu, wystarczyło by zwierzęciu dostrzegać tylko te formy, które postrzega zmysł i w którym on znajduje przyjemność lub wzdraga się przed nimi. Tymczasem zwierze musi gonić za lub uciekać przed niejednym nie tylko dlatego, że jest to odpowiednie lub nie dla zmysłu, ale także dlatego, iż to przedstawia dla niego jakiś pożytek lub szkodę; np. owca: widząc nadchodzącego wilka, nie ucieka przed nim z powodu brzydoty jego barwy czy kształtu, ale jako przed naturalnym wrogiem; podobnie ptak: zbiera źdźbła nie dlatego, żeby one były miłe dla jego zmysłu, ale że przedstawiają się jako użyteczne przy budowie gniazda. Jest więc konieczne dla zwierzęcia, żeby dostrzegało tego pokroju przedstawiania czy ujęcia *(intentiones)*, których nie postrzega zmysł zewnętrzny. Powinien też być inny początek czy władza tego dostrzegania: inny niż zmysł zewnętrzny, gdyż postrzeganie form postrzegalnych jest owocem zmiany wywołanej w zmyśle przez rzecz postrzegalną; zaś dostrzeganie owych przedstawień czy ujęć nie dokonuje się tą drogą.

II. Tak więc do przyjmowania form rzeczy postrzegalnych służy właściwy czy odpowiedni zmysł zewnętrzny i zmysł wspólny; o różnicy między nimi powiemy niżej[5]. Do zatrzymania czy zachowania tych form służy fantazja, czyli wyobraźnia, które znaczą to samo; bowiem fantazja, czyli wyobraźnia jest jakby skarbcem form odebranych przez zmysł. /70/ Do dostrzegania przedstawień czy ujęć, których zmysł nie odbiera, służy władza osądu [instynkt zwierzęcy]. /71 / Do zachowania ich służy pamięć, która jest jakby skarbcem tego pokroju przedstawień czy ujęć. Świadczy o tym fakt, że pamiętanie spotykane u zwierząt ma swój początek w jakimś przedstawianiu sobie, np. że coś jest szkodliwe lub odpowiednie. Także i sam charakter przeszłości, którego dotyczy pamięć, zalicza się do tego pokroju przedstawień. /72/

III . Zwróćmy teraz uwagę na różnicę miedzy człowiekiem a innymi zwierzętami. Otóż jeśli chodzi o formy postrzegalne - nie widać żadnej; jedno i drugie

w ten sam sposób ulega zmianie na działanie zewnętrznych rzeczy postrzegalnych. Zachodzi między nimi różnica, jeśli chodzi o owe przedstawiania sobie czy ujęcia; bowiem inne zwierzęta postrzegają je tylko jakimś naturalnym instynktem, zaś człowiek postrzega je również drogą jakowegoś zestawiania[6]. Dlatego to władzę, która u innych zwierząt nosi nazwę: naturalna władza osądu czy oceny, u człowieka przybiera nazwę: władza osądu rozumowego [instynkt ludzki]. Władza ta dochodzi do tego pokroju przedstawień sobie czy ujęć drogą jakowegoś zestawienia; zwie się także: rozum partykularny[7]; lekarze wyznaczają mu określony narząd, mianowicie środkową część głowy; /73/ bowiem zestawia on przedstawiania czy ujęcia szczegółowe; podobnie jak rozum, którym poznajemy umysłowo, zestawia ujęcia powszechne czy ogólne.

W dziedzinie zaś pamięciowej człowiek posiada nie tylko pamięć, która - jak u innych zwierząt - po lega na przywoływaniu rzeczy przeszłych, lecz także posiada możność przypominania sobie. dochodzi ono do odtworzenia w pamięci rzeczy przeszłych drogą jakby sylogizmu czy rozumowania, posługując się przedstawieniami sobie czy ujęciami partykularnymi. /74/

IV. Awicenna[8] przyjmuje jeszcze piątą władzę, pośrednią między władzą osądu a wyobraźnią; ma ona łączyć i odłączać formy wyobrażone; działa ona np. wtedy, gdy z wyobrażonej formy złota i z wyobrażonej formy góry tworzymy sobie jedną formę złotej góry, której nie widzieliśmy nigdy[9]. Tej jednak czynności nie stwierdzamy u innych zwierząt, a tylko w człowieku; ale u niego wystarcza na to władza wyobraźni. Również i Awerroes przypisuje wyobraźni tę czynność w swoim dziele *O zmyśle i o rzeczach postrzegalnych*[10] .

Jak więc widać, w części zmysłowej duszy istnieją tylko cztery władze wewnętrzne; mianowicie zmysł wspólny i wyobraźnia, władza osądu i pamięć.

Na 1. Zmysł wewnętrzny zwie się ‘wspólny’ nie w sensie orzekania - jako rodzaj, ale w tym sensie, że jest wspólnym korzeniem i początkiem zewnętrznych zmysłów.

Na 2. Odpowiedni zmysł zewnętrzny osądza jedynie swój własny przedmiot: odróżnia go od innych podpadających pod ten sam zmysł; np. odróżnia białe od czarnego lub od zielonego. Ani jednak wzrok, ani smak nie zdoła odróżnić białego od słodkiego; bowiem ten, kto odróżnia jedno od drugiego, musi poznać jedno i drugie[11]. Stąd potrzeba zmysłu wspólnego; do niego to należy właśnie ów sąd odróżniający; do niego też biegnie - jak do wspólnego kresu czy centrali – wszystko, cokolwiek zewnętrzne zmysły postrzegają[12]; on wreszcie dostrzega wszystko, co dzieje się w zmysłach zewnętrznych [osądza ich czynności i ‘jest ich świadom’], np. gdy ktoś widzi, że to on widzi[13]. Tego nie może dokonać właściwy czy poszczególny zmysł zewnętrzny, bowiem poznaje on jedynie formę rzeczy postrzegalnej, która wywołuje w nim zmianę; ta to zmiana uskutecznia widzenie; ona ze swej strony wywołuje dalszą zmianę - w zmyśle wspólnym, który dopiero dostrzega widzenie. /75/

Na 3. Jak jedna władza - a była o tym mowa wyżej[14]- wywodzi się z duszy za pośrednictwem drugiej, tak również dusza jest podmiotem jednej władzy za pośrednictwem drugiej. I w ten to sposób wyobraźnia i pamięć uważane są za odbiorców od zmysłów: wspólnego i zewnętrznych razem wziętych.

Na 4. Chociaż myśl w swojej czynności wychodzi od danych dostarczonych przez zmysł, to jednak z tych danych zdoła poznać wiele, czego nie zdoła postrzegać zmysł. Podobnie jest z władzą osądu: choć na niższym poziomie. /76/

Na 5. W człowieku władza osądu rozumowego [instynkt ludzki] i pamięci są wyższego rzędu. Tę wyższość mają nie od tego, co właściwe zmysłowej części duszy, ale z powodu jakowegoś powinowactwa i bliskości z rozumem powszechnym, wywierającym jakowyś wpływ na nie. Nie są to więc inne władze, ale te same, choć doskonalsze niż u innych zwierząt[15].

Na 6. Według Augustyna widzenie niematerialne zachodzi wtedy gdy widzi się poprzez podobizny ciał - pod nieobecność ciał. Jasne, że jest ono wspólne wszystkim wewnętrznym postrzeganiom.

ZAGADNIENIE 79
POZNAWCZE WŁADZE UMYSŁOWE

Z kolei będziemy omawiać poznawcze władze umysłowe. Nasuwa to trzynaście pytań:

1. Czy myśl jest władzą duszy, czy też jej istotą? 2. Jeśli jest władzą, to czy jest władzą bierną? 3. Jeśli jest władzą bierną, to czy należy przyjąć istnienie jakiejś myśli czynnej? 4. Czy ta myśl czynna należy do duszy? 5. Czy myśl czynna jest .jedna wspólna dla wszystkich? 6. Czy pamięć jest w myśli? 7. Czy pamięć jest inną władzą niż myśl? 8. Czy rozum jest inna władzą niż myśl? 9. Czy rozum wyższy i niższy - to różne władze? 10. Czy inteligencja jest inna władzą niż myśl? 11. Czy myśl spekulatywna i praktyczna - to różne władze? 12. Czy prasumienie jest jedną z władz umysłowej części duszy? 13. Czy sumienie jest jedną z władz umysłowej części duszy?

Artykuł 1

CZY MYŚL JEST WŁADZĄ DUSZY ? /77/

Zdaje się, że myśl nie jest władzą duszy, ale samąż jej istotą, bo:

1. Jak się wydaje, myśl jest tym samym, co umysł. Lecz umysł nie jest władzą duszy, ale jej istotą. Potwierdza to Augustyn, pisząc: „Umysł i duch nie wyrażają stosunku do czegoś, ale wskazują na istotę”[1]. A więc myśl jest samąż istotą duszy.

2. Nie jakaś jedna władza, ale sama tylko istota duszy jednoczy w sobie różne rodzaje władz. Lecz według Filozofa[2] dziedzina pożądawcza i umysłowa, tj. myślenia - to różne rodzaje władz duszy; a łączy je umysł, gdyż Augustyn[3] inteligencję tj. myślenie, i wole umieszcza w umyśle. A więc umysł i myśl są samąż istotą duszy, a nie jej władzami.

3. W homilii na Wniebowstąpienie Grzegorz powiada: „Człowiek myśli jak i aniołowie”[4]. Otóż o aniele mówi się, że to Umysł lub Myl[5]. A więc umysł i myśl człowieka nie są władzami jego duszy, ale sama ż duszą.

4. Dlatego jakaś substancja uchodzi za myślącą, że jest niematerialną. Lecz dusza jest niematerialną przez swoją istotę. A więc dusza wydaje się być również myślącą przez swoją istotę.

Wbrew temu Filozof[6] uważa myśl za władzę duszy.

Odpowiedź: Stosownie do powyższych[7] musimy powiedzieć, że myśl jest władzą duszy, a nie samą jej istotą. Uzasadnienie: Wtedy tylko bezpośredni początek działania jest samą istotą rzeczy działającej, kiedy samo jej działanie jest jej istnieniem; bowiem podobnie ma się władza do działania jako do swojego urzeczywistnienia, jak się ma istota do istnienia. Lecz w samym tylko Bogu myślenie jest Jego istnieniem. A więc w samym tylko Bogu myśl jest Jego istotą[8]; zaś w innych stworzeniach myślących myśl jest jakowąś władzą jestestwa myślącego. /78/

Na 1. Wyraz ‘zmysł’ niekiedy jest brany w znaczeniu ‘władza’, a niekiedy w znaczeniu ‘dusza zmysłowa’, bo dusza zmysłowa bierze nazwę od swojej naczelnej władzy, jaką jest zmysł. Podobnie jest z dusza umysłową, czy myśląca; niekiedy nazywają ją ‘myśl’ - jakby od naczelnej swojej władzy czy uzdolnienia; tak właśnie czyni Filozof mówiąc: „Myśl jest pewną jakąś substancją” [9]; w tym też znaczeniu Augustyn mówi[10], że umysł jest duchem lub istotą.

Na 2. Dziedzina pożądawcza i umysłowa, tj. myślenia - to różne rodzaje władz duszy n stosownie do różnych treści przedmiotów[11]. Otóż dziedzina pożądania częściowo należy do dziedziny umysłowej, a częściowo do dziedziny zmysłowej; zależy to od sposobu działania: poprzez narząd cielesny lub bez narządu cielesnego; bo zawsze pożądanie następuje po poznaniu. Z tego powodu Augustyn łączy wolę z umysłem, a Filozof[12] z rozumem.

Na 3. Aniołowie nie mają innych władz poza władza myślenia i wolą, która idzie za myślą. Z tego to powodu anioł zwie się: Umysł lub Myśl: w tym też tkwi cała jego moc. Dusza zaś człowieka poza tym posiada wiele jeszcze innych władz. jako to: zmysłowe i wegetatywne. Pod tym więc względem nie ma między nimi podobieństwa[13].

Na 4. Sama niematerialność stworzonej substancji myślącej nie jest jej myślą. Substancja ta z racji niematerialności ma jedynie zdolność myślenia. Myśl więc nie musi być substancją duszy, a jest tylko uzdolnieniem i władzą.

Artykuł 2

CZY MYŚL JEST WŁADZĄ BIERNĄ ?

Zdaje się, że myśl nie jest władzą bierną, bo:

1. Wszelka rzecz jest bierna - doznaje z racji materii, zaś działa dzięki form ie. Lecz władza myślenia jest niematerialna[1]; jej niematerialność wypływa z niematerialności substancji, do której należy. A więc wydaje się, że myśl nie jest władzą bierną.

2. Jak wyżej powiedziano[2], władza myślenia jest niezniszczalna. Lecz u Filozofa czytamy: „Jeżeli myśl jest bierną, jest zniszczalną”[3]. A więc władza myślenia nie jest bierna.

3. Według Augustyna[4] Arystoterlesa[5] „Czynny jest pocześniejszy od biernego”. Lecz wszystkie władze wegetatywnej części duszy są czynne, a mimo to są najniższe w rzędzie władz duszy. Tym bardziej władze myślenia - jako najwyższe wszystkie powinny być czynne.

Wbrew temu Filozof powiada, że „myśleć, to jakoweś doznawać, być biernym”[6].

Odpowiedź: I. Być biernym (doznawać) używamy w trojakim znaczeniu: Pierwsze, w znaczeniu najwłaściwszym, mianowicie gdy rzecz traci to, co odpowiada jej z natury albo ku czemu ma właściwą sobie skłonność; gdy np. woda traci swoje zimno na skutek podgrzewania. lub gdy człowiek cierpi: choruje, albo się smuci.

Drugie, w znaczeniu mniej właściwym, mianowicie gdy rzecz jest pozbawiona czegoś: obojętnie czy to coś jej odpowiada, czy też nie. W tym znaczeniu powiadamy: biernym jest nie tylko ten, kto choruje, ale również i ten, kto dochodzi do zdrowia; nie tylko ten, kto się smuci, ale również i ten, kto się weseli; słowem ten, kto w jakikolwiek sposób ulega zmianie jakościowej lub porusza się.

Trzecie, w znaczeniu bardzo ogólnym: mianowicie gdy mówimy o czymś, że jest bierne już z tego tylko powodu, iż - będąc w możności do czegoś - przyjmuje to, do czego było w możności, niczego przy tym nie pozbywając się. W tym znaczeniu o wszystkim, co przechodzi z możności do rzeczywistości można powiedzieć, iż jest bierne - doznaje; także i wtedy, gdy jest doskonalone. I w tym to znaczeniu nasze myślenie jest bierne.

II. Twierdzenie to ma następujące uzasadnienie: Jak wyżej powiedziano[7] myśl ma czynność, której przedmiotem jest byt w ogólności - powszechny. Zatem badając stosunek myśli do bytu powszechnego, możemy dowiedzieć się, czy myśl jest w możności, czy w rzeczywistości.

Otóż istnieje taka myśl, która w stosunku do bytu powszechnego jest urzeczywistnieniem wszelkiego bytu. Taka jest myśl Boga, będąca istotą Boga; w niej to jako w źródle i wirtualnie (co do mocy) istnieje odwiecznie - jako w pierwszej przyczynie - wszelki byt[8]. I dlatego myśl Boga nie jest w możności, ale jest czysta rzeczywistością.

Żadna jednak myśl stworzona nie może - w stosunku do całego bytu powszechnego - występować jako strona urzeczywistniająca - jako rzeczywistość; bowiem w takim razie musiałaby być bytem nieskończonym. Stad żadna myśl stworzona, przez to samo, że jest stworzona, nie jest urzeczywistnieniem przedmiotów przez siebie poznawalnych, ale w stosunku do nich ma się jak możność do rzeczywistości.

Otóż możność do rzeczywistości ma się w dwojaki sposób: bowiem jest taka możność, która stale jest doskonaloną przez rzeczywistość; tak się ma sprawa - jak wyżej powiedziano[9] - z materią ciał niebieskich. Ale jest i taka możność, która nie jest stale w rzeczywistości, ale przechodzi z możności do rzeczywistości; tak się ma sprawa ze wszystkim co może powstawać i ginąć.

III. Tak więc myśl aniołów stale jest w rzeczywistości wobec przedmiotów ich poznawania, a to ze względu na bliskość pierwszej myśli, która – jak wyżej powiedziano[10] - jest czystą rzeczywistością. /79/

Myśl ludzka - która jest na najniższym szczeblu myśli i najbardziej jest oddaloną od doskonałości Boskiej myśli - znajduje się w możności wobec przedmiotu swego poznawania, a na początku – według znanego powiedzenia Filozofa - jest jak ta „*tabula rasa* - tablica czysta, na której nic nie zostało napisane”[11]. Okazuje się to wyraziście w tym, że na początku człowiek ma jedynie możność myślowego poznawania; a dopiero z czasem myśli i poznaje w rzeczywistości. Wniosek z tego jest jasny. Nasze myślenie - to być biernym w trzecim znaczeniu tego słowa. A zatem myśl jest władzą bierną. /80/

Na 1. Zarzut ma na uwadze pierwsze i drugie znaczenie bierności, które są właściwe materii pierwszej. Natomiast trzecie znaczenie bierności dotyczy każdego, kto istnieje w możności i przechodzi w rzeczywistość.

Na 2. Niektórzy utożsamiają myśl bierną z pożądaniem zmysłowym, które jest podmiotem uczuć, a o którym Filozof[12] mówi, że jest „rozumne przez uczestnictwo”, gdyż „jest posłuszne rozumowi”[13]. Zdaniem innych myśl bierna to tyle, co władza osądu rozumowego, zwana także: rozum partykularny[14]. W obu tych opiniach wyraz ‘bierny’ można brać w pierwszym i drugim znaczeniu bierności, bowiem w obu tych opiniach myśl tak pojęta jest czynnikiem aktualizującym narządu cielesnego.

Natomiast myśl, która jest w możności wobec przedmiotów poznania umysłowego, i którą Arystoteles właśnie z tego powodu zwie: myśl możnościowa[15], jest bierną li tylko w trzecim znaczeniu, bo nie jest urzeczywistnieniem narządu cielesnego; i dlatego jest niezniszczalną.

Na 3. Czynny jest poczęśniejszy od biernego, jeżeli czynność i bierność odnoszą się do tego samego: jeżeli zaś odnoszą się do rzeczy różnych, wówczas nie zawsze tak jest. Otóż myśl jest władzą bierną wobec całego bytu powszechnego. Natomiast władze wegetatywne są czynne wobec bytu partykularnego, mianowicie ciała połączonego [z duszą]. Stąd też nic nie stoi na przeszkodzie, aby taki bierny był poczęśniejszy od takiego czynnego.

Artykuł 3

CZY NALEŻY PRZYJĄĆ ISTNIENIE MYŚLI CZYNNEJ ?

Zdaje się, że nie należy przyjąć istnienia myśli czynnej, bo :

1. Nasza myśl tak się ma do przedmiotów umysłowo poznawalnych, jak się ma zmysł do przedmiotów zmysłowo poznawalnych. Otóż zmysł jest w możności do przedmiotów zmysłowo poznawalnych i z tego powodu nie przyjmuje się istnienia zmysłu czynnego, a tylko zmysł bierny. A ponieważ nasza myśl jest w możności do przedmiotów umysłowo poznawalnych, dlatego - jak się wydaje - nie powinno się przyjmować istnienia myśli czynnej, a tylko myśl bierną.

2. Powiesz: Również i w zmyśle jest coś czynnego, mianowicie światło. Odpowiadam: Światło jest wymagane do patrzenia po to tylko, żeby środowisko czy pole [powietrze] uczynić jasnym aktualnie; zaś sama barwa sobą samą wywołuje zmianę w tymże jasnym polu. Natomiast w czynności myśli nie spotyka się jakiegoś

środowiska, które by należało uczynić aktualnym. Nie ima więc konieczności przyjmowania myśli czynnej.

3. Podmiot bierny przyjmuje podobiznę formy *(agens)* według tego, jakim sam jest. Otóż myśl możnościowa jest władza. niematerialną; a jej niematerialność wystarcza na to, żeby przyjmować formy w sposób niematerialny. Lecz forma przez to samo jest już przez myśl poznawalną w rzeczywistości, iż jest niematerialna. Nie zachodzi więc żadna konieczność przyjmowania myśli czynnej, której zadaniem byłoby formy poznawcze czynić umysłowo poznawalnymi w rzeczywistości.

Wbrew temu Filozof powiada: „Jak w całej naturze, tak i w duszy jest coś, dzięki czemu może ona stać się wszystkim, i coś dzięki czemu może uczynić wszystko”[1]. Należy więc przyjąć istnienie myśli czynnej.

Odpowiedź: Według opinii Platona nie istnieje żadna konieczność przyjmowania myśli czynnej na to, by przedmiot stał się umysłowo poznawalny w rzeczywistości; co najwyżej jej zadaniem jest: udzielać myślącemu światła umysłowego - o czym niżej powiemy[2]. Bowiem Plato[3] utrzymywał, że formy rzeczy naturalnych bytują samoistnie bez materii; w następstwie czego są poznawalne umysłowo, gdyż dana rzecz jest poznawalna umysłowo w rzeczywistości dzięki temu, że jest niematerialną. Tego pokroju formy zwał: gatunki lub idee i mówił, że dzięki uczestnictwu w nich bywa formowana nie tylko materia cielesna dla tworzenia w sposób naturalny jednostek przynależących do właściwych im rodzajów i gatunków, lecz także władze myślenia, by posiadały wiedzę o rodzajach i gatunkach rzeczy[4].

Natomiast Arystoteles[5] nie utrzymywał, że formy rzeczy naturalnych bytują samoistnie poza materią; a ponieważ formy istniejące w materii nie są umysłowo poznawalne w rzeczywistości, wynikałoby z tego, że poznawane przez naszą myśl natury czy formy rzeczy postrzegalnych nie byłyby umysłowo poznawalne w rzeczywistości. Otóż jedynie byt istniejący w rzeczywistości może z możności przenieść w rzeczywistość; w ten to np. sposób rzecz postrzegalna w rzeczywistości przenosi zmysł w rzeczywistość.

Ze strony więc myśli zachodziła potrzeba przyjęcia jakiejś siły, która by jej przedmiot uczyniła umysłowo poznawalnym w rzeczywistości, a to przez oderwanie form poznawczych z przynależności *(conditines)* materialnych. I w tym tkwi konieczność przyjęcia myśli czynnej. /81/

Na 1. Przedmioty poznania zmysłowego: jakości postrzegalne istnieją poza duszą w rzeczywistości; i dlatego nie było potrzeby przyjmowania zmysłu czynnego. Widzimy w ten sposób, że w części wegetatywnej duszy wszystkie władze są czynne; w części zmyłowej - wszystkie są bierne; w części umysłowej: jest coś czynnego i jest coś biernego[6].

Na 2. Mamy dwa poglądy na rolę światła: Jedni tak mówią: światło jest potrzebne do patrzenia po to, aby czyniło barwy widzialne w rzeczywistości. Stosownie do tego potrzebna jest myśl czynna do myślenia w ten sam sposób i z tego samego powodu, co światło jest potrzebne do patrzenia. Drudzy zaś tak mówią: światło jest potrzebne do patrzenia nie ze względu na barwy: by były widzialne w rzeczywistości, ale by środowisko czy pole stało się jasne aktualnie[7] - tak głosił Awerroes[8]. Stosownie do tego trafne jest porównanie Arystotelesa[9] myśli czynnej do

światła; mianowicie: jak światło jest potrzebne do patrzenia, tak myśl czynna jest potrzebna do myślenia: z różnych jednak powodów.

Na 3. Założywszy istnienie formy *(agens)*, podobizna jej w różny sposób może być przyjęta przez różne podmioty - a to z powodu różnych przystosowań. Jeżeli jednak takowa forma wpierw nie zaistnieje, samo przystosowanie podmiotu na przyjęcie jej w niczym się do tego aktywnie nie przyczyni.

Otóż przedmiot poznania umysłowego jako poznawalny w rzeczywistości nie istnieje w świecie nas otaczającym; a jest nim natura rzeczy postrzegalnych, które nie bytują samoistnie poza materią. Do myślenia więc nie wystarczałaby niematerialność myśli możnościowej, gdyby nie weszła myśl czynna, która by drogą oderwania, czyli abstrakcji przedmiot poznania umysłowego uczyniła poznawalnym w rzeczywistości.

Artykuł 4

CZY MYŚL CZYNNA NALEŻY DO DUSZY ?

Zdaje się, że myśl czynna nie jest czymś przynależącym do duszy, bo:

1. Zadaniem myśli czynnej jest oświecać duszę przy myleniu. Ale to zadanie spełnia coś, co jest wyższe od duszy, stosownie do słów św. Jana : „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi”[1]. A więc myśl czynna nie wydaje się być czymś przynależącym do duszy.

2. Filozof wyraża się o myśli czynnej w ten sposób: „Nie jest z nią tak, że niekiedy myśli, a niekiedy nie myśli”[2]. Otóż nasza dusza nie myśli stale, ale niekiedy myśli, a niekiedy nie myśli. Zatem myśl czynna nie jest czymś przynależącym do naszej duszy.

3. Aby zaistniało działanie, wystarczy że jest ktoś .czynny i ktoś bierny. Gdyby więc do naszej duszy przynależała myśl możnościowa jako władza bierna i wraz z nią myśl czynna jako władza aktywna, to człowiek mógłby zawsze myśleć kiedy tylko by zechciał: co, jak widać, jest fałszywe. A więc myśl czynna nie tkwi w naszej duszy.

4. Zdaniem Filozofa myśl czynna jest; to „substancja istniejąca w rzeczywistości”[3]. Nic jednak nie może być w rzeczywistości i w możności względem tego samego. Jeżeli więc myś1 możnościowa będąca w możności względem wszystkiego, co umysłowo poznawalne - należy do naszej duszy, wydaje się niemożliwe, by i myśl czynna należała do naszej duszy.

5. Jeżeli myśl czynna należy do naszej duszy, to winna być jakąś. władzą. Nie jest przecie ani uczuciem, ani sprawnością, uczucia i sprawności nie mają charakteru strony czynnej względem biernych władz duszy, ale raczej uczucie jest samą czynnością
władzy biernej, a sprawność jest następstwem czynności. Otóż wszelka władza wypływa z istoty duszy. Wynikałoby więc z tego, że myśl czynna pochodzi z
istoty duszy i t'kwi w niej, a nie jest udzielaną przez myśl wyższą. Taki jednak wniosek jest niedopuszczalny. A więc myśl czynna nie należy do naszej duszy.

Wbrew temu Filozof mówi : „W duszy muszą być te rozróżnienia"4, mianowicie myśli możnościowej i czyn.
nej.

Odpowiedź: Myśl czynna,- o jakiej mówi Arystoteles - jest czymś przynależącym do duszy. Aby to nam było jsne, trzeba zważyć co następuje :
Ponad umysłową duszą ludzką musimy przyjąć istnienie jakiejś wyższej myśli, od której dusza ootrzymywałaby zdolność myślenia. Zawsze bowiem ten, komu czegoś udzielono, kto jest, poruszalny i kto jest niedoskonały wymaga uprzedniego istnienia tego, co jest takie przez istotę, i co jest nieporuszalne i doskonałe5. Otóż dusza ludzka zwie się umysłową, czyli myślącą, z racji częściowego udzielnia jej i otrzymania zdolności myślenia. Świadczy o tym fakt, że nie cała jest umysłową, czyyli myślącą, ale tylko jakaś jej część jest takową. /82/ Ponadto dochodzi do poznania prawdy drogą jakowegoś wnioskowania i biegu myśli - dowodząc rozumowo6. Poznanie to wreszcie nie jest doskonałe : już to dlatego, że nie pojmuje i nie poznaje wszystkiego, już to dltego, że w tym, co pojmuje i poznaje, przechodzi z możności do rzeczywistości7 Musi więc istnieć jakaś wyższa myśl, która by wspomogła duszę w myśleniu.

Otóż zdaniem niektórych8 tą myślą co do sub- stancji oddzieloną, od duszy jest właśnie myś czynna, która jakby oświetlajc wyobrażenia, czyni je poznawalnymi umyrsłowo w rzeczywistości. Lecz nawet gdyby się przyjęło istnienie takiej oddzielonej rnyśli czynnej, musi się mimo to w samej duszy ludzkiej przyjąć istnienie jakiejś władzy czy zdolności udzielonej przez i otrzymanej od owej myśli wyższej, dzięki której dusza ludzka czyniłaby przedmiot swój poznawalnym w rzeczywistości. To samo jest z innymi doskonałymi naturalnymi rzeczami na świecie: poza powszechnymi przyczynami czynnymi, każda z nich ma swoje własne przydane siły czy uzdolnienia pochodzące od powszechnych przyczyn czynnych; bo wiem nie samo tylko słońce płodzi człowieka, ale w człowieku istnieje władza płodzenia człowieka; podobnie i w innych doskonałych zwierzętach[9]. Zaś pośród rzeczy naszego świata nic nie jest doskonalsze od duszy ludzkiej. Stąd też należy uznać, że w niej samej tkwi jakowaś władza pochodząca od wyższej myśli, za pomocą której może oświetlać wyobrażenia.

Poznajemy to zresztą i doświadczalnie, gdy jesteśmy świadomi tego, że to my abstrahujemy czy odrywamy formy powszechne od przynależności czy cech partykularnych *(a conditionibus particularibus)*, co właśnie znaczy: czy nić je umysłowo poznawalne w rzeczywistości. Otóż wszelka czynność, jaka przysługuje danej rzeczy, może być dokonaną nie inaczej, jako tylko przez jakiś początek formalnie w niej tkwiący: była o tym mowa wyżej, gdy omawiano myśl możciową[10]. A więc i władza, która jest początkiem tejże czynności, musi być czymś, co tkwi w duszy. I dlatego Arąstoteles[11] przyrównał myśl czynną do światła, które jest czymś, co zostało przyjęte przez powietrze; zaś Plato - jak podaje Temistiusz[12] - myśl oddzieloną, wyciskającą ślad w naszych duszach przy równał do słońca.

Lecz według świadectw naszej wiary myśl oddzielona - to sam Bóg, Stwórca duszy, jedynie w którym - jak niżej wyjaśniamy[13] - ona znajduje szczęście. To właśnie On udziela duszy ludzkiej światła umysłowego, stosownie do słów psalmu: „Wznieś ponad na mi, o Jahwe, światłość Twojego oblicza” [14].

Na 1. Owa „światłość prawdziwa” oświeca jako przyczyna powszechna; ona to udziela, a dusza ludzka - jak wyżej powiedziano[15] - od niej otrzymuje jakąś władzę czy zdolność partykularna.

Na 2. W przytoczonych słowach Filozof nie mówi o myśli czynnej, ale o myśli zaktualizowanej; bowiem już przedtem powiedział: „Wiedza aktualna o rzeczy jest

tym samym, co ta rzecz”. A gdyby ktoś uważał, że owe słowa mówią o myśli czynnej, należy tak odpowiedzieć: To nie od strony myśli czynnej jest to, że my niekiedy myślimy, a niekiedy nie myślimy, ale od strony myśli, która jest w możności.

Na 3. Gdyby myśl czynna występowała wobec myśli możnościowej jako przedmiot działający na nią - ot tak, jak przedmiot aktualnie widziany na wzrok - wówczas z miejsca poznawalibyśmy wszystko, gdyż zadaniem myśli czynnej jest czynić wszystko poznawalnym. Jednakowoż teraz nie występuje jako przedmiot, ale jako to, co przedmioty czyni poznawalnymi w rzeczywistości; a do tego - poza obecnością myśli czynnej - potrzebna jest obecność wyobrażeń, dobre przystosowanie władz zmysłowych oraz wprawa w wykonywaniu tego pokroju pracy, jako że zrozumienie jednego prowadzi do zrozumienia drugiego, np. zrozumienie wyrazów prowadzi do rozumienia zdania, a zrozumienie pierwszych zasad prowadzi do rozumienia wniosków. Po prawdzie to - jeśli chodzi o tę funkcję - jest obojętne, czy myśl czynna tkwi w duszy, czy też jest od niej oddzieloną.

Na 4. Dusza umysłowa wprawdzie jest niematerialną w rzeczywistości, jednak jest w możności wobec określonych form poznawczych[16]. Odwrotnie, wyobrażenia wprawdzie są w rzeczywistości podobiznami jakichś form poznawczych, jednak są niematerialne w możności. Nic więc nie wadzi, żeby jedna i ta sama dusza - będąc niematerialną w rzeczywistości - miała jakąś władzę, którą by [wyobrażenia niematerialne w możności] czyniła niematerialnymi w rzeczywistości: odrywając je od przynależności czy cech indywidualnej materii; i ta właśnie władza zwie się: myśl czynna. I żeby taż dusza obok niej miała inną jeszcze władzę: przyjmującą tego pokroju formy poznawcze, która zwie się; myśl możnościowa, jako że jest w możności do tego pokroju form poznawczych.

Na 5. Skoro istota duszy jest niematerialna i stworzoną przez Myśl najwyższą, nic nie wadzi, żeby i władza udzielona przez najwyższą Myśl - i którą dusza odrywa od materii formy poznawcze - pochodziła z istoty duszy. podobnie jak i inne jej władze.

Artykuł 5

CZY MYŚL CZYNNA JEST JEDNA WE WSZYSTKICH. ?

Zdaje się, że myśl czynna jest jedna we wszystkich, bo:

1. Co jest oddzielone od ciała, nie powiela się stosownie do wielości ciał. Lecz według Filozofa[1], myśl czynna jest oddzieloną. A więc nie 'powiela się, stosownie do wielości ciał ludzi, ale jest jedna we wszystkich.

2. Myśl czynna wytwarza powszechnik [tj. pojęcie oderwane], który jest jeden we wszystkich. Lecz to, co jest przyczyną jedności, jeszcze bardziej winno być jedno. A więc jedną jest myśl czynna we wszystkich.

3. Wszyscy ludzie są zgodni co do pierwszych pojęć myśli, a są o nich przekonani za sprawą myśli czynnej. Wszystkich więc ludzi łączy jedna myśl czynna.

Wbrew temu Filozof [2] przyrównuje myśl czynną do światła. Lecz światło nie jest to samo w różnych przedmiotach oświetlonych. A więc myśl czynna nie jest tą samą w różnych ludziach.

Odpowiedź: Prawdziwa odpowiedź na to pytanie zależy od tego, co wyżej ustalono[3]. Albowiem gdyby myśl czynna nie przynależała do duszy, ale była substancją od niej oddzieloną, jedna byłaby myśl czynna dla wszystkich ludzi. I tak też myślą zwolennicy jedności myśli czynnej.

Jeżeli natomiast myśl czynna jest czymś przynależącym do duszy jako jej władza, to musimy przyjąć istnienie wielu myśli czynnych - stosownie do wielości dusz; tych zaś - jak wyżej powiedziano[4] - jest tyle, ile jest ludzi. Bowiem nie może być tak, żeby liczbowo jedna i ta sama władza należała do różnych substancji.

Na 1. Filozof tak rozumuje: Myśl czynna jest oddzielona, bo i myśl możnościowa jest oddzielona[5]; a - jak sam mówi – „czynny jest pocześniejszy od biernego” [1]. Otóż myśl możnościowa dlatego zwie się oddzieloną, że nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś narządu cielesnego. W ten też sposób również i myśl czynna zwie się oddzieloną; a więc nie w tym sensie, jakoby była substancją oddzieloną.

Na 2. Myśl czynna tworzy powszechnik: odrywając go od materii. A to nie wymaga, żeby ona była jedna: u wszystkich posiadających myśl; wymaga natomiast, żeby była jedna u wszystkich w odniesieniu do tego wszystkiego, od czego odrywa powszechnik, a względem czego powszechnik jest jeden. To zaś przysługuje myśli czynnej z tego tytułu, że jest niematerialną.

Na 3. Wszystkie jednostki należące do jednego gatunku mają jednakowe czynności wypływające z natury gatunku, a w następstwie mają i jednakową zdolność (władzę), która jest początkiem czynności. Władza ta nie jest liczbowo jedna i ta sama we wszystkich jednostkach gatunku. Otóż poznawanie pierwszych, podstawowych pojęć myśli jest czynnością płynącą z gatunku ludzkiego. Stąd też wszyscy ludzie muszą mieć jednakową zdolność (władzę), która jest początkiem (źródłem) tejże czynności; jest nią myśl czynna. /83/ Nie jest konieczne, żeby ona była liczbowo tą samą we wszystkich. Co jest konieczne to to, żeby ona - i to we wszystkich - wywodziła się od jednego początku (źródła). Stąd też owa zgodność ludzi co do pierwszych pojęć myśli wskazuje na jedność myśli oddzielonej, którą Plato przyrównuje do słońca; nie zaś na jedność myśli czynnej, którą Arystoteles przyrównuje do światła[6].

Artykuł 6

CZY I W UMYSŁOWEJ CZĘŚCI DUSZY JEST PAMIĘĆ ?

Zdaje się, że w umysłowej części duszy nie ma pamięci, bo:

1. Zdaniem Augustyna do wyższej części duszy należy to, co „nie jest wspólne ludziom i bydlętom”[1]. Lecz pamięć jest wspólna ludziom i bydlętom, bo mówi tamże: „Bydlęta mogą odbierać wrażenia za pomocą zmysłów cielesnych i przekazywać je pamięci”. A więc pamięć nie istnieje w umysłowej części duszy.

2. Pamięć dotyczy tego co przeszłe. Lecz mówiąc o przeszłości zawsze mamy na myśli jakiś określony czas. Pamięć więc poznaje ton co było w określonym czasie; a to znaczy: poznawać coś jako ‘tu i teraz’. Otóż takie poznawanie nie jest rzeczą myśli, ale zmysłu. A więc pamięć nie istnieje w umysłowej części duszy, ale w samej tylko części zmysłowej.

3. Pamięć przechowuje formy poznawcze rzeczy, o których aktualnie nie myślimy. To jednak nie może przydarzyć się myśli, gdyż myśl znajduje się w rzeczywistości przez to, iż umysłowa forma poznawcza nadaje jej formę; a 'myśl znajduje się w rzeczywistości, znaczy tyle, co: ‘myśl aktualnie, czyli w rzeczywistości myśli’. W ten sposób myśl poznaje aktualnie, w rzeczywistości to wszystko, czego formy poznawcze ma w sobie. A więc w części umysłowej duszy nie znajdziesz pamięci.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Pamięć, myśl i wola - to jedno: jeden umysł”[2].

Odpowiedź: Do istoty pamięci należy przechowywać formy poznawcze rzeczy n którymi poznanie nie zajmuje się aktualnie. Skoro tak, to najpierw trzeba zastanowić się nad tym, czy myśl może w ten sposób przechowywać formy myślowe. Według kwicenny[3] jest to niemożliwe. Twierdził on, że to zachodzi w zmysłowej części duszy, której władze są urzeczywistnieniami narządów cielesnych: one to mogą przechowywać formy poznawcze, nie poznawając ich aktualnie. Inaczej myśl; ona nie ma narządu cielesnego; cokolwiek więc w niej istnieje, jest w niej w sposób myślowy. Stąd też myśl, to czego podobizna w niej istnieje, musi aktualnie poznawać. W następstwie - według niego - skoro tylko ktoś przestaje aktualnie myśleć o jakiejś rzeczy n przestaje istnieć w myśli jej forma poznawcza. A jeśli na nowo chce myśleć o tej rzeczy, musi zwrócić się do myśli czynnej - według niego jest to substancja oddzielona[4] - aby z niej spłynęły formy poznawcze do myśli możnościowej. Na skutek częstego powtarzania i używania owego zwracania się do myś1i czynnej powstaje - według niego - w myśli możnościowej jakowaś łatwość zwracania się do myśli czynnej; i tę to łatwość nazwał: sprawność wiedzy. Według tego poglądu to tylko jest czy przechowuje się w umysłowej część i duszy, o czym myśl aktualnie myśli. Stosownie do tego, nie można przyjąć istnienia pamięci w umysłowej części duszy.

Ale ów pogląd wyraźnie jest sprzeczny z nauką Arystotelesa. Pisze on tak: Gdy myśl możnościowa „przez czynność poznania staje się tymi poszczegółami, które poznaje, wówczas mówimy o niej, że jest w rzeczywistości i że zachodzi to wtedy, gdy może działać sama przez się. Jest wprawdzie i wówczas w jakiś sposób w możności ale nie w taki, jak była przed zdobyciem wiadomości lub odkryciem czegoś”[5]. Otóż myśl możnościowa przez to staje się poszczegółami, iż przyjmuje formy poznawcze poszczegółów. Przez to więc, że przyjmuje formy poznawcze przedmiotów umysłowo poznawalnych, myśl jest w stanie działać kiedy zechce, nie musi jednak stale działać (pracować); przecież i wtedy jest jakoś w możności, chociaż inaczej niż przed myśleniem, mianowicie w ten sposób, jak posiadacz sprawności wiedzy jest w możności do aktualnego dociekania. /84/

Ów pogląd jest również sprzeczny z rozumem. Albowiem co jest przyjęte w czymś, bywa w tymże przyjmowane na sposób przyjmującego. Otóż myśl ma naturę bardziej stałą i nieporuszalną niż materia cielesna. Jeżeli więc materia cielesna zatrzymuje formy, które przyjmuje, nie tylko póki poprzez nie aktualnie działa, lecz także i wtedy, gdy przestanie działać poprzez nie, to tym bardziej myśl przyjmuje w sposób nieporuszalny i nieutracalny formy umysłowe: czy to otrzymane od rzeczy postrzegalnych, czy to także wlane sobie przez jakąś wyższą myśl.

Ostateczny wniosek: jeżeli przez pamięć rozumiemy jedynie władzę przechowującą formy poznawcze, to trzeba przyznać, że pamięć istnieje w umysłowej części duszy. Jeżeli zaś przez pamięć rozumie się istotnie władzę, której przedmiotem jest przeszłe jako przeszłe, to taka pamięć nie istnieje w umysłowej części duszy, a tylko w zmysłowej, która poznaje rzeczy partykularne. Albowiem przeszłe jako przeszłe - skoro oznacza istnienie w określonym czasie - jest przynależnością rzeczy partyku1arnej.

Na 1. Pamięć pojmowana jako przechowalnia form poznawczych nie jest wspólną nam i bydlętom. Bowiem to nie sama tylko zmysłowa część duszy przechowuje formy poznawcze, ale raczej całość duszy z ciałem, jako że władza pamięci jest urzeczywistnieniem jakowegoś narządu. Natomiast myśl sama tylko - bez udziału narządu cielesnego - przechowuje formy poznawcze. Stąd też Filozof pisze: „Dusza jest miejscem form poznawczych: nie cała, a tylko myśl” [6].

Na 2. Znamię przeszłości może dotyczyć: albo poznawanego przedmiotu, albo czynności poznawania. Otóż w zmysłowej części duszy jedno i drugie łączy się razem ze sobą, bowiem ta dusza poznaje coś dzięki temu, że obecny przedmiot postrzegalny działa na nią i zmienia ją. Stąd też zwierzę jednocześnie przypomina sobie i to, że ongiś postrzegało w przeszłości i to. że postrzegało jakiś przeszły przedmiot postrzegalny. Natomiast jeśli idzie o umysłową część duszy, to znamię przeszłości nie wiąże się istotnie z przedmiotem myśli, a tylko przypadłościowo. Bowiem myśl poznaje człowieka jako człowieka; zaś dla człowieka jako człowieka istnieć w teraźniejszości czy w przeszłości, czy w przyszłości jest czymś przypadłościowym i obojętnym. Co się zaś tyczy czynności, to znamię przeszłości może wystąpić istotnie również i w myśli - podobnie jak w zmyśle. Bowiem myślenie naszej duszy jest jakowąś czynnością partykularną, istniejącą w tym lub w owym czasie, ot

tak, jak się mówi: człowiek myśli teraz, wczoraj,
jutro. A to nie jest sprzeczne z naturą myśli, gdyż takowe myślenie, choć jest czynnością partykularną, jest jednak - jak wyżej o myśli powiedziano[7] - czynnością niematerialną. I dlatego jak myśl - choć sama jest jakąś partykularną myślą - poznaje siebie samą tak też i poznaje swoje myślenie[8], które jest jakowąś partykularną czynnością, odbywającą się w przeszłości, w teraźniejszości czy w przyszłości. - I w ten to sposób zachowany jest istotny rys pamięci, mianowicie, że dotyczy tego, co przeszłe, także i odnośnie do myśli, ale tylko w sensie: poznaje iż przedtem myślała; nie zaś w sensie: poznaje przeszłe jako określone miejscem i czasem.

Na 3. Forma umysłowa niekiedy znajduje się w myśli tylko w możności; mówimy wtedy: myśl jest w możności. Niekiedy zaś jest ona w niej jako końcowe uwieńczenie urzeczywistnienia; wtedy mówi my: myśl aktualnie myśli (pracuje). Niekiedy występuje w postaci pośredniej między możnością a rzeczywistością; wtedy mówimy: myśl nabyła sprawność; i właśnie w ten ostatni sposób myśl przechwytuje formy poznawcze nawet gdy aktualnie nie myśli.

Artykuł 7

CZY PAMIĘĆ UMYSŁOWA JEST INNĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL ?

Zdaje się, że pamięć umysłowa jest inną władzą niż myśl, bo:

1. Zdaniem Augustyna w umyśle istnieją: „pamięć, myśl i wola”[1]. Jest oczywiste, że pamięć jest inną władzą niż wola. A więc tak samo i pamięć jest inną władzą niż myśl.

2. Odrębność władz zmysłowej części duszy opiera się na tych samych zasadach, co odrębność władz umysłowej części. Lecz - jak wyżej powiedziano[2] - w zmysłowej części pamięć jest inną władzą niż zmysł. A więc i pamięć umysłowej części jest inną władzą niż myśl.

3. Według Augustyn[3] pamięć, myśl i wola są sobie równe a jedno wywodzi się od drugiego. Tego by nie mogło być, gdyby pamięć była tą samą władzą, co myśl. Nie jest więc tą samą władzą co myśl.

Wbrew temu: Istotą pamięci jest ton że jest skarbcem lub miejscem przechowywania form poznawczych. Otóż jak wyżej powiedziano[4] Filozof[5] przypisuje to myśli. Zatem w umysłowej części duszy pamięć nie jest inną niż myśl władzą.

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedziano[6], o odrębności władz duszy stanowią różne treści przedmiotów, jako że istota każdej władzy polega na przyporządkowaniu jej temu, ku czemu się zasadniczo kieruje i co też jest jej przedmiotem. Powiedziano również[7], że w wypadku gdy jakaś władza z właściwej sobie natury dotyczy jakiegoś przedmiotu pod kątem wspólnej treści przedmiotu, to owa władza nie różnicuje się zależnie od różności partykularnych różnic; np. władza wzroku, która dotyczy swojego przedmiotu pod kątem barwy, nie różnicuje się zależnie od różnicy istniejącej miedzy: białe a czarne[8]. Otóż myśl dotyczy swojego przedmiotu pod kątem wspólnej treści bytu, jako że myśl możnościowa może ‘stać się wszystkim’[9] . Stąd żadna różnica istniejąca między bytami nie różnicuje myś1i możnościowej.

Istnieje jednak różnica między władzą myśli czynnej, a władzą myśli możnościowej, bo - w odniesieniu do tego samego przedmiotu - innym początkiem winna być władza czynna, która sprawia, że przedmiot istnieje w rzeczywistości, a innym władza bierna, która jest poruszaną przez przedmiot istniejący w rzeczywistości. W ten to sposób władza czynna ma się do swojego przedmiotu tak, jak się ma byt w rzeczywistości do bytu w możności; zaś władza bierna ma się do swojego przedmiotu odwrotnie: jak byt w możności do bytu w rzeczywistości[10].

Tak więc w myśli ludzkiej istnieje jedna tylko różnica władz: mianowicie myśl możnościowa i czynna; /85/ poza nią nie może istnieć żadna inna różnica władz. Jasno z tego widać, że pamięć nie jest inną władzą niż myśl, bowiem władza bierna ma to do siebie, że nie tylko przyjmuje, ale i przechowuje.

Na 1. W Sentencjach Piotra Lombarda[11] czytamy, że pamięć, myśl i wola są to trzy władze, Nie taką jednak jest myśl Augustyna, który pisze wyraźnie: „Jeżeli pamięć, myśl i wolę pojmujemy jako stale obecne w duszy: czy o nich myślimy, czy nie, wydają się należeć do samej pamięci. Przez myśl rozumie, tu to, czym myśląc pojmujemy, a przez wolę, czyli miłość lub umiłowanie rozumiem ton co łączy [słowo]

zrodzone z rodzącą [duszą]” [12]. Z tego widać, że Augustyn nie bierze owych trzech w znaczeniu trzech władz, ale pamięć bierze w znaczeniu: dusza przechowuje stale - habitualnie; myśl bierze w znaczeniu czynności myśli, zaś wolę w znaczeniu czynności woli. /86/

Na 2. ‘Przeszłe’ i ‘obecne’ mogą być właściwymi różnicami stanowiącymi o odrębności władz zmysłowych, ale nie władz umysłowych: a to z powodu wyżej wyłuszczonego[13].

Na 3. Myślenie wywodzi się z pamięci tak, jak czynność ze sprawności i w ten sposób są sobie równe; nie zaś jako dwie różne władze.

Artykuł 8

CZY ROZUM JEST INNĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL ?

Zdaje się, że rozum jest inną władzą niż myśl, bo:

1. W dziele O duchu i duszy czytamy: „Jeżeli wyliczamy władze od dołu do góry, mamy taką kolejność: zmysł, wyobrażenie, rozum, myśl”[1]. A więc jak wyobraźnia jest inną władzą niż rozum, tak i rozum jest inną władzą niż myśl.

2. Według Boecjusza[2] myśl tak się ma do rozumu, jak się ma wieczność do czasu. Lecz nie do tej samej władzy (siły) należy być w wieczności i być w czasie. A więc rozum nie jest tą samą władzą co myśl.

3. Człowieka łączy z aniołami myśl, zaś ze zwierzętami nierozumnymi - zmysł. Lecz tak właściwy człowiekowi rozum, dzięki któremu jest zwierzęciem rozumnym - jest inną władzą niż zmysł. A więc z tego samego powodu rozum jest inną władzą niż myśl, która właściwie przysługuje aniołom, dzięki czemu zwą się: umysłowi czy myślący.

Wbrew temu Augustyn tak pisze: „To, czym człowiek góruje nad nierozumnymi zwierzętami zwie się: rozum lub umysł, lub myśl, czy jakąkolwiek inna odpowiednią nazwą”[3]. A więc rozum, myśl i umysł - to jedna władza.

Odpowiedź: W człowieku rozum i myśl nie mogą być różnymi władzami. Łatwo się o tym przekonać, badając ich czynności. Bowiem ‘myśleć’ znaczy: prosto, intuicyjnie pojmować prawdę umysłową. Zaś ‘rozumować’ znaczy: z poznania jednego iść do poznania drugiego, by dojść wreszcie do poznania prawdy umysłowej. I dlatego aniołowie, którym - stosownie do charakteru ich natury - poznanie prawdy umysłowej przysługuje w sposób doskonały, nie potrzebują z poznania jednego iść do poznania drugiego, ale - jak uczy Dionizy[4] - chwytają myślą prawdę rzeczy prosto (intuicyjnie) i bez biegu myśli. Natomiast ludzie - jak tenże Autor uczy - dochodzą do poznania prawdy umysłowej, idąc z poznania jednego do poznania drugiego; i dlatego zwą się: rozumni[5]. Jak więc widać, ‘rozumować’ ma się tak do ‘myśleć’, jak się ma ‘poruszać się’ do ‘spoczywać’ lub ‘zdobywać’ do ‘mieć’; z których jedno jest rzeczą bytu doskonałego, zaś drugie - bytu niedoskonałego. A ponieważ zawsze ruch pochodzi od tego co nieporuszalne i koń czy się na spoczynku, dlatego ludzkie rozumowanie - na drodze poszukiwania lub odkrywania - wychodzi od tego, co zna prosto (intuicyjnie), czyli od tzw. pierwszych zasad, i znowuż - na drodze sądu - poprzez rozbiór (analizę)

wraca do tychże pierwszych zasad, by przez zestawienie z nimi sprawdzić ton do czego doszło. /87/

Otóż jest jasne, że ‘spocząć, i ‘poruszać się’ nie odnoszą się do różnych władz, ale do jednej i tej samej - także i w świecie rzeczy naturalnych, gdyż dzięki tej samej sile natury dana rzecz porusza się ku miejscu i spoczywa w miejscu. O wiele bardziej dzięki tej samej władzy człowiek myśli i rozumuje[6]. Jak więc widać, w człowieku rozum i myśl są jedną i tą samą władzą.

Na 1. W tym wyliczeniu wzięto pod uwagę kolejność czynności, nie zaś odrębność władz. Zaznaczamy, że owo dzieło nie cieszy się wielką powagą[7].

Na 2. Odpowiedź jest jasna z trzonu artykułu. Wszak wieczność ma się do czasu tak, jak się ma to, co nieporuszalne, do poruszalnego. I dlatego Boecjusz przyrównał myśl do wieczności, zaś rozum do czasu.

Na 3. W zestawieniu z człowiekiem inne zwierzęta są niższego rzędu i to tak dalece, iż nie mora wznieść się do poznania prawdy, której rozum docieka. Natomiast człowiek - acz niedoskonale[8] - wznosi się do poznawania prawdy umysłowej, która poznają aniołowie. I dlatego zdolność poznawania u aniołów nie jest innego rzędu niż zdolność poznawania rozumu, ale ma się do niego jak doskonałe do niedoskonałego.

Artykuł 9

CZY ROZUM WYŻSZY I NIŻSZY TO DWIE RÓŻNE WŁADZE ? /88/

Zdaje się, że rozum wyższy i niższy to dwie różne władze, bo:

1. Zdaniem Augustyna1 obraz Trójcy znajduje się w wyższej części rozumu, nie zaś w niższej. Lecz części duszy - to jej władze. A więc rozum wyższy i niższy to dwie władze.

2. Nic nie pochodzi od siebie samego. Lecz rozum niższy pochodzi od wyższego. : przez niego też jest regulowany i kierowany. A więc rozum wyższy jest inną władza niż rozum niższy.

3. Zdaniem Filozofa zdolność do wiedzy, którą dusza poznaje to, co konieczne, jest innym początkiem i inną częścią duszy niż zdolność do opiniowania i rozumowania, którą poznaje ton co przygodne. Dowodzi tego takim argumentem: „Rzeczom należącym do różnych rodzajów przydzielono różne rodzajem części duszy”[2]. Otóż ‘przygodne’ i ‘konieczne’ należą do różnych rodzajów; tak jak i zniszczalne i niezniszczalne. A ponieważ ‘konieczne’ jest tym samym co ‘wieczne’, a ‘czasowe’, co ‘przygodne’, dlatego - jak się wydaje - owa Filozofa zdolność do wiedzy jest tym samym, co wyższa część rozumu, „której zadaniem - według Augustyna - jest wnikać w to, co wieczne i zasięgać w tym rady”[3], zaś owa Filozofa zdolność do opiniowania i rozumowania jest tym samym, co rozum niższy, „którego zadaniem według Augustyna - jest rozporządzanie sprawami doczesnymi”[3]. A więc rozum wyższy jest inną władza niż rozum niższy.

4. U Damascena czytamy: „Wyobraźnia rodzi opinię. Następnie umysł, rozsadzając czy opinia jest prawdziwą, czy fałszywa, wydaje sąd o prawdzie; stad też łacińska nazwa *mens-umysł* - pochodzi *metiendo*-mierzenie. Tym więc, co zostało osądzone i określone jako prawdziwe, zajmuje się myśl”[4]. Tak więc zdolność do

opiniowania - a jest nią rozum niższy - jest czym innym niż umysł i myśl, przez które można. rozumieć rozum wyższy.

Wbrew temu Augustyn pisze[5], że rozum wyższy i niższy różnią się między sobą jedynie zadaniami. Nie są to więc dwie władze.

Odpowiedź: Rozum wyższy i niższy - tak jak je pojmuje Augustyn - żadnym sposobem nie mogą być dwiema władzami. Bowiem o rozumie wyższym pisze, iż „jego zadaniem jest wnikać w to, co wieczne i szukać w tym rady". Rozum ów 'wnika w to, co wieczne, w tym znaczeniu, iż rozważa samo w sobie to, co wieczne. 'Szuka w tym rady' w tym znaczeniu, że stąd bierze normy (zasady) postępowania. Zaś o rozumie niższym pisze, iż „jego zadaniem jest rozporządzanie sprawami doczesnymi". Otóż sprawy doczesne i wieczne - w odniesieniu do naszego poznania - mają się w ten sposób, że jedno z nich jest środkiem służącym do poznania drugiego. Bowiem drogą odkrywania czy poszukiwania dochodzimy poprzez rzeczy doczesne do poznania rzeczy wiecznych - stosownie do słów św. Pawła: „Niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła"[6]. Zaś drogą sądu z wyżyn poznanych już rzeczy wiecznych osądzamy sprawy doczesne i rozporządzamy nimi zgodnie z wymaganiami spraw wiecznych.

Może się przydarzyć, że środek, [poprzez który coś poznajemy], i kres, do którego dochodzi się poprzez środek, należą do różnych sprawności; np. pierwsze nieudowadnialne zasady należą do intuicji, czyli sprawności pojmowania pierwszych zasad, zaś wnioski z tychże zasad wyprowadzone - do sprawności wiedzy[7]. Tak samo z zasad geometrii można wyciągać wnioski w innej gałęzi wiedzy, np. w nauce o perspektywie. Ale do tej samej władzy rozumu należy zarówno środek jak i kres. Bowiem czynność rozumu to jakby ruch: wychodzący z jednego i dochodzący do drugiego; zaś tą samą jest rzecz poruszająca się, która przechodzi przez środek i która dochodzi do kresu. Stąd też rozum wyższy i niższy jest jedną i tą samą władzą rozumu. A według Augustyna[8] różnią się między sobą zadaniami czynności i sprawnościami, bo rozumowi wyższemu przypisuje się mądrość, a niższemu wiedzę.

Na 1. Gdziekolwiek jest podział - tam są i części. Otóż rozum dzielimy według różnych zadań: i w tym też sensie mówi się, że rozum wyższy i niższy są częściami; nie zaś w tym, że są to różne władze.

Na 2. W tym znaczeni, powiadamy, rozum niższy wywodzi się od wyższego lub też jest przezeń regulowany, że zasady, którymi kieruje się rozum niższy, wywodzą się i są kierowane zasadami wyższego rozumu.

Na 3. Zdolność do wiedzy, o jakiej mówi Filozof, nie jest tym samym, co rozum wyższy, bo również i pośród rzeczy doczesnych znajdują się prawdy będące przedmiotem wiedzy koniecznej, którymi zajmuje się filozofia przyrody i matematyka[9]; zaś zdolność do opiniowania i rozumowania ma mniejszy zakres niż rozum niższy, gdyż owa zdolność dotyczy jedynie rzeczy przygodnych

Nie należy jednak tak bez zastrzeżeń mówić, że inną jest władza, którą myśl poznaje rzeczy konieczne a inną, którą poznaje rzeczy przygodne, bo jedno i drugie poznaje pod kątem tej samej treści przedmiotu, mianowicie pod kątem treści bytu i prawdy. W następstwie doskonale poznaje byty konieczne, które są doskonałe pod względem prawdy, bowiem dociera do ich sedna, a przez nie ujawnia ich właściwe

przypadłości. Natomiast byty przygodne poznaje niedoskonale, jako że są niedoskonałe pod względem bytu i prawdy. Otóż ‘doskonałe’ i ‘niedoskonałe’ występujące w czynności nie różnicuje władzy; różnicuje tylko czynności ze względu na sposób ich wykonywania, a w następstwie różnicuje początki czynności i same sprawności. Jeżeli więc Filozof wyodrębnia dwie części duszy: zdolność do wiedzy i zdolność do rozumowania, czy opiniowania, to nie dlatego, że to są dwie władze, ale dlatego, że widać w nich różną podatność na przyjęcie różnych sprawności; a właśnie w tym miejscu usiłuje ustalić różnice między nimi zachodzące. Bowiem ‘przygodne’ i ‘konieczne’, choć różnią się pod względem właściwych im rodzajów, łączy je jednak wspólna treść bytu, której dotyczy myśl, a wobec której stają w rozmaitej postaci: jako to co doskonałe i niedoskonałe.

Na 4. Owe wyodrębniania u Damascena biorą pod uwagę, różność czynności, a różność władz. I tak: opinia oznacza czynność myśli skłaniającej się ku jednej ze stron sprzecznych ze sobą, z obawą, że i druga strona może być prawdziwa[10]. Rozsądzać lub mierzyć jest to czynność myśli stosującej czy przymierzającej zasady pewne do zdań czy przesłanek celem ich sprawdzenia. Stąd łacińska nazwa mens – umysł, wywodzi się od *mensurare* - mierzyć. Myśleć czy pojąć znaczy tyle, co przystać na to, co zostało rozsądzone i sprawdzone z jakimś uznaniem tego za słuszne.

Artykuł 10

CZY INTELIGENCJA JEST INNĄ WŁADZA NIŻ MYŚL?

Zdaje się, że inteligencja jest inną władzą niż myśl, bo:

1. W dziele *O duchu i duszy*. „Licząc władze od dołu do góry, mamy taką ich kolejność: zmysł, wyobraźnia, rozum, myśl, inteligencja”[1]. Otóż wyobraźnia i zmysł są to różne władze. A więc także myśl i inteligencja.

2. Boecjusz pisze: „Na tego samego człowieka patrzą: zmysł, wyobraźnia, rozum, inteligencja: każde jednak z nich czyni to w różny sposób”[2]. Otóż myśl jest tą samą władzą co rozum. A więc, jak widać, inteligencja jest inną władzą niż myśl, podobnie jak rozum jest inną władzą niż wyobraźnia i zmysł.

3. Filozof pisze: „Naprzód czynność, potem władza”[3]. Otóż inteligencja (myślenie) jest jakąś czynnością, odrębną od innych czynności przypisywanych myśli, Bowiem u Damascena czytamy: „Pierwszym ruchem (czynnością) myśli jest inteligencja - myślenie. Myślenie, o ile dotyczy przedmiotu, zwie się *intentio:* zamyślenie, powzięcie, poczęcie; ono to pozostając w dusz i kształtują c ją według przedmiotu, który zaprząta myśl, zwie się *excogitatio:* wymyślenie. przemyślenie. Trwające w tymże podmiocie przemyślenie, które samo siebie sprawdza i rozsadza, zwie się *phronesis:* mądrość. *Phronesis* rozwinięta tworzy myśl - owoc myślenia, tj. mowę wewnątrz ułożoną; z niej to tryska mowa na zewnątrz językiem wypowiedziana”[4]. A więc, jak widać, inteligencja jest jakowąś specjalną władzą.

Wbrew temu są słowa Filozofa: „Inteligencja dotyczy bytów niepodzielnych, w których nie ma fałszu”[5]. Lecz poznawanie takowych należy do myśli. A więc inteligencja nie jest inną władzą niż myśl.

Odpowiedź: Nazwa ‘inteligencja’ właściwie oznacza samą czynność myśli, którą jest myśleć, myślenie. Jednakże w niektórych dziełach przełożonych z arabskiego substancje oddzielone - które my nazywamy: aniołowie - nazwano: Inteligencje; być może dlatego, że owe substancje zawsze myślą aktualnie. Zaś w dziełach przełożonych z greki nazwano je: Myśli lub Umysły[6].

Tak więc inteligencja - myślenie nie różni się od myśli jak władza od władzy, lecz jak czynność od władzy. Podobnie też oddzielają i filozofowie[7]. Niektórzy mówią o czterech myślach: mianowicie wymieniają myśl czynną, możnościową, usprawnioną, pracującą. Spośród nich myśl czynna i możnościowa - to dwie różne władze; bowiem wszędzie władza aktywna jest odrębną od władzy biernej[8]. Ostatnie trzy różnią się między sobą według różnego potrójnego stanu, w jakim się możnościowa myśl znajduje: niekiedy jest tylko w możności; i wtedy zwie się - możnościowa; niekiedy ma pierwsze urzeczywistnienie; jest nim wiedza; i wtedy zwie się - usprawnona *(in habitu)*; niekiedy ma wtóre urzeczywistnienie; jest nim: myśleć, poznawać; i wtedy zwie się – urzeczywistniona, pracująca *(in actu)* [9].

Na 1. W wypadku gdyby ktoś owo dzieło uważał za powagę[10], trzeba tak powiedzieć: Inteligencja znaczy tu tyle, co czynność myśli, i w podziale jest przeciwstawiona myśli, tak jak czynność - władzy.

Na 2. Boecjusz przez inteligencję rozumie czynność myśli, która przekracza czynność rozumu. Bowiem tamże czytamy: „Rozum to rzecz rodzaju ludzkiego tylko, tak jak inteligencja to rzecz samego tylko Boga” [11]. A właściwością Boga jest myśleć, poznawać bez jakiegokolwiek poszukiwania czy dochodzenia.

Na 3. Wszystkie te czynności wymienione przez Damascena należą do jednej władzy, mianowicie do myśli. Najpierw ona coś chwyta *(simpliciter apprehendit)* w sposób prosty n niezłożony - intuicyjnie; ta czynność zwie się: inteligencja - myślenie czy pojmowanie: intuicja.

Drugie; to, Co uchwyciła skierowuje do dalszego poznania lub zrobienia czegoś; i ta czynność zwie się *intentio;* powzięcie czy zamysł. Gdy zaś myśl nadal trwa w dociekaniu nad tym, co zamyśliła, zwie się to: *excogitatio:* wymyślenie, przemyślenie. Gdy zaś to, co wymyśliła, sprawdza zestawiając z zasadami pewnymi, zwie się to: *scire* – wiedzieć, lub *sapere* - mądrze myśleć. To właśnie jest phronesis, czyli mądrość; bowiem - jak uczy Filozof[12] – rzeczą mądrości jest rozsądzać. Skoro zaś ma coś za pewne - jakby sprawdzone, zastanawia się nad tym, jakby to innym przekazać: i to jest ułożenie wewnętrznej mowy; z niej to rodzi się zewnętrzna mowa.

Otóż nie każda różnica istniejąca między czynnościami różnicuje władze, ale - jak wyżej ustalono[13] - ta tylko, której nie da się sprowadzić do tego samego początku.

Artykuł 11

CZY MYŚL SPEKULATYWNA I PRAKTYCZNA SĄ RÓŻNYMI WŁADZAMI ?

Zdaje się, że myśl spekulatywna i praktyczna są to różne władze, bo:

1. Według Filozofa[1] poznanie i poruszanie to zgoła różne rodzaje władz. Lecz myśl spekulatywna ogranicza się do poznawania tylko, zaś do myśli praktycznej należy poruszanie. A więc są to różne władze.

2. Różna treść przedmiotu - to i różne władze. Otóż przedmiotem myśli spekulatywnej jest to, co prawdziwe, zaś przedmiotem myś1i praktycznej jest to, co dobre: a ‘prawdziwe’ i ‘dobre’ różnią się co do treści. A wiec myśl spekulatywna i praktyczna - to różne władze.

3. Tak się ma myśl praktyczna do spekulatywnej w umysłowej części duszy, jak się ma władza osądu do wyobrażeń w zmysłowej części. Lecz - jak już powiedziano[2] - władza osadu różni się od wyobraźni jak władza od władzy A więc to samo jest i z myślą praktyczną i spekulatywną.

Wbrew temu Filozof[3] powiada, że myśl spekulatywna przez poszerzenie zakresu staje się praktyczną. Lecz jedna władza nie zamienia się w drugą. A więc myśl spekulatywna i praktyczna nie są różnymi władzami.

Odpowiedź: Myśl praktyczna i spekulatywna nie są różnymi władzami. oto uzasadnienie: Jak wyżej powiedziano[4], nie różnicuje władz ton co jest przypadłościowe dla treści przedmiotu, którego dana władza dotyczy. np. wzrok ma za przedmiot rzecz białą; i przypadłościowe jest dla rzeczy białej to, że jest człowiekiem, że jest wielką lub małą; stąd też wszystko to postrzega jedna i ta sama władza patrzenia. Otóż jest przypadłościowe dla jakiegoś przedmiotu poznanego przez myśl to, że on jest skierowany lub nie jest - do działania. A właśnie w tym tkwi różnica między myślą spekulatywną a praktyczną. Bowiem pierwsza tego, co poznaje, nie skierowuje do działania, a tylko do samego rozważania prawdy; zaś druga, to co pozna, skierowuje do działania. I to właśnie miał na uwadze Filozof mówiąc: „Myśl spekulatywna jedynie celem różni się od praktycznej”[5]. Stąd też i od celu jedna i druga myśl bierze nazwę: jedna zwie się spekulatywna, druga praktyczna, tj. działawcza[6].

Na 1. .Do myśli praktycznej należy poruszanie nie w sensie wykonywania ruchu, ale kierowania ruchem. A to zadanie przysługuje jej ze względu na sposób jej poznawania.

Na 2. ‘Prawdziwe’ zawiera się w ‘dobre’, a ‘dobre’ w ‘prawdziwe’, bowiem 'prawdziwe’ jest jakowymś dobrem; inaczej nie byłoby pożądalne; również i dobre jest czymś prawdziwym, inaczej nie podpadałoby pod myśl. Jak więc przedmiotem pożądania może być ‘prawdziwe’, o ile ma charakter dobrego, np. gdy ktoś pragnie poznać prawdę, tak przedmiotem myśli praktycznej jest dobre, dające się skierować do działania - mające charakter prawdy[7]; wszak myś1 praktyczna poznaje prawdę tak, jak i spekulatywna; z tym tylko n że poznaną prawdę skierowuje do działania.

Na 3. Jak wyżej powiedziano[8] wiele jest różnic powodujących odrębność wśród władz zmysłowych, które jednak nie różnicują władz umysłowych.

Artykuł 12

CZY SYNDEREZA - PRASUMIENIE JEST JAKOWĄŚ SPECJALNĄ WŁADZĄ, ODRĘBNĄ OD INNYCH ?

Zdaje się, że prasumienie jest jakąś specjalną władza odrębną od innych, bo:

1. To, co podpada pod jeden podział, jak się wydaje, należy do jednego rodzaju. Otóż Hieronim[1], robiąc podział, przeciwstawia prasumienie dziedzinie gniewliwej, pożądliwej i rozumowej, które są władzami. A więc i prasumienie jest jakąś władzą.

2. Strony przeciwstawne należą do jednego rodzaju. Lecz prasumienie i zmysłowość to chyba dwie przeciwstawne strony; bowiem prasumienie zawsze skłania ku dobremu, a zmysłowość zawsze ku złemu; stąd też - jak to czyni Augustyn[2] - jest symbolizowaną przez węża. Prasumienie więc wydaje się być władzą, tak jak i zmysłowość.

3. Według Augustyna [istniejąca w nas] naturalna zdolność osądzania mieści w sobie jakoweś „normy i zarodki cnót: prawdziwe i niezmienne”[3]. I to właśnie zwie się: prasumienie. A ponieważ - jak tenże Autor pisze[4] - normy. którymi kierujemy się przy osądzaniu, należą do rozumu w jego wyższej części, dlatego wydaje się, iż prasumienie jest tym samym, co rozum. A to znaczy, że jest władza.

Wbrew temu Filozof powiada, że władze rozum owe dotyczą przeciwstawieństw[5]. Lecz prasumienie nie dotyczy przeciwstanwieństw, bo skłania do dobrego tylko. Zatem prasumienie nie .jest władzą. A gdyby było władzą, musiałoby być władzą rozumową, jako że nie spotykamy go u zwierza t nierozumnych.

Odpowiedź: Jedni głosili, że prasumienie jest jakąś władzą wyższą od rozumu; inni, że jest mim sam rozum: nie jako rozum. ale jako natura[6]. Naszym zdamiem prasumienie nie jest władzą, lecz sprawnością. Aby to stało się nam jasne, należy sobie przypomnieć to, cośmy wyżej powiedzieli[7], mianowicie że rozumowanie człowieka - będące jakowymś ruchem czy przebiegiem - wychodzi od rozumienia czy pojmowania jakichś zasad znanych nam w sposób naturalny bez pracy rozumu jakby od jakiegoś początku niewzruszalnego i kończy się również na rozumieniu czy pojmowaniu w tym sensie, że w oparciu o zasady, które znane są nam same przez się w sposób naturalny, oceniamy w wnioski do jakich doszliśmy drogą rozumowania. Otóż, co jest jasne, jak polem pracy rozumu spekulatywnego są dociekania teoretyczne, tak polem pracy rozumu praktycznego jest sfera działania. Zatem z natury musimy mieć wszczepione w nas zarówno podstawowe zasady czy początki myślenia w dziedzinie spekulatywnej, jak i w dziedzinie postępowania czy działania.

Otóż pierwsze zaczątki czy zasady myślenia w dziedzinie spekulatywnej, wszczepione nam przez naturę, nie należą do jakiejś specjalnej władzy, ale do specjalnej sprawności, która - jak uczy Filozof - zwie się „pojmowanie czy intuicja zasad”[8]. Stąd też i wszczepione nam z natury zasady czy zaczątki w dziedzinie postępowania nie należy do specjalnej władzy, ale do specjalnej naturalnej sprawności, która zwie się *synderesis* – prasumienie. Dlatego to o prasumieniu mówi się, że pobudza do dobrego, a wzdraga się przed złem, w sensie: w oparciu o pierwsze zasady szukamy właściwej drogi postępowania, a znalezioną osądzamy również w oparciu o nie. Jasne więc, że prasumienie nie jest władzą, ale naturalną sprawnością.

Na 1. Ów podział Hieronima ma na uwadze różność czynności, a nie różność władz. A z jednej władzy mogą pochodzić różne czynności.

Na 2. Przeciwstawienie zmysłowości prasumieniu również bierze pod uwagę przeciwstawność czynności, a nie różnych gatunków jednego rodzaju.

Na 3. Owe niezmienne podstawy sądzenia są to pierwsze zasady postępowania, co do których nikt się nie myli[9]. Przypisuje się je i rozumowi jako władzy i prasumieniu jako sprawności. Stąd też i za pomocą obu, tj. rozumu i prasumienia, osądzamy w sposób naturalny.

Artykuł 13

.

CZY SUMIENIE JEST JAKĄŚ WŁADZĄ ?

Zdaje się, że sumienie jest jakąś władzą, bo:

1. Orygenes pisze: Sumienie jest to „duch wskazujący poprawną drogę, oraz wychowawca przydany duszy, by stroniła od złego a lgnęła do dobrego”[1]. Otóż duch oznacza w duszy jakąś władzę: albo sam umysł (myśl), stosownie do słów św. Pawła: „Trzeba ... odnowić się duchem w naszym myśleniu”[2], albo nawet wyobraźnię; stąd to - jak uczy Augustyn[3] - widzenie wyobraźniowe zwie się duchowe. A więc sumienie jest jakowąś władzą.

2. Podmiotem grzechu może być tylko władza duszy Lecz sumienie jest podmiotem grzechu, bo św. Paweł mówi o niektórych, że „duch ich i sumienie są zbrukane”[4]. Jak więc widać, sumienie jest władzą.

3. Sumienie musi być albo czynnością, albo sprawnością, albo władzą. Nie jest czynnością; gdyby nią było, nie trwałoby zawsze w człowieku. Nie jest sprawnością; gdyby nią było, nie byłoby czymś jednym, ale wielością; bowiem nasze postępowanie kierowane jest przez wiele sprawności poznawczych. Zostaje więc, że sumienie jest władzą.

Wbrew temu: Sumienie można zabić, władzy nie. A więc sumienie nie jest władzą.

Odpowiedź: Właściwie mówiąc, sumienie nie jest władzą, ale czynnością. Świadczy o tym zarówno jego nazwa, jak i to, co mu w potocznej mowie bywa przypisywane.

Otóż ze swoistości nazwy sumienie wyraża związek wiedzy – umienia z czymś czymś; bowiem sumienie oznacza tyle, co: wiedza z czymś związana [z czymś innym - umienie; stąd z-umienie: sumienie]. Otóż zastosowania wiedzy do czegoś dokonuje jakowaś czynność. Stąd ta sama etymologia nazwy wskazuje na to, że sumienie jest czynnością. Na to samo wskazuje to, co mu bywa przypisywane. Otóż o sumieniu wyrażamy się, że ono jest świadkiem, wiąże, rusza, oskarża, gryzie lub wyrzuca. A wszystko to jest następstwem stosowania jakowegoś naszego poznania lub wiedzy do naszego postępowania. Stosowanie to może dziać się w trojaki sposób: Pierwsze, uznajemy, żeśmy coś uczynili, lub nie uczynili; pisze o tym Kohelet: „Wie bowiem sumienie twoje, żeś i ty często złorzeczył drugim”[5]; i wtedy powiadamy: sumienie jest mi świadkiem.

Drugie my w naszym sumieniu sadzimy i wiemy, że to należy uczynić lub tego nie należy uczynić; i wówczas mówimy: jestem związany czy zobowiązany w sumieniu lub sumienie go ruszyło. Trzecie po spełnieniu uczynku, my w naszym sumieniu osądzamy, czy ów uczynek był dobrze, czy też źle spełniony; i wtedy wrażamy się: mam spokojne sumienie: ono mnie usprawiedliwia, sumienie oskarża,

gryzie, wrzuca. Jasne że wszystkie te wypadki są następstwem aktualnego stosowania wiedzy do naszego postępowania. Stąd też właściwie mówiąc, sumienie oznacza czynność.

A ponieważ sprawność jest początkiem czynności, niekiedy nazwę ‘sumienie’ stosuje się do pierwszej, podstawowej sprawności naturalnej, tj. do prasumienia. Tak czyni Hieronim[6], nazywając syndereżę, prasumienie - sumieniem. Bazyli nazywa je „naturalnym trybunałem” [7], a Damascen „prawem naszej myśli”[8]. Zwykło się bowiem nazw przyczyny i skutku używać zamiennie.

Na 1. Sumienie nazwano duchem, o ile przez ‘duch’ rozumie się umysł czy myśl, jako że sumienie jest jakowymś głosem czy nakazem wewnętrznym umysłu.

Na 2. Powiadamy: ‘Sumienie jest zbrukane, nie w tym sensie, że brud jest w sumieniu jako w podmiocie, ale że jest w nim tak, jak rzecz poznana jest w poznaniu, a więc w sensie: wiem, że jestem zbrukany.

Na 3. Wprawdzie czynność nie trwa stale jako taka, zawsze jednak trwa w swojej przyczynie, którą jest władza i sprawność. A sprawności, które stanowią o jakości sumienia, chociaż są liczne, wszystkie jednak czerpią swoją skuteczność od jednego pierwszego, mianowicie od sprawności przyrodzonej pierwszych zasad, która zwie się syndereza – prasumienie. Stąd to owa sprawność - jak wyżej powiedziano[9] - niekiedy zwie się sumieniem.

ZAGADNIENIE 80
O WŁADZACH POŻĄDAWCZYCH W OGÓLNOŚCI

Z kolei wypada zastanowić się nad władzami pożądawczymi. Temat ten rozpada się na cztery zagadnienia: 1. Pożądanie w ogóle; 2. Zmysłowość; 3. Wola; 4. Wolność woli czyli wyboru.

Pierwsze z nich nasuwa dwa pytania: 1. Czy pożądanie należy uważać za osobną władzę duszy? 2. Czy pożądanie dzieli się na zmysłowe i umysłowe - jako na dwie różne władze?

Artykuł 1

CZY POŻĄDANIE JEST JAKĄŚ OSOBNĄ WŁADZĄ DUSZY ?

Zdaje się, że pożądanie nie jest jakąś osobną władzą duszy, bo:

1. Temu, co jest wspólne istotom ożywionym i nieożywionym, nie przysługuje jakaś władza duszy. Lecz pożądanie jest wspólne istotom ożywionym i nieożywionym, gdyż - jak czytamy u Filozofa – dobro jest tym, „czego pożądają wszystkie istoty”[1]. A więc pożądanie nie jest osobną władzą duszy.

2. O odrębności władz stanowią przedmioty. Lecz przedmiot naszego poznania i pożądania jest ten sam. A więc władza pożądawcza nie powinna być różną od władzy poznawczej.

3. ‘Wspólne’ nie bywa przeciwstawiane i stawiane odrębnie od tego, co jest komuś właściwe. Lecz każda władza duszy pożąda jakowegoś szczegółowego, właściwego sobie dobra pożądalnego, mianowicie odpowiadającego sobie przedmiotu. Nie ma więc potrzeby, żeby dla takiego przedmiotu, jakim jest dobro pożądalne w ogóle (wspólnie), istniała jakaś władza odrębna od innych, która by się nazywała: władza pożadawcza.

Wbrew temu Filozof wyodrębnia pożądanie od innych władz[2]. Również Damascen wyodrębnia władze pożądawcze od poznawczych[3].

Odpowiedź: Musimy przyjąć istnienie w duszy jakowejs władzy pożądawczej. Aby to było dla nas jasne, trzeba rozważyć co następuje: Z każdą formą wiąże się jakowaś skłonność (parcie) [4], np. ogień mocą swojej formy prze do miejsca wyżej położonego i do tego, by niecić to, czym jest: ogień. Otóż forma w istotach obdarzonych poznaniem jest wyższego rzędu niż w jestestwach pozbawionych poznania. Bowiem w istotach nie mających poznania znajduje się tylko forma ograniczająca każde z nich do jednego, właściwego mu i zgodnego z jego naturą istnienia. Z tą to naturalną formą wiąże się naturalna skłonność, zwana: pożądanie naturalne. /89/ Natomiast w jestestwach obdarzonych poznaniem forma naturalna w taki sposób ogranicza każde z nich do właściwego mu naturalnego istnienia, iż jednak może przyjmować formy poznawcze innych rzeczy. Np. zmysł przyjmuje formy poznawcze wszystkich rzeczy postrzegalnych, a myśl wszystkich rzeczy umysłowo poznawalnych[5], aby w ten sposób dusza człowieka dzięki zmysłom i myśli stawała się poniekąd wszystkim; a przez to istoty obdarzone poznaniem zbliżają się poniekąd do podobieństwa Boga, „w którym - według Dionizego - wszystko wpierw odwiecznie istnieje”[6].

Jak więc w jestestwach obdarzonych poznaniem istnieją formy wyższego rzędu niż formy naturalne, tak też winna w nich istnieć i skłonność wyższego rzędu niż skłonność naturalna zwana pożądaniem naturalnym. I ta to właśnie wyższego rzędu skłonność należy do pożądawczej władzy duszy; dzięki niej zwierzę może pożądać tego, co dostrzegło, a nie tylko tego, do czego skłania je naturalna forma. Jak więc z tego widać, musi się przyjąć istnienie w duszy jakiejś władzy pożądawczej[7].

Na 1. Jak wyżej powiedziano[8], pożądanie spotykane u istot obdarzonych poznaniem, jest wyższego rzędu; wyższe niż pożądanie wspólne dla wszystkich istot. To więc pożądanie wyższego rzędu winno mieć jakąś osobną władzę duszy.

Na 2. To, co poznajemy i czego pożądamy, jest wprawdzie tym samym co do rzeczy, ale różnym co do treści; bowiem poznajemy ono jako byt postrzegalny i umysłowo poznawalny, zaś pożądamy jako bytu odpowiadającego nam i dobrego; a do różności władz wymagana jest różność treści w przedmiotach, nie zaś różność materialna[9].

Na 3. Każda władza duszy jest jakowąś formą lub naturą i ma naturalną skłonność ku czemuś; i dlatego każda naturalnym pożądaniem prze ku czemuś, tj. pożąda odpowiadającego sobie przedmiotu. Ponad tym istnieje jeszcze w zwierzęciu pożądanie budzące się po dostrzeżeniu czegoś; nie pożąda się nim czegoś dlatego, że to jest odpowiednie czy ulubione dla czynności tej lub owej władzy - np. patrzenie dla patrzenia, słuchanie dla słuchania, ale że to zasadniczo odpowiada zwierzęciu.

Artykuł 2

CZY POŻĄDANIE ZMYSŁOWE I UMYSŁOWE SĄ RÓŻNYMI WŁADZAMI ?

Zdaje się, że pożądanie zmysłowe i umysłowe nie są różnymi władzami, bo:

1. Jak wyżej powiedziano[1], różnice przypadłościowe nie powodują odrębności władz. Lecz dla rzeczy pożądalnej jest przypadłością to, że jest dostrzeżoną przez zmysł lub przez myśl. A więc pożądanie zmysłowe i umysłowe nie są różnymi władzami.

2. Poznanie umysłowe dotyczy powszechników; i tym też różni się od poznania zmysłowego, które dotyczy poszczegółów[2]. Wszelako to rozróżnienie nie stosuje się do dziedziny pożądania, bowiem pożądanie to ruch od duszy ku rzeczom, które są poszczegółami; wszelkie zatem pożądanie - jak się wydaje - dotyczy rzeczy poszczególnej. Nie powinno się więc wyodrębniać pożądania umysłowego od zmysłowego.

3. Jak pożądanie, jako władza niższa. jest podporządkowane poznaniu, tak jest mu podporządkowana i władza ruchu. Lecz władza ruchu - w człowieku zależna od myśli - nie jest inną od władzy ruchu w innych zwierzętach zależnej od zmysłu. Z tego samego powodu nie ma także odrębnego pożądania umysłowego.

Wbrew temu Filozof[3] wyodrębnia dwa pożądania i powiada[4], że wyższe pożądanie porusza niższe.

Odpowiedź: Musimy stwierdzić, że pożądanie umysłowe jest inną władzą aniżeli pożądanie zmysłowe. Uzasadnienie: Władza pożądawcza jest władzą bierną, z natury swej poruszaną przez rzecz dostrzeżoną. Stąd to - jak czytamy u Filozofa[5] – dostrzeżona rzecz pożądalna porusza nie będąc poruszaną, zaś pożądanie porusza będąc poruszane. Otóż odrębność w rzeczach biernych i poruszalnych zależy od odrębności czynników aktywnych i poruszających, jako że czynnik poruszający winien być dostosowany do rzeczy poruszalnej, a czynnik aktywny - do rzeczy biernej, zaś o właściwej treści władzy biernej stanowi jej związek ze swoim czynnikiem aktywnym. A ponieważ to, co dostrzega myśl, jest innego rodzaju niż to, co dostrzega zmysł, dlatego i pożądanie umysłowe jest inną władzą niż pożądanie zmysłowe.

Na 1. Być dostrzeżonym przez zmysł czy przez myśl nie jest przypadłością dla rzeczy pożądalnej, ale wiąże się z nią istotnie, bowiem rzecz pożądalna o tyle porusza czy wzbudza pożądanie, o ile jest dostrzeżoną. Stąd różnice w rzeczy dostrzeżonej powodują istotne różnice w rzeczy pożądalnej. I dlatego władze pożądawcze wyodrębniają się zależnie od różnicy w rzeczach dostrzeżonych, tak samo jak i zależnie od właściwych sobie przedmiotów.

Na 2. Chociaż pożądanie umysłowe prze ku rzeczom[5], które poza duszą są poszczegółami, to jednak prze ku nim pod kątem jakiejś szerszej treści, np. pożąda czegoś, bo jest dobre. Stąd to Filozof pisze, że nienawiść można mieć do czegoś powszechnego, np. gdy „nienawidzimy wszelkiego rodzaju zbójów”[7]. - Do tego

pożądaniem umysłowym możemy pragnąć dóbr niematerialnych n których zmysł nie postrzega, jako to: wiedzy, cnoty itp.

Na 3. Zdaniem Filozofa[8] ogólnikowa myśl o czymś porusza li tylko za pośrednictwem konkretnej - szczegółowej. Podobnie i pożądanie wyższe porusza za pośrednictwem niższego[9]. Nie ma więc dwóch władz ruchu: jednej zależnej od myśli, drugiej - od zmysłu.

ZAGADNIENIE 81
POŻĄDANIE ZMYSŁOWE - ZMYSŁOWOŚĆ

Obecnie będzie mowa o pożądaniu zmysłowym, czyli o zmysłowości. Nasuwa to trzy pytania: 1. Czy zmysłowość jest jedynie władzą pożądawczą? 2. Czy pożądanie zmysłowe dzieli się na gniewliwe i pożądliwe jako na różne władze? 3. Czy władze gniewliwe i pożądliwe są posłuszne rozumowi?

Artykuł 1

CZY ZMYSŁOWOŚĆ OZNACZA JEDYNIE WŁADZĘ POŻĄDAWCZĄ ? /90/

Zdaje się, że zmysłowość oznacza nie tylko władzę pożądawczą, ale i poznawczą, bo:

1. Zdaniem Augustyna: „Poruszenia zmysłowe duszy które wiążą się ze zmysłami ciała, są wspólne nam i bydlętomnn1. Lecz zmysły ciała należą do władzy poznawczej. A więc i zmysłowość jest władzą poznawczą.

2. To, co jest objęte jednym podziałem, jak się wydaje, należy do jednego rodzaju. Lecz Augustyn[1] obejmuje jednym podziałem zmysłowość i rozum wyższy –niższy, przeciwstawiając jedno drugiemu; a wiadomo: rozum to władza poznawcza. A więc również i zmysłowość jest władzą poznawczą.

3. W opisie kuszenia człowieka wąż wyobraża zmysłowość[2]. Lecz wąż przy kuszeniu pierwszych rodziców zachował się jako zwiastun grzechu - namawiający doń; a to jest przecież rzeczą władzy poznawczej. A więc zmysłowość jest władzą poznawczą.

Wbrew temu: zmysłowość określamy tak: jest to pożądanie rzeczy należących do ciała[3].

Odpowiedź: Nazwa ‘zmysłowość’ wydaje się pochodzić od poruszenia zmysłowego o jakim mówi Augustyn[4], tak jak nazwa władzy pochodzi od jej czynności; np. wzrok *(visus)* od widzenia *(visio)*. Otóż poruszenie zmysłowe oznacza tyle, co pożądanie następujące po poznaniu zmysłowym. Aliści i czynność władzy poznawczej zwie się poruszeniem, ale nie tak właściwie, jak czynność władzy pożądawczej; bowiem czynność władzy poznawczej uskutecznia się przez to, że rzeczy poznane znajdują się w poznawcy, natomiast czynność władzy pożądawczej uskutecznia się przez to, że

pożądawca prze ku rzeczy pożądalnej[5]. I dlatego czynność władzy poznawczej bywa przyrównywana do spoczynku, zaś czynność władzy pożądawczej bywa przyrównywana raczej do ruchu. Stąd też przez poruszenie zmysłowe rozumie się czynność władzy pożądawczej. W ten to sposób zmysłowość jest nazwą jedynie pożądania zmysłowego.

Na 1. Słów Augustyna: ‘Poruszenia zmysłowe duszy wiążą się ze zmysłami ciała’, nie trzeba rozumieć w tym znaczeniu, że zmysłowość obejmuje zmysły ciała, ale raczej w tym, że ruch zmysłowości jest jakowąś skłonnością i reakcją na zmysły ciała, w sensie: pożądania tego, co dostrzegły zmysły ciała. Tak więc zmysły ciała należą do zmysłowości jako to, co jest wpierw wymagane. /91/

Na 2 Zmysłowość i rozum wyższy - niższy przeciwstawione sobie objęto jednym podziałem, gdyż łączy je jedno, mianowicie czynność poruszania; bowiem zarówno władza poznawcza - a jest nią i rozum wyższy – niższy, jak i pożądawcza - a jest nią zmysłowość: są źródłami ruchu.

Na 3. Wąż nie tylko ukazał i doradził grzech, lecz również skłonił do jego popełnienia; i ze względu właśnie na to skłonienie, zmysłowość ma za symbol węża.

Artykuł 2

CZY POŻĄDANIE ZMYSŁOWE DZIELI SIĘ NA GNIEWLIWE I POŻADLIWE JAKO NA RÓŻNE WŁADZE ? /92/

Zdaje się, że pożądanie zmysłowe nie dzieli się na gniewliwe i pożądliwe - jako na różne władze, bo:

1. Według Filozofa[1] ta sama władza dotyczy jednego przeciwieństwa: np. wzrok dotyczy białego i czarnego. Otóż ‘odpowiednie’ i ‘szkodliwe’ - to przeciwieństwo. A ponieważ siła pożądliwa dotyczy tego. Co odpowiednie, a gniewliwe tego, co szkodliwe, dlatego wydaje się, że siła gniewliwa i pożądliwa jest tą samą władzą.

2. Pożądanie zmysłowe dotyczy tylko tego, co odpowiednie według zmysłu. Lecz ton co odpowiednie według zmysłu, jest przedmiotem siły pożądliwej. Nie ma więc jakowegoś pożądania zmysłowego, które by się różniło od siły pożądliwej.

3. Nienawiść mieści się we władzy gniewliwej, gdyż Hieronim pisze: „Miejmy nienawiść do wad w sile gniewliwej” [2]. Lecz nienawiść - jako przeciwieństwo miłości - znajduje się we władzy pożadliwej. A więc tą samą władzą jest władza pożądliwa i gniewliwa.

Wbrew temu Grzegorz z Nysy3 i Damascen4 przyjmują dwie władze: gniewliwą i pożądliwą - jako części pożądania zmysłowego.

Odpowiedź: Pożądanie zmysłowe jest jedną władzą zwaną: zmysłowość - i jest rodzajem; dzieli się ono jednak na dwie władze będące gatunkami pożądania zmysłowego, mianowicie na władzę gniewliwą i pożądliwą[5]. Dla zrozumienia tego należy zważyć co następuje: Rzeczy naturalne zniszczalne winny wykazywać nie tylko skłonność do zdobywania tego, co odpowiednie i do stronienia od tego, co szkodliwe, lecz także do stawienia czoła przeciwnościom i temu, co niszczy, jako że

one przeszkadzają w osiągnięciu tego, co odpowiednie i wyrządzają szkodę. Tak np. ogień ma naturalną skłonność nie tylko do tego, aby ulatniać się z miejsca niżej położonego, które mu nie odpowiada i aby piąć się do wyżej położonego odpowiedniego sobie miejsca, lecz również aby przeciwstawić się temu, co go niszczy i stoi mu na drodze.

A ponieważ zmysłowe pożądanie jest skłonnością idącą za poznaniem zmysłowym jako reakcja na nie - tak jak pożądanie naturalne jest skłonnością idącą za formą naturalną - dlatego w części zmysłowej duszy winny być dwie władze pożądawcze: jedna, poprzez którą dusza zasadniczo skłania się do gonienia za tym, co odpowiednie według zmysłu i do unikania tego, co szkodliwe: i ta władza zwie się pożądliwą; druga, poprzez którą zwierzę stawia czoło siłom wrogim, godzącym w ton co dlań odpowiednie i przynoszą szkodę: i ta zwie się gniewliwą, bojową. Stąd to - jak to się przyjęło mówić - jej przedmiotem są trudy, jako że owa władza rwie się ku temu, żeby pokonywać przeciwności i nad nimi zapanowywać.

A tych dwóch skłonności nie da się wywieść z jednego początku; wszak niekiedy dusza napełniona smutkiem, wbrew skłonności władzy pożądliwej, a idąc za skłonnością władzy gniewliwej, stawia opór przeciwnościom. Stąd też widoczna jakowaś sprzeczność czy przeciwstawność między uczuciami gniewliwej, a uczuciami pożądliwej siły, gdyż zazwyczaj wzniecona żądza (pożądliwość) osłabia gniew, a wzniecony gniew osłabia pożądliwość. Okazuje się to również i z tego, że siła gniewliwa jest jakby bojówka i obrońcą siły pożądliwej, bowiem powstaje przeciw przeszkodom utrudniajacym zdobycie tego, co odpowiednie, a czego pożąda siła pożądliwa oraz przeciw temu, co przynosi szkodę, a przed czym się wzdryga siła pożądliwa. I dlatego to wszystkie uczucia siły gniewliwej mają początek w uczuciach siły pożądliwej i na nich też się kończą; np. gniew rodzi się z zaznanego smutku, a wywierając zemstę, kończy się na radości. Z tego też powodu - pisze Filozof[6] - zwierzęta toczą boje o ton co pożądliwe, mianowicie o pożywienie i sprawy seksu.

Na 1. Siła pożądliwa dotyczy zarówno tego, co odpowiednie, jak i tego, co nieodpowiednie. Natomiast zadaniem siły gniewliwej jest stawić czoło temu, co nieodpowiednie - walcząc z nim.

Na 2. Jak pośród władz poznawczych. należących do zmysłowej części duszy, istnieje władza osadu, która - jak wyżej powiedziano[7] - wyczuwa te jakości postrzegalne, które nie zmieniają zmysłu, tak również i w pożądaniu zmysłowym istnieje jakowaś władza pożądająca czegoś, co jest odpowiednie nie dlatego, że sprawia rozkosz zmysłom, ale dlatego, że służy zwierzęciu do jego obrony. i tą jest władza gniewliwa.

Na 3. Nienawiść zasadniczo należy do władzy pożądliwej. Z powodu jednak bojowości, jaką wywołuje, można ją wiązać z siłą gniewliwą.

Artykuł 3

CZY SIŁY GNIEWLIWA I POŻĄDLIWA SĄ POSŁUSZNE ROZUMOWI ?

Zdaje się, że siły gniewliwa i pożądliwa nie są posłuszne rozumowi, bo:

1. Siły gniewliwa i pożądliwa są częściami zmysłowości. Lecz zmysłowość nie jest posłuszna rozumowi; stąd też według Augustyna1 symbolem jej jest waż. A więc siły gniewliwa i pożądliwa nie są posłuszne rozumowi.

2. Kto jest komuś posłuszny, nie toczy z nim walki. Lecz siły gniewliwa i pożądliwa toczą walkę z rozumem, czyli umysłem, stosownie do słów Apostoła: „W członkach moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu” [2]. A więc siły gniewliwa i pożądliwa nie słuchają rozumu.

3. Jak władza pożądawcza jest niższą od rozumnej części duszy tak również i władza zmysłowa jest niższą od niej. Lecz zmysłowa część duszy nie jest posłuszna rozumowi, bo nie słyszymy i nie widzimy kiedy chcemy Podobnie więc i władze pożądania zmysłowego gniewliwa i pożądliwa nie Są posłuszne rozumowi.

Wbrew temu są następujące słowa Damascena: „To, co jest rozumowi posłuszne i daje się mu powodować, dzieli się na pożądliwość i na gniew” [3].

Odpowiedź: Siły gniewliwa i pożądliwa są posłuszne wyższej części duszy - tej w której są: myśl, czyli rozum i wola; a są posłuszne dwojako: po pierwsze, wobec rozumu, po drugie wobec woli.

Wobec rozumu są posłuszne co do samych swoich czynności. Oto uzasadnienie: W innych zwierzętach pożądanie zmysłowe ma to do siebie, że jest poruszane czy obudzane przez władzę osądu; np. owca boi się, bo sądzi, że wilk jest jej wrogiem. Natomiast w człowieku - jak wyżej powiedziano[4] - w miejsce władzy osądu jest władza osądu rozumowego, którą niektórzy nazywają: rozum partykularny, a to dlatego, że zestawia ze sobą dane poznawcze o indywidualnych rzeczach. Stąd też w człowieku pożądanie zmysłowe z natury swej bywa poruszane przez tenże rozum. Zaś sam rozum partykularny z natury rzeczy bywa poruszany i kierowany przez rozum powszechny; i dlatego to we wnioskowaniu sylogistycznym z ogólnych przesłanek wyciągamy wnioski partykularne. Jasno z tego widać, że rozum powszechny rozkazuje pożądaniu zmysłowemu, dzielącemu się na gniewliwe i pożądliwe i że to pożądanie jest jemu posłuszne.

A ponieważ wyciąganie szczegółowych wniosków z ogólnych zasad nie jest dziełem myśli jako takiej, ale rozumu, dlatego raczej należy mówić, że siły gniewliwa i pożądliwa są posłuszne rozumowi niż myśli. Każdy może również doświadczyć tego na samym sobie; gdy z rozważań ogólnych przechodzi do konkretów życia, wówczas uśmierza się lub zapala w nim gniew, strach i inne podobne uczucia[5].

Pożądanie zmysłowe poddane jest również i woli co do wykonywania czynności - poprzez władzę ruchu. Bowiem u innych zwierząt ruch następuje natychmiast jako natychmiastowa reakcja na pożądanie siły pożądliwej i gniewliwej; np. owca natychmiast ucieka, skoro tylko zlęknie się wilka - gdyż nie ma u nich jakowegoś wyższego pożądania, które by się temu sprzeciwiło. Natomiast człowiek nie rusza się natychmiast na pożądanie siły gniewliwej i pożądliwej, lecz czeka na rozkaz woli, czyli pożądania wyższego. Bowiem z wszystkimi uporządkowanymi i poruszającymi władzami tak jest, że druga poruszająca porusza li tylko mocą pierwszej poruszającej; stąd to pożądanie niższe nie zdoła samo ruszać, o ile pożądanie wyższe nie da przyzwolenia. Filozof tak tę myśl wyraża: „Pożądanie

wyższe porusza pożądanie niższe, tak jak sfera wyższa porusza niższą”[6]. I w ten to sposób siły: gniewliwa i pożądliwa są podległe rozumowi[7].

Na 1. Wąż jest symbolem zmysłowości, gdyż ujawnia te jej właściwości, które ma od strony zmysłowej części duszy. Natomiast siły gniewliwa i pożądliwa oznaczają pożądanie zmysłowe raczej od strony czynności, do których - jak powiedziano[8] - rozum te siły prowadzi.

Na 2. Filozof tak pisze: „W zwierzęciu dostrzegamy władzę despotyczną i polityczną. Dusza włada nad ciałem władzą despotyczną; zaś myśl włada nad pożądaniem władzą polityczną i królewską”[9]. Despotyczną nazywamy władzę którą ktoś stosuje wobec sług, nie będących w możności stawienia w czymkolwiek oporu wobec nakazów rozkazodawcy, gdyż nie posiadają nic swojego. Natomiast polityczną i królewską zwie się władza wykonywana przez kogoś nad wolnymi, którzy - będąc wprawdzie podległymi rządom zwierzchnika - posiadają jednak coś własnego i z racji tego mogą się sprzeciwić nakazowi rozkazodawcy.

Tak więc dusza włada ciałem władzą despotyczną, gdyż członki ciała w niczym nie mogą oprzeć się rozkazowi duszy; ręka, noga - i każdy członek, który może być poruszany r ruchem dobrowolnym - rusza się natychmiast na pożądanie duszy. Zaś myśl czy rozum władają siłami gniewliwą i pożądliwą władzą polityczną, gdyż pożądanie zmysłowe ma coś swojego i dlatego może się sprzeciwić rozkazowi rozumu. Bowiem pożądanie zmysłowe z natury swej jest poruszane nie tylko przez władzę osadu - w innych zwierzętach, a w człowieku przez władzę osądu rozumowego będącą pod kierownictwem rozumu powszechnego, ale i przez wyobraźnię i przez zmysły. Wiemy przecież z doświadczenia. że siły gniewliwe i pożądliwe sprzeciwiają się rozumowi przez to, że czujemy lub wyobrażamy sobie coś rozkosznego, czego rozum zabrania[10] lub coś smutnego czy przykrego, co rozum nakazuje. Jednakowoż fakt, że siły gniewliwa i pożądliwa w niektórych wypadkach sprzeciwiają się rozum owi, bynajmniej nie wyklucza tego, że są mu posłuszne.

Na 3. Zmysły zewnętrzne do wykonywania swoich czynności potrzebują z zewnątrz rzeczy postrzegalnych, które by w nich wywołały zmianę - a na obecność ich rozum nie ma wpływu.

Natomiast władze wewnętrzne - tak pożądawcze jak i poznawcze - nie potrzebują rzeczy zewnętrznych; i dlatego władze te podległe są rozkazom rozumu; on to może nie tylko obudzać lub osłabiać uczucia władzy pożądawczej, lecz także tworzyć wyobrażenia fantazji.

ZAGADNIENIE 82
WOLA

Kolejny temat ‘wola’ nasuwa pięć pytań: 1. Czy wola pożąda czegoś z konieczności? 2. Czy wola pożąda wszystkiego w sposób konieczny? 3. Która władza jest wyższa, wola czy myśl? 4. Czy wola wprawia w ruch myśl? 5. Czy wola dzieli się na gniewliwą i pożądliwą?

Artykuł 1

CZY WOLA POŻĄDA CZEGOŚ Z KONIECZNOŚCI ?

Zdaje się, że wola niczego nie pożąda z konieczności, bo:

1. U Augustyna czytamy[1]. Jeżeli coś jest konieczne, nie jest dobrowolne. Lecz wszystko. czego wola pożąda, jest dobrowolne. A więc wola niczego - z tego, czego pożąda - nie pragnie w sposób konieczny.

2. Zdaniem Filozofa[2] władze rozumowe dotyczą przeciwstawieństw. Lecz wola jest władzą rozumową, gdyż - jak czytamy u Filozofa[3] - wola tkwi w rozumie. A więc wola dotyczy przeciwstawieństw. Zatem ku niczemu nie kieruje się z konieczności.

3. Dzięki woli jesteśmy panami naszych czynności. Nie jesteśmy jednak panami tego, co dzieje się z konieczności. A więc czynność woli nie może dziać się z konieczności.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Wszyscy jedną zgodną wolą pragną szczęścia”[4]. Gdyby to pragnienie nie było konieczne, a tylko przygodne, to przynajmniej u niektórych nie byłoby spotykane. Istnieje więc coś, czego wola chce w sposób konieczny.

Odpowiedź: Konieczność ma kilka znaczeń[5]. Bowiem ‘konieczne’ jest to, co ‘nie może nie być’. A to przysługuje komuś i wypływa: pierwsze z wewnętrznego pierwiastka: czy to materialnego, w sensie powiedzenia: konieczne jest, żeby wszelki byt złożony z elementów przeciwnych ulegał rozkładowi, czy to forma1nego w sensie powiedzenia: konieczne jest, żeby trójkąt miał trzy kąty równe dwom kątom prostym. I to jest bezwzględna i naturalna konieczność. Drugie, owo ‘nie może nie być’ przysługuje danej rzeczy i wypływa z czegoś zewnętrznego: z celu lub siły działającej. Z celu: gdy ktoś nie może bez tejże rzeczy osiągnąć lub zadowalająco osiągnąć jakiegoś celu; w tym to znaczeniu mówi się, że pokarmi jest konieczny do życia , a koń do podróży. I ta zwie się: konieczność z celu, a niekiedy zwie się również: użyteczność. Z siły działającej: przydarza się to komuś wtedy, gdy np. ktoś jest zmuszony przez jakowegoś działacza tak, że nie może czynić inaczej, tj. czegoś przeciwnego. I to zwie się: konieczność z przymusu.

I ta to konieczność z przymusu jest całkowicie sprzeczna z wolą. Bowiem to uchodzi za gwałt [przemoc, zniewolenie], co jest wbrew skłonności rzeczy[6], a sam ruch woli jest jakowąś skłonnością ku czemuś. I dlatego jak coś zwie się ‘naturalne’, bo jest zgodne ze skłonnością natury, tak coś zwie się ‘dobrowolne’, bo jest zgodne ze skłonnością woli. Jak więc niemożliwością jest, żeby coś zarazem było zniewolone i naturalne, tak i niemożliwością jest, żeby coś zasadniczo było przymuszone, czyli zniewolone i dobrowolne.

Natomiast konieczność z celu nie jest sprzeczna z wolą, gdy do celu można dojść w jeden tylko sposób; np. chęć przebycia morza pociąga za sobą we woli konieczność pragnienia statku.

Również i konieczność naturalna nie jest sprzeczna z wolą; przeciwnie: muszą się z sobą zgadzać; bowiem jak myśl w sposób konieczny uznaje pierwsze zasady, tak i wola w sposób konieczny lgnie do celu ostatecznego, którym jest szczęście[7]. Bowiem jak uczy Filozof [8], taką rolę pełni cel w dziedzinie postępowania, jaką zasada w

dziedzinie spekulacji. Albowiem to, co w sposób naturalny i niewzruszalny komuś przysługuje, winno być podstawą i początkiem wszystkiego innego, jako że natura rzeczy jest w każdym bycie czymś pierwszym, a wszelki ruch pochodzi od czegoś nieporuszalnego[9].

Na 1. Przez ową konieczność - o jakiej mówi Augustyn - należy rozumieć konieczność z przymusu. A co do konieczności naturalnej, to - jak tenże Autor w tym samym dziele pisze - ona „nie przekreśla wolności woli”[1].

Na 2. Wola, gdy chce czegoś w sposób naturalny, bardziej podobna jest do myśli pojmującej pierwsze naturalne zasady niż do rozumu, który dotyczy przeciwstawieństw[10]. Stąd też stosownie do tego wola raczej jest władzą myślową niż rozumową.

Na 3. Jesteśmy panami naszego Postępowania w tym sensie, iż możemy wybierać to lub owo. Zaś wybór - jak czytamy u Filozofa - nie dotyczy celu, ale „tego, co do celu prowadzi”[11]. Stąd też pożądanie ostatecznego celu nie należy do tego, czego jesteśmy panami.

Artykuł 2

CZY WSZYSTKO CZEGOKOLWIEK WOLA CHCE, CHCE Z KONIECZNOŚCI ?

Zdaje się, że wszystko, czegokolwiek wola chce, chce z konieczności, bo:

1. Dionizy pisze: „Wola nie dotyczy zła”[1]. Do dobra więc, które się jej nastręcza, wola dąży z konieczności.

2. Przedmiot woli ma się tak do niej, jak porusza jacy do poruszanego. Lecz ruch koniecznie musi nastąpić w poruszanym, gdy go wywoła poruszający. A więc - jak się wydaje - przedmiot woli porusza wolę z konieczności.

3. Jak to, co zmysł poznaje, jest przedmiotem pożądania zmysłowego, tak to, co myśl poznaje, jest przedmiotem pożądania umysłowego zwanego wolą. Lecz to, co zmysł poznaje, porusza z konieczności pożądanie zmysłowe, bo Augustyn pisze: „Zwierzęta są poruszane przez to, co widza”[2]. A więc - jak się wydaje - również i to co myśl poznaje, porusza wolę z konieczności.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Wolą grzeszy się i żyje należycie”[3]. Jak widać z tego, wola dotyczy przeciwstawieństw. Nie wszystkiego więc - z tego, czegokolwiek chce - chce z konieczności.

Odpowiedź: Nie wszystkiego, czego kiedykolwiek chce. wola chce z konieczności. Aby to nam było jasne, przypomnijmy sobie ton cośmy już powiedzieli[4], mianowicie: jak myśl w sposób naturalny i konieczny uznaje pierwsze zasady, tak wola lgnie do celu ostatecznego. Otóż wśród tego, co myśl poznaje, jest coś, co nie ma koniecznego związku z pierwszymi zasadami; np. zdania przygodne, których odrzucenie nie pociąga za sobą odrzucenia pierwszych zasad; o takowych myśl nie jest przekonana w sposób konieczny. Niektóre zaś zdania są konieczne; to te, co mają konieczny związek z pierwszymi zasadami; chodzi o wnioski ściśle udawadnialne, których odrzucenie pociąga za sobą odrzucenie pierwszych zasad. O takowych też myśl jest przekonaną w sposób konieczny: skoro tylko - drogą dowodzenia dedukcyjnego - pozna konieczny związek między wnioskami a zasadami. /93/ Nie jest jednak o nich z konieczności

przekonaną przed poznaniem - droga ścisłego dowodzenia - owego koniecznego związku.

Podobnie jest z wolą. Są takie poszczególne dobra, które nie mają koniecznego związku ze szczęściem, gdyż i bez nich może ktoś być szczęśliwym; i do takowych wola nie 1gnie z konieczności. Istnieją natomiast inne dobra, mające konieczny związek ze szczęściem, mianowicie którymi człowiek lgnie do Boga[5], będącego jedynym i prawdziwym szczęściem. Nim jednak pewność oglądania Boga dowiedzie nam owego związku, wola nie 1gnie z konieczności do Boga i do tego, co do Boga należy czy prowadzi. Natomiast wola oglądającego Boga w Jego istocie, lgnie do Boga z konieczności i to w ten sam sposób, w jaki obecnie chcemy w sposób konieczny być szczęśliwi. Jak więc widać, nie wszystkiego, czego chce, wola chce z konieczności. /94/

Na 1. Do czegokolwiek wola dąży, dąży pod kątem dobra. Ponieważ jednak dóbr jest wiele, dlatego nie kieruje się z konieczności do jednego tylko.

Na 2. Wtedy poruszający powoduje z konieczności ruch w poruszanym, gdy moc poruszającego urzewyższa poruszanego i to tak, że wszystkie jego możliwości są poddane poruszającemu. A ponieważ możliwości woli rozciągają się na dobro ogólne i doskonałe, dlatego nie wszystkie jej możliwości są poddane jakiemuś dobru poszczególnemu. Z tego to powodu wola nie jest z konieczności poruszaną przez dobro poszczególne.

Na 3. Zmysł nie zdoła - tak jak to czyni rozum - zestawiać ze sobą różnych rzeczy, ale dostrzega w sposób prosty coś jednego. I dlatego zmysł porusza czy obudza pożądanie zmysłowe ściśle w jednym kierunku, mianowicie tego jednego dostrzeżonego. Natomiast rozum zdoła zestawiać ze sobą wiele rzeczy; i dlatego pożądanie umysłowe, tj. wola, może być poruszane czy obudzane przez wiele rzeczy, a nie przez jedno w sposób konieczny.

Artykuł 3

CZY WOLA JEST WYŻSZĄ WŁADZĄ NIŻ MYŚL ?

Zdaje się, że wola jest wyższą władzą niż myśl, bo:

1. Przedmiotem woli jest dobro i cel. Lecz cel jest pierwszą i najwyższą z przyczyn. A więc wola jest pierwszą i najwyższą z władz.

2. Jak łatwo stwierdzić, rzeczy naturalne wznoszą się od niedoskonałych ku doskonałym. To samo dzieje się również i z władzami duszy, bowiem wznosimy się od zmysłu do myśli, która jest władzą pocześniejszą. Lecz naturalny pochód wiedzie od czynności myśli do czynności woli. A więc wola jest doskonalszą i pocześniejszą władzą niż myśl.

3. Sprawności są dostosowane do władz, tak jak doskonałości są dostosowane do tego, co jest doskonalone przez nie. Lecz sprawność doskonaląca wolę, mianowicie miłość nadprzyrodzona, jest wznioślejsza od sprawności doskonalących myśl; oto co pisze Apostoł: „Gdybym znał wszystkie tajemnice i posiadał ... wielką wiarę ... a miłości bym nie miał, byłbym niczym”[1]. Wola więc jest wyższą władzą niż myśl.

Wbrew temu Filozof uważa myśl za najwyższą władzę duszy[2].

Odpowiedź: wyższość jednego nad drugim można ujmować dwojako: pierwsze, zasadniczo (bezwzględnie); drugie, pod jakimś względem. Uważamy jakąś rzecz za zasadniczo (bezwzględnie) taką, jeśli jest taka sama w sobie; uważamy ją za taką 'pod jakimś. względom', jeśli jest taka w porównaniu z czymś.

Jeśli więc ujmujemy myśl i wolę same w sobie, to myśl jest wyższą niż wola. Wynika to z wzajemnego zestawienia ich przedmiotów. Przedmiot myśli jest bardziej niezłożony i oderwany niż przedmiot woli, gdyż przedmiotem myśli jest samo pojęcie dobra pożądalnego, zaś przedmiotem woli jest dobro pożądalne, którego pojęcie jest w myśli. A im coś jest bardziej niezłożone i oderwane, tym samo w sobie jest pocześniejsze i wyższe. I dlatego przedmiot myśli jest wyższy niż przedmiot woli. A ponieważ o istotnej treści i ważności władzy stanowi jej przedmiot, dlatego myśl sama w sobie jest zasadniczo (bezwzględnie) wyższą i pocześniejszą niż wola.

Natomiast 'pod jakimś względem' i ,w porównaniu z czymś' wola jest niekiedy wyższą od myśli; mianowicie wtedy, gdy przedmiot woli znajduje się w wyższej rzeczy niż przedmiot myśli; ot tak, jak bym powiedział: Słuch pod jakimś względem jest pocześniejszy od wzroku, gdyż rzecz wydająca dźwięki jest pocześniejsza niż rzecz, która ma barwę, chociaż barwa jest poczesniejsza i mniej złożona niż dźwięk. Jak bowiem wyżej powiedziano[3], czynność myśli polega na tym, że pojęcie rzeczy poznanej znajduje się w poznawcy, natomiast czynność woli uskutecznia się przez to, że wola prze ku samej rzeczy, takiej, jaką jest sama w sobie. I dlatego Filozof pisze: „Dobro i zło - a są to przedmioty woli - znajdują się w rzeczach, zaś prawda i fałsz - a są to przedmioty myśli - znajdują się w myśli"[4].

Kiedy więc rzecz, w której jest dobro, jest pocześniejsza od samej duszy, kryjącej w sobie pojęcie tejże rzeczy, to w porównaniu z takową rzeczą wola jest wyższa niż myśl. Natomiast kiedy rzecz, w której jest dobro, jest niższą od duszy, wtedy w porównaniu z taką rzeczą znowuż myśl jest wyższą niż wola. Stąd też lepszą jest miłość Boga niż poznanie Go; przeciwnie. lepsze jest poznanie rzeczy cielesnych, aniżeli ich miłowanie[5]. Zasadniczo, bezwzględnie jednak myśl jest pocześniejszą niż wola.

Na 1. W pojęciu przyczyny tkwi jakoweś porównanie jednego z drugim; a wiadomo, w porównaniu z czymś pojęcie dobra jest pocześniejsze[6]; natomiast 'prawdziwe' mówi o czymś bardziej bezwzględnym czy oderwanym i obejmuje także pojęcie dobra. Stąd to również i dobre zalicza się do tego, co prawdziwe. Na odwrót, takoż i samo 'prawdziwe' jest jakowymś dobrem, jako że myśl jest jakąś rzeczą, a jej celem jest 'prawdziwe'[7]. A pośród innych celów ten cel jest wybitniejszy, tak jak i myśl wybija się nad inne władze.

Na 2. Co jest pierwej według porządku powstawania i czasu - jest mniej doskonałe, bo w jednej i tej samej rzeczy możność poprzedza co do czasu rzeczywistość, a niedoskonałość poprzedza doskonałość. Natomiast co jest pierwej bezwzględnie, czyli zasadniczo i według porządku natury - jest doskonalsze; w tym znaczeniu rzeczywistość poprzedza możność[8]. I w ten to sposób myś1 ma pierwszeństwo nad wolą, tak jak poruszający nad poruszanym i czynny nad biernym, albowiem dobro poznane przez myśl porusza wolę.

Na 3. Argumentacja zarzutu ma na uwadze wolę braną w porównaniu z tym, co jest ponad duszą. Bowiem nadprzyrodzoną cnota miłości miłujemy Boga.

Artykuł 4

CZY WOLA PORUSZA MYŚL ?

Zdaje się, że wola nie porusza myśli, bo.

1. Poruszyciel jest pocześniejszy od poruszanego i ma nad nim pierwszeństwo, gdyż poruszyciel jest czynny, a „czynny jest pocześniejszy od biernego” - jak piszą Augustyn[1] i Filozof [2]. Lecz - jak wyżej powiedziano[3] - myśl ma pierwszeństwo nad wolą i jest od niej pocześniejszą. A więc wola nie porusza myśli.

2. Poruszyciel nie jest poruszany przez poruszanego, chyba przez przypadłość. Lecz myśl porusza wolę, gdyż rzecz pożądalna poznana przez myśl, jest poruszycielem nieporuszanym, zaś pożądanie jest poruszycielem poruszanym. A więc myśl nie jest poruszaną przez wolę.

3. Tego tylko możemy chcieć, co myśl pomyślała i poznała. Zatem jeżeli wola chce myślenia i dlatego porusza myśl do myślenia, to wtedy i owo chcenie musi być poprzedzone przez inne myślenie, a to myślenie znowuż musi być poprzedzone przez nowe chcenie - i tak w nieskończoność, co jest niemożliwe A więc wola nie porusza myśli.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Damascena: „W naszej mocy jest nauczyć się jakiegoś dowolnego rzemiosła czy sztuki lub nie” [4]. Otóż dzięki woli jest coś w naszej mocy; zaś nauczenie się rzemiosła czy sztuki - to rzecz myśli. A więc wola porusza myśl.

Odpowiedź: W dwojaki sposób można coś poruszać: pierwsze, na sposób celu; w sensie powiedzenia: cel porusza przyczynę sprawczą. I w ten sposób myś1 porusza wolę, gdyż dobro poznane przez myśl jest przedmiotem woli i porusza ją jako cel; drugie, na sposób siły działającej *(per modum agentis)*, tak jak powodujący zmianę porusza rzecz ulegającą zmianie, a siła napędowa porusza rzecz napędzaną. I w ten sposób wola porusza myśl i wszystkie władze duszy. tak uczy Anzelm w dziele *O podobieństwach*[5]. /95/ A oto uzasadnienie:

Z wszystkimi uporządkowanymi czynnymi władzami tak jest, że ta władza, która dotyczy powszechnego celu, porusza władze, które dotyczą celów poszczególnych. Widzimy to zarówno w przyrodzie, jak i w dziedzinie społeczno-politycznej. Bowiem niebo, które przyczynia się do powszechnego zachowania w istnieniu istot podległych prawu powstawania i rozkładu, porusza wszystkie od siebie niższe ciała, z których znów każde przyczynia się do zachowania swojego gatunku lub swojej jednostki. /96/ Podobnie i król, dbający o dobro wspólne całego królestwa, przez swój rozkaz porusza poszczególnych zwierzchników prowincjonalnych. którzy pełnią władzę nad poszczególnymi prowincjami.

Otóż przedmiotem woli jest dobro i cel ujęte ogólnie; zaś każda, władza psychiczna odnosi się do jakiegoś odpowiedniego sobie i właściwego jej tylko dobra; np. wzrok do postrzegania barwy, myśl do poznawania tego, co prawdziwe. I dlatego wola na sposób działacza porusza wszystkie władze duszy do swoich czynności, z

wyjątkiem władz naturalnych wegetatywnej części duszy, które nie podlegają postanowieniom naszej woli.

Na 1. Myśl można ujmować dwojako: pierwsze, o ile poznaje byt i ‘prawdziwe’ w ogólności; drugie, o ile jest jakąś rzeczą i władzą poszczególną mającą określoną czynność. Również i wolę można ujmować dwojako: pierwsze, według' powszechności jej przedmiotu, o ile mianowicie pożąda dobra powszechnego; drugie, o ile jest jakąś określoną władzą duszy, mającą określoną czynność.

Jeżeli więc porównujemy myśl z wolą według charakteru powszechności ich przedmiotów, to — jak wyżej ustalono[6] — myśl jest zasadniczo czy bezwzględnie wyższą i pocześniejszą od woli.

Jeżeli zaś ujmujemy myśl według powszechności jej przedmiotu, a wolę ujmujemy jako jakowąś określoną władzę, to również myśl jest wyższą od woli i ma nad nią pierwszeństwo, gdyż w pojęciu bytu i prawdziwego, które myśl poznaje, mieści się samaż wola, jej czynność i jej przedmiot. Zatem myśl poznaje wolę, jej czynność i przedmiot, tak jak poznaje inne poszczególne swoje przedmioty, np. kamień, drewno, które mieszczą się w ogólnym pojęciu bytu i prawdziwego.

Jeżeli natomiast ujmujemy wolę według powszechnej treści jej przedmiotu — a jest nim dobro, zaś myśl jako jakowąś rzecz i władzę poszczególną, to Wtedy owa wspólna czy powszechna treść dobra mieści w sobie — jakby coś poszczególnego: samą myśl, jej myślenie i jej przedmiot, którym jest ‘prawdziwe’, z których każde jest jakowymś dobrem osobnym czy poszczególnym. I w takim ujęciu wola jest wyższą od myśli i może ją poruszać.

Powyższe wywody są zarazem jasnym uzasadnieniem i odpowiedzią na pytanie: jak i dlaczego te dwie władze swoimi czynnościami zachodzą jedna na drugą [i się warunkują][7], gdyż myśl poznaje, że wola chce, zaś wola chce, żeby myśl myślała. /97/ Podobnież, dobro mieści się w tym co prawdziwe, jako że jest jakowymś ‘prawdziwym’ poznanym przez myśl, zaś ‘prawdziwe’ mieści się w ‘dobre’, jajko że jest jakowymś dobrem pożądanym przez wolę[8].

Na 2. Jak wyżej powiedziano[9], myśl inaczej porusza wolę niż wola myśl.

Na 3. Nie musi się iść w nieskończoność, ale trzeba zatrzymać się na myśli jako na punkcie wyjściowym. Bowiem wszelki puch czy drgnienie woli musi być poprzedzone przez pomysł czy poznanie; nie każde zaś 'pomyślenie jest poprzedzone przez ruch woli, ale początkiem rady i myślenia jest jakowyś myślący początek — wyższy od naszej myśli, którym jest Bóg; tak również uczy Arystoteles[10], wykazując w ten sposób, że nie musi się iść w nieskończoność[11]. /98/

Artykuł 5

CZY I W POŻĄDANIU WYŻSZYM NALEŻY WYODRĘBNIĆ SIŁY GNIEWLIWA I POŻĄDLIWA?

Zdaje się, że w pożądaniu wyższym, tj. we woli, winno się wyodrębnić siły gniewliwą i pożądliwą, bo:

1. Siła pożądliwa bierze nazwę od pożądania, a gniewliwa od gniewania. Otóż istnieje taka pożądliwość, która nie może należeć do pożądania zmysłowego, lecz tylko do •umysłowego, tj. do woli; mianowicie pożądliwość mądrości; czytamy o niej

w Księdze Mądrości: „Pożądliwość mądrości przywodzi do wiecznego królestwa”[1]. Istnieje też taki gniew, który nie może należeć do pożądania zmysłowego, a tylko do umysłowego, mianowicie, gdy gniewamy się na wady, w myśl słów Hieronima: „Miejmy nienawiść do wad w sile gniewliwej”[2]. A więc jak w pożądaniu zmysłowym tak i w umysłowym winno się wyodrębnić siły gniewliwą i pożądliwą.

2. Zgodnie z powszechnym mniemaniem miłość nadprzyrodzona jest w sile pożądliwej a nadzieja w gniewliwej. Ale ani jedno, ani drugie nie może być w pożądaniu zmysłowym, gdyż nie dotyczy przedmiotów postrzegalnych, lecz umysłowych. A więc i w umysłowej części duszy należy usadowić siły pożądliwą i gniewliwą.

3. W dziele *O duchu i duszy* czytamy: „Te władze (mianowicie gniewliwą i pożądliwą) dusza ma przed połączeniem się z ciałem”[3]. Lecz — jak wyżej Dowiedziano[4] — żadna władza zmysłowej części nie należy do samej tylko duszy, ale do całości ciała i duszy. A więc siły: gniewliwą i pożądliwa są we woli, która jest pożądaniem umysłowym.

Wbrew temu Grzegorz z Nysy[5] powiada, że nierozumna część duszy dzieli się na dziedzinę pragnienia i gniewania; tego samego zdania jest Damascen[6]; a i Filozofa czytamy: „Wola jest w rozumie, zaś w nierozumnej części duszy jest pożądliwość i gniew lub pragnienie i odwaga”[7].

Odpowiedz: Siły gniewliwą i pożądliwa nie są częściami pożądania umysłowego zwanego wolą. Uzasadnienie: Jak to już powiedziano[8], władza, która dotyczy jakowegoś przedmiotu o wspólnej treści nie różnicuje się w zależności od gatunkowych różnic objętych ową wspólną treścią; np. wzrok dotyczy tego, co widzialne, pod kątem wspólnej treści: barwne; atoli tenże wzrok nie rozpada się na wiele władz z tego powodu, że istnieją różne gatunki barw. Gdyby jednak istniała taka władza, która by dotyczyła białego — jako białego, a nie jako barwnego, to władza ta byłaby różną od władzy dotyczącej czarnego — jako czarnego.

Otóż pożądanie zmysłowe nie dotyczy wspólnej treści dobra, sikoro i zmysł nie poznaje i nie dotyczy ogółów. Stąd też w zależności od różnych treści czy ujęć poszczególnych dóbr mamy różne części pożądania zmysłowego; bowiem siła pożądliwa dotyczy właściwej dla siebie treści czy cechy dobra, mianowicie o ile ono jest przyjemne według zmysłu i odpowiada naturze; zaś siła gniewliwą dotyczy tej treści czy cechy dobra, jaką jest: przepędzenie i zwalczanie tego, co przynosi szkodę.

Natomiast wola dotyczy dobra pod katem wspólnej treści dobra. I dlatego w tym pożądaniu umysłowym, jakim jest wola., nie da się wyodrębnić jakowychś władz pożądawczych tak, żeby w tymże pożądaniu umysłowym była jedna władza — gniewliwa, a. druga — pożądliwa, tak jak i ze strony myśli nie może być mowy o wielu władzach poznawczych, choć jest ich wiele ze strony zmysłów.

Na 1. Miłość, pożądliwość itp. można ujmować dwojako: niekiedy chodzi tu o jakoweś uczucia występujące w psychice wraz z jakimś (cielesnym) wstrząsem czy wzruszeniem. Takie jest ich powszechne rozumienie. I w takim rozumieniu znajduje się jedynie w pożądaniu zmysłowym. Niekiedy zaś oznaczają prosty czy goły afekt, bez uczucia lub wstrząsu psychicznego. I w takim sensie są to czynności woli, które

bywają również przypisywane aniołom i Bogu[9]. Według tego jednak znaczenia nie należą do rożnych. władz, ale do jednej tylko zwanej wolą.

Na 2. Sama wola może uchodzić za gniewliwa czy bojową, gdy chce pokonywać zło nie pod naporem uczucia, ale z wyroku rozumu. W ten sam sposób można ją zwać pożądliwą a to z powodu pragnienia dobra. I w tym to sensie miłość nadprzyrodzona i nadzieja są w sile gniewliwej i pożądliwej, tzn. w woli nastawionej na tego .pokroju czynności.

W tym samym sensie można rozumieć owo zdanie z dzieła *O duchu i, duszy,* mianowicie że siła gniewliwa i pożądliwa są w duszy zanim ona połączy się z ciałem (byleby to rozumieć: według porządku natury, a nie czasu). Chociaż nie ma konieczności przykładać znaczenia do słów onego dzieła[10].

W ten sposób jest jasna odpowiedź Na 3.

ZAGADNIENIE 83
WOLNA WOLA

Kolejne zagadnienie: ‘Wolna wola’ nasuwa cztery pytania: 1. Czy człowiek ma wolną wolę? 2. Czym jest owa wolność: władzą? czynnością? sprawnością? 3. Jeśli jest władzą, to jaką: pożądawczą czy też poznawczą? 4. Jeżeli jest pożądawczą, to czy jest tą samą władzą co wola, czy też inną?

Artykuł 1

CZY CZŁOWIEK MA WOLNĄ WOLĘ? /99/

Zdaje się, że człowiek nie ma wolnej woli, bo:

1. Każdy kto ma wolną wolę, czyni co chce. Lecz człowiek nie czyni tego, co chce; świadczą o tym słota św. Pawła: „Nie czynię tego dobrego, którego chcę, ale złe, którego nie chcę, to czynię”[1]. A więc człowiek nie ma wolnej woli.

2. Ktokolwiek ma wolną wolę, w jego mocy jest chcieć lub nie chcieć, czynić lub nie czynić. Ale to nie przysługuje człowiekowi, bo u Apostoła czytamy: Obcięć i ubiegać się „nie zależy od tego, kto ... chce lub ... się ubiega”[2]. A więc człowiek nie ma wolnej woli.

3. Według Filozofa: ,,To jest wolne, co jest przyczyną samego siebie”[3]. Zatem co jest poruszane przez innego, nie jest wolne. Lecz Bóg porusza wolę; bowiem czytamy w Księdze Przysłów: „Serce króla w ręku Jahwe ... On zwraca je, dokąd [sam] chce”[4]; a w liście do Filipian: „Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania”[5]. A więc człowiek nie ma wolnej woli.

4. Każdy, kto ma wolną wolę, jest panem swoich czynności. Lecz człowiek nie jest panem swoich czynności, bo Jeremiasz pisze: „Nie człowiek wyznacza swą drogę, i nie w jego mocy leży kierować swoimi krokami”[6]. A więc człowiek nie ma wolnej woli.

5. U Filozofa czytamy: „Jakim kto jest, takim wydaje mu się jego cel”[7]. Otóż nie w naszej mocy jest być takim czy innym, gdyż to jest nam dane z natury. A więc — ze my zmierzamy do jakiegoś celu — jest to dla nas naturalne, a nie z wolnej woli.

Wbrew temu Mądrość Syracha pisze: „Bóg na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania”[8], tj. jak mówi glosa: „jego wolnej woli”[9].

Odpowiedź: Człowiek ma wolną wolę; gdyby jej nie miał, daremne byłyby rady, upomnienia, nakazy, zakazy, nagrody i kary. Aby to nam stało się oczywiste, należy zauważyć, że: niektóre byty działają bez 'uprzedniego sądu; w ten to sposób kamień porusza się przy spadaniu; tak też jest z wszystkimi jestestwami nie mającymi poznania. Niektóre działają na podstawie sądu; ale sąd ten nie jest wolny; to zwierzęta nierozumne. Np. owca, widząc wilka, sądzi, że trzeba przed nim uciekać; jest to jednak sąd naturalny, a nie wolny, bo sądzi o tym nie na podstawie zestawiania, ale wiedziona naturalnym instynktem. Podobnie jest z każdym sądem zwierząt nierozumnych. /100/ Natomiast człowiek postępuje na, podstawie sądu, gdyż władzą poznawczą osądza, że należy czegoś unikać lub o coś się ubiegać. A ponieważ sąd ten nie jest w nim głosem naturalnego instynktu dotyczącego określonego działania i rzeczy,. ale jest wynikiem jakowegoś zestawiania rozumu[10], dlatego człowiek działa na podstawie wolnego sądu, mogąc zwracać swoje działanie na różne. Bowiem jeśli chodzi o byty przygodne, to rozum stoi wobec przeciwstawieństw; widać to po sylogizmach dialektycznych i wywodach retorycznych; a pojedyncze postępki — to jakoweś byty przygodne; /101/ i dlatego wobec nich sąd rozumu może zajmować różne stanowisko, a nie jest przykuty do jednego. I właśnie dlatego, że człowiek ma rozum — i o tyle, o ile górna — człowiek musi mieć wolną wolę *(liberum arbitrium).* /102/

Na 1. Jak wyżej powiedziano[11], pożądanie zmysłowe, choć jest posłuszne rozumowi, może jednak. mu się w tym i owym sprzeciwić, pożądając czegoś wbrew wskazaniom rozumu[12]. I właśnie to jest to dobre, którego człowiek nie czyni, choć go chce, mianowicie — jak mówi glosa Augustyna do tego cytatu — „nie pożądać wbrew rozumowi”.

Na 2. Słów Apostoła nie należy rozumieć w tym: znaczeniu, jakoby człowiek nie chciał i nie ubiegał” się z wolnej woli, ale w znaczeniu: do chcenia i ubiegania się nie wystarcza wolna wola, ale musi ją poruszyć i wesprzeć Bóg.

Na 3. Wolna wola jest przyczyną swojego ruchu, jako że człowiek swoją wolną wolą porusza siebie do działania. Niekoniecznie jednak wolność wymaga tego, żeby ten, kto jest wolny, był pierwszą przyczyną samego siebie, podobnie jak do tego, żeby być przyczyną drugiego, nie jest wymagane, żeby być jego pierwszą przyczyną. Bóg więc jest pierwszą przyczyną poruszającą zarówno przyczyny naturalne, jak i dobrowolne. A jak poruszając przyczyny naturalne nie pozbawia ich tego, że ich czynności są naturalne, tak poruszając przyczyny dobrowolne nie pozbawia ich tego, że ich czynności są dobrowolne, owszem, sprawia to w nich; bowiem Bóg działa w każdym zgodnie z jego swoistą właściwością. /103/

Na 4. Wyrażenie: „Nie człowiek wyznacza swą drogę i nie jest w jego mocy” itd., odnosi się do uskutecznienia jego wyboru, w czym człowiek — czy tego chce,

czy nie chce — może napotkać przeszkody. Zaś sam wybór zależy od nas, założywszy jednak pomoc Bożą.

Na 5. Jakości cechujące człowieka są, dwojakie: jedne naturalne; drugie z czasem pojawiające się. O jakościach naturalnych można mówić albo w odniesieniu do umysłowej części duszy, albo w odniesieniu do ciała i sił z ciałem związanych.

Otóż przez to, że człowiek jest taki czy inny z racji naturalnej jakości cechującej umysłową część duszy — pożąda naturalnym pędem celu ostatecznego, tj. szczęścia. To pożądanie jest naturalne i — jak widać z powyższych[13] — nie podlega wolnej woli. Jeśli chodzi o ciało i siły w nim drzemiące, to człowiek może być taki czy inny z racji naturalnej jakości przez to, że ma taką czy inną kompleksję, takie lub inne usposobienie, czyli dyspozycję, a to na skutek jakiegokolwiek bądź działania na niego przyczyn Cielesnych, przyczyn, które nie mogą działać na umysłową część duszy, czyli na rozum, gdyż nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś ciała. Tak więc, jakim kto jest, tj. jakie ma cielesne jakości, takim też wydaje mu się cel, gdyż człowiek pod wpływem takiego właśnie usposobienia chyli się do wybrania lub odrzucenia czegoś. Ale te chylenia się podlegają sądowi rozumu, któremu — jak już powiedziano[14] — pożądanie niższe jest posłuszne. Z tej wiec strony wolność woli nie doznaje uszczerbku.

Natomiast jakości z czasem pojawiające się zachowują się jak sprawności i uczucia, dzięki którym człowiek bardziej chyli się do jednej rzeczy niż do drugiej. Jednakże te chylenia się również podlegają sądowi rozumu. Także i te jakości podlegają mu, jako że od nas zależy: nabyć je drogą sprawczego wypracowania ich w sobie lub przystosowywania się powolnego do nich, czy też je odrzucić. Niczego więc w nas nie ma, co by sprzeciwiało się wolności woli. /104/

Artykuł 2

CZY WOLNOŚĆ WOLI JEST WŁADZĄ ?

Zdaje się, że wolność woli nie jest władzą, bo:

1. Wolność woli (rozstrzygania) to tyle, co wolny sąd. Lecz sąd nie oznacza władzy, ale czynność. Zatem wolność woli nie jest władzą.

2. O wolności woli mówi się, że jest to „zdolność woli i rozumu”[1]. Otóż zdolność oznacza łatwość z jaką władza coś czyni na skutek ustprawnienia. A więc wolność woli jest sprawnością. Również Bernard powiada, że wolność woli jest to: „Sprawność duszy rozporządzająca sobą w sposób wolny”[2]. A więc nie jest władzą.

3. Żadna naturalna władza nie ginie na skutek. grzechu. Lecz wolność woli ginie na skutek grzechu; świadczą o tym słowa Augustyna: „Człowiek używający źle wolności woli i sam siebie gubi, i ją”[3]. A więc wolność woli nie jest władzą.

Wbrew temu: Jak się wydaje, tylko władza jest podmiotem sprawności. Lecz wolna wola jest podmiotem łaski; przy jej pomocy wybiera dobre. A więc wolność woli jest władzą.

Odpowiedz: Aczkolwiek wolność rozstrzygania, czyli woli — według właściwego znaczenia wyrazu — oznacza czynność, to jednak w powszechnym użyciu ten wyraz

oznacza to, co jest początkiem tej czynności, mianowicie to, czym człowiek w sposób wolny wydaje sąd. Otóż początkiem czynności w człowieku jest zarówno władza jak i sprawność[4]. Wszak wyrażamy się: znam to dzięki wiedzy i dzięki władzy myślenia. Zatem wolność rozstrzygania, czyli woli musi być albo władzą, albo sprawnością, albo władzą wraz z jakąś sprawnością.

Że wolność woli nie jest sprawnością, ni władzą wraz ze sprawnością, jasnym się staje z dwóch powodów:

Pierwsze. Jeżeli jest sprawnością, to musi być sprawnością naturalną, jako że wolność woli należy do naturalnego wyposażenia człowieka. Otóż nie istnieje w nas żadna sprawność naturalna do tego, na co rozciąga się wolność woli; bo do tego, do czego mamy naturalne usprawnienie, lgniemy w sposób naturalny, np. do uznania pierwszych zasad. Na to zaś, ku czemu rwiemy się naturalnym pędem, wolność woli nie rozciąga się; odnosi się to do pożądania szczęścia, jak o tym już była mowa[5]. Zatem 'być naturalną sprawnością' jest sprzeczne z istotną treścią wolności woli; zaś być 'sprawnością nie naturalną' jest sprzeczne z jej naturalnością. Wychodzi więc na to, że wolna wola żadnym sposobem nie jest sprawnością.

Drugie. Jasne to jest z określenia sprawności; otóż zdaniem Filozofa „przez sprawność .człowiek przybiera stałą: dobrą lub złą postawę wobec uczuć i czynności"[6]; np. przez umiarkowanie przybiera stałą dobrą postawę wobec pożądliwości, zaś przez nieumiarkowanie — złą; podobnie wiedza przysposabia nas do należytego kierowania czynnościami myśli w poznawaniu prawdy, zaś sprawność będąca przeciwieństwem wiedzy przysposabia nas źle. Otóż wolność woli ma swobodę wyboru między doborem a złem — i nie jest stałą postawą wobec jednego tylko. Niemożliwością więc jest, żeby wolność woli była sprawnością. Wychodzi więc na to, że jest władzą.

Na 1. Niekiedy władza otrzymuje nazwę od swojej czynności. Tak jest i tu; od tej czynności, jaką jest: wolny sąd, rozstrzyganie, bierze nazwę władza, która jest początkiem tejże czynności. A gdyby wolność woli, czyli rozstrzygania, oznaczała czynność,, nie tkwiłaby stale w człowieku.

Na *2.* Nazwa 'zdolność' *(facultas)* oznacza niekiedy władzę gotową do wykonywania czynności. W tym znaczeniu nazwę 'zdolność' umieszczono w określeniu wolności woli. Co do Bernarda, to on przez sprawność rozumie nie to, co w podziale bywa przeciwstawione władzy, /105/ ale rozumie przezeń jakoweś przystosowanie czy gotowość, przez którą człowiek w jakiś sposób jest gotowy do wykonywania czynności; jest nią zarówno władza, jak i sprawność; bowiem przez władzę człowiek jest gotów — jako ten, kto może wykonywać czynności, zaś przez sprawność — jako sposobny wykonywać je dobrze lub źle.

Na 3. Jeśli słyszymy, że człowiek przez grzech stracił wolność woli, to trzeba wiedzieć, że nie stracił wolności naturalnej, która jest wolnością od przymusu, ale stracił wolność od winy i niedoli, o czym będzie mowa niżej, w drugiej części tego dzieła, gdy będziemy omawiać sprawy moralne[7].

Artykuł 3

CZY WOLNOŚĆ WOLI JEST WŁADZĄ POŻADAWCZA?

Zdaje się, że wolność woli nie jest władzą pożądawczą, lecz poznawczą, bo:

1. Damascen powiada: „Gdzie rozum, tam natychmiast pojawia się jego współtowarzyszka: wolna wola"[1]. Lecz rozum jest władzą poznawczą. A więc i wolność woli jest władzą poznawczą.

2. Wolność woli, czyli rozstrzygania znaczy bodajże tyle, co wolny sąd. Lecz sądzić jest czynnością władzy poznawczej. A więc wolność woli jest władzą, poznawczą.

3. Do wolności woli należy przede wszystkim wybór. Otóż wybór, jak się wydaje, należy do poznawania, jako że wyraża jakoweś zestawienie jednego z drugim, co jest właściwe dla władzy poznawczej. A więc wolność woli jest władzą poznawczą.

Wbrew temu Filozof pisze, że wybór jest to: „Pragnienie tęgo, co leży w naszej mocy”[2]. Lecz pragnienie jest przejawem władzy pożądawczej, a więc i wybór. A ponieważ o wyborze stanowi wolność woli, czyli rozstrzygania, dlatego wolność woli, czyli rozstrzygania jest władzą pożądawczą.

Odpowiedź: Swoistą cechą wolności woli jest wybór; bowiem dlatego — jak się to o nas mówi — mamy wolną wolę, iż możemy jedno przyjąć, a drugie odrzucić — co właśnie znaczy: wybierać. Stąd też, żeby poznać naturę wolności woli, trzeba przyjrzeć **się** wyborowi.

Otóż wybór wymaga czegoś ze strony władzy poznawczej i czegoś ze strony władzy pożądawczej. Ze strony władzy poznawczej wymagany jest namysł[3], który wyrokuje: co należy nad inne przełożyć; a ze strony władzy pożądawczej wymaga się, żeby przyjęła to, co przez namysł zostało zawyrokowane — pożądając tego. I dlatego Arystoteles pozostawia bez odpowiedzi pytanie: do kogo głównie należy wybór: do władzy pożądawczej, czy też do władzy poznawczej; pisze: Wybór jest to „albo umysł pożądający, albo pożądanie umysłowe”[4]. Tenże jednak autor w innym miejscu raczej skłania się ku temu, że wybór jest pożądaniem umysłowym, nazywając go pragnieniem po uprzednim namyśle”[5]. Uzasadnia (się to ostatnie zdanie tym, że właściwym przedmiotem wyboru jest to, co wiedzie do celu; a to — jako środek do celu — ma charakter dobra, zwanego: dobro użyteczne. A ponieważ dobro jako takie jest przedmiotem pożądania, dlatego wybór jest przede wszystkim czynnością władzy pożądawczej. Wychodzi więc na to, że wolność woli, czyli rozstrzyganie, jest władzą pożądawczą”.

Na 1. Władze pożądawcze współtowarzyszą władzom poznawczym. I to właśnie znaczą słowa Damascena: „Gdzie rozum, tam natychmiast pojawia się współtowarzysza: wolna wola[6].

Na 2. Sąd — jako wyrok — jest to jakby wniosek i zamknięcie narady, czyli namysłu. Otóż na to zamknięcie namysłu czy narady Składa się: pierwsze, orzeczenie rozumu; drugie, przyjęcie tegoż przez władzę pożądawczą; stad to Filozof pisze: „Wydajemy sąd po namyśle i pragniemy zgodnie z namysłem”[7]. I w tym to znaczeniu

sam wybór zwie się sądem; od niego to bierze nazwę wolny sąd, [wolne rozstrzyganie, wolna wola],

Na 3. Zestawienie—które wyraża nazwa ‘wybór’ — jest rzeczą poprzedzającego namysłu, a ten należy do rozumu. Atoli pożądanie, choć samo nie zestawia, to jednak — jako że jest poruszane przez zestawiającą władzę poznawczą — zawiera w sobie jakoweś podobieństwo zestawiania, skoro przenosi jedno nad drugie.

Artykuł 4

CZY WOLNOŚĆ WOLI JEST WŁADZĄ ROŻNA OD WOLI?

Zdaje się, że wolność woli jest władzą różną od woli, bo:

1. Według Damascena[1] co innego jest *thelesis*, a co innego *bulesis;* pierwsze — to wola; drugie — to, jak się wydaje, wolność woli, rozstrzygania, gdyż — jak pisze — *bulesis* jest to wola wybierająca coś drogą zestawienia jednego z drugim. A więc, jak się zdaje, wolność woli jest władzą różną od woli.

2. Władze poznajemy poprzez ich czynności. Lecz wybór, który jest czynnością wolności woli, jest czymś innym niż wola; bowiem czytamy u Filozofa: „Wola dotyczy celu, zaś wybór dotyczy środków do celu”[2]. A więc wolność woli jest władzą różną od woli.

3. Wola jest to pożądanie umysłowe. Otóż myśl ma dwie władze: czynną i bierną. A więc i w pożądaniu umysłowym poza wolą winna być jeszcze inna władza; a tą, jak się zdaje, jest nie co innego, jak właśnie wolność woli. A zatem wolność woli jest władzą różną od woli.

Wbrew temu Damascen powiada, że wolność woli jest niczym innym, jak właśnie wolą[3].

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[4], władze pożądawcze winny stosować się do władz poznawczych. Zatem jak w dziedzinie poznawania umysłowego mają się do siebie myśl i rozum, tak w dziedzinie pożądania umysłowego mają się do siebie wola i wolność woli, która jest niczym innym jak władzą wyboru. /106/ Widać to ze stosunku istniejącego między przedmiotami i czynnościami tych władz. Bowiem ‘pojmować’ *(intelligere:* myśleć) wyraża proste, niezłożone przyjęcie czy uznanie jakiejś rzeczy; stąd właściwie biorąc pojmowanie dotyczy pierwszych zasad, które są poznawane same przez się, bez zestawiania. Natomiast ‘rozumować’ właściwie biorąc znaczy: przechodzić z poznania jednego do poznania drugiego; stąd właściwie biorąc drogą rozumowania dochodzimy do wniosków, które stają się nam jasne w świetle zasad.

Podobnie i ze strony pożądania: ‘chcieć’ wyraża. proste, niezłożone pożądanie czegoś; stąd mówimy, że wola dotyczy celu, który jest pożądany dla siebie samego; natomiast ‘wybierać’ znaczy: pożądać czegoś dla osiągnięcia czegoś innego; stąd właściwie biorąc wybór dotyczy środków do celu.

A jak w dziedzinie poznawania ma się zasada. do wniosku — przyjmowanego ze względu na zasadę, tak w dziedzinie pożądania ma się cel do środków, których pożąda się ze względu na cel. Jasno z tego widać, ze jak się ma myśl do rozumu, tak się ma wola do władzy wybierania, tj. do wolności woli. Otóż: wyżej wykazaliśmy[5], że do tej samej władzy należy: pojmować i rozumować, tak jak rzeczą tej samej władzy jest:

spocząć i poruszać się. Stąd też i do tej samej władzy należy: chcieć i wybierać. Z tego to powodu wola i wolność woli nie są dwiema władzami, ale jedną.

Na 1. *Bulesis* różni się od *thelesis* nie z powodu różności władz, ale z powodu różnych czynności.

Na 2. Wybór i wola, tj. chcenie, są to różne czynności; należą jednak — jak się rzekło[6] — do jednej władzy, tak jak do jednej należą: pojmować i rozumować.

Na 3. To myśl jest poruszycielem w stosunku do woli. I dlatego nie ma potrzeby wyodrębniać we woli trony czynnej i biernej.

ZAGADNIENIE 84
W JAKI SPOSÓB DUSZA ZŁĄCZONA Z CIAŁEM POZNAJE NIŻSZE OD SIEBIE RZECZY CIELESNE?

Następnie będziemy się zastanawiać nad czynnościami duszy, a mianowicie nad czynnościami władz: myślenia i pożądania; bowiem inne władze nie należą wprost do przedmiotu dociekań teologa. Co do czynności pożądającej części duszy, to one należą do moralnej wiedzy; i dlatego będzie o nich mowa w drugiej części tego dzieła, gdzie jest zebrana cała tematyka moralna. Obecnie więc zastanawiać się będziemy nad czynnościami myślącej części duszy.

W tych dociekaniach nad czynnościami, trzymać się będziemy takiego porządku: pierwsze, rozpatrzymy w jaki sposób myśli i poznaje dusza złączona z ciałem; drugie, w jaki sposób myśli i poznaje, gdy jest odłączona od ciała.

Pierwsze z tych rozpada się na trzy części: w pierwszej zastanawiamy się nad tym, w jaki sposób dusza swoją myślą poznaje niższe od siebie rzeczy cielesne; w drugiej, w jaki sposób poznaje siebie i to, co w niej jest; trzecie, w jaki sposób poznaje wyższe od siebie jestestwa niematerialne.

Co się tyczy poznawania rzeczy cielesnych, narzucają się trzy zagadnienia: pierwsze, poprzez co dusza je poznaje; drugie, w jaki sposób i w jakiej kolejności; trzecie, co w nich poznaje.

Zagadnienie: poprzez co dusza złączona z ciałem poznaje niższe od siebie rzeczy cielesne, nasuwa osiem pytań: 1. Czy dusza poznaje ciała poprzez myśl? 2. Czy poznaje je poprzez swoją istotę, czy też poprzez jakoweś formy poznawcze? 3. Jeśli je poznaje poprzez formy poznawcze, to czy formy poznawcze wszystkich rzeczy myślą poznawalnych są jej z natury wrodzone? 4. Czy te formy spływają w duszę od jakichś oddzielonych form niematerialnych? 5. Czy nasza dusza wszystko, co mysią poznaje, widzi w wiecznych pomysłach? 6. Czy dusza swoje poznanie myślowe pobiera od zmysłu? 7. Czy myśl może aktualnie myśleć przy pomocy form, myślowych, jakie w niej są bez zwracania się do wyobrażeń? 8. Czy nasza myśl może w swoim sądzie czy pracy doznać przeszkody z powodu zakłóceń w władzach zmysłowych?

Artykuł 1

CZY DUSZA POZNAJE CIAŁA SWOJA MYŚLĄ?

Zdaje się, ze dusza nie poznaje ciał swoją myślą, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Myśl nie może poznać ciał; tylko zmysły mogą widzieć to, co cielesne”[1]. Pisze również[2], że myśl widzi to, co jest w duszy, przez swoją istotę; a wiadomo: ciała w ten sposób nie mogą być w duszy. A więc dusza nie może poznawać ciał swoją myślą.

2. Jak się ma zmysł do tego, co jest poznawalne przez myśl, tak się ma myśl do tego, co jest postrzegalne przez zmysł. Lecz dusza żadnym sposobem nie może poprzez zmysł poznawać rzeczy duchowych, które są poznawalne przez myśl. A więc żadnym sposobem nie może poprzez myśl poznawać ciał, które są postrzeganie przez zmysł.

3. Myśl dotyczy rzeczy koniecznych i zachowujących się zawsze jednakowo. Otóż wszystkie ciała są poruszalne i nie zachowują się jednakowo. A więc dusza nie może poprzez (myśl poznawać ciał.

Wbrew temu: Siedliskiem wiedzy jest myśl. Gdyby więc myśl nie poznawała ciał, wynikałoby z tego, że nie istnieje żadna wiedza o ciałach. I tak przestałaby istnieć filozofia przyrody, której przedmiotem jest ciało poruszalne. /107/

Odpowiedź na to pytanie potrzebuje wyjaśnienia. Oto ono: Pierwsi filozofowie, /108/ którzy zastanawiali się nad naturami rzeczy, mniemali, że w świecie nie istnieje nic prócz ciał[3]: A ponieważ widzieli, że wszystkie ciała są poruszalne i sądzili, że one znajdują się w nieustannej płynności, dlatego uważali że nie możemy mieć żadnej pewności o prawdzie rzeczy. Bowiem co jest w ustawicznej płynności, nie da się w sposób pewny poznawczo uchwycić: przeleci nim umysł zdoła wydać sąd; tak głosił Heraklit; Filozof przytacza takie jego zdanie: „Nie można dwa razy dotknąć wody płynącej rzeki”[4].

Po nich zjawił się Plato. Chce ratować pewność poznawania prawdy. Uważa, że nasza myśl może ją zdobyć. Aby to zdanie podbudować, utrzymywał[5], że prócz otaczających nas rzeczy cielesnych istnieje jeszcze inny rodzaj bytów. Jest on oddzielony od materii i ruchu; nazwał go gatunkami lub ideami. I właśnie przez uczestnictwo w nich każde z tych pojedynczych i postrzegalnych rzeczy zwie się: człowiekiem, koniem lub czymś takowym[6]. Stosownie do tego twierdził tak: Wiedza, określenia i wszystko, co należy do czynności myśli, dotyczy nie postrzegalnych ciał otaczającego nas świata ale owych niematerialnych i oddzielonych bytów; że więc dusza nie poznaje samych rzeczy cielesnych naszego świata, ale poznaje tychże rzeczy gatunki oddzielone[7].

Ale ten jego pogląd okazuje się fałszywy z dwóch powodów: pierwsze, jeśli owe gatunki są niematerialne i nieporuszalne, to wiedza jest pozbawiona poznania ruchu i materii (a to jest właściwe dla filozofii przyrody) no i nie istnieje możność dowodzenia poprzez przyczyny poruszające i materialne.

Drugie, zakrawa na śmieszność: chcąc poznać rzeczy leżące przed naszymi oczami, wprowadza się na widownię inne byty, które nie mogą .być ich substancją,

jako że różnią się od nich co do istnienia. Poznawszy więc owe substancje oddzielone, i tak nie moglibyśmy na podstawie tego wydawać sądu o otaczających nas rzeczach postrzegalnych.

A oto na czym, jak się zdaje, polegał błąd Platona: Wychodząc z założenia, że wszelkie poznawanie dzieje się na sposób jakowegoś upodobnienia [poznawcy do przedmiotu poznanego], uważał, że forma przedmiotu poznanego z konieczności znajduje się w poznawcy w taki sposób, w jaki jest w poznanym przedmiocie. Miał i to na uwadze, że forma rzeczy poznanej znajduje się w myśli w sposób powszechny, niematerialny i niewzruszalny; ukazuje to sama czynność myśli, która poznaje w sposób powszechny i na sposób jakowejś konieczności, bowiem sposób czynienia stosuje się do sposobu formy działacza. I dlatego utrzymywał, że i rzeczy poznane winny same w sobie w ten sam sposób bytować, mianowicie w sposób niematerialny i niewzruszalny.

Ale to nie jest konieczne. Wszak i po samych rzeczach postrzegalnych widać, że forma w inny sposób jest w jednej, a w inny sposób w drugiej z nich; np. białość w jednej jest mocna, krzycząca, w drugiej wyblakła, blada; w jednej białość występuje wraz ze słodkością, w drugiej bez niej. Tak samo jest i z formą rzeczy Dostrzegalnej: inaczej istnieje w rzeczy, która jest poza duszą, a inaczej w zmyśle. Bowiem zmysł formy *rzeczy* postrzegalnych przyjmuje bez materii; np. barwę złota bez złota. Tak samo i myśl: materialne i zmienne czy wzruszalne formy poznawcze ciał otrzymuje w sposób niematerialny i niezmienny czy niewzruszalny; przyjmuje więc według swojego sposobu bytowania, gdyż z zasady: przyjęte jest w .przyjmującym na sposób przyjmującego[8]. Należy więc tak powiedzieć: Dusza swoją myślą poznaje ciała poznaniem niematerialnym, powszechnym i koniecznym.

Na 1. W tym powiedzeniu Augustyn ma na uwadze to, czym myśl poznaje; nie zaś to, co poznaje. A poznaje ciała myśleniem: ale nie poprzez ciała, ani nie poprzez podobizny materialne i cielesne, ale poprzez formy poznawcze niematerialne i myślowe, a te mogą być w duszy przez swoją istotę.

Na 2, Według Augustyna[9], mylne jest takie twierdzenie: jak zmysł poznaje same tylko rzeczy cielesne, talk myśl poznaje same tylko rzeczy duchowe;

gdyż wówczas Bóg i aniołowie nie poznawaliby rzeczy cielesnych. Powodem tej różnicy jest to, że niższa władza nie rozciąga się na to, co należy do władzy wyższej; natomiast władza wyższa spełnia to, co należy do władzy niższej — i to w sposób doskonalszy[10]. Na 3. Każdy ruch zakłada coś nieporuszalnego; i tak, gdy zachodzi zmiana jakościowa, pozostaje nieporuszoną substancja; gdy zaś następuje zmiana formy substancjalnej, pozostaje nienaruszona materia. Również i w rzeczach podległych zmianie widać niezmienne stosunki, choć więc np. Sokrates nie zaważę siedzi, to jednak jest nienaruszalnie, niezmiennie prawdą, że ilekroć siedzi, zostaje w jednym miejscu. Z tego też powodu nic nie 'stoi na przeszkodzie, byśmy o rzeczach poruszalnych, zmiennych, mieli wiedzę nie" wzruszoną, niezmienną[11].

Artykuł 2

CZY DUSZA POZNAJE RZECZY CIELESNE POPRZEZ SWOJA ISTOTĘ?

Zdaje się, że dusza poznaje rzeczy cielesne poprzez swoją istotę, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Dusza narasta wyobrażeniami ciał i wciąga w siebie te wytworzone w sobie i z siebie obrazy. Kształtując je, daje im coś ze swojej substancji”[1]. Lecz dusza poznaje ciała poprzez podobizny czy obrazy ciał. A więc poznaje rzeczy cielesne poprzez swoją istotę, której udziela dla ukształtowania takich podobizn i z której je tworzy.

2. Filozof pisze: „Dusza jest poniekąd wszystkim”[2]. A ponieważ podobne poznaje się poprzez podobne, dlatego wydaje się, że dusza poznaje rzeczy cielesne poprzez siebie samą.

3. Dusza jest wyższą od stworzeń cielesnych. Otóż jak mówi Dionizy[3]: rzeczy niższe są w wyższych w sposób wznioślejszy ni? w samych sobie. Zatem wszystkie stworzenia cielesne istnieją w samej substancji duszy w sposób wznioślejszy niż w samych sobie. A więc dusza może poznawać stworzenia cielesne poprzez swoją substancję.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Umysł zbiera wiadomości o rzeczach cielesnych za pośrednictwem zmysłów ciąża”[4]. Zaś sama dusza nie jest poznawalną przez zmysły ciała. Dusza więc nie poznaje rzeczy cielesnych poprzez swoją istotę.

Odpowiedź: Według starożytnych filozofów dusza poznaje ciała poprzez swoją istotę. Bowiem w umysłach wszystkich tkwiło powszechne przekonanie, że „podobne poznaje się podobnym”[5]. Sądzili, że forma rzeczy poznanej znajduje się w poznawcy w taki sposób, w jaki jest w rzeczy poznawanej. Innego zdania byli platończycy. Plato zrozumiał, że dusza umysłowa jest niematerialną i poznaje niematerialnie[6]; ale uważał, że formy rzeczy poznanych bytują samoistnie niematerialnie. Wcześniejsi filozofowie przyrody, uważając rzeczy poznawane za cielesne i materialne, sądzili, że również i w duszy poznającej winny rzeczy poznane istnieć materialnie. I dlatego, żeby przyznać duszy poznawanie wszystkich rzeczy, uważali, że ona ma naturę wspólną ze wszystkimi rzeczami. A ponieważ natura rzeczy (biorących początek od pierwiastków składa się z pierwiastków, przyznawali duszy naturę pierwiastka. Stąd ten, kto uważał ogień za pierwiastek i zarazem początek wszystkiego, sądził, że dusza ma naturę ognia. Podobnie z powietrzem i wodą. Zaś Empedokles, który przyjmował cztery elementy i dwie siły poruszające, twierdził, że również i dusza z nich się składa. /109/ I tak: sądząc, że rzeczy istnieją w duszy materialnie, a nie umiejąc odróżnić myśli od zmysłu, uważali wszelkie poznawanie duszy za materialne.

Ale ten ich pogląd należy odrzucić z dwóch powodów: pierwsze, w pierwiastku materialnym — o którym ci filozofowie rozprawiali — rzeczy biorące zeń początek istnieją li tylko w możności. Tymczasem — jak uczy Filozof[7] — o tyle coś bywa poznawane, o ile istnieje w rzeczywistości, a nie o ile istnieje w możności; wszak i sama możność bywa poznawaną li tylko poprzez rzeczywistość. I dlatego na to, by dusza mogła wszystko poznać, nie wystarczyłoby jej przypisać naturę pierwiastków

jako początków, ale musiałyby w niej tkwić natury i formy poszczególnych skutków [pochodnych — od tychże początków], a więc: kości, ciała i innych podobnych. Tak to argumentuje Arystoteles przeciw Empedoklesowi[8].

Drugie, jeśli — jak powiadają — rzecz poznana musi istnieć materialnie w poznawcy, to nie istnieje żaden powód odmawiający poznawania rzeczom bytującym materialnie poza duszą; jeśli więc np. dusza poznaje ogień ogniem, to również i ogień bytujący poza duszą winien ogień poznawać.

Wychodzi więc na to, że poznawane rzeczy materialne muszą istnieć w poznawcy nie materialnie, lecz, raczej niematerialnie. Uzasadnienie: czynność poznania rozciąga się na to, co istnieje poza poznawcą; wszak poznajemy także to, co jest poza nami. Otóż materia ogranicza, przykuwa formę rzeczy do czegoś jednego. Stąd też jasnym jest, że poznawanie ze swej istoty nie da się pogodzić z materialnością[9]. I dlatego — jak pisze Filozof[10] — to, co przyjmuje formy li tylko materialnie, w żaden sposób nie jest zdolne poznawać; takimi są np. rośliny. A im ktoś formę rzeczy poznawanej posiada w sposób bardziej niematerialny, tym doskonalej poznaje. Stąd to myśl — abstrahując, tj. odrywając formę poznawczą nie tylko od materii, ale także i od jednostkujących przynależności materialnych — doskonalej poznaje niż zmysł, który wprawdzie przyjmuje formę rzeczy poznanej bez materii, ale z przynależnościami materialnymi[9]. A i wśród samych zmysłów — jak wyżej powiedziano[11] — wzrok jako mniej materialny posiada lepsze poznanie. Takoż spośród różnych myśli czy umysłów: im która jest bardziej niematerialną, tym jest doskonalszą.

Widać z tego jasno: jeżeli istnieje taka myśl, która poprzez swoją istotę poznaje wszystko, to w jej istocie winno się znajdować wszystko niematerialnie. Podobnie jak mniemali starożytni filozofowie, że — alby dusza wszystko poznawała — jej istota składa się rzeczywiście z pierwiastków wszystkich rzeczy materialnych. Otóż jedynie Bogu jest to właściwe, że Jego istota obejmuje wszystko niematerialnie, jako że skutki przed istnieją wirtualnie w przyczynie — w mocy Boga, Sam więc tylko Bóg poznaje wszystko poprzez swoją istotę, nie zaś dusza ludzika, ni anioł[12]. /110/

Na 1. Augustyn w przytoczonym tekście ma na myśli widzenie w wyobraźni; a to dzieje się poprzez obrazy ciał. Otóż dla utworzenia tychże obrazów dusza daje coś ze swojej substancji, tak jak podmiot daje się kształtować przez jakąś formę. I tak też ‘wytwarza z siebie owe obrazy’; co nie znaczy, że dusza lub jakaś jej część przemienia się i staje tym czy owym obrazem, ale w tym znaczeniu — jak się mówi o ciele, że staje się barwne, .gdy barwa nada mu formę. Ten sens potwierdza to, co dalej pisze, że dusza ,,zachowuje coś", mianowicie to, co nie o-trzymało formy od takiego obrazu, a co „w sposób wolny wydaje sąd o formie poznawczej takich obrazów”; tym ‘coś’ — powiada — jest umysł lub myśl. Zaś o tej części duszy, która otrzymuje formę od tych obrazów — a chodzi mai o wyobraźnię — powiada, że „jest wspólną nam i nierozumnym zwierzętom”.

Na 2. Arystoteles nie szedł za poglądem starożytnych filozofów przyrody, głoszących, że dusza jest rzeczywiście złożona ze wszystkiego. Zaś jego powiedzenie: „dusza jest poniekąd wszystkim" ma sens: Dusza jest w możności do wszystkiego; przez zmysł jest w możności do wszystkiego, co postrzegalne, przez mysi — do wszystkiego, co umysłowo poznawalne.

Na 3. Każde stworzenie ma istnienie ograniczone i określone. Stąd istota wyższego stworzenia — choćby miała jakoweś podobieństwo do niższego stworzenia z powodu należenia do tego samego rodzaju — to jednak podobieństwo to nie jest zupełne, gdyż jego istota jest określona należeniem do danego gatunku, innego niż gatunek, do którego należy niższe odeń stworzenie. Natomiast istota Boga — jako powszechny początek wszystkich rzeczy — jest doskonałym podobieństwem wszystkich rzeczy — wszystkiego, co się w rzeczach znajduje.

Artykuł 3

CZY DUSZA POZNAJE WSZYSTKO ZA POMOCĄ FORM POZNAWCZYCH, DANYCH JEJ PRZEZ NATURĘ ?

Zdaje się, że dusza poznaje wszystko za pomocą *forsa* poznawczych danych jej przez naturę, bo:

1. Zdaniem Grzegorza: „Człowiek ma z aniołami coś wspólnego, mianowicie myślenie”[1]. Lecz aniołowie myślą, tj. poznają wszystko za pomocą form danych im przez naturę. Potwierdzenie tego znajdujemy w dziele *O przyczynach;* czytamy w nim: „Każda myśląca istota jest pełna form”[2]. A więc i dusza ma dane sobie przez naturę formy poznawcze rzeczy, za pomocą których swoją myślą poznaje rzeczy cielesne.

2. Dusza umysłowa jest pocześniejszą od cielesnej materii pierwszej. Lecz Bóg stworzył materię pierwszą pod formami, do których jest ona w możności. Tym bardziej więc Bóg stworzył duszę umysłową pod [i wraz z] formami myślowymi. I tak to dusza poznaje rzeczy cielesne za pomocą form poznawczych danych jej przez naturę.

3. Tylko na to, co się zna, można odpowiedzieć zgodnie z prawdą. Otóż w dziele *Menon* Platona' czytamy: Nawet człowiek prosty, nie mający wiedzy nabytej, odpowiada zgodnie z prawdą na poszczególne tematy, byleby tylko stawiano mu pytania należycie. Zatem nim ktoś nabędzie wiedzy, ma już poznanie rzeczy. Tak by nie było, gdyby dusza nie miała danych sobie przez naturę form poznawczych. A więc dusza swoją myślą poznaje rzeczy cielesne poprzez formy poznawcze dane jej przez naturę.

Wbrew temu Filozof pisze, że myśl jest „jak tablica, na której nic nie zostało napisane”[4].

Odpowiedz: Ponieważ forma jest początkiem czynności, dlatego dana rzecz w taki sposób winna mieć się do formy — początku czynności, w jaki ma się do owej czynności. Np. jeżeli ruch w górę ma swoja przyczynę w lekkości, to rzecz pnąca się w górę tylko w (możności, winna być lekką tylko w możności; zaś rzecz rzeczywiście pnąca się w gorę, winna być również lekką rzeczywiście. Otóż widzimy, że człowiek niekiedy poznaje w możności tylko: czy to chodzi o zmysł, czy o myśl[5]. I z tej to możności bywa przenoszony w stan rzeczywistego poznawania przez działanie rzeczy postrzegalnych. na zmysł — alby postrzegał czy czuł, zaś przez nauczanie lub własne dochodzenie — aby myślał, poznawał[6].

I dlatego należy tak odpowiedzieć: Jeśli chodzi o poznawanie, to dusza znajduje się w możności zarówno wobec podobizn, które są początkiem postrzegania, jak i podobizn, które są początkiem myślenia. Z tego to powodu Arystoteles uczył[4], że myśl, którą dusza myśli czy poznaje, nie ma jakowychś danych sobie przez naturę form poznawczych, ale od początku jest w możności do wszystkich tego pokroju form poznawczych.

Otóż to, co ma aktualnie, rzeczywiście formę, niekiedy nie może działać według formy, a to z powodu jakiejś przeszkody; np. ciało lekkie na skutek przeszkody nie pnie się w górę. Z tego to powodu Plato[7] utrzymywał, że myśl człowieka z natury pełna jest wszystkich form myślowych, lecz złączenie z ciałem przeszkadza jej przejść w stan rzeczywistego myślenia[6].

Ale to jego powiedzenie, jak się wydaje, jest niesłuszne z dwóch powodów: pierwsze, jeżeli dusza ma damą sobie przez naturę znajomość wszystkiego, wydaje się niemożliwe, by do tego stopnia zatraciła pamięć tej naturalnej znajomości, żeby nie zdawała sobie sprawy z posiadania tego rodzaju wiedzy, żaden przecież człowiek nie zapomina tego, co zna w sposób naturalny; np. że całość jest większa od swej części i temu podobnych. Niesłuszność ta jest uderzająca zwłaszcza wtedy, gdy się uznaje, że — jak to wyżej wyłuszczono[8] — łączyć się z ciałem jest dla duszy naturalne; boć to nierozsądne, żeby naturalna czynność jakiejś rzeczy była całkowicie udaremnioną przez to, co jest zgodne z naturą tejże rzeczy.

Drugie, błędność tego poglądu jasno okazuje się z tego, że w braku jakiegoś zmysłu, nie istnieje znajomość tego, co bywa dostarczane przez ów zmysł; np. ślepy od urodzenia nie może mieć żadnej znajomości barw. A tak by nie było, gdyby dusza miała sobie dane przez naturę pojęcia wszystkich rzeczy myślowo poznawalnych. — I dlatego odpowiadamy: dusza nie poznaje rzeczy cielesnych za pomocą form poznawczych danych sobie przez naturę.

Na 1. Owszem, człowiek ma wspólne z aniołami myślenie, ale ustępuje im pod względem doskonałości myśli; lak jak i ciała ziemskie — zdaniem tegoż Grzegorza[1] — które tylko istnieją, ustępują pod względem doskonałości istnienia ciałom niebieskim. Bowiem materia ciał ziemskich nie jest bez reszty wypełniona formami, ale jest w 'możności do form, których nie posiada; zaś materia ciał niebieskich — jak o tym wyżej była mowa[9] — jest całkowicie wypełniona przez formę tak, że nie jest w możności do innej formy. Podobnie i myśl anioła — stosownie do jego natury i przez naturę — jest wyposażona w formy myślowe; natomiast myśl człowieka jest w możności do tego pokroju form.

Na 2. Materia pierwsza ma istnienie substancjalne dzięki formie; i dlatego musiała być stworzoną pod jakąś formą; inaczej nie istniałaby w rzeczywistości. Istniejąc jednak pod jedną formą, jest w możności do innych. Natomiast myśl dzięki formie myślowej nie ma istnienia substancjalnego. Nie zachodzi więc podobieństwo.

Na 3. Należyte pytanie trzyma się porządku: od zasad ogólnych, które same przez się są znane, do twierdzeń szczegółowych. I właśnie taki sposób postępowania rodzi wiedzę w duszy uczącego się. Jeżeli zatem pytany odpowiada zgodnie z prawdą na to, o co jest — według takiego porządku — pytany, to czyni tak nie dlatego, iżby wpierw już znał odpowiedzi, ale dlatego, że teraz dopiero się ich uczy. Jest obojętne czy nauczający od zasad ogólnych do wniosków idzie drogą wykładu, czy też pytań,

bowiem w *obu* wypadkach umysł słuchającego upewnia się o następującej [odpowiedzi] na podstawie poprzedniej.

Artykuł 4

SKĄD SIĘ BIORĄ W DUSZY FORMY MYŚLOWE? CZY SPŁYWAJĄ Z JAKICHŚ FORM ODDZIELONYCH?

Zdaje się, że formy myślowe spływają w duszę z jakowychś form oddzielonych, bo:

1. Wszystko, co jest takie przez uczestnictwo w czymś, ma za przyczynę to, co jest takie przez swoją istotę; tak jak to, co ogniste, wywodzi się od ognia jako przyczyny. Otóż dusza umysłowa, gdy aktualnie myśli, uczestniczy w tym [i jest tym], co myślowo poznawalne; bowiem myśl aktualnie poznająca jest poniekąd tym, co aktualnie poznaje. Zatem wszystko to, co samo z siebie i przez swoją istotę jest aktualnie poznawane, jest dla duszy umysłowej przyczyną tego, że aktualnie myśli. Otóż tym, co aktualnie przez swoją istotę jest poznawane, są formy bytujące bez materii. A więc formy myślowe, którymi dusza poznaje, są w niej spowodowane przez jakoweś formy oddzielone od materii.

2. To, co myślowo poznawalne, ma się talk do myśli, jak to co postrzegalne ma się do zmysłu. Lecz to, co postrzegalne, bytuje w rzeczywistości poza duszą i jest przyczyną form zmysłowych, które są w zmyśle, i poprzez które postrzegamy, czujemy. A więc —i formy myślowe, poprzez które nasza myśl poznaje, są spowodowane przez to, co myślowo aktualnie poznawalne — istniejące poza duszą. A tym są formy oddzielone od materii. A więc formy myślowe naszej myśli spływają weń z jakowychś substancji oddzielonych.

3. Wszystko, co jest w możności, bywa przenoszone do rzeczywistości przez to, co istnieje w rzeczywistości. Jeżeli więc nasza myśli najpierw jest w możności [poznająca], a potem poznaje w rzeczywistości, to musi to spowodować jakaś myśl, która zawsze jest w rzeczywistości [poznająca]. A tą jest myśl oddzielona. Zatem formy myślowe, którymi poznajemy aktualnie, są spowodowane przez jakoweś substancje oddzielone.

Wbrew temu: Według tego poglądu zmysły nie byłyby potrzebne do myślenia. A to okazuje się nieprawdą, zwłaszcza dlatego, że ten, komu brak jednego zmysłu, w żaden sposób nie może mieć wiedzy o tych danych postrzegalnych, których ów zmysł dostarcza.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych, formy poznawcze naszej myśli pochodzą od jakowychś form lub substancji oddzielonych od materii. Pogląd ten (przybrał dwie postacie: Według Platona — jak już powiedziano[1] — formy rzeczy postrzegalnych bytują samoistnie bez materii same przez się; i w ten to sposób bytuje forma człowieka, którą nazwał: człowiek sam przez się, forma lub idea konia, którą zwał: koń sam przez się i talk z innymi. I w tych to formach oddzielonych — tak twierdzi — uczestniczą zarówno nasza dusza jak i materia cielesna[2]. Nasza dusza, by poznawać; materia cielesna, alby istnieć. Jak więc materia cielesna przez uczestniczenie w idei kamienia staje się tym oto kamieniem, tak nasza mysi przez uczestniczenie w idei

kamienia staje się poznającą kamień. Otóż uczestnictwo w idei dokonuje się poprzez jakowaś podobiznę samejż idei w tym, kto w niej uczestniczy: w taki sposób, w jaki odbitka uczestniczy w oryginale. Jak więc — według niego — formy postrzegalne znajdujące się w materii cielesnej spływają z idei jajko jakoweś ich podobizny, talk formy myślowe naszej myśli są jakowymiś podobiznami idei spływającymi z nich. Z tego też powodu — jak wyżej powiedziano[3] — wiedzę i określenie odnosił do idei.

Jednakże — jak tego Arystoteles wielokrotnie dowodzi[4] — sprzeczne z naturą rzeczy postrzegalnych jest, żeby ich formy bytowały samoistnie bez materii. Dlatego Awicenna odrzuca to stanowisko i sam tak głosi[5]:

Formy myślowe wszystkich rzeczy postrzegalnych wprawdzie nie bytują samoistnie same przez się bez materii, lecz niematerialnie przedistnieją w myślach oddzielonych. Od pierwszej z nich owe formy spływają na następną: i tak idzie ów spływ poprzez imię aż do ostatniej myśli oddzielonej, którą zwie: myśl czynna; i od niej to — powiada — formy myślowe spływają w nasze dusze, a formy postrzegalne — w materię cielesną.

Jak widać Awicenna jest zgodny z Platonem w tym, że formy myślowe naszej myśli spływają z jakowychś form oderwanych; jednakże gdy Plato utrzymywał, że formy te bytują samoistnie same przez się, Awicenna umieścił je w myśli czynnej. Różni ich jeszcze i to, że według Awicenny formy myślowe nie zostają w naszej myśli, gdy ona przestaje aktualnie myśleć[6], ale .chcąc znowu myśleć, musi za każdym razem zwracać się do myśli czynnej, by od niej od nowa otrzymywać te formy. Odrzuca więc istnienie w duszy wiedzy danej przez naturę, wbrew Platonowi, który utrzymywał, że w duszy trwają niewzruszenie formy będące uczestnictwem w ideach.

Według tęgo jednak poglądu nie można by było wystarczająco wyjaśnić, czemu to nasza dusza miałaby się łączyć z ciałem. Nie można przecież powiedzieć, że dusza umysłowa łączy się z ciałem ze względu na ciało, gdyż ani forma nie jest dla materii, ani poruszyciel dla rzeczy poruszanej; raczej jest na odwrót. A najbardziej — jak się wydaje — ciało jest potrzebne duszy umysłowej ze względu na właściwą jej czynność, którą jest: myśleć, jako że pod względem swego istnienia od ciała nie zależy[7]. Zatem gdyby dusza w swojej naturze miała naturalną zdolność przyjmowania form myślowych wyłącznie drogą wlewania ich sobie przez, jakoweś oddzielone myśli czy początki, a nie pobierała ich od zmysłów, ciało me byłaby jej potrzebne do myślenia i wobec tego na darmo by się z nim łączyła.

Nie wystarczy chyba powiedzieć: nasza dusza potrzebuje zmysłów do myślenia na to, aby one w jakiś sposób pobudzały ją do rozpatrywania tych rzeczy, których formy poznawcze otrzymuje od oddzielonych myśli czy początków. Bowiem tęgo pokroju pobudzenia dusza — jak się wydaje — nie potrzebuje; chyba że — zgodnie z opinią platończyków — skutkiem połączenia z ciałem znajdowałaby się jakby w uśpieniu i byłaby w stanie niepamięci. Według tego jednak zmysły przydawałyby się duszy umysłowej tylko do usunięcia przeszkody, Jakiej doznaje dusza na skutek połączenia z ciałem. Nadal więc bez odpowiedzi zostaje pytanie: co jest przyczyną połączenia duszy z ciałem.

Nie wystarczy też za Awicenną mówić: zmysły są konieczne dla duszy, gdyż pobudzają ją do zwracania się po formy poznawcze do myśli czynnej, od której ona je otrzymuje. Bowiem jeżeli dusza ma taką naturę, że ma poznawać poprzez formy poznawcze spływające w nią z myśli czynnej, to wynikałby z tego taki wniosek: dusza

niekiedy po formy poznawcze mogłaby się zwracać do myśli czynnej idąc za skłonnością swojej natury; ale mogłaby być również pobudzoną przez inny jakiś zmysł do zwrócenia się do myśli czynnej, alby otrzymać formy poznawcze rzeczy podpadających pod taki zmysł, którego ktoś nie posiada. W ten sposób ślepy od urodzenia mógłby posiadać wiedzę o barwach, co jest wyraźnie fałszem.

Stąd też należy odpowiedzieć, że formy myślowe, za pomocą których nasza dusza myśli (poznaje), nie spływają w nią z form oddzielonych.

Na 1. Formy myślowe, które nasza myśl drogą uczestnictwa posiada, sprowadzają się — jako do pierwszej przyczyny — do jakiegoś początku poznawalnego przez swoją istotę, mianowicie do Boga. Jednakże owe formy myślowe pochodzą od tego początku za pośrednictwem form rzeczy postrzegalnych i materialnych, od których — zdaniem Dionizego[8] — czerpiemy wiedzę.

Na 2. Rzeczy naturalne — według istnienia jakie mają poza duszą — mogą być postrzegalne w rzeczywistości; nie mogą być jednak myślowo poznawalne w rzeczywistości. Nie można więc tej samej miary przykładać do myśli, co i do zmysłu.

Na 3. Nasza myśl możnościowa przechodzi z możności w rzeczywistość za sprawą jakowegoś bytu urzeczywistnionego, t j. za sprawą myśli czynnej, która — jak już powiedziano[9] — jest jakowąś władzą naszej duszy; nie sprawia więc tego jakaś myśl oddzielona; a jeśli tak, to co najwyżej jako przyczyna dalsza, ale nigdy jako przyczyna najbliższa.

Artykuł 5

CZY DUSZA UMYSŁOWA POZNAJE RZECZY MATERIALNE W POMYSŁACH WIECZNYCH ? /111/

Zdaje się, że dusza umysłowa nie poznaje rzeczy materialnych w pomysłach wiecznych, bo:

1. To, w czym dana rzecz jest poznawaną, jest nam bardziej znane i w pierwszym rzędzie znane [niż ta rzecz]. Otóż dusza umysłowa człowieka w doczesnym życiu nie poznaje wiecznych pomysłów, bo nie zna samego Boga, w którym, istnieją owe wieczne pomysły stworzeń, lecz według Dionizego „łączy się z Nim jak z nieznanym”[1]. A więc dusza nie poznaje wszystkiego w wiecznych pomysłach rzeczy.

2. U św. Pawła czytamy: „Niewidzialne Boga przymioty ... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła[2]. Lecz do tego ‘niewidzialne Boga’ zaliczają się również i pomysły wieczne stworzeń. A więc pomysły wieczne poznaje się poprzez stworzenia materialne, a nie odwrotnie.

3. Pomysły wieczne to tyle, co idee, bo — jak pisze Augustyn: „Idee są to stałe pomysły rzeczy istniejące w umyśle Bożym”[3]. Kto więc twierdzi, że dusza umysłowa poznaje wszystko w wiecznych pomysłach, wraca do poglądu Platona utrzymującego, że wszelka wiedza ma swe źródło w ideach.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Jeżeli dbaj widzimy,, że prawdą, jest to, co mówisz ty, i obaj widzimy, że prawdą jest to, co mówię ja, w czym —pytam — to widzimy? Zaiste, ani ja w tobie, ani ty we mnie, ale obaj w samej — nad naszymi umysłami istniejącej — niezmiennej prawdzie”[4]. Lecz prawda niezmienna. mieści się w

wiecznych [pomysłach. A więc dusza umysłowa poznaje wszystko, **co** prawdziwe, w pomysłach wiecznych.

Odpowiedź: Augustyn tak pisze: „Jeżeli talk zwani filozofowie powiedzą przypadkowo coś prawdziwego i zgodnego z naszą wiarą, winniśmy to im — jako nieprawym posiadaczom — odebrać dla naszego użytku. Bowiem nauki pogan są pełne zmyślonych i zabobonnych bredni, których winien unikać każdy z nas, kto wyszedł ze społeczności pogańskiej”[5]. Dlatego też Augustyn, będąc przesiąkniętym nauką platońską, przyjmował z niej to wszystko, co uważał za zgodne z wiarą; zaś co uznał za przeciwne naszej wierze, to zmieniał i ulepszał.

Otóż jak wyżej powiedziano[6], Plato uważał, że formy rzeczy oddzielone od materii (bytują same przez się, samoistnie; te formy zwał: idee; nasza myśl — tak głosił — poznaje wszystko poprzez uczestnictwo w tychże ideach; że więc, jak natura cielesna poprzez uczestniczenie w idei kamienia staje się kamieniem, tak nasza myśl poprzez uczestniczenie w tejże idei kamienia poznawałaby kamień. Jednak — jak się wydaje — obcym wierze jest głoszone przez platończyków zdanie, że formy rzeczy bytują bez materii poza rzeczami same przez się i że — jak przytacza Dionizy[7] — ‘życie samo przez się’ i ‘mądrość sama przez się’ — to jakoweś substancje stwórcze. I dlatego Augustyn[3] w miejsce idei Platona przyjmował w umyśle Bożym istnienie pomysłów wszystkich stworzeń, według których wszystko bywa formowane i według których również i dusza ludzka wszystko poznaje.

Na pytanie więc: czy dusza ludzka poznaje wszystko w wiecznych pomysłach, należy odpowiedzieć tak: Dana rzecz bywa poznawana w czymś innym w dwojaki sposób:

Pierwsze, tak jak w przedmiocie poznanym; np. ktoś widzi w lustrze rzeczy, których obrazy w nim się odbijają. I w ten sposób dusza w stanie życia doczesnego nie może widzieć wszystkiego w wiecznych pomysłach. Natomiast zbawieni, którzy widzą Boga, a w Nim wszystko, w ten właśnie sposób poznają wszystko w wiecznych pomysłach.

Drugie: Coś bywa poznawane w czymś jako w początku czy zasadzie poznawania; ot talk, jak byśmy powiedzieli: W słońcu widzimy to, co daje się widzieć dzięki światłu słonecznemu. I w ten sposób — trzeba to stwierdzić — dusza ludzka (poznaje wszystko w wiecznych pomysłach; a poznaje wszystko przez uczestniczenie w nich; bowiem samo owo światło umysłowe [tj. myśl], które jest w nas, jest niczym innym, jak udzieloną nam cząstkowo (podobizną światła niestworzonego, w którym mieszczą się pomysły wieczne. Stąd to Psalmista pyta: „Wielu powiada: Któż nam ukaże dobra?” I odpowiada: „Znakiem jest nad nami światłość oblicza Twego, Panie”[8]. Jakby chciał powiedzieć: Wszystko odsłania się nam przez sanno odbicie w nas światła Bożego.

Ponieważ jednak do zdobycia wiedzy o rzeczach materialnych — oprócz istniejącego w nas światła umysłowego — potrzebne są również i formy myślowe wzięte od rzeczy, dlatego nasza znajomość rzeczy materialnych nie polega na samym tylko uczestniczeniu w pomysłach wiecznych, jak to twierdzili platończycy, że samo uczestniczenie w ideach wystarcza do .posiadania wiedzy. Stąd też Augustyn pisze: „Czyż filozofowie, którzy na podstawie najpewniejszych danych głoszą, że wszystkie rzeczy doczesne powstają według wiecznych pomysłów, mogli dzięki temu w samych

onych pomysłach dojrzeć lub z nich wydobyć: Ile jest gatunków zwierząt? Z jakich nasion powstały poszczególne zwierzęta? [Skądże oni mają o tym wszystkim wiedzieć?] Przecież dociekali tych rzeczy nie przez niezmienną Mądrość, ale jedynie przez poznanie historii miejsc i okresów czasu”[9].

Zaś nauka Augustyna, że wszystko poznajemy ‘w wiecznych pomysłach’ lub ‘w niezmiennej prawdzie’ nie ma być zrozumiana w tym sensie, jakoby miało się widzieć same wieczne pomysły. Świadczą o tym takie oto jego słowa: „Nie każda rozumna dusza uznana jest za godną tego widzenia, tj. wiecznych pomysłów, a tylko dusza święta i czysta”[3]; a takimi są dusze zbawionych.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na zarzuty.

Artykuł 6

CZY POZNANIE UMYSŁOWE BIERZEMY OD RZECZY POSTRZEGALNYCH ?

Zdaje się, że poznania umysłowego nie czerpiemy od rzeczy postrzegalnych, bo:

1. Augustyn pisze: „Od zmysłów ciała nie należy oczekiwać szczerej prawdy”, a to z dwóch powodów:

Pierwszy, bo „wszystko, czego dotyczy zmysł cielesny, nieustannie się zmienia, zaś to, co nie zostaje, nie da się poznawczo uchwycić”. Drugie, bo „mamy w sobie obrazy wszystkich rzeczy, jakie postrzegamy poprzez ciało, nawet gdy one nie stoją obecnie przed zmysłami, jak np. we śnie lub w szale. Nie możemy jednak za pomocą zmysłów rozeznać, czy widzimy same rzeczy postrzegalne, czy też ich fałszywe obrazy. A czego nie odróżniamy od fałszu, nie poznajemy”[1]. I z tego wyciąga wniosek, że nie należy oczekiwać od zmysłów prawdy, którą chwyta poznanie umysłowe. A więc zmysły nie przyczyniają się do poznawania umysłowego.

2. Tenże Augustyn mówi: „Nie należy sądzić, że jakieś ciało zdziała coś w duchu, jakoby duch był poddany tak, jak materia działającemu nań ciału. Zawsze bowiem ten, kto działa, wyższy jest od rzeczy, z której coś czyni”. Z czego wyciąga wniosek: ,,Nie ciało w duchu, ale sam duch wytwarza w sobie obraz ciała”[2]. Poznanie więc umysłowe nie pochodzi od rzeczy postrzegalnych.

3. Skutek nie może sięgać ponad moc swojej przyczyny. Lecz poznanie umysłowe sięga ponad rzeczy postrzegalne, bo nasza myśl (poznaje to, czego zmysł nie zdoła uchwycić. A więc poznanie umysłowe nie pochodzi od rzeczy postrzegalnych.

Wbrew temu Filozof dowodzi, że nasze poznanie bierze swój początek od zmysłu[3].

Odpowiedź: Na to pytanie mamy trzy odpowiedzi i opinie filozofów. Demokryt tak głosił: „Jedyna przyczyna każdego naszego [poznawania jest ta: od tych ciał, na które patrzymy, wychodzą obrazy i wchodzą do naszych dusz”. Tak przekazuje Augustyn[4]. Zaś Arystoteles pisze, że według Demokryta Doznanie odbywa się „przez obrazy i wypływy”[5]. Przyczyną tego stanowiska — zdaniem Arystotelesa[6] — jest to, **że** ani sam Demolkryt, ani inni starożytni filozofowie przyrody nie odróżniali myśli od zmysłu. A ponieważ zamysł ulega zmianie wywołanej przez działającą nań rzecz

postrzegalną, uważali, że wszelkie nasze poznawanie dokonuje się przez samą tylko zmianę wywołaną w zmyśle przez rzeczy postrzegalne. Zdaniem Demokryta tę zmianę wywołują wypływy obrazów. Plato wprost przeciwnie, odróżniał myśl od zmysłu. Według niego myśl jest władzą niematerialną, nie posługującą się narządem cielesnym w swojej czynności[7]. A ponieważ to, co cielesne, nie może działać na i zmieniać tego, co niecielesne, dlatego uważał, że poznanie umysłowe nie dokonuje się dzięki zmianie wywołanej w myśli przez rzeczy postrzegalne, ale — jak wyżej powiedzieliśmy[8] — 'dziełka uczestniczeniu w oddzielonych formach myślowych. Również zmysł uznał za jakąś władzę, która działa sama przez 'się. Stąd też i sam zmysł — sikoro jest jakąś duchową władzą — nie ulega zmianie wywołanej przez rzeczy postrzegalne; rzeczy postrzelgalne działają zmieniające tylko na narządy zmysłów, a na skutek tej zmiany dusza w jakiś sposób jest pobudzoną do tworzenia w sobie form poznawczych rzeczy postrzegalnych. Do tego poglądu zdaje się nawiązywać i Augustyn, pisząc: „Ciało nie postrzega, lecz dusza poprzez ciało; posługuje się nim jako przekaźnikiem, by tworzyć w sobie to, co z zewnątrz bywa jej przekazane”[9]. Tak więc według poglądu Platona ani poznanie umysłowe nie pochodzi od zmysłowego, ani też zmysłowe poznanie nie pochodzi całkowicie od rzeczy postrzegalnych, lecz rzeczy postrzegalne pobudzają duszę zmysłową do postrzegania, czucia. I w podobny sposób zmysły pobudzają duszę umysłową do myślenia.

Arystoteles obrał pośrednią drogę. Za Platonem uznał różnicę między myślą a zmysłem[10]. Ale według niego zmysł nie ma czynności, w której ciało nie brakłoby udziału; postrzegać, czuć, nie jest czynnością samej tylko duszy, ale całości duszy i ciała[11]. To samo twierdził o wszystkich przejawach zmysłowej części duszy. A ponieważ nikt nie ma zastrzeżeń przeciw temu, żeby istniejące poza duszą rzeczy postrzegalne powodowały coś w całości duszy i ciała, dlatego Arystoteles zgodził się z Demokrytem w tym, że czynności zmysłowej części duszy są spowodowane przez wciskanie się rzeczy postrzegalnych w zmysł, ale nie na sposób wypływu — jak głosił Demokryt — lecz na sposób jakowegoś działania. Bowiem Demokryt — jak podaje Filozof[12] — uważał wszelkie działanie, czynność, za przepływanie czy ruch atomów.

Natomiast myśl, według Arystotelesa[13], ma czynność, w której ciało nie bierze udziału[14]. A ponieważ żadna rzecz cielesna nie może działać na i wcisnąć się w byt niecielesny, dlatego według Arystotelesa do spowodowania czynności myślenia nie wystarczy samo tylko wciśnięcie się ciał postrzegalnych, ale wymagane jest wejście jakiegoś czynnika wznioślejszego, bo jak sam mówi: „Czynny jest pocześniejszy od biernego”[15]. Nie w tym jednak sensie, żeby czynność myślenia była w nas spowodowana przez samo tylko wciśnienie jakowychś wyższych rzeczy ze strony idei, jak chciał Plato, a w tym, że ów wyższy i pocześniejszy czynny — którego nazywa: myśl czynna, a o którym wyżej była mowa[16] — wyobrażenia pobrane od zmysłów czyni poznawalnymi umysłowo w rzeczywistości, na sposób jakiejś abstrakcji czy oderwania.

Stosownie do tego odpowiadamy: Czynność myślenia od strony wyobrażeń jest spowodowaną przez zmysł. Jednakże wyobrażenia nie wystarczają do tego, żeby wywołać zmianę w możnościowej myśli, lecz muszą stać się poznawalne umysłowo w rzeczywistości — co sprawia myśl czynna. I dlatego nie można powiedzieć, że poznawanie zmysłowe jest całkowitą i doskonałą przyczyną poznania umysłowego, ale że ono jest raczej poniekąd materią przyczyny. /112/

Na 1. W tych słowach Augustyn daje nam do zrozumienia, że nie od samych tylko zmysłów trzeba o-czekiwać prawdy. Bowiem konieczne jest także światło myśli czynnej. Dzięki niemu poznajemy prawdę w sposób niezmienny w rzeczach zmiennych oraz odróżniamy same rzeczy od ich podobizn.

Na 2. Amgustyn mówi tu nie o poznawaniu umysłowym, ale o poznawaniu przez wyobraźnię. A ponieważ według Platona wyobraźnia posiada czynność, która jest czynnością samej tylko duszy, Augustyn — dla wykazania, że ciała nie wciskają swoich podobizn do wyobraźni, lecz że sama dusza je tworzy — stał na gruncie tej samej zasady, na jaką powołał się Arystoteles[17] dowodząc, że myśl czynna jest czymś oddzielonym, /113/ a mianowicie „Czynny jest pocześniejszy od biernego". I bez wątpienia w myśl tego stanowiska [Platona i Augustyna] należało by przyjąć w wyobraźni nie samą tylko władzę bierną, ale również i czynną. Jeżeli jednak zgodzilibyśmy się z Arystotelesem[17], że czynność wyobrażali jest czynnością całości duszy i ciała, wówczas nie istnieje żadna trudność. Bowiem ciało postrzeganie jest pocześniejsze od narządu zwierzęcia, gdyż tak się ma do owego narządu, jak się ma byt w rzeczywistości do bytu w możności, a więc np. jak przedmiot w rzeczywistości barwny do źrenicy, która jest w możności barwną. — Można by i tak powiedzieć: aczkolwiek pierwszą zmianę w wyobraźni wywołuje ruch rzeczy postrzeganych, jako że zdaniem Filozofa: „Wyobraźnia — to ruch wywołany przez zmysł [zewnętrzny]"[18] — to jednak w człowieku jest taka czynność duszy, która przez rozłączanie i kojarzenie tworzy rozmaite obrazy rzeczy, nawet i takie, których nie odbieramy od zmysłów. /114/ I w takim też sensie można rozumieć wypowiedzi Augustyna.

Na 3. [Poznanie zmysłowe nie jest całkowitą przyczyną poznawania umysłowego. Nic więc dziwnego, że poznanie umysłowe wykracza poza zasięg poznania zmysłowego.

Artykuł 7

CZY MYŚL — PRZY POMOCY FORM MYŚLOWYCH, JAKIE JUŻ MA W SOBIE — MOŻE MYŚLEĆ AKTUALNIE, NIE ZWRACAJĄC SIĘ DO WYOBRAŻEŃ?

Zdaje się, że myśl — nie zwracając się do wyobrażeń — może myśleć aktualnie przy pomocy form myślowych, jakie ma w sobie, bo:

1. Myśl jest zaktualizowaną [tj. w rzeczywistości] przez formę myślową, która też sobą nadaje jej formę. Otóż myśl zaktualizowana znaczy tyle, co myśl myśląca. A więc formy myślowe wystarczają do tego, żeby myśl aktualnie myślała bez zwracania się do wyobrażeń.

2. Większa jest zależność wyobraźni od zmysłu niż myśli od wyobraźni. Lecz wyobraźnia może sobie aktualnie coś wyobrażać, choć nieobecne są rzeczy postrzeganie. Tym bardziej więc myśl może myśleć aktualnie, nie uciekając się do wyobrażeń.

3. Nie istnieją żadne wyobrażenia rzeczy niecielesnych, gdyż wyobraźnia nie wykracza poza czas i to, co się rozciąga *(continuum).* Gdyby więc nasza myśl nie mogła nad czymś aktualnie myśleć bez zwrotu do wyobrażeń, wychodziłoby na to, że

nie może myśleć o czymś nie cielesnym. Ale to jest błędne, boć przecież myślimy o prawdzie, o Bogu i o aniołach.

Wbrew temu Filozof pisze: „Bez wyobrażeń dusza o niczym nie myśli”[1].

Odpowiedź: To niemożliwe, żeby nasza myśl — w obecnym stanie życia, w którym jest złączona z cierpiętliwym ciałem — myślała o czymś aktualnie, nie zwracając się do wyobrażeń. Wskazują na to dwa zjawiska:

Pierwsze. Ponieważ myśl jest władzą nie posługującą się narządem cielesnym[2], żadnym sposobem nie doznawałaby przeszkody w swojej czynności na skutek uszkodzenia jakiegoś narządu cielesnego, gdyby do jej czynności nie była wymagana czynność jakiejś władzy posługującej się narządem cielesnym. Otóż narządem cielesnym posługują się: zmysł, wyobraźnia i inne władze należące do zmysłowej części duszy[3]. Widać z tego jasno, że do tego, by myśl aktualnie myślała — nie tylko gwoli zdobywania nowej wiedzy, lecz również posługując się wiedzą już nabytą — jest wymagana czynność wyobraźni i innych władz. Otóż stwierdzamy, że człowiek doznaje niekiedy przeszkody w aktualnym myśleniu nawet o tym, czego wiedzę uprzednio zdobył. Zachodzi to w wypadku zakłóceń w czynności wyobraźni na skutek uszkodzenia narządu np. u obłąkanych, a także zakłóceń czynności pamięci, np. u nieprzytomnych *(lethargicis).*

Drugie. Każdy może tego na samym sobie doświadczyć: Usiłując coś pojąć, tworzy sobie jakieś wyobrażenie tego, na sposób przykładów, w których by niejako dojrzał to, co stara się pojąć. Tu powód, czemu to my — chcąc doprowadzić kogoś do tego, żeby coś pojął — podsuwamy mu przykłady, z których by mogił sobie utworzyć wyobrażenia do myślenia.

A oto uzasadnienie tego: Władza poznawcza jest proporcjonalna do przedmiotu poznania. Otóż przedmiotem właściwym myśli anielskiej — która jest całkowicie oddzielone od ciała — jest substancja myśląca, duchowa, oddzielona od ciała. Poprzez takowe to substancje myśl anioła poznaje rzeczy materialne. Natomiast przedmiotem właściwym ludzkiej myśli — która jest złączona z ciałem — jest sedno, czyli natura istniejąca w materii cielesnej[4]. I poprzez takowe to natury widzialnych rzeczy wzbija się do jakiegoś poznania rzeczy niewidzialnych. Otóż taka natura ma to do siebie, że istnieje w 'jakiejś rzeczy jednostkowej, która nie może istnieć bez materii cielesnej. Przykładowo: Natura kamienia ma to do siebie, że jest w tym oto kamieniu; natura konia ma to do siebie, że jest w tym oto koniu itd. Stąd też naturę kamienia — lub jakiejkolwiek bądź rzeczy materialnej — można w sposób zupełny i prawdziwy poznać li tylko o tyle, o ile się ją poznaje jako istniejącą w poszczególne. Zaś poszczegół jest chwytany przez zmysł i wyobraźnię. I dlatego myśl, żeby poznawać aktualnie swój właściwy przedmiot, musi zwracać się do wyobrażeń po to, alby widzieć naturę ogólną istniejącą w poszczególne. — Gdyby zaś właściwym przedmiotem naszej myśli była forma oddzielona, lub gdyby — jak chcą platończycy — natury rzeczy postrzegalnych bytowały samoistnie, a nie w poszczegółach, wówczas byłoby zbyteczne, żeby nasza myśl w myśleniu zwracała się zawsze do wyobrażeń.

Na 1. Jak już wyżej ustalono[5], formy poznawcze zachowane w myśli możnościowej, kiedy ona aktualnie nie myśli, trwają w niej na sposób sprawności.

Żeby więc aktualnie myśleć, nie wystarcza samo tylko przechowanie form poznawczych, ale trzeba ich używać w sposób odpowiadający rzeczom, do których owe formy poznawcze należą; a rzeczy te są naturami istniejącymi w poszczegółach.

Na 2. Samo wyobrażenie jest już podobizną rzeczy poszczególnej. Stąd — inaczej niż myśl — wyobraźnia nie potrzebuje jakiejś innej podobizny poszczegółu.

Na 3. Rzeczy nie cielesne, których wyobrażenia zgoła nie istnieją, poznajemy poprzez ich stosunek do ciał postrzegalnych, których wyobrażenia istnieją. I tak prawdę poznajemy z zastanawiania się nad rzeczą, o której prawdę nam chodzi. Boga — jak uczy Dionizy[6] — poznajemy: 1. Jako przyczynę; 2. Metodą uznania Jego przodownictwa i nadwyższości; 3. Metodą rugowania[7]. Takoż i inne substancje nie cielesne poznawać możemy — w stanie naszego obecnego życia — jedynie drogą rugowania lub przez jakoweś zestawienie ich z rzeczami cielesnymi. I dlatego, gdy usiłujemy myśleć nad wyżej wymienionymi, musimy uciec się do wyobrażeń ciał, skoro wyobrażenia istot nie cielesnych nie istnieją[8].

Artykuł 8

CZY ZAWIESZENIE CZYNNOŚCI ZMYSŁU WSTRZYMUJE UŻYWANIE I SAD ROZUMU ?

Zdaje się, że sąd rozumu nie doznaje przeszkody na skutek zawieszenia czynności zmysłu, bo:

1. Wyższe nie zależy od niższego. Lecz sąd rozumu jest wyższego rzędu niż zmysł. A więc zawieszenie czynności zmysłu nie powinno wstrzymać sądu rozumu.

2. Tworzyć sylogizm jest czynnością rozumu. Otóż — jak pisze Filozof[1] — podczas snu następuje zawieszenie czynności zmysłu; a mimo to niekiedy zdarza się, że śpiący tworzy sylogizmy. A więc sąd rozumu nie bywa przeszkadzany na skutek zawieszenia czynności zmysłu.

Wbrew temu jest wypowiedź Augustyna[2]: To, co na przekór godziwym obyczajom dzieje się we śnie, nie poczytuje się za grzech. Tak by jednak nie było, gdyby człowiek podczas snu zachował swobodę używania rozumu i myśli. Przeto zawieszenie czynności zmysłu wstrzymuje używanie rozumu.

Odpowiedź: Jak wyżej ustalono[3], przedmiotem właściwym i dostosowanym (proporcjonalnym) do naszej myśli czy rozumu jest natura rzeczy postrzegalnej. Otóż nie można wydać o jakiejś rzeczy doskonałego sądu, jeśli się nie pozna wszystkiego, co do tej rzeczy należy; a przede wszystkim tego, co stanowi kres i cel sądu. Bowiem według Filozofa: „Jak celem wiedzy fachowej jest dzieło — jego wytworzenie, tak celem wiedzy przyrodniczej jest głównie to, co zmysł postrzega”[4]. Kowal np. stara się poznać nóż li tylko ze względu na dzieło, mianowicie żeby ukuć ten oto poszczególny nóż. Podobnie przyrodnik; po to tylko stara się poznać naturę kamienia lub konia, aby poznać przyczyny tego, co zmysł postrzega. Otóż jest oczywiste, że kowal nie mógłby mieć doskonałego sądni o nożu, gdyby nie znał dzieła, które ma wykonać. Podobnie wiedza przyrodnicza nie mogłaby głosić doskonałego sądu o rzeczach otaczającego nas świata, gdyby nie znano rzeczy postrzegalnych. Otóż wszystko, co w obecnym

stanie życia, rozumem poznajemy, poznajemy poprzez zestawianie z postrzegalnymi rzeczami naturalnymi. Stąd niemożliwe jest, żeby — w wypadku zawieszenia czynności zmysłu, za pomocą którego poznajemy rzeczy postrzegalne — sąd naszego rozumu był doskonały[5].

Na 1. Choć rozum jest wyższy od zmysłu, to jednak w jakiś sposób czerpie z niego. Zaś jego pierwsze i główne przedmioty opierają się o rzeczy postrzegalne. I dlatego — w wypadku zawieszenia czynności zmysłu — sąd rozumu musi doznać przeszkody.

Na 2. Zdaniem Filozofa[6] u śpiących następuje zawieszenie czynności zmysłu na skutek jakichś rozłożonych oparów i wydzielin. Zależnie też od stopnia tychże oparów owo zawieszenie jest większe lub mniejsze. Gdy pary wykazują [w organizmie] dużą ruchliwość, zostaje zawieszona nie tylko czynność zmysłu, ale i wyobraźni, tak że nie pojawiają się żadne wyobrażenia; zdarza się to zwykle wtedy, gdy ktoś zasypia po obfitym jadle i wypitku. Gdy ruchliwość pary jest nieco słabsza, pojawiają się wyobrażenia, zniekształcone jednak i bez porządku; zdarza się to u gorączkujących. Gdy ruchliwość ta jeszcze bardziej się uspokoi, pojawiają się wyobrażenia uporządkowane; najczęściej dzieje się to pod koniec snu, u ludzi trzeźwych i obdarzonych silną wyobraźnią. Gdy ruchliwość pary jest nieznaczna, nie tylko wyobraźnia zachowuje swobodę działania, ale także i sam zmysł wspólny ma też swobodę częściowo przywróconą tak, że niekiedy człowiek śpiąc wydaje sąd[7], że to, co widzi we śnie, jest senną zjawą — jakby odróżniając między rzeczami a ich (podobiznami; częściowo jednak zmysł wspólny jest nadal zawieszony; i dlatego — choć odróżnia niektóre podobizny od rzeczy — to jednak zawsze w czymś zawodzi. Tak więc w miarę jak —podczas snu — zmysł i wyobraźnia mają przywróconą swobodę działania, otrzymuje także też swobodę i sąd rozumu; ale nie całkowicie. Stąd też ci, co w czasie snu tworzą sylogizmy, po przebudzeniu, zawsze przyznają, że w czymś nie dociągnęli.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 75

Wstęp. 1 Angel. Hier. 11.

art. 1.
1. 8 Physic. 6, 10.
2. 6 de Trin. 6.
3. Patrz wyżej, z. 18, 1 odp. t. 2 str. 116-119.
4. patrz niżej, z. poprz. a. 1 odp.
5. patrz wyżej, z. 2, 3 odp., początek t. 1 str. 81-82.
6. 8 Physic. 6.
7. niżej, z. 84, 2 odp.
8. wyżej, z. 8, 2 na 1 t. 1 str. 153; z. 42, 1 na 1 /128/ t. 3 str. 195; z. 52, 1. 2 t. 4 str. 156-159; niżej, z. 105, 2 na 1 t. 8.

art. 2
1. 1 de Anima 4.
2. 10 de Tria. 7.

art. 3
1. art. poprz.
2. c. 16. 17.
3. a. 1; patrz także wyżej, z. 50, 1 t. 4 str. 134n; niżej, z. 84, 6 odp.
4. Teajtet 29. 30.
5. 3 de Anima 4.
6. patrz niżej, z. 77, 5 odp.
7. patrz wyżej, z. 50, 2 na 1 t. 4 str. 137n.
8. patrz niżej, z. 78, 1 na 4.

art. 4
1. 2 Kor 4, 16.
2. 10 de Civ. Dei 3.
3. u Averroesa 7 Metaphys. comm. 34.
4. patrz wyżej z. 3, 3 odp. t. 1. str. 91n; z. 29, 2 na 3 t. 3 str. 33; niżej, z. 85, 1 na 2 t. 7.
5. art. poprz.
6. 1 Alcyb. 25.
7. 9 Ethic. 8.
8. patrz wyżej, z. 29, 1 zwł. na 5. t. 3 str. 32.

art. 5
1. De Div. Nom. 5.
2. 8 Metaphys. 6.
3. 7 de Gen. ad litt. 7-9.
4. patrz niżej, z. 76, 1 odp. przy końcu.

5. wyżej, a. 2.
6. patrz wyżej, z. 50, 2 t. 4 str. 35nn.
7. De Div. Nom. 5.
8. patrz wyżej, z. 4, 2 t. 1 str. 107-109.
9. w sensie z. 61, 1 na 21.5 str 28.
10. 7 Metaphys. 6.
11. de Div. Nom. 5.
12. Gilbertus Porretanus, in Boet. De Hebdom., super regulam 8.
13. patrz wyżej, z. 50, 2 na 3 t. 4 str. 138n.

art. 6

1. Koh 3, 19.
2. Mdr 2, 2 W i Bibl. Tys.
3. 1 de Anima 1.
4. de Div. Nom 4.
5. patrz wyżej, z. 45, 4 odp. t. 4str. 25.
6. **a. 2. 3.**
7. patrz wyżej, z. 9. 2 odp. t. I str. 164-167; z. 50, 5 odp. t. 4 str. 145n.
8. patrz wyżej, z. 9, 2 odp. t. 1 str. 164; z. 66, 2 odp. t. 5 str. 146n.
9. wyżej, z. 12, 1 odp. koniec, t. 1 str. 197.
10. Mdr 16; 2, 1. 21.
11. niżej, z. 118, 1 t. 8.

1.2. tamże, a. 2.

13. Rdz 1, 24 W.
14. Rdz 2, 7.
15. Koh 12, 7.
16. Koh 3, 19.
17. Mdr 2, 2.
18. patrz niżej, t. 104, 3. 4 t. 8.
19. z. 89, 1 t. 7.

art. 7

1. De Div. Nom. 7; patrz wyżej, z. 55, 2 t. 4 str. 135nn.
2. 3 peri Archon 5.
3. 1 peri Archon 6. 8.
4. z. 47, 2 t. 4 str. 54n.
5. patrz wyżej, z. 50, 4 t. 4 str. 43n.
6. wyżej, z. 51, 1 odp. t. 4 str. 148n.
7. 10 Metaphys. 4.
8. z. nast. a. 2 na 1.
9. patrz wyżej, z. 50, 4 sa 1 t. 4 str. 144.
10. patrz wyżej, z. 51, 1 t. 4 str. 147nn.

ZAGADNIENIE 76

art. 1

1. 3 de Anima 4.
2. z. poprz. a. 2.
3. patrz z. poprz. a. 5 odp.
4. tamże, a. 2.
5. tamże.
6. z. poprz. a. 6.
7. 8 Metaphys. 2.
8. patrz wyżej, z. 50, 2 na 1 t. 4 str. 135.
9. z. poprz. a. 1 odp.
10. patrz wyżej, z. 18, 3 odp. t. 2 str. 122n.
11. patrz niżej, z. 85, 1 odp. t. 7.
12. 2 de Anima 2.
13. 5 Physic. I.
14. 1 Alcyb. 25.
15. z. poprz. a. 4.
16. 3 de Anima, oomment. 5.
17. 3 de Anima 5.
18. patrz Plato, 1 Alcyb. 25; Fajdros 30; Timaios 15; 10 Prawa 8n.
19. patrz wyżej, z. 18, 3 na 1 t. 2 str. 124.
20. 3 de Anima 4.
21. patrz wyżej z. 11, 1 t. 1 str. 184n.
22. 10 Elbie. 7.
23. z. poprz. a. 5 odp.
24. 2 Physic. 2.
25. niżej, 1-2. 4, 5 t. 9 str. 87n; Suppl. z. 75. 1-3 t. 34.

art. 2.

1. z. .poprz. a. 5.
2. De quantitate animae 32.
3. 2 Physic. 3.
4. 1 Alcybiad. 25; patrz z. poprz. a. 4.
5. 2 de Anima 2. 3.
6. patrz z. poprz. a. 6 odp.
7. patrz niżej, z. 81, 3.
8. 3 de Anima, comment. 5, disgressionis partis 5.
9. patrz wyżej, z. 50 t. 4 str. 143nn.
10. 3 de Anima 8.
11. patrz niżej, z. 85, 2 t. 7.
12. 3 de Anima 8.
13. Timaios 18.
14. patrz niżej, z. 84, 1 oraz z. 85, l t. 7;.
15. niżej, z. 117, 1 t. 8.

art. 3

1. z. poprz. a. 6.
2. 10 Metaphys. 10.
3. 2 de Generał. animalium 3.
4. 8 Metaph. 2.
5. De Eccles. Dogmat. 15.
6. Timaios 31n.
7. 2 de Anima 2 oraz lib. I 5
8. 2 de Anima 2.
9. patrz wyżej a. 1.
10. patrz wyżej z. 41, 2 odp. t. 3 str. 180.
11. patrz wyżej z. 11, 1 odp. t. 1 str. 185.
12. 8 Metaph. 6.
13. 1 de Anima 5.
14. patrz 1 Poster. 4: 73, a, 37-b, 4; S. Th. lect. 10, ar 4.
15. 8 Metaph. 3.
16. 2 de Anima 3.
17. patrz wyżej z poprz. a. 4 na 2; a. 7 na 3.
18. niżej 7. 118, 2 na 2 t. 8:
19. w odp.

art. 4.

1. 2 de Aniela 1.
2. 8 Physic. 5.
3. 5 Physic. 1.
4. a. 1.
5. 1 Physic. 4.
6. De Anima, p. 4, c. 5.; Sufficientia, lib. I 6.
7. 3 de Caelo, comment. 67.
8. 8 Metaph. 3.
9. 1 de Generat. 10.

art. 5

1. 2 de Anima 1.
2. z. 55, 2 t. 4 str. 184nn.
3. De Div. Nom. 7.
4. patrz niżej, z. 91, 1 zwłaszcza na 3 oraz a. 3 t. 7.
5. De Div. Nom. 5.
6. 2 da Anima 9.
7. 2 de Gen. ad litt. 1.
8. patrz niżej, z. 70, 3 t. 5 str. 191 nn.
9. patrz z. nast. a. 2.
10. patrz niżej, z. 86, 2 na 4 t. 7; 1-2. 30, 4 .na 2 t. 10 str. 91; 3. z. 10, 3 na 2 t. 24 str. 195n; także wyżej z. 7, 2 t. 1 str. 140-141; z. 14, 12 t. 2 str. 67-70.
11. Arystoteles, 3 de Anima 8.

art. 6

1. patrz wyżej a. 4 na 4.
2. patrz wyżej, z. 52. 1 t. 4 str. 156n.
3. 7 Metaph. 1.
4. a. 1.
5. a. 4.
6. a. 3. 4.
7. na 1.

art. 7

1. 7 de Gen. ad litt. 19.
2. 2 de Anima 1.
3. a. 1.
4. patrz wyżej z. 11, 1 t. 1 str. 185.
5. patrz wyżej, z. 75, 6 odp.
6. 8 Metaph. 6.
7. patrz z. 68, 4 t. 5 str. 175 na.
8. patrz wyżej, z. 67, 1-3.
9. patrz z. 91, 1 na 2 t. 7.
10. De Causa motus animalium 10.

art. 8

1. De causa motus animalium 10.
2. 2 de Anima l. , 3. 6 de Trin. 6.
4. 2 de Anima l; 4 Meteorol. 12.
5. patrz z. nast. a. l na l oraz z. 8, 2 na 3, t. l str. 153.4.
6. patrz z. nast. a. 5.

ZAGADNIENIE 77

art. 1

1. 9 de Trin. 4.
2. 10 de Trin. 11.
3. patrz z. poprz. a. 4 na 4.
4. 2 de Anima 2.
5. 9 de Trin. 4.
6. Boecjusz, 1 de Trin. 2.
7. z. 75, 5.
8. Cael. Hier. 11.
9. patrz niżej, z. 79, 1.
10. z. 54, 3 t. 4 str. 175nn.
11. Arystoteles, 2 de Anima 1.
12. tamże.
13. patrz z. poprz. a .8 oraz 2-2. z. 48, 1 odp. t. 17 str. 50.
14. patrz z. 115, 1 na 5, t. 8.
15. patrz 1-2. t. 49, 2 odp. t. 11 str. 15n.

16. wyżej, z. 3, 4 t. 1 str. 93-94.
17. na 1.
18. z. 75, 5 na 4.
19. patrz z. poprz. a. 3 na 4;
20. patrz wyżej z. 29, 1 na 3 t. 1 str. 31. 1-2. 49, 2 na 3 koniec, t. 11 str. 19.

art. 2
1. z. poprz. a. 3. 4.
2. 2 de Anima 2.
3. 2 de Caelo 12.
4. patrz wyżej, z. 75, 7 na 1 oraz 1-2 2-5 t. 9
5. patrz wyżej, z. 30, 9 aa 3 t. 3 str. 48.

art. 3
1. o tym niżej z. 78, 4.
2. 1 de Anima 4.
3. patrz niżej 1-2. 18, 7 odp. t. 9 str. 303n; z. 35, 8 odp. t. 10 str. 157n.
4. patrz niżej, z. 85, 3 na 1, t. 7.
5. patrz wyżej z. 1, 7 odp. t. 1 str. 66n; z. 59, 4 odp., t. 5 str. 12nn; niżej z. 79, 7 odp.
6. patrz wyżej, z. 75, 7 odp.
7. patrz niżej, z. 80, 1 na 2.
8. patrz wyżej, z. 1, 3 na 2 t. 1 str. 59.

art. 4
1. 2 de Anima 3.
2. patrz niżej, z. 85, 3 na 1 t. 7.
3. patrz niżej, a. 7.
4. z nast. a. 3 odp.
5. w odp.

art. 5
1. 2 de Anima 2.
2. 12 de Gen. ad litt. 7 i 24.
3. De Somno et Vigilantia 1.
4. tamże.
5. z. 75, 2. 3; z. poprz. a. 1 na
6. Teajtet c. 29. 30; Timaios c. 15.
7. patrz wyżej, z. 75, 3 odp.

art. 6
1. 7 Physic. 1 oraz 8 Physic 5.
2. 1 de Anima 4.
3. 7 Metaph. 4.
4. patrz z. poprz. a. 4 odp.
5. patrz wyżej a. 1 na 5.

6. art. poprz.
7. a. 1 na 6 oraz wyżej z. 75, 5 na 4.
8. patrz art. nast.

art. 7
1. a. 4.
2. patrz art. poprz.
3. patrz wyżej, z. 65, 2 odp. t. 5.
4. patrz z nast. a. 4 na 3; 1-2. 7, 1 na 3 t. 9, str. 168; z. 50. 2 na 2 t. 11 str. 28; z. 56, 1 na 3, str. 82.
5. patrz wyżej a. 4 na 1.

art. 8
1. De Spiritu et Anima 15: Przypisywane św. Augustynowi. Św. Tomasz (De Anima, a. 12 na 1) przypisuje autorstwo tego dzielą nieznanemu Cystersowi. Być może jego autorem jest Alcher († 1169) z Claervaux.
2. 1 de Anima 4.
3. De Mem. et Remin. 1.
4. Łk 16, 25.
5. 12 de Gen. ad litt. 32.
6. De Eccles. Dogmat. 19.
7. a. 5. 6. 7.
8. 10 de Trio. 11 oraz 14 do Trin. 7.
9. patrz niżej z. 79, 6.
10. patrz wyżej, z. 59, 4 t. 5 oraz niżej z. 82, 5.
11. 2 Retract. 24.

ZAGADNIENIE 78

art. 1
1. 2 de Anima 2.
2. Syr 40, 22.
3. 3 de Anima 10.
4. 2 de Anima 3.
5. patrz wyżej, z. 75, 2 odp.
6. 1 dc Anima 4.
7. 2. poprz. a. 3 na 4.
8. 2 de Anima 3.
9. patrz wyżej, z. 60, 1 t. 5 str. 14nn; niżej z. 80, 1.

art. 2
1. 2 de Anima 4.
2. tamże.
3. 2 de Anima 2; także 1 de Anima 3.
4. art. poprz.
5. De Div. Nom. 7.

6. 2 de Anima 4; także 4 Meteorol. 3.
7. patrz wyżej a. 1 odp.
8. patrz niżej, z. 118, 1 na 3 t. 8.
9. art. poprz.

art. 3
1. 2 de Anima 6.
2. 3 de Anima 1.
3. 8 Physic. 7.
4. na 3 i 4.
5. patrz 1-2. z. 49, 2 t. 11 str. 15n i objaśnienie tamże str. 271.
6. 7 Physic. 2.
7. patrz wyżej z. 17, 2 odp. t. 2, objaśn. /106/ str. 110. 280.
8. 2 de Anima 11.
9. 2 de Asima 9. 11.

art. 4
1. De Mem. et Remin. 1.
2. 1 Posteriorum 18.
3. 12 de Gen. ad litt. 6. 7. 24.
4. 4 de Anima 1.
5. na 1. 2.
6. patrz niżej z. 83, 1.
7. patrz niżej, z. 81, 3.
8. 4 de Anima 1.
9. patrz wyżej, z. 12, 9 na 2 t. 1 str. 221-222; niżej z. 84, 6 na 2.
10. De Sensu et Sensibilibus 8.
11. Patrz wyżej, z. 57, 2 odp. t. 4.
12. patrz wyżej, z. 1, 3 na 2 t. 1 str. 59.
13. patrz wyżej, z. 14, 2 na 1 t. 2 str. 45.
14. z. 77, 7.
15. patrz 1-2. 74, 3 na 1 t. 12str. 71.

ZAGADNIENIE 79

art. 1
1. 9 de Trin. 2.
2. 2 de Anima 3.
3. 10 de Trin. 11.
4. Homil. 28 (297) in Evang. 5.
5. patrz wyżej z. 54, 3 na 1, z. 58, 3 t. 4 str. 176. 214nn.
6. 2 de Anima 3.
7. z. 54, 3 t. 4 str. 176nn oraz z. 77, 1.
8. patrz wyżej, z. 14, 4 t. 2 str. 48-50.
9. 1 de Anima 4.
10. 9 de Trin. 2; 14 de Trin 16.

11. patrz z poprz. a. 1.
12. 3 de Anima 9.
13. patrz wyżej, z. 54, 5 t. 4 str-179nn.

art. 2

1. patrz wyżej, z. 14, 1 t. 2 str. 42-44.
2. z. 75, 6.
3. 3 de Anima 5.
4. 12 de Gen. ad litt. 16.
5. 3 de Anima 5.
6. 3 de Anima 4.
7. z. poprz. a. 1.
8. tamże, na 1.
9. z. 58, 1 t. 4 str. 210nn.
10. z. 58, 3 t. 4 str. 214nn.
11. 3 de Anima 4.
12. 1 Etnie. 13.
13. patrz niżej, z. 81, 3 ody.
14. patrz z. poprz. a. 4.
15. 3 de Anima 4n.

art. 3

1. 3 de Anima 5.
2. art. nast. oraz z. 84, 6.
3. Timaios 18; Parmenides 6; Fajdros 48n.
4. patrz niżej, z. 84, 1.4. 5 odp.
5. 3 Metaphys. 4; lib. VIII 3.
6. patrz niżej, z. 85, 1 na 3 t. 7.
7. patrz wyżej, z. 12, 5 na 1 t. 1 str. 209.
8. 2 de Anima, comment. 67.
9. 3 de Anima 5.

art. 4

1. J 1,9.
2. 3 de Anima 5.
3. tamże.
4. tamże.
5. patrz wyżej 2. 2, 3 odp., czwarta droga, t. 1 str. 84.
6. patrz niżej, a. 8.
7. patrz wyżej, a. 2.
8. Awicenna, 5 de Anima 5; Awerroes, 3 de Anima, comment 18.
9. patrz niżej, z. 118, 1 na 3 t. 8 oraz wyżej z. 76, 1 na 1.
10. wyżej, z. 76, 1.
11. 3 de Anima 5.
12. Temistiusz (Bizancjum, 4 w. po Chr.), de Aniela 32; Plato, 6 Rzeczp. 19.
13. z 90, 3 t. 7; 1-2. 3, 7 t. 9 str. 77n.

14. Ps 4, 7.
15. w odp.
16. patrz niżej, a. 7 odp.

art. 5
1. 3 de Anima 5.
2. tamże.
3. art. poprz.
4. z. 76, a. 2.
5. ipatrz wyżej, z. 76, 1 na 1.
6. patrz art. poprz.

art. 6
1. 7 de Trin. 2.
2. 10 de Trin. 11.
3. 5 de Anima 6; patrz niżej, z. 84, 4 odp.
4. patrz wyżej, a. 4 .odp.
5. 3 de Anima 4.
6. tamże.
7. z. 76, 1.
8. (patrz niżej, z. 87, 3 t. 7.

art. 7
1. 10 de Trin. 11 oraz lib. VII
2. 7. z. poprz. a. 4.
3. 10 de Trin. 11; lib. XI 7.
4. art. poprz. na 1.
5. 3 de Anima 4.
6. z. 77, 3.
7. z. 59, 4 t. 5 str. 12n.
8. patrz wyżej, z. 59, 4 odp. t. 5.
9. patrz wyżej a. 3 wbrew.
10. patrz wyżej, a. 4 na 4
11. 1 Sentent. dis. 3.
12. 14 de Trin. 7.
13. w odp. i art. poprz. na 2.

art. 8
1. c. 11.
2. 4 de Consol. 6.
3. 3 de Gen. ad litt. 20.
4. De Div. Nom. 7.
5. patrz wyżej, z. 58, 3 odp. t. 4 str. 215.
6. patrz niżej, z. 83, 4 odp.
7. patrz wyżej, z. 77, 8 na 1.
8. patrz wyżej z. 77, 2 odp.

art. 9

1. 12 de Tria. 4.
2. 6 Ethic. 2.
3. 12 de Trin. 7.
4. 2 de Bidę Orth. 22.
5. 12 de Trin. 4.
6. Rz 1, 20.
7. patrz niżej 1-2. 57, 2 odp.
8. 12 de Trin. 4, 14.
9. patrz niżej, z. 84, 1 na 3 oraz z. 86, 3 odp. t. 7.
10. patrz niżej, 2-2. 1, 4 odp.; a. 5 na 4; z. 2, 1 odp. t. 15 str. 15-16. 18. 33-35.

art. 10

1. c. 11.
2. 5 de Consol. 4.
3. 2 de Anima 4.
4. de Fide Orth. 22.
5. 3 de Anima 6: patrz wyżej, z. 17, 3 na 2, t. 2 str. 113.
6. patrz wyżej, z. 54, 5 odp. t. 4 str. 180.
7. chodzi o Aleksandra z Afrodyzji, (2 w. po Chr.), De anima, lib. II; patrz 1 contra Gent. 3 c. 42; Temistiusza De ani. ma, lib. III; Awicennę († 1057); patrz Świeżawski, Traktat o człowieku, obj. /151/, str. 757; Awerroesa († 1198), Deanima III.
8. patrz wyżej a. 7, odp.
9. patrz wyżej, a. 6 odp. i na 3.
10. patrz wyżej a. 8 na 1.
11. 5 de Consol. 5.
12. 1 Metaphys. 2.
13. z. poprz., a. 4.

art. 11

1. 2 de Anima 3; także lib. III, 9.
2. z. poprz. a. 4.
3. 3 de Anima 10.
4. wyżej, z. 77, 3.
5. 3 de Anima 10.
6. z. 14, 16 odp. t. 2 str. 79-80.
7. patrz niżej, z. 82, 4 na 1.
8. a. 7 na 2 oraz z. 77, 3 na 4.

art. 12

1. glosa do Ez 1, 6.
2. 12 de Trin. 12. 13.
3. 2 de Libero Arbitrio 10.
4. 12 de Trin. 2.

5. 9 Metaphys. 2; patrz wyżej, z. 62, 8 na 2 t. 5.
6. Aleksander z Hales, Surnma Theol., p. 2, q. 73, membr. 2.
7. a. 8.
8. 6 Ethic. 6.
9. patrz niżej, z. 85, 6 t. 7.

art. 13
1. Super Epist. ad Rom. 2, 15.
2. Ef 4, 23.
3. 12 super Gen. ad litt. 7, 24.
4. Tt 1, 15.
5. Koh 7, 23 W.
6. glosa do Ez 1, 6.
7. Homil. in princ. Prov.
8. 4 de Fide Orth. 22.
9. w odp.

ZAGADNIENIE 80

art. 1
1. 1 Ethic. 1.
2. 2 de Anima 3; także lib. III, 10.
3. 2 de Fide Orth. 22.
4. patrz wyżej, z. 19, 1, t. 2, str. 128-130.
5. patrz wyżej, 2. 14, 1 odp., t. 2 str. 42-43.
6. De Div. Nom. 5.
7. patrz wyżej, z. 78, 1.
8. w odp.
9. patrz wyżej, z. 77, 3 na 3.

art. 2
1. z. 77, 3; z. poprz. a. 7 odp.
2. patrz niżej, z. 86, 1 t. 7.
3. 3 de Anima 9, 10.
4. 3 de Anima 11.
5. 3 de Anima 10; 12 Metaphys. 7.
6. patrz wyżej z. 16, 1 odp.; z. 19, 3 na 6; a. 6 na 2 t. 2 str. 90-91. 135. 143; niżej, z. 82, 3, odp.
7. 2 Rhetorica 4.
8. 3 de Anima 11.
9. patrz z. nast. a. 3 odp.

ZAGADNIENIE 81

art. 1
1. 12 de Trin. 12.

2. patrz wyżej, z. 79, 12, zarzut 2 i na 2.
3. Piotr Lombard, 2 Sent. dis. 24.
4. 12 de Trin. 12. 13.
5. patrz wyżej, z. 16, 1 odp.; z. 19, 3 na 6; a. 6 na 2, t. 2 str. 90-91. 135. 143.; oraz niżej, z. 82, 3 odp.

art. 2
1. 2 de Anima 11.
2. Super Matth. 13, 13.
3. Nemesius, De Natura Hominis, c. 16. 17.
4. 2 de Fide Orth. 12.
5. patrz wyżej z. 59, 4 odp. t. 5 str. 12n.
6. 8 de Animalibus 1; lib. VI, 18, IX 1.
7. z. 78, 2.

art. 3
1. 12 de Tria. 12. 13.
2. Rz 7, 23.
3. 2 de Fide Orth. 12. 4 z. 78, 4.
5. patrz niżej z. 1-2. 47 t. 10 str. 252-259.
6. 3 de Anima 11.
7. patrz niżej, z. 83, 1 na 5; oraz z. 96, 2 t. 7; z. 117, 3 na 3 t. 8.
8. w odp.
9. 1 Politicorum 2. 10. patrz niżej, z. 83, 1 na 1.

ZAGADNIENIE 82

art. 1
1. 5 de Civ. Dei 10.
2. 9 Metaphys. 2.
3. 3 de Anima 9.
4. 13 de Trin. 4.
5. patrz wyżej, z. 41 2 na 5 t. 3 str. 182.
6. patrz niżej, 1-2. 6, 4, t. 9 str. 154 oraz Arystoteles, 3 Ethic. Nic. 1.
7. patrz wyżej, z. 18, 3 odp. t. 2 str. 122-124.
8. 2 Physic. 9.
9. wyżej, z. 60, 2 odp. t. 5 str. 17n.
10. patrz wyżej, z. 62, 8 aa 2 t. 5 str. 48n.
11. 3 Ethic. 3, 6.

art 2
1. De Div. Nom. 4.
2. 9 de Gen. ad litt. 14.
3. 1 Retract. 9; 5 de Civ Dci 10.
4. art. poprz.
5. patrz wyżej, z. 60, 5 na 5 t. 5 str. 25n oraz niżej 1-2. 5, 4 t. 9 str. 105.

art. 3

1. 1 Kor 13, 2.
2. 10 Ethic. 7.
3. z. 16, 1 t. 2 str. 89-92: z. 27,
4. t. 3 str. 13-15. 5. 6 Metaphys. 4.
5. patrz niżej, z. 108, 6 na 3, t. 8.
6. patrz wyżej, z. 5, 2 na 1, t. I str. 117.
7. patrz wyżej, z. 16, 4 na 1. 2 t. 2 str. 97.
8. patrz niżej, z. 85, 3 aa 1 t. 7.

art. 4

1. 12 de Gen. ad litt. 16.
2. 3 de Anioła 5.
3. art. poprz.
4. 2 de Fide Orth. 26.
5. raczej Eadmerus († 1124), De Similitudinibus, c. 2.
6. art. poprz.
7. patrz wyżej, z. 16, 4 na 1 t. 2 Str. 97.
8. patrz wyżej, z. 79, 11 na 2.
9. w odp.
10. 7 Ethicae Eudemicae 14; chodzi raczej o ucznia Arystotelesa: Eudem z Rodos, ok. III w. przed Chr.
11. patrz niżej 1-2. 9, 4 odp. t. 9 str. 190n; z. 80, 1 na 3 t. 12 str. 144; z. 109, 2 na 1 t. 14 str. 84.

art. 5

1. Mdr 6, 21 (tłum. częściowo własne, częściowo z Wulgaty).
2. Kom. do Mt 13, 33.
3. c. 13.
4. z. 77, 5. 8.
5. Nemesius, De Natura Nom., c. 16.17.
6. 2 de Fide Orth. 12.
7. 3 de Anima 9.
8. wyżej, z. 59, 4 t. 5 str. 12nn; wyżej z. 79, 7.
9. patrz wyżej, z. 3, 2 na 2 t. 1 str. 90; z. 20, 1 na 1; z. 21, 3 na 1 t. 2 str. 158. 173.
10. patrz wyżej z. 77, 1 na 1.

ZAGADNIENIE 83

art. 1

1. Rz 7, 15 (tłum. własne).
2. Rz 9, 16.
3. 1 Metaphys. 2.
4. Piz 21, 1.
5. Flp 2, 13.

6. Jr 10, 23.
7. 3 Ethic. 7.
8. Syr 15,14.
9. glosa międzylin.
10. patrz wyżej, z. 78, 4 odp.
11. z. 81, 3 na 2.
12. niżej 1-2. 10, 3 na 1 t. 9 ar. 204.
13. z. poprz. a. 1. 2.
14. z. 81, 3.

art. 2
1. Magister, 2 Sent. dis. 24.
2. Tract. de gratia et libero arb., cc. 1. 2.
3. Enchir. 30.
4. patrz niżej, 1-2. 49, 2. 3, t. 11 str. 15n.
5. z. poprz. a. 1. 2.
6. 2 Ethic 4.
7. niżej, 1-2. z. 85 i nast. .t. 12 str. 186-221.

art. 3
1. 2 de Fide Orth. 27.
2. 3 Ethic. 5.
3. patrz niżej, 1-2. 14 t. 9 str. 239nn.
4. 6 Ethic. 2.
5. 3 Ethic. 5.
6. patrz niżej 1-2. 13 t. 9 Kr. 226nn.
7. 3 Ethic. 5.

art. 4
1. 2 de Fide Orth. 22.
2. 3 Ethic. 4.
3. 3 de Fide Orth. 14.
4. z. 64, 2 t. 5 str. 77nn.; wyżej, z. 80, 2.
5. z. 79, 8.
6. w odp.
   t. 11 str. 95 n.

ZAGADNIENIE 84

art. 1
1. 2 Soliloq. 4
2. 12 de Gen. ad litt. 24.
3. patrz wyżej, z. 75, 1 odp.
4. 4 Metaphys. 5.
5. Fedon 49; Timaios 5.
6. patrz niżej, a. 4 oraz wyżej, z. 6, 4 odp. t. 1 str. 135-136.

7. 6 Rzeczp. 18.
8. patrz wyżej, z. 12, 11 odp. t. 1 str. 225.
9. 22 de Civ. Dei 29
10. patrz niżej, z. 86, 1 na 4 t. 7: z. 110, 2 na 2 t. 8.
11. patrz niżej, z. 86, 3 odp. t. 7.

art. 2

1. 10 de Trin. 5.
2. 3 de Anima 8.
3. Cael. Hier. 12.
4. 9 de Trin. 3.
5. 1 de Anima 2, 5.
6. patrz Fedon 27. 28.
7. 9 Metaphys. 9.
8. 1 de Anima 5.
9. patrz wyżej, z. 14, 1 t. 2 str. 42-44.
10. 2 de Anima 12.
11. z. 78, 3.
12. patrz wyżej, z. 55, 1 t. 4 str. 182.

art. 3

1. Homil. 29 in Evangel.
2. Prop. 10, § omnis intelligentia; patrz Proklos Elem. Theol. 177; Plotyn, Ennead. VI. VII, 16.
3. Menon 15nn.
4. 3 de Anima 4.
5. patrz wyżej, z. 79, 2 odp.
6. patrz niżej, z. 117, 1 t. 8.
7. Fedon 18nn; Menon 15; Faj. dros 30.
8. z. 76, 1.
9. z. 66, 2 t. 5 str. 145nn.

art. 4

1. a. 1.
2. patrz wyżej, z. 79, 3.
3. a. 1.
4. 7 Metaphys. 14. 15.
5. De Anima, p. 5, c. 5; Metaphys. tract. 8, c. 6; tract. 9, c. 4. 5.
6. patrz wyżej, z. 79, 6.
7. patrz niżej, z. 89, 1 odp. t. 7.
8. De Div. Nom. 7.
9. z. 79, 4.

art. 5

1. Mystica Theologia 1.
2. Rz 1, 20.

3. Octoginta Trium Quaest. 46.
4. 12 Confess. 25.
5. 2 de Doctrin. Christ. 40.
6. art. poprz.
7. De Div. Nom. 11.
8. Ps 4, 6n W.
9. 4 De Trin. XVI, 21, tłum. M. Stokowskiej, str. 195n; (O Trójcy, św. Wojciech 1962).

art. 6

1. Octogista Trium Quaest. 9.
2. 12 de Gen. ad litt. 16.
3. 1 Metaphys. 1; 2 Poster. 19.
4. Epist. ad Dioscorum 118, 4.
5. De Divinat. per Somn. 2.
6. 2 de Anima 3.
7. patrz wyżej z. 75, 3.
8. a. 4. 5.
9. 12 de Gen. ad litt. 24.
10. 3 de Anima 3.
11. De Sommo et vigil. 1.
12. 1 de Gener. et corrupt. 8.
13. 3 de Anima 4.
14. patrz wyżej, z. 75, 2.
15. 3 de Anima 5.
16. z. 79, 3. 4.
17. 1 de Anima 1.
18. 3 de Anima 3.

art. 7

1. 3 de Anima 7.
2. patrz wyżej, z. 75, 2.
3. patrz wyżej, z. 77, 5.
4. patrz art. nast., oraz wyżej, z. 12, 4 i 11 t. 1 str. 204-20?. 224-227; z. nast. a. I odp.; a. 5, odp. i na 3; a. 6 odp.; a. 8 odp.; z. 86,2 odp.; z. 87, 3 odp.; z. 88, 1 odp.; a. 3 odp. t 7.
5. z. 79, 6.
6. De Div. Nom. 1.
7. patrz wyżej, z. 11, 3 na 2; z. 12, 12 obj. /119/, t. 1 str. l94-195. 228. 299; z. 13, 1 odp.; a. 8 na 2; a. 10 na 51. 2 str. 6-7. 29. 35-36.
8. patrz wyżej, z. 12, 12 aa 2 t. 1 str. 231.

art. 8

1. De Somno et vigil. 1.
2. 12 de Gen. ad litt. 15.
3. art. poprz. oraz wyżej, z. 12, 4 i 11 t. 1 str. 204-208. 224. 227.

4. 3 de Caelo 7.
5. patrz niżej, z. 101, 2.
6. De Somno et vig. 3.
7. patrz wyżej, z. 78, 4 na 2.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 75

/1/ Przed nami traktat. czy rozprawa o człowieku. W początkowych zagadnieniach wydaje się być raczej filozofią człowieka — i to prawda! Autor najpierw podaje filozofię człowieka: oczyszczoną i wyprostowaną, aby takowa dopiero służyła prawdzie wiary. Podobnie jak i w traktacie o Bogu: Nim Autor powie o Bogu dobrym, poda zasadnicze dane filozoficzne o dobroci w .ogóle (wyżej, z. 5-6 t. 1 str. 113-136). A są w naszym traktacie o człowieku prawdy filozoficzne — a więc przedmiot dociekań rozumu — o podstawowej ważności: sarno pojęcie i natura człowieka, stosunek duszy do ciała oraz dwa wielkie, centralne zagadnienia: nieśmiertelności i wolności, nie mówiąc o władzach duszy i poznawaniu. Wiadomo, prawdy te należą do tzw. *praeambula fidei,* czyli są wymagane — jak i istnienie Boga — przed przyjęciem wiary; stąd mało tu świadectw Pisma św.; więcej filozofów i Ojców. Ale prawdy te tkwią w przekonaniu całej ludzkości i w świadomości chrześcijańskiej zrodzonej z objawienia; są więc również prawdami wiary. Rozumowe ich uzasadnienie było konieczne przed mówieniem o człowieku według objawienia, a więc o prawdach dotyczących człowieka, znanych tylko z objawienia Bożego.

Jest to więc teologia człowieka. Baczny obserwator łatwo dostrzeże i tu: 1. Cel główny — podany we Y/stępie do całej *Sumy* — a ściśle przeprowadzany poprzez poszczególne traktaty, mianowicie podanie tego, co dotyczy religii katolickiej, a więc nauki objawionej, której służy rozum i cała filozofia. 2. Autor pisze dla kształcenia studentów i wykładowców prawdy wiary, zarazem obrońców tejże prawdy; daje im oręż; tym orężem są dane filozoficzne: osiągnięcia rozumu, zdobycze ówczesnej filozofii (ten element występuje bardzo wyraźnie w traktacie O *świecie).* 3. Przez całą filozoficzną część (z. 75-89) człowiek jest ujmowany w jak najszerszej perspektywie, mianowicie umiejscowiony w hierarchii bytu i zestawiony z Bogiem, aniołami, zwierzętami nierozumnym i z jeszcze niższymi bytami, no i z ciałami niebieskimi. 4. Człowiek jest ujmowany od strony duszy. 5. Pierwsze rozdziały są ujęte w szersze ramy: dusza złączona z ciałem, dusza rozłączona z ciałem.

Zwracamy uwagę, że jest to teologia i czysta filozofia człowieka; ma przeto swoiste podejście, metodę, założenia i terminologię: inną zgoła niż psychologia doświadczalna.

Niech czytelnik nie zraża się nielicznymi zresztą prymitywnymi poglądami anatomicznymi i medycznymi czy także astronomicznymi; są one na dalekim bardzo marginesie i w niczym nie umniejszają wielkości, toku i głębi myśli.

Jest to tłumaczenie robione całkowicie od nowa. Korzystałem oczywiście z niedawnego przekładu Stefana Swieżawskiego *(Traktat o człowieku); Suma teologiczna* 1. 75-89, Pallotinum 1956), ale z wielu względów nie mogłem się go trzymać i iść całkowicie za nim. Za to w niejednym miejscu posłużyłem się jego objaśnieniami. Ze względu na założenia obecnego wydania Sumy tych objaśnień jest niewiele. Wszak chodzi głównie o sam tekst św. Tomasza: to z nim ma się przede wszystkim czytelnik zetknąć. Kto by jednak chciał mieć szersze, głębsze i pełniejsze

omówienie poszczególnych zagadnień, niech czyta wyśmienite komentarze tegoż Stefana Świeżawskiego, umieszczone przed każdą kwestią jego przekładu.

W przekładzie wielką pomoc w rozwiązywaniu trudniejszych miejsc niósł mi współbrat o Hieronim Ostrowski OP, za co Mu tutaj składam serdeczne dzięki.

/2/ a. 1. Naukę Kościoła określił Sobór Later. IV, r. 1215: „Bóg ... stworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i ten świat; a na koniec naturę ludzką łączącą te dwa światy, złożoną Z duszy i ciała" (D. 428; także Sob. Wat. I, r. 1870, D. 1783).

Dusza jest pierwszym wsobnym początkiem życia istot żyjących. Pierwszym, tzn. zasadniczym, podstawowym najgłębszym początkiem życia. Jest zarazem formą ciała i jego urzeczywistnieniem. Wszystko więc, co przysługuje formie i urzeczywistnieniu, przysługuje i duszy. Jej stosunek do ciała jest stosunkiem ożywiciela do ciała ożywianego, formy do materii, strony urzeczywistniającej do urzeczywistnianej.

Dusza jest pierwszym, podstawowym wsobnym urzeczywistnieniem ciała *(anima est actus corporis)* w sensie: dusza jest tym, co ziszcza, urzeczywistnia materię cielesną, sprawia, ze ona już nie jest możnością, ale rzeczywistością. Dusza jest nie tylko tym, co urzeczywistnia ciało, ale i tym, co razem z ciałem stanowi jeden rzeczywisty byt, jak z każdej możności i urzeczywistnienia jest jeden byt, a chodzi o byt stworzony. Wchodzą tu w grę najogólniejsze i najbardziej podstawowe pojęcia metafizyczne: *actus — potentia,* możność — rzeczywistość. Jeżeli byt dzielimy na możność i rzeczywistość, to duszę zaliczamy do urzeczywistnienia (patrz t. 1 obj. /44/ itr. 279).

Nie bardzo wychodzi powiedzenie: dusza jest aktem ciała, bo to można źle rozumieć (aktem ciała są czynności, funkcje biologiczne!). Autor będzie powoli, systematycznie rozwijał, poszerzał i pogłębiał to zasadnicze ujęcie duszy; patrz zwłaszcza niżej a. 5 oraz 7, 76, 1 i szczególnie a. 4.

Co oznacza 'początek' oraz 'dusza jest początkiem wsobnym', patrz niżej obj. /23/.

/3/ a. 1 odp. Starożytni filozofowie: oczywiście z wyjątkiem być może Anaksagorasa a na pewno Sokratesa, Platona z jego skrajnym spirytualizmem i Arystotelesa z jego umiarkowanym spirytualizmem.

Materializm starożytnych filozofów głosił: Istnieje tylko ciało; co nie jest ciałem — nie istnieje! Spirytualizm zaś głosi: Poza materią cielesną istnieją byty czysto niematerialne i niecielesne, tzw. duchy: Bóg, aniołowie, dusze ludzkie.

Autor dowodzi duchowości Boga w z. 3, In, t. 1 str. 86nn; — aniołów w z. 50, 1n t. 4 str. 133nn; — duszy ludzkiej w obecnym zagadnieniu.

/4/ a. 1 na 1. Bóg jest nieporuszalny ani z charakteru swojej natury, czyli ani przez swoją istotę, ani przez przypadłość, czyli na ruch drugiego. Ciało nieożywione jest poruszane z charakteru swojej natury: przez swoją istotę czy naturę; ruch lokalny to rzecz przede wszystkim ciała. Dusza jest nieporuszalną z charakteru swojej natury, bo nie jest ciałem; ale jest poruszalną przez przypadłość, tzn. na ruch ciała: gdy porusza się ciało, to porusza się i to, co w nim jest, a więc i dusza.

/5/ a. 2. Chodzi o to, czy dusza ludzka, będąc złączoną z ciałem, zależy w istnieniu od ciała, czy też jest taką, że w istnieniu od ciała nie zależy.

Autor na razie nie odróżnia duszy od myśli. Dusza jako myśl, jako myśląca jest Autorowi w tym zagadnieniu potrzebna ze względu na dowodzenie niezniszczalności duszy, a głównym dowodem jest czołowy przejaw duszy: myślenie niezależne od narządu cielesnego. Odpowiedź twierdząca artykułu jest przesłanką do zasadniczego dowodu na niezniszczalność duszy, o czym jest mowa w art. 6. Dlatego jest tak ważną.

Autor dochodzi do wniosku, że dusza ludzka jest niecielesną i samoistną. Według dzisiejszej terminologii powiemy: jest duchem. Wszelako Autor unika tego wyrazu, a woli mówić: dusza jest niecielesną, samoistną lub niezniszczalną czy umysłową; a unika z powodu wieloznaczności tego wyrazu. Podobnie w *Sumie* unika wyrazu ‘nieśmiertelny’; woli termin: 'niezniszczalny', choć w innych swoich dziełach posługuje się terminem: nieśmiertelny.

O samoistności patrz wyżej, z. 29, 2 t. 3 str. 32-35.

/6/ a. 2 odp. Teza tomistyczna 15 opiewa: „Dusza ludzka bytuje samoistnie, a stwarza ją Bóg w chwili, gdy 'podmiot jest dostatecznie do wlania jej przystosowany; jest też z istoty swej niezniszczalna i nieśmiertelna”.

Teza 17: „Myśl jest władzą niezależną wewnętrznie od narządu cielesnego”.

Teza 18: „Całkowitym przedmiotem poznania umysłowego jest byt jako taki; proporcjonalnym zaś przedmiotem poznania myśli ludzkiej — w czasie złączenia z ciałem — są istoty rzeczy postrzegalnych oderwane od przynależności materialnych”.

Myśl człowieka — żeby mogła poznawać wszystkie rzeczy postrzegalne — żadnej z nich nie powinna mieć w sobie ' według tego istnienia rzeczy, jakie mają w swoim bycie naturalnym, czyli jak istnieją w świecie rzeczywistym: jest to jedna z podstawowych zasad tłumaczących nasze poznanie.

/7/ a. 2 na 1. 2. Byt samoistny, czyli ‘to oto coś’, jest dwojaki: zupełnie, całkowicie samoistny; niezupełnie, niecałkowicie samoistny. Pierwszym jest ten, który nic istnieje w kimś jako przypadłość, forma materialna, część. Drugim jest ten, który wprawdzie nie istnieje w kimś jako przypadłość i jako forma materialna, ale jest częścią całości: i w tym drugim znaczeniu dusza jest bytem samoistnym.

Forma materialna to taka forma substancjalna, która może istnieć li tylko w połączeniu z materią pierwszą; bez i poza materią me istnieje; taką formą jest dusza zwierząt, roślin, ciała złożonego z elementów, forma elementu. Dusza ludzka nie jest formą materialną.

Autor w innym swoim dziele poświęca temu cały duży artykuł. Czytamy w nim: „‘To oto coś’ *(hoc aliquid)* oznacza właściwie jednostkę w dziale substancji. Bowiem zdaniem Filozofa *(Praedic. Subst.)* substancje pierwsze (np. Piotr, Paweł itp.) bez wątpienia oznaczają ‘to oto coś’; zaś substancje drugie (np. człowiek) ... raczej wskazują na to, jakim kto jest istotnie. Otóż jednostka w dziale substancji ma nie tylko to do siebie, iż może bytować samoistnie, sama przez się, ale że jest czymś zupełnym w danym rodzaju i gatunku substancji. Stąd też Filozof rękę, nogę itp. raczej nazywa częścią substancji niż substancją pierwszą lub drugą. Chociaż bowiem nie tkwią w czymś jako w podmiocie (rzecz istotna dla substancji), to jednak nie mają zupełnej natury jakiegoś gatunku; są w rodzaju i w gatunku tylko przez sprowadzenie ich do tego. Pozostaje więc, że dusza jest ‘to oto coś’ w tym sensie, iż może bytować samoistnie — sama przez się: nie jako mająca w sobie zupełny gatunek, ale jako doskonaląca ludzki gatunek w charakterze formy ciała”. *(De anima,* a. 1 odp. sam początek *Quaest. disp.* IV).

„Według św. Tomasza dusza ludzka nie jest ... pod każdym względem całkowitą substancją duchową. Jest ona substancją niezupełną pod względem gatunku, tzn. jest tylko 'częścią' gatunku ludzkiego, gdyż do pojęcia tegoż gatunku nic należy sama dusza, ale również i ciało; wprawdzie nie ciało tego oto człowieka, ale abstrakt: ciało ludzkie w ogóle, tzw. *materia communis.* Ściśle się więc wyrażając, do gatunku ‘człowiek’ nie należy sama dusza, lecz byt złożony z ciała i duszy rozumnej — choć dusza rozumna jest w pełni substancją, .gdy chodzi o substancjalność, czyli o to, co stanowi istotę każdej substancji”. (S. Swieżawski, dz. cyt., str. 11).

/8/ a. 2 na 3. Nasza myśl nie potrzebuje ciała jako narządu, ale z racji przedmiotu, gdyż zmysły podsuwają wyobrażenia rzeczy postrzegalnych. Nasza więc myśl jest wewnętrznie niezależną w swej czynności od narządu cielesnego. Aliści w tym życiu zależy odeń zewnętrznie, bo narząd nie jest narządem powodującym i dobywającym z siebie myślenie, a tylko współdziałającym z myśleniem jako jego warunek konieczny: w tym sensie, że myślenie nie może się odbywać bez pomocy zmysłów (Molinari, *Summa theol.*, Marietti 1952, pag. 580).

/9/ a. 3 odp. „Jest to właśnie podstawowa teza sensualizmu, który nie widzi żadnej różnicy istotnej pomiędzy poznaniem zmysłowym a umysłowym (co najwyżej różnicę stopnią), i cale poznanie ludzkie sprowadza do poznania zmysłowego, dokonującego się za pośrednictwem cielesnego narządu" (Świeżawski, str. 725 /13/.

/10/ a. 3 odp. Teza tomist. 14 opiewa: „Dusza wegetatywna i zwierzęca nie bytują samoistnie same przez się ani też nie bywają tworzone wprost dla samych siebie; są jedynie początkiem czy pierwiastkiem, dzięki któremu istota żyjąca istnieje i żyje; a ponieważ zależą całkowicie od materii, skoro tylko ginie byt złożony, tym samym przez przypadłość giną i one”.

Istotna więc różnica między duszą ludzką umysłową a duszą zwierząt jest ta, że każde działanie zwierząt jest działaniem ciała i duszy, że dusza zwierząt nie ma działania bez narządu. Natomiast dusza ludzka ma działanie niezależne od ciała, od narządu cielesnego; takowym działaniem jest: myśleć i chcieć.

Myśl i wola są władzami nieorganicznymi, tzn. nie mają narządu cielesnego; ich czynności nie dokonują się poprzez narząd cielesny; nie są — jak często Autor mówi — urzeczywistnieniem narządu cielesnego; w przeciwieństwie do władz zmysłowych, które są urzeczywistnieniem narządu cielesnego; każda ma swój narząd cielesny i li tylko poprzez niego działa. Zatem myśl nie męczy się; zmęczeniu ulega narząd cielesny, z którego pomocy myśl korzysta.

Jak widać, do odpowiedzi na pytanie, czym i jaką jest nasza dusza. Autor dochodzi badając przejawy duszy — życia i zestawiając przejawy życia ludzkiego z przejawami życia zwierząt. Po stwierdzeniu cech istotnych i różnic istotnych, dochodzi do głosu zasada: *operari sequitur esse,* tzn. tak każdy działa, jakim jest. Samodzielność jest następstwem samoistności; niesamodzielność jest następstwem niesamoistności. Samodzielność i niezależność od narządu cielesnego w czynności myślenia świadczy o samoistności w bytowaniu. Niesamodzielność i zależność w czynnościach od narządu cielesnego świadczy o niesamoistności w bytowaniu: o charakterze istoty duszy, o sposobie jej bytowania.

/11/ a. 4. Nauka Kościoła: „Jak rozumna dusza i ciało jednym są człowiekiem, tak Bóg i człowiek jednym są Chrystusem” (Symbol Atanazjański, D. 40). Artykuł jest przeciw Awerroesowi i Platonowi. Ujmuje tę zasadniczą prawdę, że człowiek to

jedność, połączenie duszy z ciałem. To nie samo tylko ciało ani nie sama tylko dusza, ale jestestwo złożone z ciała i z duszy nieśmiertelnej. Jest to zarazem określenie fizyczne człowieka. Argumentacja. 'Po drugie' musi być uzupełniona: że dusza ludzka jest jedna, choć wyodrębniamy w niej duszę umysłową, zmysłową i wegetatywną. O tym niżej szeroko z. 76, 3.

W określenie rzeczy materialnych wchodzi materia wspólna, nie zaś materia ilościowo oznaczona, stanowiąca o ujednostkowieniu, indywidualizacji, czyli o rozdrobnieniu na jednostki. „Zasadą, czynnikiem jednostkowienia *(principium individuationis)* jest to, co sprawia, że dany byt nie jest tylko. jedynym w gatunku, lecz że na gatunek tego bytu składają się liczne jednostki. Zasadą tą jest materia, która podobnie jak każda możność jest źródłem mnogości. Materia pierwsza jest czystą możnością, ale możnością stania się ciałem; i dlatego tym, do czego jest ona w pierwszym rzędzie w możności, jest rozciągłość i wszelkie określenia ilościowe *(quantitas).* Toteż zasadą jednostkowienia dla św. Tomasza nie jest materia pierwsza bez żadnych bliższych wyjaśnień, ale materia ujęta jako pozostająca w możności do określeń ilościowych: *quantitate signata.* Jest to ta materia, która — połączywszy się z forma substancjalną — występuje w danym jednostkowym bycie, ukonstytuowanym przez połączenie się tej formy substancjalnej z materią pierwszą. Czymś zupełnie innym jest materia. wspólna czy powszechna *(materia communis);* oznacza ona ten element materialny, który jest istotny nie dla danej jednostki, ale dla gatunku, gdyż istoty jestestw cielesnych nie stanowi nigdy sama forma, lecz zespolenie formy i właśnie owej materii wspólnej" (Swieżawski, str. 726 /16/. Patrz skorowidze poprzednich tomów pod hasłem: ujednostkowienie, jednostkowienie, jednostka, materia; zwłaszcza patrz z. 3, 2 na 3; a. 3 odp.; /46/ t. 1 str. 90-92. 281; z. 13, 9 odp.; z. 14, 11 odp. 1 na 1 /65/ t. 2 str. 30-32. 65-67. 268; z. 29, 4 odp.; z. 39, 2 odp. /22/ /26/ t. 3 str. 40-42. 139-140; z. 44, 3 żarz. 2, /15/ /40/; z. 50, 4 odp. /14/; z. 56, 1 na 2 t. 4 str. 12n. 96. 105n. 143n. 237. /9/.

Co to hipostaza, osoba — o której mowa w Na 2 — patrz wyżej, z. 29 t. 3 str. 29-32.

/12/ a. 5 na 1. Pierwsza rzeczywistość — Bóg — nie jest częścią świata; nie wchodzi w skład innych rzeczy; wykluczona. jest wszelka postać panteizmu; o tym szeroko wyżej, z. 3, 8, /55/ t. 1 str. 101-104. 284.

/13/ a. 5 na 1. Możność czynna a możność bierna (przyjmowania) — patrz wyżej z. 25, l, /201/ t. 2 str. 216-218. Możność czynna pierwszej rzeczywistości to tyle, co Bóg: Jego wszechmoc. Nie wolno utożsamiać tych dwóch wyrażeń: być w możności — być materią.

/14/ a. 5 na 3. „Gdyby się stało na stanowisku, że dusza nie jest bezpośrednio stwarzana przez Boga, lecz że jest ona wytworem przyczyn wtórnych (a więc będących stworzeniami), to można by przyjąć złożoność duszy ludzkiej z materii i z formy; jako stwarzana wprost przez Boga może ona być tylko formą, bez żadnej domieszki materii. — I odwrotnie, jeżeli uznamy, że dusza jest tylko formą i to zdolną do samoistnego bytowania, musimy uznać, że może ona powstać tylko na skutek Bożego aktu stwórczego, dlatego że wszelkie wytwarzanie, dokonywane przez przyczyny wtórne, musi być dokonywaniem 'z czegoś', z jakiegoś materiału; w następstwie czego każdy wytwór musi być zespolony z materii i z formy; żaden byt

stworzony nie może powołać do istnienia formy czystej, a więc jestestwa czysto duchowego” (Swieżawski, str. 728 /22/.

/15/ a. 5 na 4. Bóg jest całkowicie niezłożony — to samo istnienie! Patrz wyżej z. 3, 3n /47/ /50/ t. 1 str. 86-90. 281-283. Teza tomis. 3: „Sam tylko Bóg ziszcza w sobie bezwzględne pojęcie bytu; toteż On sam jest jedyny i całkiem niezłożony. Wszystkie inne jestestwa, mające jedynie udział w bycie, mają naturę zawężającą byt; toteż są złożone z istoty i z istnienia, jako z pierwiastków rzeczowo różnych”. Anioł — i dusza ludzka — jest złożony z rzeczywistości i z możności, z istoty i z istnienia, z substancji i z przypadłości; patrz wyżej, z. 50, 2 na 3 t. 4 /8/ 235n. Teza tomist. 7: „Stworzenie duchowe jest w swej istocie całkiem niezłożone. Pozostaje w nim jednak podwójne złożenie; mianowicie z istoty i istnienia oraz z substancji i przypadłości".

/16/ a. 6. Dusza ludzka jest niezniszczalna, czyli nieśmiertelna.

Naukę Kościoła podał Sobór Lat. V. r. 1513: „Potępiamy i odrzucamy zdania tych, co twierdzą, że dusza umysłowa jest śmiertelna, albo że jest jedyna na całą ludzkość ... Nic tylko dusza jest prawdziwie, sama przez się i z istoty swojej formą ludzkiego ciała ... lecz jest także nieśmiertelna oraz ... zależnie od ilości ciał, z którymi bywa złączona (w tej samej ilości) jednostkowo jest, była i będzie pomnażana” (D. 738. Także Sobór Lat. IV. r. 1215, D. 428; patrz wyżej obj. j. */2/*).

Sobór Wat. II r. 1965: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego ... Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, (człowiek) nie daje się zwieść ułudną fikcją ... lecz ... dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy”. (Konst. Duszp. o Kościele, nr 14). Przyrzeczenie podpisane przez L.E. Bautain’a — zwolennika fideizmu — w r. 1844:

„Przyrzekamy ... iż nigdy nie będziemy nauczali, że samym rozumem nie można udowodnić duchowości i nieśmiertelności duszy” (D. 1627 uwaga pod tekstem). Oświadczenie podpisane przez Bonetty'ego — zwolennika tradycjonalizmu — w r. 1855: „Poprzez rozumowanie można dowieść z całą pewnością istnienia Boga, duchowości duszy i wolności człowieka” (D. 1650).

Naukę Kościoła podał Sobór Lat. V. r. 1513: „Potępiamy i odrzucamy zdania tych, co twierdzą, że dusza umysłowa jest śmiertelną, albo że jest jedyna na całą ludzkość ... Nie tylko dusza jest prawdziwie, sama przez się i z istoty swojej formą ludzkiego ciała ... lecz jest także nieśmiertelna oraz ... zależnie od ilości ciał, z którymi bywa złączona (w tej samej ilości) jednostkowo jest, była i będzie pomnażana” (D. 738. Także Sobór Lat. IV. r. 1215, D. 428; patrz wyżej obj. /2/).

Sobór Wat. II. r. 1965: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego ... Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, (człowiek) nie daje się zwieść ułudną fikcją ... lecz ... dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy” (Konst. Duszp. o Kościele, nr 14). Przyrzeczenie podpisane przez L.E. Bautain'a — zwolennika fideizmu — w r. 1844: „Przyrzekamy ... iż nigdy nie będziemy nauczali, że samym rozumem nie można udowodnić duchowości i nieśmiertelności duszy” (D. 1627 uwaga pod tekstem). Oświadczenie podpisane przez Bonetty’ego — zwolennika tradycjonalizmu — w r. 1855: „Poprzez rozumowanie można dowieść z całą pewnością istnienia Boga, duchowości duszy i wolności człowieka” (D. 1650).

Pismo św. o nieśmiertelności duszy: Pismo św. nieraz mówi o nieśmiertelności człowieka, ale nie podaje wyraźnych, wprost mówiących, świadectw o

nieśmiertelności duszy ludzkiej. Wiarą jednak w nieśmiertelność duszy żyła i żyje cała ludzkość. Można ją uznać za powszechne przekonanie ludzkości, a wraz z istnieniem Boga i wolnością woli, uważanych za tzw. *praembula fidei,* czyli za prawdy rozumowe wymagane przed przyjęciem wiary, tj. objawienia Bożego. Tą wiarą tętni również cała tradycja starotestamentowa i chrześcijańska. Znajduje ona także swój wyraz i w Piśmie św. Wszak bez niej nie dałoby się zrozumieć dzieła zbawienia. Naukę o nieśmiertelności duszy można wysnuć z następujących spraw czy pojęć w Piśmie św.

1. Dusza — duch. Biblijne te wyrazy nic odpowiadają pojęciom platońskim czy arystotelesowskim i tomistycznym — dziś powszechnie używanym. Nie można zatem owych wyrazów pojmować w sensie pojęć arystotelesowskich i tomistycznych , ale — jak i inne — należy je tłumaczyć językiem biblijnym. Biblijne te wyrazy są wieloznaczne w samej Biblii. Stąd teksty w Biblii mówiące o duszy i duchu nie mogą być świadectwem wprost na nieśmiertelność duszy. Trzeba je rozumieć nieco inaczej.

Biblia przypisuje całemu człowiekowi to, co później — na skutek wprowadzenia odrębności duszy i ciała — będzie zarezerwowane dla samej tylko duszy. Według niej człowiek to istota cielesna żyjąca.

Hebrajska antropologia w Starym Testamencie zawsze rozumie człowieka jako pewną jedność psychofizyczną, podmiot różnych władz i funkcji tak psychicznych jak i fizjologicznych. Na oznaczenie tych władz i funkcji oddzielnie, jak i całego człowieka *(adam, enosz)* język hebrajski używa wyrażeń: *basar* i *nefesz.* Chociaż Hebrajczycy zawierają jakąś różnicę w tych dwóch wyrazach, a biblijne przekłady z reguły oddają je przez wyrazy i pojęcia przeciwstawne: *basar przez sarks, cara,* ciało, a *nefesz przez, psyche, anima,* dusza, to jednak błędem byłoby sądzić, że Hebrajczyk przeciwstawia te dwa pojęcia niby części składowe człowieka, jak Grecy i my dziś sądzimy.

Hebrajczyk mówiąc ‘ciało’ *(basar)* i mówiąc ‘dusza’ *(nefesz)* zawsze ma na myśli całego człowieka. On bez różnicy przypisuje bądź ciału, bądź duszy wszystkie czynności ludzkie tak cielesne, jak duchowe. Hebrajczyk mówi, że ciało cierpi, tęskni, raduje się, przeżywa bojaźń, żyje, a częściom ciała przypisuje afekty i czynności rozumu; np. sercu, nerkom, wątrobie, nawet gardłu. Podobnie mówi, że dusza odczuwa głód, pragnienie, albo że jest nasycona, raduje się, smuci, jest żywa lub umarła; nefesz miłuje, nienawidzi, tęskni, gniewa się, myśli. Hebrajczyk nie mówi, że po Śmierci ciało rozpada się w proch, lecz że człowiek rozpada się czy obraca w proch.

Rozróżnienie ciała i duszy jako dwóch przeciwstawnych części składowych człowieka pokazuje się dopiero w ostatnich księgach Starego Testamentu: prawdopodobnie pod wpływem filozofii greckiej, może już w Koh 12, 7 a na pewno w *Księdze Mądrości* (Mdr 1, 4. 14; 2, 2n; 8, 19n; 9, 15; 15. 8. 11; 16, 14; por. Job 34, 14n).

Basar — ciało oznacza: 1. Powłoka cielesna duszy — *nefesz;* 2. Kształt i forma oraz władze i czynności, przez które objawia się i działa dusza — *nefesz;* 3. Cały organizm ludzki; 4. Cały człowiek; 5. Istota żyjąca; 6. ‘Moje ciało’: ja (zaimek osobowy), osoba (moja), (twoja). Części ciała jak serce, nerki itp. są odpowiednikami władz i czynności duszy — *nefesz.*

Nefesz — dusza, oznacza: 1. Gardło, przewód oddechowy; 2. Tchnienie, dech, oddech, wydech z ust, z nosa; skutek połączenia ożywczego tchnienia z ciałem; 3. Życie, bo oddech jest jego znakiem; stąd mówi się: *nefesz, chajja* — dusza, tj. istota Żywa, a taką jest zwierzę i człowiek (por. Rdz. 1, 20n; 2, 7. 19); 4. Podmiot doznawania, życia i czynności wykonywanych przez ciało i jego władze; 5. Istota żywa, mająca pierwiastek życiodajny *(neszama, ruach),* osoba, ten ktoś; 6. Ja, ja żywe (zaimek osobowy), a także 'ja sam' (tenże zaimek wzmocniony); wreszcie 7. Podmiot fizycznego i duchowego życia i działania w człowieku.

Ruach — duch, oraz w starszych tekstach równoznaczne: *neszama* — tchnienie, oznacza żywotną siłę Bożą, którą Bóg daje człowiekowi i która sprawia, że złożenie *basar — nefesz,* żyje, posiada konsystencję, jest istotą jedną i żywą (zobacz Rdz. 2, 7; 8, 21), jest podmiotem czynności, doznań i przeżyć. Wyraz *'ruach',* tłumaczony zwykle przez *pneuma, spiritus,* duch, ma w Biblii wiele znaczeń: l. Tchnienie, dech; 2. Podmuch, powiew, wiatr; 3. Tchnienie życiowe, dech ożywczy, duch ożywiający, siła życiodajna: mniej więcej to samo, co *neszama* jako znak i zasada życia w człowieku posiadana przez *nefesz — basar;* 4. Siła, moc Boża ludziom udzielona, skłaniająca ich do odpowiedniego działania; np. duch mądrości, męstwa, rady, zazdrości, duch obłędu, duch proroctwa; 5. Nawet usposobienie albo siedziba pewnego usposobienia człowieka lub siły w nim działającej, np. duch gniewu, duch oburzenia, duch odnowy, nawrócenia, duch myśli i zamiarów.

Nie ma życia bez ożywczego ducha: *mach, neszamâ..* Ten duch ożywczy pochodzi od Boga, który go posiada w pełni, a nawet nieraz wręcz utożsamia się z Nim jako siłą życiową, źródłem i dawcą wszelkiego życia. Natomiast *ruach* — duch i *neszamâ* nigdy w biblii nie oznacza samego podmiotu mającego życie, tego kogoś mającego ducha — *mach,* nie oznacza samego człowieka ani osoby, ani istoty. Nigdzie też Pismo św. nie mówi, że *mach* umiera, jak to niekiedy mówi o *nefesz,* lecz mówi, że Bóg - Jahwe daje *ruach* (lub *neszamâ)* człowiekowi i wtedy ten zaczyna żyć; a kiedy mu go odbiera, ten przestaje żyć (Ps 104, 29; Job 34, 14n); ze śmiercią duch życia powraca do Boga, który go dał. Dusza odłączona od ciała nigdy nie jest nazywana *'ruach'* w Starym Testamencie. Dopiero pod wpływem filozofii greckiej dokonało się w niektórych tekstach *Księgi Mądrości* i Nowego Testamentu utożsamienie ducha *(ruach, pneuma, spiritus) i* duszy *(nefesz, psyche, anima)* — chyba z racji ich pochodzenia od Boga i niezniszczalności (por. Mdr 12, 1; 15, 8. 11. 16; 16, 13n).

I tak dusza idzie po śmierci do szeolu, hadesu czy otchłani (Mdr 16, 14), ale wszechmoc Boska może je stamtąd wydostać i ożywić ponownie kości rozrzucone (2 Mch 7, 9. 14. 22. 23). W Księdze Mądrości czytamy: „Dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka (2, 23); Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga ... Zdało się oczom głupich, że pomarli; zejście ich poczytano za nieszczęście; odejście za unicestwienie, a oni trwają w pokoju ...; nadzieja ich pełna nieśmiertelności" (3, 1-4). Dusze sprawiedliwych będą nagrodzone (2, 22); Bóg ma je w swojej opiece czy rękach; zabiera je do .Siebie (r. 14). Dusze zabitych oczekują pod ołtarzem na zmartwych-wstanie (Ap 6, 9; 20, 4). W duszy Bóg złożył nasienie wieczności, które wzejdzie w swoim czasie (Jk 1, 21; 5, 20; 1 P 1, 9). Cały człowiek znów stanie się „duszą żyjącą" (1 Kor 15, 45; Rdz 2, 7); „ciałem duchowym"; „zmartwychwstanie cały bez żadnego uszczerbku".

Św. Paweł przeciwstawia ożywienie naturalne ciała Adama przez pierwiastek ożywczy *(psyche)* tchnięty mu wprost przez Boga, mający jako skutek naturalne, śmiertelne, doczesne życic człowieka, oraz ożywienie ponowne, nadprzyrodzone ciała człowieka przez moc ożywczą (ducha) Chrystusa ku zmartwychwstaniu i życiu wiecznemu *(pneuma).*

Co do owego „duszą żyjącą" (Rdz 2, 7; 1 Kor 15, 45): jest to przekład przestarzały. Dziś raczej w Rdz 2, 7 tłumaczymy *'nefesz'* nie przez 'dusza', lecz przez 'to coś, co posiadł życie', 'podmiot żyjący', zatem 'posiadający duszę', 'istota żywa', nawet 'osoba żywa'. Jeżeli w 1 Kor 15,45 zostawiono stary przekład, to chyba dlatego, żeby jaśniej mogła wyjść myśl Pawiowa przeciwstawiająca ciało i duszę, a tutaj dokładniej ciało zmartwychwstałe i chwalebne w przeciwieństwie do ciała śmiertelnego. Ale i tu u św. Pawła przez „duszę żyjącą" trzeba rozumieć pierwiastek życiodajny, który ożywia ciało ludzkie *(psyche)* w porządku natury, a także całego człowieka (por. Rz 2, 9; 13, 1; 2 Kor 12, 15). Chrystus jest siłą ożywiającą *(pneuma)* na wieczność.

2. Obraz. Człowiek jest stworzony na obraz Boga nie antropomorficznego, ale Boga autentycznego, **ów** obraz nie polega tylko na panowaniu nad przyrodą (Ps 8; Syr 17) i rozmnażaniu, ale i na nieśmiertelności (Rdz 1-3; 1 Kor 15). Tę nieśmiertelność człowiek utracił przez grzech, ale mu została przywrócona przez Chrystusa, który jest „obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym spośród umarłych" (Koi 1, 15. 18; Rz 8,29). „Jak nosiliśmy obraz ziemskiego (człowieka), tak też nosić będziemy obraz (człowieka) niebieskiego" (1 kor 15, 19). Przez odbicie w sobie Chrystusa — drugiego Adama, zostaje nam przywrócona nieśmiertelność i dar zmartwychwstania (1 Kor 15; Rz r. 5-6),

3. Śmierć, często o niej mowa w Biblii. Z jej kart widzimy, że w St. Testamencie śmierć nie jest całkowitym unicestwieniem człowieka: jakby jego cień istnieje nadal w szeolu w tym czasie, gdy ciało spoczywa w grobie: coś ze zmarłego. Rozmaicie sobie ów szeol wyobrażano; patrz Ps 13, 4; 49 (48); 88, 12n; 115, 17; Job 3, 13-19; 10, 21n; 17, 13n; 38, 17; Mdr 16, 13; Iz 4, 9n; Ez 32, 17-32; Dn 12, 2. Ale wierzono w życie pozagrobowe i oddawano kult zmarłym w ramach kultu Jahwe; patrz Tb 2, 4-8. Wywoływano zmarłych; patrz 1 Sm 28; 4 Krl 21, 6. Bóg ratuje od śmierci człowieka: „Nie pozostawi jego duszy w szeolu" (Ps 16, 10); „Wyzwoli jego duszę z krainy zmarłych" (Ps 49, 16). Patrz także Job 33, 19-30; Ez 3, 18-21; Prz 14, 32; 15, 24; 23, 18; 24, 14; Syr 48, 11. Stary Testament zapowiada pełny tryumf Boga nad śmiercią; definitywne uwolnienie człowieka spod władzy śmierci: kiedy Bóg ustanowi na nowo swoje królestwo, zniszczy raz na zawsze śmierć (Iz 25, 8). Wtedy — by uczestniczyć w Jego panowaniu — znajdujący się dotychczas w prochu szeolu sprawiedliwi zmartwychwstaną do życia wiecznego, a inni pozostaną w wiecznej grozie na miejscu umarłych (Dn 12, 2; Iz 26, 19). Tu już mowa o piekle. Patrz Mdr 4, 7nn; 5, 1-3; 3, 4. Ożywieni taką wiarą szli na męczeństwo i modlili się oraz składali ofiary za zmarłych bohaterowie z czasów machabejskich (2 Mch 7, 9. 14. 23. 33; 14, 46; 12, 43nn).

Nowy Testament nawiązuje do Starego Testamentu: Człowiek zaczął od nieśmiertelności. Grzech przyniósł mu śmierć (Rz 5, 12. 14. 17; 1 Kor 15, 21; Rz 15, 22). Chrystus podejmuje dobrowolnie śmierć za nasze grzechy jako ofiara przebłagalna; zmartwychwstając, pokonał śmierć; przywrócił ludziom nieśmiertelność; stał się „Pierworodnym spośród umarłych" (Koi 1, 18); uwolnił od prawa grzechu i śmierci

(Rz 8, 2; Hbr 2, 15). Pełny tryumf nad śmiercią nastąpi w momencie powszechnego zmartwychwstania (l Kor 15, 26. 54n). Kto tkwi w Chrystusie, przechodzi ze śmierci do życia (J 5, 24); kto wierzy Weń, nawet gdyby umarł, będzie żył (J 11,25; 8, 51). „Ten, który wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci również do życia nasze śmiertelne ciała" (Rz 8, 11; 1 Kor 15, 51-53; 2 Kor 5, 1-5; Ap 21,4).

4. Zmartwychwstanie. Według Biblii cala osoba ludzika jest poddana śmierci: dusza staje się więźniem szeolu, a ciało ulega rozkładowi w grobie. Jest to stan przejściowy. Człowiek znów powstanie do życia za sprawą Boga. „To Jahwe daje śmierć i życie; w grób wtrąca i zeń wywodzi" (1 Sm 2, 6; Pp 32, 39; Ez 37, 1-10; Job 19, 25; Am 9, 2; Ps 16, 10n; 103, 4; 139, 8). Potwierdza to wskrzeszenie umarłych dokonane przez Elizeusza i Eliasza (3 Krl 17, 17-23; 4 Kri 4, 33n; 13, 21). Za czasów machabejskich wiara w zmartwychwstanie przybiera postać bardziej sprecyzowaną i wyraźną: „A wielu się obudzi z tych, którzy śpią w krainie prochu: ci do wiecznego życia, a owi ku pohańbieniu, na wieczne zawstydzenie" (Dn 12, 2). Nadzieją zmartwychwstania pokrzepiają się męczennicy machabejscy (2 Mch 7, 9. 11. 12; 14, 46). Księga Henocha z tych czasów prawdę i naukę o zmartwychwstaniu poddaje zasadniczej spirytualizacji; Kiedy dusze zmarłych wyjdą z otchłani, by powrócić do życia, wejdą do wszechświata przemienionego i zarezerwowanego dla świata przyszłości. Tę koncepcję zmartwychwstania podejmie Chrystus: „Po zmartwychwstaniu ... ludzie będą jako aniołowie w niebie" (Mt 22, 30). Chrystus potęgą otrzymaną od Ojca przywraca życie córce Jaira (Mk 5, 21-42); synowi wdowy z Naim (Łk 7, 11-17); Łazarzowi (J 11). Sam zmartwychwstał. Jako „Pierworodny spośród umarłych" (Dz 26, 23; Koi 1, 18) wszedł jako pierwszy do nowego świata, którym jest cały odkupiony wszechświat. Jest Panem chwały i sprawcą zbawienia. On odtąd jest sprawcą naszego zmartwychwstania: „Kto w Niego wierzy, choćby umarł, żyć będzie" (J 11, 25). Zmartwychwstaniemy, bo Chrystus zmartwychwstał! „Ten, kto wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia nasze śmiertelne ciała" (Rz 8, 11; 1 Kor 6, 14; 15; 2 Kor 4, 14; I Tes 4, 14). Pełne zmartwychwstanie nastąpi przy końcu świata (Mt 27, 52n). Jest i będzie dziełem Chrystusa, który mówił o Sobie i wyznawał: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem" (J 11, 25); „Nadchodzi godzina, owszem, już jest, kiedy to umarli posłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy posłyszą, żyć będą" (J 5, 25).

5. Życie. Biblia przedstawia Boga jako „Boga żywego" (Joz 3, 10; Ps 42, 3). Przysięgano na „Boga żywego" (Sdz 8, 19; 1 Sm 19, 6; Mt 26, 63). To Bóg stworzył istoty żywe i człowieka żywego. „Nie ma żadnego upodobania w śmierci" (Ez 18, 32). Stworzył człowieka nie dla śmierci, ale by żył (Mdr l, 13n; 2, 23). W raju zasadził drzewo życia i zapewnił człowiekowi życie bez końca (Rdz 3, 22). U proroków stale powtarza się droga według schematu: grzech, śmierć, życie (Iz 53, 8; Ez 33, 11; 37, 11-14). „Stwórca świata ponownie odda wam tchnienie życia" (2 Mch 7, 23. 36; Dn 12, 2 n; Mdr 5, 13; 3, 1; 5, 15n).

Jezus mówi o Sobie, że jest życiem, że przyszedł ratować i przywracać życie: patrz Mt 9, 6; 19, 16. 29; 7, 14; 18, 18n; 16, 25n; J 11, 15. 21; Mk 12, 27; J 1, 4; 5, 26; 10, 10; 16, 6; 11, 25 itd. „Kto żyje i wierzy w Niego, nie umrze na wieki" (J 11, 25n); „Ma życie wieczne" (Mt 19, 16. 29; 25, 46; J 3, 15. 36; 4, 14. 36; 5, 24. 26; 6, 27. 40. 47. 55. 69; 10, 28; 12, 25. 50; 17, 2n). Przez Chrystusa to, co śmiertelne, zostanie wchłonięte przez życie (2 Kor 5, 4). Wraz ze zmartwychwstaniem zostaje nam

przywrócona pełnia życia, kiedy „nasze życie, Chrystus” (Koi 3, 4) objawi się w Jerozolimie niebieskiej, skąd wytryska źródło życia i gdzie rośnie drzewo życia (Ap 21, 3; 22, In. 14. 19), „gdzie nie będzie już więcej śmierci” (Ap 21, 4). Patrz Rz 2, 7; 5, 17; 6, 4. 22n; 2 Kor 4, 11; Ga 6, 8; Ef 2, 5n; 4. 18; Koi 2, 13; 1 Tm 6, 12. 19; 2 Tm 1, 1. 10.

6. Teksty mówiące o eschatologii powszechnej. Patrz Mt 22, 30nn; 24, 30 n; 25, 31-46; Mk 12, 25n; Łk 20. 34 nn: J 5, 29; 6, 39-44; 11. 25.

7. Teksty mówiące o nieprzerwanej ciągłości świata, życia, ludzi. Patrz 1 Tes 4, 17; 2 Tm 4, 6 n; Flp 1, 23; 2, 17; 3, 10 n; 2 Kor 5, 6-8.

8. Teksty mówiące o eschatologii indywidualnej: nagroda, (raj), kara (gehenna) zaraz po śmierci. „Dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43). Łazarz — bogacz (Łk 16, 22-26). Nagroda jałmużny (Łk 16, 9). Zgorszenie (Mk 9, 43-48). Groźba gehenny (Łk 12, 4 n). Patrz 2 Kor 5, 6-8; Flp l, 23; Ap 14, 13. Wyrażenia: „wiek przyszły”, tj. zaraz po śmierci; patrz Mk 4, 19; 10, 30; Mt 12, 32; 13, 22. 29. 40; 24, 3; 28, 20; Łk 16, 8; 20, 43,

9. Chwała wieczna; chwała w Chrystusie. Patrz Rz 2, 7-10; 1 Kor 2, 7; 2 Kor 3, 10 n; Koi 1, 11; Ef l, 18; Flp 4, 19; 2 Tes 2, 14; 1 P 1, 4; 5, 4. 10.

10. Niektóre znamienne teksty. Po zmartwychwstaniu Jezus ukazuje się apostołom i wylękłym mówi: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: To Ja jestem. Dotknijcie się Mnie i przekonajcie: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam” (Łk 24, 39). Rdz 2, 7: Opis stworzenia człowieka; Rdz 2, 19nn zaznaczona wyraźnie różnica między człowiekiem a zwierzęciem. Patrz i rozważ: Iz 31, 3; Tb 3, 6; Syr 38, 23; Mdr 16, 14; Koh 12, 7; 2 Kor 7, l; Ga 5, 16-18; 6, 8; Mt 10, 28; 1 P 3, 19.

(O. Józefowi Paściak OP — znawcy Pisma św. i wykładowcy biblistyki — dziękuję za łaskawą pomoc przy opracowaniu powyższego biblijnego zagadnienia).

Dla pogłębienia i poszerzenia tej tak ważnej prawdy podaję tłumaczenie art. 14 z innego dzieła św. Tomasza, mianowicie *O duszy (Quaest. disp.).*

CZY DUSZA LUDZKA JEST NIEŚMIERTELNA?

Zdaje się, że jest zniszczalna, bo:

1. Kohelet pisze: „Los synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt: los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego” (3, 19). Ale wraz ze śmiercią zwierzęcia nierozumnego ginie i jego dusza. A więc i dusza ludzka ulega zniszczeniu wraz ze śmiercią człowieka.

2. Według Filozofa (10 *Metaphys.* com. 36): zniszczalne i niezniszczalne różnią się rodzajowo. Lecz dusze: ludzka i nierozumnych zwierząt nie różnią się rodzajowo, gdyż również człowiek i zwierzę nierozumne nie różnią się rodzajowo. A więc dusza człowieka i dusza nierozumnych zwierząt nie różnią się według różnicy: zniszczalne — niezniszczalne. Lecz dusza zwierząt nierozumnych jest zniszczalna. A więc i dusza. ludzka jest zniszczalna.

3. Zdaniem Damascena (2 *de Fide Orth.* 3): anioł cieszy się nieśmiertelnością z łaski, a nie z natury. Lecz anioł nie jest niższy od duszy. A więc dusza nie jest nieśmiertelną z natury.

4. Filozof (8 *Physic. com.* 8) tak uczy: Pierwszy poruszyciel jest nieskończonej siły, bo porusza przez nieskończony czas. Gdyby więc dusza miała moc trwania przez

czas nieskończony, jej siła byłaby nieskończoną. Lecz siła nieskończona nie istnieje w istocie skończonej. Wychodzi na to, że istota duszy — jeśli jest niezniszczalną — jest nieskończoną! A to jest niemożliwe; bowiem sama jedynie istota Boga jest nieskończoną. A więc dusza ludzka nie jest niezniszczalną.

5. Powiesz: Dusza ludzka jest niezniszczalną nie przez swoją własną istotę, ale dzięki mocy Bożej. Odpowiadam: Co nie przysługuje komuś przez jego istotę, nie jest czymś istotnym dla 'niego. Lecz, jak uczy Filozof (10 *Metaphys.* com. 26): zniszczalne — niezniszczalne o kimkolwiek orzekają, orzekają orzekaniem istotowym. Jeśli więc dusza jest niezniszczalną, musi być takową przez swoją istotę.

6. Wszystko, co istnieje, jest albo zniszczalne, albo niezniszczalne. Jeżeli więc dusza ludzka nie jest niezniszczalną według jej natury, wychodzi na to, że według swojej natury jest zniszczalna.

7. Wszystko, co niezniszczalne, ma moc istnieć zawsze. Jeżeli więc dusza ludzka jest niezniszczalną, ma moc istnieć zawsze. Zatem nie ma istnienia po nie istnieniu, co jest sprzeczne z wiarą.

8. Zdaniem Augustyna (19 *De Civ. Dei* 26): Jak Bóg jest życiem duszy, tak dusza jest życiem ciała. Lecz śmierć jest utratą duszy. A zatem przez śmierć dusza bywa zatraconą i zniszczoną.

9. Forma, jeśli ma istnienie, to tylko w tym, w czym istnieje. Zatem jeśli dusza jest formą ciała, może istnieć Ii tylko w ciele. A więc ginie, gdy ciało ginie.

10. Powiesz: To jest prawdą w odniesieniu do duszy jako formy, nie zaś według swojej istoty. Odpowiadam: Dusza nie jest formą ciała przez przypadłość; gdyby była taka — skoro dusza właśnie jako forma ciała stanowi człowieka — wychodziło by na to, że człowiek byłby bytem przez przypadłość; zaś cokolwiek przynależy do kogoś nie przez przypadłość, przynależy doń według swojej istoty. Dusza więc jest formą według swojej istoty. Jeżeli więc jako forma jest zniszczalną, to i według swojej istoty będzie zniszczalną.

11. Składniki zbiegające się na jedno istnienie tak się mają do siebie, że gdy jedno ginie, ginie i drugie. Lecz dusza i ciało zbiegają się razem na jedno istnienie, mianowicie na istnienie człowieka. Zatem gdy ginie ciało, ginie i dusza.

12. Dusza zmysłowa i dusza rozumna stanowią w człowieku jedno co do substancji. Lecz dusza zmysłowa jest zniszczalną. A więc i rozumna.

13. Forma winna być proporcjonalną do materii. Lecz dusza ludzka znajduje się w ciele jak forma w materii. Skoro więc ciało jest zniszczalne, i dusza będzie zniszczalną.

14. Jeżeli dusza może być oddzieloną od ciała, jakaś jej czynność winna odbywać się bez ciała, jako że żadna substancja nie jest bezczynną. Otóż dusza bez ciała nie może mieć żadnej czynności: nawet nie może myśleć; co jest jasne; bowiem — jak uczy Filozof (3 *De Anima* text. 30) — nie ma myślenia bez wyobrażeń; nie ma zaś wyobrażeń bez ciała. Dusza więc nie może być odłączoną od ciała, ale ginie, gdy rozpada się ciało.

15. Jeżeli dusza ludzka jest niezniszczalną, to jedynie dlatego, iż jest myślącą. Lecz — jak się zdaje — myślenie jej nie przysługuje. Czemu? Bo to, co jest najwyższe w naturze niższego rzędu, naśladuje w jakiś sposób czynność natury wyższego rzędu, ale do jej poziomu nie dochodzi. Np. małpa w jakiś sposób naśladuje czynność człowieka, ale do jej poziomu nie dociąga. Podobnie — jak się zdaje — jest z człowie-

kiem: Jest wprawdzie najwyższym w rzędzie rzeczy materialnych i naśladuje w jakiś sposób czynność myślących substancji oddzielonych od materii — a jest nią myślenie, lecz do niej nie dochodzi. Jak się więc zdaje, nie istnieje żadna konieczność uznawania duszy człowieka za nieśmiertelną.

16. Do wykonywania czynności właściwej dla gatunku dochodzą albo wszyscy, albo wielu z należących do gatunku. Otóż li tylko znikoma ilość ludzi dochodzi do tego, że można ją uznać za myślącą. A więc myślenie nie jest czynnością właściwą duszy ludzkiej; a skoro tak, nie ma potrzeby uznawać duszy ludzkiej za niezniszczalną z tego powodu, iż jest myślącą.

17. Według Filozofa (1 *Physic.* com. 37): Każda rzecz skończona wyczerpuje się, gdy się stale coś od niej odejmuje. Otóż dobro naturalne duszy jest dobrem skończonym; zaś grzech zmniejsza dobro naturalne duszy ludzkiej; i jak się zdaje z czasem całkowicie je wyczerpie czy zgubi; i w ten sposób dusza ulega zniszczeniu.

18. Gdy ciało słabuje, słabuje i dusza; widać to po jej czynnościach. Zatem gdy ciało niszczeje, niszczeje i dusza.

19. Wszystko, co jest z nicości, może obrócić się w nicość. Lecz dusza ludzka jest stworzona z nicości. Może więc obrócić się w nicość. A więc jest zniszczalną.

20. Póki zostaje przyczyna, poty zostaje i skutek. Lecz dusza jest przyczyną życia ciała. Gdyby więc dusza zawsze zostawała, wydaje się, że i ciało zawsze by żyło, co jest jawnym fałszem.

21. Wszelki byt istniejący sam przez się, czyli samoistnie, jest tym oto (jednostkowym bytem konkretnym) umieszczonym w rodzaju lub gatunku. Lecz dusza ludzka — jak się wydaje — nie jest tym oto bytem; nie jest umieszczoną w gatunku lub rodzaju jako jednostka lub gatunek, gdyż jest formą; bowiem być w rodzaju lub gatunku przysługuje rzeczy złożonej z materii i formy, a nie samej materii i samej formie, chyba drogą sprowadzenia. A więc dusza ludzka nie jest bytem istniejącym samoistnie — sama przez się; skoro tak, nie może zostać po rozpadzie ciała.

Wbrew temu w Księdze Mądrości czytamy: „Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym i uczynił go na wyobrażenie podobieństwa swego” (2, 23; tak Wulgata; zaś Biblia Tysiąclecia: „Dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka — uczynił go obrazem swej własnej wieczności czy natury”). Z tego można wywnioskować, że człowiek jest nieśmiertelny, tj. niezniszczalny i to właśnie z tego powodu, że jest na obraz Boga. Jest zaś — jak twierdzi Augustyn (10 *De Trin.* 1) — na obraz Boga według duszy. A więc dusza ludzka jest niezniszczalną.

Do tego. To ulega zniszczeniu, co ma przeciwieństwa lub jest złożone z przeciwieństw. Lecz dusza ludzka nie cierpi żadnych przeciwieństw, bowiem nawet przeciwieństwa istniejące w rzeczach, w duszy nie są przeciwieństwami. Czemu? Bo pojęcia przeciwieństw w duszy nie są przeciwieństwami. A więc dusza ludzka jest niezniszczalną.

Ponadto. Ciała niebieskie uważamy za niezniszczalne, bonic mają takiej materii, jaką mają ciała podległe prawu rodzenia i rozkładu. Lecz dusza ludzka jest całkowicie niematerialną. Czemu? Bo — jak to dla każdego jest jasne — przyjmuje formy poznawcze rzeczy w sposób niematerialny. Zatem dusza ludzka jest niezniszczalną.

Wreszcie. Filozof tak pisze (2 *De Anima*, text. 21): Myśl jest oddzieloną od materii tak, jak to, co wiecznotrwałe, od tego, co zniszczalne. Lecz myśl — jak sam powiada — jest częścią duszy. A więc dusza ludzka jest niezniszczalną.

Odpowiedź: Jest bezwzględnie konieczną prawda, że dusza ludzka jest niezniszczalną. Żeby to zrozumieć, trzeba zważyć co następuje:

Tego, co wiąże się z czymś samo przez się, nie można od niego oderwać: tak jak od człowieka nie można odczepić tego, że jest zwierzęciem, a od liczby, że jest parzystą lub nieparzystą. Jest zaś jasne, że istnienie wiąże się samo przez się z formą, bo wszelki byt ma istnienie dzięki swojej formie. Stąd też w żaden sposób nie da się oderwać istnienia od formy. Zatem ulegają zniszczeniu rzeczy złożone z materii i formy przez to, że tracą formę, z którą wiąże się istnienie. Natomiast sama forma nie może być sama przez się zniszczona; może, ale przez przypadłość, ubocznie; mianowicie skoro nastąpi rozpad rzeczy złożonej: gdy rozpada się jej istnienie, jakie ona ma dzięki formie; oczywiście, o ile forma jest taką, że sama nie ma istnienia, ale jedynie jest taką, że dzięki niej rzecz złożona istnieje. Jeżeli więc jest taka forma która sama ma istnienie, to taka forma musi być niezniszczalną; bo od bytu mającego istnienie, istnienie nie odłącza się, chyba że odłączy się od niego forma. Stąd gdy bytem mającym istnienie jest sama właśnie forma, niemożliwe jest, żeby od niego istnienie odłączyło się.

Jest zaś jasne, że pierwiastek, którym człowiek myśli, jest formą mającą istnienie w samej sobie; nie jest więc li tylko tym, dzięki czemu coś istnieje. Bowiem myślenie — jak tego Filozof dowodzi (3 *De Anima*, com. 6) — nie jest czynnością dokonującą się poprzez narząd cielesny. Nikt przecież nic mógłby znaleźć takiego narządu cielesnego, który by mógł przyjąć wszystkie natury postrzegalne przez zmysły: zwłaszcza gdy się uwzględni, że przyjmujący winien być ogołocony, tzn. nie mieć w sobie żadnej z natur przyjmowanych, tak jak źrenica nie ma barwy. Otóż każdy narząd cielesny ma jakąś naturę postrzegalną zmysłami. Zaś myśl — czyli to, czym myślimy — poznaje wszystkie natury postrzegalne. Stąd niemożliwe jest, żeby jej czynność: myślenie dokonywała się poprzez jakiś narząd cielesny. Okazuje się z tego, że myśl sama przez się ma czynność, w której ciało nie bierze udziału.

Otóż każda rzecz działa według tego, jak istnieje: byty mające same przez się istnienie, działają same przez się; zaś byty nie mające istnienia same przez się, nie działają same przez się; nie ogrzewa ciepło samo przez się, ale rzecz ciepła. Tak więc staje się jasne, że pierwiastek umysłowy, którym człowiek myśli, ma istnienie wyniesione czy wywyższone ponad ciało — nie zależne od ciała. Jasne jest także dla każdego, iż ów pierwiastek umysłowy nie jest czymś złożonym z materii i formy, gdyż formy poznawcze bywają w nim przyjmowane w sposób zgoła niematerialny; świadczy o tym to, że myśl dotyczy powszechników, które są bez materii i bez przynależności materialnych. Pozostaje więc, że pierwiastek umysłowy, którym człowiek myśli, jest formą mającą istnienie. Stąd też z konieczności jest niezniszczalną.

To także miał na uwadze Filozof pisząc (3 *De Anima*, com. 10), że myśl jest czymś Boskim i wiecznym. Otóż w poprzednich zagadnieniach wykazano, że pierwiastek umysłowy, którym człowiek myśli, nie jest jakąś substancją oddzieloną od człowieka, ale jest czymś formalnie tkwiącym w człowieku: jest nim dusza lub część, czyli władza duszy. Stąd wynika ostateczny wniosek, że dusza ludzka jest niezniszczalna.

Wszyscy, którzy uważają duszę za śmiertelną, przekreślali którąś z powyższych przesłanek: niektórzy uważali duszę za ciało. Twierdzili, że ona nie jest formą, lecz

czymś złożonym z materii i formy. Inni mniemali, że myśl nie różni się od zmysłu; w następstwie myśl — według nich — wykonuje swoje czynności jedynie poprzez narząd cielesny. Według •tego jej istnienie nie jest wyniesione czy wywyższone ponad ciało. Stąd też nie jest formą mającą istnienie. Jeszcze inni utrzymywali, że myśl, którą człowiek myśli, jest substancją oddzieloną od człowieka.

Wszystkie te poglądy uznano i wykazano w poprzednich artykułach za błędne. Pozostaje więc, że dusza ludzka jest niezniszczalną.

Na tę nieśmiertelność naszej duszy wskazują dwa znaki: Pierwszy od strony myśli. Mianowicie, że nawet to, co samo w sobie jest zniszczalne, skoro myśl poznawczo przyjmie w siebie, staje się niezniszczalne: Bo mysi. poznaje rzeczy w ujęciu powszechnym czy ogólnym, a według takiego ujęcia, rzeczy te nie są zniszczalne. Drugi z naturalnego pożądania, które u nikogo nie może być daremne; bowiem widzimy u ludzi pożądanie wiecznotrwałości; i to całkiem słusznie, gdyż istnienie jest pożądalne samo w sobie; skoro tak, to istota myśląca, która poznawczo chwyta istnienie bezwzględnie, a nie tylko tu i teraz, pożąda istnieć bezwzględnie — na wsze czasy. Stąd pożądanie to wydaje się nie być daremnym, ale że człowiek według duszy umysłowej jest niezniszczalny.

Na 1. Salomon w Księdze Kohelet mówi jak kaznodzieja: raz wypowiada zdanie mądrych, raz zdanie głupich. Przytoczony tekst wypowiada z ramienia głupich.

A można i tak odpowiedzieć: Jaka śmierć zwierząt nierozumnych, taka i człowieka — jeśli chodzi o rozkład całości złożonej z duszy i ciała; tu i tam polega na odłączeniu duszy od ciała. Tylko że po odłączeniu dusza ludzka zostaje, dusza zwierząt nierozumnych nie zostaje.

Na 2. Gdyby dusza ludzka i dusza zwierząt nierozumnych same przez się, z własnego tytułu były umieszczane w rodzaju, należałyby do różnych rodzajów — według naturalnego ujmowania rodzaju; w takim bowiem ujęciu zniszczalne i niezniszczalne muszą się różnić rodzajowo, chociaż może ich łączyć jakaś wspólna treść, przez co nawet mogą być w jednym rodzaju — według logicznego ujmowania rodzaju.

Obecnie jednak dusza nie mieści się w rodzaju jako gatunek, ale jako część gatunku. Zaś jedna i druga złożona całość jest zniszczalna: tak ta, której częścią jest dusza ludzka, jak i ta, której częścią jest dusza nierozumnych zwierząt; i z tego względu nie wadzi nic, żeby należały do jednego rodzaju.

Na 3. Według Augustyna prawdziwa nieśmiertelność, to prawdziwa niezmienność. Otóż tę niezmienność, która jest następstwem wyboru, w sensie: żeby nie można było zmienić woli z dobrego na złe, zarówno dusza, jak i anioł mają z łaski.

Na 4. Jak się ma istnienie do formy? Otóż istnienie wiąże się samo przez się z formą; nie ma się zaś do niej tak, jak się ma skutek do siły działacza, np. jak ruch do siły poruszyciela. Chociaż więc ktoś mógłby poruszać przez czas nieskończony i przez to ukazywałby nieskończoność siły poruszyciela, to jednak gdyby ktoś mógł istnieć przez czas nieskończony wcale nie ukazywałby nieskończoności formy, dzięki której istnieje; np. dwoistość zawsze jest parzysta, ale to nie wskazuje na jej nieskończoność. Że zaś coś istnieje przez czas nieskończony, bardziej ukazuje moc nieskończoną tego, który jest przyczyną istnienia.

Na 5. Zniszczalne — niezniszczalne są orzeczeniami istotowymi, gdyż płyną z istoty jako pierwiastka formalnego lub materialnego; nie zaś jako z pierwiastka

czynnego. A ów pierwiastek czynny wiecznotrwałości niektórych bytów jest z zewnątrz.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 6.

Na 7. Dusza ludzka ma istnieć zawsze. Tej jednak mocy nie miała zawsze. Nie musiała więc istnieć zawsze w przeszłości; wystarczy, że w przyszłości nigdy nie zginie.

Na 8. Dusza zwie się formą ciała w tym znaczeniu, że jest przyczyną życia, tak jak forma jest źródłem istnienia, bo — jak mówi Filozof (2 *De Anima*, com 37) — dla istot żyjących 'żyć' to tyle, co 'istnieć'.

Na 9. Dusza jest taką formą, która ma istnienie niezależne od tego podmiotu, którego jest formą. Wskazuje na to *jej* czynność — jak powiedziano wyżej (art. 8 i 9).

Na 10. Chociaż dusza jest formą przez swoją istotę, to jednak może jej coś przysługiwać jako takiej właśnie formie; mianowicie jako formie bytującej samoistnie, co nie przysługuje jej jako formie. Tak np. myślenie nie przysługuje człowiekowi jako zwierzęciu, aczkolwiek człowiek jest zwierzęciem według swej istoty.

Na 11. Aczkolwiek dusza i ciało schodzą się na jedno istnienie człowieka, to jednak owo istnienie ciało ma od duszy, i to tak, że dusza ludzka tego swojego istnienia, w którym sama bytuje samoistnie, udziela ciału — jak to w poprzednich artykułach wykazano. I dlatego po odpadnięciu ciała dusza nadal zostaje.

Na 12. Dusza zmysłowa w zwierzętach nierozumnych jest zniszczalną. Lecz w człowieku jest niezniszczalną; a jest takową z tego powodu, że razem z duszą rozumną stanowią jedną i tę samą substancję.

Na 13. Ciało ludzkie jest materią proporcjonalną czy dostosowaną do duszy ludzkiej — jeśli chodzi o jej czynności. Natomiast rozkład i inne ułomności — jak wyżej wykazano (art. 8) — są naleciałościami wynikającymi z konieczności materii. — A można na to i tak odpowiedzieć: Rozkład czy śmierć przydarza się ciału z powodu grzechu, a nie z pierwotnego ustanowienia czy urządzenia natury.

Na 14. Wypowiedź Filozofa, że nie ma myślenia bez wyobrażeń, należy odnieść do stanu obecnego życia, w którym człowiek myśli poprzez duszę. Inny jednak będzie sposób mydlenia duszy oddzielonej od ciała.

Na 15. Wprawdzie dusza ludzka nie dociąga do tego poziomu myślenia, na jakim są substancje wyższe, dociąga jednak do właściwego sobie poziomu myślenia, który wystarcza do wykazania jej niezniszczalności.

Na 16. Tak, znikoma część ludzi dochodzi do myślenia na poziomie doskonałym. Wszyscy jednak dochodzą do jakiego takiego myślenia. Każdy przecież widzi, że pierwsze, podstawowe zasady dowodzenia są powszechnymi i wspólnymi pojęciami czy pomyśleniami duszy, które myśl każdego człowieka chwyta.

Na 17. Grzech całkowicie gubi łaskę; nie narusza jednak wcale samej istoty duszy, a tylko zmniejsza samo chylenie się ku łasce, tzn. że dusza staje .się mniej sposobna do jej przyjęcia. O ile więc każdy grzech wprowadza przeciwne czy odwrotne usposobienie do łaski, mówi się, że coś odejmuje z dobra natury, którym jest chylenie się ku łasce. Nigdy jednak nie ulega zniszczeniu całe dobro natury, bo zawsze zostaje możność pod owymi przeciwnymi czy odwrotnymi usposobieniami; ale ta możność coraz bardziej staje się niezdolną do czynu.

Na 18. Gdy słabuje ciało, dusza — także i zmysłowa nie słabuje. Filozof tak o tym pisze (1 *De Anima*, com. 65): Gdyby starzec dostał oko młodzieńca, niechybnie

widziałby jak młodzieniec. Jasno z tego widać, że słabość czynności nie przydarza się z powodu słabości duszy, ale narządu.

Na 19. O ile ręka Boga — Rządcy nie podtrzyma w istnieniu, to, co jest z nicości, może obrócić się w nicość. Bynajmniej jednak z tego powodu nie mówi się o czymś, że jest zniszczalne; bowiem zniszczalne jest to, co ma w sobie **jakiś** zarodek rozkładu; i w ten to sposób: zniszczalne i niezniszczalne są orzeczeniami istotowymi.

Na 20. Chociaż dusza, która jest przyczyną życia, jest niezniszczalną, to jednak ciało, które otrzymuje życie od duszy, jest podległe przemianie, przez co opuszcza to przystosowanie, dzięki któremu jest zdolne przyjąć życie. I w ten to sposób zachodzi rozkład czy śmierć człowieka.

Na 21. Aczkolwiek dusza może istnieć sama przez się, to jednak sama przez się nie stanowi gatunku, gdyż jest częścią gatunku.

/17/ a. 6 odp. Przypominamy wyżej podany art. 2 i 3 oraz tezę tomist. 14, podaną wyżej obj. /10/ i tezę 15 wyżej obj. */6/.*

/18/ a. 6 odp. W innym miejscu Autor tak o tym pisze: „Pojęcia rzeczy przeciwnych w poznającym je rozumie nie są sobie przeciwne, ale jedno przeciwieństwo jest racją poznania drugiego” (1-2. 35, 5 odp. t. 10 str. 149). „Rzeczy, które w przyrodzie są sobie przeciwne, w umyśle nie występują jako przeciwieństwa. Pojęcia bowiem rzeczy przeciwnych nie są sobie przeciwne, ale raczej jedno przeciwieństwo jest racją poznania drugiego; stąd to jedna wiedza dotyczy rzeczy przeciwnych” (tamże, na 2, str. 151). Patrz także wyżej z. 14,8 odp. t. 2 str. 59-60; niżej 1-2. 54, 2 na l; z. 64, 3 na 3 t. 11 str. 67. 173.

/19/ a. 6 odp. O owym naturalnym pragnieniu istnienia zawsze wypowiada się Sobór Wat. II: „Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także — i to jeszcze bardziej — lęk przed unicestwieniem na zawsze. Instynktem swego serca słusznie osądza sprawę, jeśli wzdryga się przed całkowitą zagładą i ostatecznym końcem swojej osoby i myśl o tym odrzuca. Zaród wieczności, który w sobie nosi. jako niesprowadzalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci. Wszystkie wysiłki techniki, choć bardzo pożyteczne, nie mogą uspokoić tego lęku; biologicznie bowiem przedłużenie życia nie zdoła zaspokoić pragnienia życia dalszego, pragnienia, które nieusuwalnie przebywa w sercu człowieka” (Konst. Duszp. o Kość. r. 1965, nr 18).

/20/ a. 6 na 1. To prawda, że między człowiekiem a nierozumnymi zwierzętami jest wiele podobieństw. Każdy jednak musi dostrzec różnice zachodzące między nimi — i to zasadnicze. świadczą one o istnieniu w człowieku pierwiastka wyższego, tłumaczącego ową wyższość, owo wybijanie się nad zwierzętami nierozumnymi. I to też jest dość oczywistym świadectwem na duchowość i nieśmiertelność duszy: Człowiek mówi. Mowa człowieka jest zgoła innego pokroju niż dźwięki czy głosy zwierząt; a mają podobne organy głosowe! Człowiek ma zainteresowania wyższe: chce wiedzieć; gromadzi wiedzę; stwarza instytucje szkoleniowe: szkoły różnego stopnia, instytuty, księgozbiory, prasę i środki przekazu. Nic z tego u zwierząt. Człowiek stale ulepsza warunki życia; tworzy narzędzia. Widać u niego stały postęp; rozwija technikę, komunikację, lecznictwo itd. Układa sobie życie społeczne, kulturalne, polityczne; tworzy rozmaite organizacje. Zawiązuje stosunki międzyludzkie. 'Rozwija handel. Wymienia doświadczenia i wiedzę. Człowiek stale coś kombinuje,

odkrywa. A zwierzęta nierozumne? Jaskółka, jak lepiła gniazdka ongiś, tak lepi i dziś, choć widzi, jak sobie ludzie radzą! Moralność to cecha człowieka mającego świadomość tego co dobre i co złe oraz poczucie odpowiedzialności i poczytalności za swoje postępowanie; stąd sądy, kary i nagrody. Trudno mówić o czymś takim u zwierząt. Sztuka piękna! Plastyka, rzeźba, malarstwo,, muzyka! Wreszcie najszczytniejszy wykwit ducha, najwyższa zdobycz naszej myśli: poznanie Boga i życie religijne: religia i religijność! Ani śladu tego u zwierząt!

/21/ a. 6 na 2. O możności czynnej i biernej patrz wyżej obj. /13/. W stworzeniu jest możność do nieistnienia. W Stwórcy jest możność do nieudzielenia więcej istnienia, czyli do niezachowania w bycie — możność unicestwienia; ale Bóg z niej nie korzysta. O tym patrz niżej, z. 104, 4 odp. t. 8.

/22/ a. 7. Mamy tutaj zestawienie duszy ludzkiej z aniołem. Dla lepszego zrozumienia .patrz wyżej, z. 50 t. 4, str. 133nn, gdzie ta sama rzecz jest omówiona szerzej od strony anioła. Zarazem artykuł chce podkreślić, że dusza ludzka, to nie anioł. Człowiek, to nie duch uwięziony w ciele; to nie sama tylko dusza. Autor przeciwstawia się zarówno spirytualizacji człowieka głoszącej, że człowiek to duch uwięziony w ciele, jak i materializacji człowieka głoszącej, że człowiek to tylko ciało i materia lepiej i wyżej zorganizowana czy ukonstytuowana. Stąd tak częste i mocne podkreślanie łączności duszy z ciałem. Gwoli zrozumienia artykułu trzeba mieć na uwadze:

1. Niektórzy — Bonawentura i inni — utrzymywali, że wszelkie stworzenie bez wyjątku jest złożone z materii i formy; a więc aniołowie i dusza ludzka też. To ich stanowisko wynikało z błędnego mniemania, że możność to tyle, co materia pierwsza.

2. Przyczyną rozdrobnienia na jednostki jest materia w relacji do ilości; gdzie nie ma materii, nie ma podziału na jednostki. Stąd też każdy anioł to odrębny gatunek.

3. Przeciwieństwo: posiadanie — pozbawienie, znaczy tyle, co: mam — nie mam.

ZAGADNIENIE 76

/23/ a. 1. Sobór w Vienne (1311-1312) określił przeciw Piotrowi Olivi (1248-1298): „Orzekamy: Ktokolwiek odważyłby się potem twierdzić, bronić lub zuchwale utrzymywać, **że** dusza rozumna, czyli intelektualna, nie jest prawdziwie, sama przez się i z istoty swej formą ludzkiego ciała, powinien być uważany za heretyka" (D. 481). Dosłowny tytuł artykułu jest taki: Czy początek intelektualny, myślący łączy się z ciałem jako forma. Autor w całym obecnym zagadnieniu nie rozróżnia między duszą a myślą, biorąc jedno i drugie razem: za jeden początek myślenia w człowieku. Zaznacza to wyraźnie w pierwszej części wypowiedzi. *Principium* tłumaczę przez początek, pierwiastek, źródło. Wyraz ‘początek’ ma znaczenie ontologiczne, poznawcze i moralne; tzn. mówi o początku bytowania, myślenia i postępowania. W dziedzinie myślenia czy rozumowania ‘początek’ znaczy tyle, co zasada, a w dziedzinie postępowania znaczy tyle, co norma. W potocznym języku wyraz ‘zasada’ nie oznacza początku bytowania, a tylko myślenia i postępowania, choć niektórzy gwałtem mu to znaczenie nadają — nie bez głębszej racji. W jakim znaczeniu bywa używany wyraz ‘zasada’, patrz *Słownik Jeżyka Polskiego* pod red. Wit. Doroszewskiego t. 10 PWN Warszawa 1968. A co według św. Tomasza oznacza

principium: początek, patrz wyżej z. 33, 1 odp. i na 1. 3; z. 42, 3 oraz obj. /55/ t. 3 str. 80-81. 201-202. 267. Początek oznacza to, od czego coś pochodzi w jakikolwiek sposób (z. 33, 1 odp.). To pochodzenie od czegoś spotykamy w dziedzinie poznawania; i wtedy zwie się początkiem poznawania, czyli zasadą, na której opiera się rozumowanie i z niej wychodzi. Spotykamy też w dziedzinie bytowej: w relacjach między rzeczami. Ten drugi początek jest dwojaki: 1. Zewnętrzny dla rzeczy: gdy jedno jest początkiem bytu drugiej rzeczy i to albo nie dając istnienia rzeczy, a będąc tylko jej zaczątkiem, tak jak punkt jest początkiem linii, a start jest początkiem ruchu, albo dając istnienie drugiej *rzeczy* w ten sposób, że ta rzecz jest zależna od niego w istnieniu: i taki początek zewnętrzny zwie się przyczyną sprawczą rzeczy, albo przekazując byt drugiemu bez uzależnienia i podporządkowania: i to zachodzi w Trójcy Przenajśw. W ten sposób Ojciec jest początkiem Syna.

2. Wewnętrzny, wsobny, który nie jest z zewnątrz rzeczy stworzonej, ale tkwi w niej i z czymś innym ją stanowi. Jest więc jej częścią, pierwiastkiem, składnikiem. Ten wewnętrzny, wsobny początek jest albo metafizyczny, albo fizyczny. Metafizycznym początkiem wsobnym jest to, z czego składa się każdy byt stworzony; jest nim możność i rzeczywistość. Fizycznym początkiem wsobnym jest to, co wchodzi w skład każdego bytu poruszalnego, tj. ciała; jest nim materia i forma, a dla istot żyjących — ciało i dusza (Josephus Gredt, *Elementu Philisophiae*, Herder, Barcelona 1946, ed. 8, nr 247, pag. 207, vol 1; nr 746, pag. 145, vol. 2).

Umysłowa dusza ludzka jest wsobnym początkiem w tym znaczeniu, że wchodzi w skład człowieka, razem z ciałem stanowiąc jedno złożone jestestwo. Jest zarazem wsobnym początkiem metafizycznym jako strona urzeczywistniająca materię cielesną, oraz fizycznym jako forma ciała i jako ożywiająca ciało. Jako taka jest pierwiastkiem! I jako taka jest także początkiem-źródtem-korzeniem czynności jej właściwej, tj. myślenia, chcenia, zarządzania ciałem, gdyż zawsze forma jest początkiem czy źródłem działania. I to właśnie znaczy: dusza jest to pierwiastek umysłowy będący wsobnym początkiem czy źródłem czynności myślenia.

/24/ a. 1 zarzut 4. Tu ‘substancja myśli’ oraz ‘istota, z której władza wypływa’ to tyle co dusza. Argumentacja jest taka: Jeśli czynność myślenia i władza myślenia nie są czynnością i władzą ciała, to i dusza nie jest formą ciała; ta dusza, z której płyną: władza myślenia i samo myślenie.

/25/ a. 1 odp. Forma dzieli się na substancjalną i przypadłościową. Dusza jest formą substancjalną; zdrowie, wiedza itp. to formy przypadłościowe. Co to jest forma i jak się dzieli, patrz wyżej t. 1 obj. /45/ oraz skorowidze tomów poprzednich pod hasłem: forma.

/26/ a. 1 odp. „Cała nauka Tomasza wyłożona w tym artykule, a głosząca centralną tezę hylemorfizmu, w myśl której dusza rozumna w człowieku łączy się z jego ciałem jak forma (substancjalna) z materią (pierwszą), nie jest jakąś apriorystyczną hipotezą, sztucznie przystosowaną do filozoficznej antropologii, lecz wyrażać ma w sposób filozoficzny to, co stanowi zespół podstawowych prawd otrzymanych już przez tzw. potoczne doświadczenie zdrowego rozsądku. Nie co innego, tylko właśnie ów zdrowy rozsądek poucza nas niezbicie, że każdy z nas jest psychofizycznym ‘monolitem’, że to moje najbardziej osobiste „ja” poznaje zarówno umysłowo jak i zmysłowo, a także wykonuje wszystkie inne umysłowe, zmysłowe i wegetatywne czynności. To odwołanie się do doświadczenia przednaukowego jako do

ostatecznej instancji powoduje, że tomizm jako filozofia jest bliższy wszelkim filozofiom aposteriorycznym, a więc przyjmującym jako bazę doświadczenie zmysłowe, aniżeli choćby najwznioślejszym i popierającym spirytualizm aprioryzmom. W artykule, który czytamy, przejawia się to nastawienie między innymi i w tym, że swe uderzenie polemiczne kieruje św. Tomasz najpierw przeciw aprioryzmowi platońskiemu, a dopiero na drugim miejscu przeciw awerroizmowi (Awerroes — Komentator), który jest jednak zasadniczo empiryzmem arystotelesowskim, choć mocno zabarwionym naleciałościami apriorystycznymi typu neoplatońskiego" (Świeżawski, dz. cyt. str. 730 (29).

/27/ a. 1 odp. Teza tomist. 16: „Dusza rozumna tak łączy się z ciałem, że jest jego jedyną formą substancjalną i że dzięki niej człowiek ma to, iż jest: człowiekiem, zwierzęciem, żyjącym, ciałem, substancją i bytem. Dusza więc daje człowiekowi wszelki istotowy stopień doskonałości, a nadto udziela ciału rzeczywistości istnienia, którą sama istnieje".

/28/ a. 1 odp. Jakości elementarne, tj. cechujące elementy: ciepło — zimno, wilgoć — suchość; także dalsze: barwy smaki, twardość, ciężkość.

/29/ a. 1 na 1. Dusza jako forma ciała jest kresem rodzenia człowieka: nie jako to, co się rodzi, ale jako to, czym człowiek zrodzony jest i z czego się istotnie składa — stanowiąc go.

/30/ a. 1 na 6. O ciałach lekkich patrz wyżej t. 2 /16/; t. 5 cz. II. Skorowidz pod hasłem: Ciała, Elementy. Jak widać dusza nawet po odłączeniu od ciała jest nadal duszą, formą tego ciała, które opuściła; jest w nienaturalnym stanie i zachowuje nadal relację do swego ciała — ciąży ku połączeniu się z nim. Szeroko o tym niżej 1 -2. 4, 5 t. 9 str. 87 nn; Suppl. z. 75, 1-3 t. 34.

/31/ a. 2. Prawdę, że każdy człowiek ma swoją duszę — własną, że nie istnieje jedna jedyna dusza wspólna dla wszystkich, orzekł i określił Sobór Lat. V. r. 1513, D. 738; patrz wyżej obj. /16/: Nauka Kościoła. Artykuł odpiera pogląd Awerroesa i jego zwolenników, zwłaszcza Sigera z Brabancji, głoszących, że dla wszystkich ludzi istnieje jedna tylko wspólna myśl — i dusza: monopsychizm. Siger z Brabancji: Opat, prof. uniwersytetu paryskiego (1235-1281), uwieczniony przez Dantego w *Boskiej Komedii, Raj,* pieśń 10, w. 133-138.

/32/ a. 3 odp. Jedno zasadniczo, istotnie: *simpliciter unum.* Dana rzecz jest zasadniczo jedna dzięki jednej formie substancjalnej przynoszącej jej istnienie. Nie jest zasadniczo jedna, ale przez przypadłość tylko, gdy nie ma jednej formy substancjalnej i tym samym jednego istnienia, ale ma wiele różnych form.

/33/ a. 3 odp. Pierwszy sposób orzekania jest wtedy, gdy orzeczenie orzeka o podmiocie; przy czym orzeczenie to jest albo określeniem! podmiotu (np. człowiek jest zwierzęciem rozumnym), albo częścią określenia (np. człowiek jest zwierzęciem; człowiek jest rozumny). To, co orzeka w ten sposób o podmiocie, jest częścią stanowiącą istotnie podmiot; wchodzi w jego istotę; nie jest jego przypadłością. I dlatego mówi się o tym sposobie orzekania, że jest to pierwszy sposób orzekania istotowego *(primus modus dicendi per se).*

Drugi sposób orzekania jest wtedy, gdy podmiot występuje w określeniu orzeczenia; to, co orzeka tym sposobem, nie stanowi istoty podmiotu, ale wypływa z istoty podmiotu i zawsze mu towarzyszy jako tegoż podmiotu właściwość, czyli właściwa mu przypadłość; np. liczba mająca połowę całkowitą jest parzysta: ciało mające

powierzchnię jest barwne; człowiek jest zdolny do uczenia się. Parzysty, barwny, zdolny do uczenia się: są to właściwości, które dadzą się wtedy pojąć i określić. gdy się do ich określenia wprowadzi podmiot: liczba, powierzchnia, człowiek. Jest to drugi sposób orzekania istotowego *(se*cundus modus dicendi per se).

Oba te sposoby są orzekaniem istotowym.

Co nie orzeka o podmiocie pierwszym i drugim sposobem (a także czwartym, w którym w grę wchodzi przyczynowość czynność właściwa, np. lekarz leczy), orzeka o nim orzekaniem przypadłościowym lub przygodnym: tak jak przypadłość o podmiocie (Molinari, dzieło cyt. w obj. 8, str. 580).

/34/ a. 4 odp. „Oczywiście, fałszywy jest wniosek, że w otaczającym nas świecie zachodzą tylko i wyłącznie zmiany przypadłościowe, tzn. że zmieniają się same tylko właściwości, a substancje trwają nietknięte w swym istnieniu. Pogląd taki miałby swe uzasadnienie w moniźmie panteistycznym, przyjmującym istnienie jednej tylko substancji utożsamiającej się z Bogiem. Jeśli jednak stoi się na gruncie pluralizmu substancji, jest rzeczą zupełnie oczywistą dla potocznego doświadczenia zdrowego rozsądku, że w rzeczywistym świecie zachodzą przemiany nie tylko dotyczące przypadłości *(alterationes)* — że więc nie tylko zanikają i powstają cechy — lecz że naprawdę znikają i powstają jestestwa, będące substancjami *(corruptiones et generationes)"* Świeżawski, /47/ str. 734 n.

/35/ a. 4 na 1. Dusza ludzka jest istotowo jedną, ale swoją mocą obejmuje wiele. Stąd też nasz rozum może ją ujmować dwojako: formalnie — jako duszę rozumną; i tak udziela -ona podmiotowi wyższego, doskonalszego stopnia istnienia. Materialnie — jako formę substancjalną, zawierającą w swojej mocy niższe formy; i tak udziela podmiotowi pierwszego istnienia, niższych stopni doskonałości i łączy się bezpośrednio z materią pierwszą. Nasz więc rozum tę samą duszę formalnie rozpatrywaną ujmuje jako rzeczywistość w stosunku do duszy materialnie rozpatrywanej, ujmując tę ostatnią jako możność i duszę formalnie rozpatrywaną określa jako urzeczywistnienie ciała fizycznego organicznego; ale być fizycznym i organicznym pochodzi od duszy rozpatrywanej materialnie (Molinari, dzieło cyt. w obj. 8; patrz art. poprz. na 4, str. 580).

/36/ a. 4 na 2. W swoim innym dziele Autor tak pisze: „Dusza porusza ciało poprzez poznanie i pożądanie; zaś sita zmysłowa i pożądawcza mają w zwierzęciu określony narząd: i od tego to narządu zaczyna się ruch zwierzęcia; jest nim według Arystotelesa (2 *De Gen. Anim.* 4) serce. Tak więc jedna część zwierzęcia jest poruszającą, a druga poruszaną w tym sensie, że częścią poruszającą jest pierwszy narząd duszy pożądawczej, a pozostałe ciało jest poruszane.

Ale w człowieku poruszającą jest wola i myśl, nie będące urzeczywistnieniem jakiegoś narządu; i dlatego poruszająca będzie sama dusza według umysłowej części, zaś poruszanym będzie ciało jako Już urzeczywistnione przez duszę w swoim bycie cielesnym" *(De spirit. creat.* a. 3 na 4).

Teza tomist. 13; „Ciała dzielą się na ożywione i nieożywione. W ożywionych forma substancjalna zwana duszą wymaga ustroju organicznego, tj. części różnorodnych, a to po to, by w tym samym podmiocie istniała część poruszająca i poruszana".

/37/ a. 4 na 4. A. Rosnąć — tyle co ze stanu mniej doskonałego, przechodzić w stan doskonalszy. Maleć czy karleć — tyle co ze stanu bardziej doskonałego

przechodzić w stan mniej doskonały. Przyjmować stan bardziej lub mniej doskonały, to rzecz jakości; to jej właściwość, przysługująca jej z charakteru jej istoty; stąd też cechuje samą tylko jakość — acz nie każdą. Substancja nigdy nie rośnie i nie maleje.

B. Rozróżniamy pięć form substancjalnych: 1. Forma elementarna, czyli forma elementu; 2. Forma ciała powstałego z zespolenia elementów *(forma mixti);* tu już zaczyna się cielesność; 3. Dusza wegetatywna roślin; 4. Dusza zmysłowa zwierząt nierozumnych; 5. Dusza rozumna ludzi.

/38/ a. 5 odp. Kompleksja jest to złożenie czy skład, budowa ciała z wielu rzeczy i to przeciwnych sobie a nawet wykluczających się: a) elementów: ogień, woda, ziemia, powietrze; b) jakości elementów: ciepło — zimno, sucho — wilgotno, twarde — miękkie, ciężkie — lekkie, no i rozliczne przeciwstawne barwy i smaki; c) ciecze: żółć, flegma, krew, czarna żółć (teoria Hipokratesa). Wszystkie te przeciwieństwa w ciele ludzkim są więcej lub mniej sprowadzone do stanu średniego, czyli do równowagi. Ciało więc ludzkie — i w ogóle zwierzęcia — cieszy się równowagą czy harmonią kompleksji, czyli zrównoważeniem przeciwieństw istniejących w ciele. Tak mniemano podówczas. Dziś również uznaje się rozliczne przeciwieństwa w ludzkim organizmie i mówi się o równowadze psychofizycznej, o zrównoważonym temperamencie itd.

/39/ a. 5 na 1. Co Bóg mógł uczynić czy zdziałać w świecie: czy mógł lepiej uczynić i urządzić świat, czy mógł zapobiec złu fizycznemu (cierpienia, śmierć) i moralnemu (grzech): patrz wyżej z. 25 t. 2 str. 216-232 wraz z odpowiednimi objaśnieniami oraz z. 44, 3. 4; z. 45, 1. 2; z. /47/ — /49/ t. 4.

/40/ a. 5 na 4. Ręce człowieka są ‘narządem narzędzi’: *organa organorum* — jak twierdzi Arystoteles. Chodzi o to, że swoimi rękami, które są narządem umiejętności i sił psychicznych, człowiek może sobie sporządzać narzędzia, posługiwać się nimi i stale je ulepszać, czym — oprócz rozumu — wyraźnie odróżnia się zewnętrznie od zwierząt nierozumnych.

/41/ a. 6 na 1. W innym swoim dziele Autor tak pisze: „Przystosowania przypadłościowe, które czynią czy sposobią materię właściwą do jakiejś formy, nie są całkowicie pośrednie między formą a materią, ale między formą dającą ostatnią doskonałość a materią już udoskonaloną doskonałością niższego stopnia. Bowiem materia sama z siebie jest pierwszą względem doskonałości najniższego stopnia, gdyż sama z siebie jest w możności do cielesnego substancjalnego istnienia. Do tego nie potrzebuje jakiegoś przystosowania; założywszy tę doskonałość, w materii są wymagane przystosowania do dalszej doskonałości” *(De Anima,* a. 9 na 5).

Trudności w rozumieniu tego pochodzą z języka dualistycznego: dusza — ciało, użytego tu przez św. Tomasza,. gdy tymczasem sam Tomasz jest zwolennikiem psychofizycznej' jedności człowieka. Trzeba przy tym mieć na uwadze, że chodzi tu nie o porządek czasu, lecz o porządek natury, czyli logicznego ujmowania, jako że dzieje się to w niepodzielnym momencie. Dusza jest w jakiś sposób dostosowaną do tego oto jednostkowego, konkretnego ciała, którego jest formą, które ożywia: do jego właściwości ilościowych i jakościowych; te właściwości i przypadłości jakoś w sobie nosi i jest ich źródłem, a więc do jego wymiarów i oznaczeń ilościowych, do płodu o takich a nie innych — używając języka współczesnego i biologicznego — genach. Takie ciało, a więc i taka dusza! Dusze więc nie są sobie równe czy identyczne, ale każda jest inną jednostkowo, jak i inne jednostkowo jest ciało każdego człowieka.

Bóg, stwarzając każdą duszę dostosowuje ją do tego płodu, który ma ożywić i jaki dają rodzice; i dlatego każda. dusza jest inna, różna substancjalnie od innej; jest niepowtarzalną i niezamienną, tzn. moja dusza nie może być twoją.. (Patrz Świeżawski, dzieło cytowane, str. 73 n).

/42/ a. 7 odp. i na 1. 2. Dech cielesny *(spiritus corporeus).* Chodzi o dawny — jeszcze od Galena pochodzący — pogląd. Według niego wdychane powietrze (drobne, niedostrzegalne okiem, bardzo ruchliwe, powietrzno-ogniste cząsteczki), gdy dostanie się do wątroby, zmienia się w dech naturalny *(spiritus naturalis).* Ten gdy dojdzie do serca, staje się dechem ożywiającym *(spiritus vitalis).* Ten gdy dostanie się do zakamarków mózgu, zmienia się w dech zwierzęcy czy zmysłowy *(spiritus animalis);* on to przechodzi poprzez nerwy — jakby rurki — i dostaje się do całego ciała; nim to jakby narzędziem posługują się władze zmysłowe do postrzegania, czyli czucia: do pożądania i do poruszania. Krążą one po żyłach i tętnicach, po tunelach nerwów; pełnią rolę gońców przenoszących w najdalsze krańce ciała rozkazy pochodzące od centrali zmysłów; i odwrotnie, przekazują do centrali dane o tym, co się dzieje w całym organizmie. W innym swoim dziele Autor tak pisze o owym dechu zwierzęcym czy zmysłowym: „Są to pary czy wypływy *(vapores)* najsubtelniejsze, poprzez które siły duszy rozchodzą się części ciała" *(1 Sent.*, dis. 10, q. 1, a. 4, odp.) oraz że są „najbliższym narzędziem duszy w czynnościach wykonywanych poprzez ciało" (4 *Sent. dis.* 49, q. 3, a. 2, odp.). — Oczywiście jest to pogląd porzucony od dawna i w niczym nic umniejszający ważności i głębi psychologii tomistycznej (Molinari, dzieło cyt. str. 581).

/43/ a. 7 odp. Kwintesencja, czyli piąta istota — patrz wyżej, z. 66, 2 /15/; z. 70, 3 odp. t. 5 str. 145 nn ... 192nn. Ta kwintesencja może wchodzić tylko w sposób wirtualny w skład ciała powstałego z zespolenia elementów: chodzi tu bodajże o jakieś działanie czy wplyw na te ciała, no i o jakąś moc do tego.

/44/ a. 8, wbrew. Plotyn (Enn. IV, 2, 1) uważał duszę za trzeci — po 'jedno' i 'umysł' — pierwiastek czynnie obecny w świecie. Według niego jest ona niepodzielną na części, bo jest cała w całym świecie i cała w każdej jego części. Augustyn odrzuca istnienie pośrednich istot między Bogiem a stworzeniem; odrzuca też duszę kosmiczną, a duszę uważa za pierwiastek umysłowy stanowiący wraz z ciałem człowieka: i do tak już pojętej duszy stosuje zdanie Plotyna o obecności duszy w świecie, ale już poprawione i odniesione do ciała.

/45/ a. 8 odp. „To co sprawia, że dom jest jednością, nie jest żadną formą substancjalną, lecz formą przypadłościową, podobnie jak tylko forma przypadłościowa jest tym, co ustanawia jedność jakiegokolwiek agregatu (skupiska); choć niezmiernie wielka różnica zachodzi między zwykłą kupą kamieni a każdą rzeźbą, to niemniej najdoskonalszy nawet posąg nie posiada jednej formy substancjalnej, lecz z punktu widzenia ontologicznego jest tylko agregatem substancji. Jedynie najdrobniejszy element (elektron, neutron, proton?) w świecie cielesnym i najprostszy byt powstały z zespolenia tych elementów (atom, drobina?) — w zasięgu jestestw nieożywionych — oraz każdy organizm roślinny, zwierzęcy i ludzki są w pełnym słowa znaczeniu bytami naturalnymi i substancjami; wszelkie natomiast wytwory ludzkie, materialne, nie są niczym innym jak zespołami, czyli agregatami substancji naturalnych. Człowiek nigdy nie może sam stworzyć formy substancjalnej; może natomiast stworzyć formę przypadłościową, która posiada nieraz wiele przejawów, do złudzenia

przypominających przejawy formy substancjalnej. Uświadomienie sobie ostrego, dychotomicznego podziału na byty (substancje) naturalne i wytwory, występującego w otaczającym nas świecie cielesnym, jest w kontemplacji metafizycznej czymś ważnym i wzbogacającym nasz filozoficzny obraz rzeczywistości" (Świeżawski, /70/, str. 7411).

/46/ a. 8 odp. Jeśli chodzi o zwierzęta niedoskonałe, np. pierścienice. Autor w innym swoim dziele tak pisze: „Po przecięciu materii (ciała) na części dusza zostaje w każdej części: przedtem była w całym zwierzęciu jedną w rzeczywistości a liczną w możności. Dzieje się to dzięki temu, że te zwierzęta niemal są podobne w całości, jak i w częściach. Bowiem ich dusze, jako niedoskonalsze od innych, potrzebują niewielkiej różności narządów. Stąd pochodzi, że jedna część odcięta może przyjąć duszę, gdyż ma tyle narządów, ile trzeba na przyjęcie takiej duszy" *(De Potentia,* q. 3, a. 12 ad 5).

/47/ a. 8 odp. Stąd nie każda część człowieka jest człowiekiem; nie każda część zwierzęcia jest zwierzęciem; a członek odcięty nie jest już włączony w duszę i ona nie obejmuje go sobą — nie kształtuje go.

ZAGADNIENIE 77

/48/ a. 1. Łaciński wyraz *'potentia'* ma szerokie znaczenie: zależnie od kontekstu trzeba go tłumaczyć na polskie albo przez możność (bierna) — o ile jest przeciwstawiony rzeczywistości: *potentia — actus;* albo przez możność czynna: w odniesieniu do Boga przez wszechmoc, wszechpotęga, a w odniesieniu do żywych stworzeń przez władza duszy, władza psychiczna. Zarzuty wychodzą od wyrazu *'potentia'* wziętego ogólnie, a więc mającego różne znaczenia. A trzeba przyznać, że niekiedy w tekście owo przeciwstawienie: *potentia — actus* łatwo daje się uchwycić i oddać na polskie albo przez możność — rzeczywistość, albo przez władza — czynność; ale niekiedy nie, jako że i wyraz *'actus'* może oznaczać albo rzeczywistość, albo czynność. Stąd rozbieżność w tłumaczeniu *Sumy:* niemieckim, francuskim i polskim Świeżawskiego.

/49/ a. 1 odp. Działanie *(actio)* każdego stworzenia należy do piątego działu bytu i jest przypadłością; stąd też i jego możność jako władza: to, co bezpośrednio dobywa czynność, musi należeć do przypadłości; nie jest więc tym samym co dusza. Tylko w Bogu działanie jest tym samym, co Jego istota.

/50/ a. 1 odp. Dusza jest urzeczywistnieniem pierwszym jako forma substancjalna i podmiot przypadłości. Jest w niej jednak możność do urzeczywistnienia drugiego. Tym drugim urzeczywistnieniem jest władza, działanie i usprawnienia czy •w ogóle przysposobienia: a są to przypadłości.

/51/ a. 1 na 5. Przypadłość jest dwojaka: 1. Ontologiczna, przeciwstawiona substancji. Skoro mamy 10 działów bytu, pierwszym jest substancja, a reszta to przypadłości. Spośród tych przypadłości pierwszą jest ilość *(quantitas),* drugą jest jakość. Jakość ma 4 gatunki: a) przysposobienie *(habitus) i* usposobienie *(dispositio);* b) władza duszy i bezwładza czy nieudolność duszy; c) doznawanie szybko ustępujących zmian (np. czerwony ze wstydu) i długo pozostających zmian (np. blady z choroby); d) foremność i kształt. Patrz wyżej, z.49, 2 t. 11, str. 15n i obj. str. 270 n). W

takim ontologicznym znaczeniu władza duszy jest przypadłością i należy do drugiego gatunku jakości.

2. Logiczna. Należy do pięciu orzeczeń, którymi są: rodzaj, gatunek, różnica gatunkowa, właściwość, przypadłość. Tu przypadłość oznacza to, co nie należy do istoty rzeczy, choćby samo było substancją ontologiczną, a więc to, bez czego podmiot, w którym tkwi owa przypadłość może istnieć i być zrozumianym (np. odzież w stosunku do ciała jest przypadłością).

Właściwość oznacza to, co wprawdzie nie należy do istoty i nie stanowi jej, jednakże z niej koniecznie płynie — z jej charakteru i wiąże się z nią koniecznie; np. w człowieku zdolność do wytwórczości, postępu, mowy, śmiechu czy humoru itp. Właściwość wiąże się z substancją według formuły: *soli, semper. omni;* tzn. przysługuje tej tylko danej substancji, zawsze każdej jednostce z danego gatunku; np. zdolność mowy przysługuje tylko człowiekowi, zawsze, każdemu. Substancji jako takiej nie poznajemy wprost a tylko właśnie poprzez przypadłości; szczególnie poprzez właściwości. One to wiodą do poznania substancji. I w tym znaczeniu władze duszy nie są przypadłościami, ale są naturalnymi właściwościami duszy: płyną z niej koniecznie i wiążą się z duszą z samej swojej treści, no i wiodą do jej poznania.

/52/ a. 2 odp. A). Rzeczy niższe od człowieka nie czują potrzeby szczęścia. Szczęście, szczęśliwość jest tam, gdzie istnieje życie umysłowe, duchowe; gdzie więc jest poznanie dobra nieskończonego: powszechnego i doskonałego: i zarazem pragnienie zdobycia go. Mając życie umysłowe, człowiek dąży do pełnej szczęśliwości party pędem naturalnym: czy sobie to uświadamia, czy nie. Tym dobrem, szczęściem, jest Bóg. O tym szeroko niżej 1-2. 2-5 t. 9.

B). Przez dobroć *(bonitas)* należy tu rozumieć zarówno własną doskonałość jak i cel.

C). J. Webert OP. w objaśnieniu do tego artykułu tak pisze: „W komentarzu do *De Caelo,* II, lec. 18 św. Tomasz — poszerzając naukę Arystotelesa — daje jeszcze bardziej usystematyzowaną wizję wszechświata; trzymając się zasady ciągłości: pierwszy w hierarchii bytu ma dobro doskonałe bez jakiegokolwiek ruchu: to Bóg. Drugi osiąga dobro doskonale jednym lub kilkoma ruchami; to substancje niematerialne (aniołowie). Trzeci zdobywają dobro doskonałe dzięki wielu licznym ruchom czy poczynaniom; to ludzie. Czwarty osiąga dobro niedoskonałe dzięki jednemu lub kilku ruchom; to zwierzęta i rośliny. Piąty nie osiąga dobra i trwa w bezruchu” *(Somme Theol., L'Ame humaine,* Paris etc. 1928, /47/ str. 355).

/53/ a. 3 od p. A). Wszystkie władze duszy „jeśli chodzi o ich czynność, są aktywne; jeśli chodzi o ich przedmiot, są aktywne lub bierne: zależnie od tego, czy przedmiot wobec władzy zachowuje się jako ten, co od niej odbiera działanie i jest przez nią zmieniany, czy też na tę władzę działa i porusza ją” *(De Veritate,* q. 16, a. 1 ad 13).

B). „Cała różnica między procesem ogrzewania i oziębiania polegałaby według tego stanowiska na tym, że przy ogrzewaniu występuje czynna przyczyna ogrzewania, podczas gdy przy oziębianiu przedmiot jakiś staje się zimny nie przez czynne działanie jakiegoś czynnika oziębiającego, lecz jakoby przez bierne upodobnianie się ziębnącego przedmiotu do innego jakiegoś przedmiotu, który już jest zimny” (Świeżawski, /82/, str. 743).

/54/ a. 3 odp. A). Wyraz ‘gatunek’ używany w naukach przyrodniczych nie pokrywa się z gatunkiem w znaczeniu filozoficznym. „Liczne gatunki, wyróżniane w życiu potocznym, w logice lub w naukach szczegółowych (np. gatunki zwierzęce w zoologii), są z punktu widzenia ontologicznego różnicami przypadłościowymi; ... podstawą ich wyróżniania nie jest to co istotne. Przeciwnie w filozofii: tu nie są ważne różnice przypadłościowe; a wśród istotnych też tylko niektóre, najważniejsze i podstawowe interesują filozofa ... Filozofa nie zajmują różnice występujące między koniem, muchą i drobnoustrojem, a ważna jest dlań jedna tylko różnica gatunkowa, wyodrębniająca zwierzęta bezrozumne od rozumnych, tzn. od człowieka” (Świeżawski, /83/, str. 744.

B). Jakości, o jakich niżej, należą do trzeciego gatunku; są to tzw. jakości postrzegalne; są one skutkiem lub przyczyną zmian jakościowych.

/55/ a. 5 odp. Teza tomist. 17: „Z duszy ludzkiej wyłaniają się drogą naturalnego wypływu podwójnego rzędu władze: organiczne i nieorganiczne; pierwsze, do których należą zmysły, mają za podmiot połączenie duszy z ciałem; drugie — samą tylko duszę. Myśl więc jest władzą niezależną wewnętrznie od narządu cielesnego”.

/56/ a. 6 na 3. Przemiana *(transmutatio)* jest to zmiana fizyczna wewnętrzna jakiegoś podmiotu realnego, który nabywa i traci formę substancjalną lub przypadłościową, sam trwając nadal. W ten sposób władze nie wyłaniają się w duszy. Wyłanianie się władz z duszy nie jest także czynnością, która przecież należy do działów bytu. Nie wchodzi tu przecież w grę: przyczyna sprawcza — skutek. Nie jest więc dusza przyczyną sprawczą swoich władz. Władze są właściwościami tkwiącymi wewnętrznie w duszy i z niej wypływającymi koniecznie i same przez się. Powstają razem z podmiotem — z duszą; są więc współtworzone wraz z duszą. Dusza wyłania je z siebie i ma je w sobie; są więc koniecznie związane z duszą. Zarazem jest ich ‚celem', gdyż zadaniem władz jest doskonalić ją przez swoje czynności.

/57/ a. 7 odp. Pierwej powstaje zwierzę niż człowiek. „Chodzi tu o rozpowszechnioną za czasów św. Tomasza i przyjmowaną przez niego teorię rozwoju embrionalnego człowieka; w myśl której, płód ludzki posiada zrazu duszę roślinną, która w pewnym czasie ginie i na jej miejsce wkracza dusza zwierzęca, która również po pewnym czasie ... zanika, ustępując miejsca stworzonej przez Boga duszy obdarzonej umysłem. Co prawda to kolejne zanikanie i powstawanie dusz nie musi się dokonywać na tak wielkiej przestrzeni czasu i może się realizować w jednym momencie czasowym; wówczas nie występuje wprawdzie następstwo w porządku czasowym, lecz zachodzi ono w porządku natury. Jakkolwiek byśmy to następstwo rozumieli, w każdym razie, zanim ... urzeczywistni się człowiek, realizuje się jako etap rozwojowy — zwierzę” (Świeżawski, /95/ str. 746.

ZAGADNIENIE 78

/58/ a. 1 odp. Ciepło jest konieczne do trawienia; nie jest jednak potrzebne do postrzegania i wyobrażania sobie czegoś: „Chociaż odpowiednia temperatura: ciepło czy chłód są wymagane do należytego przystosowania i funkcjonowania narządu, nie dzięki nim jednak postrzegamy i wyobrażamy coś sobie” (2 *Contra Gent.* 68, § *Supra has formas).*

Jakości czynne: ciepło — zimno, wilgotno — sucho.

Jakości bierne: podatność ciała na coś; np. drzewo jest podatne do spalania się.

/59/ a. 1 odp. Przedmiotem myśli w ogóle, a więc i myśli ludzkiej, jest byt powszechny. Każda jednak myśl ma swój przedmiot dostosowany, współrzędny, proporcjonalny do siebie. Takim przedmiotem proporcjonalnym dla myśli ludzkiej jest istota rzeczy postrzegalnej. Patrz skorowidze tomów poprzednich pod hasłem: Przedmiot; a zwłaszcza z. 12, 4, obj. /111/ t. 1 str. 204-208. 297. Teza tomist. 18: „Całkowitym przedmiotem naszego myślenia jest byt w ogóle — byt powszechny. Natomiast przedmiotem dostosowanym, proporcjonalnym ... są istoty rzeczy materialnych, oderwane od przynależności materialnych".

/60/ a. 1 na 4. „Władza — o której się mówi, iż jest wykonawczynią ruchu — sprawia, że członki są posłuszne rozkazowi pożądania; stąd też są raczej władzami doskonalącymi ciało do tego, żeby się poruszało, niż władzami poruszającymi" (2 - *Contra Gent.* 82, § *Ex quibus).* „Władza ruchu wykonująca ruch jest raczej przystosowaniem rzeczy poruszanej, aby ta rzecz była sposobną do tego, aby była poruszaną przez takowego poruszyciela, niż żeby sama przez się była poruszającą" *(De Potentia,* q. 3, a. 11 ad 20). Patrz także wyżej z. 75, 3 na 3.

Władza ruchu organiczna jest podwójna: jedna — wsobna, tzn. działająca wewnątrz organizmu zwierzęcia; porusza mięśnie, członki itd.; druga — na zewnątrz; powoduje ruch lokalny i porusza całe zwierzę z miejsca na miejsce.

/61/ a. 2 *zarzut* 2. Łacińskie *generatio* ma znaczenie szersze i znaczy: powstawanie; jego przeciwieństwem jest: *corruptio* — zanik, rozkład, zniszczenie. W tym szerszym znaczeniu oba te wyrazy dotyczą zarówno rzeczy martwych, jak i żywych. Ma też i znaczenie wąskie i znaczy: *generatio* — rodzenie; *corruptio* — śmierć: i dotyczy tylko istot żywych. Zarzut czepia się owego szerokiego, niesprecyzowanego znaczenia.

/62/ a. 2 na 1. „Czynność działacza głównego osiąga to w materiale działania, czego nie zdoła osiągnąć czynność narzędzia. Np. siła wegetatywna doprowadza do kształtu ciała, do czego nie zdoła doprowadzić ciepło ognia, które jest jej narzędziem, chociaż to ciepło działa przystosowujące do tegoż kształtu przez to, że rozcieńcza i pochłania" *(2 Contra Gent.* 89, § *Quod vero tertio).*

/63/ a. 3 odp. Władza zmysłowa — na którą działa przedmiot postrzegalny i zmienia ją narzucając jej siebie — nie poznaje wprost i bezpośrednio zmiany w sobie dokonanej, tj. samego procesu postrzegania; nie poznaje też wprost i bezpośrednio formy poznawczej zmysłowej tkwiącej w niej, która jest formalnym i wewnętrznym początkiem postrzegania, ale postrzega sam przedmiot; on to jest przecież racją istnienia zarówno formy poznawczej, jak i procesu postrzegania.

/64/ a. 3 odp., Medium łączące przedmiot poznania zmysłowego ze zmysłem zewnętrznym: gdy *medium* bezpośrednio styka się ze zmysłem — jest złączone; gdy nie dotyka — jest odłączone, zewnętrzne. Niektóre zmysły wymagają bezpośredniego zetknięcia, się z przedmiotem poznania; np. dotyk, smak; inne wymagają istnienia *medium* — łącznika, które nie jest z nim złączone: to wzrok, słuch, węch.

„Zdanie psychologów czy fizjologów głoszące, że postrzeganie czy czucie odbywa się poprzez ruchy nerwów i procesy psychofizyczne w mózgu, jest prawdziwe; bowiem ruchy te i procesy zawsze towarzyszą działaniu zmysłów i są im współmierne; można więc w ten sposób je wyjaśniać. Błędne jest jednak twierdzenie, że czucie polega istotnie na ruchach nerwów i procesach psychofizycznych w mózgu.

Filozofia tomistyczna doskonale wyjaśnia istotę i fakt poznania i pożądania zmysłowego. Twierdzi, że czucie jest czynnością narządu unerwionego i ożywionego, a więc częściowo cielesną i wymierną, a częściowo niecielesną i niewymierą" (Molinari, dzieło cyt. w obj. /8/, str. 581 n. Patrz także wyżej z. 75, 3; 1-2, 22, 2 na 3 t. 10 str. 19; z. 48, 2 str. 261 n.

/65/ a. 3 na 1. Przedmiotem zmysłów zewnętrznych są jakości postrzegalne trzeciego gatunku; do niego należą szybko mijające jakości; np, czerwienienie się ze wstydu, bledniecie ze strachu itp. oraz dłużej trwające: ciepłe — zimne, wilgotne — suche, barwy, smaki, dźwięki, wonie, twarde — miękkie. Patrz wyżej obj. /51/.

/66/ a. 3 na 1. Zmysły mają potrójny przedmiot: l. Właściwy; jest nim to, co zmyśl postrzega właściwie; czego z natury dotyczy. Jest nim 'postrzegalne właściwie'. Używa się także innych wyrażeń na oddanie tego przedmiotu, mianowicie to, co samo przez się, bezpośrednio, wprost, najpierw działa na zmysł i zmienia go. W tym znaczeniu barwa jest przedmiotem wzroku, dźwięk słuchu itd. Tutaj jeden zmysł dotyczy jednej jakości.

2. Przypadłościowy, uboczny: jest nim 'postrzegalne przez przypadłość'; np. widzę konia; jest jasne, że ja widzę barwy, słyszę dźwięki itd.; postrzegam taką wielkość, kształt, ruchy itd.; ale to jeszcze nie koń! Koń jest przedmiotem myśli. A tylko przez przypadłość zmysły widzą konia: bo mu takie jakości postrzegalne przydarzają się. Patrz zag. nast. a 11 odp.

3. Wspólny; chodzi tu o: wielkość, rozmiar, kształt, ciągłość, rozdrobnienie, ruch, spoczynek itp.; nie są to jakości, ale należą do zgoła innego działu bytu, mianowicie do ilości; nie są więc jakościami postrzegalnymi wprost; nie działają same przez się, bezpośrednio na zmysł, ale 'z racji jakości postrzegalnej'; np. powierzchnia jest postrzegalną z racji barwy. Zwą się wspólnie postrzegalne, bo: a) kilka zmysłów poznaje jedno; np. wzrok i dotyk postrzega kształt oraz wielkość; b) jeden zmysł poznaje wiele cech; np. wzrok postrzega ruch, kształt, wielkość itd.; c) cecha jest poznawana wspólnie z jakością postrzegalną i poprzez nią; np. powierzchnia poprzez barwę.

/67/ a. 3 na 3. „Najniższy ze zmysłów zewnętrznych to dotyk pojmowany zgodnie z arystotelizmem jako zmysł rodzajowy, obejmujący więc rozmaite odmiany dotyku: władzę odbierania wrażeń temperatury, równowagi, oporu, ruchu itp. Zmysł ten jest zarówno najniższym zmysłem, jako najbardziej materialny (narządem jego: cała powierzchnia skóry zwierzęcia lub człowieka, a ściślej ogół zakończeń nerwów czuciowych), jak i najbardziej podstawowym. Od jego typu i sprawności zależy nie tylko to, co nazywamy w człowieku temperamentem, ale nawet właściwa oraz doskonała działalność wyższych władz: nie tylko zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, ale i władz umysłowych" (Świeżawski, str. 218).

/68/ a. 4 zarzut 3. Sens zarzutu jest taki: Jako pierwsze stykają się z zewnętrzną rzeczą postrzegalną razem wzięte: zmysły zewnętrzne i zmysł wspólny. W nich to zachodzi pierwsze odbieranie poznawczych form zmysłowych. Drugi rząd władz zmysłowych wewnętrznych, to wyobraźnia i pamięć; one odbierają dane od razem wziętych zmysłów wspólnego i zewnętrznych. Są więc w jakiś sposób odbiorcami; są też ich podmiotami — są bierne; zaś bierność, odbiorca nie bywa w podziale przeciwstawiona podmiotowi. Nie powinno się więc uważać pamięci i wyobraźni za odrębne władze od zmysłów zewnętrznych i wspólnego.

/69/ a. 4 odp. Autor zaznacza, że ów zespół i podział władz zmysłowych wewnętrznych posiadają doskonałe zwierzęta, a więc człowiek i nierozumne zwierzęta najwyższego szczebla, tzn. najwyżej czy najlepiej ukonstytuowane.

/70/ a. 4 odp. „Wyobraźnia i pamięć nie tylko przechowują formy poznawcze względnie przedstawienia, ale także — na skutek działania jakiejś przyczyny pobudzającej (fizjologicznej czy psychicznej) — formy te w tychże władzach mogą być odtworzone, czyli mogą ożyć. Działanie wyobraźni i pamięci opiera się na kojarzeniu obrazów. Dzięki temu kojarzeniu obrazy wiążą się ze sobą tak, że jeden może w mózgu wywołać drugi. Tym, co je łączy, jest albo jakieś ich podobieństwo wewnętrzne, albo zewnętrzna ich bliskość czy styczność. „Niekiedy przypomina sobie ktoś coś wychodząc czy zaczynając od jakiejś rzeczy, którą ma w pamięci. Od niej to przechodzi do drugiej z potrójnego powodu: niekiedy z powodu podobieństwa; np. gdy sobie wspomina ktoś Sokratesa, przywodzi mu to na myśl Platona, który jest doń podobny w mądrości. Niekiedy z powodu przeciwieństwa; np. gdy ktoś wspomina sobie Hektora, przywodzi mu to na myśl Achillesa. Niekiedy z powodu jakiegokolwiek (powinowactwa czy bliskości; np. gdy ktoś wspomina sobie ojca i to przypomina mu syna. To samo dotyczy wszelkiego innego powinowactwa lub powiązania: czy to chodzi o miejsce, czy o czas, czy o społeczność” *(De mem. et remin.*, lect. 5, n. 364). „Owe obrazy czy przedstawienia wyobraźni, zwłaszcza, przedstawiające ruch, kryją w sobie jakowąś siłę poruszającą. Dzięki niej — nawet nieświadomie i bez interwencji pożądania — owe obrazy prą ku urzeczywistnieniu (patrz niżej 3. 13, 3 na 3 t. 24 str. 231). Wyobraźnia przez to wywiera aktywny wpływ zarówno na indywidualne życie człowieka: na jego organizm i funkcje fizjologiczne, jak i na życie zbiorowe, a więc na innych ludzi. Jest w niej coś zaraźliwego. Tym zaraźliwym wpływem wyobraźni tłumaczy się ruchy zbiorowe do złego czy do dobrego” *(Molinari*, dzieło cyt. w obj. /8/ str. 582).

„W przeciwieństwie do Awicenny, który obok wyobraźni odtwórczej *(imaginatio)* przyjmował i wyobraźnię wytwórczą *(phantasia)*, u Tomasza istnieje tylko jedna wyobraźnia jako zmysł wewnętrzny, który w człowieku spełnia obie wymienione funkcje; natomiast u zwierząt wyobraźnia tylko przechowuje i odtwarza wyobrażenia, ale nie wytwarza nowych. Posiadanie więc wyobraźni, działającej jako *‘phantasia’* — to według św. Tomasza wyłączny przywilej człowieka” (Świeżawski, /120/, str. 752).

/71/ a. 4 od p. W każdym więc zwierzęciu istnieje instynkt władzy osądu (tak go zwie Autor w 2 *Sent.*, dis. 20, q. 2, a. 2 ad 5). Nie jest on nabyty doświadczeniem, ale dany przez naturę. Dzięki niemu zwierzęta w sposób regularny, uporządkowany, jednakowy, odpowiedni i właściwy oraz inny dla każdego gatunku gonią za tym, co pożyteczne dla jednostki i dla gatunku, a unikają tego, co szkodzi. Nie są jednak świadome tego celu; nie widać w tym również żadnego postępu i ulepszania. Nie jest to sąd w znaczeniu ścisłym, a więc nie jest to czynność rozumu zestawiająca pojęcia, dostrzegająca ich związek wzajemny, twierdząca coś lub przecząca — co jest właściwe samemu tylko człowiekowi. Jest to jedynie jakoweś bardzo dalekie podobieństwo, gdyż zwierzęta ani nie tworzą pojęć, ani sądów, ani nie wyprowadzają wniosków.

/72/ a. 4 odp. Jak więc widać, w zwierzęciu doskonałym — a więc i w człowieku — istnieją dwie przechowalnie tego, co znalazło się drogą poznania wewnątrz

zwierzęcia: pierwsza, to wyobraźnia przechowująca zdobyte przez zmysły: zewnętrzne i wspólny wyobrażenia: wytworzone przez zmysł wspólny z materiału dostarczonego przez zmysły zewnętrzne. Druga, to pamięć przechowująca przedstawienia władzy osądu czy instynktu, nie dostrzeżone przez zmysły zewnętrzne i zmyśl wspólny, ale przez samą ową władzę osądu. „Wszystko więc, co stanowi treść i niejako surowiec, z którego tworzą się treści psychiki zwierzęcej, wpływa do tej psychiki ze świata zewnętrznego dwiema drogami: za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych i zmysłu wspólnego i za pośrednictwem władzy osądu" (Świeżawski, /121/, str. 752).

/73/ a. 4 odp. Narząd wyobraźni mieści się w przedniej części mózgu (2 *Sent.*, dis. 20, q. 2, a. 2 odp.); narząd pamięci w tylnej części głowy (l *Sent.*, dis. 3, q. 4, a. 1 ad 2); również i zmyśl wspólny ma narząd w mózgu *(De Veritate*, q. 18, a. 8 odp.): tak myślano dawniej, przed i za czasów św. Tomasza. Ale i po nim nauka nie poszła w tej sprawie daleko. Nie jest dowiedzione, że poszczególne zmysły wewnętrzne w mózgu mają swój osobny narząd, a tym bardziej, że jest w tym, czy w innym miejscu, albo że poszczególne części mózgu są przeznaczone do wyłącznie jednego typu czynności. Można jednak przyjąć, że mózg jest narządem czynności władz zmysłowych; jednak inaczej dla- zmysłów wewnętrznych, których czynności z siebie dobywa, a inaczej dla zmysłów zewnętrznych, których czynności dobywają się z ich narządów właściwych, ale są świadome po przeniesieniu ich poprzez nerwy do mózgu (Molinari, str. 582).

/74/ a. 4 odp. „Zwierzęta wyposażone są więc tylko w pamięć bierną; nie posiadają natomiast — przysługującej wyłącznie człowiekowi — pamięci czynnej, czyli zdolności przypominania sobie, a więc doszukiwania się czegoś i jak gdyby od-twarzania tego, co było, a co zatarło się w naszej świadomości. Oczywiście chodzi tu jedynie o pamięć zmysłową, która występuje w człowieku obok umysłowej (por. poświęcone zagadnieniu pamięci umysłowej artykuły 6 i 7 kwestii 79)" (Świeżawski, /123/, str. 752).

/75/ a. 4 na 2. „Same zmysły zewnętrzne nie są zdolne do utworzenia wyobrażeń. Najważniejszym dziełem, którego dokonuje zmysł wspólny i do którego wiedzie jego koordynująca i rozróżniająca poszczególne wrażenia działalność, to tworzenie wyobrażeń, bez których życie zmysłowe w ogóle jest niemożliwe" (Świeżawski, str. 224).

Owego sądu, którym odpowiedni zmysł zewnętrzny odróżnia swój przedmiot, np. wzrok: białe od czarnego, nie można jeszcze uznać za świadomość, chyba tylko 'pod jakimś względem'. Natomiast pognanie i ów sąd odróżniający zmysłu wspólnego — który odbiera i w jedno składa czynności zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych oraz przeżyć sił pożądawczych — jest w istocie swej świadomy: oczywiście, na poziomie właściwym dla dziedziny zmysłów. Nie każda jednak czynność zmysłu zewnętrznego i pożądania dociera zawsze do zmysłu wspólnego, a więc i do świadomości, a to z rozmaitych powodów czy przeszkód. Stąd też mogą zaistnieć nieświadome czucia, pożądania, zjawiska psychiczne i psychofizyczne w człowieku czy zwierzęciu. Aktualnie nie są one uświadamiane przez zmysł wspólny, ale są w jakiś sposób zapisane czy umieszczone w zmyśle wspólnym — są w podświadomości. Mogą też w jakiś sposób z czasem dochodzić do głosu *(Adnotationes ad primam portem*, dzieło cyt. w obj. /8/, str. 582).

/76/ a. 4 na 4. „Jak instynkt, czyli władza osądu wprowadza w psychikę zwierzęcia takie ujęcia rzeczywistości, które nie przechodzą przez zmysły zewnętrzne

— choć ujęcia te byłyby w ogóle poznawczo niedostępne, gdyby zmysły zewnętrzne nie działały — tak też i intelekt (myśl) poznaje w rzeczach nas otaczających wiele takich treści, które wykraczają daleko poza zakres materiału dostarczonego przez zmysły, choć i tu nie mógłby intelekt urzeczywistnić swego poznania, gdyby sprawnie nie działały zmysły zewnętrzne i wewnętrzne" (Świeżawski, /126/ str. 753).

ZAGADNIENIE 79

/77/ a. 1. Myśl: — *intellectus* — jako władza poznawcza, w języku polskim znaczy tyle co myśl. Nie jest tym samym, co rozum, bo *intellectus* to władza poznawcza duchowa znajdująca się w Bogu, aniołach a także i w jakimś sensie w człowieku, zaś rozum to rzecz tylko człowieka, o ile rozumuje, czyli wnioskuje (o stosunku myśli: *intellectus* do rozumu: *rafio* patrz niżej a. 8; z. 83, 4; 2-2 t. 15 str. 218 /85/ /86/ ; 2-2. 49, 5 t. 17 str. 63-65; z. 83, 10 t. 19 str. 57 n. Patrz poprzednie tomy, skorowidz, pod hasłem: Rozum, Myśl). Jak z tego widać nie wolno mówić o rozumie w Bogu czy w aniołach. Myśl: *intellectus,* jako władza nie jest tym samym, co łacińskie *mens* — umysł, choć niekiedy Autor wyraźnie twierdzi, że to jest to samo. Otóż wyraz 'umysł' lepiej nadaje się na. oddanie łacińskiego *mens. Mens* ma nieokreślone znaczenie. Może oznaczać: duch, dusza, serce, wnętrze, rozum, myśl, myśl i wolę łącznie, sferę ponadzmysłową itd. Weźmy np. tekst św. Tomasza: „Wiara jest to przysposobienie umysłu *(mentis),* które jest zaczątkiem w nas życia wiecznego i które skłania myśl *(intellectum)* do przyjęcia prawd nieoczywistych (2-2. 4, 1 odp.). „Dzięki miłości człowiek lgnie do Boga dla Niego samego, jednocząc umysł *(mens)* swój z Bogiem afektem miłości" (2-2. 17,. 6 odp.). „Do Boga nie idziemy krokami naszych nóg, ale przeżyciami umysłu *(mentis)"* (1. 3, 1 na 5 t. 1 str. 88). Natomiast *intellectus* jako władza poznawcza ma ścisłe jedno znaczenie i musi być oddane również jednym, nieróżnoznaczym, odrębnym wyrazem trafiającym w sedno znaczenia *intellectus.* A nie można jednym 'umysł' oddawać dwóch wyrazów i pojęć: *intellectus i mens,* tym bardziej, że są one najczęstsze i nieraz obok siebie występują. (Myśl a rozum: patrz także wyżej z. 58, 3 odp. */27/* /46/ t. 4 str. 214 n. 242 n. 254 n; z. 59, 1 na 1; z. 60, 2 odp. 1 na 1 t. 5 str. 6 n. 17 n. Myśl a umysł, patrz z. 54, 3 na 1; a. 5; z. 58, 3 odp. /27/ t. 4 str. 176. 179 nn. 214 n. 242 n. Według Lindego umysł oznacza: duch, pamięć, wspaniałomyślność, dobra myśl, mężność, serce, myśl, ochota, chęć, nałóg, humor, zamiar, cel, przedsięwzięcie, owoc myślenia, zamysł itd. (Linde, t. 6). Najnowszy *Słownik języka polskiego* pod red. Witolda Doroszewskiego (1967 r.), (t. 9 str. 581) tak pisze: umysł, to „zespół myślowych, poznawczych funkcji mózgu, rozum, inteligencja ... świadomość ... szybka orientacja, szybki refleks" ... (Proszę łaskawego Czytelnika przeczytać sobie ten cytat w całości).

Niektórzy oddają *intellectus* przez intelekt; można i tak! Ale po co wprowadzać cudzoziemszczyznę bez potrzeby, gdy mamy dobre polskie słowo? A przecież tłumaczenie na język polski jest oddawaniem na polskie wyrazów obcych! A więc dobro języka polskiego wymaga trzymania się słownictwa polskiego, gdzie tylko się da, a nie zaśmiecania go. Istnieje także niebezpieczeństwo rugowania ze słownictwa naszego zasadniczych słów i nawet pojęć, jak się to już stało z łacińskim *vivum i mobile* (patrz wyżej t. 2 obj. /116/ i /118/, na oddanie których mieliśmy odpowiednie wyrazy, dziś wyszło *i.* obiegu.

Sądzę więc, że łacińskie *intellectus* jako władza poznawcza, to tyle, co myśl. Wszystkie słowniki języka polskiego jako pierwsze znaczenie podają, że myśl jest to władza, którą myślimy: Linde (1807-1814); myśl jest to „siła duszna, za pomocą której myślimy". Orgelbrand (1861): myśl jest to „władza umysłowa, za pomocą której myślimy". Karłowicz itd. (1902): myśl jest to „władza duchowa albo psychiczna, dzięki której uważamy, odrywamy (abstrahujemy), wyobrażamy, sądzimy i wnioskujemy, np. pracować myślą". Arct (1916): myśl jest to „władza umysłowa, za pomocą której postrzegamy, tworzymy pojęcia, sądzimy i wnioskujemy". *Słownik języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego (1963, t. 4 str. 934): między innymi myśl jest to zdolność myślenia, władza psychiczna poznawcza, rozum, umysł, świadomość, pamięć. Jako przykłady podaje: przedmiot myśli, zaprzątać myśl, poznanie osiągnięte przez myśl, myśl pracuje, wyjść z myśli, myśl samodzielna, zapisać w myśli, przyjść na myśl, przejść przez myśl, powstać w myśli, być dobrej myśli itd. Grzegorz Knapski Cnapius) SJ (1621) w *Thesaurus polono-latino graecus* podaje: Myśl — *intellectus* ma trzy znaczenia: 1. Siłą duszna, którą myślimy; 2. Myślenie-czynność *(actus);* np. zgrzeszyłem myślą; 3. To, co myślimy; np. wpadła mi ta myśl.

By uniknąć nieścisłości będę więc tłumaczyć w ten sposób: myśl — *intellectus* to tyle, co władza umysłowa, którą myślimy;

intelligere — myśleć co albo o czym, poznawać umysłowo, poznawać myślą; myślenie, poznawanie umysłowe;

intellectum — owoc pracy myśli, czyli to, co myśl poznała, wymyśliła, przedmiot myśli;

myślowy — *intelligibilis, intellectualis. intellectivus:* dotyczący myśli, umysłowy;

myślnie: tyle, co pojęciowo, co jest tylko w myśli i przez nią tylko wymyślone.

Również i Jan Rybałt w przekładzie Etienne Gilson, *Tomizm.* Pax 1960 str. 321 nn, oddaje *intellectus* przez myli. Patrz o tym wyżej t. 1 str. 293, obj. /103/.

Według platonizmu i augustianizmu myśl nie różni się rzeczowo od duszy; zaś według awerroizmu (odmiana spaczonego arystotelizmu) myśl nie jest władzą duszy, ale jest jestestwem czysto duchowym, istniejącym oddzielnie: poza i ponad jednostkami ludzkimi.

/78/ a. 1 odp. Dusza jest pierwszym, dalszym początkiem działania, czyli swoich czynności; zaś bezpośrednim najbliższym początkiem działania jest władza duszy. Działanie, czynność jest urzeczywistnieniem wtórnym bytu działającego i ma się tak do niego, jak się ma istnienie do istoty.

/79/ a. 2 odp. III. O tym, jak myśl anioła poznaje i co jest jej przedmiotem, patrz wyżej, z. 55 t. 4. Co i jak jest przedmiotem myśli Boga, anioła i człowieka, patrz wyżej, z. 12, 4 i obj. /111/ t. 1 str. 205-208. 297. Jak ciała niebieskie są stale w rzeczywistości, patrz wyżej, z. 58, 1 t. 4 str. 210 nn; z. 66, 2; z. 68, 1 odp. a. 2; z. 69, 1 na 1; z. 70, 3 odp. t. 5 str. 141 nn. 180. 192 nn.

/80/ a. 2 *odp., sam koniec.* Nasza myśl, żeby zadziałała, tzn. przeszła w czynność myślenia, potrzebuje wewnętrznego zarysowania (określenia, zdeterminowania); otrzymuje je od przedmiotu zewnętrznego, od jego działania; bo myśl potrzebuje formy poznawczej, myślowej przedmiotu. Niesłuszną jest więc nauka Kartezjusza

głoszącego, że myśl jest z istoty czynna i że ze swojego dna dobywa wszelkie poznanie.

/81/ a. 3 odp. Oto co Autor pisze w innym swoim dziele; „Myśl czynna nie jest potrzebna, jeśli się przyjmie zdanie Platona, że powszechniki, które są umysłowo poznawalne w rzeczywistości, bytują samoistnie poza duszą. Skoro jednak Arystoteles twierdził, że owe powszechniki bytują li tylko w rzeczach postrzegalnych, które nie są umysłowo poznawalne w rzeczywistości, dlatego musiał przyjąć istnienie jakiejś siły, która by to, co umysłowo poznawalne w możności, uczyniła poznawalnym umysłowo w rzeczywistości: odrywając formy poznawcze rzeczy od materii i od przynależności jednostkowych; ta to siła zwie się: myśl czynna" *(De Spir. Creat.,* a. 9 odp.). Teza tomist. 19: „Poznanie czerpiemy z rzeczy postrzegalnych. Ponieważ jednak rzecz postrzegalna nie jest umysłowo poznawalna w rzeczywistości, oprócz myśli formalnie poznającej, trzeba przyjąć istnienie w duszy siły aktywnej, która by odrywała formy myślowe od wyobrażeń".

/82/ a. 4 odp. Przez części duszy należy rozumieć duszę ludzką: umysłową, zmysłową i wegetatywną. Oczywiście, jest to realnie jedna dusza; ale nasza myśl wyodrębnia w niej części. Jest to odrębność czysto myślna i są to części myślnie wyodrębnione. Nie są to więc jakieś części fizyczne, między którymi zachodzi różnica realna, ot taka, jak między materią i formą, istotą i istnieniem.

/83/ a. 5 na 3. Oto co autor pisze o tym w swoim innym dziele: „Niektórzy utożsamiali myśl czynną z istniejącą w nas sprawnością bezpośredniego poznawania pierwszych nieudowadnialnych zasad. Ale tak być nie może. Czemu? Bo również i te pierwsze nieudowadnialne zasady poznajemy odrywając od poszczegółów; tak uczy Filozof (1 *Post.* c. 18). Przed ową więc sprawnością bezpośredniego poznawania tychże zasad musi istnieć myśl czynna, która jest przyczyną tegoż bezpośredniego poznawania" *(De anima,* a. 5 odp.).

/84/ a. 6 odp. Chodzi o to, że myśl jest w możności w dwojaki sposób: a) jest w możności do form poznawczych jako *tabula rasa;* skoro jest zaktualizowana przez formę poznawczą, wtedy myśli, poznaje: odkrywa; b) skoro już myśl poznała coś, czyli doszła do poznania czegoś, nadal jest w możności, bo nie myśli zawsze nad tym, co poznała; posiada wiedzę czegoś, ale nie musi z niej stale korzystać; jest więc w możności do aktualnego myślenia nad tym, co już wie. Jest to możność, w jakiej znajduje się posiadacz sprawności wiedzy. Patrz niżej na 3.

/85/ a. 7 odp. „Owe dwie władze: myśl możnościowa i myśl czynna mają dwie rożne czynności, bo rzeczą myśli możnościowej jest przyjmować to, co umysłowo poznawalne, zaś rzeczą myśli czynnej jest odrywać, wyabstrahowywać to, co umysłowo poznawalne. Nie wynika z tego, że w człowieku są dwa myślenia, gdyż na jedną czynność myślenia muszą zbiec się czynności obu tych władz" *(De anima,* a. 4. ad 8, *Quaest. Dis.).*

/86/ a. 7 na 1. „Trzeba stale pamiętać, iż według Augustyna nie można mówić o władzach duszy w takim znaczeniu, w jakim mówi o nich św. Tomasz. Na gruncie augustianizmu władze nie są czymś realnie różnym od duszy i nie różnią się też rzeczywiście nawzajem" (Swieżawski, /142/, str. 756).

/87/ a. 8 odp. A. Nasza myśl poznaje intuicyjnie nie w tym znaczeniu, żeby bezpośrednio — bez udziału zmysłów — oglądała rzeczy zewnętrzne, ale w tym, że po otrzymaniu formy myślowej — oderwanej przez myśl czynną od wyobrażeń

dostarczonych przez zmysły — widzi bezpośrednio sedno rzeczy. Widzi także intuicyjnie pierwsze podstawowe nieudowadnialne zasady. A więc tylko pierwszą i drugą czynność naszego umysłowego poznawania można nazwać myślą. O tym patrz wyżej z. 14, 7 obj. /87/ t. 2 str. 57-8. 265; z. 58, a. 3 t. 4 /46/ str. 214 nn. 254 nn oraz niżej z. 83, 4. Patrz również skorowidze poprzednich tomów pod hasłem: Myśl, Rozum.

B. Człowiek nabywa znajomości czy prawdy: 1. Drogą uczenia się od innych; tu ktoś go naucza i daje mu gotową wiedzę. 2. Drogą własnego wysiłku. Ma to dwie postacie: pierwszą jest droga własnego dochodzenia, poszukiwania, odkrywania *(via inventionis vel inquisitionis);* drugą jest droga sądu, czyli osądzania tego, do czego się doszło i sprawdzania *(via iudicii)* Patrz o tym niżej 1-2. 112, 5 odp., t. 14 str. 167; 2-2. 9, 2 odp. t. 15 str. 111; z. 49, 5 na 3; z. 51, 2 n.; z. 53, 4 odp. t. 17 str. 65. 78-83. 105; z. 173, 3 odp. t. 23.

/88/ a. 9. Rozum niższy doradza przy wyborze, podsuwając pobudki doczesne; np. to jest zbędne, to mniejszej wagi, to pożyteczne, to szlachetne itp. Jest to dziedzina, którą zajmuje się filozof moralista. Rozum wyższy doradza podsuwając pobudki wieczne i Boże; np. takie jak przykazanie Boskie, nauka Jezusa itp. Patrz niżej, 1-2. 74, 9 n. odp. t. 12 str. 84-88. Jest to rozróżnienie wprowadzone przez św. Augustyna.

ZAGADNIENIE 80

/89/ a. 1 odp. Pożądanie naturalne jest to parcie, pęd płynący z samej natury jestestwa; przysługuje każdej naturze; jest zmierzaniem do najpełniejszego urzeczywistnienia samej siebie, rozwinięcia całkowitego wszystkich swoich możliwości, osiągnięcia celów wyznaczonych przez naturę; nie idzie ono za poznaniem, ale jest nieświadome; należą doń: ruchy elementów, ciążenie do własnego miejsca, wzrost i rozwój roślin, parcie każdej władzy do uchwycenia swojego przedmiotu itd. Pożądanie to nie różni się od samej natury — jest parciem samej natury. A jeśli jest nieświadome ze strony natury wyposażonej w to pożądanie, to nie jest zgoła nieświadome; to wyższa świadomość wraziła w natury rzeczy to pożądanie i kieruje nimi: natury te są kierowane i jakby 'nakręcone' przez Boga — twórcę natury. Patrz o tym: Przedmowa do t. 10 oraz skorowidze poprzednich tomów pod hasłem: Pożądanie.

ZAGADNIENIE 81

/90/ a. 1. Zmysłowość — *sensualitas:* tyle co: zmysłowe władze pożądawcze. Wyraz 'zmysłowość' nie jest tu wzięty w jakimś ujemnym znaczeniu ani też nie oznacza tylko żądzy cielesnej z dziedziny seksu; jest więc amoralny. Nie jest tym samym co uczucie, bo uczucie jest ruchem, przejawem pożądania zmysłowego.

/91/ a. 1 na I. W innym swoim dziele Autor tak pisze: „W potrójny sposób należy coś do zmysłowości: pierwsze jako to, co stanowi istotę zmysłowości; w ten sposób same tylko władze pożądawcze należą do zmysłowości; drugie jako to, co jest wpierw wymagane do zmysłowości; w ten sposób do zmysłowości należą zmysłowe władze poznawcze; trzecie jako to, co jest posłuszne czy podlega zmysłowości; w ten

sposób siły wykonujące ruch należą do zmysłowości. I w ten sposób jest prawdą, że wszystko, co jest wspólne nam i bydlętom, w jakiejś mierze należy do zmysłowości, chociaż nie wszystko stanowi istotę zmysłowości" *(De Veritate,* q. 25, a. 1 ad 1).

Pożądanie umysłowe — podobnie jak i poznania umysłowe — nie jest organiczne; nie dokonuje się poprzez narząd cielesny. Natomiast pożądanie zmysłowe jest organiczne; dokonuje się poprzez narząd cielesny: jest urzeczywistnieniem narządu cielesnego; być może jest nim mózg. Pożądaniu temu poddana jest władza ruchu.

/92/ a. 2. Należy dobrze odróżnić: a) władze pożądawcze *(vires appetitivae)* od władzy pożądliwej *(concupiscibilis)*; b) władze: pożądliwą od gniewliwej *(irascibilis).*

Władze pożądliwe, pożądliwość — podobnie jak powiedzieliśmy o zmysłowości — nie mają tu znaczenia ujemnego ani też nie ograniczają się do dziedziny seksu; są amoralne. Nie są tym samym co uczucia, gdyż uczucie, namiętność jest ruchem czy przejawem władzy pożądliwej. O tym szeroko t. 10: *O uczuciach.* W tymże tomie 10, na str. 7-8 i 282, o. Feliks Bednarski daje inną terminologię. Zamiast pożądanie zmysłowe gniewliwe używa: popęd zdobywczy, zamiast pożądanie zmysłowe pożądliwe używa: popęd zasadniczy. Inni zamiast pożądanie gniewliwe używają: pożądanie bojowe. W tłumaczeniu posłużyłem się terminologią Świeżawskiego. Jest ona przemyślana i słuszna. Wszak wszędzie w terminologii teologicznej i w tłumaczeniu Pisma św. *concupicentia* jest oddawana terminem pożądliwość. Autor niżej (z. 82, a. 5 zarzut 1) wyraźnie mówi, że *vis irascibilis* pochodzi od *irascendo,* a *concupiscibilis* od *concupiscendo.*

Co do *appetitus:* pożądanie, to termin ów jest stosowany powszechnie do Boga, aniołów, duszy rozumnej, zmysłowej, wegetatywnej i do formy naturalnej. Trudno go oddać wyrazem: popęd.

Inne sposoby tłumaczenia na polskie powyższych terminów patrz: t. 15 str. 196 n, obj. /13/, str. 310, obj. /23/; t. 21 str. 175, obj. /8/.

ZAGADNIENIE 82

/93/ a. 2 odp. Dowodzenie dedukcyjne *(demonstrationis deductio):* Chodzi tu o dowodzenie jak najbardziej ścisłe i przekonywujące koniecznie, rodzące wiedzę konieczną i pewność bezwzględną. Jego klasycznym wyrazem jest sylogizm. Idzie ono od zasad do wynikających z nich w sposób konieczny wniosków. Patrz t. 1 skorowidz pod hasłem: Dowód, Sylogizm oraz w innych tomach.

/94/ a. 2 odp. Są trzy odmiany dobra: 1. Dobro całkowicie wypełniające pożądanie woli; uznane za najwyższe i za cel ostateczny. Tego dobra wola chce w sposób konieczny. 2. Dobra czy dobro, bez którego celu ostatecznego nie da się osiągnąć; to tzw. środek bezwzględnie konieczny. Tego dobra również wola chce z konieczności. 3. Dobra, bez których cel ostateczny da się osiągnąć. Tych wola nie chce w sposób konieczny.

Teza tomist. 21: „Wola nie poprzedza myśli, ale po niej następuje. Pożąda ona w sposób konieczny tego, co myśl przedstawia jej jako dobro ze wszech miar zaspokajające jej pożądanie. Atoli w sposób wolny wybiera między wieloma dobrami, które jej myśl przedstawia sądem zmiennym (co do wartości) do pożądania".

/95/ a. 4 odp. Autor w swoim innym dziele tak tę samą rzecz ujmuje: „Wola porusza myśl do działania aktualnego w ten sposób, jak mówimy, że działacz porusza. Zaś myśl porusza wolę w ten sposób, jak cel porusza; bo dobro uchwycone przez myśl jest celem woli. A wiadomo, gdy chodzi o poruszanie, najpierw jest cel, a po nim działacz; gdyż działacz; jeśli porusza, to tylko dla osiągnięcia celu" (3 *Contra Gent.* 26, pod koniec).

/96/ a. 4 odp. 'Niebo' w znaczeniu ciał niebieskich, a nie w znaczeniu miejsca pobytu świętych i szczęśliwości.

/97/ a. 4 na 1. Gdzie indziej Autor tak pisze: „Władzom wyższym duszy, z tego powodu, że są niematerialne, przysługuje dokonywać refleksji, ten. skierowywać czynność poznawczą na same siebie. Stąd też zarówno wola, jak i myśl dokonuje refleksji nad samą sobą, wzajem nad sobą, czyli jedna nad drugą, nad istotą duszy i nad wszystkimi jej władzami. Bowiem myśl myśli nad sobą, nad wolą, nad istotą duszy i wszystkimi jej władzami. Podobnie i wola chce swego chcenia, chce, żeby myśl działała, chce istoty duszy" itd. *(De Ver. q.* 22, a. 12 odp.).

/98/ a. 4 na 3. W innym swoim dziele Autor tak pisze: „Nie musi się iść w nieskończoność, ale trzeba stanąć na czymś pierwszym. Tym pierwszym musi być coś, co jest lepsze od rozumu. Nic zaś nie jest lepsze od myśli i rozumu, jak Bóg. Bóg więc jest pierwszym początkiem czy źródłem naszych rad i zachceń" (3 *Centra Geni.* 89, § *Item. Argumentatur).* Patrz o tym 1-2. 9, 4 odp. t. 9 str. 190 n; z. 80, 1, zarzut 3 i na 3, t. 12 str. 143 n.

ZAGADNIENIE 83

/99/ a. 1. Człowiek ma wolną wolę. Jest to dogmat Kościoła i rzecz wiary. Oto nauka Kościoła: Broni ona wolności woli człowieka; wskazuje na jej osłabienie i granice oraz na jej stosunek do Boga.

Indiculus przeciw Pelagiuszowi, ok. r. 440: „Wskutek upadku Adama ... nikt przez wolną wolę nie może podźwignąć się z głębi tego upadku, jeśli go nie podniesie łaska miłosiernego Boga ... On, Adam, dopiero wtedy doświadczył własnej woli, kiedy zrobił nierozważny użytek ze swoich dóbr" (D. 130).

„Wolna wola może być dobrze użyta jedynie z pomocą Chrystusa ... Pierwszego człowieka ta wolność tak zwiodła, iż ulegając jej został zarozumiałością przywiedziony do upadku ... Przyjście Chrystusa ... przywróciło do stanu pierwotnej wolności" (D. 133). „(Tym zdaniem) ściąłeś tych, którzy wynoszą wolność ludzkiej woli z uszczerbkiem dla Boskiej pomocy ... Nie tylko czujemy się w posiadaniu wolnej woli, lecz także nie wątpimy, że w każdym poszczególnym odruchu woli ludzkiej, który jest dobry, przeważa Jego pomoc" (D. 134). „Bóg w sercach ludzkich oraz w samej wolnej woli tak działa, że święta myśl, pobożny zamiar i wszelkie dobre poruszenie woli od Boga pochodzą" (D. 135). „Boga wyznajemy sprawcą wszystkich dobrych chęci i uczynków, wszystkich dobrych pragnień i wszystkich cnót ... Tą pomocą i działaniem Bóg oczywiście wolnej woli nie znosi, ale ją wyzwala do przeobrażenia się z mrocznej w świetlaną, ze złej w dobrą" (D. 141). Wyznanie wiary Lucidusa. Synody w Arles i Lyonie, r. 473 związane ze sporami o naukę św. Augustyna a pelagianizmem: „Potępiam ... zdania, które głoszą, że ... od upadku pierwszego człowieka gruntownie została zniszczona wolna wola" (D. 160a).

Synod w Orange, r. 529, zajmując się tymi samymi sprawami, tak orzeka: „Jeśli ktoś mówi, że skutkiem winy ... Adama ,.. jedynie ciało poddane zostało skażeniu, podczas gdy jego wolna wola nie poniosła żadnego uszczerbku, ten wiedziony błędem Pelagiusza ... sprzeciwia się Pismu św.” (D. 174; także D. 181. 186. 199).

Synod w Braga, r. 563, orzeka: „Jeśli ktoś sądzi, że dusze ludzkie podlegają nieuniknionym wpływom (ciał niebieskich), jak mówili poganie i Pryscylian — niech będzie wyklęty" (D. 236).

Leon IX. Wyznanie wiary, r. 1053: „Wierzę i wyznaję.. że łaska uprzedza i towarzyszy człowiekowi; tak jednak, iż nie odmawiam wolnej woli istocie rozumnej” (D. 348).

Synod w Sens, r. 1140/41, odrzuca zdanie: „Wolna wola sama z siebie wystarcza do wykonania jakiegoś dobra” (D. 373).

Leon X. Bulla *Exurge Darninę,* r. 1520, potępia takie zdanie Lutra: „Po grzechu wolna wola jest pustą nazwą, a kiedy czyni to, co jest w jej mocy, grzeszy śmiertelnie” (D. 776).

Sobór Tryd., r. 1547: „Przez grzech Adama wszyscy ludzie utraciwszy niewinność stali się nieczyści ... Wolna wola jednak bynajmniej nie była w nich zniszczona, lecz tylko została osłabiona w swej mocy i wypaczona” (D. 793).

„Człowiek ... sam bez łaski nie może własną wolą skierować się ku sprawiedliwości” (D. 797). „Jeśli ktoś twierdzi, że po grzechu Adama człowiek utracił wolną wolę i została ona zniszczona, albo że chodzi tu o nazwę, o tytuł bez treści i fikcję wniesioną do Kościoła przez szatana — niech będzie wyklęty” (D. 815).

Pius V r. 1567, odrzucił między innymi takie zdanie Baiusa: „Wolna wola bez pomocy łaski zdolna jest tylko grzeszyć" D. 1027). „Twierdzić, że wolna wola może uniknąć jakiegokolwiek grzechu, jest błędem pelagiańskim” (D. 1028). „Cokolwiek czyni wola — choćby w sposób konieczny — czyni w sposób wolny” (D. 1039). „W Piśmie św. jest tylko mowa o wolności od grzechu” (D. 1041). „Jedynie gwałt jest sprzeczny z naturalną wolnością człowieka” (D. 1066).

Kongregacja Indeksu przedłożyła Bonetty’emu do podpisania — jako naukę Kościoła: — „Poprzez rozumowanie można dowieść z całą pewnością istnienia Boga, duchowości duszy i wolności człowieka” (D. 1650; Bonetty to jeden z przedstawicieli fideizmu. Podpisał w r. 1855). Sobór Wat. II: „Człowiek może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny. Wolność tę wysoko sobie cenią nasi współcześni i żarliwie o nią zabiegają. I mają słuszność. Często jednak sprzyjają jej w sposób fałszywy, jako swobodzie czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także zła. Wolność prawdziwa zaś to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku rady jego, żeby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości. Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce. Wolność ludzka, zraniona grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym” (Konst. Duszp. o Kość., nr 18, r. 1965).

Pismo św. o wolności woli ludzkiej:

Stary Testament mówi bardzo często o wyzwoleniu Izraela z niewoli. Nowy Test. mówi o wolności od tyranii Prawa, grzechu, śmierci, szatana, głosząc wolność dzieci Bożych. Tym samym wyznacza drogę do prawdziwej wolności człowieka.

Biblia nie podaje pełnej definicji wolności ani nie stwierdza wyraźnie, wprost, że człowiek ma wolną wolę; czyni to implicite, stwierdzając, że człowiek jest w stanie odpowiedzieć swoją wolną decyzją na zamiary Boga względem jego osoby. Według tego wolność człowieka, wolność wyboru tak się przedstawia:

Niektóre teksty biblijne tak mocno podkreślają suwerenność woli Bożej (Iz 6, 9n; Rz 8, 28n; 9, 10-21; 11, 33-36), iż zdają się nie uznawać wolności woli w człowieku. Przy lekturze tego rodzaju tekstów należy sobie jednak zdawać sprawę z pewnych tendencji semickiego sposobu myślenia. Otóż jedną z takich tendencji jest dopatrywanie się wszędzie bezpośredniej przyczynowości Boga, bez wskazywania przyczyn wtórnych, których istnienie nie jest jeszcze tym samym kwestionowane (por. Wj 4, 21; 7, 13 n: zatwardziałość faraona). Z drugiej strony nie można też zapominać o pewnym stopniowaniu woli Bożej r o różnych sposobach jej wyrażania na zewnątrz; zupełnie bowiem inaczej pragnie Bóg zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2, 4), inaczej zaś śmierci zatwardziałego grzesznika (Ez 18, 23). Nauka św. Pawła o „wolności wybrania Bożego" (Rz 9, 11) t przeznaczenia (8, 29n) wcale nie upoważniają do twierdzenia. że wolność człowieka jest czystą iluzją.

Cała bowiem tradycja biblijna zdaje się zakładać, że człowiek jest w stanie podejmować zupełnie dobrowolne decyzje. Biblia apeluje ciągle do tej możności wybierania, podkreślając równocześnie — i to poczynając już od opowiadania o grzechu pierworodnym (Rdz 2-3; por. 4, 7) — wagę odpowiedzialności, która powinna być odczuwana przez człowieka decydującego «się na jakiś wybór. Do człowieka należy wybieranie między błogosławieństwem a przekleństwem, między życiem a śmiercią (por. Pp 11, 26 n; 30, 15-20). On też ma podejmować dobrowolnie decyzję nawrócenia się całym swoim jestestwem (Ez ,18, 21-28; Rz 11, 22 n; 1 Kor 9, 27). Każdy musi się zaangażować osobiście i trwać na drodze, która wiedzie do życia (Mt 7, 13n). Syracydes odrzuca bardzo stanowczo wszelkie wymówki tych, co wszystko przypisują jakiemuś przeznaczeniu: „Nie mów: Pan sprawił, że zgrzeszyłem. Czego On nienawidzi, tego nie będzie czynił ... On na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania. Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania; być wiernym zależy od twojej dobrej woli. Położył przed tobą ogień i wodę, co zechcesz, po to wyciągniesz rękę. Przed ludźmi życie i śmierć, co ci się podoba, to będzie ci dane" (Syr 15, 11 . 14-17; por. Jk , 33 nn). „Dał im (ludziom) wolną wolę" (Syr 17, 6). Św. Paweł bardzo energicznie potępia bluźniercze wystąpienia grzesznika, który dopatruje się niesprawiedliwości w wyrokach potępienia, jakie Bóg na niego zsyła (Rz 3, 5-8; 9, 19n). Syracydes wskazuje na swobodę wyboru pisząc: „Błogosławiony ... kto mógł zgrzeszyć, a nie zgrzeszył, uczynić źle, a nie uczynił" (31, 10).

Autorzy natchnieni wcale nie usuwali pozornej sprzeczności jaka zdaje się istnieć pomiędzy suwerennością Boga a wolnością człowieka. Ich wypowiedzi są jednak o tyle jasne, że pozwalają nam zrozumieć, iż do zbawienia bezwzględnie konieczne są dwie rzeczy: łaska Boża i dobrowolne posłuszeństwo człowieka. Św. Paweł uważał to stwierdzenie za słuszne nie tylko w odniesieniu do własnego życia (Dz. 22, 6-10; l Kor 15, 10), lecz również gdy chodzi o życie każdego chrześcijanina

(Flp 2, 12n). Nie można zaprzeczyć, że ma się tu do czynienia ze swoistą tajemnicą. Bóg zna jednak sekret przyciągania ku sobie naszego serca 'bez posługiwania się przemocą i sprowadzania nas do siebie bez zmuszania nas do tego (por. Ps 119, 36; Ez 36, 26n; Oz 2, 16 n; J 6, 44). (Ze *Słownika Teologii Biblijnej*. Pallotinum 1973, str. 1098 n).

Wolność woli człowieka tkwi w powszechnym przekonaniu ludzi, podobnie jak istnienie Boga i duchowość czy nieśmiertelność duszy i należy do tzw. *praeambula fidei*, czyli do prawd dających się rozumem udowodnić, prawd naczelnych i .podstawowych, wymaganych przed przyjęciem objawienia i wiary.

Wolna wola — *liberum arbitrium!* Dosłownie: wolny, sąd., Taką właśnie nazwą Autor zaznacza mocno udział rozumu w wolności człowieka: Człowiek działa w sposób wolny, bo ma rozum i sąd tego rozumu jest wolny w wielu wypadkach. Dlatego inni chcą owo *liberum arbitrium* oddać przez: wolny wybór, decyzję; wolne rozstrzyganie, wyrokowanie, stanowienie; swoboda rozstrzygania, wyboru, wyrokowania itp.

Dlatego zostałem przy ‘wolna wola’, bo: 1. W potocznym języku — a także w terminologii filozoficznej i teologicznej — tak się właśnie już przyjęło tę rzecz nazywać; 2. Wprawdzie rozum jest podstawą wolności woli, to jednak wolność jest rzeczą woli: jest samąż władzą woli; 3. Owszem, sąd rozumu musi poprzedzić czynność wyboru; ale że ten sąd jest ostateczny i taki a nie inny, stanowi o tym wola; 4. W tłumaczeniu zarówno termin ‘wolny wybór’, jak i ‘wolny sąd’ są nieporęczne — sprawiają trudność; również istnieją trudności w oddawaniu na nasz język terminem 'wolna wola', ale mniejsze; ten ostatni jest bardziej poręczny w tłumaczeniu. Czytelnik z samego tekstu dowie się: jak się ma rozum do wyboru; jaka jest jego w nim wielka rola; ale zasadniczo chodzi o samą rzecz: o sprawę wolności człowieka, wolnej woli. Spór o słowa nie może usunąć w cień samej prawdy.

O wolności wyboru jest mowa szeroko i wnikliwie w rozprawie o uczynkach: 1-2. 6. 8-10. 12-15, t. 9. W tymże tomie znajdzie czytelnik doskonałe objaśnienia o. Feliksa Bednarskiego OP, zwłaszcza na stronach 383. 390. 395-398.

Teza tomist. 21: „Wola nie poprzedza myśli, ale po niej następuje. Pożąda ona w sposób konieczny tego, co myśl przedstawia jej jako dobro całkowicie zaspokajające jej pożądanie. Atoli w sposób wolny wybiera między wieloma dobrami, które jej myśl przedkłada sądem zmiennym (co do ich wartości) do pożądania. Toteż wybór następuje po ostatnim sądzie praktycznym; wola jednak sprawia, że ten sąd jest ostatni”.

/100/ a. 1 odp. „Zwierzęta nie mogą tworzyć sądów w ścisłym słowa tego znaczeniu, gdyż nie posiadają one pojęć, a każdy prawdziwy sąd zawsze jest połączeniem ze sobą pojęć, nie zaś wyobrażeń (zmysłowych). Dlatego też gdy Tomasz mówi o sądach pozbawionych wolności (instynktownych) występujących u zwierząt, to ma na myśli sądy w znaczeniu szerokim (niewłaściwym), będące zestawieniem ze sobą nie sądów, lecz właśnie wyobrażeń. Wyobrażenia te zaś łączy ze sobą władza osądu, czyli instynkt” (Swieżawski, dzieło cyt. w obj. 1, */169/* str. 761).

/101/ a. 1 odp. Sylogizm dialektyczny, czyli topiczny składa się z przesłanek niekoniecznych, prawdopodobnych i rodzi opinię; np. każda matka kocha swoje dziecko; ta oto kobieta jest matką; a więc kocha swoje dziecko. Przeciwieństwem tego

jest sylogizm demonstratywny, który składa się z przesłanek koniecznych i rodzi wiedzę pewną.

Wywody retoryczne — to chwyty i argumentacje mówców, silących się przekonać słuchaczy zarówno wpływając na ich serce, jak i na umysł.

Przedmiotem wolnej woli są przygodniki. Przygodniki są przeciwstawne koniecznikom. Koniecznik, czyli byt konieczny: to, co nie może nie być; patrz o tym wyżej z. 82, 1 odp. Przygodnik, czyli byt przygodny: to, co może nie być, czego istota nie jest istnieniem; co może być: to lub owo, tak lub inaczej. Takimi są postępki ludzkie i takimi są środki do celu.

/102/ a. 1 odp. Wolność jest rzeczą całego człowieka. Wypływa z charakteru jego natury umysłowej, z jego duchowej osobowości i służy jej rozwojowi oraz pełni człowieczeństwa: osiągnięcia celu ostatecznego i wartości cechujących człowieka jako człowieka: mądrości dla myśli, miłości dla woli. Zarazem jest znakiem istnienia obrazu Bożego w nas: Bóg w pełni wolny udziela nam również wolności w ramach naszej natury umysłowej. Jest to wolność zarówno od przymusu — z punktu filozoficznego, czyli swoboda w działaniu, wolność wyboru, ale i wolność od nędzy, grzechu, śmierci, szatana — z punktu szerszego, teologicznego, pełnia człowieczeństwa wtedy tylko może być osiągnięta — pełnia przyrodzona i nadprzyrodzona — gdy człowiek wolny od nędzy, grzechu, śmierci, szatana; świadom tego, co ma, skąd ma i do czego jest powołany, swoją wolną wolą pokocha i wybierze to jako swoje dobro; a chodzi o dobro Boże. Jak świetnie powiada Stefan Swieżawski: „Istotnym elementem wolności nie jest wybór, lecz radosna swoboda w możliwie najpełniejszym realizowaniu natury posiadającej wolność” (Dzieło cyt. w obj. 1 str. 429). Patrz o tym wyżej obj. */99/,* Nauka Kościoła, Sobór Wat. II.

/103/ a. 1 na 3. To poruszenie Boga jest skuteczne od wewnątrz. W woli jest przyjęte na sposób właściwy woli, czyli dostosowany do jej natury. Dzięki niemu wola niezawodnie chce tego, co Bóg chce żeby chciała i żeby chciała w sposób wolny, tj. z własnego wyboru. Patrz niżej z. 105, 4 t. 8; 1-2. 10, 4 t. 9 str. 205 n. Ani więc nie można powiedzieć, że wolna wola — choćby w czymś najmniejszym — jest niezależną od Boga, ani też nie można mówić, że z powodu owego uprzedniego Bożego poruszenia, czynność wolnej woli musi nastąpić z konieczności, chyba koniecznością hipotetyczną. Patrz wyżej, z. 14, 13 t. 2 str. 70-75 (Molinari, dzieło cyt. w obj. 8 str. 583).

Należy mieć na uwadze: 1. Bóg jest powszechną, pierwszą przyczyną sprawczą wszystkich bytów. Nie ma i nie może być niczego, czego by Bóg nie był pierwszą, ostateczną przyczyną. 2. Bóg jest nie tylko przyczyną pierwszą każdego bytu, ale i jego sposobu bytowania; a więc i tego, że jest i działa w sposób konieczny, przygodny, wolny. I to znaczy: „Bóg działa w każdym zgodnie z jego właściwością”. 3. Poza Bogiem — w zupełnej od Niego zależności — istnieją i działają podporządkowane rzeczywiste sprawcze przyczyny drugie, z których każda ma swój byt, działanie i sposób bytowania oraz działania. 4. Nikt nie ma absolutnej wolności całkowicie nieograniczonej i niepodporządkowanej: taką ma jedynie tylko Bóg.

/104/ a. 1 na 5. Nieraz się słyszy: „Jakim mnie Panie Boże stworzyłeś, takim mnie masz!”, lub „Taką ma naturę”; „Takim jest z urodzenia”. I takimi powiedzonkami chce się usprawiedliwić ludzką złość, upadki, głupotę: jakby człowiek nie miał wolności i musiał postępować według skłonności natury. Otóż Autor

zdecydowanie występuje przeciw takiemu stanowisku. Rozróżnia kilka rodzajów naturalnych jakości i skłonności: 1. Te, które tkwią w umysłowej części duszy. Należy tu naturalne pragnienie szczęścia; przyznaje, że ono nie podlega wolności wyboru; człowiek nie może nie chcieć być szczęśliwym. 2. Te, które są ze strony ciała; chodzi tu o siły drzemiące w ciele, o kompleksję (patrz wyżej obj. /38/), czyli o budowę psychofizyczną (temperament, kondycja, usposobienie, dziedziczność, obciążenia z urodzenia itp.), o wpływy z zewnątrz: ciała niebieskie, klimat, zmiany klimatyczne, otoczenie, środowisko różne itp. Autor przyznaje, że pod Wpływem takowych naturalnych usposobień, cel — czyli rzecz pożądana — wydaje się człowiekowi takim, jakim sam jest (jasno w sercu, to i świat wydaje się jasny) i że pod wpływem takowych człowiek niekiedy chyli się do wybrania tego i odrzucenia innego. Ale zarazem mocno podkreśla, że owe jakości i skłonności cielesne podlegają sądowi rozumu i rządom woli, a więc że człowiek może nad nimi zapanować i wybierać według trzeźwego sądu rozumu. 3. Te, które z czasem dochodzą i pojawiają się w nas *(qualitates supervenientes).* Należą tu przysposobienia bytowe i różne usprawnienia: owoc wyszkolenia i wychowania otrzymanego od rodziny, Kościoła,. otoczenia czy środowiska społecznego, towarzystwa itp. (a więc zdrowie, łaska uświęcająca, nabyte różne fachy czy rzemiosła, sztuki, nauki, stałe stany psychiczne wytworzone warunkami pracy, materialnymi, społeczno-bytowymi; wdrożenia do dobrego i złego: narowy, wady, [przywary oraz cnoty przyrodzone i nadprzyrodzone: charakter). Są one drugą naturą. Ale i te jakości i skłonności całkowicie podlegają sądowi rozumu i od woli człowieka zależy wypracować je w sobie, czyli sprawić je sobie lub nie, wejść w nie lub nie wejść, wciągnąć się powoli do nich, czyli przystosować się do nich *(dispositive)* czy nie: a chodzi tu o powolne przystosowanie a zarazem przygotowanie podmiotu do pojawienia się takich czy innych wdrożeń. A nawet gdy się utworzą: iść za nimi, czy nie, utrzymać je w sobie, czy nie.

/105/ a. 2 na 2. Chodzi o podział jakości na cztery gatunki: pierwszym jest sprawność; drugim jest władza psychiczna. Według tego sprawność jest w podziale przeciwstawiona władzy. Bernard, o -jakim tu mowa, to słynny św. Bernard z Clairvaux (1091-1153). Patrz o nim niżej t. 15, str. 224, obj. /124/.

/106/ a. 4 odp. Istotą wolności, jej zasadniczym rysem, w którym ona zachowuje siebie, tzn. w którym jest zachowana wolność człowieka, jest; myśleć, lub nie, chcieć lub nie, działać lub nie; chodzi więc o czynność: zgodzić się na nią, czy nie, zrobić ją czy nie. Nie jest konieczna specyfikacja i wyszczególnienie, czyli swoboda wyboru między tą a ową rzeczą. Nie jest też istotną możność zmiany postanowienia, czy też możność grzeszenia; o tej ostatniej patrz wyżej, z. 62, 8 na 3 t. 5 str. 49.

ZAGADNIENIE 84

/107/ a. 1 wbrew i odp. Filozofia przyrody *(scientia nafuralis):* w tym arystotelesowskim ujęciu jest to nauka o świecie cielesnym, postrzegalnym, według tego jak podpada pod zmysły, którego czołową cechą i zjawiskiem jest ruch i zmiana. Stąd jej przedmiotem jest ciało poruszalne, czyli mogące podlegać zmianom. Stoi ona na najniższym stopniu abstrakcji, jako że abstrahuje tylko od materii jednostkowej, pojedynczej, tj. od poszczególnych rzeczy cielesnych, a zajmuje się w ogóle ciałem: tym, co jest wspólne wszystkim ciałom; a tym jest ruch i zmiana.

/108/ a. I odp. Owi pierwsi filozofowie to bodajże Jończycy w Azji Mniejszej: Tales, Anaksymander, Anaksymenes VIII i VII wiek przed Chrystusem; Heraklit VI-V wiek przed Chr.

/109/ a. 2 odp. Empedokles — poza czterema elementami (ziemia, woda, powietrze, ogień) — przyjmował dwie siły poruszające: przyjaźń i niezgodę czyli nienawiść, które wprowadzają zmianę układów w tychże elementach.

/110/ a. 2 odp. O tym, jak Bóg poznaje wszystko poprzez swoją istotę i jak wszystko w Bogu przedistnieje: patrz wyżej, z. 14, 5. 6. 8. 16; z. 15, a. 3 t. 2; 50-57. 59-60. 79-81. 86-88; z. 8, 3 t. 1 str. 154-157. Czy anioł poznaje wszystko poprzez swoją istotę: patrz z. 55, 1 t. 4 str. 181 nn.

/111/ a. 5. Pomysły wieczne — *rationes aeternae:* chodzi o treści, pomysły rzeczy stworzonych w Bogu istniejące; można równie dobrze użyć wyrazu: prapomysły, pramysły, ale nie prawzory czy pierwowzory. Uzasadnienie tego patrz wyżej, z. 15, 3 t. 2 str. 86-88.

/112/ a. 6 odp. O przyczynach w ogóle i o tym, jak poznanie zmysłowe — dane zmysłów — są poniekąd materią przyczyny: patrz niżej t. 9 str. 382.

Teza tomist. 19: „Poznanie czerpiemy od *rzeczy* postrzegalnych. Ponieważ rzecz postrzegalna nie jest poznawalna umysłowo w rzeczywistości, dlatego oprócz myśli formalnie myślącej, czyli poznającej należy przyjąć istnienie w duszy władzy czynnej, która by odrywała od wyobrażeń formy myślowe”.

/113/ a. 6 na 2. Myśl czynna jest czymś oddzielonym od ciała w tym znaczeniu, że swoją czynność spełnia nie poprzez narząd cielesny; bowiem w swoim bycie i czynności jest niezależną od ciała.

/114/ a. 6 na 2. Chodzi o istniejącą w człowieku wyobraźnię wytwórczą: patrz wyżej obj. /70/.

SŁOWNICZEK ŁACIŃSKO-POLSKI

absolutus — bezwzględny, brany niezależnie od czegokolwiek.
absolute — bezwzględnie, niezależnie od czegokolwiek.
abstractio — abstrakcja, odrywanie; abstraho — odrywam, abstrahuję; abstractus — oderwany, wyabstrahowany.
accidens — przypadłość; accidit — przydarza się; jest przypadłością; accidentalis — przypadłościowy, uboczny, nieistotny; accidentaliter — przez przypadłość, nieistotnie, ubocznie.
acceptio — przyjęcie czegoś poznawcze, pojmowanie; acceptus — przyjęty poznawczo; accipi — przyjmuję poznawczo, pojmuję, ujmuję.
actio—czynność; activum — czynnik aktywny; activus — czynny, aktywny.
actualitas — aktualizacja, urzeczywistnienie, ziszczanie.
actus — 1. rzeczywistość, urzeczywistnienie, ziszczenie, ziścić, aktualizacja; 2. czynność; in actu, actu — rzeczywiście, w rzeczywistości, urzeczywistniony, zaktualizowany; actus purus — czysta rzeczywistość; actus iprimus, secundus
— pierwsza, druga rzeczywistość, urzeczywistnienie; actus perfectus, completus, actus Imperfectus, incompletus — urzeczywistnienie doskonałe, pełne; urzeczywistnieninie niedoskonale, niepełne.
addiscendo — ucząc się od innych.
additio — dodanie.
aenigma — zagadka.
aequalitas — równość, równowaga; aegualiter — równo, równie, na równi; aequ. complexionis — patrz complexio; aequ. mixtionis — patrz mixtio.
aequivoce — różnoznacznie, wieloznacznie.
aestimativa vis — władza osądu.
afficio — napawać, odczuwać, działać na, wprawiać w stan, .usposabiać; affectus, affectiones — afekty, przywiązania uczuciowe.
alienatio a sensibus — zawieszenie czynności zmysłów; odejście od zmysłów.
aliquis — jakiś, jakowyś; aliqualiter — coś niecoś.
alteratio — zmiana jakościowa.
anima — dusza; animatum — ożywione; primum animatum — pierwsze ożywione; a. intellectiva — dusza umysłowa, myśląca; a. rationalis — dusza rozumna; a. sensitiva, sensibilis — dusza zmysłowa; a. vegetativa, vegetabilis — dusza wegetatywna; a. coniuncta — dusza połączona *x* ciałem; a. separata — dusza odłączona od ciała.
animalis — przymiotnik od dusza: anima, psyche, stąd psychiczny; vita animalls — życie psychiczne, naturalne, wegetatywno-zwierzęce; corpus animale — ciało psychiczne: mające życie psychiczne, naturalne; appetitus animalls — pożądanie .idące za poznaniem, w przeciwieństwie do appetitus natuiralis — pożądanie idące za formą naturalną.

animal — uwierzę jako rodzaj wspólny dla ludzi l nierozumnych zwierząt; animalitas — zwierzęcość; an. ferox, silvester — dzikie zwierzę; animal domestlcum — zwierzę domowe; an. sociale — istota społeczna.

appetitus — pożądanie; appetltivum — dziedzina pożądania, pożądanie; appeto — pożądam; appetens—pożądawca, pożądający; appetltivus — pożądawczy; appetibilis — pożądalny; appetibile — rzecz pożądalna; app. naturalis — pożądanie naturalne; app. animalis — pożądanie Idące za poznaniem; app. intellectivus — pożądanie umysłowe; app. sensitivus, sensualis, sensualitas — pożądanie zmysłowe dzielące się na app. concupiscibilis — pożądanie pożądliwe l na app. trascibilis — pożądanie gniewliwe, ale raczej używa się vis concupiscibilis — siła pożądliwa *i* vis irasci. bilis — siła gniewliwa, bojowa.

apprehensio — pierwsze zetknięcie ale umysłu z rzeczą i pieirwsze jej uchwycenie, ujęcie, pojęcie: dotyczy sedna rzeczy; apprehendo — chwytam myślą, kapuję, pojmuję; apprehensum — pojęcie; simplex appr. — pierwsze, intuicyjne uchwycenie myślą rzeczy: rozumienie jej.

aptitudo — podatność, przystosowalność.

arbitrium. — patrz liberum arb.

arduum — trudy.

argumentatio — argumentacja, argumentowanie, uzasadnianie

ars — sztuka, artyzm; artificiata — dasiela sztuki, artyzmu; artifex — artysta-rzemleślnik.

assensus — przekonanie, przeświadczenie, uznanie za prawdę;. assentio — uznaję za prawdę, za słuszne, jestem przekonany. assimilatio — upodobnienie.

auctor — twórca, sprawca.

auditus — słuch.

augumentum — wzrost, rozrost; vis augumentativa — władza, wzrostu.

beatitudo — szczęście.

bonum—dobro; bonitas—dobroć; bonus— dobry; b. commune — dobro wspólne; b. particulare — dobro partykularne.

brutum — zwierzę nierozumne.

cadere sub — podpadać pod, być przedmiotem.

capacitas — pojemność; capax — pojemny.

causa — przyczyna; causalitas — przyczynowość; causalis— przyczynowy; causaliter—przyczynowo; c. finalis — celowa; c. materialis — materialna; c. formalis — formalna; c. efficiens — sprawcza; c. agens — działająca; c. uni. versalis — powszechna; c. particularis — partykularna; c. per se — przyczyna Istotna, zasadnicza; c. per accidens — przyczyna przypadłościowa, nieistotna, uboczna; c. propria — przyczyna właściwa, własna.

cerebrum — mózg.

certitudo—pewność; certus — pewny.

coactio — przymus, zniewolenie, gwałt.

coaeternitas — współwieczność.

cogitatio — myślenie, zastanawianie się; cogito — myślę, zastanawiam się; vis cogitativa — .patrz via.

cognosco — poznaję; cognitio — poznawanie, poznanie; cognoscitivus — poznawczy, mający poznanie; cognscens — poznawcą, poznający, cognoscibilis — poznawalny; cognoscibile — to, co poznawalne; oognoscibilitas — poznawalność; vires potentiae cognoscitivae — władze poznawcze; cognitio intellectiva — poznanie umysłowe; c. sensitiva — poznanie zmysłowe; c. distincta — poznanie wyodrębniające, wyszczególniające; c. indistincta — poznanie bez wyodrębnień, wyszczególnień, niesprecyzowane; c. determinata — poznanie określone, dokładne, wyraźne; *c.* sub confusione, confusa — we mgle, zamglone, zamazane, zacierające różnice, ogólnikowe.

coitus — spółkowanie.

collatio rationis — zestawianie rozumu: dokonywane przez rozum.

color — barwa.

commune — wspólne; communis — wspólny; communitas — wspólność, powszechność; communiter — wspólnie, powszechnie; in communi — ogólnie, w ogóle; 'bonum commune — dobro wspólne.

communico — dzielę coś wspólnie, należę z kimś do czegoś jednego, przekazuje; communicatio — udział w, zgodność jedność.

comparatio — porównanie, przyrównanie, zestawienie, ustosunkowanie.

competit — przysługuje.

completio — uzupełnienie; complementum — zupełność; com. pletus — zupełny.

complexio — kompleksja, złożenie z wielu nieraz przeciwnych rzeczy; aequalitas compl. — równowaga kompleksji, (zrównoważenie kompleksji, równowaga psychofizyczna.

compositio — złożenie, połączenie, łączenie; compono — składam, łączę; oomponendo — łącząc; compositum —byt złożony; scalenie; compositio intellectus — połączenie jakiego dokonuje myśl; comp. rei — połączenie istniejące w rzeczach.

comprehendo — pojmuję, ogarniam, zgłębiam, obejmuję; com-prehensio — pojęcie, zrozumienie, olbjęcie, zgłębienie.

conceptio — pojęcie, pomysł.

conclusio — wniosek; conclusiones demonstrabiles — wnioskiściśle udowadnialne.

concreatus — współstworzony, stworzony razem z czymś.

concupiscentia — pożądliwość; concupisco — pożądam; concupiscibile — rzecz pożądalna; vis concupiscibilis — siła pożądliwa.

conditio — warunek, uwarunkowanie, przynależność, obarczenie, obciążenie, cecha, sytuacja, położenie; conditiones individuales, materiae — uwarukowania (obarczenia, obciążenia, przynależności) jednostkowe, materii. confirmatio — utwierdzenie, utrwalenie; confirmati — utwierdzeni, utrwaleni.

confusio; sub confusione — we mgle, mgliście, w sposób zamazany, zacierając różnice, niedokładnie.

coniectura — przypuszczenie.

coniunctum — istota złożona z formy i materii, z ciała i duszy.

connaturalitas — to, co nieodłącznie towarzyszy naturze; connaturalis — przysługujący a natury, należący do uposażenia natury; species connaturales — formy poznawcze wrodzone, przysługujące z natury.

connexio — związek.

conscientia — sumienie.
conseguitur — lidzie za, łączy się z, towarzyszy, wiąże się z, następuje po.
conservatio — zachowanie, przechowanie.
consideratio — ujmowanie, zajmowanie się, rozważenie cze. gaś; considero — poznawać, ujmować, zajmować się, jąć, Imać, rozpatrywać, rozważyć, zastanowić się.
contactus — styczność; c. quantitatis — styczność masy a masą; c. virtutis — styczność siły z masą.
contingens — przygodnik, byt przygodny; contingentia. — byty przygodne, przygodność.
continuum — ciąg.
contradictio —sprzeczność; contradictoriae — zdania sprzeczne.
contrarietas — przeciwieństwo; contrarius — przeciwny; contraria — pojęcia, rzeczy przeciwne.
convenio — odpowiadam, być odpowiednim, przysługuję, pasować do, przypadam, łączyć, przystoi; conveniens — odpowiedni, odpowiadający; convenienta — zbieżność, odpowiedniość, łączność, związek, powinowactwo.
conversio — 1. zamiana; 2. zwrot, zwracanie się, posługiwanie ale.
corporalia — rzeczy cielesne; corporalis, corporeus — cielesny; corporeitas — cielesność; corpus — ciało; c. coniunctum— ciało połączone z duszą; c. mixtum — patrz mixtio; c. animale—ciało psychiczne; c. spirituale — ciało duchowe.
corruptio — 1. zniszczenie, rozkład; 2. skażenie; corrumpo — niszczeję, psuję się, rozkładam, zanikam, ulegam rozkładowi; corruptibilis — zniszczalny; corruptibilia — byty ulegające rozkładowi; corruptibilitas — zniszczalność.
creatio — stwarzanie; creatura — stworzenie; creo — stwarzam.
cursus — bieg czasu, zdarzeń.

daemones — ale duchy.
data naturalia — naturalne dane.
deceptio — zwiedzenie, wprowadzenie w błąd.
decrementum — ubywanie, ubytek.
defectus — niedociągnięcie, niedomoga, ułomność, brak; deficiens — niedomagający, niedociągający, zawodny, pochybny; niedoszły.
definitio — określenie; definio — określam; definitum — rzecz określana.
delectabiliter — z przyjemnością.
demonstratio — dowód, ścisłe dowodzenie; demonstrabilis — udowadnialny; demonstratio deductionis —dowodzenie dedukcyjne; medium demonst. — wyraz styczny, środkowy w dowodzie.
denomino—biorę nazwę, wiążę swą nazwę, wskazuję na, określam, nazywam.
desidero — pragnę.
determinatio — determinacja, określenie, ograniczenie, wyznaczenie granic, przykucie do jednego; determinate — dokładnie, w sposób określony; determinatus — przykuty do jednego, skierowany ku jednemu, ograniczony, określony.
differentia — różnica; differo — różnię, różnię się; differena
— różniący ; differunt ratione — różnią się myślnie, pojęciowo; differentia rationis — różnica myślna, pojęciowa; differunt numero — różnią się liczbowo; differunt

specie, genere — różnią się co do gatunku, rodzaju; differunt re — różnią ale rzeczowo; differentia realia — różnica rzeczowa.
digestio — trawienie.
diiudico — rozsądzam.
dimensiones — wymiary.
directe — wprost.
discursus — bieg myśli.
disparatae — rozbieżne.
dispositio — 1. przystosowanie; 2. usposobienie; 3. urządzenie, ułożenie, zarządzenie; 4. zadanie; dispositus — przystosowany, sposobny; dispositive — w postaci przystosowania, na sposób przystosowania; dispono — przystosowuję, usposabiam, urządzam, układam, zarządzam.
distantia — odległość, przepaść dzieląca; d. localis — odległość co do miejsca; d. temporis — odległość co do czasu; distat —jest odległy.
distinguo — wyodrębniam; distinctio — wyodrębnienie, odrębność; distincte —w sposób wyodrębniony, wyszczególniony.
diversitas — różność; diversus — różny; diversivicor — różnicować.
divisio— 1. podział; 2. odłączanie, oddzielanie; divido — dzielę, odłączam; dividendo — drogą odłączania; divisus — podzielony; divisibilis — podzlelny; divisibile — podzielne, byt podzielny; dividitur contra — w podziale przeciwstawia ale.
dominium — władza, panowanie.
domuentes — śpiący.

educere de potentia materiae — dobyć z możności materii.
effectus — skutek; efficiens — przyczyna, sprawcza. elatio — wyniesienie się nad.
electio — wybór; eligo — wybieram.
emanatio —wyłanianie; emano —wyłaniani się.
ens — byt; entitas —bytowość.
enuntiatio — zdanie, wypowiedź.
essentia — Istota (jako treść Istotna i jako substancja); esse — 1. być, Istnieć; 2. istnienie; essentialis — Istotny, istotowy; essentialiter — istotowo, istotnie.
excessus — per excessum — metodą uznania nadwyższości i przodownictwa.
excogitatio — wymyślenie, przemyślenie.
exemplar—wzór, prawzór, model; exemplatum — rzecz odwzorowana; exemplaris — wzorczy.
exercitium — wprawa, ćwiczenie się.
exequens motum — wykonujący ruch.
existentia — istnienie; existere — istnieć.
existimationes naturales — naturalne, gotowe oceny.
experientia — doświadczenie! cognitio experimentalis — poznanie doświadczalne, eksperymentalne, wiemy z doświadczenia.
expressus — odwzorowany.
extrahere actum de potentia — dobyć rzeczywistość z możności.
extrema — strony przeciwstawne.

facultas — możność, zdolność, władza.

falsus — błędny, fałszywy; est falsus — jest w błędzie, myli się; falsitas — błąd, fałsz, błędność, omyłka.
felicitas — szczęśliwość.
fieri — stawać się.
figura — kształt, figura.
formatio —tworzenie; f'ormo — tworzę, kształtuję; formaliter
— formalnie, zgodnie z formą; forma substantialis — forma substancjalna, podstawowa; f. accidentalis — forma przypadłościowa, uzupełniająca; t. materialis — forma materialna.
fruitio Dei — rozkoszowanie się Bogiem.
futura — przyszłe fakty.

generatio — 1. powstawanie; 2. lodzenie; patrz ordo; genero — rodzę; generari — rodzić się, powstawać; generabile — co może powstać; in generali — w ogóle, w ogólności.
genus — rodzaj; g. naturale — rodzaj naturalny; g. logicum
— rodzaj logiczny. gratuitus — darmowy; gratia — łaska. gubernatio — zarządzanie, rządzenie. gustus — smak.

habilis — sposobny, sprawny; reddere habilia — przysposobić; habilitas — wprawa, sprawność; habere — mleć; se habere ad — mieć się; haberi potest — można wnioskować.
habitudines — ustosunkowania, związki, np. rodzinne.
habitus — 1. przysposobienie; 2. sprawność; habitu, in habitu, habitualiter — w postaci przysposobienia, sprawności; jako przysposobienie, sprawność; habitualis — zachowujący się jak przysposobienie, sprawność.
homo — człowiek; humanus — ludzki; humanitas — człowieczeństwo.

idea — idea; idea separata — idea odłączona, oddzielona.
identitas — tożsamość; idem — ten sam; i. subiecto — ten
sam co do podmiotu; 1. numero — ten sam liczbowo.
idolum — obraz, podobizna, wyobrażenie.
ignorantia — nieznajomość.
illuminatio—oświecenie; illumino — oświecać.
imaginatio — wyobraźnia; vis imaginativa — wyobraźnia.
imago — obraz.
imitatio — imitacja, naśladowanie, naśladownictwo.
immaterialitas — niematerialność; immaterialis — niematerialny.
immersus — ugrzęzły.
immortalis — nieśmiertelny; immortalitas — nieśmiertelność.
immutatio, immutari — zmiana, działać na zmysł i wywoływać w nim zmianę; immut. corporis — zmiana wywołana w ciele; immut. naturalis — zmiana naturalna; immut. spiritualis — zmiana niematerialna.
impassibilis — niezdolny do odbierania, doznawania; niecierpiętliwy; impassibilitas — niezdolność do odbierania, doznawania, cierpienia; niecierpiętliwość.
imperium — nakaz, rozkaz; impero motum — nakazuję ruch.

imprimo — wyciskać, wciskać swoją podobiznę; impressio — wpływ, oddziaływanie, odcisk.
improprie — niewłaściwie.
in se — sam w sobie; tak jak istnieje sam w sobie.
inclinatio — skłonność, parcie, ciążenie; inclinatur — skłania się, prze, ciąży.
incorporeus — niecielesny.
incorruptibilis — niezniszczalny; incorruptibilitas — niezniszczalność, incorruptio — niezniszczoność.
indemonstrabilis — nieudowadnialny.
indirecte — niewprost.
ndinstincte — bez wyodrębnień, wyszczególnień
inditus — przydany z natury; wszczepiony, dany przez naturę; tkwiący w naturze.
individuum — jednostka; individuus, ndividualia — jednostkowy, indywidualny; lndividualiter — jednostkowo, jak jednostka; individuari — jednostkowić, ujednostkawiać, rozdrabniać na jednostki; materia individualis — materia jednostkowa; principia individualia — pierwiastki jednostkowe; principium individuationis — czynnik stanowiący o jednostkowieniu; conditionea individuales — uwarunkowania (przynależności, obciążenia, obarczenia, cechy) jednostkowe; individuatio — jednostkowienie, rozdrobnienie na jednostki.
indivisibile — niepodzielne, byt niepodzielny; indivisibilitas — niepodzielność; indivisus — niepodzielony.
inesse — być w czymś; tkwić.
infallibilitas — nieomylność, bezbłędność, niezawodność.
infinitum — nieskończone, byt nieskończony; infinitus — nieskończony; infinitas — nieskończoność.
influo — wlewam.
informo — nadaję formę, informuje.
infusus — wlany.
inhaerere — tkwić.
innatus — wrodzony.
innocentia: patrz status.
inquiro — poszukuję, badam, dociekam; via inquisitionis —dochodzenie do prawdy czy wiedzy drogą samodzielnego po, szukiwania, dociekania.
inseparabilis — nieodzielny.
inspiro — tchnę.
instituere — .ustanowić, urządzić; institutor — ustanowiciel.
instructio — nauczanie.
instrumentum — narzędzie.
integralis — integralny, całkowity, scalający; patrz totum.
integritas — nieskażoność, nieskazitelność.
intellectuale — pierwiastek umysłowy, sfera poznania umysłowego.
intellectualis — umysłowy, myślowy, duchowy.
intellectualitas — umysłowość, duchowość.
intellectivus — umysłowy, co może poznawać umysłowo.
principium intellectivum — pierwiastek umysłowy.

intellectum — zrozumienie, to co myśl poznała, rzecz poznana przez myśl; intellectum in actu — rzecz poznana przez myśl w rzeczywistości;
intellectum in potentia — rzecz poznana przez myśl w możności: którą myśl może poznać.
intellectivum — pierwiastek umysłowy, sfera poznania umysłowego.
intellectus — myśl; władza,, którą myślimy.
intellectus principiorum — naturalna zdolność, sprawność pojmowania pierwszych zasad; pojmowanie, pojętność; Intuicja pierwszych zasad;
intellectus passivus — myśl bierna.
intellectus possibilis — myśl możnościowa;
intellectus agens — mysi czynna;
iatellectus speculativus — myśl spekulatywna;
intellectus practicus— myśl praktyczna;
intellectus in habitu — myśl usprawniona;
Intellectus adeptus — myśl urzeczywistniona, pracująca.;
intellectus m potentla — myśl w możności, tzn. w możności do nabycia nowych form poznawczych;
intellectus in actu — myśl urzeczywistniona, zaktualizowana, w rzeczywistości, tzn. myśl, której forma myślowa nadała formę i w ten sposób przeniosła z możności w rzeczywistość;
intellectus procedit de potentia in actum — myśl przechodzi z możności w rzeczywistość.
intelligibile — przedmiot myśli, to co podpada pod myśl, co umysłowo, myślowo poznawalne; intelligibilis — myślowy, umysłowy, podpadający pod myśl, umysłowo poznawalny, myślą poznawalny; intelligibilitas — poznawalność umysłowa rzeczy; prima intelligibilia — 1. pierwsze pojęcia myśli; 2. szczytowe zdobycze myśli; species intelligitollis — forma myślowa; intelligibilis actu — umysłowo poznawalny w rzeczywistości; intelllgibilis in potentia — umysłowo poznawalny w możności.
intelligo — myślę, poznaję myślowo, umysłowo; pojmuję.
intelligens — myślący, myśliciel.
intelligentia — myślenie. Inteligencja; simplex intelligentia. — proste, intuicyjne pojęcie sedna; pierwsze poznawcze zetknięcie się myśli z rzeczą; pierwsze uchwycenie przez myśl rzeczy.
intentio — 1. byt poza podmiotowy; 2. postać poznawcza rzeczy;
ujęcie poznawcze rzeczy, o ile kieruje się ku dalszemu poznawaniu lub zdobyciu jej; zamysł — powzięcie; 3. uogólnienie czyste; 4. zamiar; patrz ordo; prior in intentione — pierwszy w zamierzeniu.
invenio — inveniendo, via inventionis — inventio — dochodzenie do prawdy lub wiedzy drogą osobistego odkrywani.
investigatio — dociekanie.
irascibilis vis — siła gniewliwa, bojowa.
irrationalis — nierozumny.
iudicatorium naturale — naturalny trybunał, naturalna samo. ocena.
iudicium — sad; iuicare — sądzić.

iustitia — sprawiedliwość; iu. originalis — sprawiedliwość pierworodna, pierwotna; iu. politica — sprawiedliwość obywatelska; iustificatio — usprawiedliwienie.

lethargici — nieprzytomni.
liber — wolny; libertas — wolność; liberum arbitrium — wólność wioli.
ligamentum sensus — zawieszenie czynności zmysłów.
locutio — mowa; interior loc., exterior loc. — mowa wewnętrzna i zewnętrzna; proprie loquendo — właściwie mówiąc.
lumen — światło.

mas — samiec, mąż.
materia, materialis, materialiter — materia, materialny, materialnie ;
materia individualis — materia jednostkowa.
materia communis — materia wspólna, *w* ogóle, ogólnie brana;
materia signata quantitate — materia ilościowo oznaczona:
oznaczona przez ilość;
materia sensibilis — materia postrzegalna;
materia intelligibilis — materia myślowa, tylko myślą uchwytna.
materialia — rzeczy materialne.
medium — medium, środek, łącznik, ogniwo pośrednie; pośrednictwo.
membrum — członek.
memoria — pamięć.
mens — umysł, dusza, dych, myśl, serce.
ministerium — posługa.
minor mundus — mikrokosmos, mały światek.
mixtio — krzyżowanie się, zespalanie się, mieszanie się elementów; mixtum — ciało powstałe z zespolenia się elementów na skutek krzyżowania się; związek elementów; aequalitas mixtionis — równowaga krzyżowania się elementów.
motor — motor, poruszyciel; motio — poruszenie; motus — ruch; moveo — poruszam; movetur — jest poruszane, porusza się; moveri —być poruszanym; motivum — czynnik poruszający; mobile — ruchadło, rzecz poruszana, poruszająca się.
mulier — kobieta.
multlplicatio — pomnożenie, powielanie, mnożenie.
multitudo — wielość.
mundus — świat; minor mundus — mikrokosmos, mały światek.

natura — patrz ordo; naturales — filozofowie przyrody.
natus est — ma to do siebie; jest gotów.
necessarium — koniecznik, byt konieczny; necessarius — konieczny; necessitas — konieczność; necesse est — jest konieczne; nec. naturalis et absoluta — konieczność naturalna i bezwzględna; nęc. finis — konieczność z celu; nęć. coactionis — konieczność z przymusu.
nescientia — niewiedza.
nihil, nihilum — nic, nicość; annihilatio — .unicestwienie.
nocivum — szkodliwe.

nomen — nazwa.
notio — ujęcie poznawcze, znamienne; rysy rozpoznawcze.
notitia — znajomość czegoś.
numerus — liczba; eodem numero — to samo liczbowo.
nutritio — odżywianie; nutriva vis — władza odżywiania.

obiectum — przedmiot; ob. sensus proprium — przedmiot właściwy; ob. sensus commune — przedmiot wspólny; ob. sensus per accidens — przedmiot przypadłościowy, uboczny; ob. intellectus proprium — przedmiot właściwy; ob. adaequatum, piroportionatum — przedmiot dostosowany, proporcjonalny.
oblivio — zapomnienie.
obscuritas — mroki, mroczność.
occasionatus — niewyparzony, niedoszły.
olfactus — węch.
operatio — działanie, .postępowanie, czynność; op. propria — czynność właściwa: per se operans — samodzielny; operabile — sfera działania, pole działania.
opinio — mniemanie, zapatrywanie, opinia; opinativum — Co w nas budzi mniemanie.
oppositio — przeciwstawność; oppositus — przeciwstawny.
opus distinctionis — dzieło oddzielania; opus ornatus — dzieło wystroju; opus creationis — dzieło stwarzania.
oratio — mowa, wypowiedź.
ordines — rzędy anielskie.
ordinatio — zarządzenie.
ordo — porządek; o. naturae — porządek natury; o. naturae secundum viam generationis et temporis — porządek natury według kolejności powstawania l następowania w czasie; o. naturae secundum viam perfectionis sive intentionis naturae — porządek według doskonałości czyli zamierzenia natury; ordo nerum — porządek rzeczy, we. wszechświecie; ordinari — być przyporządkowanym, skierowanym, ukierunkowanym; ordinor — porządkuję, przyporządkowuję; ordinatus — uporządkowany.
organum — narząd.
orior — wywodzę się; origo — wywodzenie się.
omatus: patrz opus.

paradisus — raj.
participatio — .uczestnictwo, uczestniczenie, udział, udzielenie; participatus — udzielony; participo — uczestniczę, mam udział, mam udzielone; esse participatum — istnienie udzielone; ens per participationem — byt, któremu udzielono istnienia, doskonałości.
particulare — poszczegół, to co wyszczególnione; particulares conditiones — partykularne uwarunkowania.
passio — doznawanie, uczucie, cierpienie, wrażenie, odczucie.
pati — być biernym, doznawać; passivus — bierny; passibilia — kto może odbierać, doznawać, cierpieć.
per — przez, poprzez, dzięki, są, pośrednictwem.

percipio — czuję, odczuwam, jestem świadom, uświadamiam sobie.
perfectio — patrz ordo; perfectibile — rzecz doskonalona; pertectus — doskonały; perficio — doskonalę coś.
per se — zasadniczo, istotnie, sam przez ale; per se subsistens — sam przez się Istniejący; per se operans — sam przez się działający, tj. samodzielny; pirincipia per se nota — zasady znane same przez ale.
persona — osoba.
persuasiones rhetoricae — wywody retoryczne.
phantasma — wyobrażenie.
phantasia — fantazja, wyobraźnia.
philosophia naturalis — filozofia przyrody; philosophi naturales — filozofowie przyrody.
phrenetici — obłąkani.
plantae — rosimy.
possibilis — możnościowy.
possibilitas — możliwość.
posterior: patrz prior.
potentia — 1. możność; 2. władza psychiczna; pot activa, passiva. — możność czynna, bierna; pot. vegetativae — władze wegetatywne; pot. sensitivae — władze zmysłowe; pot. intellectivae — władze umysłowe; pot. appetitivae — władze pożądawcze; pot. motiva secundum locum — władza mchu lokalnego; pot. nutrltlva — władza odżywiania; pot. augmentativa — władza warostu, rozrastania się; pot. generativa — władza rodzenia.
potestativum per se — samostanowienie. praedicatio — orzekanie; praedico — orzekam; praedicamenta — działy bytu.
praepraeexistere — uprzednio Istnieć, przedistnieć.
ex praeiacente materia — z wpierw już Istniejącej materii.
praesumptio superba — pyszałkowate zaufanie w sobie.
praesupposito nullo — nie zakładając niczego wpierw istniejącego; praesupposito — zakładając coś już wpierw Istniejącego.
praeter naturam — co nie Idzie po zwykłej Unii natury; praeternaturalia — pozanaturalne.
primo — jako pierwsze, w pierwszym rzędzie, na pierwszym miejscu, planie, wpierw.
primogenitus — pierworodny.
principatus — władza.
principium — początek, źródło, początkodawca, pierwiastek wewnętrzny, zasada; iprincipiatum — początkobiorca; principium lntellectivum, intellectuale — pierwiastek umysłowy; primum principium vitae — pierwiastek będący pierwszym wsobnym początkiem życia; diversa principia operationum animae — różne ośrodki funkcji psychicznych; principla individualia — pierwiastki jednostkowe; principium individuationis — czynnik stanowiący o jednostkowieniu, o rozdrobnieniu na jednostki; principium singularitatis — czynnik stanowiący o rozdrobnieniu na poszczególne jednostki.
prior — posterior — pierwsze-wtóre; prius-posterius — najpierw-potem; prioritas — pierwszeństwo.
privatio — brak, utrata.

procedo — pochodzę; processio — pochodzenie; processus — pochód, przebieg.
productio — utworzenie; produco — tworzenie; producere in esse — powołać do bytu.
profectus — postęp; proficio — wzrastam, postępuję w czymś; nihil probibet — nic nie wadzi, nic nie atol na przeszkodzie, nic nie przeszkadza.
promptitudo — gotowość.
propinquitas — bliskość, pokrewieństwo.
propositio — zdanie, przesłanka.
proprietas — właściwość; proprie — właściwie; proprium — właściwe; proprius — właściwy; proprie loquendo — właściwie mówiąc; propria operatio — czynność właściwa.

qualitas sensibilia — jakość postrzegalna; qu. passibilis — jakość wywołująca wrażenia w zmysłach; qu. elementaris — jakość elementarna; qu. remissa — jakość osłabiona, skarlała; qu. corporea — jakość cielesna.
quantitas — ilość, masa; materia quantitate signata — materia ilościowo oznaczona.
quidditas — sedno.
quinta essentia — kwintesencja.
quodammodo — poniekąd, w jakiś sposób.

raptus — zachwyt.
rarefactio — rozrzedzanie.
ratio—rozum; powód (uzasadnienie, argument); treść-istota; pomysł-idea, znaczenie; podstawa; r. superior-inferior — rozum wyższy-niższy; r. universalis-particularis — rozurn powazechny-partykularny; rationalis — rozumny; ratiocinari — rozumować; ratiocinatio — rozumowanie.
rationes causales — zakodowane prawzory; rationes aeternae — pomysły wieczne.
recipio — przyjmuję; recipere magis et minus — rosnąć lub maleć.
recreatio — nowe stwarzanie.
rectitudo — należyte ustawienie, prawość; rectus — prawy, należycie ustawiony.
reflexio —refleksja; reflecto — dokonywać refleksji.
reminiscentia — przypominanie; vis reminiscitiva — władza przypominania.
remotio: per remotionean — metodą rugowania; causa remota — przyczyna dalsza.
renovatio — odnowa.
repraesento — przedstawiam; repraesentatio — przedstawienie.
repugnat — jest w sprzeczności.
res — rzecz; realis — rzeczowy; realitas — rzeczowość; secundum rem — rzeczowo, faktycznie.
retrahitur a corporeis sensibus — odchodzi od cielesnych zmysłów.

sapientia — mądrość; sapio — mądruję.
satisfactio — zadośćuczynienie; satisrfactorius — zadośćuczynny.
scientia — wiedza; scio — wiem; scientificum — to co w nas .rodzi wiedzę; scibile — przedmiot wiedzy; sc. naturalis — 1. wiedza naturalna; 2. filozofia przyrody; sc. naturalia, gratuita — wiedza naturalna, darmowa; scientiae naturales — nauki

przyrodnicze; sc. moralis — nauka o sprawach moralnych; sc. completa, incompleta — wiedza pełna, niepełna.

secundario — drugorzędnie, drugorzędowo, na drugim planie.

secundum — podobnie jak ratio, convenit, secundum ma wiele różnych znaczeń, niekiedy wprost nie do oddania na nasz język. Oto niektóre: według, ze względu, pod względem, stosownie do, odpowiednio do, w myśl, zależnie od, w zakresie, po linii czego, z punktu widzenia, co do czego itd.; sec. quid — pod jakimś względem; sec. se — samo w sobie, samo z siebie, samo dla siebie; sec. ordinationem — iż rozkazu; sec. quod — z racji tego, że w tej mierze. w jakiej, w miarę tego, jak, dlatego że, w tym sensie, że; sec. quod est — tak jak istnieje; anima sec. seipsam — dura sama w sobie: w swojej istocie; anima sec. se totam — dusza w całym swym jestestwie; sec. aliquid auł — jakąś częścią swojego jestestwa; sec. se ipsum — samego przez się.

semen — nasienie.

sensus — zmysł jako władza poznająca; sentio — czuję, postrzegam.

sensitivus — zmysłowy; sensitivum — pierwiastek zmysłowy, sfera zmysłów, zmysły; sensus proprius — zmysł właściwy; sensus exteriores—zmysły zewnętrzne: vlsus—wzrok auditus — słuch, olfactus — węch, gustus — smak, tactus — dotyk; sensus interiores — zmysły wewnętrzne: sensus communis — zmysł wspólny; imaginatio — wyobraźnia; instinctus — instynkt; aestimativa — osąd; cogitativa — osąd rozumowy; ratio particularis — rozum praktyczny; memoria — pamięć; reminiscentia — przypominanie.

sensibile — .rzecz postrzegalna, to co podpada pod. zmysł; *sensibilis* — posbrzegalny, zmysłowy, zmysłami uchwytny; materia sensibilis — materia postrzegalna; qualitas sensibilis — jakość postrzegalna; species sensibilis — zmysłowa forma poznawcza: wrażenie; sensibilia propria — właściwie postrzegalne; sensibilia communia — wspólnie postrzegalne; sensibilia per accidens — postrzegalne przez przypadłość.

sensualitas — zmysłowość.

separatus — oddzielony, odłączony; anima (substantia, forma) separata — dusza (substancja, forma) odłączona.

sermo interior — wewnętrzna mowa.

significo, significatio — oznaczam, znaczenie.

simile — podobne; similis — podobny; similitudo — 1. podobizna; 2. podobieństwo.

simplex— niezłożony, prosty; simplicitas—niezłożoność; simpliciter — niezłożenie; w sposób niezłożony, istotnie, zasadniczo; simpliciter unum, ens — zasadniczo jeden, byt.

simul — na raz.

singulare — poszczegół, pojedyncza substancjalna jednostka; singularis — poszczegółowy; singularitas — poszczegółowosić.

socialis — społeczny; societas — społeczność, społeczeństwo; socialiter — w społeczności.

somnia — senne zjawy; somnum — sen.

sors: vis sortis — dar wieszczy.

species — 1. gatunek; 2. forma poznawcza; Bp. impressa— forma wrażona; sp. expressa — forma wyrażająca; ap. Intelligibills — forma myślowa; wrażenie

umysłowe; sp. sensibilis — forma zmysłowa, wrażenie; sp. indita — wszczepiona przez naturę; sp. connaturalis — wrodzona; sp. innata — wrodzona; sp. abstracta — oderwana; sp. influxa — wlana; sp. infusa — wlana; sp. naturalis — naturalna forma poznawcza; sp. gratuita — darniowa form poznawcza; sp. acquisita — nabyta forma poznawcza.

speculativum — stera dociekań spekulatywnych; intellectus speculativus — myśl spekulatywna; scient a speculativa — wiedza spekulatywna; intellecta, intelligibilia speculata — osiągnięcia umysłu w poznawaniu rzeczy materialnych.

spiraculum — tchnienie.— spiritus — 1. duch; 2. dech. stabilio — ustalam. statura recta — prosty wzrost; statura prona — zgięty ku ziemi.

status — stan; st. innocentiae —stan niewinności; status praesentis vitae — za życia doczesnego.

subiectum — podmiot; subici — być podmiotem.

subiectio — podleganie; suto. servilis —podleganie niewolnicze; sub. oeconomica vel civilis — podleganie domowe lub obywatelskie.

subsistens — 1. bytujący samoistnie, samoistny, samoistniejący; 2. byt samoistny; per se subsistens — sam przez ale istniejący.

substantia — jestestwo.

sulperadditlo — naddatek.

sulperfiuitates — wydaliny.

syllogismus dialecticus — sylogizm dialektyczny.

supposito — założywszy: suppositum — podłoże.

synderesis — prasumienie.

tabula rasa — tablica niezapisana.

tactus — dotyk.

tempus — czas; patrz ordo.

tentatio — kuszenie.

termini — wyrazy w zdaniu; terminus — kres, granica.

totum — cale, to co cale, całość; totum universale — całość jaką jest powszechnik; totum integrale — całość integral. na, będąca zespołem części; totum potentiale (potestativum, virtutis) – całość swych władz, sił; totalis — całościowy; totus — cały; totalitas — całościowość; totaliter — całkowicie.

traduco — przekazuję dziedzicznie, przenoszę dziedzicznie.

transcedentia — orzeczenia nadrzędne.

transiens actio — czynność przechodnia.

transmutatio — przemiana; transmutando — przemieniając, przetwarzając.

unibilis corporis — dusza dąży do połączenia się, z ciałem; unire — jednoczyć.

universale — powszechnik; universaliter — w sposób powszechny, ogólny; universalitas — powszechność, ogólność; quinque universalia — pięć orzeczeń.

universum — wszechświat.

unum — jedno; unitas — jedność; unio — połączenie; simpliciter unum — zasadniczo jedno; unum accidentaliter — jedno przez przypadłość; unum substantialiter — substancjalne jedno.

usus rationis — używanie rozumu.
utilitas — użyteczność; utor — używać, posługiwać się
ut in pautioribus — w mniejszości wypadków.
ut in pluaribus — w większości wypadków, co zdarza się zwykle, ale nie zawsze.

venatio sylvestrium — polowanie aa zwierzynę.
venerea — seks.
verum — prawdziwe; veritas — prawda, prawdziwość.
vestigium — ślad.
vicissitudo — kolejność, następowanie.
violentum — zniewolenie, gwałt.
vir — mężczyzna.
virtus — moc, siła, cnota, władza psychiczna; v. cognoscitiva — władza poznawcza; patrz potentia; virtualiter — w mocy przyczyny, władzy.
vis, vires — siły, władze; vis sortis — dar wieszczy; patrz potentia.
visio — widzenie; v. intellectualis — widzenie umysłowe; v. corporalis — widzenie cielesne; v. spiritualis — widzenie niematerialne, wyobraźniowe.
visus — wzrok; visibile — to co widzialne; visum — to co wzrok widzi.
vita — życie; viventia — istoty żyjące; v. animalis — życie psychiczne: wegetatywno-zwierzęce; v. spiritualis — życie duchowe, nadprzyrodzone; v. domestlca — życie domowe, rodzinne; v. socialis — życie społeczne.
voluntas — wola; voluntarius — dobrowolny.
vox — słowo, głos.

Uwaga:

Powyższy słownik zawiera terminy występujące w całym traktacie o człowieku, a więc w tomie 617. Skorowidz dla całości obu tomów znajduje się przy końcu tomu 7.

Tom 7. CZŁOWIEK (cz. 2) (1. 85-102)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 85. SPOSÓB I PORZĄDEK MYŚLENIA.

ART. 1. CZY NASZA MYŚL POZNAJE RZECZY CIELESNE I MATERIALNE DROGĄ ODRYWANIA OD WYOBRAŻEŃ?
ART. 2. CZY FORMY MYŚLOWE ODERWANE OD WYOBRAŻEŃ SĄ DLA NASZEJ MYŚLI TYM, CO ONA POZNAJE?
ART. 3. CZY NASZA MYŚL POZNAJE NAJPIERW TO CO BARDZIEJ POWSZECHNE?
ART. 4. CZY NASZA MYŚL MOŻE NA RAZ WIELE POZNAWAĆ?
ART. 5. CZY NASZA MYŚL POZNAJE SPOSOBEM ŁĄCZENIA I ODŁĄCZANIA ?
ART. 6. CZY MYŚL MOŻE SIĘ MYLIĆ?
ART. 7. CZY JEDNĄ I TĘ SAMĄ RZECZ MOŻE JEDEN POZNAWAĆ LEPIEJ OD DRUGIEGO?
ART. 8. CZY MYŚL POZNAJE PIERWEJ NIEPODZIELNE NIŻ PODZIELNE?

ZAGADNIENIE 86. CO NASZA MYŚL POZNAJE W RZECZACH MATERIALNYCH.

ART. 1. CZY NASZA MYŚL POZNAJE POSZCZEGÓŁY?
ART. 2. CZY NASZA MYŚL MOŻE POZNAĆ NIESKOŃCZONE?
ART. 3. CZY POZNAJEMY BYTY PRZYGODNE?
ART. 4. CZY NASZA MYŚL POZNAJE PRZYSZŁE ZDARZENIA?

ZAGADNIENIE 87. W JAKISPOSÓB DUSZA UMYSŁOWA POZNAJE SAMĄ SIEBIE I TO, CO W NIEJ JEST.

ART. 1. CZY DUSZA UMYSŁOWA POZNAJE SAMĄ SIEBIE POPRZEZ SWOJĄ WŁASNĄ ISTOTĘ ?
ART. 2. CZY NASZA MYŚL POZNAJE SPRAWNOŚCI DUSZY POPRZEZ ICH ISTOTĘ?
ART. 3. CZY MYŚL POZNAJE SWOJĄ CZYNNOŚĆ?
ART. 4. CZY MYŚL POZNAJE CZYNNOŚĆ WOLI?

ZAGADNIENIE 88. W JAKI SPOSÓB LUDZKA DUSZA POZNAJE ISTOTY PONAD SOBĄ ISTNIEJĄCE.

ART. 1. CZY LUDZKA DUSZA W STANIE OBECNEGO ŻYCIA MOŻE POZNAWAĆ JESTESTWA NIEMATERIALNE PO PRZEZ NIE SAME?
ART. 2. CZY NASZA MYŚL MOŻE Z POZNANIA RZECZY MATERIALNYCH DOJŚĆ DO POZNANIA JESTESTW NIEMATERIALNYCH?
ART. 3. CZY BÓG JEST TYM, CO LUDZKI UMYSŁ POZNAJE JAKO PIERWSZE?

ZAGADNIENIE 89. JAK POZNAJE DUSZA ODŁĄCZONA OD CIAŁA.

ART. 1. CZY DUSZA ODŁĄCZONA OD CIAŁA MOŻE POZNAWAĆ?
ART. 2. CZY DUSZA ODŁĄCZONA POZNAJE JESTESTWA ISTNIEJĄCE BEZ MATERII?
ART. 3. CZY DUSZA ODŁĄCZONA POZNAJE WSZYSTKO, CO ISTNIEJE W PRZYRODZIE?
ART. 4. CZY DUSZA ODŁĄCZONA POZNAJE POSZCZEGÓŁY?
ART. 5. CZY SPRAWNOŚĆ NABYTEJ W TYM ŻYCIU WIEDZY POZOSTAJE W DUSZY ODŁĄCZONEJ?
ART. 6. CZY W DUSZY ODŁĄCZONEJ POZOSTAJE CZYNNOŚĆ WIEDZY NABYTEJ W TYM ŻYCIU?
ART. 7. CZY ODLEGŁOŚĆ CO DO MIEJSCA STANOWI DLA DUSZY ODŁĄCZONEJ PRZESZKODĘ W POZNAWANIU?
ART. 8. CZY DUSZE ODŁĄCZONE POZNAWAJĄ TO, CO SIĘ DZIEJE NA TYM ŚWIECIE?

ZAGADNIENIE 90. PIERWSZE UTWORZENIE CZŁOWIEKA UTWORZENIE DUSZY.

ART. 1. CZY DUSZA JEST UCZYNIONA, CZY TEŻ JEST Z JESTESTWA BOGA?
ART. 2. CZY DUSZA ZOSTAŁA POWOŁANA DO BYTU DROGĄ STWARZANIA?
ART. 3. CZY DUSZA ROZUMNA JEST UTWORZONA BEZPOŚREDNIO PRZEZ BOGA?
ART. 4. CZY DUSZA LUDZKA ZOSTAŁA UTWORZONA PRZED CIAŁEM?

ZAGADNIENIE 91. UTWORZENIE CIAŁA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA.

ART. 1. CZY CIAŁO PIERWSZEGO CZŁOWIEKA BYŁO UCZYNIONE Z MUŁU ZIEMI?

ART. 2. CZY CIAŁO1UDZKIE BYŁO UTWORZONE BEZPOŚREDNIO PRZEZ BOGA?
ART. 3. CZY CIAŁO CZŁOWIEKA ZOSTAŁO ODPOWIEDNIO PRZYSTOSOWANE?
ART. 4. CZY PISMO ŚW. NALEŻYCIE OPISAŁO UTWORZENIE CIAŁA LUDZKIEGO?

ZAGADNIENIE 92. UTWORZENIE KOBIETY.

ART. 1. CZY W PIERWSZYM UTWORZENIU RZECZY WINNA BYĆ POWOŁANA DO BYTU KOBIETA?
ART. 2. CZY KOBIETA WINNA STAĆ SIĘ Z MĘŻCZYZNY?
ART. 3. CZY KOBIETA WINNA BYĆ UTWORZONA Z ŻEBRA MĘŻCZYZNY?
ART. 4. CZY KOBIETA BYŁA BEZPOŚREDNIO PRZEZ BOGA UTWORZONA?

ZAGADNIENIE 93. CEL, WZGLĘDNIE KRES UTWORZENIA CZŁOWIEKA: BYĆ NA OBRAZ BOGA.

ART. 1. CZY W CZŁOWIEKU ISTNIEJE OBRAZ BOGA?
ART. 2. CZY OBRAZ BOGA ZNAJDUJE SIĘ W STWORZENIACH NIEROZUMNYCH?
ART. 3. KTO JEST BARDZIEJ NA OBRAZ BOGA: ANIOŁ CZY CZŁOWIEK?
ART. 4. CZY W KAŻDYM CZŁOWIEKU WIDNIEJE OBRAZ BOGA?
ART. 5. CO PRZEDSTAWIA ISTNIEJĄCY W CZŁOWIEKU OBRAZ BOGA: CZY TRÓJCĘ OSÓB?
ART. 6. CZY W CZŁOWIEKU TYLKO UMYSŁ JEST OBRAZEM BOGA?
ART. 7. CZY TO W CZYNNOŚCIACH UMYSŁOWYCH NALEŻY DOPATRYWAĆ SIĘ OBRAZU BOGA W DUSZY?
ART. 8. CZY OBRAZ BOŻEJ TRÓJCY ISTNIEJE W DUSZY JEDYNIE W ODNIESIENIU DO PRZEDMIOTU, KTÓRYM JEST BÓG?
ART. 9. CZY SŁUSZNIE PISMO ŚW. WYODRĘBNIŁO PODOBIEŃSTWO DO OBRAZU?

ZAGADNIENIE 94. STAN I WARUNKI BYTOWANIA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA. STAN UMYSŁOWY.

ART. 1. CZY PIERWSZY CZŁOWIEK WIDZIAŁ BOGA W JEGO ISTOCIE?
ART. 2. CZY ADAM W STANIE NIEWINNOŚCI WIDZIAŁ ANIOŁÓW PRZEZ ISTOTĘ?
ART. 3. CZY PIERWSZY CZŁOWIEK MIAŁ WIEDZĘ WSZYSTKICH RZECZY?
ART. 4. CZY W PIERWSZYM STANIE MOŻNA BYŁO ZWIEŚĆ CZŁOWIEKA?

ZAGADNIENIE 95. STAN WOLI PIERWSZEGO CZŁOWIEKA. ŁASKA I SPRAWIEDLIWOŚĆ.

ART. 1 CZY PIERWSZY CZŁOWIEK ZOSTAŁ STWORZONY W ŁASCE?
ART. 2. CZY DUSZA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA DOZNAWAŁA UCZUĆ?
ART. 3. CZY ADAM POSIADAŁ WSZYSTKIE CNOTY?
ART. 4. CZY UCZYNKI PIERWSZEGO CZŁOWIEKA BYŁY MNIEJ ZASŁUGUJĄCE NIŻ NASZE?

ZAGADNIENIE 96. WŁADZA CZŁOWIEKA W STANIE NIEWINNOŚCI.

ART. 1. CZY ADAM W STANIE NIEWINNOŚCI PANOWAŁ NAD ZWIERZĘTAMI?
ART. 2. CZY CZŁOWIEK MIAŁBY WŁADZĘ NAD WSZYSTKIMI INNYMI STWORZENIAMI?
ART. 3. CZY W STANIE NIEWINNOŚCI LUDZIE BYLIBY RÓWNI?
ART. 4. CZY W STANIE NIEWINNOŚCI CZŁOWIEK PANOWAŁ NAD CZŁOWIEKIEM?

ZAGADNIENIE 97. STAN CIAŁA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA, ZACHOWANIE JEDNOSTKI.

ART. 1. CZY CZŁOWIEK W STANIE NIEWINNOŚCI BYŁBY NIEŚMIERTELNY?
ART. 2. CZY CZŁOWIEK W STANIE NIEWINNOŚCI DOZNAWAŁBY CZEGOŚ?
ART. 3. CZY CZŁOWIEK W STANIE NIEWINNOŚCI POTRZEBOWAŁ POKARMU?
ART. 4. CZY W STANIE NIEWINNOŚCI CZŁOWIEK OSIĄGAŁBY NIEŚMIERTELNOŚĆ DZIĘKI DRZEWU ŻYCIA?

ZAGADNIENIE 98. O ZACHOWANIU GATUNKU.

ART. 1. CZY W STANIE NIEWINNOŚCI ZACHODZIŁOBY RODZENIE?
ART. 2. CZY W STANIE NIEWINNOŚCI DO RODZENIA DOCHODZIŁOBY DROGĄ SPÓŁKOWANIA?

ZAGADNIENIE 99. POŁOŻENIE POTOMSTWA, KTÓRE BY SIĘ URODZIŁO - NAJPIERW POD WZGLĘDEM CIAŁA.

ART. 1. CZY W STANIE NIEWINNOŚCI NIEMOWLĘTA POSIADAŁYBY DOSKONAŁĄ SIŁĘ DO PORUSZANIA CZŁONKAMI?

ART. 2. CZY W STANIE NIEWINNOŚCI RODZIŁYBY SIĘ DZIEWCZĘTA?
ZAGADNIENIE 100. POŁOŻENIE EWENTUALNEGO POTOMSTWA POD WZGLĘDEM SPRAWIEDLIWOŚCI.
ART. 1. CZY LUDZIE RODZILIBY SIĘ WYPOSAŻENI W SPRAWIEDLIWOŚĆ?
ART. 2. CZY DZIECI ZRODZONE W STANIE NIEWINNOŚCI BYŁYBY UTWIERDZONE W SPRAWIEDLIWOŚCI?
ZAGADNIENIE 101. POŁOŻENIE EWENTUALNEGO POTOMSTWA POD WZGLĘDEM WIEDZY.
ART. 1. CZY W STANIE NIEWINNOŚCI DZIECI RODZIŁYBY SIĘ DOSKONAŁE W WIEDZY?
ART. 2. CZY NOWONARODZONE DZIECI MIAŁYBY DOSKONAŁE UŻYWANIE ROZUMU?
ZAGADNIENIE 102. RAJ - MIEJSCE POBYTU PIERWSZEGO CZŁOWIEKA.
ART. 1. CZY RAJ JEST MIEJSCEM CIELESNYM?
ART. 2. CZY RAJ BYŁ ODPOWIEDNIM MIEJSCEM NA ZAMIESZKANIE CZŁOWIEKA?
ART. 3. CZY CZŁOWIEK ZOSTAŁ UMIESZCZONY W RAJU PO TO, ABY GO UPRAWIAŁ I DOGLĄDAŁ?
ART. 3. CZY CZŁOWIEK ZOSTAŁ UTWORZONY W RAJU?
OD TŁUMACZA
ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
SKOROWIDZ NAZW I RZECZY TOMU 6 i 7

ZAGADNIENIE 85
SPOSÓB I PORZĄDEK MYŚLENIA

Z kolei należy zastanowić się nad sposobem i porządkiem myślenia. Ujmiemy to w osiem pytań: 1. Czy nasza myśl poznaje odrywając formy poznawcze od wyobrażeń? 2. Czy formy myślowe oderwane od wyobrażeń są dla naszej myśli tym, co ona poznaje, czy też tym, czym ona poznaje? 3. Czy w naturalny sposób nasza myśl poznaje najpierw to n co bardziej ogólne? 4. Czy nasza myśl może myśleć naraz o wielu rzeczach? 5. Czy nasza myśl poznaje drogą łączenia i odłączania? 6. Czy myśl może błądzić? 7. Czy jedną i tę samą rzecz jeden może poznawać lepiej od drugiego? 8. Co nasza myśl najpierw poznaje: to co niepodzielne, czy to co podzielne?

Artykuł 1

CZY NASZA MYŚL POZNAJE RZECZY CIELESNE I MATERIALNE DROGĄ ODRYW65ANIA OD WYOBRAŻEŃ ? /1/

Zdaje sięn że nasza myśl nie poznaje rzeczy cielesnych i materialnych drogą odrywania od wyobrażeń, bo:

1. Wszelka myśl poznająca rzecz inaczej niż jest, jest w błędzie. Otóż formy rzeczy materialnych nie są oderwane od poszczegółów, których podobiznami są wyobrażenia. Jeżeli więc poznajemy rzeczy materialne drogą odrywania form poznawczych /2/ od wyobrażeń, nasza myśl jest w błędzie.

2. Rzeczy materialne są to rzeczy naturalne, w których określeniu występuje materia. Otóż wtedy dopiero myśl może poznać daną rzecz, jeśli uwzględni to, co wchodzi w jej określenie. Zatem myśl nie może poznać rzeczy materialnych, jeśli nie uwzględni materii. Lecz materia jest czynnikiem stanowiącym o rozdrobnieniu na poszczegóły. A więc myśl nie może poznać rzeczy materialnych drogą odrywania powszechnika od poszczegółu, a to właśnie znaczy: oderwać formy myślowe od wyobrażeń.

3. W dziele *O duszy*[1] czytamy, że wyobrażenia mają się do duszy umysłowej tak, jak barwy do wzroku. Lecz widzenie nie odbywa się drogą odrywania jakichś poznawczych form od barw, ale przez to, że barwy wyciskają swoją podobiznę we wzroku. A więc i myślenie nie odbywa się przez to, że coś bywa oderwane od wyobrażeń, ale przez to, że wyobrażenia wyciskają podobiznę w myśli.

4. W tymże dziele wyrażono się[2], że w duszy umysłowej są dwie [władze]: myśl możnościowa i czynna. Otóż zadaniem myśli możnościowej nie jest odrywanie form myślowych od wyobrażeń, ale przyjmowanie form poznawczych już oderwanych. Nie wydaje się to również należeć do myśli czynnej, ta bowiem ma się do wyobrażeń tak, jak światło do barw, a światło nie odrywa czegoś od barw, ale raczej w nie wlewa. W żaden więc sposób nasza myśl nie poznaje poprzez odrywanie od wyobrażeń.

5. Filozof pisze, że „Myśl poznaje formy poznawcze w wyobrażeniach”[3]; a więc

nie odrywając ich.

Wbrew temu jest taka wypowiedź [Filozofa]: „Myśl poznaje rzeczy materialne zależnie od tego, jak się dają oderwać od materii”[4]. Żeby więc myśl poznawała rzeczy materialne, muszą one być oderwane od materii i od podobizn materialnych, jakimi są wyobrażenia.

Odpowiedź: Jak już powiedzieliśmy[5], przedmiot poznania jest proporcjonalny do władzy poznającej. /3/ Otóż istnieją trzy stopnie władz poznawczych: jedne są urzeczywistnieniem czy aktualizacją narządu cielesnego - to zmysły; i dlatego przedmiotem każdej władzy zmysłowej jest forma według tego, jak istnieje w materii cielesnej. A ponieważ ta materia jest czynnikiem rozdrobnienia na jednostki, dlatego każda władza zmysłowej części duszy poznaje tylko poszczegóły. Inne władze poznawcze ani nie są urzeczywistnieniem narządu cielesnego, ani też jakimś sposobem nie są związane z materią cielesną - to myśl anielska; i dlatego przedmiotem takowej myśli jest forma bytująca samoistnie bez materii; i chociaż anioł poznaje rzeczy materialne, jednak widzi je tylko w bytach niematerialnych, mianowicie w sobie samym lub w Bogu.

Jeśli chodzi o myśl człowieka, to ona zajmuje pośrednie miejsce; bo wprawdzie nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś narządu, jednak - jak widać z powyższych[6] - jest władzą takiej duszy, która jest formą ciała; i dlatego wprawdzie właściwością takiej myśli jest poznawanie formy istniejącej jednostkowo w materii cielesnej, ale nie według tego, jak istnieje w takiej materii. Poznawać zaś to, co jest w jednostkowej materii, nie według tego, jak jest w takowej materii, to tyle, co odrywać formę od materii jednostkowej, którą przedstawiają wyobrażenia. I dlatego musi się przyjąć, że nasza myśl poznaje rzeczy materialne drogą odrywania od wyobrażeń; /4/ i właśnie poprzez tak ujęte rzeczy materialne dochodzimy do jakiego takiego poznania bytów niematerialnych, jak na odwrót aniołowie poznają rzeczy materialne poprzez to, co niematerialne.

Plato - bacząc jedynie na niematerialność ludzkiej myśli, a nie na to, że ona jest w jakiś sposób złączona z ciałem - uznał odłączone idee za przedmiot myśli. Jego zdaniem - jak wyżej powiedziano[7] - nasza myśl poznaje nie poprzez odrywanie, ale raczej poprzez uczestniczenie w tym, co zostało oderwane.

Na 1. W dwojaki sposób można abstrahować, czyli odrywać: pierwsze na sposób łączenia i odłączania [tj. wydawania sądu], np. gdy myślimy, że coś nie jest w czymś, lub że jest od tego oddzielone. Drugie, na sposób prostego i bezwzględnego ujmowania, np. gdy myślimy o jednym, nie zajmując się drugim. /5/

Jest więc w błędzie ta myśl, która według pierwszego sposobu abstrakcji odrywa od rzeczy to, co od niej faktycznie, rzeczowo *(secundum rem)* nie jest oderwane. Nie jest zaś w błędzie ta myśl, która według drugiego sposobu abstrakcji odrywa od rzeczy to, co od niej nie jest faktycznie, rzeczowo oderwane. Widać to jasno na przykładzie rzeczy postrzegalnych: gdy myślimy lub mówimy, że barwa nie tkwi w ciele mającym barwę, albo że jest od niego oddzielona, nasze mniemanie lub wypowiedź będą błędne. Natomiast gdy imamy barwę i jej właściwości wcale nie zajmując się jabłkiem barwnym, albo gdy wyrażamy głosem to, co w ten sposób myślimy, nasze mniemanie i wypowiedź

będą bezbłędne; wszak jabłko nie należy do istoty barwy; stąd też nic nie wadzi, żeby myśleć o barwie, nie myśląc wcale o jabłku.

Podobnie mówię: to, co należy do istoty gatunku którejkolwiek z rzeczy materialnych - np. kamienia, człowieka lub konia - można ujmować z pominięciem pierwiastków jednostkowych *(principia individualia)*, które nie wchodzą w istotę gatunku; a to właśnie znaczy: odrywać powszechnik od poszczegółu lub formę myślową od wyobrażeń: mianowicie imać myślą naturę gatunku nie bacząc na pierwiastki jednostkowe, które są przedstawione przez wyobrażenia. /6/

A zatem powiedzenie: ‘myśl poznająca rzecz inaczej, niż się ma, jest w błędzie’, jest prawdziwe, jeśli wyraz ‘inaczej’ odnosi się do rzeczy poznawanej przez myśl. Bowiem wtedy myśl jest w błędzie, gdy o danej rzeczy myśli, że ona istnieje inaczej, niż faktycznie jest. I dlatego myśl byłaby w błędzie, gdyby odrywała gatunek kamienia od materii w ten sposób, jak to uczynił Plato[8], mianowicie myśląc, że ów gatunek nie istnieje w materii.

Natomiast to powiedzenie nie jest prawdziwe, jeśli wyraz ‘inaczej’ weźmiemy od strony myślącego. Albowiem nie ma żadnego błędu w tym, że sposób myślącego w myśleniu jest inny niż sposób rzeczy w istnieniu, ponieważ przedmiot poznawany przez myśl jest materialnie: na sposób rzeczy materialnej. /7/

Na 2. Zdaniem niektórych[9] sama tylko forma jest gatunkiem rzeczy naturalnych; materia nie jest częścią gatunku. Ale według tego w określeniach rzeczy naturalnych nie występowałaby materia.

I dlatego należy inaczej odpowiedzieć: materia jest dwojaka, mianowicie wspólna (ogólnie brana - *communis*) i oznaczona ilościowo, czyli jednostkowa[10]. Wspólna, np. w ogóle mięso i kość; jednostkowa, np. to oto mięso, te oto kości. A więc myśl odrywa gatunek rzeczy naturalnej od postrzegalnej materii jednostkowej, nie zaś od postrzegalnej materii wspólnej tj. ogólnie wziętej. W ten sposób np. odrywa gatunek człowieka od tego oto mięsa i od tych oto kości, które nie należą do istoty gatunku, ale - jak uczy Filozof[11] - są częściami jednostki; i dlatego gatunek człowieka da się bez nich rozpatrywać. Atoli myśl nie może oderwać gatunku człowieka od mięsa i kości w ogóle.

Natomiast myśl może odrywać gatunki matematyczne od postrzegalnej materii nie tylko jednostkowej, lecz także ogólnej; nie może jednak odrywać ich od materii myślowej ogólnej, ale jedynie od materii [myślowej] jednostkowej. Bowiem materią postrzegalną zwie się materia cielesna, o ile jest podmiotem jakości postrzegalnych, takich jak: ciepłe – zimne, twarde - miękkie itp.[12]. Natomiast materią myślową zwie się jestestwo, o ile jest podmiotem ilości. Jest zaś oczywiste, że pierwej niż jakości postrzegalne tkwi w jestestwie ilość. Stąd też ilości - jako to: liczby, wymiary i figury, które są ograniczeniami ilości *(terminationes quantitatum)* - mogą być ujmowane niezależnie od jakości postrzegalnych, co właśnie znaczy: odrywać je od materii postrzegalnej; nie mogą jednak być ujmowane bez uwzględnienia jestestwa będącego podmiotem ilości, co by znaczyło: odrywać je [ilości] od materii myślowej ogólnej. Można je jednak ujmować niezależnie od tego lub owego jestestwa, co właśnie znaczy: odrywać je od materii myślowej jednostkowej.

Jest wreszcie coś, co można oderwać również od materii myślowej w ogó1e;

chodzi o byt, jedno, możność i rzeczywistość itp., które mogą także istnieć bez żadnej materii, jak to widać na przykładzie jestestw niematerialnych. /8/ Ponieważ jednak Plato nie wziął pod uwagę co dopiero wyłuszczonego podwójnego sposobu odrywania[13], dlatego wszystko - o czym powiedzieliśmy, że jest oderwane przez myśl – uważał, że jest oderwane rzeczowo [tzn. że istnieje odrębnie od rzeczy][14].

Na 3. Jako bytujące w jednostkowej materii cielesnej, barwy mają ten sam sposób istnienia, co i władza wzroku; i dlatego mogą wyciskać swoją podobiznę we wzroku[15]. Lecz wyobrażenia - skoro są podobiznami jednostek i istnieją w narządach cielesnych - nie mają, jak to jasne z powyższych[16], tego samego sposobu istnienia, który ma myśl ludzka; i dlatego nie mogą swoją mocą wyciskać [swojej podobizny] w myśli możnościowej. Natomiast mocą myśli czynnej - na skutek jej zwrócenia się w stronę wyobrażeń - powstaje w myśli możnościowej jakaś podobizna; ta podobizna przedstawia jedynie co do natury gatunku to, czego wyobrażenie jest obrazem. I w ten to sposób mówi się o odrywaniu formy myślowej od wyobrażeń; nie zaś w ten, że liczbowo ta sama forma, która najpierw była w wyobrażeniach, potem powstała w myśli możnościowej: w podobny sposób, jak ciało zabiera się z jednego miejsca i przenosi w drugie.

Na 4. Myśl czynna i oświetla wyobrażenia, i zarazem swoją mocą odrywa od nich formy myślowe. Oświetla: bo jak zmysłowa część duszy staje się wzmocnioną na skutek połączenia z umysłową, tak mocą myśli czynnej wyobrażenia stają się sposobne do tego, żeby taż myśl oderwała od nich postacie myślowe *(intentiones intelligibiles)*. Odrywa formy myślowe od wyobrażeń: bo mocą myśli czynnej - w naszej pracy umysłowej - możemy pobierać natury gatunków ogołocone z uwarunkowań czy cech jednostkowych, /9/ zaś podobizny tych natur nadają formę myśli możnościowej[17].

Na 5. Nasza myśl i odrywa formy myślowe od wyobrażeń, jako że natury rzeczy ujmuje w sposób ogólny, i zarazem poznaje je w wyobrażeniach, gdyż - jak to wyżej powiedziano[18] - nawet tego, czego formy poznawcze odrywa, nie może inaczej poznawać, jak tylko nawracając ku wyobrażeniom.

Artykuł 2

CZY FORMY MYŚLOWE, ODERWANE OD WYOBRAŻEŃ SĄ DLA NASZEJ MYŚLI TYM, CO ONA POZNAJE ?

Zdaje się, że formy myślowe oderwane od wyobrażeń są dla naszej myśli tym, co ona poznaje, bo:

1. Przedmiot w rzeczywistości przez myśl poznawany jest w poznającej myśli, gdyż przedmiot w rzeczywistości przez myśl poznawany to sama myśl urzeczywistniona. Lecz w myśli w rzeczywistości poznającej niczego nie ma z rzeczy poznanej przez myśl prócz oderwanej formy myślowej. A więc ta forma to sam przedmiot w rzeczywistości przez myśl poznawany. /10/

2. Przedmiot w rzeczywistości przez myśl poznany winien być w czymś, inaczej byłby niczym. Nie jest jednak w rzeczy, która jest poza duszą, bo rzecz, która jest poza duszą, jest materialna; a skoro tak, to nic, co jest w niej, nie może być przedmiotem w

rzeczywistości poznanym przez myśl. Wychodzi więc na to, że przedmiot w rzeczywistości przez myśl poznawany jest w myśli; a w takim razie jest nie czym innym, jak właśnie wspomnianą formą myślową. /10/

3. Filozof pisze: „Słowa są znakami umysłowych wrażeń, które są w duszy”[1]. Lecz słowa oznaczają rzeczy przez myśl poznane, bowiem słowem oznaczamy czy wyrażamy ton co myślą poznajemy. A więc same umysłowe wrażenia duszy, tj. formy myślowe są tym, co myśl w rzeczywistości poznaje. /11/

Wbrew temu: tak się ma myślowa forma do myśli, jak się ma zmysłowa forma do zmysłu. Lecz forma zmysłowa nie jest tym, co zmysł postrzega, ale raczej tym, czym zmysł postrzega. A więc i forma myślowa nie jest tym, co myśl w rzeczywistości poznaje, ale tym, czym poznaje.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych[2] władze poznawcze, które są w nas, poznają tylko własne wrażenia; np. zmysł poznaje tylko wrażenia czy odczucia swojego narządu. Według tego myśl poznaje tylko swoje umysłowe wrażenia, tj. przyjętą [i obecną] w sobie formę myślową. Stosownie do tego forma ta jest tym, co myśl poznaje.

To jednak zdanie jest jawnie błędne z dwóch powodów:

Pierwsze, dlatego że tym samym jest ton co myśl poznaje i co jest przedmiotem wiedzy. Zatem gdyby tym, co myślą poznajemy, były jedynie formy poznawcze, które są w duszy, wynikałoby z tego, że żadna wiedza nie zajmowałaby się rzeczami, które są poza duszą, a tylko formami myślowymi, które są w duszy: tak właśnie według platończyków każda wiedza ma za przedmiot idee, które - jak głosili - są przez myśl w rzeczywistości poznawane[3].

Drugie, dlatego że to prowadziłoby do wznowienia błędu starożytnych filozofów wyznających, że „wszystko, co się wydaje [nam takie czy inne], jest prawdziwe”[4], a co za tym idzie, że zdania sprzeczne byłyby prawdziwe. Bowiem jeżeli władza poznaje tylko własne wrażenie, to o nim tylko tworzy sąd. Tak zaś coś nam się wydaje [takim czy innym], jak to władza poznawcza odczuwa. Zawsze więc sąd władzy poznawczej będzie o tym, o czym sąd wydaje, mianowicie o własnym wrażeniu według tego, jakim jest; w ten sposób wszelki sąd będzie prawdziwy. Przykładowo: jeżeli smak odczuwa jedynie własne wrażenie, to prawdziwy sąd wyda zarówno ten, kto – mając zdrowy smak - sądzi, że miód jest słodki, jak i ten, kto - mając smak popsuty – sądzi, że miód jest gorzki, bowiem jeden i drugi wydaje sąd według tego, jak jego zmysł smaku odczuwa. Wynika z tego, że każde mniemanie będzie równie prawdziwe i w ogóle każde przyjęcie poznawcze.

I dlatego należy powiedzieć, że forma myślowa ma się co do myśli jako to, czym myśl poznaje. Wyjaśnienie:

Według Filozofa[5] rozróżniamy dwojaką czynność: jedną, która zostaje w działającym, np. patrzeć, myśleć; drugą, która przechodzi na rzecz zewnętrzną, np. ogrzewać, ciąć; i jedna i druga dokonuje się według jakiejś formy. A jak forma, według której dokonuje się czynność idąca w kierunku rzeczy zewnętrznej, jest podobizną przedmiotu czynności, np. ciepło grzejnika jest podobizną ciepła rzeczy ogrzanej, tak i

forma, według której dokonuje się czynność zostająca w działającym, jest podobizną przedmiotu. Zatem podobizna rzeczy widzianej jest tym, dzięki której wzrok widzi, a podobizna rzeczy poznanej przez myśl - a jest nią forma myślowa - jest formą, dzięki której myśl poznaje[6].

Ponieważ zaś myśl dokonuje refleksji nad samą sobą, dlatego tym samym aktem refleksji poznaje zarówno swoje myślenie[7], jak i formę poznawczą, którą poznaje czy myśli. W ten sposób forma myślowa jest drugorzędnie tym, co myśl poznaje. Bo tym, co myśl jako pierwsze poznaje, jest rzecz, której forma myślowa jest podobizną[8]. Widać to również jasno z wypowiedzi starożytnych filozofów[9]. Głosili oni, że „podobne poznaje się podobnym"; sądzili bowiem, że dusza poprzez ziemię, która jest w niej, poznaje ziemię, która jest poza nią; i tak z każdą inną rzeczą. Jeżeli więc - stosownie do nauki Arystotelesa, który pisze, że „w duszy nie ma kamienia, tylko jego forma poznawcza"[10] - w miejsce ziemi wstawimy formę poznawczą ziemi, to wniosek będzie taki, że dusza poznaje rzeczy, które są poza nią poprzez formy myślowe tych rzeczy.

Na 1. Przedmiot poznany przez myśl jest w poznającej myśli poprzez swoją podobiznę. I właśnie taki sens ma powiedzenie: 'przedmiot w rzeczywistości przez myśl poznawany to sama myśl urzeczywistniona', mianowicie że podobizna rzeczy poznanej przez myśl jest formą myśli[11], podobnie jak podobizna rzeczy postrzegalnej jest formą zmysłu urzeczywistnionego. Bynajmniej więc z tego nie wynika, że oderwana forma myślowa jest tym, co myśl w rzeczywistości poznaje, a tylko, że jest tegoż podobizną[12].

Na 2. Powiedzenie: 'przedmiot w rzeczywistości przez myśl poznany' wyraża: 1. Rzecz, którą myśl poznaje; 2. Samo jego poznanie. Podobnie i w powiedzeniu: 'oderwany powszechnik' chodzi: 1. O samą naturę rzeczy; 2. O oderwanie, czyli o powszechność-uogólnienie. Odpowiadamy więc tak: sama natura - którą przez przypadłość spotyka to, że ją myśl poznaje, odrywa i ujmuje w postać ogólną - istnieje li tylko w poszczególnych, pojedynczych bytach; natomiast samo poznanie, oderwanie i jej uogólnienie istnieje w myśli.

Coś podobnego możemy zauważyć w zmysłach; bowiem wzrok widzi barwę jabłka bez jego zapachu. Gdyby więc pytano, gdzie jest barwa, którą się widzi bez zapachu, odpowiedź jest oczywista, mianowicie że barwa, którą się widzi, jest li tylko w jabłku; natomiast to, że barwa jest uchwycona bez zapachu, spotyka barwę przez przypadłość ze strony wzroku: o ile we wzroku znajduje się podobizna barwy, a nie zapachu. Podobnie i poznawane przez myśl 'człowieczeństwo' istnieje li tylko w tym lub owym człowieku; natomiast to, że 'człowieczeństwo' jest ujmowane bez jednostkowych uwarunkowań - co znaczy: jest ono oderwane, a co za tym idzie: ma postać uogólnienia, powszechności - przez przypadłość spotyka człowieczeństwo z tego powodu, że uchwyciła je myśl, w której jest podobizna natury gatunku, a nie jednostkowych pierwiastków.

Na 3. W zmysłowej części duszy spotykamy dwojaką czynność: pierwsza polega na samym tylko wywołaniu zmiany; według tego czynność [zewnętrznego] zmysłu dokonuje się dzięki temu, iż rzecz postrzegalna działa na niego i wywołuje w nim zmianę. Druga to tworzenie; chodzi tu o wyobraźnię wytwarzającą sobie jakiś obraz czy wyobrażenie rzeczy nieobecnej lub nawet nigdy nie widzianej. I obie te czynności w

myśli łączą się razem. I tak najpierw widzimy, jak to naszej możnościowej myśli nadaje formę forma myślowa: ona to jest owym umysłowym wrażeniem, o jakim mowa w zarzucie. /11/ Otrzymawszy tę formę, myśl ta z kolei tworzy albo określenie, albo łączenie, albo odłączenie, które są wyrażone czy oznaczone przez słowa. Stąd określenie jest to istotna treść, którą oznacza czy wyraża nazwa, a zdanie oznacza czy wyraża łączenie i odłączanie dokonane przez myśl. A więc słowa nie oznaczają samych form myślowych, ale to, co sobie myśl utworzyła dla urobienia i wydania sądu o rzeczach zewnętrznych. /12/

Artykuł 3

CZY NASZA MYŚL POZNAJE NAJPIERW TO, CO BARDZIEJ POWSZECHNE?

Zdaje się, że nasza myśl nie poznaje najpierw tego, co bardziej powszechne, ogólne, bo:

1. Co według natury jest pierwsze i bardziej znane, dla nas jest drugoplanowe i mniej znane. Lecz powszechniki są pierwsze według natury, bo „coś jest wcześniejsze od czegoś innego, gdy ich następstwo nie może być odwrócone”[1]. /13/ A więc nasza myśl poznaje powszechniki dopiero na drugim planie.

2. Dla nas byty złożone mają pierwszeństwo przed niezłożonymi. Lecz powszechniki uchodzą za bardziej niezłożone. A więc są dla nas znane dopiero potem.

3. Według Filozofa[2] pierwej poznajemy rzecz określaną niż części określenia. Lecz pojęcia bardziej powszechne są częściami określenia pojęć mniej powszechnych; np. ‘zwierzę’ jest częścią określenia człowieka. A więc dla nas powszechniki są znane dopiero w drugim rzędzie.

4. Ze skutków dochodzimy do przyczyn i początków. Lecz powszechniki, czyli pojęcia ogólne, są to jakoweś początki. A więc powszechniki są nam znane dopiero na drugim miejscu.

Wbrew temu Filozof pisze: „Należy od pojęć ogólnych przechodzić do poszczegółów”[3].

Odpowiedź: Jeśli idzie o poznawanie naszej myśli, trzeba wziąć pod uwagę: pierwsze ton że poznanie umysłowe w jakiś sposób bierze początek od zmysłowego[4]. A ponieważ przedmiotem zmysłów są poszczegóły, zaś przedmiotem myśli są powszechniki, dlatego dla nas poznanie poszczegółów musi być pierwej niż poznanie powszechników. Drugie to, że nasza myśl przechodzi z możności w rzeczywistość. Otóż wszystko, co przechodzi z możności w rzeczywistość - nim osiągnie doskonałe, zupełne urzeczywistnienie - osiąga najpierw niezupełne urzeczywistnienie, które jest pośrednie między możnością a rzeczywistością. Tym zaś urzeczywistnieniem doskonałym, które myśl osiąga, jest wiedza zupełna, doskonała, dzięki której poznaje się rzeczy w sposób wyodrębniony *(distincte)* i ściśle określony *(determinate)*. Natomiast tym urzeczywistnieniem niezupełnym jest wiedza niedoskonała, dająca nam znajomość rzeczy bez wyodrębnień *(indistincte)*: ‘jakby we mgle’ *(sub confusione)*. Bowiem co w ten sposób jest poznane, jest poznane pod

jednym względem w rzeczywistości, a pod innym w możności. Dlatego też Filozof pisze: „To, co początkowo jest dla nas oczywiste i pewne, jest bardziej niesprecyzowane, mgliste; potem zaś poznajemy to wyodrębniając początki i składniki”[5]. Jest jasne, że poznanie jakiejś rzeczy, na którą składa się wiele czynników bez posiadania właściwej znajomości każdego z nich, to poznanie zacierające różnice, mgliste. /14/ W ten zaś sposób może być poznana zarówno całość będąca powszechnikiem, w której części mieszczą się w możności, jak i całość integralna[6]; bowiem obie te całości mogą być poznane jakby we mgle: bez dokładnego, odrębnego poznania części. Poznawać zaś odrębnie to, co zawiera się w całości będącej powszechnikiem, znaczy tyle, co mieć poznanie o rzeczy mniej ogólnej; np. poznawać zwierzę bez wprowadzenia wyodrębnień znaczy tyle, co poznawać zwierzę jako zwierzę. Zaś poznawać zwierzę z wprowadzeniem wyodrębnień znaczy tyle, co poznawać zwierzę jako zwierzę rozumne lub nierozumne, co znaczy poznawać człowieka lub lwa. A zatem w naszej myśli pierwej występuje poznanie zwierzęcia niż poznanie człowieka. To samo też zachodzi zawsze wtedy, gdy zestawiamy jakiekolwiek pojęcie bardziej powszechne z pojęciem mniej powszechnym. A ponieważ zmysł - podobnie jak i myśl - przechodzi z możności w rzeczywistość, dlatego również i w zmyśle ukazuje się taki sam porządek poznawania. Bowiem naszym zmysłem pierwej chwytamy to, co bardziej wspólne, niż ton co mniej wspólne: tak pod względem miejsca, jak i pod względem czasu. Pod względem miejsca: np. gdy coś widzimy z daleka, najpierw spostrzegamy, że to ciało, a potem, że to zwierzę; najpierw że to zwierzę, a potem że to człowiek; najpierw, że to człowiek, a potem że to Sokrates lub Plato. Pod względem czasu: początkowo dziecko odróżnia najpierw człowieka od nieczłowieka, a potem odróżnia tego człowieka od innego człowieka. Filozof o tym tak pisze: „Początkowo dzieci do wszystkich mężczyzn wołają: tata, a potem dopiero odróżniają tego od owego”[7].

Uzasadnienie tego jest jasne: kto bowiem zna coś nie czyniąc wyodrębnień, ten nadal jest w możności do poznania pierwiastków odrębności; np. kto zna rodzaj, ten jest w możności do poznania różnicy gatunkowej. W ten sposób jest jasne, że poznanie nie wprowadzające wyodrębnień jest pośrednie między możnością a rzeczywistością.

Ostateczna więc odpowiedź jest taka: dla nas najpierw jest poznanie poszczegółów, a potem poznanie powszechników; tak jak najpierw jest poznanie zmysłowe a potem poznanie umysłowe. Czy to jednak chodzi o zmysł, czy o myśl: poznanie tego, co najbardziej wspólne, ogólne, jest pierwej niż poznanie tego, co mniej wspólne, ogólne.

Na 1. Powszechnik można ujmować dwojako: Pierwsze, ujmując naturę powszechną od strony jej powszechności: jako uogólnienie. A ponieważ powszechność czyli uogólnienie, w którym jedno i to samo pojęcie odnosi się do wielu [poszczegółów] jest wynikiem oderwania dokonanego przez myśl, dlatego w takim ujęciu powszechnik musi być tym, co jest potem. W tym znaczeniu Arystoteles wyraża się: „Zwierzę - jako uogólnienie - albo jest niczym, albo czymś, co jest potem”[8]. Natomiast według Platona - który powszechnikom przyznawał istnienie samoistne - powszechnik w ten sposób rozumiany istniałby pierwej niż poszczegóły, które według niego istnieją li tylko dzięki uczestniczeniu w powszechnikach bytujących samoistnie i zwanych ideami[9]. Drugie,

powszechnik można ujmować od strony samej natury: zwierzęcości lub człowieczeństwa, o ile taż natura znajduje się w poszczegółach. /15/ Tu należy zaznaczyć, że rozróżniamy dwojaki porządek natury[10]: pierwszy, według drogi czy kolejności powstawania i następstwa w czasie; według tej kolejności najpierw jest to, co niedoskonałe i w możności. W tym znaczeniu najpierw według natury jest ton co bardziej ogólne. Widać to jasno na przykładzie rodzenia człowieka i zwierząt, bowiem - jak czytamy u Filozofa: „Pierwej rodzi się zwierzę niż człowiek”[11]. Drugi, to porządek doskonałości, czyli zamierzenia natury: tutaj rzeczywistość zasadniczo jest pierwej według natury niż możność i to, co doskonałe pierwej jest niż to, co niedoskonałe. W tym znaczeniu pierwej według natury jest mniej wspólne, niż bardziej wspólne: np. najpierw jest człowiek, potem zwierzę, bowiem zamierzenie natury nie poprzestaje na zrodzeniu zwierzęcia, ale zmierza do zrodzenia człowieka.

Na 2. Powszechnik bardziej ogólny wobec mniej ogólnego zachowuje się i jak całość, i jak część. Jak całość, gdyż w powszechniku bardziej ogólnym mieści się w możności nie tylko powszechnik mniej ogólny, ale i inne; np. ‘zwierzę’ obejmuje nie tylko człowieka, lecz także i konia. Jak część, gdyż powszechnik mniej ogólny mieści w swojej treści nie tylko powszechnik bardziej ogólny ale i inne; np. ‘człowiek’ mieści w sobie nie tylko ‘zwierzę’, ale także i ‘rozumne’. A zatem ‘zwierzę’ brane samo w sobie pierwej jest w naszym poznaniu niż ‘człowiek’; natomiast ‘człowiek’ pierwej jest w naszym poznaniu niż [świadomość], że zwierzę jest częścią istotnej treści człowieka.

Na 3. W dwojaki sposób można daną część poznawać: pierwsze bezwzględnie [niezależnie od czegokolwiek]: według tego, jak sama w sobie istnieje; i tak ujmując, nic nie przeszkadza, żeby poznanie części było pierwej niż poznanie całości; np. poznanie kamieni było pierwej niż domu. Drugie, o ile są częściami tej oto całości; i tak ujmując, pierwej musi być poznanie całości niż poznanie części; bowiem najpierw
poznajemy dom poznaniem mglistym, niedokładnym *(confusa cognitione)*, a dopiero potem wyodrębniamy jego poszczególne części. Należy więc tak odpowiedzieć: części określenia ujmowane bezwzględnie są znane pierwej niż rzecz określana: inaczej nie prowadziłyby do znajomości rzeczy określanej. Natomiast ujmowane jako części określenia są znane potem; bowiem najpierw poznajemy człowieka poznaniem mglistym, niedokładnym, a dopiero potem umiemy wyodrębnić wszystko, co stanowi jego istotną treść.

Na 4. Owszem, powszechnik ujmowany od strony powszechności jako uogólnienie, jest w jakiś sposób początkiem poznawania, jako że powszechność, uogólnienie, jest owocem sposobu poznawania umysłowego, który polega na odrywaniu. Nie jest jednak konieczne, żeby - jak to sądził Plato[12] – wszystko, co jest początkiem poznawania, było początkiem istnienia, skoro niekiedy poznajemy przyczyny ze skutku, a jestestwa z przypadłości. Stąd też według nauk i Arystotelesa tak pojęty powszechnik ani nie jest początkiem istnienia, ani jestestwem[13]. Jeżeli natomiast bierzemy pod uwagę samą naturę rodzaju i gatunku, jako istniejącą w poszczegółach, to w ten sposób ujęta ma ona w stosunku do poszczegółów poniekąd charakter początku formalnego; bo poszczegół jest poszczegółem z powodu materii, zaś istotny rys gatunku bierzemy od formy. Jeśli zaś chodzi o naturę rodzaju, to ona w stosunku do natury gatunku zachowuje

się raczej na sposób początku materialnego, bo maturę rodzaju bierzemy od tego, co jest materialne w rzeczy, zaś istotny rys gatunku od tego, co jest formalne; tak jak istotną treść zwierzęcia bierzemy od pierwiastka zmysłowego, zaś istotny rys człowieka od pierwiastka umysłowego[14]. Tu powód, czemu to w końcowym zamierzeniu natura ma na uwadze gatunek, a nie jednostkę i rodzaj: wszak celem powstawania jest forma, materia zaś jest dla formy. /16/ Nie musi też poznanie każdej przyczyny lub początku być dla nas na drugim miejscu; wszak niekiedy poznajemy nieznane skutki poprzez postrzegalne przyczyny, niekiedy zaś bywa odwrotnie.

Artykuł 4

CZY NASZA MYŚL MOŻE NARAZ WIELE POZNAWAĆ ? /17/

Zdaje się, że możemy nasza myślą poznawać na raz wiele, bo:

1. Nasza myśl stoi ponad czasem. Lecz ‘najpierw – potem’ to rzecz czasu. A więc nasza myśl nie poznaje różnych rzeczy według następstwa: najpierw to, potem owo, ale na raz.

2. Nic nie wadzi, żeby różne nie przeciwstawne formy tkwiły na raz rzeczywiście w tym samym podmiocie, np. zapach i barwa w jabłku. Lecz formy myślowe nie są przeciwstawne. Zatem nic nie wadzi, żeby różne formy myślowe na raz urzeczywistniały jedną władzę myślenia. I w ten sposób nasza myśl może na raz wiele poznawać.

3. Myśl na raz poznaje jakąś całość, np. człowieka lub dom. A wiadomo, każda całość mieści w sobie wiele części. Zatem myśl poznaje na raz wiele.

4. Według Arystotelesa[1] nie można uchwycić różnicy między jednym a drugim, jeśli się ich obu na raz nie ogarnia. To samo dotyczy każdego innego porównania. Lecz nasza myśl poznaje różnicę i porównanie jednego z drugim. A więc poznaje na raz wiele.

Wbrew temu Filozof pisze: „Myśleć można tylko jedno, a wiedzieć wiele”[2].

Odpowiedź: Myśl może poznawać wiele na sposób jednego; nie może zaś poznawać wielu na sposób wielu; przy czym ‘na sposób jednego’ znaczy: za pomocą jednej formy myślowej; ‘na sposób wielu’ znaczy: za pomocą wielu form myślowych. Wyjaśnienie:

Sposób każdego działania zależy od formy, która jest początkiem tegoż działania. Zatem myśl może to wszystko na raz poznawać, co może poznawać za pomocą jednej formy poznawczej[3]. Stąd to Bóg widzi wszystko na raz, bo widzi wszystko poprzez jedno, mianowicie poprzez swoją istotę. Natomiast co myśl poznaje za pomocą różnych form poznawczych, tego nie poznaje na raz. Czemu? Bo to jest niemożliwe, żeby ten sam podmiot był doskonalony na raz wieloma formami jednego rodzaju i różnych gatunków, tak jak to jest niemożliwe, żeby to samo ciało w tym samym miejscu i czasie na raz było barwione różnymi barwami lub było kształtowane różnymi kształtami. Otóż wszystkie formy myślowe są jednego rodzaju gdyż są doskonałościami jednej umysłowej władzy, choć rzeczy, których są formami poznawczymi należą do różnych rodzajów. A więc jest

to niemożliwe, żeby ta sama myśl - do poznawania w rzeczywistości różnych rzeczy - była doskonalona na raz różnymi formami myślowymi.

Na 1. Myśl stoi ponad czasem pojmowanym jako rachuba ruchu rzeczy cielesnych. Atoli sama owa wielość form myślowych powoduje jakoweś następowa -nie po sobie czynności myślowych w sensie: jedna czynność poprzedza drugą. I to następowanie Augustyn zwie czasem, gdy pisze: „Bóg porusza duchowe stworzenie według czasunn[4]. /18/

Na 2. W tym samym podmiocie nie mogą tkwić na raz nie tylko formy przeciwstawne, ale także wszystkie formy tego samego rodzaju, chociaż nie są przeciwstawne, jak to widać na podanym przykładzie o barwach i kształtach[5].

Na 3. W dwojaki sposób można poznawać części: pierwsze, w sposób jakby zamazany: o ile są w całości; i wtedy poznajemy je poprzez jedną formę - formę całości: i w ten sposób części poznaje się na raz; drugie, poznajemy je każdą odrębnie; i wtedy każdą część poznajemy poprzez jej własną formę poznawczą: i w ten sposób nie poznaje się części na raz.

Na 4. Kiedy myśl poznaje różnicę lub porównanie jednego z drugim, to poznaje obie strony różniące się i porównywane pod kątem samego porównania lub rozróżnienia się, tak jak wyżej powiedziano[6], że poznaje części pod kątem całości.

Artykuł 5

CZY NASZA MYŚL POZNAJE SPOSOBEM ŁĄCZENIA I ODŁĄCZANIA? /19/

Zdaje się, że nasza myśl nie poznaje sposobem łączenia i odłączania, bo:

1. Łączenie i odłączanie zachodzi tylko tam, gdzie jest wielość. Lecz myśl nie może na raz myśleć o wielu. A więc nie może myśleć drogą łączenia i odłączania.

2. Z każdym łączeniem i odłączaniem wiąże się czas: teraźniejszy n przeszły i przyszły. Lecz myśl abstrahuje od czasu, jak i od innych partykularnych uwarunkowań. A więc myśl nie poznaje sposobem łączenia i odłączania.

3. Myśl poznaje drogą upodabniania się do rzeczy. Lecz łączenie i odłączanie są w rzeczach niczym. Bowiem w rzeczach spotykamy tylko rzecz, którą oznaczają orzeczenie i podmiot, a ta rzecz - o ile łączenie jest prawdziwe - jest jedną i tą samą; wszak człowiek prawdziwie jest tym, czym jest zwierzę. A więc myśl nie łączy i nie oddziela.

Wbrew temu Filozof głosi[1]: Słowa są znakami pojęć myśli. Lecz w słowach stwierdzamy łączenie i oddzielanie; widać to na przykładzie zdań twierdzących i przeczących. A więc myśl poznaje łącząc i oddzielając.

Odpowiedź: Nasza myśl z konieczności poznaje sposobem łączenia i odłączania. Uzasadnienie:

Nasza myśl - przez ton że przechodzi z możności do rzeczywistości - poniekąd jest podobna do rzeczy, które powstawają; a wiadomo: takowe rzeczy nie od razu mają swoją

doskonałość, ale nabywają ja stopniowo. Podobnie jest z ludzką myślą: pierwsze poznawcze zetknięcie się z rzeczą nie daje jej z miejsca doskonałego poznania tejże rzeczy, ale najpierw chwyta coś o niej samej, mianowicie sedno samej rzeczy, które jest pierwszym i właściwym przedmiotem myśli; z kolei myśl poznaje właściwości, przypadłości i ustosunkowania okalające istotę rzeczy. A to wymaga, żeby myśl jedno zdobyte pojęcie łączyła z drugim lub odeń odłączała i żeby z jednego łączenia lub odłączenia przechodziła do drugiego: na czym polega rozumowanie.

Natomiast myśl anielska i myśl Boga są w sytuacji podobnej do rzeczy niezniszczalnych, które zaraz od początku mają swoją całą doskonałość. Stąd też myśl anielska i Boża od razu w doskonały sposób mają całkowite poznanie rzeczy. I dlatego - poznając sedno rzeczy - wiedzą o niej zarazem wszystko to, co możemy poznać drogą łączenia, odłączania i rozumowania.

Tak więc ludzka myśl poznaje sposobem łączenia, i odłączania, jako też i rozumowania. Natomiast Boża i anielska myśl poznaje wprawdzie łączenia, odłączania i rozumowania, ale nie sposobem łączenia, odłączania i rozumowania, lecz widzeniem niezłożonego sedna.

Na 1. Owo łączenie i odłączanie, jakie myśl przeprowadza, polega na uchwyceniu różnicy lub na porównaniu. Stąd też i myśl w ten sposób poznaje wiele sposobem łączenia i odłączania, w jaki poznaje różnicę lub porównanie rzeczy[2].

Na 2. Owszem, myśl abstrahuje od wyobrażeń, jednakże - jak już wyżej powiedziano[3] - nie poznaje w rzeczywistości inaczej, jak tylko zwracając się do wyobrażeń. I właśnie od strony wykonywanego zwrotu ku wyobrażeniom z owym łączeniem i odłączaniem myśli wiąże się czas.

Na 3. Myśl przyjmuje podobiznę rzeczy na swój sposób, a nie na sposób rzeczy. Stąd też łączeniu i odłączaniu, jakie czyni myśl, odpowiada wprawdzie coś ze strony rzeczy n ale to coś nie w ten sam sposób znajduje się w rzeczy, co w myśli. Bowiem właściwym przedmiotem ludzkiej myśli jest sedno materialnej rzeczy, która jest postrzegalna przez zmysł i wyobraźnię.

Otóż w materialnej rzeczy stwierdzamy dwojakie połączenie czy złożenie: pierwsze, to połączenie formy z materią. i temu odpowiada to - wykonywane przez myśl - . Łączenie, w którym całość będąca powszechnikiem, tj. całość uogólniona, orzeka o swojej części; bowiem rodzaj bierzemy od materii wspólnej, różnicę stanowiącą o gatunku bierzemy od formy[4], zaś poszczegół od materii jednostkowej[5]. Drugie połączenie to złożenie przypadłości z substancją: i temu rzeczowemu złożeniu odpowiada to łączenie wykonywane przez myśl, według którego przypadłość orzeka o podmiocie n jak np. w powiedzeniu: człowiek jest biały Atoli łączenie wykonywane przez myśl różni się od połączenia spotykanego w rzeczy, bowiem składniki, które w rzeczy są ze sobą połączone, są od siebie różne. Natomiast łączenie dokonywane przez myśl jest znakiem tożsamości stron łączonych ze sobą. Wszak myśl nie czyni łączenia w ten sposób, żeby mówiła: człowiek jest białością, ale mówi: człowiek jest biały, tj. mający białość; tym samym bowiem co do podmiotu jest ton co jest człowiekiem i to, co jest mające białość. Podobnie jest z połączeniem formy z materią; bowiem ‘zwierzę’ oznacza to, co ma naturę zmysłową; ‘rozumne’ oznacza to, co ma naturę umysłową; ‘człowiek’ oznacza ton co ma

jedno i drugie; wreszcie ‘Sokrates’ oznacza ton co ma wszystko to wraz z materią jednostkową: i stosownie do tak pojmowanej tożsamości nasza myśl, orzekając, łączy jedno z drugim. /20/

A r t y k u ł 6

CZY MYŚL MOŻE SIĘ MYLIĆ ? /21/

Zdaje się, że myśl może się mylić, bo:

1. Według Filozofa: „Prawda i błąd są w umyśle”[1]. Lecz - jak wyżej powiedziano[2] - umysł i myśl znaczą to samo. A więc błąd jest w myśli.

2. Przypuszczanie i rozumowanie to rzecz myśli. Lecz w obu spotyka się omyłkę. A więc w myś1i może być omyłka.

3. Grzech ma siedzibę w umysłowej części duszy. Lecz z grzechem łączy się omyłka: „Czyż ci, co knują zło, nie błądzą?” - pisze *Księga Przysłów*[3]. A więc w myśli może zajść omyłka.

Wbrew temu powiada Augustyn: „Każdy, kto się myli, nie poznaje tego, w czym się myli”[4]. Zaś u Filozofa czytamy: „Myśl zawsze jest w porządku”[5]. /22/

Odpowiedź: Co do tego Filozof[6] porównuje myśl ze zmysłem. Zmysł nie myli się co do właściwego przedmiotu[7], np. wzrok co do barwy; a jeśli się myli, to przez przypadłość: z powodu przeszkody, która się pojawiła w narządzie; tak to smak gorączkujących uważa słodkie za gorzkie, bo ich język jest obłożony chorobliwymi nalotami. Natomiast zmysł myli się co do przedmiotu wspólnego, tj. wspólnie postrzegalnego[8], np. przy osądzaniu wielkości lub kształtu: gdy dajmy na to sądzi, że słońce jest wielkości stopy, a wiadomo, że jest większe od ziemi. O wiele bardziej myli się co do przedmiotu przypadłościowego, tj. postrzegalnego przez przypadłość, np. gdy z powodu podobieństwa barwy sądzi, że żółć jest miodem[9]. A powód tego [że zmysł nie myli się co do właściwego przedmiotu] jest oczywisty, mianowicie bo do właściwego przedmiotu każda władza psychiczna kieruje się samorzutnie mocą swojej natury. tego zaś pokroju rzeczy zawsze zachowują się w ten sam sposób. Stąd póki trwa władza, nie zawodzi jej sąd co do właściwego przedmiotu. /23/

Właściwym przedmiotem myśli jest sedno rzeczy. Stąd co do sedna rzeczy, zasadniczo mówiąc, myśl nie myli się, ale co do tych [właściwości, przypadłości, związków], które okalają istotę czy sedno rzeczy n myśl może się mylić: gdy jedno odnosi się do drugiego łącząc, odłączając lub także rozumując. I z tego powodu również co do tych zdań nie może błądzić, które poznaje się natychmiast po poznaniu sedna wyrazów. jak to się dzieje z pierwszymi zasadami, od których zależy bezbłędność prawdy wyprowadzanych z nich wniosków, mających przez to pewność wiedzy. /24/

Natomiast przez przypadłość może się myśli przydarzyć omyłka w uchwyceniu sedna w wypadku rzeczy złożonych; nie od strony narządu, bo myśl nie jest władzą posługującą się narządem, ale od strony łączenia, zachodzącego w określeniu, mianowicie

albo gdy określenie jednej rzeczy jest błędne dla drugiej, np. określenie koła jest błędne w odniesieniu do trójkąta, albo gdy jakieś określenie jest błędne samo w sobie, bo zawiera połączenie składników niemożliwych, np. gdyby się wzięło za określenie jakiejś rzeczy to wyrażenie: zwierzę rozumne skrzydlate. I dlatego gdy chodzi o rzeczy niezłożone - w określeniu których nie może zachodzić złożenie - nie możemy się mylić, ale - jak mówi Filozof[10] - stajemy bezradni, bo zgoła nie docieramy [do ich sedna]. /25/

Na 1. Według Filozofa błąd jest w umyśle z racji łączenia i odłączania. To samo należy powiedzieć i Na 2 o przypuszczaniu i o rozumowaniu oraz Na 3 o błędzie grzeszących, polegającym na naginaniu [naszego sądu] do przedmiotu pożądania. - Natomiast myśl nigdy nie myli się w bezwzględnym ujmowaniu sedna rzeczy i tego, co poprzez sedno daje się poznać. I po tej linii idą wypowiedzi autorów przytoczonych we Wbrew.

Artykuł 7

CZY JEDNĄ I TĘ SAMĄ RZECZ MOŻE JEDEN POZNAWAĆ LEPIEJ OD DRUGIEGO. ? /26/

Zdaje się, że jednej i tej samej rzeczy nie może jeden poznawać lepiej niż drugi, bo:

1. Augustyn tak pisze: „Kto poznaje jakąś rzecz inaczej niż jest, nie poznaje jej. Niewątpliwie istnieje doskonałe poznanie, nad które już nie może być lepszego; i dlatego stopnie poznawania każdej rzeczy nie mogą iść w nieskończoność ani też jeden nie może jej bardziej poznać niż druginn[1].

2. Myśl poznając jest prawdziwa. Otóż prawda - skoro jest jakimś zrównaniem myśli z rzeczą - nie cierpi stopniowania: bardziej - mniej; bowiem nie jest właściwe takie powiedzenie: coś jest bardziej i mniej równe. A więc nie można również mówić, że coś jest bardziej i mniej poznawane.

3. Myśl jest tym n co w człowieku jest najbardziej formalne. Lecz różnica formy powoduje różnicę gatunku. Jeżeli więc jeden człowiek poznaje lepiej od drugiego, to wydaje się, że nie są jednego gatunku.

Wbrew temu wiemy z doświadczenia, że jedni są głębiej myślący niż inni; np. głębiej poznaje ten, kto zdoła dany wniosek sprowadzić do pierwszych zasad i do pierwszych przyczyn niż ten, kto zdoła sprowadzić go jedynie do najbliższych przyczyn.

Odpowiedź: W dwojaki sposób można rozumieć to, że ktoś jedną i tę samą rzecz poznaje lepiej niż drugi. Pierwsze tak, że przysłówek ‘lepiej’ określa czynność poznawania od strony rzeczy poznawanej: i w tym ujęciu jeden nie może poznawać tej samej rzeczy lepiej niż drugi. Czemu? Bo gdyby ją poznawał inaczej niż faktycznie istnieje, a więc lepiej 1ub gorzej, byłby w błędzie i nie poznawałby jej, jak wnioskuje Augustyn[2].

Drugie tak, że ów przysłówek określa czynność poznawania od strony poznającego: i w tym ujęciu jeden może tę samą rzecz lepiej poznawać niż drugi, a to dlatego, że ma większe zdolności do myślenia, tak jak - gdy chodzi o widzenie cielesne -

lepiej widzi daną rzecz ten, kto ma do tego większą zdolność, w którym siła wzrokowa jest doskonalsza.

Jeśli chodzi o naszą myśl, to większe lub mniejsze zdolności do myślenia [i nauki] zależą od dwóch stron: pierwsze, od strony samej myśli, która jest doskonalsza [więcej lub mniej]. Każdy bowiem jasno widzi, że im ciało jest lepiej przystosowane, tym lepsza dusza przypada mu w udziale. Widać to jasno na przykładzie tych jestestw, które są różne co do gatunku. Powodem tego jest to, że materia przyjmuje w siebie urzeczywistnienie i formę według swojej pojemności. A ponieważ również i pośród ludzi niektórzy mają ciało lepiej przystosowane, dlatego przypada im w udziale dusza o większej zdolności do myślenia. Potwierdza to Arystoteles pisząc: „Ludzie mający delikatne, wrażliwe ciało wykazują większe zdolności umysłowe”[3].

Drugie, zależy to od niższych władz, których myśl potrzebuje do swojej czynności. Bowiem ci są bardziej sposobni czy zdolni do myś1enian w których władze: wyobraźnia, osąd rozumowy [instynkt] i pamięć są bardziej sprawne. /27/

Na 1. Odpowiedź jest jasna z trzonu artykułu.

Tak samo i Na 2. Bowiem prawda czy prawdziwość myśli polega na tym, że poznaje rzeczy takimi, jakimi są.

Na 3. Różnica formy, która pochodzi li tylko z różnego przystosowania materii, nie sprawia różności gatunkowej, a tylko różność liczbową: bowiem dla różnych jednostek są różne formy, a ta różność pochodzi od materii.

Artykuł 8

CZY MYŚL POZNAJE PIERWEJ NIEPODZIELNE NIŻ PODZIELNE ? /28/

Zdaje się, że nasza myśl pierwej poznaje niepodzielne niż podzielne, bo:

1. Według Filozofa: „Pojmujemy i wiemy wychodząc z poznania zasad i składników”[1]. Lecz byty niepodzielne są zasadami i składnikami bytów podzielnych. Pierwej więc są nam znane byty niepodzielne niż podzielne.

2. Pierwej poznajemy ton co wchodzi w skład czyjegoś określenia, gdyż określenie [jak pisze Filozof] składa się z „tego, co pierwej i bardziej znane”[2]. Lecz niepodzielne wchodzi w skład podzielnego, tak jak punkt wchodzi w określenie linii, gdyż według Euklidesa „Linia jest to długość bez szerokości, której końcami są dwa punkty”[3], a jedność wchodzi w określenie liczby, gdyż [według Filozofa] „Liczba jest to wielość mierzona jednością”[4]. A więc nasza myśl pierwej poznaje niepodzielne niż podzielne.

3. Podobne poznajemy poprzez podobne[5]. Lecz niepodzielne jest bardziej podobne do myśli niż podzielne, bo [zdaniem Filozofa] „Myśl jest niezłożona”[6]. A więc nasza myśl pierwej poznaje niepodzielne.

Wbrew temu jest wypowiedź [Filozofa]: „Niepodzielne przedstawia się [naszej myśli] jako brak[7]. Lecz brak poznajemy po poznaniu czegoś. A więc i niepodzielne.

Odpowiedź: W obecnym stanie naszego życia przedmiotem naszej myśli jest sedno rzeczy materialnej, które - jak widać z powyższych[8] - myśl odrywa od wyobrażeń. A ponieważ właściwym przedmiotem władzy poznawczej jest ton co ona jako pierwsze i sama przez się poznaje, dlatego odpowiedź na pytanie: w jakiej kolejności poznajemy niepodzielne, możemy wysnuć ze stosunku jego do tegoż sedna.

Otóż [jak uczy Filozof][9] 'niepodzielne' ma trzy znaczenia: pierwsze, tak jak ciąg jest niepodzielny; bo chociaż jest w możności podzielny, jest jednak w rzeczywistości nie podzielony: i tego typu niepodzielne nasza myśl poznaje pierwej, niż jego podział na części, gdyż - jak już powiedziano[10] – poznanie, w którym zaciera się odrębność części, pierwej jest niż poznanie wyodrębniające [części]. Drugie, to niepodzielne według gatunku, tak jak pojęcie [gatunek, sedno] człowieka jest czymś niepodzielnym: i również w niepodzielne w tym znaczeniu - jak się już rzekło[11] - nasza myśl poznaje pierwej niż jego podział na części, które rozum wyodrębnia, a także pierwej niż myśl dokona łączenia i odłączenia: twierdząc lub zaprzeczając. Tłumaczy się to tym, że pierwsze i drugie niepodzielne nasza myśl poznaje same w sobie: jako właściwy sobie przedmiot. Trzecie niepodzielne to takie, które zgoła jest niepodzielne, tak jak punkt i jedność, w możności: i to niepodzielne nasza myśl poznaje których nie da się podzielić ani w rzeczywistości, ani na drugim miejscu, mianowicie stwierdzając brak czegoś, co by się dało dzielić[12]. I tak punkt określamy jako brak; [według Euklidesa] „Punkt jest tym, co nie ma częścinn[13], a sedno jedności [według Filozofa] polega na tym, że jest „niepodzielna"[14]. Tłumaczy się to tym, że takowe niepodzielne jest jakoś przeciwstawne rzeczy cielesnej, której sedno myśl chwyta jako pierwsze i sama przez się.

Gdyby zaś nasza myśl poznawała - jak to utrzymują platończycy[15] - drogą uczestniczenia w niepodzielnych jestestwach oddzielonych, to z tego by wynikało, że takowe niepodzielne myśl poznawałaby jako pierwsze; bowiem według platończyków[16] rzeczy uczestniczą najpierw w tym co pierwsze.

Na 1. Gdy chodzi o nabywanie wiedzy, nie zawsze zasady i składniki występują jako pierwsze od czego wychodzimy. przecież niekiedy z postrzegalnych skutków dochodzimy do poznania zasad i przyczyn umysłowo poznawalnych. Za to gdy chodzi o wiedzę w pełni nabytą, to zawsze wiedza o skutkach zależy od poznania zasad i składników, gdyż - jak tamże Filozof pisze: „Wtedy uważamy, że wiemy, gdy zdołamy sprowadzić skutki do przyczyn"[17].

Na 2. Punkt nie wchodzi w określenie linii ogólnie branej; bowiem jest jasne, że w linii nieskończonej i kolistej – zamkniętej, punkt istnieje li tylko w możności. Natomiast Euklides[18] daje określenie skończonej linii prostej; i dlatego umieścił punkt w jej określeniu, tak jak umieszcza się granicę w określeniu tego, co jest ujęte w granice. - Jedność jest miarą liczby; i dlatego wchodzi w określenie liczby mierzonej. Nie wchodzi jednak w określenie podzielnego; raczej jest odwrotnie.

Na 3. Podobizną, poprzez którą poznajemy, jest istniejąca w poznawcy forma rzeczy poznanej. I dlatego coś jest pierwej poznawane nie z powodu naturalnego podobieństwa do władzy poznawczej, ale z powodu dostosowania [władzy] do przedmiotu; inaczej wzrok poznawałby raczej słuch niż barwę. /29/

ZAGADNIENIE 86
CO NASZA MYŚL POZNAJE W RZECZACH MATERIALNYCH

Z kolei zastanowimy się nad tym, co nasza myśl poznaje w rzeczach materialnych. Co do tego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy poznaje poszczegóły? 2. Czy poznaje nieskończone? 3. Czy poznaje przygodne byty? 4. Czy poznaje rzeczy przyszłe?

Artykuł 1

CZY NASZA MYŚL POZNAJE POSZCZEGÓŁY ? /30/

Zdaje się, że nasza myśl poznaje poszczegóły, bo:

1. Ktokolwiek poznaje łączenie, poznaje i strony łączenia. Lecz nasza myśl poznaje to łączenie: Sokrates jest człowiekiem; wszak rzeczą myśli jest tworzyć zdanie. A więc nasza myśl poznaje ten poszczegół, którym jest Sokrates.

2. Myśl praktyczna kieruje ku działaniu. Lecz działalność obraca się około poszczegółów. A więc poznaje poszczegóły.

3. Nasza myśl poznaje samą siebie. Jest jasne, że i myśl jest poszczegółem, inaczej nie wykonywałaby żadnej czynności, skoro wykonywanie czynności to rzecz poszczegółów. A więc nasza myśl poznaje poszczegóły.

4. Co zdoła siła niższa, zdoła i wyższa. Lecz zmysł poznaje poszczegół. O wiele bardziej winna myśl to czy nić.

Wbrew temu Filozof tak pisze: „Rozum poznaje powszechniki, zaś zmysł poszczegóły”[1].

Odpowiedź: Nasza myśl nie może poznać poszczegółu w rzeczach materialnych wprost i jako coś pierwszego. Uzasadnienie :

Czynnikiem stanowiącym o poszczegółowości w rzeczach materialnych jest jednostkowa materia. Otóż jak wyżej powiedziano[2], nasza myśl poznaje odrywając formę myślową od takowej materii. Zaś tym, co odrywa od jednostkowej materii, jest powszechnik. Stąd to tym, co nasza myśl poznaje wprost, są tylko powszechniki[3]. Natomiast poszczegół może poznać nie wprost i jakby refleksyjnie, /31/ bo jak wyżej powiedziano[4], nasza myś1 także po oderwaniu form myślowych nie może w oparciu o nie w rzeczywistości myśleć, jeśli nie zwróci się do wyobrażeń, w których - jak uczy Filozof[5] - poznaje formy myślowe. Ostatecznie więc: Nasza myśl poznaje wprost sam powszechnik poprzez formę myślową, zaś nie wprost poznaje poszczegóły, których [podobizną] są wyobrażenia. I w ten to sposób tworzy to zdanie: Sokrates jest człowiekiem.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 1.

Na 2. [Zdaniem Filozofa][6] wybór poszczegółowego [tego, a nie owego] działania, które postanawia się wykonać, jest jakby wnioskiem sylogizmu, jaki przeprowadza myśl praktyczna[7]. Atoli z przesłanki ogólnej nie może wyniknąć wprost wniosek poszczegółowy, chyba że przesłanką mniejszą będzie zdanie poszczegółowe. Stąd to [jak Filozof uczy][8] sama zasada czy wiedza ogólna myśli praktycznej nie poruszy, o ile nie zadziała zmysłowa część duszy, mianowicie dostrzeżenie czegoś poszczegółowego. /32/

Na 3. Poszczegół jest niepoznawalny przez myśl nie dlatego, iż jest poszczegółem, ale dlatego, że jest materialny: bo niczego nasza myśl nie pozna inaczej
jak tylko w sposób niematerialny. Jeżeli więc istnieje jakiś poszczegół niematerialny - a takim jest myśl - to nic nie stoi na przeszkodzie, żeby go myśl poznała[9].

Na 4. Siła wyższa zdoła czynić ton co i siła niższa, ale w wyższy sposób[10]. Stąd też ton co zmysł poznaje w sposób materialny i konkretny: a to znaczy poznawać poszczegół wprost, to myśl poznaje w sposób niematerialny i oderwany; co znaczy: poznaje powszechnik.

Artykuł 2

CZY NASZA MYŚL MOŻE POZNAĆ NIESKOŃCZONE ? /33/

Zdaje się, że nasza myśl może poznać nieskończone, bo:

1. Bóg góruje nad wszystkim, co nieskończone. Lecz jak wyżej powiedziano[1], nasza myśl może poznać Boga. Tym bardziej więc może poznać każde inne nieskończone.

2. Nasza myśl ma to do siebie, iż zdoła poznawać rodzaje i gatunki. Lecz do niektórych rodzajów należy nieskończona ilość gatunków, np. liczby, proporcji i kształtu. Zatem nasza myśl może poznać nieskończone.

3. Gdyby jedno ciało nie przeszkadzało drugiemu istnieć w jednym i tym samym miejscu, nic nie stałoby na przeszkodzie, żeby w jednym miejscu była nieskończona ilość ciał. Lecz jedna forma myślowa nie przeszkadza innej istnieć na raz w tej samej myśli: wszak wiemy wiele i ta wiedza jest w naszej myśli w postaci sprawności. Zatem nic nie wadzi, żeby nasza myśl miała - w postaci sprawności - wiedzę bytów nieskończonych.

4. Ponieważ myśl - jak wyżej powiedziano[2] - nie jest władzą cielesnej materii, dlatego wydaje się być władzą nieskończoną. Otóż taka władza może swoim zakresem obejmować nieskończone. A więc nasza myśl może poznawać nieskończone.

Wbrew temu jest taka wypowiedź [Filozofa]: „Nieskończone jako nieskończone jest nieznane”[3].

Odpowiedź: Ponieważ władza jest proporcjonalna do swojego przedmiotu, dlatego tak się winna mieć myśl do nieskończonego, jak się ma do niej przedmiot myśli, którym jest sedno rzeczy materialnej. Otóż w rzeczach materialnych nieskończone nie istnieje w rzeczywistości, a tylko w możności, w tym sensie [jak uczy Filozof][4], że jedno następuje po drugim. Stąd i w naszej myśli znajduje się nieskończone w możności, w tym sensie, że

poznajemy najpierw jedno, potem drugie itd.; bowiem nigdy nasza myśl nie poznaje aż tyle, żeby nie mogła poznać jeszcze więcej. Natomiast w rzeczywistości, aktualnie lub w charakterze sprawności nasza myśl nie może poznawać nieskończonych. Nie może aktualnie, bo nasza myśl to tylko zdoła na raz aktualnie poznać, co poznaje poprzez jedną formę poznawczą[5].Aliści nieskończone nie ma jednej formy poznawczej; gdyby ją miało, miałoby postać tego, co całe i doskonałe. I dlatego nieskończone nie da się poznać inaczej, jaki tylko biorąc część po części, co widać z jego okres [podanego przez Filozofa], bowiem nieskończone „jest to ilość, do której - żebyś nie wiem jaką podał - zawsze można coś dodać”[6]. Według tego wtedy tylko można by było poznać aktualnie nieskończone, gdyby wszystkie jego części zliczono, co jest niemożliwością[7].

Z tego samego powodu nie możemy poznać nieskończonych wiedzą czy usprawnieniem [nabytym]. Bowiem poznanie, zostawiające w nas usprawnienie, jest spowodowane aktualnym, w rzeczywistości przeprowadzonym badaniem, gdyż [jak uczy Filozof][8], właśnie przez poznawanie, badanie, nabywamy wiedzę. Stąd to wtedy dopiero moglibyśmy mieć sprawność wiedzy bytów nieskończonych, i to wiedzę każdego z osobna, gdybyśmy zbadali wszystkie poszczególne byty nieskończone, licząc je według kolejności poznania, co jest niemożliwe. I tak - jak już powiedzieliśmy - nasza myśl nie może poznać nieskończonego ani aktualnie, tj. w rzeczywistości, ani według sprawności, lecz tylko w możności.

Na 1. Jak już wyżej powiedziano[9], Bóg zwie się nieskończony tak jak forma, która nie jest ograniczoną przez jakąś materię. A jeśli o jakiejś spośród rzeczy materialnych mówimy że jest nieskończoną, to w sensie, że jej brak wykończenia czy ograniczenia ze strony form. A ponieważ forma sama w sobie jest poznawalna, zaś materia bez formy jest niepoznawalna, dlatego nieskończone materialne samo w sobie jest niepoznawalne. Natomiast to nieskończone formalne, jakim jest Bóg, samo w sobie jest poznawalne[10], a jest niepoznawalne odnośnie do nas, a to z powodu ograniczoności naszej myśli, która za życia doczesnego z natury jest przystosowana do poznawania rzeczy materialnych. I dlatego w tym życiu możemy poznać Boga jedynie poprzez skutki materialne. W przyszłym życiu opadnie ta ograniczoność naszej myśl, a to dzięki chwale: i wtedy będziemy mogli widzieć samego Boga w Jego istocie, wszelako nie zgłębiając Go.

Na 2. Nasza myśl ma to do siebie, że poznaje gatunki drogą odrywania od wyobrażeń. I dlatego tych gatunków liczb i kształtów, których ktoś nie wyobraził sobie, nie może poznać ani w rzeczywistości, ani na sposób sprawności, chyba żeby je poznał w rodzaju i w zasadach ogólnych, a to znaczy tyle, co poznać je w możności i mglisto, czyli bez wyodrębnień.

Na 3. Gdyby w jednym miejscu istniały dwa ciała lub więcej, to nie zachodziłaby potrzeba, żeby wchodziły w to miejsce po kolei; nie liczyłoby się więc rzeczy zajmujących miejsce według kolejności ich wejścia w miejsce. Natomiast formy myślowe wchodzą w naszą myśl po kolei; wszak nie myślimy w rzeczywistości na raz o wielu. I dlatego w naszej myśli istnieją poznawcze formy w ograniczonej, dającej się liczyć ilości, a nie w nieskończonej.

Na 4. Jak nasza myśl jest nieskończona co do mocy, tak też i poznaje nieskończone. A jej moc, pojemność jest nieskończona w tej mierze, w jakiej nie jest

ograniczona przez cielesną materię. I poznaje powszechnik, który jest oderwany od jednostkowej materii; w następstwie nie ogranicza się do [poznawania jednej] jednostki, lecz - na ile ją stać – rozciąga swe poznanie na nieskończoną liczbę jednostek[11].

Artykuł 3

CZY POZNAJEMY BYTY PRZYGODNIE ? /34/

Zdaje się, że myśl nie poznaje bytów przygodnych, bo:

1. [Według Filozofa][1] myśl, mądrość i wiedza nie dotyczą bytów przygodnych, ale koniecznych.

2. [Zdaniem Filozofa] „To, co niekiedy istnieje, a niekiedy nie istnieje, jest mierzone czasem”[2]. Lecz myśl abstrahuje od czasu, tak jak i od innych uwarunkowań materii. A ponieważ właściwe dla bytów przygodnych jest ton że niekiedy istnieją, a niekiedy nie istnieją, dlatego - jak się zdaje - myśl nie poznaje bytów przygodnych.

Wbrew temu: każda wiedza ma swą siedzibę w myśli. Lecz niektóre dziedziny wiedzy dotyczą bytów przygodnych, jako to nauka w sprawach moralnych zajmująca się ludzkim postępowaniem, które podlega wolnej woli, oraz nauki przyrodnicze przynajmniej co do części, która rozprawia o bytach mogących powstawać i ulegać rozkładowi. A więc myśl poznaje byty przygodne.

Odpowiedź: Byty przygodne można ujmować dwojako: pierwsze, o ile są przygodne; drugie, o ile w nich znajduje się coś koniecznego: nic przecież nie jest do tego stopnia przygodne, żeby nie miało w sobie czegoś koniecznego. Np. ton ze Sokrates biegnie, samo w sobie jest przygodne; natomiast związek biegu z ruchem jest konieczny. bowiem jest konieczne, żeby Sokrates był w ruchu, jeśli biegnie[3].

Wszelki byt przygodny jest takowym od strony materii; to bowiem jest przygodne, co może być i nie być, a wiadomo: możność należy do materii, zaś konieczność wiąże się z pojęciem formy, bo co idzie za formą, tkwi [w danej rzeczy] z konieczności. Aliści materia jest czynnikiem jednostkowienia, zaś treść ogólną otrzymujemy drogą oderwania formy od partykularnej materii. Otóż wyżej powiedzieliśmy[4], że myśl sama przez się i wprost dotyczy powszechników, zaś zmysł poszczegółów, których - jak wyżej powiedziano[5] - jakoś również i myśl dotyczy. mianowicie nie wprost. Ostatecznie więc: byty przygodne jako przygodne są poznawane wprost przez zmysł, nie wprost przez myśl; natomiast treści ogólne i konieczne bytów przygodnych są przez myśl poznawane. Stąd też, jeśli bierzemy pod uwagę ogólne treści rzeczy mogących interesować naukowca, każda wiedza dotyczy bytów koniecznych; jeśli zaś bierzemy pod uwagę same rzeczy, to niektóre dziedziny wiedzy zajmują się bytami koniecznymi, zaś niektóre przygodnymi.

W świetle tego jasna jest odpowiedź na zarzuty.

A r t y k u ł 4

CZY NASZA MYŚL POZNAJE PRZYSZŁE ZDARZENIA ? /35/

Zdaje się, że nasza myśl poznaje przyszłe zdarzenia, bo:

1. Nasza myśl poznaje poprzez formy myślowe, które abstrahują od ‘tu i teraz’; i tak dla nich jest obojętne, z jakim czasem mają do czynienia. Może jednak poznawać zdarzenia teraźniejsze. A więc może poznawać i przyszłe.

2. Człowiek w stanie zawieszenia czynności zmysłów może poznać niejedno przyszłe, jak to widać na przykładzie śpiących i obłąkanych. Lecz w tym stanie zawieszenia czynności zmysłów potężniej w nim myśl dochodzi do głosu. A więc myśl - na ile ją stać - jest zdolna poznawać przyszłe zdarzenia.

3. Umysłowe poznanie człowieka jest skuteczniejsze niż jakiekolwiek poznanie nierozumnych zwierząt. Otóż są takie zwierzęta, które znają niektóre przyszłe zdarzenia, np. wrony częstym krakaniem dają znać o przyszłym rychłym deszczu. O wiele więc bardziej myśl może poznać przyszłe fakty.

Wbrew temu Kohelet pisze: „Wielkie jest utrapienie człowieka, bo nie zna rzeczy przeszłych, a przyszłych od żadnego się posła nie dowie”[1].

Odpowiedź: Odnośnie do poznawania przyszłych zdarzeń należy posłużyć się takim samym rozróżnieniem, jak i do poznawania bytów przygodnych. Albowiem przyszłe zdarzenia - o ile podlegają prawu czasu - są poszczegółami, które - jak wyżej wyłuszczono[2] - ludzka myśl poznaje li tylko refleksyjnie. Natomiast treści przyszłych zdarzeń mogą być ogólne i myśl może ich dosięgać; mogą też być przedmiotem wiedzy.

Mówiąc o poznawaniu przyszłych zdarzeń w ich potocznym rozumieniu należy wiedzieć, że przyszłe zdarzenia mogą być poznawane w dwojaki sposób: pierwsze, same w sobie; drugie, w swoich przyczynach. Przyszłe zdarzenia same w sobie może sam tylko Bóg poznać. po prostu są one dla Niego zawsze teraz obecne, aczkolwiek w biegu wydarzeń są przyszłe: wszak Jego wieczne spojrzenie na raz ogarnia cały przebieg czasu; już była o tym mowa, gdyśmy rozprawiali o wiedzy Boga[3]. Natomiast o ile są w swoich przyczynach, mogą być poznane także i przez nas. I jeżeli tak są w swoich przyczynach, że z nich wypływają z konieczności, wtedy poznajemy je w sposób pewny: pewnością wiedzy. tak np. astronom z góry wie o przyszłym zaćmieniu. Jeżeli zaś tak są w swoich przyczynach, że z nich wypływają zwykle, ale nie zawsze, wtedy możemy je poznawać na sposób bodajże przypuszczenia więcej lub mniej pewnego, zależnie od tego, czy przyczyny są więcej lub mniej skore do powodowania skutków.

Na 1. Argument zarzutu ma na myśli to poznawanie, które wyprowadza coś z ogólnych treści przyczyn; z nich zaś można poznać przyszłe zdarzenia, biorąc pod uwagę sposób przyporządkowania skutków przyczynie.

Na 2. Zdaniem Augustyna4 dusza jest wyposażona w dar wieszczy. Dzięki niemu może ze swojej natury poznawać przyszłe zdarzenia. I dlatego kiedy odchodzi od cielesnych zmysłów i poniekąd wraca do samej siebie, przypada jej w udziale znajomość

przyszłych zdarzeń. I pogląd ów byłby słuszny, gdybyśmy - idąc za platończykami[5] – utrzymywali, że dusza otrzymuje po znanie rzeczy poprzez uczestniczenie w ideach; bowiem w takim razie dusza ze swojej natury poznawałaby powszechne przyczyny wszystkich skutków, doznając w tym przeszkody jedynie ze strony ciała. Stąd też - kiedy jest oderwana od zmysłów ciała - dusza poznaje przyszłe zdarzenia.

Ten jednak sposób poznawania nie jest zgodny z naturą naszej myś1i. Raczej z natury odpowiada jej, żeby brała poznanie od zmysłów. I dlatego nie jest zgodne z naturą duszy, żeby poznawała przyszłe zdarzenia wtedy, gdy są zawieszone czynności zmysłów. [A jeśli je poznaje w tym stanie], to raczej dzieje się to na skutek działania jakichś wyższych przyczyn duchowych i cielesnych. Duchowych wtedy, gdy np. moc Boża - za posługą aniołów - oświeca ludzką myśl i układa wyobrażenia dla poznania niektórych przyszłych zdarzeń, albo też gdy za sprawą diabłów następuje jakoweś zakłócenie czy zamieszanie w wyobraźni[6] po to, żeby - jakeśmy to już powiedzieli[7] - ujawnić niektóre przyszłe zdarzenia znane tymże diabłom. A dusza jest sposobniejsza przyjmować - właśnie w stanie zawieszenia czynności zmysłów - takowe oddziaływania duchowych przyczyn[8]; bowiem przez to staje się bliższą duchowym jestestwom i bardziej wolną od zewnętrznych niepokojów. Może się to zdarzyć i na skutek działania wyższych cielesnych przyczyn. Dla każdego jest jasne, że wyższe ciała działają na niższe ciała. A ponieważ władze zmysłowe są urzeczywistnieniem cielesnych narządów, dlatego na skutek działania ciał niebieskich w jakiś sposób następuje zmiana w wyobraźni. Ponieważ więc ciała niebieskie są przyczyną wielu przyszłych zdarzeń9n dlatego i w wyobraźni powstają jakoweś znaki niektórych przyszłych zdarzeń. A te znaki dochodzą do naszej świadomości raczej w nocy i u śpiących niż za dnia i na jawie. Filozof tłumaczy to w ten sposób: „Działania na nas [z góry] za dnia, łatwiej się ulatniają [niż w nocy], gdyż powietrze nocy ma mniej zakłóceń, jako że w nocy jest więcej ciszy. A w ciele dają się one odczuć z racji snu, gdyż drobne poruszenia wewnętrzne łatwiej są odczuwalne przez śpiących aniżeli przez tych, co są na jawie. I te to poruszenia powodują wyobrażenia, z których przewiduje się przyszłe zdarzeniann[10]. /36/

Na 3. W nierozumnych zwierzętach nie istnieje coś ponad wyobraźnią, co by układało wyobrażenia, tak jak u ludzi istnieje rozum. Stąd to wyobraźnia nierozumnych zwierząt całkowicie ulega działaniu sił niebieskich. I dlatego z poruszeń czy zachowania się takowych zwierząt łatwiej dają się poznać niektóre przyszłe zdarzenia, jako to deszcz itp., niż z poruszeń czy zachowania się ludzi, którzy kierują się sądem rozumu. Do rzeczy są tu słowa Filozofa: „Niektórzy o najniższym poziomie umysłowym najlepiej przewidują przyszłość, gdyż ich myśl nie jest zajęta jakimiś problemami, ale jest poniekąd opróżniona ze wszystkiego i pusta; raz poruszona, daje się wodzić temu który ją poruszył”[11].

ZAGADNIENIE 87

W JAKI SPOSÓB DUSZA UMYSŁOWAPOZNAJE SAMĄ SIEBIE I TO, COWNIEJJEST /37/

Następnie trzeba zastanowić się nad tym, w jaki sposób dusza umysłowa poznaje samą siebie i ton co w niej jest. Temat ujmujemy w cztery pytania: 1. Czy poznaje samą siebie poprzez swoją własną istotę? 2. W jaki sposób poznaje sprawności w niej istniejące? 3. W jaki sposób myśl poznaje własną czynność? 4. W jaki sposób poznaje czynność woli?

Artykuł 1

CZY DUSZA UMYSŁOWA POZNAJE SAMĄ SIEBIE POPRZEZ SWOJĄ WŁASNĄ ISTOTĘ?

Zdaje się, że dusza umysłowa poznaje samą siebie poprzez swoją własną istotę, bo:

1. Augustyn pisze: „Dusza poznaje samą siebie poprzez samą siebie, gdyż jest nie cielesna”[1].

2. Anioła i duszę ludzką łączy jeden wspólny rodzaj, którym jest jestestwo myślące. Lecz anioł poznaje siebie poprzez swoją własną istotę. A więc i ludzka dusza [tak samo siebie poznaje].

3. [Według Filozofa] „W jestestwach niematerialnych tym samym jest i myśl, i to co myśl poznaje”[2]. Lecz umysł ludzki jest niematerialny, gdyż – jak wyżej powiedziano[3] - nie jest urzeczywistnieniem jakiegoś ciała. A więc w ludzkim umyśle tym samym jest myśl i to, co myśl poznaje. Zatem poznaje siebie poprzez swoją własną istotę.

Wbrew temu są słowa [Filozofa]: „Myśl poznaje samą siebie tak, jak i inne rzeczy”[4]. Lecz innych rzeczy nie poznaje poprzez ich istoty, ale poprzez ich podobizny[5]. A więc i siebie nie poznaje poprzez swoją istotę.

Odpowiedź: Jak mówi [Filozof]. O tyle każda rzecz jest poznawalna, o ile jest w rzeczywistości, a nie o ile jest w możności[6], bowiem tak coś jest bytem i prawdą - a przez to i przedmiotem poznania - jak i o ile istnieje w rzeczywistości. Widać to wyraziście na przykładzie rzeczy postrzegalnych; bowiem wzrok nie postrzega rzeczy w możności kolorowej, ale jedynie rzecz w rzeczywistości kolorową. Podobnie i myśl: każdemu jest jasne, że - gdy chodzi o poznanie rzeczy materialnych - żadnej z nich nie pozna n o ile nie istnieje w rzeczywistości. Stąd to, jak mówi [Filozof]: Nasza myśl o tyle poznaje materię pierwszą, o ile ona jest związana z formą[7]. /38/ Stąd i jestestwa niematerialne: jak każde z nich ma się do tego, że istnieje w rzeczywistości przez swoją istotę, tak też ma się do tego, że jest umysłowo poznawalne przez swoją istotę. I tak: Istota Boga, która jest czystą i doskonałą rzeczywistością, jest bezwzględnie i doskonale sama w sobie poznawalna. I dlatego Bóg poprzez swoją istotę poznaje nie tylko siebie samego, ale także i wszystko

inne[8]. Istota anioła należy wprawdzie - jako rzeczywistość - do rzędu istot umysłowo poznawalnych, nie jest to jednak rzeczywistość ani czysta, ani zupełna. I dlatego jego poznawanie nie osiąga swojej pełni przez swoją istotę; bo chociaż anioł poznaje siebie poprzez swoją własną istotę[9], to jednak nie może poprzez swoją istotę poznać wszystkiego, ale inne niż on sam rzeczy poznaje poprzez ich podobizny[10]. Natomiast ludzka myśl w obrębie rzeczy umysłowo poznawalnych przedstawia się jako byt w możności tylko1ln tak jak przedstawia się materia pierwsza w obrębie rzeczy postrzegalnych, i dlatego nazwano ją 'możnościową'[12]. Tak więc - rozpatrywana w swojej istocie - myśl przedstawia się jako poznająca w możności. Stąd sama z siebie ma zdolność do tego, żeby poznawała, nie zaś żeby była poznawana, chyba że zostanie urzeczywistniona. /39/

W ten również sposób platończycy przyjmowali skalę bytów umysłowo poznawalnych wznoszącą się ponad rzędem myśli czy umysłów, jako że według nich myśl poznaje jedynie drogą uczestniczenia w bycie umysłowo poznawalnym, zaś ten, kto uczestniczy, jest niższy od tego bytu w którym się uczestniczy.

Gdyby więc ludzka myśl stawała się - jak głoszą platończycy[13] - w rzeczywistości poznającą przez to, że uczestniczy w umysłowo poznawalnych formach oddzielonych [tj. ideach], wówczas poznawałaby samą siebie właśnie poprzez takowe uczestniczenie w rzeczach bezcielesnych. Ponieważ jednak w stanie obecnego życia nasza myśl - jak już powiedziano[14] - zgodnie ze swoją naturą ma się ku rzeczom materialnym i postrzegalnym, dlatego o tyle zdoła siebie samą poznawać, o ile zostanie urzeczywistniona. Tego urzeczywistnienia dokonują formy poznawcze oderwane od rzeczy postrzegalnych. Jak wiemy, to oderwanie jest dziełem światła myśli czynnej. To światło jest urzeczywistnieniem samych bytów [wrażeń] umysłowo poznawalnych [tzn. sprawia, że są w rzeczywistości poznawalne], a poprzez owe oderwane formy poznawcze także jest urzeczywistnieniem myśli możnościowej. A więc nasza myśl nie poznaje samej siebie poprzez swoją istotę, ale poprzez swoje urzeczywistnienie [tj. formę poznawczą i czynność].

Dzieje się to w dwojaki sposób: pierwsze, w świadomości poszczególnych ludzi. Chodzi o to, że np. Sokrates lub Plato jest świadom posiadania duszy umysłowej z tego faktu, że sobie uświadamia, iż myśli. /40/ Drugie, w sposób ogólny. gdy my - badając czynność myśli - wydajemy sąd o naszej duszy umysłowej. Prawdą jest, że sąd i skuteczność tego poznania, którym my poznajemy naturę duszy, przysługuje nam dzięki wywodzeniu się światła naszej myśli od prawdy Bożej, w której - jak wyżej powiedziano[15] - mieszczą się pomysły (idee) wszystkich rzeczy. Jest to po myśli Augustyna piszącego: „Oglądamy nietkniętą prawdę, z której doskonale - w miarę naszych sił - określamy nie jaką jest dusza tego czy innego człowieka, ale jaką winna być według odwiecznych idei"[16].

Zachodzi jednak różnica między tymi dwoma poznaniami. Bowiem żeby mieć poznanie duszy według pierwszego sposobu poznania, wystarcza sama obecność duszy, która jest początkiem czynności, z której dusza uświadamia siebie samą. I dlatego mówi się, że poznaje siebie przez swoją obecność. Natomiast żeby mieć poznanie duszy według drugiego sposobu poznania, nie wystarcza jej obecność, ale wymagane jest pilne i

wnikliwe dociekanie. [Ale nie wszyscy się tego podejmują] . I dlatego wielu nie zna natury duszy, a wielu też zbłądziło co do jej natury. Z tego to powodu Augustyn o tym dociekaniu pisze: „Niech więc dusza nie szuka siebie jako nieobecnej, ale niech się stara rozpoznać siebie jako obecną”[17]; tzn. niech się stara poznać różnicę istniejącą między sobą a innymi rzeczami, a to znaczy. poznać sedno i naturę swoją. /41/

Na 1. Dusza poznaje samą siebie poprzez samą siebie w tym znaczeniu, że w końcu - chociaż poprzez swoje urzeczywistnienie [tj. formę poznawczą i czynność] - dochodzi do poznania samej siebie. Wszak to ona poznaje się, gdyż - jak tamże Augustyn dodaje - ona sama kocha samą siebie. Bowiem owo zdanie: „Coś jest samo przez się znane” można rozumieć dwojako: pierwsze, bo do jego znajomości czy zrozumienia nie dochodzi się dzięki czemuś innemu; tak jak o pierwszych zasadach mówi się, że są znane same przez się. Drugie, bo nie jest poznawalne przez przypadłość: tak jak barwa jest widzialna sama przez się, zaś jestestwo przez przypadłość. /42/

Na 2. Istota anioła - w obrębie rzeczy umysłowo poznawalnych - występuje jako rzeczywistość; i dlatego przedstawia się i jako myśl, i jako przedmiot myśli. Stąd anioł poznaje swoją istotę poprzez siebie samego. Nie zdoła tego 1udzka myśl, która albo zgoła jest w możności wobec rzeczy umysłowo poznawalnych - w wypadku myśli możnościowej, albo jest urzeczywistnieniem rzeczy umysłowo poznawalnych, które są odrywane od wyobrażeń - w wypadku myśli czynnej.

Na 3. To zdanie Filozofa jest ogólnie prawdziwe odnośnie do każdej myśli. Bowiem jak zmysł w rzeczywistości poznający jest tym postrzegalnym, które postrzega, a to z powodu podobizny rzeczy postrzegalnej, która jest formą zmysłu w rzeczywistości postrzegającego, tak myśl w rzeczywistości poznająca jest tym, co jest w rzeczywistości przez nią poznawane, a to z powodu podobizny rzeczy poznawanej, która jest formą myśli w rzeczywistości poznającej. I dlatego ludzka myśl, która staje się w rzeczywistości poznającą dzięki formie poznawczej rzeczy poznawanej, sama jest poznawaną poprzez tęż formę poznawczą, jako przez swoją formę. Otóż na to samo wychodzi mówić. „W rzeczach niematerialnych tym samym jest myśl i to, co myśl poznaje”; co i mówić: „W rzeczach, które są w rzeczywistości przez myśl poznawane tym samym jest myśl i ton co myśl poznaje”; przez to bowiem jest coś w rzeczywistości umysłowo poznawalne, że jest bez materii[18]. A więc, jeśli chodzi o ‘być bez materii’, to trzeba wprowadzić rozróżnienie, bo istoty niektórych jestestw są bez materii: to jestestwa oddzielone od materii zwane aniołami; każde z nich jest zarazem umysłowo poznawalne i poznające. Ale są niektóre rzeczy, których istoty nie są bez materii, a tylko ich podobizny od nich oderwane są bez materii. Stąd też Komentator mówi[19], że przytoczone zdanie [Filozofa] jest prawdziwe tylko w odniesieniu do jestestw oddzielonych od materii: sprawdza się bowiem jak powiedziano[20], w jakiś sposób na nich, a nie sprawdza na innych.

Artykuł 2

CZY NASZA MYŚL POZNAJE SPRAWNOŚCI DUSZY POPRZEZ ICH ISTOTĘ ?

Zdaje się, że nasza myśl poznaje sprawności duszy poprzez ich istotę, bo:

1. Augustyn pisze: „Wiary obecnej w sercu nie widzi się w ten sposób, jak się widzi duszę drugiego człowieka z ruchów ciała, lecz trzyma ją najpewniejsza wiedza i głosi sumienie”. To samo stosuje się i do innych sprawności duszy. A więc sprawności duszy nie poznaje się poprzez czynności, ale poprzez nie same.

2. Istniejące poza duszą rzeczy materialne poznajemy dzięki temu, że ich podobizny są obecne w duszy; powiadamy o nich, że poznajemy je poprzez ich podobizny. Lecz sprawności duszy są obecne w duszy przez swoją istotę. A więc i przez swoją istotę są poznawane.

3. [Według Filozofa] „To, z powodu czego coś jest, istnieje w większym stopniu”[2]. Lecz dusza poznaje inne niż ona sama rzeczy dzięki sprawnościom i formom myślowym. A więc tym bardziej dusza poznaje te sprawności i formy myślowe poprzez nie same. /43/

Wbrew temu: sprawności, podobnie jak i władze psychiczne, są początkami czynności[3]. Lecz [zdaniem Filozofa] „Według pojmowania rozumu najpierw są czynności i działania, a potem władze psychiczne”[4]. Z tego samego powodu najpierw są czynności, a po nich sprawności. A więc sprawności - podobnie jak i władze - poznajemy poprzez czynności.

Odpowiedź: Sprawność w ,jakiś sposób znajduje się w środku między czystą możnością, a czystą rzeczywistością [między gołą władzą a gołą czynnością]. A już wyżej powiedzieliśmy[5], że o tyle coś bywa poznane, o ile jest urzeczywistnione. Odpowiadamy więc tak: Im sprawność jest dalej od doskonałego urzeczywistnienia, tym mniejsze ma szanse, żeby była przez samą siebie poznawalną, lecz zachodzi konieczność, żeby była poznawana przez swoją czynność. Dzieje się to w dwojaki sposób: pierwsze, gdy ktoś jest świadom posiadania sprawności przez to, że zdaje sobie sprawę z tego, iż spełnia czynność właściwą dla danej sprawności. Drugie, gdy ktoś, zastanawiając się nad czynnością, bada naturę i charakter sprawności. Pierwsze poznanie sprawności uskutecznia się przez samą jej obecność: bo przez to samo, że jest obecną, powoduje czynność i w tejże czynności z miejsca uświadamiamy sobie [jej obecność w nas]. /44/ Drugie poznanie sprawności uskutecznia się przez pilne dociekanie - tak jak to wyżej powiedziano o duszy[6].

Na 1. Chociaż wiary nie da się poznać z zewnętrznych ruchów ciała, to jednak wewnętrznym aktem serca[7] uświadamiają sobie ten, w którym ona jest. Tylko ten bowiem wie, że ma wiarę, kto jest świadom tego, iż wierzy. /45/

Na 2. Sprawności są obecne w naszej myśli nie jako przedmioty myśli, (bo - jak wyżej powiedziano[8] - przedmiotem naszej myśli w stanie obecnego życia jest natura rzeczy materialnej), ale są obecne w myśli jako ton czym myśl poznaje.

Na 3. Powiedzenie: „To z powodu czego coś jest, istnieje w większym stopniu”, jest prawdziwe w odniesieniu do rzeczy jednego rzędu, np. do rzeczy jednego rodzaju przyczyn. Gdy, dajmy na ton ktoś powie, że zdrowie jest z powodu [dla] życia, to z tego wynika, iż życie jest bardziej pożądalne. Natomiast to powiedzenie nie jest prawdziwe w odniesieniu do rzeczy różnych rzędów. Gdy np. ktoś powie, że zdrowie jest z powodu [z przyczyny] lekarstwa, to z tego bynajmniej nie wynika, że lekarstwo jest bardziej pożądalne. Czemu? Bo zdrowie należy do rzędu celów, zaś lekarstwo do rzędu sprawczych przyczyn. Tak więc, jeżeli chodzi o dwie rzeczy, z których każda z osobna należy sama przez się do rzędu przedmiotów poznania, to ta rzecz będzie bardziej znana, z powodu [dzięki] której poznaje się inną rzecz: tak jak zasady czy założenia są bardziej znane niż wnioski. Lecz sprawność jako taka nie należy do rzędu przedmiotów poznania. Ani też z powodu [z przyczyny] sprawności nie poznaje się czegoś: tak jak z powodu [z przyczyny] poznanego przedmiotu. A jeżeli z powodu [z przyczyny] sprawności bywa coś poznawane, to w tym znaczeniu, że sprawność jest przystosowaniem lub formą, którą poznawca poznaje. A więc argument zarzutu nie obala naszego zdania. /46/

Artykuł 3

CZY MYŚL POZNAJE SWOJĄ CZYNNOŚĆ ?

Zdaje się, że myśl nie poznaje swojej czynności, bo:

1. Właściwie to się poznaje, co jest przedmiotem władzy poznawczej. Lecz czynność różni się od przedmiotu. A więc myśl nie poznaje swojej czynności.

2. Cokolwiek się poznaje, poznaje się jakąś czynnością. Zatem jeżeli myśl poznaje swoją czynność, poznaje ją jakąś czynnością; a tę - inną znów czynnością: i tak będzie się szło w nieskończoność, co wydaje się niemożliwe.

3. Jak się ma zmysł do swojej czynności, tak się ma i myśl. Lecz zmysł właściwy nie postrzega swojej czynności, gdyż [według Filozofa][1] jest to rzeczą zmysłu wspólnego. A więc również i myśl nie poznaje swojej czynności.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Poznaję, że ja poznaję”[2].

Odpowiedź: Jak się rzekło[3], o tyle każda rzecz jest poznawaną, o ile jest w rzeczywistości. Zaś końcową doskonałością myśli jest jej czynność; nie taka wszakże, która przechodzi na coś innego i która jest doskonałością dzieła wykonywanego: tak jak budowanie jest doskonałością obiektu budowanego, ale - jak czytamy [u Filozofa] – taka, która zostaje w działającym jako jego doskonałość i ziszczenie[4]. I to więc jest pierwsze, co, badając myś1n poznajemy: mianowicie samą jej czynność, którą jest myślenie, czyli poznawanie.

Są jednak różne typy myśli; w różny też sposób to ziszczają: jest taka myśl, mianowicie Boża, która jest samymż swoim myśleniem. I tak w Bogu poznanie swojego myślenia jest tym samym, co poznanie swojej istoty, gdyż Jego istota jest Jego myśleniem czy poznaniem. Jest jeszcze inna myśl, mianowicie anielska, która - jak wyżej

powiedziano[5] - nie jest swoim myśleniem, atoli pierwszym przedmiotem swojego myślenia czy poznawania jest istota anioła. Chociaż więc - według pojmowania rozumu - u anioła czym innym jest poznanie swojego myślenia, a czym innym poznanie swojej istoty, to jednak naraz i jedną czynnością poznaje jedno i drugie, gdyż poznawanie swojej istoty jest własną doskonałością jego istoty, zaś naraz i jedną czynnością poznaje się rzecz wraz ze swoją doskonałością. Jest wreszcie i taka myśl, mianowicie ludzka, która ani nie jest swoim myśleniem, ani też pierwszym przedmiotem swojego myślenia czy poznawania nie jest jej istota, ale coś zewnętrznego, mianowicie natura rzeczy materialnej. I dlatego tym, co jako pierwsze ludzka myśl poznaje, jest istota rzeczy materialnej; zaś tym, co jako drugie taż myśl poznaje, jest ta czynność, którą poznaje przedmiot, a poprzez czynność poznaje i samą myśl, której doskonałością jest samo myślenie. I dlatego Filozof pisze[6]: przedmioty bywają poznawane przed czynnościami, czynności przed władzami.

Na 1. Przedmiotem myśli jest coś wspólnego, mianowicie byt i prawda, w czym mieści się także i sama czynność myślenia. Stąd też myśl może poznawać swoją czynność, ale nie jako coś pierwszego, gdyż w stanie obecnego życia pierwszym przedmiotem naszej myśli nie jest jakikolwiek byt i prawda, lecz - jak już powiedziano[7] - byt i prawda, o ile są w rzeczach materialnych; z nich to myśl dochodzi do poznania wszystkich innych rzeczy.

Na 2. Samo ludzkie umysłowe poznawanie nie jest czynnością i doskonałością poznanej natury materialnej tak, żeby jedną czynnością można było poznać zarówno naturę rzeczy materialnej, jak i samo poznawanie, podobnie jak jedną czynnością poznaje się rzecz wraz ze swoją doskonałością. Stąd też inną jest czynność, którą myśl poznaje kamień, a inną jest czynność, którą poznaje ton że poznaje kamień itd. Nic też - jak wyżej powiedziano[8] - nie stoi na przeszkodzie, żeby w myśli było coś nieskończonego w możności.

Na 3. Zmysł właściwy postrzega na skutek zmiany materialnego narządu wywołanej przez postrzegalną rzecz zewnętrzną. Nie jest zaś możliwe, żeby jakaś rzecz materialna sama wywołała w sobie zmianę i działała na siebie, ale jedna działa na drugą i zmienia ją. I dlatego zmysł wspólny odbiera czynność zmysłu właściwego[9]. Natomiast myśl nie poznaje na skutek materialnej zmiany narządu; i dlatego nie zachodzi podobieństwo. /47/

Artykuł 4

CZY MYŚL POZNAJE CZYNNOŚĆ WOLI?

Zdaje się, że myśl nie poznaje czynności woli, bo:

1. To tylko myśl poznaje, co w jakiś sposób jest w niej obecne. Lecz czynność woli nie jest obecną w myśli, bo myśl i wola to różne władze. A więc myśl nie poznaje czynności woli.

2. O gatunku czynności stanowi jej przedmiot. Lecz przedmiot woli jest różny od przedmiotu myśli. Zatem i czynność woli należy do gatunku różnego od przedmiotu myśli. A więc myśl jej nie poznaje.

3. Augustyn pisze o afektach duszy, że nie poznaje się ich „ani poprzez ich obrazy - jak się poznaje ciała, ani przez ich obecność - jak się poznaje sztuki, ale poprzez jakoweś ujęcia poznawcze”[1]. Otóż nie wydaje się, żeby w duszy mogły być inne ujęcia poznawcze rzeczy, jak tylko istoty rzeczy poznanych lub ich podobizny A więc wydaje się niemożliwe, żeby myśl poznała afekty duszy, które są czynnościami woli.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Poznaję, że ja chcę”[2].

Odpowiedź: Jak to już wyżej powiedziano[3], czynność woli jest nie czym innym, jak jakąś skłonnością idącą [w postaci reakcji] za formą poznaną przez myśl, tak jak pożądanie naturalne jest skłonnością idącą za formą naturalną. Otóż z zasady skłonność każdej rzeczy jest w tejże rzeczy na jej sposób. Stąd też skłonność naturalna jest w rzeczy naturalnej w sposób naturalny. Ta skłonność, którą jest pożądanie zmysłowe, jest w postrzegającym w sposób zmysłowy. I podobnie skłonność umysłowa, którą jest czynność woli, jest w myślącym w sposób umysłowy jako w swoim początku i właściwym podmiocie. To miał na uwadze Filozof pisząc: „Wola jest w rozumie”[4]. A co w sposób umysłowy jest w kimś myślącym, to w następstwie winno być przez niego poznawane. I dlatego myśl poznaje czynność woli zarówno w tym znaczeniu, że ktoś jest świadom tego, iż to on chce, jak i w tym, że ktoś poznaje naturę tej czynności i w następstwie naturę jej początku, którym jest sprawność lub władza.

Na 1. Ów argument wtedy byłby słuszny, gdyby wola i myśl, jak są różnymi władzami, tak i różniłyby się co do podmiotu. W takim bowiem razie: co jest we woli, byłoby nieobecne w myśli. Jest jednak inaczej, bo jedno i drugie tkwi korzeniami w jednej substancji duszy; jedno też jest jakimś sposobem początkiem drugiego; w następstwie, co jest we woli, jest także jakoś w myśli.

Na 2. Dobro i prawda, które są przedmiotami woli i myśli, wprawdzie różnią się myślnie, to jednak - jak wyżej powiedziano[5] - jedno z nich zawiera się w drugim, gdyż prawdziwe jest jakimś dobrem, a dobre jest jakimś prawdziwym. I dlatego tym, co jest przedmiotem woli, zajmuje się myśl, a tym, co jest przedmiotem myśli, może zajmować się wola.

Na 3. Afekty duszy nie są w myśli ani poprzez podobizny tylko - jak ciała, ani przez obecność [w niej] jako w podmiocie - jak sztuki, ale tak, jak to, co ma początek, jest w tym, co mu ten początek dało i ma jego ujęcie poznawcze. I dlatego Augustyn mówi, że afekty duszy są w pamięci poprzez jakoweś ujęcia poznawcze.

ZAGADNIENIE 88

W JAKI SPOSÓB LUDZKA DUSZA POZNAJE ISTOTY PONAD SOBĄ ISTNIEJĄCE ?

Obecnie należy omówić zagadnienie: w jaki sposób ludzka dusza poznaje istoty ponad sobą istniejące, tj. jestestwa niematerialne. Co do tego nasuwają się trzy pytania: 1. Czy ludzka dusza w stanie obecnego życia może poznawać jestestwa niematerialne - zwane przez nas aniołami - poprzez nie same? 2. Czy może dojść do ich znajomości poprzez poznawanie rzeczy materialnych? 3. Czy Bóg jest tym, co jako pierwsze poznajemy?

Artykuł 1

CZY DUSZA LUDZKA W STANIE OBECNEGO ŻYCIA MOŻE POZNAWAĆ JESTESTWA NIEMATERIALNE POPRZEZ NIE SAME ? /48/

Zdaje się, że ludzka dusza w stanie obecnego życia może poznawać jestestwa niematerialne poprzez nie same, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Jak dusza za pośrednictwem zmysłów ciała zbiera wiadomości o rzeczach cielesnych, tak samo o rzeczach nie cielesnych - przez samą siebienn1. Lecz rzeczy nie cielesne to jestestwa niematerialne. A więc dusza poznaje niematerialne jestestwa .

2. Podobne poznaje się podobnym. Otóż umysł ludzki bardziej jest podobny do rzeczy niematerialnych niż materialnych, skoro - jak widać z powyższych[2] - sam jest niematerialny. A ponieważ nasz umysł poznaje rzeczy materialne, o wiele bardziej poznaje rzeczy niematerialne.

3. Rzeczy, które same w sobie są jak najbardziej postrzegalne, my nie postrzegamy jak najbardziej. Czemu? Bo wybitniejsze spośród nich, najsilniej działając na nasz zmysł, niszczą go. Natomiast - jak czytamy [u Filozofa][3] - wybitniejsze spośród rzeczy umysłowo poznawalnych nie niszczą myśli. Zatem rzeczy, które same w sobie są jak najbardziej umysłowo poznawalne, są także i dla nas jak najbardziej umysłowo poznawalne. A ponieważ rzeczy materialne wtedy dopiero stają się umysłowo poznawalne, gdy czynimy je takowymi przez oderwanie ich od materii, dlatego jest jasne, że bardziej same w sobie umysłowo poznawalne są te jestestwa, które według swojej natury są niematerialne. I one też są o wiele bardziej przez nas poznawalne niż rzeczy materialne.

4. Komentator tak pisze: gdybyśmy nie mogli poznawać jestestw istniejących bez materii, „Wówczas natura postępowałaby bezczynnie, bo sprawia, że to, co z natury jest w sobie umysłowo poznawalne, przez niczyją myśl nie jest poznawane”[4]. Lecz w naturze

nic nie jest bezczynne lub na darmo. A więc nasza myśl może poznawać jestestwa niematerialne.

5. Jak się ma zmysł do rzeczy postrzegalnych, tak się ma myśl do rzeczy umysłowo poznawalnych. Lecz nasz wzrok zdoła widzieć wszystkie ciała: zarówno wyższe i niezniszczalne, jak i niższe [ziemskie] i zniszczalne. A więc i nasza myśl zdoła poznać wszystkie jestestwa umysłowo poznawalne: i wyższe i niematerialne.

Wbrew temu w Księdze Mądrości czytamy: „A co jest w niebie, kto zbada?”[5]. Lecz o takowych [duchowych] jestestwach mówi się, że są w niebie, stosownie do słów [Pańskich]: „Aniołowie ich w niebie” itd.[6]. A więc naszym ludzkim dociekaniem nie możemy poznać jestestw niematerialnych.

Odpowiedź: Według nauki Platona nasza myśl nie tylko poznaje jestestwa niematerialne, ale poznaje je pierwsze. Bowiem Plato mniemał, iż samoistniejące formy niematerialne, którym dał nazwę: idee, są właściwymi przedmiotami naszej myśli[7], a tym samym są pierwsze i same przez się poznawane przez nas. A jeśli dusza poznaje rzeczy materialne, to dlatego i o tyle, o ile nasza myśl ma w sobie domieszkę wyobraźni i zmysłu. Stąd też im bardziej myśl będzie [od nich] oczyszczoną, tym bardziej i lepiej uchwyci umysłowo poznawalną prawdę istot niematerialnych.

Natomiast według nauki Arystotelesa[8] - bardziej zgodnej z naszym doświadczeniem - nasza myśl w stanie obecnego życia ma naturalne ukierunkowanie ku naturom rzeczy materialnych. Stąd też - jak widać z powyższych[9] - niczego nie pozna, jeśli nie zwróci się do wyobrażeń. Jasno z tego widać, że my - stosownie do właściwego nam eksperymentalnego sposobu poznawania - nie możemy poznawać jako pierwszych i samych przez się jestestw niematerialnych, które przecież nie podpadają pod zmysł i wyobraźnię.

Atoli Awerroes tak głosi[10]: Człowiek za życia doczesnego zdoła w końcu dojść do tego, iż będzie umysłowo poznawał jestestwa istniejące bez materii. /49/ Sprawi to związanie się lub zjednoczenie się z nami jakowegoś jestestwa istniejącego bez materii, które nazwał myślą czynną. Ta to myśl - sama będąc jestestwem istniejącym bez materii [i bytującym poza i ponad człowiekiem] - w naturalny sposób poznaje jestestwa istniejące bez materii. Stąd gdy taż myśl złączy się doskonale z nami i to tak, żebyśmy dzięki niej mogli doskonale poznawać, wówczas i my będziemy poznawać jestestwa istniejące bez materii, tak jak teraz, dzięki złączonej z nam myśli możnościowej, poznajemy rzeczy materialne.

A oto jak wyjaśnia owo połączenie myśli czynnej z nami: My poznajemy poprzez myśl czynną i poprzez osiągnięcia umysłu w poznawaniu rzeczy materialnych, /50/ jak to widać, gdy poznajemy wnioski poprzez poznane zasady. Wynika z tego, że myśl czynna - wobec wspomnianych osiągnięć umysłu - musi ustosunkować się albo jak główny działacz do narzędzi, albo jak forma do materii. Tymi bowiem dwoma sposobami zwykło się przypisywać jakąś czynność dwom doskonałe i doskonałość są przyjmowane w czymś na początkom: głównemu działaczowi i narzędziu, tak jak rżnięcie [drzewa] przypisuje się traczowi i pile oraz formie i podmiotowi [materii], tak jak grzanie przypisuje się

ciepłu i ogniowi. Lecz myśl czynna na oba sposoby będzie się ustosunkowywać do osiągnięć naszego umysłu: i jak doskonałość do rzeczy doskonalonej, i jak rzeczywistość do możności. Zaś to, co raz, tak jak to co widzialne w rzeczywistości, i światło są na raz przyjmowane w źrenicy. Na raz więc nasza myśl możnosciowa przyjmuje: i osiągnięcia umysłu, i myśl czynną. I im więcej osiągnięć umysłu przyjmujemy, tym bardziej zbliżamy się do tego, że myśl czynna zjednoczy się z nami doskonale tak, że - gdy poznamy wszystkie osiągnięcia umysłu - myśl czynna złączy się z nami doskonale, i dzięki niej będziemy mogli poznawać wszystkie byty materialne i niematerialne. I w tym upatruje ostateczną szczęśliwość człowieka[11]. Mało - jeśli idzie o nasz temat – znaczy: czy w owym stanie szczęśliwości myśl możnościowa poznaje jestestwa istniejące bez materii poprzez myśl czynną: jak mniema Awerroes, czy - jak według Awerroesa miał twierdzić Aleksander[12] - myśl możnościowa nigdy nie poznaje jestestw istniejących bez materii (gdyż zdaniem Aleksandra /51/ myśl możnościowa jest zniszczalna), lecz ważne jest to, że człowiek poznaje jestestwa istniejące bez materii poprzez myśl czynną.

Ale powyższych wywodów nie można przyjąć z następujących powodów: Pierwsze, jeżeli myśl czynna jest jestestwem istniejącym bez materii [poza i ponad człowiekiem], to niemożliwe jest, żebyśmy poprzez nie formalnie poznawali, /52/ gdyż tym, czym formalnie działacz działa, jest forma i urzeczywistnienie działacza, jako że każdy działacz działa, o ile jest urzeczywistniony. Jest podobnie, jak wyżej powiedzieliśmy o myśli możnościowej[13]. Drugie, bo według powyższego myśl czynna, jeśli jest jestestwem istniejącym bez materii [poza i ponad człowiekiem], nie łączyłaby się z nami według swojego jestestwa, ale jedynie łączyłoby się z nami jej światło, i to w miarę tego, jak bierze udział w osiągnięciach umysłu, nie zaś co do innych czynności myśli czynnej tak, żebyśmy przez to mogli poznawać jestestwa niematerialne. Przykładowo: gdy widzimy barwy oświetlone przez słońce, nie łączy się z nami jestestwo słońca tak, żebyśmy mogli wykonywać czynności właściwe słońcu, lecz jedynie łączy się z nami światło słońca, co umożliwia nam widzenie barw. Trzecie, przypuśćmy, że substancja myśli czynnej łączy się z nami według wyżej opisanego sposobu. Jednakże awerroiści nie mówią, że myśl czynna łączy się całkowicie z nami po zdobyciu jednego lub dwóch, ale dopiero po zdobyciu wszystkich osiągnięć umysłu w poznawaniu rzeczy materialnych. Tymczasem wszystkie te osiągnięcia umysłu [w poznawaniu rzeczy materialnych] nie dorównują mocy myśli czynnej, bo o wiele więcej znaczy poznawać jetestwa istniejące bez materii niż poznać wszystkie rzeczy materialne. Jasno z tego widać, że nawet gdybyśmy poznali wszystkie rzeczy materialne, to i tak myśl czynna nie złączyłaby się aż tak z nami, żebyśmy poprzez nią mogli poznawać jestestwa istniejące bez materii. Czwarte, nikomu lub mało komu na tym świecie uda się poznać wszystkie rzeczy materialne; i tak nikt albo niewielu osiągnęłoby szczęśliwość. A to jest sprzeczne ze stanowiskiem Filozofa, który tak uczy: Szczęście „jest to jakoweś wspólne dobro, które może stać się udziałem wszystkich nie wyzbytych z cnoty”[14] - Jest to również sprzeczne z rozumem, żeby cel danego gatunku osiągnęła tylko znikoma garstka tych, co do tego gatunku należą. Piąte, Filozof w pierwszej księdze *Etyk* wyraźnie pisze, że szczęśliwość „jest czynnością uzależnioną od doskonałej cnoty”[15]. A wyliczywszy wiele cnót, w dziesiątej księdze[16] dochodzi do wniosku, że ostateczna szczęśliwość - polegająca

na poznawaniu najwnioślejszych przedmiotów umysłowo poznawalnych - jest rzeczą cnoty mądrości. Tę to cnotę w szóstej księdze[17] uznał za królowę każdej wiedzy spekulatywnej. Jasno z tego widać, że Arystoteles upatrywał najwyższą szczęśliwość człowieka w poznawaniu jestestw istniejących bez materii, które można zdobyć poprzez wiedzę spekulatywną, a nie - jak to sobie niektórzy ubzdurali - poprzez związek z myślą czynną. Szóste, wyżej wykazaliśmy[18], że myśl czynna nie jest jestestwem odłączonym od człowieka, ale jakowąś władzą duszy, która rozciąga się na to samo - jako czynna - na co rozciąga się myśl możnościowa - jak przyjmująca. Bowiem, jak czytamy [u Filozofa]: Myśl możnościowa „jest tym, dzięki czemu [dusza] staje się wszystkim"; natomiast myśl czynna „jest tym, co czyni wszystko [poznawalne]"[19]. Zatem jedna i druga myśl - w stanie obecnego życia - rozciąga się jedynie na rzeczy materialne: myśl czynna sprawia, że one stają się w rzeczywistości umysłowo poznawalne i jako takie dopiero są przyjmowane w myśli możnościowej. Stąd to - w stanie obecnego życia - ani myślą możnościową, ani myślą czynną nie możemy poznać samych przez się jestestw niematerialnych.

Na 1. Z przytoczonych słów Augustyna można wysnuć, że to poznanie rzeczy niecielesnych, jakie dusza może osiągnąć, może osiągnąć przez poznanie samej siebie: jest to uderzająco prawdziwe! Nawet wśród filozofów[20] utarło się powiedzenie, że znajomość duszy jest początkiem wiodącym do poznania jestestw istniejących bez materii. Przez to bowiem że nasza dusza poznaje samą siebie, dochodzi do osiągnięcia jakowegoś poznania jestestw niecielesnych, na jakie ją stać; jednakże poznając samą siebie n nie zdoła ich poznać zasadniczo i doskonale.

Na 2. Podobieństwo natury nie jest racją dostatecznie wyjaśniającą fakt poznawania. Gdyby nią było, należałoby za Empedoklesem powiedzieć: żeby dusza mogła wszystko poznawać, w naturze duszy winno być wszystko21. Rzecz ma się tak: do zaistnienia poznania wymagane jest, żeby podobizna rzeczy poznawanej była w poznawcy w postaci jakoby jego formy. Otóż myśl możnościowa - w stanie obecnego życia - ma to do siebie, że formę nadają jej podobizny rzeczy materialnych oderwane od wyobrażeń. I dlatego raczej poznaje rzeczy materialne niż jestestwa niematerialne.

Na 3. Między przedmiotem a władzą poznawczą winna zachodzić jakaś proporcja: taka, jaka zachodzi między czynnym a biernym i między doskonałością a doskonalonym. Stąd powodem tego, że zmysł nie chwyta wybitniejszych, tj. silnie nań działających rzeczy postrzegalnych, jest nie tylko ton że niszczą narządy zmysłowe, ale również i ton że są nieproporcjonalne do władz zmysłowych. I w ten właśnie sposób - w stanie obecnego życia - jestestwa niematerialne są nieproprcjonalne do naszej myśli i w następstwie nie mogą być przez nią poznawane.

Na 4. Podany przez Komentatora argument jest niesłuszny z kilku powodów. Pierwsze, bo z tego, że my nie poznajemy jestestw bytujących bez materii, bynajmniej nie wynika, że ich żadna myśl nie poznaje. Wszak poznają one siebie same i nawzajem jedno drugie. Wtóre, bo celem jestestw bytujących bez materii nie jest ton żeby były przez nas poznawane. A tylko o tym mówimy n że istnieje bezczynnie i na darmo, co nie osiąga celu, dla którego istnieje. I dlatego nawet gdyby nasza myśl żadnym sposobem nie poznawała jestestw niematerialnych, wcale z tego nie wynika, że istnieją na darmo.

Na 5. W ten sam sposób zmysł poznaje ciała niebieskie jak i ziemskie, mianowicie poprzez zmianę wywołaną w narządzie przez rzecz postrzegalną. Inaczej myśl. Ona nie w ten sam sposób poznaje jestestwa materialne co i jestestwa niematerialne, bo pierwsze poznaje drogą odrywania, drugich nie może tą drogą poznawać, gdyż nie istnieją żadne ich wyobrażenia.

Artykuł 2

CZY NASZA MYŚL MOŻE Z POZNANIA RZECZY MATERIALNYCH DOJŚĆ DO POZNANIA JESTESTW NIEMATERIALNYCH ?

Zdaje się, że nasza myśl zdoła z poznania rzeczy materialnych dojść do poznania jestestw niematerialnych, bo:

1. Dionizy pisze: „Tylko wtedy ludzki umysł wzniesie się do kontemplacji niebieskich hierarchii, gdy go ku temu poprowadzą rzeczy materialne”[1]. Widać z tego, że rzeczy materialne mogą nas poprowadzić do poznania jestestw niematerialnych.

2. Wiedza ma swą siedzibę w myśli. Otóż istnieje wiedza o jestestwach niematerialnych. Mamy też ich określenie: i tak Damascen podaje określenie anioła[2]. powstały także traktaty teologiczne i filozoficzne wykładające naukę o aniołach. Zatem człowiek może poznać jestestwa niematerialne.

3. Dusza ludzka należy do rodzaju jestestw niematerialnych. Lecz my możemy ją poznać poprzez tę jej czynność, którą poznaje rzeczy materialne. Zatem my możemy poznać również i inne jestestwa niematerialne ze skutków wywołanych przez nie w rzeczach materialnych.

4. Tej tylko przyczyny nie można poznać z jej skutków, która jest nieskończenie odległa od swoich skutków: co właściwie odnosi się do samego Boga tylko. Zatem my możemy z rzeczy materialnych poznać inne stworzone jestestwa niematerialne.

Wbrew temu Dionizy pisze: „Nie można poznać: tego co umysłowo poznawalne z rzeczy postrzegalnych, tego co niezłożone z rzeczy złożonych, tego co niecielesne z rzeczy cielesnych”[3].

Odpowiedź: Według relacji Awerroesa[4] pewien filozof nazwiskiem Awempace /53/ głosił taką opinię: Opierając się na prawdziwych zasadach filozofii nasza myśl z poznania jestestw materialnych może dojść do poznania jestestw niematerialnych. A może w ten sposób: nasza myśl ma to do siebie, że odrywa sedno rzeczy materialnej od materii. Jeżeli znowu w owym sednie znajdzie się coś z materii, myśl mogłaby ponowić czynność odrywania. A ponieważ nie może to iść w nieskończoność, myśl mogłaby wreszcie dojść do poznania jakowegoś sedna, w którym już zgoła nie było by materii: a to znaczy tyle, co poznać jestestwo niematerialne.

Pogląd ów nawet można by było utrzymać, gdyby - jak to wyznają platończycy - jestestwa niematerialne były formami i gatunkami rzeczy materialnych, jakie nas otaczają. Jeżeli jednak tego nie przyjmujemy, a zakładamy, że jestestwa niematerialne są

zgoła innego rzędu, innego niż sedna rzeczy materialnych, to wówczas żeby nie wiem ile razy nasza myśl odrywała sedno rzeczy materialnej od materii, nigdy nie dojdzie do czegoś, co by było podobne do jestestwa niematerialnego. I dlatego nasza myśl nie może poznać doskonale jestestw niematerialnych z jestestw materialnych.

Na 1. Z rzeczy materialnych możemy wznieść się do jakiego-takiego poznania rzeczy niematerialnych; nie jest to jednak poznanie doskonałe, bo porównanie rzeczy materialnych z niematerialnymi nie ma wystarczających podstaw. zaś podobieństwa, które czerpiemy z rzeczy materialnych dla poznania bytów niematerialnych, są - jak mówi Dionizy[6] - nader odległe.

Na 2. Wiedza traktująca o rzeczach wyższych przeważnie posługuje się metodą zaprzeczania. W ten właśnie sposób Arystoteles[7] daje nam wiadomości o ciałach niebieskich: zaprzeczając im właściwości ciał ziemskich. Tym bardziej nie jesteśmy w stanie poznać jestestw niematerialnych tak, żebyśmy uchwycili ich sedna. A jeżeli owe traktaty podają naukę o nich, czynią to metodą zaprzeczania i uchwycenia jakowegoś ich związku z rzeczami materialnymi.

Na 3. Dusza ludzka poznaje samą siebie poprzez swoje myślenie, które jest jej właściwą czynnością[8], doskonale ujawniającą jej moc i naturę. Nie zdoła jednak poznać doskonale mocy i natury jestestw niematerialnych ani poprzez czynność myślenia, ani poprzez inne rzeczy znajdujące się w świecie materialnym, gdyż one nie dorównują ich mocy.

Na 4. [Rozróżniamy rodzaj naturalny i logiczny] Stworzone jestestwa niematerialne i jestestwa materialne nie należą do jednego rodzaju naturalnego, gdyż nie w tym samym znaczeniu występują u nich możność i materia. Należą jednak do jednego rodzaju logicznego, mianowicie do działu substancji, jestestwa; /54/ a jestestwa niematerialne należą także doń z tego powodu, że ich sedno, czyli istota nie jest ich istnieniem. Natomiast Boga i rzeczy materialnych nie łączy społem ani rodzaj naturalny, ani rodzaj logiczny, gdyż - jak wyżej uzasadniono[9] - Bóg nie jest objęty żadnym rodzajem. Stąd też z podobieństw rzeczy materialnych można coś niecoś dowiedzieć się o aniołach i to na sposób twierdzenia czegoś o nich, przy czym znajomość ta ujmuje tylko treść wspólną rodzajową n a nie gatunkową. Bo gdy chodzi o Boga, to w żaden sposób nie można [z tych podobieństw] dowiedzieć się czegoś o Nim [na sposób twierdzenia].

Artykuł 3

CZY BÓG JEST TYM, CO LUDZKI UMYSŁ POZNAJE JAKO PIERWSZE ?

Zdaje się, że Bóg jest pierwszym, co ludzki umysł poznaje, bo:

1. To poznajemy jako pierwsze, w czym poznajemy wszystko inne i poprzez co wydajemy sąd o innych. Tak np. oko jako pierwsze poznaje światło, a myśl - pierwsze zasady. Lecz według Augustyna[1] my poznajemy wszystko w świetle pierwszej prawdy i poprzez nią o wszystkim sądzimy. A więc Bóg jest tym, co pierwsze poznajemy.

2. „To, z powodu czego coś jest, istnieje w wiekszym stopniu”[2]. Lecz Bóg jest przyczyną wszelkiego naszego poznania. Wszak to On sam jest „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego”[3]. A więc Bóg jest tym, co jako pierwsze i co najbardziej poznajemy.

3. Pierwsze, co poznajemy w obrazie, jest wzorzec, według którego obraz jest utworzony. Lecz zdaniem Augustyna[4] w naszym umyśle znajduje się obraz Boga. Zatem pierwsze, co poznajemy w naszym umyśle, jest Bóg.

Wbrew temu są słowa Jana: „Boga nikt nigdy nie widział”[5].

Odpowiedź: Jeżeli ludzka myśl - w stanie obecnego życia - nie zdoła, jak to już powiedziano[6], poznawać stworzonych jestestw niematerialnych, to tym mniej zdoła poznać istotę jestestwa niestworzonego. Stąd należy bezwzględnie odpowiedzieć, że Bóg nie jest pierwszym, co poznajemy. Raczej do poznania Boga dochodzimy ze stworzeń, stosownie do słów Apostoła: „Niewidzialne Jego przymioty ... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”[7]. Bowiem pierwszym, co my w stanie obecnego życia poznajemy, jest sedno rzeczy materialnej. Ono ton jak tylekroć już powtarzaliśmy[8], jest przedmiotem naszej myśli.

Na 1. Poznajemy i osądzamy wszystko w świetle pierwszej prawdy w tym znaczeniu, że samo światło naszej myśli: naturalne czy też darmowe jest - jak już powiedziano[9] - nie czym innym, jak jakimś odciskiem pierwszej prawdy. A skoro samo światło naszej myśli nie ma się do naszej myśli jak to, co się poznaje, ale jak to, czym się poznaje, to tym mniej Bóg jest tym, co nasza myśl jako pierwsze poznaje. /55/

Na 2. Jak wyżej powiedziano[10], zdanie [Arystotelesa]: „Ton z powodu czego coś jest, istnieje w większym stopniu” ma na myśli rzeczy należące do jednego rzędu. zaś z powodu Boga poznajemy inne rzeczy nie w tym znaczeniu, iż Bóg jest pierwszym poznawanym, ale w tym, że jest pierwszą przyczyną poznawczej władzy.

Na 3. Gdyby w naszej duszy znajdował się doskonały obraz Boga - tak jak Syn jest doskonałym obrazem Ojca - od razu nasz umysł poznałby Boga. Ale w niej jest obraz niedoskonały[11]. A więc argumentacja zarzutu chybia.

ZAGADNIENIE 89
JAK POZNAJE DUSZA ODŁĄCZONA OD CIAŁA? /56/

Do omówienia zostało nam jeszcze zagadnienie: jak poznaje dusza odłączona od ciała. Rzecz ujmujemy w osiem pytań: 1. Czy dusza odłączona od ciała może poznawać? 2. Czy poznaje jestestwa istniejące bez materii? 3. Czy poznaje wszystko, co jest w przyrodzie? 4. Czy poznaje poszczegóły? 5. Czy w duszy odłączonej od ciała pozostają sprawności wiedzy nabytej za życia ziemskiego? 6. Czy może posługiwać się sprawnością wiedzy nabytej za życia ziemskiego? 7. Czy odległość co do miejsca stanowi dla duszy

odłączonej przeszkodę w poznawaniu? 8. Czy dusze odłączone od ciał poznawają to, co się dzieje na ziemi?

Artykuł 1

CZY DUSZA ODŁĄCZONA OD CIAŁA MOŻE POZNAWAĆ?

Zdaje się, że dusza odłączona od ciała niczego zgoła nie może poznawać, bo:

1. Zdaniem Filozofa: „Ginie poznanie umysłowe, skoro tylko coś wewnątrz [człowieka] się zepsuje”[1]. Lecz ze śmiercią psuje się wszystko, co jest wewnątrz człowieka. A więc ginie i samo poznanie umysłowe.

2. Jak już powiedzieliśmy[2], ludzka dusza doznaje przeszkody w myśleniu na skutek zawieszenia czynności zmysłu i zakłóceń w wyobraźni. Lecz, jak to jest jasne z powyższych3n śmierć całkowicie niszczy zmysł i wyobraźnię. Zatem po śmierci dusza niczego nie poznaje.

3. Jeżeli dusza odłączona od ciała poznaje, to musi poznawać za pomocą jakichś form poznawczych. Nie poznaje jednak: ani za pomocą wrodzonych form poznawczych, bo od samego początku jest „jak ta tablica, na której nic nie jest napisane”[4], ani za pomocą form poznawczych, by odrywała od rzeczy, bo nie posiada narządów zmysłu i wyobraźni, poprzez które dokonuje się odrywanie form myślowych od rzeczy, ani także za pomocą form poznawczych oderwanych za życia w ciele a zachowanych w duszy [po śmierci], bo w takim razie dusza dziecka niczego by po śmierci nie poznawała, ani wreszcie za pomocą form myślowych wlanych w nią przez Boga, bo takie poznawanie nie byłoby naturalne - a o takim teraz jest mowa - lecz dziełem łaski. A więc dusza odłączona od ciała niczego zgoła nie poznaje.

Wbrew temu są słowa Filozofa: „Jeżeli wśród czynności duszy nie istnieje czynność jej tylko właściwa, nie może być odłączona od ciała”[5]. Lecz dusza może być odłączona od ciała. A więc ma jakąś czynność sobie tylko właściwą, a jest nią przede wszystkim myślenie, czyli poznawanie umysłowe. Zatem myśli, poznaje, istniejąc bez ciała.

Odpowiedź: Trudność tkwi tu w tym, że dusza – jak to jasne z doświadczenia[6] - póki jest połączona z ciałem, nie może czegoś inaczej poznawać, jak tylko zwracając się do wyobrażeń. Łatwo by się dało rzecz rozwikłać, gdybyśmy poszli za platończykami i głosili, że to [konieczne posługiwanie się wyobrażeniami] nie wynika z natury duszy, a tylko wiąże się z nią przez przypadłość, mianowicie z tego powodu, iż jest skrępowana ciałem[7]. Bowiem po odpadnięciu tej przeszkody ze strony ciała dusza wróciłaby do swojego naturalnego stanu i poznawałaby przedmioty umysłowo poznawalne bezpośrednio: bez zwracania się do wyobrażeń, tak jak to czynią inne jestestwa istniejące bez materii[8] [Ale to jest nie do przyjęcia], bo w myśl tego poglądu dusza łączyłaby się z ciałem nie ze względu na większe dobro duszy, skoro gorzej poznaje w stanie złączenia z ciałem niż w odłączeniu od niego, ale jedynie ze względu na większe dobro ciała: a to jest

nierozumne, bo przecież materia jest dla formy, a nie na odwrót[9]. Jeżeli zaś przyjmiemy, że poznawanie drogą stałego zwracania się ku wyobrażeniom tkwi w naturze duszy, to - skoro przez śmierć ciała natura duszy nie ulega zmianie - wydaje się, że dusza w sposób naturalny nie mogłaby niczego poznawać, gdyż nie miałaby do dyspozycji wyobrażeń, do których by się zwracała.

Żeby więc rozwiązać tę trudność, należy zważyć co następuje: Ponieważ każdy o tyle działa, o ile jest w rzeczywistości, sposób działania każdej rzeczy jest następstwem sposobu jej bytowania. Otóż dusza - zachowując tę samą naturę - ma inny sposób bytowania gdy jest złączona z ciałem, a inny gdy jest od ciała odłączona. Nie znaczy ton żeby złączenie z ciałem było dla duszy czymś przypadłościowym; przeciwnie, łączy się z ciałem z charakteru swej natury; tak jak natura ciała lekkiego nie ulega zmianie zależnie od tego, czy ono znajduje się we właściwym dlań miejscu, które odpowiada jego naturze, czy też znajduje się ono poza właściwym dlań miejscem, które nie idzie po zwykłej linii jego natury. A więc duszy – według tego sposobu bytowania, kiedy jest złączona z ciałem - przysługuje sposób poznawania polegający na zwracaniu się do wyobrażeń ciał, które są w narządach cielesnych; zaś po odłączeniu od ciała przysługuje jej sposób poznawania polegający na zwracaniu się
do tych przedmiotów, które są wprost, bezpośrednio poznawalne umysłowo, tak jak to przysługuje innym jestestwom istniejącym bez materii. Stąd sposób poznawania drogą zwracania się do wyobrażeń jest dla duszy naturalny, tak jak i połączenie z ciałem. Natomiast istnieć w odłączeniu od ciała nie idzie po zwykłej linii jej natury. podobnie też i poznawać bez zwracania się ku wyobrażeniom nie idzie po zwykłej linii jej natury. Stąd też po to łączy się z ciałem, żeby istniała i działała zgodnie ze swoją naturą.

Ale i to znowu nasuwa wątpliwość. Bowiem natura zmierza zawsze ku temu, co lepsze. Lepszym zaś jest sposób poznawania drogą bezpośredniego zwracania się do rzeczy umysłowo poznawalnych niż drogą zwracania się do wyobrażeń. Wobec tego Bóg tak winien urządzić naturę duszy, żeby ów wznioślejszy sposób poznawania był dla duszy naturalny i żeby w tym celu nie potrzebowała łączyć się z ciałem.

Dla rozwiązania tej wątpliwości należy rozważyć co następuje: Chociaż poznawanie drogą zwracania się do istot wyższych jest zasadniczo wznioślejsze od poznawania drogą zwracania się do wyobrażeń, to jednak ów [pierwszy] sposób - według tego jak był dostępny dla duszy - był dla niej mniej doskonały. Wyjaśniamy to w ten sposób[10]. We wszystkich [stworzonych] jestestwach duchowych znajduje się władza poznawania myślowego na skutek wlania [w nie] światła Bożego. Jest ono w swoim pierwszym początku jedno i niezłożone; jednakże im bardziej stworzenia duchowe stają się odległe od pierwszego początku, tym bardziej owo światło dzieli się i różnicuje, tak jak linie proste wychodzące z punktu środkowego. Stąd też Bóg poprzez jedną swoją istotę wszystko poznaje; zaś wyższe spośród jestestw duchowych, chociaż poznają poprzez wielość form, to jednak - dzięki potędze czy skuteczności swej władzy myślowej, która jest w nich - poznawają poprzez stosunkowo niewielką ilość form o bardzo dużej powszechności i o wielkiej mocy zgłębiania rzeczy Natomiast niższe mają o wiele więcej form, o mniejszej powszechności i mniejszej mocy do zgłębiania rzeczy: w miarę tego, jak nie dociągają do potęgi myślenia jestestw [od nich] wyższych. Gdyby więc niższe

jestestwa miały formę o takiej powszechności, jaka jest u jestestw wyższych, to owe niższe jestestwa nie miałyby poprzez te formy doskonałego poznania rzeczy n lecz poznanie to cechowałaby jakaś ogólnikowość i niewyrazistość, a to dlatego, że ich umysłowe poznawania nie odznacza się nazbyt wielką mocą czy skutecznością. W jakiejś mierze widać to i u ludzi. Ludzie o słabym umyśle z ogólnych pojęć otrzymanych od ludzi o głębokim umyśle nie zdołają dojść do doskonałego poznania; i dopiero trzeba im tłumaczyć jedno po drugim.

Otóż dla każdego jest jasne, że według porządku natury n w hierarchii jestestw duchowych, dusze ludzkie są na najniższym szczeblu. A doskonałość wszechświata wymagała tego, żeby rzeczy były ułożone według różnych stopni[11]. Gdyby zatem Bóg tak urządził ludzkie dusze, żeby poznawały w sposób przysługującym jestestwom istniejącym bez materii, nie miałyby poznania doskonałego, a tylko niewyraziste, mgliste i ogólnikowe. Na to więc, żeby mogły mieć doskonałe i właściwe poznanie rzeczy n zostały z natury tak urządzone, żeby łączyły się z ciałami i żeby przez to z samych rzeczy postrzegalnych czerpały właściwe o nich poznanie; podobnie jak z ludźmi prostymi: nie można ich doprowadzić do wiedzy inaczej, jak tylko za pomocą postrzegalnych przykładów uzmysławających rzeczy.

Jak więc z tego widać: lepiej dla duszy jest, żeby była złączona z ciałem i żeby poznawała drogą zwracania się do wyobrażeń. Mimo to jednak może być odłączoną od ciała i mieć inny sposób poznawania.

Na 1. Rozważywszy wnikliwie owo zdanie Filozofa widzimy, że jest ono następstwem założenia uprzednio uczynionego[12], mianowicie że myślenie - podobnie jak i postrzeganie - jest jakowymś ruchem ciała i duszy jako całości połączonej, bowiem jeszcze nie wykazał różnicy między myślą a zmysłem.

Można i tak odpowiedzieć: Filozof mówi tu o tym sposobie poznawania umysłowego, w którym poznajemy drogą zwracania się do wyobrażeń. Z tego właśnie wychodzi argumentacja drugiego zarzutu.

Na 3. Dusza odłączona nie poznaje: ani za pomocą wrodzonych form poznawczych, ani za pomocą form poznawczych po odłączeniu od ciała wypracowanych drogą odrywania, ani jedynie za pomocą form poznawczych zachowanych w duszy - jak to zarzut wysuwa, ale za pomocą udzielonych jej form poznawczych dzięki wlaniu w nią światła Bożego [tj. wlanych jej przez Boga]. udzielono ich duszy podobnie jak i innym jestestwom istniejącym bez materii, aczkolwiek w niższym stopniu. Stąd też skoro tylko ustaje [na skutek śmierci] jej zwrot ku ciału, natychmiast nawiązuje styczność ze światem istot wyższych. Bynajmniej jednak z tego nie wynika, iż jej poznanie nie jest naturalne[13], gdyż Bóg jest sprawcą nie tylko wlania światła darmowego [tj. z łaski], ale także światła naturalnego. /57/

Artykuł 2

CZY DUSZA ODŁĄCZONA POZNAJE JESTESTWA ISTNIEJĄCE BEZ MATERII?

Zdaje się, że dusza odłączona nie poznaje jestestw istniejących bez materii, bo:

1. Doskonalszą jest dusza złączona z ciałem niż odłączona od niego, gdyż w naturalny sposób dusza jest częścią ludzkiej natury, zaś każda część jest doskonalszą w swojej całości. Lecz, jak wyżej powiedziano[1], dusza złączona z ciałem nie poznaje jestestw istniejących bez materii. Tym mniej więc, gdy jest odłączona od ciała.

2. Wszystko, co się poznaje, poznaje się albo poprzez swoją obecność, albo poprzez swoją formę poznawczą. Lecz dusza nie może poznać jestestw istniejących bez materii ani poprzez ich obecność, gdyż poza Bogiem nic nie może wcisnąć się do duszy[2], ani poprzez jakieś formy poznawcze, które by dusza mogła oderwać od anioła, skoro anioł jest bardziej niezłożony niż dusza. Zatem dusza odłączona żadnym sposobem nie może poznawać jestestw istniejących bez materii.

3. Według niektórych filozofów ostateczna szczęśliwość człowieka polega na poznawaniu jestestw istniejących bez materii[3]. Gdyby więc dusza odłączona mogła poznawać jestestwa istniejące bez materii, osiągałaby szczęśliwość przez sam fakt swojego odłączenia się od ciała, a to trąci nonsensem.

Wbrew temu: dusze odłączone poznają inne dusze odłączone; tak np. bogacz znajdujący się w piekle widział Łazarza i Abrahama[4]. Zatem dusze odłączone widzą także zarówno szatanów jak i aniołów.

Odpowiedź: Według Augustyna „Nasza dusza zdobywa poznanie rzeczy niecielesnych poprzez samą siebie”[5], tzn. - jak wyżej powiedziano[6] - poznając samą siebie. Z tego więc, że dusza odłączona poznaje samą siebie, możemy wysnuć, w jaki sposób poznaje inne jestestwa istniejące bez materii. Otóż wyżej powiedzieliśmy[7], że dusza - póki jest złączona z ciałem - poznaje drogą zwracania się do wyobrażeń. I dlatego o tyle tylko może samą siebie poznawać, o ile forma poznawcza oderwana od wyobrażeń uczyni ją w rzeczywistości poznającą: w ten bowiem sposób dopiero - jak wyżej ustalono[8] - poprzez swoją czynność poznaje Samą siebie. Z chwilą jednak odłączenia się od ciała będzie poznawać bez zwracania się do wyobrażeń, ale zwróci się ku tym istotom, które są same w sobie umysłowo poznawalne. Stąd też i samą siebie będzie poznawać poprzez samą siebie.

Otóż wszystkie jestestwa istniejące bez materii mają to wspólne, że „to co wyższe od nich i to co niższe od nich, poznawają na sposób swojego jestestwann[9], bo w taki sposób coś bywa poznawane, w jaki znajduje się w poznawcy, gdyż z zasady coś jest w czymś na sposób tego, w czym jest[10]. Otóż sposób bytowania jestestwa duszy odłączonej jest wprawdzie niższego rzędu niż sposób bytowania jestestwa anielskiego, jest jednak na tym samym poziomie, co sposób bytowania innych dusz odłączonych. I dlatego dusza odłączona ma doskonałe poznanie innych dusz odłączonych, natomiast jej poznawanie

aniołów jest niedoskonałe i niedociągające. A mówimy o przyrodzonym poznawaniu duszy odłączonej. Poznawanie z racji chwały to inna sprawa. /58/

Na 1. Jeśli brać pod uwagę udział - wraz z naturą ciała - w tej samej naturze, to owszem, dusza odłączona jest mniej doskonała; jest jednak poniekąd swobodniejszą do umysłowego poznawania, jako że jasność myślenia już nie doznaje przeszkody ze strony ciężaru i trosk ciała.

Na 2. Dusza odłączona poznaje aniołów poprzez [ich] podobizny wrażone [w jej umysł] przez Boga. Atoli owe podobizny nie są w stanie przedstawić aniołów w sposób doskonały z tego powodu, że natura duszy jest niższego rzędu niż natura anioła.

Na 3. Ostateczna szczęśliwość człowieka nie polega na poznawaniu byle jakich jestestw niematerialnych, ale samego tylko Boga[10] którego można oglądać li tylko dzięki łasce. /59/ Poznawanie zaś innych jestestw niematerialnych przynosi wielkie szczęście - acz nie ostateczne - o ile poznaje się je w sposób doskonały. Aliści - jak już powiedziano[12] - dusza odłączona naturalnym poznaniem nie poznaje ich doskonale.

Artykuł 3

CZY DUSZA ODŁĄCZONA POZNAJE WSZYSTKO, CO ISTNIEJE W PRZYRODZIE ? /60/

Zdaje się, że dusza odłączona poznaje wszystko, co istnieje w przyrodzie, bo:

1. W jestestwach istniejących bez materii znajdują się pomysły wszystkich rzeczy istniejących w przyrodzie. Lecz dusze odłączone poznawają jestestwa istniejące bez materii. A więc poznawają wszystkie rzeczy istniejące w przyrodzie.

2. Kto poznaje to co bardziej umysłowo poznawalne, ten tym bardziej zdoła poznać to, co mniej umysłowo poznawalne. Lecz dusza odłączona poznaje jestestwa istniejące bez materii, które przecież wśród rzeczy umysłowo poznawalnych zajmują najwyższe miejsce. Tym bardziej więc może poznawać wszystkie rzeczy istniejące w przyrodzie, które przecież są mniej umysłowo poznawalne.

3. *Wbrew* temu: złe duchy mają potężniejsze poznanie przyrodzone niż dusza odłączona. Lecz, zdaniem Izydora[1] złe duchy nie poznawają wszystkiego, co istnieje w przyrodzie, lecz wiele uczą się dopiero z długotrwałego doświadczenia. Zatem także i dusze odłączone nie poznawają wszystkiego, co istnieje w przyrodzie.

4. Ponadto, gdyby dusza zaraz po odłączeniu się od ciała poznawała wszystkie rzeczy przyrody, ludzie na darmo trudziliby się [w życiu doczesnym] nabywać wiedzę o tychże rzeczach. A to nie jest słuszne. A więc dusza odłączona nie poznaje wszystkiego, co istnieje w przyrodzie.

Odpowiedź: Jak wyżej ustalono[2], dusza odłączona poznaje za pomocą form poznawczych, które otrzymuje z wlania w nią światła Bożego. a więc tak jak aniołowie.

Ponieważ jednak natura duszy jest niższego rzędu niż natura anioła - któremu ów sposób poznawania przysługuje z natury[3] - dlatego dusza odłączona nie osiąga za pomocą tychże form poznawczych doskonałego poznania rzeczy, a tylko jakby ogólnikowe i zamglone. [Jeśli więc chodzi o poznawanie rzeczy istniejących w przyrodzie, proporcja jest taka] : Jak się mają aniołowie do doskonałego poznawania rzeczy i istniejących w przyrodzie przez tego pokroju formy poznawcze, tak się mają dusze odłączone do niedoskonałego i zamglonego ich poznawania. Otóż aniołowie za pomocą tychże form poznawczych[4] poznawają poznaniem doskonałym wszystko, co istnieje w przyrodzie, gdyż Bóg -jak Augustyn pisze[5] – wszystko, co utworzył we właściwych naturach, utworzył również i w umyśle anielskim. Stąd też i dusze odłączone poznawają wszystko, co istnieje w przyrodzie, lecz poznawanie to nie jest pewne i właściwe, ale ogólnikowe i zamglone. /61/

Na 1. Nawet sam anioł - jak już wyjaśniliśmy[6] - nie poznaje wszystkiego, co istnieje w przyrodzie, poprzez swoje jestestwo, ale poprzez jakieś formy poznawcze. Z tego więc, że dusza w jakiś sposób poznaje jestestwa istniejące bez materii, bynajmniej nie wynika, iż dusza poznaje wszystko, co jest w przyrodzie[7].

Na 2. Skoro dusza odłączona - jak już wyłożono[8] - nie poznaje doskonale jestestw istniejących bez materii, to i nie poznaje doskonale wszystkich rzeczy istniejących w przyrodzie, ale poznaje je jakby w zamgleniu.

Na 3. Izydor mówi o poznawaniu zdarzeń przyszłych; a tych nie poznawają ani aniołowie, ani złe duchy, ani dusze odłączone. A jeśli je poznawają, to albo w ich przyczynach, albo z objawienia Bożego. My zaś tu mówimy o poznawaniu rzeczy istniejących w przyrodzie.

Na 4. Poznanie, które tu zdobywamy pracą naukową, jest właściwe i doskonałe. Natomiast tamto [tj. po śmierci] jest zamglone. Bynajmniej więc z tego nie wynika, by praca umysłowa dla nabycia wiedzy miała być na darmo.

Artykuł 4

CZY DUSZA ODŁĄCZONA POZNAJE POSZCZEGÓŁY ?

Zdaje się, że dusza odłączona nie poznaje poszczegółów, bo:

1. Jak widać z powyższych[1] poza myślą żadna władza poznawcza nie pozostaje w duszy odłączonej od ciała. Lecz, jak wyżej ustalono[2], myśl nie poznaje poszczegółów. A więc dusza odłączona nie poznaje poszczegółów.

2. Bardziej określone jest to poznawanie, którym poznajemy coś w poszczegółach, niż to, którym poznajemy coś w ogólności. Lecz dusza odłączona nie ma określonego, dokładnego .poznania gatunków rzeczy istniejących w przyrodzie. Tym mniej więc ma poznawanie poszczegółów.

3. Jeśli poznaje poszczegóły i to bez udziału zmysłu, na tej samej podstawie poznawałaby wszystkie poszczegóły. Lecz nie poznaje wszystkich poszczegółów. Zatem żadnych nie poznaje.

Wbrew temu bogacz przebywający w piekle powiedział: „Mam pięciu braci”[3].

Odpowiedź: Dusze odłączone poznają niektóre poszczegóły, ale nie wszystkien i to nawet nie wszystkie z tych, które są w ich obecności[4].

Żeby to zrozumieć, należy zaznaczyć, że myśl poznaje w dwojaki sposób: pierwsze n drogą odrywania od wyobrażeń. I jak wyżej ustalono[5] myśl według tego sposobu nie może poznawać poszczegółów wprost, ale nie wprost. Drugie, drogą wlania w nią przez Boga form poznawczych. I według tego sposobu myśl może poznawać poszczegóły. Bowiem jak sam Bóg poprzez swoją istotę - o ile jest przyczyną powszechnych i jednostkowych pierwiastków – poznaje, jak już powiedziano[6], wszystko, co powszechne i poszczegółowe, tak jestestwa istniejące bez materii mogą poznawać poszczegóły poprzez formy poznawcze będące udzielonymi im podobiznami owej Boże istoty.

Zachodzi tu jednak różnica między aniołami a duszami odłączonymi, bo aniołowie za pomocą tychże form poznawczych mają doskonałe i właściwe poznawanie rzeczy natomiast dusze odłączone mają poznawanie zamglone. Stąd też aniołowie - z powodu potęgi swojej myśli - za pomocą tychże form poznawczych mogą poznawać nie tylko natury rzeczy według gatunków, ale także poszczegóły mieszczące się w gatunkach. Natomiast dusze odłączone poprzez te formy poznawcze zdołają jedynie poznawać te poszczegóły, z którymi w jakiś sposób 1os ich związał: czy to z powodu uprzednio dokonanej znajomości, czy z powodu jakowegoś przywiązania uczuciowego, czy z powodu naturalnych związków, czy z powodu zarządzenia Bożego; bowiem z zasady rzecz przyjmowana w czymś dostraja się do sposobu bytowania i ukierunkowań przyjmującego. /62/

Na 1. Myśl nie poznaje poszczegółów drogą odrywania. 0tóż dusza odłączona nie poznaje drogą odrywania, ale tak, jak wyżej przedstawiono[7].

Na 2. Poznanie duszy odłączonej ogranicza się do gatunków lub jednostek tych rzeczy z którymi - jak już wyłożono[8] - łączy ją jakiś określony związek.

Na 3. Dusza odłączona nieustosunkowuje się jednakowo do wszystkich poszczegółów, bo z niektórymi wiąże ją jakiś związek, a z innymi nie. Nie ma jednej wspólnej podstawy do tego, żeby poznawała na równi wszystkie poszczegóły.

Artykuł 5

CZY SPRAWNOŚĆ NABYTEJ W TYM ŻYCIU WIEDZY POZOSTAJE W DUSZY ODŁĄCZONEJ ?

Zdaje się, że sprawność wiedzy nabytej w tym życiu nie pozostaje w duszy odłączonej, bo:

1. Apostoł pisze [o miłości, która nigdy nie ustaje, że nie jest jak] „Wiedza, której zabraknie”[1].

2. Niektórzy mniej dobrzy na tym świecie odznaczają się wiedzą, której nie mają inni, lepsi ludzie. Gdyby więc sprawność wiedzy pozostawała w duszy także po śmierci, wynikałoby z tego, że także i w przyszłym życiu niektórzy mniej dobrzy mieliby wyższość nad niektórymi od nich lepszymi ludźmi. A to trąci niestosownością.

3. Dusze odłączone będą mieć wiedzę poprzez wlanie im światła Bożego. Zatem gdyby wiedza tu nabyta pozostawała w duszy odłączonej, w tym samym podmiocie tkwiłyby dwie formy jednego gatunku. A to jest niemożliwe.

4. U Filozofa czytamy: „Sprawność jest to jakość, którą niełatwo się traci. Jednakże niekiedy wiedza ginie na skutek choroby lub innej podobnej przyczyny”[2]. Lecz w tym życiu żadna zmiana nie jest tak gwałtowna, jak zmiana spowodowana przez śmierć. Wydaje się więc, że sprawność wiedzy ginie na skutek śmierci.

Wbrew temu są słowa Hieronima: „Uczmy się na ziemi [tych rzeczy], o których wiedza trwałaby z nami w niebie”[3].

Odpowiedź: Zdaniem niektórych[4] sprawność wiedzy nie ma swej siedziby w samej myśli, ale we władzach zmysłowych, mianowicie w wyobraźni, instynkcie i pamięci. Ich też zdaniem myśl możnościowa nie przechowuje form myślowych. I gdyby to ich zdanie było prawdziwe, wynikałoby z niego, że po zepsuciu się ciała sprawność wiedzy nabytej tu na ziemi uległaby całkowitemu zanikowi.

Ponieważ jednak wiedza ma swą siedzibę w myśli, która - zdaniem Filozofa - jest „miejscem form poznawczych”[5], dlatego sprawność wiedzy nabytej w tym życiu winna istnieć częściowo w wymienionych władzach zmysłowych, a częściowo w samej myśli. Wskazują na to same te czynności, z których nabywamy sprawność wiedzy gdyż „sprawności są podobne do czynności, z których się je nabywa”[6]. Otóż czynności myśli, z których w obecnym życiu nabywa się wiedzę, dokonują się drogą zwracania się myśli ku wyobrażeniom, które znajdują się we wspomnianych władzach zmysłowych. Stąd to dzięki takowym czynnościom z jednej strony myśl możnościowa nabywa jakąś zdolność do poznawania, badania poprzez przyjęte formy poznawcze, z drugiej strony wspomniane niższe władze nabywają jakąś podatność, dzięki której myśl może łatwiej poprzez zwracanie się ku nim dociekać swojego przedmiotu. Lecz jak czynność myśli głównie i formalnie istnieje w samej myśli, a materialnie i w charakterze przystosowania istnieje w niższych władzach, tak samo ma się i ze sprawnością.

Zatem w duszy odłączonej nie pozostanie z wiedzy nabytej przez nas w obecnym życiu to, co ma swą siedzibę w niższych władzach. Musi jednak w niej pozostać to, co z tejże wiedzy ma swą siedzibę w samej myśli. Uzasadnienie:

Filozof - w rozprawie pt. *O długości i krótkości życia*[7] - mówi o dwóch sposobach zanikania jakiejś formy: pierwszy, gdy forma ginie sama przez się na skutek działania formy przeciwnej, np. ciepło ginie na skutek zimna; drugi, gdy forma ginie przez przypadłość, mianowicie wskutek zaniku jej podmiotu.

Dla każdego jest jasne, że wiedza istniejąca w ludzkiej myśli nie może zaniknąć wskutek zniszczenia podmiotu, gdyż - jak już wykazano[8] - myśl jest niezniszczalna. Również i formy myślowe istniejące w myśli możnościowej nie mogą ulec zniszczeniu na

skutek działania form przeciwnych, gdyż myślowe postacie poznawcze nie mają żadnego przeciwieństwa. Dotyczy to zwłaszcza pierwszej podstawowej czynności naszej myśli, którą pojmujemy. czym coś jest. Bo jeśli chodzi o [drugą] czynność, którą myśl łączy i odłącza, albo [o trzecią], którą rozumuje, to w myśli zachodzi przeciwieństwo w tym znaczeniu, że to, co fałszywe w zdaniu lub argumentacji, jest przeciwieństwem prawdziwe. I w ten to sposób niekiedy wiedza ulega zniszczeniu wskutek działania tego, co jest jej przeciwieństwem. Zdarza się to wtedy, gdy ktoś na skutek fałszywego argumentowania odchodzi od wiedzy prawdy I dlatego Filozof we wspomnianej rozprawie[9] podaje dwa sposoby, którymi wiedza ginie sama przez się, mianowicie przez zapomnienie - ze strony pamięci, oraz przez wprowadzenie w błąd - ze strony fałszywej argumentacji. Ale to nie zachodzi w duszy odłączonej. I dlatego należy odpowiedzieć, że sprawność wiedzy - o ile znajduje się w myśli - pozostaje w duszy odłączonej.

Na 1. W przytoczonym tekście Apostoł nie mówi o wiedzy jako o sprawności, ale o czynności poznawania. Stąd też dla uzasadnienia swego zdania dodaje: „Teraz poznaję po części”[10]. /63/

Na 2. Jak pod względem wzrostu ciała ktoś mniej dobry będzie większy od kogoś bardziej dobrego, tak też nic nie przeszkadza, żeby ktoś mniej dobry miał w życiu przyszłym jakąś sprawność wiedzy, której nie ma ktoś bardziej dobry. Ale to nie ma prawie żadnego znaczenia w porównaniu do innych przywilejów, jakie będą mieć lepsi.

Na3. Te dwie wiedze [wlana i nabyta] nie są tego samego gatunku. Nie zachodzi więc żadna niestosowność.

Na 4. Argumentacja zarzutu ma na uwadze zanik wiedzy pochodzący od tego, co wiedza ma ze strony władz zmysłowych.

Artykuł 6

CZY W DUSZY ODŁĄCZONEJ POZOSTAJE CZYNNOŚĆ WIEDZY NABYTEJ W TYM ŻYCIU ?

Zdaje się, że w duszy odłączonej nie pozostaje czynność wiedzy nabytej w tym życiu, bo:

1. Według Filozofa po odpadnięciu ciała dusza „ani sobie niczego nie przypomina, ani nie kocha”[1]. Lecz dociekanie tego, co ktoś przedtem poznał, to tyle, co przypominanie sobie. Zatem dusza odłączona nie może mieć czynności wiedzy nabytej w tym życiu.

2. Formy myślowe w duszy odłączonej nie będą mieć większej mocy niż ją mają w duszy złączonej z ciałem. Lecz jak już wykazano2n my nie możemy obecnie poprzez formy myślowe inaczej poznawać, jak tylko stale zwracając się ku wyobrażeniom. Zatem i dusza odłączona nie może inaczej poznawać. I tak dusza odłączona żadnym sposobem nie będzie mogła poznawać poprzez formy myślowe nabyte w tym życiu.

3. Zdaniem Filozofa „Sprawność powoduje czynności podobne do tych, dzięki którym tę sprawność się nabywa”[3]. Lecz w tym życiu nabywamy sprawność wiedzy dzięki czynnościom myśli stale nawracającej ku wyobrażeniom. A więc sprawność nie może zdobyć się na innego typu czynności. Lecz takowe czynności obce są duszy

odłączonej. Zatem dusza odłączona nie będzie mieć jakiejś czynności wiedzy w tym życiu nabytej.

Wbrew temu są słowa Abrahama skierowane do bogacza przebywającego w piekle: „Wspomnij synu, że za życia otrzymałeś swoje dobra”[4].

Odpowiedź: W czynności należy wyodrębnić: pierwsze, jej gatunek; drugie, jej sposób. O gatunku czynności stanowi przedmiot[5], ku któremu kieruje się czynność władzy poznawczej poprzez formę poznawczą, będącą podobizną przedmiotu. Natomiast sposób czynności oceniamy w zależności od siły działającego. Np. że ktoś widzi kamień, zależy formy poznawczej kamienia, która jest w oku; ale że widzi go bystro, zależy od siły wzrokowej oka.

A ponieważ - jak wyżej ustalono[6] - formy myślowe pozostają w duszy odłączonej, zaś stan duszy odłączonej nie jest taki sam jak stan duszy złączonej z ciałem, dlatego końcowy wniosek jest taki: dusza odłączona może - za pomocą form myślowych nabytych w tym życiu - poznawać ton co przedtem poznała; nie poznaje jednak w ten sam sposób, mianowicie drogą zwracania się do wyobrażeń, ale w sposób odpowiadający duszy odłączonej. Tak więc w duszy odłączonej pozostaje wprawdzie czynność wiedzy w tym życiu nabytej, ale nie według tego samego sposobu.

Na 1. Filozof, mówiąc o przypominaniu, ma na uwadze pamięć należącą do zmysłowej części duszy, a nie tę pamięć, która - jak już powiedziano[7] - w jakiś sposób należy do myśli.

Na 2. Różny sposób poznawania nie zależy od różnej. mocy form poznawczych, ale od różnego stanu duszy poznającego.

Na 3. Jeśli chodzi o gatunek czynności, to owszem, czynności, dzięki którym nabywa się sprawność, są podobne do czynności, których przyczyną jest sprawność; nie są, jeśli chodzi o sposób czynienia. Bowiem spełnianie tego, co sprawiedliwe, ale jeszcze nie w sposób sprawiedliwy, tj. z przyjemnością, jest przyczyną powstania tej sprawności, jaką jest sprawiedliwość obywatelska; a dopiero dzięki nabyciu tej sprawności wykonujemy z przyjemnością ton co sprawiedliwe.

Artykuł 7

CZY ODLEGŁOŚĆ CO DO MIEJSCA STANOWI DLA DUSZY ODŁĄCZONEJ PRZESZKODĘ W POZNAWANIU ? /64/

Zdaje się, że odległość co do miejsca stanowi dla duszy odłączonej przeszkodę w poznawaniu, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Dusze zmarłych są tam, gdzie nie mogą wiedzieć tego, co się tutaj dzieje”[1]. Ale dusze te wiedzą ton co się u nich dzieje. Zatem odległość co do miejsca jest dla duszy odłączonej przeszkodą w poznawaniu.

2. Tenże Autor pisze: „Złe duchy dzięki szybkości swych ruchów mogą ujawniać niektóre rzeczy nam nieznane”[2]. Lecz zwinność ruchu nie miałaby tu żadnego znaczenia, gdyby odległość co do miejsca nie była złemu duchowi przeszkodą w poznawaniu. Tym bardziej więc dla duszy odłączonej - niższej według natury od złego ducha - odległość co do miejsca jest przeszkodą w poznawaniu.

3. Jak ktoś jest odległy co do miejsca, tak też jest odległy co do czasu. Lecz odległość co do czasu jest dla duszy odłączonej przeszkodą w poznawaniu, skoro dusze te nie poznawają przyszłych faktów. A więc, jak się zdaje, również i odległość co do miejsca jest dla duszy odłączonej przeszkodą w poznawaniu.

Wbrew temu jest opowiadanie Łukasza o bogaczu: „Gdy w otchłani pogrążony w mękach, podniósł oczy, ujrzał z daleka Abrahama”[3]. Jak z tego widać, odległość co do miejsca nie stanowi dla duszy odłączonej przeszkody w poznawaniu.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych[4] dusza odłączona poznaje poszczegóły poprzez odrywanie od rzeczy postrzegalnych. Gdyby to było zgodne z prawdą, można by było powiedzieć, że odległość co do miejsca stanowi dla duszy odłączonej przeszkodę w poznawaniu. Bowiem wymagałoby to. albo żeby rzeczy postrzegalne działały na duszę odłączoną, albo żeby dusza odłączona działała na rzeczy postrzegalne: w obu wypadkach wymagana byłaby określona odległość.

Ale ów pogląd jest niemożliwy. Czemu? Bo odrywanie form poznawczych od rzeczy postrzegalnych odbywa się za pomocą zmysłów i innych władz zmysłowych, które w duszy odłączonej nie zostają w rzeczywistości[5]. Zaś poszczegóły dusza odłączona poznaje dzięki wlaniu w nią form poznawczych ze światła Bożego[6], a to światło w równy sposób ma się do tego co bliskie i co odległe. Stąd odległość co do miejsca w żaden sposób nie stanowi dla duszy odłączonej przeszkody w poznawaniu[7].

Na 1. Augustyn nie twierdzi, że dusze zmarłych z tego powodu, iż są tam, nie mogą widzieć tego, co jest tu: jakoby odległość co do miejsca miała być uważana za przyczynę tej niewiedzy; wszak to - jak zaraz zobaczymy[8] - może być z innego powodu.

Na 2. W przytoczonym tekście Augustyn wypowiada się w myśl opinii głoszonej przez niektórych, że złe duchy mają ciała złączone z sobą w sposób naturalny[9]. Zgodnie z tym stanowiskiem mogą one również mieć władze zmysłowe; te zaś, żeby mogły poznawać, wymagają określonej odległości. Tę opinię Augustyn wspomina wyraźnie w dziele przytoczonym w zarzucie. Raczej jednak zdaje się ją tylko przekazywać, a nie wyznawać, co jasno widać z jego wypowiedzi w dziele *O państwie Bożym*[10].

Na 3. Fakty przyszłe - jako odległe pod względem czasu - nie są bytami w rzeczywistości. Stąd też same w sobie nie są poznawalne, gdyż z zasady: ile komu niedostaje bytowości, tyle nie dostaje mu poznawalności. Natomiast rzeczy odległe pod względem miejsca są bytami w rzeczywistości i są poznawalne same w sobie. Stąd też sprawa z odległością co do miejsca jest zgoła inna niż sprawa z odległością co do czasu.

Artykuł 8

CZY DUSZE ODŁĄCZONE POZNAWAJĄ TO, CO SIĘ DZIEJE NA TYM ŚWIECIE?

Zdaje się, że dusze odłączone poznawają to, co się dzieje na tym świecie, bo:

1. Gdyby tego nie poznawały, to by się o to nie troszczyły. Wiemy jednak z Pisma św., że troszczą się o to, co się dzieje tu na ziemi. Bogacz tak prosi Abrahama: „Mam pięciu braci: niech ich [Łazarz] przestrzeże, żeby oni nie przyszli na to miejsce męki”[1]. Zatem dusze odłączone poznawają to, co tu się dzieje.

2. Dość często zmarli ukazują się żyjącym: we śnie lub na jawie i dają im upomnienia dotyczące spraw ziemskich. Przykładem Samuel ukazujący się Saulowi[2]. Tego by jednak nie mogli czynić, gdyby nie znali tego, co się tu dzieje. Przeto poznawają to, co się dzieje na tym świecie.

3. Dusze odłączone poznawają to, co się u nich dzieje. Gdyby więc nie poznawały tego, co się dzieje u nas, ich poznawaniu stałaby na przeszkodzie odległość co do miejsca, a temu wyżej zaprzeczyliśmy[3].

Wbrew temu [Job tak mówi o człowieku w Szeolu]: „Czy we czci jego synowie? - On nie wie. Czy też wzgardzeni? Już o tym nie myśli”[4].

Odpowiedź: Jeśli chodzi o naturalne poznawanie - a o takim jest obecnie m owa - dusze zmarłych nie znają tego, co się dzieje na tym świecie. Uzasadnienie tego można wysnuć z wyżej podanych rozwiązań[5]. Bowiem dusza odłączona poznanie pozszczegóły dzięki temu, że w jakiś sposób jest do nich ograniczona: czy to przez pozostanie w niej śladu jakiegoś dawnego poznania lub przywiązania uczuciowego, czy to na skutek zrządzenia Bożego. Zauważmy jeszcze, że z rozporządzenia Bożego i stosownie do swojego sposobu bytowania dusze zmarłych są odgrodzone od obcowania z żyjącymi, a przyłączone są do obcowania w gronie jestestw duchowych, które są odłączone od ciał. Stąd też nie wiedzą tego, co się u nas dzieje. - To samo uzasadnienie podaje Grzegorz pisząc: „Umarli nie wiedzą tego, jak toczy się życie tych, którzy po nich zostali żywi w ciele, bo życie ducha dalece odbiega od życia ciała. A jak byty cielesne i niecielesne różną się co do rodzaju, tak też różnią się co do poznawania”[6]. Jak się zdaje, także i Augustyn natrąca to samo w dziele pt. *Troska o zmarłych*, pisząc: „Dusze zmarłych nie mieszają się do spraw ludzi żyjących”[7].

Jeśli chodzi o dusze zbawionych, to - jak się zdaje - istnieje różnica poglądów między Grzegorzem a Augustynem. Bowiem Grzegorz - do wyżej podanego ustępu - dodaje: „Tego jednak nie należy myśleć o duszach świętych. Nie do uwierzenia żadną miarą jest, żeby one widziały od wnętrza światłość Boga wszechmogącego i jakby było coś poza nią, czego by nie znały”. Natomiast Augustyn we wspomnianym dziele wyraźnie pisze: „Umarli - to nawet święci - nie wiedzą, co porabiają żyjący i co się dzieje z ich dziećmi”[8]. Tak podaje glosa do słów Izajasza: „Nie poznaje nas Abraham”[9]. Na potwierdzenie swojego stanowiska wskazuje [pierwsze] na fakt, że po śmierci matka nie

odwiedzała go ani nie pocieszała w smutkach, jak to czyniła za życia, a nieprawdopodobieństwem jest, by w szczęśliwszym życiu stała się okrutniejszą. [Drugie] wskazuje na przyrzeczenie Pana dane królowi Jozjaszowi: „Oto ja przyłączę cię do twoich przodków ... I oczy twoje nie ujrzą całej zagłady jaką sprowadzam na to miejsce”[10]. - Jeśli chodzi o Augustyna, to sam miał wątpliwość co do tego, i dlatego zostawia każdemu wolę wyboru: „Niech każdy według swego uznania przyjmie to, co mówię”. Jeśli zaś chodzi o Grzegorza, to widać, że takie jest jego zdanie; wskazują na to jego słowa: „Nie do uwierzenia żadną miarą jest”.

Raczej jednak wydaje się, że - w myśl zdania Grzegorza - dusze świętych, widząc Boga, poznawają wszystko, co się współcześnie na tym świecie dzieje. Są przecież równe aniołom, o których także i Augustyn twierdzi[11], że znają dobrze ton co się dzieje u żyjących na tym świecie. Ponieważ jednak dusze świętych jak najdoskonalej są złączone z Bożą sprawiedliwością, dlatego ani się nie smucą, ani nie wtrącają do spraw ludzi żyjących na świecie, chyba że zażąda tego postanowienie Bożej sprawiedliwości.

Na 1. Dusze zmarłych mogą troszczyć się o sprawy ludzi żyjących, nawet gdy nie znają ich stanu; podobnie jak i my troszczymy się o zmarłych, udzielając im duchowej pomocy, chociaż nie znamy ich stanu. - Mogą także poznawać sprawy dotyczące żyjących nie przez same siebie, lecz albo od tych dusz, które stąd do nich przychodzą, albo od aniołów czy złych duchów, albo „z objawienia Ducha Bożego” - jak Augustyn w tymże dziele pisze.

Na 2. Ukazywanie się zmarłych jakimkolwiek bądź sposobem żyjącym zdarza się albo na szczególne polecenie Boga, które chce, żeby dusze zmarłych wmieszały się w sprawy żyjących - i to należy zaliczyć do Bożych cudów, albo też owych ukazywań się dokonują aniołowie dobrzy lub źli, nawet bez wiedzy zainteresowanych zmarłych; podobnie zresztą jak i żywi, nie wiedząc o tym, ukazują się we śnie innym żyjącym - o czym pisze Augustyn we wspomnianym dziele[12].

Stąd o Samuelu można powiedzieć, że sam [na polecenie Boga] ukazał się [Saulowi] i dzięki Bożemu objawieniu - jak o tym pisze Syrach: „Nawet po swym zaśnięciu prorokował, oznajmił los królowi i ukazał mu koniec jego żywotann[13]. Albo też owo ukazanie się mogło być spowodowane przez złe duchy[14]. Tak jednak może twierdzić ten, kto nie uznaje powagi Księgi Syracha, a nie uznaje z tego powodu, że Żydzi nie zaliczają jej do pism kanonicznych.

Na 3. Owej nieznajomości tego, co się dzieje na tym świecie, nie powoduje odległość co do miejsca, ale przyczyna wyżej podana[15]. /65/

ZAGADNIENIE 90

PIERWSZE UTWORZENIE CZŁOWIEKA UTWORZENIE DUSZY /66/

Ukończywszy to wszystko przystępujemy do nowego tematu: jest nim pierwsze utworzenie człowieka. Należy w nim rozpatrzyć cztery sprawy: pierwsze, utworzenie

samego człowieka; drugie, cel utworzenia; trzecie, stan i warunki bytowania pierwszego utworzonego człowieka; czwarte, miejsce jego pobytu. Jeśli chodzi o utworzenie człowieka, to należy omówić: pierwsze, utworzenie człowieka co do duszy; drugie, co do ciała mężczyzny; trzecie, co do utworzenia kobiety.

Zagadnienie pierwsze nasuwa cztery pytania: 1. Czy dusza ludzka jest czymś uczynionym, czy też jest z jestestwa samego Boga? 2. Przyjąwszy n że jest uczyniona: czy jest stworzona? 3. Czy jest uczyniona za pośrednictwem aniołów? 4. Czy była uczyniona przed ciałem?

Artykuł 1

CZY DUSZA JEST UCZYNIONA, CZY TEŻ JEST Z JESTESTWA BOGA ? /67/

Zdaje się, że dusza nie jest uczyniona, ale jest z jestestwa Boga, bo:

1. W *Księdze Rodzaju* czytamy: „Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”[1]. Otóż ten, kto tchnie, coś z siebie wypuszcza. Zatem dusza, dzięki której człowiek żyje, jest czymś z jestestwa Boga.

2. Jak wyżej ustalono[2], dusza jest formą niezłożoną. Lecz forma jest rzeczywistością. Zatem dusza jest czystą rzeczywistością; a wiadomo: być czystą rzeczywistością, to rzecz li tylko samego Boga. A więc dusza jest z jestestwa Boga.

3. Rzeczy, które istnieją i żadnym sposobem nie różnią się od siebie, są tymi samymi rzeczami. Lecz Bóg umysł [człowieka] istnieją i żadnym sposobem nie różnią się od siebie; bo gdyby się różniły, musiałyby się różnić jakimiś różnicami: i wtedy byłyby złożone. A więc Bóg i umysł ludzki są tym samym.

Wbrew temu Augustyn - w dziele *O początku duszy* - wyliczając niektóre błędy, mówi o nich, że są „jawnie i nader przewrotne”; na czele nich, powiada, jest to, co niektórzy twierdzili: „że Bóg uczynił duszę nie z niczego, ale z samego siebie”[3].

Odpowiedź: Twierdzenie, że dusza jest z jestestwa Boga, zawiera jawne nieprawdopodobieństwo. Uzasadnienie:

Jak widać z tego co wyżej powiedziano[4], dusza ludzka jest niekiedy myślącą w możności, bierze w jakiś sposób wiedzę od rzeczy i ma różne władze psychiczne: wszystko to jest obce naturze Boga, który jest czystą rzeczywistością, niczego nie bierze od kogo innego i - jak już udowodniono[5] - nie ma w sobie żadnej różności.

Ów błąd zdaje się wywodzić z dwóch postaw starożytnych filozofów. /68/ Bowiem pierwsi filozofowie, którzy zaczęli badać natury rzeczy nie zdoławszy wyjść poza wyobraźnię, poza materię, niczego nie uznawali[6]. I dlatego w ich mniemaniu także i Bóg jest jakimś ciałem, które - jak uważali - jest początkiem innych ciał. A ponieważ o duszy twierdzili - jak podaje [Filozof][7] - że jest z natury tego ciała, które uznali za początek n dlatego w następstwie wynikało z tego, że dusza byłaby z natury Boga. Po tej linii poszli

także manichejczycy[8] i tak głosili: Bóg jest jakimś światłem cielesnym, zaś dusza jest jakąś cząstką tego światła związana z ciałem. /69/

Z kolei posunięto się do tego, że niektórzy[9] przyjęli istnienie jakowegoś bytu niecielesnego, nie oddzielonego jednak od ciała n a będącego formą ciała. Stąd też - jak podaje Augustyn[10] - Varro /70/ powiedział, że „Bóg jest duszą [całego świata] rządzącą światem za pomocą ruchu i rozumu”. Tak więc niektórzy[11] uważali duszę człowieka za część owej całej duszy, tak jak człowiek jest częścią całego świata. Stało się tak dlatego, że ich umysł nie zdołał jeszcze dojść do wyodrębnienia stopni jestestw duchowych, chyba według odrębności ciał.

Aliści, jak wyżej udowodniono[12], wszystko to jest niedorzecznością. Stąd w sposób oczywisty błędne jest twierdzenie, że dusza jest z jestestwa Boga.

Na 1. Słowa ‘tchnąć’ nie należy brać cieleśnie. Bowiem to samo znaczy: Bóg tchnie, co: Bóg tworzy ducha. - Chociaż i człowiek gdy tchnie cieleśnie nie wypuszcza czegoś ze swojego jestestwa, ale coś, co jest innej natury niż on sam.

Na 2. Owszem, dusza jest formą niezłożona według swojej istoty. nie jest jednak swoim istnieniem, lecz - jak to widać z powyższych[13] - jest bytem, któremu udzielono istnienia. I dlatego nie jest czystą rzeczywistością jak Bóg.

Na 3. Biorąc właściwie, rzecz różniąca się *(differens)*, czymś się różni *(differt)*. Stąd tam można spotkać różnicę *(differentia)*, gdzie jest zbieżność *(convenientia)*. Z tego też powodu rzeczy różniące się *(differentia)* muszą być jakimś sposobem złożone, skoro w czymś się różnią *(differunt)*, a w czymś są zbieżne. Stosownie do tego [Filozof] mówi: Choć wszystko różniące się *(differens)* jest różne *(diversum)*, to jednak nie wszystko co różne *(diversum)* jest różniące się *(differens)*[14]. Bowiem byty niezłożone same sobą są różne *(diversa)*; nie różnią się *(non differunt)* zaś jakimiś różnicami *(differentiis)*, które by wchodziły w ich skład: tak jak człowiek i osioł różnią się *(differunt)* różnicą *(differentia)*: rozumne – nierozumne, ale o tych już nie da się powiedzieć, że różnią *(differunt)* innymi różnicami *(differenitiisale)*15.

Artykuł 2

CZY DUSZA ZOSTAŁA POWOŁANA DO BYTU DROGĄ STWARZANIA ? /71/

Zdaje się, że dusza nie została powołana do bytu drogą stwarzania, bo:

1. Co ma w sobie coś materialnego, staje się z materii. Lecz dusza ma w sobie coś materialnego, skoro nie jest czystą rzeczywistością. Jest więc utworzona z materii. Zatem nie jest stworzona.

2. Wszelkie urzeczywistnienie jakiejś materii, jak się zdaje, jest dobywane z możności materii. Skoro bowiem materia jest w możności do urzeczywistnienia, wszelkie urzeczywistnienie istnieje uprzednio w materii w postaci możności. Lecz dusza - jak to jest jasne z jej określenia[1] - jest urzeczywistnieniem materii cielesnej. Zatem dusza bywa dobywana z możności materii.

3. Dusza jest jakąś formą. Jeżeli przeto dusza jest uczyniona drogą stwarzania, to na tej samej podstawie w ten sam sposób są uczynione wszystkie inne formy. I tak żadna forma nie ujrzy istnienia drogą powstawania, a to jest nie do przyjęcia.

Wbrew temu są słowa Pisma św.: „Stworzył Bóg człowieka na swój obraz”[2]. Lecz człowiek jest na obraz Boga według duszy. Zatem dusza dostała istnienie drogą stwarzania.

Odpowiedź: Dusza rozumna może stać się jedynie drogą stwarzania; ale to nie dotyczy innych form. Uzasadnienie:

Ponieważ stawanie się jest drogą do istnienia, dlatego tak przysługuje komuś stawanie się, jak przysługuje mu istnienie. Dalej, o tym właściwie mówimy: istnieje, co samo ma istnienie: jako bytujące swoim istnieniem. Stąd to właściwie i po prawdzie same tylko jestestwa zwą się bytami. Natomiast przypadłość nie ma istnienia, ale dzięki niej coś jest [takim czy innym]. Tak np. białość dlatego zwie się bytem, bo dzięki niej coś jest białym. Dlatego też [Filozof] powiedział o przypadłości, że „jest raczej bytu niż bytem”[3]. To samo trzeba rzec o wszystkich formach nie bytujących samoistnie. I dlatego żadnej formie nie bytującej samoistnie nie przysługuje właściwie stawanie się, ale mówimy: one stawają się przez to, że stawają się samoistniejące byty złożone[4].

Otóż dusza rozumna - jak wyżej wykazano[5] - jest formą bytującą samoistnie. Stąd też przysługuje jej we właściwym znaczeniu istnienie i stawanie się. A ponieważ nie może stawać się z wpierw już istniejącej materii *(ex praeiacente materia)*: czy to cielesnej, bo w takim razie byłaby natury cielesnej, czy to duchowej, bo w takim razie jestestwa duchowe przemieniałyby się jedno w drugie, dlatego musimy powiedzieć, że staje się jedynie drogą stwarzania. /72/

Na 1. W duszy sama jej niezłożona istota ma charakter poniekąd czegoś materialnego, zaś istnienie udzielone ma w niej charakter czegoś formalnego[6]. To udzielone istnienie z konieczności występuje razem z istotą duszy, bo istnienie z natury swojej towarzyszy formie[7]. To samo dotyczyłoby zdania głoszonego przez niektórych, że dusza rozumna jest złożona z jakiejś duchowej materii[8]; bowiem owa materia - podobnie jak i materia ciała niebieskiego[9] - nie jest w możności do innej formy: w przeciwnym razie podlegałaby rozkładowi. Stąd też w żaden sposób dusza nie może stawać się z wpierw już istniejącej materii.

Na 2. ‘Dobyć urzeczywistnienie z możności materii’ znaczy tyle, co: ‘coś staje się w rzeczywistości, co wpierw było w możności’. Lecz - jak wyżej powiedziano[10] - dusza rozumna nie ma swojego istnienia zależnego od cielesnej materii, ale ma istnienie bytujące samoistnie i wykracza poza pojemność cielesnej materii. I dlatego nie jest dobywaną z możności materii. /73/

Na 3. Jak już powiedziano[11], z duszą rozumną ma się inaczej niż z innymi formami.

Artykuł 3

CZY DUSZA ROZUMNA JEST UTWORZONA BEZPOŚREDNIO PRZEZ BOGA ?

Zdaje się, że dusza rozumna nie jest utworzona bezpośrednio przez Boga, ale za pośrednictwem aniołów, bo:

1. Większy porządek panuje wśród istot duchowych niż wśród istot cielesnych. Lecz pisze Dionizy[1]: ciała niższe są tworzone przez ciała wyższe. Przeto i niższe duchy, którymi są dusze rozumne, są utworzone przez wyższe duchy, którymi są aniołowie.

2. Cel rzeczy odpowiada ich początkowi, jako że Bóg jest początkiem i końcowym celem rzeczy. A więc i rzeczy od początkodawcy odpowiada powrotowi ich do celu. Lecz jak mówi Dionizy: „Najniższe są prowadzone na powrót przez pierwsze”[2]. Przeto i najniższe istoty-dusze wywodzą swe istnienie poprzez pierwsze - poprzez aniołów.

3. Według Filozofa: „To jest doskonałe, co może uczynić podobne do siebie”[3]. Lecz jestestwa duchowe są o wiele bardziej doskonałe niż cielesne. A ponieważ ciała czynią rzeczy podobne do siebie co do gatunku, o wiele bardziej aniołowie będą mogli uczynić coś niższego od siebie co do gatunku natury n mianowicie duszę rozumną.

Wbrew temu Pismo św. mówi, że sam Bóg „tchnął w jego nozdrza tchnienie życia”[4].

Odpowiedź: Według niektórych[5] aniołowie - działając mocą Bożą - są przyczyną dusz rozumnych. Ale to jest zgoła niemożliwe i obce wierze. Uzasadnienie:

Jak to już wyłożyliśmy6n dusza rozumna może być powołaną do bytu li tylko drogą stwarzania; zaś stwarzać może li tylko Bóg, bo jedynie pierwsza przyczyna sprawcza tworzy nie zakładając niczego; /74/ natomiast - jak wykazano[7] - następna przyczyna sprawcza, gdy tworzy, zawsze zakłada coś istniejącego od pierwszej przyczyny sprawczej. Otóż ten, kto swoim działaniem tworzy coś z tego, co uprzednio istnieje, tworzy przemieniając. I dlatego każda następna przyczyna sprawcza tworzy li tylko przetwarzając, a sam tylko Bóg działa stwarzając . A ponieważ dusza rozumna nie może być utworzoną drogą przetwarzania jakiejś materii, dlatego nie może inaczej być utworzoną, jak tylko bezpośrednio przez Boga.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty. Bowiem, że ciała powodują rzeczy podobne do siebie lub niższe i że istoty wyższe prowadzą na powrót istoty niższe: wszystko to dokonuje się na sposób jakiegoś przetwarzania.

Artykuł 4

CZY LUDZKA DUSZA ZOSTAŁA UTWORZONA PRZED CIAŁEM? /75/

Zdaje się, że ludzka dusza została utworzona przed ciałem, bo:

1. Jak wyżej powiedziano[1], dzieło stwarzania było przed dziełem oddzielenia i wystroju. Lecz dusza została powołana do bytu drogą stwarzania; zaś ciało zostało uczynione na końcu dzieła wystroju. Wobec tego dusza człowieka została utworzona przed ciałem.

2. Dusza rozumna ma większe podobieństwo do aniołów, niż do zwierząt nierozumnych. Lecz aniołowie zostali stworzeni przed ciałami lub zaraz na początku wraz z cielesną materią; natomiast ciało człowiek a było uformowane dnia szóstego, w którym także i nierozumne zwierzęta zostały utworzone. A więc dusza człowieka została stworzona przed ciałem.

3. Koniec jest proporcjonalny do początku. Lecz po ciele na końcu zostaje dusza. Zatem dusza została stworzona na początku - przed ciałem.

Wbrew temu: urzeczywistnienie właściwe komuś uskutecznia się w możności jemu właściwej. A ponieważ dusza jest urzeczywistnieniem właściwym ciału, tego została utworzona w ciele.

Odpowiedź: Zdaniem Orygenesa[2] nie tylko dusza pierwszego człowieka, ale dusze wszystkich ludzi zostały stworzone wraz z aniołami przed utworzeniem ciał. A sądził tak z następującego powodu: wszystkie duchowe jestestwa - zarówno dusze jak i aniołowie - są równe pod względem stanu bytowego ich natury, a różnią się jedynie pod względem zasługi. Ze względu na nią niektóre z nich zostały związane z ciałami - i te są duszami ludzi lub ciał niebieskich; niektóre zaś według różnych rzędów pozostały jako czyste duchy. To jego zdanie już wyżej omówiliśmy[3], dlatego obecnie nie ma potrzeby na nim się zatrzymywać.

Ze swej strony Augustyn tak mówi[4]. Dusza pierwszego człowieka została stworzona wraz z aniołami przed ciałem, ale z innego powodu. Mianowicie z tego, że - jak mniema - ciało człowieka w owych dziełach sześciu dni nie było utworzone w rzeczywistości, a tylko w postaci prawzoru zakodowanego w materii *(causales rationes)*. Tego jednak nie można powiedzieć o duszy skoro nie była uczyniona ani z jakiejś uprzednio istniejącej materii cielesnej lub duchowej, ani też nie mogła być utworzona z jakiejś siły stworzonej. I dlatego, jak się wydaje, dusza - w dziełach sześciu dni, w których wszystko zostało uczynione - była stworzona wraz z aniołami, a potem własną wolą skierowała się do zarządzania ciałem. - Tego jednak nie mówi jakoby tak twierdził, na co wskazują następujące jego słowa: „O ile nie jest sprzeczne z żadnym tekstem Pisma św. czy z wymogami prawdy, można wierzyć, że człowiek w ten sposób szóstego dnia został uczyniony n że stworzono i złożono w elementy świata zakodowany prawzór ciała ludzkiego; natomiast dusza już sama została stworzona”[5]. /76/

Ostatecznie można by było z biedą na to się zgodzić, gdyby się stanęło na stanowisku, że dusza sama przez się stanowi gatunek i naturę zupełną i że nie łączy się z ciałem jako forma, ale jedynie po ton by nim kierować[6]. Gdy jednak stoi się na stanowisku, że dusza łączy się z ciałem jako forma i że z natury jest częścią ludzkiej natury, to zgoła tak być nie może. Bowiem jest oczywiste, że Bóg pierwsze rzeczy urządził w doskonałym stanie ich natury. według tego, jak tego wymagał gatunek każdej

rzeczy. Zaś dusza - skoro jest częścią ludzkiej natury - nie ma naturalnej doskonałości inaczej, jak tylko w złączeniu z ciałem. Stąd też nie byłoby stosowne, żeby dusza została stworzona bez ciała.

Tak więc, jeśli się przyjmie opinię Augustyna o dziełach sześciu dni[7], można by było powiedzieć, że ludzka dusza poprzedziła [ciało] w dziełach sześciu dni według jakowegoś jej podobieństwa co do rodzaju, o ile ma podobieństwo do aniołów co do natury umysłowej; sama zaś została stworzona wraz z ciałem. - Natomiast według innych świętych[8], zarówno dusza jak i ciało pierwszego człowieka zostały utworzone w ramach dzieł sześciu dni. /77/

Na 1. Gdyby natura duszy stanowiła całkowity gatunek, tak żeby była stwarzana dla samej siebie, to ów argument zarzutu dowodziłby tego, że dusza ma być stwarzana na początku dla samej siebie. Ponieważ jednak z natury jest formą ciała, dlatego winna być stwarzana w ciele, a nie osobno.

Podobną jest odpowiedź Na 2. Gdyby dusza sama przez się stanowiła gatunek, byłaby bardziej podobną do aniołów. Natomiast o ile jest formą ciała, należy - jako formalny pierwiastek - do rodzaju zwierząt[9].

Na 3. To, że dusza pozostaje po ciele, przydarza się duszy z powodu defektu ciała, którym jest śmierć. Tego jednak defektu nie powinno być na początku stwarzania duszy.

ZAGADNIENIE 91
UTWORZENIE CIAŁA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA

Z kolei należy zastanowić się nad utworzeniem ciała pierwszego człowieka. Temat ujmujemy w cztery pytania. Pytamy więc: 1. O materię, z której zostało utworzone; 2. O twórcę, który je utworzył; 3. O przystosowanie, w które wyposażono przy utworzeniu; 4. O sposób i porządek jego utworzenia.

Artykuł 1

CZY CIAŁO PIERWSZEGO CZŁOWIEKA BYŁO UCZYNIONE Z MUŁU ZIEMI?

Zdaje się, że ciało pierwszego człowieka nie było uczynione z mułu ziemi, bo:

1. Większej siły wymaga czynić coś z niczego niż z czegoś, bo bardziej jest odległy od rzeczywistości niebyt, niż byt w możności. Ponieważ jednak człowiek jest najwybitniejszym spośród niższych stworzeń, wypadało, żeby moc Boga jak najbardziej ujawniła się w utworzeniu jego ciała. A więc nie powinno stać się z mułu ziemi, ale z niczego.

2. Ciała niebieskie są szlachetniejsze niż ciała ziemskie. Lecz ludzkie ciało cieszy się najwyższą szlachetnością; bowiem doskonali je najszlachetniejsza forma, mianowicie dusza rozumna. Przeto nie powinno stać się z ciała ziemskiego, ale raczej z ciała niebieskiego.

3. Ogień i powietrze są szlachetniejszymi ciałami niż ziemia i wodan co widać po ich subtelności. Lecz ciało ludzkie jest najgodniejsze. Raczej więc winno się stać z ognia i z powietrza niż z mułu ziemi.

4. Ludzkie ciało składa się z czterech elementów. Zatem nie jest uczynione z mułu ziemi, ale z wszystkich elementów.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Bóg ulepił człowieka z mułu ziemi”[1].

Odpowiedź: Zgodnie ze słowami Pisma św.: „Dzieła Boga są doskonałe”[2]. Bóg - sam będąc doskonały - swoim dziełom przydzielił doskonałość według ich miary. On sam zaś jest bezwzględnie doskonały przez to, że - jak mówi Dionizy – „Wszystko ma w sobie uprzednio” nie na sposób złożenia, ale „w sposób niezłożony i jako jedność”[3]: podobnie jak różne skutki uprzednio istnieją w przyczynie: jednej co do istoty[4].

I ta to doskonałość [z Boga] spływa na aniołów w tym znaczeniu, że w ich poznaniu jest wszystko, co Bóg utworzył w przyrodzie, według różnych form[5]. Na człowieka owa doskonałość spływa w niższy sposób. Bowiem w swoim naturalnym poznawaniu nie ma on znajomości wszystkich rzeczy naturalnych, lecz jest w jakiś sposób złożony z wszystkich rzeczy: I tak z rodzaju jestestw duchowych ma w sobie duszę rozumną. Do ciał niebieskich jest podobny dzięki stępieniu w nim przeciwieństw na skutek największego zrównoważenia kompleksji (tj. równowagi psycho-fizycznej)[6]. Są w nim elementy co do substancji, ale tak, że wyższe elementy przeważają w nim pod względem mocy [działania]: chodzi o ogień i o powietrze, jako że życie zasadza się zwłaszcza na ciepłocie, która należy do ognia, i na wilgoci, która należy do powietrza. Zaś niższe elementy więcej obfitują w nim co do substancji. Bowiem nie mogłaby zaistnieć równowaga krzyżowania się elementów, gdyby niższe elementy, które są mniejszej mocy, nie obfitowały więcej w człowieku pod względem masy. I dlatego wyrażono się, że ciało człowieka zostało uformowane z mułu ziemi, bo mułem zwie się ziemia zmieszana z wodą.

I z tego to powodu człowieka nazwano „małym światem [mikrokosmos]”[7], bo w jakiś sposób znajdują się w nim wszystkie stworzenia świata. /78/

Na 1. Moc Boga stwarzającego ujawniła się w ciele człowieka w tym, że materię ciała utworzył drogą stwarzania[8]. Zaś ciało ludzkie winno się stać z materii czterech elementów po to, aby człowiek miał powinowactwo z niższymi ciałami i stanowił jakby jakieś ogniwo pośrednie między duchowymi a cielesnymi jestestwami.

Na 2. Chociaż ciało niebieskie zasadniczo jest szlachetniejsze niż ciało ziemskie, jest jednak - jeśli chodzi o czynności rozumnej duszy - mniej odpowiednie. Wszak rozumna dusza bierze jakoś znajomość prawdy poprzez zmysły, a tych narządy nie mogą być utworzone z ciała niebieskiego, skoro ono jest niezdolne do odbierania czegokolwiek.

Niektórzy tak głoszą: Dusza łączy się z ciałem za pośrednictwem jakiegoś światła, dzięki czemu coś w kwintesencji w materialny sposób wchodzi w skład ludzkiego ciała[9]. - Ale to nie jest prawda. Czemu? Bo pierwsze, błędne jest ich twierdzenie, że światło jest ciałem; drugie, bo to niemożliwe, żeby coś z kwintesencji albo oddzieliło się od ciała niebieskiego, albo zmieszało się z elementami, a to z powodu niezdolności ciała niebieskiego do odbierania. I dlatego ciało niebieskie nie wchodzi w skład ciał złożonych z elementów, chyba co do skutków swojej mocy. /79/

Na 3. Gdyby ogień i powietrze, które wykazują większą moc w działaniu, także i pod względem masy górowały w składzie ludzkiego ciała, całkowicie ściągnęłyby ku sobie inne [elementy][10] i wtedy nie byłaby zachowana równowaga kompleksji, konieczna w składzie człowieka dla dobra zmysłu dotyku, który jest podstawą innych zmysłów[11]. Bowiem narząd każdego zmysłu nie powinien mieć [w sobie] w rzeczywistości przeciwieństw n będących przedmiotem postrzegania zmysłu, ale li tylko w możności: I to albo tak, żeby całkowicie nie miał całego rodzaju przeciwieństw, tak jak źrenica nie ma barwy po ton żeby była w możności do wszystkich barw. To jednak nie może zachodzić w narządzie dotyku, skoro jest złożony z elementów, których jakości dotyk postrzega. Albo też i tak, żeby narząd był w środku między przeciwieństwami, co musi zachodzić w dotyku: bowiem środek jest poniekąd w możności do stron przeciwstawnych.

Na 4. W mule ziemi jest ziemia oraz woda wiążąca ze sobą części ziemi, zaś o innych elementach Pismo św. nie czyni wzmianki: już to dlatego, że - jak powiedziano[12] - są w ciele człowieka mniej obfite pod względem ilości, już to dlatego, że w całym powoływaniu do bytu rzeczy, Pismo św. - podawane prostemu ludowi - nie wzmiankuje o ogni u i o powietrzu, których prości ludzie zmysłami nie postrzegają.

Artykuł 2

CZY LUDZKIE CIAŁO BYŁO UTWORZONE BEZPOŚREDNIO PRZEZ BOGA? /80/

Zdaje się, że ludzkie ciało nie było utworzone bezpośrednio przez Boga, bo:

1. Według Augustyna[1] Bóg rządzi cielesnymi rzeczami i sprawami za pośrednictwem anielskiego stworzenia. Lecz jak powiedziano[2], ciało ludzkie było utworzone z cielesnej materii. A więc ludzkie ciało winno być utworzone za pośrednictwem aniołów, a nie bezpośrednio przez Boga.

2. Co może stać się mocą stworzoną, niekoniecznie musi być bezpośrednio tworzone przez Boga. Lecz ludzkie ciało może być utworzone stworzoną mocą ciała niebieskiego. Przecież i niektóre zwierzątka rodzą się z gnijącego ciała skuteczną mocą ciała niebieskiego. A u Albumasara czytamy[3], że ludzie nie rodzą się w miejscach, w których panują wielkie upały lub mrozy, a tylko w miejscach o umiarkowanej temperaturze. A więc ludzkie ciało nie musiało być bezpośrednio przez Boga uformowane. /81/

3. Cokolwiek staje się z cielesnej materii, staje się na skutek jakiejś przemiany materii. Lecz wszelka cielesna przemiana ma swoją przyczynę w ruchu ciała

niebieskiego, który jest pierwszym spośród ruchów. A ponieważ ludzkie ciało jest utworzone z cielesnej materii, przeto wydaje się, że ciało niebieskie przyczyniło się w czymś do jego utworzenia.

4. Zdaniem Augustyna[4] w dziełach sześciu dni człowiek został utworzony co do ciała w postaci zakodowanych prawzorów *(causales rationes)*, które Bóg włożył w cielesne stworzenie; potem dopiero ciało zostało ukształtowane w rzeczywistości. Lecz ton co wpierw istnieje w cielesnym stworzeniu w postaci zakodowanych prawzorów, może być powołane do istnienia jakąś cielesną mocą. Zatem ludzkie ciało zostało utworzone jakąś stworzoną mocą, nie zaś bezpośrednio przez Boga.

Wbrew temu w Piśmie św. czytamy: „Pan stworzył człowieka z ziemi”[5].

Odpowiedź: Pierwsze uformowanie ludzkiego ciała nie mogło dokonać się jakąś stworzoną mocą, ale bezpośrednio przez Boga. Otóż zdaniem niektórych[6], istniejące formy w cielesnej materii wywodzą się od jakichś form niematerialnych. /82/ Atoli Filozof[7] odrzuca to ich zdanie z tego Powodu, że - jak już wyłożono[8] - stawać się nie przysługuje samym przez się formom, a tylko rzeczom [z materii i formy]. A ponieważ twórca winien być podobny do swojego dzieła, nie wypada żeby czysta forma, która jest bez materii, tworzyła formę, która jest w materii: tę formę, która staje się przez ton że powstaje rzecz złożona [z materii i z formy]. I dlatego forma, która jest w materii, musi być przyczyną formy, która jest w materii, w sensie: rzecz złożona [z materii i z formy] powstaje z rzeczy złożonej [z materii i z formy].

Natomiast Bóg - choć jest całkowicie niematerialny - jest tym jedynym, który swoją mocą może powołać do bytu materię drogą stwarzania[9]. Stąd też Jemu tylko przysługuje tworzenie formy w materii, nie opierając się na uprzedniej formie materialnej. Z tego też powodu aniołowie nie mogą przemieniać ciał, nadając im inne formy, chyba - jak zauważa Augustyn[10] - że się do tego posłużą jakimiś nasionami. A ponieważ dotąd jeszcze nigdy przedtem nie było utworzone ludzkie ciało, którego mocą drogą rodzenia inne podobne co do gatunku byłoby uformowane, dlatego pierwsze ciało człowieka musiało być bezpośrednio przez Boga uformowane.

Na 1. Owszem, aniołowie świadczą Bogu jakoweś posługi w sprawach dotyczących ciał. /83/ Jednakże Bóg dokonuje w cielesnym stworzeniu wiele takich dzieł, których aniołowie żadnym sposobem zdziałać nie mogą, np. wskrzesza zmarłych i przywraca wzrok ślepym: i według tej także mocy utworzył ciało pierwszego człowieka. - Mogło jednak być tak, że aniołowie przy tworzeniu ciała pierwszego człowieka służyli jakąś posługą, tak jak będą nią służyli w powszechnym ciał zmartwychwstaniu, zbierając prochy.

Na 2. Zwierzęta doskonałe, które rodzą się z nasienia, nie mogą - wbrew temu, jak to sobie roił Awicenna[11] - rodzić się samą mocą ciała niebieskiego, chociaż w ich naturalnym rodzeniu się współdziała moc ciała niebieskiego. Filozof nawet wyraża się: „Człowiek i słońce rodzą człowieka z materii”[12]. Tym się wyjaśnia fakt, że do rodzenia człowieka oraz innych doskonałych zwierząt wymagane jest umiarkowane [co do temperatury] miejsce. - Wszelako moc ciał niebieskich wystarcza do zrodzenia z materii

przystosowanej niektórych bardziej niedoskonałych zwierzątek. Bowiem jest oczywiste, że wiele jest wymagane do utworzenia rzeczy doskonałej, o wiele więcej niż do utworzenia rzeczy niedoskonałej.

Na 3. Ruch nieba jest przyczyną przemian naturalnych, nie zaś przemian, które wykraczają poza zwykły porządek natury, a dokonują się samą Bożą mocą, np. to, że zmarli powstają z martwych i że ślepym wzrok bywa przywracany: i tego właśnie pokroju jest uformowanie człowieka z mułu ziemi.

Na 4. W dwojaki sposób może coś w stworzeniach wpierw istnieć w postaci zakodowanych prawzorów: pierwsze, według możności czynnej lub biernej, w sensie: żeby nie tylko coś mogło się stać z wpierw istniejącej materii, ale także w tym, żeby jakieś wpierw istniejące stworzenie mogło to coś uczynić. Drugie, tylko według możności biernej, w sensie: żeby mogło z materii wpierw istniejącej stać się przez Boga: i w ten sposób - według Augustyna – ciało człowieka wpierw istniało w dziełach utworzonych w postaci zakodowanych prawzorów[13]. /84/

Artykuł 3

CZY CIAŁO CZŁOWIEKA Z0STAŁO ODPOWIEDNIO PRZYSTOSOWANE ?

Zdaje się, że ciało człowieka nie miało odpowiedniego przystosowania, bo:

1. Ponieważ człowiek jest najszlachetniejszym spośród zwierząt, jego ciało winno najlepiej być przystosowane do wykonywania czynności właściwych zwierzęciu, mianowicie do działania zmysłów i do poruszania się. Lecz, jak się stwierdza, niektóre zwierzęta górują nad człowiekiem sprawnością zmysłów i szybkością poruszania się, np. psy mają lepszy węch, a ptaki szybciej latają. A więc ciało człowieka nie jest odpowiednio przystosowane.

2. To uchodzi za doskonałe, któremu niczego nie brak. Lecz o wiele więcej brakuje ludzkiemu ciału niż ciałom innych zwierząt; te ostatnie z natury otrzymują odzież i broń do swej obrony, czego człowiekowi poskąpiono. A więc ciało ludzkie jest najgorzej przystosowane.

3. Większa odległość dzieli człowieka od roślin niż od nierozumnych zwierząt. Lecz rośliny są prostego wzrostu, zaś nierozumne zwierzęta są zgięte ku ziemi. Zatem człowiek nie powinien być prostego wzrostu.

Wbrew temu Pismo św. mówi: „Bóg uczynił człowieka prostym”[1].

Odpowiedź: Wszystkie rzeczy naturalne są dziełem artyzmu Bożego i dlatego arcydziełami sztuki samego Boga. Otóż każdy artysta-rzemieślnik zmierza ku temu, żeby swoje dzieło najlepiej przystosować: nie bezwzględnie najlepiej, ale w odniesieniu do celu[2]. A jeśli z takowym przystosowaniem wiąże się jakiś brak, artyście-rzemieślnikowi na nim nie zależy. Przykładowo: rzemieślnik - robiąc piłę do rżnięcia - robi ją z żelaza po to, żeby się nadawała do rżnięcia; i nie zależy mu na tym, żeby była zrobiona ze szkła,

które jest piękniejszym materiałem, bo takowe piękno byłoby przeszkodą w osiągnięciu celu. - Tak więc Bóg każdą naturalną rzecz najlepiej przystosował; wszelako nie bezwzględnie najlepiej, ale w odniesieniu do jej właściwego celu[3]: To miał na myśli Filozof pisząc: „Dla rzeczy lepiej jest być nie bezwzględnie najlepiej, ale w odniesieniu do jej celu”[4].

Otóż najbliższym celem ludzkiego ciała jest dusza rozumna i jej czynności, bo z zasady materia jest dla formy, a narządy dla czynności wykonawcy. Powiadam więc tak: Bóg urządził ludzkie ciało, dając mu najlepsze przystosowanie: odpowiednio do takiej formy i do takich czynności. A jeśli w przystosowaniu ludzkiego ciała widać jakiś brak, to trzeba zauważyć, że on wypływa z konieczności materii i nie przeszkadza w tym, co jest wymagane ze strony ciała, żeby zachodziła należyta proporcja między nim a duszą i jej czynnościami.

Na 1. [Co do niektórych zmysłów człowiek góruje nad zwierzętami nierozumnymi. I tak:] dotyk, który jest doskonalszy w człowieku niż w jakimś innym zwierzęciu. Z tego to powodu człowiek - jak to jest wymagane – spośród wszystkich zwierząt posiada jak największą równowagę kompleksji [psychofizyczną][5]. Jak widać z tego, co wyżej omówiono, człowiek góruje także nad innymi zwierzętami co do wewnętrznych władz zmysłowych[6].

Jeśli chodzi o niektóre zewnętrzne zmysły, zaszła jakaś konieczność, że człowiek stoi niżej od innych zwierząt. I tak wśród wszystkich zwierząt człowiek ma najsłabszy węch. Dlaczego? Bo było konieczne, żeby człowiek - w porównaniu z innymi zwierzętami, w stosunku do swojego ciała - miał mózg największy. Po pierwsze dlatego, żeby wewnętrzne władze zmysłowe swobodnie wykonywały w nim czynności, które - jak powiedziano[7] - są nieodzowne do działania myśli. Drugie, żeby chłód mózgu miarkował gorąc serca, a ów gorąc winien obfitować w człowieku w po to, żeby miał prostą postawę ciała. Zaś wielkość mózgu – z powodu jego wilgoci - jest przeszkodą dla węchu, który wymaga suchości.

W podobny sposób można podać powód, czemu niektóre zwierzęta mają bystrzejszy wzrok i czulszy słuch niż człowiek, mianowicie z powodu potrzeby złagodzenia siły tych zmysłów, co jest koniecznym następstwem istniejącej w człowieku doskonałej równowagi kompleksji. Ten sam powód należy podawać na wytłumaczenie tego, że niektóre zwierzęta są szybsze od człowieka, mianowicie bo nadmierna szybkość jest sprzeczna z równowagą psychafizyczną człowieka.

Na 2. Rogi i kopyta, stanowiące broń niektórych zwierząt, oraz twarda skóra i gęste owłosienie lub upierzenie: stanowiące okrycie zwierząt, świadczą o przewadze elementu ziemi, co sprzeciwia się równowadze i delikatności ludzkiej kompleksji. I dlatego one nie przystoją człowiekowi. Za to na ich miejsce ma człowiek rozum i ręce, z których pomocą może sobie sporządzać broń, odzież i inne rzeczy konieczne do życia i to w nieskończenie rozmaity sposób. Stąd też [Filozof] powiedział, że ręce są „narządem narzędzi”[8]. A to raczej przysługiwało rozumnej naturze, która zdobywa się na nieskończenie liczne pomysły, aby miała zdolność sporządzania sobie nieskończenie wielu narzędzi[9].

Na 3. Cechujący człowieka prosty wzrost był dla człowieka odpowiedni z czterech powodów: pierwsze, bo zmysły dano człowiekowi nie tylko - jak i innym zwierzętom - do szukania tego, co do życia konieczne, ale także do poznawania. Stąd to inne zwierzęta cieszy widok rzeczy postrzegalnych jedynie ze względu na żer i seks; samego tylko człowieka zachwyca widok rzeczy postrzegalnych ze względu na samo dla siebie ich piękno. A ponieważ zmysły są rozmieszczone zwłaszcza na twarzy, dlatego inne zwierzęta mają twarz zgiętą ku ziemi: jakby do szukania żeru i do zaopatrzenia się w pożywienie. Zaś człowiek ma twarz wysoko uniesioną po ton żeby mógł - za pomocą zmysłów a zwłaszcza wzroku, który jest wrażliwszym zmysłem i ujawniającym wiele różnic wśród rzeczy - swobodnie na wszystkie strony poznawać rzeczy postrzegalne tak niebieskie jak i ziemskie i z nich wszystkich zbierać prawdę myślową. Drugie, żeby władze wewnętrzne spełniały swobodnie swoje zadania, a spełniają tak dzięki temu, że mózg - w którym się jakoś odbywają - nie leży zgnieciony na dole, ale wysoko ponad wszystkimi częściami ciała. Trzecie, bo gdyby człowiek miał postawę zgiętą ku ziemi, musiałby używać rąk w miejsce przednich nóg: i wtedy ustałoby korzystanie z nich do wykonywania rozlicznych prac. Czwarte, bo gdyby miał postawę zgiętą ku ziemi i używał rąk w miejsce przednich nóg, musiałby brać pokarm ustami: i wtedy jego usta wydłużyłyby się, wargi stałyby się twarde i grube, a język - żeby go nie kaleczyły zewnętrzne rzeczy - musiałby również stwardnieć. Byłoby z nami tak, jak to jest widoczne u innych zwierząt. A takie przystosowanie całkowicie przekreślałoby mowę, która jest właściwym dziełem rozumu.

Choć człowiek ma wzrost prosty jak i rośliny, to jednak jest od nich jak najbardziej różny. Bowiem góra człowieka, tj. głowa, jest zwrócona w górne części świata, zaś dół człowieka jest zwrócony w dolne części świata. I dlatego jest najlepiej przystosowany w zharmonizowaniu z całością. Natomiast góra roślin [korzenie] jest zwrócona w dolne części świata (jako że korzenie są dla roślin jakby ustami), zaś dół ich [wierzchołek] jest zwrócony w górne części świata. Co do zwierząt nierozumnych to one przybierają pośrednią postawę: górą zwierzęcia jest część, którą pobiera pokarm, zaś dołem jest część, którą usuwa wydaliny.

Artykuł 4

CZY PISMO ŚW. NALEŻYCIE OPISAŁO UTWORZENIE LUDZKIEGO CIAŁA ?

Zdaje się, że Pismo św. nienależycie opisało utworzenie ludzkiego[1] ciała, bo:

1. Jak Bóg uczynił ludzkie ciało, tak uczynił i inne dzieła sześciu dni. Lecz przy innych dziełach Pismo św. wyraziło się: „Rzekł Bóg: Niech się stanie. I stało się”. A więc podobnie winno wyrazić się o utworzeniu człowieka.

2. Jak wyżej ustalono[2], ludzkie ciało Bóg uczynił bezpośrednio. Nienależyte więc są słowa: „Uczyńmy człowieka”.

3. Formą .ludzkiego ciała jest sama dusza, która jest tchnieniem życia. Zatem po słowach: „Bóg utworzył człowieka z mułu ziemi” niepotrzebnie dodano: „i tchnął w jego oblicze tchnienie życia”.

4. Dusza, będąc tchnieniem życia, jest w całym ciele, a głównie w sercu. Zatem nie powinno się wyrazić: „Tchnął w jego oblicze tchnienie życia”.

5. Płeć męska i żeńska to rzecz ciała, zaś obraz Boga to rzecz duszy. Lecz zdaniem Augustyna[3] dusza została uczyniona przed ciałem. Zatem po słowach: „Na obraz Boży go stworzył” niepotrzebnie dodano: „Stworzył mężczyznę i niewiastę”.

Wbrew temu jest powaga Pisma św.

Odpowiedź: Na 1. Augustyn tak pisze[4]: Nie tym człowiek góruje nad innymi rzeczami, że sam Bóg go uczyniłn jakby sam nie uczynił innych rzeczy; wszak Pismo św. mówi: „Niebo jest dziełem rąk Twoich”[5]; a gdzie indziej: „Stały ląd ukształtowały Jego ręce”[6], ale góruje tym, że jest uczyniony na obraz Boga. Otóż opisując tworzenie człowieka Pismo św. używa szczególnego sposobu wyrażania się, by pokazać, że inne rzeczy są uczynione ze względu na człowieka. To bowiem, co głównie zamierzone, zwykliśmy czynić z większym namysłem i starannością.

Na 2. Nie należy myśleć, że to do aniołów Bóg powiedział: „Uczyńmy człowieka” - jak to niektórzy przewrotnie mniemali. Ale tak się wyrażono na oznaczenie wielości Osób Boskich, których obraz wyraziściej rysuje się w człowieku. /85/

Na 3. Niektórzy /86/ tak myśleli: najpierw co do czasu zostało utworzone ciało człowieka, a potem Bóg wlał duszę do ciała już utworzonego. Aliści sprzeczne z doskonałością pierwszego urządzenia rzeczy jest, żeby Bóg uczynił ciało bez duszy lub duszę bez ciała, skoro jedno i drugie jest częścią ludzkiej natury. Szczególniej ta sprzeczność odnosi się do ciała, które zależy od duszy a nie na odwrót.

Żebu to wykluczyć inni tak głosili: Zdanie – „Bóg utworzył człowieka” mówi o utworzeniu naraz ciała wraz z duszą. zaś dalsze słowa: „I tchnął w jego oblicze tchnienie życia” mówią o Duchu Świętym[7]: tak jak Pan tchnął w apostołów i powiedział: „Weźmijcie Ducha Świętego”[8] - Ale tę wykładnię - zdaniem Augustyna[9] - wykluczają słowa Pisma św. Bowiem po słowach: „I tchnął w jego oblicze tchnienie życia” są słowa: „I stał się człowiek istotą żywą”, które Apostoł[10] odnosi do życia psychicznego, nie zaś do życia duchowego. /87/

Zatem przez tchnienie życia rozumiemy duszę, ale tak, żeby słowa: „I tchnął w jego oblicze tchnienie życia” były jakby wyjaśnieniem słów poprzednich: bowiem dusza jest formą ciała.

Na 4. Dlatego wyrażono się, że to w oblicze człowieka tchnął tchnienie życia, bo - z powodu rozmieszczenia na nim zmysłów - przejawy życia ujawniają się bardziej na obliczu człowieka.

Na 5. Według Augustyna[11] wszystkie dzieła sześciu dni były uczynione na raz. /88/ Jego zdaniem dusza pierwszego człowieka, która, jak sądzi, została uczyniona wraz z aniołami, nie była uczyniona przed szóstym dniem; ale w samym szóstym dniu została uczyniona dusza pierwszego człowieka: uczyniona w rzeczywistości, jak i jego ciało w

postaci prawzorów zakodowanych w materię. Natomiast według innych Doktorów zarówno dusza jak i ciało człowieka zostały uczynione szóstego dnia w rzeczywistości[12].

ZAGADNIENIE 92
UTWORZENIE KOBIETY /89/

Następnie trzeba zastanowić się nad utworzeniem kobiety. Nasuwają się tu cztery pytania: 1. Czy w owym pierwszym utworzeniu rzeczy winna być powołana do bytu kobieta? 2. Czy winna stać się z mężczyzny? 3. Czy z jego zebra? 4. Czy została uczyniona bezpośrednio przez Boga?

Artykuł 1

CZY W PIERWSZYM UTWORZENIU RZECZY WINNA BYĆ POWOŁANA DO BYTU KOBIETA ?

Zdaje się, że kobieta nie powinna być powołana do bytu w pierwszym utworzeniu rzeczy, bo:

1. Zdaniem Filozofa: „Kobieta Jest to mężczyzna niewydarzony”[1]. Lecz w pierwszym ustanowieniu rzeczy nic nie powinno być niewydarzone i niedoszłe. A więc w owym pierwszym ustanowieniu rzeczy kobieta nie powinna być powołana do bytu. /90/

2. Podleganie i pomniejszenie jest następstwem grzechu, bowiem po upadku powiedziano kobiecie: „Mąż będzie panował nad tobą”[2]. A Grzegorz pisze: „Gdzie nie upadamy wszyscy równi jesteśmy”[3]. Lecz z natury kobieta ustępuje mężczyźnie pod względem siły i dostojeństwa, bo - jak mówi Augustyn: „Zawsze strona działająca pocześniejszą jest od strony doznającej”[4]. Przeto W owym pierwszym utworzeniu rzeczy przed grzechem kobieta nie powinna być powołana do bytu.

3. Należy stanowczo zrywać z okazją do grzechu. Lecz Bóg przewidywał, że kobieta będzie mężowi okazją do grzechu. Nie powinien więc utworzyć kobiety.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”[5]. /91/

Odpowiedź: Konieczne było, żeby stała się kobieta - jak mówi Pismo św.: jako odpowiednia pomoc dla mężczyzny; nie jako pomoc do jakiejś innej pracy - jak to niektórzy mówili - gdyż w każdej innej pracy mężczyzna może wydatniej nieść pomoc mężczyźnie niż kobieta, ale jako pomoc do rodzenia./92/ Łatwiej to nam stanie się zrozumiałe, gdy przyjrzymy się sposobom rodzenia u istot żyjących. Bowiem niektóre istoty żyjące nie mają w sobie mocy czynnej do rodzenia, ale przyczyną ich rodzenia się jest jakaś siła działająca innego niż one gatunku; chodzi o te rośliny i zwierzęta, /93/ które

rodzą się bez nasienia z odpowiedniej materii mocą czynną ciał niebieskich[6]. Niektóre zaś mają moc czynną i bierną złączoną; chodzi o te rośliny, które rodzą się z nasienia. Bowiem nie ma w roślinach jakiegoś wspanialszego dzieła życia nad rodzenie; stąd też słusznie w każdym czasie moc bierna jest u nich złączona z mocą czynną rodzenia. Natomiast u doskonałych zwierząt moc czynna rodzenia przysługuje płci męskiej, zaś moc bierna płci żeńskiej. A ponieważ w doskonałych zwierzętach jest jakoweś dzieło życia znamienitsze niż rodzenie, któremu to dziełu ich życie głównie jest przyporządkowane, dlatego u nich płeć męska nie łączy się z płcią żeńską w każdym czasie, a tylko w porze spółkowania; przedstawmy sobie: spółkowanie tak czyni jedno z samca i samicy, jak w roślinie są ze sobą połączone w każdym czasie siła męska i siła żeńska, chociaż w niektórych przeważa jedna, a w niektórych druga. Zaś człowiek jest przyporządkowany jeszcze bardziej znamienitemu dziełu życia, którym jest myślenie. I dlatego dla tym jeszcze większej racji w człowieku winna być odrębność między obiema siłami: taka, żeby osobno został utworzony mężczyzna, a osobno kobieta, a jednak żeby się cieleśnie w jedno łączyli dla dzieła rodzenia. Stąd też zaraz po uformowaniu kobiety Pismo św. wyraża się: „Będą dwoje w jednym ciele”[7].

Na 1. W odniesieniu do natury partykularnej kobieta jest czymś niedoszłym i niewydarzonym. Czemu? Bo tkwiąca w nasieniu siła czynna[8] zmierza do utworzenia czegoś doskonałego: podobnego do siebie co do płci męskiej. A że rodzi się kobieta, dzieje się to albo z powodu słabości siły czynnej, albo z powodu jakiejś niedyspozycji materii, albo też spowodowało to coś z zewnątrz, np. wiatry południowe, o których [Filozof] pisze[9], że są wilgotne. Natomiast w odniesieniu do natury powszechnej kobieta nie jest czymś niewydarzonym, ale z zamierzenia natury jest przeznaczona do dzieła rodzenia. A to zamierzenie natury powszechnej zależy od Boga, który jest powszechnym twórcą natury. I dlatego, ustanawiając naturę, powołał do bytu nie tylko mężczyznę, ale i kobietę.

Na 2. Dwojakie jest podleganie: jedno niewolnicze; według niego przełożony posługuje się poddanym dla swojego pożytku: i takie podleganie nastało po grzechu[10]. Jest jeszcze inne podleganie: domowe i obywatelskie; według niego przełożony posługuje się podległymi dla ich pożytku i dobra: i to podleganie istniałoby także przed grzechem. Bowiem w mnogości ludzi brak by było dobra porządku, gdyby jedni nie byli rządzeni przez innych mądrzejszych. I według tak pojmowanego poddaństwa kobieta z natury jest podległa mężowi, gdyż z natury mężczyzna ma większe rozeznanie rozumu. - A jak niżej powiemy[11], stan niewinności pierworodnej nie wyklucza nierówności wśród ludzi.

Na 3. Gdyby Bóg usunął ze świata wszystko, z czego człowiek wziął okazję do grzechu, świat pozostałby niedoskonały. Ani też - dla uniknięcia partykularnego zła - nie należało burzyć dobra wspólnego, zwłaszcza że Bóg jest tak potężny, iż wszelkie zło może obrócić na dobre[12].

Artykuł 2

CZY KOBIETA WINNA STAĆ SIĘ Z MĘŻCZYZNY ?

Zdaje się, że kobieta nie powinna stać się z mężczyzny, bo:

1. Płeć jest wspólną człowiekowi i innym zwierzętom. Lecz u innych zwierząt samice nie stają się z samców. A więc i u człowieka tego być nie powinno, żeby kobieta stała się z mężczyzny.

2. Rzeczy należące do tego samego gatunku są z tej samej materii. Lecz mężczyzna i kobieta należą do tego samego gatunku. A ponieważ mężczyzna został uczyniony z mułu ziemi, z tego samego winna stać się i kobieta, a nie z mężczyzny.

3. Kobieta jest uczyniona do pomocy mężczyźnie w rodzeniu. Lecz zbyt bliskie pokrewieństwo czyni osobę do tego niezdatną. Stąd też - jak podaje Pismo św.[1] - zabronione jest małżeństwo osobom o bliskim pokrewieństwie. Zatem kobieta nie powinna stać się z mężczyzny.

Wbrew temu są słowa Pisma św. : „Bóg stworzył z niego” - tj. z mężczyzny „pomoc jemu podobną”[2] - tj. kobietę.

Odpowiedź: Rozumne powody przemawiały za tym, żeby w pierwszym ustanowieniu rzeczy kobieta była utworzona z mężczyzny czego nie można powiedzieć o innych zwierzętach. Oto one: Pierwszy, by przez to podnieść i nienaruszoną zachować jakowąś godność pierwszego człowieka, aby na podobieństwo Boga on sam był początkiem całego swojego gatunku, tak jak Bóg jest początkiem całego wszechświata. Św. Paweł pisze, że Bóg „z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki”[3]. Drugi, by mężczyzna bardziej miłował kobietę i wiązał się z nią nierozerwalnie, będąc tego świadom, że ona jest z niego utworzona. Pismo św. wyraźnie mówi: „Niewiasta z mężczyzny została wzięta. Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną”[4]. Było to jak najbardziej konieczne dla gatunku ludzkiego, w mąż i kobieta żyją z sobą przez całe życie5n czego nie spotyka się u innych zwierząt. Trzeci, bo - jak pisze Filozof[6] - w gatunku ludzkim mężczyzna i kobieta łączą się razem nie tylko z powodu konieczności rodzenia - jak to jest u innych zwierząt, lecz także ze względu na życie domowe, w którym inne zadania spadają na mężczyznę, a inne na kobietę[7], i w którym mężczyzna jest głową kobiety. Słusznie więc kobieta została utworzona z mężczyzny jako ze swojego początku. Czwarty powód jest symboliczny; bowiem jest to symbolem tego, że Kościół bierze początek od Chrystusa. To miał na myśli Apostoł pisząc: Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”[8].

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 1.

Na 2. Czym jest materia? Tym, z czego coś się staje. Otóż natura stworzona ma określony początek, a ponieważ jest określona do jednego, dlatego też ma określony sposób działania. Stąd też z określonej materii tworzy coś w określonym gatunku. Natomiast moc Boża - skoro jest nieskończona - może to samo co do gatunku czynić z jakiejkolwiek materii: mężczyznę z mułu, a kobietę z mężczyzny.

Na 3. Naturalne rodzenie pociąga za sobą jakieś pokrewieństwo, które jest przeszkodą do małżeństwa[9]. Atoli kobieta nie jest utworzona z mężczyzny drogą naturalnego rodzenia, ale samą tylko mocą Bożą. Stąd też o Ewie nie mówi się, że jest córką Adama. I dlatego argument zarzutu do niczego nie prowadzi.

Artykuł 3

CZY KOBIETA WINNA BYĆ UTWORZONA Z ŻEBRA MĘŻCZYZNY ?

Zdaje się, że kobieta nie powinna być utworzona z żebra mężczyzny, bo:

1. Żebro mężczyzny było o wiele mniejsze niż ciało kobiety. Lecz z mniejszego nie może stać się coś większego; chyba albo przez dodanie czegoś; gdyby jednak taki dodatek zaistniał, to raczej kobieta byłaby uczyniona z niego niż z żebra; albo przez rozrzedzenie, gdyż zdaniem Augustyna: „Niemożliwe jest, żeby jakieś ciało rosło, chyba że się rozrzedza”[1]; nie stwierdza się jednak, żeby ciało kobiety było bardziej rozrzedzone niż ciało mężczyzny; przynajmniej nie w tej proporcji, jaką ma żebro do ciała Ewy. A więc Ewa nie była utworzona z żebra Adama.

2. W pierwszych dziełach stworzonych nie było czegoś zbędnego. Zatem żebro Adama należało do doskonałości jego ciała. A więc po jego wzięciu ciało to zostało niedoskonałe, a to nie licuje.

3. Żebra nie można wyjąć z człowieka bez bólu. Lecz przed grzechem nie było bólu. A więc nie powinno się wyjmować żebra z mężczyzny po ton żeby z niego utworzyć kobietę.

Wbrew temu są słowa Pisma św.: „Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę”[2].

Odpowiedź: Utworzenie kobiety z żebra mężczyzny było uzasadnione. Pierwsze, by dać do zrozumienia, że miedzy mężczyzną i kobietą winna istnieć więź wspólnotowa. Bowiem ani kobieta nie powinna „przewodzić nad mężem”[3]: i dlatego nie jest uczyniona z głowy, ani też mężczyzna nie powinien jej lekceważyć jakby jakąś podległą niewolnicę: i dlatego nie jest uczyniona ze stóp. Drugie, ze względu na symbolikę: bo z boku Chrystusa umierającego na krzyżu wypłynęły sakramenty, tj. krew i wodan którymi Kościół jest ustanowiony.

Na 1. Zdaniem niektórych[4] ciało kobiety zostało uformowane przez pomnożenie materii bez dodania innej materii: w ten sposób, w jaki Pan pomnożył pięć chlebów. - Ale to jest zgoła niemożliwe. Bowiem takie pomnożenie może zajść albo przez przemianę substancji samej materii, albo przez przemianę jej rozmiarów. Otóż nie może zajść przez przemianę substancji samej materii: po pierwsze dlatego, że materia sama w sobie wzięta - jako istniejąca w możności i mająca jedynie charakter podmiotu - jest zgoła nieprzemienialna; po drugie dlatego, że wielość i wielkość nie wchodzą w istotę samej materii. /94/ I dlatego - jak długo materia zostaje tą samą materia bez dodania czegoś - w

żaden sposób nie da się pojąć jej pomnożenie, chyba wtedy i dzięki temu, że otrzyma większe rozmiary. A na tym właśnie - według Filozofa[5] - polega rozrzedzanie, mianowicie gdy ta sama materia przybiera większe rozmiary. Mówić więc, że materia pomnaża się bez rozrzedzania się, to godzić się na ton by dwie strony sprzeczne naraz istniały mianowicie żeby istniało określenie bez rzeczy określanej.

A ponieważ w takowych pomnażaniach nie stwierdza się jakiegoś rozrzedzania, dlatego należy przyjąć dodanie materii albo przez stwarzanie, albo - co prawdopodobniejsze - przez zamianę. Stąd też Augustyn pisze: „Chrystus w ten sposób z pięciu chlebów nakarmił pięć tysięcy ludzi, w jaki z niewielu ziaren wywodzi obfite łany zbóż”[6]: a to odbywa się przez zamianę masy spożywczej. - Mówi się jednak, że [Bóg] z pięciu chlebów nakarmił rzesze lub z żebra ukształtował kobietę, bo dodanie uczyniono do wpierw istniejącej materii żebra lub chlebów[7].

Na 2. Owo żebro należało do doskonałości Adama, nie o ile był jakąś jednostką, ale o ile był początkiem gatunku[8]: tak jak do doskonałości rodzącego należy nasienie, które naturalnym działaniem wydziela się wraz z odczuciem rozkoszy. Tym bardziej więc ciało kobiety mogło Bożą mocą być utworzone z żebra mężczyzny bez bólu.

I przez to jasną jest odpowiedź Na 3.

Artykuł 4

CZY KOBIETA BYŁA BEZPOŚREDNIO PRZEZ BOGA UTWORZONA?

Zdaje się, że kobieta nie była bezpośrednio przez Boga utworzona, bo:

1. Żadna jednostka - utworzona z podobnej do siebie co do gatunku - nie jest bezpośrednio przez Boga utworzona. Lecz kobieta została uczyniona z mężczyzny, który jest tego samego co i ona gatunku. Zatem nie bezpośrednio przez Boga uczyniona.

2. Według Augustyna[1] Bóg zarządza cielesnymi rzeczami za pośrednictwem aniołów. Lecz ciało kobiety było uformowane z materii cielesnej. A więc było uczynione za posługą aniołów, a nie bezpośrednio przez Boga.

3. Co wpierw zaistniało w stworzeniach w postaci zakodowanych prawzorów, /95/ to bywa powoływanie do byt u mocą jakiegoś stworzenia, a nie bezpośrednio przez Boga. Lecz zdaniem Augustyna[2] w pierwszych dziełach ciało kobiety zostało utworzone w postaci zakodowanych prawzorów. A więc kobieta nie została przez Boga utworzona bezpośrednio.

Wbrew temu Augustyn w tym samym dziele tak pisze: „Tylko Bóg - od którego cała natura w istnieniu zależy - mógł utworzyć i zbudować żebro, żeby było kobietą”[3].

Odpowiedź: Jak już powiedzieliśmy[4], naturalne powstanie każdego gatunku jest z określonej materii. Zaś materią, z której w naturalny sposób powstaje, rodzi się człowiek, jest nasienie ludzkie mężczyzny lub kobiety. Stąd też jednostka gatunku ludzkiego nie może w naturalny sposób rodzić się z innej - jaką by nie była - materii. Sam tylko Bóg -

który jest ustanowicielem natury - może powoływać do bytu rzeczy poza porządkiem natury. I dlatego sam tylko Bóg mógł utworzyć albo mężczyznę z mułu ziemi, albo kobietę z żebra mężczyzny. /96/

Na 1. Argumentacja zarzutu jest słuszna w wypadku, gdy jednostka rodzi się z podobnej do siebie co do gatunku naturalnym rodzeniem.

Na 2. Augustyn tak pisze[5]: Nie wiemy, czy aniołowie służyli Bogu posługą w tworzeni u kobiety. Pewnym jednak jest, że jak ciało mężczyzny nie było utworzone z mułu przez aniołów, tak i ciało kobiety nie było przez nich utworzone z żebra mężczyzny[6].

Na 3. W tymże dziele Augustyn tak pisze: „Pierwsze ustanowienie rzeczy nie zawierało tego, żeby kobieta tak właśnie się stała, a tylko to, żeby tak mogła się stać”[7]. I dlatego w pierwszych dziełach ciało kobiety wpierw istniało w postaci zakodowanych prawzorów nie według możności czynnej, ale jedynie według możności biernej: w odniesieniu do możności czynnej Stwórcy[8].

ZAGADNIENIE 93

CEL, WZGLĘDNIE KRES UTWORZENIA CZŁOWIEKA: NA OBRAZ BOGA /97/

Obecnie należy omówić cel, czyli kres utworzenia człowieka, o ile on - jak mówi Pismo św. - został uczyniony „na obraz i podobieństwo Boże”. Temat ujmiemy w dziewięć pytań: 1. Czy w człowieku istnieje obraz Boga? 2. Czy obraz Boga istnieje w stworzeniach nierozumnych? 3. Czy obraz Boga widnieje bardziej w aniele niż w człowieku? 4. Czy każdy człowiek nosi w sobie obraz Boga? 5. Co przedstawia istniejący w człowieku obraz Boga: istotę Bożą? wszystkie trzy Osoby Boskie ? Jedną z nich? 6. Czy obraz Boga jest odbity jedynie w umyśle człowieka? 7. W czym rysuje się istniejący w człowieku obraz Boga: we władzach? sprawnościach? czynnościach? 8. Czy znajdujący się w człowieku obraz odnosi się do wszystkich przedmiotów poznawania? 9. Różnica między obrazem a podobieństwem.

Artykuł 1

CZY W CZŁOWIEKU ISTHIEJE OBRAZ BOGA ?

Zdaje się, że obraz Boga nie istnieje w człowieku, bo:

1. Izajasz pisze: „Do kogoż to przyrównacie Boga i jaki obraz zastosujecie do Niego?”[1].

2. Być obrazem Boga to właściwość Pierworodnego, o którym mówi Apostoł: „On jest obrazem Boga niewidzialnego - Pierworodnym wobec każdego stworzenia”[2]. A więc obraz Boga nie istnieje w człowieku.

3. Hilary pisze: „Obraz jest to wyobrażenie nie odróżniające go [obrazu] od tej rzeczy, której jest odwzorowaniem” i dodaje: „Obraz jest to nie odróżniające się i o jedności mówiące podobieństwo rzeczy [odwzorowanej] do rzeczy: obie te rzeczy zrównujące”[9].Lecz nie spotkasz wyobrażenia nie odróżniającego Boga i człowieka, ani też nie może być równości między człowiekiem a Bogiem. A więc w człowieku nie może widnieć obraz Boga.

Wbrew temu są słowa Pisma św.: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam”[4].

Odpowiedź: Według Augustyna: „Gdzie jest obraz, tam zarazem jest i podobieństwo, lecz gdzie jest podobieństwo, nie ma zarazem obrazu”[5]. Widać z tego, że podobieństwo należy do pojęcia obrazu i że obraz dodaje coś do pojęcia podobieństwa, mianowicie to, że jest z czegoś innego odwzorowany; bowiem obraz *(imago)* bierze swą nazwę z tego, że jest imitacją czegoś drugiego. /98/ Stąd też jaje - żeby nie wiem jak było podobne do drugiego jaja i jemu równe - skoro nie wywodzi się z niego jako od wzoru, nie nazywa się jego obrazem. Zaś równość nie należy do pojęcia obrazu, bo jak Augustyn tamże dodaje: jest obraz, tam nie ma jednocześnie równości”. Jasno to widać na przykładzie czyjegoś obrazu odbijającego się w lustrze. Należy jednak do pojęcia obrazu doskonałego; bowiem w obrazie doskonałym obrazowi nie brak niczego z tego, co znajduje się w tym, z czego jest odwzorowany.

Jest zaś jasne, że w człowieku znajduje się jakieś podobieństwo Boga, które wywodzi się z Boga jako z prawzoru[6]. Nie jest to jednak podobieństwo na miarę równości, gdyż ów prawzór przekracza nieskończenie takową rzecz odwzorowaną. I dlatego mówi się, że w człowieku widnieje obraz Boga: nie obraz doskonały, ale niedoskonały. I na to właśnie wskazuje Pismo św., gdy mówi, że człowiek został uczyniony, „na obraz Boga”; bowiem przyimek ‘na’ wskazuje na jakoweś przybliżenie, które znamionuje rzecz z daleka stojącą. /99/

Na 1. Prorok mówi o cielesnych obrazach przez ludzi sporządzanych. I dlatego znacząco wyraża się: „Jaki obraz zastosujecie do Niego?” Wszelako sam Bóg wycisnął sobie w człowieku swój obraz duchowy.

Na 2. „Pierworodny wobec każdego stworzenia” jest doskonałym obrazem Boga: doskonale ziszczającym to, czego jest obrazem. I dlatego zwie się Obrazem, a nie ‘na obraz’. Natomiast człowiek zwie się - obrazem z powodu podobieństwa; zaś z powodu niedoskonałości podobieństwa mówi się, że jest ‘na obraz’. A ponieważ podobieństwo do Boga jest w tym tylko, kto jest tej samej co Bóg natury, dlatego - jak uczy Augustyn[7] - w swoim Synu pierworodnym obraz Boga istnieje tak, jak obraz króla widnieje w jego rodzonym synu; natomiast w człowieku ów obraz widnieje jako w obcej naturze, tak jak obraz króla wyryty na monecie. /100/

Na 3. Ponieważ jedno to byt niepodzielony[8], w ten sposób coś zwie się nieodróżniającym się obrazem, w jaki zwie się jednem [w jaki stanowi jedno z modelem] . Otóż potocznie mówi się nie tylko o jednem co do liczby, gatunku lub rodzaju, lecz także ze względu na analogię lub jakąś proporcję: i w tym znaczeniu mówi się o jedności

lub punktach zbieżnych zachodzących między stworzeniem a Bogiem[9]. Zaś jego słowa: „Te obie rzeczy zrównujące” mają na myśli obraz doskonały.

Artykuł 2

CZY OBRAZ BOGA ZNAJDUJE SIĘ W STWORZENIACH NIEROZUMNYCH ?

Zdaje się, że obraz Boga znajd uje się w stworzeniach nierozumnych, bo:

1. U Dionizego czytamy: „Skutki noszą w sobie - według ich miary - obrazy swoich przyczyn”[1]. Lecz Bóg jest przyczyną nie tylko rozumnych stworzeń, lecz także nierozumnych. A więc obraz Boga znajd uje się w nierozumnych stworzeniach.

2. Im bardziej wyraziste podobieństwo jest w czymś, tym bardziej zbliża się do treści obrazu. Otóż zdaniem Dionizego[2]. Promień słońca ma największe podobieństwo do Bożej dobroci. Jest zatem na obraz Boga.

3. Im bardziej jakaś rzecz jest doskonała w dobroci, tym bardziej jest podobną do Boga. Lecz całość wszechświata jest doskonalszą w dobroci niż człowiek: bo chociaż poszczególne rzeczy są dobre, to jednak Pismo św. o wszystkich razem mówi, że są „bardzo dobre”[3]. A więc cały wszechświat jest na obraz Boga, a nie tylko człowiek.

4. Boecjusz pisze o Bogu, że On „nosi świat w swoim umyśle i na podobny obraz kształtuje”[4]. A więc cały świat jest na obraz Boga, a nie tylko stworzenie rozumne.

Wbrew temu Augustyn pisze: „o wysokiej randze człowieka stanowi to, że Bóg go uczynił na swój obraz, a to dlatego, że mu duszę czym góruje nad nierozumnymi zwierzętami”[5]. Zatem stworzenia nie mające myśli nie są na obraz Boga.

Odpowiedź: Do pojęcia obrazu nie wystarcza jakiekolwiek podobieństwo: nawet gdyby było z kogoś drugiego odwzorowane. Bowiem jeżeli zachodzi podobieństwo co do rodzaju tylko lub z powodu jakiejś wspólnej cechy, to jeszcze z tego powodu nie powie się o czymś, że jest na obraz drugiego[6]. Przecież o robactwie lęgnącym się z człowieka nie można powiedzieć, że jest obrazem człowieka z powodu podobieństwa co do rodzaju; ani też - jeżeli coś stanie się białym na podobieństwo czegoś innego białego - nie można powiedzieć, że z tego powodu jest na jego obraz, gdyż białość jest cechą wspólną wielu gatunkom. Otóż do pojęcia obrazu wymagane jest podobieństwo co do gatunku: tak jak obraz króla widnieje w jego synu lub przynajmniej podobieństwo co jakiejś cechy właściwej gatunkowi, a zwłaszcza co do kształtu: tak jak to się potocznie mówi, że obraz człowieka jest w miedzi. Stąd to Hilary znacząco powiada, że „obraz jest to wyobrażenie nie różniące się”[7].

Otóż jest znane, że o podobieństwie co do gatunku stanowi ostatnia różnica [stanowiąca o gatunku i odróżniająca gatunek od gatunku]. Otóż rzeczy są do Boga podobne, po pierwsze, w sposób jak najbardziej wspólny: o ile istnieją. Po drugie, o ile żyją. Po trzecie, o ile mądrują lub myślą. O tych ostatnich tak pisze Augustyn: „Tak bliskie jest ich podobieństwo do Boga, że wśród innych stworzeń nic już nie jest

bliższe”[8]. Jak więc z tego jasno widać, same tylko stworzenia myślące, właściwie mówiąc, są na obraz Boga. /101/

Na 1. Wszystko co niedoskonałe posiada jakąś cząstkową doskonałość od tego, co doskonałe. I dlatego także i te stworzenia, które nie ziszczają w sobie pojęcia obrazu, jednak posiadają w sobie w sposób cząstkowy coś z treści obrazu, mianowicie o ile jest w nich jakieś podobieństwo Boga. I dlatego Dionizy powiada, że przyczyny zostawiają w skutkach „obrazy według miary tychże skutków”, tzn. według tego, jak przysługuje im je mieć, a nie zasadniczo - według pełnej treści obrazu.

Na 2. Dionizy widzi podobieństwo między promieniem słonecznym a dobrocią Bożą z racji przyczynowości, a nie według godności natury, a to właśnie jest wymagane do pojęcia obrazu.

Na 3. Pod względem zakresu i rozmiaru wszechświat jest doskonalszy w dobroci niż stworzenie myślące, zaś według stopnia ważności i głębi wewnętrznej podobieństwo Bożej dobroci bardziej znajduje się w stworzeniu myślącym, które jest pojemne najwyższego dobra. Można i tak odpowiedzieć: W podziale nie przeciwstawiamy części całości, ale innej części. Stąd też, twierdząc że sama tylko myśląca natura jest na obraz Boga, nie wyklucza się tego, że wszechświat - według jakiejś swojej części - jest na obraz Boga, ale wyklucza się od tego inne części wszechświata.

Na 4. Boecjusz bierze obraz w sensie podobieństwa, dzięki któremu dzieło sztuki imituje ideę dzieła istniejącą w umyśle artysty. W tym znaczeniu każde stworzenie jest obrazem idei wzorcowej, jaką ma w umyśle Bożym[9]. Ale my nie w tym znaczeniu mówimy teraz o obrazie, bowiem obecnie chodzi o obraz według podobieństwa w naturze, mianowicie o ile wszystkie byty jako byty są podobne do pierwszego bytu; jako żyjące są podobne do pierwszego życia; jako myślące są podobne do najwyższej mądrości.

Artykuł 3

KTO JEST BARDZIEJ NA OBRAZ BOGA: ANIOŁ CZY CZŁOWIEK ?

Zdaje się, że anioł nie jest bardziej na obraz Boga niż człowiek, bo:

1. Zdaniem Augustyna[1] Bóg nikomu innemu nie udzielił tego, żeby był na Jego obraz, tylko człowiekowi. Niezgodne zatem z prawdą jest twierdzenie, że anioł bardziej jest na obraz Boga niż człowiek.

2. Według tegoż Autora: „Człowiek tak jest na obraz Boga, że został utworzony przez Boga bez żadnego pośrednictwa stworzenia. I dlatego nic nie jest z Nim bardziej złączone”[2]. Lecz dlatego jakieś stworzenie zwie się obrazem Boga, że jest złączone z Bogiem. A więc anioł nie jest bardziej na obraz Boga niż człowiek.

3. Stworzenie zwie się na obraz Boga ze względu na myślącą naturę. Lecz myśląca natura nie powiększa się ani się nie zmniejsza, skoro nie należy do działu przypadłości. ale do działu jestestwa. Zatem anioł nie jest bardziej na obraz Boga niż człowiek.

Wbrew temu są słowa Grzegorza: „Pismo św. zwie anioła ‘odbiciem podobieństwa’[3], gdyż w nim bardziej widnieje wyciśnięte podobieństwo Bożego obrazu”[4].

Odpowiedź: W dwojaki sposób można mówić o obrazie Boga: pierwsze, biorąc pod uwagę ton w czym jako w pierwszym ziszcza się treść obrazu, a tym jest myśląca natura: i co do tego obraz Boga bardziej widnieje w aniołach niż w ludziach, gdyż - jak z powyższych widać[5] - ich myśląca natura jest doskonalsza.

Drugie, można patrzeć na obraz Boga w człowieku, biorąc pod uwagę to, w czym on drugorzędnie się ujawnia. Chodzi o to, że w człowieku znajduje się jakoweś naśladowanie Boga i to dwojakie: człowiek jest z człowieka, tak jak Bóg jest z Boga; i dalej, dusza człowieka jest cała w całym jego ciele i zarazem cała w każdej jego części, tak jak Bóg ma się do świata[6]: i co do tych i podobnych obraz Boga widnieje bardziej w człowieku niż w aniele. - Atoli to drugie ujęcie samo przez się nie ziszcza treści obrazu Bożego w człowieku, chyba że u jego podstaw znajdzie się pierwsze naśladowanie: to, które ma na naturę myślącą. W przeciwnym razie także i nierozumne zwierzęta byłyby na obraz Boga. A ponieważ pod względem natury myślącej anioł bardziej jest na obraz Boga niż człowiek, dlatego należy uznać, że zasadniczo anioł jest bardziej na obraz Boga, zaś pod jakimś względem - człowiek.

Na 1. Augustyn odmawia zaszczytu: ‘być na obraz Boga’ innym niższym stworzeniom nie mającym myśli, nie zaś aniołom.

Na 2. Jak się mówi, że ogień jako gatunek jest najsubtelniejszym z ciał, chociaż jeden ogień jest subtelniejszy od drugiego, tak się mówi, że nic nie jest bardziej złączone z Bogiem niż umysł ludzki jako rodzaj natury myślącej, gdyż - jak sam Augustyn nieco wyżej napisał: „Istoty tak bardzo są Mu bliskie z powodu podobieństwa, że nic spośród stworzeń nie jest Mu bardziej bliskie”. Stąd też nie wyklucza przez to tego, żeby anioł był bardziej na obraz Boga niż człowiek.

Na 3. Zdania [Filozofa]: „Jestestwo nie dopuszcza stopni i ‘bardziej – mniej’[7] nie należy brać w sensie: jeden gatunek jestestwa nie jest doskonalszy od drugiego, ale w sensie: jedna i ta sama jednostka nie ma udziału w swoim gatunku raz bardziej, raz mniej, no i że różne jednostki nie mają udziału w gatunku jedna bardziej, druga mniej.

Artykuł 4

CZY W KAŻDYM CZŁOWIEKU WIDNIEJE OBRAZ BOGA ?

Zdaje się, że nie w każdym człowieku widnieje obraz Boga, bo:

1. Apostoł pisze: „Mężczyzna jest obrazem Boga, zaś kobieta obrazem-chwałą mężczyzny”[1]. A ponieważ kobieta jest jednostką gatunku ludzkiego, dlatego nie każdej jednostce przysługuje być na obraz Boga.

2. Tenże Apostoł pisze: „Tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna”[2]. Lecz nie wszyscy ludzie są przeznaczeni. A więc nie wszystkich ludzi łączy jedna wspólna forma: na obraz Boga.

3. Jak powiedziano[3], do istoty obrazu należy podobieństwo. Lecz wskutek grzechu człowiek stał się niepodobny do Boga. Utracił więc obraz Boga.

Wbrew temu psalmista pisze: „Jak obraz [tj. cień] przechodzi człowiek”[4].

Odpowiedź: To właśnie ze względu na naturę myślącą mówi się, że człowiek jest na obraz Boga. Zatem według tego człowiek jest najbardziej na obraz Boga, według czego natura myśląca może najbardziej Boga naśladować. Otóż natura myśląca naśladuje najbardziej Boga w tym, że Bóg samego siebie poznaje i miłuje. Stąd też obraz Boga w człowieku można ująć w potrójny sposób: pierwsze, o ile człowiek ma naturalną podatność do poznawania i miłowania Boga: /102/i ta podatność tkwi w samej naturze umysłu, który jest wspólny wszystkim ludziom. Drugie, o ile człowiek aktualnie lub habitualnie /l03/ Boga poznaje i miłuje - jednak niedoskonale: i ten obraz powstaje na skutek upodobniającej do Boga łaski. Trzecie, o ile człowiek aktualnie poznaje i miłuje Boga w sposób doskonały, przez co należy rozumieć obraz powstały na skutek upodabniającej do Boga chwały. Stąd to glosa do słów psalmu: Wznieś ponad nami, o Jahwe, światłość Twojego oblicza”[5] wyodrębnia trojaki obraz: stwarzania, nowego stwarzania, upodabniania. - Pierwszy więc obraz widnieje we wszystkich ludziach; drugi tylko w sprawiedliwych; trzeci jedynie w zbawionych.

Na 1. Zarówno w mężczyźnie jak i w kobiecie widnieje obraz Boga ze względu na to, w czym głównie ziszcza się treść obrazu, mianowicie ze względu na naturę myślącą. Stąd też Pismo św. po słowach: „Na obraz Boży go stworzył” - tzn. człowieka, zaraz dodaje: „Mężczyznę i niewiastę, stworzył ich”[6]: i w liczbie mnogiej mówi: ich - jak zauważa Augustyn[7], żeby nie myślano, iż w jednej osobie obie płci zostały połączone.

Pod jakimś jednak ubocznym względem w taki sposób obraz Boga znajduje się w mężczyźnie, w jaki nie znajduje się w kobiecie: bo mianowicie mężczyzna jest początkiem i celem kobiety, tak jak Bóg jest początkiem i celem całego stworzenia. Stąd też Apostoł po słowach: „Mężczyzna ... jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny”, uzasadnia to twierdzenie, dodając: „To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny. Podobnie też mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, ale kobieta dla mężczyzny”[8].

Na 2 i 3. Racje wysuwane w obu zarzutach mają na myś1i obraz powstały w duszy na skutek upodobnienia do Boga przez łaskę i chwałę.

Artykuł 5

CO PRZEDSTAWIA ISTNIEJĄCY W CZŁOWIEKU OBRAZ BOGA, CZY TRÓJCĘ OSÓB ?

Zdaje się, że istniejący w człowieku obraz Boga nie przedstawia Trójcy Osób Boskich, bo:

1. Augustyn pisze: „Jedno tylko istotowo jest bóstwo Trójcy św. i jeden obraz, według którego człowiek został uczyniony”[1]. Zaś Hilary tak pisze: „Człowiek stał się na wspólny obraz Trójcy”[2]. Zatem widniejący w człowieku obraz Boga przedstawia istotę Boską, a nie Trójcę Osób.

2. W dziele *Kościelne dogmaty*[3] czytamy, że znajdujący się w człowieku obraz Boga wyraża wieczność. Również Damascen pisze: „Powiedzenie: człowiek jest na obraz Boga, oznacza duchowość, wolność, samostanowienie”[4]. Wreszcie Grzegorz z Nysy powiada tak: Gdy Pismo św. mówi, że człowiek został utworzony na obraz Boga, „to tak, jakby innymi słowy powiedziało, że ludzką naturę uczyniono uczestniczką wszystkiego dobra, gdyż Bóstwo jest pełne dobroci”[5]. Wszystko to zaś nie dotyczy odrębności Osób, ale raczej jedności istoty. A więc istniejący w człowieku obraz Boga nie przedstawia Trójcy Osób, ale jedność istoty.

3. Obraz wiedzie do poznania tego, co przedstawia. Jeżeli przeto istniejący w człowieku obraz Boga przedstawia Trójcę Osób - a człowiek może poznać siebie przyrodzonym rozumem - to z tego by wynikało, że człowiek przyrodzonym poznaniem mógłby poznać Trójcę Osób Boskich, co - jak wyżej wykazano[6] - jest błędne.

4. Nazwa Obraz nie przysługuje którejkolwiek bądź Osobie Boskiej, ale samemu tylko Synowi. Augustyn stawia rzecz jasno: „Sam tylko Syn jest obrazem Ojca”[7]. Gdyby zatem istniejący w człowieku obraz Boga przedstawiał Osobę, człowiek nie nosiłby w sobie obrazu całej Trójcy, a tylko Syna.

Wbrew temu Hilary[8] uzasadnia wielość Osób Boskich tym, że człowiek - jak Pismo św. mówi – został uczyniony na obraz Boga.

Odpowiedź: Wyżej uzasadniliśmy[9], że o odrębności Osób Boskich stanowi nie co innego, jak wywodzenie się, albo raczej stosunki oparte na wywodzeniu się. Otóż sposób wywodzenia się nie jest ten sam u wszystkich, jako że sposób wywodzenia się każdego odpowiada charakterowi swojej natury. Bowiem inaczej tworzą się istoty żywe, a inaczej martwe; inaczej zwierzęta, a inaczej rośliny. Stąd też jest jasne, że i odrębność Osób Boskich jest taka, jaka odpowiada naturze Boskiej. Dlatego też być na obraz Boga, który przedstawia Boską naturę, nie wyklucza tego, żeby być na obraz Boga, który przedstawia trzy Osoby, ale raczej jedno wypływa z drugiego. Należy więc tak odpowiedzieć: Istniejący w człowieku obraz Boga przedstawia zarówno naturę Boską jak i Trójcę Osób, bowiem i w samym Bogu w trzech Osobach istnieje jedna natura.

Jest to zarazem odpowiedź Na 1 i Na 2.

Na 3. Argument zarzutu byłby słuszny, gdyby obraz Boga w człowieku przedstawiał Boga w sposób doskonały. Tymczasem Augustyn mówi[10]: Jak największa różnica dzieli trójcę, która jest w nas, od Trójcy Boskiej. Stąd też - jak tenże Autor pisze – „Trójcę istniejącą w nas raczej widzimy niż w nią wierzymy; natomiast w ton że Bóg jest Trójcą raczej wierzymy niż widzimy”[11].

Na 4. Według niektórych /104/ w człowieku istnieje tylko obraz Syna. Jednak Augustyn odrzuca to zdanie z dwóch powodów[12]: pierwsze, skoro Syn jest podobny do Ojca co do równości istoty, to człowiek - jeśli został uczyniony na obraz Syna - musiał być również uczyniony na podobieństwo Ojca. Drugie, jeżeli człowiek został uczyniony jedynie na obraz Syna, to Ojciec nie powiedziałby: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze”, ale „Twoje”[13].

Zatem powiedzenia: „Na obraz Boży go stworzył”[14] nie należy rozumieć w sensie: Ojciec uczynił człowieka jedynie na obraz Syna, który jest Bogiem - jak to niektórzy ów tekst wyjaśniali, ale w sensie: Bóg-Trójca uczynił człowieka na swój obraz, tj. całej Trójcy.

Powiedzenie: „Bóg uczynił człowieka na swój obraz” można dwojako rozumieć: pierwsze, o ile przyimek ‘na’ wskazuje na kres uczynienia, a więc w sensie: Uczyńmy człowieka tak, żeby w nim był Nasz obraz. Drugie, ów przyimek ‘na’ może wskazywać na przyczynę wzorczą: ot tak, jak w powiedzeniu: ta książka jest opracowana na wzór innej. I tak obraz Boga jest samąż istotą Bożą, którą niewłaściwie nazwano obrazem, biorąc obraz w znaczeniu wzorca. Albo też - niektórzy twierdzili[15] - dlatego istota Boga zwie się obrazem, bo według niej jedna Osoba w pełni odzwierciedla drugą *(imttatur)*.

Artykuł 6

CZY W CZŁOWIEKU TYLKO UMYSŁ JEST OBRAZEM BOGA ?

Zdaje się, że w człowieku nie tylko umysł jest obrazem Boga, bo:

1. Apostoł pisze: „Mężczyzna jest obrazem Boga”[1]. Lecz mężczyzna to nie tylko umysł. A więc nie tylko w umyśle należy widzieć obraz Boga.

2. W *Księdze Rodzaju* czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”[2]. Lecz odrębność mężczyzny od kobiety to rzecz ciała. A więc w człowieku również i ciało winno być obrazem Boga, a nie tylko umysł.

3. Jak się zdaje, w obrazie zwraca uwagę przede wszystkim kształt. Lecz kształt to rzecz ciała. A więc nosicielem obrazu Boga jest w człowieku także i ciało, a nie tylko umysł.

4. Zdaniem Augustyna[3] w człowieku stwierdzamy trzy rodzaje widzenia: cielesne, duchowe, czyli wyobraźniowe, oraz umysłowe. Jeżeli przeto w widzeniu umysłowym, które jest rzeczą umysłu, jest w nas jakowaś trójca, według której jesteśmy na obraz Boga, to dla tej samej racji i w pozostałych widzeniach.

Wbrew temu Apostoł nawołuje: „Trzeba odnawiać się duchem w naszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego”[4]. Jak z tego tekstu widać, nasza odnowa - polegająca na przyobleczeniu nowego człowieka - dotyczy umysłu. Otóż tenże Apostoł pisze: [„Boście zwlekli z siebie dawnego człowieka ... a] przyoblekli nowego, który wciąż odnawia się ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył”[5]. Tutaj odnowę - polegającą na przyobleczeniu nowego człowieka - przypisuje obrazowi Boga. A więc być na obraz Boga jest rzeczą samego tylko umysłu.

Odpowiedź: Jakkolwiek we wszystkich stworzeniach istnieje jakoweś podobieństwo Boga6n to - jak wyżej powiedziano[7] - w samym tylko rozumnym stworzeniu znajduje się podobieństwo Boga na sposób obrazu, zaś w innych stworzeniach - na sposób śladu. Otóż tym, czym stworzenie rozumne góruje nad innymi stworzeniami, jest myśl, czyli umysł. Wynika z tego, że nie w całym stworzeniu rozumnym znajduje się obraz Boga, a tylko w jego umyś1e. W innych jego częściach, jakie ewentualnie ma stworzenie rozumne, znajduje się podobieństwo na sposób śladu: tak jak i w innych rzeczach, do których pod względem tych części rozumne stworzenie się upodabnia.

Uzasadnienie tego można jasno poznać, badając sposób, w jaki przedstawia ślad, a w jaki przedstawia obraz. Jak już powiedziano8n obraz przedstawia według podobieństwa gatunku, natomiast ślad przedstawia na sposób skutku, który tak przedstawia swoją przyczynę, że nigdy nie dochodzi do podobieństwa gatunku. Przykłady. tropy pozostałe po przejściu zwierzyny zwą się ś1adami. Podobnie zgliszcze zwie się śladem po ogniu, a spustoszenie ziemi jest śladem zostawionym przez wojska nieprzyjacielskie.

A tę różnicę istniejącą między rozumnymi stworzeniami, a innymi, można rozpatrywać i co do tego, że w stworzeniach jest przedstawione podobieństwo Bożej natury, i co do tego, że w nich jest przedstawione podobieństwo Trójcy niestworzonej. Otóż jeśli chodzi o podobieństwo Bożej natury rozumne stworzenia wydają się poniekąd dochodzić do przedstawienia gatunku, o ile - jak wyżej powiedziano[9] – imitują Boga nie tylko w tym, że istnieje i żyje, ale i w tym, że myśli; natomiast inne stworzenia nie myślą; jednakże widać u nich - jeśli się bada ich urządzenie - jakiś ślad myśli Twórcy.

Podobnie - jak wyżej powiedziano[10] - w Trójcy niestworzonej wyodrębniamy pochodzenie Słowa od mówiącego i pochodzenie Miłości od Obydwu. Stąd dalsza różnica: W stworzeniu rozumnym: w jego myśli odbywa się pochodzenie słowa, a w jego woli - pochodzenie miłości. Stąd też można tu mówić o obrazie Trójcy niestworzonej przez jakieś przedstawienie gatunku. Natomiast w innych stworzeniach nie znajduje się początek słowa, słowo i miłość; jednakże widać u nich jakiś ślad tego, że owe trzy znajdują się w przyczynie tworzącej je. Bowiem to samo, iż stworzenie ma jestestwo określone i ograniczone, pokazuje, że jest od jakiegoś początku. Gatunek stworzenia ujawnia słowo twórcy, tak jak [stanowiąca o gatunku] forma domu ujawnia pomysł budowniczego-inżyniera. Wreszcie porządek ujawnia miłość twórcy, który kieruje skutki ku dobru, tak jak używanie budynku ujawnia zamiar inżyniera-budowniczego.

Ostatecznie więc: w człowieku, w jego umyśle znajduje się podobieństwo Boga na sposób obrazu, natomiast w innych jego częściach - na sposób śladu.

Na 1. Człowiek zwie się obrazem Boga nie w tym sensie, jakoby on sam był istotowo obrazem, ale w tym, że w człowieku jest obraz Boga wrażony w jego umysł, tak jak denar zwie się obrazem Cezara, o ile nosi obraz Cezara. Nie w każdej więc części człowieka należy upatrywać obrazu Boga.

Na 2. Augustyn przekazuje opinię głoszącą, że obraz Trójcy w człowieku ziszcza nie jedna osoba, ale kilka [mianowicie trójka, jaką jest: mąż, żona i dziecko]. „Mąż - według tego mniemania - zajmowałby tu miejsce Boga Ojca. Dziecko, pochodzące od Niego przez zrodzenie przedstawiałoby Syna. Trzecia zaś Osoba, odpowiadająca Duchowi Świętemu, to by była niewiasta, która pochodzi od męża, nie będąc jednak ani jego synem, ani córką”[11]. - Ale już z samego pierwszego spojrzenia opinia ta wydaje się niedorzeczną. Po pierwsze, bo z tego wynikałoby, że Duch Święty byłby początkiem Syna, tak jak kobieta jest początkiem dziecka, które rodzi się z mężczyzny. Po drugie, bo jeden człowiek byłby na obraz li tylko jednej Osoby. Po trzecie, bo w takim razie Pismo św. winno mówić o obrazie Boga w człowieku dopiero po urodzeniu się dziecka.

Dlatego należy tak odpowiedzieć: Po słowach: „Na obraz Boży go stworzył” Pismo św. dodało: „Stworzył mężczyznę i niewiastę”: nie żeby obraz Boga ujmować według odrębności płci, ale że obraz Boga jest wspólny obu płciom[12], gdyż jest w umyśle, a co do niego nie istnieje odrębność płci. Stąd też po słowach: „Według obrazu Tego, który go stworzył”[13]. Apostoł dodaje: „Nie ma już mężczyzny i kobiety”[14].

Na 3. Owszem, nie należy upatrywać obrazu Bożego w człowieku według ciała. Zwróćmy jednak uwagę na wypowiedź Augustyna: „Ponieważ ciało człowieka - jedyne spośród ciał naziemnych zwierząt - nie jest równolegle do ziemi brzuchem wyciągnięte, ale [jako w górę wyprostowane] jest takie, że jest sposobniejsze do patrzenia w niebo[15], dlatego bardziej przez to wydaje się być uczynione na obraz i podobieństwo Boga niż pozostałe ciała zwierząt”[16]. Nie należy tego rozumieć tak, jakoby w ciele człowieka był obraz Boga, ale tak, że sam kształt-postawa ciała ludzkiego przedstawia obraz Boga w duszy na sposób śladu.

Na 4. Zdaniem Augustyna[17]: tak w widzeniu cielesnym jak i w widzeniu wyobraźniowym znajduje się jakaś trójca. I tak: w widzeniu cielesnym, po pierwsze, jest wrażenie zewnętrznego ciała; po drugie, jest samo widzenie ziszcza się ono na skutek wtłoczenia we wzrok jakowejś podobizny wspomnianego wrażenia; po trzecie jest chęć woli przykładającej wzrok do widzenia i trzymającej go na rzeczy widzianej. Podobnie i w widzeniu wyobraźniowym znajduje się: pierwsze, wrażenie zachowane w pamięci; drugie, samo wyobraźniowe widzenie; uskutecznia się ono dzięki temu, że oku duszy, tj. wyobraźni, nadaje formę wspomniane wrażenie; trzecie, chęć woli łącząca jedno z drugim.

Ale ani jedna, ani druga trójca nie ziszcza treści obrazu Boga. Bowiem samo owo wrażenie zewnętrznego ciała leży poza naturą duszy, zaś wrażenie, które jest w pamięci, chociaż nie jest poza duszą, doszło jednak z czasem do duszy; i tak w obu wypadkach brak jest przedstawienia współistotności *(connaturalitas)* i współwieczności Osób Boskich. Dalej, widzenie cielesne nie pochodzi tylko od wrażenia zewnętrznego ciała, ale wraz z nim od zmysłu widzącego. Podobnie i widzenie wyobraźniowe pochodzi nie tylko od wrażenia przechowanego w pamięci, lecz także od władzy wyobraźni; i tak oba te

widzenia nie oddają należycie pochodzenia Syna od samego tylko Ojca. Wreszcie chęć woli, która łączy w obu wspomnianych wypadkach, nie pochodzi od nich: ani w widzeniu cielesnym, ani wyobraźniowym; stąd też nie oddaje należycie pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna.

Artykuł 7

CZY TO W CZYNNOŚCIACH UMYSŁOWYCH NALEŻY DOPATRYWAĆ SIĘ OBRAZU BOGA W DUSZY ?

Zdaje się, że obrazu Boga w duszy nie należy widzieć w czynnościach umysłowych, bo:

1. Zdaniem Augustyna człowiek został uczyniony na obraz Boga przez ton że „istniejemy, poznajemy nasze istnienie oraz kochamy nasze istnienie i poznawanie”[1]. Lecz istnienie nie jest czynnością. A zatem obrazu Boga w duszy nie należy upatrywać w jej czynnościach.

2. Jako na obraz Boga w duszy Augustyn wskazuje: „umysł, poznanie, miłość”[2]. Lecz umysł nie oznacza czynności, ale raczej władzę . duszy lub nawet istotę duszy myślącej. A więc nie w czynnościach duszy należy upatrywać obrazu Boga.

3. Jako na obraz Trójcy w duszy Augustyn wskazuje: „pamięć, myśl i wolę”3. Ale zdaniem Magistra owe trzy są „naturalnymi władzami duszy”[4]. A więc nie należy widzieć obrazu w czynnościach, ale we władzach.

4. Obraz Trójcy zawsze zostaje w duszy. Lecz czynności nie zawsze zostają. A więc to nie w czynnościach trzeba widzieć obraz Boga w duszy.

Wbrew temu Augustyn dostrzega[5] trójcę w niższych częściach duszy: tak w aktualnym widzeniu zmysłów, jak i w wyobraźni[6]. A więc i trójcy, która jest w umyśle i dzięki której człowiek jest na obraz Boga, należy dopatrzyć się w aktualnym widzeniu umysłowym.

Odpowiedź: Jak się rzekło[7], do pojęcia obrazu należy jakieś przedstawianie gatunku [tj. istotnych rysów]. Jeżeli zatem ma się uznać istnienie obrazu Trójcy Bożej w duszy, to należy dopatrzyć się go głównie w tym, co jak najbardziej - w miarę możliwości -zbliża się do przedstawienia gatunku [tj. istotnych rysów] Osób Boskich. Otóż Osoby Boskie wyodrębniają się według pochodzenia Słowa od Mówiącego oraz Miłości zespalającej Ich. [I to też w jakiś sposób winno dziać się w naszym umyśle, jeśli ma przedstawiać istotne rysy Trójcy Osób]. Otóż, jak twierdzi Augustyn, w naszej duszy słowo „nie może zaistnieć bez rzeczywistego myślenia”[8]. I dlatego - istniejącego w naszym umyśle obrazu Trójcy - najpierw i głównie dopatrujemy się w czynnościach, mianowicie gdy myśląc nad danymi poznawczymi tworzymy wewnątrz słowo, a z tego zapala się w nas miłość.

A ponieważ sprawności i władze są początkami czynności, zaś każda rzecz istnieje w swoim początku: w jego mocy, dlatego drugorzędowo i jakby w następstwie - istniejącego w duszy obrazu Trójcy – można dopatrzyć się we władzach, a zwłaszcza w sprawnościach, mianowicie o ile w nich: w ich mocy, te czynności istnieją.

Na 1. Nasze istnienie należy do obrazu Boga, co jest nam tylko właściwe i stawia nas nad inne zwierzęta; to istnienie przysługuje nam z racji posiadania umysłu. I dlatego wymieniona w zarzucie trójca jest tą samą, którą Augustyn gdzie indziej wymienia, a którą tworzą: umysł, poznanie, miłość[9].

Na 2. Augustyn początkowo dopatrzył się tej trójcy w umyśle. Ale z czasem zrodziły się w nim zastrzeżenia, bo umysł poniekąd poznaje całego siebie, a poniekąd nie zna siebie, mianowicie o ile jest odrębny od innych [duchów], stąd też i szuka siebie[10]. Dlatego też - ponieważ poznanie nie wydawało mu się całkowicie zrównane z umysłem - przyjmuje w duszy trzy jakieś właściwe umysłowi rzeczy, mianowicie pamięć, myśl i wolę: co do posiadania których w sobie nikt nie ma wątpliwości[11]; a uważając, że pierwsze wskazanie ma braki, w nich to raczej dopatruje się obrazu Trójcy[12].

Na 3. Według Augustyna[13] my pojmujemy coś i chcemy czy kochamy coś zarówno wtedy, gdy o tym myślimy, jak i wtedy gdy o tym nie myślimy. Zaś kiedy o tym nie myślimy, staje się rzeczą samej pamięci. Według niego jest ona zatrzymywaniem [w duszy] na sprawności tego, co się poznało i pokochało[14]. Ponieważ jednak - jak sam pisze: „Słowo nie może się w niej [tj. w pamięci] zrodzić bez myślenia (bowiem myślimy to wszystko, co mówimy także i tym wewnętrznym słowem, które nie należy do języka żadnego narodu), dlatego owego obrazu należy raczej dopatrywać się w tych trzech, mianowicie w pamięci, myśli i woli. Przez myśl rozumiem tu to, czym pojmujemy myśląc. Przez wolę, czyli miłość lub miłowanie rozumiem ton co owo zrodzone słowo i myśl rodzącą razem łączy”[15]. Jak z tego widać, obrazu Bożej Trójcy Augustyn dopatruje się raczej w myśli i woli, gdy są w stanie działania niż w przechowywaniu w pamięci na sposób sprawności. Chociaż - jak tamże zaznacza - także i pod tym względem w jakiś sposób obraz Trójcy znajduje się w duszy. Jak z tego widać - wbrew temu, co powiedziano w *Sentencjach* – pamięć, myśl i wola nie oznaczają tu trzech władz.

Na 4. Ktoś mógłby na ów argument odpowiedzieć słowami Augustyna: „Umysł zawsze pamięta o sobie, zawsze myśli o sobie i kocha siebie”[16]. Niektórzy[17] rozumieją to w tym sensie, jakoby dusza nieustannie znajdowała się w stanie samopoznawania siebie i samomiłowania siebie. Taką jednak wykładnię wyklucza ton co zaraz dodaje: „Chociaż nie zawsze, myśląc o sobie, odróżnia siebie od tego, co nią nie jest”[18]. Widać z tego, że dusza zawsze poznaje i kocha siebie nie aktualnie, ale na sposób sprawności. A można by było także odpowiedzieć, że kiedykolwiek dusza coś poznaje i przy tym zastanawia się nad swoją czynnością, wówczas poznaje samą siebie[19]. Ponieważ jednak nie zawsze wykonuje swoją czynność - jasne to na przykładzie śpiących - dlatego na argument zarzutu należy odpowiedzieć tak: chociaż czynności nie pozostają zawsze same w sobie, jednak pozostają zawsze w swoich początkach, mianowicie we władzach i sprawnościach. Stąd też Augustyn pisze: „Jeżeli rozumna dusza w tym sensie jest uczyniona na obraz Boga, iż może używać rozumu i myśli, by poznać i dojrzeć Boga, to od początku swojego istnienia był w niej obraz Boga”[20].

Artykuł 8

GDY OBRAZ BOŻEJ TRÓJCY ISTNIEJE W DUSZY JEDYNIE W ODNIESIENIU DO PRZEDMIOTU, KTÓRYM JEST BÓG ?

Zdaje się, że obraz Bożej Trójcy nie istnieje w duszy jedynie w odniesieniu do przedmiotu, którym jest Bóg, bo:

1. Jak powiedzieliśmy[1], obraz Bożej Trójcy znajduje się w duszy, bo w nas słowo pochodzi od mówiącego i miłość od obydwóch. Ale to odbywa się w nas w odniesieniu do któregokolwiek bądź przedmiotu. A więc w naszym umyśle znajduje się obraz Bożej Trójcy w odniesieniu do jakiegokolwiek bądź przedmiotu.

2. Zdaniem Augustyna: „Doszukując się w duszy trójcy, szukamy jej w całej duszy, bez odróżnienia rozumnego działania dotyczącego spraw doczesnych od kontemplacji rzeczy wiecznych”[2]. A więc także i w odniesieniu do przedmiotów doczesnych znajduje się obraz Trójcy w duszy.

3. To, że Boga poznajemy i miłujemy, mamy z daru łaski. Jeżeli zatem obrazu Trójcy w duszy dopatrujemy się w pamięci, myśli i woli czy miłości, nie będzie to obraz Boga tkwiący w naturze człowieka, ale z łaski. I tak nie będzie wspólny wszystkim.

4. Święci w niebie - dzięki oglądaniu Boga i cieszeniu się chwałą - jak najbardziej ziszczają w sobie obraz Boga. Św. Paweł pisze: „Wpatrujemy się w jasność Pańską ... coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu”[3]. Lecz oglądanie w chwale obejmuje także i rzeczy doczesne. A więc obraz Boga w nas dotyczy również poznania i miłowania rzeczy doczesnych.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Ta trÓjca duszy nie dlatego jest obrazem Boga, że dusza siebie pamięta, poznaje i kocha, ale dlatego także, iż zdoła pamiętać, poznawać i kochać Tego, który ją stworzył”[4]. W o wiele więc mniejszym stopniu dopatrujemy się obrazu Boga w umyśle w odniesieniu do innych przedmiotów.

Odpowiedź: Jak już powiedzieliśmy[5], obraz wyraża podobieństwo w jakiś sposób do przedstawienia rysów gatunku. Skoro tak, to obrazu Bożej Trójcy w duszy należy upatrywać w tym, co przedstawia Osoby Boskie, przedstawiając jej rysy gatunkowe: tak jak to jest możliwe dla stworzenia. Osoby zaś Boskie - jak powiedzieliśmy[6] - wyodrębniają się według pochodzenia Słowa od Mówiącego i Miłości od Obydwóch. Bóg - poznają Siebie - rodzi Słowo Boże; miłując Siebie tchnie Miłość pochodzącą. Otóż jest jasne, że różność przedmiotów różnicuje gatunek słowa i miłości. Przecież nie tym samym co do gatunku jest w sercu człowieka słowo poczęte o kamieniu, co i o koniu; no i nie tą samą co do gatunku miłość. A więc - istniejącego w człowieku obrazu Bożego - dopatrujemy się w słowie poczętym w umyśle ze znajomości Boga oraz w miłości stąd płynącej. Jak więc z tego widać, obrazu Boga w duszy upatrujemy w tym, że ona kieruje się ku Bogu lub przynajmniej ma to do siebie, iż może kierować się ku Bogu.

Otóż umysł kieruje się ku czemuś w dwojaki sposób: pierwsze, wprost i bezpośrednio; drugie, nie wprost i pośrednio. Jeśli chodzi o drugi sposób, to np. mówimy

o kimś, kto widzi obraz człowieka w lustrze, że jego wzrok kieruje się na samego człowieka. I dlatego Augustyn pisze: „Dusza pamięta siebie, poznaje siebie, kocha siebie: gdy to widzimy, widzimy trójcę wprawdzie jeszcze nie Boga, ale obraz Boga”[7]. A to dzieje się nie dlatego, że umysł skierowuje się bezwzględnie na samego siebie, ale o ile poprzez to może kierować się dalej: ku Bogu, jak o tym świadczą słowa Augustyna podane we *Wbrew* temu.

Na 1. Jeśli chodzi o pojęcie obrazu, to nie tylko należy baczyć na ton że coś od czegoś pochodzi, ale także i na to, co od kogo pochodzi, mianowicie że Słowo Boga pochodzi z samopoznania się Boga.

Na 2. Wprawdzie w całej duszy znajduje się jakaś trójca, nie tak jednak, żeby oprócz działania dotyczącego rzeczy doczesnych i kontemplacji rzeczy wiecznych „trzeba było szukać czegoś trzeciego, co by dopełniało tę trójcę” - jak tamże Augustyn dodaje. Natomiast w tej części osiągnięć rozumu, która pochodzi od strony rzeczy doczesnych, „chociaż można by znaleźć trójcę, jednak - jak tamże dodaje - obrazu Boga znaleźć nie można”[8], gdyż tego pokroju znajomość rzeczy doczesnych pojawia się w duszy z upływem czasu. Również i same sprawności, dzięki którym poznajemy rzeczy doczesne, nie zawsze są w duszy. Niekiedy są w niej jako teraz obecne, a niekiedy zostaje tylko pamięć o nich, nawet gdy już zaczęły istnieć w niej. Jasne to na przykładzie wiary: pojawiła się ona czasowo w doczesnym życiu, ale w stanie przyszłej szczęśliwości nie będzie już wiary, a tylko pamięć o niej.

Na 3. Zasługujące [na niebo] poznanie i miłowanie Boga jest darem łaski. Istnieje wszakże jakoweś naturalne poznanie i miłowanie Boga, o czym już wyżej była mowa[9]. Naturalne jest również i ton że umysł może posłużyć się rozumem do poznania Boga. I w tym też, jak powiedzieliśmy[10], zawsze tkwi w umyśle obraz Boga: „Czy wtedy - pisze Augustyn – gdy jest on w nim zatarty” - jakby zamglony, „że prawie go nie ma”: jak u tych, co nie mają używania rozumu, „czy zaćmiony i zniekształcony”: jak u grzeszników, „czy też jasny i piękny”: jak u sprawiedliwych[11].

Na 4. Dzięki oglądaniu i cieszeniu się chwałą święci w niebie będą widzieć rzeczy doczesne w samym Bogu. I dlatego takie widzenie rzeczy doczesnych będzie należało do obrazu Boga. To miał na myśli Augustyn piszą: „W owej Naturze, do której umysł szczęśliwie przylgnie, niezmiennie będzie widział to, co niezmienne”[12]: bo w niestworzonym Słowie znajdują się idee wszystkich stworzeń.

Artykuł 9

CZY SŁUSZNIE PISMO ŚW. WYODRĘBNIŁO PODOBIEŃSTWO OD OBRAZU ?

Zdaje się, że niesłusznie wyodrębniono podobieństwo od obrazu, bo:

1. Niesłuszne jest wyodrębnianie rodzaju od gatunku. Lecz podobieństwo w stosunku do obrazu ma się jak rodzaj do gatunku, bowiem „gdzie jest obraz, tam zarazem jest podobieństwo, ale nie na odwrót”[1]. Niesłusznie więc wyodrębniono podobieństwo od obrazu.

2. Sedno obrazu polega nie tylko na przedstawianiu Osób Boskich, ale także i na przedstawianiu istoty Bożej, do której przedstawienia należy nieśmiertelność i niepodzielność. Niesłusznie zatem wyrażono się, że „Podobieństwo dotyczy istoty, gdyż jest nieśmiertelna i niepodzielna, zaś obraz innych rzeczy”[2].

3. Wyżej wyodrębniliśmy potrójny obraz Boga w człowieku: natury, łaski i chwały[3]. Lecz niewinność i sprawiedliwość należą do łaski. Niesłusznie więc wyrażono się, że „obrazu dopatrujemy się w pamięci, myśli i woli, zaś podobieństwa w niewinności i sprawiedliwości”[4].

4. Poznanie prawdy należy do myśli, zaś umiłowanie cnoty należy do woli: a to są dwie części obrazu. Niesłusznie więc wyrażono się, że „obraz polega na poznaniu prawdy, zaś podobieństwo na umiłowaniu cnoty”[5].

Wbrew temu Augustyn pisze: „Niektórzy są zdania, że nie bez podstawy są owe dwa powiedzenia: na obraz i na podobieństwo; bo gdyby to była jedna rzecz, wystarczałaby jedna nazwa”[6].

Odpowiedź: Podobieństwo to jakaś jedność, bowiem według Filozofa[7] jedno co do jakości powoduje podobieństwo. Otóż jedno - będąc orzeczeniem nadrzędnym[8] - jest wspólne wszystkim i zarazem może być przymierzane do poszczegółów, podobnie jak dobro i prawda. Jak więc dobro może - wobec jakiejś pojedynczej rzeczy - już to występować przed nią, już to po niej: gdy oznacza jakąś jej doskonałość[9], tak również może zachować się podobieństwo wobec obrazu. Otóż dobro występuje przed człowiekiem, o ile człowiek jest jakimś partykularnym dobrem; i znowuż dobro występuje po człowieku, o ile jakiegoś człowieka zwiemy szczególnie dobrym z powodu doskonałości cnoty. Tak jest i z podobieństwem: występuje przed obrazem, gdyż - jak wyżej powiedziano[10] - jest bardziej wspólne niż obraz; występuje po obrazie, o ile oznacza jakąś doskonałość obrazu. Powiadamy bowiem, że czyjś obraz jest podobny lub niepodobny do tego, czego jest obrazem, o ile doskonale lub niedoskonale go przedstawia.

Tak więc podobieństwo od obrazu można wyodrębnić dwojako: pierwsze, o ile występuje przed obrazem i istnieje w wielu. I tak podobieństwo upatrujemy w tym, co jest bardziej wspólne od właściwości natury myślącej, w której to właściwie doszukujemy się obrazu. Po tej myśli idą słowa [Augustyna] „Duch”, tj. umysł, „jest - w co nikt nie wątpi - uczyniony na obraz Boga; zaś inne części człowieka”, tj. te, które należą do niższych części duszy lub także do samego ciała, „zdaniem niektórych są uczynione na podobieństwo”[11], i te także [słowa Augustyna]: Podobieństwo Boga w duszy upatrujemy w tym, że jest niezniszczalna, bowiem zniszczalne - niezniszczalne są różnicami bytu wspólnego[12].

Drugie, o ile podobieństwo oznacza dokładność i doskonałość obrazu. Tę myśl tak Damascen oddaje: „Słowo: ‘na obraz’ oznacza myśl i samostanowiącą o sobie wolną wolę; zaś ‘na podobieństwo’ oznacza - według miary człowiekowi dostępnej - podobieństwo pod względem cnoty”[13]. To samo znaczenie ma

zdanie: „Podobieństwo należy do umiłowania cnoty”[14]; nie ma bowiem cnoty bez umiłowania cnoty.

Na 1. Podobieństwo nie jest odrębne od obrazu z powodu wspólnej treści podobieństwa (tak bowiem zawiera się w pojęciu obrazu) n ale z powodu tego, że czyjeś podobieństwo nie dociąga do treści obrazu, albo że wskazuje na doskonałość obrazu.

Na 2. Istota duszy należy do obrazu, o ile taż istota przedstawia istotę Bożą pod względem tego, co jest właściwe dla myślącej natury n nie zaś pod względem właściwości nieodłącznych od bytu względnego, np. być niezłożonym i nierozkładalnym.

Na 3. Jakoweś cnoty istnieją również w duszy w sposób naturalny: przynajmniej w swoich zalążkach[15]; w nich też można doszukiwać się naturalnego żadnej podobieństwa. Jakkolwiek nie będzie w tym żadnej niestosowności, gdy z jednego punktu widzenia nazwiesz coś obrazem, a z innego punktu - podobieństwem.

Na 4. Umiłowanie słowa, które jest umiłowaną znajomością, należy do pojęcia obrazu; natomiast umiłowanie cnoty należy do podobieństwa. tak jak i cnota.

ZAGADNIENIE 94

STAN I WARUNKI BYTOWANIA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA. STAN UMYSŁOWY

Przystępujemy do omówienia stanu i warunków bytowania pierwszego człowieka: najpierw od strony duszy, potem od strony ciała. Jeśli chodzi o stan pierwszego człowieka od strony duszy, zajmiemy się: pierwsze, jego życiem umysłowym; drugie, jego wolą. Jego życie umysłowe nasuwa cztery pytania: 1. Czy pierwszy człowiek widział Boga w Jego istocie? 2. Czy mógł widzieć jestestwa istniejące bez materii, tj. aniołów? 3. Czy miał wiedzę wszystkich rzeczy? 4. Czy mógł błądzić lub dać się zwieść?

Artykuł 1

CZY PIERWSZY CZŁOWIEK WIDZIAŁ BOGA W JEGO ISTOCIE ? /105/

Zdaje się, że pierwszy człowiek widział Boga przez istotę, bo:

1. Szczęśliwość człowieka polega na widzeniu istoty Bożej. Lecz pierwszy człowiek - zdaniem Damascena: „Przebywając w raju, prowadził życie szczęśliwe i obfitujące we wszystko”[1]. Ze swej strony Augustyn pisze: „Jeżeli ludzie mieli te uczucia, jakie my teraz żywimy, to jak byli szczęśliwi w tym niewysłowionym miejscu szczęśliwości, tj. w raju?”[2]. A więc w raju pierwszy człowiek widział Boga przez istotę.

2. U Augustyna czytamy: „Pierwszemu człowiekowi nie brak było niczego z tego, co chciała osiągnąć jego wola”[3]. Lecz dobra wola niczego lepszego nie może osiągnąć nad widzenie Bożej istoty. A więc człowiek widział Boga przez istotę.

3. Widzenie Boga przez istotę to widzenie Boga bez pośrednictwa czegoś i bez zagadki. Lecz jak twierdzi Magister, człowiek w stanie niewinności „widział Boga bez

pośrednictwa czegoś”[4]. Widział także bez zagadki, gdyż - zdaniem Augustyna[5] - zagadka wiąże się z mrokami, to zaś jest skutkiem grzechu. A więc w pierwszym stanie człowiek widział Boga przez istotę.

Wbrew temu są słowa Apostoła: „Nie było jednak wpierw tego, co duchowe, ale to co ziemskie; duchowe było potem”[6]. Nic jednak nie jest tak duchowe, jak widzenie Boga przez istotę. A więc pierwszy człowiek w pierwszym stanie ziemskiego życia nie widział Boga przez istotę.

Odpowiedź: Jeśli chodzi o zwykły stan owego życia, to trzeba powiedzieć, że pierwszy człowiek nie widział Boga przez istotę, chyba że ujrzał Boga w zachwycie, kiedy „Przypuścił Pan Bóg twardy sen na Adama”[7]. Uzasadnienie:

Ponieważ istota Boża jest samymż szczęściem, tak się ma myśl widzącego istotę Bożą do Boga, jak się ma każdy człowiek do szczęścia[8]. Otóż jest jasne, że żaden człowiek nie może własną wolą odwrócić się od szczęścia. Wszak w sposób naturalny i konieczny chce szczęścia, a ucieka przed nieszczęściem. Stąd nikt, kto widzi Boga przez istotę, nie może własną wolą odwrócić się od Boga, to znaczy grzeszyć[9]. Dlatego też wszyscy widzący Boga w Jego istocie tak są ustaleni w miłości Boga, że na wieki nie mogą grzeszyć[10]. A ponieważ Adam zgrzeszył, jasne, że nie widział Boga w Jego istocie. /106/

Miał jednak jakieś wyższe poznanie Boga niż my je obecnie posiadamy. To jego poznanie znajduje się poniekąd w środku między poznaniem obecnego stanu, a poznaniem w ojczyźnie niebieskiej, w której widzi się Boga przez istotę. Aby to nam stało się jasne, należy zauważyć, że widzenie Boga przez istotę przeciwstawia się widzeniu Boga poprzez stworzenia. Im zaś jakieś stworzenie jest wyższe i podobniejsze do Boga, tym jaśniej poprzez nie widzi się Boga: tak jak doskonalej widać człowieka w lustrze, które wyraźniej odbija jego obraz. Jak z tego widać, o wiele doskonalej widać Boga ze skutków umysłowo poznawalnych niż ze skutków postrzegalnych i cielesnych. W obecnym stanie - w pełnym i jasnym dociekaniu skutków umysłowo poznawalnych - człowiekowi przeszkadzają rzeczy postrzegalne, które rozpraszają naszą uwagę i nas pochłaniają. Tymczasem „Bóg uczynił człowieka prawym”[11], tj. ustawił go tak jak należało. To ustawienie człowieka według porządku ustanowionego przez Boga wymagało, żeby rzeczy niższe podlegały wyższym[12] i żeby istoty wyższe nie doznawały przeszkód ze strony istot niższych. Stąd też pierwszemu człowiekowi rzeczy zewnętrzne nie stawiały przeszkody w jasnej i stałej kontemplacji umysłowej treści skutków które z opromieniowania pierwszą prawdą rozumiał, naturalnym czy też darmowym poznaniem. Augustyn tak o tym pisze: „Być może, przedtem Bóg mówił do pierwszych ludzi, tak jak mówi do aniołów: oświecając ich umysły samą niezmienną prawdą, chociaż nie w takim stopniu wtajemniczenia w tajniki Bożej istoty, jakim cieszą się aniołowie”[13]. I tak poprzez owe umysłowo poznawalne skutki Boga poznawał Boga jaśniej, niż my teraz.

Na 1. Człowiek w raju był szczęśliwy nie ową doskonałą szczęśliwością, do jakiej miał być przeniesiony polegającej na widzeniu Bożej istoty, ale - jak pisze Augustyn - w

tym sensie, ze miał „w jakiejś mierze szczęśliwe życie”[14], o ile cieszył się jakowąś naturalną nieskazitelnością i doskonałością.

Na 2. Dobra wola - to wola uporządkowana. Otóż wola pierwszego człowieka nie byłaby uporządkowana, gdyby w stanie zasługiwania chciała mieć ton co jej obiecano jako nagrodę.

Na 3. Rozróżniamy dwojaki środek [i pośrednictwo]: Jeden, w którym równocześnie widzi się i ów środek, i rzecz poprzez niego i w nim widzianą; np. gdy widzę zarazem lustro i człowieka w lustrze. Drugi, przez znajomość którego dochodzimy do czegoś nieznanego; takim np. jest wyraz styczny czy środkowy w dowodzie. I właśnie bez takiego środka pierwszy człowiek widział Boga, ale nie bez pierwszego środka. Zatem nie musiał dochodzić do poznania Boga drogą dowodzenia wychodzącego z jakiegoś skutku: tak jak nas do tego zmusza konieczność, ale wraz ze
skutkami i w skutkach - zwłaszcza umysłowo poznawalnych - poznawał Boga sobie właściwym sposobem. /107/

Również i ową mroczność kryjącą się w nazwie ‘zagadka’ można ujmować dwojako: pierwsze, o ile każde stworzenie w zestawieniu z bezmiarem Bożej jasności jest czymś mrocznym: i w tym sensie Adam widział Boga w zagadce, bo Go widział poprzez stworzony skutek. Druga mroczność to następstwo grzechu: zamroczenie umysłu, jako że pochłonięcie sprawami cielesno-zmysłowymi stanowi dla człowieka przeszkodę w dostrzeganiu i rozumieniu spraw i bytów umysłowo poznawalnych: i w tym sensie pierwszy człowiek nie widział Boga w zagadce.

A r t y k u ł 2

CZY ADAM W STANIE NIEWINNOŚCI WIDZIAŁ ANIOŁÓW PRZEZ ISTOTĘ ? /108/

Zdaje się, że Adam w stanie niewinności widział aniołów przez istotę, bo:

1. U Grzegorza czytamy: „W raju człowiek zwykł był słyszeć mowę Pana i - sercem czystym oraz wyższym poziomem widzenia - przebywać w gronie błogosławionych duchów – aniołów”[1].

2. W obecnym stanie dusza nie widzi jestestw niematerialnych, bo w tym przeszkadza jej złączenie ze zniszczalnym ciałem, które „przygniata duszę”[2]. Dlatego też wyżej powiedziano[3], że dusza odłączona od ciała może widzieć jestestwa niematerialne. Lecz ciało pierwszego człowieka - skoro nie było zniszczalne - nie przygniatało duszy. Przeto mógł widzieć jestestwa niematerialne.

3. Jak czytamy w dziele *O przyczynach*[4]: jedno niematerialne jestestwo, poznając siebie, poznaje zarazem i inne. Lecz dusza pierwszego człowieka poznawała samą siebie. A więc poznawała jestestwa niematerialne.

Wbrew temu: dusza Adama miała tę samą naturę co i nasze dusze. Lecz nasze dusze nie zdołają teraz poznawać jestestw niematerialnych[5]. A więc nie zdołała tego również dusza pierwszego człowieka.

Odpowiedź: Możemy wyodrębnić dwa stany duszy człowieka. W pierwszym bierzemy pod uwagę różny sposób bytowania naturalnego. i w ten sposób wyodrębniamy stan duszy odłączonej od stanu duszy złączonej z ciałem. W drugim - zachowując tenże sam sposób bytowania według natury - bierzemy pod uwagę nieskażoność i skażoność duszy. I w ten sposób wyodrębniamy stan niewinności od stanu człowieka po grzechu. Otóż w stanie niewinności – tak jak to jest i teraz - dusza człowieka została przydana ciału jako czynnik doskonalący je i kierujący nim. Stąd Pismo św. mówi o pierwszym człowieku, że stał się „duszą żyjącą”[6], tj. życie ciału: życie psychiczne *(animalis)*. I to życie cechowała nieskażoność czy nieskazitelność /109/ w tym znaczeniu, że ciało było całkowicie podległe duszy i - jak się już rzekło[7] - w niczym jej nie przeszkadzało. Dalej, z tego, co już zostało wyłożane8n każdemu jest znane, że naszej duszy - skoro jest przydana do kierowania ciałem i doskonalenia go według życia psychicznego[9] - przysługuje odpowiedni do tego sposób poznawania, mianowicie poprzez stałe zwracanie się do wyobrażeń. I ten też sposób poznawania przysługiwał również duszy pierwszego człowieka.

Otóż mając na uwadze ten właśnie sposób poznawania Dionizy wyodrębnia w duszy trzystopniowy proces poznawczy: w pierwszym „dusza od rzeczy zewnętrznych skupia się na sobie samej”; w drugim, dusza wstępuje wyżej, by „połączyć się z mocami wyższymi”, tj. z aniołami; w trzecim jeszcze wyżej „jest prowadzona do dobra, które jest ponad wszystkim”, tj. doBoga[10].

W pierwszym procesie duszy: od rzeczy zewnętrznych ku sobie samej, dusza uświadamia samą siebie; mianowicie - jak wyżej powiedziano[11] - umysłowo poznawcza czynność duszy w naturalny sposób kieruje się ku rzeczom zewnątrz istniejącym, zaś poprzez ich poznanie można doskonale poznać naszą czynność myślenia: tak jak poznaje się czynność z przedmiotu. A poprzez samą czynność myślenia można doskonale poznać ludzką myśl: tak jak poznaje się władzę z właściwej jej czynności. - Natomiast w drugim procesie już nie zachodzi poznanie doskonałe. Bowiem anioł - jak wyżej powiedziano[12] - nie poznaje drogą posługiwania się wyobrażeniami, ale w daleko wyższy sposób. I dlatego wyżej podany sposób poznawania, którym dusza poznaje samą siebie, nie prowadzi skutecznie do poznania anioła. - O wiele mniejsze szanse osiągnięcia doskonałej znajomości ma trzeci proces n gdyż nawet i sami aniołowie poprzez poznawanie samych siebie nie zdołają wznieść się do poznania Bożego jestestwa, a to z powodu jego wyższości[13].

Ostatecznie więc: dusza pierwszego człowieka nie mogła widzieć aniołów przez istotę. Miała jednak wyższy sposób ich poznawania niż my posiadamy. Bowiem lepiej niż my poznawała wewnątrz nas istniejące i zachodzące rzeczywistości umysłowe i to w sposób bardziej pewny i trwały. I właśnie ze względu na tę wyższość Grzegorz - o człowieku w raju – pisze, że „przebywał w gronie aniołów”[14].

Jest to zarazem odpowiedź Na 1.

Na 2. Powodem tego, że dusza pierwszego człowieka nie dociągała do poznawania jestestw niematerialnych, nie było ton że ciało przygniatało duszę, ale to, że

współnaturalny przedmiot jej poznawania nie dociągał do poziomu jestestw niematerialnych. My zaś nie dociągamy z obu powodów.

Na 3. Jak już wyżej powiedziano[15], dusza pierwszego człowieka poprzez poznawanie samej siebie nie mogła wzbić się do poznania jestestw niematerialnych, boć przecież i każde jestestwo niematerialne poznaje inne w taki sposób, w jaki poznaje samo siebie.

Artykuł 3

CZY PIERWSZY CZŁOWIEK MIAŁ WIEDZĘ WSZYSTKICH RZECZY ?

Zdaje się, że pierwszy człowiek nie posiadał wiedzy wszystkich rzeczy, bo:

1. Taką wiedzę posiadał albo dzięki formom poznawczym nabytym, albo wrodzonym, albo wlanym. Nie posiadał jej dzięki formom nabytym, bo - jak uczy [Filozof][1] - takie poznanie rodzi się z doświadczenia, a on wtedy jeszcze sam nie poznał doświadczalnie wszystkich rzeczy. Nie dzięki formom wrodzonym, bo miał tę samą co i my naturę; a wiadomo, nasza dusza „jest jak tablica, na której nic nie napisano”[2]. A jeśli dzięki wlanym formom, to jego wiedza o rzeczach nie byłaby tego samego gatunku co nasza wiedza, którą nabywamy od rzeczy.

2. Wszystkie jednostki tego samego gatunku osiągają doskonałość w ten sam sposób. Lecz inni ludzie nie posiadają zaraz od swojego początku wiedzy wszystkich rzeczy, ale nabywają jej na swój sposób z biegiem czasu. A więc i Adam tuż po swoim utworzeniu nie posiadał wiedzy wszystkich rzeczy.

3. Stan obecnego życia został człowiekowi wyznaczony po to, aby w czasie jego trwania dusza wzrastała zarówno w poznawaniu jak i zasłudze: w tym też celu - jak się zdaje - dusza jest złączona z ciałem. Lecz człowiek w owym stanie wzrastałby w zasłudze. Zatem wzrastałby i w poznawaniu rzeczy. Nie posiadał więc wiedzy wszystkich rzeczy.

Wbrew temu Pismo św. podaje, że sam Adam dał nazwy zwierzętom[3]. Otóż nazwy winny odpowiadać naturom rzeczy. Zatem Adam znał natury wszystkich zwierząt, a na tej podstawie również miał wiedzę wszystkich rzeczy. /110/

Odpowiedź: W porządku natury najpierw jest to co doskonałe, potem to co niedoskonałe: tak jak najpierw jest rzeczywistość, potem możność, gdyż to, co jest w możności, nie przejdzie do rzeczywistości inaczej, jak tylko za sprawą jakiegoś bytu urzeczywistnionego. Otóż Bóg ustanowił pierwsze rzeczy nie tylko po to, aby istniały same w sobie, lecz także aby były początkami innych. Dlatego też utworzył je w stanie doskonałym, w którym mogłyby istnieć początki innych. Człowiek zaś może być Początkiem drugiego nie tylko przez rodzenie cielesne, lecz także przez nauczanie[4] i zarządzanie. I dlatego jak pierwszy człowiek został ustanowiony w stanie doskonałym

pod względem ciała tak, żeby zaraz mógł rodzić, tak również został ustanowiony w stanie doskonałym pod względem duszy tak, aby zaraz mógł innych nauczać i zarządzać.

Nikt jednak nie może nauczać, jeśli nie posiada wiedzy. I dlatego pierwszy człowiek tak został ustanowiony przez Boga, żeby miał wiedzę wszystkich rzeczy, o których człowiek chce być pouczony[5]. Należą tu te wszystkie prawdy, które korzeniami tkwią w pierwszych zasadach, a te są nam znane same przez się: a więc to wszystko, co ludzie naturalnym wysiłkiem zdołają poznać.

Do rządzenia życiem własnym i innych nieodzowne jest poznanie nie tylko tego, co przyrodzonym wysiłkiem zdołamy wiedzieć, lecz także poznanie tego, co przekracza przyrodzone poznawanie, a to dlatego, że życie człowieka jest skierowane do jakowegoś celu nadprzyrodzonego. tak jak np. nam - do kierowania naszym życiem - jest konieczna znajomość spraw wiary[6]. Stąd też pierwszy człowiek otrzymał [od Boga] taką znajomość tych spraw nadprzyrodzonych, jaka była potrzebna do rządzenia ludzkim życiem stosownie do stanun w jakim się znajdował[7]. /111/

Natomiast pierwszy człowiek nie miał gotowej znajomości tego, co człowiek przyrodzonym wysiłkiem zdoła poznać, a co nie jest konieczne do rządzenia ludzkim życiem. Nie znał więc myśli ludzi, przyszłych bytów przygodnych i niektórych poszczególnych rzeczy, np. ile kamyków leży na dnie rzeki itp.

Na 1. Pierwszy człowiek miał wiedzę wszystkich rzeczy dzięki formom poznawczym wlanym przez Boga. Ta jednak wiedza nie była innego gatunku niż nasza wiedza: tak jak oczy przywrócone ś1epemu od urodzenia przez Chrystusa nie były innego gatunku niż oczy tworzone zwykle przez naturę.

Na 2. Jak widać z powyższych[8], Adam – jako pierwszy człowiek - winien był mieć jakąś większą doskonałość, co nie przysługiwało innym ludziom.

Na 3. Jeśli chodzi o przyrodzoną znajomość świata, Adam nie postępowałby w wiedzy pod względem liczby rzeczy poznanych, ale pod względem sposobu ich poznawania; bowiem co już znał umysłowo, potem poznawałby poprzez doświadczenie. Jeśli zaś chodzi o nadprzyrodzone wiadomości, to postępowałby w ich
znajomości także pod względem liczby: dzięki nowym objawieniom, tak jak i aniołowie postępują w tej znajomości dzięki nowym oświeceniom. Postęp w zasłudze i postęp we wiedzy to dwie odmienne sprawy; wszak jeden człowiek nie jest dla drugiego początkiem zasługiwania, gdy wiadomo, iż jest dlań początkiem wiedzy.

Artykuł 4

CZY W PIERWSZYM STANIE MOŻNA BYŁO ZWIEŚĆ CZŁOWIEKA ?

Zdaje się, że w pierwszym stanie człowiek mógł być zwiedziony, bo:

1. Apostoł pisze: „Zwiedziona kobieta popadła w przestępstwonn[1].

2. Magister pisze: „Dlatego kobieta nie zlękła się węża odzywającego się, bo sądziła, że otrzymał od Boga polecenie mówienia”[2]. Ale to była omyłka. A więc kobieta została zwiedziona przed grzechem.

3. To naturalne, że im z dalsza coś się widzi, tym to wydaje się być mniejsze. Lecz przez grzech natura oka nie została ograniczona. Zatem to samo przydarzyłoby się w stanie niewinności. A więc pierwszy człowiek myliłby się co do wielkości rzeczy widzianej, tak jak to jest i teraz.

4. Według Augustyna[3] w czasie snu dusza zachowuje się wobec zjaw sennych jak wobec samej rzeczy. Lecz człowiek w stanie niewinności jadłby, a w następstwie spałby i śniłby. Zatem zostałby zwiedziony przyjmując zjawy senne jako rzeczy.

5. Jak już powiedziano4 pierwszy człowiek nie znałby myśli ludzi i przyszłych bytów przygodnych. Gdyby więc ktoś w tej materii powiedział coś mylącego, byłby zwiedziony.

Wbrew temu Augustyn pisze: ”Przyjmować prawdę za fałsz nie jest rzeczą człowieka przez naturę ustanowionego, lecz jest karą potępionego”[5].

Odpowiedź: Zdaniem niektórych[6] nazwa ‘zwiedzenie’ zawiera w sobie dwa rozumienia: pierwsze, wszelkie małoznaczące mniemanie, kiedy to ktoś bierze błąd za prawdę bez przekonania wiary. Drugie, gdy czyni to z przekonania wiary. Jeśli Więc chodzi o te rzeczy, których Adam wiedzę posiadał, to żadnym z tych sposobów człowiek nie mógł być zwiedziony przed grzechem. Natomiast jeśli chodzi o te rzeczy, których wiedzy nie posiadał, mógł być zwiedziony, biorąc zwiedzenie w szerszym znaczeniu, mianowicie jako wszelkie mniemanie bez przekonania wiary. Uzasadniają to tym, że w takich wypadkach uważanie fałszu za prawdę nie wychodzi człowiekowi na szkodę i - jak długo lekkomyślnie nie wyrazi swego przekonania - jest bez winy.

Ale ów pogląd nie da się pogodzić z nieskazitelnością pierwszego stanu, gdyż w owym stanie - jak pisze Augustyn: „Unikano grzechu bez niepokoju; póki tak było, żadne zgoła zło nie mogło zaistnieć”[7]. Jasne zaś jest, że jak prawda jest dobrem myśli, tak według Filozofa[8] fałsz jest złem. Stąd też nie mogło tak być, żeby w stanie niewinności myśl człowieka przystała na jakiś fałsz jako na prawdę. Bowiem jak w członkach ciała pierwszego człowieka nie istniała jakaś doskonałość, np. blask, a jednak nie mogło w nich być jakiegoś zła, tak w myśli mogła nie istnieć jakaś wiadomość, a jednak nie mogło w niej być brania fałszu za prawdę.

Jasne to również z samego ustawienia pierwszego człowieka w owym pierwszym stanie. Według niego, jak długo dusza pozostawałaby podległą Bogu, tak długo w człowieku niższe części podlegałyby wyższym, a wyższe nie doznawałyby przeszkody ze strony niższych. Otóż z tego, co już zostało wyłożone[9], jasno widać, że myśl zawsze jest prawdziwa co do właściwego przedmiotu. Stąd też z siebie samej nigdy nie podlega zwiedzeniu. Wszelkie zaś zwiedzenie przydarza się jej ze strony czegoś niższego, np. wyobraźni lub czegoś takowego. Dlatego też widzimy, że gdy naturalna władza osądu *(naturale iudicatorium)* nie jest zawieszona, nie jesteśmy zwodzeni przez tego pokroju zjawy ale tylko wtedy gdy jest zawieszona - jak to zachodzi u śpiących. Stąd jest jasne, że w pierwszym stanie ustawienie człowieka wykluczało jakoweś zwiedzenie jego myśli.

Na 1. Owo zwiedzenie kobiety poprzedziło wprawdzie grzech popełniony uczynkiem, było jednak następstwem grzechu wewnętrznego wyniesienia się - pychy

Augustyn tak o tym pisze[10]: „Kobieta nie uwierzyłaby słowom węża, /112/ gdyby już w jej duszy nie tkwiła miłość niepodlegania nikomu i samostanowienia o sobie oraz jakieś pyszałkowate zadufanie w sobie” [11].

Na 2. Kobieta sądziła, że wąż otrzymał to polecenie mówienia nie mocą natury, ale mocą jakiegoś nadnaturalnego działania[12]. Nie ma też konieczności kierowania się w tej sprawie powagą Magistra *Sentencji*.

Na 3. Nawet gdyby coś zostało przedstawione zmysłowi lub wyobraźni pierwszego człowieka inaczej niż istnieje w przyrodzie, nie zmyliłoby go ton gdyż jego rozum dociekłby prawdy.

Na 4. Człowiekowi nie poczytuje się tego, co się dzieje we śnie: nie ma przecież używania rozumu, który jest właściwą czynnością człowieka.

Na 5. Człowiek w stanie niewinności - komuś mylnie mówiącemu o przyszłych bytach przygodnych lub o myślach serc - nie uwierzyłby że tak się faktycznie mają, ale wierzyłby że to byłoby możliwe: a to nie znaczy przyjmować fałsz za prawdę. Można na to także tak odpowiedzieć: od Boga otrzymałby pomoc, żeby nie dał się zwieść w tym, czego wiedzy nie posiadał. - Niektórzy[13] mają co do tego zastrzeżenie mówiąc: Bóg nie przyszedł mu z pomocą w czasie kuszenia, aby nie dał się zwieść: a wtedy najwięcej jej potrzebował. Atoli już wpierw wszedł w duszę grzech, a i pomocy Bożej wcale nie wezwał.

ZAGADNIENIE 95
STAN WOLI PIERWSZEGO CZŁOWIEKA. ŁASKA I SPRAWIEDLIWOŚĆ

Przystępujemy do tematyki woli pierwszego człowieka. Należy omówić dwa zagadnienia: pierwsze, o łasce i sprawiedliwości; drugie o wykonywaniu sprawiedliwości w zakresie panowania nad innymi. Co do pierwszego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy pierwszy człowiek został stworzony w łasce? 2. Czy w stanie niewinności jego dusza żywiła uczucia? 3. Czy miał wszystkie cnoty? 4. Czy jego uczynki były równie skutecznie zasługujące n jak to jest teraz?

Artykuł 1

CZY PIERWSZY CZŁOWIEK ZOSTAŁ STWORZONY W ŁASCE ? /113/

Zdaje się, że pierwszy człowiek nie został stworzony w łasce, bo:

1. Wskazując na różnicę między Adamem a Chrystusem, Apostoł pisze: „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym”[1]. Lecz ożywienie ducha jest dziełem łaski. A więc to jest właściwe jedynie Chrystusowi, że został uczyniony w łasce.

2. Zdaniem Augustyna: „Adam nie miał Ducha Świętego”[2]. Lecz każdy, kto jest w łasce, ma Ducha świętego. Adam przeto nie został stworzony w łasce.

3. U Augustyna czytamy: „Bóg tak wyznaczył tor życia aniołów i ludzi, że wpierw ukazał w nich, co może zdołać ich wolna wola, a potem, co może dobrodziejstwo Jego łaski i sąd sprawiedliwości”[3]. Stwarzając więc człowieka i anioła, Bóg najpierw zostawił ich z samą tylko naturalną wolnością stanowienia o sobie, a potem udzielił im łaski.

4. Magister tak pisze: „Przy swoim stwarzaniu człowiek otrzymał pomoc, dzięki której mógł utrzymać się, nie mógł jednak wzrastać”[4]. Lecz każdy, kto jest w łasce, może dzięki zasłudze wzrastać. Zatem pierwszy człowiek nie był stworzony w łasce.

5. Żeby ktoś otrzymał łaskę, wymagane jest przyzwolenie ze strony przyjmującego, gdyż przez to zawiera się jakoweś duchowe małżeństwo między Bogiem a duszą. Lecz przyzwolenie to może dać tylko ten, kto wpierw istnieje. A więc człowiek nie otrzymał łaski w pierwszym momencie swojego stwarzania.

6. Większa przepaść istnieje między naturą a łaską niż między łaską a chwałą, która jest nie czym innym, jak uwieńczoną łaską. Lecz w człowieku łaska poprzedziła chwałę. Tym bardziej więc natura poprzedziła łaskę.

Wbrew temu: Człowiek i anioł są w równej mierze skierowani do chwały. Lecz anioł został stworzony w łasce[5]. Świadczą o tym słowa Augustyna: „Bóg jednocześnie stworzył ich naturę i obdarzył łaską”[6]. A więc również i człowiek został stworzony w łasce.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych[7] pierwszy człowiek nie został. wprawdzie stworzony w łasce, potem jednak udzielono mu łaski i to jeszcze przed grzechem. Zbyt wiele powag spośród świętych[8] oświadcza się za tym, że człowiek w stanie niewinności miał łaskę. - Natomiast tego, żeby również - jak inni utrzymują[9] - został w łasce stworzony, zdaje się wymagać samo ustawienie czy prawość pierwszego stanu: ustawienie, w jakim Bóg uczynił człowieka, stosownie do słów: „ Bóg uczynił ludzi prawym”[10]. A to ustawienie, tj. prawość, polegało na tym, że w człowieku rozum był poddany Bogu, rozumowi niższe władze, a duszy ciało. Pierwsze poddanie było przyczyną i drugiego i trzeciego. Bowiem póki rozum – pisze Augustyn[11] - pozostawał poddany Bogu, póty niższe siły były mu uległe. Każdy zaś widzi, że owa uległość ciała wobec duszy i niższych władz wobec rozumu nie była naturalna. Gdyby była, pozostawałaby w grzechu. Wszak - jak uczy Dionizy[12] – również i w szatanach pozostały po grzechu dane naturalne. Stąd też jest jasne, że i owo podstawowe podleganie, którym rozum był Bogu podległy n nie było tylko naturalne, ale było nadprzyrodzonym darem łaski. Nie może bowiem tak być, żeby skutek był ponad możność przyczyny. Augustyn tak o tym pisze: „Po przekroczeniu Bożego zakazu natychmiast opuściła ich łaska Boska i zaczęli wstydzić się nagości swoich ciał; /114/ czuli bowiem [dotychczas im nieznane] odruchy swojego nieposłusznego ciała, jako odwzajemnioną karę za swoje nieposłuszeństwo [Bogu]”[13]. Z tego da się wyrozumieć co następuje: jeśli po ustąpieniu łaski zanikło posłuszeństwo ciała wobec duszy, to niższe sfery były podległe duszy dzięki istniejącej w niej łasce.

Na 1. Apostoł wypowiada te słowa dla pokazania, że - jak istnieje ciało psychiczne *(animalis)*, tak istnieje ciało duchowe. Życie duchowego ciała zaczęło się w Chrystusie,

który jest „Pierworodnym spośród umarłych”[14], tak jak życie psychicznego ciała zaczęło się w Adamie. Zatem słowa Apostoła nie znaczą, że Adam nie był duchowy co do duszy n ale że nie był duchowy co do ciała. /115/

Na 2. Myśl Augustyna - w tymże miejscu wyrażona[15] - jest taka: nikt nie przeczy, że w Adamie jakimś sposobem przebywał Duch Święty tak jak i w innych świętych, ale że „nie był w nim tak, jak obecnie jest w wierzących”, którzy są dopuszczeni do wejścia w posiadanie wiecznego dziedzictwa zaraz po śmierci.

Na 3. Z owego tekstu Augustyna nie wynika, że anioł lub człowiek najpierw zostali stworzeni w naturalnej wolności samostanowienia o sobie, a potem otrzymali łaskę, ale że Bóg pokazał najpierw, co w nich może zdołać wolna wola przed utwierdzeniem, a co potem osiągnęli dzięki pomocy łaski utwierdzającej.

Na 4. Magister wypowiada się w myśl opinii tych, co głosili, że człowiek nie został stworzony w łasce[16], ale według gołej natury. A można i tak odpowiedzieć: chociaż człowiek został stworzony w łasce, to jednak tego, że mógł wzrastać dzięki zasłudze, nie miał ze stwarzania natury, ale z naddatku łaski.

Na 5. Ponieważ ruch woli nie jest ciągły, dlatego nic nie przeszkadza, żeby pierwszy człowiek przyzwolił na wejście łaski już w pierwszym momencie swojego stwarzania.

Na 6. Na chwałę zasługujemy sobie czynnością [dokonaną w stanie] łaski; natomiast na łaskę nie zasługujemy czynnością natury. A więc nie ma podobieństwa. /116/

Artykuł 2

CZY DUSZA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA DOZNAWAŁA UCZUĆ ?

Zdaje się, że dusza pierwszego człowieka nie doznawała uczuć, bo:

1. Z powodu uczuć „ciało do czego innego dąży niż duch”[1]. Lecz tego nie było w stanie niewinności. A więc w tymże stanie dusza nie doznawała żadnych uczuć.

2. Dusza Adama była szlachetniejsza niż ciało. Lecz ciało Adama nie doznawało uczuć. A więc i jego dusza ich nie doznawała.

3. Cnota obyczajowa prowadzi do zdławienia uczuć w duszy. Otóż Adam posiadał doskonałą cnotę obyczajową. Zatem uczucia są w nim całkowicie wykluczone.

Wbrew temu Augustyn pisze: Pierwsi ludzie „żywili i jakieś w sobie niczym nie zakłóconą miłość ku Bogu” jeszcze inne u czucia[2].

Odpowiedź: U czucia duszy są w pożądaniu zmysłowym[3], którego przedmiotem jest dobro i zło. Stąd też z wszystkich uczuć jedne dotyczą dobra, jako to miłość, radość; drugie – zła, jako to bojaźń, ból. A ponieważ - jak uczy Augustyn[4] - w pierwszym stanie żadne zło nie doskwierało ani nie groziło, ani też nie brakowało jakiegoś dobra, którego by wola na ten czas mieć pragnęła, dlatego w Adamie nie było tych wszystkich uczuć,

które dotyczą zła, np. bojaźni, bólu itp.; nie było też w nim uczuć dotyczących dobra nieposiadanego, a które w tej chwili chce się mieć, np. palącej żądzy. Natomiast były w nim uczucia wzbudzane przez dobro obecne, np. radość, miłość lub dotyczące dobra przyszłego: w swoim czasie posiadanego, np. pragnienie i nie męcząca nadzieja. Inaczej jednak niż są w nas. Bowiem w nas zmysłowe pożądanie, w którym gnieżdżą się uczucia, niezupełnie podlega rozumowi. Stąd też w nas niekiedy uczucia wyprzedzają sąd rozumu i przeszkadzają mu; niekiedy zaś są następstwem sądu rozumu[5], o ile pożądanie zmysłowe coś niecoś słucha rozumu. Za to w stanie niewinności niższe pożądanie było całkowicie poddane rozumowi. Stąd też były w nim tylko uczucia następujące po sądzie rozumu.

Na 1. Ciało do czego innego dąży niż duch z tego powodu, że uczucia wierzgają przeciw rozumowi. Ale w stanie niewinności to nie zachodziło.

Na 2. Jak niżej powiemy[6], ludzkie ciało w stanie niewinności nie doznawało uczuć wytrącających je z jego naturalnego ustawienia[7]. Podobnie i dusza nie doznawała tych uczuć, które stawiają przeszkodę rozumowi.

Na 3. Doskonała cnota obyczajowa nie dławi całkowicie uczuć, ale je opanowuje8nbowiem - jak uczy [Filozof]: „cechą opanowanego jest pożądać jak należy i co należy”[9].

Artykuł 3

CZY ADAM POSIADAŁ WSZYSTKIE CNOTY ?

Zdaje się, że Adam nie posiadał wszystkich cnót, bo:

1. Niektóre cnoty mają za zadanie poskramiać wybujałość uczuć. I tak np. umiarkowanie poskramia wybujałą pożądliwość, a męstwo wybujałą bojaźń. Lecz w stanie niewinności nie było wybujałości uczuć. A więc nie było także wymienionych cnót.

2. Niektóre cnoty miarkują uczucia dotyczące zła. I tak łagodność miarkuje gniew, a męstwo - bojaźń. Ale jak powiedziano[1], takowe uczucia w stanie niewinności nie występowały. A więc i nie występowały odpowiadające im cnoty.

3. Pokuta jest to cnota dotycząca grzechu w przeszłości popełnionego. Także i miłosierdzie jest cnotą dotyczącą niedoli. Aliści w stanie niewinności nie było grzechu i niedoli. Nie było więc i tychże cnót.

4. Wytrwałość jest jedną z cnót. Adam jej nie posiadał, o czym świadczy grzech potem popełniony. Nie miał więc wszystkich cnót.

5. Wiara jest jakąś cnotą. Cnota ta jednak nie istniała w stanie niewinności, gdyż zawiera w sobie poznawanie w ‘zagadce’, które - jak się zdaje - nie licuje z doskonałością pierwszego stanu.

Wbrew temu Augustyn tak pisze w jakiejś homilii: „Książę grzechów zwyciężył Adama uczynionego z mułu ziemi na obraz uzbrojonego we wstydliwość, strojnego w umiarkowanie, blaskiem promiennego”[2].

Odpowiedź: W stanie niewinności człowiek w jakimś sensie posiadał wszystkie cnoty. Jasne to z powyższych. Powiedzieliśmy bowiem wyżej[3] o należytym ustawieniu człowieka w pierwszym stanie. Polegało ono na tym, że rozum był poddany Bogu, a niższe siły rozumowi. Wiadomo zaś, że cnoty są to jakoweś doskonałości, którymi rozum bywa kierowany ku Bogu, a niższe siły bywają rządzone według rozumu. Stanie się to później bardziej jasne n gdy będziemy rozprawiać o cnotach[4]. Stąd to owo ustawienie człowieka w pierwszym stanie wymagało, żeby człowiek w jakiś sposób miał wszystkie cnoty.

Należy tu zauważyć, że wśród cnót są takie, które nie zawierają w swojej treści żadnej niedoskonałości, np. miłość i sprawiedliwość: i tego pokroju cnoty w stanie niewinności występowały bez żadnych zastrzeżeń i ograniczeń *(simpliciter)*: i jako sprawność, i jako czynność. Są jednak i takie, które w swojej treści zawierają niedoskonałość: bądź to ze strony czynności, bądź to ze strony przedmiotu. I jeżeli owa niedoskonałość nie jest sprzeczna z doskonałością pierwszego stanu, takowe cnoty mogły mimo to być w pierwszym stanie, np. wiara, której przedmiotem jest to, czego się nie widzi, oraz nadzieja, której przedmiotem jest ton czego się nie posiada. Wszak doskonałość pierwszego stanu nie sięgała aż tak wysoko, żeby pierwszy człowiek widział Boga przez Jego istotę i żeby się Nim rozkoszował jako ostateczną szczęśliwością. Stąd też wiara i nadzieja mogły występować w pierwszym stanie i jako sprawność, i jako czynność. Jeżeli zaś niedoskonałość tkwiąca w treści danej cnoty jest sprzeczna z doskonałością pierwszego stanu, takowa cnota mogła tam występować jako sprawność, nie zaś jako czynność. Widać to na przy- kładzie pokuty, która boleje nad popełnionym grzechem i na przykładzie miłosierdzia, które boleje nad cudzą niedolą. Bowiem sprzeczne z doskonałością pierwszego stanu są zarówno ból, jak i wina, i niedola. Stąd też takowe cnoty występowały w pierwszym człowieku jako sprawność, a nie jako czynność. Bowiem pierwszy człowiek był tak urządzony, że - gdyby zaszedł grzech - doznawałby bólu, tak samo - gdyby widział niedolę drugiego - usuwałby ją według możności. Filozof tak pisze: „Wstydliwość” - która reaguje na nieskromne postępowanie – „znajduje się w cnotliwym człowieku warunkowo: tak bowiem jest on wewnętrznie urobiony, że doznawałby wstydu, gdyby coś nieskromnego popełnił”[5].

Na 1. Poskramianie wybujałości uczuć jest dla umiarkowania i męstwa czymś nieistotnym; i zachodzi wtedy, gdy w jakimś podmiocie pojawiają się wybujałe uczucia. Wszelako ze swej istoty zadaniem tychże cnót jest kierować uczuciami.

Na 2. Te uczucia dotyczące zła są sprzeczne z doskonałością pierwszego stanu, które odnoszą się do zła u tego, kto przeżywa takie uczucia jak lęk i ból. Natomiast uczucia dotyczące zła w kimś drugim nie są sprzeczne z doskonałością pierwszego stanu. Mógł przecież człowiek w pierwszym stanie mieć w nienawiści złość szatanów jak i miłować dobroć Boga. Stąd też i te cnoty, które by dotyczyły takich uczuć, mogły występować w pierwszym stanie zarówno jako sprawność jak i czynność. Natomiast cnoty miarkujące uczucia dotyczące zła w tym samym podmiocie, jeżeli miarkują same tylko takowe uczucia, nie mogły w pierwszym stanie występować jako czynność, ale jedynie jako sprawność: tak jak powiedzieliśmy o pokucie i o miłosierdziu[6]. Ale są

niektóre cnoty, które miarkują nie tylko te uczucia, lecz także i inne; np. umiarkowanie, które nie tylko miarkuje smutki, lecz także przyjemności, oraz męstwo, które nie tylko miarkuje bojaźń, lecz także odwagę i otuchę. Stąd też mogła w pierwszym stanie występować czynność umiarkowania jako kierująca używaniem przyjemności, tak samo i męstwo jako kierujące odwagą i otuchą, nie zaś jako miarkujące smutek i bojaźń.

Na 3. Jest jasne z tego, co już wyłożono[7].

Na 4. Wytrwałość bierzemy w dwóch znaczeniach: po pierwsze jako jakąś cnotę: i tak oznacza sprawność, dzięki której ktoś postanawia wytrwać w dobrem. W tym znaczeniu Adam miał wytrwałość. Po drugie jako okoliczność cnoty: i tak oznacza nieprzerwane trzymanie się drogi cnoty. I w tym znaczeniu Adam nie miał wytrwałości[8].

Na 5. jest jasne z tego, co już wyłożono[9].

Artykuł 4

CZY UCZYNKI PIERWSZEGO CZŁOWIEKA BYŁY MNIEJ ZASŁUGUJĄCE NIŻ NASZE ?

Zdaje się, że uczynki pierwszego człowieka były mniej skutecznie zasługujące niż nasze, bo:

1. Łaskę otrzymujemy w darze z miłosierdzia Boga, które hojniej wspomaga bardziej potrzebujących. Lecz my bardziej potrzebujemy łask i niż pierwszy człowiek w stanie niewinności. A więc obficiej na nas spływa łaska. A ponieważ jest ona korzeniem zasługi, dlatego nasze uczynki stają się przez to skuteczniejsze w zasługiwaniu.

2. Zasługa wymaga jakowejś walki i trudu. Św. Paweł pisze: „Jeżeli ktoś staje do zapasów, otrzymuje wieniec tylko [wtedy], jeżeli walczył przepisowo”[1]. Zaś Filozof: „Rzeczą cnoty jest trud i dobro”[2]. Lecz teraz jest większa walka i trud. A więc i większa skuteczność w zasługiwaniu.

3. Magister pisze: „Człowiek [pierwszy] - opierając się pokusie - nie zasługiwałby. Obecnie zaś ten, kto stawia opór pokusie, przez to zasługuje”[3]. A więc nasze uczynki są skuteczniejsze w zasługiwaniu niż to było w pierwszym stanie.

Wbrew temu: gdyby tak było, człowiek po grzechu znalazłby się w lepszym położeniu.

Odpowiedź: Ilość zasługi oceniamy według dwóch miar: pierwsze, według jej korzenia: miłości i łaski. I taka ilość zasługi odpowiada istotnej nagrodzie, polegającej na rozkoszowaniu się Bogiem. Bowiem z im kto większą miłością coś czyni, tym doskonalej będzie rozkoszował się Bogiem. Drugie, według wielkości dzieła, a ta jest dwojaka: bezwzględna i proporcjonalna. I tak wdowa - rzucająca dwa pieniążki do skarbony[4] - wielkością bezwzględną dokonała mniejszego dzieła niż ci, co wrzucali duże sumy. Jednakże według orzeczenia Pana wdowa wielkością proporcjonalną dokonała większego dzieła, bo znaczniej przerastało jej możność. Wszelako jedna i druga wielkość zasługi odpowiada nagrodzie przypadłościowej, którą jest radość z dobra stworzonego.

Należy więc tak odpowiedzieć: jeśli brać pod uwagę ilość zasługi ze strony łaski, to uczynki człowieka w stanie niewinności byłyby skuteczniejsze w zasługiwaniu niż po grzechu, bowiem wtedy łaska byłaby obfitsza, nie napotykając żadnej przeszkody w ludzkiej naturze. /117/ To samo trzeba rzec, jeśli brać pod uwagę bezwzględną wielkość dzieła: bo skoro człowiek miałby większe siły większych by dzieł dokonywał. Jeśli natomiast brać, pod uwagę wielkość proporcjonalną, to większa podstawa do zasługi jest po grzechu, a to z powodu bezradności człowieka, gdyż małe dzieło bardziej przekracza siłę tego, który go z trudem dokonuje niż wielkie dzieło siłę tego, który dokonuje go bez trudu.

Na 1. Człowiek po grzechu potrzebował łaski do o wiele więcej wypadków, niż przed grzechem, ale nie potrzebował jej bardziej po niż przed grzechem. Wszak człowiek - także i przed grzechem - potrzebował łaski do osiągnięcia życia wiecznego, w czym tkwi główna konieczność łaski. Natomiast po grzechu człowiek ponadto potrzebuje łaski także do odpuszczenia grzechu i do podtrzymania słabości.

Na 2. Jak się rzekło5n trud i walka należą do ilości zasługi, jeśli chodzi o proporcjonalną wielkość dzieła. Są one znakiem gotowości woli porywającej się na to, co dla niej trudne. Ta gotowość woli ma za przyczynę wielkość miłości. A jednak może tak się zdarzyć, że jeden dokona jakiegoś łatwego dzieła z taką gotowością woli, z jaką ktoś inny dokona dzieła trudnego, ponieważ byłby również gotów dokonać tego, co dlań byłoby trudne. Jednakże trud faktycznie włożony - jako że ma charakter pokuty czy kary - ma także to do siebie n że jest zadośćuczynieniem za grzech.

Na 3. Opieranie się pokusie nie byłoby zasługujące u pierwszego człowieka, o ile stoi się na gruncie opinii, że nie miał łaski: tak jak i teraz nie jest zasługujące u człowieka nie mającego łaski[6]. Różnica polega na tym, że w pierwszym stanie nie było wewnątrz niczego pchającego do zła, jak to jest obecnie. I dlatego człowiek mógł wtedy łatwiej opierać się pokusie bez łaski niż obecnie.

ZAGADNIENIE 96
WŁADZA CZŁOWIEKA W STANIE NIEWINNOŚCI

Następnie zastanowimy się nad władzą, jaka przysługiwała człowiekowi w stanie niewinności. Temat ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy Adam w stanie niewinności panował nad zwierzętami? 2. Czy panował nad wszystkimi stworzeniami? 3. Czy w stanie niewinności wszyscy ludzie byli sobie równi? 4. Czy w owym stanie jeden człowiek miał władzę nad drugim człowiekiem?

A r t y k u ł 1

CZY ADAM W STANIE NIEWINNOŚC I PANOWAŁ NAD ZWIERZĘTAMI ?

Zdaje się, że Adam w stanie niewinności nie panował nad zwierzętami, bo:

1. Według Augustyna[1] za posługą aniołów stawiono przed Adamem zwierzęta, aby im nadał nazwy. Gdyby jednak człowiek sam panował nad zwierzętami, posługa aniołów nie byłaby tam konieczna. Zatem w stanie niewinności człowiek nie panował nad zwierzętami.

2. To nie rozum poddać pod jedną władzę istoty ze sobą skłócone. Otóż wiele zwierząt jest ze sobą z natury skłóconych: przykładem owca i wilk. Nie na wszystkie więc zwierzęta rozciąga się władza człowieka.

3. U Hieronima czytamy: „Choć człowiek przed grzechem tego nie potrzebował, Bóg dał mu władzę nad zwierzętami, bowiem przewidywał, że po upadku korzystanie z posługi zwierząt będzie dla człowieka wielką pomocą”[2]. Zatem przynajmniej wykonywanie władzy nad zwierzętami nie przysługiwało człowiekowi przed grzechem.

4. Jak się wydaje, właściwą rzeczą pana jest rozkazywać. Otóż trzeźwo patrząc, rozkaz może być wydany jedynie istocie posiadającej rozum. A więc człowiek nie miał władzy nad nierozumnymi zwierzętami.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św., jak Bóg rzekł o człowieku: „Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem ... i nad wszelkim zwierzątkiem naziemnym”[3]. /118/

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano4n. odmowa posłuszeństwa człowiekowi istot, które winny mu podlegać, była następstwem i karą za ton że sam odmówił posłuszeństwa Bogu. Dlatego też w stanie niewinności - przed wspomnianym grzechem - żadne z tych istot, które z natury winny mu podlegać, nie sprzeciwiało mu się. Otóż z natury wszystkie zwierzęta podlegają człowiekowi. Ma to potrójne uzasadnienie. pierwsze - ukazuje to sam bieg natury. Bowiem jak w powstawaniu rzeczy dostrzegamy jakiś porządek, według którego od niedoskonałego idzie się ku doskonałemu (wszak materia jest dla formy, a forma mniej doskonała jest dla formy bardziej doskonałej) tak również jest i z używaniem rzeczy naturalnych: rzeczy mniej doskonałe są do użytku istot doskonałych. I tak rośliny używają ziemi do swego pokarmu, zwierzęta roślin, a człowiek i roślin, i zwierząt. Dlatego też w naturalny sposób człowiek ma władzę nad zwierzętami. Ze względu na to Filozof pisze[5]: Polowanie na dzikie zwierzęta jest usprawiedliwione i zgodne z naturą, gdyż przez to człowiek zaznacza swoje prawo do tego, co z natury do niego należy6. Drugie: ukazuje to porządek ustanowiony przez Boską opatrzność, która zawsze rządzi niższymi rzeczami poprzez istoty wyższe[7]. A ponieważ człowiek - jako stworzony na obraz Boga - stoi ponad innymi zwierzętami, słusznie jego rządom są podległe inne zwierzęta. Trzecie: to samo ukazuje właściwość znamionująca człowieka w zestawieniu z innymi zwierzętami. Bowiem w innych zwierzętach spotykamy - w postaci naturalnego

instynktu - jakowąś udzieloną im cząstkowo roztropność w kierowaniu niektórymi partykularnymi czynnościami; natomiast w człowieku znajduje się roztropność obejmująca całe życie, i kierująca całym ludzkim postępowaniem[8]. Z zasady zaś wszystko, co jest udzielone i cząstkowe, podlega temu, co istnieje przez istotę i obejmuje całość.

Jasne stąd jest n że podleganie innych zwierząt człowiekowi jest naturalne. /119/

Na 1. Władza wyższa może uczynić dla podwładnych dużo takich rzeczy, których nie zdoła uczynić niższa. Otóż anioł z natury rzeczy stoi ponad człowiekiem. Dlatego też mocą anielską dokonać się na zwierzętach takie dzieła, które nie mogą stać się mocą ludzką, np. zebranie natychmiastowe wszystkich zwierząt.

Na 2. Zdaniem niektórych[9] zwierzęta, które teraz żyją dziko i zabijają inne zwierzęta, były w owym stanie łagodne nie tylko dla człowieka, ale i dla innych zwierząt. Ale to zdanie jest zgoła niesłuszne. Wszak na skutek grzechu człowieka nie zmieniła się natura zwierząt tak, żeby zwierzęta - które zgodnie ze swoją naturą żywią się mięsem innych zwierząt - podówczas żywiły się trawą, np. lwy i sokoły. Także i glosa Bedy[10] nie twierdzi, że wszystkim zwierzętom i ptakom dano na pokarm drzewa i trawę, ale niektórym. Istniałaby zatem niezgoda między niektórymi zwierzętami. Z tego jednak powodu zwierzęta nie byłyby wyjęte spod władzy człowieka, tak jak i teraz z tego powodu nie są wyjęte spod władzy Boga, którego opatrzność wszystko to zaprowadziła. A człowiek byłby wykonawcą tejże opatrzności: tak jak to teraz jest widoczne w wypadku domowych zwierząt, np. oswojonym sokołom ludzie dają na żer kury.

Na 3. W stanie niewinności ludziom nie były potrzebne zwierzęta dla potrzeb cielesnych: ani do odzieży gdyż byli nadzy; przy czym nie odczuwali wstydu i nie dręczyły ich żadne odruchy nieuporządkowanej pożądliwości; ani do Pokarmu, gdyż żywili się z drzewa raju; ani do przewozu, a to z powodu siły ciała. Potrzebowali ich wszakże do zdobycia eksperymentalnego poznania ich natur. Zaznaczono to tym, że Bóg przyprowadził do Adama zwierzęta, by im nadał nazwy[11], które oznaczają ich natury.

Na 4. Inne zwierzęta mają jakiś udział w roztropności i w rozumie w postaci naturalnego instynktu. Tym tłumaczymy fakt, że żurawie lecą za swoim przewodnikiem, a pszczoły są posłuszne matce. I w ten to sposób podówczas wszystkie zwierzęta same przez się były posłuszne człowiekowi: tak jak obecnie niektóre domowe zwierzęta są mu posłuszne.

Artykuł 2

CZY CZŁOWIEK MIAŁBY WŁADZĘ NAD WSZYSTKIMI INNYMI STWORZENIAMI?

Zdaje się, że człowiek nie miałby władzy nad wszystkimi innymi stworzeniami, bo:

1. Z natury rzeczy anioł ma większą władzę niż człowiek. Lecz jak Augustyn pisze: „Materia cielesna nie byłaby posłuszna na skinienie nawet świętym aniołom”[1]. Tym mniej więc byłaby posłuszna człowiekowi w stanie niewinności.

2. Spośród władz duszy rośliny mają tylko władzę odżywiania, wzrastania i rodzenia, zaś te z natury nie są posłuszne rozumowi, co widać w jednym i tym samym człowieku. A ponieważ człowiekowi przysługuje władza z racji rozumu, dlatego, jak się zdaje, człowiek w stanie niewinności nie miał władzy nad roślinami.

3. Kto ma władzę nad jakąś rzeczą, może tę rzecz zmieniać. Lecz człowiek nie mógłby zmieniać biegu ciał niebieskich, bowiem - jak pisze Dionizy[2] - jest to rzeczą samego Boga. A więc nie miałby władzy nad nimi.

Wbrew temu w Piśmie św. mówi się o człowieku: „Niech panuje ... nad wszelkim" stworzeniem[3].

Odpowiedź: W jakiś sposób w człowieku znajduje się wszystko[4]; dlatego też w taki sposób przysługuje mu władza nad innymi, w jaki ma władzę nad tym, co w nim samym istnieje. Otóż w człowieku dostrzegamy cztery warstwy, mianowicie rozum, który spokrewnia go z aniołami; władze zmysłowe, które spokrewniają go ze zwierzętami; władze naturalne, które spokrewniają go z roślinami oraz samo ciało, które spokrewnia go z rzeczami nieożywionymi. Otóż rozum w człowieku występuje jako panujący, a nie jako podległy władzy. Stąd też w pierwszym stanie człowiek nie panował nad aniołami; zaś słowa: „nad wszelkim stworzeniem" należy rozumieć w sensie: „nad tym, co nie jest na obraz Boga". Nad władzami zmysłowymi - mianowicie nad siłami bojowymi i pożądliwymi, które w jakiś sposób są posłuszne rozumowi[5] - dusza panowała rozkazodawczo. Stąd też w stanie niewinności człowiek panował nad zwierzętami wydając im rozkazy. Nad władzami naturalnymi i nad samym ciałem człowiek panował nie wydając im rozkazów, ale posługując się nimi: i w ten to sposób człowiek w stanie niewinności panował nad roślinami i rzeczami martwymi: nie żeby je zmieniał lub wydawał im rozkazy, ale bez przeszkód korzystając z ich pomocy.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na zarzuty.

Artykuł 3

CZY W STANIE NIEWINNOŚCI LUDZIE BYLIBY RÓWNI ? /120/

Zdaje się, że w stanie niewinności wszyscy ludzie byliby równi, bo:

1. U Grzegorza czytamy: „Gdy nie popełniamy przestępstwa, wszyscy jesteśmy równi"[1]. Lecz w stanie niewinności nie było przestępstwa. Zatem wszyscy byli równi.

2. Podobieństwo i równość są podstawą wzajemnej miłości, stosownie do słów Syracha: „Każde zwierzę miłuje sobie podobne, tak i każdy człowiek swego bliźniego"[2]. Otóż w owym stanie między ludźmi panowała miłość będąca więzią pokoju[3]. A więc w stanie niewinności wszyscy ludzie byliby równi.

3. Gdy nie istnieje przyczyna, nie ma i skutku. Otóż jak się wydaje, są dwie przyczyny nierówności między ludźmi: pierwsza, ze strony Boga, bo jednych za dobre zasługi nagradza, a drugich za złe karze; druga, ze strony natury, bo z powodu

niedociągnięcia natury niektórzy rodzą się słabi i kalecy, niektórzy zaś mocni i całkowici. Wszystkiego tego nie byłoby w stanie niewinności.

Wbrew temu św. Paweł pisze: „Co jest od Boga, jest uporządkowane”[4]. Otóż porządek wydaje się głównie polegać na nierówności, w myśl słów Augustyna: „Porządek jest to ustawienie równych i nierównych rzeczy, wyznaczając każdej należne jej miejsce”[5]. A więc w pierwszym stanie, który byłby jak najlepiej ułożony, znachodziłaby się nierówność.

Odpowiedź: Konieczne jest przyjąć, że w pierwszym stanie występowała jakaś nierówność, przynajmniej co do płci, jako że bez różności płci nie byłoby rodzenia. Byłaby także nierówność co do wieku: bowiem jedni rodziliby się z drugich, a ci, co cieleśnie obcowaliby ze sobą, nie byliby bezpłodni.

Występowałaby także różność, jeśli chodzi o duszę: i to tak pod względem sprawiedliwości, jak i pod względem wiedzy. Człowiek bowiem nie pracował z konieczności, ale z wolnej woli, dzięki czemu mógłby z większą lub mniejszą ochotą przykładać się do czynienia, chcenia lub poznawania czegoś. Dlatego też jedni czyniliby większe postępy w sprawiedliwości i wiedzy niż inni.

Również mogła występować nierówność, jeśli chodzi o ciało. Bowiem ludzkie ciało nie było aż tak całkowicie wyjęte spod praw natury, żeby - w większym lub mniejszym stopniu - nie otrzymywało od zewnętrznych działających przyczyn jakowegoś pożytku lub pomocy. Wszak także i ich życie było podtrzymywane pokarmem. Stąd też nic nie stoi na przeszkodzie mówić, że - zależnie od różnego klimatu i różnego układu gwiazd - jedni rodziliby się silniejsi co do ciała, wyżsi, piękniejsi i lepszej kompleksji[6] niż inni. Z tym jednak zastrzeżeniem, że u tych, którzy innym pod tym względem nie dorównywali, nie miałoby to charakteru jakiejś cielesnej ułomności czy też grzechu na duszy.

Na 1. Tymi słowami Grzegorz chce wykluczyć nierówność, która pochodzi z różnicy między sprawiedliwością i grzechem. Z powodu bowiem tej nierówności jedni za karę są pod nadzorem innych.

Na 2. Równość sprawia, że wzajemna miłość jest równa. Wszelako między nierównymi może być większa miłość niż między równymi, chociaż nie w równy sposób z obu stron. I tak ojciec z natury bardziej miłuje syna niż brat brata, chociaż syn nie miłuje tak bardzo ojca, jak przezeń jest miłowany.

Na 3. Przyczyna nierówności mogła być ze strony Boga nie W tym znaczeniu, żeby jednych karał, a drugich nagradzał, ale w tym, żeby jednych więcej, a drugich mniej wywyższał. po ton żeby piękno porządku tym jaśniej odbijało się w ludziach. Przyczyna nierówności mogła też być - w wyżej wspomniany sposób[7] - ze strony natury bez jakiegoś jej niedociągnięcia.

Artykuł 4

CZY W STANIE NIEWINNOŚCI CZŁOWIEK PANOWAŁ NAD CZŁOWIEKIEM ?

Zdaje się, że w stanie niewinności człowiek nie panował nad człowiekiem, bo:

1. U Augustyna czytamy: „Bóg chciał żeby rozumny człowiek - uczyniony na swój obraz - panował jedynie nad nierozumnymi stworzeniami: nie człowiek nad człowiekiem, ale człowiek nad nierozumnymi zwierzętami”[1].

2. Co zostało wprowadzone jako kara za grzech, nie istniałoby w stanie niewinności. Lecz podleganie człowiekowi zostało wprowadzone jako kara za grzech; powiedziano bowiem kobiecie po popełnieniu grzechu: „Pod mocą będziesz mężową”[2]. A więc w stanie niewinności człowiek nie był człowiekowi podległy.

3. Podleganie przeciwstawia się wolności. Lecz wolność jest jednym ze szczególnych dóbr, którego w stanie niewinności nie brakowało, kiedy to „niczego nie brakowało - pisze Augustyn - czego dobra wola mogła zapragnąć”[3]. A więc w stanie niewinności człowiek nie panował nad człowiekiem.

Wbrew temu: Położenie ludzi w stanie niewinności nie było świetniejsze od położenia aniołów. Lecz wśród aniołów niektórzy panują nad innymi; stąd też nawet jeden z rzędów nosi nazwę: Panowania[4]. Nie jest więc sprzeczne ze świetnością stanu niewinności, żeby człowiek panował nad człowiekiem.

Odpowiedź: ‘Panowanie’ można dwojako ujmować: Pierwsze, jako przeciwieństwo niewoli. W tym znaczeniu tego zwiemy panem, któremu ktoś podlega jako niewolnik. Drugie, o ile ogólnie panowanie dotyczy podległego władzy w jakikolwiek sposób. W tym znaczeniu także i ten, kto pełni zadanie rządzenia i kierowania wolnymi, może zwać się panem. Tak więc - biorąc panowanie w pierwszym znaczeniu - człowiek w stanie niewinności nie panowałby nad człowiekiem; natomiast - biorąc panowanie w drugim znaczeniu - człowiek w stanie niewinności mógłby panować nad człowiekiem. Uzasadnienie:

Niewolnik tym się różni od wolnego, że - jak pisze [Filozof]: „Wolny jest przyczyną samego siebie”[5], zaś niewolnik jest przyporządkowany komuś innemu. Zatem wtedy ktoś panuje nad kimś jako nad niewolnikiem, gdy tego, nad kim panuje, zużywa dla swojego własnego pożytku, tj. pożytku panującego. A ponieważ każdemu drogie jest własne dobro, i w następstwie każdemu jest przykro zrzec się na rzecz drugiego dobra, które winno należeć do niego, dlatego takowe panowanie może występować jedynie jako kara na poddanych. Z tego powodu w stanie niewinności nie istniało takowe panowanie człowieka nad człowiekiem[6].

Wtedy natomiast ktoś panuje nad kimś jako nad wolnym, kiedy prowadzi go do jego własnego dobra albo do dobra wspólnego. I takie też panowanie człowieka nad człowiekiem istniało w stanie niewinności, i to z dwóch powodów. Pierwszy, bo człowiek z natury jest istotą społeczną[7]; stąd też w stanie niewinności ludzie żyliby w społeczności.

Otóż życie społeczne wielu nie może istnieć bez jakiegoś zwierzchnika, który by miał na uwadze dobro wspólne, jako że wielu ma zasadniczo na uwadze wiele, a jeden ma na uwadze jedno. Dlatego też Filozof na początku *Polityki*[8] pisze, że gdziekolwiek spotyka się wielu przyporządkowanych jednemu, tam zawsze znajduje się jeden jako zwierzchnik i kierownik. Drugi, bo nie byłoby słuszne, żeby człowiek wybijający się nad pozostałymi wiedzą i sprawiedliwością, nie obracał tego na korzyść innych, stosownie do słów św. Piotra: „Służcie sobie nawzajem tym darem, jaki każdy otrzymał”[9]. Stąd też Augustyn pisze: „Sprawiedliwi nie rządzą innymi z żądzy władania, ale z obowiązku troski o innych: to nakazuje naturalny porządek, tak Bóg stworzył człowieka”[10].

I przez to jasną jest odpowiedź na wszystkie zarzuty, które mają na myśli pierwszy sposób panowania.

ZAGADNIENIE 97

STAN CIAŁA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA: ZACHOWANIE JEDNOSTKI

Z kolei zajmiemy się tym, co dotyczy stanu pierwszego człowieka od strony ciała. Najpierw jeśli chodzi o zachowanie jednostki; potem jeśli chodzi o zachowanie gatunku. Pierwsze nasuwa cztery pytania: 1. Czy człowiek w stanie niewinności byłby nieśmiertelny? 2. Czy doznawałby czegoś? 3. Czy potrzebowałby pożywienia? 4. Czy nieśmiertelności udzielałoby mu drzewo życia?

Artykuł 1

CZY CZŁOWIEK W STANIE NIEWINNOŚCI BYŁBY NIEŚMIERTELNY ? /121/

Zdaje się, że człowiek w stanie niewinności nie byłby nieśmiertelny, bo:

1. ‘Śmiertelny’ kładzie się w określenie człowieka. Lecz usunąwszy określenie, odpada i rzecz określana. Zatem jeśli człowiek istniał, nie mógł być nieśmiertelny.

2. Jak pisze [Filozof]: „Zniszczalne i niezniszczalne różnią się co do rodzaju”[1]. Lecz rzeczy różniące się co do rodzaju nie mogą przemieniać się jedna w drugą. Jeżeli przeto pierwszy człowiek był niezniszczalny, człowiek w tym stanie nie mógłby być zniszczalny.

3. Jeżeli człowiek w stanie niewinności był nieśmiertelny, albo miał to od natury, albo dzięki łasce. Nie miał tego jednak od natury, bo - skoro natura zostaje zawsze taką samą co do gatunku - także i teraz byłby nieśmiertelny Podobnie nie miał tego z łaski, bo człowiek odzyskał łaskę wskutek pokuty, stosownie do słów. „Mądrość wyprowadziła go [Adama] z jego upadkunn2 Odzyskałby więc nieśmiertelność, co jest jawnym błędem. Zatem człowiek w stanie niewinności nie był nieśmiertelny.

4. Nieśmiertelność obiecano człowiekowi jako nagrodę, stosownie do słów Apokalipsy: „Śmierci już odtąd nie będzie”[3]. Lecz człowiek nie został stworzony w stanie nagrody, ale by zasłużył na nagrodę. A więc człowiek w stanie niewinności nie był nieśmiertelny.

Wbrew temu św. Paweł pisze: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć”[4]. A więc przed grzechem człowiek był nieśmiertelny.

Odpowiedź: W trojaki sposób można rzec o czymś, że jest niezniszczalne: Pierwszy sposób od strony materii, mianowicie albo że nie ma materii - jak aniołowie[5], albo ma materię będącą w możności jedynie do jednej formy - jak ciała niebieskie[6]; i to zwie się niezniszczalne według natury. Drugim sposobem zwie się coś niezniszczalne od strony formy, mianowicie bo w rzeczy z natury zniszczalnej tkwi jakieś przystosowanie *(dispositio)*, które całkowicie chroni ją od zniszczenia: i to zwie się niezniszczalne według chwały. Augustyn tak o tym pisze: „Bóg uczynił duszę o tak potężnej naturze, że z jej szczęśliwości spływa obficie na ciało pełnia zdrowia, tj. moc nie zniszczenia się”[7]. Trzecim sposobem zwie się coś niezniszczalne od strony przyczyny sprawczej: i tym sposobem człowiek w stanie niewinności byłby niezniszczalny i nieśmiertelny; jak bowiem Augustyn pisze: „Bóg uczynił człowieka, a on jak długo by nie zgrzeszył, cieszyłby się nieśmiertelnością. W ten sposób sam byłby sprawcą swojego losu: życia albo śmierci”8. Jego bowiem ciało nie było niezniszczalne na skutek jakiejś siły życiowej w nim istniejącej[9], ale tkwiła w duszy jakaś siła w nadprzyrodzony sposób przez Boga udzielona, dzięki której ciało mogło być zachowane od wszelkiego rozkładu, jak długo dusza pozostawałaby poddana Bogu[10]. Było to rozumne posunięcie. Skoro bowiem - jak wyżej powiedziano[11] - dusza rozumna przekracza proporcję cielesnej materii, było słuszne dać jej na początku siłę, dzięki której ciało mogłoby być zachowane [i utrzymane] ponad naturę cielesnej materii. /122/

Na 1 i 2. Argumenty obu tych zarzutów mówią o niezniszczalnym i nieśmiertelnym przez naturę.

Na 3. Owa siła chroniąca ciało od rozkładu nie była dla duszy ludzkiej naturalna, ale z daru łaski[12]. /123/ I chociaż odzyskał łaskę na odpuszczenie grzechu i na zasłużenie chwały to jednak nie na przywrócenie utraconej nieśmiertelności. To bowiem było zastrzeżone Chrystusowi; to On - o czym niżej będzie mowa[13] - miał naprawić braki natury [i zmienić] na lepsze.

Na 4. Nieśmiertelność chwały, którą obiecano jako nagrodę, jest różną od nieśmiertelności udzielonej człowiekowi w stanie niewinności. /124/

Artykuł 2

CZY CZŁOWIEK W STANIE NIEWINNOŚCI DOZNAWAŁBY CZEGOŚ ? /125/

Zdaje się, że człowiek w stanie niewinności doznawałby czegoś, bo:

1. Zdaniem [Arystotelesa] „Czucie to jakoweś doznawanie”[1]. Lecz człowiek w stanie niewinności miałby czucie. A więc doznawałby czegoś.

2. Spanie to jakoweś doznawanie. Lecz człowiek w stanie niewinności spałby, stosownie do słów „Jahwe sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie i gdy spał...”[2]. A więc doznawałby czegoś.

3. Czytamy tamże dalej, że „wyjął jedno z jego żeber”. Doznawałby więc [cierpienia] wskutek odjęcia części ciała.

4. Ciało człowieka było miękkie. Lecz ciało miękkie z natury rzeczy doznaje obrażenia w ostrym starciu z twardym ciałem. Gdyby więc ciało pierwszego człowieka zderzyło się z jakimś twardym ciałem, doznałoby [bólu] przez nie. W ten sposób pierwszy człowiek doznawałby [cierpień].

Wbrew temu: Gdyby doznawał [cierpienia], byłby także i zniszczalny gdyż [jak pisze Arystoteles]: „Doznawanie, gdy dojdzie do dużego, niszczy substancję”[3].

Odpowiedź: ‘Doznawanie’ bierzemy w dwojakim znaczeniu[4]: pierwsze, w znaczeniu właściwym. Według tego o tym mówi się, że doznaje – cierpi, kto jest wytrącony ze swojego naturalnego ustawienia. Doznawanie bowiem jest skutkiem działania. Otóż w rzeczach naturalnych przeciwieństwa działają i doznawają nawzajem, a jedno z nich wytrąca drugie ze swojego naturalnego ustawienia. Drugie, w znaczeniu ogólnym. Zachodzi wszędzie tam, gdzie jest zmiana: nawet gdy chodzi o doskonalenie natury. W tym sensie [według Arystotelesa] również myślenie lub czucie zwą się „jakimiś doznawaniami”[5]. I w tym drugim znaczeniu człowiek w stanie niewinności był podległy doznaniom: doznawała zarówno jego dusza jak i jego ciało. Natomiast według pierwszego znaczenia nie podlegał doznaniom-cierpieniom: ani jego dusza, ani jego ciało: tak jak i był nieśmiertelny. Mógł bowiem uchronić się o doznawania cierpienia, tak jak i o śmierci, gdyby pozostał bez grzechu.

Przez to jasna jest odpowiedź Na 1 i 2, gdyż czucie i spanie nie wytrącają człowieka z naturalnego ustawienia, ale są przyporządkowane dobru natury.

Na 3. Jak wyżej powiedziano[6], owo żebro było w Adamie, o ile on był początkiem rodzaju ludzkiego: tak jak nasienie jest w człowieku, o ile jest początkiem przez rodzenie. Zatem jak wydzielenie nasienia nie wiąże się z doznawaniem [cierpienia], które wytrącałoby człowieka z naturalnego ustawienia, tak również ma się sprawa z odjęciem owego żebra.

Na 4. Ludzkie ciało w stanie niewinności można było ustrzec od doznawania obrażenia przez jakieś twarde ciało: częściowo własnym rozumem, dzięki któremu mógł uniknąć tego, co szkodzi, częściowo także za sprawą Bożej opatrzności, która tak go chroniła, że nic znienacka by go nie spotkało, przez co doznałby obrażenia.

Artykuł 3

CZY CZŁOWIEK W STANIE NIEWINNOŚCI POTRZEBOWAŁ POKARMU ?

Zdaje się, że człowiek w stanie niewinności nie potrzebował pokarmu, bo:

1. Pokarm jest człowiekowi konieczny dla uzupełnienia ubytku. Lecz jak się zdaje - w ciele Adama nie zachodziło ubywanie, gdyż był niezniszczalny. A więc pokarm nie był mu konieczny.

2. Pokarm jest konieczny do odżywiania się. Otóż nie ma odżywiania bez doznawania. A ponieważ ciało człowieka nie doznawało, wydaje się, że pokarm nie był mu konieczny.

3. Pokarm wydaje się nam być konieczny dla utrzymania się przy życiu. Lecz Adam mógł utrzymać się przy życiu innym sposobem, bo gdyby nie zgrzeszył, nie umarłby. Nie był mu więc konieczny pokarm.

4. Z przyjmowaniem pokarmu wiąże się usuwanie wydalin, które uchodzą za coś nieprzyzwoitego: nie licującego z godnością pierwszego stanu. Wydaje się więc, że człowiek w pierwszym stanie nie używał pokarmu.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać”[1].

Odpowiedź: Człowiek w stanie niewinności miał życie wegetatywno-zwierzęce *(vita animalis)* potrzebujące pokarmu. Po zmartwychwstaniu będzie miał życie duchowe *(vita spiritualis)* nie potrzebujące pokarmu. Żeby to stało się nam jasne, należy zważyć co następuje:

Dusza rozumna jest i duszą i duchem. Zwie się duszą według tego, co jest wspólne dla niej i dla innych dusz, a tym jest: dawać życie ciału. Pismo św. wyraża się: „Stał się człowiek duszą żyjącą”[2], tzn. dającą życie ciału. Natomiast duchem zwie się według tego, co jest właściwe dla niej, a nie dla innych dusz, mianowicie że ma niematerialną władzę myślenia.

W pierwszym więc stanie rozumna dusza udzielała ciału tego, co jej przysługiwało jako duszy. I dlatego ciało to nazwano: „wegetatywno-zwierzęce *(animale)*”[3], o ile mianowicie miało życie od duszy. Otóż pierwszym początkiem życia u owych niższych istot żyjących jest - jak czytamy w [dziele Arystotelesa] *O duszy*[4] - dusza wegetatywna, której czynnościami są: używać pokarmu, rodzić i rosnąć[5]. Dlatego też owe czynności przysługiwały człowiekowi w pierwszym stanie. Natomiast w ostatnim stanie: po zmartwychwstaniu dusza będzie w jakiś sposób udzielać ciału tego, co jest jej właściwe jako duchowi, mianowicie nieśmiertelności, i to wszystkim, a wolności od cierpień, chwały i mocy – dobrym, których ciała będą się zwać: „duchowe *(spiritualia)*”[6]. Stąd to po zmartwychwstaniu ludzie nie będą potrzebować pokarmu; za to potrzebowali go w stanie niewinności.

Na 1. Augustyn tak stawia sprawę: „W jaki sposób miał ciało nieśmiertelne, które było utrzymywane pokarmem? Wszak nieśmiertelne nie potrzebuje, pokarmu i napoju”[7]. Otóż wyżej wyłożyliśmy[8], że o nieśmiertelności pierwszego stanu stanowiła jakaś moc nadprzyrodzona istniejąca w duszy nie zaś jakieś przystosowanie tkwiące w ciele. Stąd też na skutek działania ciepła mogło coś ubyć z wilgoci owego ciała: i żeby całkowicie nie została pochłonięta, konieczne było temu zaradzić braniem pokarmu.

Na 2. W odżywianiu się zachodzi jakoweś doznawanie i zmiana jakościowa, mianowicie od strony pokarmu, który zamienia się w substancję tego, który go spożywa. Stąd też nie można z tego wyciągać wniosku, że ciało człowieka doznawało, ale że to pokarm przyjmowany doznawał. Chociaż i takie doznawanie uchodziłoby za doskonalenie natury[9].

Na 3. Gdyby człowiek nie używał pokarmu, popełniłby grzech, tak jak popełnił go braniem zakazanego pokarmu. Równocześnie bowiem przykazano mu[10] wstrzymać się od jedzenia z drzewa poznania dobra i zła i karmić się z każdego innego drzewa raju.

Na 4. Zdaniem niektórych[11] człowiek w stanie niewinności nie brałby pokarmu więcej niż było mu konieczne, stąd też nie zachodziłoby tam usuwanie wydalin. - Ale to wydaje się być nierozsądne, żeby w pobranym pokarmie nie było jakichś odpadów niezdatnych do obrócenia się na żywność człowieka. Dlatego też musiało zachodzić usuwanie wydalin. Wszelako Bóg zatroskałby się o ton żeby przy tym nie było żadnej nieprzyzwoitości.

Artykuł 4

CZY W STANIE NIEWINNOŚCI CZŁOWIEK OSIĄGAŁBY NIEŚMIERTELNOŚĆ DZIĘKI DRZEWU ŻYCIA? /126/

Zdaje się, że drzewo życia nie mogło być przyczyną nieśmiertelności, bo:

1. Nic nie może działać poza ramy swojego gatunku; skutek bowiem nie przekracza przyczyny. Lecz drzewo życia było zniszczalne; inaczej nie mogłoby być użyte jako pożywienie, gdyż - jak już powiedziano[1] - pokarm przemienia się w substancję spożywającego. A więc drzewo życia nie mogło udzielić niezniszczalności, czyli nieśmiertelności.

2. Skutki spowodowane siłami tkwiącymi w roślinach i innych naturalnych rzeczach są naturalne. Gdyby zatem drzewo życia powodowało nieśmiertelność, owa nieśmiertelność byłaby naturalna.

3. To wydaje się nawracać do bajek ludzi starożytnych, którzy mówili, że bogowie - używając jakiegoś pokarmu - stawali się nieśmiertelni: z których naigrawa się Filozof[2].

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki”[3]. Ponadto Augustyn pisze: „Spożywanie z drzewa życia tamowało niszczenie ciała: także i po popełnieniu grzechu [człowiek] mógł pozostać niezniszczalnym, gdyby mu pozwolono jeść z drzewa życia”[4].

Odpowiedź: Drzewo życia powodowało w jakiś sposób nieśmiertelność, ale nie zasadniczo. Żeby to stało się jasne, należy zważyć co następuje: W pierwszym stanie człowiek miał do zachowania życia dwa środki zaradcze przeciw dwom niedomogom. Pierwszą jest ubywanie wilgoci na skutek naturalnego ciepła, które jest narzędziem duszy. Przeciw tej niedomodze zaradczym środkiem było spożywanie innych drzew raju, tak jak i obecnie tym środkiem są dla nas pokarmy, które spożywamy. Druga niedomoga według Filozofa[5] polega na tym, że ton co powstaje z czegoś obcego - dodanego do tego, co wpierw było wilgotne - zmniejsza moc aktywną gatunku: tak jak woda dodana do wina najpierw wprawdzie zamienia się w smak wina; kiedy jednak dodaje się jej coraz więcej, zmniejsza jego moc, i wreszcie wino staje się wodniste. Tak więc widzimy że na początku moc aktywna gatunku jest tak silna, iż może z pokarmu [brać i] przemieniać tyle, że starczy nie tylko na uzupełnianie ubytku, lecz także na wzrastanie. Co potem się przyjmuje, już nie wystarczy do wzrostu, a tylko do uzupełnienia ubytku. Wreszcie w okresie starości nawet na to nie starczy. stąd to występuje proces odwrotny *(decrementum)* a w końcu naturalne rozłożenie ciała. I przeciw tej niedomodze człowieka zapobiegawczym środkiem było drzewo życia. Miało ono moc wzmożenia siły gatunku przeciw osłabieniu pochodzącemu z domieszania się obcej [materii]. Augustyn tak o tym pisze: „Pokarm dano człowiekowi, aby nie był głodny napój, aby nie cierpiał pragnienia, drzewo życia, aby go starość nie zmogła”[6]; w innym zaś dziele: „Drzewo życia na sposób lekarstwa wstrzymywało rozkład-śmierć ludzi”[7].

Zasadniczo jednak nie powodowało nieśmiertelności. Drzewo to bowiem ani nie powodowało mocy, która tkwiła w duszy i służyła do zachowania ciała, ani nie mogło przynieść ciału przystosowania nieśmiertelności *(dispositio immortalitatis)*, żeby nigdy nie mogło ulec rozkładowi. Ma to uzasadnienie w tym, że moc każdego ciała jest skończona. Nie mogła przeto moc drzewa życia iść aż tak daleko, żeby udzieliła ciału mocy trwania na czas nieskończony, a tylko aż do czasu ograniczonego. Jasne bowiem jest, że im jakaś moc jest większa, tym dłużej trwający skutek w czymś wywołuje. Dlatego też - ponieważ moc drzewa życia byłaby skończona - jednorazowe spożycie go chroniło od rozkładu aż do ograniczonego czasu; po jego upływie albo człowiek byłby przeniesiony do życia duchowego n albo musiałby znowu spożywać z drzewa życia. /127/

W świetle tego jasną jest odpowiedź na zarzuty. Racje bowiem podane przez pierwsze zarzuty dowodzą, że drzewo życia nie powodowało zasadniczo niezniszczalności. Pozostałe zaś dowodzą, że powodowało niezniszczalność, tamując rozkład w sposób wyżej podany[8].

ZAGADNIENIE 98
O ZACHOWANIU GATUNKU

Następnie rozpatrzymy ton co się wiąże z zachowaniem gatunku. Najpierw samo rodzenie, potem położenie zrodzonego potomstwa. Pierwsze nasuwa dwa pytania: 1. Czy

w stanie niewinności zachodziłoby rodzenie? 2. Czy do rodzenia dochodziłoby drogą spółkowania?

Artykuł 1

CZY W STANIE NIEWINNOŚCI ZACHODZIŁOBY RODZENIE ?

Zdaje się, że w stanie niewinności nie zachodziłoby rodzenie, bo:

1. „Przeciwieństwem rodzenia jest śmierć" - mówi Filozof[1]. Lecz przeciwieństwa dotyczą tego samego. /128/ Otóż w stanie niewinności nie byłoby śmierci. A więc i rodzenia.

2. Rodzenie zmierza do zachowania gatunku tego, co jako jednostka nie może być zachowane. Stąd to nie spotkasz rodzenia u tych jednostek, które trwają wiecznie. Lecz człowiek w stanie niewinności żyłby wiecznie i nie znałby śmierci. A więc w stanie niewinności nie byłoby rodzenia.

3. Wskutek rodzenia ludzie mnożą się. Mnożą się też i właściciele. Aby uniknąć pomieszania własności, zachodzi konieczność podziału własności. A ponieważ człowieka ustanowiono panem, tj. właścicielem zwierząt, dlatego - po rozmnożeniu na skutek rodzenia ludzkiego rodzaju - nastąpiłby podział własności. To zaś wydaje się niezgodne z prawem naturalnym, według którego - jak pisze Izydor[2] - wszystko jest wspólne. A zatem w stanie niewinności nie byłoby rodzenia.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię"[3]. To zaś rozmnożenie nie mogłoby się uskutecznić bez ponawianego rodzenia, skoro na początku stworzono tylko dwoje 1udzi. A więc w pierwszym stanie zachodziłoby rodzenie.

Odpowiedź: W stanie niewinności istniałoby rodzenie dla rozmnożenia ludzkiego rodzaju. W przeciwnym razie grzech człowieka - którego tak wielkie dobro byłoby następstwem - byłby nader konieczny. Należy więc zauważyć, że człowiek - zgodnie ze swoją naturą - znajduje się poniekąd w środku między stworzeniami śmiertelnymi i nieśmiertelnymi, gdyż jego dusza z natury jest nieśmiertelna, a ciało z natury śmiertelne. Należy nadto zauważyć, że zamiar natury inaczej kieruje się ku stworzeniom śmiertelnym, a inaczej ku nieśmiertelnym. /129/ Jak się wydaje, ku temu istotnie kieruje się zamiar natury, co istnieje zawsze i wiecznie. Co zaś istnieje tylko przez jakiś czas nie wydaje się głównie być w zamierzeniu natury, lecz jakby ku czemuś innemu skierowane; w przeciwnym razie po jego zniszczeniu zamiar natury byłby udaremniony. Ponieważ zaś w rzeczach śmiertelnych nic nie jest wieczne i zawsze zostające jak tylko gatunki[4], dlatego dobro gatunku jest głównym zamierzeniem natury, do którego zachowania zmierza naturalne rodzenie. Natomiast istoty nieśmiertelne pozostają zawsze nie tylko co do gatunku, lecz także co do jednostki. Dlatego też tu również i same jednostki są głównie zamierzone przez naturę.

Tak więc człowiekowi - ze strony ciała, które według swojej natury jest śmiertelne - przysługuje rodzenie. Ze strony zaś duszy, która jest nieśmiertelna, przysługuje mu to, żeby wielość jednostek była istotnie zamierzona przez naturę lub raczej przez Twórcę natury który sam jeden jest stwórcą dusz ludzkich[5]. I dlatego - dla rozmnożenia ludzkiego rodzaju - również i w stanie niewinności ustanowił rodzenie w ludzkiej naturze. /130/

Na 1. W stanie niewinności ciało człowieka samo z siebie było śmiertelne6. jednakże dusza mogła je uchronić od śmierci. I dlatego nie należało człowiekowi odbierać rodzenia, które należy się śmiertelnym rzeczom.

Na 2. Chociaż rodzenie w stanie niewinności nie istniałoby dla zachowania gatunku, istniałoby dla rozmnożenia jednostek.

Na 3. W obecnym stanie ze wzrostem liczby właścicieli musi się dokonać podziału własności, gdyż - jak uczy Filozof[7] - wspólność posiadania jest sposobnością do niezgody. Atoli w stanie niewinności ludzie mieliby tak ustawioną wolę, iż bez niebezpieczeństwa niezgody używaliby - według potrzeb każdego - wspólnie rzeczy, które by podlegały ich panowaniu; przecież i obecnie jest to stosowane u wielu dobrych mężów[8].

Artykuł 2

CZY W STANIE NIEWINNOŚCI DO RODZENIA DOCHODZIŁOBY DROGĄ SPÓŁKOWANIA ?

Zdaje się, że w stanie niewinności do rodzenia nie dochodziłoby drogą spółkowania, bo:

1. Damascen pisze: Pierwszy człowiek w ziemskim raju byłby „jakby jakimś aniołem”[1]. Lecz według słów Pańskich ludzie w przyszłym stanie zmartwychwstania będą podobni do aniołów: „Nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić”[2]. A więc również i w raju rodzenie nie odbywałoby się drogą spółkowania.

2. Pierwsi ludzie zostali stworzeni w wieku doskonałym. Gdyby zatem u nich grzechem dochodziło do rodzenia drogą spółkowania, obcowaliby również w raju ze sobą cieleśnie, a to według Pisma św.[3] jest oczywistym fałszem.

3. Przez obcowanie cielesne człowiek w szczególny sposób staje się podobny do nierozumnych zwierząt, a to z powodu szału rozkoszy. Stąd też chwali się powściągliwość, która wstrzymuje ludzi od tego pokroju rozkoszy. Lecz człowiek bywa przyrównywany do nierozumnych zwierząt z powodu grzechu, stosownie do słów psalmisty: „Człowiek, co w dostatku żyje, ale się nie zastanawia, przyrównany jest do bydląt, które giną [i stał się im podobny]”[4]. A więc przed grzechem nie byłoby cielesnego obcowania mężczyzny z kobietą.

4. W stanie niewinności nie zachodziłoby żadne niszczenie. Lecz spółkowanie niszczy nienaruszalność dziewiczą. A zatem w stanie niewinności nie byłoby spółkowania.

Wbrew temu według Pisma św.[5] Bóg przed grzechem stworzył mężczyznę i kobietę. Otóż w dziełach Boga nic nie jest bezcelowe. Zatem także i gdyby człowiek nie zgrzeszył, byłoby spółkowanie, ku któremu zmierza odrębność płci.

Ponadto Pismo św. mówi, że kobietę uczyniono jako pomoc dla męża[6]. Oczywiście nie jako pomoc do czego innego, a tylko do rodzenia, do którego dochodzi się drogą spółkowania; bo gdy chodzi o każdą inną pracę, skuteczniej mężczyzna mógłby doznać pomocy od mężczyzny niż od kobiety. A więc również i w stanie niewinności rodzenie wymagałoby uprzedniego spółkowania.

Odpowiedź: Niektórzy ze starożytnych doktorów - ze względu na obrzydliwość pożądliwości, jaka w obecnym stanie występuje w spółkowaniu – utrzymywali, że w stanie niewinności rodzenie nie odbywałoby się drogą spółkowania. Grzegorz z Nysy – w dziele *O człowieku*[7] - tak pisze: Rodzaj ludzki w raju rozmnażałby się inaczej, mianowicie tak, jak zostali rozmnożeni aniołowie: bez spółkowania, działaniem Bożej potęgi. A że Bóg przed grzechem stworzył mężczyznę i kobietę, uczynił tak mając na uwadze sposób rodzenia w przyszłości po grzechu, który to grzech Bóg przewidywał.

Ale to zdanie nie jest słuszne. Bowiem przez grzech ani człowiekowi nie zostało odebrane, ani dane ton co należy do jego natury. Jasne jest, że dla człowieka jako mającego życie wegetatywno-zwierzęce, które to życie - jak wyżej powiedziano[8] - miał także i przed grzechemn jest czymś naturalnym rodzić drogą spółkowania : tak jak i inne doskonałe zwierzęta. Świadczą o tym naturalne temu celowi służące członki. Zatem nie wolno twierdzić, że przed grzechem nie używano by tych naturalnych członków, tak jak i innych członków.

Otóż jeśli chodzi o stan obecny, w spółkowaniu należy uwzględnić dwa elementy. pierwszym jest to, co jest sprawą natury, mianowicie połączenie mężczyzny i kobiety dla rodzenia. Do każdego bowiem rodzenia wymagana jest moc czynna i bierna. A ponieważ u wszystkich, u których występuje odrębność płci, moc czynna tkwi w mężczyźnie, a moc bierna w kobiecie, dlatego porządek natury domaga się, żeby mężczyzna i kobieta zespolili się w spółkowaniu dla rodzenia. Drugim elementem, który można uwzględnić, jest jakoweś zniekształcenie nieokiełzanej pożądliwości. Tego jednak nie byłoby w stanie niewinności, kiedy to niższe władze całkowicie były podległe rozumowi. Augustyn tak o tym pisze: „Dalekie od nas jest mniemanie, że potomstwa nie można zrodzić bez choroby pożądliwości. Owszem, owe narządy rodzenia - jak i inne członki - spełniałyby to zadanie zależnie od rozkazu woli: bez namiętności i uwodzicielskiej żądzy, przy spokojności duszy i ciała”[9].

Na 1. Człowiek w raju byłby jak anioł ze względu na duchowy umysł, jakkolwiek pod względem ciała miałby życie wegetatywno-zwierzęce. Natomiast po zmartwychwstaniu będzie człowiek podobny do anioła, bo stanie się duchowy tak pod względem duszy jak i pod względem ciała. Nie zachodzi więc podobieństwo.

Na 2. Zdaniem Augustyna[10] dlatego pierwsi rodzice w raju nie spółkowali ze sobą, że po utworzeniu kobiety wkrótce z powodu grzechu zostali wyrzuceni z raju. Być może i dlatego, że oczekiwali podania określonego czasu spółkowania od Bożej powagi, od której otrzymali ogólne polecenie.

Na 3. Nierozumne zwierzęta nie mają rozumu. Stąd też przez to człowiek w spółkowaniu staje się podobny do nierozumnych zwierząt, że nie zdoła rozumem opanować rozkoszy spółkowania i żaru pożądliwości. Ale w stanie niewinności nie byłoby czegoś takiego, nad czym by rozumem nie panował: nie dlatego, żeby mniejszą była rozkosz odczuwana zmysłem, jak niektórzy mówią[11] (byłaby bowiem tym większa rozkosz zmysłowa, im natura byłaby czystsza a ciało wrażliwsze), ale dlatego, pożądliwa nie wyżywałaby się w tego typu rozkoszach w sposób nieokiełzany; byłaby okiełzana przez rozum, do którego nie należy zmniejszanie rozkoszy w zmyśle, ale czuwanie, żeby siła pożądliwa nie 1gnęła do rozkoszy nieumiarkowanie; przez ów przy słówek 'nieumiarkowanie' rozumiem: poza miarą wyznaczoną rozumem. Tak jak człowiek wstrzemięźliwy, używający pokarmu umiarkowanie, nie mniejszą rozkosz odczuwa niż łakomy, tylko że jego siła pożądliwa mniej przykuwa się do tego pokroju rozkoszy. I taki sens mają słowa Augustyna[12]: nie wykluczają one ze stanu niewinności wielkości rozkoszy, a tylko ogień żądzy i niepokój duszy. - Dlatego też powściągliwość w stanie niewinności nie byłaby godną pochwały. W obecnym stanie chwali się ją nie z powodu braku płodności, ale z powodu wyrugowania nieokiełzanej żądzy[13]. Wówczas zaś byłaby płodność bez żądzy.

Na 4. Augustyn tak na to odpowiada: w owym stanie „mąż wlewałby w łono żony bez żadnego naruszenia dziewictwa. Tak bowiem nasienie męskie mogło być wpuszczone w łono żony bez naruszenia kobiecych członków rodnych, jak teraz bez ich naruszenia z łona dziewicy może wydostać się comiesięczny upływ krwi. Bowiem jak przy rodzeniu nie jęk bólu ale impuls dojrzałości [płodu] rozluźniałby wnętrzności kobiety n tak do poczęcia łączyłby jedną i drugą naturę nie ogień żądzy, ale używanie woli"[14]. /131/

ZAGADNIENIE 99

POŁOŻENIE POTOMSTWA, KTÓRE BY SIĘ URODZIŁO - NAJPIERW POD WZGLĘDEM CIAŁA

A teraz omówimy położenie potomstwa, jakie by się urodziło. Pierwsze, pod względem ciała; drugie, pod względem sprawiedliwości; trzecie pod względem wiedzy Co do pierwszego nasuwają się dwa pytania: 1. czy w stanie niewinności niemowlęta miałyby doskonałą siłę ciała? 2. Czy wszystkie byłyby płci męskiej?

Artykuł 1

CZY W STANIE NIEWINNOŚCI NIEMOWLĘTA POSIADAŁYBY DOSKONAŁĄ SIŁĘ DO PORUSZANIA CZŁONKAMI ? /132/

Zdaje się, że w stanie niewinności niemowlęta posiadałyby doskonałą siłę do poruszania członkami, bo:

1. Augustyn pisze: „Nieudolności umysłu odpowiada owa nieudolność ciała”[1] – ta, która jest widoczna u niemowląt. Lecz w stanie niewinności nie było żadnej nieudolności umysłu. A więc nie było też u niemowląt takiej nieudolności ciała.

2. Niektóre zwierzęta zaraz po urodzeniu się mają dostateczną siłę do władania członkami. Lecz człowiek jest szlachetniejszy od innych zwierząt. O wiele więc bardziej byłoby naturalne dla człowieka mieć siłę do władania członkami zaraz po urodzeniu się. Nie posiadanie jej wydaje się być karą za uprzednio popełniony grzech.

3. Niemożność zaspokojenia chęci na coś przyjemnego przyprawia o strapienie. Otóż gdyby niemowlęta nie miały siły do poruszania członkami, często by się zdarzyło, że nie mogłyby zaspokoić chęci na coś dla nich przyjemnego. Zatem występowałoby u nich strapienie, które nie mogłoby zaistnieć przed grzechem. A więc w stanie niewinności niemowlętom nie brak by było siły do poruszania członkami.

4. Niedołęstwo starości jest - jak się wydaje - odpowiednikiem niedołęstwa niemowlęctwa. Lecz w stanie niewinności nie istniałoby niedołęstwo starości. A więc i niedołęstwo niemowlęctwa.

Wbrew temu: Wszelki płód zrodzony - nim dojdzie do stanu doskonałego - jest niedoskonały. Lecz w stanie niewinności dzieci przychodziłyby na świat drogą rodzenia. A więc na początku byłyby niedoskonałe pod względem wielkości i siły ciała.

Odpowiedź: To, co jest ponad naturą, uznajemy tylko wiarą; w co zaś wierzymy, zawdzięczamy powadze [Boga objawiającego]. Stąd też we wszystkich wypowiedziach winniśmy trzymać się natury rzeczy, z wyjątkiem tego, co podano nam powagą Boga: co jest ponad naturą. Otóż każdy uznaje za naturalne - tzn. sadzające się na podstawach ludzkiej natury – to, że niemowlęta nie mają dostatecznej siły do poruszania członkami. Wiadomo, że człowiek - proporcjonalnie do swojego ciała - z natury ma mózg większy co do ilości niż pozostałe zwierzęta. Stąd też jest naturalne, że - z powodu największej wilgoci mózgu w niemowlętach – nerwy, będące narzędziami ruchu, nie są zdolne do poruszania członkami. Z drugiej strony dla żadnego katolika nie ma wątpliwości, iż Bożą mocą może stać się to, żeby niemowlęta miały doskonałą siłę do poruszania członkami.

Otóż wiadomo z powagi Pisma św., że „Bóg uczynił człowieka prawym, [tj. ustawił go należycie]”[2]; to zaś ustawienie - według Augustyna[3] - polega na doskonałym poddaniu ciała duszy. Jak więc w pierwszym stanie nie mogło być w członkach człowieka czegoś, co by sprzeciwiało się ustawionej należycie woli człowieka, tak członki człowieka nie mogły zawieść woli ludzkiej. Otóż wola należycie ustawiona to taka wola, która prze do czynności jej odpowiadającej. Nie wszystkie zaś [ludzkie] czynności są odpowiednie dla człowieka w każdym okresie jego życia. Należy więc tak odpowiedzieć: niemowlęta nie miałyby dostatecznej siły do poruszania członkami odnośnie do każdej czynności, ale do czynności odpowiadającej niemowlęctwu, np. do ssania piersi i do innych podobnych.

Na 1. Augustyn mówi o tej nieudolności, która obecnie jest widoczna u niemowląt także i co do czynności odpowiadających ich niemowlęctwu; jasne to ze słów, które tuż

przedtem umieścił: „Niemowlęta przyłożone do matczynej piersi, choć są głodne i mają je blisko, wolą płakać niż ssać”.

Na 2. Owszem, niektóre zwierzęta władają członkami tuż po urodzeniu; ale to nie zasadza się na ich szlachetności, skoro nie spotykamy tego u niektórych zwierząt doskonałych. Powodem tego jest suchość ich mózgu, no i ton że takowych zwierząt właściwe czynności są niedoskonałe i do ich wykonywania może wystarczyć nawet mała siła.

Na 3. Odpowiedź jest jasna z trzonu artykułu. - A można i tak odpowiedzieć: Niemowlęta miałyby chęć na to tylko, co - zgodnie z należycie ustawioną wolą - odpowiadałoby ich wiekowi.

Na 4. W stanie niewinności człowiek przychodziłby na świat drogą rodzenia; nie byłby jednak skażony. Dlatego też w owym stanie mogłyby występować jakoweś braki czy ułomności niemowlęce będące następstwem rodzenia się, nie mogłoby zaś występować niedołęstwo starości, które zmierza do śmierci.

Artykuł 2

CZY W STANIE NIEWINNOŚCI RODZIŁYBY SIĘ DZIEWCZĘTA ?

Zdaje się, że w stanie niewinności nie rodziłyby się dziewczęta, bo:

1. Zdaniem Filozofa: „Kobieta jest to mężczyzna niewydarzony”[1]. jakby pojawiająca się wbrew zamiarowi natury. Lecz w stanie niewinności nic niezgodnego z naturą nie mogłoby się wydarzyć w rodzeniu człowieka. A więc kobiety nie rodziłyby się.

2. Każdy twórca rodzi czy do siebie, chyba żeby doznał przeszkody co podobne albo z powodu braku siły, albo z powodu nieprzystosowania materii; tak np. ogień mały nie zdoła strawić drzew surowych. W rodzeniu zaś siła czynna jest w mężczyźnie. A ponieważ w stanie niewinności nie byłoby żadnego braku siły ze strony mężczyzny ani nieprzystosowania materii ze strony kobiety n dlatego wydaje się, że zawsze rodziliby się chłopcy.

3. W stanie niewinności rodzenie zmierzało do rozmnożenia ludzi. Otóż ludzie mogliby być wystarczająco rozmnożeni przez pierwszego człowieka i pierwszą kobietę: i odtąd żyć na wieki. Nie było więc konieczne, żeby w stanie niewinności rodziły się dziewczęta.

Wbrew temu: Jeśli chodzi o rodzenie, natura tak by postępowała, jak ją Bóg ustanowił. Lecz Bóg - jak podaje Pismo św.[2] - ustanowił w naturze ludzkiej mężczyznę i kobietę. A więc również w owym stanie rodziliby się chłopcy i dziewczynki.

Odpowiedź: W stanie niewinności nie brak było niczego, co należy do zupełności ludzkiej natury. Otóż jak na doskonałość wszechświata składają się różne stopnie rzeczy tak również i na doskonałość ludzkiej natury składa się różność płci. Dlatego też w stanie niewinności obie płci byłyby powołane do życia drogą rodzenia.

Na 1. Jak wyżej powiedziano[3], kobieta zwie się „mężczyzną niewydarzonym”, gdyż jest wbrew zamiarowi partykularnej natury, nie zaś że jest wbrew zamiarowi powszechnej natury.

Na 2. Zrodzenie dziewczynki ma za przyczynę nie tylko brak siły czynnej lub nieprzystosowanie materii[4] - jak mniema zarzut. Niekiedy bowiem zdarza się to z jakiejś ubocznej zewnętrznej przyczyny; ot tak, jak to np. Filozof mówi: „Wiatr północny przyczynia się do zrodzenia chłopców, zaś wiatr południowy do zrodzenia dziewcząt”[5]. Niekiedy zaś powoduje to myślenie duszy, które łatwo wywołuje zmianę w ciele. A zwłaszcza mogło się to wydarzyć w stanie niewinności, kiedy to ciało bardziej było poddane duszy: do tego stopnia, że o odrębności płci w potomstwie stanowiłaby wola rodziciela.

Na 3. Potomstwo, które byłoby zrodzone, miałoby życie wegetatywno-zwierzęce; a jak do tego życia należy używanie pokarmów, tak również należy i rodzenie. Stąd też wypadało, żeby wszyscy rodzili, a nie tylko pierwsi rodzice. Z tego, jak się zdaje, wypływa wniosek, że tyle rodziłoby się dziewcząt co i chłopców.

ZAGADNIENIE 100
POŁOŻENIE EWENTUALNEGO POTOMSTWA POD WZGLĘDEM SPRAWIEDLIWOŚCI

Z kolei należy zająć się położeniem potomstwa, które by się urodziło, pod względem sprawiedliwości. Stawiamy dwa pytania: 1. Czy ludzie rodziliby się wyposażeni w sprawiedliwość? 2. Czy rodziliby się utwierdzeni w sprawiedliwości?

Artykuł 1

CZY LUDZIE RODZILIBY SIĘ WYPOSAŻENI W SPRAWIEDLIWOŚĆ ? /133/

Zdaje się, że ludzie nie rodziliby się wyposażeni w sprawiedliwość, bo:

1. U Hugona od św. Wiktora czytamy: „Pierwszy człowiek przed grzechem wprawdzie rodziłby dzieci bez grzechu, ale nie dziedziców ojcowskiej sprawiedliwości”[1].

2. Jak pisze Apostoł[2], sprawiedliwość mamy dzięki łasce. Lecz łaska nie przechodzi dziedzicznie - gdyby przechodziła, byłaby naturalną - ale jest wlaną przez samego tylko Boga. A więc dzieci nie rodziłyby się wyposażone w sprawiedliwość.

3. Sprawiedliwość jest w duszy. Lecz dusza nie jest przekazywana dziedzicznie [z rodziców na dzieci]. A zatem i sprawiedliwość nie byłaby przekazywana dziedzicznie z rodziców na dzieci.

Wbrew temu Anzelm tak pisze: „Dzieci, które by zrodził [pierwszy] człowiek, gdyby nie popełnił grzechu byłyby sprawiedliwe, skoro tylko otrzymałyby duszę rozumną”[3].

Odpowiedź: Z natury człowiek rodzi istotę podobną do siebie co do gatunku. Stąd też jest konieczne, żeby dzieci były podobne do swoich rodziców pod względem tych wszystkich przypadłości, które wypływają z gatunku, chyba żeby w działaniu natury zaszedł błąd, który by jednak nie zaistniał w stanie niewinności. Nie ma wszakże konieczności, żeby dzieci były podobne do rodziców pod względem przypadłości indywidualnych.

Otóż pierworodna sprawiedliwość, w której pierwszy człowiek został stworzony, była przypadłością natury gatunku; /134/ nie w tym jednak znaczeniu, jakoby wypływała z istotnych pierwiastków gatunku, ale jako jakowyś dar dany przez Boga całej ludzkiej naturze. Uzasadnienie: Strony przeciwstawne należą do jednego rodzaju. Lecz o grzechu pierworodnym, który przeciwstawia się owej sprawiedliwości, mówi się, że jest grzechem natury; stąd też przechodzi z rodziców na potomstwo. I z tego powodu również i pod względem sprawiedliwości pierworodnej dzieci byłyby podobne do rodziców. /135/

Na 1. W owym zdaniu Hugona chodzi nie o sprawność sprawiedliwości, ale o wykonywanie czynności.

Na 2. Zdaniem niektórych[4] dzieci nie rodziłyby się wyposażone w darmową sprawiedliwość, będącą podstawą zasługiwania, ale wyposażone w pierworodną sprawiedliwość. Ponieważ jednak podstawa sprawiedliwości pierworodnej, tj. należyte ustawienie, w którym człowiek był stworzony, polega na nadprzyrodzonym poddaniu rozumu Bogu, to zaś – jak wyżej ustalono[5] - jest dziełem łaski uświęcającej, dlatego musimy powiedzieć, że jeśli dzieci rodziłyby się w pierworodnej sprawiedliwości, rodziłyby się także i z łaską: tak jak to już wyżej6 powiedzieliśmy o pierwszym człowieku, że był stworzony z łaską. Wszelako nie byłaby to z tego powodu łaska naturalna, gdyż nie byłaby przenoszona mocą nasienia, ale byłaby udzielana człowiekowi natychmiast, skoro tylko by posiadł rozumną duszę; tak jak natychmiast, skoro tylko ciało jest przystosowane, Bóg wlewa w nie rozumną duszę, której przecież rodzice nie przekazują[7].

W świetle tego jasną jest odpowiedź na 3.

Artykuł 2

CZY DZIECI ZRODZONE W STANIE NIEWINNOŚCI BYŁYBY UTWIERDZONE W SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Zdaje się, że dzieci zrodzone w stanie niewinności byłyby utwierdzone w sprawiedliwości, bo:

1. Objaśniając słowa Joba: „Teraz bym spał, wypoczywał” itd.[1], Grzegorz tak pisze: „Gdyby pierwszego rodzica nie zepsuła żadna zgnilizna grzechu, żadną miarą nie zrodziłby z siebie synów potępienia. Natomiast obecnie sami tylko ci rodziliby się jako wybrani przez Zbawiciela, którzy dzięki Niemu mają być zbawieni”[2]. A więc wszyscy rodziliby się utwierdzeni w sprawiedliwości.

2. U Anzelma czytamy: „Gdyby pierwsi rodzice tak żyli, żeby - doznając pokusy - nie zgrzeszyli, tak byliby utwierdzeni wraz ze wszystkim swoim potomstwem, że już nigdy odtąd nie mogliby zgrzeszyć”[3]: A więc dzieci rodziłyby się utwierdzone w sprawiedliwości.

3. Dobro jest mocniejsze niż zło. Lecz z powodu grzechu pierwszego człowieka nastąpiła konieczność popełniania grzechu przez tych, co się z niego rodzą. Gdyby przeto pierwszy człowiek utrzymał się w sprawiedliwości, wówczas z niego przeszłaby na potomstwo konieczność zachowania sprawiedliwości.

4. Anioł stojący wiernie przy Bogu - podczas gdy inni zgrzeszyli - natychmiast został utwierdzony w sprawiedliwości tak, że już odtąd nigdy nie mógł zgrzeszyć. Podobnie i człowiek: gdyby odparł pokusę, zostałby utwierdzony. A jakim by sam był, tak ich by też rodził. A zatem i jego dzieci rodziłyby się utwierdzone w sprawiedliwości.

Wbrew temu Augustyn tak pisze: „Jak szczęśliwą byłaby cała ludzka społeczność, gdyby zła, które mieli przenieść na potomstwo, nie popełnili ani oni, tj. pierwsi rodzice, ani też ktokolwiek z ich potomstwa: nie popełnili nieprawości, która pociąga za sobą potępienie”[4]. Z tego można wyrozumieć, że nawet gdyby pierwsi rodzice nie zgrzeszyli, niektórzy z ich potomstwa mogliby popełnić grzech. A więc dzieci nie rodziłyby się utwierdzone w sprawiedliwości.

Odpowiedź: Nie wydaje się to być możliwe, żeby w stanie niewinności dzieci rodziły się utwierdzone w sprawiedliwości. Uzasadnienie: Jasne jest, że dzieci w swoim narodzeniu nie miałyby więcej doskonałości niż ich rodzice w stanie rodzenia. Rodzice zaś, jak długo by byli w stanie rodzenia, nie byliby utwierdzeni w sprawiedliwości. Dopiero bowiem przez to rozumne stworzenie jest utwierdzone w sprawiedliwości, że staje się szczęśliwe dzięki otwartemu widzeniu Boga. Do tego to widzianego Boga nie może ono nie przylgnąć, ponieważ jest 0n samąż istotą dobroci, od której nikt nie może odwrócić się, gdyż niczego się nie pragnie i nie kocha, jak tylko pod kątem dobra[5]. A to mówię według powszechnego prawa, bo na podstawie jakiegoś szczególnego przywileju może się zdarzyć inaczej, jak to wierzymy, że było z dziewiczą Matką Boga[6]. /l36/ Skoro tylko zaś Adam doszedłby do tego szczęścia, żeby widział Boga w Jego istocie, stałby się duchowy tak pod względem duszy jak i pod względem ciała. Wtedy ustałoby w nim życie wegetatywno-zwierzęce, w którym to samym tylko istniałoby wykonywanie rodzenia. Jasne stąd jest, że dzieciątka nie rodziłyby się utwierdzone w sprawiedliwości. /137/

Na 1. Gdyby Adam nie zgrzeszył, nie rodziłby z siebie synów potępienia, w ten mianowicie sposób, że od niego przejęliby grzech, który jest przyczyną potępienia. Mogliby jednak stać się synami potępienia własną wolą, popełniając grzech. A gdyby nie stali się synami potępienia na skutek grzechu, byłoby to nie z powodu tego, że byliby utwierdzeni w sprawiedliwości, ale z powodu Bożej opatrzności, która by ich zachowała wolnych od grzechu.

Na 2. Anzelm nie mówi tego twierdząc tak, ale wyrażając przypuszczenie. Jasne to jest z jego sposobu mówienia; mówi bowiem: „Wydaje się, że gdyby żyli” itd.

Na 3. Argument ów nie jest skutecznie przekonywujący, chociaż Anzelm - jak to widać z jego wypowiedzi[7] - wydaje się nim powodować. Na skutek bowiem grzechu pierwszego rodzica jego potomstwo nie ściąga aż tak na siebie konieczności popełniania grzechu, żeby nie mogło wrócić do sprawiedliwości: co zachodzi tylko u potępionych. Dlatego też i nie przeniósłby aż tak na potomstwo konieczności nie popełnienia grzechu n żeby zgoła nie mogło grzeszyć: co zachodzi tylko u zbawionych.

Na 4. Nie zachodzi tu podobieństwo między człowiekiem a aniołem. Człowiek bowiem ma wolną wolę mogącą się zmienić zarówno przed jak i po wyborze. Anioł nie, jak to już wyłożono w rozprawie *O aniołach*[8] .

ZAGADNIENIE 101
POŁOŻENIE EWENTUALNEGO POTOMSTWA POD WZGLĘDEM WIEDZY

Wreszcie należy omówić położenie potomstwa, jakie by się urodziło, pod względem wiedzy. Nasuwają się dwa pytania: 1. Czy dzieci rodziłyby się doskonale w wiedzy? 2. Czy zaraz po narodzeniu miałyby doskonałe używanie rozumu?

Artykuł 1

CZY W STANIE NIEWINNOŚCI DZIECI RODZIŁYBY SIĘ DOSKONAŁE W WIEDZY ?

Zdaje się, że w stanie niewinności dzieci rodziłyby się doskonałe w wiedzy, bo:

1. Jakim był Adam, takie by rodził dzieci. Lecz jak wyżej ustalono[1], Adam był doskonały w wiedzy. Zatem dzieci rodziłyby się z niego doskonałe w wiedzy.

2. Zdaniem Bedy[2] przyczyną nieznajomości jest grzech. Lecz nieznajomość jest brakiem wiedzy. A więc przed grzechem narodzone niemowlęta posiadałyby wszelką wiedzę.

3. Niemowlęta miałyby sprawiedliwość. Lecz do sprawiedliwości wymagana jest wiedza, która kieruje w działaniu. A więc miałyby również i wiedzę.

Wbrew temu: Nasza dusza z natury jest „jak ta tablica czysta, na której nic nie napisano”[3]. Lecz natura duszy jest tą samą teraz, jaką wówczas była. A więc dusze dzieci na początku nie miałyby wiedzy.

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedzieliśmy[4], w to, co jest ponad naturą, wierzymy ze względu jedynie na powagę [Boga objawiającego]; gdzie tej powagi nie ma, należy trzymać się danych natury. Otóż już wyżej powiedziano[5], że nabywanie wiedzy poprzez zmysły jest dla człowieka czymś naturalnym; z tego właśnie powodu dusza łączy się z ciałem, iż potrzebuje go do właściwej sobie czynności; tego by nie było, gdyby dusza

zaraz na początku posiadała wiedzę nie nabytą poprzez władze zmysłowe. I dlatego należy odpowiedzieć, że w stanie niewinności dzieci nie rodziłyby się doskonałe w wiedzy, ale nabywałyby ją z upływem czasu bez trudności: same dochodząc do niej lub ucząc się jej od innych.

Na 1. Być doskonałym w wiedzy było indywidualną cechą pierwszego rodzica, mianowicie o ile był on ustanowiony na ojca i nauczyciela całego rodzaju ludzkiego[6]. Dlatego też pod tym względem nie rodził dzieci podobnych do siebie, ale jedynie pod względem naturalnych lub darmowych cech całej natury.

Na 2. Nieznajomość jest to brak wiedzy, którą winno się mieć w danym okresie życia. To jednak nie zachodziłoby u niemowląt. Posiadałyby przecież wiedzę przysługującą im na ów okres życia. Stąd też nie byłoby u nich nieznajomości *(ignorantia)*, a tylko byłaby niewiedza *(nescentia)* co do niektórych spraw. Tę ostatnią Dionizy przyjmuje także u świętych aniołów[7].

Na 3. Niemowlęta miałyby dostateczną wiedzą do kierowania się w dziedzinie sprawiedliwości, w której to ludzie kierują się ogólnymi zasadami prawa. Tę wiedzę posiadałyby w o wiele większej mierze niż my ją obecnie w sposób naturalny mamy podobnież posiadałyby wiedzę innych ogólnych zasad. /138/

Artykuł 2

CZY NOWO NARODZONE DZIECI MIAŁYBY DOSKONAŁE UŻYWANIE ROZUMU ?

Zdaje się, że w stanie niewinności dzieci nowonarodzone miałyby doskonałe używanie rozumu, bo:

1. Obecnie niemowlęta nie mają doskonałego używania rozumu z tego powodu, że ciało przytłacza duszę. Tego by jednak wtedy nie było, gdyż [tylko] „śmiertelne [zepsowalne] ciało przygniata duszę”[1]. A więc przed grzechem i następującą po nim zepsowalnością noworodki miałyby doskonałe używanie rozumu.

2. Niektóre inne zwierzęta zaraz po urodzeniu mają używanie naturalnego instynktu, ot tak, jak np. owca od samego urodzenia ucieka przed wilkiem. O wiele bardziej ludzie w stanie niewinności mieliby zaraz po urodzeniu doskonałe używanie rozumu.

Wbrew temu: We wszystkim, co powstaje i rodzi się, natura kroczy od niedoskonałego do doskonałego. A zatem niemowlęta nie miałyby zaraz od początku doskonałego używania rozumu.

Odpowiedź: Z tego cośmy już wyłożyli[2], jest jasne, że używanie rozumu zależy w sposób od używania władz zmysłowych. Stąd też gdy [zewnętrzne] zmysły są zawieszone i wewnętrzne władze zmysłowe doznają przeszkody, człowiek nie ma doskonałego używania rozumu, jak to widać na przykładzie śpiących i obłąkanych. Otóż władze zmysłowe są to jakoweś siły narządów cielesnych. Stąd też - skoro tylko ich narządy

doznają przeszkody - muszą też i ich czynności doznać przeszkody, a w następstwie i używanie rozumu. Jeśli chodzi o dziecin to przeszkodę dla tychże władz stanowi nadmierna wilgoć mózgu. Stąd też nie mają one doskonałego używania rozumu, jak i innych członków. I dlatego dzieci w stanie niewinności nie miałyby doskonałego używania rozumu: takiego, jaki mają osiągnąć w wieku dojrzałym. Miałyby jednak - odnośnie do tego, co ich i to w owym stanie dotyczyło - doskonalsze używanie rozumu niż to jest obecnie; podobnie jak i używanie członków, o czym wyżej była mowa[3].

Na 1. Owszem, na skutek zepsowalności ciała pojawiło się owo przytłaczanie duszy; powoduje ono przeszkodę w używaniu rozumu również w tym, co dotyczy człowieka w każdym okresie jego życia.

Na 2. Także i inne zwierzęta nie mają tak doskonałego używania naturalnego instynktu zaraz od początku, jak je mają potem. Widać to na przykładzie ptaków, które uczą latania swoje pisklęta. To samo spotykamy i w innych odmianach zwierząt. U człowieka jednak - jak wyżej powiedziano[4] - występuje specjalna przeszkoda spowodowana obfitą wilgocią mózgu.

ZAGADNIENIE 102
RAJ - MIEJSCE POBYTU PIERWSZEGO CZŁOWIEKA

Na końcu omówimy miejsce pobytu pierwszego człowieka, którym jest raj. Temat ujmujemy w cztery pytania: 1. Czy raj jest miejscem cielesnym? 2. Czy jest odpowiednim miejscem na mieszkanie człowieka? 3. Po co umieszczono człowieka w raju? 4. Czy człowiek winien być stworzony w raju?

Artykuł 1

CZY RAJ JEST MIEJSCEM CIELESNYM ? /139/

Zdaje się, że raj nie jest miejscem cielesnym, bo:

1. Zdaniem Bedy: „Raj sięga aż do koła księżyca”[1]. Otóż żadne ziemskie miejsce nie może sięgać tak wysoko: już to dlatego, że wznieść się tak wysoko byłoby przeciw naturze ziemi, już to dlatego, że pod kulą księżyca jest kraina ognia, który by strawił ziemię. A więc raj nie jest miejscem cielesnym.

2. Pismo św. wymienia cztery rzeki wypływające z raju[2]. Otóż jak to jasne z pism Filozofa[3], owe rzeki tamże wymienione mają gdzie indziej swoje oczywiste źródła. A więc raj nie jest cielesnym miejscem.

3. Byli tacy[4], którzy jak najstaranniej zbadali wszystkie miejsca ziemi zamieszkałe przez ludzi; nigdzie jednak oni nie czynią wzmianki o miejscu raju. A więc nie wydaje się on być cielesnym miejscem.

4. Pismo św. mówi o istnieniu w raju drzewa życia[5]. Otóż drzewo życia jest czymś duchowym; bowiem *Księga Przysłów* mówi o mądrości, że ona „dla tego, kto jej strzeże, jest drzewem życia”[6]. A więc i raj nie jest cielesnym miejscem, ale duchowym.

5. Jeżeli raj jest cielesnym miejscem, tedy i drzewa raju winny być cielesne. Ale to nie wydaje się być słuszne; wszak drzewa cielesne zostały utworzone trzeciego dnia, zaś o zasadzeniu drzew raju jest mowa w 2, 8-9 *Księgi Rodzaju* - po dziełach sześciu dni. A zatem raj nie jest cielesnym miejscem.

Wbrew temu Augustyn tak pisze: „Spotykamy trzy zasadnicze zdania o raju: pierwsze, to tych, co pojmują raj jedynie cieleśnie; drugie jest tych, co pojmują go jedynie duchowo; trzecie jest tych, co pojmują go w jeden i drugi sposób: i to zdanie, wyznaję, mnie się podoba”[7].

Odpowiedź: U Augustyna czytamy: „Nikt nie może zabronić mówienia tego, co rozumnie da się powiedzieć o pojmowaniu raju w sposób duchowy, byleby tylko wierzyć i trzymać się tej najwierniejszej prawdy historycznej, jaką przedstawia opis dziejów biblijnych”[8]. To bowiem, co Pismo św. mówi o raju, jest podane na sposób opowiadania historycznego. We wszystkich zaś tekstach, które Pismo św. w ten sposób podaje, należy jako podstawy trzymać się prawdy historii i na niej dopiero budować wyjaśnienia duchowe[9]. A więc - jak pisze Izydor - raj jest to „miejsce leżące na Wschodzie, którego nazwa grecka: *paràdeisos*, a łacińska *hortus*, oznacza ogród”[10]. I słusznie mówi się, że jest położony na Wschodzie. Należy bowiem sądzić, iż leży on w najznakomitszej okolicy na całej ziemi. A ponieważ - jak to jasne z nauki Filozofa[11] - Wschód leży po prawej stronie nieba, zaś strona prawa uchodzi za pocześniejszą od lewej, dlatego całkiem słusznie Bóg ustanowił ziemski raj na Wschodzie.

Na 1. Owo zdanie Bedy nie jest prawdziwe, jeśli chodzi o umiejscowienie raju. Jednakże to sięganie raju aż do miejsca kuli księżycowej można rozumieć nie w sensie wysokości położenia, ale jako podobieństwo. Mianowicie Izydor pisze, że jest tam [w okręgu księżyca] „wyrównana na wieki atmosfera”[12], przez co upodabnia się do ciał niebieskich, w których nie ma przeciwieństw. Wspomniano zaś raczej kulę księżycową niż inne sfery, bo - w kierunku ku nam - na kuli księżycowej kończy się rząd ciał niebieskich; do tego księżyc spośród wszystkich ciał niebieskich jest bardziej podobny do ziemi; stąd też widać na nim jakieś ciemne plamy, jakby zbliżające się do cienistości [ziemi].

Niektórzy[13] jednak twierdzą, że raj sięgał aż po kulę księżycową, tj. aż do środkowej przestrzeni atmosfery, w której powstają deszcze, wiatry itp., gdyż to zwłaszcza księżycowi przypisuje się panowanie nad tego pokroju wyparowaniami. - Według tego jednak to miejsce nie byłoby odpowiednie na mieszkanie dla człowieka: już to dlatego, że tam jest wysoce niewyrównana atmosfera, już to dlatego, że nie jest ono dostosowane do ludzkiego ustroju, tak jak jest doń dostosowane niższe, bliższe nam powietrze.

Na 2. Augustyn tak na to odpowiada: „Ponieważ miejsce raju zupełnie wymyka się spod ludzkiego poznania, należy sądzić, iż rzeki, których źródła jako znane wymieniono,

płyną gdzieś pod ziemią, a po przebyciu pod nią długiej drogi wytryskują w innych okolicach. Któż nie wie, że tak właśnie zwykły czynić niektóre rzeki?”[14]. /140/

Na 3. Owo miejsce jest odosobnione od naszych siedzib. Dotarcia do niego strzegą przeszkody nie do przebycia: góry lub morza, lub skwarne przestrzenie[15]. I dlatego pisarze-geografowie nie wzmiankowali o tym miejscu.

Na 4. Drzewo życia jest to drzewo materialne. Zwie się tak dlatego, że - jak wyżej powiedziano[16] - jego owoc miał moc zachowania życia. Mimo to oznaczało coś duchowego: tak jak i skała na pustyni była czymś materialnym, a jednak oznaczała Chrystusa[17].

Podobnie i drzewo poznania dobra i zła było drzewem materialnym. Zwało się tak ze względu na przyszły wypadek, jako że po jego spożyciu, doświadczywszy kary, człowiek na własnej skórze odczuł różnicę zachodzącą między dobrem posłuszeństwa, a złem nieposłuszeństwa. A mogło także - jak mniemają niektórzy[18] - oznaczać w sposób duchowy wolną wolę. /141/

Na 5. Zdaniem Augustyna[19] trzeciego dnia utworzono rośliny nie w rzeczywistości, ale w postaci jakichś zakodowanych prawzorów natomiast po dziełach sześciu dni utworzono rośliny tak raju jak i inne w rzeczywistości. - Idąc za zdaniem innych Świętych trzeba tak powiedzieć: Trzeciego dnia[20] utworzono w rzeczywistości wszystkie rośliny: także drzewa raju; a tekst o zasadzeniu drzew raju po dziełach sześciu dni należy uważać za streszczające powtórzenie. Stąd też używany przez nas tekst Pisma św. (Wulgata) pisze: „Zasadził był Pan Bóg raj rozkoszy od początku”[21].

Artykuł 2

CZY RAJ BYŁ ODPOWIEDNIM MIEJSCEM NA ZAMIESZKANIE CZŁOWIEKA ?

Zdaje się, że raj nie był odpowiednim miejscem na zamieszkanie człowieka, bo:

1. Człowiek i anioł w równej mierze są skierowani do szczęśliwości. Lecz anioł zaraz od początku stał się mieszkańcem krainy szczęśliwości, mianowicie nieba empirejskiego. A więc tam także należało wyznaczyć człowiekowi mieszkanie.

2. Jeżeli człowiekowi należy się gdzieś jakieś miejsce, to należy się mu ono albo ze względu na duszę, albo ze względu na ciało. Jeśli chodzi o duszę, to należnym jej miejscem jest niebo, które wydaje się być naturalnym miejscem duszy, jako że wszystkim jest wszczepione pożądanie nieba. Jeśli chodzi o ciało, to nie należy mu się inne miejsce niż to, które przysługuje innym zwierzętom. żadnym więc sposobem raj nie był odpowiednim miejscem zamieszkania ludzi.

3. Zbyteczne jest takie miejsce, które nie mieści w sobie żadnej rzeczy. Lecz po grzechu raj nie jest już miejscem ludzkiego pobytu. Jeżeli więc jest stosownym miejscem ludzkiego pobytu, wydaje się, że Bóg je zbytecznie ustanowił.

4. Dla człowieka mającego zrównoważony ustrój psycho-fizyczny[1] odpowiednim miejscem zamieszkania jest miejsce zrównoważone [pod względem klimatu]. Lecz miejsce raju nie jest miejscem zrównoważonym. Jak mówią[2], leży na równoleżniku, gdzie

jest stałe zrównanie dnia z nocą (na równiku), które to miejsce wydaje się być najgorętsze, jako że w nim słońce dwa razy w roku przechodzi prosto nad głowami tych, co tam mieszkają[3]. A więc raj nie jest miejscem odpowiednim na pobyt ludzi.

Wbrew temu Damascen pisze o raju, że jest on „Boską krainą, godną przebywania w nim tego, który był na obraz Boga”[4].

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedziano[5] człowiek był niezniszczalny i nieśmiertelny nie dlatego, że jego ciało z samej swojej konstrukcji miało niezniszczalność, ale dlatego, że w duszy tkwiła jakaś moc do zachowania ciała od zniszczenia. Otóż ciało ludzkie może ulec zniszczeniu i od wewnątrz, i od zewnątrz. Jak się rzekło6n ulega zniszczeniu od wewnątrz na skutek zużycia wilgoci i na skutek starości. Temu zniszczeniu mógł pierwszy człowiek zapobiec, spożywając pokarm. Spośród zaś tego, co z zewnątrz niszczy [ludzkie ciało], szczególnie szkodliwym wydaje się być niezrównoważony klimat, Stąd też temu zniszczeniu najskuteczniej zapobiega zrównoważenie czy umiarkowanie klimatu. Otóż w raju znajdował się zapobiegawczy środek i na jedno, i na drugie zniszczenie, gdyż, jak pisze Damascen: Raj jest miejscem „mającym umiarkowany, jak najbardziej miły i czysty klimat, pełnym zawsze kwitnących roślin”[7]. Jasne więc jest, że raj jest miejscem odpowiednim na ludzkie mieszkanie: jak na stan pierwszej nieśmiertelności.

Na 1. Spośród miejsc cielesnych niebo empirejskie *primo* jest najwyższe; *secundo* wyklucza wszelką zmienność[8]. Ze względu na pierwsze, niebo to jest miejscem odpowiednim dla natury anielskiej, gdyż, jak pisze Augustyn: „Bóg rządzi cielesnym stworzeniem poprzez stworzenia duchowe”[9]. Słuszne jest zatem, żeby natura duchowa była postawiona nad wszelką cielesną naturą jako jej zwierzchniczka[10]. Ze względu zaś na drugie, niebo to harmonizuje z tym stanem szczęśliwości, który jest utrwalony w najwyższej stałości.

Tak więc miejsce szczęśliwości [tj. niebo empirejskie] było odpowiednie dla anioła, jeśli chodzi o naturę, stąd też w nim został stworzony. Nie było zaś to miejsce odpowiednie dla człowieka, jeśli chodzi o jego naturę, gdyż nie stoi na czele całego stworzenia cielesnego jako jego rządca; ale to miejsce przysługuje mu jedynie z racji szczęśliwości. Stąd też nie został umieszczony od początku w niebie empirejskim, ale miał być tam przeniesiony w stanie końcowej szczęśliwości.

Na 2. To śmieszne mówić, że duszy ludzkiej - albo jakiejś duchowej istocie - należy się gdzieś jakieś naturalne miejsce. Ale z racji jakiejś stosowności przypisuje się niecielesnemu stworzeniu jakieś szczególne miejsce. Zatem ziemski raj był stosownym miejscem dla człowieka i ze względu na duszę i ze względu na ciało: mianowicie o ile w duszy tkwiła moc do zachowania ludzkiego ciała od zepsucia się, co nie przysługiwało innym zwierzętom. Dlatego też Damascen pisze: „W raju nie przebywało żadne z nierozumnych zwierząt”[11], aczkolwiek za Bożym zezwoleniem przyprowadzono tam zwierzęta do Adama, a wąż wśliznął się tam za sprawą szatana.

Na 3. Miejsce nie staje się zbyteczne przez to, że po grzechu nie ma tam już mieszkania dla ludzi, tak jak nie udzielono człowiekowi zbytecznie jakiejś nieśmiertelności przez ton że nie umiał jej zachować. Przez tego rodzaju [dobra] ukazuje

się łaskawość Boga wobec człowieka oraz co człowiek przez grzech utracił. - Być może, jak Ojcowie podają[12], w tym raju mieszkają obecnie Henoch i Eliasz[13].

Na 4. Ci, którzy twierdzą, że raj leży na tym równoleżniku, w którym jest stałe zrównanie dnia z nocą, mniemają, że na tym równoleżniku jest miejsce najbardziej zrównoważone co do klimatu z powodu stałego zrównania dnia z nocą oraz z tego powodu, że słońce nigdy nie oddala się od nich tak daleko, żeby wystąpiło nadmierne zimno. Jak mówią, nie występuje też u nich nadmierne ciepło, bo chociaż słońce przechodzi wprost nad ich głowami, nie pozostaje tam jednak długo w tym położeniu. Arystoteles jednak wyraźnie twierdzi, że owa kraina jest nie zamieszkana z powodu gorąca[14], co wydaje się bardziej prawdopodobne, gdyż te krainy, przez które słońce nigdy nie przechodzi prosto nad głową, na samo zbliżenie do słońca stają się nadmiernie gorące. - Jakkolwiek to jest, należy wierzyć, że raj był położony w miejscu o jak najbardziej zrównoważonym klimacie: czy to tam, gdzie jest wieczne zrównanie dnia z nocą, czy gdzie indziej.

Artykuł 3

CZY CZŁOWIEK ZOSTAŁ UMIESZCZONY W RAJU PO TO, ABY GO UPRAWIAŁ I DOGLĄDAŁ ?

Zdaje się, że człowiek nie został umieszczony w raju po to, by go uprawiał i doglądał, bo:

1. Co wprowadzono jako karę za grzech, nie istniałoby w raju w stanie niewinności. Lecz jak podaje Pismo św.[1], uprawianie roli wprowadzono jako karę za grzech. A więc człowiek nie został umieszczony w raju po ton aby go uprawiał.

2. Doglądanie nie jest konieczne tam, gdzie nie zachodzi obawa przed zadającym gwałt napastnikiem. Lecz w raju nie było żadnej obawy przed zadającym gwałt napastnikiem. A więc nie zachodziła konieczność doglądania czy strzeżenia raju.

3. Jeżeli człowiek został umieszczony w raju po to, aby go uprawiał i doglądał, to z tego zdaje się wynikać, że utworzono go dla raju, a nie na odwrót; ale to wydaje się błędne. A zatem człowiek nie został umieszczony w raju po ton żeby go uprawiał i doglądał.

Wbrew temu są słowa Pisma św.: „Bóg wziął człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden - w raju, aby go uprawiał i doglądał”[2].

Odpowiedź: Według Augustyna[3] powyższe zdanie *Księgi Rodzaju* można rozumieć dwojako: Pierwsze tak, że Bóg umieścił człowieka w raju, aby sam Bóg uprawiał i doglądał człowieka. ‘Uprawiał’ w znaczeniu: usprawiedliwiając go; a gdy to uprawianie serca człowieka ustaje, natychmiast tonie on w ciemnościach: tak jak powietrze tonie w ciemnościach, gdy tylko ustaje dopływ światła[4]. ‘Doglądał’ w znaczeniu: strzegąc człowieka od wszelkiego zniszczenia i zła. Po drugie można je rozumieć w tym znaczeniu, że to człowiek ma uprawiać raj i go doglądać. Wszelako to uprawianie nie byłoby męczące tak, jak po grzechu, ale byłoby przyjemne z powodu wypróbowywania

siły natury. Również i doglądanie nie byłoby przeciw napastnikom, ale byłoby po to, żeby człowiek upilnował raj dla siebie, w sensie: aby go przez grzech nie utracił. Wszystko to miało na uwadze dobro człowieka. W ten sposób raj był dla człowieka, a nie na odwrót.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na zarzuty.

Artykuł 4

CZY CZŁOWIEK ZOSTAŁ UTWORZONY W RAJU ?

Zdaje się, że człowiek został utworzony w raju, bo:

1. Anioł został stworzony w miejscu swojego pobytu, tj. w niebie empirejskim. Lecz przed grzechem raj był miejscem odpowiednim na ludzkie mieszkanie. Wydaje się więc, że człowiek winien być utworzony w raju.

2. Inne zwierzęta bywają zachowywane przy życiu w miejscu swego urodzenia, jak np. ryby w wodach, zwierzęta chodzące - na ziemi, skąd też je utworzono. Człowiek zaś - jak powiedziano[1] - byłby zachowywany przy życiu w raju. Winien przeto być utworzony w raju.

3. Kobieta została utworzona w raju. Lecz mężczyzna jest dostojniejszy od kobiety. Tym bardziej więc mężczyzna winien być utworzony w raju.

Wbrew temu są słowa Pisma św.: „Bóg wziął człowieka i umieścił go w raju”[2].

Odpowiedź: Ze względu na niezniszczalność pierwszego stanu raj był stosownym miejscem na pobyt ludzi. Owa zaś niezniszczoność przysługiwała człowiekowi nie z natury, lecz z nadprzyrodzonego daru Boga. Żeby więc to było przyznane łasce Boga, a nie ludzkiej naturze, Bóg utworzył człowieka poza rajem, a potem umieścił go w raju, aby mieszkał w nim przez cały czas życia wegetatywno-zwierzęcego; a potem - skoro by już posiadł życie duchowe – miał być przeniesiony do nieba.

Na 1. Niebo empirejskie jest miejscem odpowiednim dla aniołów także ze względu na ich naturę; i dlatego w nim zostali stworzeni.

Podobnie należy odpowiedzieć Na 2. Bowiem te miejsca są odpowiednie dla zwierząt stosownie do ich natury.

Na 3. Kobieta została utworzona w raju nie ze względu na swoje dostojeństwo, ale ze względu na dostojeństwo początku, z którego jej ciało zostało utworzone. Podobnie i dzieci rodziłyby się w raju, w którym rodzice już byli umieszczeni.

OD TŁUMACZA

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: **S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae**, cura et studio sac. Petri Caramello, cum textu et recensione Leonina, Mariettin Taurini 1952 oraz **Sancti Thomae de Aquino, Summa TheoIogiae,** Alba, Editiones Paulinae, Roma 1962; według tego drugiego tekstu podaję odnośniki. Cytaty Ojców i innych autorów tłumaczę według tego, jak są podane w tekście, o ile nie było pod ręką polskiego ich tłumaczenia. Cytaty z Pisma św. brałem przeważnie z **Biblii Tysiąclecia,** Poznań 1971, Pallotinum. Wiadomo jednak, że **Biblia Tys.** jest przekładem z oryginału, a św. Tomasz trzymał się Wulgaty; trzeba też było mieć na uwadze swoisty sposób posługiwania się cytatami Pisma św. przez średniowiecze, no i przez św. Tomasza; nie wszędzie więc mogłem trzymać się **Biblii Tysiąclecia,** ale niekiedy należało uciec się do przekładu ks. Wujka z Wulgaty, a niekiedy nawet samemu wprost z tekstu **Sumy** tłumaczyć; jeśli idzie o Wujka, to posługiwałem się: **Pismo św. Starego i Nowego Testamentu Jakóba Wujka T.J.,** Kraków 1935; w odnośnikach duże W oznacza tekst z Wujka.

Sposób cytowania Pisma św. według **Biblii Tysiąclecia,** wyd. 2. Słowa w klamrach [ ] są dodatkiem tłumacza.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 85

art. 1

1. 3 de Anima 7 : 431a14.
2. 3 de Anima 5 : 430a14.
3. 3 de Anima 7 : 431b2.
4. 3 de Anima 4 : 429b21.
5. z. 84, 7 t. 6.
6. z. 76, 1 t. 6.
7. z. 84, 1 t. 6.
8. patrz z. 84, 4 t. 6.
9. Awerroes, 7 in Metaph. Comm. 21: VIII, 171 1; comm. 34: 184 D.
10. patrz z. 75, 4 odp. t. 6.
11. 6 lub 7 Metaph. 10 : 1035b28.
12. patrz niżej 3. 77, 2 na 4 t. 28 str. 87.
13. na 1.
14. patrz z. 84, 1 t. 6 oraz z. 50, 2 t. 4 str.136n
15. patrz z. 79, 3 na 1 t. 6.
16. w odp.
17. patrz z. 84, 6 odp. t. 6.
18. z. 84, 7 t.6.

art. 2

1. 1 Periherm. 1 : 16a3.
2. Protagoras, u Arystot. 8 Me-taph. 3 : 1047a6 oraz Heraklit, u tegoż 3 Metaph. 3 : 1005b25.
3. patrz z 84, 1.4 t.6.
4. patrz Arystot.. 3 Metaph. 5 : 1009a8; Plato, Teajtet 8nn ; l55Enn.
5. 8 lub 9 Metaph. 8 : 1050a23.
6. patrz z 14, 5 na 3 t. 2str. 52.
7. patrz niżej z. 87, 3 odp.
9. Empedokles, u Arystot. 1 de Anima 5 : 409b26; Plato u Arystot. 1 de Anima 2 : 404b17.
10. 3 de Anima 8 : 431b29.
11. patrz z. 55, 1 na 2 t. 4 str. 185n oraz niżej z. 87, 1 na 3.
12. patrz z. 84, 3 odp. t. 6.

art. 3

1. Arystot. Categ. 12 : 14a26; Kategorie i Hermeneutyka, przeł. Kaz. Leśniak, PWN 1975.-str. 45.
2. 1 Physic. 1 : 184b1l.
3. 1 Physic. 1 : 184a23.
4. patrz z. 84, 6 t. 6.
5. 1 Physic. l : 184a21.
6. patrz z. 77, 1 na 1 t. 6 oraz 2-2 48, 1 odp. t. 17 str.51n.
7. 1 Physic. 1 : 184b12.
8. 1 deAnimal : 402b7.
9. patrz z. 84, 1 t. 6.
10. patrz z. 77, 4 odp. t. 6.
11. 2 de Generat animal. 3 : 736b2; patrz niżej z. 118, 2 na 2 t. 8.
12. patrz z. 84, 1 t. 6.
13. 6 lub 7 Metaph. 13 : 1038b8.
14. patrz z. 76, 3 na 4 t. 6.

art. 4

1. 3 de Anima 2 : 426b22
2. 2 Topic. 10 : l14b34.
3. patrz z. nast. a. 2 odp.
4. 8 de Gen. ad litt. 20 : PL 34, 388; c. 22 . PL 34, 389.
5. w odp.
6. na 3.

art. 5

1. 1 Periherm.l : 16a3.
2. patrz art. poprz. na 4.
3. a. 1 oraz z. 84, 7 t. 6.
4. patrz wyżej a. 3 na 4
5. patrz wyżej a. 1 na 2.

art. 6

1. 5 lub 6 Metaph. 4 : 1027b27.
2. z. 79.

3. Prz 14, 22.
4. 83 QQ. 32 : PL 140, 22.
5. 3 de Anima 10 : 432a26.
6. 3 de Anima 6 : 430b29
7. patrz z. 78, 3 na 2 /66/ t. 6.
8. tamże.
9. tamże.
10. 8 lub 9 Metaph. 10 : 1052a1.

art. 7

1. 83 QQ. 32 : PL 40, 22.
2. patrz zarz. 1.
3. 2 de Anima 9 : 421a25; patrz z. 76, 5 odp. t. 6.

art. 8

1. 1 Physic. 1 : 184a12.
2. 6 Topic. 4 : 141a32.
3. Euklides, III w przed Chr., Geometria, Boet. interprete 1 : PL 63,1307.
4. 4 lub 10 Metaph. 6 : 1057a3
5. patrz z. 84, 2 t. 6.
6. 3 de Anima 4 : 429a18; b23.
7. 3 de Anima 6 : 430b21.
8. a. 1 oraz z. 84, 7 t. 6.
9. 3 de Anima 6 : 430b6.
10. a. 3.
11. tamże.
12. patrz z. 14, 10 na 1 t. 2 str. 64.
13. Euklidesn Geometria, Boet. interprete 1 : PL63, l307.
14. 9 lub 10 Metaph 1 : 1052b16.
15. patrz z. 84, 1. 4. 6 t. 6 oraz niżej z. 87, 1.
16. patrz Liber de causis § 1 : BA 163-3.
17. 1 Physic. 1 :184a12.
18. Geometria, Boët. interprete 1: PL 63, 1307.

ZAGADNIENIE 86

art. 1

1. 1 Physic. 5 : 189a5.
2. z. poprz. a. 1.
3. patrz 2. 12, 4 odp. t. 1 str. 206 oraz z. poprz. a. 1.
4. z. 84, 7 t. 6.
5. 3 de Anima 7 : 431b2.
6. 7 Ethic. 3 : 1147a28.
7. patrz z.79, 11 t. 6.
8. 3 de Anima 11 : 434al6.
9. patrz z. 56, 1 na 2 t. 4 str. 191.
10. patrz z. 84, 1 na 2 t. 6 oraz z. 110, 2 na 2 t. 8.

art. 2

1. z.12, 1 t. 1str.196nn.
2. z. 76, 1 t. 6.
3. 1 Physic. 4 : 187b7
4. 3 Physic. 6 : 204a20.
5. patrz z. poprz. a. 4 odp.
6. 3 Physic. 6 : 207a7
7. patrz z. 14, 12 na 1 t. 2 str. 69 oraz 3. 10, 3 na 1 t. 24 str. 194n.
8. 2 Etric 1 : 1103a33.
9. z. 7. 1 t. 1 str. 137nn.
10. patrz z. 12, 1 na 2 t. 1 str. 198 oraz 3. 10, 3 na 1 t. 24 str. 194n.
11. patrz z. 14, 12 odp. t. 2 str. 68n oraz 1-2. 30, 4 na 2 t.10 str. 91 oraz 3. 10, 3 na 2 t. 24 str. 195n.

art. 3

1. 6 Ethic. 6 : 1140b3l.
2. 4 Physic. 12 : 221b29.
3. patrz z. 84, 1 na 3 t. 6.
4. a. 1.
5. tamże.

art. 4

1. Koh 8, 6nW.
2. a. 1.
3. z. 14, 13 t. 2 str. 70-75.
4. 12 de Gen. ad litt. 13 : PL 34, 464.

5. patrz z. 84, 1 i 4 t. 6 oraz 2. nast. a. 1.
6. patrz z.111, 3 t. 8.
7. z. 57, 3 t. 4 str. 202nn
8. patrz z. 12, 11 odp. t. 1 str. 225.
9. patrzz.115 t.8.
10. De divinat. 2 : 464a12.
11. tamże : 463b12-464a17 (patrz Arystoteles, Krótkie rozprawy psych.-biologiczne, przekł. Pa-weł Siwek, PWN 1971 r. str. 95, 97.

ZAGADNIENIE 87

art. 1

1. 9 de Trinit. 3 : PL 42, 963.
2. 3 de Anima 4 : 430a3.
3. z. 76, 1 t. 6.
4. 3 de Anima 4 : 430a2.
5. patrz z. 84, 2 t.-6.
6. 8 lub 9 Metaph. 9 : 1051a29.
7. 1 Physic. 7 : 191a8.
8. patrz z. 14, 5 t. 2 str. 50nn oraz z. 84, 2 odp. t. 6.
9. patrz z. 56, 1 t. 4 str.189nn.
10. patrz z. 55, 1 t. 4 str. 181nn.
11. patrz z. 79, 2 odp. t. 6.
12. Arystot. 3 de Anima 4 : 428a22.
13. Dionizy, De Div. Nom. 4 § 1 : PG 3,693 ; Liber de causis § 9 : BA 173; Proklos, Instit. Theol., prop. 163. 164 : DD 103; patrz z. poprz. a. 4 na 2.
14. z. 84, 7 t. 6.
15. z. 84, 5 t. 6.
16. 9 de Trinit. 6 : PL 42, 966.
17. 10 de Trinit. 9 : PL 42, 980.
18. patrz z. 55, 1 na 2 t. 4 str. 183.
19. 3 de Anima comm. 15 : VI^2, 160 A.
20. na 2.

art. 2

1. 13 de Trinit. 1 : PL 42, 1014.
2. Arystot., Analityki pierwsze i wtóre, przekł. Kaz. Leśniak, PWN 1973 str. 188; Analit. wtóre 1, 2 : 72a29-32.
3. patrz z. 77, 3 t. 6.
4. 2 de Anima 4 : 415a18.
5. art. poprz.
6. art. poprz.
7. patrz 1-2. 112. 5 t. 14 str. 165-168.
8. z. 84, 7 t. 6 oraz wyżej z 85, 8 : z. poprz. a. 2.

art. 3

1. 3 de Anima 2 : 425b12.
2. 10 de Trinit. 11 : PL 42, 983.
3. a. 1 i 2.
4. 8 lub 9 Metaph. 8 : 1050a36; patrz z. 18, 3 na i t. 2 str. 124.
5. z.79, 1 t.6.
6. 2 de Anima 4 : 415a16.
7. z. 84, 7 t. 6.
8. z. 86, 2.
9. patrz z 78, 4 na 2 t. 6.

art. 4

1. 10 Confess. 17. PL 32, 790.
2. 10 de Trinit. 11 : PL 42, 983.
3. z. 59, 1 t. 5 str. 5nn.
4. 3 de Anima 9 : 432b5.
5. z. 16n 4 na 1 t..2 str. 97 oraz z. 82, 4 na 1 t.6.

ZAGADNIENIE 88

art. 1

1. 9 de Trinit. 3 : PL 42, 963; O Trójcy Świętej, przekł. Marii Stokowskiej, Św. Wojciech 1962 r. str. 280n.
2. z. 76, 1 t. 6.
3. 3 de Anima 4 : 429b2.
4. 2 Mętaph. comm. 1 : VIII 29 C.
5. Mdr 9, 16W.
6. Mt 18, 10.

7. patrz z. 84, 1 i 4 t. 6.
8. 3 de Anima 7 : 431a16.
9. z. 84, 7 t. 6.
10. 3 de Anima comm. 36, digres-sion P. V : VI2 183 C.
11. De animae beatitudine 1 : IX 148 B; także Awicenna, 5 de Anima 6 : 26 V a.
12. Aleksander z Afrodyzji (r. 200 po Chr.), u Awerroesa, 3 de Anima comm 36, digressio, P 11 : V1²,176B.
13. z. 76, 1 t. 6.
14. 1 Ethic.9 : 1099b18.
15. lEthic.10 : 1101a14.
16. 10 Ethic. 7 : 1177a2l; 8 : 179a30.
17. 6 Ethic.7 : 1141a20.
18. z. 79, 4 t. 6.
19. 3 de Anima 5 : 430a14.
20. Awerroes, de Anima L. 1 comm. 2 : VI² 1 F; L. 3 comm. 5 : VI² 15l E.
21. Arystot. 1 de Anima 2 : 404b11.

art. 2

1. Cael. Hier. 1 § 3 : PG 3, 124.
2. 2 de Fide orth. 3 : PG 94, 865.
3. De Div. Nom. 1 § 1 : PG 3, 588.
4. 3 de Anima, comm. 36. Digres-sio, P. 3 : VI² 180 E.
5. patrz z. 84, 1 i 4 t. 6.
6. Cael. Hier. 2 § 2 ; PG 3, 137.
7. 1 de Caelo 3 : 269b18.
8. patrz z. poprz. a. 3.
9. z. 3. 5 t. 1 str. 95-98 oraz z. 50, 2 na 1 t. 4 str. 137n.

art. 3

1. 12 de Trinit. 2 : PL 42, 999; De vera relig. 31 : PL 34, 147; 12 Confess. 25 : PL 32. 840.
2. Arystot. 1 Poster. 2 : 72a29-32; patrz z. poprz. a. 2 zarz. 3 ina 3.
3. J 1, 9 W
4. 12 de Trinit. 4 : PL 42, 1000.
5. J 1, 18.
6. a. 1.
7. Rz 1, 20.
8. z. 84, 7 t. 6; wyżej z. 85, 8; z. poprz. a. 2 na 2.
9. z. 12, 2 na 3 t. 1 str. 201; z. 84, 5 t. 6.
10. z. poprz. a. 2 na 3.
11. patrz niżej z. 93, 1 odp.

ZAGADNIENIE 89

art. 1

1. 1 de Anima 4 : 408b24.
2. z. 84, 7 i 8 t. 6.
3. z. 77, 8 t. 6.
4. Arystot. 3 de Anima 4 : 429b20-430a2.
5. 1 de Anima 1 : 403a11.
6. patrz z. 84, 7 t. 6.
7. Cyceron 1 Tuscul. 31 : DD 3, 640; Fedon 67 D, 92 A; Timaios 44 A; Macrobiusn 1 in somn. Scip. 14 : DD 45 b; Augustyn, 13 de Civ Dei 16 : PL 41,389.
8. patrz z. 55, 2 t. 4 str. 183nn ; Cycero. 1 Tuscul. 34 : DD 636; Fedon 65 A; Awicenna. 5 de Anima 5 : 25 V a.
9. patrz z. 76, 5 odp. t. 6.
10. patrz z. 55, 3 odp. t. 4 str. 184n.
11. patrz z. 47, 2 odp. t. 4 str. 54nn.
12. 1 de Anima 4 : 408b6.
13. patrz 1-2. 5n 1 na 2 t. 9 str. 101.

art. 2

1. z. poprz. a. 1.
2. patrz 1-2. 9, t. 9 str. 195;3. 8, 8 na 1 t. 24 str. 175 oraz z. 64, 1 odp. t. 27.
3. patrz z. porz. a. 1 odp.
4. Łk 16, 23.

5. 9 de Trinit. 3 : PL 42, 963.
6. z. poprz. a. 1 na 1
7. art. poprz. oraz z. 84, 7 t. 6.
8. z. 87, 1.
9. De causis, prop. 8 §§ Omnis, Et intelligentia; Proklos, Elem. Theol. 173; Plotynn Enn. V, 1. 4.
10. patrz z. 57, 1 odp. t. 4 str. 197n.
11. patrz 1-2. 3, 8 t. 9 str. 77nn.
12. w odp.

art. 3

1. 1 Sent. 10 : PL 83, 556.
2. a. 1 na 3.
3. patrz z. 55, 2 t. 4 str. 183nn.
4. patrz z.57, 1 t. 4 str. 197nn.
5. 2 de Gen. ad litt. 8 : PL 34, 269; patrz z. 74, 2 odp. t. 5 str. 213nn.
6. z. 55, 1 t. 4 str. 181nn oraz wyżej z. 87, 1.
7. patr z. 57, 4 na 2 t. 4 str. 207.
8. w odp.

art. 4

1. z.77, 8 t. 6.
2. z. 86, 1.
3. Łk 16, 28.
4. patrz z. 57, 3 na 3 t. 4 str. 204.
5. z. 86, 1.
6. z. 14, 11 t. 2 str. 64-67 oraz z. 57, 2 t. 4 str. 199nn.
7. w odp.
8. w odp.

art. 5

1. 1 Kor13, 8.
2. Praed. 8 : 8b28.
3. Epist. 53 ad Paclinum : PL 22, 549.
4. Awicenna, 5 de Anima 6 : 2 V a.
5. 3 de Anima 4 : 429a27.
6. 2 Ethic, 1 : l103a21 : patrz 1-2. 51, 2 t. 11 str. 42n.
7. De longitudine vitae 2 : 459a19; Arystoteles, Krótkie rozprawy ... wyżej cyt., str. 103n.
8. z. 79, 2 na 2 oraz z. 75, 6 t. 6.
9. De longitudine ... vitae 2 : 465a23.
10. 1 Kor 13, 12.

art.6

1. 1 de Anima 4 : 408b27.
2. z. 84, 7 t. 6.
3. 2 Ethic. 1 : 1103b2l.
4. Łk 16, 25.
5. patrz z. 77, 3 t. 6.
6. art. poprz.
7. z. 79, 6 t. 6.

art. 7

1. De cura pro mortuis agenda 13 : PL 40, 605.
2. De div natione daemonum 3 : PL 40, 584.
3. Łk 16, 23.
4. Cassiodorus. De anima 2 : PL 70, 1286; Pseudo Aogusstyn : Alcherus Claravallensis, De spiritu et anima 30 : PL 40, 800; cytowani u Bonawentury, In Sent. L. 4, dis. 50, P. 2, a.1, q. 1 : QR IV, 104.
5. patrz z. 77, 8 t. 6.
6. wyżej a. 4.
7. patrz z. 55, 2 na 3 t. 4 str. 186.
8. art. nast.
9. patrz z. 51, 1 na 1 t. 4 str. 149.
l0. 21 de Civ. Dei 10 : PL 41, 724.

art. 8

1. Łk 16, 28.
2. 1 Sm 28, 11-19.
3. art. poprz.
4. Job 14, 21.
5. a. 4.
6. 12 Moralium 21 : PL 75, 999.

7. De cura pro mortuis agenda 13 : PL 40, 604; c. 16 : PL 40, 607.
8. tamże.
9. glosa międzyl. do Iz 63, 16.
10. 2 Krl 22, 20.
11. De cura pro mortuis agenda 15 : PL 40, 605.
12. tamże 12 : PL 40, 600.
13. Syr 46, 20 : częściowo z Wulgaty.
14. patrz 2-2. 95, 4 na 2 t. 19 str. 194 oraz z. 174, 5 na 4 t. 23.
15. w odp.

ZAGADNIENIE 90

art. 1

1. Rdz 2, 7.
2. z. 75, 5 t. 6.
3. 3 de origine animae 15 : PL 44, 522.
4. z.77, 2; z.79, 2; z.84, 6 t. 6.
5. z. 3, 1 i 7 t. 1 str. 86 i 99 nn; z. 9, 1 str. 161n.
6. patrz z. 44, 2 t. 4 str. 11.
7. 1 de Anima 2 : 405a3.
8. patrz Augustyn, De Haeres. § 46 : PL 42, 35; 7 de Gen. ad litt. 11 : PL 34, 361.
9. patrz z. 44, 2 t. 4 str. 11.
10. 7 de Civ. Dei 6 : PL 41, 199 oraz lib. IV 31 : PL 41, 138.
11. Macrobiusn 1 in Somn. Scip. 14 : DD 45 b; Platon u Alberta W., De motibus animal., L. I, tr. 1, c. 1 : BO IX, 258.
12. z. 3, 1 i 8 t. 1 str. 86n i 101nn; z. 50, 2 na 4 t. 4 str. 139.; z. 75, 1 t. 6.
13. z. 75, 5 na 4 t. 6.
14. 4 lub 10 Metaph. 9 : 1018a11.
15. patrz z. 3, 8 na 3 t. 1 str. 103n.

art. 2

1. Arystot., 2de Anima 1 : 412a27.
2. Rdz 1, 27.
3. 6 lub 7 Metaph. 1 : 1028a25.
4. patrz z. 45, 4 t. 4 str. 24nn.
5. z. 75n 2 t. 6.
6. patrz z. 75, 5 na 4 t. 6.
7. patrz z. 75, 6 odp. t. 6.
8. patrz z. 50, 2 t. 4 str. 135nn. oraz z. 75, 6 t. 6.
9. patrz z. 66, 2 odp. t. 5 str. 133n.
10. z. 75, 2 t. 6.
11. w odp.

art. 3

1. De Div. Nom. 4n § 4 : PG 3, 697.
2. De Ecclesiast. Hier. 5, § 4 : PG 3, 504.
3. 4 Meteor. 3 : 380a14.
4. Rdz 2, 7.
5. Awicennan 9 Metah. 4 : 104 V b; Algazal, u Awerroesa, De-struct. 3 : IX. 52 E; Liber de causis, § 3 : BA 166, 2; Seleu-ciani, u Augustyna, De Haeres. § 59 : PL 42, 41.
6. art. poprz.
7. z. 65, 3 t. 5 str. 135nn.

art. 4

1. z. 66, 1 oraz z. 70, 1 t. 5 str. 140nn.185nn.
2. Peri Archonn L. 1, c. 6 : PG 11, 166; c. 8 : PG 11, 178; L. 2, c. 9 : PG 11, 229.
3. z. 47, 2 t. .4 str. 54nn.
4. 7 de Gen ad litt. 24 : PL 34, 368; c. 28 : PL 34, 370.
5. tamże L. 7, c. 24 : PL 34, 368.
6. Plato, Alcibiades, c. 25 : 129 E-130; patrz z. 76, 1 t. 6.
7. patrz z. 74, 2 t. 5 str. 211.
8. tamże.
9. patrz z. 75, 7 na 3 t. 6.

ZAGADNIENIE 91

art. 1

1. Rdz 2, 7
2. Pwt 32, 4.
3. De Div Nom. 5 § 9 : PG 3, 825.
4. patrz z. 4, 2 t. 1 str. 107nn.
5. z. 74. 2 odp., t. 5 str. 213nn oraz wyżej z. 89, 3 odp.
6. patrz z. 76, 5 odp. i na 2 oraz tamże /38/.
7. Arystot'n 8 Physic. 2 : 252b26; platończycy, ale w innym sensie : Macrobius, 2 in Somn. Scip. 12 : DD 98 b; Nemesius, De natura hom. c. 1 : PG 40, 533; patrz także 1-2. 17, 8 zarz. 2 t. 9 str. 284.
8. patrz z. 45, 4 odp. i na 2 t. 4 str. 25n.
9. patrz z. 76, 7 t. 6.
10. patrz z. 76, 5 na 2 t. 6.
11. patrz z. 76, 5 odp. t. 6.
12. w odp.

art. 2

1. 3 de Trinit. 4 : PL 42, 873.
2. art. poprz.
3. Introductorium ad astronomiam
4. 7 de Gen. ad litt. 24 : PL 34, 368.
5. Syr 17, 1.
6. patrz z. 45, 8 t. 4 str. 35nn; z. 65, 4 t. 5 str. 137nn; z. 115, 1 t. 8.
7. 6 lub 7 Metaph. 8 : 1033b16.
8. z. 45, 8 t. 4 str. 35n; z. 65, 4 t. 5 str. 138 oraz z. poprz a. 2.
9. patrz z. 4, 2 t. 4 str. 10nn.
10. 3 de Trinit. 8 : PL 42, 876; c. 9 : PL 42, 878.
11. patrz z. 71 na 1 t. 5 str. 197n : także Awerroes, 7 Metaph, comm. 31.
12. 2 Physic. 2 : 194b13.
13. patrz z. 71 na 1 t. 5 str. 197n.

art. 3

1. Koh 7, 30, W; Bibl.Tys (7, 29) : „Bóg uczynił człowieka prawym”, a więc raczej w sensie moralnym i religijnym.
2. patrz z. 47, 2 na 1; z. 48, 2 na 3 t. 4 str. 56. 65n.
3. patrz z. 25, 6 na 1 i 3 t. 2 str. 231n.
4. 2 Physic. 7 : 198b 8.
5. patrz wyżej a. 1 na 3.
6. z. 78, 4 t. 6.
7. z. 84, 7 t. 6.
8. 3 de Anima 8 : 432al.
9. patrz z. 76, 5 na 4 t. 6.

art. 4

1. Rdzln 26n; 2, 7.
2. a. 2.
3. 7 de Gen. ad litt. 24 : PL 34, 368; c. 28 : PL 34. 370.
4. 6 de Gen. ad litt. 12 : PL 34, 362.
5. Ps 102 /101/, 26.
6. Ps 95 /94/, 5.
7. patrz Orygenes, 1 Peri Archon 3 : PG 11, 152 B; Bazyli, In Ps 48 : PG 29, 449 C; Cyryl Aleks., 9 in Joan. super 14, 20 : PG 74, 277 B.
8. J 20, 22.
9. 13 de Civ. Dei 24 : PL 41, 401.
10. 1 Kor 15, 45.
11. 4 de Gen. ad litt 33 : PL 34, 318; c. 34 : PL 34, 319.
12. patrz wyżej z 90, 4.

ZAGADNIENIE 92

art. 1

1. 2 de Generat. animal. 3 : 737a27.
2. Rdz 3. 16.
3. 21 Moral. 15 : PL 76, 203; 2 de Regula Pastor. 6 : PL 77, 34 BC.
4. 12 de Gen. ad litt. 16 : PL 34, 467; Arystot. 3 de Anima 5 : 430a17-19.

5. Rdz 2, 18.
6. patrz z. poprz. a. 2 na 2.
7. Rdz 2, 24, W.
8. patrz 3. 28, 1 na 5 t. 25 str. 173; z. 31, 5 odp. str. 220.
9. 4 de Generat. animal. 2 : 766b33; patrz niżej z. 99, 2 na 1 i 2.
10. patrz 2-2. 164, 2 na 1 t. 22 str. 299.
11. z. 96, 3.
12. patrz z. 2, 3 na 1 t. 1 str. 84; z. 22, 2 na 2 t. 2 str. 182n.

art. 2

1. Kpł 18, 6-18; 20, 11-21.
2. Syr 17, 5, W.
3. Dz 17, 26.
4. Rdz 2, 23n.
5. patrz Suppl. 67, 1 t. 33.
6. 8 Ethic. 12 : 1162a19.
7. patrz Supl. 41, 1 t. 32.
8. Ef 5, 32.
9. patrz Suppl. 54, 3 t. 32.

art. 3

1. 10 de Gen. ad litt. 26 : PL 34, 428.
2. Rdz 2, 22.
3. 1 Tm 2, 12.
4. Hugo od św. Wiktora, De Sacram., L. I, p. 6, c. 36 : PL 176, 284; Magister, Sent., L. 2, dis. 18, c. 4 : QR I, 389.
5. 4 Physic. 9 : 217a25.
6. Super Joan. 24 (J 6, 2) : PL 35, 1593.
7. patrz 3. 44, 4 na 4 t. 28 str. 97.
8. patrz 3. 31, 5 na 2 t. 25 str. 221.

art. 4

1. 3 de Trinit. 4 : PL 42, 873.
2. 9 de Gen. ad litt. 15 : PL 34, 404.
3. tamże : PL 34, 403.
4. a. 2 na 2.
5. 9 de Gen. ad litt. 15 . PL
6. patrz z poprz. a. 2 na 1. 43, 407.
7. 9 de Gen. ad litt. 18 : PL 34, 404.
8. patrz z. poprz. a. 2 na 4.

ZAGADNIENIE 93

art. 1

1. Iz 40, 18.
2. Kol. 1, 15.
3. De Synodis, super I can. Syn. Ancyr. : PL 10, 490.
4. Rdz 1, 26.
5. 83 QQ 74 : PL 40, 85.
6. patrz z. 44, 3 t. 4 str. l2nn.
7. 9 Sermo ad Popul. 8 : PL 38, 82.
8. patrz z. 11, 1 odp. t. 1 str. 185.
9. patrz z. 4. 3 t 1 str. 109-113.

art. 2

1. De Div. Nom. 2 § 8 : PG 3, 645.
2. De Div. Nom. 4 § 4 : PG 3, 697
3. Rdz 1, 31.
4. 3 de Consol., metr 9 : PL 63, 759.
5. 6 de Gen. ad litt. 12 : PL 34, 348.
6. patrz z. 33, 3; z. 39, 7 t. 3 str. 84nn. 154nn; z. 45, 7 t. 4 str. 33nn.
7. De Synodis : PL 10, 490.
8. 83 QQ 51 : PL 40, 32.
9. patrz z. 44, 3 odp. t. 4 str. 15n.

art. 3

1. De Imagine, Sermo ad Populum 43, c. 2 : PL 38, 255.
2. 83 QQ 51 : PL 40, 33.
3. Ez 28, 12.
4. Homil. in Evang., L. 2, homil. 34 : PL 76, 1250.
5. z. 58, 3 t. 4str. 214nn; z. 75, 7 na 3; z. 79, 8 t. 6.
6. patrz z. 8, 2 na 3 t. 1 str. 153n.

7. Arystot., Categ. 5 : 3b33, Leśniak, str. 11.

art. 4

1. 1 Kor 11, 7.
2. Rz 8, 29.
3. a. 1.
4. Ps 38, 7, W.
5. Ps 4, 7.
6. Rdz 1, 27, W.
7. 3 de Gen. ad litt. 22 : PL 34, 294.
8. 1 Kor 11, 7-9.

art. 5

1. Fulgentius. De Fide ad Petrum 1 : PL 65, 674.
2. 5 de Trin. num. 8 : PL 10, 134.
3. Gennadiusn c. 88 : PL 58, 1000.
4. 2 de Fide Orth. 12 : PG 94, 920.
5. De Hominis Opif. 16 : PG 44, 184.
6. z. 32.1 t. 3 str. 66nn.
7. 6 de Trinit. 2 : PL 42, 925.
8. 4 de Trinit. num. 18, : PL 10, 111.
9. z. 40, 2 t. 3 str. 168nn.
10. 15 de Trinit. 20 : PL 42, 1088; c. 23 : PL 42, 1090.
11. 15 de Trinit. 6:P L 42, 1064.
12. 12 de Trinit. 6 : PL 42, 1001
13. Rdz 1, 26.
14. Rdz 1, 27
15. patrz Hilary, 4 de Trinit. : PL 10, 111; Magister, Sent. L. 1, dis. 2, c. 4: QR I, 24.

art. 6

1. 1 Kor 11, 7.
2. Rdz 1, 27.
3. 12 de Gen. ad litt. 7 : PL 34, 459; c. 24 : PL 34, 474.
4. Ef 4, 23n.
5. Kol 3, 10.
6. patrz z. 4, 3 t. 1 str. 109-113.
7. a. 2.
8. tamże.
9. tamże.
10. z. 28, 3 t. 3 str. 24 nn.
11. 12 de Trinit. 5 : PL 42, 1000; Stokowska, str. 331.
12. patrz a. 4 na 1.
13. Kol 3, 10.
14. Ga 3, 28.
15. patrz wyżej z. 91, 3 na 3.
16. 83 QQ 51 : PL 40, 33.
17. 11 de Trinit. 2 : PL 42, 985.

art. 7

1. 11 de Civ. Dei 26 : PL 41, 339.
2. 9 de Trinit. 12 : PL 42, 972.
3. 10 de Trinit. 12 : PL 42, 984.
4. 1 Sent'n dis. 3. c. 2 : QR I, 35.
5. 11 de Trinit. 2 : PL 42, 985.
6. patrz art. poprz. na 4.
7. a-2.
8. 14 de Trinit. 7 : PL 42, 1043.
9. 9 de Trinit. 12 : PL 42, 972.
10. 10 de Trinit. 4 : PL 42, 976; c. 8 : PL 42, 979.
11. tamże c. 10: PL 42, 980n.
12. 10 de Trinit. 12 : PL 42,
984; 14 de Trinit. 7 : PL 42, 1042nn.
13. 14 de Trinit. 7 : PL 42, 1042.
14. patrz z. 79, 7 na 1 t. 6.
15. 14 de Trinit. 7 : PL 42, 1043; u Stokowskiej str. 389.
16. 14 de Trinit. 6 : PL 42, 1042; L. 10, c. 12 : PL 42, 984.
17. Bonawmtcra, In Sent. L. I, dis. 3, p. 2, a. 2. q 1 : QR I, 88; Albert W., In Sent. L. 1, dis. 3, a. 20 : BO XXV 119; a. 27 : BO XXV, 126.
18. 14 de Trinit. 6 : PL 42, 1042
19. patrz wyżej z. 87, 1.
20. 14 de Trinit. 4 : PL 42, 1040.

art. 8

1. a. 6 i 7.
2. 12 de Trinit. 4 : P L 42, l000, u Stokowskiej str. 330. 1048, u Stokowskiej str. 395.
3. 2 Kor 3, 18.
4. 14 de Trinit. 12 : PL 42, 1048, u Stokowskiej str. 395.
5. a. 2 i 7.
6. a. 6 i 7.
7. 14 de Trinit. 8 : PL 42, 1044.
8. 12 de Trinit. 4 . PL 42, 1000.
9. z. 12, 12 t. 1 str. 227nn; z. 56, 3 t. 4 str. 194nn; z. 60, 5 t. 5 str. 22nn.
10. art. poprz. na 4.
11. 14 de Trinit. 4 : PL 42, 1040.
12. 14 de Trinit. 14 : PL 42, 1051.

art. 9

1. 83 QQ 74 : PL 40, 85.
2. Magister, Sent. L. 2, dis. 16, c. 3 : QR I, 381.
3. a. 4.
4. Magister, Sent. L. 2, dis. 16, c. 3 : QR I, 381.
5. tamże.
6. 83 QQ 51 : PL 40, 33.
7. Metaph. 15 : 1021a11.
8. patrz z. 11, 1 t. 1 str. 184-187.
9. patrz z. 5, 1 odp. i na 1 t. 1 str.113nn.
10. a. 1.
11. 83 QQ 51 : PL 40, 33.
12. De Quantitate animae 2 : PL 32, 1037.
13. 2 de Fide Orth. 12 : PG 94, 920.
14. zarzut 4.
15. patrz 1-2, 51, 1 t. 11 str. 38-42; z. 63, 1 str. 159-162.

ZAGADNIENIE 94

art. 1

1. 2 de Fide Orth. 11 : PG 94, 912.
2. 14 de Ci. Dei 10 : PL 41,

2. 417.
3. Tamże.
4. 4 Sen. dis. ln c. 5 : QR II,
5. 15 de Trinit. 9 : PL 42, 1069.
6. 1 Kor 15, 46.
7. Rdz 2, 21, W.
8. patrz 1-2. 1. 7 t. 9 str. 35nn; z. 10, 1 i 2 str. 197- 203.
9. patrz z. 62, 8 t. 5 str. 47nn.
10. patrz 1-2. 5, 4 t. 9 str. 105-109. 2-2. 34, 1 t. 16 str. 189n.
11. Koh 7, 30. W.
12. patrz niżej z. 95, 1 odp.
13. 11 de Gen. ad litt. 33 : PL 34, 447.
14. tamże c. 18 : PL 34, 438.

art. 2

1. 4 Dia1og. 1 : PL 77, 317.
2. Mdr 9, 15.
3. z. 89, 2.
4. § 12 : BA 176, 2; także Proklos, Elem. Theol. 167.
5. patrz wyżej z. 88, 1.
6. Rdz 2, 7, W.
7. art. poprz.
8. z. 86, 7 t. 6; wyżej z. 85, 1; z. 89, 1.
9. patrz niżej z. 97, 3 odp.
10. 4 de Div. Nom. § 9 . PG 3, 705
11. z. 87, 3.
12. z. 55, 2 t. 4 str. 183-186.
13. patrz z. 56, 3 t. 4 str. 194nn.
14. 4 Dialog. 1 : PL 77, 317.
15. w odp.

art. 3

1. 1 Metaph. 1 : 980b28.
2. Arystot., 3 de Anima 4 : 430a1.
3. Rdz 2, 20.
4. patrz z.117,1 t. 8.
5. patrz niżej z. 101, 1 na 1.

6. patrz z. 1, 1 odp. t. 1 str. 55nn; 2-2. 2, 3 i 4 t. 15 str. 37-40.
7. patrz 2-2. 5, 1 t. 15 str.7 7- 80; z. 2, 7 i 8, str. 45-50.
8. w odp.

art. 4

1. 1 Tm 2, 14.
2. 2 Sent. dis. 21, c. 4 . QR 1, 405.
3. 12de Gen. ad litt. 2 : PL 34, 455.
4. art. poprz.
5. 3 de Libero arb. 18: PL 32, 1296.
6. Alexander Halens († 1245), Summa Theol. Ia Iii, n. 520 : QR II, 773; Bonawentura, In Sent, L. 2, dis. 23, a. 2, q. 2 : QR II, 540.
7. 14 de Civ. Dei 10 : PL 41, 417.
8. 6 Ethnic.2 : 1139a28.
9. z. 17, 3 t. 2 str. 111nn oraz wyżej z. 85, 6.
10. 11 de Gen. ad litt. 30 : PL 34, 445.
11. patrz z. 63, 1 na 4 t. 22 str. 54n.
12. 2-2. 165, 2 na 4 t. 22 str. 306.
13. Magister (2 Sent. d. 23, c. 1 : QR I, 417) podaje Augustyna (11 de Gen. ad litt. 10 : PL 34, 434) rozprawiającego z niewymienionymi przeciwnikam.

ZAGADNIENIE 95

art. 1

1. 1 Kor 15, 45.
2. Ambriosiaster, p. 1, ex utroque mixt., q. 123 : PL 35, 2371; dzieło przypisywane Augustynowi.
3. De correptione et gratia 10 : PL 44, 932.
4. 2 Sent.. dis. 24, c. 1 : QR I, 419.
5. patrz z. 62, 3 t. 5 str. 38n.
6. 12 de Civ. Dei 9 : PL 41, 357
7. Guilelmus Altissiodorensis, Summa Aurean p. 2, tr. 1, c. 1; Alexander Halensis, Summa Theol., Ia IIi, n. 505 : QR II, 729; Bonawentura, Sent., L. 2, d. 29, a. 2, q. 2 : QR II, 703; Praepositinus, Summa (fol. 72vb).
8. Hieronim, In Ephes. L.3, super 4, 30 : PL 26, 546; Augustyn, 13 de Cv. Dei 13 : PL 41, 386; Bazyli Contra Eumon. L. 5 : PG 29, 728.
9. Praepos tinusn Summa (fol. 77 rb); Albertus Magnus, In Sent. L. 2, d. 3, a. 12 : BO XXVII, 85.
10. Koh 7, 29.
11. 13 de Civ. Dei 13 : PL 41, 386; 1 de Pecc. Remiss. et Bapt. Parv. 16 : PL 44, 120.
12. 4 de Div Nom. § 23 : PG 3, 725.
13. 13 de Civ. Dei 13 : PL 41, 386.
14. Kol 1, 18.
15. zarzut 2.
16. jak początek odpowiedzi.

art. 2

1. Ga 5, 17.
2. 14 de Civ. Dei 10 : PL 41, 417.
3. patrz z. 81 t. 6.
4. 14 de Civ. Dei 10 : PL 41, 417.
5. patrz 1-2.10, 3 t. 9 str. 203nn; z. 77, 6 odp., t.12 str. 118nn.
6. z. 97, 2.
7. patrz z. 79, 2 t. 6.
8. patrz 1-2. 59, 2 t. 11 str. 119nn.
9. 3 Ethic. 15 /12?/ : 1119b16.

art. 3

1. art. poprz.
2. patrz Magister, Sent. L. 2, dis. 29, c. 2 : QR I, 457 Owo dzieło przypisywane Augustynowi : Sermo contra ludaeos, c. 2 : PL 42, 117
3. a 1.
4. 1-2. 56, 4 i 6 t. 11 str. 86nn i 91; z. 63, 2 str. 162nn.

5. 4 Ethic. 9 : 1128b29; patrz 2-2. 144, 1 na 5 t. 22 str. 43; a. 4 odp., str. 49n.
6. w odp.
7. w odp.
8. patrz 1-2. 109, 10 odp. i na 3 t. 14 str. 103n; 2-2. 137, 1 t. 21 str. 143n; a. 4 odp. i na 2 str. 150n.
9. w odp.

art. 4

1. 2 Tm 2, 5.
2. 2 Ethc. 2 /3?/ : 1105a9.
3. 2 Sent dis. 24, c. 1 : QR I, 420.
4. Mk 12, 41-44; Łk 21, 1-4.
5. w odp.
6. patrz wyżej a. 1.

ZAGADNIENIE 96

art. 1

1. 9 de Gen. ad litt. 14 : PL 34, 402.
2. Bedan Hexaem., L. 1, super Gen. 1, 26 : PL 91, 200.
3. Rdz 1, 26.
4. z. poprz. a. 1.
5. 1 Politic. 3 : 1256b24.
6. patrz 2-2. 64, 1 odp. t 18 str. 106n; z. 66, 1 str. 130nn.
7. patrz z. 103, 6 t. 8.
8. patrz 1-2. 57, 36 t. 11 str. 97-106; 2-2. 47 t. 17 str. 18-49.
9. Alexander Halensis., Summa Theol., Ia, IIi. n. 522 : QR II, 781 ; Magister Sent., L. 2 d. 15, c. 3 : QR I, 374; Bonawentura, In Sent., L 2, d. 15. a. 2, q. 1 : QR II. 383.
10. glossa ordin'n Gen 1. 50 : I, 28 PL: Będą, In Pentat., super Gen. 1, 30 : PL 91, 202.
11. Rdz 2, 19.

art. 2

1. 3 de Trinit. 8 : PL 42, 875.
2. Epist. ad Polycarpum 7 : PG 3, 1080 BC (inni : §2 : PL 3, 1080).
3. Rdz 1, 26.
4. patrz wyżej z. 91, 1.
5. patrz z. 81, 3 t. 6.

art. 3

1. 21 Moral. 15 : PL 76, 203; 2 de Regula Past. 6 : PL 77, 34.
2. Syr 13, 19, W.
3. patrz Ef 4, 3.
4. Rz 13, 1; tłum. własne.
5. 19 de Civ. Dei 13 : PL 41, 640.
6. patrz wyżej z. 85, 7 odp.
7. w odp.

art. 4

1. 19 de Civ. Dei 15 : PL 41, 643.
2. Rdz 3, 16, W.
3. 14 de Civ. Dei 10 : PL 41, 417.
4. patrz z. 108, 5 t. 8.
5. 1 Metaph. 2 : 982b26; patrz z. 83, 1 na 3 t. 6.
6. patrz 2-2. 164, 2 odp. i na 1 t. 22 str. 295-299; z. 189, 6 na 2 t. 23.
7. patrz Arystot., 9 Ethic. Nic. 9 : 1169b18.
8. 1 Politic. 2 : 1254a28; Arystot, Polityka, przeł. Ludwik Piotrowicz, PWN 1964, str. 12.
9. 1 P 4, 10.
10. 19 de Civ. Dei 14 : PL 41, 643.

ZAGADNIENIE 97

art. 1.

1. 9 lub 10 Metaph. 10 : 1058b28.
2. Mdr10, 1.
3. Ap 21, 4.
4. Rz 5, 12.
5. patrz z. 50, 5 t. 4 str. 145-147.
6. patrz z. 66, 2 odp. t. 5 str. 146nn.
7. Epist. 118 : Ad Dioscorum 3: PL 33, 439.

8. patrz Ambrosiastern P. I, ex Vet. Test., q. 19 : PL 35, 2227.
9. patrz niżej a. 3 na 1.
10. patrz 1-2. 85. 5 odp. t. 12 str. 213.
11. z. 76, 1 t.6.
12. patrz niżej z. 102. 4 odp.
13. 3. 14, 4 na 1 t. 24 str. 243.

art. 2

1. 2 de Anima 11 : 423b31n.
2. Rdz 2, 7, W.
3. 6 Topic. 6 : 145a4.
4. patrz z. 79, 2 odp. t. 6 oraz 1-2 22, 1 odp. t. 10 str. 16.
5. 3 de Anima 4 : 429a13.
6. z. 92, 3 na 2.

art. 3

1. Rdz 2, 16.
2. Rdz 2, 7, W.
3. 1 Kor 15, 44nn.
4. 2 de Anima 4 : 415a23; 3 de Anima 9 . 432b8.
5. patrz z. 78, 2 t. 6.
6. 1 Kor15, 44.
7. Patrz Ambrosiastern P. I, ex Vet. Test., q. 19 : .PL 35, 2227; dzie-ło przypisywane Augustynowi.
8. a. 1.
9. patrz art. poprz. odp.
10. Rdz 2, 16n.
11. patrz Alexander Halens., Summa Theol., Ia Iii, n. 457 : QR II, 592.

art. 4

1. art. poprz. na 2.
2. 2 lub 3 Metaph 4 . 1000a12.
3. Rdz 3, 33.
4. patrz Ambrosiastern P. I, ex Vet. Test., q. 19 : PL 35, 2227.
5. 1 de Generat. 5 : 322a28.
6. 14 de Civ. Dei 26 : PL 41, 434.
7. patrz wyżej odnośnik 4.
8. w odp.

ZAGADNIENIE 98

art. 1

1. Arystot. 5 Physic. 5 : 229b12
2. 5 Etymol. 4 : PL 82, 199.
3. Rdz 1, 28.
4. patrz wyżej z. 85, 3 na 4.
5. patrz wyżej z. 90, 2 i 3.
6. patrz z. poprz. a. 1 odp. i na 3.
7. 2 Politic 2 : 1263a2l; u Piotrowi-cza str. 46-50.
8. patrz 2-2. 66, 2 t. 18 str. 132nn.

art. 2

1. 2 de Fide Orth. 11 : PG 94, 916.
2. Mt 22, 30.
3. Rdz 4, 1.
4. Ps 48, 21.
5. Rdz 1, 27 i 2, 22.
6. Rdz 2, 18-20.
7. De Hominis Opif. 17 : PG 44, 189; Jan Chryszostom, In Gene-sim, hom. 16 : PG 53, 126; hom. 18 : PG 53, 153; Jan Damas-ceński, 2 de Fide Orth. 30 : PG 94, 976; 4 de Fide Orth. 24 : PG 94, 1208.
8. z. poprz. a. 3.
9. 14 de Civ. Dei 26 : PL 41, 434.
10. 9 de Gen. ad litt. 4 : PL 34, 395.
11. Bonawenturan In Sent., L. 2, dis. 20. art. unicus, q. 3 : QR II, 48l; Alexander Halensis, Summa Theol., Ia IIi, n. 496 . QR II, 703.
12. patrz odnośnik 9.
13. patrz 2-2. 152, 4 t. 22 str. 188-191.
14. 14 de Civ. Dei 26 : PL 41, 434

ZAGADNIENIE 99

art.1

1. 1 de Pecc. Remiss. et Bapt. Parv. 38 : PL 44, 150.

2. Koh 7, 30, W.
3. 13 de Cjv. Dei 13 : PL 41, 386; 1 de Pecc. Remiss. Etc. 16 : PL 44, 120; patrz wyżej z. 95, 1 odp.

art. 2

1. 2 de Gener. animal. 3 : 737a27.
2. Rdz 1, 27 i 2, 22.
3. z. 92, 1 na 1.
4. patrz z. 115, 3 na 4 t. 8.
5. 6 Histor. anjmal. 19 : 574a1.

ZAGADNIENIE 100

art. 1

1. De Sacramentis, L. 1, p. 6, c. 24 : PL 176, 278.
2. Rz 5, 16-21.
3. De Conceptu Virg. 10 : PL 158, 444.
4. Alexander Hallens., Summa Theol., Ia Iii, n. 499 : QR II, 712; n. 500 : QR II, 714.
5. z. 95, 1.
6. tamże.
7. patrz z. 118, 2 t. 8.

art. 2

1. Job3, 13.
2. 4 Moralium 31 : PL 75, 671.
3. 1 cur Deus Homo 18 : PL 158, 387.
4. 14 de Civ. Dei 10 . PL 41, 417.
5. patrz z. 62, 8 odp. t. 5 str. 48.
6. patrz 3. 27, 4 odp. i 5 na 2 t. 25 str. 161n i 165.
7. patrz zarzut 2.
8. z. 64, 2 t. 5 str. 77nn.

ZAGADNIENIE 101

art. 1

1. z. 94, 3.
2. In Luc., L. 3, super 10 30: PL 92, 469; Glossa ordin. super Luc. 10, 30 : V, 153 A; patrz 1-2. 85, 1 wbrew t. 12 str.188; a.3 wbrew, str. l92 : cytat kontrowersyjny.
3. Arystot., 3 de Anima 4 : 430a1.
4. z. 99, 1.
5. z. 55, 2 t. 4 str. 183-186.; z. 84, 7 t. 6.
6. patrz wyżej z. 94, 3.
7. 7 Cael. Hier. § 3 : PG 3, 209.

art. 2

1. Mdr 9, 15.
2. z. 84, 7 t. 6.
3. z. 99, 1.
4. tamże.

ZAGADNIENIE 102

art. 1

1. Glossa ordin. super. Gen. 2, 8 : I, 36 F; patrz Magister, 2 Sent., d. 17, c. 5 : QR I, 386.
2. Rdz 2, 10nn.
3. 1 Meteor.13 : 350b18.
4. Ich nazwiska i zdani a zebrał Albert W., De natura locorum, tr. 1, c. 6 : BO IX, 527. tr. 3. c. 1 : BO IX, 566.
5. Rdz 2, 9.
6. Prz 3, 18.
7. 8 de Gen. ad litt. 1 : PL 34, 371.
8. 13 de Civ. Dei 21 : PL 41, 395.
9. patrz z. 1, 10 na 1 t. 1 str. 74n.
10. 14 Etymol. 3 : PL 82, 496.
11. 2 de Caelo 2 : 285b16.
12. jak pod 10.
13. Glossa ordin. super Gen. 2, 8 : 1, 36 F. Magister, 2 Sent., d. 17, c. 5 : QR I, 386; Petrus Comestor, Hist Scholast., Lib. Genesis, c. 13 : PL 198, 1067.
14. 8 de Gen. ad litt. 7 . PL 34, 378.
15. patrz 2-2. 164, 2 na 5 t. 22 str. 300.

16. z. 97, 4.
17. 1 Kor 10, 4.
18. Augustyn, 13 de Civ. Dei 21 : PL 41, 395; Będą, In Pentat., L. 1, super Gen. 2, 8 : PL 91, 208.
19. 5 de Gen. ad litt. 4 : PL 34, 324; tamże L. 8, c. 3 . PL 34, 371.
20. patrz z. 69, 2 t. 5 str. 182nn.
21. Rdz 2, 15, W.

art. 2

1. Patrz wyżej z. 91, 1 odp.
2. Albert W., Summa de Creatur., p. 2, q. 79, a. 1 : BO 35, 640; In Sent., L. 2, d.17, a. 4 : BO 27, 304; Bonawentura, In Sent., L. 2, d. 17 (lub 3) : QR II, 427.
3. Albert W., De nat. Locorum, tr. 1, c. 6 : BO 9, 539.
4. 2 de Fide Orth. 11 : PG 94, 913.
5. z. 97, 1.
6. z. 97, 4.
7. jak pod 4.
7. patrz z. 66, 3 t. 5 str. 149nn.
8. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.
10. patrz z. 110, 1 t. 8.
11. jak pod 4.
12. Augustynn 9 de Gen. ad litt. 6 : PL 34, 396; 6 contra Iulianum 30 : PL 45, 1581 i powszechnie Ojcowie.
13. 13. patrz 3. 49, 5 na 2 t. 26, str. 178.
14. 14. 2 Meteor. 5 : 362b25.

art. 3

1. Rdz 3, 17nn.
2. Rdz 2, 15.
3. 8 de Gen. ad litt. 10 : PL 34, 380.
4. patrz z. 104, 1 odp. t. 8.

art. 4

1. z. 97, 4.
2. Rdz 2,15.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Teksty orzeczeń Kościoła podaję według: *Breviarium Fidei*, Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła opracowali: Jan Szymusiak SJ i Stanisław Głowa SJ, św. Wojciech, Poznań 1964 r., o ile takowe orzeczenia posiada. Odnośniki do orzeczeń podaję według H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 21-23n 1937 r. (skrót D). Słowa w klamrach [...] są dodatkiem tłumacza.

ZAGADNIENIE 85

/1/ a. 1. Anioł - czysty duch poznaje wszystko inne niż on sam dzięki wrodzonym formom poznawczym (wyżej z. 55, 2 t. 4 str. 183-186), a nie drogą odrywania (z. 54, 4 na 2 t. 4 str. 178). Także i dusza ludzka i odłączona od ciała nie poznaje drogą odrywania (niżej z. 89n 4 odp.). Odrywanie, abstrakcja jest czynnością poznawczą duszy człowieka w stanie złączenia z ciałem. Wynika z jego sytuacji: mianowicie że on nie posiada wrodzonych form poznawczych, a wszelkie poznanie musi brać poprzez zmysły. Zmysły postrzegają świat cielesny i tworzą wyobrażenia. Nie są one jednak proporcjonalnym przedmiotem naszej myśli. Już zmysły zewnętrzne dokonują jakiejś abstrakcji, mianowicie abstrakcji od materii, jako że rzecz w oku czy w innym zmyśle zewnętrznym nie jest w nim tak, jak istnieje na świecie. Szczytowym dziełem zmysłów jest utworzenie wyobrażenia, które jest nadal zmysłowe i nosi w sobie tzw. cechy czy obarczenia indywidualne: są to warunki, w jakich materialna jednostka istnieje, a istnieje w konkretnych warunkach, a więc obciążona indywidualnymi pierwiastkami substancjalnymi oraz przypadłościami rozlicznymi. I gdybyśmy poprzestali na wyobrażeniu, mielibyśmy czysty sensualizm, który ogranicza ludzkie poznanie do działania zmysłów i do ich końcowego tworu, jakim jest wyobrażenie. Ale między wyobrażeniem a pojęciem istnieje przepaść, jako że pojęcie to rzecz poznania duchowego. Według św. Tomasza wyobrażenia stanowią dopiero materiał, z którego myśl, władza duchowa, w pewien określony sposób tworzy pojęcia.

Co to jest abstrakcja? To słowo pochodzi od łacińskiego *abstrahere* i znaczy: odrywać. Stąd: odrywanie. W najszerszym znaczeniu spotyka się ją wszędzie tam, gdzie odrywa się czy odłącza jedno od drugiego: jest ona powszechnym zjawiskiem zachodzącym w codziennym życiu niemal na każdym kroku. W szerszym znaczeniu zachodzi w poznawczym działaniu zmysłów. „Nie tylko w zmysłach wewnętrznych ... ale i we wszystkich zmysłach zewnętrznych, w każdym ich akcie oddziela się w przedmiocie materialnym formę od materii i jednego tylko typu właściwości od wszystkich innych. Wyrazić to można w krótkich formułach, że każde czucie zmysłowe przejmuje jakąś formę, pozostawiając na boku materię *(forma sine materia)*, przy każdym zaś wrażeniu wzrokowym np. uwzględniamy w przedmiotach tylko barwę, pomijając wonie i inne jakości *(color sine odore)* ... Abstrakcja w ścisłym znaczeniu jest to sposób wytwarzania pojęć z danych wyobrażeń. Jest czynnością myśli czynnej ... Abstrakcja w znaczeniu ścisłym nie tylko oddziela jedne elementy od innych, nie tylko odrzuca jakąś materię, a

zatrzymuje formę, ale stanowi ... przejście z dziedziny zmysłowych wyobrażeń do duchowych (a nie tylko psychicznych) pojęć. Dlatego przy prawdziwej i sprawnie dokonującej się abstrakcji musi występować jako główny aktor intelekt, nie zaś zewnętrzna lub wewnętrzna władza zmysłowa. Władze więc zmysłowe nie wystarczają przy abstrahowaniu, ale muszą możliwie jak najlepiej działać ... Powinny być zdolne do najwłaściwszego funkcjonowania, tzn. że ich narządy cielesne winny odznaczać się jak najlepszym stanem pod względem fizjologicznym, dzięki czemu zdolne będą do wytwarzania możliwie najbardziej wiernych i żywych wyobrażeń. Wartość wyobrażeń zależeć więc będzie od doskonałych narządów zmysłowych (a więc mózgu i organów zmysłów zewnętrznych), a poziom wyników osiągniętych w abstrakcji jest uzależniony od bogactwa wyobrażeń z jednej strony i od usprawnienia samego intelektu w dokonywaniu tej czynności - z drugiej. W zwięzłych formułach scholastycznych powiada się, że sprawnie dokonująca się abstrakcja w znaczeniu ścisłym domaga się spełnienia czterech warunków. 1. winien być dany intelekt ... 2. dane wyobrażenia ... 3. właściwa dyspozycja władz zmysłowych 4. usprawnienie w przeprowadzaniu abstrakcji" (Stefan Świeżawski, *Traktat o człowieku*, Pallotinum, Poznań 1956, str. 525n).

O abstrakcji patrz: wyżej z. 12, 13 odp., t. 1 str. 230; z. 40, 3 odp. i /24/ t. 3 str. 172 nn. 256; z. 50, 2 odp.; z. 55, 2 na 2; a. 3 na 1; z. 57, 1 na 3; a. 2 na 1 t. 4 str. 135-139. 185-186. 187-188. 198-199; z. 84, 6 odp., t. 6; z. 85, 2 na 2, w tomie obecnym; niżej z. 107, 4 odp. t. 8; 2-2. 15, 3 odp. t. 15 str. 179.

/2/ a. 1 zarz. 1. Forma poznawcza - *species:* choć nazwa ta jest nader bogata w treść i jest nader ważną, wydaje się mało mówić i być nazwą pustą; i dlatego autor używa innych także równoznacznych nazw: forma zastępcza, czy przedstawiająca, podobizna, obraz: i te nazwy lepiej rzecz oddają, bo wyrażają brzemienność formy poznawczej. Łacińskie *species* to tyle, co gatunek, a więc istotna treść rzeczy. Plato nazwał ów gatunek - *species* ideą i uważał, że ma byt samoistny poza myślą i przed jednostkami. Arystoteles i św. Tomasz umieścili ów gatunek - *species*: fundamentalnie w poszczegółach, formalnie w myśli: jako formę i twór myśli możnościowej. Francuskie tłumaczenie oddaje *species* przez *espèces*, a tłumaczenie niemieckie przez *Erkenntnisbild*. Patrz niżej /11/ /12/ /l5/.

/3/ a. 1 odp. Co to jest przedmiot proporcjonalny, patrz t. 6 /59/. Ta konieczność proporcji między przedmiotem poznania a władzą poznającą jest kluczową zasadą argumentacji całego artykułu.

/4/ a. 1 odp. Kajetan w komentarzu do tego miejsca tak pisze: „Odrywanie od wyobrażeń niekiedy oznacza działanie myśli czynnej, a niekiedy działanie myśli możnościowej. Oznacza działanie myśli czynnej wtedy n gdy mówimy n że odrywamy formy myślowe od wyobrażeń. Oznacza działanie myśli możnościowej wtedy, gdy się mówi, że poznajemy istotę człowieka, abstrahując od tego lub owego człowieka. W tym tylko zachodzi różnica między jednym a drugim odrywaniem, że odrywanie dokonywane przez myśl czynną jest realnym utworzeniem rzeczy wyabstrahowanej, tj. formy myślowej; zaś odrywanie myśli możnościowej jest jedynie ogołoceniem rzeczy oderwanej ... A ponieważ odrywanie drugie jest skutkiem pierwszego i jest tego samego charakteru co pierwsze ... dlatego podany wniosek w sposób bliżej nieokreślony odnosi

się do jednego i do drugiego odrywania” (Kajetan, komentarz do tego art. n. III, ed. Leon. Podaję według Molinari, *Adnotationes ad primam partem Summae Theol.*, Marietti, Taurini-Romae 1952, str. 583 n).

/5/ a. 1 na 1. Te dwa sposoby abstrahowania odpowiadają dwom pierwszym działaniom naszej myśli: pierwszym jest proste i bezwzględne ujmowanie tworzące pojęcie; drugim jest łączenie i odłączanie, czyli tworzenie sądów twierdzących i przeczących. O trzech działaniach naszej myśli patrz wyżej: z. 14, 7 odp.; z. 16, 2; /87/ t. 2 str. 57n. 93n. 276; z. 58, 3 /46/ t. 4 str. 214nn.

/6/ a. 1 na 1. „W odpowiedzi na pierwszą trudność ... wymienia Tomasz dwojaką abstrakcję: jedną, która dochodzi do skutku przy pomocy wydawanych przez nas sądów egzystencjalnych, w których stwierdzamy, że coś w istnieniu swoim jest oddzielone od czegoś innego (nie jest ton ściśle się wyrażając - abstrakcja, lecz separacja) - i drugą, w najściślejszym znaczeniu abstrakcję, dzięki której - obracając się jedynie w sferze istoty, nie zaś istnienia - tworzymy wszelkie pojęcia. Ilekroć więc posługujemy się pojęciami, tylekroć dokonujemy abstrakcji; z tego punktu widzenia jest więc abstrahowanie w naszym ludzkim życiu psychicznym zjawiskiem najpospolitszym, bo przecież pojęciami muszą się posługiwać - czy chcą, czy nie chcą - małe dzieci i najprostsi ludzie, gdy chcą się porozumiewać z innymi przy pomocy mowy. Nie wolno nam jednak zapominać, że nasze życie umysłowe i współżycie intelektualne z ludźmi jest dość złożone i bogato rozbudowane, tak że na rozmaitych ‘piętrach’ tego życia umysłowego potrzeba koniecznie swoistych i tylko na jednym ‘piętrze’ mających swoje zastosowanie pojęć; stąd też konieczność i uzasadnienie różnych typów abstrakcji.

Od razu warto zaznaczyć, że mnóstwo konfliktów pomiędzy rozmaitymi dyscyplinami naukowymi i między różnymi sposobami ustosunkowania się do rzeczywistości ma swe źródło właśnie w tym, że posługując się tymi samymi wyrazami zapomina się, że znaczeniami równobrzmiących wyrazów używanych w różnych dziedzinach są pojęcia zasadniczo różne (klasycznym przykładem może być np. filozoficzne i przyrodnicze pojęcie materii lub używane w metafizyce i w naukach przyrodniczych pojęcie przyczyny). Posługując się więc terminami wieloznacznymi (a takich jest w mowie potocznej najwięcej!) należy zawsze pamiętać, na drodze jakiej abstrakcji otrzymało się pojęcie o określonym znaczeniu” (Świeżawski, dz. cyt. str. 526n.

/7/ a. 1 na 1. Co do tego ostatniego zdania patrz wyżej z. 13, 12 na 3; z. 14, 6 na 1 t. 2 str. 40. 56. Co do poznawania abstrakcyjnego Molinari taką czyni uwagę: „Wprawdzie poznawanie abstrakcyjne przedstawia nam rzeczywistość w sposób nie zupełny, to jednak jej nie zniekształca ani jej nie fałszuje; oddaje bowiem wiernie jej podstawowe i istotne pierwiastki, no i podaje jej naukowe wyjaśnienie, mianowicie podaje naturę rzeczy i sposób jej działania. To poznanie nie błąka się w próżni, gdyż wychodzi z konkretnej rzeczywistości i na niej stale się opiera; zaś ton co w abstrakcyjnym poznawaniu jest niezupełne, może i powinno być uzupełnione eksperymentalnym poznawaniem poszczegółów” (Molinarin dz. cyt. str. 584).

/8/ a. 1 na 2. „Uwzględniając samą tylko abstrakcję w znaczeniu ścisłym i ... systematyczną lub naukową (w przeciwieństwie do potocznej ...), musimy wyliczyć kilka odmian abstrakcji.

Zasadniczo są dwie odmiany tej abstrakcji systematycznej: jedna, przy pomocy której oddzielamy to co ogólne od tego co szczegółowe: powszechnik od jednostki *(universale a particulari)*, druga zaś, dzięki której możemy oddzielić myślnie pewne formy od materii, z którą są one w rzeczywistym istnieniu złączone (forma a materia). Wszelkie powszechniki powstają wtedy, gdy rozważając pewne jednostki pomijamy w nich właśnie to co jednostkowe, a uwzględniamy to tylko, co wspólne wszystkim rozpatrywanym jednostkom ...

Ważniejsza i wyraźnie zróżnicowana jest druga z wymienionych abstrakcji: abstrakcja formy od materii. Występujące tu pojęcie materii różni się głęboko od znanego nam pojęcia materii pierwszej; materią jest wszystko to, co w szerokim znaczeniu spełnia rolę materii, a więc możności wobec jakiejś formy n czyli aktu. I właśnie dlatego, że materia wzięta jest tu w tak szerokim znaczeniu, może św. Tomasz mówić o rozmaitych materiach. Przede wszystkim jest Tomasz zwolennikiem poglądu, że na każde pojęcie gatunkowe ... składa się nie sama tylko forma ... lecz zarówno forma jak i materia; nie tylko jednostkowy, konkretny człowiek złożony jest z formy-duszy i z materii-ciała, lecz również i na człowieka wziętego gatunkowo składa się i forma, i materia wzięta jako abstrakt konkretnych ludzkich elementów materialnych, czyli ciał. Jednostkowy człowiek składa się z tej oto duszy i z tego oto ciała; człowiek zaś ujęty gatunkowo z duszy i z ciała w ogóle, a nie z samej tylko duszy-formy. Oto powód, dla którego w filozofii tomistycznej obok materii jednostkowej ... wymienia się i materię powszechną, gatunkową ... Przy każdej abstrakcji, której to co ogólne oddzielamy od tego co szczegółowe *(universale a particulari)* przestajemy się interesować materią jednostkową, a zajmuje nas już tylko materia *communis* - wspólna.

Ale św. Tomasz ... i w abstrakcji systematycznej, w której odrywamy jakąś formę od jakiejś materii, wymienia trzy stopnie, a raczej typy: są to te powszechnie znane odmiany abstrakcji: fizyczna, matematyczna i metafizyczna ... Są to abstrakcje typu forma a materia; w każdej z nich odrywamy jakąś formę i abstrahujemy od jakiejś materii i w ten sposób otrzymujemy trojakiego typu pojęcia.

W tzw. abstrakcji fizycznej odrzucamy wszelkie czynniki jednostkowe i zmysłowo dostrzegalne; a więc wszystko, co możemy zaliczyć do materia *sensibilis individualis* [materia wówczas tylko postrzegalna jednostkowa]; pozostaje materia *sensibilis communis* (właśnie owa materia zmysłowo dostrzegalna, ale ujęta tylko gatunkowo) i wszystko ton co się na niej opiera. Otrzymane drogą tej abstrakcji pojęcie będzie ujmowało rzecz nie jako jednostkową, lecz jako gatunkowo ujęty podmiot w szerokim znaczeniu pojmowanych, zmysłowo dostrzegalnych zmian: *ens mobile*.

Aby choć w przybliżeniu zrozumieć drugą abstrakcję: matematyczną, trzeba postarać się zrozumieć, co oznacza występujący u św. Tomasza termin *materia intelligibilis* [materia tylko myślą uchwytna]. Jeżeli *materia sensibilis* [materia postrzegalna, tj. podpadająca pod zmysły] obejmuje wszystko to, co w ciałach jest zmysłowo dostrzegalne (a więc w człowieku mięśnie, kości, żyły, nerwy itp.), to *materia intelligibilis* nie może być przedmiotem wrażeń zmysłowych; ściśle możemy ją poznać tylko pojęciowo [myślowo] ... Ta materia nie jest niczym innym jak substancją cielesną ujętą jako bezpośrednie podłoże właściwości ilościowych (wiadomo, że... ilość jest

przypadłością, która w porządku natury ... przysługuje substancji pierwsza przed wszystkimi innymi przypadłościami i dla tych innych przypadłości sama z kolei stanowi niejako podłoże)... Podobnie jak materia *sensibilis* [postrzegalna]; również i materia *intelligibilis* [myślowa, myślą poznawalna] może być dwojaka: *individualis* (jednostkowa, szczegółowa substancja ujęta jako podmiot ilościowych właściwości) oraz *communis* (tak samo ujęta substancja gatunkowa) ...

W abstrakcji matematycznej odrzucamy nie tylko *materia sensibilis individualis* [materię postrzegalną indywidualną, jednostkową], ale i *communis* [materię postrzegalną wspólną]. Wyrażając się mniej ściśle, abstrahujemy od wszystkiego, co stanowi w jednostkowym czy w gatunkowym sensie wyposażenie jakościowe danych przedmiotów. Pomijając wszelkie właściwości jakościowe, uwzględniamy jedynie właściwości ilościowe, *quantitas*, i to, co stanowi ich podłoże i oparcie, mianowicie *materia intelligibilis* [materię tylko myślą uchwytną]. W abstrakcji więc, zwanej matematyczną, odrzucamy w podlegających abstrakcji przedmiotach wszystko to, co jednostkowe i co jakościowe, uwzględniając samą substancję jako podłoże przypadłości ilościowych *(materia intelligibilis)* i same te kwantytatywne właściwości. Pojęcia uzyskane tą drogą byłyby to pojęcia o treści czysto ilościowej, ujmującej rzeczywistość w jej aspekcie kwantytatywnym, byt jako *ens quantum*.

Najwięcej trudności nastręcza naszemu intelektowi abstrakcja metafizyczna. Jeżeli przy wytwarzaniu pojęć ‘matematycznych’ odrzuciliśmy jednostkową i powszechną materię zmysłowo dostrzegalną, to przy abstrakcji metafizycznej odrzucamy również i tę ostatnią postać materii i rozpatrujemy rzeczy jako łoża. Wtedy dopiero dochodzimy do właściwego, metafizycznego pojęcia bytu, który nie jest ani bytem podległym zmianom *(ens mobile)*, ani bytem ilościowo określonym *(ens quantum)*, lecz bytem, w którym uwzględniamy tylko i wyłącznie to, co wiąże się nierozerwalnie z samym bytem, z bytowością, niezależnie od jego jakościowego czy ilościowego wyposażenia *(ens sub ratione entitatis; ens ut ens)* ... Przy uprawianiu metafizyki musimy się posługiwać swoistymi, właśnie metafizycznymi pojęciami, do których dochodzimy tylko i wyłącznie na drodze abstrakcji metafizycznej” (Świeżawskin dz. cyt. str. 527-530).

Pojęcia wytworzone tą potrójną abstrakcją dostarczają materiału do zbudowania różnych – trzystopniowych, jak i sama abstrakcja - szczebli filozofii. I tak na danych abstrakcji pierwszego stopnia opiera się filozofia przyrody; na danych abstrakcji drugiego stopnia opiera się filozofia ilości czy matematyka; na danych abstrakcji trzeciego stopnia opiera się metafizyka.

Odpowiedź Na 2 rozróżnia więc trzy stopnie abstrakcji odpowiadającej trzem stopniom rzeczy oderwanych i trzem stopniom filozofii: 1. Abstrakcja pierwszego stopnia - fizyczna. Jej owocem są gatunki rzeczy naturalnych. Odrywa postrzegalną materię wspólną od postrzegalnej materii jednostkowej. Tę postrzegalną materię wspólną (wszystkim rzeczom cielesnym) zajmuje się filozofia przyrody (patrz t. 6 /107/. 2. Abstrakcja drugiego stopnia - matematyczna. Jej owocem są gatunki matematyczne. Odrywa gatunki matematyczne nie tylko od postrzegalnej materii jednostkowej, ale i od postrzegalnej materii wspólnej. a więc w ogóle od materii postrzegalnej. Nie może ich jednak oderwać od materii myślowej (myślą poznawalnej) ogólnej, ale jedynie od materii

myślowej jednostkowej. Tą materią myślową wspólną, tymi gatunkami matematycznymi zajmuje się filozofia ilości czy matematyka. 3. Abstrakcja trzeciego, najwyższego stopnia - metafizyczna. Jej owocem są byty nie zawierające w swoim pojęciu lub w swoim bycie żadnej materii: ani jednostkowej, ani wspólnej, ani postrzegalnej, ani myślowej; w swoim pojęciu: np. byt, jedno, możność, rzeczywistość itp.; w swoim bycie: Bóg, anioł, dusza ludzka, myśl. Ta abstrakcja odrywa od wszelkiej i każdej materii i tworzy pojęcia najbardziej oderwane, najszersze, oraz dochodzi do istot duchowych: tymi zajmuje się metafizyka.

Rozumienie tego ułatwi następujący schemat:

Materia	przestrzegalna	indywidualna
		wspólna
	myślowa	indywidualna
		wspólna

W każdym z tych stopni abstrakcji myśl odrywa od jakiejś materii. Zaznaczamy, że tu abstrakcja nie oznacza oderwania formy myślowej od wyobrażeń (co ma charakter psychologiczny), ale oznacza oderwanie postaci myślowej od jakiejś materii (co ma charakter obiektywny). Materia nie oznacza tu materii pierwszej czy fizycznej, ale wszystko ton co w szerokim znaczeniu spełnia rolę materii, a więc możności wobec jakiejś formy.

Materia postrzegalna to materia cielesna, o ile jest podmiotem jakości podpadających pod zmysły, tj. postrzegalnych, zmysłowo dostrzegalnych, takich, jak: ciepłe – zimne, twarde - miękkie itp. (patrz t. 6 /65/ i /51/.

Materia postrzegalna jednostkowa, indywidualna, to taka, jaka istnieje w przyrodzie, a więc są to poszczególne ciała będące podmiotem swoich jakości: to oto mięso, te oto kości itp. Materia postrzegalna wspólna, w ogóle, to oderwane pojęcie gatunku, zawierające w sobie istotne, gatunkowe, wspólne elementy rzeczy naturalnych, np. w człowieku zarówno formę-duszę jak i w ogóle materię cielesną: w ogóle ciało, kości itp. Jest owocem abstrakcji fizycznej - pierwszego stopnia - która odrywa od jednostkowej materii postrzegalnej.

Materia myślowa, czyli myślą tylko poznawalna, jest to substancja materialna, o ile jest podmiotem ilości takich, jak liczby n wymiary i figury.

Materia myślowa jednostkowa jest to substancja materialna, poszczególna, jednostkowa: wyszczególniona ta i owa, o ile jest podmiotem wymienionych ilości.

Materia myślowa wspólna czy ogólna jest to substancja materialna w ogóle, a nie tan czy owa, o ile jest podmiotem wspomnianych ilości. Jest owocem abstrakcji drugiego stopnia – matematycznej, która odrywa od materii myślowej jednostkowej.

Abstrakcja trzeciego stopnia – metafizyczna, odrywa także i od materii myślowej wspólnej. Jej owocem są najszersze pojęcia i czyste duchy, w których nie znajduje się żadna materia: byt, jedno itd. oraz Bóg, anioł, ludzka dusza.

/9/ a. 1 na 4. A. Uwarunkowania czy cechy jednostkowe - *conditiones individuales*. Chodzi o ton że zmysł zewnętrzny odrywa od materii, ale nie od uwarunkowań, przynależności czy cech jednostkowych. Wyobrażenie jest ogołocone z materii, ale nie z uwarunkowań czy cech jednostkowych. Wyobrażenie przedstawia nadal jednostkę konkretną, więc obarczoną jednostkowym składnikiem substancjalnym, umieszczoną w konkretnych warunkach przypadłościowych: o takiej masie, jakościach, w takim miejscu, w określonym czasie, stosunkach, położeniu, działaniu i doznawaniu, różnych wyposażeniach.

Owe uwarunkowania (cechy, obciążenia, obarczenia, przynależności) konkretne i indywidualne nie są właściwościami. Ściśle mówiąc, właściwości - np. w człowieku zdolność mówienia, postępu, wytwórczości, poczucie humoru itp. - płyną z istoty rzeczy i pozostają w formie myślowej oderwanej od wyobrażeń. Byłoby wielkim błędem tłumaczyć na polskie owe *conditiones individuales* przez właściwości *(proprietates)*. Czym jest właściwość, patrz t. 6 / 51 /.

B. Wyobrażenie *(phantasma)* jest dziełem zmysłów zewnętrznych na czele ze zmysłem wspólnym. On to z wrażeń poszczególnych zmysłów zewnętrznych tworzy właśnie wyobrażenie: materiał poznawczy, z którego myśl czynna drogą abstrakcji tworzy formę myślową, a z kolei myśl możnościowa - pojęcie. Patrz t. 6 /72/ i /75/.

/10/ a. 2 zarz. 1 i 2. Przedmiot w rzeczywistości przez myśl poznawany *(intellectum in actu)* w przeciwieństwie do przedmiotu poznawanego przez myśl w możności. Wyjaśnienie:

Przedmiot poznania ma być proporcjonalny do władzy poznającej, tzn. ma być na tym samym poziomie bytowania. Otóż przedmiotem naszej myśli – człowieka, który jest złożony z ducha i z ciała - są rzeczy istniejące na świecie, a są to rzeczy materialne, zaś nasza myśl jest niematerialna. Te rzeczy materialne są więc przez myśl poznawalne w możności, tj. myśl może je poznać. Żeby nasza myśl poznała je w rzeczywistości, muszą być odmaterializowane. Tego odmaterializowania dokonują najpierw zmysły. odrywając od materii; ale ich końcowe dzieło: wyobrażenie, nadal jest obarczone; dźwiga w sobie obciążenia jednostkowe, konkretyzujące. Ostatniego odmaterializowania dokonuje myśl czynna, odrywając naturę gatunkową od owych obarczeń jednostkowych i konkretyzujących, w jakie jest spowite wyobrażenie, przez co zrównuje poziom przedmiotu z poziomem niematerialności myśli: owoc oderwania myśli czynnej - a jest nim natura gatunkowa - jest jako forma myślowa niematerialny i staje się urzeczywistnieniem, formą myśli możnościowej: jest w poznającej myśli, jest samąż myślą.

Myśl urzeczywistniona, czyli w rzeczywistości *(intellectus in actu)* w przeciwieństwie do myśli będącej w możności *(intellectus in potentia)*. Wyjaśnienie:

Myśl możnościowa - jak mówi sama nazwa - jest w możności. Będąc w możności, nie może poznawać. Coś ją musi przenieść z możności w rzeczywistość istnienia i poznawania. Sprawia to forma myślowa, owo wrażenie umysłowe, które jest owocem działania myśli czynnej. Owa forma myślowa urzeczywistnia, czyli przenosi możnościową myśl z możności do rzeczywistości; spełnia więc rolę urzeczywistnienia wobec możności, formy wobec ‘materii’, zarazem tworzy z nią jedno: jeden początek

czynny poznawania umysłowego. Jest jasne, że owa forma to nie co innego, jak wrażenie przedmiotu całkowicie odmaterializowanego, który jako forma myśli stał się przez to właśnie samą myślą.

/11/ a. 2 zarz. 3 i na 3. Forma myślowa czy umysłowa *(species intelligibilis)* nadaje naszej możnościowej myśli formę. Ta forma myślowa jest owym umysłowym wrażeniem, o jakim mowa w zarzucie. A więc forma myślowa - owoc myśli czynnej - nadaje formę myśli możnościowej (tj. będącej w możności). 'Nadaje formę' oznacza trzy czynności czy zadania, jakie forma myślowa spełnia dla myśli możnościowej: 1. Urzeczywistnia ją; bytowo przenosi z możności do rzeczywistości, aktualizuje, a przez to myśl możnościowa już nie jest li tylko w możności (tabula rasa)n ale już jest czymś, mianowicie tym, co ją zaktualizowało: tą rzeczą, która ją zarysowała; a chodzi o urzeczywistnienie pierwsze, podstawowe, razem z nią stanowiąc jeden podmiot poznający. 2. Podaje informacje, dane o rzeczy, którą przedstawia; boć przecie forma myślowa jest obrazem, podobizną rzeczy; jest formą zastępczą i przedstawiającą rzecz: nie jest pusta, ale brzemienna w treść (patrz *Aktualność św. Tomasza*, Pax 1975, str. 120-125 i 129n). 3. Uruchamia myśl; przenosi z możności do rzeczywistego działania poznawczego, bo z zasady forma jest dynamicznym początkiem działania: chodzi o urzeczywistnienie wtóre, o pracę myśli.

Umysłowe wrażenia duszy *(passiones animae)* w tym kontekście są to formy myślowe. Chodzi tu o to, co z przedmiotu poznawczego zostało wrażone w biemą, możnościową myśl i w niej umieszczone: zaktualizowało ją i z nią stało się jednym, jak rzeczywistość z możnością i forma z 'materią'. Jasne, że tym, co się wraziło w naszą możnościową myśl, jest forma myślowa, a jest nią obraz rzeczy n jej podobizna oderwana od jednostkowych i konkretnych obarczeń: sam gatunek rzeczy.

Ponieważ wyraz 'wrażenie' psychologia zwykła stosować do zmysłów, dlatego dla zaznaczenia, że tego wyrazu użyto tu w poszerzonym znaczeniu: także i do myśli, dodaję: umysłowe wrażenie. Również i Kazimierz Leśniak tłumaczy w owym tekście Arystotelesa (zarz. 3) *passio* przez 'wrażenie': „Słowa są ... znakami wrażeń doznawanych w duszy" (Arystoteles, Kategorie, Hermeneutyka, PWN 1975, Hermeneutyka, str. 53).

/12/ a. 2 na 3. Autor wyodrębnia dwa etapy naszej myśli:

1. Forma myślowa (umysłowe wrażenie) nadaje formę myśli możnościowej i jest początkiem myślenia. Szkoła tomistyczna tę formę myślową będącą początkiem myślenia zwie *species impressa* - formą wrażoną czy obrazem wrażonym. Ta forma wrażona wraz z myślą możnościową (w sensie: władza możnościowa jako zdeterminowana przez formę myślową) jako jedno są początkiem sprawczym czynności myślenia. Sama ta myślowa forma wrażona jest w wewnętrzną formalną i narzędną przyczyną myślenia: jest tym, czym *(quo)* myśl myśli, poznaje. Natomiast przedmiot jest przyczyną formalną zewnętrzną myślenia; jest jasne, że przedmiot może spełniać tę przyczynowość li tylko za pośrednictwem formy myślowej wrażonej, gdy ona nada formę, czyli zainformuje myśl możnościową.

2. Otrzymawszy tę formę myśl z kolei pracuje, tworzy i dochodzi do jakiegoś rezultatu. Szkoła tomistyczna ów końcowy rezultat nazywa *species expressa* - formą

wyrażającą, obrazem wyrażającym, słowem wewnętrznym, pojęciem: jest to podobizna rzeczy poznanej, znak formalny, w którym *(in quo)* myśl poznaje to, czego ów obraz wyrażający jest znakiem.

W innym swoim dziele Autor tak pisze: „Zauważmy, iż rzecz zewnętrzna, poznana przez nas, nie istnieje w naszej myśli tak, jak istnieje poza nami, ale obraz tejże rzeczy musi znaleźć się w naszej myśli. Dzięki niemu [myśl dotąd będąca w możności] staje się w rzeczywistości [myślącą]. Będąc zaś - dzięki temuż obrazowi, czyli formie poznawczej jako formie własnej - w rzeczywistości myślącą, poznaje samą rzecz: nie w tym sensie, że myślenie jest czynnością przechodzącą na rzecz poznaną - tak jak grzanie przechodzi na rzecz ogrzewaną - ale w tym sensie, że myślenie zostaje w samym myślicielu i ma stosunek do rzeczy, którą myśl poznaje przez to, że wspomniana forma, która - jako forma - jest początkiem umysłowej czynności, jest jej podobizną.

Zauważmy dalej, że myśl uformowana przez obraz rzeczy, myśląc, tworzy w sobie jakieś pojęcie rzeczy poznanej. Jest ono jej treścią, a tę treść wyraża określenie. Jest to konieczne z tego powodu, że myśl poznaje niezależnie od tego, czy rzecz jest obecna, czy nieobecna. W tym do myśli jest podobna wyobraźnia. Tylko że myśl ponad to poznaje rzecz jako oderwaną od jednostkowych obarczeń materialnych, bez których nie istnieje w przyrodzie; a tak może ją myśl poznawać tylko wtedy, gdy utworzy w sobie wyżej wspomniane jej pojęcie. To pojęcie rzeczy utworzone przez myśl, skoro jest jakby kresem czynności myślowej, jest czym innym niż forma myślowa, która daje myśli urzeczywistnienie i którą należy uważać za początek czynności myślowej, chociaż jedno i drugie [forma myślowa i końcowe pojęcie] jest podobizną rzeczy poznawanej przez myśl. Bowiem dzięki temu właśnie, że obraz myślowy *(species intelligibilis)* - który jest formą myśli i początkiem myślenia - jest podobizną zewnętrznej rzeczy, myśl może utworzyć pojęcie podobne do tej rzeczy, bo każdy takie czyni, jakim sam jest. A przez ton że pojęcie utworzone przez myśl jest podobne do danej rzeczy, myśl, tworząc takiego rodzaju pojęcie, poznaje ową rzecz” 1 *Contra Gentes* 53 § *Considerandum est* etc.

/13/ a. 3 zarz. 1. Dla lepszego rozumienia tego nieco trudnego cytatu podaję pełny tekst Arystotelesa: „Coś może być wcześniejsze od czegoś na cztery sposoby: po pierwsze i głównie ze względu na Czas; w tym znaczeniu słowo to jest użyte w celu wskazania, że coś jest starsze lub dawniejsze od czegoś innego; dlatego że więcej czasu upłynęło, mówi się, że jest starsze i dawniejsze. Po drugie, coś jest wcześniejsze od czegoś innego, gdy ich następstwo nie może być odwrócone. W tym sensie ‘jeden’ jest wcześniejsze od ‘dwóch’. Bo jeżeli istnieje ‘dwa’, to z tego wynika bezpośrednio, że musi istnieć ‘jeden’; ale jeżeli istnieje ‘jeden’, to z tego nie musi wynikać, że również i ‘dwa’ istnieje. Tak więc istniejące tutaj następstwo nie może być odwrócone. Zgodzimy się przeto, że gdy następstwo dwóch rzeczy nie może być odwrócone, to ta będzie ‘wcześniejsza’, która tę drugą poprzedza w nieodwracalnym następstwie” (*Kategorie*, str. 44 n, dzieło cyt. w obj. /11/.

Zarzut idzie po linii pojmowania platończyków, według których powszechnik (idea, forma) jest pierwszy według natury. A ponieważ często się zdarza, że to, co według natury jest pierwsze, w naszym poznaniu jest późniejsze, dlatego także

i powszechnik dla naszego poznania zdaje się być czymś późniejszym. I tak wprawdzie według natury substancja jest wcześniejsza od przypadłości i przyczyna od skutków, to jednak najpierw poznajemy przypadłości niż substancję i skutki niż przyczynę, bo właśnie po przypadłościach poznajemy substancję a po skutkach przyczynę (tłum. niem. *Wesen und Ausstattung des Menschen*, t. 6, str. 457, obj. 133).

Wyrażenie 'dla nas' - *secundum nos* ma sens: dla nas ludzi, którzy czerpiemy poznanie od zmysłów.

/14/ a. 3 odp. Wiedza zupełna, doskonała, daje poznanie rzeczy w sposób wyodrębniony *(distincte)*, bo wyodrębnia początki, przyczyny, skutki. składniki, części. Taka wiedza wyodrębnia jedno od drugiego; umie należycie czynić podział rzeczy; ujmować rzecz z rozmaitych punktów widzenia: co w sumie daje poznanie rzeczy jasne i wyraziste. Stąd słynna zasada: *qui bene distinguit, bene docet*: ten dobrze uczy, kto dobrze wyodrębnia. Taka wiedza również poznaje rzecz w sposób ściśle określony *(determinate)*, bo daje poznanie ścisłe, dokładne, ujmując rzecz w określenie. Bowiem określenie podaje granice rzeczy i jej klasyfikację: rodzaj, gatunek, różnicę, właściwości, przypadłości itd.

Wiedza niezupełna, niedoskonała daje poznanie rzeczy zacierające różnice, bez wyodrębnień *(indistincte)*, jakby we mgle, mętne *(sub confusione)*, gdzie wszystko jest zlane w jedno i niewyraźne. Poznanie jakiejś rzeczy, składającej się z wielu czynników, bez znajomości i wyodrębnienia każdego z nich, to właśnie poznanie niewyodrębniające, mętne, które widzi coś jako mglistą, zamazaną całość o zatartych różnicach i częściach, całość niesprecyzowaną, bez bliższego określenia i wyszczególnienia. Tak właśnie jest z powszechnikami i uogólnieniami. Są one ogólne i wspólne wielu. Gdy np. mówię 'zwierzę', nie wyszczególniam i nie wyodrębniam w nim niczego i nie czynię żadnego podziału, ale i nie wykluczam go: w tym pojęciu zacierają się różnice między koniem a człowiekiem, ale jakby we mgle, zatarte, te różnice istnieją. A przyznaję, że trudne do oddania na polski są owe łacińskie terminy: *distincte* - *indistincte, determinate* - *indeterminate, sub confusione.*

/15/ a. 3 na 1. Według Platona powszechnik, czyli idea *(species)* ma byt samoistny i istnieje niezależnie od naszej myśli i od poszczegółów: istnieje przed poszczegółami i pierwej niż one. To skrajny realizm. Patrz wyżej z. 84, 1 t. 6. Konceptualiści (od *conceptus* - pojęcie) twierdzili, że powszechniki nie istnieją ani pierwej niż poszczegóły, ani w poszczegółach, ale tylko w myśli: są jej podmiotowym wytworemn jej fikcją. Do nich należeli stoicy, Ockham, Kant, Berson i in. Nominaliści (od *nomen* - nazwa) uważali, że nie mamy żadnych pojęć powszechnych, czyli powszechników. Powszechne są tylko nazwy, którymi posługujemy się w mowie. Tak głosili: Heraklit, Roscelin, Hobbes, Locke, Hume, Stuart Mill, Spencer, Condillac, Taine, Ribot, Wundt i inni. Realizm umiarkowany Arystotelesa i św. Tomasza tak uczy: powszechniki nie istnieją pierwej niż poszczegóły; istnieją fundamentalnie w poszczegółach, czyli w pojedynczych rzeczach i od nich pochodzą drogą abstrakcji dokonywanej przez myśl: i tak są wytworem myśli i w niej przebywają jako uogólnione natury, by z powrotem wracać do poszczególów drogą orzekania; są więc i w poszczegółach, i w myśli. Patrz wyżej, z. 84, 3-6 t. 6.

/16/ a. 3 na 4. Należy odróżnić (tak jak i w Na 1):

1. Powszechnik tzn. naturę powszechną, (np. zwierzęcość, człowieczeństwo) jako taki, a więc od strony powszechności - jako uogólnienie; 2. Powszechnik, tzn. naturę powszechną od strony natury n o ile ona jest w poszczegółach.

Jeśli chodzi o pierwsze ujęcie, to trzeba wiedzieć, że samo to uogólnienie jest owocem dokonanej przez myśl abstrakcji od poszczegółów: np. rodzaj ‘zwierzę’ od gatunków: koń, człowiek itp., zaś gatunek ‘człowiek’ od pojedynczych ludzi. W stosunku więc do owych poszczegółów, od których został oderwany, powszechnik jest czymś poznanym później. Aliści z kolei ów powszechnik wyraża stosunek do tego, od czego został oderwany i o których orzeka: np. zwierzę o koniu i o człowieku, człowiek o jednostkach ludzkich: i tak jest on w jakiś sposób początkiem poznania tychże poszczegółów, no i jest wpierw poznawany. Nie jest on jednak początkiem istnienia (tak jak przyczyna jest początkiem istnienia skutków) i niekoniecznie początek poznania pokrywa się z początkiem istnienia, bo niekiedy poznajemy przyczynę ze skutków, które nie są początkiem istnienia przyczyny, lecz na odwrót, i także poznajemy substancję z przypadłości, które nie są początkiem istnienia substancji, lecz na odwrót.

Jeśli chodzi o drugie ujęcie, a więc o naturę rodzaju (np. zwierzęcość) i gatunku (np. człowieczeństwo) jako istniejące w poszczegółach, to natura rodzaju i gatunku jest w swoich poszczegółach poniekąd początkiem istnienia (początkiem i pierwiastkiem metafizycznym jako początek i pierwiastek formalny oraz fizycznym: jak forma substancjalna jest formalnym początkiem i pierwiastkiem, gdy tymczasem metafizycznym początkiem i pierwiastkiem materialnym jest jednostkowość, a fizycznym początkiem i pierwiastkiem jest materia pierwsza). Jako takie natura rodzaju i gatunku są początkami zarówno poznania jak i istnienia: nie muszą też być poznane ‘potem’, bo niekoniecznie poznanie każdej przyczyny i każdego początku idzie po poznaniu skutków, gdyż niekiedy nieznane skutki poznaje się poprzez postrzegalne przyczyny, niekiedy zaś bywa odwrotnie. Dalej, natura rodzaju (metafizyczny stopień bytowania, np. zwierzęcość) w stosunku do natury gatunku (np. do człowieczeństwa) zachowuje się raczej na sposób początku materialnego, zaś natura gatunku ma postać początku formalnego. Jest tak dlatego, że naturę rodzaju bierzemy od tego, co w rzeczy jest materialne, zaś istotny rys gatunku bierzemy od tego, co jest formalne: tak jak istotną treść zwierzęcia (rodzaj) bierzemy od pierwiastka zmysłowego, zaś istotny rys człowieka (gatunek) bierzemy od pierwiastka umysłowego.

/17/ a. 4. O tym patrz także wyżej z. 12, 10 t. 1 str. 222n. Tu Autor rozwiązuje pytanie: Czy wszystko, co widzowie istoty Bożej widzą w Bogu, widzą jednocześnie na raz oraz z. 58, 2 t. 4 str. 212nn. Tu Autor roztrząsa pytanie: Czy anioł może jednocześnie naraz myśleć o wielu.

/18/ a. 4 na 1. Co to jest czas, patrz wyżej z. 10, 1 odp. t. 1 str. 168; czas a wieczność a. 4 str. 174-176; czas a wiekuistość a. 5 i 6 str. 176-184. Co do rozumienia tego tekstu Augustyna patrz z. 10, 5 na 1 t. 1 str. 179n; z. 63, 6 na 4 t. 5 str. 67.

/19/ a. 5. Łączenie i odłączanie (orzeczenia od podmiotu w zdaniu) znaczy tyle, co tworzenie sądów twierdzących i przeczących. Patrz wyżej, z. 14, 14 odp. t. 2 str. 75n; z. 58, 4 t.4 str.216-218; 2-2. 1, 2 odp., t.15 str. 12.

W artykule przypomniano 3 etapy ludzkiego poznawania: 1. Tworzenie pojęć: chwytanie myślą sedna rzeczy i ujęcie go w określenie; 2. Tworzenie sądów; 3. Rozumowanie. Patrz wyżej /5/.

/20/ a. 5 na 3. Dla zrozumienia odpowiedzi Na 3 podaję kilka wyjaśnień:

A. Każde orzeczenie oznacza albo istotę rzeczy, albo coś nieistotnego, acz więcej lub mniej koniecznie z nią związanego. Jeśli oznacza istotę, to albo całą istotę: i tak orzeka gatunek o swoich poszczegółach (np. człowiek o Piotrze, Pawle itp.), albo część istoty materialną: i tak orzeka rodzaj o gatunku (np. 'zwierzę' o człowieku, koniu itp.), albo część istoty formalną: i tak różnica gatunkowa orzeka o swoich poszczegółach (np. 'rozumne' o człowieku). Jeśli oznacza coś nieistotnego dla rzeczy, to albo jest to coś koniecznie wypływającego z istoty: i tak orzeka właściwość o swoim podmiocie (np. mowa o człowieku)n albo jest to coś z zewnątrz istoty: i tak orzeka przypadłość o swoim podmiocie (np. 'biały' o człowieku). Patrz t. 6 /33/. sposoby orzekania.

B. Orzekanie tym się różni od abstrakcji, że abstrakcja odrywa od poszczegółów powszechnik, czyli pojęcie wspólne, zaś orzekanie ów oderwany powszechnik z powrotem skierowuje ku poszczegółom i im go przyznaje: mówi o nich.

C. Jest tu mowa o trzech typach abstrakcji: 1. Istoty od poszczegółów: 'człowiek' od Piotra, Pawła itp.; 2. Przypadłości od substancji: 'biały' od człowieka; 3. Abstrakcja od abstraktu; jest to abstrakcja dwustopniowa: 'człowieczeństwo' od 'człowiek', przy czym 'człowiek' jest oderwaną nazwą konkretną, zaś 'człowieczeństwo' jest oderwaną nazwą niekonkretną, ale właśnie oderwaną od oderwanej nazwy konkretnej. Patrz t. 3 /24/ str. 256.

D. Powszechniki są to orzeczenia wyrażające w sposób ogólny istotę rzeczy i orzekające o niższych poszczegółach. Przedstawiają się nam jako drabina o wielu szczeblach; są to: 1. Rodzaje wyższe i niższe (substancja ciało, żywotnik - *vivum*), zwierzę, człowiek, które orzekają o Piotrze; 2: różnice. które rodzaj wyższy zawężają do niższego (złożone, żyjące, zmysłowe, rozumne, które orzekają o tym samym Piotrze). Filozof neoplatoński, Porfiriusz (III w. po Chr.), uzmysłowił to podporządkowanie w tzw. drzewie Porfiriusza. Są to szczeble metafizyczne, tj. wyżej rzecz ujmujące niż złożenie fizyczne czy realne. Otóż te szczeble metafizyczne w jednym i tym samym podmiocie-jednostce nie różnią się rzeczowo. Jak Autor mówi: jednostka, jaką jest Sokrates, ma w sobie wszystkie powyższe rodzaje i różnice wraz z indywidualizującą ją materią jednostkową; jest więc: człowiekiem, zwierzęciem rozumnym, żywotnikiem zmysłowym czy czującym, ciałem ożywionym, substancją cielesną złożoną.

/21/ a. 6. Tę samą rzecz porusza Autor wyżej, z. 17, 3 t. 2 str. 111nn, gdzie stawia pytanie: Czy fałsz jest w myśli oraz w z. 58, 5 t. 4, str. 218nn, gdzie stawia pytanie: Czy w myśli anioła może być fałsz.

/22/ a. 6 Wbrew. Myśl jest w porządku, tzn. myśli poprawnie, nie myli się, gdy tworzy ogólne pojęcia, czyli poznaje sedno rzeczy oraz gdy chodzi o podstawowe pierwsze zasady same przez się oczywiste.

/23/ a. 6 odp. Gwoli lepszego rozumienia rzeczy daję kilka wyjaśnień:

A. Co to jest przedmiot zmysłów właściwy n wspólny i przypadłościowy, patrz wyżej z. 78, 3 na 2 i /66/ t. 6.

Odnośnie do przedmiotu myśli Autor używa dwojakiej terminologii. Niekiedy mówi, że właściwym *(proprium obiectum)* przedmiotem myśli jest byt, a przedmiotem dostosowanym *(adaequatum obiectum)* jest sedno rzeczy materialnej; niekiedy zaś - jak w obecnym i poprzednim artykule, i w wielu innych miejscach - także i o sednie rzeczy materialnej powiada, że jest właściwym przedmiotem myśli.

B. Molinari tak pisze: „A więc o jakościach postrzegalnych, które są formalnymi i właściwymi przedmiotami zmysłów, nie można mówić, że są to gołe ruchy lokalne, różnie określane zależnie od tego, jaki zmysł napawają, Bowiem są one obiektywnymi właściwościami rzeczy n istniejącymi w rzeczach nie tylko jako przyczyny. ale i formalnie. A co do mniemania fizyków, to ono jest prawdziwe, o ile wyjaśniają i przedstawiają postrzegalne jakości jako ruchy lokalne czy wibracje, bo faktycznie ruchy te zawsze im towarzyszą i je mierzą; nie jest prawdziwe i godne odrzucenia, o ile uważają te jakości li tylko za ruchy, tj. będące nie czym innym formalnie, jak tylko ruchami. Jeżeli bowiem uważa się je i tłumaczy jako gołe ruchy lokalne, to skąd bierze się tak wielka różność między nimi i między ich skutkami?” (Molinari, dz. cyt. str. 584. 6a.).

C. Co do słów: nie zawodzi jej sąd itd., to przez ‘sąd’ nie należy rozumieć łączenia i odłączania orzeczenia od podmiotu, a więc sądu twierdzącego i przeczącego, ale raczej coś zbliżonego do pierwszego poznawczego uchwycenia rzeczy, spotkania poznawczego właściwej władzy z właściwym jej przedmiotem oraz jaka ś świadomość odróżniającą ów przedmiot od innych (np. barwę od woni) i w samym przedmiocie np. zimne od ciepłego. Jest to świadomość analogicznie wzięta, najniższego szczebla, którą by można nazwać świadomością nieświadomą, czyli nieuświadomioną sobie.

/24/ a. 6 odp. O poznaniu owych pierwszych bezpośrednio oczywistych zasad Autor tak pisze gdzie indziej: „Same bezpośrednio oczywiste zasady poznajemy od razu nie poprzez jakiś środek zewnętrzny, ale poprzez poznanie właściwych im wyrazów. Bowiem skoro tylko wiemy, co to jest całość i co to jest część, od razu poznajemy, że wszelka całość jest większa od swojej części, gdyż w takich zdaniach orzeczenie należy do pojęcia podmiotu. I dlatego słusznie poznanie tychże zasad jest przyczyną poznania wniosków, bo wszystko, co jest samo przez się, jest przyczyną tego, co jest poprzez coś innego” (Kom. do 1 Post.. lec. 7, n. 8; cyt. Molinari, dz. cyt. str. 584 6b).

Interesującą uwagę do tego miejsca artykułu czyni tłumacz francuski, J. Webert: „Nie istnieje ryzyko błędu co do pierwszych sądów, ponieważ widzimy w sposób oczy wisty wzajemny związek wyrazów. Sprawdzianem więc prawdziwości sądu będzie oczywistość. żeby jednak zaistniała takowa oczywistość, należy znać sens czy sedno wyrazów. Otóż jeżeli to jest możliwe na poziomach metafizycznej i matematycznej abstrakcji, to nie wydaje się to być doskonale ziszczalne na poziomie fizycznej abstrakcji. Tu bowiem zawsze wyrazom brak będzie doskonałej jasności. W naturze postrzegalnej zawsze pozostanie dla naszej myśli coś nieprzeniknionego, a to z powodu materialności tejże natury. Ta niezbadalność i mglistość poznań porządku fizycznego torują łatwą drogę do błędów. I tak nasza myśl, która ma za swoisty przedmiot sedno rzeczy postrzegalnej, wpada w największe ryzyko błędu, nawet wtedy, gdy chce zdobyć pogłębione jej poznanie.

Są także psychologiczne przyczyny popełniania błędu: wyobraźnia, namiętności itd.” (*Somme Theol., La pensee humaine*, Desclée 1930 r. str. 254 [45].

/25/ a. 6 odp. Świeżawski tak pisze (dz. cyt. Str. 531 n): „Można łatwo zejść na manowce i przesadzić w wartości przypisywanej pojęciom. Pojęcia są niewątpliwie czymś niezastąpionym i stanowią podstawowy element występujący w naszych czynnościach poznawczych, ale ... waga ich leży nie tyle w nich samych, ile raczej w sądach, których pojęcia są składnikami, w rozumowaniach łączących ze sobą sądy. Pozostając w sferze samych pojęć nie wychodzimy poza sferę istoty: plusem jest tu bezbłędność, ale wielkim minusem jest brak kontaktu z najpełniejszą rzeczywistością, jaką jest istnienie, a nawet brak głębszego wglądu w istotę rzeczy, który dokonać się może dopiero przy pomocy sądu. Nie zapominajmy, że my przez każde pojęcie ujmujemy jakoś istotę rzeczy i że w tej czynności intelektualnej nie mylimy się ... Zachodzi pod tym względem ciekawe podobieństwo pomiędzy intelektem i zmysłami zewnętrznymi. Znana jest formuła powszechnie przyjmowana przez filozofię tomistyczną: *sensus non decipitur circa obiectum proprium:* zmysł nie podlega złudzeniom, gdy chodzi o własny jego, adekwatny przedmiot. Rzeczywiście, wzrok nigdy nie jest w błędzie odnośnie do widzianych przez siebie plam barwnych ... I jak nasze zmysły zewnętrzne nie błądzą w odniesieniu do swoich przedmiotów adekwatnych, tak samo intelekt nasz jest bezbłędny, gdy chodzi o jego przedmiot adekwatny, tzn. o istoty rzeczy cielesnych.

Trzeba tu dodać, że zarówno zmysł jak i intelekt mogłyby błądzić dwojako: negatywnie i pozytywnie. Prawdziwym błędem jest błąd pozytywny, gdy się mianowicie ujmuje daną rzecz inaczej niż ona jest w rzeczywistości; w taki sposób mogą np. błądzić w dziedzinie zmysłowej nasza wyobraźnia, a w sferze umysłowej nasze sądy i rozumowania. Drugą odmianą błędu jest błąd negatywny, który zachodzi wówczas, gdy się danej rzeczy nie poznaje w sposób wyczerpujący, gdy się czegoś z tejże rzeczy nie poznaje. Oczywiście, że błąd negatywny nie jest - ściśle się wyrażając - błędem, lecz raczej niedoskonałością poznawania. Z tych dwu odmian błędów tylko błąd negatywny zdarzyć się może zmysłom zewnętrznym i intelektowi w jego tworzeniu pojęć, a więc w abstrakcji, czyli w tzw. pierwszej działalności intelektu prowadzącej do prostego ujęcia istoty rzeczy *(simplex apprehensio)*; przecież najdoskonalsze nawet nasze pojęciowe ujęcie czegokolwiek nigdy nie może być ujęciem wyczerpującym. Gdyby zmysły zewnętrzne i intelekt w podstawowych działaniach podlegały błędom pozytywnym, to w założeniu swoim nie byłyby tym, czym być mają, a więc władzami poznawczymi. Trzeba jednak pamiętać, że zmysły zewnętrzne znajdują swe wypełnienie w funkcjach spełnianych przez zmysły wewnętrzne, a tworzenie pojęć ... jest krokiem wstępnym do sądzenia i rozumowania; zmysły zaś wewnętrzne, a zwłaszcza wyobraźnia oraz sądy i rozumowania intelektualne ... narażone są na błędy pozytywne ... Również sprawności podstawowe: rozumienie pierwszych zasad w intelekcie teoretycznym i prasumienie (syndereza) w praktycznym sa bezbłędne. Bezbłędne jest również i sumienie, gdy ujmujemy je nie jako aktn lecz jako sprawność utożsamiająca się z prasumieniem”.

/26/ a. 7. O tej nierówności umysłowej, jaką stwierdzamy u ludzi, patrz wyżej z. 12, 6 t. 1 str. 210nn; z. 47, 2 t. 4 str. 54nn; z. 96, 3 odp., tom obecny.

/27/ a. 7. odp. Świeżawski tak o tym pisze (str. 533n): „U każdego człowieka władze umysłowo-poznawcze są w ich funkcjonowaniu i usprawnieniu głęboko zróżnicowane. Ciekawe ... jest wyjaśnienie tego zróżnicowania. Wiadomo, że ... materia jest zasadą jednostkowienia. Tomasz twierdzenie to ... uzupełnia przez dodatek, że nie materia w ogóle, ale materia oznaczona ilościowo *(quantitate signata)* jest zasadą jednostkowienia ... Według św. Tomasza materia nie tylko powoduje wielość jednostek jednym gatunku, ale zachodzącą między nimi różnorodność. Wszystkie więc różnice, które stwierdzamy między jednostkami, mają ostateczne swe źródło w elemencie materialnym. Konsekwentnie odnosić się musi ta zasada i do różnorodności istniejącej wśród ludzkich intelektów; musi mieć ona tajże swą przyczynę w czynnikach materialnych, nie zaś w samej formie - duszy.

Pośród czynników materialnych wpływających na różny stopień doskonałości ludzkich intelektów wyróżnić możemy czynniki dwojakie: wewnętrzne, tzn. wchodzące w skład jednostkowej substancji, wyposażonej w takie to a takie przypadłości ... i zewnętrzne, którymi są różne byty materialne i ich części istniejące poza danym, konkretnym człowiekiem. Do czynników wewnętrznych nie należy sama materia pierwsza ... lecz to wszystko, co w każdym z nas nazywamy dziedziną zmysłową i wegetatywną ... Usprawnienie naszego intelektu zależne jest w dużej mierze od funkcjonowania naszych zmysłów wewnętrznych; im doskonalej mamy rozwinięty zmysł wspólny, wyobraźnię, pamięć i władzę osądu myślowego [instynkt ludzki], tym bogatsze tworzymy wyobrażenia i tym bardziej dogłębne będą z kolei nasze pojęcia ... Pośrednio doskonałość naszych pojęć zależy ... i od dobrego funkcjonowania zmysłów zewnętrznych. Pośród tych zaś najbardziej podstawowym jest zmysł dotyku, zależny w swym działaniu nie tylko od danego, zlokalizowanego narządu ... lecz od całej kompleksji cielesnej, gdyż narządem dotyku są przecież rozsiane po całym organizmie i od jego stanu zależne zakończenia nerwów czuciowych. Dlatego nie tylko św. Tomasz, ale i my dzisiaj z całym przekonaniem możemy powtórzyć za Arystotelesem jego ... zdanie, że ci, którzy posiadają miękką skórę, są umysłowo uzdolnieni. Chodzi tu właśnie o ludzi ‘cienkoskórnych’ (w przeciwieństwie do ‘gruboskórnych’, czyli nieczułych i niezdolnych do odbierania ... subtelnych wrażeń), którzy posiadają lepiej rozwinięty ustrój nerwowy, a przez to samo zdolni są do odbierania takich wrażeń czuciowych, których inni w ogóle nie doznają. Im bardziej więc ktoś posiada uwrażliwiony ustrój nerwowy (zależy to właśnie od tego, co nazywamy kompleksją)n tym lepiej funkcjonuje jego zmysł dotyku; dlatego też powiada Tomasz, że wśród wszystkich zwierząt człowiek posiada najdoskonalszy dotyk (z. 76, 5 koniec odp.). Od dotyku uzależnione są więc pośrednio wrażenia otrzymywane poprzez inne zmysły zewnętrzne, od zmysłów zewnętrznych zależy działanie zmysłów wewnętrznych i wytworzonych przez nie wyobrażeń, których doskonałość wpływa poważnie na uzyskiwane z nich pojęcia ...

Również cały zespół czynników w stosunku do mnie ‘zewnętrznych’, a składający się na tzw. otaczający mnie świat materialny, wpływa na swoistość mojego zasobu pojęć i działania moich władz umysłowych. Cały i to bez wyjątku cały świat zmysłowo dostrzegalny, wszystkie ciała w jakiś sposób działają, względnie mogą działać na moją organizację cielesną ... Od wszystkich, najodleglejszych nawet ciał (a więc i ciał

niebieskich!) Zależne w jakimś stopniu funkcjonowanie moich wegetatywnych i zmysłowych. władz Ten bezpośredni wpływ kosmosu materialnego na moje władze organiczne staje się pośrednim wpływem otaczającego mnie świata również i na działanie mych władz umysłowych".

/28/ a. 8. Podzielne *(divisibile)* i niepodzielne *(indivisibile)* wzięte są tu rzeczownikowo; a więc 'podzielne' oznacza byt podzielny: to co jest podzielne, zaś 'niepodzielne' oznacza byt niepodzielny. to co jest niepodzielne.

/29/ a. 8 na 3. Wzrok jako władza psychiczna ma naturalne podobieństwo do słuchu, który również jest władzą psychiczną, ale to naturalne podobieństwo nie stanowi o tym, co ma być pierwej poznawane przez władzę: o tym stanowi przedmiot dostosowany do władzy, a więc dźwięk do słuchu, barwa do wzroku - i na odwrót, władza dostosowana do przedmiotu: słuch do dźwięku, wzrok do barwy.

ZAGADNIENIE 86

/30/ a 1. Poszczegóły - *singularia*. Poszczegół – *singulare* jest to jednostkowa substancja materialna, o której wszystko orzeka, a sama nie orzeka o nikim - jest nieprzekazywalna; to tyle, co pojedyncza substancja materialna lub jednostka w dziale substancji materialnej. To właśnie od poszczegółów myśl odrywa naturę wspólną, by ją z kolei o nich orzekać. Patrz wyżej z. 14, 11 t. 2 str. 64nn. Nazwę tę wziąłem od 'poszczególny'. Niestety nazwa 'szczegół' już się nie nadaje na oddanie terminu 'singulare'. Jak podaje Słownik jęz. pol., (t. 8, str. 1044, r. 1966) i jak jest w użyciu, 'szczegół' oznacza jeden z drobnych składników jakiejś sytuacji, sprawy; okoliczność, wydarzenie, sprawę małej wagin drobiazg, drobny element itp.

/31/ a. 1 odp. Wyrażono się: 'jakby refleksyjnie', by zaznaczyć, że tu chodzi o niewłaściwą refleksję. Właściwa refleksja jest wtedy, gdy myśl nawraca i zastanawia się nad swoją czynnością; niewłaściwa refleksja zachodzi wtedy, gdy myśl nawraca i zastanawia się nad czynnością wyobraźni. O refleksji będzie mowa niżej z. 87, 3.

W innym swoim dziele Autor tak pisze: „Umysł poznaje poszczegóły drogą jakby refleksji, mianowicie w tym znaczeniu, że umysł - poznając swój przedmiot, którym jest jakaś natura powszechna - nawraca do poznania swojej czynności, dalej, do formy poznawczej, która jest początkiem swojej czynności i wreszcie do wyobrażenia, od którego ta forma została oderwana); i w ten sposób zdobywa jakieś poznanie poszczegółu" *(De Verit.* q. 10, a. 5 odp.).

Teza tomistyczna 22 opiewa: „Poprzez formy myślowe poznajemy wprost powszechniki (natury ogólne); poszczegóły poznajemy zmysłem, a także i myślą poprzez nawrót ku wyobrażeniom".

/32/ a. 1 na 2. Oto przykład takiego sylogizmu, podanego przez Arystotelesa w przytoczonym miejscu: Wszystko co słodkie warte jest skosztowania (to przesłanka wyższa, ogólna myśli praktycznej). Otóż ten oto miód jest słodki (przesłanka mniejsza, poszczegółowa zmysłowej części duszy - dostrzeżenie tego oto miodu). A więc tego oto miodu trzeba skosztować (wniosek praktyczny - do wykonania); i o ile nic nie stanie na

przeszkodzie, natychmiast następuje wykonanie: sięgnięcie po miód, jaki jest przed nami (tłum. niem., str. 462, [144], dz. cyt. wyżej w /13/.

/33/ a. 2. Nieskończone *(infinitum)* - wzięte jako rzeczownik; to tyle, co byt nieskończony: to co jest nieskończone, tj. nie ma granic, w które by można umieścić i mu je wyznaczyć.

W artykule chodzi o nieskończone byty materialne.

O nieskończoności patrz wyżej z. 7 t. 1 str.137-148; z. 14, 12 t. 2 str. 67nn.

Zdaniem Autora nie istnieje w rzeczywistości nieskończony byt materialny, tzn. że żadna rzecz materialna nie jest nieskończona. Natomiast istnieje jeden tylko byt nieskończony w rzeczywistości: jest to Bóg. O Jego poznawalności patrz wyżej z. 2. 12 t. 1 str. 75-84. 195-231; obecny artykuł oraz niżej, z. 88, 3.

W rzeczach materialnych istnieje tylko nieskończone w możności. Artykuł wyjaśnia, co ono oznacza i jak je nasza myśl poznaje.

/34/ a. 3. O przygodności i bytach przygodnych (przygodnikach) patrz wyżej z. 2, 3; z. 9, 2 t. 1 str. 83. 163-167; z. 14, 13 t. 2str. 70nn.

Byt przygodny *(contingens)* to taki, co może być i nie być, istnieć i nie istnieć; jego przeciwieństwem jest byt konieczny. Taki, co nie może nie istnieć. Zasadniczo tylko Bóg jest bytem bezwzględnie koniecznym, który nie może nie istnieć, gdyż jest samym istnieniem. Wszystkie inne - a zwłaszcza byty cielesne, z których składa się świat materialny - są przygodne, bo mogą powstawać i ulegać rozkładowi.

„Przygodność jest dwojaka: Jedna jest przygodnością w znaczeniu właściwym i odnosi się do porządku istnienia. W tym znaczeniu przygodne jest ton co nie musi istnieć, a więc absolutnie wszystkie byty poza Bogiem. Z tej egzystencjalnej, najwłaściwszej przygodności ... wychodzi przecież trzecia z pięciu dróg św. Tomasza, wykazujących istnienie Boga ... Druga przygodność jest w porządku istoty, a więc niekonieczność tego, co należy do istoty. Wiemy, że do porządku istoty należy substancja wraz z przypadłościami i że wśród przypadłości wyróżniamy takie, które muszą danej substancji przysługiwać (np. rozumność człowiekowi i odżywianie się roślinie) i takie, które mogą, ale bynajmniej nie muszą przynależeć do takiej to a takiej substancji (np. znajomość matematyki człowiekowi ...). Pierwsze z wymienionych przypadłości - to właściwości; a drugie - to przypadłości w znaczeniu ścisłym ... Otóż przypadłości w znaczeniu ścisłym, a więc to wszystko, co w bycie nie jest substancją i co w danej substancji nie musi występować, aby pozostała ona sobą - to wszystko jest przygodne w porządku istoty” (Świeżawski, str. 594).

/35/ a. 4. Przyszłe fakty *(futura)*: to co będzie w przyszłości. Patrz także o tym wyżej z. 14, 13 t. 2 str. 70nn; z. 57, 3 t. 4 str. 202 nn; z. 94, 3 odp. w obecnym tomie; 2-2. 95 t. 19 str. 186-206; z. 172, 1 t. 23.

/36/ a. 4 na 2. Złe duchy jedynie za dopuszczeniem Boga mogą w podany sposób działać na wewnętrzne władze człowieka. Co do owego poznawania czy przeczuwania przyszłości na skutek wpływu ciał niebieskich Świeżawski tak pisze: „Wydaje się, że zgodnie z ówczesnymi poglądami astrologiczno-przyrodniczymi wypowiada tu św. Tomasz myśli, które ... po oczyszczeniu ich z elementów dziś naiwnych i przestarzałych, zawierają bardzo cenne i istotne elementy. Oto od bodźców dla nas nieuchwytnych

pochodzą pewne działania, które przyjmujemy do świadomości na drodze zmysłowej, ale nie w taki wyraźny sposób, jak wrażenia otrzymywane przez zmysły zewnętrzne. Przypomnijmy sobie naukę Tomaszową o zmysłach wewnętrznych i pamiętajmy, że w człowieku władza osądu myślowego zastępuje zwierzęcy instynkt, czyli władzę osądu, która w zwierzęciu przyjmuje do świadomości jakości, których nie odczuwa zmysł (z. 78, 4 odp.). Władza osądu myślowego, *vis cogitativa*, jest więc w nas zapewne tą władzą zmysłową, za pośrednictwem której przyjmujemy do świadomości wiele takich subtelnych i normalnie nieuchwytnych bodźców, do których odbioru nie wystarczają same zmysły zewnętrzne. Należy tu zapewne zdarzające się nieraz zupełnie niewątpliwe uprzednie 'widzenie' (zwykle we śnie) wydarzeń przyszłych, które przy tej próbie wyjaśnienia nie jest ani intelektualne, ani nadprzyrodzone (co oczywiście nie wyklucza wypadków wyraźnie nadprzyrodzonych), lecz zmysłowe. Należało by też w tym miejscu postawić znak zapytania, dotyczący wszystkich tzw. zjawisk parapsychicznych, które zostały ponad wszelką wątpliwość stwierdzone i z których zdołano wyeliminować podejrzenie szalbierstwa; czy na gruncie psychologii metafizycznej najwłaściwszym ich wyjaśnieniem nie byłoby gruntowniejsze zanalizowanie zmysłów wewnętrznych, zwłaszcza zaś władzy osądu myślowego?" (str. 596).

ZAGADNIENIE 87

/37/ Dusza poznaje siebie i ton co w niej jest, drogą refleksji. Refleksja jest znamienną właściwością człowieka, płynącą z jego istoty i świadczącą wyraźnie o duchowości jego duszy. Ta refleksją - poza wyżej wspomnianymi poszczegółami - poznaje: 1. Swoją czynność myślenia i chcenia; 2. Formy poznawcze wrażone i wyrażające (patrz wyżej /12/; 3. Usprawnienia myśli i woli; 4. Swoją myśl i wolę - jako władze; 5. Samą siebie, czyli swoje najgłębsze 'ja' - jaźń. We właściwym sensie refleksja zachodzi wtedy, gdy ta sama władza umysłowa poznaje swoją własną czynność i jej wewnętrzne początki. W niewłaściwym sensie mówi się także i wtedy o refleksji, gdy władza wyższa poznaje władze niższe i ich czynności; tak np. zmysł wspólny zbiera w jedno wrażenia poszczególnych zewnętrznych zmysłów, odróżnia jedne od drugich i jest świadoma tego, że widzi, słyszy itd. (z. 78, 4 na 2 t. 6), zaś myśl nawraca i zastanawia się nad czynnością wyobraźni (patrz wyżej 1311).

Refleksja, czyli poznanie refleksyjne, którym myśl poznaje swoje myślenie i inne wyżej wymienione, jest innym poznaniem niż poznanie, którym myśl poznaje swój własny współmierny przedmiot: rzeczy materialne poza nią istniejące. Te rzeczy myśl poznaje wprost, drogą tworzenia pojęć, sądów i rozumowania. W ten jednak sposób myśl nie może poznać jaźni człowieka; może, ale drogą inną, mianowicie nawrotu do swojej poznawczej czynności, czyli do myślenia, drogą zastanawiania się nad niąn badając samą czynność, którą poznaje rzeczy materialne: i to jest refleksja.

Myśl nie może poznawać wprost swojego myślenia i innych wyżej wymienionych, bo nie należą do współmiernego przedmiotu myśli: nie są to rzeczy materialne. Do tego, poznać samą siebie wprost może li tylko forma bytująca zupełnie samoistnie; ale nasza

dusza - póki jest złączona z ciałem - nie jest takową. Przechodząc z poznania rzeczy materialnej na samą czynność poznawczą i zastanawiając się nad nią, nasza myśl nie wprost zdobywa jakieś niedoskonałe poznanie tejże czynności myślenia i powoli także innych wyżej wymienionych. Istnienie ich nasza myśl poznaje z miejsca - prostą refleksją jakby jakimś przeświadczeniem czy świadomością: może nie bardzo uświadomioną, o ile ten i ów jest świadom tego, że to on myśli i że dlatego to on ma duszę. Do tego poznania wystarcza sama obecność, samo istnienie umysłu jako początku tej czynności, która wiedzie do samouświadomienia się umysłu. Jest to przeświadczenie oparte na świadomości istnienia czy obecności duszy, która myśli. Jest ono niewyraźne, niesprecyzowane, mgliste (a. 1).

Istotę ich myśl również poznaje początkowo w sposób mglisty i niejasny. I przeważnie większość ludzi na tym poprzestaje. To mgliste poznanie zawiera się już w samym poznaniu ich istnienia. Niewielu dochodzi do poznania istoty wyżej wymienionych w sposób jasny, umiejąc wyodrębnić jedno od drugiego i postawić na swoim miejscu. Do tego dochodzi się poprzez długie, wnikliwe dociekania i rozumowania, badając charakter pojęć oderwanych, naturę myśli i inne umysłowe wewnętrzne czynniki biorące udział w myśleniu.

To poznanie refleksyjne nie jest eksperymentalne w ścisłym słowa znaczeniu, bo nie jest bezpośrednie. Jest ono niedoskonałe, bo nie jest poznaniem wprost, ale nie wprost; do tego jest niewyraźne i mgliste, niejasne dla większości. Jest pozytywne, owszem, ale i negatywne, bo duszę poznajemy rugując z niej rozciągłość, zaś myślenie - rugując z niego cielesną konkretność.

Przez owo ‘ja’ - jaźń: końcowy owoc refleksji, należy rozumieć osobę ludzką (rozumnego osobnika, złożonego z duszy i ciała), o ile ona jest ostatnim podmiotem myślenia: tym, co jest jego najgłębszym spodem, do którego dochodzimy na końcu naszym refleksyjnym poznaniem, spodem niezmiennym i zarazem początkiem przemijających czynności umysłowych.

Drogą refleksji nasza myśl poznaje również i poszczegóły materialne. Wyobrażenia będące podobiznami tychże poszczegółów są obarczone cechami jednostkowymi, konkretnymi. Otóż nasza myśl dotyczy natury ogólnej. Poszczegółów nie sięga wprost, ale właśnie przez nawrót - refleksję; mianowicie bada naturę swojej czynności, potem formę myślową, którą poznaje, wreszcie to, od czego ta forma została oderwana, tj. wyobrażenie, które jest podobizną poszczegółu materialnego (z. 86, 1 odp.); ale nie jest to refleksja we właściwym sensie.

Dzięki poznaniu refleksyjnemu zdobywamy nowe pojęcia, nowe sądy, nową wiedzę: psychologię. Logikę, epistemologię, kryteriologię itd.

/38/ a. 1 odp. „Ponieważ każde określenie i każde poznanie dokonuje się dzięki formie, dlatego materii pierwszej jako takiej ani nie można określić, ani poznać, chyba o ile ona jest związana z formą. To więc jest materią pierwszą, co tak się ma do wszystkich form i utrat, jak się ma spiż do posągu: to co bezpostaciowego” (św. Tomasz, *Opusc. De principiis naturae*).

Ogólnie biorąc czynność, skoro jest doskonałością, bardziej jest umysłowo poznawalną niż władza, która jest brakiem doskonałości. Władza jako taka, skoro z

natury jest skierowana do czynności, od której bierze gatunek, nie da się ani poznać, ani określić czy oznaczyć inaczej, jak tylko poprzez czynność (Molinari, dz. cyt. q. 87, 1 a str. 584).

/39/ a. 1 odp. Główną przeszkodą do tego, żeby ludzka dusza, tj. dusza posiadająca władzę myślenia, poznawała samą siebie wprost, jest to, że myśl sama w sobie jest władzą w możności, jako że możność jako taka jest niepoznawalna. A jeśli jest poznawalna to o tyle, o ile zostaje urzeczywistniona czy to urzeczywistnieniem pierwszym, którym - w wypadku myśli - jest forma poznawcza, czy zwłaszcza urzeczywistnieniem drugim, którym jest czynność myślenia. Dopiero poprzez te urzeczywistnienia myśl może niewprost poznawać duszę drogą refleksji jako korzeń władzy i czynności oraz drogą wnioskowania czy analizy czynności myślenia. Władza pusta ani sama nie daje się poznać, ani nie doprowadzi do poznania swego podmiotu - duszy.

Trzy stopnie poznawania:

Bóg poznaje poprzez swoją istotę zarówno Siebie jak i wszystko inne. bo jest czystą rzeczywistością i pełną doskonałością. Anioł nie jest czystą rzeczywistością i pełną doskonałością. Istota anioła: 1. Nie jest czystą rzeczywistością, bo różni się rzeczowo od swojego istnienia i jest w możności do niego. Są w niej przypadłości: myśl, dzięki której anioł poznaje, oraz czynność myślenia. Tą myślą anioł poznaje na pierwszym miejscu siebie: swoją istotę, która jest na tym samym poziomie niematerialności i urzeczywistnienia co i jego myśl i także swoją myśl i czynność, a na drugim miejscu dopiero wszystko inne, co nim nie jest; 2. Nie jest zupełną rzeczywistością, czyli pełną doskonałością, bo anioł nie jest bezwzględnie doskonałym bytem, ale bytem ograniczonym: nie mającym w sobie wszystkich doskonałości ani w najwyższym stopniu. Stąd też poprzez swoją istotę nie może poznawać innych niż on sam rzeczy. Te inne niż on sam byty poznaje dzięki przydanym mu w momencie powołania go do bytu formom poznawczym.

Ludzka myśl jest li tylko możnością; nie poznaje ani siebie, ani innych rzeczy poprzez swoją własną istotę. Tak jest w czasie złączenia duszy z ciałem. Jak poznaje odłączona dusza, patrz niżej z. 89, 1 na 3; a. 2 i nast.

/40/ a. 1 odp. W innym swoim dziele Autor tak pisze: „Przez to ktoś uświadamia sobie, że ma duszę, żyje i istnieje, iż uświadamia sobie, że czuje, myśli i spełnia inne tego typu czynności życia ... Nikt zaś nie uświadomi sobie tego, że myśli inaczej, jak tylko z tego, że coś myśli, bo pierwej jest myśleć coś niż myśleć nad tym, że się myśli; i dlatego dusza dochodzi do uświadomienia tego, że istnieje przez ton co myśli lub czuje” (*De Verit.*, q. 10, a. 8 odp.).

/41/ a. 1 odp. J. Webert tak pisze na ten temat: „Dusza poznaje samą siebie. Dwa są możliwe tego sposoby: albo świadomość siebie jako początku umysłowej czynności, albo stworzenie nauki psychologicznej na drodze rozumowania nad naturą czynności. W obu wypadkach musi poprzedzić czynność. W pierwszym umysł z samego siebie dobywa indywidualne, nieprzekazywalne odczucie czy percepcję samego siebie, użyteczne jedynie do tego, żeby zapewnić świadomość czy poczucie osobowości własnego ‘ja’, źródła działania. W drugim umysł rozumuje, by zdobyć wiedzę o charakterze ogólnym. -

To wyodrębnienie dwóch poznań duszy, jakimi są: świadomość doświadczalna samego siebie i wiedza oderwana, przewija się we wszystkich dziełach św. Tomasza" (str. 261n [59], dzieło cyt. w obj. /24/.

Dłuższy wywód na ten temat u Świeżawskiego, dz. cyt., str. 615-620.

/42/ a. 1 na 1. Ponieważ ludzka dusza kocha siebie samą, musi też samą siebie poznawać, gdyż to tylko można kochać, co się wpierw poznało. A poznaje samą siebie nie bezpośrednio i wprost, czyli nie intuicyjnie, jak się poznaje pierwsze zasady. które znamy bezpośrednio i same przez się, bez jakiegoś wnioskowania i pośrednictwa, a tylko przez samo rozumienie podmiotu i orzeczenia. Poznaje więc samą siebie poprzez pośrednictwo: poprzez swoją własną czynność, która nie jest istotą duszy. Stąd to dusza nie jest sama przez się poznawana i znana jak pierwsze zasady. W końcu jednak, chociaż poprzez swoją czynność, która tu pełni rolę warunku, poznaje siebie poprzez samą siebie, jako że czynność duszy jest czymś duszy i tym, co ją ujawnia. W tym więc sensie dusza poznaje siebie poprzez samą siebie, że jej urzeczywistnienia czy bytowe przynależności (czynności, usprawnienia, formy poznawcze, władza umysłowa), poprzez które ona siebie poznaje, są jej własnymi właściwościami i przypadłościami czy skutkami: są jej!

Jeśli chodzi o drugie rozumienie zdania: Coś jest znane samo przez się, to - zdaniem J. Wiberta - trzeba tak powiedzieć: Dusza ludzka poznaje samą siebie poprzez samą siebie tak, jak barwa jest widziana przez oko sama przez się, a więc poniekąd wprost. Nie poznaje samej siebie przez przypadłość tak, jak oko - widząc barwę napawającą substancję - widzi przez przypadłość substancję; faktycznie zaś jej nie widzi. - W tej interpretacji mamy do czynienia z jakowymś doświadczeniem i samoświadomością, czy głębszym odczuciem duszy (str. 262 [60], dzieło cyt. w obj. /24/. Ale takie rozumienie nie wydaje się być zgodne z tym, cośmy wyżej powiedzieli o refleksji w obj. /37/-/42/.

Inną interpretację tego drugiego rozumienia daje tłumaczenie niemieckie: „Ludzka dusza poznaje siebie przez siebie raczej w tym znaczeniu, że nie jest poznawalną przez złączenie jej z czymś. Np. substancja jest widzialna [przez oko] z powodu złączenia jej [z barwą, którą widzi oko], co znaczy: oko wcale nie może widzieć substancji. I ten rodzaj niemożności poznania chce św. Tomasz z duszy wykluczyć. Kiedy mówi, że barwa jest sama przez się widzialna, to tylko przeciwstawia ją temu co widzialne z powodu złączenia się z nią; i ona nie może służyć za przykład tego, że dusza jest poznawalna sama przez się. Przykładem na to byłby raczej przedmiot wspólny zmysłu, np. rozciągłość, która wprawdzie sama przez się jest widzialna (a nie z powodu złączenia)n a jednak wpada w oko za pośrednictwem barwy (patrz z. 78, 3 na 2); tak też i dusza ludzka jest poznawalna przez siebie, tj. przez swoją czynność" (str. 464n [147], dzieło cyt. w obj. /13/.

Jakkolwiek by się to rozumiało, owo samopoznanie czy samouświadomienie samej siebie - chodzi o duszę - jest poznaniem pewnym, ale zarazem mglistym, niewyraźnym; ma charakter pozytywny, ale i negatywny; nie jest też jakąś intuicją samej siebie, ale jest poprzedzone i opiera się na przejawach rozumnej duszy, czyli na umysłowych jej czynnościach; jedno jest jakimś surowym nienaukowym przeświadczeniem istniejącym w

przekonaniu i odczuciu poszczególnych ludzi, drugie jest przekonaniem osiągniętym drogą wnikliwego naukowego dociekania.

/43/ a. 2 zarz. 3. Sens zarzutu: jeżeli dusza poznaje inne niż ona rzeczy dzięki sprawnościom, to przede wszystkim powinna poznawać same sprawności - i to w ich istocie.

Słynna, częsta zasada: „To, z powodu czego coś jest., istnieje w większym stopniu” . Kluczem do jej rozumienia jest ‘z powodu’, które może oznaczać tę albo inną przyczynę. Dlatego w odpowiedzi na ten zarzut w nawiasach podaję odpowiednie wyrażenia: dla, dzięki, z przyczyny: zależnie od charakteru przyczyny. Cały ów tekst Arystotelesa brzmi: „Skoro podstawą naszego przekonania i naszej wiedzy o fakcie jest posiadanie takiego sylogizmu, który nazywamy dowodem, a podstawę tego sylogizmu stanowią fakty tworzące jego przesłanki, wobec tego musimy nie tylko znać najpierw pierwsze przesłanki ... lecz musimy znać je lepiej [niż wniosek]. Zawsze bowiem ton dzięki czemu coś jestn istnieje w większym stopniu; np. to, dzięki czemu coś miłujemy, jest dla nas drogie w większym stopniu”. Przypis: „Myśl Arystotelesa jest taka, że jeżeli atrybut A przysługuje C, ponieważ przysługuje B, a B przysługuje C, to A przysługuje w większym stopniu B niż C” (*Analityki wtóre*, przełożył Kazimierz Leśniak, PWN 1973, str. 188 i 342).

/44/ a. 2 odp. Człowiek uświadamia sobie, że ma sprawność czegoś przez to, że ona skłania go do wykonywania danych czynności i że te czynności wykonuje chętnie, łatwo i z przyjemnością. O tym i w ogóle o sprawnościach, czyli o charakterze patrz niżej 1-2. 49-54 t. 11 str. 13-71.

/45/ a. 2 na 1. Tu ‘wewnętrzny akt serca’ znaczy tyle, co akt rozumu i woli, bo „wiara rezyduje w rozumie spekulatywnym jako w swoim podmiocie; jasno to widać z przedmiotu wiary. Ponieważ jednak prawda pierwsza - przedmiot wiary - jest ujściem dla wszystkich naszych tęsknot i postępków, dlatego działa poprzez miłość” (2-2. 4, 2 na 3 t. 15 str. 64; patrz tamże a. 1 str. 58-62).

/46/ a. 2 zarz. 3. „Zasada jest bardziej znana niż wniosek z niej płynący, bo jest przyczyną wniosku; zarówno więc ona jak i on są tego samego rzędu: przedmiotu poznania. Sprawność jest przyczyną czynności umysłowej. Nie jest ona jednak przedmiotem poznania; jest przecież jakością doskonalącą władzę [jest rzędu: władza psychiczna] i przez to nie jest ona bardziej poznawana niż czynność umysłowa; jej obecność ujawnia się w łatwości, skłonności, przyjemności, w odczuciu bycia w jej posiadaniu” (J. Webert, str. 263 [65], dzieło cyt. w obj. /24/).

/47/ a. 3 na 3. Zmysł właściwy *(sensus proprius)*, to tyle co ten czy ów zmysł zewnętrzny w relacji do sobie właściwego przedmiotu: wzrok do barwy n słuch do dźwięku itd. O zmyśle wspólnym patrz wyżej z. 78, 4 na 2 t 6.

ZAGADNIENIE 88

/48/ a. 1. Artykuł jest nie tylko odpowiedzią na postawione pytanie, ale i polemiką z Platonem, a zwłaszcza z Awerroesem. Kim był Awerroes, patrz wyżej t. 1 /52/ str. 283.

Św. Tomasz często spiera się z jego poglądami, szczególnie z tzw. awerroizmem łacińskim. Patrz wyżej t. 2 /51/ /129/ /164/ str. 265. 286. 300; t. 4 cz. II /28/ /38/ /41/ str. 243. 249 n. 251n; t. 5 cz. II Dod. III; z. 76, 1 odp.; a. 2 i /31/. a. 4 na 4; z. 79, 4 i 5 t. 6.

Autor w innym dziele tak streszcza pogląd Awerroesa: „Awerroes uważa, że myśl możnościowa jest niezniszczalna i - tak jak i myśl czynna - istnieje oddzielnie od nas ... jest substancją istniejącą poza i ponad nami" (*3 Contra Gentes*, c. 43 sam pocz.).

Awerroiści łacińscy XIII wieku głosili: „Rozum wszystkich ludzi jest jeden i ten sam ... Wprawdzie każdy człowiek posiada duszę indywidualną, ale ta ma tylko funkcje zmysłowe, jest wytworem rozwoju cielesnego, jest sama cielesna i z ciałem ginie. Natomiast dusza rozumna jest niematerialna i przez to niezniszczalna, ale też jest jedna i nie indywidualna ... Istnieje przeto poza ciałem i tylko przemijająco z nim się łączy" (Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN 1958, t. 1, str. 352).

Zdaniem Awicenny tylko myśl bierna jest nieśmiertelną władzą psychiczną indywidualnego człowieka, zapewniającą nieśmiertelność indywidualnej duszy ludzkiej; sama jednak nie jest zdolną poznawać. Tej zdolności czy możności udziela jej myśl czynna. Myśl czynna nie jest władzą psychiczną ludzkiej, indywidualnej duszy n ale istnieje poza i ponad duszami; jest jedna dla wszystkich; jest ponadludzkim, wspólnym dla wszystkich światłem umożliwiającym poznawanie. Kim był Awicenna, patrz wyżej t. 1 /78/ str. 288. Jego poglądy dotyczące myśli czynnej zbija św. Tomasz wyżej 79, 4 t. 6. Z innymi jego poglądami ściera się w następujących miejscach: z. 11, 1 na 1 t. 1 str. 186 i /84/ str.290; z. 22, 2 odp. i /165/. /197/. t. 2 str. 181. 300. 321; z. 45, 5 odp.; z. 47, 1 odp. i /44/. /47/. /60/. t. 4 str. 27-28. 52. 107. 108-111. 249. 252; z 65, 4 odp.; z. 71 na 1 i /6/ t. 5; z. 76, 4 na 4; z. 78n 4 Wbrew i odp.; z. 84, 4 odp. t. 6.

Świeżawski tak krótko streszcza pogląd Awerroesa: „Według Awerroesa zarówno intelekt czynny jak i możnościowy nie są władzami duszy, lecz oddzielnie bytującymi niematerialnymi substancjami. Dla całej ludzkości istnieje jeden, oddzielony od jednostek i od materii, wspólny dla wszystkich ludzi intelekt czynny i taki sam intelekt możnościowy. Jednostkowe, indywidualizowane są tylko wyobrażenia ... które łączą się bądź z intelektem możnościowym dla poznawania rzeczy cielesnych, bądź też z intelektem czynnym w celu poznawania jestestw duchowych" (obj. [206] n str. 766 i 68, dzieło cyt. w obj. 1).

/49/ a. 1 odp. Przez owe jestestwa istniejące bez materii *(substantiae separatae, abstractae:* dosłownie: jestestwa oddzielone, oderwane) należy rozumieć: ludzkie dusze odłączone po śmierci od ciała, aniołów, według Awicenny – myśl czynną, według Awerroesa - myśl czynną i bierną, według Platona - idee.

/50/ a. 1 odp. Osiągnięcia umysłu w poznawaniu rzeczy materialnych: *intellecta, intelligibilia speculata.* Inni tak oddają: Świeżawski: rozważane przez nas przedmioty poznania umysłowego (str. 658, dzieło cyt. w obj. 1); J *Webert: objets intelligibiles contemples* lub *objets connus* (str. 168n, dzieło cyt. w obj. 24); tłumaczenie niemieckie: *betrachtete Verstehbare* lub *Verstandene* (str. 365n dzieło cyt., w obj. 13). Chodzi o osiągnięcia, zdobycze poznania ludzkiego badającego świat materialny; nie tyle o poznanie eksperymentalne, ile o wiedzę spekulatywną, która jest wiedzą dla samej wiedzy, dla prawdy i jej kontemplacji.

/51/ a. 1 odp. „Aleksander z Afrodyzji (ok. 200 po Chr.) dał naturalistyczną interpretację Arystotelesa, która od jego imienia nosi nazwę ‘aleksandrynizm’, Rozum bierny (nazywał go ‘materialnym’, *(hylikós)* jest formą ciała, a forma nie może istnieć w oderwaniu od materii, więc rozum ginie wraz z ciałem. Aleksander, w imię jednorodności duszy, nie chciał dla rozumu czynić wyjątku: dusza rozumna musi być tak samo zniszczalna jak roślinna i zwierzęca. Jeśli zaś rozum czynny jest niezniszczalny, to znaczy, że jest nie ludzkiej, lecz Boskiej natury. Odjął więc rozum czynny człowiekowi i tylko rozum bierny mial za przyrodzoną własność człowieka” (Tatarkiewicz, dz. cyt. t. 1, str. 156). Z tym poglądem Aleksandra ściera się Autor w dziele *Contra Gentes* (III 42).

/52/ a. 1 odp. Tu ‘formalnie’ oznacza tyle, co zgodnie z formą, która aktualizuje podmiot i doń bytowo należy, stając się początkiem działania; a więc ‘formalnie’ znaczy tyle, co istotnie, właściwie, według prawdy. Jest jasne, że ‘formalnie’ nie ma u św. Tomasza znaczenia dzisiejszego - przeciwstawionego: ‘merytorycznie’.

/53/ a. 2 odp. Awempace, Ibn Badja († 1138), filozof arabski żyjący w Hiszpanii. Autor dzieł: Przewodnik samotnego i o połączeniu intelektu z człowiekiem. Zajmował się zagadnieniem sposobu łączenia się intelektu czynnego z jednostką ludzką. Był raczej zwolennikiem platonizmu. Z jego poglądami św. Tomasz ścierał się w dziele *Contra Gentes*, (III 41), w art. pt. „Człowiek w tym życiu nie zdoła poznać substancji oddzielonych drogą wiedzy spekulatywnej”, jak chce Awempace.

/54/ a. 2 na 4. Chodzi o 10 działów czy kategorii bytu stworzonego, z których pierwszym jest substancja - jestestwo. Patrz o tym wyżej t. 3 /12/ str. 248; t. 11 str. 270; t. 15 /60/, str. 213.

/55/ a. 3 na 1. Światło pierwszej prawdy; światło naszej myśli; myśl to światło: patrz wyżej, z. 12, 2 odp.; a. 5; a. 13 odp. t. 1 str. 200. 208n. 230; t. 6: z. 79, 3 na 2; a. 4 odp.; z. 84, 5 odp.; t. 7. z. 85, 1 na 4; z. 87, 1 odp.; z. 88, 1 odp.; z. 89, 1 odp.; /107C/.

ZAGADNIENIE 89

/56/ W całym zagadnieniu chodzi li tylko o naturalne poznawanie duszy odłączonej od ciała: tak jak może je pojmować człowiek kierujący się samym rozumem i tak, jak do tego prowadzą dotychczasowe ustalenia dotyczące poznawania Boga, aniołów i ludzi, do jakiego więc można dojść samym rozumem. Wiadomo, że taki stan duszy - goła natura, jakim się obecne zagadnienie zajmuje, nie istnieje. Człowiek faktycznie jest przeznaczony do celu nadprzyrodzonego i ma być w stanie nadprzyrodzonym, chociaż się tego pozbawia lub jest pozbawiony. Stąd też i rozumem osiągnięty obraz duszy po śmierci: tak jak go kreśli obecne zagadnienie, trzeba uzupełnić danymi objawienia. One dopiero mogą dać pełniejszy, acz spowity tajemniczością obraz ducha odłączonego od ciała. Ten obraz maluje Autor w innych miejscach: wyżej, z. 12 t. 1 str. 195-231; niżej, 1-2. 3, 8; z. 4 i 5 t. 9 str. 77-119; oraz w eschatologii: Suppl. z. 69-72; z. 75; z. 82-87. z. 92-99, t. 33 i 34.

/57 / a. 1 na 3. Jeśli chodzi o naturalne poznawanie, dusza odłączona od ciała nie poznaje ani za pomocą wrodzonych form poznawczych *(per species innatas)*, ani za

pomocą form nabytych drogą abstrakcji po odłączeniu się od ciała, ani za pomocą wlanych nadprzyrodzonych form, których się nie wyklucza *(per species infusas gratuitas)*, ale za pomocą form poznawczych nabytych za życia ziemskiego w ciele i zachowanych w duszy, które są niewystarczające (patrz niżej a. 5) oraz szczególnie za pomocą wlanych jej przez Boga po odłączeniu od ciała naturalnych form poznawczych; uzupełniają one brak form tak potrzebnych duszy odłączonej do pełni życia umysłowego w nowych warunkach bytowania.

/58/ a. 2 odp. A więc dusza odłączona poznaje siebie poprzez samą siebie. Inne duchy poznaje poprzez wlane formy poznawcze: poprzez ich podobizny, oczywiście z wyjątkiem Boga. Dzięki nim poznaje inne odłączone dusze w sposób doskonały, zaś aniołów - w sposób niedoskonały.

/59/ a. 2 na 3. Szczęśliwość polega na widzeniu Boga dzięki światłu chwały; ale to jest sprawa łaski, poziomu nadprzyrodzonego i poznania drogą objawienia. Ale Autor nic nie mówi o poznawaniu Boga przez duszę odłączoną w stanie naturalnym. Otóż w tym stanie dusza odłączona nie poznaje Boga poprzez jakąś wlaną formę poznawczą: podobiznę Boga, bo taka jest niemożliwa, jako że żadna nie zdoła przedstawić Boga duszy takim, jakim jest. Można więc powiedzieć, że dusza odłączona, w stanie naturalnym, poznając ograniczoność bytową samej siebie i innych duchów, wnioskuje o konieczności istnienia bytu nieskończonego.

/60/ a. 3. Chodzi o to, czy dusza odłączona poznaje istoty wszystkich rzeczy postrzegalnych, tj. podpadających pod zmysły, którymi zajmują się nauki przyrodnicze.

/61/ a. 3 odp. Poznanie właściwe danej rzeczy, w przeciwieństwie do poznania ogólnikowego i zamglonego. Wtedy zachodzi poznanie właściwe, gdy poznajemy każdą rzecz z osobna w sposób jasny, pewny i wyraźny n tak jak istnieje w swojej odrębności, w swoistej sobie naturze, wraz ze wszystkimi swoimi częściami i orzeczeniami.

/62/ a. 4 odp. Dusza odłączona potrzebuje nie tylko sposobu rozwinięcia w pełni swoich duchowych możliwości, nie tylko dostosowania się do warunków bytowania i obcowania w nowym ‘świecie’, ale co najważniejsze: kontynuacji życia ludzkiego związanego z przeszłością: z życiem w ciele, i z przyszłością : powrotnego z nią złączenia; bowiem dusza odłączona jest duszą-formą i częścią tej całości, jaką jest człowiek i zachowuje w sobie zdolność czy podatność do ponownego złączenia się z ciałem.

/63/ a. 5 na 1. Wiedza jest formalnie w myśli jako w swoim podmiocie: jest jej formą i doskonałością, natomiast czynność poznawania dokonuje się przy udziale wyobrażeń: przez posługiwanie się wyobrażeniami, których siedliskiem jest władza zmysłowa.

/64/ a. 7. Jak anioł i dusza odłączona jest w miejscu i jak je zajmuje, patrz wyżej, z. 52, 2 odp., oraz obj. /21/ t. 4 str. 159. 240. Odnosi się to także do dusz odłączonych: dobrych i złych.

/65/ a. 8 na 3. Na zakończenie 89 zagadnienia podaję za Świeżawskim opis stanu duszy odłączonej według J. Weberta: „Łudzilibyśmy się gdybyśmy pojmowali duszę oddzieloną jako senną zjawę, obdarzoną jedynie mroczną świadomością. W zestawieniu z naszym, najbardziej obudzonym życiem, jej życie to jedno olśniewające święto myśli i

miłości. Przede wszystkim nie ma tu już snu, nie ma spowodowanej przez ciało ociężałości, nie ma długotrwałych i uciążliwych abstrakcji, nie ma ryzyka błędu. Przeciwnie, występuje tu poznanie samego siebie jako czegoś przejrzystego dla inteligencji, poznanie bardzo rozległe przedmiotów należących do świata cielesnego, poznanie innych dusz i duchów czystych, choć niedoskonałe, to jednak zdobyte dzięki bezpośredniemu wpromieniowaniu światła duchowego, a przez to samo będące czymś zupełnie różnym od naszych ziemskich analogii, poznanie Boga wprawdzie nie w Jego istocie, lecz na podstawie tak wielkiej ścisłości dowodowej, do której nie możemy dojść w naszym poznaniu doczesnym, obarczonym obrazami i uczuciami. Wreszcie miłość i radość niematerialna bez żadnego cielesnego niespokoju" (str. 685 dzieło cyt. w obj. 1, a chodzi o tłum. franc. str. 295, cyt. w obj. 24).

ZAGADNIENIE 90

/66/ Zagadnienia 90-102 są jakby teologicznym komentarzem do biblijnego opisu stworzenia pierwszego człowieka i jego pierwotnego stanu. Oto garść wiadomości z biblistyki uwspółcześniających całą tę tematykę:

I

TEKST BIBLIJNY
według Biblii Tys. z r. 1971

PIERWSZY OPIS STWORZENIA CZŁOWIEKA: Rdz. 1, 26-2, 4b:

26 A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim zwierzątkiem naziemnym!”
27 Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę.
28 Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkim zwierzątkiem naziemnym”.
29 I rzekł Bóg: „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem.
30 A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się rusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona”. I stało się tak.
31 A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre. I tak upłynął wieczór i poranek - dzień szósty.
2. W ten sposób zostały ukończone niebo i ziemia oraz wszystkie ich zastępy [stworzeń].
2 A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął.
3 Wtedy pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym; w tym bowiem dniu odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał, stwarzając.
4. Oto są dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi.

DRUGI OPIS STWORZENIA CZŁOWIEKA: Rdz 2, 4b-3.

Gdy Jahwe Bóg stworzył ziemię i niebo,
5 nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła - bo Jahwe Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię
6 i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby -
7 wtedy to Jahwe Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywa.
8 A zasadziwszy ogród w Eden na wschodzie, Jahwe Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił.
9 Na rozkaz Boga Jahwe wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła.
10 Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom.

11 Nazwa pierwszej - Piszon; jest to ta która okrąża cały kraj Chawila, gdzie się znajduje złoto.
12 A złoto owej krainy jest znakomite; tam jest także wonna żywica i kamień czerwony.
13 Nazwa drugiej rzeki - Gichon; okrąża ona cały kraj Kusz.
14 Nazwa rzeki trzeciej - Chiddekel; płynie ona na wschód od Aszczuru. Rzeka czwarta - to Perat.
15 Jahwe Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał.
16 A przy tym Jahwe Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: „Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania;
17 Ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz niechybnie umrzesz”.
18 Potem Jahwe Bóg rzekł: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”.
19 Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta ziemne i wszelkie ptaki powietrzne, Jahwe Bóg przyprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jaką on da im nazwę. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę: „istota żywa”.
20 I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom powietrznym i wszelkiemu zwierzęciu polnemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny.
21 Wtedy to Jahwe sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem.
22 Po czym Jahwe Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny,
23 mężczyzna powiedział: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta”.
24 Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem.
25 Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali nawzajem wstydu.

UPADEK PIERWSZYCH LUDZI: Rdz 3

1 A wąż był najbardziej przebiegły ze wszystkich zwierząt polnych, które Jahwe Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: „Czy to prawda, że Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?”
2 Niewiasta odpowiedziała wężowi: „owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy,
3 tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu. Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli”.
4 Wtedy rzekł wąż do niewiasty: „Na pewno nie umrzecie!
5 Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”.
6 Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią; a on zjadł.
7 A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski.

8 Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Boga Jahwe przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru, skryli się przed Bogiem Jahwe wśród drzew ogrodu.
9 Bóg Jahwe zawołał na mężczyznę i zapytał go: „Gdzie jesteś?”
10 On odpowiedział: "Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się.
11 Rzekł Bóg: „Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?”
12 Mężczyzna odpowiedział: „Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem”.
13 Wtedy Jahwe Bóg rzekł do niewiasty: „Dlaczego to uczyniłaś?” Niewiasta odpowiedziała: „Wąż mnie zwiódł i zjadłam”.
14 Wtedy Jahwe Bóg rzekł do węża: „Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych; na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia.
15 Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę”.
16 Do niewiasty powiedział: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą”.
17 Do mężczyzny zaś [Bóg] rzekł: „Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść - przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia.
18 Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli.
19 W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz”.
20 Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących.
21 Jahwe Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich.
22 Po czym Jahwe Bóg rzekł: „Oto człowiek stał się tak i jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, by zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki”.
23 Dlatego Jahwe Bóg wydalił go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty.
24 Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia.

II

ORZECZENIA KOŚCIOLA DOTYCZĄCE INTERPRETACJI POWYŻSZEGO TEKSTU

30.VI.1909 r. Komisja Biblijna (utworzona w r. 1902 przez Leona XIII) wydała dekret w sprawie historycznego charakteru trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju,

odpowiadając kolejno na poszczególne pytania. Dekret odrzuca niektóre interpretacje tekstu, które miałyby na celu ograniczenie początkowego opowiadania Księgi Rodzaju do:
1. baśni i mitów wschodnich, oczyszczonych z politeizmu i przystosowanych do religii hebrajskiej;
2. alegorii lub symboli prawd religijnych i filozoficznych, które nie mają podstawy obiektywnej w rzeczywistości;
3. legend częściowo wymyślonych w celu dydaktycznym i wychowawczym.

W szczególności dekret stwierdza, że nie wolno żywić wątpliwości co do historycznego sensu wyrazowego, kiedy chodzi o fakty, które dotyczą podstaw religii chrześcijańskiej. Oto ich spis:
1. stwarzanie wszystkich rzeczy przez Boga na początku czasów;
2. oddzielne stworzenie człowieka;
3. uformowanie pierwszej kobiety z pierwszego mężczyzny;
4. pochodzenie rodzaju ludzkiego od jednostki;
5. pierwsze szczęście prarodziców w stanie sprawiedliwości, nieskazitelności i nieśmiertelności;
6. nakaz dany przez Boga człowiekowi dla wypróbowania jego posłuszeństwa;
7. przekroczenie nakazu Bożego z poduszczenia szatana pod postacią węża;
8. pozbawienie pierwszych rodziców stanu pierwotnej niewinności;
9 obietnica przyszłego Odkupiciela (D. 2122n).

Dekret nie zawiera żadnego twierdzenia odnośnie do sposobu, w jaki te fakty się wydarzyły. podaje wszakże następujące wskazówki:

1. Wyjaśniając w owych rozdziałach te teksty, które Ojcowie Kościoła i uczeni chrześcijańscy w różny sposób rozumieli i nic pewnego ani ustalonego w tym względzie nie przekazali, można być zwolennikiem i bronić poglądu takiego, jaki ktoś dostatecznie udowodni, byle pogląd ten był zgodny ze stanowiskiem Kościoła i z zasadą analogii wiary (D. 2124).

2. Nie należy brać zawsze i koniecznie w sensie dosłownym wszystkich słów lub zdań, które występują we wspomnianych rozdziałach; będzie więc wolno odstąpić od tego sensu, gdy wyraźnie widać, że zwroty te zostały użyte jako przenośnie, metafory lub antropomorfizmy i kiedy zdrowy rozsądek nie pozwalałby trzymać się sensu dosłownego lub konieczność zmuszałaby do porzucenia go (D. 2125).

3. Stojąc na gruncie dosłownego i historycznego sensu można w sposób mądry i użyteczny - za przewodem Ojców Kościoła i przykładem samego Kościoła - niektórym miejscom i rozdziałom nadawać sens alegoryczny i prorocki (D. 2126).

Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* (30.9.1943) zachęca egzegetów do pogłębienia badań nad rodzajami (czyli formami, sposobami, szatami) literackimi, jakich używali natchnieni pisarze, celem uchwycenia właściwego sensu. Po tej linii idzie List Komisji Biblijnej do Kard. C. Suharda, arcbpa Paryża, zatwierdzony przez Ojca św. 16.2.1948 r. Oto jego słowa: „Zagadnienie formy literackiej pierwszych jedenastu rozdziałów Księgi Rodzaju jest bardzo ciemne i zawiłe. Forma literacka tych rozdziałów nie odpowiada żadnemu z naszych klasycznych rodzajów literackich i nie może też być oceniona w świetle rodzajów literackich przyjętych w literaturze greckiej, łacińskiej lub nowożytnej. Nie można więc w całości odmawiać ani przyznawać wartości historycznej tym rozdziałom. W przeciwnym razie byłoby to

stosowanie do tych rozdziałów norm rodzaju literackiego, pod który rozdziałów tych podciągnąć nie można. Jeśli zatem przyjmuje się, że w tych rozdziałach nie można szukać historii w klasycznym i nowoczesnym znaczeniu, trzeba przyznać także, iż obecne dane naukowe nie pozwalają jeszcze na pozytywne rozwiązanie wszystkich problemów, które stawiają te rozdziały ... Przyjęcie jednak aprioryczne, że te opowiadania nie są historią we współczesnym znaczeniu tego słowa, mogłoby nasunąć myśl, że te rozdziały nie są wcale historyczne. Tymczasem podają one językiem prostym i obrazowym, dostosowanym do umysłowości ludzi mniej rozwiniętych, podstawowe prawdy dotyczące zbaw - czego planu Bożego oraz ludowy opis początków ludzkości i narodu wybranego" (D. 3864).

Tenże Papież w encyklice *Humani generis* (12.8.1950) tak rzecz ujmuje: „Jedenaście pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju ściśle mówiąc nie odpowiada wymaganiom metody historycznej, jaką posługiwali się wybitni autorzy greccy i łacińscy czy też uczeni historycy naszych czasów. Niemniej jednak przysługuje im charakter historyczny w jakimś prawdziwym tego słowa znaczeniu, który jednakże przez egzegetów winien być bliżej zbadany i określony. Rozdziały te ... podają w mowie prostej i w przenośniach dostosowanych do umysłowości ludu mało cywilizowanego główne prawdy o podstawowym znaczeniu dla naszego zbawienia wiecznego. Zawierają one również ludowy opis początków ludzkości i narodu wybranego.

Jeśli starożytni hagiografowie zaczerpnęli coś z opowiadań ludowych (na co można się zgodzić), to nie trzeba nigdy zapominać, że dokonali tego pod natchnieniem Bożym, które uchroniło ich od błędów przy doborze dokumentów i ich właściwej ocenie.

Rzeczy zaś, które zostały przyjęte do Pisma św. z ludowych opowiadań, nie mogą być stawiane na tej samej płaszczyźnie, co mitologia lub podobne im opowieści. Te ostatnie bowiem więcej są owocem rozpalonej wyobraźni niż owego umiłowania prawdy i prostoty, jakie w tak wielkim stopniu widnieją w Księgach świętych również St. Testamentu. Dlatego trzeba twierdzić, że nasi hagiografowie w sposób oczywisty przewyższają świeckich pisarzy starożytnych" (D. 2330)

III

RODZAJ LITERACKI POWYŻSZEGO TEKSTU

W obecnym stadium badań i dociekań egzegeci nie rozporządzają danymi wystarczającymi do wyciągnięcia uzasadnionych naukowo wniosków co do właściwego rodzaju literackiego szczegółów zawartych w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju. „Trzeba przyznać, że obecny stan nauk w tej dziedzinie nie pozwala na pozytywne rozwiązanie wszystkich zagadnień zawartych w tych rozdziałach. W oczekiwaniu tego należy ćwiczyć się w cierpliwości, która jest roztropnością i mądrością życia" (Z listu do kard. Suharda).

W ostatnich latach istnieją próby dopatrywania się tej formy literackiej w sagach, legendach, etiologii i mitycznym ujmowaniu rzeczy. Ks. Władysław Borowski CRL we wstępie do Księgi Rodzaju pisze: „Jakie rodzaje literackie możemy wykryć w

tej księdze? W Rdz. poza partiami poetyckimi mówi się dzisiaj o takich rodzajach prozy n jak: sagan legenda czy etiologia. Należą one do ludowych sposobów przekazywania wydarzeń. W rodzajach tych występują motywy zaczerpnięte z folkloru: płodność czy bezpłodność, pierworodztwo, przyjmowanie Boga w gościnę, błogosławieństwo czy przekleństwo. Religijne opowiadania operują motywami nadprzyrodzonymi: mówi się tam o ingerencji Boga, objawieniu się Jego ludziom itd. Należałoby tutaj dodać jeszcze motywy takie, jak wizje, sny, traktaty przymierza i genealogie osób czy ludów. Nie powinno nas dziwić posługiwanie się w Piśmie św. legendą, sagą czy etiologia. W ostatnich czasach nastąpiła pewna rehabilitacja tych rodzajów literackich. Wiele z nich przekazało nam wiadomości o faktach niewątpliwych. Tak też należy traktować opowieści biblijne w Rdz.

Szczególnym zagadnieniem są rozdziały 1-11. Opowiadania biblijne w ogóle trzeba tłumaczyć na tle całej kultury Bliskiego Wschodu. Tutaj jednak zachodzi szczególne podobieństwo z mitami. Wiemy, że prawda religijna może być podana w sposób abstrakcyjny lub przez symbole. W ostatniej formie występuje w mitach. Stykamy się tu z prawdą dynamiczną. Mit nosi na sobie cechy ponadczasowe, gdyż w nim przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zjednoczone są w stale powtarzającym się cyklu. Stąd można sobie przeciwstawić dwie linie: kolistą - mitu i prostą - historii. Mity ówczesne opierały się na wielobóstwie. Tymczasem w Piśmie św. mowa jest tylko o jedynym Bogu transcendentnym, władcy historii świata. Drugim momentem bardzo ważkim jest historyczność. W przeciwieństwie do mitów wypadki w pierwszych rozdziałach Rdz. są wstępem do historii. Stąd nie można uznać raju, opowieści o pierwszych rodzicach czy ich grzechu za mity, gdyż zachodzi tu początek historii. Trudność zrozumienia rozdziałów 2-3 polega na tym, że dzieje specjalnego typu zostały zamknięte w schemat często spotykany w Izraelu: przymierze, grzech, kara i pojednanie. Cicha polemika z wierzeniami środowiska zachodzi także w Rdz. 1 n 1 -2n 4n gdzie Bóg stwarza wszystko mocą swojego Słowa. Można tu mówić o odmitologizowaniu dawnych opowiadań pogańskich" (Bibl. Tys. z r. 1971 str. 20).

Również Zenon Ziółkowski (w związku z omawianiem glinianych ksiąg z Nippur - Wzgórze Tabliczek zawierających jeszcze z czasów Sumerów i Akkadów bogatą literaturę: poematy, pieśni, hymny, opowiadania itd. z ok. 2 tys. lat przed Chr.) tak pisze: „Dzięki tym utworom nasze poznanie kultury starożytnego Bliskiego Wschodu postąpiło wielki krok naprzód. Nie tylko dowiedzieliśmy się, że tysiące lat przed napisaniem Biblii ludzie zajmowali się rozwiązaniem zagadki istnienia świata i człowieka, ale i utrwalili swoje poglądy na te sprawy specjalnym rodzajem literackim, nazwanym rodzajem 'mitycznym'.

W świetle badań literackich okazuje się, że wytłumaczenia podobieństwa opisów biblijnych z mezopotamskimi trzeba szukać w określeniu pojęcia 'mit' i poznaniu tego starożytnego rodzaju literackiego. Okazuje się, że mit nie jest owocem wyobraźni, lecz pewną formą opisu rzeczywistości, która otacza człowieka, szczególnie rzeczywistości religijnej. Wyraża on w terminach symbolicznych i w sposób obrazowy intuicję rzeczywistości - nie jest więc kłamstwem czy wymysłem, lecz symboliczną mową ... 'Pisarze biblijni w opisie stwórczej i zbawczej interwencji Boga w świat musieli z konieczności posłużyć się wyrażeniami i wzorami literackimi, odpowiadającymi rozwojowi ich epoki ... A ponieważ ówczesna kultura przeniknięta była mitologią, dlatego też język hagiografów nosi niekiedy piętno mitu' (J.

Kudasiewicz). Ale tylko piętno. W Biblii nie ma mitologii, czyli mitycznego systemu religijnego. Jest tylko literacka forma mityczna, i to zastosowana urywkami tam, gdzie autorzy natchnieni opisywali rzeczywiste fakty, jakie miały miejsce w prehistorii, nie objęte rachubą czasu i pozbawione szczegółów. Szczegóły te wymyślają pod natchnieniem Bożym twórcy tradycji hebrajskiej, przyoblekając w symbole i barwne a sugestywne opisy istotnie historyczną treść pierwszych jedenastu rozdziałów. Dają one odpowiedź na pytania, na które nie dałby jej nigdy sam człowiek: skąd się wziął świat i kto go stworzył; kto sprawił, że na świecie zaistniała istota rozumna ... Na pytania te daje odpowiedź sam Stwórca językiem i piórem autorów natchnionych, redagując razem z nimi opowiadanie o stworzeniu świata i człowieka, upadku ... To, co zawiera ta odpowiedź, nie jest mitologią, lecz obrazowym opisem rzeczywistości, jaka miała miejsce w dziejach ludzkości. Odpowiedź ta nie mówi 'jak' się to stało, lecz 'że' się stało" (Spotkania z Biblią, św. Wojciech, Poznań 1971, str. 430n).

IV

PRAWDY ZAWARTE W POWYŻSZYM TEKŚCIE

Jak z wyżej podanego biblijnego opisu utworzenia człowieka widać, pod wymyślną, wspaniałą, pełną poezji szatą literacką autor natchniony podał głęboką naukę o człowieku. Egzegeci: Enrico Galbiati - Alessandro Piazza, w dziele pt. *Biblia, księga zamknięta?* (przekład Marii Ponińskiej, Pax 1971, str. 95-99) tak w punktach tę naukę ujmują:

W pierwszym opisie tworzenia człowieka są zawarte następujące prawdy:

1. Człowiek został stworzony jako ostatni, czyli że człowiek jest uwieńczeniem całego dzieła stwarzania i wszystkie rzeczy niższe zostały stworzone dla niego.

2. Człowiek ma w sobie coś Boskiego: jest na obraz i podobieństwo Boga.

3. Rośliny są przeznaczone dla człowieka na pokarm, a zatem są mu podporządkowane.

4. Człowiek ma także władzę nad zwierzętami. Podstawą tej władzy jest różnica istniejąca między naturą jego a zwierząt, co wynika z Rdz. 1, 26.

5. Różnica płci została zaprowadzona przez samego Boga: Rdz. 1, 27.

6. Rodzenie potomstwa jest dopełnieniem opatrznościowego planu Bożego: Rdz. 1, 28.

7. Dzieło Boże nie zawiera niczego złego: Rdz. l, 31.

W drugim opisie stworzenia człowieka w słowach bardziej konkretnych są wyłożone te same prawdy:

1. Człowiek został stworzony jako pierwszy. Pierwszy w zamierzeniu Boga - powiedzieliby filozofowie - jest także przedstawiony jako pierwszy w jego wykonaniu. W stosunku do wszystkich rzeczy stworzonych jest ostatni, bo wszystko jest mu podporządkowane ... Człowiek jest współpracownikiem Boga w ostatecznym urządzeniu świata, gdyż pojawił się on dla nawodnienia i uprawy ziemi.

2. Człowiek składa się z elementu materialnego. Opisy biblijne mówiące, że człowiek został utworzony z ziemi, wyrażają tym samym tylko dane z doświadczenia, które potwierdzają ścisłą więź, jaka łączy każdą materialną istotę z ziemią. Autor natchniony uważał za stosowne zachowanie tego pojęcia ziemi, z której człowiek

został ukształtowany, przedstawiając go jako podobnego pod tym względem do zwierząt. Ale w człowieku jest pierwiastek, którym wyróżnia się od zwierząt. Jest to coś, co pochodzi od Boga. Autor natchniony mówi tu o tchnieniu, które pochodzi od Boga i sprawia, że człowiek żyje. O zwierzętach celowo tego nie mówi.

3. Człowiek, aby żyć, potrzebuje pożywienia. Bóg stwarza więc dla niego rośliny i zapewnia mu pokarm.

4. Dla człowieka Bóg stwarza także zwierzęta. Opowiadając, jak zwierzęta przychodzą do człowieka i otrzymują od niego nazwy, autor natchniony w plastyczny sposób przedstawił dwa pojęcia: przede wszystkim że ma nad nimi władzę i swym rozumem poznaje ich istotę, przez co uwydatnia się wyższość człowieka; po wtóre człowiek stwierdza, że zwierzęta mu nie wystarczają, że nie są dla niego 'kimś': i w ten sposób po raz trzeci zaznacza różnicę między człowiekiem a zwierzęciem, po czym wprowadza opis stworzenia kobiety.

5. Bóg stworzył kobietę dla mężczyzny, ale nie uformował jej z innego rodzaju ziemi: jest ona odrębną istotą ludzką, ale nie odmienną od mężczyzny. Została wzięta z mężczyzny. Kobieta jest przedstawiona jako równa mężczyźnie, zaś jej uległość z racji jej pochodzenia nie równa się poddaństwu, które było dopiero skutkiem grzechu pierworodnego.

6. Małżeństwo według woli Bożej jest monogamiczne oraz nierozerwalne, ponieważ tworzy więź silniejszą niż ta niezniszczalna więź jaka łączy dzieci z rodzicami.

7. Bóg nie wprowadził nieładu w dziedzinę seksualną: pierwsi rodzice nie byli zaniepokojeni własną nagością. Wniosek końcowy: „Wszystko, co Bóg uczynił, było bardzo dobre" (1, 31).

/67/ a. 1. Czy dusza jest z jestestwa Boga, tzn. czy pochodzi z substancji Boga i zarazem jest jej częścią. Jest to rozprawa z herezją manichejską i pryscylianizmem: w ogóle z wszelką odmianą emanatyzmu.

Kościół nieraz wypowiadał się w tej sprawie. Oto jego orzeczenia: Synod w Toledo (Hiszpania 40O r.): Jeśli ktoś twierdzi i wierzy, że ludzka dusza jest cząstką Boga lub że jest substancją Boga: niech będzie wyłączony" (D. 31).

Synod w Braga (Hiszpania, 563 r.): „Jeśli ktoś wierzy, że ludzkie dusze lub aniołowie pochodzą ze substancji Boga, jak mówili Manes i Pryscyłian: niech będzie wyłączony" (D. 235).

Wyznanie wiary św. Leona IX papieża, r. 1053: „Wierzę i głoszę, że dusza nie jest częścią Boga" (D. 348).

Kim był Pryscylian, patrz t. 2 /173/ str. 302n.

Co to emanatyzm, patrz z. 47, i odp. i obj. /38/ t. 4 str. 52. 104.

/68/ a. 1 odp. Starożytni filozofowie, kim bylin patrz głównie t. 1 obj. /74/ str. 287; patrz także skorowidze poprzednich tomów pod hasłem: Starożytni lub Filozofowie.

/69/ a. 1 odp. Mani (Manes, Manicheusz) przybył do Europy z Persji. Żył w III w. po Chr. Był twórcą dziwnej religii, w której złączył gnozę chrześcijańską z wierzeniami babilońskimi i perskimi (Zoroastra). Przyjmował między innymi dwa początki rzeczy: początek dobra (królestwo światła) i - zła (królestwo ciemności). W człowieku są dwie dusze: jedna pochodząca od początku, którym jest ciemność, druga od początku, którym jest światło. Patrz o tym z. 49. 3 i obj. 89 t. 4 str. 79-83. 118-119.

O manichejczykach patrz z. 8, 3 i obj. 63, 80, 84 t. 1 str. 156. 286.289.290;t. 4 obj. /7/ /60/ /89/ str. 92-93. 111. 118n; z. 63, 5 odp. i /27/; 66, 3 odp. i /2/ str. 63n. 150nn. ... t. 15 obj. /103/ str. 222; t. 22: obj. 90 str. 368; t. 25: obj. 46 str. 347.

O gnostycyzmie patrz t. 1 obj. /84/ str. 290.

/70/ a. 1 odp. Vorro Marcus Terentius (116-27 przed Chr.): filozof eklektyczny rzymski, współczesny Cyceronowi. Powiada tak: O Bogu piszą poeci, mówią filozofowie, czci Go społeczeństwo. Ale poeci przypisują Bogu wiele niegodnych i nieprawdziwych rzeczy. Filozofowie głoszą o Nim sprzeczne zdania. Słuszność mają tylko ci, co uznają takiego Boga, który - będąc duszą świata - porusza światem i kieruje nim zgodnie z rozumem. O duszy świata patrz 3, 8 odp. i /55/ /57/; z. 8, 4 na 5 t. 1 str. 102. 284n. 160; zwłaszcza z. 45, 5 i obj. /39/ t. 4 str. 26-30. 104n; z. 70, 3: t. 5 str. 191nn.

/71/ a. 2. Traducjanizm (od łacińskiego *traduco* - przenoszę, przekazuję), zwany także generacjanizmem (od łacińskiego *genero* - rodzę) głoszony przez Tertuliana (160-240?). Ten chrześcijański, łaciński pisarz Kartaginy w dziele *O duszy* sądzi, że rodzice dają swemu potomstwu nie tylko ciało ze swojego ciała, ale i duszę ze swojej duszy.

Kościół odżegnał się od powyższego poglądu. Oto jego orzeczenia: Papież Atanazy II w liście do biskupów Galii (498 r.): „[Niektórzy myślą], że słusznie mogą twierdzić, iż w rodzeniu ludzkim rodzice udzielają duchowego tchnienia życia w taki sposób, jak tworzą ciało z elementów materialnych ... Jak oni mogą myśleć tak po ziemsku wbrew słowom Bożym, iż dusza na obraz Boży stworzona może być przekazana i ciału udzielona przez połączenie ludzkich ciał, kiedy działanie [Boga], który z początku stworzył [duszę], nie ustało dotychczas ... Niech przyjmą prawowierną naukę, a mianowicie, że Ten udziela duszy [ciału], który powołuje do istnienia to, co nie istnieje” (D. 170). Papież św. Leon IX w wyznaniu wiary z r. 1053: „Wierzę i głoszę, że dusza ... została stworzona z niczego i przed chrztem podlega grzechowi pierworodnemu” (D. 348).

Papież Benedykt XII (1341 r.), wyliczając błędy Armeńczyków, czyli Ormian, jako błąd wymienia: „Jeden z mistrzów Armeńczyków ... na nowo wprowadził i szerzył naukę, że dusza ludzka u dziecka powstaje z duszy ojca, tak jak ciało powstaje z ciała” (D. 533).

Papież Pius XII w encyklice *Humani generis* (1950 r.): „Co do dusz, wiara katolicka każe nam przyjąć, że one bezpośrednio są stwarzane przez Boga” (D. 2327). Patrz t. 4 /38/ str. 104.

/72/ a. 2 odp. Całe ortodoksyjne chrześcijaństwo (także i Orygenes) utrzymywało, że ludzka dusza jest stwarzana przez Boga. Chodzi tylko o to – kiedy, w którym momencie. Aż do najnowszych czasów przyjmowano za Arystotelesem, że dusza umysłowa łączy się z ciałem po 40 dniach od jego poczęcia. Tak też głosili teologowie przez długie wieki. Św. Tomasz podaje swoją naukę głównie w z. 118, 2 na 2 (patrz adnotację do tego miejsca na str. 588 dzieła cyt. w obj. /4/, a także z. 76, 3 na 3; a. 5 t. 6; z. 85, 7 odp. tom obecny oraz w *Contra Gentes* II 89 § *Nec est inconveniens*; III 222 § *Cum vero*. Naukę tę tak krótko streszcza: „Natychmiast, skoro tylko ciało jest przystosowane, Bóg wlewa w nie duszę rozumną” (z 100, 1 na 2).

Świeżawski tak o tym pisze: „Podczas rozwoju embrionalnego człowieka następują według św. Tomasza w embrionie ludzkim kolejne zanikania niższych form

substancjalnych, na których miejsce wkraczają formy substancjalne nowe i doskonalsze, obejmujące wszystkie doskonałości form niższych; embrion ludzki przechodzi więc według tej teorii przemiany substancjalne, w których następuje zawsze prawdziwe zanikanie, czyli niszczenie *(corruptio)* i powstawanie *(generatio)*. Embrion człowieka posiada więc z razu formę substancjalną będącą duszą wegetatywną; na jej miejsce wkracza dusza zmysłowa, a tę zastępuje wreszcie *(in fine generationis hum anae)* dusza rozumna. Ta teoria kolejnych przemian substancjalnych ... dokonujących się w ludzkim embrionie ... może być rozumiana dwojako: albo łącznie z przyjmowaną przez średniowieczne koła lekarskie, a pochodzącą od Arystotelesa teorią rozwoju embrionalnego, według której dopiero w połowie ciąży otrzymywałby embrion ludzki duszę rozumną, będąc poprzednio kolejno ożywiany duszą wegetatywną i zmysłową; albo też może być ona rozumiana w tym sensie, że owe kolejne *generationes et corruptiones* zakończone zjawieniem się duszy rozumnej dokonują się w jakimś niezmiennie małym odcinku czasowym lub zgoła pozaczasowo, a ściślej w momencie czasowym *in instanti*. Zgodnie z tą ewentualnością teoria kolejnych przemian substancjalnych w embrionie mogłaby się w zupełności zgadzać z tezą, że dusza obdarzona umysłem bywa stwarzana przez Boga w momencie poczęcia, a więc w chwili pierwszego uformowania się ludzkiego zarodka" (str. 734 [44], dzieło cyt. w obj. 1).

Obecnie teologowie opowiadają się za zdaniem, że Bóg stwarza rozumną duszę w samym momencie poczęcia. Tomiści przeważnie też tak głoszą i w tym sensie wyjaśniają teksty św. Tomasza mówiące o tej sprawie.

/73/ a . 2 na 2. W innym swoim dziele Autor tak pisze: „Im jakaś forma jest wyższa, tym potężniejszego twórcy wymaga do swojego zaistnienia. A ponieważ ludzka dusza jest najwyższą ze wszystkich form, dlatego powołuje ją do bytu najpotężniejszy twórca, mianowicie Bóg: inaczej jednak niż tworzone są inne formy przez jakichkolwiek bądź twórców. Bowiem inne formy nie bytują samoistnie; stąd też istnienie nie jest ich, ale dzięki nim coś istnieje; stąd też ich stawanie polega na tym, że materia lub podmiot bywa sprowadzony z możności do rzeczywistości: i to znaczy: dobyć formę z możności materii bez dołączenia czy wejścia czegoś zewnętrznego. Natomiast sama ludzka dusza ma istnienie i bytuje samoistnie. Stąd też jej we właściwym sensie należy się stawać, a ciało bywa przyciągnięte do jej istnienia. Z tego to powodu mówi się, że to istnienie jest od zewnątrz i że nie jest dobywane z możności materii" (*De spirit. creat.* a. 2 ad 8).

/74/ a. 3 odp. Nie zakładając materii wpierw istniejącej, z której by coś uczyniono lub jakiegoś bytu, który by służył za narzędzie czy pomoc przy stwarzaniu. Patrz o tym z. 45 /24/ /26/ /28/ t. 4 str. 16nn. 99nn.

/75/ a. 4. Preegzystencjalizm (od łacińskiego *praeexisto* - istnieć przedtem) głosi, że dusze istnieją przed powstaniem ciała. Wyznawał go Platon a w chrześcijaństwie Orygenes: zwolennik Platona (kim był Orygenes, patrz głównie t. 1 obj. /97/ str. 292 oraz w skorowidzach wszystkich tomów). Do niego należy zaliczyć także reinkarnację czy metempsychozę głoszoną ongiś przez niektórych gnostyków i manichejczyków, a w nowszych czasach przez teozofów i antropozofów.

Kościół odrzucił preegzystencjalizm. Synod konstantynopolski (543 r.) tak orzeka: nnJeśli ktoś mówi lub sądzi, że ludzkie dusze istniały uprzednio jako duchy i jako święte moce, ale że - sprzykrzywszy sobie oglądanie Boga - ku złemu się

zwróciły i przez to oziębły w miłości Bożej i stąd otrzymały nazwę dusz i za karę zrzucone zostały w ciała: niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 203).

Synod w Braga (563 r.): Jeśli ktoś mówi, że dusze ludzkie najpierw mieszkały w niebie i tam zgrzeszyły, za co strącone zostały na ziemię w ciała ludzkie, jak mówił Pryscylian, niech będzie wyklęty!" (D. 236n kan. 6).

/76/ a. 4 odp. Co to są owe Augustyna 'zakodowane prawzory' *(rationes causales vel seminales)*, patrz niżej z. 91, 2 na 4; z. 93, 4 na 3 i głównie obj. /84/; t. 5. Skorowidz pod hasłem *Ratioines semin.* i obj. /23/ /29/ /30/ str. 315, 235, 237-241.

/77/ a. 4 odp. Dwa poglądy na Sześć dni stwarzania opisane w Rdz. 1: Augustyna i innych świętych, patrz niżej obj. /88/ oraz t. 5 obj. /10/ str. 232 i w Skorowidzu pod hasłem: Augustyn, święci inni.

ZAGADNIENIE 91

/78/ a. 1 odp. To powiedzenie Arystotelesa stało się słynne po dziś dzień, stanowiąc zarówno dawniej jak i dziś przedmiot jak najgłębszej zadumy i kontemplacji: Człowiek to mały świat, miniatura świata, mikrokosmos. Ojcowie Kościoła zwracali przy tym uwagę nie tylko na ton co człowiek ma wspólne z przyrodą martwą i ożywioną, ale i na jego powiązania z istotami wyższymi: aniołami a przede wszystkim Bogiem, wskazywali na tajemnicę Wcielonego Słowa i na życie nadprzyrodzone w Bogu. Patrz niżej z. 96n 2 odp. Patrz Konst. duszp. *O Kościele*, nr 14 z r. 1965 Soboru Wat. II.

/79/ na 1 na 2. Według dawnych poglądów ciała ziemskie składają się z czterech elementów: ziemian woda, powietrze, ogień. Natomiast ciała niebieskie nie składają się z tych elementów, ale z czegoś innego, wyższego, co nazwano *quinta essentia* - piąta istota: kwintesencja. Patrz t. 5: świat, obj. /15/ i tamże skorowidz pod hasłem: Kwientesencja.

/80/ a. 2. Pius XII w encyklice *Humani generis* (1950 r.) - w sprawie pochodzenia ciała ludzkiego drogą ewolucji od zwierząt - tak się oficjalnie z ramienia Kościoła wypowiada: „Trzeba nam też coś powiedzieć o zagadnieniach, które - choć należą do zakresu tzw. nauk pozytywnych - z prawdami jednak wiary mają pewien związek. Usilnie bowiem żąda wielu, by religia katolicka prawdy te brała w bardzo poważną rachubę. Jest to z pewnością godne pochwały, gdy chodzi o fakty rzeczywiście udowodnione. Gdy jednak w grę wchodzą hipotezy, choćby były w pewnej mierze naukowo uzasadnione, ale tyczące nauki zawartej w Piśmie św. lub tradycji, wskazana jest wielka ostrożność. A gdyby takie przypuszczenia bezpośrednio czy pośrednio sprzeciwiały się nauce przez Boga objawionej, byłyby absolutnie nie do przyjęcia.

Dlatego Urząd Nauczycielski Kościoła nie zakazuje, żeby nauka ewolucjonizmu, o ile bada powstanie ludzkiego ciała z jakiejś już istniejącej żywej materii co do dusz bowiem wiara katolicka każe nam przyjąć, że one bezpośrednio stwarzane są przez Boga - była dyskutowana według obecnego stanu nauk i świętej teologii przez fachowców z obu stron. Te dyskusje jednak winny być tak prowadzone, by racje sprzyjające lub przeciwne ewolucjonizmowi były roztrząsane z należytą powagą, umiarkowaniem i powściągliwością, a nadto, aby wszyscy byli gotowi

poddać się sądowi tego Kościoła, któremu Chrystus powierzył obowiązek autentycznego wykładania Pisma św. i strzeżenia dogmatów wiary. Tej jednak swobody dyskusji niektórzy niestety nadużywają, tak się zachowując, jak gdyby powstanie ciała ludzkiego z istniejącej już wyżej materii było zupełnie pewne i jakby w źródłach Objawienia niczego nie było, co nie wymagałoby w tej sprawie jak największego umiarkowania i ostrożności" (D. 2326n).

Egzegeci Galbiati - Piazza tak o tym piszą: „Powstaje pytanie, czy hipoteza ewolucjonizmu winna być odrzucona z punktu widzenia Biblii, tzn. czy ton co w teorii byłoby możliwe, faktycznie w założeniu nie jest błędne wobec danych zaczerpniętych z Objawienia. Odpowiedź zależy od tego, w jaki sposób przeprowadzamy w tekście Pisma św. linię demarkacyjną pomiędzy sposobem twierdzenia a rzeczywistością, której dotyczy to twierdzenie. Co zamierzał natchniony autor wyrazić". A po wnikliwym badaniu rzeczy egzegeci ci taki wysuwają końcowy wniosek: „Ani treść zawarta w tekście, ani też przypuszczalny zamiar autora natchnionego nie rozstrzygają problemu, czy działanie Boże w ukształtowaniu pierwszego człowieka należy uważać za bezpośrednie, czy też pośrednie, dokonane wprost lub też za pośrednictwem przyczyn wtórnych. W rzeczywistości bowiem Pismo św. podkreśla fakt, że człowiek został stworzony przez Boga oraz fakt, że ciało jego utworzone jest z materii. Nie mamy natomiast żadnej wzmianki o sposobie, w jaki zostało zrobione ... A zatem o sposobie działania Boga autor nie twierdzi niczego, co byłoby obiektywnie prawdziwe. Tak więc treść opisu stworzenia człowieka nie uwzględnia problemu oddziaływania przyczyn wtórnych. Jeżeli zaś chodzi o intencję autora, nawet nie musiał on zupełnie świadomie przejść nad tym problemem, ale po prostu go nie znał.

Z powyższych powodów moglibyśmy wyrządzić krzywdę natchnionemu autorowi, gdybyśmy przy omawianiu problemu ewolucjonizmu posługiwali się jego opowiadaniem jako dowodem za lub przeciw" (str. 103, 105nn dzieło cyt. w obj. 66 IV).

Liczne badania w dziedzinie paleontologii, morfologii porównawczej i embriologii, mające uzasadnić słuszność hipotezy ewolucjonizmu, jak dotąd nie dały pewnych i jasnych, przekonywujących rezultatów. Musimy pozostawić przyszłości odpowiedź na zagadnienie początku ciała człowieka. Być może rzecz na zawsze dla nas na ziemi zostanie nierozstrzygniętą. Zaś wobec takich czy innych wypowiedzi czy nawet 'rewelacji' za lub przeciw - nawet gdyby były głoszone w sposób pewny i w imię 'postępu', 'osiągnięć nauki' należy przyjmować postawę daleko idącej ostrożności i nieraz pobłażania. Zawsze nadsłuchiwać, co o takim czy innym 'osiągnięciu nauki' mówi Stolica Apostolska.

W.R. Thompson nie może się nadziwić, że „niektórzy najgorliwsi obrońcy transformizmu rekrutują się z kleru katolickiego" (ks. Paweł Siwek, dzieło niżej cytowane, str. 207).

Co do św. Augustyna: czy był ojcem ewolucjonizmu, czy jego nauka o *rationes seminales* daje podstawę do tego, patrz niżej obj. /84/.

Kto by chciał poznać dokładnie - rozbieżne zresztą i niekiedy dość fantastyczne, a przy tym nieraz głoszone szumnie w imię nauki - poglądy różnych autorów n piszących na temat powstania ludzkiego ciała drogą ewolucji od zwierząt, może czytać:

1. Roman Zaniewski, Teorie o pochodzeniu i rozwoju życia a naturalizm chrześcijański, Veritas, Londyn 1953.

2. M. Grison, Probleme d`Origine: L`Univers -- Les Vivants – L`Home; Letouzey et Ané, Paris 1954.

3. Ks. Stan. Łach: Pismo św. St. Test., t. 1: *Księga Rodzaju*, Pallotinum 1962.

4. Philip G. Forthergrill, Chrześcijanie wobec ewolucji, tłum. z ang. Górski, Pax 1966.

5. CZ. Jakubiec, Pradzieje Bibl., Teologia Genesis 1-11, św. Wojciech 1968.

6. Kuźnicki L. i A. Urbanek, Zasady nauki o ewolucji (2 tomy), PAN, Warszawa 1970.

7. Enrico Galbiati - Alessandro Piazza, Biblia, księga zamknięta? - tłum. z włoskiego Maria Ponińska, Pax 1971.

8. Człowiek i świat, praca zbiorowa księży Jezuitów, wyd. Apost. Modl., Kraków 1972.

9. Ks. Paweł Siwek TJ, *Ewolucjonizm w świetle nauki*, Veritas, Londyn 1973.

/81/ a. 2 zarz. 2. Albumasar (Abu Ma`shar, † 886): astronom i filozof arabski, autor dzieła: *Introductorium in Astronomiam*, wyd. w Wenecji 1506.

/82/ a. 2 odp. Chodzi o Platona, który formy istniejące w cielesnej materii wywodził od form bytujących samoistnie bez materii, czyli od idei oraz o Awicennę, według którego formy istniejące w cielesnej materii pochodzą od form istniejących w umyśle stworzeń duchowych - od inteligencji. Patrz o tym szerzej z. 65, 4 odp., t. 5 str. 137-139.

/83/ a. 2 na 1. O roli aniołów w stosunku do stworzenia cielesnego i człowieka będzie Autor mówił w z. 110, 111, 113, 114, t. 8.

/84/ a. 2 na 4. Zakodowane prawzory - *rationes causales, seminales*: termin wprowadzony i używany przez św. Augustyna. Oto co on pisze odnośnie do roślin i drzew: Początkowo i pierwotnie ziemia - w owych sześciu dniach – wydała je *causaliter*, tzn. w przyczynie, w sensie: ziemia otrzymała moc ich wydawania *(producendi accepisse virtutem)*. Augustyn przestrzega, żeby - choć mowa o *rationes seminales (semen - nasienie)* - nie rozumieć tego w znaczeniu nasion, z jakimi obecnie mamy do czynienia. Po owych sześciu dniach następuje normalne administrowanie światem i do niego należy wy - dawanie roślin i drzew z owej mocy n jaką otrzymała ziemia (*De Genesi ad litt.*, V, c. IV. o tym św. Tomasz z. 69, 2 odp. t. 5 str. 183n.

Odnośnie do zwierząt Augustyn (tamże, c. V) tak pisze. W owych sześciu dniach zwierzęta zostały stworzone *potentialiter* - w możności, tzn. ziemia otrzymała wtedy możność ich wydawania; a potem dopiero w sposób widzialny - z biegiem lat - czas ich liczbę rozwinie i ujawni. Owe sześć dni zawierają dzieła stworzenia nie według poporządku czasu. ale według porządku przyczynowego: *causaliter*; chodzi w nich o *connexio causarum*, a więc o zazębianie się przyczyn, o warunkowanie się wzajemne poszczególnych dzieł stworzonych. To ważne dla rozumienia terminu: *ratio causalis*. W innym miejscu Augustyn pisze: W owych sześciu dniach ziemia otrzymała moc wydawania drzew *causaliter*,- tj. drzewa były w ziemi jako w przyczynie i to w sensie: ziemia otrzymała ukrytą w sobie moc ich wydawania. I tą to mocą teraz ziemia rodzi je już jawnie w odpowiednim czasie (*De Genesi ad litt.*, VIII, 3; o tym św. Tomasz z. 71 odp. i na 1; z. 73, 1 na 3; a. 3 na 2; z. 74, 2 odp. i na 1; /23/ /29/ /30/ t. 5 str. 196nn; patrz tamże skorowidz pod hasłem: *Rationes seminales.*

Odnośnie do ludzkiego ciała tak pisze: W owych sześciu dniach Bóg w jednym momencie stworzył naraz wszystkie stworzenia: owe dni oznaczają jeden niepodzielny moment *(creatio instantanea et simultanea).* Ciało stworzył w postaci 'ratio', tzn. jako gotowy, konkretny pomysł czy plan ściśle określony i złożył go w materię (inne jego wyrażenia: w elementy n w ziemię, w naturę ziemi). W niej ów pomysł czy prototyp *(ratio)* ukrywa się jakby w nasieniu *(illa ratio velut in semine latuisse).* Bóg złożył w materię uformowaną ów pomysł ciała ludzkiego, aby według niego - po owych sześciu dniach - uczynić to ciało w odpowiednim czasie. Bóg stworzył pomysł ciała *causaliter*, tzn. w przyczynie i według niego miał - gdy na to przyjdzie pora - je uformować. W przyczynie, tzn. nie w postaci gotowej, uskutecznionej, urzeczywistnionej, ale w mocy przyczyny. ów pomysł na skutek stwarzania już znalazł się w stworzeniu: w materii. Ów pomysł *(ratio)* to tyle, co idea (plan, model, wzorzec) ciała, jaki Bóg powziął w swoim umyśle i który - że użyjemy dzisiejszego słownictwa – zakodował, złożył w materię (*De Genesi ad litt.*, VII 22-24; o tym św. Tomasz wyżej z. 90, 4 odp. i niżej z. 91, 4 na 5; z. 92, 4 na 3).

Czymże jest *'ratio'* - ów pomysł? Otóż to tyle, co idea platońska. Wiadomo, Augustyn-platończyk przyjął istnienie idei ale umieścił je w Bogu i utożsamił z istotą Boga. Wiadomo także, że owe idee to tyle, co gatunki *(species)* istniejące według Platona poza i ponad jednostkami i umysłem ludzkim jako jestestwa bytujące samoistnie, a według Augustyna utożsamione z Bogiem. Skoro tak, to należało by naukę Augustyna rozumieć w ten sposób: W akcie stwarzania Bóg stworzył jedynie gatunki rzeczy; stworzył je w przyczynie, tj. w mocy n w możności, a nie jako uskutecznione w rzeczywistości. Bóg złożył je w materię i w niej one są jakby w nasieniu. To wszystko obejmują owe sześć dni, które są jednym momentem. Natomiast po owych sześciu dniach Bóg formuje owe gatunki w rzeczywistości według owych gatunków złożonych w materię aktem stwarzania. O ideach Platona i Augustyna patrz z. 15 t. 2 str. 81-88 oraz z. 84, 1. 4. 5 t. 6.

Przez owe *ratio causalis* i rzadziej używane *ratio seminalis* należy rozumieć: *ratio* - pomysł prawzór, gatunek stworzony i złożony w materię. Wiadomo, że *ratio* – idea, są niezmienne i wieczne;

causalis, causaliter - ów pomysł nie był stworzony w rzeczywistości, ale w przyczynie, w mocy przyczyny, w możności i nie jako następstwo czasowe, ale jako porządek przyczynowy, myślowy;

seminalis - ów prawzór stworzony i złożony w ziemię jest w niej jakby w nasieniu, ale nie jest ziarnem, nasieniem w obecnym znaczeniu.

A że te *rationes* należy wiązać z ideami w umyśle Boga, patrz wyżej, z. 22, 1 tn 2 str. 177nn; z. 62, 3 odp.; z. 65, 4 odp. i na 2 t. 5 str. 38 n. 137nn, a zwłaszcza niżej z. 115, 2 t. 8.

Na *rationes causales, semimales* ma Augustyn inne równoznaczne wyrażenia: w możności – *potentialiter;* w mocy - *in virtute;* w przyczynie, w mocy przyczyny – *causaliter;* w zaczątkach - *originaliter.*

Jak z tego widać. nie ma podstaw do tego, żeby posądzać Augustyna o głoszenie poglądu, że rośliny, zwierzęta i ciało ludzkie powstały drogą transformizmu.

/85/ a. 4 na 2. Dzisiejsza egzegeza nie odnosi liczby mnogiej owych słów: „Uczyńmy człowieka" do trzech Osób Boskich. W St. Test. nie było wyraźnego objawienia Trójcy Przenajświętszej. Raczej chodzi tu o co innego, mianowicie „Bóg

niejako rozważa, zastanawia się nad powołaniem człowieka do bytu. jakby mówił do kogoś (do swego ‘dworu’ niebieskiego? Por. 1 Krl 22, 19; Job 1, 6; Iz 6, 1-3): uczyńmy, chciejmy uczynić ...” (Pismo św. St. i N. Test., wyd. św. Wojciecha, Poznań 1973, przypis do w. 26-28, str. 6).

/86/ a. 4 na 3. Owi niektórzy, to: Orygenes, Tertulian, Cyprian, Cyryl Al., Bazyli, Ambroży i inni.

/87/ a. 4 na 4. Św. Paweł przeciwstawia naturalne ożywienie ciała Adama przez pierwiastek ożywiający-psyche tchnięty mu wprost przez Boga, mający jako skutek naturalne, śmiertelne, doczesne życie człowieka ponownemu, nadprzyrodzonemu ożywieniu ciała człowieka przez ożywczą moc [ducha] Chrystusa ku zmartwychwstaniu i życiu wiecznemu *(pneuma)*. A więc ciało śmiertelne ożywione duszą przeciwstawia ciału zmartwychwstałemu i chwalebnemu. Dusza żyjąca *(psyche)* jest pierwiastkiem życiodajnym, ożywiającym ludzkie ciało w porządku natury, a także całego człowieka. Chrystus zaś jest siłą ożywiającą *(pmeuna)* na wieczność. Życie psychiczne - *vita animalis*: od *anima, psyche* jest od Adama pierwszego, zaś życie duchowe - *vita spiritualis*: od *spiritus, pneuma* jest od nowego Adama - Chrystusa. Patrz o tym także niżej z. 95 1 na 1 oraz t. 6 obj. /16/. Pismo św. o nieśmiertelności duszy: 1. Dusza-duch.

/88/ a. 4 na 5. Istnieją dwa poglądy na owe biblijne sześć dni (Rdz. 1). Augustyn - pod wpływem Filona z Aleksandrii (25 przed - 50 po Chr.) lub raczej Klemensa z Aleksandrii († ok. 215 po Chr.) – głosił, że owe sześć dni, to jeden niepodzielny moment, w którym wszystko na raz zostało stworzone, zaś sama owa liczba sześciu dni oznacza albo sześć rodzajów rzeczy, jakie poznawają aniołowie (patrz z. 58, 7 na 1 t. 4 str. 224; z. 74, 2 odp. t. 5 str. 213nn), albo kolejność i porządek dzieł stworzonych na raz i w jednym momencie.

Inni święci czy Doktorowie głoszą, że owe sześć dni to nasępujące po sobie w rzeczywistości dzieła stworzone. Do owych świętych należą: Laktancjusz, Tertulian, Bazyli, Ambroży, Chryzostom, Jan Damasceński, Piotr Lombard i inni. Św. Tomasz podaje jedną i drugą opinię, właściwie nie opowiadając się ani za jedną, ani za drugą; podobnie czyni w z. 65-74, t. 5 str. 29 nn, patrz tamże pod hasłem Augustyn, święci i inni oraz Galbiati-Piazza, dz. cyt. str. 151-166.

ZAGADNIENIE 92

/89/ Oto co o tym mówią egzegeci Galbiati - Piazza: „Drugie opowiadanie biblijne o stworzeniu [człowieka] zawiera także opis pochodzenia kobiety z żebra pierwszego człowieka. Przy interpretacji tego fragmentu musimy zrobić kilka spostrzeżeń ...:

1. Jeżeli ... układ drugiego opisu stworzenia odpowiada konwencjonalnemu schematowi dydaktycznemu, to także uformowanie kobiety na drugim miejscu - po roślinach i zwierzętach - może być sposobem wyrażania się, a nie rzeczywistością. Zwierzęta zostały przez autora wymienione najpierw dla zaznaczenia, że nie wystarczają człowiekowi i dla uwydatnienia równości kobiety i mężczyzny. Byłby to więc sposób obrazowego przedstawienia jakiegoś pojęcia, a nie wzmianka o rzeczywistej kolejności wydarzeń.

2. Autor natchniony - przedstawiając utworzenie kobiety przez Boga z żebra Adama - posługuje się tu antropomorfizmami, które jednakże doskonale nadają się do ujęcia w konkretną formę pouczenia, jakie autor pragnął podać: kobieta ma tę samą naturę co mężczyzna i jej przeznaczeniem jest połączyć się z nim w małżeństwie.

3. Żaden ze znanych nam dokumentów starożytnego Wschodu nie podaje podobnego szczegółu; toteż nie mamy dotychczas żadnych danych, które by rzucały światło na znaczenie tego szczególnego słownictwa biblijnego. Zwrócono jednak uwagę, że sumeryjskie słowo TI jak i jego ideogram, oznaczają zarówno żebro ... jak i życie ... i że słowo hebrajskie 'żebro' ... mogło mieć bliżej nie określone i ogólne znaczenie, a więc wskazywać na coś innego niż żebro".

Istnieje analogia między stworzeniem Adama a stworzeniem Ewy: „Tam miał miejsce szczególny fakt: pierwszy człowiek utworzony przez Boga (bezpośrednio czy pośrednio) z materii uprzednio istniejącej; tu zachodzi także fakt szczególny: pochodzenie ciała pierwszej kobiety z ciała pierwszego mężczyzny, wskutek czego więź małżeńska została przedstawiona jako ponowne złączenie, jako powrót do pierwotnej jedności obu ciał, jako zależność pochodzenia, z powodu której jedność natury dwóch płci ma podstawę w samej budowie fizycznej pierwszej kobiety.

Dopóki nie udowodnimy, z .e jest inaczej, nie możemy przypuszczać, że autor natchniony n który dotąd opisywał fakty, zmienił swój system ujmowania rzeczywistości i posługuje się jedynie alegorią. Może ... nowe badania i odkrycia dokumentów rzucą światło na to zagadnienie; tymczasem jednak uzasadnione jest żądanie, by uznawać za 'historyczne' ... twierdzenie o utworzeniu pierwszej kobiety z pierwszego mężczyzny, które zostało wyrażone przez Komisję Biblijną z r. 1909 ... Odmawiając obiektywnej wartości faktowi utworzenia pierwszej kobiety, z pierwszego mężczyzny ... narazilibyśmy się na niebezpieczeństwo pominięcia wzmianek pochodzących z Objawienia (por. Mt 19, 4-9; 1 Kor 11, 8), a to niebezpieczeństwo jest wystarczająco duże, aby zrozumieć powściągliwość w tej sprawie ze strony Kościoła.

Natomiast sposób przedstawienia tego faktu, czyli wzmianka o żebrze, może mieć charakter ludowy lub dydaktyczny. Na czym konkretnie polega pochodzenie ciała kobiety od pierwszego mężczyzny? Powtarzamy, że nie możemy odpowiedzieć na to pytanie. Podczas gdy z jednej strony zabarwienie antropomorfistyczne opisu pochodzenia kobiety nie upoważnia nas do obstawania przy rzeczywistości ‚żebra', to z drugiej – nie rozporządzamy materiałem (z Pisma św. lub ze wschodnich literatur), który by zezwalał ... na przeprowadzenie porównania mającego wyjaśnić ten problem. Jedna rzecz nie podlega dyskusji, że mianowicie istnieje coś, przez co ciało pierwszej kobiety pokrewne jest ciału mężczyzny i jest jakby jego integralną częścią. Ciało mężczyzny jakby odczuwa brak czegoś, czego przywrócenia się domaga, a to coś jest w kobiecie. Dlaczego? Opis biblijny nie poprzestaje na twierdzeniu, że tak jest (nauka), ale wskazuje nam także na swój sposób, czemu tak jest (fakt), a więc na pewną rzeczywistość mającą związek z pochodzeniem pierwszej pary ludzi, a mianowicie z utworzeniem pierwszej kobiety z pierwszego mężczyzny.

Dopóki jednak okoliczności tego faktu pozostaną nieznane, nie możemy twierdzić, że nie dają się one pogodzić z hipotezą ewolucjonizmu. Dlatego nawet to proste a zarazem głębokie opowiadanie biblijne o pochodzeniu kobiety nie może świadczyć na korzyść ewolucjonizmu lub przeciw niemu" (str. 107-110).

/90/ a. 1 zarz. 1. Niewydarzony *(occasionatus):* taki, który się nie udał, nieudany (Słownik jęz. pol. t. 5 str. 275, PWN 1963 r.). Niedoszły *(deficiens)*; może lepiej: chybiony, mający braki, wybrakowany, niedociągający do czegoś.

/91/ a. 1 Wbrew. Pismo św. wyraźnie mówi, że Bóg „stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1, 27). A więc różnica płci jest od Boga i tkwi w samym pierwszym powstawaniu człowieka jako zamierzona przez Stwórcę. Nie brak było w przeszłości głosów, że Bóg stworzył pierwszego człowieka jako bezpłciowego (Szkot, Eriugena, Bohme, Baader). Grzegorz z Nysy utrzymywał, że Bóg stworzył odrębność płci ze względu na przewidziany upadek; bez niego człowiek byłby bezpłciowy, jak to przystało na tego, który jest „na obraz Boga". Ale następstwem grzechu nie była różnica płci, lecz nieuporządkowana pożądliwość. Zdania te nie mają żadnego oparcia w Piśmie św. (tłum. niem. *Erschaffung und Urzustand des Menschen*, t. 7, str. 204 n [25]).

/92 / a. 1 odp. W tym artykule mężczyzna i kobieta są ujmowani bezwzględnie: jako mężczyzna i kobieta: i w tym ujęciu funkcją kobiety jest rodzenie. Ale już w Na 2 i zwłaszcza w art. 2 i 3 Autor zwraca uwagę na inny aspekt, mianowicie na małżeństwo, rodzinę i wzajemne współżycie małżonków, a więc raczej na pary: mąż-żona, ojciec-matka no i na życie domowe: a to poszerza i uwzniaśla rolę kobiety.

/93/ a. 1 odp. Chodzi o zwierzęta niedoskonałe, powstające z gnijącego ciała. Występuje tu samorództwo; jest to „Powstawanie niższych organizmów z substancji nieorganicznej (nieistnienie takiego procesu wykazał L. Pasteur)" (*Słownik jez. pol.* PWN 1966 r., str. 47, t. 8). Autor powtarza powszechne podówczas mniemanie oparte na stwierdzeniu, że z gnijącego ciała rodzi się robactwo. Patrz z. 65, 4 na 3; z. 71 na 1. z. 72 na 5; z. 73, 1 na 3; z. 74, 2 odp.; obj. /29/ i /30/ t. 5 str. 197 n. 202. 205. 214. 237nn.

/94/ a. 3 na 1. Materia należy do działu (kategorii) substancji, zaś wielość i wielkość należą do działu przypadłości: *quantitas* – ilość, masa. Między substancją a przypadłością zachodzi rzeczowa różnica.

/95/ a. 4 zarz. 3. Patrz o tym wyżej obj. / 84/.

/96/ a. 4 odp. Rozprawiając o Chrystusie Autor tak pisze: „Syn Boży mógł wprawdzie wziąć ludzkie ciało z każdej dowolnej przez Siebie obranej materii; najwłaściwsze jednak było to, że wziął je z niewiasty ... W ten sposób zostały wyczerpane wszystkie warianty ludzkich narodzin ... Bo pierwszy człowiek został utworzony „z mułu ziemi" bez udziału mężczyzny i niewiasty; Ewa - z mężczyzny bez udziału niewiasty; pozostali ludzie - przy udziale mężczyzny i niewiasty; Chrystusowi - Jemu wyłącznie właściwy - pozostał czwarty rodzaj urodzin: z niewiasty bez udziału mężczyzny" (3. 31, 4 odp. t 25 str. 217n).

ZAGADNIENIE 93

/97/ Cel i kres człowieka: stać się „na obraz Boga". Oto najszersze spojrzenie na człowieka według zamierzeń Stwórcy. Zarazem przedmiot najgłębszej i stałej refleksji nad sobą i ciągłego wysiłku. Pojęcie obrazu: patrz z. 35, 1 i 2 t. 3 str. 102nn. Obraz Boga w aniołach: patrz z. 56, 3 odp., t. 4 str. 195; z. 93. 3. Obraz Boga w człowieku: patrz z. 3, 1 na 2 t. 1 str. 88; z. 14, 2 zarz. 3 t. 2 str. 44; z. 33, 3; z. 35, 2 na

3 t. 3 str. 86. 106; z. 45, 7 odp. i obj. /42/ t. 4 str. 34. 106; z. 59, 1 Wbrew; z. 72 na 3 t. 5 str. 6. 201. Pismo św.: Rdz 1, 26n; 5, 1: 9. 6; Mdr 2, 23; Syr 17, 3; 1 Kor 11, 7; Jk 3, 9. Chrystus obrazem Boga: J 17, 5-24; 14, 9; 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15. Chrześcijanin według obrazu Chrystusa: 1 Kor 15n 49; Rz 6, 3-6; 8, 29; Ef 1, 3-14; Kol 3, 10; 2 Kor 3, 18; Flp 3, 21. Sobór Wat. II: patrz KDK 22, 12, 17, 29, 34; DM 7; DRN 5.

„Człowiek został stworzony 'na obraz Boży', zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu" (KDK 12, str. 546. Pallotinum, Poznań 1968: Sobór Wat. II).

„Wolność prawdziwa to szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka pozostawić w ręku jego rady, żeby stworzyciela swego szukał z własnej ochoty i Jego się trzymając, dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości" (KDK 17, str. 548).

„I tak ostatecznie dopełnia się prawdziwie plan Stwórcy, czyniącego człowieka na obraz i podobieństwo swoje, kiedy wszyscy uczestnicy natury ludzkiej, odrodzeni w Chrystusie przez Ducha Świętego, będą mogli w oglądaniu chwały Bożej jednozgodnie mówić: „Ojcze nasz" (DM, 7, str. 444).

/98/ a. 1 odp. Łacińskie *imago* ma podobieństwo lub nawet etymologicznie wywodzi się od *imitari* – imitować, *imitatio* - imitacja (naśladować, naśladownictwo). Unikam tu rozmyślnie wyrażeń: naśladować, naśladownictwo, naśladowanie, bo one nasuwają myśl o śladach - *vestigia*. Otóż Autor odróżnia obraz - *imago*, podobieństwo *(similitudo),* ślad *(vestigium).* To ostatnie jest najniższego rzędun jako że każde stworzenie - także nierozumne jako skutek ma w sobie ślad Boga, nie musi zaś nosić w sobie obrazu i podobieństwa Bożego. Patrz z. 33, 3; z. 39, 7 t. 3 str. 85nn. 156; z. 45, 7 odp. t. 4 str. 34n; z. 93, 6 odp.

/99/ a. 1 odp. Przypis egzegetyczny tekstu Rdz. 1, 26, *Bibl. Tys.* wyjaśnia na czym polega to podobieństwo i na obraz: „Trzykrotne podkreślanie podobieństwa do Boga polega na zdolności panowania nad ziemią. Pośrednio można wysnuć wniosek, że człowiek jest istotą nie tylko cielesną, lecz dzięki obdarzeniu rozumem i wolą - również duchową. Już najstarsi Ojcowie Kościoła odnosili podobieństwo do faktu obdarzenia człowieka od początku życiem nadprzyrodzonym - dziecięctwem Bożym. 'Obraz' wiąże się jakoś z życiem (Rdz 9, 4). Por. 1 Kor 15, 49".

Można powiedzieć, że to udzielenie człowiekowi władzy nad stworzeniami nierozumnymi i nad sobą jest samostanowieniem i samodzielnością, będącymi zaszczytnym udziałem w Bożej wszechwładzy i jej obrazem, zaś owo przestrzeganie zakazu Bożego oraz wiara w obietnice Boga były znakiem dopuszczenia człowieka do współudziału w zdobywaniu jego własnego ostatecznego szczęścia.

Artykuł może być zrozumiany dopiero po zaznajomieniu się z podanymi tu i już przedtem ustalonymi wiadomościami:

1. O podobieństwie stworzeń do Boga: patrz z. 4, 3 t. 1 str. 109-113 oraz skorowidze poprzednich tomów pod hasłem: Podobieństwo, Upodobnienie; zwłaszcza z. 33, 3; z. 41, 3 t. 3 str. 85n. 182nn.

2. Bóg jest przyczyną wzorczą wszystkich rzeczy: patrz z. 44, 3 t. 4 str. 12-14; z. 15: *O ideach*, t. 2 str. 81-88.

3. Co to obraz w ogóle, co to obraz doskonały i niedoskonały: patrz z. 35 t. 3 str. 102nn.

W obrazie należy uwzględnić nie tylko podobieństwo, lecz także wzór czy model i jego odwzorowanie, czyli właśnie obraz. Jest jasne, że odwzorowanie - nie tylko etymologicznie, ale i co do rzeczy - wywodzi się od wzoru, np. portret od modelu. Jest również jasne, że obraz winien przedstawiać istotne rysy (gatunkowe) modelu. Jeżeli między wzorem a obrazem jest doskonałe podobieństwo i równość, mamy doskonały obraz; jeżeli tego nie ma, mamy obraz niedoskonały. Jeżeli chodzi o człowieka stworzonego, to jest w nim ziszczona idea, jaką Bóg ma w sobie co do niego: według tej idei Bóg stworzył człowieka. Ta idea utożsamia się z Bożą istotą. Człowiek więc jest na obraz Boga, bo ziszcza w sobie więcej lub mniej ideę Boga w Bogu istniejącą co do niego. Tak jak dom postawiony przez architekta jest obrazem idei domu w umyśle architekta. Jaka zaś jest ta idea Boga co do człowieka. Autor rozwija w następujących artykułach.

/100/ a. 1 na 1. Syn Boży jest jedynie doskonałym obrazem Ojca i nosi nazwę: Obraz; patrz o tym z. 35 t. 3 str. 102nn.

/101/ a. 2 odp. Podobieństwo człowieka do Boga zawarte w powiedzeniu: 'na obraz Boga', ma swoje pełne uskutecznienie we Wcieleniu Słowa Bożego, w przybraniu przez Słowo Boże ludzkiej natury, a nie natury nierozumnego stworzenia. Autor pisze o tym: Tylko natura ludzka nadawała się do przybrania przez Słowo Bożen a to z dwóch powodów. jej dostojeństwa i nędzy. „Dostojeństwo przejawia się w tym, że człowiek jako istota rozumna, obdarzona umysłem, ma dane przyrodzone, by przez swoje działanie, polegające na poznawaniu i miłowaniu, zbliżyć się w jakiś sposób do samego słowa, nędza zaś natury ujarzmionej przez grzech pierworodny, domagała się naprawy. Te dwa momenty zbiegają się tylko w naturze ludzkiej, bo w stworzeniu nierozumnym brak odpowiedniego dostojeństwa, a w naturze anielskiej brak wspomnianej nędzy. A więc tylko natura ludzka nadawała się do przybrania" (3. 4, 1 odp. t. 24 str. 88). W odpowiedzi na 2 Autor tamże pisze: „Obraz Boży w naturze ludzkiej przejawia się w jej pojemności Boga, polegającej na sięganiu Doń swym własnym działaniem przez umysłowe poznawanie i miłość. Ślad zaś Boży występuje tylko jako znak działania Bożego wyryty w stworzeniach. Podobieństwo śladu nie daje więc nierozumnym stworzeniom możności osiągnięcia Boga swym własnym działaniem. To zaś, czemu brak zdolności do mniejszej rzeczy, nie ma żadnych danych do osiągnięcia większej, jak np. bryła nie nadająca się do uszlachetnienia przez duszę zmysłową, jeszcze mniej nadaje się do uszlachetnienia przez duszę umysłową. Zjednoczenie zaś z Bogiem, polegające na współistnieniu z Nim w Osobie, nieskończenie przewyższa ton które osiąga się przez działanie. Toteż nierozumne stworzenie, skoro nie może zjednoczyć się z Bogiem przez działanie, nie posiada danych do połączenia się z Nim we współistnieniu osobowym" (str. 89). A więc istnieje ścisła łączność między tymi faktami: Człowiek na obraz Boga; Syn Boży stał się człowiekiem.

Gwoli zrozumienia artykułu patrz głównie z. 39, 7 t. 3 str. 155 n; z. 45, 7 t. 4 str. 33 nn; niżej, a. 6.

/102/ a. 4 odp. Naturalna podatność - *naturalis aptitudo* jest to czysta możność istniejąca w człowieku: możność przyjęcia działania Bożego - łaski Bożej. „w duszy ludzkiej, jak i w każdym stworzeniu, widzimy możność bierną dwojakiego rodzaju: jedna - to możność określona przez stosunek duszy do przyczyny sprawczej przyrodzonej; druga zaś - do Pierwszego Sprawcy, który w każdym stworzeniu może

spowodować jakiś akt wyższego rzędu, nieosiągalny dla przyrodzonej przyczyny sprawczej. Tę ostatnią możność nazywamy ‘zdolnością uległości’ w stworzeniu *(potentia oboedientialis)*” (3. 11, 1 odp. t. 24 str. 201). Ta naturalna podatność to tyle, co zdolność uległości, czyli bezwzględnego posłuszeństwa każdego stworzenia wobec Boga.

„Widzenie Boga, czyli poznanie uszczęśliwiające, w jakiś sposób przekracza naturę duszy rozumnej, w tym sensie, że nie może do niego dojść własną mocą. W jakiś jednak sposób idzie po linii jej natury, mianowicie w tym sensie, że jest pojemna tego, o ile jest utworzona na obraz Boga” (3. 9, 2 na 3 t. 24 str. 180n).

Ta naturalna podatność na przyjęcie łaski Boga jest więc specyficzna dla umysłu, a nie dla stworzeń nierozumnych (*Adnotationes*, str. 584n, q. 93, 4a, dzieło cyt. w obj. /4/).

Dodajmy, że owa podatność leży u podstaw wszystkich trzech stopni ludzi wymienionych w odpowiedzi artykułu; w czystej postaci występuje u ludzi nie żyjących w stanie łaski uświęcającej: czy to z powodu jej utraty na skutek grzechu, czy to dlatego, że jej nigdy nie mieli; stanowi o tym albo postawa człowieka wobec Chrystusa, albo grzechy - zwłaszcza zatwardziałość, albo nieużywanie rozumu. Patrz niżej a 8 na 3; a. 9 zarz. 3.

/103/ a. 4 odp. Habitualnie: tzn. człowiek wprawdzie aktualnie nie wzbudza w sobie aktu wiary, miłości i innych aktów cnót w relacji do Boga, ale ma do tego w swojej duszy wlaną i urobioną stałą sprawność, skłonność, gotowość do wzbudzania w sobie w każdej chwili tychże aktów.

/104/ a. 5 na 4. Tłumaczenie niemieckie powiada, że tu chodzi o św. Ireneusza, Ojca Kościoła z II w. po Chr., autora *Adversus haereses*, piszącego po grecku (str. 222 [38], dzieło cyt. w obj. /91/).

ZAGADNIENIE 94

/105/ a. 1. W zależności od celu przedstawionego człowiekowi i możności osiągnięcia go, teologowie rozróżniają następujące stany i warunki życia człowieka na ziemi:

1. Stan pierwotnej czy pierworodnej sprawiedliwości *(status iustitiae originalis)*. W tym to stanie Bóg faktycznie stworzył człowieka: powołał go do celu nadprzyrodzonego - do wiecznej szczęśliwości, polegającej na bezpośrednim widzeniu Boga i rozkoszowaniu się Nim; udzielił mu łaski uświęcającej i innych nadprzyrodzonych darówn oraz udzielił mu tzw. pozanaturalnych darów nieskazitelności czy prawości.

Uwaga: Wyrażenia łacińskie przekładam w ten sposób: *status iustitiae originalis:* stan pierwotnej, pierworodnej sprawiedliwości; *status integritatis:* stan nieskazitelności, nieskażoności, integralności; *status innocentiae:* stan niewinności; *status rectitudinis:* stan prawości, należytego ustawienia człowieka.

2. Stan natury nieskażonej *(status naturae integrae)*. To stan tylko możliwy, irrealnyn nieistniejący. Wtedy by zaistniał, gdyby Bóg stworzył ludzi w ramach natury obdarzonej darami nieskażoności, ale nie powołał ich do celu nadprzyrodzonego.

Celem człowieka byłoby coś naturalnego. Człowiek miałby pełną możność rozwinięcia swoich wyposażeń psychicznych i bytowych.

3. Stan czystej natury *(status naturae purae)*. Również możliwy tylko i faktycznie nieistniejący. Wtedy by zaistniał, gdyby Bóg stworzył człowieka nie przeznaczając go do życia nadprzyrodzonego i nie dając mu darów nieskażoności. Taki człowiek byłby wyposażony w te władze i prowadziłby takie życie, jakie odpowiadają jego naturze znajdującej się w takim stanie: miałby wszystkie ułomności wynikające z takiej natury: pożądliwość, cierpienia, śmierć. Jego zadaniem byłoby poznać i kochać Boga siłami przyrodzonymi i przy naturalnej pomocy Boga, a po śmierci otrzymać doskonałość i szczęście przyrodzone.

4. Stan natury upadłej i nie naprawionej *(status naturae lapsae non reparandae)*. Też możliwy tylko i faktycznie nieistniejący. Zaistniałby po upadku Adama, gdyby Bóg nie ulitował się i nie wybawił go. W tym sensie człowiek nadal byłby przeznaczony do nadprzyrodzonego celu, którego jednak nie mógłby osiągnąć z powodu utraty łaski i darów nadprzyrodzonych.

5. Stan n atu ry naprawionej *(status naturae reparatae)*. W tym właśnie stanie ludzkość znajduje się po upadku Adama. Ludzie są przeznaczeni do celu nadprzyrodzonego i mogą go osiągnąć dla zasług (śmierci) Chrystusa, także żyjący przed Nim. Chrystus przywrócił ludziom łaskę, dzięki której mogą osiągnąć nadprzyrodzony cel. Ale nie mają już za doczesnego życia stanu i darów nieskażoności.

Stan pierwotnej sprawiedliwości (niewinności, nieskażoności), jaki stał się udziałem pierwszych rodziców, obejmował: 1. Łaskę uświęcającą wraz z całą sferą i bogactwem darów nadprzyrodzonych; 2. Dary prawości (niekiedy także w tekście nazwane stanem nieskażoności czy nieskazitelności), czyli należytego ustawienia wewnątrz człowieka. Nie należały się zasadniczo człowiekowi. I choć ich źródłem jest sfera nadprzyrodzona - łaska, same w sobie są naturalne, a ściślej pozanaturalne *(dona praeternaturalia)*; jako przywileje były utracalne. Do tych darów prawości należało: A. Należyta harmonia i ład, dzięki któremu człowiek był podporządkowany Bogu, zaś w samym człowieku rozum całkowicie panował nad ciałem i jego władzami; świat zewnętrzny - zwłaszcza zwierzęta były posłuszne człowiekowi; B. Dar nieśmiertelności; C. Dar niecierpienia; D. Dar wiedzy; E. Dar panowania nad zwierzętami.

O tym szeroko pisze o. Romuald Kostecki OP w dziele: *Tajemnica życia nadprzyrodzonego* (Pax 1975, str. 50-102). Między innymi pisze: „Sprawiedliwość pierwotną należy pojmować jako całkowite uporządkowanie natury ludzkiej. Porządek ten sprawia łaska uświęcająca wraz z cnotami wlanymi i darami Ducha Świętego oraz dary pozanaturalne, czyli naddane, tzn. same w sobie naturalne, ale nie należące się naturze ludzkiej jako takiej. One to łącznie z łaską i cnotami wlanymi zharmonizowały wszystkie elementy natury ludzkiej i czyniły człowieka ‘prawym’. Prawość pierwszego ojca była skutkiem tego uporządkowania, o którym stanowiły: rozum i wola, jako władze duchowe, poddane Bogu; niższe władze psychiczne, zmysłowo-uczuciowe, podporządkowane rozumowi i woli, oraz ciało, podporządkowane duszy. Dzięki tym podporządkowaniom wszystko w człowieku było na swoim miejscu. Była w nim harmonia, a tym samym piękno i doskonałość” (tamże, str. 52n).

/106/ a. 1 odp. Galbiati-Piazza tak o tym piszą: „Bóg obdarzył pierwszych rodziców stanem uprzywilejowania. Niemniej było rzeczą stosowną dla natury rozumnej, aby została powiadomiona o zamiarach Boga wobec niej i wezwana dla wyrażenia swej zgody. Prarodzice zostali w ten sposób wezwani do współudziału w tworzeniu własnej szczęśliwości poprzez możność podjęcia samodzielnej decyzji. Ponieważ akt ten miał zasługiwać na nagrodę i miał być prawdziwie wolny, nie mógł być wymuszony przez bezpośrednie poznanie najwyższego dobra, którym jest Bóg. Gdyby prarodzice poznawali bezpośrednio istotę Boga. ich wola z konieczności 1gnęłaby do Niego i stąd nie kierowaliby się wolnym wyborem, a co za tym idzie, nie mieliby żadnej zasługi osobistej. Należy zatem przyjąć, że poznawali oni Boga w sposób pośredni, jaki jest właściwy człowiekowi, póki żyje na ziemi. Z pewnością nie wiedzieli wszystkiego o Bogu ani o własnym przeznaczeniu, o którym ... byli powiadomieni jedynie przez Objawienie Bożen gdyż chodziło o prawdę całkowicie nadprzyrodzoną. Pierwsi rodzice musieli zatem wierzyć.

Otóż właśnie przez akt wiary, bardziej niż przez cokolwiek innego, istota rozumna wyraża swą wolność; i dlatego akt wiary może stanowić jej zasługę, ponieważ może ona przyjąć lub odrzucić prawdę samą w sobie nieoczywistą, lecz o której Bóg jasno ją pouczył i żądał, aby uwierzyła, polegając jedynie na autorytecie objawiającego Boga.

W ten sposób została przedstawiona w opowiadaniu biblijnym próba pierwszych rodziców. Mieli uwierzyć w rzecz bynajmniej nie oczywistą, mianowicie że ich nieśmiertelność zależy od powstrzymania się od pewnej rzeczy n której Bóg im zabronił. I właśnie ta rzecz nosi nazwę: „drzewo poznania dobra i zła” ...

Ograniczenie nałożone przez Boga dotyczy poznania. A pokusa jest zwrócona przede wszystkim przeciw wierze. Oświadczeniu kobiety: „Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść (owoców) z niego, a nawet dotykać, abyście nie pomarli” (Rdz 3, 3), kusiciel zaprzecza mówiąc: „Na pewno nie umrzecie!”

Z wiarą łączy się ściśle miłość. Wierzymy tym, o których miłości jesteśmy przekonani i którym ufamy. I oto brak wiary rodzi potworną hipotezę: „Bóg jest zazdrosny o swą wiedzę i jest wrogiem mej wielkości” (por. w. 5). Z tego wynika decyzja: „Chcę ją osiągnąć wbrew woli Boga; przełamię granice mojej wiedzy, będę podobny do Boga!” - I na tym polegał grzech pierwszych rodziców, a nie na słabości ani na zmysłowości. Zawierał szatańskie znamiona tego, który tę myśl poddał ...

Człowiek staje wobec rozstajnych dróg: albo uwierzy Bogu, ufając jego słowom i przyjmując od niego szczęście, albo nie uwierzy Bogu i łudzić się będzie, że osiągnie szczęście z pominięciem Boga, przywłaszczając sobie doskonałość niezależnie od Niego. I właśnie tę drugą ewentualność wybrał pierwszy człowiek, tracąc w ten sposób możność prawdziwego upodobnienia się do Boga” (str. 118-121, dzieło cyt. w obj. 66 IV).

Patrz także Na 1. Gdyby Adam i Ewa nie zgrzeszyli, zarówno oni jak i ich potomstwo - po jakimś okresie życia w raju - byliby przeniesieni w stan wiecznej szczęśliwości: do bezpośredniego widzenia Boga w Jego istocie.

/107/ a. 1 na 3. A. Skutki umysłowo poznawalne: chodzi o dwie rzeczy: pierwsze, o skutki niematerialne, które w sobie nie mają materii, np. dusza, rozum, wola, w ogóle stworzone były niematerialnie, przywileje dane pierwszemu człowiekowi; drugie, o skutki materialne, ale od strony ich treści, która tylko umysłem

może być poznawana oraz o ich charakter metafizyczny, a więc ich ujęcie najszersze: skutek-przyczyna, możność-rzeczywistość, byt sam przez się istniejący - byt udzielony itp.

B. Wyraz styczny czy środkowy w dowodzie: patrz t. 1, obj. /12/ /39/ str.246 i 272.

C. O tym, jak pierwszy człowiek poznawał Boga, Autor gdzie indziej tak pisze: „Człowiek w stanie niewinności cieszył się dwojaką doskonałością: pierwszą – naturalną, drugą - łaski udzielonej przez Boga ponad to, czego wymagały naturalne pierwiastki. Jeśli chodzi o naturalną doskonałość, mógł mu przysługiwać tylko jeden sposób poznawania Boga, mianowicie ze stworzeń ... Natomiast jeśli chodzi o doskonałość łaski, to człowiek w stanie niewinności miał taki przywilej, że poznawał Boga poprzez wewnętrzne natchnienie: z jakowegoś wpromieniowania weń Bożej mądrości. Dzięki temu sposobowi poznawał Boga nie z widzialnych stworzeń, ale z jakowejś duchowej podobizny wrażonej w jego umysł" (*De verit*., q. 18, a. 2 c).

„To widzenie, którym człowiek w stanie niewinności widział Boga. zajmowało pośrednie miejsce między widzeniem, jakim my teraz widzimy, a widzeniem zbawionych. Jest więc jasne, że po upadku człowiek do widzenia Boga potrzebuje trojakiego środka; jest nim: 1. Samo stworzenie, z którego wzbija się do poznania Boga; 2. Podobizna samego Boga, którą zdobywa ze stworzeń; 3. Światło, w które jest wyposażony na to, żeby wzniósł się ku Bogu: czy to będzie światło natury, jakim jest światło myśli czynnej, czy to będzie światło łaski, jakim jest światło wiary i mądrości, Natomiast w stanie przed upadkiem człowiek potrzebował dwojakiego środka: 1. Środka, jakim jest podobizna Boga oraz 2. Środka, jakim jest światło podnoszące i kierujące umysł. Co do zbawionych, to oni potrzebują jednego tylko środka, mianowicie światła podnoszącego umysł. Bo jeśli chodzi o samego Boga, to On widzi Siebie samego bez żadnego środka: sam przecież jest światłem, którym widzi samego Siebie" (*De verit.*, q. 18, a. 1 ad 1).

/108 / a. 2. 'Przez istotę' znaczy tyle, co bezpośrednio, wprost w jego własnej istocie. Odpowiedź Autora jest taka: Pierwszy człowiek nie widział aniołów wprost, bezpośrednio w ich własnej istocie. Mógł ich poznać czy widzieć poprzez poznawanie swojej własnej duszy, tzn. poznając drogą refleksji swoją własną duszę; ale to widzenie jest nader niedoskonałe: prowadzi tylko do ogólnego poznania rodzajowego, które daje jedynie przekonanie, że aniołowie - jak i rozumna dusza - są duchami i to wyższej rangi - i nic więcej. A więc pierwszy człowiek nie mógł widzieć aniołów wprost w ich własnej istocie poprzez poznanie swojej duszy.

/109/ a. 2 odp. Tłumaczenie niemieckie tak wyjaśnia: Do średniowiecza i poprzez okres scholastyki mianem *integritas* (nieskazitelność, nieskażoność, integralność) oznaczano całość nadzwyczajnych darów które - łącznie z łaską lub bez niej - stanowiły wyposażenie pierwszych rodziców. Odkąd jednak przyjęło się, że Adam był w łasce już w pierwszym momencie swojego zaistnienia, że był stworzony w łasce, zaczęto uważać łaskę za część stanu integralności. Całość tę nazwano stanem niewinności.

W nowszych czasach używa się tego słowa w węższym znaczeniu, mianowicie jako wolność od pożądliwości. Wpłynął na to fakt, że rozstrój, jaki jest skutkiem pierworodnego grzechu, przejawia się najwidoczniej w nieokiełzanej pożądliwości i że właśnie najwyraźniejszym znamieniem owego stanu niewinności była wolność od

pożądliwości. Przez pożądliwość - w moralnym, a nie psychicznym znaczeniu - należy rozumieć skłonność zmysłowych władz i namiętności do wyżywania się wbrew nakazom rozumu. Przed upadkiem owe niższe władze działały jedynie na rozkaz rozumu i woli i nie wierz- gały przeciw nim. Nie ciągnęły one człowieka do złego i nie przeszkadzały w pełnieniu tego co dobre. Panowała zatem pełna harmonia między niższymi i wyższymi władzami, które gwarantowała łaska pierworodnej sprawiedliwości. Otóż nowocześni autorzy przez ową integralność-nieskażoność rozumieją jedynie pełne podporządkowanie niższych władz wyższym władzom: rozumowi i woli (str. 228 [44], dzieło cyt. w ob. /91/),

/110/ a. 3 Wbrew. Skąd Adam brał te nazwy? Skąd się wzięła mowa? Zdaniem wielu Ojców Kościoła Bóg udzielił Adamowi jakiejś zdolności słowotwórczej, znacznie większego stopnia niż my ją obecnie mamy; do tego udzielił mu szczególnej pomocy. Gruntowniej zajął się tą sprawą św. Grzegorz z Nysy. Według niego pierwszy człowiek wyposażony w rozum, narządy i pęd do mowy sam sobie stworzył nazwy i mowę. Ten pogląd jest lepszy i odpowiada zasadzie, że przyczyny dalsze mają rozwijać ton co w nich jest złożone jako możność i moc. Niektórzy średniowieczni teologowie i tradycjonaliści sądzili, że Bóg udzielił pierwszemu człowiekowi mowy drogą cudu - w postaci gotowego daru. Współcześni naturaliści głoszą, że mowa w człowieku jest ewolucją z wcześniejszych stopni zwierząt, mianowicie powstała z odruchowych głosów, głośnego naśladowania i dźwięków połączonych z odruchowymi gestami - jak to jest u zwierząt (tłum. niem, str. 228 [45] dzieło cyt. w obj. /91/).

Ks. Franciszek Kwiatkowski tak o tym pisze: „Człowiek nie otrzymał nasamprzód mowy a przez nią pojęcia, gdyż pojęcia wyprzedzają mowę. Atoli podług źródeł Objawienia Bóg stworzył człowieka w stanie dojrzałym, a więc obdarzonego rozumem i zdolnością mówienia, a może i gotową mową w zarysie. Ale choćby Bóg nie był tego uczynił, człowiek mógłby sam wynaleźć mowę, jak sam ją rozwinął i utworzył różne jej odmiany. A dokonuje tego częściowo drogą pędu wrodzonego do wyrażania swych przeżyć psychicznych odpowiednimi ruchami (mimika)n częściowo drogą dobrowolnie obranych znaków na oznaczenie pewnych myśli czy uczuć, częściowo drogą przypadkowego zbiegu okoliczności ... O ile postawione teorie wynalazku, naśladownictwa i dźwięków naturalnych każde z osobna nie wyjaśniają bez reszty możliwości wytworzenia mowy, o tyle zawierają w sobie niejeden moment godny uznania ... Nie można jednak powiedzieć, by nauka wyjaśniła już bez reszty tajemnicę powstania ludzkiej mowy” (*Filozolia wieczysta*, wyd. XX Jezuitów, Kraków 1947, t. 2 str. 209 nn nr 667).

/111/ a. 3 odp. Wiara u pierwszych rodziców: W traktacie o wierze Autor dokładniej rzecz omawia. Pisze tam, że pierwszy człowiek tuż po swoim stworzeniu miał wiarę: wierzył w niektóre prawdy objawione mu przez Boga (2-2. 5, 1 t. 15 str. 77-80). Wierzył w obiecaną mu przez Boga szczęśliwość wieczną za cenę przestrzegania jakiegoś zakazu (patrz wyżej) obj. /106/. Pisze dalej, że „Przed wpadnięciem w stan grzechu człowiek miał wyraźną wiarę we Wcielenie Chrystusa, zjawiającego się jednak dla uwieńczenia go chwałą, a nie dla wyzwolenia z grzechu swoją śmiercią i zmartwychwstaniem; człowiek bowiem nie przewidywał przyszłego upadku ... Po upadku zaś wierzono wyraźnie w tajemnicę Wcielenia Chrystusa, i to nie tylko w samo Wcielenie, ale również w mękę i zmartwychwstanie, którymi miał być

ród ludzki uwolniony od grzechu i śmierci (2-2. 2n 7 t. 15 str. 46). Pierwszy człowiek miał także wiarę w tajemnicę Trójcy Przenajśw.: „Jak przed Chrystusem przedniejsi ludzie wyraźnie wierzyli w tajemnicę Wcielenia Chrystusa ... tak samo i w tajemnicę Trójcy” (tamże, a. 8, str. 49).

Galbiati-Piazza tak o tym piszą: „Z tekstu Pisma św. wynika, że pierwsi rodzice obdarzeni zostali całokształtem pojęć dotyczących ich stosunku do Boga, przyszłej ludzkości i w ogóle tego, co im było potrzebne do roztropnego kierowania swym życiem tak materialnym jak moralnym. Jak widzimy, chodzi tu o pojęcia w większej części cechujące wiek dojrzały człowieka lub wręcz o tajemnice. Z tekstu nie wynika, aby nasi prarodzice przechodzili przez długi i ciężki okres nauki i zdobywania umiejętności rozumowania; można więc przypuszczać, że otrzymali od Boga także ‘pojęcia wlane’ dotyczące naturalnego porządku, oprócz objawienia tych prawd, które przewyższają poznanie rozumowe ... niezbędnych do świadomego korzystania z darów łączących się ze stanem nadprzyrodzonym, do którego człowiek został wyniesiony. Ten przywilej ogólnie jest nazwany ‘darem wiedzy’ (str. 117n dzieło cyt. w obj. 66 IV).

/112/ a. 4 na 1 i 2. Wąż. Galbiati-Piazza tak o nim piszą:

1. Szatan jako istota duchowa, chcąc wejść w kontakt z człowiekiem posługuje się elementem podpadającym pod zmysły. Może albo opanować rzeczywistego węża i posłużyć się nim jako narzędziem, albo przyjąć jego postać czy też wytworzyć w wyobraźni, albo utworzyć przed oczami kobiety urojoną postać węża.

W opowiadaniu o Gilgameszu, który zdobył ziele życia dla ożywienia zmarłego przyjaciela, jest mowa, że gdy Gilgamesz wszedł do wody, aby się umyć, „wąż poczuł zapach ziela, przypełznął i uniósł ziele”; tym samym odciął drogę do przywrócenia życia - do nieśmiertelności. W opowiadaniu biblijnym wąż analogicznie robi to samo: wydziera nieśmiertelność pierwszym rodzicom - przynosi śmierć. Sens jest taki: nieśmiertelność zostało człowiekowi podstępnie odebrana przez istotę złowrogą, nieprzyjaciela zarówno Boga jak i ludzkości, przedstawionego jako ‘wąż’.

2. Ów wąż - o jakim mowa w Rdz. 3, 1-15 - został utożsamiony z szatanem (Mdr 2, 24; J 8, 44; Ap 12, 9; 20, 2). Nie jest to personifikacja, uosobienie pokusy, ale ktoś z zewnątrz człowieka; nie jest to także zwykły wąż mówiący. Bóg nie przeklina bezpośrednio człowieka, ale węża jako zwodziciela. W pewnej mierze Bóg bierze stronę człowieka przeciw uwodzicielowi, widząc w tłumaczeniu kobiety: „wąż mnie zwiódł” (Rdz 3, 13) okoliczność łagodzącą: człowiek stał się ofiarą zła. Ów wąż jest istotą rozumną i złośliwą, rozumniejszą od człowieka, bo potrafi go zwieść, oraz złośliwszą od niego, bo znajduje szczególną przyjemność w pobudzaniu człowieka do buntu przeciw Bogu i do upadku.

3. Dzieje ludzkości będzie znamionować wrogość między rodzajem ludzkim a ‘wężem’, ale w końcu wąż zostanie całkowicie pokonany: a chodzi o walkę i zwycięstwo moralne.

4. Tekst biblijny nie wymienia wyraźnie szatana; czyni to w celu uniknięcia niebezpieczeństwa bałwochwalstwa: wprowadzenie wyższych od człowieka rozumnych istot mogło prymitywny lud doprowadzić do ich kultu i do naruszenia podstawowej prawdy monoteizmu.

5. Wskazanie na istnienie i działanie szatana - przedstawionego jako pierwszą przyczynę upadku ludzkości - jest zarazem rozwiązaniem problemu początku zła w

człowieku i na świecie bez uszczerbku dla monoteizmu, bo zawsze będzie nurtować człowieka pytanie: skąd zło? Czy nie od boga zła, jak dobro jest od Boga dobra? W jaki sposób z jedynego najwyższego początku istotowo dobrego, źródła dobra tylko, może wyjść zło? To nieprzyjaciel zasiał chwast w czystą pszenicę zasianą na roli (Mt 13, 24-30). Otóż tekst biblijny wyklucza odpowiedzialność Boga za pojawienie się zła; mówi nam o istnieniu stworzonej, wolnej, duchowej osoby, z natury skłonnej do złego, powstającej przeciw Bogu, co tłumaczy nie tylko pochodzenie zła, ale i jego olbrzymie, ponadludzkie rozmiary oraz trudność metafizycznego pogodzenia najlepszego i wszechmocnego Boga z istnieniem zła. „Trudność zła sprowadza się do tajemnicy porządku psychologicznego: w jaki sposób istota wolna, choć skłonna do grzechu, grzeszy i świadomie sprowadza na siebie zgubę? Jest to tajemnica grzechu, która znajduje dostateczne wyjaśnienie w samej naturze wolnej woli człowieka, a przede wszystkim w naturze szatana" (str. 124-126, 137 nn, 147 nn dzieło cyt. w obj. 66 IV).

ZAGADNIENIE 95

/113/ a. 1. Chodzi o łaskę uświęcającą, czyli o tę nadprzyrodzoną jakość duszy, dzięki której człowiek jest święty i sprawiedliwy wobec Boga, staje się uczestnikiem Bożej natury, ziszcza w sobie obraz Boga, jest Jego przyjacielem, adoptowanym synem i dziedzicem niebieskiej szczęśliwości (1-2. 110; 111, 1 odp. t. 14 str. 121-140; z. 109, 2 odp. i obj. 5 t. 14 str. 83. 109. Pelagianie uważali, że pierwsi rodzice nie otrzymali uświęcającej łaski i pomocy wewnętrznej łaski, ani jej nie potrzebowali (o Pelagiuszu patrz t. 15 obj. 78 str. 216). Nauka Kościoła jest wyraźna. Sobór Trydencki (1546 r.) orzeka: „Jeśli ktoś nie wierzy n że pierwszy człowiek, Adam, kiedy przekroczył w raju nakaz Boży zaraz stracił świętość i sprawiedliwość, którą został obdarzony ... niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 788); patrz także Synod w Orange rok 529, D. 192; Synod w Quiersy - Francjan r. 853, D. 316; Sobór Tryd. r. 1547, D. 793.

A więc według nauki katolickiej pierwsi rodzice mieli łaskę uświęcającą i byli podniesieni do stanu nadprzyrodzonego. Galbiati-Piazza jako egzegeci taki dają komentarz: „w pierwszym stadium objawienia natchniony autor ograniczył się do tego, co było najbardziej konkretne i sprawdzalne doświadczalnie w stanie pierwszych rodziców oraz w skutkach grzechu pierworodnego. Jedynie w sposób niejasny daje on do zrozumienia, że oprócz przywilejów istniał szczególny stosunek przyjaźni między Bogiem a człowiekiem, który jest przecież podstawowym elementem teologii katolickiej, a także samego dogmatu. Dogmat mówiący, że pierwsi rodzice zostali wyniesieni do stanu sprawiedliwości i świętości oparty został na Nowym Testamencie (Kol. 3, 9 n; Rz 5, 10-19) i stanowi klucz do zrozumienia istoty grzechu pierworodnego i utraty innych przywilejów.

To ostatnie można dobrze zrozumieć jako podstawę dla doskonalenia stanu przyrodzonego, który miał dzięki temu lepiej odpowiadać nadnaturalnemu przeznaczeniu, nadprzyrodzonej godności synostwa Bożego danej człowiekowi. Ponieważ grzech zniweczył przyjaźń z Bogiem, jest rzeczą zrozumiałą, dlaczego równocześnie załamało się wszystko ton co było tylko dodatkową ozdobą tej

przyjaźni, a więc uwolnienie od śmierci i tyranii instynktów. Dlatego w symbolicznej wizji odrodzenia ludzkości znów pojawia się „drzewo żywota” (Ap 22, 2) w związku z odzyskaną świętością: „Btogostawieni, którzy obmywają swe szaty [we krwi Baranka]! Będą mieli prawo do drzewa żywota ... „. (Ap 22, 14)” (str. 117 n, dzieło cyt. w obj. 66IV).

/114/ a. 1 odp. Stan naturalnej doskonałości pierwszych rodziców ujawniał się w dziedzinie seksualnej; byt on przywilejem. Podleganie prawom biologicznym było tego rodzaju, że nie powodowało konfliktów z aktywnością duchową. Popędy nie wyzwalały się nie działały ani przed aktem woli, ani przeciw niemu. W dziedzinie życia seksualnego nie istniał rozstrój w pierwszym człowieku przed upadkiem. Pierwsi rodzice nie byli zakłopotani swoją nagością. Dopiero po upadku spostrzegli ją jako coś nowego i niebezpiecznego; stąd potrzeba okrycia się. Poza tym autor natchniony wśród skutków grzechu wymienia: trudy brzemienności, bóle rodzenia, pragnienie oddania się mężczyźnie ze strony kobiety i instynkt zdobywczy mężczyzny w stosunku do kobiety. Jest to smutne wyobrażenie miłości w porównaniu z idyllicznym obrazem sprzed upadku. Ten przywilej, zwany stanem niewinności lub niepodleganiem pożądliwości, uwypukla w sposób pozytywny jak i negatywny stan doskonałej równowagi wewnętrznej, dzięki której człowiek odczuwał w sobie jedynie skłonność do dobrego i nie podlegał dręczącemu niepokojowi ustawicznego konfliktu duchowego między dobrem a złem, życiem i śmiercią: patrz Rz. 7. (Galbiati-Piazza, dzieło cyt. str. 115 n.)

/115/ a. 1 na 1. Ciało psychiczne: *corpus animale* oznaczało ciało ożywione duszą (dusza: *anima, psyche*) wegetatywno-zmysłowo-umystową, a więc w porządku natury: tak jak wywodzi się od Adama. Ciało duchowe: *corpus spirituale* (duch: *spiritus, pneuma)* to już porządek łaski; wywodzi się od Chrystusa i nawiązuje do ciała chwalebnego, uwielbionego. Chodzi o rozumienie terminologii św. Pawta Kol 1, 18.

/116/ a. 1 na 6. Chodzi o zagadnienie zasługi: patrz niżej a. 4; oraz 1-2. 109, 5 t. 14 str. 89nn; z. l14, str. 205-227; 2o-2. 2, 9 odp. i na 1 t. 15 str. 50n; 3. 2, 11 t. 24ć str. 62nn; 3.48 i 49 t. 26 str. 156-181.

/117/ a. 4 odp. W stanie niewinności taska nie napotykała żadnej przeszkody w ludzkiej naturze, gdyż ta natura była wyposażona w szczególne dary, tzw. dary nieskazitelności: nieśmiertelność, wiedza, wolność od cierpienia, a zwłaszcza harmonia wewnętrzna: całkowite podleganie niższych władz i ciała rozumowi a rozumu - Bogu. A więc w tym stanie obfitość łaski i zasługi byłaby proporcjonalna do doskonałości natury przyjmującej łaskę. Im natura jest doskonalsza, tym większa miara łaski byłaby jej udzielana. Podobnie jest z aniołami. Autor wyraźnie mówi, że dary łaski i szczęśliwości aniołowie otrzymują zależnie od stopnia posiadanych naturalnych doskonałości, od miejsca zajmowanego w wyższej czy niższej hierarchii, w wyższym czy niższym rzędzie: „Jak Bóg utworzył naturę anielską dla posiadania łaski i szczęśliwości, tak również i owe stopnie, rzędy natury anielskiej przystosował ... do różnych stopni łaski i chwaty ... Skoro Bóg niektórych aniołów stworzył z naturą wyższej rangi, tym samym przeznaczył ich do obfitszych darów łaski i do większej szczęśliwości ... Aniołowie, którzy otrzymali większe dary naturalne, otrzymali też więcej z łaski i chwały” (z. 62, 6 t. 5 str. 44n). Wszak Bóg jest Stwórcą

natury i łaski, twórcą porządku natury i łaski, a naturę stworzył z myślą o wyposażeniu jej w łaskę: w dostosowaniu do niej. To świadczy o jedności porządku natury i łaski. (Patrz tłum. niem., str. 230 [50], dzieło cyt. w obj. /91/.

ZAGADNIENIE 96

/118/ a. 1 Wbrew. Czytając Rdz 1, 26-28 stwierdzić możemy: 1. Istnieje związek między „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam", a „Niech panuje nad rybami, ptactwem, bydłem, całą ziemią i zwierzętami": jakby to podobieństwo polegało na władzy nad wymienionymi. 2. Celem człowieka wyznaczonym mu przez Stwórcę jest ton że ma zaludnić ziemię i uczynić ją sobie poddaną: panować nad tym, co się na niej znajduje. Tę myśl pięknie poszerza Ps. 8.

/119/ a. 1 odp. Co innego podleganie zwierząt człowiekowi, a co innego posłuszeństwo. Podleganie jest naturalne, stąd też zostało po upadku człowieka. Dziś te wszystkie zwierzęta podlegają człowiekowi. Natomiast posłuszeństwo zwierząt wobec człowieka nie było czysto naturalne i dlatego przestało istnieć po upadku. Stąd też zwierzęta, które z natury są podległe człowiekowi, po upadku przestały mu być posłuszne. /120/ a. 3. 0 nierówności rzeczy na świecie, jako zamierzonej przez Stwórcę, patrz z. 47, 2 t. 4 str. 54 nn; o równości Osób Boskich patrz z. 42 t. 3 str. 200 nn; o tym, czy Bóg miłuje wszystko w równy sposób, patrz z. 20, 3 i 4 t.
2 str. 162-167 oraz w obecnym art.

ZAGADNIENIE 97

/121/ a. 1. Pierwszy człowiek miał przed upadkiem dar nieśmiertelności. Gdyby dostosował się do zakazu Boga, byłby przeniesiony bez śmierci do wiecznego życia. Jest to prawda wiary. Pismo św. wyraźnie o tym uczy. Patrz Rdz 2, 17; 3,3 n. 19; Mdr 1, 13-16; 2, 23 n; Syr 25, 24: Rz 5, 12; 8,10; 1 Kor 15, 21n. Ojcowie Kościoła co do tego są jednomyślni, Kościół kilka razy wypowiadał się w tej sprawie. Synod w Kartaginie (418 r.) przeciw Pelagiuszowi i Celestynowi: „uznali wszyscy biskupi ... że ktokolwiek by powiedział, iż pierwszy człowiek, Adam, w taki sposób został stworzony śmiertelny, że czy by zgrzeszył, czy nie, musiałby umrzeć fizycznie, tzn. wyjść z ciała nie z powodu grzechu, lecz z naturalnej konieczności: niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 101). To samo Synod w Orange (529 r. D. 175).

Sobór Trydencki (Sesja V, 1546 r.): „Jeśli ktoś nie wierzy, że pierwszy człowiek..... kiedy przekroczył w raju nakaz Boży, zaraz stracił świętość i sprawiedliwość ... i ... ściągnął na siebie gniew i oburzenie Bożen a dlatego także i śmierć, którą Bóg mu poprzednio zagroził: niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 788). Patrz także potępione przez Piusa V (1567 r.) błędy Bajusa (D. 1073) oraz potępione przez Piusa VI (1794 r.) jansenistyczne błędy synodu w Pistoi (1788, D. 1517).

/122/ a. 1 odp. Ciało człowieka z natury jest rozkładalne; a że w stanie niewinności nie uległo rozkładowi, że było nieśmiertelne, było to darem Boga,

szczególnym Jego działaniem, chroniącym je od śmierci. Również spowodowane to było wzmocnieniem mocy duszy n która dzięki temu mogła zachować ciało od rozkładu. Wreszcie wpływały na to: wyższa wiedza i spożywanie owoców drzewa życia, o czym Autor pisze niżej w art. 4. Dzięki temu pierwszy człowiek 'mógł nie umierać', co nie wykluczało tego, że 'mógł umierać'.

Galbiati – Piazza, jako egzegeci tak o tym piszą: „człowiek z powodu właściwości swej natury jest śmiertelny: „ ... póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty, bo prochem jesteś i w proch się obrócisz". (Rdz 3, 19). Ponieważ wymiar kary został przedstawiony jako niczym niepowstrzymywane działanie sił naturalnych, powodujących rozkład każdego żywego organizmu, nieśmiertelność pierwszych rodziców wynikała oczywiście z przywileju, daru nadnaturalnego, wyraźnie zaznaczonego w związku z drzewem życia.

Pierwsi rodzice nie podlegali prawu śmierci nie w tym znaczeniu, że już posiadali nieśmiertelność z natury, co jest właściwością czystych duchów, ale w tym, że mieli możliwość uniknięcia śmierci.

A jaki byłby ostateczny los ich i ich potomków w wypadku, gdyby posłuszeństwo nakazowi Bożemu ustrzegło ich od strasznej kary? Możemy o tym sądzić na podstawie analogii z nauką o zmartwychwstaniu (1 Kor 15, 35-38), według której po dłuższym czasie ciało każdego człowieka zostanie wyzwolone spod władzy praw biologicznych dzięki wewnętrznej przemianie i przeniesione do lepszego świata.

Grzech pierworodny zamknął człowiekowi dostęp do drzewa życia, w związku z czym autor natchniony chciał zaznaczyć, że człowiek utracił możliwość życia wiecznego; aby zaś przekonać czytelników o nieodwołalności Bożego wyroku, wspomniał o obecności cherubów i połyskującego ostrza miecza (w. 20), mających przeszkodzić człowiekowi we wszelkich próbach powrotu do raju. Cheruby ze St. Test. są to istoty nadludzkie (aniołowie)n słudzy Jahwe (3 Kr 6, 23-27; Ez 1, 5-14; 28, 14), a połyskujące ostrze miecza ma z pewnością znaczenie groźby lub kary (Iz 34, 5; Jer 46, 10; Ez 21, 13).

Możemy łatwo stwierdzić w opowiadaniu biblijnym, że przywilej nieśmiertelności oraz kara śmierci zostały silnie podkreślone przez autora: jest o nich mowa - bezpośrednio lub pośrednio - siedem razy w dwóch rozdziałach: 2n 9. 17; 3, 3. 4. 19. 22. 24" (str. 114 n, dzieło cyt. w obj. 66IV).

/123/ a. 1 na 3. Pius V (1547 r.) potępił między innymi następujące zdanie Bajusa: „Nieśmiertelność pierwszego człowieka nie była dobrodziejstwem łaski, ale naturalnym jego przymiotem" (D. 1078)

/124/ a. 1 na 4. Św. Paweł tak pisze o tej nieśmiertelności, którą obiecano nam jako nagrodę: „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne przyodziało się w niezniszczalność, a to co śmiertelne przyodziało się w nieśmiertelność" (1 Kor 15, 53), a kiedy to się stanie, „wtedy sprawdzą się słowa ... Zwycięstwo pochłonęło śmierć" (w. 54). Według słów Pańskich zapisanych u św. Łukasza przyszła nieśmiertelność zbawionych jest niemożnością umierania: ...*non posse mori*"; oto co mówi: „Ci, którzy uznani zostaną za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstawaniu z martwych ... już umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania" (Łk 20, 35).

Powodem tej nieśmiertelności jest uduchowienie ciała. To uduchowienie nie dopuszcza do tego, żeby choroby od wewnątrz niebezpieczeństwa z zewnątrz

zagrażały życiu. A ponieważ ciało pierwszych rodziców w stanie niewinności nie było uduchowione, chwalebne, dlatego nie przysługiwała mu ta nieśmiertelność, która zasadza się na uduchowieniu ciała.

O nieśmiertelności ciał, jaka jest udziałem zbawionych na skutek odkupienia dokonanego przez Chrystusa będzie mowa w innym traktacie Sumy n mianowicie O Zmartwychwstaniu ciał. Patrz niżej a. 3 oraz 3. 56, 1 t. 26 str. 261-265; Suppl. z. 75, 1; z. 82, 1; (tłum. niem. str. 233 [55]; dzieło cyt. w obj. 91).

/125/ a. 2. Chodzi o kolejny przywilej pierwszych rodziców w stanie niewinności, mianowicie niedoznawania cierpień, chorób, obrażeń, kalectw itp.; nie w tym jednak znaczeniu, żeby nie mogli cierpieć, ale że 'mogli nie cierpieć'. Wiadomo, że choroby i wypadki są drogą do śmierci, zaś pierwszy człowiek miał przywilej nieśmiertelności.

Galbiati - Piazza tak o tym piszą jako egzegeci: „Prarodzice zostali umieszczeni przez Boga w ogrodzie-raju ..., w którym życie człowieka wolne było od wszelkich trudów i cierpień. Człowiek z natury swej jest pracownikiem (Rdz 2, 15), tzn. że jego działanie stwarza jakby nowe powiązania rzeczy istniejących i dzięki temu może zaprowadzić we wszechświecie nowy ład ... Otóż dopiero po grzechu praca podejmowana dla utrzymania życia została przedstawiona wyraźnie jako trud: „W pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienienn (3. 17-19). Podobnie również po grzechu zostały wyznaczone Ewie, jako kara, cierpienia związane ze współżyciem małżeńskim i z macierzyństwem (3n 16). Teologowie określają stan szczęśliwości pierwszych rodziców przed upadkiem jako niepodleganie cierpieniom i rozciągają to na wszystkie przejawy życia ludzkiego. Zauważmy, że ten przywilej był częściowo owocem i dopełnieniem wszystkich poprzednich, ponieważ nieśmiertelność jest dla człowieka uwolnieniem od najcięższej próby zewnętrznej, a niepodleganie pożądliwości jest zabezpieczeniem przed walką wewnętrzną, częstokroć o wiele cięższą od samej śmierci" (str. 116, dzieło cyt. w obj. 66IV). Dla lepszego zrozumienia czym jest doznawanie (*pati:* być biernym, doznawać, cierpieć), trzeba czytać: z. 79, 2 odp., t. 6 oraz 1-2. 22, 1 odp. t. 10 str. 16.

Innego charakteru jest wolność od cierpień, jaka przysługiwała w stanie niewinności, a innego charakteru będzie wolność od cierpień, jaka będzie przysługiwała po zmartwychwstaniu. Pierwsza była możnością uchronienia się od cierpień własnym rozumem oraz głównie „za sprawą 0patrznościnn (Na 4). Druga będzie cechą ciała zmartwychwstałego na wzór uwielbionego ciała Chrystusowego; będzie następstwem całkowitego panowania duszy nad ciałem. To panowanie już nie będzie zagrożone i ograniczone ani od wewnątrz, ani od zewnątrz. Dzięki niemu ludzkie ciało 'nie będzie mogło już doznawać cierpień'. O niecierpiętliwości ciała zmartwychwstałego patrz Ap 7, 16 n; 21, 4. Patrz o tym niżej a. 3 oraz Supp. z. 82, 1; z. 83, 1.

/126/ a. 4. Galbiati - Piazza jako egzegeci tak piszą o drzewie życia: „Nic nie stoi na przeszkodzie ..., aby w o powiadaniu biblijnym uznać w pełni charakter historyczny tego szczegółu, jakim jest wzmianka o drzewie życia. Jeśli bowiem Bóg dał zwykłemu pokarmowi właściwości odnawiania w człowieku energii zużywanej przez codzienny wysiłek organizmu, to czyż nie można przyjąć, że wszechmoc Boża złożyła w owocu jakiegoś drzewa moc nadnaturalną, tak by ten owoc był pokarmem, dzięki któremu człowiek byłby uchroniony od śmierci? Tego rodzaju rozumowanie nie

zawiera w sobie nic niedorzecznego i zajęcie z góry negatywnej postawy byłoby nieuzasadnione. Czyż Bóg nie dał - oczywiście w innym porządku rzeczywistości - elementom równie zwykłym i przemijającym (wino, chleb, woda, oliwa) mocy zapewnienia w obrządku sakramentalnym życia wiecznego?

Są jednak znamiona o charakterze literackim, które nakazują pewną ostrożność w ściśle dosłownej interpretacji tekstu biblijnego ... Na starożytnym Wschodzie pojęcie nieśmiertelności było, często z różnym odcieniem, wyrażane sformułowaniem: roślina życia, ziele żywota. Jest rzeczą możliwą, że ten pogląd starożytnego Wschodu podsunął autorowi natchnionemu myśl wyrażenia poprzez symbol literacki, którego elementy były wszystkim znane, faktu historycznego i pojęcia nieznanego ogółowi ludzi: możliwości życia zawsze. Podczas gdy Gilgamesz na próżno poszukuje rośliny życia ... pierwszy człowiek miał do rozporządzenia drzewo życia, co znaczy, że Bóg nie był zazdrosny o nieśmiertelność i dał człowiekowi możliwość życia wiecznego". Obraz drzewa życia powraca jako symbol literacki w następujących miejscach Pisma św.: Prz 3, 18; 1l, 30; 13, 12; 15, 4: Ap 2, 7. 22, 2. 1.4 (str. 143 n, dzieło cyt. w obj. 66IV).

/127/ . 4 odp. Autor gdzie indziej tak rzecz uściśla: „Drzewo życia nie było główną przyczyną nieśmiertelności; ono tylko pomagało do kontynuowania życia ... I dlatego nie można z powodu mocy drzewa życia uważać nieśmiertelności za naturalną. Raczej należy uznać ją za darmową, a to z powodu mocy udzielonej duszy ponad jej naturę: i właśnie ta darmowa moc udzielona duszy była główną przyczyna nieśmiertelności" (2 *Sent.*, d. 19, a. 4 ad 5).

Drzewo życia nie było sakramentem. Autor, rozprawiając o sakramentach w ogóle stawia sobie pytanie: Czy w stanie niewinności były człowiekowi koniecznie potrzebne sakramenty, i odpowiada stanowczo, że „w stanie niewinności przed upadkiem sakramenty nie były konieczne. Można to uzasadnić tym, że człowiek był należycie ustawiony. Był to stan, w którym sfera wyższa w człowieku panowała nad niższą i w żaden sposób nie zależała od niej: jak umysł był poddany Bogu. tak niższe władze duszy były poddane umysłowi, a ciało duszy. Byłoby sprzeczne z tym porządkiem, gdyby dusza była doskonalona przez coś cielesnego, a co dzieje się w sakramentach, i to doskonalona czy to pod względem wiedzy, czy to pod względem łaski. I dlatego w stanie niewinności człowiek nie potrzebował sakramentów: nie tylko o ile one mają na celu środek przeciw grzechowi, lecz także o ile mają na celu doskonalenie duszy" (3. 61, 2 odp. t. 27).

ZAGADNIENIE 98

/128/ a. 1 zarz. 1. Np. białe - czarne dotyczą farby; duży - mały dotyczą wielkości.

/129/ a. 1 odp. Autor gdzie indziej tak pisze: „Tak też należy patrzeć na postępowanie Boga wobec całego wszechświata, który jest Jego dziełem. Odwiecznie więc ustalił jego rozmiary i ujął w odpowiednie liczby jego istotne części, tj. ten które w jakiś sposób przyczyniają się do jego wiecznotrwałości, a więc: ile ma być sfer, ile gwiazd, ile elementów, ile gatunków. Jednostki zaś zniszczalne, jeśli przyczyniają się do dobra całości, to nie jako głównie zamierzone, ale jako drugorzędnie zamierzone,

mianowicie o ile w nich utrzymane jest dobro gatunku. I dlatego chociaż Bóg zna liczbę wszystkich jednostek, to jednak liczby wołów n komarów itp. samej dla siebie z góry nie ustalił, ale w swojej opatrzności tyle ich powołuje do bytu, ile potrzeba do zachowania gatunku" (z. 23, 7 odp. t. 2 str. 206 i obj. /196/ str. 320).

/130/ a. 1 Odp. Monogenizm - głoszony przez Kościół katolicki - wyznaje nie tylko, że obecna ludzkość wywodzi się z tego samego gatunku, ale że pochodzi od jednej pary ludzkiej. Tego faktu nauka nie jest w stanie ani potwierdzić, ani podważyć. choć przyjmuje jedność gatunkową wszystkich ludzi.

Poligenizm jest hipotezą, według której zbiorowiska ludzkie - czy to znane dziś już tylko z wykopalisk, czy też obecnie istniejące - wzięły początek nie tylko od wielu par ludzkich, lecz bezpośrednio od wielu gatunków pierwotnych. Na skutek tego Adamowi i Ewie nie przysługiwałby tytuł protoplastów rodzaju ludzkiego. Pierwszym, który sformułował tę hipotezę - chcąc wyjaśnić różnice między rasami ludzkimi - był Izaak de la Peyrere (1594-1676).

O ile opowiadanie Księgi Rodzaju suponuje poligenizm w stworzeniu zwierząt, o tyle Adama i Ewę przedstawia jako jedyną parę prarodziców całej ludzkości. Z tą jedyną parą Pismo św. wiąże różne ludy żyjące przed i po potopie i grzech pierworodny. Patrz Syr 25, 24; Mdr 10, 1; 7, 1; Rz 5, 12. 19; 1 Kor 15, 21-22. 45-49 (Galbiati – Piazza, str. 132-136, dzieło cyt. w obj. 66IV).

Oto wypowiedzi Kościoła w tej sprawie:

Synod w Kartaginie (418 r.): „Ktokolwiek by powiedział, że pierwszy człowiek: Adam został powołany do bytu jako itd.: niech będzie wyłączony itd." (D. 101).

Pelagiusz I (556-561): „Wszyscy ludzie, jacy ... rodzą się i umierają wraz z Adamem i jego żoną, którzy nie urodzili się z innych rodziców, ale jedno zostało utworzone z ziemi, a drugie z żebra męża ...". (*Ex Fide Pelagii in epist. Humani generis ad Childebertum In* 557 r., D. 228a).

Pius II (1458-1464) potępił następujące zdanie Zanina de Solcia: „Poza naszym Bóg stworzył jeszcze inny świat i w jego czasie istniało wiele innych mężczyzn i kobiet, a w następstwie Adam nie był pierwszym człowiekiem" (*Cum sicut,* 14. XI.1459, D. 717c).

Dekret Komisji Biblj., pytanie 3 (1909 r.): „Czy zwłaszcza wolno powątpiewać o sensie wyrazowym historycznym, gdy chodzi o fakty w tych rozdziałach opowie - dziane (Rdz 1-3) ... jak stworzenie człowieka, utworzenie niewiasty z pierwszego człowieka, jedność rodzaju ludzkiego? Odpowiedź: Nie wolno" (D. 2123).

Pius XII w encyklice *Humani generis* (1950 r.) pisze: „Co się tyczy innej hipotezy, tzw. poligenizmu, synom Kościoła wspomniana swoboda dyskusji bynajmniej nie przysługuje. Nie wolno bowiem wiernym przyjąć teorii, że po Adamie istnieli na tej ziemi ludzie nie pochodzący od niego jako od wspólnego wszystkim przodka, ale że słowo 'Adam' oznacza jakąś nieokreśloną wielość praojców. Zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie dałoby się pogodzić z nauką źródeł Objawienia i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o grzechu pierworodnym, który pochodzi z grzechu prawdziwie popełnionego przez jednego Adama i tak udziela się wszystkim ludziom poprzez rodzenie, iż staje się grzechem własnym każdego z nich" (D. 2328).

/131/ a. 2 na 4. Autor odpowiada na zarzut słowami Augustyna. Który, jak widać, godzi dziewictwo z macierzyństwem. Czy taka jest opinia Autora? We wcześniejszym swoim dziele tak pisze na ten temat: „Dziewictwo i macierzyństwo nie dadzą się pogodzić w tej samej osobie. Ponieważ nie ma w tej sprawie żadnej informacji z Objawienia, dlatego należy się kierować tym, co mówi sama natura. Otóż natura mówi, że macierzyństwo i dziewictwo nie godzą się ze sobą w tej samej osobie bez szczególnej interwencji Boga. Atoli Objawienie nic nie wspomina o tejże interwencji. Stąd też należy przyjąć, że w stanie niewinności nastąpiłoby naruszenie dziewictwa" (2 Sent., d. 20, q. 1 n a. 2 ad 1; tłum. niem str. 234 [58], dzieło cyt. w obj. 91).

ZAGADNIENIE 99

/132/ a. 1. Pueri max nati: dzieci tuż po urodzeniu, a więc niemowlęta, noworodki.

ZAGADNIENIE 100

/133/ a. 1. Naukę Kościoła w tej sprawie podał Sobór Tryd. (1546 r.): „Jeśli ktoś twierdzi, że grzech Adama jemu samemu tylko zaszkodził, a nie jego potomstwu, i że otrzymaną od Boga świętość i sprawiedliwość, którą utracił, stracił dla siebie tylko, a nie dla nas również ... niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych, gdyż sprzeciwia się Apostołowi mówiącemu: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć. Stąd na wszystkich ludzi śmierć przeszła, ponieważ wszyscy zgrzeszyli" (Rz 5, 12)" (D. 789).

/134/ a. 1 odp. Autor powiada, że sprawiedliwość pierwotna była przypadłością natury. Jak widać z Na 2, rozumie przez nią należyte ustawienie człowieka wobec Boga. Autor w Na 2 zaznacza, że to ustawienie było dziełem łaski uświęcającej. - Trzeba wiedzieć, że zachodzi różnica między darami pozanaturalnymi a nadprzyrodzonymi. Pierwsze doskonalą naturę w jej naturalnym porządku; drugie, podnoszą naturę do istotnie wyższego porządku. Do tego dary pozanaturalne (nieśmiertelność, wolność od pożadliwości i cierpień) poniekąd odnosiły się bezpośrednio do ciała; natomiast łaska ma swą siedzibę jedynie w duszy. A ponieważ rodzice nie przekazywali dziedzicznie duszy, a tylko naturę za pośrednictwem ciała, dlatego pierwotna sprawiedliwość raczej dotyczyła tego, co w ludzkiej naturze było przekazywalne dziedzicznie: była przypadłością natury (tłum. niem., str. 234 [59], dzieło cyt. w obj. 91).

/*135/ a. 1 odp.* Autor gdzie indziej tak krótko streszcza tę naukę: Stan pierwotnej sprawiedliwości „był udzielony pierwszemu człowiekowi nie jako jakiejś poszczególnej (prywatnej) osobie, ale jako pierwszemu początkowi ludzkiej natury: i to tak, że poprzez niego ów stan przechodziłby na potomność wraz z ludzką naturą" (*Comp. theol.*, 1, c. 187).

/136/ a. 2 odp. Według powszechnego prawa nikt z ludzi nie jest utwierdzony w sprawiedliwości za życia doczesnego. Staje się to dopiero na skutek bezpośredniego

widzenia Boga w niebie. Na podstawie szczególnego przywileju NMP była utwierdzona w sprawiedliwości, tzn. nie mogła popełnić żadnego grzechu: w tym sensie, że Jej wola nie mogła nigdy zwrócić się ku złemu, a to dlatego, że miała począć Syna Bożego. Patrz 3. 27, 4 odp.; a. 5 na 2 t. 25 str. 161 n. 165.

Sobór Tryd. uczy: „Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek raz usprawiedliwiony nie może już więcej grzeszyć ani też utracić łaski, i że dlatego ten, kto upada i grzeszy, nigdy nie był prawdziwie usprawiedliwiony; albo przeciwnie, że można w całym życiu uniknąć wszystkich grzechów, nawet powszednich, chyba że się dostąpi specjalnego przywileju Bożego, jak utrzymuje Kościół o świętej Dziewicy: niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 833).

/137/ a. 2 odp. Autor gdzie indziej tak rzecz uzasadnia: „Według niektórych, gdyby Adam - kuszony nie zgrzeszył, zaraz byłby utwierdzony w sprawiedliwości i wszyscy jego potomkowie rodziliby się utwierdzeni w sprawiedliwości ... Ale ja to uważam za błąd. Czemu? Bo sytuacja ciała w pierwszym stanie odpowiadała sytuacji duszy. Zatem póki ciało było wegetatywno-zwierzęce *(animalis)*, póty dusza była zmienna i jeszcze nie była doskonale uduchowioną. Rodzenie zaś należy do życia wegetatywno-zwierzęcego. Stąd wniosek, że dzieci Adama nie rodziłyby się utwierdzone w sprawiedliwości" (*De malo*, q. 5, a. 4 ad 8; patrz także *Quodl.* 5, q. 5, a. 8).

ZAGADNIENIE 101

/138/ a. 1 na 3. W innym swoim dziele Autor tak rzecz uzupełnia: „Trzeba przyjąć w dzieciach tuż po urodzeniu w stanie niewinności jakąś doskonałą wiedzę, mianowicie wiedzę tego, co należy czynić i czego należy unikać. Ta wiedza należy do roztropności, gdyż bez roztropności nie może być innych cnót ... a te cnoty dzieci musiały mieć z powodu pierwotnej sprawiedliwości" (*De Verit.*, q. 18, a. 7 sam koniec odp.), „Ludzie nie tracą tak szybko roztropności jak wiedzę. I dlatego podówczas dzieci byłyby nie bardziej doskonałe w tym, co dotyczyło roztropności niż w tym, co dotyczyło wiedzy spekulatywnej" (tamże ad 7).

ZAGADNIENIE 102

/139/ a. 1. Rdz 2, 8-14 zawiera opis i umiejscowienie raju. Znajdował się w Edenie, dobrze zaopatrzonym w wodę i roślinność. Sprawa umiejscowienia tego raju w chwili obecnej jest nie do rozwiązania i prawdopodobnie nie zostanie rozwiązana również w przyszłości. Patrz Rdz 13, 10; Mdr 24, 23-25; Ez 28, 11-19. *Eden* u Sumerów oznacza równinę, pole. *Adan* zaś: miły, przyjemny. Greckie *paràdeisos* znaczy ogród: co w sumie daje: raj, ogród czy oazę, gdzie zarówno klimat jak i bogactwo wód i roślin, drzew, obficie zaopatrujących w pożywienie sprzyjały prowadzeniu życia beztroskiego, spokojnego i niemal bezczynnego.

„Nie jest rzeczą całkiem nieprawdopodobną, że człowiek w okresie kultury pierwotnej przebywał w rozkosznym ogrodzie. Trzeba jednak podkreślić, że pisarz natchniony, a w większym jeszcze stopniu tradycja katolicka, uważa ten ogród za raj. Oczywiście, ogród jako taki jest tylko skromnym współczynnikiem szczęścia i należy pojmować go raczej zgodnie z tradycją jako całokształt różnych czynników mogących

uszczęśliwić człowieka, chociaż go się uważa także za symbol. W ten sam sposób w Ap 21 opisane jest niebieskie Jeruzalem otoczone murami z przeróżnych szlachetnych kamieni dla wykazania w sposób symboliczny szczęścia wybranych, na które niewątpliwie składają się czynniki o wiele szlachetniejsze ... Wszystko to powiedzieliśmy nie po ton aby podać w wątpliwość istnienie ogrodu-raju (ponieważ pierwsi rodzice musieli przebywać na ziemi ...), ale by uwydatnić, że prawdopodobnie w umyśle hagiografa ogród stanowił także symbol doskonałego szczęścia prarodziców" (Galbiati – Piazza, str. 148 nn dzieło cyt. w obj. 66IV).

Prawdy o raju, drzewie życia, drzewie poznania dobra i zła i w ogóle tego, co zawiera Rdz 3n należy szukać w rodzaju literackim, jakim się w nim posłużono i w należytym rozumieniu sensu. „W obecnym stadium badań i dociekań egzegeci nie rozporządzają danymi wystarczającymi do wyciągnięcia uzasadnionych naukowo wniosków co do właściwego rodzaju literackiego szczegółów zawartych w Rdz 3, takich, jakie np. wynikają z Rdz 1" (tamże, str. 143).

/140/ a. 1 na 2. Co do owych rzek w raju, Pismo św. powiada: „Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom. Nazwa pierwszej - Piszon; jest to tan która okrąża cały kraj *Chawila* ... Nazwa drugiej rzeki - *Gichon*; okrąża ona cały kraj Kusz. Nazwa rzeki trzeciej - *Chiddekel*; płynie ona na wschód od *Aszszuru*. Rzeka czwarta - to *Perat*" (Rdz 2, 10-14).

„Z czterech rzek rajskich da się ustalić tożsamość dwóch ostatnich - Tygrysu i Eufratu, co wskazywałoby na ton że raj należy umieścić w Mezopotamii. Być może, rzeki te stanowią tylko symbol niezwykłej urodzajności Edenu" (Przypis Bibl. Tys. do Rdz 2n 10). Aszszur to Asyria. Kusz to Etiopia, Abisynia.

„Wydaje się, że rzeki pozostają raczej w związku ze stworzeniem świata niż z opisem ogrodu rajskiego. Istotnie w w. 5 autor zwrócił uwagę, że roślinności nie było z powodu braku deszczu oraz nienawodnienia ziemi. Należy przypuszczać, że w tym miejscu mówi równocześnie o stworzeniu drzew i rzeki. Także kosmogonia chaldejska wspomina Tygrys i Eufrat w opisie stworzenia świata. Związek 'rzeki' nawadniającej okolice raju z czterema innymi, które widocznie nie wypływają poza jego granice n jest zbyt niejasno określony, aby można było umiejscowić geograficznie ten rejon, w którym autor natchniony umieścił naszych prarodziców" (Galbiati – Piazza, dzieło cyt. str. 96 .

/141/ a. 1 na 4. Drzewo poznania dobra i zła: pierwsi rodzice musieli wierzyć i zasłużyć sobie tą wiarą na życie wieczne. Poza wiarą w objawione im tajemnice, mieli wierzyć, że ich nieśmiertelność zależy od powstrzymania się od rzeczy, której im Bóg zabronił; ta rzecz nosi nazwę: drzewo poznania dobra i zła. Poznanie dobra i zła znaczy w tym kontekście: wszystko, tak dobre jak i złe. Ograniczenie nałożone przez Boga dotyczy poznania (patrz wyżej obj. 106). Wyrażenie: poznanie dobra i zła nie jest synonimem uświadomienia seksualnego, jak niektórzy uważają (Galbiati – Piazza, str. 119-124).

„Poznanie dobra i zła jest jednoznaczne z wszechwiedzą. A zatem jasno przedstawia się przedmiot pokusy i grzechu pierwszych rodziców. Także i w tym wypadku samo przez się nie razi, że przedmiot wiary i zależności od Boga mógł być konkretnie przedstawiony w formie zakazu zjedzenia owocu zwanego owocem 'poznania dobra i zła', o ile zachowanie lub przekroczenie go oznaczało ze strony

człowieka uznanie ograniczenia własnych możliwości lub też próbę przekroczenia ich. Co więcej, im bardziej akt posłuszeństwa, którego Bóg żądał, był swobodny, tym większy był skutek samego posłuszeństwa będącego oznaką wiary.

Zaznaczamy jednak, że w ten sposób pojęty stosunek pomiędzy ‘poznaniem’ a ‘drzewem’ jest raczej pośredni. Drzewo w tym wypadku powinno właściwie być nazwane ‘drzewem posłuszeństwa’, podczas gdy autor wyraźnie przedstawia je w bezpośrednim stosunku do ‘poznania dobra i zła’.

Kiedy chodzi o dwie rzeczy raczej różnorodne: drzewo rzeczywiste i poznanie, nie jest łatwo traktować je w ich wzajemnym związku bezpośrednim. Dlatego prostsza wydaje się interpretacja metaforyczna: ‘drzewo poznania’ oznaczałoby to samo, co samo poznanie, ujęte konkretnie jako drzewo. Tym bardziej, że w rzeczywistości spożycie owocu nie dało upragnionej wiedzy ... Przyznajemy jednak, że interpretacja najprostsza i najdogodniejsza nie zawsze bywa prawdziwa i słuszna.

Względy o charakterze literackim, które sugerują metaforyczny sens tekstu są w naszym wypadku nieliczne; rzeczywiście, ‘drzewo poznania dobra i zła’ nie ma odpowiednika w literaturze mezopotamskiej. Znajdujemy tam natomiast wymienione ‘drzewo prawdy’: bóstwo sumeryjskie przybiera imię *Ningisz-zi-da*, co oznacza: Pan drzewa prawdy.

Otóż jest rzeczą możliwą, że pisarz natchniony, nie rozporządzając żadnym prototypem w literaturze mezopotamskiej, posłużył się obrazem drzewa w celu skonkretyzowania pojęcia życia wiecznego. Chcąc przeprowadzić analogię i symetryczne zestawienie i nie znalazłszy lepszego rozwiązania, obrał inne drzewo dla przedstawienia pojęcia wiedzy Bożej.

Pismo św. raz jeszcze w języku zrozumiałym dla współczesnych miało im wpoić pojęcie zupełnie nowe: mianowicie, że podczas gdy Adapa (z mitu babilońskiego; szukał sposobu zdobycia życia wiecznego; patrz str. 139: Galbiati - Piazza) otrzymał od swego bóstwa opiekuńczego znajomość tajemnic niebiańskich, lecz nie życie wieczne, to pierwszy człowiek, otrzymawszy ten ostatni przywilej, musiał uznać własną ograniczoność, składając Bogu hołd przez akt wiary” (tam że str. 145-147).

Przypis Bibl. Tys. do Rdz 2, 9 poucza: „Dwa drzewa rajskie są symbolami: ‘drzewo życia’ - symbolem pozaprzyrodzonego daru nieśmiertelności, jakim się cieszył człowiek przed upadkiem; ‘drzewo poznania dobra i zła’ – symbolem osądzenia tego, co jest moralnie dobre, a co złe – słowem, samowiedzy moralnej i samostanowienia”. O drzewie życia patrz wyżej obj. /122/ i /126/.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

(Liczby w nawiasach ( ) znaczą: szukaj w Objaśnieniach Tłumacza.
Skorowidz dotyczy t. 6 i 7)

Abstrakcja: czym jest; jej odmiany i stopnie z. 85, 1 na 1 i 2; a. 2 na 2; (1) (6) (7) (8) t. 7; poznanie polega na - z. 84, 2 odp.; myśl poznaje cielesne rzeczy drogą - z. 85 1; myśl odrywa od wyobrażeń z. 76, 2 odp. i na 4; z. 85, 1 na 3-5; a. 5 na 2; z. 86, 2 na 2; z. 87, 1 odp. i na 2; z. 88, 1 na 5. - od uwarunkowań materialnych z. 79, 3 odp. i na 3; a. 4 odp. i na 4, 5; z. 84, 2 odp.; (6) t. 6; (1) (4)-(8) (9A) (20C) t. 7; - od materii jednostkowej z. 79, 3 odp. i na 3; a. 4 na 4; z. 84, 2 odp.; z. 86, 1 i 3; jesteśmy świadomi naszej - z. 79, 4 odp.; stopień - filozofii przyrody (107) t. 6; - funkcją myśli czynnej z. 79, 3-5; z. 84, 6 i 7; (81) (85) (87A) (112) t. 6; patrz: Myśl czynna: światło; Wyobrażenia; coraz wyższa - nie daje poznania istot niematerialnych z. 88, 2 odp.; orzekanie a - (20B) t. 7.

Adam: Ewa nie jest córką – z. 92, 2 na 3; ciało pierwszej kobiety z ciała - z. 92; (89) t. 7; żebro należało do - jako początku rodu ludzkiego z. 92, 3 na 2; z. 97, 2 na 3; wyjęcie żebra nie sprawiło bólu z. 97, 2 na 3; Bóg przypuścił sen na - z. 94, 1 odp.; - zgrzeszył z. 94, 1 odp.; (112) (113) t. 7 - nie widział aniołów z. 94, 2; (108) t. 7; znał natury zwierząt; nadał im nazwy; skąd je brał; skąd mowa z. 94, 3 Wbrew; z.96, 1; (110) t. 7; - a Chrystus z.95, 1 na 1; w - przebywał Duch Święty z. 95, 1 na 2; miał wszystkie cnoty z. 95, 3; w stanie niewinności panował nad zwierzętami z. 96, 1; nie panował nad aniołami, a tylko nad sobą, nad rzeczami martwymi i nad roślinami korzystając z nich z. 96, 2; miał wiedzę wlaną jako ojciec i nauczyciel ludzkiego rodzaju z. 94, 3; z. 101, 1 na 1; wraz z Ewą dał początek ludzkości (130) t. 7; - nie oznacza zbiorowo wielu praojców; nie istnieli preadamici (130) t. 7; dzieci - z. 100; (137) t. 7. Patrz: Ewa; Kobieta; Mąż; Mężczyzna; Pierwszy człowiek; Potomstwo.

Afekty: jak są w myśli z. 87, 4 na 3.

Albumasar: z. 91, 2 zarz. 2; (81) t. 7.

Aleksamder: myśl możnościowa jest zniszczalna z. 88, 1 odp.; (51) t. 7.

Anioł: jest innego gatunku niż ludzka dusza z. 75, 7; z. 89, 2 odp.; jest niematerialny; każdy - to inny gatunek z. 76, 2 na 1; z. 97, 1 odp.; ma wrodzoną znajomość prawdy z. 76, 5 odp.; z. 84, 3 na 1; (1) t. 7; jego działanie nie jest substancją z. 77, 1 odp.; potrzebuje mało władz a. 2 odp.; ma tylko myśl i wolę; zwie się: Umysł, Myśl z. 79, 1 na 3; a. 10 odp.; jego myśl stale jest w rzeczywistości z. 79, 2 odp.; jego wola nie jest zmienna z. 100, 2 na 4; poznaje prawdę intuicyjnie z. 79, 8 odp. i na 3; - to inteligencja z. 79, 10 odp.; ma miłość z. 82, 5 na 1; poznaje rzeczy cielesne z. 84, 1 na 2; z. 85, 1 odp.; z. 87, 1 odp.; nie poznaje wszystkiego poprzez swoją istotę z. 84, 2 odp.; z. 87, 1 odp.; (110) t. 6; myślenie wspólne nam i - z. 84, 3 na 1; rozum spokrewnia nas z - z. 96, 2 odp.; przedmiot jego myśli z. 84, 7 odp.; z czego jest złożony (15) t. 6; człowiek a - (22) t. 6; (1) t. 7; nie poznaje drogą rozumowania, łączenia i odłączania z. 85, 5 odp.; oświeca naszą myśl z. 86, 4 na 2; poznaje siebie poprzez swoją istotę z. 87, 1 odp. i na 2; jest niemat. i umysłowo poznawalny z. 87, 1 na 3; myślenie -

a myślenie Boga i ludzi z. 87, 3 odp.; (39) t. 7; za życia doczesnego nie poznajemy bezpośrednio - z. 88, 1; nawet z rzeczy materialnych a. 2; ale nie istnieje na darmo z. 88, 1 na 4; jak poznajemy - z. 88, 2 na 2 i 4; jak dusza odłączona poznaje - z. 89, 2; poznaje przyrodę z. 89, 3; - nie zna przyszłości z. 89, 3 na 3; zna poszczegóły z. 89, 4 odp.; informuje dusze zmarłych o sprawach świata z. 89, 8 na 1 i 2; nie są przyczyną dusz rozumnych z. 90, 3 odp.; z Boga doskonałość spływa na - z. 91, 1 odp.; nie mogą tworzyć form naturalnych; nie tworzyli ciała ludzkiego z. 91, 2 odp.; z. 92, 4 na 2; świadczą Bogu usługi przy tworzeniu ciała ludzkiego i przy powszechnym ciał zmartwychwstaniu z. 91, 2 na 1; jest bardziej na obraz Boga niż człowiek z. 93, 3; są bardziej oświecani przez Boga niż pierwszy człowiek z. 94, 1 odp.; a. 3 na 3; pierwszy człowiek nie poznawał - z. 94, 2; (108) t. 7; potrafi więcej niż człowiek z. 96, 1 na 1; ich miejscem niebo empirejskie z. 102, 2 na 1; jak jest w miejscu (64) t. 7; ich rola wobec ciał (82) t. 7; ich łaska i chwała zależy od darów naturalnych (117) t. 7. Patrz: Niematerialne.

Antropozofowie (75) t. 7.

Artysta, Artyzm: rzeczy naturalne są dziełem artyzmu Boga z. 91, 3 odp.; - czyni swoje dzieło najlepiej w odniesieniu do celu z. 91, 3 odp.

Arystoteles: myślenie jest nieorganiczne, a czucie organiczne z. 75, 3 odp.; z. 84, 6 odp.; szczęście jest rzeczą myśli z. 76, 1 odp.; myśl jest częścią-władzą człowieka z. 76 2, odp.; nie wyraża swojego uznania, czy umysłowa dusza różni się od innych dusz z. 76, 3 odp.; jakości elementów zostają w ciele a. 4 na 4; łączy wolę z rozumem z. 79, 1 na 2; formy rzeczy materialnych nie bytują samoistnie z. 79, 3 odp.; przyrównywał myśl czynną do światła z. 79, 4 odp.; a. 5 Wbrew; jego teoria poznania z. 84, 6 odp.; z. 88, 1 odp.; (26) (81) t. 6; powszechnik jako taki nie istnieje z. 85, 3 na 1; (15) t. 7. poznajemy eksperymentalnie; nie poznajemy jako pierwszych bytów niematerialnych z. 88, 1 odp.; o szczęściu z. 88, 1 odp.

Asymilacja: poznawcy z rzeczą poznawaną z. 76, 2 na 4; z. 84, 1 odp.; z. 87, 1 na 3; (10) t. 7. Patrz: Podobieństwo.

Atmosfera: wyrównana cechuje raj z. 102, 1 na 1. Patrz: Klimat; Powietrze.

Atomy: według Demokryta poznawanie to ruch - z. 84, 6 odp. Patrz: Demokryt.

Augustyn: wymienia trzy widzenia z. 78, 4 zarz. 6; wiąże wolę z umysłem z. 79, 1 na 2; w miejsce idei Platona umieścił w umyśle Boga pomysły wszystkich rzeczy z. 84, 5 odp.; nie uznaje pośrednich istot między Bogiem a stworzeniem (44) t. 6. nie odróżnia myśli od duszy (77) t. 6; władze nie różnią się od siebie i od duszy (86) t. 6; odróżnił rozum wyższy i niższy (88) t. 6; czas to następstwo pomyśleń z. 85, 4 na 1; dusze zmarłych nie znają tego, co dzieje się z nami z. 89, 8 odp.; dusza pierwszego człowieka została stworzona przed ciałem wraz z aniołami z. 90, 4 odp.; z. 91, 4 na 5; (77) (88) t. 7; jego nauka o sześciu dniach stwarzania; z. 91, 4 na 5; (84) (88) t. 7; patrz: Sześć dni stwarzania; wprowadził naukę o rationes causales (84) t. 7; patrz: Rationes causales, seminales; godził dziewictwo z macierzyństwem w stanie niewinności z. 98, 2 na 4; (131) t. 7.

Awempace: możemy poznać aniołów z. 88, 2 odp.; (53) t. 7.

Awerroes: patrz Komentator.

Awicenna: w ciele zostają formy elementów z. 76, 4 na 4; wymienia pięć zmysłów wewn. z. 78, 4 odp.; (70) t. 6; o pamięci z. 79, 6 odp.; myśl jest subst. oddzieloną z. 79, 4-6 odp.; (48) (49) t. 7. n formy myślowe istnieją uprzednio w oddzielonej myśli czynnej z. 84, 4 odp.; ciała niebieskie rodzą zwierzęta z. 91, 2 na 2; (82) t. 7.

Bajus (121) (123) t. 7.
Barwa: jest w źrenicy z. 75, 1 na 2; a. 2 odp.; a. 3 odp.; z. 76, 1 odp.; z. 91n 1 na 3; wymaga podmiotu z. 76, 3 odp.; jest początkiem patrzenia z. 77, 3 odp.; jest przedmiotem wzroku z. 77, 3 na 2; z. 78, 3 odp.; z. 79, 7 odp.; a. 11 odp.; z. 82, 5 odp.; powierzchnia jest podmiotem - z. 77, 7 na 2; powoduje zmianę niematerialną z. 78, 3 odp.; jest pocześniejszą od dźwięku z. 82, 3 odp.; jej sposób bytowania; wyciska podobiznę we wzroku z. 76, 1 odp.; z. 85, 1 na 3; jest widzialna sama przez się z. 87, 1 na 1.
Bernard z Clairvaux św. (105) t. 6.
Białość: jak jest cała z. 76, 8 odp.; większa czy mała zależnie od podmiotu z. 78, 3 na 2; z. 84, 1 odp.; orzeka o podmiocie z. 85, 5 na 3; nie jest obrazem z. 93, 2 odp.
Bierny: ma trzy znaczenia z. 79, 2; czynnik - a aktywny z. 80, 2, odp.; z. 88, 1 na 3; możność czynna a - z. 91, 2 na 4. Patrz: Czynny; Myśl bierna.
Błąd: negatywny, pozytywny (25) t. 7; kiedy myśli zmysł błądzi z. 85, 6.
Bojaźń: nie istniała w stanie niewinn. z. 95, 2 odp.; a. 3 na 2.
Bonawentura św.: wszelkie stworzenie jest złożone z materii i formy (22) t. 6.
Bóg: w - działanie jest substancją z. 77, 1 odp.; (49) t. 6; jest czystą rzeczywistością; w - nie ma władz z. 77, 2 odp.; z. 87 1 odp.; w - myśl jest Jego istotą z. 79, 1 odp.; a. 2 odp.; jest myślą oddzieloną z. 79, 4 odp. i na 1; jest najwyższą Myślą i Stwórcą ludzkiej myśli z. 79, 4 na 1 i 5; z. 87, 1 odp.; - nie poszukuje prawdy z. 79, 10 na 2; istoty duchowe są podobne do - z. 80, 1 odp.; wola widzącego - chce Go koniecznie z. 82, 2 odp.; z. 94, 1 odp.; lepsza jest miłość - niż poznanie - z. 82, 3 odp. i na 3; - jest początkiem rady i myślenia z. 82, 4 na 3; (98) t. 6; przysługuje Mu miłość z. 82, 5 na 1; do chcenia potrzebna pomoc - z. 83, 1 na 2; jest pierwszą przyczyną poruszającą przyczyny naturalne i dobrowolne z. 83, 1 na 3; to poruszenie nie narusza wolności z. 83n 1 na 3; do wyboru potrzebna pomoc - z. 83, 1 na 4; - zna przyszłe fakty z. 86, 4 odp.; oświeca naszą myśl z. 86, 4 na 2; myślenie - a myślenie aniołów i ludzi z. 87, 3 odp.; z. 89, 1 odp.; (39) t. 7; nie należy do żadnego rodzaju z. 88, 2 na 4; nie jest tym, co jako pierwsze poznajemy z. 88, 3; czemu - tak urządził człowieka, że złączył duszę z ciałem z. 89, 1 odp.; tylko - może wcisnąć się do duszy z. 89, 2 zarz. 2; - pozwala zmarłym ukazywać się żywym z. 89, 8 na 2; dusza ludzka nie jest z substancji - z. 90, 1; - jest Stwórcą ludzkiej duszy z. 90; (2) (6) (14) t. 6; jest początkiem i celem rzeczy; sam tylko może stwarzać bez pomocy z. 90, 3; dopuszcza zło z. 92, 1 na 3; zna cielesne rzeczy z. 84, 1 na 2; wszystko poznaje w swej własnej istocie z. 84, 2 odp. i na 3; z. 87, 1 odp.; z. 89, 1 odp.; a. 4 odp.; (110) t. 6; poznajemy z wyobrażeń ciał trojaką metodą z. 84, 7 na 3; jest nieporuszalny przez naturę (4) t. 6; nie jest częścią świata (12) t. 6; jest niezłożony (15) t. 6; jest życiem (16) t. 6; mógł stworzyć świat lepszym (39) t. 6; porusza wolę (103) t. 6; widzi wszystko na raz z. 85, 4 odp.; z. 86, 4 odp.; nie

poznaje drogą rozumowania, łączenia i odłączania z. 85, 5 odp.; jest nieskończony; jak Go poznajemy za życia i w chwale z. 86, 2 na 1; utworzył ciało pierwszego człowieka i je przystosował z. 91; jest bezwzględnie doskonały i udziela doskonałości aniołom i nam z. 91, 1 odp.; stworzył materię ciała ludzkiego z. 91, 1 na 1; natura dziełem artyzmu - z. 91, 3 odp.; jest twórcą natury i różnicy płci z. 92, 1 na 1; a. 4 odp.; z. 98, 2; jest początkiem wszechświata z. 92, 2 odp.; moc nieskończona - może uczynić kobietę z mężczyzny z. 92, 2 na 2 i 3; może czynić poza porządkiem natury z. 92, 4 odp.; na obraz - z. 93; (97)-(102) t. 7; pierwszy człowiek nie widział - przez istotę z. 94, 1; (107 C) t. 7; jest samym szczęściem z. 94, 1 odp.; z. 100, 2 odp.; ustanowił pierwsze rzeczy by istniały i były początkiem innych z. 94, 3 odp.; podleganie Bogu w stanie niewinn. z. 94, 2 i 4; z. 95, 1; patrz: Nieskażoność; Niewinność; Stan; jest przyczyną nierówności z. 96, 3; udzielił duszy pierwszego człowieka nadprzyr. siły do zachowania ciała od rozkładu z. 97, 1; mógłby dać noworodkom doskonałe poruszanie się z. 99, 1 odp.; jest istotą dobroci z. 100, 2 odp.; Jego łaskawość z. 102, 2 na 3; usprawiedliwia serce i strzeże od złego z. 102, 3 odp.; utworzył Adama poza rajem z. 102, 4; jak jest w miejscu (64) t. 7; uległość całego stworzenia wobec - (102) t. 7; podatność na przyjęcie łaski - (102) t. 7; - przeznaczył nas do nadprzyr. celu (105) t. 7; nie jest przyczyną zła moralnego (112) t. 7; jest twórcą natury i łaski (117) t. 7; uchronił ciało pierwszego człowieka od rozkładu (122) t. 7.

Ból: pierwsi ludzie w stanie niewinn. nie doznawali - z. 95, 1 odp.; a. 3 na 2. Patrz: Cierpienie.

Brak: jak poznajemy - z. 85, 8 Wbrew; a. 8 odp.; braki ciała ludzkiego w stosunku do innych zwierząt z. 91, 3.

Bulesis: a thelesis z. 83, 4 na 1.

Byt, Bytowanie: - a jedno z. 76, 1 odp.; każdy dział - dzieli się na możność i rzeczywistość z. 77, 1 odp.; - złożony istnieje dzięki formie, działa poprzez władzę z. 77, 1 na 3; - powszechny przedmiotem myśli z. 78, 1 odp.; z. 79, 2 odp.; a. 7 odp.; a. 9 na 3; - duszy ludzkiej jest ograniczony (15) t. 6; - naturalny a sztuczny (45) t. 6; sposób działania zależy od sposobu bytowania z. 89, 1 odp.; tylko jestestwo jest właściwie - z. 90, 2 odp.; zniszczalne - niezniszczalne to różnice - wspó1nego z. 93, 9 odp.

Całość, Całościowość: kwantytatywna, istotowa, potencjalna z. 76, 8 odp.; z. 77, 1 na 1; działanie części przypisujemy - z. 76, 1 odp.; poznawanie - z. 85, 3 odp. i na 2. 3.

Cel: bliski, naturalny z. 75, 7 na 1; konieczność z - nie jest sprzeczna z wolnością z. 82, 1 odp.; - w działaniu ma się jak zasada w poznawaniu z. 82, 1 odp.; szczęście - ostatecznym z. 82, 1 odp. i na 3; chcemy szczęścia w sposób konieczny i naturalny z. 83, 1 na 5; - myśli to prawda z. 82, 3 na 1; - porusza przyczynę sprawczą, a myśl porusza wolę podsuwając - z. 82, 4; - zależy od usposobienia z. 83, 1 na 5; - a chcieć, a wybór z. 83, 4; dobro - woli (94) t. 6; - gatunku musi osiągnąć większość jednostek z. 88, 1 odp.; - rzeczy odpowiada ich początkowi z. 90, 3 zarz. 2; Bóg - rzeczy z. 90, 3 zarz. 2; - człowieka: być na obraz Boga z. 93; (97)-(102) t. 7; Bóg przystosował ludzkie ciało najlepiej w

odniesieniu do - ciała z. 91, 3 odp.; - ciała jest dusza z. 91, 3 odp.; nasze życie zmierza do - nadprzyr. z. 94, 3 odp.; (105) t. 7; pięć stanów ludzkiej natury zależnie od - (105) t. 7.
Celestiusz: (121) t. 7.
Chcieć: dokonuje się bez narządu cielesnego z. 77, 5 odp.; do chcenia potrzebna pomoc Boża z. 83, 1 na 2; - a wybierać z. 83, 4 odp.
Cheruby: strzegą wrót raju (122) t. 7.
Choroby: w raju nie istniały (124) (125) t.7.
Chrystus: jak Ewa z Adama tak Kościół od - z. 92, 2 odp.; z boku umierającego - wypłynęły sakramenty z. 92, 3 odp.; pomnożył pięć chlebów z 92, 3 na 1; oczy przywrócone ślepemu z. 94, 3 na 1; drugi Adam, Pierworodny z umarłych z. 95, 1 na 1; (115) t. 7; wdowa rzucająca grosz do skarbony z. 95, 4 odp.; naprawia naturę, przywraca nieśmiertelność i cel z. 97, 1 na 3; (105) t. 7; wziął ciało z Niewiasty (96) t. 7; - doskonałym Obrazem (97) t. 7; na obraz - (97) t. 7; pierwszy człowiek wierzył w przyjście - (111) t. 7. Patrz: Słowo Boże; Syn Boży.
Chwała: w - poznajemy Boga w Jego Istocie z. 86, 2 na 1; poznawanie aniołów naturalne a w - z. 89, 2 odp.; w - obraz Boga w nas jest najdoskonalszy z. 93, 4; w - święci w Bogu widzą rzeczy doczesne z. 93, 8 na 4; na - trzeba zasłużyć z. 95, 1 na 6; nieśmiertelność chwały a nieśmier. stanu niewinn. z. 97, 1 odp. i na 3, 4; po zmartwychwstaniu duch ludzki udzieli dobrym - z. 97, 3 odp.; w stanie niewinn. wierzono w przyjście Chrystusa dla nagrodzenia - (111) t. 7; - pierwszych ludzi i aniołów zależna od łaski i darów naturalnych (117) t. 7; (16) t. 6.
Ciała niebieskie: są niezniszczalne z. 75, 6 odp.; z. 97, 1 odp.; ciało ludzkie podobne do - z. 76, 5 na 2; z. 91, 1 odp.; są z kwintesencji (79) t. 7; dusza nie łączy się ciałem za pośrednictwem światła - z. 76, 7 odp.; są przedmiotem wzroku z. 77, 4 odp.; są stale w rzeczywistości z. 79, 2 odp.; z. 84, 3 na 1; (79) t. 6; - a ziemskie z. 84, 3 na 1; (79) t 7; nie niweczą wolnej woli (104) t. 6; działają na wyobraźnię z. 86, 4 na 2 i 3; (36) t. 7; wywołują zmianę w narządach z. 88, 1 na 5; poznajemy je metodą przeczenia z. 88, 2 na 2; ich materia nie jest w możności do innych form z. 90, 2 na 1; dusza - z. 90, 4 odp.; nie wchodzą w skład ludzkiego ciała z. 91, 1 na 2; (79) t. 7; rodzą tylko niedoskonałe zwierzęta z. 91, 2 na 2; ich ruch jest przyczyną naturalnych przemian z. 91, 2 na 3; powodują rodzenie niektórych roślin i zwierząt z. 92, 1 odp.; człowiek nie ma władzy nad - z. 96, 2 zarz. 3; zależnie od układu - ludzie w raju rodziliby się więcej lub mniej silni, piękni z. 96, 3 odp.; na księżycu kończy się rząd - z. 102, 1 na 1; wpływ - na ludzi (27) t. 7; poznawanie przyszłości z - (36) t. 7. Patrz: Niebo.
Ciało: dusza nie jest - z. 75, 1; (2) t. 6; - ma określoną naturę a. 2 odp.; samo - nie jest człowiekiem a. 4 odp.; - ludzi i zwierząt jest podobne a. 6 na 1; nie należy do istoty duszy a. 7 na 3; dusza jest formą - z. 76, 1; - jest częścią człowieka z. 76, 1 odp.; dusza jest urzeczywistnieniem - z. 75, 1; z. 76, 4 na 1; (2) t. 6; ma wymiary; pozostają w nim jakości elementów z. 76, 4 na 4; - ma zrównoważoną kompleksję i najlepszy dotyk z. 76, 5; jak jest niezniszczalne z. 76, 5 na 1; podobne do ciał nieb. z. 76, 5 na 2; dusza nie łączy się z - za pośrednictwem

innego - z. 76, 7. dusza daje - istnienie z. 76, 1 na 5 i 6; a. 6 odp. i na 3; a. 7 na 3; dusza jest cała w każdej części - z. 76, 8; części - są nierówno ważne z. 76, 8 na 5; władze wegetat. sposobią - do działania władz zmysłowych z. 77 4 odp.; - musi mieć władzę ruchu z. 78, 1 na 4; - jest przedmiotem władzy wegetatywnej z. 78, 1 odp.; a. 2 odp.; z. 79, 2 na 3; - martwe a żywe z. 78, 2 na 3; dusza rządzi - władzą despotyczną z. 81, 3 na 2; jak poznajemy - z. 84; - poruszalne przedmiotem filozofii przyrody z. 84, 1 Wbrew; - jest śmiertelne z. 98, 1 na 1; Heraklit, Plato, Arystoteles o poznawaniu - z. 84, 1; - konieczne do poznawania z. 84, 6 odp.; wyobrażenia - służą do poznania istot niecielesnych z. 84, 7 na 3; - martwe są poruszalne ze swej natury (4) t. 6; - według terminologii Pisma św. (16) t. 6; od - zależą zdolności z. 85, 7; jak - zajmuje miejsce z. 86, 2 na 3; (64) t. 7; - jest dla duszy z. 89, 1 odp.; z. 91, 3 odp.; natura ciała nie zmienia się, gdy jest poza swoim miejscem z. 89, 1 odp.; czemu dusza jest złączona z - z. 89, 1 odp. z 101, 1 odp. - jest przeszkodą do jasnego myślenia: przygniata duszę z. 89, 2 na 1; z. 94, 2 odp. i na 2; z. 101, 2 na 1; - tworzy drogą przetwórstwa z. 90, 3; dusza utworzona wraz z - z. 90, 4; (75) t. 7; - człowieka utworzone w prawzorach z. 90, 4 odp.; z. 91, 2 na 4; (84) t. 7; - uczynione z mułu z. 91, 1; patrz: Muł; bezpośrednio przez Boga z. 91, 2; (80) t. 7; zostało należycie przystosowane z. 91, 3; opis biblijny utworzenia - jest należyty z. 91, 4; (66) t. 7; jak powstało - Ewy z. 92; (89)-(96) t. 7; Bóg stworzył materię - ludzkiego z. 91, 1 na 1; Bóg uczynił - z elementów z. 91, 1 na 1; (79) t. 7; prosta postawa - z. 91, 3 na 1 i 3; z. 93, 6 na 3; w stanie niewinn. - podlegało duszy i nie przeszkadzało jej z. 94, 2 odp.; a. 4 odp.; z. 95, 1 odp.; a 2 na 1; patrz: Nieskażoność; Nieskazitelność; Niewinność; Przeszkoda; Stan; - psychiczne a duchowe z. 94, 2 odp.; a. 3 odp.; z. 95, 1 na 1; (87) (115) (137) t. 7; - w stanie niewinn. doznawało uczuć z. 95, 2 odp. i na 2; z. 97, 2; patrz: Ból; Cierpienie; Uczucia; kolizja między - a duchem z. 95, 2 na 1; w raju byłaby nierówność co do - z. 96, 3; - spokrewnia nas z rzeczami martwymi z. 96, 2 odp.; - pierwszych ludzi było nieśm. z. 97, 1: (121)-(l26) (127) t. 7; patrz: Nieśmiertelność. Niezniszczalność; - nie doznawało cierpień z. 97, 2; potrzebowało pożywienia z. 97, 3; w nieśmiertelności utrzymywało je drzewo życia z. 97, 4; - Ewy z. 92; patrz: Ewa; Kobieta; dary pozanaturalne dotyczyły - (134) t. 7; jest zniszczalne na skutek starości i złego klimatu z. 102, 2 odp.; - Adama i Ewy (89) t. 7. Patrz: Członki; Człowiek; Dusza; Rozrost; Wzrost.

Ciąg: jak go poznajemy z. 85, 8 odp.

Cielesne: rzeczy: jak je poznaje dusza złączona z ciałem z. 84; nie mogą działać na duszę umysłową z. 84, 6 odp.; - jakości i skłonności nie niweczą ludzkiej woli z. 83, 1 na 5; (104) t. 6; myśl poznaje - rzeczy drogą odrywania z. 85, 1; materia - jest podmiotem jakości postrzegalnych z. 85, 1 na 2; czas to rachuba rzeczy - z. 85, 4 na 1; - przyczyny pomagają poznawać przyszłość z. 86, 4 na 2; patrz: Postrzegalne rzeczy.

Cielesność: z. 76, 6 na 1 i 2.

Ciemność: gdy zanika usprawiedliwienie, serce tonie w - z. 102, 3 odp.

Ciepło, Gorąc: konieczne do działania duszy wegetat. z. 78n 2 na 4; (58) t. 6; jest zmianą naturalną z. 78, 3 odp.; życie zasadza się na - z. 91, 1 odp.; - serca

potrzebne do prostej postawy ciała z. 91, 1 odp. - pokarm uzupełnia ubytek – z. 93, 3 na 1; a. 4 odp.; - panujące na równiku z. 102, 2 na 4.
Cierpienie: w stanie niewinn. nie istniało z. 97, 2; (125) t. 7; wolność od - w raju a po zmartwychwstaniu (125) t. 7. Patrz: Ból.
Cnota: „Na podobieństwo Boga” oznacza umiłowanie cnoty z. 93, 9 odp. i na 3. 4; opanowuje uczucia z. 95, 2 na 3; Adam miał wszystkie – z. 95, 3; - jako sprawność i czynność z. 95, 3; w stanie niewinn. dzieci miałyby wszystkie - z. 101, 1 na 3; (138) t. 7.
Conditionej individuales: (9A) t. 7.
Cud: ukazywanie się zmarłych należy do - z. 89, 8 na 2.
Czas: to następstwo, rachuba ruchu cielesnych rzeczy z. 85, 4 na 1 (18) t. 7; wiąże się z łączeniem i odłączaniem z. 85, 5 na 2; przyszłe zdarzenia podlegają - z. 86, 4 odp.
Część: nie jest bytem samoistnym z. 75, 2 odp. i na 2; (7) t. 6; dusza jest w każdej - ciała z. 76, 8; - człowieka nie jest człowiekiem (47) t. 6; - duszy (82) t. 6; poznanie - a poznanie całości z. 85, 3 na 3; a. 4 na 3; - jest doskonalszą w swojej całości z. 89, 2 zarz. 1; poza umysłem - człowieka są śladem Boga z. 93, 6 odp. i na 3; a. 9 odp. Patrz: Całość; Podział.
Członki ciała: są posłuszne władzy pożądawczej z. 75, 3 na 3; z. 78, 1 na 4; z. 81, 3 na 2; (60) t. 6; - odcięte nie są ciałem (47) t. 7; - rodne wskazują na rodzenie poprzez spółkowanie z. 98, 2; - w raju podlegałyby woli; - niemowląt z. 99, 1; z. 101, 2 odp.
Człowiek: jak jest, a jak nie jest podobny do zwierząt z. 75, 3 na 1; a. 6 na 1; (20) t. 6; jest złożeniem z duszy i ciała z. 75, 4; z. 76, 1 na 5; - wewnętrzny i zewnętrzny z. 75, 4 na 1; jego cechą gatunkową jest: być rozumnym, myśleć z. 76, 1 Wbrew; poznaje wszystko z. 76, 1 na 3; z. 79, 7 odp.; ma tylko jedną duszę z. 76, 3; jest zniszczalny z. 76, 3 na 2; ma tylko jedną formę substanc. z. 76, 4; lepszy umysł zależy od lepszego dotyku z. 76, 5 odp.; rozum i ręce dają mu przewagę nad nierozumnymi zwierzętami z. 76, 5 na 4; może zdobyć szczęście z. 77, 2 odp.; ma władze wegetatywne, zmysłowe, ruchu i umysłowe z. 78, 1 odp.; zwie się rozumny od rozumowania z. 79, 8 odp.; jak dochodzi do poznania prawdy, patrz: Prawda; ma instynkt i rozum partykularny z. 78, 4; z. 81, 3; kto w - porusza pożądanie zmysłowe z. 81, 3 na 2; ma wolną wolę z. 83; (99)-(106) t. 6; - a anioł (22) t. 6; nie wytwarza substancji naturalnej (45) t. 6; ludzie o najniższym poziomie umysłowym lepiej przewidują przyszłość i dają się wodzić z. 86, 4 na 3; - to mikrokosmos z. 91, 1 odp.; z. 96, 2 odp.; podobny do aniołów z. 91, 1 odp.; podobny do ciał nieb. z. 91, 1 odp.; co do dotyku i zmysłem wewn. góruje nad zwierzętami nieroz., ustępuje im co do innych zmysłów z. 91, 3 na 1; wyposażenie - a zwierząt nieroz. z. 76. 5 na 4; z. 91, 3 na 2; prosty wzrost - z. 91, 3 na 1 i 3; jest najlepiej przystosowany i zharmonizowany ze światem z. 91, 3 na 3; rzeczy stworzone są dla - z. 91, 4 na 1; - jest dla myślenia z. 92n 1 odp.; jest na obraz Boga z. 93, 1 i 2; (97)-(101) t. 7; jest na obraz Boga ze względu na naturę myślącą z. 93, 2-4; kto jest bardziej na obraz Boga: anioł czy - z. 93, 3; trzy stopnie obrazu Boga w - z. 93, 4 i 6; obraz Boga w - przedstawia i naturę, i Trójcę Osób z. 93, 5. 7. 8; - jest na obraz co do umysłu w innych jego częściach jest tylko ślad Boga z. 93, 6 i 9; obraz

ten jest w naszych czynnościach umysłowych z. 93, 7; i to o ile zajmują się Bogiem z. 93, 8; - to nowe stworzenie z. 93n 4; nowy człowiek z. 93, 6 Wbrew; - jest początkiem przez rodzenie, nauczanie i rządzenie z. 94, 3 odp.; jest spokrewniony z aniołami, zwierzętami, roślinami i rzeczami martwymi z. 96, 2; jest w środku między stworzeniem śmiertelnym a nieśmiertelnym z. 98, 1 odp.; - w raju a po zmartwychwstaniu z. 98, 2 na 1; wolna wola - a anioła z. 100, 2 na 4; pięć stanów - w stosunku do celu (105) t. 7; - z natury jest pracownikiem i zaprowadza nowy ład na świecie (125) t. 7. Patrz: Ludzkość.

Pierwszy człowiek: utworzenie jego duszy z. 90: Bóg nie uczynił jej ze swego jestestwa z. 90, 1; stworzył ją z. 90, 2; bezpośrednio sam z. 90, 3; wraz z ciałem z. 90, 4; dusza była doskonała do nauczania i zarządzania z. 94, 3 odp.; utworzenie ciała Adama z. 91: z mułu ziemi z. 91, 1; (96) t. 7. n bezpośrednio przez Boga z. 91, 2; Bóg je najlepiej przystosował z. 91, 3; z. 94, 3 odp.; Pismo św. należycie opisało utworzenie ciała z. 91, 4; utworzenie ciała Ewy z. 92: kobieta winna być utworzona dla rodzenia z. 92, 1; winna powstać z mężczyzny z. 92, 2; z jego żebra z. 92, 3; Bóg bezpośrednio sam uczynił Ewę z. 92, 4;

Stan umysłowy: z. 94: nie widział Boga przez istotę, ale miał wyższe Jego poznanie i był szczęśliwy z. 94, 1 ; (106) (107) t. 7. nie widział aniołów z. 94, 2; (108) t. 7; musiał wierzyć (106) (111) t. 7; miał wlaną wiedzę wszystkich rzeczy z. 94, 3; (111) t. 7; skąd miał mowę i brał nazwy (110) t. 7; nie mógł być zwiedziony w stanie niewinn. z. 94, 4;

Stan woli z.95; (106) t.7. został stworzony w łasce uśw. z. 95, 1; (109) t. 7; żywił uczucia z. 95, 2; miał wszystkie cnoty z. 95, 3; zasługiwał skuteczniej z. 95, 4; panował nad zwierzętami z. 96, 1; nad sobą, roślinami i rzeczami martwymi z. 96, 2; ludzie nie byliby równi z. 96, 3; zachodziłaby konieczność władzy jednego nad innymi z. 96, 4;

Ciało jego było nieśmiertelne z. 97, 1; (121) - (127) t. 7; nie doznawało cierpień z. 97, 2; (125) t. 7; potrzebowało pokarmu z. 97, 3; drzewo życia podtrzymywało nieśmiertelność z. 97, 4; (126) (127) t. 7; stanowił o swoim losie; o swej nieśmiert. z. 97, 1 odp.; nie potrzebował sakramentów (127) t. 7; gatunek byłby zachowany drogą rodzenia z. 98, 1; i spółkowania z. 98, 2; cała ludzkość wywodzi się od pierwszej pary (130) t. 7. położenie potomstwa pierwszych ludzi w stanie niewinn. z. 99-101; (132)-(138) t. 7; miejsce jego pobytu: raj z. 102; biblijny opis stwarzania -(66I) t. 7; orzeczenia Kościoła dotyczące interpretacji tego opisu (66 II); rodzaj literacki tego opisu (66 III); prawdy zawarte w tym opisie (66 IV). Patrz: Niewinność; Stan;

Czucie: do - potrzebne są rzeczy postrzegalne z. 75, 2 na 8; - wiąże się ze zmianą ciała z. 75, 3 odp.; - jest czynnością całego człowieka z. 75, 4 odp.; z. 84, 6 odp.; jego źródłem jest dusza z. 76, 1 odp.; do - jest potrzebne ciało z. 76, 1 odp.; natura wyposażyła duszę umysłową we władzę - z. 76, 5 odp.; - to władza zmysłowa; ma za podmiot całego człowieka z. 75, 2 na 3; a. 3 odp.; a. 4 odp.; z. 77, 5; z 84, 6 odp.; do - nie wystarcza zmiana naturalna z. 78, 3 odp.; udział nerwów w - (64) t. 6; - jest jakimś doznawaniem i istniało w stanie niewinn. z. 97 2.

Czynność: przypisujemy komuś w potrójny sposób z. 76, 1 odp.; pochłonięcie jedną - przeszkadza wykonywać inną z. 76, 3 odp.; dusza potrzebuje ciała ze względu

na - duszy zmysłowej z. 76, 5 na 2; - zmysłu potrzebuje narządu z. 76, 5 odp.; zdobycie doskonałości wymaga wielu - z. 77, 2 odp.; władze wyodrębniamy według - z. 77 3; (38) (39) t. 7; co jest pierwej: władza czy - z. 77, 3 na 1; dusza ludzka ma - dokonywaną bez narządu cielesnego z. 75, 2 odp.; a. 3 odp.; z. 76, 1 na 1; z. 77, 5 odp.; patrz: Narząd ; ma też - dokonywaną przez narząd cielesny z. 77, 5; - władzy wegetatywnej i zmysłowej nie istnieją w duszy odłączonej z. 77, 8 odp.; - stanowi o różności dusz z. 78, 1 odp.; jakości są początkiem - wegetatywnych z. 78, 2 na 1; - są konieczne do życia z. 78, 4 odp.; - dokonuje pierwiastek formalnie tkwiący w rzeczy z. 79, 4 odp.; a. 5 na 3; jednostki spełniają - gatunku z. 79, 5 na 3; znamię przeszłości wiąże się z. - z. 79, 6 na 2; kolejność - myśli z. 79, 10 na 3; z jednej władzy pochodzą różne - z. 79, 12 na 1; sumienie jest - z. 79, 13; inteligencja jest - z. 79, 10; przyczyną - jest sprawność i władza z. 79, 13 na 3; z. 83, 2 odp.; - władzy poznawczej a - władzy pożądawczej z. 81, 1 odp.; - są posłuszne woli z. 81, 3 odp.; - myśli a - woli z. 82, 3 odp.; a. 4 na 1; niekiedy władza bierze nazwę od - z. 79. 13 odp.; z. 83, 2 na 1; - poznania zmysłowego jest spowodowana działaniem rzeczy postrzegalnej na zmysł z. 84, 6 odp.; myśl jest zależna od - zmysłów z. 84, 7 i 8; - działacza a narzędzia (62) t. 6; - przechodnia a wsobna z. 85, 2 odp.; z. 87, 3 odp.; w duszy zmysłowej jest dwojaka - z. 85, 2 na 3; badając - duszy poznajemy samą duszę z. 87, 1; z. 94, 2 odp.; sprawności poznajemy po - z. 87, 2; myśl poznaje swoją - z. 87, 3; z. 94, 2 odp.; (37) t. 7; myśl poznaje - woli z. 87, 4; - myśl jest wsobną, jest jej końcowym ziszczeniem i doskonałością z. 87, 3 odp.; poznajemy najpierw przedmiot, potem - władzę z. 87, 3 odp.; z. 94, 2 odp.; myślenie jest właściwą - duszy z. 88, 2 na 3; z. 89, 1 Wbrew; z. 94, 2 odp.; - myśli powoduje sprawność; głównie jest w myśli, materialnie w niższych władzach z. 89, 5 odp.; w duszy odłączonej zostaje - wiedzy z. 89, 6; jest celem ciała ludzkiego z. 91, 3 odp.; obraz Trójcy Przenajświętszej istnieje przede wszystkim w - naszego umysłu z. 93, 7; pierwsi ludzie mieli - cnoty z. 95, 3; niemowlęta w raju miałyby tylko właściwe dzieciom - z. 99, 1; - jest bardziej poznawalna niż władza (38) t. 7; - jest urzeczywistnieniem myśli (39) t. 7; - poznania potrzebuje wyobrażeń (63) t. 7. patrz: Działanie.

Czynny: jest poczęśniejszy od biernego z. 79, 2 na 3; a. 5 na 1; z. 82, 3 na 2; z. 84, 6 odp.; władze - z. 79, 3 na 1; zachodzi proporcja między - a biernym z. 88, 1 na 3. Patrz: Bierny; Myśl czynna.

Damascen: wymienia czynności myśli z. 79, 10 na 3.

Dary: udzielone pierwszemu człowiekowi (105) (109) (113) (114) (117) t. 7; dar wiedzy z. 94, 3; (111) t. 7; - przyjaźni z Bogiem z. 95, 1; (113) t. 7; - nieśmiertelności z. 97, 1; (121)-(124) t. 7; - niedoznawania cierpień z. 97, 2; (125) t. 7; - pozanaturalne a nadprzyrodzone (134) t. 7; - pozanaturalne: nieśmiertelności, wolności od pożądliwości i cierpień (134) (141) t. 7.

Dech: cielesny z. 76, 7 odp. i na 1. 2; (42) t. 6.

Demokryt: jego teoria poznania z. 84, 6 odp.

Diabeł: patrz Szatan.

Dionizy: trzy stopnie poznawania z. 94, 2 odp.

Dobre, Dobro: - a prawdziwe z. 79, 11 na 2; z. 82, 3 na 1; a. 4 na 1; z. 87, 4 na 2; wola chce koniecznie - które ma konieczny związek ze szczęściem z. 82, 2 odp.; z. 100, 2 odp.; - jest w rzeczach z. 82, 3 odp.; - poznane przez myśl jest przedmiotem woli i ją porusza z. 82, 4; trzy odmiany - i stosunek woli do nich (94) t. 6; - jest jakąś prawdą z. 87, 4 na 2; Bóg może obrócić złe na - z. 92, 1 na 3; - może być przed lub po pojedynczej rzeczy z. 93, 9 odp.; - własne a wspólne u dzierżącego władzę z. 96, 4; po zmartwychwstaniu duch ludzki dobrym udzieli wolności od cierpień, chwały i mocy z. 97, 3 odp.
Dobrowolne: czym jest z. 82, 1 odp.
Doczesne rzeczy: w działaniu dotyczącym - nie ma obrazu Boga z. 93, 8 na 2. święci w chwale widzą - w Bogu z. 93, 8 na 4.
Doglądanie raju: z. 102, 3.
Domowe zwierzęta: z. 96, 1 na 4.
Doskonałość: jak ją zdobywają różne stopnie rzeczy z. 77, 2 odp.; doskonałe i niedoskonałe nie różnicują władzy z. 79, 9 na 3; w porządku natury doskonałe poprzedza niedoskonałe z. 82, 3 na 2; z. 94, 3 odp.; czynność jest - myśli z. 87, 3 odp.; zachodzi proporcja między - a rzeczą doskonaloną z. 88, 1 na 3; z Boga - spływa na aniołów i ludzi z. 91, 1 odp.; niedoskonałe ma - od doskonałego z. 93, 2 na 1; podobieństwo jako - obrazu z. 93, 9 odp.; doskonałość pierwszego człowieka dawała mu szczęście z. 94, 1 na 1; cnoty są - z. 95, 3 odp.; rzeczy mniej doskonałe są dla istot doskonałych z. 96, 1 odp.; - wszechświata wymaga różnych stopni rzeczy i różnicy płci z. 99, 2 odp.
Doświadczenie: patrz Eksperymentalne.
Dotyk: najważniejszy zmysł z. 76, 5 odp.; (67) t. 6; (27) t. 7; czym jest z. 78, 3; w - przedmiot bezpośr. łączy się ze zmysłem (64) t. 6; jest podstawowym zmysłem z. 91, 1 na 3; a. 3 na 1; - jest doskonalszy w człowieku niż u innych zwierząt z. 91, 3 na 1.
Dowodzenie, Dowód: dedukcyjne z. 82, 2 odp.; (93) t. 6; - poprzez przyczyny z. 84, 1 odp.; - u pierwszego człowieka z. 94, 1 na 3; (107) t. 7.
Doznawanie: u pierwszego człowieka z. 97, 2.
Drzewo: Porfiriusza (20 D) t. 7. - były stworzone w postaci rationes causales (84) t. 7. kiedy powstały w raju z. 102, 1 na 5; - raju były pokarmem z. 96, 1 na 3; z. 97, 4; - życia z. 97 4; z. 102, 1 na 4; (122) (126) (127) (139) t. 7; - poznania dobra i zła z. 102, 1 na 4; (106) (139) (141) t.7.
Duch, Duchowa substancja: składa się z ... z. 75, 5 na 4; - są różnego gatunku z. 75, 7 na 2; dusza najniższą spośród - z. 76, 5 odp.; Pismo św. o - (5) (16) t. 6; - pomagają nam poznawać przyszłość z. 86, 4 na 2; - mają różne stopnie poznawania z. 89, 1 odp.; widzenie Boga jest czymś najbardziej duchowym z. 94, 1 Wbrew; kolizja między - a ciałem z. 95, 2 na 1; - a dusza rozumna z. 97, 3 odp.; - nie ma miejsca z. 102, 2 na 2; umysł to - z. 79, 1 na 1; z.93, 9odp.
Duch święty: przebywał w Adamie z. 95, 1 na 2.
Dusza ludzka: nie jest ciałem; czym jest z. 75, 1; (2) t. 6; a. 2 odp.; z. 76, 5 Wbrew; niekiedy zwie się myślą z. 75, 2 odp.: z. 76, 1 odp.; z. 79, 1 na 1; (5) t.6; jest początkiem życia (2) t. 6; jest samoistną; jest częścią gatunku z. 75, 2; z. 90, 2 i 4 odp.; (7) (23) (35) t.6; dusze nieroz. zwierząt nie są samoistne z. 75, 3 i a. 6 odp.; czynności duszy zmysłowej wiążą się z ciałem z. 75, 3 odp. i na 3; a. 4

odp.; sama - nie jest człowiekiem z. 75, 4; nie jest osobą, hipostazą z. 75, 4 na 2; nie jest złożona z materii i z formy: jest niematerialną z. 75, 5; z. 76, 2 na 1; z. 79, 4 na 4 i 5; jest złożona z możności i rzeczywistości, formy i z istnienia udzielonego z. 75, 5 na 4; z. 90, 1; jest niezniszczalna z. 75, 6; patrz: Nieśmiertelność; Niezniszczalność; jest innego gatunku niż anioł z. 75, 7; sama nie należy do gatunku, ale z ciałem z. 75, 7 na 3; - rozumna przekracza naturę cielesną z. 78, 1 odp.; i sprawia, że się jest człowiekiem z. 76, 3 odp.; jest i duszą i duchem z. 97, 3 odp.; jest formą subst. ciała z. 76, 1; a. 2 na 1; a. 3 odp.; a. 6 odp. i na 3; z. 90, 1 na 2; a. 2 odp.; a. 4 odp. i na 1; (2) (23) (26) (27) t. 6; jest najwyższą z form z. 76, 1 odp.; (73) t. 7; dzięki niej zasadniczo odżywiamy się, czujemy, poruszamy się, myślimy z. 76, 1 odp.; jest odłączona ze względu na myśl, która myśli bez narządu cielesnego z. 75, 2 odp.; a. 3 odp.; z. 76, 1 odp. i na 1; a. 2 odp.; z. 77, 5 odp.; z. 78, 1 odp.; patrz: Narząd; (5) (6) (8) (10) t. 6; - przynosi ciału istnienie z. 76, 1 na 5 i 6; a.6 odp. i na 3; a.7 na 3; tyle jest - ile jest ciał z. 76, 2; z. 79, 5; (31) t. 6; wszystkie ludzkie dusze stanowią jeden gatunek z. 75, 7 odp.; z. 76, 2 na 1 i 6; - nie jest swoim istnieniem z. 90, 1 na 2; w człowieku jest jedna - z. 76, 3; - nie jest czystą rzeczywistością z. 90, 1 na 2; - umysłowa w embrionie następuje po - zmysłowej z. 76, 3 na 3; (57) t. 6; (72) t. 7; - umysłowa a zmysłowa z. 76, 3 na 4; w człowieku jest tylko jedna forma subst., która zawiera w sobie inne formy i dusze z. 76, 4; patrz: Forma; (35) t. 6; czemu - łączy się z takim właśnie ciałem z. 76, 5; (41) t. 6; - jest urzeczywistnieniem ciała z. 75, 1 odp.; z. 76, 4 na 1; a. 5 Wbrew. a. 8 na 2; z. 77, 1 odp.; (2) t. 6; - jest najniższą spośród duchów z. 76, 5 odp.; nie ma wrodzonej znajomości prawdy, ale gromadzi ją poprzez zmysły z rzeczy postrzegalnych z. 76, 5 odp.; ma ciało ze względu na duszę zmysłową z. 76, 5 na 2; z. 89, 1 odp.; ma wiele władz z. 76, 5 na 3; z. 77, 2; z. 79, 1 na 3; nie łączy się z ciałem za pośrednictwem przystosowań z. 76, 6; ani za pośrednictwem innego ciała z. 76, 7; jest cała w każdej części ciała z. 76, 8; z. 93, 3 odp.; władze - w ogóle z. 77; pięć władz duszy z. 78; poznawcze władze umysłowe z. 79; pożądawcze władze w ogóle z. 80; pożądawcze władze w szczególności: zmysłowość, wola, wolność z. 81-83; jak poznaje rzeczy materialne dusza złączona z ciałem z. 84- 86; jak dusza poznaje siebie z. 87; jak poznaje duchy wyższe od siebie z. 88; jak poznaje dusza odłączona z. 89; istota duszy nie jest tym samym co jej władze z. 77, 1; - jest podmiotem przypadłości; jest w niej możność z. 77, 1 na 6; do doskonałości potrzebuje wielu czynności; jest na pograniczu stworzeń duchowych i cielesnych z. 77, 2; jest podmiotem władz z. 77, 5 i 6; jest źródłem, przyczyną i celem władz. Z. 77, 6 i 8; mamy trzy dusze: rozumną, zmysłową i wegetat. z. 78, 1; - umysłowa czyli myśląca od myślenia z. 79, 4 odp.; - poznaje wszystko i staje się wszystkim z. 76, 5 na 4; z. 80, 1 odp.; z. 84, 2 na 2; z. 88, 1 odp.; - włada nad ciałem władzą despot. z. 81, 3 na 2; - po zmartwychwstaniu udzieli wszystkim nieśmiertelności, a dobrym chwały, mocy, wolności od cierpień z. 97, 3 odp.; - poznaje rzeczy cielesne w sposób niematerialny, powszechny, konieczny z. 84, 1; nie poznaje swoją istotą z. 84, 2; nie ma form wrodzonych z. 84, 3 - porusza się na ruch ciała (4) t. 6; nie jest całkowitą substancją duchową (7) t. 6; nie jest formą materialną (7) t. 6; jak jest złożona (15) t. 6; - a duch według Pisma św. (16) t. 6; dusza żyjąca z. 91, 4

na 3; z. 94, 2 odp.; z. 95, 1 zarz. 1; z. 97, 3 odp.; (16) t. 6; (87) t. 7; - jest pierwszym urzeczywistnieniem (50) (78) t. 6; z - wyłaniają się władze organiczne i nieorganiczne (55) t. 6; - jest dalszym początkiem działania (78) t. 6; części - (82) t. 6; lepsza - i większe zdolności zależą od ... z. 85, 7 odp.; porusza dusza zmysłowa a nie zasady i wiedza ogólna z. 86, 1 na 2; - poznaje siebie, swoje sprawności, czynności myśli i woli drogą refleksji z. 87; (37) (40)-(46) t. 7; poznanie - wiedzie do niedosk. poznania istot niemater. z. 88, 1 na 1; a. 2 na 3; z. 89, 2 odp.; z. 94, 2 odp.; (108) t. 7; - poznaje samą siebie poprzez swoją czynność myślenia z. 88, 2 na 3; z. 89, 1 Wbrew; a. 2 odp.; z. 94, 2 odp.; patrz: Refleksja; ciało jest dla - a nie na odwrót z. 89, 1 odp.; z. 91, 3 odp.; - ma inny sposób bytowania i działania gdy jest odłączona z. 89, 1 odp.; istnieć i poznawać bez ciała nie jest dla - naturalne z. 89, 1 odp.; jest stosowne, by łączyła się z ciałem z. 89, 1 odp.; z. 101, 1 odp.

Pochodzenie duszy ludzkiej z. 90; nie jest z substancji Boga, nie jest z ciała, nie jest cząstką światła-Boga ani częścią duszy świata z. 90, 1; (67) (70) t. 7. n jest stwarzana przez Boga z. 75, 6 na 1; z. 90, 2 i 3; z. 98, 1 odp.; (6) (14) t. 6; (71)-(73) (80) t. 7; przysługuje jej istnienie z. 90, 2; (73) t. 7; Bóg stwarza ją bezpośrednio sam bez udziału aniołów z. 90, 3; z. 98, 1 odp.; - są stwarzane wraz z powstaniem ciała z. 90, 4; z. 91, 4 na 3; (75) t. 7; moment powstania - (72) t. 7; - ma istnienie samoistne z. 75, 2; z. 90, 2; (73) t. 7; pozostaje po śmierci z. 90, 4 na 3; rola - w stanie niewinn. z. 94, 2 odp.; - jest jak tablica niezapisana, patrz: Tabula rasa; - pierwszego człowieka zachowywała ciało od rozkładu z. 97, 1; z. 102, 2 odp. i na 2; (122) (127) t. 7; - nie zajmuje miejsca z. 102, 2 na 2; - świata z. 90, 1 odp.; (70) t. 7. - ciał nieb. z. 90, 4 odp. Patrz: Ciało.

Dusza odłączona: poznaje inaczej z. 75, 6 na 3; (56) t. 7; nie poznaje drogą odrywania z. 89, 1 odp. i na 3; a. 2 odp.; a. 4 odp.; a. 6 odp.; a. 7 odp.; (1) t. 7. n zachowuje więź z ciałem i ciąży ku niemu z. 76, 1 na 6; zostają w niej władze z. 77, 8; (30) t. 6; jak poznaje z. 89: czy w ogóle może poznawać a. 1; czy poznaje aniołów i inne dusze odł. a. 2; czy poznaje wszystko co jest w przyrodzie a. 3; czy poznaje poszczególne rzeczy a. 4; czy pozostaje w niej wiedza a. 5; czy jej używa a. 6; czy odległość utrudnia poznawanie a. 7; czy zna to, co się dzieje na ziemi a. 8; poznaje za pomocą naturalnych form wlanych z. 89, 1 na 3; a. 2 na 2; a. 3 odp.; a. 4 odp.; a. 7 odp.; (57) t. 7; ma inny sposób bytowania i działania z. 89, 1 odp.; jest mniej doskonała co do natury człowieka z. 89, 2 na 1; jest swobodna, bo wolna od ciała z. 89, 2 na 1; jej poznanie jest zamglone z. 89, 4 odp.; skąd bierze wieści o świecie z. 89, 8 na 1; może troszczyć się o żyjących na świecie z. 89, 8 na 1; ukazywanie się zmarłych z. 89, 8 na 2: (56)-(65) t. 7.

Dusza wegetatywna: jest wyższą od formy metalu z. 76, 1 odp.; według Platona jest w wątrobie z. 76, 3 odp.; - daje życie z 76, 3 odp.; (10) t. 6; zawiera w sobie niższe formy z. 76, 4 odp.; działa poprzez narząd i jakości cielesne z. 78, 1 odp.; ma trzy władze: odżywiania, wzrostu, rodzenia z. 78, 2; z. 97, 3; nie bytuje samoistnie i ginie wraz z ciałem (10) t. 6.

Dusza zmysłowa: góruje nad duszą weget. z. 76, 1 odp.; według Platona jest w sercu z. 76, 3 odp.; sprawia, że człowiek jest zwierzęciem z. 76, 3 odp.; w człowieku jest niezniszczalna z. 76, 3 odp. i na 1. 2; - a umysłowa z. 76, 3 na 4; z. 78, 1; -

zawiera w sobie niższe dusze i formy z. 76, 4 odp.; działa poprzez narząd, ale nie poprzez jakości z. 78, 1 odp.; (10) t. 6; musi mieć wiele czynności z. 78, 4 odp.; - nie bytuje samoistnie z. 75, 3 odp.; (10) t. 6.
Działacz: a narzędzie z. 76, 2 odp.; (62) t. 6; - działa dzięki formie, urzeczywistnieniu z. 88, 1 odp.; - drugi może tylko przetwarzać z. 90, 3 odp.
Działanie: rzeczy postrzegalnych na zmysły, ale nie na myśl z. 84, 6 odp.; - duszy ujawnia jej charakter (10) t. 6; - w człowieku jest przypadłością (49) t. 6; władza jest bezpośr. początkiem - (78) t. 6; jest urzeczywistnieniem wtórym (78) t. 6; działać lub nie to sedno wolności (106) t. 6; sposób - zależy od formy z. 85, 4 odp.; wybór - jest jakby wnioskiem sylogizmu z. 86, 1 na 2; sposób - zależy od sposobu bytowania z. 89, 1 odp.; nie ma obrazu Boga w - dotyczącym rzeczy cielesnych z. 93n 8 na 2; dzięki - natura człowieka może być przybrana przez Słowo Boże (101) t. 7; - przysługuje bytom samoistnym; jak coś istnieje, tak działa z. 75, 2 odp. i na 2; a. 3 odp.; - duszy zmysłowej wymaga ciała z. 75, 3 na 3; a. 7 na 3; początkiem - jest urzeczywistnienie i forma z. 76, 1 odp.; a. 8 odp.; - części przypisujemy całości z. 76, 1 odp.; kiedy jest jedno z. 76, 2 odp.; - zależy od formy z. 76, 2 na 3; - jest urzeczywistnieniem wtórym z. 76, 4 na 1; - nie jest substancją z. 77, 1 odp.; - przysługuje całemu złożonemu bytowi z. 77, 1 na 3; forma subst. jest pierwszym początkiem - z. 77, 1 na 4; w Bogu - nie różni się od istoty z. 77, 2 odp.; władza tkwi w tym podmiocie, do którego należy – z. 77, 5; - zwierzęcia jest następstwem postrzegania z. 78, 4 odp.; - a władza działająca z. 79, 1 odp.; myśl praktyczna ma za cel - z. 79, 11 odp. i na 2; wolna wola jest motorem - z. 83, 1. Patrz: Czynność.
Dzieci (Niemowlęta, Noworodki) w stanie niewinności: nie miałyby siły do poruszania członkami, a tylko do ssania itp. z. 99, 1; rodziłyby się i dziewczęta: tyle ilu chłopców z. 99, 2; rodziłyby się w sprawiedliwości pierwor. i w łasce uśw. z. 100, 1; nie byłyby w tym utwierdzone z. 100, 2; (137) t. 7; nie miałyby wlanej wiedzy, ale by ją nabywały z. 101, 1; (138) t. 7; nie miałyby od razu doskonałego używania rozumu z. 101, 2; rodziłyby się w raju z. 102, 4 na 3; sprawiedl. pierw. przechodziłaby na - z. 100, 1; (135) t.7.
Dzieło: ma wielkość proporcjonalną i bezwzględną; jego zasługa i nagroda z. 95, 4 odp.
Dzień: ma więcej zakłóceń z. 86, 4 na 2.
Dziewczęta: rodziłyby się też w stanie niewinn. z. 99, 2; czemu rodzi się chłopiec lub - z. 92, 1 na 1; z. 99, 2 na 2; tyle rodziłoby się - co i chłopców z. 99, 2 na 3.
Dziewictwo: w raju spółkowanie naruszałoby - z. 98, 2 na 4; (131) t. 7.
Dzikie zwierzęta: w stanie niewinn. miałyby swoją dzikość i niezgodę z. 96, 1 na 2.
Dźwięk : przedmiotem słuchu z. 78, 3 odp.; jest niższej rangi niż barwa z. 82, 3 odp.

Eden: raj (139) t.7
Eksperymentalne poznawanie (Doświadczenie): z. 85, 7 Wbrew; z. 88, 1 odp.; z. 89, 1 odp.; wiedza jest nabyta dzięki - z. 94, 3 zarz. 1 i na 3; - ludzi w raju z. 96, 1 na 3.
Elementy: formy subst. - nie zostają w ciele z. 76, 4 na 4; powietrze stoi wyżej niż związki - z. 77, 4 odp.; - nie stanowią o odrębności władz z. 78, 3 odp.; ciało

ludzkie jest złożone z - z. 76, 5 odp. i na 2; z. 91, 1 odp.; (79) t. 7; ale nie dusza z. 84n 2 odp.; (38) t. 6.
Eliasz: mieszka w raju z. 102, 2 na 3.
Emanatyzm: (67) t. 7.
Embrion: ma najpierw duszę zmysłową tylko, potem umysłową z. 76, 3 na 3; (57) t. 6; (72) t. 7.
Empedokles: dusza składa się z elementów i dwóch sił z. 84, 2 odp.; (109) t.6.
Eschatologia: (16) t. 6.
Euklides: co to jest niepodzielne z. 85, 8 odp. i na 2.
Ewa: nie jest córką i krewną Adama z. 92, 2 na 3; z. 93, 6 na 2; zwiedziona przez węża z. 94, 4 na 1; była utworzona w raju z. 102, 4 na 3; jest tej samej natury co Adam (89) t. 7; ciało - a Adama (89) t. 7; ciało - z mężczyzny (96) t. 7; jej macierzyńskie cierpienia spowodował grzech (125) t. 7; wraz z Adamem są początkiem całej ludzkości (130) t. 7. Patrz: Adam, Człowiek pierwszy; Kobieta.
Ewolucjonizm: (80) (84) (89) (110) t. 7.

Fałsz: jest złem myśli z. 94, 4 odp.; (21) t. 7.
Fantazja: a wyobraźnia z. 78, 4 odp.; (70) t. 6.
Figury geometryczne: z. 76, 3 odp.; z. 77, 4 Wbrew.
Filozofia przyrody: z. 76, 1 na 1; z. 79, 9 na 3; z. 84, 1 Wbrew; (107) t. 6.
Filozofowie starożytni: o duszy z. 75, 1; (3) t. 6; (68) t. 7; z. 90, 1 odp.; nie odróżniali myśli od zmysłu z. 75, 3 odp.; z. 84, 6 odp.; uważali materię pierwszą za byt istniejący w rzeczywistości z. 76, 4 odp.; uznawali tylko ciała z. 84,1 odp.; (108) t. 6; dusza poznaje rzeczy cielesne przez swoją istotę z. 84, 2 odp.; niekiedy mówią zgodnie z naszą wiarą z. 84, 5 odp.; co uważali za prawdziwe z. 85, 2 odp.; ich materializm (3) t. 6; filozofowie wyodrębniają cztery myśli z. 79, 10 odp.
Forma: - materialna nie jest bytem samoistnym z. 75, 2 odp.1 na 1. 2; a. 6 odp.; (7) t. 6; jak powstaje i ginie z. 75, 6 odp.; - jest częścią gatunku z. 75, 4 odp.; - stanowi o gatunku z. 76, 1 odp.; nie sama - ale byt złożony z materii i - należy do rodzaju i gatunku z. 76, 3 na 2; formie nie samoistnej nie przysługuje stawanie się i istnienie z. 90, 2 odp.; z. 91, 2 odp. - rzeczy mater. nie bytują samoistnie z. 75, 2 na 2; z. 79, 3 odp.; (7) t. 6; - jest źródłem istnienia; z - wiąże się istnienie z. 75, 6 odp.; z. 76, 2 odp.; a. 6 odp.; a. 7 odp.; z. 77, 6 odp.; (32) t. 6; - jest urzeczywistnieniem z. 76, 1 odp.; a. 6 odp.; a. 7 odp.; a. 8 odp.; z. 77, 6 odp.; każde jestestwo ma inną formę z. 76, 2 odp.; - czynnikiem odrębności materii z. 75, 7 odp.; - przypadłościowa a substancjalna z. 76, 4 odp.; z. 77, 1 na 3 i 4; a. 6 odp.; z. 90, 2 odp. i na 1; (25) t. 6; - elementów nie zostają w ciele; - substancj. nie maleje i nie rośnie z. 76, 4 na 4; mamy pięć - substancjalnych (37) t. 6; - subst. jest urzeczywistnieniem materii pierwszej z. 77, 1 na 2; - subst. jest nieznana: poznajemy ją z przypadłości z. 77, 1 na7. - przypadł. nie jest źródłem istnienia z. 77, 6 odp.; podmiotem - przypadł. jest byt urzeczywistniony z. 77, 6 odp.; - jest początkiem czynności z. 84, 3 odp.; z. 88n 1 odp.; z - wiąże się skłonność: z - naturalną pożąda- nie naturalne, z - poznawczą pożądanie zmysłowe i umysłowe z. 80, 1; z 81, 2 odp.; jak - rzeczy

postrzegalnej jest w rzeczy, zmyśle, myśli z. 84, 1 odp.; w tym samym podmiocie nie mogą tkwić - przeciwne i tego samego rodzaju z. 85, 4 na 2; z - wiąże się konieczność z. 86, 3 odp.; - naturalna, darmowa, wrodzona, nabyta, wlana z. 89, 1 na 3; (57) (111) t. 7; dwa sposoby zanikania z. 89, 5 odp.; niezniszczalne od strony - z. 97 1 odp.; co znaczy 'formalnie' (52) t. 7. dusza umysłowa jest - subst. ciała z. 76, 1; a. 2 na 1; a. 3 odp.; a. 6 odp.; (25) t. 6; w człowieku jest tylko jedna - subst. z. 76, 4. Patrz: Materia.

Forma myślowa (umysłowa): czym jest (10) (11) t. 7; myśl jest w możności do – z. 75, 5 na 2; - według pojmowania Awerroesa z. 76, 1 odp.; - wchodzą w myśl po kolei i są w ograniczonej licznie z. 86, 2 na 3; - jest formą myśli możnościowej z. 76, 2 odp.; z. 85, 1 na 3; jak - jest w myśli z. 79, 6 na 3; - nie daje istnienia subst. z. 84, 3 na 2; nie spływa w duszę od form oddzielonych, ale ostatecznie od Boga z. 84, 4; - jest konieczna do zdobycia wiedzy o świecie materialnym z. 84, 5 odp.; jak powstaje z. 85, 1 na 3; - jest tym, czym myśl poznaje z. 76, 2 na 4; z. 85, 2; jest umysłowym wrażeniem z. 85, 2 na 3; (11) t. 7; jest podobizną rzeczy; patrz Podobizna; - są jednego rodzaju z. 85, 4 odp.; myśl poznaje - w wyobrażeniach z. 86, 1 odp.; zostaje w duszy odłączonej z. 89, 5 i 6; - nabyta wrodzona, wlana z. 94, 3 zarz. 1; - wrażona i wyrażająca (12) t. 7.

Forma postrzegalna: od niej czerpiemy wiedzę z. 84, 4 na 1; przyjmowanie i zatrzymywanie - stanowi o gatunku zmysłów wewn. Z. 78, 4. Patrz: Zmysły.

Forma poznawcza: jest tym, czym poznajemy z. 76 2 na 4; - pod obecność i nieobecność rzeczy z. 78, 4 odp.; musi być oderwana od ... z. 79, 3 odp.; a. 4 na 4 i 5; pamięć przechowuje - z. 79, 6; za - idzie pożądanie z. 80, 1 odp.; poznajemy poprzez niematerialne - z. 84, 1 odp. i na 1; z. 87, 1 na 3; (80) t. 6; - pozostaje w myśli jako sprawność z. 84, 7 na 1; jest początkiem poznawania (63) t. 6; aktualizuje myśl możnościową z. 87, 1 na 3; (84) t. 6; (10) (11) t. 7; - jest podobizną z. 85, 2 odp.; a. 8 na 3; patrz: Podobizna; - jest urzeczywistnieniem myśli możnościowej z. 87, 1 odp.; (39) t. 7; poprzez nią poznajemy samą myśl jako władzę z. 87, 1 na 3; ilość - zależy od stopnia bytowania z. 89, 1 odp.; - czyni duszę w rzeczywistości poznającą z. 89, 2 odp.; - istot niematerialnych jest podobizną istoty Bożej z. 89, 4 odp.; - nabyta, wrodzona, wlana z. 94, 3 zarz. 1.

Forma wlana: myśl przechowuje - z. 79, 6 odp.; dusza odłącz. poznaje poprzez - z. 89, 1 na 3; a. 2 na 2; a. 3 odp.; a. 4 odp.; a. 7 odp.; (57) t. 7; pierwszy człowiek miał wiedzę dzięki - z. 94, 3; (111) t. 7.

Forma zmysłowa: jest tym, czym zmysł postega z. 85, 2 Wbrew.

Gatunek: przypadłość nie różnicuje - z. 77, 3 odp.; - rodzaju zachowują się jak liczby i figury z. 76, 3 odp.; a. 4 na 4; z. 77 4 na 1; ciało martwe od razu otrzymuje - z. 78, 2 na 3; jednostki spełniają czynności - z. 76, 8 odp.; z. 79, 5 na 3; - to idee z. 84, 1 odp.; pojęcie - (54) t.6; niebo niższe przyczynia się do zachowania - z. 82, 4 odp.; pierwiastki jednostkowe nie wchodzą do - z. 85, 1 na 1; myśl odrywa - od materii postrzegalnej z. 85, 1 na 2; - jest początkiem, o ile jest w postrzegółach; - a rodzaj z. 85, 3 na 4; natura ma na celu - a nie jednostkę z. 85, 3 na 4; (129) t. 7; jak poznajemy - liczb i kształtów z. 86, 2 na 2; cel - winna osiągać większość jednostek - z. 88, 1 odp.; poznanie duszy odłącz. ogranicza

się do poznania - z. 89, 4 na 2; - powstaje z określonej materii z. 92, 4 odp.; jedno co do – z. 93, 1 na 3; obraz winien mieć podobieństwo co do – z. 93, 2 odp.; a. 6 odp.; a. 7 odp.; a. 8 odp.; udział jednostki w - z. 93, 3 na 3; drzewo życia wzmacniało moc - z. 97, 4 odp.; zachowanie ludzkiego - w stanie niewinn. z. 98: drogą rodzenia a. 1 i spółkowania a. 2; cała ludzkość stanowi jeden - (130) t. 7; rodzice przekazują potomstwu cechy - z. 100, 1 odp.; - to ratio, idea (84) t. 7; - zawiera określenie z. 75, 4 odp.; o przynależności do - stanowi forma z. 76, 1 odp.; do - nie należy sama forma, ale byt złożony z materii i z formy z. 76, 3 na 2; (7) (11) t. 6; jak dusza należy do - ludzkiego z. 75, 2; z. 76, 1; z. 90, 4; (7) t. 6; człowiek jest różny od innych zwierząt co do - z. 75, 3 na 1; dusza ludzka jest innego - niż anioł z. 75, 7; - człowieka od pierwiastka umysłowego z. 76, 3 na 4; do - nie należy część zwierzęcia, ale całe zwierzę z. 76, 5 na 3; - władzy określamy według - czynności z. 77, 3 odp. Patrz: Idee; Jednostka; Plato; Rodzaj; Różnica gatunkowa.

Generacjanizm: (71) t. 7.

Generatio. co oznacza (61) t. 6.

Gilgamesz: (112) (126) t. 7.

Głowa: człowieka wzniesiona w górę z. 91, 3 na 3; kobieta nie jest uczyniona z - mężczyzny z. 92, 3 odp.; jest narządem rozumu partykularnego z. 78, 4 odp.

Gniew: Gniewliwe władze. czym są z. 81, 2; jak są posłuszne rozumowi z. 81, 3; nie istnieją w woli z. 82, 5.

Gnostycy: Gnostycyzm: (69) (75) t. 7.

Gotowość: woli a zasługa z. 95, 4 na 2; pierwsi ludzie mieli cnoty w postaci - z. 95, 3.

Grzech: pozbawia wolności od winy i niedoli, ale nie od przymusu z. 83, 2 na 3; nie jest - co się dzieje we śnie z. 84, 8 Wbrew; widzowie Boga nie mogą grzeszyć z. 94, 1 odp.; z. 100, 2 odp.; następstwem - są mroki umysłowe z. 94, 1 na 3; Bóg nie usuwa okazji do – z. 92, 1 na 3; pokuta boleje nad - z. 95, 3 odp.; z powodu - za karę jedni są pod wigilancją innych z. 96, 3 na 1; - gubi w duszy łaskę (16) t. 6; nie używanie pokarmu jest - z. 97, 3 na 3; rodzenie nie jest następstwem - z. 98, 1 odp.; a. 2 odp. i na 2; - traci w nas obraz Boga z. 93, 8 na 3; (102) t. 7; powodem - jest szatan i wolna wola (112) t. 7; Maryja nie mogła popełnić - (136) t 7. Patrz: Grzesznicy.

Grzech pierworodny. przez jednego człowieka - wszedł na świat, a za nim śmierć z. 97, 1 Wbrew i cierpienia a. 2; (133) t. 7; jego fakt (113) (130) t. 7; przed - ciało było niezniszczalne z. 76, 5 na 1; wąż namówił i skłonił do - z. 81, 1 na 3; po - podleganie jest niewolnicze z. 92, 1 na 2; przed - człowiek nie mógł być zwiedziony z. 94, 4; - nie zniszczył danych natury z. 95, 1 odp.; pierwsi - ludzie bardziej zasługiwali przed - z. 95, 4; pierwsi rodzice i ich potomstwo mogli grzeszyć z. 100, 2 na 1; (137) t. 7; - pozbawił raju z. 102, 2 na 3; (121) t. 7; dogłądanie raju to pilnowanie, żeby go przez - nie stracić z. 102, 3; wiara w Chr. przed a po - (111) t. 7; po - praca jest karą (125) t.7; łaska była potrzebna przed i po – z. 95, 4 na 1; na skutek - nie zmieniła się natura zwierząt z. 96, 1 na 2; - jest grzechem natury i przechodzi na potomstwo z. 100, 1 odp. (133) t. 7; nie pociąga konieczności popełniania - przez potomstwo i nie przekreśla drogi powrotu do sprawiedliwości z. 100, 2 na 3; gdyby pierwsi rodzice nie

zgrzeszyli byliby przeniesieni do nieba (106) t. 7; - wyzwolił pożądliwość (109) t. 7; - zamknął dostęp do drzewa życia (122) t. 7.
Grzegorz z Nysy. człowiek byłby bezpłciowy zn 92n 1 Wbrew; (91) t.7; skąd Adam brał nazwy i mowę (110) t. 7.
Grzegorz W.: dusze zmarłych nie wiedzą, co się dzieje na ziemi z nami - z. 89, 8 odp.
Grzesznicy: mają obraz Boga zniekształcony z. 93, 8 na 3; (102) t 7. naginają się do przedmiotu pożądania z. 85, 6 na 3.
Gwałt: jest sprzeczny ze skłonnością rzeczy z. 82, 1 odp.; patrz: Przymus.
Gwiazdy: zależnie od ich układu w raju ludzie mieliby więcej lub mniej silne i piękne ciała z. 96, 3 odp.

Habitualnie: (103), t. 7.
Henoch. mieszka obecnie w raju z. 102, 2 na 3.
Heraklit: o płynności i poznawalności ciał z. 84, 1 odp.
Hierarchia, Stopnie: form i dusz z. 76, 1 odp.; - rzeczy w zdobywaniu doskonałości z. 77, 2 odp.; myśl jest na najniższym szczeblu istot duchowych z. 79, 2 odp.; z. 89, 1 odp.; jakość i ilość form poznawczych zależy od - bytu z. 89, 1 odp.; doskonałość wszechświata wymaga różnych stopni bytu z. 89, 1 odp.; z. 99, 2odp.
Hipokrates: teoria cieczy w ciele (38) t. 6.
Hylemorfizm: (26) t. 6.

Idee: Platona z. 76, 2 na 4; a. 3 odp.; z. 79, 3 odp.; z. 84, 1. 2. 4. 5. 6. w odp.; z. 85, 1 odp.; a. 2. Odp.; a. 3 na 1; z. 86, 4 na 2; z. 88, 1 odp.; (15) (49) (82) t. 7; - w umyśle Boga, patrz: Pomysły; każde stworzenie jest obrazem - Boga z. 93, 2 na 4; w Słowie są - wszystkich stworzeń z. 93, 8 na 4; - to ratio, species, pomysł (84) t. 7.
Ilość: jak się zmysł poznaje z. 78, 3 na 2; pierwej tkwi w jestestwie niż jakość z. 85, 1 na 2; - a wielkość zasługi z. 95, 4.
Imago, Imitacja: imitowanie Boga z. 93, 1 odp.; a. 5 na 4; a. 6 odp.; (98) t. 7.
Instynkt: z. 76, 5 na 4; z. 81, 2 na 2; czym jest; - zwierzęcy a ludzki z. 78, 4; z. 81, 3 odp.; (71) (76) t. 6; (36) t. 7; - porusza pożądanie z. 81, 3 odp.; zwierzę kieruje się - z. 83, 1 odp.; z. 96, 1 odp. i na 4; - zwierząt łączy ze sobą wyobrażenia, a nie pojęcia (100) t. 6; od - zależą uzdolnienia z. 85, 7 odp.; (27) t. 7; zwierzęta nieroz. nie mają od razu doskonałego - z. 101, 2 na 2; - w przeczuwaniu przyszłości i w widzeniach (36) t. 7 Patrz: Osąd; Władze zmysłowe.
Inteligencja: z. 79, 10.
Intełłectus: to myśl (77) t. 6.
Inteutio: jako czynność myśli z. 79, 10 na 3.
Intuicja: właściwa aniołom z. 79, 8 odp.; jest pierwszą czynnością myśli z. 79, 10 na 3; - pierwszych zasad z. 79, 12 odp.; poznanie intuicyjne (87) t. 6.
Ireneusz św.: (104) t. 7.
Istnienie: forma stworzona ma - udzielone z. 75, 5 na 4; z. 90, 2 odp. i na 1; komu przysługuje - z. 75, 6 odp.; z. 90, 2 odp. i na 1; dusza ludzka daje ciału - z. 76, 1 na 5; a. 2 na 2; forma źródłem - z. 75, 6 odp.; z. 76, 2 odp.; a. 3 odp.; a. 4 Wbrew; a.7 odp. i na 3; z.77 6 odp.; (32) t. 7; -jedność z. 76, 2 na 2; a. 3 odp.;

sposób istnienia rzeczy w poznaniu zmysłów a myśli z. 76, 2 na 4; każda rzecz ma jedno z. 76, 4 Wbrew; z. 77 2 na 3; - substancjalne nie rośnie i nie maleje z. 76, 4 na 4; - jest pierwszym urzeczywistnieniem z. 76, 6 odp.; przysługuje bytowi złożonemu z. 77, 1 na 3; z. 90, 2 odp.; forma przypadł. nie jest źródłem istnienia z. 77, 6 odp.; z. 90, 2 odp.; - niematerialne we władzy poznawczej z. 78, 3 odp.; niebo przyczynia się do zachowania w z. 82, 4 odp.; stworzenie ma ograniczone z. 84, 2 na 3; materia pierwsza ma od formy subst. z. 84, 3 na 2; pragnienie - na zawsze z. 75, 6 odp.; (19) t. 6; początek poznawania a - z. 85, 3 na 4; nie jest istota stworzeń z. 88, 2 na 4; dusza ludzka nie jest swoim istnieniem: ma - udzielone z. 90, 1 na 2 przysługuje jestestwom z. 90, 2 odp.; stawanie wiedzie do - z. 90, 2 odp.; przypadłość nie ma z. 90, 2 odp.; ma charakter formalny z. 90, 2 na 1; - towarzyszy formie z. 90, 2 na 1; Bóg ustanowił rzeczy, by istniały i były początkiem innych z. 94, 3 odp.

Izaak de la Peyrère: (130) t. 7.

Jaje: nie jest obrazem z. 73, 1 odp.

Jakości: cztery gatunki (65) (105) t. 6; podmiotem postrzegalnych jest cielesna materia z. 85, 1 na 2; forma ciała ma czynności nie spowodowane przez elementarne z. 76, 1 odp.; są przystosowaniem na przyjęcie formy subst. z. 76, 4 na 4; (28) (38) t. 6; władze należą do drugiego gatunku z. 77, 1 na 5; zmysły dotyczą wywołujących wrażenia zmysłowe z. 77, 3 odp.; (65) t. 6; czynności duszy zmysłowej nie dokonują się poprzez - cielesne zaś duszy wegetat. poprzez nie z. 78, 1 odp.; czynne i bierne są początkiem wegetatywnych czynności naturalnych z. 78, 2 na 1; (58) t. 6; myśl poznaje naturę postrzegalnych z. 78, 3 odp.; tylko trzeciego gatunku są przedmiotem zmysłów z. 78, 3 na 1; (54) t. 6; postrzegalne istnieją poza duszą z. 79, 3 na 1; (23B) t. 7. władza osądu wyczuwa z. 81, 2 na 2; naturalne i nabyte człowieka nie niszczą wolnej woli z. 83, 1 na 5; (104) t. 6; - przyjmują stopnie: bardziej-mniej (37) t. 6; jak się dzielą - będące przedmiotem zmysłów z. 77, 3 odp.

Jansenizm: (121) t. 7.

Jaźń: (37) (41) t. 7.

Jedno: a byt z. 76, 1 odp.; a istnienie z. 76, 2 na 2; dzięki jednej formie z. 76, 3 odp.; a. 7 odp.; (32) t. 6; - jest niepodzielne; jak je myśl poznaje z. 85, 8 odp. i na 2; to byt niepodzielony; - co do liczby, gatunku, rodzaju; analogiczne; - obrazu z modelem z. 93, 1 na 3; co do jakości sprawia podobieństwo z. 93, 9 odp.

Jednostka: natura ma na celu gatunek, a nie jednostkę z, 85, 3 na 4; z. 98, 1 odp.; myśl poznaje nieskończoną liczbę z. 86, 2 na 4; dusza odłącz. poznaje niektóre z. 89, 4; - ludzkiego gatunku nie może rodzić się z innej materii z. 92, 4 odp.; ma równy udział w gatunku z. 93, 3 na 3; zachowanie - w stanie niewinn. z. 97; natura ma na celu nieśmiertelne z. 98, 1 odp.; (129) t. 7; rodzenie w stanie niewinn. byłoby dla mnożenia - a nie dla zachowania gatunku z. 98, 1 na 2; przyczyny wielości i różności - (27) t. 7.

Jednostkowienie: z. 75, 4 odp.; a. 5 odp.; z. 76, 2 na 3 i 4; z. 85, 1 odp.; z. 86, 1 odp.; a. 3 odp.; (11) (22) t. 6; (27) t. 7.

Jedność: rodzaju ludzkiego (130) t. 7.

Jeruzalem niebieskie: (139) t. 7.

Jestestwa: różnica między poznającymi a niepoznającymi z. 80, 1 odp. i na 1; - nie poznające działają bez uprzedniego sądu z. 83, 1 odp.; przez istotę niematerialne poznają same siebie z. 87, 1 na 3; stworzone - materialne i niematerialne należą do jednego rodzaju logicznego z. 88, 2 na 4; - przysługuje stawanie się i istnienie z. 90, 2 odp. i na 1; ograniczoność stworzonego dowodzi, że ma początek z. 93, 6 odp.; - oddzielone (49) t. 7. Patrz: Substancja.
Język: miejscem smaku z. 78, 3 na 4; narzędziem mowy z. 91, 3 na 3.

Kartezjusz: (80) t.6.
Klimat: zależnie od - ludzie w raju rodziliby się więcej lub mniej silni i piękni z. 96, 3 odp.; niezrównoważony jest szkodliwy; w raju był zrównoważony z. 102, 2 odp. i na 4. Patrz: Atmosfera; Powietrze.
Kobieta: utworzenie pierwszej z. 92; (89) t. 7; utworzona dla rodzenia z. 92, 1; z. 98, 2 odp.; dla życia domowego z. 92, 2 odp.; winna stać się z mężczyzny z. 92, 2; z żebra z. 92, 3; (89) t. 7; Bóg bezpośrednio sam ją uczynił z. 92, 4; jest czymś niewydarzonym; czemu rodzi się mężczyzna lub - z. 92, 1 na 1; z. 99, 2 na 1 i 2; z natury podlega mężowi z. 92, 1 na 2; a. 2 odp.; nie jest z mężczyzny drogą rodzenia; nie jest córką i krewną Adama z. 92, 2 na 3; ciało – istniało w pierwszych dniach jako rationes causales z. 92, 4 na 3; - jest mniej na obraz Boga niż mężczyzna z. 93, 4 na 1; mężczyzna jest początkiem i celem - z. 93, 4 na 1; jej grzech i uwiedzenie przez węża z. 94, 4 na 1; w - tkwi moc bierna z. 98, 2 odp.; po stworzeniu - i grzechu wygnanie z raju z. 98, 2 na 2; - była utworzona w raju z. 102, 4 na 3; - a mężczyzna w stanie niewinn. (114) t. 7. Patrz: Ewa.
Kojarzenie: obrazów w wyobraźni (70) t. 6. Patrz: Wyobraźnia.
Komentator. Awerroes: o połączeniu duszy-myśli z ciałem z. 76, 1 odp.; o formach elementów w ciele z. 76, 4 na 4; o wyobraźni z. 78, 4 odp.; myśl jest subst. istniejącą oddzielnie z. 88, 1 odp.; (26) (31) (77) t. 6; (48) (49) t, 7; człowiek może w życiu doczesnym poznawać aniołów i na tym polega jego szczęście z. 88, 1 odp. i na 4; a. 2 odp.; z. 89, 2 zarz. 3.
Kompleksja: ciało ludzkie ma zrównoważoną -z . 76, 5 odp. i na 1. 2; z. 91, 1 odp. i na 3; a. 3 na 2; - nie pozbawia wolności z. 83, 1 na 5; (38) (104) t. 6; dotyk ma najlepszą - z. 76, 5 odp.; z. 91, 1 na 3; a. 3 na 1; (27) t. 7; od - zależą większe lub mniejsze zdolności (27) t. 7; w raju ludzie mieliby różną - z. 96, 3 odp.; w raju atmosfera była dostosowana do człowieka z. 102, 1 na 1. Patrz: Dotyk.
Konceptualiści: (15) t. 7.
Konieczne: - poznanie rzeczy z. 79, 9 na 3; - z pierwiastków wewnętrznych i zewnętrznych: z natury, celu, przymusu z. 82, 1 odp. i na 1; czego chce wola w sposób konieczny i niekonieczny z. 82, 1 i 2; - byty: czym są z. 82, 1 odp.; (101) t. 6; (34) t. 7; - łączy się z formą; jest także w bytach przygodnych z. 86, 3 odp. Patrz: Przygodne.
Kontemplacja: ziszcza w nas obraz Boga z. 93, 8 na 2; - skutków Boga wiedzie do poznania Boga z. 94, 1 odp.
Kościół: jak pierwsza kobieta z mężczyzny tak - od Chrystusa z. 92, 2, odp.; - stoi na sakramentach z. 92, 3 odp.

Król, Królewski: rozum kieruje pożądaniem zmysłowym władzą – z, 81, 3 na 2; obraz - w swoim synu a na denarze z. 93, 1 na 2; a 2 odp.
Księżyc: ma plamy. n jest bardziej podobny do ziemi z. 102, 1 na 1, Patrz: Ciała niebieskie.
Kształt: jest wspólnie postrzegalny z. 78, 3 na 2; jak poznajemy gatunki - z. 86, 2 na 2; prosty - ludzkiego ciała jest na obraz Boga jako ślad z. 93, 6 na 3.
Kuszenie: Ewy przez diabła z. 94, 4 na 1; (106) t. 7.
Kultura: różni nas od zwierząt nieroz. (20) t. 6.
Kwintesencja: z. 76, 7 odp.; z. 91, 1 na 2; (43) t. 6; (79) t. 7.

Liczba: jedno wchodzi w określenie - z. 85, 8 na 2; jak poznajemy gatunki - z. 86, 2 na 2; jedno co do - z. 93, 1 na 3.
Linia: czym jest, jak ją poznajemy z. 85, 8 odp, i na 2.
Ludzkość: wywodzi się od jednej pary (130) t. 7.

Łaska: przed grzechem ludzkie ciało było nieśm. z - Bożej z. 76, 5 na 1; jej podmiotem jest wolna wola z. 83, 2 Wbrew; - potrzebna do wyboru z. 83, 2 Wbrew; dzięki - oglądamy Boga z. 89, 2 na 3; być na obraz Boga z racji - z. 93, 4 odp. i na 3; - zasługuje na niebo; poznanie i miłowanie Boga jest darem - z. 93, 8 na 3; podatność na przyjęcie - (102) t. 7; pierwszy człowiek stworzony w z. 95, 1 odp.; (105) (109) (113) t. 7; Chrystus przywrócił - (105) t. 7; - korzeniem Zasługi z. 95, 4; (116) t. 7; ciało duchowe dziełem - (115) t. 7; - konieczna do zbawienia przed i po upadku z. 95, 4 na 1; - chroniła ciało pierwszego człowieka od rozkładu z. 97, 1 odp. i na 3; człowiek odzyskał - na odpuszczenie grzechu i zasługę, ale nie na przywrócenie nieśmiertelności z. 97, 1 na 3; ustawienie i sprawiedliwość pierwotna jest dziełem - z. 100, 1 na 2; (134) t. 7; w raju dzieci rodziłyby się w - ; nie była to - naturalna z. 100, 1 na 2; jedność porządku natury i - ; sytuacja - w stanie niewinn.; w tymże stanie - zależała od darów natury (117) t. 7. Patrz: Sprawiedliwość pierwotna; Usprawiedliwienie

Macierzyństwo: a dziewictwo w stanie niewinn. z. 98, 2 na 4; (131) t. 7.
Maleć : (37) t. 6.
Małżeństwo: ustanowione w raju: monogamiczne i nierozerwalne (66) (89) (92) t. 7; pokrewieństwo przeszkodą do - z. 92, 2 na 3. Patrz: Kobieta; Mąż; Mężczyzna.
Manes, Mani, Manicheusz, Manichejczycy: Bóg jest światłem a dusza ludzka jego cząstką z. 90n 1 odp.; (67) (69) (75) t. 7.
Maryja: utwierdzona w łasce uśw. z. 100, 2 odp.; (136) t. 7.
Matematyka: ma za przedmiot rzeczy doczesne i konieczne z. 79, 9 na 3; abstrakcja - z. 85, 1 na 2; (8) t.7.
Materia: stanowi o jednostkowieniu; jest częścią gatunku z. 75, 4 odp.; a. 5 odp.; z. 76, 2 na 3; z. 85, 1 odp.; a. 3 na 4; z. 86, 1 odp.; a. 3 odp.; (27) t. 7; ludzka dusza nie ma w sobie - z. 75, 5; możność - a możność myśli z. 75, 5 na 1 i 2; - stanowi o odrębności form z. 75, 7 odp.; - jest bytem w możności z. 76, 1 odp.; (11) t. 6; w - są stopnie: istnieć, żyć, czuć, myśleć z. 76, 4 na 3; - wymierna to ciało z. 76, 4 na 4; - jest dla formy z. 76, 5, odp.; z. 77, 6 odp.; z. 89, 1 odp.; ma dwojaką

właściwość z. 76, 5 na 1; - jest w możności do urzeczywistnień z. 76, 6 odp.; z. 77, 1 na 2; natura cielesna wobec duszy ma się jak - z. 78, 1 odp.; - jest niezmiennym podmiotem zmian substanc. z. 84, 1 na 3; - pierwsza ma istnienie od formy subst. z. 84, 3 na 2; - ciał ziemskich a niebieskich z. 84, 3 na 1; - wspó1na a ilościowo oznaczona z. 75, 4 odp.; z. 85, 1 na 2; (11) t. 6; - jednostkowa, wspólna, matematyczna, myślowa z. 85, 1 na 2; (8) t. 7; dwojakie złożenie - . formy z materią i przypadł, z substancją z. 85, 5 na 3; - przyjmuje formę według swojej pojemności z. 85, 7 odp.; - pierwsza jest poznawalna dzięki formie z. 87, 1 odp.; podwójne znaczenia zdania: być bez materii z. 87, 1 na 3; - ciał nieb. nie jest w możności do innych form z. 90, 2 na 1; nasienie jest - z której rodzi się człowiek z. 92, 4 odp.; - ilościowo oznaczona powoduje wielość i różność jednostek (27) t. 7; - pierwsza nie da się określić (38) t. 7; Bóg stworzył - ciała ludzkiego z. 91, 1 na 1; - jest tym, z czego coś się staje z. 92, 2 na 2; - jest nieprzemienialna z. 92, 3 na 1; rozrzedzanie, pomnażanie, rozmiary - z. 92, 3 na 1; - nie jest posłuszna aniołom i ludziom z. 96, 2 zarz. 1; niezniszczalna ze strony - z. 97, 1 odp.; różne typy materii (8) t. 7; Bóg złożył w - rationes causales (84) t. 7; Patrz: Forma; Jednostkowienie; Możność; Rationes seminales; Rzeczywistość; Urzeczywistnienie.

Materializacja: człowieka (22) t. 6.

Materialne: rzeczy wiodą do poznania bytów niemater. z. 85, 1 odp.; z. 88, 2 na 1; a. 3 odp.; jak poznajemy rzeczy - z. 85; z. 87, 1 odp.; co poznajemy w rzeczach - z. 86; w rzeczach - nie istnieje nieskończone w rzeczywistości z. 86, 2 odp.; nasza myśl jest przystosowana do poznawania rzeczy – z. 86, 2 na 1; z. 87, 1 odp.; są przedmiotem naszego poznania z. 84, 7; z. 87, 2 na 2; a. 3 na 1; z. 88, 1 odp.; a. 3 odp.; - działają na inne rzeczy - a nie na siebie z. 87, 3 na 3; stworzone rzeczy - i niemater. należą do jednego rodzaju logicznego; rzeczy - i Bóg nie należał do jednego z. 88, 2 na 4; istota duszy ma wobec istnienia charakter czegoś materialnego z. 90, 2 na 1.

Materializm: (3) t. 6.

Materialność: przeszkodą w poznawaniu z. 76, 2 na 3; z. 84, 2 odp.; z. 86, 1 na 3.

Mądrość: przypisujemy rozumowi wyższemu z. 79, 9 odp.; jej zadaniem jest rozsądzać z. 79, 10 na 3; jest królową wiedzy spekul. i daje szczęście w Bogu z. 88, 1 odp.

Mąż: żyje z kobietą przez całe życie z. 92, 2 odp. Patrz: Kobieta; Mężczyzna.

Medium: w poznawaniu zmysłowym z. 78, 3 odp.; (64) t. 6.

Mens: to umysł (77) t.7.

Metal: forma - jest najniższego stopnia z. 76, 1 odp.

Metempsychoza: (75) t. 7.

Metoda: zaprzeczania służy do poznawania wyższych istot z. 88, 2 na 2 i 4; - twierdzenia możemy coś niecoś dowiedzieć się o aniołach, ale nie w Bogu z.88, 2 na 4.

Męka Chr.: po upadku wierzono w - (111) t. 7.

Męstwo: mogło istnieć u pierwszych ludzi w raju z. 95, 3 na 2.

Mężczyzna: jest bardziej na obraz Boga niż kobieta z. 93, 4 na 1; - a kobieta w stanie niewinn. (114) t. 7. Patrz: Kobieta; Mąż; kobieta równa - (89) t. 7; kobieta jest dla - z. 92, 1; winni rodzić się - z. 92, 1 na 1; kobieta winna podlegać - bo on ma więcej rozumu z. 92, 1 na 2; kobieta uczyniona z - z. 92, 2; - winien

miłować kobietę z. 92, 2; - łączy się z kobietą dla rodzenia i życia domowego z. 92, 2 odp.; - głową kobiety z. 92, 2 odp.; w - tkwi moc czynna z. 98, 2; jak kobieta z - tak Kościół z Chr. z. 92, 2 odp.; - z mułu, patrz: Muł; kobieta z żebra - z. 92, 3; ciało - utworzone w pierwszych dziełach jako rationes causales z. 90, 4 odp.; z. 91, 2 na 4; a. 4 na 5. Patrz: Pierwszy człowiek.
Miejsce: jak ciała zajmują - z. 86, 2 na 3; (64) t. 7; natura ciała nie zmienia się, gdy jest poza swoim - z. 89, 1 odp.; odległość co do - nie jest przeszkodą do poznawania dla duszy odłączonej z. 89, 7; (64) t. 7; do rodzenia potrzebne jest umiarkowane - co do temperatury z. 91, 2 na 2; - raju z. 102, 1; (139) t. 7; raj był najodpowiedniejszym - dla człowieka ze względu na klimat z. 102, 2; co to jest - . jak jest w - dusza odłączona, anioł i Bóg (64) t. 7.
Mikrokosmos: z. 91, 1 odp.; z. 96, 2 odp.; (78) 6. 7.
Miłosierdzie: jak istniało w raju z. 95, 3 odp. i na 2.
Miłość: lepsza jest - Boga niż poznanie; lepsze jest poznanie rzeczy cielesnych niż ich miłowanie z. 82, 3 odp. i na 3; jako uczucie jest w pożądaniu zmysłowym, jako afekt jest w woli z. 82, 5 na 1 i 2; mężczyzna ma miłować kobietę z. 92, 2 odp.; człowiek ma naturalną podatność do - Boga z. 93, 4 odp.; (101) t. 7; - człowieka do Boga podstawą Wcielenia (101) t. 7; w woli pochodzenie - z. 93, 6 odp.; a. 7 odp.; miłujemy także i wtedy, gdy o tym nie myślimy z. 93, 7 na 3; obraz Boga w naturalnym miłowaniu Boga; - cnoty doskonałym obrazem Boga w człowieku z. 93, 9 odp. i na 3, 4; widzowie Boga są utrwaleni w - z. 94, 1 odp.; uczucie - istniało u pierwszych ludzi z. 95, 2 odp.; istniała też u nich cnota - z. 95, 3 odp.; - jest korzeniem zasługi z. 95, 4 odp. i na 2; - między równymi a nierównymi z. 96, 3 na 2; - w raju poddana próbie (106) t. 7.
Mit: czym jest (66III) t. 7.
Model: patrz: Wzór.
Monizm: (12) (34) t. 6.
Monogenizm: (130) t. 7
Monopsychizm: (31) t. 6.
Monoteizm : (112) t. 7.
Moralność: różni nas od zwierząt (20) t. 6.
Motor. według Platona dusza łączy się z ciałem jako - z. 76, 1 odp.; a. 3 odp.; a. 4 odp.; a. 6 odp. i na 3; a. 8 odp.
Mowa: wewnętrzna - zewnętrzna z. 79, 10 na 3; różni nas od zwierząt nieroz. (20) t. 6; - jest właściwym dziełem rozumu z. 91, 3 na 3; skąd - u Adama (110) t. 7.
Możność: - wobec swojej przyczyny i Stwórcy (102) t. 7; - materii a myśli z. 75, 5 na 1 i 2; - proporcjonalna do rzeczywistości z. 75, 5 na 1; dusza umysłowa jest w - z. 75, 5 na 1; - nieistnienia z. 75, 6 na 2; (21) t. 6; materia pierwsza jest w - do formy subst. z. 77, 1 na 2; - wiąże się z biernością z. 79, 2 odp.; - jest poznawalna poprzez rzeczywistość z. 84, 2 odp.; (39) t. 7; - czynna a bierna z. 91, 2 na 4; z. 92, 4 na 3; (13) (21) t. 6; myśl jest - w dwojaki sposób (84) t. 6; - to rzecz materii z. 86, 3 odp.; nasza myśl jest w - z. 87, 1 odp.; rośliny i ciało ludzkie Bóg stworzył w - i złożył w materię cielesną (84) t. 7. Patrz: Myśl możnościowa i bierna.
Możność - Rzeczywistość: każdy byt stworzony dzieli się na - z. 77 1 odp.; - w ruchu z. 75, 1 na 1 i 2; z. 77 1 na 2; - w duszy z. 77, 1 na 6; - w ciałach nieb.; jest tam,

gdzie jest powstawanie i zanikanie z. 79, 2 odp.; poznawanie myśli jest przejściem z – z, 79, 4 odp.; z. 85, 3 odp.; a. 5 odp.; (10) t. 7. nieskończone w - z. 86, 2 odp.; sprawność jest w środku między - z. 87, 2 odp.; w porządku natury rzeczywistość wyprzedza możność z. 94, 3 odp.

Mózg: według Platona jest siedzibą władzy poznawczej z. 76 3 odp.; w - kojarzenie obrazów (70) t. 6; - narządem zmysłów (73) (91) t. 6; jest największy w człowieku z. 91, 3 na 3; wilgoć - u noworodków z. 99, 1 odp.; z. 101, 2 odp. i na 2; suchość - u niektórych zwierząt tuż po urodzeniu się z. 99, 1 na 2; zimno - chodzi gorąc serca z. 91, 3 na 1.

Mroczność: w poznawaniu Boga u pierwszych ludzi z. 94, 1 na 3.

Muł: ciało pierwszego człowieka z - ziemi z. 91, 1; a. 2 na 1; z. 92, 2 na 2; a. 4 odp. i na 2; z. 95, 3 Wbrew. - to woda z ziemią z. 91, 1 odp.

Myśl: niekiedy oznacza duszę umysłową z. 75, 2 odp.; z. 76, 1 odp.; z. 79, 1 na 1; (5) t. 6; nie poznaje poprzez ciało i narząd cielesny z. 75, 2 odp. i na 3; z. 78, 1 odp.; (10) (55) t. 6; patrz:: Narząd; - a zmysł z. 75, 3 na 2; z. 76, 2 na 4; z. 84, 1 na 2; a. 2 odp.; z. 85, 3 odp.; a. 6 odp.; z. 86, 3 odp.; (10) t. 6; z. 87, 1 na 3; możność materii a możność - z. 75, 5 na 1 i 2; nie ma w sobie przeciwieństw; poznaje bezwzględne istnienie z. 75, 6 odp.; (16) t. 6; jest tym, czym myślimy z. 76, 1 odp.; - porusza ciało z. 76, 1 odp.; - poznaje wszystko z. 76, 1 na 3; a. 5 na 4; z. 80, 1 odp.; z. 84, 2 na 2; z. 88, 1 odp.; nie jest jedna dla wszystkich z. 76, 2; z. 79, 5; - nie jest w żadnej części ciała z. 76, 8 na 4; ma za podmiot samą tylko duszę z. 77, 5-8; pozostaje w duszy odłącz. z. 77, 8; - poznaje naturę jakości postrzegalnej z. 78, 3 odp.; - wychodzi od zmysłów z. 78, 4 na 4; z. 84, 2 Wbrew; z. 85, 3 odp.; z. 86, 4 na 2: - jest władzą duszy z. 79, 1; - jest nazwą aniołów z. 79, 1 na 3; a. 10 odp.; jest władzą bierną z. 79, 2 i 7; z. 87 1 odp. jej przedmiotem jest byt powszechny z. 78, 1 odp.; z. 79, 2 odp.; a. 7 odp.; z. 87, 3 na 1; (59) t. 6; (23A) t. 7; jest jak tabula rasa z. 79, 2 odp.; z. 84, 3 Wbrew; z. 94, 3 zarz. 1; (84) t. 6; ponad duszą myślącą istnieje wyższa - z. 79, 4 odp.; patrz: Bóg; - poznaje niezależnie od czasu z. 79, 6 na 2; z. 85, 4 na 1; - nie różni się od umysłowej pamięci z. 79, 7; - dzieli się na dwie różne władze: możnościową i czynną z. 79, 7 odp.; z. 88, 1 odp.; w człowieku myśl, rozum, umysł są tym samym z. 79, 8; - a inteligencja z. 79, 10; kolejne czynności - z. 79, 10 na 3;- spekulatywna i praktyczna z. 79, 11 i 12; - prakt. kieruje ruchem z. 79, 11 na 1; pierwsze zasady - prakt. i spekul. z. 79, 12 odp.; - przyjmuje formy wszystkich rzeczy myślowych z. 80, 1 odp.; wyciąganie wniosków nie jest rzeczą myśli z. 81, 3 odp.; - włada nad pożądaniem władzą polityczną i królewską z. 81, 3 na 2; poznaje pierwsze zasady w sposób konieczny z. 82, 1 odp.; z. 88, 3 zarz. 1; patrz: Zasady; w tym podobną do niej jest wola z. 82, 1 na 2; - jest wyższą władzą niż wola z. 82, 3; a. 4 na 1; - porusza wolę z. 82, 4; z. 83, 4 na 3; (95) t. 6; - a rozum z. 79, 8; z. 83, 4 odp.; (77) t. 6; - poznaje rzeczy cielesne z. 84; forma poznawcza jest w - w sposób niemater., konieczny, ogólny z. 84, 1 odp.; - odrywa: patrz: Abstrakcja; - jest cząstką światła niestworzonego z. 84, 5 odp.; z. 87, 1 odp.; musi nieustannie zwracać się do wyobrażeń z. 84, 7. Z. 86, 1 odp.; jej przedmiotem dostosowanym jest sedno rzeczy materialnej z. 84, 7 odp.; a. 8 odp.; z. 85, 5 odp. i na 3; a. 8 odp.; z. 86, 2 odp.; z. 87, 2 na 2; a 3 odp.; z. 88, 3 odp.; (59) t. 6; (22) (23A) t. 7; - dotyczy powszechników z. 85,

3; z. 86, 1; a. 3 odp.; patrz: Powszechnik; zawieszenie czynności zmysłu zatrzymuje działanie - z. 84, 8; - poznaje rzeczy ponadzmysłowe (76) t. 6; - to intelekt; - a umysł i rozum (77) t. 6; - jest w dwojaki sposób w możności (84) t. 6; (10) (39) t. 7; - w możności a urzeczywistniona (10) t. 7; - poznaje intuicyjnie sedno rzeczy i pierwsze zasady (87) t. 6; - poznaje rzeczy cielesne drogą odrywania z. 75, 5 odp.; z. 85, 1; (1) (4) - (8) t. 7; patrz: Abstrakcja; - jak pracuje z. 85, 2 na 3; - przechodzi z możności do rzeczyw. z. 85, 3 odp.; z. 87, 1 odp.; - nie zdoła na raz wiele poznawać z. 85, 4; poznaje łącząc i odłączając i rozumując z. 85, 5; a. 8 odp.; etapy poznania z. 85, 5; (19) t. 7; kiedy się myli a kiedy nie z.85, 6; z. 94, 4 odp.; (22) (25) t. 7; jak - poznaje je podzielne i niepodzielne z. 85, 8; (28) t. 7; większe lub mniejsze zdolności z.85, 7; (27) t.7; jak - poznaje poszczegóły z. 86, 1; (30) t. 7; jak poznaje nieskończone z. 86, 2; z. 87, 3 na 2; (33) t. 7; - jest ograniczona do rzeczy materialnych z. 86, 2 na 1; poznaje byty przygodne z. 86, 3; (34) t. 7; - poznaje przyszłość w przyczynach z. 86, 4; (35) t. 7; - jest jak materia pierwsza: w możności: stąd: możnościowa: z. 87, 1 odp.; - kieruje się do rzeczy materialnych i postrzegalnych z. 87, 1 odp.; jest tym, co poznaje; - w możności a urzeczywistniona; asymilacja - z formą poznawczą przedmiotu z.76, 2 na 4; z. 79, 6 odp.; z.84, 1 odp.; z. 87, 1 na 3; (10) t.7; patrz: Asymilacja; drogą refleksji poznaje poszczegóły z. 86, 1 odp.; a. 4 odp.; drogą refleksji poznaje duszę, sprawności, swój czynność, siebie, czynność woli z. 87; poznaje samą siebie z. 86, 1 na 3; (37) (39) t. 7; patrz: Refleksja; różne stopnie myśli: Bóg, anioł, dusza umysłowa z. 87, 3 odp.; z. 89, 1 odp.; (39) t. 7; co jest w woli, jest i w - z. 87, 4 na 1; - nasza nie zdoła poznawać istot niemater.: aniołów i Boga z. 88; światło naszej - naturalne i darmowe jest odciskiem pierwszej prawdy z. 84, 5 odp.; z. 88, 3 na 1; z. 89, 1 odp.; patrz: światło; wiedza ma swą siedzibę w - z. 89, 5 odp.; człowiek z powodu - góruje nad innymi stworzeniami z. 93, 6 odp.; tylko co do - jesteśmy na obraz Boga z. 93, 6 odp.; a. 9 odp.; Adam nie znał - innych ludzi z. 94, 3 odp.; dwojakie urzeczywistnienie - forma i czynność; - jest poznawalna o ile jest urzeczywistniona (39) t. 7. Patrz: Forma myślowa, poznawcza; Inteligencja; Poznanie; Rozum ; Umysł; Urzeczywistnienie.

Myśl bierna: z. 79, 2

Myśl czynna: jej konieczność i istota z. 79, 3-5; (81) (83) t. 6; - należy do duszy z. 79, 4 i 5; (113) t. 6; nie jest przedmiotem myśli możność. z. 79, 4 na 3; każda ludzka dusza ma swoją - z. 79. 5; z. 88, 1 odp.; nie jest urzeczywistnieniem narządu cielesn. z. 79, 5 na 1; myśl dzieli się na - i możnościową z. 79, 7 odp.; a. 10 odp.; drogą abstrakcji przenosi myśl możn. w stan rzeczywistości z. 84, 4 na 3; a. 6 odp.; z. 87, 1 odp.; (10) t. 7; nie jest sprawnością poznawania pierwszych zasad (83) t. 6; - i myśl możn. mają różne czynności z. 88, 1 odp.; (85) t. 6; dzięki - powstaje w myśli możn. podobizna, która jest gatunkiem z. 85, 1 na 3; oświetla wyobrażenia i odrywa od nich formę myślową z. 85, 1 na 4 i 5; z. 87, 1 odp. i na 2; jest urzeczywistnieniem rzeczy umysłowo poznawalnych z. 87, 1 na 2; z. 88, 1 odp. Patrz: Abstrakcja, światło.

Myśl możnościowa: według Komentatora z. 76, 1 odp.; jej formą jest forma myślowa z. 76, 2 odp.; z. 85, 2 na 3; jest w możności: bierna i możnościowa z. 79, 2 na 2; a. 4 na 2; z. 87 1 odp. i na 2; (84) t. 6; (10) t. 7. przyjmuje formy poznawcze i

podobizny rzeczy materialnych z. 79, 4 na 4; z. 88, 1 na 2; patrz: Podobizna; jest oddzielona od narządu cielesnego z. 79, 5 na 1; patrz: Narząd; jest tym, co poznaje z. 79, 6 odp.; patrz: Asymilacja; jest inną władzą niż myśl czynna z. 79, 7 odp.; a. 10 odp.; przechodzi w rzeczywistość dzięki myśli czynnej z. 84, 4 na 3; a. 6 odp.; z. 87, 1 odp. (10) 6, 7; ma inną czynność niż myśl czynna (85) t. 6; jak powstaje w niej forma myślowa z. 85, 1 na 3; dzięki niej dusza staje się wszystkim z. 76, 5 na 4; z. 80, 1 odp.; z. 84, 2 na 2; z. 88, 1 odp.; czynności wytwarzają w niej sprawność z. 89, 5 odp.; patrz: Sprawność; Myśl; Myśl czynna.

Myśleć: co oznacza z. 79, 8 odp.; a. 9 na 4; to inteligencja z. 79, 10; a rozumować z. 83, 4 odp.; - lub nie to sedno wolności (106) t. 6.

Myślenie: wytężone powoduje zmęczenie z. 75, 3 na 2; - duszy odłącz. z. 75, 6 na 3; z. 89, 1; jest czynnością duszy umysłowej z. 75, 2 odp.; z. 76, 1 odp.; z. 88, 2 na 3; z. 89, 1 Wbrew; jest czynnością wsobną, właściwą człowiekowi z. 76. 1 odp.; nie dokonuje się poprzez narząd cielesny z. 75, 3 odp.; z. 76, 1 odp. i na 1; a. 2 odp.; z. 77, 5 odp.; (8) t. 6; patrz: Narząd; natura wyposażyła duszę umysłową we władzę – z. 76, 5 odp.; - jest niematerialne z. 76, 1; z. 79, 6 na 2; to inteligencja, to wtóre urzeczywistnienie z. 79, 10; jest od Boga, musi poprzedzić czynność woli z. 82, 4 na 3 jest wspólne nam i aniołom z. 84, 3 na 1; wymaga zmysłów (8) t. 6; jest dziełem myśli czynnej i możność. (85) t. 6; zdolności większe lub mniejsze zależą od ciała i niższych władz z. 85, 7 odp.; (27) t. 7; - wiedzie do uświadomienia sobie duszy z. 87, 1; z. 88, 2 na 3; - jest czynnością myśli; myśl poznaje swoje - ; - Boga, aniołów, nasze z. 87, 3; z. 94, 2 odp.; (37) t. 7; - jest sprawą całości duszy i ciała z. 89, 1 na 1; doznaje przeszkody od ciała z. 89, 2 na 1; człowiek jest dla - z. 92, 1 odp.; tylko stworzenia myślące są na obraz Boga z. 93, 2; bez - nie ma zrodzenia Słowa z. 93, 7 na 3; niematerialna władza - to rzecz ducha z. 97, 3; - ma wpływ na regulację płci z. 99, 2 na 2, Patrz: Poznanie.

Na: co oznacza z. 93, 5 na 4.

Nadzieja: istniała u pierwszych ludzi w raju z. 95, 2 odp.; a. 3 odp.

Nadzór: z powodu niesprawiedliwości i grzechu jedni są pod - drugich z. 96, 3 na 1.

Nagość: pierwszych ludzi z. 95, 1 odp.; z. 96, 1 na 3; (114) t. 7.

Nagroda: za dokonane dzieło z. 95, 4.

Namysł: przy wyborze z. 83, 3 odp.

Narząd: myśl nie poznaje za pomocą cielesnego - i ciała z. 75, 2 odp.; a. 3 odp.; z. 76, 1 na 1; a. 2 odp.; z. 77, 5 odp.; z. 78, 1 odp.; z. 79, 5 na 1; a. 6 na 1; z. 83, 1 na 5; z. 84, 6 odp.; a. 7 odp.; z. 85, 1 odp.; a. 6 odp.; z. 87, 3 na 3; (6) (10) (55) (91) (113) t. 6; Plato umieścił dusze w różnych - z. 76, 3 odp.; mózg - zmysłów wewn. (73) t. 6; ciało odpowiednim - dla duszy umysłowej z. 76, 5 odp.; ręce - nad narządami z. 76, 5 na 4; z. 91, 3 na 2 i 3; (40) t. 6; - są więcej lub mniej ważne z. 76, 8 na 5; czynności duszy weget. i zmysłowej dokonują się poprzez - z. 75, 3 odp.; z. 76, 5 odp.; z. 77, 5 odp.; a. 6 na 1; (10) t. 6; - zmysłów zewn.: narządy są dla władz z. 78, 3 odp.; zmysły są urzeczywistnieniem - ciel. z. 76, 1 na 1; z. 85, 1 odp.; pożądanie poprzez - lub bez - ciel. z. 79, 1 na 2; pamięć jest urzeczywistnieniem - ciel. z. 79, 6 na 1; o ile myśl zależna od - (8) t. 6; - ruchu

(36) t. 6; rzecz ciel. postrzegalna działa na - i zmienia go z. 87, 3 na 3; wyobrażenia są w - z. 89, 1 odp.; - nie są z kwintesencji z. 91, 1 na 2; władze zmysłowe są to siły - ciel. z. 101, 2 odp.

Narzędzie: a działacz i działanie z. 76, 2 odp.; (62) t. 6; ręce narządem - z. 76, 5 na 4; z. 91, 3 na 2 i 3; (40) t. 6; jakości są - wegetatywnych czynności naturalnych z. 78. 2 na 1; człowiek tworzy - zwierzęta nie (20) (40) t. 6; ciepło - duszy z. 97, 4 odp.; są dla działania z. 91, 3 odp.

Nasienie: ma w sobie siłę czynną formującą ciało z. 78, 2 na 2: aniołowie mogą przemieniać ciała, posługując się - z. 91, 2 odp.; rodzenie z - i bez - z. 91, 2 na 2; - jest doskonałością rodzącego z. 92, 3 na 2; - jest materią, z której rodzi się człowiek z. 92, 4 odp.; wyjęcie żebra podobne do wydzielania - z. 97, 2 na 3; wlewanie - bez czy z naruszeniem dziewictwa w stanie niewinn. z. 98, 2 na 4.

Naśladowanie: - Boga z. 93, 3 odp.; a. 4 odp.; (98) t. 7. Patrz: Imitacja; Obraz; Wzór.

Natura: Naturalne: - dostarcza tego, co każdemu jest konieczne z. 76, 5 odp.; z. 78, 4 odp.; według porządku - dusza umysł. zajmuje ostatnie miejsce i nie ma wrodzonej znajomości prawdy z. 76, 5 odp.; z. 89, 1 odp.; jak - wyposażyła człowieka i zwierzę z. 76, 5 na 4; - daje istnienie, wzrost z. 78, 2 na 1; - przydzieliła władzom narządy z. 78, 3 odp.; to jest - co jest zgodne ze skłonnością - z. 82, 1 odp. i na 2; - jest czymś pierwszym w rzeczy z. 82, 1 odp.; - lne sprawności z. 83, 2 odp.; patrz: Syndereza; Zasady; posiadanie wolnej woli jest dla człowieka - - z. 83, 2 odp.; - pożądanie z. 80, 1; (89) t. 6; - jakości i skłonności nie niweczą wolnej woli z. 83, 1 na 5; (104) t. 6; - ma na celu gatunek a nie jednostki i rodzaj z. 85, 3 na 4; - skłonność tkwi w rzeczy - w sposób - z. 87, 4 odp.; podobieństwo co do - nie tłumaczy poznania z. 88, 1 na 2; - zmierza ku temu co lepsze z. 89, 1 odp.; - duszy tak jest urządzona, że ma być złączona z ciałem z. 89, 1 odp.; - duszy nie zmienia się po odłączeniu od ciała z. 89, 1 odp.; - dla duszy jest poznawać przez zwrot ku wyobrażeniom z. 89, 1 odp.; - duszy jest niższa od aniołów z. 89, 2 na 2; a. 3 odp.; - kroczy od niedosk. do dosk. z. 101, 2 Wbrew; pięć stanów - człowieka (105) t. 7; rzeczy - są dziełem artyzmu Boga z. 91, 3 odp.; Bóg jest twórcą - i różnicy płci, która tkwi w - z. 92, 1 na 1; a. 4 odp.; - stworzona ma określony początek i jest zdeterminowana do jednego z. 92, 2 na 2; Bóg może tworzyć poza porządkiem - z. 93, 4 odp.; w - umysłu tkwi - podatność poznawania i miłowania Boga z. 93, 4 odp.; obraz Boga w człowieku przedstawia - Boga z. 93, 5; obraz Boga w - miłowaniu i poznawaniu Boga z. 93, 8 na 3; każdy w - sposób chce szczęścia i ucieka przed nieszczęściem z. 94, 1 odp.; - nieskazitelność ludzi w raju z. 94, 1 na 1; nazwy winny odpowiadać - rzeczy z. 94, 3 Wbrew; grzech pierwor. nie zniszczył danych - z. 95, 1; człowiek w gołej - z. 95, 1 odp. i na 4; - jest przyczyną nierówności ludzi z. 96, 3 odp. i na 3; zamiar - idzie ku temu co wieczne, gatunki i jednostki nieśmiertelne z. 98, 1; należy trzymać się - chyba że Bóg co innego objawił z. 99, 1 odp.; z. 101, 1 odp.; - metafizyczna i fizyczna (16) t. 7; - ludzka mogła być przybrana przez Słowo (101) t. 7; - uległość człowieka i stworzenia wobec Stwórcy (102) t. 7; jedność porządku - i łaski (117) t. 7.

Nauczanie: przez - człowiek jest początkiem dla innych z. 94, 3 odp.; Adam jako nauczyciel rodu ludzkiego z. 94, 3; z. 101, 1 na 1.

Nazwa: winna odpowiadać naturze rzeczy: Adam nadawał - z. 94, 3 Wbrew z. 96, 1 na 3; (110) t. 7.
Nerwy: ich udział w postrzeganiu (64) t. 6; w myśleniu (27) t. 7; są narzędziami ruchu z. 99, 1 odp.
Nicość; Unicestwienie: Bóg może obrócić 1udzką duszę w – z. 76, 6 na 2; (21) t. 6.
Niebo: porusza wszystkie niższe ciała z. 82, 4 odp.; (96) t. 6; - empirejskie jest najwyższe i niezmienne: jest miejscem pobytu aniołów i zbawionych z. 102, 2 na 1; a. 4 na 1. Patrz: Ciała niebieskie.
Niecierpiętliwość: - ciała pierwszych ludzi z. 97, 2; (127) t. 7.
Niedola: grzech pozbawia wolności od - z. 83, 2 na 3; (102) t. 6; w raju nie było -; jest przedmiotem miłosierdzia z. 95, 3 odp. i na 2; - nędza ludzkiej natury podstawą Wcielenia (101) t. 7.
Niedołęstwo: nie istniało w stanie niewinn. z. 97, 4 odp.; z. 99, 1 na 4.
Niedomogi ciała: z. 97, 4.
Niedoskonałość: niektóre cnoty zawierają w sobie - z. 95, 3; patrz: Doskonałość.
Niematerialność; Niematerialne: - nie jest władzą myślenia z. 79, 1 na 4; sama - myśli nie wystarcza do poznania z. 79, 3 na 3; - ludzkiej duszy z. 79, 4 na 4 i 5; patrz: Niezniszczalność; myślenie jest – z. 79, 6 na 2; myśl i myślenie jest - z. 76, 1; z. 79, 6 na 2; z. 86, 1 na 3; pożądanie umysłowe dotyczy dóbr - z. 80, 2 na 2; forma jest w myśli w sposób - z. 84, 1 odp.; rzeczy cielesne są w poznawcy w sposób - z. 84, 1 odp. i na 1; a. 2 odp.; do poznania rzeczy - idziemy poprzez rzeczy materialne z. 85, 1 odp.; z. 88, 2 na 1; przedmiot jest w myślącym niematerialnie z. 85, 1 na 1; jak poznawają jestestwa - z. 87, 1 odp.; jak my poznajemy jestestwa - z. 88: aniołów a. 1 i 2; Boga a. 3; z. 89, 2 odp.; poznanie duszy wiedzie do poznania istot - z. 88, 1 na 1; z. 89, 2 odp.; jestestwa - są nieproporcjonalne do naszej myśli z. 88, 1 na 3; jestestwa - nie istnieją na darmo z. 88, 1 na 4; jestestwa - są innego rzędu niż materialne z. 88, 2 odp.; poznajemy je metodą przeczenia i związków z rzeczami materialnymi z. 88, 2 na 2; stworzone jestestwa - i materialne należą do jednego rodzaju logicznego z. 88, 2 na 4.
Niemowlęta: patrz Dzieci.
Nienawiść: należy do władzy pożądliwej z. 81, 2 na 3; pierwsi ludzie w raju mogli żywić - z. 95, 3 na 2.
Niepodzielne: jego trzy gatunki; jak je poznajemy z. 85, 8; (28) t. 7.
Nieposłuszeństwo: - ciała jest karą za - wobec Boga z. 95, 1 odp.; z. 96, 1 odp.; zło - symbolizowane drzewem poznania dobra i zła z. 102, 1 na 4.
Nierówność: rzeczy zamierzona przez Boga; istniała w stanie niewinn. Z. 92, 1 na 2; z. 96, 3; (120) t. 7; między nierównymi może być większa miłość z. 96, 3 na 2; przyczyny - między ludźmi w raju z. 96, 3 na 3; przyczyny - umysłowej (26) (27) t. 7.
Niesamoistne: formy z. 75n 3; a. 6 odp.; z. 76, 1 na 5; (7) (10) t. 6.
Nieskazitelność: czym jest i co obejmuje (109) (117) t. 7; stan - z. 94, 2 odp.; a. 4 odp.; z. 95, 3 odp.; (105) (127) t. 7; - w raju dawała szczęśliwe życie z. 94, 1 na 1, Patrz: Nieskażoność; Niewinność; Prawość; Stan; Ustawienie.
Nieskażoność: czym jest i co obejmuje (105) (109) (117) (127) t. 7; stan - a skażoności z. 94, 2 odp. Patrz: Nieskazitelność ; Niewinność; Prawość; Stan; Ustawienie.

Nieskończone: podział i sedno; jak je poznajemy z. 86, 2; (33) t. 7.
Nieszczęście: z natury każdy stroni od - z. 94, 1 odp.
Nieśmiertelność: duszy ludzkiej: patrz: Niezniszczalność; (5) (6) (16) t. 6; - chwały a pierwszego człowieka w raju z. 97, 1 na 3 i 4; a. 3 odp.; (124) t. ; o - pierwszego stanu decydowała nadprzyrodzona moc dana duszy z. 97, 1; a. 3 odp. i na 1; (106) (121) - (124) t. 7; po zmartwychwstaniu duch ludzki udzieli wszystkim - z. 97, 3 odp.; szatan odbiera człowiekowi - (112) t. 7; - zależała od powstrzymania się od rzeczy zakazanej (141) t. 7.
Niewiedza: mogła istnieć u ewentualnego potomstwa pierwszych ludzi z. 101, 1 na 2.
Niewinność pierworodna: czym jest i co obejmuje (105) (109) (127) t. 7; - nie wykluczała nierówności ludzi z. 92, 1 na 2; z. 96, 3; - a stan po grzechu z. 94, 2 odp.; pierwsi ludzie w - nie widzieli Boga z. 94, 1; ani aniołów z. 94, 2; (107) (108) t. 7; rola duszy w stanie - z. 94, 2; pierwsi ludzie w - nie mogli być zwiedzeni z. 94, 4; byli w łasce uśw. z. 95, 1; pożądanie niższe było podległe rozumowi z. 95, 2 odp. 1 na 1; z. 98, 2 odp. i na 3; (117) t. 7; dusza doznawała niektórych uczuć z. 95, 2; pierwsi rodzice mieliby niektóre cnoty z. 95, 3; zasługiwaliby lepiej niż my z. 95, 4; panowali nad zwierzętami z. 96, 1; panowali nad sobą, roślinami i rzeczami martwymi korzystając z nich, ale nie nad aniołami z. 96, 2; ktoś miałby władzę nad innymi z. 96, 4; ciało w stanie - było nieśmiertelne z. 97, 1; z. 102, 2 odp.; (121)-(124) (126) (127) t. 7; nie doznawało cierpień z. 97, 2; (125) t. 7; potrzebowało pożywienia z. 97, 3; w nieśmiertelności podtrzymywało je drzewo życia z. 97, 4; patrz: Drzewo życia; gatunek ludzki byłby zachowany drogą rodzenia z. 98, 1; i spółkowania z. 98, 2; patrz: Rodzenie; Spółkowanie; w stanie - rozum panował nad ciałem z. 98, 2 na 3; niemowlęta nie miałyby pełnego używania członków z. 99, 1; rodziłyby się i dziewczęta z. 99, 2; dzieci rodziłyby się w sprawiedliwości pierw. z. 100, 1; nie byłyby w niej utwierdzone z. 100n 2; nie miałyby gotowej wiedzy ale by ją nabywały z. 101, 1; (138) t. 7; nie miałyby od razu używania rozumu z. 101, 2; nie byłyby potrzebne sakramenty (127) t. 7. Patrz: Człowiek pierwszy; Nieskazitelność; Nieskażoność; Prawość; sprawiedliwość pierw.; Stan; Ustawienie.
Niewolnik: a wolny z. 96, 4.
Niezgoda: wspólność posiadania wiedzie do - której nie było w raju z. 98, 1 na 3.
Nieznajomość: nie istniałyby w raju u dzieci z. 101, 1 na 2.
Niezniszczalność: - i zniszczalność dotyczą formy z. 76, 3 na 2; są to różnice bytu wspólnego z. 93, 9 odp.; - w trojaki sposób z. 97, 1 odp.; - w dwojaki sposób z. 75, 6 odp.; zniszczalność ciała od wewn. i od zewn. z. 102, 2 odp.; - duszy ludzkiej z. 75, 6; (5) (6) (16) t. 6; - zmysłowej duszy w człowieku z. 76, 3 odp. i na 1, 2; ciało pierwszego człowieka w raju było - z. 76, 5 na 1; z. 97, 1; a. 2 odp.; a. 3 odp.; a. 4 odp.; (121)-(126) t. 7; - pierwszego człowieka była nadprz. darem łaski Bożej z. 102, 4 odp. Patrz: Zniszczalność; Nieśmiertelność.
Noc: ma więcej ciszy i wrażliwości na poruszenia wewn. z. 86, 4 na 2.
Noworodki: patrz Dzieci.
Nowy. - stworzenie z. 93, 4 odp.: - człowiek z. 93, 6 Wbrew.

Obecność: dusza nie poznaje poprzez - rzeczy w sobie z. 89, 2 zarz. 2.

Objawienie: poznanie przyszłości z - Bożego z. 89, 3 na 3; dusze odłączone wiedzą o żyjących na ziemi z - Bożego z. 89, 8 na 1: Adam i aniołowie otrzymywali prawdy z - Bożego z. 94, 3 na 3; (106) (111) t. 7; należy trzymać się natury, chyba że Bóg coś nad to objawił z. 99, 1 odp.; z. 101, 1 odp.
Oblicze: patrz Twarz.
Obłąkany: nie może myśleć z. 84, 7 odp. z. 101, 2 odp.
Obraz: kojarzenie - w wyobraźni (70) t. 6; wolność woli znakiem - Boga w nas (102) t. 6; (97) t. 7; celem człowieka jest być na - Boga z. 93; (97)-(101) t. 7; człowiek jest na - Boga z. 91, 4 na 2; z. 93, 1; z. 95, 3 Wbrew; z. 96, 1 odp.; (16) t. 6; pojęcie - z. 93, 1 i 2; (99) t. 7. nierozumne stworzenia nie są na - Boga z. 93, 2; tylko stworzenia myślące są na - Boży z. 93, 2-4; anioł jest bardziej na - Boga niż człowiek z. 93, 3; trzy stopnie - Boga w człowieku: stwarzania, łaski, chwały z. 93, 4; (102) t. 7; - Boga w człowieku przedstawia naturę Boga i Trójcę Osób z. 93, 5-8; tylko umysł jest na - z. 93, 6; - jest tylko w czynnościach umysłu z. 93, 7; i to dotyczących Boga z. 93, 8; - a podobieństwo Boga z. 93, 9; także a. 1 i 2; w człowieku - Boga jest niedosk. z. 88, 3 na 3; z. 93, 1 odp. i na 2; (99) t. 7; być obrazem a być na obraz z. 93, 1 na 2 i 3; do pojęcia - potrzebne jest podobieństwo co do gatunku z. 93 2 odp.; a. 6 odp.; a. 7 odp.; a. 8 odp.; - a ślad z. 93, 6 odp.: mąż - żona - dziecko nie są przykładem - Boga w nas z. 93, 6 na 2; - Boga w prostej postawie ciała z. 93, 6 na 3; - Boga zatarty u niemających używania rozumu, zniekształcony u grzeszników, jasny u sprawiedliwych z. 93, 8 na 3; (102) t. 7.
Oczy: przywrócone ślepemu a naturalne z. 94, 3 na 1.
Odległość: duszy od ciała z. 76, 7 na 3; - nie jest przeszkodą do poznawania dla duszy odłączonej z. 89, 7.
Odrywanie: patrz Abstrakcja.
Odżywianie: dusza jest tym, czym się odżywiamy z. 76, 1 odp.; władza - z. 78, 2; jest czynną z. 79, 3 na 1; w - odbywa się branie pokarmu i jego przerobienie z. 97, 3 na 2. Patrz: Pokarm.
Ogień: element w ciele ludzkim z. 91, 1 odp. i na 3. 4; najsubtelniejszy z ciał z. 93, 3 na 2.
Ogród: czyli raj (139) t. 7.
Ogrzewanie: - a oziębianie z. 77, 3 odp.; (53B) t. 6.
Ojciec: bardziej miłuje syna niż syn - z. 96, 3 na 2.
Określenie: czego dotyczy z. 84, 1 odp.; (38) t. 7; myśl tworzy - z. 85, 2 na 3; (19) t. 7; jak poznajemy - z. 85, 3 na 3 - człowieka z. 75 i 76; (11) t. 6; myśl może dać błędne - z. 85, 6 odp.
Opatrzność: zapobiega śmierci z. 76, 5 na 1; ustanowiła taki porządek, że wyższe rządzi niższym z. 96, 1 odp. i na 2; człowiek wykonawcą Bożej - z. 96, 1 na 2; - chroniła w stanie niewinn. od obrażeń cielesnych z. 97, 2 na 4; (125) t. 7; chroni od grzechu z. 100, 2 na 1.
Opinia: czym jest z. 79, 9 na 4.
Orygenes: dusze ludzkie i aniołowie są jednego gatunku z. 75, 7 odp.; dusze ludzkie zostały stworzone wraz z aniołami przed ciałem z. 90, 4 odp.; (75) t. 7.
Orzeczenia: pięć - logicznych (51) t 6; co wyrażają (20AD) t. 7; - Kościoła: o nieśmiert. duszy ludzkiej (16) t. 6; (121) t. 7; o wolności woli (99) t. 6; o

stworzeniu ludzkiej duszy (2) t. 6; (71) (72) t. 7; o istocie człowieka (11) (23) t. 6; że każdy ma swoją własną duszę (31) t. 6; dotyczące biblijnego opisu stworzenia człowieka (66II) t. 7; w sprawie pochodzenia ciała ludzkiego (80) t. 7; że pierwsi rodzice byli w łasce uśw. (113) t. 7; że ludzkość wywodzi się od jednej pary (130) t. 7; co do przenoszenia pierworodnej sprawiedliwości i grzechu na potomstwo (133) t. 7.

Orzekanie: istotowe, przypadłościowe z. 76, 3 odp.; (33) t. 6; - przypadłości o podmiocie; myśl przez - łączy jedno z drugim z. 85, 5 na 3; - a abstrakcja (20B) t. 7.

Osąd, Osądzanie: władza - z. 78, 4; z. 81, 3 odp.; (71) t. 6; - nie może nas zwieść z. 94, 4 odp.; - wyczuwa to, co nie działa na zmysł z. 81, 2 na 2; patrz: Instynkt; - jako sposób kontroli poznania (87) t. 6; rozum i prasumienie osądzają nieomylnie pierwsze zasady z. 79,12 na 3; porusza pożądanie zmysłowe z. 81, 3 odp.

Osoba ludzka: z. 75, 2 na 1; a. 4 na 2; (7) (11) t. 6.

Oświecenie: aniołowie i Adam postępują w znajomości prawdy dzięki nowym - z. 94, 1 odp.; a. 3 na 3. Patrz: światło.

Pamięć: zmysłowa i umysłowa z. 77, 8 na 4; z. 78, 4; z. 79, 6 i 7; (70) (72) t. 6; - umysłowa nie różni się od myśli z. 79, 7; zakłócenia - przekreślają myślenie z. 84, 7 odp.; mózg narządem - (73) t. 6; u ludzi jest nie tylko – ale i przypominanie z. 78, 4 odp.; (74) t. 6; od - zależą większe lub mniejsze zdolności z. 85, 7 odp.; (27) t. 7. n - umysłowa zostaje w duszy odłącz. z. 89, 6 na 1; nie ma obrazu Boga w – z. 93, 6 na 4; a. 7 na 2-4; w niebie zostaje - po wierze z. 93, 8 na 2.

Panowanie: czym i jakie jest z. 96n 4 odp.; - nad zwierzętami z. 96, 1; nad sobą, roślinami i martwymi rzeczami z. 96, 2; (127) t. 7; nad ludźmi z. 96, 3 i 4; (109) (118) t. 7; - duszy nad ciałem jest po zmartwych. przyczyną wolności od cierpień (125) t. 7.

Pelagianie: pierwsi rodzice nie otrzymali łaski uśw. (113) (121) t.7.

Pewność: poznania prawdy o ciałach: Heraklit, Platon Arystotales z. 84, 1; - wiedzy z. 85, 6 odp.

Phronesis: z. 79, 10 na 3.

Pierwiastek: co oznacza; ludzka dusza jest umysłowym pierwiastkiem myślenia z. 75, 2 odp.; z. 76, 1 odp.; (16) (23) t. 6; dusza jest - dającym życie z. 75, 1 odp.; z. 76, 1 odp.; z. 78, 1 odp.; - umysłowy łączy się z ciałem jako forma z. 76, 1; jest jeden w człowieku z. 76, 3 odp.; - zmysłowy w człowieku jest niezniszczalny z. 76, 3 na 1; według staroż. filozofów dusza ma w sobie - wszystkich rzeczy z. 84, 2 odp.; - jednostkowe nie wchodzą w istotę gatunku z. 85, 1 na 1. Patrz: Dusza ludzka; Myśl; Początek.

Piękno: w rzeczach postrzegalnych człowiek widzi - zaś nierozumne zwierzęta żer i seks z. 91, 3 na 3; różność pod względem - w raju z. 96, 3 odp. i na 3.

Pismo św.: podawane prostemu ludowi z. 91, 1 na 4; należycie opisało utworzenie ciała ludzkiego z. 91, 4; wyodrębniło podobieństwo od obrazu z. 93, 9; - o raju z. 102, 1 odp.; - o powstaniu pierwszego człowieka (66) t. 7; ma swój świat pojęć (16) t. 6.

Plato: uznał różnicę między zmysłem a myślą; czucie przyznawał duszy bez udziału ciała; dusze nieroz. zwierząt są samoistne z. 75, 3 odp.; a. 4 odp.; z. 77, 5 na 3; z. 84, 6 odp.; dusza łączy się z ciałem jak motor z. 76, 1 odp.; a. 3 odp.; a. 4 odp.; a. 7 odp.; człowiek to dusza, myśl z. 75, 4; z. 76, 2 odp.; dusza istnieje przed ciałem z. 90, 4; (75) t. 7; jego idee, patrz: Idee; człowiek ma kilka dusz rozmieszczonych w różnych częściach ciała z. 76, 3 odp. przyrównał myśl czynną do słońca z. 79, 4 odp.; a. 5 na 3; w umyśle człowieka są wrodzone formy poznawcze z. 84, 3 odp.; zmysł to dusza; jest niezależna od ciała z. 84, 6 odp.; jego teoria poznania z. 84, 1 odp.; a. 6 odp.; a. 7 odp.; z. 85, 1 odp.; z. 87, 1 odp.; a. 88, 1 odp.; myśl nie różni się od duszy (77) t. 6; gatunek nie istnieje w materii z. 85, 1 na 1; (84) t. 7; - o abstrakcji z. 85, 1 na 2; myśl ma za przedmiot idee z. 85, 1 odp.; z. 88, 1 odp.; wiedza ma za przedmiot idee z. 85, 2 odp.; idee to jestestwa oddzielone (49) t. 7; powszechnik istnieje przed poszczegółami; bytuje samoistnie poza duszą z. 85, 3 na 1; (13) (15) t. 7; (26) (81) t. 6; początek poznawania jest początkiem istnienia z. 85, 3 na 4; o poznawanie tego co niepodzielne z. 85, 8 odp.; o poznawaniu przyszłych faktów z. 86, 4 na 2; przyjmuje skalę bytów umysłowych; myśl poznaje poprzez uczestnictwo w bytach umysłowych, tj. ideach z. 87, 1 odp.; najpierw poznajemy byty niematerialne, tj. idee z. 88, 1 odp.; jestestwa niemat., tj. idee są formami i gatunkami jestestw materialnych z. 88, 2 odp.; (82) t. 7; dusza skrępowana ciałem w poznawaniu z. 89, 1 odp.

Plotyn: o duszy kosmosu (44) t. 6.

Płeć: funkcje - w rodzeniu z. 92, 1 odp.; z. 98, 2; różnice płci są od Boga z. 92, 1 na 1; z. 93, 4 na 1; z. 98, 2; (91) t. 7; - jest wspólna nam i innym zwierzętom z. 92, 2 zarz. 1; obraz Boga wspólny obu - z. 93, 4 na 1; a. 6 na 2; różność - istniała w raju z. 96, 3 odp.; z. 98, 2; z. 99, 2; czemu rodzi się chłopiec lub dziewczyna z. 92, 1 na 1; z. 99, 2 na 2.

Pochodzenia: Słowa i Miłości w Bogu a w człowieku z. 93, 6. 7. 8.

Początek: co oznacza: - a pierwiastek (23) t. 6; dusza jest - życia z. 75, 1 odp.; - myślenia z. 75, 2; (2) t. 6; władze są - czynności z. 77, 5; z. 79, 5 na 3; z. 83, 2 odp.; dusza jest - władz z. 77, 6 i 8; - działania nie jest istotą rzeczy działającej z. 79, 1 odp.; Bóg - myślenia z. 82, 4 na 2; (98) t. 6; - poznawania a istnienia z. 85, 3 na 4; jestestwa stworzone mają - z. 93, 6 odp.; pierwsze byty są - innych z. 94, 3 odp.; człowiek jest - przez rodzenie, rządzenie i nauczanie z. 94, 3 odp. i na 3.

Podatność: w człowieku na przyjęcie łaski (102) t. 7.

Podleganie: niewolnicze, obywatelskie, domowe: drugie i trzecie istniały przed grzechem pierworodnym z. 92, 1 na 2; z. 96, 4 odp.; - ciała, duszy, niższych władz rozumowi, a rozumu Bogu było dziełem łaski z 95, 1-3; (117) t. 7; - zwierząt człowiekowi z. 96 1; (119) t. 7; - kobiety mężczyźnie z. 92, 1 na 2; a. 3 odp. Patrz: Panowanie.

Podmiot: być - to rzecz materii i możności z. 75, 5 na 2; - jest przyczyną swoich przypadłości z. 77, 6 Wbrew i na 2; - formy substancjalnej i przypadłościowej z. 77, 6 odp.; dusza jest - władz z. 77, 5-8; (55) t. 6; - zawiera wiele treści z. 77, 3 na 3; - łaski wolna wola z. 83, 2 Wbrew; - nie może być naraz doskonalony wieloma formami z. 85, 4 odp. i na 2.

Podobieństwo: w poznawaniu z. 75, 1 na 2; z. 76, 2 na 4; z. 84, 1 odp. a. 2 odp.; dusza ludzka zbliża się do - Bożego z. 77, 2 na 1; z. 80, 1 odp.; istota Boga jest - wszystkich rzeczy z. 84, 2 na 3; - powodem kojarzenia obrazów w wyobraźni (70) t. 6; - naturalne nie wystarcza do poznawania z. 85, 8 na 3; z. 88, 1 na 2; - rzeczy materialnych do niemater. z. 88, 2 na 1; z - rzeczy mater. mało można wiedzieć o aniołach a nic o Bogu z. 88, 2 na 1 i 4; - człowieka do aniołów, ciał nieb. i ciał z. 91, 1 odp.; twórca ma - do swego dzieła z. 91, 2 odp.; - a obraz z. 93, 1. 2. 6. 9; trzy stopnie - stworzeń do Boga: o ile istnieją, żyją, myślą z. 93, 2 odp. i na 4; w stworzeniach nierozw. jest - śladu Boga z. 93, 6 odp.; w stworzeniu myślącym jest - obrazu z. 93, 6 odp.; (97) - (101) t. 7.

Podobizna: rzeczy poznawanej w poznawcy z. 75, 1 na 2; z. 76, 2 na 4. z. 85, 2 odp. i na 1; a. 5 na 3; z. 87, 1 na 3; - może być różnie przyjmowana z. 79, 3 na 3; dusza jest w możności do - z. 84, 3; uczestniczenie w idei to - idei w tym, kto uczestniczy z. 84, 4 odp.; barwa wyciska - we wzroku z. 85, 1 na 3; wyobrażenia są - jednostek z. 85, 1 na 3; myśl przyjmuje - rzeczy na swój sposób z. 85, 5 na 3; forma poznawcza jest - rzeczy poznawanej w poznawcy z. 85, 8 na 3; (12) t. 7; myśl i zmysł poznają rzeczy poprzez ich - z. 87, 1 Wbrew i na 3; z. 88, 1 na 2; dusza odłączona poznaje aniołów dzięki - danym jej przez Boga z. 89, 2 na 2; (58) t. 7. formy poznawcze są cząstkowymi - istoty Bożej z. 89, 4 odp.; nie istnieje - Boga (59) t. 7.

Podświadomość: (75) t. 6.

Podział: gdzie - tam części z. 79, 9 na 1; jak go poznajemy z. 85, 8.

Podzielne: - a niepodzielne; jak je poznajemy z. 85, 8; (28) t. 7.

Poganie: ich nauki pełne bredni z. 84, 5 odp.

Pojąć; Pojmowanie: co oznacza z. 79, 9 na 4; jest pierwszą czynnością myśli z. 79, 10 na 3; - pierwszych zasad z. 79, 12 odp.; z. 83, 4 odp.; - a rozumować z. 83, 4 odp. Patrz: Zasady pierwsze.

Pojemność: - Boga (101) (102) t. 7.

Pojęcia: - przeciwstawne w myśli nie są przeciwstawne z. 75, 6 odp.; (16) t. 6; zgodność ludzi co do pierwszych – z. 79, 5 na 3; sąd zestawia - (100) t. 6; słowa są znakami - z. 85, 5 Wbrew; (110) t. 7; - są niepodzielne; ich poznawanie z. 85, 8 odp.; - a wyobrażenia (1) t. 7; czym jest (12) (19) t. 7. ich wartość (25) t. 7; od czego zależy ich doskonałość (27) t. 7; Adam otrzymał - wlane (111) t. 7. Patrz: Powszechniki.

Pokarm: ziemia jest - dla roślin, rośliny są - dla zwierząt, zaś jedno i drugie jest - dla ludzi z. 96, 1 odp.; - pierwszych ludzi w raju były drzewa raju, a nie rośliny i zwierzęta z. 96, 1 na 3; z. 97, 3 i4; w raju ciało używało - z. 96, 3 odp.; z. 97, 3; (126) t. 7; - zamienia się w substancję z.97, 3 na 2; nieużywanie w raju - byłoby grzechem z. 97, 3 na 3; - to sprawa życia z. 99, 2 na 3; z. 102, 2 odp.

Pokrewieństwo: następstwem rodzenia; przeszkodą do małżeństwa z. 92, 2 na 3.

Pokusa: opieranie się - jest zasługujące z. 95, 4 na 3; (106) t. 7.

Pokuta: boleje nad grzechem; jak istniała u pierwszych ludzi w raju z. 95, 3 odp. i na 2; trud ma charakter - z. 95, 4 na 2.

Poligenizm: (130) t. 7.

Polowanie: z. 96, 1 odp.

Połączenie (byt złożony): dusza łączy się z ciałem jako forma z. 76, 1; władze wegetat. i zmysłowe mają za podmiot - duszy z ciałem z. 77, 5. 6. 8; (55) t. 6; działanie i istnienie przysługują - z. 77, 1 na 3; z. 76, 1 odp. i na 5; z - duszy z ciałem powstaje zwierzę z. 76, 8 na 3; do rodzajów i gatunków należą byty powstałe z - materii z formą, duszy z ciałem z. 76, 3 na 2; jak powstają i giną z. 75, 6 odp.; człowiek jest - duszy rozumnej z ciałem z. 75, 2 na 1; a. 4 odp.; (11) t. 6; działa całe zwierzę, a nie tylko jego dusza z. 75, 3 odp.; - duszy z ciałem istnieje dzięki duszy z. 77, 6 odp.; pamięć ma za podmiot - duszy z ciałem z. 79, 6 na 1; - duszy z ciałem jest dla duszy naturalne z. 89, 1 odp.; myślenie i postrzeganie są rzeczą - duszy z ciałem z. 89, 1 na 1, Patrz: Forma; Motor.

Pomnażanie: materii z. 92, 3 na 1.

Pomoc: kobieta niesie - mężczyźnie z. 92, 1 Wbrew i odp.; a. 2 odp.; z. 98, 2. Patrz: Kobieta; Mężczyzna.

Pomysły: z. 84, 5. z. 87 1 odp.; z. 89, 3 zarz. 1; (111) t. 6; pomysłowość człowieka z. 91, 3 na 2. Patrz: Idee; Rationes causales.

Porfiriusz: drzewo - (20D) t. 7.

Porównanie: jak je poznajemy z. 85, 4 na 4; a. 5 na 1; łączenie i odłączanie to - z. 85, 5 na 1.

Poruszanie: dusza jako poruszająca i poruszana; co się porusza, jest poruszane z. 75, 1 na 1; (6) (36) t. 6; dwie siły poruszające w człowieku z. 75, 3 na 3; (60) t. 6; - jest rzeczą duszy z. 76, 1 odp.; myśl prakt. porusza ciało z. 76, 1 odp.; z. 79, 11 na 1; dusza porusza, ciało jest poruszane z. 76, 4 na 2; a. 6 na 3; a. 7 na 1; (36) t. 6; - powietrza sprawia dźwięk z. 78, 3 odp.; - zwierzęcia ku rzeczy dostrzeżonej z. 78, 4 odp.; poruszalne wymaga nieporuszalnego z. 79, 4 odp.; jak porusza rzecz dostrzeżona, a jak pożądanie poruszone z. 80, 2; - zmysłowe idzie po poznaniu zmysłowym z. 81, 1 odp.; kiedy poruszający sprawia ruch w poruszanym w sposób konieczny z. 82, 2 na 2; poruszający ma wyższość nad poruszanym z. 82, 3 na 2; jak myśl porusza wolę, a wola myśl z. 82, 4; z. 83, 4 na 3; człowiek porusza siebie wolną wolą z. 83, 1 na 3; - Boga nie narusza wolności z. 83, 1 na 3; (103) t. 6; sama zasada i ogólna wiedza nie poruszy z. 86, 1 na 2; - wewnętrzne łatwiej odczuwają śpiący z. 86, 4 na 2; w raju niemowlęta nie miały doskonałego - się z. 99, 1. Patrz: Motor; Ruch; Władze poruszające.

Porządek: potrójny - między władzami duszy z. 77, 4; a. 6 na 1; a. 7 odp.; - natury a - czasu z. 82, 3 na 2; dwojaki - natury: powstawania i doskonałości z. 85, 3 na 1; dobro - wymaga podlegania jednych drugim z. 92, 1 na 2; z. 96, 1 odp.; - ujawnia miłość twórcy z. 93, 6 odp.; piękno - przyczyną nierówności ludzi z. 96, 3 na 3; - czasu a przyczyny (84) t. 7; jedność - natury i łaski (117) t. 7.

Posłuszeństwo: ciała rozumowi w raju darem łaski z. 95, 1 odp.; (114) (117) t. 7; dobro - symbolizowane drzewem poznania dobra i zła z. 102, 1 na 4; - całego stworzenia Bogu (102) t. 7; - zwierząt ustało po grzechu pierworodnym z. 96, 1 odp.; (119) t. 7; - pierwszych rodziców gwarantowało nieśmiert. (122) (141) t. 7. Patrz: Nieposłuszeństwo ; Podleganie.

Postęp: różni człowieka od zwierząt nierozum. (20) t. 6; - wiedzy i zasługi pierwszych ludzi z. 94, 3 na 3; w raju istniałaby nierówność co do - w wiedzy i sprawiedliwości z. 96, 3 odp.

Postępowanie: jesteśmy panami naszego - z. 82, 1 na 3; z. 96, 2 odp.; a. 3 odp.; - moralne jest przygodne, podlega wolnej woli, jest przedmiotem wiedzy moralnej z. 86, 3 Wbrew; roztropność kieruje - z. 96, 1 odp. Patrz: Czynność; Działanie; Uczynki.
Postrzegalna rzecz: jest przedmiotem zmysłów; działa na zmysły, zmienia je i narządy ich z. 75, 2 na 3; a. 3 odp. i na 2; z. 78, 3 odp.; z. 79, 6 na 2; z. 81, 3 na 3; z. 84, 3; z. 85, 2 na 3; z. 88, 1 na 5; człowiek zewn. uznaje tylko - z. 75, 4 na 1; myśl poznaje naturę - z. 78, 3 odp.; z. 79, 3 na 3; z. 84, 7 odp.; a. 8 odp.; (6) t. 6; - właściwie, wspólnie, przez przypadłość z. 78, 3 na 2; (66) t. 6; jest przedmiotem zmysłów zewn. i wewn. z. 78, 3 i 4; z. 81, 3 na 3; z. 87, 3 na 3; może stać się umysłowo poznawalną dzięki myśli czynnej z. 79, 3 odp.; (81) t. 6; myśl przechowuje formy – z. 79, 3 odp.; zmysł przyjmuje formy wszystkich - z. 80, 1 odp.; z. 84, 3; jak forma - istnieje w myśli, zmysłach, w rzeczy z. 80, 1 odp.; z. 84, 1 odp.; poznanie umysłowe bierzemy od - z. 84, 6; (112) t. 6; myśl odrywa od materii - z. 85, 1 odp. i na 1; myśl z natury kieruje się ku - z. 87, 1 odp.; zmysł jest tą - którą postrzega z. 87 1 na 3; patrz: Asymilacja; Podobieństwo; na - zwierzę patrzy jako na żer i seks, zaś człowiek jako na piękno z. 91, 3 na 3; poznanie Boga ze skutków - z. 94, 1 odp.; - rozpraszają naszą uwagę z. 94, 1 odp.; jak dusza odłącz. poznaje - z. 89, 3; (60) t. 7. Patrz: Abstrakcja; Myśl; Przedmiot; Zmysł.
Postrzeganie: jest następstwem zmiany wywołanej przez rzecz postrz. z. 78, 4 odp.; z. 87, 3 na 3; udział nerwów w - (64) t. 6; jest dziełem całości duszy i ciała z. 89, 1 na 1.
Poszczegóły: zmysł i wyobraźnia poznają tylko - z. 75, 5 odp.; z. 79, 6 odp.; z. 84, 7 odp.; z. 85, 1 odp.; a. 3 odp.; z. 86, 1 i 3; myśl staje się tymi - które poznaje z. 79, 6 odp.; pożądanie umysłowe prze ku - pod szerszym kątem z. 80, 2 na 2; myśl poznaje naturę istniejącą w - z. 84, 7 odp.; myśl odrywa od - z. 85, 1 odp. i na 1. z. 89, 4; co myśl najpierw poznaje: powszechniki czy poszczegóły z. 85, 3; - jest od materii jednostkowej z. 85, 5 na 3; przeszłe fakty są - z. 79, 6 odp.; przyszłe fakty są - z. 86, 4 odp.; jak poznajemy - z. 86, 1; z. 89, 4; (31) t. 7; dusza odłącz. poznaje niektóre - z. 89, 4; a. 7 odp.; a. 8 odp.; jedno może być przymierzone do - z. 93, 9 odp.; (30) t. 7. Patrz: Abstrakcja; Jednostka; Postrzegalna rzecz.
Potentia: co oznacza (48) t. 6; - oboedientialis (102) t. 7.
Potępieni: nie mogą wrócić do sprawiedliwości z. 100, 2 na 3.
Potomstwo Adama: patrz Dzieci.
Powierzchnia: jak ją zmysł poznaje z. 78, 3 na 2.
Powietrze: poruszane powoduje dźwięk z. 78, 3 odp.; w nocy ma mniej zakłóceń z. 86, 4 na 2; - jako element w ciele ludzkim z. 91, 1 odp. i na 3, 4; - jest dostosowane do ustroju ludzkiego ciała z. 102, 1 na 1; - tonie w mrokach bez światła z. 102, 3 odp. Patrz: Atmosfera; Elementy. Klimat.
Powstawanie: komu przysługuje z. 75, 6 odp.; (61) t. 6; to co powstaje nie jest od razu doskonałe z. 85, 5 odp.; - i rozkład dotyczy bytów przygodnych z. 86, 3 Wbrew; w - rzeczy jest porządek z. 96, 1 odp.
Powszechniki: myśl poznaje - z. 76, 2 na 3; a. 5 na 4; z. 84, 1 odp.; z. 85, 3 odp.; z. 86, 1; - to całość istotowa z. 77, 1 na 1; z. 85, 3 odp.; myśl czynna tworzy -

odrywając od materii z. 79, 5 na 2; jak istnieją i gdzie z. 85, 2 na 2; (81) t. 6; (15) t. 7; myśl poznaje je najpierw z. 85, 3; - a poszczegóły z. 85, 3 na 1; z. 86, 1; jako całość i jako część z. 85, 3 na 2; rozciągają się na nieskończoną ilość jednostek z. 76, 5 na 4; z. 86, 2 na 4. Patrz: (20D) (131) t. 7.
Powściągliwość: w stanie niewinn. a po grzechu z. 98, 2 na 3.
Poznanie: człowiek poznaje natury wszystkich ciał z. 75, 2; z. 84, 1 i 2; - zmysłowe odbywa się poprzez narząd cielesny: patrz: Narząd; Połączenie; - jest na sposób poznającego z. 75, 5 odp.; zmysł poznaje tylko poszczegóły: patrz Poszczegóły; myśl poznaje powszechniki: Patrz Powszechniki; polega na asymilacji i podobieństwie: Patrz Asymilacja; Podobieństwo; - myśli a zmysłów z. 76, 2 na 4; dusza umysłowa potrzebuje ciała ze względu na - z. 76, 5 odp. i na 2; - formy substancjalnej z przypadłości z. 77, 1 na 7; - nasze jest cząstkowe i niedoskonałe z. 79, 4 odp.; do - potrzebne: myśl czynna, wyobrażenia, przystosowanie władz zmysłowych i wprawa z. 79, 4 na 3; różnica między istotami mającymi - a nie mającymi - z. 80, 1 odp.; - poprzedza pożądanie i je porusza z. 80,1 i 2; lepsze jest - rzeczy cielesnych niż miłość do nich; lepsza jest miłość Boga niż - Boga z. 82, 3; - poprzedza ruch woli z. 82, 4; jak dusza złączona z ciałem poznaje rzeczy cielesne z. 84; z. 87, 1; poznaje ciała – niematerialnym, ogólnym i koniecznym z. 84, 1; z. 85, 3; nie poznaje ich przez swoją istotę z. 84, 2; nie ma form wrodzonych, ale jest jak tabula rasa z. 84, 3; patrz: Tabula rasa; nie otrzymuje form myślowych od form oddzielonych z. 84, 4; - w czym dwojakie; - rzeczy materialnych w wiecznych pomysłach z. 84, 5; - umysłowe bierzemy od zmysłów i rzeczy postrzegalnych; - zmysłowe nie jest całkowitą przyczyną - umysłowego; teorie - Demokryta, Platona, Heraklita i Arystotelesa z. 84, 1 i 6; z. 85, 3 odp.; z. 86, 4 na 2; (81) (112) t. 6; patrz: Arystoteles; Demokryt; Heraklit; Plato; Postrzegalne rzeczy; Zmysły; myśl musi zawsze zwracać się do wyobrażeń z. 84, 7; z. 86, 1 odp.; z. 89, 1 odp.; a. 2 odp.; przedmiot poznania umysłowego: patrz Myśl; Przedmiot; z rzeczy widzialnych idziemy do - rzeczy niewidzialnych z. 84, 7 odp.; z. 85, 1 odp.; Boga poznajemy potrójną metodą z. 84, 7 na 3; z. 88, 3; za życia doczesnego poznajemy Boga ze skutków, w chwale przez istotę z. 86, 2 na 1; - intuicyjnie (87A) t. 6; przedmiot - jest proporcjonalny do władzy poznającej z. 84, 7 odp.; z. 85, 1 odp.; rola formy myślowej w - patrz: Forma myślowa; - mgliste i wyodrębnione z. 85, 3; z. 89, 3 odp.; a. 4 odp.; (61) t. 7; - odbywa się drogą odrywania: patrz Abstrakcja; poznajemy najpierw to co wspólne i ogólne z. 85, 3; nie poznajemy na raz wielu z. 85, 4; - części, całości, różnicy, porównania z. 85, 4 na 3 i 4; poznajemy drogą tworzenia pojęć, łączenia i odłączania oraz rozumowania z. 85, 5; (19) t. 7; jeden ma większe zdolności od drugiego z. 85, 7; (27) t. 7; kiedy myśl i zmysł błądzą, a kiedy nie z. 85, 6; (25) t. 7; - nasze, Boga i aniołów z. 85, 5 odp.; z. 87, 1 odp., a. 3 odp.; z. 89, 1 odp.; (39) t. 7; jak poznajemy. podzielne, niepodzielne, ciąg, pojęcie, punkt, jedno z. 85, 8; (28) t. 7; jak poznajemy nieskończone z. 86, 2; (33) t. 7; - bytów przygodnych z. 86, 3; (34) t. 7; - przyszłych faktów z. 86, 4; (35) (36) t. 7; drogą refleksji dusza poznaje siebie z. 87, 1; swoje sprawności a. 2; czynność myśli a. 3; czynność woli a. 4; z. 94, 2 odp.; (31) (37) (40) (41) t. 7; poznajemy najpierw przedmiot, potem czynność, wreszcie władzę z. 87, 3 odp.; z. 94, 2 odp.; patrz: Refleksja; -

istot niematerialnych z. 88: aniołów a. 1 i 2; z. 89, 2 odp.; Boga a. 3; z. 94, 2 odp.; nasze - jest eksperymentalne z. 88, 1 odp.; z. 89, 1 odp.; dusza poznaje siebie poprzez swoje myślenie z. 88, 2 na 3; Bóg nie jest tym, co poznajemy jako pierwsze z. 88, 3; poznajemy w świetle pierwszej prawdy z. 88, 3 na 1; - duszy odłączonej z. 89: może poznawać a. 1; jak poznaje aniołów i inne dusze odłączone a. 2; czy poznaje rzeczy istniejące w przyrodzie a. 3; jak i czy poznaje poszczegóły a. 4; czy zachowuje wiedzę nabytą na ziemi a. 5 i 6; czy odległość utrudnia jej - a. 7; czy zna sprawy dziejące się na ziemi a. 8; (56)-(65) t. 7; - zależy od stopnia bytowania i ilości oraz jakości form poznawczych z. 89, 1 odp.; a. 2 odp.; - duszy odłącz. jest mgliste z. 89, 4 odp.; różny sposób- zależy od stanu duszy z. 86, 6 na 2; z.94, 2 odp.; aniołów z. 91, 1 odp.; z. 94, 2 odp.; (39) t. 7; człowiek ma naturalną podatność - Boga przez co jest na obraz Boga z. 93, 4 odp.; a. 8 na 3; - pierwszego człowieka z. 94: było wyższe od naszego z. 94, 1 odp.; ale nie widział Boga a. 1; (107C) t. 7; ani aniołów a. 2; (108) t. 7; trzy stopnie ludzkiego - z. 94, 2 odp.; pierwszy człowiek miał wiedzę wlaną wszystkich rzeczy a. 3 odp. i na 1-3; musiał wierzyć a. 3 odp. i na 3; (106) (111) t. 7; - dobra i zła w raju z. 102, 1 na 4; (141) t. 7; stan umysłowy ewentualnego potomstwa Adama z. 101; dzięki - człowiek sięga Boga - jest podstawą Wcielenia (101) t. 7. Patrz: Myśl; Myślenie; Postrzeganie; Zmysł.

Pożądanie: naturalne, zmysłowe, umysłowe z. 77, 8 na 5; z. 78, 1 odp. i na 3; z. 80; z. 81, 1 i 2; z. 82n 1; (89) t. 6; - nie stanowi osobnego stopnia życia z. 78, 1 odp.; - porusza zwierzę z. 78, 1 na 4; z. 80, 2 odp. i na 1; - umysłowe a zmysłowe z. 79, 1 na 2; z. 80, 1; (91) t. 6; - następuje po poznaniu z. 79, 1 na 2; z. 80, 1 i 2; istnienie - z 81,3 odp.; 80-82; - wyższe porusza niższe z. 80,2 na 3; z. 81, 3 odp.; przedmiotem - jest dobro z. 79, 11 na 2.Patrz: Władze pożądawcze.

Pożądanie umysłowe: z. 82; nie jest organiczne (91) t. 6; pożąda pod kątem szerszej treści z. 80, 2 na 2; z. 87, 4 odp.; - nie dzieli się na pożądliwe i gniewliwe z. 82, 5. Patrz: Pożądanie; Skłonność; Wola.

Pożądanie zmysłowe: jego istnienie i istota z. 78, 1 odp. i na 3; z. 80 i 81; jest organiczne (91) t. 6; patrz Narząd; Urzeczywistnienie ; - jest skłonnością z. 87, 4 odp.; patrz: Skłonność; - a naturalne, a umysłowe: patrz: Pożąda nie; - jest podmiotem uczuć z. 79, 2 na 2; z. 95, 2 odp.; o ile jest posłuszne rozumowi z. 79, 2 na 2; z. 81, 3; z. 83, 1 na 1 i 5; z. 95, 2 odp.; - dzieli się na pożądliwe i gniewliwe z. 81, 2; z. 82, 5; (92) t. 6; - jest poruszane przez instynkt, wyobraźnię i zmysły z. 81, 3 odp. i na 2; - niekiedy sprzeciwia się rozumowi z. 81, 3 na 2; z. 83, 1 na 1; - jest ku jednemu z. 82, 2 na 3; w stanie niewinn. - całkowicie podlegało rozumowi z. 95, 2.

Pożądliwość; władze pożądliwe: czym są z. 81, 2; jak jest posłuszna rozumowi z. 81, 3; nie istnieje we woli z. 82, 5; jest amoralna (92) t. 6; - nie istniała w raju z. 96, 1 na 3; z. 98, 2; (109) (114) t. 7; może sprzeciwić się rozumowi z. 81, 3 na 2; z. 83, 1 na 1. Patrz: Zmysłowość.

Pożywienie: zwierzęta toczą bój o - z. 81, 2 odp.

Praca: kobieta jest do rodzenia, a nie do - z. 92, 1 odp.; z. 98, 2 Wbrew; - nie była konieczna w raju z. 96, 3 odp.; po grzechu jest karą (125) t. 7; człowiek ma ręce do - z. 91, 3 na 3.

Pragnienie: - naturalne musi być zaspokojone; - istnieć zawsze z. 75, 6 odp.; (16) z Quaest. Disp., t. 6; (19) t. 6; - jest przejawem władzy pożądawczej z. 83, 3 Wbrew; istniało u pierwszych ludzi w raju z. 95, 2 odp. Prasumienie: patrz Syndereza.
Prawda : jest dobrem myśli z. 94, 4 odp.; - jest przedmiotem myśli z. 82, 3 odp.; z. 87, 3 na 1; a. 4 na 2; nasza dusza nie ma wrodzonej znajomości - ale ją gromadzi z rzeczy poprzez zmysły z. 76, 5 odp.; z. 91, 1 na 2; drogą wnioskowania z. 79, 4 odp.; a. 8 odp. i na 3; do - dochodzimy drogą: uczenia się, poszukiwania, odkrywania i sądu z. 79, 6 odp.; a. 8 odp.; a. 9 odp.; a. 10 na 2; (87B) t. 6; myśl poznaje pod kątem - z. 79, 9 na 3; - jest przedmiotem myśli spekul. z. 79, 11 odp.; - a pożądanie, działanie z. 79, 11 na 2; - jest w umyśle z. 82, 3 odp.; pewność poznania - z. 84, 1; pierwsze zasady gwarantują bezbłędność - z. 85, 6 odp.; - poznaje rzeczy takimi, jakimi są z.85, 7 na 2; światło myśli jest od - Bożej z. 87, 1 odp.; z. 88, 3 na 1; - jest jakimś dobrem z. 82, 3 na 1; a. 4 na 1; z. 87, 4 na 2; błędna argumentacja odwodzi od - z. 89, 5 odp.; pierwsza - oświeca umysł pierwszego człowieka z. 94, 1 odp.; pierwszy człowiek otrzymał - przyrodzone i nadprz. z. 94, 3; (106) (111) t. 7.
Prawdziwe: - a dobre z. 79, 11 na 2; z. 82, 3 na 1; a. 4 na 1; z. 87, 4 na 2; jest przedmiotem myśli z. 82, 3 odp.; z. 87, 3 na 1; a. 4 na 2.
Prawość pierworodna człowieka: z. 94, 1 odp.; z. 95. 1; (105) t. 7. Patrz: Nieskażoność; Nieskazitelność; Niewinność ; Stan; Ustawienie.
Prawzory: patrz Rationes causales.
Preadamici: (130) t. 7.
Preegzystencjalizm: z.90, 4; (75) t. 7.
Premocja: (103) t. 6.
Principium: (23) t.6.
Proporcja: - między przedmiotem a władzą; czynnym a biernym; doskonałością a doskonalonym z. 88, 1 na 3; z. 84, 7 odp.; z. 85, 1 odp.; z. 86, 2 odp.
Propter quod unumquodque tale: z. 87, 2 na 3; z. 88, 3 na 2; (43) t. 7.
Próba: pierwsi rodzice poddani - (106) t. 7.
Pryscylianie: (67) (75) t. 7.
Przeciwieństwo; Przeciwstawność: jest podstawą zniszczenia; dusza umysłowa nie zna - z. 75, 6 odp.; podstawą - jest pozbawienie i posiadanie z. 75, 7 odp.; równowaga - w ludzkim ciele: patrz Dotyk; Kompleksja; Równowaga; (38) t. 6; władza dotyczy - z. 77, 3 na 2; z. 79, 12 Wbrew - władz z. 77, 7 na 3; - łączy jeden rodzaj z. 78, 3 na 3; wola dotyczy - z. 82, 2 Wbrew; - w rozumie nie są - (18) t. 6; - powodują kojarzenia obrazów w wyobraźni (70) t. 6; - w myśli z. 89, 5 odp.; narząd nie może mieć w sobie - z. 91, 1 na 3.
Przeczenie: metodą - poznajemy wyższe istoty z. 88, 2 na 2 i 4.
Przedmiot: ciało dostarcza umysłowi - z 75, 2 na 3; - myśli a zmysłu z. 75, 3 na 2; z. 85, 3 odp.; - myśli jest rzecz, a nie jej forma myślowa z. 76, 2 na 4; władze wyodrębniamy według - z. 77, 3; z. 79, 7 odp.; wobec władzy biernej - jest przyczyną czynności, zaś wobec władzy czynnej - jest kresem z. 77, 3 odp. i na 1; porządek między - władz z. 77, 4 odp.; - władz duszy z. 78, 1; a. 2 odp.; z. 80,1 na 2; - zmysłów zewn. z. 78, 3; (65) t. 6; potrójny - zmysłów z. 78, 3 na 2; (66) t. 6; - myśli: patrz Myśl; - myśli nie istnieje poza nią w rzeczywistości z.

79, 3 na 3; myśl czynna czyni - umysłowo poznawalnym w rzeczywistości z. 79, 3 odp. i na 3; a. 4 na 3; myśl czynna nie jest - dla myśli możnościowej z. 79, 4 na 3; - pamięci z. 79, 6; przeszłość jako - zmysłu i myśli z. 79, 6 na 2; - przypadłościowy nie różnicuje władz z. 79, 11 odp.; każda władza duszy prze ku swojemu - z. 80, 1 na 3; - władzy gniewliwej są trudy z. 81, 2 odp.; - myśli a woli z. 82, 3; a. 4 na 1; - myśli anioła jest substancja niemater. z. 84, 7 odp.; - myśli Boga, anioła, człowieka z. 87, 3 odp.; - jest proporcjonalny do władzy poznającej z. 84, 7 odp.; z. 85, 1 odp.; z. 86, 2 odp.; z. 88, 1 na 3; (3) t. 7; - zmysłów są poszczegóły z. 85, 1 odp.; patrz: Poszczegóły; - jest w myślącym niematerialnie: na sposób poznającego z. 85, 1 na 1; - jest w poznawcy swoją podobizną z. 85, 2 odp. i na 1; patrz: Podobizna; - poznawany w rzeczywistości z. 85n 2 na 2; (10) t. 7; patrz: Asymilacja; Podobieństwo; władze są dostosowane do - z. 85, 8 na 3; - poznajemy przed czynnością z. 87, 3 odp.; z. 94, 2 odp.; - myśli jest prawda: patrz Prawda; myśl nie myli się co do swojego – z. 85, 6; z. 94, 4.

Przełożeństwo: - nad poddanymi z. 92, 1 na 2; patrz: Podleganie.

Przemiana: podleganie - to rzecz materii i możności z. 75, 5 na 2; czym jest (56) t. 6; działacz drugi może przemieniać, a nie stwarzać z. 90, 3 odp.; ruch ciał nieb. jest przyczyną - naturalnych z. 91, 2 na 3.

Przemyślenie: z. 79, 10 na 3.

Przeszłość: jak jest przedmiotem pamięci zmysłowej i umysłowej z. 79, 6 odp. i na 2; a. 7 na 2.

Przeświadczenie: (37) t. 7.

Przetwarzanie: patrz Przemiana.

Przyczyny: ich podział (112) t. 6; powszechne a partykularne z. 76, 2 Wbrew; z. 79, 4 odp.; w pojęciu - zawiera się porównanie z. 82, 3 na 1; wolna wola jest - swojego ruchu z. 83, 1 na 3; nie jest pierwszą - samej siebie z. 83, 1 na 3; Bóg poruszając - naturalne nie przekreśla ich naturalności; poruszając – dobrowolne, nie przekreśla ich wolności z. 83, 1 na 3; - cielesne działają na usposobienie człowieka z. 83, 1 na 5; - poznajemy ze skutków, a skutki z – z. 85, 3 na 4; z. 88, 2 zarz. 4; poznawanie przyszłych skutków z - z. 86, 4; z. 89, 3 na 3; - wyższe duchowe i cielesne pomagają poznać przyszłość z. 86, 4 na 2; Bóg pierwszą - władzy poznawczej z. 88, 3 na 2; skutki zawierają w sobie obraz - z. 93, 2 na 1; ginie - ginie skutek z. 96, 3 zarz. 3; - nierówności ludzi w raju z. 96, 3 na 3; niezniszczalność od strony - z. 75, 5 odp.; z. 97, 1 odp. Patrz: Skutek.

Przygodne byty: ich poznawanie z. 79, 9 na 3; z. 86, 3; (34) t. 7; zdań przygodnych myśl nie przyjmuje w sposób konieczny z. 82, 2 odp.; wobec - rozum stoi jak wobec przeciwieństw z. 83, 1 odp.; czym są (101) t. 6; (34) t. 7; z. 86, 3 odp.; przygodność wiąże się z materią z. 86, 3 odp.; Adam nie znał przyszłych – z. 94, 3 odp.; - co do istnienia i co do istoty z. 86, 3; (34) t. 7. Patrz: Konieczne.

Przyjaźń: pierwszych ludzi z Bogiem (113) t. 7.

Przyjmowanie: inaczej w rzeczach cielesnych, a inaczej w duszy zmysłowej z. 78, 4 odp.; - na sposób przyjmującego z. 79, 6 odp.; z. 84, 1 odp.; z. 89, 2 odp.; a. 4 odp.

Przykłady: - do urobienia 1 tworzenia sobie pojęć z. 84, 7 odp.; prowadzą prostych ludzi do wiedzy z. 89, 1 odp.

Przymnus: jest sprzeczny z wolą z. 82, 1 odp. i na 1; wolność od – z. 83, 2 na 3.
Przypadłość: nie jest bytem samoistnym z. 75, 2 odp. i na 2; jak ginie z. 75, 6 odp.; jest wtórną w stosunku do substancji z. 76, 6 Wbrew; nie ma istnienia z. 90, 2 odp.; forma przypadł. a subst. z. 76, 4 odp.; z. 77, 1 na 3-7; a. 6 odp.; władze duszy są - z. 77, 1 na 5; substancja a - ; - jest dwojaka z. 77, 1 na 5; (51) t. 6; (34) t. 7; - wiedzie do poznania substancji z. 77, 1 na 7;- nie różnicuje gatunku z. 77, 3 odp.; orzeka o podmiocie z. 77, 5 odp.; podmiot jest przyczyną - i występuje w określeniu - z. 77, 6 Wbrew; - nie może być podmiotem z. 77, 7 na 2; nie wszystkie - wywołują zmianę w zmyśle z. 78, 3 na 1; przedmiot przypadłościowy nie różnicuje władz z. 79, 11 odp.; myśl najpierw poznaje sedno w potem - z. 85, 5 odp.; sprawiedliwość pierw. była - natury gatunku z. 100, 1 odp.; (134) t. 7.
Przypominanie: a pamięć z. 78, 4; (74) t. 6; - zostaje w duszy odłączonej z. 89, 6 Wbrew, odp. i na 1.
Przypuszczanie: może być błędne z. 85, 6 na 2; - co do przyszłych faktów z. 86, 4 odp.
Przyroda: nauki przyrodnicze dotyczą bytów przygodnych z. 86, 3 Wbrew, jak aniołowie i dusza odłącz. poznają to, co jest w przyrodzie z. 89, 3. Patrz: Filozofia przyrody.
Przysposobienia: nabyte nie niweczą wolności woli z. 83, 1 na 5; (104) t.6; sprawność jest - z. 87, 2 na 3. Patrz: Sprawność.
Przystosowanie: jakości elementarne są - na przyjęcie formy substan. z. 76, 4 na 4; części ciała mają różne - z. 76, 5 na 3; dusza nie łączy się z ciałem za pośredn. - z. 76, 6; (41) t. 6; - podmiotu na przyjęcie podobizny z. 79, 3 na 3; należyte - władz zmysłowych jest konieczne do poznawania umysłowego z. 79, 4 na 3; - można w sobie wypracować z. 83, 1 na 5; Bóg stwarza duszę w momencie, gdy podmiot jest przystosowany (6) t. 6; jakości są - narządu (58) t. 6; im ciało lepiej przystosowane, tym ma lepszą duszę i zdolności z. 85, 7 odp.; (27) t. 7; za życia doczesnego nasza myśl jest przystosowana do poznawania rzeczy materialnych z. 86, 2 na 1; ciało jest najlepiej przystosowane dla duszy i jej czynności z. 91, 3; człowiek najlepiej przystosowany i zharmonizowany z całością świata z. 91, 3 na 3; ciało pierwszego człowieka nie miało takiego - żeby było nieśmiertelne z. 97, 3 na 1; a. 4 odp.
Przyszłe fakty: ich poznawanie z. 86, 4; z. 89, 3 na 3; a. 7 na 3; (35) (36) t. 7; Adam ich nie znał z. 94, 3 odp.
Przywileje : pierwszych rodziców. patrz Dary; – zbawionych z. 89, 5 na 2.
Pszczoły: ich instynkt z. 96, 1 na 4.
Ptaki: uczą latania swoje pisklęta z. 101, 2 na 2.
Punkt: czym jest; jego poznawanie z. 85, 8 odp. i na 2.
Pycha: pierwszych ludzi z. 94, 4 na 1.
Pytanie: jako metoda w nauczaniu z. 84, 3 na 3.

Raj: Eden, paradeisos. ogród; miejsce pobytu pierwszych ludzi i symbol doskonałego szczęścia z. 94, 1 na 1; (139) t. 7; drzewa - były pokarmem, a nie zwierzęta i rośliny z. 96, 1 na 3; w - człowiek był jak anioł z. 98, 2 na 1; w - nie było spółkowania z. 98, 2 na 2; wygnanie z - zaraz po utworzeniu kobiety i upadku z. 98, 2 na 2; - miejscem pobytu pierwszych ludzi z. 102; - miejscem cielesnym,

nie da się go umiejscowić z. 102 1; a. 2 na 4; - ma trzy znaczenia z. 102, 1 Wbrew; rzeki - z. 102 1 na 2; (140) t. 7; drzewo życia z.97, 4; z. 102, 1 na 4; (126) (139) (141) t. 7; drzewo poznania dobra i zła z. 102, 1 na 4; (141) (139) t. 7; był miejscem odpowiednim ze względu na klimat i drzewa z. 102, 2; w - nie było zwierząt; wąż wśliznął się za sprawą szatana z. 102, 2 na 2; (112) t. 7; obecnie w - przebywają Henoch i Eliasz z. 102, 2 na 3; człowiek miał uprawiać i doglądać - z. 102, 3; Adam utworzony poza - z. 102, 4; Ewa była utworzona w - z. 102, 4 na3.

Ratio: to rozum (77) t. 6; według Platona to idea, gatunek pomysł (84) t. 7.

Rationes causales, seminales: w biblijnych sześciu dniach ciało człowieka było utworzone w postaci - czyli prawzoru zakodowanego w materii z. 90, 4 odp.; z. 91, 2 na 4; a. 4 na 5; (84) (76) (80) t. 7; co do ciała Ewy: z. 92, 4 na 3; rośliny utworzono trzeciego dnia w postaci - z. 102, 1 na 5.

Realizm: skrajny a umiarkowany (15) t. 7.

Refleksja: drogą - myśl poznaje formę myślową z. 76, 2 na 4; z. 85, 2 odp.; myśl i wola dokonują - nad sobą (97) t. 6; myśl poznaje - poszczegóły drogą - z. 86, 1 odp.; a. 4 odp.; (31) t . 7; czym jest z. 87; (31) (37) t. 7; drogą - dusza poznaje siebie z. 87, 1; (37) (108) t. 7; swoje sprawności a. 2; czynność myśli a. 3; czynność woli a. 4; z. 94, 2 odp.; (38)-(47) t. 7.

Reinkarnacja: (75) t. 7.

Religia: różni człowieka od nierozumn. zwierząt (20) t. 6.

Retoryczne wywody: (101) t. 6.

Ręce: narząd narzędzi z. 76, 5 na 4; z. 91, 3 na 2 i 3; (40) t. 6; - są posłuszne duszy z. 81, 3 na 2; przez nie góruje nad innymi zwierzętami, może nimi pracować i sporządzać broń, odzież, narzędzia z. 91, 3 na 2 i 3.

Robactwo: lęgnące się z człowieka nie jest obrazem człowieka z. 93, 2 odp.

Rodzaj: - człowieka bierzemy od tego, co wspólne nam i zwierzętom nieroz. z. 76, 3 na 4; - a gatunek; o ile jest w poszczegółach, jest początkiem z. 85, 3 na 4; - bierzemy od materii wspólnej z. 85, 5 na 3; - naturalny a logiczny; jestestwa niemat. i mater. należą do - logicznego; Bóg nie należy do żadnego - z. 88, 2 na 4; dusza ludzka należy do - zwierząt z. 90, 4 na 2; jedno co do - z. 93, 1 na 3; do pojęcia obrazu nie wystarcza podobieństwo co do - z. 93, 2 odp.; - literacki Rdz 1-3 (66III) (139) t. 7.

Rodzenie: należy do władzy wegetat. z. 78, 2; (137) t. 7; w człowieku istnieje zdolność - z. 79, 4 odp.; dusza jest kresem - człowieka z. 76, 1 na 1; (29) t. 6; do - człowieka potrzebne odpowiednie co do ciepłoty miejsce z. 91, 2 na 2; - zwierząt doskon. z nasienia zaś zwierząt niedosk. mocą ciał nieb. z. 91, 2 na 2; kobieta jest do - z. 92, 1 i 2; różne sposoby - roślin i zwierząt z. 92, 1 odp.; - powoduje pokrewieństwo; Ewa nie była od Adama drogą - z. 92, 2 na 3; materią, z której rodzi się człowiek jest nasienie z. 92, 4 odp. i na 1; przez - człowiek jest początkiem z. 94, 3 odp.; - to przejaw życia z. 99, 2 na 3; - istniało dla zachowania gatunku w raju z. 96, 3 odp.; z. 97, 3 odp.; z. 98; z. 99, 2; czemu rodzi się chłopiec lub dziewczyna z. 92, 1 na 1; z. 99, 2 na 2; wszyscy by rodzili; byłoby tylu chłopców co dziewcząt z. 99, 2 na 3; o tym stanowiłaby wola rodziciela z. 99, 2 na 2.

Rodzice: przekazują cechy gatunkowe z. 100, 1. Patrz: Adam; Ewa; Człowiek pierwszy; Niewinność; Grzech pierw.; Dary.
Rosnąć: (37) t. 6; istniałoby w raju z. 97, 3.
Rośliny: mają tylko władzę wegetat. z. 78, 1 odp.; nie poznawają z. 84, 2 odp.; prosty wzrost - a człowieka z. 91, 3 na 3; jak się rodzą z. 92, 1 odp.; ziemia pokarmem dla - zaś - dla zwierząt z. 96, 1 odp.; trzeciego dnia utworzono - w postaci rationes causales a po dziełach sześciu dni w rzeczywistości z. 102, 1 na 5; (84) t. 7; raj był pełen kwitnących – 102, 2 odp.; - życia: patrz Gilgamesz.
Rozciągłość: jak ją zmysł poznaje z. 78, 3 na 2.
Rozkład: drzewo życia chroniło od – z. 97, 4; (122) t. 7. Patrz: Śmierć.
Rozkosz: cielesna w raju a po grzechu z. 98, 2 na 3.
Rozrost ciała: z. 78, 2. Patrz: Władza rozrostu.
Rozrzedzanie materii: z. 92, 3 na 1.
Rozsądzać: co oznacza z. 79, 9 na 4; a. 10 na 3.
Rozstrzyganie: w akcie wolności woli z. 83, 2 odp. i na 1; a. 3 odp. i na 2. Patrz: Wolność.
Roztropność: jest kierowniczką postępowania w człowieku; u zwierząt występuje jako instynkt z. 96, 1 odp. i na 4; - i wiedza dzieci w stanie niewinn. z. 101, 1 odp. i na 3; (138) t. 7.
Rozum; Rozumne: - ujmuje rzecz z rozmaitych punktów z. 76, 3 na 4; człowiek lepiej wyposażony od zwierząt, bo dostał - i ręce z. 76, 5 na 4; z. 91, 3 na 2; ‘rozumne’ od duszy rozumnej z. 77 , 1 na 7; rozumne - nierozumne dzielą zwierzę na gatunki z. 77, 3 odp.; - partykularny to u ludzi instynkt z. 78, 4 odp. i na 5; z. 81, 3 odp.; patrz: Instynkt; w człowieku - myśl, umysł znaczą to samo z. 79, 8; (77) t. 6; patrz: Myśl; Umysł; ‘rozumny’ człowiek od rozumowania z. 79, 8 odp.; - wyższy, niższy z. 79, 9; (88) t. 6; - jest źródłem ruchu z. 81, 1 na 2; - jest istotną cechą ludzi z. 79, 10 na 2; - spekulat., praktyczny z. 79, 11 i 12; władze gniewliwa i pożądliwa są posłuszne - z. 81, 3; z. 76, 2 odp.; z. 77, 4 odp.; do niego należy wyciąganie wniosków z. 81, 3 odp.; rozumne, nierozumne to różność z. 90, 1 na 3; - nie włada nad przedmiotem zmysłów zewn., a tylko nad wewnętrznymi władzami (poznawczymi i pożądawczymi): może budzić uczucia i tworzyć wyobrażenia z. 81, 3 na 3; wola nie jest podobną do - ale do myśli z. 82, 1 na 2; - zestawia wiele z. 82, 2 na 3; z. 83, 1 odp.; udział - w wyborze z. 83, 3; (99) t. 6; - a myśl z. 79, 8; z. 83, 4 odp.; (77) t. 6; zawieszenie czynności zmysłu wstrzymuje używanie - z. 84, 8; właściwym dziełem - jest mowa z. 91, 3 na 3. mężczyzna ma więcej rozeznania - niż kobieta z. 92, 1 na 2; - w stanie niewinn. był podległy Bogu, a ciało i niższe władze rozumowi; patrz: Niewinność; z. 94, 2 i 4; z. 95, 1-3; z. 98, 2 na 3; (105) (109) (114) t. 7; człowiek ma wolną wolę, bo ma - z. 83, 1 odp.; zwierzęta mają coś z - z. 96, 1 na 4; - upodabnia nas do aniołów z. 96, 2 odp.; w raju człowiek własnym - mógł ustrzec się od cierpień z. 97, 2 na 4; (125) t. 7; w stanie niewinn. dzieci nie miałyby od razu używania - z. 101, 2. Patrz: Myśl; Umysł.
Rozumować: a myśleć, pojmować z. 79, 8 odp.; z. 83, 4 odp.; z. 89, 5 odp.; - jest ruchem od pierwszych zasad do wniosków z. 79, 12 odp.; może być błędne z. 85, 6 na 2; złe - odwodzi od prawdy z. 69, 5 odp.
Równik: czy jest miejscem raju z. 102, 2 na 4.

Równość: należy do doskonałego obrazu z. 93, 1 odp.; nie m - między Bogiem a człowiekiem z. 93, 1 na 3; sprawi - miłości z. 96, 3 na 2; - Osób Boskich (120) t. 7. Patrz: Nierówność.

Równowaga: w ciele z. 76, 5 odp. i na 1, 2; z 91, 1 odp. i na 3: a. 3 na 1 i 2; (38) t. 6; patrz: Kompleksja; - klimatu w raju z. 102, 2; patrz: Atmosfera; Klimat.

Różnica: gatunkowa jest najbardziej określona z. 75, 7 na 2; bierzemy ją od formy; dla człowieka jest nią: 'być rozumnym, z. 76, 1 Wbrew; z. 85, 5 na 3; niekiedy bierze się ją od przypadłości z. 77, 1 na 7; - przypadłościowa nie różnicuje gatunku; rozumne, nierozumne to - dzieląca zwierzę na gatunki z. 77, 3 odp.; (54) t. 6; - między człowiekiem a zwierzęciem (20) t. 6; poznajemy najpierw odp.; myśl chwyta - poprzez rodzaj, potem - z. 85, 3 porównanie z. 85, 4 na 4; a 5 na 1; łączenie i odłączanie to uchwycenie - z. 85, 5 na 1; - formy pochodząca od różnego przystosowania materii nie sprawia różności gatunkowej a tylko liczbową z. 85, 7 na 3; - a różność z. 90, 1 na 3; - gatunkowa stanowi o podobieństwie gatunkowym z. 93, 2 odp.

Różność: a różnica z. 90, 1 na 3; - gatunkowa a liczbowa z. 85, 7 na 3; - płci w raju z. 96, 3 odp.; z. 98, 2; z. 99, 2.

Ruch: wszystko co żyje samo siebie w - wprawia z. 78, 1 odp.; kresem - jest rzecz zewn. z. 78, 1 odp.; jak i który zmysł go poznaje z. 78, 3 na 2; jest następstwem postrzegania z. 78, 4 odp.; pochodzi od tego, co nieporuszalne z. 79, 8 odp.; z. 82, 1 odp.; z. 84, 1 na 3; myśl prakt. kieruje - z. 79, 11 na 1; - wtóry porusza mocą pierwszego z. 81, 3 odp.; woli nie jest ciągły z 95, 1 na 5; w człowieku - zmysłowości zależy od woli; w zwierzęciu jest natychmiastowy z. 81, 3 odp.; - władzy pożądania a poznawania z. 81, odp.; - zmysłowości jest reakcją na zmysły ciała z. 81, 1 na 1; - członków ciała całkowicie podlega woli z. 81, 1 na 1; - członków ciała całkowicie podlega woli z. 81, 3 na 2; - a ruchadło, a motor; przedmiot nie porusza koniecznie woli z. 82, 2 na 2; - to sprawa ciała (4) (107) t. 6; wyobraźnia powoduje - zbiorowe (70) t. 6; różna ilość - potrzebnych do zdobycia doskonałości dobroci zależy od stopnia bytowania z. 77, 2 odp.; (52) t. 6; patrz: Motor; Poruszanie; Spoczynek; Władze poruszania.

Rzeczywistość: jaką dusza niesie ciału z. 75, 1 odp. i na 1; działa byt istniejący w - z. 75, 2 odp.; z. 89, 1 odp.; forma jest - z. 75, 5 odp. i na 1; pierwsza - jest źródłem wszystkich - z. 75, 5 na 1; substancja duchowa stworzona składa się z możności i - z. 75, 5 na 4; - pocześniejsza od możności z. 75, 7 na 2; każdy dział bytu dzieli się na możność i - z. 77, 1 odp.; tylko byt w - może przenieść z możności do - z. 79, 3 odp.; - poprzedza możność w porządku natury, zaś w porządku czasu i powstawania - jest poprzedzona możnością z. 82, 3 na 2; z. 94, 3 odp.; poznanie dotyczy bytu istniejącego w - z. 84, 2 odp.; z. 87, 1; forma poznawcza czyni duszę w – poznającą z. 89, 2 odp.; (10) t. 7; ludzka dusza nie jest czystą - z. 90, 1 na 2; Bóg jest czystą - z. 87, 1 odp.; z. 90, 1 na 2; kiedy powstały rośliny w - z. 102, 1 na 5; patrz: Rationes causales. Patrz: Możność; Urzeczywistnienie.

Rzeki raju: z. 102, 1 na 2; (140) t. 7.

Sakramenty: wytrysły z boku Chrystusa umierającego z. 92, 3 odp.; nie istniały w stanie niewinn. (127) t. 7.

Samodzielność: idzie za samoistnością z. 75, 2 odp. i na 2; (10) t. 6.
Samoistność: ludzkiej duszy z. 75, 2; (5)-(7) (10) t. 6.
Samorództwo: (93) t. 7.
Samostanowienie: z. 94, 4 na 1; z. 95, 1 na 3; (141) t. 7.
Samuel: ukazał się po śmierci Saulowi z. 89, 8 na 2.
Sąd: o naszej duszy na podstawie badania czynności duszy z. 87, 1 odp.; uczucia jedne wyprzedzają – rozumu, inne po nim następują z. 95, 2 odp.; tworzenie - (5) (19) t. 7; - zmysłu (23C) t. 7; ważność - (25) t. 7; - wymagany do wolności woli z. 83, 1 odp.; czym jest z. 83, 3 na 2; (100) t. 6; do doskonałego - konieczne gruntowne poznanie z. 84, 8 odp.; - zwierząt (71) (100) t. 6; - zmysłu wspólnego (75) t. 6; - myśli a wybór woli (94) t. 6; - o własnym wrażeniu z. 85, 2 odp.; jak myśl tworzy pojęcie, by wytworzyć - z. 85, 2 na 3; poznajemy drogą łączenia i odłączania, tj. sądu z. 85, 5; kiedy - jest prawdziwy z. 85, 6; grzesznik nagina - do przedmiotu pożądania z. 85, 6 na 3. Patrz: Mądrość; Osąd; Rozsądzać.
Sedno: jest pierwszym i właściwym, dostosowanym przedmiotem myśli z. 85, 5 odp. i na 3; a. 6 odp.; a. 8 odp.; z. 88, 3 odp.; patrz: Myśl; co do - myśl nie myli się z. 85, 6 odp.; - rzeczy stworzonych nie jest ich istnieniem z. 88, 2 na 4; (19) (23A) t. 7.
Seks: zwierzęta toczą bój o sprawy - z. 81, 2 odp.; zmysłowość to nie - tylko (90) t. 6; pożądliwość to nie tylko - (92) t. 6; zwierzęta nieroz. patrzą na rzeczy postrzegalne pod kątem - a człowiek pod kątem piękna z. 91, 3 na 3; w pierwszym człowieku - był opanowany (114) t. 7; poznawanie dobra i zła nie jest synonimem uświadomienia seksualnego (141) t. 7.
Sen; Śpiący: co się dzieje we - nie jest grzechem z. 84, 8 Wbrew; z. 94, 4 na 4; u - zawieszenie czynności zmysłu z. 84, 8 na 2; - łatwiej odbierają poruszenia z. 86, 4 na 2; ukazywanie się zmarłych we - z. 89, 8 na 2; dusza u śpiących nie spełnia swoich czynności z. 93, 7 na 4; Bóg przypuścił - na Adama z. 94, 1 odp.; śpiący nie używają rozumu z. 101, 2 odp.
Sensualizm: (9) t. 6; (1) t. 7.
Serce: źródłem życia z. 75, 1 odp.; według Platona jest siedzibą duszy zmysłowej z. 76, 3 odp.; chłód mózgu miarkuje gorąc, co daje prostą postawę ciała z. 91, 3 na 1; uprawianie - przez usprawiedliwienie z. 102, 3.
Siger z Brabancji: (31) t. 6.
Skażoność: stan - a nieskażoności grzechem z. 94, 2 odp.
Skłonność: idzie za formą; czym jest; - naturalna i wyższa. idąca za poznaniem z. 80, 1 odp. i na 3; z. 81, 2 odp.; z. 82. 1 odp.; z. 87, 4 odp.; pożądawca ma - ku rzeczy pożądanej z. 81, 1 odp. i na 3; inna jest władzy pożądliwej, a inna gniewliwej z. 81, 2 odp.; naturalne jest ton co zgodne ze – natury, zaś dobrowolne jest to, co zgodne ze - woli; gwałt jest sprzeczny ze - natury i woli z. 82, 1 odp.; - ludzkie nie niweczą wolności woli z. 83, 1 na 5; (104) t. 6; czynność woli jest - ; - jest w pożądawcy na sposób pożądawcy; - naturalna, zmysłowa, umysłowa z. 87, 4 odp.
Skutki: istnieją uprzednio w przyczynie z. 84, 2 odp.; z. 91, 1 odp.; niekiedy poznajemy - z przyczyn, a niekiedy przyczyny ze - z. 85, 3 na 4; z. 85, 8 na 1; ze - poznajemy przyczyny i przyszłość z. 86, 4 odp. i na 1; z. 88, 2 zarz. 4;

doskonalej widzi się Boga ze - umysłowo poznawalnych z. 94, 1 odp. i na 3; (107) t. 7 - nie przewyższają przyczyny z. 95, 1 odp. Patrz: Przyczyny.
Słońce: nie samo - rodzi człowieka z. 76, 1 na 1; z. 79, 4 odp.; Plato przyrównał myśl czynną do - z. 79, 4 odp.; a. 5 na 3; w słońcu widzimy to, co się widzi dzięki - z. 84, 5 odp.; - większe od ziemi z. 85, 6 odp.; światło - łączy się z nami dla widzenia barw z. 88, 1 odp.; jak - działa na równiku z. 102, 2 na 4.
Słowa; Słowo Boże: - oznaczają sąd myśli o rzeczach z. 85, 2 na 3; - wewnętrzne z. 79, 10 na 3; z. 93, 7 odp.; a. 8 odp.; - oznaczają pojęcia z. 85, 5 Wbrew; różne gatunkowo - wewnętrzne z. 93, 8 odp.; pochodzenie - w Bogu a w człowieku z. 93, 6 i 7; Wcielenie - Bożego ziszcza obraz Boga w człowieku (101) t. 7.
Słuch: czym jest z. 78, 3; zajmuje drugie miejsce po wzroku z. 77, 4 odp.; pod jakimś względem jest wyższy od wzroku z. 82, 3 odp.; wymaga medium łączącego z przedmiotem (64) t. 6; - jest doskonalszy u nierozw. zwierząt z. 91, 3 na 1.
Smak: czym jest z. 78, 3; (64) t. 6.
Smutek: w raju nie istniał z. 95, 3 na 3.
Spanie. istniało w stanie niewinn. z. 97, 2 na 2.
Species: impressa, expressa: (2) (12) t. 7; to idee Platona z. 84,1 odp.
Spirytualizacja człowieka: (22) t. 6.
Spirytualizm: (3) t. 6.
Spoczynek: jak zmysł go poznaje z. 78, 3 na 2; - i ruch należą do jednej władzy z. 79, 8 odp.; czynność władzy poznawczej bywa przyrównywana do - z. 81, 1 odp. Patrz: Ruch.
Społeczność: gdzie - tam i władza z. 96, 4 odp.; człowiek jest z natury istotą Społeczną z. 96, 4 odp.
Spółkowanie: u zwierząt doskonałych z. 92, 1 odp.; istniałoby w stanie niewinn. z. 98, 2; faktycznie go nie było z. 98, 2 na 2; w - człowiek jest podobny do zwierząt z. 98, 2 na 3; czy by naruszało dziewictwo z. 98, 2 na 4; (131) t. 7.
Sprawiedliwi: są na obraz Boży dzięki łasce z. 93, 4 odp.; a. 8 na 3.
Sprawiedliwość pierworodna: czym jest (105) t. 7; istniała u pierwszych ludzi z. 95, 1; a. 3 odp.; z. 100, 1 odp. i na 2; (109) (112) t. 7. utracona przez grzech (121) t. 7; nierówność co do - w raju z. 96, 3 odp.; z powodu - jedni są pod wigilancją drugich z. 96, 3 na 1; ma rządzić ten, kto się odznacza - z. 96, 4 odp.; dzieci pierwszych rodziców rodziłyby się w - pierw. z. 100, 1; (135) t. 7; nie byłyby w niej utwierdzone z. 100, 2; (136) (137) t. 7; - jest darmowa, dziełem łaski: to należyte ustawienie: poddanie się Bogu z. 100, 1 na 2; (134) t. 7; zawsze można wrócić do - z. 100, 2 na 3; dzieci pierwszych rodziców miałyby wiedzę do kierowania się - z. 101, 1 na 3; (138) t. 7; - jest darem pozanaturalnym, przypadłością natury, przekazywaną dziedzicznie (134) (135) t. 7; patrz: Niewinność pierw., poza Maryją nikt za życia nie jest utwierdzony w - (136) t. 7.
Sprawność: konieczna do poznania umysłowego z. 79, 4 na 3; - wiedzy jest w możności z. 79, 6 odp.; (84) t. 6; jest w środku między myślą w możności a myślą w rzeczywistości z. 79, 6 na 3; pojmowanie pierwszych zasad i wyciąganie wniosków na rzecz różnych - z. 79, 9 odp.; (83) t. 6; pojmowanie i syndereza to naturalne - z. 79, 12 odp.; - jest początkiem czynności z. 79, 13 odp.; z. 83, 2 odp.; wolność woli nie jest - z. 83, 2; - naturalne z. 83, 2 odp.;

patrz: Zasady; Syndereza; - według św. Bernarda z. 83, 2 na 2; poznawcze formy zostają w myśli jako - z. 84, 7 na 1; - jest spowodowana poznaniem z. 86, 2 odp.; jak ją poznajemy z. 87, 2; a. 4 odp.; - zostaje w duszy odłącz. z. 89, 5; a. 6 na 3; nabywamy ją czynnościami z. 89, 6 na 3; drugorzędnie obraz Trójcy Przen. istnieje w - z. 93, 7 odp. i na 4; nie zawsze istnieją w duszy z. 93, 8 na 2; cnota jako - i czynność; pierwsi rodzice mieli niektóre cnoty w postaci - z. 95, 3.

Stan: pięć - człowieka (105) t. 7; - duszy odłącz. i złączonej z ciałem; nieskażoności i skażoności grzechem z. 94, 2 odp.; a. 4; (109) t. 7; - umysłowy pierw. człowieka z. 94; - jego woli z. 95; panowanie nad zwierzętami, roślinami, przyrodą martwą nad sobą z. 96; - ciała człowieka w niewinn.: nieśmiertelność, niecierpiętliwość, odżywianie z. 97; (121)-(127) t. 7; zachowanie gatunku ludzkiego z. 98; (128)-(131) t. 7; - ewentualnego potomstwa z. 99-101; (132)-(138) t. 7. Patrz: Nieskazitelność; Niewinność; Prawość; Sprawiedliwość; Ustawienie.

Starość: nie istniała w stanie niewinn. z. 97, 4 odp.; z. 99, 1 na 4; - i zły klimat powodują niszczenie ciała z. 102, 2 odp.

Stawanie się: jest drogą do istnienia z. 90, 2 odp.; - nie przysługuje formie niesamoistnej z. 90, 2 odp.; - przysługuje bytom złożonym, a nie formie samej z. 91, 2 odp.

Stosunek: co w nim jest niezmienne z. 84, 1 na 3; myśl najpierw chwyta sedno a po nim - z. 85, 5 odp.

Styczność: masy z masą, siły z masą z. 75, 1 na 3; wyraz styczny z. 94, 1 na 3; (107B) t. 7.

Stwarzanie; Stworzenie; Stwórca: stworzenie ma ograniczone istnienie z. 84, 2 na 3; poznajemy Boga ze - z. 88, 3 odp.; (107) t. 7; ludzka dusza jest stwarzana; patrz: Dusza ludzka; tylko Bóg stwarza z. 90, 3 odp.; wszystkie stworzenia są w człowieku z. 91, 1 odp.; Bóg stwarza materię z. 91, 2 odp.; w stworzeniach istnieją zakodowane prawzory: patrz Rationes causales; stworzenia są dla człowieka z. 91, 4 na 1; z. 96, 2; obraz Boga w stworzeniach: patrz: Obraz; stworzenie jest zmienne, ograniczone, ma początek z. 93, 6 odp.; im wyższe - tym przez nie jaśniej widzi się Boga z. 94, 1 odp.; stworzenie jest mrocznością wobec jasności Boga z. 94, 1 na 3; pierwsi rodzice stworzeni w łasce z. 95, 1; władza pierwszych rodziców nad stworzeniami z. 96, 2.

Substancja: myśl nie jest - duszy z. 79, 1 na 4; - a przypadłość z. 76, 6 Wbrew; z. 77, 1 na 5; a. 7 na 2; (34) t. 7; myśl nie jest - oddzieloną z. 79, 5 na 1; - oddzielone to aniołowie, inteligencje z. 79, 10 odp.; - pierwsza, druga (7) t. 6; - jest złożona (15) t. 6; nie jest dziełem człowieka (45) t. 6. Patrz: Jestestwa; Przypadłość.

Suchość: potrzebna do węchu z. 91, 3 na 1; u zwierząt - mózgu powoduje doskonałe poruszanie się zaraz po urodzeniu się z. 99, 1 na 2.

Sumienie: czym jest z. 79, 13; (25) t. 7.

Sylogizm: u śpiących z. 84, 8 na 2; wybór jest jakby wnioskiem - z. 86, 1 na 2; (32) t. 7; - dialektyczny (101) t. 6; - demonstratywny (93) t. 6. Patrz: Dowodzenie; Wniosek.

Syn: mniej miłuje ojca niż ojciec - z. 96, 3 na 2; człowiek jest na obraz nie tylko Syna Bożego z. 93, 5 na 4; Syn Boży doskonałym obrazem Ojca z. 88, 3 na 3; z. 93, 1 na 2; (97) (100) t. 7.
Syndereza-prasumienie: czym jest z. 79, 12 i 13; (25) t. 7.
Szatan: nie stracił nieśmiert. na skutek grzechu z. 76, 5 na 1; zakłóca wyobraźnię z. 86 4 na 2; (36) t. 7; nie zna przyszłości z. 89, 3 na 3; czy ma ciało i zmysły z. 89, 7na 2; może informować dusze odłącz. o sprawach świata z. 89, 8 na 1; powodują ukazywanie się zmarłych z. 89, 8 na 2; przez grzech nie stracił danych natury z. 95, 1 odp.; zwyciężył Adama z. 95, 3 Wbrew; Adam mógł mieć nienawiść do złości - z. 95, 3 na 2; za sprawą - wąż wśliznął się do raju z. 102, 2 na 2; - a wąż biblijny (112) t. 7.
Szczegół: czy poszczegół? (30) t. 7.
Szczęście: według Arystotelesa polega na myśleniu z. 76, 1 odp.; człowiek może zdobyć - z. 77, 2 odp. (52) t. 6; jest celem ostat. człowieka; pożąda się go w sposób naturalny i konieczny z. 82, 1 odp. i na 3; a. 2 odp.; z. 83, 1 na 5; w ten sam sposób człowiek pożąda dobra - środka koniecznego do - z. 82, 1 i 2; nie mamy wolności wobec – z. 83, 2 odp.; (104) t. 6; - według Awerroesa z. 88, 1 odp.; z. 89, 2 na 3; według Arystotelesa - jest dostępne dla wszystkich i polega na poznawaniu najwyższej duchowej substancji, co jest rzeczą mądrości z. 88, 1 odp.; - polega na poznaniu Boga z. 89, 2 na 3; (59) (105) t. 7; - nie można utracić z. 94, 1 odp.; - pierwszych ludzi w raju z. 94, 1 na 1; (106) (111) (117) t. 7; polega na widzeniu Boga i jest nieutracalne z. 100, 2 odp.; niebo empirejskie miejscem - z. 102, 2 na 1.
Sześć dni stwarzania: z. 90, 4 odp.; z. 91, 2 na 4; a. 4 na 5; z.102, 1 na 5; (66) (84) (88) t. 7. Patrz: Rationescausales.
Sztuka: różni człowieka od nieroz. zwierząt (20) t. 6.
Szybkość. większa u nieroz. zwierząt z. 91, 3 na 1.
Ślad: a obraz; w stworzeniach nieroz. i w częściach człowieka poza umysłem jest tylko - Boga z. 93, 6 odp. i na 3; (98) (101) t. 7.
Ślepy: przywrócenie - wzroku przez Chr. z. 91, 2 na 1 i 3,
Śmierć: opatrzność zapobiega - człowieka z. 76, 5 na 1; (16) (61) t. 6; ze - wszystko rozkłada się w człowieku z. 89, 1 zarz. 1 i 2; - nie zmienia natury duszy z. 89, 1 odp.; jest najgwałtowniejszą zmianą z. 89, 5 zarz. 4; jest defektem ciała; nie było jej na początku z. 90, 4 na 3; święci po - dostępują wiecznej chwały z. 95, 1 na 2; jest skutkiem grzechu z. 97, 1 Wbrew; (121) (133) t. 7; można uchronić ciało od - z. 98, 1 na 1; Chrystus uwalnia od - z. 95, 1 na 1; (111) t. 7. do - doprowadza zużycie wilgoci, starość, zły klimat z. 97 4; z. 102, 2 odp.
Środek: konieczny do celu z. 82, 1 odp.; jest przedmiotem wyboru z. 83, 3 odp.; a. 4 odp.; (94) (101) t. 6; dwojaki - poznawczy z. 94, 1 na 3; (107) t. 7.
Świadomość: zmysłu wspólnego (73) t. 6; (23C) t. 7; - wyższa kieruje naturą (89) t. 6; znaki przyszłych faktów w naszej - z. 86, 4 na 4; (36) t. 7; - posiadania duszy umysłowej z. 87, 1; (37) (39) (40) (41) t. 7; - posiadania sprawności z. 87, 2; - posiadania wiary z. 87, 2 na 1.
Świat: czy dusze odłącz. znają sprawy - z. 89, 8; dusza - ; dusza ludzka częścią duszy - z. 90, 1 odp.; (70) t. 7. człowiek jest najlepiej przystosowany i zharmonizowany ze - z. 91, 3 na 3; jak Adam poznawał - z. 94, 3 na 3.

Światło: dusza nie łączy się z ciałem za pośrednictwem - z. 76, 7 odp.; z. 91, 1 na 2; dwie role - w poznawaniu z. 79, 3 na 2; myśl czynna jest - z. 79, 3 na 2; a. 4 odp. i na 1; a. 5 na 3 i Wbrew; z. 85, 1 na 4; z. 87, 1 odp.; (107) t. 7; - prawdziwa z. 79, 4 na 1; - naszej myśli jest od prawdy Boga z. 87, 1 odp.; z. 88, 3 na 1; z. 89, 1 odp.; myśl jest - umysłowym: cząstką - niestworzonego z. 84, 5, odp; (55) (107) t. 7; - myśli czynnej - słońca z. 88, 1 odp.; jest tym, czym się poznaje z. 88, 3 na 1; - wlane duszy odłączonej z. 89, 3 odp.; a. 5 zarz. 3; a. 7 odp.; według manichejczyków Bóg jest - a dusza jego cząstką z. 90, 1 odp.; - nie jest ciałem z. 91, 1 na 2; - rozprasza ciemności powietrza z. 102, 3 odp.; - potrzebne do poznania Boga (107) t.7.
Święci: w chwale widzą rzeczy doczesne w Bogu z. 93, 8 na 4; grupa: Święci, głosi inną naukę o sześciu dniach niż Augustyn: patrz Sześć dni stwarzania; (88) t. 7.

Tabula rasa: z. 79, 2 odp.; z. 84, 3 Wbrew; z. 89, 1 zarz. 3; z. 94, 3 zarz. 1; z. 101, 1 Wbrew. (84) t. 6; (11) t. 7.
Tchnąć: Jahwe tchnął itd. z. 90, 1 na 1; z. 91, 4 na 3.
Teozofowie: (75) t. 7.
Tertulian : (71) t. 7.
Thelesis: a bulesis z. 83, 4 na 1.
Traducjanizm: (71) t. 7.
Tradycjonaliści: o początku mowy (110) t. 7.
Transformizm: patrz Ewolucjonizm.
Trawienie: dzięki ciepłu z. 78, 1 odp.; (58) t. 6. Patrz: Pokarm.
Trójca Przenajśw.: obraz Boga w człowieku przedstawia – z. 93, 5 i 6; przykładem - nie może być: mąż, żona, dziecko z. 93, 6 na 2; w widzeniu cielesnym i wyobraźniowym nie ma obrazu - z. 93, 6 na 4; czynności naszego umysłu są obrazem - z. 93, 7; pierwsi rodzice wierzyli w - (111) t. 7.
Trudy: to przedmiot władzy gniewliwej z. 81, 2 odp.; czy - są bardziej zasługujące z. 95, 4.
Trup: nie jest człowiekiem z. 76, 8 odp.
Twarz: zwierząt nieroz. a człowieka z. 91, 3 na 3; a. 4 na 4.
Twierdzenie: metodą - możemy coś niecoś wiedzieć o aniołach, a nic o Bogu z. 88, 2 na 4.
Twórca: podobny do swego dzieła z. 92, 2 odp.; gatunek stworzenia nosi w sobie słowo - z. 93, 6 odp.

Uczeń: wiedza inna w nauczycielu, a inna w – z. 76, 2 na 5; nabywamy wiedzę drogą uczenia się (87B) t. 6. Patrz: Nauczanie.
Uczestnictwo: w ideach z. 84, 1, 4, 5. 6; z. 85, 8 odp.; z. 87, 1 odp.; nasza znajomość rzeczy mater. nie polega tylko na samym - w pomysłach wiecznych z. 84, 5 odp.; nasza myśl jest światłem, które jest - w świetle niestworzonym z. 84, 5 odp.
Uczucia: dokonują się ze zmianą w ciele z. 75, 3 a 3; ich podmiotem jest pożądanie zmysłowe z. 79, 2 na 2; z. 95, 2; - siły gniewliwej biorą początek w - siły pożądliwej z. 81, 2 odp.; jak się obudzają z. 81, 3 odp.; z. 95, 2; rozum może

obudzać i osłabiać - z. 81, 3 na 3; czym są z. 82, 5 na 1; (92) t. 6; - nasze a u pierwszego człowieka z. 95, 2; a. 3 na 1 i 2.
Uczynki: jak zasługują obecnie, a jak u pierwszych ludzi w raju z. 95, 4.
Uległość: całego stworzenia Bogu (102) t. 7.
Umiarkowanie: u pierwszych ludzi w raju z. 95, 4 na 1 i 2; - klimatu konieczne do życia z. 102, 2 odp.
Umysł: myśl, umysł, rozum, dusza ludzka, duch znaczą w człowieku to samo z. 75, 2 odp.; z. 79, 1; a. 8; z. 93, 6 odp.; a. 7 zarz. 2; a. 9 odp.; (77) t. 6; to niekiedy nazwa aniołów z. 79, 1 na 3; a. 10 odp.; mens od mensurare z. 79, 9 na 4; nie jest jeden dla wszystkich z. 76, 2; obraz Boga w naszym - z. 93, 6 odp.; a. 9 odp.; - pierwszego człowieka z. 94; - ewentualnego potomstwa Adama z. 101, Patrz: Dusza; Myśl; Rozum.
Unicestwienie: patrz Nicość.
Upadek: pierwszy człowiek nie przewidywał - (111) t. 7; szatan spowodował - (112) t. 7. Patrz: Grzech.
Upodobnienie: poznanie to - poznawcy do przedmiotu z. 84, 1 odp.; - do Boga to trzeci sposób bycia na obraz Boga z. 93, 4 odp. Patrz: Asymilacja; Podobieństwo.
Uprawianie raju: z. 102, 3.
Urzeczywistnienie: dusza jest - ciała z. 75, 1; z. 76, 4 na 1; a. 8 na 2; (35) (50) t. 6; jest początkiem działania z. 76, 1 odp.; z. 88, 1 odp.; forma jest – z. 76, 1 odp.; a. 7 odp. i na 3; z. 77, 6 odp.; (39) t. 7; myśl nie jest - narządu cielesnego; patrz: Narząd; - pierwsze i wtóre z. 76, 4 na 1; z. 77, 1 odp.; z. 79, 10 odp.; istnienie jest pierwszym - z. 76, 6 odp.; - pierwej jest w formie subst. niż w podmiocie, pierwej w podmiocie niż w formie przypadł. z. 77, 6 odp.; myśl stworzenia nie jest - bytu powszechnego z. 79, 2 odp.; - ciał nieb. a myśli z. 79, 2 odp.; pamięć jest - narządu cielesmego z. 79, 6 na 1; myśl urzeczywistniona z. 79, 6 na 3; z. 87, 1 odp.; (10) t. 7; zmysły są - narządu cielesnego z. 85, 1 odp.; - doskonałe i niedosk. z. 85, 3 odp.; wiedza zupełna jest doskonałym - z. 85, 3 odp.; forma poznawcza i czynność są - myśli z. 87, 1 odp.; (39) t. 7; dusza poznaje siebie poprzez swoje - z. 87, 1 na 1. Patrz: Rzeczywistość.
Usposobienie: nie pozbawia wolności woli z. 83. 1 na 5.
Usprawiedliwienie serca: z. 102, 3.
Ustawienie należyte: pierwszego człowieka z. 94, 1 odp.; a. 4 odp.; z. 95, 1 odp.; a. 3 odp.; z. 99, 1; (127) t. 7; ustawienie naturalne człowieka z. 97, 2; to tyle co sprawiedliwość pierworodna, to dar łaski; polega na poddaniu się Bogu z. 100, 1 na 2; (105) (134) t. 7. Patrz: Nieskazitelność, Nieskażoność; Niewinność; Prawość; Sprawiedliwość; Stan.
Utwierdzenie: w łasce z. 95, 1 na 3; pierwsi rodzice i dzieci ich w stanie niewinn. nie byliby utwierdzeni w łasce sprawiedliwości pierw. Z. 100, 2; (136) (137) t. 7; - w szczęśliwości z. 102, 2 na 1; Maryja była utwierdzona w sprawiedliwości (136) t. 7.

Varro: Bóg jest duszą świata, a dusza jego częścią z. 90, 1 odp. (70) t. 7.

Wątroba: według Platona siedzibą duszy weget. z. 76, 3 odp.

Wąż: symbolizuje zmysłowość z. 79, 12 zarz. 2; z. 81, 1 na 3 a. 3 na 1; zwiódł pierwszą kobietę z. 94, 4 na 1 i 2; (112) t. 7; wśliznął się do raju za sprawą szatana z. 102, 2 na 2.
Wcielenie: podobieństwo człowieka do Boga najlepiej uskutecznia się w - (101) t. 7; pierwszy człowiek wierzył we - Chrystusa (111) t. 7.
Węch: zajmuje trzecie miejsce z. 77, 4 odp.; czym jest z. 78, 3; (64) t. 6; słabszy w człowieku niż u innych zwierząt z. 91, 3 na 1; wymaga suchości z. 91, 3 na 1.
Wiara: świadomość jej posiadania z. 87, 2 na 1; nie będzie jej w niebie z. 93, 8 na 2; konieczna do poznania celu nadprzyr. z. 94, 3 odp. i na 3; istniała u pierwszych ludzi z. 95, 3 odp.; (106) t. 7. w co wierzyli (111) (141) t. 7; - przyjmujemy ton co Bóg ponad naturę objawił z. 99, 1 odp.; z. 101, 1 odp.
Wiatr: według Arystotelesa decyduje o narodzeniu się chłopca lub dziewczynki z. 92, 1 na 1; z. 99, 2 na 2.
Widzenie: trojakie z. 78, 4 zarz. 6; z. 84, 2 na 1; z. 93, 6 zarz. 4; nie ma obrazu Trójcy osób w - cielesnym i wyobraźniowym z. 93, 6 na 4; pierwszy człowiek nie widział Boga z. 94, 1; (107C) t 7; widzący Boga są utrwaleni w Jego miłości z. 94, 1 odp.; z. 100, 2 odp.; (136) t. 7; - i przeczuwanie przyszłości z. 86, 4 na 2; (36) t. 7; - Boga przekracza naturę (102) t. 7;- Boga to wieczna szczęśliwość (105) t. 7.
Wieczność: a czas z. 79, 8 na 2; (18) t. 7.
Wiedza: dotyczy przeciwieństw z. 75, 6 odp.; (18) t. 6; jest formą duszy z. 76, 1 odp.; - nauczyciela a ucznia z. 76, 2 na 5; sprawność - z. 79, 6 odp.; należy do rozumu niższego z. 79, 9 odp.; jest konieczna z. 79, 9 na 3; jest pierwszym urzeczywistnieniem z. 79, 10 odp.; wiedzieć to czwarta czynność myśli z. 79, 10 na 3; sumienie jest stosowaniem - z. 79, 13 odp.; - o ciałach z. 84, 1 Wbrew; jej podmiotem jest myśl z. 84, 1 Wbrew; (63) t. 7; - przyrodnicza ma za przedmiot ruch i materię z. 84, 1 odp. i na 3; - bierzemy od rzeczy postrzegalnych i materialnych z. 84, 4 na 1; - o rzeczach cielesnych wymaga: władzy myślenia i form myślowych z. 84, 5 odp.; do zdobycia - potrzebna jest czynność wyobraźni i innych władz z. 84, 7 odp.; - fachowa i przyrodnicza wymaga gruntownego poznania rzeczy z. 84, 8 odp.; - różni nas od zwierząt nieroz. (20) t. 6; - jest niekiedy w możności z. 79, 6 odp.; (84) t. 6; według Platona ma za przedmiot idee z. 84, 1 odp.; z. 85, 2 odp.; - zupełna a niezupełna z. 85, 3 odp.; (14) t. 7; pewność - gwarantują pierwsze zasady z. 85, 6 odp.; - nabywamy z poszczególnych skutków z. 85, 8 na 1; - pełna zależy od znajomości zasad i składników z. 85, 8 na 1; sama - nie poruszy z. 86, 1 na 2; - dotyczy bytów koniecznych i przygodnych z. 86, 3 Wbrew i odp.; - o przyszłych faktach z. 86, 4; - spekulatywna na czele z mądrością dają ostateczną szczęśliwość z. 88, 1 odp.; - spekul. jest dla samej - i prawdy (50) t. 7; - o istotach wyższych posługuje się metodą przeczenia i związków z rzeczami materialnymi z. 88, 2 na 2; do - prowadzą przykłady z. 89, 1 odp.; nabywanie - nie jest na darmo z. 89, 3 na 4; - zostaje w duszy odłącz. z. 89, 5; jak ginie - z. 89, 5 odp.; w duszy odłącz. zostaje czynność - nabytej z. 89, 6; - bierzemy od rzeczy z. 90, 1 odp.; - pierwszego człowieka była wlana, ale nie jego dzieci z. 94, 3; (111) t. 7; w raju istniała nierówność co do - z. 96, 3 odp.; - chroniła ludzi w raju od śmierci (122) t. 7; ten ma rządzić. kto się odznacza - z.

96, 4; - nabywamy poprzez zmysły; dzieci pierwszych ludzi nabywałyby - z. 101n 1; (138) t. 7.
Wielkość: jak ją poznaje zmysł z. 78, 3 na 2.
Wielość: dusz i myśli czynnych z. 76, 2; z. 79, 5.
Wieszczy dar. z. 86, 4 na 2.
Wilgoć: ciepło pochłania - z. 78, 2 na 4; z. 97, 3 na 1; a. 4 odp.; - jest przedmiotem dotyku z. 78, 3 na 4; - w ludzkim ciele z. 91, 1 odp.; - mózgu z. 91, 3 na 1; pokarm uzupełnia ubytek - w organizmie z. 97, 3 na 1; - mózgu większa u niemowląt z. 99, 1 odp.; jest przeszkodą w używaniu rozumu u niemowląt z. 101, 2 odp. i na 2; zużycie - gubi ciało z. 102, 2 odp.
Wina: grzech pozbawia wolności od - z. 83, 2 na 3; (102) t. 6.
Władza: pierwszego człowieka nad zwierzętami z. 96, 1; nad sobą, roślinami, aniołami, martwymi rzeczami z. 96, 2; nad innymi ludźmi z. 96, 3 i 4; - wyższa może zdziałać więcej z. 86, 1 na 4; z. 96, 1 na 1; patrz: Panowanie; - duszy nad ciałem, zmysłami i pożądliwością z. 81, 3 na 2; z. 96, 2.
Władze duszy: dusza ma wiele - z. 76, 5 na 3; z. 77, 2; o - w ogóle z. 77; - nie są tym samym co istota duszy z. 77, 1; są przypadłościami drugiego gatunku jakości i naturalnymi właściwościami z. 77, 1 na 5; a. 6 Wbrew; (51) (56) t. 6; - wyodrębniamy według czynności i przedmiotów z. 77, 3; z. 79, 7 odp.; - są dla czynności z. 77, 3 odp.; - czynne i bierne z. 77, 3 odp.; (53) t. 6; co jest pierwej: czynność czy przedmiot z. 77, 3 na 1; - wyższe mają szerszy - zasięg z. 77, 3 na 4; z. 84, 1 na 2; we - jest potrójny porządek z. 77, 4 i 7; - są bezpośrednim początkiem czynności z. 77, 5; (78) t. 6; - umysłowe mają za podmiot samą duszę z. 76, 8 na 4; z. 77, 5-8; (55) t. 6; - wegetat. i zmysłowe mają za podmiot całego człowieka z. 76, 8 na 4; z. 77, 5. 6. 8; (55) t. 6; - jedne zależą od drugich z. 77, 4; - wypływają z istoty duszy z. 77, 6-8; (56) t. 6; jedne są dla drugich z. 77, 7; jak - zostają w duszy odłącz. z. 77, 8; poszczególne -: władze wegetatywne z. 78, 2; władze zmysłowe z. 78; - umysłowo poznawcze z. 79; - pożądawcze w ogóle z. 80; - pożądawcze poszczególne: zmysłowość (pożądliwość, gniewliwość) z. 81; wola z. 82; wolność woli z. 83; mamy pięć rodzajów władz: wegetatywne, zmysłowe, myślące, pożądawcze, poruszające z. 78, 1; o ile - są podległe rozkazom rozumu z. 81, 3 na 2 i 3; z. 96, 2; wola porusza wszystkie - z. 82, 4; - niekiedy biorą nazwę od czynności z. 83, 2 na 1; nie mylą się co do właściwego przedmiotu z. 85, 6 odp.; zdolności zależą też od niższych władz z. 85, 7 odp.; (27) t. 7; - są dostosowane do przedmiotu z. 85, 8 na 3; są proporcjonalne do przedmiotu z. 86, 2 odp.; z. 88, 1 na 3; jak je poznajemy z. 87, 4; z. 94, 2 odp.; (38) (39) t. 7; - wewnętrzne są doskonalsze w człowieku niż w innych zwierzętach z. 91, 3 na 1; - wewnętrzne są w mózgu z. 91, 3 na 3; drugorzędowo obraz Trójcy Osób jest w - z. 93, 7 odp. i na 4; pierwszy człowiek panował nad zmysłowymi - z. 96, 2.
Władze poruszania, ruchu: z. 78, 1 odp. i na 4; z. 79, 11 na 1; z. 80, 2 na 3; z. 81, 1 na 2; a. 3; (36) (60) (91) t. 6; w człowieku - są posłuszne woli z. 81, 3 odp.; dwie - z. 75, 3 na 3; (60) t. 6; dusza porusza ciało poprzez - z. 76, 4 na 2; a. 6 na 3; (36) t. 6. Patrz: Motor; Poruszanie; Ruch.
Władze poznawcze: zmysłowe z. 78, 3 i 4; umysłowe, myśl z. 79; patrz: Zmysły; Myśl; Rozum; Umysł; Plato umieścił je w mózgu z. 76, 3 odp.; - a pożądawcze

z. 80, 1 Wbrew i odp.; z. 81, 1 odp.; ich udział w wyborze i wolności woli z. 83, 3; są proporcjonalne do swego przedmiotu z. 84, 7 odp.; z. 85, 1 odp.; trzy stopnie - z. 85, 1 odp.
Władze pożądawcze: ogólnie o - z. 80; istnienie - z. 80, 1; z. 78, 1; - zmysłowe dzielą się na pożądliwe i gniewliwe z. 81, 2 i 3; (92) t. 6; podział - na zmysłowe i umysłowe z. 80. 2; - a poznawcze z. 81, 1 odp.; ich udział w wolności woli i wyborze z. 83, 3; są bierne; poruszane przez rzecz poznaną z. 80, 2; prą do rzeczy zewn. z. 78, 1; nakazują ruch z. 75, 3 na 3; z. 76, 1 odp.; (36) (91) t. 6. Patrz: Pożądanie.
Władza rozrostu, wzrostu: jej celem jest dojście do doskonałego rozmiaru ciała z. 77, 3 odp.; należy do duszy wegetat. z. 78, 2.
Władze umysłowe: mają pierwszeństwo nad zmysłowymi z. 77, 4 odp.; nie działają poprzez narządy cielesne: patrz Narząd; myśl i wola nie są w żadnej części ciała z. 76, 8 na 4; - pozostają w duszy odłącz. z. 77, 8 odp.; ich przedmiotem jest byt; patrz: Myśl.
Władze wegetatywne: ich przedmiot, fakt i sedno z. 78, 1; podział na władzę odżywiania, wzrostu i rodzenia z. 78, 2; w porządku powstawania mają pierwszeństwo nad innymi władzami z. 77, 4 odp.; działają poprzez narząd cieles. i mają za podmiot całego człowieka z. 77, 5 odp.: a. 8 odp.; (10) t. 6. czy i jak pozostają w duszy odłącz. z. 77, 8 odp.; są czynne w stosunku do własnego ciała z. 79, 2 na 3; a. 3 na 1; nie podlegają woli z. 82, 4 odp.; spokrewniają nas z roślinami z. 96, 2 odp.; nawet pierwszy człowiek nie miał władzy nad - a tylko ich używał z. 96, 2.
Władze zmysłowe: ich przedmiot, fakt i sedno z. 78, 1; ich przedmiotem są rzeczy postrzegalne i poszczegóły; patrz: Postrzegalne rzeczy; Poszczegóły; pięć zmysłów zewn. z. 78, 3; cztery zmysły wewn. z. 78, 4; - dostarczają myśli materiału poznawczego; patrz. Zmysły; - są posłuszne myśli i służą jej z. 76, 2 odp.; z. 77, 4 odp.; z. 81, 3; - mają pierwszeństwo nad wegetatyw. i umysłowymi z. 77, 4 odp.; mają za podmiot całego człowieka i działają poprzez narząd; patrz: Narząd; Połączenie; czy i jak pozostają w duszy odłącz. z. 77, 8; wszystkie są bierne z. 79, 3 na 1; muszą być dobrze przystosowane z. 79, 4m na 3; - nie poznają procesu postrzegania i formy poznawczej zmysłowej (63) t. 6; wiedza nabyta częściowo materialnie jest w - a częściowo formalnie w myśli z. 89, 5 odp.; spokrewniają nas z innymi zwierzętami z. 96, 2 odp.; pierwszy człowiek panował nad - rozkazodawczo z. 96, 2; używanie rozumu zależy od - które są siłami narządów cielesnych z. 101, 2 odp. Patrz: Poznanie; Zmysły.
Własność, Właściciel: prywatna czy wspólna z. 98, 1 na 3.
Właściwość: czym jest (51) t. 6; władze duszy są - z. 77, 1 na 5; a. 6 Wbrew i odp.; a. 8 na 2; (56) t. 6; poznajemy je na drugim miejscu: poprzez poznanie sedna z. 79, 9 na 3; z. 85, 5 odp.; Bóg działa w każdej rzeczy stosownie do jej - także w człowieku zgodnie z jego - z. 83, 1 na 3.
Wniosek: wyprowadzanie - z pierwszych zasad i sprowadza - nie do nich z. 79, 4 na 3; z. 81, 3 odp.; z. 85, 7 Wbrew; (24) (46) t. 7; patrz: Zasada; do jednej władzy należy wyciąganie - i pojmowanie zasad, ale do różnych sprawności z. 79, 9 odp.; rozumowanie jest ruchem od pierwszych zasad do - z. 79, 12 odp.; z. 83, 4 odp.; wyciąganie - to rzecz rozumu, a nie pojmowania-myśli z. 81. 3 odp.;

ściśle udowadnialne myśl przyjmuje koniecznie z. 82, 2 odp.; sąd w wyborze jest jakby z. 83, 3 na 2; z. 86, 1 na 2; zasady są bardziej znane niż - z. 87, 2 na 3.
Wnioskowanie: dusza dochodzi do prawdy drogą - z. 79, 4 odp.; sylogistyczne wychodzi z ogólnych przesłanek z. 81, 3 odp.
Woda: w ciele ludzkim z. 91, 1 odp. Patrz: Wilgoć.
Wola: czym i jaką jest z. 82 i 83; nie jest w żadnej części ciała z. 76, 8 na 4; ma za podmiot samą duszę z. 77, 5; a. 6 odp.; a. 8 odp.; pozostaje w duszy odłącz. z. 77, 8; Augustyn łączy z umysłem, zaś Filozof z rozumem z. 79, 1 na 2; władze gniewliwe i pożądliwe są posłuszne z. 81, 3; przymus jest sprzeczny z - ; konieczność naturalna i z celu nie jest sprzeczna z - z. 82, 1; z konieczności chce szczęścia i środków koniecznych z. 82, 1 i 2; - bardziej podobna do myśli niż do rozumu z. 82, 1 na 2; - nie wszystkiego chce koniecznie z. 82, 2; (94) t. 6; dotyczy przeciwstawieństw z. 82, 2 Wbrew; - rozciąga się na dobra ogólne z. 82, 2 na 2 i 3; - jest niższa od myśli z. 82, 3; a. 4 na 1; - porusza myśli i wszystkie władze, z wyj. wegetat. z. 82, 4; (95) t. 6; - nie dzieli się na gniewliwą i pożądliwą z.82, 5; jest wolną z. 83; (99) t. 6; wolność jest tym samym co - jest władzą wyboru z. 83, 4; jest władzą nieorganiczną (10) (91) t. 6; wola nie poprzedza myśli (99) t. 6; Bóg porusza - (103) t. 6; myśl poznaje czynność z. 87, 4; pochodzenie miłości w z. 93, 6; własną nie można oderwać się od szczęścia w Bogu z. 94, 1 odp.; pierwszego człowieka była uporządkowana z. 94, 1 na 2; w stanie niewinn. była wśród ludzi zgodność z. 98, 1 na 3; w pożyciu małżeńskim w raju człowiek kierowałby się rozumem i - z. 98, 2 na 3 i 4; - człowieka jest zmienna nie zaś aniołów z. 100, 2 na 4.
Wolność woli: człowiek ma - z. 83, 1; (99) t. 6; - jest władzą, a nie czynnością i sprawnością z. 83, 2; jest władzą pożądawczą a nie poznawczą z. 83, 3; jest tą samą władzą co wola z. 83, 4; nie jest pierwszą przyczyną człowieka z. 83, 1 na 3; grzech pozbawia - od winy i niedoli, ale nie pozbawia - od przymusu z. 83, 2 na 3; (102) t.6; istotną cechą jest wybór z. 83, 3; wolność a wola z. 83, 2 i 4; - czym jest (102) (106) t. 6; nie przekreślają jej jakości, skłonności i usprawnienia z. 83, 1 na 5; (104) t. 6; samostanowienia u pierwszych ludzi z. 94, 4 na 1; z. 95, 1 na 3; (106) t. 7; symbolizowana drzewem poznania dobra i zła z. 102, 1 na 4; jest w człowieku znakiem obrazu Boga (102) t. 6; (97) t. 7; od pożądliwości (109) t. 7; przyczyną grzechu i upadku (112) t. 7.
Wolny: może się sprzeciwić z. 81, 3 na 2; - a niewolnik; panowanie nad z. 96, 4.
Woń: przedmiotem węchu z. 78, 3 odp.
Wprawa: konieczna do poznania umysłowego z. 79, 4 na 3.
Wrażenie: zmysł dotyczy jakości wywołującej - zmysłowe z. 77, 3 odp.; z. 78, 3; nie jest tym, co władza poznawcza poznaje z. 85, 2 odp.; forma myślowa jest umysłowym z. 85, 2 na 3; (11) t. 7; w widzeniu cielesnym i wyobraźniowym z. 93, 6 na 4; jakość zależy od kompleksji, unerwienia, dotyku (27) t. 7.
Wschód: miejscem raju z. 102, 1 odp.
Wspólne posiadanie: jest okazją do niezgody; w raju używano dóbr wspólnie z. 98, 1 na 3.
Wstydliwość: pierwsi ludzie w raju nie czuli wstydu z. 95, 1 odp.; a.3 Wbrew i odp.; z. 96, 1 na 3.

Wszechświat: doskonałość wymaga ułożenia rzeczy według stopni z. 76, 5 odp.; z. 89, 1 odp.; z. 99, 2 odp.; Bóg jest początkiem z. 92, 2 odp.; pod względem rozległości - jest doskonalszy od stworzeń umysłowych z. 93, 2 na 2; człowiek swoją pracą zaprowadza nowy ład we (125) t. 7; jak Bóg urządził (129) t. 7.
Wybór: nie dotyczy celu z. 82, 1 na 3; zależy od nas ale z pomocą Bożą z. 83, 1 na 4; a. 2 Wbrew; wolna wola stoi - przed dobra lub zła z. 83, 2 odp.; czym jest; dotyczy środków z. 83, 3; a. 4 odp.; wolna wola jest władzą – z. 83, 4 odp.; (94) t. 6; wybierać a chcieć z. 83, 4 odp.; - działania jest jakby wnioskiem sylogizmu z. 86, 1 na 2; w wolności woli nie ale wolność od grzechu i nędzy jest najważniejszą (102) t. 6.
Wydzieliny, odchody: istniały także w raju z. 97, 3 na 4.
Wyłanianie: władz duszy; właściwości z podmiotu z. 77, 6 odp. i na 3; a. 7; (56) t. 6.
Wyobraźnia: czym jest z. 78, 4; a fantazja z. 78, 4; (70) (72) t. 6; porusza pożądanie zmysłowe z. 81, 3 na 2; rozum może w tworzyć wyobrażenia z. 81, 3 na 3; jest wspólna nam i innym zwierzętom z. 84, 2 na 1; konieczna każdej czynności myśli z. 84, 7; - u śpiących z. 84, 8 n 2; - w człowieku: przechowuje obrazy, kojarzy je i odtwarza oraz wytwarza (70) t. 6; mózg narządem - (73) t. 6; - wytwórcza z. 85, 2 na 3; (70) (114) t. 6; zdolności zależą od – z. 85, 7 odp.; z. 79, 4 na 3; (27) t. 6; szatan zakłóca - z. 86, 4 na 2; ciała nieb. działają na - z. 86, 4 na 2 i 3; - a poznanie przyszłości z. 86, 4 na 2 i 3; zakłócenia w - są przeszkodą w myśleniu z. 84, 7 i 8; z. 89, 1 zarz. 2; - ginie ze śmiercią z. 77, 8; z. 89, 1 zarz. 2; - to oko duszy; w widzeniu wyobraźniowym nie ma Trójcy Osób z. 93, 6 na 4; może zwieść z. 94, 4 odp.; im - doskonalsza tym doskonalszy umysł (27) t. 7.
Wyobrażenia: czym są (1) (9) t. 7; myśleć sposobem ciągłego posługiwania się - jest dla duszy naturalne jak łączenie się z ciałem z. 89, 1 odp.; z. 75, 6 na 3; według Awerroesa - są podmiotem formy myślowej z. 76, 1 odp.; z różnych - jednej rzeczy jest jedna forma myślowa z. 76, 2 odp.; - są konieczne do poznania umysłowego z. 79, 4 na 3; z. 89, 1 na 1; - są niematerialne w możności z. 79, 4 na 4; rozum może tworzyć – z. 81, 3 na 3; w swojej pracy myśl zawsze musi nawracać do - z. 84, 7; z. 86, 1 odp.; z. 89, 1 odp.; a. 2 odp.; z. 94, 2 odp.; - są podobiznami rzeczy postrzegalnej z. 84, 7 na 2 i 3; z. 85, 1 na 3; nie istnieją - istot niecielesnych; do ich poznania posługujemy się - ciał z. 84, 7 na 3; z. 88, 1 odp. i na 5; - tworzy zmysł wspólny (75) t. 6; (9) t. 7; sąd zwierząt jest zestawieniem - a nie pojęć (100) t. 6; - nie mogą działać bezpośrednio na myśl z. 84, 6; z. 85, 1 na 3; - są w narządach cielesnych z. 89, 1 odp.; Bóg układa - dla poznania przyszłości; - łatwiej odbieralne w nocy z. 86, 4 na 2; dusza pierwszego człowieka poznawała posługując się - z. 94, 2 odp.; wyobraźnia tworzy - z. 85, 2 na 3; z. 86, 4 na 3; myśl czynna oświetla - ; drogą abstrakcji czyni je w rzeczywistości poznawalnymi przez myśl; odrywa od - z. 76, 2 odp.; z. 79, 4 odp.; z. 84, 6 odp.; z. 85, 1; a. 5 na 2; z. 86, 1 odp.; z. 87, 1 na 2; z. 89, 1 odp.; a. 4 odp. i na 1. Patrz: Abstrakcja; Myśl czynna.
Wyraz: styczny w dowodzie; pierwszy człowiek tego nie potrzebował z. 94, 1 na 3; (107) t. 7.
Wytrwałość: podwójna; istniała u Adama z. 95, 3 na 4.
Wywodzenie się: inne w każdym stopniu bytu z. 93, 5 odp.

Wyższość: podwójna; - myśli nad wolą z. 82, 3; a. 4 na 1.
Wzór, Prawzór: - a obraz z. 93, 1 odp.; a. 5 na 4; Bóg prawzorem z. 93, 1 odp.; prawzory zakodowane: patrz Rationes causales.
Wzrok: zajmuje pierwsze miejsce wśród zmysłów zewn. z. 77, 4; z. 82, 3 odp.; - w naturalny sposób pożąda widzieć z. 78, 1 na 3; czym jest z. 78, 3; z. 79, 7 odp.; jego przedmiot z. 78, 3; z. 79, 7 odp.; a. 11 odp.; z. 82, 5 odp.; (64) t. 6; jest najmniej materialny i najlepiej postrzega z. 78, 3; z. 84, 2 odp.; - doskonalszy u zwierząt nieroz. z. 91, 3 na 1; jest wrażliwszy i powszechniejszy, bo widzi ciała ziemskie i nieb. z. 91, 3 na 3. Patrz: Barwa.
Wzrost: z. 78, 2 odp. i na 3; prosty - człowieka z. 91, 3 na 1 i 3; jego celem jest dojść do pełnych rozmiarów ciała z. 77, 3 odp.; - form poznawczych w duszy z. 78, 4 odp.

Zachowanie: w bycie jednostki w stanie niewinn. z. 97; - gatunku w stanie niewinn. z. 98; - form poznawczych z. 78, 4 odp.; z. 79, 6 na 1. Patrz: Gatunek; Jednostka.
Zachwyt: Adam w - z. 94, 1 odp.
Zagadka: czy pierwszy człowiek widział Boga w – z. 94, 1 na 3.
Zakaz: jaki otrzymał pierwszy człowiek w raju (106) (111) t. 7.
Zamiana: kobieta utworzona z żebra drogą - z. 92, 3 na 1.
Zapomnienie: gubi wiedzę z. 89, 5 odp.
Zarządzanie: przez - człowiek jest początkiem innych z. 94, 3 odp.
Zasada: pojmowanie pierwszych - z. 79, 12 odp.; z. 83, 4 odp.; z. 85, 6 odp.; (24) t. 7; co oznacza (23) t. 6; sprowadzanie do pierwszych - z. 85, 7 Wbrew; wiedza niezupełna idzie od skutków do - wiedza zupełna od - do skutków z. 85, 8 na 1; sama - nie porusza z. 86, 1 na 2; są bardziej znane niż wnioski z. 82, 2 na 3; (46) t. 7; - są poznawane jako pierwsze z. 88, 3 zarz. 1; Adam znał wszystko co da się wysnuć z pierwszych - z. 94, 3 odp.; rozumienie pierwszych - prowadzi do rozumienia wniosków z 79, 4 na 3; a. 8 odp.; z. 85, 6 odp.; rozumowanie wychodzi od intuicyjnie znanych pierwszych - z. 79, 8 odp.; (87) t. 6; rozumienie pierwszych - i wyciąganie wniosków to rzecz jednej władzy ale różnych sprawności z. 79, 9 odp.; - niższe są kierowane przez wyższe z. 79, 9 na 2; pierwsze - są nam znane same przez się bez rozumowania z. 79, 12 odp.; z. 87, 1 na 1; - są nam wszczepione przez naturę pierwsze - w dziedzinie spekul. i prakt. z. 79, 12 odp.; co do pierwszych - rozum się nie myli z. 79, 12 na 3; z. 85, 6 odp.; są poznawane w sposób konieczny z. 82, 1 odp. i na 2; a. 2 odp.; sprawność pojmowania pierwszych - z. 83, 2 odp.; (83) t. 6; pierwsze - a zdania konieczne i przygodne z. 82, 2 odp. Patrz: Wnioski.
Zasługa: postęp w - a postęp w wiedzy; Adam postępował w - z. 94, 3 na 3; z. 95, 1 na 4; (116) t. 7; na łaskę nie zasługujemy czynnościami natury z 95, 1 na 6; uczynki pierwszych ludzi w raju były bardziej zasługujące niż nasze z. 95, 4; pierwsi ludzie musieli sobie zasłużyć na szczęśliwość (106) (141) t. 7; miłość i łaska są korzeniami - z. 95, 4 odp.; wielkość - zależna od ... z. 95, 4 odp.; sprawiedliwość podstawą - z. 100, 1 na 2.
Zatrzymanie: form postrzegalnych w duszy zmysłowej z. 78, 4 odp.; z. 79, 6 na 1.
Zawieszenie: czynności zmysłów z. 84, 8; z. 86, 4 na 2; z. 89, 1 zarz. 2; z. 94, 4 odp.; z. 101, 2 odp.

Zbawieni: w Bogu widzą wszystko z. 84, 5 odp.; widzą w Nim to, co się dzieje na świecie z. 89, 8 odp.; są w pełni na obraz Boga z. 93, 4 odp.; nie mogą grzeszyć z. 100, 2 na 3.
Zdania: konieczne i przygodne z. 82, 2 odp.; twierdzące i przeczące z. 85, 5 Wbrew i odp.
Zdolności: kto ma większe - z. 85, 7; (27) t. 7.
Zdrowie: kto ma większe – z. 77, 2 odp.
Ziemia: ciało z mułu - patrz: Muł; - przeważa w ciele człowieka z. 91, 1 odp.; przewaga - u zwierząt nieroz. z. 91, 3 na 2; - pokarmem roślin z. 96, 1 odp.; księżyc bardziej podobny do – 102, 1 na 1; powietrze bliższe - jest dostosowane do ustroju człowieka z. 102, 1 na 1; - kryje w sobie rośliny i drzewa w postaci rationes causales (84) t. 7; patrz: Rationes causales.
Zło: Bóg dopuszcza - choć jest okazją do grzechu z. 92, 1 na 3; fałsz jest - myśli z. 94, 4 odp.; przed grzechem - nie dosięgało człowieka z. 94, 4 odp.; z. 95, 2 odp.; szatan przyczyną - (112) t. 7.
Złożenie; Złożony; Byt złożony: z czego jest złożony anioł i dusza ludzka (15) t. 6. Patrz: Połączenie.
Zmarli: ich znajomość spraw świata i kontakty z żywymi oraz ukazywanie się im z. 89, 9; wskrzeszenie - to dzieło samego Boga z. 91, 2 na 1 i 3; Chrystus pierworodny spośród - z. 95, 1 na 1.
Zmartwychwstanie ciał: (16) t. 6; z. 91, 2 na 1 i 3; z. 95, 1 na 1 i 2; z. 97 1 na 3 i 4; a. 3 odp.; z. 98, 2 na 1; (124) t. 7; po upadku wierzono w - Chrystusa (111) t. 7; wolność od cierpień w raju a po - (125) t. 7; nieśmiertelność w raju a po - z. 97, 1 na 3 i 4; a. 3 odp.; z. 98, 2 na 1.
Zmęczenie: myślenie powoduje - z. 75, 3 na 2; (10) t. 6.
Zmiana: jakościowa, naturalna i niematerialna wywołana w poznawcy wskutek działającej nań rzeczy zewn. z. 78, 3 odp. i na 1; - jakościowa a substancjalna z. 84, 1 na 3; (34) (56) t. 6; rzecz postrzegalna wywołuje - w zmyśle z. 75, 3 odp.; z. 78, 3; z. 84, 6 odp.; z. 85, 2 na 3; z. 87, 3 na 3; - dotyczy ciała (107) t. 6.
Zmysł: silne działanie rzeczy postrzeg. na zmysł uszkadza go z. 75, 3 na 2; z. 88, 1 na 3; - poznaje jedynie istnienie konkretne z. 75, 6 odp.; - a myśl z. 75, 3 na 2; z. 76, 2 na 4; z. 80, 1 odp.; z. 84, 1 na 2; a. 6; z. 85, 3 odp.; z. 87, 1 na 3; (1) t. 7; jest urzeczywistnieniem narządu cieles. z. 76, 1 na 1; z. 85, 1 odp.; potrzebuje narządu cieles. z. 76, 5 odp.; z. 77, 5 odp.; z. 78, 1 odp.; z.79, 6 na 1; z. 84, 6 odp.; a. 7 odp.; z. 85, 1 odp.; z. 87, 3 na 2; z. 91, 1 na 2; ‘zmysłowe’ od duszy zmysłowej z. 77, 1 na 7; - dotyczy jakości wywołujących wrażenia zmysłowe z. 77, 3 odp.; (65) t. 6; (23B) t. 7; - jest dla myśli z. 77, 7 odp.; - przyczyną ruchu u zwierząt doskonałych z. 78, 1 na 4; pięć - zewn.: wzrok, słuch, węch, smak, dotyk z. 78, 3; potrójny przedmiot - z. 78, 3 na 2; (66) t. 6; cztery - wewn.: wspólny, wyobraźnia, instynkt, pamięć z. 78, 4; - ma kilka znaczeń z. 79, 1 na 1; - czynny nie istnieje z. 79, 3 na 1; - przyjmuje formy poznawcze wszystkich rzeczy postrzegalnych z. 80, 1 odp.; z. 84, 3 odp.; - poprzedza zmysłowość z. 81, 1 na 1; (91) t. 6; - porusza pożądanie zmysłowe z. 81, 3 na 2; z. 86, 1 na 2; patrz: Poruszanie; Władze poruszania; - porusza ku jednemu z. 82, 2 na 3; - zewn. potrzebują z zewnątrz rzeczy postrzeganych i nie podlegają w pełni rozumowi; - wewn. nie potrzebują rzeczy zewn. i podlegają rozkazom rozumu

z. 81, 3 na 3; - nie dotyczy ogółów z. 82, 5 odp.; z. 85, 3 odp.; forma pozn. jest w - bez materii z. 84, 1 odp.; a. 2 odp.; - nie jest zdolny poznać duszy z. 84, 2 Wbrew; - odrywa od materii, ale nie od przynależności materialnych z. 84, 2 odp.; (1) t. 7; - jest w możności do form postrzegalnych z. 84, 3 odp.; brak - przekreśla poznawanie umysłowe z. 84, 3 odp.; a. 4 Wbrew; - nie są tylko do pobudzania myśli z. 84, 4 odp.; poznanie umysłowe bierzemy od - z. 84, 6; z. 85, 3 odp.; (8) t. 6; zawieszenie czynności - wstrzymuje używanie rozumu z. 84, 8; jak działa u śpiących z. 84, 8 na 2; - podają myśli wyobrażenia rzeczy postrzegalnych (8) t. 6; (1) t. 7; narządy - (73) t. 6; poznają tylko rzeczy cielesne z. 84, 1 na 2; i to tylko poszczegóły z. 85, 1 odp.; a. 3 odp.; z. 86, 1, 3, 4; - poznaje najpierw to co wspólne z. 85, 3 odp.; kiedy się myli a kiedy nie z. 85, 6; (25) t. 7; poznawanie przyszłości przy zawieszeniu - z. 86, 4 na 2; - jest tym, co postrzega z. 87, 1 na 3; patrz: Asymilacja; Podobieństwo; - postrzega na skutek zmiany wywołanej w narządzie przez zewn. rzecz postrzegalną: patrz Zmiana; nie chwyta tego, co nieproporcjonalne do niego z. 88, 1 na 3; poznaje ciała nieb. Z. 88, 1 na 5; z. 91, 3 na 3; zdobywamy prawdę po przez - z) 91, 1 na 2; - człowieka a - innych zwierząt z. 91, 3 na 1; - są dla potrzeb życia i poznania z. 91, 3 na 3; są rozmieszczone na twarzy z. 91, 3 na 3; różność umysłowa i zdolności zależą od doskonałości - z. 85, 7; (27) t. 7; - właściwy (47) t. 7. Patrz. Dusza zmysłowa ; Postrzegalne rzeczy; Postrzeganie; Poznanie, Pożądanie zmysłowe; Władze zmysłowe.

Zmysł wspó1ny. czym jest z. 78, 4 odp. i na 1. 2; z. 87 3 na 3; jego narządem mózg (73) t. 6; tworzy wyobrażenia (75) t. 6; zdolności i różność umysłowa zależą od - (27) t. 7.

Zmysłowość: czym jest z. 81, 1; dzieli się na siły gniewliwą i pożądliwą z. 81, 2; z. 82, 5; - symbolizowana przez węża z. 79, 12 zarz. 2; (90)-(92) t. 6.

Zniszczalność; Zniszczenie: samo przez się i przez przypadłość z. 75, 6 odp.; podstawą - jest możność nieistnienia z. 75, 6 na 2; dusza zmysłowa jest zniszczalna z. 76, 3 na 1; człowiek i zwierzęta są zniszczalni; zniszczalne - niezniszczalnie dotyczą formy i bytu z. 76, 3 na 2; z. 93, 9 odp.; - przypadłościowe i substancjalne z. 76, 4 odp.; ciało jest zniszczalne na skutek starościn złego klimatu i ubytku wilgoci z. 76, 5 na 1; z. 97, 4; z. 102, 2 odp. Patrz: Niezniszczalność.

Zwiedzenie: pierwszych ludzi z. 94, 4.

Zwierzę: potrzebuje rzeczy postrzegalnych do czucia z. 75, 2 na 3; dusza - nierozumnych nie jest samoistną z. 75, 3; a. 6 odp.; ciało - podobne do ciała ludzi; różnice między człowiekiem a nierozumnymi - z. 75, 6 na 1; z. 76, 5 na 4; z. 91, 3 na 1-3; (20) t. 6; pocięte kawałki - żyją z. 76, 3 odp.; - ma jedną duszę z. 76, 3 odp.; człowiek ma lepszy dotyk i zmysły wewn. niż inne – z. 76, 5 na 1; z. 91, 3 na 1; nie część - ale całe - należy do gatunku z. 76, 5 na 3; im - jest na wyższym stopniu, tym ma więcej części z. 76, 5 na 3; wyposażenie nierozumnych - a człowieka z. 76, 5 na 4; z. 91, 3 na 2 i 3; - to połączenie duszy z całym ciałem z. 76, 8 na 3; rozumne - nierozumne dzieli - na gatunki z. 77, 3 odp.; - poruszające się lokalnie i nie poruszające się lokalnie, doskonałe i niedoskonałe z. 78, 1 odp. i na 4; z. 92, 1 odp. (46), t. 6; - doskonałe musi mieć wiele czynności z. 78, 4 odp.; - ma zdolność płodzenia z. 79, 4 odp.; z. 92, 1

odp.; - nie poznaje prawdy z. 79, 8 na 3; jest w nim pożądanie naturalne i zwierzęce: idące za poznaniem z. 80, 1 na 3; toczą bój o żer i seks z. 81, 2 odp.; ruch - nierozumnych jest automatyczny i natychmiastowy z. 81, 3 odp.; w - pożądanie jest wzbudzane przez instynkt, wyobraźnię i zmysły z. 81, 3 na 2; nie są wolne z. 83, 1 odp.; - kierują się instynktem; patrz: Instynkt; - doskonałe ma wyobraźnię a nie ma fantazji (70) t. 6; - nie tworzą prawdziwych sądów (100) t. 6; całkowicie ulegają siłom ciał nieb.; z ich zachowania się można przewidzieć przyszłość: deszcz itp. z. 86, 4 na 3; dusza należy do rodzaju - z. 90, 4 na 2; tylko - niedoskonałe rodzą się mocą ciał nieb. z. 91, 2 na 2; z. 92, 1 odp.; (93) t. 7; co do niektórych zmysłów człowiek góruje nad - a co do niektórych nie z. 91, 3 na 1; ich rogi, kopyta, twarda skóra, owłosienie, opierzenie z. 91, 3 na 2; ich twarz zgięta ku ziemi z. 91, 3 na 3; sposoby rodzenia - z. 92, 1 odp.; życie - jest przyporządkowane rodzeniu z. 92, 1 odp.; Adam znał natury - i nadawał im nazwy z. 94, 3 Wbrew. (110) t. 7; panował nad - ; były mu posłuszne z. 96 1; (119) t. 7; - nie straciły swej natury na skutek grzechu człowieka; sytuacja dzikich – z. 96, 1 na 2; na co były potrzebne Adamowi a na co nie z. 96, 1 na 3; - domowe z. 96, 1 na 4; - nie mają od razu doskonałego używania instynktu z. 101, 2 na 2; w raju nie było – z. 102, 2 na 2; nie wystarczyły człowiekowi, stąd potrzeba kobiety (89) t. 7.

Źrenica: barwa jest w - z. 75, 1 na 2; a. 3 odp.; barwa wywołuje w - zmianę niematerialną z. 75, 3 odp.; z. 78, 3 odp.; - nie ma barwy z. 91, 1 na 3n Patrz: Barwa; Wzrok.

Żądza: nie istniała u pierwszych ludzi w raju z. 95, 2; z. 98, 2. Patrz: Pożądliwość.

Żebro: kobieta utworzona z – z. 92, 3; (89) t. 7; - było w Adamie jako początku gatunku z. 92, 3 na 2; z. 97, 2 na 3; wyjęcie - nie sprawiło bó1u z. 97, 2 na 3.

Żer: nierozumne zwierzęta w rzeczach postrzegalnych widzą jedynie - i seks z. 91, 3 na 3 i toczą o nie bój z. 81, 2 odp.; w stanie niewinn. dzikie zwierzęta szukałyby - z. 96 1 na2.

Żurawie: ich instynkt z. 96, 1 na 4.

Życie: dusza źródłem - z. 75, 1 odp.; z. 97, 3 odp.; (2) t. 6; stopnie i przejawy - z. 76, 1 odp.; trzy sposoby – z. 78, 1 odp.; - psychiczne a duchowe z. 91, 4 na 3; z. 97, 3 odp.; - wieczne (16) t. 6; - zasadza się na ciepłocie z. 91, 1 odp.; - zwierząt przyporządkowane rodzeniu z. 91, 2 odp., szczęśliwe - w raju z. 94, i na 1; do kierowania - własnym i innych potrzebna znajomość spraw wiary z. 94, 3 odp. i na 3; łaska konieczna do - wiecznego z. 95, 4 na 1; w raju - było podtrzymywane pokarmem z. 96, 3 odp.; z. 97, 3; drzewo - z. 97, 4; (126) t. 7; pokarm i rodzenie to sprawa - z. 99, 2 na 3.

Żydzi: nie uznają Księgi Syracha z. 89, 8 na 2.

Tom 8. RZĄDY BOŻE (1. 103-119)

SPIS RZECZY

OD WYDAWNICTWA.

ZAGADNIENIE 103. OGÓLNIE O RZĄDACH BOGA NAD RZECZAMI STWORZONYM.

ART. 1. CZY ŚWIAT JEST PRZEZ KOGOŚ RZĄDZONY?
ART. 2. CZY CELEM RZĄDÓW NAD ŚWIATEM JEST COŚ POZA ŚWIATEM?
ART. 3. CZY ŚWIAT JEST RZĄDZONY PRZEZ KOGOŚ JEDNEGO?
ART. 4. ILE JEST SKUTKÓW RZĄDÓW BOGA NAD ŚWIATEM: JEDEN TYLKO, CZY TEŻ JEST ICH WIĘCEJ?
ART. 5. CZY WSZYSTKO PODLEGA BOŻYM RZĄDOM?
ART. 6. CZY BÓG RZĄDZI WSZYSTKIM BEZPOŚREDNIO SAM?
ART. 7. CZY MOŻE DZIAĆ SIĘ COŚ POZA PORZĄDKIEM BOŻYCH RZĄDÓW?
ART. 8. CZY MOŻE COŚ STAWIĆ OPÓR BOŻYM RZĄDOM?

ZAGADNIENIE 104. POSZCZEGÓLNE SKUTKI BOŻYCH RZĄDÓW.

ART. 1. CZY STWORZENIA POTRZEBUJĄ ZACHOWYWANIA W BYCIE PRZEZ BOGA?
ART. 2. CZY BÓG BEZPOŚREDNIO SAM ZACHOWUJE WSZYSTKIE STWORZENIA?
ART. 3. CZY BÓG MOŻE COŚ OBRÓCIĆ W NICOŚĆ?
ART. 4. CZY BÓG COŚ UNICESTWIA?

ZAGADNIENIE 105. O ZMIANACH DOKONYWANYCH W STWORZENIACH PRZEZ BOGA.

ART. 1. CZY BÓG MOŻE BEZPOŚREDNIO ŁĄCZYĆ MATERIĘ Z FORMĄ?
ART. 2. CZY BÓG MOŻE BEZPOŚREDNIO SAM PORUSZAĆ JAKIEŚ CIAŁO?
ART. 3. CZY BÓG BEZPOŚREDNIO SAM PORUSZA MYŚL STWORZONĄ?
ART. 4. CZY BÓG MOŻE PORUSZAĆ WOLĘ STWORZONĄ?
ART. 5. CZY BÓG DZIAŁA W KAŻDYM DZIAŁAJĄCYM ?
ART. 6. CZY BÓG MOŻE COŚ CZYNIĆ POZA PORZĄDKIEM NADANYM RZECZOM?
ART. 7. CZY WSZYSTKO, CO BÓG CZYNI POZA NATURALNYM PORZĄDKIEM RZECZY, JEST CUDEM?
ART. 8. CZY JEDEN CUD JEST WIĘKSZY OD DRUGIEGO?

ZAGADNIENIE 106. JAK JEDN0 STWORZENIE PORUSZA INNE.

ART. 1. CZY JEDEN ANIOŁ OŚWIECA DRUGIEGO?
ART. 2. CZY JEDEN ANIOŁ MOŻE PORUSZAĆ WOLĘ DRUGIEGO ANIOŁA?
ART. 3. CZY ANIOŁ NIŻSZY MOŻE OŚWIECAĆ ANIOŁA WYŻSZEGO?
ART. 4. CZY ANIOŁ WYŻSZY OŚWIECA NIŻSZEGO O WSZYSTKIM, CO SAM ZNA?

ZAGADNIENIE 107. MOWA ANIOŁÓW.

ART. 1. CZY JEDEN ANIOŁ MÓWI DO DRUGIEGO?
ART. 2. CZY NIŻSZY ANIOŁ MÓWI DO WYŻSZEGO?
ART. 3. CZY ANIOŁ MÓWI DO BOGA?
ART. 4. CZY ODLEGŁOŚĆ CO DO MIEJSCA MA JAKIŚ WPŁYW NA POROZUMIEWANIE SIĘ ANIOŁÓW MIĘDZY SOBĄ?
ART. 5. CZY WSZYSCY ANIOŁOWIE ZNAJĄ TO, CO JEDEN ANIOŁ MÓWI DO DRUGIEGO?

ZAGADNIENIE 108. UKŁAD I PODZIAŁ ANIOŁÓW NA HIERARCHIE I RZĘDY.

ART. 1. CZY WSZYSCY ANIOŁOWE NALEŻĄ DO JEDNEJ HIERARCHII?
ART. 2. CZY W JEDNEJ HIERARCHII JEST WIELE RZĘDÓW?
ART. 3. CZY W JEDNYM RZĘDZIE JEST WIELE ANIOŁÓW?
ART. 4. CZY ODRĘBNOŚĆ HIERARCHII I RZĘDÓW W ANIOŁACH ZASADZA SIĘ NA NATURZE?
ART. 5. CZY NALEŻYCIE DOBRANO NAZWY RZĘDÓW ANIELSKICH?
ART. 6. CZY NALEŻYCIE PODANO STOPNIE RZĘDÓW?

ART. 7. CZY RZĘDY ANIELSKIE ZOSTANĄ PO DNIU SĄDU OSTATECZNEGO?
ART. 8. CZY LUDZIE MOGĄ BYĆ WŁĄCZANI DO RZĘDÓW ANIELSKICH?

ZAGADNIENIE 109. USTRÓJ ZŁYCH DUCHÓW.

ART. 1. CZY ZŁE DUCHY DZIELĄ SIĘ NA RZĄDY?
ART. 2. CZY U ZŁYCH DUCHÓW SĄ PRZEŁOŻENI I PODWŁADNI: CZY ISTNIEJE PRZEŁOŻŃSTWO?
ART. 3. CZY U ZŁYCH DUCHÓW WYSTĘPUJE OŚWIECANIE?
ART. 4. CZY DOBRYM ANIOŁOM PRZYSŁUGUJE PRZEŁOŻEŃSTWO NAD ZŁYMI ANIOŁAMI?

ZAGADNIENIE 110. WŁADZA ANIOŁÓW NAD CIELESNYM STWORZENIEM.

ART. 1. CZY ANIOŁOWIE ZARZĄDZAJĄ CIELESNYM STWORZENIEM?
ART. 2. CZY CIELESNA MATERIA JEST POSŁUSZNA ANIOŁOM NA SKINIENIE?
ART. 3. CZY ANIOŁ MOŻE PORUSZAĆ CIAŁA LOKALNIE I CZY W WYKONYWANIU RUCHÓW LOKALNYCH CIAŁA SĄ ULEGŁE ANIOŁOM?
ART. 4. CZY ANIOŁOWIE MOGĄ CZYNIĆ CUDA?

ZAGADNIENIE 111. DZIAŁANIE ANIOŁÓW NA LUDZI.

ART. 1. CZY ANIOŁ MOŻE OŚWIECAĆ CZŁOWIEKA?
ART. 2. CZY ANIOŁOWIE MOGĄ DZIAŁAĆ NA WOLĘ CZŁOWIEKA I JĄ ZMIENIAĆ?
ART. 3. CZY ANIOŁ MOŻE DZIAŁAĆ NA WYOBRAŹNIĘ CZŁOWIEKA?
ART. 4. CZY ANIOŁ MOŻE DZIAŁAĆ NA ZMYSŁ LUDZKI ?

ZAGADNIENIE 112. POSYŁANIE ANIOŁÓW.

ART. 1. CZY ANIOŁOWIE BYWAJĄ POSYŁANI DO SPEŁNIANIA POSŁUG?
ART. 2. CZY WSZYSCY ANIOŁOWIE BYWAJĄ POSYŁANI DO SPEŁNIANIA POSŁUG?
ART. 3. CZY ANIOŁOWIE, KTÓRZY SĄ POSYŁANI, NALEŻĄ DO DWORU BOGA?
ART. 4. CZY WSZYSCY ANIOŁOWIE DRUGIEJ HIERARCHII SĄ POSYŁANI?

ZAGADNIENIE 113. STRÓŻOSTWO DOBRYCH ANIOŁÓW.

ART. 1. CZY ANIOŁOWIE STRZEGĄ LUDZI ?
ART. 2. CZY KAŻDY CZŁOWIEK MA SWOJEGO OSOBNEGO ANIOŁA STRÓŻA?
ART. 3. CZY STRÓŻOWANIE LUDZI NALEŻY TYLKO DO ANIOŁÓW OSTATNIEGO RZĘDU?
ART. 4. CZY KAŻDY CZŁOWIEK MA ANIOŁA STRÓŻA?
ART. 5. CZY CZŁOWIEK DOSTAJE ANIOŁA STRÓŻA OD CHWILI URODZENIA?
ART. 6. CZY ANIOŁ STRÓŻ OPUSZCZA NIEKIEDY CZŁOWIEKA?
ART. 7. CZY ANIOŁOWIE BOLEJĄ NAD ZŁEM TYCH, KTÓRYCH STRZEGĄ?
ART. 8. CZY MIĘDZY ANIOŁAMI MOŻE WYSTĘPOWAĆ SPÓR CZY NIEZGODA?

ZAGADNIENIE 114. NAPASTLIWOŚĆ ZŁYCH DUCHÓW.

ART. 1. CZY ZŁE DUCHY NAPASTUJĄ LUDZI?
ART. 2. CZY KUSZENIE JEST ZNAMIENNĄ CECHĄ DIABŁA?
ART. 3. CZY POKUSA DIABŁA JEST PRZYCZYNĄ WSZYSTKICH GRZECHÓW?
ART. 4. CZY ZŁE DUCHY MOGĄ CZYNIĆ PRAWDZIWE CUDA I NIMI UWODZIĆ LUDZI?
ART. 5. CZY ZŁY DUCH PRZEZ TO, ŻE ZOSTAŁ POKONANY PRZEZ KOGOŚ, PRZESTAJE INNYCH NAPASTOWAĆ?

ZAGADNIENIE 115. DZIAŁANIE CIELESNEGO STWORZENIA.

ART. 1. CZY JAKIEŚ CIAŁO JEST CZYNNE?
ART. 2. CZY W CIELESNEJ MATERII ISTNIEJĄ RATIONES SEMINALES – PRAWZORY, CZY SIŁY NASIONOWE?
ART. 3. CZY CIAŁA NIEBIESKIE SĄ PRZYCZYNĄ ZJAWISK WYSTĘPUJĄCYCH NA NASZEJ ZIEMI?
ART. 4. CZY CIAŁA NIEBIESKIE SĄ PRZYCZYNĄ LUDZKIEGO POSTĘPOWANIA?
ART. 5. CZY CIAŁA NIEBIESKIE MOGĄ DZIAŁAĆ NA ZŁE DUCHY?
ART. 6. CZY CIAŁA NIEBIESKIE NARZUCAJĄ KONIECZNOŚĆ RZECZOM PODLEGŁYM ICH DZIAŁANIU?

ZAGADNIENIE 116. FATUM.

ART. 1. CZY FATUM ISTNIEJE ?
ART. 2. GDZIE ZNAJDUJE SIĘ FATUM: W BOGU CZY W STWORZENIACH?
ART. 3. CZY FATUM JEST NIEPORUSZALNE?

ART. 4. CZY WSZYSTKO PODLEGA FATUM?

ZAGADNIENIE 117. ZAKRES DZIAŁANA CZŁOWIEKA.

ART. 1. CZY JEDEN CZŁOWIEK MOŻE UCZYĆ DRUGIEGO?
ART. 2. CZY LUDZIE MOGĄ UCZYĆ ANIOŁÓW?
ART. 3. CZY CZŁOWIEK SIŁĄ DUCHA MOŻE ZMIENIAĆ CIELESNĄ MATERIĘ?
ART. 4. CZY DUSZA CZŁOWIEKA W STANIE ODŁĄCZENIA MOŻE PORUSZAĆ CIAŁA PRZYNAJMNIEJ LOKALNIE?

ZAGADNIENIE 118. POWSTAWANIE CZŁOWIEKA Z CZŁOWIEKA POD WZGLĘDEM DUSZY.

ART. 1. CZY DUSZA ZMYSŁOWA BYWA PRZEKAZYWANA WRAZ Z NASIENIEM?
ART. 2. CZY DUSZA UMYSŁOWA JEST Z NASIENIA JAKO ZE SWOJEJ PRZYCZYNY?
ART. 3. CZY WSZYSTKIE LUDZKIE DUSZE ZOSTAŁY STWORZONE NARAZ NA POCZĄTKU ŚWIATA?

ZAGADNIENIE 119. POWSTAWANIE CIAŁA CZŁOWIEKA I ROZMNAŻANIE LUDZI.

ART. 1. CZY COŚ ZE SPOŻYTEGO POKARMU ZAMIENIA SIĘ PRAWDZIWIE W LUDZKĄ NATURĘ?
ART. 2. CZY NASIENIE POCHODZI Z OBFITOŚCI SPOŻYTEGO POKARMU?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

OD WYDAWNICTWA

I. W sprawie poprawek błędów w wydrukowanych tomach (errata):
Posiadaczy wydanych już tomów *SUMY* prosimy o skontrolowanie czy znajdują się w nich karteczki z erratami. Dla orientacji podajemy poniższą tabelkę:

a. tomy, w których erraty nie drukowano : - 9, 11.12. 14.25.29;
b. tomy w których erratę drukowano wewnątrz tomu:
   tom 10 na stronie 13-14 lub osobno;
   tom 15 na stronie 327 i osobno;
   tom 16 na stronie 385-386;
   tom 18 na stronie 372;
   tom 26 na stronie 369;
c. tomy n do których erratę drukowano w innych tomach:
   do tomu 21 w tomie 24 na stronie 230;
   do tomu 24 w tomie 22 na stronie383-384;
d. erratę drukowano na osobnych kartkach do tomów . 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 10. 15. 17. 19. 20. 22. 28.
   W tomie 7-mym ważne są erraty drukowane na 4-ch stronach.
   W razie zauważonych braków prosimy o zwrócenie się do Wydawnictwa o uzupełnienie.

II. Jeszcze 9 tomów .....
W przedmowie do poprzedniego tomu *Sumy* pod tytułem *Człowiek* popatrzyliśmy w przeszłość 20 lat. W tym czasie wydaliśmy 25 tomów. Wskazaliśmy, że „na druk czeka jeszcze 9 tomów *Sumy* i 1 tom zawierający skorowidz - klucz do całości dzieła”.

Tom niniejszy zaczyna przyszłość tego, co jeszcze ma być wydane. Do wydania pozostaje jeszcze osiem tomów i jeden tom indeksów. Z tego następny tom *O małżeństwie* w przekładzie o. F. W. Bednarskiego O.P. jest w druku. Na druk czeka tom *O charyzmatach*, zaś inne są w tłumaczeniu.

Jest uzasadniona nadzieja, iż w ciągu następnych 3-4 lat całość osiągnie koniec.

Dzięki ofiarom mamy za co drukować dwa następne tomy oraz zakupiliśmy papier na druk całości. Ufamy, że dalsza pomoc ofiarodawców umożliwi druk pozostałych tomów. Ofiary te umożliwią wysłanie około 1200 egzemplarzy każdego tomu do seminariów duchownych i naukowców w Polsce.

ZAGADNIENIE 103
OGÓLNIE O RZĄDACH BOGA NAD STWORZONYMI /1/

Ukończyliśmy dociekania nad stwarzaniem rzeczy i ich podziałem. Zostają nam jeszcze rządy [Boga] nad światem. Omówimy je najpierw ogólnie, a potem w szczególności zajmiemy się ich skutkami. Co do pierwszego nasuwa się osiem pytań: 1. Czy świat jest przez kogoś rządzony? 2. Co jest celem rządów nad światem? 3. Czy jest rządzony przez kogoś jednego? 4. Jakie są skutki tychże rządów? 5. Czy wszystko podlega Bożym rządom? 6. Czy Bóg zarządza wszystkim bezpośrednio? 7. Czy niekiedy rządy Boże mogą nie być skuteczne? 8. Czy coś może oprzeć się Bożej Opatrzności?

Artykuł 1

CZY ŚWIAT JEST PRZEZ KOGOŚ RZĄDZONY?

Zdaje się, że świat przez nikogo nie jest rządzony, bo:

1. Te rzeczy bywają rządzone, które są kierowane ku celowi lub działają dla celu. Lecz rzeczy naturalne, które stanowią przeważającą część świata, ani nie kierują się ku celowi ani nie działają dla celu, gdyż nie poznawają celu. A więc świat nie jest rządzony.

2. Rządy właściwie rozciągają się nad tymi rzeczami, które poruszają się ku czemuś. Lecz, jak się zdaje, świat nie porusza się ku czemuś, ale widać w nim stałość. A więc świat nie jest rządzony.

3. To, co zawiera w sobie konieczność kierującą ku jednemu, nie potrzebuje rządcy z zewnątrz. Lecz główne części świata w swoich czynnościach i ruchach ulegają jakiejś konieczności kierującej je ku jednemu. A więc świat nie potrzebuje rządów nad sobą.

Wbrew temu są słowa Pisma św.: „Twoja, Ojcze, opatrzność zarządza [wszystkim]”[1]; zaś u Boecjusza czytamy: „ O, Ty, który zarządzasz światem według odwiecznie powziętego planu”[2].

Odpowiedź: Zdaniem niektórych starożytnych filozofów /2/ nikt nie sprawuje rządów nad światem, a wszystko dzieje się w nim drogą przypadku. To ich mniemanie okazuje się jednak niemożliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, wynika to z wymowy samych rzeczy. Widzimy bowiem, jak w rzeczach naturalnych dochodzi do skutku to, co lepsze i to albo zawsze, albo w większości wypadków; a to może zachodzić tylko wtedy, gdy jakaś opatrzność prowadzi naturalne rzeczy ku dobru jako celowi - a to właśnie znaczy: rządzić. Sam przeto niewątpliwy porządek istniejący w rzeczach jasno dowodzi istnienia rządów nad światem. Cycero[3] - powołując się na Arystotelesa[4] - obrazuje tę myśl takim przykładem: gdy ktoś wejdzie do domu należycie uporządkowanego, sam porządek panujący w domu nasunie mu myśl o istnieniu myślącego gospodarza [zaprowadzającego i utrzymującego ów porządek]. Po drugie, do tego samego wiedzie wzgląd na Bożą dobroć, która - jak to widać z powyższych[5] - powołała rzeczy do bytu. Skoro bowiem

„rzeczą najlepszego twórcy jest tworzyć najlepsze rzeczy”[6], nie licowało z najwyższą dobrocią Boga, by rzeczy przez Siebie utworzone nie doprowadził do stanu doskonałego. Końcową zaś doskonałością każdej rzeczy jest osiągnięcie celu. Stąd też do Bożej dobroci należy ton aby - jak powołała rzeczy do istnienia - tak też doprowadziła je do celu; a to właśnie znaczy: rządzić.

Na 1. W dwojaki sposób jakaś rzecz bywa poruszana ku celowi lub działa ze względu nań. Pierwszy, gdy ona sama prowadzi siebie do celu; chodzi tu o człowieka i inne rozumne stworzenia. Istoty te poznawają treść celu i środków doń wiodących. Drugi, gdy jest poruszana lub kierowana do celu przez kogoś, tak jak strzała jest kierowana do celu przez łucznika, który poznaje cel, nie zaś strzała. Zatem jak ruch strzały ku określonemu celowi uwidacznia, że strzała jest kierowana przez jakąś istotę poznającą, tak ustalony bieg rzeczy naturalnych nie mających poznawania jasno wskazuje na ton że światem rządzi jakaś myśl. /3/

Na 2. We wszystkich rzeczach stworzonych jest coś stałego: przynajmniej materia pierwsza; i jest także coś, co należy do ruchu, o ile on obejmuje również i działanie. W odniesieniu do tych obydwu stanów rzecz potrzebuje rządów nad sobą, gdyż to, co w rzeczach jest stałe, obróciłoby się w nicość (jako że jest z nicości), o ile by - o czym niżej[7] - ręką rządzącego nie było zachowane w bycie.

Na 3. Owa naturalna konieczność tkwiąca w rzeczach, które są skierowane ku jednemu, /4/ została wrażona w nie przez rządzącą myśl Boga - Boga prowadzącego te rzeczy do celu; podobnie jak konieczność, która daje pęd strzale, by zmierzała do wyznaczonego Celu, jest wrażoną w tę strzałę myślą i siłą łucznika, a nie strzały. Zachodzi tu jednak różnica: to bowiem, co stworzenia otrzymują od Boga, jest ich naturą; natomiast ton co człowiek wraża i wyciska w rzeczach naturalnych wbrew ich naturze, jest gwałtem. Zatem, jak konieczność narzucona gwałtem ruchowi strzały, ujawnia kierunek strzały nadany przez łucznika, tak konieczność naturalna stworzeń ujawnia rządy Bożej opatrzności.

Artykuł 2

CZY CELEM RZĄDÓW NAD ŚWIATEM JEST COŚ POZA ŚWIATEM?

Zdaje się, że celem rządów nad światem nie jest coś poza światem, bo:

1. Celem rządzenia rzeczą jest ton ku czemu rządzona rzecz bywa prowadzona. Otóż tym, ku czemu jakaś rzecz bywa prowadzona, jest jakoweś dobro istniejące w samej rzeczy n podobnie jak chorego doprowadza się do zdrowia, które jest jednym z dóbr w nim istniejących. A więc celem rządzenia rzeczami nie jest jakieś zewnętrzne dobro, ale jakieś dobro tkwiące w samych rzeczach.

2. Zdaniem Filozofa: „Spośród celów jedne to czynności, inne to dzieła”[1], tj. dokonania. Otóż nic z tego, co jest zewnątrz całego wszechświata, nie może być dziełem dokonanym, zaś czynności są w tych, którzy je wykonują. Zatem nic, co jest zewnątrz, nie może być celem rządzenia rzeczami.

3. Jak się zdaje, dobrem wielości jest porządek i pokój; pokój zaś - zdaniem Augustyna - jest to „spokój czy nie zakłócenie porządku”[2]. Otóż świat przedstawia jakąś wielość rzeczy. Zatem celem rządzenia światem jest niezakłócony porządek, który tkwi w samych rzeczach, a nie jakieś dobro istniejące na zewnątrz świata.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Pan wszystko zdziałał dla samego siebie”[3]. On sam zaś jest poza całym układem wszechświata. A więc celem rzeczy jest jakieś dobro zewnętrzne.

Odpowiedź: Ponieważ cel odpowiada początkowi, nie może tak być, żeby ktoś znał początek rzeczy, a nie wiedział, co jest ich celem. Otóż z tego, co wyżej powiedziano[4], jest jasne, że początek rzeczy, mianowicie Bóg, znajduje się zewnątrz całego wszechświata. A zatem również i cel rzeczy musi być jakimś zewnętrznym dobrem.

Mówi nam o tym sam rozum. Jasne bowiem jest, że dobro ma charakter celu. Stąd też partykularnym celem danej rzeczy jest partykularne dobro, zaś powszechnym celem wszystkich rzeczy jest jakieś powszechne dobro. Otóż powszechne dobro to takie, które samo przez się i przez swoją istotę jest dobre, które jest samą istotą dobroci. Natomiast partykularne dobro to takie, które jest dobre z racji udziału w dobru istotowym, [ma więc dobroć udzieloną]. Dla każdego zaś jest jasne, że gdy spojrzy na całość wszystkich stworzeń, nie spotyka wśród nich innego dobra, jak tylko to, które jest dobre z racji udziału w dobru istotowym, [ma więc dobroć udzieloną]. Stąd też to dobro, które jest celem całego wszechświata, musi istnieć na zewnątrz tegoż wszechświata.

Na 1. Wielorakie są sposoby osiągania jakiegoś dobra: pierwszy, jako formę w nas istniejącą, np. zdrowie lub wiedzę; drugi, jako coś przez nas dokonanego, tak jak budowniczy osiąga cel, gdy dom postawi; trzeci, jako dobro nabyte 1ub posiadane; tak jak kupiec osiąga cel, nabywając pole. Stąd też nic nie przeszkadza, żeby ton ku czemu wszechświat jest prowadzony było jakimś zewnętrznym dobrem.

Na 2. Filozof[5] mówi o celach, jakie sobie stawiają sztuki. Niektóre mają na celu same czynności; np. celem cytrzysty jest grać na cytrze; niektóre zaś mają na celu dokonywanie jakiegoś dzieła; np. celem budowniczego nie jest budowanie, ale dom. Otóż niekiedy jakieś zewnętrzne dobro jest celem nie tylko jako to, co ma być dokonane, lecz także jako to, co się powinno posiadać czy mieć, lub także jako ton co ma być przedstawione w sensie powiedzenia. Herkules jest celem Obrazu zrobionego po ton żeby go przedstawiał. Można więc tak powiedzieć. celem rządów nad rzeczami jest dobro istniejące zewnątrz całego wszechświata, które tenże wszechświat ma mieć i je przedstawiać, gdyż wszelka rzecz ku temu zmierza, żeby - o ile to jest w jej możności - toż dobro mieć w udziale i żeby się doń upodobnić.

Na 3. Owszem, celem wszechświata jest jakieś dobro w nim samym istniejące: jest nim ład we wszechświecie. Ale to dobro nie jest ostatnim celem, ale jest przyporządkowane dobru zewnętrznemu jako ostatniemu celowi, tak jak - zdaniem Filozofa[6] - ład we wojsku jest przyporządkowany jego wodzowi.

Artykuł 3

CZY ŚWIAT JEST RZĄDZONY PRZEZ KOGOŚ JEDNEGO ?

Zdaje się, że świat nie jest rządzony przez kogoś jednego, bo:

1. Sąd o przyczynie urabiamy sobie badając jej skutki. Otóż rządy nad światem ukazują, iż rzeczy nie jednakowo poruszają się i działają, bowiem niektóre czynią to w sposób przygodny, zaś inne w sposób konieczny, no i według różnych jeszcze sposobów. A więc świat nie jest rządzony przez kogoś jednego.

2. Między rzeczami podległymi rządom jednego nie ma niezgody, chyba z powodu nieudolności albo niemocy rządzącego, co jest obce Bogu. Lecz między stworzonymi rzeczami panuje niezgoda; owszem, zwalczają się wzajemnie, jak to czynią rzeczy sobie przeciwne. A więc świat nie jest rządzony przez jednego.

3. W przyrodzie spotykamy zawsze ton co lepsze. Otóż Kohelet pisze: „Lepiej jest dwom niż jednemu”[1]. A więc świat nie jest rządzony przez jednego, ale przez wielu.

Wbrew temu my wyznajemy jednego Boga i jednego Pana stosownie do słów Apostoła: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg ... oraz jeden Pan”[2]. Jedno i drugie dotyczy rządzenia, gdyż do pana należy rządzenie podwładnymi, a - jak wyżej powiedziano[3] -nazwa ‘Bóg’ wywodzi się od opatrzności. A więc świat jest rządzony przez jednego.

Odpowiedź: Należy stanowczo odpowiedzieć, że świat jest rządzony przez jednego. Czemu? Bo skoro celem rządzenia światem jest dobro istotowe, które jest najlepsze, to rządy nad światem muszą być najlepsze. Najlepsze zaś rządy są te, które są w ręku jednego. Dlaczego? Bo zarządzanie to nie co innego, jak prowadzenie rządzonych do celu, który jest jakimś dobrem. Otóż jedność należy do treści dobroci. Boecjusz[4] daje na to taki dowód: jak każda rzecz pożąda dobra, tak pożąda i jedności, bez której nie może istnieć, bo o tyle wszelka rzecz istnieje, o ile jest jedną. Stąd to widzimy, iż rzeczy, jak mogą, bronią się przed podziałem siebie i że rozbicie każdej rzeczy pochodzi z winy tejże rzeczy. I dlatego tym, ku czemu zmierzają wysiłki rządzącego wielością, jest jedność lub pokój.

Otóż właściwą przyczyną jedności jest jedno. Jest bowiem jasne, iż wielu nie zdoła jednoczyć i godzić mnogości, chyba że w jakiś sposób zespoli się w jedno. Zaś to, co samo przez się: osobowo stanowi jedno, zdoła łatwiej i lepiej doprowadzić do jedności niż wielu zespolonych w jedno. Stąd to mnogość lepiej bywa rządzona przez jednego niż przez wielu. Wynika więc z tego, że najlepszymi rządami nad światem są rządy, które znajdują się w rękach jednego rządzącego. To właśnie miał na myśli Filozof pisząc: „Byty nie chcą, żeby nimi źle rządzono; niedobrze, gdy jest wiele rządów; ma być więc jeden rządzący”[5].

Na 1. Ruch jest „urzeczywistnianiem rzeczy poruszanej przez poruszyciela”[6]. A zatem rozmaitość ruchów, której - jak wyżej powiedziano[7] - wymaga doskonałość

wszechświata, tłumaczy się rozmaitością rzeczy poruszanych, a nie rozmaitością rządzących.

Na 2. Między rzeczami sobie przeciwnymi panuje niezgoda, jeśli chodzi o cele najbliższe; są one jednak ze sobą zgodne, jeśli chodzi o cel ostateczny, jako że są wprzągnięte w jeden porządek wszechświata.

Na 3. Jeśli chodzi o dobra cząstkowe, to, owszem, dwa dobra mają większą wartość niż jedno. Natomiast jeśli chodzi o dobro istotowe, to nie może być mowy o jakimś dodawaniu dobroci do niego.

Artykuł 4

ILE JEST SKUTKÓW RZĄDÓW BOGA NAD ŚWIATEM: JEDEN TYLKO, CZY TEŻ JEST ICH WIĘCEJ?

Zdaje się, że jest tylko jeden skutek rządów Boga nad światem, a nie wiele, bo:

1. Jak się wydaje, skutkiem rządów jest to, co te rządy powodują w rzeczach przez siebie rządzonych, a tym jest jedno: . mianowicie dobro ładu: jak to widać na przykładzie wojska. A więc jest tylko jeden skutek rządów nad światem.

2. Z jednego zwykło tylko jedno pochodzić. Otóż wyżej wykazano[1], że świat jest rządzony przez jednego. Przeto i skutek rządów jest tylko jeden.

3. Jeżeli skutek rządzenia nie jest jeden tylko z powodu jedności rządzącego, to musi się mnożyć stosownie do mnogości rzeczy rządzonych. Te zaś są dla nas nieprzeliczalne. A więc skutki rządów nie dadzą się ująć w jakąś określoną liczbę.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Dionizego: „Bóstwo obejmuje wszystko opatrznością i doskonałą dobrocią oraz sobą wypełnia”[2]. Rządy zaś należą do opatrzności. A więc Boże rządy mają jakieś określone skutki.

Odpowiedź: Skutek każdej czynności można ocenić badając jej cel, gdyż właśnie działanie sprawia, że się osiąga cel. Celem zaś rządów nad światem jest dobro istotowe i do uczestniczenia w nim tudzież do upodobnienia się do niego dążą wszystkie rzeczy. /5/ A więc skutek rządzenia można ujmować trojako. Po pierwsze, od strony samego celu: i tak istnieje tylko jeden skutek rządów, mianowicie upodobnienie się do najwyższego dobra. Po drugie, od strony środków, którymi stworzenie jest doprowadzane do upodobnienia się do Boga. Tak więc, ogólnie biorąc, są dwa skutki rządów. Stworzenie bowiem upodabnia się do Boga dwojako: przez ton że jak Bóg jest dobry, i stworzenie jest dobre, a także przez to, że jak Bóg jest przyczyną dobroci dla innych, tak jedno stworzenie prowadzi drugie do dobroci. Stąd też są dwa skutki rządów: zachowanie rzeczy w dobrem i poruszanie ich ku dobru. Po trzecie, skutek rządzenia można ujmować od strony poszczególnych wypadków: i tak są one nieprzeliczone.

Na 1. Ład we wszechświecie zawiera zarówno zachowanie przeróżnych rzeczy ustanowionych przez Boga jak i ich poruszanie, gdyż pod tymi dwoma względami istnieje

ład w rzeczach, mianowicie o ile jedna jest lepsza niż druga i o ile jedna jest poruszana przez drugą.

Odpowiedź Na 2 i 3 jest jasną z tego, co wyżej powiedziano[3].

Artykuł 5

CZY WSZYSTKO PODLEGA BOŻYM RZĄDOM?

Zdaje się, że nie wszystko podlega Bożym rządom, bo:

1. Kohelet pisze: „A dalej widziałem pod słońcem, że to nie chyżym bieg się udaje i nie waleczni w walce zwyciężają. Tak samo nie mędrcom chleb się dostaje w udziale ani rozumnym bogactwo, ani też nie uczeni cieszą się względami. Bo czas i przypadek rządzi wszystkimi”[1]. Otóż to, co podlega jakimś rządom, nie jest przypadkowe. A więc ton co się dzieje pod słońcem n nie podlega Bożym rządom.

2. U Apostoła czytamy. „Bóg nie troszczy się o woły”[2]. Każdy jednak rządzący troszczy się o ton co jest poddane jego rządom. Zatem nie wszystko podlega Bożym rządom.

3. To, co może rządzić samym sobą, chyba nie potrzebuje innych rządów nad sobą. Lecz rozumne stworzenie może rządzić samym sobą, gdyż jest panem swojej działalności i działa samodzielnie, a nie jest tylko kierowane przez kogoś innego, co - jak się wydaje - cechuje rzeczy podległe rządom. Nie wszystko więc podlega Boskim rządom.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Bóg zharmonizował ze sobą wszystkie części: nie tylko nieba i ziemi, nie tylko człowieka i anioła, lecz także części wnętrza najmniejszego i wzgardzonego żyjątka, drobniutkiego upierzenia ptactwa, kwiatu, ziela i listków drzewa”[3]. Wszystko więc podlega Jego rządom.

Odpowiedź: Na tej samej podstawie Bóg jest rządcą rzeczy co i ich przyczyną, gdyż ten sam, kto rzecz powołuje do bytu n ma także dać jej doskonałość, co należy do sprawującego rządy. Otóż Bóg - jak wyżej udowodniono[4] - nie jest partykularną przyczyną jednego rodzaju rzeczy, ale powszechną przyczyną całego bytu. Stąd też jak nic nie może istnieć, co by nie było stworzone przez Boga n tak też nic nie może istnieć, co by nie podlegało Jego rządom.

Jasne to jest również z pojęcia celu. Bowiem tak daleko sięgają czyjeś rządy, 0jak daleko może sięgać cel tych rządów. Otóż, jak wyżej wykazano[5], celem Bożych rządów jest sama Jego dobroć. A ponieważ - co widać z powyższych[6] - nic nie może istnieć, co by nie kierowało się ku Bożej dobroci jako ku celowi, dlatego niemożliwe jest, żeby któryś z bytów był wyjęty spod Bożych rządów.

Niemądre więc są zdania tych, /6/ co głosili, iż rządy Boga nie rozciągają się na rzeczy niższe, zniszczalne, na jednostki lub nawet na sprawy ludzkie. Ezechiel tak streszcza krótko ich opinię: „Jahwe opuścił ten kraj. Jahwe nie widzi”[7].

Na 1. Przez ton co się dzieje pod słońcem, należy rozumieć rzeczy, które powstają i giną zależnie od ruchu słońca. W tych to wszystkich rzeczach może zaistnieć przypadek,

ale nie tak, żeby wszystko, co się w nich dzieje, było przypadkowe, ale że w każdym z nich może zajść jakiś przypadek. I już samo to, że w tych rzeczach znajduje się coś przypadkowego, dowodzi, iż te rzeczy są podległe czyimś rządom. Gdyby bowiem tego rodzaju zniszczalne rzeczy nie były rządzone, do niczego by nie zmierzały a zwłaszcza rzeczy nie mające poznania: i tak nic by się nie działo w nich wbrew ich dążeniu, na czym właśnie polega istota przypadku. Stąd też, by zaznaczyć, iż przypadkowe zdarzenia dzieją się zgodnie z porządkiem czy zrządzeniem jakiejś wyższej przyczyny, Kohelet nie powiedział po prostu, że widział we wszystkim przypadek, ale mówi o „czasie i przypadku", jako że w tych rzeczach wypadki przypadkowe zachodzą według jakowegoś porządku czasowego.

Na 2. Rządzenie jest to jakaś zmiana [czy ruch] dokonywana w rzeczach rządzonych przez rządzącego. Wszelki zaś ruch jest „urzeczywistnianiem rzeczy poruszanej przez poruszyciela"[8]. A co do urzeczywistnienia to ono jest dostosowane do rzeczy urzeczywistnianej. Tym się tłumaczy, że choć jest jeden poruszyciel i poruszanie, to jednak rzeczy poruszane poruszają się rozmaicie: każda na swój sposób. Zatem i Bóg sprawujący rządy według jednej sztuki rządzenia rządzi rzeczami w rozmaity sposób: odpowiednio do ich różności. Bowiem niektóre - zgodnie ze swoją naturą - działają samodzielnie, jako że są panami swojej działalności: nimi to rządzi nie tylko w ten sposób, że je sam porusza działając wewnątrz nich, lecz także w ten sposób, że je sam prowadzi do dobrego i odwodzi od złego poprzez nakazy i zakazy, nagrody i kary W ten jednak sposób Bóg nie rządzi bezrozumnymi stworzeniami, które nie kierują sobą, a tylko są kierowane. Gdy więc Apostoł mówi, że Bóg nie troszczy się o woły to nie odmawia całkowicie wołom troski Bożych rządów, a tylko odmawia im tego sposobu troski o nie, jaka właściwie przysługuje rozumnemu stworzeniu.

Na 3. Rozumne stworzenie rządzi samym sobą swoją myślą i wolą, które wymagają jednak rządów i doskonalenia ze strony myśli i woli Boga. I dlatego ponad tymi rządami, którymi rozumne stworzenie - jako pan swojej działalności - rządzi samym sobą, potrzebuje ono ponadto rządów ze strony Boga.

Artykuł 6

CZY BÓG RZĄDZI WSZYSTKIM BEZPOŚREDNIO SAM?

Zdaje się, że Bóg bezpośrednio sam rządzi wszystkim, bo:

1. Grzegorz z Nysy1 gani wypowiedź Platona, który wyznawał trojaką opatrzność: pierwsza ponoć należy do pierwszego boga. ma się on troszczyć o rzeczy niebieskie i o to wszystko co powszechne; wtóra należy do drugorzędowych bogów, którzy okrążają niebo; troszczą się o to, co podlega powstawaniu i rozkładowi; trzecia należy do duchów opiekuńczych, które są na ziemi stróżami ludzkiej działalności. Jak się więc wydaje, Bóg rządzi wszystkim bezpośrednio sam.

2. Zdaniem Filozofa[2]: jeśli to jest możliwe, lepiej jest, gdy coś się staje przez jednego niż przez wielu. Lecz Bóg może sam - bez udziału pośrednich przyczyn - rządzić wszystkim. A więc Bóg - jak się zdaje - rządzi wszystkim bezpośrednio sam.

3. W Bogu nie do pomyślenia jest jakaś niedomoga i niedoskonałość. Otóż jako niedomogę rządzącego należy chyba uznać ton że w rządach posługuje się pośrednimi istotami. Tak właśnie czyni król ziemski. Ponieważ nie zdoła wszystkiemu sam poradzić, ani też nie zdoła być wszędzie obecny w swoim królestwie, dlatego w zarządzaniu swoim królestwem musi mieć ministrów. A więc Bóg rządzi wszystkim bezpośrednio.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Jak - trzymając się porządku - ociężałe i niższe ciała są rządzone przez subtelniejsze i mocniejsze ciała, tak wszystkie ciała są rządzone przez życiodajnego i rozumnego ducha, zaś życiodajny i rozumny duch przeniewierca i grzesznik jest rządzony przez życiodajnego i rozumnego ducha pobożnego i sprawiedliwego; ten zaś przez samego Bogann[3].

Odpowiedź: Jeśli chodzi o rządy nad światem, to należy w nich uwzględnić: pierwsze, plan rządzenia, którym jest sama opatrzność; drugie, jego wykonanie. Jeśli więc chodzi o plan rządzenia, to Bóg rządzi wszystkim bezpośrednio sam; natomiast jeśli chodzi o wykonywanie n to Bóg rządzi niektórymi rzeczami za pośrednictwem innych. Uzasadnienie:

Ponieważ Bóg to sama istota dobroci, dlatego Bogu należy przyznać to, co w każdej rzeczy jest najlepsze. To zaś najlepsze w każdym rodzaju, planowaniu i poznawaniu dotyczącym działalności - a takim właśnie jest plan Bożych rządów nad światem - polega na poznawaniu poszczegółów czy drobiazgów, bo tylko koło nich obraca się działalność. Najlepszym np. lekarzem nie jest ten, kto zna tylko ogólne zasady lekarskiej sztuki, ale ten, którego uwadze nie ujdą nawet najmniejsze szczegóły; jasne to i na innych przykładach działania. Należy więc powiedzieć, że w Bogu istnieje plan rządzenia wszystkimi rzeczami, nawet najmniejszymi drobiazgami.

Rządzenie ma na celu doprowadzenie rządzonych rzeczy do doskonałości. Wynika z tego, że tym lepsze będą rządy n im rządzący udzieli większej doskonałości rządzonym rzeczom. Otóż większa doskonałość okazuje się wtedy, gdy ktoś jest dobry sam w sobie i zarazem jest przyczyną dobroci dla innych, niż gdyby był dobry li tylko sam w sobie. I dlatego tak Bóg rządzi rzeczami, że niektóre rzeczy ustanowił w charakterze rządzących przyczynami innych rzeczy. n tak jak profesor nie tylko kształci swoich uczniów na uczonych, ale także na nauczycieli innych.

Na 1. Zdanie Platona zganiono z tego Powodu, że on - także gdy chodzi o plan rządzenia – uważał, że Bóg nie rządzi wszystkimi rzeczami bezpośrednio. Okazuje się to z tego n że opatrzność, która jest planem rządzenia, podzielił na trzy części.

Na 2. Gdyby Bóg rządził sam, odebrałby rzeczom tę doskonałość, jaką jest. być przyczyną. Stąd też wszystko, co staje się przez wielu, nie stawałoby się lepiej przez jednego.

Na 3. Posiadanie urzędników przez króla ziemskiego, wykonywujących jego zarządzenia, nie tyle świadczy o jego niedoskonałości, co raczej o jego dostojeństwie, gdyż świta ministrów podnosi blask władzy królewskiej.

A r t y k u ł 7

CZY MOŻE DZIAĆ SIĘ COŚ POZA PORZĄDKIEM BOŻYCH RZĄDÓW ?

Zdaje się, że coś może się wydarzyć poza porządkiem
Bożych rządów, bo:

1. U Boecjusza czytamy: „Bóg zarządza wszystkim w ramach dobra”[1]. Gdyby więc nic się nie działo w rzeczach poza porządkiem Bożych rządów, nie byłoby żadnego zła w rzeczach.

2. Nie jest przypadkowe to, co dzieje się zgodnie z odgórnym zarządzeniem jakiegoś rządcy. Jeżeli zatem nic nie dzieje się w rzeczach poza porządkiem Bożych rządów, to w rzeczach nie istnieje nic losowego i przypadkowego.

3. Porządek Bożych rządów jest pewny i niezmienny, gdyż jest ziszczaniem odwiecznego planu. Jeżeli więc nic nie może się wydarzyć w rzeczach poza porządkiem Bożych rządów, to wynika z tego, że wszystko dzieje się z konieczności i że w rzeczach nic nie jest przygodne, a to jest niezgodne z prawdą. A więc może się coś w rzeczach zdarzyć poza porządkiem Bożych rządów.

Wbrew temu czytamy w *Księdze Estery:* „Panie, Królu, Wszechmogący, w mocy Twojej jest wszystko, i nie masz takiego, kto by się mógł sprzeciwić Twojej woli”[2].

Odpowiedź: Owszem, jakiś skutek może pojawić się poza porządkiem tej czy innej poszczególnej przyczyny, nie może jednak wydarzyć się poza porządkiem powszechnej przyczyny. Uzasadnienie:

Poza porządkiem poszczególnej przyczyny może pojawić się coś jedynie w wypadku wejścia jakiejś innej przyczyny przeszkadzającej, którą to przyczynę należy koniecznie sprowadzić do przyczyny pierwszej powszechnej. Tak to np. niestrawność nie pochodzi od władzy trawienia; powoduje ją jakaś przeszkoda, np. ciężkostrawny pokarm. Ale i tę musi się sprowadzić do jakiejś innej przyczyny n a tę do jeszcze innej itd., aż dojdzie się do pierwszej powszechnej przyczyny. A ponieważ Bóg jest pierwszą powszechną przyczyną nie tylko jednego rodzaju, ale powszechnie całego bytu, dlatego niemożliwe jest, żeby coś stało się poza porządkiem Bożych rządów. Zatem gdy jakaś rzecz z jednej strony - jak się to nam niekiedy zdaje - wymyka się spod porządku Bożej opatrzności, który trzyma ją w ramach jakiejś partykularnej przyczyny, to przez to samo musi ona wpaść w ten porządek od strony innej przyczyny.

Na 1. Nie spotkasz na świecie takiej rzeczy, która by była całkowicie złą, gdyż - jak to już wykazaliśmy[3] - zło zawsze ma za podstawę jakieś dobro [i bez niego nie może istnieć]. Jeśli jakaś rzecz zwie się złą, to dlatego, że się wymyka spod ryzów jakiejś partykularnej przyczyny. Gdyby się zaś wymknęła całkowicie spod ryzów Bożych rządów, całkowicie stałaby się niczym.

Na 2. Niektóre zdarzenia w rzeczach zwą się przypadkowe i są takowe w odniesieniu do partykularnych przyczyn i dzieją się poza ich plecami. W odniesieniu

jednak do Boskiej opatrzności, zdaniem Augustyna „na świecie nic nie dzieje się przypadkowo”[4].

Na 3. Niektóre skutki zwą się przygodne i są takowe w odniesieniu do najbliższych przyczyn, które w powodowaniu swoich skutków mogą zawieść; nie zaś z tego powodu, żeby coś mogło stać się poza całym porządkiem Bożych rządów n gdyż także i to, że coś dzieje się poza ramami najbliższej przyczyny, staje się za sprawą jakiejś [innej] przy czyny podległej Bożym rządom.

A r t y k u ł 8

CZY MOŻE COŚ STAWIĆ OPÓR BOŻYM RZĄDOM ?

Zdaje się, że coś może stawić opór porządkowi Bożych rządów, bo:

1. U Izajasza czytamy. „[Jeruzalem upada i Juda się wali, bo] przeciw Jahwe są ich słowa i czyny”[1].

2. Żaden król nie karze sprawiedliwie tych, którzy się nie sprzeciwiają jego zarządzeniom. Gdyby więc nic nie sprzeciwiało się Bożemu zarządzeniu, nikt nie byłby sprawiedliwie karany przez Boga.

3. Każda rzecz jest poddana porządkowi Bożych rządów. Lecz między rzeczami jest tak, iż jedna zwalcza drugą. A więc są takie rzeczy, które przeciwstawiają się Bożym rządom.

Wbrew temu Boecjusz pisze[2]: „Nie spotkasz czegoś takiego, co by temu najwyższemu Dobru chciało lub mogło stawić opór. To więc jest owo najwyższe Dobro, które rządzi wszystkim z potęgą i łagodnością” - jak to święte księgi mówią o Boskiej Mądrości[3].

Odpowiedź: Porządek Bożej opatrzności można ujmować dwojako. po pierwsze, ogólnie: o ile odnosi się do przyczyny jako rządzącej całością; po drugie, w szczególności: o ile odnosi się do jakiejś poszczególnej przyczyny, która jest wykonawczynią Bożych rządów. Jeśli chodzi o pierwsze, to nie ma takiej rzeczy, która by stawiła opór porządkowi Bożych rządów. Ma to podwójne uzasadnienie:

Pierwsze. Porządek Bożych rządów kieruje całością i prowadzi wszystko ku dobru, a każda rzecz w swojej działalności i wysiłkach dąży li tylko ku dobru, gdyż jak pisze Dionizy: „Nikt nie działa, by osiągnąć zło”[4].

Drugie. Jest to jasne z tego, co wyżej powiedziano[5], mianowicie każda skłonność rzeczy: naturalna czy dobrowolna, jest niczym innym jak impresją, czyli tym, co w nią zostało wrażone przez pierwszego poruszyciela: tak jak pęd strzały mknącej do wyznaczonego celu jest niczym innym jak impresją, czyli tym, co w nią zostało wrażone przez łucznika. Stąd to wszystkie rzeczy: czy to działające w sposób naturalny, czy dobrowolny dochodzą jakby samorzutnie do tego n ku czemu są przez Boga skierowane. I dlatego wyrażono się, że Bóg „rządzi wszystkim z łagodnością”[6]. /7/

Na 1. O tych, co myślą, mówią lub działają przeciw Bogu nie można powiedzieć, że oni całkowicie stawiają opór Bożym rządom, skoro nawet grzesząc mają na uwadze

jakieś dobro, ale że oni stawiają opór jakiemuś określonemu dobru, które im odpowiada: ich naturze lub stanowi. I dlatego są sprawiedliwie karani przez Boga.

I przez to jasną jest odpowiedź Na 2.

Na 3. Fakt powstawania jednej rzeczy przeciw drugiej wskazuje na to, że coś może stawić opór ryzom rządów, które są w rękach jakiejś poszczególnej przyczyny, nie zaś porządkowi, który zależy od powszechnej przyczyny całości.

ZAGADNIENIE 104
POSZCZEGÓLNE SKUTKI BOŻYCH RZĄDÓW

Z kolei należy rozpatrzyć poszczególne skutki Bożych rządów. Rzecz ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy stworzenia potrzebują zachowania w bycie przez Boga? 2. Czy Bóg zachowuje je w bycie bezpośrednio sam? 3. Czy Bóg może coś Obrócić w nicość? 4. Czy faktycznie coś bywa obracane w nicość?

Artykuł 1

CZY STWORZENIA POTRZEBUJĄ ZACHOWANIA W BYCIE PRZEZ BOGA ?

Zdaje się, że stworzenia nie potrzebują zachowania w bycie przez Boga, bo:

1. Co nie może nie być, nie potrzebuje zachowania w bycie: tak jak ton co nie może ustąpić, nie potrzebuje zachowania w tym n żeby nie ustąpiło. Otóż istnieją takie stworzenia, które ze swojej natury nie mogą nie być. A więc nie wszystkie stworzenia potrzebują zachowania w bycie przez Boga.

Udowadniamy przesłankę mniejszą [tj. że istnieją stworzenia, które nie mogą nie być]: co samo jest w niej przez się przynależy do danej rzeczy, koniecznie, i niemożliwe jest, żeby w niej istniało jego przeciwieństwo. n tak np. konieczne jest, żeby liczba ‘dwa’ była parzystą i niemożliwe jest, żeby była nieparzystą. Otóż istnienie samo przez się idzie za formą, gdyż każda rzecz przez to jest bytem w rzeczywistości istniejącym, że ma formę. Otóż istnieją takie stworzenia, które są formami samoistnie bytującymi; wyżej powiedzieliśmy n że takowymi są aniołowie[1]. Im to więc przysługuje istnienie samo przez się. Tak samo ma się rzecz z tymi bytami, których materia jest w możności li tylko do jednej formy. Takimi - jak wyżej powiedziano[2] - są ciała niebieskie. Tego więc typu stworzenia ze swojej natury istnieją koniecznie i nie mogą nie istnieć, gdyż w ich wypadku podstawą możności nieistnienia nie może być ani forma, z którą istnienie wiąże się samo przez się, ani materia kształtowana przez formę, której nie może stracić, jako że nie jest w możności do innej formy.

2. Bóg jest potężniejszy od każdego twórcy stworzonego. Otóż niejeden stworzony twórca może udzielić swojemu dziełu tego, żeby ono samo utrzymało się w bycie, także po ustaniu jego działalności; tak np. budowniczy zakończył swą robotę, a dom zostaje;

także ogień przestał grzać, a przez jakiś czas woda zostaje ciepłą. Tym bardziej więc Bóg, gdy już zaprzestał tworzenia, może udzielić stworzeniu tego, żeby utrzymało się w bycie.

3. Żaden gwałt nie może się wydarzyć bez jakiegoś działającego sprawcy. Otóż dążenie do nieistnienia jest dla każdego stworzenia czymś nienaturalnym i gwałtem, jako że każde stworzenie z natury pragnie istnieć. Żadne zatem stworzenie nie może dążyć do nieistnienia, chyba że zadziała coś, co wprowadzi rozkład i zniszczenie. Są jednak takie istoty do których zniszczenia nic nie może doprowadzić. Mamy na myśli duchowe substancje i ciała niebieskie. I te to stworzenia nie mogą dążyć do nieistnienia, także po ustaniu stwórczego działania Boga.

4. Jeżeli Bóg zachowuje rzeczy w istnieniu, dokonuje tego jakąś czynnością. Każda zaś czynność twórcy, o ile jest skuteczna, sprawia coś w skutku. Zatem i czynność Boga zachowującego w istnieniu musi coś sprawić w stworzeniu. Ale to nie może tu zachodzić. Czemu? Bo dzięki tej czynności stworzenie nie otrzymuje istnienia; co bowiem już jest, nie staje się. Ta czynność nie tworzy także czegoś dodatkowego, bo w takim razie albo Bóg nie zachowywałby bez przestanku stworzenia w istnieniu, albo bez przestanku coś dodawałby do stworzenia, co nie jest rozumne. A więc Bóg nie zachowuje stworzeń w istnieniu.

Wbrew temu są słowa Pisma Św.: „Ten ... podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi”[3].

Odpowiedź: Należy koniecznie stać na stanowisku, że według wiary i rozumu Bóg zachowuje stworzenia w bycie, żeby to nam stało się jasne, należy zauważyć, że jakaś rzecz może być zachowaną w bycie przez kogoś innego w dwojaki sposób: po pierwsze, nie wprost i przez przypadłość; w tym znaczeniu o tym mówimy, że zachowuje daną rzecz, kto usuwa ton co niesie zniszczenie. Tak np. o tym, kto strzeże dziecko, aby nie wpadło w ogień, mówi się, że on je zachowuje: i w tym również znaczeniu mówi się o Bogu, że zachowuje niektóre rzeczy, ale nie wszystkie, gdyż są takie istoty, którym nic nie grozi, co by je mogło zniszczyć, a co należałoby usunąć dla ich zachowania.

Ale jest jeszcze drugi sposób zachowania czegoś, mianowicie gdy ktoś zachowuje jakąś rzecz sam przez się i wprost. W tym znaczeniu to, co bywa zachowywane, tak zależy od zachowawcy, że bez niego nie może istnieć: i w ten to sposób wszystkie stworzenia potrzebują Bożego zachowania. Istnienie bowiem każdego stworzenia tak zależy od Boga, że nawet na moment nie może bytować samoistnie, i jak pisze Grzegorz: Gdyby działaniem Bożej mocy nie były zachowane w istnieniu, obróciłyby się w nicość[4].

Rzecz tę uczyni nam jasną następujący przewód myślowy. Każdy skutek zależy od swojej przyczyny według tego, jak jest jego przyczyną. Należy tu zauważyć, że mamy taką przyczynę sprawczą, która jest przyczyną swojego skutku li tylko co do jego stawania się, a nie wprost co do jego istnienia. Zachodzi to zarówno w dziełach sztucznych jak i w naturalnych. Tak np. budowniczy jest przyczyną domu co do jego stawania się, nie zaś wprost co do jego istnienia. Jest przecież oczywiste, że istnienie domu idzie za jego formą; tą formą domu jest scalenie i układ materiału; ta jednak forma domu zakłada rzeczy naturalne: ich naturalną moc i zdatność. Jak bowiem kucharz gotuje strawę wykorzystując jakąś naturalną działającą moc, mianowicie ognia, tak budowniczy

buduje dom używając zaprawy n kamieni i drewna, które są zdatne przyjąć i zachować takowe scalenie i układ. Stąd też istnienie domu zależy od natur tychże materiałów, tak jak stawanie się domu zależy od działania budowniczego.

To samo trzeba powiedzieć o rzeczach naturalnych; jeżeli bowiem jakaś przyczyna sprawcza nie jest przyczyną formy jako takiej, nie będzie sama przez się przyczyną istnienia związanego z takową formą, a tylko będzie przyczyną stawania się skutku. Jest zaś oczywiste, że gdy dwie rzeczy są tego samego gatunku, to jedna nie może sama przez się być przyczyną formy drugiej rzeczy, o ile jest taką właśnie formą, bo gdyby nią była, byłaby przyczyną własnej formy, jako że obie formy mają tę samą naturę gatunkową; może jednak być przyczyną tego typu formy powodując, że ona jest w materii, tzn. że ta materia nabywa tę formę: i to znaczy być przyczyną stawania się; tak np. człowiek rodzi człowieka, a ogień nieci ogień. I dlatego kiedykolwiek naturalny skutek w naturalny sposób przyjmuje działanie czynnika nań działającego według tego samego sposobu i gatunku, w jakim znajduje się w przyczynie sprawczej, wówczas stawanie się skutku zależy od przyczyny sprawczej, nie zaś istnienie skutku. - Otóż niekiedy skutek z natury nie przyjmuje działania czynnika nań działającego według tego samego sposobu i gatunku, w jakim jest w przyczynie sprawczej. Widać to na przykładzie wszystkich przyczyn sprawczych, które nie sprawiają skutków podobnych do siebie co do gatunku. Tak właśnie ciała niebieskie są przyczyną powstawania niższych ciał, niepodobnych do nich co do gatunku: i taka przyczyna sprawcza może być przyczyną formy według istotnej treści takiej formy a nie tylko o ile jest przyjęta w tej oto materii. I dlatego jest przyczyną nie tylko stawania się, ale i istnienia.

Jak wiec stawanie się rzeczy nie może trwać nadal, gdy ustaje czynność przyczyny sprawczej, która jest przyczyną skutku co do stawania się, tak i istnienie rzeczy nie może nadal trwać, gdy ustaje czynność przyczyny sprawczej, która jest przyczyną skutku nie tylko co do stawania się, lecz także co do istnienia. Tu powód, czemu to podgrzana woda zatrzymuje ciepło, mimo że ustaje działanie ognia, nie pozostaje natomiast powietrze oświetlone - i to ani na chwilę, gdy ustaje działanie słońca. Materia bowiem wody ma to do siebie, że przyjmuje ciepło ognia takie gatunkowo, jakie jest w ogniu. I gdyby ją doprowadzono doskonale do formy ognia, zachowałaby ciepło na zawsze. Jeżeli natomiast udzieli się jej z formy ognia coś niecoś tylko - w sposób niedoskonały, tj. jakby zaczątkowy, ciepło nie zostanie w niej na zawsze, a tylko przez jakiś czas, a to z powodu słabego udziału w źródle ciepła. Powietrze natomiast w żaden sposób nie ma tej właściwości, żeby przyjmowało światło takie samo gatunkowo, jakie jest w słońcu, tj. żeby przyjmowało formę słońca, które jest źródłem światła. I dlatego - ponieważ nie ma oparcia w powietrzu – natychmiast ustaje światło, skoro tylko ustaje działanie słońca.

Otóż stworzenie tak się ma do Boga, jak się ma powietrze do oświecającego słońca. Jak bowiem słońce świeci przez swoją naturę, a powietrze jest oświetlone, bo otrzymało coś niecoś ze światła od słońca, nie otrzymało wszakże samej natury słońca, tak sam tylko Bóg jest bytem przez swoją istotę, gdyż Jego istotą jest Jego istnienie, natomiast stworzenie otrzymało coś niecoś z bytu, gdyż jego istotą nie jest jego istnienie. I dlatego, jak pisze Augustyn: „Gdyby w którejś chwili moc Boga przestała rządzić stworzeniami, natychmiast zanikłby ich kształt i cała przyroda obróciłaby się w nicość”[5].

A nieco niżej dodaje: „Jak powietrze na skutek obecności słońca staje się oświetlone, tak człowiek na skutek obecności Boga tryska światłem, zaś na skutek Jego nieobecności zaraz ginie w ciemnościach”[6]. /8/

Na 1. Owszem, istnienie samo przez się wiąże się z formą stworzenia, założywszy jednak udzielenie tegoż istnienia przez Boga: tak jak światło wiąże się z przeźroczystością powietrza, założywszy udzielenie tegoż światła przez słońce. Stąd też - jeśli chodzi o duchowe stworzenia i ciała niebieskie - możności nieistnienia należy dopatrywać się raczej w Bogu, który może im nie udzielać istnienia, niż w formie lub materii tychże stworzeń.

Na 2. Bóg nie może udzielić jakiemuś stworzeniu tego, żeby - po ustaniu Jego stwórczego działania - samo utrzymywało się w istnieniu, tak jak nie może mu udzielić tego, żeby On nie był przyczyną jego istnienia. O tyle bowiem stworzenie wymaga zachowania w bycie od Boga, o ile istnienie skutku zależy od przyczyny istnienia. Stąd też nie zachodzi tu podobieństwo do takiego twórcy, który nie jest przyczyną istnienia, a tylko stawania.

N a 3. Argument zarzutu ma na uwadze to zachowywanie, które uskutecznia się przez usuwanie tego, co prowadzi do zniszczenia. Ale jak powiedziano[7], nie wszystkie stworzenia potrzebują takiego zachowania w bycie.

Na 4. Zachowanie rzeczy w istnieniu przez Boga nie dokonuje się poprzez jakąś nową czynność, ale przez ciągłe dalsze trwanie tej czynności, która daje istnienie. Czynność ta odbywa się bez ruchu i czasu: tak jak utrzymanie się światła w powietrzu dokonuje się przez ciągle trwający dopływ światła od słońca.

A r t y k u ł 2

CZY BÓG BEZPOŚREDNIO SAM ZACHOWUJE WSZYSTKIE STWORZENIA ?

Zdaje się, że Bóg bezpośrednio zachowuje wszystkie stworzenia, bo:

1. Jak powiedziano[1], tą samą czynnością Bóg jest zachowawcą rzeczy, co i ich stwórcą. Lecz Bóg bezpośrednio jest stwórcą wszystkich rzeczy. A więc jest także bezpośrednio ich zachowawcą.

2. Każda rzecz bardziej jest bliska siebie niż innej rzeczy. Otóż nie można udzielić jakiemuś stworzeniu tego, żeby samo siebie zachowywało w istnieniu. Tym mniej więc można mu udzielić tego, żeby zachowywało inną rzecz. A więc Bóg zachowuje wszystko bez jakiejś pośredniej przyczyny zachowującej.

3. Ten zachowuje skutek w istnieniu, kto jest przyczyną zarówno jego stawania się jak i jego istnienia. Lecz - jak się wydaje - wszystkie stworzone przyczyny są li tylko przyczynami stawania się swoich skutków, skoro - jak o tym już była mowa[2] - są przyczynami przez to tylko, że poruszają inne rzeczy. Nie są więc przyczynami zachowującymi swoje skutki w istnieniu.

Wbrew temu: przez tego rzecz bywa zachowywana, przez kogo ma istnienie. Lecz Bóg daje rzeczom istnienie za pośrednictwem niektórych pośrednich przyczyn. A więc również i rzeczy zachowuje w istnieniu za pośrednictwem niektórych przyczyn.

Odpowiedź: Jak to już powiedziano[3], w dwojaki sposób może ktoś jakąś rzecz zachowywać w istnieniu: po pierwsze nie wprost i przez przypadłość: usuwając lub przeszkadzając działaniu niosącemu zniszczenie; po drugie wprost i sam przez się, jako że od niego zależy istnienie innej rzeczy: tak jak istnienie skutku zależy od przyczyny. W jeden też i drugi sposób jakaś stworzona rzecz jest zachowawcą innej rzeczy. Każdy przecież jasno widzi, że także wśród rzeczy cielesnych jest wiele takich, które przeszkadzają działaniom tych, co niosą zniszczenie, i przez to są uważane za zachowawców rzeczy. tak to np. sól przeszkadza, tj. nie dopuszcza do psucia się mięsa; podobnie dzieje się w wielu innych wypadkach. - Spotykamy się również i z tym, że jakiś skutek zależy w swoim istnieniu od tego czy owego stworzenia. Skoro bowiem przyczyny są liczne i ułożone według porządku, musi tak być, że skutek najpierw i w pierwszym rzędzie zależy od pierwszej przyczyny n a w drugim rzędzie od wszystkich pośrednich przyczyn. /9/ I dlatego to właśnie pierwsza przyczyna w pierwszym rzędzie zachowuje skutek w istnieniu n a dopiero w drugim rzędzie czynią to wszystkie pośrednie przyczyny. i to tym bardziej, im przyczyna jest wyższą i bliższą pierwszej przyczynie.
Stąd też przyczynom wyższym - także wśród cielesnych rzeczy - przypisuje się zachowanie i trwałość rzeczy. Tak to właśnie Filozof[4] uczy, że pierwszy ruch, mianowicie dobowy, jest przyczyną ciągłości powstawania, zaś drugi ruch, ruch zodiakalny, jest przyczyną różności cechującej powstawanie i zanikanie. Podobnież i astronomowie[5] przypisują Saturnowi, który jest najwyższą z planet, rzeczy stałe i trwające. - Należy więc powiedzieć, że Bóg zachowuje niektóre rzeczy w istnieniu za pośrednictwem niektórych przyczyn.

Na 1. Owszem Bóg stworzył wszystko bezpośrednio sam, atoli już w samej czynności stwarzania Bóg zaprowadził w rzeczach taki porządek, iż niektóre z nich zależą od innych i są przez nie zachowywane w istnieniu, zakładając jednak ich zasadnicze zachowywanie, które On sam sprawuje.

Na 2. Rzeczą właściwej przyczyny jest zachowywać skutek zależący od niej. I jak żadnemu skutkowi nie można udzielić tego, żeby był przyczyną samego siebie, można jednak udzielić mu tego, żeby był przyczyną czegoś innego, tak również żadnemu skutkowi nie można udzielić tego, żeby sam siebie zachowywał w istnieniu, można jednak udzielić mu tego n żeby zachowywał w istnieniu coś innego.

Na 3. Żadne stworzenie nie może być przyczyną innej rzeczy tak, żeby taż rzecz nabywała nową formę lub przystosowanie; może, ale tylko na sposób jakiejś zmiany; zawsze bowiem działa zakładając jakiś podmiot. Wprowadziwszy zaś w skutek formę lub Przystosowanie, zachowuje w bycie też formę lub przystosowanie bez dokonywania innej zmiany skutku. Tak np. gdy powietrze jest oświetlone na nowo, dzieje się to jakąś zmianą: natomiast zachowanie światła dokonuje się dzięki samej obecności ciała świecącego, bez zmiany powietrza.

A r t y k u ł 3

CZY BÓG MOŻE COŚ OBRÓCIĆ W NICOŚĆ ?

Zdaje się, że Bóg nie może czegoś obrócić w nicość, bo:

1. Zdaniem Augustyna: „Bóg nie jest przyczyną dążenia do nieistnienia”[1]. Byłby nią, gdyby jakieś stworzenie obrócił w nicość. A więc Bóg nie może czegoś obrócić w nicość.

2. Bóg przez swoją dobroć jest przyczyną rzeczy: po to, by istniały gdyż - jak mówi Augustyn: „Dlatego, że Bóg jest dobry, istniejemy”[2]. Lecz Bóg nie może nie być dobry. A więc nie może sprawić, żeby rzeczy nie istniały. Sprawiłby to jednak, gdyby je obracał w nicość.

3. Gdyby Bóg unicestwiał jakieś rzeczy, musiałoby się to stać jakąś czynnością. Ale to być nie może, gdyż każda czynność kończy się na dokonaniu jakiegoś bytu. Stąd też i działanie czynnika niszczącego kończy się na powstaniu jakiejś innej rzeczy, jako że powstanie jednego zakłada zniszczenie drugiego. A zatem Bóg nie może czegoś unicestwić.

Wbrew temu czytamy u Jeremiasza: „Karz mnie, Panie, wszakże w sądzie, a nie w zapalczywości Twojej, abyś mnie znać w niwecz nie obrócił”[3].

Odpowiedź: Zdaniem niektórych[4] Bóg powołał rzeczy do bytu działając z konieczności natury. Gdyby to było prawdą, Bóg nie mógłby jakiejś rzeczy obrócić w nicość, tak jak nie może zmienić swojej natury. Aliści - jak to już wyłożyliśmy[5] - zdanie to jest błędne i zgoła obce katolickiej wierze, która wyznaje, że Bóg powołał rzeczy do bytu wolną wolą, w myśl słów psalmu: „Cokolwiek Jahwe się spodoba, to czyni”[6]. To więc istnienie, którego Bóg udziela stworzeniu, zależy od woli Boga. I jak powiedziano[7], Bóg nie inaczej zachowuje rzeczy w istnieniu, jak tylko udzielając im istnienia bez przestanku. Jak więc, nim rzeczy zaistniały, mógł nie udzielić im istnienia, a tym samym nie stworzyć ich, tak skoro już zostały stworzone może im nie udzielać istnienia, a tym samym przestałyby istnieć, co znaczy: obrócić je w nicość.

Na 1. Przyczyna sama przez się nie wiedzie do nieistnienia. Czemu? Bo żadna rzecz nie może być przyczyną, jeśli nie jest bytem; zaś byt, właściwie mówiąc, jest przyczyną istnienia. A zatem Bóg nie może być przyczyną dążenia do nieistnienia. Stworzenie ma je samo z siebie, jako że jest z nicości. Atoli przez przypadłość Bóg może być przyczyną unicestwienia rzeczy: zaprzestając działania udzielającego im istnienia.

Na 2. Dobroć Boga jest przyczyną rzeczy nie jakby przez konieczność natury - jako że Boża dobroć nie zależy od rzeczy stworzonych - ale przez wolną wolę. Stąd to jak bez uszczerbku dla swojej dobroci mógł nie powołać rzeczy do istnienia, tak bez ujmy dla swojej dobroci może nie zachowywać ich w istnieniu.

Na 3. Gdyby Bóg unicestwiał jakąś rzecz, działoby się to nie przez jakąś czynność, ale przez ton że zaprzestałby działania [zachowującego w istnieniu].

Artykuł 4

CZY BÓG COŚ UNICESTWIA ?

Zdaje się, że Bóg coś unicestwia, bo:

1. Koniec odpowiada początkowi. Lecz na początku nie było nic prócz Boga. A więc rzeczy będą doprowadzone do tego końca, żeby nic nie było prócz Boga. I tak to stworzenia obrócą się w nicość.

2. Możność wszystkich stworzeń jest skończona. Otóż żadna skończona możność nie rozciąga się na to co nieskończone. Stąd też Arystoteles udowadnia[1], że możność skończona nie może poruszać przez czas nieskończony. Żadne więc stworzenie nie może trwać w nieskończone. I tak kiedyś obróci się w nicość.

3. Forma i przypadłości nie mają w swoim składzie materii; niekiedy jednak przestają istnieć. A więc obracają się w nicość.

Wbrew temu pisze Kohelet: „Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało”[2].

Odpowiedź: Bóg sprawuje swe rządy nad stworzeniami w ten sposób, że jedno dokonuje się w nich drogą naturalnego biegu rzeczy; drugiego dokonuje drogą cudów poza naturalnym porządkiem nadanym stworzeniom, o czym niżej będzie mowa[3]. Otóż co Bóg zamierza czynić drogą naturalnego porządku nadanego stworzeniom, można poznać z samych natur rzeczy; co zaś dzieje się drogą cudów, ma na względzie ujawnienie łaski, stosownie do słów Apostoła: „Wszystkim objawia się Duch dla [wspólnego] dobra”[4]; a potem, między innymi, mówi o działaniu cudów.

Otóż natury stworzeń dowodzą tego, iż żadne z nich nie bywa unicestwiane, gdyż albo są niematerialne: i tak nie ma w nich możności do nieistnienia, albo są materialne: i tak zostają na zawsze przynajmniej co do materii, która - jako podmiot powstawania i zanikania - jest niezniszczalna. Unicestwienie czegoś nie służy również ujawnianiu łaski, gdyż Boża potęga i dobroć bardziej ujawniają się przez ton że zachowują rzeczy w istnieniu. Dlatego należy bez ogródek powiedzieć, że nic zgoła nie bywa obracane w nicość.

Na 1. To, iż rzeczy zostały powołane do istnienia po swoim nieistnieniu, świadczy o potędze ich twórcy. Natomiast unicestwienie ich podważyłoby ważność tego świadectwa, skoro potęga Boga w tym się szczególnie okazuje, iż zachowuje rzeczy w istnieniu, stosownie do słów Apostoła: „Podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi”[5].

Na 2. Możność stworzeń do istnienia jest tylko odbiorcza; natomiast możność czynna jest rzeczą samego Boga, od którego idzie dopływ istnienia. Stąd też to, iż rzeczy trwają w nieskończone, przypisuje się nieskończoności Bożej potęgi. Niektórym jednak rzeczom udzielono mocy do trwania jedynie przez określony czas; jest tak dlatego, iż te rzeczy mogą doznawać przeszkody w odbieraniu dopływu istnienia idącego od Boga. Przeszkodę tę może stawić jakiś przeciwdziałający czynnik, któremu skończona moc nie

zdoła opierać się przez nieskończony czas, a tylko przez czas ograniczony. I dlatego istoty, którym nie zagraża żadna przeciwność, choć są skończonej mocy, trwają na wieki.

Na 3. Formy i przypadłości nie są zupełnymi bytami, bo nie bytują samoistnie, ale każde z nich przynależy do bytu: dlatego bowiem zwą się bytem, że dzięki nim coś jest. /10/ A jednak nawet według tego sposobu, w jakim są n niezupełnie obracają się w nicość: nie w tym znaczeniu, że jakaś ich część zostaje, ale w tym, że zostają w możności materii lub podmiotu.

ZAGADNIENIE l05
O ZMIANACH DOKONYWANYCH W STWORZENIACH PRZEZ BOGA

Następnie należy rozpatrzyć drugi skutek Bożych rządów. Jest nim zmiana stworzeń. Zatem najpierw zajmiemy się zmianą stworzeń przez Boga; potem zmianą jednego stworzenia przez drugie. Co do pierwszego nasuwa się osiem pytań: 1. Czy Bóg może bezpośrednio łączyć materię z formą? 2. Czy może bezpośrednio poruszać jakieś ciało? 3. Czy może poruszać myśl? 4. Czy może poruszać wolę? 5. Czy Bóg działa w każdym działającym? 6. Czy Bóg może coś uczynić poza porządkiem nadanym rzeczom? 7. Czy wszystko, co Bóg w ten sposób czyni, jest cudem? 8. O różności cudów.

Artykuł 1

CZY BÓG MOŻE BEZPOŚREDNIO ŁĄCZYĆ MATERIĘ Z FORMĄ ?

Zdaje się, że Bóg nie może bezpośrednio sam poruszać materię ku formie, bo:

1. Filozof dowodzi[1], że tylko forma, która jest w materii, może tworzyć formę w określonej materii, gdyż każdy czyni ton co do niego podobne. Lecz Bóg nie jest formą w materii. Nie może więc utworzyć formy w materii.

2. Jeżeli jakaś przyczyna sprawcza stoi wobec możliwości dokonywania wielu dzieł, żadnego z nich się nie podejmie, chyba, że ktoś inny wyznaczy jej jedno z nich. Jak bowiem Filozof dowodzi[2], ogólna zasada nie poruszy inaczej, jak tylko za pośrednictwem [i działaniem] jakiegoś dostrzeżenia i to czegoś poszczegółowego. Lecz moc Boża jest powszechną przyczyną wszystkich rzeczy. A więc nie może wytworzyć jakiejś poszczegółowej formy inaczej jak tylko za pośrednictwem jakiejś poszczegółowej przyczyny sprawczej.

3. Wyżej podaliśmy takie zestawienie[3]: jak ogólne istnienie zależy od pierwszej powszechnej przyczyny, tak określone istnienie zależy od określonych poszczegółowych przyczyn. Otóż rzecz otrzymuje określone istnienie przez ton że otrzymuje właściwą sobie formę. A więc Bóg tworzy właściwe rzeczom formy jedynie za pośrednictwem poszczegółowych przyczyn.

Wbrew temu czytamy w Księdze Rodzaju: „Utworzył Bóg człowieka z mułu ziemi”[4].

Odpowiedź: Bóg może bezpośrednio sam połączyć materię z formą. Jest tak dlatego, że byt w możności biernej [tzn. mający możność przyjęcia urzeczywistnienia] może być urzeczywistniony przez tę możność czynną, która ma nad nim władzę. A ponieważ Bóg rozciąga swoją władzę nad materią, jako że to właśnie On jest jej twórcą, dlatego Boża potęga może tę materię urzeczywistnić. A to znaczy tyle, co związać materię z formą, gdyż forma jest nie czym innym jak urzeczywistnieniem materii.

Na 1. W dwojaki sposób skutek jest podobny do swojej sprawczej przyczyny: po pierwsze, gdy jest tego samego gatunku co i przyczyna. Przykłady: człowiek jest zrodzony przez człowieka, a ogień jest wzniecony przez ogień. Po drugie, gdy leży w mocy przyczyny, tj. gdy forma skutku zawiera się w możności przyczyny. W ten sposób zwierzęta powstałe wskutek gnicia czegoś, rośliny i minerały są podobne do słońca i gwiazd, których mocą powstają. Tak więc skutek przyczyny jest podobny do twórcy w tym wszystkim, na co rozciąga się moc twórcy. Otóż Boża moc - jak o tym już była mowa[5] - rozciąga się i nad formą i nad materią. Stąd też powstała istota złożona z materii i formy jest podobna do Boga w ten sposób, że On ją zawiera w swojej mocy twórczej, zaś do tej istoty złożonej z materii i formy z której powstaje, jest podobna co do gatunku. Toteż jak powodująca powstanie istota złożona z materii i formy może łączyć materię z formą: powodując powstanie podobnej do siebie istoty złożonej z materii i formy, tak samo i Bóg. Nie może zaś tego dokonywać jakaś forma niezłączona na stałe z materią, ponieważ materia nie leży w mocy stworzonego jestestwa niematerialnego. I dlatego szatani i aniołowie działają w świecie rzeczy widzialnych, nie nadając formy, ale posługując się cielesnymi nasionami.

Na 2. Argument ów byłby słuszny, gdyby Bóg działał z konieczności natury. Aliści Bóg działa poprzez wolę i myśl, która poznaje swoiste treści wszystkich form, a nie tylko treści powszechne. Dlatego też może w sposób określony nadać materii tę lub inną formę.

Na 3. Przyczynom drugim wyznaczono powodowanie określonych skutków: wyznaczył im to sam Bóg. Dlatego też Bóg - skoro wyznacza przy czynom powodowanie określonych skutków - może także sam tworzyć określone skutki.

A r t y k u ł 2

CZY BÓG MOŻE BEZPOŚREDNIO SAM PORUSZAĆ JAKIEŚ CIAŁO ?

Zdaje się, że Bóg nie może bezpośrednio sam poruszać jakiegoś ciała, bo:

1. Skoro - jak tego dowodzi Filozof[1] - poruszyciel i rzecz poruszana muszą być razem, winno być jakieś zetknięcie się poruszyciela z rzeczą poruszaną. Aliści nie może być zetknięcia się Boga z jakimś ciałem, bo - jak mówi Dionizy: „W Bogu nie ma dotyku”[2]. A więc Bóg nie może bezpośrednio sam poruszać jakiegoś ciała.

Bóg jest poruszycielem nieporuszanym. Takim zaś poruszycielem nieporuszanym jest dostrzeżony przedmiot pożądalny. Zatem Bóg porusza jako dobro pożądane i

dostrzeżone. Otóż Boga można dostrzec tylko myślą, która ani nie jest ciałem, ani władzą ciała. A więc Bóg nie może bezpośrednio sam poruszać jakiegoś ciała.

3. Zdaniem Filozofa3 potęga nieskończona porusza momentalnie. Otóż niemożliwe jest, żeby jakieś ciało poruszało się momentalnie. Czemu? Bo - skoro wszelki ruch odbywa się między dwoma przeciwieństwami - .wynikało by z tego, że dwa przeciwieństwa znalazłyby się naraz w jednym i tym samym podmiocie, co jest niemożliwe. Zatem potęga nieskończona nie może bezpośrednio poruszać ciała. A ponieważ - jak o tym już była mowa[4] - potęga Boga jest nieskonczona, dlatego Bóg nie może bezpośrednio sam poruszać jakiegoś ciała.

Wbrew temu: Bóg bezpośrednio sam dokonał dzieł sześciu dni; wśród tych dzieł znajduje się ruch ciał; jasne to ze słów *Księgi Rodzaju:* „Niechaj zbiorą się wody spod nieba w jedno miejscenn[5]. A więc Bóg może bezpośrednio sam poruszać ciało.

Odpowiedź: Jest błędem mówić, że Bóg nie może sam przez się dokonywać wszystkich określonych skutków, które są wywoływane przez jakąkolwiek bądź stworzoną przyczynę. A ponieważ ciała są poruszane przez stworzone przyczyny bezpośrednio, dlatego nikt nie powinien mieć wątpliwości co do tego, że Bóg może poruszać bezpośrednio sam wszelkie ciało.

Wynika to zresztą z tego, cośmy wyżej powiedzieli[6]. Wszelki bowiem ruch jakiegokolwiek bądź ciała albo jest następstwem jakiejś formy. tak jak ruch lokalny ciał ciężkich i lekkich jest następstwem formy otrzymanej od nadawcy tejże formy, przez co ów nadawca formy zwie się poruszycielem, albo jest drogą do jakiejś formy. tak jak grzanie jest drogą do formy ognia. Otóż do tego samego należy nadać formę, co i przystosować do formy, no i nadać ruch następujący po formie. Ogień bowiem nie tylko nieci inny ogień, lecz także grzeje i unosi w górę. A ponieważ Bóg może bezpośrednio sam wrazić formę w materię, wynika z tego, iż może jakiekolwiek bądź ciało poruszać: jakimkolwiek by ów ruch był.

Na 1. Dwojakie jest zetknięcie: Cielesne, tak jak stykają się dwa ciała, oraz zetknięcie się czyjejś mocy z czymś n tak jak to się mówi, że zasmucający dotyka zasmuconego. Jeśli chodzi o pierwsze zetknięcie, Bóg - ponieważ jest niecielesny - ani nie styka się z czymś, ani też nie może być dotykany. Natomiast jeśli chodzi o zetknięcie się mocy, Bóg wprawdzie styka się ze stworzeniami: poruszając jen ale nie jest dotykany. gdyż żadnego stworzenia naturalna moc nie może Go dosięgnąć. I to też miał na myśli Dionizy mówiąc: „W Bogu nie ma dotyku”, tzn. że nie może być dotykany.

Na 2. Owszem, Bóg porusza jako dobro pożądane i myślą poznane. Nie jest jednak konieczne, żeby zawsze poruszał jako dobro pożądane i poznane przez poruszanego, ale jako dobro pożądane i poznawane przez siebie samego: wszystko bowiem czyni ze względu na swoją dobroć.

Na 3. W cytowanym miejscu[7] Filozof chce udowodnić, że siła pierwszego poruszyciela nie jest siłą istniejącą w wielkości ilościowej. Uzasadnia to w ten sposób: Siła pierwszego poruszyciela jest nieskończona; (uzasadnia[8] to tym, iż może poruszać przez nieskończony czas). Otóż gdyby siła nieskończona istniała w jakiejś wielkości

ilościowej, poruszałaby w niewczasie, co jest niemożliwe. Zatem musi się przyjąć, że nieskończona siła pierwszego poruszyciela nie jest siłą istniejącą w wielkości ilościowej. Widać z tego, że poruszanie się ciała w nieczasie, może się dokonywać li tylko za sprawą siły nieskończonej istniejącej w wielkości ilościowej. Tłumaczy się to tym, że każda siła istniejąca w wielkości ilościowej, porusza według całej swej mocy, jako że porusza z konieczności natury: Otóż siła nieskończona przewyższa nieproporcjonalnie wszelką siłę skończoną. Im zaś większa jest potęga poruszyciela, tym większa jest szybkość ruchu. A ponieważ potęga skończona porusza przez ograniczony czas, dlatego potęga nieskończona nie porusza w jakimś czasie, gdyż między jakimkolwiek czasem a innym czasem istnieje jakaś proporcja [i określona miara]. - Natomiast siła, która nie istnieje w wielkości ilościowej, jest siłą jakiejś istoty myślącej, która działa w skutkach stosownie do tego, co dla nich jest odpowiednie. I dlatego - ponieważ nie może być odpowiednie dla ciała, żeby było poruszane w nieczasie - nie wynika n że porusza w nieczasie.

A r t y k u ł 3

CZY BÓG BEZPOŚREDNIO SAM PORUSZA MYŚL STWORZONĄ ? /11/

Zdaje się, że Bóg nie porusza bezpośrednio myśli stworzonej, bo:

1. Czynność myśli pochodzi od tego, w którym przebywa; nie przechodzi bowiem - jak Filozof pisze[1] - na istniejący zewnątrz niej przedmiot. Tymczasem czynność tego, kto jest poruszany przez kogoś innego, nie pochodzi od tego, w którym przebywa, ale od poruszającego. A więc myśl nie jest poruszana przez kogoś innego. Jak więc z tego widać, Bóg nie mógłby poruszać myśli.

2. Nie jest poruszane przez kogoś innego to, co ma w sobie wystarczającą przyczynę *(principium)* swojego ruchu. Otóż ruchem myśli jest samo jej myślenie, w tym sensie według Filozofa[2], w jakim również myślenie i czucie są nazywane ruchami. Wystarczającą zaś przyczyną myślenia jest światło umysłowe, w jakie z natury myśl jest wyposażona. Nie jest więc poruszaną przez kogoś innego.

3. Jak zmysł jest poruszany przez rzecz postrzegalną, tak myśl jest poruszana przez swój przedmiot: przez to co umysłowo poznawalne. Lecz Bóg nie jest przedmiotem naszej myśli, ale przekracza naszą myśl. A więc Bóg nie może poruszać naszej myśli.

Wbrew temu: Nauczyciel porusza myśl ucznia. Otóż w psalmie wyrażono się, że Bóg „uczy człowieka mądrości”[3]. A zatem Bóg porusza myśl człowieka.

Odpowiedź: Jak wśród ruchów cielesnych poruszycielem zwie się to, co daje formę, która jest początkiem ruchu, tak samo o tym mówimy, że porusza myśl co powoduje formę będącą początkiem umysłowej czynności, która zwie się ruchem myśli. W osobniku zaś myślącym czynność myśli ma dwa początki: pierwszym jest sama władza umysłowa; początek ten znajduje się również w osobniku myślącym w możności. Drugim zaś jest początek myślenia w rzeczywistości; jest nim podobizna rzeczy poznawanej znajdująca

się w osobniku myślącym. O tym więc mówimy, że porusza myśl, co osobnikowi myślącemu daje władzę myślenia, bądź też co wraża w nią podobiznę rzeczy poznawanej.

Oboma też sposobami Bóg porusza myśl stworzoną. Bowiem On sam tylko jest samym pierwszym bytem niematerialnym. A ponieważ poznanie umysłowe jest następstwem niematerialności, dlatego on sam jest pierwszym myślącym. Stąd wniosek: ponieważ to, co zajmuje pierwsze miejsce w jakimkolwiek bądź szeregu, jest przyczyną tego wszystkiego, co do tego szeregu należy i od niego pochodzi, dlatego od Niego pochodzi każda władza myślenia. – Podobnie, skoro On sam jest pierwszym bytem i wszystkie byty wpierw istnieją w Nim jako w pierwszej przyczynie, byty te muszą w Nim mieć umysłowe istnienie na Jego sposób. Jak bowiem wszystkie umysłowe treści czy pomysły rzeczy najpierw istnieją w Bogu i od Niego pochodzą i spływają na inne władze myślenia, aby one myślały w rzeczywistości, tak również pochodzą i spływają na stworzenia, aby bytowały samoistnie. Tak więc Bóg porusza stworzoną myśl przez to, że daje jej władzę czy zdolność *(virtutem)* do myślenia: naturalną lub naddaną, oraz przez to, że wraża w nią formy myślowe, no i jedno i drugie trzyma i zachowuje w istnieniu.

Na 1. Czynność myślenia pochodzi od myśli, w której przebywa n jako od drugiej przyczyny, zaś od Boga - jako od pierwszej przyczyny. To On przecież udziela myślącemu tego, iż może myśleć.

Na 2. Światło umysłowe wraz z podobizną rzeczy poznawanej jest wystarczającą przyczyną myślenia, ale przyczyną drugorzędną i zależną od pierwszej przyczyny.

Na 3. Przedmiot myśli porusza naszą myśl przez to, że w jakiś sposób wraża w nią swoją podobiznę, poprzez którą może poznawać. Natomiast podobizny, które Bóg wraża w myśl stworzoną, nie wystarczają - jak o tym wyżej była mowa[4] - na ton żeby myśl poznała Boga w Jego istocie. Toteż porusza wprawdzie stworzona myśl, sam jednak, jak wyżej wyłuszczono[5] - nie jest przez nią poznawalny.

Artykuł 4

CZY BÓG MOŻE PORUSZAĆ WOLĘ STWORZONĄ ?

Zdaje się, że Bóg nie może poruszać woli stworzonej, bo:

1. Wszystko, co jest z zewnątrz poruszane, jest przymuszone. Lecz woli nie można zmusić. Nie jest więc poruszana przez kogoś z zewnątrz, a co za tym idzie: nie może być poruszaną przez Boga.

2. Bóg nie może sprawić, żeby strony sprzeczne były równocześnie prawdą. A tak by właśnie było, gdyby poruszał wolę, bowiem poruszać się dobrowolnie znaczy tyle co poruszać się samemu, a nie być poruszanym przez kogoś innego. Zatem Bóg nie może poruszać woli.

3. Ruch bardziej przypisujemy poruszającemu niż rzeczy poruszalnej; toteż zabójstwo przypisujemy nie kamieniowi ale procarzowi. Gdyby więc Bóg poruszał wolę, uczynków dobrowolnych nie przyznawano by człowiekowi jako zasługujących na nagrodę lub karę: a to jest błędne. Bóg przeto nie porusza woli.

Wbrew temu czytamy w liście do Filipian: „To Bóg jest w nas sprawcą i chcenia, i działania”[1].

Odpowiedź: Jak myśl - o czym wyżej była mowa[2] - jest poruszana przez przedmiot i przez tego, kto dał władzę myślenia, tak i wola jest poruszana przez przedmiot, którym jest dobro, i przez tego, kto stwarza władzę chcenia. Otóż wola - jako przez przedmiot - może być poruszana przez wszelkie dobro; jednak wystarczająco i skutecznie li tylko przez Boga. Bowiem tylko wtedy jakiś poruszyciel może wystarczająco poruszać daną rzecz poruszalną, gdy jego czynna siła przekracza lub co najmniej dorównuje sile biernej rzeczy poruszalnej. Otóż siła bierna woli rozciąga się na dobro w ogóle, gdyż jej przedmiotem jest dobro powszechne, tak jak przedmiotem myśli jest byt powszechny. Wszelkie zaś stworzone dobro jest jakowymś dobrem poszczególnym, a tylko sam Bóg jest dobrem powszechnym. Stąd to On sam tylko wypełnia wolę i ją wystarczająco jako przedmiot porusza.

Tak samo i władza chcenia ma za przyczynę samego tylko Boga. Czymże bowiem jest chcieć, jeśli nie jakąś skłonnością ku przedmiotowi woli, którym jest dobro powszechne? Skłonić zaś ku dobru powszechnemu to rzecz pierwszego poruszyciela. Do niego bowiem jest proporcjonalny cel ostateczny tak jak w stosunkach ludzkich: kierowanie ku dobru wspólnemu należy do tego, kto ma władzę nad wielością.

I dlatego właściwe Bogu jest poruszać wolę oboma sposobami; przede wszystkim jednak w drugi sposób: skłaniając ją od wewnątrz.

Na 1. Rzecz poruszana przez kogoś innego wtedy uchodzi za przymuszoną, gdy jest poruszana wbrew właściwej dla tejże rzeczy skłonności. Nie uchodzi natomiast za przymuszoną, gdy jest z zewnątrz poruszana przez tego, kto daje tejże rzeczy właściwą dla niej skłonność. Podobnie jest z ciałem ciężkim: nie jest pod przymusem, gdy jest poruszane w dół przez tego, kto jest przyczyną jego powstania. Tak więc Bóg, poruszając wolę, nie zmusza jej, bo daje jej właściwą dla niej skłonność. /12/

Na 2. Poruszać się dobrowolnie to poruszać się samemu, tj. być poruszanym przez pierwiastek wewnątrz tkwiący. Aliści ów pierwiastek wewnątrz tkwiący może pochodzić od jakiegoś początku zewnętrznego. I tak też ‘poruszać się samemu’ oraz ‘być poruszanym przez kogoś innego’ nie są ze sobą sprzeczne.

Na 3. Gdyby wola tak była przez kogoś innego poruszana, żeby w żaden sposób sama się nie poruszała, jej uczynki nie byłyby jej poczytane za zasługujące na nagrodę lub karę. Ponieważ jednak - jak wyżej powiedziano[3] - ton że jest poruszana przez kogoś innego, nie wyklucza tego, że się sama porusza, dlatego w następstwie nie ginie podstawa do zasługi na nagrodę lub karę.

A r t y k u ł 5

CZY BÓG DZIAŁA W KAŻDYM DZIAŁAJĄCYM ?

Zdaje się, że Bóg nie działa w każdym działającym, bo:

1. Nie można przypisywać Bogu jakiejkolwiek niewystarczalności. Zatem jeśli Bóg działa w każdym działającym, w każdym z nich działa wystarczająco. Zbyteczne więc jest, żeby stworzony osobnik działający coś jeszcze czynił.

2. Jedno działanie nie pochodzi równocześnie od dwóch działających, tak jak jeden liczbowo ruch nie może należeć do dwóch rzeczy poruszalnych. Zatem jeżeli działanie stworzenia pochodzi od Boga w nim działającego, nie może równocześnie pochodzić od stworzenia ; z czego wynika, iż żadne stworzenie nie czyni czegokolwiek.

3. Dlatego osobnik czyniący daną rzecz zwie się przyczyną działania rzeczy dokonanej, że daje jej formę, dzięki której ona działa. Jeżeli zatem Bóg jest przyczyną działania rzeczy przez Siebie dokonanych, to jest tak dlatego, iż daje im moc do działania. Ale to staje się na początku, kiedy to powołuje rzeczy do bytu. A więc - jak się wydaje - już więcej nie działa w stworzeniu działającym.

Wbrew temu czytamy u Izajasza: „Wszystkie nasze dzieła Tyś w nas zdziałał, Panie”[1].

Odpowiedź: To, że Bóg działa w każdym działającym, niektórzy[2] pojmowali w ten sposób: żadna siła stworzona nie działa, tj. nie dokonuje czegoś w rzeczach, ale sam Bóg wszystkiego dokonuje bezpośrednio; według tego nie grzałby ogień, ale Bóg w ogniu; podobnie jest w innych wypadkach. /13/

Ale to jest niemożliwe. Po pierwsze dlatego, że przez to zostałby zniesiony w rzeczach stworzonych porządek: przyczyna – skutek, a to świadczyłoby o niemocy Stworzyciela; a przecież potęga działającego sprawia, że swojemu skutkowi daje moc do działania. Po drugie, że - znajdujące się w rzeczach siły działające - na darmo byłyby dane rzeczom, gdyby przez nie niczego nie dokonywały. Co więcej, wszystkie stworzone rzeczy wydawałyby się istnieć na darmo, gdyby zostały pozbawione właściwego im działania, gdyż każda rzecz istnieje dla swojego działania. Zawsze bowiem to co niedoskonałe jest dla tego, co jest doskonalsze. Jak więc materia jest dla formy, tak forma, która jest pierwszym urzeczywistnieniem, jest dla działania, które jest urzeczywistnieniem wtórym. Tak to działanie jest celem stworzonej rzeczy. Zatem to działanie Boga w rzeczach należy tak pojmować, że również i same rzeczy mają właściwe sobie działanie.

Żeby to było jasne, należy zważyć co następuje: mamy cztery rodzaje przyczyn. Spośród nich materia nie jest początkiem działania n ale przedstawia się jako podmiot przyjmujący skutek działania. Cel, przyczyna sprawcza i forma są początkami czy zaczynami działania, ale według jakiegoś porządku. Na pierwszym miejscu zaczynem działania jest cel. To on bowiem po rusza działającego. Na drugim miejscu jest przyczyna sprawcza. Na trzecim forma tej rzeczy, którą przyczyna sprawcza zaprzęga do działania (jakkolwiek i sama przyczyna sprawcza działa poprzez swoją formę). Wyjaśniamy to na przykładzie sztuki rzemieślnicze j: rzemieślnika porusza do działania cel; jest nim jakieś dzieło do wyk onania: skrzynia lub łóżko; do roboty zaprzęga siekierę, która tnie dzięki swojej ostrości.

Tak więc stosownie do owych trzech przyczyn Bóg działa w każdym działającym: Po pierwsze, działa jako cel. Skoro bowiem każde działanie jest dla osiągnięcia jakiegoś

dobra: prawdziwego lub pozornego - o tyle zaś coś jest dobrem lub okazuje pozory dobra, o ile przypada mu w udziale jakieś podobieństwo najwyższego dobra, którym jest Bóg - to wynika z tego, że sam Bóg jako cel jest przyczyną każdego działania. Po drugie należy również mieć to na uwadze, że tam, gdzie jest wiele przyczyn sprawczych, ujętych w jakiś porządek, zawsze druga przyczyna sprawcza działa mocą pierwszej, bo pierwsza przyczyna sprawcza porusza drugą do działania. W myśl tego, wszystkie rzeczy działają mocą samego Boga, a co za tym idzie On sam jest przyczyną czynności wszystkich przyczyn sprawczych. /14/ Po trzecie, należy zważyć, że Bóg porusza nie tylko rzeczy do działania, zaprzęgając formy i siły rzeczy do działania - tak jak zaprzęga siekierę do cięcia rzemieślnik, który jednak niekiedy nie nadaje siekierze formy - lecz także daje formę działającym stworzeniom i je utrzymuje w istnieniu. Stąd też nie tylko jest przyczyną czynności przez to, że daje formę, która jest zaczynem czynności - tak jak powodujący powstanie ciał ciężkich i lekkich zwie się przyczyną ruchu tychże ciał - lecz także zachowuje formy i siły rzeczy, tak jak słońce uchodzi za przyczynę pojawienia się barw przez to, że daje i zachowuje światło, dzięki któremu pojawiają się barwy. A ponieważ forma rzeczy jest wewnątrz rzeczy, i to jest w niej tym głębiej, im ujmowana jest jako bardziej pierwsza i powszechna; dalej, ponieważ sam Bóg właściwie jest przyczyną samego powszechnego istnienia we wszystkich rzeczach, zaś to istnienie tkwi - nad wszystko inne - najgłębiej w rzeczach, dlatego Bóg działa najgłębiej we wszystkich bytach. Z tego to powodu Pismo św. przypisuje działania natury Bogu jako działającemu w naturze. Tak właśnie jest w księdze Joba: „Oziałeś mnie skórą i ciałem i spiąłeś żyłami i kośćmi”[3].

Na 1. Bóg działa wystarczająco w rzeczach na sposób pierwszej przyczyny sprawczej. Z tego jednak powodu działanie drugich przyczyn sprawczych nie jest zbyteczne.

Na 2. Jedna czynność nie pochodzi od dwóch przyczyn sprawczych jednego rzędu. Nic jednak nie przeszkadza, żeby jedna i ta sama czynność pochodziła na raz od pierwszej i drugiej przyczyny sprawczej. /15/

Na 3. Jak powiedziano[4], Bóg nie tylko daje rzeczom formy, lecz także zachowuje je w istnieniu, przykłada je do działania i jest celem wszystkich czynności. /16/

A r t y k u ł 6

CZY BÓG MOŻE COŚ CZYNIĆ POZA PORZĄDKIEM NADANYM RZECZOM ? /17/

Zdaje się, że Bóg nie może czegoś czynić poza porządkiem nadanym rzeczom, bo:

1. Augustyn pisze: „Bóg, założyciel i stwórca wszystkich natur niczego nie czyni przeciw naturze”[1]. Otóż przeciw naturze chyba jest ton co się dzieje poza porządkiem nadanym rzeczom w sposób naturalny. A więc Bóg nie może czegoś czynić z pominięciem porządku nadanego rzeczom.

2. Jak porządek sprawiedliwości jest od Boga, tak samo i porządek natury. Lecz Bóg nie może czegoś czynić poza porządkiem sprawiedliwości: czyniłby bowiem wtedy coś niesprawiedliwego. A więc nie może także czynić czegoś poza porządkiem natury.

3. To Bóg ustanowił porządek natury. Gdyby więc czynił coś poza porządkiem natury, jak się zdaje, byłby sam zmienny, a to jest nie do przyjęcia.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Bóg niekiedy czyni coś wbrew zwykłemu biegowi natury”[1].

Odpowiedź: Każda przyczyna - skoro ma charakter początku - wprowadza jakiś porządek w swoje skutki. Stąd to w miarę mnożenia się przyczyn mnożą się i porządki: przy czym jeden porządek obejmuje drugi, tak jak i przyczyna obejmuje przyczynę. Stąd to porządek przyczyny niższej nie obejmuje przyczyny wyższej, ale jest na odwrót. Przykładem na to są sprawy ludzkie: od głowy rodziny zależy porządek domu, a ten jest objęty porządkiem miasta; porządek ten ustanawia jego zarząd; ale i ten jest objęty porządkiem ustanowionym przez króla, który porządkuje sprawy całego królestwa.

Jeżeli więc porządek rzeczy ujmujemy według tego, jak zależy od pierwszej przyczyny, to przeciw tak ujmowanemu porządkowi rzeczy Bóg czynić nie może, bo gdyby czynił, czyniłby przeciw swojej przewidującej wiedzy albo przeciw swojej woli, albo przeciw swojej dobroci. Natomiast jeżeli porządek rzeczy ujmujemy według tego, jak zależy od którejkolwiek bądź z drugich przyczyn, to w takim razie Bóg może czynić poza porządkiem istniejącym w rzeczach. Wszak On nie jest podległy porządkowi drugich przyczyn, ale takowy porządek Jemu podlega; pochodzi przecież od Niego nie przez konieczność natury n ale przez wolny wybór woli; mógł bowiem także ustanowić inny porządek rzeczy. Może zatem, gdy zechce, czynić poza tym ustanowionym porządkiem, np. powodując skutki drugich przyczyn bez ich udziału lub dokonując niektórych dzieł, których drugie przyczyny nie mogą dokonać, gdyż ich możność na nie się nie rozciąga. Stąd to Augustyn pisze: „Bóg czyni przeciw zwykłemu biegowi natury; natomiast przeciw najwyższemu prawu - tak jak i przeciw Sobie samemu - w żaden sposób czegoś nie uczyni”[3].

Na 1. W dwojaki sposób może coś się zdarzyć w rzeczach naturalnych poza porządkiem tymże rzeczom nadanym: po pierwsze, na skutek czynności takiej przyczyny sprawczej, która nie dała naturalnej skłonności; oto przykład: człowiek rzucający w górę ciało ciężkie, działa przeciw naturze tegoż ciała, bo nie on dał mu to, że ma ciążyć w dół. Po drugie, na skutek czynności takiej przyczyny sprawczej, od której zależy czynność naturalna. I to nie jest przeciw naturze. Widać to na przykładzie przypływu i odpływu morza; nie jest on przeciw naturze, chociaż odbywa się poza naturalnym biegiem wody, która porusza się w dół; dzieje się to pod wpływem ciała niebieskiego, od którego zależy naturalna skłonność niższych ciał. - Ponieważ więc nie kto inny, ale Bóg nadał rzeczom porządek natury, dlatego nie jest przeciw naturze, jeśli coś czyni z pominięciem tego porządku. Augustyn tak o tym pisze: „To jest dla każdej rzeczy naturalne, co On uczynił, On, od którego pochodzi każda miara, liczba i porządek natury”[4].

Na 2. Porządek sprawiedliwości stoi w bezpośrednim związku z pierwszą przyczyną, która jest prawidłem wszelkiej sprawiedliwości. I dlatego poza tym porządkiem Bóg niczego czynić nie może.

Na 3. Owszem, Bóg nadał rzeczom określony porządek, ale tak, że sobie jednak zastrzegł, co sam z jakiegoś powodu będzie w wiadomym sobie czasie inaczej czynił. Stąd też nie zmienia się, gdy działa poza tym porządkiem.

Artykuł 7

CZY WSZYSTKO, CO BÓG CZYNI POZA NATURALNYM PORZĄDKIEM RZECZY, JEST CUDEM ?

Zdaje się, że nie wszystko, co Bóg czyni poza naturalnym porządkiem rzeczy jest cudem, bo:

1. Stwarzania świata, no i ludzkich dusz oraz usprawiedliwienia grzesznika dokonuje Bóg poza naturalnym porządkiem; nie staje się to przecież na skutek działania jakiejś naturalnej przyczyny. A jednak nie uważa się ich za cudy. A więc nie wszystko, co Bóg czyni poza naturalnym porządkiem rzeczy n jest cudem.

2. Cud jest to: „Zdarzenie trudne i niezwykłe, przekraczające siły natury i oczekiwanie zdziwionego widza”[1]. Otóż niektóre zdarzenia dzieją się poza porządkiem natury, a nie są trudne; dzieją się bowiem w bardzo małych rzeczach, np. w uzdrowieniu chorych. - Nie są też niezwykłe, gdyż występują często; tak np. było z chorymi, których kładziono na ulice, aby choć cień przechodzącego Piotra ich uzdrowił[2] - Nie przekraczają także sił natury; np. w wypadku uzdrowienia niektórych z febry. - Nie przekraczają wreszcie oczekiwania; wszyscy przecież oczekują zmartwychwstania umarłych, które dokona się poza porządkiem natury. Nie wszystko więc, co dzieje się poza porządkiem natury n jest cudem.

3. W języku łacińskim *miraculum* – cud, pochodzi od *admiratio* - podziw. Otóż podziw dotyczy rzeczy jawnych dla zmysłu. Niekiedy jednak zdarza się to i owo poza porządkiem naturalnym w materii nie jawnej dla zmysłu. Tak np. apostołowie stali się mężami wiedzy[3], choć ani osobistym wysiłkiem do niej nie doszli, ani się od kogoś jej nie nauczyli. Nie wszystko więc, co się zdarza poza porządkiem natury, jest cudem.

Wbrew temu są słowa Augustyna. „Gdy Bóg czyni coś wbrew znanemu nam i zwykłemu biegowi natury, wówczas oceniamy to jako wielkie i przedziwne - jako cud”[4].

Odpowiedź: Łacińska nazwa *miraculum* – cud, wywodzi się od *admiratio* - podziw. Otóż podziw powstaje wtedy, gdy skutki są jawne, a przyczyna ukryta. Tak np. - jak pisze Arystoteles[5] - ktoś pełen jest podziwu, gdy widzi zaćmienie słońca i nie zna jego przyczyny. Przyczyna zaś jakiegoś jawnego skutku może komuś być znana n dla innych jednak może być nieznana. Stad też, co dla jednego jest dziwne czy cudowne, dla innych takowym nie jest. Zaćmienie np. słońca jest dziwne dla nieobznajomionego człowieka, ale nie dla astronoma. Natomiast przez cud rozumie się to, co w pełni jest godne podziwu,

tj. to, czego przyczyna jest zasadniczo i dla wszystkich ukryta. A tą jest Bóg. Stąd też ton co Bóg czyni z pominięciem znanych nam przyczyn, zwie się cudem.

Na 1. Aczkolwiek stwarzanie i usprawiedliwianie grzesznika są dokonywane przez samego tylko Boga, to jednak, właściwie mówiąc, nie nazywają się cudami. Sama ich natura wskazuje na ton że nie mogą być dokonane przez inne przyczyny Stąd też nie dokonują się z pominięciem porządku natury, skoro do tego porządku nie należą.

Na 2. Cud zwie się trudnym nie z powodu powagi rzeczy, w której się dokonuje, ale dlatego, że przekracza siły natury. Tak samo cud zwie się niezwykłym nie dlatego, że nie dzieje się często, ale że dokonuje się poza zwyczajnym biegiem natury. 'Przekracza siły natury': chodzi tu nie tylko o sam ciężar faktu, lecz także o sposób i porządek jego dokonania. Wreszcie mówi się, że cud przekracza oczekiwanie: oczywiście natury, a nie łaski, która jest z wiary, dzięki której wierzymy w przyszłe zmartwychwstanie.

Na 3. Wiedza apostołów, chociaż sama w sobie nie była jawną, ujawniła się jednak w skutkach; one to prowadziły do jej podziwiania.

Artykuł 8

CZY JEDEN CUD JEST WIĘKSZY OD DRUGIEGO ?

Zdaje się, że jeden cud nie jest większy od drugiego, bo:

1. Augustyn tak pisze: „Pełne wyjaśnienie zdarzenia uznanego za cud, znajduje się w potędze tego, który go dokonał”[1]. Lecz ta sama potęga, mianowicie Boga, dokonuje wszystkich cudów. A więc jeden cud nie jest większy od drugiego.

2. Potęga Boga jest nieskończona. Lecz ton co nieskończone, nieproporcjonalnie przekracza wszystko to, co skończone. Toteż nikogo nie powinno dziwić, gdy czyni ten, a nie inny skutek. A więc jeden cud nie jest większy od drugiego.

Wbrew temu Pan Jezus, mówiąc o cudach, tak się wyraża: „Kto we mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem, i większe od tych uczyni”[2].

Odpowiedź: W stosunku do Boskiej potęgi nic nie jest i nie może być uważane za cud, gdyż jakiekolwiek byś wziął zdarzenie czy dzieło, w zestawieniu z Boską potęgą uchodzi za drobnostkę, stosownie do słów Izajasza: „Oto narody są jak kropla wody u wiadra, uważa się je za pyłek na szali”[3]. Nazwa bowiem 'cud' w potocznym rozumieniu oznacza jakieś zdarzenie czy dzieło w stosunku do siły natury: o ile tęż siłę przekracza. I dlatego o tyle cud jest uważany za większy, o ile bardziej przekracza siłę natury.

W trojaki zaś sposób przekracza coś siły natury: po pierwsze, ze względu na sam ciężar faktu; np. żeby dwa ciała były jednocześnie naraz w jednym i tym samym miejscu, żeby słońce cofało się wstecz oraz żeby ludzkie ciało doznawało uwielbienia: takich faktów natura w żaden sposób czynić nie może. I one też spośród cudów zajmują najwyższe miejsce. Po drugie, coś przekracza siłę natury nie pod względem tego, co się dokonuje, ale tego, w czym się dokonuje; np. wskrzeszenie umarłych, przywrócenie wzroku niewidomemu itp. Bowiem natura może powodować życie, ale nie w umarłym;

może dawać wzrok, ale nie niewidomemu. I te spośród cudów zajmują drugie miejsce. Po trzecie, coś przekracza siłę natury pod względem sposobu i porządku dokonywania się; np. gdy ktoś Bożą mocą nagle jest uzdrowiony z febry bez leczenia i bez zwykłego w takich wypadkach pochodu natury, oraz gdy Boską mocą nagle bez udziału naturalnych przyczyn w powietrzu skupiają się chmury i pada deszcz, jak to się stało na skutek modlitwy Samuela[4] i Eliasza[5]. I te spośród cudów zajmują najniższe miejsce. - A każdy z tych trzech szczebli zawiera w sobie jeszcze różne stopnie cudów zależnie od tego, jak w różny sposób przekraczają siłę natury. /18/

W świetle tego jasną jest odpowiedz na zarzuty; mówią bowiem o faktach w ich stosunku do Boskiej potęgi.

ZAGADNIENIE 106
JAK JEDNO STWORZENIE PORUSZA INNE

Następnie należy zastanowić się nad tym, w żaki sposób jedno stworzenie porusza inne. Podzielimy to na trzy części: w pierwszej zastanowimy się nad tym, jak poruszają stworzenia czysto duchowe n tj. aniołowie; w drugiej, jak ciała poruszają; w trzeciej, jak poruszają ludzie, którzy są złożeni z natury duchowej i cielesnej.

Część pierwsza nasuwa trzy tematy. Pierwszy, jak anioł działa na anioła; drugi, jak działa w stworzeniu cielesnym; trzeci, jak działa w ludziach. Temat pierwszy zawiera następujące zagadnienia: oświecanie aniołów, mowa aniołów, wewnętrzna organizacja aniołów dobrych, - aniołów złych.

Co do oświecania narzucają się cztery pytania: 1. Czy jeden anioł porusza myśl drugiego anioła oświecając ją? 2. Czy jeden anioł porusza wolę drugiego? 3. Czy niższy anioł może oświecać wyższego? 4. Czy wyższy anioł oświeca niższego o wszystkim, co sam poznaje?

Artykuł 1

CZY JEDEN ANIOŁ OŚWIECA DRUGIEGO ?

Zdaje się, że jeden anioł nie oświeca drugiego, bo:

1. Aniołowie już teraz cieszą się tą samą szczęśliwością, jakiej my oczekujemy w przyszłości. W niebie wszakże jeden człowiek nie będzie oświecał innego, stosownie do słów Jeremiasza: „Nie będzie więcej uczył mąż bliźniego swego i mąż brata swego”[1]. Zatem i teraz jeden anioł nie oświeca innego.

2. W aniołach są trzy światła: natury, łaski, chwały. Pierwszym oświeca go Stwórca; drugim ten, kto go usprawiedliwia; trzecim ten, kto daje mu szczęśliwość: a wszystko to ma anioł od Boga. Jeden przeto anioł nie oświeca innego.

3. Światło jest to jakaś forma umysłu. Otóż według Augustyna umysłowi „nadaje formę sam Bóg bez udziału jakiegokolwiek stworzenia”[2]. A zatem jeden anioł nie oświeca umysłu drugiego.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Dionizego: „Aniołowie pierwszej hierarchii oczyszczają, oświecają i doskonalą aniołów drugiej hierarchii”[3].

Odpowiedź: Tak, jeden anioł oświeca drugiego. Dla zrozumienia tego należy zauważyć, że światło – a chodzi o światło umysłu - jest niczym innym, jak jakimś ujawnianiem prawdy, według słów Apostoła: „Wszystko, co staje się jawne, jest światłem”[4]. Stąd też ‘oświecać’ znaczy nie co innego, jak ujawnioną sobie i poznaną przez siebie prawdę przekazać innemu. To ma na myśli Apostoł pisząc: „Mnie najmniejszemu ze wszystkich świętych została dana ta łaska ... żebym oświecał wszystkich, na czym polega plan zbawienia; tajemnica od wieków ukryta w Bogu”[5]. W tym przeto znaczeniu jeden anioł oświeca innego, że ujawnia mu prawdę, którą sam poznaje. Stąd też Dionizy pisze: „Teologowie wyraźnie uczą, że ozdoba nieba: rzesze duchów niebieskich, pobierają wiedzę o sprawach Bożych od najwyższych duchów”[6]. A jak się to dzieje?

Otóż wyżej[7] powiedzieliśmy, że do umysłowego poznawania potrzebne są naraz: władza myślenia i podobizna rzeczy poznawanej. I czy to chodzi o pierwsze, czy o drugie: jeden anioł może drugiego powiadamiać o prawdzie przez siebie znanej. Po pierwsze, wzmacniając jego władzę umysłową. Jak bowiem siła mniej doskonałego ciała doznaje wzmocnienia na skutek bliskiego położenia przy ciele doskonalszym - np. ciało letnie nabiera ciepła wskutek bliskiej obecności przy ciele gorącym - tak władza umysłowa niższego anioła doznaje wzmocnienia na skutek zwrócenia się wyższego anioła ku niemu. To bowiem w istotach duchowych sprawia zwrócenie się [wyższej istoty do niższej], co w rzeczach cielesnych sprawia bliskość lokalna. Po drugie, jeden anioł ujawnia drugiemu prawdę od strony podobizny rzeczy poznawanej. Anioł bowiem wyższy bierze znajomość prawdy w jakimś bardzo ogólnym ujęciu, a do takiego poziomu jej ujmowania myśl niższego anioła nie jest sposobna: jest za szczupła; raczej zgodne z jego naturą jest poznawać prawdę w jej poszczegółach. Stąd to wyższy anioł – prawdę, którą ujmuje w sposób ogólny - w jakiś sposób rozdrabnia tak, żeby mogła być uchwycona przez myśl niższego anioła: i taką dopiero podaje do poznania. Podobnie jest i z ludźmi: profesorowie - swoją wiedzę ujętą w syntetyczny skrót - w rozmaity sposób rozdrabniają, chcąc ją dostosować do pojemności słuchaczy. To właśnie miał na myśli Dionizy pisząc: „Otrzymaną od bliższego Bogu ducha niezłożoną prawdę, każda duchowa istota z troskliwą wnikliwością dzieli i rozdrabnia oraz z kolei udziela niższym istotom, aby je podnieść do poziomu znajomości prawdy wyższych istot”[8].

Na 1. Wszyscy aniołowie, tak wyżsi, jak i niżsi, widzą bezpośrednio istotę Boga; i z tego punktu patrzenia jeden nie uczy drugiego. I tą drogą posiadaną wiedzę miał na myśli prorok, stąd też pisze: „Nie będzie więcej uczył mąż ... brata swego, mówiąc: Poznaj Pana, bo wszyscy poznają Mnie od najmniejszego z nich aż do największego”[9]. Natomiast gdy chodzi o idee dzieł Bożych, które poznaje się w Bogu jako w przyczynie, to Bóg poznaje je wszystkie w samym Sobie, gdyż samego Siebie całkowicie zgłębia. Co

do innych widzących Boga, to o tyle każdy w Bogu więcej idei poznaje, o ile Go doskonalej widzi. Stąd też wyższy anioł w Bogu widzi więcej z idei Bożych dzieł, aniżeli niższy: i o nich go poucza. I to właśnie miał na myśli Dionizy pisząc: aniołowie „otrzymują oświecenia o ideach istniejących bytów”[10].

Na 2. Jeden anioł nie oświeca innego udzielając mu światła natury n łaski i chwały, ale - jak powiedziano[11] - wzmacniając jego naturalne światło i ujawniając mu prawdę o tym, co dotyczy stanu natury, łaski i chwały.

Na 3. Umysł otrzymuje bezpośrednio od Boga formę albo jako obraz od wzorca, gdyż nie na obraz czego innego, ale na obraz Boga jest utworzony, albo jako podmiot od ostatniej formy dającej mu końcową doskonałość, gdyż zawsze umysł stworzony jest uważany za bez formy, o ile nie przylgnie do pierwszej prawdy. Inne zaś oświecenia: od człowieka lub anioła są jakby przystosowaniem do ostatniej formy.

Artykuł 2

CZY JEDEN ANIOŁ MOŻE PORUSZAĆ WOLĘ DRUGIEGO ANIOŁA?

Zdaje się, że jeden anioł może poruszać wolę drugiego anioła, bo:

1. Z wypowiedzi Dionizego wyżej przytoczonej[1] widać, że jak jeden anioł oświeca drugiego, tak też i oczyszcza, i doskonali go. Lecz jak się zdaje, oczyszczanie i doskonalenie należą do woli, gdyż oczyszcza się z brudu winy, która należy do woli, zaś doskonałość bodajże zdobywa się przez osiągnięcie celu, który jest przedmiotem woli. A więc jeden anioł może poruszać wolę drugiego anioła.

2. Według Dionizego: „Nazwy aniołów oznaczają ich właściwości”[2]. Otóż nazwa ‘serafini’ oznacza tych, co zapalają lub zagrzewają; wiadomo, tego dokonuje miłość, która należy do woli. A więc jeden anioł porusza wolę drugiego anioła.

3. Zdaniem Filozofa[3] pożądanie wyższe porusza pożądanie niższe. Otóż jak myśl anioła wyższego jest wyższa, tak samo i pożądanie. Wygląda więc na to, że anioł wyższy może zmieniać wolę drugiego anioła.

Wbrew temu: do tego należy zmieniać wolę, do kogo należy usprawiedliwiać, gdyż sprawiedliwość jest to należyte ustawienie woli. Otóż sam tylko Bóg usprawiedliwia. A więc jeden anioł nie może zmieniać woli drugiego anioła.

Odpowiedź: Jak to już wyżej powiedziano[4], w dwojaki sposób wola może być poruszana: pierwszy. od strony przedmiotu; drugi, od strony samej władzy. Ze strony przedmiotu porusza wolę zarówno samo dobro, które jest przedmiotem woli: tak jak rzecz pożądalna porusza pożądanie, jak i ten, kto pokazuje przedmiot: np. ten, kto pokazuje, że coś jest dobrem. Otóż jak wyżej powiedziano[5], inne dobra skłaniają w jakimś stopniu wolę; żadne jednak wystarczająco jej nie porusza; wystarczająco porusza ją tylko dobro powszechne, którym jest Bóg. A to dobro On sam ukazuje, aby był widziany przez szczęśliwych w niebie, On, który na prośbę Mojżesza: „Spraw abym ujrzał Twoją chwałę”, powiedział: „Ja wszystko dobro tobie pokażę”[6]. A więc anioł nie porusza wystarczająco woli ani jako

przedmiot, ani jako ukazujący przedmiot. Natomiast skłania on ją już to [przedstawiając siebie] jako jedno z dóbr godne umiłowania, już to ukazując niektóre dobra stworzone jako prowadzące do Bożej dobroci. I przez to - na sposób przyjacielskiego przekonywania - może [wolę innego anioła] skłaniać ku miłości stworzenia lub Boga.

Natomiast od strony samej władzy w żaden sposób nikt nie może poruszać woli jak tylko sam Bóg. Działanie bowiem woli jest jakąś skłonnością chcącego ku dobru chcianemu. Na tę zaś skłonność sam tylko ten może działać i ją zmieniać, kto dał stworzeniu władzę chcenia: tak jak ta tylko sama przyczyna sprawcza może zmieniać naturalną skłonność, która może dać siłę, z której płynie naturalna skłonność. Otóż sam tylko Bóg jest tym, kto udzielił stworzeniu władzy chcenia, gdyż On tylko sam jest twórcą umysłowej natury. Stąd wniosek: jeden anioł nie może poruszać woli innego anioła.

Na 1. Sposób oczyszczania i doskonalenia zależy od sposobu oświecania. Otóż Bóg oświeca w ten sposób, że równocześnie zmienia myśl i wolę, przez co jedną i drugą oczyszcza z ich braków i doskonali prowadząc je do ich celów. Natomiast, jak już powiedziano[7], oświecanie dokonywane przez anioła ogranicza się tylko do myśli. Stąd to również i oczyszczanie, jakiego dokonuje wyższy anioł, należy rozumieć jako oczyszczanie z niedomogi myśli, którą jest niewiedza, zaś doskonalenie - jako ostateczne doprowadzenie do celu myśli, którym jest poznana prawda. I to ma na myśli Dionizy pisząc: „W niebieskiej hierarchii oczyszczanie niższych aniołów przez wyższych polega na oświecaniu ich jako nieobznajomionych, oświecaniu, prowadzącym ich do doskonałej wiedzy”[8].To tak, jak byśmy powiedzieli: wzrok cielesny doznaje oczyszczenia przez to, że rozpraszają się ciemności; doznaje oświecenia przez to, że jest oblany światłem; doznaje udoskonalenia przez ton że dochodzi do poznania rzeczy kolorowej.

Na 2. Jak wyżej powiedziano[9], jeden anioł może prowadzić drugiego anioła do miłości Boga na sposób przyjacielskiego przekonywania.

Na 3. Filozof mówi o pożądaniu niższym zmysłowym, które może być poruszane przez pożądanie wyższe umysłowe dlatego, że oba należą do tej samej natury duszy i że pożądanie niższe jest siłą w narządzie cielesnym: co nie zachodzi u aniołów.

Artykuł 3

CZY ANIOŁ NIŻSZY MOŻE OŚWIECAĆ ANIOŁA WYŻSZEGO ?

Zdaje się, że anioł niższy może oświecać anioła wyższego, bo:

1. Kościelna hierarchia wywodzi się z hierarchii niebieskiej i ją przedstawia. Stąd też i górne Jeruzalem nazwano „naszą matką”[1]. A w Kościele tak się nieraz zdarza, że niżsi oświecają wyższych i ich uczą, w myśl słów Apostoła: „Możecie bowiem w ten sposób prorokować wszyscy, jeden po drugim, aby wszyscy byli pouczeni i podniesieni na duchu”[2]. A więc i w niebieskiej hierarchii niżsi mogą oświecać wyższych.

2. Jak rząd cielesnych substancji zależy od woli Boga, tak samo i rząd duchowych substancji. Lecz jak się rzekło[3], Bóg niekiedy działa z pominięciem rzędu cielesnych substancji. Działa przeto również z pominięciem rzędu duchowych substancji: oświecając

niższych bez pośrednictwa wyższych. W ten sposób niżsi, oświeceni przez Boga, mogą z kolei oświecać wyższych.

3. Jak wyżej powiedziano[3], jeden anioł oświeca tego drugiego, ku któremu się zwraca. A ponieważ owo zwracanie się jest dobrowolne, najwyższy anioł może zwrócić się do najniższego pomijając pośrednich. Może go więc bezpośrednio oświecić, a ten z kolei może oświecać wyższych od siebie.

Wbrew temu Dionizy tak pisze: „Takie jest nieodwołalnie ustanowione prawo Boga, że niżsi mają być z powrotem prowadzeni do Boga przez wyższych”[5].

Odpowiedź: Nigdy niżsi aniołowie nie oświecają wyższych, ale zawsze wyżsi oświecają niższych. Uzasadnienie: Jak już wyżej powiedziano[6] [gdy istnieje kilka porządków, to one tak są między sobą ułożone, że] jeden obejmuje sobą drugi, tak jak jedna przyczyna obejmuje sobą inną przyczynę. Stąd też jak przyczyna jest przyporządkowana przyczynie, tak samo porządek czy rząd czegoś jest przyporządkowany innemu porządkowi czy rzędowi czegoś. I dlatego nie bez słuszności niekiedy dzieje się coś z pominięciem porządku niższej przyczyny n by było skierowane do wyższej przyczyny; tak jak w sprawach ludzkich: niekiedy pomija się rozporządzenie starosty, aby zachować posłuszeństwo wobec wojewody. W ten też sposób może się zdarzyć, że Bóg działa coś na sposób cudu z pominięciem porządku cielesne j natury n aby skierować ludzi do Jego poznania. Natomiast pominięcie tego porządku, jaki przysługuje duchowym substancjom, w żaden sposób nie przydałoby się do skierowania ludzi do Boga. Czemu? Bo działania aniołów nie są nam jawne tak, jak działania widzialnych ciał. I dlatego Bóg nigdy nie pomija porządku przysługującego duchowym substancjom, a według tego porządku zawsze wyżsi aniołowie poruszają niższych, a nie na odwrót.

Na 1. Kościelna hierarchia naśladuje w jakiejś mierze niebieską hierarchię, ale nie dochodzi do jej podobieństwa w sposób doskonały W niebieskiej bowiem hierarchii całą podstawą porządku czyli uszeregowania jest większa lub mniejsza bliskość Boga. I dlatego ci, co stoją bliżej Boga są tym samym na wyższym szczeblu i odznaczają się większą wiedzą: i z tego to powodu niżsi aniołowie nigdy nie oświecają wyższych. Natomiast w kościelnej hierarchii zdarza się niekiedy tak, że ludzie bliżsi Bogu z powodu świętości są na najniższym szczeblu i wcale nie błyszczą wiedzą; niektórzy zaś w jednym - również i pod względem wiedzy - wybijają się, a w drugim nie dociągają. Tu powód, czemu wyżsi mogą być nauczani przez niższych.

Na 2. Jak już powiedziano[7], podstawa, na której opiera się ton że Bóg działa z pominięciem porządku cielesnej natury, nie jest ważna dla porządku natury duchowej. Stąd też argument zarzutu niczego nie dowodzi.

Na 3. Owszem, anioł swoją wolą zwraca się do innego anioła, by go oświecać. Ale wola anioła zawsze kieruje się Bożym prawem, które ustanowiło porządek istniejący między aniołami.

A r t y k u ł 4

CZY ANIOŁ WYŻSZY OŚWIECA NIŻSZEGO O WSZYSTKIM, CO SAM ZNA ?

Zdaje się, że wyższy anioł nie oświeca niższego o wszystkim, co sam zna, bo:

1. Według Dionizego1 wyżsi aniołowie mają wiedzę bardziej ogólną, zaś niżsi raczej dotyczącą poszczegółów i podporządkowaną. Otóż wiedza ogólna obejmuje sobą więcej niż wiedza dotycząca poszczegółów. Nie wszystko więc, co znają aniołowie wyżsi, poznają niżsi dzięki oświeceniu przez wyższych.

2. Zdaniem Magistra[2] wyżsi aniołowie od wieków znali tajemnicę Wcielenia, zaś niższym była nieznana aż do czasu jej dokonania się. Potwierdzać to mają - według komentarza Dionizego[3] - słowa psalmu; na pytanie niektórych aniołów: „Któż jest tym Królem chwały?” inni, świadomi sprawy n odpowiadają jakby nieznającym rzeczy: „To Jahwe Zastępów; On sam Królem chwały”[4]. A tak by nie było, gdyby wyżsi aniołowie oświecali niższych o wszystkim, co sami znają.

3. Gdyby wyżsi aniołowie oznajmiali niższym wszystko, co sami znają. nic im nie pozostałoby nieznane z tego, co znają wyżsi. A zatem wyżsi aniołowie na przyszłość już nie mogą oświecać niższych, co nie jest słuszne. Nie o wszystkim więc wyżsi aniołowie oświecają niższych.

Wbrew temu Grzegorz tak się wypowiada: „Aczkolwiek w owej niebieskiej ojczyźnie otrzymuje się niejeden wspaniały dar, nikt jednak nie zachowuje go dla siebie samego”[5]. Ze swej strony Dionizy tak mówi: „Każda niebieska istota przekazuje niższej od siebie wiadomość otrzymaną od wyższej od siebie istoty”[6]; potwierdzają to również teksty wyżej przytoczone[7].

Odpowiedź: Wszystkie stworzenia przejęły od dobroci Bożej to, że dobro, które im przypadło w udziale, rozlewają na inne stworzenia, gdyż dobro ma to do siebie, że z natury udziela się innym. Tym się także tłumaczy to, że - w miarę możności - ciała swoim działaniem przekazują innym swoje podobieństwo. In więc jakieś istoty działające mają większy udział w Bożej dobroci, tym bardziej starają się - w miarę swoich możliwości - swoje doskonałości przelać na innych. Stąd to św. Piotr napomina tych n co dzięki łasce Bożej mają udział w Bożej dobroci, mówiąc: „Jako dobrzy szafarze różnorakiej łaski Bożej służcie sobie nawzajem tym darem, jaki każdy otrzymał”[8]. O ileż więc bardziej Święci aniołowie, którzy mają najpełniejszy udział w Bożej dobroci, udzielają podległym sobie tego, co sami od Boga przejęli. Atoli niżsi aniołowie nie przyjmują tego na poziomie właściwym dla wyższych. I dlatego wyżsi aniołowie zawsze będą w wyższym rzędzie i będą mieć doskonalszą wiedzę: tak jak jedną i tę samą rzecz pełniej pojmuje profesor niż uczeń, który u niego się uczy.

Na 1. Wiedza wyższych aniołów zwie się ogólniejszą ze względu na wyższy poziom myślenia.

Na 2. Zdania Magistra nie należy tak rozumieć, że niżsi aniołowie zgoła nie znali tajemnicy Wcielenia, ale tak, że nie znali jej w tak pełny sposób jak wyżsi, no i że - po dokonaniu się tej tajemnicy - tę znajomość sobie uzupełnili.

Na 3. Zawsze, aż do końca świata, będzie Bóg objawiał najwyższym aniołom jakieś nowe sprawy dotyczące świata, a zwłaszcza zbawienia wybranych. Zawsze więc będzie coś, o czym wyżsi aniołowie będą oświecać niższych.

ZAGADNIENIE 107
MOWA ANIOŁÓW

Z kolei zastanowimy się nad mową aniołów. Stawiamy sobie pięć pytań: 1. Czy jeden anioł mówi do drugiego? 2. Czy niższy mówi do wyższego? 3. Czy anioł mówi do Boga? 4. Czy odległość co do miejsca ma jakąś rolę w porozumiewaniu się aniołów między sobą? 5. Czy wszyscy znają rozmowę jednego anioła z drugim?

Artykuł 1

CZY JEDEN ANIOL MÓWI DO DRUGIEGO ?

Zdaje się, że jeden anioł nie mówi do drugiego, bo:

1. Według Grzegorza: W stanie, w jakim się znajdą ludzie po zmartwychwstaniu ciał: „Umysł jednego nie będzie zamknięty dla oczu drugich z powodu cielesnych członków”[1]. Tym mniej więc umysł jednego anioła nie jest zamknięty dla drugiego anioła. Otóż celem mowy jest ujawnienie drugiemu tego, co się kryje w umyśle. Nie ma zatem potrzeby, żeby jeden anioł mówił do drugiego.

2. Mowa jest dwojaka: wewnętrzna, gdy ktoś mówi w samym sobie; zewnętrzna, gdy ktoś mówi do drugiego. Zewnętrzna mowa odbywa się za pomocą jakiegoś dostrzegalnego zmysłami znaku, np. głosu, gestów oraz jakiegoś członka ciała: języka czy palca: a to wszystko zgoła nie przystaje do aniołów. A więc jeden anioł nie mówi do drugiego.

3. Mówiący pobudza słuchającego do uwagi na jego mowę. Otóż nie widać, czym by jeden anioł pobudzał drugiego do uwagi. Dla nas ludzi dzieje się to za pomocą jakiegoś zmysłami dostrzegalnego znaku. A więc jeden anioł nie odzywa się do drugiego.

Wbrew temu są słowa św. Pawła: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów” itd.[2].

Odpowiedź: Aniołowie mają jakąś mowę. Zwróćmy najpierw uwagę na słowa Grzegorza: „Trzeba, żeby nasza myśl wzbiła się ponad cechy cielesnej mowy i zatrzymała się na wzniosłych i nieznanych sposobach mowy wewnętrznej”[3]. żeby więc zrozumieć, jak jeden anioł mówi do drugiego, należy sobie przypomnieć co następuje: Rozprawiając wyżej[4] o czynnościach i władzach duszy powiedzieliśmy n że wola porusza myśl do

działania. Otóż rzecz poznana przez myśl znajduje się w niej w trojaki sposób: po pierwsze, na sposób sprawności albo - według Augustyna[5] - jako zatrzymana w pamięci; po drugie, jako ton co myśl rozważa aktualnie i w sobie rodzi; po trzecie, jako skierowana ku czemuś. Otóż jest jasne, że to przejście z pierwszego na drugi stopień dokonuje się na rozkaz woli. Stąd to w określeniu sprawności znajdują się słowa: „którą się ktoś posługuje, kiedy zechce”[6]. Również i przejście z drugiego stopnia na trzeci dokonuje się wolą; bowiem to wola kieruje pojęcia czy wytwory umysłu ku czemuś innemu: np. żeby coś uczynić lub żeby je ujawnić komuś innemu. Otóż kiedy umysł aktualnie zastanawia się nad tym, co ma w sobie w postaci sprawności, wówczas powiadamy, że ktoś mówi w samym sobie: gdyż samo owo pojęcie umysłu czy zrodzona w duszy myśl zwie się wewnętrznym słowem. Jeżeli zaś pojęcie umysłu anielskiego za wolą samego anioła zmierza do ujawnienia innemu aniołowi, wówczas przez to samo pojęcie umysłu jednego anioła daje się poznać drugiemu: i w ten to sposób jeden anioł mówi do drugiego. Nie czym innym przecież jest mówić do kogoś, jak ujawnić drugiemu pojęcie umysłu.

Na 1. W człowieku wewnętrzne pojęcie umysłu jest zamknięte dla innych i napotyka jakby dwie przeszkody: pierwszą jest sama wola, która może pojęcie myśli zatrzymać wewnątrz albo skierować na zewnątrz. I jeśli chodzi o tę przeszkodę, to nikt inny, a tylko sam Bóg może widzieć umysł każdego; tak o tym pisze św. Paweł: „Tego co ludzkie nikt nie zna jeno duch, który jest w człowieku”[7]. Drugą przeszkodą, która zamyka umysł jednego człowieka przed drugim, jest zapora ciała. Stąd też nawet gdy wola kieruje pojęcie umysłu ku ujawnieniu go drugiemu, nie od razu przez to ktoś inny je poznaje, ale trzeba posłużyć się jakimś znakiem podpadającym pod zmysły. To miał na myśli Grzegorz pisząc: „Jakby ściana ciało nasze zamyka przed oczami obcych tajemnice naszego umysłu; a gdy chcemy ujawnić siebie samych, wychodzimy jakby przez drzwi języka, aby ukazać, jakimi wewnątrz jesteśmy”[8]. Ta jednak przeszkoda nie istnieje dla anioła. I dlatego skoro tylko chce ujawnić swoją myśl, tj. słowo wewnętrzne, natychmiast inny je poznaje.

Na 2. Mowa zewnętrzna, która uskutecznia się za pomocą głosu, jest nam konieczna z powodu zapory ciała. Stąd też nie przystaje do anioła. Przysługuje mu jedynie mowa wewnętrzna. Polega ona nie tylko na mówieniu w samym sobie: rodząc wewnątrz pojęcie, ale także na skierowaniu wolą zrodzonego pojęcia ku ujawnieniu go drugiemu. W ten sposób język aniołów przenośnie oznacza samą moc anioła, którą ujawnia swoją myśl czy pojęcie.

Na 3. Jeśli chodzi o dobrych aniołów n którzy zawsze widzą się nawzajem w Słowie n nie byłoby potrzeby dawania jakiegoś znaku pobudzającego innego do uwagi, gdyż przez to samo, że jeden widzi drugiego, widzi także zawsze w nim to wszystko, co do niego jest skierowane. Aliści także i w stanie natury: tak jak ją Bóg stworzył, aniołowie mogli mówić ze sobą, zaś źli aniołowie także i obecnie mówią wzajem do siebie. Należy zatem tak odpowiedzieć: jak zmysł jest poruszany przez swój przedmiot: rzecz zmysłami dostrzegalną, tak myśl jest poruszana przez swój przedmiot: rzecz umysłowo poznawalną. Jak więc zmysł bywa pobudzany przez znak dostrzegalny zmysłami, tak umysł anioła może być pobudzany do uwagi czy zainteresowania przez jakąś jego moc umysłową.

A r t y k u ł 2

CZY NIŻSZY ANIOŁ MÓWI DO WYŻSZEGO ?

Zdaje się, że niższy anioł nie mówi do wyższego, bo:

1. Glosa[1] do słów: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów”[2] powiada, że mowy aniołów są to oświecenia, którymi wyżsi aniołowie oświecają niższych. Lecz jak wyżej powiedziano[3], niżsi nigdy nie oświecają wyższych aniołów. A więc i nie mówią do nich.

2. Jak już powiedziano[4], oświecać oznacza nie co innego, jak ujawniać innemu to, co dla kogoś jest jasne. Lecz to samo oznacza mówić. A więc jednym i tym samym jest. mówić i oświecać. A więc wniosek ten sam, co w pierwszym zarzucie.

3. U Grzegorza czytamy: „Bóg przez to mówi do aniołów, że ich sercom ukazuje swoje niewidzialne skrytości”[5]. Lecz to samo znaczy oświecać. Zatem każda mowa jest oświeceniem. Na tej podstawie również i każda mowa anioła jest oświecaniem. W żaden przeto sposób niższy anioł nie może mówić do wyższego.

Wbrew temu: według komentarza Dionizego[6] niżsi aniołowie mówili do wyższych pytając: „Któż jest tym Królem chwały ?”[7].

Odpowiedź: Niżsi aniołowie mogą mówić do wyższych. Żeby to stało się nam zrozumiałe, należy zauważyć, że u aniołów każde oświecanie jest mową, ale nie każda mowa jest oświecaniem. Jak bowiem wyżej ustalono[8], mowa jednego anioła do drugiego oznacza nie co innego, jak skierowanie własną wolą poczętego w swoim umyśle słowa ku innemu aniołowi po to, żeby ono jemu było znane. Otóż ton co się w umyśle poczęło, można odnieść do dwojakiego początku; mianowicie do samego Boga, który jest pierwszą prawdą; i do woli myślącego, która sprawia, że nad czymś aktualnie myś1imy Ponieważ zaś prawda jest światłem myśli, a prawidłem wszelkiej prawdy jest sam Bóg, dlatego ujawnianie tego, co się w umyśle poczęło - według tego, że zależy od pierwszej prawdy – jest i mową, i oświecaniem; np. gdy jeden człowiek mówi do drugiego: Bóg stworzył niebo; albo: człowiek jest zwierzęciem [rozumnym]. Natomiast ujawnianie tego, co zależy od woli myślącego, nie można nazwać oświecaniem, a tylko mową, np. gdy jeden mówi do drugiego: chcę się tego uczyć. n chcę czynić to czy owo. Uzasadnia się to tym, że wola stworzona nie jest światłem ani prawidłem prawdy. ma światło udzielone! Stąd też przekazywanie tego, co pochodzi z woli stworzonej jako takiej, nie jest oświecaniem. Bynajmniej przecież nie świadczy o doskonałości mojego umysłu wiedzieć. co ty chcesz, lub co ty myślisz, ale jedynie poznać prawdę o rzeczy.

Otóż każdemu jest jasne, że aniołowie zwą się wyżsi lub niżsi w porównaniu do tego początku, którym jest Bóg. I dlatego oświecanie, które zależy od tego początku, którym jest Bóg, dociera do niższych jedynie poprzez wyższych aniołów. Natomiast w stosunku do tego początku, którym jest wola, pierwszym i najwyższym jest sam posiadacz woli. I dlatego ujawnianie tego, co dotyczy woli, dociera do innych -

kimkolwiek by byli - za sprawą samego posiadacza woli. I pod tym względem: wyżsi mówią do niższych i niżsi do wyższych.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 1 i Na 2.

Na 3. Każda mowa Boga do aniołów jest oświecaniem, gdyż wola Boga jest prawidłem prawdy; a więc również poznanie tego, co Bóg chce, przydaje umysłowi stworzonemu doskonałości i oświeca go. Natomiast - jak powiedziano[9] - z wolą anioła jest inaczej.

Artykuł 3

CZY ANIOŁ MÓWI DO BOGA ?

Zdaje się, że anioł nie mówi do Boga, bo:

1. Mowa jest dla ujawnienia czegoś drugiemu. Lecz anioł niczego nie może ujawnić Bogu wszystko znającemu. A więc anioł nie mówi do Boga.

2. Jak powiedziano[1], mówić oznacza: kierować słowo wewnętrzne do drugiego. Lecz anioł nieustannie kieruje słowo wewnętrzne swojego umysłu ku Bogu. Jeżeli więc mówi do Boga, czyni to zawsze i stale, a to może ktoś uważać za niestosowne, gdyż niekiedy anioł mówi do anioła. Wydaje się więc, że anioł nigdy nie mówi do Boga.

Wbrew temu czytamy u Zachariasza: „Odpowiedział anioł Pański i rzekł: Panie Zastępów, pókiż się Ty nie zlitujesz nad Jeruzalem?”[2]. A więc anioł mówi do Boga.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[3], mowa anioła uskutecznia się przez ton że on kieruje słowo wewnętrzne ku drugiemu. W dwojakim zaś celu coś może się kierować ku drugiemu: po pierwsze po to, żeby czegoś udzielić drugiemu; tak jak w przyrodzie działający kieruje się ku odbierającemu, a - gdy chodzi o mowę ludzką - nauczyciel kieruje się ku uczniowi. Otóż gdy chodzi o ten cel, to anioł w żaden sposób nie mówi do Boga: ani o tym, co dotyczy prawdy rzeczy, ani o tym, co zależy od woli stworzonej, gdyż Bóg jest początkiem i twórcą wszelkiej prawdy i każdej woli. Po drugie, kieruje się ku drugiemu po to, żeby od niego coś otrzymać; tak jak w przyrodzie odbierający kieruje się ku działającemu, a - gdy chodzi o ludzką mowę - uczeń ku nauczycielowi. I w ten to drugi sposób i w tym to celu anioł mówi do Boga: albo radząc się woli Bożej, co należy czynić, albo podziwiając Jego bezmierną wyższość nad wszystkim, której nigdy nie zdoła zgłębić. Tak o tym pisze Grzegorz: „Aniołowie mówią do Boga, gdy na widok tego, co nad sobą dostrzegają, powstaje w nich odruch podziwu”[4].

Na 1. Nie zawsze mowa jest dla ujawniania czegoś drugiemu, ale niekiedy do tego końcowo zmierza, żeby mówiącemu coś było ujawnione, jak np. w wypadku ucznia pytającego o coś nauczyciela.

Na 2. Jeśli chodzi o tę mowę do Boga, w której aniołowie chwalą Go i podziwiają, to ona trwa nieustannie. Natomiast jeśli chodzi o mowę, w której oni radzą się Jego mądrości: co i jak należy czynić, to wtedy mówią do Niego, gdy zlecono im do wykonania jakąś sprawę, i co do której chcą być oświeceni.

Artykuł 4

CZY ODLEGŁOŚĆ CO DO MIEJSCA MA JAKIŚ WPŁYW NA POROZUMIEWANIE SIĘ ANIOŁÓW MIĘDZY SOBĄ ?

Zdaje się, że odległość co do miejsca ma jakiś wpływ na porozumiewanie się aniołów między sobą, bo:

1. Zdaniem Damascena: „Anioł tam jest, gdzie działa”[1]. Mowa zaś jest też jakimś działaniem anioła. Otóż niekiedy anioł znajduje się w jakimś określonym miejscu. Wydaje się więc, że może mówić [i być słyszanym] tylko na określoną odległość miejsca.

2. Głośne wołanie ma za przyczynę odległość od słuchającego. Otóż Izajasz pisze o serafinach, że „wołał jeden do drugiego”[2]. A więc - jak się zdaje - odległość co do miejsca gra jakąś rolę w porozumiewaniu się aniołów między sobą.

Wbrew temu pisze Łukasz[3] jak to bogacz umieszczony w otchłani mówił do Abrahama, a w tym nie przeszkadzała mu odległość co do miejsca. Tym mniej więc ta odległość może stawiać przeszkodę w porozumiewaniu się aniołów między sobą.

Odpowiedź: Jak to jasne z powyższych4n mowa anioła jest czynnością umysłową. Umysłowa zaś czynność anioła całkowicie jest oderwana od miejsca i czasu. Wszak i nasza czynność umysłowa dokonuje się w oderwaniu od miejsca i czasu; a jeżeli się wiąże z nimi, to przez przypadłość: ze strony wyobrażeń, które u aniołów zgoła nie istnieją. Dla takiej zaś istoty, która całkowicie jest oderwana od miejsca i czasu, nic nie znaczą: ani różnica czasu, ani odległość co do miejsca. A więc porozumiewanie się aniołów między sobą nie doznaje żadnej przeszkody z powodu odległości co do miejsca.

Na 1. Jak to wyżej powiedziano[5], mowa anioła jest wewnętrzna, a mimo to jest słyszana przez innego anioła. Jako wewnętrzna mowa ta więc jest w aniele mówiącym; i w następstwie jest tam, gdzie jest anioł mówiący. Lecz jak odległość co do miejsca nie przeszkadza, żeby jeden anioł mógł widzieć drugiego, tak również i nie przeszkadza, żeby słyszał ton co w drugim jest do niego skierowane, a to znaczy tyle, co słyszeć jego mowę.

Na 2. To wołanie serafinów nie jest głosem cielesnym, podniesionym niekiedy z powodu dużej odległości, ale wskazuje na ogrom rzeczy, o której mowa, albo na ogrom uczucia, w myśl słów Grzegorza: „Im ktoś mniej pragnie, tym ciszej woła”[6].

Artykuł 5

CZY WSZYSCY ANIOŁOWIE ZNAJĄ TO, CO JEDEN ANIOŁ MÓWI DO DRUGIEGO ?

Zdaje się, że wszyscy aniołowie znają to, co jeden anioł mówi do drugiego, bo:

1. Niejednakowa odległość lokalna powoduje to, że nie wszyscy słyszą mowę jednego człowieka. Lecz jak powiedziano[1], odległość lokalna nie ma żadnego wpływu na mowę anioła. Wszyscy więc słyszą, co jeden anioł mówi do drugiego.

2. Wszystkim aniołom jest wspólne to, że mają władzę myślenia. Jeśli więc słowo wewnętrzne danego anioła skierowane do innego jest poznane przez jednego, z tego samego powodu bywa poznawane i przez innych.

3. Oświecanie jest jakimś gatunkiem mowy[2]. Lecz oświecanie jednego anioła przez drugiego dociera do wszystkich aniołów gdyż - jak pisze Dionizy: „Każda niebieska istota otrzymaną z góry prawdę przekazuje innym”[3]. A więc mowa jednego anioła do drugiego jest wszystkim znana.

Wbrew temu: człowiek może mówić z jednym tylko człowiekiem. Tym bardziej więc może to zachodzić u aniołów.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[4], słowo wewnętrzne jednego anioła może być słyszane przez drugiego dzięki temu, że ten, do kogo to słowo należy, swoją wolą kieruje je do drugiego. Dla jakiejś jednak przyczyny może coś być skierowane ku jednemu, a nie ku drugiemu. I dlatego czyjeś słowo wewnętrzne może być poznane przez kogoś jednego, a nie przez innych. W ten to sposób mowę jednego anioła do drugiego może słyszeć jeden, a nie inni. I nie odległość co do miejsca przeszkadza innym ją słyszeć, ale - jak powiedziano[5] - sprawia to postanowienie woli mówiącego.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 1 i Na 2.

Na 3. Oświecanie jest o tym, co pochodzi od pierwszej reguły prawdy, która jest wspólnym początkiem czy źródłem [prawdy] dla wszystkich aniołów. I dlatego oświecania są wspólne wszystkim. Natomiast mowa może być o tym, co pochodzi od tego początku, jakim jest wola stworzona: i każdy anioł ma taki właśnie swój własny początek. I dlatego mowy z tego źródła pochodzące nie muszą być wspólne wszystkim.

ZAGADNIENIE 108
UKŁAD I PODZIAŁ ANIOŁÓW NA HIERARCHIE I RZĘDY

Następnie trzeba omówić układ i podział aniołów na hierarchie i rzędy; powiedzieliśmy bowiem wyżej[1], że wyżsi oświecają niższych, a nie na odwrót. Co do tego nasuwa się osiem pytań. 1. Czy wszyscy aniołowie należą do jednej hierarchii? 2. Ile rzędów jest w jednej hierarchii: czy tylko jeden? 3. Ile jest aniołów w jednym rzędzie: jeden czy wielu? 4. Czy to wyodrębnienie hierarchii i rzędów zależy od natury? 5. Jakie są nazwy i właściwości poszczególnych rzędów? 6. Jak te rzędy układają się między sobą? 7. Gdy minie dzień sądu, czy pozostaną nadal rzędy? 8. Czy ludzie są włączani w rzędy aniołów?

A r t y k u ł 1

CZY WSZYSCY ANIOŁOWIE NALEŻĄ DO JEDNEJ HIERARCHII ?

Zdaje się, że wszyscy aniołowie należą do jednej hierarchii, bo:

1. Ponieważ wśród stworzeń naczelne miejsce zajmują aniołowie, dlatego trzeba powiedzieć, że ich ustrój jest jak najlepszy. 0tóż jak to jest jasne z nauki Filozofa[1], najlepszym ustrojem dla wielości jest ten, w którym władza nad nią spoczywa w ręku jednego. A ponieważ 'hierarchia' jest nie czym innym jak 'świętą władzą', dlatego wydaje się, że wszyscy aniołowie tworzą jedną hierarchię.

2. Według Dionizego: „Hierarchia to kierunek, wiedza i czynność"[2]. Lecz wszystkich aniołów łączy w jedno kierunek ku Bogu, którego poznawają i który reguluje ich czynności. A więc wszyscy aniołowie należą do jednej hierarchii.

3. Świętą władzę, która zwie się hierarchią, spotykamy i u ludzi, i u aniołów. Lecz wszyscy ludzie należą do jednej hierarchii,

Wbrew temu Dionizy[3] wyodrębnia trzy hierarchie aniołów.

Odpowiedź: Hierarchia - jak powiedziano[4] – to święta władza. Otóż w pojęciu władzy dostrzegamy dwie strony: samego władcę oraz wielość przyporządkowaną władcy. Ponieważ jeden jest Bóg: władca nie tylko wszystkich aniołów, lecz także ludzi i całego stworzenia, dlatego zarówno wszyscy aniołowie jak i całe rozumne stworzenie, które może mieć udział w tym co święte, tworzy jedną hierarchię, w myśl słów Augustyna: „Istnieją dwa państwa, tj. społeczności: jedna - to dobrzy aniołowie i ludzie, druga - to źli"[5]. Jeśli natomiast patrzymy na władzę od strony wielości przyporządkowanej, to wtedy władza zwie się jedną, gdy wielość może przyjąć rządy władcy w jeden i ten sam sposób. Natomiast te wielości, które nie mogą być przez władcę rządzone w ten sam sposób, należą do różnych społeczności i władz: ot tak jak pod berłem jednego króla znajdują się różne społeczności, które rządzą się różnymi prawami i mają swoich zwierzchników.

Jest zaś jasne, że ludzie przyjmują Boże oświecania inaczej niż aniołowie. Aniołowie przyjmują je w sposób czysto umysłowy n natomiast ludzie przyjmują je - jak mówi Dionizy[6] - pod podobieństwami rzeczy postrzegalnych. I dlatego należało wyodrębnić hierarchię ludzką od anielskiej.

W ten sam też sposób wyodrębniamy wśród aniołów trzy hierarchie. Wyjaśnienie: Rozprawiając o poznawaniu aniołów powiedzieliśmy[7] że wyżsi aniołowie poznawają prawdę w sposób ogólniejszy niż niżsi. Otóż w aniołach dają się wyodrębnić trzy stopnie tego czerpania poznania czy prawdy w sposób bardziej lub mniej ogólny. Bowiem idee czy pomysły rzeczy, o których aniołowie są oświecani, można ujmować w trojaki sposób: Pierwszy, o ile pochodzą od pierwszego powszechnego początku, którym jest Bóg: i ten sposób czerpania poznania przypada pierwszej hierarchii. Jest ona w bezpośredniej styczności z Bogiem i według wyrażenia Dionizego: „Jest umieszczona jakby w

przedsionkach Boga”[8]. Drugi: o ile owe idee czy pomysły zależą od powszechnych przyczyn stworzonych, które już w jakiś sposób są wielością: i ten sposób pobierania poznania przypada drugiej hierarchii. Trzeci, o ile te idee czy pomysły są ziszczone w pojedynczych rzeczach i zależą od właściwych im przyczyn: i ten sposób brania poznania przypada najniższej hierarchii. Będzie to jeszcze pełniej wyjaśnione, gdy będziemy omawiać poszczególne rzędy aniołów[9]. W ten to właśnie wyodrębniamy hierarchie ze strony wielości podległej władzy.

Jasno z tego widać, jak błądzą i wypaczają myśl Dionizego ci[10], co w Boskich Osobach umieszczają hierarchię, nazywając ją: nadniebieską. Owszem, w Boskich Osobach jest jakiś porządek natury, ale nie hierarchii[11]. Bowiem - jak pisze Dionizy: „Porządek hierarchii polega na tym, że jedni są oczyszczani, oświecani i doskonaleni, zaś inni oczyszczają, oświecają i doskonalą”[12]. A nie do pomyślenia jest, żebyśmy coś takiego mówili o Boskich Osobach.

Na 1. Argument zarzutu ma na uwadze władzę od strony władcy; zaiste, najlepsze jest, żaby - jak tego sobie życzy Filozof w przytoczonych miejscach[13] - jeden władca rządził wielością.

Na 2. Jeśli chodzi o poznawanie samego Boga, którego wszyscy widzą w Jego istocie - to owszem, nie istnieje odrębność hierarchii w aniołach. Ale my - jak powiedziano[14] - wyodrębniając hierarchię, bierzemy pod uwagę poznawanie idei czy pomysłów rzeczy stworzonych.

Na 3. Wszyscy ludzie należą do jednego gatunku i mają ten sam sposób poznawania: dostrojony do ich natury. Z aniołami jest zgoła inaczej. I dlatego argumentu ważnego dla ludzi nie da się stosować do aniołów.

Artykuł 2

CZY W JEDNEJ HIERARCHII JEST WIELE RZĘDÓW ?

Zdaje się, że w jednej hierarchii nie ma wielu rzędów, bo:

1. Pomnożenie określenia pociąga za sobą pomnożenie rzeczy określanej. Otóż zdaniem Dionizego[1] hierarchia to porządek. Jeżeli przeto jest wiele porządków będzie i wiele hierarchii, a nie jedna.

2. Różne rzędy, to i różne stopnie. Lecz o stopniach [niższym czy wyższym] wśród istot duchowych stanowią różne dary duchowe. Aliści u aniołów wszystkie dary duchowe są wspólne, gdyż „nikt tam nie posiada czegoś tylko dla siebie”[2]. Nie ma więc różnych rzędów aniołów.

3. W hierarchii kościelnej - według Dionizego[3] - wyodrębniamy rzędy według czynności: oczyszczania, oświecania i doskonalenia; do diakonów należy oczyszczanie; do kapłanów - oświecanie; do biskupów - doskonalenie. Lecz każdy anioł oczyszcza, oświeca i doskonali. Nie istnieje zatem żadna odrębność rzędów u aniołów.

Wbrew temu św. Paweł pisze, że Bóg postawił Chrystusa-człowieka „Ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem”[4]: a są to różne rzędy aniołów. Jak niżej zobaczymy5, niektóre z nich należą do jednej hierarchii.

Odpowiedź: Jak wyżej ustalono[6], jedna hierarchia oznacza jedną władzę, tj. jedną uporządkowaną wielość, rządzoną w jeden sposób przez władcę. Otóż taka wielość, w której nie ma różnych rzędów czy warstw, nie jest wielością uporządkowaną, ale bezkształtną masą. Samo zatem pojęcie hierarchii domaga się różności rzędów. A o tej różności rzędów stanowią różne zadania i czynności. Wyjaśni nam to taki przykład: w jednym państwie istnieją różne rzędy (warstwy) zależnie od różnych zadań, bo innym jest rząd (warstwa) sędziów n inną wojskowych, inną rolników itp.

I chociaż jedna społeczność liczy wiele rzędów (warstw), to jednak wszystkie one dają się sprowadzić do trzech, jako że każda doskonała wielość ma początek, środek i koniec. Stąd też i w społecznościach czy państwach znajdują się trzy rzędy (warstwy) ludzi: pierwszą, najwyższą, stanowią arystokraci i szlachta; najniższą stanowi prosty lud; środkową stanowi mieszczaństwo.

Tak też i w każdej hierarchii anielskiej wyodrębniamy rzędy według różnych czynności i zadań; cała zaś ta różność sprowadza się do trzech rang: najwyższej, średniej i najniższej. Z tego to powodu Dionizy[7] umieszcza w każdej hierarchii trzy rzędy.

Na 1. Nazwa ‘porządek’ ma dwa znaczenia: pierwsze oznacza układ, zawierający w sobie różne stopnie: i w tym właśnie znaczeniu hierarchia zwie się porządkiem. Drugie, oznacza jeden stopień: i w tym znaczeniu mówimy o wielu porządkach czyli rzędach w jednej hierarchii.

Na 2. Owszem, w społeczności aniołów wszystko posiada się wspólnie; z tym jednak zastrzeżeniem, że niektóre dobra jedni posiadają w doskonalszy i wyższy sposób niż inni. W doskonalszy bowiem sposób posiada dane dobro ten, kto może je przekazywać innym, niż ten, kto tego nie zdoła: tak jak doskonalsze co do ciepłoty jest ton co może ogrzewać, niż to, co nie może; dalej, doskonalej zna rzecz ten, kto może uczyć, niż ten, kto nie może. A im doskonalszy dar ktoś może przekazywać, tym jest na doskonalszym stopniu: tak jak w szkolnictwie: tego stawia się wyżej, kto może uczyć wyższej wiedzy. Na podobieństwie tego: u aniołów o różności stopni lub rzędów stanowi różność zadań i czynności.

Na 3. Najniższy anioł jest wyższy od człowieka zajmującego naczelne miejsce w hierarchii ludzkiej; piszą o tym w Ewangelii: „Najmniejszy w królestwie niebieskim większy jest niż on”, tj. Jan Chrzciciel, od którego „między narodzonymi z niewiast nie powstał większy”[8]. Stąd to najniższy anioł niebieskiej hierarchii może nie tylko oczyszczać, ale oświecać i doskonalić, no i czynić to w sposób wyższy niż rzędy naszej hierarchii. Jak widać, nie według odrębności tych trzech działań wyodrębniamy niektóre rzędy, ale według innych różnic czynności.

A r t y k u ł 3

CZY W JEDNYM RZĘDZIE JEST WIELE ANIOŁÓW ?

Zdaje się, że w jednym rzędzie nie ma wielu aniołów, bo:

1. Jak wyżej powiedziano[1], wszyscy aniołowie są nierówni między sobą. Lecz do jednego rzędu należą ci, co są równi. A więc do jednego rzędu nie wchodzi wielu aniołów.

2. Zbyteczne jest, żeby coś czyniło wielu, jeśli do wykonania tego może wystarczyć jeden. Lecz do wykonania tego, co należy do jednego zadania anielskiego, może wystarczyć jeden anioł. Tak jak np. jedno słońce wystarczająco spełnia to, co należy do zadań słońca. O ileż bardziej może temu sprostać jeden anioł, który przecież jest doskonalszy od ciała niebieskiego. Jeśli więc - jak wyżej powiedziano[2] - rzędy anielskie wyodrębniamy według zadań, to zbyteczne jest, żeby wiele aniołów należało do jednego rzędu.

3. Wyżej powiedzieliśmy[3], że wszyscy aniołowie są między sobą nierówni. Jeżeli zatem wielu aniołów należy do jednego rzędu, np. trzech lub czterech, to wówczas najniższy anioł z wyższego rzędu bliższy będzie najwyższemu z niższego rzędu niż najwyższemu w swoim rzędzie. I wtedy nie będzie widać, do którego rzędu należy: tego czy tamtego. A więc w jednym rzędzie nie ma wielu aniołów.

Wbrew temu czytamy u Izajasza, że serafin „wołał jeden do drugiego”[4]. A więc w jednym rzędzie jest wielu aniołów.

Odpowiedź: Ten, kto doskonale poznaje jakieś rzeczy, może aż do najmniejszych szczegółów wyodrębniać ich czynności, siły i natury. Kto zaś poznaje je niedoskonale, może czynić tylko ogólne wyodrębnienia czy podziały i to w oparciu o skąpą znajomość szczegółów. Kto np. niedoskonale zna rzeczy naturalne, układa je w rzędy na podstawie bardzo ogólnych wyodrębnień: w jednym rzędzie umieszcza ciała niebieskie, w drugim niższe ciała nieożywione, w trzecim rośliny, w czwartym zwierzęta. Kto zaś poznałby doskonale rzeczy naturalne, mógłby i w samych ciałach niebieskich wyodrębnić różne ich rzędy czy grupy; tak samo i z innymi.

Otóż jak zauważa Dionizy[5], my poznajemy aniołów i ich zadania w sposób niedoskonały. Stąd też my możemy tylko w sposób ogólny wyodrębniać zadania i rzędy aniołów; i stosownie do takiego sposobu poznawania, jeden rząd obejmuje wielu aniołów. Gdybyśmy zaś doskonale poznawali zadania aniołów i ich odrębności, wiedzielibyśmy doskonale, jakie każdy anioł ma swoje własne zadanie i jego właściwą rolę w świecie, o wiele bardziej niż każda gwiazda, choć nam jest nieznana.

Na 1. Wszyscy aniołowie jednego rzędu w jakiejś mierze są sobie równi, mianowicie pod względem wspólnego podobieństwa, dzięki któremu należą do jednego rzędu. Zasadniczo jednak nie są równi. Stąd też Dionizy[6] mówi że w jednym i tym samym rzędzie aniołów są pierwsi, średni i ostatni.

Na 2. Ów szczegółowy podział na rzędy i zadania, według którego każdy anioł ma właściwe sobie zadanie i właściwe sobie miejsce w rzędzie, jest nam nieznany.

Na 3. Jak na powierzchni częściowo białej a częściowo czarnej, dwie części leżące w sąsiedztwie białego i czarnego są bardziej bliskie sobie z powodu położenia niż dwie części białe [odległe od siebie], a nie są bliskie sobie z powodu jakości koloru, tak dwaj aniołowie znajdujący się na krańcach dwóch różnych rzędów, są sobie bardziej bliscy z powodu pokrewieństwa natury niż jeden z nich z niektórymi innymi ze swojego rzędu [bardziej od siebie oddalonymi co do natury], a nie są bliscy sobie z powodu zdolności do podobnych zadań; ta bowiem zdolność nie wychodzi poza ściśle określone granice.

Artykuł 4

CZY ODRĘBNOŚĆ HIERARCHII I RZĘDÓW W ANIOŁACH ZASADZA SIĘ NA NATURZE ?

Zdaje się, że odrębność hierarchii i rzędów w aniołach nie opiera się na naturze, bo:

1. Hierarchia zwie się świętą władzą, a Dionizy w jej określenie wplata słowa: „jest to przebóstwienie, które w miarę możliwości upodabnia się do Boga”[1]. Lecz świętość i przebóstwienie jest u aniołów darem łaski a nie natury. A więc odrębność hierarchii i rzędów w aniołach opiera się na łasce a nie na naturze.

2. Według Dionizego[2] o serafinach mówi się, że są gorejący lub zapalający.. Otóż takie wyrażenia bodajże odnoszą się do miłości Boga, która nie jest z natury ale z łaski, jako że „rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”[3]. A słowa te - zdaniem Augustyna – „stosować można nie tylko do świętych ludzi, ale i do świętych aniołów”[4]. A więc rzędy anielskie mają za podstawę nie naturę ale łaskę.

3. Hierarchia kościelna wzoruje się na niebieskiej. Lecz podziału na rzędy stany wśród ludzi nie zaprowadziła natura ale dar łaski, bo to nie z urządzenia natury jeden jest biskupem, drugi kapłanem, a trzeci diakonem. A więc i u aniołów rzędy nie są dziełem natury a tylko łaski.

Wbrew temu Magister pisze: „Rząd aniołów jest to zespół duchów niebieskich, którzy są podobni do siebie pod względem daru łaski, tak jak i łączy ich w jedno udział w naturalnych darach”[5]. A więc wyodrębnienie rzędów anielskich zasadza się nie tylko na darach łaski ale i na darach naturalnych.

Odpowiedź: System rządzenia, który polega na wprowadzeniu i utrzymaniu porządku w wielości podległej władzy, ma na uwadze wytyczenie i osiągnięcie celu. Cel zaś aniołów można ujmować dwojako: po pierwsze, o ile da się on osiągnąć siłami własnej natury mianowicie żeby poznawali i kochali Boga naturalnym poznawaniem i miłością: i ze względu na ten cel wyodrębniamy rzędy aniołów na podstawie darów naturalnych. Po drugie, o ile on przekracza ich naturalne siły; a ten cel polega na wpatrywaniu się w Bożą istotę i niewzruszonym rozkoszowaniu się Jego dobrocią; osiągnąć ten cel mogą li tylko na skutek łaski: i z tego punktu widzenia rzędy anielskie wyodrębniamy: w postaci

uwieńczonej według darów łaski, zaś w postaci podstawowego przystosowania według darów naturalnych. Jest tak dlatego, że - jak wyżej ustalono[6] - aniołom udzielono darów łaski według pojemności ich natury, co nie zachodzi u ludzi. Stąd też u ludzi wyodrębniamy rzędy czy stopnie tylko według darów łaski, a nie według natury.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 5

CZY NALEŻYCIE DOBRANO NAZWY RZĘDÓW ANIELSKICH? /19/

Zdaje się, że rzędom anielskim nie nadano nazw w sposób należyty, bo:

1. O wszystkich niebieskich duchach mówi się, że to Aniołowie, to Moce niebieskie[1]. Lecz używanie nazw wspólnych jako imion własnych jest niedopuszczalne. A więc nienależycie nazwano jeden rząd: Aniołowie, a drugi: Moce.

2. Być panem, to znamienna właściwość Boga, stosownie do słów psalmu: „Wiedzcie, że Pan sam jest Bogiem”[2]. Nienależycie więc jeden z rzędów niebieskich duchów nazwano: Panowania.

3. Nazwa: Panowanie wiąże się chyba z rządami. Ale tego samego dotyczą nazwy: Zwierzchności i Władze. Bezmyślnie więc trzem rzędom nadano owe trzy nazwy.

4. Archaniołowie zwą się jakby Książętami lub Zwierzchnikami aniołów. Jeśli więc jakiś rząd ma nosić miano Archaniołów, to chyba tylko rząd Zwierzchnoci.

5. Nazwa: Serafini pochodzi od żaru, który wiąże się z miłością, zaś nazwa: Cherubini pochodzi od wiedzy. Lecz miłość i wiedza są to dary wspólne wszystkim aniołom. Nie powinny więc być nazwami specjalnych rzędów.

6. Trony to tyle co siedzenia. Otóż Bóg przez samo to już ‘siedzi’ czyli mieszka w stworzeniu rozumnym, że ono Go poznaje i miłuje. Nie powinien więc istnieć rząd - Trony - odrębny od Cherubinów i Serafinów. Jak więc widać, rzędy aniołów nie nazywają się należycie.

Wbrew temu jest powaga Pisma św., które tak właśnie je nazywa. I tak nazwę Serafini wzmiankuje Izajasz[3]; nazwę Cherubini – Ezechiel[4]; nazwę Trony - św. Paweł[5]; nazwy: Panowania, Moce, Władze, Zwierzchności - także św. Paweł[6]; nazwę Archaniołowie - św. Juda[7], zaś nazwę Aniołowie spotyka się w wielu miejscach Pisma św.

Odpowiedź: W nadawaniu nazw rzędom anielskim winno się wziąć pod uwagę następujące zdanie Dionizego: „Nazwy własne pojedynczych rzędów oznaczają ich właściwości”[8]. Należy zatem rozpoznać właściwości każdego rzędu. W tym celu należy wpierw wziąć pod uwagę, że w trojaki sposób może coś być w rzeczach ustawionych w rzędy. jako właściwość, z racji wyższości, drogą udziału. To jest w danej rzeczy jako właściwość, co dorównuje i jest współmierne jej naturze. Wtedy coś jest w danej rzeczy z racji jakiejś wyższości, gdy ton co jej przyznajemy, jest mniejsze od niej, a jednak jej przysługuje: z powodu wyższego stopnia istnienia. Tak jest właśnie ze wszystkimi nazwami przyznawanymi Bogu, o czym już wyżej mówiliśmy[9]. Drogą udziału jest coś w

danej rzeczy wtedy, kiedy ton co jej przypisujemy, nie znajduje się w niej w pełni i nie dociąga do niej: tak właśnie o świętych mówi się, że są ‘bogami’ z racji udziału [w Bogu].

Jeżeli więc dana rzecz winna otrzymać nazwę oznaczającą jej właściwość, to nie wolno dać jej nazwy od tego, w czym ma udział w sposób niedoskonały, ani od tego, co ma z racji swojej wyższości, ale od tego, co jest jej jakby równoważne. Np. jeśli kto chce dać człowiekowi nazwę oddającą jego istotną właściwość, winien powiedzieć, że jest to istota rozumna, a nie że jest to istota myśląca, co jest istotnie właściwą nazwą anioła, gdyż niezłożone myślenie przysługuje aniołowi z istotnej dla niego właściwości, zaś człowiekowi z racji udziału; ani też że jest to istota posiadająca zmysły, co jest istotnie właściwą nazwą nierozumnego zwierzęcia; bo zmysł, to coś mniej niż to, co jest istotnie właściwe człowiekowi i przysługuje człowiekowi w sposób wyższy niż jest w zwierzętach nierozumnych.

Jeśli więc chodzi o rzędy anielskie, to trzeba zauważyć, że wszystkie duchowe doskonałości są wspólne wszystkim aniołom i że wszystkie one w obfitszy sposób istnieją w rzędach wyższych niż w niższych. Ponieważ także i w samych doskonałościach jest jakieś stopniowanie n dlatego wyższą doskonałość przypisujemy wyższemu rzędowi jako właściwość n zaś niższemu przypisujemy ją z racji jego udziału w niej; i na odwrót, niższą doskonałość przyznajemy niższemu rzędowi jako jego właściwość, zaś wyższemu rzędowi z racji posiadania jej w sposób wyższy. I w ten sposób rząd wyższy otrzymuje nazwę od wyższej doskonałości.

Tak właśnie Dionizy wyjaśnia[10] nazwy rzędów według większego lub mniejszego stopnia posiadania przez nie duchowych doskonałości. Natomiast Grzegorz, wyjaśniając te nazwy, raczej bierze pod uwagę zewnętrzne posługi. Pisze tak: „Aniołowie oznaczają tych, co zwiastują mało ważne sprawy; Archaniołowie – tych, co zwiastują sprawy najwyższej wagi; Moce – tych, przez których dokonują się cudy; Władze – tych, co odpędzają złowrogie siły; Zwierzchności – tych, co stoją na czele dobrych duchów”[11].

Na 1. Anioł to tyle co zwiastun. Zatem wszystkie duchy niebieskie, gdy ujawniają i zwiastują sprawy Boże, zwą się aniołami. Lecz w tym ujawnianiu wyżsi aniołowie znamiennie się wybijają; i ze względu na tę wybitność stanowią wyższy rząd. Najniższy zaś rząd: Aniołów n w niczym nie wybija się nad wspólne wszystkim ujawnianie. I dlatego bierze nazwę od pospolitego ujawniania. W ten to sposób - jak mówi Dionizy[12] - nazwa wspólna została najniższemu rzędowi jako jego nazwa własna. - Można też i tak powiedzieć: Najniższy rząd w szczególny sposób zasługuje na nazwę: Rząd Aniołów, bo oni bezpośrednio nam zwiastują.

Co do nazwy: Moce, to trzeba wiedzieć, że ‘moc’ ma dwa znaczenia: pierwsze, wspólne, o ile ona jest w środku między istotą a działaniem. W tym znaczeniu wszystkie duchy niebieskie zwą się mocami niebieskimi, tak jak i zwą się istotami niebieskimi[3]. Drugie, o ile wyraża jakąś wybitność męstwa. I tak właśnie jest nazwą własną rzędu: Moce. Stąd to Dionizy pisze[14]: „Nazwa: Moce, oznacza jakieś męskie i niezachwiane męstwo”: pierwsze, w wykonywaniu wszystkich zleceń Bożych, do jakich jest ten rząd zobowiązany; drugie, w przyjmowaniu zleceń Bożych. Innymi słowy: ta nazwa wskazuje

na to, że Moce podejmują się bez bojaźni należących do nich spraw Bożych, co jak się zdaje świadczy o męstwie ducha.

Na 2. Według Dionizego[15]: „Panowanie przysługuje Bogu w najwyższym stopniu. Atoli teksty Pisma św. nazywają - na sposób udziału - Panami wyższe rzędy anielskie, które przekazują niższym dary Boże”. Stąd to tenże Dionizy powiada, że nazwa: Panowanie, oznacza: po pierwsze, „wolność od stanu niewolniczego i od poniżającego poddaństwa” tak jak to zwykły lud jest poddany, „i od tyrańskiego ucisku” którego doznają niekiedy i wyższe warstwy. Po drugie, „jakieś surowe i nieugięte rządy, które jednak nie posuwają się do żadnego kroku niewolniczego, ani takiego, za którym idzie ujarzmienie lub ucisk tyrański”. Po trzecie oznacza „pragnienie i udział w prawdziwym panowaniu, jakie jest w Bogu”[16]. - Również i nazwa każdego rzędu oznacza udział w tym, co jest w Bogu, tak jak nazwa: Moce, oznacza udział w Bożej mocy. To samo jest z innymi.

Na 3. Nazwy. Panowanie, Władze i Zwierzchności dotyczą wprawdzie rządzenia, ale w różny sposób. I tak do pana należy jedynie wydawanie rozporządzeń, co należy czynić. Stąd to Grzegorz pisze: „Niektóre rzędy aniołów nazywają się: Panowanie z tego powodu, że im inni są podlegli i mają ich słuchać”[17].

Nazwa: ‘Władza’ oznacza jakieś zaprowadzenie porządku, w myśl słów Apostoła: „Kto przeciwstawia się władzy n przeciwstawia się porządkowi Bożemu”[18]. Stąd to Dionizy powiada[19], że nazwa: Władze, oznacza jakieś rozporządzenie dotyczące już to przyjęcia zleceń Bożych, już to czynności Bożych, których wyżsi dokonują w niższych, aby ich podnieść do góry. Do rzędu więc: Władze należy zarządzić to, co niżsi mają czynić. Być zwierzchnikiem [tj. wiodącym] zdaniem Grzegorza znaczy: „Być pierwszym między innymi”[20], tzn. jest on jakby pierwszym w wykonywaniu tego, co zostało nakazane. Stąd to Dionizy pisze, że nazwa: Zwierzchności oznacza „przodownictwo w świętym rzędzie”[21]. Ci bowiem, co innych wiodą, przez to, że wśród nich są pierwsi, właściwie biorąc, zwą się zwierzchnikami, w myśl słów psalmu: „Na przedzie szli zwierzchnicy złączeni ze śpiewakami”[22].

Na 4. Archaniołowie, według Dionizego[23] są w środku między Zwierzchnościami a Aniołami. Otóż to, co jest w środku między dwoma krańcami, w porównaniu z jednym wydaje się być drugim, jako że dzieli w sobie naturę jednego i drugiego krańca; np. letnie w porównaniu z ciepłym jest zimne, zaś w porównaniu z zimnym jest ciepłe. Tak i Archaniołowie zwą się jakby Zwierzchnikami Aniołów, bo w stosunku do Aniołów są zwierzchnikami, zaś w stosunku do Zwierzchności są aniołami. Natomiast, zdaniem Grzegorza[24], Archaniołowie zawdzięczają swoją nazwę temu, że jako zwiastuni wielkich spraw przewodzą samemu tylko rzędowi Aniołów, zaś nazwę Zwierzchności zawdzięczają temu, że przewodzą wszystkim mocom niebieskim wykonującym Boże rozkazy.

Na 5. Nazwa: Serafini pochodzi nie tyle od miłości, co raczej od nadmiaru czy uniesienia miłości, co właśnie wyraża nazwa: żar lub zapał. Stąd to Dionizy wyjaśnia[25] nazwę: Serafini na przykładzie właściwości ognia, w którym jest nadmiar ciepła. W ogniu bowiem możemy dostrzec trzy właściwości: pierwszą jest ruch; jest to ruch w górę; i co więcej - ciągły. Oznacza ton że oni bez odchyleń orientują się ku Bogu. Drugą jest jego

moc czynna; chodzi o gorąc czy war; jest on w ogniu, nie ot tak po prostu, ale z całą swoją bezlitosną ostrością, która swoim działaniem jak najbardziej przenika wszystko i dociera do najmniejszej cząstki z przeogromną siłą zapalania. Oznacza to podobną rolę Serafinów, którą z potęgą pełnią wobec sobie podległych: pobudzając ich do podobnej żarliwości i całkowicie oczyszczając ich ogniem miłości. Trzecią jest jego jasność. Oznacza ton że Serafini mają w sobie nieugaszalne światło i że innych doskonale oświecają.

Podobnie i nadana nazwa: Cherubini pochodzi od wybitności ich wiedzy. oznacza bowiem pełnię wiedzy. Dionizy wyjaśnia[26], ze ta nazwa odpowiada im z czterech względów. po pierwsze, ze względu na doskonałe widzenie Boga; po drugie, ze względu na pełne przyjęcie światła Bożego; po trzecie, ze względu na to, że w samym Bogu kontemplują piękno porządku rzeczy pochodzące od Boga; po czwarte, ze względu na to, że sami będąc pełni tego poznania, udzielają go obficie innym.

Na 6. Wyższość rzędu: Trony nad niższymi rzędami polega na tym, że oni mogą bezpośrednio w Bogu poznawać prawzory dzieł Bożych. Cherubinów znamionuje wyższość wiedzy, a Serafinów wyższość miłości. I chociaż w tych ostatnich wyższościach zawiera się wyższość Tronów, to jednak wyższość Tronów nie zawiera dwóch innych. I dlatego rząd Tronów jest odrębny od rzędu Cherubinów i Serafinów. To bowiem jest wspólne dla wszystkich rzędów n że wyższość niższego zawiera się w wyższości wyższego rzędu, a nie na odwrót.

Dionizy wyjaśnia[27] nazwę: Trony widząc podobieństwo do siedzeń materialnych, w których uwzględniamy: pierwsze - położenie; jak bowiem siedzenie wznosi się nad ziemią, tak i ci aniołowie, którzy noszą miano Tronów, wznoszą się aż do tego, że w Bogu bezpośrednio poznawają prawzory rzeczy. Drugie - dostrzegamy w nich mocność, jako że na nich ktoś mocno siedzi. Tu jest odwrotnie, bo to aniołowie są umacniani przez Boga. Trzecie, bo siedzenie przyjmuje siedzącego i można go w nim nosić. podobnie i Trony przyjmują Boga w siebie i w jakiś sposób niosą go do niższych. Czwarte, uwzględnić trzeba kształt, gdyż siedzenie z jednej strony jest otwarte na przyjęcie siedzącego. Tak i Trony dzięki swojej gotowości są otwarci na przyjęcie Boga i służenie Mu.

A r t y k u ł 6

CZY NALEŻYCIE PODANO STOPNIE RZĘDÓW ?

Zdaje się, że nienależycie podano stopnie rzędów, bo:

1. Sfera przełożonych, jak się wydaje, zajmuje najwyższe miejsce. Lecz same nazwy wskazują na to, że Panowania, Zwierzchności i Władze mają nad innymi przełożeństwo. Te zatem rzędy winny spośród innych zajmować najwyższe miejsce.

2. Im jakiś rząd jest bliższy Bogu, tym jest wyższy. Lecz rząd Tronów wydaje się być najbliższy Bogu; nic przecież nie jest tak blisko siedzącego i łączy się z nim, jak to, w czym on siedzi. A więc najwyższym jest rząd Tronów.

3. Wiedza ma pierwszeństwo nad miłością, a myśl wydaje się być wyższą niż wola. A więc i rząd Cherubinów zdaje się być wyższy niż rząd Serafinów.

4. Grzegorz[1] stawia Zwierzchności nad Władze. Nie zajmują więc miejsca bezpośrednio nad Archaniołami, jak mówi Dionizy[2].

Wbrew temu Dionizy[3] tak układa rzędy anielskie: w pierwszej hierarchii są Serafini jako pierwsi, w środku Cherubini, Trony jako ostatnie; w drugiej: Panowania jako pierwsze, w środku Moce, Władze jako ostatnie; w trzeciej: Zwierzchności jako pierwsze, w środku Archaniołowie, Aniołowie jako ostatni.

Odpowiedź: Stopnie rzędów anielskich podają Grzegorz i Dionizy. Różnią się co do Zwierzchności i Mocy, a co do innych są zgodni. Dionizy[4] bowiem umieszcza Moce po Panowaniach a przed Władzami, zaś Zwierzchności po Władzach a przed Archaniołami. Natomiast Grzegorz[5] kładzie Zwierzchności w środku między Panowaniami a Władzami, zaś Moce w środku między Władzami a Archaniołmi. I oba te sposoby wyliczania mogą mieć uzasadnienie w listach św. Pawła. On to w liście do Efezjan - wyliczając środkowe rzędy od dołu do góry - tak pisze: „Bóg ... posadził Chrystusa po swojej prawicy na wyżynach niebieskich ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem”[6]: tu stawia Moce między Władze a Panowania, czyli tak jak to czyni Dionizy. Natomiast w liście do Kolosan - wyliczając te same rzędy od góry do dołu - pisze: „Czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze: wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone”[7]: tu Zwierzchności stawia w środku między Panowaniami a Władzami, czyli tak jak to czyni Grzegorz.

Zobaczmy najpierw na jakich podstawach opiera się wyliczenie przyjęte przez Dionizego. W tym wyliczeniu punktem wyjścia jest ton co już wyżej powiedziano[8], mianowicie że pierwsza hierarchia poznaje prawzory rzeczy w samym Bogu; druga w powszechnych przyczynach; trzecia w zastosowaniu do poszczególnych skutków. A ponieważ Bóg jest celem nie tylko anielskich posług, lecz także całego stworzenia, dlatego do pierwszej hierarchii należy patrzyć na cel; do środkowej należy ogólne zaplanowanie i zarządzanie tego, co należy czynić; do ostatniej należy wprowadzanie w czyn zarządzenia i doprowadzenie do skutku, czyli wykonanie zaplanowanego dzieła. Każdy jasno widzi, że te trzy etapy spotyka się w każdym przedsięwzięciu. Dlatego też Dionizy[9], którego do poznania właściwości rzędów doprowadziły ich nazwy, w pierwszej hierarchii umieścił te rzędy, którym nadano nazwy wyrażające wzgląd na Boga, mianowicie: Serafinów, Cherubinów i Trony, w środkowej hierarchii umieścił te rzędy, których nazwy oznaczają jakieś ogólne rządy czy zarządzania, mianowicie: Panowania, Moce i Władze, w trzeciej hierarchii umieścił te rzędy, których nazwy oznaczają wykonywanie dzieła, mianowicie: Zwierzchności (przodowników), Archaniołów i Aniołów.

Jeśli chodzi o wzgląd na cel (tj. Boga), to możemy dostrzec trzy ustosunkowania się kogoś do niego: pierwsze, ktoś ma na uwadze cel, tzn. patrzy na cel, drugie, czerpie doskonałe jego poznanie, trzecie, skupia swoją uwagę czy zamysł na celu. Te trzy tak się układają między sobą, że drugi ma coś więcej naddanego niż pierwszy, a trzeci ma coś

naddanego jeszcze więcej niż pierwszy i drugi. A ponieważ - jak uczy Filozof[10] - Bóg jest celem stworzeń, tak jak wódz jest celem wojska, dlatego i w stosunkach ludzkich można dostrzec coś podobnego do tego układu: Niektórzy mają w sobie tyle dostojeństwa, że sami mogą z całą poufałością zbliżać się do króla lub wodza; niektórzy nadto mają to, że są nawet dopuszczani do poznania jego tajemnic, inni wreszcie cieszą się nadto jeszcze większymi względami, bo zawsze jako świta są przy nim, złączni z nim jakby domownicy. I na podobieństwo tego możemy sobie przedstawić ów układ rzędów pierwszej hierarchii. Albowiem Trony są podniesieni tak wysoko po to, żeby Boga poufale w sobie gościli, tzn. żeby prawzory rzeczy mogli bezpośrednio w Nim poznawać: co jest właściwością całej pierwszej hierarchii. Cherubini są podniesieni tak wysoko, że poznawają Boże tajemnice. Serafini górują nad wszystkimi w tym, co z wszystkiego największe, mianowicie są złączeni z samym Bogiem. Wskutek tego rząd Tronów nosi nazwę od tego, co jest wspólne całej hierarchii, tak jak rząd Aniołów nosi nazwę od tego, co jest wspólne wszystkim duchom niebieskim. Jeśli chodzi o rządy, to do ich zakresu należą trzy zadania: pierwszym jest wyznaczenie tego, co trzeba czynić - to należy i jest właściwe Panowaniom; drugim jest udzielenie koniecznych wyposażeń do spełnienia tego - to należy do Mocy. n trzecim jest ustalenie, w jaki sposób ton co zostało nakazane lub wyznaczone, może być uskutecznione i przez kogo - to należy do Władzy.

Jeśli chodzi o wykonywanie posług anielskich, to polega ono na zwiastowaniu Bożych spraw. W wykonywaniu zaś każdego przedsięwzięcia jedni biorą się pierwsi do dzieła, innych pociągają za sobą i prowadzą; tak jak w zespole śpiewaków są ci, co intonują i podtrzymują śpiew n czy tak jak w wojnie: ci co innych prowadzą i nimi kierują - i to należy do Zwierzchności. Inni po prostu są tylko wykonawcami - i to należy do Aniołów. Wreszcie trzeci zajmują pośrednie miejsce: i to - jak wyżej powiedziano[11] - należy do Archaniołów.

To wyliczenie rzędów nie jest pozbawione słuszności. Popatrzmy. zawsze najwyższy z niższego rzędu ma powinowactwo z ostatnim wyższego rzędu, tak jak niewielka jest odległość między najniższymi zwierzętami a roślinami. Otóż bezwzględnie pierwszym jest rząd Osób Boskich, którego ostatnią Osobą jest Duch Święty, który jest Miłością pochodzącą; z Nią to ma powinowactwo najwyższy rząd pierwszej hierarchii, biorący nazwę od żaru miłości. Najniższym zaś rzędem pierwszej hierarchii są Trony, które z swojej nazwy mają jakieś powinowactwo z Panowaniami, bowiem zdaniem Grzegorza: Trony to ci, „poprzez których Bóg sprawuje Swoje rządy”[12]. Otrzymują bowiem Boże oświecenia, żeby bezpośrednio sami oświecali drugą hierarchię, do której należy planowanie czy rozdzielanie Bożych posług. Dalej, rząd: Władze ma powinowactwo z rzędem Zwierzchności, bowiem do Władzy należy wydawać podwładnym zarządzenie do wykonania; a to zarządzenie natychmiast podejmują Zwierzchności, gdyż - jak sama ich nazwa wskazuje - są pierwsi w wykonywaniu Bożych posług; mają one bowiem pod swoją opieką rządy nad narodami i królestwami, a to jest pierwsza i szczególna posługa wśród Bożych posług, gdyż „dobro narodu jest bardziej Boskie niż dobro jednego człowieka”[13]. Stąd u Daniela spotykamy te słowa[14]. „Książę królestwa Persów sprzeciwiał mi się”.

Również i układ rzędów przyjęty przez Grzegorza jest uzasadniony. Skoro bowiem do Panowań należy określanie i nakazywanie tego, co dotyczy Bożych posług, rzędy im podległe układają się między sobą w zależności od układu stworzeń, dla których sprawują Boże posługi. Otóż zdaniem Augustyna: „Ciała są rządzone według jakiegoś porządku: niższe przez wyższe, a wszystkie przez duchowe stworzenie, zaś zły duch przez ducha dobrego”[15]. Stosownie do tego pierwszy rząd po Panowaniach zwie się: Zwierzchności; on to przewodzi dobrym duchom. Po nim idą Władze; ich zadaniem jest poskramianie złych duchów, tak jak - stosownie do nauki św. Pawła[16] - władze ziemskie poskramiają złoczyńców. Po nich idą Moce, które rozpościerają władzę nad cielesną naturą w dokonywaniu cudów. Na końcu Archaniołowie i Aniołowie, którzy zwiastują ludziom albo wielkie sprawy, które przekraczają rozum, albo małe, które są dostępne dla rozumu.

Na 1. Dla aniołów ważniejsze jest ulegać Bogu niż przewodzić niższym; że przewodzą, płynie to z ich uległości. I dlatego te rzędy, których nazwy napomykają o przełożeństwie, nie są najwyższe, ale raczej te, których nazwy wyrażają kierunek ku Bogu.

Na 2. Jak się rzekło[17], ta bliskość Boga, o jakiej mówi nazwa Tronów, przysługuje również Cherubinom i Serafinom: i to w wyższym stopniu.

Na 3. Jak już wyżej powiedziano[18], poznawanie polega na tym, że rzeczy poznawane są w poznającym, zaś miłość polega na tym, że miłujący jednoczy się z rzeczą miłowaną. Otóż istoty wyższe w znakomitszy sposób są w samych sobie niż w rzeczach niższych; na odwrót, istoty niższe w znakomitszy sposób są w istotach wyższych niż w samych sobie. I dlatego poznawanie rzeczy niższych od siebie jest czymś wyższym i szlachetniejszym niż miłość do nich; na odwrót, miłość do istot wyższych, zwłaszcza do Boga, jest czymś wyższym i szlachetniejszym niż ich poznawanie.

Na 4. Jeśli ktoś dokładnie rozpatrzy układ rzędów według Dionizego i Grzegorza, ten stwierdzi, że w samej rzeczy mało lub nic się nie różnią. Grzegorz bowiem wyjaśnia nazwę Zwierzchności w tym znaczeniu, że one „stoją na czele dobrych duchów”[19]. To samo jednak przysługuje Mocom, o ile nazwę Moce pojmuje się jako siłę czy męstwo udzielone niższym duchom do skutecznego wykonywania Bożych posług. Dalej, Moce w ujęciu Grzegorza, jak się zdaje, znaczą to samo, co Zwierzchności w ujęciu Dionizego. Pierwsze bowiem miejsce wśród Bożych posług zajmuje dokonywanie cudów, gdyż przez to gotuje się drogę posłannictwu Archaniołów i Aniołów.

Artykuł 7

CZY RZĘDY ANIELSKIE ZOSTANĄ PO DNIU SĄDU OSTATECZNEGO ?

Zdaje się, że rzędy anielskie nie zostaną po dniu sądu ostatecznego, bo:

1. Św. Paweł pisze[1], że Chrystus przekaże królowanie Bogu i Ojcu, gdy pokona wszelką Zwierzchność i Władzę, a to stanie się przy końcu świata. Z tego samego powodu w tym dniu i wszystkie inne rzędy ulegną zagładzie.

2. Zadaniem anielskich rzędów jest oczyszczanie, oświecanie i doskonalenie. Lecz po dniu sądu jeden anioł nie będzie oczyszczał, oświecał i doskonalił drugiego, gdyż nie będą czynić postępów w wiedzy. Na próżno by więc zostały rzędy anielskie.

3. Apostoł pisze o aniołach[2], że „są oni wszyscy duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc tym, którzy mają posiąść zbawienie". Jak z tego widać, usługi aniołów zmierzają ku temu, żeby doprowadzić ludzi do zbawienia. Lecz do dnia sądu wszyscy wybrani osiągną zbawienie. A więc po dniu sądu zbędne będą usługi i rzędy aniołów.

Wbrew temu są słowa Pisma św.[3]: „Gwiazdy, trwając w rzędzie i w biegu swoim ...": co glosa[4] odnosi do aniołów A więc aniołowie na zawsze pozostaną w swoich rzędach.

Odpowiedź: W rzędach anielskich można dostrzec: po pierwsze, odrębność stopni; po drugie, wykonywanie posług. Otóż, jak wyżej ustalono[5] , w aniołach ta odrębność stopni zasadza się na różnicy łaski i natury: jedna też i druga różnica na zawsze pozostanie w aniołach. Nie może być w nich zniesiona różnica natur, bo uległaby zniszczeniu ich natura. Również i różnica chwały zostanie w nich na zawsze: uzależniona od różnicy poprzedzającej zasługi.

Wykonywanie zaś posług anielskich po dniu sądu ostatecznego częściowo pozostanie a częściowo ustanie. Ustanie, jeśli chodzi o posługi zmierzające do doprowadzenia niektórych do celu. Pozostanie, jeśli harmonizuje z osiągnięciem celu ostatecznego; tak jak inne są zadania rang wojskowych w bitwie, a inne po zwycięstwie.

Na 1. Przy końcu świata zaniknie jedynie działanie Zwierzchności i Władz prowadzące innych do celu - nie zmierza się przecież do celu, skoro się go już osiągnęło. I taka też jest myśl św. Pawła, który pisze: „Gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu", tzn. gdy doprowadzi wiernych do rozkoszowania się samym Bogiem.

Na 2. Działanie jednego anioła w drugim aniele należy sobie przedstawić na podobieństwo czynności poznawczych, jakie odbywają się w naszej myśli. Otóż w pracy poznawczej naszej myśli spotykamy wiele czynności, a są one uporządkowane według porządku: przyczyna - skutek. Tak właśnie poprzez wiele pośrednich przesłanek dochodzimy stopniowo do jednego wniosku. Jasne jest, że poznanie wniosku zależy od wszystkich poprzedzających pośrednich przesłanek: nie tylko gdy chodzi o nową zdobycz wiedzy lecz także gdy chodzi o zatrzymywanie wiedzy. Znakiem tego jest to, że gdy ktoś zapomni którąś z poprzedzających pośrednich przesłanek, już nie może znać wniosku znajomością mającą wartość wiedzy, a tylko mającą wartość opinii i wiary, jako że już nie zna porządku przyczynowego.

Skoro więc niżsi aniołowie poznawają prawzory Bożych dzieł dzięki światłu wyższych aniołów, to ich poznawanie zależy od światła wyższych aniołów nie tylko co do nowej zdobyczy wiedzy, lecz także co do zatrzymania poznania. Chociaż więc po dniu sądu ostatecznego niżsi aniołowie nie będą czynić postępów w poznawaniu jakichś rzeczy, to jednak z tego powodu nie jest wykluczone oświecanie ich przez wyższych aniołów

Na 3. Owszem, po dniu sądu ostatecznego ludzie nie będą więcej potrzebowali posługi aniołów w doprowadzaniu do zbawienia, jednakowoż ci, którzy już osiągną zbawienie, będą nadal - za posługą aniołów - otrzymywać jakieś oświecenie.

Artykuł 8

CZY LUDZIE MOGĄ BYĆ WŁĄCZANI DO RZĘDÓW ANIELSKICH ?

Zdaje się, że ludzie nie bywają włączani do rzędów anielskich, bo:

1. Hierarchia ludzka zajmuje miejsce pod najniższą hierarchią niebieską, tak jak ta ostatnia pod środkową, a środkowa pod pierwsza. Lecz aniołowie najniższej hierarchii nigdy nie bywają przenoszeni do środkowej lub do pierwszej. A więc i ludzie nie bywają przenoszeni do rzędów anielskich.

2. Do rzędów anielskich należą niektóre zadania, np. stróżować, czynić cudy, poskramiać złe duchy itp., co nie wydaje się przysługiwać duszom świętych. Nie bywają więc one przenoszone do rzędów anielskich.

3. Jak dobrzy aniołowie nakłaniają do dobrego, tak złe duchy - do złego. Otóż błędem by było twierdzić, że dusze złych ludzi przemieniają się w złe duchy; św. Jan Chryzostom stanowczo temu zaprzecza[1]. Nie, wydaje się więc, żeby dusze świętych miały być wcielane w rzędy aniołów.

Wbrew temu Pan Jezus mówi o świętych, że „będą jako aniołowie w niebie”[2].

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[3], rzędy aniołów wyodrębniają się tak według stanu natury, jak i według darów łaski. Jeżeli zatem rozpatrujemy rzędy aniołów jedynie według stopnia ich natury, to ludzie w żaden sposób nie mogą być włączani w rzędy aniołów: zawsze bowiem zostaje odrębność natur. Mając to na uwadze, niektórzy[4] głosili, że ludzie w żaden sposób nie mogą dojść do zrównania się z aniołami. Ale to jest błędne; jest bowiem sprzeczne z obietnicą Chrystusa zapowiadającego, że uczestnicy zmartwychwstania będą równi aniołom w niebie[5]. To bowiem, co jest ze strony natury, gra rolę podstawy materialnej, gdy chodzi o naturę rzędu; natomiast jej uwieńczeniem jest to, co przynosi dar łaski; a ta zależy od szczodrobliwości Boga, a nie z porządku natury. I dlatego z daru łaski ludzie mogą sobie wysłużyć tak wielką chwałę, że zrównają się z aniołami bez względu na stopień ich rzędu. A to znaczy tyle, co włączanie ich do rzędów anielskich.

Zdaniem wszakże niektórych[6] do rzędów anielskich nie będą włączani wszyscy, którzy się zbawiają, ale tylko dziewice lub doskonali. Inni będą tworzyć swój osobny rząd, jakby oddzielony i przeciwstawiony całej społeczności aniołów. To jednak jest sprzeczne z nauką Augustyna, który powiada[7], że nie będzie dwóch społeczności: ludzi i aniołów, ale jedna, „bo szczęściem wszystkich jest przylgnięcie do Boga”.

Na 1. Jak już ustalono[8], aniołom udzielono łaski proporcjonalnie do danych natury; z ludźmi jest inaczej. I dlatego jak niżsi aniołowie nie mogą być przeniesieni do stopnia natury aniołów wyższych, tak też nie mogą być podniesieni do ich stopnia łaski.

Natomiast ludzie mogą wzbić się do [bardziej lub mniej wyższego] stopnia łaski, ale nie mogą zamienić swojej natury na równą aniołom.

Na 2. Zgodnie z porządkiem natury aniołowie zajmują środkowe miejsce między nami a Bogiem. I dlatego według powszechnego prawa zarządzają oni zarówno sprawami ludzkimi jak i wszystkimi ciałami. Natomiast ludzie święci - także po zakończeniu ziemskie go życia - mają tę sama naturę co i my. Stąd też według powszechnego prawa nie zarządzają sprawami ludzkimi, ani - jak pisze Augustyn: „nie mieszają się do spraw ludzi żyjących”[9]. Wszelako - jak tenże autor pisze[10] - na szczególne polecenie niekiedy jest dozwolone niektórym świętym: żywym czy umarłym spełniać tego pokroju zadania: czyniąc cudy, poskramiając złe duchy lub inne tym podobne.

Na 3. Nie jest błędem twierdzić, że źli ludzie cierpią te same męki co i złe duchy. Lecz niektórzy[11] błędnie utrzymywali, że złe duchy to nie co innego jak dusze zmarłych. I temu przeczy Jan Chryzostom.

ZAGADNIENIE 109
USTRÓJ ZŁYCH DUCHÓW

Następnie należy omówić ustrój czy układ złych duchów. Ujmiemy rzecz w cztery pytania: 1. Czy złe duchy dzielą się na rzędy? 2. Czy jedni mają przełożeństwo nad innymi? 3. Czy jeden oświeca drugiego? 4 Czy podlegają przełożeństwu dobrych aniołów?

Artykuł 1

CZY ZŁE DUCHY DZIELĄ SIĘ NA RZĘDY ?

Zdaje się, że złe duchy nie dzielą się na rzędy bo:

1. Rzędy, to znak porządku. Otóż jak uczy Augustyn[1]: porządek należy do pojęcia dobra, podobnie jak doń należą miara i gatunek. Na odwrót, nieporządek należy do pojęcia zła. Lecz w dobrych aniołach nie spotkasz czegoś nieuporządkowanego. A więc wśród złych duchów nie istnieje jakiś porządek, no i rzędy.

2. Rzędy anielskie należą do jakiejś hierarchii. Lecz złe duchy nie tworzą jakiejś hierarchii, która oznacza świętą władzę; są przecież wyzbyci z wszelkiej świętości. A więc wśród złych duchów nie ma rzędów.

3. Jak się powszechnie przyjmuje, źli aniołowie upadli i odpadli z każdego rzędu aniołów. Jeżeli zatem o niektórych złych aniołach mówi się, że są z tego czy owego rzędu, bo z niego odpadli, wydaje się, że powinni nosić nazwy tych rzędów, z których odpadli. Nigdzie jednak nie spotyka się, żeby ktoś nazywał ich Serafinami, Tronami lub Panowaniami. A więc z tego samego powodu nie należą do innych rzędów.

Wbrew temu są słowa Apostoła[2]: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności”.

Odpowiedź: Jak już powiedziano[3], w rzędzie anielskim uwzględniamy i stopień natury, i stopień łaski. Łaska zaś ma dwa stany: niedoskonały - jest to stan zasługiwania, oraz doskonały - jest to stan uwieńczenia chwałą. Jeżeli więc bierzemy pod uwagę rzędy anielskie w odniesieniu do uwieńczenia chwałą, to złe duchy ani nie są w rzędach anielskich, ani też w nich nigdy nie były. Jeżeli zaś bierzemy pod uwagę rzędy anielskie w odniesieniu do tego, co dotyczy łaski niedoskonałej, to złe duchy były kiedyś w rzędach aniołów, lecz z nich wypadły. stosownie do tego cośmy wyżej wyłuszczyli4 mianowicie że wszyscy aniołowie byli stworzeni w łasce. Natomiast jeśli bierzemy rzędy w odniesieniu do tego, co dotyczy natury, to nadal są w rzędach, gdyż - jak pisze Dionizy[5] – nie utracili danych natury.

Na 1. Jak już o tym była mowa[6], dobro może występować bez zła, natomiast zło nie może występować bez dobra. I dlatego wśród złych duchów, o ile mają dobrą naturę, istnieje porządek.

Na 2. Ustrój czy porządek istniejący wśród złych duchów od strony Boga porządkującego jest święty: posługuje się bowiem złymi duchami dla Siebie samego. Lecz ze strony woli złych duchów nie jest święty, bo nadużywają swojej natury do złego.

Na 3. Serafinom nadano taka nazwę od żaru ich miłości do Boga; Tronom nadano taką nazwę z powodu zamieszkiwania w nich Boga; nazwa Panowań nasuwa myśl o jakiejś wolności; a to wszystko jest przeciwieństwem grzechu. I dlatego tych nazw nie przyznaje się grzesznym aniołom.

A r t y k u ł 2

CZY U ZŁYCH DUCHÓW SĄ PRZEŁOŻENI I PODWŁADNI: CZY ISTNIEJE PRZEŁOŻEŃSTWO ?

Zdaje się, że u złych duchów nie istnieje przełożeństwo, bo :

1. Wszelkie przełożeństwo zasadza się na jakimś porządku sprawiedliwości. Lecz złe duchy zerwały całkowicie z porządkiem sprawiedliwości. A więc nie ma u nich przełożeństwa.

2. Nie ma przełożeństwa bez podlegania i posłuszeństwa. Te jednak nie mogą istnieć bez zgody, a tej wcale nie spotkasz wśród złych duchów, o czym świadczą te oto słowa: „Między pysznymi zawsze są spory”[1]. A więc u złych duchów nie ma przełożeństwa.

3. Jeżeli u nich jest jakieś przełożeństwo, to albo wypływa ono z ich natury, albo jest następstwem ich winy czy kary. Otóż nie wypływa z ich natury, bo podleganie i niewola nie jest z natury, ale jest skutkiem grzechu. Nie jest też następstwem winy lub kary, bo w takim razie złe duchy z wyższego rzędu, którzy cięższy grzech popełnili, podlegaliby niższym. Nie ma więc mowy o jakimś przełożeństwie u złych duchów.

Wbrew temu glosa do listu św. Pawła pisze[2]. „Jak długo świat istnieje: aniołowie nad aniołami, ludzie nad ludźmi, złe duchy na złymi duchami mają przełożeństwo”.

Odpowiedź: Gdy mamy wielość rzeczy, których natury są sobie przyporządkowane, to - ponieważ czynności płyną z samej natury rzeczy - również i czynności tychże rzeczy muszą być sobie wzajem przyporządkowane. Widać to na przykładzie rzeczy cielesnych: ponieważ naturalnym porządkiem niższe ciała są niżej ciał niebieskich, dlatego ich czynności ruchy są podległe czynnościom i ruchom ciał niebieskich. Otóż z tego, cośmy wyżej powiedzieli[3], jest jasne, że niektóre ze złych duchów naturalnym porządkiem są podległe innym. Stąd też i ich czynności są podległe czynnościom wyższych. I właśnie w tym tkwi sedno przełożeństwa, mianowicie że czynność podwładnego jest podległa czynności przełożonego. Tak więc sam naturalny układ czy ustrój istniejący wśród złych duchów tego wymaga, żeby istniało u nich przełożeństwo. - Jest to również zgodne z Bożą mądrością. która nie dopuszcza, żeby cośkolwiek we wszechświecie zostało nieuporządkowane, ale „sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią”[4].

Na 1. Przełożeństwo złych duchów nie opiera się na ich sprawiedliwości, ale na sprawiedliwości Boga, który wszędzie zaprowadza porządek.

Na 2. Zgoda panująca u złych duchów i sprawiająca, że jedni są posłuszni drugim, nie płynie z łączącej ich wzajem przyjaźni, ale ze wspólnej im wszystkich niegodziwości; powodowani nią nienawidzą ludzi i sprzeciwiają się Bożej sprawiedliwości. Zaiste, jest znamienne dla złych i bezbożnych ludzi, że dla uskutecznienia własnej niegodziwości przyłączają się do tych, których uznawają za potężniejszych w sile, no i stają się im podlegli.

Na 3. Złe duchy nie są z natury równe sobie. Stąd też istniejące u nich przełożeństwo oparte jest na naturze. U ludzi to nie zachodzi, bo z natury są sobie równi. A to, że niższe złe duchy są podległe wyższym, nie wychodzi tym drugim na dobre, ale raczej na złe: albowiem jeśli czynienie zła jest znakiem największej nędzy, to przewodzenie nad czynieniem zła jest tym bardziej znakiem najgorszej nędzy.

Artykuł 3

CZY U ZŁYCH DUCHÓW WYSTĘPUJE OŚWIECANIE ?

Zdaje się, że u złych duchów występuje oświecanie, bo:

1. Oświecanie polega na ujawnianiu prawdy. Lecz jeden zły duch może drugiemu ujawniać prawdę, jako że wyższe złe duchy, odznaczając się większą bystrością umysłu, mają większą wiedzę naturalną. A więc wyższe złe duchy mogą oświecać niższe.

2. Ciało nadmiernie obfitujące w światło może oświecać ciało, któremu brak światła; tak właśnie słońce oświeca księżyc. Lecz wyższym złym duchom udzielono obficiej światła naturalnego niż niższym. A więc chyba wyższe złe duchy mogą oświecać niższe.

Wbrew temu: jak się rzekło[1], oświecanie pociąga za sobą oczyszczanie i doskonalenie. Lecz oczyszczanie jest obce złym duchom n stosownie do słów. „Co może oczyścić się rzeczą nieczystą ?”[2]. A więc obce jest im także oświecanie.

Odpowiedź: U złych duchów nie może zachodzić oświecanie we właściwym znaczeniu. Powiedzieliśmy bowiem wyżej[3], że we właściwym znaczeniu oświecanie jest ujawnianiem prawdy, o ile ona odnosi się do Boga, który oświeca każdy umysł. Ale i mowa może służyć ujawnianiu prawdy n gdy np. jeden anioł ujawnia drugiemu to co myśli. Otóż przewrotność złych duchów cechuje ton że jeden nie sili się zwrócić drugiego ku Bogu, ale raczej odwieść od porządku Bożego. I dlatego jeden zły duch nie oświeca drugiego; może jednak jeden drugiemu oznajmiać - na sposób mowy - to co myśli.

Na 1. Nie każde ujawnianie prawdy jest oświecaniem, ale tylko ton które wyżej przedstawiliśmy[4].

Na 2. Jeśli brać pod uwagę ton co dotyczy naturalnego poznawania, to ujawnianie prawdy nie jest konieczne ani u aniołów, ani u złych duchów. a to dlatego że jak powiedziano[5], zaraz na początku, skoro tylko zostali stworzeni, poznawali wszystko n co należy do naturalnego poznawania. I dlatego większa pełność naturalnego światła, nie może być powodem o mają wyższe złe duchy.

Artykuł 4

CZY DOBRYM ANIOŁOM PRZYSŁUGUJE PRZEŁOŻEŃSTWO NAD ZŁYMI ANIOŁAMI ?

Zdaje się, że dobrzy aniołowie nie mają przełożeństwa nad złymi aniołami, bo:

1. Przełożeństwo aniołów ma głównie na uwadze oświecanie. Lecz źli aniołowie - to ciemności! Nie są oświecani przez dobrych aniołów. A więc dobrzy aniołowie nie mają przełożeństwa nad złymi aniołami.

2. Cokolwiek złego czynią podwładni, spada to na przełożonego: na jego niedbalstwo. Lecz złe duchy czynią wiele złego. Jeżeli przeto są pod przełożeństwem dobrych aniołów, to chyba należy ich posądzić o niedbalstwo, a to nie licuje.

3. Jak wyżej powiedziano[1], przełożeństwo aniołów zasadza się na porządku natury i z niego wyrasta. Otóż, jak się powszechnie przyjmuje, jeśli złe duchy odpadły z każdego rzędu, to wielu z nich porządkiem natury zajmuje wyższe miejsce niż wielu dobrych aniołów. A więc nie nad wszystkimi złymi duchami dobrzy aniołowie mają przełożeństwo.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada[2]. „Duch życia, który jest odstępcą i grzesznikiem, jest rządzony przez ducha życia: rozumnego, pobożnego i

sprawiedliwego”; zaś Grzegorz tak pisze[3]: „Panowania są to aniołowie, których władzy podlegają wraże moce”.

Odpowiedź: Przełożeństwo w całej swej treści i układzie czy ustroju znajduje się najpierw i wyjściowo w samym Bogu. Stworzeniom udziela go Bóg zależnie od tego, jak są bliżej Niego: bowiem te stworzenia mają wpływ na inne, które są doskonalsze i bliższe Bogu. Najwyższą zaś doskonałością, przez którą stworzenia są najbardziej bliskie Bogu, cieszą się te stworzenia, które już rozkoszują się samym Bogiem: i do nich właśnie należą święci aniołowie; tej to doskonałości pozbawione są złe duchy. I dlatego dobrzy aniołowie mają przełożeństwo nad złymi duchami i nimi rządzą.

Na 1. Bóg poprzez świętych aniołów objawia złym duchom wiele ze swoich tajemnic; bowiem wymaga tego Boska sprawiedliwość, żeby niejedno działo się przez złe duchy: czy to dla karania złych, czy też dla wyćwiki dobrych; tak jak w sprawach ludzkich: ławnicy sędziego wyjawiają katom jego wyrok. A te wyjawiania - ujmowane od strony wyjawiających aniołów - są oświeceniami, jako że odnoszą się do Boga. Natomiast ze strony złych duchów nie są oświeceniami, jako że nie odnoszą ich do Boga, ale do uskuteczniania własnej nikczemności.

Na 2. Święci aniołowie są rzecznikami Bożej mądrości. Stąd to jak Boża Mądrość dopuszcza, żeby źli aniołowie i ludzie czynili niejedno zło, a to ze względu na dobro, które On z tego wywodzi, tak i dobrzy aniołowie nie powstrzymują całkowicie złych od szkodzenia.

Na 3. Anioł, który jest niższy według porządku natury, jest przełożonym nad złymi duchami, mimo że oni według porządku natury są w wyższym rzędzie. Jest tak dlatego, że moc Boskiej sprawiedliwości, której całkowicie ulegają dobrzy aniołowie, jest potężniejszą i ważniejszą niż naturalna moc aniołów. Tak według Apostoła dzieje się i między ludźmi: „Człowiek duchowy rozsądza wszystko”[4], a zdaniem Filozofa „Człowiek cnotliwy jest prawidłem i miarą wszystkich ludzkich postępków”[5].

ZAGADNIENIE 110
WŁADZA ANIOŁÓW NAD CIELESNYM STWORZENIEM

Z kolei należy omówić przewodnictwo aniołów nad cielesnym stworzeniem. Stawiamy sobie cztery pytania:

1. Czy aniołowie sprawują rządy nad cielesnym stworzeniem? 2. Czy cielesne stworzenie jest na skinienie posłuszne aniołom? 3. Czy aniołowie mogą swoją siłą poruszać bezpośrednio sami ciała z miejsca na miejsce? 4. Czy aniołowie dobrzy lub źli mogą czynić cuda?

A r t y k u ł 1

CZY ANIOŁOWIE ZARZĄDZAJĄ CIELESNYM STWORZENIEM ?

Zdaje się, że aniołowie nie zarządzają cielesnym stworzeniem, bo:

1. Rzeczy mające wyznaczony z góry sposób działania nie potrzebują, żeby jakiś zwierzchnik nimi zarządzał. Dlatego bowiem potrzebujemy, żeby ktoś nami rządził, byśmy nie postępowali inaczej niż trzeba. Otóż cielesne rzeczy mają wyznaczone z góry czynności z samych swoich natur danych im przez Boga. Nie potrzebują więc, żeby nimi zarządzali aniołowie.

2. Wśród bytów jest taki porządek, że wyższe rządzą niższymi. Lecz wśród ciał jedne uchodzą za niższe, zaś inne za wyższe. Zatem wyższe rządzą niższymi. A więc nie ma potrzeby, żeby nimi zarządzali aniołowie.

3. Różne rzędy aniołów wyodrębniamy według różnych zadań. Jeśli zatem aniołowie zarządzają cielesnym stworzeniem, to tyle będzie zadań [no i rzędów] aniołów n ile jest gatunków rzeczy. Ale to jest sprzeczne z tym, cośmy wyżej ustalili[1]. A więc aniołowie nie zarządzają cielesnym stworzeniem.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Wszystkie stworzenia są rządzone przez ducha rozumnego”[2]; a Grzegorz tak: „W tym widzialnym świecie nic nie może się dziać inaczej, jak tylko na zarządzenie niewidzialnego stworzenia”[3].

Odpowiedź: Czy w sprawach ludzkich, czy w rzeczach naturalnych powszechnie stwierdzamy ton że władza powszechna, tj. wyższego szczebla, rządzi i kieruje władzą partykularną, tj. niższego szczebla. Tak np. władza wojewody zależy od Władzy i rządów króla. Również i u aniołów - jak powiedziano[4] - jest tak, że wyżsi, którzy przewodzą niższym, mają wiedzę [formy poznawcze] bardziej ogólną. Otóż dla każdego jest jasne, że moc każdego ciała jest bardziej partykularna, tj. ograniczona niż moc duchowej istoty, bo wszelka forma cielesna jest formą zindywidualizowaną przez materię i ograniczoną do określonego miejsca i czasu; natomiast formy niematerialne są oderwane od materii i są myślące. Stąd też jak niżsi aniołowie, którzy mają formy poznawcze mniej ogólne, bywają rządzeni przez wyższych, tak wszystkie cielesne rzeczy są rządzone przez aniołów. - I to jest zdanie nie tylko świętych doktorów chrześcijaństwa, lecz także wszystkich filozofów, którzy uznawali istnienie niecielesnych istot.

Na 1. Owszem, cielesne rzeczy mają z góry wyznaczone czynności, ale te czynności wykonują li tylko wtedy, gdy je ktoś ku nim poruszy, bo właściwe dla ciała jest to, że działa dopiero wtedy n gdy jest poruszane. Stąd potrzeba, żeby cielesne stworzenie było poruszane przez duchowe.

Na 2. Argumentacja zarzutu opiera się na zdaniu Arystotelesa[5]. Według niego, ciała niebieskie są poruszane przez istoty duchowe. Silił się on nawet ustalić ich liczbę: miała ona odpowiadać ilości ruchów, jakie są widoczne w ciałach niebieskich. Nie uznawał jednak istnienia jakichś istot duchowych, które by miały bezpośrednie władztwo nad niższymi ciałami, chyba być może dusze ludzkie. Utrzymywał tak dlatego, że według

jego obserwacji czynności, jakie dokonują się w niższych ciałach. są li tylko naturalne; do nich zaś wystarcza ruch ciał niebieskich.

Ale my przyjmujemy, że - poza naturalnymi czynnościami ciał - w niższych ciałach dzieje się jeszcze niejedno, do czego nie wystarczają siły ciał niebieskich. I dlatego według nas trzeba koniecznie uznać, że aniołowie maja bezpośrednie zwierzchnictwo nie tylko nad ciałami niebieskimi lecz także i nad niższymi. ziemskimi.

Na 3. Różne są wypowiedzi Filozofów na temat istot niematerialnych. I tak: zdaniem Platona są to idee i gatunki postrzegalnych ciał[6], przy czym jedne są ogólniejsze od drugich[7]. Stąd też utrzymywał, że istoty niematerialne mają bezpośrednie zwierzchnictwo nad wszystkimi postrzegalnymi ciałami: różne nad różnymi[8]. Według Arystotelesa[9], istoty niematerialne nie są gatunkami postrzegalnych ciał, ale czymś wznioślejszym i powszechniejszym [co do zakresu władzy] . Stąd też nie przyznawał im[10] bezpośredniego zwierzchnictwa nad pojedynczymi ciałami, a tylko nad powszechnymi przyczynami działającymi, jakimi są ciała niebieskie. Awicenna[11] obrał środkową drogę: wraz z Platonem uznawał istnienie jakiejś duchowej istoty zarządzającej bezpośrednio sferą istot czynnych i biernych. Jak Platon tak i on utrzymywał, że formy tychże rzeczy postrzegalnych pochodzą od istot niematerialnych. Różnił się od Platona, bo przyjmował istnienie jednej tylko istoty niematerialnej zarządzającej wszystkimi niższymi ciałami, której dał miano: inteligencja czynna, względnie działająca.

Święci doktorowie tak jak platończycy głosili, że różne istoty duchowe zarządzają różnymi cielesnymi rzeczami. I tak Augustyn pisze: „Na tym świecie każda rzecz widzialna ma nad sobą władzę anielską, która nią rządzi”[12]. Damascen: „Diabeł należał do tych mocy anielskich, które miały władzę nad sprawami ziemskimi”[13]. Orygenes w komentarzu do *Księgi Liczb*[14]. „Gdy oślica zobaczyła anioła, stwierdziła, że świat potrzebuje aniołów którzy by sprawowali władzę nad zwierzętami i ich rozrodczością, tudzież nad wzrostem krzewów, roślin i innych rzeczy”[15]. Takie stanowisko należy zajmować nie z tego powodu, że dany anioł odpowiednio do swojej natury raczej jest sposobny do zwierzchnictwa nad zwierzętami niż nad roślinami, gdyż każdy anioł, nawet najmniejszy ma większą i więcej obejmującą moc niż jakikolwiek rodzaj cielesnych rzeczy, ale z innego powodu - mianowicie że to jest z zarządzenia i planu Bożej mądrości, która różnym rzeczom wyznaczyła różnych zwierzchników.

Z tego bynajmniej nie wynika, że jest więcej rzędów aniołów niż dziewięć. /20/ Jak bowiem wyżej powiedziano[16], rzędy wyodrębniamy według bardzo ogólnych zadań. Dlatego to zdaniem Grzegorza[17], jak do rzędu: Władze należą wszyscy aniołowie, którzy jako sobie właściwą mają zwierzchnią władzę nad złymi duchami, tak do rzędu: Moce bodajże należą wszyscy aniołowie, którzy mają zwierzchnią władzę nad rzeczami czysto cielesnymi; za ich bowiem posługa niekiedy również dzieją się cuda.

A r t y k u ł 2

CZY CIELESNA MATERIA JEST POSŁUSZNA ANIOŁOM NA SKINIENIE ?

Zdaje się, że cielesna materia jest posłuszna aniołom na skinienie, bo:

1. Większa jest moc anioła niż moc duszy. Otóż materia cielesna człowieka jest posłuszna pomyśleniom duszy. Pod wpływem tychże pomyśleń ciało ulega zmianie stając się ciepłe lub zimne, a niekiedy nawet zdrowe lub chore. Tym bardziej więc cielesna materia winna ulegać zmianie na skutek pomyśleń anioła.

2. Co zdoła niższa siła, zdoła i wyższa. Lecz siła anioła jest wyższa niż siła ciała. Aliści ciało swoją mocą może przemienić cielesną materię wprowadzając w nią inną formę; tak to np. ogień rodzi ogień w innej rzeczy. O wiele więc bardziej aniołowie swoją mocą mogą przemieniać cielesną materię nadając jej inną formę.

3. Jak powiedziano[1], aniołowie zarządzają całą naturą cielesną. Z tego, jak się zdaje, wynika, że ciała są dla aniołów jakby narzędziami; bowiem sedno narzędzia tkwi w tym, że porusza samo będąc poruszane. Otóż w skutkach znajduje się coś, co jest spowodowane siłą głównych, wyższych przyczyn sprawczych, a co nie może stać się mocą narzędzia - i to właśnie jest czymś głównym w skutku. Wyjaśniają nam to przykłady: trawienie pokarmu dokonuje się mocą naturalnego ciepła, które jest narzędziem duszy, jej władzy odżywiania się; ale że z tego powstaje żywe ciało, to już dokonuje się mocą duszy. Podobnie jest z drewnem: rzeczą piły jest, aby było porżnięte, ale żeby ono otrzymało postać łóżka, tego już dokonuje umiejętność rzemieślnicza. A więc forma substancjalna, która zajmuje szczytowe miejsce wśród skutków cielesnych, powstaje mocą aniołów. Zatem materia jest posłuszna aniołom w nabywaniu formy.

Wbrew temu są słowa Augustyna: „Nie należy sądzić, iż widzialna materia rzeczy jest na skinienie posłuszna aniołom – przestępcom, ale samemu tylko Bogu”[2].

Odpowiedź: Według platończyków[3], formy które są w materii mają swoją przyczynę w niematerialnych formach. Uważali, że formy materialne są jakimś uczestniczeniem, tj. jakby jakąś cząsteczką form niematerialnych. Za nimi poszedł Awicenna, ale tylko w jednym, mianowicie uważał, że wszystkie formy które są w materii, pochodzą od pomysłów inteligencji[4] i że cielesne przyczyny działające jedynie przystosowują materię do przyjęcia form[5]: Myś1icieli tych bodajże wprowadziło w błąd ich mniemanie, że forma powstaje jakby dla samej siebie - niezależnie od czegoś innego, i że pochodzi od jakiegoś czynnika formalnego. Tymczasem - jak tego Filozof dowodzi[6] – tym, co właściwie staje się, jest rzecz scalona z materii i formy. n ta dopiero właściwie jest bytem samoistnie bytującym. Co do formy to ona nie jest bytem tak, żeby sama istniała, ale tak, że dzięki niej coś istnieje; jak z tego widać, forma właściwie nie staje się; to bowiem staje się, co ma mieć istnienie, gdyż stawanie się jest nie czym innym, jak drogą do istnienia.

Otóż dla każdego jest jasne, że to, co jest uczynione, podobne jest do tego, kto to uczynił; każda bowiem przyczyna sprawcza czyni to, co do niej jest podobne. I dlatego

ton co czyni rzeczy naturalne, ma podobieństwo do rzeczy złożonej z materii i formy, bo albo samo jest złożone z materii i formy, tak jak ogień nieci ogień, albo cała rzecz złożona i co do materii, i co do formy zawiera się w jego mocy - co jest właściwe Bogu. Ostatecznie więc wszelkie nadawanie formy materii albo jest bezpośrednio dziełem Boga, albo dziełem jakiejś cielesnej przyczyny sprawczej, nie zaś bezpośrednio dziełem anioła.

Na 1. Nasza dusza łączy się z ciałem jako jego forma. Nic więc dziwnego, jeśli na skutek jej pomyśleń ciało doznaje różnopostaciowych przemian, zwłaszcza że ruch zmysłowego pożądania, który pociąga za sobą jakąś zmianę w ciele, podlega rozkazowi rozumu. Natomiast stosunek anioła do ciał naturalnych jest zgoła inny. A więc argumentacja zarzutu niczego nie dowodzi.

Na 2. Co zdoła siła niższa, zdoła i siła wyższa, ale nie w ten sam sposób, lecz znamienitszy: tak jak myśl poznaje rzeczy postrzegalne w znamienitszy sposób niż to czynią zmysły. I w ten to sposób anioł w znamienitszy sposób przemienia cielesną materię niż to czynią cielesne przyczyny sprawcze, mianowicie poruszając - jako przyczyna wyższa - same owe cielesne przyczyny sprawcze.

Na 3. Nic nie wadzi, żeby mocą aniołów działy się w przyrodzie jakieś skutki, do dokonania których siły cielesnych przyczyn sprawczych są niewystarczające. Ale to jeszcze nie znaczy n że materia jest posłuszna aniołom na skinienie; tak jak i kucharzom materia nie jest na skinienie posłuszna, gdy taką czy inną strawę gotują za pomocą ognia, kierując umiejętnie jego siłą - tego by jednak ogień sam przez się nigdy nie dokonał. Nie przekracza siły cielesnej przyczyny sprawczej doprowadzenie materii do tego urzeczywistnienia, jakim jest forma substancjalna, gdyż podobny z natury czyni rzecz podobną do siebie.

Artykuł 3

CZY ANIOŁ MOŻE PORUSZAĆ CIAŁA LOKALNIE I CZY W WYKONYWANIU RUCHÓW LOKALNYCH CIAŁA SĄ ULEGŁE ANIOŁOM ?

Zdaje się, że ciała w wykonywaniu ruchu lokalnego nie są uległe aniołom, bo:

1. Ruch lokalny ciał naturalnych zasadza się na ich formie. Lecz aniołowie - jak powiedziano[1] – nie powodują form ciał naturalnych. A więc nie mogą też powodować w nich ruchu lokalnego.

2. Filozof dowodzi[2], że ruch lokalny jest pierwszym wśród ruchów. Lecz aniołowie nie mogą powodować innych ruchów n np. zmieniać formę materii. A więc nie mogą też powodować ruchu lokalnego.

3. W wykonywaniu ruchu lokalnego członki ciała są posłuszne pomyśleniom duszy, jako że w samych sobie mają jakieś źródło życia. Lecz ciała naturalne nie mają w

sobie jakiegoś źródła życia. Zatem w wykonywaniu ruchu lokalnego nie są uległe aniołom.

Wbrew temu Augustyn powiada[3], że aniołowie posługują się cielesnymi nasionami dla wywołania jakichś skutków. Ale tego nie mogą czynić bez ruchu lokalnego. A więc w wykonywaniu ruchu lokalnego ciała są im uległe.

Odpowiedź: Według Dionizego: „Mądrość Boża łączy końce pierwszych z początkami drugich”[4]. Widać z tego, że natura wyższa styka się z tym, co jest szczytowe w naturze niższej. Otóż cielesna natura stoi niżej natury duchowej. Zaś wśród wszystkich ruchów ciała - jak tego Filozof dowodzi[5] – najdoskonalszym, szczytowym jest ruch lokalny. Uzasadnia się to tym, że rzecz poruszalna jako taka nie jest w możności do czegoś wewnętrznego, ale jedynie do czegoś zewnętrznego, tj. do miejsca. I dlatego cielesna natura ma to w sobie, iż może być bezpośrednio poruszaną przez naturę duchową ruchem miejscowym. Stąd też filozofowie[6] głosili, że najwyższe ciała są poruszane lokalnie przez istoty duchowe. Widzimy też, że dusza najpierw i przede wszystkim porusza ciało ruchem lokalnym.

Na 1. Poza tymi, które zasadzają się na formach, między ciałami są jeszcze inne ruchy lokalne; np. przypływ i odpływ morza nie zasadza się na formie substancjalnej wody, ale na mocy księżyca. O wiele bardziej niektóre ruchy lokalne mogą dziać się mocą istot duchowych.

Na 2. Aniołowie, powodując ruch lokalny jako pierwszy, poprzez niego mogą powodować inne ruchy: zaprzęgając mianowicie cielesne przyczyny sprawcze do wywoływania tego typu skutków; tak jak kowal posługuje się ogniem dla zmiękczenia żelaza.

Na 3. Władza anioła nie jest tak zawężona jak władza duszy. Bowiem władza ruchu duszy jest zawężona do ciała z nią istotowo złączonego; dusza ożywia je i poprzez nie może poruszać inne ciała. Natomiast władza anioła nie jest zawężona do jakiegoś ciała. Stąd też może lokalnie poruszać ciała z nim nie połączone.

Artykuł 4

CZY ANIOŁOWIE MOGĄ CZYNIĆ CUDA ?

Zdaje się, że aniołowie mogą czynić cuda, bo:

1. Grzegorz tak pisze: „Moce oznaczają tych duchów, przez których częściej dzieją się znaki i cudy”[1].

2. U Augustyna czytamy: „Czarownicy czynią cudy na mocy prywatnej umowy; dobrzy chrześcijanie - mocą publicznej sprawiedliwości; źli chrześcijanie - za pomocą pozornych znaków publicznej sprawiedliwości”[2]. Otóż czarownicy czynią cudy przez to, że - jak tenże autor pisze: „zostali wysłuchani przez złych duchów”[3]. Zatem złe duchy mogą czynić cudy. O wieleż bardziej dobrzy aniołowie.

3. W tymże dziele Augustyn pisze: „Nie jest niedorzeczne wierzyć, że wszystko, co dzieje się w sposób widzialny może dziać się za sprawą niższych sił naszej atmosfery”[4]. Otóż kiedy pojawia się jakiś skutek, którego zwykle dokonują naturalne przyczyny, a nie jest dziełem tychże przyczyn, wówczas powiadamy: to cud, np. gdy ktoś jest uleczony z febry nie na skutek działania natury. A więc aniołowie i złe duchy mogą czynić cudy.

4. Siła wyższa nie podlega ryzom niższej przyczyny. Lecz cielesna natura jest niższą od anielskiej. A więc anioł może działać, pomijając porządek cielesnych przyczyn sprawczych, co znaczy: czynić cudy.

Wbrew temu są słowa psalmu: „On sam wielkich cudów dokonał”[5].

Odpowiedź: Wtedy właściwie mówiąc jest cud, gdy coś zdarza się poza porządkiem natury. Do pojęcia jednak cudu nie wystarczy, żeby coś zdarzyło się poza porządkiem natury tej czy innej naturalnej rzeczy, bo w takim razie ten, kto rzuca kamień w górę, czyniłby cud, jako że to jest poza porządkiem natury kamienia. Zatem wtedy coś zwie się cudem, gdy zdarza się poza porządkiem całej stworzonej natury: a to może czynić li tylko Bóg. Cokolwiek zaś swoją własną mocą czyni anioł lub jakiekolwiek bądź inne stworzenie, czyni to zgodnie z porządkiem ustanowionym dla natury stworzenia, a to nie jest cudem. Pozostaje więc, że sam tylko Bóg może czynić cudy.

Na 1. O niektórych aniołach mówi się, że czynią cudy: albo dlatego, że na ich życzenie Bóg je czyni: tak jak o świętych ludziach mówi się, że czynią cudy; albo dlatego, że służą jakąś posługą w dokonywaniu się cudów np. zbierając prochy w powszechnym ciał zmartwychwstaniu, lub czyniąc coś podobnego.

Na 2. Jak wyłożono[6], wtedy zasadniczo mówiąc jest cud, gdy coś się zdarza poza porządkiem całej stworzonej natury. Ponieważ jednak nie wszystkie siły stworzonej natury są nam znane, dlatego coś zdarza się poza znanym nam porządkiem stworzonej natury: mocą stworzoną nam nieznaną, co w naszych oczach uchodzi za cud. Gdy więc złe duchy czynią coś naturalną swoją mocą, nie są to cudy zasadniczo mówiąc, a tylko w naszych oczach. I w ten sposób czarownicy czynią cudy za pomocą złych duchów.

Powiedziano, że czynią cudy „na mocy prywatnej umowy”, bo każda moc stworzona we wszechświecie ma się jak moc jakiejś prywatnej osoby w państwie. Stąd to, gdy czarownik czyni coś na mocy umowy zawartej ze złym duchem, staje się to jakby dzięki prywatnej umowie. Atoli Boska sprawiedliwość w całym wszechświecie ma się jak prawo publiczne w państwie. I dlatego o dobrych chrześcijanach, o ile czynią cudy mocą Boskiej sprawiedliwości, mówi się, że czynią je „mocą publicznej sprawiedliwości”; natomiast o złych chrześcijanach mówi się, że je czynią „za pomocą pozornych znaków publicznej sprawiedliwości”, np. wzywając imienia Chrystusa lub stosując jakieś sakramentalne zaklęcia.

Na 3. Moce duchowe mogą czynić to, co widzialnie dzieje się na świecie, używając cielesnych nasion i posługując się lokalnym ruchem.

Na 4. Owszem, aniołowie mogą czynić to i owo pomijając porządek cielesnej natury; nie mogą jednak czegoś czynić poza porządkiem całego stworzenia: a to - jak powiedziano[7] - należy do istoty cudu.

ZAGADNIENIE 111
DZIAŁANIE ANIOŁÓW NA LUDZI

Następnie należy omówić działanie aniołów na ludzi: najpierw, czy i jak daleko mogą swoją naturalną mocą działać na ludzi; potem, jak są posyłani przez Boga dla posług na rzecz ludzi; wreszcie jak stróżują ludzi. Co do pierwszego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy anioł może oświecać myśl człowieka? 2. Czy może działać na jego wolę? 3. Czy może działać na jego wyobraźnię? 4. Czy może działać na jego zmysły?

Artykuł 1

CZY ANIOŁ MOŻE OŚWIECAĆ CZŁOWIEKA ?

Zdaje się, że anioł nie może oświecać człowieka, bo:

1. Człowieka oświeca wiara. Stąd to Dionizy[1] oświecanie przypisuje chrztowi, który jest sakramentem wiary Lecz wiara pochodzi bezpośrednio od Boga. Tak o tym pisze św. Paweł: „Łaską jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga”[2]. A więc człowieka nie oświeca anioł, lecz bezpośrednio sam Bóg.

2. Glosa[3] do słów św. Pawła: „Bóg im to ujawnił”[4] pisze: „Nie tylko naturalny rozum przyczynił się do tego, że ludziom ujawniły się sprawy Bożen ale również i Bóg objawił im przez swoje dzieło”, tj. przez stworzenie. Otóż jedno i drugie pochodzi bezpośrednio od Boga, mianowicie naturalny rozum i stworzenie. A więc Bóg bezpośrednio oświeca człowieka.

3. Każdy n kto doznaje oświecenia, poznaje swoje oświecenie. Lecz ludzie nie są świadomi tego, że ich aniołowie oświecają. A więc nie bywają przez nich oświecani.

Wbrew temu Dionizy twierdzi[5], że objawienia spraw Bożych docierają do ludzi za pośrednictwem aniołów. Te zaś objawienia - jak wyżej powiedziano[6] - są oświeceniami. A więc aniołowie oświecają ludzi.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[7], według porządku ustanowionego Bożą opatrznością niższe stworzenia mają podlegać działaniu wyższych stworzeń. Zatem jak wyżsi aniołowie oświecają niższych, tak aniołowie oświecają niższych od nich ludzi.

Sposób jednak obu tych oświeceń poniekąd jest podobny, a poniekąd różny. Jak bowiem już wyłożyliśmy[8], oświecanie, które przecież jest ujawnianiem Bożej prawdy zawiera dwa składniki: pierwszym jest to, że myśl istoty niższej doznaje wzmocnienia na skutek działania nań myśli istoty wyższej. Drugim jest to, że formy myślowe, które są w

myśli istoty wyższej, są tak podawane myśli istoty niższej, żeby ona mogła je pojąć. U aniołów dzieje się to tak, że - jak wyłożono[9] - anioł wyższy prawdę znaną sobie w bardzo ogólnej postaci, rozdrabnia i dostosowuje do pojemności niższego anioła. Natomiast ludzka myśl nie może chwytać gołej prawdy umysłowej, a to dlatego, że - jak wyżej powiedziano[10] - stosownie do swojej ludzkiej natury poznaje drogą stałego nawrotu do wyobrażeń. I dlatego aniołowie podają ludziom prawdę umysłową pod podobieństwem rzeczy postrzegalnych. To miał na myśli Dionizy, pisząc: „Niemożliwe jest, żeby promień Boży zabłysnął nam inaczej, jak tylko spowity rozmaitością świętych zasłon”[11].- Z drugiej strony ludzka myśl jako niższa doznaje wzmocnienia na skutek działania na nią myśli anielskiej. I o te dwa sposoby oświecania chodzi, gdy się mówi, że anioł oświeca ludzi.

Na 1. Wiara wymaga zaistnienia na raz dwóch czynników[12]: pierwszym jest usprawnienie myśli. Przysposabia ono myśl do posłuszeństwa woli dążącej i otwartej na Bożą prawdę; bowiem myśl uznaje prawdę wiary nie jakby zmuszona argumentacją rozumu, ale jakby z rozkazu woli. Dobitnie tę myśl wyraża Augustyn pisząc: „Ten tylko wierzy, kto chce”[13], i jeśli o to chodzi, to wiara jest od samego tylko Boga. Drugim jest podanie wierzącemu tego, w co ma wierzyć. I wprawdzie to dzieje się przez ludzi, stosownie do słów: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy”[14], głównie jednak przez aniołów. oni to objawiają ludziom prawdy i sprawy Boże. Stąd też aniołowie przyczyniają się walnie do oświecania nas wiarą. – Zwróćmy jednak uwagę na ton że aniołowie oświecają nas nie tylko o tym, co dotyczy wierzenia, ale także o tym, co dotyczy postępowania.

Na 2. Jak powiedzieliśmy[15], rozum naturalny, który pochodzi bezpośrednio od Boga, może być wzmocniony przez anioła. – Podobnie, tym wyższą czerpie się prawdę umysłowo z form poznawczych pobranych od stworzeń, im myśl ludzka będzie potężniejsza. W ten sposób anioł pomaga człowiekowi, aby ze stworzeń w doskonalszy sposób dochodził do poznawania Boga.

Na 3. Działanie myśli i oświecanie można ujmować z dwóch stron. Pierwsze, od strony rzeczy poznawanej; i tak każdy n kto poznaje i doznaje oświecania, jest świadom tego, że poznaje lub doznaje oświecania, bo jest świadom tego, iż rzecz poznana jest mu jasna. Drugie, od strony początku; i tak nie każdy, kto myślą poznaje jakąś prawdę, zdaje sobie sprawę z tego, czym jest myśl, która jest początkiem umysłowej czynności. Podobnie nie każdy kogo anioł oświeca, zdaje sobie sprawę z tego, że doznaje oświecania od anioła.

Artykuł 2

CZY ANIOŁOWIE MOGĄ DZIAŁAĆ NA WOLĘ CZŁOWIEKA I JĄ ZMIENIAĆ ?

Zdaje się, że aniołowie mogą działać na wolę człowieka i ją zmieniać, bo:

1. Glosa do słów: „Aniołów swych czyni wichrami, sługi swe płomieniami ognia”[1] tak pisze: „Aniołowie są ogniem, bo płoną duchem i spalają nasze wady”[2]. To jednak

mogliby czynić tylko wtedy, gdyby działali na wolę i ją zmieniali. A więc aniołowie mogą działać na wolę i ją zmieniać.

2. Beda tak pisze: „Diabeł nie podsuwa złych myśli, ale je zapala”[3]. Damascen dodaje, że on także je podsuwa. Tak pisze: Wszelka złość i ohydne namiętności są wymysłem złych duchów; dozwolono im je podsuwać ludziom”[4]. Na tej samej podstawie również i dobrzy aniołowie podsuwają i zapalają dobre
myśli. To jednak mogą czynić tylko wtedy, gdyby
zmieniali wolę. A więc ją zmieniają.

3. Jak się rzekło[5], anioł oświeca myśl człowieka za pośrednictwem wyobrażeń. Otóż jak anioł może zmieniać wyobraźnię, która jest do usług myśli, tak samo może zmieniać i pożądanie zmysłowe, które jest do usług woli, jako że to pożądanie jest siłą posługującą się cielesnym narządem. A więc, jak oświeca myśl, tak może zmieniać wolę.

Wbrew temu: działać na wolę i zmieniać ją jest znamienną cechą samego tylko Boga, w myśl słów: „Serce króla w ręku Jahwe, On zwraca jen dokąd .[sam] chce”[6].

Odpowiedź: W dwojaki sposób można działać na wolę i ją zmieniać: po pierwsze, od wewnątrz. A ponieważ ruch woli jest nie czym innym, jak skłonnością woli ku rzeczy chcianej, dlatego samemu tylko Bogu przysługuje w ten sposób działać na wolę i zmieniać ją, Bogu, który umysłowej naturze daje siłę takiej skłonności. Jak bowiem skłonność tkwiąca w naturze pochodzi li tylko od Boga, który daje naturę, tak i skłonność tkwiąca w woli pochodzi li tylko od Boga, który jest jej twórcą.

Po drugie, wola może być poruszana od zewnątrz. W wypadku anioła dziać się to może tylko w jeden sposób, mianowicie poprzez dobro dostrzeżone przez myśl. Stąd też o tyle ktoś porusza wolę, o ile jest przyczyną tego, że coś jest dostrzeżone jako dobro godne pożądania. Jak wyżej ustalono[7], również i w ten sposób skutecznie może poruszać wolę sam tylko Bóg; zaś anioł i człowiek mogą to czynić drogą przyjaznego przekonywania. - Poza tym sposobem w człowieku wola bywa z zewnątrz poruszana jeszcze inaczej, mianowicie przez uczucie obudzone w zmysłowym pożądaniu ; tak np. pożądliwość lub gniew skłaniają wolę do chcenia czegoś. I w ten to również sposób aniołowie - jak i o ile zdołają wzbudzić tego typu uczucia - mogą poruszać wolę, ale nie w sposób konieczny, bo wola zawsze zostaje wolną - może przyzwolić lub oprzeć się uczuciu.

Na 1. Ludzie lub aniołowie występujący jako rzecznicy Boga n niszczyć mogą wady i zachęcać do cnoty drogą przyjacielskiego przekonywania.

Na 2. Złe duchy nie mogą same rodzić myśli wewnątrz nas: w naszym umyśle i nam je podsuwać, bo korzystanie z władzy myślenia zależy od woli i jej podlega. W tym zaś znaczeniu powiedziano o diable, że zapala myśli, bo pobudza do myślenia lub do pożądania rzeczy pomyślanych: albo drogą przekonywania, albo wzniecając uczucie czy namiętność. I to właśnie ‘zapalanie’ Damascen zwie ‘podsuwaniem’, gdyż takowe działanie odbywa się wewnątrz. - Natomiast dobre myśli przypisujemy wyższej przyczynie, mianowicie Bogu, mimo że dokonuje się za posługą aniołów.

Na 3. W obecnym stanie ludzka myśl nie może inaczej myśleć, jak tylko ciągle nawracając do wyobrażeń. Natomiast wola może chcieć czegoś idąc za głosem rozumu, a nie za głosem uczuć pożądania zmysłowego. Nie ma więc podobieństwa.

Artykuł 3

CZY ANIOŁ MOŻE DZIAŁAĆ NA WYOBRAŹNIĘ CZŁOWIEKA ?

Zdaje się, że anioł nie może działać na wyobraźnię człowieka, bo:

1. Według Filozofa fantazja „jest to ruch dokonywany przez zmysł aktualnie pracujący”[1]. Lecz gdyby ów ruch stał się na skutek działania anioła, już nie byłby dokonany przez zmysł aktualnie pracujący. A to jest sprzeczne z naturą fantazji, która jest czynnością wyobraźni, żeby dokonał się na skutek działania anioła.

2. Ponieważ formy które powstają w wyobraźni, są niematerialne, dlatego są szlachetniejsze niż formy, które są w postrzegalnej materii. Lecz jak powiedziano[2], anioł nie może wrażać form w postrzegalną materię. A więc nie może wrażać form w wyobraźnię, a tym samym nie może na nią działać.

3. Augustyn tak pisze: „Przez złączenie się z drugim duchem może tak się stać, że duch ton co sam zna, ukazuje temu, z którym jest złączony po ton żeby to poznał, albo - by poznane przez innego – było mu przezeń wyjaśnione”[3]. Otóż nie wydaje się, żeby anioł mógł łączyć się z wyobraźnią człowieka, ani też żeby wyobraźnia mogła chwytać pojęcia umysłowo tylko poznawalne, które anioł poznaje. Jak się więc zdaje, anioł nie może oddziaływać na wyobraźnię.

4. Zdarza się niekiedy n że człowiek mający jakieś widzenie w wyobraźni 1gnie do wytworzonych przez wyobraźnię podobieństw rzeczy jakby do samych rzeczy. Ale w tym jest jakieś złudzenie czy mylenie. A ponieważ dobry anioł nie może być przyczyną złudzeń czy mylenia, dlatego nie może sprawiać widziadeł w wyobraźni i tak działać na nią.

Wbrew temu: to, co ukazuje się nam we śnie, widzimy w wyobraźni. Otóż aniołowie objawiają niejedno ludziom we śnie; przykładem anioł ukazujący się we śnie św. Józefowi[4]. A więc anioł może oddziaływać na wyobraźnię.

Odpowiedź: Zarówno anioł dobry jak i zły mogą mocą swojej natury działać na wyobraźnię człowieka. Daje się to uprzystępnić w następujący sposób. Wyżej powiedzieliśmy[5], że cielesna natura jest uległa aniołowi w wykonywaniu lokalnego ruchu. Wszystko więc, co niektóre ciała mogą powodować swoim lokalnym ruchem, podlega naturalnej mocy aniołów. Otóż jest znane że ukazujące się obrazy w wyobraźni niekiedy są w nas spowodowane przez lokalny ruch tzw. cielesnych tchów i cieczy. /21/ Stąd to Arystoteles, podając przyczynę sennych zjaw, pisze: „Gdy zwierzę śpi, do jego ośrodka zmysłowego wraz z dopływem dużej ilości krwi przesączają się także ruchy” tj. wrażenia pozostałe po poruszeniach rzeczy postrzegalnych przechowane w tzw. zmysłowych tchach; „ruchy te poruszają ośrodek zmysłowy”[6] tak, że powstaje zjawa, jak

gdyby wówczas same zewnętrzne rzeczy działały na ów ośrodek zmysłowy i zmieniały go. Tak wielka zaś może być ruchliwość tchów i cieczy, że te zjawy występują niekiedy także i na jawie, np. u chorych umysłowo i u podobnych ludzi. Skoro więc dzieje się to na skutek poruszenia cieczy a niekiedy również z woli człowieka, który dobrowolnie marzy tj. przeżywa w wyobraźni to, czego przedtem doznały jego zmysły, to również może to się stać mocą anioła dobrego lub złego niekiedy w zawieszeniu cielesnych zmysłów, a niekiedy bez takiego zawieszenia.

Na 1. Zasadniczym dostawcą materiału poznawczego dla fantazji jest zmysł aktualnie pracujący. Nie możemy bowiem sobie wyobrazić tego, czegośmy w żaden sposób, całkowicie albo częściowo, zmysłami nie poznali. Ślepy od urodzenia nie może sobie wyobrazić barwy. Niekiedy jednak tym materiałem koniecznym do działania wyobraźni są wrażenia wewnątrz przechowywane, o których wyżej była mowa[7].

Na 2. Anioł nie działa na wyobraźnię w ten sposób, że udziela jej wrażeń, których przedtem zmysł wcale nie poznał (nie może bowiem sprawić, żeby ślepy wyobraził sobie barwy), ale - jak powiedziano[8] - czyni to za pomocą lokalnego ruchu tchów i cieczy.

Na 3. To złączenie anioła-ducha z ludzką wyobraźnią nie jest istotowe. Anioł dosięga wyobraźni jedynie poprzez skutek, którego w przedstawiony wyżej sposób w niej dokonuje: ujawnia jej to, co sam zna, ale nie w ten sposób, w jaki sam zna.

Na 4. Anioł powodujący w wyobraźni widziadła niekiedy równocześnie oświeca myśl, by rozumiała to, co te podobieństwa oznaczają: w tym wypadku nie ma mowy o złudzeniu czy myleniu. Niekiedy zaś, na skutek działania anioła na wyobraźnię, ukazują się jedynie podobieństwa rzeczy. A jeżeli jest w tym jakieś złudzenie czy mylenie, to winą tego nie jest anioł, ale słabość myśli u tego, komu się takowe ukazały. Podobnie i Chrystus nie był przyczyną złudzenia czy mylenia przez ton że wiele podał tłumom w przypowieściach, których im nie wyjaśnił.

Artykuł 4

CZY ANIOŁ MOŻE DZIAŁAĆ NA ZMYSŁ LUDZKI ?

Zdaje się, że anioł nie może działać na zmysł ludzki, bo:

1. Czynność zmysłu jest czynnością życia. Taka zaś czynność nie pochodzi od czynnika zewnętrznego. A więc anioł nie może powodować czynności zmysłu.

2. Władza zmysłowa jest pocześniejsza niż władza odżywiania. Lecz anioł - jak się zdaje - nie może działać na władzę odżywiania, tak jak i na inne naturalne formy. A więc i na władzę zmysłową nie może działać.

3. Z natury zmysł bywa poruszany przez rzecz postrzegalną. Lecz, jak wyżej powiedziano[1], anioł nie może zmieniać porządku natury. A więc anioł nie może działać na zmysł i go zmieniać, ale zawsze tak jest, iż rzecz postrzegalna działa na zmysł i dokonuje w nim zmiany.

Wbrew temu *Księga Rodzaju* opisuje, jak aniołowie, którzy zburzyli Sodomę, „porazili Sodomitów ślepotą tak, iż drzwi znaleźć nie mogli”[2]. Podobnie *Księga Królewska* pisze, że Elizeusz - pozbawiwszy ich wpierw wzroku - zaprowadził Syryjczyków do Samarii[3].

Odpowiedź: Dwa są sposoby działania na zmysł i zmieniania go: pierwszy, od zewnątrz. Tak właśnie działa nań i zmienia go postrzegalna rzecz. Drugi, od wewnątrz. Widzimy bowiem, jak zachodzące w tchach i cieczach zaburzenia działają na zmysł i go zmieniają; np. język chorego, obłożony gorzkim nalotem, wszystko, czego skosztuje, uważa za gorzkie; podobnie zdarza się i innym zmysłom. Oboma też sposobami anioł swoją naturalną mocą może działać na zmysł człowieka i go zmieniać. Może bowiem z zewnątrz stawić przed zmysłem coś postrzegalnego. albo utworzonego przez naturę, albo sam coś tworząc od nowa; tak właśnie - jak wyżej powiedziano[4] – czyni, gdy przybiera postać ciała. Może również wewnątrz poruszać tchy i ciecze, jak wyżej powiedziano[5], a przez to wytworzyć w zmyśle rozmaite wrażenia i obrazy.

Na 1. Początkiem działania zmysłów jest pierwiastek wewnętrzny, a jest nim władza zmysłowa. Na ten to wewnętrzny pierwiastek - jak się rzekło[6] - może działać czynnik zewnętrzny i to w wieloraki sposób.

Na 2. Przez odpowiednie poruszanie [i kierowanie] wewnątrz tchów i cieczy anioł może nieco oddziaływać na czynność władzy odżywiania; tak samo i na czynność władzy pożądania, czucia i każdej władzy psychicznej posługującej się cielesnym narządem.

Na 3. Anioł nie może niczego czynić z pominięciem porządku ustanowionego dla całego stworzenia. Może jednak coś czynić z pominięciem porządku jakiejś partykularnej natury n jako że takowemu porządkowi nie podlega. W ten to sposób może w poszczególnych wypadkach działać na zmysł z pominięciem zwykłego sposobu postrzegania.

ZAGADNIENIE 112
POSYŁANIE ANIOŁÓW

Z kolei wypada zastanowić się nad posyłaniem aniołów. Nasuwa to cztery pytania: 1. Czy aniołowie są posyłani dla wykonania jakiejś posługi? 2. Czy wszyscy bywają posyłani? 3. Czy posyłani należą do dworu? 4. Do których rzędów należą posyłani?

Artykuł 1

CZY ANIOŁOWIE BYWAJĄ POSYŁANI DO SPEŁNIAN IA POSŁUG ?

Zdaje się, że aniołowie nie są posyłani do spełniania posług, bo:

1. Każde posyłanie jest do jakiegoś określonego miejsca. Lecz czynności umysłowe nie wymagają jakiegoś określonego miejsca, bo umysł odrywa od miejsca i

czasu. A. ponieważ czynności anioła są umysłowe, dlatego wydaje się, że aniołowie nie są posyłani do wykonywania swoich czynności.

2. Miejscem odpowiednim dla dostojeństwa aniołów jest niebo empirejskie. Otóż chyba uwłaczałoby ich dostojeństwu posyłanie ich do nas dla posług - to by nie licowało.

3. Zewnętrzna działalność przeszkadza w kontemplacji i zdobywaniu mądrości, w myśl słów: „Kto mało ma działalności zewnętrznej, może stać Się mądry”[1]. Gdyby zatem posyłano niektórych aniołów do zewnętrznych posług, chyba odciągałoby to ich od kontemplacji. Tymczasem cała ich szczęśliwość właśnie polega na kontemplacji Boga i gdyby ich posyłano, doznałaby uszczerbku ich szczęśliwość, a to nie licuje.

4. Usługiwanie należy do niższego. Stąd to u Łukasza czytamy: „Któż jest większy? Czy ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czyż nie ten, kto siedzi za stołem?”[2]. Lecz porządkiem natury aniołowie są wyżsi od nas. Nie są więc posyłani do naszych posług.

Wbrew temu czytamy w *Księdze Wyjścia*: „Oto ja posyłam anioła mego, który by szedł przed tobą”[3].

Odpowiedź: Z tego, co się wyżej powiedziało[4], może być jasne, że Bóg posyła niektórych aniołów do spełniania posług. Otóż jak już wyłożyliśmy[5] rozprawiając o posyłaniu Osób Boskich, o tym mówi się, że jest posyłany, kto w jakiś sposób wywodzi się od drugiego i zaczyna istnieć tam, gdzie wpierw nie był, albo tam, gdzie wpierw był, zaczyna istnieć w inny sposób. Powiadamy. Syn - lub Duch Święty - jest posyłany, bo pochodzi od Ojca drogą wywodzenia się i zaczyna istnieć nowym sposobem: przez łaskę lub przybraną naturę tam, gdzie wpierw był przez obecność Bóstwa, jako że tylko Bogu jest właściwe być wszędzie. Skoro bowiem - jak wyżej powiedziano[6] - jest powszechną przyczyną sprawczą, Jego moc dosięga wszystkich bytów, stąd też jest we wszystkich rzeczach.

Natomiast moc anioła, skoro jest on partykularną czy ograniczoną przyczyną sprawczą, nie dosięga wszystkich bytów, ale jak dosięga jednego, to nie dosięga drugiego. I dlatego, gdy jest w jednym miejscu, nie jest w drugim. Z tego zaś, cośmy wyżej powiedzieli[7], jest jasne, że aniołowie zarządzają cielesnym stworzeniem. Gdy więc coś ma być dokonane przez jakiegoś anioła na jakimś cielesnym stworzeniu, anioł od nowa skierowuje swoją moc ku temu ciału, i w ten sposób zaczyna tam być od nowa - wszystko to dzieje się na rozkaz Boga. Jak więc z tego przewodu myślowego wynika: Bóg posyła aniołów.

Otóż zadanie wykonywane przez posłanego anioła pochodzi od Boga jako od pierwszego początku, na skinienie i z Jego powagi aniołowie działają; ku Niemu też jako ostatniemu celowi zadanie to z powrotem nawraca. I to też stanowi sedno ministra, tj. tego, kto spełnia posługę: jest on jakby myślącym narzędziem. Narzędzie zaś jest poruszane przez kogoś, a jego czynność zmierza ku czemuś innemu niż ono samo. Stąd też czynności aniołów zwą się posługami. I z tego też powodu mówi się o nich, że są posyłani do wykonywania posług.

Na 1. W dwojaki sposób dana czynność może być nazwana umysłową. Po pierwsze, bo odbywa się i jakby przebywa w samej tylko myśli: to kontemplacja. I taka

czynność nie wymaga określonego miejsca. Co więcej, Augustyn o niej pisze: „Przecież nawet i my n kiedy nasz umysł zasmakuje sobie w czymś wiecznym, już nie jesteśmy w tym świecie”[8]. Po drugie, dana czynność zwie się umysłową, bo jest kierowana i nakazana przez jakąś myśl. I w tym rozumieniu jest jasne, że umysłowe czynności niekiedy mają określone miejsce.

Na 2. Niebo empirejskie przystoi dostojeństwu anioła ze względu na jakąś stosowność; bo jest stosowne. żeby najwyższe z ciał było przydzielone tej naturze, która jest ponad wszystkimi ciałami. Wszelako niebo empirejskie nie przydaje aniołowi jakiegoś dostojeństwa. I dlatego jego dostojeństwu nie przynosi żadnej ujmy, gdy aktualnie nie przebywa w niebie empirejskim, tak jak królowi, gdy aktualnie nie zasiada na tronie królewskim, który przystoi jego dostojeństwu. /22/

Na 3. Jeśli chodzi o ludzi, to zewnętrzna działalność rzeczywiście stoi na przeszkodzie czystości kontemplacji, bo my przykładając się do działania wprzęgamy do tego władze zmysłowe; zaś czynności tychże władz, gdy są nasilone, hamują czynności władzy umysłowej. Natomiast anioł samą tylko czynnością umysłową kieruje swoimi zewnętrznymi czynnościami. Stąd też zewnętrzne czynności wcale nie przeszkadzają jego kontemplacji, bo w wypadku istnienia dwóch czynności, z których jedna jest kierowniczką i racją drugiej, ta druga nie przeszkadza pierwszej, ale ją wspomaga. To miał na myśli Grzegorz pisząc: „Aniołowie, wychodząc na zewnątrz, nie tracą przez to radości wewnętrznej kontemplacji”[9].

Na 4. Swoimi zewnętrznymi czynnościami aniołowie służą głównie Bogu, a nam drugorzędowo. A jeśli nam służą, to nie dlatego, żebyśmy, zasadniczo mówiąc, byli od nich więksi, ale dlatego że każdy człowiek lub anioł, o ile przylgnąwszy do Boga staje się jednym duchem z Bogiem jest większy od wszelkiego stworzenia, stosownie do słów Apostoła: „W pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie”[10].

Artykuł 2

CZY WSZYSCY ANIOŁOWIE BYWAJĄ POSYŁANI DO SPEŁNIANIA POSŁUG ?

Zdaje się, że wszyscy aniołowie bywają posyłani do wykonywania posług, bo:

1. Apostoł pisze o aniołach: „Wszyscy oni są służebnymi duchami, posyłanymi do spełniania posług”[1].

2. Jak to jest jasne z powyższych[2], wśród rzędów anielskich najwyższym jest rząd Serafinów. Lecz według Izajasza[3], serafin został posłany dla oczyszczenia warg proroka. Tym bardziej więc niżsi aniołowie bywają posyłani.

3. Osoby Boskie górują nieskończenie nad wszystkimi rzędami aniołów. Lecz jak powiedziano[4], Osoby Boskie są posyłane. Tym bardziej więc wszyscy wyżsi aniołowie.

4. Powodem, dla którego wyżsi aniołowie nie bywają posyłani dla spełniania posług na zewnątrz, jest tylko to, że oni wykonują Boże zlecenia czy posługi poprzez niższych. Otóż jak już powiedziano[5], wszyscy aniołowie nie są sobie równi. Każdy przeto anioł, poza ostatnim, ma od siebie niższego. Wynikałoby z tego, że sam tylko jeden anioł:

ów ostatni, wykonywałby posługę, dla której został posłany. A to jest sprzeczne ze słowami: „Tysiąc tysięcy służyło Mu”[6].

Wbrew temu Grzegorz[7] przytacza następujące słowa Dionizego: „Do najwyższych rzędów wcale nie należy wykonywanie zewnętrznej posługi”[8].

Odpowiedź: Z tego, co się wyżej powiedziało[9], jasno widać, że według porządku ustanowionego przez Boską opatrzność i ważnego nie tylko dla aniołów, ale także dla całego wszechświata - wyższe ma rządzić niższym. Otóż jeśli chodzi o rzeczy cielesne, niekiedy odchodzi się od tego prawa. Dzieje się to na rozporządzenie Boga dla dobra wyższego porządku, mianowicie dla ujawnienia łaski. Przywrócenia wzroku ślepemu od urodzenia[10] i wskrzeszenia Łazarza[11] dokonał bezpośrednio sam Bóg bez jakiegokolwiek udziału ciał niebieskich. Także dobrzy i źli aniołowie mogą niejednego dokonać w tym naszym cielesnym świecie z pominięciem działania ciał niebieskich, np. skupiając chmury dla wywołania deszczu lub czyniąc coś podobnego. Nikt nie powinien wątpić w ton że Bóg może bezpośrednio sam objawić coś ludziom bez posługi aniołów, a wyżsi aniołowie bez pośrednictwa niższych. Powodowani tym niektórzy[12] tak głosili: Według powszechnego prawa bywają posyłani nie wyżsi, ale tylko niżsi. W wyjątkowych wypadkach na rozkaz Boga, niekiedy bywają posyłani również i wyżsi.

Ale to mniemanie nie wydaje się być słuszne. Dlaczego? Bo w wyodrębnianiu rzędu bierze się pod uwagę dary łaski. Otóż porządek łaski nie ma nad sobą innego wyższego porządku, dla którego należałoby go pominąć tak jak się pomija porządek natury dla porządku łaski. Należy także zwrócić uwagę na to, że w dokonywaniu cudów pomija się porządek natury dla utwierdzenia w wierze. A do tego utwierdzenia w niczym nie przyczyniałoby się pomijanie rzędu anielskiego, bo tego pominięcia po prostu nikt nie mógłby dostrzec.

Co więcej, wśród zleceń czy posług Bożych żadna nie jest aż tak wielka, żeby nie mogła być spełniana przez niższe rzędy. Stąd to Grzegorz pisze: „Ci, którzy zwiastują sprawy najwyższej wagin zwą się Archaniołami. Dlatego to do dziewicy Maryi został posłany Gabriel Archanioł”[13]. A jak tamże dodano, było to największe wśród wszystkich zleceń Bożych. - I dlatego należy bez ogródek za Dionizym[14] powiedzieć, że wyżsi aniołowie nigdy nie bywają wysyłani do posług zewnętrznych.

Na 1. Jeśli chodzi o posyłanie Osób Boskich, to jedno jest widzialne i ma na uwadze cielesne stworzenie, inne jest niewidzialne i ma na uwadze duchowy skutek. Podobnie jest z posyłaniem aniołów. Jedno jest na zewnątrz; chodzi w nim o świadczenie jakichś posług dla rzeczy cielesnych. I jeśli chodzi o to posyłanie, to nie wszyscy są posyłani. Drugie jest na wewnątrz.; chodzi w nim o skutek umysłowy, mianowicie o oświecanie jednego anioła przez drugiego. I jeśli chodzi o to posyłanie, to wszyscy są posyłani.

A można i tak odpowiedzieć. W przytoczonym zdaniu Apostoł chce udowodnić, że Chrystus jest większy od aniołów, za pośrednictwem których dano prawo starego przymierza, a tym samym ukazać wyższość prawa nowego przymierza nad prawem

starego przymierza. A więc tekst ów tak należy rozumieć, iż chodzi o tę posługę aniołów, jaka było danie starego prawa.

Na 2. Według Dionizego[15] ów anioł, który został posłany dla oczyszczenia warg proroka, był jednym z niższych aniołów. Nazwano go jednak serafinem, tj. spalającym, w innym znaczeniu, mianowicie nadano mu tę nazwę od tego, że przyszedł spalić nieczystość warg proroka.

A można i tak odpowiedzieć. Wyżsi aniołowie przekazują własne dary, od których noszą nazwę, poprzez niższych aniołów. Jeżeli więc napisano o jednym z serafinów, że oczyścił wargi proroka, to nie w tym znaczeniu, że on sam bezpośrednio to uczynił, ale że uczynił to niższy anioł jego powagą. Tak jak o Papieżu mówi się, że kogoś rozgrzesza, nawet gdy to czyni za pośrednictwem kogoś innego.

Na 3. Osoby Boskie nie są posyłane dla posług. A jeśli się mówi, że są posyłane, to w całkiem innym znaczeniu, jak to widać z powyższych[16].

Na 4. Wśród posług czy zleceń Bożych istnieje wiele różnych stopni. Stąd też nic nie przeszkadza, żeby także i nierówni aniołowie bywali posyłani bezpośrednio do spełniania posług, tak jednakże, iż wyżsi są wysyłani do większych posług, niżsi do mniejszych

Artykuł 3

CZY ANIOŁOWIE, KTÓRZY SĄ POSYŁANI, NALEŻĄ DO DWORU BOGA ?

Zdaje się, że również i ci aniołowie, którzy są posyłani, należą do dworu Boga, bo:

1. U Grzegorza czytamy. „Aniołowie są posyłani, ale równocześnie stanowią dwór niebieski; bo chociaż duch anielski jest ograniczony, to najwyższy Duch-Bóg, nie jest ograniczony”[1].

2. Posłano anioła dla posługiwania Tobiaszowi. Otóż tenże anioł - jak czytamy w *Księdze Tobiasza* - powiedział: „Ja jestem Rafał, jeden z siedmiu aniołów, którzy stoimy przed Panem”[2]. A więc aniołowie, którzy są posyłani, stale stoją przed Bogiem.

3. Każdy anioł, który już jest w stanie szczęśliwości, jest bliżej Boga niż szatan. Lecz szatan stoi przed Panem; czytamy o tym u Joba: „Zdarzyło się pewnego dnia, gdy przyszli synowie Boży n aby stali przed Panem, był też między nimi i szatan”[3]. Tym bardziej więc stoją ciągle przy Bogu aniołowie posyłani dla posług.

4. Jeżeli niżsi aniołowie nie należą do stałego bezpośredniego otoczenia Boga, tłumaczy się to tylko tym, że otrzymują Boże oświecenia poprzez wyższych aniołów, a nie bezpośrednio od Boga. Lecz z wyjątkiem tego, który spośród wszystkich jest najwyższy, każdy anioł przyjmuje Boże oświecanie poprzez wyższego. Zatem sam tylko najwyższy anioł stanowiłby dwór Boga. Atoli to jest sprzeczne z następującymi słowami z *Księgi Daniela*: „Dziesięć tysięcy po dziesięć tysięcy stało przed Nim”[4]. A więc i ci stale stoją przy Bogu, którzy są posyłani.

Wbrow temu Grzegorz - wyjaśniając słowa Joba: „Czy liczbę Jego wojska da się wyznaczyć?”[5] - tak pisze: „Do dworu Boga należą te siły anielskie, które nie wychodzą dla zwiastowania ludziom różnych spraw”[6]. A więc ci, którzy są posyłani do wykonywania posług, nie należą do dworu Boga.

Odpowiedź: [Pismo św.] wprowadziło podział aniołów na stale bezpośrednio towarzyszących Bogu i na spełniających posługi na podobieństwo tych, którzy służą jakiemuś królowi. Spośród nich jedni zawsze mu towarzyszą, stanowiąc jego dwór i słyszą bezpośrednio jego nakazy, zaś drudzy to ci, którym owi stale towarzyszący oznajmiają królewskie nakazy; np. ci, którym zlecono zarządzanie miastami czy prowincjami; i o tych mówi się, że spełniają służbę królewską i nie należą do stałego bezpośredniego otoczenia króla, czyli do jego dworu.

Zauważmy jednak, że wszyscy aniołowie widzą bezpośrednio istotę Boga. Z tego punktu widzenia o wszystkich aniołach - nawet o tych, którzy spełniają posługi - trzeba powiedzieć, że stanowią dwór Boga, stale będąc przy Nim. Stąd to Grzegorz wyraża się: „Ci, którzy są posyłani na zewnątrz dla spełniania posługi dotyczącej naszego zbawienia, zawsze stoją przy Bogu i mogą widzieć oblicze Ojca”[7]. Nie wszyscy jednak aniołowie mogą w samej owej jasności Bożej istoty poznać skrytości Bożych tajemnic, lecz sami tylko wyżsi, poprzez których są one ujawniane niższym. W myśl tego o samych tylko wyższych aniołach, którzy należą do pierwszej hierarchii - których przywilejem, według. Dionizego[8], jest to, że są bezpośrednio przez Boga oświecani -- można powiedzieć, że należą do dworu Bożego.

W świetle tego jasne są odpowiedzi Na 1 i Na 2.

Na 3. W tym opowiadaniu Joba nie wyrażono się, że szatan stał przed Bogiem, ale że znalazł się między stojącymi, co Grzegorz tak wyjaśnia: „Chociaż szatan utracił szczęśliwość, nie utracił jednak natury podobnej aniołom”[9].

Na 4. Wszyscy stanowiący dwór Boga widzą bezpośrednio w blasku Bożej istoty niektóre rzeczy, i dlatego mówi się, że właściwością całej pierwszej hierarchii jest ton iż jest oświecana przez Boga. Atoli wyżsi spośród nich więcej w niej widzą, niż niżsi, o czym też oświecają innych: tak jak wśród tych, co tworzą dwór króla, jeden jest bardziej dopuszczany do tajemnic króla niż drugi.

Artykuł 4

CZY WSZYSCY ANIOŁOWIE DRUGIEJ HIERARCHII SĄ POSYŁANI ?

Zdaje się, że wszyscy aniołowie drugiej hierarchii są posyłani, bo:

1. Stosownie do tego, co Daniel pisze[1], wszyscy aniołowie albo należą do dworu, albo są używani do posług. Lecz według Dionizego[2], aniołowie drugiej hierarchii nie należą do dworu Boga, jako że są oświecani przez aniołów pierwszej hierarchii. A więc wszyscy aniołowie drugiej hierarchii bywają posyłani do spełniania posług.

2. Zdaniem Grzegorza: „Więcej jest tych, którzy są przeznaczeni do usług, niż tych, którzy stanowią dwór Boży”[3]. Tak by jednak nie było, gdyby aniołowie drugiej hierarchii nie byli przeznaczeni do usług. Wszyscy zatem aniołowie drugiej hierarchii są wysyłani dno spełniania posług.

Wbrew temu Dionizy pisze, że „Panowania są wolne od wszelkiego podlegania”[4]. Lecz ton że się jest wysyłanym do spełniania posług. świadczy o podleganiu. A więc Panowania nie są wysyłane do spełniania posług.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5], być wysyłanym do posług na zewnątrz przysługuje właściwie aniołowi, o ile on na polecenie Boga działa coś na rzecz jakiegoś cielesnego stworzenia - należy to do wykonywania Bożej posługi. Otóż, jak uczy Dionizy[6], właściwości aniołów znamy z ich nazw. Stąd też aniołowie tych rzędów są wysyłani do posług na zewnątrz, których nazwy mówią o jakimś wykonywaniu. Nazwa zaś: Panowania nie mówi o jakimś wykonywaniu, a tylko o samym planowaniu i nakazie tego, co należy wykonywać. Natomiast nazwy niższych [od Panowań] rzędów mówią o jakimś wykonywaniu. I tak: Aniołowie i Archaniołowie mają nazwę od zwiastowania czy poselstwa; nazwy: Moce i Władze napomykają o jakimś działaniu. Również i do Zwierzchności czy Przodowników - zdaniem Grzegorza - należy „przodować wśród innych działających”[7]. I dlatego tylko aniołowie należący do pięciu rzędów mogą być wysyłani do wykonywania posług na zewnątrz, nie zaś aniołowie należący do czterech wyższych.

Na 1. Owszem, Panowania zaliczają się do aniołów przeznaczonych do posług, ale nie jako wykonujący posługę czy zlecenie, ale jako obmyślający plan i nakazujący n co przez innych ma być zrobione. Tak jak inżynierowie niczego sami nie wykonują, a tylko obmyślają plan i nakazują, co inni mają robić.

Na 2. Dwie są odpowiedzi - i uzasadnienia - na pytanie: kogo jest więcej: aniołów należących do dworu, czy też używanych do posług. Zdaniem Grzegorza więcej jest przeznaczonych do usług niż należących do dworu. Uważa on, że w zdaniu Daniela: „Tysiąc tysięcy służyło Mu”[8], nie chodzi o mnożenie, ale o dzielenie; to tak jakby powiedzieć: „Tysiąc z liczby tysięcy”. W ten sposób liczba używanych do posług staje się niewyszczególnioną i ma oznaczać niezmierną ilość; natomiast liczba należących do dworu jest wyszczególniona, bo tamże Daniel dodaje: „a dziesięć tysięcy razy sto tysięcy stało przy Nim”. Grzegorz idzie tu za poglądem platończyków[9]. Ich zdaniem im rzeczy są bliższe jednemu pierwszemu początkowi, tym mniej są liczne; np. im liczba jest bliższa jedności, tym jest mniejsza. I gdy chodzi o ilość rzędów, to ta opinia ma uzasadnienie, bo sześć rzędów jest do usług, a trzy stanowią dwór Boga.

Inaczej Dionizy. Jego zdaniem[10] ilość aniołów przekracza wszelką materialną mnogość. Powiada mianowicie: jak ciała niebieskie bezmiernie przekraczają liczbowo ciała niższe, tak wyższe natury bezcielesne przekraczają liczbowo wszystkie natury cielesne, co bowiem jest lepsze, to bardziej Bóg ma na uwadze i tego ilość bardziej pomnaża. Według tego, ponieważ aniołowie tworzący dwór, są rangą wyżsi od aniołów przeznaczonych do posług, dlatego więcej jest pierwszych niż drugich. W myśl tego owe

„tysiąc tysięcy” należy rozumieć jako mnożenie: tak jakby się innymi słowy powiedziało: „tysiąc razy tysiąc”. A ponieważ dziesięć razy sto jest tysiąc, dlatego gdyby się powiedziało: „dziesięć razy sto tysięcy” dałoby się przez to do rozumienia, że tyle byłoby należących do dworu co i przeznaczonych do posług. Ale ponieważ tekst Daniela mówi: „dziesięć tysięcy razy sto tysięcy”, dlatego o wiele, wiele więcej jest aniołów należących do dworu niż przeznaczonych do usług.

Atoli te liczby nie mówią bynajmniej, że tyle dokładnie istnieje aniołów, a nie więcej, ale raczej, że ich liczba jest o wiele, wiele większa, jako że przekracza wszelką materialną mnogość. To właśnie - jak tamże Dionizy mówi - chce się oznaczyć mnożeniem przez siebie dużych liczb, mianowicie. Dziesięć, sto i tysiąc.

ZAGADNIENIE 113
STRÓŻOSTWO DOBRYCH ANIOŁOW

Następnie należy omówić stróżostwo dobrych aniołów i napastliwość złych aniołów. Co do pierwszego nasuwa się osiem pytań: 1. Czy aniołowie stróżują ludzi? 2. Czy poszczególny człowiek ma swojego osobnego anioła stróża? 3. Czy stróżowanie należy tylko do ostatniego rzędu aniołów? 4. Czy każdemu człowiekowi przysługuje mieć anioła stróża? 5. Od kiedy anioł zaczyna strzec człowieka? 6. Czy anioł zawsze strzeże człowieka? 7. Czy aniołowie boleją nad upadkiem swojego podopiecznego? 8. Czy między aniołami toczy się spór z powodu stróżowania?

Artykuł 1

CZY ANIOŁOWIE STRZEGĄ LUDZI ?

Zdaje się, że aniołowie nie stróżują ludzi, bo:

1. Wyznacza się stróża albo tym, którzy nie umieją siebie upilnować, albo tym, którzy tego nie zdołają czynić, np. dzieciom i chorym. Lecz człowiek dzięki wolnej woli zdoła strzec samego siebie, no i dzięki naturalnemu poznawaniu prawa naturalnego umie to czynić. A więc człowiek nie potrzebuje anioła stróża.

2. Zbyteczne chyba jest stróżostwo ze strony słabego, gdy się ma zapewnione stróżostwo potężnego Lecz ludzi strzeże sam Bóg, w myś1 słów psalmu: „Nie zdrzemnie się ani nie zaśnie Ten, który czuwa nad Izraelem”[1]. Nie jest zatem konieczne, żeby człowiek był strzeżony przez anioła.

3. Zguba strzeżonego spada na stróża: na jego niedbalstwo. Stąd słowa: „Pilnuj tego człowieka. Jeśliby zginął, to będziesz musiał za jego życie oddać swoje życie”[2]. Otóż codziennie ginie wiele ludzi wpadając w grzech; a przecież aniołowie mogliby temu zapobiec albo ukazując się w sposób widoczny, albo czyniąc cudy, albo w jakiś inny sposób. Gdyby więc mieli zlecone stróżostwo nad ludźmi, [a tego nie czynili] uchodziliby za niedbalców, co nie jest prawdą. A więc aniołowie nie są stróżami ludzi.

Wbrew temu czytamy w psalmie: „Aniołom swoim dał rozkaz o tobie, aby cię strzegli na wszystkich twych drogach”[3].

Odpowiedź: Zgodnie z planem Bożej opatrzności, we wszystkich rzeczach stwierdzamy taki porządek, że byty nieporuszalne i niezmieniające się poruszają i regulują byty poruszalne i zmieniające się: i tak nieporuszalne istoty duchowe poruszają i regulują wszystkie rzeczy cielesne, a ciała niebieskie, które są niezmienne co do substancji, poruszają i regulują ciała niższe. A i my sami, gdy chodzi o wnioski, co do których mogą być różne zdania, uciekamy się – jako do czynnika regulującego i sprawdzającego - do zasad, które uznajemy za niepodważalne.

Otóż jest jasne, że w dziedzinie postępowania poznanie i uczucia człowieka mogą ulegać zachwianiom czy zmianom, a nawet zejść z drogi dobra. I dlatego okazało się konieczne wyznaczyć ludziom aniołów dla ich stróżowania: mają oni kierować ich i prowadzić ku dobremu.

Na 1. Swoją wolną wolą człowiek zdoła w jakiejś mierze uniknąć złego, ale nie wystarczająco, bo jego umiłowanie dobra słabnie z powodu rozlicznych uczuć duszy. Również i ogólne poznanie prawa naturalnego, jakie z natury tkwi w człowieku, w jakiejś mierze kieruje ku dobremu, ale nie wystarczająco, bo w stosowaniu ogólnych zasad prawa do poszczególnych wypadków czy postępków człowiek, jak się to zdarza, w rozmaity sposób zawodzi. Dobrze tę myśl oddają słowa *Księgi Mądrości*: „Nieśmiałe są myśli śmiertelników i przewidywania nasze zawodne”[4] . I dlatego człowiekowi konieczne jest stróżostwo aniołów.

Na 2. Do dobrego postępowania wymagane są: po pierwsze, żeby skłonić wolę do umiłowania dobra, dokonuje tego w nas sprawność cnoty moralnej. Po drugie, żeby rozum znalazł odpowiednie drogi do wprowadzenia w życie dobra cnoty, co Filozof[5] przypisuje roztropności. Jeśli chodzi o pierwsze, to Bóg bezpośrednio sam strzeże człowieka, wlewając weń łaskę i cnoty. Jeśli zaś chodzi o drugie, to Bóg strzeże człowieka jako powszechny nauczyciel; zaś Jego nauka - jak wyżej powiedziano[6] - dociera do człowieka za pośrednictwem aniołów.

Na 3. Jak ludzie z powodu namiętności ciągnącej do grzechu odrzucają naturalną skłonność ku dobremu, tak samo również odrzucają bodźce dobrych aniołów, którymi niewidzialnie oświecają i zachęcają ludzi do dobrego postępowania. A więc winę za to, że ludzie giną duchowo n nie należy zwalać na niedbalstwo aniołów, ale na złość ludzi.

A że niekiedy, z pominięciem powszechnego prawa, aniołowie widzialnie ukazują się ludziom, dzieje się to za szczególną łaską Boga, podobnie jak i cudy dzieją się z pominięciem porządku natury.

A r t y k u ł 2

CZY KAŻDY CZŁOWIEK MA SWOJEGO OSOBNEGO ANIOŁA STRÓŻA ?

Zdaje się, że nie każdy człowiek ma swojego osobnego anioła stróża, bo:

1. Anioł jest mocniejszy od człowieka. Lecz jeden człowiek wystarczy do strzeżenia wielu ludzi. Tym bardziej więc jeden anioł zdoła stróżować wielu ludzi.

2. Zdaniem Dionizego[1] istoty wyższe prowadzą z powrotem do Boga istoty niższe za pośrednictwem istot środkowych. Ponieważ zaś, jak wyżej powiedziano[2] wszyscy aniołowie są nierówni, dlatego zostaje tylko jeden anioł, między którym a ludźmi nie ma żadnego pośredniego. A więc jest tylko jeden anioł, który bezpośrednio sam stróżuje ludzi.

3.Wyższym aniołom wyznaczono wyższe zadania. Otóż nie jest wyższym zadaniem strzec tego raczej człowieka niż drugiego, skoro z natury wszyscy ludzie są sobie równi. A ponieważ zdaniem Dionizego[3] między aniołami jest tak, że jeden jest większy od drugiego, dlatego, jak się zdaje, różni aniołowie nie stróżują różnych ludzi.

Wbrew temu Hieronim, wyjaśniając słowa: „Aniołowie ich w niebie”[4], tak pisze: „Wielka jest godność dusz, skoro każda od urodzenia ma wyznaczonego anioła dla jej strzeżenia”[5].

Odpowiedź: Każdy poszczególny człowiek ma swojego osobnego, dla siebie tylko wyznaczonego, Anioła stróża. Uzasadnienie: Stróżostwo aniołów jest jakąś postacią wykonywania Bożej Opatrzności wobec ludzi. Otóż opatrzność Boska inaczej opiekuje się ludźmi, a inaczej innymi zniszczalnymi stworzeniami, gdyż inaczej pierwsi, a inaczej drugie ustosunkowują się do niezniszczalności. Bowiem ludzie są niezniszczalni nie tylko co do wspólnego gatunku, lecz także co do właściwych im form, jakimi są rozumne dusze, czego nie można powiedzieć o innych rzeczach zniszczalnych. Otóż jest jasne, że opatrzność Boga ma na uwadze głównie byty, które trwają wiecznie; a co do przemijalnych bytów, to opatrzność Boża troszczy się o nie w ten sposób, że je podporządkowuje rzeczom wiecznie trwającym. A więc opatrzność Boga tak odnosi się do pojedynczych ludzi, jak odnosi się do poszczególnych rodzajów i gatunków zniszczalnych rzeczy. Otóż według Grzegorza[6], różne rzędy aniołów wyznaczono różnym rodzajom rzeczy, np. Władzom wyznaczono poskramianie złych duchów, Mocom – dokonywanie cudów w cielesnych rzeczach. I prawdopodobne jest, że różnym aniołom tego samego rzędu powierzono zarząd nad różnymi gatunkami rzeczy. Stąd również słuszne jest, żeby różnym aniołom wyznaczono stróżostwo nad różnymi ludźmi.

Na 1. Danemu człowiekowi wyznacza się stróża pod dwojakim względem. Po pierwsze, o ile jest on jednostką ludzką: i tak każdy poszczególny człowiek winien mieć jednego stróża; niekiedy nawet wielu wyznacza się do stróżowania jednego. Po drugie, o ile jest on częścią jakiejś wspólnoty. i tak całej wspólnocie przewodniczy jeden człowiek jako jej stróż. Jego zadaniem jest troszczyć się o sprawy jednostki jako części całej

wspólnoty. a więc dbać o zewnętrzne postępowanie, które innych buduje lub gorszy. Natomiast aniołów stróżów dano ludziom także dla spraw niewidzialnych i ukrytych, które dotyczą Zbawienia poszczególnych ludzi samych w sobie. Stąd też poszczególnym ludziom wyznaczono osobnych, poszczególnych aniołów na ich stróżów

Na 2. Jak powiedziano[7], sam Bóg bezpośrednio oświeca wszystkich aniołów pierwszej hierarchii o niektórych sprawach. Ale są i takie sprawy n o których Bóg oświeca bezpośrednio samych tylko wyższych z tej hierarchii; oni dopiero objawiają je niższym od siebie. To samo zachodzi i w niższych rzędach, bowiem jakiś najniższy anioł jest oświecany o niektórych sprawach przez jakiegoś z najwyższej hierarchii, zaś o innych przez swojego bezpośredniego przełożonego. I tak to również jest możliwe, że jakiś anioł bezpośrednio oświeca człowieka, ma jednak pod sobą innych aniołów, których oświeca.

Na 3. Chociaż ludzie z natury są sobie równi, to jednak występuje u nich nierówność, bo za zrządzeniem Boskiej opatrzności jedni są powołani do wyższych zadań, inni do małych, w myśl słów Syracha: „Pan rozdzielił ich w pełnej swej mądrości i różne wyznaczył im drogi. Jednych pobłogosławił i wywyższył, uświęcił i do Siebie zbliżył, innych przeklął, poniżył”[8]. Jak z tego widać, wyższym zadaniem jest strzec tego raczej jednego człowieka niż innego.

Artykuł 3

CZY STRÓŻOWANIE LUDZI NALEŻY TYLKO DO ANIOŁÓW OSTATNIEGO RZĘDU ?

Zdaje się, że stróżowanie ludzi nie należy tylko do aniołów ostatniego rzędu, bo:

1. Chryzostom - na temat słów: „Aniołowie ich w niebie” itd.[1] - powiada: „Chodzi tu nie o byle jakich aniołów, ale o najwyższych aniołów”[2]. A więc ludzie są stróżowani przez najwyższych aniołów.

2. Apostoł mówi o aniołach, że „są posłanymi na pomoc tym, którzy mają posiąść zbawienie”[3]. Jak z tego widać, posyłanie aniołów ma na uwadze stróżowanie ludzi. Otóż jak wyżej powiedziano[4], do spełniania posług na zewnątrz wysyłani są aniołowie pięciu rzędów. A więc wszyscy aniołowie pięciu rzędów są wyznaczeni na stróżów ludzi.

3. Najbardziej konieczną sprawą w stróżostwie nad ludźmi jest bodajże poskramianie złych duchów - co według Grzegorza[5] należy do Władz - no i dokonywanie cudów, co należy do Mocy. A więc i tym rzędom zlecono stróżostwo, a nie tylko najniższemu.

Wbrew temu w psalmie 91 (90), 11 przypisuje się Aniołom stróżostwo nad ludźmi, zaś według Dionizego[6] ich rząd jest najniższy.

Odpowiedź: Jak już powiedziano[7], wyodrębniamy dwa stróżostwa nad człowiekiem: pierwsze, to stróżostwo partykularne czy indywidualne; według niego każdemu poszczególnemu człowiekowi wyznaczono na stróża jednego osobnego anioła. To

stróżostwo należy do najniższego rzędu aniołów. Według Grzegorza do niego należy „sprawować poselstwo w najmniejszych sprawach”[8]; zaś wśród posług czy zadań aniołów bodajże najmniejsze jest dbać o to, co dotyczy zbawienia jednego tylko człowieka. Drugie, to stróżostwo ogólne: nad wspólnotami i całościami; ono dzieli się stosownie do różnych rzędów; bo im przyczyna sprawcza jest ogólniejsza, tym jest wyższa. Tak więc stróżostwo nad całą ludzką wspólnotą należy do rzędu Zwierzchności, albo być może do Archaniołów, którzy zwą się: Książęta Aniołowie. Stąd też Michał, zwany Archaniołem, według Daniela jest „jednym z pierwszych książąt”[9]. Dalej, wszystkie cielesne naturny są strzeżone przez Moce; złe duchy przez Władze; również i dobre duchy, według Grzegorza[10], są strzeżone przez Zwierzchnosci.

Na 1. Zdanie Chryzostoma można rozumieć w tym znaczeniu, że chodzi o najwyższych aniołów z najniższego rzędu, gdyż - jak mówi Dionizy - w każdym rzędzie są „Pierwsi, środkowi i ostatni”[11]. Jest zaś prawdopodobne, że wyższym aniołom zlecono strzeżenie tych, których Bóg wybrał do wyższego stopnia chwały.

Na 2. Nie wszyscy aniołowie, którzy są posyłani, mają stróżostwo indywidualne nad poszczególnymi ludźmi, ale - jak się rzekło[12] - niektóre rzędy mają stróżostwo ogólne: nad większymi lub mniejszymi wspólnotami czy całościami.

Na 3. Niżsi aniołowie spełniają zadania wyższych w tym znaczeniu, że mają jakiś udział w ich darze, i że występują wobec wyższych jako wykonawcy ich mocy. I w ten to sposób również i aniołowie najniższego rzędu mogą poskramiać złe duchy i czynić cudy.

Artykuł 4

CZY KAŻDY CZŁOWIEK MA ANIOŁA STRÓŻA ?

Zdaje się, że nie wszystkim ludziom przydziela się anioła na stróża, bo:

1. Apostoł pisze o Chrystusie, że „ [ogołocił samego siebie ...] stawszy się podobny do ludzi. A w zewnętrznym przejawie uznany za człowieka [uniżył samego siebie]”[1]. Jeżeli zatem wszystkim ludziom przydziela się anioła na stróża, również i Chrystus miałby stróża. Atoli to nasuwa trudność, boć przecież Chrystus jest wyższy nad wszystkich aniołów. Nie wszystkim więc ludziom przydziela się anioła na stróża.

2. Pierwszym z wszystkich ludzi był Adam. Lecz jemu nie przysługiwało mieć anioła stróża - przynajmniej w stanie niewinności - bo wtedy nie groziły mu żadne niebezpieczeństwa. A więc nie wszystkim ludziom przełożono aniołów na ich stróżów.

3. Po to przydziela się ludziom aniołów na stróżów, by oni prowadzili ich do życia wiecznego, pobudzali do dobrego postępowania oraz ochraniali przed napaściami złych duchów. Lecz ludzie, o których Bóg wie, że będą potępieni, nigdy nie dojdą do życia wiecznego. Również i niewierzący, choć niekiedy spełniają dobre uczynki, nie spełniają ich jednak dobrze, bo nie czynią ich w dobrej intencji, gdyż według Augustyna: „Wiara podsuwa intencję”[2]. Wreszcie - jak pisze Apostoł: „Pojawieniu się antychrysta towarzyszyć będzie działanie szatana”[3]. Nie wszystkim więc ludziom przydzielono anioła na stróża.

Wbrew temu jest powaga św. Hieronima wyżej przytoczona[4]. Otóż pisze on, że „Każda dusza ma dla swojej ochrony przydzielonego anioła”[5].

Odpowiedź: Człowiek za życia ziemskiego znajduje się jakby w drodze, po której winien zmierzać do niebieskiej ojczyzny. Na tej drodze grożą mu rozliczne niebezpieczeństwa tak od wewnątrz jak od zewnątrz, stosownie do słów psalmisty: „Na drodze, którą kroczyłem, ukryli sidło na mnie”[6]. I dlatego jak ludziom wędrującym po niebezpiecznej drodze daje się ochronę (eskortę), tak i każdemu człowiekowi, jak długo pielgrzymuje na tej ziemi, bywa przydzielany anioł stróż. A kiedy dotrze do końca drogi, już nie będzie miał anioła jako stróża, ale będzie miał w królestwie niebieskim anioła wespół z nim królującego, zaś w piekle złego ducha karzącego.

Na 1. Chrystus jako człowiek był bezpośrednio pod kierownictwem Słowa Bożego; stąd też nie potrzebował ochrony aniołów. Co więcej, według duszy nie był w drodze, bo był w stanie szczęśliwości oglądania Boga, lecz według ciała, jako że ono mogło doznawać, był w drodze. I ze względu na to nie należał Mu się anioł stróż jako wyższy od Niego, ale anioł do posługi: niższy od Niego. Stąd to u Mateusza czytamy: „Aniołowie przystąpili i usługiwali Mu”[7].

Na 2. W stanie niewinności człowiekowi nie groziło żadne niebezpieczeństwo od wewnątrz, gdyż – jak już o tym była mowa[8] - w jego wnętrzu wszystko było uporządkowane. Groziło mu jednak niebezpieczeństwo od zewnątrz, ze strony zasadzek złych duchów, jak o tym świadczą następstwa. I dlatego potrzebował ochrony aniołów.

Na 3. Jak przewidziani potępieni, niewierzący, a nawet antychryst, nie są pozbawieni wewnętrznej pomocy naturalnego rozumu, tak również nie są pozbawieni tej zewnętrznej pomocy udzielanej przez Boga całej ludzkiej naturze, jaką jest ochrona aniołów. Ta ochrona jednak nie pomaga im do tego n żeby dobrymi uczynkami zasłużyli sobie na życie wieczne. Jeśli im pomaga, to w tym, że dzięki niej są powstrzymywani od niektórych złych czynów, które tak im samym jak i innym mogą szkodzić. Dobrzy bowiem aniołowie powstrzymują złych duchów, żeby nie szkodzili tyle, ile chcą. Podobnie i antychryst nie będzie tyle szkodził, ile będzie chciał.

Artykuł 5

CZY CZŁOWIEK DOSTAJE ANIOŁA STRÓŻA OD CHWILI URODZENIA ?

Zdaje się, że anioła nie przydziela się człowiekowi na stróża od chwili urodzenia, bo:

1. Aniołów posyła się „na posługę dla tych, co mają posiąść dziedzictwo zbawienia”[1]. Lecz ludzie zaczynają posiadać to dziedzictwo od chwili chrztu. A więc anioła wyznacza się człowiekowi na stróża nie od chwili narodzenia, ale od chwili chrztu.

2. Aniołowie strzegą ludzi w ten sposób, że ich oświecają: podając im nauki. Lecz niemowlęta tuż po urodzeniu nie są zdolne przyjmować nauki, bo nie mają używania rozumu. A więc niemowlętom dopiero co narodzonym nie przydziela się aniołów stróżów.

3. Dzieci znajdujące się w łonie matki mają od jakiegoś czasu duszę rozumną, tak jak ją mają po narodzeniu. Lecz gdy są w łonie matki - jak się zdaje - nie przydziela się im aniołów na stróżów, bo nawet Kościół przez swych szafarzy nie udziela im sakramentów. A więc ludziom nie przydziela się aniołów na stróżów tuż po ich narodzeniu.

Wbrew temu Hieronim pisze[2]: „Każda dusza od chwili narodzenia ma anioła przydzielonego dla siebie na stróża".

Odpowiedź: Orygenes powiada[3], że co do tego istnieją dwa poglądy: według jednych anioła przydziela się człowiekowi na stróża od chwili chrztu; według innych, od chwili narodzenia. To drugie zdania przyjmuje Hieronim - i słusznie. Dobrodziejstwa bowiem dawane człowiekowi przez Boga z tego tytułu, że jest chrześcijaninem, zaczynają się od chwili chrztu świętego, chodzi o takie, jak przyjmowanie eucharystii itp. Natomiast dobrodziejstwa, którymi Bóg obdarza człowieka jako mającego rozumną naturę, są mu świadczone od chwili, kiedy rodząc się otrzymuje takową naturę. I jak widać z powyższych[4], takim właśnie dobrodziejstwem jest stróżostwo czy ochrona aniołów. Stąd też zaraz od urodzenia człowiek ma anioła przydzielonego dla swojej ochrony.

Na 1. Jeżeli brać pod uwagę końcowy skutek stróżowania, którym jest osiągnięcie dziedzictwa, to rzeczywiście aniołowie są posyłani skutecznie tylko dla tych, którzy otrzymują dziedzictwo zbawienia. Niemniej jednak i inni nie są pozbawieni tej posługi aniołów, aczkolwiek nie ma u nich tej skuteczności, żeby byli doprowadzeni do zbawienia. Ta posługa aniołów na ich rzecz jest skuteczną przez to, że są chronieni od niejednego zła.

Na 2. Stróżostwo zmierza wprawdzie do oświecania nauką jako do końcowego i głównego skutku; niemniej przynosi wiele innych dobrodziejstw tak potrzebnych dzieciom, jak odpędzanie złych duchów tudzież chronienie od szkód na ciele i na duszy.

Na 3. Jak długo dziecko znajduje się w matczynym łonie, nie jest całkowicie oddzielone od matki. Ale z powodu związku z nią jest jakoś nadal jej częścią, tak jak owoce wiszące na drzewie są częścią drzewa. I dlatego prawdopodobnie można powiedzieć, że anioł strzegący matki, strzeże i płód znajdujący się w jej łonie. Ale z chwilą urodzenia się, kiedy jest oddzielony od matki - zdaniem Hieronima[5] - przydziela się mu anioła na stróża.

A r t y k u ł 6

CZY ANIOŁ STRÓŻ OPUSZCZA NIEKIEDY CZŁOWIEKA ?

Zdaje się, że anioł stróż niekiedy opuszcza człowieka, któremu jest przydzielony dla ochrony, bo:

1. Jeremiasz wkłada w usta aniołów takie słowa: „Staraliśmy się Babilon uzdrowić, lecz się nie dał wyleczyć. Porzućmy go więc!"[1]. Zaś Izajasz [o winnicy czyli domu

Izraela] pisze: „Rozwalę jej ogrodzenie, by ją stratowano”[2]. Glosa[3] wyjaśnia, że „te ogrodzenia to ochrona aniołów”.

2. Mocniej strzeże Bóg niż anioł. Lecz niekiedy Bóg opuszcza człowieka. Czytamy o tym w psalmie: „Boże, Boże mój, wejrzyj na mnie, czemuś mnie opuścił?”[4]. O wiele bardziej anioł stróż opuszcza człowieka.

3. Damascen tak pisze[5]: „Gdy aniołowie są tu z nami, nie są w niebie”. Ale niekiedy są w niebie. A więc niekiedy nas opuszczają.

Wbrew temu: złe duchy bez przerwy nas napastują; pisze o tym św. Piotr: „Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć”[6]. Tym bardziej więc dobrzy aniołowie bez przerwy nas strzegą.

Odpowiedź: Jak widać z tego, cośmy wyżej powiedzieli[7] stróżostwo aniołów jest jakowymś wykonywaniem Bożej opatrzności wobec ludzi. Jest zaś jasne, że ani człowiek, ani jakakolwiek rzecz nie może być całkowicie wyjęta spod Bożej opatrzności. Skoro tylko bowiem jakaś rzecz dostała w udziale istnienie, tym samym podlega rozciągającej się powszechnie na wszystkie byty opatrzności. W tym zatem znaczeniu mówi się o opuszczeniu człowieka przez Boga, że zgodnie z zamierzeniem swojej opatrzności Bóg dopuszcza, żeby człowiek cierpiał jakieś zło: czy to będzie kara, czy też grzech.

Podobnie też należy powiedzieć, że anioł stróż nigdy nie opuszcza człowieka całkowicie, ale dla czegoś niekiedy zostawia go samemu sobie, mianowicie żeby - zgodnie z wyrokiem Bożych sądów - doznał jakichś nieszczęść lub nawet wpadł w grzech. I w tym też znaczeniu powiedziano o Babilonie i o domu Izraela, że aniołowie opuścili ich n bo ich aniołowie stróżowie nie przeszkodzili w spadaniu na nich nieszczęść.

W świetle tego jasne są odpowiedzi Na 1 i Na 2.

Na 3. Chociaż niekiedy anioł opuszcza człowieka co do miejsca, nie opuszcza go jednak co do skutku strzeżenia; bo nawet gdy jest w niebie, wie, co się dzieje z powierzonym mu człowiekiem; nie potrzebuje też ani chwili czasu na ruch lokalny ale natychmiast może być przy nim.

Artykuł 7

CZY ANIOŁOWIE BOLEJĄ NAD ZŁEM TYCH, KTÓRYCH STRZEGĄ?

Zdaje się, że aniołowie boleją nad złem tych, których strzegą, bo:

1. Izajasz pisze: „Aniołowie pokoju gorzko płakać będą”[1]. Lecz płacz jest znakiem bólu i smutku. A więc aniołowie smucą się z powodu zła ludzi przez nich strzeżonych.

2. Zdaniem Augustyna: „Smucimy się wtedy, gdy zdarza się to, co jest wbrew naszej woli”[2]. Lecz zguba strzeżonego człowieka jest wbrew woli anioła stróża. A więc aniołowie smucą się z powodu zguby ludzi.

3. Jak przeciwieństwem radości jest smutek, tak przeciwieństwem pokuty jest grzech. Lecz w ewangelii Łukasza czytamy[3], że aniołowie cieszą się z powodu grzesznika czyniącego pokutę. A więc i smucą się z powodu sprawiedliwego popełniającego grzech.

4. Glosa Orygenesa do słów: Wszystko, co ... synowie Izraela przynoszą dla Jahwe jako pierwsze plony”[4]. itd., tak pisze: „Aniołowie będą pociągani przed sąd i odpowiadać za ludzi: czy z powodu ich [tj. aniołów] niedbalstwa, czy też z ich własnej gnuśności upadli”[5]. Lecz każdy słusznie boleje nad złem, z powodu którego jest pociągany przed sąd. A więc aniołowie boleją nad grzechami ludzi.

Wbrew temu: gdzie jest smutek i ból, tam nie może być mowy o pełnej szczęśliwości. Stąd w Apokalipsie czytamy: „Śmierci już odtąd nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani boleści”[6]. Lecz aniołowie są w pełni szczęśliwi. A więc nie boleją nad czymkolwiek.

Odpowiedź: Aniołowie nie boleją ani nad grzechami, ani nad karami, jakie cierpią ludzie. Uzasadnienie: Zdaniem Augustyna[7], smutek i ból dotyczą tylko tego, co jest przeciw woli. Nic zaś nie zdarza się na świecie takiego, co by się sprzeciwiało woli aniołów i innych szczęśliwych w niebie, bo ich wola całkowicie ulega porządkowi Boskiej sprawiedliwości; zaś co się dzieje w świecie, dzieje się tylko za sprawą albo dopustem Boskiej sprawiedliwości. I dlatego zasadniczo mówiąc, na świecie nic się nie zdarza wbrew woli szczęśliwych w niebie. Jak bowiem pisze Filozof[8]: zasadniczo to uważa się za dobrowolne, co ktoś czyni w danym poszczególnym wypadku, tak jak on się wydarza, mianowicie z uwzględnieniem wszystkich okoliczności, chociaż w oderwaniu, ogólnie biorąc, nie byłoby to dobrowolne; np. kapitan okrętu: w oderwaniu, ogólnie biorąc, nie chce wrzucenia w morze towarów; ale gdy grozi niebezpieczeństwo życia, chce tego i dlatego - jak tamże mówi - bardziej to jest dobrowolne niż niedobrowolne. Ostatecznie więc: w oderwaniu i ogólnie biorąc aniołowie nie chcą grzechów i kar spadających na ludzi; chcą jednak, żeby w tych sprawach zachowany był porządek Boskiej sprawiedliwości, według którego niektórzy podlegają karom i z dopustu Bożego dopuszczają się grzechów.

Na 1. W przytoczonym tekście Izajasza przez aniołów można rozumieć posłańców Ezechiasza, którzy gorzko płakali z powodu słów Rabsaka, o czym pisze Izajasz[9]. I takie jest dosłowne znaczenie tego tekstu. Natomiast w znaczeniu alegorycznym aniołami pokoju są apostołowie i inni głosiciele Słowa Bożego, którzy płaczą na widok grzechów ludzi. - A jeśli ów tekst stosuje się do aniołów w niebie szczęśliwych w znaczeniu analogicznym, to mamy do czynienia z przenośnią, i wtedy oznacza to, że aniołowie w ogóle chcą zbawienia ludzi. W tym bowiem przenośnym znaczeniu przypisuje się takowe uczucia Bogu i aniołom.

Na 2. jest jasne z tego, co się wyżej powiedziało[10].

Na 3. Czy to chodzi o pokutę ludzi czy o grzech: zawsze występuje u aniołów jedna podstawa radości, a jest nią spełnienie się porządku Bożej opatrzności.

Na 4. Aniołowie są pozywani przed sąd z powodu grzechów ludzi: nie jako winni, ale poniekąd jako świadkowie: dla dowiedzenia ludziom ich gnuśności.

Artykuł 8

CZY MIĘDZY ANIOŁAMI MOŻE WYSTĘPOWAĆ SPÓR CZY NIEZGODA?

Zdaje się, że między aniołami nie może występować spór czy niezgoda, bo:

1. W *Księdze Joba* czytamy: „[Bóg] czyni zgodę na swoich wysokościach”[1]. Lecz gdzie jest zgoda, tam nie ma sporu. A więc między aniołami - tam wysoko w niebie - nie ma sporu.

2. Gdzie panuje doskonała miłość i jest należyte sprawowanie władzy, tam nie może być mowy o sporze. Lecz tak właśnie jest u aniołów. A więc nie toczą oni między sobą sporu.

3. Jeżeli mówi się o aniołach, że toczą spór o tych, których stróżują, to z konieczności tak jest, iż jeden trzyma jedną stronę, inny - drugą. Otóż jeśli sprawiedliwość jest po jednej stronie, po drugiej jest niesprawiedliwość. Wynika z tego, że dobry anioł sprzyja niesprawiedliwości, co nie licuje. A więc dobrzy aniołowie nie toczą sporu między sobą.

Wbrew temu Daniel wkłada w usta anioła Gabriela te oto słowa: „Książę królestwa Persów sprzeciwiał mi się przez dwadzieścia jeden dni”[2]. Otóż tym księciem Persów był anioł przydzielony królestwu Persów na stróża. Zatem jeden dobry anioł stawia opór innemu, i w ten sposób występuje między nimi spór.

Odpowiedź: Ta sprawa jest wałkowana z powodu dopiero co przytoczonego tekstu proroka Daniela. Hieronim[3] wyjaśnia go w ten sposób: Tym księciem królestwa Persów jest anioł sprzeciwiający się uwolnieniu narodu żydowskiego, a o to właśnie prosił Daniel, zaś Gabriel przedstawiał Bogu jego prośby. ów sprzeciw mógł zaistnieć, bo jakiś książę złych duchów prowadził do grzechu Żydów wywiezionych do Persji, co stanowiło przeszkodę w modlitwie Daniela modlącego się za tenże naród. Natomiast według Grzegorza[4] księciem królestwa Persów był dobry anioł przydzielony, a stróża tego królestwa.

Aby więc zrozumieć, w jaki sposób jeden anioł sprzeciwia się drugiemu, należy zwrócić uwagę na to, że Bóg wyroki swoich sądów w sprawach dotyczących różnych królestw i różnych ludzi wykonuje poprzez aniołów. Aniołowie zaś w tej czynności kierują się Bożym wyrokiem. Otóż zdarza się niekiedy, że w różnych królestwach lub u różnych ludzi występują przeciwne zasługi na nagrodę lub karę tak, że jeden podlega drugiemu albo ma władzę nad nim. Jakie zaś jest zdanie Bożej mądrości w tych sprawach, aniołowie mogą poznać tylko wtedy, gdy im to Bóg objawi; muszą przeto radzić się Bożej mądrości w tych sprawach. Tak więc, gdy radzą się Bożej woli w sprawach przeciwnych i sprzecznych zasług, mówi się o nich, że sprzeciwiają się sobie, ale nie w tym znaczeniu, że ich wole zajmują przeciwne stanowiska, (boć przecież wszyscy w tym są zgodni, że wyrok Boga ma być wykonany), ale w tym, że sprawy co do których zasięgają rady, są ze sobą sprzeczne.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

ZAGADNIENIE 114
NAPASTLIWOŚĆ ZŁYCH DUCHÓW

Wreszcie należy zastanowić się nad napastliwością złych duchów. Ujmiemy to w pięć pytań: 1. Czy ludzie są napastowani przez złych duchów? 2. Czy kuszenie jest swoistą czynnością diabła? 3. Czy wszystkie grzechy ludzi są następstwem napastliwości czyli kuszenia złych duchów? 4. Czy mogą czynić prawdziwe cudy dla uwiedzenia kogoś? 5. Czy złe duchy, które są pokonane przez ludzi, przestają ich napastować?

Artykuł 1

CZY ZŁE DUCHY NAPASTUJĄ LUDZI ?

Zdaje się, że złe duchy nie napastują ludzi, bo:

1. Bóg wysyła aniołów i przydziela ich ludziom do ochrony. Lecz Bóg nie wysyła złych duchów, bo ich zamiarem jest gubić dusze, a zamiarem Boga jest zbawiać. A więc złe duchy nie są wysyłane do napastowania ludzi.

2. Każdy widzi, jak nierówne są siły w walce między słabym a mocnym i między nieznającym [sztuki wojennej], a wygą w tych sprawach. Lecz ludzie są słabi i nieznający rzeczy, zaś złe duchy są potężne i przebiegłe. A więc Bóg - ostoja wszelkiej sprawiedliwości - nie powinien dopuścić do tego, żeby złe duchy napastowały ludzi.

3. Dla wyćwiki ludzi zupełnie wystarczają pokusy ze strony ciała i świata. Lecz Bóg dopuszcza, żeby Jego wybrani doznawali pokus dla ich wyćwiki. Nie było więc chyba konieczne, żeby jeszcze i złe duchy ich kusiły.

Wbrew temu Apostoł pisze[1]: „Nie toczymy walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw Rządcom świata tych ciemności, przeciw złym duchom, które zamieszkują przestworza”.

Odpowiedź: Jeśli chodzi o napastowanie nas przez złe duchy, to należy w nim wyodrębnić: po pierwsze, samo napastowanie; po drugie, jakieś szersze planowe kierowanie nim. Otóż samo napastowanie pochodzi ze złośliwości złych duchów, którzy z zazdrości usiłują przeszkadzać ludziom postępować w dobrem, no i z pychy przywłaszczają sobie podobieństwo Bożej władzy: wysyłając swoich podkomendnych do napastowania ludzi, tak jak aniołowie służąc Bogu posługą spełniają wyznaczone im zadania dla zbawienia ludzi. Natomiast szersze planowe kierowanie tą napastliwością jest w mocy Boga, który mądrze umie wykorzystać zło, wyprowadzając z niego dobro. - Bo gdy chodzi o dobrych aniołów, to zarówno samo stróżostwo jak i szersze planowe kierowanie nim poddane jest Bogu jako pierwszemu twórcy.

Na 1. Źli aniołowie napastują ludzi w dwojaki sposób: pierwszy, podjudzając do grzechu. W tym znaczeniu Bóg nie wysyła ich do kuszenia. Czasami wszakże, zgodnie ze słusznymi wyrokami Boga, zezwala się im to czynić. Drugi, niekiedy karząc ludzi. W tym znaczeniu biorąc, Bóg wysyła ich. Tak to właśnie – jak czytamy w Piśmie św.[2] - Bóg posłał ducha kłamstwa dla ukarania Achaba, króla Izraela. Kara bowiem znajduje uzasadnienie w Bogu jako pierwszym ustanowicielu. Atoli złe duchy posłane do karania czynią to z inną intencją niż tan którą kieruje się posyłający, bo oni karzą z nienawiści lub zazdrości, zaś Bóg posyła ich dla wymierzenia swojej sprawiedliwości.

Na 2. Żeby w tej walce nie było nierówności sił, człowiek otrzymuje wyrównanie: głównie w postaci łaski Bożej, drugorzędowo w postaci stróżostwa aniołów. Oto dlaczego Elizeusz powiedział do sługi: „Nie lękaj się, bo liczniejsi są ci, co są z nami, aniżeli ci, co są z nimi”[3].

Na 3. Dla wyćwiki słabości ludzkiej wystarczyłyby pokusy ze strony ciała i świata; ale nie wystarcza to złośliwości złych duchów, które w kuszeniu człowieka posługują się jednym i drugim. Jednakowoż za Bożym zrządzeniem i to wychodzi na chwałę wybranych.

A r t y k u ł 2

CZY KUSZENIE JEST ZNAMIENNĄ CECHĄ DIABŁA ?

Zdaje się, że kuszenie nie jest znamienną cechą diabła, bo:

1. W *Księdze Rodzaju* czytamy: „Kusił Bóg Abrahama”[1]. Kusi także ciało i świat. Mówi się także: Człowiek kusi Boga; człowiek kusi człowieka. A wiec kuszenie nie jest właściwe tylko złemu duchowi.

2. Kusi ten, kto nie zna stanu kuszonego. Lecz złe duchy wiedzą, co się dzieje z człowiekiem. A więc nie potrzebują go kusić.

3. Kuszenie to droga do grzechu. Grzech zaś zależy od woli. A ponieważ - jak widać z powyższych[2] - złe duchy nie mogą działać na wolę, dlatego chyba kuszenie nie leży w ich mocy.

Wbrew temu Apostoł pisze[3]: „Czy przypadkiem nie zwiódł was kusiciel”, a glosa dodaje: „tj. diabeł, którego zajęciem jest kuszenie”[4].

Odpowiedź: Kusić, właściwie biorąc, znaczy doświadczać kogoś. Doświadcza się zaś kogoś po to, żeby dowiedzieć się czegoś o nim. Stąd też bezpośrednim celem każdego kuszenia jest wiedza. Otóż niekiedy na tym się nie poprzestaje, ale ta wiedza służy do osiągania innego celu, dobrego lub złego n . celu dobrego, np. gdy ktoś chce o kimś wiedzieć, jakim jest pod względem wiedzy 1ub pod względem cnoty czy charakteru po to, aby go postawić na wyższym stanowisku; celu złego, gdy chce to wiedzieć po to, żeby go zwieść lub zniszczyć.

Z tego można wysnuć, w jaki to sposób kuszenie w różny sposób różnym się przypisuje. I tak człowiek kusi niekiedy po to tylko, by wiedzieć. Z tego też powodu

kuszenie Boga uważa się za grzech, bo człowiek jakby tego niepewny, ośmielał się doświadczać potęgę Boga. Niekiedy kusi, aby pomóc; niekiedy, niestety, aby szkodzić. - Co do diabła, to on zawsze kusi, aby szkodzić, pchając do grzechu. Z tego powodu mówi się, że jego właściwym zajęciem jest kuszenie. Bo gdy człowiek niekiedy kusi w tym celu, czyni to jako sługus diabła. Gdy mówimy. Bóg kusi, to kusi, aby wiedzieć; chodzi tu o taki sposób mówienia, według którego 'wiedzieć' znaczy tyle, co 'sprawić, aby inni wiedzieli'. Stąd w Piśmie św. spotykamy zdanie: „Kusi was Pan, Bóg wasz, aby jawne było czy Go miłujecie"[5]. - Wreszcie mówi się, że ciało i świat kuszą. Otóż oboje kuszą jako narzędzie, czyli materialnie w tym znaczeniu, że człowieka, jakim jest, można poznać z tego, czy ulega pożądliwościom ciała, czy też stawia im opór, oraz z tego, czy gardzi powodzeniami i przeciwnościami świata: nimi bowiem także posługuje się diabeł do kuszenia.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 1.

Na 2. Złe duchy wiedzą, co się dzieje zewnątrz człowieka. Wewnętrzne usposobienie czy obciążenia człowieka zna sam tylko Bóg, który „osądza duchy"[6], a właśnie te usposobienia czy obciążenia człowieka stanowią o tym, że jedni bardziej mają skłonność do tej wady niż do innej. I dlatego diabeł kusi, badając wewnętrzne obciążenia człowieka po ton aby wciągnąć go w tę wadę, do której człowiek ma większą skłonność.

Na 3. Owszem, zły duch nie może działać [wprost] na wolę człowieka. Może jednak - jak wyżej powiedziano[7] - w jakiejś mierze działać na niższe siły człowieka, te zaś wprawdzie nie zmuszają woli, ale czynią na nią nacisk i skłaniają ją.

Artykuł 3

CZY POKUSA DIABŁA JEST PRZYCZYNĄ WSZYSTKICH GRZECHÓW ?

Zdaje się, że przyczyną wszystkich grzechów jest pokusa diabła, bo:

1. Dionizy pisze: „Cały zespół złych duchów jest przyczyną wszystkiego zła dla nich samych i dla innych"[1]. Damascen zaś tak: „Wszelka złośliwość i wszelka nieczystość są wymysłami diabła"[2].

2. O każdym grzeszniku można rzec to, co P. Jezus powiedział o Żydach: „Wy macie diabła za ojca"[3]. A chciał przez to wyrazić, że oni grzeszyli za podjudzeniem diabła. Wszelki więc grzech popełnia się za podjudzeniem diabła.

3. Jak aniołów wyznacza się do strzeżenia ludzi, tak złe duchy do ich napastowania. Lecz my wszystkich naszych dobrych postępków, jakie czynimy dokonujemy za podszeptem dobrych aniołów, jako że dobra Boże otrzymujemy za ich pośrednictwem. A więc i wszystkich złych postępków, jakie czynimy, dokonujemy za podszeptem diabła.

Wbrew temu w dziele pt. *Kościelne Dogmaty* czytamy: „Nie wszystkie nasze złe myśli pochodzą od diabła, ale wielekroć rodzą się one z naszej wolnej woli"[4].

Odpowiedź: W dwojaki sposób coś może być przyczyną czegoś. Pierwszy, wprost; drugi, niewprost. Najpierw niewprost. Tak właśnie działający - przez to, że jest przyczyną jakiegoś przystosowania do jakowegoś skutku - zwie się okazją i przyczyną niewprost owego skutku; to tak jakby się powiedziało: ten, kto wysusza drewna, jest przyczyną ich palenia się. I w ten to właśnie sposób należy mówić, że diabeł jest przyczyną wszystkich naszych grzechów. On to przecież podjudził pierwszego człowieka do zgrzeszenia, a z tego grzechu - jako jego następstwo - została w całym ludzkim rodzaju jakaś skłonność do wszystkich grzechów W tym też znaczeniu należy rozumieć wypowiedź Damascena i Dionizego[5].

Coś jest wprost przyczyną jakiejś rzeczy, gdy wprost działa do jej uskutecznienia. I w ten sposób diabeł nie jest przyczyną wszelkiego grzechu. Nie wszystkie bowiem grzechy są popełniane za poduszczeniem diabła, ale niektóre pochodzą z naszej wolnej woli i ze skażenia ciała. Albowiem - jak pisze Orygenes[6] - nawet gdyby diabeł nie istniał, ludzie mieliby pociąg do pokarmów do spraw seksualnych itp.; a wiadomo, odnośnie do tych rzeczy w człowieku - zwłaszcza gdy się uwzględni skażenie natury - występuje ogromny nieporządek czy rozstrój, chyba że człowiek zdoła ów pociąg rozumem okiełzać. Do wolnej woli zaś należy, bo jej podlega, okiełzać i podporządkować tego pokroju pociągi. Nie wszystkie więc grzechy muszą pochodzić z poduszczenia diabła. A jeżeli niektóre z nich popełnia się z jego podjudzenia, to - jak pisze Izydor - do ich popełniania „obecnie zwodzi on ludzi tą samą ponętą, co i pierwszych rodziców”7.

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 1.

Na 2. Aczkolwiek niektóre grzechy nie są popełniane za podjudzeniem diabła, to jednak przez nie ludzie stają się dziećmi diabła, jako że idą w ślady tego, który pierwszy zgrzeszył.

Na 3. Człowiek może własnymi siłami wpaść w grzech, ale postąpić w zasłudze nie może własnymi siłami, a tylko za pomocą łaski, zaś ta pomoc bywa udzielana człowiekowi za pośrednictwem posługi aniołów. I dlatego aniołowie współdziałają w każdym naszym dobrym postępku. Nie wszystkich zaś naszych grzechów przyczyną jest kuszenie złych duchów. Jakkolwiek nie ma takiego rodzaju którego by tu czy tam nie popełniono za podjudzeniem złych duchów.

A r t y k u ł 4

CZY ZŁE DUCHY MOGĄ CZYNIĆ PRAWDZIWE CUDY I NIMI UWODZIĆ LUDZI ?

Zdaje się, że złe duchy nie mogą uwodzić ludzi za pomocą jakichś prawdziwych cudów, bo:

1. Działalność złych duchów w postaci najbardziej spotęgowanej ukaże się w dziełach antychrysta. Otóż Apostoł pisze, że „pojawieniu się jego towarzyszyć będzie działanie szatana, z całą mocą, wśród znaków i fałszywych cudÓwnn1. A więc tym bardziej i w innym czasie złe duchy czynią tylko znaki kłamliwe.

2. Prawdziwe cudy dokonują się przez jakąś zmianę ciał. Lecz złe duchy nie mogą zmieniać ciała, dając mu inną naturę. Pisze bowiem Augustyn: „Nie wierzę dla żadnej racji, żeby złe duchy swoimi sztuczkami i władzą mogły przemieniać ludzkie ciało na członki zwierząt nierozumnych”[2]. A więc złe duchy nie mogą dokonywać prawdziwych cudów.

3. Nie przekonuje skutecznie taki argument, którym można udowodnić zdanie przeciwne. Jeżeli więc złe duchy mogą czynić prawdziwe cudy dla przekonania ludzi do fałszu, to cudy te nie mogą skutecznie przekonać o prawdzie wiary i potwierdzać ją. A tego nie da się przyjąć, bo ewangelista pisze: „Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły”[3].

Wbrew temu Augustyn pisze: „Za pomocą czarnoksięskich sztuczek dzieją się częstokroć cudy podobne do tych, których dokonują słudzy Boga”[4].

Odpowiedź: Ani złe duchy, ani żadne stworzenie nie mogą czynić cudu branego we właściwym znaczeniu; może go czynić tylko Bóg. Jak bowiem widać z powyższych[5], cudem we właściwym znaczeniu jest to, co dokonuje się poza porządkiem całej stworzonej natury, a do tego porządku należy wszelka moc stworzenia. Niekiedy jednak cudem w szerszym znaczeniu zwie się to, co przekracza ludzkie możności i poznanie. I w tym znaczeniu złe duchy mogą czynić cudy; wywołują one zdumienie u ludzi, jako że przekraczają ich możności i poznanie. Toć i gdy jakiś człowiek uczyni coś, co przekracza możności i poznanie drugiego człowieka, to przez to wzbudza w nim podziw dla swojego dzieła tak dalece, że wydaje się jemu, iż cudu dokonał.

Należy jednak sobie zdać sprawę z tego, że chociaż dzieła złych duchów, które nam wydają się cudamin a w istocie swej nie są prawdziwymi cudami, to jednak są to niekiedy prawdziwe fakty i rzeczy. Tak to właśnie czarownicy faraona mocą złych duchów uczynili prawdziwe węże i żaby[6]. I jak pisze Augustyn: „Nie były to mamidła, kiedy ogień spadł z nieba i za jednym uderzeniem wytracił służbę Joba wraz z mnóstwem rozmaitego bydła i kiedy huragan zwalając dom, pozabijał jego dzieci: a były to sprawki szatana”[7].

Na 1. Augustyn tamże tak pisze. O dziełach antychrysta można powiedzieć, że są to znaki kłamliwe „albo dlatego, że chce zwieść śmiertelne zmysły za pomocą mamideł, w ten sposób, że nie czyni tego, co nam się wydaje, że czyni; albo dlatego, że - jeśli to są prawdziwe dziwne znaki - powiodą do kłamstwa tych, co w nie uwierzą”[8].

Na 2. Jak wyżej powiedziano[9] cielesna materia nie jest na skinienie posłuszna aniołom dobrym i złym tak, żeby złe duchy mogły swoją mocą zmieniać materię z jednej formy na drugą; mogą wszakże zdaniem Augustyna[10], posłużyć się niektórymi nasionami znajdującymi się w elementach świata do wywoływania takowych skutków. Dlatego tak należy odpowiedzieć: Wszystkie przemiany cielesnych rzeczy. Które mogą dokonać się przez niektóre naturalne siły, do których owe nasiona należą, mogą stać się wskutek działania złych duchów posługujących się takowymi nasionami; np. gdy niektóre rzeczy przemieniają się w węże i żaby, które mogą powstać na skutek psucia. Natomiast te przemiany cielesnych rzeczy, które nie mogą stać się mocą natury, żadną miarą nie mogą

być dokonane w sposób prawdziwy działaniem złych duchów; np. żeby ludzkie ciało zamieniło się w ciało zwierzęcia nierozumnego albo żeby ciało zmarłego człowieka z powrotem ożyło. A jeżeli coś takiego wydaje się dziać na skutek działania złych duchów to nie jest to coś prawdziwego i rzeczywistego, a tylko mamidło.

A może ono powstać w człowieku w dwojaki sposób: Pierwszy, wewnątrz; chodzi o ton że - jak wyżej powiedziano[11] - zły duch może działać na wyobraźnię, a także na cielesne zmysły tak, że człowiek widzi coś inaczej niż rzeczywiście jest. Mówią, że to niekiedy dzieje się mocą niektórych cielesnych rzeczy. Drugi, na zewnątrz człowieka, no tak: zły duch może z powietrza ukształtować sobie ciało dowolnej formy i postawy przybrać je i w nim widzialnie się ukazywać. Dla tej samej racji może również na każdą cielesną rzecz nałożyć wokoło dowolną cielesną formę i dać się widzieć w jej postaci. O tym właśnie Augustyn tak pisze: „Wyobraźnia człowieka, która marząc czy śniąc błąka się po nieprzeliczonych rodzajach rzeczy, a raczej jej wytwór, ukazuje się obcym zmysłom, jako ucieleśniony w postaci jakiegoś zwierzęcia”[12]. Nie należy tego zdania tak rozumieć, żeby wyobraźnia człowieka i jej wytwór; ta sama liczbowo, ucieleśniona, ukazała się zmysłom innego człowieka, ale tak, że zły duch, który w wyobraźni jednego człowieka wytwarza jakiś obraz-wytwór, sam może również podobny obraz stawić przed zmysłami innego człowieka.

Na 3. Augustyn tak na to odpowiada: „Wprawdzie czarownicy czynią te same znaki co i święci, ale czynią je dla różnego celu i z innego tytułu. Pierwsi bowiem czynią je szukając swojej chwały; drudzy - szukając chwały Boga; pierwsi czynią ze względu na jakieś osobiste korzyści; drudzy ze względu na dobro publiczne i na rozkaz Boga, któremu podlega wszystko stworzenie”[13].

Artykuł 5

CZY ZŁY DUCH - PRZEZ TO, ŻE ZOSTAŁ POKONANY PRZEZ KOGOŚ - PRZESTAJE INNYCH NAPASTOWAĆ ?

Zdaje się, że zły duch - przez ton że został przez kogoś pokonany - nie przestaje innych napastować, bo:

1. Chrystus najskuteczniej pokonał swojego kusiciela, a jednak potem on Go napastował, podżegając Żydów do zabicia Go. A więc nie jest prawdą, że diabeł pokonany przestaje napastować.

2. Karząc zwyciężonego w walce, pobudza się go jeszcze do bardziej zaciętej walki. Ale to nie zgadza się z miłosierdziem Bożym. A więc pokonane złe duchy nie przestają napastować.

Wbrew temu czytamy w Ewangelii: „Wtedy opuścił Go diabeł”[1], tzn. Chrystusa pokonującego.

Odpowiedź: Zdaniem jednych /123/ zły duch raz pokonany już odtąd żadnego człowieka nie może kusić, ani do tego samego grzechu, ani do innego. Zdaniem drugich, może kusić

innych, ale nie do tego samego grzechu. I to zdanie wydaje się prawdopodobniejsze, byleby je tylko rozumieć z tym zastrzeżeniem: nie może kusić tego samego aż do jakiegoś czasu; stąd to u Łukasza czytamy: „Gdy diabeł dokończył całego kuszenia, odstąpił od Niego aż do czasu”[2].

Ma to dwojakie uzasadnienie: jedno ze strony Bożej łaskawości, bo jak pisze Chryzostom, wyjaśniając tekst ewangelii Mateusza o kuszeniu Chrystusa: „Diabeł nie kusi ludzi tak długo, jak długo chce, ale na jak długo Bóg mu zezwala; bo chociaż zezwala nieco kusić, jednak odpędza z powodu naszej słabej natury”[3]. Drugie, ze strony przebiegłości szatana; stąd to Ambroży, wyjaśniając ewangelię Łukasza, pisze: „Diabeł wystrzega się nadmiernej natarczywości, bo lęka się częstszej porażki”[4]. - A że jednak szatan niekiedy wraca do tego, kogo opuścił, świadczą o tym słowa Ewangelii: „Wrócę do swego domu, skąd wyszedłem”[5].

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

ZAGADNIENIE 115
DZIAŁANIE CIELESNEGO STWORZENIA

Zajmiemy się obecnie działaniem cielesnego stworzenia i tzw. fatum, które przypisuje się niektórym ciałom. Zagadnienie pierwsze nasuwa sześć pytań: 1. Czy jakieś ciało jest czynne? 2. Czy w ciałach są złożone jakoweś *rationes seminales* - nasionowe prawzory? 3. Czy ciała niebieskie są przyczyną tego, co się tu dzieje za sprawą ciał niższych? 4. Czy one są przyczyną ludzkich postępków? 5. Czy złe duchy podlegają ich działaniu? 6. Czy ciała niebieskie narzucają konieczność tym rzeczom, które podlegają ich działaniu?

Artykuł 1

CZY JAKIEŚ CIAŁO JEST CZYNNE ?

Zdaje się, że żadne ciało nie jest czynne, bo:

1. Augustyn tak pisze: „Wśród bytów spotyka się coś, co jest utworzone, a nie działa - to ciała; jest także coś, co działa i nie jest utworzone – to Bóg. wreszcie jest coś, co działa i jest utworzone - to istoty duchowe”[1].

2. Każda przyczyna sprawcza - z wyjątkiem pierwszej przyczyny sprawczej - w swoim działaniu potrzebuje podmiotu przyjmującego jej działanie. Lecz poniżej jestestwa cielesnego nie istnieje substancja, która by przyjęła jego działanie, jako że w skali bytów cielesne jestestwo zajmuje najniższe miejsce[2]. A więc cielesne jestestwo nie jest czynne.

3. Wszelkie cielesne jestestwo jest spowite masą ilościową *(quantitas)*. Lecz ta masa przeszkadza jestestwu w ruchu i w działaniu, bo je spowija, że ono w niej grzęźnie: tak jak zachmurzone niebo przeszkadza w dopływie światła do nas. Znakiem tego jest fakt, że im bardziej zwiększa się masa ciała, tym jest cięższe i trudniej mu się poruszać[3]. Żadne więc cielesne jestestwo nie jest czynne.

4. Każda przyczyna sprawcza czerpie moc do działania na skutek bliskości z pierwszą przyczyną sprawczą. Lecz ciała, jako że są najbardziej złożone, są bezmiernie oddalone od pierwszej przyczyny sprawczej, która jest w najwyższym stopniu niezłożona[4]. A więc żadne ciało nie działa.

5. Jeśli jakieś ciało działa, to albo dla utworzenia formy substancjalnej, albo formy przypadłościowej. Otóż nie działa dla utworzenia formy substancjalnej, bo w ciałach poza jakąś jakością czynną nie istnieje inny początek działania; ta zaś jest przypadłością; a wiadomo, przypadłość nie może być przyczyną formy substancjalnej, jako że przyczyna musi być wyższą niż skutek. Nie może też utworzyć formy przypadłościowej, bo - jak pisze Augustyn: „Przypadłość nie wychodzi poza obręb swojego podmiotu”[5]. A więc żadne ciało nie jest czynne.

Wbrew temu Dionizy, wymieniając właściwości cielesnego ognia, pisze o nim: „Czynny i potężny ujawnia swoją wielkość w materiale, z którym się zetknie”[6].

Odpowiedź: Naocznie widać, że niektóre ciała są czynne. Ale co do działania ciał niektórzy zbłądzili w trojaki sposób: Byli tacy, którzy całkowicie odmówili ciałom działania, aktywności. To zdanie głosił Awicebron w dziele *Źródło życia*. Jego argumenty podaliśmy w zarzutach. Sili się on udowodnić, iż żadne ciało nie działa, zaś wszystkie czynności, jakie wydają się pochodzić od ciał, są czynnościami jakiejś siły duchowej, która przenika wszystkie ciała[7]. według niego: nie grzeje ogień, ale siła duchowa działająca przez niego. Jak się zdaje ta opinia wywodzi się od Platona. Filozof ten mniemał, że wszystkie formy znajdujące się w cielesnej materii są cząstkowo udzielone, przykute czy ograniczone i zawężone do tejże materii; natomiast formy odłączone są bezwzględne i poniekąd powszechne[8]; i dlatego te właśnie formy - jak mówi Plato - są przyczynami form istniejących w materii. /24/ Opierając się na tym, że forma istniejąca w cielesnej materii jest ograniczona i przykuta do tejże jednostkowej materii przez masę ilościową, Awicebron utrzymywał[9], że to masa ilościowa - jako czynnik stanowiący o rozdrobnieniu na jednostki - więzi cielesną formę i przeszkadza jej wyjść swoim działaniem poza siebie i działać na inną materię. A sama tylko duchowa i niematerialna forma, jako że nie jest spętana czy zwężona przez masę ilościową, może rozwijać swoją działalność na inne rzeczy.

Ale ta argumentacja nie dowodzi tego, że cielesna forma nie jest przyczyną sprawczą, a tylko że nie jest powszechną przyczyną działającą czy sprawczą. Bowiem jeśli jakiejś rzeczy udziela się czegoś, to zarazem musi się jej udzielić tego, co jest właściwe temu, co się udziela; np. jeśli komuś udziela się światła, to zarazem udziela się i widzialności. Otóż działanie - które jest niczym innym jak czynieniem czegoś w rzeczywistości - jest właściwe urzeczywistnieniu jako takiemu; stąd to każda przyczyna sprawcza czyni to, co do niej podobne. Zatem, przez to coś jest przyczyną sprawczą nie ograniczoną i powszechną, że jest formą nie ograniczoną przez materię podlegającą masie ilościowej; przez to zaś jest coś przyczyną działającą-sprawczą: zawężoną i poszczególną, że jest ograniczoną do takiej materii. Stąd ton gdyby forma ognia była odłączoną - jak głosili platończycy - byłaby w jakiś sposób przyczyną wszelkiego ognia. Aliści każdy

widzi, że ta oto forma ognia będąca w tej oto cielesnej materii jest przyczyną tego oto palenia się, które przechodzi z tego oto ciała na to oto ciało. Stąd to takowa czynność dokonuje się przez styczność dwóch ciał.

Atoli ów pogląd Awicebrona idzie dalej niż pogląd Platona. Bowiem według Platona tylko formy substancjonalne są odłączone[10], a co do przypadłości, to sprowadzał je do pierwiastków materialnych, którymi są: wielkie i małe, te zaś uważał za pierwsze przeciwieństwa[11], podczas gdy inni[12] za takowe uważali rzadkie i gęste. I dlatego zarówno Plato jak i Awicenna, który w niejednym szedł za nim, utrzymywali, ze cielesne przyczyny sprawcze działają w granicach form przypadłościowych, przystosowując materię do przyjęcia formy substancjalnej, podczas gdy końcowa doskonałość, którą jest wprowadzenie formy substancjalnej, pochodzi od czynnika niematerialnego. I to jest drugie zdanie o działaniu ciał. Była już o nim mowa wyżej w rozprawie *O stwarzaniu*[13].

Trzecie zdanie - Demokryta. Według niego działanie polega na wypływie atomów z ciała działającego, zaś odbiór tegoż działania polega na przyjmowaniu tychże atomów w pory ciała odbierającego. Zdanie to odrzuca Arystoteles[14]: bowiem wynikałoby z niego, że nie całe ciało odbierałoby działanie i że masa ilościowa ciała działającego ulegałaby zmniejszeniu przez to, że działa: jedno i drugie jest jawnie błędne.

Należy więc tak odpowiedzieć: ciało o ile jest urzeczywistnione, działa na inne ciało, o ile ono jest w możności.

Na 1. W wypowiedzi Augustyna chodzi o całą cielesną naturę razem wziętą, która nie ma pod sobą jakiejś niższej natury n na którą by działała, tak jak natura duchowa - na cielesną, a natura niestworzona - na stworzoną. Atoli jedno ciało jest niższe od drugiego przez ton że jest w możności do tego, co inne ma w rzeczywistości.

Jest to zarazem odpowiedź Na 2.

Należy jednak zauważyć, że Awicebron tak argumentuje: „Jest coś, co porusza, a nie jest poruszane - to Pierwszy Twórca. A więc jako przeciwieństwo jest coś, co jest poruszane i odbierające tylko”[15]. I z tym należy się zgodzić. To właśnie materia pierwsza jest czystą możnością, tak jak Bóg jest czystą rzeczywistością. Natomiast ciało składa się z możności i rzeczywistości: dlatego i działa, i odbiera.

Na 3. Jak już powiedziano[16], masa ilościowa nie przeszkadza wcale cielesnej formie w działaniu; przeszkadza jej wszakże być powszechną przyczyną sprawczą przez to, że forma ta - łącząc się z materią, podległą masie ilościowej - staje się jednostkową. A powoływanie się na znak, jakim ponoć jest ciężarność ciał, nie na wiele się przydaje: pierwsze, bo – jak tego dowodzi Filozof[17] - przyczyną ciężkości nie jest dodawanie masy ilościowej; drugie, błędem jest, że ciężarność utrudnia ruch; owszem, im coś jest cięższe, tym bardziej porusza się ruchem temu właściwym; trzecie, bo działanie nie polega na ruchu lokalnym - jak głosi Demokryt - ale na tym, że coś przechodzi z możności do rzeczywistości.

Na 4. Ciało nie jest tym, co jest najbardziej odległe od Boga; wszak udzielono mu nieco podobieństwa Bożego istnienia, a to dzięki formie, którą posiada. Tym, co najbardziej jest oddalone od Boga, jest materia pierwsza, która w żaden sposób nie jest działającą, skoro jest li tylko w możności.

Na 5. Ciało działa już to dla utworzenia formy przypadłościowej, już to - formy substancjalnej. Jakość bowiem czynna, np. ciepło, choć jest przypadłością, działa jednak mocą formy substancjalnej jako jej narzędzie; i dlatego może działać dla powstania formy substancjalnej, tak jak i naturalne ciepło, jako narzędzie duszy n działa dla zrodzenia ciała. Bo dla utworzenia przypadłości działa własną mocą. Nie jest też sprzeczne z pojęciem przypadłości, że przewyższa swój podmiot pod względem działania; byłoby sprzeczne, gdyby przewyższała go pod względem istnienia; chyba że ktoś sobie uroi, że ta sama liczbowo przypadłość przepływa od działającego do odbierającego; tak jak głosił Demokryt, iż działanie polega na przepływaniu atomów.

A r t y k u ł 2

CZY W CIELESNEJ MATERII ISTNIEJĄ RATIONES SEMINALES – PRAWZORY CZY SIŁY NASIONOWE ? /25/

Zdaje się, że w cielesnej materii nie istnieją jakoweś *rationes seminales* - prawzory nasionowe, bo:

1. Prawzór-pomysł, to coś duchowego. Lecz w cielesnej materii nie może coś istnieć duchowo a tylko materialnie, mianowicie na sposób tego, w czym istnieje. A więc w cielesnej materii nie istnieją prawzory-pomysły nasionowe.

2. Zdaniem Augustyma[1] złe duchy dokonują niektórych sprawek posługując się w skrytych ruchach jakimiś nasionami, które widzą w elementach. Lecz to, czym posługujemy się wykonując ruch lokalny, są ciała, a nie prawzory-pomysły. Nierozumnie więc mówi się, że w cielesnej materii znajdują się prawzory-pomysły nasionowe.

3. Nasienie jest początkiem czynnym. Lecz w cielesnej materii nie znajduje się jakiś początek czynny. Powiedzieliśmy bowiem wyżej[2], że materii nie przysługuje działać. A więc w cielesnej materii nie istnieją prawzory nasionowe.

4. Autorzy mówią o istnieniu w cielesnej materii jakichś „*rationes causales* - prawowzorów-pomysłów przyczynowych”[3], które zdają się wystarczać do tworzenia się rzeczy. Lecz nasionowe prawzory to coś innego niż przyczynowen bo cudy dokonują się z pominięciem nasionowych prawzorów, nie zaś z pominięciem przyczynowych. A więc niesłusznie mówi się, że w cielesnej materii znajdują się nasionowe prawzory.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Owe cielesne elementy tego świata kryją w sobie jakoweś tajemne nasiona wszystkich rzeczy rodzących się cieleśnie i widzialnie”[4].

Odpowiedź: Według Filozofa[5] zwykliśmy nadawać nazwy od czegoś doskonalszego. W całej zaś cielesnej naturze za doskonalsze uważa się ciała żywe; stąd też i samą nazwę ‘natura’, z rzeczy żyjących przeniesiono na wszystkie rzeczy naturalne. Albowiem - jak tenże Filozof uczy[6] - pierwotnie używano nazwy ‘natura’ na oznaczenie rodzenia istot żyjących, zwanego potocznie: narodzenie. A ponieważ istoty żywe rodzą się z sobą złączonego początkodawcy życia: tak jak owoce z drzewa i płód z matki, z którą jest złączony, dlatego w następstwie nazwę ‘natura’ uogólniono i przeniesiono na wszelki

początek ruchu znajdujący się w tym, kto się porusza. - Każdemu zaś jest wiadome, że tym początkiem czynnym i biernym rodzenia rzeczy żyjących, są nasiona, z których rodzą się istoty żyjące. I dlatego Augustyn[7] wszystkie siły czynne i bierne, które są początkiem rodzeń i naturalnych ruchów zwie: *rationes seminalens* - prawzory czy pomysły nasionowe.

Otóż owe siły czynne i bierne mogą być ujmowane według wielostopniowego porządku czy skali. Po pierwsze bowiem - jak pisze Auguatyn[8] - są one głównie i prapoczątkowo w samym Słowie Boga w postaci pomysłów, prawzorów: idei. Po drugie, są w elementach świata, gdzie one od początku zostały naraz utworzone jako w powszechnych przyczynach. Po trzecie, są w tych istotach, które z biegiem czasu powstawały z powszechnych przyczyn, np. w tej oto roślinie i w tym oto zwierzęciu, jako w poszczególnych przyczynach.. Po czwarte, są w nasionach, które wytwarzają się ze zwierząt i roślin; ze swej strony te nasiona mają się do innych poszczególnych skutków tak, jak pierwotne powszechne przyczyny mają się do pierwszych utworzonych skutków.

Na 1. Owszem, tych sił czynnych i biernych rzeczy naturalnych nie można nazwać prawzorami-pomysłami, o ile są w cielesnej materii; można je wszakże nazwać prawzorami-pomysłami w odniesieniu do tego, skąd się wywodzą, mianowicie do prawzorów-pomysłów: do idei [w Bogu].

Na 2. Owe siły czynne lub bierne znajdują się w niektórych częściach cielesnych; i gdy złe duchy posługują się nimi dla dokonania jakiegoś skutku poprzez ruch lokalny, wtedy mówi się, że posługują się nasionami.

Na 3. W rodzeniu zwierząt początkiem czynnym jest nasienie męskie. Można wszakże również nazwać nasieniem to, co pochodzi od strony żeńskiej, co też jest początkiem biernym. W ten to sposób nazwa ‘nasienie’ może obejmować siły czynne i bierne.

Na 4. Z wypowiedzi Augustyna, mówiącego o owych pomysłach-prawzorach nasionowych, można łatwo wyrozumieć, że te pomysły-prawzory nasionowe są także pomysłami-prawzorami przyczynowymi czy powodującymi, tak jak i nasienie jest jakąś przyczyną; oto co mówi: „Jak matki są brzemienne płodami, tak i sam świat jest brzemienny przyczynami rzeczy rodzących się”[9]. Wszelako pomysły-idee można uważać za przyczynowe, powodujące, ale nie można we właściwym znaczeniu uważać je za nasionowe, bo nasienie nie jest początkiem oddzielonym; do tego cud nie dokonuje się z pominięciem owych pomysłów- idei. Podobnie również nie dokonuje się z pominięciem sił biernych tkwiących w stworzeniu, jako że z niego może stać się, cokolwiek Bóg rozkaże. /26/ A gdy się mówi, że cudy dokonują się z pominięciem prawzorów nasionowych, to w tym znaczeniu, że dokonują się z pominięciem naturalnych sił czynnych i władz biernych, które są przyporządkowane tymże siłom czynnym.

Artykuł 3

CZY CIAŁA NIEBIESKIE SĄ PRZYCZYNĄ ZJAWISK WYSTĘPUJĄCYCH NA NASZEJ ZIEMI ?

Zdaje się, że ciała niebieskie nie są przyczyną tego, co się dzieje w ciałach na naszej ziemi, bo:

1. Damascen pisze: „My sądzimy, że one - tj. ciała niebieskie - nie są przyczyną czegoś z tych, co się dzieją, ani zanikania tych, co ulegają zanikowi; raczej są one znakami deszczów i zmian klimatu”[1].

2. Do czynienia czegoś wystarczają: przyczyna sprawcza i materiał. Otóż w ciałach, jakie są na naszej ziemi, znajdują się: materia zdolna przyjąć czyjeś działanie oraz przeciwne sobie siły działające, takie jak: ciepłe-zimne itp. Nie musi się więc - by znaleźć przyczynę tego, co się staje na naszej ziemi - uciekać do przyczynowości ciał niebieskich.

3. Przyczyna sprawcza czyni to, co do niej podobne. Otóż widzimy, że wszystko, co się staje na naszej ziemi, staje się przez to, iż rzeczy są ciepłe i zimne, mokre i suche, no i ulegają jeszcze innym tego rodzaju zmianom, których nie spotyka się w ciałach niebieskich. A więc ciała te nie są przyczynami tego, co się dzieje na naszej planecie.

4. Zdaniem Augustyna: „Nic nie jest tak cielesne jak płeć ciała”[2]. Lecz płeć ciała nie jest skutkiem działania ciał niebieskich; znakiem tego zdaje się być to, że spośród bliźniąt urodzonych pod tą samą konstelacją jedno jest chłopcem, drugie dziewczynką. A więc ciała niebieskie nie są przyczyną rzeczy cielesnych powstających na naszej ziemi.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Ciała subtelniejsze i potężniejsze rządzą według jakiegoś porządku ciałami grubymi i niższymi”[3]; zaś Dionizy: „Światło słońca przyczynia się do zrodzenia postrzegalnych ciał - budzi je do życia, karmin przydaje wzrostu i doskonali”[4].

Odpowiedź: Ponieważ wszelka wielość pochodzi od jedności; dalej, ponieważ to co nieporuszalne zachowuje się zawsze jednakowo, a co się porusza występuje w rozmaitych postaciach, dlatego - a należy zauważyć, że to jest ważne dla całej natury – wszelki ruch wywodzi się od tego co nieporuszalne. Stąd to im coś jest bardziej nieporuszalne, tym bardziej jest przyczyną tego, co bardziej poruszalne. Lecz wśród ciał ciała niebieskie są bardziej nieporuszalne; poruszają się bowiem tylko lokalnym ruchem. I dlatego ruchy ciał naszej ziemi, jako że są rozmaite i wielorakie, sprowadzają się do ruchu ciała niebieskiego jako do przyczyny.

Na 1. Wypowiedź Damascena tak należy rozumieć: ciała niebieskie nie są pierwszą przyczyną powstawania i zanikania tych zjawisk, które występują na ziemi; a tak właśnie mówili ci, którzy uważali ciała niebieskie za bogów.

Na 2. W ciałach naszej ziemi nie znajdują się inne początki czynne, jak tylko jakości czynne elementów, takie jak: ciepłe-zimne itp. I gdyby tak było, że formy substancjalne niższych ciał różnicują się li tylko według tego pokroju przypadłości - starożytni filozofowie przyrody uważali, że ich początkami są: rzadkie i gęste[5] - to ponad

te niższe ciała nie byłoby potrzeby przyjmować istnienia jakiegoś początku czynnego, ale one same wystarczyłyby sobie do działania. Ale przy prawidłowym rozumowaniu okaże się jasno, że tego pokroju przypadłości pełnią rolę materialnych przystosowań do substancjalnych form ciał naturalnych. A materia nie wystarcza do działania. I dlatego ponad te materialne przystosowania należy przyjąć istnienie jakiegoś początku czynnego.

Dlatego też platończycy[6] przyjmowali istnienie oderwanych [od poszczegółów i od naszej myśli] gatunków, a niższe ciała otrzymywałyby formy substancjalne na skutek uczestniczenia w nich. - Ale to nie jest chyba wystarczające, bo oderwane gatunki zachowywałyby się zawsze jednakowo, skoro uważa się je za nieruchome; wynikałoby z tego, że nie zachodziłaby jakaś zmiana czy rozmaitość w powstawaniu i zanikaniu niższych ciał, co, jak widać, jest błędne.

Stąd to, zdaniem Filozofa[7] konieczne jest przyjąć istnienie jakiegoś poruszalnego początku czynnego, który by przez swoją obecność czy nieobecność powodował zmienność i rozmaitość w powstawaniu i zanikaniu niższych ciał - tę rolę właśnie pełnią ciała niebieskie. I dlatego ktokolwiek w tych niższych ciałach rodzin zmierza ku gatunkowi jako narzędzie ciała niebieskiego, w myśl powiedzenia: „Człowiek, no i słońce, rodzi człowieka”[8].

Na 3. Ciała niebieskie są podobne do ciał niższych nie co do gatunku, ale o ile swoją powszechną mocą zawierają w sobie cokolwiek powstaje w niższych ciałach, a według tego sposobu mówimy również, że wszystko jest podobne do Boga.

Na 4. Działanie ciał niebieskich rozmaicie bywa przyjmowane w niższych ciałach zależnie od różnego przystosowania materii. Otóż niekiedy zdarza się, że materia poczęcia ludzkiego nie jest całkowicie przystosowana do płci męskiej, i dlatego częściowo przybiera postać mężczyzny a częściowo kobiety. Św. Augustyn wysuwa ów argument, by wyrugować wróżbiarstwo z gwiazd, jako że skutki gwiazd zmieniają się w cielesnych rzeczach zależnie od różnego przystosowania materii.

Artykuł 4

CZY CIAŁA NIEBIESKIE SĄ PRZYCZYNĄ LUDZKIEGO POSTĘPOWANIA ?

Zdaje się, że ciała niebieskie są przyczyną ludzkiego postępowania, bo:

1. Ciała niebieskie, skoro - jak wyżej powiedziano[1] - Są poruszane przez istoty duchowe. działają ich mocą jako narzędzia. Lecz te istoty duchowe są wyższe od ludzkich dusz. A więc chyba mogą działać na nasze dusze i w ten sposób być przyczyną ludzkich uczynków.

2. Wszystko, co jest wielopostaciowe, sprowadza się do jakiegoś początku jednopostaciowego. Lecz uczynki ludzkie są rozmaite i wielopostaciowe. A więc chyba sprowadzają się do jednopostaciowych ruchów ciał niebieskich jako do swoich początków.

3. Astrologowie częstokroć dają przepowiednie, które się sprawdzają, o wynikach wojen i o innych ludzkich poczynaniach, których początkiem jest myśl i wola. Nie

mogliby jednak przepowiadać z ciał niebieskich, gdyby one nie były przyczynami ludzkich poczynań. A więc ciała niebieskie są przyczyną ludzkiego postępowania.

Wbrew temu Damascen pisze: „Ciała niebieskie wcale nie są przyczyną ludzkich postępków”[2].

Odpowiedź: Jak już powiedziano[3], ciała niebieskie działają same przez się i wprost na ciała. Na te zaś władze duszy, które są związane z narządami cielesnymi jako ich urzeczywistnienia, działają nie wprost i ubocznie tak, że czynności tychże władz muszą ustać, gdy narządy doznały przeszkody; np. zaprószone oko nie widzi dobrze. I dlatego, gdyby myśl i wola były związane z cielesnymi narządami - tak jak niektórzy głosili[4], że myśl nie różni się od zmysłu - wynikałoby z tego koniecznie n iż ciała niebieskie byłyby przyczyną każdego wyboru i ludzkich postępków. Wynikałoby również z tego n że człowieka do swoich czynności wiódłby naturalny instynkt, tak jak i inne zwierzęta, które nie mają innych władz duszy jak tylko te, które są związane z cielesnymi narządami; bo to, co się dzieje w niższych ciałach [żywych czy martwych na naszej ziemi] na skutek działania ciał niebieskich, dzieje się w sposób naturalny. Wynikałoby wreszcie z tego, że człowiek nie miałby wolnej woli, a jego czynności byłyby z góry wyznaczone i ograniczone do jednego sposobu działania, tak jak i inne rzeczy naturalne, co jest błędem sprzecznym z ludzkim sposobem życia.

Należy jednak przyznać, że nie wprost i ubocznie działania ciał niebieskich mogą dosięgnąć myśli i woli, mianowicie o ile zarówno myśl jak i wola w jakiś sposób czerpią od niższych władz, które są związane z cielesnymi narządami. Co do tego jednak inaczej zachowuje się myśl, a inaczej wola. Myśl bowiem z konieczności czerpie materiał poznawczy od niższych władz zmysłowych, stąd w razie zakłóceń w wyobraźni, ludzkim instynkcie i pamięci z konieczności następują zaburzenia w czynnościach myśli. Natomiast wola bynajmniej nie idzie za skłonnością czy pociągiem niższej władzy z konieczności; owszem, uczucia czy nawet namiętności budzące się w siłach: gniewliwej i pożądliwej mają w sobie niemałą moc zdolną pociągnąć wolę. Niemniej w mocy woli zawsze zostaje: pójść za nimi lub nimi wzgardzić. I dlatego działanie ciał niebieskich, na skutek którego mogą ulegać zmianie niższe władze psychiczne, mniejszy wpływ wywiera na wolę, która jest najbliższą, bezpośrednią przyczyną ludzkiego postępowania, niż na myśl. Utrzymywanie, że ciała niebieskie są przyczyną ludzkiego postępowania, znamionuje tych, co nie uznają różnicy między myślą a zmysłem. Stąd to niektórzy z nich mówili: „Wola plemienia ludzkiego zależy od dnia, jaki daje ojciec bogów i ludzi”[5]. A ponieważ jest ustalone, że myśl i wola nie są urzeczywistnieniami cielesnych narządów n dlatego niemożliwe jest, żeby ciała niebieskie były przyczyną ludzkiego postępowania.

Na 1. Istoty duchowe poruszające ciała niebieskie działają na rzeczy cielesne za pośrednictwem tychże ciał niebieskich; na ludzką myśl działają bezpośrednio oświecając ją; na wolę - jak o tym wyżej była mowa[6] - nie mogą działać i jej zmieniać.

Na 2. Jak wielopostaciowość cielesnych ruchów sprowadza się jako do przyczyny do jednopostaciowości ruchów niebieskich, tak wielopostaciowość czynności

pochodzących od myśli i woli sprowadza się do początku jednopostaciowego, a jest nim myśl i wola Boga.

Na 3. Wielu ludzi ulega uczuciom czy namiętnościom, które są ruchami pożądania zmysłowego; i do budzenia tychże uczuć mogą przyczyniać się także ciała niebieskie; niewielu jest tylko mądrych, którzy im się opierają. I dlatego astrologowie w wielu wypadkach mogą przepowiadać przyszłość, która się sprawdza, najczęściej w sposób ogólny. Nie mogą jednak tego czynić dla poszczególnych wypadków, bo nic nie stoi na przeszkodzie, żeby jakiś człowiek wolną wolą oparł się namiętnościom czy uczuciom. Stąd to nawet i sami astrologowie powiadają: „Mądry człowiek panuje nad gwiazdami”[7], mianowicie o ile panuje nad swoimi uczuciami.

Artykuł 5

CZY CIAŁA NIEBIESKIE MOGĄ DZIAŁAĆ NA ZŁE DUCHY ?

Zdaje się, że ciała niebieskie mogą działać na złe duchy, bo:

1. Złe duchy przy pełni księżyca dręczą niektórych ludzi, których z tego powodu nazywamy lunatykami. Czytamy o tym w ewangelii św. Mateusza[1]. Tego by jednak nie było, gdyby nie podlegały ciałom niebieskim. A więc złe duchy podlegają działaniu ciał niebieskich.

2. Wywoływacze duchów czy czarownicy badają pewne układy gwiazd dla wzywania złych duchów. Nie wzywaliby ich zaś przez ciała niebieskie, gdyby złe duchy im nie podlegały. Złe zatem duchy są podległe działaniom ciał niebieskich.

3. Ciała niebieskie są większej mocy niż ciała ziemskie. Lecz złe duchy ulegają niektórym ziemskim ciałom, mianowicie: „ziołom i kamieniom, zwierzętom i niektórym dźwiękom czy głosom, kształtom i wytworom”: jak pisze Augustyn, przytaczając słowa Porfiriusza[2]. Tym bardziej więc złe duchy są podległe działaniom ciał niebieskich.

Wbrew temu: złe duchy według porządku natury są wyższe od ciał niebieskich. Zdaniem zaś Augustyna: „Działający ma wyższość nad odbierającym działanie”[3]. Zatem złe duchy nie są podległe działaniu ciał niebieskich.

Odpowiedź: Istnieją trzy zdania o złych duchach: pierwsze perypatetyków; uważali oni, że złe duchy nie istnieją, zaś to, co przypisuje się złym duchom - tak jak to czyni sztuka czarnoksięstwa i wywoływania duchów - dzieje się mocą ciał niebieskich. Augustyn przytacza takie słowa Porfiriusza: „Ludzie tworzą na ziemi siły zdolne powodować różne skutki gwiazd”[4]. - Lecz to zdanie jest jawnie błędne. Z doświadczenia bowiem wiemy, jak wiele dzieje się za sprawą złych duchów, do czego w żaden sposób nie wystarczyłaby moc ciał niebieskich, np. że opętani mówią nieznanym językiem, wypowiadają wiersze i teksty, których nigdy nie znali, że czarownicy sprawiają, iż posągi mówią, poruszają się itp.

Te fakty skłoniły platończyków do głoszenia zdania, że złe duchy są to „zwierzęta mające ciała z powietrza i duszę zdolną doznawać”: te słowa Apuleusza przytacza Augustyn[5]: i to jest drugie zdanie. Według niego można powiedzieć, że złe duchy w ten sposób są podległe ciałom niebieskim, jak to powiedzieliśmy o ludziach[6].- Lecz jak to widać z powyższych[7], zdanie to jest błędne. A my powiadamy, że złe duchy są to istoty duchowe niezłączone bytowo z ciałem. Z czego widać, że nie podlegają działaniu ciał niebieskich ani same przez się, ani ubocznie, ani wprost, ani nie wprost.

Na 1. Złe duchy dręczą ludzi przy pełni księżyca z dwóch powodów: pierwszy - jak mówią Hieronim[8] i Chryzostom[9] - po to, „aby zniesławić stworzenie Boga”, tj. księżyc. Drugi, bo nie mogąc - jak się wyżej rzekło[10] - działać inaczej, jak tylko za pośrednictwem sił naturalnych, w swoich poczynaniach wykorzystują przydatność ciał dla osiągnięcia zamierzonych skutków. Jest zaś powszechnie znane - jak twierdzi Arystoteles - że „wśród wszystkich części ciała najwięcej wilgoci ma mózg”[11]: i on też najbardziej ulega działaniu księżyca, któremu właściwe jest poruszanie cieczy. Otóż w mózgu dokonuje się praca sił duszy i dlatego przy pełni księżyca złe duchy zakłócają wyobraźnię człowieka, widząc, że mózg jest na to podatny.

Na 2. Złe duchy wzywane w pewnych układach aby gwiazd przychodzą z dwóch powodów: Pierwszy, ludzi doprowadzić do błędu, mianowicie żeby wierzyli w istnienie jakiegoś bóstwa w gwiazdach. Drugi, bo widzą, że w pewnych układach gwiazd cielesna materia jest bardziej zdatna do wywołania skutków, dla których są wzywani.

Na 3. Augustyn tak na to odpowiada: „Złe duchy dają się zwabić za pomocą różnego rodzaju kamieni, ziół, drewien, zwierząt, pieśni, rytów, nie jak się wabi zwierzęta - karmąn lecz jak ducha – znakami”[12], jako że te rzeczy ofiaruje się im na znak boskiej czci, czego one są żadne.

Artykuł 6

CZY CIAŁA NIEBIESKIE NARZUCAJĄ KONIECZNOŚĆ RZECZOM PODLEGŁYM ICH DZIAŁANIU ?

Zdaje się, że ciała niebieskie narzucają konieczność tym rzeczom, które ich działaniu podlegają, bo:

1. Gdy pojawi się wystarczająca przyczyna, musi pojawić się i skutek. Lecz ciała niebieskie są wystarczającą przyczyną swoich skutków. A ponieważ ciała te - wraz ze swoimi ruchami i przystosowaniami - są uważane za koniecznie bytujące, dlatego wydaje się, że ich skutki muszą się koniecznie pojawić.

2. Wtedy skutek przyczyny sprawczej z konieczności następuje w materii, kiedy moc tejże przyczyny jest na tyle wielka, iż może sobie całkowicie poddać materię. Lecz cała materia niższych ciał jest poddana mocy ciał niebieskich jako sile wyższej. A więc cielesna materia z konieczności przyjmuje skutek ciał niebieskich.

3. Jeśli skutek ciała niebieskiego nie następuje w sposób konieczny, to dzieje się to z powodu jakiejś przyczyny przeszkadzającej. Lecz każdą cielesną przyczynę, która mogłaby przeszkodzić pojawieniu się skutku ciała niebieskiego, należy sprowadzić do

jakiegoś początku niebieskiego, gdyż ciała niebieskie są przyczyną wszystkiego, co się dzieje na naszej ziemi. A ponieważ i ten początek niebieski jest konieczny, dlatego skutek innego ciała niebieskiego musi być przeszkodzony. I w ten sposób wszystko, co się dzieje na naszej ziemi, zdarza się z konieczności.

Wbrew temu Filozof pisze: „Nic dziwnego, [że wiele marzeń sennych się nie sprawdza], bo nie sprawdza się również wiele znaków, jakie nam dają [nasze] ciała i ciała niebieskie, np. znaki zapowiadające deszcze i wiatry”[1]. Jak więc z tego widać, nie wszystkie skutki ciał niebieskich zdarzają się z konieczności.

Odpowiedź: Pytanie to już częściowo znalazło odpowiedź w tym, co wyżej zostało omówione, częściowo zaś nastręcza nadal trudność. Otóż wyżej wykazaliśmy[2], że chociaż na skutek działania ciał niebieskich powstają w cielesnej materii jakoweś skłonności, to jednak wola nie idzie za nimi z konieczności. I dlatego nic nie wadzi, żeby skutek ciał niebieskich doznał przeszkody ze strony wolnego działania: i to nie tylko w samym człowieku, lecz także w innych rzeczach, na które rozciąga się działalność człowieka.

Inaczej z rzeczami naturalnymi. W nich bowiem nie znajduje się taki pierwiastek, który by miał swobodę - ulec lub nie ulec działaniu ciał niebieskich. Stad też wydawałoby się, że przynajmniej w takich rzeczach wszystko winno zdarzać się z konieczności - i tak też niektórzy w starożytności głosili. Ich rozumowanie było takie: zakładając, że wszystko, co istnieje, ma przyczynę, i że skoro zaistnieje przyczyna, musi z konieczności pojawić się i skutek n wyciągnęli z tego wniosek, że wszystko dzieje się z konieczności. Arystoteles[3] zwalcza to ich zdanie, wytykając niesłuszność obu ich założeń: Po pierwsze, nie jest prawdą, że gdy zaistnieje. jakakolwiek bądź przyczyna, musi koniecznie nastąpić skutek; są bowiem takie przyczyny, które mają powodować swoje skutki nie z konieczności, ale w większości wypadków, a które zawodzą w mniejszości wypadków. Ponieważ jednak tego pokroju przyczyny są zawodne w mniejszości wypadków jedynie z powodu jakiejś przeszkadzającej przyczyny, dlatego wydaje się, że nadal pozostaje wspomniana niestosowność, gdyż również i samo to przeszkodzenie takiej przyczynie zachodzi z konieczności. I dlatego, po drugie, należy powiedzieć, że wszystko, co istnieje samo przez się, ma przyczynę; co zaś istnieje przez przypadłość, nie ma przyczyny; a nie ma dlatego, że nie jest prawdziwie bytem, jako że nie jest prawdziwie jednem. Zaiste, rzecz biała ma przyczynę; takoż i muzyk; natomiast biały muzyk nie ma przyczyny, bo nie jest prawdziwie bytem ani prawdziwie jednem. Jest zaś jasne, że przyczyna przeszkadzająca czynności jakiejś przyczyny, która ma powodować skutek w większości wypadków, zbiega się niekiedy z nią przez przypadłość; stąd też takowy zbieg - jako że jest przez przypadłość - nie ma przyczyny. I dlatego to, co jest następstwem takiego zbiegu, nie sprowadza się do jakiejś przyczyny wyżej istniejącej, której by było koniecznym następstwem; np. że jakieś ziemskie ciało rozognione powstaje w górnej warstwie powietrza i spadnie na dół, przyczyną tego jest jakaś siła ciała niebieskiego; podobnież i ton że na powierzchni ziemi znajduje się jakaś materia zapalna, da się sprowadzić do jakiegoś początku, którym jest ciało niebieskie. Natomiast że ogień spadający z nieba zetknie się właśnie z tą materią zapalną i spali ją, przyczyną tego nie

jest jakieś ciało niebieskie, ale dzieje się to przez przypadłość. Jasno z tego widać, że nie wszystkie skutki ciał niebieskich pojawiają się z konieczności.

Na 1. Ciała niebieskie są przyczyną ziemskich skutków za pośrednictwem ziemskich przyczyn partykularnych, które mogą zawieść w mniejszości wypadków.

Na 2. Moc ciała niebieskiego nie jest nieskończona. Wymaga przeto określonego przystosowania materii do spowodowania w niej swojego skutku i to zarówno pod względem odległości miejsca jak i innych uwarunkowań. I dlatego jak odległość miejsca przeszkadza ciału niebieskiemu w spowodowaniu skutku (bo ciepło słońca nie ma tego samego skutku w Rumunii, co go ma w Etiopii) n tak i grubość materii, jej zimno lub ciepłota albo inne tego pokroju warunki mogą przeszkodzić ciału niebieskiemu w spowodowaniu skutku.

Na 3. Chociaż przyczyna przeszkadzająca pojawieniu się skutku innej przyczyny, sprowadza się do jakiegoś ciała niebieskiego jako do przyczyny, to jednak - jak powiedziano[4] - zbieg dwóch przyczyn, skoro zdarza się przez przypadłość, nie sprowadza się do ciała niebieskiego jako do przyczyny.

ZAGADNIENIE 116
FATUM

Obecnie omówimy fatum. Narzucają się cztery pytania: 1. Czy fatum istnieje? 2. W czym istnieje? 3. Czy jest niezmienne? 4. Czy wszystko mu podlega?

Artykuł 1

CZY FATUM ISTNIEJE ? /27/

Zdaje się, że fatum jest niczym: nie istnieje, bo:

1. Grzegorz pisze: „Dalekie niech będzie od serc wiernych mówić, że fatum jest czymś”[1].

2. Nie jest nieoczekiwane to, co dzieje się pod wpływem fatum, bo Augustyn pisze: „Wyraz ‘fatum’ pochodzi od łacińskiego ‘fari’, tj. mówić, powiadać”[2].

Według tego o tym mówimy, że dzieje się pod wpływem fatum, co przedtem było zapowiedziane przez kogoś z góry określającego. Co zaś jest oczekiwane, nie jest ani losowe, ani przypadkowe. Jeżeli więc rzeczami rządzi fatum, z rzeczy wykluczone są: przypadek i los.

Wbrew temu: nie określa się tego, co nie istnieje. Tymczasem Boecjusz określa fatum mówiąc, że „fatum jest to urządzenie rzeczy tkwiące w rzeczach poruszalnych, według którego każda trzyma się wyznaczonego jej przez opatrzność porządku”[3]. A zatem fatum jest czymś realnym.

Odpowiedź: Jak widzimy n wśród rzeczy n jakie się na ziemi zdarzają, niektóre są dziełem losu lub przypadku. Otóż niekiedy tak jest, że jakieś zdarzenie odniesione do niższych przyczyn jest dziełem losu lub przypadku, natomiast odniesione do jakiejś wyższej przyczyny okazuje się, że było samo w sobie zamierzone. Dajemy przykład: jakiś dowódca wysyła dwóch żołnierzy do tego samego miejsca, przy czym jeden nic nie wie o drugim. Otóż spotkanie się tych dwóch żołnierzy w odniesieniu do nich samych jest przypadkowe, bo nie jest przez nich zamierzone, ale w odniesieniu do dowódcy, który to zarządził n nie jest przypadkowe, lecz w sobie samym zamierzone.

W przeszłości byli tacy, którzy tego pokroju zdarzeń przypadkowych i losowych, które zachodzą na naszej ziemi, nie chcieli odnieść do żadnej wyższej przyczyny; oni też przeczyli istnieniu fatum i opatrzności. Augustyn przypisuje ów pogląd Cyceronowi[4]. Jest on sprzeczny z podaną wyżej[5] nauką o opatrzności.

Inni[6] chcieli odnieść wszystkie zdarzenia losowe i przypadkowe - jakie zachodzą na naszej ziemi czy to w przyrodzie, czy też w sprawach ludzkich - do wyższej przyczyny, tj. do ciał niebieskich. Według tego fatum byłoby nie czym innym, jak „układem gwiazd, pod którym każdy począł się lub urodził”[7]. - Ale tego nie da się utrzymać z dwóch powodów: po pierwsze, odnośnie do spraw ludzkich. Jak bowiem wykazaliśmy[8], postępki ludzkie nie są podległe działaniu ciał niebieskich; a jeśli są, to tylko przez przypadłość i niewprost. Natomiast przyczyna fatalna, skoro stanowi o tym, co dzieje się za sprawą fatum, musi być koniecznie. sama przez się i wprost przyczyną tego, co się dzieje.

Po drugie, odnośnie do tego wszystkiego, co się zdarza przez przypadłość. Powiedzieliśmy bowiem wyżej[9], iż to co się zdarza przez przypadłość, ani nie jest właściwie bytem, ani jednem. Wszelkie zaś działanie natury kończy się na czymś jednym. Stąd też jest niemożliwe, żeby to, co jest przez przypadłość, było samo przez się skutkiem jakiejś naturalnej przyczyny sprawczej. Żadna przecież natura nie może sama przez się tego sprawić, żeby ten, kto zmierza do wykopania grobu, znalazł skarb. Jasne zaś jest, że ciało niebieskie działa na sposób naturalnej przyczyny. Stąd to i jego skutki na tym świecie są naturalne. Niemożliwe więc jest, żeby jakaś moc czynna ciała niebieskiego była przyczyną tego, co się tu zdarza przez przypadłość - czy to przez przypadek, czy zrządzeniem losu.

I dlatego należy powiedzieć, że wszystko to, co tu się zdarza przez przypadłość - czy to w przyrodzie, czy w sprawach ludzkich, sprowadza się do jakiejś odgórnie wszystko porządkującej przyczyny, którą jest opatrzność Boska. Nic bowiem nie przeszkadza, żeby to, co jest przez przypadłość, było ujmowane przez jakąś myśl jako jedno; w przeciwnym razie myśl nie mogłaby utworzyć takiego zdania: kopiący grób znalazł skarb. A jak to może myśl pomyśleć, tak też i może to uczynić; np. gdyby ktoś wiedzący o miejscu ukrytego skarbu, napuścił jakiegoś biedaka nie wiedzącego o tym, żeby tam właśnie kopał grób. W ten sposób nic nie przeszkadza żeby to, co przez przypadłość dzieje się na naszej ziemi: losowe czy przypadkowe, sprowadzić do jakiejś przyczyny odgórnie porządkującej, która działa przez umysł, zwłaszcza przez umysł Boży A jak o tym już była mowa[10], sam tylko Bóg może działać na wolę i ją zmieniać. W

następstwie tego, porządkowanie ludzkich uczynków, które w woli mają swój początek, należy przypisać samemu Bogu.

Tak więc w tym znaczeniu możemy przyjąć istnienie fatum, że wszystko, co się tu zdarza, podlega Bożej opatrzności, jako przez nią z góry uporządkowane, zarządzone i jakby wpierw zapowiedziane. Dodajmy, że święci doktorowie wzdrygali się przed używaniem tego wyrazu, a to z powodu tych, co przewrotnie stosowali go na oznaczenie tej siły, jaką ponoć ma układ gwiazd. Dlatego Augustyn pisze: „Jeśli ktoś dlatego sprawy ludzkie przypisuje fatum, że nazwą tą oznacza samą wolę lub władztwo Boga, niech się tego trzyma i niech uważa na nazewnictwo”[11]. Z tego względu również i Grzegorz przeczy istnieniu fatum”[12].

W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 1.

Na 2. Nic nie stoi na przeszkodzie, żeby niektóre zdarzenia były losowe lub przypadkowe w odniesieniu do najbliższych przyczyn, ale nie w odniesieniu do Bożej opatrzności: i tak - jak pisze Augustyn - „Na świecie nic nie dzieje się na ślepo”[13].

Artykuł 2

GDZIE ZNAJDUJE SIĘ FATUM: W BOGU, CZY W STWORZENIACH ?

Zdaje się, że fatum nie istnieje w rzeczach stworzonych, bo:

1. Augustyn pisze: „Nazwa fatum oznacza samą wolę lub władztwo Boga”[1]. Lecz wola i władztwo Boga nie istnieje w stworzeniach ale w Bogu. A więc fatum nie istnieje rzeczach stworzonych ale w Bogu.

2. Fatum w stosunku do tego, co jest jego skutkiem, jest przyczyną. Wskazuje na to sam sposób mówienia. Lecz, jak wyżej powiedziano[2], sam tylko Bóg jest sam przez się powszechną przyczyną tego, co się dzieje przez przypadłość na ziemi. A więc fatum jest w Bogu, nie zaś w stworzonych rzeczach.

3. Jeżeli fatum jest w stworzeniach, to jest w nich albo jako substancja, albo jako przypadłość. Lecz czy będzie jednym, czy drugim, musi się pomnażać według mnogości stworzeń. A ponieważ fatum wydaje się być jedno tylko, dlatego chyba nie jest w stworzeniach ale w Bogu.

Wbrew temu Boecjusz pisze: „Fatum jest to plan [powodowania skutków] złożony przez Boga w rzeczy poruszalne”[3].

Odpowiedź: Jak widać z powyższych[4], Boska opatrzność powoduje swoje skutki poprzez pośrednie przyczyny. Można zatem samo owo zaplanowanie skutków ujmować w dwojaki sposób: Pierwszy, o ile jest w Bogu. W tym znaczeniu owo zaplanowanie skutków zwie się opatrznością. Drugi, o ile wspomniane zaplanowanie ujmujemy jako istniejące w pośrednich przyczynach wyznaczonych przez Boga do powodowania określonych skutków. Boecjusz tak o tym pisze: „Fatum ulegają i uskuteczniają zarówno duchy stojące do usług Bożej opatrzności, jak i dusza i cała natura służąca Bogu bądź

ruchami gwiazd, bądź mocą anielską, bądź różnorodną przebiegłością złych duchów: pojedynczo czy cała wszystka razem: wszystko to przędzie serię zdarzeń fatalnych”[5]: o każdym z tych osobno była mowa w poprzednich zagadnieniach[6]. Tak więc staje się jasne, że fatum tkwi w samych stworzonych przyczynach, o ile Bóg je wyznaczył i popchnął do powodowania skutków.

Na 1. Sam ów układ drugich przyczyn, który Augustyn nazywa „szeregiem przyczyn”[7], o tyle stanowi fatum, o ile zależy od Boga. I dlatego władztwo i wola Boga jako przyczyna może być nazywana fatum. Ale istotnie fatum jest to układ czy szereg, tj. rząd drugich przyczyn.

Na 2. O tyle fatum ma istotne cechy przyczyny, o ile mają je i drugie przyczyny, a fatum jest to skierowanie tychże przyczyn do powodowania skutków.

Na 3. Fatum zwie się *dispositio*, tj. przystosowanie [przyczyn do powodowania skutków]; chodzi tu nie o to przystosowanie, które należy do rodzaju jakości, ale o to, które oznacza porządek [plan, urządzenie]; a ten nie jest substancją ale stosunkiem. Ów zaś porządek, jeśli go ujmiemy w odniesieniu do swojego początku, jest jeden: i tak zwie się fatum. Jeśli zaś go ujmiemy w odniesieniu do skutków lub do samych pośrednich przyczyn, wówczas pomnaża się; stosownie do tego poeta mówi: „Prowadzi cię twoje fatum”[8].

Artykuł 3

CZY FATUM JEST NIEPORUSZALNE ?

Zdaje się, że fatum nie jest nieporuszalne, bo:

1. U Boecjusza czytamy: „Jak się ma rozumowanie do myśli, to co powstaje do tego Co jest, czas do wieczności, koło do punktu środkowego, tak się ma poruszalny szereg fatum do stałej niezłożoności opatrzności”[1].

2. Jak pisze Filozof: „Gdy my się poruszamy, to porusza się także i ton co w nas się znajduje”[2]. Lecz „fatum - według Boecjusza - jest to plan [powodowania skutków] złożony przez Boga w poruszalne rzeczy”[3]. A więc fatum jest poruszalne.

3. Jeżeli fatum jest nieporuszalne, to wszystko, co mu podlega, wydarza się nieuchronnie i koniecznie. Aliści tymn na co rozciąga się fatum, są przede wszystkim - jak się zdaje - byty przygodne. A więc w rzeczach nic nie byłoby przygodne, ale wszystko pojawiałoby się z konieczności.

Wbrew temu Boecjusz twierdzi[4], że fatum jest nieporuszalnym układem przyczyn.

Odpowiedź: Układ drugich przyczyn, który nosi miano fatum, można ujmować dwojako: po pierwsze, w samych owych drugich przyczynach, które tak właśnie są ustawione czy ukierunkowane; po drugie, w odniesieniu do pierwszego początku, przez który są skierowane, tj. do Boga. Otóż zdaniem niektórych[5] sam ów szereg czy układ przyczyn jest sam w sobie konieczny, że więc wszystko zdarzałoby się z konieczności. Opierali się zaś na takim rozumowaniu: każdy skutek musi mieć przyczynę; gdy zaś ta zaistnieje,

skutek musi nastąpić. - Ale z tego, cośmy wyżej powiedzieli[6] widać że to ich stanowisko jest błędne.

Inni wprost przeciwnie twierdzili, że fatum - nawet o ile zależy od Boskiej opatrzności - jest poruszalne, zmienne. Stąd też Egipcjanie uważali, że - jak wzmiankuje Grzegorz z Nysy[7] - za pomocą niektórych ofiar można zmienić fatum. - Ale wyżej[8] zostało to wykluczone, jako że jest sprzeczne z nieporuszalnością Boskiej opatrzności.

I dlatego należy tak odpowiedzieć: fatum, o ile jest w drugich przyczynach, jest poruszalne; o ile zaś podlega Boskiej opatrzności, jest nieporuszalne i konieczne, nie koniecznością bezwzględną, ale warunkową, tak jak mówimy, że to zdanie warunkowe jest prawdziwe lub konieczne: jeżeli Bóg przewidział, że to będzie, to będzie. Stąd to Boecjusz powiedziawszy, że „szereg fatum jest poruszalny", nieco niżej dorzuca: „bo o ile tkwi korzeniami w nieporuszalnej opatrzności, musi i ono także być nieporuszalne"[9].

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 4

CZY WSZYSTKO PODLEGA FATUM ?

Zdaje się, że wszystko podlega fatum, bo:

1. U Boecjusza czytamy: „Fatum porusza niebo i gwiazdy, łagodzi wzajemne sprzeczności elementów i przekształca je poprzez kolejne zmiany; odnawia wszystko, co się rodzi i zamiera przez wzrost podobnych płodów i nasion, nieuchronnym związkiem przyczyn nakłada pęta na uczynki i losy ludzi"[1]. A więc chyba nad wszystkim bez wyjątku fatum rozpościera swoją moc.

2. Zdaniem Augustyna[2] fatum o tyle jest czymś, o ile tkwi w Bogu: w Jego woli i władzy. Lecz według tegoż pisarza[3] wola Boga jest przyczyną wszystkiego, co się pojawia. A więc wszystko podlega fatum.

3. Według Boecjusza fatum jest to „plan [powodowania skutków], złożony przez Boga w poruszalne rzeczy"[4]. Lecz wszystkie stworzenia są zmienne, a jak wyżej wykazano[5]. Sam tylko Bóg jest prawdziwie niezmienny. A więc fatum znajduje się we wszystkich stworzeniach.

Wbrew temu Boecjusz pisze: „Są takie rzeczy, które podlegają opatrzności, a jednak skutecznie opierają się fatum"[6].

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[7], fatum jest to skierowanie drugich przyczyn do powodowania przewidzianych przez Boga skutków. Cokolwiek przeto podlega drugim przyczynom, podlega i fatum. Jeżeli zaś jest coś, czego Bóg bezpośrednio sam dokonuje, skoro nie podlega drugim przyczynom, nie podlega fatum, jako to: stwarzanie rzeczy, uwieńczenie chwałą istot duchowych itp. To właśnie miał na myśli Boecjusz pisząc: „To co jest blisko Boga, przez Niego na zawsze utwierdzone, jest ponad porządkiem fatum wiążącego rzeczy poruszalne"[8]. Jasno z tego widać, że - jak tenże autor dalej pisze – „Im

coś bardziej jest odległe od Praumysłu, tym mocniej fatum bierze to w swoje karby”[9]: jako że bardziej jest podległe konieczności drugich przyczyn.

Na 1. Wszystkiego tego, co wymieniono, dokonuje Bóg za pośrednictwem drugich przyczyn; i dlatego są one objęte rygorami fatum. Ale - jak powiedziano[10] - nie dotyczy to wszystkich innych.

Na 2. Fatum tkwi korzeniami w woli i władzy Boga jako prapoczątku. I dlatego - jak się rzekło[11] - nie wszystko, co podlega Bożej woli lub władzy, musi podlegać fatum.

Na 3. Chociaż wszystkie stworzenia są w jakiejś mierze zmienne, to jednak niektóre z nich - jak powiedziano[12] - nie pochodzą od zmiennych przyczyn stworzonych; i dlatego nie podlegają fatum.

ZAGADNIENIE 117
ZAKRES DZIAŁANIA CZŁOWIEKA

Na koniec wypada zastanowić się nad tym, co dotyczy działania człowieka, który jest złożony z duchowego i cielesnego stworzenia. Najpierw zastanowimy się nad działalnością człowieka, potem nad rozmnażaniem się ludzi. Temat pierwszy nasuwa cztery pytania: 1. Czy jeden człowiek może uczyć drugiego, powodując w nim wiedzę? 2. Czy człowiek może pouczać anioła? 3. Czy człowiek mocą swojej duszy może działać na materię cielesną i zmieniać ją? 4. Czy dusza człowieka w stanie odłączenia może poruszać ciała ruchem lokalnym?

Artykuł 1

CZY JEDEN CZŁOWIEK MOŻE UCZYĆ DRUGIEGO ?

Zdaje się, że jeden człowiek nie może uczyć drugiego, bo:

1. Glosa Hieronima do słów Mateusza: „Nie pozwalajcie nazywać się Rabbi”[1] powiada: „Abyście ludziom nie przyznawali zaszczytu należnego Bogu”. Jak widać z tego, być nauczycielem to zaszczyt przysługujący właściwie Bogu; zaś nauczanie, jest właściwą czynnością nauczyciela. Wynika z tego, że człowiek nie może nauczać, bo to właściwie należy do Boga.

2. Jeżeli człowiek uczy drugiego, to czyni to tylko tak, że swoją wiedzą działa, by spowodować wiedzę w innym. Lecz jakość, którą ktoś działa, by tworzyć coś podobnego do siebie, jest jakością czynną. Wychodzi na to, że wiedza jest jakością czynną, taką np. jak ciepło.

3. Do zdobycia wiedzy potrzeba światła myśli i obrazu rzeczy poznawanej. Żadnego jednak z nich jeden człowiek nie może spowodować w drugim. A więc jeden człowiek nie może swoim nauczaniem powodować wiedzy w drugim.

4. Nauczyciel nie może dla ucznia czynić więcej nad to, że mu podaje jakieś znaki: chcąc wyrazić coś głosem lub mimiką czy gestykulacją. Otóż podając znaki, nie może

jeden uczyć drugiego i zrodzić w nim wiedzy. Czemu? Bo albo podaje znaki rzeczy znanych, albo rzeczy nieznanych. Gdy podaje znaki rzeczy znanych, to ten, komu się owe znaki podaje, już ma wiedzę, i nie nabywa jej od nauczyciela. Jeżeli rzeczy nieznanych, to przez takowe znaki niczego się nie nauczy; gdybyś np. jakiemuś łacinnikowi podawał słowa greckie, których znaczenia on by nie rozumiał, to przez nie niczego byś nie mógł go nauczyć. żadnym więc sposobem jeden człowiek nie może, ucząc drugiego, powodować w nim wiedzy.

Wbrew temu są słowa Apostoła: „Zostałem ustanowiony głosicielem i apostołem ... nauczycielem pogan w wierze i prawdzie”[2].

Odpowiedź: Co do tego były różne zdania. Awerroes[3] twierdził, że - jak wyżej powiedziano[4] - dla wszystkich ludzi istnieje jedna myśl możnościowa. Wynikało z tego, że wszyscy ludzie mają te same formy myślowe. Według tego, jak sądzi, jeden człowiek swoim nauczaniem nie powoduje w drugim innej wiedzy niż ta, która sam posiada, ale przekazuje mu tę samą wiedzę, którą sam posiada, przez to, że pobudza go do porządkowania wyobrażeń w jego duszy po ton żeby były odpowiednio przystosowane do poznawania umysłowego. Zdanie to co do tego jest prawdziwe, że tą samą jest wiedza w nauczycielu co i w uczniu: o ile chodzi o tożsamość pod względem jedności rzeczy poznawanej. Tą samą bowiem jest prawda rzeczy, którą poznaje uczeń i którą poznaje nauczyciel. Natomiast zdanie to - o czym wyżej była mowa[5] jest błędne co do tego, że przyjmuje istnienie jednej myśli możnościowej dla wszystkich oraz tych samych form myślowych, różniących się jedynie według różnych wyobrażeń.

Zdanie platończyków jest inne. Według nich – jak o tym wyżej była mowa[6] - wiedza od początku istnieje w naszych duszach dzięki uczestniczeniu w formach oderwanych [tj. ideach]; tylko że dusza na skutek połączenia z ciałem doznaje przeszkody i przez to nie może swobodnie zajmować się poznawczo tymi rzeczami, których wiedzę przecież posiada. Według tego poglądu uczeń nie nabywa nowej wiedzy od nauczyciela, a tylko bywa przezeń pobudzany do poznawania tego, czego wiedzę już ma od początku; według tego uczenie się byłoby nie czym innym jak przypominaniem sobie[7]. Podobnie również twierdzili[8] o naturalnych przyczynach sprawczych, że one tylko przystosowują do przyjęcia form, które cielesna materia nabywa dzięki uczestniczeniu w oderwanych gatunkach. - Powstając przeciw temu poglądowi i opierając się na nauce Arystotelesa[9] wyżej wykazaliśmy[10], że myśl możnościowa duszy ludzkiej jest w czystej możności wobec przedmiotów swojego poznawania.

I dlatego należy inaczej odpowiedzieć, mianowicie że - jak pisze Filozof[11] - nauczający powoduje wiedzę w uczącym się przez ton że wyprowadza go z możności i przenosi w stan rzeczywistości. Żeby to zrozumieć należy zważyć co następuje: Spośród skutków powodowanych przez czynnik zewnętrzny jedne są spowodowane wyłącznie przez czynnik zewnętrzny - tak właśnie jest z forma domu. Powoduje ją w materii sama tylko sztuka budownicza. Inny zaś skutek jest niekiedy spowodowany przez czynnik zewnętrzny, a niekiedy przez wewnętrzny. Tak jest ze zdrowiem: niekiedy powoduje je w chorym czynnik zewnętrzny, mianowicie sztuka lekarska, niekiedy zaś czynnik

wewnętrzny n gdy np. chory wraca do zdrowia mocą natury. I w tych to skutkach należy mieć na uwadze dwoje: pierwsze, że sztuka w swoim działaniu naśladuje naturę; jak bowiem natura leczy chorego przez to, że pobudza, trawi i usuwa materię powodującą chorobę, podobnie i sztuka lekarska. Drugie, należy zauważyć, że czynnik zewnętrzny n tj. sztuka, nie działa jako główna przyczyna sprawcza, a tylko pomaga głównej przyczynie, tj. czynnikowi wewnętrznemu, wzmacniając go i dostarczając mu narzędzi i pomocy, które siły natury wykorzystują do osiągnięcia skutku; tak np. lekarz wzmacnia siłę natury chorego, zalecając odpowiednią dietę i przepisując leki, które natura zużywa do osiągnięcia zamierzonego celu.

Otóż wiedza nabyta w człowieku pochodzi zarówno od czynnika wewnętrznego (jak widać u tego, który doszedł do niej swoim własnym odkrywczym wysiłkiem umysłu) jak i od czynnika zewnętrznego (jak to widać u tego, który się jej uczy od innego). Bowiem wewnątrz każdego człowieka istnieje jakiś czynnik czy pierwiastek, na którym wiedza może się zasadzać; jest nim światło myśli czynnej. Dzięki niemu zaraz od początku [używania rozumu] samorzutnie, w naturalny sposób człowiek poznaje niektóre najogólniejsze, podstawowe zasady wszelkiej wiedzy. I gdy ktoś stosuje tego pokroju ogólne zasady do jakichś poszczególnych wypadków, które poprzez zmysły doświadcza i zapamiętuje, to wówczas, idąc od tego, co zna, do tego, czego nie zna, nabywa własnym dochodzeniem i odkrywaniem wiedzę tego, czego przedtem nie znał. Stąd też i każdy uczący, opierając się na wiadomościach już znanych uczniowi, prowadzi go do poznania tych wiadomości, których nie znał. Celnie tę myśl oddaje Filozof słowami: „Każde nauczanie i uczenie się wychodzi i nawraca do tego, co się już wpierw zna”[12].

W dwojaki zaś sposób nauczyciel prowadzi ucznia z wiadomości już znanych do poznawania nieznanych: Pierwszy, podając mu jakieś pomoce i narzędzia, którymi by jego myśl posłużyła się do nabycia wiedzy; dajmy na to podsuwając mu jakieś przesłanki nie tak bardzo ogólne, które jednak uczeń z dotychczas posiadanych wiadomości może ogarnąć, albo podając mu jakieś przykłady ze świata postrzegalnego podobne lub przeciwstawne, albo jakieś inne tego pokroju metody, którymi myśl uczącego się naprowadza i prowadzi do poznania nieznanej prawdy. Drugi sposób, wzmacniając myśl ucznia nie przez udzielanie mu jakiejś mocy czynnej jakby wyższej natury – jak to wyżej powiedzieliśmy[13] o aniołach oświecających, bo w porządku natury wszystkie władze myślenia ludzi są na jednym szczeblu - ale wyjaśniając uczniowi związek zachodzący między wnioskami a zasadami, bo nie zawsze uczeń sam przez się wykazuje na tyle umiejętności wnioskowania, żeby zdołał wyprowadzać wnioski z zasad. I dlatego Filozof powiada: „Dowodzenie jest to sylogizm rodzący wiedzę”[14]. I w ten to sposób, ten który słuchaczowi coś udowadnia, rodzi w nim wiedzę.

Na 1. Jak się rzekło[15] człowiek uczący kogoś świadczy jedynie usługę od zewnątrz, tak jak lekarz, który leczy. Ale jak wewnętrzna siła natury jest główną przyczyną wyzdrowienia, tak i naturalne światło myśli jest główną przyczyną wiedzy; jedno zaś i drugie jest od Boga. I dlatego jak w psalmach powiedziano o Bogu: „On leczy wszystkie twe niemoce”[16], tak również napisano o Nim: „Ten, który ludzi naucza mądrości”[17], jako że „promienieje nad nami światło Jego oblicza”[18], które nam wszystko ukazuje.

Na 2. Nauczyciel nie powoduje w uczniu wiedzy na sposób naturalnej przyczyny sprawczej - co zarzuca Awerroes[19]. Zatem wiedza nie musi być czynną jakością, ale jest czynnikiem czy zasadą, którą ktoś kieruje się w nauczaniu, tak jak sztuka jest czynnikiem czy zasadą, którą ktoś kieruje się w działaniu.

Na 3. Nauczyciel nie powoduje w uczniu światła myśli, ani też wprost form myślowych: on tylko swoim nauczaniem pobudza ucznia do tego, żeby on sam siłą swojej myśli urabiał sobie pojęcia umysłowe, których znaki z zewnątrz mu podsuwa.

Na 4. Znaki podsuwane uczniowi przez nauczyciela są to znaki rzeczy znanych w ogólności i mglisto, ale nieznanych w poszczegółach i w ich odrębności. I dlatego gdy ktoś nabywa wiedzę sam, bez pomocy nauczyciela, nie można mówić, że on sam siebie uczy, albo że jest nauczycielem samego siebie, bo nie istnieje w nim wpierw wiedza pełna n jakiej wymaga się od nauczyciela.

Artykuł 2

CZY LUDZIE MOGĄ UCZYĆ ANIOŁÓW ?

Zdaje się, że ludzie mogą uczyć aniołów, bo:

1. Apostoł pisze: „Wieloraka w przejawach mądrość Boga poprzez Kościół stanie się jawna Zwierzchnościom i Władzom”[1]. Lecz Kościół jest to wspólnota ludzi wierzących. A więc ludzie powiadamiają o niejednym aniołów.

2. Wyżej powiedziano[2], że wyżsi aniołowie, których sam Bóg oświeca o swoich sprawach, mogą pouczać niższych aniołów. Lecz niektórych ludzi Słowo Boga bezpośrednio pouczyło o sprawach Bożych, a zwłaszcza apostołów, stosownie do słów św. Pawła: „W tych ostatecznych dniach [Bóg] przemówił do nas przez Syna”[3]. A więc niektórzy ludzie mogą pouczać niektórych aniołów.

3. Wyżsi aniołowie pouczają niższych. Lecz niektórzy ludzie są wyżsi od niektórych aniołów, skoro - zdaniem Grzegorza[4] - niektórzy ludzie są włączani do najwyższych rzędów aniołów. A więc niektórzy ludzie mogą pouczać niektórych niższych aniołów o sprawach Bożych.

Wbrew temu Dionizy pisze[5], że wszystkie Boże oświecenia docierają do nas ludzi za pośrednictwem aniołów. A więc ludzie nie pouczają aniołów o Bożych sprawach.

Odpowiedź: Jak wyżej omówiono[6], niżsi aniołowie mogą wprawdzie mówić do wyższych, ujawniając im swoje myśli, ale nigdy wyżsi aniołowie nie bywają oświecani o sprawach Bożych przez niższych. Jasne zaś jest, że jak niżsi aniołowie podlegają wyższym, tak również w ten sam sposób i najwyżsi ludzie podlegają nawet najniższym aniołom. Widać to ze słów Pana: „Między narodzonymi z niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela. Lecz najmniejszy w królestwie niebieskim większy jest niż on”[7]. Tak więc ludzie nigdy nie oświecają aniołów o Bożych sprawach. Mogą wszakże ujawniać aniołom myśli swoich serc na sposób mowy, ponieważ sam tylko Bóg zna skrytości serc.

Na 1. Augustyn daje na to taką odpowiedź: Przytoczone zdanie Apostoła należy rozumieć w kontekście poprzedzającego zdania: „Mnie, zgoła najmniejszego ze wszystkich świętych, została dana ta łaska ... wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego od wieków w Bogu”[8]; Augustyn tak ciągnie dalej: „Ukrytego, ale tak, że dzięki Kościołowi wieloraka w przejawach mądrość Boga stała się jawna Zwierzchnościom i Władzom”. Jakby powiedział: Tak ów tajemniczy plan był ukryty dla ludzi, że mimo to był znany Kościołowi w niebie: istniejącemu w Zwierzchnościach i Władzach, a był mu znany „od wieków, a nie przed wiekami, bo pierwotnie tam był Kościół, gdzie też po zmartwychwstaniu również i ten pielgrzymujący Kościół ludzi się zgromadzi”[9].

Można jeszcze inaczej odpowiedzieć, mianowicie - jak tenże autor w tym samym miejscu pisze – „To, co jest ukryte, jest jawne aniołom nie tylko w Bogu, lecz także ukazuje się im to tu, gdy się dokonuje i staje jawne”. Gdy więc poprzez apostołów dokonały się tajemnice Chrystusa i Kościoła, niejedno ukazało się aniołom z tychże tajemnic, co przedtem było dla nich zakryte. - W ten sposób łatwo daje się zrozumieć wypowiedź Hieronima[10]. powiada on: Gdy apostołowie głosili ewangelię, aniołowie poznali niektóre tajemnice, bo przez to ich głoszenie ewangelii owe tajemnice spełniały się w rzeczywistości - tak jak na głos ewangelii głoszonej przez św. Pawła poganie nawracali się, o czym mówi Apostoł w zarzucie.

Na 2. Owszem, apostołowie byli bezpośrednio pouczeni przez Słowo Boga, ale nie w Jego bóstwie; mówiło do nich Jego człowieczeństwo. A więc argumentacja zarzutu niczego nie dowodzi.

Na 3. Niektórzy ludzie - także w stanie doczesnego życia - są wyżsi od niektórych aniołów - nie w rzeczywistości, ale co do mocy. Chodzi o ich miłość Boga - jest ona u nich takiej mocy, że mogą sobie zasłużyć na większy stopień chwały niż go mają niektórzy aniołowie. Tak jak byśmy powiedzieli: nasienie jakiegoś wielkiego drzewa jest większe pod względem mocy niż jakieś małe drzewo, choć w rzeczywistości jest o wiele, wiele mniejsze.

Artykuł 3

CZY CZŁOWIEK SIŁĄ DUCHA MOŻE ZMIENIAĆ CIELESNĄ MATERIĘ ?

Zdaje się, że człowiek siłą ducha może zmieniać cielesną materię, bo:

1. Grzegorz pisze: „Święci czynią cudy bądź na skutek modlitwy bądź swoją władzą; tak właśnie św. Piotr, który modlitwą wskrzesił zmarłą Tabitę, kłamiących Ananiasza i Safirę ostro karcąc, rzucił w objęcia śmierci”[1]. Otóż przy dokonywaniu się cudów zachodzi jakaś zmiana cielesnej materii. A więc ludzie mocą swego ducha mogą zmieniać cielesną materię.

2. Apostoł tak pisze: „Któż was omamił, żebyście nie byli posłuszni prawdzie”[2]. Otóż glosa do tych słów dodaje: „Niektórzy mają oczy pełne ognia; oni to samym spojrzeniem urzekają czy zakażają innych, zwłaszcza dzieci”[3]. To jednak może się dziać

tylko wtedy, gdy siła ducha może zmieniać cielesną materię. A więc mocą swego ducha człowiek może zmieniać cielesną materię.

3. Ciało ludzkie jest szlachetniejsze niż inne niższe ciała. Otóż na skutek doświadczeń czy doznań poznawczych ludzkiej duszy ciało człowieka ulega zmianie - przeszywa je ciepło i zimno, co najwyraźniej widać u ludzi w stanie gniewu i strachu; niekiedy nawet ta zmiana posuwa się aż do powodowania choroby i śmierci. Tym bardziej więc dusza człowieka może swoją siłą zmieniać cielesną materię.

Wbrew temu jest następująca wypowiedź Augustyna: „Samemu tylko Bogu cielesna materia jest na skinienie posłuszna”[4].

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5], cielesną materię może zmieniać tylko albo jakaś przyczyna sprawcza złożona z materii i z formy, albo sam Bóg, w którym: w Jego mocy, zarówno materia jak i forma przedwiecznie istnieją jako w swojej pierwotnej przyczynie. Stąd to również i o aniołach wyżej powiedziano[6], że naturalną mocą nie mogą zmieniać cielesnej materii inaczej, jak tylko zaprzęgając cielesne przyczyny sprawcze do wywołania jakichś skutków. Tym mniej więc dusza swoją naturalną siłą zdoła zmieniać cielesną materię inaczej, jak tylko za pośrednictwem jakichś ciał.

Na 1. Jeśli o świętych mówi się, że czynią cudy, to trzeba wiedzieć, że nie czynią ich mocą natury ale łaski. Jasne to z następującej wypowiedzi Grzegorza: „Ci, którzy - jak mówi Jan ewangelista – otrzymali moc stania się synami Boga, czemuż by nie mieli również otrzymać mocy czynienia cudów ?”[7].

Na 2. Według Awicenny[8] przyczyną urzekania czy omamiania jest ton że cielesna materia ze swojej natury jest raczej posłuszna duchowej substancji niż przeciwnym sobie przyczynom działającym w naturze. I dlatego, kiedy dusza jest mocną w swojej wyobraźni, cielesna materia ulega jej wpływowi. Uważa on, że w tym tkwi przyczyna oczu czy spojrzenia urzekającego. Ale wyż ej wykazaliśmy[9], że cielesna materia samemu tylko Bogu jest na skinienie posłuszna, nie zaś substancji duchowej. I dlatego należy lepiej tak powiedzieć: na skutek silnego działania wyobraźni duszy następuje zmiana w tchach czy fluidach ciała złączonego z duszą. Ta zmiana w tchach czy fluidach występuje zwłaszcza w oczach. do których wsączają się najsubtelniejsze tchy czy fluidy. Zaś oczy zaprawiają powietrze na jakąś określoną przestrzeń. W ten to sposób - jak pisze Arystoteles[10] – lustra, gdy są nowe i przejrzyste czy czyste, zasuwają się jakąś mgłą na skutek patrzenia się w nie kobiety miesiączkującej.

Gdy więc czyjaś dusza doznaje gwałtownego napadu złości - jak się to zdarza zwłaszcza jędzowatym babom - wówczas we wspomniany wyżej sposób spojrzenie takiej osoby staje się trujące i szkodliwe, szczególnie dla dziecin które mają delikatne ciało, łatwo ulegające wrażeniom i wpływom. - Jest też możliwe, że z dopustu Bożego lub także na skutek jakiegoś tajemnego układu, przyczynia się do tego złośliwość złych duchów, z którymi wredne wróżki weszły w przymierze.

Na 3. Dusza łączy się z ludzkim ciałem jako forma, zaś pożądanie zmysłowe, które w jakiejś mierze jest posłuszne rozumowi, jest - jak wyżej powiedziano[11] - stroną aktualizującą jakiego cielesnego narządu. I dlatego tak musi być, że na skutek

doświadczenia czegoś czy doznania poznawczego ludzkiej duszy, obudzą się pożądanie zmysłowe i zarazem strona cielesna doznaje jakiegoś wstrząsu. Żeby jednak móc zmieniać zewnętrzne ciała, na to nie wystarcza poznawcze doznanie ludzkiej duszy, chyba - jak już powiedziano[12] - za pośrednictwem i współdziałaniem własne go ciała.

Artykuł 4

CZY DUSZA CZŁOWIEKA W STANIE ODŁĄCZENIA MOŻE PORUSZAĆ CIAŁA PRZYNAJMNIEJ LOKALNIE ?

Zdaje się, że dusza człowieka w stanie odłączenia może poruszać ciała przynajmniej lokalnie, bo:

1. Wyżej powiedziano[1], że ciało ze swej natury jest posłuszne duchowej substancji co do ruchu lokalnego. Lecz dusza odłączona jest duchową substancją. A więc swoim rozkazem może poruszać ciała zewnętrzne.

2. W *Dzienniku podróży* św. Klemensa[2] czytamy, jak Niceta opowiada Piotrowi takie zdarzenie: Szymo, Czarnoksiężnik swoimi czarodziejskimi sztuczkami zatrzymywał duszę zabitego przez siebie dziecka i poprzez nią dokonywał sztuczek czarnoksięskich. Ale to nie mogłoby się dziać bez jakiegoś przemieniania ciał, przynajmniej co do ruchu lokalnego. A więc dusza odłączona ma moc lokalnego poruszania ciał.

Wbrew temu Filozof powiada[3], że dusza nie może poruszać każdego bądź ciała, a tylko swoje własne.

Odpowiedź: Dusza odłączona swoją naturalną mocą nie może poruszać jakiegoś ciała. Jasne jest bowiem, że gdy dusza jest złączona z ciałem, porusza tylko ciało żywe; a gdy jakiś członek ciała stanie się martwy, już nie jest posłuszny duszy co do ruchu lokalnego. Jasne również jest, że dusza odłączona nie ożywia żadnego ciała. żadne więc ciało nie jest jej posłuszne co do ruchu lokalnego: gdy chodzi o siły jej natury, bo moc Boża może udzielić tego, co tęż naturę przekracza.

Na 1. Są takie substancje duchowe, których siły nie są ograniczone do niektórych tylko ciał: to aniołowie; są oni z natury wolni od ciał. i dlatego różnorakie ciała mogą im być posłuszne do wykonywania ruchu. Jeżeli jednak władza poruszania jakiejś substancji oderwanej od ciała z natury jest ograniczona do poruszania jakiegoś określonego ciała, to taka substancja nie może poruszać ciała większego, a tylko mniejsze; tak to - według filozofów - poruszyciel niższego ciała nie mógłby poruszać wyższego ciała. /28/ A ponieważ dusza - stosownie do swojej natury - jest ograniczona do poruszania tylko tego ciała, którego jest formą, dlatego swoją naturalną mocą żadnego innego ciała nie może poruszać.

Na 2. Zdaniem Augustyna[4] i Chryzostoma[5] złe duchy częstokroć udawają, że są duszami zmarłych po to, żeby utwierdzić pogan w błędzie, którzy w to wierzyli. I dlatego jest prawdopodobne, że jakiś zły duch zwodził Szymona Czarnoksiężnika i udawał, że jest duszą dziecka, które on zabił. /29/

ZAGADNIENIE 118

POWSTAWANIE CZŁOWIEKA Z CZŁOWIEKA POD WZGLĘDEM DUSZY

Następnie należy zastanowić się nad tym, jak człowiek powstaje z człowieka: najpierw pod względem duszy, potem pod względem ciała. Zagadnienie pierwsze nasuwa się trzy pytania: 1. Czy dusza zmysłowa bywa przekazywana wraz z nasieniem? 2. Czy dusza umysłowa bywa przekazywana wraz z nasieniem? 3. Czy wszystkie dusze były naraz stworzone?

Artykuł 1

CZY DUSZA ZMYSŁOWA BYWA PRZEKAZYWANA WRAZ Z NASIENIEM ?

Zdaje się, że dusza zmysłowa nie bywa przekazywana wraz z nasieniem, ale pochodzi od Boga drogą stwarzania, bo:

1. Każda doskonała substancja, nie złożona z materii i formy zaczyna istnieć nie drogą rodzenia ale stwarzania: bo cokolwiek rodzi się, rodzi się tylko z materii. Lecz dusza zmysłowa jest doskonałą substancją; inaczej nie poruszałaby ciała; a skoro jest formą ciała nie jest złożona z materii i formy. Nie zaczyna więc istnieć drogą rodzenia ale stwarzania.

2. Rodzenie u istot żyjących ma swój początek we władzy rodzenia i poprzez nią się dokonuje; władza ta - skoro należy do wegetatywnych władz duszy - w stosunku do zmysłowej duszy zajmuje niższe miejsce. Nic zaś nie działa ponad swój gatunek. A więc istniejąca w zwierzęciu władza rodzenia nie może być przyczyną duszy zmysłowej.

3. Rodziciel rodzi coś podobnego do siebie. Zatem forma rzeczy zrodzonej musi być rzeczywiście w przyczynie rodzenia. Lecz dusza zmysłowa nie istnieje rzeczywiście w nasieniu: ani ona sama, ani jakaś jej część, a to dlatego, że wszystkie części duszy zmysłowej są w jakiejś określonej części ciała. Aliści w nasieniu nie ma jakiejś cząsteczki ciała, bo nie ma takiej cząsteczki ciała, która by nie powstawała z nasienia i mocą nasienia. A więc dusza zmysłowa nie ma swej przyczyny w nasieniu i nie jest z niego.

4. Jeżeli dusza zmysłowa ma w nasieniu jakiś czynny początek, to albo ów początek zostaje po urodzeniu zwierzęcia, albo nie zostaje. Nie może jednak zostać. Czemu? Bo wówczas albo byłby tym samym co dusza zmysłowa zrodzonego zwierzęcia, a to jest niemożliwe, bo w takim razie jednym i tym samym byliby: rodziciel i zrodzony, czyniący i rzecz uczyniona; albo byłby czymś innym, ale również i to jest niemożliwe, bo wyżej powiedziano[1], że w jednym zwierzęciu może być tylko jeden początek czy pierwiastek formalny, którym jest dusza. - A więc może zostaje? Ale to również wydaje

się niemożliwe, bo w takim razie przyczyna sprawcza działałaby dla zniszczenia samej siebie, co jest wykluczone. A więc dusza zmysłowa nie może rodzić się z nasienia.

Wbrew temu: tak się ma moc tkwiąca w nasieniu do zwierząt zrodzonych z nasienia, jak się ma moc tkwiąca w elementach świata do zwierząt powstałych z elementów świata: chodzi tu o zwierzęta rodzące się z gnicia czegoś. Lecz w tego pokroju zwierzątkach dusze powstają z mocy tkwiącej w elementach, w myśl słów: „Niech wody wywiodą płaz duszy żyjącej”[2]. A więc i dusze zwierząt rodzących się z nasienia powstają z mocy tkwiącej w nasieniu.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych /30/ dusze zmysłowe zwierząt stwarza Bóg. Zdanie to byłoby słuszne, gdyby dusza zmysłowa była rzeczą samoistnie bytującą, mającą istnienie i działanie sama przez się. W takim bowiem razie jak miałaby sama przez się istnienie i działanie, tak winnaby stawać się sama przez się. A ponieważ rzecz niezłożona i samoistnie bytująca może stać się li tylko przez stwarzanie, wynikałoby z tego, że dusza zmysłowa otrzymawałaby istnienie drogą stwarzania.

Ale sam ów punkt wyjścia - mianowicie że dusza zmysłowa ma sama przez się istnienie i działanie - jak widać z powyższych[3], jest błędny: bo nie ginęłaby na skutek zniszczenia ciała. I dlatego, ponieważ nie jest formą samoistną, z jej istnieniem jest tak, jak z istnieniem innych form rzeczy cielesnych, do których to form istnienie nie należy samo przez się, bo o tyle istnieją, o ile dzięki nim istnieją bytujące samoistnie rzeczy złożone z materii i formy. Stąd też i samym tym rzeczom złożonym należy się stawanie. A ponieważ rodziciel jest podobny do zrodzonego, dlatego w naturalny sposób tak dusza zmysłowa jak i inne tego pokroju formy koniecznie muszą być powoływane do istnienia przez jakieś cielesne przyczyny sprawcze, które przenoszą materię z możności do rzeczywistości dzięki tkwiącej w nich mocy cielesnej.

Im zaś jakaś przyczyna sprawcza jest potężniejsza, tym dalej może sięgać jej działanie; np. im jakieś ciało jest cieplejsze, tym odleglejszą przestrzeń może ogrzewać. Zatem ciała nieżyjące, które według porządku natury stoją niżej, rodzą rzecz podobną do siebie nie za pośrednictwem czegoś ale przez siebie same: tak jak ogień przez siebie samego rodzin nieci ogień. Natomiast ciała ożywione, jako potężniejsze, działają - dla zrodzenia tego co do nich podobne - zarówno bez pośrednictwa czegoś jak i za pośrednictwem czegoś. Bez pośrednictwa działają w czynności odżywiania, w którym ciało rodzi ciało. Za pośrednictwem - w z duszy rodziciela wypływa jakaś moc czynna i wpływa do nasienia zwierzęcia lub rośliny; tak jak i z głównej przyczyny sprawczej przelewa się jakaś siła poruszania na narzędzie. I jak mało znaczy pytać się, przez kogo dana rzecz jest poruszana - przez narzędzie czy przez głównego sprawcę - tak samo mało znaczy pytać się, kto jest przyczyną duszy zrodzonego: dusza rodziciela czy też moc płynąca z niego i tkwiąca w nasieniu.

Na 1. Dusza zmysłowa nie jest doskonałą substancja sama przez się istniejącą. Było to już umówione[4] i nie ma tu potrzeby powtarzać tej rzeczy.

Na 2. Władza rodzenia nie rodzi jedynie własną mocą, ale mocą całej duszy, której jest władza . I dlatego władza rodzenia rośliny rodzi roślinę zaś władza rodzenia

zwierzęcia rodzi zwierzę. Im bowiem dusza jest doskonalsza, tym jej władza rodzenia zmierza do doskonalszego skutku.

Na 3. Owa moc czynna tkwiąca w nasieniu, płynąca z duszy rodziciela, jest jakby jakimś wlanym ruchem samej duszy rodziciela; nie jest zatem ani duszą, ani częścią duszy, chyba co do mocy, tak jak w pile czy siekierze nie ma formy łóżka, ale jest w nich jakiś wlany ruch do nadania takiej formy. I dlatego ta siła czynna nie musi mieć jakiegoś narządu w rzeczywistości; ona sadowi się w samym tchu mieszczącym się w nasieniu, a jest on pienisty, o czym świadczy jego białość. W tym tchu jest ciepło spowodowane mocą ciał niebieskich. których także mocą - jak wyżej powiedziano[5] - niższe przyczyny sprawcze działają dla zachowania gatunku. A ponieważ w takowym tchu zbiega się moc duszy z mocą ciał niebieskich, dlatego Arystoteles mówi: „Człowiek - no i słońce - rodzą człowieka”[6]. Co do właściwego elementom ciepła, to ono spełnia zadanie narzędzia wobec mocy duszy tak jak również - według Arystotelesa[7] - i wobec władzy odżywiania.

Na 4. Według Filozofa[8] w zwierzętach doskonałych, rodzących się drogą spółkowania, moc czynna znajduje się w nasieniu samca, zaś materią płodu jest to, czym służy samica. W tej to materii zaraz od początku istnieje dusza wegetatywna: nie jako urzeczywistnienie drugie, ale jako urzeczywistnienie pierwsze - tak jak dusza zmysłowa jest w śpiących. Skoro zaś dusza wegetatywna zacznie brać pokarm, wtedy już działa w rzeczywistości. Tę to materię moc tkwiąca w nasieniu samca przekształca aż doprowadza do urzeczywistnienia się duszy zmysłowej - nie w tym znaczeniu, że sama owa moc, która była w nasieniu, stała się duszą zmysłową, bo w takim razie tym samym byłby rodziciel i zrodzony. co - jak mówi Filozof[9] - byłoby bardziej podobne do odżywiania się i wzrostu niż do rodzenia. Skoro zaś - mocą pierwiastka czynnego tkwiącego w nasieniu - została utworzona dusza zmysłowa w zrodzonym, co do jakiejś jego części głównej, wtedy już owa dusza zmysłowa płodu zaczyna działać dla uzupełnienia czy rozwoju własnego ciała droga - odżywiania i wzrastania. Natomiast moc czynna, która była w nasieniu, po jego rozkładzie i po ulotnieniu się istniejącego w nim tchu, przestaje istnieć. I nie jest to bez słuszności, bo owa moc nie jest główną przyczyną sprawczą ale narzędziem, zaś poruszanie narzędzia kończy się, skoro skutek został osiągnięty. /31/

A r t y k u ł 2

CZY DUSZA UMYSŁOWA JEST Z NASIENIA JAKO ZE SWOJEJ PRZYCZYNY ? /32/

Zdaje się, że dusza umysłowa jest z nasienia jako ze swojej przyczyny, bo:

1. W *Księdze Rodzaju* czytamy: „Wszystkich dusz, które ... wyszły z biódr Jakuba ... było sześćdziesiąt sześć”[1]. Lecz wszystko, co wychodzi z biódr człowieka, jest z nasienia jako ze swojej przyczyny. A więc dusza umysłowa jest z nasienia jako ze swojej przyczyny.

2. Wyżej powiedzieliśmy2n że w człowieku jedną i tą samą co do substancji jest dusza: umysłowa, zmysłowa i wegetatywna. Lecz w człowieku dusza zmysłowa rodzi się z nasienia, tak jak i w innych zwierzętach. Stąd to Filozof pisze[3]: nie naraz powstają

zwierzę i człowiek, ale najpierw pojawia się zwierzę mające duszę zmysłową. A więc i dusza umysłowa jest z nasienia jako ze swojej przyczyny.

3. Jedną i tą samą przyczyną sprawczą jest ta, której działanie kończy się na formie i na materii; inaczej z formy i materii nie powstałoby coś istotnie jednego. Lecz dusza umysłowa jest formą ludzkiego ciała, to zaś jest utworzone mocą nasienia. A więc i dusza umysłowa jest spowodowana mocą nasienia.

4. Człowiek rodzi to, co do niego podobne pod względem gatunku. Lecz o ludzkim gatunku stanowi dusza rozumna. A więc dusza rozumna jest od rodziciela.

5. Nie licuje mówić, że Bóg współdziała z grzesznikami. Lecz gdyby Bóg stwarzał dusze rozumne, przez to niekiedy współdziałałby z cudzołożnikami, z których niedozwolonego spółkowania niekiedy rodzi się potomstwo. A więc Bóg nie stwarza dusz rozumnych.

Wbrew temu czytamy w dziele *Kościelne dogmaty*: „Dusze rozumne nie powstają na skutek spółkowania”[4].

Odpowiedź: To niemożliwe, żeby tkwiąca w materii moc czynna rozciągnęła swoje działanie na powodowanie niematerialnych skutków. Jasne bowiem jest, że w człowieku umysłowy pierwiastek góruje nad materią, bo ma czynność, w której ciało nie bierze udziału. I dlatego niemożliwe jest, moc tkwiąca w nasieniu była twórczynią pierwiastka umysłowego,

Jest to niemożliwe także dlatego, że moc tkwiąca w nasieniu działa mocą duszy rodziciela, o ile ta dusza rodziciela jest urzeczywistnieniem ciała i posługuje się samym ciałem w swoim działaniu. Tymczasem w czynności umysłu ciało nie bierze udziału. Stąd też moc pierwiastka umysłowego jako umysłowego nie może pochodzić od nasienia. Filozof tak to krótko wyraża: „Pozostaje więc, że sam umysł pojawia się z zewnątrz”[5].

Wreszcie jest to niemożliwe z następującego powodu: dusza umysłowa - jak o tym wyżej była mowa[6] - jest bytem samoistnym, ponieważ ma czynność bez udziału ciała; z tego tytułu należy się jej istnienie i stawanie. A ponieważ jest substancją niematerialną, nie może być spowodowana przez rodzenie, ale jedynie drogą stwarzania przez Boga. Twierdzić więc, że dusza umysłowa jest spowodowana przez rodziciela, znaczy tyle co twierdzić, że ona nie jest bytem samoistnym, a co za tym idzie, że ulega zniszczeniu wraz z ciałem. I dlatego herezją jest mówić, że dusza umysłowa bywa przekazywana wraz z nasieniem.

Na 1. W tym tekście wzięto część na oznaczenie całości, mianowicie duszę na oznaczenie całego człowieka.

Na 2. Zdaniem niektórych czynności życia, które embrion przejawia, nie pochodzą od jego duszy, ale od duszy matki[7], albo od mocy formującej, która jest w nasieniu[8]. Jedno i drugie jest błędne; takie bowiem przejawy życia, jak czucie, odżywianie i wzrastanie, nie mogą pochodzić od czynnika zewnętrznego. I dlatego należy powiedzieć, że w embrionie istnieje dusza: na początku wegetatywna n potem zmysłowa i wreszcie umysłowa.

Otóż niektórzy głosili[9], że do istniejącej najpierw w embrionie duszy wegetatywnej doszła inna dusza, mianowicie zmysłowa, a do tej ostatniej doszła znowu jeszcze inna, która jest umysłową. Zatem w człowieku są trzy dusze, z których jedna jest w możności do drugiej. - Ale to zdanie wyżej odrzuciliśmy[10].

I dlatego inni[11] powiadają, że ta sama dusza, która najpierw była wegatywną, potem - na skutek działania mocy tkwiącej w nasieniu - była doprowadzona do tego, że staje się również zmysłową; i wreszcie bywa doprowadzona do tego, że ta sama dusza staje się umysłową, ale już nie na skutek mocy czynnej nasienia, ale mocą wyższej przyczyny sprawczej, mianowicie Boga oświecającego z zewnątrz, jako że według Filozofa[12]: umysł przychodzi z zewnątrz.

Ale tego nie da się utrzymać. Po pierwsze dlatego, że do żadnej formy substancjalnej nie można czegoś dodać czy odjąć, gdyż dodanie większej doskonałości daje inny gatunek, tak samo jak dodanie jedności daje inny gatunek w liczbach. Nie jest zaś możliwe, żeby liczbowo jedna i ta sama forma należała do różnych gatunków. Po drugie, bo z tego by wynikało, że rodzenie zwierzęcia byłoby ruchem ciągłym, powoli przechodzącym ze stanu niedoskonałego ku doskonałemu: tak jak to się dzieje w zmianie jakościowej. Po trzecie, bo z tego by także wynikało, że rodzenie człowieka lub zwierzęcia nie byłoby istotnie rodzeniem, bo jego podmiot byłby już bytem urzeczywistnionym: bo jeżeli od początku materii płodu znajduje się dusza wegetatywna, która potem stopniowo bywa doprowadzana do stanu doskonałego, to w takim razie zawsze będzie dodawanie następnej doskonałości bez zniszczenia doskonałości poprzedzającej: a to jest sprzeczne z istotną treścią rodzenia czy powstawania. Czwarte, bo albo to, co Bóg sprawia swoim działaniem, jest czymś, co bytuje samoistnie. Wówczas musi istotowo być czymś innym od formy wpierw istniejącej, która nie bytowała samoistnie; w ten sposób wznawia się pogląd tych n co głoszą wielość dusz w ciele. Albo nie jest czymś, co bytuje samoistnie, a jest tylko jakąś doskonałością duszy wpierw istniejącej; wówczas wynikałoby z tego koniecznie, że dusza umysłowa ulega zniszczeniu wraz ze zniszczeniem ciała, co jest niemożliwe.

Był jeszcze inny sposób wyjaśniania tej sprawy: mianowicie tych[13], co przyjmowali istnienie jednego umysłu dla wszystkich ludzi. Wyżej wykazaliśmy jego niemożliwość[14].

I dlatego należy tak odpowiedzieć: ponieważ powstawanie jednego pociąga za sobą równoczesny zanik drugiego, dlatego należy mówić, że zarówno w człowieku jak i w innych zwierzętach, gdy pojawia się forma doskonalsza, zanika forma poprzednia, tak jednak, że następna forma ma wszystko ton co miała poprzednia i jeszcze coś nad to więcej. W ten sposób poprzez wiele powstawań-rodzeń i zanikań-śmierci dochodzi się do końcowej formy substancjalnej: tak w człowieku jak i w innych zwierzętach. A to naocznie widać u zwierząt zrodzonych z gnicia. Ostatecznie więc należy tak odpowiedzieć: Bóg stwarza duszę umysłową na końcu powstawania-rodzenia człowieka po zaniku form poprzednich - dusza ta jest zarazem zmysłową i wegetatywną. /33/

Na 3. Argument zarzutu jest słuszny, gdy chodzi o różne przyczyny sprawcze wzajem sobie nie przyporządkowane. Gdy jednak mamy do czynienia z wieloma przyporządkowanymi sobie przyczynami sprawczymi, to nic nie wadzi, żeby moc

wyższej przyczyny sprawczej docierała do końcowej formy, zaś moce niższych przyczyn sprawczych dochodziły tylko do jakiegoś przystosowania materii - tak jak moc nasienia przystosowuje materię, zaś moc duszy daje formę w rodzeniu zwierzęcia. Z tego zaś, co wyżej omówiono[15], jest jasne, że cała natura cielesna działa jako narzędzie mocy duchowej, a zwłaszcza Boga. I dlatego nic nie przeszkadza, żeby uformowanie ciała pochodziło od jakiejś mocy cielesnej, zaś dusza umysłowa pochodziła od samego Boga.

Na 4. Człowiek rodzi to co doń podobne w tym znaczeniu, że mocą swojego nasienia przystosowuje materię na przyjęcie takiej formy, jaką jest dusza rozumna.

Na 5. W tej czynności cudzołożników to, co należy do natury, jest dobre: i w tym Bóg współdziała. Co zaś jest następstwem nieuporządkowanej żądzy rozkoszy, jest złe: i w tym Bóg nie współdziała.

Artykuł 3

CZY WSZYSTKIE LUDZKIE DUSZE ZOSTAŁY STWORZONE NARAZ NA POCZĄTKU ŚWIATA ? /34/

Zdaje się, że ludzkie dusze zostały stworzone naraz na początku świata, bo:

1. W Biblii czytamy: „Bóg spoczął po dokonaniu całego dzieła, które podjął”[1]. Nie może być jednak mowy o spoczynku, jeśliby Bóg codziennie stwarzał nowe dusze. A więc wszystkie dusze zostały naraz stworzone.

2. Doskonałość wszechświata najbardziej podnoszą istoty duchowe. Gdyby więc dusze były stwarzane wraz z formowaniem się ciał, codziennie nieprzeliczona ilość istot duchowych byłaby dodawana do doskonałości wszechświata, co wskazywałoby na to, że wszechświat od początku był niedoskonały: a to jest sprzeczne ze słowami Pisma św.: „Bóg ukończył swe dzieło”[2].

3. Koniec rzeczy odpowiada jej początkowi. Lecz dusza umysłowa zostaje po zniszczeniu ciała. A więc zaczęła istnieć przed ciałem.

Wbrew temu czytamy w dziele *Kościelne dogmaty*: „Dusza bywa stwarzana wraz z ciałem”[3].

Odpowiedź: Według niektórych[4] połączenie duszy umysłowej z ciałem dokonuje się z ubocznych względów, bo zasadniczo dusza jest tej samej natury, co istoty duchowe, które nie łączą się z ciałem. I dlatego wyznawali, że dusze ludzi były wraz z aniołami na początku stworzone.

Ale ów pogląd jest błędny. Po pierwsze, ze względu na jego podstawę. Jeżeli bowiem dusza łączy się z ciałem z ubocznych względów: przez przypadłość, to wynikałoby z tego, że człowiek powstały na skutek takiego połączenia byłby bytem przez przypadłość, albo że dusza byłaby człowiekiem, co - jak już wykazano[5] - jest błędne. A że ludzka dusza nie ma tej samej natury co aniołowie, wskazuje na to - jak już wyłuszczono[6] - sam różny sposób poznawania umysłowego; bo jak już wyłożono[7], człowiek poznaje czerpiąc materiał poznawczy od zmysłów i nawracając do wyobrażeń.

Dlatego to jego dusza wymaga połączenia z ciałem, którego to ciała potrzebuje dla działania zmysłów. Tego zaś nie można powiedzieć o aniołach. Po drugie, jego błędność ujawnia samo postawienie sprawy. Jeżeli bowiem dla duszy jest naturalne łączyć się z ciałem, to być bez ciała jest sprzeczne z jej naturą, a istniejąc bez ciała, nie ma doskonałości swojej natury. Nie licowało zaś, żeby Bóg zaczynał swoje dzieło od rzeczy niedoskonałych i od tego, co jest poza porządkiem natury; nie uczynił przecież człowiek a bez ręki lub bez nogi, a to są naturalne części człowieka. Tym bardziej więc nie uczynił duszy bez ciała.

A może ktoś twierdzić, że dla duszy nie jest naturalne łączyć się z ciałem. Żeby na to odpowiedzieć, należy znaleźć przyczynę, dla której dusza łączy się z ciałem. Otóż albo to się staje z jej woli, albo z innej przyczyny. Nie może stać się z jej woli, bo zbyt wiele przemawia przeciw temu: Po pierwsze, bo taka wola byłaby nierozumna. Popatrzmy: jeżeli nie potrzebuje ciała, czemu chce się z nim łączyć, a jeśli go potrzebuje, to naturalne jest dla niej łączyć się z ciałem, bo natura jest niezawodna w tym co konieczne. Po drugie, bo nie widać żadnego powodu, czemu to duszom na początku świata stworzonym, po tak długim czasie nagle przyszła chęć, aby teraz połączyć się z ciałem. Wszak istota duchowa jest ponad czasem, jako że jest ponad obrotami ciał niebieskich. Po trzecie, bo to zakrawałoby na prosty przypadek, że ta właśnie dusza łączy się z tym właśnie ciałem, boć przecież na to potrzebny jest zbieg dwóch woli: duszy przychodzącej i człowieka rodzącego. A może to, że dusza łączy się z ciałem, staje się wbrew jej woli i wbrew jej naturze? Jeżeli tak, to musi to sprawiać jakaś przyczyna zadająca jej gwałt, a w takim razie będzie to dla niej karą i smutkiem. Na tym właśnie polegał błąd Orygenesa głoszącego, że łączenie się duszy z ciałem jest karą za grzech.

A ponieważ w tym wszystkim nie ma ani ładu, ani składu, dlatego bez ogródek należy twierdzić, że dusze nie były stworzone przed ciałami, ale że są stwarzane w momencie łączenia się z ciałem.

Na 1. Pismo św. mówi, że Bóg spoczął, tj. przestał działać dnia siódmego, nie w tym znaczeniu, że zaprzestał wszelkiego dokonywania dzieł, wszak u Jana czytamy: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja działam”[8], ale w tym, że zaprzestał stwarzania nowych rodzajów i gatunków rzeczy, które w jakiś sposób nie zaistniały w pierwszych dziełach. W ten bowiem sposób dusze obecnie stwarzane zaistniały co do podobieństwa gatunku w pierwszych dziełach, a wśród nich również i dusza Adama została stworzona.

Na 2. Doskonałość wszechświata może co dzień powiększać się pod względem liczby jednostek, nie zaś pod względem ilości gatunków.

Na 3. To, że dusza zostaje bez ciała, dzieje się na skutek zniszczenia ciała, co jest następstwem grzechu. Stąd też nie wypadało, żeby od tego zaczęły się dzieła jak pisze *Księga Mądrości*: „Bo śmierci Bóg Boga; nie uczynił Bezbożni zaś ściągają ją na siebie słowem i czynem”[9].

ZAGADNIENIE 119
POWSTAWANIE CIAŁA CZŁOWIEKA I ROZMNAŻANIE LUDZI

Wreszcie należy omówić powstawanie i rozmnażanie człowieka od strony ciała. Nasuwają się dwa pytania:1. Czy coś ze spożytego pokarmu zamienia się prawdziwie w ludzką naturę? 2. Czy nasienie, w którym rodzenie człowieka ma swój początek powstaje z tego, co zbywa ze spożytego pokarmu?

Artykuł 1

CZY COŚ ZE SPOŻYTEGO POKARMU ZAMIENIA SIĘ W PRAWDZIWIE LUDZKĄ NATURĘ ?

Zdaje się, że nic ze spożytego pokarmu nie przechodzi prawdziwie w ludzką naturę, bo:

1. U Mateusza czytamy. Wszystko, co wchodzi do ust, do żołądka idzie i wydala się na zewnątrz”[1]. Lecz to, co się wydala, nie przechodzi prawdziwie w ludzką naturę. A więc nic ze spożytego pokarmu nie przechodzi prawdziwie w ludzką naturę.

2. Filozof[2] wyodrębnia ciało jako gatunek i ciało jako materię; i powiada, że ciało jako materia „przychodzi i odchodzi”. Otóż to, co powstaje ze spożytego pokarmu, przychodzi i odchodzi. Zatem tym, w co przemienia się spożyty pokarm, jest ciało jako materia, a nie jako gatunek. Lecz do prawdziwości ludzkiej natury należy ton co należy do jej gatunku. A więc spożyty pokarm nie przechodzi w prawdziwość ludzkiej natury.

3. Jak się zdaje, do prawdziwości ludzkiej natury należy - jak mówią lekarze[3] - wilgoć podstawowa, która gdy zaniknie, już nie da się jej przywrócić. Mogłaby być przywrócona, gdyby spożyty pokarm przemieniał się w samą wilgoć. A więc pokarm nie przemienia się prawdziwie w ludzką naturę.

4. Gdyby spożyty pokarm przechodził prawdziwie w ludzką naturę, wszelki ubytek zaistniały w człowieku mógłby być uzupełniany. Lecz śmierć człowieka następuje na skutek jakiegoś ubytku. A więc człowiek mógłby na skutek brania posiłku uchronić się na wieki od śmierci.

5. Gdyby spożyty pokarm przemieniał się naprawdę w ludzką naturę, w człowieku nie byłoby czegoś, co by nie mogło zaniknąć i być naprawione, bo to, co w człowieku powstaje ze spożytego pokarmu, może zaniknąć i być naprawione. Gdyby więc człowiek żył długo, wynikałoby z tego, że nic z tego, co było w nim materialnie na początku jego narodzenia, na końcu by w nim nie zostało. W ten sposób człowiek już nie byłby liczbowo ten sam przez całe swoje życie, ponieważ na to, żeby coś było tym samym liczbowo, wymagana jest tożsamość materii. Ale to nie jest rozumne Zatem spożyty pokarm nie przechodzi prawdziwie w ludzką naturę.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Pokarm brany dla ciała, po zniszczeniu, tj. po utracie swojej postaci, służy budowie członków”[4]. Lecz budowa członków należy do

prawdziwości ludzkiej natury. A więc spożyte pokarmy przechodzą w prawdziwość ludzkiej natury.

Odpowiedź: Zdaniem Filozofa „Każda rzecz tak się ma do prawdziwości, jak się ma do bytu”[5]. Zatem to należy do prawdziwości jakiejś natury, co stanowi istotną treść tejże natury. Otóż naturę można ujmować dwojako: po pierwsze, o ile jest wspólna dla wielu z racji wspólnej treści gatunku; po drugie, o ile jest w tej oto jednostce. Zatem do prawdziwości jakiejś natury ujmowanej jako wspólną należy forma i materia brane ogólnie; zaś do prawdziwości natury ujmowanej w tej oto poszczególnej jednostce należy oznaczona materia jednostkowa, no i forma ujednostkowiona przez tęż materię. Tak więc do prawdziwości ludzkiej natury w ogóle należy ludzka dusza i ciało, zaś do prawdziwości ludzkiej natury w Piotrze i Marcinie należy ta oto dusza i to oto ciało.

Otóż są takie istoty, których formy mogą utrzymać się tylko w jednej oznaczonej materii; np. forma słońca może utrzymać się jedynie w tej materii, którą aktualnie sobą obejmuje. Mając to na uwadze, niektórzy głosili[6], że w ten sam sposób forma człowieka może być utrzymana tylko w jakiejś oznaczonej materii, mianowicie w tej, która od początku była kształtowana taką formą w pierwszym człowieku i to tak, że cokolwiek by innego zostało dodane nad to, co z pierwszego rodzica przechodzi na potomstwo, już nie należy do prawdziwości ludzkiej natury - jakby nie przyjęło prawdziwie formy ludzkiej natury. Tylko ta materia, która w pierwszym człowieku była objęta formą ludzką, pomnaża się sama w sobie pod tą formą, i w ten to sposób mnogość ludzkich ciał wywodzi się od ciała pierwszego człowieka. Według nich spożyty pokarm nie przemienia się w prawdziwość ludzkiej natury; twierdzą, że pokarm bywa przyjmowany jako jakaś przeciwwaga natury, tj. aby był środkiem powstrzymującym działanie ciepła naturalnego, by ono nie pochłonęło wilgoci podstawowej, tak jak do srebra dodaje się ołowiu lub cyny, żeby nie uległo zniszczeniu przez ogień. /35/

Ale ów pogląd jest nierozumny z wielu powodów. Po pierwsze, bo na tej samej podstawie dana forma może stać się w innej materii, co i może opuścić własną materię: stąd to wszystko, co może powstawać, może także ulec zniszczeniu, i na odwrót. Jasne zaś jest, że forma ludzka może opuścić materię, która jej podlega; inaczej ciało ludzkie nie ulegałoby zniszczeniu. Wynika z tego, iż może objąć sobą i inną materię, gdy coś innego przejdzie w prawdziwość czy byt ludzkiej natury. Po drugie, bo w tych wszystkich rzeczach, których cała materia znajduje się w jednej tylko jednostce, w jednym gatunku występuje tylko jedna jednostka: przykładem tego jest słońce, księżyc itp. Jak z tego widać, według tego poglądu w gatunku ludzkim byłaby tylko jedna jednostka. Po trzecie, bo pomnażanie się materii możliwe jest albo tylko według masy ilościowej; zachodzi to w rzeczach rozrzedzających się, których materia przyjmuje większe rozmiary, albo także według substancji materii. Otóż nie można mówić o pomnażaniu materii, gdy pozostaje ta sama nietknięta substancja materii, bo to samo zestawione z sobą samym, nie tworzy pomnażania, ponieważ wszelka mnogość musi mieć przyczynę w jakimś podziale. Zachodzi więc konieczność, żeby doszła jakaś inna substancja materii: albo przez stwarzanie, albo przez zamianę innej w nią samą.

Pozostają więc następujące możliwości pomnażania jakiejś materii: przez rozrzedzanie, np. gdy z wody staje się para. n przez przemianę innej rzeczy, np. ogień poszerza się, gdy się dorzuci drewna; przez stwarzanie materii. Otóż jasne jest, że w ludzkich ciałach nie może zachodzić pomnażanie materii przez rozrzedzanie, bo w takim razie ciała ludzi w wieku dojrzałym byłyby mniej doskonałe czy rozwinięte niż ciała dzieci. Nie może również zachodzić przez stwarzanie nowej materii, bo zdaniem Grzegorza: „Wszystko zostało stworzone na raz co do substancji materii, choć nie co do gatunku formy”[7]. Pozostaje więc, że pomnażanie ludzkiego ciała dokonuje się przez zamianę spożytego pokarmu w prawdziwość czy byt ludzkiego ciała. Czwarte, bo skoro człowiek nie różni się od zwierząt i roślin pod względem duszy wegetatywnej, wynikałoby z tego, że także i ciała zwierząt i roślin nie pomnażałyby się przez przemianę pokarmu w ciało karmione, ale przez jakieś pomnażanie. Otóż pomnażanie to nie może być naturalne, bo materia z natury rozrasta się tylko do określonych rozmiarów; do tego, nie spotyka się takiej rzeczy, która by wzrastała w sposób naturalny inaczej, jak tylko przez rozrzedzanie lub przemianę czegoś innego w nią. Wychodziłoby na to, że cała praca władz rodzenia i odżywiania, które uchodzą za siły naturalne, byłaby cudem, a to jest zgoła nie do przyjęcia.

Z tego powodu inni[8] głosili: Forma ludzka może stać się od nowa w jakiejś innej materii, jeśli brać naturę ludzką w ogólności, nie zaś jeśli brać ją jako istniejącą w tej oto jednostce, w której ludzka forma zostaje utkwiona w jakiejś określonej materii; forma ta jest tej materii nadana z momentem zrodzenia tej jednostki i to tak, że tej materii nigdy nie opuszcza aż do końcowego zniszczenia jednostki. Powiadają, że ta właśnie materia należy głównie do prawdziwości ludzkiej natury. Ponieważ jednak tego pokroju materia nie wystarcza do osiągnięcia należnej wielkości, zachodzi potrzeba, żeby doszła inna materia przez zamianę spożytego pokarmu w substancję karmionego: tyle ile potrzeba do należnego rozrostu. Mówią, że ta materia należy do prawdziwości ludzkiej natury drugorzędowo, bo nie jest wymagana do pierwszego istnienia jednostki, a tylko do jej rozrostu czy masy. A gdy coś innego dojdzie ze spożytego pokarmu, właściwie mówiąc nie należy do prawdziwości ludzkiej natury.

Ale również i to jest pozbawione słuszności. Po pierwsze dlatego, że pogląd ich wyrokuje o materii ciał żyjących na sposób ciał nieżyjących; w tych ostatnich zaś, chociaż istnieje moc do rodzenia czegoś podobnego do siebie co do gatunku, nie ma w nich jednak mocy do zrodzenia czegoś podobnego do siebie co do jednostki. Moc ta zaś istnieje w ciałach ożywionych, a jest nią władza odżywiania. Niczego by więc władza odżywiania nie dodała ciałom żyjącym, jeśliby spożyty pokarm nie przemienił się w prawdziwość ludzkiej natury. Po drugie bo - jak wyżej powiedziano[9] - moc czynna tkwiąca w nasieniu jest jakąś siłą płynącą od duszy rodziciela. Stąd też nie może wykazywać większej mocy w działaniu niż sama dusza, od której wypływa. Jeżeli więc naprawdę jakaś materia otrzymuje mocą nasienia formę ludzkiej natury, to o wiele bardziej dusza swoją władzą odżywiania mogłaby nadać prawdziwą formę ludzkiej natury pożywieniu z sobą już złączonemu. Po trzecie, bo dusza potrzebuje pożywienia nie tylko do wzrostu - w przeciwnym razie po ukończeniu wzrastania nie byłoby konieczne - lecz także do uzupełniania ubytku spowodowanego działaniem naturalnego ciepła. Nie było

by zaś uzupełniania, gdyby to co powstaje ze spożytego pokarmu, nie zajęło miejsca tego, co ubyło. Stąd też jak ton co wpierw było wewnątrz, należy prawdziwie do ludzkiej natury, tak należy również i ton co ze spożytego pokarmu powstaje.

I dlatego, idąc za zdaniem innych[10], należy odpowiedzieć, że spożyty pokarm naprawdę przemienia się w rzeczywistość ludzkiej natury n jako że prawdziwie przyjmuje naturę gatunkową ciała, kości itp. części. To miał na myśli Filozof pisząc: „Pokarm żywi, o ile jest ciałem w możności”[11].

Na 1. P Jezus nie wyraża się: ‘cały’ pokarm wchodzący do ust wydala się na zewnątrz, ale ‘wszystko’, co itd., bo z każdego pokarmu cos nieczystego wydala się na zewnątrz. - A można i tak odpowiedzieć: cokolwiek ze spożytego pokarmu powstaje, może również być rozłożone wskutek naturalnego ciepła i - jak wyjaśnia Hieronim[12] - być jakimiś ukrytymi przewodami usunięte.

Na 2. Niektórzy[13] przez ciało jako gatunek rozumieli to co pierwsze otrzymuje ludzki gatunek, co bierze się od rodziciela i powiadają, że to zostaje zawsze, póki trwa jednostka. Natomiast przez ciało jako materia rozumieli ton co powstaje ze spożytego pokarmu - i to nie zostaje zawsze, ale jak przychodzi tak i odchodzi. Atoli nie taka jest myśl Arystotelesa. Mówi bowiem tamże: „Jak w każdym z mających gatunek w materii, np. w drzewie, kamieniu, tak i w ciele - to jest jako gatunek, a to jest jako materia”[14]. Jasne zaś jest, że powyższe rozróżnienie nie stosuje się do istot nieżyjących, które nie rodzą się z nasienia i nie odżywiają się. Co więcej, ponieważ ton co powstaje ze spożytego pokarmu przyłącza się do ciała karmionego na sposób zmieszania, tak jak - stosownie do przykładu podanego tamże przez Filozofa[15] - woda miesza się z winem, dlatego nie może być inną naturą to, co przychodzi, a inną ton do kogo przychodzi, bo już powstało jedno przez prawdziwe zmieszanie. Stąd też żadnego uzasadnienia nie ma to, że jedno bywa pochłaniane przez naturalne ciepło, a drugie zostaje.

I dlatego należy odpowiedzieć inaczej, mianowicie że to rozróżnienie Filozofa ma na uwadze nie różne ciała, lecz to samo ciało, ale według różnych ujęć. Jeżeli bowiem imamy ciało jako gatunek, tj. według tego, co w nim jest formalne, to tak pojęte zostaje zawsze, bo zawsze zostaje natura ciała i jego naturalne przystosowanie. Jeżeli natomiast imamy ciało jako materię, to w takim ujęciu nie zostaje, ale powoli zużywa się i bywa uzupełniane [braniem pokarmu], tak jak ogień w piecu, którego forma zostaje, zaś materia powoli zużywa się, spala, a na jej miejsce podkłada inną.

Na 3. Do wilgoci podstawowej należy to wszystko, na czym zasadza się moc gatunku. Gdy to zaniknie, nie może być przywróconą: tak jak np. w wypadku odjęcia ręki, nogi czy czegoś takiego. Natomiast wilgoć odżywialna oznacza to, co jeszcze nie doszło doskonale do przyjęcia natury gatunku, ale jest dopiero w drodze tego; jest nią krew i inne podobne. Stąd to gdy takowe zanikną, zostaje jeszcze moc gatunku w podstawie, która nie ginie.

Na 4. Wszelka moc znajdująca się w ciele wrażliwym osłabia się na skutek ciągłego wysiłku, jako że tego pokroju przyczyny działające doznawają również niejednego. I dlatego na początku [życia] zdolność czy moc przetwarzania spożytego pokarmu i wchłaniania w siebie jest tak silna, iż organizm może przyswoić nie tylko to, co wystarcza do wyrównania ubytku, ale także do wzrastania. Z czasem organizm nie

może przyswajać więcej nad ton co potrzebne do uzupełniania ubytku: i wtedy ustaje wzrastanie. Wreszcie i tego nie zdoła: i wtedy następuje zdziadzienie. Na końcu ustaje całkowicie owa moc i zwierzę umiera: tak jak - że użyjemy przykładu Filozofa[16] - moc wina wchłaniającego dolewaną doń wodę stopniowo wskutek zmieszania z wodą osłabia się, aż w końcu całe staje się wodniste.

Na 5. Według Filozofa[17], gdy jakiś materiał palny sam przez się obraca się w ogień, wtedy mówimy: ogień powstaje od nowa; kiedy zaś jakiś materiał obraca się w ogień już przedtem istniejący mówimy: ogień bywa podtrzymywany. Stąd też w wypadku, gdy cały materiał naraz utraci postać ognia, a inny materiał obraca się w ogień, będzie to liczbowo inny ogień. Gdy zaś stopniowo po spaleniu jednego drewna dorzuca się inne i czyni się to tyle razy, aż spalą się wszystkie pierwsze drewna, to wówczas zawsze zostaje liczbowo ten sam ogień, bo zawsze ton co się dorzuca, przechodzi w to, co już wpierw istnieje. Podobnie jest z ciałami żyjącymi. W nich to dzięki żywieniu uzupełnia się to, co zostało spalone, zużyte na skutek naturalnego ciepła.

Artykuł 2

CZY NASIENIE POCHODZI Z OBFITOŚCI SPOŻYTEGO POKARMU ?

Zdaje się, że nasienie nie pochodzi z obfitości spożytego pokarmu, ale z substancji rodziciela, bo:

1. Damascen powiada, że rodzenie jest „dziełem natury, tworzącej z substancji rodziciela to, co się rodzi”[1]. Lecz to, co się rodzin rodzi się z nasienia. A więc nasienie jest z substancji rodziciela.

2. Syn jest podobny do ojca z tego względu, że coś od niego pobiera. Lecz gdyby nasienie, z którego ktoś się rodzin było z obfitości spożywanego pokarmu, syn niczego by nie pobrał od dziadka i przodków, którzy przecież w żaden sposób nie posilali się tym pokarmem co ojciec. A więc nie byłby podobny do dziadka i przodków bardziej niż do innych ludzi.

3. Pokarmem spożywanym przez człowieka rodzącego jest częstokroć mięso wołowe, wieprzowe i innych zwierząt. Zatem gdyby nasienie było z obfitości spożywanego pokarmu, zrodzony z nasienia bliższym by był wołu i świni niż ojcu i innym krewnym.

4. Według Augustyna: my w Adamie istnieliśmy „nie tylko według sił zarodowych lecz także według cielesnej substancji”[2]. Tak by jednak nie było, gdyby nasienie było z obfitości pożywienia. A więc nasienie nie jest z obfitości spożywanego pokarmu.

Wbrew temu Filozof wielokroć udowadnia, że „nasienie jest nadwyżką spożytego pokarmu”[3].

Odpowiedź na to pytanie zależy częściowo od tego, co już wyżej zostało ustalone[4]. Jeżeli bowiem ludzka natura ma w sobie moc przekazywania swojej formy obcej materii nie tylko w innym ale i w sobie, to jasne jest, że pokarm, który początkowo nie jest do niej

podobny, na końcu staje się do niej podobny na skutek przekazanej mu formy. Otóż naturalny porządek natury jest taki, że coś bywa stopniowo przenoszone z możności do rzeczywistości. I dlatego u tych istot, które się rodzą, stwierdzamy n że najpierw każde jest niedoskonałe i z czasem doskonali się. Jasne zaś jest, że 'wspólne' do 'właściwe i określone' ma się tak, jak 'niedoskonałe' do 'doskonałe'. I dlatego widzimy, że w rodzeniu zwierzęcia najpierw rodzi się zwierzę niż człowiek lub koń. A więc i samo nasienie najpierw otrzymuje jakąś moc wspólną dotyczącą wszystkich części ciała, a na końcu moc ta ogranicza się do tej lub innej części.

Nie jest zaś możliwe, żeby uważać za nasienie to, co już zostało zamienione w substancję członków drogą jakiegoś rozłożenia i wchłonięcia; bo gdyby to, co zostało rozłożone i wchłonięte, nie przyjęło natury tego, przez kogo zostało rozłożone i wchłonięte, wtedy by już opuściło czy odeszło od natury rodziciela i weszło jakby na drogę zniszczenia, no i nie miałoby mocy przemieniania innej rzeczy w swoją własną naturę. Gdyby zaś przyjęło naturę tego, przez kogo zostaje rozłożone, wtedy skoro byłoby zawężone do określonej części - nie miałoby mocy działania w odniesieniu do natury całego [ciała], a tylko do natury części. - Chyba że ktoś powie: nasienie zostało rozłożone i wchłonięte przez wszystkie części ciała i przyjmuje naturę wszystkich części. W takim razie nasienie byłoby jakimś małym zwierzęciem w rzeczywistości istniejącym, a rodzenie zwierzęcia ze zwierzęcia odbywałoby się drogą dzielenia, tak jak trochę ziemi bierze się z ziemi i jak to się dzieje ze zwierzętami, które - choć pocięte w kawałki - żyją. Ale to nie jest słuszne.

Pozostaje więc, że nasienie nie jest odłączone od tego, co było już rzeczywiście całe, lecz raczej że jest w możności całe, posiadając moc tworzenia całego ciała, moc płynącą - jak już powiedziano[5] - od duszy rodziciela. Otóż tym, co jest w możności do całego, jest to, co powstaje ze spożytego pokarmu, nim przemieni się w substancję członków. i dlatego z tego właśnie bierze się nasienie. Stosownie do tego mówi się, że władza odżywiania służy władzy rodzenia, bo to, co przetworzyła władza odżywiania. władza rodzenia bierze jako nasienie. A znakiem tego według Filozofa[6] jest to, że nasienie zwierząt o dużym cielsku, potrzebujących dużo karmy n jest w stosunku do masy ich ciała nader skąpe, i one też są mało płodne. Z tego samego powodu również i ludzie-tłuściochy mają skąpo nasienia.

Na 1. U zwierząt i roślin rodzenie dokonuje się z substancji rodziciela w tym znaczeniu, że nasienie ma moc rodzenia od formy rodziciela i że jest w możności do jego substancji.

Na 2. O podobieństwie rodziciela do zrodzonego nie stanowi materia; stanowi o tym forma przyczyny sprawczej, która to przyczyna rodzi to co do niej podobne. Stąd też - na ton żeby syn był podobny do dziadka - nie musi cielesna materia nasienia być w dziadku ; wystarczy żeby w nasieniu była jakaś moc płynąca z duszy dziadka poprzez ojca.

Podobnie należy odpowiedzieć Na 3. Bo o bliskości nie stanowi materia, ale raczej ton skąd pochodzi forma.

Na 4. Wypowiedzi Augustyna nie należy rozumieć w tym znaczeniu, jakoby w Adamie istniała w postaci rzeczywistej siła zarodowa bezpośrednio danego człowieka

albo jego cielesna substancja, ale w tym, że jedno i drugie było w Adamie jako w prapoczątku wywodzenia się. Albowiem zarówno cielesna materia - którą służy matka, a którą Augustyn zwie: cielesna substancja - jak i moc czynna istniejąca w nasieniu ojca, która jest bezpośrednią siłą zarodową danego człowieka, wywodzą się od Adama jako od prapoczątku.

Natomiast o Chrystusie mówimy, że był w Adamie według cielesnej substancji, a nie według siły zarodowej, bo materia Jego ciała, którą służyła Matka-Dziewica, płynęła od Adama, natomiast moc czynna nie płynęła od Adama, jako że jego ciało nie było utworzone mocą męskiego nasienia, ale na skutek działania Ducha Świętego. „Taki bowiem tylko sposób rodzenia był godny Tego”[7], który jest błogosławiony ponad wszystko, Bóg na wieki wieków. Amen.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

W tłumaczeniu trzymam się wytycznych podanych na stronie 198 tomu poprzedniego. Słowa ujęte w klamry [ ] oznaczają, że są dodatkiem tłumacza.

ZAGADNIENIE 103

art. 1

1. Mdr 14, 3.
2. 3 de Consol., metr. 9 : PL 63, 758.
3. 2 de Natura Deorum 5 (DD 4, 111).
4. 12 Metaph. 10 : 1075a11nn.
5. z. 44, 4 t. 4 str. 15n; z. 65, 2 t. 5 str. 132nn.
6. Platon Timaios 6 (30A).
7. z. 104, 1.

art. 2

1. 1 Ethic. 1, n. 2 : 1094a4.
2. 19 de Civ. Dei 13 : PL 41, 640.
3. Prz 16, 4, W.
4. z. 44, 1 t. 4 str. 7-10.
5. 1 Ethic. 1, n. 1 : 1094a1.
6. 12 (lub 11) Metaph. 10, n. 1 : 1075a15.

art. 3

1. Koh 4, 9.
2. 1 Kor 8, 6.
3. z. 13, 8 t. 2 str. 28n.
4. 3 de Consol., prosa 11 : PL 63, 771.
5. 12 (lub 11) Metaph. 10, n.14 : 1076a3; patrz 1-2. 105, 1 na 2 t. 13.
6. patrz niżej a. 5 na 2.
7. z. 47, 1 i 2 t. 4 str. 51-57; z 48, 2 t. 4 str. 64-66.

art. 4

1. a.3.
2. De Div. Nom. 12. § 2 : PG 3, 969.
3. w odp.

art. 5

1. Koh 9, 11.
2. 1 Kor 9, 9.
3. 5 de Civ. Dei 11 : PL 41, 154.
4. z. 44, 1 i 2 t. 4 str. 7-12.
5. a. 2.
6. z. 44, 4 t. 4 str. 15n; z 65, 2 t. 5 str. 132nn.
7. Ez 9, 9.
8. 3 Physic. 3, n. 1 : 202a14

art. 6

1. Nemesius, De Natura Hom. 44 : PG 40, 794.
2. 8 Physic. 5, a. 4 : 239a8.
3. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.

art. 7

1. 3 de Consol., prosa 12 : PL 63, 779.
2. Est 13, 9, W.
3. z. 48, 3 t. 4 str. 66nn
4. 83 QQ 24 : PL 40, 17.

art. 8

1. Iz 3n 8.
2. 3 de Consol. prosa 12: PL 63, 779.
3. Mdr 8, 1.
4. De Div. Nom 4, § 31 : PG 3 732.
5. a. 1 na 3; a 5 na 2.
6. Mdr 8, 1.

ZAGADNIENIE 104

art. 1

1. z. 50, 2 i 5 t 4 str. 135-139 145-147.
2. z. 66, 2 t. 5 str. 145nn.
3. Hbr 1, 3.
4. 16 Moral. 37 : PL 75, 1143.
5. 4 de Gen. ad Litt. 12 : PL 34, 304.
6. 8 de Gen ad Litt 12 : PL 34, 383.
7. w odp.

art. 2

1. a. 1 na 4.
2. z. 45, 3 t. 4 str. 22nn.
3. a. 1 odp.
4. 12 (lub 11) Metaph. 6, n. 10 : 1072a9; patrz 2 de Gener. 10, n. 2 : 336a31; patrz wyżej z 68, 2 na 3 t. 5 str. 172.
5. Awerroes, In Metaph., L. 12, comm. 44 (VIII, 327); Albumasar, lntroductiorum in Astronomiam, L. 3, c. 1, apud Duhem, Le Systeme du Monde (II, 376).

art. 3

1. 83 QQ 21 : PL 40, 16.
2. 1 de Doctr. Christ. 32 : PL 34, 32.
3. Jr 10, 24, W.
4. patrz 1. 25, 5 t. 2 str. 226-230 i obj. /211/ /212/ str. 338n.
5. z. 19, 4 t. 2 str. 135-138 i obj. /128/ /129/ str. 285.
6. Ps 135 (134), 6
7. a. 1 na 4.

art. 4

1. 8 Physic. 10, n. l : 266al2.
2. Koh 3, 14.
3. z. 105, 6.
4. 1 Kor. 12, 7.
5. Hbr 1, 3.

ZAGADNIENIE 105

art. 1

1. 7 (lub 6) Metaph, 8, n. 5 : l033b23.
2. 3 de Anima 11, n. 4 : 434a16.
3. z. 104, 2.
4. Rdz 2, 7, W.
5. z. 14, 11 t. 2 str. 66; z. 44, 2 t. 4 str. 10nn.

art. 2

1. 7 Physic. 2, n. 1 : 243a4.
2. De Div. Nom. 1, § 5 : PG 3, 593.
3. 8 Physic. 10, n. 2 : 266a31.
4. z. 25, 2 t. 2 str. 218nn.
5. Rdz 1, 9.
6. a. 1.
7. 8 Physic. 10, n. 1 : 266al0.
8. 8 Physic. 10, n. 9 : 267b25.

art. 3

1. 9 (lub 8) Metaph 8, n. 9 : 1050a36.
2. 3 de Anima 7, n. 1 : 431a6
3. Ps 93, 10, W.
4. z. 12. 2 t. 1 str. 199nn; z. 56, 3 t. 4 str. 194nn.
5. z 12. 4 t. 1 str. 204-208.

art. 4

1. Flp 2, 13.
2. art. poprz.
3. na 2.

art. 5

1. Iz 26, 12.
2. paatrz z. 45. 8 t. 4 str. 35nn; niżej z. 115, 1; opinię tę głosił w imieniu teologów mahometańskich Awerroes, In Metaph., L. 9, comm. 7 (VIII, 231 H); L.12, comm. 18(VIII, 305 F).
3. Job 10, 11.
4. w odp.

art. 6

1. 26 contra Faustum 3 : PL 42, 480.
2. 26 contra Faustum 3 . PL 42, 481.
3. tamże.
4. 26 contra Faustum 3 : PL 42, 480.

art. 7

1. Augustyn, De Utilitate Credendi 16 : PL 42, 90.
2. Dz 5, 15.
3. Dz 2, 4.
4. 26 contra Faustum 3 : PL 42, 481.
5. 1 Metaph. 2, n. 8 : 982a16.

art. 8

1. Epist. 137; Ad Volusianum 2 : PL 33, 519.
2. J 14, 12.
3. Iz 40, 15.
4. 1 Sm 12, 18.
5. 1 Krl 18, 44n.

ZAGADNIENIE 106

art. 1

1. Jr 31, 34, W.
2. 83 QQ 51 : PL 40, 33.
3. Cael Hier. 8, § 1 : PG 3, 240.
4. Ef 5, 13.
5. Ef 3 8n.
6. Cael. Hier. 7, § 3 . PG 3, 209.
7. z. 105, 3 t. 8.
8. Cae. Hier. 15, § 3 : PG 3, 332.
9. Jr 31, 34.
10. De Div. Nom. 4, § 1 : PG 3.
11. w odp. 693.

art. 2

1. Cae. Hier. 8, § 1 : PG 3. 240; patrz Wbrew art. poprz.
2. Cael. Hier. 7, § 1 : PG 3, 205.
3. 3 de Anima 1, n. 3 : 434a13.
4. z. 105, 4.
5. tamże.
6. Wj 33, 18n, W.
7. art. poprz.
8. Ecc. Hier. 6, p. 3, § 6 : PG 3, 537.
9. w odp.

art. 3

1. Ga 4, 26.
2. 1 Kor 14, 31.
3. z. 105, 6.
4. a. 1.
5. Cael. Hier. 4, § 3 : PG 3, 181; Eccl. Hier. 5, p. 1, § 4 : PG 3, 504.
6. z. 105, 6.
7. w odp.

art. 4

1. Cael. Hier. 12, § 2 : PG 3, 293.
2. 2 Sent., d. 11, c. 2 (QR I, 356).
3. Cael. Hier. 7, § 3 : PG 3, 209.
4. Ps 23, 10.
5. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1255; Magister, 2 Sent., d. 9, c. 3 (QR I, 346).
6. Cael. Hier. 15, § 3 : PG 3, 332.

7. a. 1.
8. 1 P 4, 10.

ZAGADNIENIE l07

art. 1

1. 18 Moral. 48 : PL 76, 84.
2. 1 Kor 13, 1.
3. 2 Moral. 7 : PL 75, 559.
4. z. 82, 4 t. 6 str. 158nn.
5. 14 de Trin., c. 6 : PL 42, l042; c. 7 : PL 42, 1043.
6. Awerroes, In de Anima. L. 2. comm. 18 (VI², 161 E).
7. 1 Kor 2, 11.
8. 2 Moral. 7 : PL 75, 559.

art. 2

1. Glossa ordin. (VI, 53 E); Glossa Lombardi : PL 191, 1658.
2. 1 Kor 13, 1.
3. z. 106, 2.
4. z. l06, 1.
5. 2 Moral. 7 : PL 75, 559.
6. Cael. Hier. 7 § 3 : PG 3, 209.
7. Ps 23, 10.
8. a. 1.
9. w odp.

art. 3

1. a. 1.
2. Za 1, 12, W.
3. a. 1 i 2.
4. 2 Moral. 7 : PL 75, 560.

art. 4

1. I de Fide Orth. 13 : PG 94 853.
2. Iz 6, 3.
3. Łk 16, 24.
4. a. 1-3.
5. a. 1 na 2.
6. 2 Moral. 7 : PL 75, 560.

art. 5

1. art. poprz.
2. patrz a. 2 odp.
3. Cael. Hier 15, § 3 : PG 3, 332.
4. a. 1 i 2.
5. tamże.

ZAGADNIENIE 108

Wstęp

1. z. 106, 3.

art. 1

1. 12 (lub 11) Metaph.10, n. 14 : 1076a4; 4 (lub 3) Polit. 2n n 2 : 1289a40; patrz 8 Ethic 10. n. 2 : 1160a35.
2. Cael. Hier. 3, § 1 : PG 3, 164.
3. Cael. Hier. 6, § 2 : PG 3, 200.
4. zarzut 1.
5. 12 de Civ. Dei 1 : PL 41, 349.
6. Cael. Hier. 1. § 2 : PG 3, 140.
7. z. 55, 3 t. 4 str. 186nn.
8. Cael. Hier. 7, § 2 : PG 3, 208.
9. a. 6.
10. Guilelmus Parisiensis, De Univ., IIaIIae, c. 140 (II, 932); patrz Bonawentura, In Sent., L. 2, d. 9, praenot. (QR II, 240).
11. patrz z. 42, 3 t. 3 str. 200nn.
12. Cael. Hier. 3, § 2 : PG 3, 165.
13. 11 Metaph. 10, n. 14 : 1076a4; 8 Ethic. 10, n. 2 : 1160a35; 4 Polit. 2, n. 2 : 1289a40
14. w odp.

art. 2

1. Cael. Hier. 3, § 1 : PG 3, 164.
2. Mlagister. 2 Sent. 9 : PL 192, 970 A/B.

3. Eccl. Hier. 5, p. 1, § 6 : PG 3, 505; patrz 3, 64, 1 na 1 t. 27; z. 82, 3 na 3 t. 28 str. 192.
4. Ef 1, 21.
5. a. 6.
6. a 1.
7. Cael. Hier. 6 : PG 3, 200
8. Mt 11, 11.

art. 3

1. z. . 50, 4 t. 4 str. 143nn
2. a. 2.
3. zarzut 1.
4. Iz 6, 3.
5. Cael. Hier. 6, § 1 : PG 3, 200.
6. Cael. Hier. 10 § 2 : PG 3, 273.

art. 4

1. Cael. Hier. 3, § 1 : PG 3, 164.
2. Cael. Hier. 7, § 1 : PG 3, 205.
3. Rz 5, 5.
4. 12 de Civ. Dei 9 : PL 41, 357.
5. 2 Sent., d. 9, c. 2 (QR 1, 345).
6. z. 62, 6 odp. i na 3 t 5 str. 44n.

art. 5

1. Cael. Hiier. 5 : PG 3, 196.
2. Ps 99, 3, W.
3. Iz 6, 2.
4. Ez 1; 10, 15. 20.
5. Kol. 1, 16.
6. Ef 1, 21.
7. Jud. 9.
8. Cael. Hier. 7, § 1 : PG 3, 205.
9. z. 13, t. 2 str. 8-11.
10. Cael. Hier., c. 7, § 1 : PG 3, 205: c. 8, § 1 : PG 3, 237; c. 9, § 1 : PG 3, 257.
11. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1250.
12. Cael. Hier. 5 : PG 3, 196.
13. Tamże.
14. Cael. Hier. 8. § 1 : PG 3, 237.
15. De Div. Nom. 12, § 2 : PG 3, 969; § 4 : PG 3, 972.
16. C:ael. Hier 8, § PG 3, 237.
17. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1251
18. Rz 13, 2.
19. Cael. Hier 8, § 1 : PG 3, 240.
20. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1251.
21. Cael. Hier. 9, § 1 : PG 3, 257.
22. Ps 67, 26.
23. Cael. Hier 9, § 2 : PG 3, 257.
24. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1250.
25. Cael. Hier. 7, § l : PG 3, 205.
26. tamże.
27. tamże.

art.6

1. Homil. 34 in Evang., L. 2: PL 76, 1249.
2. Cael. Hier., c. 6, § 2 : PG 3, 200. c. 9, § 1 : PG 3, 257.
3. Cael. Hier., 6, § 2 : PG 3, 200.
4. tamże.
5. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1249.
6. Ef 1, 20n.
7. Kol 1, l6.
8. a. 1.
9. Cael. Hier., c. 6, § 2 : PG 3, 200; c. 8, § 1 : PG 3, 237; c. 9, § 1 : PG 3, 257.
10. 12 (lub 11) Metaph. 10, n. 1 : 1075a15.
11. a. 5 na 4.
12. Homil. 34 i Evang., L. 2 : PL 76, 1252.
13. patrz Arystat., 1 Ethic. 1 : 1094b7-l0.
14. Dn 10, 13.
15. 3 de Trin. 4: PL 42, 873.
16. Rz 13, 3n.

17. w odp.
18. z. 16, 1 t. 2 str. 89-92; z. 27, 3 t. 3 str. 11nn.
19. Homril. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1251.

art. 7

1. 1 Kor 15, 24.
2. Hbr 1, 14.
3. Sdz 5, 20, W.
4. glosa międzyl. do Sdz. 5, PL 23, 1327.
5. a. 4.

art. 8

1. Homil. 28 super Matth. : PG 57, 354.
2. Mt 22, 30.
3. a. 4 i 7.
4. Eustratius, In Eth. VI, 6 (CG XX, 318, 1). U Alherta W., In Eth., L. 6, str. 6, c. 18 (BO VII, 433).
5. Łk 20, 36.
6. Bonawentura, In Sent., L. 2, d. 9, art. unic., q. 7 (QR II, 254).
7. 12 de Civ. Dei 9 : PL 41, 357.
8. a. 4; z. 62, 6 t. 5 str. 44nn.
9. De cura pro mortuis agenda, c. 13 : PL 40, 604; c. 16 : PL 40, 607.
10. tamże.
11. patrz Jan Chryzostom, In Matth., homil. 28 : PG 57, 353; według Augustyna (De Haeres., § 86 : PL 42, 47) miał to twierdzić Tertulian o naigorszych duszach.

ZAGADNIENIE 109

art. 1

1. De natura Boni 3 : PL 42, 553.
2. Ef 6, 12.
3. z. 108, 4. 7. 8.
4. z. 62, 3 t. 5 str. 38nn.
5. De Div. Nom. 4, § 23 : PG 3, 725.
6. z. 49, 3 t 4 str. 79-83.

art. 2

1. Prz 10, 13, W.
2. 1 Kor 15 : glosa zwykła (VI, 58 B). Glossa Lombardi : PL l9l, 1679.
3. a. 1.
4. Mdr 8, 1.

art. 3

1. z. 106, 1 Wbrew; a. 2 na 1.
2. Syr 34, 4.
3. z. 107, 2.
4. w odp.
5. z. 55, 2 t. 4 str. 183-186; z. 57, 2 t. 4 str.l99-202; z. 58, 2 t. 4 str. 212nn; z. 74, 2 t. 5 str. 212nn; z. 79, 2 t. 6 str. 108nn.

art. 4

1. a. 2.
2. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.
3. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1251.
4. 1 Kor 2, 15.
5. 10 Ethic. 5, n. 10 : 1176a17.

ZAGADNIENIE 110

art. 1

1. z. 108, 2 t. 8.
2. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.
3. 4 Dialog. 6 : PL 77, 329.
4. z. 55, 3 t. 4 str. 186nn; z 106. 1; z. 108, 1.

5. 11 Metaph. 8, n. 2 : 1073a32.
6. patrz z. 84, 1 i 4 t. 6 str. 174-177. 184-187.
7. patrz z. 65, 4 t. S str. 137nn.
8. patrz z. 22, 3 t. 2 str. 180-184.
9. 6 Metaph. 8, n. 6 : 1033b27.
10. 11 Metaph. 8, n. 2 : 1073a32; Majmonides, Doct. Perpl., c. 17 (FR 282).
11. Metaph.. str. 9, c. 3 (104rb); c. 4 (l04vb); patrz także wyżej z. 65, 4 t. 5 str. 184nn; z. 84, 4 t. 6 str. 137nn.
12. 83 QQ 79 : PL 40, 90.
13. 2 de Fide .Orth. 4 : PG 94, 873.
14. Lb 22, 23.
15. In Num., hom. 14 : PG 12, 680.
16. z. 108, 2.
17. Homil. 34 in Evang., L. 2 PL 76, 1251.

art. 2

1. a. 1.
2. 3 de Trin. 8 : PL 42, 875.
3. patrz z. 65, 4 t. 5 str. 137nn
4. patrz wyżej a. 1 oraz z. 84, 4 t. 6 str. 184nn.
5. Awicenna, Metaph., str. 9, c. 3 (103vb).
6. 7 (lub 6) Metaph. 8, n. 4 : 1033b17.

art. 3

1. a 2 oraz z. 65, 4 t. 5 str. 137nn; z. 91, 2 t. 7.
2. 8 Phvsic. 7, n. 2 : 260a28.
3. 3 de Trin., c. 8 : PL 42, 87S; c. 9 : PL 42, 878.
4. De Div. Nom. 7, § 3 : PG 3, 872.
5. 8 Physic. 7, n. 5 : 261a14.
6. patrz z. 57, 2 t.4 str. 199-202.

art. 4

1. Homil 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1251.
2. 83 QQ 79 : PL 40, 92.
3. Inter opera Augustinin Viginti unius Sententiarium, sent. 4 : PL 40, 726.
4. tamże.
5. Ps 136 (135), 4.
6. w odp.
7. w odp.

ZAGADNIENIE 111

art. 1

1. Eccl. Hier., c. 2, p. 1 : PG 3, 292; p. 3, § 3 : PG 3, 397.
2. Ef 2, 8.
3. glosa zwykla (VP' 5 B); Glossa Lombardi : PL 191n 1326.
4. Rz 1, 19.
5. Cael. Hier. 4, § 2 : PG 3, 180.
6. z. 106, 1; z. 107, 2.
7. z. 109, 2; z. 110, 1.
8. z. 106, 1.
9. tamże.
10. z. 84, 7 t. 6 str. 194nn.
11. Cael. Hier. 1, § 2 : PG 3, 121.
12. patrz 2-2. 6, 1 t. 15 str. 86nn.
13. In Joann., tr. 26, super J 6, 44 : PL 35, 1607.
14. Rz 10, 17.
15. w odp.

art. 2

1.. Hbr 1, 7.
2. Glossa Lombardi : PL 192, 410.
3. In Matth., L. 3, super 15, 11 : PL 92, 75.
4. 2 de Fide Orth. 4 : PG 94, 877.
5. a. 1.
6. Prz 21, 1.

7. z. 106, 2

art. 3

1. 3 de Anina 3, n. 13 : 429al.
2. 110, 2.
3. 12 de Gen. ad Litt. 12 : PL 34, 464.
4. Mt 1, 20; 2, 13-19.
5. z. 110, 3.
6. De Insomniis 3 : 461b11.
7. w odp.
8. w odp.

art. 4

1. z. 110, 4.
2. Rdz 19, 11.
3. 3 Krl 6, 18nn.
4. z. 51, 2 t. 4 str. 150n.
5. a. 3.
6. w odp.

ZAGADNIENIE 112

art. 1

1. Syr 38, 24.
2. Łk 22, 27.
3. Wj 23, 20, W.
4. patrz z. 108, 6.
5. z. 43, 1 t. 3 str. 209n.
6. z. 8, 1 t. 1 str. 149nn.
7. z. 110, 1.
8. 4 de Trin 20 : PL 42, 908.
9. 2 Moral. 3 : PL 75, 556.
10. Flp 2, 3.

art. 2

1. Hbr 1, 14. W.
2. z. 108, 6.
3. Iz 6, 6n.
4. z. 43, 1 t. 3 str. 209n.
5. z. 50, 4 t. 4 str. 143nn; z. 108, 3 na 1.
6. Dn 7, 10.
7. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1254.
8. Cael. Hier. 13 § 2 : PG 3, 300
9. z. 106, 3; z. 110, 1.
10. J 9, 1-41.
11. J 11, 43n.
12. Dionizy, Cael. Hier. 13, § 2 : PG 3, 300: tak podają Grzegorz W. (Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1254) oraz Magister 2 Sent., d. 10, c. 1 (QR I, 351).
13. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1250.
14. Cael. Hier. 13, § 2 : PG 3, 300.
15. tamże.
16. w odp.

art. 3

1. Homil. 34 in Evang., L. 2 PL 76, 1255.
2. Tb 12, 15.
3. Job 1, 6.
4. Dn 7, 10.
5. Job 25, 3.
6. 17 Moral. 13 : PL 76, 20.
7. 2 Moral. 3 : PL 75, 556.
8. Cael. Hier.7, § 3 : PG 3, 209.
9. 2 Moral. 4 : PL 75, 557.

art. 4

1. Dn 7, 10.
2. Cael. Hier. 8, § 1 : PG 3, 240.
3. 17 Moral. 13 : PL 76, 20.
4. Cael. Hier. 8, § 1 : PG 3, 237.
5. a. 1.
6. Cael. Hier., c. 7, § 1 : PG 3, 205; c. 8, § 1 : PG 3, 237.
7. Homil. 34 in Evanrg., L. 2 : PL 76, 1251.
8. Dn 7, 10, W.
9. Liber de Causis § 4 (BA 166, 23); Proclus. lnstitut. Theol.,

prop. 5 (DD 52); Dionisius, De Div. Nom. 13, § 2 : PG 3, 280; Awicenna, Metaph., tr. 9, c. 4 (104vb).
10. Cael. Hier. 4 : PG 3, 32

ZAGADNIENIE 113

art. 1

1. Ps 21 (120), 4.
2. 1 Krl 20, 39.
3. Ps 91 (90), 11.
4. Mdr 9, 14.
5. 6 Ethic. 12, n. 6 : 1144a8.
6. z. 111, 1.

art. 2

1. Cael. Hier.4, § 3 : PG 3, 181.
2. z. 50, 4 t. 4 str. 143n.
3. Cae. Hier. 10. § 2 i 3 : PG 3, 273.
4. Mt 18, 10.
5. Komentarz do ewang. św. Mat., L. 3 : PL 26, 135.
6. Homil. in Evang., L. 2 : PL 76, 1251.
7. z. 112, 3 na 4.
8. Syr 33, 11n

art. 3

1. Mt. 18, 10.
2. Homil. 59 in Matth. : PG 58, 579.
3. Hbr 1, 14.
4. z.. 112, 4.
5. Homil. 34 in Evang., L. 2 PL 76, 1251.
6. Cael. Hier. 9, § 2 : PG 3, 260.
7. a. 2 na 1.
8. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1250.
9. Dn 10, 13.
10. Homil. 34 in Evang., L. 2: PL 76, 1251.
11. Cael. Hier. 10, § 2 : PG 3, 273.
12. w odp.

art. 4

1. Flp 2, 7n.
2. Enarr. in Psalm.. ps. 31, Enarr. 2 : PL 36, 259.
3. 2 Tes 2, 9.
4. a. 2 Wbrew.
5. In Matth. L. 3, super 18, 10 : PL 26, 135.
6. Ps 141, 4, W.
7. Mt 4, 11.
8. z. 95, 1 i3 t. 7.

art. 5

1. Hbr 1, 14, W.
2. In Matth., L. 3, super 18, 10 : PL 26, 135.
3. In Matth.. T. XIII : PG 13, 1165.
4. a. 1 i 4.
5. In Matth., L. 3, super 18, 10 : PL 26, 135.

art. 6

1. J r 51, 9.
2. Iz 5, 5.
3. Glosa interl. Super Iz 5, 5 (IV, 14 r.).
4. Ps 2l, 2, W.
5. 2 de Fide Orth. 3 : PG 94, 869.
6. 1 P 5, 8.
7. a. 2.

art. 7

1. z. 33, 7.
2. 14 de Civ. Dei 15 PL 41, 424.
3. Łk 15, 7.
4. Łb 18, 12.

5. In Nunm, Homil. 11 : PG 12, 647.
6. Ap 21, 4, W.
7. 14 de Civ. Dei 15 : PL 41, 424.
8. 3 Ethic. 1, n. 5 : 1110a9
9. Iz 37, 2-6.
10. w odp.

art. 8

1. Job 25, 2, W.
2. Dn 10, 13.
3. In Dan., super 10, 13 : PL 25, 581
4. 17 Moral. 12 :1PLn76, 19.

ZAGADNIENIE 114

art. 1

1. Ef 6, 12.
2. Krl 22, 20nn.
3. 2 Krl 6, 16.

art. 2

1. Rdz 22, 1, W.
2. z. 1, 2.
3. 1 Tes 3, 5.
4. Glossa interl. (VI, 110v) : Glossa Lombardi : PL 192, 297.
5. Pwt 13, 3, W.
6. Prz 16, 2.
7. z. 111, 3 i 4.

art. 3

1. De Div. Nom. 4, § 18 : PG 3, 716.
2. de Fide Orth. 4, PG 94, 877.
3. J 8, 44.
4. Gennadius. c. 82 : PL 58, 999.
5. patrz zarzut 1.
6. Peri Archon, L. 3, c. 2 : PG 11, 305.
7. Sent.. L. 3, c. 5 : PL 83, 664.

art. 4

1. 2 Tes 2, 9.
2. 18 de Civ. Dei 18 : PL 41, 575.
3. Mtk 16, 20.
4. Inter opera Augustini: Viginti inius Sent., sent. 4 : PL 40, 726.
5. z. 110, 4.
6. Wj 7, 12; 8, 7.
7. 20 de Civ. Dei 19 : PL 41, 687.
8. tamże.
9. z. 110, 2.
10. 3 de Trin., c. 8 : PL 42, 875; c. 9 : PL 42, 877.
11. z. 111, 3 i 4.
12. 18 de Civ. Dei 18 : PL 41, 575.
13. 83 QQ 79 PL 40, 92.

art. 5

1. Mt 4, 11.
2. Łk 3, 13.
3. Op. Imperf. in Math., homil. 5 super 4, 10 : PG 56, 668.
4. L. 4, super Luc. 4, 13 : PL 15, 1707.
5. Mat 12, 44

ZAGADNIENIE 115

art. 1

1. 5 de Civ. Dei 9 : PL 41, 151.
2. Awicebron, Fons Vitae, tr. 2, c. 9 (BK 40. 22).
3. Awicebron, Fons Vitae, tr. 2, c. 9 i 10 (BK 41).
4. Awicebron, Fons Vitae, tr. 2, c. 10 (BK 41. 11).
5. 9 de Trin. 4 : PL 42, 963: dr. doctrinam. Loquentium in Lege Maurorum, idest Motecallemin, apud Maimonidem, Doctr. Perpl., p. 1, c. 73 (FR 124).
6. Cael. Hier. 15, § 2 : PG 3, 329.

7. Fons Vitae, tr. 2, c. 10 (BK 42. 1).
8. patrz z. 84, 1 t. 6 str. 174nn.
9. Fons Vitaen tr. 2, c. 9 i 10 (BK 41).
10. patrz Arystot., 1 Metaph. 9, n. 4 : 900b29.
11. patrz. Arystot., 1 Physic. 4, n. 1 : 187a17.
12. tak głosili starożytni filozofowie : u Arystot., 1 Physic. 4, n. 1 : 187a15.
13. z. 45, 8 t. 4 str. 35nn; patrz także z. 65, 4 t. 5 str. 137nn.
14. 1 de Gener 8 : 325a23.
15. Fons Vitae, tr. 2, c. 10 (BK 42. 7).
16. w odp.
17. 4 de Caelo et Mundo 2 : 308b5

art. 2

1. 3 de Trin., c. 8 : PL- 42, 876; c. 9 : PL 42, 878.
2. art. poprz. na 2 i 4.
3. Bonawentura, In Sent., L. 2. d. 18, a. 1, q. 2 (QR 2, 438); Augustyn, De Gen. ad litt. 6, c. 14 : PL 34, 349.
4. 3 de Trin. 8 : PL 42, 875.
5. 2 de Anima 4, n. 15 : 416b23.
6. 5 (lub 4) Metaph. 4, n. 1 : 1014b16.
7. 3 de Trin. 8 : PL 42, 875.
8. De Gen. ad litt. 6, c. 10 : PL 34, 346.
9. 3 de Trin. 9 : PL 42, 878.

art. 3

1. 2 de Fide Orth. 7 : PG 94, 893.
2. 5 de Civ. Dei 6 : PL 41, 146.
3. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.
4. De Div. Nom. 4, § 4 : PG 3, 700.
5. patrz Arystot., 1 Physic. 4, n. 1 : 187a15.
6. patrz wyżej a. 1.
7. 2 de Gener. 10 : 336a15.
8. 2 Physic. 2, n. 11; 194b13.

art. 4

1. z. 110, 3.
2. 2 de Fide Orth., 7 : PG 94, 893.
3. a. 3.
4. patrz Arystot., 3 de Anima 3, n. 1 : 427a21.
5. Homern Odyseja. XVIII, 136.
6. z. 111, 2.
7. Ptolemeusz, Centiloqium, verbis 4-8 (46vb-47rb); patrz Quadripartitum, L. 1, c. 3 (2v). U Alberta W., In Sent., L. 2, d. 15, a. 4 (BO XXVII, 276).

art. 5

1. Mt 4, 24; 17, 14.
2. 10 de Civ. Dei 16 : PL 41, 290.
3. De Gen. ad litt. 12, c. 16 : PL 34, 467.
4. 10 de Civ. Dei 11 : PL 41, 290.
5. 8 de Civ. Dei 16 : PL 41, 241.
6. a. 4.
7. z. 51, 1 t. 4 str. 147nn.
8. In Matth., L. 1, super 4, 24 : PL 26, 34.
9. In Malth., homil. 57 : PG 58, 562.
10. z. 114, 4 na 2.
11. 2 de Part. Anim. 7 : 652a27; De Somno 3 : 457b29.
12. 21 De civ. Dei 6 : PL 41, 717.

art. 6

1. De Divinat. 2 : 463b22. Paweł Siwek, Arystotelesn krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne PWN 1971 str. 96.

2. a. 4.
3. 6 (lub 5) Metaph. 3, n. 1 : 1027a31.
4. w odp.

ZAGADNIENIE 116

art. 1

1. Homil. Epiph., In Evang., L 1, homil. 11 : PL 76, 1112.
2. 5de Civ. Dei 9 : PL 41, 150.
3. 4 de Consol., prosa 6 : PL 63, 815.
4. 5 de Civ. Dei 9 : PL 41, 148; Tulius Cicero, De Divin., L 2. c. 5 (DDIV, 218); c. 10 (DDIV 221).
5. z. 22, 2 t. 2 str. 180-184.
6. chodzi o Posidoniusza - stoika i astrologów: według Augustyna, 5 de Civ. Dei 7 : PL 41, 454.
7. Augustyn. 5 de Civ. Dei 1 : PL 41, 141.
8. z. poprz. a. 4
9. z. poprz. a. 6.
10. z. 105. 4; z. 106, 2; z. 111, 2.
11. 5 de Civ. Dei 1 : PL 41, 141,
12. In Evang.. L. 1, homil. 11 : PL 76, 1112.
13. 83 QQ 24 : PL 40, 17.

art. 2

1. 5 de Civ. Dei 1 : PL 41, 141.
2. a. 1.
3. 4 de Consol., prosa 6 : PL 63, 815.
4. z. 22, 3 t. 2 str. 184-186; z. 103, 6.
5. 4 de Consol., prosa 6 : PL 63, 815.
6. a. 1; z. 104, 2; z. 110, 1; z. 113 i 114.
7. 5 dc Civ. Dei 8 : PL 41, 148.
8. Vergilius, Eneida V, 709; Hildebertus Cenomanensis, versus de Excidio Troiae : PL 171, 1449 D; Albert W., De Fato, a. 2 (MDV, 406); In Physic., L. 2, c. 20 (B0 III, 156) et alibi.

art. 3

1. 4 de Consol., prosa 6 : PL. 63, 817.
2. 2 Topic. 7, n 3. 113a29.
3. 4 de Consol., prosa 6 : PL 63, 815.
4. 4 de Consol., prosa 6 : PL 63, 816.
5. patrz wyżej z. 115, 6.
6. z. 115, 6.
7. raczej Nemesius, De Natura Hom., c. 36 : PG 40, 745.
8. z. 23, 8 t. 2 str. 207-210.
9. 4 de Consol., pros 6 : PI 63, 817.

art. 4

1. 4 de Consol.. prosa 6 : PL 63, 817.
2. 5 de Civ. Dei. c. 1 : PL 41, 141; c. .8 : PL 41, 148.
3. 3 de Trin. 1 : PL 42, 871; Enchir. 95 : PL 40, 276.
4. 4 de Consol., prosa 6 : PL 63, 815.
5. z. 9, 2 t. 1 str. 161-163.
6. 4 de Consol., prosa 6 : PL 63, 816.
7. a. 2.
8. 4 de Consol., prosa 6 : PL 63, 816.
9. tamże.
10. w odp.

11. w odp.
12. w odp.

ZAGADNIENIE l17

art. 1

1. glosa międzyl. do Mt 23, 8 (V, 71r).
2. 1 Tm 2, 7.
3. 3 de Anima, comment. 5, digressio, p. V (VI² 146F).
4. z. 76, 2 t. 6 str. 42.
5. tamże, m. cyt.
6. z. 84, 3 t. 6 str. 182.
7. patrz z. 84, 3 zarz. 3 t. 6 str. 181.
8. Plato i Awicenna; patrz wyżej z. 115, 1.
9. 3 de Anima 4, n. 11 : 429b30.
10. z. 79, 2; z. 84, 3 t. 6 str. 110-182.
11. B Physic. 4, n. 6: 225bl.
12. 1 Poster. 1, n. l : 71a1.
13. z. 106, 1; z. 111, 1.
14. 1 Poster. 2, n. 4 . 71b17.
15. w odp.
16. Ps 103 (102), 3.
17. Ps 94 (93), 10.
18. Ps 4, 7
19. 3 de Anima, comm. 5, digressio, p. V (VI2, 152D).

art. 2

1. Ef 3, 10.
2. z. 106, 1: z. 112, 3.
3. Hbr 1, 2.
4. Homil. 34 in Evang., L. 2 : PL 76, 1252.
5. Cael. Hier. 4, § 2 : PG 3, 180.
6. z. 107, 2.
7. Mt 11, 11.
8. Ef 3, 8n.
9. 5 de Gen. ad litt. 19 : PL 34, 335
10. In Ephes., L 2, super 3, 10 : PL 26, 515.

art. 3

1. 2 Dialog. 30 : PL 66, 188.
2. Ga 3, 1, W.
3. Glossa ordin. (VI, 82A); Glossa Lombardi : PL 192, 117.
4. 3 de Trin. 8 : PL 42, 875.
5. z. 110, 2.
6. tamże.
7. 2 Dialog. 30 : PL 66, 188.
8. De Anima, p. 4, c. 4 (20vb).
9. z. 110, 2.
10. De Insomniis 2 : 459b26.
11. z. 81, 3, t. 6, str. 148 n.
12. a. 2.

art. 4

1. z. 110, 3.
2. De Gestis s. Petri, c. 27 : PG 2, 492.
3. 1de Anima 3, n. 22 : 407b19.
4. 10 de Civ. Dei 11 : PL 41, 290.
5. In Matth., hum 28 : PG 57, 353

ZAGADNIENIE 118

art. 1

1. z. 76, 4 t. 6 str. 52.
2. Rdz 1. 2, W.
3. z. 75, 3 t. 6 str. 19.
4. tamże, m. cyt.
5. z. 115, 3 na 2.
6. 2 Physic. 2, n. 11 : 194b13
7. 2 dle Anima 4, n. 8. 16 416a9;a28.
8. 2 de Gener. Anim. 4 : 740b24.
9. 1 de Gener. 5, n. 10 ; 321a22.

art. 2

1. Rdz 46, 26, W.
2. z. 76, 3 t. 6 str. 48.
3. 2 de Gener., Anim. 3, 736b2.
4. Gennadius. c. 14 : PL 58, 984.
5. 2 de Gener. Anim. 3 : 736b27.
6. z. 75, 2 t. 6 str. 15-16.
7. porusza to Arystuteles (2 de Gener. Anim. 1 : 733b32); Al.-bert W. przypisuje to zdanie niektórym lekarzom (De Anima, L. 16, tr. 1, c. 2 (BO XII. 136); wyraźnie to zdanie głosi Aleksander z Hales (Summa Theol., IaIIi, n. 489 (QR II, 683).
8. Albert W. przypisuje to zdanie Awicennie, Theodorowi i Theofrastowi (De Anima, L. 16. tr. 1, c. 4 (BO XII, 142); patrz Awicenna, De Anima, L. 15, c. 2 (60rb); Awerroes, De Gener. Anim., L. 2, c. 3 (VI^3, 75C).
9. Plato; patrz wyżej z. 76, 3 t. 6 oraz Awicebron, Fons Vitae, tr. 3, c. 46 (BK 181, 14) i wielu innych.
10. z. 76, 3 t. 6 str. 46nn.
11. Albert W. De Anim., L. 16, tr. 1, c. 11 (BO XII, 157); Summa de Creaturis, p. 2, q. 17, a. 3 (BO XXXV, 155); De Nat. et Orig. An., tr. 1, c. 4 (BO IX, 385).
12. 2 de Gener. Anim. 3 : 736b27.
13. Awerroes, Siger z. Brabancji († 1282), Boecjusz z Dacji († 1284) i łacińscy awerroiści; patrz obj. /31/ t. 6 i obj. /48/ t. 7.
14. z. 76, 2 t. 6 str. 40nn.
15. z. 105, 5; z. 110, 1.

art. 3

1. Rdz 2, 2.
2. tamże.
3. Gennadius, c. 14 : PL 58, 984; c. 18 : PL 58, 985.
4. Orygenes, Peri Archon, L. 1, c. 6 : PG 2, 166; c 8 : PG 11, 178; L. 2, c. 9 : PG 1, 229.
5. z. 75, 4 t. 6 str. 20-21.
6. z. 55, 2 t. 4 str. 183-186; z. 85, 1 t. 7, str. 7 n.
7. z. 85, 1 t. 7, str. 7 n.
8. J 5, 17.
9. Mdr 1, 13, 16.

ZAGADNIENIE 119

art. 1

1. Mt 15, 17.
2. 1 de Gener. 5, n. 14 : 321b21.
3. Awicenna, I Canuon, Fen 1, Doctr. 4, c. 1; Fen 2, Doctr. 3, c. 3; IV Canon, Fen 1, tr. 3, c. 1 (cit. ex Editoribus Operum Omnium Bonaventurae, in Sent., t. II, p. 736, notis 2 et 3).
4. De Vera Relig. 40 : PL 34, 155.
5. 2 Metaph. 1, n. 5 : 993b30.
6. Magister, 2 Semt., d. 30, c. 14 (QR I, 467); Auctor Summae, Sent., tr 3, c. 10 : PL 176, 105 .
7. 32 Mural. 12 : PL 76, 644.
8. patrz Bonawentura, In Sent., L. 2, d. 30, a. 3, q. 1 (QR II, 730); q. 2 (QR II, 735); św Tomasz (In Sent., L. 2, d. 30, q. 2, a. 1) pisze, że według Awerroesa (De Gener., L. 1, comm. 38 (V, 358F) pierwszy tę opinię głosił Aleksander z Afrodyzji.
9. z. 118, 1.
10. Awerroes, De Gener., L. 1, comm 38 (V, 358 H).

11. 2 de Anima 4, n. 13 : 416b10.
12. Im Matth., L. 2, super 15, 17 : PL 26, 112.
13. Bonawentura, In Sent., L. 2, d. 30, a. 3, q. 2 (QR II, 735).
14. 1 de Gener. 5, n. 14 : 321b20.
15. 1 de Gener. 5, n. 16 : 322a9.
16. 1 de Gener. 5, n. 18 : 322a31.
17. 1 de Gener. 5, n. 16 : 322a14.

art. 2

1. 1 de Fide Orlh. 8 : PG 94, 813.
2. 10 de Gen. ad litt 20 : PL 34, 424.
3. 1 de Gener. animal 18 : 726a26.
4. a. 1; z. 118, 1.
5. tamże.
6. 1 de Gener. animanl. 18 : 725a28.
7. Liturgia Horarum, Hymnus ad Offic. Lect., Tempus Adventus, post diem 16 Decembris (t. 1, typis Polyglottis Vaticanis l974, pag. 255).

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 103

/1/ Obecna rozprawa *Rządy Boga nad wszechświatem* jest poniekąd dalszym ciągiem rozprawy *O opatrzności*. Opatrzność bowiem jest to istniejący odwiecznie w umyśle Boga pomysł czy plan urządzenia świata: wyznaczenia mu jako całości i jego poszczególnym częściom celu i prowadzenia doń. Jest to plan nie tylko pomyślany ale i zawyrokowany. Łączy się ściśle z dziełem stwarzania. Powiedzieliśmy: istniejący w umyśle Boga, stąd też o opatrzności mówi się w traktacie *O Bogu*. Rządy Boga to nie co innego jak wykonywanie w czasie tego planu Bożego, to wprowadzenie porządku we wszechświat, utrzymywanie go, osiąganie celów zamierzonych i powodowanie skutków poprzez poszczególne działające przyczyny. Bóg niejednego dokonuje sam, przeważnie jednak rządzi wszechświatem nie bezpośrednio sam ale jedne rzeczy poprzez drugie; przy czym rzeczy nie są tylko czystymi narzędziami w ręku Boga, ale współdziałają z Nim i mają godność przyczyny, a tym samym w jakiejś mierze są dopuszczane do utrzymywania się w bycie: samozachowania się oraz rozwijania się. Rządy te nie są więc tak rzucające się w oczy i trzeba głębszego wniknięcia w rzeczywistość, żeby je dojrzeć i zrozumieć ich sposób. To właśnie czyni obecna rozprawa. Dla lepszego rozumienia rzeczy radzimy czytać w t. 2 naukę o opatrzności (z. 22 str. 177-188 wraz z obj. 160-175 str. 291-304).

Jest dogmatem wiary n że Bóg rządzi wszechświatem. W wyznaniu wiary podanemu Durandowi de Huesca i waldensom przez Innocentego III (r. 1208) są słowa: „Wierzymy, że jeden Bóg ... jest stwórcą, sprawcą, rządcą, gospodarzem wszystkich rzeczy materialnych i duchowych, widzialnych i niewidzialnych” (D. 421).

Sobór Wat. I (r. 1870): „Wszystko, co Bóg stworzył, to opatrznością swoją zachowuje i wszystkim rządzi „dosięgając od końca do końca mocno i urządzając wszystko wdzięcznie” (Mdr 8, 1), bo „wszystkie rzeczy są odsłonięte i odkryte Jego oczom” (Hbr 4, 13), nawet te, które stać się mają w przyszłości z wolnego wyboru stworzeń” (D. 1784).

/2/ a. 1 odp. Owi starożytni filozofowie to Demokryt i epikurejczycy; patrz o tym w t. 2 : z. 22, 2 str. 180-184 wraz z obj. /164/ str. 299).

/3 / a 1 na 1. Dowodem na istnienie Boga jest właśnie ów ustalony bieg rzeczy naturalnych nie mających poznawania, jasno wskazujący na to, że wszechświatem rządzi jakaś myśl. Chodzi o to celowe urządzenie całego wszechświata i każdej jego części, zharmonizowanie wszystkiego. wyznaczenie miejsca, działania i jego granic, utrzymywanie ładu; patrz t. 1 : z. 2, 3 odp., piąta droga, str. 84.

/4/ a. 1 na 3. Naturalna konieczność tkwiąca w rzeczach determinuje ku jednemu: ku jednej czynności. Czynności natury są zawsze bez odchyleń takie same: są jednakowe i kończą się na jednym; np. oko tylko patrzy. Inaczej czynności wolne: z wyboru.

/5/ a. 4 odp. Dobro istotowe czyli dobro przez swoją istotę: samo dobro bez domieszki jakiejkolwiek niedoskonałości; jego przeciwstawieństwem jest dobro udzielone, cząstkowe, tj. dobro posiadane z racji udziału względnie uczestnictwa w samym dobru. Tylko Bóg jest dobrem istotowym i pierwszym źródłem dobra. Stworzenia są dobrem, bo mają udzielone przez Boga dobro: w większym lub mniejszym stopniu. Patrz wyżej a.2 odp.

Autor mówi: zachowanie w dobrem zamiast jak wszędzie potem zachowanie w bycie, istnieniu, bo dobro i byt są zamienne, bo celem rządów jest dobro, bo w ogóle cel to jakieś dobro.

/6/ a. 5 odp. Te głupie zdania wymienia i zbija Autor w z. 22, 2 (t. 2 str. 180-184; patrz tamże /164/ str. 299nn), gdzie stawia pytanie: Czy opatrzność Boska rozciąga się na wszystkie rzeczy. Patrz także z. 57, 2 t. 4 str. 199-202.

/7/ a. 8 odp. Drugą ewentualnością zajmuje się Autor w odpowiedzi na zarzuty.

ZAGADNIENIE 104

/8/ a. 1 odp. Każdy skutek zależy od swojej przyczyny. Przestaje działać przyczyna, ustaje lub ginie skutek. Jest to ważne dla czterech przyczyn: formy, materii, sprawcy, celu.

Jeśli chodzi o przyczynę sprawczą, to trzeba zaznaczyć, że jest dwojaka: 1. stawania się (przyczyna jednoznaczna, jednotypowa; np. człowiek rodzi człowieka; ogień nieci ogień); 2. istnienia (analogiczna, różnotypowa; np. słońce budzi życie). Ponieważ cały byt skutku zależy od działania przyczyny, dlatego zawsze skutek przestaje istnieć, gdy przestaje działać przyczyna: ustaje stawanie się, gdy przestaje działać przyczyna stawania się; ginie istnienie, gdy przestaje działać przyczyna istnienia. Jeżeli ustaje działanie przyczyny sprawczej stawania się, natychmiast ustaje jej właściwy skutek, tj. stawanie się; np. gdy rzeźbiarz przestaje rzeźbić, ustaje stawanie się rzeźby; a skoro już stała się, tj. została dokonana, trwa w istnieniu bez rzeźbiarza. Podobnie syn istnieje bez ojca: rzeźbiarz i ojciec są przyczynami stawania się i stania się, a nie istnienia. Istnienie tych skutków i trwanie ich w istnieniu do-
konuje się mocą innej przyczyny, mianowicie przyczyny istnienia. Jeżeli ustaje działanie przyczyny istnienia, natychmiast ginie jej właściwy skutek, tj. istnienie; np. gdy ustaje działanie słońca, ginie światło, bo słońce jest przyczyną istnienia światła. Wysoka temperatura poszerza ciała, topi je, zamienia w gaz; siły elektryczne i magnetyczne też mają swoje właściwe skutki; pierwiastek życia ożywia materię cielesną; w zwierzętach pożądanie dostrzeżonego dobra powoduje ruchy lokalne; w człowieku znajomość zasad powoduje wyciąganie wniosków; cel sprawia ruch woli; wola powoduje ruch niższych władz: wszystko to są przyczyny różnoznaczne (analogiczne, różnotypowe); tj. przyczyny istnienia, które powołują do istnienia swoje skutki i bez przerwy zasilają ich istnienie. Gdy takowe przyczyny giną albo przestają zasilać, natychmiast musi ginąć skutek *(Summae Theol, Adnotationes ad primam partem* Marietti Taurini - Romae 1952, t. 1 str.586).

Dla zrozumienia tak ważnego artykułu należy dobrze mieć na uwadze następujące rozróżnienia:

1. Cztery przyczyny: cel, sprawcza, forma, materia.

2. Przyczyna sprawcza: stawania się skutku i istnienia skutku.

3. Stawanie się skutku *(fieri)*; stanie się skutku *(factum esse)*.

4. Przyczyna sprawcza jednoznaczna, jednotypowa, powodująca skutek tego samego gatunku, która jest też przyczyną stawania się (człowiek rodzi człowieka, ogień nieci ogień). Przyczyna sprawcza różnoznaczna (analogiczna, różnotypowa) powodująca skutki różnego gatunku, typu.

5. Przyczyna sprawcza pierwsza i druga.

6. Powstawanie *(generatio)*, rzecz powstała *(generatus)*, przyczyna powodująca powstawanie rzeczy *(generans)*.

A gdy chodzi o istoty żyjące: rodzenie, zrodzony, rodziciel. Zanik, zniszczenie, rozkład *(corruptio)*.

A gdy chodzi o istoty żyjące: śmierć.

7. Byt: jako coś konkretnego, co bez wyszczególnienia zawiera w sobie istotę, osobnika, istnienie. Byt: jako samo tylko istnienie: istnienie absolutne jako akt, urzeczywistnienie, o ile opuszcza przyczynę sprawczą i przeciwstawia się nieistnieniu, tj. nicości.

8. Stwarzanie *(creatio)*, tj. powołanie z nicości do istnienia; zachowywanie w istnieniu stworzenia *(conservatio in esse)*.

9. Zachowywanie w istnieniu negatywne (nie wprost, przez przypadłość) czyli usuwanie przeszkód godzących w byt rzeczy; - pozytywne (wprost, sam przez się), czyli trzymanie rzeczy w istnieniu.

10. Rzeczy naturalne i sztuczne.

Na dwie sprawy najgłębszej treści należy zwrócić uwagę: pierwsza, jeśli chodzi o formy cielesnych rzeczy, to cielesna przyczyna nie tylko przystosowuje materię na wejście formy, ale i dobywa z niej, z jej możności formę substancjalną. A więc w możnaść materii są złożone formy gatunkowe rzeczy. Należy to wiązać bodajże z nauką o *rationes seminales* czy *causales*. Druga, w przywiedzeniu skutków do istnienia cielesne przyczyny drugie działają mocą udzieloną im przez przyczynę pierwszą; są więc jakby narzędziami istoty duchowej, która poprzez nie rządzi wszechświatem. Zastanawiająca jest ta moc im udzielona: jest ona jakąś impresją, wrażeniem, wtłoczeniem w nie siły nie tylko na jeden raz, ale stale, nie tylko daniem ale i stałym zasilaniem tejże siły. Myśli te jeszcze lepiej staną się nam jasne w kolejnych zagadnieniach.

/9/ a. 2 odp. Stworzenie może być przyczyną istnienia uzależnioną od Boga, bo nikt nie da istnienia, chyba że działa mocą Boga. „Porządek skutków zależy od porządku przyczyn. We wszystkich zaś skutkach pierwsze miejsce zajmuje istnienie; wszystko inne to tylko jego określenia. Zatem istnienie jest właściwym, swoistym skutkiem pierwszej przyczyny; wszystkie inne przyczyny powodują je o tyle, o ile działają mocą pierwszej przyczyny sprawczej ... Bóg jest bytem przez swoją istotę ... bo w Nim samym tylko istnienie jest Jego istotą. A więc istnienie każdej istniejącej rzeczy jest swoistym i

właściwym skutkiem Boga, a każdy, kto powołuje coś do istnienia, czyni to mocą udzieloną mu przez Boga" (3 *Contra Gentes 56, Item secundum; Praeterea*).

/10/ a. 4 na 3. O tym, że formy materialne i przypadłościowe nie są zupełnymi bytami, mówi Autor w rozprawie *O człowieku*: z.75, 2 na 1 i obj. /7/ t. 6 str.16-17. 214-215.

ZAGADNIENIE 105

/11/ a. 3. Chodzi o myśl anioła i człowieka. W obecnym artykule Autor nie zajmuje się samą czynnością myśli: jej początkiem, pierwszym jej poruszeniem i zachowaniem. Będzie o tym mówił w art. 5, gdzie zajmie się działaniem wszystkich stworzeń: rolą Boga w tymże działaniu.

/12/ a. 4 na 1. Wola porusza myśl i wszystkie władze psychiczne człowieka. Sama też potrzebuje, żeby ją ktoś wpierw poruszył: i o tym będzie mowa w następnym artykule.

Poruszenie Boga i działanie Boga na wolę i w woli nie niweczy jej wolnosci, samostanowienia i samodzielności człowieka: jego autonomii. Wszak właśnie działanie Boga stwarza i zachowuje wolę i tę jej właściwość, jaką jest jej wolność. Patrz o tym w obecnym tomie: z. 103, 5 na 2; a. 8 odp.; z. 105, 4 na 1; z. 106, 2; z. 111, Z. W innych tomach: z. 19, 8 t. Z str. 146 i obj. /138/ str. 292n; z.82, 4 na 3; z. 83, 1 na 3 t. 6 str. 161 165-166; zwłaszcza l-2. 9 i 10; szczególnie z. 9, 6 t. 9 str. 195nn; z. 10, 4 str. 205nn oraz str. 388 obj. do a. 4 i 6.

/13/ a. 5 odp. Poza tymi, których autor wymienia w artykule, a także w z. 45, 8 t. 4 str. 35nn i z. 115, 1 z nowszych trzeba wymienić Malebranche'a (1638-1715). Ale były i wprost przeciwne zdania, mianowicie że Bóg zgoła nie działa w świecie, że świat jest zostawiony samemu sobie: deiści i w ogóle wszyscy przeczący całkowicie istnieniu Boskiej opatrzności i rządom Boga nad wszechświatem: Demokryt, epikurejczycy, albo częściowo: Cycero, platończycy, Mojżesz Majmonides, Awicenna, Algazal: patrz o nich z. 22, 2 t 2 str. 180-184 i obj. /164/ /165/ str. 299nn; /170/ str. 302.

Spośród teologów katolickich Durandus († 1334) uważał, że Bóg tylko stworzył i zachowuje siły i władze stworzeń, a te już same działają bez bezpośredniego poruszania Bożego. Bezpośrednie wejście Boga jest konieczne tylko w dziedzinie nadprzyrodzonej.

/14/ a. 5 odp. To działanie, to poruszanie Boga jest bezpośrednie: „Jeśli bierzemy pod uwagę osobników działających, to każda partykularna przyczyna działająca jest w bezpośrednim związku ze swoim skutkiem. Natomiast jeśli bierzemy pod uwagę moc, dzięki której odbywa się działanie, to moc wyższej przyczyny jest bardziej bezpośrednią skutkowi niż moc przyczyny niższej, bo moc przyczyny niższej łączy się ze skutkiem nie inaczej jak tylko mocą wyższej. Stąd to w dziele *O przyczynach* (prop. I) wyrażono się, że moc pierwszej przyczyny pierwej działa na skutek i potężniej nań naciera" *(De potent.*, q. 3, a. 7 odp.).

/15/ a. 5 na 2. Czynność może być wykonana albo przez łańcuch wielu przyczyn, z których każda jest całą przyczyną: pierwszą czy pośrednią; gdy jest pośrednią, to jest pod-

porządkowaną pierwszej i jakby jej narzędziem: wszystkie działają naraz równocześnie jedną mocą mającą swój początek i moc od pierwszej przyczyny: i tak właśnie Autor mówi o pochodzeniu jednej i tej samej czynności od przyczyny sprawczej pierwszej i drugiej: w całej przyrodzie i w człowieku. Albo przez równorzędne: tego samego rzędu z sobą zharmonizowane przyczyny częściowe: i tak Molina mniema o współdziałaniu wolnej woli i Boga w człowieku. Według niego (*Concordia*, Parisiis 1876) Bóg nie porusza fizycznie woli człowieka. To wola sama determinuje się do działania, co gdy uczyni, Bóg w tym samym momencie dołącza swoje działanie; w ten sposób działanie jest wspólnym skutkiem Boga i woli jako przyczyn równorzędnych, częściowych: tak jak dwóch ludzi ciągnących jedną łódź. O Molinie i molinistach patrz t. 2 obj. /50/ /56/ /68/ /189/.

/16/ a. 5 na 3. To działanie Boga poruszające całe stworzenie, przykładające je do działania i współdziałające z nim jest obecne powszechnie wszędzie tam, gdzie istnieje działanie, a więc i w człowieku: jego myśli i woli (z. 103, 5 na 2); jest więc powszechne i naturalne; przeciwstawiamy je działaniu Boga w cudach (niżej a. 6-8) i w dziedzinie łaski (1-2. 106-114 t. 14). Jest ono fizyczne, tzn. że Bóg działa na siły wrażone w rzeczy stworzone, że one mocą poruszenia Bożego działają; jest to wlanie fizyczne przez Boga mocy, która porusza i przenika działanie stworzenia i razem z nim się dokonuje tak, że skutek zamierzony przez pierwszego działającego bywa przypisywany zarówno pierwszemu jak i drugiemu działającemu, ale w różny sposób; przykładem moc udzielona strzale przez łucznika. Temu fizycznemu poruszeniu i współdziałaniu przeciwstawia się działanie moralne z zewnątrz: od strony przedmiotu, i chodzi tylko o wolę człowieka, o takie działanie nań, jak nakazy, zakazy, zachęty, groźby, ukazywanie dóbr, ponęt itp. (z. 103, 5 na 2). Ale one nie poruszają wystarczająco. Musi zawsze zaistnieć fizyczna czynność woli od jej wnętrza i ktoś ją musi fizycznie poruszać, współdziałać i zachować w działaniu. To poruszające działanie Boga wyprzedza pojęciowo i jako przyczyna działanie właściwe stworzeniu: jest przecież przeniesieniem z możności w rzeczywistość: jest stroną urzeczywistniającą. Autor różnymi wyrażeniami oddaje tę myśl, że to poruszające działanie, wlewające moc, jest fizyczne i wyprzedzające działanie stworzenia i uskuteczniające je; powiada: „Bóg przykłada czy zaprzęga do działania przyczyny drugie”; „jest to poruszenie do działania” (1-2. 109 1); „żeby nie wiem jak doskonałym było stworzenie cielesne i duchowe, nie może zdobyć się na działanie, o ile je Bóg nie poruszyn, (*De potent*. q. 3, a. 7); „poruszenie, jakiego udziela poruszyciel, wyprzedza ruch rzeczy poruszanej pojęciowo i jako przyczyna” (3 *Contra Gentes* 149); „w tej czynności Boga, którą Bóg spełni a poruszając naturę, natura nie bierze udziału” (*De potent*., q. 3, a. 7; patrz wyżej z. 103, 5 na 2). Z biegiem czasu nazwano to *praemotio*, a zagadnienie to było i jest przedmiotem bodajże najbardziej zaciekłych dyskusji, sporów i dociekań.

To działanie Boga poruszające stworzenie do działania swoją mocą przenika poruszone i działające stworzenie i trwa nadal tak, że czynność dokonuje się równocześnie przez Boga i przez stworzenie: przez Boga jako przyczynę pierwszą i główną, przez stworzenie jako przyczynę drugą i narzędną, działającą mocą Boga: tak jak zachowanie w bycie jest kontynuacią stwarzania, tak jednozgodne współdziałanie z

przyczyną drugą jest kontynuacją premocji, a czynność - współdziałaniem: zbiegiem podporządkowanych przyczyn działających.

To poruszające działanie Boga wraz z działaniem stworzenia nie ma na celu samego działania w oderwaniu, ani celów ogólnych, ale osiąganie konkretnych skutków; jest zarazem ziszczaniem planu opatrzności, która wszystko uporządkowała, zaplanowała, zarządziła i ma na uwadze prowadzenie do wyznaczonych celów i skutków. Jak widać, łączy się to ściśle z nauką o opatrzności i fatum. Autor stosuje na oddanie tej myśli wyrazy: determinare, praedeterminare. O tym predeterminowaniu, determinacji patrz t. 9 str. 390, uwagi do art. 2 oraz str. 392 uwagi do art. 4.

To działanie poruszające siły stworzenia od wewnątrz - a więc i na wolę w człowieku - jest zawsze skuteczne czy nie zawodne: Bóg zawsze spełnia swoje zamierzenia czy to w przyrodzie: w sposób naturalny n czy to w człowieku: w sposób dobrowolny czy wolny: „Człowiek zawsze to wybiera, co Bóg w jego woli czyni" (3 *Contra Gentes*, 92; patrz wyżej z. 103, 5 na 2).

Wreszcie to poruszające działanie Boga nie jest siłą czy właściwością daną na stałe stworzeniu. Musi być więc wznawiane dla każdego nowego poczynania. Bóg zawsze nim 'służy', ilekroć trzeba działać. Bowiem jego zadaniem jest dopełnić końcowego urzeczywistnienia polegającego na działaniu i na zaprzęganiu do działania sił stworzenia; jest więc jakimś przejściowym napędem.

/17/ a. 6. Czy Bóg może czynić cudy. Możliwość cudów jest prawdą dogmatycznie określoną na Sob. Wat. I (sesja 3, r. 1870): „Niemniej aby wiara nasza była 'posłuszeństwem zgodnym z rozumem' (Rz 12, 1), zechciał Bóg z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego połączyć zewnętrzne argumenty swojego objawienia, mianowicie Boskie fakty, a więc przede wszystkim cudy i proroctwa, które znakomicie pokazując wszechmoc i nieskończoną wiedzę Boga są nader pewnymi i przystosowanymi do umysłowości wszystkich ludzi znakami Boskiego objawienia. Stąd też Mojżesz i prorocy, jak tym bardziej sam Chrystus Pan, liczne i całkiem oczywiste uczynili cudy i wypowiedzi proroctwa. Także i o apostołach czytamy: „oni zaś wyszedłszy n przepowiadali wszędzie, a Pan dopomagał i potwierdzał słowa przez cudy w ślad za nimi idące" (Mk 16, 20. D. 1790. „Jeśli ktoś twierdzi, że cudy są w ogóle niemożliwe i stąd wszystkie o nich opowiadania, nawet zawarte w Piśmie św., trzeba uznać za baśnie i mity; albo że cudów nigdy nie można poznać w sposób pewny n ani że na ich podstawie nie da się należycie uzasadnić pochodzenia chrześcijańskiej religii: niech będzie wyklęty" (D. 1813).

W XVIII, a zwłaszcza w XIX wieku wielu pisarzy - wychodząc z dogmatycznego założenia że cud jest sprzeczny z pojęciem Boga, wszechświata i naszego poznawania - głosiło niemożliwość cudów, czyli interwencji Boga w bieg przyrody. Różne to błędy: deizm, fatalizm, naturalizm, materializm, racjonalizm, determinizm, agnostycyzm, pozytywizm i inne.

Cudy są możliwe, bo nie są sprzeczne: ze strony Boga: z Jego Potęgą, nie przekraczają jej możności; jest przecież nie skończona; stworzyła rzeczy wolną wolą i mogła zaprowadzić inny porządek. Nie są sprzeczne z Jego niezmiennością: patrz Na 3; - z Jego mądrością. Ze strony praw czy porządku natury. Wszak ów porządek nie jest

absolutnie konieczny, ale warunkowo: patrz o tym trzon artykułu. Nie są sprzeczne ze strony stworzenia. Każde bowiem stworzenie ma w sobie bezwzględną uległość czy posłuszeństwo wobec swego stwórcy; dzięki niej Bóg swoją wszechmocą może w nim to czynić, czego nie zdoła moc niższych przyczyn. Ta uległość nie jest tym samym, co uległość naturalna przysługująca rzeczom w odniesieniu do bezpośrednich przyczyn. I właśnie opierając się na tej bezwzględnej uległości całego stworzenia wobec swego stwórcy Bóg czyni cudy. Nie są sprzeczne ze strony naszego poznawania. Owszem, idą jak najbardziej po jego linii. Dostatecznie to jest przedstawione w trzech artykułach 6-8.

Bóg czyni cudy dla ważnych celów: ujawnienia Boga, ukazania prawdziwości głoszonej nauki, torowania drogi do wiary, sfery łaski i zbawienia: i tak jest sprawdzianem wiarygodności głoszonej nauki, niekiedy jest ujawnieniem i potwierdzeniem świętości jakiegoś człowieka.

/18/ a. 8. „Wśród cudów dokonanych przez Boga należy wyodrębnić: jedne, ponad naturę; drugie, przeciw naturze; trzecie, poza naturą. Ponad naturę, gdy dzieła dokonanego przez Boga natura w żaden sposób dokonać nie może. Ma to dwie postacie: albo natura zgoła nie może nadać takiej formy, jaką nadaje Bóg, np. forma chwały, jaką Bóg nada ciałom wybranych, oraz Wcielenie Słowa, albo natura może taką formę wprowadzić w jakąś materię, ale nie w tę; np. natura może powodować życie, nie może go jednak powodować w tym oto nieboszczyku. Przeciw naturze, gdy w naturze zostaje przeciwne przystosowanie do dzieła, którego Bóg dokonuje; np. gdy Bóg zachował od ognia chłopców w piecu (Dn 3, 50), lub gdy wody Jordanu stanęły, choć została w nich ciężkość (Joz3, 16), lub że dziewica rodzi.

Poza naturą Bóg czyni, gdy dokonuje dzieła którego natura może dokonać, ale nie w ten sposób, w jaki czyni natura: bo albo nie ma tych narzędzi, którymi się posługuje natura (np. Chrystus zamienia wodę w wino (J 2), co i natura może jakoś czynić ...), albo czyni w większej ilości niż to czyni zwykle natura, np. żaby w Egipcie, albo ze względu na czas, np. gdy na wezwanie jakiegoś świętego chory zaraz jest zdrowy, a natura czyni ton ale powoli i w innym czasie, np. uzdrowienie teściowej Piotra (Łk 4, 38). Jasno widać z tego, że wszystko to - tak co do sposobu, jak i co do samego ciężaru dzieła - przekracza siły natury” (*De potent.* q. 6, a. 2 na 3).

ZAGADNIENIE 108

/19/ a. 5. Nazwy rzędów podano według *Biblii Tys.* Terminologia: *Hierarchia* - hierarchia; *ordo, ordines* - rząd, rzędy. *Seraphim* - Serafini; *Cherubim* - Cherubini; *Throni* - Trony. *Dominationes* - Panowania; *Virtutes* - Moce; *Potestates* - Władze. *Principatus* - Zwierzchności; *Archangeli* - Archaniołowie; *Angeli* - Aniołowie.

Różnie podawano w przeszłości liczbę rzędów aniołów:
4 rzędy: Euzebiusz z Cezarei (II w.).
6 rzędów: Ireneusz (II w.); Orygenes (III w.); Teodoret z Cyru V w.).

7 rzędów. Ireneusz (II w); Orygenes (III w.); Metody z Olimpu (IV w.); Atanazy (IV w.); Epifaniusz z Salaminy (IV w.); Bazyli (IV w.); Cezary z Nazjanzu (IV w.); Cyryl Aleks. (V w.).

8 rzędów. Euzebiusz z Cezarei (IV w.); Cyryl Jeroz. (IV w.); Hilary (IV w.); Efrem (IV w.); Atanazy (IV w.); Serapion z Aleks. (IV w.); Bazyli (IV w.); Grzegorz z Nazj. (IV w.); Liturgia z Nazj. (IV w.); Grzegorz z Nysy (IV w.); Jan Chrys. (V w.); Augustyn (V w.); Cyryl Aleks. (V w.); Teodoret z Cyru (V w.).

9 rzędów: Hipolit (III w.); Orygenes (III w.); Starodawna liturgia z Cezarei (IV w.); Metody z Olimpu (IV w.)?; Cyryl Jeroz. (IV w.); E FREM (IV w.)?; Didymus Aleks. (IV w.); Cezary z Nazj. (IV w.)?; Ambroży (IV w.); Hieronim (IV w.); Liturgia w Konstantynopolu (IV w.); Jan Chrys. (V w.); Bazyli (V w.); Dionizy (VI w.); Grzegorz W. (VI w); Anastazy I z Antioch. (VI w.); Sofroniusz Jeroz. (VII w.); Kolumban z Bobion Julian z Eclanum (VI w.); Baleusz z Syrii (VII w.).

10 rzędów: Liturgia z Cezarei (IV w.); Listy Ignacego (IV w.); Apostol. Konst. z Syrii (V w.); Tymoteusz Aleks. (VI w.).

(Summa Theol., Deutsch-lateinische Ausgaben Band 8, *Erholtung und Regierung der Welt*, Kerle-Pustet 1951, str. 618).

ZAGADNIENIE 110

/20/ a. 1. na 3. Bonawentura (2 Sent. 9, 7) wprowadza dziesiąty rząd. Wchodzą ponoć doń ludzie o wybitnej świętości. Powołuje się na 10 drachm (Łk 15, 8), na dziesięciny, na cofnięcie się cienia w zegarze o 10 stopni (2 Krl 20, 9): na doskonałość liczby 10. (*Erhaltung und Regierung der Welt*, str. 527, cyt. w obj. 19),

ZAGADNIENIE 111

/21/ a. 3 odp. Tchy. Chodzi o dawny - jeszcze od Galena pochodzący - pogląd. Według niego wdychane powietrze (drobne, niedostrzegalne okiem bardzo ruchliwe powietrzno-ogniste cząsteczki) gdy dostanie się do wątroby, zmienia się w dech naturalny *(spiritus naturalis)*. Ten, gdy dojdzie do serca, staje się tchem ożywiającym *(spiritus vitlis)*. Z kolei ten, gdy dostanie się do zakamarków mózgu, zmienia się w dech psychiczny *(spiritus animalis)*: on to przechodzi poprzez nerwy: jakby rurki i dostaje się do całego ciała. Nim to jakby narzędziem posługują się władze zmysłowe do postrzegania, czucia, pożądania i poruszania. Krążą one po żyłach i tętnicach, po tunelach nerwów. Pełnią rolę gońców przenoszących w najdalsze krańce ciała rozkazy pochodzące od centrali zmysłów. I odwrotnie, przekazują do centrali dane o tym, co się dzieje w całym organizmie *(Summa Theol., Adnotationes ad primam partem*, Molinari, Marietti, Taurini-Romae 1951, str. 581).

Ciecze. Hipokrates (V w. przed Chr.) a po nim inni, zwłaszcza Galen (129-200 po Chr.) przyjmowali w organizmie cztery zasadnicze ciecze *(humores)*: krew *(sanguis)*;

żółć żółta znajdująca się w woreczku żółciowym *(cholé)*; żółć czarna - w śledzionie (melancholia); flegma. Zależnie od przewagi którejś z nich są temperamenty człowieka: sangwiniczny, choleryczny, melancholijny, flegmatyczny. Te ciecze łączono z czterema elementami (powietrze, ogień, ziemia, woda), jakościami: gorące, suche, wilgotne, zimne, no i z czterema porami roku.

ZAGADNIENIE 112

/22/ a. 1 na 2. O niebie empirejskim patrz z 46, 3 odp. t. 4 str. 50 i obj. /6O/ str. 111; z 61, 4; z 66, 3 głównie i 4 odp.; z. 68, 1 na 2; . 2; głównie. 4; z. 73, 1 na 3 t. 5 str. 31-32 145-154 168-172 175-177 205; z. l02, 2 na 1 t. 7; także t. 2 str. 256.

ZAGADNIENIE 114

/23/ a. 5 odp. Zdaniem jednych: Magister (Sent., L. 2, d. 6, c. 7 (QR I, 333) przypisuje to zdanie Orygenesowi (*In Lib. Jezu Nave,* hom. 15 : PG 12 903). Zdaniem drugich bliżej nie wymienieni u Alberta W. (In Sentnn L. 2, d. 6n a. 9 (BO XXVII, 138). Mówi o tym - ale nie jako o czyimś zdaniu - Aleksander z Hales (*Summa Theol*., IiaIIi, n. 105 (QR III, 124).

ZAGADNIENIE 115

/24/ a. 1 odp. W dziele *De Potentia* (q. 3, a. 8) Autor zdanie głoszone przez Awicennę o dawcy form przypisuje Platonowi. Sprawą tą zajmuje się również Awerroes (*In Metaph.,* L. 12, comm. 18 (VIII, 305E). Patrz o tym z. 79, 3; z. 84, 1. 4. 5 t. 6 str. 123. 174. 184-19O.

/25/ a. 2. Rationes seminales, causales. Patrz o tym szeroko t. 5, skorowidz pod tymże hasłem: w odniesieniu do roślin i zwierząt oraz t. 7 w odniesieniu do ciała ludzkiego: z. 90, 4 odp.; z. 91, 2 na 4; a. 4 na 5; z. 92, 4 na 3; z. 102, 1 na 5 i zwłaszcza obj. /84/.

/26/ a. 2 na 4. „Natura stworzona jest w możności do powodowania w niej Bożą mocą takich skutków, jakich moc niższa czynić nie zdoła; możność ta zwie się możnością posłuszeństwa czy uległości w tym znaczeniu, że wszelkie stworzenie jest na skinienie posłuszne Stworzycielowi" (*De potent.,* q. 6, a. 1 ad 18). Chodzi o *potentia oboedientialis* - o bezwzględną uległość czy posłuszeństwo stworzenia wobec swego Stwórcy. Patrz o tym z. 12, 4 na 3 /111/ t. 1 str. 207n i 297; t. 25 str. 332 /l0/ oraz w obecnym tomie wyżej /17/.

ZAGADNIENIE 116

/27/ a. 1. Nauka Kościoła o fatum:

Symbol wiary Synodu w Toledo (400 r.): „Gdyby ktoś wyznawał poglądy astrologów: niech będzie wyklęty” (D. 35). Synod w Braga (561): „Jeśli ktoś sądzi, że ludzkie dusze podlegają nieuniknionym wpływom [ciał niebieskich], jak mówili poganie i Pryscylian: niech będzie wyklęty” (D. 239). „Jeśli ktoś sądzi, że dwanaście znaków lub gwiazd, którymi zwykli zajmować się ... astrologowie, są rozproszone na poszczególne dusze i na członki ciała i są przypisywane nazwom patryarchów, jak głosił Pryscylian: niech będzie wyklęty” (D. 240). Sobór w Konstancji (1414-1418; sesja 8, 4 maja 1415) potępił między innymi takie zdanie Wiklefa: „Wszystko zdarza się z absolutnej konieczności” (D. 607).

Pius II (1459 r.) potępił zdanie Zanina de Solcia twierdzące, że Chrystus umarł nie z miłości do ludzkiego rodzaju, by go odkupić, ale z musu narzuconego przez gwiazdy (D. 717 d). Patrz o tym t. 2 obj. /173/ str. 302n.

Autor wyraźnie pokazuje, w jakim znaczeniu należy rozumieć i uznawać fatum, a w jakim nie. Potępienia dokonane przez Kościół dotyczą jedynie błędnego pojmowania fatum.

Gdyby ktoś szukał w naszym języku przybliżonych wyrażeń oddających treść fatum, to najbliższe są takowe: siła wyższa, niezmienne prawa natury, wyższa konieczność itp. Jest wielkim błędem utożsamiać fatum z przeznaczeniem.

ZAGADNIENIE 117

/28/ a. 4 na 1. Chodzi o wyznawców Poglądu, że aniołowie są poruszycielami sfer niebieskich: Majmonides (Doct. Perpl., p. 2, c. 4 (FR 156) powołuje się na Arystotelesa i perypatetyków: Arystoteles, 2 *De Caelo et Mundo* 11, n. 9. 285b18; 12 *Metaph.* 8, n. 2: l073a32; Awicenna, *Metaphn.*, tr. 9, c. 2 (l03va); Awerroes, *In Metaph.*, L. 12, comm 43 (VIII. 326L); comm. 44 (VIII. 327E). Patrz z. 52, 2 odp. t. 4 str. 158; z. 57, 2 odp. t. 4 str. 200.

/29/ a. 4 na 2. Odpowiedź Autora na pytanie artykułu jest jasna i stanowcza: dusze odłączone od ciała nie poruszają żadnego ciała: ani talerzy, ani stolików itp. Wyklucza się więc ich obecność i działanie w tzw. seansach spirytystycznych i zarazem sam spirytyzm: wywoływanie duchów i ich odzywanie się, kontakty z nimi itp.: drogą naturalną. Czym więc wyjaśnić te zjawiska, czy koniecznie i zawsze działaniem złych duchów? Przeciwnie, czy wszystkie da się wyjaśnić działaniem podświadomości indywidualnej i zbiorowej?

Według nauki Autora wykluczone również jest istnienie jakiegoś pośredniego ciała między duszą a ciałem ludzkim, jakieś ciało astralne, eteryczne itp. oraz jakoweś medium, poprzez które nawiązuje się kontakt z duszą odłączoną, a dusza odłączona miałaby się kontaktować z ludźmi w myśl gadań okultyzmu i teozofii.

O sytuacji duszy odłączonej od ciała patrz z. 89 t. 7.

ZAGADNIENIE 118

/30/ a. 1 odp. Podobno tak ma głosić Plato (Timaios 40B) i Aleksander z Afrodyzji; przypisuje im to Gennadius (De Eccles. Dogm., c. 17 . PL 42, 1216) oraz Awerroes (*In Metaph.*, L. 7, comm. 31 (VIII. 180K). Patrz o tym z. 65, 4 t. 5 str. 137-140.

/31 / a. 1 na 3 i 4. Autor posługuje się embriologią, jaka wówczas panowała. Według niej tylko strona męska właściwie mówiąc jest u roślin i u zwierząt wytwórcą nasienia: jest stroną czynną; strona żeńska jest bierna; ogranicza się do przyjęcia i żywienia. Obecnie wiadomo, że poczęcie jest następstwem zapłodnienia jaja, w którym to zapłodnieniu gamety, tj. komórki rozrodcze męskie i żeńskie biorą społem istotny, wzajem się warunkujący udział.

I jeszcze: dziś nikt nie przyjmuje dawnego poglądu o kolejno po sobie następujących duszach w człowieku: wegetatywnej, zmysłowej, umysłowej.

I wreszcie teoria tchu, który ponoć ma być w nasieniu podmiotem i nosicielem siły czynnej płynącej z duszy rodziciela, wymaga całkowitego unowocześnienia lub wręcz odrzucenia. Czym jest ów dech, patrz wyżej obj. /21/ oraz wyżej z. 111 3 odp.; z. 117, 3 na 2.

/32/ a. 2. Szerzej o tym w z. 90 t. 7, zwłaszcza art.: czy dusza ludzka została powołana do bytu drogą stwarzania. Jest to prawda wiary. Orzeczenia Kościoła znajdzie Czytelnik w t. 7 obj. 71.

/33/ a. 2 na 2. Całość poruszanego tu zagadnienia: o kolejnym powstawaniu i zanikaniu dusz w człowieku została już wyczerpująco omówiona w t. 7 obj. /72/ str. 261 n.

Argumentacja Autora jest taka: dusza rozumna jako najszczytniejsza z form musi łączyć się z proporcjonalną do siebie materią, mającą już dostateczną ilość rozwiniętych narządów, by mogła wykonywać swoją tak wysoce doskonałą czynność. Teza tomist. 15 opiewa: „Dusza ludzka bytuje samoistnie; stwarza ją Bóg w chwili gdy podmiot jest dostatecznie do wlania jej przystosowany”.

/34/ a. 3. To samo omawia Autor w z. 90, 4 t. 7. Czy dusza ludzka została utworzona przed ciałem, oraz w z. 65, 2 odp. t. 5 str. 133-134: Czy stworzenie cielesne zostało stworzone dla Bożej dobroci? Autor podaje prawowitą naukę Kościoła i zbija błędną naukę Orygenesa i Prycyliana zwaną preegzystencjalizmem. O tych błędach, ich autorach i jaką jest nauka orzeczenia Kościoła patrz t. 7 obj. /75/ str. 262 n.

ZAGADNIENIE 119

/35 / a. 1 odp. i na 3. Wilgoć podstawowa – *humidum radicale* w przeciwieństwie do wilgoci odżywialnej – *humidum nutrimentale.* Są to pojęcia medycyny wczesnośredniowiecznej - Awicenny. Pierwsza, gdy zaniknie, nie da się przywrócić, jak np. w wypadku odjęcia ręki, nogi itp., bo ona jest korzeniem *(radix)* czy podstawą, na której opiera się życie i moc gatunku; bez niej życie ginie; jest wrodzona ciału od

początku: jak korzeń, od którego drzewo zaczyna żyć, który je karmi, powiększa, zachowuje. Wilgoć odżywialna: to, co jeszcze nie doszło doskonale do przyjęcia natury gatunku, ale dopiero jest w drodze do tego; jest nią krew i inne podobne. Stąd to, gdy takowe zanikną, zostaje jeszcze moc gatunku w korzeniu, która nie ginie.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

Cyfra w nawiasach / / znaczy: szukać w objaśnieniach tłumacza.

Achab: z. 114, 1 na 1.

Adam: miał anioła stróża z. 113, 4 na 2; jego dusza z. 118, 3 na 1; jako protoplasta ludzi, ale nie Chrystusa z. 119, 2 na 4.

Algazal: /13/.

Aniołowie w ogóle: nie tworzą nowej formy, posługują się nasionami z. 105, 1 na 1; jeden oświeca drugiego z. 106, 1: widzą Boga bezpośrednio z. 106, 1 na 1; z. 112, 3 odp.; z. 108, 4; nie mogą zmieniać woli drugiego anioła z. 106, 2; niższy nie oświeca wyższego z. 106, 3; wyższy oświeca o wszystkim, co sam zna z 106, 4; mowa - z. 107; są trzy hierarchie z. 108, 1; trzy stopnie poznawania idei w Bogu z. 106, 1 na 1; z. 108, 1; społeczność - musi mieć władzę i rzędy z.108, 2; w każdym rzędzie jest wiele - z 108, 3; -są nierówni z.108,3 na 1; cel - z.108, 4; odrębność hierarchii i rzędów zasadza się na naturze i łasce z 108, 4; patrz: Dary; dary łaski według darów natury z. 108, 3; dziewięć rzędów, ich nazwy z. 108, 5; - a. ludzie z. 108, 8 na 1 i 2; z. 110, 3 na 3; z. 118, 3; zarządzają stworzeniem cielesnym i ludźmi z. 108, 8 na 2; z. 110-113; wszyscy byli stworzeni w łasce z. 109, 1 odp.; są przełożonymi złych duchów z. 109, 4; rola - wobec ciał: z. 110: zarządzają nimi a. 1: poruszają je z. 110, 1 na li 2; a. 3; z. 115, 4 na 1; z. 117, 4; nie nadają form materii z.105, 1 na 1: z.110 2 odp.; z.117, 3 odp.; nie mogą czynić cudów z. 110, 4; rola - wobec ludzi: z. 1l1-114; oświecają ludzi z. 111, 1; z. 115, 4 na 1; nie mogą zmieniać woli ludzi z. 111, 2; z. 115, 4 na 1; mogą działać na wyobraźnię z. 111, 3; na zmysły z 111, 4; są posyłani do spełniania posług z. 112, 1; wyższe rzędy nie są posyłani z. 112, 2; dwór Boga z. 112, 3; ludzie nie uczą - z. 117, 2; - wolni od ciał z. 117, 4; czy stworzeni wraz z duszami z. 118, 3; nad dobrymi mają władzę zwierzchności z. 113, 3 odp.; Panowania nie są wysłane; którzy są wysyłani z. 112, 4; ilość do wysyłania a do dworu z. 112, 4 na 2.

Aniołowie stróżowie: z. 113: strzegą ludzi a. 1; osobny stróż dla każdego a. 2; to zadanie najniższego rzędu a. 3; każdy ma - a. 4; od urodzenia a. 5; nie opuszcza człowieka a. 6; jak boleje nad grzeszącym podopiecznym a. 7; jak toczą spór a. 8; jeden - dla matki i płodu z. 113, 5 na 3; dopuszcza zło z. 113, 6.

Aniołowie jako rząd: jako nazwa wspólna i jako osobny rząd z. 108, 6. Wbrew i na 1; zwiastun z 108, 5 odp. i na 1; a. 6; do nich należy stróżowanie z. 113, 3.

Antychryst: będzie miał anioła stróża z. 113, 4 na 3; jego cudy z. 114, 4 Na 1.

Apostołowie: ich wiedza była cudem z. 105, 7 na 3; to posłańcy Boga z. 113, 7 na 1; pouczeni przez Słowo Boga z. 117, 2 na 2.

Apuleusz: o złych duchach z. 115, 5 odp.

Archaniołowie: z. 108, 5 Wbrew, odp. i na 4; a 6; z. 112 2 odp.; a. 4 odp.; z. 113, 3 odp.

Arystoteles: aniołowie poruszają tylko ciała nieb. z. 110, 1 na 2 i 3; /28/.

Astrologowie: jak przepowiadają przyszłość z. 115, 4 na 3; /27/.
Astronomowie: przypisują Saturnuwi rzeczy stałe z. 104, 2 odp.; znają przyczynę zaćmienia słońca z. 105, 7 odp.
Augustyn: każdą rzeczą widzialną rządzi anioł z. 110, 1 na 3.
Awerroes: wszyscy ludzie mają tę samą myśl możnościową i wiedzę z. 117, 1 odp. i na 2; /28/ /30/.
Awicebron: ciała nie działają z. 115, 1 odp. i na 2.
Awicenna: jedna inteligencja czynna rządzi wszystkimi niższymi ciałami z. 110, 1 na 3; /13/ /24/; cielesne przyczyny dają tylko przystosowanie z 115, 1 odp.; /28/; o urokach z. 117, 3 na 2.

Bezbożni: ściągają śmierć z. 118, 3 na 3; łączą się dla uskutecznienia nieprawości z. 109, 2 na 2.
Bliźnięta: czemu niekiedy są różnej płci z. 115, 3 na 4.
Bóg rządzi wszechświatem z. 103; istnienie -/3/; - celem świata z. 103, 2; rządzi niektórymi pośrednio z. 103, 6; zachowuje w istnieniu z. 104, 1 i 2; może obrócić w nicość, ale nie obraca z. 104, 3 i 4; nie może zmienić swojej natury z. 104, 3 odp.; rządzi poprzez naturalny bieg i cudy z. 104, 4 odp.; porusza całe stworzenie z. 105; może dać formę materii z. 105, 1; nie działa z konieczności natury z. 104, 3 odp. i na 2; z. 105, 1 na 2; może poruszać ciała bezpośrednio z. 105, 2; porusza myśl z. 105, 3; - wolę z 105, z 4; z.106, 2; z. 111, 2; porusza każdą przyczynę sprawczą z 105, 5; czyni cudy z 105, 6-8; jest samą prawdą z.107, 2 odp.; oświeca naszą myśl z 111, 1; jest wszędzie z. 112, 1 odp.; rządzi poprzez aniołów z. 112, 1 odp.; bezpośr. oświeca pierwszą hierarchię z. 112, 3 na 4; z. 113, 2 na 2; jest czystą rzeczywistością z. 115, 1 na 2.
Byt: jest przyczyną istnienia z. 104, 3 na 1; jest jeden; przez przypadłość z. 115, 6 odp.; z. 116, 1 odp.; z. 118, 3 odp.; samoistny i niesamoistny z. 118, 1 i 2.

Cel: opatrzność i rządy to prowadzenie do - z. 103, 1 odp. na 1 i 3; - wszechświata z. 103, 2 i 5; - początkiem działania z. 105, 5 odp.; - aniołów z. 108n 4. 6. 7.
Chcieć: to skłonność woli ku dobru z 105, 4 odp.
Cherubini: z. 108, 5 Wbrew i na 5; a. 6.
Chrystus: porównał świętych do aniołów z. 108, 8; nie mylił głosząc przypowieści z. 111, 3 na 4; wyższy od aniołów z. 112, 2 na 1; nie miał anioła stróża z.113, 4 na 1; o pokarmie wydalającym się na zewn. z.119, 1 na 1; poczęcie – z. 119, 2 na 4; czynił cudy /17/.
Chrzest: człowiek ma anioła stróża nie od - z. 113, 5.
Chwała: różnica - aniołów z. 108, 7 odp.; człowiek może zrównać się - z aniołami z. 108, 8; czarownicy czynią cudy dla swojej - zaś święci dla Boga z. 114, 4 na 3; uwieńczenie - nie podlega fatum z. 116, 4 odp.
Ciało, cielesny: Bóg może bezpośrednio poruszać - z. 105, 2; rola aniołów wobec ciał z. 110; zarządzają - z. 110, 1; czynią to Moce a. 1 na 3; z. 113, 3 odp.; cielesna materia nie jest całkowicie podległa aniołom z. 110, 2; z. 114, 4 na 2; z. 117, 3

odp.; - w stosunku do anioła a człowieka z. 110, 2 na 1; z. 117, 4 na 1; aniołowie poruszają – z. 110, 2 na 2; a. 3; z. 117, 4 na 1; pokusy ze strony - z. 114, 1 na 3; a. 2 odp.; - są aktywne z. 115, 1; - składa się z możności i rzeczyw. z. 115 i na 2; - działa dla powstania formy substancji i przypadł. z. 115, 1 na 5; - ma w sobie rationes seminales z. 115, 2; zjawiska - ziemskich są spowodowane przez - niebieskie z. 115, 3 - może zmieniać Bóg i cielesna przyczyna sprawcza z. 110, 2; z. 117, 3; nasze - reaguje na doznania zmysłów z. 117, 3 na 3; dusza odłączona nie może poruszać – z. 117, 4; - rodzi ciało i przekazuje duszę wegetat. i zmysłową z. 118, 1; - nie bierze udziału w myśleniu z. 118, 2; jak się powiększa z. 119, 1; - od Adama z. 119, 2 na 4.

Ciała niebieskie: ich możność nieistnienia z. 104, 1 na 1; są przyczyną skłonności ciał ziemskich z. 105, 6 na 1; ruchy - ziemskich są podległe ruchom nieb. z 109, 2 odp.; - są poruszane przez aniołów; poruszają ciała ziemskie z. 110, 1 na 2; a. 3; z. 113, 1 odp.; Bóg czyni cudy z pominięciem - z. 112, 2 odp.: są przyczyną zjawisk na ziemi z. 115, 3; nie są bogami z. 115, 3 na 1; a. 6; - a ludzkie postępowanie: myśl i wola z. 115, 4 i 6; nie działają na złe duchy z. 115, 5; nie narzucają wszystkim konieczności z. 115, 6; działają za pośrednictwem partykularnych przyczyn ziemskich z. 115, 6 na 1; odległość przeszkadza - z. 115, 6 na 2; ich układ nie stanowi o losach ludzi z. 116 1.

Ciecze: w ludzkim organizmie z. 111, 3 odp.; a 4 odp. i na 2; /21/.

Ciepło: jego rola w rodzeniu z. 118, 1 na 3; z. 119, 1 odp.

Ciężkość: nie zależy od masy; nie utrudniaruchuz.115, 1 na 3.

Cudy: Bóg rządzi poprzez - z. 104, 4 odp.; możliwość - z. 105, 6; z. 112, 2 odp.; /17/; pojęcie – z. 105, 7; z. 110, 4; z. 114, 4 odp.; podział – z. 105, 8; /18/; wiodą do poznania Boga z. 106, 3 odp.; do ujawnienia łaski z. 104, 4 odp.; z. 112, 2 odp.; do utwierdzenia w wierze z. 112, 2 odp.; święci czynią - za wola - Boga z. 108, 8 na 2; z. 110, 4 na 1; z. 117, 3 na 1; czynić - należy do Mocy z. 110, 1 na 3; z. 113, 2 odp.; aniołowie nie mogą czynić - z 110, 4; - w szerokim i ścisłym znaczeniu; - czarowników faraona i złych duchów z. 114, 4; są z pominięciem sił stworzenia z. 115, 2 na 4; rodzenie i odżywianie nie są - z. 119, 1 odp.; cel - /17/.

Cudzołożnicy: Bóg współdziała w ich czynności naturalnej z. 118, 2 na 5.

Cycero: o fatum i opatrzności z. 116, 1 odp.; /13/.

Czarnoksięstwo: z. 115, 5; z. 117, 4 na 2.

Czarownicy: ich cudy i sztuczki z. 110, 4 na 2; z. 114, 4; z. 115, 5.

Czas: poruszanie w nie - z. 105, 2 na 3; forma cielesna związana z - z. 110, 1 odp.

Człowiek: sam się prowadzi do celu z. 103, 1 na 1; co czyni przeciw na turze jest gwałtem z. 103, 1 na 3; Cycero wyłączył - spod rządów Boga z. 103, 5 odp.; Bóg porusza myśl i wolę - z. 105, 3 i 4; /11/ /12/ /14/ - /16/; wszyscy ludzie są jednego gatunku z. 108, 1 na 3; stopnie ludzi według darów łaski z. 108, 4; - może zrównać się z aniołami z. 108, 8; - a anioł z. 108, 8 na 1 i 2; z. 110, 3 na 3; 2, 118, 3; święci nawet po śmierci nie rządzą ludźmi; mogą czynić cudy za łaską Bożą: patrz: Cudy; źli cierpią te same męki co i złe duchy z. 108, 8 na 3; przyłączają się do silniejszych bezbożnych i im podlegają z. 109, 2 na 2; rola aniołów wobec ludzi z.

111-114: oświecają ludzi z. 11l, 1; działają na ich wyobraźnię i zmysł z. 111, 3 i 4; nie działają na wolę - z. 111, 2; działalność zewn. przeszkadza w kontemplacji 2, 112, 1 na 3; - gdy przylgnie do Boga, jest z Nim jednego ducha i jest wyższy od stworzenia z. 112, 1 na 4; aniołowie strzegą ludzi z. 113, 1; każdy ma osobnego stróża a. 2; każdy ma stróża a. 4; od urodzenia a. 5; który nie opuszcza - a. 6; - nie może oprzeć się złu z powodu namiętności z. 113, 1 odp., na 1 i 2; nad ludzkością mają opiekę Zwierzchności lub Archaniołowie, nad jednostką Aniołowie z. 113, 3; - jest w drodze i grożą mu niebezpieczeństwa z. 113, 4 odp.; opatrzność dopuszcza zło u - z. 113, 6; złe duchy napastują ludzi z. 114; - kusi jako sługus diabła a. 2; upadek pierwszego - zostawił skłonność do grzechu a. 3; postępowanie - nie zależy od ciał niebies. z. 115, 4 i 6; równość ludzi z. 113, 2 na 3; jeden może uczyć drugiego z. 117, 1; - nie oświeca aniołów a. 2; - nie może zmieniać ciał a. 3; dusza - stworzona wraz z ciałem z. 118, 2 i 3; dusza odłącza się od ciała wskutek grzechu z. 118, 3 na 3; spożyty pokarm zamienia się w organizm - z 119, 1; - podobny do roślin i zwierząt: tamże; tłuściochy są mało płodne z. 119, 2 odp.; ciało - od Adama z. 119, 2 na 4.

Czynność: forma początkiem - z. 105, 5 odp.; rzędy anielskie wyodrębniamy według - z. 108, 2 odp.; - podwładnego podlega - przełożonego z. l09, 2 odp.; - umysłowa w dwojakim znaczeniu; nie przeszkadza kontemplacji z. 112, 1 na 1 i 3; ta sama - od Boga i człowieka /15/; patrz: Działanie.

Damascen: o władzy aniołów nad rzeczami ziemskimi z. 110 1 na 3.

Daniel: prorok o sporze aniołów co do Persji z. 113, 8.

Dary: aniołów są wspólne z. 108, 2 na 2; rzędy i hierarchie wyodrębniamy według - natury i łaski z. 108, 4. 7 odp., 8 odp.; z. 109, 1 odp.; aniołom dano - łaski według - natury z. 108, 4; rzędy wyższe przekazują niższym - Boże z. 108, 5 na 2.

Dech: z. 111, 3 odp.; a. 4 odp. i na 2; z. 117, 3 na 2; z. 118, 1 na 3; /21/ /31/.

Deiści: /13/.

Demokryt: działanie to przepływ atomów z 115, 1 odp. na 3 i 5; przypadek rządzi światem /2/ /13/.

Dionizy: o rzędach aniołów z. 108, 5 i 6; z. 112, 4 na 2.

Dispositio: jako przystosowanie: jakość i jako porządek: stosunek z. 116, 2 na 3.

Dobro: celem rządów Boga nad wszechświatem z. 103, 1. 2. 4. 5. 8; istnieje bez zła, zło nie istnieje bez - z. 103, 7 na 1; z. 109, 1 na 1; każdy działa i dąży do – z. 103, 8 odp.; - Boga przyczyną rzeczy z. 104, 3 na 2; z. 105, 2 na 2; a. 5 odp.; - porusza wolę z. 105, 4; z. 106, 2; z. 111, 2 odp.; - udziela się z. 106, 4 odp.; - narodu bardziej boskie niż jednostki z. 108, 6 odp.; - i byt są zamienne; - istotowe a udziałowe z. 103, 2 odp.; a. 4 odp.; /5/.

Dobrowolne: poruszać się - z. 105, 4 na 2; co oznacza - z. 113, 7 odp.

Doktorowie: święci Kościoła: aniołowie rządzą ciałami z. 110, 1 odp. i na 3; mają zastrzeżenia co do fatum z. 116, 1 odp.

Doskonalić: z. 106, 1 Wbrew; a. 2 na 1.

Doskonałość: rządy zmierzają do - rzeczy z. 103, 5 odp.; a 6 odp.; stopnie - stanowią o rzędach aniołów z. 108, 5 odp.; - wszechświata powiększa się co do ilości jednostek a nie gatunków z. 118, 3 na 2.
Doświadczać kogoś: z. 114, 2.
Dotyk: Boga nie można dotykać z. 105, 2 na 1.
Duch Święty: jest Miłością z. 108, 6 odp.; jest posyłany z. 112, 1 odp.; Chrystus począł się z - z. 119, 2 na 4.
Duchowe stworzenia: ich możność nieistnienia z. 104, 1 na 1; a. 2 odp.; nie mogą tworzyć nowych form z. 105, 1 na 1; wywoływanie - z 115, 5; z. 117, 4; /29/.
Durandus: /13/.
Dusza: ludzka formą ciała z. 110, 2 na 1; z. 117, 3 na 3; - nie może zmieniać cielesnej materii z. 117, 3; - odłączona nie może poruszać lokalnie ciał z. 117, 4; złe duchy podszywają się pod - zmarłych z. 117, 4 na 2; - zwierząt nie jest stwarzana z. 118, 1; - wegetat. jest w materii samicy z. 118, 1 na 4; - umysłowa jest stwarzana z. 118, 2; każdorazowo przy poczęciu a nie hurtem z. 118, 3; kolejne dusze w embrionie z. 118, 2 na 2; /31/ /33/; odłączenie duszy od ciała jest następstwem grzechu z. 118, 3 na 3; /34/; człowiek podobny do roślin i zwierząt co do - wegetat. z. 119, 1 odp.; z - rodziciela idzie moc do nasienia z. 119, 1 odp.
Dwór Boga: z. 112, 3; a. 4 na 2.
Działanie: wymaga zachowania w bycie z. 103, 1 na 2; - Boga zachowujące rzeczy w istnieniu z. 104; - Boga w każdym stworzeniu z. 105, 5; - przeciw skłonności natury z. 105, 6 na 1; - zewnętrzne przeszkadza w kontemplacji z. 112, 1 na 3; - to urzeczywistnienie wtóre z. 115, 1 odp.; ciała działają z. 115, 1; tworzą formę subst. i przypadł. na 5; - ciał niebieskich z. 115, 3-6; - człowieka z. 117-119; - przysługuje bytom samoistnym z. 118, 1 odp. Patrz: Czynność.
Dziecko: w łonie matki nie ma osobnego anioła stróża z. 113, 5 na 3; ma anioła stróża od urodzenia z. 113, 5; - diabła z. 114, 3 na 2; - jest wrażliwe na cudze wpływy z. 117, 3 na 2; zabite przez Szymona Czarnoksiężnika z. 117, 4 na 2.
Dzieła sześciu dni: z. 105, 2 Wbrew; z. 118, 3 na 1.
Dziewice: ponoć należą do rzędów anielskich z. 108, 8 odp.

Egipcjanie: fatum można zmienić ofiarami z. 116, 3 odp.
Elementy. mają w sobie rationes seminales z 115, 2; z. 118, 1 Wbrew; jakości - z. 115, 3 na 2.
Embrion: kolejne dusze z. 118, 2 na 2; /31/.
Empirejskie niebo: przystoi dostojności aniołów z. 112, 1 na 2; /22/.
Epilkurejczycy: /2/ /13/.

Fatum: błędne i prawdziwe znaczenie - ; - istnieje z. 116, 1 i 2; tkwi w rzeczach a. 2; jego wzruszalność lub konieczność a. 3; co podlega - a. 4; /16/ /27/.

Filozofowie: światem rządzi przypadek z. 103, 1 odp.; istoty niemater. rządzą ciałami z. 110, 1 odp. i na 3; jakości czynne przyczyną powstawania i zanikania z. 115, 3 na 2; o poruszaniu ciał z. 117, 4 na 1.
Fluidy: z. 117, 3 na 2.
Forma: a istnienie z. 104, 1 odp. i na 1; z. 110, 2 odp.; z. 118, 1 odp.; nie jest bytem zupełnym; zostaje w możności materii z. 104, 4 na 3; z. 110, 2 odp.; jest urzeczywistnieniem materii; Bóg może bezpośr. dać - materii z. 105, 1; a. 5 odp.; z. 110, 2 na 3; stworzenia duchowe nie mogą dać materii nowej - z. 105, 1 na 1; z. 110, 2; ruch jest następstwem - albo drogą do - z. 105, 2 odp.; - jest początkiem ruchu i działania z. 105, 3 odp.; a. 5 odp.; materia jest dla - ; - dla działania z. 105, 5 odp.; Bóg dając - działa najgłębiej w rzeczy z. 105, 5. - cielesna a niematerialna z. 110, 1 odp.; skąd są – z. 105, 5; z. 110, 2; z. 115, 1; a. 3; człowiek nie może dać nowej- z 117, 3; - w jednej tylko materii z. 119, 1 odp.

Gabriel: z. 112, 2 odp.; z. 113, 8 odp.
Galen: /21/.
Gatunek: opatrzność troszczy się głównie o - z. 113, 2 odp.; Bóg przestał stwarzania nowych - z. 118, 3 na 1; według Platona - oderwany jest przyczyną form substancjalnych z. 115, 2 na 2.
Głos: ziszcza mowę zewn.: z. 107, 1 na 2.
Grzech, grzesznik: zły duch grzesznik z. 109, 1 na 3; Bóg dopuszcza - z. 113, 6; anioł nie boleje nad z. 113, 7; Bóg nie posyła złych duchów by szczuli do - z. 114, 1 na 1; szatan i wola są przyczyną wszystkich - z. 114, 3; dusze nie łączą się z ciałami jako kara za - z. 118, 3 odp.; - przyczyną śmierci z. 118, 3 na 3.
Grzegorz W.: o rzędach aniołów z. 108, 5 i 6; z. 110, 1 na 3; z. 112, 4 na 2.
Gwałt: to co przeciw naturze z. 103, 1 na 3; z. 118, 3 odp.
Gwiazdy: rzeczy powstają mocą – z. 105, 1 na 1; wróżenie z - z. 115, 3 na 4; a. 5 odp.; układ - to nie fatum z. 116, 1 ; /27 /.

Hierarchia: kościelna a anielska z. 106, 3 na 1; to święta władza z. 108, 1 odp. i zarz. 1; - ludzka a anielska z. 108, 1; są trzy - z. 108, 1; - wyodrębniamy według stopni poznawania idei z. 108, 1 i 6; nie ma - w Osobach Boskich z. 108, 1 odp.; w jednej - kilka rzędów z. 108, 2; odrębność - zasadza się na naturze z. 108, 4; które rzędy należą do - z. 108, 6; pierwsza - stanowi dwór Boga z. 112, 3; jest bezpośr. przez Boga oświecana z. 113, 2 na 2.
Hipokrates : /21/.

Idee: w Bogu, ich poznawanie z. 106, 1 na 1; trzy stopnie ich poznawania z. 108, 1; Trony poznawają - bezpośr. w Bogu z. 108, 5 na 6; a. 6 odp.; niżsi aniołowie poznawają - od wyższych z. 108, 7 na 2; rationes seminales to - w Słowie Boga z. 115, 2 odp. i na 1; według Platona - to gatunki oderwane z. 110, 1 na 3.
Instynkt: zakłócenia w - przekreślają myślenie z. 115, 4 odp.

Istnienie: zależy od Boga z. 103, 5 odp.; z. 104, 1 odp.; a. 2 odp.; a. 3; - a stawanie się; zachowanie stworzeń w - z. 104; - a forma z. 104, 1 odp. i na 1; z. 118, 1 odp.; - najgłębiej tkwi w rzeczy, stąd Bóg najgłębiej działa w rzeczy z l05 5; opatrzność rozciąga się nad tym co ma - z. 113, 6 odp.; - przysługuje bytom samoistnym z. 118, 1 odp.; a. 2 odp.; - Boga /3/; - swoistym skutkiem Boga /9/.

Jakość: działa mocą formy substanc. z. 115, 1 na 5; a. 3 na 2; /21/.
Jedno: najlepsze rządy to rządy jednego z. 103, 3; - to dobro z. 103, 3; - to byt z. 115, 6 odp.; z. 116, 1 odp.
Język: aniołów z. 107, 1 na 2.

Kara: zasługa na - z. 105, 4 na 3; Bóg dopuszcza - z. 113, 6; anioł stróż nie boleje nad - z. 113, 7; - ma swoje uzasadnienie w Bogu; Bóg posyła złe duchy dla - z. 114, 1 na 1; według Orygenesa dusze łączą się z ciałem za - z. 118, 3 odp.
Konieczność: naturalna a gwałtu z. 103, 1 na 3; /4/; Bóg nie stwarzał z - z. 104, 3 odp. i na 2; z. 105, 1 na 2; a. 6 odp.; /17/; wola nie idzie z - za popędami z. 115, 4; - nie ulega z - ciałom niebieskim z. 115, 6; - fatum z. 116, 3; ciała niebies. nie wszystkim narzucają - z. 115, 6.
Kontemplacja: czym jest z. 112, 1 na 1; działalność zewn. przeszkadza - na 3.
Księżyc: wywołuje ruch morza 110, 3 na 1; ma wpływ na wodę, wilgoć, mózg lunatyka z. 115, 5 na 1; cała materia - w jednej jednostce z. 119, 1 odp.
Kuszenie: złych duchów z. 114; to właściwe diabłu a. 2; kuszą ludzi a. 1; kusi szatan, człowiek, ciało, świat, Bóg a. 2; - źródłem grzechów a. 3; pokonany szatan przestaje kusić do czasu a. 5.

Los: nie rządzi światem z. 116, 1 Patrz: Przypadek.
Lunatycy: z. 115, 5 na 1.

Ład: we wszechświecie z. 103, 2 na 3; a. 4 na 1, Patrz: Porządek, Wszechświat.
Łaska: cudy służą ujawnieniu – z. 104, 4 odp.; z. 112, 2 odp.; dzięki - wierzymy w zmartwachwst. ciał z 105, 7 na 2; dary - z. 108, 4; a. 7 odp.; a. 8 odp.; z. 109,1 odp.; stopnie ludzi według darów - z. 108, 4; rzędy aniołów według darów - z. 108, 4. 7. 8; z. 109, 1 odp.; z daru - ludzie mogą wysłużyć sobie chwałę równą anielskiej z. 108, 8; dwa stany - z. 109, 1 odp.; obecność przez - z. 112, 1 odp.; Bóg strzeże - z. 113, 1 na 2; za - aniołowie mogą się nam ukazywać z. 113, 1 na 3; - pomocą przeciw diabłu z. 114 1 na 2; - podstawą zasługi z. 114, 3 na 3. Patrz: Cudy.

Malebranche : /13/
Mamidła: z.114, 4.
Maryja: z. 112, 2 odp.; z. 119, 2 na 4.
Masa cielesna: więzi formę; nie przeszkadza w działaniu z. 115 1.

Materia: pierwsza jest zachowywana w istnieniu z. 103, 1 na 2; jest niezniszcz.; jest podmiotem powstawania i zanikania z. 104, 4; kto daje formę - z. 105, 1; z. 110, 2; nie jest początkiem działania z. 105, 5 odp.; nie jest posłuszna aniołom z. 110, 2; z. 114, 4 na 2; jest czynnikiem jednostkowienia z. 115, 1 odp.; - pierwsza czystą możnością z. 115, 1 na 2; najbardziej oddalona od Boga na 4; nie wystarcza do działania z. 115, 3 na 2; umysł góruje nad - z. 118, 2 odp.; nasienie przystosowuje - z. 118, 2 na 3 i 4; - ciała ludzkiego skąd z. 119, 1; a. 2 na 4; jak się powiększa z. 119, 1 odp. Patrz: Forma; Przystosowanie.
Matka: dziecko w łonie jest jej częścią, nie ma osobnego anioła stróża z. 113, 5 na 3; - brzemienna płodami z. 115, 2 na 4; czynności embrionu nie są - z. 118, 2 na 2; materia jaką służy jest od Adama z. 119, 2 na 4.
Mądrość: Bóg uczy człowieka - z. 105, 3 Wbrew; - Boga uporządkowała wszechświat i złe duchy z. 109, 2 odp.; - Boża dopuszcza zło z. 109, 4 na 2.
Męstwo: to niezachwiana moc z. 108, 5 na 1.
Michał Archanioł: z. 113, 3 odp.
Miejsce: odległość co do - nie przeszkadza w rozmowie z. 107, 4; jak aniołowie są w - a jak Bóg z. 112, 1 odp.; jak czynność umysłów jest w - z. 112, 1 na 1.
Miłość: prowadzenie do – z, 106, 2 odp. i na 2; naturalna - aniołów z. 108, 4; to cecha Serafinów z. 108, 5 na 5; to Duch Święty z. 108, 6 odp.; miłowanie a poznawanie Boga i stworzeń, z. l08, 6 na 3.
Minerały: jak powstają z. 105, 1 na 1.
Minister: czym jest; aniołowie są - z. 112, 1 odp.
Miraculum: co oznacza z. 105, 7 odp. i zarz. 3.
Moc: w środku między istotą a działaniem z. 108, 5 na 1; - duszy rodziciela poprzez nasienie rodzi duszę wegetat. i zmysł. z. 118.1; a nie umysłową a. 2 i 3; - czynna w samcu - bierna w samicy z. 118, 1 na 4; - czynna w nasieniu płynie z duszy rodziciela z. 119, 1 odp.; ta moc jest bezpośr. siłą zarodową z. 119, 2 na 4; - wyższej przyczyny jest bardziej bliska skutkowi /14/.
Moce: czym są; czynią cudy; strzegą wszystkich ciał z. 108, 5 Wbrew, odp. i na 1. 2; a. 6; z. 110, 1 na 3; z. 112, 4 odp.; z.113, 2 odp.; a. 3 odp.
Mojżesz Majmonides: /13/ /28/.
Molina: /15/.
Mowa: aniołów z. 107; złych duchów z. 109, 3.
Możność: do istnienia z. 104, 4 na 2; - bierna, czynna z. 105, 1 odp.
Myśl: rządzi światem z. 103, 1 na 1 i 3; z. 116, 1 odp.; - człowieka wymaga rządów Boga z. 103, 5 na 3 i 2; Bóg działa poprzez - z. 105, 1 na 2; Bóg porusza naszą - 105, 3; /11/; - poznaje lepiej niż zmysł z.110, 2 na 2; anioł oświeca - człowieka z. 111, 1; zły duch podsuwa złe - z. 111, 2 na 2; - nie jest zależna od narządu i ciał niebieskich z. 115, 4; Awerroes o - z. 117, 1 odp.
Myślenie: jak pochodzi od Boga z. 105, 3 i 5.

Nagroda: z. 105, 4 na 3.

Napastliwość złych duchów: z. 114: napastują ludzi a. 1 i 2; kuszą a. 2; są przyczyną wszystkich grzechów a. 3; są nieustępliwi a. 5; patrz: Doświadczać; Kuszenie.
Narodzenie: człowiek ma anioła stróża od - z. l13, 5; - to natura z. 115, 2 odp.
Naród: dobro - wyższe niż jednostki z. 108, 6 odp.
Narząd: władze psychiczne zależne lub nie od - z. 115, 4 odp.; z. 117, 3 na 3.
Narzędzie: czym jest; - minister z. 110, 2 zarz. 3; z. 112, 1 odp.; z. 118, 1 na 4; siła przechodzi na - z. 118, 1 odp.; cała cielesna natura działa jako - mocy duchowej z. 118, 2 na 3.
Nasiona: aniołowie posługują się - z. 105, 1 na 1; z. 110, 4 na 3; z. 114, 4 na 2; z. 115, 2 na 2; tu początek rodzenia; są w nich rationes seminales z. 115, 2; dusza zmysłowa jest z – z. 118, 1; - męskie jest w tchu z. 118, 1 na 3; dusza umysłowa nie jest z - z. 118, 2; moc - przystosowuje materię z. 118, 2 na 3 i 4; moc czynna w - płynie z duszy rodziciela z 119, 1 odp.; rodzenie jest z - a nie z substancji rodziciela z. 119, 2 odp. i na 1; - pochodzi z nadwyżki spożytego pokarmu z. 119, 2; moc czynna w - jest bezpośrednią siłą zarodową i wywodzi się od Adama z. 119, 2 na 4.
Natura: jest od Boga z. 103, 1 na 3; Bóg nie stwarzał jej z konieczności z. 104, 3 odp. i na 2; z.105, 1 na 2; a. 6 odp.; Bóg może czynić przeciw porządkowi – z. 105, 6 odp. i na 1; cud to pomijanie porządku - z. 105, 7 i 8; patrz: Cudy; odrębność rzędów według - z. 108, 4. 7. 8; co oznacza z. 115, 2 odp.; działanie - kończy się na jednym z. 116, 1 odp.; pokarm spożyty zamienia się w - z. 119, 1; natura wspólna i w jednostce z. 119, 1 odp.
Naturalne: - rzeczy Bóg prowadzi do celu z. 103, 1 odp. na 1 i 3; przyczyna stawania się i istnienia w rzeczach – z. 104, 1 odp.; nie wszystkim - rzeczom ciała nieb. narzucają konieczność z. 115, 6; konieczność - z. 103, 1 na 3; Bóg rządzi poprzez - bieg rzeczy z 104 4 odp.; - poznawanie i miłowanie Boga przez aniołów z. 108, 4; - przyczyna nie jest przyczyną przez przypadłość i przypadek z. 116, 1 odp.
Nauczyciel: Bóg powszechnym - z. 113, 1 na 2; jak - uczy ucznia z. 105, 3 Wbrew; z. 117, 1.
Nazwy: rzędów aniołów z. 108, 5 i 6; od właściwości i czynności z. 112, 4 odp.; od czegoś doskonałego z. 115, 2 odp.
Nicość: zachowanie w istnieniu chroni od - z. 104, 1 odp.; Bóg może obrócić w - ale tego nie czyni z. 104, 3 i 4.
Niematerialność: poznawanie następstwem - z. 105, 3 odp.; istoty niematerialne rządzą ciałami z. 110, 1 odp. i na 3; patrz: Duchowe stworzenia.
Nienawiść: złych duchów z. 109, 2 na 2; z. 114, 1.
Nierówność: aniołów z. 108, 3 na 1; złych duchów z. 109, 2 na 3: aniołów i ludzi z. 108, 8; - sił między szatanem a człowiekiem z. 114, 1 na 2.
Niewiedza: z. 106, 2 na 1.
Niewierzący: mają anioła stróża z. 113, 4 na 3.
Niezgoda: między stworzeniami z 103, 3 na 2; między aniołami z. 113, 8.

Obecność: Boga wszędzie, a nie anioła z. 112, 1 odp.

Objawienie: to oświecanie o sprawach Bożych; dociera do nas poprzez aniołów z. 111, 1 Wbrew; z. 106, 1; z. 107, 2.
Oczy: urzekają z. 117, 3 na 2.
Oczyszczanie: z. 106, 2 Wbrew i na 1; z. 108, 1 odp.; z, 109, 3 Wbrew.
Odległość: nie przeszkadza mowie aniołów z. 107, 4; przeszkadza ciału niebiesk. z. 115, 6 na 2; im coś dalej od Boga tym bardziej podlega fatum z. 116, 4 odp.
Odżywianie: z. 118, 1 odp. i na 4; z. 119, 1 i 2.
Ogień: jego właściwości z. 108, 5 na 5; z. 115, 1 Wbrew.
Okultyzm : /29/.
Opatrzność: rządzi wszechświatem z. 103, 1 Wbrew i odp.; /1/ /16/. nazwa 'Bóg' od - z. 103, 3 Wbrew; - to plan rządzenia wszechświatem z. 103, 6 odp.; nic nie może stawić oporu – z. 103, 8; nic nie może dziać się bez - z. 103, 7; według planu - niższe ma być rządzone przez wyższe z. 111, 1 odp.; z. 109, 2; z.l10, 1; z. 112, 2 odp.; z. 113, 1 odp.; anioł stróż znakiem - z. 113, 2 odp.; a. 6 odp.; troszczy się głównie o z. 113, 2 odp.; troszczy się nad tym co istnieje z. 113, 6 odp.; - a los, przypadek, fatum z. 116, 1-4; - to plan powodowania skutków poprzez drugie przyczyny z. 116, 2 odp.
Opętani: z. 115, 5 odp.
Orygenes: aniołowie zarządzają sprawami świata z. 110, 1 na 3; od kiedy człowiek ma anioła stróża z. 113, 5 odp.; o napasowaniu złych duchów /23/ /34/. dusze stworzone wraz z aniołami z. 118, 3.
Osoby Boskie: nie ma w nich hierarchii z. 108, 1 odp.; a. 6 odp.; są wysyłane z. 112, 1 odp.; a. 2 na 1 i 3.
Oświecanie: czym jest; jeden anioł oświeca drugiego z. 106, 1; wyższy niższego a. 3; o wszystkim co sam zna a. 4; - a mowa aniołów z. 107, 2 i a. 5 na 3; - inaczej przyjmuje je anioł a inaczej człow. z. 108, 1 odp.; pierwsza hierarchia otrzymuje bezpośr. od Boga - i przekazuje niższym z. 108, 6 odp.; - będzie i po dniu sądu z. 108, 7 na 2 i 3; nie ma go u złych duchów z. 109, 3; aniołowie dobrzy oświecają złych z. 109, 4 na 1; - to objawienie; aniołowie oświecają ludzi z. 111, 1; tylko aniołowie pierwszej hierarchii są bezpośred. oświecani przez Boga z. 112, 3 na 4; z. 113, 2 na 2; ludzie nie mogą oświecać aniołów z. 117, 2.

Pamięć: zakłócenia w - przekreślają myślenie z. 115, 4 odp.; z. 108, 7 na 2.
Pan: do - należy rządzić z. 103, 3 Wbrew.
Panowania: jako rząd aniołów z. 108, 5 Wbrew i na 2, 3; a. 6; nie istnieją u złych duchów z. 109, 1 na 3; nie są wysyłane z. 112, 4 odp.
Persja: spór aniołów o - z. 113, 8.
Perypatetycy: o złych duchach z. 115, 5 odp.; /28/.
Pierwiastek: wewnętrzny źródłem samoporuszania się z. 105, 4 na 2; - umysłowy w człowieku nie jest z nasienia z. 118, 2.
Piękno: porządku rzeczy z. 108, 5 na 5.
Plan, planowanie: to rzecz opatrzności z. 103, 1 Wbrew; a. 6 odp.; z. 116, 2; należy do Panowań z. 112, 4 na 1.

Plato, platończycy: potrójna opatrzność z. 103, 6 na 1; /13/ idee, gatunki oderwane z. 110, 1 na 3; skąd są formy z. 115, 1; a. 3 na 2; /24/ /30/; o złych duchach z. 115, 5 odp.; uczenie to przypominanie z. 117, 1 odp.
Płeć: z. 115, 3 na 4.
Początek: zewn. i wewn. działania z. 105, 4 na 2; - działania: cel, sprawca forma z. 105, 5 odp.; Bóg powszechnym - z. 108, 1 odp.; Bóg - przełożeństwa z. 109, 4 odp.; - odpowiada końcowi z. 103, 2 odp. i na 3; natura - ruchu z. 115, 2 odp.; wszystkie dusze stworzone na - świata z.118, 3.
Podleganie: z. 108, 5 na 2; z. 109, 2.
Podobieństwo: skutku do przyczyny z. 105, 1 na 1; z. 115, 3 na 3; - rodziciela do zrodzonego z. 119, 2 na 2; anioł oświeca naszą myśl za pomocą - z. 111, 1.
Podobizna: w poznawaniu z. 105, 3; z. 106, 1 odp.
Podział: każdy broni się przez – z. 103, 3 odp.
Podziw: a cud z. 105, 7 odp. i zarz. 3; mowa anioła do Boga to - z. 107, 3 odp. i na 2.
Pojęcie: z. 107, 1 na 1; z. 107, 2 odp.; patrz: Słowo wewn.
Pokarm: spożyty zamienia się w organizm z. 119, 1; nasienie jest z nadwyżki spożytego - z. 119, 2.
Pokusy: ze strony ciała, świata, szatana z. 114, 1 na 3; a. 2 i 3; - diabła są przyczyną wszystkich grzechów z. 114, 3.
Pomyślenia: ciało reaguje na - z. 110, 2 na 1.
Porfiriusz: o złych duchach z. 115, 5 odp.
Poruszanie: dwojakie ku celowi z. 103, 1 na 1; - skutkiem rządów z. 103, 4; Bóg może poruszać ciała z. 105, 2; porusza myśl i wolę z. 105, 3 i 4; /14/-/16/; porusza od wewn. i od zewn.: nie zmusza z. 103, 5 na 2; z. 105, 4 odp. i na 1; a. 5 odp. i na 1; z. 111, 2 odp.; /12/; anioł porusza ciała niebies. i ziemskie ruchem lokalnym z. 110, 2 na 2; a. 3; z. 117, 4 na 1; dusza odłączona nie porusza ciał z. 117, 4.
Poruszyciel pierwszy: jak porusza z. 105, 2 na 3; daje formę z. 105, 3 odp.
Porządek: świadczy o rządach z. 103, 1 odp.; rzeczy we wszechświecie objęte jednym - z. 103, 3 na 2; - przyczyn sprawczych z. 104, 2 odp.; z. 106, 3 odp.; Bóg może czynić poza - nadanym rzeczom z. 105, 6-8; z. 110, 4; /17/ - natury i skłonność jest od Boga z. 105, 6 na 1; - sprawiedliwości na 2; cud dzieje się poza - natury z. 105, 6-8; patrz: Cudy; w Osobach Boskich jest - natury z. 108, 1 odp.; oznacza więcej stopni lub jeden stopień z. 108, 2 na 1; rządy są dla – z. 108, 4; władza jest dla - z. 108, 5 na 3; między złymi duchami jest - z. 109, 1 na 1; a. 2; - we wszechświecie: wyżsi rządzą niższymi z. 109, 2; z. 110, 1; z. 111, 1 odp.; z. 112, 2 odp.; z. 113, 1 odp.; dla - łaski pomija się - natury z. 112, 2 odp.; wola aniołów i świętych godzi się z - Boga na świecie z. 113, 7 odp.; - przyczyn jest stosunkiem z. 116, 2 na 3.
Posługi: czym są; Bóg posyła aniołów do - z. 112, 1; z. 108, 6 i 7. z. 114n 1 odp.; nie wszystkich posyła z. 112, 2 i 3; tylko pięć dolnych rzędów a. 4.
Posłuszeństwo: czym jest z. 109, 2 odp.; - u złych duchów z. 109, 2 1 4. - cielesnego stworzenia wobec aniołów z. 110, 2 i 3; - woli prawdzie objawionej z. 111, 1 na 1; - ciał wobec duszy ludzkiej a wobec aniołów z. 117, 4; - stworzeń wobec stwórcy /17/ /26/. Patrz: Uległość.

Postępowanie ludzkie: aniołowie oświecają co do – z. 1, 1 na 1; może zejść na manowce z. 113, 1 odp. i na 1, 2; przełożony winien dbać o zewnętrzne - podwładnych z. 113, 2 na 1; złe duchy przeszkadzają dobrym - z. 114, 1 odp.; dobrzy aniołowie współdziałają w każdym - z. 114, 3 na 3; - o ile zależy od ciał niebies. z. 115, 4.
Posyłanie aniołów: czym jest z. 112, 1 odp.; jak się dzieli z. 112, 2 na 1; Bóg posyła aniołów z. 112, 1; nie wszystkich a. 2; nie z pierwszej hierarchii a. 3; tylko pięć dolnych rzędów jest posyłane a. 4; Bóg posyła złe duchy dla karania z. 114, 1 na 1.
Potęga: Boga pokazuje się w zachowywaniu rzeczy w istnieniu z. 104, 4 na 1 i 2; może urzeczywistniać materię; w stosunku do - nic nie jest cudem z. 105, 8.
Potępieni: przewidziani mają anioła stróża z. 113, 4 na 3.
Powietrze: przyjmuje Światło z. 104, 1 odp.; a. 2 na 3; oczy zaprawiają - z. 117, 3 na 2.
Powstawanie: zależne od słońca z. 103, 5 na 1; z. 105, 1 na 1; zależne od ruchu dobowego i zodiakalnego z. 104, 2 odp.; jego podmiotem jest materia 104, 4 odp.; - nowych form z. 105, 1 na 1; patrz: Forma; - na ziemi zależy od ciał niebies. z. 115, 3; - a zanikanie z. 118, 2 na 2.
Poznawanie: następstwem niematerialności z. 105, 3 odp.; do - potrzebna władza i podobizna z. 106, 1 odp.; - idei w Bogu z. 106, 1 na 1; rzecz poznana jest w myśli w trojaki sposób z. 107, 1 odp.; trzy stopnie - u aniołów z. 108, 1 odp.; - doskonale i niedosk.; nasze - aniołów jest niedosk. z. 108, 3; naturalne - aniołów z. 108, 4; - stworzeń i Boga a miłość do nich z. 108, 6 na 3; jak przebiega: przesłanki, wnioski, zapamiętanie z. 108, 7 na 2; przez nawrót do wyobrażeń z. 111, 1 odp.; w - Boga ze stworzeń pomagają nam aniołowie z. 111, 1 na 2; - człowieka jest zawodne z. 113, 1 odp. i na 1.
Pożądanie: niższe, wyższe z. 106, 2 na 3; - podlega rozumowi z. 110, 2 na 1; z. 117, 3 na 3; - porusza wolę z. 111, 2 odp.
Pożądliwość: porusza wolę z. 111, 2 odp.; - ciała z. 114, 2 odp.
Prawda: ujawnianie - niższym aniołom z. 106. 1; z. 111, 1 odp.; Bóg jest pierwszą - z. 107, 2 odp.; jest początkiem – a. 3 odp.; trzy stopnie poznania - przez aniołów z. 108, 1 odp.; - wiary mamy przez aniołów z. 111, 1 na 1.
Prawzory: w materii cielesnej z. 115n 2; patrz: Idee, Rationes semin.
Preegzystencjanizm : /34/.
Premocja: /14/- /16/.
Profesorowie: z. 106, 1 odp.; a. 4 odp.; patrz: Nauczyciel.
Pryscylian: /27/ /34/.
Przedmiot: porusza myśl z. 105, 3 na 3; - wolę z. 105, 4; z. 106, 2 odp.
Przełożeństwo, Przełożeni: lepsza uległość wobec Boga niż - z. 108, 6, na 1; czym jest; - u złych duchów z. 109, 2; jest od Boga; - nad złymi duchami z. 109, 4; zadanie przełożonego z. 113, 2 na 3.
Przesłanki: z. 108, 7 na 2; z. 117, 1 odp.
Przeszkoda: w zachowywaniu rzeczy zniszczalnych z. 104, 4 na 2; patrz: Przyczyna przeszkadzająca.
Przodownicy: z. 108, 6. Patrz: Zwierzchności.

Przyczyna: Ten rządzi wszechświatem, kto jest jego - z. 103, 5 odp.; być - to doskonałość dana rzeczom przez Boga z. 103, 6 na 2; nic nie może dziać się bez pierwszej - z. 103, 7; przyczyna pierwsza a druga z. 103, 7; z. 104, 2; z. 105, 5; /15/; - powszechna a partykularna z. 103, 7 i 8; - przeszkadzająca z. 103, 7 odp.; z. 104, 1 i 2; z. 115, 6; - stawania się a istnienia z. 104, 1 odp.; /8/ skutek zależy przede wszystkim od pierwszej - z. 104, 2 odp.; /14/; - właściwa z. 104, 2 na 2; - druga ma powodować wyznaczone skutki z. 105, 1 na 3; cztery - z. 105, 5; - sprawcza początkiem działania; Bóg porusza wszystkie - z. 105, 5; /15/; - ukryta a skutek jawny to sedno cudu z. 105, 7 odp.; idee ukryte w - z. 108, 1 odp.; cielesna - sprawcza przystosowuje materię z. 110, 2 odp.; nadaje formę materii z. 110, 2 odp.; rationes seminales w powszechnych - z. 115, 2 odp.; - konieczne z. 115, 6; fatum w drugich - z. 116, 2-4; - przyporządkowane a nie z. 118, 2 na 3; z. 104, 2 odp.

Przygodne: z. 103, 7 na 3.

Przykłady: jako sposób uczenia innych z. 117, 1 odp.

Przymierze: - nowe wyższe od starego z. 112, 2 na 1; - ze złym duchem z. 117, 3 na 2.

Przymus: wola poruszona przez Boga nie działa pod - z. 105, 4 na 1. Patrz: Dobrowolne, Gwałt. /12/ /14/ - /16/.

Przypadek: nie rządzi światem z. 103, 1; gdzie zachodzi; podlega rządom Boga z. 103, 5 na 1; a. 7 na 2; z. 116. 1 odp.; /1/ /2/.

Przypadłość: nie jest bytem; zostaje w możmości materii z 104, 4 na 3; z. 115, 6 odp.; z. 116, 1 odp.; ciało działa dla powstania - z. 115, 1 na 5.

Przystosowanie: oświecanie jest - z. 106, 1 na 3; - materii z. 110, 2 odp.; z. 115, 3 na 2; z. 118, 2 na 3 i 4; od - zależy skuteczność działania ciał niebies. z. 115, 3 na 4; a. 6 na 2; - jako jakość z. 116, 2 na 3; patrz: Dispositio.

Pycha: złych duchów z. 114, 1 odp.

Rationes seninales: z. 115, 2; /25/.

Rodzaj: opatrzność troszczy. się o - z. i13, 2 odp.; Bóg przestał tworzyć nowe - z. 118, 3 na 1.

Rodzenie: to natura z. 115, 2 odp.; władza - rodzi mocą duszy z. 118, 1 na 2; to proces natury z. 119, i odp.; odżywianie służy - z. 119, 2 odp.; jest z nasienia z. 119, 2 odp. i na 1.

Rodziciel: przekazuje duszę zmysłową z. 118, 1; patrz; Moc czynna; Nasienie; Samica; - nie przekazuje duszy umysł, z. 118, 2 i 3; z duszy - płynie moc czynna do nasienia z. 119, 1 odp.; rodzenie nie jest z substancji – z. 119, 2 odp. i na 1.

Roślina: ma w sobie rationes seminałes z. 115, 2 odp.; - rodzi - z. 118, 1; człowiek podobny do - z. 119, 1 odp.; powstaje mocą słońca z. 115, 1 na 1.

Rozrzedzanie: materia ciała ludzkiego nie pomnaża się przez - z. 119 1 odp.

Rozstrój: skutek grzechu pierw. z. 114, 3 odp.

Rozum: jest bezpośr. od Boga z. 111, 1 na 2; - jest dobrem całej ludzkości z. 113, 4 na 3; ma okiełzać złe skłonności z. 114, 3 odp.; pożądanie jest nieco posłuszne - z. 117, 3 na 3.

Ruch: wymaga zachowania w bycie z. 103, 1 na 2; jest urzeczywistnianiem z. 103, 3 na 1; a. 5 na 2; - dobowy przyczyną powstawania z. 104, 2 odp.; - zodiakalny przyczyną rozmaitości rzeczy z. 104, 2 odp.; - jest następstwem formy albo drogą do niej z. 105, 2 odp.; forma początkiem - z. 105, 3 odp.; aniołowie poruszają ciała - lokalnym z. 110, 3 i 4 na 3; - lokalny jest najdosk. z. 110, 3 odp.; natura jest początkiem - z. 115, 2 odp.; - pochodzi od tego co nieporuszalne: - ciał ziemi od - ciał niebieskich z. 115, 3. Patrz: Działanie, Poruszanie.

Rządy; Boga na wszechświatem z. 103; cel tych rządów a. 2; z 108, 4; skutki a.4; z.l04; z. 105; wszystko im podlega a. 5-8; co znaczy rządzić a. 1; rządy nad rozumnymi a nierozumnymi stworzeniami a. 5 na 2 i 3. Bóg rządzi bezpośr. i pośred. a. 6; poprzez bieg natury i cudy z. 104, 4 odp.; najlepiej rządzi jeden z. 103, 3; z. 108, 1 na 1; co należy do - z. 108, 6 odp. Patrz: Opatrzność, Porządek.

Rzędy aniołów. społeczność aniołów ma - z. 108, 2; wyodrębniamy je według czynności i zadań z. 108, 2; z. 110, 1 na 3; w każdym - jest wiele aniołów z. 108. 3; - wyodrębniamy według darów natury i łaski z. 108, 4, 7. 8; z. 109, 1 odp.; z. 112, 2 odp.; ich nazwy; jest ich dziewięć z. 108, 5; trojaki sposób należenia do - z. 108, 5 odp.; do jakiej hierarchii należą z. 108, 6; zostaną po sądzie ost. a. 7; ludzie mogą zrównać się z - a. 8; złe duchy też dzielą się na - z. 109, 1; nazwy polskie i ilość – z. 112, 4 na 2; /19/ /20/. Patrz: Aniołowie, Nazwy, Właściwości, Zadania.

Samica: w - moc bierna; służy materią, w której jest dusza wegetatywna z. 118, 1 na 4; z. 119, 2 na 4.

Samoporuszanie: z. 105, 4 na 2 i 3.

Saturn: jego rola z. 104, 2 odp.

Sąd ostat.: po nim zostaną rzędy anielskie z. 108, 7.

Sen: objawienia we - z. 111, 3 Wbrew.

Serafini: z. 107 4 na 2; z. 108, 5 Wbrew i na 5; a. 6; nie ma ich wśród złych duchów z. 109, 1 na 3; nie są posyłani z. 112, 2 na 2.

Siedzenie: a Trony z. 108, 5 na 6. Patrz: Trony.

Siła: - nieskończona porusza w nieczasie z. 105, 2 na 3; - woli i czynno-bierna z.105, 4 odp.; Bóg dał rzeczom - działające z. 105, 5 odp.; cud przekracza - natury z. 105, 8; patrz: Cudy; cel osiągalny i nie - natury z. 108, 4; - wyższa, niższa z. 110, 2 na 2; nie wszystkie - przyrody są nam znane z. 110, 4 na 2; nierówne - w walce z szatanem z. 114, 1 na 2; własnymi - wpadamy w grzech, ale nie możemy zasługiwać z. 114, 3 na 3; według Awicebrona w ciałach działa - duchowa z. 115, 1 odp.; rationes seminales to - czynno-bierne z. 115, 2; - duszy ludzkiej nie może zmieniać materii cielesnej z. 117, 3; - przyczyny przechodzi na narzędzie z. 118, 1 odp.; - zarodowa nasienia jest bezpośrednim twórcą człowieka i pochodzi od Adama z. 119, 2 na 4.

Skażenie: ciała przyczyną grzechów z. 114, 3 odp.

Skłonność: naturalna, dobrowolna z. 103, 8 odp.; Bóg rządzi i porusza zgodnie ze - z. 103, 5 na 2; a. 8; z. 105, 4 na 1; a. 6 na 1; z. 111, 2 odp.; chcenie jest - do dobra z. 105, 4 odp.; z. 106, 2 odp.; namiętność odciąga od - do dobrego z. 113, 1 na 2 i 3;

w człowieku jest - do jakiejś wady z. 114, 2 na 2; grzech pierw. zostawił - do wszystkich grzechów z. 114, 3 odp.; wola nie idzie z konieczności za - pożądania z. 115, 4 odp.; a. 6 odp.; ciała niebies. powodują w rzeczach skłonności z. 115, 6 odp.

Skutki: rządów Boga: zachowanie, poruszanie z. 103, 4; z. 104 i 105; - nie jest bez przyczyny z. 103, 7 odp.; z. 104, 1 odp.; stawanie się, stanie się, istnienie - z. 104, 1 odp.; /8/; - zależą głównie od pierwszej przyczyny z. 104, 2 odp. i na 2; /14/; są podobne do swoich przyczyn co do gatunku i mocy z. 105, 1 na 1; Bóg wyznaczył drugim przyczynom powodowanie określonych - z. 105, 1 na 3; Bóg może powodować - wszystkich przyczyn z. 105, 2 odp.; Bóg ustanowił porządek: przyczyna - skutek z. 105, 5 odp.; - nie zawsze są konieczne z. 115, 6; ciała niebies. powodują na ziemi - poprzez przyczyny ziemskie z. 115 6 na 1; plan powodowania - to fatum z. 116, 2-4. Patrz: Przyczyna.

Słońce: od - zależy powstawanie i zanikanie rzeczy na ziemi z. 103, 5 na 1; z. 115, 3; - źródłem światła z. 104, 1 odp., na 1 i 4; rzeczy powstają mocą - i są doń podobne z. 105, 1 na 1; cała materia - jest w - z. 119, 1 odp. Słowo wewnętrzne: z. 107, 2. 3. 5; patrz: Pojęcie; Słowo Boże ma w sobie idee z. 115, 2 odp. i na 1.

Spirytyzm: /29/.

Społeczność: dwie - dobrych i złych z. 108, 1 odp.; - aniołów wymaga władzy, rzędów i hierarchii z. 108, 1 na 2; w - aniołów dary są wspólne z. 108, 2 na 2; jedna jest tylko - świętych ludzi i aniołów z. 108, 8 odp.

Spółkowanie: z. 118, 1 na 4.

Sprawiedliwość: Bóg nie może działać przeciw - z. 105, 6 na 2; - to należyte ustawienie woli z. 106, 2 Wbrew;- Boga zaprowadza porządek wśród złych duchów z. 109, 2 na 1; - Boga jest ponad mocą naturalną z. 109, 4 na 3; wszystko dzieje się za sprawą lub dopustem Bożej - z. 113, 6 odp.

Sprawność: wiedzy z. 107, 1 odp.

Stawanie się, Stanie się: - a istnienie z. 104, 1; forma nie staje się z. 110, 2 odp.; dusza zmysł. nie staje się z. 118, 1 odp.; /8/.

Stróż, Stróżostwo aniołów: z. 113: anioł stróż strzeże ludzi i dlaczego a. 1, 4 i 5 na 2; dotyczy bytów niezniszczalnych, gatunków i rodzajów a. 2; niekiedy jeden ma kilku a. 2 na 1; podwójne: nad jednostką i wspólnotą a. 2 na 1; a 3 odp.; człowiek w drodze: grożą mu niebezpieczeństwa a. 4 odp.; ma go od urodzenia; matka i płód mają jednego a. 5; dopuszcza zło a. 6 i 7; jak boleje nad upadkiem a. 7; Bóg strzeże łaską i cnotą a. 1 na 2; - nad aniołami dobrymi i złymi ma Bóg z. 114, 1 odp.

Stwarzanie: a zachowywanie z. 104, 1 na 4; a. 2 na 1; - nie jest cudem z. 105, 7 na 1; nie podlega fatum z. 116, 4 odp.; dusza zmysłowa nie jest stwarzana z. 118, 1; dusza umysł. jest stwarzana z. 118, 2; przy poczęciu a nie hurtem z. 118, 3; Bóg zaprzestał stwarzać nowe gatunki z. 118, 3 na 1; materia nie pomnaża się drogą - z. 119, 1 odp.

Stworzenie: prowadzone do podobieństwa Boga z. 103, 4 odp.; rządy Boga nad - rozumnym i nierozumnym z. 103, 5 na 2 i 3; - musi być zachowane w istnieniu z. 104, 1 i 2; Bóg zachowuje jedno - poprzez drugie z. 104, 2; - może być

unicestwione z. 104, 3; Bóg żadnego nie unicestwia z. 104, 4; każde - ma właściwe sobie działanie z. 105, 5; wszystkie cielesne - są rządzone przez aniołów z. 110, 1; - wyższe rządzą niższymi z. 111, 1 odp.; Bóg rządzi - poprzez aniołów z. 112, 1 odp.
Syn Boży: jest posyłany z. 112, 1 odp.
Szatan: nie może tworzyć nowej formy substanc. i naturalnej z. 105, 1 na 1; nie należy do dworu Boga z. 112, 3 na 3; /29/ ; patrz: Złe duchy.
Szczęście: to przylgnięcie do Boga i rozkoszowanie się Nim z. 108, 8 odp.
Sztuki: ich celem jest czynność lub dzieło z. 103, 2 na 2; stawanie się a istnienie rzeczy sztucznej z. 104, 1 odp.; - naśladują naturę z. 117, 1 odp.
Szymon Czarnoksiężnik: z. 117, 4 na 2.

Śmierć: jest następstwem grzechu z. 118, 3 na 3.
Świat: na - wszystko dzieje się za sprawą lub dopustem Boga z. i13, 7; pokusy ze strony - z. 114, 1 na 3; a. 2 odp.; - brzemienny przyczynami z. 115, 2 na 4. Patrz: Wszechświat.
Światło: w powietrzu od słońca z. 114, 1 odp.; a. 2 na 3; - umysłowe z. 105, 3 odp. i na 2; z. 117, 1 odp.; - jest ujawnianiem prawdy z. 106, 1 odp.; - natury, łaski, chwały z. 106, 1 na 2; prawda jest – z. 107, 2; - wewnętrzne naturalne z. 117, 1 na 1.
Święci, Świętość: nie wiąże się z wiedzą z. 106, 3 na 1; - jak czynią cudy z. 108, 8 na 2; z. 110, 4 na 1; z. 117, 3 na 1; porządek wśród złych duchów jest - od strony Boga z. 109, 1 na 2.

Teozofia: /29/
Trony: z. 108, 5 Wbrew i na 6; a. 6; nie istnieją wśród złych duchów z. 109, 1 na 3.

Uczeń: - a nauczyciel z. 105, 3 Wbrew; z. 106, 4 odp.; z. 107, 3 odp. i na 1; z. 117, 1. Patrz: Nauczyciel, Profesorowie.
Uczucia: wpływają na wolę i myśl, rozum z. 111, 2 odp.; z. 113, 1 odp. i na 1. 2; zły duch budzi złe – z. 111, 2 na 2; ciała niebies. działają na - ; ludzie ulegają - z. 115, 4 na 3.
Uczynki: zasługujące z. 105, 4 na 3; Bóg porządkuje ludzkie - z. 116, 1 odp.; patrz. Działanie, Postępowanie.
Uległość: lepsza - wobec Boga niż przełożeństwo z. 108, 6 na 1; /17/ /26/. Patrz: Posłuszeństwo.
Upodobnienie: do Boga celem rządów z. 103, 4.
Uroki, Urzekanie: z. 117, 3 na 2.
Urzeczywistnianie: ruch jest - z. 103, 3 na 1; a. 5 na 2; forma jest - z. 105, 1 odp.; a. 5 odp.; z. 110, 2 na 3; - pierwsze (forma), drugie (działania) z. 105, 5 odp.; z. 115, 1 odp.; władze psychiczne są lub nie - narządu z. 115, 4 odp.
Usprawiedliwienie: grzeszników nie jest cudem z. 105, 7 na 1; należy tylko do Boga z. 106, 2 Wbrew.

Wada: z. 114, 2 na 2.
Wcielenie: jego znajomość u aniołów z. 106, 4 na 2
Wiara: jest z łaski z. 105, 7 na 2; wymaga wlania cnoty i prawd z. 111, 1 na 1.
Widziadła: podsuwane wyobraźni przez aniołów z. 111, 3 na 4; patrz: Mamidła.
Wiedza: apostołów była cudem z. 105, 7 na 3; nie wiąże się ze świętością z. 106, 3 na 1; większą u profesorów z. 106, 4 odp.; - wybitna właściwością cherubinów z. 108, 5 na 5; - a opinia z. 108, 7 na 2; - celem doświadczania z. 114, 2; - nauczyciela a ucznia; pochodzi od wewnątrz i zewnątrz z. 117, 1 odp. i na 1.
Wilgoć. z. 119, 1 odp. i na 3; /35/.
Wilklef: /27/.
Władca: kim jest; Bóg - aniołów i ludzi z. 108, 1 i 2.
Władza: Boga nad materią z. 105, 1 odp.; wymaga władcy i wielości rządzonej z. 108, 1; najlepsza w ręku jednego z. 108, 1 na 1; czym jest z. 108, 2 odp.; jest dla porządku; kto się sprzeciwia - sprzeciwia się Bogu i porządkowi z. 108, 5 na 3; jest dla poskramiania złoczyńców z. 108, 6 odp.; powszechna a partykularna; - anioła nad ciałami z. 110; złe duchy przywłaszczają sobie - nad z. 114, 1 odp.; - rodzenia działa mocą całej duszy z. 118, 1 na 2; wpływ ciał niebies. na - duszy z. 115, 4.
Władze: jako rząd aniołów z. 108, 5 Wbrew, odp. i na 3; a. 6; z. 112, 4 odp.; mają władzę nad złymi duchami z. 110, 1 na 3; z. 113, 2 odp.; a. 3 odp.
Właściwości: aniołów od ich nazw z. 108, 5 odp.; a. 6; z. 112, 4 odp.; - ognia i Serafinów z. 108, 5 na 5.
Wniosek: przez wiele przesłanek dochodzi się do - z. 108, 7 na 2; nauczyciel uczy wyprowadzać - z. 117, 1 odp.
Wola: człowieka wymaga poruszenia Boga z. 103, 5 na 2 i 3; - porusza myśl z. 107, 1 odp.; /12/; Bóg stwarza wolną - z.104, 3 odp. i na 2; z. 105, 1 na 2; a 6 odp.; Bóg poruszając - nie zmusza jej z, 105, 4 odp. i na 1; z. 111, 2; patrz: Poruszanie, Skłonność; anioł nie może zmieniać - drugiego anioła z. 106, 2; - anioła stanowi o mowie z. 107, 1 i 2; rozum wierzy na rozkaz – z. 111, 1 na 1; aniołowie nie mogą zmieniać - człowieka; wola może oprzeć się namiętnościom z. 111, 2; - nie zawsze zdoła oprzeć się namiętnościom z. 113, 1 odp. na 1 i 2; - aniołów i zbawionych jest zawsze zgodna z - Boga z. 113, 7 odp.; - człowieka jest główną przyczyną grzechów z. 114, 3; wolna - ma okiełzać namiętności z. 114, 3 odp.; z. 115, 4 na 3; nie zależy od narządu; o ile zależy od ciał niebieskich i pożądania z. 115, 4; tylko Bóg może bezpośr. działać na - z. 105, 4; z. 106, 2; z. 111, 2; z. 116, 1 odp.
Wrażenia: z. 111, 3 na 1 i 2.
Wróżbiarstwo: z. 115, 3 na 4; a. 4 na 3; wróżki niekiedy mają przymierze z czartem z. 117, 3 na 2.
Wspólnota: rola przełożonego we - z. 113, 2 na 1; stróżostwo aniołów nad - z. 113, 2 na 1; a. 3 odp.
Wszechświat: nie przypadek ale Bóg rządzi – z. 103, 1; cel wewn. i zewn. - a. 2; - jest rządzony przez jednego a. 3; skutki tych rządów: zachowanie i poruszanie rzeczy we - a. 4; z. 104 i 105; wszystko podlega Bożym rządom a. 5; Bóg rządzi - bezpośr. i pośrednio a. 6; nic nie dzieje się we - bez Boga a. 7; nic nie może oprzeć

się a. 8; wszystko uporządkowała mądrość Boga z. 109, 2 odp.; doskonałość - powiększa się co do jednostek z.1l8, 3 na 2.
Wyćwika: złe duchy napastują ludzi dla ich - z. 114, 1 na 3; z. 109, 4 na 1.
Wykonywanie posług: z. 108, 6 i 7; z. 112, 4; stróżostwo aniołów jest - Bożej opatrzności z. 113, 2 odp.; a. 6 odp.
Wyobraźnia: aniołowie dobrzy i źli mogą działać na - z. 111, 3; z. 114, 4 na 2; zakłócenia w - przekreślają myślenie; o ile ciała niebies. działają na - z. 115, 4 odp.
Wyobrażenia: stały nawrót myśli do – z. 111, 1 odp.; a. 2 na 3,
Wywoływanie duchów: z. 115, 5; /29/.
Wzrastanie: z. 119, 1 odp. i na 4.

Zachowywanie stworzeń w istnieniu: z. 104: jest skutkiem rządów Boga z. 103, 4; niektóre Bóg zachowuje pośrednio z. 104, 2; - a stwarzanie z.104, 1 na 4; a. 2 na 1.
Zaćmienie: nie jest cudem z. 105, 7 odp.
Zadania: według - wyodrębniamy rzędy aniołów z. 108, 2 i 3. z. 110, 1 na 3; - rzędów zmienią się po dniu sądu z. 108, 7; aniołowie wykonują - z. 112, 1 odp.; powołanie do różnych - jest przyczyną nierówności ludzi z. 113, 2 na 3.
Zanikanie: materia podmiotem - z. 104, 4 odp.; ciała niebies. powodują - z. 115, 3; - powstawanie z. 118, 2 na 2; patrz: Powstawanie, Zniszczenie.
Zanin de Solcia: /27/.
Zasada: pierwsze - z. 117, 1 odp.
Zasługa: na nagrodę lub karę z. 105, 4 na 3; chwała zależy od - z. 108, 7 odp.; ludzie mogą sobie zasłużyć na chwałę równą anielskiej z. 108, 8; łaska zasługiwania i chwały z. 109, 1 odp.; bez łaski nie ma - z. 114, 3 na 3.
Zazdrość: złych duchów z. 114, 1 odp. i na 1.
Zbawienie: posługi anielskie są dla naszego - z. 108, 7 odp. i na 1. 3; z. 112, 3 odp.; z. 114, 1 odp.
Zdziadzienie: z. 119, 1 na 4.
Zetknięcie: z. 105, 2 na 1; z. 115, 1 odp.
Zgoda: we wszechświecie z 103; 3 na 2; - wśród złych duchów z. 109, 2 na 2.
Ziemia: zjawiska na - są od ciał niebies. z. 115, 3.
Złe duchy: to nie dusze zmarłych; potępieni cierpią te same męki z. 108, 8 na 3; święci poskramiają - za wolą Bożą z. 108, 8 na 2; dzielą się na rzędy z. 109, 1; nie utraciły danych natury z. 109, 1 odp.; nie ma u nich Serafinów, Tronów, Panowań z. 109, 1 na 3; są u nich przełożeni i podwładni z. 109, 2; nienawidzą ludzi z. 109, 2 na 2; nie ma u nich oświecania a tylko mowa z. 109, 3; dobrzy aniołowie mają nad nimi władzę z. 109, 4; Bóg posyła ich dla karania i wyćwiki ludzi z. 109, 4 na 1; Władze rządzą - z. 108, 6 odp.; z. 110, 1 na 3; z. 113, 2 odp.; a. 3 odp.; ich rzekome cudy z. 110, 4 na 2; podsuwają złe myśli i budzą namiętności z. 111, 2 na 2; działają na wyobraźnię z. 111, 3; dobrzy aniołowie wstrzymują ich od szkodzenia nam z. 113, 4 na 3; - napastują, kuszą ludzi z. 114; kuszenie jest ich właściwą czynnością a. 2; są przyczyną wszystkich grzechów a. 3; dzieci diabła z. 114, 3 na 2; ich cudy z. 114, 4; posługują się siłami czynno-biernymi z. 115, 2 na 2; nie podlegają ciałom

niebies. z. 115, 5; niektórzy mają przymierze z - z. 117, 3 na 2; podszywają się niekiedy pod dusze zmarłych z. 117, 4 na 2. Patrz: Szatan.
Zło: nie istnieje bez dobra z. 103, 7 na 1; z. 109, 1 na 1; Bóg obraca je na dobro z. 114, 1 odp.
Złośliwość: diabła z. 114, 1.
Zmartwychwstanie: przyjmujemy wiarą z. 105, 7 na 2; zrówna nas z aniołami z. 108, 8 odp.
Zmysł: aniołowie działają na - z. 111, 4; z. 114, 4 na 2.
Znaki: używanie - w nauczaniu z. 117, 1 na 4.
Zniszczenie: zależy od słońca z. 103, 5 na 1; opatrzność troszczy się o gatunki i rodzaje rzeczy zniszczalnych i o rzeczy niezniszczalne z. 113, 2 odp. Patrz: Zanikanie.
Zwiastun: z. 108, 5 odp. i na 2. 4.
Zwierzchności: z. l08, 5 Wbrew, odp. i na 3; a. 6; z. 112, 4 odp.; strzegą całą ludzkość i dobrych aniołów z. 113, 3 odp.
Zwierzę: ma w sobie rationes seminales z. 115, 2 odp. - zrodzone z gnicia z. 118, 1 Wbrew; z. 105, 1 na i; dusza - nie jest stwarzana z 118, 1; człowiek podobny do – z. 119 1 odp.

Tom 9.
CEL OSTATECZNY CZYLI SZCZĘŚCIE (1-2) (1-5); UCZYNKI LUDZKIE (6-21)

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA TŁUMACZA.
SCHEMAT PODZIAŁU ETYKI TOMISTYCZNEJ.
O CELU OSTATECZNYM CZYLI O SZCZĘŚCIU
WSTĘP.
ZAGADNIENIE 1. O OSTATECZNYM CELU CZŁOWIEKA.
ARTYKUŁ 1. CZY DZIAŁANIE DLA CELU JEST ODPOWIEDNIE DLA CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 2. CZY DZIAŁANIE DLA CELU JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ ROZUMNEJ NATURY?
ARTYKUŁ 3. CZY CEL RÓŻNICUJE GATUNKOWO CZYNY CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 4. CZY JEST JAKIŚ OSTATECZNY CEL ŻYCIA LUDZKIEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY JEDEN CZŁOWIEK MOŻE MIEĆ WIELE CELÓW OSTATECZNYCH?
ARTYKUŁ 6. CZY CZŁOWIEK WSZYSTKIEGO CZEGO CHCE, CHCE DLA CELU OSTATECZNEGO?
ARTYKUŁ 7. CZY JEDEN JEST CEL OSTATECZNY WSZYSTKICH LUDZI?
ARTYKUŁ 8. CZY TEN OSTATECZNY CEL JEST WSPÓLNY TAKŻE DLA INNYCH STWORZEŃ?
ZAGADNIENIE 2. NA CZYM POLEGA SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA.
ARTYKUŁ 1. CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA BOGACTWACH?
ARTYKUŁ 2. CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA CZCI?
ARTYKUŁ 3. CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA SŁAWIE LUB CHWALE?
ARTYKUŁ 4. CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA WŁADZY?
ARTYKUŁ 5. CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA DOBRU CIAŁA?
ARTYKUŁ 6. CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA ROZKOSZY?
ARTYKUŁ 7. CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA JAKIMŚ DOBRU DUSZY?
ARTYKUŁ 8. CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA JAKIMŚ DOBRU STWORZONYM?
ZAGADNIENIE 3. CO TO JEST SZCZĘŚLIWOŚĆ.
ARTYKUŁ 1. CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST CZYMŚ NIESTWORZONYM?
ARTYKUŁ 2. CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST DZIAŁANIEM?
ARTYKUŁ 3. CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST DZIAŁANIEM ZMYSŁOWYM CZY TYLKO UMYSŁOWYM?
ARTYKUŁ 4. CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST DZIAŁANIEM UMYSŁU CZY WOLI?
ARTYKUŁ 5. CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ TO DZIAŁANIE UMYSŁU TEORETYCZNEGO, CZY PRAKTYCZNEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ POLEGA NA TAKIM POZNANIU, KTÓRE JEST WŁAŚCIWE WIEDZY TEORETYCZNEJ?
ARTYKUŁ 7. CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ POLEGA NA POZNANIU JESTESTW BEZCIELESNYCH. A MIANOWICIE ANIOŁÓW?
ARTYKUŁ 8. CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ CZŁOWIEKA POLEGA NA OGLĄDANIU ISTOTY BOŻEJ?
ZAGADNIENIE 4. O WARUNKACH SZCZĘŚLIWOŚCI.
ARTYKUŁ 1. CZY RADOŚĆ JEST POTRZEBNA DO SZCZĘŚLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CO W SZCZĘŚLIWOŚCI JEST WAŻNIEJSZE OGLĄDANIE CZY RADOŚĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY UJĘCIE JEST POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY PRAWOŚĆ WOLI JEST POTRZEBNA. DO SZCZĘŚLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY CIAŁO JEST POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY DOSKONAŁOŚĆ CIAŁA JEST POTRZEBNA DO SZCZĘŚLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY DOBRA ZEWNĘTRZNE SĄ POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 8. CZY TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ JEST POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI?
ZAGADNIENIE 5. O OSIĄGNIĘCIU SZCZĘŚLIWOŚCI.
ARTYKUŁ 1. CZY CZŁOWIEK MOŻE OSIĄGNĄĆ SZCZĘŚLIWOŚĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY JEDEN CZŁOWIEK MOŻE BYĆ SZCZĘŚLIWSZY OD DRUGIEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY KTOŚ MOŻE BYĆ SZCZĘŚLIWY W TYM ŻYCIU?
ARTYKUŁ 4. CZY MOŻNA UTRACIĆ POSIADANĄ SZCZĘŚLIWOŚĆ?

ARTYKUŁ 5. CZY CZŁOWIEK SIŁAMI NADPRZYRODZONYMI MOŻE OSIĄGNĄĆ SZCZĘŚLIWOŚĆ?
ARTYKUŁ 6. CZY CZŁOWIEK OSIĄGA SZCZĘŚLIWOŚĆ DZIĘKI CZYNNOŚCI WYŻSZEGO STWORZENIA?
ARTYKUŁ 7. CZY DOBRE UCZYNKI SĄ POTRZEBNE CZŁOWIEKOWI DO OSIĄGNIĘCIA SZCZĘŚLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 8. CZY KAŻDY CZŁOWIEK POŻĄDA SZCZĘŚLIWOŚCI?

ODNOŚNIKI DO TRAKTATU O SZCZĘŚCIU.

OBJAŚNIENIA TEKSTU.

O UCZYNKACH LUDZKICH

O UCZYNKACH.

ZAGADNIENIE 6. O DOBROWOLNOŚCI I NIEDOBROWOLNOŚCI UCZYNKÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY UCZYNKI LUDZKIE SĄ DOBROWOLNE?
ARTYKUŁ 2. CZY U ZWIERZĄT ZACHODZI DOBROWOLNOŚĆ UCZYNKÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻLIWE JEST POSTĘPOWANIE DOBROWOLNE BEZ JAKIEGOKOLWIEK UCZYNKU?
ARTYKUŁ 4. CZY WOLA MOŻE DOZNAĆ PRZEMOCY?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZEMOC POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA?
ARTYKUŁ 6. CZY STRACH POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA?
ARTYKUŁ 7. CZY POŻĄDLIWOŚĆ POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA?
ARTYKUŁ 8. CZY NIEWIADOMOŚĆ POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA?

ZAGADNIENIE 7. O OKOLICZNOŚCIACH CZYNÓW LUDZKICH.

ARTYKUŁ 1. CZY OKOLICZNOŚĆ JEST PRZYPADŁOŚCIĄ UCZYNKU LUDZKIEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY TEOLOG MA ZWRACAĆ UWAGĘ NA OKOLICZNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY III KSIĘGA ETYKI NALEŻYCIE WYLICZA OKOLICZNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY „PO CO?” ORAZ „W CZYM” STANOWIĄ GŁÓWNE OKOLICZNOŚCI UCZYNKU?

ZAGADNIENIE 8. O PRZEDMIOCIE WOLI.

ARTYKUŁ 1. CZY TYLKO DOBRO JEST PRZEDMIOTEM WOLI?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZEDMIOTEM WOLI JEST TYLKO CEL, CZY RÓWNIEŻ ŚRODKI?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLA ZMIERZA DO CELU TYM SAMYM DZIAŁANIEM, KTÓRYM ZWRACA SIĘ DO ŚRODKÓW?

ZAGADNIENIE 9. O POBUDKACH WOLI.

ARTYKUŁ 1. CZY UMYSŁ PORUSZA WOLĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY POPĘD ZMYSŁOWY PORUSZA WOLĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLA PORUSZA SIEBIE SAMĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY JAKIŚ CZYNNIK ZEWNĘTRZNY PORUSZA WOLĘ?
ARTYKUŁ 5 CZY CIAŁO NIEBIESKIE PORUSZA WOLĘ?
ARTYKUŁ 6. CZY TYLKO BÓG JAKO JEDYNY CZYNNIK ZEWNĘTRZNY MOŻE PORUSZAĆ WOLĘ?

ZAGADNIENIE 10. O SPOSOBIE DZIAŁANIA WOLI.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLA Z NATURY SWEJ DĄŻY DO CZEGOŚ?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLA Z KONIECZNOŚCI DZIAŁA POD WPŁYWEM PRZEDMIOTU?
ARTYKUŁ 3. CZY POPĘD ZMYSŁOWY PORUSZA WOLĘ W SPOSÓB KONIECZNY?
ARTYKUŁ 4. CZY BÓG JAKO CZYNNIK ZEWNĘTRZNY PORUSZA WOLĘ W SPOSÓB KONIECZNY?

ZAGADNIENIE 11. O ROZKOSZOWANIU SIĘ JAKO CZYNNOŚCI WOLI.

ARTYKUŁ 1. CZY ROZKOSZOWANIE SIĘ JEST CZYNNOŚCIĄ WŁADZY POŻĄDAWCZEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY ROZKOSZOWANIE SIĘ ZACHODZI TYLKO U STWORZEŃ ROZUMNYCH. CZY TEŻ U ZWIERZĄT?
ARTYKUŁ 3. CZY ROZKOSZOWAĆ SIĘ MOŻNA TYLKO CELEM OSTATECZNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY ROZKOSZOWAĆ SIĘ MOŻNA TYLKO CELEM OSIĄGNIĘTYM?

ZAGADNIENIE 12. O ZAMIARZE

ARTYKUŁ 1. CZY ZAMIAR JEST CZYNNOŚCIĄ UMYSŁU CZY WOLI?

ARTYKUŁ 2. CZY PRZEDMIOTEM. ZAMIARU JEST TYLKO CEL OSTATECZNY?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEDMIOTEM ZAMIARU MOGĄ BYĆ RÓWNOCZEŚNIE DWIE RZECZY?
ARTYKUŁ 4. CZY ZAMIERZANIE CELU. JEST TĄ SAMĄ CZYNNOŚCIĄ CO CHCENIE ŚRODKÓW?
ARTYKUŁ 5. CZY ZWIERZĘTA SĄ ZDOLNE DO ZAMIERZANIĄ?

ZAGADNIENIE 13. O WYBORZE JAKO CZYNNOŚCI WOLI W STOSUNKU DO ŚRODKÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY WYBÓR JEST CZYNNOŚCIĄ WOLI CZY ROZUMU?
ARTYKUŁ 2. CZY WYBÓR JEST MOŻLIWY U ZWIERZĄT?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEDMIOTEM WYBORU SĄ TYLKO ŚRODKI, CZY TAKŻE CEL?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZEDMIOTEM NASZEGO WYBORU JEST TYLKO TO, CO MY SAMI CZYNIMY?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZEDMIOTEM NASZEGO WYBORU. SĄ TYLKO RZECZY MOŻLIWE?
ARTYKUŁ 6. CZY CZŁOWIEK WYBIERA W SPOSÓB KONIECZNY CZY DOWOLNY?

ZAGADNIENIE 14. O NAMYŚLE, KTÓRY POPRZEDZA WYBÓR.

ARTYKUŁ 1. CZY NAMYSŁ JEST BADANIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY JEST PRZEDMIOTEM NAMYSŁU: CEL. CZY ŚRODKI DO CELU?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEDMIOTEM NAMYSŁU SĄ TYLKO NASZE CZYNNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZYSTKIE NASZE CZYNNOŚCI SĄ PRZEDMIOTEM NAMYSŁU?
ARTYKUŁ 5. CZY NAMYSŁ JEST PROCESEM ANALITYCZNYM?
ARTYKUŁ 6. CZY MOŻNA NAMYŚLAĆ SIĘ BEZ KOŃCA?

ZAGADNIENIE 15. O PRZYZWOLENIU.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYZWOLENIE JEST CZYNNOŚCIĄ WŁADZY POZNAWCZEJ CZY POŻĄDAWCZEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYZWALANIE ZACHODZI U ZWIERZĄT?
ARTYKUŁ 3. CO JEST PRZEDMIOTEM PRZYZWALANIA: CEL CZY ŚRODKI DO CELU?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZYZWOLENIE NA CZYNNOŚĆ NALEŻY DO WYŻSZYCH ZADAŃ ROZUMU?

ZAGADNIENIE 16. O UŻYCIU CZYLI WYKONANIU CZYNNYM JAKO DZIAŁANIU WOLI ODNOSZĄCYM SIĘ DO ŚRODKÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY UŻYCIE (WYKONANIE CZYNNE) JEST DZIAŁANIEM WOLI?
ARTYKUŁ 2. CZY UŻYCIE (CZYLI WYKONANIE CZYNNE) ZACHODZI U ZWIERZĄT?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEDMIOTEM UŻYCIA (WYKONANIA CZYNNEGO) JEST TAKŻE CEL OSTATECZNY?
ARTYKUŁ 4. CZY UŻYCIE (WYKONANIE CZYNNE) POPRZEDZA WYBÓR?

ZAGADNIENIE 17. O CZYNNOŚCIACH NAKAZANYCH PRZEZ WOLĘ.

ARTYKUŁ 1. CZY ROZKAZYWANIE JEST CZYNNOŚCIĄ UMYSŁU CZY WOLI?
ARTYKUŁ 2. CZY ZWIERZĘTA. MOGĄ ROZKAZYWAĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY UŻYCIE (WYKONANIE CZYNNE) POPRZEDZA ROZKAZ?
ARTYKUŁ 4. CZY ROZKAZ CZYNNOŚĆ NAKAZANA TO JEDNO DZIAŁANIE CZY WIELE DZIAŁAŃ?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZEDMIOTEM ROZKAZU MOGĄ BYĆ CZYNNOŚCI WOLI ?
ARTYKUŁ 6. CZY PRZEDMIOTEM ROZKAZU MOGĄ BYĆ CZYNNOŚCI ROZUMU?
ARTYKUŁ 7. CZY CZYNNOŚCI POPĘDU ZMYSŁOWEGO MOGĄ BYĆ NAKAZANE?
ARTYKUŁ 8. CZY PRZEJAWY ŻYCIA FIZJOLOGICZNEGO PODLEGAJĄ ROZKAZOM ROZUMU?
ARTYKUŁ 9. CZY PORUSZENIA ZEWNĘTRZNYCH CZŁONKÓW CIAŁA PODLEGAJĄ ROZKAZOM?

ZAGADNIENIE 18. O DOBRYCH I ZŁYCH UCZYNKACH LUDZKICH W OGÓLNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY KAŻDA CZYNNOŚĆ LUDZKA JEST DOBRA, CZY TEŻ JAKAŚ JEST ZŁA?
ARTYKUŁ 2. CZY DOBROĆ LUB ZŁO CZYNNOŚCI LUDZKIEJ ZALEŻY OD PRZEDMIOTU?
ARTYKUŁ 3. CZY DOBROĆ LUB ZŁO CZYNNOŚCI LUDZKIEJ POCHODZI OD OKOLICZNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY DOBROĆ I ZŁO CZYNNOŚCI LUDZKIEJ POCHODZI OD CELU?
ARTYKUŁ 5. CZY LUDZKIE CZYNNOŚCI. SĄ GATUNKOWO DOBRE ALBO ZŁE?
ARTYKUŁ 6. CZY CEL RÓŻNICUJ E GATUNKOWO UCZYNKI NA DOBRE I ZŁE?

ARTYKUŁ 7. CZY ZRÓŻNICOWANIE GATUNKOWE PRZEZ CEL ZAWIERA SIĘ W ZRÓŻNICOWANIU ZE STRONY PRZEDMIOTU, TAK JAK GATUNEK W RODZAJU, CZY TEŻ ODWROTNIE?
ARTYKUŁ 8. CZY JAKIŚ UCZYNEK MOŻE BYĆ OBOJĘTNY W SWYM GATUNKU?
ARTYKUŁ 9. CZY JAKIŚ KONKRETNY UCZYNEK MOŻE BYĆ OBOJĘTNY POD WZGLĘDEM MORALNYM?
ARTYKUŁ 10. CZY JAKAŚ OKOLICZNOŚĆ MOŻE SPRAWIĆ, IŻ JAKIŚ UCZYNEK MORALNY BĘDZIE GATUNKOWO DOBRY ALBO ZŁY?
ARTYKUŁ 11. CZY KAŻDA OKOLICZNOŚĆ, ZWIĘKSZAJĄCA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ UCZYNKU, RÓŻNICUJE GATUNKOWO TĘ DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ?

ZAGADNIENIE 19. O DOBROCI I ZŁOŚCI WEWNĘTRZNEJ CZYNNOŚCI WOLI.

ARTYKUŁ 1. CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD PRZEDMIOTU?
ARTYKUŁ 2. CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY TYLKO OD PRZEDMIOTU?
ARTYKUŁ 3. CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD ROZUMU?
ARTYKUŁ 4. CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD PRAWA WIECZNEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY WOLA NIEZGODNA Z BŁĄDZĄCYM ROZUMEM JEST ZŁA?
ARTYKUŁ 6. CZY WOLA. ZGODNA Z ROZUMEM BŁĄDZĄCYM JEST DOBRA?
ARTYKUŁ 7 CZY DOBROĆ WOLI W STOSUNKU DO ŚRODKÓW ZALEŻY OD ZAMIERZENIA CELU?
ARTYKUŁ 8. CZY WIELKOŚĆ DOBROCI LUB ZŁOŚCI WOLI ZALEŻY OD WIELKOŚCI ZAMIERZONEGO DOBRA LUB ZŁA?
ARTYKUŁ 9. CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD ZGODNOŚCI Z WOLĄ BOŻĄ?
ARTYKUŁ 10. CZY DOBROĆ WOLI LUDZKIEJ KONIECZNIE WYMAGA UZGADNIANIA Z WOLĄ BOŻĄ TAKŻE CO DO JEJ PRZEDMIOTU?

ZAGADNIENIE 20. O DOBROCI I ZŁOŚCI ZEWNĘTRZNYCH UCZYNKÓW LUDZKICH.

ARTYKUŁ 1. CZY DOBROĆ I ZŁOŚĆ NAJPIERW SĄ W CZYNNOŚCI WOLI CZY W UCZYNKU ZEWNĘTRZNYM?
ARTYKUŁ 2. CZY CAŁA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ UCZYNKU ZEWNĘTRZNEGO ZALEŻY OD DOBREJ WOLI?
ARTYKUŁ 3. CZY DOBROĆ I ZŁOŚĆ W ZEWNĘTRZNEJ I WEWNĘTRZNEJ CZYNNOŚCI SĄ TE SAME?
ARTYKUŁ 4. CZY UCZYNEK ZEWNĘTRZNY ZWIĘKSZA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ CZYNNOŚCI WEWNĘTRZNEJ?
ARTYKUŁ 5. CZY NASTĘPSTWA UCZYNKU ZEWNĘTRZNEGO DODAJĄ COŚ DO JEGO DOBROCI LUB ZŁOŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY TEN SAM UCZYNEK ZEWNĘTRZNY MOŻE BYĆ DOBRY I ZŁY?

ZAGADNIENIE 21. O NASTĘPSTWACH DOBROCI I ZŁOŚCI CZYNÓW LUDZKICH.

ARTYKUŁ 1. CZY UCZYNEK LUDZKI, JAKO DOBRY LUB ZŁY, POSIADA CHARAKTER PRAWOŚCI LUB GRZECHU?
ARTYKUŁ 2. CZY UCZYNEK LUDZKI. ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE JEST DOBRY LUB ZŁY, JEST GODNY POCHWAŁY WZGLĘDNIE NAGANY Z POWODU WINY?
ARTYKUŁ 3. CZY UCZYNEK LUDZKI ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE JEST DOBRY LUB ZŁY, ZASŁUGUJE NA NAGRODĘ LUB KARĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY UCZYNEK LUDZKI ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE JEST DOBRY LUB ZŁY, ZASŁUGUJE U BOGA NA NAGRODĘ LUB KARĘ?

ODNOŚNIKI DO TRAKTATU O UCZYNKACH.
OBJAŚNIENIA TEKSTU.
WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OBJAŚNIONYCH TERMINÓW ŚW. TOMASZA W TRAKTATACH O SZCZĘŚCIU I UCZYNKACH.
WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE.

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Traktat o ostatecznym celu człowieka, czyli o szczęściu, jest podstawą całej etyki. czyli nauki o zgodności naszego postępowania z rozumną naturą człowieka, i tym samym z jego ostatecznym celem, stanowiącym sens istnienia ludzkiego. Bez ustalenia. jaki jest ten ostateczny cel oraz jak do niego trzeba zmierzać. etyka zawisłaby w próżni, i byłaby tylko młóceniem pustej słomy. św. Tomasz doskonale to rozumiał, i dlatego swą olbrzymią, bo ponad 300 rozdziałów („kwestyj”) liczącą, drugą część Sumy Teologicznej zaczyna od omówienia ostatecznego celu życia ludzkiego, które polega na szczęściu.

W niniejszym przekładzie staramy się jak najwierniej oddać myśl św. Tomasza. jego pojęcia, założenia metodologiczne, a nawet w miarę możności jego terminologię. Ta ostatnia wysuwa ogromne trudności. i to w stosunku do najbardziej podstawowych pojęć. takich jak „actus”, „Potentia", „forma”, „materia”, „substantia”, „accidens” itd. itd. Wyrazy te w języku łacińskim najczęściej są wieloznaczne. a w języku polskim, choć są przyswojone i pospolite w mowie potocznej, zazwyczaj wyrażają coś wręcz przeciwnego niż w filozoficznym języku św. Tomasza. Np. „akt” ma przynajmniej tuzin znaczeń w języku potocznym, ale rzadko kiedy w codziennej mowie rozumiemy przez ten termin najwyższą zasadę bytu. „Przeciętny” Polak wie, co to jest „akt” w teatrze, w rzeźbie, czy malarstwie, mówi o aktach sądowych, rozumie co to jest akt małżeński. Ale mu przez głowę nie przejdzie, że Pan Bóg jest aktem. że dusza jest aktem itp. Podobnie przez „formę” nasz język zazwyczaj rozumie coś wręcz przeciwnego pojęciu arystotelesowsko-tomistycznemu. Mówiąc o formie. mamy zwykle na myśli zewnętrzny kształt. układ, ale mało kto zrozumie co to znaczy, że np. dusza jest formą ciała.

Radzimy sobie z tą trudnością w następujący sposób: jeśli w języku polskim odnajdujemy jednoznaczny odpowiednik terminu łacińskiego, wprowadzamy go bez wahania, np. „existentia” tłumaczymy „istnienie”, „essentia” oddajemy przez „istota”, „accidens” przez „przypadłość”, itp. Jeśli termin łaciński ma prawo obywatelstwa w języku polskim i ma charakter jednoznaczny z terminem łacińskim, posługujemy się nim chętnie. bez jakichkolwiek zapędów do jego spolszczenia, np. moralność. fałsz, kontemplacja itd. Jeśli polski odpowiednik terminu łacińskiego dość dobrze oddaje znaczenie danego terminu łacińskiego, ale w języku potocznym mało jest używany, lecz za to jednoznaczny, wprowadzamy go bez zastrzeżeń, jeśli tylko ma prawo obywatelstwa w polskiej terminologii filozoficznej. Tak np. „substantia” oddajemy przez „jestestwo”, „dispositio” przez „przysposobienie”, „specificatio” przez „różnicowanie gatunkowe” itp. Jeśli termin łaciński miewa ten sam sens w filozoficznym języku polskim, ale w języku potocznym oznacza co innego, a równocześnie posiada odpowiednik, używany u polskich klasyków filozofii, lecz nieznany w języku potocznym, używamy tego odpowiednika polskiego, podając jednak w nawiasie spolszczony termin łaciński. Np. zamiast „actus” w znaczeniu ontologicznej zasady bytu, podajemy: „istność” (akt). Oczywiście, jeśli z kontekstu wynika, że chodzi nie o ontologiczną zasadę bytu. ale o działanie i jego owoc, wówczas posługujemy się wyrazem czynność, względnie czyn. Ale nie mielibyśmy odwagi nazwać P. Boga czynem jak to robią niektórzy teologowie. Jeśli nie znajdujemy jednoznacznego odpowiednika polskiego, a termin łaciński jest w języku polskim

wieloznaczny lub różnoznaczny. zostawiamy w tekście termin łaciński, dodając w nawiasie bliskoznaczny termin polski, w objaśnieniu zaś tekstu podając. w jakim znaczeniu używamy owego terminu. A więc kiedy mowa o formie w znaczeniu współskładnika natury jestestw złożonych, np. że dusza jest formą ciała. wówczas obok słowa „forma” dodajemy albo bliskoznaczny wyraz „istotność” od słowa istoczyć, przeistoczyć itp., albo w nawiasie dodajemy przenośny wyraz „zaczyn”, który wprawdzie w potocznym języku oznacza nieraz drożdże. niemniej równocześnie wskazuje na jakiś pierwiastek twórczy, dynamiczny, przekształcajacy daną rzecz, nadający jej kształt. powodujący jej rozwój, a równocześnie wewnątrz niej tkwiący.

Swoiste dla św. Tomasza wyrażenia. Wyodrębniające poszczególne części artykułu Sumy. proponujemy oddawać w następujący sposób: „Ad... sic proceditur” = „postawienie problemu”; „sed contra” = „ale z drugiej strony”. „Respondeo dicendum” = „Odpowiedź”. Nie jest to wprawdzie dosłowne tłumaczenie, ale oddaje metodologiczną strukturę artykułów. Jak wiadomo bowiem, Suma dzieli się na trzy części, z tym, że druga część, czyli teologia moralna, dzieli się z kolei na „pierwszą część drugiej części” czyli graficznie I-II, poświęconą ogólnym zasadom moralności, oraz na „drugą część drugiej części” czyli II-II. poświęconą etyce szczegółowej. Każda z tych części dzieli się na sto kilkadziesiąt „kwestii” czyli zagadnień, względnie zgodnie z obecnym sposobem mówienia, rozdziałów. Każda „kwestia”, czyli zagadnienie. składa się z kilku lub kilkunastu artykułów, omawiających jeden wyodrębniony temat. Artykuł zaś dzieli się na: 1) postawienie problemu w postaci sylogizmów przeciw tradycyjnemu rozwiązaniu danego problemu, z jednej strony, oraz przynajmniej jednego argumentu za tym rozwiązaniem, tak jak go współcześni św. Tomaszowi podawali, z drugiej strony; 2) odpowiedzi, w której czasem Akwinata podaje historię problemu, różne próby jego rozwiązania, wyjaśnienie Terminów; a zawsze podaje własne rozwiązanie i własne Dowody, oparte tam gdzie tylko się da, na oczywistych zasadach rozumu lub na powszechnie sprawdzalnych danych doświadczenia czy obserwacji faktów. 3) z rozwiązania argumentów podanych w postawieniu problemu przeciw przyjętej tezie, a czasami argumentów z jednej i drugiej strony.

Cytaty z Pisma św. podajemy za przekładem Wujka, w wydaniu Księży Jezuitów z 1935 r., podając odnośniki w tekście. Natomiast cytaty z Ojców Kościoła oraz z filozofów takich jak Arystoteles i Boecjusz. podane przez św. Tomasza zazwyczaj niezupełnie dosłownie. Przekładamy tak jak są w tekście św. Tomasza, troszcząc się raczej o sens niż dosłowność, i dlatego umieszczamy je bez cudzysłowu, zaopatrując w odsyłacze do dzieł oryginalnych, posługując się przy tym dorobkiem wydawców „Leoniny” (czyli klasycznego wydania dzieł Akwinaty z rozkazu Leona XIII). Wydanie to jeszcze nie jest skończone. Na razie obejmuje 18 tomów. Na końcu podajemy krótkie objaśnienia tekstu oraz własne uwagi. Będziemy wdzięczni czytelnikowi za wszystkie rzeczowe uwagi na temat niniejszego przekładu.

SCHEMAT PODZIAŁU ETYKI TOMISTYCZNEJ

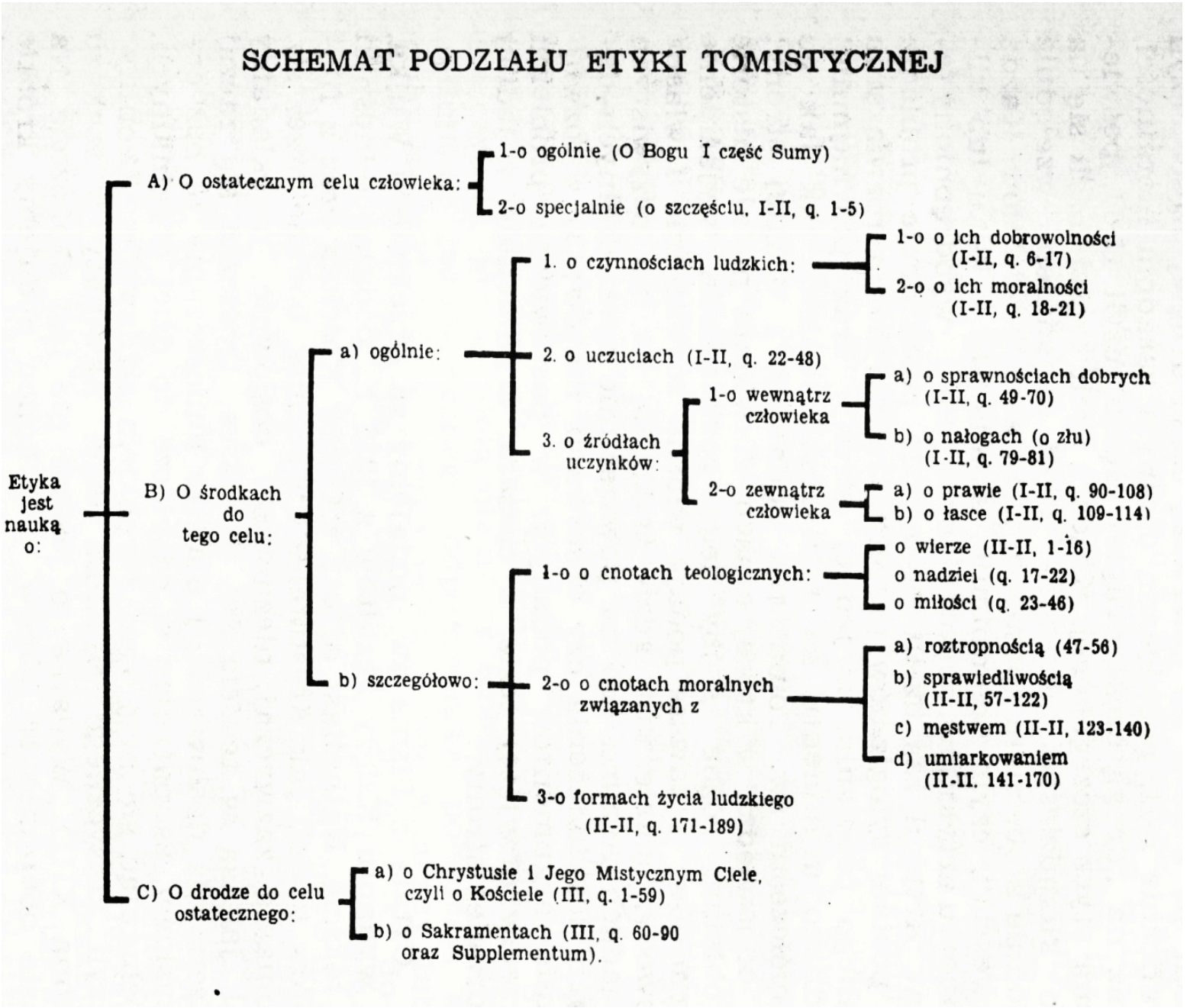

O CELU OSTATECZNYM
CZYLI
O SZCZĘŚCIU
(1 – 2, 1 – 5)

WSTĘP

Człowiek, jak mówi św. Jan Damasceński[1)], został stworzony na obraz Boży, a to znaczy, że ma umysł, wolną wolę oraz przysługującą mu z natury zdolność panowania. Dlatego po rozprawie o Prawzorze, czyli o Bogu, oraz istotach, które wyszły z wszechmocy Bożej na skutek jego woli, należy przystąpić do omówienia obrazu, czyli człowieka, pod tym kątem widzenia, że jest on źródłem swych czynów dzięki wolnej woli i zdo1ności panowania nad swoim postępowaniem.

ZAGADNIENIE 1.
O OSTATECZNYM CELU CZŁOWIEKA

Naprzód wysuwa się sprawa ostatecznego celu życia ludzkiego, a następnie tych rzeczy, które albo do celu prowadzą, albo od niego odwracają. Cel bowiem stanowi o środkach, służących do jego osiągnięcia. Ponieważ zaś szczęście uchodzi za ostateczny cel życia ludzkiego n należy wpierw rozważyć ostateczny cel w ogólności, a następnie szczęście.

Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy człowiek ma działać dla celu? 2. Czy jest to właściwością rozumnej natury? 3. Czy cel różnicuje gatunkowo czyny ludzkie? 4. Czy jest jakiś ostateczny cel życia ludzkiego? 5. Czy jeden człowiek może mieć wiele ostatecznych celów? 6. Czy człowiek wszystko podporządkowuje ostatecznemu celowi? 7. Czy jeden jest cel ostateczny wszystkich ludzi? 8. Czy ten ostateczny cel przysługuje wszystkim innym stworzeniom?

Artykuł 1.

CZY DZIAŁANIE DLA CELU JEST ODPOWIEDNIE DLA CZŁOWIEKA?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że działanie dla celu nie jest odpowiednie dla człowieka, gdyż:

1. Z natury najpierw jest przyczyna; cel zaś, jak sama nazwa wskazuje, jest na końcu. A więc cel nie jest przyczyną. Człowiek zaś działa dla tej rzeczy, która jest

przyczyną działania, gdyż przyimek „dla” wyraża stosunek przyczynowy. A więc działanie dla celu nie jest odpowiednie dla człowieka.

2. Ton co jest ostatecznym celem, nie jest dla celu. Otóż pewne czynności są ostatecznym celem. jak tego dowodzi Filozof [2]. A więc człowiek nie wszystko czyni dla celu.

3. Człowiek wtedy zdaje się działać dla celu, gdy czyni coś z rozwagą. Ale wiele rzeczy czyni bez rozwagi, niekiedy nawet nie myśli o tym, co robi, na przykład, gdy będąc czymś innym zajęty, porusza nogą czy ręką, lub gładzi sobie brodę. A więc człowiek nie wszystko czyni dla celu.

Ale z drugiej strony ton co jest początkiem jakiegoś rodzaju rzeczy n jest źródłem tychże rzeczy. Otóż cel jest początkiem tego wszystkiego, co człowiek czyni, jak tego dowodzi Filozof [3]. A więc działanie dla celu jest odpowiednie dla człowieka.

O d p o w i e d ź .

Pośród czynności, które człowiek wykonuje, te tylko są w ścisłym znaczeniu l u d z k i e , które są właściwe człowiekowi jako człowiekowi. Człowiek zaś różni się od stworzeń nierozumnych tym, że jest panem swych czynów. Dlatego te tylko czynności zwą się właściwie ludzkimi, których człowiek jest panem. Człowiek zaś jest panem swych czynów dzięki rozumowi i woli. Dlatego też wolność woli zwie się władztwem woli i rozumu. A więc te czynności są w ścisłym znaczeniu ludzkie, które pochodzą z rozważnej woli. Jeśli zaś jeszcze jakieś inne czynności przysługują człowiekowi, należy nazywać je raczej czynnościami człowieka, a nie czynnościami ludzkimi w ścisłym znaczeniu. bo nie pochodzą od człowieka jako człowieka. Nie ulega zaś wątpliwości, że wszystkie czynności, które pochodzą od jakiejś władzy, wynikają z niej stosownie do jej przedmiotu. Przedmiotem zaś woli jest cel i dobro. Dlatego wszystkie czynności ludzkie powinny być dla celu.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Chociaż cel jest czymś ostatnim w dziedzinie wykonania, niemniej jest czymś pierwszym w dziedzinie zamierzenia u istoty działającej. W ten więc sposób jest przyczyną.

2. Jeśli jakaś czynność jest celem ostatecznym, musi być dobrowolną, inaczej bowiem nie byłaby ludzką. jak to wyżej wykazaliśmy. Czynność zaś jest dobrowolna w dwojaki sposób: albo dlatego, że wola ją nakazuje, np. przechadzka, rozmowa. albo dlatego. że wola wyłania ją z siebie, np. samo chcenie Otóż jest rzeczą niemożliwą, aby ta czynność, którą wola z siebie wyłania, mogła być ostatecznym celem. Przedmiotem bowiem woli jest cel, podobnie jak przedmiotem wzroku jest barwa. Dlatego podobnie jak jest rzeczą niemożliwą, aby pierwszym przedmiotem widzenia było samo widzenie n gdyż widzenie odnosi się zawsze do jakiegoś przedmiotu widzialnego, tak też jest niemożliwe, aby samo chcenie było pierwszym przedmiotem pożądania, czyli celem. Stąd

wynika, że jeśli jakaś czynność ludzka byłaby ostatecznym celem, to byłaby nakazana przez wolę, a w ten sposób jakaś czynność człowieka, przynajmniej samo chcenie, jest dla celu. Można więc zgodnie z prawdą powiedzieć, że cokolwiek człowiek czyni, działa dla celu, nawet wtedy, gdy wykonuje jakąś czynność, na której polega ostateczny cel.

3. Nie są to właściwie czynności ludzkie, gdyż nie pochodzą z namysłu rozumu, który jest właściwym źródłem uczynków ludzkich. Dlatego ich cel jest wyobrażony, a nie wytknięty przez rozum.

Artykuł 2.

CZY DZIAŁANIE DLA CELU JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ ROZUMNEJ NATURY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że działanie dla celu jest właściwością rozumnej natury, gdyż:

1. Człowiek, który działa dla celu, nigdy nie czyni czegoś dla celu nieznanego. Lecz wiele jest istot, które nie znają celu: albo dlatego, że w ogóle są niezdolne do poznania, jak stworzenia nie mające zmysłów, albo dlatego. że nie poznają celu jako celu, np. zwierzęta. Wydaje się więc, że działanie dla celu jest właściwością rozumnej natury.

2. Działać dla celu to podporządkować czynność celowi. Lecz to jest dziełem rozumu. A więc nie zachodzi u istot nie mających rozumu.

3. Dobro i cel są przedmiotem woli. Lecz wola opiera się na rozumie, jak powiada Arystoteles [4]. A więc działanie dla celu przysługuje tylko rozumnej na turze.

Ale z drugiej strony Fi1ozof dowodzi [5], że nie tylko umysł, ale także przyroda działa dla celu.

Odpowiedź.

Cokolwiek działa, musi działać dla jakiegoś celu. W szeregu bowiem przyczyn wzajemnie sobie przyporządkowanych, jeśli brak pierwszej, nie będzie także innych. Pośród zaś wszystkich przyczyn pierwszą jest przyczyna celowa, a to dlatego, że materia (tworzywo) nie przyjmuje formy (zaczynu), jeśli nie poruszy jej istota działająca; żadna bowiem rzecz nie potrafi przeprowadzić siebie samej . ze stanu . możności do istności (aktu). Istota zaś działająca porusza tylko na podstawie zamierzenia celu. Jeśliby bowiem ta istota nie była skierowana do jakiegoś skutku, nie zrobiłaby raczej. tej rzeczy aniżeli czegoś innego, gdyż do wykonania jakiegoś określonego skutku konieczne jest skierowanie do czegoś określonego, co miałoby charakter celu. Takie zaś skierowanie w rozumnej naturze dokonuje się przez rozumne pożądanie, zwane wolą; w innych zaś stworzeniach dokonuje się przez przyrodzoną skłonność, zwaną pożądaniem przyrodzonym.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że jakaś istota w swoim działaniu. czy w swoim ruchu, dwojako może dążyć do celu: po pierwsze, zwracając siebie samą do niego, jak to ma miejsce u człowieka; po drugie, dążąc do celu na skutek poruszenia ze strony innej

istoty, np. strzała dąży do określonego celu na skutek wprawienia jej w ruch przez strzelca, który swą czynność zwraca do celu. Istoty więc, które posiadają rozum, same siebie zwracaj ą do celu, maj ą bowiem panowanie nad swoimi czynami dzięki wolnej woli, która jest władztwem rozumu i woli. Istoty zaś nie posiadające rozumu dążą do celu na skutek przyrodzonej skłonności, tak jakby były poruszone przez kogoś innego, a nie z siebie samych, gdyż nie poznają celu jako celu, i dlatego nie mogą skierować się do celu, lecz jedynie ulegają skierowaniu do celu ze strony kogoś innego. Cała bowiem przyroda nie mająca rozumu ma się tak do Boga jak narzędzie do głównego działacza, jak to uprzednio wykazaliśmy[6]. Dlatego właściwością rozumnej natury jest, takie dążenie do celu, w którym natura ta kieruj e siebie samą i zwraca się do celu; właściwością zaś nierozumnej natury jest dążenie do celu pod wpływem skierowania lub poruszenia ze strony innej istoty zarówno w stosunku do celu poznanego: u zwierząt, jak i do celu nie poznanego. u istot niezdolnych w ogóle do poznania.

Rozwiązanie trudności.

1. Człowiek, gdy sam przez się działa dla jakiegoś celu, poznaje ów cel, ale kiedy działa pod wpływem czynności czy skierowania ze strony kogoś innego, np. gdy czyni coś na skutek rozkazu lub poruszenia czyjegoś, nie jest konieczne, by poznał ów cel. podobnie dzieje się u stworzeń nierozumnych.

2. Przyporządkowanie czegoś do celu jest sprawą tej istoty, która kieruje do celu. To zaś, co jest skierowane do celu, ulega przyporządkowaniu do tegoż celu. Otóż tak się sprawa ma ze stworzeniem nierozumnym n skierowanym do celu przez istotę rozumną.

3. Przedmiotem woli jest cel i dobro w ogólności. Dlatego wola jest niemożliwa u istot, które nie maj ą rozumu lub umysłu, gdyż istoty te nie są zdolne do poznania pojęć ogólnych. posiadają jednak pożądanie przyrodzone lub także zmysłowe, skierowane do jakiegoś dobra szczegółowego. Otóż jest rzeczą oczywistą, że przyczyny szczegółowe działają na skutek poruszenia ze strony przyczyny powszechnej, podobnie jak naczelnik państwa, który dąży do dobra ogółu, swoim rozkazywaniem porusza wszystkie poszczególne urzędy państwowe. Dlatego też jest rzeczą konieczną, by wszystkie rzeczy n które nie maj ą rozumu, były skierowane do poszczególnych celów przez jakąś wolę rozumną, rozciągającą się na dobro powszechne, czyli przez wolę Bożą.

Artykuł 3.

CZY CEL RÓŻNICUJE GATUNKOWO CZYNY CZŁOWIEKA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że cel nie różnicuje gatunkowo czynów ludzkich, gdyż:

1. Cel jest przyczyną zewnętrzną. Zróżnicowanie zaś gatunkowe każdej rzeczy pochodzi od zasady wewnętrznej. A więc cel nie różnicuje gatunkowo czynów ludzkich.

2. To, co różnicuje gatunkowo, jest wcześniejsze. Lecz cel jest czymś późniejszym; a więc nie różnicuje gatunkowo czynów ludzkich.

3. Jedna i ta sama rzecz może należeć tylko do jednego gatunku. Lecz ten sam co do liczby czyn może być skierowany do różnych celów A więc cel nie różnicuje gatunkowo czynów ludzkich.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[7)], że zależnie od tego, czy cel jest grzeszny czy godny pochwały, grzeszne lub godne pochwały są czyny ludzkie.

O d p o w i e d ź .

Zróżnicowanie gatunkowe jakichkolwiek rzeczy dokonuje się podług istności (aktu), a nie podług możności *(potentia)*. Dlatego rzeczy złożone z materii (tworzywa) oraz z formy (zaczynu) swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają formom (zaczynom). To samo zachodzi w dziedzinie właściwych ruchów W ruchu bowiem wyróżnia się stan czynny i bierny, ale jeden i drugi różnicuje się gatunkowo ze względu na istność (akt), a mianowicie czynność od tej istności (aktu), który stanowi o początku działania; stan zaś bierny od istności (aktu), stanowiącej kres ruchu; np. ogrzewanie jako czynność jest pewnym ruchem pochodzącym od gorąca, ogrzanie zaś jako stan bierny to ruch do gorąca. Określenie zaś wyraża treść gatunku.

Otóż cel różnicuj e gatunkowo czyny ludzkie zarówno ze względu na ich stan czynny, jak i stan bierny n gdyż oba te względy trzeba brać pod uwagę, skoro człowiek porusza samego siebie i jest poruszony przez siebie. Widzieliśmy zaś w artykule 1, że czyny zwą się ludzkimi ze względu na ton iż pochodzą z rozważnej woli. Przedmiotem zaś woli to dobro i cel. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że cel j est początkiem czynów ludzkich jako ludzkich. Podobnie cel jest także ich kresem, gdyż czynność ludzka na tym się kończyn co wola zamierzyła jako cel, podobnie jak w przyrodzie forma (zaczyn) istoty zrodzonej jest podobna do formy (zaczynu) istoty rodzącej. Ponieważ zaś, jak mówi św. Ambroży [8)], czyny moralne są czynami ludzkimi w ścisłym znaczeniu, dlatego cel różnicuje gatunkowo czyny moralne, gdyż te utożsamiają się z czynami ludzkimi.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Cel nie jest czymś całkowicie zewnętrznym w stosunku do czynu, gdyż jest początkiem i kresem czynu. Z samego pojęcia czynu wynika, że pochodzi od kogoś ze względu na to, że jest czynnością, i że jest dla czegoś, ze względu na stan bierny.

2. Cel jest czymś pierwszym w dziedzinie zamierzenia, jak widzieliśmy (art. 1.). Z tego więc względu jest przedmiotem woli i różnicuje gatunkowo czyny ludzkie, względnie moralne.

3. Ten sam co do liczby czyn, raz wykonany przez kogoś, zmierza tylko do jednego najbliższego celu, który go różnicuje gatunkowo. Może jednak zmierzać do różnych celów dalszych, pośród których jeden cel jest celem drugiego. Jest jednak rzeczą możliwą, że jeden czyn, przynależny do tego samego gatunku przyrodniczego, może zmierzać do różnych celów woli. Na przykład zabicie człowieka

należy do tego samego gatunku przyrodniczego, a jednak może zmierzać jako do celu już to do wymiaru sprawiedliwości, już to do zaspokojenia gniewu. Pod względem więc gatunku moralnego będą to dwa różne czyny: w pierwszym wypadku będzie to akt cnoty, w drugim akt wady. Zróżnicowanie bowiem gatunkowe pochodzi nie od tego, co jest kresem przygodnym, ale od tego, co jest kresem samo przez się. Cele zaś moralne są czymś przygodnym dla rzeczy w przyrodzie. podobnie cel przyrodniczy jest czymś przygodnym dla czynu moralnego. Dlatego nic nie przeszkadza, by czyny należące do tego samego gatunku przyrodniczego były różne pod względem gatunku moralnego i odwrotnie.

Artykuł 4.

CZY JEST JAKIŚ OSTATECZNY CEL ŻYCIA LUDZKIEGO?

Postawienie problem.

Wydaje się. że nie ma jakiegoś ostatecznego celu życia, ale w szeregu celów można iść do nieskończoności. gdyż:

1. Dobro z natury swej udziela się, jak stwierdził Dionizy[9)]. Jeśli więc ton co pochodzi od dobra, jest także dobrem, to i ono również się udziela, i tak do nieskończoności. Lecz dobro jest celem. A więc w szeregu celów można iść do nieskończoności.

2. Twory rozumu można mnożyć do nieskończoności, stąd też wielkości matematyczne rosną do nieskończoności. Otóż gatunki liczb dlatego są nieskończone n że w stosunku do każdej danej liczby rozum potrafi wymyślić większą. Pragnienie zaś celu idzie za poznaniem rozumu. A więc wydaje się, że w szeregu celów można iść do nieskończoności.

3. Dobro i cel jest przedmiotem woli. Lecz wola może nieskończoną ilość razy nawracać do siebie samej. Mogę bowiem chcieć czegoś oraz chcieć tego chcenia i tak do nieskończoności. A więc w celach woli ludzkiej można iść do nieskończoności, czyli nie ma jakiegoś ostatecznego celu woli ludzkiej.

Ale z drugiej strony powiada Filozof [10)], że kto uznaj e nieskończoność dóbr, nie rozumie natury dobra. Otóż dobro jest celem. A więc szereg nieskończony sprzeciwia się naturze celu. Trzeba więc przyjąć jeden ostateczny cel.

Odpowiedź.

Zasadniczo postęp do nieskończoności w szeregu celów jest niemożliwy z jakiejkolwiek strony. We wszystkich bowiem rzeczach z istoty swej nawzajem uporządkowanych, gdy nie ma pierwszej rzeczy n nie ma też następnych. Dlatego Filozof dowodzi[11)], że nie można iść do nieskończoności w szeregu przyczyn poruszających, gdyż nie byłoby w nim pierwszego czynnika poruszającego; bez niego zaś inne czynniki nie mogłyby poruszać, gdyż poruszaj ą tylko mocą poruszenia otrzymanego od

pierwszego czynnika. W dziedzinie zaś celów spotykamy dwojaki porządek: porządek zamierzenia i porządek wykonania. W jednym zaś i drugim musi być pierwszy czynnik. Pierwszy zaś czynnik w porządku zamierzenia to jakby źródło poruszające pożadanie, gdyby go zabrakło. nic by nie mogło wzruszyć pożądania. Pierwszym zaś czynnikiem w dziedzinie wykonania jest to, od czego zaczyna się działanie; gdyby tego czynnika zabrakło, nikt ni e rozpocząłby działania. Otóż pierwszym czynnikiem w dziedzinie zamierzenia to cel ostateczny; pierwszym zaś czynnikiem w dziedzinie wykonania jest pierwszy środek do celu. Tak więc z żadnej strony nie można iść do nieskończoności, gdyż jeśliby nie było celu ostatecznego, niczego nie można by pożądać, ani żadnej czynności ukończyć, ani przerwać zamierzeń. Jeśliby zaś nie było pierwszego czynnika w dziedzinie środków, nikt nie rozpocząłby działania, ani nie zakończyłby namyślania się, lecz posuwałby się w nim do nieskończoności.

Natomiast w szeregu rzeczy uporządkowanych wzajemnie n nie z istoty swej, ale przygodnie, można iść do nieskończoności, przygodne bowiem przyczyny są nieokreślone. Dlatego możliwy jest szereg nieskończony celów jak i środków przygodnie uporządkowanych.

Rozwiązanie trudności.

1. Do istoty dobra należy, by się udzielało, ale nie by samo pochodziło od czegoś innego. A ponieważ dobro jest celem, a pierwsze dobro jest celem ostatecznym, z powyższego dowodu nie wynika, że nie ma ostatecznego celu, lecz że założywszy istnienie ostatecznego celu, można iść do nieskończoności w szeregu środków do tego celu. Otóż tak byłoby n gdyby się uwzględniało samą tylko moc pierwszego dobra, która jest nieskończona.

Ponieważ jednak pierwsze dobro udziela się zgodnie z naturą umysłu, a ten wpływa na swe skutki zgodnie z pewną formą (zaczynem), pierwsze dobro, którego moc udzielania się jest udziałem wszystkich dóbr szczegółowych, określa miarę udzielania się tych dóbr. Dlatego też udzielanie się dóbr nie idzie do nieskończoności, lecz zgodnie ze słowami Księgi Mądrości (11, 21)Bóg „wszystko pod miarą i liczbą i wagą urządził”.

2. W szeregu rzeczy z istoty swej uporządkowanych względem siebie rozum zaczyna od zasad znanych w sposób naturalny, a kończy na pewnych wnioskach. Dlatego Filozof stwierdza[12)], że w dowodzeniu nie można iść do nieskończoności, gdyż w dowodzeniu bierze się pod uwagę przesłanki powiązane z sobą z istoty swej, a nie tylko przygodnie. W przesłankach powiązanych z sobą -tylko przygodnie, można by posuwać się do nieskończoności. Otóż dla ilości czy liczby jest rzeczą zasadniczo przygodną, jeśli się do niej doda jakąś inną ilość czy jedność. W tej więc dziedzinie można iść do nieskończoności.

3. To pomnożenie czynów woli, nawracającej do siebie samej n ma się przygodnie do porządku celów. Wynika to stąd, że wola nawraca do jednego i tego samego celu obojętnie ile razy.

Artykuł 5.

CZY JEDEN CZŁOWIEK MOŻE MIEĆ WIELE CELÓW OSTATECZNYCH ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola jednego człowieka może równocześnie zmierzać do wielu celów ostatecznych, gdyż:

1. św. Augustyn mówi[13)], że niektórzy widzą ostateczny cel w czterech rzeczach, a mianowicie: w rozkoszy, w spokoju, w dobrach natury oraz w cnocie. A są to oczywiście rzeczy różne. A więc jeden człowiek może w wielu rzeczach postawić cel swej woli.

2. Rzeczy n które wzajemnie nie przeciwstawiają się sobie n wzajemnie też nie wykluczają się. Otóż wiele jest rzeczy, które wzajemnie nie przeciwstawiają się sobie. Jeśli więc ktoś postawi sobie jeden cel ostateczny, nie wyklucza przez to innych celów.

3. Wola, zakładając sobie w czymś ostateczny cel, nie traci przez to swej wolności. Lecz zanim postawiła sobie w danej rzeczy cel ostateczny, np. w rozkoszy. mogła go postawić sobie w czymś innym, np. w bogactwie. A więc także po ustanowieniu sobie celu ostatecznego swej woli w rozkoszy, może równocześnie postawić go w bogactwie. A więc jest rzeczą możliwą, by wola jednego człowieka dążyła równocześnie do wielu rzeczy jako do celów ostatecznych.

Ale z drugiej strony ton w czym ktoś doznaje ukojenia jako w swym celu ostatecznym, panuje nad uczuciem człowieka, gdyż z tego właśnie celu człowiek wysnuwa zasady postępowania dla całego swego życia. Dlatego też Apostoł powiedział o grzeszących brakiem umiarkowania w jedzeniu, że ich „bogiem jest brzuch” (Filip. 3,19), gdyż cel swój zakładają w rozkoszach brzucha. Otóż Ewangelia (Mat. 6,24) mówi, że „nikt nie może dwom panom służyć”, jeśli oczywiście jeden z nich nie jest podporządkowany drugiemu. A więc jest rzeczą niemożliwą. aby j eden człowiek miał wiele celów ostatecznych nie podporządkowanych sobie.

Odpowiedź.

Wola jednego człowieka nie może równocześnie dążyć do różnych rzeczy jako do celów ostatecznych, a to dla trzech powodów: po pierwsze, ponieważ każda istota pożąda swej doskonałości, tym samym pożąda jako ostatecznego celu tego, co by było jej dobrem doskonałym i pełnym. Dlatego św. Augustyn mówi[14)], że celem dobra nazywamy nie to, co ulega zniszczeniu, przestając istnieć, ale to, co się doskonali ku swej pełni. Stąd wynika, że ostateczny cel powinien tak wypełnić całe pożądanie człowieka, by nic innego nie pozostawało już do pożądania. To zaś jest niemożliwe, jeśli coś zewnętrznego byłoby niezbędne do doskonałości. A więc pożądanie nie może dążyć do dwóch rzeczy tak, jakby każda z nich stanowiła j ego doskonałe dobro.

Po drugie, jak w działaniu rozumu punktem wyjścia jest to, co z natury poznajemy, tak w działaniu rozumnego pożądania, czyli woli, punktem wyjścia jest ton czego z natury pożądamy. A to może być tylko jedną rzeczą, gdyż natura dąży tylko do jednego. Otóż cel ostateczny jest punktem wyjścia w dziedzinie rozumnego pożądania. A więc to, do czego wola zmierza jako do ostatecznego celu, może być tylko jedno.

Po trzecie n ponieważ czynności dobrowolne zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe celowi, jak już wykazaliśmy (w a. 3), dlatego zróżnicowanie rodzajowe otrzymuj ą od celu ostatecznego, który jest wspólny, podobnie jak i w przyrodzie rodzaj danych istot określa się podług wspólnego przedmiotu formalnego (zaczynowego). Ponieważ zaś wszystkie rzeczy pożądane przez wolę, jako właśnie takie n stanowią j eden rodzaj, dlatego ostateczny cel może być tylko jeden; zwłaszcza że w każdym rodzaju jest tylko jeden punkt wyjścia (będący przyczyną wszystkich rzeczy, które do tego rodzaj u należą). ostateczny zaś cel jest właśnie punktem wyjścia, jak już widzieliśmy.

Otóż tak się ma cel ostateczny człowieka do całego rodzaju ludzkiego, jak cel ostateczny jednego człowieka do niego samego. A więc jak z natury jeden jest cel ostateczny wszystkich ludzi, tak też wola danego człowieka ma jeden ostateczny cel.

Rozwiązanie trudności.

1. Ci, którzy w wymienionych rzeczach zakładali swój ostateczny cel, ujmowali je jako jedno dobro doskonałe, z nich złożone.

2. Jest wiele rzeczy n które nie sprzeciwiają się sobie. Ale pojęciu dobra doskonałego sprzeciwia się, by coś zewnętrznego należało do doskonałości danej istoty.

3. potęga woli nie rozciąga się tak daleko, by rzeczy sprzeczne mogły być równocześnie. A tak by właśnie było, jeśliby wola dążyła do różnych rzeczy jako do celów ostatecznych, jak to wykazaliśmy w osnowie.

Artykuł 6.

CZY CZŁOWIEK WSZYSTKIEGO CZEGO CHCE, CHCE DLA CELU OSTATECZNEGO?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że człowiek nie chce wszystkiego dla celu ostatecznego spośród tych rzeczy, których chce, gdyż:

1. Te rzeczy. które są podporządkowane celowi ostatecznemu. bierze się na serio, jako coś użytecznego. To zaś co czynimy dla żartu różni się od tego, co robimy na serio. A więc ton co człowiek robi dla żartu, nie jest podporządkowane ostatecznemu celowi.

2. Filozof powiada[15)], że wiedzy teoretycznej pożądamy dla niej samej. A przecież żadna z różnych rodzajów wiedzy nie jest celem ostatecznym. A więc nie wszystko czego człowiek pożąda, jest podporządkowane celowi ostatecznemu.

3. Ktokolwiek coś podporządkowuje jakiemuś celowi, myśli o tym celu. Otóż człowiek, gdy czegoś pożąda lub gdy coś czyni, nie zawsze myśli o celu ostatecznym. A więc nie wszystko, czego pożąda lub co czyni, podporządkowuje celowi ostatecznemu.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[16)], że to jest celem naszego dobra, ze względu na co kocha się wszystkie inne rzeczy, a to dla niego samego.

O d p o w i e d ź .

Człowiek wszystkiego pożąda dla celu ostatecznego, a to dla dwojakiego powodu: po pierwsze bowiem, człowiek wszystkiego pożąda ze względu na dobro Otóż to dobro, jeśli nie jest pożądane jako doskonałe, czyli jako ostateczny cel, to z konieczności pożąda się go jako czegoś, co zmierza do dobra doskonałego, gdyż początek jest zawsze przyporządkowany dokonaniu, jak to widać zarówno w dziełach natury jak i sztuki. Dlatego zapoczątkowanie doskonałości jest przyporządkowane pełnej doskonałości, na której polega ostateczny cel.

Po drugie, ostateczny cel w ten sposób ma się tak do pożądania jak pierwsze źródło ruchu w stosunku do innych poruszeń. Otóż jest rzeczą oczywistą, że przyczyny wtórne ruchu poruszają tylko mocą ruchu otrzymanego od pierwszej przyczyny ruchu. A więc także wtórne rzeczy pożądane nie poruszaj ą pożądania inaczej aniżeli ze względu na pierwszy przedmiot pożądania, którym jest cel ostateczny.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Czynności żartobliwe nie mają jakiegoś celu zewnętrznego; niemniej są przyporządkowane dobru samej osoby bawiącego się człowieka, w miarę jak są przyjemne lub dają mu trochę odpoczynku. Ostateczny zaś cel człowieka to dobro doskonałe.

2. podobnie wiedza teoretyczna jest przedmiotem pożądania jako pewne dobro, zawierające się w pełnym i doskonałym dobru, jakim jest ostateczny cel człowieka.

3. Nie potrzeba zawsze myśleć o ostatecznym celu, gdy się czegoś pożąda lub coś się robi; moc bowiem pierwszego zamierzenia, które odnosi się do celu ostatecznego, pozostaje w każdym pożądaniu jakiejkolwiek rzeczy, chociażby się w danej chwili nie myślało o tym celu ostatecznym. Podobnie, gdy ktoś idzie drogą, nie potrzebuje myśleć o celu przy stawianiu każdego kroku.

Artykuł 7.

CZY JEDEN JEST CEL OSTATECZNY WSZYSTKICH LUDZI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie ma jednego celu ostatecznego dla wszystkich ludzi, gdyż:

1. Najbardziej chyba ostatecznym celem człowieka wydaje się być dobro niezmienne. Otóż wielu ludzi przez grzechy odwraca się od dobra niezmiennego. A więc nie ma jednego celu ostatecznego dla wszystkich ludzi.

2. Ostateczny cel kieruje całym życiem człowieka. Jeśliby więc był jeden ostateczny cel wszystkich ludzi, nie byłoby różnych postaci życia ludzkiego. A to jest oczywiście fałszem.

3. Cel jest kresem działania. Czynności zaś przynależą do poszczególnych jednostek. Otóż ludzie, chociaż przynależą do tego samego gatunku w przyrodzie, różnią się jednak ze względu na cechy jednostkowe. A więc nie wszyscy mają ten sam ostateczny cel.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[17)], że wszyscy ludzie są zgodni w pożądaniu ostatecznego celu, którym jest szczęście.

Odpowiedź.

W odpowiedzi należy stwierdzić, że mówiąc o celu ostatecznym można brać pod uwagę już to jego istotę, już to rzecz, w której ów cel się znajduje. Otóż gdy chodzi o to, co jest istotne w celu, wszyscy się zgadzaj ą w pożądaniu celu ostatecznego, gdyż wszyscy pragną osiągnąć swą doskonałość. która stanowi istotę tegoż celu. Nie wszyscy jednak są zgodni co do tego, w czym ów cel ostateczny znajduje się. Niektórzy bowiem pożądają bogactw jako dobra ostatecznego, inni rozkoszy, a inni jeszcze innych rzeczy. Podobnie jak słodycz dla każdego smaku jest miłą: niektórym jednak najbardziej smakuje słodycz wina, innym słodycz miodu lub czegoś w tym rodzaju. Zasadniczo jednak ta słodycz jest najmilsza, która sprawia największą przyjemność osobie, która ma najlepszy zmysł smaku. Podobnie to dobro jest najpełniejsze, którego jako celu ostatecznego pożąda ta osoba, której uczucia są dobrze nastawione.

Rozwiązanie trudności.

1. Kto grzeszy, odwraca się od tego, w czym naprawdę zawiera się istota celu ostatecznego, ale nie odwraca się od samego zamierzenia tegoż celu, szukając go mylnie w innych rzeczach.

2. Różne sposoby życia powstają u ludzi na skutek szukania dobra najwyższego w różnych rzeczach.

3. Chociaż czynności przynależą do poszczególnych jednostek, niemniej pierwszą zasadą działania jest w nich natura, która zmierza do jednego celu.

Artykuł 8.

CZY TEN OSTATECZNY CEL JEST WSPÓLNY TAKŻE DLA INNYCH STWORZEŃ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się że w ostatecznym celu człowieka mają udział wszystkie inne stworzenia, gdyż:

1. Cel odpowiada praźródłu. Praźródłem zaś ludzi, jak i wszystkich innych rzeczy, jest Bóg. A więc w ostatecznym celu człowieka uczestniczą wszystkie inne rzeczy.

2. Powiada Dionizy[18)], że Bóg zwrócił wszystko do siebie jako do ostatecznego celu. Otóż Bóg jest także ostatecznym celem człowieka, gdyż jak mówi św. Augustyn[19)], tylko nim należy się rozkoszować A więc w ostatecznym celu człowieka mają udział wszystkie inne rzeczy.

3. Ostateczny cel człowieka jest przedmiotem woli. Otóż przedmiotem woli jest dobro powszechne, które jest celem wszystkich rzeczy. A więc z konieczności w ostatecznym celu człowieka maj ą udział wszystkie inne rzeczy.

Ale z drugiej strony ostatecznym celem ludzi jest szczęście, którego wszyscy pożądaj ą. Lecz zwierzęta nie mające rozumu nie mogą być szczęśliwe, jak mówi tenże św. Augustyn. A więc inne rzeczy nie mogą mieć udziału w ostatecznym celu człowieka.

Odpowiedź.

Podług Filozofa[20)], dwojako można by ujmować cel, a mianowicie ze względu na podmiot i przedmiot, czyli ze względu na rzecz, w której znajduj e się istota celu ostatecznego, oraz ze względu na osiągnięcie tej rzeczy. Podobnie mówimy, że celem ruchu ciała ciężkiego jest miejsce niższe jako pewna rzecz n albo celem tym jest położenie w tym niższym miejscu; mówimy też, że celem skąpca jest albo pieniądz, albo posiadanie pieniędzy jako ich używanie

Jeśli więc mówiąc o celu ostatecznym mamy na myśli samą rzecz, która jest tym celem, wówczas należy przyznać, że w ostatecznym celu człowieka mają udział wszystkie inne rzeczy, gdyż Bóg jest celem ostatecznym zarówno człowieka jak i wszystkich innych rzeczy. Gdy jednak mówimy o ostatecznym celu, mając na myśli jego osiągnięcie n wówczas nie można się zgodzić z twierdzeniem, jakoby w tym ostatecznym celu człowieka uczestniczyły stworzenia nierozumne. Człowiek bowiem oraz inne stworzenia rozumne osiągaj ą swój ostateczny cel przez poznanie i ukochanie Boga, a to nie przysługuj e innym stworzeniom, które osiągają ostateczny cel o tyle o ile mają udział w pewnym podobieństwie do Boga dlatego, że istnieją, że żyją, a nawet poznają.

To wyjaśnienie wystarczy za odpowiedź na trudności. Szczęście bowiem to osiągnięcie celu ostatecznego.

ZAGADNIENIE 2
NA CZYM POLEGA SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA?

Następnie trzeba rozważyć szczęście: na czym ono polega, czym jest i jak możemy je osiągnąć. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy szczęście polega na bogactwach ? 2. Czy polega na zaszczytach? 3. Czy na rozgłosie lub sławie? 4. Czy na władzy? 5. Czy na jakimś dobru ciała? 6. Czy na rozkoszy? 7. Czy na jakimś dobru duszy? 8. Czy na jakimś dobru stworzonym?

Artykuł 1.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA BOGACTWACH ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na bogactwach, gdyż:

1. Skoro szczęście jest ostatecznym celem człowieka, to polega na tym, co najbardziej włada uczuciem człowieka A to przysługuj e właśnie bogactwom, gdyż jak mówi Ekl. (10, l9): „Pieniądzom wszystko jest posłuszne”. A więc szczęście człowieka polega na bogactwie.

2. Według Boecjusza[21)], szczęście to doskonały zespół wszystkich dóbr. Lecz posiadając pieniądze wszystko się ma, gdyż jak mówi Filozof [22)], po to wynaleziono pieniądze, by stanowiły porękę posiadania wszystkiego, czego człowiek zechce. A więc szczęście polega na bogactwach.

3. Pragnienie najwyższego dobra nigdy nie ustaje, czyli jest nieskończone. A to właśnie przysługuje bogactwom, bo jak mówi Ekl. (5, 9), „Skąpy nie nasyci się pieniądzmi”. A więc szczęście polega na bogactwach.

Ale z drugiej strony dobro człowieka polega raczej na zachowaniu szczęścia niż na wydawaniu go. Lecz jak mówi Boecjusz[23)], bogactwa lepiej jaśnieją, gdy się je rozdaje, niż gdy się je zbiera, gdyż skąpstwo czyni ludzi nienawistnymi, a hojność sławnymi. A więc szczęście nie polega na bogactwach.

Odpowiedź.

Szczęście nie może polegać na bogactwach. Dwojakiego bowiem rodzaju są bogactwa: naturalne i sztuczne. Naturalne to takie, które służą człowiekowi do usunięcia braków naturalnych, np. pożywienie, napój, odzież, pojazdy, mieszkanie itp. Bogactwa

sztuczne zaś to takie, które same przez się nie zaspakajają potrzeb natury, ale sztuka ludzka wynalazła j e dla ułatwienia wymiany, by stanowiły miarę rzeczy sprzedażnych.

Otóż jest rzeczą oczywistą, że szczęście człowieka nie może polegać na bogactwach naturalnych, gdyż poszukuje się ich ze względu na coś innego, a mianowicie do podtrzymania przy życiu ludzkiej natury. Nie mogą więc być ostatecznym celem, lecz raczej są przyporządkowane człowiekowi jako swemu celowi. Stąd w dziedzinie przyrody tego rodzaju rzeczy są poniżej człowieka i dla człowieka zgodnie z słowami Psalmu 8,8: „Poddałeś wszystko pod nogi jego".

Bogactw zaś sztucznych poszukuje się jedynie dla bogactw naturalnych. Nie szukano by ich, jeśliby dzięki nim nie można kupić rzeczy koniecznych do używania w życiu. Tym mniej więc zasługują, by w nich upatrywać cel ostateczny. Jest więc rzeczą niemożliwą, aby szczęście, czyli ostateczny cel człowieka, mogło polegać na bogactwach.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Dobra cielesne są posłuszne pieniądzom u ludzi głupich, którzy uznają jedynie dobra cielesne, jakie za pieniądze można nabyć. Nie należy jednak wytwarzać sobie sądu o dobrach ludzkich podług zdania głupich, ale podług ludzi mądrych, podobnie jak o tym co smaczne urabia się sąd podług zdania mających dobry zmysł smaku.

2. za pieniądze można nabyć wszystkie rzeczy sprzedażne, ale nie można nabyć rzeczy duchowych, których nie można sprzedawać. Dlatego powiada Księga Przypowieści (17, l6): „Cóż pomoże głupiemu, że ma bogactwa, skoro mądrości kupić nie może".

3. Pożądanie naturalnych bogactw nie jest nieskończone, gdyż wystarczają podług pewnej miary określonej przez naturę. Natomiast pożądanie bogactw sztucznych jest nieskończone, gdyż pozostaje na służbie nieuporządkowanej pożądliwości, która nie ma miary, jak mówi Filozof [24]. Ale inaczej nieskończone jest pragnienie bogactw, a inaczej pragnienie najwyższego dobra. Im doskonalej bowiem posiadamy dobro najwyższe, tym więcej je kochamy, a innych rzeczy się wyrzekamy, gdyż im więcej go mamy, tym lepiej je poznajemy. O nim to mówi Księga Eklezjastyka (24,29): „Którzy mię jedzą, jeszcze łaknąć będą". Wręcz przeciwnie ma się sprawa z pożądaniem bogactw czy jakichkolwiek dóbr doczesnych: im więcej się ich posiada, tym bardziej się nimi gardzi, a innych się pożąda. O nich to mówi Ewangelia (Jan 4, 13), że kto pije z tej wody, przez którą należy rozumieć dobra doczesne, znowu będzie pragnął. A to dlatego, że ich niewystarczalność bardziej się poznaje, gdy się je posiada. Sam fakt powyższy wykazuje ich niedoskonałość i stwierdza, że najwyższe dobro na nich nie polega.

Artykuł 2

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA CZCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście polega na czci.

1. Szczęście bowiem, czyli błogość, jest nagrodą za cnotę, jak mówi Filozof[25]. Otóż cześć wydaje się być największą nagrodą za cnotę, jak stwierdza tenże Filozof[26]. A więc szczęście polega przede wszystkim na czci.

2. Szczęście jako dobro doskonałe polega głównie na tym, Co przysługuje Bogu oraz osobom najznakomitszym. A to właśnie jest przywilejem czci, jak mówi Filozof [27], a także Apostoł (I Ks. do Tym. 1,17): „Samemu Bogu cześć i chwała”. A więc szczęście polega na czci.

3. Szczęście jest tym, czego ludzie najwięcej pożądają. Otóż ludzie niczego więcej nie pragną jak właśnie czci. Znoszą bowiem utratę wszelkich innych rzeczy n byleby nie doznać utraty czci. A więc szczęście polega na czci.

Ale z drugiej strony szczęście jest w szczęśliwym. Cześć zaś jest nie w tym, kogo się czci, lecz raczej w tym, który oddaje cześć, wyrażając swój szacunek dla niego, jak mówi Filozof. A więc szczęście nie polega na czci.

Odpowiedź.

Szczęście nie może polegać na czci. Cześć bowiem oddaj e się komuś ze względu na j ego wielkość. Tak więc cześć jest znakiem i świadectwem wielkości, przysługującej owej osobie, której oddaje się cześć. Wielkość zaś człowieka ocenia się podług szczęścia, które jest jego doskonałym dobrem, a także podług składników tegoż szczęścia, to znaczy podług owych dóbr, które dają pewien cząstkowy udział w szczęściu. Dlatego cześć może być następstwem szczęścia. Ale szczęście nie może głównie polegać na czci.

Rozwiązanie trudności.

1. Filozof mówi w tymże miejscu, że cześć nie jest nagrodą za cnotę, w tym znaczeniu, jakoby ludzie cnotliwi ze względu na nagrodę spełniali swe dzieła, lecz przyjmują cześć od ludzi zamiast nagrody, gdyż ludzie nie mają nic większego, co by dać mogli. Prawdziwą zaś nagrodą cnoty jest właśnie szczęście, stanowiące pobudkę ich działania. Jeśliby zaś w swoim postępowaniu działali dla swej czci, nie byłoby to cnotą, lecz raczej ambicją.

2. Cześć należy się Bogu oraz osobom najznakomitszym jako znak i świadectwo ich uprzednio istniejącej wielkości, a nie jakoby sama cześć czyniła ich wielkimi.

3. Na skutek naturalnego pragnienia szczęścia, którego następstwem jest cześć, ludzie najbardziej jej pożądają. Najbardziej zaś pożądają czci od ludzi mądrych. wierząc na podstawie ich sądu, że są wielcy i szczęśliwi.

Artykuł 3.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA SŁAWIE LUB CHWALE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na chwale, gdyż:

1. Szczęście wydaje się polegać głównie na tym, co oddaje się świętym za utrapienia, których doznali na tym świecie, a tym jest właśnie chwała. Apostoł bowiem mówi (Rzym. 8, 18): „Albowiem mam to za pewne, że utrapienia tego czasu niniejszego nie są godne przyszłej chwały, która się w nas objawi”. A więc szczęście polega na chwale.

2. Dobro jest rozlewne, jak mówi Dionizy[28)]. Lecz przez chwałę dobro człowieka najbardziej rozprzestrzenia się w ludzkiej znajomości, gdyż jak mówi św. Ambroży[29)], chwała to nic innego jak słynna znajomość wraz z szacunkiem. A więc szczęście polega na chwale.

3. Szczęście jest najtrwalszym z dóbr, a takim zdaj e się być rozgłos lub sława, gdyż przez nią ludzie zdobywają jakby wieczność. Dlatego mówi Boecjusz[30)]: „Zdajecie się nieśmiertelność rozkrzewiać, gdy myślicie o przyszłej sławie”. A więc szczęście człowieka polega na sławie lub chwale.

Ale z drugiej strony n szczęście jest prawdziwym dobrem człowieka. Lecz sława czy chwała może być fałszywa, gdyż jak mówi Boecjusz[31)]: „Wielu wyniosło sławne imię dzięki fałszywej opinii tłumu. Cóż szkaradniejszego można wymyślić? Ci bowiem, których fałszywie się wynosi, sami muszą się wstydzić pochwał, których doznają.” A więc szczęście człowieka nie polega na sławie lub chwale.

Odpowiedź.

Szczęście nie może polegać na sławie lub na chwale ludzkiej. Chwała bowiem to rozpowszechniona znajomość wraz z szacunkiem, jak mówi Ambroży[32)]. Znajomość zaś rzeczy inna jest u ludzi, a inna u Boga. Ludzka bowiem znajomość pochodzi od rzeczy poznawanych, poznanie zaś Boże jest przyczyną rzeczy poznanych. Dlatego doskonałość ludzkiego dobra. czyli szczęście, nie może być skutkiem ludzkiej znajomości, lecz raczej ludzka znajomość szczęścia czyjegoś pochodzi i poniekąd jest skutkiem szczęścia ludzkiego, już to zapoczątkowanego, już to doskonałego. Dlatego na sławie lub na chwale szczęście człowieka nie może polegać. Jego dobro zależy od poznania Boga jako od swej przyczyny. Dlatego też i szczęście człowieka zależy przyczynowo od poznania Bożego, zgodnie ze słowami Ps. (90, 15-16): „Wyrwę go i uwielbię go. Długością dni napełnię go i okażę mu zbawienie moje”.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na inną rzecz: znajomość ludzka bywa mylna, zwłaszcza w dziedzinie poszczególnych rzeczy przygodnych, do których należą ludzkie

czyny. Dlatego też chwała ludzka może być zawodna. Ale Bóg mylić się nie może, jego więc chwała jest zawsze prawdziwa. Dlatego powiedziano w II Kor. (10, 18): „Nie ten jest doświadczony, który sam siebie zaleca, ale ten, którego Bóg zaleca”.

Rozwiązanie trudności.

1. Apostoł nie mówi tam o chwale pośród ludzi lecz o chwale u Boga i Aniołów jego. Dlatego Ewangelia (Łk. 12, 8) powiada: „Syn człowieczy wyzna go przed Aniołami Bożymi”.

2. Dobro człowieka, poznane na skutek sławy lub chwały wywodzi się od dobra istniejącego w samym człowieku, jeśli to poznanie jest prawdziwe i dlatego zakłada szczęście doskonałe lub zapoczątkowane; jeśli zaś poznanie jest fałszywe, nie odpowiada samej rzeczy, i dlatego wówczas nie znajduje się u tego człowieka, którego sława stała się rozgłośna. Tak więc w żaden sposób sława nie może uczynić człowieka szczęśliwym.

3. Sława nie odznacza się trwałością, owszem traci się ją łatwo na skutek fałszywego rozgłosu. A jeśli się zdarza, że niekiedy trwa długo, to dzieje się tak tylko przygodnie. Szczęście zaś z istoty swej trwa stale i na zawsze.

Artykuł 4.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA WŁADZY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście polega na władzy, gdyż:

1. Wszystkie rzeczy dążą do upodobnienia się do Boga jako swego celu i źródła. Otóż ludzie, dzierżący władzę. ze względu na podobieństwo mocy, najbardziej zdaj ą się być podobni Bogu, tak że Pismo św. nazywa ich bogami (Wyjś. 22, 28): „Bogom uwłaczać nie będziesz”. A więc szczęście polega na władzy.

2. Szczęście jest dobrem doskonałym. Otóż możność rządzenia innymi, będąca przywilejem tych, którzy dzierżą władzę, jest czymś najdoskonalszym. A więc szczęście polega na władzy.

3. Szczęście, będąc rzeczą najbardziej godną pożądania, przeciwstawia się temu, czego najbardziej trzeba unikać. Otóż ludzie najbardziej unikaj ą niewoli, której przeciwieństwem jest władza. A więc szczęście polega na władzy.

Ale z drugiej strony szczęście jest dobrem doskonałym. Władza zaś jest czymś najbardziej niedoskonałym, gdyż jak mówi Boecjusz[33)]: „Władza ludzka nie potrafi ustrzec się dokuczliwych trosk ani żądła strachu. Myślisz, że potężny jest ten, którego otaczają satelici, i drżą ze strachu przed nim, a on przed nimi”? A więc szczęście nie polega na władzy.

O d p o w i e d ź .

Szczęście nie może polegać na władzy, a to dla dwóch powodów. po pierwsze, władza, jak głosi Metafizyka Arystotelesa[34)], ma charakter początku, a szczęście zaś jest celem ostatecznym. Po drugie, władza odnosi się i do dobra i do zła. Szczęście zaś jest właściwym i doskonałym dobrem człowieka. A więc szczęście raczej by mogło polegać na dobrym użyciu władzy przez cnotę niż na samej władzy.

Można przytoczyć cztery ogólne powody, by wykazać, że szczęście nie polega na żadnym spośród wyżej wymienionych dóbr zewnętrznych: 1. szczęście jako najwyższe dobro człowieka nie da się pogodzić z jakimkolwiek złem. Powyższe zaś dobra mogą się znajdować zarówno w dobrych jak i złych ludziach. 2. Skoro do istoty szczęścia należy samowystarczalność, jak wykazał Arystoteles[35)], po osiągnięciu szczęścia człowiekowi nie może brakować żadnego dobra koniecznego mu. Gdy zaś człowiek osiągnie którekolwiek z powyższych dóbr, może mu brakować wiele innych koniecznych dóbr, np. mądrości, zdrowia ciała i tym podobnych. 3. Skoro szczęście jest dobrem doskonałym, żadne zło nie może z niego wyniknąć, a ta cecha nie przysługuje żadnemu z powyższych dóbr, gdyż jak mówi Ekl. (5, 12), bywają „bogactwa zachowane na nieszczęście pana swego”, a to samo można powiedzieć o pozostałych trzech rodzaj ach dóbr. 4. Ponieważ człowiek z natury swej jest skierowany do szczęścia, wewnętrzne j ego pierwiastki zwracają go do niego. Powyższe zaś cztery dobra zależą od przyczyn zewnętrznych, najczęściej od przypadku, i dlatego zwą się dobrami przypadkowymi. Jasną więc jest rzeczą, że szczęście w żaden sposób na nich nie polega.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Mocą Bożą jest Jego dobroć, dlatego tylko dobrze może On używać swej władzy U ludzi tak nie jest. Nie wystarczy więc człowiekowi do szczęścia, by upodobnił się do Boga co do władzy, ale potrzeba nadto, by upodobnił się do Niego pod względem dobroci.

2. Podobnie jak najlepiej jest, gdy ktoś dobrze używa swej władzy n sprawując rządy nad wieloma ludźmi, tak najgorzej jest wtedy, gdy ktoś jej źle używa. Dlatego władza może być zwrócona i do dobra i do zła.

3. Niewola jest przeszkodą dobrego użycia władzy i dlatego ludzie z natury przed nią uciekają, a nie dlatego jakoby najwyższe dobro człowieka polegało na władzy ludzkiej.

Artykuł 5.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA DOBRU CIAŁA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na dobrach ciała, gdyż:

1. Powiada Eklezjastyk (30, l6): „Nie masz bogactwa nad bogactwo zdrowia cielesnego”. Szczęście zaś polega na tym co najlepsze. A więc na zdrowiu ciała.

2. Dionizy mówi[36)], że lepiej być niż żyć, a lepiej żyć niż mieć rzeczy drugorzędne. Lecz do bytu oraz życia ludzkiego konieczne jest zdrowie ciała. Skoro więc szczęście to największe dobro człowieka, wydaje się, że zdrowie ciała najbardziej przynależy do szczęścia.

3. Im bardziej coś jest powszechne, tym od wyższego czynnika zależy, gdyż im wyższa przyczyna, tym moc jej na więcej rzeczy się rozciąga. Otóż podobnie jak przyczynowość sprawczą mierzy się jej wpływem, tak przyczynowość celu mierzy się podług pożądania. Jak więc pierwszą przyczyną sprawczą jest ton co ma wpływ na wszystko, tak celem ostatecznym jest ton czego wszyscy pragną. Otóż wszyscy najbardziej pragną samego istnienia. A więc szczęście człowieka najbardziej polega na tym, co dotyczy jego istnienia, np. na zdrowiu ciała.

Ale z drugiej strony ton co człowieka uszczęśliwia, wznosi go ponad wszystkie zwierzęta. Otóż dobrami cielesnymi wiele zwierząt przewyższa człowieka, np. słoń przewyższa go długością życia, lew siłą, jeleń szybkością w biegu. A więc szczęście człowieka .nie polega na dobrach cielesnych.

Odpowiedź.

Szczęście człowieka nie może polegać na dobrach cielesnych, a to dla dwóch powodów. Po pierwsze, jest rzeczą niemożliwą, by ostateczny cel tej rzeczy n która służy do osiągnięcia innego celu, polegał na zachowaniu jej istnienia. Podobnie sternik nie zmierza do zachowania powierzonego sobie okrętu jako do celu ostatecznego, gdyż okręt służy do osiągnięcia innego celu, a mianowicie do żeglugi. Otóż podobnie jak sternikowi powierza się okręt, by nim kierował, tak też człowiek został powierzony swej woli i swemu rozumowi. zgodnie z słowami Ekli. (l5, 14): „Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w ręce rady jego”. Nie ulega zaś wątpliwości, że człowiek jest skierowany do jakiegoś celu, wszak nie jest dobrem najwyższym. A więc jest rzeczą niemożliwą, by ostateczny cel rozumu i woli ludzkiej polegał na zachowaniu bytu ludzkiego.

Po drugie, przyjąwszy nawet, że zachowanie bytu ludzkiego byłoby celem rozumu i woli człowieka, niemniej żadne dobro cielesne nie może być jego celem. O życiu bowiem człowieka stanowi dusza i ciało. A chociaż życie ciała zależy od duszy, życie duszy nie zależy od ciała, jak to wyżej już udowodniliśmy (I., q. 75, a. 5). Samo ciało jest

dla duszy, podobnie jak materia (tworzywo) jest dla formy (zaczynu), a narzędzia dla osoby działającej, by przy ich pomocy wykonywała swe czynności. Dlatego wszystkie dobra cielesne są podporządkowane dobrom duchowym jako swemu celowi. Tak więc szczęście n które jest ostatecznym celem, nie może polegać na dobrach cielesnych.

Rozwiązanie trudności.

1. Podobnie jak ciało jest skierowane do duszy jako do celu, tak dobra zewnętrzne są dla ciała. Dlatego słusznie więcej się ceni dobro ciała niż dobra zewnętrzne n które słowa Pisma św. ujmują pod nazwą bogactw. Podobnie dobra duchowe przewyższają wszystkie dobra cielesne.

2. Gdy bierzemy wyraz „bytowanie" zasadniczo, włączając w treść tego pojęcia wszelką doskonałość bytu, wówczas bytowanie jest czymś wyższym niż życie i wszystkie inne j ego następstwa. Otóż Dionizy to właśnie znaczenie ma na myśli. Ale gdy chodzi o udział w bytowaniu tej lub innej rzeczy, która nie obejmuje w sobie całej doskonałości bytu, lecz posiada bytowanie niedoskonałe, takie, jakie mają wszystkie stworzenia, wtedy bytowanie wraz z dołączoną doskonałością jest wyższe. Stąd Dionizy mówi tamże, że jestestwa myślące są lepsze od żyjących (tylko).

3. Cel odpowiada początkowi i dlatego ostateczny cel jest pierwszym początkiem bytu, będącym doskonałością wszelkiego istnienia. Otóż podobnej doskonałości pożądają wszystkie inne jestestwa podług pewnej proporcji, a mianowicie niektóre jestestwa pożądają tylko podobieństwa w bytowaniu, inne w życiu, a jeszcze inne i w życiu i w myśleniu i w szczęściu. To ostatnie pożądanie jest udziałem tylko niewielu.

Artykuł 6.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA ROZKOSZY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na rozkoszy, gdyż:

1. Skoro szczęście jest ostatecznym celem, dlatego pożąda się go nie dla czegoś innego, ale dla niego samego. A to najbardziej jest cechą przyjemności, gdyż jak mówi Arystoteles[37)], jest rzeczą śmieszną pytać kogoś, po co chciałby doznawać przyjemności. A więc szczęście polega przede wszystkim na rozkoszy i przyjemności.

2. Czytamy w Księdze O przyczynach[38)], że pierwsza przyczyna mocniej działa niż druga. wpływ zaś celu odnosi się do pożądania. To więc jest celem ostatecznym, co najbardziej pobudza pożądanie, a więc rozkosz; czego dowodem jest fakt, że przyjemność tak dalece pochłania wolę i rozum człowieka. iż ów lekceważy sobie wszystkie inne dobra. A więc ostateczny cel człowieka, czyli szczęście, najbardziej polega na rozkoszy.

3. Dobro jest przedmiotem pożądania. A więc to, czego wszyscy pożądają, jest największym dobrem. Otóż wszyscy - i mądrzy i głupi, a nawet nie posiadający rozumu -

pożądają przyjemności. A więc przyjemność jest największym dobrem. Stąd szczęście, które jest największym dobrem, polega na rozkoszy.

Ale z drugiej strony Boecjusz mówi[39]: „Każdy zrozumie, jak smętny jest koniec rozkoszy, kto tylko chciałby przypomnieć sobie o swoich rozkoszach. Jeśliby one mogły uszczęśliwiać, nie byłoby powodu nie uważać bydła za szczęśliwe”.

O d p o w i e d ź .

Przyjemności cielesne. jako bardziej znane, przyjęły nazwę rozkoszy, chociaż istnieją przyjemności wyższe. Szczęście jednak zasadniczo nie polega na nich, gdyż w każdej rzeczy co innego jest to, co należy do jej istoty, a co innego jej przypadłość, np. w człowieku nie można stawiać na równi tego, że jest on jestestwem obdarzonym zmysłami, rozumnym i śmiertelnym, i tego, że jest on także zdolny do śmiechu. Otóż wszelka przyjemność jest pewną przypadłościową właściwością, będącą następstwem szczęścia lub jakiejś jego cząstki Dlatego bowiem ktoś doznaje przyjemności, ponieważ posiada odpowiadające mu dobro, już to w samej rzeczy, już to w nadziei, już to przynajmniej we wspomnieniu. Otóż takie dobro odpowiednie, jeśli jest doskonałe, stanowi szczęście człowieka: a jeśli jest niedoskonałe, jest cząstką szczęścia, bliższą lub dalszą, albo co najmniej pozorną. A więc także przyjemność, która jest następstwem dobra doskonałego, nie stanowi istoty szczęścia, lecz jest jego właściwością, wynikającą zeń.

Rozkosz zaś cielesna nawet w ten sposób nie może być następstwem dobra doskonałego, gdyż następuje po zmysłowym spostrzeżeniu dobra. Zmysły zaś są uzdolnieniami duszy posługującej się ciałem. Dobro zaś cielesne, spostrzegane przy pomocy zmysłów. nie może być doskonałym dobrem człowieka. Skoro bowiem dusza rozumna jest ponad wszelką proporcją materii cielesnej, te władze duszy, które są niezależne od narządu cielesnego, posiadają pewnego rodzaju nieskończoność w stosunku do ciała oraz tych władz duszy, które są z ciałem związane. Podobnie jestestwa niematerialne są poniekąd nieskończone w stosunku do rzeczy materialnych, gdyż forma (istotność) przez materię (tworzywo) niejako ulega ograniczeniu i ściśnieniu, forma zaś niezwiązana z materią jest w pewien sposób nieskończona. Dlatego zmysły, które są władzami cielesnymi, poznają rzeczy jednostkowe, ograniczone przez materię: umysł zaś, który jest władzą niezwiązaną z materią, poznaje powszechniki, oderwane od materii i obejmujące swym zakresem nieskończenie wiele rzeczy jednostkowych. A więc dobro odpowiednie dla ciała, które dzięki spostrzeżeniu zmysłowemu wywołuje przyjemność cielesną, nie tylko nie jest doskonałym dobrem człowieka, lecz jest najmniejszym w porównaniu do dóbr duchowych. Dlatego Księga Mądrości (7, 9) mówi: „Wszystko złoto do mądrości przyrównane, jest odrobiną piasku”. Tak więc rozkosz cielesna nie jest ani szczęściem, ani zasadniczą przypadłością szczęścia.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Ten sam charakter ma pożądanie dobra i pożądanie przyjemności, która polega na ukojeniu pożądania w dobru; podobnie jak ta sama siła przyrody sprawia, że ciało

ciężkie spada na dół i tam spoczywa. Dlatego tak dobra jak i przyjemności pożąda się dla nich samych, a nie dla czegoś innego, jeśli przez wyraz „dla” wyrażamy przyczynę celową. Jeśli zaś chodzi o przyczynę formalną, a raczej o przyczynę wyrażającą motyw działania, wówczas przyjemność jest godną pożądania dla czegoś innego, a mianowicie dla dobra, które jest przedmiotem przyjemności, a tym samym jest jej początkiem i nadaje jej formę (czyli istoczy ją). Dlatego bowiem pożąda się przyjemności, że jest ukojeniem w dobru upragnionym.

2. Mocne pragnienie przyjemności zmysłowej pochodzi stąd, że czynności zmysłów, jako zaczątki naszego poznania, są łatwiej dostrzegalne. Dlatego też więcej ludzi pożąda przyjemności zmysłowych.

3. W ten sam sposób wszyscy pożądają przyjemności co i dobra. Niemniej przyjemności pożądaj ą ze względu na dobro, a nie odwrotnie. Stąd wynika, że przyjemność nie jest największym i samoistnym dobrem, lecz następstwem jakiegoś dobra. Stąd następstwem samoistnego i najwyższego dobra jest także pewna radość.

Artykuł 7.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA JAKIMŚ DOBRU DUSZY?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście polega na dobru duszy, gdyż:

1. Szczęście jest jednym spośród trzech rodzajów dóbr: są bowiem dobra zewnętrzne, dobra cielesne i dobra duszy. Szczęście zaś nie polega na dobrach zewnętrznych ani na dobrach cielesnych, jak to zostało powyżej wykazane. A więc polega na dobrach duszy.

2. Tego. dla kogo pożądamy jakiegoś dobra, bardziej kochamy niż to dobro, którego dla niego pożądamy, np. więcej kochamy przyjaciela, dla którego pragniemy pieniędzy, niż same pieniądze. Otóż każdy człowiek pożąda wszelkiego dobra dla siebie. Siebie wiec kocha więcej niż wszystkie inne dobra. Lecz szczęście kocha się najwięcej, gdyż wszystkie inne rzeczy kocha się i pożąda ich dla szczęścia. A więc szczęście polega na jakimś dobru człowieka. Jeśli więc nie polega na dobrach cielesnych, to polega na dobrach duszy.

3. Doskonałość jest własnością tego jestestwa. któremu ta doskonałość przysługuje. Lecz szczęście jest doskonałością człowieka. Skoro więc nie jest dobrem ciała, jak to zostało wykazane, jest dobrem duszy.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[40)], że to, na czym szczęśliwe życie polega, należy miłować dla niego samego Otóż człowieka nie należy kochać dla niego samego, lecz wszystko, co jest w człowieku, należy miłować dla Boga. A więc szczęście nie polega na jakimkolwiek dobru duszy.

O d p o w i e d ź .

Dwojaki jest cel, a mianowicie rzecz, której osiągnięcia pragniemy n oraz używanie czyli zdobycie i posiadanie owej rzeczy. Kiedy więc, mówiąc o celu ostatecznym, mamy na myśli tę rzecz, której pragniemy jako celu ostatecznego, wówczas ani duszy ani niczego, co do niej należy, nie możemy uznać za ostateczny cel człowieka. Dusza bowiem sama w sobie pozostaje w stosunku możności, przechodzi bowiem np. z możności zdobycia wiedzy do rzeczywistego j ej posiadania z możności osiągnięcia cnoty do rzeczywistego jej zdobycia. Skoro zaś możność jest dla rzeczywistości (aktu) jako swojego uzupełnienia, to co samo w sobie istnieje w możności nie może być celem ostatecznym. A więc dusza nie może być celem ostatecznym dla siebie samej.

Celem tym nie może być także to, co jest własnością duszy, a więc ani jej władze, ani sprawności, ani czynności, gdyż dobro, będące ostatecznym. Celem, jest doskonałe i całkowicie zaspokaja pożądanie. Przedmiotem zaś pożądania ludzkiego, czyli woli, jest dobro powszechne. Wszelkie zaś dobro przysługujące duszy jest cząstkowe, a więc częściowe. Ostateczny więc cel człowieka nie może polegać na żadnym z tego rodzaj u dóbr.

Gdy jednak chodzi o ostateczny cel człowieka w znaczeniu osiągnięcia, posiadania czy jakiegokolwiek używania tej rzeczy, której się pożąda jako celu, wówczas ostateczny cel polega na czymś, co należy do duszy, gdyż przez nią człowiek osiąga go. Szczęście więc polega na tym, czego się pożąda jako celu i co osobę czyni szczęśliwą. Osiągnięcie zaś tego nazywamy szczęśliwością. Należy więc stwierdzić, że szczęśliwość polega na czymś, co należy do duszy, ale to, na czym polega szczęście, jest poza duszą.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. W podziale dóbr na zewnętrzne, cielesne kimś i duchowe zawierają się wszystkie dobra, których człowiek może pożądać; a więc nie tylko władze, sprawności oraz czynności, ale także przedmioty zewnętrzne należą do dóbr duszy. W tym znaczeniu także ton na czym szczęście polega, jest pewnym dobrem duszy.

2. Najwięcej kochamy szczęście jako dobro pożądane. Przyjaciela zaś kochamy jako istotę, dla której pożądamy tego dobra. W ten sposób człowiek kocha także siebie samego. Inny więc jest charakter miłości w tych dwóch wypadkach. Zagadnienie zaś, czy człowiek może kochać miłością przyjaźni kogoś ponad sobą, omówimy w traktacie o miłości.

3. Sama szczęśliwość, jako doskonałość duszy, jest jej dobrem. Lecz to, na czym szczęście polega i co człowieka uszczęśliwia, jest poza duszą, jak wykazaliśmy.

Artykuł 8.

CZY SZCZĘŚCIE CZŁOWIEKA POLEGA NA JAKIMŚ DOBRU STWORZONYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęście człowieka polega na jakimś dobru stworzonym, gdyż:

1. Dionizy mówi[41)], że mądrość Boża jednoczy cele pierwszych stworzeń z początkami wtórnych stworzeń. Z czego można wnioskować, że najwyższym dobrem niższej natury jest osiągnięcie najniższego dobra wyższej natury. Lecz szczęście jest najwyższym dobrem człowieka. Skoro więc Anioł w porządku natury jest wyższy od człowieka, jak widzieliśmy w I części[42)], wydaje się, że szczęście człowieka polega na jakimś zbliżeniu się do Anioła.

2. Ostateczny cel każdej rzeczy polega na jej doskonałości; stąd część jest dla całości jako dla swojego celu. Otóż ogół stworzeń, zwany także większym światem (makrokosmos), w porównaniu do człowieka, który jest małym światem (mikrokosmos), ma się tak, jak ton co doskonałe, do tego. co niedoskonałe. A więc cały ogół stworzeń stanowi szczęście człowieka.

3. To uszczęśliwia człowieka, co zaspokaja jego pragnienie Otóż naturalne pragnienie człowieka nie rozciąga się na wyższe dobro, niż to, które może pojąć. Skoro zaś człowiek jest niezdolny pojąć dobra, wznoszącego się ponad granice wszelkiego stworzenia, wydaje się, że dobro stworzone może człowieka uszczęśliwić. A więc szczęście człowieka polega na dobru stworzonym.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[43)], że jak dusza jest życiem ciała, tak Bóg jest szczęśliwym życiem człowieka, zgodnie ze słowami Ps. (143,15): „Błogosławiony lud, którego Bogiem jest Pan”.

Odpowiedź.

Szczęście człowieka nie może polegać na jakimś dobru stworzonym. Szczęście bowiem jest dobrem doskonałym, całkowicie zaspokajającym pożądanie. Nie byłoby bowiem celem ostatecznym, jeśliby po jego osiągnięciu zostało jeszcze do pożądania. Przedmiotem zaś woli, czyli pożądania ludzkiego, jest dobro powszechne, podobnie jak przedmiotem umysłu jest prawda powszechna. Jasne więc, że nic nie może zaspokoić woli człowieka poza dobrem powszechnym, które nie znaj duje się w dobru stworzonym, ale tylko w Bogu, gdyż każde stworzenie posiada tylko cząstkową dobroć. A więc tylko Bóg może zaspokoić wolę człowieka zgodnie z Ps. (l02, 5): „Bóg napełnia dobrami pragnienie twoje”.

Rozwiązanie trudności.

1. Człowiek osiąga wyższe dobro w tym, co dla Anioła jest niższe, ale przez pewne podobieństwo. Nie poprzestaje jednak na tym jako na ostatecznym celu, lecz sięga do powszechnego źródła dobra, które jest powszechnym przedmiotem szczęśliwości wszystkich szczęśliwych istot jako dobro nieskończone, doskonałe i realnie istniejące.

2. Gdy całość nie jest ostatecznym celem, ale jest podporządkowana wyższemu celowi, wówczas ostatecznym celem części nie jest całość, ale coś innego. Otóż wszechświat stworzeń, wobec którego człowiek ma się tak, jak część do całości, nie jest ostatecznym celem, lecz jest podporządkowany Bogu jako ostatecznemu celowi. A więc nie dobro wszechświata, ale sam Bóg jest ostatecznym celem człowieka.

3. Dobro stworzone nie jest mniejsze od tego dobra, do którego człowiek jest zdolny jako do czegoś, co jest wewnątrz niego i w nim; niemniej jest mniejsze od tego dobra, które stanowi przedmiot j ego umysłu i woli, gdyż to dobro jest nieskończone. Natomiast dobro, w którym uczestniczy Anioł i cały wszechświat, jest dobrem skończonym i ograniczonym.

ZAGADNIENIE 3.
CO TO JEST SZCZĘŚLIWOŚĆ?

Z kolei należy rozważyć, co to jest szczęśliwość i co jest potrzebne do niej. Zagadnienie to obejmuje osiem pytań: 1. Czy szczęśliwość jest czymś niestworzonym? 2. Jeśli szczęśliwość jest czymś stworzonym, czy jest działaniem? 3. Czy jest działaniem zmysłowym, czy umysłowym? 4. Jeśli jest działaniem umysłowym, czy jest czynnością umysłu czy woli? 5. Czy jest działaniem umysłu teoretycznego czy praktycznego? 6. Czy polega na takim poznawaniu, jakie jest właściwe dla wiedzy teoretycznej? 7. Czy polega na oglądaniu jestestw bezcielesnych, a mianowicie Aniołów? 8. Czy polega na samym oglądaniu Boga w j ego istocie?

Artykuł 1.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST CZYMŚ NIESTWORZONYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęśliwość jest czymś niestworzonym, gdyż:

1. Boecjusz mówi[44)], że trzeba wyznać, iż Bóg jest samym szczęściem.

2. Szczęście to dobro najwyższe. Lecz tylko Bóg może być dobrem najwyższym. Ponieważ więc nie ma wielu dóbr najwyższych, wydaje się, że szczęśliwość to sam Bóg.

3. Szczęśliwość to cel ostateczny, do którego wola ludzka z natury swej dąży. Otóż wola powinna dążyć tylko do Boga jako do celu i nim tylko rozkoszować się, jak mówi św. Augustyn[45]. A więc szczęśliwość to sam Bóg.

Ale z drugiej strony żaden fakt nie jest czymś niestworzonym. Lecz szczęśliwość człowieka jest faktem, gdyż według św. Augustyna[46] należy rozkoszować się tym, co czyni nas szczęśliwymi. A więc szczęśliwość nie jest czymś niestworzonym.

Odpowiedź.

Cel jest dwojaki: rzecz, którą pragniemy posiąść, np. pieniądz jest celem dla skąpca; oraz osiągnięcie lub posiadanie, czyli używanie i rozkoszowanie się rzeczą upragnioną, np. gdy posiadanie pieniędzy jest celem skąpca, a rozkosz zmysłowa celem człowieka, któremu brak cnoty umiarkowania. W pierwszym znaczeniu ostateczny cel człowieka to dobro nieskończone, a mianowicie sam Bóg, który jeden tylko swą nieskończoną dobrocią może doskonale nasycić wolę człowieka. W drugim znaczeniu ostateczny cel człowieka to dobro stworzone, istniejące w nim, a mianowicie sam o osiągnięcie i posiadanie tegoż celu. Ostateczny zaś cel to szczęście. Biorąc więc pod uwagę przyczynę lub przedmiot szczęśliwości, trzeba uznać szczęście za coś niestworzonego. Natomiast, gdy chodzi o istotę szczęśliwości, to należy ją uznać za coś stworzonego.

Rozwiązanie trudności.

1. Bóg jest szczęśliwością przez swą istotę, gdyż jest szczęśliwy nie przez osiągnięcie czegoś zewnętrznego lub uczestniczenie w czymś poza sobą. ale przez swą istotę. Ludzie natomiast, jak mówi Boecjusz w tymże miejscu, są szczęśliwi przez uczestnictwo. podobnie jak przez uczestnictwo noszą miano bogów. Otóż to uczestnictwo w szczęściu, które uszczęśliwia człowieka, jest czymś stworzonym.

2. Szczęśliwość jest najwyższym dobrem człowieka w tym znaczeniu, że polega na osiągnięciu i używaniu najwyższego dobra.

3. Szczęśliwość jest najwyższym dobrem w tym znaczeniu, w jakim osiągnięcie celu jest celem.

Artykuł 2.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST DZIAŁANIEM?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęśliwość nie jest działaniem, gdyż:

1. Apostoł mówi (Rzym. 6, 22): „Macie swój owoc ku poświęceniu, a za koniec życie wieczne”. Otóż życie nie jest działaniem, lecz istnieniem jestestw żyjących. A więc ostateczny cel, czyli szczęśliwość, nie jest działaniem.

2. Boecjusz uczy[47)], że szczęśliwość to stan doskonały dzięki nagromadzeniu wszelkich dóbr. Lecz stan nie jest działaniem. A więc szczęśliwość nie jest działaniem.

3. Szczęśliwość jest czymś w szczęśliwym, gdyż jest ostateczną doskonałością człowieka. Lecz działanie nie istnieje w jestestwie działającym, ale raczej pochodzi od niego. A więc szczęśliwość nie jest działaniem.

4. Szczęśliwość trwa w szczęśliwym. Działanie zaś nie trwa, lecz przemija. A więc szczęśliwość nie jest działaniem.

5. Jeden człowiek może mieć tylko jedną szczęśliwość. Działania zaś mogą być liczne. A więc szczęśliwość nie jest działaniem.

Ale z drugiej strony Filozof mówi[48)], że szczęśliwość to działanie zgodne z doskonałą cnotą.

O d p o w i e d ź .

Szczęśliwość jako coś stworzonego, co przysługuje człowiekowi, jest działaniem. Szczęśliwość bowiem to ostateczna doskonałość człowieka. Otóż każde jestestwo jest o tyle doskonałe o ile jest istnością (aktem), gdyż możność *(potentia)* bez istności (aktu) jest czymś niedoskonałym. Szczęśliwość więc musi polegać na ostatecznej istności (akcie) człowieka. Otóż działanie jest ostateczną istnością (aktem) działającego jestestwa, i dlatego Arystoteles nazywa je istnością wtórną. Jestestwo bowiem. posiadające formę (zaczyn), pozostaje w możności działania; np. człowiek, który wie coś, jest w możności myślenia o tym. Dlatego, jak mówi autor II Księgi De Coelo (c.3: 286, a. 8-9), każda rzecz jest dla swego działania. A więc szczęśliwość człowieka musi polegać na działaniu.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Wyraz „życie” ma dwa znaczenia. Czasem bowiem wyraża samo istnienie jestestwa żyjącego. Otóż w tym znaczeniu szczęśliwość nie jest życiem, gdyż istnienie człowieka, jakiekolwiek by było, nie jest szczęśliwością. Tylko w Bogu istnienie jest szczęśliwością. W drugim znaczeniu „życie” wyraża samo działanie jestestwa żyjącego, będące podstawą przejścia zasady życia z możności do istności (aktu); w tym znaczeniu mówimy o życiu czynnym. kontemplacyjnym, rozpustnym. W tym też znaczeniu mówimy, że życie wieczne jest celem ostatecznym zgodnie ze słowami Ewang. Jana (l7,3): „A ten jest żywot wieczny, aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga”.

2. Boecjusz, określając szczęśliwość, brał pod uwagę ogólne jej pojęcie, czyli ujmował ją jako doskonałe dobro ogólne, mówiąc, że szczęśliwość to stan doskonałego nagromadzenia wszelkich dóbr. Słowa te znaczą tylko tyle, że szczęśliwy znajduje się w stanie dobra doskonałego. Arystoteles zaś wyraził samą istotę szczęśliwości, dowodząc, że człowiek przez pewne działanie zdobywa ten stan. Tenże Filozof uzasadnia także, że szczęście to dobro doskonałe[49)].

3. Jak podaje IX Księga Metafizyki[50)], dwojakie jest działanie: jedno takie, które przechodzi od jestestwa działającego do materii zewnętrznej, np. palenie, cięcie. Otóż szczęśliwość nie może polegać na tego rodzaju działaniu, które właściwie nie stanowi

czynności i doskonałości jestestwa działającego, ile raczej rzeczy doznającej na sobie skutków tego działania. Drugi rodzaj działania pozostaje w samym jestestwie działającym, np. odczuwanie, myślenie i chcenie. Tego rodzaju czynności stanowią o doskonałości oraz istności (akcie) jestestwa działającego. Otóż szczęśliwość może być tego rodzaj u działaniem.

4. Szczęśliwość stanowi ostateczną doskonałość, dzięki której różne byty zdolne do szczęścia mogą osiągnąć różne stopnie doskonałości. Z tego względu szczęśliwość może być różna. Bogu przysługuj e z istoty n gdyż samo istnienie Boga jest jego działaniem, którym rozkoszuj e się sobą samym, a nie czymś innym. Szczęśliwi zaś Aniołowie swą ostateczną doskonałość zdobyli przez to działanie, które jednoczy ich z dobrem niestworzonym; przy czym działanie to jest w nich jedyne i wiekuiste. Ostateczna zaś doskonałość ludzi w obecnym stanie życia dokonuje się przez to działanie, które człowieka jednoczy z Bogiem. Ale działanie to nie może być ani ciągłe, ani jedyne, gdyż niejednokrotnie przerywa się je i mnoży. Dlatego też człowiek w obecnym stanie życia nie może być doskonale szczęśliwym. Stąd Filozof w I księdze Etyk[51)] stwierdziwszy, że szczęśliwość ludzi w tym życiu jest niedoskonała, zaraz dodaje: „szczęśliwymi nazwiemy ich w tej mierze, w jakiej mogą być nimi ludzie”. Lecz Bóg obiecał nam szczęśliwość doskonałą, gdy będziemy „jako Aniołowie w niebie”, zgodnie ze słowami Ewangelii (Mat. 22, 30).

Gdy więc chodzi o doskonałą szczęśliwość, znika trudność, gdyż szczęśliwość ta jest i jedną i ciągłą i wiekuistą czynnością, jednoczącą umysł człowieka z Bogiem. W obecnym jednak życiu w miarę jak brak nam jedności i ciągłości w tym działaniu, tak dalecy jesteśmy od doskonałej szczęśliwości. Niemniej istnieje pewne uczestnictwo w szczęśliwości, i to tym większe, im bardziej to działanie jest ciągłe i jednolite. Dlatego w życiu czynnym, pełnym zajęć, mniej jest szczęśliwości niż w życiu kontemplacyjnym, które obraca się około jednej rzeczy, a mianowicie około kontemplacji prawdy. A jeśli nawet człowiek w jakiejś chwili nie wykonuj e tego działania, niemniej jest zawsze w pogotowiu do niego Ponieważ zaś nawet przerwę w tym działaniu np. sen lub inne naturalne zajęcie, podporządkowuje kontemplacji, działanie jego zdaje się posiadać pewną ciągłość. W ten sposób można rozwiązać trudność czwartą i piątą.

Artykuł 3.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST DZIAŁANIEM ZMYSŁOWYM CZY TYLKO UMYSŁOWYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęśliwość jest również działaniem zmysłowym, gdyż:

1. W człowieku jedynie czynności umysłowe są szlachetniejsze od zmysłowych. Otóż działanie umysłowe zależy w nas od zmysłowego, gdyż nie możemy myśleć bez wyobrażeń, jak podaje III Księga O Duszy[52)]. A więc szczęśliwość polega na działaniu zmysłowym.

2. Boecjusz uczy[53], że szczęśliwość to stan doskonały dzięki nagromadzeniu dóbr. Otóż jest wiele dóbr zmysłowych, które ujmujemy przez działanie zmysłów. A więc wydaje się, że działanie zmysłów jest potrzebne do szczęśliwości.

3. Szczęśliwość to dobro doskonałe, jak tego dowodzi I Ks. Etyki[54]. Nie byłaby zaś dobrem doskonałym, jeśliby nie doskonaliła człowieka w stosunku do wszystkich jego części. Otóż działanie zmysłowe doskonali pewne władze duszy. A więc jest potrzebne do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony zwierzęta nierozumne mają wraz z nami udział w poznaniu i pożądaniu zmysłowym, ale nie w szczęśliwości. A więc szczęśliwość nie polega na działaniu zmysłowym.

Odpowiedź.

Coś może być potrzebne do szczęścia w trojaki sposób: istotowo, uprzednio, następczo. Istotowo działanie zmysłowe nie jest potrzebne do szczęśliwości, gdyż istota jej polega na zjednoczeniu człowieka z dobrem niestworzonym, które jest jego celem ostatecznym, jak to już zostało uprzednio udowodnione[55]. Przez działanie zaś zmysłowe człowiek nie może zjednoczyć się z tym dobrem niestworzonym. Podobnie, jak widzieliśmy, szczęśliwość nie polega na dobrach cielesnych, a tylko takie dobra ujmuje działanie zmysłowe.

Niemniej działanie zmysłowe może być potrzebne do szczęśliwości uprzednio i następczo. Uprzednio w stosunku do szczęśliwości niedoskonałej, jaką w tym życiu możemy zdobyć, gdyż działanie umysłowe wymaga działania zmysłowego. Następczo zaś w stosunku do szczęśliwości doskonałej n jaką ufamy posiąść w niebie, gdyż po zmartwychwstaniu, jak mówi św. Augustyn, dusza będzie mieć wpływ na ciało i na zmysły cielesne, by udoskonalić ich działanie, jak to zobaczymy, mówiąc o zmartwychwstaniu. Ale ani wtedy to działanie, które myśl ludzką jednoczyć będzie z Bogiem, nie będzie zależne od zmysłu.

Rozwiązanie trudności.

1. Dowód powyższy stwierdza tylko, że działanie zmysłów jest uprzednio potrzebne do szczęśliwości niedoskonałej, jaką możemy zdobyć w tym życiu.

2. Szczęśliwość doskonała, jaką maj ą Aniołowie, jest nagromadzeniem wszelkich dóbr przez zjednoczenie z powszechnym źródłem wszelkiego dobra; ale nie w tym znaczeniu, by do tej szczęśliwości potrzebne były poszczególne jednostkowe dobra. Natomiast do szczęśliwości niedoskonałej na tej ziemi potrzeba nagromadzenia dóbr, wystarczających do najdoskonalszego działania w tym życiu.

3. Doskonała szczęśliwość doskonali całego człowieka, ale w ten sposób, że wyższe jego władze promieniują na niższe. Natomiast w tym życiu, gdy chodzi o szczęśliwość niedoskonałą, dzieje się odwrotnie: doskonałość niższych władz wpływa na doskonałość wyższych.

Artykuł 4.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ JEST DZIAŁANIEM UMYSŁU CZY WOLI?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęśliwość jest czynnością woli, gdyż:

1. św. Augustyn uczy[56)], że szczęście człowieka polega na pokoju, zgodnie z słowami Ps. (147, 3): „On użyczył pokoju granicom twoim”. Pokój zaś zależy od woli. A więc szczęśliwość polega na czynności woli.

2. Szczęśliwość to dobro najwyższe. Dobro zaś jest przedmiotem woli. A więc szczęśliwość polega na działaniu woli.

3. Ostateczny cel odpowiada pierwszemu czynnikowi, wywołującemu ruch. Np. zwycięstwo, które jest ostatecznym celem całego wojska, jest także celem wodza, który całym wojskiem porusza. Otóż wola jest pierwszym czynnikiem, który pobudza do działania, porusza bowiem inne siły, jak to zobaczymy niżej[57)]. A więc szczęśliwość jest sprawą woli.

4. Szczęśliwość, będąc działaniem, powinna być najdoskonalszym działaniem człowieka. Otóż miłość Boża, będąca czynnością woli, jest doskonalszym działaniem niż czynność umysłu, jak o tym świadczy I list św. Pawła do Kor. r.13. A więc wydaje się, że szczęśliwość polega na czynności woli.

5. Św. Augustyn mówi[58)], że szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko czego chce, a niczego nie chce źle. A zaraz potem dodaje: bliskim szczęśliwości jest ten, kto czegokolwiek chce, dobrze chce. Te bowiem dobra czynią człowieka szczęśliwym, spośród których ów człowiek coś posiada, a mianowicie samą dobrą wolę. A więc szczęśliwość polega na czynności woli.

Ale z drugiej strony Pan Jezus powiedział (Jan 17, 3): „A ten jest żywot wieczny, aby poznali Ciebie jedynego prawdziwego Boga”, żywot wieczny zaś to cel ostateczny, jak już udowodniliśmy. A więc szczęśliwość człowieka polega na poznaniu Boga, a to jest czynnością umysłu.

Odpowiedź.

Do szczęśliwości potrzeba dwóch rzeczy: tego, co stanowi istotę szczęśliwości, oraz tego, co stanowi jej przypadłość, a mianowicie dołączonej do niej radości. Otóż twierdzę, że istota szczęśliwości nie może polegać na czynności woli, gdyż szczęśliwość to osiągnięcie celu ostatecznego, a to osiągnięcie nie polega na czynności woli. Wola bowiem dąży albo do celu nieobecnego, pragnąc go, albo do celu obecnego, radując się ukojeniem w nim. Otóż ani pragnienie celu nie jest jego osiągnięciem, gdyż jest ruchem ku niemu, ani radość, gdyż ta zjawia się w woli dopiero na skutek osiągnięcia celu, a nie odwrotnie: nie dlatego bowiem cel zostaje osiągnięty, że wola raduje się nim. A więc osiągnięcie celu nie może być czynnością woli.

Widać to jasno w dziedzinie celów zmysłowych. Jeśliby zdobycie pieniędzy polegało na czynności woli, wystarczyłoby chcieć, by je natychmiast mieć. W rzeczywistości nie zdobywa się ich od razu: najpierw brak ich, a następnie osiąga się je, biorąc je ręką lub w inny sposób. I wtedy dopiero następuje radość z powodu ich zdobycia. Podobnie ma się rzecz także z celem umysłowym. Od początku bowiem chcemy go osiągnąć. Osiągamy go zaś wtedy, gdy stanie się nam obecny przez czynność umysłu. Wówczas uradowana wola doznaje ukojenia w tym celu, już osiągniętym.

Tak więc istota szczęśliwości polega na czynności umysłu: sprawą zaś woli jest radość, następująca po osiągnięciu szczęśliwości, zgodnie ze słowami Wyznań św. Augustyna[59)], że szczęśliwość to radość z prawdy, gdyż sama radość jest jakby dopełnieniem szczęśliwości.

Rozwiązanie trudności.

1. Pokój jest potrzebny do ostatecznego celu człowieka nie w tym znaczeniu, by stanowił istotę szczęśliwości, lecz uprzednio i następczo. Uprzednio, usuwając to wszystko, co niepokoi człowieka i przeszkadza mu w osiągnięciu ostatecznego celu. Następczo w tym znaczeniu, że człowiek, po osiągnięciu ostatecznego celu, żyje w pokoju, gdyż jego pragnienia są już ukojone.

2. Czynność woli nie jest pierwszym przedmiotem, podobnie jak pierwszym przedmiotem wzroku nie jest widzenie, ale rzecz widzialna. Dlatego właśnie, że szczęśliwość jest przedmiotem woli, wynika, iż nie jest jej czynnością.

3. Najpierw umysł ujmuje cel, a później wola. Ale dążenie do celu zaczyna się w woli. Dlatego do woli należy ton co następuj e ostatecznie po osiągnięciu celu, a mianowicie radość i używanie.

4. Miłość jest wyższa od poznania w dążeniu, ale nie w osiąganiu. Miłujemy bowiem tylko to, cośmy poznali, jak mówi św. Augustyn[60)]. Najpierw więc osiągamy umysłowy cel czynnością umysłu, podobnie jak cel zmysłowy osiągamy najpierw czynnością zmysłu.

5. Ten, kto ma wszystko, czego chce, dzięki temu jest szczęśliwy, że ma to, czego chce; a osiąga to nie czynnością woli. ale czymś innym. Niemniej do szczęśliwości potrzeba, by niczego nie chcieć źle, gdyż jest to konieczne do właściwego przysposobienia w stosunku do szczęśliwości. Wolę zaś zalicza się do liczby dóbr, które człowieka uszczęśliwiają, w tym znaczeniu, że wola stanowi pewną skłonność ku szczęśliwości; podobnie pojęcie ruchu sprowadzamy do rodzaju jego kresu, a przemianę do jakości.

Artykuł 5.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ TO DZIAŁANIE UMYSŁU TEORETYCZNEGO CZY PRAKTYCZNEGO ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że szczęśliwość jest czynnością umysłu praktycznego, gdyż:

1. Ostateczny cel każdego stworzenia polega na upodobnieniu się do Boga. Otóż człowiek bardziej upodabnia się do Boga przez umysł praktyczny, który jest przyczyną rzeczy poznanych umysłowo, niż przez umysł teoretyczny, którego wiedza zależy od rzeczy. A więc szczęśliwość człowieka bardziej polega na działaniu umysłu praktycznego niż teoretycznego.

2. Szczęśliwość to doskonałe dobro człowieka. Lecz umysł praktyczny bardziej zwraca się do dobra niż umysł teoretyczny n który raczej zwraca się ku prawdzie. Dlatego też stajemy się dobrymi doskonałością umysłu praktycznego, a nie teoretycznego, gdyż dzięki temu ostatniemu stajemy się tylko uczonymi czy rozumnymi. A więc szczęśliwość człowieka bardziej polega na czynności umysłu praktycznego niż teoretycznego.

3. Szczęśliwość to dobro samego człowieka. Lecz umysł teoretyczny zajmuje się bardziej tym, co jest poza człowiekiem, podczas gdy umysł praktyczny zajmuje się tym, co należy do samego człowieka, a mianowicie j ego działaniami oraz uczuciami. A więc szczęśliwość bardziej polega na działaniu umysłu praktycznego niż teoretycznego.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi w I Ks. O Trójcy św., że kontemplację przyobiecano nam jako cel wszystkich czynności, oraz wieczną szczęśliwość w radości.

Odpowiedź.

Szczęśliwość bardziej polega na działaniu umysłu teoretycznego niż praktycznego, a to dla trzech powodów.

1. Szczęśliwość człowieka to najlepsze jego działanie. Najlepsze zaś działanie człowieka to czynność najlepszej władzy w stosunku do najlepszego przedmiotu. Otóż umysł jest najlepszą władzą, a jego najlepszym przedmiotem to dobro Boże, które nie jest przedmiotem umysłu praktycznego, ale teoretycznego. A więc szczęśliwość najbardziej polega na takim właśnie działaniu, a mianowicie na kontemplacji Boga. A ponieważ, jak powiedziano w IX Ks. Etyki 61), każdy jest przede wszystkim tym, co w nim jest najlepszego, dlatego działanie to jest najbardziej właściwe człowiekowi i największą mu sprawia radość.

2. Wynika to także stąd, że kontemplacji pożąda się dla niej samej, natomiast działania umysłu praktycznego pożąda się nie dla niego samego, ale dla czynności. A te są podporządkowane jakiemuś celowi. A więc cel ostateczny nie może polegać na życiu czynnym, które jest sprawą umysłu praktycznego.

3. Świadczy o tym także fakt, że człowiek w życiu kontemplacyjnym obcuje z istotami wyższymi, a mianowicie z Bogiem i Aniołami, do których szczęśliwość nas

upodobni. Natomiast w życiu czynnym także zwierzęta poniekąd obcuj ą z człowiekiem, chociaż w sposób niedoskonały.

Tak więc ostateczna i doskonała szczęśliwość, której oczekujemy w życiu przyszłym, całkowicie polega na kontemplacji. Szczęśliwość zaś niedoskonała, jaką możemy mieć na tej ziemi, polega najpierw i przede wszystkim na kontemplacji, a wtórnie na działaniu umysłu praktycznego n który kieruje ludzkimi czynnościami oraz uczuciami, jak to powiedziano w X Ks. Etyki[62)].

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Podobieństwo umysłu praktycznego do Boga to tylko podobieństwo stosunku: umysł praktyczny tak się ma do swego przedmiotu, jak Bóg do swego. Natomiast upodobnienie umysłu teoretycznego do Boga polega na zjednoczeniu, względnie przeobrażeniu człowieka, które powoduje znacznie większe jego podobieństwo do Boga. Niemniej można powiedzieć, że gdy chodzi o główny przedmiot poznania Bożego, a mianowicie o jego własną istotę, Bóg poznaje ją teoretycznie, a nie praktycznie.

2. Umysł praktyczny zwraca się ku dobru, które jest poza nim; natomiast umysł teoretyczny posiada dobro w sobie n a mianowicie kontemplację prawdy. A gdy ta kontemplacja jest dobrem doskonałym, wówczas doskonali całego człowieka i sprawia, że ów staje się dobry. Umysł praktyczny nie potrafi tego dokonać, chociaż do tego celu zwraca swe czynności.

3. Gdyby człowiek był celem sam dla siebie, wtedy słuszny byłby ów dowód, gdyż wówczas rozważanie i porządkowanie czynów i uczuć stanowiłoby o szczęśliwości. Ale ponieważ ostateczny cel człowieka to dobro zewnętrzne, a mianowicie sam Bóg, którego osiągamy działaniem umysłu teoretycznego, dlatego szczęśliwość człowieka bardziej polega na działaniu umysłu teoretycznego niż praktycznego.

A r t y k u ł 6 .

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ POLEGA NA TAKIM POZNANIU, KTÓRE JEST WŁAŚCIWE WIEDZY TEORETYCZNEJ ?

P o s t a w i e n i e p r o b l e m u .

Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Filozof mówi w swej Etyce 63), że szczęśliwość to działanie zgodne z doskonałą cnotą. Dzieląc zaś cnoty, wymienia tylko trzy cnoty teoretyczne: wiedzę, mądrość i pojętność. Otóż sprawności te należą do wiedzy teoretycznej. A więc ostateczna szczęśliwość człowieka polega na poznaniu takim, jakie jest właściwe wiedzy teoretycznej.

2. Ostateczna szczęśliwość wydaje się na tym polegać, czego wszyscy z natury pragną dla niego samego. A taki charakter ma właśnie poznanie właściwe naukom teoretycznym, gdyż jak powiedziano w I Ks. Metafizyki[64)], wszyscy ludzie z natury swej

pragną poznawać, szukając wiedzy teoretycznej dla niej samej. A więc szczęśliwość polega na poznaniu właściwym dla wiedzy teoretycznej.

3. Szczęśliwość to ostateczna doskonałość człowieka. Każde zaś jestestwo staje się doskonałe, przechodząc z możności do istności (aktu). Otóż umysł ludzki przechodzi z możności do istności (aktu) przez takie poznanie, jakie jest właściwe dla wiedzy teoretycznej. A więc na takim poznaniu polega ostateczna szczęśliwość człowieka.

Ale z drugiej strony Jeremiasz powiedział (9, 23): „Niech się nie chlubi mądry mądrością swoją", mając na myśli mądrość, właściwą naukom teoretycznym. A więc ostateczna szczęśliwość nie polega na poznaniu, właściwym tego rodzaju wiedzy.

O d p o w i e d ź .

Dwojaka jest szczęśliwość: doskonała i niedoskonała. Pierwsza urzeczywistnia prawdziwą istotę szczęśliwości, druga nie sięga do niej, ale ma w niej tylko pewien udział przez szczególne podobieństwo do szczęśliwości. Podobnie doskonała roztropność jest w człowieku, który posiada umiejętność należytego postępowania; niedoskonałą zaś roztropność posiadaj ą zwierzęta, wyposażone w pewne szczególne instynkty do wykonywania czynności podobnych do roztropnych czynów ludzkich.

Otóż doskonała szczęśliwość nie może polegać na poznaniu właściwym naukom teoretycznym, bo takie poznanie nie sięga poza treść zasad owych nauk, gdyż w zasadach wiedzy zawiera się jakby w zalążku cała jej treść. Lecz pierwsze zasady wiedzy teoretycznej zdobywamy przy pomocy zmysłów, jak tego dowodzi Filozof w Metafizyce[65)]. A więc całe poznanie nauk teoretycznych nie może sięgać dalej aniżeli tam, dokąd poznanie rzeczy zmysłowych może człowieka zaprowadzić. Ostateczna zaś szczęśliwość człowieka, będąca jego najwyższą doskonałością, nie może polegać na poznaniu rzeczy zmysłowych, gdyż rzeczy niższe nie mogą doskonalić jakiegoś bytu inaczej jak mocą istoty wyższej n posiadając w tej mocy pewne uczestnictwo. Otóż jest rzeczą jasną, że forma (zaczyn) kamienia czy jakiejkolwiek rzeczy zmysłowej nie doskonali umysłu ludzkiego przez to, że jest taką formą (zaczynem), ale przez to, że wyraża pewne uczestnictwo w czymś, co wznosi się ponad umysł ludzki, a mianowicie w świetle umysłowym lub w czymś tego rodzaju. To zaś, co nie jest samo przez się, ale dzięki czemuś innemu, sprowadza się do tego, co istnieje samo przez się. Dlatego ostateczna szczęśliwość człowieka musi polegać na poznaniu czegoś, co jest ponad umysłem ludzkim. Wykazaliśmy zaś, że człowiek za pośrednictwem rzeczy zmysłowych nie może wznieść się do poznania jestestw bezcielesnych, które są ponad umysłem ludzkim. A więc ostateczna szczęśliwość nie może polegać na poznaniu takim, jakie jest właściwe dla wiedzy teoretycznej. Ale podobnie jak w formach (zaczynach) zmysłowych zawiera się pewne uczestnictwo przez podobieństwo do wyższych jestestw, tak samo poznanie właściwe dla wiedzy teoretycznej jest pewnego rodzaju uczestnictwem w prawdziwej i doskonałej szczęśliwości.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Filozof mówi tam o szczęśliwości niedoskonałej, jaką można osiągnąć w tym życiu.

2. Z natury pragniemy nie tylko doskonałej szczęśliwości, ale również takiej, która jest jej podobieństwem lub uczestnictwem w niej.

3. Poznanie właściwe wiedzy teoretycznej przeprowadza umysł do pewnej istności (aktu), ale nie do doskonałej i zupełnej.

A r t y k u ł 7 .

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ POLEGA NA POZNANIU JESTESTW BEZCIELESNYCH, A MIANOWICIE ANIOŁÓW ?

P o s t a w i e n i e p r o b l e m u .

Wydaje się, że tak. gdyż:

1. Św. Grzegorz mówi w pewnej homilii[66)], że „na nic nie przyda się ludziom brać udział w świętach ludzkich, jeśli nie będą uczestniczyć w świętach Aniołów”, czyli w ostatecznej szczęśliwości. Otóż możemy brać udział w świętach Aniołów przez ich poznanie kontemplacyjne. A więc ostateczna szczęśliwość polega na kontemplacji Aniołów .

2. Ostateczna szczęśliwość każdego bytu to zjednoczenie się ze swym źródłem. Stąd koło nazywamy figurą doskonałą, gdyż jego kres utożsamia się z jego początkiem. Otóż źródłem poznania ludzkiego są Aniołowie, gdyż oni oświecają ludzi, jak to uczy Dionizy[67)]. A więc ostateczna doskonałość umysłu ludzkiego polega na kontemplacji Aniołów.

3. Każda natura jest wtedy doskonała, gdy zjednoczy się z wyższą naturą. Podobnie jak ostateczna doskonałość ciała polega na jego zjednoczeniu się z duszą niematerialną. Otóż w kolejności natury Aniołowie są ponad umysłem ludzkim. A więc ostateczna doskonałość umysłu ludzkiego polega na zjednoczeniu się z Aniołami przez ich kontemplację.

Ale z drugiej strony Jeremiasz (9, 24) przytacza słowa Pana Boga: „Niech się mądry tym chlubi, że umie i zna mię”. A więc ostateczna chwała czyli szczęśliwość człowieka polega tylko na poznaniu Boga.

O d p o w i e d ź .

Doskonała szczęśliwość człowieka polega nie na tym, co jest doskonałością umysłu jedynie przez uczestnictwo, ale na tym, co z istoty swej jest tą doskonałością. Otóż o tyle coś jest doskonałością jakiejś władzy, o ile jest racją właściwego jej przedmiotu. Właściwym zaś przedmiotem umysłu jest prawda. Kontemplacja więc każdej rzeczy, która zawiera w sobie prawdę tylko przez uczestnictwo, nie doskonali umysłu

ostateczną doskonałością. Ponieważ zaś jednakowy jest stosunek rzeczy do bytu i prawdy, jak mówi II ks. Metafizyki[68)], to wszystko, co jest bytem tylko przez uczestnictwo, jest także prawdziwe przez uczestnictwo. Otóż Aniołowie maj ą byt przez uczestnictwo, gdyż tylko Bóg jest bytem przez swą istotę, jak wykazaliśmy w I części[69)], A więc tylko Bóg jest prawdą przez swą istotę i dlatego jedynie kontemplacja Boga uszczęśliwia w sposób doskonały. Nic jednak nie przeszkadza w uznaniu, że kontemplacja Aniołów może dać pewną niedoskonałą szczęśliwość, i to wyższą niż poznanie właściwe dla wiedzy teoretycznej.

Rozwiązanie trudności.

1. W świętach Aniołów mamy udział, kontemplując nie tylko Aniołów n ale także wraz z nimi Boga.

2. Ci, którzy przyjmują, że Aniołowie stworzyli dusze ludzkie, przyjmują opinię, jakoby szczęśliwość człowieka polegała na kontemplacji Aniołów, gdyż wówczas byłoby to poniekąd zjednoczeniem ze źródłem bytu ludzkiego. Ale taki pogląd jest błędny. jak wykazaliśmy w I części[70)]. A więc ostateczna szczęśliwość umysłu ludzkiego polega na zjednoczeniu z Bogiem, który jest pierwszym źródłem stworzenia duszy oraz jej oświecenia. Anioł zaś oświeca duszę tylko jako sługa Boży, jak to w tymże miejscu wykazaliśmy. Dlatego też Anioł swą służbą pomaga człowiekowi w zdobyciu szczęśliwości, ale nie jest jej przedmiotem.

3. Niższy byt może dwojako dosięgnąć wyższego jestestwa: a) co do zdolności uczestniczenia; i w ten sposób ostateczna szczęśliwość człowieka polegać będzie na tym, że człowiek dosięgnie do takiej kontemplacji. jaką Aniołowie oglądają Boga. b) W tym znaczeniu, w jakim władza osiąga swój przedmiot. Otóż w ten drugi sposób ostateczna doskonałość każdej władzy polega na tym, by osiągnąć ton co stanowi pełnię treści jej przedmiotu.

Artykuł 8.

CZY SZCZĘŚLIWOŚĆ CZŁOWIEKA POLEGA NA OGLĄDANIU ISTOTY BOŻEJ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Dionizy mówi[71)], że człowiek jednoczy się z Bogiem, jako z istotą całkowicie nieznaną, przez to, co jest najwyższe dla umysłu. Otóż ton czego istotę ogląda się, nie jest czymś całkowicie nieznanym. A więc ostateczna doskonałość umysłu, czyli szczęśliwość, nie polega na oglądaniu istoty Boga.

2. Im wyższa natura, tym wyższa doskonałość. Otóż doskonałością właściwą dla umysłu Bożego jest oglądanie swej istoty. A więc ostateczna doskonałość umysłu ludzkiego tak wysoko nie sięga. lecz polega na czymś niższym.

Ale z drugiej strony powiada Jan (I, 3, 2): „Gdy się okaże, podobni mu będziemy, bo go ujrzymy tak, jak jest”.

O d p o w i e d ź .

Ostateczna i doskonała szczęśliwość może polegać jedynie na oglądaniu istoty Bożej. Należy bowiem wziąć pod uwagę dwie rzeczy: 1. człowiek nie jest szczęśliwy tak długo, dopóki pozostaje mu jeszcze coś do pragnienia i szukania; 2. doskonałość każdej władzy zależy od treści jej przedmiotu. Przedmiotem zaś umysłu jest to, czym rzecz jest, czyli istota rzeczy n jak Poucza Filozof [72]. W tej więc mierze umysł posiada właściwą sobie doskonałość, w jakiej poznaje istotę rzeczy. Gdy więc umysł poznaje istotę jakiegoś skutku w ten sposób, że nie poznaje istoty jego przyczyny tak, by wiedzieć, czym jest ta przyczyna, wówczas umysł nie dosięga zasadniczo do samej przyczyny, chociaż za pośrednictwem skutku może poznać ton czy przyczyna ta istnieje. Dlatego pozostaje człowiekowi naturalne pragnienie, by poznając skutek i wiedząc, że ów skutek ma przyczynę, poznać także, czym jest ta przyczyna. Pragnienie to jest źródłem podziwu i badania, jak czytamy we Wstępie do Metafizyki[73]. Np. gdy ktoś widząc zaćmienie słońca stwierdza, że zjawisko to musi mieć swą przyczynę. Nie znając jej, dziwi się, a dziwiąc się bada. Badanie to trwa tak długo, dopóki nie pozna istoty tej przyczyny.

Jeśli więc umysł ludzki, poznając istotę jakiegoś skutku przyrodzonego, o Bogu wie tylko tyle, że jest, wówczas doskonałość tegoż umysłu zasadniczo nie dosięga jeszcze do pierwszej przyczyny; a naturalne pragnienie zbadania przyczyny pozostaje nadal. Tym samym umysł ten nie jest jeszcze doskonale szczęśliwy. A więc do pełnej szczęśliwości umysłu potrzeba, by dosięgnął istoty pierwszej przyczyny. A gdy to nastąpi, wówczas zdobędzie swą doskonałość przez zjednoczenie z Bogiem, jako przedmiotem, na którym jedynie szczęśliwość człowieka polega, jak to wykazaliśmy.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Dionizy mówi o poznaniu pielgrzymów, dążących do szczęśliwości.

2. Jak widzieliśmy, cel można dwojako rozumieć: po pierwsze, jako rzecz upragnioną. W tym znaczeniu ten sam jest cel tak wyższej jak i niższej natury, owszem całego wszechświata, jak wykazaliśmy[74]. Po drugie, jako osiągnięcie tej rzeczy. W tym znaczeniu inny jest cel wyższej i niższej natury, zależnie od różnego stosunku do tej rzeczy. W ten sposób szczęśliwość Boga, który umysłem swym pojmuje swą istotę, jest wyższa od szczęśliwości człowieka czy Anioła, którzy istoty Bożej nie pojmują.

ZAGADNIENIE 4
O WARUNKACH SZCZĘŚLIWOŚCI.

Z kolei należy poznać warunki szczęśliwości. Zagadnienie to obejmuje osiem pytań: 1. Czy radość jest potrzebna do szczęśliwości? 2. Co jest ważniejsze w szczęśliwości: radość czy oglądanie? 3. Czy ujęcie jest potrzebne? 4. Czy prawość woli jest potrzebna? 5. Czy ciało jest potrzebne do szczęśliwości człowieka? 6. Czy doskonałość ciała jest potrzebna? 7. Czy potrzebne są dobra zewnętrzne? 8. Czy potrzebne jest towarzystwo przyjaciół?

Artykuł 1.

CZY RADOŚĆ JEST POTRZEBNA DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że radość nie jest potrzebna do szczęśliwości, gdyż:

1. św. Augustyn mówi[75)], że oglądanie jest całkowitą zapłatą wiary. Otóż szczęśliwość jest nagrodą czyli zapłatą cnoty, jak twierdzi Filozof[76)]. A więc do szczęśliwości nie potrzeba niczego więcej prócz oglądania Boga.

2. Szczęśliwość to dobro całkowicie samowystarczalne, jak to czytamy w VII Ks. Etyki[77)]. Otóż to, co potrzebuje czegoś innego, nie jest samowystarczalne. Skoro zaś istota szczęśliwości polega na oglądaniu Boga, jak to zostało wykazane, wydaje się, że do szczęśliwości nie potrzeba radości.

3. W szczęśliwości nic nie powinno przeszkadzać, jak to czytamy w VII Ks. Etyki[78)]. Lecz radość przeszkadza w działaniu umysłu. Psuje bowiem roztropność sądu, jak to stwierdza VI Księga tejże Etyki[79)]. A więc radość nie jest potrzebna do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[80)], że szczęśliwość to radość z prawdy.

Odpowiedź.

W czworaki sposób coś może być potrzebne do czegoś: 1. jako przygotowanie, np. nauka w ten sposób potrzebna jest do wiedzy. 2. jako urzeczywistnienie n w ten sposób np. dusza jest potrzebna do życia ciała; 3 jako pomoc zewnętrzna, gdy np. przyjaciele są potrzebni do zrobienia czegoś; 4. jako coś współtowarzyszącego; w ten sposób np. gorąco jest potrzebne do ognia. Otóż w ten ostatni sposób radość jest potrzebna do szczęśliwości. Radość bowiem powstaje, gdy pożądanie doznaje ukojenia w osiągniętym dobru. Skoro zaś szczęśliwość to nic innego jeno osiągnięcie najwyższego dobra, dlatego nie może być szczęśliwości bez towarzyszącej jej radości.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola doznaje radości, gdy uzyska zapłatę. W samym więc pojęciu oddanej zapłaty zawiera się radość.

2. Samo oglądanie Boga jest przyczyną radości. Kto więc ogląda Boga, nie może doznawać braku radości.

3. Radość towarzysząca działaniu umysłu nie przeszkadza mu, lecz raczej wzmacnia go, jak to czytamy w X ks. Etyki[81)]. To bowiem, co czynimy z radością, robimy z większą uwagą i wytrwałością. Ale radość zewnętrzna przeszkadza w działaniu; np. niekiedy z powodu roztargnienia uwagi, gdyż więcej uważamy na to, co sprawia nam radość. Dlatego gdy nasza uwaga jest bardzo napięta w kierunku jednego przedmiotu, odwraca się od innego. Radość także przeszkadza niekiedy działaniu umysłu na skutek przeciwieństwa, np. radość zmysłowa, przeciwna rozumowi, bardziej przeszkadza roztropności sądu aniżeli rozważaniom umysłu teoretycznego.

Artykuł 2.

CO W SZCZĘŚLIWOŚCI JEST WAŻNIEJSZE: OGLĄDANIE CZY RADOŚĆ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że radość jest ważniejsza dla szczęśliwości niż oglądanie n gdyż:

1. Radość jest doskonałością działania, jak głosi X ks. Etyki[82)]. Lecz doskonałość jest ważniejsza od tego, co jest przedmiotem doskonalenia. A więc radość jest ważniejsza niż działanie umysłu. a mianowicie oglądanie.

2. To jest ważniejsze ze względu na co coś jest godne pożądania. Otóż czynności pożąda się dla radości. Dlatego te czynności, które są konieczne do zachowania jednostki i gatunku, natura wyposażyła w przyjemność, by zwierzęta nie zaniedbywały tychże czynności. A więc radość jest ważniejsza dla szczęśliwości niż oglądanie.

3. Oglądanie odpowiada wierze, radość zaś czyli rozkoszowanie się odpowiada miłości. Lecz miłość jest ważniejsza od wiary w myśl słów Apostoła (I Kor. 13, 13). A więc radość, względnie rozkosz jest ważniejsza od oglądania.

Ale z drugiej strony przyczyna jest ważniejsza od skutku. Otóż oglądanie jest przyczyną radości. A więc jest ważniejsze od niej.

Odpowiedź.

Filozof porusza to zagadnienie w X ks. Etyki[83)], nie rozstrzygając go. Przy uważnym jednak badaniu trzeba uznać, że to działanie umysłu, jakim jest oglądanie, jest ważniejsze od radości. Radość bowiem polega na pewnym ukojeniu woli z powodu dobra zawierającego się w tej rzeczy, która to ukojenie sprawia. Skoro zaś wola znajduje ukojenie w pewnym działaniu, to dobro w tym działaniu jest powodem ukojenia woli,

gdyż inaczej sama czynność woli byłaby jej celem, wbrew temu, cośmy już uzasadnili[84]. Dlatego więc wola szuka ukojenia w działaniu, że to działanie jest jej dobrem. A więc ważniejszym dobrem jest samo działanie, w którym wola znajduje ukojenie, aniżeli to ukojenie woli w tym dobru.

Rozwiązanie trudności.

1. Filozof mówi w tymże miejscu, że radość doskonali działanie, tak jak wdzięk doskonali młodość, będąc jej następstwem. Radość więc jest pewnego rodzaju doskonałością, towarzyszącą oglądaniu, ale nie w tym znaczeniu, jakoby doskonaliła jego istotę.

2. Spostrzeżenie zmysłowe nie sięga do ogólnego pojęcia dobra, ale ujmuje tylko pewne szczególne dobro, które sprawia przyjemność. Dlatego zwierzęta wykonuj ą swe czynności, szukając przyjemności zgodnie ze swym pożądaniem zmysłowym. Lecz umysł ujmuje ogólne pojęcie dobra, którego osiągnięcie wywołuje radość; bardziej więc zmierza do dobra niż do radości. Dlatego umysł Boży, będąc twórcą natury, ustanowił przyjemności dla działania. Należy więc zasadniczo oceniać sprawy nie według pożądania zmysłowego, ale według pożądania umysłowego.

3. Miłość nie szuka dobra umiłowanego dla radości, ale radość jest następstwem miłości, gdy się osiągnie dobro ukochane. Nie radość więc jest celem miłości, ale oglądanie, które najpierw uobecnia jej ten cel.

Artykuł 3.

CZY UJĘCIE JEST POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że ujęcie nie jest potrzebne do szczęśliwości, gdyż:

1. św. Augustyn mówi[85], że osiągnąć Boga myślą jest wielkim szczęściem, ale ujęcie Go jest niemożliwe. A więc szczęśliwość jest bez ujęcia.

2. Szczęśliwość jest doskonałością człowieka w stosunku do jego natury umysłowej, w której są tylko dwie władze, a mianowicie umysł i wola. jak to wykazaliśmy w I części. Lecz oglądanie Boga jest wystarczającą doskonałością umysłu, podobnie jak radość w nim jest wystarczającą doskonałością woli. Nie potrzeba więc ujęcia jako czegoś trzeciego.

3. Szczęśliwość polega na działaniu. Otóż przedmioty wyznaczają działania. Dwojakie zaś są ogólne przedmioty. prawda i dobro. Prawda jest przedmiotem oglądania, dobro zaś jest przedmiotem radości, nie potrzeba więc czegoś trzeciego.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi w I Kor. (9, 24): „Tak biegnijcie, byście otrzymali”. Lecz szczęśliwość jest kresem duchowego biegu. Dlatego tenże Apostoł mówi (II Tym. 4, 7-8): „Potykaniem dobrym potykałem się, zawodum dokonał, wiarym

dochował. Na ostatek, odłożony mi jest wieniec sprawiedliwości”. A więc ujęcie jest potrzebne do szczęśliwości.

O d p o w i e d ź .

Skoro szczęśliwość polega na osiągnięciu ostatecznego celu, by poznać, co jest do niej potrzebne, należy wziąć pod uwagę stosunek człowieka do celu. Otóż zarówno umysł jak i wola zwraca człowieka do celu umysłowego: umysł dzięki uprzedniemu, lecz niedoskonałemu poznaniu tego celu; wola zaś najpierw przez miłość, która jest pierwszym poruszeniem woli do dobra, następnie zaś przez realny stosunek istoty kochającej do przedmiotu ukochanego. A stosunek ten może być trojaki: niekiedy bowiem dobro ukochane jest już obecne dla osoby kochającej, i wówczas już się go nie poszukuje; niekiedy zaś nie jest obecne, ale też nie można go osiągnąć; wówczas również nie dąży się do niego. Niekiedy wreszcie jest możliwe do osiągnięcia, ale tak się wznosi ponad siły dążącej do niego osoby n że nie od razu może je zdobyć, i wówczas zachodzi taki stosunek, jaki ma miejsce w osobie, która ma nadzieję osiągnięcia tego dobra. Stosunek ten skłania do dążenia. Otóż każdemu z tych trzech stosunków odpowiada coś, co jest potrzebne do szczęśliwości. Doskonałe bowiem poznanie odpowiada niedoskonałemu; obecność celu odpowiada stosunkowi nadziei; osiągnięciu celu odpowiada radość, która jest następstwem miłości, jak widzieliśmy. Dlatego trzy rzeczy są potrzebne do szczęśliwości: oglądanie, które jest doskonałym poznaniem celu umysłowego; ujęcie, które wyraża obecność celu. oraz radość czyli rozkoszowanie się jako ukojenie jestestwa kochającego w dobru ukochanym.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Ujęcie ma dwojakie znaczenie: a) zawieranie się przedmiotu ujętego w rzeczy ujmującej. W tym znaczeniu każdy przedmiot, ujęty przez byt ograniczony, jest również ograniczony, i dlatego Bóg w tym znaczeniu nie może być ujęty przez żaden umysł stworzony. b) Jako utrzymanie przedmiotu już obecnego i posiadanego, np. gdy ktoś ścigając kogoś schwyta go, wówczas można powiedzieć, że go ujął. W tym drugim znaczeniu ujęcie jest potrzebne do szczęśliwości.

2. Do woli należy nadzieja i miłość, gdyż kochać coś i dążyć do tego, co się kocha, jest sprawą tej samej władzy Podobnie do woli należy także zarówno ujęcie jak i radość, gdyż do tej samej władzy należy posiadać coś i doznawać ukojenia w tym, co się posiada.

3. Ujęcie nie jest jakimś działaniem niezależnym od widzenia. Lecz jest stosunkiem do już osiągniętego celu. Dlatego samo oglądanie, względnie rzecz oglądana w jej obecności. Stanowi przedmiot ujęcia.

Artykuł 4.

CZY PRAWOŚĆ WOLI JEST POTRZEBNA DO SZCZĘŚLIWOŚCI?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że prawość woli nie jest potrzebna do szczęśliwości, gdyż:

1. Szczęśliwość nasza zasadniczo polega na działaniu umysłu. Doskonałość zaś działania umysłu nie wymaga prawości woli, przez którą ludzie stają się „czystego serca”. Dlatego św. Augustyn powiedział[86)]: „Nie pochwalam tego, że w swej modlitwie powiedziałem: Boże, który chcesz, aby tylko ludzie czystego serca poznali prawdę... Wielu bowiem nie mających czystego serca wiele prawd poznaje”. A więc prawość woli nie jest potrzebna do szczęśliwości.

2. Rzecz wcześniejsza nie zależy od późniejszej. Lecz działanie umysłu jest wcześniejsze od działania woli. A więc szczęśliwość, będąc doskonałością umysłu, nie zależy od prawości woli.

3. To, co jest środkiem do celu, nie jest konieczne po osiągnięciu tego celu. Otóż prawość woli, czyli cnota, jest środkiem do osiągnięcia szczęśliwości. A więc po osiągnięciu szczęśliwości prawość woli nie jest konieczna.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mat. 5, 8) mówi: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”. św. Paweł zaś (żyd. 12, 14): „Szukajcie pokoju ze wszystkimi i tej świątobliwości, bez której nikt nie będzie widział Boga”.

Odpowiedź.

Prawość woli jest potrzebna do szczęśliwości tak uprzednio jak i równocześnie. Uprzednio, gdyż prawość woli to należny stosunek do celu ostatecznego. Cel zaś w stosunku do środków ma się tak jak forma (zaczyn) do materii (tworzywa). Otóż jak materia (tworzywo) nie może uzyskać formy (zaczynu), jeśli nie jest należycie do niej przysposobiona, tak też żadna rzecz nie osiąga celu, jeśli nie jest należycie do niego skierowana. Nikt więc nie może osiągnąć szczęśliwości, jeśli nie odznacza się prawością woli.

Równocześnie zaś, gdyż ostateczna szczęśliwość, jak widzieliśmy n polega na oglądaniu istoty Bożej, która jest samą istotą dobra. Tak więc wola jestestwa oglądającego Boga wszystko cokolwiek kocha, z konieczności kocha ze względu na Boga, podobnie jak wola człowieka, nie oglądającego Boga, z konieczności kocha wszystko, cokolwiek kocha ze względu na ogólne pojęcie dobra, które poznaje. Kochać zaś wszystko ze względu na Boga nadaje woli prawość. A więc szczęśliwość jest niemożliwa bez prawości woli.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. św. Augustyn mówi o poznaniu takiej prawdy, która nie jest istotą dobra.

2. Jakaś czynność umysłu zawsze wyprzedza każdą czynność woli. Niemniej pewna czynność woli jest przed pewną czynnością umysłu. Wola bowiem dąży do ostatecznego działania umysłu, a mianowicie do szczęśliwości. Dlatego nastawienie woli jest uprzednio potrzebne do szczęśliwości, podobnie jak właściwy ruch strzały jest potrzebny do trafienia celu.

3. Nie wszystko, co jest środkiem do celu, znika po osiągnięciu celu, ale tylko ton co zawiera w sobie pewną niedoskonałość, np. ruch. Dlatego narzędzia do poruszania się nie są konieczne po osiągnięciu celu. Ale należyty stosunek do celu jest zawsze konieczny.

A r t y k u ł 5 .

CZY CIAŁO JBST POTRZBBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

P o s t a w i e n i e p r o b l e m u .

Wydaje się, że ciało jest potrzebne do szczęśliwości, gdyż :

1. Doskonałość cnoty i łaski zakłada doskonałość natury. Otóż szczęśliwość jest doskonałością cnoty i łaski. Dusza zaś bez ciała nie ma doskonałości natury n gdyż jest tylko częścią ludzkiej natury. Wszelka zaś część oderwana od swej całości jest niedoskonała. A więc dusza bez ciała nie może być szczęśliwa.

2. Szczęśliwość jest doskonałym działaniem, jak wykazaliśmy. Lecz doskonałe działanie jest następstwem doskonałego bytowania, gdyż każda rzecz działa w miarę jak jest w istności (w akcie). Otóż dusza nie ma doskonałego bytowania, gdy jest oddzielona od ciała, podobnie jak każda część
oderwana od całości; dlatego nie może być szczęśliwa bez ciała.

3. Szczęśliwość jest doskonałością człowieka. Lecz dusza bez ciała nie jest człowiekiem. A więc dusza bez ciała nie może być szczęśliwa.

4. Filozof uczy w VII ks. Etyki[87)], że to działanie, na którym polega szczęśliwość, nie doznaje przeszkody. Lecz działanie duszy oddzielonej od ciała natrafia na przeszkodę: posiada bowiem wrodzone pożądanie, by kierować ciałem. Otóż to pożądanie poniekąd opóźnia jej napięcie w dążeniu do najwyższego celu, czyli do oglądania istoty Bożej. A więc dusza bez ciała nie może być szczęśliwa.

5. Szczęśliwość to dobro wystarczające i zaspokajające pragnienie. A to nie przysługuje duszy oddzielonej od ciała, gdyż taka dusza nadal pragnie zjednoczenia z ciałem, jak mówi św. Augustyn[88)]. A więc dusza bez ciała nie może być szczęśliwa.

6. Człowiek pod względem szczęśliwości jest równy Aniołom. Lecz dusza bez ciała nie jest równa Aniołom, jak mówi św. Augustyn.

Ale z drugiej strony powiedziano w Ks. Obj. (14, 13): „Błogosławieni umarli, którzy umierają w Panu”.

O d p o w i e d ź .

Dwojaka jest szczęśliwość: niedoskonała, jaką można mieć w tym życiu n oraz doskonała, która polega na oglądaniu Boga. Otóż do szczęśliwości w tym życiu ciało jest konieczne, gdyż szczęśliwość ta to działanie umysłu teoretycznego, czy praktycznego. Działanie zaś umysłu w tym życiu nie może obejść się bez wyobrażeń, a te są możliwe tylko w narządzie cielesnym, jak wykazaliśmy w I części. Dlatego szczęśliwość w tym życiu zależy poniekąd od ciała.

Ale niektórzy myśliciele uczyli[89)], że także doskonała szczęśliwość, która polega na oglądaniu Boga, jest niemożliwa dla duszy bez ciała. Twierdzili więc, że dusze świętych, oddzielone od ciał, osiągaj ą szczęśliwość dopiero w dniu Sądu Ostatecznego, gdy odzyskają swe ciała. Błędność tej nauki wynika zarówno z świadectw powagi jak i z dowodów rozumu. Apostoł bowiem mówi (II Kor. 5, 6). „Dopóki jesteśmy w ciele, przebywamy na obczyźnie, daleko od Pana”, a przyczyną tego jest to, że „przez wiarę chodzimy, a nie przez widzenie”. Stąd wynika. że jak długo ktoś „chodzi przez wiarę, a nie przez widzenie”, nie oglądając istoty Bożej, nie jest jeszcze w obecności Boga. Otóż dusze świętych, oddzielone od ciał, są w obecności Bożej, gdyż. jak tamże napisano. „Ale mamy tę odwagę i tę dobrą wolę, żeby raczej wyprowadzić się z ciała, a zamieszkać w panu”. A więc jasne, że dusze świętych, gdy są oddzielone od ciała, „ c h o d z ą p r z e z w i d z e n i e ” oglądając istotę Boga, w którym znaj duje się prawdziwe szczęście.

To samo wynika z dowodów rozumowych. Umysł bowiem potrzebuj e ciała do swego działania jedynie ze względu na wyobrażenia, w których przejawia się prawda umysłowa, jak widzieliśmy w I części[90)]. Istota zaś Boga nie może przejawiać się w wyobrażeniach. Skoro więc doskonała szczęśliwość człowieka polega na oglądaniu istoty Bożej, to nie zależy od ciała. Dusza więc bez ciała może być szczęśliwa.

Trzeba jednak wiedzieć, że coś dwojako może być potrzebne do doskonałości jakiejś rzeczy. 1. do utworzenia jej istoty. w ten sposób dusza jest potrzebna dla doskonałości człowieka; 2. do dobrego istnienia tej rzeczy, tak np. piękność ciała i bystrość umysłu są potrzebne do doskonałości człowieka. Chociaż więc ciało nie jest potrzebne do doskonałej szczęśliwości w pierwszym znaczeniu, jest jednak potrzebne w drugim znaczeniu. Działanie bowiem zależy od natury rzeczy, gdy więc dusza jest doskonalsza w swej naturze, tym doskonalsze jest właściwe jej działanie, na którym polega szczęśliwość. Stąd św. Augustyn[91)], pytając, czy dusze zmarłych mogą posiadać tę szczęśliwość, odpowiada: Nie mogą oglądać niezmiennego jestestwa, tak jak Aniołowie, już to z powodu jakiejś głębszej przyczyny, już to dlatego, że istnieje w nich naturalne pragnienie rządzenia ciałem.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Szczęśliwość jest doskonałością duszy ze względu na umysł, dzięki któremu dusza wznosi się ponad narządy cielesne, a nie ze względu na to, że jest formą (zaczynem) ciała.

2. Dusza inaczej ma się do swego bytowania, aniżeli pozostałe składniki, gdyż byt całości nie jest bytem jakiejś spośród jej części. Dlatego, gdy całość ulegnie zniszczeniu, część albo przestaje istnieć, jak to ma miejsce z częściami zwierzęcia, gdy to zginie; albo, jeśli pozostaje, wówczas ma inne bytowanie w istności np. część linii ma inne bytowanie niż cała linia. Lecz dusze ludzkie po śmierci ciała zachowuj ą swój charakter bytowania właściwy dla jestestwa złożonego, a to dlatego, że to samo jest bytowanie formy (zaczynu) i materii (tworzywa), a mianowicie bytowanie jestestwa złożonego z tych dwóch składników. Dusza zaś ma istnienie samoistne, jak to uzasadniliśmy w I części. A więc po oddzieleniu się od ciała, zachowuj e doskonale swój byt; może więc wykonywać doskonałe działanie, chociaż nie ma doskonałej natury gatunkowej.

3. Szczęśliwość przysługuje człowiekowi ze względu na umysł. Dlatego, gdy pozostaje umysł, szczęśliwość może być jego udziałem. Podobnie zęby Abisyńczyka, ze względu na które zwie się go białym, pozostają białe także po ich wyrwaniu.

4. W dwojaki sposób coś może być przeszkodą w stosunku do czegoś: a) przez przeciwieństwo, tak jak zimno jest przeszkodą dla ciepła. Taka przeszkoda działania sprzeciwia się szczęśliwości. b) Przez jakiś brak, np. gdy coś na skutek jakiejś przeszkody nie ma wszystkiego, co do pełnej doskonałości jest potrzebne. Taka przeszkoda w działaniu nie sprzeciwia się szczęśliwości, ale tylko pełnej jej doskonałości. Otóż w ten sposób oddzielenie duszy od ciała opóźnia pełnię natężenia w oglądaniu istoty Bożej. Dusza bowiem pragnie rozkoszować się Bogiem w ten sposób, by radość ta promieniowała także w miarę możności na ciało. Jak długo więc dusza raduje się Bogiem w oderwaniu od ciała, pożądanie jej jest wprawdzie ukojone w tej szczęśliwości, którą posiada, niemniej dusza ta chciałaby, aby także ciało miało w niej udział.

5. Pragnienie duszy ludzkiej, oddzielonej od ciała, zostaj e całkowicie zaspokojone w stosunku do przedmiotu pożądania. Posiada bowiem wszystko to, co jej wystarcza. Nie jest natomiast całkowicie zaspokojone w stosunku do podmiotu tego pożądania, gdyż ten nie posiada jeszcze dobra pożądanego w ten sposób i pod każdym względem, jakby tego chciał. Dlatego, gdy dusza ponownie złączy się z ciałem, jej szczęśliwość wzrośnie nie co do swego natężenia, ale co do swej rozciągłości.

6. Słowa, że „dusze zmarłych nie widzą Boga tak jak Aniołowie” należy rozumieć nie w znaczeniu nierówności co do natężenia, gdyż już obecnie dusze niektórych świętych zostały wzięte do wyższych chórów anielskich i oglądają Boga jaśniej niż niżsi Aniołowie. Słowa te należy rozumieć o nierówności stosunku, gdyż Aniołowie, nawet najniżsi, maj ą wszelką pełnię swej szczęśliwości, jaką mieć mogą, natomiast dusze święte, oddzielone od ciał, jeszcze jej nie mają.

Artykuł 6.

CZY DOSKONAŁOŚĆ CIAŁA JEST POTRZEBNA DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że doskonałość ciała nie jest potrzebna do doskonałej szczęśliwości człowieka, gdyż:

1. Doskonałość ciała jest dobrem cielesnym. Wykazaliśmy zaś[92)], że szczęśliwość nie polega na dobrach cielesnych. A więc doskonałe przysposobienie ciała nie jest potrzebne do szczęścia ludzkiego.

2. Szczęśliwość człowieka polega na oglądaniu istoty Bożej n jak to wykazaliśmy. Ciało zaś do tego działania nie może się w niczym przyczynić. A więc żadne przysposobienie ciała nie jest potrzebne do szczęśliwości.

3. Im bardziej umysł jest oderwany od ciała, tym doskonalej myśli. Otóż szczęśliwość polega na najdoskonalszym działaniu umysłu, a więc wymaga, by dusza na wszelki sposób była oderwana od ciała. A więc w żaden sposób przysposobienie ciała nie jest potrzebne do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony szczęśliwość jest zapłatą za cnotę. Toteż powiedziano w Ewangelii (Jan, 13, 17): „Błogosławieni będziecie, jeśli to uczynicie”. Otóż świętym przyobiecano w nagrodę nie tylko oglądanie Boga i radość, ale także dobre przysposobienie ciała, gdyż Izajasz powiedział (66, 14). „Ujrzycie i rozweseli się serce wasze, a kości wasze jako trawa zakwitną”. A więc dobre przysposobienie ciała jest potrzebne do szczęśliwości.

Odpowiedź.

Gdy mówimy o takiej szczęśliwości człowieka, jaką tu na ziemi mieć można, to oczywiście dobre przysposobienie ciała jest do niej koniecznie potrzebne. Taka bowiem szczęśliwość, według Filozofa[93)], polega na działaniu doskonałej władzy. Otóż jest rzeczą oczywistą, że słabość ciała może człowiekowi przeszkodzić w każdym działaniu cnoty.

Niektórzy jednak głosili, że przysposobienie ciała nie jest potrzebne do szczęśliwości doskonałej, co więcej. że właśnie potrzeba, by dusza całkowicie oderwała się od ciała. Dlatego św. Augustyn przytacza słowa Porfiriusza[94)], który mówił: „aby dusza mogła być szczęśliwa, musi uciec od wszelkiego ciała”. Lecz zdanie takie jest niesłuszne. Skoro bowiem dla duszy jest rzeczą naturalną, by złączyć się z ciałem, doskonałość jej nie może wykluczać doskonałości ciała.

Dlatego należy przyjąć, że do szczęśliwości pod każdym względem doskonałej jest potrzebne doskonałe przysposobienie ciała, i to zarówno uprzednio jak i następczo. Uprzednio, gdyż jak mówi św. Augustyn[95)]: jeśli ciało jest takie, że rządzenie nim jest trudne i ciężkie, np. gdy się psuje i obciąża duszę przygnębieniem, wówczas odwraca

myśl od owego oglądania, jakie jest w najwyższym niebie. Dlatego dodaje: Gdy to ciało nasze nie będzie już zwierzęce, ale zostanie uduchowione, wówczas dusza zostanie zrównana z Aniołami, a to, co było dla niej brzemieniem, stanie się tytułem do chwały. Następczo zaś, gdyż szczęśliwość duszy będzie promieniować na ciało, aby i ono osiągnęło swą doskonałość. Dlatego św. Augustyn mówi[96)], że Bóg wyposażył duszę w tak potężną naturę, że jej najpełniejsza szczęśliwość swym wpływem wywoła niezniszczalną tężyznę w niższej naturze.

Rozwiązanie trudności.

1. Szczęśliwość nie polega na dobru cielesnym, gdyż ono nie jest jej przedmiotem. Niemniej dobro cielesne może przyczynić się do pewnego jej wdzięku i doskonałości.

2. Chociaż ciało nie dodaje niczego do owego działania umysłu, którym jest oglądanie istoty Bożej n niemniej mogłoby mu przeszkodzić. Dlatego potrzebna jest doskonałość ciała, by nie przeszkodziło wzniesieniu się myśli.

3. Oderwanie się od ciała podległego zepsuciu i powodującego przygnębienie duszy jest potrzebne do doskonałego działania umysłu. Ale nie jest potrzebne oderwanie się od ciała uduchowionego, które całkowicie będzie poddane duchowi.

Artykuł 7.

CZY DOBRA ZEWNĘTRZNE SĄ POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobra zewnętrzne są potrzebne do szczęśliwości, gdyż.

1. To, co przyobiecano świętym jako zapłatę, jest potrzebne do szczęśliwości. Otóż przyobiecano im dobra zewnętrzne, np. pokarm i napój, bogactwo i królestwo. Wszak Ewangelia głosi (Łk. 22, 30): „Abyście jedli i pili ze stołu mego w królestwie moim”, a u Mt. (6, 20): „Ale skarbcie sobie skarby w niebie”, Mt. (25, 34): „Pójdźcie błogosławieni Oj ca mego, posiądźcie królestwo”. A więc dobra zewnętrzne są potrzebne do szczęśliwości.

2. Według Boecjusza[97)] szczęśliwość to stan doskonały na skutek nagromadzenia wszelkich dóbr. Otóż dobra zewnętrzne to również pewne dobra człowieka, chociaż najmniejsze, jak powiada św. Augustyn[98)]. A więc są potrzebne do szczęśliwości.

3. Pan Jezus powiedział (Mt. 5, 12): „Nagroda wasza obfita będzie w niebiesiech”. Lecz być w niebiesiech to być w pewnym miejscu. A więc przynajmniej zewnętrzne miejsce potrzebne jest do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony Ps. (72, 25) mówi: „Bo cóż ja mam w niebie, albo czegom chciał na ziemi oprócz Ciebie?” Jakby chciał powiedzieć to, co rzeczywiście mówi nieco dalej (28): „Ale mnie dobrze jest trwać przy Bogu”. A więc żadna rzecz zewnętrzna nie jest potrzebna do szczęśliwości.

O d p o w i e d ź .

Dobra zewnętrzne są potrzebne do tej niedoskonałej szczęśliwości, jaką możemy mieć w tym życiu, nie dlatego jakoby stanowiły jej istotę, ale dlatego, że służą jako narzędzia tej szczęśliwości, która polega na działaniu cnoty, jak uczy I ks. Etyki[99)] Człowiek zaś potrzebuje w tym życiu pewnych rzeczy koniecznych dla ciała, zarówno gdy chodzi o kontemplację jak i o działanie cnót w życiu czynnym, jakie wymaga wiele innych rzeczy n potrzebnych do spełniania dobrych uczynków .

Ale tego rodzaju dobra w żaden sposób nie są potrzebne do doskonałej szczęśliwości, która polega na oglądaniu Boga, a to dlatego, że dobra te są potrzebne albo do podtrzymania ciała zwierzęcego albo do dzieł, które wykonujemy przy pomocy tegoż ciała zgodnie z życiem ludzkim. Doskonała zaś szczęśliwość, polegająca na oglądaniu Boga, będzie albo w duszy bez ciała, albo w duszy połączonej na nowo z ciałem, ale już nie zwierzęcym, lecz duchowym. A więc dobra zewnętrzne, przyporządkowane do życia zwierzęcego, w żaden sposób nie są potrzebne do tej szczęśliwości.

Ponieważ zaś szczęśliwość życia kontemplacyjnego w tym życiu jest bardziej podobna do owej doskonałej szczęśliwości, aniżeli szczęśliwość życia czynnego, gdyż pierwsza jest także bardziej podobna do Bożej szczęśliwości, dlatego też mniej potrzebuje tych dóbr cielesnych, jak powiada X ks. Etyki[100)].

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Wszystkie owe obietnice o dobrach cielesnych zawarte w Piśmie św. należy rozumieć przenośnie, gdyż Pismo św. zwykle wyraża rzeczy duchowe przy pomocy cielesnych, byśmy z tego, co poznajemy, wznieśli się do pragnienia rzeczy niewidzialnych, jak mówi św. Grzegorz Tak np. pokarm i napój oznacza radość w szczęśliwości, bogactwa zaś wyrażaj ą tę wystarczalność, jaką w Bogu samym błogosławieni znaj duj ą; królestwo oznacza podwyższenie człowieka aż do zjednoczenia z Bogiem.

2. Dobra, służące do podtrzymania życia zwierzęcego, nie odnoszą się do. życia duchowego, na którym polega doskonała szczęśliwość. A jednak owa szczęśliwość obejmuje również nagromadzenie wszelkich dóbr. gdyż cokolwiek jest w nich dobrego, całkowicie zawiera się w najwyższym źródle wszelkich dóbr.

3. Według św. Augustyna, zapłata świętych to nie materialne niebo, gdyż niebo oznacza tu wzniosłość duchowych dóbr. Niemniej miejsce materialne, a mianowicie niebo najwyższe, będzie udziałem świętych nie dlatego, by było konieczne do szczęśliwości, lecz ze względu na pewną stosowność i piękno.

Artykuł 8.

CZY TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ JEST POTRZEBNE DO SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przyjaciele są konieczni do szczęśliwości, gdyż:

1. Pismo św. często oznacza przyszłą szczęśliwość mianem chwały, a ta polega na tym, że dobroć człowieka przechodzi do wiadomości wielu. A więc towarzystwo przyjaciół jest potrzebne do szczęśliwości.

2. Boecjusz mówi[101)], że żadne dobro nie jest miłe bez towarzystwa. Lecz radość jest potrzebna do szczęśliwości. A więc także towarzystwo przyjaciół.

3. Miłość, będąc doskonałą w szczęśliwości, rozciąga się na Boga i bliźniego. A więc towarzystwo przyjaciół jest potrzebne do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony czytamy w Ks. Mądrości (7, 11): „A przyszły mi po społu wszystkie dobra z nią”. mówiąc o mądrości Bożej n która polega na kontemplacji Boga. A więc nie trzeba niczego innego do szczęśliwości.

Odpowiedź.

Według Filozofa[102)], towarzystwo przyjaciół jest potrzebne do szczęśliwości obecnego życia, a to nie ze względu na ich użyteczność, skoro człowiek szczęśliwy jest samowystarczalny, ani ze względu na radość, gdyż ma w sobie źródło radości w postępowaniu cnotliwym, ale ze względu na dobre działanie, aby mianowicie miał komu dobrze czynić; a widząc dobroczynność przyjaciół, radował się nią i miał w nich pomoc we własnej dobroczynności. Człowiek bowiem potrzebuje przyjaciół do dobrego działania zarówno w dziedzinie życia czynnego jak i kontemplacyjnego.

Natomiast towarzystwo przyjaciół nie jest konieczne do szczęśliwości doskonałej n jaką mamy osiągnąć w Ojczyźnie, gdyż posiada całą pełnię swej doskonałości w Bogu. Dlatego św. Augustyn mówi[103)], że stworzenia duchowe potrzebują do szczęśliwości jedynie wewnętrznej pomocy: wieczności, prawdy n miłości Stwórcy; zewnętrznej zaś chyba o tyle, o ile można to nazwać pomocą, że się wzajemnie widzą i raduj ą ze swego obcowania w Bogu

Rozwiązanie trudności.

1. Tę chwałę, która jest istotą szczęśliwości, człowiek ma nie u ludzi, lecz w Bogu.

2. Słowa te odnoszą się do dóbr, nie dających pełnej samowystarczalności, a nie do doskonałej szczęśliwości, gdyż pełną wystarczalność dobra człowiek ma w Bogu.

3. Doskonałość miłości urzeczywistnia się w tym, co dla niej istotne w miłości Boga, a nie w miłości bliźniego. Gdyby więc istniała tylko jedna dusza rozkoszująca się Bogiem, byłaby szczęśliwa, choćby nie miała bliźniego, którego by mogła kochać. Jeśli

jednak ów bliźni istnieje, miłość do niego wypływa z doskonałej miłości Boga. Dlatego przyjaźń niejako towarzyszy doskonałej szczęśliwości.

ZAGADNIENIE 5.
O OSIĄGNIĘCIU SZCZĘŚLIWOŚCI.

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy człowiek może osiągnąć szczęśliwość?

2. Czy jeden człowiek może być szczęśliwszy od drugiego? 3. Czy ktoś może być szczęśliwy w tym życiu? 4. Czy można utracić posiadaną szczęśliwość? 5. Czy człowiek może osiągnąć szczęśliwość przez swe siły przyrodzone? 6. Czy człowiek osiąga szczęśliwość przez działanie wyższego stworzenia? 7. Czy potrzebne są jakieś uczynki człowieka do osiągnięcia szczęśliwości? 8. Czy każdy człowiek pożąda szczęśliwości?

Artykuł 1.

CZY CZŁOWIEK MOŻE OSIĄGNĄĆ SZCZĘŚLIWOŚĆ ?

Postawienie problemu.

Wydaj e się, że człowiek nie może osiągnąć szczęśliwości, gdyż:

1. Jak natura rozumna wznosi się ponad zmysłową, tak natura umysłowa wznosi się ponad naturę rozumną, jak stwierdza Dionizy[104]. Lecz zwierzęta, które maj ą tylko naturę zmysłową, nie mogą osiągnąć celu rozumnej natury. A więc także człowiek, który posiada rozumną Naturę, nie może wznieść się do celu umysłowej natury, a mianowicie do szczęśliwości.

2. Szczęśliwość prawdziwa polega na oglądaniu Boga, który jest samą Prawdą. Lecz dla człowieka jest rzeczą współnaturalną, by poznawał prawdę w rzeczach materialnych, myśli bowiem przy pomocy wyobrażeń[105]. A więc osiągnięcie szczęśliwości jest niemożliwe.

3. Szczęśliwość polega na osiągnięciu najwyższego dobra. Lecz nikt nie może osiągnąćszczytu, jeśli nie przejdzie poprzez stopnie pośrednie. Skoro zaś pomiędzy Bogiem a naturą ludzką pośredniczy natura anielska, a do niej człowiek wznieść się nie może, wydaje się, że nie może także osiągnąć szczęśliwości.

Ale z drugiej strony Ps. 93, 12 mówi: „Błogosławiony człowiek, którego Ty, Panie, wyćwiczysz i nauczysz go”.

Odpowiedź.

Szczęśliwość to osiągnięcie doskonałego dobra. Ktokolwiek więc jest zdolny do doskonałego dobra, ten może dojść do szczęśliwości. Zdolność zaś człowieka do dobra

doskonałego wynika stąd, że i umysł j ego może poznać powszechne i doskonałe dobro, a wola jego może pożądać go. A więc człowiek może osiągnąć szczęśliwość. Wynika to także stąd, że człowiek jest zdolny do oglądania istoty Bożej, jak to widzieliśmy w I części[106]. Doskonała zaś szczęśliwość człowieka polega na oglądaniu istoty Bożej.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Natura rozumna inaczej przewyższa naturę zmysłową, a inaczej natura umysłowa naturę rozumną. Natura rozumna bowiem przewyższa zmysłową stosunkiem do przedmiotu poznania: zmysł bowiem w żaden sposób nie może poznać powszechników, które poznaj e rozum. Umysł zaś przewyższa rozum co do sposobu poznania tej samej umysłowej prawdy, gdyż natura umysłowa poznaje prawdę od razu. podczas gdy natura rozumna za pośrednictwem dociekania rozumu, jak widzieliśmy w I części (zag. 58, a. 3). Do tego więc, co umysł poznaje bezpośrednio, rozum dochodzi na drodze pewnego rozumowania. Dlatego rozumna natura może osiągnąć szczęśliwość, będącą doskonałością natury umysłowej, inaczej jednak aniżeli Aniołowie. Ci bowiem osiągnęli ją natychmiast po swym stworzeniu; ludzie zaś dochodzą do niej w czasie. Natura zaś zmysłowa nigdy nie może dojść do tego celu.

2. W obecnym życiu dla człowieka jest rzeczą współnaturalną, by poznawał prawdę umysłową poprzez wyobrażenia. Lecz w drugim życiu inny sposób poznania będzie dlań współnaturalny.

3. Człowiek nie może wznieść się ponad Aniołów na stopniu natury, tak mianowicie, by przewyższać ich naturą. Może ich jednak przewyższyć działaniem umysłu, ujmując coś ponad Aniołami, coś co go uszczęśliwia. A gdy to osiągnie w sposób doskonały, będzie też szczęśliwy w sposób doskonały.

A r t y k u ł 2 .

CZY JEDEN CZŁOWIEK MOŻE BYĆ SZCZĘŚLIWSZY OD DRUGIEGO ?

P o s t a w i e n i e p r o b l e m u .

Wydaje się, że jeden człowiek nie może być szczęśliwszy od drugiego, gdyż:

1. Szczęśliwość jest nagrodą za cnotę, jak mówi Filozof [107]. Lecz nagroda za uczynki cnotliwe jest jednakowa dla wszystkich, jak to widzimy z Ewangelii (Mt. 20, l0), opowiadającej, że wszyscy, którzy pracowali w winnicy, wzięli po groszu, a św. Grzegorz[108] wnioskuje stąd, że zdobyli równą nagrodę życia wiecznego. A więc jeden człowiek nie może być szczęśliwszy od drugiego.

2. Szczęśliwość to dobro najwyższe Lecz nic nie może być wyższe od tego, co najwyższe. A więc szczęśliwość jednego człowieka nie może być większa od szczęśliwości drugiego.

3. Szczęśliwość, jako dobro doskonałe i samowystarczalne, zaspokaja pragnienie człowieka. A takie zaspokojenie byłoby niemożliwe, jeśliby brakowało jakiegoś dobra, które by można uzupełnić. A jeśli niczego takiego nie brakuje, nie może być większego dobra. A więc albo człowiek nie jest szczęśliwy, albo jeśli jest szczęśliwy, to nie przewyższa swą szczęśliwością innych.

Ale z drugiej strony czytamy w Ewangelii (Jan 14, 2): „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele". Mieszkania zaś, jak tłumaczy św. Augustyn[109)], oznaczaj ą różną godność zasług na życie wieczne. Tą zaś godnością ze względu na zasługi to właśnie szczęśliwość. A więc są różne stopnie szczęśliwości i dlatego nie wszyscy są w niej równi.

O d p o w i e d ź .

Pojęcie szczęśliwości zawiera dwie rzeczy: ostateczny cel, którym jest najwyższe dobro, oraz osiągnięcie i używanie tego dobra. Otóż w stosunku do dobra, będącego przedmiotem i przyczyną szczęśliwości, jedna szczęśliwość nie może być większa od drugiej, gdyż istnieje tylko jedno dobro najwyższe, a mianowicie Bóg, którego rozkoszne posiadanie uszczęśliwia ludzi. Natomiast jeden człowiek może być szczęśliwszy od drugiego ze względu na osiągnięcie i radosne posiadanie tego dobra, gdyż im więcej ktoś raduje się tym dobrem, tym jest szczęśliwszy. Otóż, gdy ktoś jest lepiej przysposobiony i nastawiony do tego radosnego posiadania, bardziej raduj e się z posiadania Boga niż inni. W tym znaczeniu jeden może być szczęśliwszy od drugiego.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Jedność grosza oznacza tu jedność szczęśliwości ze względu na jej przedmiot. Różność zaś mieszkań oznacza różność szczęśliwości ze względu na różne stopnie jej posiadania.

2. Szczęśliwość to dobro najwyższe w znaczeniu doskonałego posiadania dobra najwyższego, czyli rozkoszowania się nim.

3. żadnego dobra, którego by można pragnąć, nie brakuje szczęśliwemu. Posiada on bowiem dobro nieskończone, które jest dobrem wszelkiego dobra, jak się wyraża św. Augustyn[110)]. Ze względu jednak na różne uczestniczenie w tymże dobru jeden może być szczęśliwszy od drugiego. Dodatek jednak jakiegoś dobra nie zwiększa tej szczęśliwości, dlatego św. Augustyn mówi[111)]: „Kto Ciebie oraz inne rzeczy poznaje, nie jest szczęśliwszy z ich poznania, ale jest szczęśliwy z powodu poznania Ciebie".

Artykuł 3.

CZY KTOŚ MOŻE BYĆ SZCZĘŚLIWY W TYM ŻYCIU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można w tym życiu posiadać szczęśliwość, gdyż:

1. Czytamy w Ps. (118, 1): „Błogosławieni niepokalani w drodze, którzy chodzą w zakonie Pańskim!” A to jest możliwe w tym życiu. A więc można być w tym życiu błogosławionym czyli szczęśliwym.

2. Niedoskonałe uczestniczenie w szczęśliwości nie przestaje być szczęśliwością, gdyż inaczej nikt nie mógłby być szczęśliwszym od drugiego. Otóż już w tym życiu ludzie mogą mieć uczestnictwo w dobru najwyższym, poznając i kochając Boga. najwyższe dobro, choćby w sposób niedoskonały. A więc człowiek może być już w tym życiu szczęśliwy.

3. To, co wielu mówi, nie może być całkowicie fałszywe n gdyż natura nasza nie jest całkowiwicie zepsuta. Otóż wielu ludzi zakłada szczęśliwość w tym życiu, jak świadczy Ps. 143, l5: „Błogosławionym nazwali lud, który to ma”, a mianowicie ma dobra tego życia. A więc ktoś może być szczęśliwy w tym życiu.

Ale z drugiej strony czytamy (Job 14, 1): „Człowiek, zrodzony z niewiasty, żyjąc przez krótki czas, napełnio, bywa wielu nędzami”. Szczęśliwość zaś wyklucza nędzę. A więc człowiek nie może być szczęśliwy w tym życiu.

Odpowiedź.

Pewnego rodzaj u udział w szczęśliwości jest możliwy w tym życiu, natomiast doskonałej i prawdziwej szczęśliwości nie można mieć tu na ziemi a to dla dwóch powodów: 1. ze względu na samo pojęcie szczęśliwości, która, jako doskonałe i samowystarczalne dobro, wyklucza wszelkie zło i spełnia wszelkie pragnienie. A w tym życiu nie można wykluczyć wszelkiego zła, gdyż życie nasze podlega wielorakiemu złu, którego uniknąć nie można: niewiedza ze strony umysłu, nieuporządkowane uczucia ze strony pożądania, różne dolegliwości ze strony ciała, jak to dokładnie omawia św. Augustyn[112)]. Podobnie nie można w tym życiu zaspokoić pragnienia dobra. Człowiek bowiem z natury swej pragnie stałości tego dobra, które posiada Lecz dobra w tym życiu przemijają, podobnie jak i samo życie przemija, mimo że chcielibyśmy, by, trwało wiecznie, gdyż człowiek z natury ucieka przed śmiercią. Prawdziwa więc szczęśliwość jest niemożliwa w tym życiu.

2. Podobnie, gdy szczęśliwość rozważamy ze względu na to, co stanowi jej istotę. W tym bowiem życiu człowiek nie może oglądać istoty Bożej, jak wykazaliśmy w I części[113)]. A więc prawdziwa i doskonała szczęśliwość, która polega na oglądaniu istoty Bożej, nie da się osiągnąć w tym życiu.

Rozwiązanie trudności.

1. Pismo św. nazywa niektórych ludźmi błogosławionymi w tym życiu ze względu na nadzieję osiągnięcia szczęśliwości w życiu przyszłym, w myśl słów Apostoła (Rzym. 8, 24): „Nadzieją jesteśmy zbawieni”, albo ze względu na pewnego rodzaju uczestnictwo w szczęśliwości przez pewne radowanie się w dobru najwyższym.

2. Uczestnictwo w szczęśliwości może być niedoskonałe w dwojaki sposób: a) ze względu a przedmiot szczęśliwości, jeśli nie ogląda się jego istoty. Tego rodzaju niedoskonałość wyklucza pojęcie prawdziwej szczęśliwości; b) ze względu na osobę uczestniczącą w szczęśliwości, jeśli osiąga Boga, ale w sposób niedoskonały w porównaniu do sposobu, w jaki sam Bóg jest szczęśliwy. Otóż taka niedoskonałość nie wyklucza prawdziwej szczęśliwości, gdyż ta, jako pewne działanie, zależy w swej istocie od przedmiotu, który różnicuje czynności co do ich istoty, a nie od podmiotu.

3. Ludzie mówią o szczęśliwości w tym życiu ze względu na jej pewne podobieństwo do prawdziwej szczęśliwości.

Artykuł 4.

CZY MOŻNA UTRACIĆ POSIADANĄ SZCZEŚLIWOŚĆ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można utracić szczęśliwość, gdyż:

1. Szczęśliwość to pewna doskonałość. Otóż każda doskonałość przysługuje temu, kto ją posiada w taki sposób, jaki jest mu właściwy. Człowiek zaś jest z natury swej zmienny, a więc także jego uczestnictwo w szczęśliwości wydaje się podlegać zmienności. A jeśli tak, to może utracić szczęśliwość.

2. Szczęśliwość polega na czynności umysłu, który podlega woli. Otóż wola może odnosić się do rzeczy przeciwstawnych sobie. A więc człowiek może zaprzestać to działanie, które go uszczęśliwia, a tym samym może przestać być szczęśliwym.

3. Cel odpowiada początkowi. Otóż szczęśliwość ludzka ma swój początek, gdyż człowiek nie zawsze był szczęśliwy. A więc ma także swój kres.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mat. 25, 46) mówi o sprawiedliwych, że pójdą do życia wiecznego, czyli ku szczęśliwości świętych. To zaś, co jest wieczne, nigdy nie ustaje. A więc nie można utracić szczęśliwości.

Odpowiedź.

Szczęśliwość niedoskonałą, możliwą w tym życiu, można utracić, zarówno gdy chodzi o szczęśliwość życia kontemplacyjnego, np. wskutek zapomnienia, choroby, zajęć, które niekiedy całkowicie odrywają człowieka od kontemplacji, jak też gdy chodzi o szczęśliwość życia czynnego, gdyż wola człowieka jest zmienna. i z cnoty, na której głównie ta szczęśliwość polega, może zejść do występku. Jeśli zaś cnota pozostaje

nietknięta, zewnętrzne zmiany mogą wstrząsnąć tą szczęśliwością, ale nie potrafią całkowicie jej usunąć, gdyż samo chwalebne pokonywanie przeciwności pozostaje działaniem cnoty.

Skoro zaś szczęśliwość w tym życiu jest utracalna, utracalność zaś sprzeciwia się samemu pojęciu szczęśliwości, dlatego Filozof powiada[114)], że niektórzy są w tym życiu szczęśliwi, ale nie zasadniczo, lecz w tej mierze, w jakiej jest to możliwe dla ludzi podległych zmienności.

Orygenes, idąc za zdaniem niektórych platoników, twierdził[115)], że człowiek może stać się nieszczęśliwy nawet po osiągnięciu ostatecznej, doskonałej szczęśliwości, jakiej oczekujemy w życiu przyszłym. Lecz zdanie takie jest oczywiście błędne, a to dla dwóch powodów. a) ze względu na samo ogólne pojęcie szczęśliwości, która jest doskonałym i wystarczalnym dobrem, zaspokajającym pragnienia ludzkie i wykluczającym wszelkie zło. Otóż człowiek z natury swej pragnie zachować posiadane dobro i mieć gwarancję, że go nie straci gdyż inaczej trapiłaby go obawa utraty lub smutek z powodu pewności tej utraty. Do prawdziwej więc szczęśliwości potrzeba, by człowiek miał pewność, że nigdy nie utraci posiadanego dobra. Fałszywość zaś takiego przekonania byłaby już pewnego rodzaju złem, gdyż fałsz jest złem umysłu, podobnie jak prawda jest jego dobrem, jak to powiedziano w VI ks. Etyki[116)]: Człowiek zaś, w którym byłoby jakieś zło, nie byłby naprawdę szczęśliwy. b) To samo wynika, gdy się weźmie pod uwagę szczególne pojęcie szczęśliwości. Wykazaliśmy bowiem, że doskonała szczęśliwość człowieka polega na oglądaniu istoty Bożej. Otóż jest rzeczą niemożliwą, by ktoś oglądając Boga, mógł chcieć nie oglądać go; gdyż tylko wtedy ktoś pragnie pozbyć się posiadanego dobra, gdy to albo jest niewystarczające, i dlatego ów ktoś szuka zamiast niego jakiegoś dobra bardziej wystarczalnego n albo dobro to połączone jest z jakąś niewygodą, z powodu której budzi niechęć. Lecz oglądanie istoty Bożej napełnia duszę wszystkimi dobrami, gdyż jednoczy ją ze źródłem wszelkiego dobra, jak to powiedziano(Ps. 16, l5): „Pokażę się przed obliczem twoim, nasycon będę, gdy się ukaże chwała twoja”. W Księdze Mądrości zaś czytamy (7, 11). „A przyszły mi po społu z nią wszystkie dobra”, to znaczy wraz z kontemplacją mądrości. Szczęśliwości doskonałej nie towarzyszą żadne niewygody, gdyż jak czytamy w tejże Ks. Mądrości (8, l6): „Nie sprawia przykrości towarzystwo jej, ani odrazy wspólne życie z nią”. Tak więc jest rzeczą oczywistą, że szczęśliwy nie może pozbyć się szczęśliwości z własnej woli. Nie może jej także utracić na skutek pozbawienia go jej ze strony Boga, gdyż to byłoby karą. Bóg zaś, sędzia sprawiedliwy, karze tylko za popełnioną winę. Otóż człowiek, który ogląda istotę Bożą, nie może popełnić winy, gdyż to oglądanie łączy się z prawością woli, jak to wykazaliśmy. żaden także inny czynnik nie może człowieka pozbawić tej doskonałej szczęśliwości, gdyż myśl zjednoczona z Bogiem wznosi się ponad wszystkie inne rzeczy i dlatego żaden inny czynnik nie potrafi jej oderwać od Boga. Żadne więc zmiany czasu nie mogą spowodować, by człowiek z szczęśliwości przeszedł ku nędzy (potępienia) lub odwrotnie, gdyż tego rodzaju zmiany są możliwe tylko w tych rzeczach, które podlegaj ą czasowi i zmienności.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Szczęśliwość jest pełnią doskonałości, wykluczającą wszelki brak w jestestwie szczęśliwym. Dlatego kto nią jest obdarzony, posiada ją bez jakiegokolwiek niedostatku i zmian, za sprawą mocy Bożej, która wznosi człowieka do udziału w wieczności ponad wszelką zmienność.

2. Wola posiada wolność w stosunku do środków do celu. Z przyrodzonej konieczności zaś jest skierowana do celu ostatecznego, jak to wynika z faktu. że człowiek nie może nie chcieć szczęśliwości.

3. Szczęśliwość ma swój początek ze względu na stan tej osoby, która ma w niej udział; nie ma zaś kresu ze względu na stan samego dobra, które uszczęśliwia ową osobę. Z innego więc powodu szczęśliwość ta ma swój początek, a z innego nie ma kresu.

A r t y k u ł 5 .

CZY CZŁOWIEK SIŁAMI PRZYRODZONYMI MOŻE OSIĄGNĄĆ SZCZĘŚLIWOŚĆ ?

P o s t a w i e n i e p r o b l e m u .

Wydaje się, że człowiek swoimi siłami przyrodzonymi może osiągnąć szczęśliwość, gdyż:

1. Natura nie cierpi na brak rzeczy koniecznych. Otóż nic nie jest dla człowieka tak konieczne, jak posiadanie środków do osiągnięcia celu ostatecznego. A więc człowiek swymi przyrodzonymi siłami może osiągnąć szczęśliwość.

2. Człowiek, będąc doskonalszym od rzeczy nierozumnych, wydaje się być bardziej samowystarczalnym. Otóż stworzenia nierozumne potrafią osiągać swe cele przy pomocy swych przyrodzonych sił. A więc tym bardziej człowiek przy ich pomocy może osiągnąć szczęśliwość.

3. Szczęśliwość według Filozofa[117)] to doskonałe działanie. Lecz zaczęcie i dokonanie działania należy do tej samej istoty. Jeśli więc działanie niedoskonałe, które jest początkiem ludzkiego postępowania, podlega naturalnej władzy człowieka, dzięki której ów jest panem swych czynów, wydaje się, że człowiek swą przyrodzoną mocą potrafi wznieść się do doskonałego działania, którym jest właśnie szczęśliwość.

Ale z drugiej strony człowiek jest z natury początkiem swych czynów przez umysł i wolę. Otóż szczęśliwość przygotowana dla świętych przewyższa umysł i wolę człowieka, gdyż Apostoł (I Kor. 2, 9) mówi, że „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce ludzkie nie wstąpiło, co Bóg przygotował miłującym go". A więc człowiek przez swe siły przyrodzone nie może osiągnąć szczęśliwości.

O d p o w i e d ź .

Człowiek potrafi osiągnąć szczęśliwość niedoskonałą, jaka jest możliwa w tym życiu, przy pomocy swych sił przyrodzonych, w ten sam sposób, w jaki może zdobyć cnotę, na której pełnieniu polega szczęśliwość, jak to później zobaczymy. Ale doskonała szczęśliwość człowieka, jak już widzieliśmy. polega na oglądaniu istoty Bożej. Oglądanie zaś istoty Bożej wznosi się ponad wszelką naturę nie tylko człowieka, ale także wszelkiego stworzenia, jak wykazaliśmy w I części[118]. Naturalne bowiem poznanie każdego stworzenia odpowiada sposobowi istnienia danego jestestwa, jak to zostało wykazane w Księdze o Przyczynach[119], gdzie jest mowa o tym, że umysł poznaje przedmioty ponad sobą i poniżej siebie w sposób odpowiadający jestestwu (do którego ów umysł należy). Otóż wszelkie poznanie, odpowiadające jestestwu stworzonemu, jest niezdolne do oglądania istoty Bożej n która nieskończenie przewyższa wszelkie jestestwo stworzone. A więc ani człowiek ani żadne inne stworzenie nie może siłami przyrodzonymi osiągnąć ostatecznej szczęśliwości.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Natura nie cierpi na brak rzeczy koniecznych dla człowieka, chociaż nie wyposażyła go w broń i odzież, tak jak inne zwierzęta, gdyż dała mu rozum i ręce, którymi może sobie zdobyć te rzeczy. Tak samo nie dała mu siły, którą mógłby osiągnąć szczęśliwość, gdyż dać jej nie mogła, ale wyposażyła go w wolną wolę, dzięki której może zwrócić się do Boga, który go uszczęśliwi, To bowiem, co możemy przez przyjaciół, niejako sami przez się możemy, jak głosi III ks. Etyki[120].

2. Ta natura jest wyższa, która może zdobyć doskonałe dobro, choćby potrzebowała do tego pomocy, aniżeli natura, która tego dobra nie potrafi osiągnąć, choć potrafi osiągnąć dobro niedoskonałe bez zewnętrznej pomocy, jak to już Filozof powiedział[121]. Podobnie jak lepiej jest przysposobiony do zdrowia ten, kto może zdobyć doskonałe zdrowie, choćby przy pomocy lekarstwa, aniżeli ten, kto może zdobyć zdrowie niedoskonałe, choćby bez pomocy lekarstwa. Dlatego stworzenie rozumne które może zdobyć doskonałe dobro szczęśliwości, chociaż potrzebuje pomocy Bożej, jest doskonalsze, aniżeli stworzenie nierozumne, które jest niezdolne do takiego dobra, chociaż może mocą własnej natury zdobyć dobro niedoskonałe.

3. Gdy rzecz niedoskonała i doskonała przynależą do tego samego gatunku, obie mogą pochodzić od tej samej siły. Ale nie musi być tak, gdy przynależą do różnych gatunków. Nie każda siła bowiem, która może przysposobić materię (tworzywo), potrafi nadać jej ostateczną doskonałość. Niedoskonałe zaś działanie, podległe naturalnej mocy człowieka, nie przynależy do tego samego gatunku, co owe doskonałe działanie, które stanowi szczęśliwość człowieka, gdyż gatunek działania zależy od przedmiotu. Dlatego ów dowód niczego nie dowodzi.

Artykuł 6.

CZY CZŁOWIEK OSIĄGA SZCZĘŚLIWOŚĆ DZIĘKI CZYNNOŚCI WYŻSZEGO STWORZENIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że człowiek może stać się szczęśliwy dzięki czynności jakiegoś wyższego stworzenia, gdyż :

1. Dwojaki jest stosunek w rzeczach: a) poszczególnych części wszechświata do siebie, i b) stosunek całego wszechświata do dobra poza wszechświatem. Otóż ten pierwszy stosunek jest skierowany do drugiego jako do swego celu. Podobnie jak wzajemny stosunek poszczególnych oddziałów wojska jest podporządkowany stosunkowi całego wojska do wodza, jak mówi Filozof [122]. Lecz wzajemny stosunek części wszechświata zależy od tego, jak wyższe stworzenia wpływają na niższe. Otóż szczęśliwość polega na właściwym stosunku człowieka do dobra, które jest poza wszechświatem, a mianowicie do Boga. A więc człowiek staje się szczęśliwy dzięki działaniu wyższego stworzenia, a mianowicie Anioła.

2. To, co jest w możności do jakiejś cechy, może ją ziścić przez ton co ma ją w rzeczywistości. Np. to co jest w możności gorące, może stać się gorące w rzeczywistości pod wpływem ognia, który jest gorący w rzeczywistości. Otóż człowiek jest szczęśliwy w możności. A więc może stać się szczęśliwym w rzeczywistości przez Anioła, który jest szczęśliwy w rzeczywistości.

3. Szczęśliwość polega na działaniu umysłu. Otóż Anioł może oświecać umysł człowieka, jak to zostało wykazane w I części[123]. A więc Anioł może uszczęśliwić człowieka.

Ale z drugiej strony powiedziano w Ps. (83, 12): „Pan da łaskę i chwałę”.

Odpowiedź.

Każde stworzenie jest poddane prawom natury, gdyż posiada ograniczoną moc i działalność. Dlatego to, co przewyższa naturę stworzoną, nie może dokonać się mocą jakiegokolwiek stworzenia, lecz tylko Bóg może to zrobić, np. wskrzeszenie zmarłego, przywrócenie wzroku ślepemu itp. Lecz wykazaliśmy, że szczęśliwość to dobro przewyższające naturę stworzoną. A więc żadne stworzenie nie może jej udzielić, ale jedynie Bóg może uszczęśliwić człowieka, jeśli chodzi o szczęśliwość doskonałą. Natomiast szczęśliwość niedoskonałą człowiek może zdobyć w taki sam sposób co cnotę, na której ta szczęśliwość polega.

Rozwiązanie trudności.

1. Często się zdarza, że pośród czynnych sił uporządkowanych jedynie najwyższa spośród nich prowadzi do celu ostatecznego, a siły niższe jedynie pomagaj ą do

osiągnięcia tego celu, przygotowując do niej. Np. sztuka żeglarska, która przewodzi sztuce budowania statków, kieruje użytkowaniem statku, gdyż statek zbudowano do użytkowania go. Podobnie we wszechświecie: Aniołowie pomagają człowiekowi w osiągnięciu celu ostatecznego odnośnie do pewnych wstępnych warunków, przygotowujących do j ego osiągnięcia. Ale sam ostateczny cel człowiek osiąga przez pierwszą przyczynę sprawczą, którą jest Bóg.

2. Forma (zaczyn) istniejąca w czymś w istności (w akcie), ze względu na swe doskonałe i naturalne istnienie, może działać na coś innego. Np. przedmiot gorący swą gorącością rozgrzewa inne przedmioty. Lecz forma (zaczyn), istniejąca w czymś w sposób niedoskonały i nie odpowiadający naturze tego bytu, nie może być źródłem udzielania się innym jestestwom np. wrażenie barwy w oku nie może zabarwić jakiegoś przedmiotu. Nie wszystkie też rzeczy oświecone i rozgrzane mogą rozświecać i rozgrzewać, gdyż inaczej oświecałyby i rozgrzewały do nieskończoności. Otóż światło chwały, dzięki któremu błogosławieni oglądaj ą Boga, jest w Bogu w sposób doskonały i odpowiadający naturze jego bytu; w stworzeniach natomiast jest w sposób niedoskonały poprzez podobieństwo i uczestnictwo. A więc żadne stworzenie nie może udzielić swej szczęśliwości innemu stworzeniu.

3. Anioł szczęśliwy oświeca umysł człowieka, względnie niższego Anioła, jedynie w stosunku do pewnych dzieł Bożych, ale nie w stosunku do oglądania istoty Bożej, jak wykazaliśmy w I części[124)]. Jedynie Bóg w tej dziedzinie oświeca bezpośrednio wszystkich błogosławionych.

Artykuł 7.

CZY DOBRE UCZYNKI SĄ POT RZEBNE CZŁOWIEKOWI DO OSIĄGNIĘCIA SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że żadne uczynki nie są potrzebne człowiekowi do osiągnięcia szczęśliwości od Boga, gdyż :

1. Bóg, jako twórca o nieskończonej mocy, nie potrzebuje w swym działaniu żadnej materii (tworzywa) czy przysposobienia, lecz od razu wszystko może zdziałać. Otóż uczynki ludzkie, nie będąc potrzebnymi do szczęśliwości w charakterze jej przyczyny sprawczej n mogą stanowić jedynie pewne przysposobienie do niej. A więc Bóg, który nie potrzebuje w swym działaniu żadnego przysposobienia, udziela szczęśliwości bez poprzedzających j ą czynności.

2. Bóg jest twórcą szczęśliwości w sposób bezpośredni, podobnie jak bezpośrednio jest stwórcą natury. Lecz przy stwarzaniu nie posłużył się żadnym uprzednim przysposobieniem stworzenia czy jej czynnością, ale od razu uczynił każde jestestwo doskonałym w swoim gatunku. A więc wydaje się, że Bóg udziela szczęśliwości człowiekowi bez żadnych uprzednich czynności.

3. Apostoł mówi (Rzym, 4, 6): „Bóg poczytuje sprawiedliwość bez uczynków”. A więc uczynki nie są potrzebne do szczęśliwości.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Jan 13, 17) mówi: „Jeśli to wiecie, błogosławieni będziecie, jeśli to uczynicie”. A więc przez czynności dochodzi się do szczęśliwości.

O d p o w i e d ź .

Prawość woli, jak widzieliśmy, jest potrzebna do szczęśliwości, stanowi bowiem właściwy stosunek woli do ostatecznego celu, podobnie jak należyte przysposobienie materii (tworzywa) jest potrzebne do osiągnięcia formy (zaczynu). Ale z tego nie wynika, że jakieś działanie człowieka ma poprzedzać szczęśliwość. Bóg bowiem może równocześnie sprawić, by wola należycie dążyła do celu i cel ów osiągnęła, podobnie jak niekiedy równocześnie Bóg przysposabia materię (tworzywo) i nadaje jej formę (zaczyn). Ale porządek mądrości Bożej wymaga, by tego nie czynić, gdyż jak powiedziano w II Księdze o Niebie[125)], spośród jestestw, które zdolne są osiągnąć doskonałe dobro, jedne zdobywają je bez jakiegokolwiek ruchu, niektóre jednym ruchem, a inne wieloma ruchami. Otóż tylko Bóg posiada szczęśliwość bez jakiegokolwiek ruchu, ale mocą swej natury, gdyż posiadać doskonałe dobro bez ruchu przysługuje tylko temu jestestwu, które ma je z natury. Dlatego jest to właściwością Boga, że bez żadnej uprzedniej czynności jest szczęśliwy. Skoro zaś szczęśliwość przewyższa wszelką naturę stworzoną, żadne stworzenie nie osiąga jej bez uprzedniej czynności, przy pomocy której dąży do niej. Lecz Anioł, który ma wyższą naturę niż człowiek, osiągnął szczęśliwość na podstawie rozporządzenia mądrości Bożej jednym zasługującym działaniem, jak to widzieliśmy w I części[126)]. Ludzie natomiast osiągaj ą szczęśliwość przy pomocy licznych czynności, zwanych zasługami Dlatego też, według Filozofa, szczęśliwość jest nagrodą za postępowanie cnotliwe.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Działanie człowieka jest potrzebne do szczęśliwości nie z powodu rzekomo niewystarczającej uszczęśliwiającej mocy Bożej, ale dla zachowania porządku w świecie.

2. Bóg uczynił pierwsze stworzenia od razu doskonałymi bez jakiegokolwiek przysposobienia czy uprzedniego działania z ich strony, gdyż tak stworzył pierwsze jednostki w poszczególnych gatunkach, by przekazywały swą naturę następnym pokoleniom. Podobnie przez Chrystusa, który jest Bogiem i człowiekiem, szczęśliwość przeszła na innych w myśl słów Apostoła (żyd. 2,10) „wielu synów doprowadzić miał do chwały”. Dusza Chrystusa od pierwszej chwili jego poczęcia była szczęśliwa bez jakiejkolwiek uprzedniej czynności zasługującej. Ale było to w nim wyjątkowe, gdyż dzieci ochrzczone, chociaż nie maj ą własnych zasług, osiągają szczęśliwość dzięki zasługom Chrystusa, którego stają się członkami przez chrzest.

3. Apostoł mówi o szczęśliwości nadziei, jaką posiadamy przez łaskę uświęcającą, a tej nie mamy z powodu uprzednich czynności, jak widzieliśmy Łaska bowiem nie jest

kresem ruchu, jak szczęśliwość, lecz raczej jest początkiem ruchu, który zmierza do szczęśliwości.

Artykuł 8.

CZY KAŻDY CZŁOWIEK POŻĄDA SZCZĘŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie wszyscy pożądają szczęśliwości, gdyż :

1. Nikt nie może pożądać tego, czego nie zna, gdyż dobro poznane jest przedmiotem pożądania, jak powiedziano w III Ks. O Duszy[127]. Otóż wielu nie wie, co to jest szczęśliwość, gdyż, jak mówi św. Augustyn[128], niektórzy upatrują szczęśliwość w rozkoszy ciała, inni w cnocie duszy, a jeszcze inni w innych rzeczach. A więc nie wszyscy pożądają szczęśliwości.

2. Istota szczęśliwości to oglądanie istoty Bożej. Otóż niektórzy sądzą, że to niemożliwe, aby człowiek mógł oglądać istotę Bożą, czyli nie pożądają tego oglądania. A więc nie wszyscy pożądają szczęśliwości.

3. św. Augustyn mówi[129], że szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko, czego chce, i niczego nie chce źle. Lecz nie wszyscy tego chcą. Niektórzy bowiem chcą źle pewnych rzeczy n a jednak chcą je chcieć. A więc nie wszyscy chcą szczęśliwości.

Ale z drugiej strony św. Augustyn[130] mówi, że jeśliby ktoś za niesłuszne uznał zdanie. „wszyscy chcecie być szczęśliwymi, a nie chcecie być nieszczęśliwymi”, powiedziałby coś, czego nikt by nie uznał w swej woli. A więc każdy chce być szczęśliwy.

Odpowiedź.

Dwojako można ujmować szczęśliwość: a) w jej ogólnym pojęciu i w tym znaczeniu z konieczności każdy człowiek chce szczęśliwości. Ogólne zaś pojęcie szczęśliwości wyraża dobro doskonałe. Dobro zaś, jako przedmiot woli, wówczas jest doskonałe, gdy całkowicie zaspokaja czyjąś wolę. Stąd pożądać szczęśliwości to nic innego jak pożądać zaspokojenia swojej woli; a tego każdy chce. b) Można jednak ujmować szczęśliwość w szczególnym pojęciu, a mianowicie ze względu na to, na czym ta szczęśliwość polega. Otóż w tym znaczeniu nie wszyscy pożądaj ą szczęśliwości, gdyż nie wiedzą, jakiej rzeczy przysługuj e treść ogólnego pojęcia szczęśliwości, i tym samym nie wszyscy jej chcą.

Rozwiązanie trudności.

1. Odpowiedź na pierwszą trudność jest jasna z tego, cośmy wyżej powiedzieli.

2. Ponieważ wola idzie za poznaniem umysłu czy rozumu, zdarza się, że podobnie jak coś jest w samej rzeczy jednym i tym samym bytem, ale rozważanie rozumowe

ujmuje je w różnych pojęciach, tak samo tej samej rzeczy można pod pewnym względem pożądać, a pod innym nie. Otóż szczęśliwość można pojmować jako ostateczne i doskonałe dobro, co jest treścią ogólnego jej pojęcia; i w tym znaczeniu wola z konieczności do niej dąży, jak wykazaliśmy. Ale można j ą ujmować także pod innym kątem widzenia: ze względu już to na samo działanie, już to na władzę działającą, już to na przedmiot; i w tym znaczeniu wola nie dąży z konieczności do szczęśliwości.

3. To określenie, że szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko, co chce, lub czyje wszystkie pragnienia się spełniają, jeśli jest należycie rozumiane, jest dobre i wystarczające; w przeciwnym wypadku jest niedoskonałe. Jeśli je odnosimy do tego, czego człowiek chce z przyrodzonego popędu, wówczas jest prawdą, że kto ma wszystko, czego chce, ten jest szczęśliwy. Tylko bowiem dobro doskonałe, czyli szczęśliwość, zaspokaja naturalne pożądanie człowieka. Jeśli natomiast to określenie odnosimy do tych rzeczy, których człowiek chce według poznania własnego rozumu, wówczas posiadanie tego, czego człowiek chce, nie należy do szczęśliwości, lecz raczej jest objawem naszej nędzy, w miarę jak posiadanie owych rzeczy przeszkadza człowiekowi w osiągnięciu tego, czego z natury chce. Podobnie i rozum przyjmuje nieraz za prawdę ton co mu przeszkadza w poznaniu prawdy. Z tego względu św. Augustyn dodaje do określenia doskonałej szczęśliwości, że szczęśliwy niczego nie chce źle, chociaż pierwsza część tego określenia, że: szczęśliwy jest ten, kto ma wszystko, co chce, wystarczyłaby, jeśli się ją dobrze rozumie.

ODNOŚNIKI
DO TRAKTATU ŚW. TOMASZA Z AKWINU O SZCZĘŚCIU

U w a g a . Odnośniki do Pisma św. są podane w tekście. Odnośniki do pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły dzieł, podług wydania I. P. Migne: Patrologiae cursus completus, series latina (skrót PL) oraz Patrologiae cursus completus, series graeca (skrót PG). Odnośniki do innych części Sumy Teologicznej podajemy w skrótach, np. I-II. q. 3, a. 3, 3m – czytamy Summa Theologiae, prima secundae partis, quaestio 3, articulus3, ad 3-um. Odnośniki do dzieł Arystotelesa czyli (w języku św.Tomasza) Filozofa podajemy podług klasycznego ich wydania przez I. Beckera: Aristoteles graece. Edidit Academia Borussica. Posługujemy się przy tym następującymi skrótami: Eth: = Ethica Nicomachea. Met.= Metaphysica. Phys. = Physica. Następująca cyfra rzymska podaje księgę, cyfra arabska rozdział; liczby zaś w nawiasie oznaczają kolejno stronę i wiersz, litera zaś „a” lub „b” kolumnę w wydaniu Akademii Berlińskiej. Litera „c” oznacza „caput” czyli rozdział. De Cons. Oznacza Boetti: De Consolatione Philosophiae De Div. Nom. jest skrótem Dionysii Areopagitae: De divinis. Nominibus.

1) De fide orthodoxa. II. c, 12 (PG 94, 920).
2) Eth., I, c. i (1094a 4).
3) Phys., II, c. 9 (200a 34)
4) De Animan III, c. 9 (432b 5).
5) Phys., II, c. 5 (196b 21).
6) I q, 22, a. 2. 4m.
7) De Moribus Ecclesiae, II, c. 13 (PL 32, 1356).
8) In Lucam. Prol. (PL 15, 1612).
9) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 719).
10) Met, II, c. 2 (994b 12)
11) Phys., VIII, c. 5 (256a 17).
12) Analytica Posteriora I, c. 3 (72b 7).
13) De Civitate Dei. XIX. c. 1 (PL 41, 622).
14) Tamże (PL 41, 621).
15) Met., I, c. 2 (982a 14).
16) De Civitate Dei, XIX, c. i (PL 41, 621).
17) De Trinitate, XIII c. 3 (PL 42, 1018).
18) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 700).
19) De Doctrina Christ. I. c. 5 (PL 34, 2i).
20) Phys., II, c. 2 (194a 35).
21) De Cons., III, prosa 2 (PL 63, 724).
22) Eth. V, c.5 (1133b 12).
23) DeCons., II, Prosa 5 (PL 63, 690).

24) Politica, I c. 3 (1258a 1).
25) Eth., I, c. 9 (l099b 35).
26) Eth., IV, c. 3 (1123b 35).
27) Tamże, b. 20.
28) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 719).
29) Augustyn, Contra Maxim., c. 13 (PL 42, 770).
30) De Cons., II, Prosa 7 (PL 63, 711).
31) Tamże, Prosa 6 (PL 63, 745).
32) Cf. Augustyn, Contra Maxim., II. c. 13 (PL 42, 770).
33) De Cons., III, Prosa 5 (PL 63, 741).
34) Met.-V, c. 4 (1019a 15).
35) Eth., I, c. 7 (1097b 8).
36) De Div. Nom., V (PG 3, 817).
37) Eth., X, c. 2 (1172b 22).
38) De Causisn II, 1.
39) De Cons., III Prosa 7 (PL 63, 749).
40) De Doctrina Christ., I, c. 22 (PL 34, 25).
41) De Div. Nom., c. 7 (PG 3, 872).
42) I, q. 96-a. 1, 2m; q. 108-a. 2, 3m; a. 8, 2m.
43) De Civitate Dei, XIX, c. 26 (PL 41, 656).
44) De Cons., III, Prosa 10 (PL 63, 766).
45) De Doctrina Christ., I, c. 5 (PL 34, 21).
46) Tamże, c. 3 (PL 34, 20).
47) De Cons., III, Prosa 2 (PL 63, 724).
48) Eth., I, c. 13 (1102 a5).
49) Eth., I, c. 7 (1097a 29).
50) Met., IX, c. 8 (1050a 30).
51) Eth., I,. c. i0 (li0ia 20)
52) De Anima, III, c. 7 (431a 16).
53) De Cons., III, Prosa 2 (PL 63, 724).
54) Eth., I, c. 7 (1097a 29).
55) a. 1.
56) De Civitate Dei, XIX, c. 10 (PL 41, 636).
57) q. 9, a. 1 i 3.
58) De Trinitate, XIII, c. 5 (PL 42, 1020).
59) Wyznania (Confessiones), X (PL 32, 793).
60) De Trinitate, X, c. 1 (PL 42, 973).
61) Eth., IX, c. 7 (1178a 2).
62) Eth.n X, c. 7 (1177a 12): c. 8 (1178a 9).
63) Eth., I, c. 13 (1102a 5).
64) Met., I, c. 1 (980a 21).
65) Met.. I, c. i (98Ob 29).
66) In Evangelium, II, h. 26 (PL 76, 1202).

67) De Caelesti Hierarchia, c. 4 (PG 3, 180).
68) Met., II, c. 1 (993b 30).
69) q. 44, a. i ; q. 3, a.1.
70) q. 90, a. 3.
71) Mystica Theologia, c. 1 (PG 3, 1001).
72) De Animan III, c. 6 (430b 27).
73) Met., I, c. i (982b 12).
74) I-II, q. 1, a. 1.
75) De Trinitate, I, c. 8 (PL 42, 831).
76) Eth., I, c. 9 (1099b 16).
77) Eth., I, c. 7 (1097b 8).
78) Eth., VII c. 13 (1153b 16).
79) Eth., VI, c. 5 (1140b 12).
80) Wyznania (Confessiones), X, c. 23 (PL 32, 793).
81) Eth., X, c. 4 (1174b 23)
82) Eth., X, c. 4 (1174b 23)
83) Eth., X, c. 4 (1175a 18).
84) I-II, q. 1-a. l, 2; q. 3, a. 4.
85) Sermo ad Populum 117, c. 3 (PL 38, 663).
86) Retractationes, I, c. 4 (PL 32, 589).
87) Eth., VII, c. 13 (1153b) 16).
88) De Genesi, XII, c. 35 (PL 34, 483).
89) Hilarius Tr. in Ps. 2 (PL 9, 290).
90) I, q. 84, a. 7.
91) De Genesi, XII. c. 35 (PL 34, 483).
92) I-II, q. 2.
93) Eth., I, c. 13 (1102a 5)
94) De Civitate Dei, XXII, c. 26 (PL 41, 794).
95) De Genesin XII, c. 35 (PL 34, 483).
96) EPistola 118, c. 3 (PL 33, 439)
97) De Cons., III, Prosa 2 (PL 63, 724).
98) De Libero Arbitrio, II, c. 19 (PL 32, 1267).
99) Eth., I, c. 13 (1102a 5).
100) Eth., X, c. 8 (1178b 1).
101) De Cons., I, cf. Seneca ad Lucilium, ep. 6.
102) Eth., IX, c. 9 (1169b 22).
103) De Genesi, VIII, c. 25 (PL 34, 391).
104) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 693).
105) De Anima, III, c. 7 (431b 2).
106) I, q. 12, a. 1.
107) Eth., I, c. 9 (1099b 16).
108) In Evangelium, I, h. 19 (PL 76, 1156).
109) In Johannem Tr., LXVII (PL 35, 1812).

110) In Ps. 134 (PL 37, 1741).
111) Confessiones, V, c. 4 (PL 32, 708).
112) De Civitate Dei, XIX, c. 4 (PL 41, 628).
113) I, q. 12, a. 2.
114) Eth., I, c. 10 (1101a 19).
115) Peri Archon, I, c. 5 (PG 11, 164).
116) Eth., VI, c. 2 (1139a 27-31)
117) Eth., VII, c. i3 (1153b 16).
118) I, q. 12, a. 4.
119) De Causis, c. 7.
120) Eth., III, c. 3 (1122b 27).
121) De Coelo, IV, c. 12 (292a 22-24).
122) Met., XII, c. 11 (1075a 11).
123) I, q. 3, a. 1.
124) I, q. 106, a. 1.
125) De Coelo, II, c. 12 (292a 22).
126) I, q. 62. a. 5.
127) De Anima, III, c. 10 (433a 27).
128) De Trinitate, XXII, c. 4 (PL 42, 1018).
129) Tamże, c. 5 (PL 42, 1020).
130) Tamże, c. 3 (PL 42, 1018).

OBJAŚNIENIA TEKSTU

WSTĘP

Św. Jan Damasceński (†749), Doktor Kościoła, najwybitniejszy wschodni teolog.

Człowiek jest obrazem Boga w tym znaczeniu, że podobnie jak Bóg. posiada rozum, wolną wolę i zdolność rządzenia rzeczami.

Bóg jest Prawzorem wszechrzeczy. Jak artysta tworzy swe dzieła, urzeczywistniając w materii twórczą ideę swego umysłu, tak Bóg. stwórca wszechświata. powołał wszystko do bytu podług swych odwiecznych idei.

Cel to nie jest „wyobrażenie skutku, poprzedzające wykonanie czynu", ani „dążność do działania, wyznaczona przez odpowiednie wyobrażenie", jak to określa jeden z polskich moralistów (J Keller, Etyka, Pax 1954, s. 47), ale w rozumieniu św. Tomasza, celem jest ton ze względu na co coś się dzieje. dokładniej jest to rzeczywiste lub pozorne dobro, do którego zmierza działanie na skutek zamierzenia. go przez osobę już to wykonującą to działanie, już to do niego pobudzającą i nim kierującą.

Celem może być tylko dobro, gdyż działanie jest przejawem pożądania, a pożądać można tylko tego, co danemu jestestwu odpowiada, co jest lub wydaje się być zgodne z jego naturą. czyli rzeczywistym lub pozornym dobrem.

Cel może być już to ostateczny, czyli taki. który nie jest podporządkowany żadnemu innemu celowi, a któremu wszystkie inne cele są podporządkowane, gdyż człowiek dąży do nich dlatego, że przez nie chce osiągnąć takie dobro, które by zaspokoiło wszystkie jego potrzeby i pragnienia; już to pośredni, czyli taki, który jest podporządkowany osiągnięciu innego, wyższego celu.

ZAGADNIENIE 1

Artykuł 1.

Przyczyną jest ton co jest powodem zaistnienia jakiejś rzeczy. Scholastycy dzielą przyczyny na cztery rodzaje: sprawcze, celowe. formalne i materialne. Dwie

pierwsze są zewnętrzne, dwie ostatnie wyrażaj ą wewnętrzną budowę rzeczy złożonej z materii, czyli tworzywa, oraz z formy, czyli czynnika energetycznego, będącego źródłem działania i twórczości tej rzeczy, jej rozwoju i przeobrażeń, jakby jej siłą napędową i równocześnie. określającą gatunek, do którego ta rzecz przynależy.

F i l o z o f w języku św. Tomasza to synonim Arystotelesa.

C z y n n o ś c i l u d z k i e to takie, które przysługują ludziom jako ludziom, a więc ze względu na właściwą im naturę, czyli jako istotom zasadniczo zdolnym do zmysłowego i rozumowego poznania i postępowania. Innymi słowy są to czynności dobrowolne, i tym samym podpadające pod prawa moralne. Charakter czynności zależy od przedmiotu, do którego zmierzaj ą. gdyż są albo dążeniem do celu albo posiadaniem go. Te siły duszy ludzkiej, które są źródłem czynności, nazywamy w ł a d z a m i . Są one dwojakiego rodzaju: zmysłowe, czyli odnoszące się do przedmiotów poznawalnych przy pomocy zmysłów zewnętrznych lub wewnętrznych (np. wyobraźnia, pamięć); oraz umysłowe. a mianowicie rozum i wola.

Cel jest czymś pierwszym w dziedzinie zamierzenia, ostatnim zaś w dziedzinie wykonania, gdyż warunkiem działania ludzkiego jest zamierzenie osiągnięcia jakiegoś dobra. Osiągamy j e dopiero po urzeczywistnieniu tego działania.

A r t y k u ł 2 .

N a t u r ą nazywamy to, przez co rzecz jest tym, czym jest, i przez co różni się zasadniczo od rzeczy należących do innych gatunków; czyli taki charakterystyczny zespół składników danej rzeczy, z którego wynikają wszystkie jej cechy, a który nie wynika z żadnej innej cechy, czy innego zespołu składników. Np. naturę człowieka stanowi to, przez co człowiek różni się zarówno od Aniołów jak i od zwierząt. a mianowicie ton że jest istotą złożoną z ciała i ożywiającej je duszy. zdolnej do rozumnego myślenia i postępowania. W ł a ś c i w o ś ć to cecha swoista, wynikająca z natury danej rzeczy, i przysługująca wszystkim rzeczom, należącym do danego gatunku, i tylko im.

M a t e r i a u św. Tomasza oznacza tworzywo, czyli podłoże dokonywujących się zmian, a więc coś, z czego jestestwa mające ciała są zbudowane, i co przetrwa, gdy jestestwa te stracą swe istnienie.

F o r m ą zaś jest to, co jest pojęciowe, gatunkowe w rzeczach, a równocześnie stanowi w rzeczy siłę działającą celowo i powodującą rozwój i zmiany jestestwa.

J e s t e s t w o = s u b s t a n c j a to, co istnieje samo w sobie, a nie w czymś innym jako we właściwym sobie podmiocie - w przeciwieństwie do przypadłości– akcydensów, takich jak ilość, jakość, stosunki itp., którym przysługuje istnienie nie w sobie, ale w jakimś podłożu, zwanym właśnie jestestwem, czyli substancją. Forma w substancji złożonej jest jej pierwiastkiem energetycznym, twórczym, kształtującym. By uniknąć mieszania tak pojętej formy z kształtem, czyli zewnętrzną postacią rzeczy, podajemy w nawiasie polski odpowiednik: istotność, albo - by uniknąć z kolei pomieszania tak bliskoznacznych pojęć jak istota istność oraz istnienie - będziemy obok niej dodawać w nawiasie wyraz „zaczyn”, bo tak jak zaczyn jest tym fermentem w rzeczy. który powoduje jej rozwój i kształtowanie się, tak samo forma jest jakby

zaczynem ciała. Istotą formy (zaczynu) jest duchowa lub materialna energia, działanie, twórczość, czyli ton co św. Tomasz nazywa: a k t e m . czyli po polsku istnością, coś co nadaje jestestwu właściwe mu istnienie, co rzecz złożoną przeprowadza z możności być czymś lub zrobić coś do stania się tym lub do zrobienia tego, czyli z możności do rzeczywistości, jeśli przez rzeczywistość będziemy rozumieć „istość" rzeczy, czyli istność.

Istność więc i możność to są najwyższe ontologiczne składniki bytu stworzonego, przy czym istność odpowiada formie (zaczynowi), możność zaś materii (tworzywu). Istnienie rzeczy ma się tak do jej istoty, jak istność (akt) do możności (potencji). Terminy: istność, istota, istnienie, istotność, możność są prawie powszechnie przyjęte w polskim piśmiennictwie filozoficznym.

Artykuł niniejszy podkreśla ścisły związek między czterema przyczynami, czyli zasadami bytu, idąc w tym względzie za Arystotelesem, dla którego również forma to siła, działająca celowo.

A r t y k u ł 3 .

R ó ż n i c o w a ć g a t u n k o w o to znaczy być racją przynależności do takiego lub innego gatunku czynów lub rzeczy, odznaczających się tym, że maj ą tę samą istotę. dzięki czemu podpadają pod tę samą definicję. czyli określenie, wyrażającą zasadniczą treść pojęcia, jakie o nich mamy. Cel więc różnicuje gatunkowo czyny ludzkie, nadając im przynależność, np. do roztropności, sprawiedliwości, męstwa itp. sprawności, względnie do przeciwstawnych im wad.

Jak należy rozumieć takie pojęcia, jak istność, forma, możność - zobacz objaśnienia do poprzedniego artykułu.

A r t y k u ł 4 .

Niniejszy artykuł należy do najbardziej zasadniczych w Sumie. Dowodzi bowiem istnienia jednego ostatecznego celu, stanowiącego sens naszego istnienia. Dowód opiera się na empirycznie stwierdzalnym fakcie, że w naszym postępowaniu dążymy do pewnych rzeczy albo ze względu na nie same, a nie jako do środków osiągnięcia czegoś innego, albo poczytujemy je tylko za szczeble, po których chcemy się wspinać. by osiągnąć coś. czego pragniemy dla niego samego, a więc jako celu ostatecznego. Otóż drabina złożona z tych szczebli celów pośrednich nie może być nieskończenie długa, jeśli chodzi o cele z istoty sobie nawzajem podporządkowane. czyli tak, że do każdego spośród tych celów pośrednich dążymy jedynie dlatego, iż przez nie chcemy osiągnąć jakiś cel nadrzędny. którego pragniemy dla niego samego. Gdybyśmy więc nie chcieli osiągnąć tego nadrzędnego celu, nie pragnęlibyśmy celów pośrednich. i tym samym niczego byśmy nie czynili, gdyż racją działania jest dążenie do zdobycia i posiadania tego. co zaspakaja nasze pragnienia i potrzeby. Podobnie jak niemożliwy jest nieskończony szereg wagonów wzajemnie się poruszających bez lokomotywy czy innego źródła napędu. będącego przyczyną ruchu wszystkich następnych wagonów, tak bez celu

ostatecznego jest niemożliwe rozumne, czyli naprawdę ludzkie. postępowanie. Każdy więc człowiek, cokolwiek by nie czynił, dąży do jakiegoś ostatecznego celu, prawdziwego lub fałszywego, zależnie od tego, czy to, w czym ów cel upatruje, jest naprawdę najwyższym dobrem i doskonałością człowieka. czy też nie.

Artykuł 5.

Mamy tu dowody na niemożliwość równoczesnego dążenia do różnych celów ostatecznych oraz na istnienie jednego ostatecznego celu całego rodzaju ludzkiego. Pierwszy dowód opiera się na fakcie, że każdy człowiek pragnie zaspokojenia wszystkich swych potrzeb i konsekwentnie pełnej doskonałości, skoro największą potrzebą człowieka jest urzeczywistnienie swych możliwości, tak by być wolnym od wszelkiego zła, zarówno cielesnego jak i przede wszystkim duchowego. Drugi dowód bierze pod uwagę to, że źródłem naszego działania jest dobro, którego z natury swej pożądamy. Otóż obserwacja natury stwierdza, że jej działanie zmierza zawsze do jednej i tej samej rzeczy, całkowicie zaspakajającej wszystkie j ej potrzeby i tym samym do jednego celu ostatecznego. Trzeci wreszcie dowód wychodzi z założenia, że wszystkie czynności ludzkie należą do jednego wspólnego rodzaju czynności dobrowolnych, jeden zaś wspólny rodzaj może być wyznaczony przez jeden tylko wspólny, nadrzędny cel.

Artykuł 6.

Wszystkie dobrowolne czynności zmierzają do jakiegoś ostatecznego celu, już to prawdziwego już to pozornego, gdyż dążą do zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka, czyli do jego doskonałości, już to bezpośrednie już to pośrednio, zdobywając takie dobra. które wprawdzie nie doskonalą człowieka w całej pełni, ale niemniej są pożądane jako środki do tego upragnionego zaspokojenia wszystkich potrzeb. Dobra tego rodzaju pobudzają nas do działania mocą tego właśnie pragnienia, by zaspokoić wszystkie swe potrzeby. czyli mocą celu ostatecznego, tak jak wagony w pociągu poruszaj ą się siłą, przyjętą od lokomotywy

Artykuł 7.

Treść artykułu jest jasna. W zależności od tego, w czym się upatruje ostateczny cel człowieka, można podzielić wszystkie systemy etyczne następująco:

Artykuł 8.

Św. Tomasz odróżnia ostateczny cel przedmiotowy, czyli to najwyższe dobro, które jest zdolne zaspokoić wszystkie prawdziwe potrzeby natury n oraz cel podmiotowy, czyli osiągnięcie tego stanu, w którym te wszystkie potrzeby będą zaspokojone. Przedmiotowy cel wszystkich jestestw jest jeden jedyny. Bóg, gdyż tylko On zaspakaja potrzeby całej natury wszechrzeczy tak ludzi jak i zwierząt czy roślin. a nawet rzeczy martwych. Natomiast osiągnięcie Boga. jako najwyższego celu, może być tylko przywilejem jestestw rozumnych, gdyż tylko one mają zdolność duchowego poznania i miłowania Boga, który jest czystym duchem.

ZAGADNIENIE 2

Artykuł 1.

Łaciński termin „beatitudo” wyraża zarówno najwyższe dobro. którego posiadanie zaspakaja wszystkie potrzeby danej jednostki, czyli to co wyraża nasze „szczęście”, oraz osiągnięcie i posiadanie tego dobra i radowanie się nim, czyli to, co my nazywamy „szczęśliwością”.

W niniejszym artykule św. Tomasz rozprawia się z wszelką formą utylitaryzmu etycznego zarówno w postaci indywidualistycznej (kapitalizm), faszystowskiej czy socjalistycznej.

Boecjusz († 525), słynny filozof chrześcijański, tłumaczył Platona i Arystotelesa. Skazany na śmierć, napisał przed wykonaniem wyroku słynne dzieło „O pociechach filozofii”, w którym uczy hartu ducha.

Artykuł 2,3,4.

Wielu ludzi, opanowanych nadmierną ambicją, postępuje w swym życiu tak, jakby sławę lub władzę nad innymi uważali za swój najwyższy cel. Treść tych dwóch artykułów, jasno przez św. Tomasza wyłożona, dowodzi, jak nierozumne jest takie postępowanie.

Św. Ambroży († 397), jeden z wielkich Doktorów Kościoła zachodniego.

Dionizy, zwany Pseudoareopagitą, gdyż podszywał się pod imię pierwszego biskupa Aten, nawróconego przez św. Pawła, był autorem wielu cennych dzieł mistycznych, żył prawdopodobnie w V w.

Artykuł 5,6.

Dowód św. Tomasza, że szczęście nie polega na żadnym dobru cielesnym, ani na zdrowiu, ani na piękności, ani na sile, ani na rozkoszy, czy przyjemnościach ciała, wykazuj e bezpodstawność wszelkiego hedonizmu tak teoretycznego, jak i praktycznego, czyli takiego sposobu postępowania, jakoby ciało czy jego piękność, względnie przyjemności. stanowiły ostateczny cel życia.

Dowód ten opiera się na fakcie, że dobra cielesne, poznawalne przez zmysły, są z natury swej niższe od dóbr duchowych, ograniczone i tym samym niezdolne do urzeczywistnienia wszystkich potrzeb ducha ludzkiego.

Artykuł 7.

Nie tylko ciało, ale także dusza, nie jest bezwzględnie najwyższym dobrem. ani tym samym najwyższym, ostatecznym celem, jak to wynika z faktu, że to, co niedoskonałe. nie może być dobrem doskonałym, dusza zaś nie jest doskonała, skoro może się rozwijać i doskonalić. Jest bowiem w stosunku możności względem własnej doskonałości.

Artykuł 8.

Szczęście jest przedmiotem woli, gdyż jest najwyższym dobrem. Ale tylko takie dobro w całej pełni może ją zadowolić, które nie jest ograniczone i cząstkowe, lecz jest pełne i nieskończone. Przedmiot bowiem woli musi odpowiadać przedmiotowi umysłu, gdyż pożądanie woli idzie za poznaniem umysłu. To tylko możemy umysłowo kochać, co rozum przedstawi nam jako dobro. Przedmiotem zaś umysłu jest byt w całej swej rozciągłości, a więc przedmiotem woli w całej pełni może być tylko dobro w całej swej rozciągłości, czyli nieskończone i równocześnie konkretne. A takim dobrem jest tylko Bóg, który jest pełnią wszystkiego dobra, podczas gdy wszystkie inne jestestwa są dobre i mają w sobie dobro tylko o tyle, o ile mają udział w dobru samego Boga. Tak więc tylko Bóg może uszczęśliwić człowieka, jako jego najwyższe dobro.

W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz rozprawia się z wszelką próbą bezwzględnego podporządkowania osobowości ludzkiej zbiorowości, czyli każdej formie totalizmu, a także panteizmu, braminizmu i buddyzmu. Człowiek jest niewątpliwie cząstką wszechświata, państwa, narodu; jest więc podporządkowany całości, w tej mierze, w jakiej jest jej cząstką. Otóż człowiek jest cząstką społeczności oraz wszechświata pod pewnym tylko względem, a mianowicie ze względu na swe ciało i ze względu na konieczność współdziałania dla dobra ogółu, bez którego nie mógłby ani żyć ani rozwijać się tak fizycznie ja i duchowo, ani tym samym osiągnąć właściwego sobie celu bezwzględnie ostatecznego. Dlatego też człowiek jest obowiązany podporządkować swe doczesne cele dobru ogółu. Nie może jednak podporządkować ani społeczeństwu ani wszechświatowi swego celu ostatecznego ani siebie w sposób całkowity, gdyż człowiek nie całkowicie i nie pod każdym względem jest cząstką społeczności czy wszechświata.

Posiada bowiem właściwą sobie formę czyli istotność, ten życiodajny zaczyn, który nazywamy duszą; a tan będąc zdolną do poznania i kochania rzeczy niematerialnych. musi być w swej istocie niematerialną i dlatego niesprowadzalną do sił społecznych czy jakichkolwiek pierwiastków, z których jest zbudowany wszechświat. Natomiast pod każdym względem i w całości człowiek ma być podporządkowany Bogu, jako tej najwyższej, transcendentalnej całości pozaświatowej, w której „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy", jak to głosił św. Paweł w Atenach pośród Areopagu (Dz. Ap. 17, 28). Myśl tę wyraża św. Tomasz w 1 – 2, q. 21, a. 4, 3m słowami: „Człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i ze względu na wszystko, co jest w nim. społeczności politycznej... ale wszystko czym człowiek jest, wszystko co może, i co posiada. należy podporządkować Bogu"

ZAGADNIENIE 3

Artykuł 1.

Szczęście, jako dobro najwyższe, stanowiące nasz ostateczny cel, to Bóg, ale osiągnięcie tego Dobra i radowanie się nim. to działanie naszej duszy, a więc coś stworzonego podobnie jak i sama dusza ludzka.

Artykuł 2.

Jak należy rozumieć takie pojęcia jak istność, możność, forma, patrz objaśnienia do q. 1. a. 2.

Treść niniejszego artykułu o dynamicznym charakterze szczęśliwości świadczy. jak daleki chrystianizm jest od wszelkiego kwietyzmu. czy od buddyjskiej nirwany, a zarazem dostarcza doskonałego argumentu przeciw tym kierunkom myśli ludzkiej.

Artykuł 3,4.

Rozwiązanie, jakie św. Tomasz podaje w tym artykule i w innych swych pismach, że szczęśliwość jest najpierw i przede wszystkim działaniem umysłu, a nie woli, jest swoiste dla tomizmu. Skotyzm oraz suarezjanizm i pokrewne im systemy zaciekle próbowały zwalczać tomistyczną naukę o pierwszeństwie umysłu i jego działania przed wolą, ucząc. że przecież ważniejsza jest miłość, a więc czynność woli. aniżeli poznanie. będące czynnością rozumu.

W tym życiu miłość Boga jest niewątpliwie czymś doskonalszym i wyższym aniżeli jakiekolwiek poznanie. Toteż mówi Apostoł (I Kor. 13, 2): „I choćbym miał dar proroctwa i znałbym wszystkie tajemnice i posiadałbym wszelką wiedzę, i miałbym wszelką wiarę. tak iżbym góry przenosił, jeśli miłości bym nie miał. niczym jestem".

Niemniej nie ulega wątpliwości. że wieczna szczęśliwość polega na bezpośrednim oglądaniu Pana Boga „twarzą w twarz” (I Kor. 13. 12). Jasno o tym mówi św. Jan Apostoł (I. 3, 2): „Teraz dziećmi Bożymi jesteśmy, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się okaże, podobni mu będziemy, bo go ujrzymy tak jak jest”: Oczywiście fakt, że ostateczna nasza szczęśliwość najpierw i zasadniczo polega na oglądaniu istoty Bożej w sposób bezpośredni, nie wyklucza. lecz suponuje miłość oraz najwyższą radość. Miłość bowiem odnosi się zarówno do dobra nieobecnego jak i już obecnego, ale sama przez się nie jest jego osiągnięciem, skoro w pierwszym wypadku, to znaczy, gdy się odnosi do najwyższego dobra nieobecnego, jeszcze nie ma pełnej doskonałości i osiągnięcia szczęśliwości, w drugim zaś wypadku, gdy dobro zostało już osiągnięte, miłość suponuje to najwyższe dobro, ale nie jest jego osiągnięciem. Podobnie radość zakłada, że dobro, którym się radujemy, już w pewien sposób zostało osiągnięte, przynajmniej w nadziei. Ale osiągnięcie najwyższego dobra tylko w nadziei nie jest jeszcze pełnym i doskonałym osiągnięciem, i dlatego nie może być ostateczną szczęśliwością człowieka.

Artykuł 5.

Podziału umysłu na teoretyczny (czyli, jak w języku św. Tomasza: spekulatywny) oraz praktyczny nie należy rozumieć w tym znaczeniu, by człowiek posiadał dwa umysły, a nadto jeszcze rozum. W tym podziale chodzi tylko o różne formy działania umysłu: ze względu na konieczność posługiwania się rozumowaniem, np. wnioskowaniem, dowodzeniem, wyjaśnianiem. sprawdzaniem, mówimy o rozumie (ratio); natomiast pojmowanie oraz bezpośrednie, intuicyjne oglądanie prawdy to sprawa umysłu, który w człowieku pełni równocześnie, obowiązki rozumu. Otóż jeśli umysł, względnie rozum. za przedmiot swego działania bierze coś, co jest niewykonalne, lub nawet coś, co jest wykonalne, ale nie celem wykonania, lecz poznania jego istoty, składników, właściwości - wówczas mamy teoretyczną, czyli spekulatywną twórczość umysłu. Gdy natomiast przedmiotem jego działania jest dzieło wykonalne, a celem bezpośrednim lub przynajmniej pośrednim jest wykonanie tego dzieła, a więc gdy chodzi o to, co i jak należy lub nie należy czynić, wówczas mamy do czynienia z praktyczną działalnością umysłu, który w tym wypadku nazywamy praktycznym. Nie należy więc mieszać trudności, a czasem nawet abstrakcyjności danej wiedzy z jej teoretycznością. Metodologia np. mimo swej abstrakcyjności jest nauką praktyczną. bo uczy, jak posługiwać się terminami. Pojęciami, zdaniami, rozumowaniem itp., a więc rzeczami wykonalnymi celem ich wykonania. Natomiast historia. choć mówi o rzeczach konkretnych, ale już niewykonalnych, bo dawno dokonanych, i nie celem ich wykonania, jest nauką teoretyczną, podobnie jak biologia, astronomia itp.

Artykuł 6.

Wiedza to poznanie pewne jakiej ś rzeczywistości w świetle jej przyczyn. Gdy nie ma pewności, nie ma jeszcze wiedzy, choć może być nauka, czyli metodycznie

uporządkowany zespół wniosków uzasadnionych w świetle właściwych dla danej nauki zasad (np. obserwacji faktów) , celem dokładnego i wszechstronnego poznania jakiej ś rzeczywistości.

Artykuł 7.

Św. Grzegorz Wielki († 604), papież i doktor Kościoła.

Jedynie P. Bóg jest z istoty swej pełnią bytu, wszystkie inne byty mają tylko pewien udział w bycie, czyli uczestniczą w nim, gdyż tylko w Bogu istota utożsamia się z istnieniem („Jam jest, który jest", Ks. Wyjścia 3, 14); natomiast inne byty, nie mając racji swego istnienia w sobie, skoro swój byt mogą utracić, muszą ją mieć poza sobą. Fakt ten jest podstawą dowodu, że żaden inny byt poza Bogiem nie może uszczęśliwić człowieka, gdyż nie mając w sobie pełni bytu, nie może być dobrem najwyższym.

Artykuł 8.

Zobacz objaśnienia do art. 4.

Twierdzenie św. Tomasza o istnieniu w nas naturalnego pragnienia szczęśliwości i konsekwentnie oglądania Istoty Bożej wzbudziło wiele do dziś trwających sporów pomiędzy teologami. Chodzi tu oczywiście nie o wrodzone pragnienie bezpośredniego oglądania Istoty Bożej, gdyż o jego możliwości wiemy tylko z Objawienia. Niemniej, jak mawiał św. Augustyn: niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu. gdyż w głębi naszej duszy nurtuje skłonność do dobra w całej jego pełni, choć skłonność ta nie wyraża się jeszcze w dążeniu do jakiegoś skonkretyzowanego dobra najwyższego, ale jedynie w pragnieniu do dobra najwyższego w ogóle. Pragnienie to, według nauki św. Tomasza. nie może być daremne bez winy człowieka, ale zaspokojone być może tylko przez zjednoczenie się z Bogiem, a więc przez bezpośrednie oglądanie Jego istoty, a następnie przez miłowanie Go i wieczne zachwycanie się Nim jako najwyższym Pięknem. Do skonkretyzowania tego pragnienia niezbędne jest Objawienie Boże, oraz działanie łaski Bożej. która też umożliwia urzeczywistnienie tego pragnienia.

ZAGADNIENIE 4

Artykuł 1.

Wyraz „delectatio" tłumaczy w tym artykule przez „radość", choć niekiedy tłumaczymy go także przez zadowolenie, przyjemność i rozkosz, gdyż w języku św. Tomasza wyraz ten ma znaczenie bardzo ogólne, wyrażając ten przejaw uczucia oraz woli, który budzi się na skutek osiągnięcia ukochanego dobra. W tym ogólnym znaczeniu wyraz „delectatio" oddajemy zazwyczaj przez „Przyjemność" lub niekiedy przez „zadowolenie". Natomiast gdy chodzi o reakcję woli na osiągnięcie ukochanego dobra i posiadanie go, używamy wyrazu „radość" lub „rozkoszowanie się", gdy trzeba podkreślić

najwyższe napięcie tej radości, a z kontekstu wynika jasno, że nie chodzi o rozkosz zmysłową, którą oznaczamy zazwyczaj to, co św. Tomasz nazywa „voluptas” lub niekiedy „deliciae”.

Należy zwrócić uwagę na słowa św. Tomasza, że „to co czynimy z radością, robimy z większą uwagą i wytrwałością”, jeśli ta radość odnosi się do przedmiotu naszego działania.

Artykuł 2.

Oczywiście chodzi tu o oglądanie Istoty Bożej w znaczeniu bezpośredniej, czysto duchowej intuicji. Radość jest jej nieodzownym następstwem, i dlatego samo oglądanie Boga jest zasadniczo ważniejsze od towarzyszącej mu radości.

Artykuł 3.

Wyrazem „ujęcie” oddajemy tu łaciński termin św. Tomasza „comprehensio”, zdając sobie sprawę z niedoskonałości takiego tłumaczenia. „Comprehensio” w każdym razie nie oznacza tu zrozumienia ani nawet pojęcia, jak wynika z kontekstu oraz z obu tekstów Pisma św., przytoczonych w argumencie: „Ale z drugiej strony”. Tym bardziej nie chodzi tu o jakieś ogarnięcie P. Boga lub uchwycenie Go w sposób fizyczny, cielesny, gdyż Bóg nie ma ciała; chodzi tu o to, co jest odpowiednikiem nadziei w życiu przyszłym. „A teraz trwaj ą te trzy rzeczy: wiara. nadzieja, miłość, ale z tych większa jest miłość”. Wiara, i nadzieja w życiu przyszłym nie będzie już potrzebna, pozostanie tylko miłość. wiarę zastąpi bezpośrednie oglądanie Istoty Bożej, które równocześnie będzie źródłem niewysłowionej radości. A cóż będzie odpowiednikiem nadziei? Otóż to właśnie ujęcie, ta „comprehensio”, gdyż upragnione przez nadzieję dobro najwyższe już będzie ujęte, obecne. a nie dopiero zamierzone i jeszcze nieobecne jak w nadziei.

Artykuł 4.

Prawość woli to należny stosunek do celu ostatecznego dzięki właściwemu przysposobieniu rozumu, popędów zmysłowych i samej woli przy pomocy cnót, i przede wszystkim dzięki łasce Bożej. Innymi słowy. to nadprzyrodzona kultura moralna.

Artykuł 5.

W przeciwieństwie do współczesnego sobie augustynizmu, głoszącego całkowitą niezależność naszego poznania umysłowego od zmysłów. Św. Tomasz uczy, że w obecnym życiu umysł człowieka nie może się obejść bez zmysłów, zmierzając do umysłowego ujęcia przedmiotu poznawalnego, i wydobywając z wyobrażeń zawartą w nich treść umysłową. Rozum bowiem człowieka nie może poznać rzeczywistości cielesnej bez zetknięcia się z nią za pośrednictwem wyobrażeń. Dopiero na podstawie materiału. dostarczonego przez zmysły. poznaje ton co w rzeczach cielesnych jest ogólne

oraz istotne. Na tym polega arystotelesowsko-tomistyczny, umiarkowany empiryzm genetyczny.

Natomiast w życiu przyszłym oglądanie Istoty Bożej odbywa się całkowicie bez udziału ciała, na skutek oddzielenia duszy od ciała. przy równoczesnym zachowaniu samoistności duszy, która zachowując doskonale swój byt. staje się zdolna do doskonałego działania umysłowego bez ciała.

Artykuł 6.

Już w poprzednim artykule św. Tomasz zamaczył, że piękność ciała i bystrość umysłu są potrzebne do doskonałości człowieka, oczywiście nie w tym znaczeniu, by piękność ciała należała do istoty tej doskonałości, ale dlatego, że „człowiek, który ma brzydki wygląd, nie jest całkowicie szczęśliwy, gdyż inni wyśmiewaj ą się i kpią sobie z niego”, jak mówi św. Tomasz w Komentarzu do Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa (L. I, 1. 13, nr 163). Człowiek naprawdę cnotliwy nie będzie się tymi kpinami nadmiernie przejmował. Może nawet za przykładem Apostołów cieszyć się będzie, że stał się godny dla imienia Jezusowego zelżywość cierpieć (Dz. Ap. 5, 41); ale nie byłby człowiekiem, jeśliby te kpiny nie sprawiły mu przykrości.

W pierwszej części niniejszego artykułu św. Tomasz wspaniale uzasadnia konieczność tego, co byśmy dziś nazwali kulturą ciała czy wychowaniem fizycznym. Uczy bowiem, że właściwe przysposobienie ciała, czyli jego usprawnienie oraz zdrowie, jest w obecnym życiu potrzebne do postępowania cnotliwego, oczywiście znowu nie w tym sensie, by człowiek chory ułomny, nie wysportowany nie mógł osiągnąć doskonałości moralnej nawet w stopniu najbardziej heroicznym, gdyż to przeczyłoby faktom, że tylu świętych posiadało wszystkie cnoty nieraz w stopniu heroicznym, choć ciała ich przedstawiały smętny widok całkowitego wyniszczenia lub długotrwałej choroby. Św. Tomasz, który sam był człowiekiem o tęgiej budowie ciała, chce tu podkreślić, że brak zdrowia i należytego przysposobienia ciała może przeszkodzić człowiekowi w pełnieniu wielu cnót i dobrych uczynków. Dlatego konieczne jest pewne usprawnienie ciała.

Cały niniejszy artykuł, a szczególnie druga jego część, jest wybitnym dowodem zdrowego humanizmu chrześcijańskiego Akwinaty. Nie ma u niego ani śladu jakiejkolwiek pogardy czy lekceważenia ciała. choć żył w czasach. kiedy wpływy manicheizmu, upatrującego w ciele dzieło szatana i źródło wszelkiego zła, były jeszcze bardzo silne w Europie, głównie na skutek herezji alcigensów, waldensów oraz nieco później sekt biczowników. Św. Tomasz z Akwinu ciało ludzkie traktuje jako dzieło Boże, składnik należący do istoty ludzkiej natury, niezbędny do właściwego rozwoju duszy na tej ziemi, ale potrzebujący należytego usprawnienia oraz opanowania jego popędów zgodnie z nakazami rozumu, oświeconego wiarą.

A r t y k u ł 7 .

W drugiej części odpowiedzi św. Tomasz za św. Pawłem Apostołem przeciwstawia ,”zwierzęce” ciało człowieka w tym życiu ciału „uduchowionemu” w życiu przyszłym. Obecnie ciało nasze jest podobne do ciała zwierzęcego: potrzebuje pokarmu. doznaje różnych dolegliwości. podlega śmierci. W życiu przyszłym nie będzie tych braków, gdyż ciała ludzi zbawionych zostaną uwielbione.

A r t y k u ł 8 .

Pierwsza część artykułu stanowi jakby echo słów Pisma św. (Ekli. 6, 14 - 17): „Wierny przyjaciel jest mocną obroną, a kto go znalazł. skarb znalazł. Z wiernym przyjacielem nic porównać nie można i nie masz godnej wagi złota i srebra wobec dobroci wiary jego. Przyjaciel wierny jest lekarstwem żywota i nieśmiertelności, a którzy się boją Pana. znajdą go. Kto się Boga boi, będzie miał również przyjaźń dobrą, bo jakim on jest, takim będzie i przyjaciel jego”.

ZAGADNIENIE 5

A r t y k u ł 1 .

Należy zwrócić uwagę, że św. Tomasz nie próbuje udowodnić rozumowo możliwości bezpośredniego oglądania Istoty Bożej n gdyż możliwość ta jest nam znana tylko z Objawienia Bożego, a rozumowo można wykazać jedynie, że takie oglądanie ze strony człowieka i P. Boga nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności, i jak najbardziej odpowiada naturalnej tęsknocie serca ludzkiego, niespokojnego dopóki nie spocznie w Bogu. Trzeba także pamiętać, że chociaż to oglądanie Istoty Bożej utożsamia się rzeczowo z naszą przyszłą szczęśliwością, pojęciowo jednak różni się od niej; Co innego bowiem wyraża pojęcie poznania Istoty Bożej, a co innego osiągnięcie i posiadanie doskonałej szczęśliwości, chociaż w rzeczy samej ta szczęśliwość polega na oglądaniu Istoty Bożej. Możliwość oglądania Istoty Bożej św. Tomasz udowodnił na podstawie Pisma św. w I części Sumy, q. 12. Tu dowodzi możliwości doskonałej szczęśliwości w sposób rozumowy, ze stanowiska filozoficznego, nawiązując jednak do dowodu teologicznego z części I, q. 12.

A r t y k u ł 2 .

Sobór Florencki oraz 'Trydencki określiły jako dogmat wiary, że ludzie sprawiedliwi czyli znajdujący się w stanie łaski uświęcającej, mogą sobie zasłużyć nie tylko osiągnięcie wiecznej chwały, czyli szczęśliwości, ale także wyższy jej stopień, tak że chociaż wszystkie dusze zbawione oglądaj ą istotę P. Boga, to jednak w różnym stopniu, zależnie od mniejszej lub większej ich doskonałości (Denz. 693, 842).

A r t y k u ł 3 .

Kościół potępił błędy begardów, jakoby człowiek już w tym życiu mógł osiągnąć doskonałą szczęśliwość, oraz jakoby dusza nie potrzebowała światła chwały do oglądania Boga i wiecznego radowania się nim w niebie (Denz. 474 i 475).

A r t y k u ł 4 .

Kościół powagą papieża Benedykta XII w r. 1336 określił dogmatycznie, że szczęśliwość w życiu przyszłym, polegając na oglądaniu P. Boga. jest nieutracalna i trwać będzie wiecznie. Nieutracalność szczęśliwości jest racją jej wiekuistości.

A r t y k u ł 5 .

Szczęśliwość niedoskonałą, taką, jaka jest możliwa na tej ziemi, a więc polegającą na życiu cnotliwym, czyli na kulturze moralnej; możemy zdobyć naszymi przyrodzonymi siłami w ten sam sposób jak cnotę. Otóż cnoty są przyrodzone i nadprzyrodzone. Cnót nadprzyrodzonych człowiek nie zdobywa własnymi siłami, ale otrzymuje je od Boga. który je wlewa do duszy w czasie Chrztu św., czy przyjęcia innych sakramentów w należyty sposób. Do takich cnót nadprzyrodzonych, prócz wiary, nadziei i miłości, czyli cnót Boskich, należą także wszystkie wlane cnoty moralne. będące jakby odpowiednikami poszczególnych cnót nabytych drogą ćwiczenia się w dobrem. czyli przez należyte usprawnienie rozumu, woli oraz popędów w postępowaniu zgodnym z rozumną naturą człowieka. a tym samym z jego ostatecznym celem. Te przyrodzone cnoty, możliwe także u pogan, w porównaniu do cnót nadprzyrodzonych są niedoskonałe, jeśli nie ożywi ich nadprzyrodzona miłość Boża. która jest królową i jakby duszą wszystkich cnót. Do nabycia więc cnoty w pełnym znaczeniu tego słowa, a tym samym do szczęśliwości. nawet tej niedoskonałej, konieczna jest łaska Boża, jakiej zresztą P. Bóg nie odmawia żadnemu człowiekowi, który działaniu łaski nie stawia przeszkody. Ale nawet do zdobycia cnót czysto przyrodzonych niezbędna jest pomoc Boża. gdyż wszelkie dobro ma swe źródło w pierwszej Przyczynie, którą jest Bóg (patrz I, q. 14. a. 8; q.l9; I-II, q. 109).

A r t y k u ł 6 .

Żadne stworzenie, ani ich zbiorowisko, nie potrafi człowieka uszczęśliwić. Marzenia marksistów, czy jakichkolwiek idealistów, o stworzeniu przez samych ludzi raju na ziemi, są snem podobnym do tego, który przyświecał budowniczym wieży Babel. usiłującym dostać się do nieba przy pomocy wieży, budowanej z kamienia i tak wysokiej, by dosięgła Boga. A tym bardziej żadne stworzenie nie może dać człowiekowi tej szczęśliwości doskonałej, która polega na oglądaniu Istoty Bożej. gdyż to przewyższa siły i uzdolnienia jakiejkolwiek natury.

A r t y k u ł 7 .

Sobór Trydencki w uchwałach przeciw protestantom wyklął z Kościoła tych wszystkich. którzy by ośmielili się twierdzić, że dobre uczynki nie są potrzebne do zbawienia (D. 836, 855, 922). Konieczność dobrych uczynków do zbawienia. czyli do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości jasno wynika ze słów Chrystusa Pana o Sądzie Ostatecznym: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, posiądźcie królestwo zgotowane wam od założenia świata. albowiem łaknąłem, a daliście mi jeść, pragnąłem. a napoiliście mnie, chorym był a nawiedziliście mię. Gościem, a przyjęliście mię, więźniem. a przyszliście do mnie, ...Idźcie ode mnie przeklęci w ogień wieczny albowiem łaknąłem. a nie daliście mi jeść ...” (Mt. 25, 34 - 46). Apostoł zaś Jakub dodaje: „Z uczynków usprawiedliwiony jest człowiek, a nie z samej wiary” (2, 24). Nawet dzieci umierające po chrzcie nie stanowią wyjątku, bo chociaż na skutek braku używania rozumu niezdolne są do własnych zasług, wieczną szczęśliwość zdobywaj ą na podstawie zasług Chrystusa, którego są członkami przez Chrzest.

A r t y k u ł 8 .

Każdy człowiek pragnie zaspokoić wszystkie swe potrzeby i swe pragnienia. Skoro zaś szczęśliwość polega na takim doskonałym urzeczywistnieniu prawdziwych potrzeb i rozumnych pragnień człowieka, jest rzeczą jasną, że wszyscy ludzie tego stanu pragną, choć nie wszyscy wiedzą, względnie nie wszyscy chcą wiedzieć, że tę szczęśliwość można znaleźć tylko w Bogu i dlatego nie dążą do niego i nie pragną tego, na czym istotnie szczęśliwość ludzka polega. Toteż czytamy w ostatnich zdaniach Pisma św. (Obj. 22, 17 - 21): „A kto pragnie, niech przyjdzie. A kto chce, niech bierze wodę żywota darmo... Zaiste przychodzę rychło. Amen. Przyjdź, Panie Jezu! Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa z wami wszystkimi. Amen”

O UCZYNKACH LUDZKICH
(2. 6 – 21)

O UCZYNKACH

Do osiągnięcia szczęścia konieczne są pewne uczynki. Z kolei więc należy zastanowić się nad ludzkimi uczynkami, abyśmy wiedzieli, które pośród nich prowadzą na drogę szczęścia, a które przeszkadzaj ą. Lecz przedmiotem działań i czynów są rzeczy jednostkowe, dlatego każdą wiedzę praktyczną zdobywa się przez szczegółowe poznanie. A więc rozważania etyczne, mające za przedmiot czyny ludzkie, najpierw trzeba wyłożyć ogólnie n a następnie szczegółowo.

Przy ogólnym omawianiu czynów ludzkich wpierw potrzeba zastanowić się nad samymi uczynkami, a następnie nad ich zasadami. Lecz pośród uczynków ludzkich niektóre są swoiste człowiekowi, inne zaś są wspólne człowiekowi oraz zwierzętom. Ponieważ jednak szczęście jest właściwym dobrem człowieka, bliższe są szczęścia te uczynki, które są swoiste dla człowieka, aniżeli te, które są wspólne człowiekowi oraz zwierzętom. Najpierw więc należy rozważyć uczynki właściwe człowiekowi, a następnie czynności wspólne człowiekowi i zwierzętom, a mianowicie uczucia. Odnośnie pierwszych, należy naprzód zastanowić się nad tym, co stanowi warunek, by uczynki były
ludzkie, a następnie nad ich zróżnicowaniem. Ponieważ zaś uczynki ludzkie we właściwym znaczeniu to uczynki dobrowolne n gdyż wola jest umysłowym pożądaniem, właściwym człowiekowi, trzeba zacząć od omówienia dobrowolności uczynków, i to najpierw od tego, kiedy w ogóle uczynki są dobrowolne i niedobrowolne, a następnie pomówimy o tych uczynkach, które wola niejako wyłania z siebie i które istnieją bezpośrednio w samej woli, a wreszcie omówić te dobrowolne uczynki. które wola nakazuje, i które przynależą do. woli za pośrednictwem innych władz.

Ponieważ zaś uczynkom dobrowolnym towarzyszą pewne okoliczności, podług których je oceniamy, naprzód należy rozważyć dobrowolność i niedobrowolność, a następnie okoliczności tych uczynków, którym przysługuje cecha dobrowolności i niedobrowolności.

ZAGADNIENIE 6.
O DOBROWOLNOŚCI I NIEDOBROWOLNOŚCI UCZYNKÓW.

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:
1. Czy uczynki ludzkie są dobrowolne? 2. Czy u zwierząt spotyka się dobrowolność czynności? 3. Czy możliwe jest postępowanie dobrowolne bez jakiegokolwiek uczynku? 4. Czy wola może doznać przemocy? 5. Czy przemoc powoduje niedobrowolność postępowania? 6. Czy strach powoduje niedobrowolność postępowania? 7. Czy pożądliwość powoduje niedobrowolność postępowania? 8. Czy brak wiedzy powoduje niedobrowolność postępowania?

Artykuł 1.

CZY UCZYNKI LUDZKIE SĄ DOBROWOLNE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynki ludzkie nie są dobrowolne, gdyż:

1. Dobrowolnym jest to, co ma swój początek w sobie, jak mówi Grzegorz z Nissy[1)], św. Jan Damasceński[2)] oraz Arystoteles[3)]. Otóż początek czynów ludzkich nie jest w człowieku, lecz poza nim, pożądanie bowiem skłania do działania na skutek Wpływu przedmiotu pożądania, będącego jakby silnikiem, który porusza, ale sam nie jest poruszony, jak mówi Arystoteles[4)]. A więc uczynki ludzkie nie są dobrowolne.

2. Filozof dowodzi, że u zwierząt nie ma jakiegoś nowego poruszenia, które nie byłoby uwarunkowane od uprzedniego poruszenia z zewnątrz. Otóż wszystkie uczynki człowieka są nowe, gdyż żaden nie jest wieczny. A więc uczynki te nie są dobrowolne.

3. Kto działa dobrowolnie, może działać sam przez się. Lecz Chrystus powiedział (Jan 15, 5): „Beze mnie niczego uczynić nie możecie”. A więc uczynki ludzkie nie są dobrowolne.

Ale z drugiej strony mówi św. Jan Damasceński[5)], że działanie rozumne jest dobrowolne. Uczynki zaś ludzkie są rozumne. A więc są dobrowolne.

Odpowiedź.

Trzeba uznać fakt dobrowolności uczynków ludzkich. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że źródło niektórych uczynków czy poruszeń znajduje się w działającym czy poruszającym się jestestwie; źródło zaś innych uczynków i poruszeń zawiera się w czymś na zewnątrz, np. gdy kamień wznosi się do góry, źródło jego ruchu jest poza nim; ale gdy spada w dół, źródło tego ruchu jest w nim. Otóż pośród tych rzeczy których źródło ruch jest wewnątrz nich jedne same się poruszają, a inne nie. Cokolwiek bowiem działa czy porusza się, zwraca się do jakiegoś celu, jak wykazaliśmy wyżej[6)]. Tak więc te jestestwa doskonale poruszają się od wewnątrz, w których jest wewnętrzne źródło nie tylko ruchu, ale także zwrotu do celu. Lecz by zwrócić się do celu, potrzeba jakiejś znajomości tego celu. Ktokolwiek więc tak działa, czy porusza się, dzięki wewnętrznemu źródłu działania i ruchu, że poznaje cel, ten posiada w sobie nie tylko źródło działania, ale także źródło działania celowego. To zaś, co w żaden sposób nie poznaje celu, choćby miało w sobie źródło działania czy ruchu n nie w sobie ale poza sobą ma źródło celowego działania czy ruchu, a mianowicie w czymś, co nadaje mu zwrot ku celowi ruchu. Tego rodzaju rzeczy nie poruszają siebie, lecz są poruszone przez coś innego. Natomiast te jestestwa, które poznaj ą cel, poruszają siebie same, gdyż posiadają w sobie źródło nie tylko działania, ale także działania docelowego. Dlatego ich działanie czy ruch są dobrowolne, gdyż dobrowolność polega na tym, że ruch czy uczynek danego jestestwa pochodzi z jego własnej skłonności. Dlatego Arystoteles, Grzegorz z Nissy oraz Jan Damasceński, podając określenie dobrowolności[7)], zaznaczają, że czyn dobrowolny to taki, którego źródło znajduje się wewnątrz jestestwa nie tylko działającego, ale także poznającego.

Skoro więc człowiek jak najbardziej poznaje cel swego działania i porusza siebie samego, to jasne, że uczynki jego są dobrowolne.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Nie każdy początek jest pierwszym początkiem. Chociaż więc źródło dobrowolności jest wewnątrz jestestwa, nie sprzeciwia się jednak pojęciu dobrowolności, że to wewnętrzne źródło pozostaje pod wpływem przyczyny zewnętrznej, gdyż do pojęcia dobrowolności nie należy, by to źródło wewnętrzne było pierwsze. Trzeba jednak wiedzieć, że niekiedy początek ruchu jest pierwszy w pewnym rodzaju ruchu, ale nie jest pierwszy w sposób zasadniczy, np. w dziedzinie zmian: pierwszą ich przyczyną jest ruch ciał niebieskich, ale ruch ten nie jest pierwszym zasadniczym źródłem ruchu gdyż jest spowodowany ruchem, polegającym na zmianie miejsca, ale spowodowanym przez jakąś wyższą siłę. Tak więc wewnętrzne źródło dobrowolności uczynków, a mianowicie władza poznawcza i pożądawcza, jest pierwszym źródłem w dziedzinie poruszeń woli, chociaż podlega wpływom czynników zewnętrznych w stosunku do innych postaci zmian.

2. Nowy ruch zwierzęcy jest uwarunkowany od zewnętrznego poruszenia ze względu na dwie rzeczy: po pierwsze, ruch zewnętrzny wywołuje wrażenie w jakimś zmyśle zwierzęcia na skutek działania podniety zmysłowej n która pod wpływem poznania pobudza pożądanie. Np. lew, widząc zbliżającego się jelenia, rzuca się na niego. Po drugie, na skutek zewnętrznego działania ciało zwierzęcia ulega jakiejś naturalnej przemianie, np. pod wpływem zimna czy gorąca. Gdy zaś taka przemiana w zwierzęciu nastąpi dzięki zewnętrznemu poruszeniu, przy tej okazji ulega zmianie także pożądanie zmysłowe, które zależy od narządów cielesnych. Np. pod wpływem takiej przemiany budzi się pragnienie jakiejś rzeczy. Tego rodzaj u poruszenia pod wpływem czynników zewnętrznych, należące do innego rodzaju ruchu, nie sprzeciwiają się pojęciu dobrowolności, jak to wyżej udowodniliśmy

3. Pan Bóg pobudza człowieka do działania nie tyle przez poddanie jego zmysłom przedmiotu wzbudzającego to pożądanie n ani nie tyle przez powodowanie zmian w jego ciele, lecz poruszając samą wolę. Wszelki bowiem ruch tak woli jak i przyrody pochodzi od Boga jako pierwszej przyczyny ruchu. Podobnie więc, jak nie sprzeciwia się naturze fakt, że ruch jej pochodzi od Boga, jako od pierwszego źródła ruchu, gdyż przyroda jest pewnym narzędziem działania Bożego, tak dobrowolności czynu nie sprzeciwia się fakt, że czyn ten pochodzi od Boga, w miarę jak Bóg pobudza wolę do działania. Niemniej pochodzenie od wewnętrznego źródła działania należy do ogólnego pojęcia ruchu tak naturalnego jak i dobrowolnego.

A r t y k u ł 2 .

CZY U ZWIERZĄT ZACHODZI DOBROWOLNOŚĆ UCZYNKÓW ?

P o s t a w i e n i e p r o b l e m u .

Wydaje się, że nie ma dobrowolności uczynków u zwierząt, gdyż:

1. Dobrowolność zależy od woli. U zwierząt zaś nie ma woli, bo nie ma woli bez rozumu. A więc nie ma także dobrowolności uczynków.

2. Uczynki ludzkie są z tego względu dobrowolne, że człowiek jest ich panem. Otóż zwierzęta nie panuj ą nad swymi czynnościami; raczej biernie wykonują czynności, aniżeli czynnie działają, jak mówi św. Jan Damasceński[8]. A więc u zwierząt nie spotyka się dobrowolności.

3. Św. Jan Damasceński powiada[8], że za uczynki dobrowolne udziela się albo pochwały albo nagany. Otóż zwierzętom nie udziela się ani jednej ani drugiej. A więc nie zachodzi u nich dobrowolność uczynków.

Ale z drugiej strony powiada Filozof [9], że dzieci i zwierzęta uczestniczą w dobrowolności działania. A .zdanie to podziela także św. Jan Damasceński i Grzegorz z Nissy[9].

Odpowiedź.

Dobrowolność polega na tym, że źródło czynności zawiera się wewnątrz jestestwa poznającego cel, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Otóż może być dwojakie poznanie celu: doskonałe i niedoskonałe. Pierwsze zachodzi wtedy, gdy poznaj e się nie tylko rzecz, będącą celem, ale także powód, dlaczego rzecz ta jest celem oraz stosunek środków do tegoż celu. Natomiast niedoskonałe poznanie celu ma miejsce wówczas, gdy poznaje się rzecz będącą celem, ale nie poznaje się powodu, dla którego jest ona celem, ani stosunku środków do niego. Otóż pierwszy sposób poznania przysługuje tylko istotom rozumnym, podczas gdy drugi. także zwierzętom, obdarzonym zmysłami, a szczególnie zmysłem oceny.

Otóż za doskonałym poznaniem celu idzie doskonała dobrowolność, dzięki której ktoś, poznawszy cel, może się zwrócić lub nie zwrócić do Niego, zastanowiwszy się nad nim i nad środkami, wiodącymi do niego. Natomiast z niedoskonałego poznania celu wynika niedoskonała dobrowolność, gdy mianowicie jestestwo, poznawszy cel, nie zastanawia się, lecz od razu zwraca się do niego. Tak więc tylko istotom rozumnym przysługuje dobrowolność w pełnym znaczeniu; w znaczeniu zaś nic doskonałym przysługuje także zwierzętom.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola to rozumne pożądanie, i dlatego jest niemożliwa u jestestw nie mających rozumu. Dobrowolność zaś, choć sam wyraz pochodzi od woli, przez pewną analogię przysługuj e także zwierzętom w tym stopniu. w jakim, poznając cel, dążą do niego.

2. Człowiek dlatego jest panem swych uczynków, że zastanawia się nad swymi czynami. Dzięki temu bowiem, że rozum może rozważyć racje za i przeciw, wola może wybierać. Otóż taka dobrowolność nie przysługuje zwierzętom.

3. Pochwały i nagany udziela się tylko za uczynki w całej pełni dobrowolne, a do takich zwierzęta są niezdolne.

Artykuł 3.

CZY MOŻLIWE JEST POSTĘPOWANIE DOBROWOLNE BEZ JAKIEGOKOLWIEK UCZYNKU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że niemożliwe jest postępowanie dobrowolne bez uczynku, gdyż:

1. Dobrowolność zależy od woli. Nie można więc mówić o dobrowolności, gdy niema żadnej czynności, przynajmniej samej woli. A więc dobrowolność bez uczynku jest niemożliwa.

2. Podobnie jak dzięki czynności woli ktoś chce, tak gdy ustanie czynność woli, wówczas człowiek nie chce. Lecz niechcenie powoduje niedobrowolność, czyli przeciwieństwo do wolności. A więc gdy ustanie czynność woli, nie może być mowy o dobrowolności.

3. Poznanie należy do istoty dobrowolności. Otóż poznanie jest jakąś czynnością. A więc dobrowolność nie może być bez jakiegoś uczynku.

Ale z drugiej strony to jest dobrowolne, nad czym panujemy. Otóż panujemy nie tylko nad naszym działaniem, ale także nad niedziałaniem. Możemy bowiem chcieć i nie chcieć. A więc podobnie jak działanie i chcenie może być dobrowolne, tak samo niedziałanie i niechcenie.

Odpowiedź.

Dobrowolność zależy od woli. Otóż coś może być w dwojaki sposób zależne od czegoś: wprost, gdy pochodzi od jakiejś przyczyny działającej, tak np. ogrzewanie pochodzi od ciepła. Albo nie wprost, gdy pochodzi od przyczyny nie działającej, kiedy coś się dzieje, gdy ktoś nie działa. Np. utonięcie okrętu przypisuj e się sternikowi, gdy ten zaniedbał sterowania. Nie zawsze jednak to, co jest następstwem braku czynności, ma swą przyczynę w samym niedziałaniu. Jeśli np. sternik nie może kierować okrętem albo gdy mu nie powierzono sternictwa, wówczas nie przypisuje się mu winy, gdy okręt z braku sterowania utonął.

Otóż wola przez swe chcenie i działanie może, a niekiedy powinna, nie dopuścić do niechcenia lub do niedziałania, i dlatego jest odpowiedzialna za to niechcenie lub niedziałanie, tak jakby ono od niej pochodziło. W tym znaczeniu postępowanie dobrowolne może być bez uczynku, a mianowicie niekiedy bez uczynku zewnętrznego, ale nie bez uczynku wewnętrznego, np. gdy ktoś chce nie działać. niekiedy zaś także bez
uczynku wewnętrznego, np. gdy ktoś nie chce.

Rozwiązanie trudności.

1. Postępowanie dobrowolne to nie tylko takie, które pochodzi wprost od woli, jako od przyczyny działającej n ale również takie, które pochodzi od niej nie wprost jako od przyczyny nie działającej

2. Dwojako można rozumieć wyraz „nie chcieć”: albo jako bezokolicznik wyrazu „nie chcieć”, np. gdy mówię: nie chcę czytać, mam na myśli, że chcę nie czytać. W tym znaczeniu „nie chcieć czytać” znaczy „chcieć nie czytać”. Otóż takie niechcenie powoduje niedobrowolność. Albo wyraz ten rozumiemy dosłownie, a mianowicie w znaczeniu, że nie zaistniała czynność woli. Otóż tego rodzaj u niechcenie nie powoduje niedobrowolności postępowania.

3. Zarówno czynność poznawcza jak i czynność woli jest potrzebna do dobrowolności postępowania, a mianowicie w tym znaczeniu, że istniała możność zastanowienia się, chcenia i działania. Wówczas podobnie jak niechcenie i niedziałanie, gdy był czas ku temu, jest dobrowolne, tak samo dobrowolne jest niezastanawianie się.

Artykuł 4.

CZY WOLA MOŻE DOZNAĆ PRZEMOCY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola może doznać przemocy, gdyż:

1. Każda rzecz może ulec przemocy siły wyższej. Otóż jest siła wyższa od ludzkiej woli, a mianowicie Bóg. A więc przynajmniej On może zmusić wolę człowieka.

2. To, co jest bierne, ulega temu, co czynne, zmieniając się pod jego wpływem. Otóż wola jest władzą bierną, gdyż jest siłą poruszającą i poruszaną, jak mówi Arystoteles[10)]. Skoro więc ulega poruszeniu może niekiedy doznać przymusu.

3. Ruch wymuszony to taki, który jest przeciw naturze. Otóż niekiedy zdarzają się czynności woli przeciw naturze n np. grzech jest postępowaniem wbrew naturze, jak powiada św. Jan Damasceński[10a)].

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[11)], że to, co się dzieje z woli. nie dzieje się z konieczności. Co zaś jest wymuszone, staje się na skutek konieczności. A więc cokolwiek pochodzi od woli, nie może być wymuszone. A więc nic nie może zmusić woli do działania.

Odpowiedź.

Dwojaka jest czynność woli: bezpośrednia, którą wola niejako wyłania z siebie, a mianowicie samo chcenie; oraz pośrednia, którą wola nakazuje, ale inna władza wykonuje, np. chodzić, mówić. Otóż w stosunku do tych ostatnich, czyli w stosunku do czynności nakazanych przez wolę, wola może doznać przemocy w tym znaczeniu, że przemoc może przeszkodzić zewnętrznym członkom ciała w wykonaniu rozkazu woli. Natomiast wola nie może doznać przemocy w stosunku do właściwej jej czynności, a to dlatego, że czynność woli to jej skłonność, wypływająca z wewnątrz na skutek poznania, podobnie jak popęd przyrodzony to pewna skłonność, pochodząca od wewnątrz, ale bez poznania. To zaś, co jest wymuszone i przemocą dokonane, pochodzi od jakiegoś zewnętrznego czynnika. Przymus więc oraz przemoc sprzeciwia się samemu pojęciu czynności woli. a także pojęciu przyrodzonej skłonności czy ruchu

naturalnego. Można bowiem przemocą rzucić kamień do góry, ale jest rzeczą niemożliwą, by ten wymuszony ruch pochodził z naturalnej skłonności kamienia. Podobnie człowiek może ulec przemocy n ale samemu pojęciu przemocy sprzeciwia się, by pochodziła z własnej woli tego człowieka.

Rozwiązanie trudności.

1. Bóg, który jest potężniejszy od woli ludzkiej, może ją poruszyć, zgodnie ze słowami Ks. Przyp. (21, 1): „Serce królewskie w ręce Pańskiej, kędy jeno chce, nachyli je”. Ale gdyby to się działo na drodze przemocy, nie byłoby już czynności woli ani jej poruszenia, lecz coś wbrew woli.

2. Nie zawsze zachodzi przemoc, gdy rzecz bierna ulega zmianie na skutek działania jakiegoś czynnika, działającego na nią, ale tylko wtedy, gdy jest to wbrew przyrodzonej skłonności tej rzeczy. W przeciwnym wypadku bowiem wszelkie przemiany i wszelkie powstawanie ciał niezłożonych byłyby nienaturalne i wymuszone. Przemiany takie mogą być naturalne na skutek wewnętrznej przyrodzonej skłonności tworzywa lub podmiotu do takiej przemiany. Podobnie, gdy przedmiot wzbudzający pożądanie pobudza wolę zgodnie z właściwą jej skłonnością, wówczas mamy czynność nie wymuszoną, ale dobrowolną.

3. To, do czego wola zmierza przez grzech, jest wprawdzie w rzeczywistości złe i przeciwne rozumnej naturze, niemniej wydaje się dobre i zgodne z naturą dlatego, że idzie po linii jakiegoś uczucia zmysłowego albo nałogu.

Artykuł 5.

CZY PRZEMOC POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przemoc nie powoduje niedobrowolności postępowania, gdyż:

1. Dobrowolność i niedobrowolność zależą od woli. Lecz wola nie może doznać przemocy, jak udowodniono w poprzednim artykule. A więc przemoc nie może spowodować niedobrowolności.

2. To, co jest niedobrowolne, łączy się ze smutkiem, jak stwierdza św. Jan Damasceński oraz Filozof[12]. Otóż niekiedy człowiek doznaje przemocy, ale bynajmniej nie smuci się z tego. A więc przemoc nie powoduje niedobrowolności postępowania.

3. To, co pochodzi od woli, nie może być niedobrowolne. Lecz niekiedy przemoc pochodzi od woli, np. gdy człowiek otyły wspina się do góry lub wykrzywia członki swego ciała wbrew ich naturalnemu położeniu. A więc przemoc nie powoduje niedobrowolności postępowania.

Ale z drugiej strony, tak Filozof jak i św. Jan Damasceński[13] uznają, że coś może być niedobrowolne na skutek przemocy.

Odpowiedź.

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

Rozwiązanie trudności.

1. Niedobrowolność przeciwstawia się dobrowolności, a ta przysługuje nie tylko bezpośrednim czynnościom woli, ale także czynnościom nakazanym przez wolę. Otóż nie można zadać gwałtu bezpośrednim czynnościom woli i dlatego żadna przemoc nie potrafi sprawić, by czynności te były niedobrowolne. Natomiast w stosunku do czynności, nakazanych przez wolę, wola może doznać przemocy, która wtedy sprawiłaby, że czynności te byłyby niedobrowolne.

2. Podobnie jak to, co jest zgodne ze skłonnością natury, zwie się naturalne, tak to, co jest zgodne ze skłonnością woli, zwie się dobrowolnym. W dwojaki jednak sposób coś może być naturalne: a) albo ze względu na ton że pochodzi od natury jako pierwiastka czynnego, np. ogrzewanie jest naturalne dla ognia; b) albo ze względu na pierwiastek bierny, a mianowicie ze względu na to, że w naturze istnieje skłonność do przyjęcia czynności od zewnętrznego czynnika, np. ruch ciał niebieskich zwie się naturalnym z powodu naturalnej zdatności tych ciał do tego rodzaju ruchu, chociaż źródło jego tkwi w woli. Podobnie w dwojaki sposób coś może być dobrowolne: a) ze względu na czynność, gdy ktoś chce coś uczynić, b) ze względu na doznanie, np. gdy ktoś chce doznać czegoś od drugiego. Jeśli więc jakiś czynnik zewnętrzny wpływa na kogoś, ale ten chce doznawać tego wpływu, wówczas zasadniczo nie ma przemocy, gdyż ten, kto doznaj e na sobie tego wpływu, nie przyczynia się wprawdzie własnym działaniem do niego, niemniej przyczynia się swą wolą doznawania tego wpływu. A więc nie można w tym wypadku mówić o niedobrowolności.

3. Arystoteles mówi[14)], że ruch zwierzęcia wbrew naturalnej skłonności ciała nie jest wprawdzie naturalny dla ciała, niemniej bywa naturalny dla zwierzęcia, gdyż to porusza się na skutek działania popędu. A więc nie jest to zasadniczo przemoc, ale tylko przymus pod pewnym względem. Podobnie, gdy ktoś wykręca swe członki wbrew ich naturalnemu położeniu. Zachodzi wówczas przymus pod pewnym względem, mianowicie w stosunku do jakiegoś osobnego członka, ale nie zasadniczo w stosunku do samego człowieka.

Artykuł 6.

CZY STRACH POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ DZIAŁANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że strach zasadniczo powoduje niedobrowolność postępowania, gdyż:

1. Jak przemoc dotyczy tego, co przez swą obecność sprzeciwia się woli, tak strach odnosi się do zła przyszłego, które również sprzeciwia się jej. A więc podobnie jak przemoc tak i strach zasadniczo powoduje niedobrowolność postępowania.

2. Istotne cechy pozostają bez względu na dodatki, np. to, co z istoty swej jest ciepłe, dopóki istnieje, pozostaje ciepłe. Lecz ton co ktoś czyni ze strachu, jest z istoty swej niedobrowolne, a więc pozostaje niedobrowolne, gdy strach nadejdzie.

3. Cechy warunkowe są względne, bezwarunkowe zaś cechy są bezwzględne, np. ton co jest warunkowo konieczne, jest względnie konieczne, to zaś, co jest bezwarunkowo konieczne, jest bezwzględnie konieczne. Otóż to, co się czyni ze strachu, jest bezwarunkowo niedobrowolne, a jedynie warunkowo dobrowolne, mianowicie ze względu na uniknięcie zła, którego ktoś się boi. A więc to, co się czyni ze strachu, jest zasadniczo niedobrowolne.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy[15)] oraz Filozof[16)] powiadają, że to, co ktoś czyni ze strachu, jest raczej dobrowolne niż niedobrowolne.

Odpowiedź.

Jak powiada Arystoteles[17)], a także Grzegorz z Nissy[18)], to, co ktoś czyni ze strachu, jest trochę dobrowolne i trochę niedobrowolne. Samo w sobie jest niedobrowolne, konkretnie jednak jest dobrowolne, mianowicie ze względu na uniknięcie zła. którego ktoś się boi.

Przy należytym jednak zbadaniu zagadnienia trzeba stwierdzić, że tego rodzaj u postępowanie jest raczej dobrowolne niż niedobrowolne, gdyż jest dobrowolne zasadniczo, a niedobrowolne pod pewnym względem. To bowiem jest zasadniczo, co jest w rzeczywistości, to zaś, co jest tylko w poznaniu, nie jest zasadniczo, ale tylko pod pewnym względem. W tym zaś, co pochodzi ze strachu, to jest rzeczywiste, co faktycznie się dokonuje. Czynności bowiem są jednostkowe, to zaś, co jest jednostkowe, jest konkretne. Tak więc to, co się dokonuje, jest rzeczywistością konkretną, określoną czasem i przestrzenią oraz innymi warunkami jednostkowymi. W ten sposób to, co się dzieje ze strachu, jest dobrowolne, gdyż konkretnie, to znaczy w tym czasie, w tym miejscu i w tym wypadku, nie dopuszcza większego zła, którego dany człowiek bał się. Np. wrzucenie do morza towaru podczas burzy ze strachu, by nie utonąć z powodu nadmiernego obciążenia statku. Jasne, że takie postępowanie jest zasadniczo dobrowolne, gdyż pochodzi od czynnika wewnętrznego, To natomiast, co by ktoś zrobił abstrahując od okoliczności, ale uwzględniając tylko, że to sprzeciwia się jego woli, nie dzieje się w rzeczywistości. ale tylko w myśli; jest więc pod pewnym względem niedobrowolne, a mianowicie ze względu na ton co by było, gdyby nie było tych konkretnych okoliczności.

Rozwiązanie trudności.

1. Czynności wykonane wskutek strachu różnią się od tego, co zostało spowodowane przemocą, nie tylko teraźniejszością czy przyszłością przedmiotu, ale także przyzwoleniem, którego brak, gdy zachodzi przemoc, tak że coś się dzieje całkowicie wbrew woli danego człowieka; natomiast to, co człowiek czyni ze strachu, jest dobrowolne, dlatego, że wola chce tego, wprawdzie nie ze względu na tę czynność, wziętą samą w sobie, ale ze względu na coś innego, a mianowicie ze względu na niedopuszczenie do zła, którego ów człowiek boi się. Do dobrowolności wystarczy, by coś było dobrowolne ze względu na coś innego, gdyż nie tylko to jest dobrowolne, czego chcemy jako celu ze względu na nie samo, lecz także ton czego chcemy ze względu na coś innego, jako środka do celu. Otóż jest rzeczą jasną, że gdy zachodzi przemoc, wewnątrz wola nie współdziała z nią, ale gdy ktoś czyni coś ze strachu, wola jego wówczas współdziała. Dlatego św. Grzegorz z Nissy powiada[19)], że w określeniu przemocy, by wykluczyć czynności wykonane pod wpływem strachu, nie tylko podaje się, że skutkiem przemocy jest to, co pochodzi z zewnątrz, ale nadto dodaj e się, że ten, kto owej przemocy ulega, nie przyczynia się do niej; gdyż do tego, co się robi ze strachu, przyczynia się wola człowieka zastraszonego.

2. Cechy bezwzględne pozostają bez względu na dodatki, np. ciepło, biel. Ale cechy względne zmieniaj ą się ze względu na różne rzeczy, np. przedmiot wielki w porównaniu do jednej rzeczy jest mały w porównaniu do drugiej rzeczy. Otóż postępowanie dobrowolne można ujmować nie tylko bezwzględnie, samo w sobie, ale także ze względu na coś innego, czyli względnie. Dlatego coś może być dobrowolne pod pewnym względem, a niedobrowolne pod innym względem.

3. To, co ktoś robi ze strachu, jest dobrowolne bezwarunkowo, czyli konkretnie, tak jak jest w rzeczywistości; warunkowo jest jednak niedobrowolne, w tym znaczeniu, że gdyby nie było strachu nie byłoby tego rodzaj u postępowania. Zarzut więc niniejszy dowodzi raczej czegoś wręcz przeciwnego niż usiłuje udowodnić.

Artykuł 7.

CZY POŻĄDLIWOŚĆ POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że pożądliwość powoduje niedobrowolność postępowania, gdyż:

1. Podobnie jak strach, tak samo i pożądliwość jest uczuciem. Otóż strach w pewnej mierze powoduje niedobrowolność postępowania. A więc także pożądliwość.

2. Podobnie jak pod wpływem strachu człowiek czyni coś wbrew własnemu zamiarowi, tak samo człowiek niepowściągliwy pod wpływem pożądliwości. Otóż strach powoduje w pewnej mierze niedobrowolność postępowania. A więc także pożądliwość.

3. Nie ma dobrowolności bez poznania. Lecz pożądliwość psuje poznanie, gdyż, jak mówi Arystoteles[20)], przyjemność lub pożądanie przyjemności psuje roztropność sądu. A więc pożądliwość powoduje niedobrowolność postępowania.

Ale z drugiej strony św. Jan Damasceński mówi[21)], że to, co jest niedobrowolne, zasługuje na współczucie i pobłażanie, gdyż dzieje się przy współudziale smutku. Natomiast żaden z tych czynników nie zachodzi przy pożądliwości. A więc pożądliwość nie powoduje niedobrowolności.

Odpowiedź.

Pożądliwosć nie powoduje niedobrowolności, lecz raczej zwiększa dobrowolność. Dóbrowolnym bowiem jest ton do czego wola zdąża. Otóż pod wpływem pożądliwości wola jeszcze bardziej skłania się do chcenia tego, co jest pożądane. Dlatego pożądliwość raczej powoduje dobrowolność niż niedobrowolność postępowania.

Rozwiązanie trudności.

1. Strach odnosi się do zła, pożądliwość zaś do dobra. Otóż zło samo przez się sprzeciwia się woli, dobro zaś jest z nią zgodne. Dlatego strach bardziej powoduje niedobrowolność postępowania niż pożądliwość.

2. Gdy ktoś czyni coś ze strachu, w woli pozostaje niechęć do tego, co się czyni, jeśli się to ujmuje samo w sobie. Natomiast jeśli ktoś czyni coś z pożądliwości, jak to bywa u człowieka niepowściągliwego, wówczas w woli już nie ma tej niechęci ku przedmiotowi pożądanemu, ale rodzi się w niej chęć ku temu, do czego wola miała przed tym odrazę. Dlatego to, co się czyni pod wpływem strachu, jest pod pewnym względem niedobrowolne; natomiast ton co się czyni pod wpływem pożądliwości, w żaden sposób nie jest niedobrowolne. Człowiek bowiem niepowściągliwy w swej żądzy działa wbrew własnemu uprzedniemu postanowieniu, ale nie wbrew temu, czego obecnie chce; podczas gdy człowiek zastraszony działa wbrew temu, czego również obecnie nie chciałby, ujmując tę rzecz samą w sobie.

3. Jeśliby pożądliwość pozbawiła kogoś całkowicie poznania, jak to bywa u tych, którzy pod wpływem pożądliwości popadają w szaleństwo, wówczas nie byłoby dobrowolności postępowania. Ale nie zachodziłaby wtedy niedobrowolność w ścisłym znaczeniu, gdyż tam, gdzie nie ma używania rozumu, nie ma ani dobrowolności ani niedobrowolności postępowania. Nie zawsze jednak pożądliwość całkowicie pozbawia człowieka używania rozumu, gdyż nie zawsze wyklucza zdolność rozeznania, lecz tylko wyklucza w danej chwili rozwagę co do konkretnego przedmiotu działania. Ale to samo już jest dobrowolne, skoro dobrowolnym jest to wszystko, co wola może nie uczynić, nie chcieć i nie rozważyć. Wola bowiem może oprzeć się pożądliwości.

Artykuł 8.

CZY NIEWIADOMOŚĆ POWODUJE NIEDOBROWOLNOŚĆ POSTĘPOWANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że brak wiedzy nie powoduje niedobrowolności postępowania, gdyż:

1. Niedobrowolność zasługuje na pobłażanie, jak to powiedział św. Jan Damasceński [22]. Nie wszystko zaś to, co się czyni na skutek braku wiedzy, zasługuje na pobłażanie, skoro jak mówi Apostoł (I Kor 14, 38): „Jeśli ktoś tego nie uznaje i on uznany nie będzie". A więc niewiadomość nie powoduje niedobrowolności.

2. Każdy grzech łączy się z niewiadomością w myśl Przyp. (14, 22): „Błądzą, którzy źle czynią". Jeśliby więc brak wiedzy powodował niedobrowolność postępowania. wówczas każdy grzech byłby niedobrowolny, co sprzeciwia się nauce św. Augustyna[23], że każdy grzech jest dobrowolny.

3. To, co niedobrowolne łączy się ze smutkiem, jak powiada św. Jan Damasceński[24]. Otóż bywa, że ton co się czyni z braku wiedzy, czyni się bez smutku, np. gdy ktoś, myśląc, że zabija jelenia, w rzeczywistości zabija nieprzyjaciela, którego chciał zabić. A więc niewiadomość nie powoduje niedobrowolności.

Ale z drugiej strony św. Jan Damasceński[25], a także Filozof [26] mówią, że na skutek niewiadomości bywa postępowanie niedobrowolne.

Odpowiedź.

Niewiadomość (czyli brak wiedzy) powoduje niedobrowolność postępowania z tego powodu, iż pozbawia rozeznania, które jest konieczne do dobrowolności, jak to wykazaliśmy uprzednio[27]. Nie każdy jednak brak wiedzy pozbawia człowieka rozeznania. Dlatego należy pamiętać, że niewiadomość może mieć trojaki stosunek do czynności woli: towarzysząc jej, następując po niej i wyprzedzając ją. Towarzysząc jej, gdy niewiadomość odnosi się do tego, co się czyni, ale w ten sposób, że gdyby się nawet wiedziało, to samo by się zrobiło. Wówczas niewiadomość nie wpływa na chęć, by się to stało, lecz przypadkowo towarzyszy temu, co się stało, jak w tym przykładzie, gdy ktoś, chcąc zabić swego wroga, ale nie wiedząc, że to on, zabija go w przekonaniu, że to jeleń. Tego rodzaju niewiadomość nie powoduje niedobrowolności postępowania, jak to twierdzi Filozof [28], gdyż nie sprawia tego, co się sprzeciwia woli, ale sprawia, że dane postępowanie nie jest dobrowolne, gdyż w danej chwili nie można chcieć tego, czego się nie zna.

Niewiadomość ma się następczo w stosunku do woli, gdy jest dobrowolna. A to jest możliwe w dwojaki sposób: raz dlatego, że wola chce nie wiedzieć czegoś po to, by mieć wymówkę za grzech lub by nie mieć przeszkody w grzechu, zgodnie ze słowami Hioba (21, 14): „Wiadomości dróg twoich nie chcemy". Tego rodzaju niewiadomość jest dobrowolna, w tym znaczeniu, że wola jej pożąda. A Po drugie, niewiadomość może być dobrowolna dlatego, że ktoś może i powinien wiedzieć, w miarę jak działanie i niechcenie bywa dobrowolne, zgodnie z tym, cośmy w art. 3

wyłożyli. W ten sposób niewiadomość zachodzi wówczas, gdy ktoś albo w danej chwili nie zastanawia się nad tym, nad czym może i powinien się zastanowić, i tego rodzaju niewiadomość pochodzi już to ze złego wyboru, już to pod wpływem uczucia, już to na skutek nałogu; albo gdy ktoś nie stara się zdobyć wiedzy, którą powinien zdobyć. W ten sposób na skutek niedbalstwa dobrowolny jest brak wiedzy odnośnie do ogólnych zasad prawa, które powinno się znać. Gdy więc sam brak wiedzy jest dobrowolny jednym z tych sposobów, wówczas nie może on zasadniczo spowodować niedobrowolności postępowania. Sprawia jednak niedobrowolność pod pewnym względem, a mianowicie w miarę jak uprzedza poruszenie woli, by zrobić coś, czego by się nie zrobiło, gdyby się miało wiedzę o danej rzeczy.

Wreszcie niewiadomość ma się uprzednio do woli, gdy nie jest dobrowolna, a jednak jest przyczyną chcenia tego, czego by dany człowiek nie chciał. Np. gdy ktoś nie zna okoliczności czynu, której nie był obowiązany znać, i z tego powodu czyni coś czego by nie uczynił, gdyby tę okoliczność znał. Np. gdy ktoś, pomimo wszelkich środków ostrożności, jakie przedsięwziął, nie wiedząc, że jakiś człowiek przechodzi, wypuszcza z łuku strzałę, która zabija owego przechodnia. Tego rodzaju brak wiedzy zasadniczo powoduj e mimowolność postępowania. Na tej podstawie jasną się staje odpowiedź na trudności, gdyż pierwsza odnosi się do niewiadomości tych rzeczy, o których powinien był wiedzieć; druga do niewiadomości z wyboru, a więc dobrowolnej, a trzecia do niewiadomości, towarzyszącej działaniu woli.

ZAGADNIENIE 7.
O OKOLICZNOŚCIACH CZYNÓW LUDZKICH.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Co to jest okoliczność? 2. Czy teolog ma zwracać uwagę na okoliczności? 3. Ile jest okoliczności? 4. Które spośród nich są ważniejsze?

Artykuł 1.

CZY OKOLICZNOŚĆ JEST PRZYPADŁOŚCIĄ UCZY NKU LUDZKIEGO ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że okoliczność nie jest przypadłością uczynku ludzkiego, gdyż:

1. Tuliusz mówi[29)], że okoliczność jest środkiem dodawania rozumowaniu powagi i siły. Otóż czymś takim jest to, co należy do natury rzeczy, jak określenie, rodzaj, gatunek, itp., o których to rzeczach Tuliusz poucza mówcę, jak nimi posługiwać się przy rozumowaniu. A więc okoliczność nie jest przypadłością uczynku ludzkiego.

2. Właściwością przypadłości jest być w czymś. To zaś, co stoi około (okoliczność), nie jest w czymś, lecz raczej znaj duje się na zewnątrz danej rzeczy. A więc okoliczności nie są przypadłościami uczynków.

3. Przypadłość nie ma przypadłości. Otóż same uczynki ludzkie są przypadłościami. A więc okoliczności nie są przypadłościami uczynków.

Ale z drugiej strony poszczególne warunki jakiejkolwiek rzeczy jednostkowej są przypadłościami. które ową rzecz ujednostkowiają. Otóż Filozof[30)] nazywa okoliczności warunkami poszczególnych uczynków. A więc okoliczności są jednostkowymi przypadłościami ludzkich uczynków.

O d p o w i e d ź .

Nazwy, według Filozofa[31)], są znakami umysłowymi, dlatego powinny odpowiadać przebiegowi poznania umysłowego. Otóż nasze poznanie umysłowe przechodzi od rzeczy bardziej znanych do mniej znanych. Dlatego też przenosimy nazwy rzeczy bardziej znanych do oznaczania rzeczy mniej znanych. Stąd też Filozof powiedział[32)], że wyraz „przeciwległy” początkowo odnosił się do położenia ciał, z czasem jednak rozciągnięto go także do oznaczania rzeczy przeciwnych sobie. Podobnie wyrazy n oznaczające ruch z miejsca na miej scen służą także do oznaczania innych postaci zmian, gdyż ciała, znajdujące się w przestrzeni, są najbardziej nam znane. Dlatego ten wyraz „okoliczność” oznaczający pierwotnie położenie w miejscu około czegoś, rozciągnięto także na uczynki ludzkie.

Otóż coś stoi w pewnym miejscu około jakiejś rzeczy, gdy jest na zewnątrz niej, ale równocześnie albo dotyka jej albo stoi w pobliżu niej. Z tego powodu nazwano okolicznościami uczynków ludzkich te wszystkie warunki, które nie należą do ich istoty, a jednak w jakiś sposób dotyczą ich. Podobnie ton co nie należy do istoty rzeczy, ale do niej jakoś przynależy, zwie się przypadłością. Tak więc okoliczności uczynków ludzkich są ich przypadłościami.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Mowa nadaje siłę rozumowaniu, przedstawiając naprzód ton co jest istotne dla czynu, a następnie jego okoliczności. Np. przy oskarżaniu najpierw zwraca się uwagę na fakt, że ktoś dokonał morderstwa, a następnie, że uczynił to podstępnie, z chęci zysku, w czasie święta lub w miejscu świętym itp. Dlatego sam Tuliusz to zaznacza, mówiąc, że mowa jest środkiem d o d a w a n i a siły rozumowaniu, jakby była dodatkiem.

2. W dwojaki sposób coś może być przypadłością czegoś innego: a) gdy jest w czymś, np. gdy się mówi: Sokrates jest blady. b) Gdy jest z czymś innym w tym samym podmiocie, np. gdy się mówi, że muzyk jest blady, zaznaczając w ten sposób, że te dwie cechy. być muzykiem i być bladym, schodzą się w jednym podmiocie. Otóż w tym drugim znaczeniu okoliczności są przypadłościami uczynków.

3. Coś może być przypadłością przypadłości, gdy dwie cechy schodzą się w jednym podmiocie, jak to wyjaśniliśmy wyżej. Stać się to może w dwojaki sposób: a) gdy dwie cechy niezależne od siebie schodzą się w jednym podmiocie, np. bladość i

muzykalność Sokratesa; b) gdy między tymi cechami zachodzi pewien stosunek, np. gdy
dany podmiot przyjmuje jedną cechę za pośrednictwem drugiej, np. gdy ciało barwne posiada barwę za pośrednictwem powierzchni. Otóż w jednym i drugim znaczeniu okoliczności odnoszą się do uczynków. Niektóre bowiem okoliczności, odnoszące się do czynu, przysługuj ą osobie działającej bez pośrednictwa jakiegokolwiek uczynku, np. okoliczność miejsca lub okoliczność osoby; inne zaś okoliczności przysługują jej za pośrednictwem pewnego uczynku, np. sposób działania.

Artykuł 2.

CZY TEOLOG MA ZWRACAĆ UWAGĘ NA OKOLICZNOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że teolog nie powinien zwracać uwagi na okoliczności uczynków ludzkich, gdyż:

1. Teolog zajmuje się uczynkami ludzkimi nie z jakiego bądź względu, ale dlatego, że są dobre lub złe. Otóż nie wydaje się, by okoliczności mogły sprawić, aby uczynki były takie lub owakie, gdyż jakość rzeczy istotnościowo (formalnie) zależy nie od tego, co jest zewnątrz niej, ale od tego, co jest w niej. A więc teolog nie ma się zajmować okolicznościami czynów ludzkich.

2. Okoliczności są przypadłościami uczynków ludzkich. Otóż jedna i ta sama rzecz może mieć nieskończenie wiele przypadłości, i dlatego, jak mówi Filozof [33)], żadna sztuka ani nauka, ale jedynie sofistyka zajmuje się tym, co jest tylko przypadłościowo.

3. Zajmowanie się okolicznościami należy do retora. Lecz retoryka nie jest częścią teologii. A więc zajmowanie się okolicznościami nie jest zadaniem teologa.

Ale z drugiej strony nieznajomość okoliczności powoduje mimowolność, jak mówi św. Jan Damasceński[34)] oraz św. Grzegorz z Nissy[35)]. Lecz mimowolność zwalnia od winy, która wchodzi w zakres rozważań teologa. A więc także badanie okoliczności należy do teologa.

Odpowiedź.

Dla trzech powodów teolog powinien zajmować się okolicznościami: 1. Teolog bada uczynki ludzkie ze względu na to, że przez nie człowiek zwraca się do celu ostatecznego czyli do szczęścia. To wszystko zaś, przez co ktoś zwraca się do celu, winno być współmierne z celem. Otóż uczynki stają się współmierne z celem dzięki należytym okolicznościom, które niej akoprzymierzają uczynki do celu. Dlatego badanie okoliczności należy - do zadań teologa.

2. Teolog zajmuje się uczynkami ludzkimi ze względu na to, że uczynki są dobre lub złe, lepsze lub gorsze, a to zależy od okoliczności, jak to zobaczymy[36)].

3. Teolog bada, kiedy uczynki są zasługujące, a kiedy nie. Otóż to zależy od ich dobrowolności. Dobrowolność zaś lub niedobrowolność zależy od znajomości lub

nieznajomości okoliczności, jak już widzieliśmy[37]. Tak więc badanie okoliczności należy do zadań teologa.

Rozwiązanie trudności.

1. Dobro służące do osiągnięcia celu zwie się użytecznym. Użyteczność zaś wyraża pewien stosunek, jak to podkreśla Filozof [38]. Otóż wyrazy oznaczające stosunek biorą swe miano nie tylko od tego, co jest wewnątrz rzeczy, ale także od tego, co jest zewnątrz niej. Np. gdy mówimy: na prawo, na lewo, równy, nierówny itp. Skoro więc dobroć uczynków zależy od ich użyteczności względem celu, możemy nazywać je dobrymi lub złymi, zależnie od ich właściwego stosunku do okoliczności.

2. Sztuka nie zajmuje się przypadłościami całkowicie przygodnymi, a to z powodu ich niepewności i nieokreśloności. Ale okoliczności nie należą do tego rodzaju przypadłości, gdyż, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, okoliczności w ten sposób są na zewnątrz uczynku, że jednak w jakiś sposób dotyczą go i wyrażają jakiś stosunek do niego. Natomiast sztuka zajmuje się istotnymi przypadłościami.

3. Badanie okoliczności należy do zadań moralisty, sędziego i mówcy. Moralista bada ich wpływ na zachowanie lub pominięcie złotego środka cnoty w uczynkach oraz uczuciach. Sędzia zaś oraz mówca biorą pod uwagę fakt, że na skutek okoliczności uczynki stają się godne pochwały lub nagany, uniewinnienia lub oskarżenia; z tym jednak, że mówca stara się przekonać, sędzia zaś rozsądza. Otóż teolog, który winien posługiwać się wszystkimi innymi umiejętnościami, ma obowiązek stosowania wszystkich powyższych sposobów: jako moralista ma badać, kiedy uczynki są cnotliwe n a kiedy wadliwe; jako mówca i sędzia winien rozważać, kiedy uczynki zasługują na karę, a kiedy na nagrodę.

Artykuł 3.

CZY III KSIĘGA ETYKI NALEŻYCIE WYLICZA OKOLICZNOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że III Księga Etyki[39] nie wylicza należycie okoliczności, gdyż:

1. Okoliczność to coś zewnętrznego w stosunku do uczynku. Otóż spośród okoliczności wyliczonych tamże jedynie czas i miejsce posiadają te cechy. A więc są tylko dwie okoliczności, a mianowicie: kiedy i gdzie.

2. Od okoliczności zależy, czy uczynek jest dobry lub zły, a to należy do sposobu. A więc wszystkie okoliczności zawierają się w tej jednej, a mianowicie w sposobie działania.

3. Okoliczności nie należą do istoty uczynku, w przeciwieństwie do jego przyczyn. Żadna więc okoliczność nie powinna być przyczyną uczynku. A więc nie są okolicznościami ani: kto? ani: po co? ani: o co?, gdyż „kto” - wyraża przyczynę sprawczą, „po co?” - przyczynę celową, „o co?” - przyczynę tworzywową (materialną).

Z drugiej jednak strony stoi powaga Filozofa[39].

Odpowiedź.

Tuliusz[40)] w następującym wierszu podaje siedem okoliczności: „kto? co? czym? jak? z czego? gdzie? kiedy? i dlaczego?” Przy badaniu bowiem uczynków należy zwrócić uwagę na to, kto zrobił, co zrobił, przy czyjej pomocy lub jakimi narzędziami to zrobił. gdzie i kiedy zrobił, jak zrobił i po co zrobił. Arystoteles dodaje jeszcze ósmą okoliczność: z czego?, którą Tuliusz obejmuje w okoliczności: co?

Słuszność tego wyliczenia można wykazać w następujący sposób: Okolicznością jest ton co jest zewnątrz uczynku, ale w jakiś sposób dotyczy go. A to może stać się w trojaki sposób, gdyż okoliczność dotyczy uczynku albo bezpośrednio, albo jego przyczyny, albo j ego skutku. Dotyczy samego uczynku już to na sposób miary, jak czas i miejsce, już to na sposób jakości, czyli sposobu działania. Okoliczność dotyczy przyczyny uczynku już to celowej: po co? już to tworzywowej (materialnej): z czego?, już to sprawczej głównej: kto?, już to sprawczej narzędnej: czym?

Rozwiązanie trudności.

1. Czas i miejsce określaj ą uczynek, nadając mu pewne wymiary, natomiast inne okoliczności, nie należąc do jego istoty, odnoszą się do niego w inny sposób.

2. Dobroć lub zło uczynku nie są okolicznością, lecz następstwem wszystkich okoliczności. Natomiast szczególną okolicznością jest sposób, wyrażający jakość uczynku, np. czy ktoś chodzi prędko lub powoli, czy ktoś uderza mocno lub słabo itp.

3. Ten warunek przyczyny, od którego zależy istota uczynku, nie jest okolicznością. Tu chodzi o warunki dodatkowe, np. okolicznością kradzieży nie jest zabranie rzeczy cudzej, to bowiem należy do istoty tego grzechu, lecz np. to, że ktoś wziął wiele lub mało. Podobnie gdy chodzi o okoliczności odnoszące się do innych przyczyn. Nie ten bowiem cel, który różnicuje gatunkowo uczynek, jest jego okolicznością, lecz cel dodatkowy. Nie jest np. okolicznością ton że człowiek mężny mężnie postępuje ze względu na wartość samego męstwa. Natomiast cel będzie okolicznością. gdy ktoś mężnie sobie poczyna, np. celem wyzwolenia swego miasta lub Narodu chrześcijańskiego itp. Podobnie gdy chodzi o okoliczność: co? Np. nie jest okolicznością przy obmywaniu kogoś zwilżenie go wodą, ale to, że obmywając go, ktoś spowodował jego przeziębienie lub poparzenie, wyzdrowienie lub chorobę.

Artykuł 4.

CZY „PO CO?” ORAZ „W CZYM?” STANOWIĄ GŁÓWNE OKOLICZNOŚCI UCZYNKU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że „po co?” oraz „w czym” nie stanowią głównych okoliczności, gdyż.

1. Tym, co najbardziej w stosunku do uczynku jest zewnętrzne, to chyba czas i przestrzeń, a te dwie okoliczności nie należą do najważniejszych, a przecież stanowią

to, w czym dokonuje się uczynek. A więc to „w czym” nie należy do najważniejszych okoliczności.

2. Cel jest czymś zewnętrznym w stosunku do rzeczy. A więc chyba nie jest najważniejszą spośród okoliczności.

3. Dla każdej rzeczy najważniejszą jest jej przyczyna Oraz forma (istotność). Otóż przyczyną uczynku jest działająca osoba, formą zaś (istotnością) sposób działania. A więc przyczyna oraz sposób postępowania są najważniejszymi okolicznościami .

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy mówi[41)], że najważniejsze okoliczności to „po co?” oraz „w czym?”

O d p o w i e d ź .

Uczynkami ludzkimi we właściwym znaczeniu są uczynki dobrowolne, jak to widzieliśmy[42)].Otóż pobudką oraz przedmiotem woli jest cel. Dlatego najważniejszą spośród wszystkich okoliczności to ta. która dotyczy uczynku ze względu na cel, a więc „po co?” Drugą natomiast tan która dotyczy samej istoty czynu, a mianowicie: „co” ktoś zrobił. Ważność innych okoliczności zależy od tego, czy mniej lub więcej odnoszą się do tych dwóch.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Filozof mówiąc o tym, w czym dokonuje się działanie, ma na myśli nie czas i przestrzeń, lecz to, co się dołącza do samego uczynku. Dlatego św. Grzegorz z Nissy[43)], jakby objaśniając słowa Filozofa, zamiast użytych przez niego wyrazów: „w czym” używa wyrazu: „co” ktoś czyni.

2. Cel, nie należąc do istoty uczynku, jest niemniej jego najważniejszą przyczyną ze względu na to, że pobudza do działania. Dlatego także czynność moralna swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięcza przede wszystkim celowi.

3. Osoba działająca jest przyczyną uczynku ze względu na to, że cel pobudza ją do działania i przez to głównie zwraca j ą do tego uczynku. Natomiast inne warunki ze strony osoby działającej nie zwracają jej tak wybitnie jak cel do uczynku. Sposób zaś nie jest substancjalną (jestestwienną) formą (istotnością) uczynku, bo ta zależy od jego przedmiotu i kresu czyli celu, lecz jest pewną jakością przypadłościową.

ZAGADNIENIE 8.
O PRZEDMIOCI EWOLI.

Z kolei należy rozważyć szczegółowo same uczynki woli, więc naprzód te, które bezpośrednio od niej pochodzą, a następnie uczynki nakazane przez wolę. Otóż wola odnosi się zarówno do celu jak i do środków, służących do j ego osiągnięcia. Trzeba więc najpierw zastanowić się nad tymi uczynkami woli n które dotyczą celu, a później nad tymi, które odnoszą się do środków.

Trzy zaś są czynności woli, odnoszące się do celu: chcenie, radowanie się i zamierzanie. Naprzód więc należy pomówić o chceniu, następnie o radowaniu się i wreszcie o zamierzaniu. W stosunku do chcenia: najpierw trzeba omówić jego przedmiot, następnie pobudki i wreszcie sposób, w jaki wola chce.

Zagadnienie o przedmiocie woli obejmuje trzy pytania: 1. Czy przedmiotem woli jest tylko dobro? 2. Czy przedmiotem woli jest tylko cel, czy również środki? 3. Jeśli także środki, czy wola zmierza do celu tym samym działaniem, którym zwraca się do środków?

Artykuł 1.

CZY TYLKO DOBRO JEST PRZEDMIOTEM WOLI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko dobro jest przedmiotem woli, gdyż:

1. Przedmioty, między którymi zachodzi stosunek przeciwieństwa, należą do tej samej władzy, np. przedmiotem wzroku jest zarówno biel jak i czerń. Otóż dobro i zło to przeciwieństwa. A więc nie tylko dobro, ale także zło jest przedmiotem woli.

2. Jak mówi Filozof [44)], władze rozumne dążą do rzeczy przeciwnych. Otóż wola jest władzą rozumną, a więc odnosi się do rzeczy przeciwnych, czyli dąży nie tylko do dobra, ale także do zła.

3. Dobro i byt utożsamiają się. Otóż przedmiotem woli jest nie tylko byt, ale także niebyt, gdyż np. chcemy niekiedy nie chodzić, nie mówić itp. Niekiedy także chcemy rzeczy przyszłych, które obecnie jeszcze nie istnieją. A więc nie tylko dobro jest przedmiotem woli.

Ale z drugiej strony Dionizy powiedział[45)], że zło jest poza wolą i że wszystkie byty pożądają dobra.

Odpowiedź.

Wola jest pożądaniem rozumnym. Otóż wszelkie pożądanie odnosi się tylko do dobra, a to dlatego, że pożądanie jest skłonnością pożądającego podmiotu do jakiegoś przedmiotu. Skłonność zaś zwraca się do tego n co podobne lub odpowiadające danemu jestestwu. Skoro zaś każda rzecz, w miarę jak jest bytem i jestestwem, jest pewnym dobrem, trzeba uznać, że każda skłonność zwraca się do dobra. Dlatego też Filozof mówi[46)], że dobrem jest ton czego wszyscy pożądają.

Ale należy wziąć pod uwagę, że skoro każda skłonność idzie za pewną formą (czyli istotnością), dlatego pożądanie przyrodzone idzie za formą (istotnością), istniejącą w naturze, pożądanie zaś zmysłowe. a także umysłowe czyli rozumne, a więc wola, idzie za formą (istotnością) poznaną. Podobnie więc jak celem pożądania przyrodzonego jest dobro istniejące w samej rzeczy, tak celem pożądania duchowego czyli dobrowolnego jest dobro poznane. By więc wola dążyła do czegoś, nie trzeba, by tym celem było jakieś dobro rzeczywiste, lecz wystarczy, by zostało uznane za dobro. Dlatego Filozof [47)] powiedział, że celem jest dobro albo pozór dobra.

Rozwiązanie trudności.

1. Ta sama władza rozciąga się na rzeczy, między którymi zachodzi stosunek przeciwieństwa, ale nie w jednakowy sposób. Tak np. wola rozciąga się i na dobro i na zło. ale na dobro w ten sposób, że pożąda gon a na zło, unikając go. Otóż uczynkowe pożądanie dobra zwie się wolą, biorąc ten wyraz w znaczeniu czynności woli (chcenia), to bowiem znaczenie mamy na myśli, mówiąc o woli w obecnym zagadnieniu. Unikanie zaś zła to raczej niechcenie. Jak więc dobro jest przedmiotem woli, tak zło jest przedmiotem niechcenia.

2. Władza rozumna nie dąży do wszystkich rzeczy, między którymi zachodzi przeciwieństwo, ale tylko do tych, które są zgodne z jej przedmiotem. Każda bowiem władza dąży tylko do tego przedmiotu, który j ej odpowiada. Otóż dobro jest przedmiotem woli. A więc wola dąży do tych spośród przeciwstawnych sobie rzeczy, które zawierają się w pojęciu dobra, jak poruszać się i spoczywać, mówić i milczeć itp. Wszystkie tego rodzaj u rzeczy mogą być przedmiotem woli z racji dobra.

3. To, co nie jest bytem w rzeczywistości, jest bytem myślnym, jak np. przeczenie, brak. W tenże sposób rzeczy przyszłe są bytami jako przedmioty naszego poznania. Otóż tego rodzaju byty myślne, w miarę jak są bytami, poznajemy jako pewne dobra, i z tego względu wola dąży także do nich. Dlatego Filozof mówi[48)], że brak zła jest dobrem.

Artykuł 2.

CZY PRZEDMIOTEM WOLI JEST TYLKO CEL, CZY TAKŻE ŚRODKI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że środki nie są przedmiotem woli, gdyż:

1. Powiada Filozof [49)], że cel jest przedmiotem woli, a środki przedmiotem wyboru.

2. Rzeczy, które różnią się rodzajem, zdaniem Filozofa[50)] należą do różnych władz. Otóż cel i środki do celu należą do różnych rodzajów rzeczy, gdyż cel, którym jest dobro moralne lub przyjemne, należy do rodzaju jakości, już to działania, już to uczucia. Natomiast dobro użyteczne, czyli środek. należy do kategorii stosunku, jest bowiem czymś, co służy do czegoś, jak mówi Arystoteles[51)]. A więc, jeśli cel jest przedmiotem woli, to nie są nim środki do celu.

3. Sprawności są współmierne w stosunku do władz, gdyż je doskonalą. Otóż w dziedzinie sprawności praktycznych, a mianowicie sztuk, rzecz się ma tak, że inne sztuki odnoszą się do celu, a inne do środków, np. posługiwanie się okrętem należy do sztuki sterowania, fabrykacja zaś okrętów do sztuki budowlanej. Skoro więc cel jest przedmiotem woli, to nie są nim środki do tego celu.

Ale z drugiej strony w naturze ta sama siła sprawia, że jakaś rzecz przechodzi przez środek i osiąga kres. Otóż cel jest jakby kresem, a to, co służy do jego osiągnięcia, jest środkiem do niego. Jeśli więc cel jest przedmiotem woli, to także i środki do niego.

Odpowiedź.

Przez „wolę” niekiedy rozumie się władzę, dzięki której chcemy, a niekiedy samą jej czynność. Otóż wola w znaczeniu władzy rozciąga się zarówno na cel jak i na środki do niego. Każda bowiem władza rozciąga się na wszystko, cokolwiek wchodzi w treść jej przedmiotu. Np. wzrok rozciąga się na wszystko, co w jakikolwiek sposób jest barwne. Otóż treść pojęcia tego przedmiotu, jakim jest dobro, zawiera się zarówno w celu jak i w środkach do celu.

Przedmiotem zaś woli jako czynności jest tylko cel. Każda bowiem czynność, której miano pochodzi od danej władzy n jest zasadniczą czynnością tej władzy. Np. myślenie jest zasadniczą czynnością umysłu. Zasadnicza zaś czynność danej władzy odnosi się do tego, co samo przez się jest jej przedmiotem. Cel zaś jest sam przez się dobrem i przedmiotem chcenia, a więc jest właściwym przedmiotem woli. środki zaś do jego osiągnięcia są nie same przez się przedmiotem woli, ale ze względu na cel. Podobnie i myślenie odnosi się właściwie do tych rzeczy, które same przez się są poznawalne, a mianowicie do zasad. To zaś, co poznajemy przez wnioskowanie z zasad, jest o tyle przedmiotem umysłu, o ile bierze się pod uwagę te zasady. Cel zaś w dziedzinie pożądania jest w tym, czym zasada w dziedzinie myślenia, jak mówi Filozof [52)].

Rozwiązanie trudności.

1. Filozof ma na myśli wolę w znaczeniu jej zasadniczej czynności. a nie władzę psychiczną.

2. Rzeczy, należące do różnych rodzajów i równocześnie niezależne od siebie, należą do różnych władz, np. dźwięki i barwy to dwa różne rodzaje przedmiotów zmysłowych, z których pierwsze należą do słuchu, drugie do wzroku. Lecz użyteczność i moralna dobroć to nie są rzeczy niezależne, lecz mają się do siebie tak jak to, co jest samo przez się. do tego. co jest ze względu na coś innego. Otóż tego rodzaju rzeczy wchodzą w zakres tej samej władzy Podobnie jak wzrok jest wrażliwy zarówno na barwy jak i na światło, dzięki któremu widzi barwy.

3. Nie wszystko, co różnicuje sprawności, różnicuje także władze. Sprawności bowiem nastawiaj ą władze w stosunku do pewnych szczególnych uczynków. Niemniej każda umiejętność praktyczna uwzględnia zarówno cel jak i środki do niego. Np. sztuka kierowania statkami uwzględnia i cel, który urzeczywistnia, i środki do celu, które nakazuje przedsięwziąć. Natomiast sztuka budowania statków uwzględnia to, co jest środkiem i urzeczywistnia go; cel zaś uwzględnia o tyle, że ton co urzeczywistnia, podporządkowuje temu celowi. Każda też umiejętność praktyczna ma właściwy sobie cel oraz środki do celu, które do tej właśnie umiejętności należą.

Artykuł 3.

CZY WOLA ZMIERZA DO CELU TYM SAMYM DZIAŁANIEM, KTÓRYM ZWRACA SIĘ DO ŚRODKÓW ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola zmierza do celu tym samym działaniem, którym zwraca się do środków, gdyż :

1. Według Filozofa[53)], tam gdzie zachodzi podporządkowanie jednej czynności względem drugiej, jest tylko jedno działanie. Otóż wola chce środków jedynie dla celu. A więc tym samym działaniem zwraca się do celu, co i do środków.

2. Cel jest przyczyną chcenia środków, podobnie jak światło jest przyczyną widzenia barw. Otóż tą samą czynnością wzrok spostrzega barwę i światło. A więc tą samą czynnością wola zwraca się do celu i do środków.

3. Ten sam ruch poprzez środek dochodzi do kresu. Otóż ton co służy do celu, ma się tak do niego, jak środek w stosunku do kresu. A więc wola zwraca się do celu tym samym ruchem, którym zwraca się do środków.

Ale z drugiej strony czynności różnicują się podług przedmiotów. Otóż do innego gatunku należy dobro celu oraz dobro użyteczne, właściwe środkom, służącym do osiągnięcia celu. A więc wola nie zwraca się tą samą czynnością do celu i do środków.

Odpowiedź.

Cel jest sam przez się przedmiotem chcenia, natomiast środki, jako środki, jedynie ze względu na cel. Z tego powodu wola może chcieć celu, nie pragnąc rzeczy, które służą do jego osiągnięcia. Środków natomiast, jako środków, nie może chcieć, nie chcąc celu. W dwojaki więc sposób wola dąży do celu: ze względu jedynie na sam cel, oraz ze względu na ton że cel jest racją chcenia środków do jego osiągnięcia. Otóż tą samą czynnością jest pragnienie celu jako racji chcenia środków do jego osiągnięcia, oraz pragnienie tych środków Natomiast inną czynnością jest dążyć do celu bez względu na inne rzeczy poza celem. Takie dążenie może niekiedy wyprzedzać w czasie tę czynność woli, która odnosi się do środków; np. gdy ktoś pragnąc odzyskać zdrowie, naprzód chce tego zdrowia, a dopiero później, rozważywszy, w jaki sposób mógłby je odzyskać, chce sprowadzić lekarza, by go wyleczył. Podobnie dzieje się z umysłem: najpierw bowiem pojmujemy same zasady, a następnie pojmujemy te zasady we wnioskach uznaj ąc te wnioski ze względu na zasady.

Rozwiązanie trudności.

1. Dowód ten odnosi się do chcenia celu jako racji chcenia środków.

2. Kiedykolwiek widzimy barwę, widzimy także światło. Można jednak widzieć światło bez widzenia barw. Podobnie, kto chce środków do celu, ten chce także celu, ale nie odwrotnie.

3. Przy wykonaniu jakiegoś dzieła ton co służy do osiągnięcia celu, jest środkiem, a sam cel jest kresem. Otóż podobnie jak ruch niekiedy zatrzymuje się w środku, nie dochodząc do kresu, tak samo zdarza się, że ktoś czyni coś, co służy do osiągnięcia celu, a jednak nie osiąga samego celu. Natomiast w chceniu jest wręcz przeciwnie, gdyż wola na skutek chcenia celu, schodzi do chcenia środków n podobnie jak umysł schodzi do wniosków za pośrednictwem zasad, które stanowią jakby środki rozumowania. Otóż umysł niekiedy rozumie zasady, będące środkami do wysnucia wniosków, a jednak nie wysnuwa tych wniosków. Tak samo wola niekiedy chce celu, ale nie przechodzi do chcenia środków do tegoż celu.

Rozwiązanie przytoczonej trudności można znaleźć powyżej[54)], gdyż dobro użyteczne i dobro moralne nie stanowią dwóch równorzędnych gatunków dobra, skoro dobro moralne jest celem samo w sobie, a dobro użyteczne ze względu na coś innego. Dlatego wola może dążyć do pierwszego niezależnie od drugiego, a nie odwrotnie.

ZAGADNIENIE 9.
O POBUDKACH WOLI.

Z kolei należy rozważyć motywy woli. Zagadnienie to obejmuje sześć pytań. 1. Czy umysł porusza wolę? 2. Czy popęd zmysłowy porusza wolę? 3. Czy wola porusza siebie samą? 4. Czy jakiś zewnętrzny czynnik porusza wolę? 5. Czy ciała niebieskie poruszają wolę? 6. Czy Bóg, jako czynnik zewnętrzny, porusza wolę?

Artykuł 1.

CZY UMYSŁ PORUSZA WOLĘ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że umysł nie porusza woli, gdyż:

1. Św. Augustyn[55)], nawiązując do słów Ps. 118,20: „Pragnęła dusza moja pożądać sprawiedliwości twoich na każdy czas”, powiada: „umysł wzlata wzwyż, uczucie zaś albo leniwie się wlecze albo w ogóle nie występuje. Wiemy co dobre, ale urzeczywistnianie go nie jest nam miłe”. Nie byłoby zaś tak, jeśliby umysł poruszał wolę, gdyż ruch przedmiotu poruszającego się idzie za ruchem siły poruszającej. A więc umysł nie porusza woli.

2. Umysł przedstawia woli przedmiot pożądania tak samo jak wyobraźnia przedstawia go popędowi zmysłowemu. Otóż wyobraźnia, przedstawiając jakiś przedmiot pożądania. nie porusza popędu zmysłowego; owszem, niekiedy nasz stosunek do tworów wyobraźni jest taki sam, jak stosunek do wystawy obrazów n niezdolnych do wzruszenia nas, jak mówi Filozof [56)].

3. żadna rzecz nie może być pod tym samym względem czynnikiem poruszającym i przedmiotem poruszanym. Lecz wola porusza umysł, myślimy bowiem, kiedy chcemy. A więc umysł nie porusza woli.

Ale z drugiej strony Filozof mówi[57)], że poznany przedmiot pożądania jest nieporuszoną siłą poruszającą, natomiast wola jest siłą poruszającą i poruszaną.

Odpowiedź.

Potrzeba poruszenia jest następstwem możności (potencjonalności) w stosunku do wielu rzeczy. Dla rzeczy bowiem, która jest w możności, trzeba czegoś, co jest w istności, by z możności przeszło do istności (aktu), a na tym polega ruch. Otóż siły duszy w dwojaki sposób są w możności do różnych rzeczy. po pierwsze w stosunku do działania i niedziałania; po drugie w stosunku do działania tego lub owego. Podobnie jak wzrok niekiedy widzi w istności, a niekiedy nie widzi, niekiedy widzi przedmioty białe. a niekiedy czarne. Potrzebuje więc siły poruszającej do dwóch rzeczy: po pierwsze n do wykonania, czyli do urzeczywistnienia uczynku, i po drugie, do wyznaczenia jego charakteru. Pierwsze zależy od podmiotu, niekiedy działającego, a niekiedy nie działającego; drugie natomiast zależy od przedmiotu, różnicującego gatunkowo dany uczynek.

Otóż poruszenie danego podmiotu działania pochodzi od jakiegoś czynnika działającego. Ponieważ zaś cokolwiek działa, zawsze działa dla jakiegoś celu, jak to widzieliśmy[58)], dlatego cel jest źródłem tego poruszenia. Stąd ta sztuka, do której należy cel, kieruj e sztuką, wytwarzającą środki do tego celu, jak np. sztuka sterowania okrętami kieruje sztuką ich budowania, jak to powiedział Filozof [59)]. Otóż dobro w ogólności, będąc celem, jest przedmiotem woli. Z tego więc względu wola porusza wszystkie inne władze duszy do właściwych im czynności. Innymi bowiem władzami psychicznymi posługujemy się, gdy chcemy. Cel bowiem oraz doskonałość każdej innej władzy psychicznej zawiera się w przedmiocie woli, jako pewne dobro szczegółowe. Otóż sztuka oraz władza, odnosząca się do celu powszechnego, pobudza do działania tę sztukę lub tę władzę, która odnosi się do jakiego celu szczegółowego, zawartego w tym celu powszechnym. Np. wódz wojska, zmierzając do dobra ogółu, a mianowicie do uszykowania całego wojska, porusza swym rozkazem poszczególnych oficerów, z których każdy wprowadza szyk bojowy na swym odcinku.

Natomiast przedmiot porusza wolę w tym znaczeniu, że wyznacza charakter uczynku, a więc na sposób czynnika formalnego (istoczącego), który w porządku natury nadaje zróżnicowanie gatunkowe czynnościom, np. gorąco istoczy rozgrzewanie. Otóż pierwszą zasadą formalną (istoczącą) to byt i prawda powszechna, a jedno i drugie jest przedmiotem umysłu. Umysł więc porusza wolę w tym znaczeniu, że okazuje właściwy jej przedmiot.

Rozwiązanie trudności.

1. Słowa te nie dowodzą, jakoby umysł nie poruszał, ale że nie porusza on z konieczności.

2. Wyobrażenie jakiejś rzeczy bez oceny, czy rzecz ta jest dobra lub szkodliwa, nie porusza popędu zmysłowego. Podobnie poznanie prawdy, nie biorące pod uwagę, czy rzecz poznana jest dobrą i godną pożądania. Dlatego umysł teoretyczny nie porusza. ale tylko umysł praktyczny, jak mówi Filozof[59a)].

3. Wola porusza umysł do wykonania czynności, gdyż nawet sama prawda, będąc doskonałością umysłu, zawiera się w treści dobra powszechnego, jako pewne dobro szczegółowe. Ale wyznaczenie charakteru czynności, które pochodzi od przedmiotu, należy do umysłu, poruszającego wolę, gdyż umysł nawet dobro ujmuje pod szczególny m kątem widzenia, zawartym w ogólnej treści prawdy. Jasne więc, że ta sama rzecz nie jest pod tym samym względem czynnikiem poruszającym i rzeczą poruszoną.

Artykuł 2.

CZY POPĘD ZMYSŁOWY PORUSZA WOLĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że popęd zmysłowy nie może poruszać woli, gdyż:

1. To, co porusza i działa, jest ważniejsze od tego, co zachowuje się biernie, jak mówi św. Augustyn[60]. Otóż popęd zmysłowy jest niższy od woli, która jest pożądaniem umysłowym. A więc popęd zmysłowy nie porusza woli.

2. żadna siła szczegółowa nie może dokonać skutku powszechnego. Lecz popęd zmysłowy jest siłą szczegółową, gdyż jest następstwem szczegółowego poznania zmysłowego. Nie może więc spowodować poruszenia woli, która jest władzą powszechną, gdyż idzie za powszechnym poznaniem umysłu.

3. Jak dowodzi Filozof [61], czynnik poruszający nie jest poruszany przez rzecz poruszoną. tak by poruszanie było wzajemne. Otóż wola porusza popęd zmysłowy, gdyż ten ulega rozumowi. A więc popęd zmysłowy nie porusza woli.

Ale z drugiej strony powiada Apostoł (Jak. 1.14): „Każdy bywa kuszony przez własną pożądliwość, która go pociąga i przynęca”. Otóż pożądliwość nikogo by nie pociągała ani nie nęciła, jeśliby popęd zmysłowy, którego czynnością jest pożądliwość, nie poruszał woli. A więc popęd zmysłowy porusza wolę.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy w a. 1. To, co się poznaj e pod kątem dobra i odpowiedniości, porusza wolę przedmiotowo. Otóż z dwóch względów coś może się wydawać dobrym i odpowiednim, a mianowicie ze względu na przedmiot i ze względu na podmiot. Odpowiedniość bowiem wyraża pewien stosunek i dlatego zależy od obu jej. członów. Stąd np. smak różnie przysposobiony niejednakowo odczuwa coś jako odpowiednie lub nieodpowiednie dla podniebienia. Dlatego też zdaniem Filozofa[62], jakim kto jest, taki ma cel.

Otóż uczucia popędu zmysłowego wytwarzają w człowieku pewne przysposobienie. Dlatego kto znaj duje się pod wpływem uczucia, uważa za odpowiednie dla siebie ton co uważałby za nieodpowiednie, gdyby nie pozostawał pod wpływem tegoż uczucia. Np. człowiek rozgniewany uznaje za dobre to, czego nie uznaje za dobro człowiek zrównoważony. W tym znaczeniu popęd zmysłowy przedmiotowo porusza wolę.

Rozwiązanie trudności.

1. To, co jest zasadniczo i samo przez się ważniejsze, może być pod pewnym względem mniej ważne. Wola jest zasadniczo ważniejsza niż popęd zmysłowy ale w tym człowieku, nad którym uczucie panuje, skoro poddaje się mu, popęd zmysłowy jest silniejszy.

2. Uczynki i wybór u ludzi dotyczą rzeczy jednostkowych. Popęd zmysłowy dlatego właśnie, że jest siłą szczegółową, posiada wielką skuteczność, by tak nastawić człowieka, aby mu coś w zakresie rzeczy jednostkowych wydawało się takie lub owakie.

3. Filozof mówi[63)], że rozum, za którym idzie wola, swoim rozkazem porusza popęd do walki i popęd do przyjemności, ale nie w sposób despotyczny, tak jak samodzierżca porusza niewolnikiem. ale po królewsku, czyli politycznie, tak jak naczelnik państwa rządzi ludźmi wolnymi, którzy mogą przeciwstawić się mu. Dlatego popęd do walki oraz popęd do przyjemności może poruszać wbrew woli; a także może niekiedy poruszać samą wolę.

Artykuł 3.

CZY WOLA PORUSZA SIEBIE SAMĄ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola nie porusza siebie samej, gdyż:

1. Każdy czynnik poruszający, w miarę jak porusza coś, jest w istności (w akcie), gdyż ruch to istność (akt) rzeczy istniejącej w możności, w miarę jak jest w możności. Otóż ta sama rzecz nie może być pod tym samym względem w możności oraz istności (w akcie). A więc żadna rzecz nie porusza siebie samej.

2. Rzecz ruchoma porusza się w obecności czynnika poruszającego ją. Otóż wola jest zawsze obecna sobie samej. Jeśliby więc poruszała siebie samą, to czyniłaby to zawsze, a to oczywiście jest nieprawdą.

3. Umysł porusza wolę, jak wykazaliśmy w 1 artykule. Jeśliby więc wola poruszała siebie samą, wynikałoby że dwie siły bezpośrednio poruszałyby równocześnie tę samą rzecz, a to wydaje się niemożliwe A więc wola nie porusza siebie samej.

Ale z drugiej strony wola jest panią swej czynności, może więc chcieć i nie chcieć. Otóż byłoby to niemożliwe, jeśliby wola nie miała władzy poruszania siebie ku chceniu. A więc wola porusza siebie sama.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy w 1 art., wola porusza inne władze psychiczne ze względu na cel, który stanowi jej przedmiot. Cel zaś jest tym w dziedzinie pożądania, czym zasada w dziedzinie poznania umysłowego. Otóż umysł. poznając zasadę, sam przechodzi z możności do istności (aktu) w poznaniu wniosków, i w ten sposób porusza sam siebie. Podobnie wola, chcąc celu, porusza siebie samą ku chceniu środków.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola porusza i jest poruszana, ale nie pod tym samym względem. Nie jest więc pod tym samym względem w możności oraz w istności (w akcie), ale w miarę, jak chce celu, przeprowadza siebie samą z możności do istności (aktu) w stosunku do środków, chcąc ich uczynkowo (w akcie).

2. Władza woli jest zawsze jej obecna w istności. Natomiast ta czynność, którą wola chce jakiegoś celu, nie zawsze jest w woli. A taką właśnie czynnością wola porusza siebie samą. A więc z owego dowodu nie wynika, by wola zawsze poruszała siebie samą.

3. Wola nie porusza siebie samej w ten sam sposób, w jaki umysł j ą porusza. Umysł bowiem porusza j ą ze względu na przedmiot; wola zaś porusza siebie samą przy wykonaniu uczynku ze względu na cel.

Artykuł 4.

CZY JAKIŚ CZYNNIK ZEWNĘTRZNY PORUSZA WOLĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że żaden czynnik zewnętrzny nie porusza woli, gdyż:

1. Poruszenie woli jest dobrowolne. Otóż do istoty czynu dobrowolnego, podobnie jak i naturalnego, należy jego pochodzenie od czynnika wewnętrznego. A więc poruszenie woli nie może pochodzić od jakiegoś czynnika zewnętrznego.

2. Wola nie może doznawać przemocy, jak już udowodniliśmy[64]. Otóż przemoc ma swe źródło zewnątrz. A więc żaden czynnik zewnętrzny nie może poruszyć woli.

3. Jeśli jedna siła wystarczająco porusza jakąś rzecz, nie trzeba, by poruszała ją jeszcze jakaś inna siła. Otóż wola wystarczająco porusza siebie samą. A więc żaden czynnik zewnętrzny nie porusza jej.

Ale z drugiej strony przedmiot porusza wolę, jak już widzieliśmy[65]. Otóż jakaś rzecz zewnętrzna, poznana przy pomocy zmysłów, może być przedmiotem woli. A więc czynnik zewnętrzny może poruszać wolę.

Odpowiedź.

Nie ma wątpliwości, że czynnik zewnętrzny może poruszać wolę w ten sposób, w jaki przedmiot ją porusza. Ale również jest konieczne, by w dziedzinie wykonania czynności jakiś czynnik zewnętrzny poruszał wolę. Cokolwiek bowiem w stosunku do czynności niekiedy jest w istności (w akcie), a niekiedy w możności, potrzebuje poruszenia od jakiegoś czynnika zewnętrznego. Otóż jest rzeczą jasną, że wola zaczyna chcieć czegoś, czego przedtem nie chciała. A więc koniecznie potrzeba. by coś ją poruszyło do chcenia. Otóż, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wola, chcąc celu, pobudza siebie samą do chcenia środków do tego celu. Otóż jest to niemożliwe bez namysłu, gdyż np. gdy ktoś chce wyzdrowienia, zaczyna namyślać

się, w jaki sposób mógłby je osiągnąć. i dzięki temu namysłowi dochodzi do przekonania, że lekarz może go uleczyć; wtedy chce lekarza. Ponieważ jednak ów chory nie zawsze uczynkowo (w akcie) chciał wyzdrowienia, potrzeba koniecznie by zaczął go chcieć pod wpływem jakiegoś czynnika pobudzającego go do tego chcenia. Jeśliby j ego wola sama siebie pobudzała do chcenia, musiałaby to uczynić za pośrednictwem namysłu wskutek jakiegoś uprzedniego chcenia. Otóż w tym szeregu nie można iść do nieskończoności. Należy więc przyjąć, że pierwsze poruszenie woli pochodzi z natchnienia jakiegoś zewnętrznego czynnika, zgodnie z wnioskiem Arystotelesa w Etyce Eudemejskiej[66)].

Rozwiązanie trudności.

1. Do istoty dobrowolnego uczynku należy jego pochodzenie od czynnika wewnętrznego, ale bynajmniej nie należy to n by ów czynnik wewnętrzny był pierwszym n od nikogo innego nie poruszonym czynnikiem. Dlatego poruszenie woli, chociaż swe najbliższe źródło ma w samej woli, niemniej pierwsze jego źródło jest poza wolą. Podobnie pierwsze źródło ruchu w przyrodzie jest nie w niej, ale w tym, kto przyrodę wprawia w ruch.

2. Do pojęcia przemocy nie wystarczy uznanie jej zewnętrznego pochodzenia, ale trzeba dodać, że Podmiot, który jej doznaje, nie przyczynia się do niej własną siłą. Otóż to nie zachodzi, gdy wolę porusza jakiś czynnik zewnętrzny, gdyż tego właśnie wola chce, choć pobudziło ją do tego coś innego. Poruszenie to byłoby wówczas wymuszone, gdyby było przeciwne samemu poruszeniu woli. A to w tym wypadku jest niemożliwe, gdyż inaczej wola i chciałaby i nie chciałaby tego samego.

3. Wola wystarczająco porusza siebie samą we właściwym sobie porządku, a mianowicie jako najbliższy podmiot działający. Ale nie może poruszać siebie samej w stosunku do wszystkich rzeczy, jak widzieliśmy wyżej. Potrzebuje więc, by pierwszy czynnik poruszający pobudził ją do działania.

Artykuł 5.

CZY CIAŁO NIEBIESKIE PORUSZA WOLĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że ciało niebieskie porusza wolę, gdyż:

1. Różne i wielorakie ruchy mają swą przyczynę w ruchu jednostajnym, a tym według Arystotelesa[67)] jest ruch nieba. Otóż poruszenia ludzkie są różne i wielorakie n maj ą swój początek, a przedtem ich nie było. A więc należy je sprowadzić do ruchu nieba, który z natury swej jest jednostajny.

2. Św. Augustyn mówi[68)], że ciała wyższe poruszaj ą ciała niższe. Otóż ruchy ciała ludzkiego, spowodowane przez wolę, tylko wtedy dadzą się sprowadzić do ruchu nieba jako do swej przyczyny, jeśli niebo także i wolę porusza. A więc niebo porusza wolę ludzką.

3. Astrologowie na podstawie oglądania ciał niebieskich przepowiadaj ą zgodnie z prawdą pewne rzeczy n odnoszące się do przyszłych uczynków ludzkich,

pochodzących od woli. To zaś byłoby niemożliwe, jeśliby ciała niebieskie nie mogły poruszać woli ludzkiej.

Ale z drugiej strony św. Jan Damasceński powiedział[69], że ciała niebieskie nie są przyczynami naszych uczynków. Byłyby zaś nimi, jeśli mogłyby poruszać wolę, która jest źródłem ludzkich uczynków. A więc ciała niebieskie nie poruszaj ą woli.

Odpowiedź.

Ciała niebieskie mogą poruszać wolę tak samo jak przedmiot zewnętrzny, a mianowicie w tym znaczeniu, że ciała zewnętrzne za pośrednictwem wyobrażeń, dostarczonych przez zmysły, mają wpływ na wolę, oraz że same narządy zmysłowe podlegaj ą wpływom ciał niebieskich.

Niektórzy jednak twierdzili, że ciała niebieskie wywieraj ą bezpośredni wpływ na ludzką wolę, poruszając ją, jako pewien czynnik zewnętrzny, także w dziedzinie wykonywania właściwych jej czynności. Lecz zdanie takie jest niemożliwe do przyjęcia, gdyż wola jest władzą rozumną[70]. Rozum zaś jest władzą psychiczną, nie związaną z ciałem. Dlatego wola jest władzą niematerialną i bezcielesną. Otóż żadne ciało nie może działać na rzecz bezcielesną, lecz raczej dzieje się odwrotnie, gdyż rzeczy bezcielesne i niematerialne posiadają bardziej istoczącą (formalną) i bardziej powszechną moc aniżeli rzeczy cielesne. A więc jest rzeczą niemożliwą by ciało niebieskie wywierało wprost jakiś wpływ na umysł lub wolę. Dlatego Arystoteles[71] oskarża o nieodróżnianie umysłu od zmysłu tych, którzy twierdzą, że człowiek ma taką wolę, jaką mu w danym dniu podsunie
ojciec bogów i ludzi, a mianowicie Jowisz, przez którego rozumiano całe niebo. Wszystkie bowiem siły zmysłowe, jako przejawy narządów cielesnych, mogą przygodnie ulegać wpływom ciał niebieskich wraz z ciałem ludzkim, które im podlega.

Ponieważ jednak w pewnej mierze, jak widzieliśmy[72], pożądanie umysłowe podlega wpływom popędu zmysłowego, ruch ciał niebieskich może nie wprost mieć wpływ na wolę, a mianowicie w miarę jak uczucia, będące przejawami popędu zmysłowego, mogą oddziaływać na wolę.

Rozwiązanie trudności.

1. Wielorakie poruszenia woli ludzkiej dadzą się sprowadzić do pewnej jednolitej przyczyny, która jednakże jest wyższą od umysłu i woli; ale nie do jakiegoś ciała, lecz do pewnego jestestwa niematerialnego. Działanie więc woli nie sprowadza się do ruchu ciał niebieskich jako do przyczyny.

2. Ruchy ciała ludzkiego o tyle sprowadzić można do ruchu ciał niebieskich jako do przyczyny, o ile samo przysposobienie narządów ciała ludzkiego w stosunku do ruchu zależy od wpływu ciał niebieskich, a także ze względu na to, że ciała niebieskie mają wpływ na popęd zmysłowy oraz na ciała zewnętrzne, z powodu których wola zaczyna chcieć lub nie chcieć czegoś, np. gdy nadejdzie mróz, ktoś chce zapalić ogień. Lecz tego rodzaju poruszenie woli pochodzi od przedmiotu z zewnątrz woli przedstawionego, a nie od wewnętrznego natchnienia.

3. Popęd zmysłowy jest przejawem narządu cielesnego. Nic więc nie przeszkadza, by na skutek wpływu ciał niebieskich pewni ludzie byli skłonni do gniewu, inni zaś do pożądliwości lub innego uczucia, podobnie jak się to dzieje na skutek przyrodzonej budowy ciała. Otóż większość ludzi idzie za uczuciami, którym tylko mądrzy opierają się. Dlatego na ogół sprawdzaj ą się wróżby o ludzkich czynnościach, dokonane na podstawie badania ciał niebieskich. Ale jak powiedział już Ptolomeusz[73)], człowiek mądry panuje nad gwiazdami. gdyż opierając się namiętnościom, swą wolną wolą, nie ulegającą wpływom ciał niebieskich, przeciwstawia się ich skutkom. Albo, jak tłumaczy św. Augustyn[74)], trzeba uznać, że jeśli wróżby astrologów są prawdziwe n to pochodzą z jakichś bardzo ciemnych sił ludzkiej psychiki, nieświadomych dla myśli ludzkiej, a jeśli tego rodzaju wróżby mają na celu zwodzenie ludzi, wówczas są dziełem oszukańczych duchów.

Artykuł 6.

CZY TYLKO BÓG JAKO JEDYNY CZYNNIK ZEWNĘTRZNY MOŻE PORUSZAĆ WOLĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko Bóg, jako czynnik zewnętrzny, może poruszać wolę, gdyż:

1. Byt wyższy z natury swej jest zdolny poruszać byt niższy, np. ciała niebieskie poruszają ciała ziemskie. Otóż ponad wolą ludzką, prócz Boga, jest Anioł. A więc także Anioł może poruszyć wolę ludzką.

2. Czynność woli idzie za czynnością umysłu. Otóż zgodnie z nauką Dionizego[75)], także Anioł może poruszyć umysł człowieka, oświecając go. A więc także i wolę.

3. Bóg jest przyczyną tylko dobra, zgodnie ze słowami Rodz. (1, 31): „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił: i były bardzo dobre”. Jeśliby więc tylko Bóg poruszał wolę ludzką, nie byłoby grzechu, gdyż dzięki woli zarówno człowiek grzeszy jak i postępuje należycie.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Fil. 2,13): „Bóg jest tym, który sprawuje w was i chcenie i wykonanie wedle dobrej woli”.

Odpowiedź.

Działanie woli, podobnie jak i ruch naturalny, pochodzi od wewnątrz. Otóż ruch rzeczy naturalnej może być skutkiem wpływu także takiego czynnika, który nie jest przyczyną natury owej rzeczy. Natomiast naturalny ruch jakiejś rzeczy może być spowodowany jedynie przez taki czynnik, który jest przyczyną natury tej rzeczy. Np. Człowiek, który nie jest przyczyną kamienia, może go rzucić do góry, ale tego rodzaju ruch nie jest naturalny dla kamienia. Ruch naturalny może wywołać tylko ten, kto jest przyczyną natury. Dlatego Filozof powiedział[76)], że tylko ton co jest źródłem natury, może poruszać ciała tak ciężkie jak i lekkie.

Tak samo człowieka, który posiada wolę, może poruszyć jakiś czynnik zewnętrzny n który nie jest jego przyczyną; ale jest rzeczą niemożliwą, by jego dobrowolne działanie mogło pochodzić od takiego czynnika zewnętrznego, który by nie był przyczyną jego woli.

Otóż jedynie Bóg może być przyczyną woli, a to dla dwóch powodów: po 1), wola jest władzą duszy rozumnej, której przyczyną jest jedynie Bóg, jako jej stwórca, jak to widzieliśmy w części I [77]. Po 2), wola odnosi się do dobra powszechnego. Dlatego tylko Bóg, który jest dobrem powszechnym, może być przyczyną woli. Natomiast wszelkie dobro przez uczestnictwo jest dobrem cząstkowym. Cząstkowa zaś przyczyna nie może spowodować skłonności powszechnej. Dlatego także materia pierwsza (tworzywo), która jest w stosunku możności względem wszystkich form (istotności) nie może być dziełem jakiegokolwiek czynnika, który nie jest bytem powszechnym.

Rozwiązanie trudności.

1. Anioł nie jest aż tak wyżej od człowieka, by mógł być przyczyną jego woli. Natomiast ciała niebieskie są przyczyną form (istotności) naturalnych, których następstwem są naturalne ruchy ciał w przyrodzie.

2. Anioł porusza umysł ludzki ze względu na przedmiot, który mu poddaje do poznania mocą swego światła anielskiego. Otóż w ten sposób także zewnętrzne stworzenia mogą poruszać wolę człowieka.

3. Bóg porusza wolę człowieka jako powszechne źródło działania i jako powszechny przedmiot woli, czyli jako dobro. Bez tego powszechnego poruszenia człowiek nie mógłby niczego chcieć. Ale człowiek dzięki swemu rozumowi postanawia chcieć tego lub owego, a więc dobra prawdziwego lub pozornego. Niekiedy jednak Bóg w szczególny sposób pobudza człowieka, by chciał określonej rzeczy jako dobra, zwłaszcza gdy chodzi o wpływ łaski, jak to później zobaczymy[78].

ZAGADNIENIE 10.
O SPOSOBIE DZIAŁANIA WOLI.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy wola z natury swej dąży do czegoś? 2. Czy wola z konieczności dąży do swego przedmiotu? 3. Czy popęd zmysłowy, wpływając na wolę, narzuca jej konieczność? 4. Czy Bóg, jako czynnik poruszający wolę z zewnątrz, narzuca jej konieczność?

Artykuł 1.

CZY WOLA Z NATURY SWEJ DĄŻY DO CZEGOŚ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola nie dąży z natury swej do niczego, gdyż:

1. Działanie naturalne jest przeciwstawieniem działania dobrowolnego, jak mówi Filozof [79]. A więc wola do niczego nie dąży z natury.

2. To, co jest naturalne dla jakiegoś bytu, jest w nim zawsze, np. ogień jest zawsze gorący. Otóż żadna czynność woli nie trwa zawsze. A więc żadne działanie woli nie jest dla niej naturalne.

3. Natura ma wyznaczony kierunek działania. Natomiast wola może wybierać. A więc wola niczego nie chce z natury.

Ale z drugiej strony działanie woli idzie za czynnością umysłu. Lecz umysł z natury swej ujmuje niektóre rzeczy. A więc także wola z natury swej chce pewnych rzeczy.

Odpowiedź.

Jak mówi Boecjusz[80] oraz Filozof [81], „natura” oznacza dwie rzeczy. 1) niekiedy wyraża wewnętrzne źródło działania rzeczy zmiennych, a mianowicie już to materię (tworzywo), już to formę (istotność) materialną; 2) niekiedy oznacza jakiekolwiek jestestwo, a nawet jakikolwiek byt. W tym znaczeniu naturalnym jest ton co jest odpowiednie dla danego bytu ze względu na jego jestestwo, a więc coś, co jest w nim samo przez się, z istoty swej. Otóż to, co jest samo przez się, jest źródłem, do którego sprowadza się to wszystko, co nie jest samo przez się. Biorąc naturę w tym znaczeniu, trzeba uznać za naturalne ton co jest w niej źródłem tego, co danej rzeczy zawsze odpowiada. Widać to jasno na przykładzie umysłu, gdyż zasady poznania umysłowego są wszystkim znane z natury. podobnie ton co jest źródłem uczynków dobrowolnych, musi być czymś, czego wola chce z natury swej.

Otóż takim źródłem jest dobro w ogóle, do którego wola dąży z natury, podobnie jak każda władza do właściwego sobie przedmiotu; oraz cel ostateczny, który jest tym w dziedzinie pożądania, czym pierwsze zasady rozumowania w dziedzinie poznania umysłowego - a nad to także to wszystko, co odpowiada osobie, która czegoś chce zgodnie ze swą naturą. Wola bowiem pożąda nie tylko tego, co należy do niej jako do władzy psychicznej, ale także tego, co należy do innych władz psychicznych i do całego człowieka. Dlatego człowiek z natury swej chce nie tylko przedmiotu woli, ale także tego wszystkiego, co odpowiada innym władzom psychicznym, np. poznania prawdy, które odpowiada umysłowi, istnienia, życia itp. Rzeczy, odnoszących się do bytu ludzkiego. Wszystko to zawiera się w przedmiocie woli jako pewne poszczególne dobro.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola przeciwstawia się naturze w ten sposób, w jaki jedna przyczyna przeciwstawia się drugiej. Pewne czynności są dla człowieka naturalne, inne zaś dobrowolne. Otóż wola we właściwy sobie sposób jest przyczyną czynności. Jest bowiem panią swych czynności, co nie przysługuje naturze, gdyż ta jest zdeterminowana. Ponieważ zaś wola opiera się na naturze, dlatego też uczestniczy w pewnej mierze w działaniu, które jest właściwe dla natury. n podobnie jak niższa przyczyna ma udział w wyższej. Otóż w każdej osobie istnienie jest z natury czymś wcześniejszym niż chcenie. będące czynnością woli. Dlatego wola chce pewnych rzeczy z natury.

2. W przyrodzie to, co jest naturalne jedynie ze względu na formę (istotność), zawsze w istności (w akcie) przysługuje danej rzeczy, np. ogień jest zawsze gorący. To zaś, co jest naturalne ze względu na materię, nie zawsze przysługuje rzeczy w istności (w akcie), ale niekiedy tylko w możności. Forma bowiem (istotność) jest istnością, materia zaś (tworzywo) jest możnością. Otóż ruch jest istnością rzeczy istniejącej w możności. Dlatego to, co należy do ruchu lub jest następstwem ruchu, w przyrodzie nie zawsze zachodzi. Np. ogień nie zawsze wznosi się ku górze. podobnie nie jest rzeczą konieczną, by wola, która przechodzi z możności do istności (aktu), gdy czegoś chce, zawsze w istności tego chciała, ale wtedy, gdy jest do tego przysposobiona w odpowiedni sposób. Natomiast wola Boża, która jest czystą istnością (aktem), zawsze w istności (w akcie) chce.

3. Jedność odpowiada naturze, ale jedność współmierna z nią. Naturze rodzaju bowiem odpowiada jedność rodzajowa; naturze zaś gatunkowej odpowiada jedność gatunkowa, i wreszcie naturze jednostkowej odpowiada jedność indywidualna. Ponieważ więc wola jest siłą niematerialną, podobnie jak i umysł, z natury odpowiada jej pewna jedność ogólna. a mianowicie dobro, podobnie jak umysłowi odpowiada pewna jedność ogólna, a mianowicie prawda, czy byt, czy istota rzeczy. W dobru zaś ogó1nym zawieraj ą się różne postacie dóbr poszczególnych, ale do żadnego z nich wola nie jest zdeterminowana.

Artykuł 2.

CZY WOLA Z KONIECZNOŚCI DZIAŁA POD WPŁYWEM PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola z konieczności działa pod wpływem swego przedmiotu, gdyż:

1. Przedmiot ma się tak do woli, jak siła poruszająca do rzeczy ruchomej. Otóż siła poruszająca, jeśli jest dostateczna. z konieczności porusza rzecz ruchomą. A więc i przedmiot może poruszać wolę w sposób konieczny.

2. Wola, podobnie jak i umysł, jest siłą niematerialną, skierowaną do przedmiotu powszechnego. Lecz umysł z konieczności ulega wpływowi swego przedmiotu. A więc także i wola z konieczności ulega swemu przedmiotowi.

3. Przedmiotem woli jest albo cel albo środek do celu. Otóż wydaje się, że celu każdy chce w sposób konieczny, gdyż jest tym, czym pierwsze zasady w dziedzinie teoretycznego poznania, a zasady te uznajemy z konieczności. Cel zaś jest racją chcenia środków. A więc także i środków do celu chcemy z konieczności. A więc przedmiot w sposób konieczny porusza wolę.

Ale z drugiej strony n zdaniem Filozofa[81a)] władze rozumne odnoszą się do rzeczy przeciwstawnych. Lecz wola jest władzą rozumną, idzie bowiem za rozumem. A więc wola odnosi się do rzeczy przeciwstawnych, czyli do żadnej z nich nie dąży w sposób konieczny.

Odpowiedź.

Dwojakie jest działanie woli: wykonanie uczynku i jego zróżnicowanie gatunkowe, które zawdzięcza przedmiotowi. Otóż żaden przedmiot nie może w sposób konieczny poruszyć woli w stosunku do pierwszego rodzaju działania. Każdy człowiek bowiem może nie myśleć o jakimkolwiek przedmiocie i konsekwentnie nie chcieć go.

Co do drugiego sposobu działania, pewien przedmiot z konieczności porusza wolę, inne zaś nie. W każdym bowiem działaniu jakiejkolwiek władzy psychicznej pod wpływem przedmiotu należy wziąć pod uwagę rację, dla której ów przedmiot wpływa na władzę. Np. przedmiot widzialny działa na wzrok ze względu na barwę, którą się widzi w danej chwili. Barwa więc, gdy działa na wzrok, z konieczności wywiera nań wpływ, chyba że ktoś odwróci oczy, lecz wtedy mamy już do czynienia z wykonaniem czynności.

Natomiast gdyby taki przedmiot z pewnej strony był barwny, a z innej nie, wówczas wzrok niekoniecznie zobaczyłby ów przedmiot, np. patrząc z tej strony, z której ów przedmiot byłby bezbarwny. Otóż podobnie jak barwa jest przedmiotem wzroku, tak dobro jest przedmiotem woli. Jeśliby więc wola stanęła przed takim przedmiotem, który by był dobrem powszechnym i to pod każdym względem, wówczas wola, jeśliby tylko czegokolwiek chciała, z konieczności dążyłaby do tego ogólnego dobra. Nie mogłaby bowiem chcieć czegoś przeciwnego. Natomiast do takiego dobra, które nie pod każdym względem wydaje się dobrem, wola nie dąży z konieczności.

Ponieważ zaś brak jakiegokolwiek dobra nie jest dobrem, dlatego takie tylko dobro, które jest doskonałe i któremu niczego nie brakuje, stanowi przedmiot, którego wola nie może nie chcieć. Takim dobrem jest szczęście. Wszystkie natomiast inne poszczególne dobra, ponieważ brak im czegoś, co należy do dobra, można ujmować jako rzeczy niedobre, i z tego względu wola może albo odrzucić je albo przyjąć, gdyż może dążyć do tego samego przedmiotu pod różnym kątem widzenia.

Rozwiązanie trudności.

1. Wystarczającym motywem dla władzy psychicznej jest tylko taki przedmiot, który całkowicie jest motywem. Jeśli bowiem niedomagałby w czymś, nie poruszałby z konieczności, jak widzieliśmy powyżej.

2. Taki przedmiot, który zawsze i z konieczności jest prawdziwy, z konieczności też działa na umysł; ale nie przedmiot przygodny, który może być i

prawdziwy i fałszywy n zgodnie z tym, cośmy powiedzieli o dobru w osnowie artykułu.

3. Ostateczny cel z konieczności działa na wolę, gdyż jest dobrem doskonałym, podobnie jak te rzeczy, które są podporządkowane jego osiągnięciu, tak że bez nich tego celu nie można by osiągnąć, np. istnienie, życie itp. Innych natomiast rzeczy, bez których cel można osiągnąć, nie musi się chcieć, gdy się chce osiągnąć cel. Np. kto uznaje pewne zasady, nie musi z konieczności uznać tych wniosków, bez których zasady mogą być prawdziwe.

Artykuł 3.

CZY POPĘD ZMYSŁOWY PORUSZA WOLĘ W SPOSÓB KONIECZNY?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczucie będące przejawem niższego popędu, w sposób konieczny porusza wolę, gdyż:

1. Apostoł mówi w liście do Rzym. (7, 19): „Nie czynię dobrego, które chcę; ale złe, którego nie chcę, to czynię”. Słowa te odnoszą się do pożądania, które jest pewnego rodzaju uczuciem. A więc uczucie w sposób konieczny porusza wolę.

2. Czytamy w III Ks. Etyki[82)], że jakim ktoś jest, taki ma cel. Otóż nie jest w mocy człowieka, by natychmiast usunął to uczucie, a tym samym, by nie chciał tego, do czego uczucie go ciągnie.

3. Przyczyna powszechna wpływa na skutek poszczególny jedynie za pośrednictwem przyczyny szczególnej, jak mówi Arystoteles[83)]. Podobnie rozum powszechny wpływa na działanie jedynie za pośrednictwem sądu szczegółowego. Otóż wola ma się tak do popędu zmysłowego jak rozum powszechny do sądu szczegółowego. A więc jedynie za pośrednictwem popędu zmysłowego wola zmierza do poszczególnego dobra. Stąd gdy popęd zmysłowy pod wpływem jakiegoś uczucia zostanie do czegoś nastawiony, wówczas wola nie będzie mogła zmierzać do czegoś innego.

Ale z drugiej strony powiedziano w Ks. Rodzaju (4, 7): „Lecz pod tobą będzie pożądliwość twoja, a ty nad nią panować będziesz”. A więc popęd zmysłowy nie porusza woli w sposób konieczny.

Odpowiedź.

Jak wykazaliśmy wyżej (q. 9, a. 2), uczucie, będące przejawem popędu zmysłowego, porusza wolę ze względu na przedmiot, a mianowicie w tym znaczeniu, że człowiek zależnie od swego nastawienia uczuciowego uznaje za odpowiednie i dobre to, czego by za takie nie uważał, jeśliby nie zostawał pod wpływem uczucia. Otóż takie nastawienie człowieka pod wpływem uczucia może zachodzić w dwojaki sposób: 1) albo tak krępując rozum, iż człowiek nie może go używać, jak to bywa u ludzi, którzy z powodu gwałtownego gniewu czy pożądliwości popadaj ą w szał lub obłąkanie, tak samo jak na skutek jakiegoś zaburzenia cielesnego; zresztą tego rodzaj

u uczucia nie zachodzą bez pewnej przemiany cielesnej. Ludzie, którzy ulegają takiemu gwałtownemu uczuciu, podobni stają się dzikim zwierzętom, które z konieczności idą za odruchem uczucia, gdyż nie mają używania rozumu, ani tym samym używania woli. 2) Niekiedy jednak uczucie nie pochłania całkowicie rozumu, pozostawiając mu wolność sądu w stosunku do pewnych rzeczy, i tym samym umożliwiając człowiekowi działanie jego woli. W miarę więc wolności rozumu i jego niezależności od uczucia działanie woli nie dąży w sposób konieczny do tego, do czego skłania uczucie. Tak więc albo nie ma w człowieku działania woli, ale tylko uczucie panuje nad nim, albo działanie woli, jeśli pozostaje, nie idzie w sposób konieczny za uczuciem.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż wola nie potrafi sprawić, by nie pojawiło się jakieś pożądanie, o którym mówi Apostoł (Rzym. 7, 19), że nie czyni dobra, którego chce, ale zło, którego nie chce; niemniej wola może nie chcieć tego pożądania lub nie przyzwalać na nie; i w tym znaczeniu nie idzie w sposób konieczny za odruchem pożądliwości.

2. Dwoistość natury umysłowej i zmysłowej w człowieku sprawia, że niektórzy ludzie jednolicie i całkowicie ulegaj ą rozumowi, jak to ma miejsce u cnotliwych, innych zaś, np. obłąkanych całkowicie pochłania uczucie. Kiedy jednak uczucie tylko zachmurzy widnokrąg rozumu, wówczas pozostawia mu nieco wolności, dzięki czemu człowiek może albo całkowicie wyrugować uczucie, albo przynajmniej trzymać się tak, by za uczuciem nie iść. W takim bowiem nastawieniu różnych władz duszy w różnych kierunkach, co innego rozum dyktuje człowiekowi, a co innego uczucie.

3. Wolę porusza nie tylko dobro powszechne, poznane przez rozum, ale także dobro spostrzeżone przez zmysły. Dlatego wola dąży do jakiegoś szczegółowego dobra bez uczucia ze strony popędu zmysłowego. Wiele bowiem rzeczy chcemy i czynimy bez uczucia, na skutek samego tylko wyboru, jak to bywa szczególnie u tych, których rozum opiera się uczuciu.

Artykuł 4.

CZY BÓG JAKO CZYNNIK ZEWNĘTRZNY PORUSZA WOLĘ W SPOSÓB KONIECZNY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że Bóg w sposób konieczny porusza wolę, gdyż:

1. Każdy czynnik tego rodzaju, że nie można oprzeć się mu. gdy działa, pobudza do działania w sposób konieczny. Otóż Bogu nie można oprzeć się z powodu jego nieskończonej mocy n zgodnie ze słowami Apostoła (Rzym. 9, 19): „Któż bowiem woli jego się sprzeciwi?” A więc Bóg porusza wolę w sposób konieczny.

2. Działanie woli jest konieczne w stosunku do tego przedmiotu, którego chce z natury swej. Otóż dla każdego bytu jest rzeczą naturalną, by Bóg w nim działał, jak mówi św. Augustyn[84)]. A więc wola z konieczności chce tego, do czego Bóg ją pobudza.

3. Możliwym jest to, z czego nie wynika coś niemożliwego. Otóż w razie przyjęcia, że wola ludzka mogłaby nie chcieć tego, do czego Bóg ją. Pobudza, wynikałoby coś niemożliwego, gdyż w takim wypadku działanie Boże byłoby nieskuteczne. Jest więc rzeczą niemożliwą, by wola mogła nie chcieć tego, do czego Bóg ją pobudza. A więc z konieczności chce tego.

Ale z drugiej strony czytamy u Ekli. (l5, 14): „Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w ręce rady jego”. A więc nie porusza woli jego w sposób konieczny.

Odpowiedź.

Jak mówi Dionizy[85)], Opatrzność Boża nie psuje natury, lecz ją zachowuje. Dlatego też porusza każdą rzecz stosownie do jej warunków, tak mianowicie, by na skutek poruszenia Bożego z przyczyn koniecznych wynikały skutki w sposób konieczny, a z przygodnych przyczyn w sposób przygodny. Ponieważ zaś wola jest czynnikiem twórczym, nie zdeterminowanym do jednego przedmiotu, ale zdolnym do wyboru spośród wielu przedmiotów n dlatego Bóg porusza ją w ten sposób, że nie determinuje jej do jednego przedmiotu, lecz sprawia. iż jej działanie pozostaje swobodne i niekonieczne, za wyjątkiem tych rzeczy, których wola z natury swej chce.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola Boża rozciąga się nie tylko na to, by dany byt dokonał tego, do czego go pobudza, ale także, by dokonał tego w sposób zgodny z jego naturą. Dlatego bardziej sprzeciwiałoby się poruszeniu Bożemu, jeśliby wola pod jego wpływem działała w sposób konieczny wbrew swej naturze, aniżeli gdyby działała w sposób dobrowolny zgodnie z swą naturą.

2. Dla każdego bytu to jest naturalne, co Bóg w nim sprawia, by było naturalne. Dlatego każdemu bytowi odpowiada ton co Bóg chce, by mu odpowiadało. Otóż Bóg nie chce n by wszystko, cokolwiek tworzy w rzeczach, było dla nich naturalne, np. by zmarli wstawali z grobu. Ale chce, by poddanie się mocy Bożej było czymś naturalnym dla każdego bytu.

3. Zachodziłaby sprzeczność, gdyby Bóg poruszał wolę ku czemuś, a wola nie byłaby ku temu poruszona. Ale nie ma sprzeczności, gdy się sprawę ujmuje bez uwarunkowania. Wola więc ludzka nie działa w sposób konieczny na skutek poruszenia Bożego.

ZAGADNIENIE 11.
O ROZKOSZOWANIU SIĘ JAKO CZYNNOŚCI WOLI.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy rozkoszowanie się jest czynnością władzy pożądawczej? 2. Czy zachodzi tylko u stworzeń rozumnych, czy

także u zwierząt? 3. Czy odnosi się tylko do celu ostatecznego? 4. Czy odnosi się tylko do celu osiągniętego?

Artykuł 1.

CZY ROZKOSZOWANIE SIĘ JEST CZYNNOŚCIĄ WŁADZY POŻĄDAWCZEJ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że rozkoszowanie się nie jest czynnością władzy pożądawczej, gdyż:

1. *Fruitio* (łaciński odpowiednik „rozkoszowania się”) - oznacza zbieranie owoców. Otóż tylko umysł zbiera owoc życia ludzkiego, gdyż szczęśliwość polega na czynności umysłu, jak widzieliśmy[86]. A więc rozkoszowanie się jest czynnością umysłu, a nie władzy pożądawczej.

2. Każda władza psychiczna ma właściwy sobie cel, którym jest doskonałość tej władzy, np. celem wzroku jest poznanie rzeczy widzialnych, celem słuchu jest słyszenie dźwięków itd. Otóż celem rzeczy jest jej owoc. A więc rozkoszowanie się jest czynnością każdej władzy psychicznej, a nie tylko władzy pożądawczej.

3. Rozkoszowanie to pewna przyjemność. Otóż przyjemność zmysłowa jest sprawą zmysłu, który cieszy się swym przedmiotem; podobnie przyjemność umysłowa jest sprawą umysłu. A więc rozkoszowanie się jest czynnością władzy poznawczej, a nie pożądawczej.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[87], że rozkoszować się to miłośnie przylgnąć do jakiejś rzeczy ze względu na nią samą. Lecz miłość jest czynnością władzy pożądawczej. A więc także rozkoszowanie się.

Odpowiedź.

Łaciński odpowiednik rozkoszowania się *„fruitio”* pochodzi do wyrazu *„fructus”* (który oznacza owoc) lub odwrotnie. Mało to ważne. Prawdopodobnie jednak nazwa pochodzi od tego, co jest bardziej znane. Otóż nam, ludziom, rzeczy zmysłowe są bardziej znane, dlatego wydaje się, że wyraz *„fruitio”* pochodzi od *„fructus”*, czyli owoców spostrzegalnych przy pomocy zmysłów Otóż tego rodzaju owoce stanowią to, czego człowiek ostatecznie oczekuje od drzewa i co z przyjemnością zbiera. Dlatego rozkoszowanie się należy do miłości (lubować się) i przyjemności, jakiej ktoś doznaje, gdy zdobędzie to, czego ostatecznie oczekiwał, czyli gdy osiągnie cel. Cel zaś i dobro to przedmiot władzy pożądawczej. A więc także rozkoszowanie się jest j ej czynnością.

Rozwiązanie trudności.

1. Ta sama rzecz, pod różnym kątem ujmowana, może być przedmiotem różnych władz psychicznych. Otóż oglądanie Boga, jako oglądanie, jest czynnością umysłu; ale jako dobro i cel jest przedmiotem woli oraz rozkoszowania się. Tak więc

umysł osiąga ów cel w sposób czynny urzeczywistniając go, wola zaś zwracając się do niego i rozkoszując się nim po jego osiągnięciu.

2. Doskonałość i cel każdej innej władzy psychicznej zawiera się w przedmiocie władzy pożądawczej, jako dobro poszczególne w dobru ogólnym, jak to już widzieliśmy[88]. Dlatego doskonałość i cel każdej władzy. jako pewne dobro, należy do władzy pożądawczej, która też z tego powodu zwraca inne władze do właściwych sobie celów, osiągając cel wówczas, gdy inne władze zdobędą go.

3. W przyjemności są dwie rzeczy: spostrzeżenie, że coś nam odpowiada, a więc czynność władzy poznawczej n oraz zadowolenie z powodu tego, co nam odpowiada, a to jest sprawą władzy pożądawczej, w której dopełnia się przyjemność.

Artykuł 2.

CZY ROZKOSZOWANIE SIĘ ZACHODZI TYLKO U STWORZEŃ ROZUMNYCH CZY TEŻ U ZWIERZĄT?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że rozkoszowanie się zachodzi tylko u ludzi, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi[89], że my, ludzie, rozkoszujemy się i używamy. A więc zwierzęta nie mogą rozkoszować się.

2. Rozkoszowanie się dotyczy ostatecznego celu. Otóż zwierzęta nie mogą osiągnąć celu ostatecznego; a więc nie mogą się rozkoszować.

3. Podobnie jak pożądanie zmysłowe jest poniżej umysłowego, tak pożądanie naturalne jest poniżej pożądania zmysłowego. Jeśliby więc rozkoszowanie się należało także do pożądania zmysłowego, przysługiwałoby również pożądaniu naturalnemu, a to jest oczywiście fałszywe. A więc rozkoszowanie się nie jest czynnością popędu zmysłowego, i tym samym nie przysługuje zwierzętom.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[90], że bez niedorzeczności możemy przyznać zwierzętom zdolność rozkoszowania się pokarmem czy jakąkolwiek inną rozkoszą cielesną.

Odpowiedź.

Rozkoszowanie się nie jest czynnością władzy psychicznej osiągającej cel, ale władzy nakazującej wykonanie, gdyż jest czynnością władzy pożądawczej. Otóż w rzeczach niezdolnych do poznania istnieje zdolność osiągnięcia celu w sposób wykonawczy, np. ciało ciężkie spada w dół, a lżejsze od powietrza leci w górę. Nie ma natomiast w tego rodzaju rzeczach zdolności osiągania celu w sposób rozkazodawczy, gdyż taka zdolność istnieje w wyższej istocie, która swym rozkazem porusza wszelką naturę podobnie jak pożądanie u jestestw zdolnych do poznania porusza wszystkie inne władze psychiczne do właściwych im czynności. Jasne więc, że rzeczy niezdolne do poznania, choć dochodzą do celu, nie rozkoszują się nim, w przeciwieństwie do bytów poznających.

Ale dwojakie może być poznanie celu: doskonałe i niedoskonałe. Doskonałe, gdy się poznaje nie tylko rzecz, która jest celem i dobrem, ale także samą ogólną rację

celu i dobra. Otóż takie poznanie jest właściwością samej tylko rozumnej natury. Niedoskonałe zaś poznanie, ujmujące jakiś szczegółowy cel lub dobro, zachodzi także u zwierząt. Władze pożądawcze zwierząt nie są zdolne do wolnego rozkazywania, ale zwracają się pod wpływem naturalnego instynktu do poznanych przedmiotów Dlatego rozkoszowanie się u istot rozumnych zachodzi w sposób doskonały, u zwierząt w sposób niedoskonały, u innych zaś stworzeń nie zachodzi w żaden sposób.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Augustyn mówi tu o doskonałym rozkoszowaniu się.
2. Rozkoszowanie się nie musi dotyczyć tego, co jest naprawdę celem ostatecznym, ale odnosi się do tego, co ktoś uważa za swój ostateczny cel.
3. Pożądanie zmysłowe idzie za poznaniem; natomiast pożądanie przyrodzone, zwłaszcza u istot niezdolnych do poznania, jest niezależne od poznania tychże pożądających istot.
4. Św. Augustyn mówi o rozkoszowaniu się niedoskonałym, jak to wynika z kontekstu. Powiada bowiem, że i zwierzętom można przyznać zdolność rozkoszowania się bez takiej niedorzeczności, jaką byłoby przyznanie im zdolności używania czegoś w sposób rozumny.

Artykuł 3.

CZY ROZKOSZOWAĆ SIĘ MOŻNA TYLKO CELEM OSTATECZNYM?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można rozkoszować się nie tylko celem ostatecznym, gdyż:

1. Apostoł (Filem. 20) powiada: „Tak, bracie, niech się rozkoszuję tobą w Panu” (*„te fruar”*). Otóż św. Paweł oczywiście nie zakładał w człowieku swego ostatecznego celu. A więc można rozkoszować się nie tylko ostatecznym celem.
2. Rozkoszujemy się owocami. Otóż Apostoł mówi (Gal. 5, 22): „Owocem Ducha jest miłość, wesele, pokój” itd. Ale żadna z tych rzeczy nie jest celem ostatecznym. A więc rozkoszować się można nie tylko celem ostatecznym.
3. Czynności woli mogą być swym własnym przedmiotem, chcę bowiem własnego chcenia, miłuję własną miłość. Otóż rozkoszowanie się jest czynnością woli, jak stwierdza św. Augustyn[91)]. A więc można rozkoszować się własnym rozkoszowaniem się. Otóż rozkoszowanie się nie jest ostatecznym celem człowieka, ale tylko dobro niestworzone, a mianowicie Bóg. A więc można się rozkoszować nie tylko celem ostatecznym.

Ale z drugiej strony św. Augustyn uczy[92)], że nie rozkoszuje się ten, kto przyjmuje coś, czego pożąda ze względu na coś innego. Otóż tylko celu ostatecznego nie pożąda się ze względu na coś innego. A więc rozkoszować się można tylko celem ostatecznym.

Odpowiedź.

Pojęcie owocu obejmuje dwie rzeczy: że owoc jest czymś ostatecznym, i że nasyci pożądanie pewną słodyczą oraz przyjemnością. Celem ostatecznym zaś coś może być albo bezwzględnie albo pod pewnym względem. Bezwzględnie, gdy nie jest dla czegoś innego; względnie, gdy jest czymś ostatecznym w pewnej dziedzinie. Otóż właściwym owocem i właściwym rozkoszowaniem się jest radość z osiągnięcia ostatecznego celu. To zaś, co samo w sobie nie jest radosne, ale tylko ze względu na coś innego, np. wypicie gorzkiego lekarstwa może być w pewnym znaczeniu owocem, ale nie w sposób właściwy n dlatego takim owocem nie rozkoszujemy się. Stąd św. Augustyn mówi[93)], że rozkoszujemy się przedmiotem poznania. w którym wola zaspokojona doznaje ukojenia. Otóż bezwzględnego ukojenia doznaje się tylko w celu ostatecznym. Działanie bowiem woli, jak długo jeszcze czegoś oczekuje, pozostaje jakby w zawieszeniu. choć już coś osiągnęło. Podobnie w ruchu z miejsca na miejsce, choć połowa drogi jest poniekąd początkiem, a poniekąd kresem, jest tylko wtedy naprawdę celem, gdy daje rzeczy poruszającej się całkowity spokój.

Rozwiązanie trudności.

1. Jak mówi św. Augustyn[94)], gdyby Apostoł powiedział: „Niech się rozkoszuję tobą”, a nie dodał: „w Panu”, wówczas zdawałby się widzieć w Filemonie cel swej miłości. Skoro jednak dodał: „w Panu”, wyraził tym samym, że cel swój założył w Panu i nim się rozkoszuje. Bratem zaś rozkoszuje się nie jako celem, ale jako czymś, co jest dla celu.

2. Inny jest stosunek owocu do drzewa, od którego pochodzi. a inny do człowieka, który się nim rozkoszuj e. W stosunku do drzewa bowiem ma się tak, jak skutek do przyczyny. n do człowieka zaś rozkoszującego się nim jak ton co jest oczekiwane na ostatku i co jest przyjemne. Dlatego te rzeczy, które tu Apostoł wyliczył, są owocami w tym znaczeniu, że stanowią skutki Ducha św. w nas, ale nie jakoby nimi mielibyśmy się rozkoszować jako ostatecznym celem. Można też za św. Ambrożym[95)] przyjąć, iż nazywamy je owocami dlatego, że tych rzeczy należy pożądać dla nich samych, nie dlatego jakoby nie odnosiły się do szczęścia. ale dlatego, że w nich samych jest coś, co nam winno się podobać.

3. Cel, jak widzieliśmy[96)], dwojako można ujmować: jako rzecz i jako osiągnięcie tej rzeczy. Nie są to dwa cele, ale jest to jeden cel, raz ujęty sam w sobie, a drugim razem w stosunku do innego bytu. Otóż Bóg jest ostatecznym celem, jako to, czego ostatecznie pragniemy; rozkoszowanie się zaś jako osiągnięcie ostatecznego celu. Podobnie więc jak Bóg i rozkoszowanie się Bogiem jest jednym celem, tak rozkoszowanie się Bogiem i rozkoszowanie się z powodu tegoż rozkoszowania się jest tym samym rozkoszowaniem się. To samo odnosi się do szczęścia stworzonego, które polega na rozkoszowaniu się.

Artykuł 4.

CZY ROZKOSZOWAĆ SIĘ MOŻNA TYLKO CELEM OSIĄGNIĘTYM?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można rozkoszować się tylko celem osiągniętym, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi[97)], że rozkoszować się to używać z radością, nie z powodu nadziei, ale z powodu samej rzeczy. Otóż dopóki nie ma rzeczy, nie ma radości z powodu rzeczy, ale może być tylko radość z powodu nadziei. A więc rozkoszować się można tylko celem osiągniętym.

2. Rozkoszować się można tylko ostatecznym celem, jak wyżej widzieliśmy, gdyż jedynie ostateczny cel daje ukojenie pożądaniu. A to jest możliwe tylko wtedy, gdy cel zostanie osiągnięty. A więc właściwie mówiąc, rozkoszować się można tylko celem już osiągniętym.

Ale z drugiej strony, jak mówi św. Augustyn[98)], rozkoszować się, to miłośnie przylgnąć do jakiejś rzeczy ze względu na nią samą. To zaś jest możliwe także w stosunku do rzeczy jeszcze nie osiągniętej. A więc rozkoszować się można nie tylko celem już osiągniętym.

Odpowiedź.

Rozkoszowanie się wyraża stosunek woli do ostatecznego celu, jako rzeczy, w której wola ten cel zakłada. Otóż można mieć cel dwojako: w sposób doskonały i niedoskonały. W sposób doskonały, gdy się ten cel ma nie tylko w zamierzeniu, ale także w rzeczywistości. W sposób zaś niedoskonały, gdy ów cel ma się tylko w zamierzeniu. Dlatego rozkoszować się w sposób doskonały można tylko osiągniętym już celem; w sposób niedoskonały także celem jeszcze nie osiągniętym, ale zamierzonym.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Augustyn mówi o doskonałym rozkoszowaniu się.

2. Dwie rzeczy mogą przeszkodzić w ukojeniu woli, po pierwsze gdy jej przedmiot nie jest celem ostatecznym, ale czymś podporządkowanym celowi ostatecznemu. Po drugie, gdy stworzenie pożądające jeszcze nie osiągnęło celu. Otóż przedmiot nadaje zróżnicowanie gatunkowe czynności, ale sposób działania, doskonały lub niedoskonały, zależy od warunków stworzenia działającego. Dlatego rozkoszowanie się tym, co nie jest ostatecznym celem, jest niewłaściwe, gdyż mu brak tego, co należy do istoty rozkoszowania się. Natomiast rozkoszowanie się ostatecznym celem jeszcze nie osiągniętym jest właściwym rozkoszowaniem się, choć niedoskonałym z powodu niedoskonałego sposobu posiadania tegoż celu.

3. Można zdobyć i mieć ostateczny cel nie tylko w rzeczy samej, ale także w zamierzeniu.

ZAGADNIENIE 12.
O ZAMIARZE.

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań: 1. Czy zamiar jest czynnością umysłu czy woli? 2. Czy przedmiotem zamiaru jest tylko cel ostateczny? 3. Czy przedmiotem zamiaru mogą być dwie rzeczy? 4. Czy zamierzanie celu jest tą samą czynnością co chcenie środków do tego celu? 5. Czy zwierzęta zdolne są do zamierzania?

Artykuł 1.

CZY ZAMIAR JEST CZYNNOŚCIĄ UMYSŁU CZY WOLI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że zamiar jest czynnością umysłu, a nie woli, gdyż:

1. Powiada Ewangelia (Mat. 6, 22): „Świecą ciała twego jest oko twoje. Jeśliby oko twoje było szczere, wszystko ciało twoje światłe będzie”. Otóż według św. Augustyna[99)], oko oznacza tu zamiar. Lecz oko. będąc narzędziem wzroku, wyraża władzę poznawczą. A więc zamiar nie jest czynnością władzy pożądawczej, lecz poznawczej.

2. Według św. Augustyna, zamiar to światło, o którym mówi Chrystus (Mt. 6, 23): „Jeśli tedy światło, które jest w tobie, ciemnością jest...” Lecz światło należy do poznania. A więc także zamiar.

3. Zamiar to pewne uporządkowanie czynności w stosunku do celu. Otóż tylko rozum może porządkować. A więc zamiar jest sprawą rozumu, a nie woli.

4. Przedmiotem czynności woli jest albo cel, albo środki do celu. Otóż czynność woli w stosunku do celu to chcenie, względnie rozkoszowanie się; w stosunku zaś do środków to wybór. Zamiar zaś różni się zarówno od rozkoszowania się, jak i od wyboru czy chcenia. A więc nie jest czynnością woli.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[100)], że zamiar woli łączy przedmiot widzialny ze wzrokiem, a obraz zachowany w pamięci z wewnętrznym światem myśli. A więc zamiar jest czynnością woli.

Odpowiedź.

Zamiar, jak wskazuje samo słowo, oznacza zmierzanie do czegoś. Otóż zarówno działanie czynnika poruszającego, jak i ruch rzeczy poruszanej zmierzają do czegoś. Ale zmierzanie ruchu rzeczy poruszanej pochodzi od działania czynnika poruszającego. Dlatego zamierzanie najpierw i przede wszystkim należy do tego czynnika, który porusza ku celowi. Np. architekt i każdy rozkazodawca swoim rozkazem pobudza innych do tworzenia tego. co on zamierzył. Otóż wola pobudza wszystkie inne władze psychiczne ku celowi, jak to widzieliśmy[101)]. Dlatego jest rzeczą oczywistą. że zamiar jest czynnością woli.

Rozwiązanie trudności.

1. Zamiar nazwano okiem w przenośni, nie dlatego jakoby przynależał do poznania, lecz dlatego, że suponuje poznanie, poddające woli cel, ku któremu wola porusza; podobnie oczyma widzimy z góry, dokąd idziemy.

2. Zamiar jest światłem, gdyż jest czymś oczywistym dla zamierzającego. Uczynki zaś nazwano ciemnościami, gdyż człowiek wie, co zamierza, ale nie wie, co z jego działania wyniknie, jak mówi tamże św. Augustyn.

3. Wola wprawdzie nie porządkuje, niemniej jednak dąży do czegoś według porządku, ustanowionego przez rozum. Dlatego zamiar jest czynnością woli, suponującą skierowanie rozumu, który podporządkowuje coś celowi.

4. Zamiar jest czynnością woli w stosunku do celu. Otóż wola w trojaki sposób odnosi się do celu: po pierwsze bezwzględnie, i tego rodzaju czynność nazywa się chceniem czyli wolą, np. gdy chcemy bezwzględnie zdrowia lub czegoś podobnego. Po drugie, gdy ów cel ujmujemy jako coś, w czym wola doznaj e ukojenia, i w tym znaczeniu rozkoszowanie się odnosi się do celu; po trzecie, gdy cel ujmuje się jako kres czynności przyporządkowanej mu, i w tym znaczeniu zamiar odnosi się do celu. Nie dlatego bowiem mamy zamiar np. odzyskać zdrowie, że chcemy go, ale dlatego, że chcemy odzyskać je za pośrednictwem czegoś innego.

Artykuł 2.

CZY PRZEDMIOTEM ZAMIARU JEST TYLKO CEL OSTATECZNY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przedmiotem zamiaru jest tylko cel ostateczny, gdyż:

1. Powiedziano[102)], że zamiar serca jest wołaniem do Boga. Otóż Bóg jest ostatecznym celem serca ludzkiego. A więc zamiar odnosi się do celu ostatecznego.

2. Zamiar odnosi się do celu jako do kresu, jak to wyżej powiedzieliśmy. Otóż kres jest celem. A więc zamiar zawsze odnosi się do celu ostatecznego.

3. Zamiar tak samo odnosi się do celu ostatecznego, jak i rozkoszowanie się. Lecz przedmiotem rozkoszowania się jest zawsze cel ostateczny. A więc także zamiaru.

Ale z drugiej strony j eden jest cel wszelkiej ludzkiej woli, a mianowicie szczęście[103)]. Jeśliby więc przedmiotem zamiaru był tylko cel ostateczny, nie byłoby różnych zamiarów ludzkich, co jest oczywiście błędem.

Odpowiedź.

.

Zamiar odnosi się do celu jako do kresu czynności woli, jak widzieliśmy poprzednio[104)]. Dwojaki zaś może być kres czynności: kres ostateczny, w którym ktoś doznaje ukojenia, i taki kres jest końcem wszelkiego ruchu; albo może to być kres pośredni, który jest początkiem jednej części ruchu, a celem czy kresem drugiej, np. w ruchu od A do C poprzez B, w którym C jest kresem ostatecznym, a B jest także

kresem, ale nie ostatecznym. Otóż zamiar może zmierzać do obu tych kresów. Chociaż więc przedmiotem zamiaru jest zawsze cel, nie zawsze jednak jest nim cel ostateczny.

Rozwiązanie trudności.

1. Zamiar serca nazwano wołaniem do Boga nie w tym znaczeniu, jakoby Bóg zawsze był przedmiotem zamiaru, lecz dlatego, że Bóg jest znawcą zamiarów; albo dlatego, że gdy się modlimy, do Boga kierujemy nasz zamiar, który wówczas nabiera siły wołania.

2. Kres jest czymś ostatecznym, ale nie zawsze w stosunku do całości, lecz niekiedy w stosunku do jakiejś jej części.

3. Rozkoszowanie się wyraża ukojenie w celu, a to jest przywilejem celu ostatecznego. Ale zamiar to ruch do celu, a nie spoczynek w celu. Dlatego zachodzi tu różnica między tymi dwoma czynnościami.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM ZAMIARU MOGĄ BYĆ RÓWNOCZEŚNIE DWIE RZECZY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przedmiotem zamiaru nie mogą być równocześnie dwie rzeczy, gdyż:

1. Według św. Augustyna[105)], człowiek nie może równocześnie zmierzać do Boga i wygody cielesnej. A więc także nie może zmierzać równocześnie do innych rzeczy.

2. Zamiar to ruch woli do kresu. Otóż jeden ruch nie może mieć wielu kresów w jednym kierunku. A więc wola nie może zmierzać do wielu rzeczy równocześnie.

3. Zamiar suponuje czynność rozumu czy umysłu. Ale zdaniem Arystotelesa[106)], można równocześnie rozumieć wiele rzeczy. A więc także można równocześnie zamierzać wiele rzeczy.

Ale z drugiej strony sztuka naśladuje naturę. Lecz natura zmierza do osiągnięcia wielorakiej korzyści z tego samego narządu, np. język służy równocześnie jako narząd zmysłu smaku oraz mowy, zgodnie z tym co mówi Filozof [107)]. A więc także sztuka czy rozum z tego samego powodu może tę samą rzecz podporządkować dwom celom, a w ten sposób zamierzać równocześnie dwie rzeczy.

Odpowiedź.

Dwie rzeczy mogą być w stosunku do siebie już to uporządkowane. już to nieuporządkowane. Jeśli są nawzajem uporządkowane, wówczas mogą być równocześnie przedmiotem wielu zamiarów, gdyż przedmiotem zamiaru jest nie tylko cel ostateczny, ale także cele pośrednie, jak to widzieliśmy[108)]. Równocześnie bowiem może ktoś zmierzać do celu najbliższego i ostatecznego, np. do przygotowania lekarstwa oraz odzyskania zdrowia.

Ale także dwie rzeczy nie uporządkowane nawzajem mogą być przedmiotem różnych zamiarów człowieka, gdyż ten może raczej wybrać jedną rzecz niż drugą dlatego, że jest lepszą. Jednym zaś spośród warunków, by coś było lepsze od czegoś innego, jest jego zdatność do wielu rzeczy. Można więc raczej wybrać to niż coś innego dlatego, że jest zdatne do wielu rzeczy. A więc wiele rzeczy może być równocześnie przedmiotem zamiaru.

Rozwiązanie trudności.

1. Według św. Augustyna człowiek nie może równocześnie zmierzać do Boga oraz do wygody doczesnej jako do dwóch ostatecznych celów, gdyż nie może być wiele ostatecznych celów jednego człowieka.

2. Jeden ruch może mieć wiele kresów w tym samym kierunku, jeśli są nawzajem uporządkowane, ale nie mogą być dwa kresy tego samego ruchu, jeśli jeden z nich nie jest podporządkowany drugiemu. Należy jednak wziąć pod uwagę, że dwa przedmioty, różne w rzeczywistości, rozum może ujmować pod jednym kątem widzenia. Otóż zamiar jest ruchem woli ku temu, co wpierw zostało uporządkowane przez rozum. Dlatego różne w rzeczywistości przedmioty mogą stanowić jeden kres zamiaru, ze względu na to, że rozum ujmuje je jako jedną rzecz, już to dlatego, że te dwie rzeczy współdziałają w wytworzeniu jednej rzeczy, np. współmierny stosunek ciepła i chłodu współdziała do zachowania zdrowia, już to z tego powodu, że te dwie rzeczy zawierają się w czymś, co jest dla obu wspólne i przez wolę zamierzone, np. kupno wina i szaty ze względu na zysk, który ktoś osiąga przez kupno obu tych rzeczy; chcąc więc osiągnąć zysk, może zmierzać
do kupna tak szaty jak i wina.

3. Jak to widzieliśmy w I części[109)], można równocześnie rozumieć wiele rzeczy, w miarę jak stanowią pewną jedność.

Artykuł 4.

CZY ZAMIERZANIE CELU JEST TĄ SAMĄ CZYNNOŚCIĄ CO CHCENIE ŚRODKÓW ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że zamierzanie celu i chcenie środków do celu nie są tą samą czynnością woli, gdyż:

1. Według św. Augustyna[110)], inna jest wola, by widzieć okno, a inna, by przez okno widzieć przechodniów. Otóż widzenie przechodniów poprzez okno stanowi przedmiot zamiaru, natomiast chęć widzenia okna to chcenie środków. A więc zamiar w stosunku do celu jest inną czynnością woli niż chcenie środków.

2. Przedmioty różnicują czynności. Otóż cel i środki do celu to różne przedmioty. A więc zamierzanie celu i chcenie środków to dwie różne czynności woli.

3. Chcenie środków to wybór ich. Otóż zamiar i wybór to nie to samo. A więc zamiar w stosunku do celu nie jest tą samą czynnością co chcenie środków.

Ale z drugiej strony to, co służy do osiągnięcia celu, ma się tak do tego celu, jak środek drogi do kresu. Otóż w przyrodzie tą samą czynnością jest przejście poprzez środek drogi, co i osiągnięcie j ej kresu. A więc w dziedzinie woli tą samą czynnością jest zamierzanie celu, co i chcenie środków do tego celu.

Odpowiedź.

W dwojaki sposób można ujmować czynność woli w stosunku do celu i w stosunku do środków: bezwzględnie, i wówczas mamy do czynienia z dwoma poruszeniami woli w stosunku do tych dwóch rzeczy; albo można je ujmować ze względu na to, że wola chce środków dla celu, i wówczas jeden i ten sam podmiotowy ruch woli dąży do celu i środków, służących do j ego osiągnięcia. Np. gdy mówię, że chcę lekarstwa dla odzyskania zdrowia, wówczas wyrażam tylko jedną czynność woli, gdyż cel jest racją chcenia środków do jego osiągnięcia. Ta sama zaś czynność ujmuje zarówno przedmiot jak i rację, dzięki której ów przedmiot jest dostępny dla tej czynności, np. ta sama czynność wzroku, czyli widzenie, ujmuje zarówno barwę jak i światło. Podobnie dzieje się z umysłem: jeśli bowiem umysł rozważa bezwzględnie zasady oraz wnioski niezależnie od siebie, wówczas będą to dwa różne rozważania; natomiast gdy umysł uznaje wnioski z powodu zasad, wówczas będzie tylko jedna czynność umysłu.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Augustyn mówi tu o widzeniu okna oraz o widzeniu poprzez okno przechodniów jako o dwóch niezależnych od siebie czynnościach woli.

2. Cel, jako pewna rzecz, jest innym przedmiotem woli, aniżeli środki do tego celu. Natomiast cel jako racja chcenia środków jest jednym i tym samym przedmiotem woli.

3. Ten sam ruch, podmiotowo wzięty, może być różny ze względu na jego początek i kres, np. wznoszenie się wzwyż oraz zstępowanie w dół, jak powiada Filozof[111)]. Tak więc wybór to czynność woli, mająca za przedmiot środki przyporządkowanie osiągnięciu celu. Natomiast zamiar to czynność woli. mająca za przedmiot cel osiągalny przy pomocy środków służących do jego zdobycia. Dlatego możliwe jest zamierzanie celu nawet wtedy, gdy środki do niego jeszcze nie zostały wybrane.

Artykuł 5.

CZY ZWIERZĘTA SĄ ZDOLNE DO ZAMIERZANIA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że zwierzęta mają swe zamiary, gdyż:

1. Natura zmysłowa, którą maj ą zwierzęta, bliższa jest naturze rozumnej niż natura tych rzeczy, które są niezdolne do poznania. Otóż natura tych ostatnich zmierza

do jakiegoś celu, jak tego dowodzi Filozof [112]. A więc tym bardziej zwierzęta zmierzają do celu.

2. Zamiar odnosi się do celu tak jak i rozkoszowanie się. Otóż zwierzęta mogą się rozkoszować w czymś. A więc także mogą zamierzać coś.

3. Kto może działać dla celu, ten może także mieć zamiar osiągnięcia go. Otóż zwierzęta mogą działać dla celu, gdyż poruszają się, np. by zdobyć pożywienie. A więc mogą mieć także zamiar osiągnięcia celu, skoro zamierzać to nic innego, jak dążyć do czegoś.

Ale z drugiej strony zamiar to przyporządkowanie czegoś względem celu, a to jest sprawą rozumu. Skoro więc zwierzęta nie mają rozumu, nie mają także zamiarów.

Odpowiedź.

Zamierzać to zmierzać do czegoś. Otóż zmierzać do czegoś może zarówno czynnik poruszający jak i rzecz poruszana. W tym więc znaczeniu, w jakim rzecz zmierza do celu na skutek poruszenia przez jakiś inny czynnik, możemy powiedzieć, że także przyroda zmierza do celu, skierowana do niego przez Boga, podobnie jak strzała przez strzelca. W tym znaczeniu także zwierzęta zmierzają do celu, zwracając się do niego pod wpływem jakiegoś instynktu naturalnego. Natomiast drugi sposób zmierzania do celu jest właściwy czynnikowi poruszającemu, który zwraca czynność własną lub cudzą do celu. A to jest przywilejem istoty rozumnej. W ten więc sposób, biorąc zamierzenie w sensie właściwym i zasadniczym, zwierzęta nie zamierzają osiągnąć celu.

Rozwiązanie trudności.

1. Argument ten odnosi się do zamierzenia w tym znaczeniu, w jakim rzeczy, poruszone przez czynnik zewnętrzny ku jakiemuś celowi, dążą do niego.

2. Rozkoszowanie się nie oznacza przyporządkowania pewnej rzeczy do czegoś innego, jak to ma miejsce w zamierzeniu, ale wyraża tylko bezwzględne ukojenie w osiągniętym celu.

3. Zwierzęta zwracają się do celu nie w tym znaczeniu, jakoby zastanawiały się i własną czynnością osiągały cel, gdyż jest to właściwością istot zdolnych do zamierzania, lecz w tym znaczeniu, że dzięki przyrodzonemu pożądaniu zwracają się do celu na skutek poruszenia ze strony jakiegoś innego czynnika, podobnie zresztą jak wszystkie inne rzeczy n które działaj ą pod wpływem natury.

ZAGADNIENIE 13.
O WYBORZE JAKO CZYNNOŚCI WOLI W STOSUNKU DO ŚRODKÓW.

Z kolei należy zastanowić się nad czynnościami woli w stosunku do środków, służących do osiągnięcia celu. Otóż są trzy takie czynności: wybieranie, przyzwalanie

i zastosowanie. Wybór zaś suponuj e namysł. Naprzód więc trzeba rozważyć wybór, następnie namysł, dalej przyzwolenie i wreszcie użycie, czyli wykonanie czynne.

Zagadnienie wyboru obejmuje sześć pytań: 1. Czy wybór jest czynnością woli czy rozumu? 2. Czy wybór jest możliwy u zwierząt? 3. Czy przedmiotem wyboru są tylko środki do celu, czy także cele? 4. Czy przedmiotem naszego wyboru jest tylko to, co my sami czynimy? 5. Czy przedmiotem wyboru są tylko rzeczy możliwe? 6. Czy człowiek wybiera z konieczności czy w sposób wolny?

Artykuł 1.

CZY WYBÓR JEST CZYNNOŚCIĄ WOLI CZY ROZUMU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wybór jest czynnością rozumu a nie woli, gdyż:

1. Wybór oznacza pewne porównanie, mocą którego wolimy jedną rzecz niż inną. Porównanie zaś jest sprawą rozumu. A więc wybór jest czynnością rozumu.

2. Dowodzenie i wyciąganie wniosku jest czynnością tej samej władzy, a mianowicie rozumu, także w dziedzinie praktycznej. Otóż wybór to jakby wyciągnięcie wniosku w praktyce, jak mówi Arystoteles[113)]. A więc wybór jest czynnością rozumu.

3. Brak wiedzy nie jest sprawą woli, ale władzy poznawczej. Otóż Filozof [114)] mówi o braku wiedzy przy wyborze. A więc wybór nie należy do woli, ale do rozumu.

Ale z drugiej strony Filozof mówi[115)], że wybór jest pragnieniem tych rzeczy, które są w nas. Pragnienie zaś jest czynnością woli, a więc także i wybór.

Odpowiedź.

W pojęciu wyboru zawiera się coś, co należy do rozumu czy umysłu, oraz coś, co należy do woli. Filozof bowiem powiada[115a)], że wybór jest pożądającym umysłem lub pożądaniem umysłowym. Otóż kiedy dwie rzeczy tworzą jedną całość, wówczas jedna z tych dwóch rzeczy w stosunku do drugiej jest czynnikiem formalnym (istotnościowym). Dlatego św. Grzegorz z Nissy powiada[116)], że wybór sam w sobie nie jest ani pożądaniem ani namysłem, ale czymś złożonym i z pożądania i z namysłu. Podobnie jak zwierzę jest złożone z duszy i ciała, lecz ani ciało samo przez się ani sama dusza nie jest zwierzęciem,
tak samo i wybór.

Należy zaś wziąć pod uwagę, że czynność należąca z istoty swej do jakiejś władzy psychicznej lub do jakiejś sprawności, otrzymuje swą formę (istotność) oraz zróżnicowanie gatunkowe od wyższej władzy czy sprawności, zgodnie z prawem podporządkowania tego co niższe, temu co wyższe, np. gdy ktoś wykonuje uczynek męstwa dla miłości Bożej n wówczas tego rodzaju uczynek jest materialnie (tworzywowo) czynnością męstwa, ale formalnie (istotnościowo) jest przejawem miłości.

Otóż jest rzeczą jasną, że rozum poniekąd wyprzedza wolę i porządkuje jej czynności, ze względu na to, iż wola dąży do swego przedmiotu zgodnie z rozkazem rozumu, gdyż władza poznawcza poddaje swój przedmiot władzy pożądawczej. W ten sposób ta czynność, którą wola dąży do czegoś, co zostało j ej poddane jako dobro, jest materialnie (tworzywowo) czynnością woli, a formalnie (istotnościowo) czynnością rozumu, a to dlatego. że rozum tę czynność zwraca ku celowi. W takim wypadku istota czynności ma się tak do skierowania ze strony wyższej władzy, jak materia (tworzywo) do formy (istotności). Dlatego wybór w swej istocie nie jest czynnością rozumu, ale woli; dokonuj e się bowiem w dążeniu duszy do wybranego dobra. Jest więc rzeczą jasną, że wybór jest sprawą woli.

Rozwiązanie trudności.

1. Wybór wyraża pewne porównanie w tym znaczeniu, że suponuje je, ale nie w tym znaczeniu, jakoby wybór z istoty swej był porównywaniem.

2. Także wniosek sylogizmu w dziedzinie praktyki należy do rozumu i stanowi sąd, za którym idzie wybór. W tym znaczeniu tego rodzaju wniosek należy do wyboru, jako do tego, co po nim następuje.

3. Mówi się o braku wiedzy przy wyborze nie w tym znaczeniu, by sam wybór był wiedzą, ale dlatego n że ktoś nie wie, co należy wybrać.

Artykuł 2.

CZY WYBÓR JEST MOŻLIWY U ZWIERZĄT ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wybór jest możliwy u zwierząt, gdyż :

1. Wybór to pożądanie pewnych rzeczy dla celu, jak mówi Arystoteles[117)]. Otóż zwierzęta pożądają pewnych rzeczy dla celu. Działają bowiem dla celu i na skutek pożądania. A więc potrafią wybierać.

2. Sam wyraz „wybór” oznacza, że bierze się raczej to niż co innego. Otóż zwierzęta biorą pewne rzeczy raczej niż inne, np. owce jedzą pewne trawy, a innych nie. A więc wybierają.

3. Według Arystotelesa[118)], dobry wybór środków do celu to sprawa roztropności. Otóż roztropność przysługuje zwierzętom, gdyż te, jak mówi Filozof [119)], są roztropne, choć nie mają wykształcenia, a nawet niektóre z nich, jak pszczoły, są niezdolne do słyszenia dźwięków. Stwierdzają to również nasze zmysły, widząc przedziwny spryt w postępowaniu zwierząt, np. u pszczół, pająków, psów. Tak pies, goniąc za jeleniem, gdy dojdzie do rozdroża, z którego rozchodzą się trzy ścieżki, naprzód bada węchem, czy jeleń nie pobiegł pierwszą i drugą ścieżką. A gdy stwierdzi, że nie n wówczas, wcale nie badając trzeciej, z całą pewnością siebie biegnie tą trzecią ścieżką, jakby posługiwał się rozumowaniem rozjemczym, że skoro jeleń nie pobiegł ani pierwszą ani drugą ścieżką, to pobiegł trzecią, gdyż innych nie ma. A więc zwierzęta wybierają.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza z Nissy[120)], dzieci Oraz zwierzęta działaj ą dobrowolnie, ale nie wybierają. A więc zwierzęta nie wybierają.

O d p o w i e d ź .

Wybór oznacza wzięcie jednej rzeczy spośród innych, i dlatego odnosi się do wielu rzeczy, spośród których można wybierać. Z tego powodu wybór nie zachodzi u tych stworzeń, które są zdeterminowane w jednym kierunku. Ale istnieje różnica między pożądaniem zmysłowym a wolą, gdyż pierwsze przez swą naturę jest zdeterminowane do jednego szczegółowego dobra; wola natomiast jest zdeterminowana do dobra w ogóle, ale nie w stosunku do poszczególnych dóbr. Dlatego wybór jest właściwością woli, a nie pożądania zmysłowego. Zwierzęta zaś mają tylko popęd zmysłowy i dlatego nie potrafią wybierać.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Nie każde pożądanie czegoś dla celu jest wyborem, ale takie, które łączy się z rozeznaniem jednego od drugiego, a to jest możliwe jedynie u takich stworzeń, których pożądanie może zwracać się dowolnie do wielu rzeczy.

2. Zwierzę bierze jedną rzecz spośród wielu dlatego, że jego popęd jest z natury swej skierowany do tej właśnie rzeczy. Dlatego gdy zmysł lub wyobraźnia przedstawi zwierzęciu coś, do czego j ego popęd z natury się skłania, dąży do tego bez wyboru. Podobnie jak ogień bez wyboru wznosi się ku górze, a nie w dół.

3. Według Filozofa[121)], ruch, to czynność rzeczy ruchomej na skutek wpływu czynnika poruszającego. Wpływ ten jest widoczny w ruchu rzeczy poruszonej z miejsca na miejsce. Dlatego u stworzeń, które rozum pobudza do działania, widać kierownictwo rozumu, nawet wtedy, gdy stworzenie to nie ma rozumu, np. gdy strzała leci wprost do znaku na tarczy na skutek ruchu strzelca, tak jakby owa strzała miała własny rozum, który by nią kierował. To samo widzimy w ruchu zegarów i we wszystkich wynalazkach, które są dziełem ludzkiej sztuki. Otóż dzieła sztuki mają się tak do ludzkiej sztuki, jak dzieła przyrody do sztuki Bożej. Stąd widać pewien porządek w czynnościach wykonywanych zarówno pod wpływem natury jak i pod wpływem rozumu, jak to już stwierdził Filozof[122)]. Dlatego w działaniu zwierząt widzimy taki spryt, bo zwierzęta te mają przyrodzoną skłonność do pewnych najbardziej uporządkowanych sposobów działania, gdyż najwyższa sztuka uporządkowała je. W tym znaczeniu mówimy, że zwierzęta są chytre lub sprytne, a nie jakoby posiadały rozum czy zdolność wybierania, jak świadczy o tym fakt, że wszystkie zwierzęce osobniki, mające tę samą naturę, działają w sposób podobny.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM WYBORU SĄ TYLKO ŚRODKI DO CELU, CZY TAKŻE CEL ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przedmiotem wyboru są nie tylko środki do celu, gdyż:

1. Według Arystotelesa[123)], cnota sprawia, że wybór jest należyty, to wszystko zaś, co się dzieje ze względu na wybór, nie jest dziełem cnoty, ale innej władzy psychicznej. Otóż cel jest tym, ze względu na co coś się dzieje. A więc wybór odnosi się do celu.

2. Wybór oznacza wzięcie jednej rzeczy spośród innych. Otóż można brać spośród innych rzeczy zarówno środki jak i cele. A więc przedmiotem wyboru może być zarówno cel jak i środki do niego.

Ale z drugiej strony n według Filozofa[124)], cel jest przedmiotem chcenia środki zaś do celu są przedmiotem wyboru.

Odpowiedź.

Wybór idzie za postanowieniem czyli sądem, który jest wnioskiem sylogizmu praktycznego, jak to już zaznaczyliśmy[125)]. To więc należy do wyboru, co wchodzi w zakres wniosku sylogizmu praktycznego. Otóż cel w dziedzinie postępowania stanowi zasadę, a nie wniosek, jak tego dowodzi Filozof[126)]. A więc cel jako cel nie jest przedmiotem wyboru.

Lecz podobnie jak w dziedzinie poznania teoretycznego to, co jest zasadą jednego dowodzenia lub jednej wiedzy, może być wnioskiem innego dowodzenia lub innej wiedzy; z tym jednak zastrzeżeniem, że pierwsza zasada, której nie da się udowodnić, nie może być wnioskiem żadnego dowodzenia ani jakiejkolwiek wiedzy. Podobnie to, co jest celem w jednym działaniu, może być podporządkowane innemu celowi w innym działaniu i wówczas wchodzi w zakres przedmiotu wyboru. Podobnie w pracy lekarzy. zdrowie jest celem i dlatego nie jest Sprawą wyboru lekarza. Przeciwnie, stanowi dla lekarza zasadę i punkt wyjścia. Niemniej zdrowie ciała jest podporządkowane dobru duszy i dlatego ten, kto troszczy się o dobro duszy n może wybierać między zdrowiem i niedomaganiem ciała w myśl słów Apostoła (II Kor. 12,10): „Gdy bowiem niedomagamn
wtedy silny jestem”. Ale ostateczny cel nigdy nie może być przedmiotem wyboru.

Rozwiązanie trudności.

1. Właściwe cele cnót są podporządkowane szczęściu jako ostatecznemu celowi i dlatego mogą być przedmiotem wyboru.

2. Jak widzieliśmy[127)], ostateczny cel jest tylko jeden. Tam więc, gdzie jest wiele celów, można między nimi wybierać ze względu na ich podporządkowanie ostatecznemu celowi.

Artykuł 4.

CZY PRZEDMIOTEM NASZEGO WYBORU JEST TYLKO TO, CO SAMI CZYNIMY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko uczynki ludzkie mogą być przedmiotem wyboru, gdyż:

1. Przedmiotem wyboru są środki do celu; lecz środkami są nie tylko uczynki, ale także narzędzia. A więc nie tylko uczynki ludzkie są przedmiotem wyboru.

2. Działanie różni się od kontemplacji. Otóż w kontemplacji też może być miejsce na wybór między jedną a drugą opinią. A więc nie tylko uczynki ludzkie są przedmiotem wyboru.

3. Przełożeni wybierają niektórych ludzi do pewnych świeckich lub kościelnych obowiązków, nie działając na nich wcale. A więc nie tylko uczynki ludzkie są przedmiotem wyboru.

Ale z drugiej strony n według Filozofa[128)], każdy wybiera tylko ton o czym sądzi, że sam potrafi to zrobić.

Odpowiedź.

Jak cel jest przedmiotem zamiaru, tak środki do celu są przedmiotem wyboru. Celem zaś jest albo jakaś czynność albo jakaś rzecz. Otóż gdy rzecz jest celem, wówczas jakaś czynność ludzka musi w tym pośredniczyć: już to dlatego, że człowiek czyni tę rzecz, która jest celem, np. gdy lekarz przywraca choremu zdrowie, które jest jego celem i dlatego mówi się, że celem lekarza jest przywracanie zdrowia; już to dlatego, że człowiek
w jakiś sposób posługuje się lub rozkoszuje się rzeczą, która jest celem: w ten sposób np. pieniądz lub posiadanie pieniędzy jest celem skąpca. Podobnie gdy chodzi o środki do celu, gdyż i one są albo czynnościami albo rzeczami przy współudziale pewnych czynności, którymi albo wykonuje się te środki albo się nimi posługuje. Tak więc uczynki ludzkie są zawsze przedmiotem wyboru.

Rozwiązanie trudności.

1. Narzędzia służą do osiągnięcia celu, gdy posługujemy się nimi dla celu.

2. Także przy kontemplacji zachodzi pewna czynność umysłu, która uznaje tę lub inną opinię. Czynność zaś zewnętrzna jest przeciwstawieniem kontemplacji.

3. Gdy jakiś człowiek wybiera kogoś na biskupa lub na zwierzchnika jakiegoś państwa, wybiera czynność mianowania go na to stanowisko. W przeciwnym bowiem wypadku, jeśliby się do tego żadną czynnością nie przyczynił, nie wybierałby. Podobnie gdy kiedykolwiek ktoś wybiera jedną rzecz, a nie drugą, zachodzi zawsze jakieś działanie ze strony osoby dokonującej wyboru.

Artykuł 5.

CZY PRZEDMIOTEM WYBORU SĄ TYLKO RZECZY MOŻLIWE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko rzeczy możliwe są przedmiotem wyboru, gdyż.

1. Wybór jest czynnością woli, której przedmiotem są także rzeczy niemożliwe, jak uczy Filozof [129]. A więc również przedmiotem wyboru mogą być rzeczy niemożliwe.

2. Nasze czynności są przedmiotem wyboru. Otóż dla wyboru jest rzeczą mało ważną, czy wybierze się coś, co jest zasadniczo niemożliwe, czy coś, co jest niemożliwe dla osoby wybierającej. Lecz nie zawsze możemy dokonać tego, co wybieramy. A więc przedmiotem wyboru mogą być także rzeczy niemożliwe, skoro ton czego dokonać nie możemy, jest dla nas niemożliwe.

3. Bez wyboru człowiek nie próbuje robić czegokolwiek. Otóż św. Benedykt powiada[130], że jeśliby przełożony nakazał zrobić coś niemożliwego, należy próbować. A więc także rzeczy niemożliwe mogą być przedmiotem wyboru.

Ale z drugiej strony Filozof mówi[131], że to, co niemożliwe, nie może być przedmiotem wyboru.

Odpowiedź.

Nasz wybór dotyczy zawsze naszych czynności, a te są dla nas możliwe. Dlatego trzeba uznać, że tylko rzeczy możliwe są przedmiotem wyboru. Nadto powodem, iż wybieramy jakąś rzecz, jest to, że owa rzecz prowadzi do celu. To zaś, co jest niemożliwe, nie prowadzi do celu, jak o tym świadczy fakt, że ludzie, gdy namyślając się dojdą do przeświadczenia, że coś jest niemożliwe do zrobienia, rezygnują z tego, jakby nie mogli posuwać się dalej po tej linii.

Świadczy o tym także przebieg czynności, która poprzedza wybór. Środki bowiem, będące przedmiotem wyboru, mają się tak do celu, jak wniosek do zasady. Otóż jest rzeczą oczywistą, że wniosek niemożliwy nie wynika z zasady możliwej. Dlatego cel jest tylko wtedy możliwy jeśli środki do jego osiągnięcia są możliwe. Nikt zaś nie dąży do rzeczy niemożliwych. Nikt więc nie dążyłby do celu, jeśliby nie był przeświadczony, że środki do jego osiągnięcia są możliwe. Stąd rzeczy niemożliwe nie mogą być przedmiotem wyboru.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola pośredniczy pomiędzy umysłem a zewnętrznym działaniem. Umysł bowiem poddaje swój przedmiot woli, a ta uskutecznia zewnętrzną czynność. Początek więc działania woli zawiera się w umyśle, który poznaje coś jako dobro w ogóle; ale dokonanie czynności woli zależy od stosunku do tego działania, które zmierza do osiągnięcia rzeczy n gdyż czynność woli przechodzi od duszy do rzeczy. Dlatego nie ma pełnej czynności woli u człowieka, który nie widzi dobra, jakie należy czynić.

Otóż spostrzeżenie, że należy czynić jakieś dobro, jest możliwe. Dlatego tylko to, co jest możliwe i dobre dla danej osoby, stanowi przedmiot całkowitej czynności woli. Natomiast rzeczy niemożliwe mogą być przedmiotem niecałkowitej czynności woli, zwanej zachcianką, która ma miejsce wówczas, gdy ktoś chciałby czegoś, jeśliby to było możliwe. Wybór zaś jest czynnością woli już zdecydowanej w stosunku do tego, co należy uczynić. Dlatego przedmiotem wyboru może być tylko to, co jest możliwe.

2. Przedmiot woli należy oceniać podług sposobu jego poznania, skoro umysłowe poznanie tego przedmiotu j est warunkiem chcenia go. Podobnie więc jak przedmiotem chcenia może być coś, co komuś wydaje się dobrem, ale naprawdę nie jest dobrem, tak samo przedmiotem wyboru może być coś, co komuś wydaje się możliwym do osiągnięcia. a w rzeczywistości jest dla niego niemożliwe.

3. Św. Benedykt powiedział, że należy próbować, by zrobić to, co przełożony nakazał, choćby to wydawało się niemożliwe, w tym znaczeniu, że do podwładnego nie należy rozstrzygać, czy coś jest możliwe do urzeczywistnienia czy niemożliwe, ale powinien się zdać na sąd przełożonego.

Artykuł 6.

CZY CZŁOWIEK WYBIERA W SPOSÓB KONIECZNY CZY DOWOLNY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że człowiek wybiera w sposób konieczny, gdyż:

1. Cel ma się tak do przedmiotu wyboru jak zasady do wniosków. Otóż wnioski wynikają z zasad w sposób konieczny. A więc chcenie celu pociąga za sobą konieczność wyboru środków.

2. Wybór idzie za sądem rozumu w sprawie działania. Otóż rozum wydaje sąd w sposób konieczny, gdy sąd ten wynika w sposób konieczny z przesłanek. A więc także wybór dokonuje się w sposób konieczny.

3. Gdy człowiek stoi wobec dwóch rzeczy zupełnie równych, wówczas nie skłania się bardziej do jednej z nich, niż do drugiej, np. gdy człowiek głodny ma przed sobą dwie potrawy jednakowo smaczne i jednakowo oddalone, żadnej z nich nie wybierze, jak mówi Platon na dowód, że środek ziemi nie podlega ruchowi[132)]. Tym mniej nie można wybrać tego co gorsze. Gdy więc ktoś ma do wyboru dwie lub więcej rzeczy, spośród których jedna wydaje się lepszą od wszystkich innych. nie może wybrać żadnej spośród tych innych rzeczy. A więc wybiera z konieczności to, co wydaje się mu lepsze. Otóż każdy wybór odnosi się do czegoś, co wydaje się komuś lepsze. A więc wszelki wybór dokonuje się w sposób konieczny.

Ale z drugiej strony wybór jest czynnością rozumnej władzy, a ta odnosi się do rzeczy przeciwstawnych sobie.

Odpowiedź.

Człowiek nie wybiera z konieczności, a to dlatego, że to, co może być i nie być, nie musi koniecznie być. Fakt zaś że człowiek może wybierać i nie wybierać,

pochodzi z podwójnej jego zdolności, a mianowicie zdolności chcenia i niechcenia, działania i niedziałania - z jednej strony, oraz zdolności chcenia tego lub owego, zrobienia takiej rzeczy lub innej - z drugiej strony. Ta podwój na zdolność wynika z samej natury naszego rozumu. Wola bowiem może dążyć do tego wszystkiego, co rozum uzna za dobre. Otóż rozum może uznać za dobre nie tylko to chcenie czy działanie, ale także niechcenie i niedziałanie. Podobnie we wszystkich dobrach szczegółowych rozum może wziąć pod uwagę to, co w nich jest istotnie dobre, jak i to, co stanowi jakieś niedomaganie w tym dobru, a więc jakieś zło. Otóż zależnie od tego człowiek może uznać za godne wyboru lub godne wzgardy każde z tych szczegółowych dóbr.. Jedynie w dobru doskonałym, czyli w szczęściu, rozum nie może dostrzec jakiegokolwiek zła czy niedomagania. Dlatego człowiek chce szczęścia w sposób konieczny i nikt nie może chcieć, aby nie być szczęśliwym czy być nędznikiem. Szczęście zaś nie jest przedmiotem wyboru, gdyż wybór, jak już widzieliśmy[133)], ma za przedmiot nie cel, ale środki do celu, nie odnosi się więc do dobra doskonałego, czyli celu, ale tylko do dóbr szczegółowych. A więc człowiek wybiera nie z konieczności, ale w sposób dowolny.

Rozwiązanie trudności.

1. Wniosek nie zawsze w sposób konieczny wynika z zasad, ale tylko wtedy, gdy zasady nie mogą być prawdziwe, jeśli wniosek nie jest prawdziwy. Podobnie cel nie zawsze narzuca człowiekowi konieczność wybrania danych środków do celu, gdyż nie każdy środek jest tak konieczny, żeby bez niego nie dało się osiągnąć celu; a jeśli nawet jest w ten sposób konieczny, nie zawsze jednak rozum uznaje go za niezbędny.

2. Sąd czyli postanowienie rozumu w sprawie działania dotyczy rzeczy przygodnych, które możemy urzeczywistnić. Dlatego takie sądy czyli wnioski sylogizmu praktycznego nie wynikają w sposób konieczny z zasad bezwzględnie koniecznych, ale wynikają z zasad warunkowo koniecznych, np. jeśli ktoś biegnie, to porusza się.

3. Gdy mamy do czynienia z dwoma rzeczami zupełnie równymi pod pewnym względem, nic nie przeszkadza, by wziąć pod uwagę jakiś warunek jednej z nich, dzięki któremu rzecz ta wydaj e się lepszą od drugiej i bardziej nęci wolę.

ZAGADNIENIE 14.
O NAMYŚLE, KTÓRY POPRZEDZA WYBÓR.

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy namysł jest badaniem? 2. Co jest przedmiotem namysłu; cel, czy środki do celu? 3. Czy przedmiotem namysłu są tylko nasze czynności? 4. Czy przedmiotem namysłu są wszystkie nasze czynności? 5. Czy namysł jest procesem analitycznym? 6. Czy można namyślać się do nieskończoności?

Artykuł 1.

CZY NAMYSŁ JEST BADANIEM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że namysł nie jest badaniem, gdyż:

1. Według św. Jana Damasceńskiego[134)], namysł jest pożądaniem. Badanie zaś nie jest pożądaniem. A więc namysł nie jest badaniem.

2. Badać to rozumowo przechodzić od jednej rzeczy do drugiej, i dlatego badanie nie przysługuje Bogu, którego poznanie nie dokonuje się na drodze rozumowania; natomiast namysł przysługuje mu, skoro Apostoł (Ef. 1, 11) mówi o Bogu, że „sprawuje wszystko wedle rady woli swojej”. A więc namysł nie jest badaniem.

3. Badanie dotyczy rzeczy wątpliwych. Natomiast przedmiotem namysłu są rzeczy na pewno dobre, zgodnie ze słowami Apostoła (I Kor. 7, 25): „A co do panien nie mam rozkazania Pańskiego, ale radę daję”. A więc namysł nie jest badaniem.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy mówi[135)], że wszelki namysł jest badaniem, ale nie wszelkie badanie jest namysłem.

Odpowiedź.

Wybór idzie za praktycznym sądem rozumu, odnoszącym się do postępowania. Otóż gdy chodzi o sprawy postępowania, wiele jest rzeczy niepewnych, gdyż uczynki nasze odnoszą się do rzeczy jednostkowych, przygodnych, które na skutek swej zmienności są niepewne. Otóż tam, gdzie nie ma pewności a zachodzą wątpliwości, rozum nie wydaje sądu bez uprzedniego zbadania sprawy. Dlatego przed wydaniem sądu o tym, co na- leży wybrać. konieczne jest zbadanie, które zwie się namysłem. Dlatego Filozof powiada[136)], że wybór to pożądanie po uprzednim namyśle.

Rozwiązanie trudności.

1. Gdy czynności dwóch władz psychicznych są sobie nawzajem przyporządkowane, w każdej z tych czynności zawiera się coś, co należy do jednej i drugiej władzy, i dlatego każda taka czynność może mieć miano od jednej i drugiej. Nie ulega zaś wątpliwości, że czynność rozumu, polegająca na skierowaniu środków do celu, oraz czynność woli, dążąca ku temu celowi zgodnie z kierownictwem rozumu, to czynności nawzajem sobie przyporządkowane. Dlatego zarówno w tej czynności woli, którą jest wybór, przejawia się coś z rozumu, a mianowicie pewien porządek; jak i w namyśle, który jest czynnością rozumu, przejawia się coś z woli w postaci jakby pewnego tworzywa, gdyż przedmiotem namysłu jest to, co człowiek chce uczynić, a także w postaci motywu, gdyż dlatego, że człowiek chce celu, zwraca się przez namysł do środków ku temu celowi. Dlatego Filozof mówi[137)], że wybór to myśl, która czegoś pożąda, by zaznaczyć, że oba te czynniki współdziałają w wyborze. A św. Jan Damasceński zwraca uwagę[138)], że namysł to pożądanie badające, by

podkreślić, że namysł przynależy tak do umysłu badającego, jak i do woli, która dostarcza tworzywa oraz motywu do zbadania.

2. Gdy Coś orzekamy o Bogu, trzeba wyłączyć wszelkie niedomaganie, które znaj duj e się w nas. Np. przedmiotem naszej wiedzy są wnioski zdobyte przez wysnuwanie skutków z przyczyn. Natomiast wiedza Pana Boga to całkowicie pewne poznanie o wszystkich skutkach w ich pierwszej przyczynie, bez jakiegokolwiek wnioskowania. Podobnie przypisujemy Panu Bogu rozwagę (naradzanie się), by wyrazić w ten sposób pewność sądu czy postanowienia, którą my zdobywamy przez badanie. W Bogu nie zachodzi takie badanie i dlatego nie przypisujemy mu namysłu, zgodnie ze słowami św. Jana Damasceńskiego[139)], że Bóg nie namyśla się gdyż tylko ten, kto nie wie czegoś. namyśla się.

3. Pewne rzeczy mogą być najzupełniej pewnymi dobrami podług osądu ludzi mądrych i uduchowionych, a jednak wielu ludzi, kierujących się zachciankami cielesnymi, uzna te dobra za niepewne.

Artykuł 2.

CO JEST PRZEDMIOTEM NAMYSŁU: CEL CZY ŚRODKI DO CELU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko środki do celu, ale także cel jest przedmiotem namysłu, gdyż:

1. Wszystko co jest wątpliwe może być przedmiotem badania. Otóż w postępowaniu ludzkim zachodzą wątpliwości nie tylko w sprawie środków, ale także odnośnie do celu. Skoro więc namysł to pewne badanie w sprawach odnoszących się do postępowania. wydaje się, że jego przedmiotem może by także cel.

2. Przedmiotem namysłu są czynności ludzkie. Otóż niektóre czynności ludzkie są celami, jak stwierdza Filozof [140)]. A więc cel może być przedmiotem namysłu.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy powiada[141)], że namysł odnosi się nie do celu, ale do środków.

Odpowiedź.

Cel w dziedzinie postępowania stanowi zasadę, gdyż jest racją środków służących do jego osiągnięcia. Otóż zasady nie mogą być stawiane pod znakiem zapytania, ale trzeba je uznać jako założenia w każdym badaniu. Skoro więc namysł jest badaniem, przedmiotem badania nie jest cel, ale środki do niego. Zdarza się jednak, że to, co jest celem w stosunku do pewnych rzeczy, bywa środkiem do innych rzeczy n podobnie jak zasada jednego wnioskowania może być wnioskiem innego. To więc, co jest celem jednego badania, może być środkiem w innym badaniu, a tym samym przedmiotem namysłu.

Rozwiązanie trudności.

1. Gdy coś jest celem, jest już czymś wyznaczonym. Gdy ów cel uchodzi za wątpliwy, nie uważa się go za cel. Jeśli więc jest przedmiotem namysłu, to nie jako cel, ale jako środek do celu.

2. Czynności są przedmiotem namysłu ze względu na ich przyporządkowanie celowi. Jeśli więc jakaś czynność ludzka jest celem, wówczas nie jest przedmiotem namysłu.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM NAMYSŁU SĄ TYLKO NASZE CZYNNOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie tylko nasze czynności są przedmiotem namysłu, gdyż:

1. Namysł wyraża pewne wnioskowanie. Otóż możemy wysnuwać wnioski także o rzeczach niezmiennych, których nie potrafimy zrobić, np. możemy rozprawiać o istocie rzeczy. A więc nie tylko nasze czynności są przedmiotem namysłu.

2. Ludzie nieraz namyślają się w tych sprawach, które są już przez prawo określone, szukając porady u znawców prawa. A przecież szukając tej porady, nie stanowią praw. A więc przedmiotem namysłu są nie tylko nasze czynności.

3. Niektórzy namyślają się także w sprawie przyszłych zdarzeń, niezależnych od naszej mocy. A więc przedmiotem namysłu są nie tylko nasze czynności.

4. Jeśliby tylko nasze własne czynności były przedmiotem namysłu, nikt nie namyślałby się nad czynnościami, które inni mają wykonać, co oczywiście nie zgadza się z prawdą. A więc nie tylko nasze własne czynności są przedmiotem namysłu.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy mówi[142)], że namyślamy się nad tym, co stać się może w nas i przez nas.

Odpowiedź.

Łaciński odpowiednik wyrazu „namysł”, a mianowicie *„consilium”*, wyraża pewne obradowanie pomiędzy wieloma ludźmi, siedzącymi wokoło, czyli jakby *„considium”*, a więc posiedzenie celem wspólnego omówienia jakiejś sprawy. Otóż w dziedzinie rzeczy przygodnych i szczegółowych, celem poznania czegoś w sposób pewny, należy uwzględnić wiele warunków oraz okoliczności, które jeden człowiek nie łatwo może rozważyć, ale gdy większa ilość ludzi rozważa je, wówczas można zdobyć większą pewność, gdyż wtedy jeden może zwrócić uwagę na to, co drugi pomija. Natomiast w dziedzinie prawd koniecznych i powszechnych rozważanie jest bardziej bezwzględne i prostsze, dzięki czemu jeden człowiek może być na tym polu bardziej samowystarczalny. Dlatego właściwym przedmiotem badania, jakie ma miejsce podczas namysłu, są rzeczy jednostkowe i przygodne. Poznanie prawdy w tego rodzaju rzeczach nie jest aż tak ważne, by samo przez się było godne pożądania, jak to ma miejsce przy poznaniu prawd powszechnych i koniecznych. Człowiek

jednak pragnie poznania rzeczy przy godnych ze względu na użyteczność tego rodzaju poznania w postępowaniu, gdyż czynności nasze odnoszą się do rzeczy przygodnych i jednostkowych. Dlatego właściwym przedmiotem namysłu są nasze własne czynności.

Rozwiązanie trudności.

1. Namysł nie jest jakimkolwiek wnioskowaniem, ale wnioskowaniem o tym, co należy czynić.

2. Postanowienia prawa nie są dziełem ludzi szukających porady, niemniej stanowią drogowskaz postępowania, gdyż nakazy prawa stanowią jeden spośród powodów, dlaczego daną czynność należy wykonać.

3. Przedmiotem namysłu są nie tylko nasze czynności, lecz także to wszystko co jest przyporządkowane tymże czynnościom. Dlatego przedmiotem namyślania się mogą być także przyszłe wydarzenia. których znajomość może być użyteczną, by wiedzieć, co należy uczynić, a czego unikać.

4. Namyślamy się nad czynnościami drugich ludzi ze względu na to że, są z nami związani już to węzłem uczucia, np. gdy ktoś troszczy się o rzeczy swego przyjaciela, tak jak o swoje; już to dlatego, że są dla nas jakby narzędziem, gdyż główna przyczyna sprawcza oraz narzędzie stanowią jakby jedną przyczynę, skoro przyczyna główna działa za pośrednictwem narzędzia. W ten sposób np. gospodarz namyśla się nad tym, co ma zrobić jego sługa.

Artykuł 4.

CZY WSZYSTKIE NASZE CZYNNOŚCI SĄ PRZEDMIOTEM NAMYSŁU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wszystkie nasze czynności są przedmiotem namysłu, gdyż:

1. Wybór jest pożądaniem poprzedzonym przez namysł. Otóż wszystkie nasze czynności mogą być przedmiotem wyboru, a więc także namysłu.

2. Do namysłu potrzebne jest badanie rozumowe. Otóż to ostatnie ma miejsce zawsze, gdy coś czynimy bez naporu uczucia. A więc czynności nasze są przedmiotem namysłu.

3. Według Filozofa[143)], namyślamy się zarówno wtedy, gdy coś trzeba zrobić przy pomocy wielu środków, by wybrać najłatwiejszy i najlepszy, jak i wtedy, gdy można czegoś dokonać przy pomocy jednego tylko środka, by wiedzieć, jak posłużyć się nim. Otóż wszystko, cokolwiek czynimy, wykonujemy przy pomocy albo jednego albo wielu środków. A więc wszystko, cokolwiek czynimy, może być przedmiotem namysłu.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz z Nissy mówi[144)], że przedmiotem namysłu nie są dzieła sztuki ani wychowania.

Odpowiedź.

Namysł jest pewny. m badaniem. Otóż zwykliśmy badać te rzeczy n które budzą wątpliwość. Dlatego też rozumowanie badające, zwane argumentacją, wyprowadza nas z wątpliwości do uznania. W dwojakim zaś wypadku nie mamy wątpliwości w dziedzinie naszego postępowania: po pierwsze, gdy wyznaczoną drogą dochodzimy do wyznaczonych celów, jak to ma miejsce w dziedzinie tych sztuk, które posługują się wyznaczonymi drogami tworzenia, np. pisarz nie namyśla się, jak ma kreślić litery, gdyż to już jest wyznaczone przez sztukę pisania. Po drugie, gdy nie ma znaczenia, czy coś będzie zrobione w ten lub inny sposób, np. gdy chodzi o drobiazgi, które mało pomagają lub niewiele przeszkadzaj ą w osiągnięciu celu, gdyż tego rodzaju drobiazgi nie liczą się. Dlatego według Filozofa[145)] nie namyślamy się nad dwoma rodzajami rzeczy, choćby te rzeczy były przyporządkowane celowi: nad drobiazgami oraz nad tymi, których sposób wykonania już jest wyznaczony, jak to ma miejsce w niektórych sztukach, za wyjątkiem jednak tych sztuk, które wymagają kombinacji, jak np. medycyna, kupiectwo itp., jak to zaznacza św. Grzegorz z Nissy[146)].

Rozwiązanie trudności.

1. Do wyboru potrzeba uprzedniego namysłu ze względu na konieczność sądu czy postanowienia, by wybrać coś. Ale gdy sąd czy postanowienie nie ulega wątpliwości bez badania, wówczas nie potrzeba namyślania się i badania.

2. Rozum nie bada n ale od razu rozsądza, gdy ma do czynienia ze sprawą oczywistą. Dlatego namysł badawczy nie jest potrzebny do wszystkich czynności, których rozum dokonuje.

3. Może zachodzić wątpliwość także wówczas, gdy coś może być zrobione przy pomocy jednego środka, ale w rozmaity sposób, samo jak i wtedy, gdy może być zrobione przy pomocy wielu środków. Dlatego w takim wypadku potrzeba namysłu. Nie potrzeba go natomiast wtedy, gdy nie tylko rzecz, ale także sposób jej wykonania są wyznaczone.

Artykuł 5.

CZY NAMYSŁ JEST PROCESEM ANALITYCZNYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że namysł nie jest procesem analitycznym, gdyż :

1. Przedmiotem namysłu są nasze czynności, które mają charakter nie analityczny, lecz syntetyczny, gdyż przechodzą od rzeczy prostszych do złożonych. A więc namysł nie jest procesem analitycznym.

2. Namysł jest badaniem rozumu, a ten przechodzi od rzeczy wcześniejszych ku późniejszym, gdyż ten porządek jest bardziej stosowny. Ponieważ zaś czynności przeszłe są wcześniejsze od teraźniejszych, a teraźniejsze od przyszłych, przy namyśle

trzeba rozpoczynać od rzeczy przeszłych i teraźniejszych, by dojść ku przyszłym. A to nie jest metoda analityczna. A więc namysł nie jest procesem analitycznym.

3. Przedmiotem namysłu, jak tego dowodzi Arystoteles[147)], są tylko rzeczy możliwe, czyli takie, które możemy zrobić. A więc namysł rozpocząć trzeba od spraw teraźniejszych.

Ale z drugiej strony, według Filozofa[148)], kto namyśla się. ten szuka i analizuje.

Odpowiedź.

Każde badanie należy rozpoczynać od jakiegoś początku. Jeśli ów początek jest pierwszym czynnikiem nie tylko w dziedzinie poznania, ale także pod względem rzeczywistego istnienia, wówczas nie zachodzi proces analityczny, lecz raczej syntetyczny. Przejście bowiem od przyczyn do skutków to proces syntetyczny, gdyż przyczyny są prostsze od skutków. Jeśli zaś ów początek badania (czyli jego zasada) jest wcześniejszy w dziedzinie poznania, ale późniejszy w porządku istnienia, wówczas zachodzi proces analityczny, gdyż sądząc na podstawie oczywistych skutków, przez ich analizę dochodzimy do prostych przyczyn. Otóż cel jest początkiem (zasadą) przy badaniu namysłowym. Cel też jest pierwszym czynnikiem w dziedzinie zamierzenia, a czymś późniejszym w dziedzinie zaistnienia. Dlatego namysł jest procesem analitycznym, gdyż rozpoczyna się od tego, co ktoś zamierza na przyszłość, by przejść do tego, od czego trzeba natychmiast rozpocząć wykonanie czynności.

Rozwiązanie trudności.

1. Przedmiotem namysłu jest działanie, ale od celu zależy racja działania. Dlatego porządek rozumowania praktycznego jest odwrotny w stosunku do porządku działania.

2. Rozum zaczyna od tego, co jest najpierw w porządku myślowym. a nie od tego, co jest najpierw w czasie.

3. Nie badalibyśmy, czy jakiś środek do celu jest możliwy, jeśliby nie był stosowny do osiągnięcia tego celu. Dlatego naprzód trzeba zbadać, czy prowadzi do celu w sposób odpowiedni, a potem, czy jest możliwy.

Artykuł 6.

CZY MOŻNA NAMYŚLAĆ SIĘ BEZ KOŃCA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że można namyślać się bez końca, gdyż:

1. Namysł to badanie szczegółów, w których odbywa się działanie. Otóż takich szczegółów jest nieskończenie wiele. A więc namysł może trwać bez końca.

2. Podczas namysłu bada się nie tylko, co należy zrobić, ale także jak usuwać przeszkody. Lecz każda czynność ludzka może ulec przeszkodzie, a rozum może

każdą taką przeszkodę usunąć. A więc można bez końca namyślać się nad usuwaniem przeszkód.

3. Takie badanie, jakim posługuje się wiedza, nie może iść do nieskończoności, gdyż dochodzi do pierwszych bezpośrednio znanych i całkowicie pewnych zasad. Ale taka pewność jest niemożliwa w dziedzinie rzeczy jednostkowych i przygodnych, które są zmienne i niepewne. A więc można namyślać się bez końca.

Ale z drugiej strony, według Filozofa[1149)], nikt nie dąży do tego, czego osiągnięcie jest niemożliwe. Lecz nie można przejść nieskończoności. Jeśliby więc zastanawianie się przy namyśle trwało bez końca, nikt by nie zaczynał namysłu.

Odpowiedź.

Zastanawianie się przy namyśle jest skończone uczynkowo zarówno co do początku jak i co do kresu. Dwojaki jest bowiem początek badania przy namyśle: jeden z nich jest właściwy dla dziedziny działania, a jest nim cel, który nie jest przedmiotem namysłu, ale jego założeniem i zasadą. Drugi początek jest wzięty z innej dziedziny, podobnie jak to dzieje się w wiedzy, która zapożycza swe zasady z innej wiedzy, nie dowodząc ich. Otóż badanie podczas namysłu przyjmuje jako swe założenie pewne dane, dostarczone nam przez zmysły, np. że ta rzecz jest chlebem, a ta żelazem; oraz pewne ogólne prawdy zarówno teoretyczne jak i praktyczne, np. że Bóg zabronił cudzołóstwa, że człowiek nie może żyć bez odpowiedniego pokarmu itp. Tego rodzaju zasady nie wchodzą w zakres namysłu. Kresem zaś badania jest ton co możemy natychmiast zrobić. Podobnie bowiem jak cel jest zasadą, tak środki do celu maj ą charakter wniosków. A więc to, co najpierw należy uczynić, jest jakby ostatecznym wnioskiem, na którym się kończy proces namysłu. Nic jednak nie przeszkadza, by przyjąć, że namysł jest nieskończony możnościowo (potencjalnie), w tym mianowicie znaczeniu, że człowiekowi może nasuwać się nieskończenie wiele rzeczy n mogących stanowić przedmiot namysłu.

Rozwiązanie trudności.

1. Rzeczy jednostkowe nie są w nieskończonej ilości istnościowo (aktualnie), ale tylko możnościowo (potencjalnie).

2. Czynność ludzka może ulec przeszkodzie, ale nie zawsze przeszkody zachodzą i dlatego nie trzeba zawsze namyślać się, jak usuwać przeszkody.

3. W dziedzinie rzeczy jednostkowych i przygodnych może być także coś pewnego, wprawdzie nie w sposób bezwzględny, ale ze względu na daną chwilę i dane działanie. Podobnie np. nie jest konieczne, by Sokrates siedział; ale skoro siedzi, to jest rzeczą konieczną, że siedzi; można być pewnym co do tego.

ZAGADNIENIE 15.
O PRZYZWOLENIU

Zagadnienie to obejmuj e cztery pytania:

1. Czy przyzwolenie jest czynnością władzy poznawczej czy pożądawczej? 2. Czy przysługuje zwierzętom? 3. Co jest przedmiotem przyzwolenia: cel, czy środki do celu? 4. Czy przyzwolenie na czynność należy do wyższego uzdolnienia duszy?

Artykuł 1.

CZY PRZYZWOLENIE JEST CZYNNOŚCIĄ WŁADZY POZNAWCZEJ CZY POŻĄDAWCZEJ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przyzwolenie jest czynnością jedynie władzy poznawczej, gdyż:

1. Św. Augustyn[150)] przypisuje przyzwolenie wyższej władzy rozumu. Lecz rozum to władza poznawcza. A więc przyzwolenie jest czynnością władzy poznawczej.

2. Łaciński odpowiednik wyrazu „przyzwalać”, *consentire*, wyraża: „wspólnie coś odczuwać”. Lecz odczucie to czynność poznawcza. A więc i przyzwolenie.

3. Jak uznanie tak i przyzwalanie wyraża pewne zwrócenie umysłu ku czemuś. Ale uznawanie jest czynnością umysłową, czyli poznawczą. A więc także i przyzwolenie.

Ale z drugiej strony, według św. Jana Damasceńskiego[151)], kto osądza, ale nie miłuje, ten nie postanawia ani nie przyzwala. A więc przyzwolenie, podobnie jak i miłość, jest czynnością władzy pożądawczej.

Odpowiedź.

Łaciński odpowiednik przyzwolenia: *„consensus”* wyraża pewne zwrócenie zmysłu do jakiejś rzeczy. Właściwością zaś zmysłu jest to, że poznaje rzeczy obecne, podczas gdy wyobraźnia ujmuje podobieństwa rzeczy cielesnych także w ich nieobecności. Natomiast umysł poznaje ogólną treść pojęć rzeczy jednostkowych, zarówno w ich obecności jak i nieobecności. Ponieważ zaś czynność władzy pożądawczej to pewna skłonność do samej rzeczy na podstawie pewnego podobieństwa, nadaje się miano „zmysłu” zwróceniu władzy pożądawczej i jej przylgnięciu ku rzeczy, na skutek czego odczuwa się jakby doświadczalnie pewne zadowolenie. Stąd też Księga Mądrości (1, 1) powiada: „Rozumiejcie o Panu w dobroci”. Z tego powodu przyzwolenie jest czynnością władzy pożądawczej.

Rozwiązanie trudności.

1. Według Arystotelesa[152)], wola jest władzą rozumną. Dlatego św. Augustyn uważa przyzwolenie za czynność rozumu w tym znaczeniu, że czynność ta zawiera w sobie także działanie woli.

2. Odczuwanie należy do władzy poznawczej, jeśli się je ujmuje we właściwym znaczeniu; ale przez pewne podobieństwo do tego, co doświadczamy wówczas, gdy wola nasza przylgnie do jakiegoś dobra, przynależy również do władzy pożądawczej.

3. Łaciński odpowiednik wyrazu „uznawać”, *„assentire”*, wyraża: *„ad aliud sentire”*, czyli „czuć coś do czegoś”, a więc pewien rozdział pomiędzy władzą psychiczną a jej przedmiotem. Natomiast odpowiednik „przyzwalać”, to *„consentire”*, wyraża jakby *„sentire simul”*, czyli „czuć coś wespół z innymi”, wyraża więc pewną więź pomiędzy władzą psychiczną a przedmiotem, na który się przyzwala. Dlatego *„consentire”* bardziej odpowiada woli, gdyż właśnie wola dąży do rzeczy. Natomiast *„assentire”*, czyli „uznawać”, bardziej odpowiada umysłowi, gdyż umysł nie zwraca się do rzeczy, ale raczej zwraca rzecz ku sobie, jak to uzasadniliśmy w I części[153)]. Często jednak miesza się te wyrazy. Można także przyjąć, że umysł uznaje coś na skutek wpływu woli.

Artykuł 2.

CZY PRZYZWALANIE ZACHODZI U ZWIERZĄT ?

Postawienie problemu.

Wydaje, się że przyzwalanie zachodzi u zwierząt, gdyż:

1. Przyzwolenie jest zwróceniem pożądania ku jednej rzeczy. Otóż pożądanie zwierzęce jest zwrócone ku jednej rzeczy. A więc u zwierząt zachodzi przyzwolenie.

2. Gdy nie ma poprzednika, nie ma następnika. Otóż przyzwolenie poprzedza wykonanie czynności. Jeśli więc u zwierząt nie byłoby przyzwolenia, nie byłoby także wykonania czynności, a to oczywiście jest niezgodne z prawdą.

3. Ludzie nieraz przyzwalają na pewne uczynki pod wpływem uczucia, np. żądzy lub gniewu. Zwierzęta zaś również działają pod wpływem uczuć. A więc przyzwalają.

Ale z drugiej strony n według św. Jana Damasceńskiego[154)], człowiek, zrobiwszy postanowienie, porządkuje i miłuje to, co na podstawie namysłu postanowił. Takie zaś postanowienie to przyzwolenie. Otóż zwierzęta nie namyślają się, a więc nie przyzwalają.

Odpowiedź.

Ściśle mówiąc, przyzwolenie nie zachodzi u zwierząt, gdyż jest pewnym zwróceniem czynności pożądawczej do działania. Otóż ta tylko władza psychiczna może zwrócić czynność pożądawczą ku działaniu, od której ta czynność zależy. Np. można kijem uderzyć kamień, ale zwrócenie kija tak, by uderzył ów kamień, jest czynnością tego czynnika, od którego zależy poruszenie kija. Zwierzęta zaś nie mają władzy nad kierunkiem swych poruszeń pożądawczych, gdyż poruszenia te pochodzą z naturalnego instynktu. Zwierzę wprawdzie pożąda czegoś, ale nie zwraca swego pożądania do tego. Dlatego też nie jest zdolne do przyzwalania, w przeciwieństwie do istot rozumnych, które maj ą władzę nad swymi pożądaniami, oraz mogą je zwracać lub nie zwracać do tej lub do innej rzeczy.

Rozwiązanie trudności.

1. Pożądanie zwierzęce jest zwrócone biernie do jakiejś rzeczy. Natomiast przyzwolenie to nie tylko bierne, ale raczej czynne zwrócenie pożądania.

2. Gdy nie ma poprzednika, nie ma tego następnika, który tylko z tego poprzednika rzeczywiście wynika. Jeśli natomiast coś może wynikać z różnych poprzedników, wówczas brak jednego z nich nie powoduje braku tego następnika. Np. stwardnienie może być skutkiem zarówno gorąca jak i zimna: cegły, dajmy na to, twardnieją w ogniu, woda na mrozie, brak więc ognia nie zawsze powoduj e brak stwardnienia. Podobnie wykonanie dzieła wynika nie tylko z przyzwolenia, ale także wskutek naporu pożądania, którego doznaj ą zwierzęta.

3. Ludzie n którzy działaj ą pod wpływem uczucia, nie muszą iść za uczuciem. U zwierząt natomiast jest inaczej. Dlatego u zwierząt nie ma przyzwolenia.

Artykuł 3.

CO JEST PRZEDMIOTEM PRZYZWOLENIA: CEL CZY ŚRODKI DO CELU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przedmiotem przyzwolenia jest cel, gdyż:

1. To, co przysługuje skutkom, tym bardziej przysługuj e przyczynie. Otóż ze względu na cel, przyzwalamy na środki. A więc tym bardziej przyzwalamy na cel.

2. Człowiek nieumiarkowany ma za cel swą własną czynność, podobnie jak człowiek cnotliwy, a przecież na czynność swą przyzwala. A więc także cel może być przedmiotem przyzwolenia.

3. Wybór jest pożądaniem środków do celu. Jeśliby więc przyzwolenie miało za przedmiot tylko środki, niczym nie różniłoby się od wyboru. A to jest fałszem, gdyż św. Jan Damasceński powiada[154)], że człowiek zrobiwszy postanowienie wybiera. A więc przyzwolenie ma za przedmiot nie tylko cel.

Ale z drugiej strony, według św. Jana Damasceńskiego[154)], postanowienie czyli przyzwolenie zachodzi wtedy, gdy człowiek porządkuje i miłuje to, co osądził na podstawie namysłu. Otóż przedmiotem namysłu są tylko środki do celu. A więc także przyzwolenie ma za przedmiot jedynie środki do celu.

Odpowiedź.

Przyzwolenie to zwrócenie czynności pożądawczej do czegoś, co potrafimy uczynić. Otóż w dziedzinie postępowania najpierw jest spostrzeżenie celu, następnie jego pożądanie, potem namysł nad środkami do jego osiągnięcia, a następnie pożądanie tych środków. Pożądanie zaś z natury swej dąży do celu ostatecznego. Dlatego zwrócenie pożądania do celu spostrzeżonego nie jest przyzwoleniem, ale zwyczajnym chceniem. To zaś wszystko, co jest poza ostatecznym celem, może być przedmiotem namysłu, a tym samym przyzwolenia, gdyż wówczas ujmuje się to jako środek do celu, a czynność pożądawcza zwraca się do tego środka, który podczas

namysłu został uznany za stosowny. Natomiast pożądanie celu nie opiera się na namyśle, lecz raczej namysł opiera się na pożądaniu celu, gdyż suponuje go. Pożądanie zaś środków suponuje rozstrzygnięcie podczas namysłu. Dlatego przyzwolenie to właściwie zwrócenie pożądania ku temu, co człowiek postanowił podczas namysłu. Ponieważ zaś namysł dotyczy tylko środków do celu, wobec tego środki te stanowią także przedmiot przyzwolenia.

Rozwiązanie trudności.

1. Wnioski poznajemy przez zasady. Lecz zasady nie stanowią przedmiotu wiedzy, ale wyższej sprawności, bo pojętności. Podobnie przyzwalamy na środki do celu, ale nie na sam cel, który jest przedmiotem wyższej czynności, a mianowicie chcenia.

2. Człowiek nieumiarkowany cel swój widzi w przyjemności danego uczynku, i dlatego przyzwala raczej na uczynek niż na czynność.

3. Wybór dodaje do przyzwolenia pewien stosunek do rzeczy, którą ktoś wybiera. Dlatego po przyzwoleniu potrzeba jeszcze wyboru. Zdarza się bowiem, że podczas namysłu stwierdzi się, że wiele środków prowadzi do celu, z których każdy budzi upodobanie i na każdy wola przyzwala. Ale spośród wielu środków, które się podobają, trzeba wybrać jeden. Jeśli natomiast trafi się, że tylko jeden środek będzie się podobał, wówczas przyzwolenie oraz wybór nie będą się różnić rzeczowo, ale tylko pojęciowo, skoro przyzwolenie wyraża ton co komuś podoba się zrobić, wybór zaś to, co ktoś woli spośród innych środków, które nie podobają się.

Artykuł 4.

CZY PRZYZWOLENIE NA CZYNNOŚĆ NALEŻY TYLKO DO WYŻSZYCH ZADAŃ ROZUMU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że przyzwolenie na czynność nie należy do wyższych zadań rozumu, gdyż:

1. Przyjemność, jak mówi Arystoteles[155)], jest następstwem i dopełnieniem działania, podobnie jak uroda w stosunku do młodości. Otóż przyzwolenie na przyjemność, według św. Augustyna[156)], należy do niższych spraw rozumu. A więc przyzwolenie na czynność nie należy do wyższych tylko zadań rozumu.

2. Czynność, na którą przyzwalamy, jest dobrowolna. Otóż czynności dobrowolne mogą pochodzić od różnych władz. A więc nie tylko rozum wyższy przyzwala na uczynek.

3. Wyższe zadania rozumu, według św. Augustyna[157)], to kontemplacja prawd wiecznych oraz prawd, które powinny kierować naszym życiem. Otóż człowiek często przyzwala na pewne uczynki nie ze względu na prawdy wieczne, ale z pobudek doczesnych, a nawet pod wpływem uczuć. A więc przyzwalanie na uczynki nie należy do wyższych zadań rozumu.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna[158)], człowiek nie może skutecznie postanowić, że zgrzeszy, jeśli jego zamiar, który posiada najwyższą moc, by wprawić w ruch członki ciała lub powstrzymać je od działania, nie ulegnie ponętom złej czynności i nie stanie się niewolnikiem tej ponęty.

O d p o w i e d ź .

Ostateczne postanowienie należy do zakresu działania wyższej władzy, której zadaniem jest osądzać postanowienia wszystkich innych czynników. Ostateczne bowiem rozstrzygnięcie nie zapada tak długo, dopóki jeszcze trzeba rozsądzić przedłożoną sprawę. Otóż nie ulega wątpliwości, że osądzanie wszystkich spraw należy do wyższych zadań rozumu; gdyż sam rozum osądza świat zjawisk zmysłowych, natomiast sprawy odnoszące się do ludzkiego postępowania trzeba osądzać w świetle Bożych zasad, a to należy do wyższych zadań rozumu. Dlatego żadne postanowienie rozumu nie może być ostateczne tak długo, dopóki nie ma pewności, czy sprzeciwia się lub nie sprzeciwia się zasadom Bożym. Otóż przyzwolenie na czynność jest ostatecznym postanowieniem w sprawach postępowania i dlatego należy do wyższych zadań rozumu, z tym jednak zastrzeżeniem, że chodzi o rozum pojęty łącznie z wolą.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Przyzwolenie na przyjemność w działaniu należy do wyższych zadań rozumu, podobnie jak przyzwolenie na samo dzieło; natomiast przyzwolenie na przyjemność w myśleniu należy do niższych zadań rozumu, podobnie jak i samo myślenie o rzeczach doczesnych. Niemniej jednak osąd samego myślenia lub niemyślenia jako pewnego rodzaju postępowania, podobnie jak i przyjemności, która z tego myślenia wynika, należy do wyższych zadań rozumu. Ale, jeśli to myślenie, czy tę przyjemność ujmuje się jako czynność podporządkowaną innemu działaniu, wówczas należy do niższych zadań rozumu. To bowiem, co jest podporządkowane, przynależy do niższej sztuki lub do niższej władzy n aniżeli cel, któremu jest podporządkowane. Dlatego sztuka, odnosząca się do celu, zwie się architektoniczną, czyli nadrzędną i główną.

2. Czynności są dobrowolne dlatego, że na nie przyzwalamy, ale stąd nie wynika, by przyzwolenie było czynnością innej władzy n aniżeli woli, od której uczynek zwie się dobrowolnym. Wola zaś jest władzą rozumną.

3. Rozum ze względu na swe wyższe zadania przyzwala nie tylko dlatego, że zawsze pobudza do działania podług wiekuistych zasad, ale także dlatego, że podług tychże wiekuistych zasad nie cofa swej zgody.

ZAGADNIENIE 16.
O UŻYCIU, CZYLI WYKONANIU CZYNNYM JAKO DZIAŁANIU WOLI ODNOSZĄCYM SIĘ DO ŚRODKÓW.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy użycie (wykonanie czynne) Jest działaniem woli? 2. Czy zachodzi u zwierząt? 3. Co jest jego przedmiotem: środki do celu, czy także sam cel? 4. O stosunku użycia (czyli wykonania czynnego) do wyboru?

Artykuł 1.

CZY UŻYCIE, CZYLI WYKONANIE CZYNNE, JEST DZIAŁANIEM WOLI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że użycie (czyli wykonanie czynne) nie jest działaniem woli, gdyż:

1. Według św. Augustyna[159)], używać to posługiwać się czymś użytecznym, by osiągnąć coś innego. Lecz posługiwanie się czymś, to działanie rozumu. gdyż jego właśnie zadaniem jest stosować coś. do czegoś i porządkować. A więc używanie (czyli wykonanie czynne) jest działaniem rozumu.

2. Według św. Jana Damasceńskiego[160)], człowiek najpierw zabiera się do działania, a następnie do używania. Lecz działanie to czynność władzy wykonawczej. Czynność zaś woli wyprzedza działanie władzy wykonawczej, wykonanie zaś ma miejsce na końcu. A więc użycie (czyli wykonanie czynne) nie jest działaniem woli.

3. Podług św. Augustyna[161)], cokolwiek zostało stworzone, jest oddane dla użytku ludzkiego, gdyż rozum ludzki za pośrednictwem rozsądku posługuje się tym wszystkim, co ludziom zostało dane. Lecz sąd o rzeczach, stworzonych przez Boga, jest teoretyczną czynnością umysłu, całkowicie niezależną od woli, będącej źródłem czynności ludzkich. A więc użycie (czyli wykonanie czynne) nie jest działaniem woli.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna[162)], używać to podjąć się czegoś na rzecz woli.

Odpowiedź.

Użycie jakiejś rzeczy to jej zastosowanie do jakiegoś działania, np. użycie koni to posługiwanie się nimi do jazdy, użycie kija to bicie itp. Przy działaniu zaś stosujemy zarówno wewnętrzne źródła czynności, a mianowicie władze duszy oraz członki ciała, a więc umysł do myślenia, oczy do widzenia; jak również stosujemy czynniki zewnętrzne, np. kij do bicia. Otóż czynniki zewnętrzne stosujemy do działania jedynie za pośrednictwem czynników wewnętrznych, takich jak władze psychiczne lub sprawności tych władz, albo narządy cielesne. Otóż wola, pobudzając inne władze psychiczne do właściwego im działania, stosuje je do działania. Dlatego użycie (czyli wykonanie czynne) najpierw i głównie jest czynnością woli, jako pierwszego czynnika poruszającego, oraz rozumu, jako czynnika kierowniczego, a następnie dopiero jest czynnością innych władz, jako biernie wykonujących to

działanie i pozostających do woli, która stosuje je do tego działania, w takim stosunku, w jakim narzędzia odnoszą się do głównej przyczyny sprawczej. Czynności zaś nie przypisuje się narzędziom, ale głównej przyczynie sprawczej, np. budowa domu jest dziełem budowniczego, a nie narzędzi, którymi się posługuje. Tak więc wykonanie czynne jest w ścisłym znaczeniu czynnością woli.

Rozwiązanie trudności.

1. Rozum istotnie prowadzi do czegoś, ale wola dąży do tego, co rozum odnosi do czegoś innego. W tym znaczeniu można powiedzieć, że wykonanie czynne to stosowanie czegoś do czegoś innego.

2. Św. Jan Damasceński mówi w tym miejscu o wykonaniu biernym.

3. Wola stosuje także teoretyczną czynność umysłu do myślenia i sądzenia. Można więc powiedzieć, że wola, pobudzając umysł do działania teoretycznego posługuje się nim, podobnie jak innymi władzami, do wykonania tego działania.

Artykuł 2.

CZY UŻYCIE (CZYLI WYKONANIE CZYNNE) ZACHODZI U ZWIERZĄT ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że użycie (czyli wykonanie czynne) przysługuj e zwierzętom, gdyż:

1. Rozkoszować się jest czymś szlachetniejszym niż wykonywać coś, skoro, według św. Augustyna[163)], wykonujemy to, co odnosimy do tego celu, którym rozkoszujemy się. Otóż zwierzęta mogą rozkoszować się. A więc tym bardziej mogą wykonywać.

2. Wykonywać to stosować członki ciała do czynności. Otóż zwierzęta stosuj ą swe członki do pewnych czynności, np. posługują się nogami do chodzenia, rogami do uderzania. A więc mogą wykonywać coś.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna[164)], posługiwać się jakąś rzeczą może jedynie stworzenie zdolne do używania rozumu.

Odpowiedź.

Używać (wykonywać czynnie) to stosować jakiś czynnik działania do czynności, podobnie jak przyzwalać to stosować czynność pożądawczą do pożądania czegoś, jak to już widzieliśmy[165)]. Otóż to tylko jestestwo może stosować coś do czegoś, które jest zdolne do osądu, a to jest sprawą rozumu. Dlatego tylko stworzenie rozumne przyzwala i wykonuj e coś czynnie.

Rozwiązanie trudności.

1. Rozkoszowanie się wyraża bezwzględny stosunek pożądania do przedmiotu tegoż pożądania. Natomiast użycie, czyli wykonanie czynne, wyraża stosunek

czynności pożądawczej do czegoś innego. Porównując więc użycie (wykonanie czynne) z rozkoszowaniem się, to drugie trzeba uznać za wyższe od pierwszego, gdyż to, co jest bezwzględnie godne pożądania, jest lepsze od tego, co jest godne pożądania jedynie ze względu na coś innego. Ale gdy się porównuje poznanie, wyprzedzające te dwie czynności, to trzeba uznać, że użycie (wykonanie czynne) wymaga doskonalszego poznania, gdyż tylko rozum może przyporządkować coś do czegoś, natomiast także zmysł może spostrzegać coś w sposób bezwzględny.

2. Zwierzęta wykonuj ą pewne czynności przy pomocy swych członków pod wpływem wrodzonego im instynktu, ale nie w ten sposób, by znały stosunek swych członków do tych działań. Dlatego, ściśle mówiąc, nie stosują swych członków do czynności, ani nie wykonują niczego czynnie.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM UŻYCIA (WYKONANIA CZYNNEGO) JEST TAKŻE CEL OSTATECZNY?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że także cel ostateczny może być przedmiotem użycia, gdyż:

1. Według św. Augustyna[166)], kto się rozkoszuje czymś, ten używa. Lecz można rozkoszować się celem ostatecznym. A więc cel ten może być przedmiotem użycia.

2. Używać, jak mówi tenże Autor w tym samym miejscu, to podjąć się czegoś na rzecz woli. Otóż niczego bardziej nie podejmuje się na rzecz woli jak właśnie dążenia do celu ostatecznego. A więc cel ten może być przedmiotem użycia.

3. Według św. Hilarego[167)], wieczność jest w Ojcu, myśl jest w Słowie, czyli w Synu, a użycie w Darze, czyli w Duchu Świętym. Lecz Duch Święty, będąc Bogiem, jest ostatecznym celem. A więc cel ostateczny może być przedmiotem użycia.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna[168)], Bogiem można się rozkoszować, ale nie można go używać. Jedynie zaś Bóg jest celem ostatecznym. A więc nie można Używać celu ostatecznego.

Odpowiedź.

Używać to znaczy stosować coś do czegoś. Otóż ton co się stosuje do czegoś, jest środkiem do celu. Dlatego przedmiotem użycia (czyli wykonania czynnego) są tylko środki do celu, które z tego powodu nazywamy użytecznymi, użyteczność zaś niekiedy jest synonimem użycia.

Dwojako jednak można ujmować cel: zasadniczo oraz w stosunku do czegoś. Przez cel bowiem niekiedy rozumiemy samą rzecz, a niekiedy jej osiągnięcie i posiadanie, np. celem skąpca niekiedy są pieniądze, a niekiedy ich posiadanie. Zasadniczo jednak celem ostatecznym jest sama rzecz: dlatego bowiem posiadanie pieniędzy jest dobre, że same pieniądze są pewnym dobrem. Ale w stosunku do danej jednostki zdobycie pieniędzy bywa celem ostatecznym, człowiek bowiem chciwy pożąda pieniędzy po to, by je mieć. Zasadniczo i właściwie mówiąc n dlatego jakiś

człowiek rozkoszuje się pieniędzmi, że upatruje w nich swój cel ostateczny; posługuje się zaś nimi, gdy je odnosi do posiadania.

Rozwiązanie trudności.

1. św. Augustyn mówi tu o użyciu w znaczeniu ogólnym n które wyraża stosunek celu do upragnionego rozkoszowania się nim.

2. Człowiek podejmuj e się dążenia do celu na rzecz woli po ton by wola mogła doznać w nim ukojenia. Z tego powodu użyciem nazywa się nieraz to ukojenie w celu, czyli rozkoszowanie się nim. Natomiast człowiek podejmuje się czegoś, co jest środkiem do celu, na rzecz woli, nie tylko dla samego użycia tegoż środka, ale dla tego celu, który daje woli ukojenie.

3. Św. Hilary bierze tu wyraz „użycie" w znaczeniu ukojenia w ostatecznym celu, podobnie jak w potocznej mowie mówimy, że posługujemy się celem dla osiągnięcia go. Także św. Augustyn mówi, że mianem użycia nazywa miłość, radość, szczęście i błogość[169)].

Artykuł 4.

CZY UŻYCIE (WYKONANIE CZYNNE) POPRZEDZA WYBÓR ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że użycie (czyli wykonanie czynne) poprzedza wybór, gdyż:

1. Po wyborze następuje tylko wykonanie. Lecz użycie, jako czynność woli, poprzedza wykonanie, a więc także poprzedza wybór.

2. To, co jest bezwzględne, wyprzedza to, co jest względne. A więc to, co jest mniej względne, jest przed tym, co jest bardziej względne. Lecz przy wyborze są dwa względy, a mianowicie stosunek środka wybranego do celu oraz stosunek tegoż środka wybranego do innych środków, spośród których został wybrany. Natomiast użycie wyraża tylko stosunek do celu. A więc użycie jest przed wyborem.

3. Wola używa innych władz, poruszając je. Ale wola. jak widzieliśmy[170)], porusza także siebie samą. A więc używa siebie samej, stosując się do działania. Ale takie zastosowanie woli do działania zachodzi podczas przyzwolenia. A więc użycie jest już w samym przyzwoleniu. Przyzwolenie zaś poprzedza wybór, a więc także użycie (czyli wykonanie czynne) jest przed wyborem.

Ale z drugiej strony, według św. Jana Damasceńskiego[171)], wola po wyborze przystępuje do działania, a następnie używa. A więc użycie następuje po wyborze.

Odpowiedź.

Wola ma dwojaki stosunek do przedmiotu chcenia: przedmiot chcenia bowiem jest poniekąd w podmiocie chcącym podług pewnej współmierności oraz przyporządkowania tego podmiotu do przedmiotu chcenia. Dlatego o rzeczach, które z natury swej są współmierne z jakimś celem, mówimy, że z natury pożądaj ą tego celu.

To wszystko zaś, co jest niedoskonałe, dąży do doskonałości. Lecz takie posiadanie celu jest niedoskonałe. Dlatego pożądanie tak przyrodzone jak i dobrowolne dąży do rzeczywistego posiadania samego celu, czyli do posiadania go w sposób doskonały. Otóż na tym polega drugi stosunek woli do przedmiotu chcenia.

Przedmiotem zaś chcenia jest nie tylko cel, ale także środki do celu. Otóż wybór jest czymś ostatecznym gdy chodzi o pierwszy stosunek woli względem środków; w wyborze bowiem dopełnia się ta współmierność woli, by w całej pełni chciała środków potrzebnych do osiągnięcia celu. Natomiast użycie (czyli wykonanie czynne) należy do drugiego stosunku woli, polegającego na dążeniu do osiągnięcia przedmiotu chcenia. Jasne więc, że użycie (wykonanie czynne) następuje po wyborze, jeśli „użycie" rozumiemy w tym znaczeniu. że wola posługuje się władzą wykonawczą, pobudzając ją do działania. Ponieważ jednak wola w pewnej mierze pobudza również rozum do działania i posługuje się nim, można również użycie odnieść do środków służących do osiągnięcia celu, a rozpatrywanych podczas namysłu rozumu, który środki te zwraca do celu. W tym znaczeniu użycie wyprzedza wybór.

Rozwiązanie trudności.

1. Przed samym wykonaniem dzieła zachodzi poruszenie woli, pobudzające do tego wykonania, ale poruszenie to następuje po wyborze. Dlatego użycie (wykonanie czynne), przynależąc do tego poruszenia, jest pośrednim ogniwem pomiędzy wyborem a wykonaniem (biernym).

2. To, co z istoty swej jest względne, następuje po tym, co jest bezwzględne. Ale ten byt, któremu przypisuje się pewne stosunki, nie musi być czymś późniejszym. Owszem, im bardziej jakaś przyczyna zbliża się do pierwszej przyczyny, tym więcej pozostaje w stosunku do wielu skutków.

3. Wybór jest przed użyciem w stosunku do tej samej rzeczy. Ale nic nie przeszkadza, by użycie jednej rzeczy poprzedziło wybór innej rzeczy. Ponieważ zaś przedmiotem woli może być jej własna czynność, dlatego w każdej jej czynności można odnaleźć i przyzwolenie, i wybór, i użycie. Np. gdy mówimy, że wola przyzwala na swój
wybór i przyzwala na swe przyzwolenie; posługuje się swą własną czynnością do przyzwolenia i do wyboru. Tego rodzaju czynności są wcześniejsze, gdy skierowane są do tego, co jest wcześniejsze.

ZAGADNIENIE 17.
O CZYNN OŚCIACH NAKAZANYCH PRZEZ WOLĘ.

Z kolei należy zastanowić się nad czynnościami nakazanymi przez wolę. Zagadnienie to obejmuje dziewięć pytań: 1. Czy rozkaz jest czynnością woli czy rozumu? 2. Czy zwierzęta mogą rozkazywać? 3. O stosunku rozkazu do użycia (czyli wykonania czynnego). 4. Czy rozkaz oraz uczynek nakazany stanowią jedno działanie czy wiele działań? 5. Czy przedmiotem rozkazu mogą być czynności woli? 6. Czy czynności rozumu mogą być przedmiotem rozkazu? 7 Czy także czynności popędu

zmysłowego? 8. Czy także czynności fizjologiczne? 9. Czy również czynności zewnętrznych członków ciała?

Artykuł 1.

CZY ROZKAZYWANIE JEST CZYNNOŚCIĄ UMYSŁU CZY WOLI?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że rozkazywanie nie jest czynnością rozumu, ale woli, gdyż:

1. Rozkazywać to poruszać. Wszak, jak mówi Awicenna[172)], czworaki może być czynnik poruszający: doskonalący przysposabiający, rozkazujący oraz doradzający. Lecz wola porusza wszystkie inne siły psychiczne. A więc rozkazywanie to czynność woli.

2. Osoba, której się rozkazuje, jest podwładną: natomiast ten, kto rozkazuje, wydaj e się posiadać największą wolność. Otóż wola jest korzeniem wolności. A więc rozkazywanie jest czynnością woli.

3. Czynność następuje natychmiast po rozkazie, ale nie od razu po czynności rozumu. Nie każdy bowiem, kto sądzi, że należy coś uczynić, natychmiast przystępuje do dzieła. A więc rozkazywanie nie jest czynnością rozumu, ale woli.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza z Nissy[173)] a także Filozofa[174)], pożądanie jest posłuszne rozumowi. A więc rozum rozkazuje.

Odpowiedź.

Rozkazywanie jest czynnością rozumu, opartą jednak na czynności woli. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że czynność woli może być przedmiotem czynności rozumu i odwrotnie, gdyż rozum może rozumować nad chceniem, a wola może chcieć rozumowania. Dlatego bywa, że czynność rozumu wyprzedza czynność woli i przeciwnie. Ponieważ zaś wpływ wcześniejszego działania pozostaje w czynności następnej, zdarza się, że w czynności woli zawiera się coś z poprzedniej czynności rozumu, jak to widzieliśmy, mówiąc o użyciu i wyborze[175)]. I odwrotnie, czynność rozumu może być przesiąknięta wpływem działania woli.

Rozkazywanie jednak z istoty swej jest czynnością rozumu, gdyż ten, kto rozkazuje, ustanawia pewien porządek: zwracając tego, komu rozkazuje, ku temu Co ma uczynić, powiadamiając go o tym i ogłaszając mu to. Takie zaś porządkowanie przy pomocy powiadomienia jest czynnością rozumu. Lecz rozum może w dwojaki sposób powiadomić kogoś o czymś i ogłosić mu coś: bezwzględnie, wyrażając tego rodzaju powiadomienie w trybie oznajmującym, np. gdy ktoś mówi: powinieneś uczynić to i to. Niekiedy zaś rozum obwieszcza coś komuś, pobudzając go do tego. Tego rodzaj u pobudzenie wyrażamy w trybie rozkazującym. np.: Zrób to! Otóż pierwszym czynnikiem poruszającym pośród psychicznych sił człowieka to wola[176)]. Ponieważ zaś wtórne czynniki poruszające pobudzaj ą do działania jedynie mocą wpływu pierwszego czynnika, dlatego sam fakt, że rozum przez swój rozkaz pobudza do działania, pochodzi z wpływu woli, mocą którego rozum swym rozkazem porusza inne władze psychiczne do wykonania uczynku.

Rozwiązanie trudności.

1. Rozkazywanie to nie jakiekolwiek poruszanie, ale poruszanie przez oznajmujące powiadomienie kogoś o czymś. A to jest czynnością rozumu.

2. Wola jest korzeniem wolności w tym znaczeniu, że jest jej podmiotem. Rozum natomiast jest przyczyną wolności. Wola bowiem może zwracać się dowolnie do różnych przedmiotów dzięki temu, że rozum może różnie ujmować dobro. Dlatego filozofowie określają wolność woli jako swobodny sąd rozumu[177)], zaznaczając w ten sposób, że to rozum jest przyczyną wolności.

3. Ten dowód stwierdza, że rozkaz nie jest czynnością rozumu w sposób bezwzględny, ale że rozkaz ten jest przesiąknięty wpływem woli.

Artykuł 2.

Postawienie problemu.

Wydaje się, że zwierzęta mogą rozkazywać, gdyż:

1. Podług Awicenny[178)], siłą nakazującą czynność jest pożądanie, natomiast siłą wykonującą tę czynność są mięśnie i nerwy. Zwierzęta zaś mają jedno i drugie. A więc mogą rozkazywać.

2. Niewolnik to osobnik, któremu się rozkazuje. Otóż ciało w stosunku do duszy ma się tak, jak niewolnik do swego pana, jak powiada Filozof [179)]. Zwierzęta zaś są złożone z duszy i ciała. A więc dusza w nich nakazuje ciału.

3. Na skutek rozkazu człowiek zabiera się do dzieła. Otóż zdaniem św. Jana Damasceńskiego[180)], także zwierzęta zabierają się do działania. A więc rozkazywanie zdarza się także u zwierząt.

Ale z drugiej strony rozkazywanie jest czynnością rozumu, jak to już uzasadniliśmy[181)]. Zwierzęta zaś nie mają rozumu, a więc nie rozkazują.

Odpowiedź.

Rozkazywać to zaprowadzać porządek pomiędzy kimś a tym, co ma zrobić, za pośrednictwem pewnego poruszenia przy pomocy powiadomienia. Zaprowadzanie zaś porządku to czynność właściwa rozumowi. Dlatego jest rzeczą niemożliwą, by zwierzęta, nie mając rozumu, mogły rozkazywać.

Rozwiązanie trudności.

1. Władza pożądawcza nakazuje jakąś czynność w tym znaczeniu, że pobudza do działania rozum, który rozkazuje. A to jest przywilejem ludzi. Pożądanie zwierzęce nie jest mocą rozkazodawczą, chyba że rozkaz bierze się w szerokim znaczeniu jako motyw.

2. U zwierząt ciało może być posłuszne, ale dusza nie może rozkazywać, bo nie potrafi porządkować. Dlatego nie ma w nich stosunku pomiędzy czynnikiem

rozkazującym i tym, któremu się nakazuje, ale jedynie stosunek czynnika poruszającego do czynnika poruszanego.

3. Inaczej zabiera się do dzieła zwierzę, a inaczej człowiek. Ludzie bowiem zabierają się do dzieła na podstawie pewnego rozporządzenia rozumu, dlatego ich zryw do działania opiera się na rozumnym rozkazie. Natomiast zwierzęta zabierają się do działania pod wpływem wrodzonego instynktu, gdyż ich popędy, natychmiast po spostrzeżeniu tego, co im odpowiada lub nie odpowiada, pobudzają je w sposób samorzutny albo do dążenia ku temu, co zdaje się im odpowiadać, albo do ucieczki od tego, co wydaje się im złe. Działają więc pod wpływem rozporządzenia ze strony innego czynnika, nie są natomiast zdolne do rozporządzania się ku działaniu. Jest więc w nich napęd, ale nie rozkaz.

Artykuł 3.

CZY UŻYCIE (WYKONANIE CZYNNE) POPRZEDZA ROZKAZ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że użycie (czyli wykonanie czynne) wyprzedza rozkaz, gdyż:

1. Rozkaz to czynność rozumu, która suponuje czynność woli. Lecz użycie (czyli wykonanie czynne) jest czynnością woli. A więc użycie wyprzedza rozkaz.

2. Rozkaz jest jednym spośród tych czynników, które są podporządkowane osiągnięciu celu, a tym samym są przedmiotem użycia. A więc użycie jest przed rozkazem.

3. Użycie (czyli wykonanie czynne) to wszelka czynność jakiejkolwiek władzy psychicznej, poruszonej przez wolę, gdyż wola posługuje się innymi władzami. Otóż rozkaz jest czynnością rozumu, dokonaną pod wpływem woli, jak to wyżej uzasadniliśmy[182]. A więc rozkaz jest użyciem (czyli wykonaniem czynnym). To zaś, co jest ogólne, wyprzedza ton co jest jednostkowe. A więc użycie (czyli wykonanie czynne) zachodzi przed rozkazem.

Ale z drugiej strony n według św. Jana Damasceńskiego[183], przejście do działania wyprzedza użycie (czyli wykonanie czynne). Ponieważ zaś to przejście dokonuje się przez rozkaz, dlatego rozkaz wyprzedza użycie.

Odpowiedź.

Użycie (czyli wykonanie czynne) działania, służącego do osiągnięcia celu za pośrednictwem rozumu, który to działanie zwraca do celu, wyprzedza wybór, jak to już widzieliśmy[184]. Tym bardziej więc wyprzedza rozkaz. Natomiast użycie działania władzy wykonawczej dla osiągnięcia celu następuje po rozkazie, bo to użycie (czyli wykonanie czynne) łączy się z czynnością przedmiotu użytego: nikt np. nie używa kija, jeśli w jakiś sposób nim czegoś nie robi. Rozkaz zaś nie jest równoczesny z czynnością tego osobnika, któremu ktoś coś rozkazał, gdyż z natury rzeczy rozkaz jest wpierw niż posłuchanie go. Nieraz nawet zachodzi tu pierwszeństwo rozkazu w czasie. Jasne więc, że rozkaz jest przed użyciem (czyli wykonaniem czynnym).

Rozwiązanie trudności.

1. Nie każda czynność woli wyprzedza to działanie rozumu, którym jest rozkaz, ale pewna czynność, mianowicie wybór, wyprzedza je, a inna, mianowicie użycie, czyli wykonanie czynne, następuje po nim. Gdy bowiem podczas namysłu zapadnie postanowienie, które jest sądem rozumu, wówczas wola wybiera; po wyborze zaś rozum nakazuj e ton czym należy dokonać tego, co zostało wybrane, i dopiero wtedy wola zaczyna używać, czyli wykonywać czynnie, spełniając rozkaz rozumu już to innej osoby, gdy ktoś nakazuje coś komuś innemu; już to własnego rozumu, gdy ktoś rozkazuj e sobie samemu.

2. Jak czynności mają pierwszeństwo przed władzami psychicznymi, tak przedmioty przed czynnościami. środki zaś są przedmiotem użycia. Z tego więc Powodu, że sam rozkaz jest środkiem do osiągnięcia celu, wynika raczej, że rozkaz jest przed użyciem (czyli wykonaniem czynnym), aniżeli że następuje po nim.

3. Jak czynność woli, posługująca się rozumem do rozkazywania, wyprzedza sam rozkaz, tak pewien rozkaz rozumu wyprzedza to użycie, a to dlatego, że czynność woli może być przedmiotem czynności rozumu i odwrotnie.

Artykuł 4.

CZY ROZKAZ I CZYNNOŚĆ NAKAZANA TO JEDNO DZIAŁANIE CZY WIELE DZIAŁAŃ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że rozkaz i czynność nakazana nie stanowią jednej i tej samej czynności, gdyż:

1. Różnym władzom psychicznym odpowiadają różne czynności. Otóż czynność nakazana i sam rozkaz należą do różnych władz psychicznych. A więc czynność nakazana i rozkaz nie są jedną i tą samą czynnością.

2. Rzeczy, które można od siebie oddzielić, są różne, żadnej bowiem rzeczy nie można oddzielić od niej samej. Otóż niekiedy czynność nakazana oddziela się od rozkazu. Niekiedy bowiem zachodzi rozkaz, a nie zachodzi czynność nakazana. A więc rozkaz jest inną czynnością niż działanie nakazane.

3. Różne są rzeczy, z których jedna jest wcześniejsza, a druga późniejsza. Otóż rozkaz z natury swej wyprzedza czynność nakazaną. A więc są to rzeczy różne.

Ale z drugiej strony n według Filozofa[185)], gdzie jest jedna rzecz dla drugiej n tam jest tylko jedna rzecz. Lecz czynność nakazana ma swą rację w rozkazie. A więc stanowią jedno.

Odpowiedź.

Nic nie przeszkadza, by pewne rzeczy pod pewnym względem stanowiły jedno, a pod innym względem tworzyły wielość. Owszem, wszystkie wielorakie rzeczy pod pewnym względem stanowią jedność, jak uczy Dionizy[186)]. Trzeba jednak wziąć pod uwagę tę różnicę, że pewne rzeczy są zasadniczo wielorakie, a pod pewnym względem

stanowią jedność; a inne rzeczy przeciwnie: zasadniczo stanowią jedność, a pod pewnym względem są wielorakie. Z jednością bowiem sprawa ma się tak samo jak z bytem. Otóż bytem jest zasadniczo jestestwo (substancja); natomiast bytem pod pewnym względem jest przypadłość, a także byt myślny. Gdzie więc zachodzi jedność substancjalna (jestestwowa), tam jest zasadniczo jedność, a wielość pod pewnym względem. Np. całość substancjalna, złożona z swych części całkujących lub istotnych, jest zasadniczo jednością, gdyż całość jest zasadniczo bytem i jestestwem (substancją), podczas gdy części są bytami i jestestwami w tej całości, do której należą. Natomiast rzeczy różne pod względem jestestwa (substancji), ale stanowiące jedność przypadłościową, są zasadniczo różne, choć pod pewnym względem stanowią jedność. Np. wielu ludzi stanowi naród, wiele kamieni tworzy stos. W pierwszym wypadku zachodzi jedność układu, w drugim jedność porządku. Podobnie wiele jednostek, stanowiących razem jeden rodzaj lub jeden gatunek, stanowią zasadniczo wielość, a jedność pod pewnym tylko względem, gdyż jedność rodzajowa lub gatunkowa to jedność myślna.

Otóż podobnie jak w przyrodzie pewna całość składa się z materii (tworzywa) i formy (istotności); np. człowiek. złożony z duszy i ciała, jest naturalną jednością, chociaż posiada mnóstwo części, tak w dziedzinie ludzkiego postępowania czynności niższych władz psychicznych stanowią jakby tworzywo (materię) w stosunku do czynności władz wyższych. z tego względu, że władze niższe działaj ą pod wpływem władz wyższych, które pobudzają je do działania. Podobnie działanie pierwszej przyczyny ruchu ma się tak do czynności narzędzia jak forma (istotność) do materii. Jasne więc, że rozkaz i czynność nakazana stanowią jeden ludzki czyn, podobnie jak całość stanowi jedność, mimo że ma wiele części.

Rozwiązanie trudności.

1. Czynności władz psychicznych nie podporządkowanych sobie to czynności zasadniczo różne. Ale gdy jedna władza pobudza drugą do działania, wówczas czynności ich stanowią poniekąd jedność, gdyż jedną czynnością jest działanie czynnika poruszającego i rzeczy przezeń poruszonej.

2. To, że czynność nakazana oraz rozkaz mogą być oddzielone od siebie, świadczy, że są to różne części. Podobnie w człowieku można oddzielić pewne części od siebie, choć stanowią jedność w całości.

3. Tam, gdzie jest wiele części, ale jedność w całości, coś może mieć pierwszeństwo przed czymś innym. Np. dusza ma pierwszeństwo przed ciałem, a serce przed innymi narządami ciała.

Artykuł 5.

CZY CZYNNOŚCI WOLI MOGĄ BYĆ PRZEDMIOTEM ROZKAZU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności woli nie są przedmiotem rozkazu, gdyż:

1. Według św. Augustyna[187]), duch nakazuje, by duch chciał, ale jednak nie wykonuje tego, co chce. Chcenie zaś jest czynnością woli. A więc czynności woli nie są przedmiotem rozkazu.

2. Ta władza rozkazuje, która rozumie rozkaz. Lecz wola nie rozumie rozkazu, różni się bowiem od umysłu, od którego zależy zrozumienie. A więc czynności woli nie są przedmiotem rozkazu.

3. Jeśliby niektóre czynności woli mogły być przedmiotem rozkazu, to mogłyby być nim także wszystkie inne czynności woli. Ale w takim wypadku trzeba by w tym szeregu iść do nieskończoności, skoro jakaś czynność woli poprzedza rozkaz rozumu, zgodnie z tym, co powiedzieliśmy w a. 1. A jeśliby i ta czynność woli została nakazana, wówczas i ten następny rozkaz byłby do nieskończoności. Nie można zaś iść do nieskończoności. A więc czynności woli nie są przedmiotem rozkazu.

Ale z drugiej strony wszystko, co jest w naszej mocy, podlega naszemu rozkazowi. Otóż czynności woli są najbardziej w naszej mocy, gdyż wszystkie nasze czynności są o tyle w naszej mocy o ile są dobrowolne. A więc czynności woli mogą być przedmiotem naszego rozkazu.

Odpowiedź.

Rozkaz to rozporządzenie rozumu, połączone z pewnym poruszeniem do działania. Otóż rozum może rozporządzać czynnościami woli, gdyż podobnie jak może osądzać, czy chcenie danej rzeczy jest czymś dobrym, tak też przez rozkaz może rozporządzać tym, czego chce. Tak więc czynności woli mogą być przedmiotem rozkazu.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Augustyn mówi tamże, że duch, gdy w sposób doskonały rozkazuje sobie, by czegoś chciał, wówczas już chce; jeśli zaś czasem rozkazuje, ale nie chce, to dlatego, że rozkazuje w sposób niedoskonały. Niedoskonałość zaś rozkazu pochodzi stąd, że różne czynniki wpływają na rozum, skłaniając gon by rozkazywał i nie rozkazywał; wskutek czego rozum waha się i nie rozkazuje w sposób doskonały.

2. Podobnie jak w ciele każdy członek, np. oko, działa nie tylko dla siebie, ale dla całego ciała, tak też w duszy. umysł bowiem myśli nie tylko o sobie, ale o wszystkich władzach psychicznych; tak samo wola chce dobra nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich władz. Człowiek więc sam sobie nakazuje czynności woli, dlatego, że jest stworzeniem myślącym i chcącym.

3. Ponieważ rozkaz jest działaniem rozumu, ta czynność jest przedmiotem rozkazu, która podlega rozumowi. Otóż pierwsza czynność naszej woli nie pochodzi od rozporządzenia naszego rozumu, ale z popędu przyrodzonego, lub na skutek wpływu wyższej przyczyny, jak to już uprzednio widzieliśmy[188]). A więc nie ma powodu, by w tym szeregu czynności woli iść do nieskończoności.

Artykuł 6.

CZY CZYNNOŚCI ROZUMU SĄ PRZEDMIOTEM ROZKAZU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności rozumu nie mogą być przedmiotem rozkazu, gdyż:

1. Nie wypada rozkazywać sobie samemu. Skoro więc rozum jest źródłem rozkazów, jego własne czynności nie mogą być przedmiotem rozkazu.

2. To, co z istoty swej posiada jakąś cechę, różni się od tego, co ma ją tylko przez uczestnictwo. Otóż władze psychiczne, których czynności są przedmiotem rozkazów, są rozumne przez uczestnictwo, jak mówi Arystoteles[189]. A więc czynności tej władzy, która z istoty swej jest rozumna, czyli samego rozumu, nie są przedmiotem rozkazów.

3. Przedmiotem rozkazów są te czynności, które są w naszej mocy. Otóż czynności rozumu, a mianowicie poznanie prawdy n nie zawsze są w naszej mocy. A więc nie mogą być przedmiotem rozkazu.

Ale z drugiej strony to, co czynimy z wolnej woli, może być przedmiotem rozkazu. Otóż czynności rozumu pochodzą z wolnej woli, gdyż według św. Jana Damasceńskiego[190], człowiek rozporządza tym, co dobrowolnie bada, rozważa i osądza. A więc czynności rozumu mogą być przedmiotem rozkazu.

Odpowiedź.

Rozum może być przedmiotem swych własnych czynności. Porządkując bowiem czynności innych władz psychicznych, może również rozporządzać swą własną czynnością. Dlatego czynności rozumu mogą być przedmiotem rozkazu.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że w czynnościach rozumu należy uwzględnić dwie rzeczy: wykonanie tych czynności, które zawsze może być przedmiotem rozkazu, np. gdy komuś poleca się, by uważał i posługiwał się swym rozumem; oraz przedmiot, z którego powodu należy z kolei uwzględnić dwie czynności rozumu; z których pierwszą jest samo poznanie prawdy, a to zależy nie od nas, ale od przyrodzonego lub nadprzyrodzonego światła, i dlatego nie jest w naszej mocy i nie może być przedmiotem rozkazu; drugą zaś czynnością to uznanie prawdy poznmej. Otóż, gdy chodzi o uznanie takich prawd, które rozum z natury swej uznaje, np. o pierwsze zasady, wówczas uznanie lub nieuznanie tych prawd nie zależy od nas, ale od natury samej rzeczy. Dlatego uznanie tych prawd n właściwie mówiąc, nie podlega rozkazom. Bywa jednak, że umysł nasz poznając pewne rzeczy, nie ma przekonania do nich, tak że może je uznać lub nie uznać, albo przynajmniej na skutek jakiejś przyczyny zawiesić to uznanie lub nieuznanie, które wówczas jest w naszej mocy i może być przedmiotem rozkazu.

Rozwiązanie trudności.

1. Rozum w podobny sposób nakazuje sobie, jak 1 wola porusza siebie samą, a mianowicie ze względu na to, że tak rozum jak i wola mogą być przedmiotem swych własnych czynności i przechodzić od jednej z nich do drugiej.

2. Z powodu różnicy przedmiotów czynności rozumu, nic nie przeszkadza, by sam rozum stanowił przedmiot własnego uczestnictwa, np. poznanie wniosków uczestniczy w poznaniu zasad.

3. Trudność niniejsza została rozwiązana w odpowiedzi.

Artykuł 7.

CZY CZYNNOŚCI POPĘDU ZMYSŁOWEGO MOGĄ BYĆ NAKAZANE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności popędu zmysłowego nie mogą być nakazane, gdyż:

1. Apostoł mówi (Rzym. 7, l5): „Nie to czynię, co chcę”. Glossa wyjaśnia te słowa w tym znaczeniu, że człowiek chce nie pożądać, a jednak pożąda. Pożądanie zaś jest czynnością popędu zmysłowego. A więc czynności popędu zmysłowego nie podlegają naszym rozkazom.

2. Materia cielesna jest posłuszna samemu Bogu, gdy chodzi o jej formalne (istotnościowe) przemiany. Otóż czynnościom popędu zmysłowego towarzyszą pewne formalne (czyli istotnościowe) przemiany, jak gorąco i zimno. A więc czynności popędu zmysłowego nie podlegaj ą rozkazom.

3. Właściwym bodźcem popędu zmysłowego to rzecz spostrzeżona zmysłami lub wytworzona przez wyobraźnię. Otóż nie zawsze jest w naszej mocy spostrzegać coś zmysłami lub wyobrażać sobie. A więc czynności popędu zmysłowego nie podlegają rozkazom.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza z Nissy[191)], siła pożądawcza oraz gniewliwa (czyli popęd do przyjemności oraz popęd do walki) są posłuszne rozumowi. Otóż te dwie siły stanowią popęd zmysłowy. A więc czynności popędu zmysłowego podlegaj ą rozkazom rozumu.

Odpowiedź.

Każda czynność podlega naszemu rozkazowi w miarę, jak jest w naszej mocy. Dlatego, by zrozumieć, jak czynności popędu zmysłowego podlegają rozkazom rozumu, trzeba zbadać, w jaki sposób te czynności są w naszej mocy. Otóż trzeba wiedzieć, że popęd zmysłowy tym się różni od popędu umysłowego, czyli woli, że pierwszy zależy od narządu cielesnego, a drugi, tzn. wola, nie zależy. Każda zaś czynność siły, posługującej się narządem cielesnym, zależy nie tylko od władzy psychicznej n ale także od przysposobienia narządu cielesnego, np. widzenie zależy od wzroku i jakości samego oka, która może ułatwić lub utrudnić widzenie, a nawet

uniemożliwić je. Dlatego czynności popędu zmysłowego zależą nie tylko od tegoż popędu, ale także od przysposobienia ciała.

Biorąc pod uwagę samą władzę psychiczną, trzeba stwierdzić, że czynność popędu zmysłowego idzie za poznaniem. Otóż poznanie właściwe wyobraźni jest jednostkowe i podlega kierownictwu rozumu, którego poznanie jest ogólne. Podobnie każda czynna moc jednostkowa zależy od czynnej mocy powszechnej (czyli od wszechmocy Boga). Z tego więc powodu czynności popędu zmysłowego podlegaj ą rozkazom rozumu. Natomiast jakość i przysposobienie ciała nie podlega im, i z tego powodu czynności popędu zmysłowego doznaj ą przeszkody w całkowitym poddaniu się rozkazom rozumu.

Zdarza się także, że poruszenia popędu zmysłowego zachodzą nagle wskutek wyobrażenia lub spostrzeżenia zmysłowego. Wówczas tego rodzaju poruszenia są niezależne od rozkazu rozumu, chociaż rozum mógłby nie dopuścić do nich, gdyby je przewidział. Dlatego, według Filozofa[192)], rozum nie rządzi popędem do przyjemności oraz popędem do walki w sposób despotyczny, tak jak pan rządzi niewolnikiem, ale w sposób polityczny, czyli po królewsku, tak jak rządzi się ludźmi wolnymi, którzy nie pod każdym względem podlegają władzy.

Rozwiązanie trudności.

1. Fakt, że ktoś nie chce pożądać, a jednak pożąda, jest następstwem przysposobienia ciała, które jest przeszkodą dla całkowitego podporządkowania się popędu zmysłowego rozkazom rozumu. Dlatego Apostoł dodaje w powyższym miejscu (Rzym. 7, 23): „Widzę inny zakon w członkach moich, sprzeciwiający się zakonowi umysłu mojego”. Zdarza się to na skutek nagłego poruszenia żądzy.

2. Dwojaki może być stosunek jakości ciała do czynności popędu zmysłowego: może ją wyprzedzać. np. gdy ciało czyjeś jest przysposobione do wywołania takiego lub innego uczucia; albo ta jakość jest następstwem czynności popędu zmysłowego, np. gdy ktoś pod wpływem gniewu rozgrzewa się. W pierwszym wypadku jakość ciała nie podlega rozkazowi rozumu, gdyż pochodzi albo z natury albo z jakiegoś uprzedniego poruszenia, które nie może natychmiast uspokoić się. Natomiast w drugim wypadku, będąc następstwem działania popędu zmysłowego, idzie za rozkazem rozumu, gdyż jest związana z biciem serca, które jest różne przy różnych przejawach popędu zmysłowego.

3. Do poznania zmysłowego niezbędna jest zewnętrzna podnieta zmysłowa; dlatego tylko w obecności tej podniety możemy coś poznać przy pomocy zmysłu. Wtedy bowiem człowiek może posługiwać się zmysłem kiedy chce, jeśli tylko nie zachodzi przeszkoda ze strony samego zmysłu. Natomiast poznanie wyobrażeniowe podlega rozporządzeniu rozumu, ale zależnie od siły lub słabości wyobraźni. Jeżeli bowiem wyobraźnia nie może przedstawić sobie tego, co rozum rozważa, to dzieje się tak już to dlatego, że chodzi o rzecz niewyobrażalną, np. o byt bezcielesny, już to na skutek niedomagania samej wyobraźni z powodu braku przysposobienia w narządzie cielesnym.

Artykuł 8.

CZY PRZEJAWY ŻYCIA FIZJOLOGICZNEGO PODLEGAJĄ ROZKAZOM ROZUMU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności życia fizjologicznego podlegają rozkazom rozumu, gdyż:

1. Siły zmysłowe są wyższe od sił fizjologicznych. Skoro więc siły zmysłowe podlegają rozkazom rozumu, to tym bardziej siły fizjologiczne.

2. Człowieka nazwano małym światem (mikrokosmos), gdyż dusza jest w jego ciele, tak jak Bóg we wszechświecie. Otóż Bóg jest tak we wszechświecie, że wszystko, co jest w świecie, jest posłuszne jego rozkazowi. A więc wszystko, co jest w człowieku, czyli także czynności fizjologiczne, są posłuszne rozkazowi rozumu.

3. Pochwały i nagany udziela się tylko za czynności podległe rozkazom rozumu. Otóż także czynności związane z odżywianiem się lub przekazywaniem życia mogą być przedmiotem nagany lub pochwały, wady lub cnoty, jak to widać na przykładzie łakomstwa lub nieczystości oraz przeciwstawnych im cnót. A więc tego rodzaju czynności podlegają rozkazom rozumu.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza z Nissy 193), czynności układu trawienia oraz rozmnażania wymykają się spod kontroli rozumu.

Odpowiedź.

Niektóre czynności pochodzą z popędu przyrodzonego, inne zaś z popędu zmysłowego lub umysłowego, gdyż każdy byt, gdy coś czyni, pożąda w jakiś sposób celu. Otóż przyrodzone pożądanie w przeciwieństwie do pożądania zmysłowego oraz umysłowego, nie idzie za poznaniem stworzenia pożądającego. Rozum zaś rozkazuje ze względu na swój charakter poznawczy. Dlatego czynności popędu umysłowego oraz zmysłowego mogą podlegać rozkazom rozumu, ale nie przejawy popędu przyrodzonego, a do takich należą czynności fizjologiczne; dlatego św. Grzegorz z Nissy[193)] nazywa naturalnymi czynności trawienia oraz rozmnażania. Tak więc czynności fizjologiczne nie podlegają rozkazom rozumu.

Rozwiązanie trudności.

1. Im bardziej jakaś czynność jest niematerialna, tym bardziej jest szlachetna i tym bardziej podlega rozkazom rozumu. Fakt więc, że siły fizjologiczne nie słuchaj ą rozumu, świadczy o ich niższości.

2. Podobieństwo to należy rozumieć w tym znaczeniu, że tak jak Bóg wprawia świat w ruch, tak dusza porusza ciałem. Ale porównania tego nie można rozciągać na wszystko, gdyż np. dusza nie stworzyła ciała, tak jak Bóg stworzył świat, który dlatego jest całkowicie podległy Bogu.

3. Cnota i wada, pochwała i nagana nie mają za przedmiot samych czynności układu trawienia czy rozmnażania. Ale czynności zmysłowe, przyporządkowane trawieniu czy rozmnażaniu, wchodzą w zakres przedmiotu cnoty lub wady, pochwały lub nagany, np. pożądanie przyjemności związanych z przyjmowaniem pokarmu lub przekazywaniem życia: a także posługiwanie się tymi czynnościami tak, jak należy, lub jak nie należy.

Artykuł 9.

CZY PORUSZENIA ZEWNĘTRZNYCH CZŁONKÓW CIAŁA PODLEGAJĄ ROZKAZOM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności członków ciała nie podlegają rozkazom rozumu, gdyż:

1. Siły fizjologiczne bliższe są rozumowi niż członki ciała, a przecież nie są uległe rozumowi. A więc tym bardziej członki ciała.

2. Z serca pochodzą, jak mówi św. Jan Damasceński[194)], wszystkie poruszenia cielesne. Lecz poruszenia serca nie podlegają rozkazom rozumu. A więc także poruszenia innych członków ciała nie słuchaj ą rozumu.

3. Podług św. Augustyna[195)], poruszenia narządów rozrodczych są niekiedy natrętne i niepożądane; niekiedy zaś, gdy są pożądane, nie występują, i chociaż dusza płonie namiętnością, ciało pozostaje zimne. A więc poruszenia członków ciała nie są posłuszne rozumowi.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[196)], że gdy duch nakazuje jakiś ruch ciała, ten następuje z taką łatwością, że wręcz trudno odróżnić, gdzie się kończy rozkaz, a zaczyna wykonanie.

Odpowiedź.

Członki ciała są narzędziami władz duszy i dlatego są uległe rozumowi w podobny sposób, w jaki ulegają mu władze psychiczne. Ponieważ zaś władze zmysłowe są uległe rozkazom rozumu w przeciwieństwie do władz odnoszących się do wrodzonych czynności organizmu, dlatego te członki ciała, którymi kieruj e popęd zmysłowy, są posłuszne rozkazom rozumu; natomiast te narządy, które pozostają w służbie popędów wrodzonych, nie są im uległe.

Rozwiązanie trudności.

1. Członki ciała nie poruszaj ą się same przez się, ale ulegaj ą poruszeniom ze strony władz psychicznych, a wśród tych ostatnich są niektóre bardziej zbliżone do rozumu, aniżeli siły fizjologiczne.

2. W dziedzinie rozumu i woli na pierwszym miejscu jest zawsze jakiś czynnik przyrodzony, z którego wypływaj ą wszystkie inne czynności. Np. wnioski wysnuwamy z pierwszych zasad, które są nam znane z natury. Tak samo wybór

środków pochodzi z wrodzonego nam chcenia upragnionego celu. Podobnie natura jest przyczyną ruchów cielesnych, których źródło zawiera się w sercu. Ruch serca zaś zależy od samej natury, a nie od woli, gdyż jest istotnym następstwem zjednoczenia duszy z ciałem. Podobnie ruch ciał ciężkich i lekkich jest następstwem ich formy substancjalnej (istotności jestestwa). Według zaś Filozofa[197)], rodzice przekazując życie potomstwu, wzbudzają w nim ruch, zwany życiowym. Stąd św. Grzegorz z Nissy mówi[198)], że rozumu nie słuchają ani narządy rozrodcze, ani układ trawienny, ani bicie serca, które jest tą czynnością życiową, która się objawia w tętnie żył.

3. Według św. Augustyna[199)], nieposłuszeństwo narządów rozrodczych wobec rozumu jest następstwem kary za grzech, by dusza za swe nieposłuszeństwo wobec Boga doznała kary na tym członku, którym przekazuje się grzech pierworodny potomstwu. Należy jednak poszukać naturalnego powodu, dlaczego szczególnie te narządy są nieposłuszne rozumowi, skoro na skutek grzechu pierwszych rodziców człowiek został pozbawiony nadprzyrodzonych darów Bożych, a natura ludzka została pozostawiona sobie samej. Powód ten podaje Arystoteles[200)], ucząc, że niedobrowolne poruszenia serca oraz narządów rozrodczych pochodzą stąd, iż umysł lub wyobraźnia przedstawia nam coś, co wzbudza uczucia, których następstwem są poruszenia tych właśnie członków. Do ich wzbudzenia nie wystarczy rozkaz rozumu czy umysłu, ale potrzebna jest pewna przemiana organiczna, szczególnie co do ciepłoty ciała, nie podlegająca rozkazom rozumu. Dzieje się tak szczególnie w tych dwóch narządach, gdyż każdy z nich jest jakby oddzielnym żyjątkiem, stanowiąc źródło życia. W źródle zaś zawiera się całość jakby w zalążku. Serce zaś jest źródłem zmysłów, a z narządów rozrodczych pochodzi moc nasienia, w którym jakby w zalążku zawiera się cała żywa istota. Dlatego narządy te mają właściwe sobie, przyrodzone poruszenia, gdyż takie źródło powinno być przy rodzone.

ZAGADNIENIE 18.
O DOBRYCH I ZŁYCH UCZYNKACH LUDZKICH W OGÓLNOŚCI.

Z kolei należy rozważyć dobroć i zło uczynków ludzkich, a więc najpierw jak czynność ludzka jest dobra lub zła. dalej następstwa dobroci lub złości uczynków, a więc zasługi na nagrodę i na karę, grzech i winę.

Mówiąc o dobroci i złu uczynków należy omówić je najpierw ogólnie, następnie rozważyć dobroć i zło wewnętrznych czynności i wreszcie dobro i zło zewnętrznych uczynków.

Pierwsze zagadnienie obejmuje 11 pytań: 1. Czy każda czynność jest dobra? 2. Czy dobroć lub zło czynu ludzkiego zależą od przedmiotu? 3. Czy zależą także od okoliczności? 4. Czy zależą od celu? 5. Czy dobre czynności różnią się gatunkowo od złych czynności człowieka? 6. Czy cel różnicuje gatunkowo czynności człowieka na dobre i złe? 7. Czy zróżnicowanie gatunkowe przez cel zawiera się w zróżnicowaniu ze strony przedmiotu, tak jak gatunek w rodzaju, czy odwrotnie ? 8. Czy gatunkowo (czyli mówiąc abstrakcyjnie) jakiś uczynek może być obojętny? 9. Czy jednostkowo (czyli konkretnie) jakiś uczynek może być obojętny? 10. Czy jakaś okoliczność

stanowi o zróżnicowaniu moralnym uczynków na dobre i złe? 11. Czy każda okoliczność, zwiększająca dobroć lub złość uczynku n stanowi o jego zróżnicowaniu moralnym na dobry lub zły?

Artykuł 1.

CZY KAŻDA CZYNNOŚĆ LUDZKA JEST DOBRA, CZY TEŻ JAKAŚ JEST ZŁA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że każda czynność człowieka jest Dobra, a żadna nie jest zła, gdyż:

1. Według Dionizego[201)], zło działa tylko mocą dobra. Lecz mocą dobra nie powstaje zło. A więc nie ma czynności złej.

2. Każdy byt działa w miarę jak jest istnością taktem). Otóż nic nie jest złe w miarę jak jest istnością (w akcie), ale w miarę jak brak tej istności w danej władzy; gdy zaś istność (akt) doskonali tę władzę, wówczas czynność jej jest dobra, jak uczy Arystoteles[202)]. Jeśli więc jakiś byt działa, to nie dlatego działa, że jest zły, lecz dlatego, że jest dobry. A więc każda czynność jest dobra, a żadna nie jest zła.

3. Według Dionizego[203)], zło tylko przypadkowo może być przyczyną. Ale z każdej czynności wynika jakiś skutek, który pochodzi z samej istoty tej czynności. A więc żadna czynność nie jest zła, ale każda jest dobra.

Ale z drugiej strony Pan Jezus powiedział (Jan 3, 20): „Każdy kto źle czyni: nienawidzi światłości”. A więc bywają złe czynności człowieka.

Odpowiedź.

Dobro i zło w czynnościach jest tak samo jak dobro i zło w rzeczach, gdyż jaką jest sama rzecz, taką jest jej czynność. Każda zaś rzecz o tyle jest dobrą, o ile jest bytem, gdyż dobro utożsamia się z bytem, jak wykazaliśmy w I części[204)]. Otóż jedynie Bóg jest w całej swej pełni bytem ze względu na swą jedność i niezłożoność. Natomiast pełnia bytu innych rzeczy jest względna i zależna od wielu czynników. Dlatego istnieją rzeczy, którym przysługuje bytowanie pod pewnym względem, ale brak im tej pełni bytu, jaką powinny mieć. Np. do pełni bytu ludzkiego potrzeba całości złożonej z duszy i ciała, zaopatrzonych we wszystkie władze i narządy, potrzebne do poznania oraz do ruchu. Jeśli natomiast człowiekowi brak czegoś z tych rzeczy, wówczas brak mu także pełni właściwego mu bytu. Skoro więc byt jest miarą dobra, gdy człowiekowi brak pełni bytu, brak mu także pełni dobra, i w tej mierze zachodzi w nim zło. Np. u ślepego: życie jest dobrem, brak wzroku złem. Jeśliby więc coś w ogóle nie miało bytu, a więc i dobra, nie mogłoby być ani dobre ani złe. Skoro zaś pełnia bytu stanowi istotę dobra, jeśli komuś brak właściwej mu pełni bytu, wówczas jest on dobry nie zasadniczo, ale tylko pod pewnym względem, a mianowicie ze względu na ton iż jest bytem; chociaż z drugiej strony można powiedzieć, że zasadniczo jest bytem, a pod pewnym względem jest niebytem, jak to wykazaliśmy w I części[205)].

Dochodzimy więc do wniosku, że każda czynność o tyle jest dobra, o ile jest bytem; o tyle zaś nie jest dobrą, ale złą, o ile brak jej tej pełni bytu, jaką czynność ludzka powinna posiadać; np. gdy brak j ej rozumnej wielkości (czy właściwego natężenia) lub gdy nie jest dostosowana do miejsca, czy innych okoliczności, które należało uwzględnić.

Rozwiązanie trudności.

1. Zło działa mocą dobra, któremu czegoś brak. Jeśliby bowiem jakaś rzecz nie miała w sobie w ogóle dobra, nie mogłaby ani być ani działać. Jeśliby zaś niczego jej nie brakowało, nie byłaby zła. Dlatego też czynność dokonana wskutek braku jakiegoś dobra, które dany byt powinien mieć, jest pod pewnym względem dobra, ale zasadniczo zła.

2. Jakaś rzecz może być pod pewnym względem istnością (aktem) i na tej podstawie działać; pod innym zaś względem może nie być istnością (aktem), i wskutek tego braku spowodować czynność niedomagającą. Np. ślepiec, którego nogi są rzeczywiście w dobrym stanie, może chodzić; ale na skutek braku wzroku, który kieruje jego krokami, chód tego człowieka będzie niedomagał, gdyż będzie potykał się.

3. Czynność zła może sama przez się wywołać jakiś skutek, który by wynikał z jej istoty, w tej mierze, w jakiej czynność ta jest dobrem i bytem. Np. cudzołóstwo może być przyczyną zrodzenia dziecka nie dlatego, że zostało dokonane wbrew porządkowi rozumu n ale dlatego, że zostało dokonane w sposób umożliwiający poczęcie nowego życia ludzkiego.

Artykuł 2.

CZY DOBROĆ LUB ZŁO CZYNNOŚCI LUDZKIEJ ZALEŻY OD PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć lub zło czynności nie pochodzi od przedmiotu, gdyż:

1. Przedmiotem czynności jest jakaś rzecz. Nie ma zaś zła w rzeczach, ale tylko w niewłaściwym używaniu tych rzeczy, jak mówi św. Augustyn[206)]. A więc dobroć i zło czynności nie pochodzi od przedmiotu.

2. Przedmiot jest tworzywem (materią) czynności. Dobroć zaś rzeczy pochodzi nie od tworzywa (materii), ale raczej od formy (istotności), która jest istnością (aktem). A więc dobroć i zło czynności nie pochodzą od przedmiotu.

3. Przedmiot czynnej władzy psychicznej ma się tak do czynności. jak skutek do przyczyny. Lecz dobroć przyczyny nie zależy od skutku, lecz raczej przeciwnie. A więc dobroć lub zło czynności ludzkiej nie pochodzi od przedmiotu.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Oz. 9, 10): „Stali się obrzydliwymi, jako to co umiłowali”. Człowiek zaś staje się obrzydliwy Bogu z powodu zła swych czynów. A więc zło działania pochodzi od złych przedmiotów, które człowiek miłuje. Podobnie rzecz się ma z dobrocią działania.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy[207)], dobro i zło w czynnościach, jak i w innych rzeczach zależy od pełni bytu, względnie od j ego braku. Pełnia zaś bytu zależy przede wszystkim od tego, co różnicuje gatunkowo daną rzecz. Otóż podobnie jak w przyrodzie rzeczy zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe formie (istotności), tak czynności zawdzięczają je przedmiotowi. tak samo jak ruch różnicuje się podług kresu, do którego zmierza. Podobnie więc jak pierwsza dobroć rzeczy naturalnej zależy od jej formy (istotności), która ją różnicuje gatunkowo, tak samo pierwsza dobroć uczynku moralnego zależy od właściwego dla danej czynności przedmiotu. Dobroć tę niektórzy nazywają rodzajową, np. posługiwać się swoją własnością. Podobnie też jak w przyrodzie pierwszym złem dla powstającej rzeczy jest brak osiągnięcia właściwej formy (istotności), np. gdy kobieta porodzi zamiast człowieka jakiś płód bezkształtny; tak pierwsze zło w dziedzinie czynności moralnych pochodzi od przedmiotu, np. zabrać cudzą rzecz. Tego rodzaju zło zwie się rodzajowym, biorąc wyraz „rodzaj” za równoważny wyrazowi „gatunek”, podobnie jak nazywamy cały gatunek ludzki rodzajem ludzkim.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż rzeczy zewnętrzne same w sobie są dobre, nie zawsze jednak pozostają we właściwym stosunku do tej lub innej czynności, i dlatego w stosunku do tych czynności nie są dobre.

2. Przedmiot nie jest tworzywem (materią), z którego czynność powstaje, ale tworzywem, do którego czynność odnosi się. Dlatego przedmiot jest jakby jej formą (istotnością), gdyż różnicuje j ą gatunkowo.

3. Nie zawsze przedmiot czynności ludzkiej jest przedmiotem czynnej władzy psychicznej, gdyż władza pożądawcza jest poniekąd odbiorczą, skoro przedmiot jej pobudza ją do działania; niemniej jednak jest źródłem czynów ludzkich. Nie zawsze też przedmioty czynnych władz są skutkami, ale są nimi wtedy, gdy uległy zmianie pod wpływem tych czynności; np. pokarm strawiony jest skutkiem działania układu trawiennego; natomiast pokarm, który jeszcze nie uległ przemianie, ma się tak do układu trawiennego jak tworzywo (materia), do którego ów układ odnosi się. Stąd zaś, że przedmiot jest poniekąd skutkiem władzy czynnej, wynika, że stanowi także jej kres (czyli cel), i dlatego istoczy ją (czyli nadaje jej formę) oraz różnicuje ją gatunkowo, gdyż ruch zawdzięcza swe zróżnicowanie kresom. Chociaż więc dobroć czynności nie pochodzi od dobroci skutku, niemniej czynność dlatego bywa dobra, że może wywołać dobre skutki. Tak więc sama proporcja czynności do skutku stanowi o j ej dobroci.

Artykuł 3.

CZY DOBROĆ LUB ZŁO CZYNNOŚCI LUDZKIEJ POCHODZI OD OKOLICZNOŚCI ?

Postawienie problemu.

.

Wydaje się, że czynność ludzka nie jest dobrą lub złą ze względu na okoliczności, gdyż:

1. Okoliczności niejako otaczają czynność i są jakby na zewnątrz niej. Dobro zaś i zło są w samych rzeczach, jak powiedział Arystoteles[208)]. A więc dobro lub zło czynności ludzkich nie pochodzi od okoliczności.

2. Dobroć i zło uczynków ludzkich stanowi głównie przedmiot etyki. jako nauki o obyczajach. Lecz okoliczności jako pewne przypadłości uczynków nie wchodzą w zakres sztuki i nauki, gdyż sztuka i nauka nie zajmują się tym, co przygodne[209)]. A więc dobroć i zło uczynków nie zależy od okoliczności.

3. To, co przysługuje czemuś z istoty swej, nie przysługuje mu przygodnie. Lecz czynności są z istoty swej dobre lub złe, gdyż czynność może być dobra lub zła rodzajowo, jak widzieliśmy[210)]. A więc dobroć lub zło czynności nie pochodzi od okoliczności.

Ale z drugiej strony n według Filozofa[211)], człowiek cnotliwy postępuje tak jak należy, wtedy gdy należy i zgodnie z innymi okolicznościami. A więc odwrotnie, człowiek obarczony wadą czyni coś tak jak nie należy, wtedy gdy nie należy itp. A więc czynności ludzkie są dobre lub złe ze względu na okoliczności.

Odpowiedź.

W przyrodzie całkowita pełnia doskonałości, którą dany byt powinien mieć, pochodzi nie od samej tylko formy substancjalnej (czyli od istotności jestestwa), która nadaje mu zróżnicowanie gatunkowe, ale także od uzupełniających przypadłości, takich jak np. w człowieku od kształtu, cery itp. Jeśli brak którejś z tych przypadłości, jakie dany byt powinien mieć, wówczas mamy do czynienia ze złem. Podobnie w czynności; gdyż jej pełnia dobroci polega nie tylko na tym, co ją różnicuje gatunkowo, ale także na tym, co ją niejako uzupełnia w postaci jej przypadłości. A tymi przypadłościami są należne okoliczności. Czynność więc staje się złą, jeśli brak jej czegoś z tych rzeczy n których wymagają należne okoliczności.

Rozwiązanie trudności.

1. Okoliczności są poza czynnością w tym znaczeniu, że nie należą do jej istoty; są jednak w samej czynności jako jej przypadłości. Podobnie przypadłości w jestestwach przyrody nie należą do ich istoty.

2. Nie wszystkie przypadłości pozostają w przygodnym stosunku do właściwych im podmiotów; niektóre bowiem z tych przypadłości wynikają z istoty

danego podmiotu i dlatego są przedmiotem sztuki i nauki. Podobnie nauka o obyczajach zajmuje się okolicznościami uczynków ludzkich.

3. Ponieważ dobro utożsamia się z bytem, a byt przyznaje się zarówno substancji (jestestwu) jak i przypadłościom, tak samo dobro zarówno w przyrodzie jak i w czynnościach ludzkich może odnosić się do tego, co jest istotne w danym bycie, oraz do tego, co jest przypadłościowe w nim.

Artykuł 4.

CZY DOBROĆ I ZŁO CZYNNOŚCI LUDZKIEJ POCHODZI OD CELU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że od celu nie zależy, czy czynność ludzka jest dobra lub zła, gdyż:

1. Według Dionizego[212)], nikt nie działa ze względu na zło Jeśliby więc od celu zależało, czy czynność jest dobra lub zła, żadna czynność nie byłaby zła, co oczywiście jest fałszem.

2. Dobroć czynu jest czymś wewnętrznym. Cel zaś jest czynnikiem zewnętrznym. A więc od celu nie zależy, czy czynność jest dobra lub zła.

3. Bywa. że ludzie dobrą czynność przyporządkowują złemu celowi, np. gdy ktoś daje jałmużnę dla próżnej chwały, bywa także przeciwnie, że ktoś czyni coś złego dla dobrego celu, np. gdy ktoś kradnie, by pomóc ubogiemu. A więc od celu nie zależy, czy czynność jest dobra lub zła.

Ale z drugiej strony podług Boecjusza[213)], dobrem jest to, czego cel jest dobry, złem zaś jest to, czego cel jest zły.

Odpowiedź.

Ten sam jest stosunek rzeczy do dobra co i do bytu. Istnieje bowiem coś, czego byt nie zależy od innej rzeczy. Tego rodzaju byt można rozważać sam w sobie, bez względu na inne rzeczy. Istnieją także inne rzeczy, których byt jest zależny od jakiegoś innego czynnika; przy rozpa trywaniu więc ich trzeba uwzględnić przyczynę, od której zależą. Otóż podobnie jak byt rzeczy zależy od przyczyny sprawczej i formy (istotności), tak dobroć rzeczy zależy od jej celu. Dlatego dobroć Osób Bożych, nie zależąc od czegoś innego, nie pochodzi od celu. Natomiast dobroć czynności ludzkich i wszystkich rzeczy, w których dobroć zależy od czegoś innego, pochodzi od celu, od którego te czynności, czy też te rzeczy zależą, abstrahując od ich dobroci bezwzględnej (czyli utożsamiającej się z ich bytem lub pochodzącej od samego przedmiotu czynności).

Tak więc w czynności ludzkiej trzeba uwzględnić czworaką dobroć: a) rodzajową, ze względu na samą czynność, gdyż, jak widzieliśmy[214)], czynność jest dobrą w miarę jak jest czynnością i bytem; b) gatunkową, która zależy od właściwego tej czynności przedmiotu; c) okolicznościową, czyli pochodzącą od okoliczności, będących przypadłościami czynności; oraz d) dobroć zależną od celu, jako przyczyny dobroci.

Rozwiązanie trudności.

1. To dobro, ze względu na które ktoś robi coś, nie zawsze jest prawdziwe, lecz niekiedy jest prawdziwe, a niekiedy pozorne. Dlatego od celu zależy, czy czynność jest dobra lub zła.

2. Chociaż cel jest przyczyną zewnętrzną, niemniej właściwa proporcja do celu i należny stosunek do niego jest czymś wewnętrznym w czynności.

3. Bywa, że czynność posiada jedną spośród wyżej wymienionych rodzajów dobroci, a nie posiada innej. Dlatego zdarza się, że czynność, która jest dobra ze względu na swój przedmiot, czyli gatunkowo. Oraz ze względu na okoliczności, zwraca się do złego celu, lub odwrotnie. Zasadniczo jednak, tylko wówczas czynność jest naprawdę dobra, jeśli zawiera w sobie tę poczwórną dobroć, o której mówiliśmy w odpowiedzi gdyż, jak mówi Dionizy[215)], każdy jednostkowy brak powoduje zło, podczas gdy dobro zachodzi tylko wtedy, gdy wszystkie j ego warunki są spełnione.

Artykuł 5.

CZY LUDZKIE CZYNNOŚCI SĄ GATUNKOWO DOBRE ALBO ZŁE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że czynności moralne nie różnicują się gatunkowo na dobre i złe, gdyż:

1. Dobro i zło moralne zachodzi w czynnościach podobnie jak i w rzeczach. Otóż dobro i zło nie różnicuje gatunkowo rzeczy, gdyż np. człowiek dobry i zły należy do tego samego gatunku ludzi. A więc dobro i zło nie różnicują gatunkowo czynności.

2. Zło, jako pewien brak, jest niebytem, Lecz niebyt, zgodnie z nauką Filozofa[216)], nie może być czynnikiem różnicującym. Skoro zaś czynnik różnicujący stanowi o gatunku, wydaje się, że dany uczynek należy do jakiegoś gatunku nie ze względu na to, że jest zły. Tak więc dobro i zło nie różnicują gatunkowo ludzkich uczynków.

3. Różne gatunkowo czynności wywołują różne skutki. Otóż te same gatunkowo skutki mogą wynikać z czynności dobrej i złej, np. dziecko może się urodzić zarówno ze stosunku cudzołożnego jak i małżeńskiego. A więc czynności dobre i złe nie różnią się gatunkowo.

4. Dobro i zło w czynnościach zależy niekiedy od okoliczności, a te jako przypadłości nie różnicują gatunkowo czynności. A więc czynności ludzkie nie różnią się gatunkowo ze względu na swą dobroć lub złość.

Ale z drugiej strony, według Filozofa[217)], z podobnych sprawności podobne rodzą się czynności. Otóż sprawności dobre i złe różnią się gatunkowo, np. hojność oraz rozrzutność. A więc czynność dobra różni się gatunkowo od czynności złej.

Odpowiedź.

Każdy uczynek zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotowi, jak to widzieliśmy uprzednio[218]. Dlatego zróżnicowanie przedmiotu powoduje zróżnicowanie gatunkowe czynności przez zwrócenie ich do jakiegoś jednego twórczego czynnika, który je różnicuje sam przez się, a nie ze względu na jakiś inny czynnik. Tylko to bowiem, co jest samo przez się (czyli istotne), a nie to, co jest przygodne, stanowi o zróżnicowaniu gatunkowym. Otóż może się zdarzyć, że to, co jest istotne dla zróżnicowania przedmiotu w stosunku do jednego twórczego czynnika, będzie przygodne w stosunku do innego czynnika. Np. spostrzeżenie barwy i dźwięku to zróżnicowanie istotne w stosunku do zmysłu, ale przygodne w stosunku do umysłu.

Otóż zróżnicowanie czynności ludzkich na dobre i złe zależy od ich stosunku do rozumu, gdyż jak mówi Dionizy[219], dla człowieka dobre jest to, co jest zgodne z rozumem, a złem to, co jest wbrew rozumowi. Dla każdego bowiem bytu dobrym jest to, co odpowiada mu ze względu na formę (czyli istotność), a złym to, co jest wbrew stosunkowi właściwej mu formy (czyli istotności). Otóż zróżnicowanie czynności na dobre i złe ze względu na przedmiot jest istotne dla rozumu, a mianowicie zależnie od tego n czy ów przedmiot odpowiada mu, czy też nie. Czynności zaś ludzkie czyli moralne, to takie, które pochodzą od rozumu. A więc jest rzeczą oczywistą, ze dobro i zło różnicuj ą gatunkowo uczynki moralne, gdyż zróżnicowanie istotne jest zróżnicowaniem gatunkowym.

Rozwiązanie trudności.

1. Także w przyrodzie dobro jako zgodność z naturą i zło jako sprzeczność z naturą różnicują gatunkowo tę naturę: np. trup i ciało żywe nie należą do tego samego gatunku. Podobnie dobro, jako zgodność z rozumem, i zło, jako coś niezgodnego z rozumem, różnicują gatunkowo czyny moralne.

2. Zło nie jest brakiem bezwzględnym, ale względnym w stosunku do danej władzy. Nie dlatego bowiem jakiś uczynek należy do danego gatunku uczynków złych, że nie ma przedmiotu w ogóle, ale dlatego, że jego przedmiot nie jest zgodny z rozumem, np. zabierać rzecz cudzą. Dlatego przedmiot, jako coś pozytywnego, stanowi o zróżnicowaniu gatunkowym złego uczynku.

3. Akt małżeński i cudzołóstwo ze względu na stosunek do rozumu różnią się gatunkowo i powodują skutki gatunkowo różne, gdyż akt małżeński jest godny pochwały i nagrody, a cudzołóstwo jest godne nagany i kary. Natomiast te dwa akty w stosunku do sił rozrodczych nie różnią się gatunkowo i w ten sposób powodują ten sam gatunkowo skutek.

4. Okoliczność niekiedy stanowi istotną różnicę przedmiotu ze względu na jej stosunek do rozumu, i wówczas taka okoliczność nadaje uczynkowi zróżnicowanie gatunkowe. Dzieje się tak zawsze, kiedykolwiek okoliczność sprawia, że uczynek przestaje być dobrym, a staje się złym. Tylko dlatego bowiem okoliczność sprawia, że uczynek staje się zły, że uczynek ten na skutek owej okoliczności sprzeciwia się rozumowi.

Artykuł 6.

CZY CEL RÓŻNICUJE GATUNKOWO UCZYNKI NA DOBRE I ZŁE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobro i zło, pochodzące od celu, nie różnicują gatunkowo uczynków, gdyż:

1. Uczynki zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotom. Lecz cel nie jest przedmiotem. A więc dobro i zło, pochodzące od celu, nie różnicują gatunkowo uczynków.

2. To, co jest przygodne, nie różnicuje gatunkowo. Otóż skierowanie do jakiegoś celu jest przygodne dla uczynku, np. gdy ktoś daje jałmużnę dla próżnej chwały. A więc i dobro i zło, pochodzące od celu, nie różnicuje gatunkowo uczynków.

3. Różne gatunkowo uczynki można skierować do tego samego celu, np. do tego celu, jakim jest próżna chwała, można skierować uczynki zarówno różnych cnót jak i różnych wad. A więc dobro i zło, pochodzące od celu, nie różnicuje gatunkowo uczynków.

Ale z drugiej strony już zostało wykazane[220)], że cel nadaje zróżnicowanie gatunkowe uczynkom. A więc dobro i zło, pochodzące od celu, różnicują gatunkowo uczynki.

Odpowiedź.

Czynności ludzkie to takie, które są dobrowolne, jak to wykazaliśmy[221)]. W uczynku zaś dobrowolnym trzeba odróżnić dwie czynności: wewnętrzną czynność woli i czynność zewnętrzną. Otóż obie te czynności mają swój przedmiot. Przedmiotem wewnętrznej czynności woli jest właściwie cel; przedmiotem zaś zewnętrznej czynności jest to, do czego czynność ta odnosi się. Podobnie więc jak czynność zewnętrzna zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe temu przedmiotowi, do którego się odnosi (np. zabranie rzeczy cudzej), tak zróżnicowanie gatunkowe wewnętrznej czynności woli pochodzi od celu, jako od właściwego jej przedmiotu. Otóż ton co stanowi przedmiot woli, jest czynnikiem formalnym (czyli istoczącym) w stosunku do przedmiotu czynności zewnętrznej, gdyż wola posługuje się członkami ciała jako narzędziami w działaniu; zewnętrzne czynności również o tyle tylko mają charakter moralny, o ile są dobrowolne. Dlatego cel formalnie (czyli istocząco) nadaje zróżnicowanie gatunkowe uczynkom ludzkim, natomiast przedmiot czynności zewnętrznej różnicuje gatunkowo uczynki materialnie (czyli tworzywowo). Z tego powodu Filozof powiedział[222)], że kto kradnie po ton by scudzołożyć, jest zasadniczo bardziej cudzołóżcą niż złodziejem.

Rozwiązanie trudności.

1. Także cel jest przedmiotem, jak wykazaliśmy w odpowiedzi.

2. Skierowanie do określonego celu jest wprawdzie przygodne dla zewnętrznej czynności, ale nie dla wewnętrznej czynności woli, która ma się tak do zewnętrznej czynności jak to, co formalne (czyli istoczące), w stosunku do tego, co materialne (czyli tworzywowe).

3. Gdy liczne uczynki, różniące się gatunkowo, są skierowane do jednego celu, wówczas zachodzi różnica gatunkowa pomiędzy uczynkami zewnętrznymi, a jedność gatunkowa ze względu na wewnętrzną czynność woli.

Artykuł 7.

CZY ZRÓŻNICOWANIE GATUNKOWE PRZEZ CEL ZAWIERA SIĘ W ZRÓŻNICOWANIU ZE STRONY PRZEDMIOTU, TAK JAK GATUNEK W RODZAJU, CZY TEŻ ODWROTNIE ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć gatunkowa pochodząca od celu zawiera się w gatunku, wyznaczonym przez przedmiot, tak jak gatunek w rodzaju, np. gdy ktoś chce ukraść, by dać jałmużnę, gdyż:

1. Czynność zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotowi. Otóż jest rzeczą niemożliwą, by coś, co nie zawiera się we własnym gatunku, zawierało się w jakimś innym gatunku, żadna bowiem rzecz nie może należeć do różnych gatunków, nie podporządkowanych sobie nawzajem. A więc zróżnicowanie gatunkowe przez cel zawiera się w gatunku, wyznaczonym przez przedmiot.

2. Ostateczna różnica stanowi o najbardziej osobliwym gatunku. otóż różnica ze względu na cel wydaj e się bardziej osobliwa niż różnica ze względu na przedmiot, gdyż cel jest czymś ostatecznym. A więc gatunek, określony przez cel, zawiera się w gatunku, wyznaczonym przez przedmiot, jako gatunek najbardziej osobliwy.

3. Im bardziej jakaś różnica jest formalną (czyli istoczącą), tym więcej jest osobliwą, gdyż różnica ma się tak do gatunku jak forma (czyli istotność) do materii (czyli tworzywa). Lecz gatunek, wyznaczony przez cel, jest bardziej formalny (czyli bardziej istoczący) niż gatunek, wyznaczony przez przedmiot.. A więc gatunek wyznaczony przez cel zawiera się w gatunku wyznaczonym przez przedmiot, tak jak gatunek najbardziej osobliwy w rodzaj u nadrzędnym.

Ale z drugiej strony każdy rodzaj ma określone różnice. Otóż czynności należące do tego samego gatunku ze względu na przedmiot mogą być skierowane do nieskończenie wielu celów, np. kradzież do nieskończenie wielu dóbr czy najrozmaitszych postaci zła. A więc gatunek wyznaczony przez cel nie zawiera się w gatunku wyznaczonym przez przedmiot, jako w swoim rodzaju.

Odpowiedź.

Przedmiot zewnętrznej czynności może być skierowany do celu woli już to z istoty swej, tak jak np. dobra walka z istoty swej zmierza do zwycięstwa; już to przygodnie, np. zabranie rzeczy cudzej, by dać jałmużnę. Według Filozofa zaś[223)], różnice dzielące jakiś rodzaj i tworzące gatunki w tym rodzaju, dzielą go w sposób istotny; a jeśliby dzieliły go tylko przygodnie, podział nie byłby dobry, np. gdyby ktoś dzielił stworzenia wyposażone w zmysły na rozumne i nierozumne, a nierozumne na skrzydlate i nieskrzydlate, podział bowiem na skrzydlate i nieskrzydlate nie jest wyznaczony przez to, co jest istotne dla stworzenia nierozumnego, wyposażonego w zmysły (czyli zwierzęcia). Należałoby raczej podzielić zwierzęta na takie. które mają nogi, i takie, które ich nie mają, zwierzęta zaś mające nogi na dwunożne, czteronożne i wielonożne. Te bowiem cechy z istoty swej wyznaczają postacie tej różnicy n jaką jest nierozumność.

Gdy więc przedmiot nie jest z istoty swej skierowany do celu, wówczas różnica gatunkowa, wyznaczona przez przedmiot, nie stanowi różnicy gatunkowej, określonej przez cel, ani odwrotnie. W tym więc wypadku żaden gatunek nie zawiera się w drugim, tak że czynność moralna należy do dwóch niezależnych od siebie gatunków. Np. gdy ktoś kradnie n by scudzołożyć, popełnia dwa grzechy w jednym uczynku. Jeśli zaś przedmiot czynności jest z istoty swej podporządkowany celowi, wówczas jedna z cech, różnicujących z istoty swej, różnicuje drugą, i wskutek tego jeden gatunek będzie zawierał się w drugim.

Chodzi teraz o to, który. By to zbadać, trzeba wziąć pod uwagę, po 1) że cecha różnicująca tym bardziej określa najbliższy gatunek, im bardziej szczególną jest forma (czyli istotność), która go wyznacza. Po 2) im bardziej jakaś przyczyna jest powszechna, tym powszechniejsza jest pochodząca od niej forma (czyli istotność). Po 3) im wyższy cel, tym czynnik działający jest bardziej powszechny, np. zwycięstwo, będące ostatecznym celem wojska, jest celem zamierzonym przez naczelnego wodza, natomiast uszykowanie danego oddziału jest celem zamierzonym przez jego dowódcę. Tak więc różnica gatunkowa wyznaczona przez cel jest bardziej ogólna; natomiast różnica wyznaczona przez przedmiot, z istoty swej podporządkowany danemu celowi, jest cechą różnicującą gatunkowo w porównaniu do różnicy wyznaczonej przez cel. Wola bowiem, której właściwym przedmiotem jest cel, jest powszechnym bodźcem w stosunku do wszystkich władz psychicznych, których przedmioty są szczegółowe, podobnie jak przedmioty ich czynności.

Rozwiązanie trudności.

1. żadna substancja (czyli jestestwo) nie może należeć do dwóch gatunków, z których jeden nie jest podporządkowany drugiemu, jeśli się bierze substancję jako substancję. Ale ze względu na przypadłości, które się do niej dołączają, ta sama substancja (czyli jestestwo) może należeć do różnych gatunków, np. jabłko ze względu na barwę może należeć do gatunku rzeczy białych, a ze względu na woń, do rzeczy pachnących. podobnie czynność, która ze względu na swą istotę zalicza się do jednego gatunku fizycznego, może przynależeć do różnych gatunków ze względu na dodatkowe warunki moralne.

2. Cel jest wprawdzie czymś ostatecznym w wykonaniu, ale niemniej jest czymś pierwszym w zamierzeniu rozumu, od którego zależy zróżnicowanie gatunkowe uczynków moralnych.

3. Różnica gatunkowa ma się tak do rodzaju jak forma (czyli istotność) do materii (czyli tworzywa), gdyż właśnie ta różnica urzeczywistnia rodzaj. Ale z drugiej strony można uważać także rodzaj za coś bardziej formalnego (czyli bardziej istoczącego) aniżeli gatunek, gdyż wyraża coś bardziej bezwzględnego i mniej zacieśnionego. Dlatego, zdaniem Filozofa[224)], części definicji sprowadzają się do rodzaju przyczyny formalnej (czyli istoczącej). Stąd rodzaj jest przyczyną formalną (czyli istoczącą) gatunku i to tym bardziej formalną, im jest ogólniejszą.

Artykuł 8.

CZY JAKIŚ UCZYNEK MOŻE BYĆ OBOJĘTNY W SWYM GATUNKU?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie ma uczynków obojętnych w swym gatunku, gdyż:

1. Zło, według św. Augustyna[225)], jest brakiem dobra. Lecz według Filozofa[226)], brak i posiadanie to bezpośrednie przeciwieństwa. Nie ma więc uczynku, który by gatunkowo był obojętny, jakby stał w pośrodku pomiędzy dobrem a złem.

2. Uczynki ludzkie zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe celowi lub przedmiotowi. Otóż każdy przedmiot i każdy cel jest albo dobry albo Zły. A więc każdy uczynek ludzki ze względu na swój gatunek jest albo dobry albo zły, czyli nie ma uczynków obojętnych gatunkowo.

3. Ten uczynek jest dobry, który posiada właściwą sobie doskonałość dobroci, a złym jest ten uczynek, któremu brak tej doskonałości. Otóż jest rzeczą konieczną, by każdy uczynek albo posiadał tę pełnię swej dobroci, albo jej nie posiadał. A więc z konieczności każdy uczynek jest gatunkowo albo dobry albo zły, a nigdy obojętny.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna[227)], są pewne czynności pośrednie, które można wykonać i w dobrym i w złym zamiarze, i byłoby lekkomyślnością osądzać je. A więc są uczynki gatunkowo obojętne.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy[228)], przedmiot nadaje zróżnicowanie gatunkowe każdej czynności. Otóż uczynek ludzki, czyli moralny, zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotowi w jego odniesieniu do zasady uczynków ludzkich, a mianowicie do rozumu. Jeśli więc przedmiot uczynku zawiera w sobie to, co jest zgodne z porządkiem rozumu, wówczas taki uczynek będzie gatunkowo dobry, np. dać jałmużnę potrzebującemu. Jeśli zaś przedmiot uczynku zawiera w sobie coś niezgodnego z porządkiem rozumu n wówczas taki uczynek będzie zły gatunkowo, np. kraść, czyli zabierać rzecz cudzą. Lecz zdarza się, że przedmiot uczynku nie zawiera w sobie ani czegoś, co by było zgodne z porządkiem rozumu, ani tego, co byłoby z nim

niezgodne, np. podnieść z ziemi źdźbło, wyjść na pole itp. Tego rodzaju uczynki są gatunkowo obojętne.

Rozwiązanie trudności.

1. Dwojaki jest brak: a) dokonany, czyli pozbawiający dane stworzenie wszystkiego i niczego nie pozostawiający, np. ślepota pozbawia całkowicie wzroku, ciemności usuwaj ą całkowicie światło, a śmierć pozbawia całkowicie życia. Pomiędzy takim brakiem a przeciwstawnym mu posiadaniem nie może być czegoś pośredniego. b) Ale może być także brak niedokonany, który polega nie na pozbawieniu czegoś, lecz na pozbawieniu, np. choroba jest w tym znaczeniu pozbawianiem zdrowia, nie jakoby zdrowie zostało całkowicie utracone, ale że choroba jest drogą do całkowitej utraty przez śmierć. Dlatego takie pozbawianie, które coś pozostawia, nie zawsze stanowi bezpośrednie przeciwieństwo do posiadania jakiejś cechy. Otóż w tym znaczeniu zło jest brakiem dobra, jak zauważa Simpliciusz[229)], nie usuwa bowiem dobra całkowicie, ale coś z niego zostawia. Dopuszcza więc możliwość istnienia czegoś pośredniego pomiędzy dobrem a złem.

2. Każdy przedmiot czy cel posiada jakąś dobroć lub jakąś złość, przynajmniej fizycznie, nie zawsze jednak jest dobry lub zły pod względem moralnym, gdyż moralność zależy od stosunku do rozumu.

3. Nie wszystko, co jest w czynności, przynależy do jej gatunku. Jeśli więc nie wszystko, co należy do pełni jej dobroci, zawiera się w gatunku, do którego ta czynność przynależy, nie wynika z tego, by czynność ta była gatunkowo zła, czy nawet dobra. Podobnie jak człowiek z powodu przynależności do gatunku ludzkiego nie jest jeszcze ani cnotliwy ani występny.

Artykuł 9.

CZY JAKIŚ KONKRETNY UCZYNEK MOŻE BYĆ OBOJĘTNY POD WZGLĘDEM MORALNYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że konkretny uczynek może być obojętny, gdyż:

1. Każdy gatunek zawiera w sobie, lub przynajmniej może zawierać, jakąś konkretna jednostkę. Otóż sa pewne uczynki, które są gatunkowo obojętne, jak to zostało wykazane w poprzednim artykule, a więc jakiś konkretny uczynek może być obojętny pod względem moralnym.

2. Z konkretnych jednostkowych uczynków rodzą się odpowiadające im sprawności, jak to zauważył Arystoteles[230)]. Lecz bywa sprawność obojętna, gdyż, jak zaznacza tenże Filozof [231)], nie brak ludzi, którzy są łagodni i szczodrzy, a jednak nie

są dobrzy, bo daleko im do cnoty, czyli sprawności ich są obojętne. A więc niektóre uczynki
konkretne są obojętne.

3. Dobro moralne należy do cnoty, a zło moralne do wady. Lecz zdarza się, że człowiek nie zwraca obojętnego gatunkowo uczynku ani ku celowi właściwemu cnocie, ani do celu wadliwego A więc zdarza się, że jakiś konkretny uczynek może być obojętny.

Ale z drugiej strony, według św. Grzegorza[232)], próżne jest słowo, pozbawione należnej użyteczności, sprawiedliwej konieczności lub zbożnej korzyści. Lecz słowo próżne jest złe, gdyż ludzie zdadzą liczbę z każdego próżnego słowa w dniu Sądu, zgodnie z zapowiedzią Ewangelii (Mt. 12, 36). Słowo zaś jest dobre, gdy nie brak mu sprawiedliwej konieczności, czy zbożnej użyteczności. A więc każde słowo jest albo dobre albo złe. Dla tego samego powodu każdy uczynek jest dobry lub zły. A więc żaden konkretny, jednostkowy uczynek nie jest obojętny.

Odpowiedź.

Bywa, że jakiś uczynek jest gatunkowo (czyli abstrakcyjnie biorąc) obojętny, a konkretnie jest dobry albo zły, a to dlatego, że uczynek moralny, jak widzieliśmy[233)], swą wartość moralną zawdzięcza nie tylko przedmiotowi, który go różnicuje gatunkowo, ale także okolicznościom, które są jakby przypadłościami uczynku. Podobnie konkretnemu człowiekowi przysługują pewne przypadłości, które nie przysługują mu, gdy się go ujmuje abstrakcyjnie ze względu na samą tylko treść pojęcia gatunku „człowiek”. Otóż każdy jednostkowy konkretny uczynek musi mieć jakąś okoliczność, która pociągnie go ku dobru lub złu. Okolicznością taką będzie przynajmniej zamiar osiągnięcia jakiegoś celu. Skoro bowiem zadaniem rozumu jest wprowadzanie porządku, każdy uczynek, pochodzący z rozumu, zdolnego do namysłu, jeśli nie zostanie podporządkowany należnemu celowi, tym samym będzie sprzeczny z rozumem, czyli zły. Jeśli zaś będzie skierowany do właściwego celu, wówczas będzie zgodny z porządkiem rozumu i będzie dobry. Z konieczności zaś każdy uczynek jest albo skierowany albo nie jest skierowany do należnego celu. Dlatego z konieczności każdy uczynek człowieka, ujęty jednostkowo (czyli konkretnie), pochodzący z rozumu zdolnego do namysłu, jest albo dobry albo zły.

Jeśli zaś jakiś uczynek nie pochodzi od rozumu zdolnego do namysłu, ale wypływa z wyobraźni, np. gdy ktoś gładzi sobie brodę lub porusza ręką czy nogą, wówczas tego rodzaju uczynek nie jest, właściwie mówiąc, uczynkiem ludzkim czy moralnym, gdyż ta cecha pochodzi od rozumu. Tego rodzaju uczynek będzie obojętny, gdyż nie należy do rodzaju uczynków moralnych.

Rozwiązanie trudności.

1. Obojętność gatunkowa uczynków może być rozmaita: po 1) na mocy treści pojęcia gatunkowego, pod które podpada, i w tym znaczeniu mowa o obojętności w niniejszej trudności. Ale w ten sposób żaden uczynek nie jest gatunkowo obojętny. Nie ma bowiem takiego przedmiotu uczynku ludzkiego, który nie mógłby być skierowany do dobra lub do zła przez cel lub jakąś okoliczność. Po 2) uczynek może być

gatunkowo obojętny w tym znaczeniu, że ze względu na samą treść pojęcia gatunkowego, pod które dany uczynek podpada, nie jest on ani dobry ani zły, ale stać się może albo dobrym albo złym. Podobnie człowiek z racji swej przynależności do gatunku ludzkiego nie jest ani biały ani czarny; cechy te jednak mogą mu przysługiwać na skutek innych czynników, nie wchodzących w treść gatunku.

2. Filozof mówi w powyższym miejscu, że ten jest właściwie zły, kto innym szkodzi. Z tego względu człowieka rozrzutnego nie nazywa złym, gdyż ów szkodzi tylko sobie, a nie innym. Podobnie, gdy mówi o innych, którzy nie szkodzą swym bliźnim. My zaś nazywamy tu złem ogólnie to wszystko, co sprzeciwia się właściwie nastawionemu rozumowi. Otóż z tego względu każdy jednostkowy (czyli konkretny) uczynek jest albo dobry albo zły.

3. Każdy cel, zamierzony przez rozum zdolny do namysłu, przynależy albo do dobra jakiejś cnoty albo do zła jakiejś wady. Na przykład fakt, że ktoś w sposób uporządkowany czyni coś dla podtrzymania zdrowia czy odpoczynku ciała, jest skierowany ku dobru cnoty w tym człowieku, który swe ciało podporządkowuje temuż dobru. Podobnie rzecz się ma z innymi uczynkami.

Artykuł 10.

CZY JAKAŚ OKOLICZNOŚĆ MOŻE SPRAWIĆ, ŻE JAKIŚ UCZYNEK MORALNY BĘDZIE GATUNKOWO DOBRY ALBO ZŁY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że żadna okoliczność nie może wytworzyć gatunku dobrych uczynków lub złych uczynków, gdyż:

1. Zróżnicowanie gatunkowe uczynków pochodzi od przedmiotu. Lecz okoliczności różnią się od przedmiotu. A więc okoliczności nie różnicuj ą gatunkowo uczynków.

2. Okoliczności są przypadłościami uczynku moralnego. Przypadłości zaś nie stanowią różnicy gatunkowej. A więc okoliczności nie różnicują gatunkowo uczynków na dobre i złe.

3. Ta sama rzecz nie należy do różnych gatunków Ten sam zaś uczynek może posiadać wiele okoliczności. A więc okoliczności nie sprawiają, by uczynki moralne należały do określonego gatunku dobra lub zła.

Ale z drugiej strony miejsce jest pewną okolicznością, a przecież powoduje przynależność uczynku moralnego do jakiegoś gatunku zła: np. ukraść coś w miejscu świętym jest świętokradztwem. A więc okoliczność powoduje, że jakiś uczynek moralny należy do określonego gatunku dobra lub zła.

Odpowiedź.

Podobnie jak w przyrodzie, naturalna forma (czyli istotność) stanowi o przynależności rzeczy do określonego gatunku, tak samo forma ujęta w znaczeniu stosunku do rozumu stanowi o zróżnicowaniu gatunkowym uczynków moralnych, jak

to widzieliśmy poprzednio[234]. Ponieważ zaś natura jest zdeterminowana ku pewnej jedności, a jej działanie nie może być uwarunkowane nieskończonym szeregiem czynników n dlatego trzeba przyjąć jakąś ostateczną formę (czyli istotność), która by różnicowała gatunkowo dane rzeczy tak, by w ich obrębie nie było już innej różnicy gatunkowej n zdolnej do stanowienia nowego gatunku. Dlatego w przyrodzie żadna przypadłość rzeczy nie może być j ej różnicą gatunkową. Natomiast działanie rozumu nie jest zdeterminowane do jednego przedmiotu; ująwszy bowiem jeden przedmiot, może przejść do innego. Dlatego to, co jest w danym uczynku okolicznością dodatkową w stosunku do przedmiotu, stanowiącego o przynależności gatunkowej tego uczynku, może stać się głównym warunkiem tegoż przedmiotu na skutek stosunku tej okoliczności do kierownictwa rozumu. Np. zabranie rzeczy cudzej różnicuje się gatunkowo ze względu na to, że chodzi o rzecz cudzą, to bowiem wyróżnia kradzież od innych gatunków zła moralnego. Jeśli zaś nadto uwzględni się np. czas lub miejsce tego uczynku, wówczas będziemy mieli do czynienia z okolicznością. Ponieważ jednak rozum może uporządkować daną czynność w stosunku do czasu, miejsca czy innych okoliczności, zdarza się, że np. warunki miejsca, w którym przedmiot czynności zachodzi, będą przeciwne należytemu porządkowi rozumu, np. wbrew nakazowi rozumu, by nie czynić krzywdy w miejscu świętym. Stąd zabranie rzeczy cudzej w miejscu świętym dodaje nową osobną sprzeczność z porządkiem rozumu. Dlatego miejsce. które dotąd było tylko okolicznością, teraz staje się głównym warunkiem przedmiotu, sprzecznym z rozumem. A więc kiedykolwiek okoliczność uczynku dotyczy osobnego stosunku rozumu za lub przeciw temu uczynkowi, wówczas okoliczność taka sprawia, że dany uczynek należy do odrębnego gatunku dobra lub zła moralnego.

Rozwiązanie trudności.

1. Okoliczność różnicująca gatunkowo uczynek stanowi warunek j ego przedmiotu i jakby pewną jego różnicę gatunkową.

2. Okoliczność, będąca tylko okolicznością, jest jedynie przypadłością i dlatego nie różnicuje gatunkowo uczynków. Gdy jednak okoliczność staje się głównym warunkiem przedmiotu jakiegoś uczynku, wówczas różnicuje go gatunkowo.

3. Nie każda okoliczność sprawia, że dany uczynek moralny należy do określonego gatunku dobra lub zła, gdyż nie każda wyraża zgodność lub niezgodność z rozumem. Dlatego, chociaż liczne są okoliczności jednego uczynku, nie ma Powodu, by uczynek ten należał do wielu gatunków. Nic jednak nie przeszkadza, by ten sam uczynek moralny należał do różnych, także niezależnych od siebie, gatunków postępowania moralnego, jak to widzieliśmy[235].

Artykuł 11.

CZY KAŻDA OKOLICZNOŚĆ, ZWIĘKSZAJĄCA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ UCZYNKU, RÓŻNICUJE GATUNKOWO TĘ DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że każda okoliczność dobra lub zła różnicuje gatunkowo uczynki, gdyż:

1. Dobro i zło to różnice gatunkowe czynności moralnych. Cokolwiek więc powoduje różnicę w dobroci lub złości uczynku moralnego, różnicuje gatunkowo ten uczynek. Otóż ton co zwiększa dobrość lub złość uczynku, wywołuje różnicę w tejże dobroci lub złości, czyli różnicuje ją gatunkowo. A więc każda okoliczność, zwiększając dobroć lub złość uczynku, różnicuj e go, gatunkowo.

2. Albo dołączona okoliczność zawiera w sobie jakieś dobro czy zło, albo nie. Jeśli nie, wówczas nie może zwiększać dobroci czy złości uczynku, gdyż ton co nie jest dobre, nie może sprawić, by coś do czego zostało dodane stało się lepsze, podobnie jak to, co nie jest złe, nie może uczynić gorszą tej rzeczy, do której zostało dodane. Jeśli zaś okoliczność ma w sobie samej jakąś dobroć czy złość, tym samym należy do jakiegoś gatunku dobra czy zła. A więc wszelka okoliczność. zwiększająca dobroć lub złość uczynku, stanowi nowy gatunek dobra lub zła.

3. Według Dionizego[236)], zło pochodzi od jednostkowych niedomagań. Każda zaś okoliczność, obciążająca złość uczynku, łączy się z jakimś osobliwym niedomaganiem. A więc każda okoliczność dodaje nowy gatunek grzechu. Z tego samego powodu cokolwiek zwiększa dobroć uczynku dodaje mu nowy gatunek dobra. Podobnie każda jedność dodana do liczby wytwarza nowy gatunek liczby. Dobro bowiem polega na liczbie, wadze i mierze.

Ale z drugiej strony większa lub mniejsza ilość nie zmienia gatunku, stanowi jednak okoliczność, zwiększającą dobroć lub złość uczynku. A więc nie każda okoliczność, zwiększająca dobroć lub złość, różnicuje gatunkowo dobro lub zło uczynku moralnego.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy[1237)], okoliczność różnicuje dobro i zło uczynku moralnego, w miarę jak wyraża osobny stosunek do porządku rozumu. Otóż zdarza się, że niekiedy jakaś okoliczność wyraża stosunek do porządku rozumu w dziedzinie dobra lub zła jedynie w oparciu o inną okoliczność, różnicującą gatunkowo dobro lub zło uczynku moralnego. Tak więc zabranie czegoś w większej lub mniejszej ilości wyraża stosunek do porządku rozumu jedynie w oparciu o jakiś inny warunek, wskutek którego czynność ta jest dobra lub zła. np. że chodzi o rzecz cudzą, której zabranie sprzeciwia się rozumowi. Tak więc zabranie rzeczy cudzej w wielkiej lub małej ilości nie zmienia gatunku grzechu. Podobnie gdy chodzi o inne uczynki dobre lub złe. A zatem nie każda okoliczność zwiększająca dobroć lub złość uczynku moralnego zmienia jego gatunek.

Rozwiązanie trudności.

1. W tych rzeczach, w których natężenie może być większe lub mniejsze, zmiana tego natężenia nie zmienia gatunku; np. rzeczy białe, z których jedne są bielsze od drugich, nie różnią się gatunkowo pod względem barwy. Podobnie to, co zmienia natężenie dobra lub zła na większe lub mniejsze, nie stanowi różnicy gatunkowej dla czynności moralnej.

2. Okoliczność obciążająca grzech albo zwiększająca dobroć uczynku niekiedy sama przez się nie jest ani dobra ani zła, ale jest dobra lub zła ze względu na inny warunek uczynku, jak to przed chwilą widzieliśmy. Nie wytwarza więc nowego gatunku, lecz zwiększa dobroć czy złość, pochodzącą skądinąd.

3. Nie każda okoliczność sama przez się wprowadza nowe niedomaganie jednostkowe (czyli konkretne), ale wprowadza je nieraz ze względu na coś innego. Podobnie nie każda okoliczność powoduje nową doskonałość czynności bez względu na coś innego. Dlatego okoliczności, chociaż zwiększaj ą dobroć lub złość, nie zawsze zmieniają gatunek dobra lub zła.

ZAGADNIENIE 19.
O DOBROCI I ZŁOŚCI WEWNĘTRZNEJ CZYNNOŚCI WOLI.

Z kolei należy rozważyć zagadnienie dobroci wewnętrznej czynności woli. Zagadnienie to obejmuje 10 pytań: 1. Czy dobroć woli zależy od przedmiotu? 2. Czy zależy od samego tylko przedmiotu? 3. Czy zależy także od rozumu? 4. Czy zależy również od prawa wiecznego? 5. Czy rozum błądzący nakłada obowiązek? 6. Czy wola, idąca za błądzącym rozumem wbrew prawu Bożemu, jest zła? 7. Czy dobroć chcenia środków zależy od zamiaru celu? 8. Czy wielkość dobroci lub złości woli zależy od wielkości zamierzonego dobra lub zła? 9. Czy dobroć woli zależy od zgodności z wolą Bożą? 10. Czy do tego, by wola była dobra, potrzeba j ą uzgadniać z wolą Bożą także co do jej przedmiotu?

Artykuł 1.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli nie zależy od przedmiotu, gdyż:

1. Przedmiotem woli może być tylko dobro, zło bowiem jest mimo woli, jak mówi Dionizy[1238)]. Jeśliby więc dobroć woli zależała od przedmiotu, wówczas każda wola byłaby dobra, a żadna zła.

2. Dobro najpierw zależy od celu; dobroć więc celu nie zależy od czegoś innego. Otóż według Filozofa[1239)], dobra czynność jest celem, ale nigdy zrobienie

czegoś, gdyż to ostatnie jest podporządkowane jakiejś rzeczy jako swemu celowi. A więc dobroć czynności woli, czyli chcenia, nie zależy od przedmiotu.

3. Jakim coś jest, tak czyni. Otóż przedmiot woli jest dobry dobrocią ontologiczną; a więc nie może nadać woli dobroci moralnej.

Ale z drugiej strony, według Filozofa[1240)], sprawiedliwość to zaleta. mocą której niektórzy ludzie chcą rzeczy słusznych; podobnie cnota to sprawność, mocą której ktoś chce tego, co dobre. A więc dobroć woli pochodzi od chcenia tego, co dobre.

Odpowiedź.

Dobro i zło to zasadnicze różnice w czynnościach woli, gdyż same przez się dotyczą woli, podobnie jak prawda i fałsz odnosi się do rozumu, którego czynności dzielą się zasadniczo na prawdziwe i fałszywe, np. gdy mówimy o jakimś mniemaniu, że jest prawdziwe lub fałszywe. Podobnie dobre i złe chcenie to czynności gatunkowo różne. Różnica zaś gatunkowa w czynnościach zależy od przedmiotu. Dlatego dobro i zło w czynnościach woli zależą właściwie od przedmiotu.

Rozwiązanie trudności.

1. przedmiotem woli nie zawsze jest dobro prawdziwe. ale niekiedy także pozorne, które wprawdzie wydaje się dobre, ale zasadniczo nie jest stosowne do pożądania. Dlatego czynność woli nie zawsze jest dobra, ale niekiedy bywa zła.

2. Chociaż pewna czynność woli może być pod pewnym względem celem ostatecznym, ale taka czynność nie może być działaniem woli, jak widzieliśmy[241)] .

3. Rozum przedstawia dobro woli jako jej przedmiot. Dobro to, w miarę jak wyraża pewien stosunek do rozumu, ma charakter moralny i powoduje moralną dobroć czynności woli. Rozum bowiem jest zasadą czynności ludzkich i moralnych.

Artykuł 2.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY TYLKO OD PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli nie zależy od samego przedmiotu, gdyż:

1. Cel jest bliższy woli niż innym władzom psychicznym. Otóż czynności innych władz zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe nie tylko przedmiotowi, ale także celowi. A więc czynność woli zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe nie tylko przedmiotowi, ale także celowi.

2. Dobroć czynności zależy nie tylko od przedmiotu, ale także od okoliczności. Lecz zróżnicowanie okoliczności powoduje zróżnicowanie dobroci i złości w czynności woli, np. gdy ktoś chce, wtedy gdy należy, tam gdzie należy, tyle ile należy, tak jak należy lub nie należy. A więc dobroć woli zależy nie tylko od przedmiotu, ale także od okoliczności.

3. Nieznajomość okoliczności uniewinnia wolę od złośliwości. To zaś byłoby niemożliwe, jeśliby dobroć i złość woli nie zależała od okoliczności. A więc dobroć i złość woli zależą od okoliczności, a nie tylko od swego przedmiotu.

Ale z drugiej strony okoliczności, jako okoliczności, nie różnicuj ą gatunkowo uczynków, jak widzieliśmy[242]. Lecz dobro i zło to gatunkowe różnice czynności woli. A więc dobroć i złość woli nie zależą od okoliczności, ale tylko od przedmiotu.

Odpowiedź.

W każdym rodzaju bytów im wyższy jest jakiś byt, tym jest prostszy i mniej jest złożony, np. pierwiastki ciał są proste. Dlatego w każdym rodzaju byty, którym przysługuje pierwszeństwo, są proste i niezłożone Pierwszeństwo zaś dobroci lub złości w uczynkach ludzkich pochodzi od czynności woli. Dlatego dobroć i złość chcenia zależą od jednego czynnika, podczas gdy dobroć i złość innych czynności zależą od różnych czynników.

To zaś, co posiada pierwszeństwo w każdym rodzaju, nie jest czymś przygodnym, ale istotnym dla tego rodzaju, gdyż to wszystko, co jest przygodne, sprowadza się do tego, co jest istotne, jako do swojego źródła. Dlatego dobroć woli zależy od jednego tylko czynnika, który z istoty swej powoduje dobroć czynności, a mianowicie od przedmiotu, a nie od okoliczności, które są jakby przypadłościami uczynku.

Rozwiązanie trudności.

1. Cel jest przedmiotem woli, a nie innych władz. Dlatego w czynności woli dobroć zależna od przedmiotu, a nie od okoliczności, które są od celu, jak to bywa z czynnościami innych władz, chyba że chodzi o zależność względną i przygodną, np. gdy cel zależy od celu lub chcenie od chcenia.

2. Jeśli przedmiot chcenia jest dobry, żadna okoliczność nie może go zmienić w zły. Jeśli więc ktoś chce jakiegoś dobra, wtedy gdy nie należy, lub gdzie nie należy, to albo ta okoliczność odnosi się do przedmiotu i wówczas przedmiotem woli nie jest dobro, gdyż chcieć uczynić coś wtedy, gdy nie należy, to nie jest chcieć dobra, albo okoliczność ta odnosi się do samej czynności chcenia, i wówczas jest rzeczą niemożliwą, by ktoś chciał dobra, wtedy gdy nie należy n gdyż człowiek zawsze powinien chcieć dobra, chyba że przypadkowo ktoś chcąc danego dobra sam sobie stawia przeszkodę, że nie chce wówczas innego dobra, którego powinien chcieć. Wówczas zaś zło powstaje nie z tego powodu, że ktoś chce tego dobra, ale z tego, że nie chce innego dobra. Podobnie gdy chodzi o inne okoliczności.

3. Nieznajomość okoliczności uniewinnia przed zarzutem złej woli, jeśli te okoliczności odnoszą się do przedmiotu chcenia, mianowicie, gdy ktoś nie zna okoliczności tego uczynku, który chce wykonać.

Artykuł 3.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD ROZUMU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli nie zależy od rozumu. gdyż:

1. To co wcześniejsze nie zależy od tego co późniejsze. Lecz dobro wcześniej przynależy do woli niż do rozumu. jak to wynika z tego, co przedtem zostało powiedziane[243]. A więc dobroć woli nie zależy od rozumu.

2. Według Filozofa[244], dobroć umysłu praktycznego to prawda zgodna z właściwie nastawionym pożądaniem. Właściwie zaś nastawione pożądanie to dobra wola. A więc dobroć rozumu praktycznego bardziej zależy od dobroci woli, niż odwrotnie.

3. Czynnik poruszający nie zależy od rzeczy poruszonej, lecz odwrotnie. Wola zaś porusza rozum oraz inne władze, jak zostało już wykazane[245]. A więc dobroć woli nie zależy od rozumu.

Ale z drugiej strony, według św. Hilarego[246],upór wszelkiej woli jest nieumiarkowany, jeśli wola nie usłucha rozumu. Otóż dobroć woli polega na umiarkowaniu. A więc dobroć woli zależy od jej poddania się rozumowi.

Odpowiedź.

Dobroć woli zależy właściwie od przedmiotu, jak to już wykazaliśmy[247]. Rozum zaś poddaje woli przedmiot, gdyż dobro poznane przez umysł jest przedmiotem woli współmiernym ż nią; dobro zaś zmysłowe czy wyobrażone nie jest współmierne ż wolą, ale ż pożądaniem zmysłowym, gdyż wola może dążyć do dobra powszechnego, poznanego przez rozum; pożądanie zaś zmysłowe dąży tylko do dobra jednostkowego, poznanego przez władzę zmysłową. Dlatego dobroć woli zależy od rozumu z tego samego Powodu, dla którego zależy od przedmiotu.

Rozwiązanie trudności.

1. Dobro jako dobro, czyli ze względu na to, że jest pożądalne, najpierw odnosi się do woli, a później do rozumu. Niemniej najpierw przynależy do rozumu ze względu na dobro, niż do woli ze względu na pożądalność, gdyż dobro nie może być przedmiotem woli, jeśli wpierw nie zostanie spostrzeżone przez rozum.

2. Filozof mówi w tym miejscu o umyśle praktycznym ze względu na namysł oraz rozumowanie w stosunku do środków. n doskonałością umysłu w tej dziedzinie jest roztropność. Gdy chodzi zaś o środki w osiągnięciu celu, prawość rozumu polega na jego zgodności z pożądaniem właściwego celu. Niemniej samo pożądanie właściwego celu opiera się na poznaniu tego celu przez rozum.

3. Zarówno wola porusza rozum, jak i rozum porusza wolę, mianowicie ze względu na przedmiot, jak już wykazaliśmy przedtem[248].

Artykuł 4.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD PRAWA WIECZNEGO ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli ludzkiej nie zależy od prawa wiecznego, gdyż:

1. Jedna jest miara i jedno prawidło dla jednej i tej samej rzeczy. Otóż właściwie nastawiony rozum jest prawidłem ludzkiej woli, prawidłem, od którego zależy prawość rozumu. A więc dobroć woli nie zależy od prawa wiecznego.

2. Miara powinna być jednorodna z rzeczą mierzoną[249)]. Lecz prawo wieczne nie jest jednorodne z wolą ludzką. A więc prawo wieczne nie może być miarą woli ludzkiej.

3. Miara powinna być czymś najpewniejszym. Lecz prawo wieczne nie jest nam znane, a więc nie może być miarą naszej woli, tak by od niego zależała jej dobroć.

Ale ż drugiej strony, według św. Augustyna[250)], grzech to czyn, powiedzenie lub pożądanie wbrew prawu wiecznemu. Lecz złość woli jest korzeniem grzechu. Skoro zaś zło sprzeciwia się dobroci, dlatego dobroć woli zależy od prawa wiecznego.

Odpowiedź.

W szeregu przyczyn uporządkowanych skutek bardziej zależy od pierwszej przyczyny niż od wtórnych, gdyż przyczyny wtórne działają jedynie mocą pierwszej przyczyny. To zaś, że rozum ludzki jest prawidłem dla woli człowieka, którym to prawidłem mierzy się jej dobroć, pochodzi z prawa wiecznego, którym jest rozum Boży. Dlatego powiedziano w Ps. 4, 6-7: „Któż nam ukaże dobra? Znakiem jest nad nami światłość oblicza Twego, Panie”, jakby Psalmista chciał powiedzieć: światło rozumu, które jest w nas, o tyle może nam wskazać dobra i kierować naszą wolą, o ile jest światłością Twego oblicza, czyli czymś pochodnym od Twego umysłu. Jasne więc, że dobroć woli ludzkiej bardziej zależy od prawa wiecznego niż od rozumu ludzkiego, i tam gdzie rozum ludzki niedomaga, trzeba odwołać się do prawa wiecznego.

Rozwiązanie trudności.

1. Jedna i ta sama rzecz nie ma wielu najbliższych miar, może jednak podlegać wielu miarom, z których jedne są podporządkowane drugim.

2. Najbliższa miara jest jednorodna z rzeczą mierzoną, a nie miara nadrzędna.

3. Chociaż prawo wieczne nie jest nam znane w ten sposób, w jaki istnieje w umyśle Bożym, niemniej znane jest nam w pewnej mierze już to dzięki przyrodzonemu rozumowi, który od niego pochodzi jako jego właściwy obraz, już to przez dodane nam objawienie Boże.

Artykuł 5.

CZY WOLA NIEZGODNA Z BŁĄDZĄCYM ROZUMEM JEST ZŁA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola niezgodna z rozumem błądzącym nie jest zła, gdyż:

1. Rozum jest o tyle prawidłem woli ludzkiej, o ile pochodzi od prawa wiecznego, jak to zostało wykazane w poprzednim artykule. Lecz rozum błądzący nie pochodzi od prawa Bożego; a więc nie jest prawidłem woli ludzkiej. Stąd wola nie jest zła, gdy się nie zgadza z błądzącym rozumem.

2. Według św. Augustyna[251)], rozkaz niższej władzy nie obowiązuje, jeśli sprzeciwia się rozkazowi wyższej władzy, np. gdy prokonsul rozkaże coś, czego cezar zabronił. Lecz błądzący rozum niekiedy nakazuje uczynić ton co jest sprzeczne z rozkazem wyższej istoty, a mianowicie Boga, który jest najwyższą władzą. A więc rozporządzenie błądzącego rozumu nie obowiązuj e. Wola więc nie jest złą, gdy nie zgadza się z błądzącym rozumem.

3. Wszelka zła wola da się sprowadzić do jakiegoś gatunku złości. Lecz wola niezgodna z błądzącym rozumem nie da się sprowadzić do jakiegoś gatunku złości. Np. gdy rozum błądzi, nakazując komuś popełnić grzech nieczysty, wola, która nie chce popełnić tego grzechu, nie posiada żadnej złości. A więc wola, niezgodna z rozumem błądzącym, nie jest zła.

Ale z drugiej strony, jak widzieliśmy w I części[252)], sumienie to zastosowanie wiedzy do jakiegoś uczynku. Wiedza zaś j est w rozumie. Wola więc niezgodna z błądzącym rozumem sprzeciwia się sumieniu, a tym samym jest zła. Powiada bowiem Pismo św. (Rzym. 14,23): „Wszystko co nie jest z wiary, jest grzechem”.

Odpowiedź.

Skoro sumienie jest poniekąd nakazem rozumu, stanowi bowiem pewne zastosowanie wiedzy do uczynku, jak to widzieliśmy[252)], dlatego pytanie: czy wola niezgodna z błądzącym rozumem jest zła? - jest równoznaczne z pytaniem: czy błędne sumienie obowiązuje. W odpowiedzi na to pytanie n niektórzy[253)] odróżniają trzy rodzaje uczynków, z których pewne są rodzajowo dobre, inne obojętne, a jeszcze inne złe. Otóż twierdzą, jeśli rozum czy sumienie nakazuje uczynić coś, co należy do rodzaju dobrych uczynków n wówczas nie będzie błędu. Podobnie gdy nakazuje nie czynić tego, co należy do rodzaju złych uczynków, gdyż dla tego samego powodu są nakazane uczynki dobre, dla którego są zakazane uczynki złe. Lecz jeśli rozum czy sumienie mówi komuś, że ma obowiązek uczynić ton co. samo przez się jest złe, lub że wzbronione jest czynić ton co samo przez się jest dobre, wówczas taki rozum czy sumienie jest w błędzie, Podobnie gdy rozum lub sumienie mówi komuś, że to, co samo przez się jest obojętne, jest zakazane lub nakazane. wówczas bowiem rozum czy sumienie jest również w błędzie. Pisarze ci powiadaj ą więc, że rozum, czy też sumienie n błądząc około rzeczy obojętnych zarówno przez nakaz ich jak i przez zakaz ich, obowiązuje, tak że wola niezgodna z rozumem błądzącym w ten sposób jest zła i

grzeszna. Jeśli zaś rozum czy sumienie błądzące nakazuje to, co samo przez się jest złe, lub zakazuje tego, co samo przez się jest dobre i konieczne do zbawienia, wówczas takie sumienie nie obowiązuje. W takim więc wypadku podług nich, wola niezgodna z rozumem lub sumieniem błądzącym nie jest zła.

Ale takie rozwiązanie jest nierozumne. Gdy chodzi bowiem o rzeczy obojętne, wola niezgodna z rozumem lub sumieniem błądzącym jest zła, poniekąd z powodu przedmiotu, od którego zależy dobroć czy złość woli; ale nie z powodu przedmiotu ze względu na jego naturę, lecz z tego względu, że rozum przygodnie przedmiot ten uznał za Zły do zrobienia lub do uniknięcia. Ponieważ zaś przedmiotem woli jest ton co rozum jej przedstawi, jeśli coś rozum przedstawi woli jako zło, wówczas wola, dążąc do tego, będzie zła. Dzieje się tak nie tylko w dziedzinie uczynków Obojętnych, ale także w zakresie uczynków, które same przez się są dobre lub złe. Nie tylko bowiem to, co jest obojętne, może być przygodnie dobre lub złe, ale także to co dobre może wydawać się złem, a to co złe może wydawać się dobrem, wskutek poznania rozumu. Np. powściągliwość od porubstwa jest pewnym dobrem; ale wola dąży do tego dobra zależnie od tego, jak rozum jej przedstawi to dobro. Jeśli rozum błądzący przedstawi woli to dobro jako zło, wówczas wola, dążąc do tego dobra, dążyłaby doń jako do zła i tym samym byłaby zła, gdyż chce zła, wprawdzie nie tego zła, które samo w sobie jest złe, ale zła przygodnego, na skutek poznania rozumu. Podobnie, wierzyć w Chrystusa jest rzeczą samo przez się dobrą i konieczną do zbawienia. Lecz wola odnosi się do tej sprawy zależnie od tego, jak rozum przedstawi jej. Jeśli więc rozum przedstawi tę wiarę w Chrystusa jako zło, wówczas wola, przyjmując tę wiarę, dążyłaby do niej jako do zła, nie jakoby wiara w Chrystusa była sama przez się złą, lecz dlatego, że byłaby zła przygodnie na skutek poznania. Dlatego według Filozofa[254)], zasadniczo mówiąc, ktoś jest niepowściągliwy wówczas, gdy nie idzie za prawym rozumem, przygodnie zaś, gdy nie idzie za fałszywym rozumem.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż sąd błądzącego rozumu nie pochodzi od Boga, niemniej tenże błądzący rozum swój sąd przedstawia jako prawdziwy, a tym samym jako pochodzący od Boga, od którego pochodzi wszelka prawda.

2. Słowa św. Augustyna są słuszne w odniesieniu do takiego wypadku, gdy niższa władza nakazuje coś wbrew wyższej władzy. Ale jeśliby ktoś wierzył, że rozkaz prokonsula jest rozkazem cezara, wówczas wzgardziwszy rozkazem prokonsula, wzgardziłby rozkazem cezara. Podobnie, jeśliby ktoś poznał, że rozum ludzki nakazuje coś wbrew przykazaniu Bożemu, nie byłby obowiązany iść za tym nakazem. Lecz wówczas rozum nie błądziłby całkowicie. Kiedy zaś rozum przedstawia coś jako przykazanie Bożen wówczas wzgardzenie nakazem rozumu byłoby wzgardzeniem przykazania Bożego.

3. Kiedy rozum uznaje coś za złe, zawsze ujmuje to jako zło, np. uważając to za przeciwne przykazaniu Bożemu, za zgorszenie lub coś podobnego. Wówczas zła wola sprowadza się do tego rodzaju złości, jaką rozum przedstawił.

Artykuł 6.

CZY WOLA ZGODNA Z ROZUMEM BŁĄDZĄCYM JEST DOBRA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wola zgodna z rozumem błądzącym jest dobra, gdyż:

1. Jak wola niezgodna z rozumem błądzącym dąży do tego, co rozum uznał za złe, tak wola zgodna z rozumem dąży do tego, co rozum uznał za dobre. Lecz wola niezgodna z rozumem, nawet błądzącym, jest zła. A więc wola zgodna z rozumem, nawet błądzącym, jest dobra.

2. Wola zgodna z przykazaniem Bożym i prawem wiecznym zawsze jest dobra. Lecz rozumn także błądzący n przedstawia nam prawo Boże i przykazanie Boże. Więc wola, zgodna z rozumem. choćby nawet błądzącym, jest dobra.

3. Wola niezgodna z błądzącym rozumem jest zła. Jeśliby więc wola zgodna z rozumem błądzącym także była zła, wówczas każda wola tego człowieka, którego rozum błądzi, byłaby zła, a człowiek ten byłby bezradny i z konieczności by grzeszył, a to jest nie do przyjęcia. A więc wola zgodna z rozumem błądzącym jest dobra.

Ale z drugiej strony wola tych, którzy zabijali Apostołów, była zła, choć była zgodna z ich błądzącym rozumem, skoro Ewangelia mówi (Jan 16, 2). „Taka godzina nadchodzi, że każdy kto was zabijać będzie, poczyta to sobie za przysługę uczynioną Bogu”. A więc wola zgodna z rozumem błądzącym może być zła.

Odpowiedź.

Podobnie jak w poprzednim pytaniu, gdzie chodziło o to, czy błędne sumienie nakłada obowiązek, tak w obecnym artykule mowa jest o tym, czy sumienie błędne zwalnia od winy. Podstawę odpowiedzi na to pytanie stanowi ton cośmy powiedzieli o braku wiedzy n a mianowicie, że brak wiedzy niekiedy powoduje niedobrowolność uczynku, a niekiedy nie. Ponieważ zaś dobro i zło zależą od dobrowolności uczynku, dlatego jest rzeczą jasną, że ten brak wiedzy, który powoduje niedobrowolność, sprawia, że uczynek nie jest ani dobry ani zły pod względem moralnym. Natomiast taki brak wiedzy n który nie powoduje mimowolności uczynku, nie sprawia tego. Widzieliśmy zaś wyżej[255)], że dobrowolny brak wiedzy nie powoduje mimowolności uczynku, bez względu na to, czy ów brak wiedzy jest niedobrowolny wprost, czyli wtedy, gdy człowiek chce nie wiedzieć, czy nie wprost, a więc gdy z powodu niedbalstwa ktoś nie chce wiedzieć tego, co wiedzieć powinien.

Jeśli więc rozum czy sumienie zbłądzi dobrowolnie, zarówno wprost, jak i przez niedbalstwo, gdy ktoś zbłądzi w tym, co wiedzieć powinien, wówczas taki błąd rozumu czy sumienia nie uniewinnia woli, zgodnej z rozumem czy sumieniem w ten sposób błądzącym. Jeśli zaś błąd, powodujący mimowolność uczynku, pochodzi z braku znajomości jakiejś okoliczności, ale bez jakiegokolwiek niedbalstwa, wówczas tego rodzaju błąd rozumu czy sumienia uniewinnia wolę zgodną z rozumem błądzącym, czyli sprawia, że wola nie jest zła. Np. jeśli rozum błędnie sądzi, że mężczyzna może utrzymywać stosunki płciowe z cudzą żoną, wówczas wola zgodna z tak błądzącym rozumem byłaby zła, gdyż tego rodzaju błąd pochodziłby z braku

znajomości prawa Bożego, które człowiek powinien znać Jeśliby natomiast ktoś zbłądził sądząc, że dana kobieta jest jego żoną (jak to może zdarzyć się ślepcowi lub osobie nieświadomej n że jego małżeństwo nie jest ważne), i dlatego utrzymywałby z nią stosunki małżeńskie, wówczas błąd ten uniewinniałby jego wolę, gdyż taki błąd pochodziłby z nieznajomości okoliczności, która uniewinnia i sprawia, że uczynek jest niedobrowolny.

Rozwiązanie trudności.

1. Jak mówi Dionizy[256)], dobro wymaga spełnienia wszystkich warunków, a zło pochodzi z jakiegokolwiek braku. Dlatego, by to, do czego dąży wola, było złe, wystarczy, by albo istotnie było złe albo wydawało się złe. Do tego zaś, by coś było dobre, potrzeba, by pod każdym względem było dobre.

2. Prawo wieczne nie może zbłądzić, ale rozum może. Dlatego wola, zgodna z rozumem ludzkim, nie zawsze jest prawa i nie zawsze zgodna z prawem wiecznym.

3. Podobnie jak w sylogizmie, gdy jedna przesłanka jest niewłaściwa, niewłaściwe wynikają następstwa, tak samo w zakresie moralnym, gdy zachodzi jedna niewłaściwość, zaraz wynikają z niej inne. Np. gdy ktoś z powodu próżnej chwały uczyni ton co powinien uczynić, czy nie uczyni tego, w jednym i drugim wypadku zgrzeszy. A jednak nie jest w położeniu bezradnym, gdyż może usunąć złą intencję. Podobnie. gdy błąd rozumu czy sumienia pochodzi z zawinionego braku wiedzy, z konieczności dokona się zło w woli; ale i w tym wypadku człowiek nie znaj duje się w położeniu bez wyjścia, gdyż może pozbyć się błędu, skoro ów brak wiedzy jest pokonalny i dobrowolny.

Artykuł 7.

CZY DOBROĆ WOLI W STOSUNKU DO ŚRODKÓW ZALEŻY OD ZAMIERZENIA CELU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli w stosunku do środków nie zależy od zamierzenia celu, gdyż:

1. Dobroć woli zależy od samego przedmiotu, jak to już widzieliśmy[257)]. Lecz gdy chodzi o środki do celu, wówczas inny jest przedmiot woli, a inny cel zamierzony. A więc wówczas dobroć woli nie zależy od zamierzenia celu.

2. Chęć zachowania przykazań Bożych to dowód dobrej woli, a jednak może mieć na celu coś złego, np. próżną chwałę lub chciwość, gdy ktoś chce być posłusznym Bogu po ton by osiągnąć pewne doczesne dobra. A więc dobroć woli nie zależy od zamierzenia celu.

3. Dobro i zło różnicują zarówno wolę jak i cel. Lecz złość woli nie zależy od zamierzenia złego celu, np. gdy ktoś chce ukraść po ton by dać jałmużnę, ma złą wolę, chociaż zamierza dobry cel. A więc dobroć woli nie zależy od dobroci zamierzonego celu.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna[258)], Bóg wynagradza zamiary, niczego zaś nie wynagradza, jeśli to nie jest dobre. A więc dobroć woli zależy od zamierzenia celu.

Odpowiedź.

Dwojaki może być stosunek zamiaru do woli (czyli chcenia), a mianowicie: może ją wyprzedzać lub jej towarzyszyć. Wyprzedza ją przyczynowo wtedy, gdy chcemy czegoś dla zamierzenia celu i wówczas stosunek przedmiotu woli do celu jest przyczyną dobroci samego przedmiotu chcenia, np. gdy ktoś chce pościć dla Boga, post bowiem wówczas staje się dobry ze względu na podporządkowanie go Bogu. Skoro więc dobroć woli zależy od dobroci przedmiotu, jak to poprzednio wykazaliśmy[259)], to tym samym zależy także od zamierzenia celu.

Zamiar zaś idzie za wolą (chceniem) wówczas, gdy dołącza się do uprzedniej woli, np. gdy ktoś najpierw chciał coś uczynić, a następnie zamiar ten odniósł do Boga. Wówczas dobroć pierwszej woli nie zależy od następnego zamiaru, chyba że czynność woli zostanie ponowiona wraz z następującym zamiarem.

Rozwiązanie trudności.

1. Gdy zamiar woli jest przyczyną chcenia, wówczas stosunek do celu jest racją dobroci przedmiotu, jak widzieliśmy w odpowiedzi.

2. Wola nie jest dobra, jeśli zły zamiar jest przyczyną chcenia. Kto bowiem chce dać jałmużnę, by zdobyć sobie próżną chwałę, ten chce tego co dobre ze złej pobudki i dlatego zamiar ten sprawia, że jego wola jest zła. Ale jeśliby zamiar nastąpił po czynności chcenia, wówczas poprzednie chcenie nie staje się złe, lecz tylko to chcenie, które następuje po tym złym zamiarze.

3. Zło pochodzi z jakiegokolwiek braku, ale dobro z pełnego urzeczywistnienia wszystkich przyczyn i warunków. Dlatego wola zawsze będzie zła, jeśli odnosi się do przedmiotu złego, choćby dla dobrego celu, czy odwrotnie: gdy przedmiot jej jest dobry, a cel zły. By wola była dobra. Trzeba, by zarówno przedmiot jak i cel był dobry, czyli trzeba chcieć dobra dla dobra.

Artykuł 8.

CZY WIELKOŚĆ DOBROCI LUB ZŁOŚCI WOLI ZALEŻY OD WIELKOŚCI ZAMIERZONEGO DOBRA LUB ZŁA ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że wielkość dobroci woli zależy od wielkości dobroci zamiaru, gdyż:

1. Objaśniając słowa Ewangelii (Mt. 12,35) „Dobry człowiek z dobrego skarbu wynosi rzeczy dobre”, komentarz dodaje[260)], że takie ktoś czyni dobro, jakie zamierza. Lecz zamiar, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, nadaje dobroć nie tylko

zewnętrznej czynności, ale także samej woli, czyli chceniu. A więc człowiek na miarę zamiaru ma dobrą wolę.

2. Wraz z wzrostem przyczyn wzrasta również skutek. Lecz dobroć zamiaru jest przyczyną dobrej woli. A więc im bardziej człowiek zamierza osiągnąć jakieś dobro, tym lepsza jest jego wola.

3. Gdy chodzi o zło, im więcej człowiek zamierza, tym więcej grzeszy, np. gdy ktoś rzucając kamień zamierza popełnić mężobójstwo, staje się winnym mężobójstwa. Z tego samego powodu, im więcej ktoś zamierza osiągnąć jakieś dobro, tym lepsza jest jego wola.

Ale z drugiej strony zamiar może być dobry, ale wola zła. A więc z tego samego powodu zamiar może być lepszy, a wola gorsza.

O d p o w i e d ź .

Wielkość chcenia i zamierzenia celu można ujmować pod dwojakim kątem widzenia: a) ze względu na przedmiot. gdy ktoś chce większego dobra lub czyni to większe dobro: b) ze względu na natężenie czynu, gdy z natężeniem ktoś chce i czyni to, co podmiotowo jest większym dobrem. Gdy więc mowa o wielkości przedmiotowej tych dwu czynności, wówczas jest rzeczą jasną, że wielkość uczynku nie zależy od wielkości zamiaru. Zdarzyć się to może, gdy chodzi o czyn zewnętrzny w dwojaki sposób: a) gdy przedmiot podporządkowany zamierzonemu celowi nie jest współmierny z nim. Np. gdyby ktoś dawał 10 funtów, nie mógłby osiągnąć swego zamiaru, by kupić rzecz, która kosztuje 100 funtów; b) gdy później zachodzą takie przeszkody w wykonaniu zewnętrznej czynności, że nie potrafimy ich usunąć, np. gdy ktoś zamierzał iść do Rzymu, ale nie mógł tego zrobić z powodu przeszkód. Natomiast, gdy chodzi o wewnętrzną czynność woli, w jeden tylko sposób zdarzyć się może, że wola nie jest w tej mierze dobra co zamiar: wewnętrzne bowiem czynności woli, w przeciwieństwie do zewnętrznych. są zawsze w naszej mocy; wola zaś może chcieć jakiegoś przedmiotu niewspółmiernego z celem zamierzonym i wówczas wola odnosząca się do tego przedmiotu, bezwzględnie wziętego, nie jest w tej samej mierze dobra co zamiar. Ponieważ zaś także sam zamiar należy do czynności woli i stanowi rację chcenia, dlatego wielkość dobroci zamiaru wpływa na wolę w tym znaczeniu, że wola chce osiągnąć wielkie dobro jako swój cel, chociaż środki, przy pomocy których chce je osiągnąć, są niewspółmierne z tym celem.

Jeśli zaś chodzi o wielkość zamierzenia oraz czynności pod względem natężenia, wówczas trzeba przyjąć, że natężenie zamiaru wpływa na wewnętrzną i zewnętrzną czynność woli, gdyż sam zamiar jest jakby formą (czyli istotnością) jednej i drugiej czynności jak to wynika z poprzednich naszych rozważań[261)]. Choćby ktoś materialnie miał mocny zamiar, zewnętrzna i wewnętrzna jego czynność nie zawsze jest tak mocna. np. ktoś mocno może chcieć zdrowia, a mniej mocno chce lekarstwa. Ale sam mocny zamiar odzyskania zdrowia formalnie (istocząco) wpływa na wolę, by mocno chciała lekarstwa.

Trzeba także zauważyć, że natężenie wewnętrznej i zewnętrznej czynności może być przedmiotem zamiaru, np. gdy ktoś zamierza mocno zamierzać lub mocno coś robić. Z tego jednak zamiaru nie wynika, że faktycznie będzie mocno chciał i działał, gdyż dobroć wewnętrznej i zewnętrznej czynności nie mierzy się wielkością

dobra zamierzonego. Dlatego też człowiek zasługuje nie w tej mierze, w jakiej zamierza zasłużyć sobie na coś, gdyż wielkość zasługi zależy od natężenia czynności, jak to zobaczymy[262].

Rozwiązanie trudności.

1. Komentarz ten mówi o Bogu, który głównie patrzy na zamiar celu, dlatego w tymże komentarzu czytamy dalej n że zamiar to skarb serca, z którego Bóg wydobywa dzieła. Dobry zamiar zaś wpływa poniekąd na dobroć woli, która powoduje czynność zewnętrzną, zasługującą przed Bogiem.

2. Dobry zamiar nie jest całkowitą przyczyną dobrej woli, dlatego argument niczego nie dowodzi.

3. Sam Zły zamiar wystarczy, by wola była zła, dlatego w miarę jak zły jest zamiar, złą jest także wola. Ale inaczej jest z dobrocią, jak widzieliśmy w poprzedniej odpowiedzi.

Artykuł 9.

CZY DOBROĆ WOLI ZALEŻY OD ZGODNOŚCI Z WOLĄ BOŻĄ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć woli ludzkiej nie zależy od jej zgodności z wolą Bożą, gdyż:

1. Nie można woli człowieka uzgodnić z wolą Bożą w myśl słów Izajasza (55, 9): „Bo jako podniesione są niebiosa od ziemi, tak podniesione są drogi moje od dróg waszych, i myśli moje od myśli waszych”. Jeśliby więc dobroć woli wymagała uzgodnienia z wolą Bożą, wówczas wola ludzka nigdy nie mogłaby być dobrą, a tego przyjąć nie można.

2. Wola nasza tak samo pochodzi od woli Bożej, jak wiedza nasza od wiedzy Bożej. Wiedza zaś nasza nie wymaga uzgodnienia z wiedzą Bożą. Bóg bowiem zna wiele rzeczy, których my nie znamy. A więc nie potrzeba uzgadniania naszej woli z wolą Bożą.

3. Wola jest źródłem działania. Lecz działania naszego nie możemy uzgadniać z działaniem Bożym, a więc ani woli naszej z wolą Bożą.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mt. 26, 39) mówi: „Nie ton co ja chcę, ale co Ty chcesz”. Św. Augustyn wyjaśniając te słowa[263] powiada, że Chrystus chce, by człowiek był prawy i zwracał się do Boga. Prawość zaś woli zależy od zgodności z wolą Bożą.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy w art. 7, dobroć woli zależy od zamierzenia celu. Ostateczny zaś cel woli ludzkiej to dobro najwyższe, czyli Bóg, jak to już wykazaliśmy[264]. Dobroć więc woli ludzkiej wymaga podporządkowania ludzkiej woli najwyższemu dobru, czyli Bogu. Otóż to dobro najpierw i z istoty swej stanowi przedmiot woli

Bożej. To zaś, co jest czymś bezwzględnie pierwszym w jakiejkolwiek dziedzinie, jest przyczyną wszystkiego, co się znajduje w tej dziedzinie. Lecz każdy byt jest prawy i dobry o tyle, o ile osiąga właściwą sobie miarę. A więc. by wola ludzka była dobra, potrzeba jej uzgodnienia z wolą Bożą.

Rozwiązanie trudności.

1. Wola człowieka nie może być uzgodniona z wolą Bożą przez zrównanie, ale przez naśladowanie. Podobnie wiedza człowieka, w miarę jak poznaje prawdę, jest zgodna z wiedzą Bożą, działanie zaś człowieka, w miarę jak jest odpowiednie dla niego, jest zgodne z działaniem Bożym, ale przez naśladowanie, a nie przez zrównanie. Na tej podstawie jasna staje się odpowiedź na drugą i trzecią trudność.

Artykuł 10.

CZY DOBROĆ WOLI LUDZKIEJ KONIECZNIE WYMAGA UZGADNIANIA Z WOLĄ BOŻĄ TAKŻE CO DO JEJ PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że nie trzeba, by wola człowieka zawsze zgadzała się z wolą Bożą co do przedmiotu, gdyż:

1. Nie możemy chcieć tego, czego nie znamy, gdyż tylko dobro poznane jest przedmiotem woli. Lecz nie znamy wielu rzeczy. których Bóg chce. A więc wola ludzka nie może być zgodna z wolą Bożą co do przedmiotu.

2. Bóg chce potępienia tego człowieka, o którym przewiduje, że umrze w grzechu śmiertelnym. Jeśliby więc człowiek był obowiązany uzgadniać swą wolę z wolą Bożą także co do jej przedmiotu, wówczas musiałby chcieć swego potępienia, a to jest niemożliwe

3. Nikt nie może być obowiązany, by chcieć tego, co sprzeciwia się miłości rodziców. Otóż gdyby człowiek chciał tego, czego Bóg chce, działałby wbrew miłości ku rodzicom. np. gdy Bóg chce by komuś zmarł ojciec. i jeśliby jego syn chciał tego samego, zgrzeszyłby przeciw miłości ku ojcu. A więc człowiek nie jest obowiązany uzgadniać swej woli z wolą Bożą odnośnie co do jej przedmiotu.

Ale z drugiej strony, 4 tłumacząc słowa Ps. 32, 1: „Prawym przystoi chwała”, komentarz dodaje[265)]: ten ma serce prawe, kto chce tego, czego Bóg chce. Otóż każdy człowiek powinien mieć serce prawe. A więc każdy człowiek powinien chcieć tego, czego Bóg chce.

5. przedmiot stanowi formę (istotność) czynności woli (a mianowicie chcenia), jak i każdej czynności. Jeśli więc człowiek jest obowiązany uzgadniać swą wolę z wolą Bożą, to powinien to czynić także w odniesieniu do przedmiotu tej woli.

6. Przeciwieństwo woli jednej osoby i woli drugiej osoby polega na tym, że ludzie chcą różnych rzeczy. Ktokolwiek zaś chce czegoś, co sprzeciwia się woli Bożej,

posiada złą wolę. A więc każdy, kto nie uzgadnia swej woli z wolą Bożą także co do przedmiotu (czyli nie chce tego, czego Bóg chce), ma złą wolę.

O d p o w i e d ź .

Jak wynika z poprzednich rozważań (a. 3 i 5), wola zmierza do swego przedmiotu tak, jak rozum go jej przedstawi. Otóż zdarza się, że rozum może coś różnie ujmować, tak że ton co pod jednym względem uzna za dobre, tego pod innym względem nie będzie uznawać za dobre. Dlatego wola chcąc tego co dobre ze względu na dobro, będzie dobra, inna zaś wola nie chcąc tego samego ze względu na pewne zło, które rozum w nim dostrzegł, również będzie dobra. Podobnie jak sędzia ma dobrą wolę, gdy chce śmierci zbój cyn gdy jej wymaga sprawiedliwość; ale dobrą wolę mają także inni, np. żona tego zbójcy lub jego dzieci, gdy nie chcą jego śmierci jako naturalnego zła.

Skoro zaś wola idzie za poznaniem umysłu czy rozumu, w miarę jak ogólniejsze jest pojęcie dobra poznanego, wola dąży do tym ogólniejszego dobra, jak to widać na powyższym przykładzie: sędzia bowiem ma troszczyć się o dobro ogólne, a mianowicie o sprawiedliwość, i dlatego chce śmierci zbójcy n jako pewnego dobra w odniesieniu do państwa; żona zaś zbójcy ma troszczyć się o prywatne dobro rodziny i dlatego chce, by nie zabij ano jej męża. Otóż dobro całego wszechświata jest przedmiotem poznania Boga, który jest sprawcą i rządcą wszechrzeczy. Dlatego czegokolwiek Bóg chce, chce ze względu na dobro ogółu, którym jest j ego własna dobroć, będąca równocześnie dobrem całego wszechświata.

Natomiast poznanie u stworzeni a zgodnie ze swą naturą, ma za przedmiot jednostkowe dobro współmierne z tą naturą. Otóż bywa, że takie dobro jednostkowe nie jest dobrem z punktu widzenia dobra ogólnego, i odwrotnie. Dlatego zdarza się, że jakaś wola jest dobra, chcąc tego, co jest dobre z jednostkowego punktu widzenia, czego jednak Bóg nie chce ze względu na dobro ogółu, lub odwrotnie. Stąd bywa, że różni ludzie mają dobrą wolę, choć chcą rzeczy przeciwstawnych sobie, ujmując je pod różnym, jednostkowym kątem widzenia.

Natomiast nie jest prawą wola tego człowieka, który chce jakiegoś dobra jednostkowego, nie podporządkowując go dobru ogólnemu jako celowi ostatecznemu, skoro nawet popęd naturalny każdej części jest podporządkowany wspólnemu dobru całości. Cel zaś stanowi jakby formalną (czyli istoczącą) rację (a więc pobudkę) chcenia środków. Dlatego, by ktoś prawą wolą chciał jakiegoś jednostkowego dobra, potrzeba, by to dobro jednostkowe było materialnym (czyli tworzywowym) przedmiotem woli, ogólne zaś dobro Boże stanowiło formalny (czyli istoczący) przedmiot woli. Wola więc ludzka powinna być zgodna z wolą Bożą w stosunku do przedmiotu formalnego (czyli istoczącego), jest bowiem obowiązana chcieć dobra Bożego i ogólnego; ale nie w stosunku do przedmiotu materialnego (czyli tworzywowego.)

W pewien jednak sposób wola ludzka może być zgodna z wolą Bożą zarówno w stosunku do przedmiotu formalnego (czyli istoczącego) jak i materialnego (czyli tworzywowego). Zgodność bowiem z wolą Bożą w stosunku do przedmiotu formalnego (czyli istoczącego) jest zgodnością z celem ostatecznym. Jeśli więc wola

ludzka nie jest zgodna z wolą Bożą co do przedmiotu materialnego (czyli tworzywowego), niemniej jest
zgodna z nią ze względu na przyczynę sprawczą, gdyż od Boga, jako od przyczyny sprawczej, pochodzi ta skłonność naszej woli, będąca następstwem natury lub jednostkowego poznania danej rzeczy Wówczas więc, jak się zwykło mówić, wola ludzka zgadza się z wolą Bożą w tym, że chce tego, czego Bóg chce, by wola ludzka chciała.

Jest jeszcze inny sposób uzgadniania woli ludzkiej z wolą Bożą, a mianowicie w dziedzinie przyczyny formalnej (czyli istoczącej), gdy człowiek z miłości ku Bogu chce czegoś tak, jak Bóg chce. Ale i tego rodzaju zgodność sprowadza się do zgodności formalnej (czyli istoczącej), która zależy od stosunku do celu ostatecznego, jako
właściwego przedmiotu miłości.

Rozwiązanie trudności.

1. Możemy wiedzieć czego Bóg chce, gdy chodzi o dobro ogólne: chce bowiem wszystkiego ze względu na dobro. Dlatego ktokolwiek chce czegoś ze względu na dobro, ma wolę zgodną z wolą Bożą w stosunku do przedmiotu woli. Ale nie wiemy, czego Bóg chce, gdy chodzi o szczegóły. Otóż w stosunku do tych szczegółów nie mamy obowiązku n by wola nasza była zgodna z wolą Bożą. Natomiast w stanie chwały wiekuistej wszyscy błogosławieni, we wszystkim, czego chcą, widzą stosunek do tego, czego Bóg chce, i dlatego nie tylko formalnie (czyli istocząco), ale także materialnie (czyli tworzywowo) uzgadniają swą wolę z wolą Bożą.

2. Bóg nie chce potępienia jakiegokolwiek człowieka dla samego potępienia, ani śmierci jako śmierci, gdyż zgodnie z Pismem św. (I Tym. 2, 4), chce zbawienia wszystkich ludzi. Chce natomiast potępienia grzesznika i jego śmierci ze względu na sprawiedliwość. Wystarczy więc, gdy chodzi o te sprawy, by człowiek chciał sprawiedliwości Bożej i zachowania porządku natury. Z tego powodu jasna staje się odpowiedź na trzecią trudność.

4. Ten człowiek bardziej chce tego, czego Bóg chce, który uzgadnia swą wolę z wolą Bożą co do racji chcenia, niż ten, który uzgadnia ją tylko co do samej rzeczy będącej przedmiotem chcenia, gdyż przedmiotem woli jest bardziej cel niż środki do celu (cel zaś jest racją chcenia rzeczy).

5. Gatunek oraz forma (istotność) uczynku zależą bardziej od racji przedmiotu (czyli właściwego jej celu) aniżeli od przedmiotu materialnego (czyli tworzywowego).

6. Nie ma przeciwieństwa między wolą a wolą, gdy różni chcą różnych rzeczy z różnych względów. Natomiast to przeciwieństwo zachodziłoby, gdyby z tego samego względu ktoś chciał czegoś. a inny nie chciał. Ale to nie zachodzi w naszym wypadku.

ZAGADNIENIE 20.
O DOBROCI I ZŁOŚCI ZEWNĘTRZNYCH UCZYNKÓW LUDZKICH.

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy dobroć i złość najpierw są w czynności woli, czy w uczynku zewnętrznym? 2. Czy cała dobroć lub złość uczynku zewnętrznego zależy od dobrej woli? 3. Czy ta sama jest dobroć lub złość wewnętrznej i zewnętrznej czynności? 4. Czy czynność zewnętrzna dodaje coś z dobroci lub złości do czynności wewnętrznej? 5. Czy następstwo uczynku zewnętrznego dodaje coś do jego dobroci lub złości? 6. Czy ten sam uczynek zewnętrzny może być dobry i zły?

Artykuł 1.

CZY DOBROĆ I ZŁOŚĆ NAJPIERW SĄ W CZYNNOŚCI WOLI CZY W UCZYNKU ZEWNĘTRZNYM ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobro i zło najpierw są w uczynku zewnętrznym, a nie w czynności woli, gdyż:

1. Dobroć woli pochodzi od przedmiotu. Lecz uczynek zewnętrzny jest przedmiotem wewnętrznej czynności woli, gdyż mówi się np., że ktoś chce ukraść lub chce dać jałmużnę. A więc dobro i zło najpierw są w uczynku zewnętrznym.

2. Dobro najpierw przysługuje celowi, a potem środkom do celu. gdyż środki są dobre ze względu na cel. Czynność zaś woli nie może być celem, jak widzieliśmy[266]. Natomiast uczynek innej władzy psychicznej może być celem. A więc dobro wpierw zachodzi w uczynku innej władzy, a nie w czynności woli.

3. Czynność woli jest czynnikiem formalnym (czyli istoczącym) w stosunku do uczynku zewnętrznego. jak już widzieliśmy[267]. Lecz to co jest formalne jest czymś późniejszym. A więc dobro i zło wpierw są w uczynku zewnętrznym, nie zaś w czynności woli.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna[268], wolą człowiek grzeszy i wolą żyje uczciwie. A więc dobro i zło moralne najpierw są w woli,

Odpowiedź.

W dwojaki sposób uczynek zewnętrzny może być dobry lub zły. a) ze względu na rodzaj, do którego należy, oraz okoliczności, które mu towarzyszą, np. dane jałmużny przy zachowaniu należnych okoliczności jest uczynkiem dobrym; b) ze względu na cel, np. danie jałmużny dla próżnej chwały jest uczynkiem złym. Skoro zaś cel jest właściwym przedmiotem woli, jest rzeczą jasną, że wzgląd na dobro czy zło, jaki uczynek
zewnętrzny zawdzięcza swemu stosunkowi do celu, wpierw jest w czynności woli, a z niej spływa na uczynek zewnętrzny. Natomiast dobroć i złość, jakie uczynek zewnętrzny ma sam z siebie ze względu na właściwe sobie tworzywo oraz

okoliczności, nie pochodzą od woli, lecz raczej od rozumu. Dlatego dobroć zewnętrznego uczynku ze względu na swe istnienie w rozporządzeniu oraz poznaniu rozumu jest wcześniejsza od dobroci czynności woli; natomiast dobroć tegoż zewnętrznego uczynku, ujęta ze względu na wykonanie dzieła, jest następstwem dobroci woli, które jest jego źródłem.

Rozwiązanie trudności.

1. Uczynek zewnętrzny jest przedmiotem woli ze względu na to, że rozum przedstawia go woli jako pewne poznane i uporządkowane dobro, i w tym znaczeniu uczynek zewnętrzny jest wpierw niż dobro czynności woli. Natomiast ze względu na wykonanie uczynek zewnętrzny jest skutkiem woli i następstwem jej czynności.

2. Cel jest czymś pierwszym w zamierzeniu, ale czymś ostatecznym w wykonaniu.

3. Forma (czyli istotność) ze względu na swe przyjęcie w materii (czyli w tworzywie) jest co do swego powstania czymś późniejszym od materii, choć z natury jest przed nią. Natomiast pod każdym względem forma (czyli istotność) jest przed materią, jeśli się ją ujmuje w stosunku do bytu działającego. Wola zaś w stosunku do uczynku zewnętrznego jest przyczyną sprawczą. Dlatego dobroć czynności woli jest formą (czyli istotnością) zewnętrznego uczynku.

Artykuł 2.

CZY CAŁA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ UCZYNKU ZEWNĘTRZNEGO ZALEŻY OD DOBREJ WOLI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że cała dobroć lub złość uczynku zewnętrznego zależy od woli, gdyż:

1. Według Ewangelii (Mt. 7, 18) . „Dobre drzewo nie może złych owoców przynosić ani złe drzewo dobrych owocównn. Według zaś komentarza (glossy), drzewo oznacza wolę, a owoc oznacza uczynek. A więc jest rzeczą niemożliwą, by wewnętrzna czynność woli była dobra, uczynek zaś zewnętrzny zły, lub odwrotnie.

2. Zdaniem św. Augustyna[269)], człowiek tylko wolą grzeszy Jeśli więc nie ma grzechu w woli, nie ma jej także w zewnętrznym uczynku. A więc cała dobroć lub złość zewnętrznego uczynku zależy od woli.

3. Dobro i zło, o których tu mowa, stanowią różnice gatunkowe uczynków moralnych. Różnice zaś takie z istoty swej, czyli zasadniczo, dzielą dany rodzaj, jak tego uczy Filozof [270)]. Skoro więc uczynek jest dlatego moralny, że jest dobrowolny, wydaje się, że dobro i zło uczynku pochodzą tylko od woli.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna[271)], są rzeczy, których ani dobry cel ani dobra wola nie potrafią uczynić dobrymi.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy[272)], w zewnętrznym uczynku należy uwzględnić dwojaką dobroć i złość: a) ze względu na właściwe tworzywo i okoliczności, oraz b) ze względu na cel. Ta druga całkowicie zależy od woli: natomiast pierwsza, czyli wyznaczona przez tworzywo oraz okoliczności, zależy od rozumu; od niej też zależy dobroć woli, jeśli dobroć ta stanowi jej przedmiot. Należy jednak wziąć pod uwagę, że do tego, by jakiś uczynek był zły, wystarczy jeden pojedynczy jego brak; do tego zaś, by uczynek był dobry, trzeba by pod każdym względem był dobry Jeśli więc wola jest dobra i ze względu na właściwy jej przedmiot i ze względu na cel, wówczas także uczynek zewnętrzny będzie dobry. Natomiast do tego, by uczynek zewnętrzny był dobry n nie wystarczy ta dobroć woli, która pochodzi od zamierzenia celu. Ale do tego, by uczynek zewnętrzny był zły, wystarczy, by wola była zła już to wskutek zamierzenia niewłaściwego celu, już to na skutek chcenia niewłaściwego przedmiotu.

Rozwiązanie trudności.

1. Dobrą wolę, zobrazowaną tu przez porównanie do dobrego drzewa, należy rozumieć w tym znaczeniu, że tę dobroć zawdzięcza się zarówno chceniu przedmiotu jak i zamierzeniu celu.

2. Człowiek grzeszy wolą nie tylko gdy chce złego celu, ale także gdy chce złego uczynku.

3. Dobrowolną jest nie tylko wewnętrzna czynność woli, ale także czynność zewnętrzna, ze względu na swe pochodzenie od woli i rozumu. Dlatego różnica dobra i zła zachodzić może tak w jednej jak i drugiej czynności.

Artykuł 3.

CZY DOBROĆ I ZŁOŚĆ W ZEWNĘTRZNEJ I WEWNETRZNEJ CZYNNOŚCI SĄ TE SAME ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobroć lub złość wewnętrznej czynności woli i zewnętrznego uczynku nie są jedne i te same, gdyż:

1. źródłem wewnętrznej czynności woli jest wewnętrzna siła duszy, a mianowicie zdolność poznawcza i pożądawcza; natomiast źródłem zewnętrznego uczynku jest władza wykonywująca czynność. Czynność zaś jest podmiotem dobroci lub złości. Ta sama. zaś przypadłość nie może istnieć w różnych podmiotach. A więc dobroć wewnętrznej i zewnętrznej czynności nie może być jedna i ta sama.

2. Cnota dobrym czyni tego, kto ją posiada i sprawia. że uczynek jego jest dobry, jak mówi Arystoteles[273)]. Lecz inną jest cnota umysłowa we władzy rozkazującej, a inną cnota moralna we władzy wykonującej, jak to jasno wynika z I. Ks. Etyki Arystotelesa[274)]. A więc inna jest dobroć wewnętrznej czynności we władzy nakazującej, a inna czynności zewnętrznej we władzy wykonującej.

3. Przyczyna nie może być skutkiem, ani odwrotnie, żadna bowiem rzecz nie jest przyczyną siebie samej. Lecz dobroć czynności wewnętrznej jest przyczyną dobroci czynności zewnętrznej, lub odwrotnie, jak to już widzieliśmy[1275)]. A więc dobroć jednej i drugiej czynności nie może być jedną i tą samą.

Ale z drugiej strony, jak wykazaliśmy poprzednio[276)], czynność woli jest czynnikiem formalnym (czyli istoczącym) w stosunku do uczynku zewnętrznego. Czynnik zaś formalny (czyli istoczący) oraz czynnik materialny (czyli tworzywowy) stanowią jedno. A więc jedna jest dobroć uczynku wewnętrznego i zewnętrznego.

Odpowiedź.

Jak widzieliśmy[277)], wewnętrzna czynność woli oraz uczynek zewnętrzny pod względem moralnym stanowią jeden czyn. Zdarza się zaś, że czyn, który podmiotowo jest jeden, niekiedy posiada dobroć lub złość z wielu względów, a niekiedy z jednego tylko względu. Dlatego niekiedy jedna i ta sama jest dobroć wewnętrznej czynności i zewnętrznego uczynku, a niekiedy nie. Widzieliśmy bowiem[278)], że jedna i druga dobroć czy złość, a więc wewnętrznej i zewnętrznej czynności. odznaczają się tym iż jedna jest podporządkowana drugiej. Otóż przy takim podporządkowaniu coś jest dobre tylko dlatego, iż jest podporządkowane czemuś innemu. Np. gorzki napój jest dlatego tylko dobry, że ma wartość leczniczą. Dobroć więc zdrowia i napoju w tym wypadku nie jest różna, ale jedna i ta sama. Niekiedy zaś to, co jest podporządkowane czemuś innemu, posiada w sobie swe własne dobro, niezależnie od stosunku do innego dobra, np. lekarstwo, które jest smaczne, jest dobre nie tylko dlatego, że ma wartość leczniczą, ale także dlatego, że jest przyjemne.

Tak więc n gdy uczynek jest dobry lub zły jedynie z powodu swego stosunku do celu, wówczas jest jedna i ta sama dobroć i złość czynności woli, która sama przez się dotyczy celu, oraz uczynku zewnętrznego, który odnosi się do celu za pośrednictwem czynności woli. Kiedy zaś uczynek zewnętrzny odznacza się sam przez się dobrocią lub złością ze względu na swe tworzywo czy okoliczności, wówczas mamy jedną dobroć
uczynku zewnętrznego, oraz drugą dobroć czynności woli, która pochodzi od celu. Dobroć jednak celu z woli promieniuje na uczynek zewnętrzny, dobroć zaś materii (czyli tworzywa) oraz okoliczności promieniuje na czynność woli, jak to już widzieliśmy w poprzednim artykule.

Rozwiązanie trudności.

1. Argument ten dowodzi, że czynność wewnętrzna i uczynek zewnętrzny należą do różnych rodzaj ów przyrodniczych. Niemniej z nich, mimo tego zróżnicowania, powstaje jeden moralny czyn.

2. Jak powiedziano w VI Ks. Etyki Arystotelesa[279)], cnoty moralne odnoszą się do uczynków cnotliwych, które są jakby ich celami, roztropność zaś, która doskonali rozum, odnosi się do środków. Dlatego potrzebne są różne cnoty. Natomiast właściwie nastawiony rozum, w stosunku do celu cnót, nie ma innej dobroci prócz samej dobroci cnoty, skoro każda cnota ma udział w dobroci rozumu.

3. Gdy jedna rzecz pochodzi od drugiej jako od jednoznacznej czynnej przyczyny n wówczas te dwie rzeczy różnią się między sobą, np. gdy rzecz gorąca rozgrzewa, wówczas inne co do liczby jest ciepło rzeczy rozgrzewającej, a inne rzeczy rozgrzanej, mimo że jedno i drugie ciepło należy do tego samego gatunku. Natomiast gdy jedna rzecz pochodzi od drugiej podług pewnej analogii czy proporcji, wówczas te dwie rzeczy stanowią jedno, np. od zdrowia zwierzęcego pochodzi miano zdrowego lekarstwa i zdrowego moczu, ale ta zdrowotność lekarstwa czy moczu nie jest inna od zdrowotności samego zwierzęcia, którą lekarstwo sprawia, mocz zaś jest jej znakiem. Podobnie z dobroci woli wypływa dobroć uczynku zewnętrznego i odwrotnie n podług stosunku jednej rzeczy do drugiej.

Artykuł 4.

CZY UCZYNEK ZEWNĘTRZNY ZWIĘKSZA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ CZYNNOŚCI WEWNĘTRZNEJ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynek zewnętrzny nie zwiększa dobroci lub złości czynności wewnętrznej, gdyż:

1. Według św. Jana Chryzostoma[280)], wolę albo wynagradza się za dobro albo potępia za zło. Dzieła zaś są świadectwem woli. Bóg więc nie potrzebuje dzieł dla siebie, by wiedzieć, co o nich sądzić, lecz dla innych, by wszyscy pojęli, że Bóg jest sprawiedliwy. Lecz dobro lub zło należy oceniać podług sądu Bożego. a nie podług sądu ludzkiego. A więc uczynek zewnętrzny niczego nie dodaje do dobroci lub złości czynności wewnętrznej.

2. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, jedna i ta sama jest dobroć wewnętrznej i zewnętrznej czynności. Lecz zwiększenie następuje przez dodanie jednej rzeczy do drugiej. A więc uczynek zewnętrzny nie dodaje dobroci lub złości wewnętrznej czynności woli.

3. Cała dobroć stworzenia niczego nie dodaje do dobroci Bożej n gdyż od niej pochodzi. Lecz niekiedy cała dobroć zewnętrznego uczynku pochodzi od dobroci wewnętrznej czynności, a niekiedy odwrotnie. A więc jedna dobroć nie zwiększa dobroci drugiej.

Ale z drugiej strony każdy, kto czyni coś, zamierza osiągnąć jakieś dobro i uniknąć zła. Jeśliby więc uczynek zewnętrzny niczego nie dodał pod względem dobroci lub złości, człowiek, który ma dobrą lub złą wolę, niepotrzebnie by wykonywał dzieła dobre lub zaprzestał czynić rzeczy złe. A to jest nie do przyjęcia.

Odpowiedź.

Gdy chodzi o tę dobroć, którą uczynek zewnętrzny ma z powodu chcenia celu, wówczas uczynek zewnętrzny niczego nie dodaje do dobroci czynności wewnętrznej, chyba że sama wola staje się przez to lepsza w dobrym, względnie gorszą w złem (gdy chodzi o zły uczynek). Stać się to może w trojaki sposób: po 1), ze względu na liczbę, np. gdy ktoś chce uczynić coś dla dobrego lub złego celu, ale nie czyni zaraz tego,

czego chce, później zaś chce i czyni, wówczas czynność woli podwaja się. a wraz z podwójną czynnością podwójne będzie dobro lub zło. Po 2), ze względu na zakres. np. gdy ktoś chce uczynić coś dla dobrego lub złego celu, ale na skutek jakiejś przeszkody nie czyni, ktoś inny zaś w dalszym ciągu przeprowadza czynność woli tak długo, dopóki nie dokona dzieła, wówczas, rzecz jasna, wola tego drugiego człowieka jest bardziej wytrwała w dobru lub w złu i zależnie od tego lepsza lub gorsza. Po 3), ze względu na natężenie, są bowiem pewne uczynki zewnętrzne, które dlatego, że są przyjemne lub przykre, zwiększają lub zmniejszają natężenie woli. Wiadomo zaś, że z im większym natężeniem wola dąży do dobra lub zła, tym jest lepsza lub gorsza.

Natomiast gdy chodzi o dobroć uczynku zewnętrznego ze względu na jego tworzywo (materię) oraz okoliczności, dobroć ta jest kresem i celem woli, a w ten sposób zwiększa dobroć lub złość woli, gdyż każda skłonność lub czynność doskonali się przez ton że osiąga cel, względnie kres. Dlatego wola nie jest doskonała, jeśli mając sposobność nie działa Gdy natomiast nie ma sposobności. jeśli wola jest doskonała, działałaby, gdyby mogła. Wówczas więc brak tej doskonałości, jaka pochodzi od uczynku zewnętrznego, jest zasadniczo niedobrowolna. To zaś co niedobrowolne nie zasługuje ani na karę ani na nagrodę przy wykonywaniu dobra lub zła, ale z drugiej strony nie stanowi powodu do pozbawienia kogoś nagrody lub darowania mu kary wówczas, gdy człowiek niedobrowolnie zaprzestaje tylko wykonywać to dobro lub zło.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Jan Chryzostom mówi tu o Wypadku, gdy wola ludzka jest zdecydowana i nie przestaje działać tak długo, dopóki może.

2. Dowód ten odnosi się do tej dobroci zewnętrznego uczynku, jaka pochodzi od chcenia celu. Natomiast dobroć uczynku zewnętrznego, pochodzącą od tworzywa (materii) oraz okoliczności, jest różną od dobroci, którą wola posiada dzięki celowi; nie jest zaś różna od tej dobroci woli, którą posiada na skutek tego, że sama czynność była przedmiotem woli (czyli była chciana); owszem, jest racją i przyczyną tej dobroci. Na tej podstawie jasną staje się odpowiedź na trzecią trudność.

Artykuł 5.

CZY NASTĘPSTWA UCZYNKU ZEWNĘTRZNEGO DODAJĄ COŚ DO JEGO DOBROCI LUB ZŁOŚCI ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że następstwa uczynku zwiększają dobroć lub złość jego. gdyż:

1. Skutek uprzedni .o istnieje w mocy przyczyn. Otóż następstwa uczynku są jego skutkami. A więc istnieją uprzednio w mocy samego uczynku. Lecz każdą rzecz uznaje się za dobrą lub złą ze względu na jej moc (*"virtus"* oznacza moc i cnotę). Cnota bowiem sprawia, że ten, kto ją posiada, jest dobry A więc następstwa uczynku zwiększają jego dobroć lub złość.

2. Dobra, które wykonują słuchacze, są następstwami wykładu nauczycieli, a przecie wpływają na zasługę wykładowcy, jak to wynika z Listu do Fil. 4,1: „Bracia moi, najmilsi i wielce ukochani, wesele moje i korona moja”. A więc następstwa zwiększaj ą dobroć lub złość uczynku.

3. Nie dodaje się kary, jeśli nie zwiększa się wina. Dlatego Pismo św. mówi (Powt. 25, 2): „Według miary grzechu będzie i razów miara”. Lecz z powodu następstw zwiększa się kara, jak świadczy Ks. Wyjścia (21,29). „A jeśliby wół był bodliwy od wczorajszego i dzisiejszego i trzeciego dnia, i oznajmiono to panu jego, a on by go nie zawarł, i zabiłby męża lub niewiastę; tedy i wołu ukamienują. i pana jego zabiją”. Nie zabijano by go, gdyby wół nie zabił człowieka lub został zamknięty. A więc zdarzenie następne zwiększa dobroć lub złość uczynku.

4. Jeśliby ktoś powodował czyjąś śmierć, uderzając go lub wydając wyrok, a śmierć nie nastąpiła, nie podpada pod prawną niemożność sprawowania pewnych czynności kościelnych; natomiast popadłby w nią, jeśliby nastąpiła śmierć. A więc zdarzenie następne zwiększa
dobroć lub złość uczynku.

Ale z drugiej strony, zdarzenie następne nie sprawia, by uczynek zły stał się dobry lub dobry stał się zły. Np. jeśli ktoś daje jałmużnę ubogiemu, a ten nadużywa jej do grzechu, wówczas dobroczyńca nie traci zasługi. Podobnie, gdy ktoś cierpliwie znosi wyrządzoną sobie krzywdę, wówczas ów, kto ją wyrządził, nie staje się przez to mniej winny. A więc następne zdarzenie nie zwiększa dobroci lub złości uczynku.

Odpowiedź.

Albo następstwo uczynku jest przewidziane albo nie. Jeśli jest przewidziane, wtedy oczywiście zwiększa dobro lub złość uczynku. Jeśli bowiem ktoś myśląc, jakie zło może wyniknąć z jego uczynku, nie cofa się przed nim, to daje dowód, że wola jego jest bardziej nieuporządkowana.

Gdy natomiast następstwo nie zostało przewidziane, wówczas trzeba rozróżnić: jeśli to następstwo z istoty swej wynika z tego uczynku, lub zazwyczaj występuje, wtedy zwiększa dobroć lub złość uczynku, gdyż jest rzeczą jasną, że rodzajowo lepszy jest uczynek, z którego może wyniknąć wiele dóbr, a gorszy, który zwykł powodować wiele zła; jeśli zaś dane następstwo zachodzi tylko przygodnie i u mniejszej ilości osób, wówczas nie zwiększa dobroci lub złości uczynku; nie osądza się bowiem rzeczy podług tego, co jest dla niej przygodne, ale podług tego, co jest dla niej istotne.

Rozwiązanie trudności.

1. Moc przyczyny zwykło się oceniać podług istotnych jej skutków, a nie podług skutków przygodnych.

2. Dobra, które słuchacze czynią, wynikają z wykładu nauczyciela, jako istotne, a nie tylko przygodne skutki tegoż wykładu.

3. Takie wydarzenie, za które wymierzono tego rodzaju karę, jest istotnym następstwem uczynku i to następstwem przewidzianym i dlatego godnym kary.

Artykuł 6.

CZY TEN SAM UCZYNEK ZEWNĘTRZNY MOŻE BYĆ DOBRY I ZŁY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że ten sam uczynek może być dobry i zły, gdyż:

1. Według Arystotelesa[281)], ruch ciągły jest jeden. Lecz ten sam ruch ciągły może być dobry i zły, np. gdy ktoś, idąc do kościoła, naprzód zamierza osiągnąć próżną chwałę, a potem pragnie służyć Bogu. A więc jeden i ten sam uczynek może być dobry i zły.

2. Według Filozofa[282)], czynność i doznanie to jedna czynność. Lecz doznanie może być dobre, np. doznanie cierpień u Chrystusa, a czynność zła, np. tych żydów, którzy spowodowali te cierpienia u Chrystusa. A więc j eden i ten sam uczynek może być dobry i zły.

3. Ponieważ niewolnik jest narzędziem pana, czynność jego jest czynnością pana, tak jak czynność narzędzia jest czynnością artysty. Lecz może się zdarzyć, że czynność niewolnika pochodzi z dobrej woli pana, i dlatego jest dobra; oraz ze złej woli niewolnika, i dlatego jest zła. A więc ten sam uczynek może być dobry i zły.

Ale z drugiej strony n rzeczy sprzeczne nie mogą być w tym samym podmiocie. Otóż dobro i zło to rzeczy sprzeczne. A więc jeden i ten sam uczynek nie może być dobry i zły.

Odpowiedź.

Tej samej rzeczy może przysługiwać jedność w pewnym rodzaju cech, a wielość w innym rodzaju. Np. powierzchnia ciągła odznacza się jednością pod względem wielkości, a wielością pod względem barwy, jeśli część tej powierzchni jest biała, a część czarna. Tak samo uczynek może odznaczać się jednością pod względem fizycznym, a brakiem jedności pod względem moralnym, lub odwrotnie, jak już widzieliśmy w trzecim artykule. Np. ta sama przechadzka jest jedną czynnością pod względem fizycznym, a przecież może być wieloraka pod względem moralnym, jeśli u człowieka, który się przechadza, zmieni się wola, będąca źródłem uczynków moralnych.

Jeden więc i ten sam uczynek pod względem moralnym nie może być dobry i zły również pod względem moralnym. Jeśli natomiast uczynek ten odznacza się jednością fizyczną, ale nie jednością moralną, może być dobry i zły.

Rozwiązanie trudności.

1. Ruch ciągły, pochodzący z różnych zamierzeń, jest jeden jednością fizyczną, ale nie jest jeden pod względem moralnym.

2. Czynność i doznanie o tyle należą do moralności, o ile są dobrowolne. Dlatego więc, że są dobrowolne ze względu na różną wolę, stanowią dwa różne uczynki moralne, z których jeden może być dobry, a drugi zły.

3 Czynność niewolnika, pochodząca z woli jego, nie jest czynnością pana, jeśli nie pochodzi z rozkazu tego ostatniego. Dlatego zła wola niewolnika nie musi spowodować, by czynność pana była zła.

ZAGADNIENIE 21.
O NASTĘPSTWACH DOBROCI I ZŁOŚCI CZYNÓW LUDZKICH.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy uczynek ludzki, jako dobry lub zły, posiada charakter prawości lub grzechu? 2. Czy jest chwalebny czy też ma charakter winy? 3. Czy zasługuje na nagrodę względnie na karę? 4. Czy zasługuje na nagrodę względnie na karę u Boga?

Artykuł 1.

CZY UCZYNEK LUDZKI, JAKO DOBRY LUB ZŁY, POSIADA CHARAKTER PRAWOŚCI LUB GRZECHU ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynek ludzki, jako dobry lub zły, nie ma charakteru prawości lub grzechu, gdyż:

1. Zdaniem Arystotelesa[238)], grzechy są tym, czym potwory w naturze. Potwory zaś to nie są uczynki, ale istoty zwyrodniałe, które urodziły się wbrew prawom natury. Dzieła zaś sztuki oraz rozumu naśladuj ą naturę. A więc uczynek, dlatego że jest nieuporządkowany i zły, nie staje się grzeszny.

2. Grzech zdarza się w naturze i sztuce, gdy coś nie dochodzi do celu, zamierzonego przez naturę lub sztukę, jak mówi Arystoteles[284)]. Lecz dobroć lub złość uczynku ludzkiego najbardziej polega na zamierzeniu celu i dążeniu do niego. A więc złość uczynku ludzkiego nie stanowi grzechu.

3. Jeśliby złość uczynku stanowiła o grzechu, wówczas gdziekolwiek byłoby zło, byłby grzech. A to jest nieprawdą, gdyż kara jest złem, a nie jest grzechem. Z tego więc, że jakiś uczynek jest zły, nie wynika, że jest grzeszny.

Ale z drugiej strony wiadomo, że dobroć uczynku ludzkiego głównie zależy od prawa wiecznego, a więc złość jego polega na niezgodności z tym prawem. A to stanowi istotę grzechu, zgodnie z nauką św. Augustyna[285)], że grzech to słowo, uczynek lub pożądanie przeciwko prawu wiecznemu. A więc uczynek ludzki. dlatego że jest zły, jest grzeszny.

Odpowiedź.

Pojęcie zła ma szerszy zakres niż pojęcie grzechu, podobnie jak pojęcie dobra w stosunku do pojęcia prawości. Wszelki bowiem brak należnego dobra w czymkolwiek jest złem, natomiast grzech polega na postępowaniu, które zmierza do

jakiegoś celu, ale jest pozbawione należytego stosunku do tegoż celu. Otóż ten należyty stosunek do celu mierzy się podług pewnej zasady, jaką jest sama siła natury, skłaniająca do danego celu te stworzenia, które działaj ą podług fizycznych praw natury. Gdy więc jakaś czynność pochodzi od siły fizycznej zgodnie z jej przyrodzoną skłonnością do celu, wówczas tego rodzaju czynność odznacza się prostolinijnością, gdyż zmierza drogą prostą, równie odległą od obu przeciwstawnych sobie krańcowości, gdy chodzi o stosunek czynnika sprawczego do celu. W miarę zaś jak czynność zbacza od tej prostolinijności, staje się nieprawidłową.

Natomiast tam, gdzie motorem działania jest wola, rozum ludzki jest najbliższą zasadą postępowania; prawo zaś wieczne jest zasadą najwyższą. Kiedy więc czyn człowieka zmierza do celu zgodnie z porządkiem rozumu i prawa wiecznego, wówczas jest on prostolinijny czyli prawy, gdy zaś zbacza od tej prawości, staje się grzechem. Otóż, jak widzieliśmy[286)], każda czynność dobrowolna jest zła, jeśli odstępuje od porządku rozumu i prawa wiecznego. a dobrą jest wtedy, gdy jest zgodna z porządkiem rozumu i prawa wiecznego. Z tego więc względu, że czyn ludzki jest dobry lub zły, posiada cechę prawości lub grzechu.

Rozwiązanie trudności.

1. Potwory nazwano grzechami natury w tym znaczeniu, że pochodzą z zakłócenia normalnego procesu działania natury.

2. Dwojaki jest cel: ostateczny i bliższy. Otóż w tzw. grzechu natury (czyli w zakłóceniu prostolinijności jej normalnego procesu działania) czynność odbiega od tego ostatecznego celu, jakim jest doskonałość powstającej rzeczy; nie jest jednak pozbawiona jakiegoś celu bliższego, skoro tego rodzaju natura coś wytwarza, wykonując to nieprawidłowe działanie. Podobnie grzech w woli zawsze zawiera w sobie odstępstwo od zamierzonego celu ostatecznego, gdyż żadna zła czynność dobrowolna nie da się skierować do szczęśliwości, na której polega ostateczny cel człowieka. Nie ma natomiast w grzechu odstępstwa od jakiegoś bliższego celu, do którego wola zmierza i które osiąga. Ponieważ zaś sam zamiar osiągnięcia tego bliższego celu jest podporządkowany ostatecznemu celowi, dlatego samemu zamierzeniu tego rodzaju celu może przysługiwać
cecha prawości lub grzechu.

3. Każda rzecz przez swą czynność zwraca się do celu; dlatego grzech polega na odstępstwie od właściwego stosunku do celu. Grzech więc właściwie dotyczy czynności, natomiast kara dotyczy osoby grzeszącej.

Artykuł 2.

CZY UCZYNEK LUDZKI, ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE JEST DOBRY LUB ZŁY, JEST GODNY POCHWAŁY WZGLĘDNIE NAGANY Z POWODU WINY ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynek ludzki z tego względu, że jest dobry lub zły, nie jest chwalebny, względnie nie posiada charakteru winy n gdyż:

1. Grzech zdarza się także w działaniu natury, jak mówi Arystoteles[287)]. Lecz to, co jest z natury, nie jest ani chwalebne ani godne nagany, jak mówi tenże Myślicie[288)]. A więc uczynek ludzki ze względu na to, że jest zły lub grzeszny, nie ma charakteru winy; i dla tego samego powodu, z tego względu, że jest dobry, nie wynika, że jest godny pochwały.

2. Grzech zdarza się tak w uczynkach moralnych jak i w dziełach sztuki, zgodnie z tym, co pisze Arystoteles[289)], że gramatyk grzeszy przeciw ortografii, gdy pisze niepoprawnie, a lekarz przeciw medycynie, gdy nie podaje właściwego lekarstwa. A jednak nie obwinia się artysty za dzieło złe, skoro dowolne tworzenie dzieł dobrych i złych jest sprawą pomysłowości artysty. A więc podobnie uczynek moralny z tego tylko względu, że jest zły, nie jest jeszcze winą.

3. Według Dionizego[290)], zło jest słabe i niemocne. Lecz słabość oraz niemoc albo usuwają albo zmniejszaj ą winę. A więc uczynek ludzki nie jest winą z tego względu, że jest zły.

Ale z drugiej strony, według Filozofa[291)], uczynki cnót są godne pochwały, przeciwne zaś im sprawy są godne nagany i mają charakter winy. Lecz uczynki cnót to czynności dobre, gdyż cnota dobrym czyni tego, kto ją posiada, i sprawia, że jego uczynki są dobre; uczynki zaś, przeciwne cnocie są złe. A więc uczynki ludzkie są chwalebne lub mają cechę winy z tego względu, że są dobre lub złe.

Odpowiedź.

Zło ma większy zakres niż grzech, a grzech niż wina. Dlatego bowiem jakiś uczynek ma cechę winy lub jest chwalebny n że jest poczytalny. Wszak z tego powodu ów uczynek się chwali lub uznaje się go za winę, że komuś poczytuje się złość lub dobroć jego uczynku. Wtedy zaś poczytuje się komuś jego uczynek, gdy ten osobnik miał moc wykonać go lub nie wykonać, czyli gdy miał panowanie nad nim. A to ma miejsce we wszystkich uczynkach dobrowolnych gdyż dzięki woli człowiek ma panowanie nad swoimi czynnościami. Dlatego tylko w zakresie uczynków dobrowolnych zachodzi fakt, że coś jest godne pochwały lub ma cechę winy. n dlatego w tymże zakresie zło, grzech i wina to jedno i to samo.

Rozwiązanie trudności.

1. Czynności natury nie zależą od władzy tego osobnika, który je wykonuje, gdyż natura jest zdeterminowana do jednego sposobu działania. Dlatego, mimo że w działaniu natury może być grzech. nie może być jednak winy.

2. Inny jest stosunek rozumu do dzieł sztuki, a inny do uczynków moralnych. W dziedzinie sztuki bowiem sam rozum wymyśla sobie jakiś cel jednostkowy i jemu podporządkowuj e swą umiejętność. Natomiast w dziedzinie moralności rozum zmierza do ostatecznego celu całego życia ludzkiego. Otóż cel jednostkowy ma być podporządkowany celowi ostatecznemu. Skoro zaś grzech to odstępstwo od stosunku do celu, w zakresie sztuki dwojaki może być grzech: albo na skutek odstępstwa od jednostkowe go celu, zamierzonego przez artystę, i wówczas tego rodzaju grzech będzie swoisty dla sztuki, np. gdy artysta zamierzając zrobić dobre dzieło, dokonał dzieła złego, albo zamierzając dokonać złego dzieła, zrobił dzieło dobre; albo przez odstępstwo od ogólnego celu życia ludzkiego, i w ten sposób grzeszy, gdy zamierza uczynić i faktycznie tworzy dzieło złe, by zgorszyć bliźniego. Ale tego rodzaju grzech nie jest swoisty dla artysty jako dla artysty; gdyż popełnia go jako człowiek, a nie jako artysta. W pierwszym wypadku artysta grzeszy jako artysta, a w drugim jako człowiek. Natomiast w zakresie moralności, gdzie w rachubę wchodzi stosunek rozumu do ogólnego celu życia ludzkiego, grzech i zło zawsze polega na odstępstwie od porządku rozumu w stosunku do ogólnego celu życia ludzkiego. Dlatego za taki grzech człowiek ponosi winę jako człowiek i jako jednostka moralna. Stąd powiada Filozof [292)], lepiej zgrzeszyć przeciw sztuce niż przeciw roztropności lub innym cnotom moralnym, którymi roztropność kieruje.

3. Ta słabość, jaka zachodzi w dobrowolnym złu, podlega władzy człowieka, i dlatego ani nie uwalnia od winy ani jej nie umniejsza.

Artykuł 3.

CZY UCZYNEK LUDZKI ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE JEST DOBRY LUB ZŁY ZASŁUGUJE NA NAGRODĘ LUB KARĘ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że uczynek ludzki nie zasługuje na nagrodę lub karę ze względu na swą dobroć lub złość, gdyż:

1. Zasługa wyraża stosunek do wynagrodzenia, które ma miejsce tylko względem innych ludzi. Nie wszystkie zaś dobre lub złe uczynki ludzkie odnoszą się do innych ludzi, gdyż niektóre odnoszą się do tej samej osoby, która je spełnia. A więc nie każdy dobry lub zły uczynek ludzki zasługuje na nagrodę lub karę.

2. Nikt nie zasługuje na nagrodę lub karę za możność rozporządzania podług swej woli tymi rzeczami, których jest panem, np. nie karze się człowieka za to, że zniszczył rzecz własną, choć karze się go, gdy zniszczy rzecz cudzą. Lecz człowiek jest panem swych uczynków. A więc przez to, że dobrze lub źle rozporządza nimi, nie zasługuje ani na karę ani na nagrodę.

3. Jeśli ktoś zdobywa jakieś dobro dla siebie, nie zasługuje przez to, by ktoś inny czynił mu dobrze, i analogicznie w stosunku do zła. Otóż sam uczynek dobry jest dobrem i doskonałością tego, kto go wykonuje; uczynek zaś nieuporządkowany jest jego złem. A więc z tego względu, że ktoś spełnia uczynek dobry lub zły, nie wynika, by zasługiwał na nagrodę lub karę.

Ale z drugiej strony czytamy u Izajasza (3, 10-11): „Powiedzcie sprawiedliwemu, że dobrze iż owoców wynalazków swoich spożywać będzie. Biada bezbożnemu za złe. Albowiem odpłata rąk jego stanie się mu”.

O d p o w i e d ź .

Zasługa na nagrodę lub karę odnosi się do wyrównania, jakiego dokonuje sprawiedliwość za to, że ktoś działał na korzyść lub na szkodę drugiego. Otóż należy wziąć pod uwagę, że każdy, kto żyje w jakimś społeczeństwie, jest jego członkiem. Ktokolwiek więc czyni coś dobrego lub złego w stosunku do kogokolwiek innego, kto żyje w tymże społeczeństwie, działa na korzyść lub szkodę całego społeczeństwa, podobnie gdy ktoś zrani komuś rękę, zrani człowieka. Gdy więc ktoś czyni coś dobrego lub złego jakiejś innej jednostce, podwójnie zasługuje na nagrodę lub karę: po 1), ze względu na pojedynczą osobę, której pomógł lub którą uraził; po 2), ze względu na całą społeczność. Otóż gdy ktoś czyni wprost coś dobrego lub złego w stosunku do całej społeczności, wówczas należy mu się wyrównanie naprzód i przede wszystkim od całej społeczności, a następnie od wszystkich części tejże społeczności. Gdy zaś ktoś czyni coś dobrego lub złego na własną korzyść lub szkodę, również należy mu się wyrównanie n w miarę jak ta korzyść lub szkoda oddziaływa na wspólnotę, której jest cząstką, chociaż nie należy mu się wyrównanie za dobro lub zło swej własnej osoby, która utożsamia się ze Sprawcą danego czynu, chociaż należy mu się pewne wyrównanie od siebie samego przez podobieństwo do sprawiedliwości względem siebie samego.

Jasne więc, że uczynek dobry lub zły jest godny pochwały lub stanowi winę człowieka ze względu na swą zależność od woli, cechę zaś prawości lub grzeszności posiada ze względu na stosunek do celu; i wreszcie charakter zasługi na nagrodę lub karę przysługuj e mu ze względu na wyrównanie sprawiedliwości w stosunku do innych.

R o z w i ą z a n i e t r u d n o ś c i .

1. Niekiedy dobre lub złe uczynki człowieka, chociaż nie odnoszą się do dobra lub zła innej jednostki, niemniej dotyczą dobra lub zła kogoś innego, a mianowicie samej społeczności.

2. Człowiek, mając panowanie nad swymi czynnościami, sam również, jako cząstka społeczności, zasługuje na nagrodę lub karę, zależnie od tego, czy dobrze czy też źle rozporządza swymi czynnościami, czy też swymi rzeczami, którymi powinien służyć wspólnocie.

3. To dobro lub zło, które ktoś czyni sobie samemu przez swój własny uczynek, ma wpływ na społeczność, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

Artykuł 4.

CZY UCZYNEK LUDZKI ZE WZGLĘDU NA TO, ŻE JEST DOBRY LUB ZŁY, ZASŁUGUJE U BOGA NA NAGRODĘ LUB KARĘ ?

Postawienie problemu.

Wydaje się, że dobry lub zły uczynek ludzki nie zasługuje u Boga na nagrodę, gdyż:

1. Jak widzieliśmy[293)], zasługa na nagrodę lub karę to pewne wyrównanie korzyści lub szkody, wyrządzonej drugiemu. Lecz uczynki ludzkie dobre i złe nie wyrządzają Bogu ani szkody ani korzyści. Powiada bowiem Pismo św. (Jb 35, 6-7): „Jeśli zgrzeszysz, cóż mu zaszkodzisz? ... A jeśli sprawiedliwie czynić będziesz, cóż mu darujesz?" A więc dobry lub zły uczynek ludzki nie zasługuje u Boga na nagrodę lub karę.

2. Narzędzie nie zasługuje u tego, kto się nim posługuje, gdyż cała czynność narzędzia pochodzi od tego, kto się nim posługuje. Lecz człowiek w swym działaniu jest narzędziem mocy Bożej, która jest pierwszą przyczyną jego poruszeń, wszak czytamy u Proroka (Iz. 10, 15): „Izali się będzie siekiera przechwalać przeciw temu, kto nią rąbie? Albo się podwyższy piła przeciw temu, kto nią rżnie?" Słowa te porównują działającego człowieka do narzędzia. A więc człowiek, gdy dobrze lub źle coś czyni, nie zasługuje u Boga ani na nagrodę ani na karę.

3. Uczynek człowieka zasługuje na nagrodę lub karę ze względu, a stosunek do drugiej osoby. Lecz nie wszystkie uczynki ludzkie odnoszą się do Boga. A więc nie wszystkie uczynki ludzkie zasługują u Boga na nagrodę lub karę.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekl. 12, 14) : „Wszystko co się dzieje, przywiedzie Bóg na sąd, za każdy występek, czy dobry czy zły on będzie". Lecz sąd oznacza pewne wyrównanie zasługi na nagrodę lub karę. A więc każdy uczynek człowieka, tak dobry jak i zły, zasługuje u Boga na nagrodę lub karę.

Odpowiedź.

Uczynek człowieka zasługuje na nagrodę lub karę ze względu na jego stosunek do kogoś innego, a więc do drugiej osoby lub do społeczności. Otóż uczynki nasze w jeden i drugi sposób zasługują u Boga na nagrodę lub karę, zależnie od tego, czy są dobre czy złe. Najpierw bowiem ze względu na samego Boga, jako ostatecznego celu człowieka. Mamy bowiem obowiązek podporządkować wszystkie nasze uczynki ostatecznemu celowi, jak to wykazaliśmy[294)]. Ten więc człowiek, który wykonuje jakiś uczynek zły, a więc nie dający się skierować do Boga, nie oddaje Bogu należnej mu chwały właśnie z tego tytułu. że jest celem ostatecznym. Po wtóre ze względu na społeczność całego wszechświata, gdyż w każdej wspólnocie troska o dobro ogółu należy głównie do tego, kto nią rządzi; do niego też należy wyrównanie za dobro i zło, które dzieje się w społeczności. Bóg zaś jest zwierzchnikiem i rządcą całego wszechświata, jak to wykazaliśmy w I części[295)]. W szczególny zaś sposób Bóg jest rządcą stworzeń rozumnych. Nie ulega więc wątpliwości, że ze względu na Boga

uczynki ludzkie zasługują u Niego na nagrodę lub karę, gdyż w przeciwnym wypadku trzeba by przyjąć, że Bóg nie mógłby troszczyć się o ludzkie postępowanie

Rozwiązanie trudności.

1. Uczynek człowieka sam przez się nie może sprawić Panu Bogu żadnej korzyści ani wyrządzić mu szkody; niemniej człowiek, w miarę jak to zależy od niego, albo ujmuje coś Bogu albo mu oddaje, zależnie od tego, czy zachowuje lub nie porządek ustanowiony przez Boga.

2. Bóg tak porusza człowieka jako swe narzędzie, że pozostawia mu nietkniętą wolność woli, dzięki której może być on źródłem swych czynności, jak to widzieliśmy uprzednio[296]. Dlatego człowiek przez swój uczynek może zasłużyć sobie u Boga nagrodę lub karę.

3. Człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i pod każdym względem społeczności politycznej, i dlatego nie każdy jego uczynek w stosunku do społeczności politycznej zasługuje na nagrodę lub karę. Ale wszystko to, czym człowiek jest, co może i co posiada, należy podporządkować Bogu, i dlatego każdy uczynek człowieka, dobry lub zły, z natury swej zasługuje u Boga na nagrodę lub karę.

ODNOŚNIKI
DO TRAKTATU ŚW. TOMASZA Z AKWINU
O UCZYNKACH

(Skróty jak w Odnośnikach do traktatu O Szczęściu. Oprócz tego: Nem., De Nat. Hom. jest skrótem: Nemesius, De Natura Hominis. Dzieło przypisywane dawniej św. Grzegorzowi z Nissy.)

1) Nem. De Nat. Hom., c. 32 (PG 40, 728).
2) De Fide Orth., II, c. 24 (PG 94, 953).
3) Eth, III, c. i (1111a 23).
4) De Anima, III, c. 10 (433b 11).
5) De Fide Orth., II, C. 24 (PG 94, 953).
6) I-II, q, 1, a. 1.
7) Patrz odnośnik 1, 2, 3.
8) De Fide Orth., II, c. 27 (PG 94, 960, 953).
9) Eth.n III, c. 2 (1111b 8). Cf. odn. 1 i 2.
10) De Anima III, c. 10 (433a 9).
10a) De Fide Orth., IV. c. 20 (PG 94, 1196).
11) De. Civitate Dei, V c. 10 (PL 41, 152).
12) Patrz odnośnik 1 i 3.
13) Eth., III, c. 1 (1109b 35). Cf. odnośnik 2.
14) Phys., VIII, c. 4 (254b 14).
15) Nem., De Nat. Hom. c. 30 (PG 40, 721).
16) Eth., III, c. i (1110a 12).
17) Tamże.
18) Patrz Odnośnik 15.
19) Tamże.
20) Eth., VI, c. 5 (1140b 12).
21) De Fide Orth., II, c. 24 (PG 94. 953).
22) Tamże.
23) De Vera Religione c. 14 (PL 34, 133).
24) De Fide Orth., II, c 24 (PG 94, 953).
25) Tamże.
26) Eth., III, c. 1 (1110a 1).
27) I-II, q. 6, a 1.
28) Eth. III, c. 1 (1110b 25).
29) Rhetorica I, c. 17.
30) Eth., III, c. 1 (1110b 33).
31) Perihermeneias c. 1 (16a 3).
32) Met., X, c. 9 (1055a 9).
33) Met., VI, c. 5 (1026b 3).

34) De Fide Orth., II, c. 24 (PG 94, 953).
35) Nem., De Nat. Hom., c. 31 (PG 40 724).
36) I-II, q. 18, a. 10 i 11; q. 73, a. 7.
37) I-II-q. 6, a. 8.
38) Eth., I c. 6 (1096a 26).
39) Eth., III, c. 1 (1111a 3).
40) Rhetorica L c. 24.
41) Nem., De Nat. Hom., c. 31 (PG 40, 728).
42) I-II. q. 1, a. 1.
43) Nem., De Nat. Hom., c. 31 (PG 40, 728); Eth. III, c. 1.
44) Met., VIII, c. 2 (1046b 5).
45) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
46) Eth., I, c. 1 (1094a 3).
47) Phys., II, c. 3 (195a 6).
48) Eth., V, c. 1 (1129b 8).
49) Eth., III, c. 2 (1111b 26).
50) Eth., VI, c, 1 (1139a 8).
51) Eth., I, c, 6 (1096a 26).
52) Eth., VII, c. 8 (1151a 16).
53) Topicorum III, c. 2 (117a 18).
54) I-II, q. 8, a. 2.
55) Enarrationes in Ps. 118. s. 8 (PL 37, 1552).
56) De Anima, III, c. 3 (427b 23).
57) De Anima, III, c. 6 (433b 10).
58) I-II, q. 1, a. 1.
59) Phys., II, c. 2 (194b 5).
59a) De Anima III, c. 9 (432b 26).
60) Super Genesim XII, c. 16 (PL 34, 467).
61) Phys., VIII, c. 5 (257b 23).
62) Eth., III. c. 5 (1114a 32).
63) Politicorum I. c. 2 (1254b 5).
64) I-II, q. 6, a. 4.
65) I-II, q. 9, a. 1.
66) VII, c. 14 (1248a 14).
67) Phys. VIII, c. 9 (265a 27).
68) De Trinitate, III, c. 4 (PL 42, 873).
69) De Fide Orth., II, c. 7 (PG 94, 893).
70) Patrz Denifle, Chartularium n. 432.
71) De Anima, III, c. 3 (432b 5).
72) I-II, q. 9, a. 2.
73) Centiloquium, 4-8 (ed. Venetiis 1484).
74) Super Genesim, c. 17 (PL 34, 278).
75) De Coelesti Hierarchia, c. 4 (PG 3, 180).

76) Phys., VIII, c. 4 (255b 35).
77) I, q. 90, a. 2 i 3.
78) I-II, q. 109, a. 2.
79) Phys., II, c. 1 (192b 8).
80) De Duabus Naturis, c. 1 (PL 64, 1341).
81) Met., V, c. 4 (1014b 16).
81a) De Anima, III, c. 9 (432b 5).
82) Eth., III, c. 5 (1114a 32)
83) De Anima, III, c. 11 (434a 19).
84) Contra Faustum, XXVI, c. 3. (PL 42, 480).
85) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 733).
86) I-II, q. 3, a 4.
87) De Trinitate, X, c. 11 (PL 42, 982).
88) I-II, q. 9 a. 1.
89) De Doctrina Christiana, I, c. 22 (PL 34, 25)
90) LXXXIII Quaestionum Q. XXX (PL 40, 19).
91) De Trinitate X, c 10 (PL 42, 981).
92) Tamże, c 2 (PL 42, 983).
93) Tamże, c. 10 (PL 42, 981).
94) De Doctrina Christiana I, c. 33 (PL 34, 33).
95) In Epistolam Ad Galatas V (PL 17, 389).
96) I-II, q. 1, a. 8; q. 2, a. 7.
97) De Trinitate X, c. 11 (PL 42, 982).
98) De Doctrina Christiana, I, c. 4 (PL 34, 20).
99) De Sermone Domini in Monte II, c. 13 (PL 34, 1289).
100) De Trinitate, XI, c. 4 (PL 42, 990).
101) I-II, q. 9, a. 1.
102) Prosperi Sententiarum 100 (PL 51, 441).
103) I-II, q. 1, a. 7,
104) I-II, q. 12, a. 1, 4m.
105) De Sermone Domini in Monte, II, c. 14 (PL 34, 1290).
106) Topica II, c. 10 (114b 35).
107) De Anima II, c. 8 (420b 18).
108) I-II, q. 12. a. 2.
109) I, q. 12, a. 10; q. 58, a, 2; q. 85, a. 4.
110) De Trinitate, XI, c. 6 (PL 42, 992).
111) Phys., III, c. 3 (202a 19).
112) Eth., III, c. 3 (1111b 27).
113) Eth, VII, c. 3 (1113a 4).
114) Eth., III, c. 1 (1110b 31).
115) Eth, III, c 3 (1113a 9).
115a) Eth VI, c. 2 (1139b 4).
116) Nem., De Nat. Hom., c. 33 (PG 40, 733).

117) Eth., III, c. 2 (1111b 27).
118) Eth., VI, c. 12 (1144a 8).
119) Met., I, c. 1 (980b 22).
120) Nem., De Nat. Hom., c. 33 (PG 40, 732).
121) Phys, III, c. 3 (202a 13).
122) Phys., II, c. 5 (196b 17).
123) Eth., VI, c. 12 (1144a 20).
124) Eth., III, c. 2 (1111b 26).
125) I-II, q. 13, a. 1, 2m.
126) Phys., II, c. 9 (200a 20).
127) I-II, q. 1, a. 1.
128) Eth., III, c. 2 (1111b 25).
129) Phys., II, c. 3 (195a 1).
130) Regula, c. 68 (PL 66, 917).
131) Eth., III, c. 2 (1111b 20).
132) Cf., Averoes, In De Coelo II, Fedon, l08.
133) I-II, q. 13, a. 3.
134) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
135) Nem., De Nat. Hom., c. 34 (PG 40, 736).
136) Eth., III, c. 3 (1113a 11); c.2 (1112a, 15).
137) Eth., VI, c. 2 (1139b 4).
138) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
139) Tamże.
140) Eth., I, c. 1 (1094a 4).
141) Nem., De Nat. Hom., c. 34 (PG 40, 740).
142) Tamże.
143) Eth., III, c. 3 (1112b 16).
144) Nem., De Nat. Hom., c. 34 (PG 40, 740).
145) Eth., III, c. 3 (1112b 9).
146) Nem., De Nat. Hom., c. 34 (PG 40, 740).
147) Eth., III, c. (1112b 26).
148) Eth., III. c. 3 (1112b 20).
149) De Coelo, I, c. 7 (274b 17).
150) De Trinitate, XII, c. 12 (PL 42, 1007).
151) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 925).
152) De Anima, III, c. 9 (432b 5).
153) I, q. 16, a. 1; q. 27, a. 4.
154) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
155) Eth., X, c. 4 (1174b 31).
156) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1007).
157) Tamże, c. 7 (PL 42, 1005).
158) Tamże, c. 12 (PL 42, 1008).
159) De Doctrina Christiana, I, c. 4 (PL 34, 20).

160) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
161) LXXXIII Quaestionum, Q. 30 (PL 40, 20).
162) De Trinitate, X, c. 2 (PL 42. 982).
163) Tamże, c. 10 (PL 42, 981).
164) LXXXIII Quaestionum, Q. 30 (PL 40, 19).
165) I-II, q. 15, a. 1, 2 i 3.
166) De Trinitate, X, c. 11 (PL 42, 982).
167) De Trinitate, II (PL 10, 21).
168) LXXXIII Quaestionum, Q. 30 (PL 40, 20).
169) De Trinitate, VIII, c. 10 (PL 42, 932).
170) I-II, q. 9, a. 3.
171) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
172) Sufficienciae, I, c. 10.
173) Nem., De Nat. Hom., c. 16 (PG 40, 672).
174) Eth., I, c. 13 (1002b 26).
175) I-II, q. 13, a. 1 i q. 16, a. 1.
176) Patrz I-II, q. 9, a. 1; I q. 82, a. 4.
177) Boetius, In De Interpretatione, III, Prolog.
178) De Anima I, c. 5.
179) Politicorum II, c. 2 (1254b 4).
180) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
181) I-II. q. 17, a. 1.
182) Tamże.
183) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
184) I-II, q. 16, a. 4.
185) Topica, III, c. 2 (117a 18).
186) De Div. Nom., c. 13 (PG 3, 977).
187) Confessiones VIII, c. 9 (PL 32, 758).
188) I-II, q. 9, a. 4.
189) Eth.. I, c. 13 (1102b 13).
190) De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 945).
191) Nem. De Nat. Hom., c. 16 (PG 40, 672).
192) Politicorum I, c. 2 (1254b 5).
193) Nemn De Nat. Hom., c. 22 (PG 40, 692).
194) Tamże, (693).
195) De Civitate Dei, XIV, c. 16 (PL 41, 425).
196) Confessiones VIII, c. 9 (PL 32, 758).
197) Phys., VIII, c. 4 (255b 35).
198) Nem., De Nat. Hom., c. 22 (PG 40, 693).
199) De Civitate Dei, XIV, c. 17 (PL 41, 425).
200) De Causis Motus Animalium, c. 11 (703b 5).
201) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 717).
202) Met., VIII, c. 9 (1051a 4; a. 29).

203) De Div. Nom., c. 3 (PG 3, 717).
204) I, q. 5, a. 1 i 3; q. 17, a. 4, 2m.
205) I, q. 5, a. 1, 1m.
206) De Doctrina Christimla, III, c. 12 (PL 34, 73).
207) I-II, q. 18, a. 1.
208) Met., V, c. 4 (1027b 25).
209) Tamże (1026b 4).
210) I-II, q. 18, a. 2.
211) Eth., II, c. 3 (1104b 26).
212) De Div Nom., c. 4 (PG 3, 716).
213) De Differentiis Topicis, II (PL 64, 1189).
214) I-II, q. 18, a. 1.
215) De Div Nom, c. 4 (PG 3, 729).
216) Met., II, c. 3 (998b 22).
217) Eth., II, c. 1 (1103b 21).
218) I-II, q. 18, a. 2.
219) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
220) I-II, q. 1, a. 3.
221) I-II, q. 1, a. 1.
222) Eth., V, c. 2 (1130a 24).
223) Met., VII, c. 6 (1038a 9).
224) Phys., II, c. 3 (194b 26)
225) Enchiridion, c. 2 (PL 40, 236).
226) Categoriae, VIII (12b 26).
227) De Sermone Domini in Monte II, c. 18 (PL 34, 1296).
228) I-II, q. 18, a. 2 i 5.
229) In Categorias, X.
230) Eth., II, c. 1 (1103b 21).
231) Eth., IV, c. 1 (1121a 26).
232) In Evang., I, h. 6 (PL 76, 1098).
233) I-II, q. 18, a. 5.
234) Tamże.
235) Tamże, a. 7, 1m; q. 1, a. 3, 3m.
236) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 729).
237) I-II, q. 18, a. 10.
238) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
239) Eth., VI, c. 5 (1140b 6).
240) Eth., V, c. 1 (1129a 9).
241) I-II, q. 18, a. 5; q. 1, a. 1, 2m.
242) I-II, q. 6, a. 8.
243) I-II, q. 9, a. 1.
244) Eth., VI, c. 2 (1139a 29).
245) I-II, q. 9, a. 1.

246) De Trinitate X (PL 10, 344). .
247) I-II, q. 19, a. 1 i 2.
248) I-II, q. 9, a. 1.
249) Met., IX, c. 1 (1053a 24).
250) Contra Faustum XXII, c. 27 (PL 42, 418).
251) Sermo LXII, c. 8 (PL 38, 421).
252) I, q 79, a. 13.
253) S. Bonaventura, In Sent. II, d. 39, a. 1.
254) Eth., VII, c. 9 (1151a 33).
255) I-II, q. 6, a. 8.
256) De Div. Nom. c. 4 (PG 3, 729).
257) I-II, q. 19, a. 1.
258) Confessiones XIII, c 26 (PL 32, 863).
259) I-II, q. 19, a. 1 i 2.
260) Glossa (PL 107 931).
261) I-II, q. 12, a. 4; q. 18, a. 6.
262) I-II, q. 20, a. 4; q 114 a. 4.
263) Ennarrationes in Ps. 32 (PL 36, 278).
264) I-II, q. 1 a. 8; q. 3, a. 1.
265) Glossa (PL 191, 325).
266) I-II, q. 1 a. 1, 2m
267) I-II, q. 18, a. 6
268) Retractationes I, c. 9 (PL 32, 596).
269) Tamże.
270) Met., VI, c. 12 (1038a 9).
271) Contra Mendacium, c. 7 (PL 40, 528).
272) I-II, q. 20, a 1.
273) Eth., II, c. 6 (1106a 15).
274) Eth., I, c. 13 (1103a 3).
275) I-II, q. 20 a. 1 i 2.
276) I-II, q. 18, a. 6.
277) I-II, q. 17, a. 4.
278) I-II, q. 20, a. 1 i 2.
279) Eth., VI, c. 12 (1144a 8).
280) In Matthaeum h. 19 (PG 57, 274).
281) Phys., V, c. 4 (228a 20).
282) Tamże, c. 3 (202a 18).
283) Tamże, II, c. 8 (199b 4).
284) Tamże, c. 8 (199a 16).
285) Contra Faustum, XXII, c. 27 (PL 42, 418).
286) I-II, q. 19, a 3 i 4.
287) Phys., II, c. 8 (199a 35).
288) Eth., III, c. 5 (1114a 23).

289) Phys., II, c. 8 (199a 33)
290) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
291) Eth., III, c. 1 (1109b 31).
292) Eth., VI, c. 5 (1140b 22).
293) I-II, q. 21, a. 3.
294) I-II, q. 19, a. 10.
295) I, q. 103, a. 5.
296) I-II, q. 9, a. 6, 3m.

OBJAŚNIENIA TEKSTU

WSTĘP

Wstęp do traktatu o uczynkach ma bardzo ważne znaczenie dla etyki tomistycznej z metodologicznego punktu widzenia. W lapidarnym bowiem skrócie ujmuje jej istotne czynniki, j ej cechy charakterystyczne, oraz zasadnicze części, z których się składa. Etyka bowiem najogólniej to nauka o zgodności postępowania ludzkiego z naturą człowieka, a tym samym z jego ostatecznym celem. Jak w każdej nauce, tak i w etyce należy odróżnić pięć czynników: a) Podmiot, b) przedmiot materialny czyli tworzywo, c) przedmiot formalny czyli podstawowe zasady, d) cel przedmiotowy oraz e) metodę czyli drogę od zasad jako punktu wyjścia do celu danej nauki. (Patrz o. F. Bednarski O.P. „Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu" K.U.L. 1956).

a) Otóż podmiotem etyki, a więc tym. o czym etyka traktuje, o czym orzekają właściwe jej wnioski, to uczynki ludzkie pod kątem widzenia ich zgodności z naturą ludzką i konsekwentnie z jej przyrodzonym i nadprzyrodzonym celem ostatecznym.

b) Przedmiotem materialnym etyki, czyli budulcem, tworzywem, są przede wszystkim jej wnioski normatywne o tym co i jak należy czynić, następnie przesłanki wartościujące i stwierdzające, dlaczego tak właśnie należy czynić, a wreszcie zdania pomocnicze, np. objaśnienia, przykłady itp.

c) Przedmiotem formalnym etyki to podstawowe zasady, na podstawie których uzasadnia swe wnioski. Są one trojakie: 1. zasady objawione przez P. Boga, zawarte w Piśmie św. i w nauczaniu Kościoła; 2. zasady egzystencjalno-analityczne o postępowaniu, dające się sprowadzić do podstawowego aksjomatu umiejętności praktycznych: N a l e ż y c z y n i ć t o c o d o b r e, u n i k a ć t e g o c o z ł e, gdyż w orzeczeniu tej zasady, przynajmniej domyślnie, zawierają się orzeczniki swoistych dla etyki wniosków, a przedmiot tego orzeczenia, czyli dobro i zło, wyraża najogólniejszą rację, dlaczego coś należy lub nie należy czynić, a tym samym stanowi pojęcie nadrzędne dla wszystkich podmiotów, jakie występują we wnioskach właściwych dla etyki filozoficznej (patrz o. F. Bednarski O.P. „Egzystencjalny charakter zasad etycznych". Rzym 1962); 3. uogólnienia danych obserwacji i doświadczenia, na których opiera się tzw. etyka empiryczna, jaka jednak nie jest pełną i samodzielną nauką, gdyż obserwacja faktów nie jest zdolna stwierdzić ich zgodności z celem ostatecznym; posiada więc charakter pomocniczy w stosunku do etyki teologicznej i podporządkowanej jej etyki filozoficznej.

d) Celem przedmiotowym etyki jest postępowanie zgodnie z celem ostatecznym, a więc nie poznanie dla samego poznania. ale poznanie dla praktyki cnót w myśl słów św. Tomasza, że „w nauce tej badamy, czym jest cnota nie po to tylko, byśmy poznali prawdę, ale byśmy zdobywając cnotę, stali się dobrymi" (In X Eth. nr 256, patrz o. F. Bednarski O.P., „Praktyczność teologii moralnej", Duszpasterz Polski nr 47/1961).

e) Metoda wreszcie to droga od punktu wyjścia, jakim są podstawowe zasady danej nauki, do właściwego jej celu. którym jest dokładne i wszechstronne poznanie prawdy. Etyka tomistyczna posługuje się metodą właściwą umiejętnościom teoretyczno-

praktycznym. pod pewnym względem jest nauką teoretyczną. gdyż zdobywa się ją zazwyczaj nie przez praktykę. lecz przez badania naukowe. i zawiera mnóstwo zdań, które nie są ani normatywne ani wartościujące, nie wyrażając ani bezpośrednio ani pośrednio, co i jak należy czynić. Zasadniczo jednak etyka jest umiejętnością praktyczną, gdyż zdania, które nie mają charakteru normatywnego, odgrywają w etyce jedynie rolę pomocniczą; sama zaś etyka traktuje a) o rzeczach wykonalnych, a mianowicie o naszych uczynkach i b) równocześnie kieruje ich wykonaniem, przynajmniej pośrednio, wskazując co, jak i dlaczego należy czynić lub nie czynić.

Obok praktyczności cechą etyki tomistycznej jest jej uniwersalność. przejawiająca się m. in. a) w jej zdolności wyprowadzenia z właściwych jej zasad wszystkich wniosków spotykanych w jakiejkolwiek innej zdrowej etyce, b) w dostosowaniu się do potrzeb wszystkich ras ludzkich bez względu na ich warunki społeczne, kulturowe i gospodarcze, oraz c) w jej doskonaleniu całego człowieka: nie tylko jego umysłu i woli, lecz także jego popędów i uczuć oraz ciała. Trzecią cechą etyki tomistycznej to jej realizm, gdyż za podstawę swych rozważań bierze człowieka takiego jakim on jest, bez idealizowania go, bez pesymizmu, traktuj e człowieka nie jako abstrakcję, ale jako istotę z krwi i kości w jego konkretnych, egzystencjalnych warunkach. Niemniej wybitną cechą tej etyki jest jej pozytywne ujęcie, co przejawia się głównie w tym. że o złu, o nałogach i grzechach etyka tomistyczna mówi tylko jakby na marginesie traktatu o dobru, o sprawnościach i poszczególnych cnotach. Wreszcie na każdej stronicy Sumy Teologicznej, poświęconej zagadnieniom moralnym. rzuca się w oczy racjonalność (nie racjonalizm!!) nie tylko metody, ale także samej treści szczególniej w uzasadnianiu poszczególnych twierdzeń. Racjonalność ta przejawia się m.in. w samym podziale moralnej części Sumy, który św. Tomasz podał w niniejszym wstępie. Podział ten można ująć w następujących schemacie:

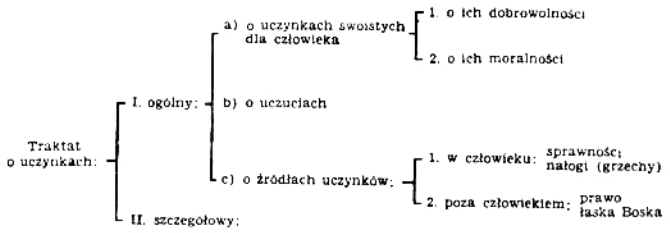

UWAGA: Św. Tomasz w tym traktacie używa niemal wyłącznie terminu: „actus”, który zależnie od kontekstu tłumaczymy: „czynność”, „uczynek”, „czyn”. Nie są to w języku polskim terminy jednoznaczne. Czynność to wszelkie działanie tak zewnętrzne jak i wewnętrzne, tak złożone jak i proste, będące składnikiem większego procesu działania. Uczynek natomiast to raczej rezultat czynności, stanowiący. pewną ukończoną już całość, ale na miarę zwyczajną. Czyn natomiast to również czynność już dokonana, stanowiąca pewną całość wykończoną. ale odznaczająca się pewną wielkością w kierunku dobra lub zła. Działanie ma szerszy zakres niż czynność. mówimy bowiem o działaniu także rzeczy nieżyjących, np. że kwas działa na metale : dzieło to rezultat działania. Robienie to działanie zewnętrzne, przetwarzające jakieś tworzywo.

ZAGADNIENIE 6.

Artykuł 1.

Św. Grzegorz z Nissy († 394), brat św. Bazylego wielkiego, wybitny myśliciel, który starał się o filozoficzne pogłębienie prawd wiary. Napisał wiele dzieł filozoficzno-teologicznych, np. życie Mojżesza, Wielka katecheza itd. Ale przypisywane mu w średniowieczu dzieło „De natura hominis” jest pismem Nemesiusza.

Św. Jan Damasceński († 749) doktor Kościoła. Zespolił dotychczasową pracę myślicieli Kościoła Wschodniego w pełny system teologii katolickiej. Wywarł wielki wpływ na św. Tomasza z Akwinu.

W artykule tym pojęcie dobrowolności jest dość szerokie. Czynność dobrowolna znaczy tu mniej więcej tyle co czynność samorzutna, pochodząca bezpośrednio od jestestwa działającego, które poznaje cel i do niego zwraca swe działanie. Tak pojętej dobrowolności nie przeszkadza fakt, że chociaż wola działa samorzutnie, niemniej pozostaje pod bezustannym wpływem działania Bożego, jak to wyjaśnia św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność. Dowód tezy, że uczynkom ludzkim przysługuje cecha dobrowolności, opiera się na fakcie, stwierdzalnym przez doświadczenie wewnętrzne, iż poznajemy cele naszego działania i zwracamy je ku nim, a to jest istotne dla dobrowolności

Artykuł 2.

Dobrowolności czynów nie należy mieszać z ich wolnością czy dowolnością gdyż wolność zakłada uprzednią rozwagę i rozsądzenie, a dobrowolność nie, mianowicie, gdy nie jest pełna i całkowita, jak to się dzieje u zwierząt oraz u dzieci, nie używających jeszcze rozumu.

Artykuł 3.

Tu św. Tomasz zwraca uwagę na odpowiedzialność człowieka również za to, czego nie czyni, a co mógłby był i powinien był uczynić- Ileż nieszczęść narody mogłyby uniknąć, gdyby nie ograniczały się do biernego oczekiwania tego, „co los przyniesie”, ale umiały chcieć usunąć to, co zbrodnicze a krzewić to, co szlachetne!

Artykuł 4.

Wewnętrzny akt samej woli nie może ulec przemocy, gdyż to, co jest samorzutne, co wypływa z wrodzonej woli skłonności, nie może być czymś narzuconym z zewnątrz, czymś wymuszonym. Do chcenia nie można więc nikogo zmusić, choć zdarza się np. na skutek odpowiedniej propagandy, że człowiek zaczyna chcieć i chce tego, czego przedtem nie chciał: dajmy na to kupuje nowy kapelusz, by zadośćuczynić wymaganiom

mody. Wpływ środowiska, wychowania, mody, propagandy itp. nieraz narzuca się człowiekowi i nastawia jego wolę w odpowiednim lub nieodpowiednim kierunku, skłania ją ku prawdziwemu lub pozornemu dobru, nieraz usiłuje uśpić ją i obezwładnić, ale nie potrafi zmusić jej do wewnętrznego przyzwolenia. Niemniej przemoc potrafi zniewolić ciało człowieka wbrew jego woli, przeszkadzając w wykonaniu jej nakazów. Natomiast P. Bóg nigdy nie stosuje przemocy w stosunku do ludzkiej woli, choć nieraz sprawia, że człowiek chce tego, czego przedtem nie chciał, powodując, iż to, co mu przedtem wydawało się złe, teraz ukaże się mu jako dobro, odpowiadające przyrodzonej skłonności j ego natury.

Artykuł 5.

W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz wyjaśnia, dlaczego czasem niewola, np. tyrania mody lub propagandy, nie tylko nie zasmuca pewnych ludzi, ale sprawia im niemałe zadowolenie. Dzieje się tak wtedy, gdy osobowy lub nieosobowy tyran umie na swą korzyść wygrywać ludzką podatność na wpływy zewnętrzne, zwłaszcza gdy te schlebiają ich namiętnościom.

Artykuł 6.

Według współczesnych nam egzystencjalistów, strach jest cechą ludzkiego istnienia. Człowiek, żyjąc w świecie jest przezeń nieustannie zagrożony, bo świat idzie swoim torem i w każdej chwili tysiące sił, jakie w nim działają, mogą zniszczyć tak kruche nasze istnienie, skierowane ku śmierci. Człowiek pragnąłby na karb tego strachu złożyć niejedno łajdactwo, które popełnił. Tym strachem do tego czasu zbrodniarze wojenni usiłuj ą wybielić morderstwa, w których brali udział, które nakazywali lub tolerowali Otóż według św. Tomasza strach wprawdzie zmniejsza wolność działania, ale nie uniewinnia, bo nie znosi dobrowolności w postępowaniu. Fakt. że gdyby nie było strachu, człowiek niejedno zrobiłby inaczej, nie zmienia jednak tego faktu, że to, co zrobił, było dobrowolne. Dobrowolność bowiem zależy nie od tego, „co by było, gdyby było”, ale od tego, Czy konkretnie dany człowiek chciał lub nie chciał to zrobić. Mimo zaś strachu, owszem pod jego wpływem, człowiek konkretnie chce tego, co czyni, choć może w innych warunkach nie chciałby tego.

Artykuł 7.

Im więcej człowiek chce, im namiętniej czegoś pragnie, tym bardziej postępowanie jego jest dobrowolne. Otóż pożądliwość. czyli namiętne pragnienie przyjemności i rozkoszy lub dóbr użytkowych, sprawia, że człowiek z większym napięciem i z większą siłą chce tego, co odpowiada pożądliwości.

Artykuł 8.

Zawiniony brak wiedzy zachodzi wtedy, gdy człowiek już to na skutek niedbalstwa nie pozna tego, co mógł i powinien był wiedzieć. już to na skutek złej woli, gdy człowiek naumyślnie chce nie wiedzieć czegoś, by mieć większą swobodę w grzechu. To, co św. Tomasz mówi o braku wiedzy czyli o niewiadomości, odnosi się także do braku zastanowienia czyli nieuwagi, roztargnienia, zapomnienia, błędu. Człowiek może być odpowiedzialny za te przejawy niewiadomości, gdy zaniedbał tej pracy nad sobą, która powinna mu zapewnić panowanie nad myślami. wyobraźnią i pamięcią, oraz zdolność szybkiej orientacji, skupienia uwagi i spostrzegawczości, a także umiejętność przewidywania. Wielu ludzi okłamuje siebie samych, usprawiedliwiając swe zachowanie nieuwagą lub zapomnieniem, nie zdaj ąc sobie sprawy, że ani nieuwaga ani zapomnienie tego, o czym należało pamiętać, w zwykłych warunkach nie usprawiedliwia człowieka. Tym bardziej nie usprawiedliwia go ignorancja, czyli zawiniona nieznajomość zasad moralnych. a także prawd wiary, niestety tak częsta w naszych czasach, kiedy ludzie myślą, że nie maj ą czasu ani na słuchanie kazań, ani na czytanie książek religijnych.

ZAGADNIENIE 7.

Artykuł 1.

Filozofia tomistyczna przeciwstawia substancję czyli jestestwo akcydensom, czyli przypadłościom. Przypadłością jest to wszystko, co z natury swej istnieje nie „samo w sobie” ale w czymś innym, jako we właściwym sobie podmiocie. Substancja natomiast czyli jestestwo jest bytem, który z natury swej istnieje sam w sobie, czyli jest niejako bezpośrednim i ostatecznym podmiotem swojego istnienia. Nie chodzi tu bowiem o miejsce istnienia, ale o j ego podmiot. Np. Bóg, Anioł. Człowiek, zwierzę, roślina, jakiekolwiek ciało, to substancje. czyli jestestwa, natomiast ilość i wielkość. jakość, stosunki. stan. Czas, miejsce, położenie, czynność to przypadłości. bo z natury swej istnieją nie w sobie. ale w jakimś jestestwie, które jest ostatecznym podmiotem ich istnienia. Do przypadłości zaliczamy cechy, zdarzenia, fakty, przebiegi, stosunki itp. Istnieją one zawsze tylko w jakimś podmiocie. Nie istnieje np. białość. tylko rzecz biała. Nie istnieją też same przez się czynności ludzkie, istnieją natomiast ludzie, którzy te czynności wykonują lub mogą wykonywać.

Chociaż czynności są przypadłościami, nic nie przeszkadza, by same z kolei stanowiły podmiot innych przypadłości. choć oczywiście nie będzie to podmiot ostateczny jakim jest substancja, którą czynność zakłada, czyli suponuje. Może być np. czynność szybka lub powolna, rozumna lub nierozumna, piękna lub brzydka. wykonana w takim lub innym czasie czy miejscu, przez taką lub inną osobę, w takim lub innym celu itd. Otóż takie przypadłości uczynków ludzkich nazywamy okolicznościami.

Artykuł 2.

W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz posługuje się wyrazem „sztuka” na oznaczenie umiejętności wykładanych na uniwersyteckich wydziałach „sztuk”, czyli umiejętności technicznych.

Artykuł 3.

Idąc za Arystotelesem św. Tomasz dzieli okoliczności postępowania podług czterech rodzajów przyczyn. rozumiejąc przyczynę w szerokim znaczeniu tego wyrazu jako desygnat stosownej odpowiedzi na pytanie: jak jest, i dlaczego jest tak a tak. Odpowiedź na pytanie: jak jest? wyraża przyczynowość wewnętrzną, która jest dwojaka: tworzywowa czyli materialna, podająca materiał czyli tworzywo, z którego coś jest zbudowane czy złożone; oraz formalna czyli istotnościowa, wyrażająca to, ze względu na co coś jest tym, czym jest i czym różni się od wszystkich innych gatunków rzeczy. Odpowiedź na pytanie: dlaczego? wyraża przyczynowość zewnętrzną sprawczą i celową.

Podział św. Tomasza można przedstawić w następującym schemacie:

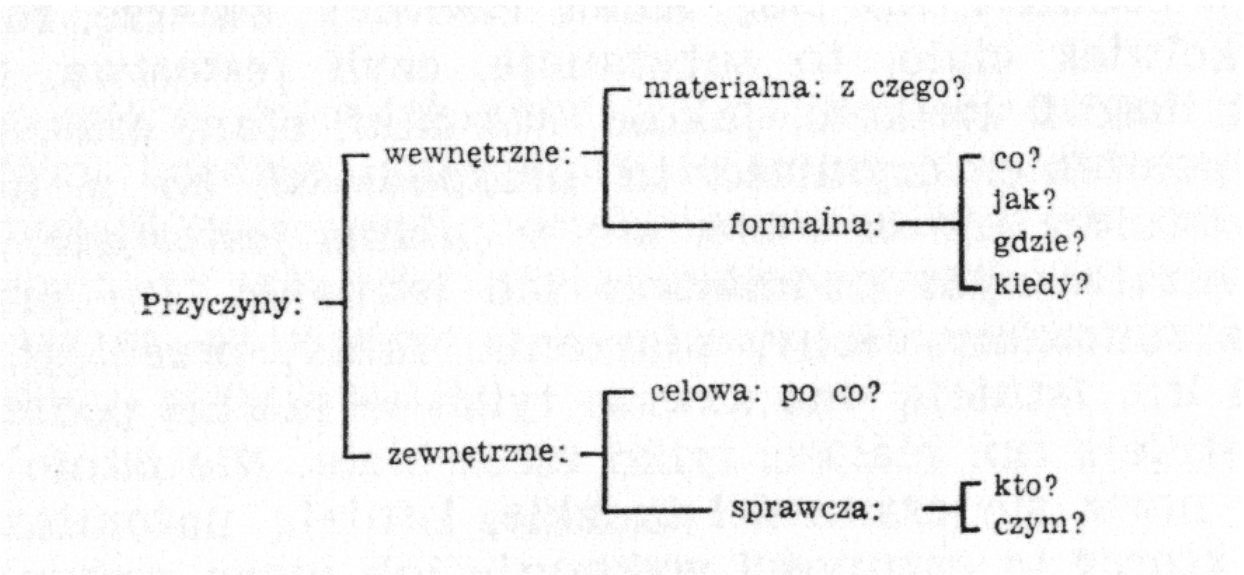

Artykuł 4.

Jak sam św. Tomasz zaznacza w odpowiedzi na1 trudność, arystotelesowska okoliczność: „w czym?” sprowadza się do okoliczności przedmiotu: „co?”. Okoliczności zaś: „o czym?”, „około czego?” i „z czego?” odnoszą się do tworzywa czynności, czyli do jej przyczyny materialnej.

Zwrócić należy uwagę, że pośród okoliczności ani Arystoteles, ani Cyceron ani św. Tomasz w tym miejscu nie zaliczają ilokrotności: „ile razy?”, a to dlatego, że okoliczności odnoszą się do jednego i tego samego czynu, ilokrotność zaś do różnych czynów. Natomiast wielkość przedmiotu czynu sprowadza się do okoliczności samego

przedmiotu: „co?”. Tę ostatnią okoliczność oraz okoliczność celu św. Tomasz uznaje za najważniejszą.

ZAGADNIENIE 8.

Od tej kwestii św. Tomasz rozpoczyna szczegółową analizę czynności ludzkich, a szczególniej współdziałania rozumu i woli w postępowaniu moralnym człowieka. Oczywiście, wyodrębniając w naszym działaniu poszczególne władze psychiczne, św. Tomasz nie przypisuje im niezależnych wzajemnie czynności. Gdy mówi dla skrócenia, że rozum robi ton wola tamto, uczucie zaś jeszcze coś innego, należy to rozumieć w tym sensie, że działa człowiek tym lub owym swoim uzdolnieniem, gdyż podmiotem działalności ostatecznie nie jest ani rozum, ani wola, ani popęd czy uczucie. ale jaźń człowieka, zdolna do takich czy innych czynności.

Psychiczne życie człowieka płynie dwoma przeciwnymi sobie nurtami, a mianowicie poznania i pożądania, ale na dwóch różnych poziomach: życia zmysłowego i życia umysłowego. Nurty te i poziomy przeplatają się i wiążą wzajemnie w jedną całość. Niemniej zasadniczo różnią się między sobą. To rozróżnienie tomiści zwykle przedstawiaj ą w następującym schemacie:

	poznanie	pożądanie
Poziom umysłowy:	rozum	wola
Poziom zmysłowy:	zmysły	uczuciowość

Wzajemne zaś współdziałanie rozumu i woli tomiści, np. Garrigou Lagrange, Gillet, o. J. Woroniecki ujmują w większy schemat, który niżej podaję, by czytelnik mógł łatwiej zorientować się przy analizie postępowania moralnego:

Artykuł 1.

Mówiąc o woli, św. Tomasz ma tu na myśli jej czynność chcenia lub niechcenia, a nie samo uzdolnienie do chcenia. Podobnie po polsku mówimy, że wola czyjaś jest taka lub taka, w znaczeniu. że ktoś chce tego lub tego.

Należy zwrócić uwagę na dynamiczne ujęcie rzeczywistości w filozofii tomistycznej. Wszelka rzeczywistość, dostępna zmysłom, składa się z tworzywa czyli materii i formy czyli jakby zaczynu, jakby wewnętrznego zarzewia. które nie tylko

różnicuje daną rzecz, ale równocześnie jest źródłem jej działania i siłą, której zryw jest podstawą wszelkiego ruchu, wszelkiej twórczości i postępu. Forma, będąc czynnym pierwiastkiem jestestwa, jest siłą, która działa i wytwarza skutki, a równocześnie jest wewnętrznym celem tegoż jestestwa i jego rozwoju. Wszak celem rozwoju jest bezpośrednio rozwinięcie cech gatunkowych czyli formy, która jest siłą działającą celowo. Dlatego każdej formie czyli istotności odpowiada właściwa jej skłonność. Istnieją zaś dwojakiego rodzaju formy: przyrodzone, czyli istniejące w samej naturze, oraz formy poznawcze, istniejące nie w naturze, ale w poznaniu już to zmysłowym już to umysłowym. Stąd wypływa wniosek, że istnieją także trzy rodzaj e skłonności: a) skłonności samej natury danego jestestwa czyli przyrodzone, b) skłonności zmysłowe i c) skłonności umysłowe. Każda z tych skłonności zmierza do rozwinięcia cech gatunkowych danego jestestwa, a więc już to do tego, co odpowiada jego naturze niezależnie od poznania, już to do tego, co zdaj e mu się odpowiadać w jego zmysłowym czy umysłowym poznaniu. Otóż to, co odpowiada naturze jestestwa lub zdaje się mu odpowiadać, stanowi jego prawdziwe, względnie pozorne dobro. Dlatego więc każda skłonność zwraca się do dobra jako do właściwego sobie przedmiotu. Otóż wola jako chcenie jest skłonnością do tego, co umysł uzna za odpowiednie dla człowieka. A więc dobro, i tylko dobro - prawdziwe lub pozorne - jest przedmiotem woli, gdyż tylko tego możemy chcieć. co jest lub przynajmniej wydaje się nam odpowiednie.

Odpowiedź św. Tomasza na postawione sobie trudności jest jasna. ale jakżeż brzemienna głęboką treścią filozoficzną.

Artykuł 2.

Dobro może przedstawiać się nam albo jako środek do jakiegoś celu, i wówczas zwie się dobrem użytecznym, albo jako cel, czyli jako dobro, już to ze względu na zadowolenie, jakie nam daje - i wówczas zwie się przyjemnym - już to ze względu na jego wartość wewnętrzną, niezależnie od tego, czy sprawia nam przyjemność lub daje jakąś korzyść - i wówczas zwie się dobrem godziwym (bonum honestum), które także nazywać będziemy moralnym.

Artykuł 3.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz zaznacza, że podział na dobro użyteczne, przyjemne i godziwe jest tylko analogiczny: nie są to bowiem trzy równorzędne gatunki dobra, należące do tego samego rodzaju, ale trzy przejawy dobra, ujęte z trzech różnych punktów widzenia.

W osnowie artykułu nie chodzi o środki i cele ujęte same w sobie, czyli materialnie, jako pewne rzeczy, ale o cele i środki ujęte formalnie jako cele i jako środki. Jasne bowiem, że ktoś może np. chcieć pieniędzy jako pewnej rzeczy, nie myśląc o tym, że są one tylko środkiem do zdobycia innych dóbr. Natomiast ujmując pieniądze formalnie czyli istotnościowo jako środki do zdobycia pewnych rzeczy, nie można chcieć pierwszych, jeśli się nie chce drugich: Innymi słowy, chodzi tu o środki i cele jako

przedmioty chcenia, a nie jako o takie czy inne rzeczy n istniejące niezależnie od naszej woli.

ZAGADNIENIE 9.

Artykuł 1.

Bardzo słusznie powiedział o. Woroniecki: „Należy to zawsze mleć na względzie. gdy dla skrócenia mówi się się np., że rozum robi to. wola tamto, lub że uczucie zachowuje się tak lub inaczej. W samej rzeczy ani rozum, ani wola, ani uczucie nic nie robią, a działa sama dusza ludzka tym lub owym swym uzdolnieniem. Podmiotem działalności psychicznej fest to, co byśmy dzisiaj jaźnią nazwali, rozumiejąc jednak pod tym wyrazem coś bardziej obiektywnego i substancjalnego, niż to zwykle bywa przyjęte. Otóż nasza jaźń psychiczna, czyli dusza, ma rozmaite, gatunkowo różne czynności, i to nas skłania do upatrywania w niej poszczególnych uzdolnień do nich; je to właśnie nazywamy władzami. Za każdym przeto razem, gdy powiemy, że ta lub owa władza duszy robi to lub tamto, będziemy mieli zawsze na myśli samą jaźń psychiczną, działającą za pomocą tego lub owego swego uzdolnienia”. („Katolicka etyka wychowawcza” I, str. 98.)

W niniejszym zagadnieniu chodzi o motywy woli, czyli, o to, co pobudza ją do działania, co sprawia, że z możności chcenia przechodzi do rzeczywistego chcenia, do jego ziszczenia. W tym znaczeniu mówimy, że coś „porusza” wolę. Otóż w dwojaki sposób jakaś władza psychiczna, czyli uzdolnienie naszej duszy, może być w możności w stosunku do postępowania: a) wykonawczo, czyli w stosunku do działania lub niedziałania; b) gatunkująco, czyli do wykonania tej lub innej rzeczy. Wola bowiem może chcieć lub nie chcieć. chcieć np. pieniędzy, albo chleba. albo sławy itp. żadna zaś rzecz, która jest w możności do czegoś. nie przechodzi do urzeczywistnienia tej możności bez wpływu jakiegoś innego czynnika. Bo nikt nie może sobie dać tego, czego nie ma. Podobnie wola nasza, będąc w możności zarówno do działania i niedziałania, do robienia tego lub owego, potrzebuj e wpływu innych czynników do jednego i drugiego postępowania. Otóż siła napędowa do chcenia lub niechcenia, do działania lub niedziałania znajduje się w samej woli, i na tym właśnie polega autonomia woli. Wola pobudza inne władze psychiczne do działania, ale źródło własnego działania ma w sobie dzięki temu, że Pan Bóg, będący ostatecznym i pierwszym źródłem wszelkiego działania, „który sprawuje w nas i chcenie i wykonanie wedle dobrej woli” (Fil. 2, 13), stanowi gwarancję wolności naszej woli.

Natomiast w dziedzinie zróżnicowania gatunkowego czynności woli siłą napędową, czyli pobudką, jest sam przedmiot woli czyli cel, a więc dobro, które pociąga wolę ku sobie, podobnie jak magnes przyciąga ku sobie żelazo. Otóż umysł przedstawia woli jej właściwy przedmiot, czyli dobro, i w tym znaczeniu porusza ją, czyli pobudza do działania. różnicując je gatunkowo. Cel bowiem różnicuje gatunkowo czynności, jak to św. Tomasz wykazał (I – II, q. 1, a. 3).

Artykuł 2.

Popęd zmysłowy to uczuciowość człowieka, gdyż uczucia są przejawem popędu do tego, co zmysły przedstawiają człowiekowi jako dobre. Sentymentalizm, którego pionierem był J. J. Rousseau, odegrał ogromną rolę w rozbudzeniu romantyzmu, przyczynił się do rozpowszechnienia poglądu, jakoby uczucia stanowiły naczelny motor i podstawową normę całego naszego postępowania, tak jakby o tym, co dobre i co złe, rozstrzygało ostatecznie samo uczucie. Z drugiej strony stoicy oraz kantyści chcieli uczucia wyrugować z naszego życia moralnego, jako niebezpieczne schorzenia naszej psychiki. św. Tomasz natomiast widzi w popędach i uczuciach istotny, ale bynajmniej nie pierwszy i główny składnik życia moralnego. W naszym życiu doczesnym każdy cel, choćby czysto duchowy, musi być wpierw przedstawiony woli przez rozum. a ten bez pomocy zmysłów nie potrafi niczego poznać ani wyrazić w postaci sądu. Spostrzeżenia zaś zmysłowe działają na naszą uczuciowość, nastrajając ją przychylnie lub nieprzychylnie do poznawanego przedmiotu. To nastawienie udziela się woli i wskutek tęgo, zależnie od wewnętrznego przysposobienia, człowiek stawia sobie takie lub inne cele. Popędy oraz ich przejawy w postaci uczuć są czymś subiektywnym, podmiotowym. Ale działanie ich na wolę ma charakter przedmiotowy, w tym znaczeniu, że wprawdzie akt woli nie jest przejawem uczucia, niemniej uczucie wpływa na sądy naszego umysłu o danym dobru. umysł zaś przedstawiając woli to dobro jako przedmiot chcenia, pobudza ją do takiego lub innego działania.

Artykuł 3.

Fakt. że wola jest źródłem własnych czynności. stanowi podstawę j ej wolności i autonomii. Wola może chcieć kochać. chcieć radować się i chcieć własnego chcenia, zgodnie z tym, co mówi wójt w „Weselu” o szlachcie polskiej: „Ale oni nie chcą chcieć, bo by mogli wszystko mieć”.

Artykuł 4.

Prawo inercji obowiązuje nie tylko w świecie fizycznym, ale także w dziedzinie psychiki. Jest faktem, że wola nie zawsze działa, ale czasami jest tylko w możności działania. Otóż z możności nie może przejść do rzeczywistego działania bez wpływu czynnika zewnętrznego. W szeregu zaś tych czynników zewnętrznych. wywołujących działanie, nie można iść do nieskończoności. skoro każdy z nich o tyle wpływa na działanie poprzedniego, o ile sam zostaje pod wpływem następnego. Podobnie nie ruszyłby z miejsca pociąg. który by miał nie wiadomo ile wagonów, ale nie posiadał lokomotywy, czy innej siły napędowej.

Artykuł 5.

Przekładając średniowieczny sposób ujęcia astronomii na język współczesny, zapytalibyśmy, jaki wpływ na naszą wolę wywierają czynniki meteorologiczne, np. promienie kosmiczne, ciśnienie powietrza itp. Jasną odpowiedź na to pytanie daje nam niniejszy artykuł św. Tomasza. mimo swej średniowiecznej terminologii. Szczególniej odpowiedź na trzecią trudność wyjaśnia w pewnej mierze zjawiska telepatii, spirytyzmu, jasnowidztwa itp.

Artykuł 6.

Przedmiotem woli jest nie tylko cząstkowe dobro, ale głównie i przede wszystkim dobro powszechne, czyli takie, które całkowicie zaspakaja wszystkie potrzeby ludzkiej natury aktualizuj ąc całą jej potencjalność ku temu co dobre. Takim powszechnym dobrem jest tylko Pan Bóg i dlatego tylko on jest zewnętrznym jej motorem, pobudzając ją do działania i umożliwiając jej chcenie. Bez tego wpływu Bożego wola nie mogłaby działać, skoro ton co jest w możności działania, nie może przejść do rzeczywistego działania bez wpływu czynnika zewnętrznego i to takiego, który jest źródłem i przyczyna jej naturalnego działania. Takim zaś źródłem jest sam Pan Bóg, „który sprawuje wszystko we wszystkich” (I Kor. 12, 6). To działanie Boże jak prąd ożywczy przebiega wszystkie nasze czyny zarówno w porządku przyrodzonym jak i nadprzyrodzonym.

ZAGADNIENIE 10.

Artykuł 1.

Wyraz „naturalny”, „z natury” wyraża w tym artykule przeciwieństwo do tego co dowolne, co pochodzi z wyboru, oznaczając czasem już to zgodność z tworzywem (materią) i formą (istotnością) danej rzeczy, już to zgodność z samą substancją, czyli z jestestwem, które może być, ale nie musi być, zbudowane z tych dwóch współczynników; człowiek np. jest z nich złożony, Aniołowie zaś oraz P. Bóg nie. Substancja więc, czyli jestestwo, nie jest przeciwieństwem natury, gdyż każda substancja jest pewną naturą. Cokolwiek więc przysługuje komuś ze względu na substancję, przysługuje mu też ze względu na naturę, jest więc czymś i naturalnym i substancjalnym. Otóż to przysługuje człowiekowi substancjalnie, co mu przysługuje samo przez się, a nie ze względu na coś innego, czyli ze względu na jego byt substancjalny. To więc, czego przyczyną jest sam byt jestestwa. zwie się naturalnym. natomiast to. czego przyczyną jest chcenie tego jestestwa, zwie się czymś dowolnym. W tym znaczeniu wola z natury swej pożąda (czyli w sposób naturalny, a nie dowolny) trzech rzeczy: 1) dobra w ogólności, 2) szczęścia, czyli osiągnięcia i posiadania celu ostatecznego i 3) tego wszystkiego, co odpowiada naturze jestestwa chcącego, z tą jednak różnicą. że dobra w ogólności oraz szczęścia wola chce zawsze i tak, iż nie może chcieć tego, co jest przeciwieństwem tych dwóch

czynników, a więc ani zła w ogólności, ani nieszczęścia w ogóle (dla siebie samego), natomiast tego co odpowiada jej naturze, wola nie zawsze chce, owszem przygodnie może chcieć nawet tego, co się tej naturze sprzeciwia, np. czynności grzesznej.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz odróżnia naturę i jedność rodzajową (np. natura jestestw obdarzonych zmysłami) n gatunkową (np. natura ludzi) oraz jednostkową (np. natura konkretnego człowieka X Y.). Tak więc coś może być w jakimś człowieku naturalne ze względu na j ego naturę rodzajową, np. zdolność do spostrzegania zmysłowego oraz do uczuć, albo ze względu na naturę gatunkową, np. rozumność, zdolność do śmiechu, albo wreszcie ze względu na naturę jednostkową, np. że ma temperament sangwiniczny lub melancholijny.

Artykuł 2.

Niniejszy artykuł podaj e zasadniczy zrąb tomistycznej nauki o wolności woli w sposób bardzo jasny i prosty. Przekonanie o wolności woli jest powszechne u wszystkich narodów we wszystkich znanych nam stuleciach, jak o tym świadczy fakt powszechnego uznawania ludzi. mających używanie rozumu, za odpowiedzialnych za swe czyny. Niemniej pośród filozofów spotykamy zwolenników tzw. determinizmu (i konsekwentnie materializmu) w przeciwieństwie do tzw. idealizmu spirytualistycznego, a szczegó1niej indeterminizmu, uchodzącego niesłusznie za wyraz nauki chrześcijańskiej. W rzeczywistości tomizm, będący najdoskonalszym wyrazem filozofii chrześcijańskiej, odrzuca zarówno determinizm jak i indeterminizm, przyjmując postać, która za o. J. Woronieckim można by nazwać autodeterminizmem. Zarówno determinizm jak i indeterminizm wywodzą się z tego samego, ale mylnego założenia, a mianowicie z nierozróżniania między działalnością umysłu w dziedzinie czysto poznawczej, czyli teoretycznej, a działalnością tegoż umysłu w dziedzinie twórczości praktycznej. Determiniści sądzą, że działalność naszej woli jest zdeterminowana. czyli wyznaczona z góry, już to przez czynniki fizyczno-biologiczne, np. przez dziedziczności, przez wpływ warunków zewnętrznych, wychowania, środowiska itp., już to przez czynniki intelektualne w przekonaniu, że wola musi wybrać to, co rozum uzna za najlepsze. Natomiast indeterminiści z Suarezem na czele sądzą, że wola nie otrzymuje żadnego zdeterminowania nawet ze strony rozumu, łamiąc podstawowe prawo psychologii. że każde pożądanie musi opierać się na odpowiadającym mu poznaniu. Sformułowanie św. Tomasza doskonale ujmuje 21 teza, uznana za tomistyczną przez św. Piusa X. Brzmi ona: „Wola: 1) nie uprzedza rozumu. ale idzie za nim; 2) pożąda bowiem z konieczności tego, co jej zostanie przedstawione jako dobro wypełniające całkowicie jej pożądanie, lecz 3) między dobrami, co do których sąd może wypaść rozmaicie, zachowuje wolność wyboru; 4) wybór zawsze następuje PO ostatnim sądzie praktycznym; że zaś właśnie ten sąd jest ostatni, sprawia to wola”. (Patrz. o. J. Woroniecki, „Katolicka etyka wychowawcza”, t. I, str. 130 - 147).

W myśl tej tezy człowiek nie może nie chcieć tego, co przedstawi się woli jako dobro, całkowicie wypełniające jej pożądanie, tak że nic ze strony tego przedmiotu nie mogłoby stanąć na przeszkodzie upodobaniu woli. Takim przedmiotem będzie Bóg

oglądany „twarzą w twarz”, czyli bezpośrednio, oraz intuicyjnie; obecnie zaś takim przedmiotem jest szczęście i dobro w ogólności. Natomiast w stosunku do tych przedmiotów, w jakich rozum widzi te lub inne powody, dla których może ich nie chcieć, wola zachowuje wolność wyboru, gdyż wola idzie za ostatnim sądem rozumu, a ten może równie dobrze zatrzymać się na tym, co w danym przedmiocie wydaje się mu dobrem. jak i na tym. co wydaje się mu złem. Otóż wszystkie dobra stworzone są z natury swej niedoskonałe i dlatego mogą się nam przedstawić w postaci tak dobra jak i zła. Dlatego wola nasza jest wolną w stosunku do wszelkich dóbr stworzonych czyli doczesnych. Wybór zawsze opiera się na jakimś ostatnim sądzie rozumu. Sąd ten nie zawsze jest ostatnim dlatego, że rozum uznał dane postępowanie za najlepsze i nakazał, że tak, a nie inaczej należy postąpić, ale dlatego, że wola się na nim zatrzymała. np. dzięki temu, że taki właśnie sąd odpowiada człowiekowi w tym usposobieniu, w jakim znajduje się w danej chwili, że idzie po linii jego uczuć. nawyków, pożądań. Tak więc za o. J. Woronieckim można określić wolność woli jako zdolność naszego umysłu stanowienia wolą o własnych naszych czyn ach wobec każdego przedmiotu nie dorównującego jej pragnieniu dobra nieskończonego (op, cit. str. 138) .

Artykuł 3.

Doskonałym komentarzem do tego artykułu są następujące słowa o. J. Woronieckiego: „Uczucia zmysłowe nie mogą kierować naszym życiem, bo nie są w stanie objąć całej jego duchowej treści i wartości oraz poprowadzić go do celu, jak to czynią rozum i wola; nie można przeto dać im się zbyt rozpanoszyć w naszym życiu i opanować władz umysłowych. Ale z drugiej strony chcieć je zupełnie zgnieść i wykreślić z tego życia, to znaczy chcieć okaleczyć naturę ludzką. do której istotnych składników i one należą, wobec tego, że jest złożona z duszy i ciała. Podobne wysiłki do niczego zresztą nie prowadzą, bo natura zgnieść się nie da, i uczucia wybuchną nieraz z tym większą siłą, im bardziej je uciskano, zamiast aby j e wychować i uduchowić... Odrębność działania uczuć i woli wtedy jest nam najbardziej widoczna, gdy się między sobą rozchodzą, co jednak nie jest bynajmniej zjawiskiem ciągłym. Przeciwnie. życie nasze jest wypełnione zgodnym współdziałaniem obu czynników, i to nam poniekąd tłumaczy, że ich na pierwszy rzut oka nie rozróżniamy... Tym to rozstrojem naszej natury tłumaczy się, że czynniki zmysłowe mogą w nas przeważyć nad umysłowymi i że uczucia mogą uprzedzić wolę i rozum, i pociągnąć je za sobą. Wartość moralna czynu i odpowiedzialność zań zostaje przez to zawsze zmniejszona, tak iż zły czyn pod wpływem nagle wzbudzonego uczucia jest mniej zły, a dobry mniej dobry. W pewnych krańcowych wypadkach odpowiedzialność ta może zupełnie ustać; ma to miejsce wtedy, gdy niespodziewane uczucie tak gwałtownie opanuje człowieka, iż owładnie wszystkimi siłami jego psychiki i nie starczy mu już ich dla działalności rozumu i woli. W szale zmysłów, spowodowanym silnym wybuchem uczucia, jak pożądaniem, gniewem, zazdrością lub strachem, działalność rozumu i woli może być zupełnie zahamowana. Człowiek w takim stanie działa jak rozjuszone zwierzę nieraz zupełnie niecelowo, wręcz przeciw interesom, których pogwałcenie wytrąciło go z równowagi. Nie może być wtedy

mowy o wolności i odpowiedzialności w chwili popełniania samego czynu, zostaje jednak odpowiedzialność za to, że się do takiego stanu dopuściło, że życie zmysłowe nie było opanowane i ujęte w karby charakteru. które by podobnym niespodziewanym wybuchom zapobiegły". („Katolicka etyka wychowawcza", t. I.. str. 165 - 170).

Artykuł 4.

Artykuł ten jest jasny i łatwo zrozumiały. Należy tylko wskazać na jego doniosłe znaczenie dla życia nadprzyrodzonego. P. Bóg postępuje z nami jak dobra matka przy wychowaniu swych dzieci. rzadko kiedy zmusza do czegoś. chyba w wypadku prawdziwej konieczności, ale wpływa na nie tak. by samorzutnie chciały tego, czego chcieć trzeba. Podobnie p. Bóg w niczym wolności naszej nie narusza, lecz stanowi jej porękę przez swój wpływ na nią i przez jej skierowanie ku dobru, czyli przez determinację. Już św. Jan Damasceński, jak zaznacza o. J Woroniecki (dz. przytocz. s. 140), wyjaśnił, że w pojęciu determinowania bynajmniej nie jest zawarte pojęcie nakładania konieczności.

ZAGADNIENIE 11.

Artykuł 1.

O. J. Woroniecki wyraz „fruitio" tłumaczy jako „zadowolenie", W trakcie jednak przekładu doszliśmy do wniosku. że ten ostatni wyraz jest za słaby na oddanie tomaszowego „fruitio", zanadto ogólny, podobnie jak radowanie się. O. Gillet w swym przekładzie francuskim posługuje się wyrazem „la jouissance". Proponowano nam termin „używanie", ale ten wydaje się nam dwuznaczny. oznacza bowiem nie tylko „miłosne przylgnięcie do jakiejś rzeczy ze względu na nią samą", jak za św. Augustynem przyjmuje św. Tomasz, ale także posługiwanie się jakąś rzeczą jako narzędziem.

Artykuł 2.

Fakt, że zwierzęta niekiedy doznają rozkoszy, zdaje się nie ulegać wątpliwości, ale nie jest to rozkosz doskonała. gdyż zwierzęta nie poznają celu jako celu.

Artykuł 3.

Pełną rozkosz może sprawić człowiekowi jedynie osiągnięcie ostatecznego celu. jakim jest zjednoczenie się z naszym Ojcem przez bezpośrednie oglądanie Go jako Najwyższej Prawdy, kochanie Go, jako najwyższego Dobra i wieczne zachwycanie się Nim jako nieskończonym Pięknem.

Artykuł 4.

To, co ludzie zazwyczaj uważają za rozkosz, np. przyjemności zmysłowe, wnet ukazuje się czymś bardzo ułudnym i nietrwałym. czymś, co w sercu zostawia gorycz zawodu. Dopiero pełne posiadanie Dobra najwyższego może ukoić ludzkie serce i zaspokoić jego głód i pogoń za szczęściem. Przedsmaku tej rozkoszy doznajemy już w samym zamierzeniu osiągnięcia szczęścia, ale w całej pełni zażywać jej będziemy po jego osiągnięciu.

ZAGADNIENIE 12.

Artykuł 1.

Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na 4 trudność, przedmiotem woli jest przede wszystkim cel, a następnie środki do celu. Otóż w stosunku do celu należy odróżnić trojaką czynność woli: chcenie w znaczeniu pewnego upodobania w dobru, zamiar osiągnięcia go i rozkoszowanie się nim po j ego osiągnięciu. Pojęcie bowiem celu obejmuj e trzy cechy. a) by dobro, które jest celem, było samo przez się godne kochania; otóż czynność woli, odnosząca się do tego co jest samo przez się godne kochania, to właśnie chcenie w znaczeniu upodobania w dobru, a więc pewnego rodzaju miłości; b) by dobro to nie było podporządkowane czemuś innemu. czyli by samo przez się uszczęśliwiało człowieka. i to jest funkcją tej czynności woli, która zwie się rozkoszą; c) by temu dobru wszystkie inne rzeczy były podporządkowane, takie zaś podporządkowanie to właśnie zamierzanie.

Artykuł 2.

Cel jest tym, co zaczyna każdą naszą świadomą czynność. tym co wywiera wpływ przez cały czas jej trwania i tym wreszcie, co ją kończy. On bowiem najpierw przychodzi nam na myśl, nim zaczniemy coś robić. stanowiąc jakby siłę napędową naszego działania. On też kończy naszą działalność, gdy dochodzimy do tego. cośmy sobie założyli jako cel, stanowiący przewidziany od początku. ale dopiero na końcu urzeczywistniony rezultat naszej świadomej czynności. Ale gdy przyjrzymy się poszczególnym przedsięwzięciom naszego życia, łatwo możemy się przekonać. Że to, co im przyświeca. nie stanowi zazwyczaj zupełnie ostatecznego celu, ale ma charakter czegoś pośredniego. Bywa nieraz, że taki cel pośredni w ciągu wielu lat przyświeca człowiekowi, stając się główną sprężyną całej jego działalności i przesłaniając mu cele wyższe. A jednak przy głębszym wejrzeniu uświadamiamy sobie. że nie on stanowi najbardziej istotną pobudkę naszego postępowania i że nie on będzie ostatecznym jego zakończeniem, którego pożądamy.

Artykuł 3.

Przedmiotem zamiaru jest to, do czego zmierzamy: już to w ten sposób, że dążymy do pewnej rzeczy ze wzg1ędu na nią samą; już to dlatego, że daną rzecz traktujemy jako szczebel do osiągnięcia jakiegoś nadrzędnego celu. Otóż dążąc do pewnej rzeczy ze względu na nią samą możemy brać pod uwagę jej różne przymioty, które równocześnie będą wtedy przedmiotem naszego zamiaru. Tym bardziej przedmiotem zamierzenia mogą być równocześnie te cele. które stanowią szczebel do osiągnięcia jakiegoś celu nadrzędnego.

Artykuł 4.

Chcieć środków jako środków do osiągnięcia jakiegoś celu to chcieć osiągnąć dany cel przy pomocy owych środków. Jest to więc ta sama czynność.

Artykuł 5.

W działalności zwierząt, podobnie jak i całej przyrody, w ogromnej większości wypadków ostateczny rezultat przebiegu danego działania da się naprzód przewidzieć, gdyż działanie to od początku do niego zmierza, choć w sposób bierny, urzeczywistniając cele, nadane przyrodzie przez jej Stwórcę.

ZAGADNIENIE 13.

Artykuł 1.

W przeciwieństwie do skrajnego intelektualizmu św. Tomasz przyznawał woli czynność przechylania się w wyborze na jedną lub drugą stronę, z tym jednak, że czynność tę uważał za wynik poprzedzającego sądu rozumu. Tak więc, zdaniem Akwinaty, wolny wybór należy do woli jako do swej przyczyny sprawczej czyli źródła, do umysłu zaś, jako do czynnika kierowniczego.

Artykuł 2.

Artykuł niniejszy wyjaśnia zagadnienie celowości w świecie zwierzęcym, a także ciekawe zjawisko psychiki wyższych zwierząt, pozornie zdolnych do wyboru pomiędzy różnymi rzeczami. Dzieje się tak dlatego, że najwyższy Mistrz wszechświata wyposażył zwierzęta w odpowiednie instynkty, podobnie jak zegarmistrz daje zegarkowi odpowiedni mechanizm, który działa celowo, urzeczywistniając zamierzone i przewidziane przez niego skutki.

Artykuł 3.

Przedmiotem wyboru mogą być tylko dobra nie dorównujące tęsknocie człowieka za dobrem nieskończonym, gdyż dobra jako dobra oraz szczęścia nie możemy nie chcieć. Dlatego też cel ostateczny nie jest przedmiotem wyboru, ale tylko cele pośrednie i środki. Cel ostateczny został nam narzucony przez samą naszą naturę, a raczej przez jej Stwórcę, do którego modlił się św. Augustyn znanymi powszechnie słowami: „Stworzyłeś nas Panie dla siebie i nieukojone zostaje serce nasze, póki nie dojdzie do ciebie" (Wyznania, In 1). Nieraz człowiek doznaje pokusy w formie chęci wyzwolenia się z obowiązku podporządkowania całego życia temu celowi ostatecznemu, pragnąc by mu wolno było samemu dowoli wybierać swój cel ostateczny i według niego stanowić o tym, co dobre i złe. Na tym polegał grzech pierworodny oraz błąd liberalizmu, który przybierając postać walki w obronie wolności, budzi w duszy ludzkiej bunt przeciw Posłuszeństwu wobec Boga. Ta rzekoma wolność bezprawnie pozwalająca człowiekowi w różnych kierunkach odchylać się od celu naszej natury, staje się wnet najgorszą niewolą. bo dobra doczesne, do których się zwraca, a nawet własna jaźń, którą ubóstwia, zacieśniają horyzonty naszego ducha, zamykając go w kręgu bardzo ograniczonych zadowoleń, a przez to sprowadzają pewną jednostajność i nudę. którą tak głęboko odczuwaj ą współcześni egzystencjaliści. Nieraz ludzie żądają dla siebie wolności oddania się danemu uczuciu.
w rzeczywistości zaś oddają się jego niewoli, „ograniczając coraz bardziej możność robienia czego innego. Robią co chcą, ale chcą zawsze tego samego i życie ich staje się coraz bardziej jednostajne, coraz mniej w nim zainteresowań poza tym jednym, co ich tak silnie pociąga. Tak się przedstawia ten konflikt, który zawsze trwać będzie między wolnością chwały synów Bożych a wolnością tego świata. Ta ostatnia pozornie jest większa, pozwala w różnych kierunkach odchylać się od celu naszej natury ale w każdym z tych kierunków jest bardzo uboga w środki i jednostajna. Pierwsza przeciwnie tylko w jednym kierunku prowadzi, ale ten kierunek zna niezliczone drogi, między którymi każdy z nas może wybierać" („Katolicka etyka wychowawcza", t. I.. str. 144 - 146).

Artykuł 4.

Bezpośrednim przedmiotem wyboru są nasze ludzkie czynności. Inne natomiast rzeczy podlegają wyborowi tylko pośrednio. a mianowicie za pośrednictwem czynności przy pomocy których albo wykonujemy dane rzeczy, albo się nimi posługujemy jako środkami.

Artykuł 5.

W odpowiedzi św. Tomasza na 1 trudność należy zwrócić uwagę na różnicę między chceniem, czyli wolą w znaczeniu czynności chcenia, a zachcianką. Chcenie to zamiar lub wybór woli już zdecydowanej w stosunku do tego, co należy robić; zachciance natomiast brak tego zdecydowania, gdyż jest tylko warunkowym poruszeniem woli ku

jakiemuś wymarzonemu przedmiotowi, bez powzięcia rozważnego postanowienia, tak „na chybił-trafił”.

Artykuł 6.

Na czym polega wolność woli, św. Tomasz wyjaśnił w zag. 10, art. 2. W naszym objaśnieniu tego artykułu podaliśmy za o. Woronieckim obszerniejszy do niego komentarz. W niniejszym artykule mamy zastosowanie zasad św. Tomasza o wolności woli do wolności wyboru. Źródłem jednej i drugiej jest władza, jaką wola posiada nad praktycznymi sądami rozumu. czyli sądami o tym, co i jak należy lub nie należy. wolno lub nie wolno czynić. Polski termin „wolność woli” jest trochę bałamutny, bo sprawia wrażenie jakoby ta wolność od samej tylko woli zależała. Łacińskie „liberum arbitrium” kładzie nacisk na wolny sąd rozumu. podkreślając niejako, że źródłem wolności jest panowanie woli nad poznaniem. Wybór więc jest wynikiem poprzedzającego sądu rozumu o tym, co należy czynić lub czego zaniechać, ale wynikiem niekoniecznym, gdyż dotyczącym przedmiotów nie posiadających w sobie pełni dobra, dzięki czemu rozum może w nich widzieć te lub inne powody. dla których może ich chcieć lub nie chcieć. Sąd więc rozumu może równie zatrzymać się nad tym, co wydaje mu się dobrym w tym przedmiocie, jak i nad tym, co wydaje mu się złym i ta możność różnicowania sądów o tym, co można lub nie można, trzeba lub nie trzeba czynić jest podstawą wolności czy zdolności naszej woli przechylania się w wyborze na jedną lub drugą stronę. Uzasadnienie więc wolności u św. Tomasza ma charakter nie tyle podmiotowy, jak u autorów, którzy dowodzą jej na podstawie przeświadczenia ogółu ludzi o swej zdolności do wyboru n ale przedmiotowy, gdyż św. Tomasz opiera wolność na niedoskonałości przedmiotów naszej woli, nie mających w sobie pełni doskonałości. Determiniści za Leibnizem twierdzą, że człowiek wybiera dany przedmiot, bo rozum uznał go za najlepszy, i za takim sądem człowiek zawsze musi iść; zapominają zaś o tym, „że tu bynajmniej nie idzie o ton który środek zasadniczo, tj. sam w sobie wzięty, jest najlepszy, ale który najlepiej odpowiada człowiekowi w tym usposobieniu, w jakim się teraz znajduje, który najlepiej zaspakaja jego wolę, a nieraz i uczucia”. („Katolicka etyka wychowawcza”, t. I. str. 137).

Wolność wyboru u ludzi przejawia się także w zdolności zmieniania naszych wolnych postanowień, układania sobie na nowo linii postępowania. zwracając ją w innym niż dotąd kierunku. Ale zdolność ta jest raczej przejawem niedoskonałości naszej woli niż warunkiem jej wolności.

ZAGADNIENIE 14.

Artykuł 1.

W każdym ludzkim uczynku zarówno wola jak i umysł biorą czynny udział. niejako przeplatając się nawzajem, przy czym kierownictwo należy do rozumu, a

wykonanie do woli. Działalność jednak tych władz jest tak zespolona i tak się przenika nawzajem. że jedna bez drugiej nie może obejść się. Wola nie może chcieć, nim rozum jej nie podsunie czegoś do chcenia. Rozum zaś potrzebuje napędu ze strony woli, by mógł działać. Dlatego po omówieniu zasadniczych czynności woli, tzn. rozkoszowania się, zamierzania i wyboru, św. Tomasz przystępuje do rozważenia tych czynności rozumu, które warunkują działanie woli. Pierwszą z nich to namysł. czyli badanie środków, które należy wybrać.

Artykuł 2.

Cel jako cel nie jest przedmiotem namysłu, ale dwu czynności, z których jedną o. J. Woroniecki nazywa pomysłem, czyli myślą o przedmiocie. jako dobrym lub złym, a drugą zamysłem czyli myślą o możliwości i potrzebie osiągnięcia danego dobra jako celu naszego działania. Trzecia czynność woli odnosi się już nie do celu. ale do środków i zwie się namysłem.

Artykuł 3.

Namysł to szukanie wszystkich możliwych i dostępnych środków i porównanie ich z celem, by się przekonać, czy rzeczywiście do niego prowadzą. Ale środkami tymi są naprzód i głównie nasze własne czynności, inne zaś rzeczy o tyle, o ile albo są przedmiotem samych czynności, albo są użyteczne do ich wykonania.

Artykuł 4.

Gdybyśmy się chcieli namyślać nad wszystkimi rzeczami, które wykonać chcemy, niczego byśmy nie zrobili, bo nie pozostałoby nam czasu na ich wykonanie. Nie warto zbyt wiele namyślać się, gdy chodzi o nic nie znaczące drobiazgi, ani nad składnikami poszczególnych czynności, wyznaczonymi już to przez naturę, np. nad biciem serca podczas uczenia się teologii, już to przez nabytą uprzednio sprawność Czy sztukę, np. jak kreślić poszczególne litery przy pisaniu traktatu naukowego. Nie potrzeba też namyślać się, gdy chodzi o sprawy oczywiste.

Artykuł 5.

Analiza to czynność badawcza, polegająca na rozkładaniu pewnej całości na części składowe celem dokładnego poznania danego przedmiotu. W szerszym znaczeniu to wszelkie przechodzenie od rzeczy złożonych do składników, od bardziej znanych do mniej znanych, a więc także od skutków do przyczyn, od celów do środków, od zjawisk do praw ,od wniosków do zasad, od szczegółów do ogółu, od treści do zakresu. Synteza zaś jest odwrotnością analizy.

Artykuł 6.

Zbytni pośpiech w namyślaniu się jest szkodliwy. Niemniej jednak groźny jest stan człowieka, który namyśla się bez końca i nie może zabrać się do działania, ale marudzi i waha się. Przyczyną takiego stanu jest zazwyczaj zbyt słabe napięcie woli w chceniu danej rzeczy, czasem schorzenie systemu nerwowego, częściej tzw. „drętwa mowa” przy wychowaniu przez gadulstwo o ideałach i równoczesnym braku zaprawiania młodzieży do wytrwałego chcenia w życiu codziennym odnośnie do tego, czego trzeba chcieć.

ZAGADNIENIE 15.

Artykuł 1.

Przyzwolenie to czynność woli, wyrażająca zgodę na wzięcie pod uwagę środków, które podczas namysłu uznaliśmy za nadające się do osiągnięcia zamierzonego celu. Jest aktem woli, gdyż polega na pewnym jej zadowoleniu w stosunku do proponowanych jej środków, służących do osiągnięcia jakiegoś celu.

Artykuł 2.

Zwierzęta działaj ą zgodnie z instynktem lub nawykiem. wytworzonym w nich sztucznie np. przez człowieka. Nie przysługuje im zdolność kierowania swoimi czynnościami. ani tym samym możność zwrócenia się do takiego lub innego środka jako środka. chociaż oczywiście nieraz zwracają się do pewnych rzeczy. które są środkami, np. gdy pies naciska klamkę, gdy chce wyjść z pokoju; do takiej bowiem czynności nie potrzeba mieć pojęcia stosunku środków do celu, co jest niezbędne przy zwróceniu się do środków jako do środków, a więc ze względu na ich proporcję do celu.

Artykuł 3.

Przyzwolenie woli jest następstwem namysłu rozumu i dlatego ma ten sam przedmiot, a mianowicie środki do osiągnięcia zamierzonego celu. Cel zaś, jak widzieliśmy, jest przedmiotem pomysłu i zamysłu ze strony rozumu, przy czym pomysłowi odpowiada ze strony woli pewne upodobanie woli, zwane chęcią, zamysłowi zaś odpowiada zamiar. Gdy tylko j eden środek prowadzi do zamierzonego celu, przyzwolenie rzeczowo utożsamia się z wyborem, jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na 3 trudność.

Artykuł 4.

Wyrażenie „rozum wyższy” (ratio superior) oznacza u św. Tomasza czasem działanie umysłu, odnoszące się do wyższego przedmiotu, np. do Boga, a nie do rzeczy

ziemskich, czasem zaś oznacza wyższe zadanie rozumu, w porównaniu do innych jego funkcji. Otóż takim wyższym zadaniem jest niewątpliwie osądzanie czynności służących do osiągnięcia zamierzonego celu i będących przedmiotem przyzwolenia.

ZAGADNIENIE 16.

Artykuł 1.

Łaciński termin „usus” o. Gillet w swym francuskim przekładzie oddaje przez „usage”, J Bernhart w niemieckim przez „das Gebrauchen”, E. Soukup w czeskim przez „uživàni”, o. J. Woroniecki przez „wykonanie czynne” (Kat. etyka wych., str. 104). Ten ostatni termin byłby najbardziej zrozumiały i jednoznaczny, ale do przekładu nie nadaje się, gdyż przy jego zastosowaniu wychodzą paradoksy bez sensu. (Niech czytelnik spróbuje sam podstawić „wykonanie czynne” zamiast użytego przez nas „użycie”, a przekona się od razu.) Woleliśmy więc wyraz „użycie”, mimo jego wieloznaczności. Ale wystarczy uświadomić czytelnika. że nie chodzi tu o użycie w znaczeniu „użyć sobie świata, póki służą lata”, czyli rozkoszowania się, ale w znaczeniu takiego wykonania, które posługuje się jedną rzeczą, by osiągnąć drugą, będącą celem, czyli w znaczeniu zastosowania czegoś do jakiegoś celu. Sama treść artykułu jest jasna.

Artykuł 2.

Zwierzęta wykonują pewne działania przy pomocy swych członków. ale ich nie używają w ścisłym znaczeniu tego słowa, gdyż używać znaczy stosować rozumnie coś do czegoś.

Artykuł 3.

Zasadniczo użycie odnosi się tylko do środków, a nigdy do celu ostatecznego.

Artykuł 4.

Użycie jako posługiwanie się uczuciem lub narządami ciała przy osiąganiu celu następuje po wyborze; w znaczeniu zaś posługiwania się rozumem przy namyśle poprzedza wybór.

ZAGADNIENIE 17.

Artykuł 1.

Na wyborze kończy się pierwsza faza czynu ludzkiego, zwana zamierzeniem. Następuje faza wykonania, gdy rozum wyda rozkaz, czyli zarządzi wprowadzenie w czyn powziętego zamiaru. To. co raz zostało zamierzone, rozważone i wybrane, teraz należy sprawnie, bez wahań, szybko i z rozmachem wykonać, wpuszczając mocniejszy prąd woli, który by raźnie i wytrwale wprowadził w czyn to, co potrzebne do osiągnięcia celu. Charakterystyczny dla tomizmu jest postulat. by rozkaz był aktem rozumu, choć wydanym pod prądem działania woli. Rozkaz bowiem to pewne uporządkowanie i skierowanie kogoś do jakiegoś celu. Porządkowanie zaś i kierowanie to zadanie rozumu, pozostające jednak pod ożywczym wpływem woli.

Artykuł 2.

W drugiej trudności jest mowa o duszy zwierzęcej. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna, rozumiejąc przez duszę (w najogólniejszym znaczeniu tego wyrazu) to, co wyróżnia rzeczy żywe od nieżywych i równocześnie jest tym prapierwiastkiem, który kształtuje i rozwija istotę żyjącą od jej zalążka ku śmierci, przyznaje duszę nie tylko człowiekowi, ale także zwierzętom, a nawet roślinom, z tym jednak zastrzeżeniem, że dusza ludzka, jako rozumna, jest niematerialna i tym samym nieśmiertelna; dusza zaś zwierzęca i roślinna jest materialna, powstaje z pewnej postaci energii materialnej i w nią się przemienia z powrotem w chwili zgonu.

Artykuł 3.

Rozkaz zasadniczo wyprzedza tę czynność woli, która polega na zmobilizowaniu władzy wykonawczej ku urzeczywistnieniu danego zamiaru, następuj e jednak po namyśle. Wola bowiem w swym działaniu używa pośrednictwa tak rozumu jak i władzy wykonawczej.

Artykuł 4.

Substancja czyli jestestwo to byt, któremu przysługuje istnienie wsobne, czyli taki. który jest ostatecznym podmiotem własnego istnienia, np. człowiek; natomiast przypadłość to byt, który nie jest ostatecznym podmiotem swego istnienia, ale któremu przysługuj e zdolność istnienia w czymś innym jako w właściwym sobie podmiocie, np. dobroć danego człowieka. Substancja jest zasadniczą jednością; przypadłość natomiast jest jednością względną. Rozkaz i czynność nakazana stanowią pewną całość, gdyż pierwsza ma się tak do drugiej jak tworzywo do formy czyli istotności, która to tworzywo przemienia w rzecz faktycznie istniejącą i działającą. Podobnie rozkaz mobilizuje czynność nakazaną.

Artykuł 5.

To wszystko może być przedmiotem rozkazu, co rozum może porządkować i skierować do celu. Czynności zaś woli mogą być przez rozum porządkowane i skierowane do celu; a więc czynności woli mogą być przedmiotem rozkazu.

Artykuł 6.

Zdolność rozumu rozkazywania sobie samemu czyli porządkowania własnych czynności i należnego kierowania nimi jest podstawą samowychowania, tak w dziedzinie moralnej jak i umysłowej. Brak karności umysłowej prowadzi do bałaganu tak w dziedzinie postępowania jak i w pracy naukowej.

Artykuł 7.

Uczucia są przejawami dwu popędów zmysłowych. czyli odnoszących się do przedmiotów poznanych przez zmysły a mianowicie popędu do walki oraz popędu do przyjemności. Nie bierzemy tu oczywiście pod uwagę ujemnego wydźwięku słowa „zmysłowy” w polskim język potocznym, ani tym bardziej nie zacieśniamy go do przejawów życia płciowego. Uczucia. będące przejawami tych dwóch popędów zmysłowych (do których dadzą się sprowadzić wszystkie inne popędy zmysłowe, np. popęd płciowy, samozachowawczy itd.) wywierają wielki wpływ na moralne i umysłowe życie człowieka. Niemniej i one podlegają kierownictwu rozumu, z tym jednak zastrzeżeniem, że rozum nie może postępować z nimi po dyktatorsku w sposób bezwzględny ale musi posługiwać się w stosunku do nich pewnego rodzaju dyplomacją, gdyż inaczej zbuntują się i wymkną się spod jego kierownictwa, jak nieokiełznane rumaki, przemieniając Człowieka w bydlę. Dlatego tak ważne znaczenie ma umiejętność rozumu w rozkazywaniu popędom zmysłowym, czyli w porządkowaniu i kierowaniu życia uczuciowego człowieka. św. Tomasz doskonale rozumiał zarówno doniosłość jak i trudność tego rozkazywania na skutek zależności uczuć nie tylko od woli, ale także od ciała i czynników zewnętrznych. Jako dobry wychowawca radzi traktować je po królewsku. rządzić nimi tak. jak się kieruje ludźmi wolnymi w ustroju wolnym od despotyzmu.

Artykuł 8.

Na przejawy naszego życia fizjologicznego mamy tylko wpływ pośredni. możemy oddziaływać na nie już to za pośrednictwem zmysłów i uczuć, już to przy pomocy czynników zewnętrznych. np. przez przyjmowanie lub nieprzyjmowanie pokarmów, narkotyków, lekarstw, trucizn itp. Bezpośrednio jednak rozum nie potrafi czynnościami fizjologicznymi rozporządzać.

Artykuł 9.

Rozum może rozkazywać tym członkom ciała, które podlegają władzom zmysłowym za pośrednictwem nerwów. Natomiast władza rozumu nie rozciąga się na te narządy cielesne, które są zależne od popędu przyrodzonego, czyli od samej natury. Do takich narządów św. Tomasz zalicza także serce oraz organy płciowe.

ZAGADNIENIE 18.

Artykuł 1.

Przechodząc do zbadania istoty dobra i zła moralnego, czyli do pojęcia moralności, św. Tomasz nawraca do podstawowej w ontologii zasady tożsamości dobra i bytu. Są to dwa różne pojęcia, ale rzecz ta sama. „Dobrym bowiem jest coś o tyle, o ile jest godnym pożądania. Godnym zaś pożądania jest coś w miarę, jak jest doskonałe, każde bowiem jestestwo pożąda swej doskonałości. Ale doskonałym jest coś w miarę jak jest rzeczywistością, a więc bytem. W tej więc mierze Coś jest dobrem, w jakiej jest bytem, istnienie bowiem to rzeczywistość każdej rzeczy.” (In q. 5n a. 1.) Z tej zasady Akwinata wyprowadza wniosek. że „każdy byt w miarę jak jest bytem jest dobry. Każdy bowiem byt w miarę jak jest bytem jest istnością (aktem) i w pewien sposób doskonałością, gdyż wszelka istność to pewna doskonałość. Doskonałość zaś jest czymś godnym pożądania. Dlatego każdy byt jako byt jest dobry.” (I. q 5, a. 3.) „Żaden byt jako byt nie jest zły, jest zły w miarę jak brak mu istnienia tego, co winien posiadać; np. człowiek jest zły w miarę jak brak mu cnót, oko zaś w miarę jak brak mu zdolności widzenia.” (tamże ad 1.) Takie ujęcie dobra pozostaje w ścisłym związku z energetycznym pojmowaniem bytu, przejętym z filozofii arystotelesowskiej. Dla Arystotelesa bowiem istotę bytu stanowi działanie; stawanie się według niego jest urzeczywistnianiem możliwości danego bytu, np. rośnięcie jest urzeczywistnianiem możliwości zawartych w nasieniu; zupełne zaś urzeczywistnienie tych możliwości to istność, czyli akt. Im pełniejsze to urzeczywistnienie, tym byt jest doskonalszy, a więc tym jest lepszy Czynność jest także pewną formą bytu, bo przecież różni się od niebytu; dlatego też dobroć czynności zależy również od tego, w jakiej mierze posiada właściwą sobie doskonałość, czyli pełnię właściwego sobie bytu.

Artykuł 2.

Etykę św. Tomasza cechuje obiektywizm, gdyż Akwinata wartość moralną czynności ludzkich wyprowadza zasadniczo i przede wszystkim nie od czynników podmiotowych, choćby takich jak zgodność z własnym przekonaniem i sumieniem, ale od przedmiotu czynności, czyli od tego, do czego czynność ta z natury swej zmierza; innymi słowy, od celu przedmiotowego. Czynność bowiem jest pewnym dążeniem. pewnego rodzaju ruchem. Dążenie zaś, jak i każdy ruch, swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięcza

kresowi, do którego zmierza, czyli celowi. Przedmiot więc dla czynności jest tym, czym forma, czyli istotność, zaczyn, dla jestestwa złożonego z tworzywa i formy. Przez formę czyli istotność św. Tomasz za Arystotelesem rozumie treść pojęcia, czyli to co należy do definicji danegobytu, to co wyraża własności ogólne gatunku. do którego da na rzecz należy, a równocześnie jest siłą, która działa i wytwarza skutki, czyli jest czynnym współpierwiastkiem danego jestestwa (substancji).

Przedmiotem czynności, czyli tym. do czego czynność ta z natury swej zmierza, jest bezpośrednio i formalnie, czyli istotnościowo osiągnięcie danego celu, pośrednio zaś rzecz, którą ktoś zamierza osiągnąć. Np. celem przedmiotowym kradzieży to przywłaszczenie sobie cudzej rzeczy, pośrednio zaś i materialnie rzecz, którą sobie ktoś przywłaszcza.

Artykuł 3.

Przedmiot nadający uczynkowi jego zasadniczą wartość moralną występuje zawsze w towarzystwie wielu konkretnych warunków, zwanych okolicznościami, które do tej zasadniczej wartości czynu dorzucaj ą pewne cechy dodatkowe, wpływające dodatnio lub ujemnie na całkowitą i pełną wartość danego czynu. Okolicznościom św. Tomasz poświęcił uprzednio całą kwestię 7, którą objaśniliśmy wyżej. Tu wystarczy zaznaczyć, że żaden czyn nie jest dobry, jeśli choć jedna okoliczność tegoż Czynu nie jest taką, jaką powinna być, aby czyn ów miał właściwą sobie pełnię bytu. Są takie przedmioty czynów, które same przez się są zawsze dobre, np. kochać Boga i bliźniego, względnie złe, np. nienawidzić Boga, zdradzać ojczyznę. Inne czyny są dobre lub złe ze względu na przedmiot, ale na skutek okoliczności mogą zmienić swą wartość moralną, np. jałmużna jest rzeczą dobrą ze względu na swój przedmiot, którym jest wsparcie ubogiego; ale może być złą, jeśli np. dający tę jałmużnę udziela jej z pogardą dla ubogiego albo w złej intencji. Są wreszcie czyny, które ze względu na swój przedmiot nie są ani dobre ani złe, np. mówienie, których więc cała wartość moralna zależy od okoliczności, np. mówienie w niewłaściwym czasie lub w niewłaściwym miejscu.

Artykuł 4.

Wartość rzeczy zależnej od innego bytu zależy nie tylko od jej formy, czyli od treści zawartej w jej pojęciu, ale także od przyczyn tej rzeczy, a szczególniej od celu, dla którego została powołana do bytu. Np. wartość zegarka zależy nie tylko od jego kształtu, ale także od tego, czy należycie wskazuje czas. Podobnie wartość uczynków ludzkich zależy od celu, i to nie tylko od celu przedmiotowego, który w wewnętrznej czynności człowieka utożsamia się z przedmiotem tej że czynności, ale także od celu okolicznościowego. Przedmiotowy cel, do którego z natury swej zmierza czynność zewnętrzna, nie zawsze utożsamia się z przedmiotowym celem czynności wewnętrznej, towarzyszącej czynności zewnętrznej, np. gdy ktoś kradnie, by dopomóc bliźniemu. W takim wypadku przedmiotowy cel zewnętrznej czynności nie jest ani przedmiotem ani okolicznością tej czynności, ale odrębnym czynnikiem wartościującym ową czynność.

Dlatego w czynnościach zewnętrznych św. Tomasz odróżnia czworaką ich wartość: a) rodzajową, zależną od tego, czy owej czynności przysługuje należna jej pełnia bytu, b) gatunkową. zależną od przedmiotu danej czynności, c) okolicznościową, zależną od tego, czy dołączone okoliczności danego czynu są takie. jakie powinny być, d) zależną od celu jako zasadniczej przyczyny, dla której ktoś tę czynność wykonuje.

Artykuł 5.

Istnienie przedmiotowej, zasadniczej różnicy między dobrymi a złymi czynnościami w dziedzinie moralności odrzucali już niektórzy sofiści starożytni, wyznający konwencjonalizm moralny, np. Trazymach, który normy moralne uważał za czysto umowne. lub Kallikles, który uznawał jedynie prawo si1niejszego, a za cnotę wolę mocy i energię, pozbawioną wszelkich skrupułow. Amoralizm ten w XVIII w. ponowił J. O. de La Mettrie oraz A. C. Helvetius, w XIX zaś w sposób bardziej radykalny Kasper Schmidt zwany Stirnerem, dla którego wyrazy „dobro” i „zło” nie mają sensu, gdyż każdy może robić co chce i potrafi. Podobnie E. Renan, A. France, A. Gide, częściowo F. Nietzsche oraz niektórzy egzystencjaliści, np. Sartre, który również odrzuca różnicę między dobrem a złem; odrzuca także wszelkie normy moralne. W przeciwieństwie do amoralistów św. Tomasz uzasadnia przedmiotowy i realny charakter moralności, stwierdzając istotną, bo gatunkową różnicę między dobrem a złem. Różnicę tę widzi w stosunku danej czynności do natury człowieka, a tym samym do rozumu. Skoro bowiem naturę każdego bytu stanowi to, czym ów byt zasadniczo różni się od każdego innego gatunku bytów, człowiek zaś zasadniczo różni się od innych jestestw swą zdolnością do rozumowego myślenia i działania. to jasne, że dobrem dla człowieka jest to, co odpowiada jego rozumnej naturze, a złem to, co sprzeciwia się rozumnej naturze. Uzależnienie wartości moralnej uczynków od przedmiotu w odniesieniu do natury ludzkiej sprawia, że etyka tomistyczna ma wartość powszechną i niezmienną w takiej mierze, jak zasadniczo niezmienną jest natura ludzka.

Artykuł 6.

Zróżnicowanie gatunkowe uczynków na dobre i złe materialnie, czyli tworzywowo, pochodzi od przedmiotu czynności zewnętrznej, np. zabicie człowieka; formalnie zaś, czyli istotnościowo, pochodzi od celu czynności wewnętrznej, np. gdy ktoś zabija wroga swej ojczyzny na wojnie, by bronić jej przed niesprawiedliwą napaścią. Oba te czynniki wzajemnie nie wykluczaj ą się. lecz raczej uzupełniają.

Artykuł 7.

Czasem ta sama czynność należy równocześnie do dwóch różnych gatunków postępowania moralnego, mianowicie wtedy, gdy przedmiot czynności zewnętrznej nie jest z istoty swej podporządkowany celowi czynności wewnętrznej, np. gdy ktoś kradnie truciznę. by otruć kogoś, popełnia dwa grzechy gatunkowo różne. kradzież i chęć

morderstwa. Jeśli natomiast przedmiot czynności zewnętrznej jest z natury swej podporządkowany celowi czynności wewnętrznej, wówczas różnica gatunkowa, wyznaczona przez cel, zostanie z kolei zróżnicowana gatunkowo przez przedmiot, podporządkowany z natury swej owemu celowi, i wskutek tego gatunek wartości moralnej ze względu na przedmiot zawierać się będzie w wartości moralnej wyznaczonej przez cel, tak jak gatunek w rodzaju; np. gdy ktoś udziela jałmużny ubogiemu, by pomóc mu w spłaceniu długów.

Artykuł 8.

Sprawdzianem wartości moralnej postępowania jest jego zgodność lub niezgodność z rozumną naturą człowieka, czyli jej przedmiot formalny, wyrażający ten stosunek postępowania do rozumnej natury człowieka, a tym samym do jego celu bezwzględnie ostatecznego. Niektóre jednak czynności same przez się nie wyrażają żadnego stosunku do tego sprawdzianu, np. mówienie, chodzenie itp. Dlatego zasadniczo w teorii mogą być czynności ludzkie obojętne pod względem moralnym; ale, jak zobaczymy, tylko w teorii, czyli gatunkowo.

Artykuł 9.

Możliwość obojętnej czynności ludzkiej, czyli dobrowolnej, w konkretnych warunkach jej wykonania uznawał Duns Scot oraz Vasquez. Dowód św. Tomasza na niemożliwość takiej czynności w praktyce jest jasny: opiera się na fakcie, że każda czynność dobrowolna dokonuje się zawsze w pewnych konkretnych okolicznościach, które ją różnicują moralnie; a przynajmniej nie ma takiej czynności bez jakiegoś konkretnego celu. Czynności niedobrowolne mogą być oczywiście obojętne pod względem moralnym, podobnie czynności bezmyślne, np. drapanie się po głowie.

Artykuł 10.

„Dwojaki może być wpływ okoliczności na wartość moralną czynu, albo tylko ilościowy, zwiększający ją lub też zmniejszający. albo nawet i jakościowy, zmieniający jej doniosłość... Nieraz się zdarza, że okoliczności... wartość moralną zmieniają, albo też do tej. którą już posiadają, dodają drugą. Tak np. pracować w niedzielę lub jeść mięso w piątek (kiedy), staje się czymś moralnie ujemnym” (O.J.Woroniecki, „Kat. etyka wychow.”, I, s. 268). Gdy więc na skutek jakiejś okoliczności zachodzi nowy, odrębny stosunek postępowania do rozumnej natury człowieka, wówczas okoliczność ta przestaje być okolicznością, lecz przechodzi w warunek przedmiotu, nadając danemu uczynkowi nowe zróżnicowanie gatunkowe, czyli sprawia, że staje się dobry lub zły, jeśli przedtem był obojętny pod względem moralnym; albo nawet staje się zły, choć niezależnie od tej okoliczności byłby moralnie dobry, gdyż aby czyn był dobry, trzeba, by wszystkie jego składniki były dobre; na to zaś aby stał się złym. wystarcza, aby jeden składnik był zły: bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.

Artykuł 11.

Nie zawsze okoliczności stanowią o odrębnym stosunku danego uczynku do rozumnej natury człowieka, i dlatego nie zawsze różnicują go gatunkowo. Odnosi się to także do okoliczności celu podmiotowego. zwanego intencją. Dobrymi intencjami pono piekło jest brukowane. Zła intencja. czyli niemoralna pobudka. może sprawić, że najlepszy skądinąd czyn stanie się moralnie zły. Dobra intencja może sprawić, że czynność skądinąd obojętna pod względem moralnym stanie się także dobrą. Ale nigdy dobra intencja, czyli cel podmiotowy, nie może sprawić, by czynność zła stała się moralnie dobrą, w myśl zasady, że na to, aby czyn był dobry, trzeba. by wszystkie jego składniki i okoliczności były dobre; na to zaś, by czyn stał się zły, wystarczy. by jedna tylko okoliczność była zła, czyli nie odpowiadała rozumnej naturze człowieka. „Stąd - wnioskuje o. J Woroniecki - zabójstwo polityczne jest zawsze wysoce czymś niemoralnym ze względu na osobę tego, który je popełnia, a który nie ma żadnego uprawnienia do wymierzenia samozwańczo sprawiedliwości. Najszlachetniejsze pobudki. nawet gotowość poniesienia w ofierze własnego życia. nic tu zmienić nie mogą”. („Kat. etyka wych.”, I, str. 2'71).

Należy zwrócić szczególną uwagę na okoliczność przedmiotu: „co?”, czyli na skutek naszej czynności. Jesteśmy bowiem odpowiedzialni nie tylko za sam uczynek, jaki wykonujemy n ale także za wszystkie następstwa tegoż uczynku lub j ego zaniechania. które możemy i powinniśmy przewidzieć, bez względu na ton czy następstwa te wynikają z tego uczynku bezpośrednio czy pośrednio. Np. każdy człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za to, co powiedział, ale także za skutki swej mowy, które powinien był przewidzieć, np. za wywołane przez niego zgorszenie.

ZAGADNIENIE 19.

Artykuł 1.

W kwestii 19 św. Tomasz porusza zagadnienie ostatecznych źródeł moralności. Jak wiadomo, w zależności od czego wyprowadza się źródło moralności, można podzielić systemy etyczne na trzy grupy: a) heteronomiczne, upatrujące to źródło w czymś, co jest dla nas zewnętrznym, np. w prawodawstwie państwowym, w wpływie środowiska, wychowania, w dziedziczeniu itp.; b) autonomiczne, które źródło i sprawdzian wartości moralnej postępowania ludzkiego widzą w samym człowieku, w jakimś specjalnym zmyśle moralnym, w wewnętrznym zadowoleniu, w rozkazie rozumu praktycznego itp.; c) uniwersalizm chrześcijański, w myśl którego moralmość to transcendentalny czyli wewnętrzny. wynikający z samej natury czynności, stosunek naszego postępowania do normy moralnej, a więc zgodność lub niezgodność postępowania z rozumną naturą człowieka. Według etyki chrześcijańskiej, moralność każdego naszego uczynku zależy w pierwszym rzędzie od jego przedmiotu, czyli od tego,

co chcemy przy pomocy danego uczynku osiągnąć. Przez naturę w tym ujęciu rozumiemy nie pojedyncze jej składniki oddzielnie wzięte, ale „naturę wziętą jako całość i nawet jako część większej jeszcze całości, jaką jest społeczeństwo ludzkie i świat cały. Stąd nieraz przedmiot może odpowiadać jakiemuś jednemu czynnikowi naszej natury, jednej władzy, ale nie może odpowiadać całości, np. pragnienie jedzenia ponad to, co potrzebne dla utrzymania życia i zdrowia. Może także się zdarzyć, że coś odpowiada naturze indywidualnej człowieka, a nie odpowiada jego naturze społecznej, np. chcieć uciec z pola bitwy, aby ratować swe życie indywidualne wtedy, gdy trzeba być gotowym poświęcić je dla ojczyzny, tj. dla większej całości". (O. J. Woroniecki, „Kat. etyka wych.". t. I., str. 261). Tak więc sprawdzianem moralności nie jest coś zewnętrznego w stosunku do człowieka, ale coś najbardziej dla niego wewnętrzne oraz istotne, bo sama jego natura. Ale z drugiej strony ta natura nasza nie jest ostateczną normą moralności, jak to zobaczymy w art. 4. Na temat sprawdzianu wartości moralnej patrz: O. F. Bednarski O. P., „Egzystencjalny charakter i sprawdzalność zasad etycznych", Rzym 1962.

Artykuł 2.

Tu mamy odpowiedź na zagadnienie tzw. etyki sytuacyjnej, zwanej także egzystencjalną. (Patrz O. F. Bednarski O. P. „Etyka sytuacyjna w świetle przemówień Ojca św. Piusa XII oraz instrukcji św. Oficjum". Duszpasterz Polski 1957, str. 511 - 530). Zwolennicy tego rodzaju etyki, przyjmując założenia ezgystencjalizmu, już to przeczą istnieniu jakiejkolwiek przedmiotowej powszechnie obowiązującej moralności, gdyż wszystko, co uchodzi za moralną wartość, uznają za subiektywne, względne i biologicznie uwarunkowane, już to, jak np. zwolennicy tzw. „egzystencjalizmu katolickiego", uznają, że moralność to relacja miłości między osobą ludzką a osobą Boską w konkretnej poszczególnej sytuacji, przy czym prawa moralne nie mogą być czymś bezosobowym, ale winny być wyrazem najgłębszych aspiracji człowieka i to tak, że ogólnych praw moralnych nie można naginać do niektórych okoliczności, w jakich tylko osobiste przeświadczenie może zadecydować o tym, jak należy postąpić. A ponieważ każda konkretna sytuacja jest jednorazowa i niepowtarzalna, dlatego nie da się ująć w żadne ogólne normy, i dlatego też w praktyce egzystencjalizm każe postępowanie uzależniać nie tyle od treści prawa moralnego, ile od osobistego przeświadczenia.

Natomiast tomizm, nie przecząc, że prawa moralne nie mogą być czymś bezosobowym i sprzeciwiać się najgłębszym tęsknotom serca ludzkiego, owszem stwierdzając, że każde prawo moralne ostatecznie wyraża to, co jak najbardziej jest zgodne z tym. co najgłębsze dla człowieka, bo z jego własną naturą, podkreśla, że chodzi tu o naturę całkowitą, a nie o j ej poszczególne składniki oddzielnie wzięte, i tym samym wskazuje przedmiotowy charakter zarówno samej natury ludzkiej, jak i prawa moralnego.

Artykuł 3.

Intelektualizm etyczny św. Tomasza w ujęciu wartości moralnej postępowania ludzkiego, które, jak w tym artykule Akwinata dowodzi, zależy od rozumu, nie ma nic

wspólnego z racjonalizmem kantowskim czy neokantowskim. Jak wiadomo Kant, chcąc etykę uniezależnić od rozkazów Boskich czy wymagań społecznych jako czynników obcych, „heteronomicznych”, chciał stworzyć etykę autonomiczną, w której rozum przemawiałby od siebie, a nie pod naciskiem czynników obcych. Neokantyści zaś, idąc po linii mistrza, doszli do wniosku, że wszelkie przekonania etyczne, jako postulaty rozumu. mają charakter czysto osobisty. a nawet, zdaniem A. Langego, czysto fikcyjny, tak że przedmiotem moralności są tylko fikcje. Natomiast dla św. Tomasza zależność wartości moralnej od rozumu wynika właśnie z przedmiotowego, a nie osobistego stosunku do rozumnej natury człowieka. Wartość więc moralna Postępowania dlatego zależy od rozumu. gdyż zależy od przedmiotu, czyli od tego stosunku czynności do rozumnej natury. Jedynie bowiem wtedy wola może dążyć do przedmiotu, gdy rozum przedstawi go woli.

Artykuł 4.

Prawo odwieczne to sam umysł Boży, kierujący działaniem stworzeń zgodnie z dobrem wszechświata, i będący ostatecznym źródłem wszelkiej wartości. jak tego dowodzi w niniejszym artykule św. Tomasz, wbrew zakusom wszelkiego autonomizmu i pozytywizmu moralnego. który ogłasza etykę niezależną od prawa Bożego. „Bezpośrednią normą moralności jest sama natura ludzka w całej swej rozciągłości indywidualnej i społecznej, tzn. nie tylko potrzeby rozwoju j ej niższych, zmysłowych czynników, ale przede wszystkim dążenia życia umysłowego i duchowego i nawet te najwyższe aspiracje, których własnymi siłami urzeczywistnić nie może. lecz w których przy pomocy Bożej znajduje największy swój rozkwit... A nad wszystkim musi panować sam cel ostateczny natury ludzkiej... Podstawową bowiem i ostateczną, aczkolwiek nie bezpośrednią normą moralności jest odwieczna myśl Boża względem człowieka, odbijająca się w naturze, którą mu Bóg nadał, i w celu, do którego go powołał... Myśl Bożą jako ostateczną normę moralności nazywamy prawem wiecznym”. („Kat. etyka wych.”, t. I, str. 264).

Artykuł 5.

Mowa tu o sumieniu, którym według nauki św. Tomasza jest praktyczny sąd rozumu, mówiący nam, co mamy czynić, a czego unikać i orzekający po dokonaniu uczynku o jego wartości moralnej. „Człowiek nie może uzgodnić swego postępowania z prawem moralnym i skierowania go do celu ostatecznego, jak tylko idąc za tym, co mu jego rozum wskaże przez rozkaz sumienia. Dlatego to niesłuchanie jego głosu gdy z całą pewnością przemawia. równa się zawsze dobrowolnemu odchyleniu się od prawa i przeto jest zawsze grzeszne” (O. J. Woroniecki, „Kat. etyka wych.”, t. I, str. 116). Należy jednak zwrócić uwagę, że jest możliwe pięć rodzajów praktycznych sądów rozumu, i tym samym sumienia: a) nakazujące, czyli stwierdzające, że dane postępowanie jest bezwzględnie konieczne, aby zachowanie się człowieka było zgodne z rozumną jego naturą i celem ostatecznym. b) zalecające, czyli wyrażające, że chociaż dane

Postępowanie nie jest bezwzględnie konieczne do osiągnięcia celu ostatecznego, niemniej przez takie Postępowanie cel ten lepiej się osiąga np. dlatego, że stanowi łatwiejszą lub pewniejszą drogę do niego; c) d o z w a l a j ą c e , czyli stwierdzające, że spośród różnych sposobów postępowania, równie dobrze prowadzących do celu ostatecznego, przynajmniej jedno należy zastosować; d) n i e w z b r a n i a j ą c e , czyli stwierdzające, że chociaż dane postępowanie jest samo w sobie obojętne, czyli nie prowadzi do celu ostatecznego. zasadniczo jednak nie sprzeciwia się mu; e) z a k a z u j ą c e , czyli stwierdzające, że dane postępowanie jako sprzeczne z rozumną naturą człowieka, albo uniemożliwia mu osiągnięcie celu ostatecznego, czyli stanowi grzech śmiertelny. albo co najmniej utrudnia mu osiągnięcie tego celu, powodując zboczenie z właściwej drogi ku niemu (grzech powszedni). (Patrz O F. Bednarski O. P. „Egzystencjalny charakter i sprawdzalność norm etycznych", Rzym 1962, str. 21).

Nie zawsze jednak sąd sumienia jest prawdziwy. Wprawdzie E. Kant twierdził. że „błędne sumienie jest nie do pomyślenia" (Tugendlehre, Einleitung XII), niemniej codzienna obserwacja wskazuje. że wielu ludzi szczerze uważa za nakaz sumienia to co przedmiotowo rzecz biorąc jest moralnie złe. np. kłamstwo w obronie przyjaciela, lub to, co jest obojętne pod względem moralnym, np. wstawanie z łóżka prawą nogą. Bywa także, iż niektórzy ludzie upatrują zakaz sumienia w tym, co moralnie jest dobre lub obojętne, np. unikają mieszkań pod 13 numerem. Jasne więc, że sumienie może być błędne. Niemniej, jak tego dowodzi św. Tomasz w niniejszym artykule, postępowanie niezgodne z sumieniem, choćby nawet błądzącym, jest zawsze złe, gdyż występuje przeciw temu, co rozum słusznie czy niesłusznie uznał za konieczne do życia, zgodnie ze swą rozumną naturą i konsekwentnie. ze swym celem ostatecznym, a więc za prawo Boże.

A r t y k u ł 6.

Nie zawsze więc człowiek. który idzie za głosem sumienia, dobrze postępuje, a mianowicie wtedy gdy sumienie jego jest błędne w sposób zawiniony bezpośrednio lub pośrednio, np. wskutek zaniedbania się w nauce religii. Teza ta sprzeciwia się usiłowaniu modernizmu, by z sumienia zrobić ostateczny sprawdzian moralności. Niejednokrotnie ludzie chcąc usprawiedliwić swe zbrodnicze postępowanie powołują się na sumienie, wiedząc, że nikt z ludzi nie potrafi bezpośrednio wejrzeć w to sumienie i dowieść mu kłamstwa. Sumienie więc nie jest nieomylne. Ale ta możliwość błądzenia nie zwalnia nas z obowiązku słuchania go z jednej strony, a z drugiej starannego poznania tak praw moralnych jak i warunków, w jakich ktoś będzie działać. gdyż inaczej znajdzie się w tym tragicznym położeniu, że czy pójdzie czy nie pójdzie za głosem fałszywego sumienia, zawsze postąpi źle na skutek niedbalstwa w poznaniu prawdy.

A r t y k u ł 7.

Wartość moralna środków. a zwłaszcza ich wyboru zależy od poprzedzającego ją zamiaru osiągnięcia tego celu, do którego mamy zastosować owe środki. Cel bowiem jest

miarą wartości środków. Gdy więc zamiar jest zły, złe będzie także chcenie środków do osiągnięcia tego celu. Np. gdy ktoś zamierza zamordować kogoś i postanawia w tym celu kupić sobie rewolwer, postanowienie takie będzie dlatego moralnie złe, że zły był zamiar. Natomiast wartość chcenia środków nie zależy od następującego po nim zamiaru osiągnięcia jakiegoś dodatkowego celu. Np. gdy ktoś, chcąc kogoś zamordować, postanawia kupić strzelbę. przy pomocy której później, zaniechawszy chęci mordowania, zamierza bronić pasterzy przed wilkami, wówczas postanowienie kupna nie zależy moralnie od tego późniejszego zamiaru. gdyż ten ostatni nie miał wpływu na owe postanowienie.

Artykuł 8.

Wielkość uczynku nie zależy od wielkości przedmiotu zamiaru, nie zawsze bowiem czyn jest tym lepszy i szlachetniejszy, im wyższy i szlachetniejszy jest cel; np. gdy ktoś chce być dobroczyńcą sierot, ale żal mu wydawać pieniędzy na ten cel. Niemniej jeśli ktoś chce mocno celu, ten chce mocno także środków niezbędnych do jego osiągnięcia.

Artykuł 9.

Wartość moralna postępowania zależy od jego zgodności z celem ostatecznym, a więc z Dobrem Najwyższym, które jest przedmiotem woli Bożej, a tym samym od zgodności z wolą Bożą. By czynność więc była dobra, nie wystarczy skierować ją do ostatecznego celu. Pojętego ogólnikowo. bo każdy czyn, nawet najbardziej grzeszny, zwraca się do jakiegoś celu ostatecznego. Ale trzeba ją skierować do prawdziwego celu ostatecznego, a więc do P. Boga, już to w sposób bezpośredni, wyraźny i świadomy, już to przynajmniej w sposób pośredni. gdy np. ktoś faktycznie dąży do Dobra Najwyższego. chociaż nie wie, że polega ono na oglądaniu P. Boga twarzą w twarz. Zdaniem wybitnego komentatora Sumy, kardynała Kajetana. ten ostatni wypadek zachodzi u tych pogan, którzy swą wolę i swe czyny uzgadniają z wolą Bożą, zwracając je ku Dobru Najwyższemu, stosownie do udzielonego im światła wiedzy. wówczas bowiem uczynki ich są dobre pod względem moralnym.

Artykuł 10.

Argumenty w „Sed contra”, czyli „z drugiej strony”, nie zawsze wyrażają zdanie św. Tomasza. Najczęściej stanowią tylko drugą część postawienia problemu. Nauka św. Tomasza w tym artykule jest bardzo ważna i bardzo głęboka: jest faktem, że „każde stworzenie, będąc cząstką większej całości, swój byt, a przeto i swe dobro indywidualne podporządkowuje bytowi i dobru całości, w której skład wchodzi, tak iż skłonność jego wrodzona silniej się przejawia, gdy idzie o to, co jest wspólne z całością, niż o to, co jest własne. Gotowe ono nawet to, co własne, poświęcić na rzecz tego, co wspólne... Ręka odruchowo się podnosi i naraża na uderzenie, aby zasłonić to, co dla całości ciała jest

ważniejsze. Podobnie i u zwierzęcia widzimy, jak jednostka instynktownie się naraża i poświęca dla potomstwa, aby zachować gatunek, którego jest cząstką... Otóż Bóg jest dobrem powszechnym całego świata, którego wszystkie stworzenia są cząstkami, stąd na dnie całej ich działalności jest zawsze skłonność naturalna do Boga i dążność do podporządkowania się mu jako dobru wspólnemu wszystkich... wszystko, co stworzone, ciąży jakimś pędem przyrodzonym do dobra całości, jakim jest Bóg, każde na sposób właściwy swej naturze... I w nas bowiem. jak w każdym stworzeniu, jest wrodzony pęd do Boga, jako do dobra powszechnego tego świata, którego jesteśmy cząstką i składnikiem, i gdy sobie to uświadomimy, winniśmy całą naszą. dobrowolną działalność uzgodnić z tą skłonnością wrodzoną" (O. J. Woroniecki, „Kat. etyka wych.", t. II, str. 648 - 649) Nie zawsze jednak wiemy, jaka jest wola Boża w konkretnym wypadku. Przedmiotem bowiem naszego poznania bywa dobro jednostkowe, które nie zawsze jest dobrem z punktu widzenia dobra ogólnego. Dlatego np. podczas wojny zdarza się, że różni ludzie, dążąc do celów sprzecznych, walczą między sobą z poczucia obowiązku, gdyż dobro moralne ujmują pod różnym, jednostkowym kątem widzenia. Dlatego także bywa, że wola nasza nie przestaj e być dobra, gdy chce tego, co jest dobre z naszego jednostkowego punktu widzenia, czego P. Bóg nie chce ze względu na dobro ogółu lub odwrotnie, jeśli jednak wprost lub domyślnie chcemy tego, czego P. Bóg chce, byśmy chcieli P. Bóg np. chce, by rodzice chcieli zdrowia dla swych dzieci, choć sam ze względu na dobro tych dzieci lub ze względu na dobro ogółu, zsyła na nie chorobę lub śmierć. Choć więc wola rodziców jest sprzeczna z wolą P. Boga z jednostkowego punktu widzenia, czyli w odniesieniu do przedmiotu szczegółowego, niemniej jest z nią zgodna z ogólnego punktu widzenia i to ze względu zarówno na formalny czyli istoczący przedmiot woli Boga i człowieka, a więc samą dobroć Bożą, której chce Pan Bóg i dany człowiek, jak i ze względu na przedmiot tworzywowy zwany w terminologii scholastycznej materialnym. czyli ze względu na daną konkretną rzecz, której P. Bóg nie chce, a człowiek chce, jeśli ten ostatni przynajmniej domyślnie i pośrednio chce tego, czego P. Bóg chce, by chciał. A P. Bóg właśnie chce, by rodzice chcieli zdrowia własnych dzieci.

ZAGADNIENIE 20.

Artykuł 1.

Wartość moralna czynności zewnętrznej wyprzedza - co do natury, a nie co do czasu - dobroć lub zło wewnętrznej czynności woli, jeśli sprawę ujmuje się ze względu na przedmiot i okoliczności danego czynu. Np. przywłaszczyć sobie rzecz cudzą, czyli ukraść ją, nie dlatego jest grzechem, że chcenie tej rzeczy jest moralnie złe, lecz odwrotnie. dlatego to chcenie jest złe, że kradzież jest czynnością grzeszną. Natomiast wartość moralna zewnętrznego uczynku, ujęta ze względu na jego wykonanie, jest następstwem wartości moralnej tego chcenia, które jest jego źródłem, gdyż chcenie poprzedza wykonanie, będąc źródłem tego ostatniego.

Artykuł 2.

Według Kanta ze stanowiska rozumu cenna jest tylko jedna rzecz, a mianowicie dobra wola. wola zaś jest dobra, gdy usiłuje spełnić obowiązek. Dlatego - zdaniem filozofa królewieckiego - moralnie dobre są tylko te czynności, które wykonujemy z obowiązku. Natomiast św. Tomasz nie uznaje woli za jedyne źródło wartości moralnej czynu. skoro ta zależy nie tylko od zamierzonego celu, ale także od przedmiotu, do którego czynność ta z natury swej dąży. Zasadę: bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu objaśniliśmy omawiając q. 18. a. 10.

Artykuł 3.

Duns Scot odrzucał tożsamość wartości moralnej wewnętrznej czynności woli oraz odpowiadającej mu czynności zewnętrznej na tej podstawie, że pierwsza jest przyczyną drugiej. przyczyna zaś nie może być swoim skutkiem i odwrotnie. Odpowiedź św. Tomasza na 3 trudność opiera się na rozróżnieniu przyczynowości w znaczeniu jednoznacznym oraz w znaczeniu analogicznym. Otóż w naszym wypadku chodzi o przyczynowość w tym drugim znaczeniu, a mianowicie w tym, że wartość moralna czynności wewnętrznej jest przyczyną wartości moralnej uczynku zewnętrznego ze względu na stosunek tego ostatniego do wartości uczynku wewnętrznego i odwrotnie, jak to św. Tomasz wyjaśnia na przykładzie zdrowia. Zdaniem więc Św. Tomasza. kiedy uczynek zewnętrzny swą wartość moralną czerpie jedynie z celu, któremu został podporządkowany, wówczas zachodzi tożsamość wartości moralnej tego uczynku zewnętrznego jak i wewnętrznej czynności woli. która ów cel zamierzyła osiągnąć. Jeśli natomiast uczynek zewnętrzny posiada wartość moralną niezależnie od tego celu, pochodzącą np. z przedmiotu, do którego z natury swej zmierza, lub z okoliczności, wówczas tożsamość ta nie zachodzi.

Artykuł 4.

Wartość moralna ze względu na cel uczynku zewnętrznego niczego nie dodaje do moralnej wartości czynności woli, postanawiającej osiągnąć ów cel, ani tym samym jej nie zwiększa. Natomiast wartość moralna uczynku zewnętrznego zwiększa się, jeśli jego przedmiot lub okoliczności posiadaj ą właściwą sobie wartość. Stąd człowiek, który chce i czyni ton co dobre. jest lepszy od tego, kto tylko chce, choć może czynić to, co chce.

Artykuł 5.

Nie chodzi tu o to, czy dany uczynek ze względu na następstwa, które z niego wynikają. staje się dobry lub zły, bo o tym była mowa w q. 18. a. 2 - 4, lecz o to, czy uczynek skądinąd moralnie dobry staje się jeszcze lepszy, uczynek zaś zły jeszcze gorszy ze względu na swe następstwa. Należy jednak za Kajetanem zwrócić uwagę na to, że

zgodnie z wyjaśnieniem tego artykułu przez samego św. Tomasza (I - II. q. 73, a. s. 8,1m), nie wystarczy, by następstwa uczynku były przewidziane. abyśmy za nie ponosili odpowiedzialność, bo i Chrystus Pan przewidywał. że na skutek jego Objawienia się wyniknie wiele zgorszenia i zbrodni w narodzie izraelskim (np. bogobójswo), a jednak to Objawienie się nie było złe. Byśmy więc mogli być odpowiedzialni za następstwa naszych uczynków, nie wystarczy, byśmy mogli je przewidzieć, ale potrzeba także, by następstwa te były wprost lub przynajmniej nie wprost dobrowolne, tzn. byśmy mogli i powinni byli je przewidzieć, a jeśli są złe, byśmy mogli i powinni byli nie dopuścić do tej czynności, z której wynikają albo zawsze, albo zazwyczaj. Np. pijak, wiedząc z doświadczenia, że gdy nadużyje alkoholu. wpada w szał i bije dziecin jest odpowiedzialny za morderstwo, popełnione w takim szale.

Artykuł 6.

Ta sama fizycznie wycieczka może być na początku dobra, a na końcu zła. gdy np. dany człowiek na początku zamierzał tylko godziwie wypocząć po pracy, a później postanowił tę wycieczkę wykorzystać do jakiegoś grzechu. np. by pofolgować próżniactwu.

ZAGADNIENIE 21.

Artykuł 1.

Nie każde zło jest grzechem. np. zło fizyczne jak ból. Grzech, według św. Tomasza, to postępowanie niezgodne z rozumna naturą człowieka. i tym samym pozbawione należnego stosunku do celu ostatecznego; innymi słowy grzech to coś nierozumnego; jest czymś wbrew naturze człowieka jest brakiem ładu i porządku moralnego. Prawość zaś woli to pewna prostolinijność postępowania, które zmierza do celu ostatecznego zgodnie z porządkiem rozumu i prawa Bożego. Brak tej prawości to właśnie grzech. który jest jakby złamaniem lub skrzywieniem moralnego kręgosłupa w człowieku.

Artykuł 2.

W dziedzinie uczynków dobrowolnych jako dobrowolnych, zło, grzech i wina to jedno i to samo; z tym jednak, że zło w pojęciu swym wyraża brak należnego dobra, grzech niezgodność postępowania z celem, a wina to postępowanie złe i równocześnie poczytalne właśnie ze względu na jego dobrowolność wprost lub nie wprost. Natomiast w dziedzinie uczynków niedobrowolnych to co przedmiotowo biorąc jest grzechem. nie staje się winą. gdyż skoro to było niedobrowolne, tym samym nie może być poczytalne. Np. gdy człowiek śpiący, nie na skutek alkoholu lub narkotyku, ale dla godziwego odpoczynku po pracy, uderzy we śnie swego sąsiada i skaleczy go. Należy zwrócić uwagę

na odpowiedź św. Tomasza na 3 trudność, gdyż w niej Akwinata naświetla zagadnienie stosunku sztuki do moralności w dziedzinie zła.

Artykuł 3.

Niniejszy artykuł dowodzi, że uczynki ludzkie zasługują na nagrodę lub karę ze względu na swój charakter społeczny, który przysługuje nawet naszym uczynkom dokonanym całkowicie w samotności, gdyż każdy człowiek, nawet gdy jest całkowicie sam, pozostaje zawsze członkiem społeczności i jej cząstką. Zwrócić należy uwagę, że dla św. Tomasza porządek społeczny sprowadza się do porządku moralnego. Społeczność bowiem to zespół ludzi związanych z sobą na całe życie potrzebą współdziałania w dążeniu do dobra ogółu podług pewnych praw i pod kierunkiem właściwej władzy. Czynności więc społeczne to czynności ludzkie, a więc zgodne lub niezgodne z rozumną naturą ludzi i jej ostatecznym celem. taka zaś zgodność stanowi istotę moralności. Nie ma więc różnej etyki dla jednostek i dla społeczeństwa. A jeśli niekiedy wyodrębnia się etykę indywidualną, socjalną i ekonomiczną, to jedynie dla podkreślenia i bardziej szczegółowego rozpracowania pewnych zagadnień. więcej związanych już to z jednostkami, już to ze społeczeństwem, już to z życiem gospodarczym danej społeczności. Pełna etyka. jaką np. podaje tomizm, jest równocześnie i przede wszystkim etyką społeczną. w myśl zasady, że człowiek jest cząstką społeczności, której powinien być podporządkowany, choć nie pod każdym względem, jak to zobaczymy w II-II, q. 58, a. 6.

Artykuł 4.

Artykuł jasny. Bardziej szczegółowo o zasługach św. Tomasz rozprawia w I-II, q. 114. Zwrócić należy uwagę na odpowiedź 3, a szczególniej na słowa. że „człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i pod każdym względem społeczności politycznej”, gdyż nie pod każdym względem jest jej cząstką, ale tylko ze względu na potrzebę dobra ogółu, a nie np. ze względu na swą duszę, którą bezpośrednio i wyłącznie powinien podporządkować Stwórcy.

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OBJAŚNIONYCH TERMINÓW ŚW. TOMASZA W TRAKTATACH O SZCZĘŚCIU I UCZYNKACH

Problem:

Akt (actus) patrz: istność
aktualny (istotnościowy, uczynkowy)
analityczny - q. 14, a. 5
chcenie (voluntas) - q. 8, a. 1 i nn.
chwała (gloria) - q. 2, a.
cel (finis) - q. 1, a. 2
celowość (finalitas)
czyn, czynność (actio, actus) - q. 1, a. 1
determinizm
determinować
dobro (bonum) - q. 18, a. 5
dobrowolność (voluntarium) - q. 6, a. 2
doskonałość (perfectio) - q. 3, a. 2
dowolność (liberum)
dusza (anima)
działanie
forma (istotność, zaczyn) - q. 18, a. 2; a. 3
gatunek (species) - q. 18, a.
grzech (peccatum) - q. 21, a. 1
hedonizm
idealizm
intencja (intentio) p. zamiar
istnienie (existentia, esse)
istność (actus)
istotnościowo (formaliter)
istotność (forma)
jażń
jedność
jestestwo (substantia)
materia (tworzywo)
mnaterialnie (tworzywowo)
moralność (bonitas et malitia)
motyw (motivum), pobudka - q. 9
namysł (consilium) - q. 14
natura - q. 10. a. 1
naturalny - q. 6, a. 5. ad 2m
obojętność (indifferentia) - q. 18. a. 8; a. 9

odpowiedzialność (imputabilitas) - q. 7, a. 2
okoliczność (circumstantia) - q. 7 a. 1
pobudka (motivum) - q. 9
podmiot (subiectum)
popęd (appetitus) - q. 17, a. 7
praktyczność
prawo odwieczne (lex aeterna)
prawość woli (rectitudo) - q. 4, a. 4
przedmiot (obiectum) - q. 18 a. 8
przemoc (violentia) - q. 6, a. 4
przyczyna (causa)
przyjemność (delectatio)
przypadłość (accidens) - q. 7 a. 1, ad 2m
przyzwolenie (consensus) q. 15, a. 1 i nn.
radość (delectatio) - q. 4, a.1
rodzaj (genus) - q. 18, a. 2; a. 3
rozkaz (imperium) - q. 17, a. 1 i nn.
rozkoszowanie (fruitio) - q. 11, a. 1 i nn.
rozum wyższy (ratio superior)
różnica gatunkowa (differentia specifica)
sąd praktyczny (iudicium practicum)
skłonność (inclinatio)
sprawdzian moralności (oriterium)
substantia patrz jestestwo
sumienie (conscientia, ratio recta)
synteza (synthesis)
systemy etyczne
szczęście (beatitudo obiectiva) - q. 2; q.10, a. 2
szczęśliwość (beatitudo formalis) - q. 3; q. 4; q. 5
sztuka (ars)
uczucie (passio)
uczynek
ujęcie (comprehensio) - q. 4. a. 3
utylitarizm 130. 131
użycie = wykonanie czynne (usus) - q. 16
wartość (bonum et malum morale)
wina (culpa)
władza psychiczna (vis animae)
właściwość (proprium)
wola (voluntas) - q. 7, a. 1
wolność (libertas)
wybór (electio) - q. 13
wykonanie czynne p. użycie

zachcianka (velleitas)
zamiar (intentio) - q. 12
zamysł (iudicium)
zło (malum) - q. 18n a.5 ad 2m

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Szczegółową i najnowszą literaturę, dotyczącą traktatu O SZCZĘŚCIU oraz traktatu O UCZYNKACH czytelnik znajdzie w łacińskim jednotomowym wydaniu Sumy: S. Thomae de Aquino, Summa Theologiae, Editiones Paolinae, Roma 1962, szczegó1nie na stronach: 555-556, 587, 600, 613, 632, 641.

Z ważniejszych opracowań polskich polecamy.

Arystoteles. Etyka Nikomachejska, przełożyła Daniela Gromska. P. W. N. 1956.
Bednarski F. W., O. P.: Przedmiot etyki. Wyd. Tow. Nauk. Kat. Uniw. Lub., Lublin 1956.
Woroniecki Jacek, O. P.: Katolicka etyka wychowawcza T. I. Kraków 1948, Wydawnictwo Mariackie.

Szczegółową bibliografię, zwłaszcza artykułów w języku polskim napisanych, znajdzie czytelnik w art. ks. prof. Stan. Olejnika: Ostatnie półwiecze katolickiej myśli etycznej w Polsce, Ateneum Kapłańskie, T. 58 (1959), szczególniej na str. 114-121.

Z najnowszych artykułów w języku polskim polecamy:

Bednarski Feliks W. O. P.: O empiryczne podstawy etyki normatywnej, Roczniki Filozoficzne KUL. T. V, z.5, Recta ratio u św. Tomasza z Akwinu, Duszpasterz polski 1959.
Egzystencjalny charakter i sprawdzalność zasad etycznych. Rzym 1962, (osobna broszurka, jako dodatek do Duszpasterza Polskiego).
Kominek Bolesław, ks. bp. : Moralna i religijna rzeczywistość współczesnego społeczeństwa, Zeszyty Naukowe KUL R. IV (1961).
Kowalczyk Stan, ks.: Filozofia wartości, Zeszyty Naukowe KUL R. III (1960).
Pastuszka J ks.: Kultura materialna a postulaty etyki, Zeszyty Naukowe KUL. R. I. (1958).
Slipko Tad. ks.: Aktualne tendencje w etyce marksistowskiej w Polsce. Zeszyty Naukowe KUL. R.V. (1962)
Szymański Wł.. O. P.: O racjonalną podstawę etyki, Zeszyty Naukowe KUL, R. II (1959).
Szymański Wł. Kamil, O. P.: Analiza czynu ludzkiego w nowym oświetleniu. Roczniki Filozoficzne KUL (Prace z etyki). Lublin 1961.
Wojtyła Karol ks. bp.: O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej, Roczniki Teologiczno - Kanoniczne KUL. T. VI. (1959).

Tom 10. UCZUCIA (1-2, qu. 22-48)

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA W SPRAWIE TERMINOLOGII

ZAGADNIENIE 22. O PODMIOCIE UCZUĆ.

ARTYKUŁ 1. CZY W DUSZY JEST JAKIEŚ UCZUCIE?
ARTYKUŁ 2. CZY UCZUCIE NALEŻY BARDZIEJ DO DZIEDZINY POŻĄDAWCZEJ NIŻ POZNAWCZEJ?
ARTYKUŁ 3. CZY UCZUCIE WYSTĘPUJE BARDZIEJ W POŻĄDANIU ZMYSŁOWYM NIŻ UMYSŁOWYM, ZWANYM WOLĄ?

ZAGADNIENIE 23. O RÓŻNICY MIĘDZY UCZUCLAMI.

ARTYKUŁ 1. CZY UCZUCIA, PRZYNALEŻNE DO POPĘDU ZASADNICZEGO, SĄ RÓŻNE OD UCZUĆ PRZYNALEŻNYCH DO POPĘDU ZDOBYWCZEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZECIWIEŃSTWO UCZUĆ W POPĘDZIE ZDOBYWCZYM JEST PRZECIWIEŃSTWEM DOBRA I ZŁA ?
ARTYKUŁ 3. CZY JEST TAKIE UCZUCIE, KTÓREMU ŻADNE INNE UCZUCIE NIE SPRZECIWIA SIĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY W TEJ SAMEJ WŁADZY PSYCHICZNEJ WYSTĘPUJĄ UCZUCIA GATUNKOWO RÓŻNE, ALE NIE SPRZECIWIAJĄCE SIĘ SOBIE?

ZAGADNIENIE 24. O DOBRU I ZŁU W DZIEDZINIE UCZUĆ.

ARTYKUŁ 1. CZY W DZIEDZINIE UCZUĆ MOŻE BYĆ DOBRO LUB ZŁO MORALNE?
ARTYKUŁ 2. CZY KAŻDE UCZUCIE JEST MORALNIE ZŁE?
ARTYKUŁ 3. CZY UCZUCIE ZWIĘKSZA LUB ZMNIEJSZA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ CZYNU?
ARTYKUŁ 4. CZY JAKIEŚ UCZUCIE JEST DOBRE LUB ZŁE Z NATURY SWEGO GATUNKU?

ZAGADNIENIE 25. O WZAJEMNYM STOSUNKU UCZUĆ.

ARTYKUŁ 1. CZY UCZUCIA POPĘDU ZDOBYWCZEGO WYPRZEDZAJĄ UCZUCIA POPĘDU ZASADNICZEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY MIŁOŚĆ MA PIERWSZE MIEJSCE POŚRÓD UCZUĆ PRZYNALEŻNYCH DO POPĘDU ZASADNICZEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY NADZIEJA JEST PIERWSZYM Z UCZUĆ PRZYNALEŻNYCH DO POPĘDU ZDOBYWCZEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY RADOŚĆ I SMUTEK, NADZIEJA ORAZ LĘK SĄ GŁÓWNYMI UCZUCIAMI?

ZAGADNIENIE 26. O MIŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY MIŁOŚĆ NALEŻY DO POPĘDU ZASADNICZEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY MIŁOŚĆ JEST UCZUCIEM ?
ARTYKUŁ 3. CZY MIŁOWANIE JEST TYM SAMYM CO KOCHANIE?
ARTYKUŁ 4. CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ MIŁOŚCI NA PRZYJACIELSKĄ I POŻĄDLIWĄ?

ZAGADNIENIE 27 O PRZYCZYNIE MIŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY JEDYNIE DOBRO JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY POZNANIE JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY PODOBIEŃSTWO JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY JAKIEŚ INNE UCZUCIE JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI?

ZAGADNIENIE 28. O SKUTKACH MIŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY JEDNOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY WZAJEMNE PRZENIKANIE SIĘ, CZYLI ZAŻYŁOŚĆ, JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY ZACHWYT JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY GORLIWOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY MIŁOŚĆ OSŁABIA KOCHAJĄCEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ WSZYSTKIEGO, CO KOCHAJĄCY CZYNI?

ZAGADNIENIE 29. O NIENAWIŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY ZŁO JEST PRZYCZYNĄ I PRZEDMIOTEM NIENAWIŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ NIENAWIŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY NIENAWIŚĆ JEST MOCNIEJSZA OD MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY KTOŚ MOŻE NIENAWIDZIĆ SIEBIE SAMEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY MOŻNA NIENAWIDZIĆ PRAWDY?
ARTYKUŁ 6. CZY MOŻNA CZEGOŚ NIENAWIDZIĆ W OGÓ1NOŚCI?

ZAGADNIENIE 30. O POŻĄDLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY PODMIOTEM POŻĄDLIWOŚCI JEST TYLKO ZMYSŁOWA WŁADZA POŻĄDAWCZA?
ARTYKUŁ 2. CZY POŻĄDLIWOŚĆ JEST ODRĘBNYM UCZUCIEM?
ARTYKUŁ 3. CZY ISTNIEJE POŻĄDLIWOŚĆ NATURALNA I NIENATURALNA?
ARTYKUŁ 4. CZY POŻĄDLIWOŚĆ JEST NIESKOŃCZONA?

ZAGADNIENIE 31. O PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST UCZUCIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYJEMNOŚĆ DOKONUJE SIĘ W CZASIE?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZYJEMNOŚĆ RÓŻNI SIĘ OD RADOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZYJEMNOŚĆ ZACHODZI W POŻĄDANIU UMYSŁOWYM?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZYJEMNOŚCI CIELESNE I ZMYSŁOWE SĄ WIĘKSZE NIŻ PRZYJEMNOŚCI DUCHOWE I UMYSŁOWE?
ARTYKUŁ 6. CZY PRZYJEMNOŚCI DOTYKOWE SĄ WIĘKSZE OD PRZYJEMNOŚCI ZWIĄZANYCH Z INNYMI ZMYSŁAMI?
ARTYKUŁ 7. CZY JEST JAKAŚ NIENATURALNA PRZYJEMNOŚĆ?
ARTYKUŁ 8. CZY JEDNA PRZYJEMNOŚĆ MOŻE SPRZECIWIAĆ SIĘ DRUGIEJ?

ZAGADNIENIE 32. O PRZYCZYNIE PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY DZIAŁANIE JEST WŁAŚCIWĄ PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY RUCH JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY NADZIEJA I PAMIĘĆ SĄ PRZYCZYNAMI PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY CIERPIENIE I SMUTEK JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY CZYNNOŚCI INNYCH LUDZI SĄ DLA NAS PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY DOBROCZYNNOŚĆ NA RZECZ DRUGICH JEST ŹRÓDŁEM PRZYJEMNOŚCI I TYM SAMYM RADOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY PODOBIEŃSTWO JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI?
ARTYKUŁ 8. CZY PODZIW JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI?

ZAGADNIENIE 33. O SKUTKACH PRZYJEMNOŚCI I RADOŚĆI.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ ROZWOJU?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ PRAGNIENIA PRZYJEMNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZYJEMNOŚĆ PRZESZKADZA W UŻYWANIU ROZUMU? ARTYKUŁ 4. CZY PRZYJEMNOŚĆ DOSKONALI DZIAŁANIE?

ZAGADNIENIE 34. O DOBROCI I ZŁOŚCI, PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY KAŻDA PRZYJEMNOŚĆ JEST ZŁA?
ARTYKUŁ 2. CZY KAŻDA PRZYJEMNOŚĆ JEST DOBRA?
ARTYKUŁ 3. CZY JAKAŚ PRZYJEMNOŚĆ JEST NAJLEPSZA?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST MIARĄ I SPRAWDZIANEM PODŁUG KTÓREGO OCENIA SIĘ WARTOŚĆ MORALNĄ?

ZAGADNIENIE 35. O BÓLU I SMUTKU.

ARTYKUŁ 1. CZY BÓL JEST UCZUCIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY SMUTEK JEST TYM SAMYM CO BÓL I CIERPIENIE?
ARTYKUŁ 3. CZY SMUTEK, WZGLĘDNIE BÓL, SPRZECIWIA. SIĘ PRZYJEMNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY KAŻDY SMUTEK SPRZECIWIA SIĘ KAŻDEJ PRZYJEMNOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZYJEMNOŚCI, JAKĄ DAJE KONTEMPLACJA, SPRZECIWIA SIĘ JAKIŚ SMUTEK?
ARTYKUŁ 6. CZY NALEŻY BARDZIEJ UNIKAĆ PRZYKROŚCI NIŻ POŻĄDAĆ PRZYJEMNOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY BÓL ZEWNĘTRZNY JEST WIĘKSZY NIŻ WEWNĘTRZNY?
ARTYKUŁ 8. CZY ISTNIEJĄ TYLKO CZTERY RODZAJE SMUTKU?

ZAGADNIENIE 36. O PRZYCZYNACH SMUTKU I BÓLU.

ARTYKUŁ 1. PRZYCZYNĄ BÓLU JEST DOBRO UTRACONE CZY RACZEJ ZŁO ZŁĄCZONE?
ARTYKUŁ 2. CZY POŻĄDLIWOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ BÓLU?
ARTYKUŁ 3. CZY POŻĄDANIE JEDNOŚCI JEST PRZYCZYNĄ BÓLU?
ARTYKUŁ 4. CZY SIŁA, KTÓREJ NIE MOŻNA SIĘ OPRZEĆ, JEST PRZYCZYNĄ BÓLU?

ZAGADNIENIE 37. O SKUTKACH BÓLU I SMUTKU.

ARTYKUŁ 1. CZY BÓL ODBIERA ZDOLNOŚĆ UCZENIA SIĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY OCIĘŻAŁOŚĆ DUSZY JEST SKUTKIEM SMUTKU I BÓLU?

ARTYKUŁ 3. CZY SMUTEK WZGLĘDNIE BÓL OSŁABIA WSZELKIE DZIAŁANIE?
ARTYKUŁ 4. CZY SMUTEK BARDZIEJ SZKODZI CIAŁU NIŻ INNE UCZUCIA?

ZAGADNIENIE 38. O LEKARSTWACH NA SMUTEK I BÓL.

ARTYKUŁ 1. CZY KAŻDA PRZYJEMNOŚĆ ŁAGODZI BÓL WZGLĘDNIE SMUTEK?
ARTYKUŁ 2. CZY PŁACZ ŁAGODZI BÓL WZGLĘDNIE SMUTEK?
ARTYKUŁ 3. CZY WSPÓŁCZUCIE PRZYJACIÓŁ ŁAGODZI BÓL WZGLĘDNIE SMUTEK?
ARTYKUŁ 4. CZY KONTEMPLACJA. PRAWDY ŁAGODZI BÓL I SMUTEK?
ARTYKUŁ 5. CZY SEN I KĄPIEL ŁAGODZI BÓL I SMUTEK?

ZAGADNIENIE 39. O MORALNEJ WARTOŚCI SMUTKU I BÓLU.

ARTYKUŁ 1. CZY KAŻDY SMUTEK JEST ZŁY?
ARTYKUŁ 2. CZY SMUTEK MOŻE BYĆ DOBREM DUCHOWYM?
ARTYKUŁ 3. CZY CIERPIENIE I SMUTEK MOŻE BYĆ DOBREM UŻYTECZNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY BÓL CIELESNY JEST NAJWIĘKSZYM ZŁEM?

ZAGADNIENIE 40. O NADZIEI I ROZPACZY.

ARTYKUŁ 1. CZY NADZIEJA JEST TYM SAMYM CO NADZIEJA WZGLĘDNIE ŻĄDZA?
ARTYKUŁ 2. CZY PODMIOTEM NADZIEI JEST WŁADZA. POZNAWCZA CZY TEŻ POŻĄDAWCZA?
ARTYKUŁ 3. CZY NADZIEJA WYSTĘPUJE U BEZROZUMNYCH ZWIERZĄT?
ARTYKUŁ 4. CZY ROZPACZ PRZECIWSTAWIA SIĘ NADZIEI?
ARTYKUŁ 5. CZY DOŚWIADCZENIE JEST PRZYCZYNĄ NADZIEI?
ARTYKUŁ 6. CZY MŁODOŚĆ I PIJAŃSTWO JEST PRZYCZYNĄ NADZIEI?
ARTYKUŁ 7 .CZY NADZIEJA JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 8. CZY NADZIEJA POMAGA W DZIAŁANIU, CZY TEŻ RACZEJ PRZESZKADZA MU?

ZAGADNIENIE 41. O BOJAŻNI SAMEJ W SOBIE.

ARTYKUŁ 1. CZY BOJAŹŃ JEST UCZUCIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY BOJAŹŃ JEST ODRĘBNYM UCZUCIEM?
ARTYKUŁ 3. CZY ISTNIEJE JAKAŚ BOJAŹŃ NATURALNA?
ARTYKUŁ 4. CZY WŁAŚCIWIE ZOSTAŁY OKREŚLONE GATUNKI BOJAŹNI?

ZAGADNIENIE 42. O PRZEDMIOCIE BOJAŻNI.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZEDMIOTEM BOJAŹNI JEST DOBRO CZY ZŁO?
ARTYKUŁ 2. CZY ZŁO NATURY JEST PRZEDMIOTEM BOJAŹNI?
ARTYKUŁ 3. CZY ZŁO BĘDĄCE WINĄ JEST PRZEDMIOTEM BOJAŹNI?
ARTYKUŁ 4. CZY BOJAŹŃ MOŻE BYĆ PRZEDMIOTEM BOJAŹNI?
ARTYKUŁ 5. CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ SIĘ BOI RZECZY NAGŁYCH?
ARTYKUŁ 6. CZY BARDZIEJ BOIMY SIĘ RZECZY, NA KTÓRE NIE MA LEKARSTWA?

ZAGADNIENIE 43. O PRZYCZYNIE BOJAŹNI.

ARTYKUŁ 1. CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ BOJAŹNI?
ARTYKUŁ 2. CZY BRAK JEST PRZYCZYNĄ BOJAŹNI?

ZAGADNIENIE 44. O SKUTKACH BOJAŹNI.

ARTYKUŁ 1. CZY BOJAŹŃ WYWOŁUJE SKUPIENIE SIŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY BOJAŹŃ CZYNI LUDZI ROZWAŻNYMI?
ARTYKUŁ 3. CZY BOJAŹŃ POWODUJE DRŻENIE?
ARTYKUŁ 4. CZY BOJAŹŃ PRZESZKADZA W DZIAŁANIU?

ZAGADNIENIE 45. O ODWADZE.

ARTYKUŁ 1. CZY ODWAGA JEST PRZECIWIEŃSTWEM BOJAŹNI?
ARTYKUŁ 2. CZY ODWAGA JEST NASTĘPSTWEM NADZIEI?
ARTYKUŁ 3. CZY BRAK JEST PRZYCZYNĄ ODWAGI?
ARTYKUŁ 4. CZY ODWAŻNI MAJĄ WIĘCEJ ZAPAŁU NA POCZĄTKU NIŻ W CZASIE NIEBEZPIECZEŃSTWA?

ZAGADNIENIE 46. O GNIEWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY GNIEW JEST ODRĘBNYM UCZUCIEM?
ARTYKUŁ 2. CO JEST PRZEDMIOTEM GNIEWU: DOBRO CZY ZŁO?
ARTYKUŁ 3. CZY GNIEW JEST UCZUCIEM PRZYNALEŻNYM DO POPĘDU ZASADNICZEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY GNIEW WSPÓŁDZIAŁA Z ROZUMEM?
ARTYKUŁ 5. CZY GNIEW JEST UCZUCIEM BARDZIEJ NATURALNYM NIŻ POŻĄDLIWOŚĆ?
ARTYKUŁ 6. CZY GNIEW JEST GORSZY NIŻ NIENAWIŚĆ?
ARTYKUŁ 7. CZY GNIEW ODNOSI SIĘ TYLKO DO TYCH, WZGLĘDEM KTÓRYCH MAMY KIEROWAĆ SIĘ SPRAWIEDLIWOŚCIĄ?

ARTYKUŁ 8. CZY JAN DAMASCEŃSKI NALEŻYCIE PODAŁ GATUNKI GNIEWU?
ZAGADNIENIE 47. O PRZYCZYNACH GNIEWU.
ARTYKUŁ 1. CZY BODŹCEM GNIEWU JEST ZAWSZE CZYN PRZECIW TEMU, KTO SIĘ GNIEWA?
ARTYKUŁ 2. CZY SAMO LEKCEWAŻENIE LUB POGARDA JEST BODŹCEM GNIEWU?
ARTYKUŁ 3. CZY WAŻNOŚĆ GNIEWAJĄCEGO SIĘ JEST PRZYCZYNĄ GNIEWU?
ARTYKUŁ 4. CZY CZYJEŚ NIEDOMAGANIA SĄ PRZYCZYNĄ, ŻE ŁATWIEJ GNIEWAMY SIĘ NA NIEGO?
ZAGADNIENIE 48. O SKUTKACH GNIEWU.
ARTYKUŁ 1. CZY GNIEW WYWOŁUJE PRZYJEMNOŚĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY GNIEW NAJBARDZIEJ POWODUJE ZAPALCZYWOŚĆ W SERCU?
ARTYKUŁ 3. CZY GNIEW NAJBARDZIEJ PRZESZKADZA W UŻYWANIU ROZUMU?
ARTYKUŁ 4. CZY GNIEW WYWOŁUJE NAJBARDZIEJ UCISZENIE?
ODNOŚNIKI DO TEKSTU.
OBJAŚNIENIA.
SPIS TERMINÓW OBJAŚNIONYCH.
BIBLIOGRAFIA POMOCNICZA.

PRZEDMOWA
W SPRAWIE TERMINOLOGII

Uczucia w życiu ludzkim są tym, czym żywioły w naturze: nieopanowane - są siłą niszczycielską, opanowane przez rozum i należycie skierowane - stają się potężną i niezastąpioną siłą napędową dla wszelkiej twórczości ducha ludzkiego. Wychowanie uczuć, obok wychowania rozumu i woli, to jedno z głównych zadań etyki, a szczególnie teologii moralnej. Pomijanie traktatu o uczuciach przez nowoczesnych moralistów czy ograniczanie go do dwóch lub trzech stron stało się przyczyną, że współczesna nauka o moralności jest tak oderwana od życia, niepraktyczna i nieżyciowa. Św. Tomasz uniknął tego błędu przez włączenie na samym początku drugiej części swej Sumy, zaraz po zagadnieniu celu ostatecznego i analizie czynności ludzkiej, wielkiego traktatu o uczuciach, który stanowi prawdziwą perłę w etycznej i psychologicznej literaturze świata. Traktat ten obejmuje 132 artykuły, ujęte w 27 zagadnieniach, poświęconych naprzód omówieniu wszystkich uczuć w ogólności, a następnie poszczególnych ich przejawów, takich jak miłość i nienawiść pożądliwość i odraza, przyjemność i przykrość, nadzieja i rozpacz, odwaga i bojaźń oraz gniew. W każdym artykule tego traktatu wyczuwa się zdrowy i pogodny, ale trzeźwy humanizm chrześcijański, którego św. Tomasz z Akwinu wraz ze swym mistrzem św. Albertem Wielkim był pionierem i apostołem.

Niniejszy przekład będący owocem wspólnej pracy, zaczętej przed 10 laty od nieśmiałych jeszcze prób młodego studenta oraz wykładowcy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a podjętej na nowo w roku 1964, usiłuje oddać myśl św. Tomasza z Akwinu wiernie, ale przystępnie tak aby i ci spośród czytelników, którzy nie mają przygotowania w zakresie filozofii tomistycznej, mogli z pożytkiem dla siebie zapoznać się i etyką uczuć św. Tomasza - tak doniosłą w pracy nad udoskonaleniem własnego charakteru i wychowaniem młodzieży.

Najwięcej trudności w tłumaczeniu sprawiała terminologia, i to nie tyle z braku polskich odpowiedników, ile raczej ich nadmiaru z jednej, a wieloznaczności terminów łacińskich z drugiej strony. Słownictwo polskie w ogóle, a szczególnie w dziedzinie uczuć posiada całe bogactwo odcieni, tak że nie jest łatwo wybrać taki wyraz, który miałby znaczenie równie szerokie jak termin łaciński, a zarazem był jednoznaczny. Chodzi zwłaszcza o podstawowe terminy, powtarzające się wielokrotnie niemal w każdym artykule, takie jak: passio, motus, appetitus, potentia, vis concupiscibilis et irascibilis, amor, delectatio itp. W tłumaczeniu tych i innych terminów, zasadniczo usiłujemy iść drogą wydeptaną przez polskich tomistów takich jak ks. A. Żychliński, prof. S. Świeżawski, ks. bp K. Kowalski, o. J. Woroniecki. W niektórych jednak wypadkach, zwłaszcza gdy polscy tomiści nie są z sobą zgodni w terminologii lub gdy ich terminy są niezrozumiałe musieliśmy szukać pomocy u nietomistycznych polskich psychologów, strzegąc się jednak pilnie pomieszania pojęć, o co nie trudno przy zapożyczaniu terminów z obcych systemów.

Poczuwamy się więc do obowiązku wyjaśnić Czytelnikom nasz sposób tłumaczenia podstawowych terminów Akwinaty w oparciu o jego naukę.

Należy przede wszystkim pamiętać, że według św. Tomasza duch ludzki posiada pewne zasadnicze uzdolnienia do gatunkowo różnych czynności, zwane

potentiae animae. Idąc za ogółem polskich scholastyków, wyrażenie to oddajemy przez *władze duszy* lub - częściej - *władze psychiczne*. Akwinata wylicza pięć rodzajów takich władz, a mianowicie: 1. Władze wegetatywne, a więc zdolność odżywiania się, wzrastania i rozmnażania; 2. zdolność poruszania się przez zmianę miejsca w przestrzeni; 3. zdolność do poznania zmysłowego - a) przy pomocy zmysłów zewnętrznych, takich jak wzrok, słuch, smak, powonienie i zespół zmysłów związanych wspólną nazwą dotyku (zmysł ciepła i zimna, nacisku, równowagi, stawowy, ustrojowy itp.); b) przy pomocy czterech zmysłów wewnętrznych (zmysł wspólny, zwany niekiedy świadomością zmysłową pamięć, wyobraźnia i zmysł oceny); 4) zdolność do poznania umysłowego, czyli rozum; 5. zdolności pożądawcze, które św. Tomasz nazywa *appetitus*, a które my idąc za innymi polskimi tomistami, będziemy nazywać *władzami pożądawczymi* lub *zdolnościami pożądania*. Otóż pożądanie może wypływać już to z natury, i takie św. Tomasz nazywa *appetitus naturalis*, a my po polsku - *pożądaniem naturalnym*, względnie *pożądaniem przyrodzonym* albo, celem uniknięcia wieloznaczności, *pożądaniem wypływającym z natury*; już to z poznania umysłowego *(appetitus intellectualis seu voluntas*, po polsku: *pożądanie umysłowe, czyli wola)*; już to z poznania zmysłowego *(appetitus sensitivus*, po polsku: *pożądanie zmysłowe)*. Zdolność do pożądania zmysłowego, czyli popęd zmysłowy, może być według św. Tomasza dwojaka: jedna odnosi się do dobra lub zła poznanego przy pomocy zmysłów w sposób *bezwzględny (absolute)*, to jest bez względu na to, czy jego osiągnięcie lub uniknięcie wiąże się z trudem; druga odnosi się do tego właśnie trudu. Pierwszą św. Tomasz za innymi scholastykami nazywa *vis concupiscibilis*, drugą *vis irascibilis* ze względu na dwa najbardziej znamienne przejawy obu tych zdolności, a mianowicie *pożądliwość (concupiscentia)* pierwszej oraz *gniew (ira)* drugiej. Stąd większość polskich scholastyków pierwszą tłumaczy *„władza pożądliwa”*, a drugą *„władza gniewliwa"*, nazywając równocześnie przejawy pierwszej *uczuciami* lub namiętnościami *pożądliwymi*, przejawy zaś drugiej - *uczuciami* względnie *namiętnościami gniewliwymi*.

Pomijając że wyrażenie „władza pożądliwa i gniewliwa” brzmi w języku polskim tragi-komicznie ze względu na wielowiekowe nasze skojarzenia z pożądliwością i gniewliwością różnych obcych nam władz politycznych, trzeba uznać, że wyrażenie to jest fałszywe, np. w takich stwierdzeniach, że odraza, smutek czy ból jest uczuciem pożądliwym, a nadzieja, rozpacz czy bojaźń jest uczuciem gniewliwym lub, jeszcze gorzej, namiętnością pożądliwą. Przymiotniki, zakończone na „-iwy” w języku polskim oznaczają pewną cechę przedmiotu, o którym ją orzekamy. Tymczasem w języku św. Tomasza *passio concupiscibilis* czy *passio irascibilis* nie oznacza cechy danego uczucia (nie twierdzi się np. jakoby odraza była pożądliwa, lub rozpacz - gniewliwa), ale wyraża jedynie przynależność do władzy psychicznej, której najbardziej znamiennym przejawem jest pożądliwość, względnie gniew. Świadczy o tym użycie tych wyrazów u św. Tomasza w dopełniaczu, a więc „passiones concupiscibilis et irascibilis”, a nie „passiones concupiscibiles et irascibiles”.

Ponieważ u św. Tomasza *vis irascibilis* to siła skłaniająca do dążenia ku dobru trudnemu do zdobycia oraz do uniknięcia trudnego zła przy zdobywaniu tego dobra, dlatego tę siłę, ze względu na jej dynamiczny charakter i zgodnie ze współczesną psychologią, będziemy nazywali *popędem zdobywczym* lub *popędem do walki*. Przejawy tego popędu mają swe źródło i swój kres w pewnych przejawach „vis

concupiscibilis” a mianowicie zaczynają się od miłości lub nienawiści, pragnienia lub odrazy a kończą się radością lub smutkiem, przyjemnością, lub przykrością. Tak więc *vis concupiscibilis* jest zasadniczą siłą w stosunku do popędu zdobywczego i dlatego będziemy ją nazywać *popędem zasadniczym* lub ze względu na jej główny cel „Popędem do przyjemności”.

Przejawy tych dwóch sił, czyli popędów, św. Tomasz nazywa *passiones*. Wyraz ten ma bardzo szerokie znaczenie. Oznacza bowiem u scholastyków wszelki *stan bierny* i wszelkie *doznanie*. Tak też będziemy ten wyraz tłumaczyć, gdy będzie u św. Tomasza występować w znaczeniu najszerszym. *Passiones* w ściślejszym znaczeniu - to nazwa poszczególnych przejawów obu wzmiankowanych popędów, takich jak miłość i nienawiść, pożądliwość i wstręt, przyjemność i przykrość, nadzieja i zniechęcenie, bojaźń, odwaga i gniew. Niektórzy polscy scholastycy wyraz *passio* w tym ostatnim znaczeniu tłumaczą przez *namiętność*, inni - przez *żądzę*. W naszym jednak przekładzie idziemy za najwybitniejszymi tomistami, a zwłaszcza za o. J. Woronieckimn który w następujący sposób uzasadnia konieczność tłumaczenia wyrazu: passio przez uczucie:

„Dla oznaczenia przejawów naszych władz pożądawczych zmysłowych, mamy cały szereg wyrazów czy to rodzimych, czy też zapożyczonych z łaciny: ... uczucie, popęd, skłonność, pożądanie, żądza, namiętność, wzruszenie, afekt, emocja ... Najogólniejszym z tych terminów, obejmującym najrozleglejszą skalę wszystkich tego rodzaju przejawów, jest uczucie, i nim też będziemy się najczęściej posługiwać kierując się ... zasadą zdrowego rozsądku, którą już Horacy jasno sformułował, mianowicie że o wyborze wyrazów decyduje zwyczaj, tj. potoczne znaczenie w codziennej mowie. Termin *uczucie* już z racji swej etymologii dobrze odpowiada pojęciu, które wyraża, oznacza bowiem czynność związaną z jakimś czuciem, czyli z procesem fizjologicznym, którego w sobie doświadczamy, czyli czujemy.

Inne terminy nieraz nam się nasuną pod pióro ... Żaden z nich nie nadaje się jednak do objęcia całej tej dziedziny, a już najmniej namiętność, która oznacza w potocznej mowie silne podniecenie uczuciowe, do pewnego stopnia utrwalone w charakterze. Wszak nikomu nie przyjdzie na myśl nazwać smutek, zniechęcenie lub strach namiętnością. Często spotykane w naszych polskich przekładach oddawanie greckiego *pathe* lub łacińskiego *passio* przez namiętność świadczy o nierachowaniu się zupełnie z polskim językiem. ...Jedynym wyrazem polskim, który podobnie jak *pathe i passio* obejmuje wszystkie zjawiska omawianej przez nas dziedziny, jest uczucie („Katolicka Etyka Wychowawcza”, t. 1, s. 149-150) .

W każdym uczuciu św. Tomasz odróżnia trzy składniki: 1. pewne spostrzeżenie jakiegoś dobra lub zła przy pomocy zmysłów. 2. pewne *wzruszenie*, czyli poruszenie pożądania zmysłowego (motus appetitus sensitivi); i 3. pewną przemianę cielesną, ujawniającą się np. w zarumienieniu się policzków, drżeniu, w wyrazie oczu itp.

Przechodząc do poszczególnych uczuć, najwięcej kłopotu sprawia w przekładzie uczucie najbardziej podstawowe, a mianowicie miłość - *amor*. U św. Tomasza wyraz ten ma bardzo szerokie znaczenie, oznacza bowiem nie tylko to, co myśmy po polsku zwykli zwać miłością, ale wszelkie upodobanie w dobru poznanym, czyli to, co my nieraz zwiemy sympatią, a nawet wszelką skłonność każdej rzeczy do tego, co jej odpowiada. My także wprawdzie mówimy, że np. kwiaty lubią słońce, wierzby - wodę itp., ale nasze wyczucie językowe wzdryga się nazwać miłością np.

skłonność zawartą w kamieniu w stosunku do tego, co mu odpowiada; skłonność, którą św. Tomasz nazywa *amor naturalis*, czyli miłością wypływającą z natury. Tłumaczenie *amor naturalis* przez *skłowność waturalna* byłoby bardzo kuszące i nieraz tak oddawaliśmy ten wyraz tam, gdzie tego wymagała jasność przekładu. Gdy jednak kontekst pozwalał domyślić się o co chodzi, oparliśmy się tej pokusie ułatwiania i upraszczania kosztem głębokiej i słusznej myśli, zawartej w wyrazie *amor naturalis*. Wiadomo bowiem, że chociaż rzeczy martwe i rośliny nie są zdolne do poznania, niemniej każda z nich jest jakby skrystalizowanym odblaskiem wiedzy Bożej, gdyż zbudowana jest w sposób tak genialny i precyzyjny, że uczeni nie mogą nadziwić się i z analizy chemicznej czy fizycznej próbują wysnuć i w formuły matematyczne ująć tzw. prawa natury, czyli istniejące w rzeczach rozporządzenia poszczególnych części w stosunku do całości i innych części. Rozporządzenia te nie mogą być dziełem ślepego przypadku, ale są owocem poznania Bożego, skrystalizowanym w każdej rzeczy. A za poznaniem idzie umiłowanie. Otóż, jak w każdej rzeczy jest pewien porządek, czyli jakby skrystalizowanie iskierki poznania Bożego, tak też każda realna rzecz, nawet taka, która nam najbrzydszą się wydaje, w miarę jak istnieje w rzeczywistości, gdy ją dokładniej badamy, np. oglądając przez mikroskop, zachwyca swym wewnętrznym pięknem. Każda drobina, każdy atom jest cudem natury, jakby cackiem, wypieszczonym przez genialny umysł i serdeczną miłość ich Twórcy. W każdej więc rzeczy, w każdym atomie zawiera się jakby zaklęta przez boskiego Czarodzieja królewna, której na imię Miłość, będąca jakby iskierką miłości samego Stwórcy. Tłumaczenie więc „amor naturalis" przez „skłonność przyrodzoną" lub „odpowiedniość naturalną" byłoby owijaniem drogocennej perły w papier pakunkowy.

Przeciwieństwem miłości jest nienawiść, *odium*. Wyraz ten u św. Tomasza ma również szersze znaczenie niż jego polski odpowiednik, oznacza bowiem wszelką niechęć i wszelką antypatię. Niemniej, idąc za wszystkimi niemal polskimi tomistami, tłumaczymy ten wyraz dosłownie przez nienawiść, prosząc jednak czytelnika, by rozumiał ten termin w najszerszym znaczeniu, podobnie jak i wyraz *rozpacz*, którym oddajemy Tomaszowe *desperatio*, wyrażające wszelkie zniechęcenie i zwątpienie w możność uzyskania trudnego dobra.

„Concupiscentia" tłumaczymy przez *pożądliwość* lub *„żądzę"*. Ten ostatni wyraz zachowujemy na wyrażenie namiętnego i długotrwałego pożądania.

Wyraz *delectatio* u św. Tomasza wyraża to wszystko, co w języku polskim oznaczają wspólnie takie rzeczowniki jak przyjemność, zadowolenie, uciecha, wesele, radość i rozkosz. Wybraliśmy z nich najogólniejszy, a mianowicie *przyjemność*, nie przejmując się tym, że wielu współczesnych psychologów przyjemności i przykrości nie uważa za odrębne uczucia, ale za barwę wszystkich uczuć pozytywnych, względnie negatywnych. Wydaje się nam, że większość najpoważniejszych psychologów uznaje te dwa uczucia, jeśli nie za odrębne, to najczęstsze i towarzyszące zazwyczaj wszystkim innym uczuciom i dążeniom, a nawet spostrzeżeniom „rozumiejąc przez przyjemność stan uczuciowy, powstały w następstwie zaspokojenia jakiejś potrzeby dążności" (ks. J Pastuszka: Psychologia ogólna, s. 295) Przeciwieństwem przyjemności jest *przykrość*, i tak będziemy tłumaczyć Tomaszowe *tristitia*, gdy będziemy pewni, że chodzi o smutek w najszerszym znaczeniu, a więc o

wszelką przykrość. Kiedy tej pewności nie będziemy mieli, pozostaniemy przy dosłownym tłumaczeniu „tristitia” przez „*smutek*”.

Fuga u św. Tomasza oznacza „odrazę”, „wstręt”, „unikanie” lub „ucieczkę”; tak też, zależnie od kontekstu, będziemy ten termin oddawać.

Spes dosłownie oznacza *nadzieję*, ale nie jako cnotę teologiczną, lecz raczej to, co nazywamy po polsku ambicją, abstrahując od jej wartości moralnej, a więc jako dążność do tego co wielkie i trudne do osiągnięcia. *Audacia* - to w naszym przekładzie *odwaga*, a czasem, ze względu na styl, *śmiałość*. *Timor* tłumaczymy przez *bojaźń*, gdyż tak zwykli oddawać ten termin polscy tomiści, chociaż wyraz lęk nie jest gorszy. Bojaźń jednak zdaje się obejmować wszystkie odcienie, jakie wyrażamy przez takie rzeczowniki jak lęk, strach, obawa, przerażenie, trwoga. Wreszcie *ira* to *gniew*.

Przekład innych terminów objaśniamy w dopiskach, prosząc bardzo Czytelników, by czytaniem każdego artykułu zechcieli wpierw przeczytać wyjaśnienie.

Mamy nadzieję, że niniejszy przekład ułatwi Czytelnikom wychowanie tych potężnych żywiołów jakimi są uczucia oraz wprzęgnięcie ich do twórczej pracy nad doskonaleniem własnej jaźni i świata.

dr J. Bardan (tłumacz)

prof. F. W. Bednarski, O.P. (komentator)

ZAGADNIENIE 22
O PODMIOCIE UCZUĆ

Po omówieniu czynów ludzkich trzeba z kolei zająć się uczuciami, najpierw ogólnie, a następnie każdym z osobna. W rozważaniach ogólnych nastręczają się cztery zagadnienia, z których pierwsze dotyczy podmiotu uczuć, drugie - ich różnicy, trzecie - wzajemnych związków, a czwarte - moralnej dobroci lub złości.

W związku z pierwszym zagadnieniem należy rozważyć trzy sprawy:
1. Czy jakieś uczucie może być w duszy? 2. Czy ujawnia się ono raczej w dziedzinie pożądawczej aniżeli poznawczej? Czy przejawia się bardziej w pożądaniu zmysłowym niż umysłowym, zwanym wolą?

Artykuł 1

CZY W DUSZY JEST JAKIEŚ UCZUCIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w duszy nie ma żadnego uczucia, gdyż:

1. Czucie jako pewne doznanie *(pathi)* jest właściwością jestestw materialnych. Dusza zaś nie jest złożona z materii i formy, jak to zostało wykazane poprzednio[1)]. Wobec tego w duszy nie ma żadnego uczucia.

2. Uczucie jest pewnym wzruszeniem. Lecz dusza nie podlega ruchowi, jak to zostało wykazane u Filozofa[2)]. Wobec tego nie ma w niej uczuć.

3. Uczucie jest drogą do zniszczenia, skoro, jak mówi Arystoteles[3)], każde bardziej rozniecone uczucie niszczy jestestwo. Dusza zaś jest niezniszczalna. Wobec tego w duszy nie ma żadnych uczuć.

Ale z drugiej strony sprzeciwia się temu zdanie św. Pawła (Rzym 7, 5): „Gdyśmy byli w ciele, żądze grzechowe, które były rozbudzone przez prawo, działały w członkach naszych”. Grzechy zaś są właśnie w duszy. Wobec tego także uczucia, zwane „żądzami grzechowymi” są w duszy.

Odpowiedź. Wyrażenie: „czuć” posiada trojakie znaczenie. W najogólniejszym sensie wyraża wszelkie doznanie, gdy ktoś przyjmuje coś bez utraty czegokolwiek. W tym znaczeniu mówimy np., że ktoś lub coś odczuwa światło. Ale tego rodzaju doznanie jest raczej przyjęciem pewnej doskonałości niż uczuciem. Inne znaczenie wyrazu „czuć” - to przyjęcie czegoś połączone z utratą: już to utratą tego, co nie odpowiada danej rzeczy, np. utrata choroby przy odzyskaniu zdrowia, już to wręcz przeciwnie, jak w wypadku gdy ktoś, tracąc zdrowie, popada w chorobę. Otóż to ostatnie rozumienie wyrazu „czuć” jest najwłaściwsze, gdyż pojęcie czucia wyraża pewne przyciąganie ku czynnikowi działającemu; to zaś, że ktoś traci to, co mu odpowiada, jest następstwem przyciągania w przeciwnym kierunku. Dlatego Arystoteles mówi, że kiedy istota niższa przetwarza się w wyższą, wówczas zasadniczo mamy do czynienia ze zmianą twórczą, a tylko pod pewnym względem z zepsuciem; odwrotnie zaś, gdy istota wyższa przetwarza się w niższą.

Tak więc w duszy może być uczucie w trojakim znaczeniu: 1. Jako samo tylko doznanie czegoś. Stąd wrażenia zmysłowe oraz myśli nazywa się niekiedy uczuciami. 2. Jako doznanie połączone z samą tylko przemianą cielesną. Dlatego uczucie w tym właściwym znaczeniu może zachodzić w duszy jedynie przypadłościowo, a mianowicie ze względu na to, że całość, złożona z duszy i ciała, czegoś doznaje. 3. Jeśli tego rodzaju przemiana wychodzi dla danej istoty na gorsze, wówczas pojęcie jest pełniejsze aniżeli wtedy, gdy zmiana dokonuje się na lepsze. Stąd smutek jest bardziej uczuciem niż radość.

Rozwiązanie trudności. 1. Uczucie połączone z utratą i przemianą jest właściwością jestestw materialnych, stąd też zachodzi tylko w bytach złożonych z materii i formy. Lecz uczucie rozumiane jako samo tylko doznanie może zachodzić nie tylko w istotach materialnych, ale we wszystkich bytach, będących w możności działania. Dusza zaś, choć nie jest złożona z materii i formy, znajduje się w stanie możności, dzięki czemu może doznawać, a więc odczuwać w tym znaczeniu, w jakim myśl zwie się czasem uczuciem.

2. Doznanie i poruszenie nie przysługuje duszy z natury, ale przypadłościowo, jak to wykazano powyżej.

3. Zarzut ten dotyczy uczucia w znaczeniu przemiany na gorsze. Takiego uczucia dusza może doznać jedynie przygodnie, ze względu na ciało. Zasadniczo więc takie uczucie przysługuje zespołowi złożonemu z materii i formy, podlegającemu zepsuciu.

Artykuł 2

CZY UCZUCIE NALEŻY BARDZIEJ DO DZIEDZINY POŻĄDAWCZEJ NIŻ POZNAWCZEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucie należy bardziej do dziedziny poznawczej niż pożądawczej, gdyż :

1. Według Arystotelesa[4)], to, co jest pierwsze w jakiejś dziedzinie, jest w niej najważniejsze i stanowi przyczynę wszystkich innych rzeczy należących do niej. Uczucie zaś występuje najpierw w dziedzinie poznawczej, a nie pożądawczej, gdyż pożądanie nie zachodzi bez uprzedniego poznania. Wobec tego uczucie zachodzi bardziej w dziedzinie poznawczej niż pożądawczej.

2. To, co jest bardziej czynne, jest oczywiście mniej bierne: działanie bowiem przeciwstawia się bierności. Lecz pożądanie jest bardziej czynne niż poznanie. Wobec tego uczucie zachodzi raczej w dziedzinie pożądawczej niż poznawczej.

3. Jak pożądanie zmysłowe jest przejawem mocy narządów cielesnych, tak poznanie zmysłowe jest sprawą poznawczych organów zmysłowych. Lecz uczucia we właściwym znaczeniu słowa powstają dzięki przemianom cielesnym. Wobec tego uczucie zachodzi nie w pożądawczym, ale poznawczym wydziale duszy.

Ale z drugiej strony, jak pisze Augustyn[5)], poruszeniom duszy, które Grecy nazywali *pathe*, uczuciami, niektórzy pisarze chrześcijańscy, idąc za Cyceronem, nadawali nazwę wzruszeń *(perturbationes)*, inni zaś namiętności *(affectiones)*, lub żądz

(affectus), a jeszcze inni, podobnie jak Grecy, stosowali nazwę uczuć *(passiones)*. Powyższy tekst wskazywałby, że uczucia są tym samym co wzruszenia, co do których nie ma wątpliwości, że należą do pożądawczego, a nie do poznawczego działu duszy.

Odpowiedź. Jak wiadomo z poprzedniego artykułu, uczucie wyraża pewne przyciąganie ku czynnikowi oddziałującemu. Otóż przyciąganiu ulega raczej pożądanie niż poznanie, gdyż właśnie przez pożądanie dusza zwraca się ku rzeczom tak jak są same w sobie. Stąd Filozof stwierdza[6)], że dobro i zło, będąc przedmiotem pożądania, zachodzi w samych rzeczach. Władza poznawcza zaś nie ulega przyciąganiu ku rzeczom tak jak są same w sobie, lecz ujmuje je podług własnego pojęcia, względnie wytwarza je na swój sposób. Dlatego też, według tego Myśliciela, prawda i fałsz - przynależne do umysłu - nie są w rzeczach, lecz w myśli. Widać więc z tego, że istotną cechę uczuć odnajdujemy w dziale pożądawczym raczej niż poznawczym.

Rozwiązanie trudności. 1. Natężenie inaczej przedstawia się w bytach dążących ku udoskonaleniu, a inaczej w staczających się ku upadkowi. W bytach doskonalących się natężenie zwiększa się w miarę zbliżania się ku pierwszej i jedynej przyczynie: im bliższa jest ona, tym większe jest natężenie. Np. natężenie oświetlenia potęguje się w miarę zbliżania się do światła: im coś jest bliższe światłu, tym lepiej jest oświetlone. Lecz w bytach staczających się ku upadkowi natężenie potęguje się nie przez zbliżanie się ku czemuś najwyższemu, lecz przez oddalanie się od doskonałości, i to właśnie stanowi zasadniczą cechę utraty i upadku. Dlatego upadek jest tym mniejszy n im mniej ktoś oddala się od pierwszej przyczyny. Dlatego też upadki zaczynają się od drobnych braków, które jednak potęgują się w miarę, jak brniemy w nie dalej. Uczucie zaś, jako przejaw potencjalności (możności), należy do dziedziny braków. Stąd w bytach bardziej zbliżonych do pierwszej doskonałości, a mianowicie do Boga, mniej się spotyka przejawów potencjalności oraz uczuciowości; w bytach zaś bardziej od Boga oddalonych przejawy te występują liczniej. Dlatego także w wyższym dziale duszy, a mianowicie w dziedzinie poznawczej, cechy swoiste dla uczuć występują rzadziej.

2. Władza pożądawcza jest bardziej czynna, gdyż jest prędzej przyczyną czynów zewnętrznych, a to z tego samego powodu, dla którego jest bardziej bierna, a mianowicie ze względu na to, że zmierza ku rzeczy, tak jak jest sama w sobie; przez czyny zewnętrzne bowiem dochodzimy do posiadania rzeczy.

3. Jak stwierdziliśmy[7)], organ psychiczny może ulec zmianie w dwojaki sposób. przemianie psychicznej . przyjmując obraz rzeczy, jak to ma miejsce w poznaniu zmysłowym, np. przedmiot widziany wpływa na zmianę oka nie w tym znaczeniu, jakoby go zabarwiał, ale dlatego, że wywołuje w nim wrażenie barwy. Istnieje jednak jeszcze inny sposób przemiany organu, mianowicie w stosunku do wrodzonego mu przysposobienia, np. gdy ulega on ogrzaniu lub oziębieniu. Tego rodzaju przemiana jest przygodna w stosunku do poznawczej czynności władzy zmysłowej, np. gdy oko ulegnie przemęczeniu wskutek zbyt mocnego wpatrywania się, lub uszkodzeniu z powodu zbyt silnego i nagłego oświetlenia. Jest ona natomiast istotna dla pożądania zmysłowego. Dlatego w określeniu czynności władz pożądawczych przemiana narządu występuje w charakterze czynnika materialnego, czyli tworzywa, np. mówi

się, że gniew jest rozgrzaniem się krwi wokoło serca. Widać więc z tego, że istotną cechę uczuć bardziej odnajdujemy w czynnościach zmysłowej władzy pożądawczej, aniżeli poznawczej, chociaż jedna i druga zależy od narządu cielesnego.

Artykuł 3

CZY UCZUCIA WYSTĘPUJĄ BARDZIEJ W POŻĄDANIU ZMYSŁOWYM NIŻ UMYSŁOWYM, ZWANYM WOLĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucia bardziej są w pożądaniu umysłowym niż zmysłowym, gdyż: 1. Dionizy mówi[8)], że Hieroteusz, poruszony Boskim natchnieniem, nie tylko rozumiał sprawy Boskie, lecz ich również doświadczał. Odczucie zaś rzeczy Boskich nie może należeć do pożądania zmysłowego, którego przedmiotem jest dobro podpadające pod zmysły. Przeto uczucie występuje zarówno w pożądaniu umysłowym, jak i zmysłowym.

2. Uczucie jest tym silniejsze, im mocniejsza jest przyczyna działająca. Otóż przedmiot pożądania umysłowego, którym jest dobro ogólne, posiada większą moc aniżeli przedmiot pożądania zmysłowego, którym jest dobro cząstkowe. Wobec tego cecha istotna dla uczucia bardziej występuje w pożądaniu umysłowym niż w poznaniu zmysłowym.

3. Radość i miłość jest uczuciem występującym nie tylko w pożądaniu zmysłowym, ale także w umysłowym, gdyż inaczej Pismo św. nie przypisywałoby tych uczuć Bogu i aniołom. Wobec tego uczucia nie są bardziej przejawami pożądania zmysłowego aniżeli umysłowego.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński[9)], opisując uczucia, tak mówi: „Uczucie jest poruszeniem zmysłowych władz pożądawczych, skierowanym przez wyobraźnię ku dobru lub złu”. A dalej: „Uczucie jest poruszeniem nierozumnych władz duszy w odniesieniu do dobra lub zła”.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy w art. 1., uczucie właściwie pojęte występuje tam, gdzie zachodzi przemiana cielesna, a ta przysługuje czynnościom pożądania zmysłowego, wykazując swój nie tylko psychiczny charakter, jak to bywa w poznaniu zmysłowym, ale także cechę naturalności. Czynność zaś pożądania umysłowego nie wymaga przemiany cielesnej, gdyż tego rodzaju pożądanie nie jest sprawą jakiegoś narządu. Stąd widać, że swoistą cechę uczucia odnajdujemy raczej w pożądaniu zmysłowym niż umysłowym, co jest zgodne z określeniem Jana Damasceńskiego.

Rozwiązanie trudności. 1. Uczucie, czyli doznanie rzeczy Boskich, o którym mówi Dionizy, to oddanie się im oraz zjednoczenie się z nimi przez miłość. To jednak dokonuje się bez przemiany cielesnej.

2. Wielkość uczucia zależy nie tylko od mocy przyczyny działającej, lecz również od wrażliwości odczuwającego: istoty wrażliwsze odczuwają więcej nawet przy oddziaływaniu słabych przyczyn. Można więc powiedzieć, że przedmiot

pożądania umysłowego oddziaływa bardziej niż przedmiot poznania zmysłowego, jednakże pożądanie zmysłowe jest bardziej bierne.

3. Miłość, radość oraz inne uczucia tego rodzaju, przypisywane Bogu, aniołom lub umysłowemu pożądaniu ludzi, są to w rzeczywistości proste akty woli, występujące bez uczucia, choć skutki ich są podobne do owoców uczucia. Dlatego Augustyn mówi[10)], że „święci aniołowie karzą bez gniewu i wspierają nas bez współczucia dla naszej nędzy. Chociaż więc w mowie potocznej przypisuje się im również uczucia, to czyni się tak z powodu pewnego podobieństwa do dzieł, a nie z powodu podobieństwa w słabości”.

ZAGADNIENIE 23
O RÓŻNICY MIĘDZY UCZUCIAMI

Przystępując z kolei do rozważania różnicy między uczuciami, rozpatrzymy cztery zagadnienia: 1. Czy uczucia będące przejawami popędu zasadniczego są różne od uczuć występujących w popędzie zdobywczym? 2. Czy przeciwieństwo między uczuciami popędu zdobywczego opiera się na przeciwieństwie dobra i zła ? 3. Czy istnieje jakieś uczucie nie mające przeciwieństwa? 4. Czy w tej samej władzy psychicznej występują uczucia gatunkowo różne, ale nie przeciwstawne?

Artykuł 1

CZY UCZUCIA PRZYNALEŻNE DO POPĘDU ZASADNICZEGO SĄ RÓŻNE OD UCZUĆ PRZYNALEŻNYCH DO POPĘDU ZDOBYWCZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że te same uczucia występują tak w popędzie zasadniczym, jak i w popędzie zdobywczym, gdyż:

1. Filozof powiada[11)], że radość lub smutek są następstwem innych uczuć. Otóż radość i smutek - to uczucia przynależne do popędu zasadniczego. Wobec tego wszystkie uczucia przynależą do popędu zasadniczego.

2. Hieronim[12)], tłumacząc słowa Ewangelii (Mt 13, 23): „królestwo niebieskie podobne jest do rozczynu” powiada, że w rozumie występuje roztropność, w popędzie zdobywczym - nienawiść wad, w popędzie zasadniczym - pragnienie cnót. Otóż nienawiść występuje pośród uczuć pożądliwych, podobnie jak miłość, która jest przeciwieństwem nienawiści[13)]. A więc to samo uczucie jest zarazem pożądawcze i gniewliwe.

3. Uczucia oraz uczynki różnią się gatunkowo podług przedmiotu. Lecz przedmiotem wszystkich uczuć jest dobro i zło. Wobec tego nie ma różnicy między uczuciami przynależnymi do popędu zasadniczego lub zdobywczego.

Ale z drugiej strony czynności różnych gatunkowo władz psychicznych, np. widzenie i słyszenie, są również gatunkowo różne. Lecz uczucia będące przejawami popędu zasadniczego i zdobywczego - to dwie różne władze psychiczne, jak to zostało

udowodnione. Skoro więc uczucia są poruszeniami pożądania zmysłowego, różnią się gatunkowo zależnie od tego, czy są czynnościami popędu zasadniczego, czy też zdobywczego.

Odpowiedź. Uczucia będące czynnościami popędu zasadniczego (czyli popędu do przyjemności) różnią się gatunkowo od uczuć będących przejawami popędu zdobywczego. Skoro bowiem różne władze psychiczne mają różne przedmioty, uczucia przynależne do różnych władz odnoszą się z konieczności do różnych przedmiotów. Dlatego uczucia będące czynnościami różnych władz psychicznych o wiele więcej różnią się gatunkowo między sobą: większa bowiem różnica przedmiotu jest potrzebna do gatunkowego zróżnicowania władz psychicznych aniżeli do gatunkowego zróżnicowania uczuć lub czynności. Jak bowiem w naturze różnice rodzajowe pochodzą z różnych możliwości materii, różnice gatunkowe zaś - od różnej formy przy tej samej materii, tak w czynnościach psychicznych czynności przynależne do różnych władz różnią się nie tylko gatunkowo, ale także rodzajowo; czynności zaś oraz uczucia odnoszące się do różnych osobliwych przedmiotów, ale należące do zakresu wspólnego przedmiotu jednej władzy psychicznej, różnią się między sobą tak, jak gatunki tego samego rodzaju.

Aby więc poznać, które uczucia należą do popędu zdobywczego, a które do zasadniczego, należy wziąść pod uwagę przedmiot obu władz psychicznych. Otóż stwierdziliśmy, że przedmiotem popędu zasadniczego jest dobro lub zło zmysłowe, ujęte zasadniczo jako przyjemne lub przykre. Ponieważ jednak duch ludzki niekiedy musi odczuwać trudności lub staczać walkę w dążeniu do osiągnięcia dobra lub w unikaniu zła, co nie przychodzi łatwo naszym siłom zmysłowym, dlatego dobro i zło, kiedy występują jako trudne i mozolne, stanowią przedmiot popędu zdobywczego. Wszystkie zaś uczucia odnoszące się do dobra jako dobra lub zła, jako zła a nie do trudności, należą do popędu zasadniczego, zwanego też popędem do przyjemności, np. radość i smutek, miłość oraz nienawiść itp. Takie zaś uczucia jak odwaga, lęk i nadzieja, które ujmują dobro lub zło od strony przeszkód i trudności należą do popędu zdobywczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy w art. 1, zwierzęta dlatego zostały wyposażone w popęd zdobywczy, aby zapanowały nad przeszkodami, które utrudniają popędowi zasadniczemu dążenie do właściwego mu przedmiotu wówczas, kiedy dobro jest trudne do osiągnięcia lub zło jest trudne do przezwyciężenia. Dlatego wszystkie uczucia przynależne do popędu zdobywczego mają swój kres w uczuciach przynależnych do popędu zasadniczego, a mianowicie w radości lub smutku.

2. Św. Hieronim zaliczył nienawiść wad do czynności popędu zdobywczego nie ze względu na charakter samej nienawiści jako takiej, bo z tego powodu nienawiść przynależy do popędu zasadniczego, ale ze względu na jej cechę napastliwości, która należy do cech popędu zdobywczego.

3. Dobro, o ile jest przyjemne, działa na popęd zasadniczy. Lecz jeśli temu dobru towarzyszy trudność w osiągnięciu gon wówczas przybiera ono charakter przykrości w stosunku do pożądania. Z tego powodu konieczna jest inna siła, która by dążyła do tego rodzaju dobra. Podobnie, gdy chodzi o zło. Zadanie to spełnia popęd

zdobywczy. Dlatego uczucia przynależne do popędu zasadniczego różnią się od uczuć będących czynnościami popędu zdobywczego.

Artykuł 2

CZY PRZECIWIEŃSTWO UCZUĆ W POPĘDZIE ZDOBYWCZYM JEST PRZECIWIEŃSTWEM DOBRA I ZŁA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przeciwieństwo między uczuciami przynależnymi do popędu zdobywczego opiera się jedynie na przeciwieństwie dobra i zła, gdyż:

1. Uczucia przynależne do popędu zdobywczego, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, są podporządkowane uczuciom należącym do popędu zasadniczego. Skoro popędy te różnią się między sobą tylko podług przeciwieństwa dobra i zła (np. miłość i nienawiść, radość i smutek), a więc także i uczucia przynależne do popędu zdobywczego.

2. Przedmiot różnicuje uczucia, podobnie jak kres różnicuje ruchy. Otóż przeciwieństwo w ruchach - to wyłącznie przeciwieństwo kresów, do których skierowane są owe ruchy, jak to wykazał Filozof[14)]. Wobec tego również w uczuciach zachodzi tylko przeciwieństwo przedmiotów. Przedmiotem zaś pożądania jest dobro lub zło. Wobec tego w żadnej władzy pożądawczej nie może być innego przeciwieństwa, jak przeciwieństwo dobra i zła.

3. Każde uczucie, jak mówi Awicenna[15)], określa się podług przybliżenia lub oddalenia. Lecz przybliżenie pochodzi z natury samego dobra, oddanie zaś następuje z powodu zła jako zła, gdyż dobrem jest to, czego wszyscy pożądają, jak uczy Filozof[16)], a złem jest to, czego wszyscy unikają. Wobec tego w uczuciach zachodzi jedynie przeciwieństwo między dobrem a złem.

Jednakże z drugiej strony lęk i odwaga są przeciwne sobie, jak uczy Filozof[17)]. A przecież uczucia te nie różnią się ze względu na dobro i zło, gdyż oba odnoszą się do pewnego zła. Wobec tego nie każde przeciwieństwo uczuć przynależnych do popędu zdobywczego opiera się na przeciwieństwie dobra i zła.

Odpowiedź. Uczucie, jak stwierdza Filozof[18)], jest pewnego rodzaju wzruszeniem. Wobec tego za podstawę przeciwstawiania uczuć należy przyjąć takie przeciwieństwo, jakie zachodzi w ruchach i zmianach, a jest ono - według nauki Filozofa[19)], dwojakie: jedno ze względu na zbliżanie się lub oddalanie od tego samego kresu, właściwe takim przemianom jak stawanie się, a więc przejście do bytu, oraz zniszczenie, czyli przejście od bytu do niebytu; drugie zaś przeciwieństwo, i to swoiste dla ruchów, dotyczy kresów i zmian, np. bielenie, jako przejście od czerni ku bieli, jest przeciwieństwem czernienia, jako przejścia od bieli ku czerni.

Tak więc w uczuciach zachodzi podwójne przeciwieństwo: jedno, które ma za podstawę przeciwieństwo przedmiotów, a mianowicie dobra i zła, i drugie, którego podstawą jest zbliżanie się lub oddalanie od tego samego kresu. Otóż w uczuciach przynależnych do popędu zasadniczego zachodzi tylko pierwsze przeciwieństwo, a więc ze względu na przedmioty. W uczuciach zaś przynależnych do popędu

zdobywczego zachodzą oba przeciwieństwa, a to dlatego, że przedmiotem pierwszych uczuć - jak zostało wykazane w art. 1 - jest zmysłowe dobro lub zło, ujęte po prostu jako dobro czy zło. Dobro zaś jako dobro nie może być kresem *od którego* należałoby się oddalać, lecz jedynie kresem, *do którego* należy się zbliżać, gdyż żaden byt nie stroni od dobra jako dobra, lecz, wręcz przeciwnie, każdy go pożąda. Podobnie żaden byt nie pożąda zła jako zła, lecz każdy unika go. Dlatego zło nie jest kresem, ku któremu się dąży, lecz kresem, od którego się ucieka.

Tak więc każde uczucie przynależne do popędu zasadniczego, odnoszące się do jakiegoś dobra, np. miłość, pragnienie, radość, jest dążeniem ku dobru; każde zaś uczucie przynależne do popędu zasadniczego, ale odnoszące się do zła, jak nienawiść, odraza, wstręt czy smutek, jest uciekaniem od zła. Stąd też w uczuciach przynależnych do popędu zasadniczego nie może zachodzić przeciwieństwo zbliżania się i oddalania od tego samego przedmiotu.

Natomiast przedmiotem uczuć przynależnych do popędu zdobywczego jest zmysłowe dobro, względnie zło, z tym jednak, że jedno i drugie ujmuje się nie po prostu jako dobro czy zło, ale jako trud i mozół, jak to zostało stwierdzone w art. 1. Dobro zaś trudne stanowi z jednej strony powód, by dążyć ku niemu jako dobru - i tak się ma sprawa z nadzieją - a z drugiej strony trud związany z osiągnięciem dobra jest racją oddalania się od niego, jak to jest w wypadku rozpaczy. Podobnie zło trudne, jako zło, stanowi rację unikania go - i to właśnie występuje w strachu; niemniej to zło ma w sobie pewną cechę, która pociąga ku niemu, a mianowicie sam trud, który jest dla nas wyzwaniem do przezwyciężenia tego zła; i w ten właśnie sposób odwaga zwraca się ku złu. Tak więc w uczuciach przynależnych do popędu zdobywczego zachodzi przeciwieństwo dobra i zła, np. między nadzieją a lękiem, oraz przeciwieństwo między zbliżaniem się i oddalaniem w stosunku do tego samego kresu, np. między śmiałością a lękiem.

Rozwiązanie trudności staje się jasne na podstawie powyższych uwag.

Artykuł 3

CZY JEST TAKIE UCZUCIE, KTÓREMU ŻADNE INNE UCZUCIE NIE PRZECIWSTAWIA SIĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdemu uczuciu przeciwstawia się jakieś inne uczucie, gdyż:

1. Jak już powiedziano, każde uczucie przynależy albo do popędu zasadniczego, albo zdobywczego. Otóż dwa te popędy przeciwstawiają się sobie. A więc każde uczucie przeciwstawia się innemu uczuciu.

2. Każde uczucie odnosi się do dobra lub zła, które w ogóle są przedmiotami popędu. Lecz uczucie, którego jest dobro, przeciwstawia się uczuciu, którego przedmiotem jest zło. Wobec tego każde uczucie przeciwstawia się innemu.

3. W każdym uczuciu zachodzi pewne zbliżanie się lub oddalanie, jak to zostało wykazane w poprzednim artykule. Lecz każdemu zbliżaniu przeciwstawia się oddalanie i na odwrót. Wobec tego każde uczucie posiada swe przeciwieństwo.

Z drugiej jednak strony gniew jest uczuciem, lecz nie przeciwstawia się żadnemu innemu uczuciu, jak uczy Filozof[20]. Wobec tego nie każde uczucie przeciwstawia się innemu uczuciu.

Odpowiedź. Gniew jest jedynym uczuciem, któremu żadne inne uczucie nie przeciwstawia się ani ze względu na przeciwstawieństwo między zbliżaniem się i oddalaniem, ani między dobrem a złem. Przyczyną bowiem gniewu jest obecność zła trudnego do przezwyciężenia, powodująca, że popęd albo ulega mu, i wtedy przechodzi w smutek, będący czynnością popędu zasadniczego, albo uderza w to szkodliwe zło, i to właśnie stanowi istotę gniewu. Ucieczka jest tu niemożliwa, gdyż zło już się dokonuje obecnie, względnie zostało dokonane w przeszłości. Dlatego odruchowi gniewu nie przeciwstawia się żadne inne uczucie ze względu na przeciwstawność między zbliżaniem się i oddalaniem. Podobnie nie zachodzi tu przeciwieństwo między dobrem a złem, gdyż złu obecnemu przeciwstawne jest tylko dobro osiągnięte a to już nie może być trudem czy mozołem. Po zdobyciu dobra jedynym odruchem jest zaspokojenie popędu tym osiągniętym dobrem, a to jest cechą radości, będącej przejawem popędu zasadniczego. Dlatego wzruszeniu gniewu nie przeciwstawia się żaden inny odruch uczucia prócz samego ustania tegoż wzruszenia, gdyż jak uczy Filozof[21], łagodność przeciwstawia się gniewowi, ale to przeciwstawienie nie jest przeciwieństwem, lecz zaprzeczeniem lub utratą.

Rozwiązanie trudności jest jasne w świetle powyższych uwag.

Artykuł 4

CZY W TEJ SAMEJ WŁADZY PSYCHICZNEJ WYSTĘPUJĄ UCZUCIA GATUNKOWO RÓŻNE, ALE NIE SPRZECIWIAJĄCE SIĘ SOBIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że we władzy psychicznej nie mogą występować uczucia gatunkowo różne, ale nie przeciwstawne sobie, gdyż:

1. Uczucia różnią się przedmiotami. Otóż przedmiotem uczucia jest dobro, względnie zło, które to stanowią o przeciwieństwie uczuć. A więc w tej samej władzy nie ma uczuć, które byłyby gatunkowo różne, a nie przeciwstawne sobie.

2. Różnica gatunkowa pochodzi od zróżnicowania formy, a to opiera się na pewnym przeciwieństwie, jak to stwierdza Arystoteles[22]. Wobec tego uczucia przynależne do tej samej władzy n jeśli nie są przeciwstawne, nie różnią się gatunkowo

3. Każde uczucie polega bądź na zbliżeniu się, bądź na oddaleniu od dobra lub zła. Wobec tego wydaje się, że wszelkie zróżnicowanie uczuć ma za podstawę bądź różnicę między dobrem a złem, bądź różnicę, jaka zachodzi między zbliżaniem a oddalaniem, bądź różnicę między większym a mniejszym oddalaniem lub zbliżaniem. Lecz dwie pierwsze różnice powodują przeciwieństwo między uczuciami, jak to wykazano w art. 2. Trzecia zaś różnica nie różnicuje gatunkowo, ponieważ, gdyby było inaczej, liczba gatunków uczuć byłaby nieskończona. Wobec tego jest

niemożliwe, by uczucia gatunkowo różne i przynależne do tej samej władzy nie były sobie przeciwstawne.

Ale z drugiej strony miłość i radość różnią się gatunkowo między sobą, a przecież należą do popędu zasadniczego, nie przeciwstawiając się sobie. Co więcej, pierwsza jest przyczyną drugiej. Wobec tego są pewne uczucia, które różnią się gatunkowo i należą do tej samej władzy, a jednak nie są sobie przeciwstawne.

Odpowiedź. Uczucia różnią się podług zasad działania, a zatem według przedmiotów. Różnicę zaś między zasadami działania można ujmować dwojako: ze względu na gatunek czy naturę tych czynników działających (w ten sposób np. ogień różni się od wody) oraz ze względu na różnicę w mocy działającej. Otóż zróżnicowanie czynników działających, czyli bodźców, ze względu na moc poruszającą w uczuciach jest podobne do zróżnicowania czynników działających w przyrodzie. Jeśli bowiem cokolwiek porusza jakąś rzecz, przyciąga ją w pewien sposób lub odpycha. Przyciągając ją, sprawia w niej trzy rzeczy: po pierwsze, daje jej skłonność, czyli pewną zdolność dążenia ku niemu (np. ciało lekkie, znajdujące się wyżej, użycza lekkości tworzącym się ciałom, skłaniając je i uzdolniając w dążeniu wzwyż); po wtóre, jeśli to tworzące się ciało nie znajduje się we właściwym sobie miejscu, czynnik poruszający zwraca je ku temu miejscu; i wreszcie, wprawia je w stan spoczynku, gdy ciało to osiągnie owe miejsce, gdyż ta sama przyczyna, która porusza ciało ku jakiemuś miejscu, wywołuje jego spoczynek w tymże miejscu. Podobnie sprawa się ma z odpychaniem.

Otóż w dziedzinie pożądania dobro występuje jako siła przyciągająca, a zło jako siła odpychająca. Dobro więc naprzód wywołuje we władzy pożądawczej pewną skłonność czy zdolność dążenia ku sobie, względnie pewne powinowactwo natury; otóż to urzeczywistnia się w uczuciu miłości, której przeciwieństwem jest nienawiść. Po wtóre, jeśli tego dobra jeszcze nie ma, pobudza do dążenia ku niemu przez uczucie pragnienia, czyli pożądania, którego przeciwieństwem jest odraza czy wstręt. Wreszcie, gdy to dobro zostanie osiągnięte, daje pożądaniu pewne ukojenie w tym osiągniętym dobru przez uczucie zadowolenia czy radości, któremu odpowiada ze strony zła ból czy smutek.

W uczuciach zaś przynależnych do popędu zdobywczego z góry zakłada się zdolność czy skłonność do osiągnięcia dobra lub uniknięcia zła, gdyż zdolność ta pochodzi od popędu zasadniczego, który odnosi się do dobra jako dobra i do zła jako zła. Otóż w stosunku do dobra jeszcze nie osiągniętego występuje uczucie nadziei oraz zniechęcenia (rozpaczy); w stosunku zaś do zła jeszcze niedokonanego występuje lęk oraz odwaga. W stosunku zaś do dobra już zdobytego w dziedzinie popędu zdobywczego nie ma żadnego uczucia, ponieważ tego rodzaju dobro nie posiada cechy trudu, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Natomiast obecność zła wywołuje uczucie gniewu.

Tak więc w zakresie popędu zasadniczego występują trzy pary uczuć: miłość i nienawiść, pożądanie i wstręt, radość i smutek. Podobnie w dziedzinie popędu zdobywczego mamy nadzieję i zniechęcenie, lęk i odwagę oraz gniew, któremu nie przeciwstawia się żadne uczucie. Dlatego wszystkie uczucia dadzą się sprowadzić do jedenastu gatunkowo różnych, w tym sześć przynależy do popędu zasadniczego, a pięć

do popędu zdobywczego.

Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie tej odpowiedzi.

ZAGADNIENIE 24
O DOBRU I ZŁU W DZIEDZINIE UCZUĆ

Z kolei trzeba się zastanowić nad dobrem i złem w dziedzinie uczuć. Tu nasuwają się cztery sprawy: 1. Czy w dziedzinie uczuć zachodzi dobro i zło moralne? 2. Czy każde uczucie jest moralnie złe? 3. Czy uczucie powiększa lub pomniejsza dobroć lub złość czynu? 4. Czy jakieś uczucie jest dobre lub złe ze swej natury?

Artykuł 1

CZY W DZIEDZINIE UCZUĆ MOŻE BYĆ DOBRO LUB ZŁO MORALNE ?

Postawienie problemu. Wydaje sięn że żadne uczucie nie jest dobre lub złe moralnie, gdyż:

1. Dobro i zło moralne jest właściwością człowieka, gdyż, jak mówi św. Ambroży[23)], obyczaje są właściwie cechą ludzką. Uczucia zaś nie są właściwością ludzi, lecz są wspólne także innym zwierzętom. Wobec tego żadne uczucie nie jest dobre lub złe pod względem moralnym.

2. Jak twierdzi Dionizy[24)] dobrem lub złem dla człowieka jest ton co jest zgodne lub niezgodne z rozumem. Otóż uczucie nie jest sprawą rozumu, lecz pożądania zmysłowego, jak to już zostało stwierdzone, a wiec nie wchodzi w zakres dobra czy zła moralnego.

3. Arystoteles uczy[25)], że uczucia nie zasługują ani na pochwałę, ani na naganę. Lecz jesteśmy chwaleni lub ganieni z powodu moralnego dobra lub zła. A więc uczucia nie są ani dobre ani złe pod względem moralnym.

Ale z drugiej strony Augustyn mówi[26)], że uczucie jest złe, jeśli zła jest miłość, a dobre, jeśli miłość jest dobra.

Odpowiedź. Uczucia można rozpatrywać dwojako: same w sobie oraz ze względu na ich uległość rozumowi i woli. Same w sobie, jako pewne poruszenia nierozumowego pożądania, nie są ani dobre, ani złe pod względem moralnym, gdyż dobroć i złość moralna zależy od rozumu, jak to zostało wykazane (18, 5). Ze względu zaś na swą uległość wobec rozkazów rozumu i woli mogą być moralnie dobre lub złe, gdyż pożądanie zmysłowe jest bliższe samemu rozumowi i woli niż zewnętrzne członki ciała, których poruszenia i czynności są przecież moralnie dobre lub złe w zależności od tego, czy są dobrowolne. Tym bardziej więc uczucia, o ile są dobrowolne, trzeba uznać za dobre lub złe pod względem moralnym. Dobrowolność zaś uczuć pochodzi już to stąd, że wola je nakazuje, już to stąd, że ich nie zabrania.

Rozwiązanie trudności. 1. Same w sobie uczucia są wspólne ludziom i zwierzętom; w miarę jednak jak nakazom rozumu, stają się właściwe ludziom.

2. Także niższe siły pożądliwe można nazwać rozumnymi, w miarę jak poniekąd uczestniczą w rozumie, zgodnie z Arystotelesem[27)].

3. Filozof twierdzi, że nie jesteśmy chwaleni lub ganieni z powodu naszych uczuć jako takich, ale nie przeczy, że uczucia mogą być godne pochwały lub nagany w miarę jak rozum nimi rozporządza. Dlatego dodał w tymże miejscu, że nie chwali i nie gani się kogoś dlatego, że się boi lub gniewa, ale ze względu na to, jak się boi i gniewa: zgodnie czy niezgodnie z rozumem.

Artykuł 2

CZY KAŻDE UCZUCIE JEST MORALNIE ZŁE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wszystkie uczucia są moralnie złe, gdyż:

1. Augustyn mówi[28)], że niektórzy nazywają uczucia chorobami lub zaburzeniami duszy. Każda zaś choroba czy zaburzenie duszy jest moralnie złe. A więc każde uczucie jest moralnie złe.

2. Jan Damasceński pisze[29)], że działanie jest poruszeniem będącym w zgodzie z naturą, uczucie zaś nie jest z nią zgodne. W działaniu duszy zaś wszystko, co nie jest zgodne z naturą, jest grzechem i złem moralnym. Dlatego też Jan Domasceński twierdzi, że diabeł zaczął od natury, a skończył wbrew naturze[30)]. Wobec tego uczucia są złe pod względem moralnym.

3. Wszystko, co prowadzi do grzechu jest złe. Uczucia zaś prowadzą do grzechu, jak to zaznacza św. Paweł (Rzym 7, 5) mówiąc o grzesznych uczuciach. A więc uczucia są moralnie złe.

Ale z drugiej strony Augustyn twierdzi[31)], że należyta miłość sprawia, iż należyte są uczucia - bojące się grzechu, pragnące wytrwania, bolejące z powodu grzechu, radujące się z dobrych uczynków.

Odpowiedź. Odnośnie tego zagadnienia różnią się poglądy Stoików i perypatetyków. Stoicy twierdzili, że wszystkie uczucia są złe. Według perypatetyków zaś, uczucia uporządkowane są dobre. Ta różnica zdań zdaje się w brzmieniu wyrazów jednakże w rzeczy samej, gdy uwzględni się sposób, rozumienia tych wyrazów przez jednych i drugich, albo nie zachodzi, albo jest niewielka. Stoicy bowiem nie odróżniali między zmysłem a umysłem ani, wskutek tego, między pożądaniem zmysłowym i umysłowym. Stąd też nie odróżniali uczuć jako przejawów pożądania zmysłowego od prostych poruszeń woli będących czynnościami umysłowego, lecz wszystkie rozumne poruszenia pożądawcze nazywali wolą, uczuciami zaś nazywali poruszenia wychodzące poza granice rozumu. Dlatego Cyceron idąc po linii ich wywodów, nazywa wszystkie uczucia chorobami duszy i stąd wnioskuje, że skoro chorzy nie są zdrowymi, a ci którzy nie są zdrowymi (umysłowo) są nierozumnymi, wobec tego nierozumnych nazywamy chorymi umysłowo.

Perypatetycy zaś wszelkie poruszenia pożądania zmysłowego nazywali uczuciami. Stąd też uznawali za dobre te uczucia, które są uporządkowane przez rozum, a za złe ten które nie są uporządkowane. Dlatego też Cycero[32)] niesłusznie zwalcza pogląd perypatetyków zalecających złoty środek w uczuciach twierdząc, że należy unikać wszelkiego zła, choćby było tylko pośrednie, gdyż podobnie jak ciało nie jest zdrowe, jeśli jest tylko trochę chore, tak też ów środek w chorobach lub uczuciach nie jest zdrowiem. W rzeczywistości zaś jedynie uczucia pozbawione kierownictwa rozumu można nazwać chorobami lub zaburzeniami duszy.

Rozwiązanie trudności. 1. Odpowiedź jest jasna na podstawie powyższych uwag.

2. W każdym uczuciu występuje przyspieszenie lub opóźnienie tętna serca, w miarę jak przez skurcze i rozkurcze ulega silniejszym lub słabszym ruchom, i to jest cechą uczucia. Nie wynika jednak stąd, że uczucie zawsze wykracza poza naturalny porządek rozumu.

3. Uczucia niezgodne z porządkiem rozumu skłaniają do grzechu, jeśli zaś są uporządkowane przez rozum, stają się cnotliwe.

Artykuł 3

CZY UCZUCIE ZWIĘKSZA LUB ZMNIEJSZA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ CZYNU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każde uczucie zmniejsza moralną dobroć czynu, gdyż:

1. Wszystko co utrudnia sąd rozumu, od którego zależy dobroć czynności moralnej, zmniejsza tym samym tę dobroć. Otóż każde uczucie utrudnia sąd rozumu, gdyż, jak twierdzi Salustiusz[33)], wszyscy ludzie, którzy szukają rozwiązania wątpliwości winni wyzbyć się nienawiści, gniewu, litości czy względów na przyjaźń. Wobec tego każde uczucie pomniejsza dobroć moralną czynu.

2. Czyny człowieka są tym lepsze, im bardziej podobne są do Boga, gdyż mówi Apostoł (Ef 5, 1): „Bądźcież tedy naśladowcami Bożymi jako dzieci najmilejsze”. Otóż, jak stwierdza Augustyn[34)], Bóg i święci aniołowie karzą bez gniewu i wspierają nas bez współczucia dla naszej nędzy. Wobec tego lepiej jest spełniać dobre uczynki bez udziału uczuć niż z uczuciem.

3. Zło, podobnie jak i dobro moralne, zależy od stosunku do rozumu. Otóż uczucie zmniejsza zło moralne. Mniej bowiem grzeszy ten, kto działa pod wpływem uczucia niż ten, kto działa z rozmysłem. A więc większe dobro czyni ten, kto je spełnia bez uczucia aniżeli ten, kto wykonuje je z uczuciem.

Ale z drugiej strony Augustyn stwierdza w tymże miejscu, że uczucie litości służy rozumowi, jeśli rozum przestrzega sprawiedliwości, zarówno gdy pomaga potrzebującemu, jak i gdy przebacza skruszonemu. Lecz to, co służy rozumowi, nie pomniejsza dobra moralnego. A więc uczucie również nie zmniejsza go.

Odpowiedź. Stoicy uważali każde uczucie za złe, wobec tego, konsekwentnie, sądzili, że każde uczucie pomniejsza dobroć czynu. Wszelkie bowiem dobro na skutek

domieszki zła albo całkowicie ginie, albo się zmniejsza. Zdanie to jest prawdziwe w założeniu, że przez uczucia rozumiemy jedynie nieuporządkowane poruszenia pożądania zmysłowego, a mianowicie schorzenia i zaburzenia. Jeśli jednak przez uczucia rozumiemy wszystkie przejawy pożądania zmysłowego, wówczas musimy przyjąć, że doskonałość dobra ludzkiego wymaga, by rozum panował także nad uczuciami. Dobro człowieka bowiem zasadza się na rozumie jako korzeniu, stąd jest tym doskonalsze, im rozciąga się na większą ilość przedmiotów odpowiadających człowiekowi. Otóż, nikt nie wątpi, że doskonałość dobra ludzkiego wymaga, by czynności zewnętrznych członków ciała ulegały kierownictwu zasad rozumu. Skoro więc pożądanie zmysłowe może być posłuszne rozumowi, jak to już udowodniliśmy[35)], wobec tego doskonałość czynu ludzkiego wymaga, by zasady rozumu kierowały także uczuciami.

Podobnie więc jak lepiej jest, gdy człowiek nie tylko pragnie dobra, ale także urzeczywistnia je przy pomocy zewnętrznych czynności, tak też doskonałość dobra moralnego wymaga, by człowiek dążył do niego nie tylko wolą, ale także swym pożądaniem zmysłowym, zgodnie z Psalmistą (83, 3): „Serce moje i ciało moje uweseliły się do Boga żywego”, przy czym serce oznacza tu pożądanie umysłowe, a ciało - pożądanie zmysłowe.

Rozwiązanie trudności. 1. Stosunek uczuć do sądu rozumu może być dwojaki: uprzedzający i następujący. W pierwszym wypadku uczucie przyćmiewa ów sąd rozumu, od którego zależy dobroć czynu i dlatego pomniejsza dobroć tegoż czynu, gdyż bardziej godzien jest pochwały ten, kto spełnia jakiś czyn miłości pod wpływem rozumu niźli ten, kto spełnia go pod wpływem samego tylko uczucia litości. Uczucie może następować po sądzie rozumu w dwojaki sposób: przez promieniowanie, gdy wyższa władza duszy mocno zwraca się ku czemuś i wówczas władze niższe idą za tym poruszeniem - w ten sposób uczucie, będące przejawem pożądania zmysłowego, jest znakiem natężenia woli i wskazuje na większą dobroć moralną; a także przez wybór, gdy człowiek pod wpływem sądu rozumu postanawia wzbudzić w sobie jakieś uczucie, by przy współdziałaniu pożądania zmysłowego szybciej działać.

2. Ani Bóg, ani aniołowie nie mają pożądania zmysłowego, ani także narządów cielesnych. Dlatego dobroć ich nie zależy od uporządkowania uczuć czy czynności cielesnych, tak jak się to dzieje w nas.

3. Uczucie skierowane do zła, o ile wyprzedza sąd rozumu, zmniejsza grzech; lecz jeśli następuje po tym sądzie w jakikolwiek wyżej podany sposób, wówczas uczucie albo zwiększa ów grzech, albo świadczy o jego zwiększeniu.

Artykuł 4

CZY JAKIEŚ UCZUCIE JEST DOBRE LUB ZŁE Z NATURY SWEGO GATUNKU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że żadne uczucie z natury swego gatunku nie jest dobre lub złe pod względem moralnym, gdyż:

1. Dobro i zło moralne zależy od stosunku do rozumu. Uczucia zaś są sprawą pożądania zmysłowego, tak więc zgodność z rozumem jest dla nich czymś

przygodnym. To zaś, co jest przygodne, nie stanowi o gatunku rzeczy. Wobec tego wydaje się, że żadne uczucie z natury swego gatunku nie jest ani dobre, ani złe.

2. Zróżnicowanie czynności oraz uczuć pochodzi od przedmiotu. Jeśliby więc jakieś uczucie było gatunkowo dobre lub złe, wówczas uczucia, których przedmiotem jest dobro np. miłość, pragnienie i radość, byłyby dobre; natomiast uczucia, których przedmiotem jest zło, jak nienawiść, lęk i smutek, byłyby z natury swego gatunku złe. Lecz to jest oczywistym fałszem. A więc żadne uczucie nie jest dobre lub złe z natury swego gatunku.

3. Nie ma w człowieku takiego gatunku uczuć, którego nie spotykalibyśmy u innych zwierząt. Lecz dobro moralne zachodzi jedynie u człowieka. Wobec tego żadne uczucie nie jest dobre względnie złe z natury swego przedmiotu.

Ale z drugiej strony Augustyn uczy[36)], że litość jest cnotą. Filozof także mówi[37)], że wstydliwość jest uczuciem godnym pochwały. A więc niektóre uczucia są dobre lub złe z natury swego gatunku.

Odpowiedź. To, co powiedzieliśmy o czynnościach[38)], można również odnieść do uczuć. A mianowicie, gatunki i jednych, i drugich można ujmować dwojako: albo w dziedzinie natury - i wówczas dobro lub zło moralne nie wchodzą do pojęcia gatunku czynności, względnie uczucia; albo w dziedzinie obyczajów - ze względu na ich uczestnictwo w dobrowolności i w sądzie rozumu. W tym znaczeniu dobro czy zło moralne może wchodzić do pojęcia gatunku danego uczucia, w miarę jak jego przedmiot z natury swej jest zgodny lub niezgodny z rozumem, jak to widać na przykładzie wstydliwości, czyli lęku przed rzeczami brzydkimi lub zazdrości, czyli smutku z dobra cudzego. W tym bowiem znaczeniu uczucia te przynależą do gatunku czynności zewnętrznych.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut dotyczy uczuć ze względu na ich przynależność do gatunku w dziedzinie natury, a więc ze względu na samo pożądanie zmysłowe. W miarę jednak jak pożądanie zmysłowe jest posłuszne rozumowi, dobro względnie zło rozumu staje się w uczuciach nie tylko czymś przygodnym, ale czymś istotnym.

2. Uczucia, które zmierzają do dobra są dobre, jeśli to dobro jest prawdziwe; dobre są również i te uczucia, które oddalają się od rzeczywistego zła. Na odwrót: uczucia, które oddalają się od dobra lub zbliżają się do zła są złe.

3. Pożądanie zmysłowe bezrozumnych zwierząt nie słucha rozumu, podlega jednak kierownictwu zmysłu oceny, posłusznego wyższemu, a mianowicie Bożemu rozumowi. Z tego względu w uczuciach zwierząt zachodzi pewne podobieństwo do moralnego dobra.

ZAGADNIENIE 25
O WZAJEMNYM STOSUNKU UCZUĆ

Z kolei trzeba zastanowić się nad stosunkiem jednych uczuć do drugich. Zagadnienie to obejmuje cztery sprawy: 1. Stosunek uczuć przynależnych do popędu zdobywczego

do pożądliwych. 2. Wzajemny stosunek uczuć pożądliwych, czyli przynależnych do popędu zasadniczego. 3. Wzajemny stosunek uczuć przynależnych do popędu zdobywczego. 4. Uczucia główne.

Artykuł 1

CZY UCZUCIA POPĘDU ZDOBYWCZEGO WYPRZEDZAJĄ UCZUCIA POPĘDU ZESEDNICZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucia przynależne do popędu zdobywczego wyprzedzają uczucia przynależne do popędu zasadniczego, gdyż:

1. Porządek uczuć idzie za porządkiem przedmiotów. Otóż przedmiotem uczuć należących do popędu zdobywczego jest dobro trudne do osiągnięcia, które wydaje się najwyższym między wszystkimi innymi. Można więc sądzić, że uczucia przynależne do popędu zdobywczego wyprzedzają uczucia przynależne do popędu zasadniczego.

2. Czynnik poruszający wyprzedza ruch. Popęd zdobywczy zaś pozostaje w takim stosunku do popędu zasadniczego, w jakim czynnik poruszający odnosi się do rzeczy poruszanej. Zwierzęta bowiem zostały wyposażone w popęd dla usunięcia przeszkód nie pozwalających popędowi zasadniczemu radować się swoim przedmiotem, jak to wykazał Filozof[39)]. A więc uczucia przynależne do popędu zdobywczego wyprzedzają uczucia należące do popędu zasadniczego.

3. Radość i smutek należą do uczuć popędu zasadniczego, będących jednak owocami uczuć popędu zdobywczego. Uczy bowiem Filozof [40)], że kara uspokaja nawet poryw gniewu, a smutek ustępuje miejsca radości. A więc uczucia przynależne do popędu zasadniczego są późniejsze w stosunku do uczuć popędu zdobywczego.

Z drugiej strony jednak uczucia przynależne do popędu zasadniczego odnoszą się po prostu do dobra jako dobra; uczucia należące do popędu zdobywczego do dobra z pewnym zastrzeżeniem, a mianowicie do dobra trudnego. Ponieważ zaś dobro w pierwszym znaczeniu jest wcześniejsze od dobra w drugim znaczeniu, wydaje się, że uczucia przynależne do popędu zasadniczego wyprzedzają uczucia należące do popędu zdobywczego.

Odpowiedź. Uczucia przynależne do popędu zasadniczego obejmują swym zakresem więcej rzeczy aniżeli uczucia przynależne do popędu zdobywczego, odnoszą się bowiem zarówno do ruchu, np. pragnienie, jak i do spoczynku, np. radość i smutek. Natomiast w uczuciach przynależnych do popędu zdobywczego nie ma niczego, co by wyrażało spoczynek, gdyż znajdujemy w nich tylko ton co wyraża pewien ruch, a to dlatego, że to, w czym się znajduje spoczynek, nie przedstawia się jako rzecz trudna czy mozolna, będąca przedmiotem popędu zdobywczego.

Spoczynek zaś, jako kres ruchu, jest pierwszy w zamierzeniu, a późniejszy w wykonaniu. Jeśli więc porówna się uczucia przynależne do popędu zasadniczego, wyrażające pewien spoczynek w dobru z uczuciami należącymi do popędu zdobywczego, to okaże się rzeczą oczywistą, iż te ostatnie wyprzedzają w dziedzinie wykonania uczucia przynależne do popędu zasadniczego, np. nadzieja wyprzedza i powoduje radość, zgodnie z wyrażeniem Apostoła (Rzym 12, 12): „nadzieją się

weselący”. Natomiast to uczucie popędu zasadniczego, które wyraża spoczynek w złu, a mianowicie smutek, zajmuje miejsce między dwoma uczuciami przynależnymi do popędu zdobywczego. Smutek bowiem jest późniejszy od lęku, bo gdy nastąpi to zło, którego ktoś się lękał, rodzi się smutek, który z kolei wyprzedza gniew, gdyż wskutek uprzedniego smutku człowiek zrywa się ku pomście, a to jest cechą gniewu. Ponieważ zaś odwet za zło wydaje się dobrem, człowiek zagniewany n skoro dokona odwetu, cieszy się. Widać więc w sposób oczywisty, że każde uczucie przynależne do popędu zdobywczego, ma swój kres w uczuciu należącym do popędu zasadniczego, a wyrażającym pewien spoczynek, mianowicie w radości lub smutku.

Natomiast porównując uczucia przynależne do popędu zdobywczego do tych uczuć popędu zasadniczego, które wyrażają pewien ruch, trzeba oczywiście uznać, że te ostatnie wyprzedzają pierwsze, gdyż uczucia należące do popędu zdobywczego dodają coś więcej do uczuć przynależnych do popędu zasadniczego, a mianowicie trud i mozół (podobnie jest z przedmiotami tych uczuć). Tak np. nadzieja dodaje do pragnienia pewien wysiłek i pewien zryw ducha w dążeniu do zdobycia dobra trudnego. Podobnie lęk dodaje do uczucia odrazy czy wstrętu pewnego rodzaju przygnębienie z powodu trudności w pokonaniu zła.

Tak więc uczucia przynależne do popędu zdobywczego są w pośrodku między tymi uczuciami należącymi do popędu zasadniczego, które wyrażają pewien ruch ku dobru lub ku złu oraz tymi, które oznaczają spoczynek w dobru lub złu. Jasne jest przeto, że uczucia przynależne do popędu zdobywczego mają swój początek i kres w uczuciach należących do popędu zasadniczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut ten byłby słuszny, jeśliby do pojęcia uczucia przynależnego do popędu zasadniczego należało coś, co stanowi przeciwieństwo trudu będącego cechą przedmiotu uczucia należącego do popędu zdobywczego. W rzeczywistości zaś przedmiotem popędu zasadniczego jest dobro jako dobro; a więc coś, co z natury wyprzedza przedmiot popędu zdobywczego, gdyż ton co jest wspólne, wyprzedza zawsze to, co jest jedynie swoiste dla jakiegoś jestestwa.

2. To co usuwa trudności, nie porusza samo przez się, lecz tylko przygodnie. A tu chodzi o stosunek między uczuciami wynikającymi z ich istoty. Nadto, popęd zdobywczy usuwa przeszkodę spoczynku we właściwym mu przedmiocie na rzecz popędu zasadniczego. Z tego więc wynika tylko tyle, że uczucia przynależne do popędu zdobywczego wyprzedzają te uczucia należące do popędu zasadniczego, które wyrażają pewien spoczynek.

3. Zarzut ten rozwiązujemy tak, jak poprzedni.

Artykuł 2

CZY MIŁOŚĆ MA PIERWSZE MIEJSCE POŚRÓD UCZUĆ PRZYNALEŻNYCH DO POPĘDU ZASADNICZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest pierwszym pośród uczuć przynależnych do popędu zasadniczego, gdyż:

1. Popęd zasadniczy, czyli pożądliwy, wywodzi swą nazwę od pożądliwosci, która jest tym samym uczuciem, co pragnienie. Lecz miano pochodzi od tego, co najważniejsze, jak zaznacza Filozof [41]. A więc pożądliwość jest przed miłością.

2. Miłość to pewna jedność, gdyż - jak mówi Dionizy[42] - stanowi siłę jednoczącą i zespalającą. Otóż pożądliwość, czyli pragnienie jest dążeniem do zjednoczenia z rzeczą upragnioną i pożądaną. Wobec tego pożądliwość jest przed miłością.

3. Przyczyna jest przed skutkiem. Otóż przyjemność jest niekiedy przyczyną miłości, gdyż niektórzy kochają coś dlatego, że jest przyjemne. A więc przyjemność jest przed miłością, która wobec tego nie jest pierwszą w orszaku uczuć przynależnych do popędu zasadniczego

Ale z drugiej strony Augustyn twierdzi[43], że miłość jest przyczyną wszystkich uczuć. Pragnąc bowiem posiąść ukochany przedmiot miłość staje się pożądaniem; używając gon staje się radością. A więc miłość jest pierwszą pośród uczuć należących do popędu zasadniczego.

Odpowiedź. Przedmiotem uczuć popędu zasadniczego jest dobro i zło. Otóż dobro z natury jest przed złem gdyż zło jest brakiem dobra. Stąd też wszystkie uczucia, których przedmiotem jest dobro, z natury swej wyprzedzają te uczucia, których przedmiotem jest zło, przeciwstawne owemu dobru; dlatego bowiem odrzuca się zło, iż dąży się do dobra.

Otóż dobro jest celem. Ten zaś jest pierwszy w zamierzeniu. lecz ostatni w wykonaniu. Tak więc układ uczuć popędu zasadniczego można rozpatrywać już to od strony zamierzenia, już to od strony wykonania. W porządku wykonania pierwszym w dążeniu do celu jest to co najpierw występuje. Otóż, jest rzeczą jasną, że wszystko, co zmierza do jakiegoś celu, naprzód posiada pewną zdolność i współmierność w stosunku do tego celu, nie można bowiem dążyć do celu niewspółmiernego; po drugie, musi dążyć ku temu celowi; po trzecie, spoczywa, gdy ów cel osiągnie. Otóż to uzdolnienie, czyli współmierność pożądania względem dobra jest właśnie miłością, która jest niczym innym jak upodobaniem w dobru. Dążenie zaś do dobra - to pragnienie lub pożądanie. Wreszcie, spoczynek w dobru - to radość i zadowolenie. Wobec tego w porządku wykonania miłość wyprzedza pragnienie, a pragnienie wyprzedza zadowolenie. Natomiast w porządku zamierzenia jest na odwrót: zamierzone bowiem zadowolenie powoduje pragnienie i miłość. Zadowolenie bowiem jest użyciem dobra, jest więc poniekąd celem, podobnie jak i samo dobro, jak to zostało już wykazane w poprzednim zagadnieniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Nazwy zależą od poznania; słowa są bowiem znakami rzeczy pojętych. Zazwyczaj zaś poznajemy przyczyny ze skutków. Skutkiem zaś miłości po osiągnięciu przedmiotu ukochanego jest zadowolenie, przed osiągnięciem zaś występuje pragnienie czy pożądanie. Otóż jak mówi Augustyn[44], miłość bardziej odczuwa się w potrzebie. Stąd też pośród wszystkich uczuć popędu zasadniczego najbardziej odczuwa się pożądanie, i dlatego od jego miana nazwano ten popęd pożądliwym.

2. Istnieje dwojaka jedność podmiotu miłującego z przedmiotem umiłowanym: jedność rzeczywista, przez połączenie z tym przedmiotem, i takie zjednoczenie dokonuje się w radości i zadowoleniu, następujących po pragnieniu; oraz zjednoczenie uczuciowe, polegające na pewnym uzdolnieniu i współmierności podmiotu w stosunku do przedmiotu: to, co ma pewne uzdolnienie czy skłonność ku czemuś przez to samo poniekąd ma w nim udział. W tym znaczeniu miłość jest pewną jednością uprzedzającą odruch pragnienia.

3. Zadowolenie wywołuje miłość w miarę jak jest zamierzone.

Artykuł 3

CZY NADZIEJA JEST PIERWSZYM Z UCZUĆ PRZYNALEŻNYCH DO POPĘDU ZDOBYWCZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja nie jest pierwszym pośród uczuć przynależnych do popędu zdobywczego, gdyż:

1. Popęd zdobywczy - *irascibilis* wywodzi swą nazwę od gniewu - *ira*. Miano zaś pochodzi od tego, co ważniejsze. A więc gniew jest ważniejszy i wcześniejszy niż nadzieja.

2. Trud jest przedmiotem popędu zdobywczego. Lecz większego trudu wymaga pokonanie przeciwnego zła, które zagraża w przyszłości, jak to ma miejsce w uczuciu śmiałości, albo przezwyciężenie zła już obecnego, co jest zadaniem gniewu, aniżeli prosty wysiłek zdobycia jakiegoś dobra. Podobnie, trudniej jest zwyciężyć zło już obecne, aniżeli zło dopiero zagrażające w przyszłości. A więc gniew jest ważniejszym uczuciem niż śmiałość, a śmiałość niż nadzieja.

3. W dążeniu do celu prędzej zachodzi oddalenie od kresu niż zbliżenie się ku niemu. Lecz lęk i rozpacz wyrażają pewne oddalenie się, śmiałość zaś - zbliżenie się do czegoś. A więc lęk i rozpacz wyprzedzają nadzieję i śmiałość.

Ale z drugiej strony im coś jest bliższe, tym jest wcześniejsze. Lecz nadzieja jest bliższa miłości, która ma pierwsze miejsce pośród uczuć. Wobec tego nadzieja ma pierwsze miejsce między wszystkimi uczuciami popędu zdobywczego.

Odpowiedź. Jak już stwierdziliśmy w art. 1, wszystkie uczucia popędu zdobywczego polegają na dążeniu do pewnej rzeczy n spowodowanym już to przez samo uzdolnienie czy współmierność w stosunku do celu, jak to zachodzi w miłości lub nienawiści; już to na skutek obecności samego dobra lub zła, jak to ma miejsce w smutku i w radości. Przy czym obecność dobra nie wywołuje żadnego uczucia w popędzie zdobywczym, jak to widzieliśmy poprzednio[45)], obecność zaś zła wywołuje uczucie gniewu.

Ponieważ zaś w porządku powstawania czy wykonania współmierność oraz uzdolnienie w stosunku do celu wyprzedza jego osiągnięcie, wobec tego gniew w dziedzinie uczuć przynależnych do popędu zdobywczego jest uczuciem końcowym. Pośród zaś innych uczuć tegoż popędu, wyrażających pewne dążenie na skutek miłości lub nienawiści dobra względnie zła, uczucia, których przedmiotem jest dobro, a mianowicie nadzieja i rozpacz z natury swej wyprzedzają uczucia, których

przedmiotem jest zło, a mianowicie śmiałość i lęk. Przy czym nadzieja wyprzedza rozpacz, gdyż jest dążeniem do dobra jako dobra, które z natury swej jest siłą przyciągającą i dlatego nadzieja z istoty swej zdąża ku dobru; natomiast rozpacz to oddalenie się od dobra, a więc jest czymś, co nie odpowiada dobru jako dobru, gdyż oddalanie się od dobra pochodzi od czegoś innego, czegoś co jest przygodne w stosunku do owego dobra.

Z tego samego powodu bojaźń, jako oddalenie się od zła, wyprzedza śmiałość. To zaś, że nadzieja i rozpacz z natury swej wyprzedzają bojaźń i śmiałość, wynika stąd, że pożądanie dobra jest powodem unikania zła. Podobnie więc nadzieja i rozpacz stanowią przyczynę lęku i śmiałości, gdyż śmiałość jest następstwem nadziei zwycięstwa, a bojaźń jest skutkiem zwątpienia w zwycięstwo. Gniew zaś idzie za śmiałością. Ten tylko bowiem unosi się gniewem, kto śmie dążyć do odwetu, jak to zauważył Awicenna[46)].

Tak więc nadzieja jest pierwszą między wszystkimi uczuciami popędu zdobywczego. Jeśli chcielibyśmy ustalić porządek wszystkich uczuć według ich powstawania, to przedstawia się on następująco: 1. miłość i nienawiść, 2. pożądanie i odraza, 3. nadzieja i rozpacz, 4. bojaźń i śmiałość, 5. Gniew, 6. radość i smutek. Uczucia radości i smutku następują po wszystkich innych uczuciach, jak uczy Filozof[47)]. Jednakże miłość wyprzedza nienawiść, a pożądanie – odrazę, nadzieja wyprzedza rozpacz, lęk jest przed śmiałością, a radość - przed smutkiem, jak to wynika z powyższych uwag.

Rozwiązanie trudności. 1. Gniew ma swe źródło w innych uczuciach, podobnie jak skutek w uprzedzających go przyczynach, i dlatego od gniewu, jako od uczucia bardziej rzucającego się w oczy, nazwano popęd zdobywczy gniewliwym.

2. Nie trud, lecz raczej dobro jest powodem zbliżania się i pożądania. Dlatego nadzieja, która bardziej bezpośrednio odnosi się do dobra, posiada pierwszeństwo, chociaż śmiałość, a także gniew odnosi się niekiedy do większego trudu.

3. Pożądanie z istoty swej naprzód dąży ku dobru jako ku właściwemu sobie przedmiotowi i z tego właśnie powodu oddala się od zła. Dążenie bowiem stosuje się do pożądania zgodnie raczej z zamierzeniem natury aniżeli jej ruchem. Natura bowiem wpierw zmierza do celu aniżeli do usunięcia przeszkody której pożąda jedynie ze względu na osiągnięcie celu.

Artykuł 4

CZY RADOŚĆ I SMUTEK, NADZIEJA ORAZ LĘK SĄ GŁÓWNYMI UCZUCIAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że te cztery uczucia: radość i smutek, nadzieja i lęk, nie są głównymi uczuciami, gdyż:

1. Augustyn[48)], na miejsce nadziei stawia pożądanie.

2. W uczuciach zachodzi dwojaki porządek: zamierzenia i wykonania, czyli powstawania. Otóż w porządku zamierzenia radość i smutek są uczuciami głównymi, gdyż są kresem innych uczuć. W porządku wykonania, czyli powstawania miłość jest głównym uczuciem. W żadnym zaś wypadku nadzieja i lęk.

3. Jak śmiałość pochodzi z nadziei, tak lęk z rozpaczy A więc nadzieja i rozpacz jako najbliższe sobie, są głównymi uczuciami.

Ale z drugiej strony Boecjusz, wyliczając główne uczucia[49)], powiada: „odrzuć radość i lęk, unikaj nadziei, oraz bólu”.

Odpowiedź. Cztery powyższe uczucia uchodzą za główne. Dwa z nich są główne dlatego, że stanowią pełnię i kres wszystkich innych uczuć; są to radość i smutek, jak to już zaznaczył Arystoteles[50)]. Bojaźń zaś oraz nadzieja należą do głównych uczuć dlatego, że stanowią wprawdzie nie zasadnicze, ale względne uzupełnienie dążenia pożądawczego, gdyż w stosunku do dobra dążenie to zaczyna się od miłości, przechodzi w pragnienie, a kończy się nadzieją; w stosunku zaś do zła - zaczyna się od nienawiści, przechodzi w odrazę, a kończy się lękiem. Dlatego za podstawę uznania tych czterech uczuć za główne przyjmuje się zwykle różnicę między obecnością a przyszłością. Dążenie bowiem odnosi się do przyszłości, a spoczynek - do obecności. Otóż obecność dobra powoduje radość, obecność zaś zła wywołuje smutek; do przyszłego dobra odnosi się nadzieja, do przyszłego zaś zła - bojaźń.

Wszystkie zaś inne uczucia, odnoszące się do dobra lub zła obecnego lub przyszłego, sprowadzają się do tych czterech jako ich uzupełnienie. Stąd niektórzy nazywają powyższe cztery uczucia głównymi z powodu ich ogólności. Powód ten jest słuszny, jeśli wyrazy nadzieja i lęk rozumie się ogólnie, jako czynność pożądania zmierzającą do czegoś lub uciekającą od czegoś.

Rozwiązanie trudności. 1. Augustyn stawia pragnienie lub pożądanie na miejsce nadziei dlatego, że oba te uczucia odnoszą się do tego samego przedmiotu, a mianowicie do przyszłego dobra.

2. Powyższe uczucia nazwano głównymi ze względu na porządek zamierzenia i ze względu na to, iż stanowią pewne uzupełnienie. A chociaż lęk i nadzieja zasadniczo nie stanowią kresu wszystkich uczuć, niemniej stanowią kres tych uczuć, które odnoszą się do przyszłości. Pominięto tylko gniew,ale ten nie może być zaliczony do głównych uczuć, gdyż jest owocem śmiałości, a ta nie jest głównym uczuciem, jak to zaraz zobaczymy.

3. Rozpacz jest pewnym oddaleniem się od dobra, a śmiałość - zbliżeniem się ku złu. Otóż jedno i drugie jest czymś przygodnym dla dobra, względnie zła. Dlatego powyższe uczucia nie należą do głównych, podobnie jak i gniew, który jest następstwem śmiałości.

ZAGADNIENIE 26
O MIŁOŚCI

Z kolei należy zająć się poszczególnymi uczuciami, najpierw przynależnymi do popędu zasadniczego, a następnie tymi, które należą do popędu zdobywczego. Odnośnie pierwszych wyodrębnimy trzy pary uczuć: miłość i nienawiść, pożądanie i odrazę, zadowolenie i smutek. Miłości poświęcimy trzy zagadnienia: najpierw

pomówimy o samej miłości, następnie o jej przyczynie i wreszcie o jej skutkach. Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. Czy miłość należy do popędu zasadniczego? 2. Czy miłość jest uczuciem? 3. Czy jest tym samym co ukochanie? 4. Czy słusznie dzieli się na miłość przyjacielską i pożądawczą?

Artykuł 1

CZY MIŁOŚĆ NALEŻY DO POPĘDU ZASADNICZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie należy do popędu zasadniczego, gdyż:

1. Czytamy w księdze Mądrości (8, 2): „Tę mądrość umiłowałem i szukałem jej od młodości mojej". Otóż popęd zasadniczy, będąc częścią pożądania zmysłowego, nie może zmierzać do mądrości, której nie sposób ogarnąć zmysłami. Wobec tego miłość nie należy do popędu zasadniczego.

2. Miłość wydaje się utożsamiać z innymi uczuciami. Augustyn bowiem mówi[51)], że miłość, która pragnie osiągnąć ukochany przedmiot jest pożądaniem; jeśli go osiągnie i używa, jest weselem; gdy unika tego, co jest jej przeciwne, jest lękiem; gdy zaś to stanie się faktem dokonanym, smuci się. Nie każde zaś uczucie przynależy do popędu zasadniczego. Wobec tego nie można mówić, że miłość należy do popędu zasadniczego.

3. Dionizy[52)] mówi o pewnej miłości przyrodzonej, a ta wydaje się bardziej należeć do sił naturalnych, a więc do biologicznych czynności duszy. Wobec tego miłość nie należy do popędu zasadniczego.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi[53)], że miłość jest czynnością popędu zasadniczego.

Odpowiedź. Miłość jest przejawem psychicznej władzy pożądawczej, gdyż przedmiotem obojga jest dobro. Stąd też zróżnicowanie pożądań stanowi o zróżnicowaniu miłości. Istnieje bowiem pewne pożądanie, które jest następstwem poznania nie w bycie, który pożąda, ale w innym, i takie pożądanie nazywa się przyrodzonym, czyli wynikającym z natury. Rzeczy naturalne pożądają tego, co jest zgodne z ich naturą, ale nie dzięki własnemu poznaniu, lecz przez poznanie Stwórcy natury, jak to już wykazaliśmy[54)]. Drugi rodzaj pożądania wynika z poznania dokonującego się w samym podmiocie pożądającym, lecz z konieczności, a nie z wolnego wyboru. Takie jest pożądanie zmysłowe u zwierząt, które jednak u ludzi uczestniczy poniekąd w dobrowolności, w miarę jak jest posłuszne rozumowi.

Jest wreszcie pożądanie wynikające z poznania dokonującego się również w istocie pożądającej, ale w dobrowolny. Takim jest pożądanie umysłowe, czyli rozumne, zwane wolą.

W każdym z tych trzech rodzajów pożądania miłość jest podstawą dążenia do ukochanego celu. W pożądaniu przyrodzonym tą podstawą jest współnaturalność podmiotu pożądającego i przedmiotu, do którego się zmierza. Tę współnaturalność można nazwać miłością z natury. Przykładem jej może być ciążenie ciała ku środkowi ziemi. Podobnie przystosowanie pożądania zmysłowego lub woli do jakiegoś dobra, a

więc upodobanie w nim zwie się miłością zmysłową albo umysłową, czyli rozumową. Tak więc wola jest podmiotem miłości umysłowej, zmysłowa zaś władza pożądawcza, a mianowicie popęd zasadniczy, jest podmiotem miłości zmysłowej, czyli uczucia miłości. Miłość bowiem zmierza do dobra jako dobra, a nie do dobra jako trudu, będącego przedmiotem popędu zdobywczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Przytoczony tekst odnosi się do miłości umysłowej, czyli rozumowej.

2. Miłość nazwano tu lękiem, radością, pragnieniem, smutkiem nie z powodu tożsamości z tymi uczuciami, lecz dlatego, że jest ich przyczyną.

3. Miłość przyrodzona zachodzi nie tylko w wegetatywnych, ale we wszystkich władzach duszy, a także we wszystkich członkach ciała, owszem, w ogóle we wszystkich rzeczach, gdyż - jak twierdzi Dionizy[55)] - piękno i dobro jest lubiane przez wszystkie rzeczy Każda bowiem rzecz wykazuje pewną współnaturalność z tym, co jej odpowiada.

Artykuł 2

CZY MIŁOŚĆ JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest uczuciem, gdyż:

1. Żadna cnota nie jest uczuciem. Tymczasem według Dionizego[56)], miłość jest jedną z cnót. Wobec tego miłość nie jest uczuciem.

2. Według Augustyna[57)], miłość jest pewną jednością i więzią. Tymczasem ani jedność, ani więź nie jest uczuciem, lecz - co najwyżej - stosunkiem. Wobec tego miłość nie jest uczuciem.

3. Jan Damasceński[58)] twierdzi, że uczucie jest pewnym poruszeniem. Tymczasem miłość nie jest poruszeniem pożądawczym, gdyż jest nim pragnienie, lecz jedynie podstawą tegoż poruszenia. A więc nie jest uczuciem.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi[59)], że miłość jest uczuciem.

Odpowiedź. Uczucie jest skutkiem przyczyny działającej w podmiocie doznającym. Otóż naturalna przyczyna działająca wywołuje dwojakie skutki w podmiocie doznającym: po pierwsze nadaje mu formę (istotność), następnie wprawia go w ruch, zgodnie z tą formą; np. przyroda sprawia, że ciało jest ciężkie i nadaje mu ruch, wynikający z siły ciężkości. Tę siłę, będącą przyczyną ruchu do miejsca współnaturalnego dla ciężaru, można poniekąd nazwać miłością z natury. Podobnie przedmiot pożądany udziela psychicznej władzy pożądawczej pewnego przystosowania do siebie, będącego pewnym upodobaniem w tymże przedmiocie pożądanym. Na skutek tego przystosowania wynika ruch ku temu przedmiotowi pożądania, gdyż ruch pożądawczy przebiega w koło, jak zauważył Filozof[60)]. Pobudza bowiem władzę pożądawczą do działania, stając się przedmiotem zamierzenia; władza pożądawcza zaś z kolei dąży do rzeczywistego osiągnięcia przedmiotu pożądanego, a w ten sposób ruch ów tam się kończyn gdzie się zaczął. Otóż tę pierwszą przemianę we władzy pożądawczej, dokonaną przez przedmiot pożądany, nazwano miłością. Jest

ona niczym innym jak upodobaniem w przedmiocie pożądanym. Z tego upodobania wynika dążenie ku przedmiotowi pożądanemu, a więc pragnienie, a następnie spoczynek, a tym samym radość. Tak więc miłość polega na pewnej przemianie władzy psychicznej, dokonanej przez przedmiot pożądany. Wobec tego jest oczywistym, że miłość jest uczuciem, i to uczuciem we właściwym znaczeniu, jeśli jest czynnością popędu zasadniczego oraz jest aktem woli w swym szerszym i ogólniejszym znaczeniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota jest zasadą postępowania, czyli działania. Stąd Dionizy nazwał miłość cnotą jako zasadę działania władzy pożądawczej.

2. Jedność wiąże się z miłością w miarę jak człowiek, kochając, przez upodobanie ma się tak do przedmiotu miłości, jak się ma do siebie samego lub do czegoś, co należy do niego. Dlatego Dionizy[61)], mówi, że miłość jest cnotą jednoczącą, a Filozof uczy[62)], że jedność jest dziełem miłości.

3. Chociaż miłość nie jest dążeniem ku przedmiotowi pożądanemu, niemniej jest przejawem władzy pożądawczej, a to dlatego że przedmiot pożądany oddziałuje tak, iż wzbudza upodobanie.

Artykuł 3

CZY MIŁOWANIE JEST TYM SAMYM CO KOCHANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłowanie jest tym samym co ukochanie, gdyż:

1. Dionizy twierdzi[63)], że miłość ma się tak do ukochania, jak cztery do dwa razy dwa, lub jak prostokąt do figury mającej proste kąty. Lecz oba porównania - to tożsamości. Wobec tego miłość i ukochanie - to jedno i to samo.

2. Czynności pożądawcze różnią się podług przedmiotów. Otóż przedmiot miłości i ukochania jest ten sam. Wobec tego miłość jest tym samym co ukochanie.

3. Jeśli miłość różni się od ukochania, to przede wszystkim tym, że ukochanie dotyczy dobra, a miłość zła, jak niektórzy sądzili. Lecz nie jest to żadna różnica, jak stwierdza Augustyn, który ten pogląd przytacza[64)], gdyż według Pisma św., tak miłość, jak i ukochanie odnosi się i do dobra, i do zła. Wobec tego miłość nie różni się od ukochania.

Ale z drugiej strony Dionizy uczy[65)], że niektórym świętym wydaje się, że bardziej boskie jest imię miłości niż ukochania.

Odpowiedź. Są cztery miana tej samej rzeczy, a mianowicie lubienie, ukochanie, miłość i przyjaźń. Ta jednak różnica zachodzi, że przyjaźń, podług Filozofa[66)], jest jakby sprawnością, lubienie i ukochanie wyrażają działanie lub doznanie, a miłość oznacza jedno i drugie. Trzy ostatnie nazwy oznaczają działanie w różny sposób. Lubienie jest bardziej ogólne, gdyż także ukochanie i miłość jest pewnym lubieniem, a nie odwrotnie. Ukochanie zaś, jak wskazuje sam wyraz, dodaje do lubienia ideę uprzedniego wyboru. Dlatego ukochanie nie występuje w popędzie zasadniczym, ale jedynie w woli i zachodzi tylko u istot rozumnych. Wreszcie umiłowanie dodaje do

ukochania pewną doskonałość, w miarę jak ton co kochamy bardzo cenimy, zgodnie ze źródłosłowem samego miłość - *caritas* (*carus*-drogi) .

Rozwiązanie trudności. 1. Dionizy mówi tam o miłości i ukochaniu jako o czynnościach umysłowej władzy pożądawczej. W tym bowiem znaczeniu umiłowanie i ukochanie jest tym samym.

2. Przedmiot kochania jest bardziej ogólny niż umiłowania, chociaż zakres miłości jest szerszy, jak to zostało stwierdzone w powyższej odpowiedzi.

3. Miłowanie i kochanie nie różnią się podług dobra i zła, jak to zostało wykazane. Ale w dziedzinie pożądania umysłowego, jak widzieliśmy w tym artykule, miłowanie jest tym samym co ukochanie. W tym właśnie znaczeniu mówi tu Augustyn o miłości. Dlatego zaraz potem dodaje, że wola należycie skierowana jest dobrą miłością, a wola przewrotna jest złą miłością. Ponieważ jednak miłość w znaczeniu uczucia, będącego przejawem popędu zmysłowego skłania wielu do złego, dlatego niektórzy autorzy podkreślili tę rzekomą różnicę, którą podano w zarzucie.

4. Miano miłości uznano za bardziej boskie niż miano ukochania, gdyż wyraz „miłość" oznacza pewne doznanie, a szczególnie doznanie w dziedzinie popędu zmysłowego; ukochanie zaś zakłada sąd rozumu. Człowiek zaś może bardziej dążyć do Boga przez miłość, jakby biernie przyciągany przez Niego, aniżeli przez kierownictwo własnego rozumu, jak to ma miejsce w ukochaniu. Z tego powodu miłość jest bardziej Boska niż ukochanie.

Artykuł 4

CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ MIŁOŚCI NA PRZYJACIELSKĄ I POŻĄDLIWĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłuszny jest podział miłości na przyjacielską i pożądawczą, gdyż:

1. Miłość jest uczuciem, a przyjaźń sprawnością, jak powiedział Filozof [67]. Lecz sprawność nie może być składnikiem uczucia. A więc niesłuszny jest podział miłości na przyjacielską i pożądawczą.

2. Czynniki współrzędne w stosunku do jakiejś rzeczy nie stanowią jej podziału: stąd „człowiek" i „zwierzę" to nie są pojęcia współrzędne. Lecz pożądanie jest czymś współrzędnym w stosunku do miłości, gdyż jest innym uczuciem niż miłość. A więc nie należy dzielić miłości na pożądanie i przyjaźń.

3. Podług Filozofa[68], przyjaźń jest trojaka: użytecznościowa, przyjemnościowa i duchowa. Lecz przyjaźń użytecznościowa i przyjemnościowa wiąże się z pożądaniem. A więc w podziale miłości nie należy pożądania przeciwstawiać przyjaźni.

Ale z drugiej strony kochamy pewne rzeczy, gdyż ich pożądamy, np. ktoś lubi wino z powodu jego słodyczy, której pożąda, jak to zauważył Filozof [69]. Lecz nie żywimy przyjaźni do wina i tym podobnych rzeczy. A więc miłość pożądawcza i przyjacielska nie są tym samym.

Odpowiedź. Jak stwierdza Filozof [70)] kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra. Miłość więc n dąży do dwóch rzeczy: do dobra, którego ktoś chce dla siebie lub kogo innego, oraz ku osobie, której dobra ktoś chce. Otóż miłość pożądawcza odnosi się do dobra, którego ktoś chce komuś przychylić, miłość przyjacielska zaś dotyczy osoby, której dobra chcemy.

Zasadą powyższego podziału jest stosunek pierwszeństwa i późniejszości. To bowiem, co kochamy miłością przyjacielską, miłujemy zasadniczo i dla niego samego. To zaś, co kochamy miłością pożądawczą, kochamy nie zasadniczo i dla niego samego, lecz ze względu na coś innego. Otóż ten byt jest zasadniczy, który istnieje sam w sobie; byt zaś względny to taki, który istnieje w czymś innym. Podobnie dobro, utożsamiając się z bytem, jest zasadniczo tym, co samo posiada dobroć. To zaś, co jest dobrem tylko innej istoty, jest dobrem względnym. Tak więc miłość, którą kochamy coś ze względu na nie samo jest miłością zasadniczą. To zaś, co kochamy ze względu na coś innego jest miłością względną.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość nie dzieli się na przyjaźń i pożądanie, lecz na miłość przyjacielską i pożądawczą. Ten bowiem jest właściwie naszym przyjacielem, dla kogo chcemy dobra. Tego zaś pożądamy, czego chcemy dla siebie.

2. Rozwiązanie drugiej trudności jest takie samo jak pierwszej.

3. W przyjaźni użytecznościowej i przyjemnościowej ktoś chce jakiegoś dobra dla drugiego i dzięki temu w jednym i drugim wypadku istotna cecha przyjaźni jest zachowana. Ponieważ jednak w obu tych wypadkach ktoś odnosi to dobro ku własnej przyjemności lub użyteczności, dlatego tak przyjaźń przyjemnościowa, jak i użytecznościowa ulega pociągowi miłości pożądawczej, której brak charakteru prawdziwej przyjaźni.

ZAGADNIENIE 27
O PRZYCZYNIE MIŁOSCI

Zagadnienie przyczyny miłości, do którego przystępujemy, obejmuje cztery pytania. 1. Czy dobro jest jedyną przyczyną miłości? 2. Czy poznanie jest przyczyną miłości? 3. Czy jest nią także podobieństwo? 4. Czy inne uczucie może być przyczyną miłości?

Artykuł 1

CZY JEDYNIE DOBRO JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie tylko dobro jest przyczyną miłości, gdyż:

1. Dobro tylko dlatego jest przyczyną miłości, że jest kochane. Lecz zło również bywa kochane, zgodnie z słowami Psalmu (10, 6): „Kto miłuje nieprawość, nienawidzi duszy swojej”. Oprócz tego, każda miłość byłaby dobra. Wobec .tego nie tylko dobro jest przyczyną miłości.

2. Arystoteles twierdzi, że kochamy tych, którzy mówią o swoim złu[71)]. Wobec tego wydaje się, że zło jest przyczyną miłości.

3. Dionizy stwierdza[72)], że nie tylko dobro, ale także piękno jest przez wszystkich kochane.

Ale z drugiej strony Augustyn uczy[73)], że kochamy tylko dobro. A więc tylko dobro jest przyczyną miłości.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdzono[74)], miłość należy do władzy pożądawczej, która jest siłą bierną. Dlatego jej przedmiot stanowi przyczynę jej poruszenia i czynności. To więc jest przyczyną miłości, co jest jej przedmiotem. Właściwym zaś przedmiotem miłości jest dobro, gdyż jak widzieliśmy poprzednio[74a)], miłość jest pewną współnaturalnością, względnie upodobaniem kochającego w przedmiocie ukochanym. Dla każdej zaś istoty dobrem jest ton co jest mu współnaturalne i współmierne. Wobec tego dobro jest właściwą przyczyną miłości.

Rozwiązanie trudności. Zła nie kocha się, chyba ze względu na dobro - gdy to, co tylko pod pewnym względem jest dobre bierze się za dobro zasadniczo. Tak więc miłość jest zła, jeśli dąży do tego, co nie jest pełnym, prawdziwym dobrem. W ten sposób człowiek miłuje nieprawość w przekonaniu, że przez nią osiągnie jakieś dobro, np. przyjemność, pieniądze lub coś podobnego.

2. Ci, którzy mówią o swym złu bywają kochani nie z powodu tego zła, lecz dlatego, że mówią o nim. Opowiadanie bowiem o swoich nieszczęściach wydaje się dobre, o ile wyklucza zmyślenie lub udawanie.

3. Piękno i dobro zwykle są utożsamiane. Różnią się tylko myślnie. Dobrem bowiem jest ton czego wszyscy pożądają. Pojęcie dobra przeto wyraża zaspokojenie pożądania. Pojęcie zaś piękna wyraża zaspokojenie pożądania przez oglądanie przedmiotu pięknego, względnie poznanie go. Stąd te zmysły w sposób szczególny spostrzegają piękno, które najbardziej są poznawcze, jako służące rozumowi, a mianowicie wzrok i słuch. Mówimy bowiem o pięknych widokach i o pięknych dźwiękach. Mówiąc o przedmiotach innych zmysłów nie nazywamy ich pięknymi. Nie mówi się np. o pięknych smakach lub zapachach. Tak więc piękno dodaje do dobra pewien stosunek do władzy poznawczej: dobrem mianowicie jest to, co wprost podoba się pożądaniu, a pięknym ton co wskutek samego poznania budzi w nas upodobanie.

Artykuł 2

CZY POZNANIE JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że poznanie nie jest przyczyną miłości, gdyż:

1. Jeśli się czegoś szuka, to czyni się to z miłości. Otóż poszukuje się nieraz tych rzeczy, których się nie zna, jak to bywa w nauce. Skoro bowiem - według Augustyna[75)] - poznać i posiąść jest tym samym, jeśliby się coś poznało, posiadałoby się to, i nie poszukiwałoby się go więcej. A więc poznanie nie jest przyczyną miłości.

2. Kochać coś więcej niż się to zna, jest tym samym co kochać to, czego się nie zna. Otóż niektóre rzeczy kochamy więcej niż znamy, np. Boga możemy w tym życiu kochać bezpośrednio, a poznać - jedynie pośrednio. A więc poznanie nie jest przyczyną miłości.

3. Jeśliby poznanie byłoby przyczyną miłości, nie byłoby miłości tam, gdzie nie ma poznania. Lecz miłość jest we wszystkich rzeczach, jak uczy Dionizy[76)], poznanie zaś - nie. A więc poznanie nie jest przyczyną miłości.
Ale z drugiej strony Augustyn dowodzi[77)], że nikt nie kocha tego, co jest nieznane.

Odpowiedź. Jak stwierdzono w artykule poprzednim, dobro jest przyczyną miłości ze względu na przedmiot. Nie może być jednak przedmiotem pożądania, jeśli nie jest poznane. Dlatego miłość wymaga wstępnego poznania kochanego dobra. Z tego też powodu Arystoteles twierdzi[78)], że cielesny ogląd jest źródłem zmysłowej miłości. Podobnie kontemplacja duchowej piękności lub dobroci jest źródłem duchowej miłości. Tak więc poznanie jest przyczyną miłości z tego samego powodu co i dobro, którego nie można kochać, jeśli się go nie zna.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto szuka wiedzy, nie jest całkowicie jej pozbawiony. Posiada ją poniekąd uprzednio pod pewnym względem: bądź ogólnie, bądź od strony jakiegoś jej skutku, bądź z powodu pochwał, które o niej słyszy, jak to zaznacza Augustyn[79)]. Takie jednak poznanie nie jest posiadaniem wiedzy, które jest poznaniem doskonałym.

2. Doskonałość poznania wymaga więcej niż doskonałość miłości. Poznanie bowiem jest sprawą rozumu, którego zadaniem jest odróżniać to, co w rzeczywistości jest złączone i łączyć ton co jest rozdzielone, porównując jedne rzeczy z drugimi. Dlatego doskonałość poznania wymaga, by człowiek znał szczegółowo wszystko, co jest w danej rzeczy, np. jej składniki, jej możliwości i jej właściwości. Natomiast miłość jest przejawem władzy pożądawczej, która ujmuje swój przedmiot tak jak jest sam w sobie. Stąd do doskonałej miłości wystarczy kochać przedmiot tak, jak się go poznaje w nim samym. Dlatego można coś bardziej kochać niż znać, gdyż można coś doskonale kochać, choć nie poznaje się tego w sposób doskonały. Najbardziej fakt ten jest widoczny w dziedzinie nauk, które niektórzy kochają na skutek ogólnikowych wiadomości, jakie o nich mają, np. gdy uświadomią sobie, że retoryka jest wiedzą zdolną innych przekonać o czymś i to w retoryce kochają. Podobnie rzecz się ma z miłością Boga.

3. Miłość, którą posiadają wszystkie rzeczy z natury, pochodzi również z pewnego poznania, ale nie w tym znaczeniu, jakoby to poznanie miało miejsce w owych rzeczach, lecz dlatego, że zachodzi w Twórcy natury, jak to już widzieliśmy[79a)].

Artykuł 3

CZY PODOBIEŃSTWO JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podobieństwo nie jest przyczyną miłości, gdyż:

1. To samo nie jest przyczyną rzeczy przeciwnych sobie. Otóż podobieństwo jest przyczyną nienawiści, skoro Pismo św. mówi: „między pysznymi zawsze są swary” (Przyp.13, 10). Arystoteles zaś dodaje, że garncarze wadzą się między sobą[80)]. Wobec tego podobieństwo nie jest przyczyną miłości.

2. Augustyn twierdzi[81)], że człowiek kocha w innych, to czego nie chce w sobie; np. lubi błaznów, ale sam nie chce być błaznem. Nie byłoby zaś tak, jeśli

podobieństwo byłoby właściwą przyczyną miłości; wówczas bowiem człowiek w innych kochałby to, co sam posiada lub pragnie posiąść. A więc podohieństwo nie jest przyczyną miłości.

3. Każdy człowiek kocha ton czego potrzebuje, nawet wtedy, jeśli tego nie posiada. Np., chory kocha zdrowie, ubogi zaś bogactwa. Ale potrzeba i brak - to dwie różne i niepodobne rzeczy. A więc nie tylko podobieństwo, ale także niepodobienstwo jest przyczyną miłości.

4. Arystoteles mówi[82)], że kochamy dobroczyńców, mających wiele pieniędzy, takich, którzy są zdrowi, nadto zaś tych, którzy wierni są przyjaźni aż do śmierci. Lecz nie wszyscy ludzie są tacy. Wobec tego podobieństwo nie jest przyczyną miłości.

Ale z drugiej strony. Pismo św. mówi, że „Każde zwierzę miłuje sobie podobne" (Ekli 13, 19).

Odpowiedź. Podobieństwo jest przyczyną miłości i to w ścisłym znaczeniu tego słowa. Lecz należy zaznaczyć, że dwojakie może być podobieństwo: 1. Gdy rzeczy posiadają to samo w rzeczywistości, np. gdy są białe; 2. gdy jedna rzecz ma w możności i w pewnej skłonności ton co druga ma w rzeczywistości; np. gdy mówimy, że ciało cięższe od powietrza wzniesione ponad właściwe sobie miejsce jest podobne do ciała, które znajduje się na swym miejscu; w tym też znaczeniu możność jest podobna do rzeczywistości (aktu), gdyż sama możność jest poniekąd rzeczywistością. Otóż podobieństwo pierwszego rodzaju jest przyczyną miłości przyjacielskiej, czyli życzliwości. Dlatego bowiem, że dwie istoty są do siebie podobne, a więc posiadają jakby jedną formę (istotność), stanowią niejako jedno w tej formie. Np. dwóch ludzi posiada jedną gatunkową naturę ludzką, a dwóch białych - jedną biel. U pierwszych zachodzi jedność w człowieczeństwie, u drugich - w bieli. W tym wypadku uczucie jednego z nich zwraca się do drugiego jako kogoś, z kim łączy go ta jedność i dlatego życzy mu dobrze, jak i sobie samemu. Natomiast podobieństwo drugiego rodzaju jest przyczyną miłości pożądawczej oraz przyjaźni użytecznościowej lub przyjemnościowej. A to dlatego, że każdy byt, w miarę jak znajduje się w możności, pożąda urzeczywistnienia tejże możności, a gdy to osiągnie, cieszy się, o ile jest zdolny do czucia i poznania.

Stwierdzono zaś poprzednio[83)], że w miłości pożądawczej kochający kocha właściwie siebie samego, gdyż chce tego dobra, którego pożąda. Lecz każdy kocha siebie samego bardziej niż drugich na skutek jedności substancjalnej z sobą, podczas gdy z drugimi łączy go jedność podobieństwa jakiejś cechy. Dlatego jeśli to podobieństwo stanowi przeszkodę w osiągnięciu ukochanego dobra, staje się nienawistne, nie ze względu na samo podobieństwo, ale ze względu na to, iż to podobieństwo przeszkadza w osiągnięciu własnego dobra. Z tego także powodu garncarze wadzą się między sobą n gdyż jeden drugiemu przeszkadza w zysku. Dlatego też między pysznymi są spory, gdyż jeden drugiemu przeszkadza w zdobyciu upragnionej własnej wyższości.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozwiązanie tej trudności jest podane w odpowiedzi.

2. Już samo to, że ktoś w innych kocha to, czego nie kocha w sobie, stanowi podobieństwo współmierności: w tej mierze ktoś ma się do tego, co w sobie kocha, w

jakiej ktoś inny ma się do tego, co w nim się kocha. Np., jeśli dobry śpiewak kocha dobrego aktora, wówczas zachodzi podobieństwo współmierności w miarę jak jeden i drugi posiada to, co odpowiada jego sztuce.

3. Kto kocha to, czego potrzebuje, jest podobny do tego, co kocha; tak jak możność jest podobna do swego urzeczywistnienia.

4. Według tego samego podobieństwa możności do jej urzeczywistnienia, człowiek, który sam nie jest hojny, kocha hojnego, oczekując od niego upragnionej rzeczy. Podobnie n gdy chodzi o stałego w przyjaźni w stosunku do niestałego. W obu bowiem wypadkach zachodzi przyjaźń dla korzyści. Albo należy stwierdzić, że chociaż nie wszyscy posiadają tego rodzaju cnoty na sposób sprawności doskonałych, mają je jednak jakby w zarodku, i dzięki temu ten, kto nie ma cnoty niekiedy kocha człowieka cnotliwego, jako coś zgodnego z jego własną rozumną naturą.

Artykuł 4

CZY JAKIEŚ INNE UCZUCIE JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że inne uczucie może być przyczyną miłości, gdyż:

1. Arystoteles uczy[84)], że niektórych ludzi kocha się dla przyjemności. Przyjemność zaś jest uczuciem. A więc jakieś uczucie może być przyczyną miłości.

2. Pożądanie jest pewnym uczuciem. Otóż kochamy pewne rzeczy dlatego, że pragniemy tego, czego się po nich spodziewamy, jak to widać na przykładzie przyjaźni zawartej dla korzyści. A więc pewne uczucie jest przyczyną miłości.

3. Św. Augustyn twierdzi[85)], że kto nie ma nadziei osiągnięcia jakiejś rzeczy, ten albo kocha ozięble, albo w ogóle nie kocha, chociażby widział, że coś jest piękne. Wobec tego nadzieja jest także przyczyną miłości.

Ale z drugiej strony Augustyn uczy[86)], że miłość jest przyczyną wszystkich innych uczuć.

Odpowiedź. Nie ma uczucia, które by nie pochodziło z miłości, a to dlatego, że każde inne uczucie albo jest dążeniem do czegoś, albo spoczynkiem w czymś. Otóż jedno i drugie wynika z pewnej współnaturalności czy przystosowania, które są istotną cechą miłości. Dlatego jest niemożliwe, by jakiekolwiek uczucie było w ogóle przyczyną wszelkiej miłości. Zdarza się jednak, że jakieś uczucie jest przyczyną pewnej miłości, podobnie jak jedno dobro jest przyczyną drugiego.

Rozwiązanie trudności. 1. Jeśli się kocha coś dla przyjemności, przyjemność jest przyczyną miłości. Niemniej przyjemność ta ma swą przyczynę w innej uprzedniej miłości. Przyjemności bowiem można doznawać jedynie w rzeczy ukochanej.

2. Ukochanie rzeczy wyprzedza jej pragnienie, które jednak może być przyczyną ukochania innej rzeczy. Np., kto pożąda pieniędzy, kocha z tego powoduich dawcę.

3. Nadzieja powoduje lub potęguje miłość i to zarówno wskutek przyjemności, którą wzbudza, jak i wskutek pragnienia, które wzmacnia. Nie pożądamy bowiem z

takim natężeniem tych rzeczy n których nie spodziewamy się osiągnąć. Niemniej przedmiotem samej nadziei jest jakieś ukochane dobro.

ZAGADNIENIE 28
O SKUTKACH MIŁOŚCI

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy jedność jest skutkiem miłości? 2. Czy jest nim wzajemna zażyłość? 3. Czy zachwyt jest skutkiem miłości? 4. Czy jest nim gorliwość? 5. Czy miłość osłabia tego, kto kocha? 6. Czy miłość jest przyczyną wszystkiego, co kochający czyni?

Artykuł 1

CZY JEDNOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jedność nie jest skutkiem miłości, gdyż:

1. Nieobecność sprzeciwia się jedności. Lecz miłości nieobecność nie przeszkadza. Mówi bowiem Apostoł (Gal 4, 18) . „A dobrze jest zawsze odznaczać się w dobrem, nie tylko gdy jestem razem Z wami”. Wobec tego jedność nie jest skutkiem miłości.

2. Każda jedność jest istotna dla podmiotu, np. jedność formy i materii; albo jest dlań przygodna, np. jedność części z całością lub inną częścią; albo jest tylko jednością podobieństwa rodzajowego, gatunkowego lub przypadłościowego. Lecz miłość nie jest przyczyną Jedności istotnej dla podmiotu, gdyż inaczej nie można by nigdy kochać rzeczy, które z istoty swej są rozdzielone. Jedność zaś przez podobieństwo nie jest skutkiem miłości, lecz raczej jej przyczyną. A więc żadna jedność nie jest skutkiem miłości.

3. Wrażenie zmysłowe w czynności zmysłu staje się przedmiotem zmysłu w tejże czynności. Podobnie rozumność w czynności umysłu staje się przedmiotem zrozumienia w tejże czynności. Kto zaś kocha czynnie, nie staje się przedmiotem czynnie ukochanym. A więc jedność jest raczej skutkiem poznania niż miłości.

Ale z drugiej strony Dionizy mówi[87)], że każda miłość jest siłą jednoczącą.

Odpowiedź. Istnieją dwa rodzaje jedności podmiotu kochającego i przedmiotu kochanego . jedna jest rzeczywista, tj.: zachodzi gdy przedmiot ukochany jest rzeczywiście obecny w podmiocie kochającym; druga jest uczuciowa, i tę można ujmować na podstawie uprzedniego poznania, gdyż pożądanie idzie za poznaniem. Ale miłość jest dwojaka: przyjacielska i pożądawcza. Jedna i druga pochodzi z pewnego spostrzeżenia jedności podmiotu kochającego i przedmiotu kochanego. Kiedy bowiem ktoś kocha coś miłością pożądawczą, widzi w tym jakby część swego dobrobytu. Podobnie, gdy ktoś kogoś kocha miłością przyjacielską, chce dla niego dobra tak, jak dla siebie samego, gdyż widzi W nim jakby drugiego siebie. Stąd też przyjaciela

nazywa się drugim „ja”, a Augustyn dodaje[88)], że ktoś słusznie nazwał swego przyjaciela połowicą swej duszy.

Pierwszy rodzaj jedności miłość urzeczywistnia sprawczo (efektywnie), gdyż pobudza do pragnienia i szukania obecności przedmiotu ukochanego jako czegoś analogicznego i prawdziwie własnego. Drugi rodzaj jedności miłość powoduje formalnie (istotnosciowo), gdyż miłość sama jest jednością i więzią. Dlatego Augustyn twierdzi[89)], że miłość - to życie łączące dwa jestestwa lub pożądające złączenia podmiotu kochającego i przedmiotu kochanego. Wyrażenie „życie łączące” odnosi się do jedności uczuciowej bez której nie ma miłości, a wyrażenie „pożądające” odnosi się do jedności rzeczywistej.

Rozwiązanie trudności. 1. Powyższy zarzut odnosi się do jedności rzeczywistej, przyjemność wymaga jej jako swej przyczyny, pragnienie zachodzi w jej realnej nieobecności, miłość zaś - w jej obecności i nieobecności.

2. Jedność pozostaje w trojakim stosunku do miłości. Pewna bowiem jedność jest przyczyną miłości, a mianowicie jedność substancjalna, jak w wypadku miłości siebie samego albo jedności podobieństwa odnośnie do miłości innych jestestw, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Pewna jedność jest istotowo samą miłością, a mianowicie jedność, która się urzeczywistnia przez uczuciowe przystosowanie się. Jedność ta jest podobna do substancjalnej, w miarę jak podmiot kochający w miłości przyjacielskiej odnosi się do osoby ukochanej jako do drugiego siebie, a w miłości pożądawczej - jako do czegoś, co do niego należy. W końcu, pewna jedność jest skutkiem miłości i ta jest rzeczywistą jednością, której pożąda podmiot kochający w stosunku do ukochanego jestestwa i która odpowiada zakochaniu. Jak bowiem nadmienia Filozof [90)], już Arystofanes powiedział, że zakochani pragnęliby z obojga stać się jednym. Ponieważ jednak taka jedność spowodowałaby zgubę jednego z nich lub obojga, wobec tego poszukują jedności stosownej i odpowiedzialnej, by mogli wzajemnie obcować, prowadzić wspólne rozmowy i utrzymywać tego rodzaju związki.

3. Poznanie dokonuje się przez ton że przedmiot poznany jednoczy się z podmiotem poznającym przez swe podobieństwo do niego. Miłość zaś sprawia, że jestestwo ukochane w pewien sposób jednoczy się z podmiotem kochającym, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu i w rozwiązaniu drugiej trudności. Miłość więc jednoczy bardziej niż poznanie.

Artykuł 2

CZY WZAJEMNE PRZENIKANIE SIĘ, CZYLI ZAŻYŁOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie sprawia wzajemnego przenikania, czyli zażyłości, gdyż:

1. Być w innym - to zawierać się w nim. Nie można zaś równocześnie zawierać czegoś i samemu w nim się zawierać. Miłość więc nie może sprawić wzajemnej zażyłości tak, by kochający był w ukochanym i na odwrót.

2. Nic nie może przeniknąć do wnętrza jakiejś całości bez jej podziału. Lecz podział tego, co w rzeczywistości jest złączone, nie jest sprawą pożądania, do którego należy miłość, lecz dziełem umysłu. Wobec tego wzajemne przenikanie nie jest skutkiem miłości.

3. Jeśli dzięki miłości kochający jest w ukochanym i na odwrót, to ukochany jest zjednoczony z kochającym, tak jak kochający z kochanym. Lecz samo zjednoczenie jest miłością, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. Z tego zaś wynika, że kochający zawsze kocha ukochanego, co oczywiście nie zgadza się z prawdą. A więc wzajemna zażyłość nie jest skutkiem miłości.

Ale z drugiej strony Pismo św. mówi (Jan I, 4, 16), że „kto pozostaje w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim". Ta zaś miłość jest ukochaniem Boga. Z tego samego powodu każda miłość sprawia, że ukochany jest w kochającym i na odwrót.

Odpowiedź. Skutek, jakim jest wzajemne przenikanie się można rozumieć zarówno o władzy poznawczej, jak i pożądawczej. W stosunku do władzy poznawczej ukochany jest w kochającym w miarę jak wypełnia jego myśli, zgodnie z słowami Apostoła (Fil 1, 7): „Noszę w sercu wszystkich was". Kochający zaś ze swej strony jest w ukochanym w stosunku do władzy poznawczej, o ile, nie zadawalając się powierzchownym poznaniem ukochanego, usiłuje przeniknąć do głębi to wszystko, co do ukochanego. Podobnie o Duchu Świętym, który jest samą miłością, powiedziano w Piśmie św. (1 Kor 2, 10), że „przenika głębokości Boże".

Natomiast w stosunku do władzy pożądawczej ukochany jest w kochającym w miarę jak przez pewne upodobanie jest w jego uczuciu, a mianowicie, gdy podmiot kochający raduje się obecnością alb o jego samego, albo jego dóbr, względnie - w razie nieobecności tych dóbr - przez pragnienie dąży do tego, kogo kocha miłością pożądawczą lub stara się o to, co dobre dla ukochanego miłością przyjacielską, nie dla jakiejś zewnętrznej pobudki. Np. gdy ktoś pragnie czegoś ze względu na coś innego lub gdy ktoś chce dobra dla drugiego z innego Powodu, lecz na skutek upodobania w ukochanym, głęboko zakorzenionego w sercu kochającego. Dlatego mówi się o „zażyłej" miłości lub o jej „wnętrznościach". Na odwrót, kochający jest w ukochanym również inaczej przez miłość pożądawczą, a inaczej przez miłość przyjacielską. Miłość pożądawcza bowiem nie zadawala się jakimkolwiek zewnętrznym, powierzchownym osiągnięciem lub radowaniem się istotą ukochaną, lecz usiłuje posiąść ją w sposób doskonały, przenikając niejako do jej wnętrza. Natomiast przez miłość przyjacielską kochający jest w ukochanym w tym znaczeniu, że dobro i zło swego przyjaciela uznaje za swoje, a jego wolę za swą własną, tak że niemal sam w swoim przyjacielu zdaje się odczuwać dobro i cierpieć zło. Dlatego, zdaniem Arystotelesa[91)], cechą charakterystyczną przyjaciół, jest ton że chcą tych samych rzeczy oraz że to samo ich cieszy i to samo ich smuci. Tak więc, uznając sprawy przyjaciela za swoje, kochający wydaje się być w ukochanym, jakby utożsamiając się z nim. Na odwrót, gdy chce czegoś dla przyjaciela i tak działa ze względu na niego, jakby to czynił dla siebie samego, uważając przyjaciela za jedno z sobą, wówczas istota ukochana jest w kochającym.

Istnieje jeszcze trzeci sposób rozumienia tej zażyłości w miłości przyjacielskiej, a mianowicie w znaczeniu wzajemności: kochając się bowiem wzajemnie, przyjaciele chcą dla siebie nawzajem pewnych dóbr i zdobywają je.

Rozwiązanie trudności. 1. Istota ukochana zawiera się w kochającym w tym znaczeniu, że jest przedmiotem jego uczucia i upodobania. Kochający zaś zawiera się w istocie ukochanej, o ile niejako przenika w głąb tego, co w niej jest najbardziej wewnętrzne. Nic bowiem nie przeszkadza, aby coś w różny sposób zawierało coś i zawierało się w czymś.

2. Spostrzeżenie rozumu uprzedza uczucie miłośści. Podobnie więc jak rozum przenika ton co poznaje, tak uczucie miłości wnika w głąb istoty ukochanej, jak wykazano w osnowie artykułu.

3. Zarzut dotyczy trzeciego sposobu przenikania, który zachodzi w każdej miłości.

Artykuł 3

CZY ZACHWYT JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zachwyt nie jest skutkiem miłości, gdyż:

1. Zachwyt wstrzymuje działalność zmysłów. Miłość zaś nie zawsze to czyni. Niekiedy bowiem zakochani zachowują świadomość. A więc miłość nie powoduje zachwytu.

2. Kochający pragnie zjednoczenia z ukochanym. A więc istota ukochana raczej przyciąga ku sobie kochającego i sprawia, że ten dąży ku niej nie wychodząc z siebie.

3. Miłość jednoczy kochającego z istotą ukochaną, jak to zostało wykazane w art. 1. Jeśliby więc kochający dążył do czegoś poza sobą, kochałby więcej istotę ukochaną niż siebie samego. To zaś jest oczywiście niezgodne z prawdą. Wobec tego zachwyt nie jest skutkiem miłości.

Ale z drugiej strony Dionizy pisze[92)], że miłość Boża powoduje zachwyt, oraz że sam Bóg wyszedł poza siebie przez miłość. Skoro zaś, według tegoż Dionizego[93)], każda miłość stanowi pewne uczestnictwo podobieństwo, w miłości Bożej, wydaje się, że każda miłość powoduje zachwyt.

Odpowiedź. Mówi się o kimś, że popadł w zachwyt, jeśli znajduje się niejako poza sobą. To zaś może zachodzić zarówno w dziedzinie poznania jak i pożądania. W dziedzinie poznawania ktoś jest poza sobą, gdy wychodzi poza właściwe sobie poznanie już to dlatego, że wznosi się do wyższego poznania (np. gdy człowiek wzniesie się do zrozumienia rzeczy niedostępnych dla zmysłów i rozumu, ulega zachwytowi, gdyż wychodzi poza naturalne dla siebie poznanie zmysłowe i umysłowe) - już to wtedy, gdy spadnie poniżej stanu ludzkiego, np. popadając w obłąkanie lub szaleństwo. W dziedzinie pożądania zaś ktoś popada w zachwyt, gdy pożądanie jego działa na rzecz drugiej osoby, wychodząc niejako z siebie.

Otóż miłość wywołuje zachwyt pierwszego rodzaju przez pewne przysposobienie, a mianowicie sprawia, że człowiek rozmyśla o ukochanej istocie.

Jeśli zaś rozmyślanie o jakiejś rzeczy jest natężone, powoduje oderwanie się od innych rzeczy. Drugi rodzaj zachwytu miłość wywołuje wprost: w sposób bezwzględny, gdy chodzi o miłość przyjacielską, a pod pewnym względem zaś, gdy chodzi o miłość pożądawczą. W tej ostatniej bowiem kochający niejako wznosi się ponad siebie w tym znaczeniu, że, nie zadawalając się radością z posiadanego dobra, usiłuje cieszyć się czymś, co jest po za nim. Lecz to dobro zewnętrzne, które pragnie mieć, zasadniczo nie wznosi się ponad jego pożądanie, lecz zamyka się w granicach tegoż uczucia. Natomiast w miłości przyjacielskiej uczucie zasadniczo wychodzi poza siebie, gdyż chce dobra dla przyjaciela i dobro to sprawia starając się i troszcząc się o nie ze względu na ukochaną istotę.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut ten odnosi się do pierwszego rodzaju zachwytu.

2. Zarzut odnosi się do miłości pożądawczej, która nie wywołuje zachwytu w zasadniczym znaczeniu.

3. Ten, kto kocha, w tej mierze wychodzi po za siebie, w jakiej chce dobra dla przyjaciela i sprawia je. Nie chce go jednak bardziej dla przyjaciela niż dla siebie i dlatego nie powoduje, że się kocha drugiego więcej niż siebie samego.

Artykuł 4

CZY GORLIWOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gorliwość nie jest skutkiem miłości, gdyż:

1. Gorliwość jest źródłem niezgody i dlatego Pismo św. mówi (1 Kor. 3, 3): „skoro między wami jest gorliwość i niezgoda (...)”. Lecz niezgoda sprzeciwia się miłości. A więc gorliwość nie jest skutkiem miłości.

2. Przedmiotem miłości jest dobro, które dąży do udzielania się. Gorliwość zaś sprzeciwia się udzielaniu, gdyż - jak się zdaje – sprawia, że kochający nie cierpi wspólników, ubiegających się o istotę ukochaną ; np. mężowie zazdrośni są o żony i nie chcą ich wspólnoty z innymi. A więc gorliwość nie jest skutkiem miłości.

3. Nie ma gorliwości bez nienawiści ani bez miłości. Powiedziano bowiem w Psalmie (72, 3): „Byłem ruszony gorliwością nad grzesznikami”: A więc gorliwość nie jest bardziej skutkiem miłości niż nienawiści.

Ale z drugiej strony Dionizy mówi[94)], że Boga nazywamy Gorliwym ze względu na jego wielką miłość do wszystkich istniejących bytów.

Odpowiedź. Gorliwość w jakimkolwiek znaczeniu jest skutkiem natężenia miłości. Wiadomo bowiem, że siła tym mocniej odpiera i zwalcza to wszystko, co się jej sprzeciwia, z im większym natężeniem dąży do czegoś. Skoro zaś miłość jest dążeniem ku istocie ukochanej, jak mówi Augustyn[95)], to jasne, że usilna miłość dąży do wykluczenia wszystkiego, co się jej sprzeciwia.

Jednakże fakt ten inaczej zachodzi w miłości pożądawczej, a inaczej w miłości przyjacielskiej. W miłości pożądawczej ten, kto czegoś bardzo usilnie pożąda, zwraca się przeciw temu wszystkiemu, co sprzeciwia się osiągnięciu rzeczy ukochanej, lub jej spokojnemu używaniu. W ten sposób mężowie gorliwi są w stosunku do swych żon,

by nie stracić przez wspólnotę z innymi tej wyłączności, której każdy pożąda odnośnie do swej żony. Podobnie ci, którzy są żądni chwały, zwracają się przeciw tym, którzy zdają się ich przewyższać, stanowiąc jakby przeszkodę dla ich własnej wyższości. Na tym polega gorliwość zawiści, o której mówi Psalmista (36, 1): „Nie obruszaj się z powodu złośliwych ani zajrzyj czyniącym nieprawość".

Miłość przyjacielska natomiast stara się o dobro przyjaciela, i dlatego, jeśli jest żarliwa, sprawia, że człowiek zwraca się przeciw wszystkiemu, co sprzeciwia się dobrom przyjaciela.

W podobny sposób ujawnia się gorliwość w stosunku do Boga, gdy ktoś usiłuje według swych możliwości zwalczyć to wszystko, co sprzeciwia się Jego czci i woli. Stąd Pismo św. mówi (3 Król 19, 14): „Goreję gorliwością o Pana, Boga Zastępów", a Glosa do słów Ewangelii Jana (2, 17): „Żarliwość domu twego pożera mię" dodaje: „dobra gorliwość gdy usiłuje naprawić wszelkie zło, które dostrzega, a jeśli naprawić nie może, wytrzymuje i stęka" [96)]

Rozwiązanie trudności. 1. Apostoł mówi tu o gorliwości z zazdrości, która jest przyczyną niezgody, jaka zwraca się nie przeciw istocie ukochanej, ale w jej obronie, przeciw temu co jej w poprzek staje.

2. Kocha się dobro ze względu na to, że udziela się kochającemu. Dlatego nienawistnym staje się to wszystko, co przeszkadza doskonałości tego udzielania się. W ten sposób miłość dobra jest przyczyną gorliwości. Natomiast niedoskonałość sprawia, że wielu nie może równocześnie posiadać dobra w całości. Otóż z miłości takich rzeczy powstaje gorliwość zazdrości. Ta ostatnia nie zachodzi, gdy wielu może całkowicie posiąść to dobro. Nikt np. nie zazdrości innemu, że poznaje prawdę, gdyż wielu może całkowicie ją poznać - chociaż bywa, że jedni drugim zazdroszczą wyższości w jej poznaniu.

3. Z miłości pochodzi fakt, że ktoś nienawidzi tego, co sprzeciwia się przyjacielowi. Dlatego gorliwość jest bardziej skutkiem miłości niż nienawiści.

Artykuł 5

CZY MIŁOŚĆ OSŁABIA KOCHAJĄCEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość osłabia kochającego, gdyż:

1. Omdlenie jest zaburzeniem powodującym osłabienie. Miłość zaś wywołuje omdlenie, skoro Pismo św. (Pieśń 2, 5) wzywa: „Obłóżcie mię kwieciem, obsypcie mnie jabłkami, bo mdleję z miłości". A więc miłość jest uczuciem osłabiającym.

2. Rozrzewnienie, to pewne rozpływanie się. Otóż miłość powoduje rozpływanie się, gdyż Pismo św. (Pieśń 5, 6) mówi: „dusza moja rozpłynęła się, gdy miły mój mówił". Tak więc, powodując rozpływanie się, miłość jest czynnikiem niszczącym i miękczącym.

3. Zapał oznacza nadmiar gorąca, który niszczy. Lecz zapał jest skutkiem miłości, gdyż Dionizy[97)], między różnymi właściwościami miłości seraficznej wymienia gorzenie, przenikanie i wielki zapał. Pismo św. zaś (Pieśń 8, 6) mówi że pochodnie miłości „to pochodnie ognia i płomieni". Zatem miłość jest uczuciem osłabiającym i niszczącym.

Ale z drugiej strony Dionizy jest zdania[98)], że każda rzecz miłuje się zachowująco, a więc miłość nie jest uczuciem osłabiającym, lecz raczej zachowującym i dopełniającym.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdziliśmy[99)], miłość jest pewnego rodzaju przystosowaniem władzy pożądawczej do pewnego dobra. Żadne zaś przystosowanie do tego, co odpowiada danej istocie, nie osłabia jej, lecz raczej, jeśli to możliwe, wzmacnia ją i ulepsza. Natomiast przystosowanie do czegoś co nie odpowiada danej istocie, osłabia ją i psuje. Miłość więc dobra odpowiedniego doskonali i ulepsza kochającego. Natomiast miłość dobra, nie odpowiadającego danej istocie, osłabia ją i psuje. Dlatego miłość Boga najbardziej doskonali i ulepsza człowieka; miłość zaś grzechu osłabia i psuje gon zgodnie z słowami Pisma św. (Os 9, 10): „Stali się obrzydłymi, jak to co umiłowali".

Powyższe odnosi się do miłości ze względu na jej czynnik formalny, a więc od strony samego pożądania. Ze względu zaś na materialny, czynnik w miłości, a mianowicie ze względu na pewną przemianę cielesną, zdarza się, że miłość wywołuje osłabienie wskutek nadmiaru przemian np. w zmysłach i we wszystkich innych władzach duszy, których działaniu towarzyszy pewna przemiana cielesna.

Rozwiązanie trudności. Miłości można przypisać cztery bezpośrednie skutki: rozrzewnienie, rozkosz, tęsknotę i zapał. Pierwszy z nich przeciwstawia się zaskorupieniu się w sobie, nie pozwalającemu wniknąć do duszy drugiej osoby. Miłość zaś, jako pewne przysposobienie władzy pożądawczej do przyjęcia dobra ukochanego, sprawia, że istota ukochana jest w kochającym, jak to już widzieliśmy[100)]. Dlatego zaskorupienie się w sobie, czyli pewne stwardnienie, sprzeciwia się miłości. Natomiast rozrzewnienie oznacza pewną miękkość serca, dzięki której serce pozwala, by istota ukochana mogła przeniknąć do niego. Jeśli dobro ukochane jest obecne i osiągnięte, wówczas powstaje zadowolenie czy rozkosz; a jeśli jest nieobecne, rodzi się smutek z powodu tej nieobecności, czyli tęsknota, którą Cycero uważa za największą chorobę[101)]. Budzi się również gorące pragnienie osiągnięcia nieobecnego dobra, czyli zapał. Są to formalne, istotnościowe skutki miłości, ujęte ze względu na stosunek władzy pożądawczej do swego przedmiotu. Tak więc uczucie miłości wywołuje pewne skutki, współmierne do wyżej wymienionych, polegające na pewnej przemianie narządów.

Artykuł 6

CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ WSZYSTKIEGO, CO KOCHAJĄCY CZYNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kochający nie wszystko czyni z miłości, gdyż:

1. Miłość jest uczuciem. Lecz nie wszystko co człowiek czyni, wypływa z uczucia. Wiele czynimy na skutek wyboru lub nieznajomości, jak stwierdza Filozof[102)]. A więc nie wszystko człowiek czyni z miłości.

2. Pożądanie jest źródłem ruchu i działania we wszystkich zwierzętach. Jeśliby więc wszystko to, co ktoś czyni pochodziło z miłości, inne uczucia byłyby zbędne.

3. Nic nie jest równocześnie skutkiem przeciwnych sobie przyczyn. Otóż pewne skutki pochodzą z nienawiści. Wobec tego nie wszystko staje się z miłości.

Ale z drugiej strony Dionizy pisze[103)], że z powodu miłości dobra wszystkie istoty czynią ton co czynią.

Odpowiedź. Każdy kto coś czyni, czyni to dla jakiegoś celu, jak to widzieliśmy[104)]. Celem zaś dla każdego jest dobro upragnione i umiłowane. Jest więc oczywiste, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to było, działa z miłości.

Rozwiązanie trudności 1. Zarzut dotyczy miłości jako przejawu zmysłowej władzy pożądawczej. Teraz zaś mówimy o miłości w znaczeniu ogólnym, obejmującym miłość umysłową, rozumną, zwierzęcą i wrodzoną, podobnie jak to czyni Dionizy[105)].

2. Jak już w poprzednim artykule wykazaliśmy, z miłości wypływa pragnienie, smutek i zadowolenie, a tym samym wszelkie inne uczucie. Stąd też każde działanie, z jakiegokolwiek by uczucia pochodziło, również wypływa z miłości jako pierwszej przyczyny. Tak więc inne uczucia nie są zbędne, skoro są przyczynami najbliższymi.

3. Nienawiść również pochodzi z miłości, jak to zobaczymy[106)].

ZAGADNIENIE 29
O NIENAWISCI

Z kolei następują rozważania o nienawiści, obejmujące sześć pytań:

1. Czy zło jest przyczyną i przedmiotem nienawiści? 2. Czy miłość jest przyczyną nienawiści? 3. Czy nienawiść jest mocniejsza od miłości? 4. Czy możliwa jest nienawiść do siebie samego? 5. Czy ktoś może mieć prawdę w nienawiści? 6. Czy można czegoś nienawidzieć pod każdym względem?

Artykuł 1

CZY ZŁO JEST PRZYCZYNĄ I PRZEDMIOTEM NIENAWIŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zło nie jest przyczyną i przedmiotem nienawiści, gdyż:

1. Wszystko, co jest, w miarę jak jest, jest dobrem. Jeśliby więc przedmiotem nienawiści było zło, niczego by nie można było nienawidzić prócz samego braku. To zaś jest oczywistym fałszem.

2. Nienawiść zła jest godną pochwały, jak o tym mówi Pismo św. (2 Mach 3, 1), chwaląc: „z wszelkim pokojem mieszkano i praw jeszcze bardzo dobrze przestrzegano dla pobożności Onjasza arcykapłana i dla serc nienawidzących złego”.

Jeśli więc tylko zła się nienawidzi, wobec tego wszelka nienawiść jest godna pochwały n co oczywiście nie zgadza się z prawdą.

3. Ta sama rzecz nie może być równocześnie dobra i zła. Lecz zdarza się, że ta sama rzecz jest równocześnie nienawidzona przez jednych, a kochana przez drugich. A więc przedmiotem nienawiści jest zarówno zło, jak i dobro.

Ale z drugiej strony nienawiść sprzeciwia się miłości. Przedmiotem zaś miłości jest dobro, jak to wyżej stwierdziliśmy[107]. A więc zło jest przedmiotem nienawiści.

Odpowiedź. Pożądanie naturalne wypływa z poznania, przynajmniej w umyśle strony oddzielnej istoty. Podobnie rzecz się ma ze skłonnością pożądania naturalnego oraz zwierzęcego: oba idą za poznaniem w tym osobniku, który czegoś pożąda, jak to poprzednio widzieliśmy[108]. W pożądaniu wynikającym z natury występuje w sposób oczywisty pewna przyrodzona zgodność oraz uzdolnienie do tego, co odpowiada danej istocie, a więc miłość wrodzona. Podobnie w stosunku do tego, co sprzeciwia się danej istocie i prowadzi do jej zepsucia występuje pewna naturalna niezgodność, którą jest wrodzona nienawiść. Tak więc zarówno w pożądaniu umysłowym, jak i przyrodzonym miłość jest pewną zgodnością pożądania z tym, co uznaje się za odpowiednie; nienawiść zaś jest pewną niezgodnością pożądania z tym, co uznaje się za wrogie i szkodliwe, a więc za złe. Podobnie więc jak dobro jest przedmiotem miłości, tak zło jest przedmiotem nienawiści.

Rozwiązanie trudności. 1. Byt jako byt nie jest czymś wrogim, lecz raczej czymś odpowiednim, gdyż jest wspólną cechą wszystkich jestestw. Lecz byt konkretnie określony może być czymś co się sprzeciwia innemu określonemu bytowi. Z tego względu jeden byt może być nienawistny dla drugiego, czyli stanowić zło, nie sam w sobie, ale w stosunku do drugiego bytu.

2. Podobnie jak zdarza się, że ktoś uznaje za dobro to, co nie jest prawdziwym dobrem, tak nieraz za zło uchodzi ton co nie jest prawdziwym złem. Dlatego niekiedy ani nienawiść zła, ani miłość dobra nie są dobre.

3. Ta sama rzecz może być kochana przez jednych, a nienawidzona przez drugich ze względu na pożądanie wynikające z natury, a to dlatego, że jedna i ta sama rzecz może być odpowiednia dla jednej istoty jako zgodna z jej naturą, a zarazem może sprzeciwiać się drugiej istocie. Np. gorąco odpowiada ogniowi, a sprzeciwia się wodzie. Podobnie dzieje się w pożądaniu zwierzęcym z tego powodu, że jeden osobnik tę samą rzecz uznaje za dobrą, a inny - za złą.

Artykuł 2

CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYCZYRĄ RIERAWIŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest przyczyną nienawiści, gdyż:

1. Zgodnie z nauką Filozofa[109], rzeczy przeciwstawne w sposób naturalny nie mogą występować równocześnie. Lecz miłość i nienawiść, jako uczucia przeciwne, są sobie przeciwstawne. A więc nie mogą być równoczesne. Wobec tego miłość nie może być przyczyną nienawiści.

2. To, co jest przyciwieństwem jakiejś rzeczy nie może być jej przyczyną. Lecz miłość i nienawiść to przeciwieństwa. A więc miłość nie może być przyczyną nienawiści.

3. To co późniejsze, nie może być przyczyną tego co wcześniejsze. Lecz, jak się zdaje, nienawiść jest wcześniejsza od miłości, gdyż jest oddalaniem się od zła, miłość zaś - zbliżaniem się do dobra. Wobec tego miłość nie jest przyczyną nienawiści.

Ale z drugiej strony Augustyn pisze[110)], że wszystkie uczucia pochodzą z miłości, a więc także nienawiść, skoro jest uczuciem, ma swą przyczynę w miłości.

Odpowiedź. Jak zostało stwierdzone w poprzednim artykule, miłość polega na pewnej zgodności między kochającym a istotą ukochaną; nienawiść zaś na niezgodności czy przeciwności. Otóż w każdej rzeczy wpierw należy brać pod uwagę to, co jest z nią zgodne, a więc odpowiednie, niż to, co się jej sprzeciwia, a to dlatego, że coś przez to sprzeciwia się czemuś, iż to psuje lub przeszkadza w tym, co jest dlań odpowiednie. Dlatego z konieczności miłość jest przed nienawiścią, gdyż niczego nie można nienawidzieć, jeśli nie sprzeciwia się temu, co jest odpowiednie, a więc ukochane. Stąd przyczyną nienawiści jest miłość.

Rozwiązanie trudności. 1. Niektóre spośród rzeczy przeciwstawnych sobie w sposób naturalny, współistnieją razem i to zarówno rzeczywiście, jak i w umyśle, np. dwa gatunki zwierząt lub barw. Niektóre zaś są równocześnie w umyśle, ale jedne wyprzedzają drugie w rzeczywistości, stanowiąc ich przyczynę, np. gatunki liczb, figur i ruchów. Jeszcze inne nie współistnieją ani w rzeczywistości, ani w umyśle, np. jestestwo i przypadłość, gdyż jestestwo jest w rzeczywistości przyczyną przypadłości, a istnienie myślowo wpierw przysługuje jestestwu niż przypadłościom, bo tym ostatnim przysługuje ono jedynie ze względu na jestestwo. Otóż miłość i nienawiść współistnieją w umyśle, ale nie w rzeczywistości. Nic więc nie przeszkadza, by miłość stanowiła przyczynę nienawiści.

2. Miłość i nienawiść są przeciwieństwami, gdy odnoszą się do tej samej rzeczy; gdy zaś odnoszą się do rzeczy przeciwnych, nie są sobie przeciwne i jedno powoduje drugie. Z tego samego bowiem powodu kocha się coś oraz nienawidzi się rzeczy przeciwnej przedmiotowi ukochanemu.

3. W porządku wykonania odwrócenie się od jednego kresu wyprzedza zwrócenie się ku drugiemu. Jednakże w porządku zamierzenia jest na odwrót: dlatego odwracamy się od jednej rzeczy, żeby zbliżyć się do drugiej. Otóż pożądanie należy raczej do porządku zamierzenia niż wykonania. Dlatego miłość jest przed nienawiścią, gdyż jedna i druga jest sprawą pożądania.

Artykuł 3

CZY NIENAWIŚĆ JEST MOCNIEJSZA OD MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że nienawiść jest mocniejsza od miłości, gdyż:

1. Augustyn twierdzi[111)], że nikt bardziej nieunika przykrości, niżby pożądał przyjemności. Lecz ucieczka od przykrości prowadzi do nienawiści, pożądanie zaś rozkoszy - do miłości.

2. To, co jest mocniejsze, zwycięża ton co słabsze. Lecz nienawiść zwycięża miłość, gdy ta ostatnia przemienia się w nienawiść. A więc nienawiść jest mocniejsza od miłości.

3. Uczucie ujawnia się w skutkach. Lecz człowiek mocniej usiłuje zwyciężyć zło, niż zdobyć przedmiot ukochany; nawet zwierzęta z bojaźni przed biciem powstrzymują się od rzeczy przyjemnych, jak to zauważył Augustyn[112)]. A więc nienawiść jest mocniejsza od miłości.

Ale z drugiej strony dobro jest mocniejsze od zła, gdyż, jak stwierdza Dionizy[113)], zło działa wyłącznie mocą dobra. Otóż nienawiść i miłość różnią się ze względu na dobro i zło. A więc miłość jest mocniejsza od nienawiści.

Odpowiedź. Skutek nie może być mocniejszy od swej przyczyny. Przyczyną zaś wszelkiej nienawiści jest miłość, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Zasadniczo więc nienawiść nie jest mocniejszą od miłości; owszem, należy pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że bezwzględnie nie może być mocniejsza od niej. Dążenie bowiem ku celowi jest mocniejsze niż dążenie do środków. Odwrót zaś od zła jest podporządkowany zdobyciu dobra, tak jak środek celowi. A więc zasadniczo dążenie do dobra jest mocniejsze niż do zła.

Jednakże wydaje się, że niekiedy nienawiść jest mocniejsza od miłości, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, nienawiść odczuwa się bardziej niż miłość. Skoro bowiem odczuwanie łączy się z pewną przemianą, bardziej odczuwa się przemianę w czasie jej dokonywania się niż po dokonaniu. Dlatego gorączkę często się powtarzającą, choćby była mocniejszą, mniej się odczuwa niż gorączkę na początku choroby, gdyż pierwszy rodzaj gorączki na skutek powtarzania przechodzi niejako w naturę. Z tego samego powodu miłość bardziej odczuwa się w nieobecności osoby ukochanej. Stąd Augustyn mówi[114)], że miłości nie odczuwa się nigdy tak mocno jak w potrzebie. Z tego samego względu odrazę do tego, czego się nie nienawidzi, odczuwa się mocniej niż odpowiedniość tego, co się kocha.

Po drugie, nienawiść bywa mocniejsza od innej, nie odpowiadającej sobie miłości. Różnorodność bowiem dóbr powoduje różnorodność miłości, której przeciwstawia się współmierna jej w wielkości czy małości nienawiść.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość przyjemności jest mocniejsza od miłości samozachowawczej, dzięki której unika się przykrości. Dlatego bardziej się unika przykrości, niż się kocha przyjemności.

2. Nienawiść może zwyciężyć miłość jedynie na skutek większej miłości, przeciwstawnej owej nienawiści. Np. człowiek więcej kocha siebie niż przyjaciela, i z tego powodu nawet przyjaciela znienawidzi, jeśli się mu sprzeciwia.

3. Dlatego bardziej dokłada się wysiłku do odrzucenia tego, czego się nienawidzi, iż nienawiść jest bardziej dostrzegalna.

Artykuł 4

CZY KTOŚ MOŻE NIENAWIDZIĆ SIEBIE SAMEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można mieć w nienawiści siebie samego, gdyż:

1. Powiedziano w Psalmie (10, 6): „Kto miłuje nieprawość, nienawidzi duszy swojej”. Lecz wielu miłuje nieprawość. A więc wielu nienawidzi siebie samych.

2. Tego nienawidzimy, dla kogo pragniemy zła i czynimy je. Otóż niekiedy sobie samemu człowiek życzy zła i czyni je: np. gdy popełnia samobójstwo. A więc niektórzy nienawidzą siebie samych.

3. Według Boecjusza[115)], skąpstwo czyni ludzi nienawistnymi sobie. Stąd można wnosić, że każdy nienawidzi skąpca. Lecz bywają ludzie skąpi. A więc nienawidzą siebie samych.

Ale z drugiej strony według Apostoła (Ef 5, 29) „Nikt nie miał ciała swego w nienawiści”.

Odpowiedź. Zasadniczo niemożliwą jest rzeczą nienawidzić siebie samego. Z natury bowiem każdy pożąda dobra i czegokolwiek pragnie, pożąda tego ze względu na dobro, a zło zachodzi wbrew woli, jak uczy Dionizy[116)]. Kochać zaś kogoś - to chcieć mu dobra, jak to uprzednio zostało wykazane[117)]. Stąd miłość siebie samego jest koniecznością i zasadniczo jest rzeczą niemożliwą, by ktoś nienawidził siebie samego.

Przygodnie jednak zdarza się, że ktoś ma w nienawiści siebie samego. Bywa tak z dwóch powodów. 1. Niekiedy ze względu na dobro, którego chce dla siebie. Nieraz bowiem zdarza się, że to, czego się pożąda jako względnego dobra, zasadniczo jest złe, i dlatego może się zdarzyć, że ktoś przygodnie chce zła dla siebie samego, a na tym polega nienawiść. 2. Ze względu na siebie samego, któremu chce dobra. Każdy bowiem byt jest zasadniczo tym, co w nim jest najważniejsze. Dlatego mówi się, że państwo czyni ton co czyni król, jakby król stanowił całe państwo. Wiadomo zaś, że człowiek to przede wszystkim umysł. Bywają jednak ludzie, którzy za najważniejsze w sobie poczytują ton co im przysługuje ze względu na cielesną i zmysłową naturę. Kochając więc siebie ze względu na to, co uważają w sobie za najważniejsze, równocześnie nienawidzą tego, czym naprawdę są, jeśli chcą czegoś, co sprzeciwia się rozumowi. Otóż w jeden i drugi sposób ktokolwiek miłuje nieprawość, nienawidzi nie tylko swej duszy, ale siebie samego.

Rozwiązanie trudności. Odpowiedź na 1. trudność podaje osnowa artykułu.

2. Dla siebie nikt nie chce zła i nie czyni go, jeśli to zło nie przedstawia się mu w postaci dobra. Nawet ci, którzy popełniają samobójstwo, śmierć traktują jako dobro, a mianowicie jako kres jakiejś nędzy lub bólu.

3. Skąpy nienawidzi w sobie tego, co jest jakąś przygodną jego właściwością; ale z tego powodu nie ma w nienawiści siebie samego, podobnie jak chory nienawidzi swej choroby właśnie dlatego, że kocha siebie samego. Można także powiedzieć, że skąpstwo czyni człowieka nienawistnym w oczach innych, ale nie w jego własnych. Pochodzi bowiem z nieuporządkowanej miłości siebie, wskutek której skąpiec chce dla siebie więcej dóbr doczesnych, niżby powinien.

Artykuł 5

CZY MOŻNA NIENAWIDZIĆ PRAWDY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można mieć prawdy w nienawiści, gdyż:

1. Dobro, byt i prawda utożsamiają się. Lecz nikt nie może mieć w nienawiści dobra. A więc i prawdy.

2. Wszyscy ludzie z natury pragną wiedzy, jak powiedział Filozof[118)]. Przedmiotem zaś wiedzy jest prawda. Wobec tego z natury pożąda się i kocha prawdę. Otóż, to co z natury komuś przysługuje, przysługuje mu zawsze. Nikt więc nie może nienawidzić prawdy

3. Według Arystotelesa[119)], ludzie lubią tych, którzy są szczerzy. A to ze względu na prawdę. Wobec tego człowiek z natury kocha prawdę i nie może mieć jej w nienawiści.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi o sobie (Gal 4, 16): „Stałem się wam nieprzyjacielem przez to, żem wam prawdą mówił".

Odpowiedź. Dobro, prawda i byt rzeczowo są tym samym, lecz różnią się myślowo. Dobro bowiem wyraża, że coś jest pożądalne. Natomiast prawda i byt tego nie wyrażają. Dobro bowiem jest tym, czego wszystkie istoty pożądają. Dlatego nie można mieć w nienawiści dobra jako dobra ani w ogólności, ani w poszczególnym wypadku. Bytu zaś oraz prawdy nie można mieć w nienawiści w ogólności, gdyż przyczyną nienawiści jest niezgodność, a przyczyną miłości jest zgodność. Byt zaś i prawda są wspólne wszystkim istotom. Natomiast w poszczególnym wypadku nic nie stoi na przeszkodzie, by dany byt czy dana prawda stały się przedmiotem nienawiści, gdyż przeciwieństwo i wrogość nie sprzeciwia się pojęciu bytu i prawdy, choć sprzeciwia się pojęciu dobra.

Otóż w trojaki sposób może się zdarzyć, że jakaś poszczególna prawda przeciwstawia się lub sprzeciwia dobru ukochanemu: po pierwsze, gdy prawda jest w samej rzeczy jako w swej przyczynie i źródle. Otóż kiedy człowiek nienawidzi jakiejś prawdy chciałby, aby nie było prawdą ton co nią jest. Po drugie, gdy prawda, będąc w umyśle samego człowieka, wzbrania mu osiągnąć rzecz ukochaną. Np. gdy ktoś chciałby nie znać prawd wiary, aby swobodnie grzeszyć. O takich mówi Pismo św. (Hiob 21, 14), że mówią do Boga: „Idź precz od. Nas, wiadomości dróg Twoich nie chcemy". Po trzecie, poszczególna prawda może stać się przedmiotem nienawiści i wrogości, dlatego, że jest w umyśle drugiego człowieka, np. gdy ktoś pragnie ukryć swój grzech, nienawidzi, że ktoś drugi wie o tym jego grzechu. Dlatego Augustyn mówi[120)], że ludzie lubią prawdę, gdy ich opromienia, nienawidzą zaś, gdy ich obwinia.

Rozwiązanie trudności. 1. Jasne na podstawie osnowy artykułu.

2. Poznanie prawdy samo w sobie jest miłe i dlatego Augustyn powiedział, że ludzie kochają prawdę, która ich opromienia. Przygodnie jednak jakaś prawda może

być nienawistna, a mianowicie jeśli stoi na przeszkodzie w zdobyciu upragnionego dobra.

3. Ludzie lubią szczerych dlatego, że z natury lubią poznawać prawdę, a tą ludzie szczerzy odznaczają się.

Artykuł 6

CZY MOŻNA CZEGOŚ NIENAWIDZIĆ W OGÓLNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można czegoś nienawidzić w ogólności, gdyż:

1. Nienawiść jest uczuciem zmysłowej władzy pożądawczej, wywołanym pod wpływem poznania zmysłowego. Zmysły zaś nie ujmują tego, co ogólne. A więc nie można nienawidzić czegoś w ogólności.

2. Nienawiść powstaje na skutek pewnej niezgodności, przeciwstawnej wspólnocie. Wspólnota zaś należy do pojęcia ogólności. A więc nie można czegoś nienawidzić w ogólności.

3. Przedmiotem nienawiści jest zło. Zło zaś jest w rzeczy, a nie w umyśle, jak uczy Arystoteles[121)]. Skoro zaś to co ogólne, istnieje w myśli, która odrywa je od poszczególnych przedmiotów, wydaje się, że nie można czegoś nienawidzić w ogólności.

Ale z drugiej strony według Filozofa[122)] gniew zawsze dotyczy przedmiotów jednostkowych, nienawiść zaś odnosi się także do ogółu. Każdy bowiem nienawidzi złodziei oraz oszczerców.

Odpowiedź. W dwojaki sposób można mówić o przedmiotach ogólnych: mając na uwadze, po pierwsze, sam charakter ogólności, a po drugie naturę, której się ów charakter przypisuje. Czym innym bowiem jest pojęcie „człowiek”, w ogóle, a czym innym pojęcie człowieka jako człowieka. Jeśli więc ogólność rozumie się w pierwszym znaczeniu, wówczas nie można jej przyznać zmysłowej władzy psychicznej: ani poznawczej, ani pożądawczej, gdyż ogólność powstaje przez abstrakcję od cech jednostkowych, w których każda władza zmysłowa jest zakorzeniona.

Jednakże władza zmysłowa, tak poznawcza jak i pożądawcza, może zwracać się do czegoś ogólnie, np. gdy mówimy, że przedmiotem wzroku jest w ogóle barwa, nie w tym znaczeniu, by wzrok ujmował jakąś barwę ogólną, ale dlatego, że jeśli wzrok ujmuje jakąś barwę, to nie dlatego, że jest ona konkretnie barwą, ale dlatego że jest w ogóle barwą. Podobnie nienawiść w pożądaniu zmysłowym może odnosić się do czegoś w ogóle, gdy coś w ogóle sprzeciwia się z natury swej danemu zwierzęciu, a nie tylko dlatego, że jest pewną konkretną rzeczą, np. wilkiem dla owcy. Dlatego owca nienawidzi wilków w ogóle. Gniew natomiast powstaje na skutek działania jakiejś poszczególnej przyczyny, a mianowicie z powodu jakiejś czynności obrażającej nas. Czynności zaś są zawsze jednostkowe. Dlatego Filozof stwierdza, że gniew odnosi się zawsze do przedmiotów jednostkowych, podczas gdy nienawiść może odnosić się do czegoś w ogóle.

Natomiast nienawiść umysłowa, wynikając z ogólnego poznania umysłowego, może odnosić się do czegoś w ogóle w jeden i drugi sposób.

Rozwiązanie trudności. 1. Zmysł nie spostrzega przedmiotów ogólnych jako ogólnych. Spostrzega jednak przedmioty, którym na skutek abstrakcji umysłu przysługuje pewna ogólność.

2. To, co jest wszystkim wspólne, nie może być powodem nienawiści. Lecz nic nie przeszkadza, by to, co jest wspólne wielu rzeczom, sprzeciwiało się innym i wskutek tego było nienawistne.

3. Zarzut odnosi się do ujęcia samego charakteru ogólności, który rzeczywiście nie może być przedmiotem ani poznania, ani pożądania zmysłowego.

ZAGADNIENIE 30
O POŻĄDLIWOSCI

Z kolei zajmiemy się pożądliwością. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy podmiotem pożądliwości jest tylko zmysłowa władza pożądawcza? 2. Czy pożądliwość jest odrębnym uczuciem? 3. Czy jest pożądliwość naturalna i nienaturalna? 4. Czy jest nieograniczona?

Artykuł 1

CZY PODMIOTEM POŻĄDLIWOŚCI JEST TYLKO ZMYSŁOWA WŁADZA POŻĄDAWCZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie tylko zmysłowa władza pożądawcza jest podmiotem pożądliwości, gdyż: 1. Istnieje pożądanie mądrości, jak stwierdza Pismo św. w Ks. Mądrości (6, 21): „Pożądanie mądrości przywodzi do wiecznego królestwa”. Pożądanie zmysłowe zaś nie może odnosić się do mądrości. Wobec tego nie tylko zmysłowa władza pożądawcza jest podmiotem pożądliwości.

2. Pragnienie przykazań Bożych nie mieści się w pożądaniu zmysłowym, skoro Apostoł (Rzym 7, 18) mówi: „We mnie, to jest w ciele moim, nie mieszka dobre”. Lecz pragnienie przykazań Bożych podpada pod pożądanie, zgodnie z słowami Psalmu (118, 20): „Pragnęła dusza moja pożądać sprawiedliwości Twoich”. A więc nie tylko zmysłowa władza poznawcza jest podmiotem pożądliwości.

3. Dla każdej władzy właściwe dla niej dobro jest pożądane. A więc każda władza psychiczna, a nie tylko zmysłowa, jest podmiotem pożądliwości.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński uczy[123)], że władze psychiczne, które są nierozumne, ale posłuszne rozumowi i dające się mu przekonać, dzielą się na pożądliwe i gniewliwe, stanowiące nierozumne popędy duszy o charakterze biernym i pożądawczym. A więc zmysłowa władza pożądawcza jest podmiotem pożądliwości.

Odpowiedź. Jak stwierdza Arystoteles[124)], pożądanie jest pragnieniem przyjemności. Dwojaka zaś istnieje przyjemność, jak to później zobaczymy[125)]: jedna z powodu dobra umysłowego, a więc dobra będącego przedmiotem rozumu, a druga z powodu dobra zmysłowego. Pierwsza może mieć miejsce jedynie w duszy, druga - w duszy i w ciele, gdyż zmysł jest siłą działającą w narządzie cielesnym i dlatego dobro zmysłowe jest dobrem całego zespołu. Otóż pożądanie zdaje się być pragnieniem takiej przyjemności, która jednocześnie należy do duszy i do ciała, jak wskazuje łaciński odpowiednik tego wyrazu: *„concupiscentia”*. Tak więc pożądanie, właściwie mówiąc, jest czynnością pożądawczej władzy psychicznej, a dokładniej popędu zasadniczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Niekiedy nazywa się pożądaniem pragnienie mądrości oraz innych dóbr duchowych z powodu pewnego podobieństwa, bądź z racji natężenia wyższej władzy psychicznej promieniującej na władze niższe tak, by jednocześnie popędy na swój sposób dążyły ku dobru duchowemu w ślad za pożądaniem wyższym, a nawet aby ciało służyło sprawom duchowym zgodnie z Psalmem (83, 3): „Serce moje i ciało moje uweseliły się do Boga żywego”.

2. Pragnienie, właściwie mówiąc, należy nie tylko do niższego, ale także do wyższego popędu. W przeciwieństwie bowiem do pożądania nie wyraża jakiegoś skojarzenia z ciałem, ale jedynie dążenie do upragnionej rzeczy.

3. Każdej władzy psychicznej przysługuje pewne dążenie do właściwego sobie przedmiotu, niezależnie od poznania. Natomiast pażądanie, jako przejaw popędu zwierzęcego, idzie zawsze za poznaniem i przynależy wyłącznie do władzy pożądawczej. Otóż pragnienie czegoś ze względu na przyjemność zmysłową jest właśnie pożądaniem i stanowi przejaw popędu zasadniczego.

Artykuł 2

CZY POŻĄDLIWOŚĆ JEST ODRĘBNYM UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądliwość nie jest odrębnym uczuciem przynależnym do popędu zasadniczego, gdyż:

1. Uczucia różnią się między sobą swymi przedmiotami. Otóż przedmiotem popędu zasadniczego, czyli siły pożądliwej jest ton co dla zmysłu jest przyjemne, a zatem to samo, co jest przedmiotem pożądliwości. A więc pożądliwość nie jest odrębnym uczuciem przynależnym do popędu zasadniczego.

2. Augustyn twierdzi[126)], że żądza jest miłością rzeczy przemijających. Wobec tego nie różni się od miłości. Wszystkie zaś odrębne uczucia różnią się między sobą. A więc pożądliwość nie jest odrębnym uczuciem popędu zasadniczego.

3. Każdemu uczuciu przynależnemu do popędu zasadniczego odpowiada przeciwstawne uczucie przynależne do tego popędu. Otóż pożądliwości nie odpowiada żadne inne przeciwstawne uczucie, gdyż jak mówi Jan Damasceński[127)], dobro oczekiwane stanowi o pożądliwości, obecne zaś o radości; zło oczekiwane stanowi o lęku, obecne zaś - o smutku. A więc podobnie jak smutek przeciwstawia się radości, tak lęk - pożądliwości. Lęk zaś przynależy do popędu zdobywczego, a nie zasadniczego. A więc pożądliwość nie jest odrębnym uczuciem przynależnym do popędu zasadniczego.

Ale z drugiej strony pożądliwość ma swą przyczynę w miłości i dąży do zadowolenia. Otóż miłość i zadowolenie są uczuciami przynależnymi do popędu zasadniczego. A więc pożądliwość, jako uczucie odrębne, różni się od innych uczuć przynależnych do popędu zasadniczego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy 128) n dobro przyjemne dla zmysłów jest wspólnym przedmiotem uczuć przynależnych do popędu zasadniczego, zwanego pożądawczym. Zróżnicowanie więc tego dobra powoduje zróżnicowanie uczuć przynależnych do tego popędu. Zróżnicowanie zaś przedmiotu zależy już to od natury samego przedmiotu, już to od różnicy w mocy działania. Pierwsza różnica powoduje zróżnicowanie uczuć podług ich tworzywa, druga -podług tego, co dla uczuć jest istotnościowe, stąd różnią się one gatunkowo.

Otóż zróżnicowanie mocy oddziaływania samego przedmiotu, czyli dobra zależy od tego czy owe dobro jest rzeczywiście obecne czy nieobecne. Jeśli jest obecne, daje ukojenie; jeśli jest nieobecne, wywołuje dążenie ku sobie. Zatem to, co przyjemne dla zmysłu, jest przyczyną miłości ze względu na to, że wytwarza pewne nastawienie i przysposobienie pożądania w stosunku do siebie. Natomiast przyczyną pożądliwości jest ze względu na to, że w razie swej nieobecności przyciąga ku sobie, a w razie obecności wywołuje zadowolenie, dając w sobie pewne ukojenie. Tak więc pożądliwość jest uczuciem gatunkowo różnym od miłości i zadowolenia. Pożądanie zaś tego lub innego dobra przyjemnego powoduje zróżnicowanie pożądliwości co do liczby.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobro przyjemne nie jest przedmiotem pożądliwości bezwzględnie, lecz ze względu na swą nieobecność, podobnie jak wrażenie zmysłowe ze względu na to, że dokonało się w przeszłości, stanowi przedmiot pamięci. Tego rodzaju poszczególne warunki różnicują gatunkowo uczucia, a nawet zmysłowe władze psychiczne, odnoszące się do rzeczy jednostkowych.

2. Określanie pożądliwości jako pewnej miłości bierze pod uwagę przyczynę, a nie istotę; żądza bowiem sama przez się nie jest miłością, lecz skutkiem miłości. Można także przyjąć, że Augustyn bierze tu wyraz „żądza” w szerokim znaczeniu wszelkiego przejawu pożądania dobra przyszłego. Takie znaczenie obejmuje także miłość i nadzieję.

3. Uczucie, które wprost przeciwstawia się pożądliwości i tak się ma do zła jak pożądliwość do dobra, nie ma właściwego sobie miana. Ponieważ jednak podobnie jak bojaźń odnosi się do zła nieobecnego, dlatego niekiedy nazywa się je lękiem, podobnie jak nadziej ę - żądzą. Małego bowiem dobra czy zła nie bierze się pod uwagę; dlatego wszelkie dążenie ku przyszłemu dobru zwie się nadzieją, wszelki zaś odruch w stosunku do zagrażającego zła nazwano bojaźnią, licząc się z trudem, z jakim to dobro czy zło jest skojarzone.

Artykuł 3

CZY ISTNIEJE POŻĄDLIWOŚĆ NATURALNA I NIENATURALNA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma sensu dzielić pożądliwości na naturalną i nienaturalną, gdyż:

1. Pożądliwość jest przejawem popędu zwierzęcego; pożądanie zaś naturalne przeciwstawia się zwierzęcemu. A więc nie ma pożądliwości naturalnej.

2. Zróżnicowanie ze względu na tworzywo nie powoduje zróżnicowania gatunkowego, ale jedynie co do liczby, którą badanie naukowe nie zajmuje się. Otóż jeśli jest pożądliwość naturalna i nienaturalna, to różnica między jedną a drugą opiera się jedynie na różnicy między różnymi przedmiotami pożądalnymi, stanowiącymi tylko o zróżnicowaniu wyłącznie podług tworzywa i liczby. A więc nie należy dzielić pożądliwości na naturalną i nienaturalną.

3. Rozum przeciwstawia się naturze, jak twierdzi Filozof[129]. Jeśli więc istnieje jakaś pożądliwość nienaturalna, musi być rozumową. A to niemożliwe, skoro pożądliwość jest uczuciem, przynależnym do popędu zmysłowego, a nie do woli, która jest pożądaniem rozumowym. Nie ma więc pożądliwości nienaturalnej.

Ale z drugiej strony Filozof [130] wymienia pożądliwość naturalną i nienaturalną.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w art. 1, pożądliwość jest pragnieniem dobra przyjemnego. Coś zaś może być przyjemne w dwojaki sposób: po pierwsze, ze względu na to, że odpowiada naturze zwierzęcia, np. pokarm, napój itp. - i tego rodzaju pożądliwość nazywamy naturalną; po drugie ze względu na to, że odpowiada zwierzęciu zgodnie z jego poznaniem, np. gdy ktoś spostrzeże coś jako dobro odpowiadające mu, raduje się nim. Tego rodzaju pożądliwość zwie się nienaturalną, albo lepiej żądzą.

Pożądania naturalne wspólne są ludziom i innym zwierzętom, gdyż jednym i drugim pewne rzeczy odpowiadają i zgodnie z ich naturą są im przyjemne. Pod tym też względem wszyscy ludzie są jednakowi. Dlatego Filozof nazwał je[131] powszechnymi i koniecznymi. Natomiast pożądliwość drugiego rodzaju jest właściwa ludziom, których cechą jest zdolność, by oprócz tego, czego sama natura wymaga, wymyśleć sobie jeszcze coś, co by było dobre i odpowiednie. Pierwszą pożądliwość Arystoteles nazywa[132] nierozumową, drugą zaś zwie związaną z rozumem. Ponieważ zaś różni różnie rozumują, dlatego tę drugą pożądliwość Arystoteles nazywa swoistą i dołączoną do naturalnych.

Rozwiązanie trudności. 1. To samo, do czego odnosi się pożądanie naturalne, może być przedmiotem pożądania nienaturalnego, o ile zostanie spostrzeżone. Dlatego pokarm, napój itp. może być przedmiotem tak pożądania naturalnego, jak i nienaturalnego, czyli żądzy.

2. Różnica między pożądliwością naturalną a nienaturalną nie ogranicza się tylko do tworzywa, lecz jest poniekąd istotnościowa (formalna), gdyż pochodzi od różnicy przedmiotów oddziaływujących, czyli bodźców, którymi są dobra

spostrzeżone. Dlatego różnica w spostrzeżeniu należy do zróżnicowania podług bodźców, a więc zależy od tego, czy się coś spostrzega bezwzględnie, czy też z pewnym namysłem. Pierwsze spostrzeżenie według Arystotelesa jest źródłem pożądliwości nierozumowej, a drugie - pożądliwości złączonej z rozumem, zwanej nienaturalną.

3. Człowiek ma nie tylko rozum ogólny, przynależny do władz umysłowych, ale także rozum szczególny, przynależny do władz zmysłowych, jak to zostało już stwierdzone[133]. Dlatego pożądliwość, której towarzyszy działanie rozumu, może należeć do popędu zmysłowego. Zresztą popęd zmysłowy podlega wpływom rozumu ogólnego za pośrednictwem wyobrażeń jednostkowych.

Artykuł 4

CZY POŻĄDLIWOŚĆ JEST NIESKOŃCZONA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądliwość nie jest nieskończona, gdyż:

1. Przedmiotem pożądliwości jest dobro, będące kresem. Nieskończoność zaś wyklucza kres. A więc pożądliwość nie może być nieskończona.

2. Pożądliwość odnosi się do dobra odpowiadającego danej istocie, gdyż pochodzi z miłości. Lecz nieskończoność, jako coś niewspółmiernego, nie może być odpowiednia dla żadnej rzeczy. A więc pożądliwość nie może być nieskończona.

3. Nieskończoności nie da się przekroczyć ani dojść do jej kresu. Pożądanie zaś dochodzi do kresu, bo gdy się osiągnie rzecz pożądaną, następuje zadowolenie. Jeśliby więc była nieskończona, nigdy nie byłoby zadowolenia.

Ale z drugiej strony według Filozofa[134] ponieważ ludzka pożądliwość jest nieskończona, ludzkie pragnienia idą w nieskończoność.

Odpowiedź. Jak stwierdziliśmy w artykule poprzednim, istnieją dwa rodzaje pożądliwości: naturalna i nienaturalna. Pierwsza nie może być aktualnie nieskończona, gdyż odnosi się do tego, czego natura wymaga; natura zaś zdąża zawsze do tego, co skończone i pewne. Dlatego człowiek nigdy nie pożąda nieskończonego pokarmu czy napoju. Podobnie jednak jak w naturze istnieje nieskończoność potencjalna (możnościowa) przez następstwo, tak samo w pożądliwości może zachodzić nieskończone następstwo w tym znaczeniu, że po zdobyciu pożywienia znów się go pragnie. Podobnie, gdy chodzi o inne dobra, których natura potrzebuje, a to dlatego, że tego rodzaju dobra cielesne, gdy zostaną osiągnięte, nie pozostają na zawsze, lecz przemijają. Dlatego Pan rzekł do Samarytanki (Jan 4, 13): „każdy kto pije z tej wody, znów będzie pragnął”.

Natomiast pożądliwość nienaturalna jest całkowicie nieskończona. Idzie bowiem w ślad za rozumem, a właściwością rozumu jest postępować w nieskończoność. Np. bogactw można pożądać bez ograniczenia, pragnąć być tak bogatym jak się tylko da.

Filozof przytacza jeszcze inny powód[135], dlaczego pewna pożądliwość jest skończona, a inna nieskończona. A mianowicie, pożądanie celu jest zawsze nieskończone. Celu bowiem, np. zdrowia, pożąda się dla niego samego. Stąd większe

zdrowie jest więcej upragnione i tak w nieskończoność. Podobnie, jeśli np. biel z istoty swej działa na oczy, im biel ta jest większa, tym bardziej działa na oczy. Natomiast pożądliwość w stosunku do środków nie jest nieskończona lecz współmierna, gdyż środków tych pożąda się o tyle, o ile prowadzą do celu. Stąd też u tych, którzy bogactwo uznają za swój cel, żądza bogactw wzrasta w nich w nieskończoność. Ci zaś, którzy pożądają bogactw ze względu na konieczne potrzeby życia, pragną ich tyle, ile wymaga konieczność życia, jak stwierdza Filozof[136]. Podobnie gdy chodzi o inne przedmioty pożądliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszelki przedmiot pożądliwości jest skończony już to dlatego, że sama rzecz jest skończona, już to dlatego, że spostrzegamy go jako skończony. Nie możemy bowiem spostrzec nieskończoności, gdyż nieskończoność jest czymś, czego wielkość nie umniejsza się w miarę jak się coś od niej ujmuje.

2. Rozum poniekąd ma moc nieskończoną ze względu na to, że w nieskończoność może coś rozważać, czy dodawać, np. linie czy liczby. Dlatego nieskończoność w pewnym znaczeniu jest współmierna rozumowi. Gdyż ogólność, którą rozum ujmuje, jest poniekąd nieskończona, bo w swej możności zawiera nieskończoną ilość jednostek.

3. Zadowolenie nie wymaga osiągnięcia wszystkiego, czego się pożądało. Można bowiem być zadowolonym ze zdobycia jakiegokolwiek przedmiotu pożądanego.

ZAGADNIENIE 31
O PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

Należy z kolei rozważyć zagadnienia dotyczące przyjemności i przykrości. Odnośnie pierwszych trzeba omówić cztery rzeczy. istotę przyjemności, ich przyczyny, skutki oraz wartość moralną.

Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy przyjemność jest uczuciem? 2. Czy dokonuje się w czasie? 3. Czy różni się od radości? 4. Czy należy do pożądania umysłowego? 5. Porównanie przyjemności niższych i wyższych. 6. Porównanie różnych postaci przyjemności zmysłowych. 7. Czy istnieje przyjemność nienaturalna? 8. Czy jedna przyjemność może sprzeciwiać się drugiej?

Artykuł 1

CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie jest uczuciem, gdyż:

1. Jan Damasceński[137], odróżnia działanie od uczucia, twierdząc, że pierwsze jest poruszeniem zgodnym z naturą, a drugie - niezgodnym z nią. Lecz przyjemność, jak stwierdza Filozof[138], jest działaniem. A więc nie jest uczuciem.

2. Według Filozofa[139)], uczucie to wzruszenie. Przyjemność zaś nie jest wzruszeniem, lecz następstwem wzruszenia, gdyż jej przyczyną jest dobro już osiągnięte. A więc przyjemność nie jest uczuciem.

3. Przyjemność to pewna doskonałość, gdyż doskonali działanie, jak to stwierdza Filozof[140)]. Lecz doskonalenie nie jest uczuciem ani wzruszeniem. A więc przyjemność nie jest uczuciem.

Ale z drugiej strony Augustyn[141)] zalicza przyjemność wraz z radością i weselem do uczuć.

Odpowiedź. U czucie we właściwym znaczeniu - to pewne wzruszenie pożądania zmysłowego, wywołane na skutek spostrzeżenia przy pomocy zmysłów. Przyjemność zaś jest tego rodzaju doznaniem, gdyż jest wzruszeniem psychicznym, które dokonało się całkiem jednocześnie w istniejącej naturze zmysłowej, jak to określił Filozof[142)].

Aby to określenie dokładniej zrozumieć, trzeba wziąć pod uwagę, że zarówno istoty niezdolne do poznania, jak i zwierzęta, mogą osiągnąć pewną doskonałość odpowiadającą ich naturze. Otóż dążenie do tej doskonałości nie dokonuje się całkiem jednocześnie, niemniej jej osiągnięcie następuje całkiem jednocześnie. Zachodzi jednak ta różnica, że w przeciwieństwie do zwierząt, istoty niezdolne do poznania nie odczuwają, gdy osiągną ton co odpowiada ich naturze, natomiast zwierzęta odczuwają. Czucie to jest przyczyną pewnego wzruszenia w pożądaniu zmysłowym, mianowicie zadowolenia. Stwierdzając więc w określeniu przyjemności, że jest wzruszeniem psychicznym, wyznaczamy tym samym jej rodzaj. Dodając zaś: „w istniejącej naturze zmysłowej", tj. w naturze rzeczy, wskazuje się na przyczynę przyjemności, a mianowicie obecność dobra odpowiadającego naturze danej istoty. Przez określenie zaś, że chodzi o wzruszenie, które dokonało się całkiem jednocześnie wskazuje się, że nie chodzi tu o proces stawania się, lecz dokonania, a więc o kres ruchu. Przyjemność bowiem nie jest stawaniem się, jak twierdził Platon, lecz raczej polega na czymś, co się już dokonało, jak uczy Arystoteles[143)]. W końcu, zastrzegając w definicji, że chodzi o wzruszenie zmysłowe, wyklucza się doskonałość, jaką osiągają rzeczy niezdolne do poznania, nie odczuwające przyjemności. Skoro więc przyjemność jest wzruszeniem pożądania zwierzęcego na skutek spostrzeżenia zmysłowego, to jasne, że jest uczuciem.

Rozwiązanie trudności. 1. Działanie zgodne z naturą, nie doznające przeszkody stanowi wtórną doskonałość, jak uczy Filozof[144)]; i dlatego, jeśli ktoś działa bez przeszkód i zgodnie ze swą naturą, czyli wykonuje czynność współnaturalną, następuje przyjemność, która polega na dokonaniu ruchu. Mówiąc więc, że przyjemność jest działaniem, nie wyrażamy jej istoty, przyczynę.

2. U zwierząt występują dwa rodzaje poruszeń: zwrócenie się do celu - i to jest sprawą pożądania - oraz wykonanie, które jest sprawą zewnętrznego działania. Chociaż więc po osiągnięciu tego dobra, które powoduje przyjemność, ustaje dążenie do celu, czyli ruch wykonawczy nie ustaje jednak poruszenie władzy pożądawczej, która pragnęła naprzód tego dobra jeszcze nie posiadanego, a teraz, z chwilą gdy go osiągnęła, cieszy się nim. Chociaż więc przyjemność jest pewnym ukojeniem pożądania ze względu na osiągnięcie dobra przyjemnego, które zadowala pożądanie,

niemniej pozostaje pewnego rodzaju przemiana władzy pożądawczej, dokonana przez przedmiot pożądany, i ze względu na tę przemianę przyjemność jest pewnego rodzaju wzruszeniem.

3. Chociaż miano „uczucia” bardziej przysługuje doznaniom szkodliwym i odnoszącym się do zła, np. dolegliwościom cielesnym, smutkowi i bojaźni; niemniej niektóre uczucia odnoszą się do dobra, jak to widzieliśmy uprzednio. Otóż w tym znaczeniu przyjemność jest uczuciem.

Artykuł 2

CZY PRZYJEMNOŚĆ DOKONUJE SIĘ W CZASIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność dokonuje się w czasie, gdyż:

1. Jak stwierdza Arystoteles[145)], przyjemność jest pewnym poruszeniem, a to zachodzi w czasie. A więc przyjemność zachodzi w czasie.

2. Długotrwałość czy przeciąganie się wyraża czas. Lecz niektóre przyjemności są długotrwałe i przeciągają się, a więc dokonują się w czasie.

3. Uczucia przynależą do jednego rodzaju. Skoro więc niektóre uczucia dokonują się w czasie, wobec tego także i przyjemność zachodzi w czasie.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa[146)], nie doznaje się przyjemności w czasie.

Odpowiedź. Dwojako coś może zachodzić w czasie: samo przez się, czyli z istoty swej oraz ze względu na coś innego, czyli przygodnie. Ponieważ czas ma charakter ciągu liczbowego, samo przez się zachodzi w czasie to, co zawiera w swym pojęciu następstwo lub coś, co przynależy do następstwa, np. ruch, spoczynek, mówienie itp. Natomiast coś zachodzi w czasie nie samo przez się, ale ze względu na coś innego, gdy nie zawierając w swym pojęciu jakiegoś następstwa, niemniej podlega jakiemuś następstwu. Np. pojęcie człowieka nie zawiera w sobie żadnego następstwa. Człowiek bowiem nie jest ruchem, lecz kresem ruchu czy przemiany n zwanej urodzeniem. Ponieważ jednak byt ludzki zależy od przyczyn zmiennych, człowiek ze względu na to jest w czasie.

Podobnie przyjemność sama przez się nie jest w czasie, gdyż odnosi się do już osiągniętego dobra, które jest jakby kresem ruchu. Jeśli jednak osiągnięte dobro podlega zmianom, wówczas także przyjemność będzie przygodnie w czasie. Jeśli wreszcie będzie całkowicie niezmienne, wówczas przyjemność nie będzie w czasie ani sama przez się, ani przygodnie.

Rozwiązanie trudności. 1. Według Arystotelesa ruch jest dwojaki. jeden jest „czynnością bytu niedoskonałego”, czyli istniejącego w możności jako możności - i taki ruch zawiera w swym pojęciu jakieś następstwo, a tym samym zachodzi w czasie. Drugi jest czynnością bytu doskonałego, czyli istniejącego w rzeczywistości, np. myślenie, czucie, chcenie, a także doznawanie przyjemności. Tego rodzaju ruch nie jest następstwem ani nie zachodzi w czasie.

2. Przyjemność jest długotrwała lub przeciąga się w miarę jak przygodnie zachodzi w czasie.

3. W przeciwieństwie do przyjemności inne uczucia nie mają za przedmiot dobra osiągniętego. Dlatego bardziej są poruszeniami bytu niedoskonałego niż przyjemność, którą więc należy uznać bardziej za uczucie nie dokonujące się w czasie.

Artykuł 3

CZY PRZYJEMNOŚĆ RÓŻNI SIĘ OD RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie różni się od radości, gdyż:

1. Uczucia różnią się swymi przedmiotami. Lecz ten sam jest przedmiot radości i przyjemności, a mianowicie dobro już osiągnięte. A więc radość utożsamia się z przyjemnością.

2. Ten sam ruch nie kończy się na dwóch kresach. Otóż do radości i przyjemności prowadzi ten sam ruch, a mianowicie pożądliwość. A więc radość i przyjemność jest tym samym.

3. Jeśliby radość różniła się od przyjemności, wówczas z tego samego powodu wesele, uciecha, zadowolenie byłyby czymś różnym, a nie tym samym uczuciem. A to zdaje się być niezgodne z prawdą. A więc radość nie różni się od przyjemności.

Ale z drugiej strony nierozumnym zwierzętom nie przypisujemy radości, choć przyjmuje się, że doznają przyjemności. A więc przyjemność i radość nie jest tym samym.

Odpowiedź. Radość, jak twierdzi Awicenna[147)], jest gatunkiem przyjemności. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że podobnie jak istnieją pożądliwość naturalna i nienaturalna, czyli idąca za rozumem, jak to widzieliśmy poprzednio[148)], tak samo pewne przyjemności są naturalne, inne zaś nienaturalne, czyli związane z rozumem. Względnie, jak uczy Jan Domasceński i Grzegorz z Nissy[149)], jedne przyjemności są cielesne, a inne duchowe - co zresztą na jedno wychodzi. Te bowiem rzeczy sprawiają nam przyjemność, jeśli je zdobędziemy, których pożądamy w sposób naturalny albo także zgodnie z rozumem. Natomiast miano radości przyznajemy jedynie tym przyjemnościom, które idą w ślad za rozumem. Dlatego zwierzętom nie przypisujemy radości, lecz jedynie uciechę. Wszystko zaś, czego pożądamy z natury możemy także pożądać z odczuciem rozumnej przyjemności, ale nie odwrotnie. Istoty więc mające rozum mogą radować się tym wszystkim, co wzbudza przyjemność. Nie zawsze jednak z wszystkiego można się radować, np. ktoś może odczuwać jakąś przyjemność cielesną, którą jednak nie raduje się ze względu na rozum. Tak więc przyjemność ma szerszy zakres niż radość.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ przedmiotem pożądania duchowego jest dobro spostrzeżone, różnica w spostrzeżeniu wpływa na zróżnicowanie przedmiotu. Dlatego przyjemności duchowe, zwane radością, różnią się od przyjemności cielesnych, podobnie jak i pożądliwości.

2. Przyjemność odpowiada pożądliwości, a radość pragnieniu, które bardziej przynależy do duchowego pożądania. Różnicy więc ruchu, odpowiada różnica spoczynku.

3. Różnorodne nazwy, odnoszące się do przyjemności zostały nadane z powodu różnych skutków tych przyjemności, np. łaciński odpowiednik wesela, „laetitia” wyraża rozszerzenie serca; odpowiednik uciechy, „exultatio” wskazuje na zewnętrzne oznaki wewnętrznej przyjemności; odpowiednik zadowolenia, „iucunditas” wyraża szczególne znaki lub skutki wesela. Wszystkie jednak tego rodzaju nazwy, jak się zdaje, odnoszą się do radości, gdyż zwykliśmy ich używać wyłącznie w stosunku do istot rozumnych.

(Patrz „Uwaga tłumacza” Objaśnienia Q. 31, 3.)

Artykuł 4

CZY PRZYJEMNOŚĆ ZACHODZI W POŻĄDANIU UMYSŁOWYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądanie umysłowe nie może być podmiotem przyjemności, gdyż:

1. Według Filozofa[150)], przyjemność jest zmysłowym wzruszeniem, a takie nie zachodzi w pożądaniu umysłowym. A więc przyjemność nie zachodzi w dziedzinie pożądania umysłowego.

2. Przyjemność jest uczuciem. Lecz uczucia zachodzą jedynie w dziedzinie pożądania zmysłowego. A więc w niej tylko zachodzi przyjemność.

3. Przyjemność jest wspólna ludziom i zwierzętom. Wobec tego może przynależeć jedynie do władzy wspólnej ludziom i zwierzętom.

Ale z drugiej strony w Psalmie (36, 4) czytamy. „Raduj się w Panu”. Otóż pożądanie zmysłowe nie może rozciągać się na Boga, lecz tylko pożądanie umysłowe. Wobec tego przyjemność może zachodzić także w dziedzinie pożądania umysłowego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, pewne przyjemności pochodzą z poznania umysłowego, wpływając nie tylko na zmysłowe pożądanie w odniesieniu do przedmiotów jednostkowych, ale także na pożądanie umysłowe, zwane wolą. Dlatego w niej zachodzi przyjemność, zwana radością w przeciwieństwie do przyjemności cielesnej.

Jednakże między przyjemnościami jednego i drugiego pożądania istnieje ta różnica, że przyjemności zmysłowej towarzyszy pewna przemiana cielesna, a przyjemność w pożądaniu umysłowym jest prostym poruszeniem woli. Dlatego też Augustyn twierdzi, że pragnienie i radość jest jedynie wolą, przyzwalającą na to, co chcemy.

Rozwiązanie trudności. 1. Wyraz „zmysłowy” w określeniu Arystotelesa dotyczy poznania w ogólności, gdyż tenże Filozof twierdzi[151)]: „czynność każdego zmysłu łączy się z przyjemnością, a tak samo czynność umysłu i kontemplacji”. Zresztą można przyjąć, że Filozof podaje tu określenie przyjemności w pożądaniu zmysłowym.

2. Właściwie mówiąc, przyjemność jest uczuciem w miarę, jak jej towarzyszy pewna przemiana cielesna. W tym więc znaczeniu nie zachodzi w pożądaniu umysłowym. Występuje jednak w nim w znaczeniu prostej czynności woli, jak to ma miejsce w Bogu i w aniołach. Dlatego to podług Arystotelesa[152)], Bóg raduje się tą

niezłożoną czynnością; Dionizy zaś uczy[153)], że aniołowie nie doznają naszej uczuciowej radości, ale radują się Bogiem w niezniszczalnym weselu.

3. W nas występuje nie tylko tego rodzaju przyjemność, jakiej doznają także zwierzęta nierozumne, ale także i taka, która jest nam wspólna z aniołami. Dlatego Dionizy w tym samym miejscu mówi, że święci często uczestniczą w przyjemnościach anielskich. Tak więc przyjemność występuje w nas nie tylko w pożądaniu zmysłowym, które mamy wspólnie ze zwierzętami, ale także w pożądaniu umysłowym, które przysługuje nam wspólnie z aniołami.

Artykuł 5

CZY PRZYJEMNOŚCI CIELESNE I ZMYSŁOWE SĄ WIĘKSZE NIŻ PRZYJEMNOŚCI DUCHOWE I UMYSŁOWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemności cielesne i zmysłowe są większe od przyjemności duchowych i umysłowych, gdyż:

1. Według Arystotelesa[154)], wszyscy ludzie poszukują pewnych przyjemności. Lecz większość ludzi łaknie przyjemności zmysłowych bardziej niż duchowych i umysłowych. A więc przyjemności cielesne są większe.

2. Wielkość przyczyny poznaje się po skutkach. Otóż przyjemności cielesne mają większe skutki, wywołują bowiem przemiany w ciele, a niekiedy doprowadzają do szału, jak stwierdza Arystoteles[155)]. A więc przyjemności cielesne są silniejsze.

3. Przyjemności cielesne muszą być opanowywane i hamowane z powodu ich gwałtowności. Umysłowych zaś nie trzeba hamować[156)]. A więc przyjemności cielesne są większe niż przyjemności umysłowe.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (118, 103): „jak słodkie są podniebieniu memu słowa Twoje”. Również Filozof twierdzi[157)], że „najprzyjemniejszą z czynności jest bezsprzecznie czynność, w której się iści mądrość”.

Odpowiedź. Jak stwierdzono w art. 1, przyjemność pochodzi z obecności dobra odpowiadającego danemu osobnikowi, który odczuwa i poznaje. Otóż w czynnościach duszy, a szczególnie jej władz zmysłowych i umysłowych należy wziąć pod uwagę, że te czynności, które nie przechodzą na zewnętrzne tworzywo, np. rozumienie, myślenie, chcenie itp., stanowią o doskonałości istoty działającej. Natomiast te czynności, które przechodzą na zewnętrzne tworzywo są czynnościami i doskonałością raczej tworzywa przeobrażającego się na skutek ich działania. Ruch bowiem jest czynnością przedmiotu ruchomego wywołaną przez czynnik poruszający. Tak więc powyższe czynności zmysłowych i umysłowych władz duszy stanowią pewne dobro działającego podmiotu, a równocześnie stanowią przedmiot poznania zmysłowego i umysłowego. Nie tylko więc ich przedmioty, ale także one same sprawiają przyjemność.

Jeśli więc porównujemy przyjemności zmysłowe i umysłowe ze względu na same czynności, które nam sprawiają przyjemność, np. w poznaniu zmysłowym, wówczas nie ulega wątpliwości, że przyjemności umysłowe są o wiele większe niż

zmysłowe. Człowiek bowiem więcej się cieszy z tego, że poznał coś umysłowo, niż gdy poznaje coś zmysłami, skoro poznanie umysłowe jest doskonalsze, a także rozleglejsze; umysł bowiem bardziej przez refleksję zwraca się do swego przedmiotu niż przez zmysły. Poznanie umysłowe jest również bardziej umiłowane. Niejeden bowiem wolałby być pozbawiony cielesnego wzroku aniżeli światła umysłowego, którego brak zwierzętom nierozumnym oraz głupim, jak zauważył Augustyn[158)].

Jeśli porównujemy przyjemności umysłowe i duchowe do cielesnych przyjemności zmysłowych, wówczas pierwszym trzeba przyznać istotną i zasadniczą wyższość, a to ze względu na trzy czynniki, które są niezbędne do przyjemności, a mianowicie: ze względu na osiągnięte dobro, podmiot, który je osiąga i samo osiągnięcie. Otóż dobro duchowe jest i większe, i bardziej umiłowane niż dobro cielesne, jak o tym świadczy to, że ludzie powstrzymują się od największych nawet rozkoszy cielesnych, by nie stracić zaszczytu, który jest dobrem umysłowym. Podobnie władza umysłowa jest o wiele bardziej szlachetna i poznawcza niż władza zmysłowa. Wreszcie, osiągnięcie przez zjednoczenie tego dobra z władzą psychiczną jest bardziej pełne n doskonalsze i mocniejsze w dziedzinie umysłowej niż zmysłowej. Bardziej pełne, bo zmysły poprzestają na zewnętrznych przypadłościach rzeczy, umysł zaś przenika do samej jej istoty, gdyż przedmiotem umysłu jest to, czym rzecz jest: Jest doskonalsze, gdyż zjednoczeniu przedmiotu zmysłowego ze zmysłem towarzyszy pewne poruszenie, które jest czynnością niedoskonałą, dlatego przyjemności zmysłowe nie występują całkowicie naraz, lecz coś w nich przechodzi, a coś pozostaje w oczekiwaniu, jak to widać na przykładzie przyjemności spożywania pokarmów czy przyjemności płciowych; natomiast przedmioty umysłu są wolne od poruszenia i dlatego przyjemności umysłowe występują całkowicie naraz. Wreszcie przyjemności umysłowe są mocniejsze niż zmysłowe, gdyż te ostatnie szybko zanikają i mijają, podczas gdy dobra duchowe są niezniszczalne.

Jednakże rozpatrując przyjemności cielesne w stosunku do nas samych, trzeba im przyznać większą gwałtowność, a to z trzech powodów: po pierwsze, dlatego, że przyjemności zmysłowe są bardziej nam znane niż umysłowe; po drugie, przyjemności zmysłowe jako uczucia przynależne do poznania zmysłowego wiążą się z pewną przemianą cielesną, która nie zachodzi w przyjemnościach duchowych, chyba na wskutek pewnego promieniowania ze strony wyższego pożądania na niższe; po trzecie, dlatego, że przyjemności cielesnych pożąda się jako pewnego lekarstwa przeciwko słabościom cielesnym i przykrościom, powodującym uczucie smutku. Dlatego przyjemności cielesne, następujące po owych przykrościach, bardziej się odczuwa, a także bardziej się im ulega, aniżeli przyjemności duchowe, którym żadne smutki czy przykrości nie przeciwstawiają się.

Rozwiązanie trudności. 1. Dlatego większa część ludzi ugania za przyjemnościami cielesnymi, gdyż te są bardziej znane i więcej ludzi je zna. A nadto, ponieważ ludzie potrzebują tych przyjemności jako lekarstw na swe rozliczne cierpienia i przykrości. A wreszcie, dlatego, że wielu ludzi nie potrafi zdobyć się na przyjemności duchowe, które przysługują ludziom cnotliwym, a przeto skłania się do przyjemności cielesnych.

2. Przemiana cielesna bardziej wynika z przyjemności cielesnych, a to dlatego, że przyjemności te są przejawami pożądania zmysłowego.

3. Przyjemności cielesne przynależą do zmysłowej władzy duszy n podlegającej kierownictwu rozumu. Dlatego trzeba n by rozum je opanował i ujarzmił. Natomiast przyjemności duchowe są zgodne z myślą, która stanowi ich prawidło. Dlatego same w sobie są umiarkowane i opanowane.

Artykuł 6

CZY PRZYJEMNOŚCI DOTYKOWE SĄ WIĘKSZE OD PRZYJEMNOŚCI ZWIĄZANYCH Z INNYMI ZMYSŁAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się że przyjemności dotykowe nie są większe od przyjemności związanych z innymi zmysłami, gdyż:

1. Ta przyjemność wydaje się największa, z której zniknięciem kończy się radość. Otóż taką jest przyjemność związana ze wzrokiem. Pismo św. bowiem przytacza słowa Tobiasza (5, 12): „Co za wesele mi będzie, który w ciemności siedzę, a światłości niebieskiej nie widzę”. A więc przyjemności związane ze wzrokiem są największe pośród wszystkich przyjemności zmysłowych.

2. Każdy znajduje przyjemność w tym, co kocha, jak twierdzi Arystoteles[159)]. Lecz pośród wszystkich zmysłów najbardziej kochamy wzrok. A więc przyjemność wzrokowa jest największa.

3. Wzrok jest najbardziej podstawą przyjaźni przyjemnościowej. Otóż przyczyną takiej przyjaźni jest przyjemność. A więc przyjemność wzrokowa jest największa.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi[160)], że największe przyjemności są związane z dotykiem.

Odpowiedź. Jak już stwierdziliśmy[161)], każda rzecz w tej mierze jest nam przyjemna, w jakiej ją kochamy. Zmysły zaś, jak stwierdza Arystoteles[162)], miłujemy z dwóch powodów: ze względu na poznanie i ze względu na użytek. Z obu tych względów może być przyjemność zmysłowa. Ponieważ jednak zrozumienie samego poznania jako swoistego dobra jest właściwe człowiekowi, dlatego pierwsze przyjemności zmysłów, ze względu na poznanie, są właściwością ludzi. Natomiast przyjemności innych zmysłów, które kochamy ze względu na pożytek, jaki nam przynoszą, są nam wspólne ze zwierzętami.

Tak więc ze względu na poznanie, przyjemności wzrokowe są większe niż przyjemności innych zmysłów; ze względu zaś na pożytek, przyjemność dotykowa jest największa. Użyteczność bowiem rzeczy zmysłowych zależy od ich stosunku do zachowania natury danego jestestwa. Otóż z tego względu wrażenia dotykowe są najbardziej użyteczne, gdyż przy ich pomocy spostrzegamy ton co stanowi o naszym życiu, np. gorąco, zimno itp. Z tego więc względu przyjemności dotykowe są największe, jako najbliższe celu. Dlatego także te zwierzęta, które doznają przyjemności zmysłowych tylko ze względu na użytek, odczuwają przyjemności związane z innymi zmysłami jedynie w odniesieniu do bodźców dotykowych, jak to wykazał Filozof, mówiąc[163)], że: „Psy nie rozkoszują się zapachem zajęcy, lecz ich pożarciem... ani lew nie rozkoszuje się rykiem wołu, lecz jego zjedzeniem”.

Tak więc przyjemność dotykowa jest największa ze względu na jej użyteczność, a przyjemność wzrokowa - ze względu na poznanie. Porównując jedną i drugą, trzeba przyznać, że zasadniczo przyjemność dotykowa jest większa niż wzrokowa, oczywiście, w zakresie przyjemności zmysłowej. Jasne jest bowiem, że to, co w jakiejś rzeczy stanowi jej naturę, jest w niej czynnikiem najważniejszym. Otóż pożądliwości naturalne, np. pokarmu czy przeżyć płciowych, są skierowane do przyjemności dotykowych. Natomiast jeśli weźmiemy pod uwagę, że przyjemności wzrokowe są na usługach umysłu, wówczas z tego względu trzeba uznać je za ważniejsze, podobnie jak przyjemności umysłowe są ważniejsze od zmysłowych.

Rozwiązanie trudności. Radość jak widzieliśmy w art. 3, jest przyjemnością duchową, najbardziej związaną z wzrokiem. Natomiast przyjemności naturalne są najbardziej związane z dotykiem.

2. Wzrok jest najbardziej umiłowany ze względu na poznanie, gdyż wskazuje nam na liczne różnice między rzeczami, jak mówi Filozof w tymże miejscu.

3. Przyjemność jest przyczyną miłości cielesnej w inny sposób aniżeli widzenie. Przyjemność bowiem, zwłaszcza dotykowa, stanowi źródło miłości cielesnej ze względu na ton że jest celem; widzenie zaś jest źródłem wzruszenia, gdyż widok przedmiotu ukochanego wyciska obraz rzeczy, który skłania do ukochania i pożądania przyjemności, jaką ów przedmiot wywołuje.

Artykuł 7

CZY JEST JAKAŚ NIENATURALNA PRZYJEMNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma przyjemności nienaturalnej, gdyż:

1. W dziedzinie uczuć przyjemność jest tym, czym spoczynek w świecie przedmiotów martwych, zachodzący wyłącznie w miejscu naturalnym dla danego ciała. Wobec tego także ukojenie pożądania zmysłowego, którym jest przyjemność, zachodzi tylko w tym co jest współnaturalne. Każda więc przyjemność jest naturalna.

2. To, co sprzeciwia się naturze, jest jej pogwałceniem. A to jest przykre. Wobec tego to, co się sprzeciwia naturze, nie może być przyjemne.

3. Odczucie zgodności z naturą powoduje przyjemność, jak to wynika z określenia Filozofa[164)]. Otóż zgodność ta jest dla każdej istoty naturalna, gdyż ruch jest wtedy naturalny gdy zmierza do kresu naturalnego. A więc wszelka przyjemność jest naturalna.

Ale z drugiej strony Filozof stwierdza[165)], że pewne przyjemności są chorobliwe i przeciwne naturze.

Odpowiedź. Naturalnym zwiemy ton co jest zgodne z naturą, jak zaznacza Arystoteles[166)]. Otóż naturę człowieka można dwojako zrozumieć. Po pierwsze, można uważać, że umysł i rozum najbardziej stanowi o ludzkiej naturze, gdyż jest tym, co wyróżnia gatunkowo ludzi od innych stworzeń. Dlatego można nazwać naturalnymi te przyjemności ludzkie, które są zgodne z rozumem człowieka. W tym znaczeniu doznawanie przyjemności w rozważaniu prawdy oraz w uczynkach cnotliwych jest

naturalne dla człowieka. Po drugie, naturę ludzką można również rozumieć ze względu na to, co się przeciwstawia rozumowi, a jest wspólne człowiekowi oraz innym zwierzętom, zwłaszcza jeśli nie słucha rozumu. W tym znaczeniu wszystko, co należy do zachowania ciała bądź jednostki, jak pokarm, napój, czy sen, bądź gatunku, np. posługiwanie się narządami płciowymi, uchodzi za przyjemne z samej natury człowieka.

Otóż w jednym i drugim znaczeniu niektóre przyjemności mogą być nienaturalne zasadniczo, a naturalne pod pewnym względem. Zdarza się bowiem, że w jakiejś jednostce ulegnie zepsuciu któryś ze składników natury gatunkowej i wtedy to, co sprzeciwia się naturze gatunku może stać się przygodnie zgodne z naturą jednostki, np. woda ogrzana z natury swej ogrzewa. Tak samo zdarza się, że to, co się sprzeciwia naturze człowieka już to ze względu na rozum, już to ze względu na zachowanie ciała, może stać się dla danego człowieka czymś współnaturalnym z powodu zepsucia w nim tego, co przynależy do jego natury. Zepsucie to nieraz pochodzi ze strony ciała już to z powodu choroby, np. gdy człowiekowi, którego trawi gorączka, to, co słodkie wydaje się gorzkie i odwrotnie, już to z powodu złego ustroju, np. gdy ktoś znajduje przyjemność w jedzeniu ziemi lub węgla. Niekiedy zaś pochodzi od duszy, np. gdy wskutek przyzwyczajenia niektórzy znajdują przyjemność w jedzeniu ciała ludzkiego lub w stosunkach płciowych ze zwierzętami lub osobnikami tej samej płci, lub tym podobnych rzeczach, które są niezgodne z ludzką naturą.

Rozwiązanie trudności jest podane w osnowie artykułu.

Artykuł 8

CZY JEDNA PRZYJEMNOŚĆ MOŻE SPRZECIWIAĆ SIĘ DRUGIEJ. ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jedna przyjemność nie może sprzeciwiać się drugiej, gdyż:

1. Uczucia zawdzięczają przedmiotom swe zróżnicowanie gatunkowe oraz to, że jedne przeciwstawiają się drugim. Otóż dobro jest przedmiotem przyjemności. Skoro więc dobro nie może przeciwstawiać się dobru, lecz tylko złu, jak stwierdza Arystoteles[167)], wobec tego wydaje się, że jedna przyjemność nie może sprzeciwiać się drugiej.

2. Jak uczy Filozof [168)], jednej rzeczy tylko jedna rzecz się sprzeciwia. Otóż przyjemności sprzeciwia się przykrość. A więc nie może jej się sprzeciwiać jakaś przyjemność.

3. Przyjemność mogłaby się sprzeciwiać przyjemności tylko z powodu przeciwieństwa między przedmiotami wywołującymi przyjemność. Otóż między tymi przedmiotami zachodzi jedynie materialna różnica, czyli różnica ze względu na tworzywo. Przeciwieństwo zaś wymaga różnicy istotnościowej, czyli ze względu na formę. A więc między przyjemnościami nie ma przeciwieństwa.

Ale z drugiej strony, jak uczy Arystoteles[169)], przedmioty, które sobie nawzajem przeszkadzają, a należą do tego samego rodzaju sprzeciwiają się sobie. Otóż niektóre uczucia przeszkadzają sobie nawzajem. A więc jedne drugim sprzeciwiają się.

Odpowiedź. Pośród uczuć przyjemność odpowiada spoczynkowi ciał w przyrodzie, jak już widzieliśmy[170)]. Otóż spoczynek jakiegoś ciała w jednym miejscu może być przeciwny spoczynkowi tegoż ciała w innym, np. w górze i na dole, jak to podaje Filozof[171)]. Podobnie pośród uczuć jedne przyjemności mogą być przeciwne innym przyjemnościom.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Arystotelesa należy rozumieć o dobru i złu w cnotach i wadach. Bywają bowiem przeciwne wady, ale nie zdarza się, by jakaś cnota sprzeciwiała się innej cnocie. Ale w innych dziedzinach nic nie przeszkadza, aby dwa dobra były sobie nawzajem przeciwne, np. zimno i gorąco, z których pierwsze jest odpowiednie dla wody, a drugie dla ognia. W podobnym znaczeniu jedna przyjemność może sprzeciwiać się drugiej. Ale takie przeciwieństwo jest niemożliwe w odniesieniu do dobra w cnocie, które polega na zgodności z jedną tylko rzeczą, a mianowicie z rozumem.

2. Przyjemność pośród uczuć jest tym, czym spoczynek dla ciał, który zachodzi w miejscu odpowiednim i jakby współnaturalnym. Otóż przykrość jest podobna do spoczynku narzuconego przemocą, to bowiem, co przykre, sprzeciwia się pożądaniu zmysłowemu, podobnie jak miejsce spoczynku narzucone ciału, sprzeciwia się dążeniu naturalnemu. Otóż naturalnemu spoczynkowi sprzeciwia się zarówno spoczynek narzucony temu ciału przemocą, jak i spoczynek naturalny drugiego ciała, jak zaznacza Arystoteles[172)] .

3. Przedmioty, w których znajdujemy przyjemność, powodują nie tylko zróżnicowanie tychże przyjemnosci ze względu na tworzywo, ale także zróżnicowanie istotnościowe, czyli ze względu na formę, jeśli stanowią o różnych powodach, dla których coś jest przyjemne. Różne bowiem racje przedmiotu powodują zróżnicowanie gatunkowe tak czynów, jak i uczuć, jak to już zostało wykazane[173)].

ZAGADNIENIE 32
O PRZYCZYNIE PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

Z kolei należy rozpatrzyć przyczyny przyjemności. W związku z tym przedmiotem narzuca się osiem pytań: 1. Czy działanie jest właściwą przyczyną przyjemności? 2. Czy ruch jest przyczyną przyjemności? 3. Czy jest nią nadzieja i pamięć? 4. Czy smutek? 5. Czy działanie innych ludzi? 6. Czy spełnianie dobrych uczynków na rzecz bliźnich? 7. Czy podobieństwo? 8. Czy podziw jest przyczyną przyjemności?

Artykuł 1

CZY DZIAŁANIE JEST WŁAŚCIWĄ PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że działanie nie jest właściwą i pierwszą przyczyną przyjemności i radości, gdyż:

1. Jak pisze Arystoteles[174)], przyjemność polega na tym, że zmysł czegoś doznaje. Nie ma bowiem przyjemności bez poznania. Lecz wpierw poznajemy przedmioty działania niż samo działanie. Wobec tego działanie nie jest właściwą przyczyną przyjemności, ani tym samym radości.

2. Przyjemność polega przede wszystkim na osiągnięciu celu, gdyż cel jest głównym przedmiotem pożądania. Działanie zaś nie zawsze jest celem pożądania. Niekiedy tym celem jest sam skutek działania. A więc działanie nie jest właściwą oraz istotną przyczyną przyjemności.

3. Ukojenie i spoczynek - to zaprzestanie działania, a przecież sprawiają przyjemność. A więc działanie nie jest właściwą przyczyną przyjemności.

Ale z drugiej strony Filozof powiada[175)], że przyjemność jest działaniem współnaturalnym, nie doznającym przeszkód.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdziliśmy[176)], przyjemność i radość wymaga dwóch rzeczy: osiągnięcia odpowiedniego dobra oraz uświadomienia sobie tegoż osiągnięcia. Jedno i drugie polega na pewnym działaniu, gdyż czynne poznanie jest działaniem, podobnie jak i osiągnięcie odpowiedniego dobra dokonuje się przez pewne działanie. Nadto samo działanie, właściwe dla danej istoty, stanowi dla niej dobro, które jej odpowiada. A więc każda przyjemność i radość pochodzi z jakiegoś działania.

Rozwiązanie trudności. 1. Same przedmioty tylko wtedy są nam przyjemne, gdy zjednoczą się z nami już to przez samo tylko poznanie, np. gdy doznajemy przyjemności w rozważaniu czy badaniu pewnych rzeczy, już to w jakikolwiek inny sposób, związany jednak z poznaniem, np. gdy doznajemy przyjemności, myśląc o posiadanych dobrach, takich jak bogactwo, szacunek itp. Dobra te o tyle tylko są przyczyną przyjemności, o ile poznajemy, żeśmy je osiągnęli, gdyż, jak twierdzi Arystoteles[177)], wielką przyjemność stanowi myślenie, że jakaś rzecz jest naszą. Pochodzi to z wrodzonej miłości siebie samego. Mieć zaś coś - to używać tego lub móc używać. innymi słowy to pewne działanie. Jasne więc, że każda przyjemność i radość sprowadza się do działania jako do swej przyczyny.

2. Także wtedy n gdy celem działania nie jest samo działanie, ale jego skutki, doznajemy przyjemności, gdy skutki te posiadamy lub tworzymy, a to sprowadza się do użycia lub działania.

3. Działanie jest przyjemne w miarę, jak jest współmierne i współnaturalne w stosunku do tego, kto je wykonuje. Ponieważ zaś siły ludzkie są ograniczone, działanie tylko w pewnym stopniu może być współmierne człowiekowi. Jeśli się przekroczy właściwą miarę, nie będzie przyjemne, ale stanie się uciążliwe i przykre. Dlatego

spoczynek, zabawy i tym podobne rzeczy, przynależne do odpoczynku, są nam przyjemne, gdyż usuwają przykrości związane z trudem pracy.

Artykuł 2

CZY RUCH JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ruch nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Źródłem przyjemności jest obecność osiągniętego dobra, jak to już zostało stwierdzone[178)]. Dlatego Filozof pisze[179)], że przyjemności nie należy porównywać do powstawania rzeczy, ale do działania rzeczy już istniejącej. To zaś, co porusza się ku jakiejś rzeczy jeszcze jej nie ma, lecz niejako znajduje się na drodze jej powstawania, w miarę jak każdemu ruchowi towarzyszy pewne powstawanie i pewien rozkład jak to mówi Filozof[180)]. A więc ruch nie jest przyczyną przyjemności.

2. Ruch powoduje w działaniu trud i znużenie. Działanie zaś trudne i nużące nie jest przyjemne, lecz raczej przykre. Wobec tego ruch nie jest przyczyną przyjemności.

3. Ruch przynosi pewną nowość, która przeciwstawia się przyzwyczajeniu. To zaś, do czego przyzwyczailiśmy się jest nam przyjemne, jak zauważył Arystoteles[181)]. A więc ruch nie jest przyczyną przyjemności.

Ale z drugiej strony Augustyn zapytuje[182)]: „Panie Boże mój! Cóż jest powodem, że Ty, będąc wiecznym, jesteś sam dla siebie radością, a wiele istot wokoło Ciebie raduje się zawsze z powodu Ciebie, a równocześnie część Twoich stworzeń cieszy się z kolejności swych upadków i postępów, z uraz i zawierania zgody?” Z przytoczonych słów wynika, że ludzie cieszą Się i znajdują przyjemność w różnych zmianach. Wobec tego wydaje się, że ruch jest przyczyną przyjemności.

Odpowiedź. Trzy rzeczy są niezbędne do przyjemności: dwie z nich odnoszą się do zjednoczenia, które jest nam przyjemne, a trzecią jest poznanie tego zjednoczenia. Ze względu na te trzy rzeczy ruch jest przyjemny, jak to zauważył Arystoteles[183)]. Albowiem ze strony człowieka, który doznaje przyjemności, zmiana staje się przyjemną dlatego, że natura nasza jest zmienna i stąd ton co teraz nam odpowiada nie będzie nam odpowiadać później, np. ogrzewanie się przy ogniu jest odpowiednie dla człowieka w zimie, ale nie w lecie. Także ze strony dobra przyjemnego, z którym się jednoczymy, zmiana staje się nam przyjemna, a to dlatego, że przeciągające się oddziaływanie jakiegoś czynnika powiększa skutek, np. im dłużej stoi się przy ogniu, tym lepiej można się ogrzać i osuszyć. Naturalna zaś harmonia polega na pewnej mierze. Dlatego przeciążająca się obecność przedmiotu przyjemnego, jeśli przekracza miarę naturalnej harmonii, sprawia, że jej usunięcie staje się przyjemne.

W końcu ze strony samego poznania z tego powodu, że człowiek pragnie poznać coś w sposób całkowity i doskonały. Kiedy zaś nie może czegoś poznać jednocześnie w sposób doskonały n sprawia mu przyjemność zmiana, gdy jedna część ustępuje, a druga następuje i dzięki temu całość może być poznana. Dlatego Augustyn powiada[184)]: Nie chcesz zatrzymywać się na poszczególnych zgłoskach, lecz chcesz by przeszły, a inne nadeszły n tak byś mógł ująć całość. Podobnie dzieje się ze wszystkimi rzeczami, które składają się na jedną całość, lecz nie zachodzą

jednocześnie. Sprawiają one większą przyjemność w całym swym zespole aniżeli pojedynczo, jeśli wszystkie mogą być odczute. Jeśli więc jakaś rzecz jest z natury niezmienna, a równocześnie niemożliwy jest w niej nadmiar przeciągania się obecności przedmiotu przyjemnego, możliwy zaś jest jednoczesny ogląd całości - wówczas zmiana nie może być przyjemna. Im bardziej jakaś przyjemność zbliża się do tego ideału, tym dłużej może się przeciągać.

Rozwiązanie trudności. 1. Ton co się porusza ku czemuś, mimo że nie posiada jeszcze w sposób doskonały tego ku czemu się porusza, zaczyna jednak mieć coś z tego, do czego zmierza, i dlatego ów ruch posiada w sobie coś z przyjemności. Nie jest jednak przyjemny w sposób doskonały, gdyż przyjemności doskonałe mają za przedmiot rzeczy niezmienne. Ruch także staje się przyjemny w miarę jak to, co przed tym było nieodpowiednie, teraz stało się odpowiednie lub ustało.

2. Ruch powoduje trud i zmęczenie, jeśli przekracza naturalny tryb życia i wówczas przestaje być przyjemny. Natomiast staje się przyjemny w miarę jak usuwa to, co się sprzeciwia naturalnemu trybowi życia.

3. To, do czego przyzwyczailiśmy się, jest przyjemne, o ile jest naturalne, gdyż przyzwyczajenie jest jakby drugą naturą. Zmiana natomiast jest przyjemna nie dlatego, że odstępuje się od przyzwyczajenia, lecz dlatego, że nie dopuszcza do zepsucia normalnego trybu życia na skutek przeciągania się jakiegoś działania. Tak więc z tego samego powodu tj. współnaturalności, zarówno przyzwyczajenie, jak i zmiana stają się przyjemne.

Artykuł 3

CZY NADZIEJA I PAMIĘĆ SĄ PRZYCZYNAMI PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja i pamięć nie są przyczynami przyjemności, gdyż:

1. Jan Damasceński twierdzi[185)], że przyczyną przyjemności jest dobro obecne. Lecz pamięć i nadzieja odnoszą się do dobra nieobecnego, a mianowicie pamięć do przeszłego, nadzieja zaś do przyszłego. A więc ani jedna ani druga nie jest przyczyną przyjemności, ani tym samym radości.

2. Ta sama rzecz nie jest przyczyną przeciwnych sobie skutków. Lecz nadzieja jest przyczyną utrapienia, gdyż Pismo św. (Przyp 13, 12) mówi, że: „Nadzieja, która się odwłóczy trapi duszę”. Wobec tego nadzieja nie jest przyczyną przyjemności.

3. Nadzieja ma to wspólnego z przyjemnością, że odnosi się do dobra, podobnie jak pożądliwość i miłość. A więc nie jest bardziej przyczyną przyjemności niż te dwa uczucia.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Rzym 12, 12) o „radujących się nadzieją”, a w Psalmie (76, 4) czytamy: „Wspomniałem na Boga i uradowałem się”.

Odpowiedź. Przyjemność pochodzi z obecności odpowiedniego dobra, spostrzeżonego przez zmysły lub w inny sposób. W dwojaki zaś sposób coś jest nam obecne: przez

poznanie, w miarę jak przedmiot poznany przez swe podobieństwo jest w poznającym, oraz przez swą rzeczywistość, gdy jednoczy się z nami w jakikolwiek sposób już to w istności, już to w możności. Ponieważ zjednoczenie rzeczywiste jest większe niż zjednoczenie przez podobieństwo, jakie zachodzi w poznaniu, i tak samo mocniejsze jest zjednoczenie w istności niż w możności - dlatego największą jest ta przyjemność, która pochodzi ze zmysłów i którą wywołuje obecność przedmiotu zmysłowego. Na drugim stopniu jest przyjemność wynikająca z nadziei, w której zjednoczenie z przedmiotem przyjemnym dokonuje się nie tylko przez poznanie, ale także przez możność i zdolność osiągnięcia dobra, które sprawia przyjemność. Na trzecim miejscu jest przyjemność związana z pamięcią, w której zachodzi zjednoczenie jedynie przez poznanie.

Rozwiązanie trudności. 1. Nadzieja i pamięć odnoszą się do tego, co zasadniczo jest nieobecne, pod pewnym jednak względem jest obecne, a mianowicie bądź przez samo poznanie, bądź przez poznanie i zdolność osiągnięcia dobra przyjemnego, istniejącą przynajmniej we własnej ocenie.

2. Nic nie przeszkadza, by ta sama rzecz była przyczyną skutków przeciwnych sobie z różnych względów. Dlatego nadzieja jest przyczyną przyjemności ze względu na obecną ocenę zdolności osiągnięcia dobra przyszłego; ze względu zaś na nieobecność owego dobra jest przyczyną utrapienia.

3. Także miłość i pożądliwość są przyczyną przyjemności. Wszystko bowiem, co jest kochane, sprawia kochającemu przyjemność, gdyż miłość jest pewnym zjednoczeniem i współnaturalnością kochającego z przedmiotem ukochanym. Podobnie również wszystko, co jest pożądane jest przyjemne dla pożądającego, gdyż pożądliwość głównie odnosi się do przyjemności. Jednakże nadzieja ze względu na to, że wprowadza pewność rzeczywistej obecności dobra przyjemnego, jakiej nie daje ani miłość, ani pożądliwość, staje się w większym stopniu przyczyną przyjemności niż powyższe dwa uczucia lub też pamięć, która odnosi się do tego, co już przeminęło.

Artykuł 4

CZY CIERPIENIE I SMUTEK JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się n że smutek nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Nic nie jest przyczyną swego przeciwieństwa. Lecz smutek jest przeciwieństwem przyjemności. A więc nie jest jej przyczyną.

2. Rzeczy przeciwne mają przeciwne skutki. Lecz pamięć przyjemności jest przyczyną przyjemności. A więc pamięć przykrości jest przyczyną smutku, a nie przyjemności.

3. Tak się ma smutek do przyjemności, jak nienawiść do miłości. Otóż nienawiść nie jest przyczyną miłości, lecz raczej na odwrót, jak to zostało już wykazane[186)]. A więc smutek nie jest przyczyną przyjemności.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (41, 4): „Były mi łzy moje chlebem we dnie i w nocy”. Otóż chleb oznacza tu pokrzepienie spowodowane przez przyjemność. A więc łzy, rodzące się pod wpływem smutku, mogą być przyjemne.

Odpowiedź. Cierpienie i smutek można ujmować dwojako: ze względu na jego obecne istnienie oraz ze względu na jego istnienie w pamięci. W jeden i drugi sposób smutek może być przyczyną przyjemności. W pierwszy sposób bowiem przywołuje pamięć rzeczy ukochanej, której brak zasmuca człowieka, ale wspomnienie sprawia przyjemność. Pamięć zaś smutku stanowi przyczynę przyjemności z powodu następującego po nim wyzwolenia. Wyzwolenie bowiem od zła spostrzega się jako dobro, gdyż z chwilą, kiedy człowiek uświadomi sobie, że pozbył się tego, co przykre i zasmucające, wzrasta w nim powód do radości, zgodnie z słowami Augustyna[187)], że „często w radości przypominamy sobie rzeczy przykre, a w zdrowiu cierpienia, nie odczuwając bólu lecz większą radość i przyjemność”, w innym zaś miejscu[188)]: „Im większe jest niebezpieczeństwo w walce, tym większa radość w tryumfie”.

Rozwiązanie trudności. Zdarza się, że coś jest przygodnie przyczyną swego przeciwieństwa, np. gdy to, co zimne, ogrzewa, jak się wyraża Filozof[189)]. Podobnie smutek przygodnie bywa niekiedy przyczyną przyjemności, gdyż dzięki niemu następuje spostrzeżenie czegoś przyjemnego.

2. Wspomnienie doznanych zmartwień nie sprawia przyjemności z tego względu, że jest przykre i przeciwne przyjemności, ale ze względu na wyzwolenie się z tych zmartwień. Podobnie wspomnienie przyjemności może wywołać smutek na myśl, że się je utraciło.

3. Nienawiść również przygodnie może być przyczyną miłości, mianowicie gdy niektórzy kochają się nawzajem dlatego, że są zgodni w nienawiści jednej i tej samej rzeczy.

Artykuł 5

CZY CZYNNOŚCI INNYCH LUDZI SĄ DLA NAS PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że czynności innych ludzi nie są dla nas przyczyną przyjemności, gdyż :

1. Źródłem przyjemności jest zjednoczenie z właściwym dobrem. Otóż czynności drugich nie są z nami zjednoczone. A więc nie stanowią przyczyny naszej przyjemności.

2. Działanie jest właściwym dobrem istoty działającej. Jeśliby więc uczynki drugich ludzi były dla nas źródłem przyjemności, także wszystkie inne dobra bliźnich byłyby jej przyczyną. A to jest oczywistym fałszem.

3. Działanie jest nam przyjemne, gdy pochodzi z wrodzonych nam sprawności. Stąd Filozof twierdzi[190)]: „Za oznakę sprawności uważać należy przyjemność lub przykrość, które towarzyszą czynnościom”. Lecz czynności innych nie pochodzą od sprawności, które są w nas, lecz co najwyżej niekiedy ze sprawności, które są w bliźnich. A więc działanie ludzi powoduje przyjemność nie w nas, ale w innych.

Ale z drugiej strony Pismo św. mówi (2 Jan, 4): „Ucieszyłem się bardzo, żem znalazł dzieci twoje chodzące w prawdzie”.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy, dwie rzeczy są niezbędne do przyjemności: osiągnięcie właściwego dobra oraz uświadomienie sobie, że się je osiągnęło. Działanie więc drugich w trojaki sposób może być przyczyną przyjemności: po pierwsze, gdy przez cudze działanie osiągamy jakieś dobro. Z tego względu czynności drugich ludzi, którzy wyświadczyli nam jakieś dobro, są nam przyjemne, gdyż doznawać dobra od innych jest przyjemnością. Po drugie, gdy dzięki działaniu drugich uświadamiamy sobie własne dobro i jego wartość. Z tego też powodu ludzie doznają przyjemności, gdy inni ich chwalą lub szanują, ponieważ wtedy nabywają przeświadczenia, że posiadają w sobie jakieś dobra. Ponieważ zaś to przeświadczenie staje się mocniejsze, gdy opiera się na świadectwie ludzi dobrych i mądrych, dlatego ich pochwały i szacunek sprawiają większą przyjemność. Skoro zaś pochlebstwo jest pozorną pochwałą, dlatego niektórym sprawia przyjemność. Ponieważ także miłość odnosi się do jakiegoś dobra, a podziw do czegoś wielkiego, dlatego przyjemnie jest być kochanym i podziwianym, gdyż to wywołuje w człowieku przeświadczenie o własnej dobroci i wielkości, będące źródłem przyjemności. Po trzecie, działanie drugich może być źródłem przyjemności także z tego względu, że jeśli to działanie jest dobre, poczytujemy je sobie za swe własne mocą miłości, która sprawia, że w przyjacielu widzi się jakby drugiego siebie. Z powodu zaś nienawiści ludzie poczytują cudze dobro za coś przeciwnego sobie i dlatego złe działanie nieprzyjaciela wydaje się nam przyjemne. Dlatego Apostoł powiada (1 Kor 13, 6), że: „miłość nie raduje się z niesprawiedliwości, ale się weseli z prawdy”.

Rozwiązanie trudności. 1. Cudze działanie może być związane ze mną bądź przez skutki, jak w pierwszym przypadku, bądź przez poznanie, jak w drugim, bądź przez uczucie, jak w trzecim.

2. Zarzut odnosi się do trzeciego sposobu, a nie do dwóch pierwszych.

3. Chociaż cudze działanie nie pochodzi od sprawności, które są we mnie, powoduje jednak we mnie pewną przyjemność, gdyż wywołuje bądź przeświadczenie o własnej sprawności oraz jej poznanie, bądź pochodzi ze sprawności tej osoby, która przez miłość stanowi jedno ze mną.

Artykuł 6

CZY DOBROCZYNNOŚĆ NA RZECZ DRUGICH JEST ŹRÓDŁEM PRZYJEMNOŚCI I TYM SAMYM RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dobroczynność nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Źródłem przyjemności jest osiągnięcie własnego dobra. Lecz dobroczynność nie stanowi osiągnięcia własnego dobra, lecz raczej jego utratę. A więc nie jest przyczyną przyjemności, lecz raczej smutku.

2. Według Filozofa[191)], skąpstwo jest bardziej naturalne dla człowieka niż rozrzutność. Otóż do rozrzutności należy czynić dobrze drugim, a do skąpstwa zaprzestanie dobrych uczynków. Ponieważ zaś dla każdego działanie naturalne jest przyjemne, jak to stwierdził Arystoteles[192)], dlatego dobroczynność nie jest przyczyną przyjemności.

3. Przeciwne skutki pochodzą z przeciwnych przyczyn. Otóż niektóre czynności odnoszące się do złego działania są z natury przyjemne człowiekowi, np. zwyciężać, obwiniać, strofować, a także karać, gdy się jest w gniewie. Wobec tego dobroczynność jest raczej przyczyną smutku niż przyjemności.

Ale z drugiej strony - według Filozofa[193)] – hojność i pomoc drugim, tak przyjaciołom jak i obcym, należy do najprzyjemniejszych rzeczy.

Odpowiedź. Dobroczynność może być źródłem przyjemności w trojaki sposób. Po pierwsze, ze względu na skutek, a mianowicie dobro wytworzone w drugim. Z tego względu, poczytując dobro drugiego jakby za swoje własne, dzięki jedności jaką sprawia miłość, cieszymy się dobrem, które wyświadczamy drugim, a zwłaszcza przyjaciołom, jako naszym własnym dobrem.

Po drugie, ze względu na cel, np. gdy ktoś, świadcząc usługi drugim n ma nadzieję osiągnąć dla siebie jakieś dobro już to od Boga, już to od człowieka. Nadzieja zaś jest przyczyną przyjemności. Po trzecie, ze względu na źródło dobroczynności, które z kolei może być również trojakie. Pierwszym jest możliwość czynienia dobrze; i z tego względu przyjemnie jest czynić dobrze drugim, gdy przez to człowiek wyobraża sobie, iż posiada obfitość dóbr, z której może udzielać drugim. Dlatego ludzie cieszą się swymi dziećmi oraz dziełami, gdyż przekazują im swe własne dobra. Drugim źródłem dobroczynności jest sprawność skłaniająca do niej, tak że dobroczynność staje się dla człowieka jakby współnaturalną. Dlatego ludzie hojni z przyjemnością udzielają innym swych dóbr. Trzecim źródłem jest motyw działania, np. gdy miłość do kogoś pobudza człowieka do dobroczynności. Wszystko bowiem, co czynimy bądź cierpimy dla przyjaciela, jest nam przyjemne, ponieważ miłość jest główną przyczyną przyjemności.

Rozwiązanie trudności. 1. Udzielanie innym swych dóbr jest przyjemne jako świadectwo ich posiadania; ich utrata może być przykra, zwłaszcza gdy jest nadmierna.

2. Rozrzutność jest utratą nadmierną i dlatego sprzeciwia się naturze.

3. Zwyciężanie, karcenie czy karanie nie jest przyjemne z tego względu, że sprawia zło innym, ale dlatego, że wyraża własne dobro, które człowiek kocha więcej, niż nienawidzi zła cudzego. Zwyciężanie bowiem jest przyjemne dlatego, że daje człowiekowi poczucie własnej wyższości. Stąd wszystkie zabawy w których występuje współzawodnictwo i w których jest miejsce na zwycięstwo, są najbardziej przyjemne, jak w ogóle wszelkie gry dające nadzieję zwycięstwa. Strofowanie zaś i karanie może być przyczyną przyjemności w dwojaki sposób: po pierwsze, ze względu na to, iż wzbudza w człowieku wyobrażenie, że jest mądrym i wybitnym, gdyż karcenie do takich należy. Po drugie, ze względu na ton że ktoś karcąc drugiego czyni mu dobrze, a to sprawia przyjemność. Karać w gniewie jest nadto przyjemne z tego

względu, że człowiekowi wydaje się, iż usuwa rzekome poniżenie, jakiego doznał na skutek uprzedniej obrazy. Kiedy bowiem ktoś jest obrażony przez kogoś, myśli, że został poniżony i dlatego pragnie wyzwolić się z tego poniżenia przez wymierzenie kary. Jasne więc, że czynić dobrze drugim jest samo przez się przyjemne; źle zaś czynić innym jest przyjemne tylko o tyle, o ile wydaje się własnym dobrem.

Artykuł 7

CZY PODOBIEŃSTWO JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podobieństwo nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Pierwszeństwo i przełożeństwo nie wyraża podobieństwa, a przecież jedno i drugie jest z natury swej przyjemne, jak zauważył Filozof[194)]. A więc raczej niepodobieństwo jest przyczyną przyjemności niż podobieństwo.

2. Nic bardziej się nie różni niż przyjemność i smutek. Lecz zdaniem Arystotelesa[195)], smutni czy dotknięci cierpieniem szukają przyjemności. A więc przyczyną przyjemności jest raczej niepodobieństwo niż podobieństwo.

3. Ci, którzy mają w bród przyjemności, nie odczuwają ich, lecz raczej nudzą się nimi, co np. ujawnia się w obrzydzeniu do pokarmu u tych, którzy się przejedli. A więc podobieństwo nie jest przyczyną przyjemności.

Ale z drugiej strony, jak widzieliśmy poprzednio[196)], podobieństwo jest przyczyną miłości. Miłość zaś jest przyczyną przyjemności. A więc podobieństwo jest przyczyną przyjemności.

Odpowiedź. Podobieństwo jest pewną jednością. Stąd to, co jest podobne, ze względu na ton że jednoczy się z nami, jest przyjemne i miłe, jak to już widzieliśmy[197)]. Jeśli więc ton co jest podobne nie niszczy naszego własnego dobra, lecz je powiększa, wtedy jest zasadniczo przyjemne, np. człowiek miły jest człowiekowi, a młodzieniec młodzieńcowi. Jeśli zaś podobieństwo niweczy nasze własne dobro, staje się przygodnie wstrętne i przykre, nie ze względu na podobieństwo i jedność, ale dlatego, że niweczy ton co bardziej jednoczy się z nami. Zdarza się to dla dwóch przyczyn. Po pierwsze, gdy na skutek pewnego nadmiaru dobro niweczy własną miarę; dobro bowiem, a zwłaszcza cielesne, np. zdrowie, polega na pewnej harmonii. Dlatego przesyt w jedzeniu czy w innych przyjemnościach cielesnych wywołuje obrzydzenie. Po drugie, podobieństwo niekiedy sprzeciwia się naszemu własnemu dobru, np. garncarze mają wstręt do innych garncarzy nie dlatego, że są garncarzami, lecz dlatego, że przez nich tracą swą wyższość lub zysk, którego pożądają jako własnego dobra.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ między przełożonym a podwładnym zachodzi pewien związek, zachodzi także pewne podobieństwo. Przełożeństwo jednak daje poczucie wyższości własnego dobra, gdyż dobro powinno należeć do ludzi mądrych i

lepszych. Wywołuje więc w człowieku wyobrażenie własnej wartości. Albo także dlatego, że przewodzenie i przełożeństwo jest świadczeniem dóbr innym ludziom, a to jest również przyjemne.

2. To, w czym człowiek zmartwiony znajduje przyjemność, jest podobne nie do zmartwienia, ale do człowieka zmartwionego, gdyż zmartwienia sprzeciwiają się własnemu dobru tego człowieka, który się martwi. Dlatego zmartwieni i smutni pożądają przyjemności jako tego, co przyczynia się do ich własnego dobra i stanowi lekarstwo na przeciwności. Dlatego też ludzie bardziej pożądają przyjemności cielesnych, którym przeciwstawiają się pewne zmartwienia aniżeli przyjemności umysłowych, którym żaden smutek czy zmartwienie nie sprzeciwia się, jak to niżej zobaczymy[198]. Dlatego również zwierzęta z natury swej pożądają przyjemności, gdyż trudzą się przez pracę zmysłów oraz przez ruch. Z tego samego powodu także młodzież najbardziej pożąda przyjemności wskutek licznych zmian zachodzących w nich w okresie wzrastania. Także melancholicy usilnie pożądają przyjemności, aby odpędzić smutek, gdyż „ciało ich jest stale podrażnione wskutek złego ustroju", jak mówi Arystoteles[199] .

3. Dobra cielesne polegają na pewnym umiarze. Stąd ich nadmiar niweczy własne dobro człowieka, gdyż staje się przykry i wstrętny wskutek przeciwieństwa do tego, co jest dobre dla człowieka.

Artykuł 8

CZY PODZIW JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podziw nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Podziwianie jest znakiem braku wiedzy, jak mówi Jan Damasceński[200]. Lecz brak wiedzy nie jest przyjemny. A więc podziw nie jest przyczyną przyjemności.

2. Według Arystotelesa[201], podziw jest źródłem mądrości i niejako drogą w poszukiwaniu prawdy. Lecz przyjemniej jest rozważać prawdę już poznaną niż poszukiwać nieznanej, jak stwierdza tenże Filozof[202], gdyż poszukiwanie, w przeciwieństwie do rozważania, natrafia na trudności i przeszkody, a przyjemność powstaje wskutek działania nie doznającego przeszkody, jak to Arystoteles zaznacza[203]. A więc podziw nie jest przyczyną przyjemności, lecz raczej jej przeszkodą.

3. Każdy doznaje przyjemności w tym, do czego się przyzwyczaił. Dlatego bowiem działania wykonane pod wpływem sprawności nabytych przez przyzwyczajenie są nam przyjemne. Lecz ton do czego przyzwyczailiśmy się, nie budzi podziwu, jak powiada Augustyn[204]. A więc podziw wyklucza przyczynę przyjemności.

Ale z drugiej strony podług Filozofa [205] podziw jest przyczyną przyjemności.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdziliśmy[206], przyjemne jest osiągnięcie tego, czego się pragnie. W miarę jak wzrasta pragnienie rzeczy ukochanej, wzrasta również przyjemność z jej osiągnięcia. Zresztą, samo wzrastanie pragnienia wzmaga

przyjemność, gdyż samo pożądanie, dzięki nadziei osiągnięcia rzeczy ukochanej jest przyjemne. Podziw zaś jest pewnego rodzaju pragnieniem wiedzy wskutek tego, że człowiek, widząc jakieś skutki, nie zna ich przyczyny, albo gdy ta przyczyna przekracza jego poznanie czy zdolność poznania. Dlatego podziw jest przyczyną przyjemności wtedy, kiedy kojarzy się z nadzieją poznania tego, co pragnęlibyśmy poznać. Stąd wszystkie rzeczy godne podziwu są nam przyjemne, podobnie jak rzeczy rzadkie oraz obrazy tych rzeczy n choćby one same w sobie nie były miłe. Albowiem dusza raduje się porównując jedną rzecz z drugą, gdyż takie porównanie jest właściwym i naturalnym aktem rozumu, jak zaznacza Arystoteles[207)], dodając, że wyzwolenie się z wielkich niebezpieczeństw jest dlatego tak przyjemne, ponieważ jest zadziwiające.

Rozwiązanie trudności. 1. Podziw jest przyjemny nie z powodu niewiedzy, lecz z powodu pragnienia poznania przyczyny, a także z powodu spostrzeżenia czegoś nowego, a mianowicie, że dana rzecz nie jest taka, jakiej spodziewaliśmy się.

2. W przyjemności należy odróżnić dwie rzeczy. ukojenie w dobru i poznanie tego ukojenia. Otóż ze względu na ukojenie, ponieważ doskonalszą jest rzeczą kontemplować prawdę niż jej poszukiwać, kontemplacja zasadniczo jest przyjemniejsza niż poszukiwanie rzeczy nieznanych. Ze względu zaś na poznanie zdarza się przygodnie, że poszukiwanie niekiedy jest przyjemniejsze, a mianowicie, gdy wynika z większego pragnienia, podnieconego świadomością niewiedzy. Dlatego człowiek największą przyjemność znajduje w odkryciu na nowo pewnych rzeczy oraz w poznaniu ich.

3. Czynności do których przyzwyczailiśmy się, są przyjemne w działaniu, gdyż są nam niejako współnaturalne. Niemniej rzeczy rzadkie i niezwykłe mogą być przyjemne już to z powodu poznania, gdy człowiek pragnie je znać dlatego, że są zadziwiające, już to z powodu samego działania, ponieważ, jak czytamy w Etyce[208)], na skutek usilnego pragnienia umysł silniej skłania się do tego, co podnieca nas swą nowością. Doskonalsze bowiem działanie wywołuje doskonalszą przyjemność.

ZAGADNIENIE 33
O SKUTKACH PRZYJEMNOŚCI I RADOŚĆI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy przyjemność jest przyczyną rozwoju? 2. Czy jest przyczyną pragnienia lub pożądania dalszych przyjemności? 3. Czy przeszkadza w używaniu rozumu? 4. Czy doskonali działanie?

Artykuł 1

CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ ROZWOJU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie jest przyczyną rozwoju, (rozszerzenia się), gdyż:

1. Rozwój jest raczej sprawą miłości, gdyż Apostoł mówi: „Serce nasze rozszerzyło się” (2 Kor 6, 11), a Psalmista (118, 96). „Bardzo szerokie przykazanie Twoje”. Lecz przyjemność różni się od miłości. A więc nie jest przyczyną rozszerzenia się.

2. Rozszerzenie powoduje większą zdolność przyjęcia czegoś, a to przysługuje raczej pragnieniu, które odnosi się do rzeczy jeszcze nie posiadanej. A więc rozszerzenie się czy rozwój należy raczej do skutków pragnienia niż przyjemności.

3. Zacieśnienie przeciwstawia się rozszerzeniu, a przecież wydaje się bardziej odpowiadać przyjemności, gdyż ton co ściskamy, silniej chcemy zatrzymać. Otóż tak się ma sprawa z przedmiotami przyjemnymi. Tak więc rozszerzenie nie ma nic wspólnego z przyjemnością.

Ale z drugiej strony Prorok Izajasz, mówiąc o radości, tak się wyraża: (60, 5): „Zadziwi się i rozszerzy serce twoje”. Zresztą wyraz bliskoznaczny na wyrażenie przyjemności w języku łacińskim: „laetitian” pochodzi od „dilatare” co znaczy rozszerzać się.

Odpowiedź. Szerokość jest wymiarem wielkości ciała. Do uczuć stosujemy to określenie w przenośni. Oznacza bowiem jakby ruch wszerz, przysługujący przyjemności ze względu na dwa jej składniki. Jeden z nich dotyczy władzy poznawczej, spostrzegającej zjednoczenie z odpowiadającym danej istocie dobrem. To spostrzeżenie uświadamia człowieka, że osiągnął pewną doskonałość, stanowiącą o duchowej jego wielkości. Z tego względu mówi się, że duch ludzki dzięki przyjemności staje się wielki, czyli niejako poszerza się. Drugi czynnik odnosi się do władzy pożądawczej, która pozwala na przedmiot przyjemny i znajduje w nim ukojenie, niejako oddając się przyjemności, by ją wewnętrznie ująć. W ten sposób uczucie człowieka wskutek przyjemności poszerza się w tym oddaniu celem zespolenia z tym, co jest źródłem przyjemności.

Rozwiązanie trudności. 1. Nic nie przeszkadza, by wyrażenia przenośne stosować podług różnych podobieństw. Tak więc rozszerzenie jest sprawą miłości z powodu pewnego rozprzestrzeniania się uczucia osoby kochającej na inne tak, że troszczy się nie tylko o swojej rzeczy, ale także o rzeczy drugich; natomiast jest sprawą przyjemności w miarę, jak poszerza niejako swą pojemność i swe uzdolnienie.

2. Pragnienie wywołuje pewne poszerzenie na skutek wyobrażenia rzeczy upragnionej. To poszerzenie jeszcze bardziej wynika z obecności rzeczy, będącej źródłem przyjemności, gdyż duch ludzki bardziej oddaje się temu, co już sprawia przyjemność, niż rzeczy upragnionej, ale jeszcze nie posiadanej. Przyjemność bowiem jest celem pragnienia.

3. Kto doznaje przyjemności, zacieśnia się niejako około jej przedmiotu, jeśli jest doń mocno przywiązany; lecz serce jego poszerza się, by mógł radować się nią w sposób doskonały.

Artykuł 2

CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ PRAGNIENIA PRZYJEMNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie powoduje pragnienia siebie samej, gdyż:

1. Wszelki ruch ustaje z chwilą nastania spoczynku. Lecz przyjemność jest spoczynkiem i ustaniem ruchu pożądawczego. A więc nie jest przyczyną pragnienia.

2. Żadna rzecz nie jest przyczyną swego przeciwieństwa. Otóż przyjemność przeciwstawia się pragnieniu ze względu na przedmiot, gdyż przedmiotem pragnienia jest dobro nieosiągnięte. A więc przyjemność nie jest przyczyną pragnienia siebie samej.

3. Odraza przeciwstawia się pragnieniu. Przyjemności zaś często są źródłem odrazy. A więc nie powodują pragnienia przyjemności.

Ale z drugiej strony Chrystus Pan powiedział (Jan 4, 13): „Każdy kto pije z tej wody, znów będzie pragnął". Otóż, według Augustyna[209)], woda oznacza tu przyjemność cielesną.

Odpowiedź. Przyjemność można ujmować już to tak, jak jest w danej chwili, już to tak, jak jest w pamięci. Podobnie pragnienie można ujmować już to we właściwym znaczeniu, jako pożądanie rzeczy nieposiadanej, już to w znaczeniu ogólnym, jako wykluczenie, odrazy.

Otóż przyjemność aktualna, czyli taka, jaka jest w danej chwili, zasadniczo nie powoduje pragnienia siebie samej, chyba przygodnie; z tym jednak zastrzeżeniem, że chodzi o pragnienie w znaczeniu pożądania rzeczy nieposiadanej. Przyjemność bowiem jest uczuciem, które odnosi się do rzeczy obecnej. Zdarza się jednak, że ktoś nie posiada rzeczy obecnej w sposób doskonały już to ze względu na samą rzecz, już to ze względu na tego, kto ją posiada. Ze względu na samą rzecz, gdy jednocześnie nie posiada się jej w całości, ale kolejno, tak że ktoś doznając przyjemności w tym co posiada, pragnie posiąść resztę, np. gdy ktoś z przyjemnością słuchając pierwszej części jakiegoś wiersza, pragnie usłyszeć dalszy jego ciąg, jak to powiedział Augustyn[210)]. Otóż prawie wszystkie uczucia cielesne powodują pragnienie siebie samych aż do pełnego nasycenia, gdyż przyjemności te odpowiadają pewnemu dążeniu, jak to widać na przykładzie przyjemności związanych z przyjmowaniem pokarmów. Ze względu zaś na tego, kto posiada daną rzecz, gdy nie od razu w sposób doskonały, ale powoli zdobywa rzecz, która sama w sobie jest doskonała. Np. gdy na tym świecie, pojmując w sposób niedoskonały poznanie Bożen odczuwamy przyjemność, którą wzbudza w nas pragnienie doskonałego poznania w myśl słów Pisma św. o mądrości: „Którzy mię jedzą, jeszcze łaknąć będą, a którzy mię piją, jeszcze pragnąć będą" (Ekli 24, 29).

Jeśli natomiast przez pragnienie czy pożądanie rozumie się samo tylko usilne dążenie, wykluczające wszelką odrazę, wówczas zadowolenie duchowe najbardziej wywołuje pragnienie tychże przyjemności. Natomiast przyjemności cielesne, jeśli wskutek natężenia lub nadmiernego przeciągania się powodują przerost w stosunku do

stanu naturalnego n stają się nudne i budzą odrazę, jak to widać na przykładzie jedzenia. Dlatego, gdy ktoś nasycił się przyjemnościami cielesnymi, następuje przesyt i odraza, a niekiedy pragnienie innych przyjemności. Natomiast przyjemności duchowe nie powodują przesytu, lecz doskonalą naturę. Gdy więc dojdzie do nasycenia się nimi, stają się jeszcze przyjemniejsze, chyba że przygodnie nastąpi przemęczenie z powodu długotrwałego działania sił cielesnych, towarzyszących działaniu kontemplacyjnemu. O takich właśnie przyjemnościach można stosować słowa Pisma św. (Ekli 24, 29). Wszak św. Piotr Apostoł (I, 1-2) nawet o Aniołach powiada, że „aniołowie wejrzeć pragną" w tajemnice Boże.

Wreszcie, przyjemność w znaczeniu wspomnienia o niej w pamięci, a nie stanu aktualnego, jest zasadniczo zdolna wywołać pragnienie i pożądanie siebie samej, nawracając do owego stanu, w którym przyjemne było to, co przeminęło. Jeśli natomiast zaszła zmiana co do tego stanu, wówczas wspomnienie przyjemności nie sprawia zadowolenia, lecz raczej odrazę, np. pamięć o posiłku dla człowieka sytego.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy przyjemność jest doskonała, następuje zupełne ukojenie i ustanie ruchu pożądawczego w znaczeniu dążenia do rzeczy nieposiadanej; jeśli natomiast jest niedoskonała, wówczas dążenie to nie ustaje.

2. To, co posiadamy w sposób niedoskonały pod pewnym względem posiadamy, a pod pewnym względem nie posiadamy. Może więc być przedmiotem zarówno pragnienia, jak i zadowolenia.

3. Przyjemności w inny sposób powodują odrazę, a w inny pragnienie, jak to zostało wyjaśnione w osnowie artykułu.

Artykuł 3

CZY PRZYJEMNOŚĆ PRZESZKADZA W UŻYWANIU ROZUMU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu, gdyż:

1. Spokój jest najbardziej istotny dla używania rozumu, dlatego też Filozof twierdzi[211)], że spoczynek i siedzenie nad książkami prowadzi do wiedzy i roztropności, a w Piśmie św. czytamy (Mądr 8, 16): „Wszedłszy do domu, odpocznę z mądrością: nie sprawia bowiem przykrości towarzystwo jej, ani odrazy wspólne życie z nią". A więc przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu, a raczej wzmaga jego używanie.

2. Rzeczy nie istniejące w tym samym podmiocie, nawet gdy są przeciwne, nie przeszkadzają sobie wzajem. Lecz podmiotem przyjemności jest władza pożądawcza, podmiotem użycia zaś - władza poznawcza. A więc przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu.

3. To, co w czymś przeszkadza, wpływa na jego zmianę. Otóż użycie władzy poznawczej raczej wpływa na przyjemność, niż ulega jej wpływowi, jest bowiem jej przyczyną. A więc przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu.

Ale z drugiej strony, według Filozofa[212)], przyjemność wypacza sąd roztropności.

Odpowiedź. Według Filozofa[213)], właściwa przyjemność potęguje działanie, obca - przeszkadza mu. Otóż jest taka przyjemność, której przedmiotem jest sama czynność rozumu, np. gdy ktoś znajduje przyjemność w kontemplacji lub w rozumowaniu. Tego rodzaju przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu, lecz dopomaga mu. Z większą uwagą bowiem czynimy ton co nam sprawia przyjemność. Uwaga zaś pomaga w działaniu.

Natomiast przyjemności cielesne przeszkadzają w używaniu rozumu, a to dla trzech powodów. Po pierwsze, ze względu na rozproszenie. Bardzo bowiem skupiamy uwagę na tym, co nam sprawia przyjemność. Kiedy jednak uwaga mocno przylgnie do jednej rzeczy, osłabia się w stosunku do innych rzeczy lub całkowicie odwraca od nich. Jeśli więc przyjemność cielesna będzie dość znaczna, albo całkowicie uniemożliwi używanie rozumu, pochłaniając działanie ducha, albo stanie się poważną przeszkodą. Po drugie, z powodu przeciwieństwa. Niektóre bowiem przyjemności, zwłaszcza nadmierne, są przeciwne porządkowi rozumu, i z tego powodu Filozof mówi o nich[214)], że psują sąd roztropności, a nie sąd czysto teoretyczny, np. że trójkąt posiada trzy kąty, równe dwom prostym. Natomiast rozproszenie przeszkadza w wydawaniu sądów tak praktycznych, jak i teoretycznych. Po trzecie, z powodu pewnego skrępowania. Przyjemność zmysłowa bowiem pociąga za sobą pewną przemianę cielesną, większą niż w innych uczuciach, gdyż pożądanie gwałtowniej odnosi się do rzeczy obecnej niż nieobecnej. Otóż tego rodzaju przemiany cielesne przeszkadzają w używaniu rozumu, jak to np. widać u pijanych, u których rozum jest niejako związany i skrępowany.

Rozwiązanie trudności. 1. Przyjemność cielesna wprawdzie sprawia pewne ukojenie pożądania w tym, co przyjemne, ale ukojenie to niekiedy sprzeciwia się rozumowi; zawsze zaś wywołuje pewną zmianę w ciele. W jednym więc i drugim wypadku przeszkadza w używaniu rozumu.

2. Władza pożądawcza i poznawcza to wprawdzie dwie różne władze, ale jednej duszy. Dlatego, gdy dążenie duszy gwałtownie zwróci się do czynności jednej z nich, przeszkadza działaniu drugiej.

3. Używanie rozumu wymaga należytego działania wyobraźni i innych władz zmysłowych, które posługują się władzami cielesnymi. Dlatego przemiana cielesna przeszkadza w używaniu rozumu, utrudniając działanie wyobraźni i innych władz zmysłowych.

Artykuł 4

CZY PRZYJEMNOŚĆ DOSKONALI DZIAŁANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie doskonali działania, gdyż:

1. Wszelkie ludzkie działanie zależy od używania rozumu. Otóż przyjemność przeszkadza w używaniu rozumu, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. A więc nie doskonali, lecz raczej osłabia działanie ludzkie.

2. Nic nie doskonali siebie ani swej przyczyny. Otóż przyjemność jest działaniem, jak uczy Arystoteles[215)], co należy rozumieć w tym znaczeniu, że działanie

jest istotą przyjemności lub jej przyczyną. A więc przyjemność nie doskonali działania.

3. Gdyby przyjemność doskonaliła działanie, czyniłaby to bądź jako cel, bądź jako istotność (forma), bądź jako przyczyna sprawcza. Lecz nie może być czynnikiem doskonalącym z racji celu, gdyż nie działania są dla przyjemności, ale przyjemności dla działań, jak już widzieliśmy[216]. Ani z racji przyczyny sprawczej, gdyż raczej działanie jest przyczyną sprawczą przyjemności. Ani jako forma, gdyż, jak mówi Filozof [217], przyjemność nie jest sprawnością i dlatego nie doskonali działania.

Ale z drugiej strony Arystoteles w tymże miejscu powiada, że przyjemność doskonali działanie.

Odpowiedź. Przyjemność doskonali działanie w dwojaki sposób. Po pierwsze jako cel. Nie w tym znaczeniu jakoby była dobrem, z powodu którego ktoś podejmuje się działania, ale dlatego, że każde dobro uzupełniające inne dobro można nazwać celem. W tym znaczeniu mówi Filozof [218]: „Przyjemność jest dopełnieniem czynności ... jak cel, który się do niej dołącza, podobnie jak rozkwit urody dołącza się do młodości", a więc w tym znaczeniu, że do dobra, którym jest działanie, dołącza się inne dobro, którym jest przyjemność, dająca ukojenie pożądania w osiągniętym wpierw dobru.

Po drugie, jako przyczyna sprawcza, ale nie wprost, gdyż jak mówi Filozof[219], przyjemność doskonali działanie nie w ten sposób, jak lekarz doskonali zdrowego, lecz jak czyni to zdrowie, to jest pośrednio. Człowiek bowiem działający, znajdując przyjemność w działaniu, usilniej się do niego przykłada i z większą pilnością je wykonuje. W tym znaczeniu Arystoteles powiada, że przyjemności wzmagają własne czynności, a przeszkadzają w innych.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie każda przyjemność przeszkadza w działaniu rozumu, ale jedynie przyjemność cielesna, idąca nie za głosem rozumu, lecz za pożądliwością, która wzmaga się wskutek przyjemności. Natomiast przyjemność, która idzie za głosem rozumu, wzmacnia jego używanie.

2. Jak czytamy w Fizyce[220], zdarza się, że dwie rzeczy są sobie nawzajem przyczynami w tym znaczeniu, że jedna jest sprawczą przyczyną drugiej, a ta przyczyną celową pierwszej. Otóż w ten sposób działanie jest przyczyną sprawczą przyjemności, a przyjemność jako cel doskonali działanie, jak to stwierdzono w osnowie artykułu.

3. Rozwiązanie tej trudności wynika z poprzednich uwag.

ZAGADNIENIE 34
O DOBROCI I ZŁOŚCI PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

Następnie trzeba zająć się wartością moralną przyjemności. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy wszystkie przyjemności są złe? 2. Czy każda przyjemność jest dobra? 3. Czy jakaś przyjemność jest najlepszą? 4. Czy przyjemność jest miarą, czyli sprawdzianem, podług którego oceniać należy moralną wartość czynów?

Artykuł 1

CZY KAŻDA PRZYJEMNOŚĆ JEST ZŁA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każda przyjemność jest zła, gdyż:

1. To, co niszczy roztropność i przeszkadza w używaniu rozumu, jest samo przez się złe, ponieważ, jak twierdzi Dionizy[221)], dobrem dla człowieka jest żyć zgodnie z rozumem. Tymczasem przyjemność niszczy roztropność i przeszkadza w używaniu rozumu, i to tym więcej, im większa jest przyjemność. Stąd w dziedzinie przyjemności związanych z życiem płciowym, które są największe, gdy się ich doznaje jest rzeczą niemożliwą coś rozważać, jak zauważył, Arystoteles[222)]. A Hieronim mówi[223)], że w czasie dokonywania aktu płciowego nie ma obecności Ducha Świętego, nawet gdyby tego aktu dokonywał ktoś, kto wydawałby się prorokiem. Wobec tego przyjemność sama w sobie jest zła.

2. To, czego człowiek cnotliwy unika, a poszukuje ktoś, komu brak cnoty, wydaje się samo przez się złe i czymś, czego należy unikać, gdyż, jak twierdzi Filozof[224)] człowiek cnotliwy jest niejako miarą i normą ludzkich działań. Apostoł zaś dodaje (1 Kor. 2, 15): „Uduchowniony osądza wszystko". Lecz dzieci i zwierzęta, nie mając cnoty, szukają przyjemności, natomiast umiarkowani ich unikają. A więc przyjemności są same przez się złe i należy ich unikać.

3. Cnota i sztuka odnoszą się do tego, co dobre i trudne, jak uczy Arystoteles[225)]. Lecz żadna sztuka nie zmierza do przyjemności. A więc przyjemność nie jest dobra.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (36, 4): „Raduj się w Panu". Skoro zaś powaga Boska do niczego złego nie nakłania, wydaje się, że nie każda przyjemność jest zła.

Odpowiedź. Jak powiedziano w Etyce[226)], niektórzy uznali wszystkie przyjemności za złe, a to dlatego, że mieli na myśli jedynie przyjemności cielesne i zmysłowe, które bardziej rzucają się w oczy. Starożytni bowiem filozofowie nie odróżniali, także w innych sprawach, tego co zmysłowe, od tego co umysłowe, jak stwierdza Arystoteles[227)]. Głosili więc, że wszystkie przyjemności cielesne są złe, aby ludzie tak skłonni do przyjemności nieumiarkowanych, powstrzymując się od nich, mogli zdobyć złoty umiar cnoty. Przekonanie to nie jest jednak słuszne. Nikt bowiem nie może żyć bez jakiejś zmysłowej i cielesnej przyjemności. Jeśli więc tych, którzy głoszą, że wszystkie przyjemności są złe, ludzie przyłapią na uleganiu przyjemnościom, będą jeszcze bardziej skłonni do przyjemności pod wpływem przykładu życia takich filozofów, a puszczą mimo uszu ich naukę, zawartą w słowach. W dziedzinie bowiem działań i uczuć ludzkich, gdzie doświadczenie ma największą wagę, bardziej pociągają przykłady niż słowa.

Trzeba więc stwierdzić, że niektóre przyjemności są dobre, a inne złe, a to dla dwóch powodów. Przyjemność bowiem jest ukojeniem władzy pożądawczej w jakimś ukochanym dobru. Wynika z jakiegoś działania ze względu na dobro, które, dając ukojenie, wzbudza przyjemność, gdyż należy pamiętać, że dobro i zło w dziedzinie

moralności - to zgodność względnie niezgodność z rozumem, jak już widzieliśmy [228]. Podobnie, w przyrodzie uważa się coś za naturalne, o ile jest zgodne z naturą, a za nienaturalne, gdy jest z nią niezgodne. Tak więc w przyrodzie jest pewien spoczynek naturalny, a więc odpowiadający naturze, np. gdy ciało ciężkie spoczywa w dole; i nienaturalne, a więc przeciwny naturze, np. gdy ciało ciężkie leży na górze. Podobnie w dziedzinie moralności: przyjemność jest dobra, gdy pożądanie wyższe czy niższe znajduje ukojenie w tym, co odpowiada rozumowi; jest zaś zła, gdy to ukojenie znajduje w tym, co sprzeciwia się rozumowi i prawu Bożemu.

Drugi powód można wysnuć z racji działań, pośród których jedne są dobre, a inne złe. Otóż przyjemności są bardziej skojarzone z działaniami niż pożądliwości, które wyprzedzają je w czasie. Skoro więc pożądanie dobrych działań jest dobre, a złych – złe, tym bardziej przyjemności z powodu dobrych działań są dobre, a z powodu złych są złe.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak wyżej stwierdziliśmy[229], przyjemności z powodu aktów rozumu nie przeszkadzają rozumowi ani nie psują roztropności; natomiast przyjemności obce, a zwłaszcza cielesne, przeszkadzają już to na skutek przeciwieństwa pożądania, gdy znajduje ukojenie w tym co sprzeciwia się rozumowi - i wówczas przyjemność jest moralnie zła - już to wskutek pewnego skrępowania rozumu, np. przyjemność w akcie małżeńskim, chociaż dotyczy tego, co jest zgodne z rozumem, przeszkadza jednak w używaniu rozumu z powodu dołączonej przemiany cielesnej. Ale z tego powodu przyjemność nie staje się moralnie zła, podobnie jak nie jest moralnie zły sen, choć również wiąże rozum, jeśli tylko jest dopuszczony zgodnie z rozumem. Niekiedy bowiem sam rozum wymaga, by zawiesić jego używanie. Tego rodzaju związanie rozumu w akcie małżeńskim, chociaż nie stanowi złości moralnej, gdyż nie jest grzechem ani śmiertelnym, ani powszednim, pochodzi jednakże z pewnej złości moralnej, a mianowicie z grzechu pierwszych rodziców, gdyż w stanie pierwotnej niewinności tego powiązania rozumu w akcie małżeńskim nie było.

2. Człowiek umiarkowany nie unika wszelkich przyjemności, lecz nieumiarkowanych i niezgodnych z rozumem. To zaś, że dzieci i zwierzęta gonią za przyjemnościami, nie dowodzi, by w ogóle były złe, gdyż jest w nich pewne naturalne pożądanie, wszczepione im przez Boga i kierujące ich do tego, co im odpowiada.

3. Nie wszystko, co jest dobre stanowi przedmiot sztuki, ale tylko dzieła zewnętrzne, jak to zobaczymy później[230]. Do działań zaś oraz uczuć, które są w nas, bardziej odnosi się roztropność i cnota moralna niż sztuka. Niemniej pewna sztuka ma za swój przedmiot wytwarzanie przyjemności, a mianowicie sztuka kucharska oraz perfumeryjna, jak mówi Filozof [230a] .

Artykuł 2

CZY KAŻDA PRZYJEMNOŚĆ JEST DOBRA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każda przyjemność jest dobra, gdyż:

1. Jak już wiemy[231], trojakie jest dobro. Duchowe, użytkowe i przyjemne. Lecz wszelkie dobro jest duchowe i użyteczne. A więc wszelka przyjemność jest dobra.

2. To jest samo przez się dobrem, czego nie poszukuje się ze względu na coś innego. Przyjemności zaś nie pożądamy ze względu na coś innego. Wszak śmiesznym byłoby pytać kogoś, dlaczego chce przyjemności. A więc przyjemność jest sama przez się dobrem. To zaś, co przysługuje czemuś samo przez się, przysługuje powszechnie. A więc każda przyjemność jest dobra.

3. Wydaje się, że to, czego wszyscy pożądają, jest samo przez się dobre, gdyż, jak określa Filozof [232)], dobro jest tym, czego wszyscy pożądają. Lecz wszystkie istoty, nawet dzieci i zwierzęta, pożądają przyjemności. A więc każda przyjemność jest dobra.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Przyp 2, 14) mówi o tych: „którzy się weselą źle uczyniwszy i radują się w rzeczach najgorszych".

Odpowiedź. Jak niektórzy stoicy twierdzili, że wszystkie przyjemności są złe, tak niektórzy epikurejczycy uczyli, że przyjemności są same w sobie dobre i dlatego wszystkie są godziwe. Mylili się dlatego, że nie odróżniali tego, co jest dobrem zasadniczo, od tego, co jest dobrem dla danego osobnika. Zasadniczo dobrem jest ton co samo przez się jest dobrem. Zdarza się zaś, że ton co nie jest samo przez się dobrem, niemniej jest dobrem dla danego osobnika w dwojaki sposób. Po pierwsze, ze względu na to, że dobro to odpowiada przysposobieniu, w jakim ów osobnik znajduje się, a które nie jest dobre. Np. trucizny zasadniczo nie odpowiadają ustrojowi ludzkiemu, niemniej pewne ich dawki mogą być dobre dla chorych, np. dla trędowatych. Po drugie, ze względu na to, że to, co nie jest odpowiednie, uważa się za odpowiednie. Ponieważ przyjemność to pewne ukojenie pożądania w dobru, jeśli to, w czym ktoś znajduje ukojenie n będzie zasadniczo dobre, wówczas przyjemność też będzie zasadniczo dobra. Jeśli zaś nie będzie zasadniczo dobre, ale jedynie dobre dla danego osobnika, wówczas także przyjemność nie będzie zasadniczo dobra, lecz jedynie pod pewnym względem, albo też będzie dobrem pozornym.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobro duchowe i użyteczność określa się na podstawie stosunku do rozumu, i dlatego nie ma rzeczy duchowej lub użytecznej, która by nie była dobrem. Natomiast przyjemność określa się na podstawie stosunku do pożądania, które niekiedy dąży do tego, co się sprzeciwia rozumowi. Dlatego nie wszystko, co jest przyjemne, jest tym samym dobre dobrocią moralną, która zależy od stosunku do rozumu.

2. Dlatego przyjemności nie szuka się ze względu na inną rzecz, ponieważ stanowi ukojenie w celu. Cel zaś może być dobry lub zły, mimo, że nic nie może być celem, co nie byłoby jakimś dobrem dla danego osobnika. To samo odnosi się do przyjemności.

3. Wszystkie istoty w ten sam sposób pożądają przyjemności, jak i dobra, gdyż przyjemność jest spoczynkiem w dobru. Ale nie każde dobro pożądane jest samo przez się i prawdziwie dobrem, i dlatego nie każda przyjemność jest sama przez się i prawdziwie dobra.

Artykuł 3

CZY JAKAŚ PRZYJEMNOŚĆ JEST NAJLEPSZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że żadna przyjemność nie jest czymś najlepszym, gdyż:

1. żadne powstawanie nie może być czymś najlepszym, gdyż nie jest celem ostatecznym. Przyjemność zaś jest następstwem powstawania n gdyż doznaje się przyjemności dzięki temu, że coś się staje zgodnie z naturą. Wobec tego przyjemność nie może być czymś najlepszym.

2. To, co jest najlepsze, nie może stać się jeszcze lepsze przez dodanie czegoś. Lecz przyjemność przez pewne dodanie może stać się lepsza. Lepsza jest bowiem przyjemność z cnotą niż bez cnoty. A więc przyjemność nie jest czymś najlepszym.

3. To, co jest najlepsze, jest dobrem samo przez się i dlatego powszechnym. To bowiem, co istnieje samo przez się, jest przed tym, co istnieje przygodnie i jest lepsze od niego. Lecz przyjemność jest dobrem całkowitym, jak stwierdziliśmy w poprzednim artykule. A więc nie jest czymś najlepszym.

Ale z drugiej strony szczęśliwość jest czymś najlepszym, gdyż jest celem życia ludzkiego. Lecz nie ma szczęścia bez przyjemności, gdyż powiedziano w Psalmie (15, 11): „Napełnisz mię weselem przy obliczu Twoim, rozkosze na prawicy Twojej aż do końca”.

Odpowiedź. Platon[233)] nie twierdził, tak jak stoicy, że wszystkie przyjemności są złe ani, jak epikurejczycy, że wszystkie są dobre, ale że pewne są dobre, a inne złe. Uczył jednak, że żadna przyjemność nie jest najwyższym dobrem, czyli czymś najlepszym. O ile jednak można zrozumieć jego dowody, mylił się w dwóch sprawach. Po pierwsze, dostrzegając, że przyjemności zmysłowe i cielesne polegają na pewnym poruszeniu i powstawaniu, jak to widać na przykładzie jedzenia itp., twierdził, że źródłem wszystkich przyjemności jest powstawanie i ruch. A ponieważ jedno i drugie jest czynnością istoty niedoskonałej, Platon wyciągnął wniosek, że przyjemność nie jest doskonałością ostateczną. Lecz dowody jego są, oczywiście, fałszywe w odniesieniu do przyjemności umysłowych. Ktoś bowiem może doznawać przyjemności nie tylko z powodu nabywania wiedzy, np. gdy się uczy lub podziwia coś, ale także w rozważaniu nabytej już wiedzy

Po drugie, Platon, mówiąc o tym, co najlepsze, miał na myśli to, co jest zasadniczo najwyższym dobrem i to oderwanym i samoistnym, a więc w takim znaczeniu, w jakim sam Bóg jest najwyższym dobrem. My zaś mówimy o tym, co jest najlepsze w sprawach ludzkich. Otóż tym, co jest najlepsze dla każdej rzeczy, jest jej cel ostateczny. Przez cel zaś można rozumieć dwie rzeczy: samą rzecz lub użycie tej rzeczy. Np. celem skąpca są pieniądze lub ich posiadanie. Z tego względu przez ostateczny cel człowieka możemy rozumieć już to samego Boga, który jest zasadniczo najwyższym dobrem, już to radowanie się nim, stanowiące o przyjemności w tym ostatecznym celu. Otóż w tym znaczeniu można uznać przyjemność za coś najlepszego spośród ludzkich dóbr.

Rozwiązanie trudności. 1. Powstawanie jest źródłem przyjemności, ale nie każdej, gdyż niektóre przyjemności są następstwem doskonałych działań, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Nic więc nie przeszkadza, aby jakaś przyjemność była czymś najlepszym, mimo że nie każda jest taką.

2. Zarzut odnosi się do tego, co jest zasadniczo dobrem najlepszym, a wszystkie inne byty są dobre ze względu na uczestnictwo w nim. Stąd żaden dodatek nie czyni go lepszym. Natomiast gdy chodzi o inne dobra, ogólnie prawdą jest, że każde z nich staje się lepsze przez dodanie innego dobra. Zresztą można także powiedzieć, że przyjemność nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do czynności cnotliwej, lecz jej towarzyszy n jak to zaznacza Arystoteles[234)].

3. Przyjemność może być czymś najlepszym nie dlatego, że jest przyjemnością, ale dlatego, że jest doskonałym ukojeniem w dobru najwyższym. Nie jest więc konieczne, by każda przyjemność była czymś najlepszym, czy nawet by była dobra. Podobnie może być pewna wiedza najlepsza, jednakże nie każda jest najlepsza.

Artykuł 4

CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST MIARĄ I SPRAWDZIANEM PODŁUG KTÓREGO OCENIA SIĘ WARTOŚĆ MORALNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie jest miarą czy sprawdzianem w ocenie dobra i zła moralnego, gdyż:

1. Według Arystotelesa[235)] to, co jest pierwsze w danym rodzaju, stanowi miarę wszystkich rzeczy. Otóż przyjemność nie jest pierwszą w dziedzinie moralności, gdyż miłość i pragnienie wyprzedzają ją. A więc nie jest miarą i prawidłem w ocenie moralności.

2. Miara i sprawdzian muszą być niezmienne. Dlatego ruch najbardziej jednostajny stanowi miarę wszystkich innych ruchów, jak uczy Filozof [236)]. Lecz przyjemność jest zmienna i niejednakowa, skoro niektóre przyjemności są dobre, a inne złe. A więc przyjemność nie jest miarą i prawidłem w ocenie moralności.

3. Sąd jest pewniejszy n jeśli sądzi się skutki na podstawie przyczyn, aniżeli na odwrót. Lecz dobroć i złość czynów jest przyczyną dobroci lub złości przyjemności, gdyż, jak twierdzi Arystoteles[237)], te przyjemności są dobre, które wynikają z dobrych czynności, te zaś złe, które wynikają ze złych. A więc przyjemności nie są miarą ani sprawdzianem dobroci i złości moralnej.

Ale z drugiej strony Augustyn[238)], komentując słowa Psalmu (7, 10): „Badający serce i nerki Boże”, powiada że celem troski i poznania jest przyjemność, do której człowiek usiłuje dotrzeć. Arystoteles zaś twierdzi[239)], że przyjemność jest celem nadrzędnym, czyli głównym, według którego jedne rzeczy nazywamy dobrymi, a inne złymi.

Odpowiedź. Dobroć i złość moralna zależy głównie od woli, jak to już widzieliśmy[240)]. Czy zaś wola jest dobra lub zła, oceniamy głównie podług celu. Za cel zaś uznajemy ton w czym wola doznaje ukojenia. Ukojeniem zaś woli i wszelkiego pożądania w dobru jest przyjemność. Dlatego podług tego, w czym wola ludzka szuka przyjemności, oceniamy czy człowiek jest dobry lub zły, a mianowicie jest dobry i

cnotliwy ten, kto raduje się uczynkami cnotliwymi, a zły, który cieszy się uczynkami złymi.

Otóż przyjemności pożądania zmysłowego nie stanowią sprawdzianu dobroci i złości moralnej, gdyż np. pożywienie jest dobre zarówno dla dobrych, jak i złych. Lecz wola ludzi dobrych doznaje przyjemności tylko w tym, co jest zgodne z rozumem, wola zaś złych o to nie dba.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość i pragnienie wyprzedzają przyjemność w porządku powstawania. Natomiast przyjemność wyprzedza je z tego Powodu, że jest celem, który w dziedzinie działania ma charakter zasady od której głównie zależy osąd, jako od jej miary i sprawdzianu.

2. Wszystkie przyjemności są jednakowe z tego względu, że stanowią pewne ukojenie w jakimś dobru, i z tego względu przyjemność może być miarą i sprawdzianem. Dobrym bowiem jest człowiek, którego wola doznaje ukojenia w prawdziwym dobru, a złym jest ten, czyja wola doznaje tego ukojenia w złu.

3. Ponieważ przyjemność doskonali działanie jako jego cel, jak to wyżej stwierdziliśmy żadne działanie nie może być doskonale dobre, jeśli przyjemność, która mu towarzyszy, nie odnosi się do dobra. Dobroć bowiem zależy od celu. Otóż w ten sposób dobroć przyjemności jest poniekąd przyczyną dobroci w działaniu.

ZAGADNIENIE 35
O BÓLU I SMUTKU

Z kolei przystępujemy do rozważań o bólu i smutku. Należy tu omówić następujące sprawy: istotę bólu i smutku, jego przyczyny, skutki, lekarstwo na smutek i wartość moralną tego uczucia. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy ból jest uczuciem? 2. Czy ból jest tym samym co smutek? 3. Czy ból i smutek sprzeciwia się przyjemności? 4. Czy każdy smutek sprzeciwia się każdej przyjemności? 5. Czy jakiś smutek przeciwstawia się tej przyjemności, jaką daje kontemplacja? 6. Czy należy bardziej unikać smutku niż pożądać przyjemności? 7. Czy ból wewnętrzny jest większy niż zewnętrzny? 8. O gatunkach smutku.

Artykuł 1

CZY BÓL JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból, czyli cierpienie, nie jest uczuciem, gdyż:

1. żadne uczucie nie jest w ciele. Ból zaś możemy odczuwać w ciele. Augustyn bowiem mówi[241)], że ból cielesny to nagłe zepsucie rzeczy na skutek złego posługiwania się nią ze strony duszy. A więc ból nie jest uczuciem.

2. Każde uczucie jest przejawem pożądania. Ból zaś jest raczej sprawą władzy poznawczej, gdyż podług Augustyna[242)] ból w ciele pochodzi od zmysłu, stawiającego opór ciału silniejszemu. A więc ból nie jest uczuciem.

3. Każde uczucie należy do pożądania zmysłowego. Lecz ból należy raczej do pożądania naturalnego, gdyż według Augustyna[243)], jeśliby jakieś dobro nie pozostało w naturze, żaden ból z powodu utraty dobra nie zasmucałby nas. A więc ból nie jest uczuciem.

Ale z drugiej strony Augustyn przytacza wiersz Wergiliusza[244)], na dowód, że ból jest uczuciem: „Stąd lękają się, pożądają, radują się i boleją ...”

Odpowiedź. Podobnie jak do wywołania uczucia przyjemności potrzeba dwóch rzeczy, a mianowicie zjednoczenia z pewnym dobrem i uświadomienie sobie tego zjednoczenia, tak samo do wywołania bólu wystarczy zjednoczenie ze złem, które z tego względu jest złe, że pozbawia człowieka dobra, oraz spostrzeżenie tego zjednoczenia. Jeśli ton co się jednoczy z nami, nie jest dla nas ani dobre, ani złe, nie może wywołać ani przyjemności, ani bólu. Jasne więc, że coś jest przedmiotem przyjemności lub bólu dlatego, że jest dobre względnie złe. Dobro zaś i zło ze względu na swój charakter, stanowią przedmiot władzy pożądawczej. A więc przyjemność i ból przynależą do władzy pożądawczej.

Otóż każde działanie władzy pożądawczej, czyli każda skłonność będąca następstwem poznania, jest sprawą albo umysłowej, albo zmysłowej władzy pożądawczej, gdyż skłonność pożądania naturalnego nie jest następstwem poznania ze strony osobnika pożądającego, lecz innej osoby (a mianowicie Stwórcy, który zwierzęta wyposażył w instynkty), jak to już widzieliśmy wyżej[245)]. Ponieważ zaś przyjemność i ból opierają się na istnieniu w tym samym podmiocie pewnego zmysłu i poznania, wobec tego jest że ból, podobnie jak przyjemność, zachodzi w pożądaniu umysłowym lub zmysłowym.

Wszelkie zaś poruszenie sił pożądawczych zmysłowych jest uczuciem, o czym była mowa poprzednio[246)], szczególnie zaś poruszenie, które dotyczy pewnego braku. Tak więc ból, jako pewna reakcja zmysłowej władzy pożądawczej, jest uczuciem w najściślejszym znaczeniu tego wyrazu.

Podobnie wszelkie przykrości cielesne są uczuciami we właściwym znaczeniu. Dlatego Augustyn nazywa szczególniej ból chorobą.

Rozwiązanie trudności. 1. Ból jest w ciele w tym znaczeniu, że przyczyna jego zachodzi w ciele, np. gdy odczuwamy coś szkodliwego dla ciała. Samo zaś uświadomienie bólu zachodzi w duszy n ciało bowiem, jak mówi Augustyn[247)], nie może doznawać bólu, jeśli go dusza nie odczuwa.

2. Ból pochodzi od zmysłu nie w tym znaczeniu, by stanowił jego czynność, ale dlatego, że poznanie zmysłowe jest warunkiem tak bólu jak przyjemności cielesnej.

3. Ból z powodu utraty dobra wskazuje na dobroć natury nie dlatego, jakoby był przejawem naturalnego pożądania, ale dlatego, że skoro natura pożąda dobra, gdy odczuje się jego brak, następuje uczucie bólu w zmysłowej władzy pożądawczej.

Artykuł 2

CZY SMUTEK JEST TYM SAMYM CO BÓL I CIERPIENIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie jest bólem, gdyż:

1. Według Augustyna[248)], o bólu mówi się ze względu na ciało. Smutek zaś jest raczej w duszy. A więc smutek nie jest bólem.

2. Ból odnosi się tylko do obecnego zła. Smutek zaś odnosi się także do zła przeszłego i przyszłego; np. pokuta jest smutkiem z powodu przeszłości, a niepokój z powodu przyszłości. A więc smutek różni się od bólu.

3. Ból wydaje się zależeć tylko od zmysłu dotyku. Smutek zaś może pochodzić od wszystkich zmysłów. Wobec tego smutek nie jest bólem, gdyż odnosi się do wielu przedmiotów.

Ale z drugiej strony Apostoł pisze (Rzym 9, 2): „Mam wielki smutek i ustawiznie boleje serce me”, utożsamia więc ból ze smutkiem.

Odpowiedź. Dwojakie poznanie może spowodować przyjemność i ból: wrażenia zewnętrznych zmysłów oraz spostrzeżenie wewnętrzne, pochodzące od umysłu lub wyobraźni. Spostrzeżenie wewnętrzne ma szerszy zakres niż wrażenia zmysłów zewnętrznych, gdyż rozciąga się na wszystko, co podpada pod zmysły, ale nie na odwrót. Tak więc radością nazywamy tylko tę przyjemność, której przyczyną jest wewnętrzne spostrzeżenie, podobnie jak smutkiem tylko ten ból, który powstał na skutek wewnętrznego spostrzeżenia. Także przyjemności, spowodowanej przez wrażenia zewnętrznych zmysłów n nie określamy mianem radości, a ból, wywołany na skutek wrażeń zmysłowych nazywamy cierpieniem, a nie smutkiem. Smutek jest więc gatunkiem bólu, podobnie jak radość gatunkiem przyjemności.

Rozwiązanie trudności. 1. Augustyn tak się wyraża dlatego, że w potocznym języku wyrazem „ból” oznaczamy cierpienia cielesne, jako bardziej nam znane, aniżeli cierpienia duchowe.

2. Zmysł zewnętrzny ujmuje tylko to co jest obecne. Natomiast wewnętrzna władza poznawcza obejmuje teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Ból cielesny zaś, będący następstwem poznania zmysłu zewnętrznego, odnosi się tylko do teraźniejszości.

3. Wrażenia dotykowe bywają bolesne nie tylko dlatego, że są niewspółmierne w stosunku do władzy poznawczej, ale również dlatego, że sprzeciwiają się naturze. Natomiast wrażenia innych zmysłów mogą być wprawdzie niewspółmierne w stosunku do władzy poznawczej, ale nie sprzeciwiają się naturze, chyba że równocześnie wywołują ból w zmyśle dotyku. Dlatego tylko człowiek, który jest stworzeniem zdolnym do doskonałego poznania, doznaje przyjemności w działaniu innych zmysłów niezależnie od dotyku; inne natomiast zwierzęta odczuwają przyjemność w działaniu innych zmysłów jedynie w związku z wrażeniami dotyku, jak uczy Filozof [249)]. Dlatego nie mówimy o bólu, gdy coś sprzeciwia się pożądaniu naturalnemu, lecz raczej o smutku, który przeciwstawia się radości duszy. Jeśli więc ból pojmuje się w znaczeniu cierpienia cielesnego, jak to jest w potocznym użyciu

tego słowa, wówczas ów ból trzeba przeciwstawić smutkowi ze względu na różnicę między poznaniem zewnętrznym i wewnętrznym, mimo że przyjemność ze względu na swój przedmiot, ma szerszy zakres niż ból cielesny Natomiast ból w potocznym znaczeniu stanowi rodzaj, którego smutek jest gatunkiem.

Artykuł 3

CZY SMUTEK WZGLĘDNIE BÓL SPRZECIWIA SIĘ PRZYJEMNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból nie przeciwstawia się przyjemności, gdyż:

1. Nic nie jest przyczyną swego przeciwieństwa. Smutek zaś może być przyczyną przyjemności, gdyż Ewangelia mówi (Mat 5, 5): „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem będą pocieszeni". A więc nie ma tu przeciwieństwa.

2. Jedno przeciwieństwo nie oznacza drugiego. Lecz niekiedy sam ból czy smutek jest przyjemny, gdyż Augustyn mówi, że ból przedstawiony w teatrze jest przyjemny[250)], oraz, że płacz jest gorzki, a przecież niekiedy jest miły[251)]. A więc ból nie sprzeciwia się przyjemności.

3. Jedno przeciwieństwo nie stanowi tworzywa dla drugiego, gdyż przeciwieństwa nie mogą jednocześnie współistnieć. Lecz ból może być tworzywem przyjemności, gdyż jak mówi Augustyn[252)], ten kto pokutuje, boleje i raduje się z tego, że boleje. Filozof zaś[253)] powiada na odwrót, że zły nieraz boleje z tego powodu, iż doznał przyjemności. A więc przyjemność nie jest przeciwieństwem bólu.

Ale z drugiej strony Augustyn twierdzi[254)], że wesele to przyzwolenie woli na to, czego chcemy; smutek zaś to sprzeciw woli w stosunku do tego, czego nie chcemy. Lecz przyzwalać i sprzeciwiać się to przeciwieństwa. A więc wesele sprzeciwia się smutkowi.

Odpowiedź. Według Filozofa[255)], przeciwieństwo jest różnicą ze względu na formę. Forma zaś, czyli gatunek uczuć i poruszeń zależy od przedmiotu czy kresu. Skoro więc przedmioty przyjemności oraz bólu czy smutku są przeciwne, a mianowicie dobro obecne i zło obecne, dlatego ból i przyjemność sprzeciwiają się sobie.

Rozwiązanie trudności. 1. Nic nie przeszkadza, by jakaś rzecz stanowiła przygodnie przyczynę swego przeciwieństwa. W ten właśnie sposób smutek jest przyczyną przyjemności: po pierwsze, gdy wskutek nieobecności jakiejś rzeczy lub wskutek obecności tego, co jest człowiekowi przeciwne, usilniej szuka tego, w czym doznaje przyjemności, podobnie jak człowiek spragniony usilniej poszukuje napoju, jako lekarstwa na cierpienie, które odczuwa; po drugie, gdy ktoś na skutek wielkiego pragnienia przyjemności nie wzbrania się przed cierpieniem, byleby tę przyjemność osiągnąć. W jeden i drugi sposób obecny smutek prowadzi do pocieszenia w przyszłym życiu. Jeśli bowiem człowiek boleje z powodu swych grzechów czy z powodu utraty łaski, już z tego względu zasługuje na pocieszenie w życiu przyszłym. Podobnie zasługuje na wieczne pocieszenie ten, kto nie wzbrania się przed trudem i zmartwieniami czy przykrościami, jakie musi ponieść, by to pocieszenie osiągnąć.

2. Sam ból przygodnie może być przyjemny, np. gdy towarzyszy mu podziw, jak to bywa na przedstawieniach w teatrze, albo gdy wywołuje wspomnienie rzeczy umiłowanej, której utrata boli człowieka. Skoro zaś miłość jest przyjemna, ból i wszystko co z miłości pochodzi, staje się również przyjemne. Dlatego również bóle przedstawione w teatrze mogą być przyjemne, o ile odczuwa się w nich pewną miłość względem tych których przedstawienie nam ukazuje.

3. Wola i rozum zwracają się również do swych własnych czynności przez refleksję, ujmując jako pewne dobro lub jako pewne zło. W ten sposób smutek może stanowić tworzywo przyjemności i na odwrót. ale nie zasadniczo lecz przygodnie, ujmując jedno i drugie jako pewne dobro lub zło.

Artykuł 4

CZY KAŻDY SMUTEK SPRZECIWIA SIĘ KAŻDEJ PRZYJEMNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy smutek sprzeciwia się każdej przyjemności, gdyż:

1. Jak biel i czerń są przeciwnymi sobie gatunkami barw n tak przyjemność i smutek są przeciwnymi gatunkami uczuć duszy. Otóż biel i czerń całkowicie sprzeciwiają się sobie. A więc także przyjemność i smutek.

2. Lekarstwa wytwarza się z przeciwnych rzeczy. Lecz każda przyjemność jest lekarstwem na każdy smutek, jak uczy Filozof[256]. A więc każdy smutek sprzeciwia się każdej przyjemności.

3. Przeciwieństwa przeszkadzają sobie nawzajem. Lecz według Arystotelesa każdy smutek przeszkadza każdej przyjemności. Wobec tego każda przyjemność sprzeciwia się każdemu smutkowi.

Ale z drugiej strony przeciwieństwa nie pochodzą z tej samej przyczyny. Lecz radość i smutek pochodzą

od tej samej sprawności, a mianowicie z miłości, która, jak mówi Apostoł (Rzym 12, 15): „raduje się z radującymi się” i „płacze z płaczącymi”. A więc nie każdy smutek sprzeciwia się każdej przyjemności.

Odpowiedź. Jak twierdzi Arystoteles[257] przeciwieństwo jest różnicą ze względu na istotność (formę), a ta jest rodzajowa i gatunkowa. Dlatego ze względu na istotność pewne rzeczy są przeciwne sobie rodzajowo, np. cnota i wada, już to gatunkowo, jak sprawiedliwość i niesprawiedliwość. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że zróżnicowanie gatunkowe niekiedy dokonuje się podług form bezwzględnych, np. zróżnicowanie jestestw i jakości, a niekiedy przez porównanie do czegoś z zewnątrz, np. zróżnicowanie ruchów oraz uczuć, których zróżnicowanie gatunkowe zależy od kresów czyli przedmiotów. Otóż zdarza się, że rzeczy, które różnicują się gatunkowo ze względu na formy bezwzględne, choć należą do przeciwnych sobie rodzajów, nie różnią się gatunkowo, ale nie zdarza się, by między nimi zachodziło jakieś pokrewieństwo czy zgodność. Np. nieumiarkowanie i sprawiedliwość przynależące do

różnych rodzajów - pierwsza do wad, druga do cnót - nie przeciwstawiają się sobie gatunkowo, ale nie ma między nimi żadnego pokrewieństwa ani żadnej zgodności. Natomiast gdy chodzi o rzeczy, których zróżnicowanie gatunkowe zależy od stosunku do czegoś zewnętrznego, zdarza się, że ich gatunki, należące do przeciwnych sobie rodzajów, nie tylko nie sprzeciwiają się sobie, lecz wykazują pewną zgodność i pokrewieństwo, a to dlatego, że ten sam stosunek do rzeczy przeciwnych sobie jest źródłem przeciwieństwa, np. wzrost bieli i wzrost czerni stanowi wzajemne przeciwieństwo. Natomiast pozostawanie w przeciwnym stosunku do przeciwieństw, wykazuje pewne podobieństwo, np. zmniejszanie bieli, a zwiększanie czerni. Fakt ten szczególnie jaskrawo występuje w sprzeczności, która jest podstawą przeciwstawiania, polegającego właśnie na twierdzeniu i przeczeniu tego samego, np. że coś jest białe i że coś nie jest białe. Stwierdzanie zaś jednego przeciwieństwa, a zaprzeczanie drugiego wyraża pewną zgodność i podobieństwo, np. gdy mówię, że coś jest czarne i coś nie jest białe.

Otóż smutek i przyjemność, będąc uczuciami, zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotom, i dlatego ze względu na rodzaj są sobie przeciwne, przyjemność bowiem należy do rzeczy, których poszukujemy, smutek zaś do takich, których unikamy. Jak powiada Filozof [258)], rzeczy te w naszym pożądaniu mają się do siebie tak, jak twierdzenie i przeczenie w naszym rozumie. Dlatego jeśli smutek i przyjemność odnoszą się do tego samego przedmiotu, przeciwstawiają się sobie gatunkowo; jeś1i natomiast odnoszą się do różnych nie przeciwstawnych, lecz niezależnych od siebie przedmiotów, wówczas uczucia te nie przeciwstawiają się sobie gatunkowo, lecz są od siebie niezależne, np. smucić się z powodu śmierci przyjaciela i doznawać przyjemności w kontemplacji. Jeśli wreszcie te przedmioty, które wywołują uczucie smutku i przyjemności, są nie tylko różne, ale sobie przeciwne, wówczas uczucia te nie tylko nie przeciwstawiają się sobie gatunkowo, lecz nadto wykazują pewną zgodność i podobieństwo, np. cieszyć się z dobra i smucić się z powodu zła.

Rozwiązanie trudności. 1. Zróżnicowanie gatunkowe bieli i czerni nie pochodzi od ich stosunku do czegoś zewnętrznego, jak to ma miejsce w smutku i przyjemności. Dowód więc niczego nie dowodzi.

2. Podług Arystotelesa[259)], o rodzaju stanowi tworzywo (materia). Ale w przypadłościach miejsce tworzywa zajmuje podmiot. Widzieliśmy zaś, że przyjemność i smutek ze względu na rodzaj przeciwstawiają się sobie. Dlatego każdy smutek wytwarza nastawienie wręcz przeciwne temu nastawieniu, jakie wywołuje każda przyjemność. W ostatnim bowiem wypadku pożądanie nastawia się do przyjęcia zdobytego dobra, podczas gdy w pierwszym pożądanie dąży do uniknięcia czegoś. Stąd ze względu na podmiot każda przyjemność jest lekarstwem przeciw jakiemuś zmartwieniu, każdy zaś smutek jest przeszkodą dla każdej przyjemności, zwłaszcza, gdy równocześnie przyjemność i smutek przeciwstawiają się sobie również gatunkowo.

3. W świetle powyższych uwag jasne staje się rozwiązanie tej trudności. Zresztą można także powiedzieć, że chociaż gatunkowo nie każdy smutek przeciwstawia się każdej przyjemności, niemniej przeciwstawiają się one sobie pod względem skutków, gdyż przyjemność poniekąd wzmacnia naturę, a smutek ją osłabia.

Artykuł 5

CZY PRZYJEMNOŚCI JAKĄ DAJE KONTEMPLACJA, SPRZECIWIA SIĘ JAKIŚ SMUTEK ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemności, jaką daje kontemplacja, sprzeciwia się jakieś zmartwienie, gdyż:

1. Apostoł mówi (2 Kor 7, 10): „Smutek wedle Boga sprawuje nieodmienną pokutę ku zbawieniu, lecz smutek świata tego sprawuje śmierć". Lecz zwracanie się ku Bogu jest wyższą czynnością rozumu, którego zadaniem jest oddawać się kontemplacji, jak mówi Augustyn[260)]. A więc przyjemności, jaką daje kontemplacja, sprzeciwia się smutek.

2. Rzeczy przeciwne wywołują przeciwne skutki. Jeśli więc rozważa się dwie przeciwne sobie rzeczy, kontemplacja jednej z nich będzie przyczyną przyjemności, a drugiej - smutku. Tak więc przyjemności, jaką daje kontemplacja, sprzeciwia się smutek.

3. Jak przedmiotem przyjemności jest dobro, tak przedmiotem smutku jest zło. Lecz kontemplacja może być zła. Powiada bowiem Filozof [261)], że nie jest rzeczą odpowiednią rozważać o niektórych rzeczach. A więc smutek może się sprzeciwiać przyjemności, jaką daje kontemplacja.

4. Według Arystotelesa[262)], każde działanie, które nie jest uwikłane w przeszkodach, jest źródłem przyjemności. Otóż działanie kontemplacyjne może w różny sposób ulec zakłóceniu do tego stopnia, że albo ustanie, albo napotka na trudności. Wobec tego w kontemplacji smutek może sprzeciwiać się przyjemności.

5. Cierpienia cielesne są przyczyną smutku, gdyż jak mówi Pismo św. (Ekle 5, 12): „Częste myślenie jest utrapieniem ciała" A więc radości, jaką daje kontemplacja, sprzeciwia się smutek.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Mądr 8, 16), powiada o mądrości: „Nie sprawia bowiem przykrości towarzystwo z nią, ani odrazy wspólne życie z nią, ale radość i wesele". Towarzystwo zaś z mądrością i wspólne życie z nią dokonują się przez kontemplację. A więc smutek nie sprzeciwia się przyjemności, jaką daje kontemplacja.

Odpowiedź. Przyjemność wynikająca z kontemplacji można dwojako rozumieć: po pierwsze, w tym znaczeniu, że kontemplacja stanowi przyczynę, a nie przedmiot przyjemności. Wówczas przyjemność wynika nie z powodu kontemplacji, ale ze względu na jej przedmiot. Otóż przedmiotem kontemplacji może być zarówno to, co jest szkodliwe i przykre, jak i to, co jest odpowiednie i miłe. Jeśli więc w ten sposób rozumie się przyjemność w kontemplacji, to jasne, że smutek może się jej sprzeciwiać.

Można jednak przyjemność kontemplacji ujmować inaczej, a mianowicie w znaczeniu, że kontemplacja jest jej przedmiotem i przyczyną. Np. gdy ktoś raduje się z tego, że kontempluje. Otóż w tym znaczeniu mówi Nemesiusz[263)], że żaden smutek nie sprzeciwia się tej radości, jaka płynie z rozważania. To samo twierdzi Arystoteles. Słowa te należy rozumieć zasadniczo, a to dlatego, że smutek z istoty swej sprzeciwia

się przyjemności, odnoszącej się do przeciwnego przedmiotu. Np. przyjemność, której przyczyną jest ciepło, sprzeciwia się przykrości, której źródłem jest zimno. Otóż nic nie sprzeciwia się przedmiotowi kontemplacji, gdyż racje przeciwieństw w poznaniu nie są sobie przeciwne, lecz jedno przeciwieństwo jest racją poznania drugiego. Dlatego przyjemności, jaką daje kontemplacja, zasadniczo nie sprzeciwia się żaden smutek, ani nawet nie towarzyszy mu, podobnie jak i cielesne przyjemności, stanowiące lekarstwo przeciw przykrościom. Np. przyjemność, której doznajemy pijąc, kiedy nas pali pragnienie, zanika, gdy się pragnienie ugasi. Natomiast radość, jaką daje kontemplacja, nie powstaje wskutek usunięcia jakiejś dolegliwości, ale dlatego, że sama przez się jest miła; nie jest bowiem stawaniem się, ale działaniem doskonałym.

Przygodnie jednak jakaś przykrość może dołączyć się do radości poznania, a to z dwojakiego powodu. Przykrość czy zmartwienie może wprost przyłączyć się do poznania zmysłowego, które posługuje się narządami cielesnymi, już to gdy bodziec zmysłowy sprzeciwia się właściwej budowie narządu, np. rzecz gorzka dla smaku, a woń wstrętna dla powonienia, już to na skutek zbyt przeciągającego się działania odpowiedniej podniety wywołującego nadmierne wytężenie naturalnego uzdolnienia, jak to widzieliśmy poprzednio. Wówczas bowiem poznanie przedmiotu zmysłowego, które przedtem było miłe, teraz staje się nużące. Lecz żaden z tych powodów nie zachodzi wprost w kontemplacji myślowej, gdyż myśl nie posiada narządu cielesnego. Dlatego Pismo św. mówi o mądrości, że nie sprawia przykrości ani odrazy. Ponieważ jednak myśl ludzka przy kontemplacji korzysta z usług zmysłowych sił poznawczych, które ulegają znużeniu, dlatego pośrednio jakaś przykrość czy ból może wystąpić przy kontemplacji.

Lecz taka przykrość, występująca niekiedy podczas kontemplacji, w żaden sposób nie sprzeciwia się przyjemności, jaką daje ta kontemplacja. Owa przykrość bowiem, która stanowi przeszkodę dla kontemplacji, nie sprzeciwia się radości, która z niej wypływa, lecz raczej wykazuje w stosunku do niej pewne powinowactwo i zgodność, jak to wyżej widzieliśmy. Przykrość zaś z powodu znużenia cielesnego należy do zupełnie innego rodzaju, jest więc całkiem różna. Jasne więc, że tej przyjemności czy radości, której źródłem jest sama kontemplacja, nie sprzeciwia się żadne zmartwienie, ani żadna przykrość jej nie towarzyszy, chyba przygodnie.

Rozwiązanie trudności. 1. Ów smutek „wedle Boga” nie dotyczy kontemplacji lecz tego, o czym umysł w kontemplacji rozważa, a mianowicie grzechu, który myśl ujmuje jako coś przeciwnego miłości Bożej.

2. Rzeczy, które w przyrodzie są sobie przeciwne, w myśli nie sprzeciwiają się sobie, gdyż racje przeciwieństw nie są sobie przeciwne, lecz raczej jedno przeciwieństwo jest środkiem poznania drugiego. Dlatego jest tylko jedna wiedza o przeciwnych rzeczach.

3. Kontemplacja sama w sobie nigdy nie jest zła, gdyż jest tylko poznawaniem prawdy, będącej dobrem umysłowym. Przygodnie jednak może być zła, np. gdy rozważanie rzeczy gorszych stanowi przeszkodę dla kontemplacji rzeczy lepszych, albo ze względu na sam przedmiot rozważania, gdy pożądanie w sposób nieuporządkowany przylgnie do niego.

4. Smutek z powodu przeszkody w kontemplacji nie sprzeciwia się radości z kontemplacji, lecz jest z nią spowinowacony i zgodny, jak widzieliśmy w osnowie artykułu.

5. Utrapienie ciała tylko przygodnie i pośrednio wpływa na kontemplację, co zostało wyżej wykazane.

Artykuł 6

CZY NALEŻY BARDZIEJ UNIKAĆ PRZYKROŚCI NIŻ POŻĄDAĆ PRZYJEMROŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bardziej należy unikać przykrości niż pożądać przyjemności, gdyż:

1. Podług Augustyna[264)] nie ma nikogo, kto by bardziej nie unikał przykrości, niż by pożądał przyjemności. To zaś w czym wszyscy są zgodni, wydaje się naturalne. A więc jest to zgodne z naturą, by bardziej unikać przykrości niż pożądać przyjemności.

2. Działanie przeciwieństwa przyczynia się do zwiększenia prędkości i natężenia ruchu. Stąd, jak mówi Filozof [265)], woda ciepła prędzej i mocniej zamarza. Lecz unikanie przykrości następuje pod wpływem przeciwieństwa tego, co sprawia przykrość. Pożądanie zaś przyjemności nie pochodzi z jakiegoś przeciwieństwa, lecz raczej ze zgodności z tym, co wzbudza przyjemność. A więc unikanie przykrości jest większe niż pożądanie przyjemności.

3. Im mocniejszemu uczuciu ktoś się przeciwstawia zgodnie z rozumem, tym jest cnotliwszy i tym więcej zasługuje na pochwałę, gdyż cnota odnosi się do tego co trudne i dobre, jak uczy Filozof[266)]. Tymczasem człowiek dzielny, który opiera się odruchowi ucieczki przed bólem, jest bardziej cnotliwy od człowieka umiarkowanego, który opiera się odruchowi pożądania przyjemności. Dlatego według Filozofa[267)] najbardziej czci się ludzi mężnych i sprawiedliwych. A więc gwałtowniejszy jest odruch ucieczki przed przykrością niż odruch pożądania przyjemności.

Ale z drugiej strony dobro jest mocniejsze od zła, jak zaznacza Dionizy[268)]. Lecz przyjemności pożąda się ze względu na dobro, które jest jej przedmiotem, natomiast ucieczka przed przykrościami zachodzi z powodu zła. A więc mocniejsze jest pożądanie przyjemności niż ucieczka przed przykrościami.

Odpowiedź. Zasadniczo pożądanie przyjemności jest mocniejsze niż unikanie przykrości, a to dlatego, że przyczyną przyjemności jest odpowiednie dobro, a źródłem przykrości czy smutku jest jakieś przeciwne zło. Otóż istnieje dobro odpowiadające człowiekowi bez jakiegokolwiek rozdźwięku; nie ma natomiast zła tak całkowitego, by sprzeciwiało się człowiekowi bez jakiejkolwiek zgodności. Dlatego przyjemność może być całkowita i doskonała a przykrość jest zawsze częściowa. Stąd z natury pożądanie przyjemności jest mocniejsze niż unikanie przykrości.

Drugi powód jest ten, że dobra będącego przedmiotem przyjemności, pożąda się ze względu na nie; zła zaś, będącego przedmiotem przykrości, unika się dlatego, że jest utratą dobra. Otóż to, co jest samo przez się, jest mocniejsze od tego, co jest ze

względu na coś innego. Znak tej prawdy widzimy w ruchach naturalnych, których natężenie jest większe przy końcu, gdy dany ruch jest bliższy granicy, odpowiadającej jego naturze, aniżeli na początku, kiedy oddala się od granicy, nieodpowiadającej jego naturze: natura niejako zmierza raczej ku temu, co jest z nią zgodne, niż ucieka od tego, co się jej sprzeciwia. Stąd także skłonności władzy pożądawczej zasadniczo usilniej dążą do przyjemności, niż uciekają od przykrości.

Jednakże zdarza się przygodnie, że ktoś bardziej unika przykrości niż pożąda przyjemności, a to z trzech powodów. Po pierwsze, miłość bardziej się odczuwa, gdy ją zdradza potrzeba, jak się wyraził Augustyn[269)]. Smutek zaś jako uczucie doznane na skutek utraty jakiegoś ukochanego dobra lub wtargnięcia jakiegoś przeciwnego zła, rodzi się z potrzeby tego, co się kocha. Przyjemność zaś nie zawiera w sobie takiej potrzeby dobra ukochanego, ani nie doznaje wtargnięcia zła przeciwnego, stanowi bowiem ukojenie w dobru już zdobytym. Ponieważ więc miłość jest przyczyną przyjemności i smutku, tym bardziej unika się smutku i przykrości, im bardziej odczuwa się miłość wskutek reakcji na to, co się jej sprzeciwia. Po drugie, niekiedy bardziej unika się przykrości niż pożąda przyjemności ze względu na przyczynę, powodującą przykrość czy smutek przeciwny dobru bardziej ukochanemu, aniżeli to dobro, które wzbudza przyjemność. Bardziej np. kochamy nienaruszalność naszego ciała, aniżeli przyjemność jedzenia. Dlatego ze strachu przed bólem, jaki zadaje chłosta lub coś w tym rodzaju, co sprzeciwia się nienaruszalności ciała, opuszczamy przyjemność jedzenia itp. Po trzecie, ze względu na skutki - gdy smutek stawia przeszkodę nie jednej tylko przyjemności, ale wszystkim.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Augustyna, że bardziej człowiek unika bólu niż pożąda rozkoszy, są słuszne przygodnie, ale nie zasadniczo, jak to zresztą wynika z następnych jego słów, że niekiedy najdziksze zwierzęta powstrzymują się od największych rozkoszy ze strachu przed bólem, który sprzeciwia się życiu, jakie najbardziej kochają.

2. Trzeba odróżnić ruch od wewnątrz i od zewnątrz. Ruch od wewnątrz bowiem bardziej dąży do tego, co jest odpowiednie, niż cofa się od tego, co jest przeciwne, jak to w osnowie artykułu powiedzieliśmy o ruchu naturalnym. Natomiast ruch od zewnątrz wzmaga się przez samo przeciwieństwo, gdyż każdy byt, w celu samozachowania, usiłuje oprzeć się temu, co mu się sprzeciwia. Dlatego ruch narzucony przemocą jest gwałtowniejszy na początku, a słabszy na końcu. Otóż poruszenie władzy pożądawczej jest ruchem od wewnątrz; wychodzi bowiem od duszy i przechodzi na rzeczy. Dlatego zasadniczo bardziej się pożąda przyjemności niż unika przykrości. Natomiast poruszenie poznawczych władz zmysłowych pochodzi z zewnątrz jakby od rzeczy ku duszy. Dlatego bardziej odczuwa się ton co więcej się sprzeciwia. Dlatego przygodnie ze względu na konieczność udziału zmysłów przy przyjemności i przykrości, bardziej unika się przykrości niż pożąda się przyjemności.

3. Człowieka dzielnego nie chwali się za to, że zgodnie z rozumem nie dał się zwyciężyć bólowi czy przykrościom, ale dlatego, że spełnił swą powinność w obliczu niebezpieczeństwa śmierci. Takiej przykrości unika się bardziej, aniżeli pożąda się przyjemności jedzenia czy współżycia płciowego. Natomiast człowieka umiarkowanego bardziej się chwali za to, że nie ugania się za przyjemnościami

dotykowymi, aniżeli za ton że nie unika przeciwnych sobie przykrości, jak zaznacza Arystoteles[270)].

Artykuł 7

CZY BÓL ZEWNĘTRZNY JEST WIĘKSZY NIŻ WEWNĘTRZNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból zewnętrzny jest większy niż ból wewnętrzny, gdyż:

1. Ból zewnętrzny pochodzi z tego, co sprzeciwia się dobremu stanowi ciała, w którym jest życie. Ból wewnętrzny zaś jest spowodowany przez wyobrażenie zła. Ponieważ więc życie jest nam bardziej cenne niż dobro wyobrażone, wydaje się, że ból zewnętrzny jest większy niż ból wewnętrzny.

2. Rzeczywistość bardziej wzrusza niż jej podobieństwo. Otóż ból zewnętrzny pochodzi z rzeczywistego połączenia z czymś, co się nam sprzeciwia. A więc jest większy niż ból wewnętrzny.

3. Przyczynę poznaje się z jej skutków. Otóż ból zewnętrzny powoduje większe skutki. Łatwiej bowiem człowiek umiera wskutek bólu zewnętrznego niż wewnętrznego. A więc ból zewnętrzny jest większy i bardziej go unikamy, niż bólu wewnętrznego.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekli 25, 17): „Wszelką raną smutek serca jest, a wszelką złością złość niewieścia”. Skoro więc złość niewieścia przewyższa wszelkie inne złości, jak wynika z tych słów, wobec tego smutek serca przewyższa ból z wszelkiej zewnętrznej rany.

Odpowiedź. 1. Ból zewnętrzny i wewnętrzny w jednej rzeczy są zgodne, a w dwóch się różnią. Są zgodne w tym, że jeden i drugi jest pewnym wzruszeniem władzy pożądawczej, jak wykazaliśmy w art. 1. Różnią się zaś dwoma czynnikami, które są niezbędne dla smutku i przyjemności, a mianowicie co do przyczyny tych uczuć, tj. zjednoczenia z dobrem lub złem, oraz co do poznania. Otóż przyczyną bólu zewnętrznego jest zło złączone z ciałem i przeciwne mu; przyczyną zaś bólu wewnętrznego jest zło złączone, które sprzeciwia się pożądaniu. Ból zewnętrzny również wynika z poznania zmysłowego, głównie zmysłu dotyku; ból wewnętrzny wypływa z poznania wewnętrznego, szczególnie zaś wyobraźni lub także rozumu.

Porównując więc przyczynę bólu wewnętrznego do przyczyny bólu zewnętrznego, trzeba uznać, że pierwsza jest sama przez się źródłem bólu, gdyż ból wewnętrzny pochodzi od tego, co sprzeciwia się samemu pożądaniu; natomiast druga przyczyna jest źródłem bólu nie sama przez się, ale przez coś innego, gdyż ból zewnętrzny pochodzi stąd, że coś sprzeciwia się pożądaniu dlatego, że sprzeciwia się ciału. To zaś, co jest samo przez się, jest wpierw niż to, co jest przez coś innego. Z tego względu ból wewnętrzny przewyższa ból zewnętrzny. Ze względu na poznanie jest podobnie, gdyż poznanie umysłowe oraz poznanie wyobrażeniowe jest wyższe niż poznanie zmysłu dotyku. Dlatego ból wewnętrzny zasadniczo i sam przez się jest mocniejszy niż ból zewnętrzny. Znakiem tego jest ton że człowiek nieraz dobrowolnie

przyjmuje zewnętrzne cierpienia, by uniknąć wewnętrznego bólu. Owszem, jeśli ból zewnętrzny nie sprzeciwia się wewnętrznemu pożądaniu, staje się poniekąd przyjemny i miły na skutek wewnętrznej radości.

Jednakże zdarza się, że ból zewnętrzny towarzyszy bólowi wewnętrznemu i wówczas cierpienie wzrasta. Wewnętrzny bowiem ból jest nie tylko większy, ale także jest ogólniejszy. Wszystko bowiem co sprzeciwia się ciału, może sprzeciwiać się wewnętrznemu pożądaniu, a cokolwiek podpada pod wrażenia zmysłowe, może być również poznane przez wyobraźnię i rozum, ale nie na odwrót. Dlatego Pismo św. mówi (Ekli 25, 17): „Wszelką raną smutek serca jest" gdyż także bóle zewnętrznych ran podpadają pod wewnętrzny ból serca.

Rozwiązanie trudności. 1. Ból wewnętrzny może odnosić się do tych rzeczy, które sprzeciwiają się życiu. Dlatego nie należy porównywać bólu wewnętrznego z bólem zewnętrznym według różnych rodzajów zła, powodujących ból, lecz podług różnego stosunku tych przyczyn do pożądania.

2. Smutek wewnętrzny nie pochodzi z podobieństwa rzeczy spostrzeżonej, jako ze swej przyczyny; człowiek bowiem smuci się nie z powodu spostrzeżonego podobieństwa, lecz z powodu rzeczy, którą owo podobieństwo przedstawia. Tym zaś doskonalej poznajemy tę rzecz przez podobieństwo, im bardziej to podobieństwo jest niematerialne i oderwane. Dlatego też ból wewnętrzny jest zasadniczo większy, gdyż spowodowany jest przez większe zło z tego powodu, że przez wewnętrzne spostrzeżenie bardziej poznajemy zło.

3. Ból zewnętrzny powoduje większe przemiany cielesne, gdyż jego przyczyna jest czynnikiem szkodzącym ciału i z nim związanym, jak tego wymaga wrażenie zmysłu dotyku, a także dlatego, że zmysł zewnętrzny jest bardziej cielesny niż zmysł wewnętrzny, podobnie jak i pożądanie zmysłowe jest bardziej cielesne niż umysłowe. Stąd ciało bardziej ulega przemianom pod wpływem działania pożądania zmysłowego, a tym samym bardziej wskutek bólu zewnętrznego niż wewnętrznego.

Artykuł 8

CZY ISTNIEJĄ TYLKO CZTERY RODZAJE SMUTKU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Jan Damasceński[271)] niesłusznie wylicza cztery rodzaje smutku, a mianowicie: zobojętnienie, przygnębienie, do którego Nemesiusz dołącza nudę, litość oraz zazdrość, gdyż:

1. Smutek przeciwstawia się przyjemności, a ta nie ma gatunków. A więc nie należy wyznaczać gatunków smutku.

2. Żal jest gatunkiem smutku, podobnie oburzenie i gorliwość, jak twierdzi Filozof[272)]. Podział zaś Jana Damasceńskiego nie uwzględnia tych gatunków, a więc jest nie wystarczający.

3. Podział winien opierać się na przeciwieństwie. Otóż wymienione uczucia nie przeciwstawiają się sobie. Wszak według Jana Damasceńskiego, zobojętnienie (acedia) to smutek, odejmujący słowa, przygnębienie to smutek połączony z pewnym obciążeniem, zazdrość to smutek z cudzego dobra, litość to smutek z cudzego zła.

Otóż bywa, że ktoś się smuci i z cudzego zła i z cudzego dobra, ulega przygnębieniu i zobojętnieniu. A więc podział powyższy nie jest odpowiedni.

Ale z drugiej strony stoi powaga Nemesiusza i Jana Damasceńskiego.

Odpowiedź. W pojęciu gatunku zawiera się dodanie pewnej cechy do danego rodzaju. A to możliwe jest w dwojaki sposób. Po pierwsze, dodając to, co z istoty swej do tego rodzaju należy i mieści się w nim wirtualnie (czyli jakby w zarodku), np. gdy do rodzaju jestestw posiadających zmysły (zwierząt) doda się cechę rozumności. Tego rodzaju dodatek wytwarza prawdziwe gatunki danego rodzaju, jak to podaje Filozof[273)]. Po drugie, gdy do cech rodzajowych dodaje się coś zewnętrznego w stosunku do rodzaju, np. gdy do rodzaju zwierząt doda się cechę białości itp. Tego rodzaju dodatek nie wytwarza nowych prawdziwych gatunków, używając wyrazów „rodzaj" i „gatunek" tak jak się ich potocznie używa. Czasem nazywamy gatunkiem jakiegoś rodzaju ton co posiada jakąś cechę, wprawdzie zewnętrzną w stosunku do rodzaju, ale taką, że treść pojęcia rodzajowego stosuje się do niej, np. gdy żar i płomień uważamy za gatunki ognia przez zastosowanie pojęcia ognia do innej materii. Podobnie astronomię i perspektywę zalicza się do gatunków matematyki dlatego, że zasady tej ostatniej stosuje się do materii w przyrodzie.

Otóż z tego punktu widzenia wyznaczono gatunki smutku, a więc przez zastosowanie cech smutku do czegoś zewnętrznego ze względu na przyczynę i przedmiot, bądź to ze względu na skutki. Otóż właściwym przedmiotem smutku jest własne zło. Zewnętrznym zaś przedmiotem smutku jest albo zło, ale nie własne, i wtedy odczuwamy litość, będąca smutkiem z powodu cudzego zła, które jednak ocenia się jak własne; albo dobro, ale również nie własne, lecz cudze, oceniane jednak jako własne zło, - i wówczas budzi się zazdrość. Właściwy zaś skutek polega na pewnej ucieczce pożądania. Otóż zewnętrznym czynnikiem, związanym ze skutkiem jest już to powstrzymanie ucieczki, gdy smutek tak przygnębi człowieka, iż wydaje się mu, że nie ma wyjścia, i wówczas mamy przygnębienie; - już to unieruchomienie, gdy smutek powoduje zanik aktywności, obezwładnia zewnętrzne członki ciała; i wówczas mamy zobojętnienie i zniechęcenie *(acedia)*, które jest czymś zewnętrznym w stosunku do obu czynników stanowiących przedmiot smutku, gdyż nie jest ani ucieczką, ani jej pożądaniem. Tego rodzaju zobojętnienie niejako odejmuje mowę z tego względu, że spośród wszystkich zewnętrznych poruszeń głos najbardziej wyraża wewnętrzne myśli oraz uczucia nie tylko u ludzi, ale także u zwierząt, jak stwierdza Filozof [274)].

Rozwiązanie trudności. 1. Źródłem przyjemności jest dobro, które określa się w jeden sposób i dlatego nie dzieli się jej na gatunki tak jak smutku, którego przyczyną jest zło, objawiające się w różny sposób.

2. Pokuta odnosi się do własnego zła, które samo przez się jest przedmiotem smutku. Nie tworzy więc jego gatunków. Oburzenie zaś i gorliwość należą do zazdrości.

3. Podział ten nie jest przeprowadzony ze względu na przeciwieństwo gatunków lecz ze względu na różnorodność zewnętrznych czynników, z którymi łączy się pojęcie smutku.

ZAGADNIENIE 36
O PRZYCZYNACH SMUTKU I BÓLU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy przyczyną bólu jest dobro utracone czy raczej zło złączone? 2. Czy pożądliwość jest przyczyną bólu? 3. Czy pożądanie jedności jest przyczyną bólu. 4. Czy jest nią moc, której nie można się oprzeć?

Artykuł 1

CZY PRZYCZYNĄ BÓLU JEST DOBRO UTRACONE CZY RACZEJ ZŁO ZŁĄCZONE ?

Postawienie problemu: Wydaje się, że raczej dobro utracone jest przyczyną bólu, niż zło złączone, gdyż:

1. Augustyn twierdzi[275)], że ból rodzi się z powodu utraty dóbr doczesnych. Dla tego samego powodu każdy ból powstaje wskutek utraty jakiegoś dobra.

2. Ból, który sprzeciwia się przyjemności, odnosi się do tego samego przedmiotu, co przyjemność. Otóż przedmiotem przyjemności jest dobro. Wobec tego ból pochodzi przede wszystkim z utraty dobra.

3. Miłość jest przyczyną smutku, podobnie jak i innych wzruszeń. Przedmiotem zaś miłości jest dobro. Wobec tego ból czy smutek ma swą przyczynę raczej w utracie dobra, niż w złu złączonym.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński pisze[270)], że zło oczekiwane powoduje bojaźń, zło zaś już obecne wywołuje smutek.

Odpowiedź. Gdyby utrata czegoś była w poznaniu tym, czym jest w rzeczywistości, zagadnienie to nie miałoby znaczenia. Zło bowiem, jak widzieliśmy, jest brakiem przeciwstawnej wartości. Z tego więc względu na jedno wyjdzie, czy się smucimy z utraty dobra, czy z powodu zła, które nas dotknęło. Lecz smutek jest pewnym wzruszeniem pożądania pod wpływem poznania. Poznanie zaś ujmuje samą utratę jako pewien byt, a mianowicie jako byt myślny. Tak wiec zło, jako brak dobra, stanowi jego pewne przeciwieństwo. Zachodzi więc różnica w pożądaniu zależnie od tego, czy bardziej odnosi się do zła, które do nas się przyłączyło, czy do utraconego dobra.

Ponieważ dążenie pożądawcze w działaniu duszy jest analogiczne do naturalnego ruchu w przyrodzie, badanie tegoż, ułatwi nam poznanie prawdy. Otóż w ruchach naturalnych zbliżenie się do kresu wyraża zasadniczo coś zgodnego z naturą; oddalenie zaś jest czymś zasadniczo niezgodnym z naturą i jej przeciwieństwem; np. ciało ciężkie zasadniczo zgodnie z naturą spada z miejsca wyższego ku miejscu znajdującemu się niżej. Kiedy jednak bierzemy pod uwagę przyczynę ruchu wzwyż i w dół, a mianowicie siłę ciężkości, to trzeba uznać, że siła ciężkości wpierw skłania to

ciało do ruchu w dół niż oddala je od miejsca wyższego, od którego oddala się spadając.

Tak więc, skoro smutek w dążeniu pożądawczym stanowi jakby ucieczkę i oddalanie się, a przyjemność jakby zbliżanie się i przystępowanie, wobec tego podobnie jak przyjemność wpierw zwraca się do osiągniętego dobra, jako do właściwego sobie przedmiotu, tak smutek naprzód zwraca się ku złu, które się z nami związało. Otóż to, co jest przyczyną zarówno przyjemności, jak i smutku, a mianowicie miłość, wpierw odnosi się do dobra, niż do zła. Tak więc ze względu na to, iż przedmiot jest przyczyną uczucia, zło złączone z nami jest bardziej przyczyną smutku czy bólu, aniżeli utracone dobro.

Rozwiązanie trudności. 1. Sama utrata dobra jest złem, podobnie jak utrata tego, co złe jest dobrem. Dlatego według Augustyna ból pochodzi z utraty dóbr doczesnych.

2. Przyjemność i ból w sposób przeciwny odnoszą się do tego samego przedmiotu, ale z przeciwnych względów: przyjemność bowiem następuje z powodu obecności dobra, smutek zaś w wyniku jego nieobecności. W przeciwieństwie jedna strona zawiera w sobie wykluczenie drugiej. Dlatego więc smutek wywołany przez pewne przeciwieństwa dotyczy tego samego przedmiotu co przyjemność, ale z przeciwnego powodu.

3. Gdy od jednej przyczyny pochodzi wiele poruszeń, niekoniecznie wszystkie te poruszenia muszą iść po tej samej linii co sama przyczyna. Wystarczy, że tylko pierwsze poruszenie ma zasadniczo taki kierunek. Każde zaś inne poruszenie głównie zmierza do tego, co mu odpowiada zgodnie z naturą.

Artykuł 2

CZY POŻĄDLIWOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ BÓLU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądliwość nie jest przyczyną bólu czy smutku, gdyż:

1. Smutek z natury swej odnosi się do zła, jak wykazano w poprzednich artykułach. Pożądliwość zaś odnosi się do dobra. Otóż dążenie do jednego z dwóch przeciwnych sobie kresów nie może być przyczyną dążenia do drugiego z nich. A więc pożądliwość nie jest przyczyną bólu.

2. Według Jana Damasceńskiego, ból dotyczy teraźniejszości, pożądliwość zaś przyszłości. Wobec tego pożądliwość nie jest przyczyną bólu.

3. To, co jest samo przez się przyjemne, nie jest przyczyną bólu. Pożądanie zaś jest samo przez się przyjemne, jak twierdzi Arystoteles[277)]. Wobec tego nie jest przyczyną bólu czy smutku.

Ale z drugiej strony Augustyn pisze[278)], że jeśli do działania włączy się brak wiedzy oraz pożądanie rzeczy szkodliwych, powstaje błąd i ból. Skoro brak wiedzy jest przyczyną błędu, a więc pożądanie jest przyczyną bólu.

Odpowiedź. Smutek jest pewnym wzruszeniem pożądawczym. Wzruszenie ton jak widzieliśmy w poprzednim artykule, jest podobne do pożądania naturalnego, a to dla

dwóch powodów: ze względu na cel, oraz ze względu na źródło poruszenia. Podobnie, gdy ciało cięższe od powietrza spada, przyczyną stanowiącą cel jego ruchu jest miejsce w dole; przyczyną zaś będącą jego źródłem - naturalna skłonność, a mianowicie siła ciężkości.

Otóż przyczyną celową wzruszenia pożądawczego jest przedmiot, którym w smutku i bólu jest zło, jakie się z nami związało; przyczyną zaś sprawczą jest wewnętrzna skłonność władzy pożądawczej, która wpierw zwraca się ku dobru, a dopiero, w następstwie tego zwrotu do dobra do wyrugowania przeciwnego zła. Dlatego miłość stanowi pierwszą zasadę tego ruchu pożądawczego, gdyż właśnie ona jest pierwszą skłonnością władzy pożądawczej ku dobru, które ma się osiągnąć. Drugą zaś zasadą jest nienawiść jako pierwsza skłonność władzy pożądawczej w ucieczce od zła. Ponieważ jednak pożądliwość, czyli żądza, jest pierwszym skutkiem miłości, w którym doznajemy największej przyjemności, dlatego Augustyn często używa wyrazu „pożądliwość" lub „żądza" na oznaczenie miłości[279]. Otóż w tym znaczeniu mówi również, że pożądliwość jest ogólną przyczyną bólu.

Niemniej sama pożądliwość we właściwym znaczeniu jest niekiedy przyczyną bólu. Wszystko bowiem, co stanowi przeszkodę dla ruchu w jego dążeniu do kresu, sprzeciwia się mu. To zaś, co sprzeciwia się ruchowi pożądawczemu, jest przykre. A więc pożądliwość jest przyczyną przykrości i smutku ze względu na to, że smucimy się z powodu opóźnienia lub całkowitej utraty pożądanego dobra. Pożądliwość jednak nie może być ogólną przyczyną wszelkiego bólu, gdyż bardziej bolejemy z powodu utraty dóbr obecnych, które nas cieszą, niż z braku dóbr przyszłych, których pożądamy.

Rozwiązanie trudności. 1. Skłonność pożądawczej władzy ku dobru, które się ma osiągnąć, jest przyczyną skłonności tejże władzy do ucieczki od zła, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Dlatego wzruszenia pożądawcze odnoszące się do dobra, stanowią przyczynę wzruszeń odnoszących się do zła.

2. Przedmiot pożądania, choć rzeczywiście należy do przyszłości. jest poniekąd obecny jako przedmiot nadziei. Zresztą temu przyszłemu dobru obecnie w poprzek staje przeszkoda, wywołująca ból.

3. Pożądliwość jest przyjemną tak długo, dopóki istnieje nadzieja osiągnięcia przedmiotu pożądanego. Gdy zaś na skutek jakiejś przeszkody człowiek utraci tę nadzieję, pożądliwość staje się przyczyną bólu.

Artykuł 3

CZY POŻĄDANIE JEDNOŚCI JEST PRZYCZYNĄ BÓLU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądanie jedności nie jest przyczyną bólu, gdyż:

1. Arystoteles twierdzi[280], że pogląd jakoby dopełnienie było przyczyną przyjemności, oddzielenie zaś przyczyną smutku, wydaje się odnosić do przyjemności i przykrości związanych z jedzeniem. Lecz nie każdy smutek i nie każda przyjemność odnosi się do jedzenia. Skoro więc dopełnienie jest sprawą jedności, oddzielenie zaś wyraża wielość, wobec tego pożądanie jedności nie jest przyczyną bólu.

2. Każde oddzielenie sprzeciwia się jedności. Jeśli więc ból byłby spowodowany przez pragnienie jedności, żadne oddzielenie nie byłoby przyjemne, co nie odpowiada prawdzie, np. gdy chodzi o oddzielenie tego, co zbyteczne.

3. Dla tego samego powodu pragniemy zjednoczenia z dobrem i odsunięcia zła. Lecz podobnie jak połączenie należy do jedności, tak oddzielenie sprzeciwia się jej. Wobec tego pożądanie jedności nie powinno być uznawane za przyczynę bólu więcej niż pożądanie oddzielenia.

Ale z drugiej strony według Augustyna[281)], „z bólu, jakiego zwierzęta doznają, można poznać, jak w swym działaniu i życiu pożądają jedności. Czymże bowiem jest ból, jeśli nie czuciem, które nie może ścierpieć oddzielenia i zepsucia?”

Odpowiedź. Podobnie jak pożądliwość czy żądza, tak samo pożądanie jedności jest przyczyną bólu. Dobro bowiem każdej rzeczy polega na pewnej jedności, łączącej w sobie te składniki, które stanowią doskonałości. Dlatego zwolennicy Platona uznali jedność za zasadę, podobnie jak i dobro. Każdy więc byt z natury pożąda jedności, podobnie jak i dobra. Tak więc miłość czy pożądanie zarówno dobra, jak i jedności, jest przyczyną bólu.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie każda jedność doskonali dobro, ale tylko taka, od której zależy doskonałe istnienie. Dlatego nie każde pożądanie jedności jest przyczyną bólu czy smutku, jak niektórzy myśleli. Pogląd ich zbija Arystoteles[282)] twierdząc, że nie każde dopełnienie jest przyjemne, np. nasyceni pokarmem nie odczuwają przyjemności w dalszym jedzeniu. Takie bowiem dopełnienie czy jedność raczej sprzeciwia się doskonałości bytu, niż mu sprzyja. Dlatego nie każde pożądanie jakiejkolwiek jedności powoduje ból, lecz jedynie pragnienie takiej jedności, na której polega doskonałość natury.

2. Oddalenie może być przyjemne bądź przez to, że odrzuca to, co jest przeciwne doskonałości rzeczy, bądź przez to, że towarzyszy mu pewna jedność, np. podniety zmysłowej i zmysłu.

3. Człowiek pragnie oddalenia rzeczy szkodliwych i niszczących ze względu na to, że uniemożliwiają zachowanie właściwej jedności. Dlatego nie tyle pożądanie takiego oddalenia, ile raczej pożądanie jedności jest przyczyną bólu.

Artykuł 4

CZY SIŁA, KTÓREJ NIE MOŻNA SIĘ OPRZEĆ, JEST PRZYCZYNĄ BÓLU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy uważać siły, której nie można się oprzeć, za przyczynę bólu, gdyż:

1. To, co jest w mocy działającego osobnika, nie jest jeszcze obecne, lecz należy do przyszłości.Ból zaś jest spowodowany przez zło obecne. A więc większa siła nie jest przyczyną bólu.

2. Doznana szkoda jest przyczyną bólu. Otóż także mniejsza siła może spowodować szkodę. A więc nie tylko większa siła jest przyczyną bólu.

3. Przyczynami wzruszeń pożądawczych są wewnętrzne skłonności duszy Lecz przemoc jest czymś zewnętrznym. A więc nie Jest przyczyną bólu.

Ale z drugiej strony podług Augustyna[283)], wola nie poddająca się większej sile jest przyczyną bólu, i dlatego ból cielesny pochodzi od zmysłu, stawiającego opór silniejszemu ciału.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy wyżej[284)], zło złączone z nami jest przyczyną bólu czy smutku, dlatego że jest jego przedmiotem. To więc, co jest przyczyną połączenia ze złem jest także przyczyną bólu czy smutku. Otóż jest rzeczą oczywistą, że przylgnięcie do obecnego zła sprzeciwia się naturalnej skłonności i dlatego nigdy nie zachodzi bez działania jakiejś większej siły. Stąd według Augustyna[285)], przemoc jest przyczyną bólu. Lecz trzeba wiedzieć, że jeśli większa siła jest tak potężna, że zmienia skłonność przeciwną sobie na skłonność zgodną z sobą, wówczas siła ta już nie będzie przeciwna pożądaniu ani nie będzie zadawać mu gwałtu. Np. przeciwstawiając się sile ciężkości, wyrzuca jakieś ciało w górę, pozbawia je na ten czas skłonności spadania w dół i sprawia, że lot w górę będzie dla tego ciała nie gwałtem, lecz czymś naturalnym. Tak więc jeśli jakaś potężna moc wzmoże się do tego stopnia, że usunie skłonność woli lub pożądawczej władzy zmysłowej, wówczas ta moc nie staje się źródłem bólu czy smutku. Staje się nim tylko wtedy, gdy pozostawia skłonność pożądania w przeciwnym kierunku. Dlatego Augustyn powiedział, że wola, opierająca się większej sile powoduje ból; jeśliby zaś nie opierała się, lecz uległa jej przez przyzwolenie, nie nastąpiłby ból, lecz przyjemność.

Rozwiązanie trudności. 1. Większa siła wywołuje ból nie dlatego, że ma moc działania, ale dlatego, że rzeczywiście działa w danej chwili, a mianowicie gdy powoduje złączenie się ze złem niszczącym.

2. Nic nie przeszkadza, by jakaś siła, która nie jest zasadniczo większa, nie mogła być większą pod pewnym względem, i z tego powodu może sprawić szkodę. Jeśliby zaś w żaden sposób nie była większa, nie mogłaby szkodzić, ani sprawić bólu.

3. Czynniki zewnętrzne mogą być przyczynami wzruszeń pożądawczych, jeśli powodują obecność ich przedmiotu. W ten sposób większa siła może być przyczyną bólu.

ZAGADNIENIE 37
O SKUTKACH BÓLU I SMUTKU

Artykuł 1

CZY BÓL ODBIERA ZDOLNOŚĆ UCZENIA SIĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból nie odbiera zdolności uczenia się, gdyż:

1. Prorok Izajasz powiada (26, 9): „Gdy uczynisz sądy twoje na ziemi, sprawiedliwości się nauczą mieszkańcy świata” ... oraz „w utrapieniu szemrania nauka

twoja”. Otóż sądy Boże i utrapienia powodują ból i smutek w sercach ludzkich. A więc ból i smutek nie odbierają n lecz raczej wzmagają zdolność uczenia się.

2. W księdze Proroka Izajasza czytamy (28, 9): „Kogóż on będzie uczył umiejętności? I komu da zrozumieć co słyszał? Odstawionym od mleka, odsadzonym od piersi”, czyli od przyjemności. Lecz ból i smutek najbardziej usuwają przyjemności, jak twierdzi Arystoteles[286)]. A Pismo św. (Ekle 11, 29) dodaje: „Nieszczęście godziny przynosi zapomnienie wielkiej rozkoszy”. A więc ból nie usuwa, lecz raczej daje zdolność uczenia się.

3. Jak widzieliśmy smutek wewnętrzny ma przewagę nad zewnętrznym. Lecz przeżywając uczucie smutku, człowiek może uczyć się. A więc tym bardziej doznając bólu cielesnego.

Ale z drugiej strony powiada Augustyn[287)]: „Kiedy w tych dniach dręczył mię straszliwy ból zębów, mogłem zająć się tylko tymi rzeczami, które już poznałem. Do poznania zaś nowych rzeczy byłem całkowicie niezdolnym, jeślibym nie wytężył wszystkich sił mego umysłu”.

Odpowiedź. Ponieważ wszystkie władze psychiczne są zakorzenione w jednej istocie duszy, dlatego gdy działanie jednej władzy gwałtownie pociągnie za sobą skierowanie uwagi, duszy, z konieczności osłabi się działanie drugiej władzy, gdyż jedna dusza może tylko w jednym kierunku zwrócić swą uwagę w danej chwili. Dlatego, gdy coś całkowicie lub w znacznej mierze odwróci naszą uwagę, nie da się zrobić tego, co wymaga skupienia uwagi.

Otóż jest rzeczą oczywistą, że ból zmysłowy najbardziej ku sobie przyciąga uwagę, gdyż każdy byt z natury dąży ze wszystkich sił do usunięcia tego, co się mu sprzeciwia, jak to widać także w działaniu przyrody. Jasne jest także, iż do nauczenia się czegoś nowego potrzeba wysiłku, i wielkiej uwagi, jak to zaznacza Pismo św. (Przyp 2, 4): „Jeśli szukać będziesz mądrości jako pieniędzy, a jako skarby wykopywać ją będziesz: wtedy zrozumiesz bojaźń Pańską i umiejętność Bożą znajdziesz” Jeśli więc natężenie bólu jest znaczne, wówczas ból ten stanowi przeszkodę, by człowiek mógł się czegoś nauczyć. To natężenie może być tak wielkie, że w tym bólu człowiek nie potrafi nawet rozmyślać o tym, co przedtem już poznał. Zależy to .jednak od umiłowania nauki i rozmyślania: im jest większe, tym bardziej powstrzymywać będzie napięcie uwagi, by nie dała się pochłonąć bólowi.

Rozwiązanie trudności. 1. Smutek umiarkowany, który wyklucza roztargnienie umysłu, może przyczynić się do zdobycia wiedzy n zwłaszcza odnośnie tych rzeczy, które w człowieku mogą wzniecić nadzieję wyzwolenia się ze smutku. W ten sposób „w utrapieniu szemrania” ludzie bardziej przyjmują naukę Boga.

2. Zarówno przyjemność jak i ból, pochłaniając uwagę, przeszkadzają w rozważaniu. Dlatego Arystoteles powiedział[288)], że w rozkoszy użycia płciowego niepodobna o czymś myśleć. Ból jednak bardziej pochłania uwagę niż przyjemność, podobnie jak w przyrodzie działanie ciała naturalnego bardziej zwraca się ku temu, co się mu sprzeciwia, np. woda ciepła jest bardziej wrażliwa na działanie zimna i mocniej zamarza. Jeśli więc ból czy smutek jest umiarkowany, przygodnie może przyczynić się

do nauczenia się czegoś, usuwając nadmiar przyjemności. Zasadniczo jednak przeszkadza w nauce, a jeśli natężenie jego jest wielkie, uniemożliwia ją.

3. Ból zewnętrzny wynika z uszkodzenia ciała i dlatego łączy się z większą przemianą cielesną niż ból wewnętrzny. Lecz ten ostatni jest większy ze względu na to, co w bólu jest istotnościowe (formalne), a więc ze strony duszy. Dlatego ból cielesny bardziej przeszkadza w kontemplacji, wymagającej całkowitego spokoju, niż ból wewnętrzny. Jednakże również i ból wewnętrzny, jeśli natężenie jego jest zbyt wielkie, tak pochłania uwagę, że człowiek nie potrafi nauczyć się niczego nowego. Z powodu takiego smutku św. Grzegorz był zmuszony przerwać swój komentarz do proroctw Ezechiela.

Artykuł 2

CZY OCIĘŻAŁOŚĆ DUSZY JEST SKUTKIEM SMUTKU I BÓLU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ociężałość ducha nie jest skutkiem smutku, gdyż:

1. Apostoł powiedział (2 Kor 7, 11): „Patrzcie, jaką gorliwość sprawiło w was samo to zasmucenie wedle Boga, i nie tylko gorliwość, ale oburzenie, ale bojaźń, ale tęsknotę ale zapał ... ”Otóż gorliwość i oburzenie wyraża pewne napięcie ducha przeciwne ociężałości. A więc ociężałość nie jest skutkiem smutku.

2. Smutek sprzeciwia się przyjemności. Lecz. skutkiem przyjemności jest poszerzenie się serca, czego przeciwieństwem jest nie ociężałość, lecz zacieśnienie się. A więc nie należy uważać ociężałości za skutek smutku.

3. Cechą smutku jest to, że pogrąża. To też Apostoł przestrzegał, by „ten kto się stał przyczyną smutku... w zbytni smutek nie pogrążył się”. Otóż to, co jest ociężałe, nie pogrąża się, lecz raczej pod naciskiem ciężaru ugina się. To zaś, co pogrąża się, jest zamknięte w tym, co go pogrąża. A więc ociężałość nie jest skutkiem smutku.

Ale z drugiej strony podług Grzegorza z Nyssy[289)] i Jana Damasceńskiego[290)], smutek powoduje ociężałość.

Odpowiedź. Niekiedy skutki uczuć nazywamy w przenośni podług pewnego podobieństwa przedmiotów zmysłowych, gdyż wzruszenia pożądawcze są podobne do skłonności pożądania naturalnego. Z tego względu gorliwość przypisuje się miłości, poszerzenie serca przyjemności, ociężałość smutkowi. Mówi się bowiem, że człowiek jest ociężały, gdy doznaje przeszkody we właściwym sobie ruchu na skutek jakiegoś ciężaru. Otóż źródłem jest obecność jakiegoś zła, które już przez to samo, że sprzeciwia się woli, objęcia tego zła, duch ludzki, mimo obciążenia z tego czego pragnie. Jeśli siła tego przykrego zła nie jest tak wielka, aby odebrała człowiekowi nadzieję uniknięcia tego zła, duch ludzki, mimo obciążenia z tego powodu, że obecnie nie może mieć tego czego chce, zachowuje jednak dążenie do usunięcia tego, co jest szkodliwe i przykre.

Natomiast gdy siła zła wzrośnie do tego stopnia, że wykluczy nadzieję uniknięcia gon wówczas zasadniczo przeszkadza nawet wewnętrznemu dążeniu

utrapionej duszy, tak że nie potrafi skierować się ani w tę ani w inną stronę. Niekiedy siła ta uniemożliwia także zewnętrzne ruchy ciała do tego stopnia, że człowiek ulega jakby osłupieniu.

Rozwiązanie trudności. 1. To napięcie ducha pochodzi „ze smutku wedle Boga" wskutek towarzyszącej mu nadziei odpuszczenia grzechów.

2. Gdy chodzi o wzruszenie pożądawcze, zacieśnienie i obciążenie na jedno wychodzi. Wskutek bowiem obciążenia ducha, człowiek nie może swobodnie zwracać się do rzeczy zewnętrznych, zamyka się więc w sobie, czyli niejako się zacieśnia.

3. Smutek pochłania człowieka, gdy siła zasmucającego zła całkowicie owładnie duchem, wykluczając wszelką nadzieję, a więc w podobny sposób obciąża duszę. Są bowiem rzeczy, które są współzależne, gdy się je wyraża w sposób przenośny, a które wzajemnie się wykluczają, gdy się je bierze w znaczeniu dosłownym.

Artykuł 3

CZY SMUTEK WZGLĘDNIE BÓL OSŁABIA WSZELKIE DZIAŁANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie stawia przeszkody każdemu działaniu, gdyż:

1. Smutek jest przyczyną starania się, jak o tym świadczą słowa Apostoła (2 Tym 2, 15): „Staraj się usilnie wypróbowanym oddać się Bogu robotnikiem". Lecz staranność pomaga w dobrym działaniu. A więc smutek nie stawia przeszkody, a raczej pomaga w dobrym działaniu.

2. Jak stwierdza Arystoteles[291)], smutek powoduje u wielu ludzi pożądliwość, a ta wywołuje natężenie działania. A więc także i smutek.

3. Jak są pewne działania właściwe radującym się, tak samo są działania właściwe smucącym się, np. płacz. Lecz każda rzecz potęguje się dzięki temu, co jej odpowiada. A więc smutek nie utrudnia pewnych działań, lecz je ulepsza.

Ale z drugiej strony według Filozofa[292)], przyjemność doskonali, a smutek utrudnia działanie.

Odpowiedź. Jak wykazaliśmy w poprzednim artykule, smutek nie zawsze przytłacza ducha, ani nie pochłania go do tego stopnia, by wykluczyć wszelkie działanie wewnętrzne i zewnętrzne, lecz niekiedy powoduje pewne poruszenia. Dwojaki więc może być stosunek działania do smutku: jako jego przedmiot oraz jego przyczyna. Otóż smutek przeszkadza w każdym działaniu, które jest jego przedmiotem. To bowiem, co czynimy ze smutkiem, nigdy tak dobrze nie robimy, jak to co czynimy z przyjemnością lub bez smutku. A to dlatego, że wola jest przyczyną działań ludzkich. Stąd kiedy działanie odnosi się do tego, co kogoś zasmuca, z konieczności osłabia działanie.

Natomiast gdy smutek jest przyczyną, czyli źródłem działania, wówczas pod wpływem smutku działanie to potęguje się, np. gdy ktoś smuci się z powodu czegoś,

bardziej stara się usunąć ten smutek, jeśli tylko pozostaje nadzieja pozbycia się go. W przeciwnym bowiem wypadku smutek nie spowodowałby żadnego poruszenia czy działania.
Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie osnowy artykułu.

Artykuł 4

CZY SMUTEK BARDZIEJ SZKODZI CIAŁU NIŻ INNE UCZUCIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie szkodzi ciału bardziej niż inne uczucia, gdyż:

1. Smutek jest w duszy w sposób duchowy. To zaś, co jest w sposób duchowy, nie powoduje przemiany cielesnej, jak to widać na przykładzie wrażeń barw, nie barwiących jednak organów wzroku. A więc smutek nie sprawia szkody ciału.

2. Jeśli smutek szkodzi ciału w jakiś sposób, to chyba ze względu na pewną przemianę cielesną, jaka mu towarzyszy. Lecz przemiany cielesne towarzyszą wszystkim uczuciom. A więc smutek nie szkodzi ciału bardziej niż inne uczucia.

3. Podług Filozofa[293)], gniew i pożądliwość powodują u niektórych ludzi utratę rozumu. A to chyba jest największą szkodą, skoro rozum jest czymś najwznioślejszym w człowieku. Także rozpacz zdaje się być bardziej szkodliwa niż smutek, gdyż jest przyczyną smutku. Wobec tego smutek nie szkodzi ciału bardziej niż inne uczucia.

Ale z drugiej strony Pismo św. powiada (Przyp. 17, 22): „Serce wesołe czyni wiek kwitnący” oraz (Przyp 25, 20): „Jak mól odzieniu, a robak drzewu, tak smutek męża szkodzi sercu”, a także (Ekli 38, 19): „Od smutku prędko przypada śmierć”.

Odpowiedź. Spośród wszystkich uczuć smutek najbardziej szkodzi ciału, a to dlatego, że sprzeciwia się życiu ludzkiemu nie tylko ze względu na miarę czy wielkość, jak inne uczucia, ale przez znamienne dla siebie wzruszenie, jakie wywołuje. Życie bowiem ludzkie polega na pewnym ruchu, który od serca rozchodzi się na wszystkie członki. Ruch ten odpowiada naturze ludzkiej podług pewnej określonej miary. Jeśli tę miarę przekroczy n ruch ten stanie się przeciwny życiu ludzkiemu ze względu na przekroczoną miarę wielkości, a nie ze względu na gatunkowe podobieństwo. Kiedy jednak przebieg tego życiowego ruchu napotka na przeszkodę, stanie się przeciwny życiu ze względu na swą istotę.

Otóż należy wziąć pod uwagę, że wszystkim uczuciom towarzyszy pewna przemiana cielesna, która stanowi ich składnik tworzywowy i jest współmierna i zgodna ze wzruszeniem pożądawczym, będącym istotnościowym (formalnym) składnikiem uczucia, podobnie jak we wszystkich rzeczach tworzywo (materia) odpowiada istotności (formie). Uczucia wyrażające dążenie do czegoś, nie sprzeciwiają się więc ruchowi życiowemu co do jego gatunkowej istoty, chociaż mogą sprzeciwiać się mu ze względu na swą wielkość, np. radość, pragnienie itp. Dlatego takie uczucia z istoty swej sprzyjają naturze ciała, ale mogą mu szkodzić z powodu nadmiaru. Natomiast uczucia, które wyrażają pewną ucieczkę czy ociąganie się, sprzeciwiają się ruchowi życiowemu nie tylko swą wielkością, ale także samą naturą

tego ruchu i dlatego zasadniczo są szkodliwe, np. bojaźń, i rozpacz, a przede wszystkim smutek, który przygnębia ducha ludzkiego obecnością zła, wywołującego silniejsze wrażenie niż zło zagrażające w przyszłości.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ dusza z natury swej porusza ciałem, duchowy ruch jej jest z natury swej przyczyną przemiany cielesnej. Inaczej natomiast sprawa się ma z duchowymi spostrzeżeniami, których zadaniem nie jest poruszanie tych ciał, które nie podlegają poruszeniu ze strony duszy.

2. W innych uczuciach zachodzą przemiany z natury swej zgodne z życiowym ruchem, w smutku zaś nie.

3. Lżejsza przyczyna stanowi przeszkodę w używaniu rozumu, aniżeli ton co zabija życie. Wiele jest bowiem chorób, które pozbawiają człowieka używania rozumu, ale nie odbierają mu życia. Otóż strach i gniew przynoszą najwięcej szkody na skutek dołączenia się smutku z powodu nieobecności tego, czego się pożąda. Również sam smutek niekiedy pozbawia człowieka używania rozumu, jak to widać na przykładzie tych, którzy wskutek bólu popadają w obłąkanie lub w jakąś manię.

ZAGADNIENIE 38
O LEKARSTWACH NA SMUTEK I BÓL

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań: 1. Czy każda przyjemność łagodzi każdy ból i smutek? 2. Czy łagodzą go łzy? 3. Czy łagodzi go współczucie przyjaciół? 4. Czy łagodzi go szukanie prawdy? 5. Czy sen i kąpiel łagodzą smutek?

Artykuł 1

CZY KAŻDA PRZYJEMNOŚĆ ŁAGODZI BÓL WZGLĘDNIE SMUTEK ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każda przyjemność łagodzi ból i smutek, gdyż:

1. Przyjemność łagodzi smutek tylko dlatego, że jest jego przeciwieństwem, bo - jak uczy Arystoteles[249)], „wszelkie leczenie polega z natury swej na stosowaniu tego, co jest przeciwieństwem danego niedomagania”. Lecz nie każda przyjemność sprzeciwia się każdemu smutkowi. A więc nie każda przyjemność łagodzi smutek.

2. To, co powoduje smutek, nie łagodzi go. Otóż niektóre przyjemności powodują smutek, gdyż, jak mówi Arystoteles[295)] „zły człowiek martwi się tym, że się cieszył”. Nie każda więc przyjemność łagodzi smutek.

3. Augustyn opowiada o sobie[296)], że opuścił ojczyznę, gdzie przebywał z swym przyjacielem, który umarł, gdyż „oczy mniej go szukały tam, gdzie nie zwykły go widywać”. Można stąd wnioskować, że to, co przeżywaliśmy wspólnie z umarłymi lub nieobecnymi przyjaciółmi, staje się nam przykre, gdy bolejemy nad ich śmiercią czy nieobecnością. Lecz najwięcej przeżywamy z nimi wspólne przyjemności. A więc

same przyjemności stają się nam przykre, gdy bolejemy. Nie każda więc przyjemność łagodzi każdy smutek.

Ale z drugiej strony według Filozofa[297)] „Przyjemność przeciwna, jak wszelka w ogóle, jeśli jest tylko silna, usuwa wszelką przykrość”.

Odpowiedź. Jak wykazaliśmy powyżej[298)], przyjemność jest pewnym ukojeniem pożądania w odpowiadającym dobru, a smutek - w przeciwstawnym złu. Dlatego przyjemność ma się tak do smutku w dziedzinie wzruszeń pożądawczych jak spokój do zmęczenia na skutek przemiany niezgodnej z naturą, gdyż sam smutek sprowadza pewne znużenie, czyli niedomaganie, władzy pożądawczej. Jak więc każdy odpoczynek ciała stanowi lekarstwo przeciw każdemu zmęczeniu, pochodzącemu z jakiejkolwiek niezgodnej z naturą przyczyny n tak każda przyjemność przyczynia się do złagodzenia jakiegokolwiek smutku, skądkolwiek by nie pochodził.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż nie każda przyjemność przeciwstawia się gatunkowo każdemu smutkowi, sprzeciwia się jednak rodzajowo, jak to zostało już wykazane[299)]. Dlatego ze względu na przysposobienie podmiotu, każda przyjemność łagodzi każdy smutek.

2. Przyjemności ludzi złych nie są przyczyną smutku obecnie, lecz w przyszłości, gdy będą żałować za zło, którym się cieszyli. Otóż przeciwne przyjemności także ten smutek łagodzą.

3. Gdy dwie przyczyny nakłaniają do przeciwnych poruszeń, wówczas jedna drugiej przeszkadza. Ta jednak przyczyna w końcu zwycięża, która jest silniejsza i trwalsza. Otóż w człowieku, który smuci się z powodu rzeczy n jakimi zwykł był cieszyć się z umarłym lub nieobecnym przyjacielem, działają dwie przyczyny pobudzające do dwóch przeciwnych wzruszeń. Rozmyślanie bowiem o śmierci lub nieobecności przyjaciela skłania do bólu, obecność zaś dobra skłania do przyjemności. Uczucia te więc wzajemnie się pomniejszają. Ponieważ jednak poczucie obecności dobra mocniej wzrusza niż wspomnienie przeszłości, a miłość siebie samego dłużej trwa od miłości bliźniego, dlatego w końcu przyjemność wypędza smutek. Stąd też Augustyn dodaje w tymże miejscu: „Ból z powodu jego utraty ustąpił dawnym przyjemnościom”.

Artykuł 2

CZY PŁACZ ŁAGODZI BÓL WZGLĘDNIE SMUTEK ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że płacz nie łagodzi smutku, gdyż:

1. Żaden skutek nie pomniejsza swej przyczyny. Otóż łzy i wzdychania są skutkami smutku. Wobec tego nie pomniejszają go.

2. Podobnie jak płacz i wzdychanie są skutkami smutku, tak śmiech jest skutkiem uciechy Lecz śmiech nie zmniejsza uciechy. A więc smutek także nie zmniejsza się przez łzy.

3. Płacz przedstawia nam zło, które nas zasmuca. Lecz wyobrażenie rzeczy przykrej wzmaga smutek, podobnie jak wyobrażenie rzeczy miłej wzmaga uciechę. A więc łzy nie łagodzą smutku.

Ale z drugiej strony Augustyn[300)] bolał z powodu straty swego przyjaciela, wzdychania i łzy dawały mu pewne ukojenie.

Odpowiedź. Łzy i wzdychania z natury swej łagodzą smutek, a to dla dwóch powodów. Po pierwsze, każda przykrość, którą człowiek zamyka niejako w sobie, bardziej go martwi, gdyż wzmaga uwagę na jej przedmiot. Natomiast gdy wylewa się na zewnątrz, wówczas uwaga niejako rozprasza się ku rzeczom zewnętrznym i dzięki temu wewnętrzny ból zmniejsza się. Dlatego też ludzie pogrążeni w smutku okazują go na zewnątrz przez płacz czy jęki lub też przy pomocy słów które również łagodzą smutek. Po drugie ze względu na ton że działanie odpowiadające przysposobieniu człowieka jest mu zawsze przyjemne. Otóż płacz i jęki to czynności odpowiadające osobie smutnej i bolejącej, i dlatego stają się jej miłe. Skoro więc każda przyjemność w pewnej mierze łagodzi smutek czy ból, wobec tego łkanie i jęki też go łagodzą.

Rozwiązanie trudności. 1. Sam stosunek przyczyny do skutku sprzeciwia się stosunkowi przedmiotu zasmucającego do smucącej się osoby. Wszelki bowiem skutek odpowiada swej przyczynie, i dlatego jest jej miły Przedmiot zasmucający natomiast sprzeciwia się człowiekowi zasmuconemu. Dlatego stosunek skutków smutku do osoby zasmuconej jest odwrotny w porównaniu do stosunku między zasmuconym a przedmiotem, który go zasmuca. Dlatego skutki smutku łagodzą go z powodu wyżej wspomnianego przeciwieństwa.

2. Przedmiot wywołujący przyjemność ma się tak do tego, kto jej doznaje, jak przyczyna do skutku, gdyż w obu wypadkach zachodzi pewna odpowiedzialność. Rzeczy zaś podobne wzmagają się. Dlatego śmiech oraz inne skutki radości wzmagają ją, o ile nie przekroczą właściwej miary.

3. Wyobrażenie rzeczy powodującej smutek samo przez się powiększa smutek, ale o ile człowiek wyobraża sobie, że czyni to, co mu odpowiada zgodnie ze stanem, który przeżywa, budzi się w nim pewna przyjemność. Z tego samego powodu, gdy komuś wymknie się odruch śmiechu wtedy, gdy mu się zdaje, że powinien się smucić, boleje nad tym, że czyni coś nieodpowiedniego, jak zaznacza Cycero[301)].

Artykuł 3.

CZY WSPOŁCZUCIE PRZYJACIOŁ ŁAGODZI BOL WZGLĘDNIE SMUTEK?

Postawienie problemu. Wydaje się, że współczucie przyjaciela nie łagodzi smutku, gdyż:

1. Przeciwieństwa mają przeciwne skutki. Otóż Augustyn powiada: „gdy ktoś raduje się z wieloma, w każdym z nich radość jest obfita, gdyż nawzajem wzniecają w sobie zapał i coraz bardziej rozpalają się". Dla tego samego powodu, gdy wielu razem się smuci, smutek ich staje się większy.

2. Według Augustyna[302)], przyjaźń wymaga oddania miłości za miłość. Lecz przyjaciel współczujący boleje z powodu boleści przyjaciela. Tak więc sam ból przyjaciela jest przyczyną nowego bólu u jego druha, który dotąd smucił się z powodu własnego zła. W ten sposób zdwojony ból zdaje się powiększać smutek.

3. Każde zło przyjaciela zasmuca nas, podobnie jak własne zło, gdyż: „przyjaciel to drugie ja". Lecz ból także pewne zło. A więc ból przyjaciela współczującego zwiększa smutek tego przyjaciela, któremu się współczuje.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi[303)], że współczucie przynosi pociechę przyjacielowi.

Odpowiedź. Współczucie przyjaciela normalnie stanowi pociechę w smutku, a to z dwóch powodów, przytoczonych przez Filozofa[304)]. Pierwsze, skoro smutek wywołuje pewną ociężałość, można go uważać za pewien ciężar, który człowiek smutny stara się zrzucić z siebie. Gdy więc widzi, że inni się smucą z powodu jego smutku, niejako wyobraża sobie, że biorą na siebie jakby część ciężaru, aby mu ulżyć, i dlatego łatwiej znosi ciężar smutku, podobnie jak to bywa, gdy trzeba znosić ciężary cielesne.

Drugą racją, i to o większej sile dowodowej, jest
Fakt, że ten komu przyjaciele współczują, ma świadomość, że jest kochany przez nich, a świadomość taka jest przyjemna. Skoro więc każda przyjemność łagodzi smutek, to jasne że także współczucie przyjaciół łagodzi go.

Rozwiązanie trudności. Przyjaźń zjawia się w obu wypadkach, zarówno gdy wespół z przyjacielem raduje się, jak i gdy mu współczuje w bólu.

2. Ból przyjaciela sam przez się zasmuca. Ale świadomość przyczyny tego bólu, którą jest miłość, raczej sprawia nam. przyjemność.

3. Rozwiązanie tej trudności jest takie samo.

Artykuł 4

CZY KONTEMPLACJA PRAWDY ŁAGODZI BÓL I SMUTEK ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozważanie prawdy nie łagodzi bólu, gdyż:

1. Eklezjastes pisze (1, 18): „Kto przyczynia umiejętności, przyczynia i przykrości". Otóż umiejętność to rzecz kontemplacji, która wobec tego nie łagodzi bólu.

2. Kontemplacja prawdy jest rzeczą teoretycznego działania rozumu, a to, według Filozofa[305)], nie mieści się w sferze doznań. Skoro więc radość i ból to pewne wzruszenia, wobec tego kontemplacja prawdy nie łagodzi bólu.

3. Lekarstwo stosuje się w chorobie. Kontemplacja zaś prawdy zachodzi w umyśle. A więc nie łagodzi bólu, który odczuwają zmysły.

Ale z drugiej strony Augustyn powiada[306)]: „Wydaje mi się, że skoro blask prawdy ukazał się naszemu umysłowi, nie będę odczuwał więcej mego bólu, albo znosić go będę tak jakby go nie było”.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdziliśmy[307)], największą przyjemność daje kontemplacja prawdy. Wszelka zaś przyjemność łagodzi bó1n co zostało wykazane w poprzednim artykule. Tak więc rozważanie prawdy łagodzi ból względnie smutek i to tym więcej, im bardziej kto jest miłośnikiem mądrości. Dlatego ludzie radują się kontemplacją Boga i przyszłej szczęśliwości i weselą się w utrapieniach, zgodnie ze słowami Jakuba Apostoła (1, 2): „Uważajcie to za wielką radość, bracia moi, gdy w rozmaite pokusy wpadniecie”. Co więcej takiej radości można doznawać nawet w czasie znoszenia męczarni cielesnych, jak to czytamy o św. Tybercjuszu, który chodząc po rozżarzonych węglach gołymi stopami, rzekł, „zdaje mi się, że w imię Jezusa Chrystusa stąpam po różanych kwiatach”.

Rozwiązanie trudności. 1. „Kto przyczynia umiejętności, przyczynia i przykrości” już to z powodu trudu w zdobyciu prawdy i braków w jej szukaniu, już to dlatego, że dzięki wiedzy człowiek poznaje wiele rzeczy, które sprzeciwiają się jego woli. Tak więc wiedza ze względu na przedmiot poznania niekiedy powoduje ból, ze względu zaś na kontemplację prawdy powoduje przyjemność.

2. Teoretyczne działanie rozumu nie powoduje wzruszenia ze względu na przedmiot rozważania, ale ze względu na samo rozważanie, które stanowi pewne dobro człowieka, jakie z natury swej jest miłe.

3. Wyższe władze duszy promieniują na niższe i dlatego przyjemność, jaką daje kontemplacja będąca wyższym działaniem umysłu, wpływa na złagodzenie bólu w zmysłach.

Artykuł 5

CZY SEN I KĄPIEL ŁAGODZI BÓL I SMUTEK?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sen i kąpiel nie łagodzą smutku, gdyż:

1. Smutek zachodzi w duszy. Sen zaś i kąpiel odnoszą się do ciała. A więc nie wpływają na złagodzenie smutku.

2. Przeciwne przyczyny, jak się zdaje, nie wywołują tego samego skutku. Otóż tego rodzaju zabiegi jak kąpiel i sen, sprzeciwiają się rozważaniu prawdy, które jest przyczyną złagodzenia smutku. A więc nie łagodzą go.

3. Smutek i ból, o ile należą do ciała, polegają na pewnej przemianie w sercu. Sen zaś i kąpiel dotyczą raczej zewnętrznych zmysłów i członków ciała, niż wewnętrznego stanu serca. Wobec tego sen i kąpiel nie łagodzi bólu czy smutku.

Ale z drugiej strony Augustyn powiada: „słyszałem, że wyraz łaźnia pochodzi stąd, że wypędza utrapienia z duszy[308)]”, a nieco dalej: „spałem, a gdy obudziłem się, uświadomiłem sobie, że ból mój nie mało złagodniał”. Stąd wyprowadza wniosek, że w hymnie św. Ambrożego: „Boże, Stwórco wszechrzeczy” powiedziano, że spoczynek przywraca zdolność do pracy znużonym, sprawia ulgę, zmęczonemu umysłowi, usuwa zmartwienia i troski.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio[309)], smutek z natury swej sprzeciwia się żywotnemu dążeniu ciała. Dlatego to wszystko, co przywraca ciału normalny stan w stosunku do tego żywotnego ruchu, wypędza smutek, względnie łagodzi go.

Przez to także, że tego rodzaju lekarstwa przy- wracają naturze należny jej stan, wywołują przyjemność, jak to już stwierdziliśmy[310)]. Skoro więc wszelka przyjemność łagodzi smutek, stąd wniosek, że środki te również go łagodzą.

Rozwiązanie trudności. 1. Już samo odczucie należnego przysposobienia ciała sprawia przyjemność, a wskutek tego łagodzi smutek.

2. Jak widzieliśmy w poprzednich artykułach, jedna przyjemność bywa przeszkodą dla drugiej, niemniej jednak każda przyjemność łagodzi smutek. Nic więc nie przeszkadza, że przyczyny, z których jedna stanowi przeszkodę dla drugiej, łagodzą ból.

3. Dobry stan ciała promieniuje poniekąd na serce jako na źródło i cel wszystkich ruchów cielesnych, jak to wykazał Filozof[311)].

ZAGADNIENIE 39
O WARTOŚCI MORALNEJ SMUTKU I BÓLU

Z kolei trzeba omówić zagadnienie dobra i zła w uczuciach bólu i smutku, obejmujące cztery pytania: 1. Czy każdy smutek jest zły? 2. Czy smutek może być dobry moralnie? 3. Czy może być dobrem użytecznym? 4. Czy ból cielesny jest największym złem?

Artykuł 1

CZY KAŻDY SMUTEK JEST ZŁY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy smutek jest zły, gdyż:

1. Grzegorz z Nissy[312)] twierdzi, że każdy smutek z samej natury swej jest zły. Otóż co z natury jest złe, zawsze i wszędzie jest złe. Wobec tego każdy smutek jest zły.

2. To czego wszyscy unikają, łącznie z ludźmi cnotliwymi, jest złe. Przed smutkiem zaś wszyscy, nawet cnotliwi, bronią się, jak stwierdza Filozof, mówiąc, że człowiek „roztropny nie dąży do przyjemności, ale do tego, by się nie smucić[313)]”. A więc smutek jest złem.

3. Podobnie jak zło cielesne jest przedmiotem i przyczyną bólu cielesnego, tak zło duchowe jest przedmiotem i przyczyną smutku duchowego. Wszelki zaś ból cielesny stanowi zło ciała. A więc wszelki smutek duchowy jest złem duszy.

Ale z drugiej strony smutek z powodu zła sprzeciwia się przyjemności, której przedmiotem jest zło, a taka przyjemność jest zła, jak świadczy Pismo św. (Przyp 2, 14) potępiając tych, „którzy się weselą, źle uczyniwszy i radują się w rzeczach najgorszych". A więc smutek z powodu zła jest dobry.

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś jest dobre lub złe: po pierwsze, samo przez się i niejako bezwzględnie - i w tym znaczeniu wszelki smutek jest zły. Już bowiem samo utrapienie z powodu obecności zła stanowi zło dla naszego pożądania, przeszkadza mu bowiem spoczynek w dobru.

Po drugie, coś może być dobre lub złe warunkowo, np. wstyd jest dobry w założeniu, że ktoś popełnił jakiś uczynek brzydki, jak uczy Filozof w 4 księdze Etyki. Otóż w założeniu, że istnieje coś przykrego i bolesnego, jest rzeczą dobrą, że ktoś smuci się i boleje z powodu obecności tego zła. Jeśliby zaś nie smucił się i nie bolał, to chyba z tego powodu, że albo by nie odczuwał tego zła, albo nie uważałby go za coś przeciwnego sobie. Lecz jedno i drugie jest oczywiście złe. Dlatego w założeniu, że zło istnieje, dobro wymaga bólu względnie smutku. To właśnie ma na myśli Augustyn, gdy pisze[314)]: „Dobrze jest boleć z powodu utraty zła, gdyby bowiem żadne zło nie pozostało w naturze. żaden ból nie stanowiłby kary za utracone dobro". Ponieważ jednak sądy moralne odnoszą się do przypadków jednostkowych, w jakich dokonują się nasze uczynki, dlatego to, co jest dobre na podstawie założenia, czyli warunkowo, należy uznać za dobre; np. to co na podstawie założenia uznajemy za dobrowolne, trzeba uznać za dobrowolne, jak stwierdza Arystoteles[315)] i jak to już uzasadniliśmy[316)].

Rozwiązanie trudności. 1. Grzegorz z Nissy mówi tu o smutku ze względu na zło zasmucające, a nie ze względu na tego, kto owe zło cierpi i odrzuca je. Z tego punktu widzenia wszyscy unikają smutku, gdyż uciekają przed złem, chociaż nie uciekają przed jego poznaniem ani odrzuceniem. Stosuje się to również do bólu cielesnego, gdyż spostrzeżenie bólu i odraza do niego świadczy, że natura jest dobra. Drugą i trzecią trudność rozwiązujemy podobnie.

Artykuł 2

CZY SMUTEK MOŻE BYĆ DOBREM DUCHOWYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie może być dobrem duchowym, gdyż:

1. To, co prowadzi do piekła, sprzeciwia się duchowości. Otóż według Augustyna[317)], Jakub bał się, jak się zdaje, by nie ulec nadmiernemu smutkowi tak, iżby zamiast do wiecznego odpoczywania błogosławionych nie zaszedł do piekła grzeszników. A więc smutek nie jest dobrem duchowym.

2. Dobro duchowe jest godne pochwały i zasługuje na nagrodę. Lecz smutek pomniejsza podstawę do pochwały i nagrody n gdyż Paweł Apostoł powiada (2 Kor 9,

7): „Każdy, jak postanowił w sercu, nie z żalem albo z musu, chętnego bowiem dawcę miłuje Bóg” A więc smutek nie jest dobrem duchowym.

3. Według Augustyna[318)], przedmiotem smutku jest to, co nas spotyka wbrew naszej woli. Otóż nie chcieć tego, co obecnie się dokonuje, znaczy sprzeciwiać się Opatrzności Bożej, która tak zrządziła i której wszystko, co się dzieje, podlega. Skoro zaś zgodność naszej woli z wolą Bożą jest istotą prawości, wobec tego wydaje się, że smutek sprzeciwia się prawości woli. A więc nie jest dobrem duchowym.

Ale z drugiej strony wszystko co zasługuje na nagrodę życia wiecznego jest dobrem duchowym. A takim jest właśnie smutek, skoro Chrystus Pan powiedział: „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mat 5, 5). A więc smutek jest dobrem duchowym.

Odpowiedź. Według tej zasady, dzięki której smutek jest dobry, może być także dobrem duchowym. Widzieliśmy bowiem w poprzednim artykule, że smutek jest dobry ze względu na poznanie zła i odrazę do niego. Te dwa czynniki odnośnie do bólu cielesnego świadczą o dobroci natury, dzięki której zmysł odczuwa, a natura unika tego, co jej szkodzi i co wywołuje ból. W odniesieniu zaś do smutku wewnętrznego poznanie zła niekiedy dokonuje się przez sąd rozumu, unikanie zaś zła następuje dzięki dobremu nastawieniu woli nienawidzącej zła. Otóż dobro duchowe pochodzi od tych dwóch czynników, a mianowicie od prawości rozumu i woli. A więc jest jasne, że smutek może być dobrem duchowym.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie uczucia należy normować podług zasad rozumu, który jest korzeniem dobra duchowego. Tę zasadę narusza przesadny smutek, o którym wspomina wyżej Augustyn. Taki smutek nie jest dobrem duchowym.

2. Podobnie jak smutek z powodu zła pochodzi od rozumu i prawej woli nienawidzącej zła, tak smutek z powodu dobra pochodzi od spaczonego rozumu i przewrotnej woli nienawidzącej dobra. Dlatego taki smutek nie pozwala na pochwałę i zasługę, jaka wypływa z dobra duchowego, np. gdy ktoś udziela jałmużny ze smutkiem.

3. W teraźniejszości zachodzą pewne zdarzenia, które nie pochodzą z woli Bożej, lecz z Bożego dopustu, np. grzechy. Stąd też wola sprzeciwiająca się grzechowi w niej samej lub w czymkolwiek innym, nie sprzeciwia się woli Bożej. Zło zaś w postaci kary zdarza się w teraźniejszości także z woli Bożej. Prawość woli jednak nie wymaga, by człowiek chciał tej kary ze względu na nią samą, lecz tylko by nie sprzeciwiał się porządkowi woli Bożej, jak to wykazaliśmy poprzednio[319)].

Artykuł 3

CZY CIERPIENIE I SMUTEK MOŻE BYĆ DOBREM UŻYTECZNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie może być dobrem użytecznym, gdyż:

1. Pismo św. powiada (Ekli 30, 25): „Wielu ludzi smutek pobił i nie masz w nim pożytku”.

2. Przedmiotem wyboru jest ton co jest użyteczne dla osiągnięcia jakiegoś celu. Smutek zaś nie jest przedmiotem wyboru. Przeciwnie, bardziej pożądana jest rzecz, która nie powoduje smutku, aniżeli ton co go wywołuje, jak zaznacza Filozof[320)]. A więc smutek nie jest użyteczny.

3. Każdej rzeczy przynależy działanie, jak uczy Filozof[321)]. Lecz smutek przeszkadza w działaniu. Wobec tego nie jest dobrem użytecznym.

Ale z drugiej strony człowiek mądry szuka tylko użytecznych rzeczy. Pismo św. zaś stwierdza (Ekle 7, 5): „Serce mądrych gdzie smutek jest, a serce głupich, kędy wesele”. A więc smutek jest użyteczny.

Odpowiedź. Obecność zła wywołuje dwojakie poruszenie władz pożądania. Pierwszym jest przeciwstawienie się złu, - i z tego względu smutek nie jest użyteczny, gdyż to, co już jest obecne, nie może być równocześnie nieobecnym. Drugim jest odruch ucieczki lub walki ze złem wywołującym smutek. Otóż z tego względu smutek może być pożyteczny, jeśli odnosi się do tego, czego należy unikać. Należy zaś czegoś unikać z dwóch powodów: ze względu na daną rzecz wskutek jej przeciwieństwa do dobra, np. gdy chodzi o grzech. Stąd smutek z powodu grzechu jest użyteczny do tego, by człowiek unikał grzechu. Dlatego Apostoł powiada (2 Kor 7, 9): ”Teraz raduję się, nie żeście się zasmucili, ale żeście się zasmucili ku pokucie” Drugi powód unikania czegoś zachodzi wówczas, gdy coś samo przez się nie jest złe, ale stanowi okazję zła już to dlatego, że człowiek jest do tego nadmiernie przywiazany przez swe upodobanie, już to z tego powodu, że skłania go do jakiegoś zła, np. gdy chodzi o dobra doczesne. To też Pismo św. mówi (Ekle 7, 3): „Lepiej iść do domu żałoby, niźli do domu uczty, bo w onym przypomina się koniec wszystkich ludzi, a człowiek żyjący rozmyśla, co po tym będzie”. Dlatego zaś smutek jest użyteczny we wszystkim, czego należy unikać, ponieważ daje nowy powód unikania tego zła. Zła bowiem należy unikać ze względu na nie samo. Smutku zaś jako takiego wszyscy unikają, podobnie jak wszyscy pożądają dobra i przyjemności w dobru. Podobnie więc jak przyjemności z powodu dobra sprawiają, że ludzie usilniej ich poszukują, tak smutek z powodu zła sprawia, że namiętniej unikają zła.

Rozwiązanie trudności. 1. Mowa tu o smutku nieumiarkowanym, który pochłania myśl człowieka. Tego rodzaju smutek unieruchamia ducha i przeszkadza w unikaniu zła.

2. Jak każdy przedmiot wyboru wskutek smutku wydaje się być mniej pożądanym, tak ton czego należy unikać staje się pod wpływem smutku, jak mniemam, jeszcze bardziej odpychające. Z tego więc względu smutek może być pożyteczny.

3. Smutek, którego przedmiotem jest jakieś działanie, stanowi przeszkodę w tym działaniu. Natomiast smutek z powodu zaprzestania działania, powiększa żądzę działania.

Artykuł 4

CZY BÓL CIELESNY JEST NAJWIĘKSZYM ZŁEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból cielesny jest największym złem, gdyż:

1. Temu co najlepsze, sprzeciwia się to co najgorsze, jak powiada Arystoteles[322)] Otóż istnieje pewna najlepsza przyjemność, a mianowicie tan która należy do szczęśliwości. A więc istnieje także smutek będący największym złem.

2. Szczęśliwość jest największym dobrem człowieka, ponieważ jest jego najwyższym celem. Szczęśliwość zaś polega na tym, że człowiek posiada wszystko, co pragnie, a nie pragnie niczego złego, jak to już widzieliśmy[323)]. A więc najwyższym dobrem człowieka jest spełnienie jego woli. Smutek zaś polega na tym, że coś się dzieje wbrew naszej woli, jak powiedział Augustyn[324)]. A więc smutek jest największym złem człowieka.

3. Augustyn tak dowodzi: „Jesteśmy złożeni z dwóch części, a mianowicie z duszy i ciała, przy czym ciało jest niższym składnikiem. Najwyższe zaś dobro stanowi ton co jest najlepsze w tej lepszej części. Największe zaś zło stanowi to, co jest najgorsze w gorszej części. Otóż czymś najlepszym w duszy jest mądrość, czymś najgorszym w ciele - ból. Największym więc dobrem człowieka jest mądrość, największym złem jest ból[325)]”.

Ale z drugiej strony, jak stwierdziliśmy[326)], wina jest większym złem niż kara. Lecz smutek względnie ból należy do kary za grzech, podobnie jak stawianie sobie celu ostatecznego w dobrach zmiennych stanowi zło winy. Tak bowiem mówi Augustyn[327)]: „Czymże jest ból duszy, jeśli nie brakiem doczesnych rzeczy których się używało, lub miało się nadzieję używania? I to jest wszystko, co nazywa się złem, czyli grzechem i karą za grzech”. Wobec tego smutek względnie ból jest największym złem człowieka”.

Odpowiedź. Żaden smutek czy ból nie może być największym złem człowieka. Przedmiotem bowiem każdego smutku względnie bólu jest albo zło prawdziwe, albo zło pozorne, będące w rzeczywistości dobrem. Otóż ból czy smutek odnoszący się do prawdziwego zła nie może być największym złem, gdyż istnieje coś gorszego od niego, a mianowicie przeczenie, że jest złem to, co jest prawdziwie złem, albo nie odrzucanie tego. Natomiast ból czy smutek z powodu pozornego zła, które jest prawdziwym dobrem, nie może być największym złem, gdyż gorszą jest rzeczą całkowicie odstąpić od prawdziwego dobra. A więc żaden smutek czy nie może być największym złem dla człowieka.

Rozwiązanie trudności. Przyjemność i smutek mają dwa dobra wspólne, a mianowicie prawdziwy sąd o dobru i złu oraz należyty stosunek woli, zgadzającej się na dobro i odrzucającej zło. Tak więc w bólu i smutku istnieje pewne dobro, którego brak może spowodować większe zło. Natomiast nie w każdej przyjemności zachodzi zło, którego usunięcie spowodowałoby większe dobro. Jakaś więc przyjemność może być największym dobrem, żaden jednak smutek nie może być największym złem człowieka.

2. Już to samo, że wola sprzeciwia się złu, jest pewnym dobrem. Dlatego smutek czy ból nie może być największym złem, gdyż łączy się z domieszką dobra.

3. Gorsze jest to, co szkodzi lepszemu niż co szkodzi gorszemu. Złem zaś jest coś, ponieważ szkodzi, jak twierdzi Augustyn[328]. Dlatego zło duszy jest większe niż zło cielesne. A więc dowód ten, który Augustyn przytacza tu za Korneliuszem Celsusem, nie jest przekonywujący.

ZAGADNIENIE 40
O NADZIEI I ROZPACZY

Z kolei trzeba rozważyć uczucia przynależne do popędu zdobywczego, zaczynając od nadziei i rozpaczy, a następnie badając bojaźń i odwagę przejść do omówienia gniewu. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań:

1. Czy nadzieja jest tym samym, co pożądliwość czy żądza? 2. Czy jej podmiotem jest władza pożądawcza czy poznawcza? 3. Czy nadzieja występuje u bezrozumnych zwierząt? 4. Czy nadziei sprzeciwia się rozpacz? 5. Czy doświadczenie jest przyczyną nadziei?6. Czy nadzieja wybija się u młodzieży? 7. Stosunek nadziei do miłości. 8. Czy nadzieja przyczynia się do działania?

Artykuł 1

CZY NADZIEJA JEST TYM SAMYM CO PRAGNIENIE WZGLĘDNIE ŻĄDZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja jest tym samym co pragnienie i żądzan gdyż:

1. Nadzieja jest jedną z czterech głównych uczuć. Otóż Augustyn[329] wyliczając główne uczucia żądzę stawia na miejsce nadziei. A więc nadzieja utożsamia się z pragnieniem.

2. Uczucia różnią się między sobą przedmiotem. Lecz przedmiot nadziei oraz pragnienia czy żądzy jest ten sam, a mianowicie dobro przyszłe. A więc uczucia te utożsamiają się.

3. Jeśli nadzieja dołącza do pragnienia możliwość zdobycia dobra przyszłego, to stwierdzamy, że to co dołącza się do jakiegoś przedmiotu w sposób przygodny, nie zmienia gatunku uczucia. Otóż możliwość dołącza się w sposób przygodny do dobra przyszłego, które jest przedmiotem pragnienia i żądzy oraz nadziei. Wobec tego nadzieja nie jest uczuciem gatunkowo różnym od pragnienia lub pożądliwości, czyli żądzy.

Ale z drugiej strony różnym gatunkowo władzom psychicznym odpowiadają różne gatunkowo uczucia. Otóż nadzieja przynależy do uczuć występujących w popędzie zdobywczym, podczas gdy żądza występuje w popędzie zasadniczym. Wobec tego nadzieja różni się gatunkowo od pragnienia czy żądzy.

Odpowiedź. Gatunek uczucia zależy od przedmiotu. Otóż cztery są warunki przedmiotu nadziei: 1. musi to być dobro, gdyż nadzieja we właściwym znaczeniu odnosi się do dobra, i przez to różni się od bojaźni, której przedmiotem jest zło. 2. dobro to musi być przyszłe, gdyż nadzieja nie dotyczy tego co się już posiada, i tym nadzieja różni się od radości, która odnosi się do obecnego dobra; 3. przedmiotem nadziei może być tylko dobro wzniosłe, trudne do osiągnięcia. Nie mówi się bowiem, że się ma nadzieję zdobyć coś mało ważnego, co łatwo można osiągnąć. Tym różni się nadzieja od pragnienia czy żądzy, której przedmiotem jest dobro bezwzględnie ujęte, czyli dobro jako dobro. Dlatego pragnienie i żądza należy do popędu zasadniczego, a nadzieja do popędu zdobywczego; 4. Dobro, będące przedmiotem nadziei, jest trudne, ale możliwe do zdobycia ; nikt bowiem nie ma nadziei osiągnąć tego, co uważa za niemożliwe do osiągnięcia, i to różni nadzieję od rozpaczy.

Tak więc nadzieja różni się od pragnienia tym, czym różnią się uczucia przynależne do popędu zdobywczego, od uczuć należących do popędu zasadniczego. Dlatego nadzieja opiera się na pragnieniu i je suponuje, podobnie jak wszystkie uczucia należące do popędu zdobywczego suponują uczucia przynależne do popędu zasadniczego, jak powiedziano wyżej[330)].

Rozwiązanie trudności. 1. Augustyn stawia żądzę na miejsce nadziei dlatego, że zarówno żądza, jak i nadzieja odnosi się do dobra przyszłego. Ponieważ zaś dobro łatwo osiągalne ma się za nic, dlatego żądza wydaje się, podobnie jak i nadzieja, dążyć najbardziej do tego, co jest dobrem trudnym do zdobycia.

2. Przedmiotem nadziei nie jest dobro przyszłe, ujęte bezwzględnie jako dobro, ale dobro trudne do zdobycia i wzniosłe.

3. Przedmiot nadziei do przedmiotu pragnienia dodaje nie tylko możliwość osiągnięcia jakiegoś dobra, ale także trudność jego osiągnięcia, stanowiące cechę przedmiotów uczuć przynależnych do popędu zdobywczego i odnoszących się właśnie do trudu. Możliwość zaś i niemożliwość osiągnięcia czegoś nie są przygodnymi cechami przedmiotu władz pożądawczych. Pożądanie bowiem jest podstawą ruchu. Nic zaś nie kieruje się ku temu, co niemożliwe. Nikt bowiem nie dąży do tego, co uważa za nieosiągalne. Dlatego nadzieja różni się od rozpaczy różnicą, jaka zachodzi między tym co możliwe, a tym co niemożliwe do zdobycia.

Artykuł 2

CZY PODMIOTEM NADZIEI JEST WŁADZA POZNAWCZA CZY TEŻ POŻĄDAWCZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podmiotem nadziei jest raczej psychiczna władza poznawcza niż pożądawcza, gdyż:

1. Nadzieja, jak się zdaje, jest pewnym oczekiwaniem, gdyż Apostoł mówi (Rzym 8, 25). „Jeśli się spodziewamy tego, czego nie widzimy, to przez cierpliwość oczekujemy”. Lecz oczekiwanie jest sprawą władzy poznawczej, gdyż „oczekiwać” znaczy wypatrywać. A więc nadzieja jest sprawą władzy poznawczej.

2. Nadzieja, jak się zdaje, jest tym samym co ufność, stąd też ludzi mających nadzieję nazywamy ufającymi, chyba z tego powodu, że oba te wyrazy znaczą to samo. Otóż ufność, podobnie jak i wiara, należy do poznania. A więc i nadzieja.

3. Pewność jest właściwością poznania. Lecz przypisujemy ją również nadziei. Zatem nadzieja jest czynnością władzy poznawczej.

Ale z drugiej strony jak widzieliśmy w poprzednim artykule, dobro jest przedmiotem nie władzy poznawczej, ale pożądawczej. A więc nadzieja, której przedmiotem jest przecież dobro, należy do pożądawczej władzy psychicznej.

Odpowiedź. Nadzieja wyraża pewne skierowanie pożądania ku dobru i dlatego niewątpliwie należy do pożądawczej władzy psychicznej; rzeczom do niej przynależy. Natomiast działanie władz poznawczych dopełnia się nie przez dążenie ku rzeczom, lecz raczej dokonuje się w samym osobniku poznającym. Ponieważ jednak władza poznawcza wpływa na pożądawczą, przedstawiając jej swój przedmiot, we władzy pożądawczej występują różne poruszenia zależnie od tego, co poznanie w przedmiocie uwzględnia. Tak np. spostrzeżenie dobra wywołuje inne wzruszenie aniżeli spostrzeżenie zła, podobnie odmienne wzruszenia występują na skutek spostrzeżenia tego, co jest obecne i tego co się poznaje jako przyszłe, inne, gdy się ujmuje dobro lub zło bezwzględnie, a inne, gdy się je rozważa ze względu na trudność lub ze względu na możliwość czy niemożliwość jego zdobycia czy uniknięcia. Biorąc to pod uwagę, należy uznać nadzieję za pewne działanie władzy pożądawczej, występujące na skutek poznania jakiegoś dobra trudnego, ale możliwego do osiągnięcia w przyszłości i skierowanie ku temu dobru.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ nadzieja ma za przedmiot dobro możliwe, wzruszenie nadziei powstaje w człowieku w dwojaki sposób ze względu na to, że coś może być osiągalne w dwojaki sposób, mianowicie własną siłą, lub dzięki komuś innemu. Jeśli więc ktoś ma nadzieję zdobyć coś własnymi siłami, wówczas mówimy nie o oczekiwaniu, lecz po prostu o nadziei. Natomiast o oczekiwaniu we właściwym znaczeniu mówi się, gdy ktoś spodziewa się cudzej pomocy. Wszak łaciński odpowiednik „oczekiwać-*expectare*" znaczy jakby *ex aliquo spectare* oczekiwać od kogoś, a więc wyraża, że władza poznawcza nie tylko zwraca się ku dobru, które chce osiągnąć, ale także zwraca się ku osobie, której pomocą chce to dobro osiągnąć, zgodnie ze słowami Eklezjastyka (51, 10): „oglądałem się na ratunek ludzi". To więc wzruszenie niekiedy nazywamy oczekiwaniem ze względu na uprzednie zwrócenie (oczu, czyli) władzy poznawczej.

2. Człowiek wierzy n że osiągnie to, czego pragnie, i ocenia to jako możliwe do osiągnięcia. Z tej wiary zrodzonej w władzy poznawczej budzi się we władzy pożądawczej wzruszenie zwane ufnością. Pożądawcze wzruszenia zawdzięczają nieraz swą nazwę poprzedniemu poznaniu, tak jak skutek przyjmuje swe miano od bardziej znanej przyczyny. Władza poznawcza bowiem lepiej zna swą czynność aniżeli czynność
władzy pożądawczej.

3. Pewność przypisuje się nie tylko wzruszeniu zmysłowemu, ale także pożądaniu naturalnemu, mówi się np. że kamień z pewnością spadnie na dół. Dzieje

się tak na skutek nieomylności, jaką daje pewność poznania, poprzedzającego wzruszenie zmysłowe czy też poruszenie wywołane przez działanie natury.

Artykuł 3

CZY NADZIEJA WYSTĘPUJE U BEZROZUMNYCH ZWIERZĄT ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja nie występuje u nierozumnych zwierząt, gdyż:

1. Jak twierdzi Jan Damasceński[331)], nadzieja odnosi się do dobra przyszłego. Otóż zwierzęta nie poznają przyszłości, gdyż zdolne są tylko do poznania zmysłowego, które nie obejmuje przyszłości. A więc nadzieja nie występuje u zwierząt.

2. Przedmiotem nadziei jest dobro możliwe do osiągnięcia. Otóż możliwość i niemożliwość to pewne odmiany prawdy i fałszu, będące przedmiotem jedynie myśli, jak to podkreśla Arystoteles[332)]. A więc nadzieja nie występuje u zwierząt, gdyż te nie mogą myśleć.

3. Augustyn twierdzi[333)], że przedmioty widziane poruszają zwierzęta. Nadzieja zaś nie odnosi się do rzeczy widzianych, zgodnie z tym co pisze Apostoł (Rzym 8, 24): „A nadzieja, którą się widzi nie jest nadzieją”. A więc nie ma nadziei u zwierząt bezrozumnych.

Ale z drugiej strony nadzieja jest uczuciem należącym do popędu zdobywczego. U czucia zaś przynależne do tego popędu występują u zwierząt, a więc także nadzieja.

Odpowiedź. Wewnętrzne uczucia zwierząt można poznać po ich zewnętrznych poruszeniach, które ujawniają istnienie nadziei u zwierząt. Gdy bowiem np. pies widzi, że zając lub jastrząb, znajduje się zbyt daleko, nie rusza ku niemu, nie mając jakoby nadziei złapania go; dopiero gdy jest blisko rusza ku niemu, jakby pchnięty nadzieją łupu. Jak widzieliśmy poprzednio[334)], pożądanie zmysłowe bezrozumnych zwierząt, a także pożądanie naturalne rzeczy nie posiadających zmysłów, idą za poznaniem jakiegoś umysłu, podobnie jak i pożądanie umysłowe, zwane wolą. Zachodzi jednak ta różnica, że wola działa pod wpływem spostrzeżenia umysłu z nią zjednoczonego; natomiast poruszenie pożądania naturalnego idzie za poznaniem umysłu istniejącego oddzielnie i będącego twórcą natury; podobnie pożądanie zmysłowe zwierząt, które działają również pod wpływem pewnego instynktu naturalnego. Stąd też w czynnościach zwierząt bezrozumnych oraz innych jestestw natury, ujawnia się podobny przebieg działania, jaki widzimy w dziełach sztuki. W ten sposób nadzieja i rozpacz występuje u zwierząt bezrozumnych.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż zwierzęta bezrozumne nie poznają przyszłości, jednakże pod wpływem instynktu naturalnego zwracają się ku niej, tak jakby ją przewidywały. Instynkt ten bowiem pochodzi od umysłu Bożego, który zna przyszłość.

2. Przedmiotem nadziei nie jest możliwość jako cecha prawdy w stosunku między podmiotem a orzeczeniem w zdaniu, ale możliwość jako wyraz pewnej mocy. Te dwa rodzaje możliwości podaje Arystoteles[335)].

3. Chociaż przyszłość nie jest widoczna, pod wpływem jednak tego, co zwierzę widzi w teraźniejszości, pożądanie jego zwraca się ku temu, co w przyszłości ma zdobyć lub uniknąć.

Artykuł 4

CZY ROZPACZ PRZECIWSTAWIA SIĘ NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozpacz nie przeciwstawia się nadziei, gdyż:

1. Według Filozofa[236)], jedna rzecz posiada tylko jedno przeciwieństwo. Tymczasem nadziei przeciwstawia się bojaźń. A więc nie przeciwstawia się jej rozpacz.

2. Przeciwieństwa, jak się zdaje, odnoszą się do jednej i tej samej rzeczy. Lecz nadzieja i rozpacz nie odnoszą się do tej samej rzeczy n gdyż nadzieja ma za przedmiot pewne dobro, rozpacz zaś pewne zło, stanowiące przeszkodę w osiągnięciu dobra. A więc nadzieja nie przeciwstawia się rozpaczy.

3. Poruszeniu przeciwstawia się poruszenie; spoczynek natomiast przeciwstawia się poruszeniu jako pewien brak. Otóż rozpacz, jak się zdaje, stanowi raczej bezruch, niż ruch. A więc nie przeciwstawia się nadziei, która wyraża pewien ruch w kierunku spodziewanego dobra.

Ale z drugiej strony sam wyraz: „rozpacz" wyraża przeciwieństwo nadziei.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy[337)], w przemianach można wyróżnić dwa rodzaje przeciwieństw. po pierwsze, ze względu na dążenie do przeciwnych sobie kresów - i takie tylko przeciwieństwo zachodzi między uczuciami przynależnymi do popędu zasadniczego, np. między miłością a nienawiścią, jak to już widzieliśmy[338)]. Po drugie, ze względu na zbliżenie i oddalenie w stosunku do tego samego kresu - i takie przeciwieństwo dostrzegamy między uczuciami przynależnymi do popędu zdobywczego. Przedmiot zaś nadziei, a mianowicie dobro trudne, jest ponętny, jeśli się bierze pod uwagę możliwość jego osiągnięcia - i z tego względu nadzieja dąży ku niemu, niejako zbliżając się doń. Natomiast gdy rozważymy niemożliwość osiągnięcia tego trudnego dobra n wtedy ten sam przedmiot przedstawia się jako coś odpychającego; „jeśli bowiem - jak mówi Arystoteles[339)], natkniemy się na coś niemożliwego, to dajemy za wygraną”. Otóż rozpacz w ten właśnie sposób odnosi się do swego przedmiotu, stanowiąc pewnego rodzaju oddalanie się od niego. Przeciwstawia się więc nadziei tak, jak oddalenie przeciwstawia się zbliżaniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Bojaźń przeciwstawia się nadziei ze względu na przeciwieństwo przedmiotów, a mianowicie dobra i zła, gdyż to przeciwieństwo zachodzi między uczuciami przynależnymi do popędu zdobywczego ze względu na to, że wywodzą się z popędu zasadniczego. Lecz rozpacz przeciwstawia się nadziei

jedynie ze względu na przeciwieństwo między zbliżaniem się a oddaleniem się od tego samego kresu.

2. W rozpaczy nie bierze się pod uwagę zła jako zła, choć czasem także zło może stać się przedmiotem rozpaczy, w miarę jak powoduje niemożność osiągnięcia dobra. Rozpacz może także pojawić się z tego powodu, że dobro wydaje się zbyt wielkie.

3. Rozpacz to nie tylko brak nadziei, ale także to odstąpienie od upragnionej rzeczy z powodu mniemania, że jest niemożliwa do osiągnięcia. Dlatego rozpacz, podobnie jak i nadzieja, opiera się na pragnieniu. W stosunku bowiem do tego, czego nie pragniemy, nie żywimy ani nadziei, ani rozpaczy. Dlatego też oba te uczucia odnoszą się do dobra, które jest również przedmiotem pragnienia.

Artykuł 5

CZY DOŚWIADCZENIE JEST PRZYCZYNĄ NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że doświadczenie nie jest przyczyną nadziei, gdyż:

1. Doświadczenie jest sprawą władzy poznawczej, dlatego przecież Arystoteles powiedział[340)], że „zarówno powstanie n jak i rozwój cnót umysłowych jest owocem nauki i dlatego wymaga doświadczenia i czasu”. Nadzieja zaś jest sprawą władzy pożądawczej, a nie poznawczej. A więc doświadczenie nie jest przyczyną nadziei.

2. Filozof twierdzi[341)], że starcom trudno mieć nadzieję z powodu doświadczenia. Z tego widać, że doświadczenie jest przyczyną braku nadziei. Żadna zaś rzecz nie jest przyczyną przeciwstawnych sobie skutków. A więc doświadczenie nie jest przyczyną nadziei.

3. Według Filozofa[342)], wypowiadać się na każdy temat bez wyjątku jest znakiem głupoty. Lecz jeśli człowiek próbuje wszystkiego, wydaje się to wskazywać na wielkość jego nadziei, gdyż głupota wynika z niedoświadczenia. Wobec tego niedoświadczenie wydaje się być bardziej przyczyną nadziei niż doświadczenie.

Ale z drugiej strony Filozof powiada[343)], że niektórzy mają dobrą nadzieję „z tego powodu, że nieraz już i niejednego zwyciężyli”, czyli dzięki doświadczeniu. A więc doświadczenie jest przyczyną nadziei.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio[344)], przedmiotem nadziei jest dobro trudne, lecz możliwe do osiągnięcia w przyszłości. A więc przyczyną nadziei może być bądź to, co powoduje, że coś jest dla człowieka możliwe, bądź też to, co sprawia, że człowiek sądzi, iż coś jest dla niego możliwe. W pierwszym przypadku przyczyną nadziei jest to wszystko, co powiększa moc człowieka, a więc bogactwo, siła, a także między innymi doświadczenie, bo dzięki niemu człowiek zdobywa zdolność robienia czegoś z łatwością. To zaś jest źródłem nadziei. Dlatego Wegetiusz twierdzi[345)], że nikt nie boi się robić tego, czego, jak ufa, dobrze się nauczył.

Przyczyną nadziei w drugim przypadku jest to wszystko, co daje człowiekowi podstawę do przeświadczenia, że coś jest dla niego możliwe. W ten sposób nauka i każde przekonanie może być przyczyną nadziei. W ten sam sposób także doświadczenie może być jej przyczyną, gdyż rodzi w nim przekonanie, że to, co przed

tym uważał za niemożliwe, teraz uznaje za możliwe. Lecz w ten sam sposób doświadczenie może być również przyczyną rozpaczy, gdy dzięki niemu dojdzie do przekonania, że to co przedtem uważał za możliwe dla siebie, teraz uznaje za niemożliwe. Tak więc doświadczenie jest przyczyną nadziei z dwojakiego tytułu, a rozpaczy z jednego tylko. Dlatego raczej należy uznać je za przyczynę nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Doświadczenie w dziedzinie działania jest przyczyną nie tylko wiedzy, ale także pewnej sprawności, która wytwarza przyzwyczajenie i sprawia, że działanie staje się łatwiejsze. Również cnota umysłowa przyczynia się do ułatwienia działalności, gdyż wykazuje człowiekowi, że potrafi coś zrobić, a tak rodzi nadzieję.

2. Doświadczenie jest przyczyną braku nadziei u starców dlatego, iż wywołuje w nich przeświadczenie o niemożliwości. Stąd Arystoteles w przytoczonym miejscu dodaje, że starcy świadomi są, iż wiele rzeczy wyszło na gorsze.

3. Głupota i niedoświadczenie może być przyczyną nadziei niejako przygodnie, a mianowicie pozbawiając człowieka wiedzy, dzięki której w sposób prawdziwy oceniłby, że czegoś nie potrafi. Niedoświadczenie więc jest w ten sam sposób przyczyną nadziei, co doświadczenie przyczyną braku nadziei.

Artykuł 6

CZY MŁODOŚĆ I PIJAŃSTWO JEST PRZYCZYNĄ NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że młodość i pijaństwo nie są przyczyną nadziei, gdyż:

1. Nadzieja wyraża pewną stałość i pewność, dlatego Apostoł (Hebr 6, 19) przyrównuje nadzieję do kotwicy. Ludziom zaś młodym i pijanym brakuje stałości. A więc młodość i pijaństwo nie jest przyczyną nadziei.

2. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, to wszystko, co powiększa moc człowieka, jest najbardziej przyczyną nadziei. Lecz z młodością i pijaństwem łączy się pewna słabość. Wobec tego młodość i pijaństwo nie jest przyczyną nadziei.

3. Jak powiedziano wyżej, doświadczenie jest przyczyną nadziei. Młodzi zaś nie mają doświadczenia. A więc młodość nie jest przyczyną nadziei.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi[346)], że pijani i młodzi są pełni nadziei.

Odpowiedź. Według Filozofa[347)], młodość jest przyczyną nadziei z trzech powodów, które można wyprowadzić z trzech warunków dobra, będącego przedmiotem nadziei, a mianowicie, że dobro to jest przyszłe, trudne, możliwe do osiągnięcia. Otóż młodzież, mając przed sobą całą przyszłość, a za sobą ubogą przeszłość, niewiele ma w pamięci, która dotyczy przeszłości, natomiast żyje o wiele bardziej nadzieją, która dotyczy przyszłości. Nadto młodzież, dzięki swej gorącej naturze, pełna jest sił żywotnych, które powodują niejako poszerzenie się serca, w wyniku czego rwą się ku rzeczom trudnym. Dlatego pełni są zapału i nadziei. Podobnie ci, którzy nie doznali zawodu ani nie doświadczyli przeszkód w swych przedsięwzięciach, łatwiej myślą, że coś potrafią.

Stąd młodzi wskutek niedoświadczenia przeszkód i braków łatwiej wyobrażają sobie, że coś jest dla nich możliwe, i z tego powodu pełni są nadziei.

Dwie z powyższych przyczyn zachodzą także u pijanych, a mianowicie zapał i obfitość wrażeń z powodu wina, a nadto nie zwracają uwagi na niebezpieczeństwo oraz braki. Tak samo głupi i ludzie, którzy nie posługują się rozwagą, do wszystkiego się porywają i pełni są nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż młodym i pijanym naprawdę brak stałości, myślą jednak, że ją posiadają. Przekonani są bowiem, że na pewno osiągną to, czego się spodziewają.

2. Chociaż młodym i pijanym naprawdę brak siły, myślą jednak, że są mocni, gdyż nie znają swych braków.

3. Z poprzedniego artykułu wiemy, że nie tylko doświadczenie, ale także niedoświadczenie jest w pewien sposób przyczyną nadziei.

Artykuł 7

CZY NADZIEJA JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja nie jest przyczyną miłości, gdyż:

1. Podług Augustyna[348)], miłość jest pierwszym spośród uczuć. Nadzieja jest uczuciem. A więc miłość ją wyprzedza, a zatem nie jest jej skutkiem.

2. Pragnienie wyprzedza nadzieję, a równocześnie jest skutkiem miłości. Wobec tego nadzieja wynika z miłości. A więc nie jest jej przyczyną.

3. Jak już wykazaliśmy[349)], nadzieja jest źródłem przyjemności, której przedmiotem jest tylko dobro ukochane. A więc miłość wyprzedza nadzieję.

Ale z drugiej strony Glossa[350)], tłumacząc słowa Ewangelii (Mat 1, 2): „Abraham zrodził Izaaka, Izaak Jakuba” wyjaśnia, że słowa te znaczą, iż wiara rodzi nadzieję, nadzieja zaś miłość, A więc nadzieja jest przyczyną miłości.

Odpowiedź. Nadzieja może odnosić się do dwóch rzeczy: do spodziewanego dobra, jako właściwego sobie przedmiotu, trudnego ale możliwego do osiągnięcia już to przez nas samych, już to przez coś innego, i dlatego nadzieja odnosi się również do osoby przez którą ów przedmiot staje się możliwy do zdobycia. Ze względu więc na przedmiot, czyli ze względu na spodziewane dobro, miłość jest przyczyną nadziei, gdyż jej przedmiotem jest dobro umiłowane i upragnione; ze względu zaś na osobę, przez którą to dobro staje się możliwe do osiągnięcia, nadzieja jest przyczyną miłości, a nie na odwrót.

Nieraz bowiem z tego powodu, że spodziewamy się osiągnąć pewne dobra od kogoś, zwracamy się do niego jako do naszego dobra i w ten sposób zaczynamy go kochać. Z tego zaś, że kogoś kochamy, nie wynika jeszcze, byśmy w nim pokładali nadzieję, chyba przygodnie, jeśli wierzymy że on nas wzajemnie kocha. Tak więc świadomość, że ktoś nas kocha, pobudza nas do pokładania w nim nadziei. Lecz miłość do niego pochodzi z nadziei, jaką w nim pokładamy.

Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie powyższych uwag.

Artykuł 8

CZY NADZIEJA POMAGA W DZIAŁANIU, CZY TEŻ RACZEJ PRZESZKADZA MU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja nie pomaga w działaniu, lecz raczej mu przeszkadza, gdyż :

1. Nadzieja powoduje poczucie bezpieczeństwa, a to rodzi niedbalstwo, które jest przeszkodą w działaniu. A więc nadzieja przeszkadza w działaniu.

2. Smutek przeszkadza w działaniu, o czym była mowa wyżej[351)]. Nadzieja zaś niekiedy wywołuje smutek, jak stwierdza Pismo św. (Przyp 13, 12): „Nadzieja, która się odwłóczy, trapi duszę". A więc nadzieja przeszkadza w działaniu.

3. Rozpacz przeciwstawia się nadziei, a przecież niekiedy pomaga w działaniu, zwłaszcza podczas wojny. Stąd Pismo św. (2 Król 2, 26) powiada: „Bardzo niebezpieczna jest rozpacz". A więc nadzieja powoduje przeciwny skutek, czyli przeszkadza w działaniu.

Ale z drugiej strony powiada św. Paweł (1 Kor 9, 10): „Ten co orze, ma orać w nadziei". Otóż podobnie w innych sprawach.

Odpowiedź. Nadzieja z natury swej pomaga w działaniu, wzmagając jego natężenie, a to dla dwóch powodów: po pierwsze, ze względu na przedmiot, którym jest dobro trudne, ale możliwe do osiągnięcia. Wzgląd bowiem na trudność podnieca uwagę, wzgląd zaś na
możliwość zdobycia nie opóźnia wysiłku i dlatego dzięki nadziei człowiek działa z większym natężeniem. Po drugie ze względu na skutki. Nadzieja bowiem wywołuje przyjemność[352)], a ta pomaga w działaniu, co już zostało wspomniane[353)]. A więc nadzieja pomaga w działaniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Przedmiotem nadziei jest dobro, które trzeba osiągnąć; przedmiotem zaś świadomości bezpieczeństwa jest zło, którego trzeba uniknąć. Dlatego świadomość bezpieczeństwa bardziej przeciwstawia się bojaźni aniżeli nadziei. Nie powoduje jednak niedbalstwa, jeśli nie łączy się z lekkomyślnym niedocenianiem trudności pomniejszającym również nadzieję. Ludzie bowiem nie uważają za trudne ton w czym nie widzą żadnego niebezpieczeństwa.

2. Nadzieja z natury swej wywołuje przyjemność, przygodnie zaś, jak już widzieliśmy[353a)], może stać się przyczyną smutku.

3. Rozpacz podczas wojny dlatego jest niebezpieczna, ponieważ łączy się z nadzieją. Ci bowiem, którzy zwątpili w możność ucieczki, słabną w ucieczce, lecz mają nadzieję pomścić swą Śmierć i dzięki tej nadziei walczą z większą zaciekłością. Dlatego stają się niebezpieczni dla nieprzyjaciół.

ZAGADNIENIE 41
O BOJAŹNI SAMEJ W SOBIE

Następnie trzeba zastanowić się naprzód nad bojaźnią, a potem nad odwagą. W sprawie odwagi należy zbadać jej naturę, przedmiot, przyczyny i skutki. Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. Czy bojaźń jest uczuciem? 2. Czy jest uczuciem odrębnym? 3. Czy istnieje jakaś bojaźń naturalna? 4. O gatunkach bojaźni.

Artykuł 1

CZY BOJAŹŃ JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojaźń nie jest uczuciem, gdyż:

1. Według Jana Damasceńskiego[354)], bojaźń jest siłą powodującą pewne zwarcie się w sobie celem zachowania swej natury Żadna zaś siła nie jest uczuciem, jak tego dowodzi Filozof [355)]. A więc bojaźń nie jest uczuciem.

2. Każde uczucie jest skutkiem obecnie działającej przyczyny. Otóż przyczyną bojaźni nie jest rzecz obecna, lecz to co zagraża w przyszłości, jak uczy Jan Damasceński[356)]. A więc bojaźń nie jest uczuciem.

3. Każde uczucie jest pewnym wzruszeniem pożądania zmysłowego. Zmysł zaś nie jest zdolny do poznania przyszłości, lecz ujmuje tylko ton co jest obecne. Ponieważ więc bojaźń dotyczy zła zagrażającego w przyszłości wydaje się, że nie może być uczuciem.

Ale z drugiej strony św. Augustyn[357)] zalicza bojaźń do uczuć.

Odpowiedź. Pośród wszystkich wzruszeń bojaźń, po smutku, najbardziej zasługuje na miano uczucia. Jak wykazaliśmy wyżej, uczucie to wzruszenie biernej władzy psychicznej, którą przedmiot czynnie pobudza do działania, gdyż czucie jest skutkiem oddziaływania jakiegoś pierwiastka czynnego. W tym znaczeniu także doznawanie wrażeń zmysłowych oraz rozumienie niekiedy nosi miano czucia. Ale we właściwym znaczeniu, uczucie to wzruszenie psychicznej władzy pożądawczej, szczególnie gdy towarzyszy mu działanie narządów cielesnych. Dlatego uczucia najwłaściwiej pojęte to wzruszenia, które przynoszą pewną szkodę.

Otóż nie ulega wątpliwości, że bojaźń, odnosząc się do zła, jest pewnym wzruszeniem władzy pożądawczej, której przedmiotem jest właśnie dobro i zło. Dokładniej jest przejawem popędu zmysłowego, gdy łączy się z pewną przemianą. Przemiana tan jak zauważył Jan Damasceński[358)], to pewne zwarcie się w sobie. Nadto bojaźń to pewien stosunek do zła zwyciężającego poniekąd jakieś dobro. Tak więc bojaźń zawiera w sobie to, co dla uczucia jest najbardziej istotne. Ale dopiero po smutku, który odnosi się do już obecnego zła. Bojaźń bowiem odnosi się do zła zagrażającego w przyszłości, które nie wzrusza tak jak zło już obecne.

Rozwiązanie trudności. 1. Siła to pewne źródło działania. Ponieważ wewnętrzne poruszenia władzy pożądawczej są źródłem zewnętrznych uczynków, dlatego niekiedy

nazywamy je siłami. Natomiast Filozof zaprzecza tu, jakoby uczucia były siłami w znaczeniu sprawności.

2. Uczucie cielesne pochodzi z materialnej obecności przyczyny oddziaływującej na ciało. Natomiast uczucie psychiczne może pojawić się także niezależnie od obecności cielesnej lub rzeczywistej dobra lub zła. Wystarczy więc, by zło zagrażające w przyszłości, zostało uobecnione w poznaniu duszy.

3. Zmysł nie poznaje przyszłości, ale dzięki poznaniu teraźniejszości pod wpływem pewnego instynktu naturalnego zwierzę zwraca się przez nadzieję ku dobru przyszłemu lub przez bojaźń lęka się zła przyszłego.

Artykuł 2

CZY BOJAŹŃ JEST ODRĘBNYM UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojaźń nie jest odrębnym uczuciem, gdyż:

1. Augustyn twierdzi[359)], że kogo nie osłabi strach, tego nie spustoszy żądza ani słabość n czyli smutek, tego nie skruszy również podniecająca i próżna uciecha. Z tych słów wynika, że jeśli się usunie smutek, ustąpią inne uczucia. A więc bojaźń nie jest uczuciem odrębnym, lecz ogólnym.

2. Filozof powiada[360)]: „czym w sferze myślenia rozumowego twierdzenie i przeczenie, tym jest w pragnieniu pożądanie czegoś i unikanie czegoś”. Lecz przeczenie nie jest czymś odrębnym w umyśle, podobnie jak i twierdzenie, lecz czymś wspólnym dla wielu czynności. Podobnie więc unikanie czy ucieczka w pożądaniu. Bojaźń zaś jest niczym innym, jak pewną ucieczką przed złem. A więc nie jest odrębnym uczuciem.

3. Jeśliby bojaźń stanowiła odrębne uczucie, byłaby głównie przejawem popędu zdobywczego. Lecz bojaźń zachodzi także w popędzie zasadniczym, skoro Arystoteles twierdzi[361)], że bojaźń to pewien smutek, a Jan Damasceński[362)] uznaje ją za siłę pożądającą. Smutek zaś i pożądanie to przejawy popędu zasadniczego. A więc bojaźń nie jest odrębnym uczuciem, gdyż przynależy do różnych władz psychicznych.

Ale z drugiej strony według Jana Damasceńskiego[363)], bojaźń przeciwstawia się innym uczuciom.

Odpowiedź. Swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają uczucia przedmiotom. Uczucie więc posiadające odrębny przedmiot, jest odrębne od innych. Otóż bojaźń posiada odrębny przedmiot, podobnie jak i nadzieja. Jak więc przedmiotem nadziei jest dobro trudne do zdobycia w przyszłości, tak przedmiotem bojaźni jest zło, trudne do uniknięcia w przyszłości, a któremu nie można się oprzeć. A więc bojaźń jest odrębnym uczuciem.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie uczucia pochodzą z jednego źródła, a mianowicie z miłości, w której mają swe wzajemne powiązania. Z powodu tej więzi usunięcie bojaźni powoduje usunięcie innych uczuć, ale nie dlatego, jakoby bojaźń była uczuciem ogólnym.

2. Nie każda ucieczka przed złem jest bojaźnią, lecz tylko ucieczka przed szczególnym przedmiotem, jak to widzieliśmy w osnowie. Chociaż więc ucieczka jest czymś ogólnym, niemniej bojaźń jest odrębnym uczuciem.

3. Bojaźń w żaden sposób nie przynależy do popędu zasadniczego, czyli pożądawczego, nie odnosi się bowiem do zła bezwzględnie n ale ze względu na trud i mozół, tak, że ledwie potrafi się mu oprzeć. Ponieważ jednak uczucia przynależne do popędu zdobywczego pochodzą od uczuć wchodzących w skład popędu zasadniczego, i w nim mają swój kres, jak to już widzieliśmy[364)], dlatego bojaźni przypisuje się niekiedy cechy, które przysługują uczuciom należącym do popędu zasadniczego. Tak więc bojaźń zwie się niekiedy smutkiem ze względu na ton że jego przedmiotem jest zło, które w razie swej obecności, zasmuca. Dlatego też Filozof powiedział w miejscu przytoczonym, że bojaźń rodzi się z wyobrażenia zła przyszłego, powodującego zepsucie lub przykrość. podobnie Jan Damasceński przypisuje bojaźni pewne pragnienie, gdyż bojaźń pochodzi z ucieczki przed złem, tak jak nadzieja z pragnienia. Ucieczka zaś przed złem pochodzi z pragnienia dobra, jak to już wykazaliśmy[365)].

Artykuł 3

CZY ISTNIEJE JAKAŚ BOJAŹŃ NATURALNA ?

Wydaje się, że istnieje jakaś bojaźń naturalna, gdyż:

1. Jan Damasceński uczy[366)], że jest pewna bojaźń naturalna, gdy dusza nie chce rozłąki z ciałem.

2. Jak wykazaliśmy powyżej[367)], bojaźń pochodzi z miłości. Skoro więc istnieje miłość naturalna, jak twierdzi Dionizy[368)], istnieje także bojaźń naturalna.

3. Bojaźń przeciwstawia się nadziei, jak to wyżej zostało udowodnione. Otóż istnieje jakaś nadzieja naturalna, skoro Apostoł (Rzym 4, 18) mówi, że „Abraham przeciw nadziei uwierzył w nadzieję”, a mianowicie przeciw nadziei naturalnej uwierzył w nadzieję łaski. A więc istnieje bojaźń naturalna.

Ale z drugiej strony to, co jest naturalne, spotyka się w przedmiotach ożywionych i nieożywionych. Bojaźni zaś nie spotyka się w rzeczach nieżywych. Wobec tego nie ma bojaźni naturalnej.

Odpowiedź. To poruszenie zwie się naturalnym, do którego skłania sama natura. Zachodzi ono w dwojaki sposób: gdy natura dopełnia wszystkiego bez współdziałania władz poznawczych, np. wzbijanie się do góry jest naturalnym ruchem ognia, wzrastanie jest naturalnym ruchem zwierząt i roślin. Drugi sposób ruchu naturalnego zachodzi wówczas, gdy natura skłania zwierzę do poruszenia, które jednak dokonuje się dopiero dzięki poznaniu, gdyż działania władzy tak poznawczej jak i pożądawczej sprowadzają się do natury jako do pierwszego źródła. W ten sposób także czynności władz poznawczych, jak myślenie, czucie, pamiętanie, oraz doznanie psychicznych władz pożądawczych zalicza się do naturalnych.

Otóż w tym ostatnim znaczeniu można mówić również o naturalnej bojaźni, różniącej się od bojaźni nienaturalnej ze względu na przedmiot. Jak uczy Filozof[369)], bojaźń odnosi się do zła niszczącego, którego natura unika wskutek naturalnego

pragnienia, by zachować swe istnienie. Otóż tego rodzaju bojaźń nazywamy naturalną. Ale bojaźń odnosi się także do zła zasmucającego, które sprzeciwia się pragnieniu władzy pożądawczej, a nie naturze. Tego rodzaju bojaźń zwie się nienaturalną. podobnie miłość, pożądliwość i przyjemność dzieli się na naturalną i nienaturalną. Mówiąc o uczuciach naturalnych w pierwszym znaczeniu, trzeba pamiętać, że niektóre z nich - np. miłość, pragnienie i nadzieję, można zaliczyć do naturalnych, innych zaś nie możemy nazwać w ten sposób, a to dlatego, że miłość i nienawiść, pragnienie i odraza wyrażają pewną skłonność, by dążyć ku dobru, a unikać zła. Tego rodzaju skłonność należy również do pożądania naturalnego. Dlatego istnieje naturalna miłość, a także można pragnienie i nadzieję nazwać naturalnymi, gdyż poniekąd istnieją także w bytach naturalnych niezdolnych do poznania. Lecz inne uczucia wyrażają pewne poruszenia, do których skłonność naturalna w żaden sposób nie wystarczy - już to dlatego, że do istoty tych uczuć należy poznanie, jak to ma miejsce w przyjemności i w bólu, i dlatego, rzeczy niezdolne do poznania, nie mogą doznawać przyjemności ani boleć - już to dlatego, że tego rodzaju wzruszenia sprzeciwiają się naturalnej skłonności, np. rozpacz, która jest ucieczką przed dobrem z powodu trudności w jego osiągnięciu, lub bojaźń, która cofa się przed zwalczeniem zła przeciwnego temu dobru, do którego skłania nas natura. Tego rodzaju uczuć w żaden sposób nie można przypisywać rzeczom nieżywym.

Rozwiązanie trudności zawiera się w powyższych uwagach.

Artykuł 4

CZY WŁAŚCIWIE ZOSTAŁY OKEEŚLONE GATUNKI BOJAŹNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Jan Damasceński w sposób niewłaściwy podał sześć gatunków bojaźni, a mianowicie: gnuśność, wstyd, hańba, zdziwienie, osłupienie i niepokój, gdyż:

1. Podług Filozofa[370)], przedmiotem bojaźni jest zło zasmucające. A więc gatunki bojaźni powinny odpowiadać gatunkom smutku, których jest cztery, jak to już widzieliśmy[371)]. Wobec tego powinny być tylko cztery gatunki bojaźni, odpowiadające czterem gatunkom smutku.

2. To, co pochodzi od naszych czynności, podlega naszej władzy Bojaźń zaś dotyczy zła, które przekracza naszą władzę. A więc gnuśności, wstydu i hańby, które dotyczą naszych czynności, nie należy zaliczać do gatunków bojaźni.

3. Jak wiemy z art. 1, bojaźń odnosi się do przyszłości. Natomiast hańba, według Grzegorza z Nissy[372)], dotyczy brzydkiego czynu już popełnionego. A więc hańba nie jest gatunkiem bojaźni.

4. Przedmiotem bojaźni jest tylko zło. Lecz zdziwienie i osłupienie odnoszą się do wielkiego i niezwykłego zarówno dobra jak i zła. A więc zdziwienie i zdumienie nie są gatunkami bojaźni.

5. Zdziwienie pobudziło filozofów do poszukiwania prawdy jak to zauważył Arystoteles[373)]. Bojaźń zaś nie skłania do poszukiwania. A więc podziw nie jest gatunkiem bojaźni.

Ale z drugiej strony stoi powaga Jana Damasceńskiego i Grzegorza z Nissy.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy w poprzednich artykułach, przedmiotem bojaźni jest zło zagrażające w przyszłości i przekraczające siły bojącego się tak, że nie potrafi oprzeć się mu. Otóż podobnie jak dobro tak i zło może zachodzić już to w czynnościach bojącego się człowieka, już to w rzeczach zewnętrznych. W działaniu zaś samego człowieka można bać się dwojakiego zła, a mianowicie ciężkiej dla natury pracy, której bojaźń wywołuje gnuśność, jaka występuje wtedy, gdy ktoś cofa się przed działaniem z bojaźni przed nadmierną pracą; a następnie można się bać tego zła w naszym działaniu, jakim jest brzydota na- ruszająca dobrą sławę człowieka. Jeśli ktoś się boi brzydoty z powodu popełnionego już czynu, wówczas ma miejsce uczucie hańby; jeśli zaś chodzi o brzydotę czynu, który ktoś ma dopiero dokonać, wówczas budzi się uczucie wstydu (w znaczeniu bojaźni utraty czci) .

Zło zaś w rzeczach zewnętrznych w trojaki sposób może przekraczać zdolność do oporu. Po pierwsze, z powodu swej wielkości, gdy ktoś spostrzeże zagrażające zło, którego następstw nie potrafi przewidzieć - i wówczas powstaje zdziwienie. Po drugie, z powodu swej niezwykłości, gdy ktoś spostrzeże niezwykłe dla nas zło, wówczas budzi się osłupienie, którego przyczyną jest wyobrażenie czegoś niezwykłego. Po trzecie z powodu zaskoczenia, gdy czegoś nie można było przewidzieć, np. gdy ktoś się boi przyszłych nieszczęść. Tego rodzaju bojaźń nazywamy niepokojem.

Rozwiązanie trudności. 1. Wyżej podane gatunki smutku zostały wyodrębnione nie ze względu na różnicę w przedmiocie, ale ze względu na różnicę w skutkach, jakie wywołują oraz ze względu na szczególne powody. Nie ma więc potrzeby, by gatunki smutku odpowiadały gatunkom bojaźni, wyodrębnionym ze względu na właściwy podział przedmiotu bojaźni.

2. Czynność w trakcie jej dokonywania podlega mocy działającego człowieka. Niemniej jakaś okoliczność działania może być uznana za przekraczającą zdolność działającego i wywołać niechęć do działania. Z tego względu gnuśność, hańba i wstyd uchodzą za gatunki bojaźni.

3. Z powodu czynności już dokonanych można się bać albo hańby z powodu przeszłości, albo utraty czci w przyszłości. Z tego względu wstyd jest gatunkiem bojaźni.

4. Nie każde zdziwienie i nie każde osłupienie jest gatunkiem bojaźni, ale tylko takie zdziwienie, którego przedmiotem jest wielkie zło i takie osłupienie, którego źródłem jest niezwykłość zła. Można także powiedzieć, że podobnie jak gnuśność unika pracy w zewnętrznym działaniu, tak zdziwienie i osłupienie wyraża ucieczkę od trudu badania rzeczy wielkiej i niezwykłej, zarówno gdy jest dobra lub zła. Zdziwienie więc i osłupienie ma się tak do czynności umysłu, jak gnuśność do zewnętrznego działania.

5. Podziwiający wzbrania się przed wydaniem obecnie sądu o tym, co podziwia, lękając się, by nie zbłądzić, lecz nie zaniechuje dalszych badań tej rzeczy w przyszłości. Natomiast ten, kto ulega osłupieniu, boi się zarówno sądzić o teraźniejszości, jak i badać przyszłości. Dlatego zdziwienie było początkiem filozofowania, a osłupienie stanowi przeszkodę w filozofowaniu.

ZAGADNIENIE 42
O PRZEDMIOCIE BOJAŹNI

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy dobro lub zło jest przedmiotem bojaźni? 2. Czy zło natury jest przedmiotem bojaźni? 3. Czy zło winy jest przedmiotem bojaźni? 4. Czy można bać się samej bojaźni? 4. Czy ludzie się boją bardzo rzeczy nagłych? 6. Czy ludzie bardziej się boją tych rzeczy, na które nie ma lekarstwa?

Artykuł 1

CZY PRZEDMIOTEM BOJAŹNI JEST ZŁO CZY DOBRO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dobro jest przedmiotem bojaźni, gdyż według Augustyna[374)], boimy się tylko tego, byśmy nie utracili rzeczy, którą kochamy i posiadamy lub byśmy nie rozminęli się z tym, czego się spodziewamy. Lecz to, co kochamy jest dobrem. A więc właściwym przedmiotem bojaźni jest dobro.

2. Arystoteles mówi[375)], że władza i przełożeństwo jest rzeczą straszną. A przecież jedno i drugie jest dobre. A więc dobro jest przedmiotem bojaźni.

3. W Bogu nie ma żadnego zła. A przecież mamy przykazanie, by bać się Boga, jak o tym świadczą słowa Psalmu (33, 10): „Bójcie się Pana wszyscy święci Jego”. Wobec tego nawet dobro jest przedmiotem bojaźni.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński twierdzi[376)], że przedmiotem bojaźni jest zło przyszłe.

Odpowiedź. Bojaźń to pewne wzruszenie władzy pożądawczej, której przejawem jest dążenie i unikanie, jak to wykazał Arystoteles[377)]. Przedmiotem zaś dążenia jest dobro, przedmiotem natomiast unikania jest zło. Każde więc wzruszenie będące dążeniem ma za przedmiot dobro; natomiast wzruszenie będące unikaniem ma za przedmiot zło. A zatem, skoro bojaźń jest pewnym unikaniem, z istoty swej odnosi się do zła, jako właściwego sobie przedmiotu.

Może jednak odnosić się również do dobra, o ile to dobro wiąże się ze złem. Dzieje się to w dwojaki sposób. Po pierwsze, gdy zło powoduje utratę dobra. Dlatego bowiem coś jest złe, że jest brakiem dobra. Kiedy więc unika się zła dlatego, że jest złem, unika się go dlatego, że pozbawia dobra, do którego dąży się przez miłość. Z tego powodu Augustyn twierdzi[378)], że boimy się jedynie tego, by nie utracić ukochanego dobra.

Po drugie, gdy dobro jest przyczyną zła, a mianowicie ze względu na ton że jakieś dobro swą mocą może zaszkodzić dobru ukochanemu. Podobnie więc jak nadzieja zwraca się tak ku dobru, do którego dąży, jak i do tego, przez co spodziewa się to pożądane dobro osiągnąć, tak również bojaźń odnosi się zarówno do zła, którego unika, jak i do tego, co swą mocą może spowodować zło. W ten ostatni sposób Pan Bóg może być przedmiotem bojaźni ze względu na ton że może wymierzyć duchową

lub cielesną karę. W tym znaczeniu można bać się również władzy ludzkiej, zwłaszcza w razie jej obrazy lub gdy władza ta jest niesprawiedliwa, gdyż wówczas jest skora do szkodzenia innym. Z tego samego powodu ludzie boją się przełożeństwa czy zależności od tych, którzy mogą wyrządzić im szkodę, np. przestępca boi się świadka swej zbrodni, by nie ujawnił jej.

Rozwiązanie trudności jest jasne w świetle powyższych uwag.

Artykuł 2

CZY ZŁO NATURY JEST PRZEDMIOTEM BOJAŹNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zło natury nie jest przedmiotem bojaźni, gdyż:

1. Według Filozofa[379)], bojaźń skłania ludzi do szukania rady Otóż to, co jest dziełem natury, nie wymaga naradzania się, jak głosi Filozof[386)]. A więc zło natury nie jest przedmiotem bojaźni.

2. Nieszczęścia naturalne, np. śmierć itp. zawsze człowiekowi zagrażają. Jeśliby więc stanowiły przedmiot bojaźni, człowiek musiałby zawsze żyć w strachu.

3. Natura nie skłania do rzeczy przeciwnych. Lecz nieszczęścia naturalne pochodzą od natury. A zatem nie jest sprawą natury ton że ktoś przez bojaźń ucieka od zła. A więc zło natury nie jest przedmiotem bojaźni.

Ale z drugiej strony podług Filozofa[381)], najstraszniejszą rzeczą jest śmierć, która jest przecież złem natury.

Odpowiedź. Jak twierdzi Arystoteles[382)], bojaźń pochodzi z wyobrażenia przyszłego zła, grożącego zniszczeniem lub wywołującego ból czy smutek. Otóż podobnie jak złem, które zasmuca, jest to, co się sprzeciwia woli, tak złem natury jest ton co się sprzeciwia naturze. Tak więc zło natury może być przedmiotem bojaźni.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że zło natury niekiedy pochodzi od naturalnej przyczyny, i wówczas zwie się złem natury nie tylko dlatego, że pozbawia dobra natury, lecz również dlatego, że jest skutkiem natury, np. śmierć naturalna i tym podobne braki. Niekiedy zaś zło natury nie pochodzi od naturalnej przyczyny, np. śmierć gwałtowna, zadana przez prześladowcę. Jedno i drugie zło natury niekiedy może być przedmiotem bojaźni, a niekiedy nie. Skoro bowiem bojaźń pochodzi z wyobrażenia zagrażającego w przyszłości zła, to co usuwa wyobrażenie zła przyszłego, wyklucza bojaźń. Otóż z dwóch powodów zło nie wydaje się zagrażać w przyszłości. Po pierwsze, gdy rysuje nam się jako dalekie. Nie wyobrażamy sobie bowiem, aby ton co odległe, mogło nam zagrażać w przyszłości, i dlatego boimy się wówczas mało, albo wcale. Stąd Filozof powiada, że rzeczy odległych nie lękamy się. Wszyscy bowiem wiedzą, że umrą, lecz nie przejmują się tym, gdyż śmierć nie wydaje się im bliska. Po wtóre zło nie wydaje się nam zagrażać w przyszłości, gdy jest nieuniknione i przedstawiamy je sobie jako już obecne. Stąd Filozof twierdzi[383)], że ci, którym ścinają głowę, nie boją się, gdyż widzą, że nie potrafią uniknąć śmierci; do bojaźni bowiem potrzebna jest nadzieja ocalenia. Tak więc zła natury niekiedy ludzie nie lękają się, gdy nie uświadamiają sobie, że im zagraża w przyszłości. Natomiast

boją się go, gdy sobie uświadomią, że grozi im zniszczeniem w bliskiej przyszłości, ale mają nadzieję jego uniknięcia.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie zawsze zło natury pochodzi od natury. Kiedy zaś od niej pochodzi, da się je odwlec, choć nie da się całkowicie uniknąć go. W tej nadziei można naradzać się, jak go uniknąć.

2. Zło natury zawsze zagraża, nie zawsze jednak zagraża w najbliższej przyszłości i dlatego nie zawsze jest przedmiotem bojaźni.

3. Śmierć oraz inne nieszczęścia naturalne pochodzą od powszechnej natury. Ale poszczególna natura sprzeciwia się im jak tylko może. Dlatego skłonności jednostkowej natury powodują ból i smutek, gdy tego rodzaju zło jest obecne, oraz bojaźń, gdy zagraża w przyszłości.

Artykuł 3

CZY ZŁO BĘDĄCE WINĄ JEST PRZEDMIOTEM BOJAŹNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zło, będące winą, może być przedmiotem bojaźni, gdyż:

1. Podług Augustyna[384)], człowiek bojaźnią czystą lęka się oddalenia od Boga. Lecz tylko wina może nas oddalić od Boga, zgodnie z słowami Proroka Izajasza (59, 2): „Nieprawości wasze uczyniły przedział między wami a Bogiem waszym”. A więc można
się bać zła winy.

2. Według Cycerona[385)], boimy się rzeczy przyszłych, których obecność nas zasmuca. Otóż zło winy może być przyczyną bólu czy smutku. A więc także bojaźni.

3. Nadzieja przeciwstawia się bojaźni. Otóż przedmiotem nadziei może być dobro cnotliwe, zgodnie z nauką Filozofa[386)], a także ze słowami Apostoła (Gal 5, 10) „Ja ufam o was w Panu, że nic innego rozumieć nie będziecie”. A więc bojaźń może mieć za przedmiot zło winy.

4. Wstyd jest gatunkiem bojaźni. Lecz możemy się wstydzić z powodu zrobienia brzydkich rzeczy. A więc możemy się również bać.

Ale z drugiej strony według Filozofa[387)], nie każde zło jest powodem bojaźni, np. ludzie nie lękają się tego, że są niesprawiedliwi lub ociężali.

Odpowiedź. Powyżej stwierdziliśmy, że jak przedmiotem nadziei jest dobro trudne, ale możliwe do osiągnięcia, tak przedmiotem bojaźni jest trudne zło, zagrażające w przyszłości i niełatwe do uniknięcia. Z tego można wnioskować, że to, co całkowicie podlega naszej władzy i woli, nie wydaje się nam czymś straszliwym, gdyż za straszliwe uważamy ton co pochodzi od zewnętrznej przyczyny. Zło zaś winy ma swą przyczynę w naszej woli i dlatego właściwie nie ma cechy straszności.

Ponieważ jednak jakiś czynnik zewnętrzny może skłonić wolę do grzechu, jeśli czynnik ten posiada wielką moc nakłaniania, może być przedmiotem bojaźni, jako przyczyna zewnętrzna, np. gdy ktoś boi się przebywać w towarzystwie ludzi złych, by nie namówili go do grzechu. Właściwie jednak mówiąc, w tym stanie więcej się boi

uwiedzenia niż samej winy ze względu na to, co dla niej jest istotne, to znaczy, ze względu na jej dobrowolność. W tym ostatnim znaczeniu nie jest przedmiotem bojaźni w ścisłym znaczeniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Oddalenie od Boga jest karą, będącą następstwem grzechu. Wszelka zaś kara w pewien sposób pochodzi od zewnętrznej przyczyny.

2. Smutek i bojaźń zgadzają się w jednym, a mianowicie w tym, że mają za przedmiot zło. Ale różnią się w dwóch rzeczach. Po pierwsze tym, że smutek odnosi się do zła obecnego, a bojaźń do zła przyszłego. Po drugie, że smutek, jako uczucie przynależne do popędu zasadniczego odnosi się do zła ujętego bezwzględnie, czyli do zła jako do zła, i dlatego może odnosić się do zła tak wielkiego, jak i małego. Natomiast bojaźń, jako uczucie należące do popędu zdobywczego, odnosi się do zła połączonego z trudem i mozołem, który ustępuje w miarę jak dany przedmiot zależy od naszej woli. Dlatego nie lękamy się każdego zła przyszłego, którego obecność nas zasmuca, ale boimy się zła trudnego.

3. Przedmiotem nadziei jest dobro możliwe do osiągnięcia. Osiągnąć zaś dobro można już to przez siebie samego, już to przez kogoś innego. Dlatego przedmiotem nadziei może być także czynność cnotliwa, gdyż jest zależna od naszej mocy. Natomiast bojaźń dotyczy zła nie podlegającego naszej mocy. Dlatego zło, którego się lękamy, zawsze pochodzi od zewnętrznej przyczyny.

4. Przedmiotem wstydu, jak widzieliśmy poprzednio[388)], nie jest sama czynność grzeszna, lecz brzydota i hańba, będąca następstwem tej czynności, ale pochodząca od przyczyny zewnętrznej.

Artykuł 4

CZY BOJAŹŃ MOŻE BYĆ PRZEDMIOTEM BOJAŹNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można bać się bojaźni, gdyż:

1. Wszystkiego bowiem, o co się lękamy dzięki bojaźni pilnujemy, by tego nie stracić. Np. kto lęka się o swoje zdrowie, dzięki tej bojaźni strzeże go. Jeśliby więc ktoś się bał bojaźni, bojąc się, strzegłby się, by się nie bać. A to nie wydaje się być odpowiednie.

2. Bojaźń to pewna ucieczka. Lecz nic nie ucieka od siebie samego. A więc bojaźń nie boi się bojaźni.

3. Bojaźń odnosi się do przyszłości. Kto zaś boi się, już ma bojaźń. A więc nie można bać się bojaźni.

Ale z drugiej strony człowiek może kochać miłość i boleć z powodu bólu. A więc dla tego samego powodu może bać się bojaźni.

Odpowiedź. Jak wykazaliśmy w poprzednim artykule[389)], to tylko wydaje się straszne, co pochodzi od zewnętrznej przyczyny, a nie to, co pochodzi od naszej woli. Bojaźń zaś częściowo pochodzi od przyczyny zewnętrznej, a częściowo podlega naszej woli. Pochodzi od przyczyny zewnętrznej jako uczucie, będące następstwem wyobrażenia zagrażającego zła. Z tego więc względu można bać się bojaźni, a mianowicie lękać się,

by nie groziła nam konieczność trwożenia się, gdy spotka nas jakieś wielkie zło. Natomiast bojaźń podlega naszej woli, gdy pożądanie niższych władz psychicznych jest posłuszne rozumowi i dlatego człowiek potrafi bojaźń odpędzić od siebie. Otóż z tego względu nie można bać się bojaźni, jak zaznacza Augustyn[390)]. Ponieważ jednak dowodami, które Augustyn przytacza, mógłby ktoś posłużyć się w dowodzeniu, że bojaźń w żaden sposób nie może być przedmiotem bojaźni, należy dać odpowiedź na te dowody.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie jedna jest bojaźń, lecz są różne bojaźnie, zależnie od różnych rzeczy, których się boimy. Nic więc nie przeszkadza, by jedna bojaźń zabezpieczała kogoś przed inną bojaźnią i w ten sposób ustrzegła go od bojaźni przed bojaźnią.

2. Inna jest bojaźń zła zagrażającego n a inna bojaźń samej bojaźni tegoż zła. Nie wynika więc z tego, by ten kto boi się własnej bojaźni, uciekał przed sobą lub by bojaźń była ucieczką przed sobą samą.

3. Ze względu na wspomnianą różnorodność bojaźni, obecną bojaźnią można bać się przyszłej bojaźni.

Artykuł 5

CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ SIĘ BOI RZECZY NAGŁYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rzeczy niezwykłe i nagłe nie są straszniejsze od innych, gdyż:

1. Podobnie bowiem jak przedmiotem nadziei jest dobro, tak przedmiotem bojaźni jest zło. Lecz doświadczenie przyczynia się do zwiększenia nadziei w stosunku do dobra. A więc przyczynia się także do zwiększenia bojaźni zła.

2. Według Filozofa[391)], ludzie bardziej się boją cichych i chytrych niż skorych do gwałtownego gniewu, których odruchy, jak wiadomo, są nagłe. A więc rzeczy nagłe są mniej straszne.

3. Rzeczy nagłych nie można dobrze rozważyć. Otóż są pewne rzeczy, których tym więcej się boimy, im bardziej je rozważamy. Dlatego przecież Arystoteles powiedział[392)]: „Mężnymi wydają się też ci, którzy nieświadomi są niebezpieczeństwa ... lecz gdy przekonają się, że rzeczy mają się inaczej, rzucają się do ucieczki”. A więc rzeczy nagłych mniej się boimy.

Ale z drugiej strony według Augustyna[393)], lęk czuwa trwożliwie nad tym, co kocha i co drży przed wszelkim niespodziewanym niebezpieczeństwem oraz tym, co nagłe i zagraża jego bezpieczeństwu.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w art. 3. przedmiotem bojaźni jest zło zagrajające, które nie łatwo można odeprzeć już to z powodu wielkości tego zła, już to z powodu słabości człowieka bojącego się. Otóż rzeczy nagłe i niezwykłe powodują jedno i drugie. Naprzód bowiem sprawiają, że zło zagrażające wydaje się większe. Wszelkie bowiem dobro i zło cielesne im więcej stanowi przedmiot naszych rozważań, tym mniejsze się wydają. Podobnie więc jak długotrwałość bólu z powodu obecności jakiegoś zła powoduje jego złagodzenie, jak to zauważył Cycero[394)], tak uprzednie

przemyślenie zła, zagrażającego nam w przyszłości, zmniejsza bojaźń przed nim. Po wtóre, rzeczy niezwykłe i nagłe przyczyniają się do osłabienia człowieka bojącego się, gdyż pozbawiają go środków przy pomocy których mógłby się przygotować do odpędzenia zła, czego nie potrafi dokonać, gdy go zło zaskoczy.

Rozwiązanie trudności. 1. Przedmiotem nadziei jest dobro, które ktoś może osiągnąć. Dlatego wszystko, co wzmacnia moc człowieka, potęguje nadzieję, a zmniejsza bojaźń odnoszącą się do tego zła, któremu nie łatwo oprzeć się.

2. Ci, którzy wybuchają gwałtownym gniewem, nie ukrywają go, dlatego szkody, jakie mogą wyrządzić dają się przewidzieć i dlatego nie są tak nagłe jak szkody nieprzewidziane. Natomiast cisi i chytrzy ukrywają swój gniew i dlatego szkoda, która od nich grozi, nie da się przewidzieć, lecz przychodzi nagle. Dlatego według Filozofa ludzie bardziej boją się ich.

3. Zasadniczo dobra i zła cielesne na początku wydają się większe, a to dlatego, że każde zestawienie przeciwieństw obok siebie bardziej je ujawnia. Stąd też gdy z ubóstwa ktoś od razu przechodzi do bogactwa, bardziej je ceni z powodu uprzedniej biedy. Na odwrót, gdy bogacz nagle popadnie w ubóstwo, większy czuje do niego wstręt. Dlatego zło nagłe bardziej przeraża, gdyż wydaje się większym złem. Przypadkiem jednak może zdarzyć się, że wielkość jakiegoś zła jest zakryta przed nami, np. gdy wróg kryje się podstępnie. Wówczas jest prawdą, że staranne rozważenie zła czyni je straszniejszym.

Artykuł 6

CZY BARDZIEJ BOIMY SIĘ RZECZY NA KTÓRE NIE MA LEKARSTWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rzeczy, na które nie ma lekarstwa, nie trzeba bardziej się bać niż innych, gdyż:

1. Jak wykazaliśmy w poprzednich artykułach, bojaźń wymaga pewnej nadziei ocalenia się. Otóż zło, na które nie ma lekarstwa, nie pozostawia żadnej nadziei ocalenia. A więc nie powoduje już bojaźni.

2. Na zło, jakim jest śmierć, nie ma żadnego lekarstwa, gdyż podług praw natury od śmierci nie ma powrotu. Otóż według Arystotelesa[395)], ludzie nie boją się najbardziej śmierci. A więc rzeczy, na które nie ma lekarstwa, nie powodują większej bojaźni niż inne rzeczy.

3. Podług Filozofa[396)], nie jest większym dobrem to, co jest bardziej długotrwałe, aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień, ani nie stanie się wiecznym to, co nie jest wieczne. Z tego samego powodu nie stanie się większym złem. Otóż rzeczy, na które nie ma lekarstwa, różnią się od innych chyba tylko długotrwałością czy ciągłością. Lecz z tego powodu nie stają się gorsze. Więc nie należy bardziej się ich bać.

Ale z drugiej strony podług Filozofa[397)], ze wszystkich rzeczy budzących lęk, najstraszniejsze są te, których nie da się naprawić, gdy popełni się błąd, którym albo nie można, albo nie łatwo zaradzić.

Odpowiedź. Przedmiotem bojaźni jest zło. Dlatego cokolwiek zwiększa zło, zwiększa także bojaźń. Zło zaś zwiększa się nie tylko ze względu na gatunek samego zła, ale także ze względu na okoliczności, spośród których długotrwałość i ciągłość najbardziej wpływają na wzrost zła. To bowiem, co zachodzi w czasie, poniekąd mierzy się długotrwałością czasu. Dlatego jeśli złem jest cierpieć coś, podwójnie złem jest cierpieć to w dwukrotnie dłuższym czasie. Dlatego cierpieć w czasie niekończącym się, czyli wiecznie, stanowi poniekąd nieskończony wzrost cierpienia. Otóż zło, na które nie ma lekarstwa, gdy się dokona, traktuje się tak jak zło wiekuiste lub długotrwałe, i dlatego najbardziej się go boimy.

Rozwiązanie trudności. 1. Dwojakie są środki zaradcze na zło: zapobiegawcze, by zło nie nastąpiło - i gdy tych środków zabraknie, znika nadzieja, a z nią bojaźń; o takich więc środkach nie mówimy w tym miejscu, ale tylko o takich, które usuwają zło już dokonane.

2. Śmierć jest złem, na które nie ma lekarstwa. Ponieważ jednak nie zagraża z bliska, ludzie nie lękają się jej, jak to wykazaliśmy w osnowie.

3. Filozof w przytoczonym miejscu mówi o tym, co samo przez się, czyli ze swej gatunkowej natury, jest dobrem - i z tego względu staje się lepsze nie z powodu długotrwałości czy ciągłości, ale jedynie wskutek natury samego dobra.

ZAGADNIENIE 43.
O PRZYCZYNIE BOJAŹNI

W dalszych naszych rozważaniach n zastanowimy się nad przyczyną bojaźni. Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy miłość jest przyczyną bojaźni? 2. Czy jest nią brak?

Artykuł 1

CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ BOJAŹNI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest przyczyną bojaźni, gdyż:

1. To, co sprowadza coś, jest tego przyczyną. Lecz bojaźń sprowadza miłość nadprzyrodzoną, jak twierdzi Augustyn[398)]. A więc miłość nie jest przyczyną bojaźni, lecz na odwrót

2. Według Filozofa[399)], tych najwięcej boimy się, od których spodziewamy się zagrożenia przez zło. Lecz spodziewać się zła od kogoś pobudza raczej do nienawiści niż do miłości. A więc miłość nie jest przyczyną bojaźni.

3. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, to co od nas pochodzi, nie jest nam straszne. Otóż to, co pochodzi z miłości, pochodzi z głębi naszego serca. Wobec tego miłość nie jest przyczyną bojaźni.

Ale z drugiej strony Augustyn twierdzi[400], że niktnie wątpi, iż przyczyną bojaźni nie jest nic innego jak obawa, byśmy nie zgubili tego, co kochamy i posiadamy, lub że nie osiągniemy tego, czego się spodziewamy. Wszelka więc bojaźń pochodzi od tego, co kochamy. Miłość więc jest przyczyną bojaźni.

Odpowiedź. Przedmioty uczuć mają się tak do uczuć jak formy do rzeczy naturalnych lub sztucznych, gdyż uczucia swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają przedmiotom, podobnie jak powyższe rzeczy formom. Podobnie więc jak cokolwiek jest przyczyną formy, jest przyczyną tego wszystkiego, co ta forma istoczy, tak samo cokolwiek w jakikolwiek sposób jest przyczyną przedmiotu uczucia, jest przyczyną uczucia. Otóż coś może być przyczyną przedmiotu już to sprawczą, już to przysposabiającą tworzywo. Np. przedmiotem przyjemności jest to, co wydaje się dobrem złączonym z nami, którego przyczyną sprawczą jest to, co powoduje połączenie tego dobra z nami, względnie to, co sprawia, że coś jest dobre i odpowiednie dla nas, albo przynajmniej pozór tego dobra; przyczyną zaś przysposabiającą tworzywo jest sprawność czy jakiekolwiek przysposobienie, dzięki któremu coś jest lub zdaje się być odpowiednie dla nas i jednoczyć się z nami.

Tak więc przedmiotem bojaźni jest to, co przedstawia się człowiekowi w postaci zła zagrażającego w przyszłości, któremu nie łatwo oprzeć się. Dlatego to, co może spowodować takie zło, jest przyczyną sprawczą przedmiotu bojaźni, a tym samym samej bojaźni. To zaś, co przysposabia jakąś rzecz, tak by wydawała się nam takim złem, jest przyczyną bojaźni i jej przedmiotu na sposób przyczyny przysposabiającej tworzywo. Otóż w ten sposób miłość jest przyczyną bojaźni. Dlatego bowiem, że ktoś kocha jakieś dobro, to wszystko co go pozbawia tego dobra, wydaje się mu złem i budzi w nim bojaźń.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy poprzednio[401], bojaźń zasadniczo i naprzód odnosi się do zła, od którego ucieka, i które sprzeciwia się jakiemuś ukochanemu dobru. Dlatego bojaźń zasadniczo rodzi się z miłości. Wtórnie jednak bojaźń odnosi się do tego, co jest przyczyną danego zła i wówczas bojaźń niekiedy staje się przyczyną miłości. Tak gdy człowiek boi się, że Bóg go ukarze, zachowuje jego przykazania, a dzięki temu zaczyna mieć nadzieję, która z kolei prowadzi do miłości, jak to już widzieliśmy[402].

2. Ten, od kogo oczekuje się zła, jest naprzód przedmiotem nienawiści. Kiedy jednak okaże się, że można od niego oczekiwać pewnych dóbr, zaczyna stawać się przedmiotem miłości. Dobro zaś, któremu sprzeciwia się zło, będące przedmiotem bojaźni, od początku było kochane.

3. Zarzut odnosi się do przyczyny sprawczej strasznego zła. Miłość zaś jest przyczyną w znaczeniu pewnego przysposobienia tworzywa (czyli dyspozycji materialnej), jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

Artykuł 2

CZY BRAK JEST PRZYCZYNĄ BOJAŹNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że brak nie jest przyczyną bojaźni, gdyż:

1. Najwięcej ludzie boją się tych, którzy dzierżą władzę. Lecz brak przeciwstawia się władzy. A więc nie jest przyczyną bojaźni.

2. Tym, którym ścinają głowę, najwięcej brak dobra, a przecież już się nie boją, jak zauważył Arystoteles[403]. A więc brak nie jest przyczyną bojaźni.

3. Walka jest dowodem siły, a nie jej braku. Otóż walczący lękają się swych przeciwników, jak zaznacza Filozof [404]. A więc brak nie jest przyczyną bojaźni.

Ale z drugiej strony przeciwieństwa mają przeciwne przyczyny. Tymczasem, jak stwierdzono w Retoryce[405], bogactwo, siła, wielka liczba przyjaciół i władza wykluczają bojaźń. A więc brak tych rzeczy jest przyczyną bojaźni.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w artykule poprzednim, można odróżnić dwie przyczyny bojaźni, z których jedna działa na sposób pewnego przysposobienia tworzywowego w człowieku, który się boi, druga zaś jest sprawcą tego, czego dany człowiek się boi. Otóż ze względu na pierwszą przyczynę, brak jest zasadniczym powodem bojaźni. To bowiem, że ktoś nie łatwo może odeprzeć zagrażające mu zło, pochodzi z jakiegoś braku mocy. Brak jednak, by mógł wywołać bojaźń, nie może być nadmierny Mniejszy bowiem brak wywołuje bojaźń zła przyszłego aniżeli brak, który jest następstwem obecności zła, będącej powodem smutku. Brak ten byłby jeszcze większy w razie całkowitej utraty świadomości zła lub miłości dobra, którego przeciwieństwo jest powodem bojaźni. Odnośnie do drugiej przyczyny n moc i siła jest zasadniczo przyczyną bojaźni. Zdarza się bowiem, że gdy spostrzeżemy, iż coś jest dla nas szkodliwe, a przy tym mocne, nie potrafimy odeprzeć jego skutków. Przygodnie jednak zdarza się również, że jakiś brak w tej dziedzinie spowoduje bojaźń, a mianowicie, gdy ktoś chce wyrządzić komuś jakąś szkodę wskutek jakiegoś braku, np. z powodu doznanej przedtem krzywdy lub obrazy, lub choćby z powodu strachu przed tą obrazą.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut dotyczy sprawczej przyczyny bojaźni.

2. Ci, którym ścinają głowę są pod wrażeniem obecnego zła, i dlatego w tym wypadku sam brak przekracza miarę bojaźni.

3. Walczący boją się nie z powodu siły, dzięki której mogą walczyć, ale z powodu jej braku, wskutek którego nie ufają w swe zwycięstwo.

ZAGADNIENIE 44
O SKUTKACH BOJAŻNI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy bojaźń wywołuje skupienie sił? 2. Czy bojaźń czyni ludzi rozważnymi? 3. Czy powoduje drżenie ? 4. Czy utrudnia działanie?

Artykuł 1

CZY BOJAŹŃ WYWOŁUJE SKUPIENIE SIŁ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojaźń nie wywołuje skupienia sił, gdyż:

1. Skupienie sił ściąga ciepło i siły do wnętrza organizmu, a to powoduje zwiększenie serca i wzmaga zapał do śmiałego natarcia, jak to widać u ludzi, których unosi gniew. W bojaźni zaś dzieje się na odwrót. A więc bojaźń nie wywołuje skupienia sił.

2. Nagromadzenia sił życiowych i ciepła we wnętrzu człowieka wskutek ich skupienia pobudza do krzyku, jak to się zdarza w bólu. Lecz w bojaźni ludzie nie wydają głosu, lecz raczej milczą. A więc bojaźń nie powoduje skupienia sił.

3. Wstyd jest pewnym gatunkiem bojaźni. Otóż jak już zauważył Cycero[406)], gdy ktoś się wstydzi, rumieni się, a to nie dowodzi przeciwdziałania, lecz raczej czegoś wręcz przeciwnego. A więc bojaźń nie powoduje skupienia sił.

Ale z drugiej strony według Jana Damasceńskiego[407)], bojaźń wywołuje skurcz, a więc skupienie sił.

Odpowiedź. Jak już stwierdziliśmy[408)] poruszenie władzy pożądawczej jest istotnościowym (formalnym) czynnikiem w uczuciu, czynnikiem zaś materialnym jest przemiana cielesna, przy czym jeden czynnik jest współmierny do drugiego. Dlatego przemiany cielesne są jakby odzwierciedleniem wzruszeń pożądawczych. Otóż bojaźń wywołuje pewne skupienie sił w zakresie poruszenia zmysłowego, a to dlatego, że powstaje pod wpływem wyobrażenia zagrażającego zła, które z trudnością można odeprzeć. Dlatego zaś coś trudno odeprzeć, że brak dostatecznej siły, jak to widzieliśmy w poprzednich artykułach. Im zaś słabsza siła, tym bardziej zacieśnia się moc jej działania. Dlatego samo wyobrażenie wywołujące bojaźń, powoduje pewne skupienie sił w pożądaniu. Widzimy to na przykładzie umierających, że natura wskutek słabości sił niejako ściąga się do wnętrza. Podobnie w państwach, gdy obywatele żyją w bojaźni, uciekają od spraw zewnętrznych i w miarę jak tylko mogą, zamykają się w sobie. Na podobieństwo tego wewnętrznego zwarcia się w pożądaniu zmysłowym, następuje wskutek bojaźni także w ciele pewne zwarcie ciepła i sił żywotnych we wnętrzu organizmu.

Rozwiązanie trudności. Jak powiada Filozof [409)], chociaż u bojących się siły żywotne z zewnątrz ściągają się ku wnętrzu, ale inaczej niż u zagniewanych. Albowiem w gniewie wskutek zapału i podniecenia, wywołanego pragnieniem zemsty, następuje zwarcie sił żywotnych, które skupiają się około serca, i wskutek tego zagniewani stają się popędliwi i zuchwali. Natomiast u bojących się wskutek uświadomienia sobie swej słabości - siły żywotne pod wpływem wzmagającego się oziębienia członków coraz bardziej upadają i nie tylko nie gromadzą Się około serca, lecz raczej uciekają od niego. Dlatego bojący się nie są skłonni do natarcia, lecz raczej do ucieczki.

2. Jest to naturalne dla każdego cierpiącego jestestwa, tak człowieka jak i zwierzęcia, by użyć wszystkiego, co tylko może być pomocne w odparciu obecnej szkody, powodującej ból. Dlatego zwierzęta, gdy się im sprawi ból, uderzają paszczą

lub rogami. Najbardziej zaś pomocne dla zwierząt są siły żywotne i ciepło. Dlatego w bólu natura zachowuje wewnątrz ciepło i siły żywotne, by użyć ich do odparcia szkody, i stąd, zdaniem Arystotelesa, z konieczności wydają głos. Podobnie, doznający bólu, ledwie mogą się powstrzymać, by nie krzyczeć. Natomiast u bojących się ciepło i siły żywotne zstępują ku niższym narządom i dlatego strach utrudnia im wydobycie głosu, który wytwarza się przez wypuszczenie powietrza ku górze poprzez usta. Dlatego strach skłania do milczenia, a także powoduje drżenie, jak zauważył Arystoteles[410)].

3. Niebezpieczeństwo śmierci nie tylko sprzeciwia się pożądaniu zmysłowemu, ale także samej naturze. Dlatego lęk przed śmiercią powoduje nie tylko przeciwdziałanie ze strony pożądania, ale także ze strony ciała. Dlatego uświadomienie sobie nadchodzącej śmierci ściąga ciepło ku wnętrzu, podobnie jak wtedy, gdy faktycznie nadchodzi naturalna śmierć. Stąd „kogo ogarnia lęk przed śmiercią, ten blednieje”, - jak się wyraża Arystoteles[411)]. Lecz zło, którego obawia się wstyd, sprzeciwia się nie naturze, ale pożądaniu, dlatego wstyd wywołuje pewne przeciwdziałanie w pożądaniu, a nie w ciele. Raczej dusza, skupiając się niejako w sobie, wywołuje podniecenie i przypływ ciepła, skierowując je na zewnątrz. Dlatego człowiek doznający uczucia wstydu, rumieni się.

Artykuł 2

CZY BOJAŹŃ CZYNI LUDZI ROZWAŻNYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojaźń nie czyni ludzi rozważnymi, gdyż:

1. To, co przeszkadza w rozwadze, nie czyni nikogo rozważnym. Otóż bojaźń przeszkadza w rozwadze, gdyż podobnie jak każde uczucie mąci pokój, niezbędny do dobrego używania rozumu. A więc bojaźń nie czyni ludzi rozważnymi.

2. Rozwaga jest czynnością rozumu myślącego i zastanawiającego się nad przyszłością. Otóż, bojaźń, jak zauważył Cycero[412)], wypędza myśli i mąci umysł. A więc nie tylko, że nie czyni ludzi rozważnymi, lecz raczej przeszkadza w rozwadze.

3. Rozwaga służy nie tylko do uniknięcia zła, ale także do osiągnięcia dobra. Otóż podobnie jak bojaźń odnosi się do uniknięcia zła, tak nadzieja – do osiągnięcia dobra. A więc bojaźń czyni ludzi rozważnymi bardziej niż nadzieja.

Ale z drugiej strony Filozof powiada[413)], że bojaźń sprawia, iż ludzie stają się rozważnymi.

Odpowiedź. Ktoś może być rozważny w dwojaki sposób: pierwsze, dzięki woli, starając się o rozwagę. Otóż w tym znaczeniu bojaźń sprawia, że ludzie stają się rozważni, gdyż jak mówi Arystoteles[414)]: „Gdy idzie o rzeczy ważne, dobieramy sobie doradców nie dowierzając sobie samym”. Otóż te rzeczy, które wzbudzają bojaźń, nie są zasadniczo złe, lecz posiadają pewną wielkość już to dlatego, że wydają się nam trudne do odparcia, już to z powodu uświadomienia sobie, że zagrażają nam z bliska, jak widzieliśmy poprzednio[415)]. Dlatego ludzie w trwodze szczególniej szukają rady.

Po drugie, ktoś jest rozważny, gdy umie dobrze doradzać. Otóż w tym znaczeniu ani bojaźń, ani żadne inne uczucie nie czyni ludzi rozważnymi.

Człowiekowi bowiem pod wpływem uczucia coś wydaje się bądź większe, bądź mniejsze niż jest w rzeczywistości. Np. kochającemu wydaje się lepsze to wszystko, co kocha, a bojącemu się - straszniejsze to wszystko, czego się boi.

Rozwiązanie trudności pierwszej jest jasne z osnowy artykułu.

2. Im uczucie silniejsze, tym więcej przeszkadza człowiekowi. Dlatego, gdy strach jest wielki, człowiek chciałby rozważyć, ale myśli jego są w takim zamęcie, że nie potrafi znaleźć sobie rady. Jeśli zaś bojaźń jest mała i powoduje staranie o rozwagę, a rozumu poważnie nie mąci, wówczas może przyczynić się do umiejętności dobrego radzenia sobie ze względu na to, że powoduje staranność.

3. Nadzieja również sprzyja rozwadze, gdy nikt nie szuka rady odnośnie tych rzeczy, co do których nie ma żadnej nadziei, np. odnośnie tego co niemożliwe. Bojaźń jednak bardziej niż nadzieja czyni człowieka rozważnym, gdyż nadzieja dotyczy dobra, które mamy zdobyć, bojaźń zaś odnosi się do zła, które jedynie z trudnością możemy odeprzeć. Tak więc bojaźń więcej niż nadzieja odnosi się do trudności. W trudnościach zaś, zwłaszcza gdy sobie nie ufamy, szukamy rady, jak to widzieliśmy w osnowie.

Artykuł 3

CZY BOJAŹŃ POWODUJE DRŻENIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że drżenie nie jest skutkiem bojaźni, gdyż:

1. Drżenie nieraz pochodzi z zimna. Widzimy bowiem nieraz, że ci, którzy zmarzlin drżą. Bojaźń zaś nie powoduje zimna, lecz raczej gorąco, które wysusza, czego znakiem jest choćby ton że ludzie bojący się odczuwają pragnienie, zwłaszcza gdy są w wielkim strachu, jak to widać szczególnie u skazańców prowadzonych na śmierć. A więc bojaźń nie powoduje drżenia.

2. Usuwanie zbytecznych substancji jest skutkiem ciepłoty ciała i dlatego środki przeczyszczające najczęściej są ciepłe. Otóż niekiedy pod wpływem bojaźni następuje wydalenie tego rodzaju substancji. A więc bojaźń nie powoduje drżenia.

3. W bojaźni ciepło przechodzi od zewnętrznych członków ku wnętrzu. Jeśliby więc z tego powodu miało następować drżenie, wówczas wszystkie zewnętrzne członki ulegałyby temu drżeniu. Tego zaś nie dostrzega się. A więc drżenie ciała nie jest skutkiem lęku.

Ale z drugiej strony podług Cycerona[416)] następstwem strachu jest drżenie, bladość i szczękanie zębów.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w art. 1n bojaźń powoduje pewne ściągnięcie sił od zewnątrz ku wnętrzu i dlatego zewnętrzne członki stają się chłodne i stąd następuje ich drżenie wskutek osłabienia siły nadającej prężność tym członkom. Do tego osłabienia najwięcej przyczynia się brak ciepła, będącego narzędziem, przy pomocy którego dusza porusza ciałem, jak dowodzi Arystoteles[417)].

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy ciepło z członków zewnętrznych przejdzie ku wnętrzu, zwiększa się, szczególniej w niższych okolicach tułowia, gdzie znajdują się narządy trawienne. Dlatego po zużyciu płynów występuje pragnienie, a niekiedy również rozwolnienie żołądka, wydalanie moczu, a czasem także nasienia. Być może również, że to wydalenie jest następstwem ściągnięcia brzucha i narządów płciowych.

Ta odpowiedź daje rozwiązanie także na drugą trudność.

3. W bojaźni ciepło przesuwa się z serca ku narządom położonym niżej, i dlatego u ludzi zatrwożonych najbardziej drży serce. Członki zewnętrzne zaś są połączone z piersią, gdzie mieści się serce. Dlatego w strachu najbardziej drży głos ze względu na sąsiedztwo arterii głosowej z sercem. Drży również dolna warga i cała dolna szczęka ze względu na związek z sercem. Stąd wynika zgrzytanie zębów oraz drżenie ramion i rąk. Zresztą członki te są bardziej ruchliwe. Z tego samego powodu w strachu drżą również kolana i dlatego Prorok Izajasz nawoływał (35, 3): „Wzmocnijcie ręce opadłe, a kolana omdlałe pokrzepcie”!

Artykuł 4

CZY BOJAŹŃ PRZESZKADZA W DZIAŁANIU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojaźń przeszkadza w działaniu, gdyż:

1. Największa przeszkoda w działaniu pochodzi od zaburzenia rozumu, który kieruje postępowaniem człowieka. Otóż bojaźń powoduje zaburzenie rozumu, jak już widzieliśmy[418)]. A więc przeszkadza w działaniu.

2. Ci, którzy czynią coś w strachu, z łatwością zawodzą w działaniu, np. gdy ktoś idzie po wysoko położonej belce, jeśli idzie ze strachem, łatwo spadnie; jeśliby zaś nie bał się, nie upadłby. A więc bojaźń przeszkadza w działaniu.

3. Lenistwo czy gnuśność to pewnego rodzaju gatunek bojaźni. Lecz lenistwo przeszkadza w działaniu. A więc także i bojaźń.

Ale z drugiej strony Apostoł powiada (Filip 2, 12): „Z bojaźnią i ze drżeniem zbawienie wasze sprawiajcie”. Nie powiedziałby tego, jeśliby bojaźń przeszkadzała w dobrym działaniu. A więc bojaźń nie przeszkadza w dobrym działaniu.

Odpowiedź. Zewnętrzne działanie człowieka pochodzi od duszy jako pierwszego źródła ruchu, od zewnętrznych zaś członków - jako narzędzi. Otóż z jednej i drugiej strony może zajść przeszkoda w działaniu. Ze strony narządów cielesnych bojaźń z natury swej przeszkadza w zewnętrznym działaniu na skutek braku ciepła w zewnętrznych członkach. Ze strony zaś duszy, jeśli bojaźń jest opanowana i nie mąci rozumu, przyczynia się do dobrego działania, gdyż powoduje większą staranność i sprawia, że człowiek z większą uwagą rozważa i działa. Jeśli zaś bojaźń wzrośnie do tego stopnia, że zakłóci rozum, przeszkadza wówczas w działaniu, także ze strony duszy. Lecz o takiej bojaźni Apostoł tu nie mówi.

Rozwiązanie trudności pierwszej znajduje się w osnowie artykułu.

2. Ci, którzy spadają z wysoko ustawionej belki, doznają zakłócenia wyobraźni na skutek strachu, wywołanego przez wyobrażenie sobie upadku.

3. Kto się boi, unika tego, czego się boi. Dlatego lenistwo, jako bojaźń przed działaniem z powodu związanego z nim trudu, przeszkadza w działaniu, gdyż odciąga wolę od niego. Natomiast bojaźń z powodu innych rzeczy w tej mierze pomaga w działaniu, w jakiej skłania wolę do zrobienia tego, przez co człowiek uniknie zła, jakiego się lęka.

ZAGADNIENIE 45
O ODWADZE

Zagadnienie odwagi obejmuje cztery pytania: 1. Czy odwaga jest przeciwieństwem bojaźni? 2. Jaki jest stosunek odwagi do nadziei? 3. Przyczyny odwagi. 4. Jej skutki.

Artykuł 1

CZY ODWAGA JEST PRZECIWIEŃSTWEM BOJAŹNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że odwaga nie jest przeciwieństwem bojaźni, gdyż:

1. Augustyn uczy[419)], że odwaga jest wadą. Wada zaś jest przeciwieństwem cnoty. Skoro więc bojaźń nie jest cnotą, ale uczuciem, nie wydaje się, by odwaga była przeciwieństwem bojaźni.

2. Każda rzecz ma tylko jedno przeciwieństwo. Lecz przeciwieństwem bojaźni jest nadzieja, a więc nie jest nim odwaga.

3. Każde uczucie wyklucza przeciwne sobie uczucie. Otóż bojaźń wyklucza poczucie bezpieczeństwa, jak twierdzi Augustyn[420)]. A więc poczucie bezpieczeństwa, a nie bojaźń, jest przeciwieństwem odwagi.

Ale z drugiej strony podług Filozofa[421)], odwaga jest przeciwieństwem bojaźni.

Odpowiedź. Według Arystotelesa[422)], cechą przeciwieństw jest to, że najbardziej różnią Się między sobą. Otóż odwaga jest tym, co najbardziej różni się od bojaźni, gdyż bojaźń ucieka przed złem, zagrażającym w przyszłości zwycięstwem nad bojącym się. Natomiast odwaga naciera na grożące niebezpieczeństwo w przeświadczeniu swego zwycięstwa nad tym niebezpieczeństwem. Tak więc odwaga w sposób oczywisty jest przeciwieństwem bojaźni.

Rozwiązanie trudności. 1. W dwojaki sposób można pojmować gniew, odwagę i w ogóle wszystkie uczucia: po pierwsze bezwzględnie, jako wzruszenia popędów zmysłowych w stosunku do dobra lub zła, i wówczas uczucia te pojmujemy jako uczucia; po drugie, uczucie można pojmować również jako wzruszenia przeciwne porządkowi rozumu, i wówczas uczucia te ujmujemy jako pewne wady. Otóż Augustyn, mówiąc o odwadze, ma na myśli wadę, my zaś uczucie.

2. Jedna rzecz nie może mieć wiele przeciwieństw ze względu na tę samą cechę. Ale nic nie przeszkadza, by wiele rzeczy sprzeciwiało się jej z różnych względów. Tak już widzieliśmy[423)], że uczucia przynależne do popędu zdobywczego,

przeciwstawiają się sobie dwojako: po pierwsze, ze względu na przeciwieństwo między dobrem a złem, i w ten sposób nadzieja jest przeciwieństwem bojaźni; po drugie, ze względu na przeciwieństwo między zbliżaniem się a oddalaniem się, i tak odwaga przeciwstawia się bojaźni, a rozpacz - nadziei.

3. Poczucie bezpieczeństwa nie wyraża przeciwieństwa bojaźni, ale tylko jej wykluczenie. Ten bowiem ma poczucie bezpieczeństwa, kto się nie boi. Tak więc poczucie bezpieczeństwa przeciwstawia się bojaźni jako jej brak, odwaga zaś jako przeciwieństwo bojaźni. Podobnie zaś jak przeciwieństwo zawiera w sobie brak, tak odwaga zawiera w sobie poczucie bezpieczeństwa.

Artykuł 2

CZY ODWAGA JEST NASTĘPSTWEM NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że odwaga nie jest następstwem nadziei, gdyż:

1. Odwaga odnosi się do rzeczy złych i strasznych, jak zaznacza Filozof [424]. Nadzieja zaś odnosi się do dobra. A więc uczucia te różnią się przedmiotem i dlatego nie należą do tego samego porządku. Stąd odwaga nie jest następstwem nadziei.

2. Jak odwaga przeciwstawia się bojaźni, tak rozpacz nadziei. Otóż bojaźń nie jest następstwem rozpaczy, wręcz przeciwnie, rozpacz wyklucza bojaźń, jak zauważył Filozof [425]. A więc odwaga nie jest przeciwieństwem bojaźni.

3. Odwaga zmierza do pewnego dobra, a mianowicie do zwycięstwa. Dążenie zaś do dobra trudnego jest zadaniem nadziei. A więc odwaga utożsamia się z nadzieją, czyli nie jest jej następstwem.

Ale z drugiej strony podług Arystotelesa[426], ludzie ożywieni dobrą nadzieją są odważni.

Odpowiedź. Jak już nieraz widzieliśmy n uczucia przynależą do władz pożądawczych. Wszelkie zaś poruszenia władz pożądawczych dadzą się sprowadzić do dążenia i unikania. Jedno zaś i drugie może być już to zasadnicze, już to przygodne. Zasadnicze jest dążenie do dobra i unikanie zła; przygodne może być dążenie do zła z powodu związanego z nim dobra oraz unikanie dobra z powodu związanego z nim zła. To zaś, co jest przygodne, stanowi następstwo tego, co jest zasadnicze. Dlatego dążenie do zła jest następstwem dążenia ku dobru, unikanie zaś dobra - następstwem unikania zła. Otóż te cztery sposoby są znamienne dla czterech uczuć, gdyż dążenie do dobra jest znamienne dla nadziei, unikanie zła jest swoiste dla bojaźni, natarcie na zło jest charakterystyczne dla odwagi, ucieczka zaś przed złem jest znamienna dla rozpaczy. Tak więc odwaga jest następstwem nadziei. Dlatego bowiem ktoś odważnie naciera na zagrażające straszne zło, ponieważ ma nadzieję pokonać je. Rozpacz zaś jest następstwem bojaźni. Dlatego bowiem ktoś rozpacza, ponieważ boi się trudu związanego z dążeniem do dobra, będącego przedmiotem nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut byłby słuszny, gdyby dobro i zło, jako przedmioty uczuć, nie pozostawały między sobą w pewnym związku. Ponieważ jednak zło pozostaje w pewnym stosunku do dobra, jako coś wtórnego w porównaniu do dobra,

podobnie jak brak w porównaniu do sprawności, dlatego odwaga, jako natarcie przeciw złu, jest następstwem nadziei dążącej ku dobru.

2. Chociaż dobro jest zasadniczo przed złem, niemniej ucieka się przed złem wpierw, niż przed dobrem, podobnie jak wpierw dąży się ku dobru niż do zła. Dlatego podobnie jak nadzieja jest przed odwagą, tak bojaźń jest przed rozpaczą. Podobnie również jak nie zawsze z bojaźni wynika rozpacz, lecz tylko wtedy, gdy bojaźń ta osiągnie wielkie natężenie, tak samo z nadziei nie zawsze wynika odwaga, ale tylko wtedy, gdy nadzieja ta jest bardzo mocna.

3. Odwaga odnosi się wprawdzie do zła skojarzonego w przeświadczeniu odważnego człowieka z dobrem zwycięstwa, ale zawsze dotyczy zła; to zaś dobro skojarzone ze złem jest przedmiotem nadziei. Podobnie rozpacz odnosi się wprost do dobra, od którego ucieka; zło zaś, skojarzone z tym złem, jest przedmiotem bojaźni. Dlatego właściwie mówiąc, odwaga nie jest składnikiem nadziei, lecz jej skutkiem, podobnie jak rozpacz nie jest składnikiem bojaźni, ale jej skutkiem. Dlatego także odwagi nie można zaliczyć do głównych uczuć.

Artykuł 3

CZY BRAK JEST PRZYCZYNĄ ODWAGI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że brak jest przyczyną odwagi, gdyż.

1. Arystoteles twierdzi, że miłośnicy wina są śmiali i odważni[427)]. Lecz wino powoduje pewien brak, któremu na imię opilstwo. Wobec tego odwaga wynika z pewnego braku.

2. Podług Filozofa[428)] odważni są ci, którzy nie doświadczyli niebezpieczeństw. Otóż niedoświadczenie jest pewnym brakiem. Wobec tego odwaga pochodzi z pewnego braku.

3. Ci, którzy znoszą niesprawiedliwość, są bardziej odważni, jak twierdzi Arystoteles[429)], podobnie jak zwierzęta, gdy ktoś je bije. Lecz doznawanie niesprawiedliwości jest pewnym brakiem. A więc pewien brak jest przyczyną odwagi.

Ale z drugiej strony Filozof twierdzi[430)], że przyczyną odwagi jest wyobrażenie połączone z nadzieją, że ocalenie jest bliskie, albo, że nie ma czego się bać lub przynajmniej, że niebezpieczeństwo nie jest bliskie. Lecz brak wyraża niemożność ocalenia, albo bliskość tego, co wydaje się straszne. A więc żaden brak nie jest przyczyną odwagi.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, odwaga wynika z nadziei i przeciwstawia się bojaźni. Stąd też to wszystko, co z natury swej jest zdolne wzbudzić nadzieję lub wykluczyć bojaźń, jest przyczyną odwagi. Ponieważ zaś bojaźń, nadzieja, a także odwaga jako pewne uczucia polegają na pewnym wzruszeniu pożądania oraz na pewnej przemianie cielesnej, dlatego przyczynę bojaźni można upatrywać bądź w tym, co wywołuje nadzieję, bądź w tym co wyklucza bojaźń - już to ze względu na wzruszenie pożądawcze, już to ze względu na przemianę cielesną. Ze względu na wzruszenie pożądawcze, które wynika z poznania, nadzieja, będąca przyczyną odwagi,

pochodzi od tych rzeczy, które wywołują w nas przeświadczenie o możliwości osiągnięcia zwycięstwa
dzięki własnej mocy, np. dzięki sile cielesnej, doświadczeniu w niebezpieczeństwach, obfitości pieniędzy itp., bądź to dzięki mocy innych osób, np. wielu przyjaciół lub pomocników, a przede wszystkim dzięki pomocy Bożej, w którą człowiek ufa. Dlatego Filozof powiedział[431)], że ci, którzy pozostają w dobrym stosunku do bóstwa, są odważniejsi. W ten sposób usunięcie rzeczy strasznych, zagrażających z bliska, wyklucza bojaźń, np. dlatego, że dany człowiek nie ma wrogów, gdyż nikomu nie zrobił krzywdy, albo dlatego, że nie widzi grożącego niebezpieczeństwa. Tym bowiem wydaje się zagrażać największe niebezpieczeństwo, którzy innym wyrządzili krzywdę.

Ze względu zaś na przemianę cielesną to wszystko, co rozgrzewa serce, wzbudza nadzieję i usuwa bojaźń. Dlatego podług Filozofa[432)], ci którzy mają serce o małych wymiarach, są bardziej odważni, a zwierzęta o dużym sercu są lękliwe, gdyż ciepło naturalne nie potrafi ogrzać dużego serca w takim stopniu, co małe serce, podobnie jak ogień nie potrafi ogrzać wielkiego mieszkania w tym stopniu, co mały pokój. Gdzie indziej zaś Filozof powiada[433)], że ci, którzy mają więcej krwi w płucach są odważniejsi wskutek większej ciepłoty serca, spowodowanej napływem krwi do płuc, i dlatego miłośnicy wina są odważniejsi, gdyż wino rozgrzewa. Stąd to podpicie sobie wznieca nadzieję, bo rozgrzanie serca, rozszerzając je i zwiększając jego pojemność, odpędza strach i wzbudza nadzieję.

Rozwiązanie trudności. 1. Upicie się wywołuje odwagę nie dlatego, że jest brakiem, lecz ze względu na to, iż wywołuje rozszerzenie serca oraz dlatego, że wpływa na sąd o wielkości danego zła.

2. Niedoświadczeni w niebezpieczeństwach są odważniejsi nie dlatego, że brak im doświadczenia, ale przygodnie ze względu na ton że wskutek niedoświadczenia nie są świadomi swej słabości lub obecności niebezpieczeństwa. Tak więc przez usunięcie tego, co jest przyczyną bojaźni, wzbudza się odwagę.

3. Jak powiedział Filozof [434)], ci którzy doznali krzywdy, dlatego są odważniejsi, ponieważ są przeświadczeni, że Bóg dopomoże skrzywdzonym. Tak więc jest rzeczą jasną, że brak tylko przygodnie może wywołać odwagę, a mianowicie ze względu na pewną skojarzoną z tym złem wielkość prawdziwą lub mniemaną, u siebie lub u kogoś innego.

Artykuł 4

CZY ODWAŻNI MAJĄ WIĘCEJ ZAPAŁU NA POCZĄTKU ANIŻELI W CZASIE NIEBEZPIECZEŃSTWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że odważni nie mają więcej zapału na początku niż w czasie samego niebezpieczeństwa, gdyż:

1. Drżenie jest skutkiem bojaźni, która jest przeciwieństwem odwagi. Lecz odważni drżą niekiedy na początku, jak zauważył Filozof [435)]. A więc nie mają więcej zapału na początku niż w czasie samego niebezpieczeństwa.

2. Wzrost przedmiotu powoduje wzrost uczucia, np. gdy jakieś dobro jest lubiane, większe dobro jest jeszcze bardziej lubiane. Otóż przedmiotem odwagi jest

trud. A więc, gdy wzrośnie trud, wzrasta odwaga. Lecz niebezpieczeństwo jest groźniejsze i trudniejsze wtedy gdy jest obecne. A więc w samym niebezpieczeństwie odwaga powinna wzrosnąć.

3. Zadane rany wywołują gniew. Gniew zaś wzbudza odwagę, gdyż podnieca do śmiałości, jak zauważył Filozof [436)]. A więc odważni, kiedy już się znajdują w niebezpieczeństwie i biorą lanie, stają się jeszcze bardziej odważni.

Ale z drugiej strony Arystoteles mówi[437)], że „zuchwalcy rwą się do czynu i pełni są zapału, zanim znajdą się w niebezpieczeństwie; znalazłszy się w nim jednak, cofają się”.

Odpowiedź. Odwaga, jako wzruszenie pożądawcze, jest następstwem spostrzeżenia zmysłowego. Otóż poznawcze władze zmysłowe nie rozumują ani nie badają poszczególnych okoliczności, lecz doprowadzają do natychmiastowej oceny. Niekiedy jednak zdarza się, że to natychmiastowe spostrzeżenie nie wystarczy do poznania wszystkich trudności, związanych z daną sprawą i wówczas budzi się odruch odwagi, by zaatakować zło. Gdy więc ktoś znajdzie się w niebezpieczeństwie, odczuwa większą trudność niż przypuszczał i dlatego ulega załamaniu.

Natomiast rozum roztrząsa to wszystko, co może przysporzyć trudności danej sprawie; dlatego więc ci, którzy na skutek postanowienia rozumu atakują niebezpieczeństwo, na początku wydają się opieszałymi, gdyż nacierają nie pod wpływem uczucia, ale pod wpływem należytej rozwagi. Kiedy zaś znajdą się w samym niebezpieczeństwie, nie są nim zaskoczeni, gdyż przewidzieli jeszcze gorsze możliwości, i dlatego lepiej się trzymają.

Można także powiedzieć, że mężni, którzy pod wpływem rozwagi stawiają czoło niebezpieczeństwom ze względu na dobro cnoty, którego wola trwa w nich niezłomnie, przetrzymują wszelkie niebezpieczeństwo, jakiekolwiek by ono było. Natomiast odważni działają pod wpływem samej oceny, wzbudzającej nadzieję i usuwają bojaźń, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule.

Rozwiązanie trudności. 1. Drżenie występuje u odważnych wskutek skupienia ciepłoty ciała z zewnątrz ku wnętrzu, podobnie jak to się dzieje u bojących się. Lecz ta ciepłota skupia się w odważnych około serca, u bojących się zaś w niższej części tułowia.

2. Przedmiotem miłości jest to, co jest zasadniczo dobre. Wzrost tego dobra powoduje więc zasadniczo wzrost miłości. Natomiast przedmiot odwagi jest złożony z dobra i zła, a poruszenie odwagi przeciw złu zakłada uprzedni zwrot nadziei ku dobru. Gdy więc groza niebezpieczeństwa wzrośnie do tego stopnia, że przygasi nadzieję, działanie odwagi nie wystąpi lub zmniejszy się. Jeśli natomiast wystąpi, wówczas im większe jest niebezpieczeństwo, tym odwaga wydaje się większa.

3. Rany tylko wtedy wzniecają gniew n gdy istnieje nadzieja pomsty, jak to później zobaczymy[438)]. Jeśli więc niebezpieczeństwo jest tak wielkie, że gaśnie nadzieja zwycięstwa, wówczas gniew nie występuje. Kiedy jednak gniew naprawdę występuje, wówczas odwaga wzmaga się.

ZAGADNIENIE 46
O GNIEWIE

Wreszcie trzeba rozważyć o gniewie, jego przyczynach i środkach opanowania go, a w końcu o jego skutkach. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań:

1. Czy gniew jest uczuciem odrębnym? 2. Co jest przedmiotem gniewu: dobro czy zło? 3. Czy gniew jest przejawem popędu zasadniczego? 4. Czy gniew współdziała z rozumem? 5. Czy gniew jest uczuciem bardziej naturalnym niż pożądliwość? 6. Czy gniew jest gorszy niż nienawiść? 7. Czy gniew odnosi się tylko do tych, względem których jesteśmy obowiązani do sprawiedliwości? 8. O gatunkach gniewu.

Artykuł 1

CZY GNIEW JEST ODRĘBNYM UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie jest odrębnym uczuciem gdyż:

1. Od gniewu popęd zdobywczy nazwano gniewliwym. Przejawem zaś tegoż popędu jest nie tylko jedno uczucie, lecz wiele uczuć. A więc gniew nie jest odrębnym uczuciem.

2. Każdemu odrębnemu uczuciu przeciwstawia się inne uczucie. Uczucie zaś gniewu nie ma przeciwstawnego sobie uczucia, jak wyżej widzieliśmy[438a)]. A więc gniew nie jest odrębnym uczuciem.

3. Jedno odrębne uczucie nie zawiera w sobie drugiego. Lecz gniew zawiera w sobie wiele uczuć, gdyż, jak uczy Arystoteles[439)], łączy się ze smutkiem, przyjemnością i nadzieją. A więc gniew nie jest odrębnym uczuciem.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński uważa gniew za odrębne uczucie[440)], podobnie Tuliusz Cycero[441)].

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś może być ogólne: po pierwsze, przez orzekanie, np. pojęcie „zwierzę” jest ogólne w stosunku do wszystkich zwierząt. Po drugie, ze względu na przyczynę, np. podług Dionizego[442)], słońce jest ogólną przyczyną tego wszystkiego, co pod nim się rodzi. Podobnie bowiem jak rodzaj zawiera w sobie możnościowo wiele różnic, związanych jednak z sobą dzięki podobieństwu tworzywa, tak przyczyna sprawcza w swej czynnej mocy zawiera w sobie wiele skutków. Otóż zdarza się, że wiele przyczyn może złożyć się na wytworzenie jakiegoś skutku. Ponieważ zaś przyczyna w pewien sposób pozostaje w skutku, dlatego pewną ogólność można przyznać również skutkowi, spowodowanemu przez zespół wielu przyczyn ze względu na to, że skutek ten poniekąd czynnie zawiera w sobie wiele przyczyn.

W pierwszym znaczeniu gniew nie jest uczuciem ogólnym, lecz przeciwstawia się innym uczuciom, jak to już widzieliśmy[1443)]. Podobnie w drugim znaczeniu, gdyż gniew nie jest przyczyną innych uczuć, w przeciwieństwie do miłości, która według św. Augustyna[444)], jest pierwszym korzeniem wszelkich uczuć, jak powiedziano

wyżej[445]. Lecz w trzecim znaczeniu można nazwać gniew uczuciem ogólnym ze względu na to, że powstaje pod wpływem współdziałania wielu przyczyn. Odruch gniewu bowiem budzi się na skutek doznanej przykrości oraz pragnienia i nadziei pomsty, gdyż, jak mówi Arystoteles[446], człowiek zagniewany ma nadzieję ukarania i pożąda możliwej dla siebie pomsty. Dlatego, jeśli osoba, która komuś wyrządziła szkodę, jest zbyt wysoko postawiona n nie budzi się gniew ale uczucie smutku, jak to zauważył Awicenna[447].

Rozwiązanie trudności. 1. Popęd zdobywczy nazwano gniewliwym nie dlatego, jakoby każdy jego przejaw był gniewem, ale dlatego, że na gniewie kończy się wszelkie poruszenie tego popędu, a także dlatego, że spośród innych wzruszeń, gniew najbardziej rzuca się w oczy.

2. Gniew właśnie dlatego, że ma swe źródło w przeciwstawnych sobie uczuciach, a mianowicie w nadziei, która odnosi się do dobra i w smutku, który dotyczy zła - zawiera w sobie pewne przeciwieństwo i stąd nie ma przeciwieństwa poza sobą. Podobnie pośrednie barwy zawierają w sobie jedynie przeciwieństwo pojedynczych barw, z których powstają.

3. Gniew zawiera w sobie wiele uczuć nie w sposób, w jaki rodzaj zawiera w sobie różne gatunki, ale tak jak skutek zawiera w sobie wpływ wielu przyczyn.

Artykuł 2

CO JEST PRZEDMIOTEM GNIEWU: DOBRO CZY ZŁO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przedmiotem gniewu jest zło, gdyż:

1. Grzegorz z Nissy[448] twierdzi, że gniew jest orężem pożądliwości ze względu na ton że zwalcza to, co w poprzek staje pożądliwości. Lecz wszelka przeszkoda stanowi pewne zło. A więc przedmiotem gniewu jest zło.

2. Gniew i nienawiść mają ten sam skutek, a mianowicie wyrządzenie szkody drugiemu. Otóż zło jest przedmiotem nienawiści, jak już widzieliśmy[449].
A więc także i gniew.

3. Przykrość jest przyczyną gniewu, i dlatego Filozof powiada[1450], że gniew łączy się z przykrością. Przedmiotem zaś przykrości jest zło. A więc zło jest także przedmiotem gniewu.

Ale z drugiej strony według Augustyna[451], gniew pożąda pomsty. Lecz pożądanie pomsty to pragnie - nie dobra, skoro pomsta jest dziełem sprawiedliwości. A więc dobro jest przedmiotem gniewu.

Gniewowi towarzyszy zawsze nadzieja, i z tego powodu wywołuje przyjemność, jak to zauważył Filozof [452]. Lecz dobro jest przedmiotem nadziei i przyjemności. A więc także i gniewu.

Odpowiedź. Poruszenie siły pożądawczej jest następstwem czynności poznawczej, a ta poznaje w dwojaki sposób, a mianowicie w sposób niezłożony, np. gdy rozumiemy, co to jest człowiek, oraz w sposób złożony, np. gdy myślimy, że człowiek jest biały. Otóż podobnie władza pożądawcza w dwojaki sposób może zmierzać ku dobru lub złu: w

sposób prosty i niezłożony, gdy po prostu idzie za dobrem lub ucieka od zła, jak to ma miejsce w pragnieniu i nadziei, w przyjemności i w przykrości i tym podobnych uczuciach; oraz w sposób złożony gdy pożądanie zmierza ku temu, by jakieś dobro lub zło spotkało lub stało się w stosunku do kogoś innego, zmierzając ku temu, lub unikając tego. Tak się dzieje np. w miłości i nienawiści. Kochamy bowiem kogoś, chcąc dla niego jakiegoś dobra, a nienawidzimy kogoś, chcąc by go spotkało jakieś zło. Podobnie gniew Ktokolwiek bowiem gniewa się, chce wywrzeć na kimś pomstę. Tak więc gniew zmierza do dwóch rzeczy: ku pomście jako dobru, którego pożąda i które ma nadzieję osiągnąć, i dlatego na myśl o tym doznaje przyjemności; oraz ku temu, na kim chce wykonać tę pomstę, i w kim widzi swego przeciwnika i szkodnika, a więc pewne zło.

Zachodzi jednak dwojaka różnica w tym względzie między gniewem a miłością i nienawiścią. Po pierwsze, gniew zawsze dotyczy dwojakiego przedmiotu, a miłość i nienawiść czasami odnosi się tylko do jednego przedmiotu, np. gdy ktoś lubi wino lub coś w tym rodzaju, względnie jeśli tego nienawidzi. Po drugie, oba przedmioty n do których odnosi się miłość, stanowią pewne dobro; wszak miłość polega na życzeniu dobra komuś, w kim się ma upodobanie. Podobnie oba przedmioty, do których odnosi się nienawiść, mają cechę zła. Ten bowiem człowiek, który kogoś nienawidzi, chce zła dla osoby znienawidzonej, jako dla kogoś, kto mu nie odpowiada. Natomiast gniew zwraca się ku jednemu przedmiotowi ze względu na dobro, a mianowicie mając na uwadze pomstę, której pożąda; ku drugiemu zaś przedmiotowi ze względu na zło, a to dlatego, że człowiek, na którym chce wywrzeć swą pomstę, jest szkodnikiem. Dlatego gniew jest uczuciem jakby złożonym z przeciwnych sobie uczuć.

To wystarczy za odpowiedź na trudności.

Artykuł 3

CZY GNIEW JEST UCZUCIEM PRZYNALEŻNYM DO POPĘDU ZASADNICZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew przy- należy do popędu zasadniczego gdyż:

1. Podług Cycerona[453)] gniew jest pewnego rodzaju żądzą, a żądza przynależy do popędu zasadniczego. A więc także i gniew.

2. Podług Reguły św. Augustyna[454)], gniew urasta w nienawiść. A Cycero zaznacza[453a)], że nienawiść to zastarzały gniew Lecz nienawiść, podobnie jak miłość, przynależy do popędu zasadniczego. A więc także i gniew.

3. Podług Jana Damasceńskiego[455)] i Grzegorza z Nissy[456)], gniew jest złożony ze smutku i pragnienia. Oba te uczucia przynależą do popędu zasadniczego. A więc także i gniew.

Ale z drugiej strony popęd zasadniczy różni się od popędu zdobywczego. Jeśliby więc gniew należał do popędu zasadniczego, nie nazywano by popędu zdobywczego gniewliwym.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy[457)], uczucia przynależne do popędu zdobywczego tym się różnią od uczuć należących do popędu zasadniczego, że przedmiotem tych ostatnich jest dobro lub zło ujęte bezwzględnie, podczas gdy przedmiotem pierwszych jest dobro lub zło rozpatrywane ze względu na pewną ich wzniosłość lub trudność w zdobyciu.

W poprzednim zaś artykule powiedziano, że gniew zwraca się ku dwojakiemu przedmiotowi, a mianowicie ku pomście, której pożąda, i ku temu, na kim tę pomstę chce wywrzeć. Ale, aby obudził się gniew, musi wystąpić pewna trudność i oba przedmioty muszą się odznaczać pewną wielkością. To bowiem n co albo nie ma żadnego znaczenia, albo posiada bardzo małe znaczenie, poczytujemy, jak powiada Filozof[458)], za bezwartościowe. Tak więc jasne jest, że gniew przynależy do popędu zdobywczego, a nie zasadniczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Cycero nazywa żądzą wszelkie pożądanie jakiegokolwiek dobra przyszłego, nie wprowadzając zróżnicowania według stopnia trudności. Gniew zaś zalicza do żądzy dlatego, że jest pożądaniem pomsty. W tym bowiem znaczeniu żądza jest czymś wspólnym dla popędu zdobywczego i zasadniczego.

2. Gniew urasta w nienawiść nie w tym znaczeniu, by to uczucie, które naprzód było gniewem, potem stało się nienawiścią wskutek pewnego zestarzenia się, lecz z powodu pewnego związku przyczynowego. Gniew bowiem, na skutek długotrwałości, rodzi nienawiść.

3. Mówimy, że gniew jest złożony z przykrości i pragnienia, nie w tym znaczeniu, by składał się z części, ale ze względu na związek przyczynowy. Widzieliśmy bowiem, że uczucia przynależne do popędu zasadniczego, są przyczynami uczuć, należących do popędu zdobywczego.

Artykuł 4

CZY GNIEW WSPÓŁDZIAŁA Z ROZUMEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie współdziała z rozumem, gdyż:

1. Gniew, jako pewne uczucie, zachodzi w pożądaniu zmysłowym, które jest następstwem poznania nie rozumu, lecz zmysłów. A więc gniew nie współdziała z rozumem.

2. Zwierzęta nie mają rozumu, a przecież okazują nieraz gniew. A więc gniew nie współdziała z rozumem.

3. Upicie krępuje rozum, a podnieca do gniewu. A więc gniew nie współdziała z rozumem.

Ale z drugiej strony podług Filozofa[459)], gniew poniekąd związany jest z działaniem rozumu.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, gniew jest pożądaniem pomsty, a to wymaga pewnego zestawienia kary, którą się ma wymierzyć, z doznaną krzywdą. Stąd Filozof mówi[560)], że gniew „jak gdyby za pomocą sylogizmu wnosi, iż należy przeciwstawić się i natychmiast szuka pomsty”. Zestawianie zaś oraz sylogizm jest dziełem rozumu. A więc gniew poniekąd współdziała z rozumem.

Rozwiązanie trudności. 1. Czynność pożądawcza może być w dwojaki sposób rozumna. Po pierwsze, gdy rozum ją nakazuje, - i w ten sposób rozumna jest wola i dlatego wolę nazywamy pożądaniem rozumowym; po drugie, gdy rozum coś ujawnia, i tak gniew współdziała z rozumem, jak mówi Filozof [561)], nie w tym znaczeniu, by rozum nakazywał gniew n lecz dlatego, że ujawnia doznaną szkodę. Pożądanie zmysłowe bowiem kierowane jest przez rozum nie bezpośrednio, ale jedynie za pośrednictwem woli.

2. Zwierzęta są wyposażone przez rozum Boży w naturalny instynkt, dzięki któremu są zdolne do zewnętrznych i wewnętrznych poruszeń, podobnych do czynności rozumnych, jak to już poprzednio widzieliśmy[462)].

3. Jak mówi Filozof [463)], „gniew słucha w pewnej mierze rozumu", gdy ujawnia doznaną krzywdę, ale nie słucha należycie, gdyż nie zachowuje należytego umiaru w wymiarze pomsty. Gniew więc z jednej strony wymaga czynności rozumu, a z drugiej strony stawia jej przeszkodę. Stąd Filozof powiada[464)], że pijani, będąc niemal w całkowitym zamroczeniu rozumu, nie gniewają się. Wybuchają zaś gniewem gdy pijani są w tym stopniu, że działanie rozumu jest zachowane, choć utrudnione.

Artykuł 5

CZY GNIEW JEST UCZUCIEM BARDZIEJ NATURALNYM NIŻ POŻĄDLIWOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie jest bardziej naturalnym uczuciem niż pożądliwość, gdyż:

1. Właściwością człowieka jest łagodność przysługująca mu z natury. Łagodność zaś przeciwstawia się gniewowi. A więc gniew nie jest bardziej naturalny aniżeli pożądliwość, lecz wręcz odwrotnie, jest całkiem przeciwny naturze człowieka.

2. Rozum przeciwstawia się naturze, gdyż działanie rozumne nie nazywamy naturalnym. Lecz gniew współdziała z rozumem, pożądliwość zaś nie. A więc pożądliwość jest bardziej naturalna niż gniew.

3. Gniew to pożądanie pomsty; pożądliwość zaś to pożądanie przyjemności dotykowych, a szczególnie smakowych i płciowych, które są bardziej naturalne niż pomsta. A więc pożądliwość jest uczuciem bardziej naturalnym aniżeli gniew.

Ale z drugiej strony podług Filozofa[465)], gniew jest uczuciem bardziej naturalnym niż pożądliwość.

Odpowiedź. Podług Arystotelesa naturalnym jest to, czego natura jest przyczyną[466)]. Dlatego tylko podług przyczyny można ocenić, czy jakieś uczucie jest mniej lub więcej naturalne. Przyczynę zaś uczucia można ujmować dwojako, a mianowicie ze względu na przedmiot i ze względu na podmiot. Otóż ze względu na przedmiot, pożądliwość, szczególnie odnośnie do pokarmu i czynności płciowych, jest uczuciem bardziej naturalnym, aniżeli gniew, gdyż pożądanie pokarmu i te czynności są bardziej naturalne, niż pomsta.

Ze względu zaś na podmiot pod pewnym względem gniew, a pod pewnym względem pożądliwość jest uczuciem bardziej naturalnym. Naturę ludzką bowiem można ujmować już to jako naturę rodzajową, już to jako naturę gatunkową, a także jako właściwy dla danej jednostki ustrój. Otóż ze względu na naturę rodzaju, do którego człowiek należy jako istota wyposażona w zmysły n pożądliwość jest czymś bardziej naturalnym aniżeli gniew, gdyż człowiek z natury swej, wspólnej mu ze zwierzętami, posiada pewną skłonność do pożądania tych rzeczy, które zachowują życie gatunku lub jednostki.

Ze względu zaś na gatunkową naturę człowieka jako jestestwa rozumnego, gniew jest uczuciem bardziej naturalnym, aniżeli pożądliwość, gdyż jest bardziej rozumny. Dlatego Arystoteles powiedział[467)], że bardziej po ludzku jest karać, aniżeli być łagodnym, każde bowiem jestestwo z natury swej przeciwstawia się temu, co mu się sprzeciwia i szkodzi.

Wreszcie ze względu na naturę jednostkową, zależną od ustroju danego człowieka, gniew jest uczuciem bardziej naturalnym, niż pożądliwość, gdyż bardziej samorzutnie niż jakiekolwiek inne uczucie idzie za skłonnością, wynikającą z samego ustroju człowieka, w którym żółć jest spośród wszystkich innych płynów najbardziej czynna, gdyż jest podobna do ognia. Żółć zaś przysposabia do gniewu. Dlatego człowiek, który ma usposobienie skłonne do gniewu na skutek swego ustroju cielesnego, szybciej wybucha gniewem, aniżeli człowiek, który ma usposobienie skłonne do pożądliwości, ulega pożądaniu. Stąd, podług Filozofa[468)], gniew bardziej niż pożądliwość przechodzi z rodziców na dzieci.

Rozwiązanie trudności. 1. W człowieku należy uwzględnić zarówno sam rozum, jak i zrównoważony ustrój cielesny Otóż na skutek swej gatunkowej natury człowiek posiada pewną równowagę ustroju cielesnego, dzięki której ani gniew, ani żadne inne uczucie nie ma nadmiernej przewagi nad innymi podczas gdy inne zwierzęta nie mają takiego ustroju i dlatego z natury są skłonne do skrajności w pewnym uczuciu, np. lew w odwadze, pies w gniewie, zając w strachu itp. Ze względu zaś na rozum, jest rzeczą naturalną dla człowieka zarówno gniewać się jak i być łagodnym w miarę jak rozum niekiedy wzbudza gniew n ujawniając to, co stanowi jego przyczynę, niekiedy zaś uśmierza ów gniew, ale człowiek rozgniewany niezupełnie słucha nakazów rozumu, jak to widzieliśmy poprzednio[469)].

2. Rozum także należy do natury ludzkiej. Z tego więc, że gniew jest rozumny wynika, że w pewnej mierze jest czymś naturalnym dla człowieka.

3. Trudność ta dotyczy gniewu i pożądliwości ze względu na przedmiot.

Artykuł 6

CZY GNIEW JEST GORSZY NIŻ NIENAWIŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew jest gorszy niż nienawiść, gdyż:

1. Pismo św. powiada (Przyp 27, 4): „Ciężki jest kamień i wagę ma piasek, ale gniew głupiego nad oboje cięższy. Gniew nie ma miłosierdzia, ani nagła zapalczywość, a popędliwość wzruszonego ducha, kto będzie mógł znieść?” Otóż nienawiść niekiedy ustępuje miłosierdziu. A więc gniew jest gorszy od nienawiści.

2. Bardziej bolesne jest znosić zło i boleć z powodu zła, niż tylko znosić to zło. Otóż człowiekowi nienawidzącemu kogoś wystarczy, by ów ktoś doznał zła, zagniewanemu zaś to jeszcze nie wystarcza, lecz usiłuje, by ów człowiek poznał to i bolał z tego powodu, jak to zaznaczył Filozof [470]. A więc gniew jest gorszy niż nienawiść.

3. Każda rzecz jest tym trwalsza, im więcej składników współdziała w jej budowie, np. sprawność jest tym trwalsza, z im większej liczby uczynków powstaje. Otóż przyczyną gniewu jest współdziałanie wielu uczuć, jak to już widzieliśmy[471], czego nie można powiedzieć o nienawiści. A więc gniew jest czymś trwalszym i gorszym niż nienawiść.

Ale z drugiej strony św. Augustyn w Regule[472] przyrównuje nienawiść do belki, a gniew do źdźbła.

Odpowiedź. Zróżnicowanie gatunkowe oraz cechy uczucia pochodzą od jego przedmiotu. Ten sam zaś jest przedmiot gniewu i nienawiści ze względu na podmiot, gdyż tak samo jak człowiek, który ma kogoś w nienawiści, chce dla niego zła, podobnie człowiek zagniewany chce zła dla tego, na kogo się gniewa. O ile jednak nienawidzący pożąda dla nieprzyjaciela zła jako zła, to zagniewany pożąda dla tego, na kogo się gniewa, zła nie jako zła, ale jako pewnego dobra w miarę jak myśli, że to zło jako pewien odwet jest sprawiedliwe. Dlatego powiedzieliśmy uprzednio, że nienawiść stosuje zło do zła, a gniew dobro do zła. Nie ulega zaś wątpliwości, że pożądanie zła ze względu na sprawiedliwość jest mniej złe, aniżeli pożądanie zła jako zła. Niekiedy bowiem sama cnota sprawiedliwości wymaga chcenia pewnego zła ze względu na to, że się to komuś należy zgodnie z nakazem rozumu. Gniew jednak niedomaga w tym, że w wymiarze pomsty nie słucha nakazu rozumu. Dlatego nie ulega wątpliwości, że nienawiść jest o wiele gorsza aniżeli gniew.

Rozwiązanie trudności. 1. W gniewie i w nienawiści należy uwzględnić dwie rzeczy: przedmiot pożądania oraz natężenie tegoż pożądania. Otóż ze względu na przedmiot .gniew okazuje więcej miłosierdzia aniżeli nienawiść, gdyż ta ostatnia, pożądając dla drugiego człowieka zła jako zła, nie nasyca się żadną miarą zła, bo jak powiada Filozof[473], bez miary pożąda się tych rzeczy, których pragnie się ze względu na nie same. W ten sposób np. skąpiec pożąda bogactw. Dlatego także Pismo św. powiada (Ekli 12, 16): „Oczyma swymi płacze nieprzyjaciel, ale jeśli znajdzie sposobność, nie nasyci się krwią; a jeśli cię spotka co złego, znajdziesz go tam pierwszego”. Natomiast gniew pożąda zła jedynie jako tego, co się komuś należy jako odwet. Dlatego gdy wymierzone zło przekracza miarę sprawiedliwości podług oceny człowieka zagniewanego, ów lituje się wtedy. Dlatego Filozof powiedział[1474], że kto się gniewa, w wielu wypadkach lituje się; ten zaś kto nienawidzi kogoś, nigdy nie lituje się nad nim.

Natomiast gdy chodzi o natężenie pragnienia, gniew bardziej wyklucza miłosierdzie aniżeli nienawiść, gdyż odruch gniewu jest gwałtowniejszy z powodu większej zapalczywości ze strony żółci. Dlatego Pismo św. w przytoczonym miejscu zaraz dodaje: „zapalczywość popędliwego ducha któż będzie mógł znieść?”

2. Jak widzieliśmy w osnowie artykułu, człowiek rozgniewany pożąda zła jako odwetu, który się komuś należy. Odwet zaś następuje przez wymierzenie kary. Kara zaś z istoty swej sprzeciwia się woli, jest przykra i wymierza się ją za jakąś winę. Dlatego człowiek rozgniewany pragnie, by ten komu wyrządza szkodę, odczuł ton bolał i poznał, że to jest odwet za wyrządzoną krzywdę. Natomiast człowiek nienawidzący kogoś nie dba o ton gdyż pożąda dlań zła jako zła. Nie jest zaś prawdą, że to co przykre jest gorsze, gdyż jak mówi Filozof [475)], niesprawiedliwość i nieroztropność to złe rzeczy, a przecież nie są przykre tym, którym te wady przysługują.

3. To, co powstaje dzięki współdziałaniu wielu przyczyn, tylko wtedy jest trwalsze, gdy przyczyny te posiadają tę samą naturę. Lecz jedna przyczyna może być skuteczniejsza niż wiele innych. Otóż nienawiść pochodzi z trwalszej przyczyny niż gniew, który się budzi pod wpływem jakiegoś zaburzenia psychicznego na skutek doznanej urazy. Natomiast nienawiść pochodzi od jakiegoś przysposobienia, w którym człowiek uważa, że to czego nienawidzi jest mu przeciwne i szkodliwe. Ponieważ zaś uczucie prędzej przemija niż przysposobienie lub sprawność, dlatego gniew szybciej gaśnie aniżeli nienawiść, chociaż także nienawiść jest uczuciem, budzącym się pod wpływem takiego przysposobienia. Dlatego Filozof powiedział[476)], że nienawiść jest bardziej nieuleczalna aniżeli gniew.

Artykuł 7

CZY GNIEW ODNOSI SIĘ TYLKO DO TYCH, WZGLĘDEM KTÓRYCH MAMY KIEROWAĆ SIĘ SPRAWIEDLIWOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew odnosi się nie tylko do tych, wobec których obowiązuje sprawiedliwość, gdyż:

1. Rzeczy nie mające rozumu nie są podmiotem sprawiedliwości, a przecież bywają przedmiotem gniewu, np. gdy pisarz pod wpływem gniewu rzuca pióro, lub jeździec bije konia. A więc gniew odnosi się nie tylko do tych, względem których obowiązuje nas sprawiedliwość.

2. Człowiek nie ma sprawiedliwości względem siebie samego i swoich rzeczy, jak zauważył Filozof [477)]. Otóż człowiek niekiedy gniewa się na siebie samego, np. gdy pokutuje za grzech. Stąd czytamy w Psalmie (4, 5): „Gniewajcie się ale nie grzeszcie”. A więc gniew odnosi się nie tylko do tych, wobec których obowiązuje sprawiedliwość.

3. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość mogą odnosić się do jakiegoś całego rodzaju lub do całej społeczności, gdy np. jakieś państwo wyrządziło komuś krzywdę. Gniew natomiast nie odnosi się do jakiegoś rodzaju, ale tylko do określonych jednostek, jak to zauważył Filozof [478)]. A więc gniew właściwie nie odnosi się do tych, wobec których obowiązuje nas sprawiedliwość.

Ale z drugiej strony stoi powaga Filozofa[1479)].

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, gniew pożąda zła jako należnego odwetu. Rozciąga się więc na tych, którzy mogą być podmiotem sprawiedliwości i niesprawiedliwości, gdyż odwet jest sprawą sprawiedliwości, wyrządzenie zaś

krzywdy jest niesprawiedliwością. A więc zarówno ze względu na przyczynę, czyli ze względu na doznaną od kogoś szkodę, jak i ze względu na odwet, który zagniewany pragnie wymierzyć, gniew odnosi się do tych, do których odnosi się również sprawiedliwość i niesprawiedliwość.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy[1480)], gniew, chociaż bywa rozumny, może wystąpić także u zwierząt nierozumnych w miarę jak dzięki naturalnemu instynktowi za pośrednictwem wyobraźni doznają poruszeń podobnych do czynności rozumnych. Ponieważ zaś w człowieku istnieje zarówno rozum jak i wyobraźnia, odruch gniewu w dwojaki sposób może się w nim wzbudzić. Po pierwsze, na skutek samego tylko wyobrażenia doznanej szkody. Otóż tego rodzaju gniew może odnosić się także do istot nierozumnych oraz rzeczy nieżywych na podobieństwo odruchu, jaki zwierzęta przeciwstawiają temu, co może im wyrządzić szkodę. Po drugie, na skutek spostrzeżenia szkody przez rozum, i w tym znaczeniu, podług Arystotelesa[481)], gniew nie odnosi się do rzeczy niezdolnych do czucia, ani do umarłych, gdyż nie doznają bólu, czego rozgniewani najbardziej pragną w tych, przeciw którym wybuchają gniewem, a także dlatego, że nie ma sensu na nich dokonać pomsty, skoro są niezdolni do wyrządzenia krzywdy.

2. Podług Filozofa[482)] można mówić w przenośni o pewnej sprawiedliwości i niesprawiedliwości człowieka względem siebie samego w miarę jak rozum rządzi popędem zasadniczym i zdobywczym. W tym znaczeniu mówimy że człowiek wymierza sobie karę i gniewa się na siebie. Zasadniczo jednak i we właściwym znaczeniu nikt się na siebie nie gniewa.

3. Podług Filozofa[483)], między nienawiścią a gniewem istnieje ta różnica, że nienawidzić można cały rodzaj, np. wszystkich łotrów, podczas gdy gniew odnosi się do pojedynczych istot, a to dlatego, że przyczyną nienawiści jest uznanie pewnej cechy danego jestestwa za przeciwną naszemu przysposobieniu, a cecha ta może przysługiwać zarówno całemu rodzajowi jak i poszczególnym jego przedstawicielom. Natomiast przyczyną gniewu jest to, że ktoś swoim uczynkiem wyrządził nam szkodę. Dlatego gniew odnosi się zawsze do jakiejś jednostki. Kiedy zaś cała społeczność wyrządziła komuś szkodę, tę społeczność poczytuje się jako jednostkę.

Artykuł 8

CZY JAN DAMASCEŃSKI NALEŻYCIE PODAŁ GATUNKI GNIEWU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Jan Damasceński[484)] nie podał należycie gatunków gniewu, wyliczając rozdrażnienie, manię i szał, gdyż:

1. W żadnym rodzaju nie wyróżnia się gatunków na podstawie cechy przypadłościowej, a to właśnie zachodzi w tym wyliczeniu, gdzie odruch gniewu zwie się rozdrażnieniem, gniew długotrwały manią, gniew zaś szukający okazji do wywarcia pomsty szałem. A więc nie są to gatunki gniewu.

2. Cycero[485)] powiada, że zapalczywość po grecku zwie się „thymosis” i że stanowi gniew, który ledwie się rozpali, zaraz gaśnie. Otóż „thymosis” według Jana

Damasceńskiego, oznacza to samo co szał, który nie czeka na okazję wywarcia pomsty i z czasem ustaje.

3. Grzegorz Wielki[486)] wylicza trzy stopnie gniewu, a mianowicie gniew bez głosu gniew z głosem i gniew wyrażony w głosie, - zgodnie z słowami Ewangelii (Mat 5, 22): „Kto się gniewa na brata swego" - gdzie mowa o gniewie bez głosu – „kto by rzekł bratu swemu: „raka" - gniew z głosem, ale jeszcze nie ukształtowanym w wyraźne słowo – „a kto by rzekł. głupcze" - gdzie już gniew występuje z głosem ukształtowanym w słowo. A więc Jan Damasceński, nie uwzględniając stosunku gniewu do głosu, nie podał we właściwy sposób gatunków gniewu.

Ale z drugiej strony stoi powaga Jana Damasceńskiego i Grzegorza z Nissy[487)].

Odpowiedź. Powyższe trzy gatunki gniewu, wymienione przez Jana Damasceńskiego oraz Grzegorza z Nissy, wyróżnia się podług tego, co w gniewie stanowi o jego wzroście. A wzrost ten zależy od trzech rzeczy: po pierwsze, od łatwości z jaką wybucha, i taki gniew nazywamy rozdrażnieniem, gdyż szybko występuje; drugie, od przyczyny wywołującej gniew - jeśli ta przyczyna trwa długo w pamięci wówczas wytwarza się mania, zwana tak od słowa „manere", czyli trwać; po trzecie, od pożądania odwetu, i to stanowi szał, który nie spocznie, dopóki nie wymierzy kary. Dlatego Filozof [488)], rozróżnia w gniewie ludzi porywczych, którzy Szybko popadają w gniew, ale gniew ich szybko ostyga, obraźliwych, którzy długo pałają gniewem oraz zaciętych, którzy „nie dają się ubłagać, póki nie pomszczą swej krzywdy lub nie wymierza kary".

Rozwiązanie trudności. 1. To, dzięki czemu coś osiąga swą pełnię, nie jest czymś przypadłościowym. Nic więc nie przeszkadza, by podług tego wymieniać gatunki gniewu.

2. Zapalczywość, o której mówi Cycero, zdaje się raczej przynależeć do pierwszego gatunku gniewu ze względu na szybkość z jaką się rozpala, a nie do szału. Nic bowiem nie przeszkadza, by grecki wyraz „thymosis" oznaczający to samo co łaciński „furor" (szał), wyrażał zarówno szybkość wybuchania gniewu jak i stałość postanowienia, by wymierzyć karę.

3. Te trzy stopnie gniewu rozróżnia się ze względu na jego skutki, a nie ze względu na to, co stanowi o jego pełni.

ZAGADNIENIE 47
O PRZYCZYNACH GNIEWU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy bodźcem gniewu jest zawsze jakaś czynność przeciw temu, kto się gniewa? 2. Czy samo lekceważenie lub pogarda jest przyczyną gniewu? 3. Przyczyny gniewu ze strony tego, kto się gniewa. 4. Przyczyna gniewu ze strony tego, przeciw komu zwraca się gniew.

Artykuł 1

CZY BODŻCEM GNIEWU JEST ZAWSZE CZYN WYMIERZONY PRZECIW TEMU,KTO SIĘ GNIEWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie zawsze ktoś się gniewa z powodu czynu wykonanego przeciw niemu, gdyż:

1. Człowiek przez grzech niczego przeciw Bogu zrobić nie może, zgodnie z słowami Pisma św. (Hiob 35, 6): „Jeśli się rozmnożą nieprawości twoje, cóż uczynisz przeciw Niemu?" Otóż Bóg gniewa się na ludzi z powodu grzechów zgodnie z słowami Psalmu (105, 40): „Rozgniewał się Pan zapalczywością przeciw ludowi swemu". A więc nie zawsze ktoś się gniewa z powodu czynu, wykonanego przeciw niemu.

2. Gniew to pożądanie pomsty. Lecz bywają ludzie, którzy pragną pomsty za to, że ktoś zrobił krzywdę innym. A więc nie zawsze bodźcem gniewu jest czyn wymierzony przeciw nam.

3. Według Filozofa[489)], ludzie gniewają się na tych, którzy gardzą tym, czemu oni się oddają, np. studenci filozofii gniewają się na tych, którzy gardzą filozofią itd. Lecz gardzić filozofią nie znaczy szkodzić temu, kto się jej oddaje. A więc nie zawsze gniewamy się z powodu tego, co przeciw nam się dzieje.

4. Jeśli znieważony przyjmuje obelgi, to jeszcze bardziej podnieca znieważającego do gniewu, jak zauważył Jan Chryzostom[490)]. A przecież przez milczenie nic się nie czyni przeciw temu, kto się gniewa. A więc nie zawsze gniew rozpala się z tego powodu, że ktoś coś uczynił przeciw temu, u kogo ten gniew się budzi.

Ale z drugiej strony według Filozofa[491)], gniew budzi się zawsze z powodu tego, co się zrobiło przeciw danej osobie, w przeciwieństwie do nienawiści, do wywołania której wystarczy, że ktoś ma takie lub takie cechy.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy wyżej, gniew to pożądanie, by wyrządzić komuś szkodę jako należny mu odwet. Odwet zaś może mieć tylko wtedy miejsce, gdy poprzedziła go krzywda. Nie każda też krzywda pobudza do odwetu, ale tylko ta, która została wyrządzona temu, kto pożąda odwetu. Każdy bowiem pragnie z natury swej odeprzeć od siebie zło, podobnie jak pragnie własnego dobra. Krzywdę zaś, przez kogoś wyrządzoną, tylko wtedy można uznać za sobie wyrządzoną, jeśli w jakiś sposób zwraca się przeciw nam. Tak więc bodźcem gniewu jest zawsze coś, co zwraca się przeciw temu, kto się gniewa.

Rozwiązanie trudności. 1. Bogu przypisujemy gniew nie w znaczeniu uczucia, ale sprawiedliwego sądu, żądającego kary za grzech. Wprawdzie grzesznik nie może swym grzechem zaszkodzić Bogu, ale ze swej strony występuje przeciw Bogu w dwojaki sposób. Po pierwsze, gardząc Jego przykazaniami, a po drugie, wyrządzając szkodę sobie lub innym, a w ten sposób zwracając się przeciw Bogu, którego Opatrzność oraz opieka obejmuje także tych, którym ów grzesznik wyrządził szkodę.

2. Gniewamy się na tych, którzy innym wyrządzili szkodę i pragniemy wziąć odwet na nich w miarę, jak ci, którym stała się krzywda, należą w pewien sposób do nas, np. wskutek powinowactwa lub przyjaźni albo przynajmniej wspólnoty natury.

3. Milczenie wtedy pobudza do większego gniewu człowieka, który wyrządził krzywdę, jeśli zdaje mu się, że to milczenie pochodzi z lekceważenia dla jego gniewu. Lekceważenie bowiem jest także pewnego rodzaju postępowaniem.

Artykuł 2

CZY SAMO LEKCEWAŻENIE LUB POGARDA JEST BODŹCEM GNIEWU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie tylko lekceważenie czy pogarda jest bodźcem gniewu, gdyż:

1. Według Jana Damasceńskiego[492)], gniewamy się, gdy doznajemy krzywdy, lub gdy nam się zdaje, że jej doznajemy. Otóż człowiek może doznać krzywdy nie związanej z pogardą czy lekceważeniem. A więc nie tylko lekceważenie jest przyczyną gniewu.

2. Pożądanie sławy oraz przykrość z powodu lekceważenia idą w parze. Lecz zwierzęta nie pożądają sławy. A więc nie martwią się lekceważeniem, a przecież wybuchają gniewem, gdy ktoś je zrani, jak mówi Filozof [493)]. A więc nie tylko lekceważenie jest bodźcem gniewu.

3. Filozof wymienia[494)] liczne przyczyny gniewu, np. zapomnienie, uciechę w cudzym nieszczęściu, obmowę, stawianie przeszkody w spełnieniu własnej woli. A więc nie tylko lekceważenie wywołuje gniew.

Ale z drugiej strony podług Filozofa[495)], gniew jest pożądaniem kary połączonym z przykrością z powodu niezasłużonego lekceważenia.

Odpowiedź. Wszystkie przyczyny gniewu dadzą się sprowadzić do lekceważenia, w którym można wyróżnić trzy rodzaje, jak to zauważył Filozof [496)], a mianowicie: pogardę, opór, czyli przeszkodę w spełnieniu woli, oraz zniewagę. Wszystkie więc bodźce gniewu można sprowadzić do tych trzech czynników, a to dla dwóch powodów Po pierwsze n gniew pożąda wyrządzenia komuś szkody jako należnej mu pomsty, i dlatego w tej mierze pragnie owej pomsty w jakiej się ona komuś należy. Słuszna zaś pomsta należy się tylko za niesprawiedliwe postępowanie. Dlatego to, co się przedstawia nam jako niesprawiedliwe, pobudza nas do gniewu. Stąd powiada Filozof [497)], że kiedy ludzie Sądzą, że sprawiedliwie ucierpieli od tych, którzy im wyrządzili jakąś szkodę, nie gniewają się na nich, gdyż gniew nie wybucha, gdy stało się zadość sprawiedliwości. Ktoś zaś może zrobić komuś szkodę w trojaki sposób: pod wpływem nieznajomości, wskutek uczucia oraz z wyboru. Najbardziej niesprawiedliwe postępowanie jest wtedy, gdy pochodzi z wyboru, jak zauważa Filozof [498)], czyli gdy ktoś wyrządził komuś krzywdę naumyślnie. Dlatego najbardziej gniewamy się na tych, których posądzamy, że naumyślnie nam zaszkodzili. Jeśli bowiem myślimy że wskutek nieznajomości lub pod wpływem uczucia zrobili nam krzywdę, albo nie gniewamy się na nich, albo gniewamy się o wiele mniej, gdyż nieznajomość oraz

uczucie zmniejsza winę niesprawiedliwości i wywołuje poniekąd litość i przebaczenie. Natomiast kto naumyślnie wyrządził szkodę, zdaje się grzeszyć z pogardy i dlatego na takiego gniewamy się najbardziej. Dlatego także Filozof powiedział[499)], że nie gniewamy się, albo mniej się gniewamy na tego, który pod wpływem gniewu coś uczynił, gdyż nie uczynił tego na skutek lekceważenia.

Drugim zaś powodem jest to, że lekceważenie sprzeciwia się godności człowieka. Lekceważy się bowiem to, co się uważa za nic nie warte, jak zauważył Filozof [500)]. Otóż we wszystkich dobrach naszych szukamy uznania naszej godności. Dlatego wszelka wyrządzona nam szkoda, uwłaczająca naszej godności, wydaje się nam pochodzić z lekceważenia.

Rozwiązanie trudności. 1. Krzywda wyrządzona nie z lekceważenia, ale wskutek innej przyczyny, jest mniej niesprawiedliwa. Otóż samo tylko lekceważenie lub pogarda zwiększa gniew i dlatego z natury swej jest bodźcem gniewu.

2. Chociaż zwierzęta nie pożądają honoru jako, honoru, niemniej z natury pragną pewnego znaczenia i gniewają się na to, co to znaczenie pomniejsza.

3. Wszystkie te przyczyny sprowadzają się do lekceważenia. Zapomnienie bowiem jest oczywistym znakiem lekceważenia. To bowiem, co bardzo cenimy, bardziej mamy w pamięci. Tak samo z lekceważenia pochodzi, gdy ktoś nie waha się zmartwić kogoś mówieniem o przykrych dla niego sprawach. Kto zaś w nieszczęściu drugiego daje znaki wesela, nie dba o jego dobro lub zło. Podobnie gdy ktoś przeszkadza komuś w osiągnięciu jego planów nie dla jakiejś własnej korzyści, daje dowód, że nie dba o jego przyjaźń. Wszystkie tego rodzaju rzeczy, jako oznaki pogardy, wzbudzają gniew.

Artykuł 3

CZY WAŻNOŚĆ GNIEWAJĄCEGO SIĘ JEST PRZYCZYNĄ GNIEWU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ważność nie jest powodem, by ktoś łatwiej się gniewał, gdyż:

1. Według Filozofa[501)], najwięcej gniewają się ludzie zmartwieni, jak np. chorzy i biedni, którzy nie mają tego, czego pożądają. A to jest pewnym brakiem. A więc raczej brak czegoś aniżeli ważność pobudza do gniewu.

2. W tymże miejscu powiada Filozof, że ludzie wtedy najbardziej gniewają się, gdy ktoś lekceważy w nich coś, budząc podejrzenie, że albo tego nie mają, albo mają to w małym stopniu; nie dbają zaś, jeśli się w nich lekceważy ton w czym wybitnie, przynajmniej we własnym mniemaniu celują nad innymi. Lecz tego rodzaju podejrzenie pochodzi z pewnego braku. A więc raczej pewien brak aniżeli ważność jest źródłem gniewu.

3. Poczucie ważności sprawia, że ludzie są zadowoleni i pełni nadziei. Otóż według Filozofa[502)], ludzie nie gniewają się z powodu zabawy, żartu, święta, pomyślności, dokonania dzieła, przyjemności nie brzydkiej, czy najlepszej nadziei. A więc ważność nie jest przyczyną gniewu.

Ale z drugiej strony stwierdza Filozof [563)], że ludzie oburzają się z powodu swej ważności.

Odpowiedź. Przyczyny gniewu ze strony człowieka, który ulega uczuciu gniewu, można dwojako ujmować: ze względu na stosunek do bodźca wywołującego gniew, i z tego właśnie względu ważność jest przyczyną, ze ktoś łatwo wybucha gniewem. Niesprawiedliwe bowiem lekceważenie jest bodźcem gniewu, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Otóż wiadomo, że im bardziej ktoś jest ważny, tym bardziej niesprawiedliwe jest lekceważenie go w tym, w czym jest ważny: Dlatego ci, którzy zajmują jakieś ważne stanowisko n najbardziej się gniewają, jeśli się ich lekceważy, np. bogacze gniewają się, gdy lekceważy się ich majątek, mówcy, gdy lekko traktuje się ich wymowę itp.

Po drugie, przyczynę gniewu ze strony gniewającego się można ujmować także ze względu na przysposobienie, jakie wytwarza ton co pobudza go do gniewu. Otóż tylko to pobudza do gniewu, co wyrządza szkodę, która kogoś martwi. Brak zaś najbardziej martwi, gdyż ludzie, którzy cierpią na brak czegoś, łatwiej ulegają szkodzie. Dlatego ludzie chorzy lub doznający innych braków, łatwiej gniewają się, gdyż łatwiej doznają zmartwień.

Rozwiązanie pierwszej trudności jest jasne na podstawie powyższych rozważań.

2. Jeśli się w kimś lekceważy to, w czym on wybitnie góruje, ów ktoś nie myśli, by mu to zaszkodziło i dlatego nie martwi się tym, i stąd gniew jego jest mniejszy Ale ze względu na ton że lekceważy się go niesprawiedliwie, ma większy powód do gniewu, chyba że sądzi, iż ludzie nie doceniają go lub lekceważą nie z powodu pogardy, ale wskutek nieznajomości, lub tym podobnych przyczyn.

3. Wszystkie te czynniki powstrzymują gniew, gdyż odpędzają zmartwienie. Mogą jednak wywołać gniew, jeśli z ich powodu ktoś dozna bardziej jeszcze w takich okolicznościach nie zasłużonego lekceważenia.

Artykuł 4

CZY CZYJEŚ NIEDOMAGANIA SĄ PRZYCZYNĄ, ŻE ŁATWIEJ GNIEWAMY SIĘ NA NIEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niedomagania czyjeś nie są przyczyną, iż łatwiej gniewamy się na niego, gdyż:

1. Podług Filozofa[504)], nie gniewamy się, lecz raczej łagodniejemy wobec tych, którzy wyznają swe braki, żałują za nie i korzą się; dlatego nawet psy nie gryzą tych, którzy siadają. A to jest raczej oznaką lekceważenia i niedomagania i dlatego niedomaganie i małość danego człowieka mniej pobudza do gniewu na niego.

2. Największe niedomaganie to śmierć. Lecz gniew ustaje wobec martwych. A więc niedomaganie nie wywołuje gniewu na tego, u kogo to niedomaganie zachodzi.

3. Nikogo nie poczytujemy za mniej ważnego dlatego, że jest naszym przyjacielem. Lecz bardziej obrażamy się na przyjaciół, gdy nas obrażą lub nam nie pomogą. Stąd w Psalmie (54, 13), powiedziano: „Bo gdyby mi był złorzeczył

nieprzyjaciel mój, byłbym to przeniósł”. A więc niedomagania czyjeś nie są przyczyną, by .łatwiej na niego unosić się gniewem.

Ale z drugiej strony podług Filozofa[565)], bogacz wybucha gniewem na ubogiego, jeśli ten pogardza nim, podobni .e zwierzchnik na podwładnego.

Odpowiedź. Jak, widzieliśmy w art. 2, niezasłużona pogarda najczęściej budzi gniew. Otóż niedomagania i małość tego, na kogo się gniewamy, wzmagając niezasłużoną pogardę, potęguje gniew. Podobnie bowiem im ktoś jest wyższy, tym mniej jest godny lekceważenia, tak im ktoś jest niższy tym bardziej niegodny jest, by kogoś lekceważył. Dlatego szlachcie gniewa się, gdy lekceważy go wieśniak; mądry, gdy jest przedmiotem lekceważenia ze strony głupca, a pan ze strony swego sługi.

Kiedy jednak małość lub niedomaganie zmniejsza niezasłużone lekceważenie, wówczas nie zwiększa, ale zmniejsza gniew. Dlatego ci, którzy żałują, że wyrządzili krzywdę i przyznają się, że źle zrobili, korzą się i proszą o przebaczenie, łagodzą gniew, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 15, 1): „Odpowiedź łagodna uśmierza gniew”, gdyż tego rodzaju ludzie nie wydają się lekceważyć owego człowieka, przed którym się korzą, ale raczej wysoko go cenić.

Rozwiązanie pierwszej trudności jest jasne na podstawie powyższych uwag.

2. Dwie są przyczyny dlaczego gniew ustaje w stosunku do umarłych, gdyż po pierwsze nie mogą boleć i czuć, a tego właśnie zagniewani najbardziej pożądają u tych, na których się gniewają; a po drugie wydaje się, że umarłych spotkało już ostateczne zło przekraczające miarę słusznej odpłaty.

3. Lekceważenie ze strony przyjaciół wydaje się bardziej niezasłużone, i dlatego bardziej gniewamy się na nich, gdy nas lekceważą szkodząc nam lub nie pomagając, aniżeli na niższych od nas.

ZAGADNIENIE 48
O SKUTKACH GNIEWU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy gniew wywołuje przyjemność? 2. Czy rozpala serce? 3. Czy stanowi największą przeszkodę w używaniu rozumu? 4. Czy powoduje uciszenie?

Artykuł 1

CZY GNIEW WYWOŁUJE PRZYJEMNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew ni wywołuje przyjemności, gdyż:

1. Zmartwienie wyklucza przyjemność. Lecz gniew łączy się zawsze ze zmartwieniem, gdyż jak mówi Filozof [506)], kto czyni coś w gniewie, czyni to zmartwiony. A więc gniew nie wywołuje przyjemności.

2. Podług Filozofa[507)] „pomsta kładzie kres gniewowi, wywołując uczucie przyjemne w miejsce przykrego”. A więc źródłem przyjemności u zagniewanego jest wymiar kary, a ten wyklucza gniew. Dlatego z chwilą, gdy pojawi się przyjemność, ustaje
gniew. A więc gniew nie wywołuje przyjemności.

3. Żaden skutek nie powstrzymuje swej przyczyny, gdyż jest z nią zgodny. Lecz przyjemność powstrzymuje gniew n jak zauważył Filozof [508)]. A więc przyjemność nie jest skutkiem gniewu.

Ale z drugiej strony Filozof[509)] przytacza przysłowie, że gniew jest sercu o wiele słodszy n gdy się rozrasta w piersiach męskich, aniżeli miód spływający kropla po kropli.

Odpowiedź. Podług Filozofa[510)], przyjemności, zwłaszcza zmysłowe i cielesne są lekarstwem na zmartwienia i dlatego im większe jest zmartwienie czy niepokój, z którego owe przyjemności nas leczą, tym bardziej odczuwa się przyjemność, podobnie jak napój jest tym przyjemniejszy, im bardziej ktoś jest spragniony Nie ulega zaś wątpliwości, że odruch gniewu budzi się, gdy martwi nas jakieś doznane zmartwienie, na które lekarstwem jest wzięcie odwetu. Odwet więc sprawia tym większą przyjemność, im większe było zmartwienie. Jeśli ten odwet nastąpił w rzeczywistości, przyjemność jest pełna, wyklucza całkowicie zmartwienie i uspokaja poruszenie gniewu. Zanim jednak ten odwet nastąpi w rzeczywistości, staje się dla zagniewanego przyjemny dwojako: po pierwsze, przez nadzieję, gdyż nikt nie gniewa się, jeśli nie ma nadziei dokonać odwetu, jak już widzieliśmy[511)]. Po drugie, przez ciągłe myślenie, gdyż każdy, kto czegoś pożąda, znajduje przyjemność w rozważaniu o upragnionej rzeczy. Z tego też powodu marzenia są przyjemne. Skoro więc człowiek zagniewany wiele myśli o dokonaniu pomsty, doznaje w tym przyjemności. Ale przyjemność ta nie jest pełna do tego Stopnia, by mogła usunąć zmartwienie, a tym samym gniew.

Rozwiązanie trudności. 1. Człowiek zagniewany nie tym samym martwi się i raduje, ale martwi się z powodu doznanej krzywdy, cieszy się zaś na myśl o spowodowanej pomście i wskutek nadziei dokonania jej. Dlatego zmartwienie jest źródłem gniewu, a przyjemność jest jego skutkiem i kresem.

2. Zarzut dotyczy przyjemności wywołanej przez rzeczywisty wymiar pomsty, który całkowicie uśmierza gniew.

3. Uprzednie przyjemności, nie dopuszczają do zmartwień, powstrzymują gniew. Natomiast przyjemność z powodu wywarcia pomsty następuje po niej.

Artykuł 2

CZY GNIEW NAJBARDZIEJ POWODUJE ZAPALCZYWOŚĆ W SERCU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie wywołuje najbardziej wrzenia w sercu, gdyż:

1. Zapał jest dziełem miłości. Miłość zaś, jak już widzieliśmy[512)], jest źródłem i przyczyną wszystkich uczuć. Przyczyna zaś jest potężniejsza niż skutek. A więc gniew nie wywołuje najbardziej zapalczywości.

2. To, co z natury swej wywołuje zapalczywość, z upływem czasu coraz bardziej się wzmaga, podobnie jak i miłość, która stopniowo rozrasta się. Lecz, jak zauważył Filozof [513)], gniew z upływem czasu przygasa. Czas więc uśmierza gniew. A zatem gniew nie powoduje zapalczywości.

3. Zapalczywość przydana do zapalczywości, wzmaga ją. Otóż według Filozofa[514)], wybuch mocniejszego gniewu ucisza mniejszy gniew. A więc gniew nie wywołuje zapalczywości.

Ale z drugiej strony podług Jana Damasceńskiego[515)], gniew jest gorącością krwi około serca wywołaną parowaniem żółci.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio[516)] przemiana cielesna, jaka zachodzi w uczuciach, jest współmierna do wzruszenia pożądawczego. Otóż każde pożądanie, nie wyłączając naturalnego, z większą mocą uderza na to, co staje mu w poprzek w sposób rzeczywisty. Dlatego woda ciepła bardziej zamarza tak jakby mróz bardziej działał na to, co ciepłe. Wzruszenie zaś pod wpływem gniewu pochodzi z doznanej krzywdy, jako czynnika, który w rzeczywistości sprzeciwia się nam. Stąd pochodzi gwałtowność i natarczywość w odruchu gniewu. Ponieważ zaś gniew nie działa na sposób pewnego ściągnięcia się, jak to zachodzi pod wpływem zimna, lecz raczej na sposób pewnego natarcia, któremu towarzyszy współ- mierne mu gorąco, dlatego wzruszenie gniewne rozgrzewa poniekąd krew i siły żywotne około serca, będącego narzędziem uczuć. Dlatego na skutek wielkiego wzburzenia w sercu pod wpływem gniewu, objawy jego najbardziej widoczne są w zewnętrznych członkach ciała. Jak podaje Grzegorz[517)] pod naporem gniewu serce gwałtownie bije, ciało drży, język wysuwa się, twarz się rozpala, oczy się skrzą i zachodzą mgłą tak, że rozgniewany nie rozpoznaje znanych sobie osób, usta krzyczą, ale nie wiadomo co.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak mówi Augustyn[518)], miłość odczuwa się w pełni dopiero wtedy, gdy ją zdradza potrzeba. Dlatego, gdy człowiek dozna szkody w ukochanych dobrach, których ważność docenia, bardziej odczuwa miłość z powodu doznanej krzywdy i dlatego serce jego goręcej zapala się, by usunąć to, co dzieli go od rzeczy ukochanej. Tak więc wskutek gniewu wzmaga się zapał samej miłości i bardziej odczuwa się go. Niemniej zapał inaczej ujawnia się w miłości, a inaczej w gniewie. W miłości łączy się z pewną słodyczą i lubością, gdyż zwraca się do ukochanego dobra, i dlatego podobny jest do gorącego powietrza i gorącej krwi, stąd też sangwinicy są bardziej skłonni do miłości; mówi się także, że „wątroba zmusza do kochania”, gdyż uchodzi za źródło krwi. Natomiast w gniewie zapalczywość łączy się z goryczą i z rozdrażnieniem, gdyż dąży do wymierzenia kary przeciwnikowi. Jest więc podobna do gorąca ognia i żółci, i dlatego, podług Jana Damasceńskiego, pochodzi z parowania żółci i żółcią się zwie.

2. To wszystko, czego przyczyna z czasem ulega osłabieniu, także osłabia się. Otóż pamięć z czasem ulega osłabieniu. Rzeczy bowiem dawne łatwo ulatują z pamięci. Gniew zaś pochodzi z pamięci o doznanej krzywdzie. Dlatego przyczyna

gniewu stopniowo się zmniejsza, aż wreszcie całkowicie znika. Bardziej także dotyka nas krzywda na początku, a później powoli odczuwa się ją coraz słabiej. Podobnie dzieje się także z miłością, jeśli jej przyczyna pozostaje w samej tylko pamięci. Dlatego powiedział Filozof [519]: „Jeśli rozłąka trwa długi czas, to zdaje się sprawiać, że zapomina się o przyjaźni". W obecności jednak przyjaciela czas wzmaga przyjaźń, mnożąc jej przyczyny Podobnie byłoby z gniewem, jeśli ciągle mnożyłyby się jego podniety. Zresztą sam fakt, że gniew trwa krótko, świadczy o gwałtowności jego płomieni. Podobnie jak wielki ogień szybko gaśnie, gdy wypali się jego tworzywo, tak samo gniew szybko ustaje wskutek swej gwałtowności.

3. Każda siła, podzielona na wiele części, zmniejsza się. Dlatego, gdy ktoś gniewa się na jednego, a potem na drugiego, gniew w stosunku do pierwszego zmniejsza się, zwłaszcza, gdy w stosunku do tego drugiego gniew jest silniejszy, gdyż krzywda, która wzbudziła gniew pierwszego, w porównaniu do następnej krzywdy, którą się ocenia jako wyższą, wydaje się mała lub nie znacząca.

Artykuł 3

CZY GNIEW NAJBARDZIEJ PRZESZKADZA W UŻYWANIU ROZUMU

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie przeszkadza w używaniu rozumu, gdyż:

1. To, co jest rozumne, nie może być przeszkodą dla rozumu. Lecz gniew jest rozumny, jak zauważył Filozof [520]. A więc gniew nie przeszkadza w używaniu rozumu.

2. Im więcej coś przeszkadza w używaniu rozumu, tym poznanie jest mniej jasne. Otóż według Arystotelesa[521], gniew nie ukrywa się, lecz jest jawny. A więc gniew nie przeszkadza w używaniu rozumu, tak ja kto czyni pożądliwość, która jest skryta.

3. Sąd rozumu staje się bardziej jasny przez przeciwieństwo, gdyż rzeczy przeciwne zestawione z sobą, bardziej rzucają się w oczy. Otóż gniew wzmaga się na skutek przeciwieństwa, gdyż jak zauważył Filozof [522], ludzie bardziej gniewają się, jeśli wpierw doznają przeciwieństw n np. gdy ktoś ubliży ludziom szanowanym. Z tego samego powodu także gniew wzmaga się i pomaga rozumowi. A więc nie przeszkadza w jego używaniu.

Ale z drugiej strony podług Grzegorza[523] gniew, wprowadzając zamęt w myślach, pozbawia umysł światła.

Odpowiedź. Chociaż umysł czyli rozum we właściwej sobie czynności nie posługuje się narządem cielesnym, niemniej potrzebuje do niej pewnych sił zmysłowych, których działanie może ulec przeszkodzie na skutek zaburzenia cielesnego, jak to widać na przykładzie opilstwa i snu. Otóż, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, gniew powoduje największy zamęt cielesny w okolicach serca, spływający stamtąd ku zewnętrznym członkom. Dlatego gniew pośród wszystkich uczuć najjawniej stanowi

przeszkodę dla sądu rozumu, zgodnie z słowami Psalmisty (30, 10). „Zamroczone jest od gniewu oko moje”.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozum jest źródłem gniewu ze względu na wzruszenie pożądawcze, które stanowi czynnik istotnościowy (formalny) w gniewie. Lecz uczucie to nie słucha w całej pełni rozumu i jego sądu, który wyprzedza wskutek gwałtownego naporu ciepła, stanowiącego czynnik tworzywowy (materialny) gniewu. Z tego właśnie względu gniew jest przeszkodą w używaniu rozumu.

2. Człowiek rozgniewany jest jawny nie w tym znaczeniu, by jawnym mu było co ma robić, lecz dlatego, że jawnie działa, nie starając się ukryć swego postępowania, a to częściowo na skutek zaburzenia w działaniu rozumu, który nie potrafi osądzić, co należy ukryć, a co ujawnić, ani też wymyśleć sposobów ukrycia; częściowo zaś z powodu powiększenia serca, jakie sprawia także wielkoduszność, do której gniew pobudza. Dlatego, jak mówi Filozof [524)], „człowiek wielkoduszny jest jawnym przeciwnikiem i jawnym przyjacielem. W sposób jawny mówi i działa”. Natomiast pożądliwość jest skryta i podstępna, gdyż pożądane przyjemności zazwyczaj wiążą się z pewną brzydotą i miękkością, które człowiek pragnąłby ukryć. Dowód zaś męstwa oraz ważności, jakim jest wymiar pomsty, człowiek pragnie ujawnić.

3. Poruszenie gniewu, jak widzieliśmy w rozwiązaniu pierwszej trudności, zaczyna się od rozumu. Dlatego zestawienie przeciwieństw ułatwia sąd rozumu i zwiększa gniew. Kiedy bowiem ktoś posiada majątek lub jakieś dostojeństwo, a później to straci, wówczas ta utrata wydaje się mu większa zarówno ze względu na przeciwieństwo, jak i ze względu na to, że utrata owa nastąpiła w sposób nieoczekiwany, powodując większe zmartwienie. Podobnie wielkie dobra, gdy przyjdą niespodziewanie, sprawiają większą radość. Na skutek zaś zwiększenia uprzedniego zmartwienia, zwiększa się także gniew.

Artykuł 4

CZY GNIEW NAJBARDZIEJ WYWOŁUJE UCISZENIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie wywołuje uciszenia, gdyż:

1. Cisza sprzeciwia się mowie. Otóż, gdy gniew się zwiększa, przechodzi do słów, jak to widać na stopniach, które Pan Jezus wymienia (Mat 5, 22) mówiąc: „Kto gniewa się na brata swego ... Kto rzekłby bratu swemu: raka ... Kto rzekłby bratu swemu: głupcze...” A więc gniew nie wywołuje uciszenia.

2. Brak straży ze strony rozumu powoduje, że człowiek przystępuje do słów nieuporządkowanych, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 25, 28): „Jako miasto otwarte i bez murów, tak człowiek, który w mowie nie potrafi powściągać ducha swego”. Lecz gniew najbardziej przeszkadza w używaniu rozumu, a więc otwiera wrota dla słów nieuporządkowanych, czyli nie wywołuje uciszenia.

3. Podług Ewangelii (Mat 12, 34): „Z obfitości serca usta mówią”. .Lecz gniew sprawia największy zamęt w sercu, jak widzieliśmy w art. 2. A więc gniew wywołuje gadatliwość, a nie milczenie.

Ale z drugiej strony podług Grzegorza[525)], gniew zamknięty w milczeniu, gwałtowniej płonie w umyśle.

Odpowiedź. Gniew, jak stwierdziliśmy poprzednio[526)], łączy się z rozumem i stanowi dla niego przeszkodę, i dlatego z obu tych względów może wywołać uciszenie. Ze względu na rozum, gdy jego sąd na tyle jest jeszcze mocny n że chociaż nie potrafi powstrzymać uczucia od nieuporządkowanego pożądania pomsty, powstrzymuje jednak język od nieuporządkowanego mówienia. Stąd powiada Grzegorz[527)], że gniew niekiedy, narobiwszy zamętu w umyśle, przechodzi ku zewnętrznym członkom, zwłaszcza zaś ku tym, w których wyraźniej ujawnia się ślad serca, jak oczy, twarz i na języku. Dlatego język wysuwa się naprzód, twarz się rozpala, oczy płoną. Niekiedy zaburzenie, wywołane przez gniew może być tak gwałtowne, że człowiek uniemożliwi mowę, i wówczas następuje uciszenie.

Rozwiązanie trudności. 1. Wzrost gniewu sprawia niekiedy, że rozum nie jest w stanie powstrzymać języka; czasem jednak uniemożliwia zupełnie posługiwanie się językiem, czy innymi zewnętrznymi członkami ciała ...

2. Drugą trudność rozwiązuje się w podobny sposób.

3. Zamęt w sercu niekiedy może być tak wielki, że zakłóca działanie zewnętrznych członków ciała na skutek niewłaściwego ruchu serca, i wówczas wywołuje uciszenie oraz unieruchomienie zewnętrznych członków, a niekiedy śmierć. Jeśli to zaburzenie nie jest tak wielkie, skłania do słów.

ODNOŚNIKI

UWAGA: Odnośniki do Pisma św. są podane w tekście. Odnośniki do Pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły dzieł podług wydania I.P. Migne: Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (skrót PG) i Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (skrót PL). Odnośniki do innych miejsc Sumy Teologicznej św. Tomasza podajemy w skrócie, np. I-II, q. 22, a. 3, 2m co czytamy: s. Thomae Aquinatis Summa Theologiae prima secundae partis, quaestio 22, articulus 3, ad 2m. Odnośniki do dzieł Arystotelesa, czyli (w języku św. Tomasza) Filozofa, podajemy podług ich klasycznego wydania I. Beckera: Aristoteles graece. Edidit Academia Borussica. Etykę Nikomachejską cytujemy podług przekładu D. Gromskiej (PWN. 1956).

SKRÓTY

De Civ. Dei	=	S. Augustini Confessionum libri XIII.
Conf.	=	Dionisii Pseudo-Areopagiti De Divinis Nominibus.
De Div. Nom.	=	S. Augustini De Civitate Dei libri XXII.
De Cons.	=	Boetii De Consolatione Philosophiae libri V.
De Fide orth.	=	S. Johannis Damasceni De Fide Orthodoxa.
De Gen.	=	Aristotelis De Generatione animalium.
Eth.	=	Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum libri X.
Met.	=	Aristotelis Metaphysicorum libri XII.
Mor.	=	S. Gregorii Magni Moralium libri XVI.
Nem.	=	Nemesii (Pseudo-Gregorii Nysseni) De Natura Hopart. minis.
Part.	=	Aristotelis De Partibus Animalium.
PG	=	I.P. Migne: Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.
PL	=	I.P. Migne: Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.
Pol.	=	Aristotelis Politicorum libri II.
Rhet.	=	Aristotelis Ars Rhetorica.
Sol.	=	S. Augustini Soliloquiorum libri II.
STh.	=	Thomae Aquinatis Summa Theologiae.
Sup. Gen.	=	S. Augustini De Genesi ad litteram libri XII.
Top.	=	Aristotelis Topicorum libri VI.
Tusc.	=	Marci Tulii Ciceronis De Tusculanis Quaestionibus.

a = articulus, c = caput, 1 = liber (księga), p = pars (część), ib = ibidem = tamże.

1. Phys. III, (200a 25).
2. Aristotelis De Anima I, (406a 12).
3. Top. VI (145a 3).
4. Met. I (993b 24).
5. De Civ. Dei IX (PL 41, 258).
6. Met., V (1027b 25).
7. Met., V (1027b 25).
8. De Div. Nom. c. 2 (PG 3, 648).
9. De Fide Orth. II (PG 94, 941).
10. De Civ. Dei IX (PL 41, 261).
11. Eth. II. (05b 23).
12. In Matthaeum II (PL 26, 94).
13. Top VII (113b 11).
14. Phys. V (229a 30).
15. De Naturalibus VI, c. 3
16. Eth., I (94a 3).
17. Eth. III (16a 3).
18. Phys. III (200a 25).
19. Phys. I (229a 20).
20. Eth. IV (25b 26).
21. Rhet. II (1380a 5).
22. Met. X (1058a 7).
23. Expositio Evangelii sec. Lucam (PL 15, 1612).
24. De Div. Nom. c. 4 (PG 3, 733).
25. Eth. II (1105 b 31).
26. De Civ. Dei XIV (PL 41, 410).
27 Eth. I (1102 b 13).
28. De Civ. Dei IX (PL 41, 413).
29. De Fide Orth. II (PG 94, 941).
30. Ib II. c. 4 (PG 94, 876).
31. De Civ. Dei XIV, c. 4 (PL 41, 413).
32. Tusc. III, c. 4.
33. In Conjurationem Catilinaen c. 51.
34. De Civ. Dei IX. c. 2 (PL 41, 261).
35. I-II, q. 17n a. 7
36. De Civ Dei IX. c. 5 (PL 41, 260).
37. Eth. II c. 7 (10O8a 32).
38. I-II-q, 1, a. 3, 3m; q. 18, a. 5 et 6; q. 20. a. 1.
39. Phys. VIII c. 2 (255b 24).
40. Eth. III c. 5 (ll26a 21).
41. De Anima II, c. 4 (416b 23).
42. De Div. Nom. c, 4 (PG3, 709).
43. De Civ. Dei XIV c. 7 (PL 41, 410).
44. De Trinitate xn c. 12 (PL 42, 984).
45. I-II, q. 23, a. 3 et 4.
46. De Naturalibus p. IV c. 6.
47. Ethn II, c. 5 (1105b 23).
48. De Civ. Dei XIV c. 3 (PL 41, 406).
49. De Cons. I (PL 63, 657).
50. Eth. II, c. 5 (1105b 23).
51. De Civ. Dei XlV, c. 7 (PL 41, 410).
52. De Div. Nom. c. 4 (PG 3, 713).
53. Top. II, c. 7 (113b 2).
54. I q. 6, a. 1.
55. De Div. Nom. c., 4 (PG 3, 708).
56. Ib (PG 3, 713).
57. De Trinitate II, c. 10 (PL 42, 960).
58. De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 940).
59. Eth., VIII, c. 5 (1157b 28).
60. De Anima III, 10 (433b 22).
61. De Div. Nom. c 4 (PG 3, 709).
62. Pol. II, 1 (1262b 10).
63. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
64. De Civ. Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
65. De Div. Nom. c. 4 (PG 3, 709).
66. Eth. VIII, c. 5 (1157b 28).
67. Eth. VIII, c. 5 (1157b 28).
68. Eth. VIII, c. 3 (llla 3).
69. Top. II, 3 (111a 3).
70. Rhet. II, 6 (1380b 35).
71. Rhet. II, 4 (1381b 29).
72. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
73. De Trin. VIII, c. 4 (PL 42, 949).
74. I-II. q. 26, a. 1.
75. LXXXIII Quaestionum. q. 35 (PL 40, 24).
76. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
77. De Trin. xn c. 1 (PL 42, 971).
78. Eth. IX, 5 (1167 a.).
79. De TRIN., X, c. 1 (PL 42, 974).
80. Eth. VIII, 1 (1155a 35).
81. Conf. IV, C. 14 (PL 32. 702).
82. Rhet. II, 4 (1381a20; b 24).

83. I-II, q. 26, a. 4.
84. Eth. VIIIn 3 (1156a 12).
85. De Trinn X, c.1 (PL 42. 973).
86. De Civ. Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
87. De Div. Nomn c. 4 (PG 3, 709).
88. Conf. IV, c. 6 (PL 32. 698).
89. De Trin. VIII, c. 10 (PL (PG 3, 205).
42, 960).
90. Pol. II, 1 (1262b 11).
91. Eth. IX, 3 (1165b 27); Rhet., II. 4 (1381a 3).
92. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 712).
93. Ib. (PG 3 713).
94. Ib. (PG 3. 712).
95. LXXX Quaestionum, q. 35 (PL 40, 23).
96. Augustinus in Joannem (PL 35, 1471).
97 De Coelesti Hierarchian c. 7 (PG 3, 205).
98. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
99. I-II, q. 26, a. 1 i 2; q. 27, a. 1.
100. Tusc., III, c. 11.; I-II. q. 28, a. 2.
101. Tusc., III, c. 11.
102. Eth. V 8 (1135b 21).
103. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
104. I-II, q, 1, a. 2.
105. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
106. I-II, q. 29, a. 2. a. l.
107. I-II, q. 26, a. 1; q. 27, a. 1.
108. I-II, q. 26, a. 1.
109. De Praedicamentis, c. 10 (14b 23).
110. De Civ. Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
111. LXXXIII Quaestionum, q. 36 (PL 40, 25).
112. Ib.
113. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 717).
114. De Trin., X, c. 12 (PL 42, 984).
115. De Cons. II, 5 (PL 63, 690).
116. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
117. I-II, q. 26, a. 4.
118. Met. I, 1 (980a 21).
119. Rhet. II, 4 (1381b 28).
120. Conf. X, c. 23 (PL 32, 794).
121. Met. VI, 5 (1027b 25).
122. Rhet. II 4 (1382a 43).
123. De Fide Orth. IIc, 12 (PG 94, 928).
124. Rhet. I, 11 (1370a 17).
125. q. 31, a. 3 i 4.
126. LXXXIII Quaestionum, q.33 (PL 40, 23).
127. De Fide Orth. II, c. 12 PG 94, 929).
128. q. 30. a. 1; q. 23, a. 1.
129. Phys. II, 5 (196b 22).
130. Eth. III, 11 (1118b 8): Rhet., O, 11 (1370a 18).
131. Eth. III, 11 (1370a 18).
132. Rhet. I, 11 (1370a 19).
133. I, q. 78, a. 4; q. 81, a. 3.
134. Pol. I, 3 (1258a 1).
135. Pol. I, 3 (1257b 30).
136. Phys. III, 6 (207a 7).
137. De Fide Orth. II, c. 22 (PG 94, 941).
138. Eth. VII, 12 (1153a 10).: X, 5 (1175b 33).
139. Phys. III, 3 (202a 25).
140. Eth. X, 4 (1174b 23; b. 31); Phys. VII, 3 (246b 2).
141. De Civ. Dei XIV, c, 8 (PL 41, 260; 411).
142. Rhet. I, 11 (1369b 33).
143. Eth. VII, 12 (1153a 12).
144. De Anima II, 1 (412a 10; a 22).
145. Rhet. I, 11 (1369b 33).
146. Eth. X, 11 (1174a 17).
147. De Anima p. IV, c. 5.
148. q. 30, a. 3.
149. Nem., c. 18 (PG 40,677); De Fide Orth. II c. 13 (PG 94, 929).
150. Rhet. V, 11 (1369b 33).
151. Eth. X, 4 (1174b 20).
152. Eth. VII, 14 (1154b 26).
153. De Coelesti Hierarchia, c. 15 (PG 3, 340).
154. Eth. x, 2 (1175a 10).

155. Eth. VII, 3 (1147a 16).
156. Ib.
157. Eth. X, 7 (1177a 23).
158. De Civ. Dei XIX, c. 14 (PL 42, 1051).
159. Rhet. I, 11 (1370b 19); Eth., 1, 8 (1099a 8).
160. Eth. III, 10 (1118a 33).
161. q. 25, a. 2 1m; q. 27, a. 4, 1m.
162. Met. I, 1 (980a 21).
163. Eth. III, 10 (1118a 18).
164. Rhet. I, 11 (1369b 33).
165. Eth. VII, 5 (1148b 18; b 27).
166. Phys. II, 1 (192b 35; 193a 32).
167. De Praedicamentis VIII (13b 36).
168. Met. IX, 9 (1055a 19).
169. Eth. X, 5 (1175b 1).
170. q. 23, a. 4.
171. Eth. X, 5 (1175b 1).
172. Phys. V, 6 (230b 11).
173. q. 23, a. 1 i 4; q. 30, a. 2.
174. Rhet. I, 11 (1370a 14).
175. Eth. VII, 12 (1153a 14).
176. q. 31, a. 1.
177. Pol. II, 2 (1263a 40).
178. Eth. VII, 12 (1153a 12).
179. Phys. VIII, 3 (254a 10).
180. Ib/, Eth. VII, 12 (1153a 12).
181. Rhet. I, 11 (1370a 3; 1371a 24).
182. Conf. VIII, c. 3 (PL 32, 752).
183. Eth. VII, 14 (1154b 28); I Rhet. 11 (1371a 25).
184. Conf. IV, c. 11 (PL 32, 700).
185. De Fide Orth. II, c. 12 (PG 94, 929)
186. q. 29, a. 2.
187. De Civ. Dei XXII; Mor. IV, c. 36 (PL 75, 678).
188. Conf. VIII, c. 3 (PL 32, 752).
189. Phys. VIII, 1 (251a 31).
190. Eth. II, 3 (1104b 3).
191. Eth. IV, 1 (1121b 14).
192. Eth. X, 14 (1174b 20).
193. Pol. II, 2 (1263b 5).
194. Rhet. I, 11 (1371b 26).
195. Eth. VIII, 4 (1154a 27).
196. q. 27, a. 3.
197. q. 27, a. 3.
198. q. 35, a. 5.
199. Eth. VII, 14 (1154b 7; b 11).
200. De Fide Orth. II, c. 22 (PG 94, 930)
201. Met. I, 1 (982b 12).
202. Eth. X, 7 (1177a 26).
203. Eth. VII, 12 (1153q i4).
204. In Joannis Evangelium (PL 35, 1593).
205. Rhet. I, 11 (1371a 31; b 4).
206. q. 23, a. 4; q. 31, a. 1, 2m.
207. Rhet. I, 11 (1371b 9).
208. Eth. X, 4 (1175a 6).
209. In Joannis Evangelium XV (PL 35, 1515).
210. Conf. IV, c. 11 (PL 32, 700).
211. Phys. VII, 3 (247b 10).
212. Eth. VI, 5 (1140b 12).
213. Eth. X, 5 (1175b 13).
214. Eth. VI, 5 (ll40b 12).
215. Eth. VII, 5 (1140b 12); X, 5 (1175b 13).
216. I-II, q. 4, a. 2.
217. Eth. X, 4 (1174b 31).
218. Ib.
219. Ib (1174b 24).
220. Phys. II, 3 (195a 8).
221. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 733).
222. Eth. VII, 11 (1152b 16).
223. In Matthaei Evangelium (PG 12, 610).
224. Eth. X, 5 (1176a 17).
225. Eth. II, 3 (1105a 9).
226. Eth. X, 1 (1172a 28).
227. De Anima III, 3 (427a 21).
228. q. 18, a. 5.
229. q. 33, a. 3.
230. Eth. VII, 12 (1153a 26)
231. I, q. 5, a. 6.
232. Eth. I, 1 (lO96b 14).
233. Patrz: De Civ. Dei XIV c. 8 (PL 41, 412).
234. Eth. I, 8 (1098b 25).

235. Met. X, 9 (1052b 18).
236. Met. IX, 1 (1053a 8).
237. Eth. X, 5 (1175b 24).
238. Ennarrationes in Ps. 7 (PL 36 103).
239. Eth. VII, 11 (1152b 2).
240. I-II, q. 20, a. 1.
241. De Vera Religionen c. 12 (PL 34, 122).
242. De natura boni, c. 20 (PL 42, 557).
243. Sup. Gen., c. 14 (PL 34. 385).
244. De Civ. Dei XIV, c. 8 (PL 41, 412).
245. I, q. 6. a. 1. 2m; q. 103. a. 1 i 3.
246. I-II, q. 22, a. 1 i 3.
247. De Civ. Dei XIV, c 7 (PL 41, 411).
248. Ib.
249. Eth. X, 3 (1118a 16).
250. Conf. III, c. 2 (PL 32. 683).
251. Ib. (697).
252. De Poenitentia, c. 13 (PL 40, 1124).
253. Eth. IX, 4 (1166b 23).
254. De Civ. Dei XIV, c. 6 (PL 41, 409).
255. Met. X, 9 (1055a 3).
256. Eth. VII, 14 (1154b 13).
257. Met. X, 4 (1055a 3).
258. Eth. VI, 2 (1139a 21).
259. Met. VIII, 2 (1043a 5).
260. De Trinitate XII, c. 3 (PL 42, 999).
261. Met. XII, 11 (1074b 32).
262. Eth. VII, 12 (1153a 14); X. 4 (1174b 20).
263. Nem., c. 18 (PG 40, 680).
264. LXXXIII Quaestionum, q. 36 (PL 40, 25).
265. Metereologicorum I (348b 36).
266. Eth. II, 3 (1105a 9).
267. Rhet. II, 4 (1381a 21).
268. De Div. Nom, c. 4 (PG 3, 717).
269. De Trinitate X, c. 12 (PL 42, 984).
270. Eth. III, 11 (1118b 28).
271. De Fide Orth. II c, 14 (PG 94, 932).
272. Rhet. II, 9 (1386b 9).
273. Met. VI, 2 (1043a 5), VII, 2 (1038a 5).
274. Pol. I, 1 (1253a 10).
275. De VIII Quaest. Dulcitii (PL 40, 153).
276. De Fide Orth. II, c. 12 (PG 94, 929).
277. Rhet I, 11 (1370b 15).
278. Enchiridion, c 24 (PL 40, 244).
279. Ib.
280. Eth. X, 3 (1173b 12).
281. De Libero Arbitrio III (PL 32, 1305).
282. Eth. X, 3 (1173b 14).
283. De Natura Boni. c. 20 (PL 42, 557).
284. q. 36, a. 1.
285. De Natura Boni, c. 20 (PL 42, 557).
286. Eth. VII, 14 (1154a 18).
287. Sol. c. 12 (PL 32, 880).
288. Eth. VII, 11 (1152b 16).
289. Nem. c, 19 (PG 40, 688).
290. De Fide Orth. II, c. 14, (PG 94, 932).
291. Eth. VII, 14 (1154b 11).
292. Eth. X, 4 (1174b 23).
293. Eth. VII, 3 (1147a 15).
294. Eth. II 3 (1104b 17).
295. Eth. IX, 4 (1166b 23).
296. Conf. IV, c. 7 (PL 32, 698).
297. Eth, VII, 14 (1154b 13).
298. q. 23, a. 4. q. 31, a 1, 2 m.
299. q. 35, a. 4.
300. Conf. IV c. 7 (PL 32, 698).
301. Tusc. c. 27.
302. Conf. VIII, c, 4 (PL 32.752).
303. Eth. IX. 4 (1166a 31).
304. Ib. (a. 28).
305. De Anima III, 9 (432b 27).
306. Sol. I, c. 12 (PL 32 880).
307. q. 31, a. 5.

308. Conf. IX, c. 12 (PL 32.777).
309. 37, a. 4.
310. q. 31, a. 1.
311. De Causa Motus Animalium 11 (703b 23).
312. Nem. c. 19 (PG 40, 688).
313. Eth. VII, 11 (1152b 15).
314. Sup. Gen.. VIII, c. 14 (PL 34, 385).
315. Eth. III, 1 (1110a 18).
316. q. 6, a. 6.
317. Sup. Gen. XII, c. 33 (PL 34, 482).
318. De Civ. Dei XIV, c 15 (PL 41, 424).
319. q. 19, a. 10.
320. De Coelo II, 3 (286a 8).
321. Eth. X, 5 (1175b 17).
322. Eth. VIII, 10 (116Ob 9).
323. q. 3, a. 4; q. 5, a. 8.
324. De Civ. Dei XIV , c. 6 (PL 41, 409)
325. Sol. c. 12 (PL 32, 881).
326. I, q. 48, a. 6.
327. De Vera Religione, c. 12 (PL 34, 132).
328. Enchiridio, c. 12 (PL 40, 237).
329. De Civ Dei XIV, c. 3 (PL 41, 406).
330. q.25, a. 1.
331. De Fide Orth. - II, c 12 PG 94, 929).
332. Met. V, 4 (1027b 27).
333. Sup. Gen., IX, c. 14 (PL 34 402).
334. I, q. 1. a. 2; 26, a. 1; q. 35, a. 1.
335. Met. IV, 12 (1019b 30).
336. Met IX, 4 (1055a 19; b 30).
337. q. 23, a. 2.
338. Ib.
339. Eth., III, 3 (1112b 24).
340. Eth., II, 1 (1103a 16)
341. Rhet. II, 13 (1390a 4).
342. De Coelo 115 (287b 28).
343. Eth., III, 8 (1117a 10).
344. a. 1.
345. Institutiones de Re Militari I. c. 1.
346. Eth. III, 8 (II17a 14).
347. Rhet. 11, 12 (1389a 19).
348. De Civ Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
349. q. 32, a. 3.
350. Glossa interlinearis V, 5.
351. q. 37, a. 3.
352. q. 32, a. 3.
353. q. 33, a. 3. 2m.
354. De Fide Orth. III, c. 23 (PG 94, 1088).
355. Eth. II, 5 (1105b 28).
356. De Fide Orth. II, c. 12 (PG 94, 929).
357. De Civ. Dei XIV, c. 5 (PL 41, 408).
358. De Fide Orth. III, c. 23 (PG 94, 1088).
359. LXXXIII Quaestiones, q. 33 (PL 40, 23).
360. Eth. II 2 (1139a 21).
361. Rhet. II, 5 (138a 21).
362. De Fide Orth. III, c. 12 (PG 94, 925).
363. Ib. II, c. 12 (PG 94, 929).
364. q. 28, a. 1.
365. q. 25, a. 2.
366. De Fide Orth. III, c. 23 (PG 94, 1088).
367. a. 2, 1m.
368. De Div. Nom. c.5 (PG94 925).
368a. q. 40, a. 4 ad 1.
369. Rhet. 115 (1382a. 22).
370. Rhet. II, 5 (1382a 22).
371. q. 35, a. 8.
372. Nem. c. 20 (PG 40, 689).
373. Met. I, 2 (982b 12).
374. LXXXIII Quaestiones, q. 33 (PL 40, 22).
375. Rhet. II, 5 (1382a 30).
376. De Fide Orth. II, c. 12 (PG 94, 929).
377. Eth. VI, 2 (1139a 21).

378. LXXXIII Quaestiones, q. 33 (PL 40, 22).
379. Eth. III, 3 (1112a 23). Rhet. II. 5 (1383a 6).
380. Rhet. II, 5 (1383a 6); Eth. III, 3 (1112a 23).
381. Eth. III, 6 (1115a 26).
382. Rhet. II, 5 (1382a 21).
383. Rhet. II, 5 (1383a 5).
384. Super Canonicam Joannis IX (PL 35, 2049).
385. Tusc. IV, c. 6.
386. Eth. IX, 4 (1166a 25).
387. Rhet. II, 5 (1382a 22).
388. q. 41, a. 4, 2m i 3m.
389. a. 3.
390. LXXXIII Quaestiones, q. 33 (PL 40, 23).
391. Rhet. II, 5 (1382b 20).
392. Etb. III, 8 (1117a 24).
393. Conf. II, c. 6, (PL 32, 681).
394. Tusc. III, c. 30.
395. Rhet. II, 5 (1382a 26).
396. Rhet. I, 6 (l096b 3).
397. Rhet. II, 5 (1382b 22).
398. Super Canonicam Joannis IX (PL 35, 2049).
399. Rhet., II, 5 (1382b 33).
400. LXXXIII Quaestiones q. 33 (PL 40, 22).
401. q. 42, a. 1.
402. q. 40, a.7.
403. Rhet. II, 5 (1383a 5).
404. Ib. (1382b 13).
405. Ib. (1383b 1).
406. Tusc., IV, c. 8.
407. De Fide Orth. III, c. 23 (PG 94, 1088).
408. q. 28, a. 5.
409. De Problematibus, 23 (947b 23).
410. Ib. (947b 12).
411. Eth., IV, 9 (1128b 13).
412. Tusc. IV, c. 8.
413. Rhet. II, 5 (1383a 6).
414. Eth. III, 3 (1112b 10).
415. q. 42, a. 2.
416. Tusc., IV, c. 8.
417. De Anima II, 4 (416b 29).
418. a. 2.
419. LXXXIII Quaestiones, q. 3 (PL 40, 21).
420. Conf. II, c. 6 (PL 32n 681).
421. Rhet. II, 5 (1383a 16).
422. Met. X, 9 (1055a 9).
423. q. 23, A. 2; q, 40, a. 4.
424. Eth. III, 7 (1115b 28).
425. Rhet. II, 5 (1383a 3).
426. Eth. III, 8 (1117a 9).
427. De Problematibus 17 (948a 13).
428. Rhet. II, 5 (1383a 28).
429. Eth. III, 8 (1116b 32).
430. Rhet. II, 5 (I383a 17).
431. Rhet II, 5 (1383b 5).
432. Par. 3 (667a 15).
433. De Problematibus, 27 (948a 17).
434. Rhet. II, 5 (1383b 7).
435. De Problematibus, 27, (948a 8).
436. Rhet. II, 5 (1383b 7).
437. Eth. III, 7 (1116a 7).
438. q. 46, a. 1.
439. Rhet. II, 2 (1378a 31).
440. De Fide Orth., II, c. 16 (PG 94, 932).
441. Tusc. c. 7 i 9.
442. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 697).
443. q. 23, a. 4.
444. De Civ. Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
445. q. 27, a. 4.
446. Rhet. II, 2 (1378b 4).
447. De Anima X, c. 6.
448. Nem. c. 21 (PG 40, 692).
449. q. 29, a. 1.
450. Eth. VII, 6 (1149b 20).
451. Conf. II, c. 6 (PL 32, 681).
452. Rhet. II, 2 (1378b 1).
453. Tusc. IV, c. 9.
454. Regula. Epst. 201. (PL 33, 964).
455. De Fide Orth. II, c. 16 (PG 94, 933).
456. Nemnn c. 21 (PG 40, 692).
457. q. 23, a. 1.

458. Rhet. II, 2 (1378b 12).
459. Eth. VII, 6 (i149b 1).
460. Eth. VII, 5 (1149a 33).
461. De Problematibus, 23 (949b 17).
462. q. 40, a. 3.
463. Eth. VII, 6 (1149b 1).
464. De Problematibus, 3 (871a 8).
465. Ethn VII, 6 (1149b 1).
466. Phys. II, 1 (192b 35; 193a 32).
467. Eth. IV, 5 (1126 a 30).
468. Eth. VII, 6 (1149b 6).
469. a. 4, 3m.
470. Rhet. II, 4 (1382a 8).
471. a.1.
472. Regula. Epistola 211 (PL 33, 964).
473. Pol. I, 3 (1257b 25; II, 4 (1267b 4).
474. Rhet II, 4 (1382a 14).
475. Rhet. II, 4 (1382a 11).
476. Rhet. II, 4 (1382a 7).
477. Eth. V, 6 (1134b 12).
478. Rhet. II, 4 (1382a 31).
479. Rhet. II, 2 (1378a 31).
480. a. 4, 2m.
481. Rhet. II, 3 (1380b 24).
482. Eth. V, 11 (1138b 5).
483. Rhet. II, 4 (1382a 4).
484. De Fide Orth., II, c. 16 (PG 94, 933)
485. Tusc. IV, c. 9.
486. Mor. XXI, c. 5 (PL 76n 194).
487. Nem. c. 21 (PG 40, 692).
488. Eth. IV, 5 (1126a18; a.26).
489. Rhet. II, 2 (1379a 33).
490. Commentarium in Epist. ad Rom. 22 (PG 60, 609).
491. Rhet. II, 4 (1382a 2).
492. De Fide Orth., II, c. 16 (PG 94, 932).
493. Eth. III, 8 (1116b 25).
494. Rhet. II, 2 (1379a 9).
495. Rhet. II, 2 (1378a 31).
496. Rhet. II, 2 (1378b 13).
497. Rhet. II, 3 (1380b 16).
498. Ethn V, 8 (1135b 24; 1136a 4).
499. Rhet. II, 3 (1380b 16).
500. Rhet. II, 2 (1378b 12)
501. Rhet. II, 2 (1379a 15)
502. Rhet. II, 3 (1380b 3).
503. Rhet. II, 9 (1386b 12; 1387b 4).
504. Rhet. II, 3 (1380a 13).
505. Rhet. II, 2 (1379a 1).
506. Eth. VII, 6 (1149b 20).
507. Eth. IV, 5 (ll26a 21).
508. Rhet. II, 3 (1380b 4).
509. Rhet. II, 2 (1378b 5). Iliada, c. 18, v. 109.
510. Eth. VII, 14 (1154a 27).
511. q. 46, a. 1.
512. q. 29, a. 5, 1m, 2m, 3m; q. 37, a. 2.
513. Rhet. II, 3 (1380b 6).
514. Rhet. II, 3 (1380b 10).
515. De Fide Orth. II, c. 16 (PG 94, 932).
516. q. 44, a. 1.
517. Mor. V c. 45 (PL 75, 724).
518. De Trinitate X, c. 12 (PL 42, 984).
519. Eth. VIII, 5 (1157b 11).
520. Eth. VII, 6 (1149a 25. b. 1).
521. Ib. (1149b 14).
522. Rhet. II, 2 (1379b 4).
523. Mor. V, c. 45 (PL 75, 724).
524. Eth. IV, 3 (1124b 26).
525. Mor. V, c. 45 (PL 75, 725).
526. a. 3; q. 46, a. 4.
527. Mor. V, c. 45 (PL 75, 725).

OBJAŚNIENIA

Q. 22, 1. Jak zaznaczyliśmy w Przedmowie, przy pomocy wyrazu „uczucie” oddajemy łacińskie „passio” w ściślejszym znaczeniu tego ostatniego słowa. „Passio” bowiem ma bardzo szerokie znaczenie, gdyż wyraża wszelki stan bierny i wszelkie doznanie, pochodzi bowiem od czasownika „pati”, który znaczy „doznać”, a szczególniej doznać tego co złe i bolesne, czyli „cierpieć”. Stąd „passio” znaczy także to samo co „męka”. Dlaczego św. Tomasz na oznaczenie uczuć nie wybrał terminu mniej wieloznacznego, np. „affectus”? Czasem istotnie posługuje się tym ostatnim terminem na oznaczenie tego, co w naszym języku nazywamy uczuciami. Zdaje się jednak, że wyraz „affectus” za czasów św. Tomasza miał jeszcze szersze znaczenie niż „passio”, gdyż obejmował swym zakresem nie tylko wszelkie doznawanie, ale także niektóre czynności wolin usposobienie i dotknięcie.

W niniejszym artykule św. Tomasz wyjaśnia etymologiczne znaczenie wyrazu „passio”, odpowiadające raczej naszemu „doznaniu” lub „czuciu” anizeli „uczuciu”. By zacieśnić wieloznaczność tego wyrazu do naszych przeżyć psychicznych, takich jak miłość, radość, bojaźń, gniew, Akwinata posługuje się wyrażeniem „passiones animae”, czyli „doznania duszy”. Otóż w języku polskim do oznaczenia tych właśnie dozna, duszy najbardziej nadaje się wyraz „uczucie”. Dlatego wtedy, gdy św. Tomasz używa wyrazu „passio” w najogólniejszym znaczeniu, używamy w naszym przekładzie wyrazu „doznanie”; kiedy zaś używa wyrażenia „passio animae” albo gdy z kontekstu wynika, że chodzi mu o doznania psychiczne, posługujemy się wyrazem „uczucie”, a nie „uczucie duszy”, gdyż w języku polskim uczucie wyraża jedynie przeżycie psychiczne, nie przysługujące jestestwom niezdolnym do życia psychicznego, w przeciwieństwie do łacińskiego „passio”, które obejmuje wszelki stan bierny i wszelkie doznanie, i dlatego św. Tomasz, mając na myśli uczucia, zacieśniał zakres wyrazu „passio” przez dodatek „passio animae”. W języku polskim jest to niepotrzebne.

Ks. prof. J. Pastuszka („Psychologia ogólna”, Lublin 1961, s. 288) tak określa uczucie: „W znaczeniu naukowym uczucie oznacza czynności pożądania zmysłowego, powstałe wskutek zmysłowego poznania dobra lub zła, a związane z reakcjami cielesnymi podmiotu. Tak też określa uczucie św. Tomasz, jako „akt pożądania zmysłowego, któremu towarzyszą zmiany cielesne”. Nazywa je „passiones”.

Q. 22, 2. Przed osnową artykułu św. Tomasz przytacza wyrazy bliskoznaczne na wyrażenie uczuć, takie jak „affectus”, „perturbationes”, „affectiones”. W języku polskim spośród wyrazów bliskoznacznych uczuciu najbardziej odpowiada wzruszenie, czyli pewne przeżycie, które „powstaje w następstwie pojawienia się w polu świadomości nowego wyobrażenia czy pojęcia o dużej sile, pociągającej czy odpychającej, która wywołuje szereg zmian w psychice, bo powoduje wstrząs psychiczny i załamanie dotychczasowej równowagi” (ks. J. Pastuszka: Psychologia ogólna, s. 299). W potocznym języku nazywamy wzruszeniem bardzo często uczucie, nie powodujące jakiegoś załamania czy wstrząsu, ale ujawniające głębsze poruszenie naszej psychiki na widok jakiegoś dobra lub zła, czyli mniej więcej to, co św. Tomasz nazywa „motus appetitus sensitivi” lub ogólniej „motus animae”. Dlatego te wyrażenia

w niniejszym przekładzie oddajemy wyrazem „wzruszenie”, choćby przeżycie to nie miało szczególnie wielkiego nasilenia, podobnie jak to bywa, gdy mówimy, że ktoś jest wzruszony pięknem krajobrazu, życzliwością przyjaciela, litością itp. Namiętności ks. prof. Pastuszka tak charakteryzuje: „Namiętność ... jest trwałym i silnym uczuciem, które opanowuje dążenie ludzkie, ... jest skłonnością, ale taką, która występuje o dużej sile i usuwa z psychiki inne dążenia ... namiętności są raczej dyspozycjami, choć ze wzruszeń wyrastają” (Tamże, s. 307). „Żądza” występuje w języku polskim w dwóch znaczeniach: jako popęd nieopanowany, powstały z zetknięcia się z odpowiadającym mu przedmiotem (znaczenie popularne) albo jako popęd, który natrafił na właściwy przedmiot, stał się dążeniem określonym na ten właśnie przedmiot” (Tamże, s. 274). W niniejszym przekładzie używamy wyrazu „żądza” na oddanie łacińskiego „concupiscentia” jeśli z kontekstu wynika, że chodzi nie o zwykłą pożądliwość, ale o namiętne, nieopanowane pożądanie czegoś. Nigdy więc nie nazwiemy np. smutku żądzą, ani nawet nadziei czy odwagi, choćby wyrażała określone dążenie, nastawione na właściwy przedmiot.

W osnowie artykułu św. Tomasza wychodzi od rozróżnienia dwóch dziedzin czynności psychicznych, a mianowicie poznawczych i pożądawczych. W dziedzinie poznawczej podmiot poznający, czyli człowiek, jest jakby nieruchomy a przedmiot poznawany jest jakby w ruchu, gdyż niejako odbija swe podobieństwo w podmiocie. „Natomiast w dziedzinie pożądawczej jest odwrotnie: przedmiot jest jakby nieruchomy, a
podmiot skłania się do niego, albo od niego oddala, zależnie od tego, czy mu odpowiada, czy też nie” (o. J. Woroniecki: „Katolicka etyka wychowawcza” t. I, s. 99). W tym znaczeniu św. Tomasz mówi" że uczucie jest następstwem przyciągającego lub odpychającego oddziaływania jakiegoś przedmiotu na duszę ludzką.

Zdziwi może Czytelnika wyrażenie „dział poznawczy” lub
„pożądawczy”, albo „poznawczy”, względnie „pożądawczy wydział duszy”. W ten sposób oddajemy Tomaszowe: „partes cognoscitivae vel appetitivae animae”. Rzecz jasna, dusza ludzka, jako jestestwo z natury swej niezłożone, nie składa się z żadnych części, ale posiada pewne siły i uzdolnienia do gatunkowo różnych czynności. Otóż tego rodzaju uzdolnienia, czyli władze psychiczne św. Tomasz nazywa „partes animae”, a my przekładamy przez „działy” lub „wydziały” takich lub innych czynności, np. poznawczych czy pożądawczych, na podobieństwo np. zarządu miejskiego, w którym są różne wydziały, jak wydział oświaty finansów itd. „Pars” bowiem to
nie tylko „część” ale także „dział”.

Warto przemyśleć odpowiedź na pierwszą trudność ze względu na głęboką naukę św. Tomasza o niebezpieczeństwie drobnych upadków w życiu moralnym.

„Filozof” lub „Myśliciel” w naszym przekładzie to Arystoteles, największy filozof grecki (+ 322 przed Ch.).

Q. 22, 3. Także w języku polskim wyraz „uczucie” oznacza niekiedy w mowie potocznej pewne duchowe czynności woli, podobne do uczuć, np. kiedy mówimy o uczuciu miłości Boga. Wola jednak, czyli pożądanie umysłowe nie jest siedliskiem

uczuć w ścisłym znaczeniu, gdyż jej czynności mają swe źródło w umysłowym poznaniu dobra lub zła, a nie w spostrzeżeniu zmysłowym.

Pamiętać należy również przestrogę o. J. Woronieckiego („Katolicka etyka wychowawcza", s. 98): „W samej rzeczy ani rozum. ani wola, ani uczucie nic nie robią, a działa sama dusza ludzka tym lub owym swym uzdolnieniem. Podmiotem działalności psychicznej jest ton co byśmy dziś jaźnią człowieka nazwali ... Otóż nasza jaźń psychiczna, czyli dusza ma rozmaite, gatunkowo różne czynności, i to nas skłania do upatrywania w niej poszczególnych uzdolnień do nich; je to właśnie nazywamy władzami".

Dionizy, zwany Pseudoareopagitą, gdyż w swych pismach podszywał się pod imię owego Dionizego Areopagity, którego nawrócił w Atenach św. Paweł Apostoł, żył prawdopodobnie w V w. Napisał szereg dzieł teologiczno-mistycznych do dziś bardzo cenionych.

Q. 23, 1. Wyjaśniliśmy w Przedmowie, co to jest popęd zasadniczy (vis concupiscibilis) i zdobywczy (vis irascibilis). W artykule chodzi o ton czy uczucia należą do tego samego gatunku doznań, czy też do różnych, zależnie od ich przynależności do zasadniczo różnych popędów zmysłowych. Otóż podstawą zróżnicowania gatunkowego tak czynności, jak i odpowiadających im doznań, jest istotnościowa, czyli formalna różnolitość ich przedmiotów Czynności bowiem i doznania to strona czynna względnie. bierna pewnych odruchów psychicznych, a mianowicie dążeń. Ruchy zaś różnicują się podług kresów, czyli przedmiotów, do których zmierzają. Otóż podobnie uczucia odnoszące się do zasadniczo różnych gatunkowo przedmiotów, różnią się gatunkowo między sobą. Oczywiście, nie chodzi tu o to, czy te przedmioty same w sobie są różne, ale o to, czy z natury swej lub ze względu na nasze poznanie działają przyciągająco czy odpychająco na nasze popędy. Otóż przedmiot uczuć przynależnych do popędu zasadniczego - to dobro jako dobro, względnie zło jako zło. Przedmiotem zaś uczuć przynależnych do popędu zdobywczego jest dobro trudne do zdobycia, a więc dobro jako pewne zło; względnie zło jako trudne do uniknięcia, a więc zło jako pewne dobro, bo sam trud jest pewnym dobrem. Otóż jest rzeczą jasną, że dobro jako dobro działa przyciągająco, a dobro ujęte jako zło ze względu na skojarzony z nim trud, wydający się zmysłom czymś niepożądanym, działa odpychająco. Podobnie, zło jako zło działa odpychająco, ale zło ujęte jako pewne dobro, gdy mianowicie sam trud wydaje się nam czymś ponętnym (np. w taternictwie i w ogóle w sporcie), działa przyciągająco. Przyciąganie zaś i odpychanie to ruchy przeciwne sobie i gatunkowo różne. Dlatego uczucia. przynależne do popędu zasadniczego, których przedmiotem jest dobro jako dobro lub zło jako zło, różnią się nie tylko gatunkowo, ale nawet rodzajowo od uczuć przynależnych do popędu zdobywczego, których przedmiotem jest dobro ujęte w poznaniu zmysłowym jako pewne zło ze względu na niemiły trud zdobywania, lub zło skojarzone z pewnym dobrem, a mianowicie z rozkoszą, jaką daje pokonywanie samego zła. Podobnie np. trójkąty równoboczne gatunkowo różnią się od trójkątów różnobocznych. ale rodzajowo różnią się od czworoboków tak równobocznych, jak i nierównobocznych, gdyż trójkąty i czworoboki są to dwa różne rodzaje figur geometrycznych.

Q. 23. 2. Awicenna (+ 1037) - jeden z największych filozofów arabskich. Współczesna psychologia poświęca wiele uwagi popędom jako psychicznym siłom, które nastawiają działalność człowieka w pewnym kierunku celem zaspokojenia organiczno-zmysłowych potrzeb danego osobnika. W podziale jednak popędów tyle jest zdań ilu psychologów. Np. Freud rozróżnia popędy do samozachowania, rozmnażania, rozkoszy i śmierci. Adler sprowadza je do rywalizacji, do wykazania swej mocy. Najczęściej jednak dzieli się popędy na jednostkowe i społeczne, niższe i wyższe. Podział św. Tomasza na pierwszy rzut oka wydaje się zbyt metafizyczny, wyrozumowany z analizy dobra i zła. W rzeczywistości podział ten opiera się na dogłębnej obserwacji naszych wewnętrznych przeżyć, pozwalającej stwierdzić, że uczucia, mimo niezliczonych ich odcieni i postaci, dadzą się sklasyfikować w oparciu o ich stosunek do przedmiotu, który jedynie może dać obiektywną podstawę do ich klasyfikacji. Ten stosunek opiera się na przeciwieństwie między tym, co danemu osobnikowi wydaje się zaspakajać jego potrzeby, czyli dobrem, a tym, co wydaje się mu sprzeciwiać zaspokojeniu tych potrzeb, czyli złem. Otóż to dążenie do zaspokojenia swych potrzeb, czyli ku dobru jako czemuś, co odpowiada danemu osobnikowi, a równocześnie do unikania tego, co się sprzeciwia temu dobru. a więc zła, jest popędem zasadniczym, z którego wypływają i do którego głównych przejawów dołączają się wszelkie inne popędy, takie jak popęd samozachowawczy popęd do rozmnażania, odżywiania, podobania się, popęd do naśladowania, działania itp. Celem bezpośrednim, do którego ten popęd zmierza w jakiejkolwiek postaci, jest osiągnięcie jakiegoś dobra poznanego przez zmysły oraz uniknięcie przeciwnego mu zła. Ponieważ zaś zmysły wszelkie dobro ujmują pod kątem przyjemności, a zło - pod kątem przykrości, unikanie zaś przykrości ma swe źródło w szukaniu przyjemności, ten zasadniczy popęd możemy nazwać popędem do przyjemności. Istnieje wszakże drugi gatunek popędu, który wprawdzie z tego zasadniczego popędu wypływa i do niego niejako wpływa, ale z nim się nie utożsamia ani nie stanowi jednej z jego postaci. Jest to popęd do walki ze złem o dobro trudne do zdobycia. W przeciwieństwie do popędu zasadniczego, w którym zachodzi jedynie przeciwieństwo między tym, co dobre a tym. co złe. w popędzie zdobywczym, oprócz przeciwieństwa między dobrem a złem, zachodzi przeciwieństwo odwrotnego stosunku do dobra i zła, a mianowicie: z jednej strony, zdobywanie tego dobra i uciekanie od niego ze względu na skojarzony z nim trud; a z drugiej strony uciekanie od zła i atakowanie go ze względu na rozkosz zdobywania. Do tego zdobywczego popędu da się sprowadzić adlerowski pęd do wykazania swej mocy, pęd do atakowania, o którym mówi Murray, popęd do samoobrony, popęd władczy itp.

Q. 23. 3. Gniew nie ma uczucia przeciwstawnego sobie, gdyż budzi Się na skutek obecności zła. które usiłuje zwalczyć, a jeśli to wydaje się niemożliwe, ustępuje miejsca smutkowi.

Q. 23. 4. Podział uczuć według św. Tomasza można przedstawić w następującym schemacie:

		UCZUCIA	
		W POPĘDZIE ZASADNICZYM	**W POPĘDZIE ZDOBYWCZYM**
Źródło ruchu:	do DOBRA: do ZŁA:	1. MIŁOŚĆ 2. NIENAWIŚĆ	--------- --------
Dążenie ruchu:	do DOBRA nieobecnego: do DOBRA nieobecnego: do ZŁA nieobecnego: do ZŁA nieobecnego:	3. POŻĄDLIWOŚĆ ---------- 6. ODRAZA ---------	4. NADZIEJA 5. ROZPACZ 7. BOJAŹŃ 8. ODWAGA
Kres ruchu:	do ZŁA obecnego: do ZŁA obecnego: do DOBRA obecnego:	--------- 10. SMUTEK 11. PRZYJEMNOŚĆ	9. GNIEW --------- ---------

O. J. Woroniecki („Katolicka etyka wychowawcza”, t. I. s. 160) słusznie zaznacza, że „te jedenaście uczuć podstawowych nie wyczerpuje bynajmniej skali naszej uczuciowości, a przedstawia tylko ich najpierwotniejsze i najprostsze objawy. Z ich połączenia i zróżnicowania powstają inne bardziej złożone uczucia, jak np. uczucie tęsknoty, będącej pragnieniem, zabarwionych smutkiem, wstydu, będącego połączeniem odrazy ze strachem, zazdrości, na którą się składają smutek, nienawiść i gniew”. Podział św. Tomasza bierze pod uwagę nie tyle naturę przedmiotu uczuć ani ich treści, lecz raczej ton co w uczuciu jest istotniościowe, czyli formalne, a mianowicie sam stosunek przedmiotu uczucia do osobnika, który go doznaje. Nowsi psychologowie, poczynając od Kartezjusza, przy podziale uczuć biorą pod uwagę raczej treść ich. Np. Scheler dzieli uczucia na: 1) zmysłowe, 2) witalne, 3) duchowe, 4) najgłębsze. Inni wyróżniają przyjemności i przykrości, wzruszenia i nastroje oraz namiętności. Ten ostatni podział jest niezbyt logiczny. Wzruszenia bowiem mogą występować w każdym uczuciu, np. w przykrości. Namiętność - to trwałe uczucie, które występuje z dużą siłą i usuwa inne dążenia. Nastroje wreszcie - to albo pewne dyspozycje do przeżywania określonych uczuć, albo sam zespół różnych uczuć o dłuższym trwaniu. zabarwiający wszystkie stany świadomości.

Dla zrozumienia odpowiedzi św. Tomasza trzeba pamiętać, że uczucia są pewnymi doznaniami i dlatego swe zróżnicowanie zawdzięczają tym czynnikom, które wywołują doznania, czyli zasadom działania. W wypadku uczuć czynnikami tymi są ich przedmioty, ale nie ze względu na samą naturę tych przedmiotów nie dlatego np. że dane dobro jest ze złota, a inne z żelaza, że jedno jest po za nami, a drugie w naszych zmysłach, lecz raczej ze względu na różnicę oddziaływania tych przedmiotów na nasze pożądanie, to jest zależnie od tego, czy je przyciągają, czy odpychają.

Q. 24. 1. Św. Ambroży (+ 397) - biskup mediolański, doktor Kościoła.

Moralność - to zgodność lub niezgodność naszego postępowania z rozumną naturą człowieka, a tym samym z jej ostatecznym celem: jeśli z nią zgodne, jest dobre ; jeśli niezgodne, jest złe.

Otóż jedynie czynności rozumu i woli same przez się są zgodne lub niezgodne z ostatecznym celem człowieka ; czynności natomiast członków ciała oraz niższych sił psychicznych, w tym także popędów, o tyle są moralnie dobre lub złe, o ile podlegają rozumowi i woli. Innymi słowy, uczucia nie są same przez się moralnie dobre lub złe,

ale jedynie ze względu na swą zależność od rozumu i woli, czyli ze względu na swą d o b r o w o l n o ś ć. Dobrowolność ta może być dwojaka: niekiedy uczucia są dobrowolne wprost, mianowicie gdy wola je wzbudza i nimi kieruje; częściej zaś uczucia są dobrowolne nie wprost, a to w takim wypadku, gdy wola mogła je wzbudzić lub nimi pokierować, ale tego nie czyni. Istota wychowania uczuć polega właśnie na tym, by usprawnić siebie oraz tych, których wychować mamy n w umiejętności wzbudzania odpowiednich uczuć i kierowania nimi zgodnie z wymaganiami rozumnej natury człowieka i jego ostatecznego celu.

Możliwość oddziaływania rozumu i woli na uczucia nie ulega wątpliwości. Możemy bowiem nasze zmysły odwracać od jednego przedmiotu, a zwracać do drugiego oraz kierować pamięcią i wyobraźnią tak, by wyłaniały jedne obrazy, odsuwały zaś inne i tą drogą wzbudzały takie uczucie, które w danej chwili uważamy za najbardziej stosowne i potrzebne do zamierzonego czynu. Spostrzeżenia bowiem i wyobrażenia tego, co w jakikolwiek sposób wydaje się nam dobrem lub złem, np. czymś miłym, potrzebnym, przydatnym lub czymś przykrym, brzydkim, szkodliwym - z natury swej budzi w nas swoisty odruch oraz tak lub inaczej zabarwione uczucie. Psychologia już dawno ustaliła fakt, że spostrzeżeniom i wyobrażeniom towarzyszy zawsze (choć nie zawsze jest odczuwalne), działanie popędu skierowanego ku zdobyciu lub utrzymaniu przedmiotu, który wydaje się nam odpowiadać albo, wręcz przeciwnie, ku usunięciu tego, co zdaje się nam nie dobre.

Q. 24, 2. Stoicyzm jest to szkoła filozoficzna założona przez Zenona z Kitionu ok. r. 300 przed Chr. w Atenach i rozbudowana przez Chryzypa. Zwolennikami stoicyzmu byli Seneka (+ 65 po Chr.), Epiktet (+ 130 po Chr.) i cesarz Marek Aureliusz (+ 180 po Chr.). Łączyli oni materializm z racjonalizmem, głosząc, że natura jest jedynym bytem rzeczywistym, jedyną miarą dobra w etyce i prawdy w logice. Ale natura jest racjonalna i podlega prawom rozumu. Dobro moralne - to zgodność z naturą, a zatem z rozumem. Uczucia zaś, według Stoików, to poruszenia bezrozumne i przez to przeciwne naturze ludzkiej, stanowią bowiem dla duszy to, czym dla ciała są choroby Dlatego trzeba starać się nie o ich opanowanie, ale o całkowite wyzbycie się ich. Tzw. „stan apatii”, czyli zobojętnienia uczuciowego byłby więc najbliższym celem życia moralnego.

Natomiast Perypatetycy to zwolennicy filozofii Arystotelesa, który swą szkołę założył w r. 335 przed Chr. w Likeionie. Idąc za swym mistrzem, istotę cnoty widzieli oni również w zgodności postępowania z rozumną naturą człowieka, ale zgodność tę tłumaczyli jako zachowanie właściwego umiaru, unikanie przeciwstawnych danej cnocie wad. Uczucia więc same przez się nie są ani złe, ani dobre, lecz dobry lub zły może być stosunek rozumu i woli do danych uczuć.

Św. Tomasz w niniejszym artykule dowodzi, że sprzeczność między tymi dwoma szkołami w sprawie moralności uczuć była jedynie następstwem różnic w definicji uczucia. Podczas gdy perypatetycy przez uczucia rozumieli wszelkie przejawy pożądania zmysłowego, stoicy miano uczuć przyznawali zaburzeniom pożądania.

Marek Tulius Cycero († przed Chr.), słynny rzymski mąż stanu i myśliciel, był zwolennikiem uzgodnienia zwalczających się prądów filozoficznych i zespolenia ich w jeden system. Starał się więc pogodzić perypatetyków ze stoikami. Tak więc

zgodnie z pierwszymi a wbrew drugim przyjmował, że nie wszystkie uczucia są złe; a wbrew pierwszym i zgodnie z drugimi odrzucał twierdzenie, jakoby cnota polegała na umiarze w uczuciach, rozumiejąc przez Arystotelesowski „złoty środek” pewną przeciętność, a nie jednakowe wzniesienie się ponad dwie przeciwstawne sobie wady.

Q. 24 3. Salustjusz (+ 35 przed Chr..) - wybitny historyk rzymski, skłonny do filozofowania.

Celem wychowania nie jest wykorzenienie uczuć ani ich całkowite zobojętnienie. jak tego żądali stoicy, ale ich udoskonalenie i należyte kierowanie nimi. Uczucia bowiem są materiałem i siłą napędową każdego działania; są żywiołem, który trzeba tak opanować i udoskonalić, by nie tylko nie stanowił przeszkody w urzeczywistnianiu najwyższych celów jakie nam Bóg wyznaczył, ale by ułatwiał ich osiągnięcie. Uczucia wyprzedzające namysł mają tę właściwość, że wpływają na nasze sądy praktycznie, przedstawiając niejako rozumowi potrzebę znalezienia takich zasad działania, które by pozwoliły na upozorowanie ustępstwa na rzecz uczucia, wywołują więc jakby targ w sumieniu człowieka. Gdy rozumowanie pójdzie po linii rozumowania, podsuniętego mu przez uczucia będące pod wpływem jakiejś wady i ten proces myślenia utrwali się. oddziaływanie uczuć na sądy rozumu odbywa się już bez tych targów i zmagań. Wada to właśnie sprawia, że całe rozumowanie praktyczne, zarówno ustalanie zamierzeń, jak i wyszukiwanie i przeprowadzanie środków i wreszcie rozkoszowanie się uzyskanymi celami, stale i bez większych sprzeciwów znajduje się pod jej przemożnym wpływem ... Tego rodzaju wpływ uczuć, choć bardzo ukryty i nieraz nawet już zupełnie nieświadomy, bynajmniej nie znosi odpowiedzialności, skoro człowiek sam jest winien temu zaślepieniu, które każda wada z sobą sprowadza ... Stąd też wartość moralna uczuć wywołanych nakazem rozumu będzie zupełna inna niż to ma miejsce, gdy uczucia te wyprzedzają zastanowienie i pociągają za sobą władze umysłowe. Tam obniżają one tę wartość i sprawiają, że uczynek dobry traci na dobroci, a zły na złości. Tu przeciwnie: uczynek dobry, zrobiony całym wysiłkiem duszy n do którego i uczucia zostały świadomie powołane, jest lepszy n bo więcej w niego włożono dla uzyskania dobrego celu. Dla tej samej racji uczynek zły, do którego człowiek świadomie pobudził swą uczuciowość, będzie gorszy, niż gdyby był zrobiony na zimno. Uderzającym to jest szczególnie, gdy człowiek sztucznie, np. alkoholem podnieca swą zmysłowość, aby z większą siłą dokonać przestępstwa i zagłuszyć przy tym rozum, przemawiający głosem sumienia. Wychowanie uczuć ma to właśnie na celu, aby zapewnić czynnikom umysłowym stałą pomoc czynników zmysłowych przez usprawnienie ich cnotami do regularnej współpracy z rozumem i wolą" (o. J. Woroniecki, dz. c. s. 171-173).

Q. 24, 4. Teoretycznie rzecz biorąc, uczucia, podobnie jak czynności zewnętrzne, będąc przejawami pożądania zmysłowego, nie są ani dobre ani złe pod względem moralnym same przez się, tzn. niezależnie od woli człowieka. W praktyce jednak, skoro wola może je wzbudzać i może nimi kierować, mogą być moralnie dobre lub złe, zależnie od tego, czy zmierzają ku temu, co jest zgodne lub niezgodne z rozumną naturą człowieka. Tak np. litość jest z natury swego przedmiotu uczuciem dobrym, gdyż jest smutkiem z powodu cudzego nieszczęścia, podczas gdy zazdrość, jako smutek z powodu cudzego dobra, jest z natury swego przedmiotu uczuciem złym.

Q. 25. 1. Chodzi tu o wzajemny stosunek między uczuciami. Nowoczesna psychologia, podobnie jak i codzienne doświadczenie, stwierdza, że nasze popędy oraz uczucia i wyobrażenia nigdy nie występują w odosobnieniu, ale wzajemnie zespalają się, tworząc przeróżne kombinacje zależnie od natężenia wrażeń, z jakich wynikają, napięcia uwagi osobnika, który ich doznaje, od treści tych wrażeń i wyobrażeń, od przyzwyczajenia, a przede wszystkim od kojarzenia tak wyobrażeń, jak i związanych z nimi uczuć. Każde bowiem wyobrażenie spostrzegawcze lub odtwórcze wywołuje w nas różne inne wyobrażenia odtwórcze wskutek ich wzajemnego podobieństwa lub przeciwieństwa, względnie z powodu ich styczności w przestrzeni i czasie spostrzegania. Przy takim kojarzeniu tony uczuciowe skojarzonych wyobrażeń łączą się z tonem uczuciowym wyobrażenia pierwotnego, zwiększając jego natężenie, albo nawet powodując zmianę jakości, np. gdy ktoś z radości przechodzi do smutku.

Jednak mimo tak ścisłego zespolenia naszych najrozmaitszych uczuć oraz wyobrażeń, możliwa jest psychologiczna analiza ich poszczególnych składników i badanie ich wzajemnych stosunków.

Otóż w tym artykule św. Tomasz bada, które uczucia są bardziej pierwotne: czy uczucia przynależne do popędu zdobywczego. czy należące do popędu zasadniczego. Bierze pod uwagę to, co jest istotne dla uczucia jako pewnego wzruszenia, a mianowicie: czy dane uczucie stanowi sam proces ruchu, a więc pewne dążenie, czy też stanowi jego kres, ukojenie. Otóż ze względu na sam proces ruchu uczucia przynależne do popędu zasadniczego, takie jak pragnienie i odraza, wyprzedzają uczucia należące do popędu zdobywczego, takie jak nadzieja czy rozpacz, bojaźń czy odwaga, gdyż te ostatnie zawierają dodatkowo coś, czego nie ma w uczuciach przynależnych do popędu zasadniczego, a mianowicie wyobrażenie trudu i wysiłku. Natomiast ze względu na kres czyli ukojenie uczucia, jako pewne wzruszenia, takie jak radość i przyjemność, następują po innych uczuciach. związanych z dążeniem ku jakiemuś dobru. Smutek zaś niekiedy również kończy dążenie ku dobru, ale niekiedy wzbudza gniew, by napotkane zło zniszczyć lub udaremnić.

Q. 25, 2. Od dawna między psychologami i etykami trwa spór o to, które z uczuć jest najbardziej pierwotne i stanowi główny bodziec dla innych uczuć oraz całego postępowania ludzkiego, jako czynnik wyznaczający nasze działanie. J. Bentham. J.S. Mill, Z. Freud i inni przywilej ten przyznają uczuciu przyjemności, głosząc, że uczucie ton przeżywane bezpośrednio lub wyobrażone, jeśli nie jest jedynym lub głównym motywem jakiegokolwiek dążenia ludzkiego, to przynajmniej jest jego niezbędnym warunkiem. Takie stanowisko zwie się hedonizmem. Odmianą hedonizmu jest twierdzenie, że człowiek dąży zawsze do przyjemności własnej choćby ją znajdował w czynieniu przyjemności innym, jak głosił Hobbes, La Rochefoucauld, Helwecjusz. Zwolennicy altruizmu to podstawowe znaczenie przypisywali uczuciu sympatii, czyli współczuciu, a więc współdoznawaniu z cudzym cierpieniem i z cudzą radością. Tego zdania są: A. Smith, A. Schopenhauer, K. Darwin, A. Shand i W McDougall. Uważają oni, że to współdoznawanie przechodzi nieznacznie w życzliwość dla ludzi i działanie ze względu na ich dobro. Max Scheler słusznie zauważył, że nie można życzliwości, a więc i miłości, wyprowadzać ze współczucia, gdyż współdoznawanie już zakłada obecność miłości. Dlatego M. Scheler chwali

filozofię chrześcijańską za uznawanie pierwotności i odrębności miłości, jak to w niniejszym artykule czyni św. Tomasz z Akwinu, ale z pewnymi rozróżnieniami. Akwinata bowiem odróżnia porządek zamierzenia i wykonania:

Przedmiotem uczuć jest zawsze dobro, względnie przeciwstawne mu zło. Lecz dobro jest celem. Cel zaś jest pierwszy w zamierzeniu, czyli jest tym, do czego naprzód w naszym pragnieniu zmierzamy. Otóż pożądanie zmysłowe zmierza naprzód i przede wszystkim do przyjemności. Nie znaczy to jednak, żeby przyjemność była - zdaniem św. Tomasza - jedynym przedmiotem naszych pożądań zmysłowych, a tym bardziej umysłowych, czyli woli, gdyż pożądać możemy także innych uczuć oraz dóbr duchowych.

Natomiast w dziedzinie wykonania i powstawania pierwszym i zasadniczym uczuciem jest miłość w najogólniejszym znaczeniu tego słowa, wyjaśnionym w Przedmowie. Wszelkie bowiem dążenie do czegoś zakłada w jestestwie dążącym pewne nastawienie do tego, ku czemu dąży, pewne przysposobienie podmiotu do pożądanego przedmiotu. Podobnie jak przedmiot żelazny tylko wtedy dąży do magnesu, gdy magnes odpowiednio nastawi w nim jego cząstki. Otóż to nastawienie podmiotu do pożądanego przedmiotu stanowi miłość w najogólniejszym znaczeniu. Dlatego miłość jest pierwszym i podstawowym uczuciem z którego wszystkie inne wynikają.

Q. 25. 3. Św. Tomasz ujmuje wzajemny stosunek uczuć podług stosunku naszego pożądania do dobra lub zła jako jego właściwego przedmiotu. Ponieważ dobro z natury swej wyprzedza zło, a zbliżanie się ku dobru jest bardziej zgodne z jego naturą niż oddalanie się, dlatego nadzieja wyprzedza z jednej strony gniew, bojaźń i odwagę, a z drugiej strony - rozpacz, czyli zniechęcenie. Nadzieja bowiem to dążenie ku dobru, którego osiągnięcie jest trudne.

Nauka św. Tomasza nie jest sprzeczna z obserwacjami psychologii doświadczalnej, która wzajemne stosunki między uczuciami ujmuje w następujące prawa: „I. Prawo czynnościowe: Gdy podnieta uczuciowa, wciąż się odnawiając, działa przez pewien czas, to najsilniejsze jej odczucie uświadamiane jest nie od razu, lecz po pewnym czasie, po czym siła uczuciowa stopniowo słabnie, a przy dalszym powtarzaniu uczucia przyjemne przetwarzają się w przykre. II. Prawo równoczesności: a) Uczucia różnorodne, ale nie przeciwstawne, mogą być jednocześnie przeżywane jako samodzielne uczucia (radość i podziw), natomiast uczucia przeciwstawne, jak miłość i nienawiść nie mogą współistnieć, ale mogą po sobie następować i wzajemnie na siebie oddziaływać. III. Prawo zlewania się uczuć: jednorodne uczucia pojedyncze sumują się i występują jako jedna całość. Przeciwstawne, krótkotrwałe uczucia, które po sobie następują, tworzą uczucia mieszane. IV. Prawo następstwa: a) uczucie ulega nasileniu, jeżeli zostało poprzedzone przez uczucie przeciwne, b) odnawianie się tych samych uczuć o jednakowej sile niesie z sobą ich osłabienie, c) zmiana ilościowa w przeżywaniu uczuć pociąga za sobą ich zmianę jakościową, d) uczucia zdolne są oderwać się od swej pierwotnej przyczyny i bywają przenoszone na inne przedmioty, jeżeli ta jest z nimi związana” (ks. J Pastuszka: „Psychologia ogólna”, s. 317-318).

Q. 25, 4. Boecjusz (+ 525), wybitny rzymski mąż stanu i filozof chrześcijański.

Radość i smutek, nadzieja oraz bojaźń już od czasów Platona uchodzą za główne uczucia nie dlatego, jakoby były najważniejsze, ale dlatego, że radość i smutek stanowią uwieńczenie i kres wszystkich uczuć, nadzieja zaś i bojaźń stanowią zakończenie samego dążenia pożądawczego dla tych mianowicie uczuć, które odnoszą się do przyszłości, czyli do dobra, które trzeba osiągnąć, względnie do zagrażającego zła, którego trzeba uniknąć.

Q. 26, 1. Co to jest miłość przyrodzona, czyli wynikająca z natury, wyjaśniliśmy w Przedmowie. Podstawą jej jest pewna współnaturalność, czyli wspólnota natury między tym, co się kocha, a tym, kto kocha, oparta już to na tożsamości tej natury, już to na pewnym powinowactwie lub przynajmniej podobieństwie różnych natur. Tożsamość natury może być albo jednostkowa, i taka zachodzi między jednostką a jej istotą, albo gatunkowa, i taka zachodzi np. między wszystkimi ludźmi, albo wreszcie rodzajowa, jaka istnieje między różnymi gatunkami jestestw n przynależnymi do tego samego rodzaju, np. między ludźmi i zwierzętami. Ta wspólnota natury jest źródłem pewnego przysposobienia i nastawienia jestestwa już to względem siebie już to do innych jestestw czyli stanowi podstawę ich jakby wzajemnego ciążenia ku sobie.

Szczegółowe opracowanie pojęcia miłości Czytelnik znajdzie w książce o. Feliksa W. Bednarskiego p.t. „Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu” (Veritas, London 1958) oraz u ks. kard. Karola Wojtyły w pracy „Miłość i odpowiedzialność” (Znak, Kraków, 1962 ; Veritas, London, 1965.)

Q. 26. 2. Św. Tomasz wyróżnia tu uczucie miłości od pożądliwości, czyli żądzy. Podobnie jak w przyrodzie wszystkie ciała wyposażone są w siłę ciężkości, będącą źródłem ich ruchu, tak wyobrażenie dobra i zła w jakiejkolwiek postaci np. piękna, przyjemności, korzyści, wyposażone jest w pewną dynamiczną siłę przyciągania ku danemu przedmiotowi, który wydaje się dobrem, wzbudzając w danym osobniku pewne uczuciowe nastawienie i przystosowanie do tego dobra w postaci upodobania w nim, a następnie powodując dążenie ku niemu, podobnie jak żelazo, nabierając własności magnetycznych, pod wpływem magnesu nastawia się ku niemu i dąży do niego. Otóż to uczuciowe upodobanie w tym, co wyobraźnia przedstawi nam w postaci pewnego dobra, stanowi istotę miłości uczuciowej, zwanej także zmysłową. (Należy bardzo strzec się, by wyrazu „zmysłowy” nie brać w znaczeniu czegoś ujemnego lub nie zacieśniać go do dziedziny VI przykazania.) Dążenie zaś ku ukochanemu dobru stanowi istotę pożądliwości i pragnienia.

Należy zwrócić uwagę na odpowiedź św. Tomasza na drugi zarzut, stwierdzającą, że miłość nie jest stosunkiem jedności, ale istotnościową przyczyną tej jedności w zakresie życia uczuciowego, a mianowicie jednością między podmiotem kochającym a przedmiotem ukochanym przez owo upodobanie.

Q. 26, 3. Jest wręcz nieprawdopodobnem przetłumaczyć z jednego języka na drugi wyrazy oznaczające różne odcienie naszych przeżyć uczuciowych. Polski rzeczownik „miłość” musi nam służyć n a oddanie czterech, bliskoznacznych, ale bynajmniej nie jednoznacznych, wyrazów łacińskich: amor, dilectio, caritas, amicitia. Radzimy sobie nie tyle przy pomocy wyrazów wyszłych z użycia, spotykanych w

starej polszczyźnie lub w gwarach ludowych, ile raczej przy pomocy rzeczowników urobionych z takich czasowników jak kochać, lubić. miłować. Ukochanie więc w naszym przekładzie ma znaczyć to samo co dilectio, czyli miłość do osoby szczególnie wybranej, lubienie – to, co amor, przyjaźń - to, co amicitia. Wyraz „lubienie" w naszym języku jest najogólniejszy, podobnie jak „amor" w łacinie. Lubić możemy wszystko i wszystkich, nikogo też nie razi, gdy się mówi, że np. rośliny lubią słońce, a słońce lubi rośliny Niemniej ze względu na brak rzeczownika właściwego od „lubić" (lubość oznacza co innego) wyraz „amor" tłumaczyć będziemy przez „miłość", zgodnie z zwyczajem od wieków utartym w języku polskim. Zresztą z wyjątkiem niniejszego artykułu, w którym ten ostatni wyraz musieliśmy stosować również dla oddania „caritas", gdzie indziej św. Tomasz używa prawie wyłącznie jednego tylko wyrazu „amor" który wobec tego tłumaczymy również przez „miłość" zgodnie ze zwyczajem przyjętym tak w piśmiennictwie teologicznym, jak i świeckim. Wyraz „ukochanie" podobnie jak i „umiłowanie" wydaje się nam dość dobrze odpowiadać łacińskiemu „dilectio", wyraża bowiem uprzedni wybór przedmiotu ukochanego.

Q. 26, 4. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na 1 trudność, co innego miłość przyjacielska, a co innego przyjaźń. Przyjaźń bowiem to wzajemna życzliwość oparta na pewnym współdziałaniu, np. we wspólnym dążeniu do doskonałości, w zabawie, w interesach. życzliwość ta jest miłością umysłową, polegającą na woli, by osobie ukochanej czynić to, co dla niej dobre, czyli ton co ją doskonali. Jest to więc zasadniczo miłość bezinteresowna, którą kochamy kogoś ze względu na niego, czyli ze względu na pewne wartości, które mu przysługują, np. ze względu na szlachetność jego charakteru, a nie dlatego, że osoba ta lub jej zalety czy inne rzeczy, które jej przysługują, może służyć nam za narzędzie do osiągnięcia naszych egoistycznych celów lub w ogóle za środek do czegokolwiek. Gdy więc kochamy kogoś ze względu na niego, czyli taką miłością, która polega na woli czynienia osobie ukochanej tego, co ją doskonali, co dla niej jest naprawdę dobre - wówczas mamy miłość przyjacielską, choćby jeszcze nie była przyjaźnią wskutek braku wzajemności lub współdziałania. Jeśli natomiast kochamy coś lub kogoś jako środek do jakiegoś celu, zarówno osobistego jak i altruistycznego, będziemy mieli miłość pożądawczą egotyczną lub altruistyczną.

Miłość egotyczna - to miłość siebie samego, która niekiedy może przerodzić się w samolubstwo czy sobkowstwo i wtedy zwie się egoistyczną. Ta ostatnia jest postawą człowieka, który w swoim postępowaniu ma na względzie głównie własne dobro, a nie liczy się z cudzymi potrzebami. Nie każda więc miłość siebie jest egoistyczną. Jak zaznacza prof. M. Ossowska w swej wspaniałej analizie pojęcia hedonizmu i egoizmu („Motywy postępowania", Warszawa 1949, s. 168), zdarza się, że egoizm przywdziewa nieraz szaty altruizmu, a mianowicie, wtedy, gdy pracujemy dla cudzej korzyści, ponieważ jest to właśnie najpewniejsza droga do osiągania własnych celów, jak pożyczanie na lichwę pod pozorem dawania, przy jednoczesnym zyskiwaniu sobie powszechnego uznania w bardzo subtelny sposób. Egoizm należy odróżnić od egocentryzmu, który jest postawą niezauważania cudzych potrzeb wskutek nieumiejętności wżycia się w cudzy punkt widzenia i przeceniania ważności swej osoby. Słusznie M. Ossowska podkreśliła, że może istnieć także egocentryzm grupowy, który „leży u pod-łoża wszelkich ruchów mesjanicznych i różnych

przejawów megalomanii narodowej. Gdy broniła się Warszawa przed inwazją niemiecką, wydawało się mieszkańcom, że cały świat partycypuje w tych zmaganiach i że jest rzeczą niemożliwą, by nie przyszła w porę jakaś wyzwalająca odsiecz, choć przypuszczenia, skąd by miała nadejść, brzmiały raczej fantastycznie" (Tamże, s. 166).

Kant postawił zasadę, że żadna istota rozumna nie powinna traktować siebie samej i innych tylko jako środek, ale zawsze jako cel sam w sobie. Zasada ta jest słuszna, jeśli się ją rozumie jako zakaz zaprzęgania innych ludzi do swego celu, bez względu na ich własne cele i potrzeby. Dokładniej na ten temat pisze ks. kard. K. Wojtyła, „Miłość i odpowiedzialność", wyd. Znak, s. 61n nast." wyd. Veritas, s. 57 nast.

Q. 27, 1. Przedmiotowo rzecz biorąc, kochać możemy tylko to, co przedstawia się nam jako dobro, a to dlatego, że tylko dobro jest przedmiotem pożądania, zdolnym je wzbudzić przez nadanie podmiotowi pewnego nastawienia i skierowanie ku sobie; dobro więc jest treścią miłości.

Dobro to może ujawnić się w postaci przyjemności, korzyści, godziwości, a także piękna. Pięknym podmiotowo nazywamy to, czego spostrzeżenie budzi w nas upodobanie; przedmiotowo zaś piękno to taka jedność w wielości, której spostrzeżenie budzi w nas upodobanie dzięki współmierności członów danej rzeczy, jasności jej układu i doskonałości formy. Piękno więc jest jakby harmonią prawdy i dobra, gdyż w jego przeżyciu bierze udział zarówno poznanie, jak i pożądanie.

Q. 27, 2. Istotnym czynnikiem w każdej miłości zmysłowej i umysłowej jest pewne upodobanie. Można wprost powiedzieć, że miłość to upodobanie kogoś w kimś lub w czymś. Otóż, jak powiada ks. kard. Karol Wojtyła (Dz. cyt. Znak, s. 62; Veritas, s. 58): „Podobać się znaczy mniej więcej tyle, co przedstawiać się jako pewne dobro". Poznanie więc jest niezbędnym warunkiem upodobania, a tym samym miłości. Co więcej, jest nie tylko jej niezbędnym warunkiem, ale także przyczyną, a to dlatego, że przedmiotem miłości jest ton co nam wydaje się odpowiadać, czyli dobro poznane. Miłość bowiem jest przeżyciem pożądawczym, czyli jest przejawem władzy dążnościowej. Przedmiot zaś władzy pożądawczej, jako cel dążenia, stanowi przyczynę jej przejawów.

Jak zaznacza Kajetan w komentarzu do niniejszego artykułu, św. Tomasz nie przeczy, że większa znajomość powoduje większą miłość; zaprzecza tylko, jakoby większa miłość wymagała koniecznie większego poznania. Doskonałe bowiem poznanie zależy od dokładności i wszechstronności nie tylko poznania rzeczy samej w sobie, czyli jej istoty, ale także od poznania jej składników, cech, czynności, jej stosunku do innych rzeczy itp. Natomiast do doskonałości pożądania wystarczy rozpoznanie dobra w nim samym. Dlatego miłość może być doskonała, choć nasze poznanie jest niedoskonałe, np. miłość Boga.

Q. 27, 3. W niniejszym artykule występują takie pojęcia jak forma (istność), możność, (potencjalność i rzeczywistość w znaczeniu istności. Pojęcia te zostały wyjaśnione w poprzednim (9-tym) tomie Sumy s. 14, 127, 384). Tu tylko zaznaczamy, że forma, czyli istotność albo, bardziej poetycznie ale trafnie etymologicznie, zaczyn,

jest to jakby wewnętrzne zarzewie, które różnicuje daną rzecz i stanowi o jej istocie, a równocześnie jest siłą, której zryw leży u podstaw wszelkiej twórczości i wszelkiego działania. Istność rzeczy (rzeczywistość w etymologicznym znaczeniu) jest tym, co rzecz istoczy, co nadaje rzeczy właściwe jej istnienie, a w rzeczach złożonych jest urzeczywistnieniem tego, co nie było w rzeczywistości, ale było w możności już to tworzywa, już to czynnika sprawczego, czyli twórcy

W art. .1 i 2 została omówiona najogólniejsza przyczyna miłości od strony przedmiotu. Jest nią dobro poznane. W niniejszym artykule św. Tomasz bada tę przyczynę od strony kochającego podmiotu i dochodzi do wniosku, że najogólniejszą przyczyną jest w tym wypadku istnienie podobieństwa między podmiotem kochającym a przedmiotem ukochanym. Zależnie bowiem od przysposobienia czy nastawienia podmiotu to samo dobro w jednym człowieku wywołuje miłość, a w drugim wzbudza nienawiść, a nawet w tym samym człowieku raz wznieca miłość, drugi raz obrzydzenie. Klasyczny przykład na to przytacza Pismo św. (2 Król. 13,1-15): „W siostrze Absaloma, syna Dawidowego imieniem Tamar, bardzo pięknej rozmiłował się Ammon, syn Dawidów, i bardzo szalenie ją miłował, tak że dla jej miłości zachorzał; ... przemógłszy siłą, zgwałcił ją i obmierził ją sobie Ammon ... tak, iż większe obmierzenie było niźli miłość, którą ją pierwej umiłował”.

Q. 27, 4. Chodzi głównie o to, czy kochamy kogoś lub coś dlatego, że ów ktoś lub coś sprawia nam przyjemność, czy też jest odwrotnie: coś sprawia nam przyjemność dlatego, że to kochamy. Innymi słowy, czy ostateczną przyczyną miłości jest pożądanie przyjemności, czy też na odwrót, miłość jest przyczyną pożądania przyjemności. Freud pisze („Jenseits des Lustprincips”, s. 24): W teoriach psychoanalitycznych przyjmujemy bez zastrzeżeń, ze przebieg zjawisk psychicznych regulowany jest automatycznie przez zasadę przyjemności”. Podobnie niektórzy zwolennicy hedonimu uważają za Epikurem przyjemność za podstawowe uczucie, a Spencer wyprowadza stąd wniosek, że „postępowanie jest dobre lub złe, stosownie do tego, czy ostatecznym wynikiem jego jest przykrość” (Zasady etyki, Warszawa 1884, s. 75). Natomiast obrońcy teorii powszechnego egoizmun jak La Rochefoucauld, Helwecjusz, Le Dantec, wszystkie uczucia nawet najbardziej szlachetne, wyprowadzają z miłości siebie samego, bo ludzie albo chcą się ubezpieczyć przed innymi, albo pocieszyć, albo zemścić lub odegrać, a udają, że idzie im o sprawy ogólne, a nie o siebie.

Św. Tomasz, idąc drogą środkową, uznaje miłość za uczucie pierwsze, ale zgadza się. że czasem i sama miłość może być owocem innego uczucia, z tym że z kolei to inne uczucie ma swe ostateczne źródło w innej, poprzedniej miłości. Rozumowanie św. Tomasza wydaje się nam jasne i nie wymaga komentarza.

Q. 28, 1. Rozprawa św. Tomasza o następstwach, czyli owocach miłości jest swego rodzaju poezją humanizmu rodzącego się w filozoficznej i teologicznej myśli chrześcijańskiej. Niewiele w historii myśli ludzkiej spotykamy przykładów tak dogłębnej, a tak mocno tętniącej życiem, analizy skutków, jakie miłość wytwarza.

Pierwszy z nich to jedność. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność, pewna jedność jest przyczyną sprawczą miłości, a mianowicie jedność substancjalna, czyli jestestwowa, która jednoczy ciało i duszę człowieka, jego istotę

oraz istnienie, w jedną samodzielną całość. Stanowi ona podstawę miłości siebie samego, gdy natomiast jedność podobieństwa jest podstawą miłości innych osób oraz rzeczy, gdyż, jak widzieliśmy w art. 3. poprzedniego zagadnienia, podobieństwo jest przyczyną miłości, jako źródło odpowiedniego nastawienia podmiotu do przedmiotu, który przedstawia się nam w postaci pewnego dobra. Drugi rodzaj jedności stanowi istotę miłości: „Ona to czyni z dwojga miłujących się jakby jedno, co już w starożytności wyrwało z ust Horacego pod adresem Wergiliusza słynny okrzyk: „O et dimidium animae meae!" (Carm. I, 3, 8), „O połowo duszy mojej!" Nieraz był on powtarzany w ciągu wieków, a u nas w Polsce zabrzmiał w zaraniu jej chrześcijaństwa w słowach św. Brunona, który mówił o Bolesławie Chrobrym, że go miłuje jak połowę swej duszy i więcej od własnego życia" (o. J Woroniecki: "Kat. etyka wych.", II, s. 202-3). Wreszcie jedność jest skutkiem miłości, gdyż zakochani pragnęliby z obojga stać się jednym, jak się wyraził Arystofanes, oczywiście nie w znaczeniu utożsamienia się, gdyż to oboje unicestwiłoby, ale w znaczeniu możliwie największego zbliżenia i obcowania. Najwyższym w życiu przyrodzonym, a zarazem najpiękniejszym przykładem tego zjednoczenia dwojga ludzi w jednym jest każde dziecko, jako owoc wzajemnej miłości ojca i matki. W nim bowiem osobowość mężczyzny-ojca oraz kobiety-matki zespala się w nowej osobowości, będącej następstwem ich zjednoczenia. ślicznie na ten temat napisał ks. kard. K. Wojtyła (Dz. cyt., Znak, s. 253-5 ; Veritas, s. 217): „Tak więc rodzicielstwo ... jest jakby nową krystalizacją miłości osób, która wyrasta na podłożu dojrzałego już ich zjednoczenia. Nie wyrasta jednak nieoczekiwanie, ale tkwi korzeniami w całym bycie kobiety i mężczyzny. W fakcie tym wyraża się pewna naturalna doskonałość bytu: to że może on dawać życie innemu, podobnemu do siebie, w pewien sposób uwydatnia własną jego wartość zgodnie ze znanym łacińskim powiedzeniem: bonum est diffusivum sui, na które chętnie powoływał się św. Tomasz i inni myśliciele chrześcijańscy.. Oboje znajdują w rodzicielstwie potwierdzenie swej dojrzałości nie tylko fizycznej, ale również duchowej, i zapowiedź przedłużenia własnej egzystencji". Z tego punktu widzenia spór o ton który z celów małżeństwa jest ważniejszy: potomstwo czy wzajemna miłość, wydaje się nam nieporozumieniem, skoro potomstwo winno być właśnie najdoskonalszym urzeczywistnieniem i owocem miłości.

W dziedzinie nadprzyrodzonej o całe niebo wyższym przykładem tego zjednoczenia jako owocu miłości jest wieczna szczęśliwość. polegająca na zjednoczeniu z naszym Ojcem przez oglądanie Go bezpośrednio jako najwyższej Prawdy, miłowanie Go jako największego Dobra i wieczne zachwycanie się Nim jako najwyższym Pięknem.

Q. 28, 2. Wyraz „zażyłość" wydaje się nam stosunkowo najlepiej oddawać łacińskie: „mutua inhaesio" (w przekładzie francuskim „l'existance mutuelle en autrui", w przekładzie niemieckim „das wechselseitige Ineinander", po czesku „Vzajemne prlnuti", po włosku „la mutua intimità"). Chodzi o to, że przez miłość, zwłaszcza w jej najdoskonalszej postaci, jaką raz lepszego wzajemnego poznania się i coraz głębszego przenikania się w swym życiu duchowym, wskutek czego następuje coraz większe przywiązanie do prawdziwych wartości poznanych w ukochanej osobie, która niejako stale przebywa w sercu i umyśle w osobie kochającej, jaka z kolein pragnąc wzajemności, usiłuje wniknąć w jej myśli i uczucia. Ta zażyłość przejawia się

w dążeniu zakochanych do dzielenia się własnymi doświadczeniami i przeżyciami w towarzyskich rozmowach, a także w staraniu się o wspólną postawę i zgodę w ocenianiu jakiegoś przedmiotu oraz o współpracę, podejmowaną ze wspólnych pobudek i dla wspólnego celu.

Q 28, 3. W artykule nie chodzi o zachwyt w znaczeniu całkowitego oderwania się od zmysłów w kontemplacji Boga, połączony z unieruchomieniem, a nawet wzniesieniem ciała, ale o wszelkie „wyjście po za siebie" poza ciasny krąg zainteresowań własną osobą, poza myśli, uczucia i dążenia, zamknięte w kręgu osobistego punktu widzenia połączonego z nieumiejętnością przerzucania się na cudzy punkt widzenia. Zachwyt w tym znaczeniu (łac. „extasia", w przekł. niem. „das Aussersich sein," w czeskim „vytrźeni") jest przeciwieństwem egocentryzmu, czyli nieumiejętności wczucia się w położenie i stanowisko innych osób oraz uznania go za równoważne ze swoim. Słusznie zaznacza M. Ossowska (Motywy postępowania" s. 167), że egocentryzm, tak pospolity u dzieci oraz „osób mało inteligentnych, które równocześnie mogą objawiać najlepszą wolę w stosunku do bliźnich" w swoich skutkach dla współżycia jest nie wiele mniej niebezpieczny od egoizmu. Inna rzecz, że - jak pisze gdzie indziej ta sama prof. M. Ossowska (tamże s. 97): „Bywa, że najautentyczniejsza ofiarność przechodzi czasem u ludzi w nałóg, który z tej bezcennej dyspozycji uczynić może coś dokuczliwego dla współżycia. Zna się osoby, które żyją tylko zgadywaniem, jakby dogodzić innym, czyniąc to nie z pozoru, lecz istotnie własnym kosztem. Jeżeli mają otoczenie skłonne do wyzysku, sytuacja układa się harmonijnie. Ale jeżeli otoczenie nie chce kwitnąć cudzą krzywdą, we współżycie zaczynają się wkradać trudności. O nałogowym altruiście trzeba mianowicie ciągle myśleć, trzeba go nieustannie pilnować, patrzeć mu na ręce przy każdym podziale dóbr, jeżeli się chce zapobiec jego krzywdzie ... tam gdzie jedna strona chciała się poświęcać a druga nie chciała krzywdzić ... zderzenie się dwóch altruizmów może prowadzić do sporów podobnych do tych, które wyzwala zderzenie się dwóch egoizmów".

Dobre zrozumienie cnoty miłości Boga i bliźniego uchroni chrześcijanina od tego niebezpieczeństwa, bo cnota miłości to nie nałóg poświęcenia się dla innych, ale sprawność w tymże poświęcaniu się, a sprawność w przeciwieństwie do nawyku, nie jest zautomatyzowaniem działania, ale postępowaniem ciągle świeżym, zawsze roztropnym i oświeconym, prowadzącym do zapomnienia o sobie na rzecz drugich.

Konieczność „wyjścia z siebie", z ciasnego kręgu osądzania wszystkiego podług własnego „widzi mi się", wżycia się w cudze troski i potrzeby jest istotną cechą prawdziwej miłości i jej niezbędnym warunkiem. Nauka św. Tomasza w tym artykule posiada bardzo życiowe znaczenie, zresztą nie tylko w tym artykule.

Q. 28, 4. Gorliwość, który to wyraz nawet etymologicznie wydaje się nam doskonale oddawać greckie i łacińskie „zelus" - t o owoc natężenia miłości, powodujący, że osoba kochająca z zapałem zwalcza to wszystko, co sprzeciwia się osobie ukochanej lub w poprzek staje w dążeniu do przedmiotu ukochanego. Gorliwość tan jeśli nie jest opanowana, może niekiedy być tylko zamaskowaną zawiścią, czyli smutkiem nie tyle z tego, że się czegoś nie ma, ile z tego, że ktoś inny to posiada, a zarazem pragnieniem wyłączności w dobrach, którym ta wyłączność nie

przysługuje. Nie każde jednak pragnienie posiadania tego, co kto inny ma, jest zawiścią, owszem wszelkie zdrowe współzawodnictwo polega na tym, by dorównać innym a nawet ich przewyższać w tym, do czego nie mają wyłącznego prawa. To ostatnie zachodzi w pożyciu małżeńskim, gdyż małżonkowie do siebie w tym pożyciu wyłącznie należą i o tę wyłączność powinni dbać. Gdy ta gorliwość o wyłączność w miłości narzeczeńskiej czy małżeńskiej przekroczy rozumne granice, ulega zwyrodnieniu i staje się źródłem wielu niesnasek i nieporozumień. Otóż taką właśnie przesadną gorliwość o wyłączność nazywamy zazdrością, która zdarza się także u zwierząt, np. psy zazdroszczą nieraz pieszczot, jakimi człowiek darzy koty.

Q. 28, 5. U św. Tomasza tytuł niniejszego artykułu brzmi: „Utrum amor sit passio laesiva”? Laedere dosłownie znaczy tyle co uszkodzić lub zarazić. w tłumaczeniu jednak tego artykułu te dwa czasowniki jakoś nie nadają się. W przekładzie francuskim O. Corvez tłumaczy: „L’amour est-il une passion qui blesse celui, qui aime”? Blesser znaczy zranić. Tak też nie wychodzi. Wybraliśmy więc słowo ogólniejsze: „Czy miłość osłabia kochającego”? Nie jest to dosłownie to samo, ale zdaje się najlepiej odpowiadać myśli św. Tomasza, który nawiązuje w tym artykule do wyjaśnienia, jakie średniowieczni pisarze dawali do słów które oblubieniec wypowiada do oblubienicy w Pieśni nad Pieśniami (4, 9): „Zraniłaś serce moje, siostro moja, zraniłaś serce moje jednym okiem twoim i jednym włosem szyi twojej”.

W artykule św. Tomasz dochodzi do wniosku, że miłość dobra prawdziwego, czyli takiego, które na prawdę odpowiada danemu jestestwu, doskonali je; natomiast miłość nie odpowiedniego dobra, osłabia człowieka i szkodzi mu. Czasem jednak także miłość odpowiedniego dobra może zaszkodzić człowiekowi na zdrowiu, wywołując w ciele zbyt silną przemianę, np. zbyt gwałtowne tętno serca. Tak było np. z miłością ku Bogu u św. Stanisława Kostki, a także u młodziutkiej dominikanki, bł. Imeldy, która podczas dziękczynienia po pierwszej Komunii św. umarła ze wzruszenia.

Ślicznie św. Tomasz w odpowiedzi na trudności mówi o takich bezpośrednich skutkach miłości jak zapał (fervor), rozrzewnienie (liquefactio, po niemiecku: Hinschmelzen, co znaczy dosłownie roztopienie)n rozkoszowanie się (fruitio), tęsknota (languor, dosłownie znaczy to omdlałość, ale skoro ten owoc miłości św. Tomasz określa jako smutek z nieobecności dobra, wydaje się nam, że w tym kontekście wyraz ten najlepiej tłumaczyć przez „tęsknota”, która jest miłosnym pragnieniem dobra przyszłego, połączona z uczuciem smutku z powodu jego nieobecności).

Q. 28, 6. Jest to najkrótszy artykuł w Sumie Teologicznej, ale jakże brzemienny treścią! Akwinata dowodzi w nim, że miłość jest przyczyną wszystkiego, co jakikolwiek byt jest przyjaźń, dzięki zjednoczeniu zakochani dochodzą do coczyni, a to dlatego, że każda czynność dąży do jakiegoś celu, zamierzonego już to przez samego sprawcę tej czynności, już to przez naturę, względnie przez Stwórcę natury Celem zaś każdej czynności jest pewne ukochane dobro, gdyż czynność jest dążeniem do tego, co odpowiada danemu jestestwu, np. do zaspokojenia jego potrzeb. To zaś, co odpowiada danemu jestestwu, to nic innego jak ukochane dobro, skoro miłość to pewna odpowiedniość przedmiotu względem podmiotu. Niestety nie wszystko co

człowiek czyni, pochodzi z miłości prawdziwego dobra, czyli takiego, które naprawdę w danych konkretnych warunkach jest dla człowieka odpowiednie, czyli doskonali go. Nieraz pobudką naszych czynności jest miłość dobra pozornego, które w rzeczywistości nie jest dla nas odpowiednie, i raczej nas psuje niż doskonali. Na tym polega tragedia grzechu.

Q. 29, 1. Przeciwieństwem miłości jest nienawiść. Otóż podobnie jak słowo „miłość" ma u św. Tomasza bardzo szerokie znaczenie nastawienia podmiotu do odpowiadającego mu przedmiotu, czyli dobra, a więc oznacza pewne upodobanie w kimś lub w czymś, względnie - jeszcze ogólniej - pewne przyciąganie jednego jestestwa przez drugie; tak też nienawiść (odium) oznacza tu odwrócenie się podmiotu od nieodpowiadającego mu przedmiotu, jako pewnego zła, a więc pewną odrazę w jestestwach zdolnych do upodobania, względnie najogólniej wszelkie odpychanie się pewnych istot. Można by więc powiedzieć, że nienawiść jest najostrzejszą postacią tej odrazy lub tego odpychania, podobnie jak miłość jest najpełniejszą i najszczytniejszą postacią upodobania i wzajemnego przyciągania się osób. Podobnie także jak odróżniamy miłość przyjacielską, zwaną także miłością upodobania, a polegającą na chceniu tego. co osobę ukochaną doskonali, czyli tego co, dla niej jest dobre, od miłości pożądawczej, odnoszącej się do tego dobra, którego chcemy dla osoby ukochanej, tak też należy odróżnić nienawiść osoby, której nienawidzący życzy zła, a więc tego, co dla niej szkodliwe, od nienawiści samego zła, którego dla niej chcemy. Pierwszą więc nienawiść możemy nazwać nieprzyjacielską, jako przeciwstawną miłości przyjacielskiej, drugą zaś nienawiścią odrazy, jako przeciwieństwo do miłości pożądawczej. Jednakże oba rodzaje miłości – jak słusznie zaznacza Kajetan w komentarzu do tego artykułu - skłaniają pozytywnie do danej osoby, względnie do dobra, którego dla tej osoby pragniemy.

Natomiast nienawiść nieprzyjacielska nastawia człowieka przeciw osobie znienawidzonej, a równocześnie skłania go ku złu, jakiego pragnie dla tej osoby, podczas gdy nienawiść odrazy, czyli obrzydzenia zwraca się przeciw złu, ale nie przeciw osobie, od której to zło staramy się raczej odwrócić. Stąd można np. nienawidzić choroby, ale kochać chorego; można nienawidzić kary, ale kochać karzącego lub karanego.

Q 29, 2. Wydaje się to paradoksem, a jednak jest prawdą, ze przyczyną nienawiści jest miłość. Nienawidzić bowiem można tylko ton co sprzeciwia się dobru ukochanemu. Dlatego więc nienawidzimy czegoś, że sprzeciwia się albo dobru naszemu, albo dobru osoby ukochanej. Inna rzecz, że często przyczyną nienawiści jest fałszywa miłość samolubna lub altruistyczna, a miłość jest wtedy fałszywa, gdy jest upodobaniem w dobru pozornym, które w rzeczywistości jest albo złem dla osoby ukochanej, np. grzech, albo stanowi przeszkodę w osiągnięciu prawdziwego i równocześnie ważniejszego dobra. Tak fałszywa miłość jest raczej nienawiścią, gdyż skłania do pożądania dla danej osoby tego, co dla niej jest pozornym tylko dobrem, a rzeczywistym złem. Na odwrót prawdziwa miłość jest niekiedy pozorną nienawiścią, a mianowicie, gdy skłania do tego, co jest pozornym złem dla danej osoby, ale rzeczywistym dobrem, np. gdy lekarz zapisuje choremu gorzkie lekarstwo albo gdy rodzice wymierzają ukochanemu dziecku sprawiedliwą karę celem odzwyczajenia go

od jakiegoś zła przez skojarzenie tego zła z bólem czy inną przykrością. W tym właśnie znaczeniu mówił Chrystus (Jan 12, 25): „Kto nienawidzi duszy swojej na tym świecie, ku żywotowi wiecznemu zachowa ją”, albo (Łk. 14, 26): „Jeśli kto idzie do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swegoi matki swojej, i żony, i dziecin i braci, i sióstr, jeszcze też i duszy swojej, nie może być uczniem moim”. Wyrzekając się dóbr doczesnych, w miarę jak stanowią przeszkodę w osiągnięciu ostatecznego celu ludzkiego, pozornie wydajemy się żywić dążności samodręczycielskie czy masochistyczne, w rzeczywistości jest to ubezpieczenie dóbr wyższych, a więc przejaw zdrowej miłości siebie samego. Podobnie, gdy współżycie z rodzicami, dziećmi czy z rodzeństwem stanowić by mogło w niektórych wypadkach przeszkodę w uczciwości czy ogólnie w dążeniu do ostatecznego celu człowieka, prawdziwa miłość najbliższych będzie wymagała zerwania z nimi, choć postronnym. a może nieraz samym najbliższym, takie zerwanie wydawało by się objawem nienawiści.

Q. 29, 3. Przyczyna jest silniejszą od skutku, jeśli chodzi o przyczynę jako przyczynę i skutek jako skutek. Syn może być mocniejszy lub słabszy od swego ojca, który jest przyczyną jego życia, ale tylko przyczyną częściową i względną. Lecz przyczyna całkowita i bezwzględna jakiegoś skutku, a więc taka, od której skutek zależy całkowicie w swoim istnieniu i działaniu, jest zawsze mocniejsza od skutku. Podobnie również przyczyna częściowa i względna jest silniejszą od skutku, w miarę jak jest jego przyczyną, a nie bezwzględnie, skoro ów skutek może posiadać większą siłę pod wpływem innych przyczyn. Np. syn swą siłę zawdzięcza nie tylko ojcu, ale także tysiącom innych czynników.

Uzasadnione przyznanie wyższej mocy miłości niż nienawiści w zasadniczym ujęciu jest przejawem zdrowego optymizmu realistycznego, tak znamiennego dla św. Tomasza. Większa moc miłości i jej zasadnicza przewaga nad. nienawiścią każe chrześcijaninowi z pogodą patrzeć w przyszłość i ufać, że zarówno w nim, jak i w całym świecie, prędzej lub później miłość przezwycięży nienawiść. "Bo mocna jest jako śmierć miłość, pochodnie jej, pochodnie ognia i płomieni. Wody mnogie nie mogły ugasić miłości i rzeki nie zatopią jej” (Pieśń nad Pieśniami, 6, 7).

Q. 29, 4. Artykuł niniejszy ma wielką wartość wychowawczą i samowychowawczą, czyli ascetyczną. Wskazuje bowiem, jak często nieuporządkowana miłość siebie samego staje się w rzeczywistości nienawiścią siebie, gdy uczciwość, a wraz z nią wieczne szczęście, sprzedaje za miskę soczewicy chwilowych przyjemności czy korzyści, chociaż nikt nie życzy sobie zła jako zła, lecz zło stroi w ponętne szaty przyjemności lub użyteczności. Przyjemności bowiem i korzyści są tylko względnym dobrem. Takie zaś postępowanie, które w praktyce odnosi się do tych dóbr tak, jakby one stanowiły cel ostateczny, jest zasadniczo złe, i dlatego takie ukochanie tych dóbr jest nienawiścią siebie samego. Podobnie niewłaściwa miłość własnego ciała staje się nienawiścią siebie samego, jeśli ceniąc więcej ciało niż duszę. nie dba się o jej uświęcenie
i zbawienie.

Q. 29, 5. Mamy tu głęboką psychologiczną i etyczną analizę nienawiści prawdy. Chociaż bowiem prawda w ogólności, podobnie jak i byt w ogólności, nie sprzeciwia się
pożądaniu, i dlatego nie może być bodźcem nienawiści. Niemniej określona, konkretna prawda, podobnie jak i konkretny byt, może zdawać się komuś czymś nieprzyjaznym i wrogim, czyli nienawistnym dlatego, że w poprzek staje jakiemuś ukochanemu dobru, zarówno gdy chodzi o prawdę ontologiczną, której człowiek nienawidzi, gdy chce, aby nie było prawdą to, co nią jest, jak prawdę logiczną, gdy człowiek chciałby jej nie znać, by swobodniej grzeszyć, jak i moralną, gdy ktoś, udając uczciwego, pragnie ukryć swe występki i nienawidzi faktu, że ktoś drugi wie o nich.

Słusznie zauważył H. Baruk („Psychiatrie Morale Expérimentale. Haine et Réactions de Culpabilité", Paris, Presses Univ. 1945, s. 31), że nienawiść prawdy może mieć niejednokrotnie swe źródło w nieczystym sumieniu. „Nienawiść w większości wypadków jest reakcją kompensacyjną lub obronną, wywołaną przez jakiś uraz wewnętrzny a mającą na celu ulegalizowanie tego, co człowiek ma sobie do wyrzucenia. Wszak wiadomo, że gdy chcemy pozbyć się w stosunku do kogoś winy, zaczynamy go oczerniać. Znana jest rzeczą, że renegat, który zdradził swoją grupę i przeszedł do innej, zaczyna często plwać na grupę macierzystą. To wynik nieczystego sumienia. Ponieważ cała ta robota opiera się na fałszu, przeto nigdy nas nie zaspakaja i wyzwala coraz to nowe formy nienasyconej, perwersyjnej złośliwości. Plwanie na innych łączy się ze stawianiem im wysokich wymagań. Nigdy się tyle nie mówi o cnocie, jak wtedy gdy się ją gwałci, bowiem głośne wymaganie jej od innych, maskując własne wykroczenia, stanowi ludzką samoobronę" (cyt. przez M. Ossowską. „Motywy postępowania" s. 29I). Odnosi się to nie tylko do nienawiści u jednostek, ale też do nienawiści zbiorowej, (np. jednego narodu do drugiego)n której leczenie jest bardzo trudne, gdyż duma narodowa przeszkadza przyznać się, że źródłem nienawiści czy pogardy dla drugiego narodu jest własna wina wobec niego.

Q. 29, 6. Cały gatunek pewnych rzeczy może być przedmiotem nienawiści, a nie tylko poszczególne okazy tego gatunku. Np. owce nienawidzą nie tylko tego czy owego konkretnego wilka, ale czują w sobie odrazę do wilków w ogóle. Gniewać się zaś można tylko na poszczególną jednostkę, jak tego dowodzi przytoczony tu tekst Arystotelesa: „Gniew jest następstwem obrazy, wyrządzonej naszej osobie, nienawiść zaś może wybuchnąć bez żadnego motywu osobistego. Wystarczy pomyśleć, że człowiek ma taki lub taki charakter, by go znienawidzić. Gniew zawsze zwraca się przeciw określonej jednostce, np. przeciw Sokratesowi czy Kaliasowi. Natomiast przedmiotem nienawiści może być cała grupa. Stąd ludzie nienawidzą w ogóle złodziejów oraz oszczerców".

Z chwilą gdy poszczególny człowiek, czy cały naród nie powstrzyma wybuchu nienawiści przeciw drugiemu człowiekowi czy narodowi, popada nie tylko w zwierzęce upodlenie, ale w szał, jeśli nie zabijania i mordowania, to przynajmniej oczerniania innych ludzi czy narodów. Nad Oświęcimem, Majdankiem, Dachau, a także nad stosami ziejącej nienawiścią prasy nie można przejść do porządku dziennego nie tylko dlatego, że miliony ludzi umęczono, ale dlatego, że nienawiść ludzka zgotować może nowe piekło.

Q. 30, 1. Wyraz „concupiscentia” tłumaczymy zgodnie z utartym zwyczajem przez „pożądliwość”, zachowując wyraz „pragnienie” na oddanie „desiderium” a „żądza”, czyli „namiętna pożądliwość” na oddanie „cupiditas”. Przejawem pożądliwości jest pożądanie, podobnie jak przejawem miłości jest miłowanie czy kochanie, a nienawiści - nienawidzenie. Rzeczowniki bowiem, wyrażające uczucia, a zakończone na -ość lub –iść, oznaczają zasadniczo pewną dyspozycję do przeżywania danych uczuć, a dopiero wtórnie samo przeżycie danego uczucia; rzeczowniki czasownikowe zakończone na „-nie” zasadniczo wyrażają przeżycie, względnie czynność, a dopiero wtórnie do nich, inne rzeczowniki, jak smutek, odraza, ból, nadzieja, rozpacz, gniew, odwaga, oznaczają na równi tak przeżycie, jak i dyspozycję do niego, a także niekiedy pewien nastrój w znaczeniu przeżywania uczucia o dłuższym trwaniu, nieokreślonym bliżej charakterze i raczej równomiernym przebiegu. Takim nastrojem jest np. tęsknota, która jest miłosnym pragnieniem czegoś nieokreślonego w sposób dokładny n zabarwionym słabym uczuciem smutku.

Podobnie jak w języku św. Tomasza „concupiscentia”, tak w języku polskim wyraz „pożądliwość” oznacza dążenie duszy i ciała do jakiegoś dobra, a mianowicie do przyjemności, odczuwalnej przy pomocy zmysłów. Nie używamy natomiast wyrazu „pożądliwość” czy „concupiscentia” na oznaczenie dyspozycji do dążenia ku dobrom niedostępnym dla zmysłów, czyli czysto duchowym, np. do Boga, do cnoty itp. Tak więc wyraz ten oznacza przeżywanie uczucia przynależnego raczej do popędu zasadniczego aniżeli do woli, chociaż nieraz wolę określamy jako pożądanie umysłowe.

Q. 30, 2. Podstawą zróżnicowania uczuć jest zróżnicowanie ich przedmiotów, a mianowicie, jeśli przedmioty różnią się tylko materialnie (tworzywowo), uczucia, odnoszące się do tego przedmiotu, różnić się będą tylko liczebnie, a nie gatunkowo, np. pożądanie chleba, kartofli, mięsa itp.; kiedy natomiast przedmioty uczuć różnią się istotnościowo (formalnie), a więc gatunkowo różnym sposobem oddziaływania, wówczas uczucia odnoszące się do nich różnią się także gatunkowo. Jeśli więc jakieś uczucie ma właściwy sobie przedmiot istotnościowy, czyli taki, który gatunkowo różni się od innych przedmiotów sposobem oddziaływania, a więc swą mocą, wówczas jest uczuciem odrębnym, gatunkowo różnym od innych uczuć. Otóż tak właśnie sprawa się ma z uczuciem pożądliwości, którego przedmiotem jest nieosiągnięte jeszcze dobro, ujęte jako dobro, a nie jako skojarzone z trudem, który trzeba wpierw pokonać. Otóż takie dobro zupełnie inaczej oddziaływa na naszą uczuciowość, aniżeli dobro już osiągnięte lub dobro skojarzone z trudem, który trzeba pokonać. Tak więc pożądliwość różni się od przyjemności, której przedmiotem jest dobro już osiągnięte, jak i od nadziei, której przedmiotem jest dobro wprawdzie jeszcze nie osiągnięte, ale skojarzone z trudem. Od miłości pożądliwość tym się różni, że miłość to tylko pewne nastawienie pożądania ku dobru, będące przyczyną dążenia ku niemu, ale nie samym dążeniem, pożądliwość zaś wyraża samo przeżywanie tego dążenia.

Q. 30, 3. Tomaszowy wyraz „animal” tłumaczymy przez „zwierzę”, choć zakres łacińskiego wyrazu obejmuje nie tylko wszystkie ssaki, ptaki, płazy, gady i owady oraz wszelkie pierwotniaki jako zdolne do czucia, ale także człowieka, jako

najważniejszy gatunek w tym rodzaju, który po łacinie nosi zaszczytne miano „animal”, czyli jestestwo ożywione duszą (anima-dusza), a po polsku obraźliwe niekiedy dla człowieka miano, „zwierzęcia”. Nie łatwo jest bowiem człowiekowi przyznać się, że ze względu na swe ciało należy do tej samej wielkiej familii, co małpy świnie, osły a także dżdżownice, karaluchy, wszy itp. – „nasze krewniaki”. W miejscach, gdzie wyraz „animal” zdaje się zbyt urągać potocznemu językowi, tłumaczymy go ogólnie przez „jestestwo ożywione” (ale rośliny przecież są jestestwami ożywionymi), najczęściej jednak, za prof. Swieżawskim („Traktat o człowieku” s. 111 i nn.) oraz innymi tomistami, tłumaczymy po prostu przez „zwierzę”, przymiotnik zaś „animalis” przez „zwierzęcy” w znaczeniu wyposażony w duszę zdolną do poznania i odczuwania przy pomocy zmysłów.

Bardzo słusznie zaznacza kard. Kajetan w komentarzu do niniejszego artykułu, że św. Tomasz nie dzieli dobra przyjemnego na naturalne i nienaturalne, czyli rozumowe, ze względu na to jakoby zgodność pierwszego z naturą nie była poznawana, a zgodność drugiego była spostrzeżona, gdyż według Tomasza cechą każdego uczucia przyjemności jest to, że jego przedmiotem jest dobro przyjemne spostrzeżone. Tu chodzi o ton że podobnie jak przysposobienie do kochania pochodzi już to od natury podmiotu, już to od jego poznania: od natury, by kochać to, co jest z nią zgodne ; od poznania zaś, by kochać to, co wydaje się odpowiadać nam w naszym poznaniu - tak samo pożądliwość, której miłość jest źródłem, niekiedy pochodzi od natury, a mianowicie wtedy, gdy pożądamy tego, co jest z nią zgodne, poznawszy to wpierw; niekiedy zaś pochodzi z poznania, a mianowicie, gdy pożądamy czegoś, co się nam wydaje zgodne z naszą naturą, czy odpowiadające nam. W pierwszym wypadku mamy pożądliwość naturalną, gdyż jej przedmiot, a mianowicie dobro przyjemne, odpowiada naturze; w drugim wypadku mamy pożądliwość nienaturalną, czyli rozumową (nie zawsze rozumną), gdyż jej przedmiot odpowiada lub zdaje się odpowiadać rozumowi. Gdy więc św. Tomasz odróżnia dobro przyjemne, odpowiadające naturze od dobra przyjemnego, odpowiadającego poznaniu, trzeba pamiętać, że chodzi tu o odpowiedniość ze względu na podmiot, a nie ze względu na przedmiot, gdyż ze względu na przedmiot każde dobro przyjemne odczuwa się jako odpowiadające nam. Jeślibyśmy nie odczuwali go jako coś, co nam odpowiada, nie wydawałby się nam przyjemny. W każdym więc pożądaniu zachodzi poznanie przyjemnego przedmiotu, ale w pożądaniu naturalnym to poznanie wywiera swój wpływ jedynie przez wyobrażenie przedmiotu przyjemnego, w pożądaniu zaś rozumowym tak przez wyobrażenie dobra przyjemnego, jak i przez nastawienie samego podmiotu pożądającego do tego przedmiotu pożądanego.

Q. 30, 4. Artykuł, który wydaje się nam jasny, stanowi głęboką przestrogę, jak tragiczne już na tej ziemi jest postępowanie, które świadomie lub nieświadomie ostateczny cel życia upatruje w dobrach doczesnych, wytwarzając ich nienasycony, coraz bardziej nieznośny głód.

Q. 31, 1. Wyraz „delectatio” niektórzy tłumaczą przez „przyjemność”, inni przez „zadowolenie”, inni jeszcze przez „rozkosz” a nawet przez „uciechę”, „radość”, „wesele”. Polscy tłumacze św. Tomasza posługują się zazwyczaj tylko dwoma

pierwszymi wyrazami, i to nieraz zamiennie, jak to czyni niejednokrotnie o. J. Woroniecki. Długo zastanawialiśmy się. który z tych dwu wyrazów wybrać. „Zadowolenie” bardziej odpowiada określeniu omawianego tu uczucia jako pewnego ukojenia, które następuje po osiągnięciu pożądanego dobra, czyli gdy stanie się zadość woli naszej. Natomiast „przyjemność" wyraża coś bardzo nieokreślonego. Nowocześni psychologowie nie są zgodni w pojmowaniu tego wyrazu. Jedni przyjemność i przykrość uważają za dwa zasadnicze i pierwotne uczucia, do których sprowadzają wszystkie inne uczucia, upatrując w nich dwa ostateczne kierunki działania rozmaitych jakościowo uczuć (np. W. Wundt). Inni, jak Ribot, Küelpen Höffdingn w przyjemności i przykrości widzą zasadnicze pierwiastki, obecne w każdym tonie uczuciowym ściśle zespolonym z treścią naszej świadomości, względnie - jak się często wyraża Witwicki w swej „Psychologii” - przyjemność i przykrość stanowią barwę, czyli cechę innych naszych uczuć, a także wrażeń. Wszak można mówić nie tylko o uczuciu przyjemności lub przykrości, ale także o uczuciach przyjemnych lub przykrych, a nawet o przyjemnych lub przykrych wrażeniach. Już Goethe zauważył, że niektóre tony muzyczne, a mianowicie niezbyt niskie i niezbyt wysokie są nam przyjemne, tony zaś bardzo wysokie są przykre. Podobnie wrażenia barw posiadają nieraz bardzo wyraźny ton przyjemny lub przykry. Wrażeniom dotykowym miękkości i gładkości oraz ciepła towarzyszy przyjemny ton uczuciowy; twardości, chropowatości, zimnu - przykry. Podobnie wrażenia smakowe i zapachowe dzielimy na przyjemne i przykre.

Ale właśnie ta ogólność i pewna nieokreśloność, jaka tkwi w pojęciu przyjemności, skłania nas głównie, by przez ten właśnie wyraz, a nie przez „zadowolenie” oddawać Tomaszowe „delectatio” gdyż Akwinata wyraz ten, podobnie jak i wyraz „amor” (miłość), bierze w najszerszym znaczeniu. Świadczy o tym także przyjęcie arystotelesowskiego określenia przyjemności jako podstawy całego traktatu o tym uczuciu. W tym bowiem określeniu, że przyjemność jest wzruszeniem doznanym na skutek obecności czegoś, co nam odpowiada, wywołanym jednocześnie i od razu, gdy tylko przy pomocy zmysłów to dobro poznamy, zawiera się treść tak ogólna, że bez trudności zastosować ją możemy do wszelkich uczuć przyjemnych, a nawet do wrażeń przyjemnych, uznając, że każdemu niemal wrażeniu towarzyszy, często niedostrzegalne i nieświadome, uczucie przyjemności lub przykrości, gdy to wrażenie odpowiada lub zdaje się odpowiadać naszej naturze. Każdemu zadowoleniu towarzyszy uczucie przyjemności, ale nie odwrotnie. gdyż nie każdej przyjemności towarzyszy zadowolenie, owszem nieraz jesteśmy bardzo niezadowoleni, gdy doznajemy pewnych przyjemności, wtedy gdy nam się zdaje, żeśmy nie powinni ich doznawać.

Także przymiotnik „delectabilis” łatwiej tłumaczyć przez „przyjemny” aniżeli przez „zadawalający”, gdyż ten ostatni wyraz ma zbyt ciasne znaczenie.

Określenie przyjemności podane przez Arystotelesa nie jest zbyt jasne, ale w wyjaśnieniu św. Tomasza nabiera rumieńców. Akwinata wyodrębnia pięć zasadniczych dla tego uczucia czynników: 1. podmiot, a mianowicie pożądanie zmysłowe; 2. przedmiot, a więc dobro poznane przez zmysły; 3. zjednoczenie podmiotu z przedmiotem przez obecność tegoż ostatniego; 4. poznanie tej obecności i 5. pewne wzruszenie, wynikające z tego poznania i stanowiące istotę tego uczucia. Ten ostatni czynnik świadczy, że chociaż św. Tomasz przyjemność, zadowolenie,

radość czy inne odmiany tego uczucia uważa za ukojenie pożądania, nie pojmuje jednak tego w sposób statyczny lecz raczej dynamiczny, gdyż uczy, że w przyjemności czy w zadowoleniu ruch dążenia ku przedmiotowi został zakończony, ale niemniej samo doznawanie przyjemności pozostaje nadal „motus animae”, czyli wzruszeniem.

Q. 31, 2. Przyjemność zachodzi w czasie przygodnie, a nie ze swej istoty, gdyż pojawia się w jednej chwili, gdy dokona się to, co nam odpowiada, np. gdy zabrzmi miły nam ton, gdy zaświeci miła nam barwa itp. Ponieważ jednak wszystkie dobra doczesne podlegają zmianom i dlatego zachodzą w czasie, przyjemność, jaką te dobra wywołują również przygodnie zachodzi w czasie. Dopiero obecność dobra nieskończonego, jakim jest sam Bóg w wiecznej chwale, będzie całkowicie poza czasem, i dlatego bezpośrednie oglądanie Go jako najwyższej prawdy, miłowanie Go jako najwyższego Dobra i wieczne zachwycanie się Nim jako najwyższym Pięknem nigdy błogosławionym nie znuży się, gdyż będzie szczęściem wiecznie dynamicznym jako trwałe zmobilizowanie i zaktualizowanie, czyli ziszczenie wszystkich możliwości ku działaniu, jakie zachodzą w stworzeniu rozumnym.

Q. 31, 3. W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz zestawia różne odmiany radości. Nasze polskie odpowiedniki niezupełnie oddają różne odcienie łacińskich wyrazów, a już najmniej wyraz „zadowolenie” odpowiada łacińskiemu „iucunditas”, który to wyraz oznacza przeżycie, w jakim coś jest nam miłe nie tyle w porządku zmysłowym, ile raczej duchowym. O radości pisano wiele, ale wciąż jeszcze za mało, zwłaszcza o radości jako owocu miłości nadprzyrodzonej, o której tak pięknie pisał św. Tomasz, poświęcając jej osobne zagadnienie (2-2, q, 28) i zalecając ją w myśl Pisma św., a zwłaszcza słów św. Pawła: (Fil 4, 4), które Kościół św. w liturgii adwentowej z takim naciskiem powtarza: „Weselcie się zawsze w Panu; po raz wtóry mówię, weselcie się”.

(UWAGA TŁUMACZA: Skoro każda radość jest gatunkiem przyjemności, prosimy Czytelnika, by wyraz „przyjemność”, wzięty ogólnie, rozumiał także w odniesieniu do radości, zwłaszcza gdy chodzi o przyjemności duchowe).

Q. 31, 4. Przyjemność umysłowa - to właśnie zadowolenie, czyli przeżycie duchowe, które budzi się w nas, gdy naszej woli stanie się zadość. Temu wewnętrznemu zadowoleniu woli często towarzyszy także uczucie przyjemności wskutek promieniowania wyższych władz psychicznych na niższe. Ta przyjemność umysłowa jest czynnością woli, zwaną rozkoszowaniem się (fruitio), różnym od zwykłego chcenia. chociaż niekiedy ogólnikowo chceniem nazywamy wszystkie czynności woli. Materialiści, oczywiście, radość i przyjemność umysłową sprowadzają do przyjemności zmysłowej, nie potrafią jednak swego twierdzenia uzasadnić.

Q. 31, 5. Dowody wyższości duchowych uczuć przyjemnych nad przyjemnościami cielesnymi św. Tomasz sprowadza do trzech zasadniczych: po 1-e, ze względu na przyczynę tych uczuć, którą jest poznanie dobra. Otóż poznanie umysłowe jest wyższe od zmysłowego; po 2-e ze względu na przedmiot, gdyż dobro duchowe jest ważniejsze i szlachetniejsze niż dobro zmysłowe; Po 3-e, ze względu na

zjednoczenie tego dobra z człowiekiem, które w przyjemności duchowej jest bardziej wewnętrzne, a tym samym ściślejsze i doskonalsze aniżeli w przyjemności zmysłowej, poprzestającej na zewnętrznych bodźcach, działających na zmysły w sposób zmienny, nie dający pełnego nasycenia i krótkotrwały W tym też tkwi tajemnica skuteczności zdrowej metody wychowania tomistycznego, że w duszy wychowanków kojarzy się z duchową przyjemnością, to, co szlachetne, cnotliwe i dzielne. Oto, co na ten temat powiada w innym miejscu św. Tomasz („In Ethicam Nicomacheam Aristotelis", II, c. 3): „W dążeniu do cnoty należy człowieka od młodości tak prowadzić, by radował się i smucił z tego, z czego należy się radować lub smucić. Na tym bowiem polega zdrowe wychowanie młodzieży, by ją usprawniać w znajdowaniu przyjemności w tym co dobre".

Q. 31, 6. Artykuł ujęty bardzo realistycznie, ale, jak zawsze u św. Tomasza. z wielkim szacunkiem dla natury ludzkiej i wszystkich jej przejawów, w tym także dla przeżyć płciowych. Akwinata ocenia tu wartość wrażeń przyjemnych ze względu na ich rolę poznawczą oraz ze względu na ich użyteczność. Podziału tego nie należy brać w znaczeniu wykluczenia jakoby wrażenia dotykowe nie miały wartości poznawczej a wrażenia wzrokowe nie były użyteczne, jak się wyraźnie zastrzega św. Tomasz. Jedne i drugie wrażenia, jak i skojarzone z nimi przyjemności, mogą być użyteczne dla zachowania i rozwoju zwierzęcia czy człowieka a równocześnie posiadają niewątpliwą wartość poznawczą. Niemniej użyteczność wrażeń wzrokowych i związanych z nimi przyjemności dla danego jestestwa polega na ich znaczeniu dla poznania w ogóle a nie tylko dla poznania takiego jakie jest niezbędne dla zachowania danej jednostki czy gatunku do którego należy. Podobnie gdy chodzi o wrażenia słuchowe chociaż Akwinata wymienia tu tylko wrażenia wzrokowe jako bardziej typowe. Natomiast wrażenia innych zmysłów, a szczególnie dotykowe, związane są z przyjemnościami służącymi bardziej bezpośrednio samemu zachowaniu i rozwojowi cielesnemu człowieka czy zwierzęcia, chociaż oczywiście nie wyłącznie temu celowi. Wrażenia zmysłu dotyku a przez ten zmysł także wrażenia smakowe węchowe ustrojowe itp. zostały wyposażone przez Stwórcę w dużą dozę przyjemności, wzbudzających pożądanie i tym samym skłaniających człowieka oraz zwierzęta do tych czynności, które są niezbędne do zachowania życia i przekazywania go potomstwu.

Jako komentarz do odpowiedzi na trzecią trudność w sprawie miłości cielesnej służyć może nasza książeczka p.t.: „Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu" (Veritas, Londo, 1959), jak i cała rozprawa ks. kard. K. Wojtyły p.t. „Miłość i odpowiedzialność" (Znak, Kraków, 1962; Veritas; London, 1965). Należy przy tym pamiętać, że przez miłość cielesną niekiedy można rozumieć nieuporządkowana miłość dóbr cielesnych w sobie lub w innych, np. niewłaściwe upodobanie we własnym ciele, w przyjemnościach zmysłowych, w piękności innych osób itp. Otóż w tym znaczeniu mówią o miłości cielesnej niektórzy pisarze ascetyczni, surowo ją gromiąc. Po drugie, przez miłość cielesna można rozumieć za św. Tomaszem także wszelkie, tak uporządkowane, jak i nieuporządkowane upodobanie w dobrach cielesnych w sobie lub w innych, wywołane przez przyjemne wrażenia zmysłowe, związane przede wszystkim z ciałem danej osoby, a zwłaszcza przez wrażenia dotykowe. Upodobanie bowiem budzi się wtedy, gdy coś się nam podoba czyli gdy przedstawia się nam jako pewne dobro, jest więc ściśle związane z

poznaniem, ale z nim się nie utożsamia, gdyż zawiera w sobie pewne wzruszenie na skutek pewnego przyciągania ze strony przedmiotu, który to upodobanie budzi. To przyciąganie wywołuje w danej jednostce pewne pożądanie na skutek zmysłowego odczucia jakiegoś braku, dającego się usunąć za pośrednictwem owego ponętnego dobra. Upodobanie jednak nie utożsamia się z pożądaniem, choć do niego często prowadzi i wywołuje je. Jedno i drugie często pojawia się samorzutnie, nagle i nieoczekiwanie. Jedno i drugie jest nietrwałe, a jeśli ktoś na takim upodobaniu lub pożądaniu oprze swój stosunek do drugiej osoby „a nie na prawdzie o osobie, zostaje niejako w próżni, pozbawiony tego dobra, o którym mniemał, że je znalazł. A z takiej próżni i ze związanego z nim poczucia zawodu rodzi się nieraz reakcja uczuciowa o przeciwnym zabarwieniu: miłość czysto uczuciową często przechodzi w również uczuciową nienawiść do tej samej osoby" (ks. kard. K. Wojtyła: „Miłość i odpowiedzialność, s. 66 ; wyd. Veritas, s. 61).

Q. 31, 7. Człowiek jest istotą złożoną z ciała i ożywiającej go rozumnej duszy, czyli zwierzęciem rozumnym (animal rationale) w znaczeniu wyjaśnionym w komentarzu naszym do q. 30, a. 3. Zwierzęcość więc, w znaczeniu zdolności poznawania przy pomocy zmysłów i opartego na nim pożądania, stanowi składnik tworzywowy, czyli rodzajowy naszej natury, natomiast rozumność, w znaczeniu zasadniczej zdolności do rozumowego myślenia i działania, stanowi czynnik istotnościowy, a więc gatunkujący, czyli wyróżniający człowieka w sposób zasadniczy od wszelkich innych gatunków jestestw. Naturę ludzką można więc ujmować bądź ze względu na czynnik rodzajowy, a więc zmysłowość - i z tego względu to jest naturalne człowiekowi, co jest zgodne z zmysłową naturą człowieka, służąc do zachowania życia jednostki względnie gatunku - bądź ze względu na czynnik gatunkowy, czyli istotnościowy, którym jest rozumność - i w tym znaczeniu naturalnym dla człowieka jest ton co jest zgodne z rozumem. Ten ostatni czynnik jest zasadniczy, skoro o naturze człowieka stanowi istotnie to. co go wyróżnia zasadniczo od wszystkich innych gatunków jestestw, tym zaś jest właśnie zdolność do rozumowego myślenia i działania, a nie „pewien zespół dyspozycji uwarunkowany przez wspólne ludziom własności biologiczne", jak to naturę ludzką określa prof. M. Ossowska („Motywy postępowania", s. 22).

Zatem przyjemności nienaturalne są to takie przeżycia, które przez daną jednostkę odczuwane są jako przyjemne i miłe, sprzeciwiają się rodzajowej lub gatunkowej naturze człowieka na skutek pewnego zepsucia w ciele, np. choroby, lub z powodu niewłaściwego przyzwyczajenia czy nałogu.

Q. 31, 8. Objaśnienie do poprzedniego artykułu pozwoli łatwiej zrozumieć odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność w obecnym artykule. który skądinąd wydaje się jasny.

Przy okazji należy zwrócić uwagę, że nauka św. Tomasza o wzajemnym stosunku uczuć przyjemnych nie sprzeciwia się współczesnej psychologii, lecz jest z nią jak najbardziej zgodna. Odnosi się to zwłaszcza do tzw. prawa nasycenia, w myśl którego przyjemności nie mogą się potęgować w nieskończoność. Zależą one, w większym stopniu od warunków wewnętrznych niż od bodźców zewnętrznych, a sumowanie tych ostatnich ponad pewną miarę zmniejsza natężenie przyjemności.

Podobnie prawo adaptacji stwierdza, że powtarzanie bodźca o tym samym lub mniejszym nasileniu osłabia przyjemność, tak że do jej dalszego odczuwania potrzebne jest zwiększenie nasilenia tegoż bodźca, z tym jednak, że nadmierne nasilenie może przyjemność zmienić w przykrość, np. nadmierne ciepło, nadmiar słodyczy itp.

Q. 32, 1. Przyjemność właściwie nie jest działaniem lub czynnością, lecz raczej jest doznaniem, czyli następstwem działania osiągającego pewne dobro. To działanie może pochodzić w pewnej mierze od przedmiotu ukochanego, np. od dobrej kawy, zawsze zaś od podmiotu doznającego, przynajmniej w postaci uświadomienia sobie tego dobra. Uświadomienie sobie czegoś jest przecież również działaniem. Wskutek tego siła i trwanie przyjemności zależy od siły podniet, a więc od przedmiotu, ale także od wrażliwości podmiotu, jego nastroju oraz przeżyć doznawanych obecnie i doznanych w przeszłości. Sam jednak przedmiot jest przyczyną przyjemności nie bezpośrednio, ale tylko pośrednio, przez pewne zjednoczenie się z podmiotem doznającym, a więc, w pierwszym rzędzie, przez pewne uświadomienie go sobie choćby w jakiś bliżej nieokreślony sposób, np. pod wpływem wrażeń ustrojowych, jakie każdy człowiek odczuwa przy tzw. dobrym samopoczuciu.

Uznanie działania za pierwszą i zasadniczą przyczynę przyjemności świadczy o dynamicznym jej pojmowaniu przez Akwinatę.

Q. 32, 2. Przez ruch św. Tomasz rozumie tu nie tylko zmianę położenia ciała w przestrzeni, ale wszelką zmianę. Myśli zawarte w tym artykule mogą być przydatne w pedagogice. Skoro bowiem jednym z podstawowych sposobów wychowania jest kojarzenie w duszy dziecięcej tego, co dobre z przyjemnością, ruch zaś umiarkowany i zmiany są uważane przez wszystkich, a szczególnie przez młodzież za przyjemne, stąd zarówno w nauczaniu potrzebne jest urozmaicanie lekcji, by pobudzić zaciekawienie młodzieży i uchronić od nudy. jak i poza nauką trzeba jej dać jak najwięcej okazji do ruchu, zwiedzania nie tylko zabytków, ale także ładnych okolic, pięknych miast, gór, jezior itp.

W odpowiedzi na trzecią trudność mamy bardzo istotną wskazówkę wychowawczą o konieczności usprawnienia dobrego postępowania i przyzwyczajania do niego, gdyż przechodząc niejako w drugą naturę człowieka, staje się źródłem kojarzenia tego postępowania z przyjemnością. Na tym właśnie polega sposób zdobywania cnót.

Q. 32, 3. Bardzo wielką przyjemność sprawia osiągnięcie oraz osiąganie tego, co odpowiada naszej naturze lub przynajmniej zdaje się jej odpowiadać. Stąd G.E. Moore posunął się do twierdzenia, że doznawana w danej chwili przyjemność jest stałą i konieczną przyczyną pożądania. Podobnie M. Schlick przyjmuje ten pogląd, który by można nazwać hedonizmem aktualnym w przeciwieństwie do hedonizmu antycypacyjnego, jaki głosi, że przyszła przyjemność, przynajmniej w postaci wolności od cierpień, jest jedynym celem, którego wyobrażenie może pobudzić wolę do działania, a jeśli nie jest jedynym celem, to przynajmniej jest niezbędnym warunkiem naszych pragnień. Jeszcze dalej idzie Freud, który nie tylko uznaje w nas istnienie specjalnego pędu do przyjemności, czyli tego co św. Tomasz nazwał „vis

concupiscibilis”, a co my tłumaczymy przez „popęd zasadniczy”, ale nadto uznał, że pęd ten odgrywa w naszym życiu rolę zasadniczą, stanowiąc ślepą siłę wyznaczającą kierunek wszelkiego przebiegu zjawisk psychicznych, z tym, że przyjemności ten przynajmniej genetycznie, sprowadza do rozkosznych doznań płciowych w niemowlęctwie, które każdy człowiek, zdaniem Freuda, pragnie odnawiać. W tym ujęciu mielibyśmy trzecią postać hedonizmu, którą L. Troland nazwał hedonizmem przeszłości („The Fundamentals of Human Motivation”, New York 1928. s. 50), głosząc, że doznana w przeszłości przyjemność i przykrość wyznacza nasze obecne działanie przez zmiany w naszej organizacji nerwowej, które po sobie zostawiła.

Św. Tomasz ustrzegł się tak skrajnych wniosków dzięki bardziej trzeźwemu poglądowi na rolę przyjemności w naszym życiu. Uznaje, że przyczyną przyjemności jest dobro przede wszystkim obecne, a następnie dobro, którego się spodziewamy w przyszłości i wreszcie dobro, które nam pozostało jedynie w pamięci. Dla wychowania szczególniej ważną jest rzeczą umieć zmobilizować pęd młodzieży do przyjemności przez odpowiednie wychowanie tego. co my nazywamy zdrową ambicją, a co św. Tomasz nazwał uczuciem nadziei, będącej tak potężnym źródłem przyjemnych bodźców działania.

Q. 32, 4. Artykuł ten pozwala nam zrozumieć dlaczego ludzie przedłużają niekiedy cierpienia wywołane z niezaspokojenia jakiejś potrzeby by dłużej się cieszyć wyobrażeniem jej zaspokojenia w przyszłości lub mocniej odczuć jen gdy nastąpi - w myśl prawa kontrastu, które mówi, że przyjemność jest tym większa, im po dłuższej przykrości następuje. Niekiedy także doznane przykrości oraz cierpienia hartują człowieka przeciw czekającym nas większym cierpieniom. Jest to jedną z przyczyn stosowania umartwień w ascezie oraz różne sposoby hartowania młodzieży w wychowaniu, np. w znoszeniu zimna, bólu i niewygód, w niezaspokojaniu natychmiastowym uczucia głodu, celem wyrobienia w sobie lub w wychowankach wewnętrznej karności i duchowej tężyzny.. Dzisiaj ludzie skłonni są bardziej do dążenia, by pozbyć Się wszystkiego, co nieprzyjemne i przykre, nie mają zaś ochoty wytrzymać to zło i pokonać je. Stąd pewna miękkość obyczajów i chęć, by za wszelką cenę dogodzić sobie, co oczywiście nie hartuje charakteru, wymagającego bezustannego łamania trudów i przeszkód. Za anomalię jednak trzeba uznać pławienie się we własnym cierpieniu i rozkoszowanie się nim dla niego samego. Zazwyczaj jednak człowiek cieszy się cierpieniem o tyle tylko, o ile spodziewa się przez nie zdobyć jakieś dobro dla siebie lub kogoś, np. w postaci przekonania o swej wyższości z powodu cierpienia (mesjanizmy narodowe). Bywają jednak już całkiem patologiczne wypadki, zaliczane do masochizmu, kiedy ludzie szukają rozkoszy i przyjemności w zadawaniu sobie bólu oraz w samoudręczeniu. Posądzanie jednak o tego rodzaju masochizm ascetów chrześcijańskich jest dowodem albo złośliwości, albo całkowitej nieznajomości samej ascezy katolickiej, której pobudką nigdy nie było szukanie przyjemności, ale albo mocniejsze opanowanie własnych popędów albo zadośćuczynienie pokutne za własne lub cudze grzechy.

Q. 32, 5. Artykuł ten jest łatwo zrozumiały Na szczególną jednak uwagę zasługuje drugi dowód św. Tomasza, że działanie drugiego człowieka może być przyjemne, gdy wywołuje przeświadczenie o własnej wartości. Jak wiadomo

przeświadczenie o swej niższej wartości czy bez wartości powoduje niejednokrotne załamanie się ludzi, zwłaszcza w okresie młodzieńczego przesilenia i chęć powetowania sobie tego stanu przez czyny chuligańskie. Na odwrót niejednokrotnie wystarczy dać młodemu człowiekowi okazję, by mógł w pewnej dziedzinie nabyć przeświadczenia o swej mocy i wyższości, by uratować go przed ostatecznym załamaniem. Zwrócił na to uwagę twórca psychologii indywidualnej Alfred Adler, który w przeciwieństwie do Z. Freuda uznał za podstawowe dążenie człowieka nie zaspokojenie popędu płciowego ale dążenie do pełnego rozwoju osobowości, do wykazania swej przewagi i wyższości. Już dziecko stara się ściągnąć na siebie uwagę uśmiechem, płaczem i pragnieniem pieszczot. Jeśli to dążenie do wyższości ulegnie załamaniu, np. wskutek ośmieszenia ze strony innych albo nagany czy stwierdzenia u siebie jakiegoś upośledzenia fizycznego lub psychicznego czy nawet społecznego, występuje bardzo niebezpieczne poczucie mało wartościowości i niezdatności, a w następstwie tego neuroza, odizolowanie się od towarzystwa, zamknięcie się w sobie i pesymizm, paraliżujący zdolność do twórczej pracy.

Q. 32, 6. Św. Tomasz niejednokrotnie zaskakuje trzeźwością i realizmem w ocenie ludzkich pobudek w działaniu. Tak np. w tym artykule stwierdza, że w przeciwieństwie do prawdziwej miłości bliźniego, u podstaw tzw. altruizmu leży najczęściej egoistyczna miłość siebie samego, a mianowicie, gdy pobudką dobroczynności jest nadzieja osiągnięcia przez nią własnego dobra, albo wyobrażenie własnej wyższości, tak przyjemnie głaszczące miłość własną. Nieraz zdarza się, że „świadczenia na rzecz bliźnich służą naszej potrzebie górowania i stają się wyrazem łaskawości. która poniża. Filantropia uprawiana przez klasy uprzywilejowane w stosunku do upośledzonych razi niektórych nie tylko dlatego, że jest niewłaściwym sposobem zapobiegania złu, płynącemu z wadliwego ustroju społecznego, i że jest fałszowaniem właściwego obrazu przez stwarzanie pozorów łaskawej darowizny tam, gdzie się ludziom coś święcie należy, ale i dlatego, że poza nielicznymi wyjątkami bywa uprawiana z głębokim przeświadczeniem o własnej wyższości i stąd odczuwana jako coś upokarzającego” (M. Ossowska: Motywy postępowania, s. 193).

Oczywiście, tego rodzaju pobudka dobroczynności nie może wchodzić w rachubę przy chrześcijańskiej miłości bliźniego, a zwłaszcza przy takim jej przejawie, jak duchowa czy materialna jałmużna. Chrześcijanin, udzielając jałmużny, nie może kierować się chęcią sprawienia sobie przyjemności, poczuciem swej wyższości nad potrzebującym (bo to byłoby przejawem pychy, tej największej trucizny dla prawdziwej miłości), lub dowodem łaskawości, czy chęcią taniego wykupienia się z obowiązku naprawienia niesprawiedliwego ustroju społecznego. Powinien kierować się wiarą, że czyniąc dobrze bliźniemu, swemu bratu. spełnia wolę Tego, który jest ojcem i posiadających, i potrzebujących, a więc z miłości ku Niemu i Jego potrzebującym dzieciom.

Brzemienną w treść jest odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, wskazującą, że niejednokrotnie przyczyną i główną pobudką stosowania kar lub karcenia, choćby przy pomocy samych tylko słów n wyrażających niby to życzliwą i rzeczową krytykę, jest po prostu zwyczajna zarozumiałość w postaci poczucia wyższości nad karanym czy karconym, lub próbą wynagrodzenia sobie rzekomej obrazy doznanej od karconego. Oczywiście nie znaczy to, by wszelka kara pochodziła

z ukrytej zarozumiałości lub chęci sprawienia sobie przyjemności kosztem cierpienia drugiej osoby, jak to bywa w anomalii zwanej sadyzmem, czy choćby z dążenia, by wyładować na kimś swe zdenerwowanie. Szczególnie dzieci instynktownie odczuwają kiedy kara pochodzi z zdenerwowania rodziców, a kiedy z ich serdecznej troski. W pierwszym wypadku kara powoduje utratę zaufania dziecka do wychowawcy, w drugim raczej wzmacnia je, choćby nawet była bardzo bolesna, np. w postaci chłosty, byleby zachowała w dziecku poczucie swej godności, a zarazem poczucie pewnej serdecznej intymności i przywrócenia nadwerężonego przez winę wzajemnego zaufania. Ale tak nie zawsze bywa i często kary są tylko brutalnym wyładowaniem złości rodziców czy ich zdenerwowania.

Odpowiedź św. Tomasza na tę trudność podkreśla nadto wychowawcze znaczenie gier i zabaw, w których występuje współzawodnictwo i walka. Stad płynie skuteczność wychowawcza skautingu, a także użyteczność dobrze prowadzonego sportu.

Q. 32, 7. Jest piękne łacińskie przysłowie: Simile simili gaudet: jestestwa cieszą się tym, co im jest podobne. Fakt ten tłumaczy, dlaczego ci chłopcy, którzy są tak mało posłuszni w domu i w szkole, wykazują wielką karność w zastępach harcerskich oraz uległość instruktorom skautowym, którzy są albo ich rówieśnikami, albo przynajmniej we wszystkim upodobniają się do nich nie tylko tym, że mieszkają pod takim samym namiotem na obozie, jedzą z tego samego kotła i tak samo ubierają się, ale nade wszystko w umiłowaniu tych samych ideałów i we wzajemnym współżyciu, w którym owi instruktorzy występują nie tyle jako przełożeni, ile raczej jako współbracia. Fakt, że podobieństwo jest źródłem przyjemności, tłumaczy także skłonność do współżycia koleżeńskiego między osobami wszystkich stanów, a szczególniej pośród młodzieży. Znaną jest rzeczą, że np. chłopcy, gdy coś zbroją i mają do wyboru albo karę w postaci chłosty, albo zakaz obcowania z kolegami przez parę dni, wolą pierwszą karę niż utratę rozkoszy obcowania w gronie rówieśników.

Stąd wypływa wychowawcze znaczenie związków młodzieżowych, a także różnych stowarzyszeń dla osób dorosłych. Jeśli jednak podobieństwo stanowi przeszkodę w dążeniu do własnych celów, przestaje cieszyć człowieka, ale coraz bardziej martwi go w miarę jak w poprzek staje jego dążeniom, np. gdy jeden kupiec odbiera zysk drugiemu.

Q. 32, 8. Wychowawcze znaczenie tego wszystkiego, co budzi podziw młodzieży, jest ogólnie znane. Przedmiot jednak podziwu jest różny w różnych fazach życia. Umiejętność poddania każdemu tego, co w danej chwili może w nim wzbudzić podziw oraz zainteresowanie, stanowi nieraz klucz do zrozumienia, dlaczego niektórzy nauczyciele potrafią wzbudzić u młodzieży entuzjazm do najbardziej zdawałoby się nieinteresujących i abstrakcyjnych przedmiotów. Brak zaś tej umiejętności u wychowawców potrafi obrzydzić wychowankom wszelką naukę i wszelki ideał, zwłaszcza jeśli stosują przymus i nudę. By wzbudzić zaś u młodzieży i dorosłych zainteresowanie i zaciekawić, trzeba przedstawić im dany przedmiot, choćby skądinąd najbardziej banalny, w takiej postaci, by wzbudził u słuchaczy czy widzów pewnego rodzaju zdziwienie i podziw. Potrafią to nieraz w sposób genialny fotograficy, którzy najzwyklejszą rzecz potrafią ująć w takim światłocieniu, że widz nie może oderwać

wzroku od danego obrazu. Dlatego podając jakąś naukę, potrzeba uprzednio w słuchaczu wzbudzić jej potrzebę. wykazawszy mu, na jakie pytania może mu dać odpowiedź, lub jaki jest praktyczny cel wydanego polecenia, zakazu czy zadanej lekcji. To bowiem ułatwia przełamanie instynktownego oporu, jaki człowiek przeciwstawia wszystkiemu, co w oczach jego jest bezużyteczne. Zwraca na to uwagę wybitny pedagog szwajcarski, E. Claparéde („Psychologia dziecka i pedagogika eksperymentalna", ostatnie cztery paragrafy tej cennej książki). Szkoda tylko, że autor ten nie zna niniejszego artykułu św. Tomasza o podziwie oraz następnego zagadnienia (q. 33), wówczas bowiem nie napisałby (tamże str. 357): „W średniowieczu, pod wpływem spaczonych wierzeń religijnych, zaczęła się wyprawa krzyżowa przeciwko wszystkiemu, co mogło wnieść trochę radości do życia: potępiono sztukę, muzykę, smaczne jadło, nawet kąpiel i przechadzkę ... wierzono ... że praca może być o tyle tylko pożyteczną, o ile jest nudną". Sądząc po św. Tomaszu, można powiedzieć, że w średniowieczu za jego czasów było wręcz odwrotnie i dopiero później: „szkoła, kolegium, liceum pozostały nadal synonimami więzienia dziecięcego. Dotychczas panuje nad całym systemem szkolnym autorytatywność, onieśmielanie, przymus, tłumienie instynktów naturalnych, a co za tym idzie nuda".

Szczególnie cenną wskazówkę dydaktyczną mamy w odpowiedzi na drugą trudność, pouczającej, że poszukiwanie naukowe staje się przyjemniejsze, jeśli jest skojarzone z uprzednio wzbudzoną potrzebą zdobycia danej wiedzy, i „że człowiek największą przyjemność znajduje w odkrywaniu na nowo pewnych rzeczy oraz w poznaniu ich".

Q. 33, 1. „Dilatatio" oddajemy mniej dosłownie, ale chyba zgodnie z myślą św. Tomasza, przez „rozwój" lub, bardziej dosłowne, przez „poszerzenie", idąc raczej za prze kładem francuskim o. M. Corvez, który wyraz ten tłumaczy przez „épanouissement" aniżeli za niemieckim „Die Weitung" lub czeskim „rozšiřeni". Chodzi o ton że przyjemność, a zwłaszcza jej najwyższa postać. a mianowicie radość, niejako rozszerza ludzkie serce zarówno fizjologicznie, jak i duchowo, w przenośni, nie pozwalając sercu ludzkiemu i ludzkiej woli zaskorupić się w codziennych kłopotach i otwierając je niejako ku szerszym horyzontom. Psychologia doświadczalna stwierdza również, że radość przyspiesza tętno serca, wzmaga ciśnienie krwi, wytwarza ciepło i rumieńce na policzkach, przyspiesza oddech, pogłębiając go równocześnie, podnieca ośrodki ruchowe. Ważniejsze jednak są duchowe skutki przyjemności, a zwłaszcza radości, np. w postaci zwiększenia zapału i entuzjazmu. Radość niejako uskrzydla człowieka i pobudza go do wysokich zrywów.

Q. 33, 2. Znamienną cechą przyjemności niedoskonałych, a takie jedynie są dostępne na tej ziemi, jest wywoływanie głodu coraz to nowych przyjemności, by uniknąć nudy oraz pragnienie całkowitego nasycenia się każdą przeżywaną przyjemnością w miarę jak to możliwe, by posiąść miły przedmiot w całości i w sposób doskonały. Wskutek tego podobnie jak motyl przelatuje z kwiatu na kwiat szukając nektaru, tak człowiek ugania za przyjemnościami, gdzie tylko może, zapominając niejednokrotnie w czasie tej pogoni, że pełnię przyjemności może znaleźć tylko w szczęściu doskonałym, a szczęście doskonałe tylko w Bogu. Głód rozkosznych doznań, nieopanowany przez sprawność umiarkowania i nie skierowany

do właściwego łożyska. im więcej jest zaspakajany, tym bardziej wzrasta, na podobieństwo ognia, i staje się niejednokrotnie źródłem potwornych tragedii zarówno dla człowieka, który w sposób nadmierny tych doznań poszukuje, jak i dla innych ludzi. Świadczą o tym morderstwa dokonane pod wpływem namiętnego pożądania przyjemności o charakterze seksualnym lub rozkosznych rzekomo doznań, związanych z przyjmowaniem niektórych narkotyków.

Q. 33, 3. Pierwsze zdanie osnowy należy rozumieć w tym znaczeniu, że przyjemność związana z daną czynnością z natury swej, np. gdy z niej wypływa lub jej z zasady towarzyszy, wzmacnia tę czynność. Myśl ta jest cenną wskazówką wychowawczą i dydaktyczną. Do każdego bowiem działania zgodnego z naturą człowieka przywiązana jest pewna doza przyjemności, która to działanie może ułatwić i spotęgować. Chodzi więc o to. by wychowawca, chcąc wychowanka usprawnić w danym działaniu, umiał odpowiednio potrącić w jego świadomości o przyjemnościowy ton z tym działaniem związany, „z większą bowiem uwagą czynimy ton co nam sprawia przyjemność. Uwaga zaś pomaga w działaniu". Odnosi się to szczególnie do pracy wymagającej poważnego wysiłku. U młodzieży bowiem wtedy tylko wysiłek będzie skuteczny, gdy daje jej zadowolenie, którego ma prawo wyczekiwać. Oczywiście nawet dzieci trzeba przyzwyczajać do przykrego nieraz wysiłku, gdyż praca zawiera w sobie pewien opór, który trzeba przezwyciężyć, ale wysiłku tego nie wolno obrzydzić w młodocianym sercu przez nudę. Już biskup F. Fénelo, („De l'éducation des filles") pisał: „Zwróćcie uwagę na wielką wadę zwykłego wychowania: po jednej stronie zostaje cała przyjemność, po drugiej cała nuda. Cała nuda po stronie nauki, cała przyjemność po stronie rozrywek. Starajmy się tedy odmienić ten porządek: uczyńmy szkołę pociągającą; osłońmy ją pozorami swobody i przyjemności".

Dobrym komentarzem do niniejszego artykułu św. Tomasza są słowa wspomnianego już wyżej profesora pedagogiki w Genewie, E. Claparêda (dz. C. s. 359-361): „Nie mieszajmy przyuczenia do wysiłku z nauczaniem przez wysiłek. W cale nie jest oczywistym, aby jedno dało się osiągnąć przy pomocy drugiego. Zmuszając dziecko do gwałtownego wysiłku, wcale nie rozwijamy w nim zdolności do nasilania się w dalszym życiu, tak samo jak zmuszając niemowlę do połykania befsztyku nie wyrobilibyśmy w nim dobrego apetytu i tęgiego żołądka, gdy dorośnie. Możność dokonania wysiłku nie jest zdolnością automatyczną, która da się rozwinąć przez ćwiczenie, tak jak się rozwija bicepsy: ...Odczuwamy wysiłek, gdy jakaś praca jest trudna lub uciążliwa i gdy trzeba nad nią skupić uwagę, która się rozprasza. Wysiłek polega właśnie na utrzymaniu uwagi, podczas gdy ona usiłuje pierzchnąć ... Jeśli przy trudnej pracy uwaga odmawia nam swoich usług, to ze względu na ogólne potrzeby ustroju, zorganizowanego tak, iż broni się przed przemęczeniem. Ustrój nasz jest sobie poczciwym zwierzęciem, które za nic nie może zrozumieć, po co umysł nasz wysila się nad rozstrzyganiem zagadnień wyższej spekulacji lub nad innymi pracami, których bezpośredniej potrzeby ono wcale nie odczuwa. Jego jedyną troską jest zachowanie siebie w doskonałym zdrowiu. To też gdy Duch zaczyna swoje, tj. gdy zabiera się do jakiejś pracy, nie przedstawiającej bezpośredniego pożytku, zwierzę robi co tylko w jego mocy, aby położyć temu tamę, gdyż przeciągająca się praca umysłowa zniszczy jego komórki mózgowe, a stawia tamę w ten sposób. że mobilizuje

odruchy. których wszystkie nici trzyma w swym ręku: chwilowe odwrócenie uwagi, nuda, odraza, zmęczenie, sen. Z tymi to odruchami musi staczać walkę umysł pogrążony w pracy. Poczucie tego konfliktu między interesami ducha i zwierzęcia stanowi właśnie poczucie wysiłku. Co jest niezbędne, aby umysł zwyciężył, aby wysiłek był skuteczny? Trzeba tego samego, co w każdym innym zwycięstwie: musimy być mocniejsi od przeciwnika. Zainteresowanie wyższe musi być mocniejsze od ograniczonego zainteresowania ustroju. ... Ale jakiego rodzaju zainteresowanie wzbudzić można w duszy dziecka? Jedno jedyne - zainteresowanie zabawą, gdyż dziecko jest istotą, interesującą się tylko zabawą, może być pochłonięte tylko przez to, co je rozwija, w sposób odpowiadający jego naturalnej ewolucji. Tylko wtedy zdołamy przykuć uwagę dziecka i dać mu siłę psychiczną niezbędną do wykonania działania, jeśli wpleciemy w wykonaną pracę radość, jaką zapewnia praca".

Św. Tomasz w sposób zwięzły i krótki, wypowiada właściwie to samo w tym artykule oraz w zagadnieniu o szkodliwości smutku, a zwłaszcza tej jego postaci, jaką jest nuda.

Q. 33, 4. Niniejszy artykuł jest uwieńczeniem Tomaszowych rozważań o wychowawczym i ascetycznym znaczeniu przyjemności, zadowolenia i radości. Przyjemność skojarzona z danym działaniem doskonali je, dodając doń nową wartość z powodu osiągnięcia i posiadania umiłowanego dobra, przynajmniej we własnym marzeniu. Przyjemność ta nie jest zasadniczo właściwym motywem czy bodźcem działania, gdyż tym jest bezpośrednio dobro, które przez działanie pragniemy osiągnąć, a tym nie zawsze jest przyjemność lecz zazwyczaj rzecz, która zaspakajać się zdaje nasze potrzeby. Przyjemność wiec jest celem działania w tym znaczeniu, że jest pewnym dobrem, którego pragniemy dla niego samego, a nie dla czegoś innego. Niemniej przyjemność z natury swej podporządkowana jest samemu działaniu. Nie jest więc dobrem najwyższym, lecz raczej cechą dobra najwyższego, a mianowicie szczęścia, które obejmuje w sobie radość, ale polega na działaniu.

Św. Tomasz przyjmuje także w tym artykule humanistyczne ujęcie przyjemności, rozpracowane przez Platona i Arystotelesa, którego tu bezpośrednio przytacza. Warto tekst ten podać w całym kontekście (Etyka Nikomachejska, X, 1174, a. 20, 1175, a. 18): „Czynność każdego zmysłu łączy się z przyjemnością, a tak samo czynność myślenia; najprzyjemniejsza jednak jest ta, która jest najdoskonalsza ... Przyjemność jest dopełnieniem czynności, ale nie tak, jak nim jest odnośna sprawność, lecz jak cel, który się do niej dołącza. podobnie jak rozkwit urody dołącza się do młodości. ... Żadna z czynności ludzkich nie może trwać bez przerwy. Nie może tedy i przyjemność trwać bez przerwy, jako że jest czymś towarzyszącym czynności. Z tego samego powodu niektóre rzeczy cieszą nas dopóki są nowe, później zaś już mniej. Zrazu bowiem pobudzają umysł do intensywnego zajęcia .się nimi, później jednak czynność umysłu nie jest już tak żywa, lecz słabnie; dlatego też przyjemność maleje. Można by przypuszczać, że wszyscy pragną przyjemności, bo wszyscy też pragną życia; życie zaś jest pewnego rodzaju działaniem. Przyjemność zaś jest uwieńczeniem poszczególnych czynności, a tym samym życia, którego oni pragną. Nic też dziwnego, że dążą także do przyjemności, gdyż dla każdego człowieka stanowi ona dopełnienie życia. Nie ma przyjemności bez działania. a wszelkie działanie uwieńczone jest przyjemnością".

Jak więc widać arystotelesowsko-tomistyczna pedagogika i ascetyka docenia w całej pełni wychowawcze znaczenie tej żywiołowej siły, jaką w każdym człowieku, a szczególniej w młodzieży jest popęd do przyjemności. Nie potępia ich, lecz żąda rozumnego kierowania nimi ku właściwemu celowi życia ludzkiego, jak to dokładniej zobaczymy w następnym zagadnieniu.

Q. 34, 1. Humanizm św. Tomasza przejawia się w realizmie jego pedagogiki i ascetyki. Wychodząc z uznanego także i dziś założenia, że „nikt nie może żyć bez jakiejś zmysłowej i cielesnej przyjemności", odrzuca twierdzenie rygorystów ze szkoły Speuzypa, jakoby każda przyjemność była z natury swej czymś złym i potępienia godnym. Idąc za Arystotelesem, św. Tomasz takie twierdzenie uważa nie tylko za całkowicie fałszywe, ale także za wielce nie pedagogiczne, a to dlatego, że, jak mówi Akwinata, „w dziedzinie działań i uczuć ludzkich, w których doświadczenie ma największą wagę, bardziej pociągają przykłady niż słowa". Głoszenie zaś rygorystycznych zasad, że należy unikać wszelkich przyjemności, nie idzie i nie może iść w parze z przykładem bezwzględnego ich unikania i dlatego, ciągnie dalej św. Tomasz: „jeśli tych, którzy głoszą, że wszystkie przyjemności są złe, ludzie przyłapią, że tym przyjemnościom ulegają, bardziej będą skłonni do nich pod wpływem przykładu życia takich filozofów n a puszczą mimo uszu ich naukę, zawartą w słowach". Powinni o tym pamiętać rodzice, nauczyciele i kaznodzieje, gdy gromią młodzież za szukanie przyjemności.

Godziwość pewnych przyjemności św. Tomasz uzasadnia faktem ich zgodności z ludzką rozumną naturą, a to jest istotą moralności i pozytywnej wartości moralnej, oraz z tej racji, iż przedmiot ich może być dobry. Kiedy więc ktoś doznaje przyjemności w tym, co jest zgodne ze zdrowym rozumem z powodu dobrego moralnie działania, przyjemność ta jest moralnie dobra, o ile, rzecz jasna, wszystkie inne warunki dobrego czynu są spełnione, nawet choćby szło o tak żywiołową przyjemność, jaką jest rozkosz doznawana przy obcowaniu płciowym, powodująca chwilowe zawieszenie działania rozumu, jak to św. Tomasz zaznacza w odpowiedzi na pierwszą trudność. dodając, że „niekiedy sam rozum wymaga, by zawiesić jego używanie", np. z powodu konieczności snu. W żadnym zaś wypadku św. Tomasz nie zgodziłby się z okrzykiem ojca stoicyzmu, cynika Antystenesa (IV w. przed Chr.): „wolałbym oszaleć niż doznać przyjemności".

Q. 34, 2. Gdyby prof. M. Ossowska znała ten i poprzedni artykuł nie powiedziałaby, że kultura chrześcijańska wyraża przekonanie, że „przyjemność jest sama w sobie, bez względu na swe konsekwencje, czymś złym i grzesznym" („Motywy postępowania" s. 125), lub, że chrześcijaństwo „przyjemności przypisywało wpływ demoralizujący" (tamże, s. 126), a już całkowitym fałszowaniem historii jest wywodzenie „Chrystusa z sekty esseńczyków, którzy poczytywali wszelką przyjemność za zło" (tamże), Chrystusa, który brał udział w uczcie weselnej w Kanie i nawet przy tej okazji cudownie przemienił wodę w wino, który nie wahał się przyjąć zaproszenia na ucztę zarówno u grzesznego celnika, jak i u rygorysty-faryzeusza, Chrystusa, który swym uczniom zalecał: „Radujcie się i weselcie się, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiesiech".

Z drugiej jednak strony uniwersalizm chrześcijański, tak świetnie ujęty w tomizmie, daleki był od epikureizmu i jego nowszych spadkobierców, takich jak La Metrie, Spencer czy Nietsche, którzy przyjemność uznawali za jedyne dobro i za miarę wszelkiego dobra, nie uznając wyższości przyjemności duchowych nad cielesnymi i widząc w tych drugich pełnię i płodność życia. Źródło tak pojętego hedonizmu św. Tomasz widział w nieodróżnianiu tego, co jest zasadniczo dobre od tego, co jest dobre pod pewnym względem, a mianowicie ze względu na nienormalne przysposobienie danej jednostki, np. gdy dla chorego niekiedy jest dobre zażycie pewnej dawki lekarstwa zrobionego z trucizny. n albo ze względu na ton że komuś wydaje się dobre to, co w rzeczywistości jest złe. Nie wszystko więc co jest przyjemne, jest moralnie i zasadniczo dobre, ale tylko ton co jest zgodne z rozumną naturą człowieka, podniesioną do porządku nadprzyrodzonego i oświeconą wiarą.

Q. 34, 3. W pozytywnym stosunku do przyjemności, zgodnym z rozumną naturą ludzką, św. Tomasz idzie jeszcze dalej niż Platon, wykazując bezpodstawność poglądu tegoż ostatniego, jakoby żadna przyjemność nie mogła być najwyższym dobrem lub przynajmniej cechą dobra najwyższego, będącego najwyższym działaniem i źródłem pełnej radości. Słusznie zaznacza Kajetan w komentarzu do tego artykułu, że św. Tomasz nie twierdzi tu wbrew swej nauce (1-2, 4, 2), że bezpośredni ogląd Najwyższej Prawdy jest czynnikiem istotnościowym i zasadniczym w szczęściu, a radość jest tylko następstwem tego oglądu, jakoby przyjemność czy radość była lepszym dobrem. niż ów ogląd. Nie porównuje tu bowiem oglądu z radością, lecz twierdzi jedynie, że w porządku moralnym najlepsza jest ta radość i ta przyjemność, jaka jest następstwem najwyższego szczęścia.

Q. 34, 4. W przeciwieństwie do rygorystów św. Tomasz uczy, że naprawdę cnotliwy jest nie ten, kto unika wszelkiej przyjemności, ale ten kto raduje się uczynkami cnotliwymi i w nich znajduje przyjemność. Z drugiej zaś strony uzasadnia, dlaczego należy odrzucić drugą skrajność, wyznawaną przez Epikura, a później przez Spencera, jakoby przyjemności cielesne stanowiły jeśli nie jedyną to przynajmniej główną miarę wartości działania ludzkiego. Oto, co mówi Spencer: „Postępowanie jest dobre lub złe, stosownie do tego, czy ostatecznym wynikiem jego jest przyjemność czy przykrość” (Zasady Etyki, tł. J. Karłowicz, s. 24).

Dowód św. Tomasza, że przyjemności nie stanowią miary wartości moralnej postępowania, opiera się na empirycznie stwierdzalnym fakcie, że przyjemności doznajemy zarówno w tym, co dobre, jak i w tym, co złe, a więc w tym, co zgodne z rozumną naturą ludzką, i tym samym z jej ostatecznym celem, jak i w tym, co z tą naturą i z tym celem nie jest zgodne, choć wydaje się nam w danej chwili odpowiednie i miłe.

Z tej zasady wypływa bardzo ważny dla wychowania i ascezy wniosek o właściwym stosunku człowieka do popędu ku przyjemnościom, zwłaszcza moralnie złym. Wiemy już z poprzednich uwag, że hedoniści tego typu, co Epikur, Spencer, Bentham, Gide itp., zalecali całkowite zaspokojenie tego popędu, gdyż wychodzili z założenia, że przyjemność jest dobrem. Natomiast rygoryści, idąc za Speusipem oraz uznając wszelką przyjemność albo za złą, albo za pokusę do zła, doradzali popęd do przyjemności zdławić i wyprzeć z świadomości. W początkach XX wieku Freud i

psychoanalitycy, stwierdziwszy, że wyparcie popędu czy towarzyszących mu zespołów wyobrażeń do nieświadomości wytwarza chorobliwe urazy oraz nerwice, wyładowanie zaś tych popędów jest często groźne dla społeczeństwa - doradzają tzw. sublimację tychże popędów, ich uwznioślenie przez wyładowanie ich w postaci zastępczej, nie groźnej dla społeczeństwa, lecz nawet użytecznej dlań. Wielu autorów katolickich uczepiło się tej sublimacji jako głównego lekarstwa na wszystkie trudności z popędami do przyjemności, zwłaszcza w dziedzinie płciowej. Należy jednak odnośnie do tego „lekarstwa" zachować wielką ostrożność. Freudowska bowiem sublimacja opiera się na jego irracjonalistycznym poglądzie na życie, że ani wola, ani rozum nie kierują pożądaniami, ale im podlegają, gdyż, według psychoanalistyków, człowiekiem rządzą jedynie ślepe siły popędu oraz instynktu, a rozum i wola jest tylko narzędziem, używanym przez te siły, by urzeczywistnić cele, ku którym jednostka nieświadomie dąży i usprawiedliwić ton czego ona instynktownie potrzebuje. Po drugie, sublimacja freudowska, polegająca na zastąpieniu niepożądanego przedmiotu popędu przez inny, bardziej wzniosły, jest próbą często nieskuteczną, oszukania własnego popędu, podobną do zastąpienia piersi macierzyńskiej niemowlęciu przez smoczek. Tomizmowi jest bliższa sublimacja Maxa Schelera, polegająca na skierowaniu popędów ku tworzeniu wartości kulturowych przez wprzągnięcie tychże w służbę wyższych sił ducha. Zasadniczo jednak tomizm żąda wychowania człowieka nie tyle przez tak nawet pojętą sublimację popędów, ile raczej przez usprawnianie się w ich rozumnym opanowaniu przy pomocy cnót, a nie przez ich dławienie, wypieranie ze świadomości, czy też folgowanie im. Jeśli normalne zaspokojenie danego popędu, np. płciowego, jest z pewnych powodów niemożliwe lub niedozwolone, np. z powodu choroby małżonka, tomista nie będzie zalecał zaspokojenia tego popędu przy pomocy sztucznych namiastek właściwego mu przedmiotu lecz raczej doradzi wzbudzenie większego zainteresowania ku wyższym wartościom, wywołując w ten sposób inny godziwy popęd, który odwróciłby uwagę danej jednostki np. od pragnień płciowych ku rzeczom ważniejszym dla danej jednostki, przedstawiając je w postaci bardziej ponętnej przyjemności, aniżeli doznania płciowe, w myśl przestrogi św. Tomasza, już nam znanej z poprzednich rozważań, że: „Bardzo skupiamy uwagę w tym, co nam sprawia przyjemność. Kiedy jednak uwaga przylgnie mocno do jednej rzeczy, osłabia się w stosunku do innych rzeczy lub całkowicie odwraca się od nich" (1-2, q. 33, a. 3).

Przez usprawnienie się w cnocie umiarkowania człowiek może zapanować nad pożądaniem przyjemności „w sposób polityczny", jak nieraz wyraża się Akwinata, nie dławiąc popędu do nich ani nie oszukując go przez podstawienie mu namiastek, ale rozumnie kierując nim ku jego godziwym celom, jeśli takie istnieją w danych okolicznościach i jeśli ich osiągnięcie w konkretnych warunkach jest moralnie godziwe. czyli zgodne z wymaganiami zdrowego rozumu, oświeconego wiarą nadprzyrodzoną. Jeśli zaś takie normalne zaspokojenie popędu byłoby w danych warunkach albo niegodziwe, albo niewskazane, tomista doradzi nie zaspokojenie tego popędu w sposób sztuczny, skierowując ów popęd ku innemu, zastępczemu przedmiotowi, ale raczej jego uspokojenie przez odwrócenie uwagi od tego, co go podnieca, zwrócenie jej ku wyższym celom, wzbudzając uprzednio większe zainteresowanie się nimi i potrzebę ich osiągnięcia. W tym celu tomista posłuży się przede wszystkim środkami nadprzyrodzonymi, by wzmocnić Miłość Bożą w danym człowieku przez odpowiednie przyjmowanie Sakramentów św.. żywszy udział w

liturgicznym i apostolskim życiu Kościoła, a przede wszystkim przez wewnętrzną pracę nad uświęceniem i udoskonaleniem własnej osobowości. Środki te nie dadzą wprawdzie zaspokojenia popędu, np. płciowego, choćby w postaci zastępczej. ale potrafią go uspokoić bez szkody dla fizycznego i psychicznego zdrowia jednostki, gdy jej uwaga będzie pochłonięta czym innym. W przeciwieństwie bowiem do popędu samozachowawczego, którego niezaspokojenie może spowodować ciężkie niedomagania, a nawet śmierć, niezaspokojenie popędu płciowego przez rozumne jego opanowanie i wychowanie za pomocą odpowiednich sprawności moralnych, jak miłość nadprzyrodzona, umiarkowanie i wielkoduszność, nie tylko nie staje się szkodliwe, ale raczej wzmaga energię i siły człowieka w innych dziedzinach, jak to sami psychoanalitycy stwierdzają, zalecając wielką ostrożność w stosowaniu leczenia i wychowania podług metody freudowskiej.

Oczywiście można i trzeba w wychowaniu popędu do przyjemności wykorzystać realne zdobycze psychoanalizy, która „pragnie przyjść z pomocą tam, gdzie dusza jest niby pole, zasypane żwirem przez dziki strumień górski ... przez wyzwolenie człowieka ze szkodliwych uwiązań psychicznych” (O. Pfister: „Psychanaliza na usługach wychowania” s. 17).

Q. 35, 1. W przeciwieństwie do niektórych nowszych psychologów, jak Max von Frey, mieszających wrażenie bólu z uczuciem bólu, św. Tomasz w osnowie tego artykułu oraz w odpowiedzi na drugą trudność podkreśla różnicę tych dwóch przeżyć. Wrażenie bólu ma charakter wyłącznie poznawczy. Odczuwamy go dzięki szczególnym zakończeniom nerwowym rozsianym w ilości 50-200 na 1 cm^2 w skórze i niektórych organach wewnętrznych. Natomiast uczucie bólu zakłada wrażenie bólu, ale polega na pewnym wzruszeniu psychicznym, jakie się budzi na skutek owego wrażenia. Uczucia bólu, podobnie jak i uczucia przyjemności, mogą być dwojakie: cielesne oraz psychiczne, które o. J. Woroniecki nazywa zmysłowymi („Kat. etyka wychowawcza”, s. 152 i in.): „Jest to niesłychanie ważne rozróżnienie, które w etyce posiada wielką doniosłość, niedocenianą przez współczesnych. Różnica między nimi, a przeto i różnica nazwy stąd pochodzi, że pierwsze zaczynają się w ciele i odbijają się w zmysłach w formie poznania i pożądania, drugie przeciwnie zaczynają się w zmysłach w formie poznania. które budzi pożądanie i odbija się następnie w ciele. Uczucie cielesne zaczyna się przeto od jakiegoś procesu fizjologicznego w naszym organizmie, który gdy dojdzie do pewnego nasilenia, sprawia, że go sobie uświadamiamy, jako coś co nam sprawia zadowolenie lub przykrość. ... Zupełnie inaczej rozwija się uczucie zmysłowe. Zaczyna się ono od poznania jakiegoś przedmiotu. Jeśli tak uświadomiony przedmiot ... nie jest nam obojętny, to albo powstaje w nas do niego upodobanie, albo nieupodobanie, i z tych dwóch zasadniczych ustosunkowań się do przedmiotu wypływają wszystkie inne uczucia. To poruszenie naszej duszy do lub od poznanego przedmiotu odbija się niejako echem w naszym organizmie, wywołując w nim liczne reakcje. ...Uczucia cielesne same przez się do życia moralnego nie należą, powstają bowiem w głębiach życia fizjologicznego, na które wola nie ma bezpośredniego wpływu, albo przynajmniej niesłychanie ograniczony” .

Q. 35, 2. W następnych artykułach św. Tomasz używa wyrazu: „tristitia”, który tłumaczymy przez „smutek” w znaczeniu wszelkiej przykrości i wszelkiego bólu czy cierpienia. W języku polskim najszersze znaczenie ma wyraz „przykrość” bo jest nią każdy ból i każdy smutek. Bólem nazywamy tak wrażenie jak i uczucie budzące się na skutek urażenia jakiegoś organu cielesnego. Cierpienie zaś to chroniczny, dłużej trwający ból. Smutek wreszcie to przykrość duchowa, wywołana przez świadomość, że spotkało nas jakieś zło. Nigdy nie mówimy o smutku cielesnym, chociaż nieraz używamy wyrażenia o bólu nie tylko cielesnym ale także i duchowym. często, ale nie zawsze, smutek jest następstwem bólu cielesnego.

W odpowiedzi na trzecią trudność Tomasz stwierdza, że wrażenia innych zmysłów mogą być wprawdzie przykre, ale stają się bolesne jedynie wtedy, gdy spowodują zaburzenie w zmyśle dotyku np. wskutek swego nadmiernego działania czy zbytniego natężenia.

Q. 35, 3. Rzeczy przeciwne sobie różnią się formą (istotnością), względnie cechą, stanowiącą o ich przynależności do określonego gatunku. Otóż taką formą dla ruchów i uczuć jako pewnych dążeń jest przedmiot jako cel tych dążeń, gdyż cel ten różnicuje gatunkowo poszczególne dążności.

W odpowiedzi na pierwszą trudność św. Tomasz stwierdza, że ból może być przyczyną przyjemności; człowiek szuka tego, co ją sprawia, nie wzbraniając się nawet przed cierpieniem, byle osiągnąć tę przyjemność. Stąd wypływa nieskuteczność w wychowaniu takich metod jak chłosta, która na ogół chłopców nie odstrasza, gdy im się chce bawić z rówieśnikami, choć przewidują, że potem rózga będzie w robocie. Zdarza się także, że sam ból może być przyjemny, jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, i co potwierdzają wyniki współczesnej nam psychologii, szczególnie gdy chodzi o ból, będący owocem miłości względem innej osoby lub siebie samego. W jaskrawej postaci występuje to w anomalii zwanej masochizmem, czyli w szukaniu rozkoszy, zwłaszcza płciowej przez zadawanie sobie bólu cielesnego, wyzyskując własne cierpienie do spotęgowania przyjemności. Normalnym natomiast zjawiskiem jest dobrowolne przedłużanie jakiegoś cierpienia, płynącego z niezaspokojenia jakiejś potrzeby, by dłużej się cieszyć jego uprzednim wyobrażeniem i mocniej odczuć zaspokojenie tej potrzeby. Stąd miłośnicy dobrego wina, lubią jego wypicie odwlekać jak najpóźniej, by lepiej odczuć przyjemność jaką daje.

Q. 35, 4. Na czym polega różnica między rodzajem a gatunkiem już wyjaśniliśmy w komentarzu do Q. 31, a. 7. Np. czworoboczność jest np. formą rodzajową, a równokątność formą gatunkową prostokątów, prostokąt bowiem jest gatunkiem czworoboku. Formą w uczuciach jest stosunek do właściwego im przedmiotu. Jeśli więc smutek i radość odnoszą się do tego samego przedmiotu, jedno drugiemu przeciwstawia się gatunkowo. Jeśli odnoszą się do różnych nie przeciwstawnych przedmiotów nie przeciwstawiają się sobie, gdyż są od siebie niezależne. Jeśli wreszcie odnoszą się do przeciwstawnych przedmiotów, wówczas są z sobą zgodne, np. radość z powodu dobra i smutek z powodu zła.

Q. 35, 5. Nemesius z Emezy (żył w V w.), którego w średniowieczu mylnie utożsamiano z św. Grzegorzem z Nissy (+ 390), napisał cenione dzieło p.t. „De natura hominis”.

Jeśli przez przyjemność z powodu kontemplacji rozumie się radość z powodu samego poznania, nic jej zasadniczo nie przeciwstawia się w zakresie tego poznania, myśl ludzka bowiem nawet przeciwne sobie przedmioty ujmuje pod tym samym kątem widzenia, gdyż jedno przeciwieństwo stanowi podstawę poznania drugiego. Światło przecież nieraz lepiej poznajemy przez cienie. Jeśli jednak przez tę przyjemność rozumie się radość nie z powodu samego poznania, ile z powodu umiłowanego przedmiotu poznania, wówczas radości tej sprzeciwia się smutek. Przygodnie jednak znużenie cielesne potrafi przygasić radość w kontemplacji, a nawet przeszkodzić w niej. Nie stanowi jednak przeciwieństwa do tej radości, gdyż należy do innego rodzaju. Zasadniczo jednak kontemplacja jest źródłem najczystszej i najpiękniejszej radości, której pełnię osiągniemy w życiu przyszłym, a której przedsmak możemy mieć już w tym życiu przez miłosne rozważania Najwyższej Prawdy i zachwycanie się Najwyższym Pięknem, jakie człowiek tylko w Bogu może odnaleźć.

Q. 35, 6. Tytuł artykułu ma charakter normatywno-etyczny, treść zaś jest raczej psychologiczna, uzasadniająca, że w rzeczywistości pożądanie przyjemności jest zasadniczo mocniejsze niż unikanie przykrości, a to dlatego, że istnieje dobro doskonałe, całkowicie zaspokajające wszystkie potrzeby ludzkie, nie ma zaś zła doskonałego, oraz dlatego, że dobra pragniemy dla niego samego. zła zaś ze względu na dobro. Otóż dobro. jest źródłem przyjemności i radości, a zło źródłem przykrości i smutku. Zdarza się jednak, że ktoś bardziej unika pewnych przykrości niż pożąda przyjemności, a mianowicie gdy przykrość pochodzi z braku tego, co się kocha; im bardziej bowiem coś się kocha, tym więcej odczuwa się ból, gdy się tego nie posiada, albo gdy przykrość jest skutkiem miłości większego dobra, którego brak się odczuwa, aniżeli to dobro, którego posiadanie wywołuje przyjemność. Stąd, jak zaznacza św. Tomasz, ludzie, a jeszcze bardziej zwierzęta, powstrzymują się od najbardziej nawet smacznego jadła ze strachu przed chłostą lub innym bólem. Nadto smutek ma tę ujemną stronę, że psuje nie tylko przeciwstawną mu przyjemność, ale zatruwa wszystkie przyjemności.

Q. 35, 7. Zasadniczo cierpienie wewnętrzne jest większe niż cierpienie zewnętrzne, gdyż samo przez się bardziej sprzeciwia się pożądaniu, podczas gdy cierpienie zewnętrzne dlatego sprzeciwia się pożądaniu, że sprzeciwia się ciału, a więc tylko pośrednio. Niemniej św. Tomasz przyznaje, że na ogół rzadko kto umiera ze smutku, a bardzo często z powodu cierpień cielesnych, gdyż jego przyczyna bardziej szkodzi ciału, niż smutek.

Q. 35, 8. Niełatwo dosłownie przetłumaczyć wyrazy, oznaczające cztery gatunki smutku, skoro sam św. Tomasz dwa pierwsze nazywa po grecku „acedia” i „acthos”, które przekładamy niezbyt wiernie przez „zobojętnienie” i „przygnębienie” choć „acedia”, prócz zobojętnienia na wszystko, wyraża także pewne lenistwo duchowe i smutek z powodu dobra, które trzeba robić; „acthos” zaś, które sam św.

Tomasz próbuje oddać przez „anxietas” lub „angustia” co dosłownie znaczy „niepokój”, tłumaczymy przez „przygnębienie”, zgodnie z treścią, którą św. Tomasz pod ten wyraz wkłada w osnowie artykułu. Trzeci wyraz: „misericordia” tłumaczymy tu nie przez „miłosierdzie” które zachowujemy na oddanie aktu miłości o tej nazwie, łacińskiej, lecz „litość” co wyraża raczej uczucie smutku z powodu cudzego cierpienia. Wreszcie „invidia” tłumaczymy przez „zazdrość”, zachowując wyraz bliskoznaczny „zawiść” na oznaczenie wady, która po łacinie nazywa się również „invidia” w przekonaniu, że „zazdrość” raczej wyraża uczucie smutku z powodu cudzego dobra, niż stałą wadę woli nie mogącej ścierpieć, że komuś lepiej się powodzi. Idziemy w tym za o. Woronieckim, ale wbrew niemu wyrazu „acedia” nie tłumaczymy przez „zniechęcenie”, bo to jest raczej słabszą odmianą rozpaczy niż smutku, ani przez „lenistwo” jak w katechizmach zwykle tłumaczy się nazwę wady, noszącej również miano „acedia”. Wada ta polega na pewnej zgorzkniałości, jakby się połknęło beczkę octu. Przygnębienie i zobojętnienie zwykle idą w parze, powodując jakby wewnętrzny paraliż człowieka, tak, że wskutek tego smutku nic mu się nie chce robić. Uczucie tego zobojętnienia, czy raczej złego humoru, jest źródłem nudy, jednego z największych wrogów wychowania i pracy wewnętrznej.

Q. 36, 1. W porządku ontologicznym utrata dobra i obecność zła utożsamia się, gdyż zło jest właśnie brakiem należnego dobra. Natomiast w porządku psychologicznym inaczej odczuwamy utratę dobra i obecność zła. Uczucie bowiem idzie za poznaniem przedmiotu. W poznaniu zaś utratę czy brak dobra ujmujemy jako pewien byt, chociaż jest to tylko byt myślny i dlatego inaczej odnosimy się do zła, a inaczej do utraconego dobra. Przyjemność naprzód zwraca się do dobra, przykrość zaś i smutek - do zła, jako do właściwego sobie przedmiotu.

Q. 36, 2. Zasadniczą przyczyną smutku jest miłość do utraconego dobra, gdyż miłość jest źródłem wszystkich uczuć. Dlatego też najwięcej smucimy się utratą dóbr już posiadanych. Bolejemy także z powodu niemożności osiągnięcia dóbr jeszcze nie posiadanych lub z powodu przeszkody, utrudniającej nam ich zdobycie. Stąd im większa w człowieku jest pożądliwość dóbr doczesnych, tym większa jest gorycz z powodu niemożności ich osiągnięcia w takiej ilości i tak łatwo, jakby się chciało.

Q. 36, 3. Wewnętrzna jedność i harmonia w naszym życiu wewnętrznym jest jednym z podstawowych dóbr. Świadomość jej braku czy zaburzenia wywołuje uczucie przykrości, bólu i smutku. Chodzi tu nie tylko o jedność fizyczną przedmiotu z podmiotem, ale przede wszystkim o jedność psychiczną w duchowym życiu człowieka. Psychologia współczesna ustaliła już dawno, że nie ma wrażeń i wyobrażeń bez uczuć, ani uczuć bez wrażeń i wyobrażeń, które są zawsze zabarwione uczuciowo, choć nieraz tak nieznacznie, że uczucie to uchodzi naszej świadomości. Tę jedność psychologia współczesna ujęła w tzw. prawo kojarzenia i promieniowania tonu uczuciowego. Oto jak W. Biegański wyraził te prawa („Etyka ogólna” s. 36-37):

„Każde wyobrażenie, bądź spostrzegawcze, bądź odtwórcze, wywołuje w naszej świadomości szereg innych wyobrażeń odtwórczych na mocy ich wzajemnego podobieństwa lub w styczności w przestrzeni i czasie postrzegania. Otóż przy powyższym kojarzeniu ... tony uczuciowe skojarzonych wyobrażeń łączą się z tonem

uczuciowym wyobrażenia pierwotnego, i stosownie do swej jakości, zmniejszają lub zwiększają jego natężenie. Jeżeli zabarwienie uczuciowe wyobrażenia pierwotnego oraz wyobrażeń skojarzonych jest jednoimienne. tj. wyłącznie przykre lub wyłącznie przyjemne, to następuje zawsze zwiększenie jego natężenia. Jeżeli zaś przeciwnie, towarzyszą im uczucia różnoimienne, np. pierwotnemu wyobrażeniu uczucie przyjemne, skojarzonym zaś przykre lub odwrotnie, to następuje albo osłabienie tonu uczuciowego pierwotnego wyobrażenia, albo nawet jego zmiana jakościowa.

„Z kojarzenia uczuć wynika inne jeszcze ciekawsze a pokrewne zjawisko, mianowicie tzw. promieniowanie stanów uczuciowych. Różnica między kojarzeniem a promieniowaniem stanów uczuciowych polega na tym, że w pierwszym wypadku tony uczuciowe wyobrażeń skojarzonych przenoszą się na wyobrażenie pierwotne, w drugim zaś ton uczuciowy wyobrażenia pierwotnego promieniuje, przenosi się na wyobrażenia skojarzone”.

Q. 36, 4. Prawo kojarzenia uczuć, podane w komentarzu do poprzedniego artykułu, św. Tomasz opiera tu na sposobie oddziaływania przedmiotu na podmiot doznający, zależnie od siły działającej podniety.

Q. 37, 1. Zasadniczo ból i smutek stanowią przeszkodę w nauce 1 w zdobywaniu wiedzy, gdyż odciągają uwagę od jej przedmiotu, zwracając ją ku temu, co wywołuje ów ból. Uwaga bowiem, skierowana na treść wrażeń lub wyobrażeń zwiększa ich żywość i wyrazistość, potęgując równocześnie skojarzony z nimi ton uczuciowy. Jeśli zaś uwaga skupi się nie na treści wrażeń, ale na samym uczuciu towarzyszącemu temu wrażeniu, wówczas natężenie uczucia zmniejsza się, gdyż uwaga powstrzymuje dostęp rozmaitych bocznych wrażeń i wyobrażeń, mogących zamącić pole świadomości. Ubocznie jednak umiarkowany smutek może sprzyjać rozwadze przez wyłączenie przyjemności odwracających uwagę od przedmiotu rozmyślania i skupiając siły psychiczne na nim. „Zasadniczo jednak przeszkadza w nauce, a jeśli natężenie jego jest wielkie, uniemożliwia ją”. Artykuł niniejszy ma wielką wartość dla wychowania, a zwłaszcza dla nauczania. Wskazuje bowiem na niebezpieczeństwo acedii, czyli zobojętnienia i nudy, bo „nauczanie nudne ... jest niemożliwe do przyswojenia, gdyż dusza zarówno jak i ciało wzbrania się przyswoić sobie to, co budzi w niej odrazę” (E. Claparéde: „Psychologia dziecka i pedagogika eksperymentalna”, s. 364).

Q. 37, 2. Artykuł posiada wielką wartość wychowawczą i ascetyczną przez wykazanie, jak fatalne następstwa posiadają różne postacie smutku o dużym natężeniu, takie jak nuda, zobojętnienie. melancholia, zgorzkniałość, nastrój pesymistyczny, a także przez zwrócenie uwagi na paraliżujący wpływ tego rodzaju stanów duszy na życie cielesne, psychiczne, również społeczne i polityczne, zwłaszcza w okresie, gdy materializm teoretyczny i praktyczny wespół z egzystencjalizmem zawładnął współczesną umysłowością i życiem jednostek i społeczeństw. Bo cóż pozostaje człowiekowi, skoro pragnie szczęścia, a nie może go osiągnąć i w troskach oraz zabiegach o jadło, mieszkanie, miłość. - schodzi mu krótkie życie i tak marne istnienie, które jak sądzi z nicości powstało, nicością jest otoczone i przesiąknięte i wnet w nicość się obróci?

Czasy nasze nazwał niewierzący filozof Heidegger epoką ludzi znudzonych nieobecnością i brakiem Boga, jakby komentując słowa księgi Mądrości (2, 1-25), opisującej rozczarowanie i gorycz utrudzonych ludzi, którzy za późno uświadomili sobie, że ich utrudzenie poza drogami Pańskimi było bezużyteczne i bezsensowne: „Mówili bowiem, rozmyślając niedobrze u siebie: „Krótki i przykry jest czas żywota naszego i nie masz ochłody przy końcu człowieka. Bo z niczegośmy się narodzili i potem będziemy jakby nas nie było, ... popiołem będzie ciało nasze, a duch rozwieje się i przeminie żywot nasz jako ślad obłoku, i rozejdzie się jako mgła, która rozpędzona jest od promieni słońca, ... a imię nasze z czasem będzie zapomniane ... bo przemijaniem cienia jest czas nasz".

Q. 37, 3. Ten artykuł również, jasny w swej treści, posiada wprost nieocenioną wartość pedagogiczną, ascetyczną i socjologiczną, gdyż wykazuje, jak smutek w jakiejkolwiek swej postaci, przeszkadza w każdym działaniu, które jest przedmiotem i tym samym przyczyną smutku, np. gdy lekcja wywołuje znudzenie wśród uczniów.

Q. 37, 4. Mamy tu naukę św. Tomasza o zasadniczej szkodliwości smutku i takich jego przejawów, jak apatia, zobojętnienie, przygnębienie, tak dla ciała jak i dla działania duchowego, którego przedmiot budzi w nas zmartwienie, smutek czy jakąkolwiek inną przykrość, innymi słowy, gdy działanie to jest nam przykre i nieznośne. Gdy więc trzeba czegoś dokonać, należy wpierw postarać się przez odpowiednie nastawienie naszej uwagi, wyobraźni i uczuć, o wzbudzenie w sobie świadomości potrzeby tego działania, o odczucie tej potrzeby, czyli odpowiednie zainteresowanie, a nadto o ożywienie tego działania przyjemnością i radością.

Cały ten rozdział nauki św. Tomasza o smutku, świadczy jak niesłuszne jest przypisywanie chrześcijaństwu, zwłaszcza średniowiecznemu, kultu cierpienia dla samego cierpienia, oraz niechęci do radości. Wbrew przekonaniu prof. M. Ossowskiej („Motywy postępowania" s. 122), chrześcijaństwo nie uznaje cierpienia za właściwe dobro samo w sobie i dlatego zaleca i nakazuje niesienie pomocy cierpiącym nie tylko ze względów humanitarnych i współczucia, ale także, i przede wszystkim, dlatego, że cierpienia na ogół utrudniają ludziom drogę do Boga, i tylko wyjątkowo uświęconym ułatwiają postęp w doskonałości i w dążeniu wzwyż.

Q. 38, 1. Św. Tomasz, uznawszy smutek za zło, które zasadniczo jest szkodliwe, szuka lekarstwa na nie. Pierwsze i najważniejsze lekarstwo widzi w dostarczeniu człowiekowi, pogrążonemu w smutku, a więc także w apatii, w przygnębieniu, w pesymizmie i zobojętnieniu, odpowiednich przyjemności w przekonaniu, że „każda przyjemność przyczynia się do złagodzenia jakiegokolwiek smutku, skądkolwiek by pochodził". Stąd wniosek: Więcej radości! (Radzimy przy okazji Czytelnikowi przeczytać książkę bp P.W. Kepplera p.t. „Więcej radości", Albertinum 1929). Trzeba więcej radości w domach rodzinnych, w szkole. w pracy, w życiu społecznym.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz nawiązuje do prawa kojarzenia uczuć, o którym wspomnieliśmy w komentarzu do Q.36, 3.

Q. 38, 2. W artykule św. Tomasz wskazuje na niebezpieczeństwo „zamykania się w sobie” w czasie przeżywania smutku. Wówczas bowiem cierpienie wzrasta. Chrześcijanin nie wstydzi się za wzorem swego Mistrza. okazać na zewnątrz oznak swego bólu, których stoicy wstydzili się, jako rzekomego dowodu słabości ducha.

Q. 38, 3. „Współczucie” (compassio-sympathia) etymologicznie oznacza wszelkie współdoznawanie tak czuć, czyli wrażeń. jak i uczuć. W potocznym języku oznacza wyłącznie współdoznawanie z cudzym cierpieniem, chociaż być może, jak twierdzi A. Smith, nasze współdoznawanie na chrzcinach i weselach jest szczersze i silniejsze niż na pogrzebach. To współczucie dlatego łagodzi smutek, że jest wyrazem życzliwości drugich osób, a więc pewnego naszego dobra, które nas cieszy nawet w smutku, i dlatego zmniejsza go. Można jednak współdoznawać z kimś, nie czując do niego sympatii ani życzliwości, np. gdy się ucieka od jego towarzystwa.

Q. 38, 4. Największą radość powinna człowiekowi sprawiać kontemplacja prawdy, nawet gdy prawda ta jest dla niego gorzka. Poznanie prawdy bowiem jest największym dobrem człowieka jako człowieka, tzn. jako jestestwa rozumnego.

Q. 38, 5. W artykule tym mamy nowy znamienny przejaw chrześcijańskiego humanizmu św. Tomasza. on, zakonnik średniowieczny, nie wahał się zalecać kąpieli, snu, a także gier i zabaw oraz tego wszystkiego, co przywraca ciału zdrowe samopoczucie, jako lekarstwa na smutek i przykrości, utrudniające pracę wewnętrzną lub zewnętrzną. Dalsze cenne spostrzeżenia św. Tomasza na ten temat znajdzie czytelnik w książeczce niniejszego komentatora p.t. „Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu”. (London, Veritas 1962).

Q. 39, 1. Smutek, fizycznie biorąc, jest złem naturalnym, gdyż zakłada brak dobra. Przyjmując jednak obecność zła, smutek z tego powodu jest zdrową reakcją, zgodną z naturą człowieka. a więc jest czymś dobrym. Pod względem moralnym smutek w konkretnych warunkach i okolicznościach może być również dobry, mianowicie gdy jest zgodny z rozumną naturą człowieka ze względu na te okoliczności, np. gdy ktoś smuci się z powodu grzechu.

Przypominamy, że św. Tomasz, podobnie jak i inni scholastycy, cytowane tu dzieło: „De natura hominis”, powstałe w V. w. przypisywał św. Grzegorzowi z Nissy. W rzeczywistości autorem jego był Nemesios.

Q. 39, 2. Artykuł ten jest prostym wnioskiem, wypływającym z pierwszego artykułu. Skoro bowiem smutek może być zgodny z naturą człowieka, tym samym może być dobrem godziwym, nawet wtedy gdy człowiek smuci się z powodu nieszczęścia, które z woli Bożej dotknęło gon jeśli tej woli Bożej poddaje się i nie sprzeciwia się jej. Bóg jednak nie wymaga, by człowiek chciał tego nieszczęścia i nie smucił się, gdy go spotka. Tego rodzaju smutek nie sprzeciwia się woli Bożej. Tym bardziej nie tylko wolno, ale trzeba smucić się z takiego nieszczęścia, jakim jest grzech, czyli postępowanie wbrew rozumnej naturze człowieka i jego ostatecznemu celowi.

Q. 39, 3. Biologiczna wartość niektórych cierpień i bólów jest niewątpliwa, stanowi bowiem sygnał ostrzegawczy, że coś dla organizmu jest niebezpieczne i może wywołać w nim niepożądane następstwa w postaci choroby kalectwa lub nawet śmierci. Cierpienie zazwyczaj zmusza człowieka do szukania odpowiedniego lekarstwa i troski o zdrowie, by zapobiec cierpieniu. Bywają jednak wypadki w których biologiczna celowość okropnego nieraz cierpienia jest nader wątpliwa. Ale prócz biologicznej wartości, może nie zawsze ujawniającej się, cierpienie może być dla niejednego użyteczne i korzystne moralnie, hartując go do twardego życia, wewnętrznej karności oraz duchowej tężyzny. Nieraz także dopiero cierpienie potrafi z człowieka wyzwolić najszlachetniejsze jego siły. Nie da się jednak statystycznie określić, jakich ludzi jest więcej: czy takich których cierpienie udoskonaliło, czy raczej takich, których złamało. W porządku nadprzyrodzonym cierpienie, przyjęte z miłości ku Bogu, może mieć wartość wynagrodzenia i pokuty za grzechy oraz zasługi na wieczną szczęśliwość.

Q. 39, 4. Ból z powodu prawdziwego zła nie jest największym , złem, gdyż może być coś gorszego od owego zła, a mianowicie nie uznawanie prawdziwego zła za zło oraz zobojętnienie na to zło. Ból z powodu zła pozornego również nie jest największym złem, gdyż może być również coś gorszego, a mianowicie odstąpienie od prawdziwego dobra, tj. grzech. W każdym smutku i w każdym bólu zachodzi pewne dobro, choćby w postaci poznania zła i zdrowej reakcji natury czy w woli. Zło bezwzględne nie istnieje, gdyż każde zło opiera się na pewnym dobru.

Cierpienie za największe zło uznawał założyciel szkoły cyrenajskiej. Arystyp (IV w. przed Chrystusem), a za nim zdanie to w złagodzonej formie podtrzymywał Epikur (+ 270 przed Chr.). W okresie racjonalizmu wyznawcą tego poglądu był La Mettrie (+ 1751). Reakcją na ten hedonizm epikurejski był stoicyzm. Stosunek stoicyzmu do cierpienia dobrze charakteryzuje prof. M. Ossowska („Motywy postępowania", s. 56): „Cała stoicka technika życia jest techniką unikania nie rzeczy przykrych, lecz cierpienia. jest kuracją objawową, a nie kuracją. sięgającą przyczyn. Stoik nie unika ubóstwa, wygnania czy złości ludzkiej, uczy tylko jak urobić siebie samego tak, by przy zetknięciu z tymi rzeczami nie cierpieć. Trudno o postawę życiową mniej aktywną, jeżeli idzie o kształtowanie otoczenia i swoich warunków bytowania tak, by od nich doznać jak najmniej złego. ...Coś analogicznego czyni fakir, który uczy się nie cierpieć przez zniesienie własnej wrażliwości na ból. Ta technika znowu nie pomniejsza jego możliwości zderzenia się z bodźcami sprawiającymi ból, przekształca zaś tylko jego reakcje".

Zupełnie inna jest postawa chrześcijanina wobec zła: a mianowicie czynna postawa nienawiści do prawdziwego zła i bezkompromisowej w alki z nim na skutek miłości ku dobru, któremu to zło się sprzeciwia, a więc także na skutek miłości ku każdemu człowiekowi, w którym to zło zachodzi. Chrześcijanin nienawidzi zła, ale kocha ludzi złych nie za ich zło, ale dlatego. że są dziećmi Bożymi. Działa więc w myśl słów Apostoła (Rzym 12, 21): „Nikomu złem za złe nie odpłacajcie ... ale jeśli nieprzyjaciel twój głodny, nakarm go; jeśli spragniony napój go ... Nie daj się zwyciężyć złu, ale zwyciężaj złe w dobrem".

Prawdziwe zło, z którym chrześcijanin walczy, to przede wszystkim zło moralne, a więc grzech, czyli postępowanie wbrew rozumnej naturze człowieka i jego

ostatecznemu celowi, a następnie to wszystko, co w jakikolwiek sposób sprzeciwia się naturze ludzkiej, a więc zło fizyczne, zwłaszcza gdy jest źródłem lub okazją popełnienia zła moralnego. Dlatego cały Kościół katolicki i każdy, w miarę swych możności, chrześcijanin walczy o prawdę i dobro, o miłość i sprawiedliwość dla wszystkich, o pokój i usunięcie wszelkiego wyzysku człowieka przez człowieka. Tak więc chrystianizm przykłada według słów Chrystusa siekierę do samego korzenia, do zła, będącego źródłem cierpienia. Ale równocześnie walczy z cierpieniem zwłaszcza u bliźnich, jako częstym źródłem zła moralnego i czymś co się sprzeciwia naturze człowieka. Dlatego chrześcijaństwo budowało i buduje szkoły, szpitale, sierocińce, schroniska dla starców, przeróżne przytułki itp., a wszystko to dla zwycięstwa dobra nad złem.

Q. 40, 1. O. J. Woroniecki w 1 tomie „Kat. etyki wychowawczej" (s. 159), wyrażenie: „Passio spei", tłumaczy przez: „uczucie nadziei", natomiast w 2 tomie (s. 168-169) - przez: „otuchę", rozumiejąc przez nią pewien nastrój w dziedzinie uczuć zmysłowych, który „budzi się w nas wobec dóbr nie łatwo dostępnych i wymagających od nas pewnego większego wysiłku". Zaraz jednak dodaje: „Odpowiednikiem otuchy w dziedzinie duchowego chcenia jest nadzieja, będąca usposobieniem woli w dążeniu do dóbr trudniejszych do zdobycia. Ona to sprawia, że się człowiek nie zniechęca i nie cofa, ale stara się o większy wysiłek i, o ile to możliwe, o pomoc postronną, aby dopiąć swego celu. Cechą jej charakterystyczną jest spokój i pewność siebie, co razem nazywamy ufnością. Składają się na nią dwa czynniki: pożądanie dobra ... oraz rachowanie na wzmożenie sił czy to z własnych swych źródeł, czy też z obcych. Teologiczna cnota nadziei w całej pełni realizuje te wszystkie cechy otuchy i nadziei..." W języku łacińskim św. Tomasz nie wyróżnia tych odcieni i wszystkie je nazywa „spes", obejmując jej znaczeniem tak otuchę, jak ufność, nadzieję jako chcenie i jako pożądanie zmysłowe dobra trudnego do zdobycia i wreszcie cnotę teologiczną. Dlatego w naszym tłumaczeniu pozostajemy przy wyrazie „nadzieja" jako najogólniejszym.

Q. 40, 2. Nadziei towarzyszy pewność osiągnięcia pożądanego dobra. Pewność zaś jest sprawą raczej władzy poznawczej niż pożądawczej. Stąd zagadnienie czy także nadziei nie należy uznać raczej za przejaw poznania niż za uczucie. Św. Tomasz uzasadnia, że nadzieja jest przejawem pożądania, gdyż wyraża dążenie do pewnego dobra. Poznanie natomiast nie jest dążeniem. Nadzieja ma więc charakter dynamiczny, a nie statyczny, bierny, w postaci bezczynnego wyczekiwania, że ktoś inny, np. Bóg, bez wysiłku z naszej strony zrobi to, czego pożądamy dla siebie. O takiej nadziei słusznie powiada nasze polskie przysłowie „nadzieja matką głupich". Nauka św. Tomasza o nadziei stanowi pełną rehabilitację tego uczucia tak bardzo zdobywczego. W potocznym języku odpowiada bardziej temu, co my nazywamy „zdrową ambicją" (Patrz na ten temat art. o. Feliksa Bednarskiego p.t. „Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu", Roczniki Filozoficzne, K.U.L. VII, z. 2, 1960).

Q. 40, 3. Na podstawie zachowania się zwierząt wobec dóbr trudnych, ale możliwych do zdobycia, św. Tomasz uznaje w nich możliwość przeżywania uczucia nadziei. Świadczy o tym ich początkowe wahanie się, czy np. gonić za innym

zwierzęciem, którego mięso mu smakuje, ale które niełatwo chwycić. Takie zachowanie można by wytłumaczyć albo ich zdolnością do rozumowania - ale brak postępu u jakiegokolwiek gatunku zwierząt świadczy, że takie przypuszczenie jest bezpodstawne - albo istnieniem w nich instynktu, uregulowanego rozumnie przez umysł Boży, na podobieństwo zegara, którego mechanizm został należycie ustawiony przez zegarmistrza. Tę drugą możliwość przyjmuje św. Tomasz. Zresztą istnienie instynktów u zwierząt i ludzi uznają prawie wszyscy, interpretując je jednak w różny sposób. Niektórzy, jak L.L. Bernard (Instinct. A Study in Social Psychology) przez instynkt rozumieją dające się dziedziczyć dyspozycje do zachowań stereotypowych i określonych, i na tej podstawie, odrzucają istnienie instynktu samozachowawczego lub macierzyńskiego, gdyż istnieje nieskończona ilość zachowań się, poczytywanych za te instynkty. Stąd L.L. Bernard naliczył aż 149 klas samych tylko instynktów stadnych w 697 wariantach. Bardziej tradycyjne określenie instynktu podał R. Minkiewicz („Próba analizy instynktu metodą obiektywną porównawczą i doświadczalną". Przegl. Filoz. T. X), twierdząc, że instynkt to łańcuch powiązanych ze sobą organicznie odruchów tak iż wywołanie jednego powoduje z nieprzepartą siłą wybuch następnych, o ile nic nie stoi na przeszkodzie, i o ile ogół warunków jest normalny". Na ogół przyznaje się instynktom cztery następujące cechy: 1. że są wrodzone i dziedzicznie przekazywane; 2. występują zawsze w tej samej postaci u danego gatunku zwierząt; 3. są nieświadomą reakcją całego ustroju; 4. są celowe, służąc zachowaniu bytu jednostki lub gatunku i stanowiąc wyraz przystosowania się ustroju do pewnych tylko okoliczności i do najczęściej spotykanych w otoczeniu podniet. Powstanie tych instynktów darwiniści tłumaczą przez przypadkowe zboczenia na drodze powolnego doboru naturalnego oraz przez dziedziczenie przyzwyczajeń nabytych. Choćby i tak nawet było, sam fakt takiej ewolucji dowodzi jej celowości i użyteczności dla istnienia poszczególnych gatunków, a tym samym suponuje istnienie najwyższej Myśli, która nadała światu zdolność i prawa tego rozwoju.

Q. 40, 4. Wyraz „desperatio" tłumaczymy dosłownie przez „rozpacz" choć określenie tego uczucia u św. Tomasza obejmuje nie tylko tę najostrzejszą postać zniechęcenia wobec dobra trudnego do osiągnięcia, jaką wyraża nasz polski wyraz „rozpacz". Zresztą jest to znamienny dla św. Tomasza sposób ujmowania każdego gatunku uczuć podług najbardziej charakterystycznej i najostrzejszej jego postaci. Tak widzieliśmy, że św. Tomasz ujmuje miłość w znaczeniu wszelkiego upodobania w dobru, a nienawiść w znaczeniu wszelkiego nieupodobania w złu.

Należy zwrócić uwagę na odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, że „rozpacz to nie tylko brak nadziei, ale także to odstąpienie od upragnionej rzeczy z powodu mniemania. że jest niemożliwa do osiągnięcia".

Filozofia rozpaczy, jaką przesiąknięte są współczesne systemy ateistyczne, coraz bardziej zatruwa życie dzisiejszych ludzi. Bo cóż, jeśli absurdem jest. żeśmy się urodzili i absurdem, że umrzemy, jak głoszą egzystencjaliści, jeśli śmierć jest nieodwołalnym końcem istnienia, życie zaś zdążaniem do śmierci, a więc nicości, czy warto wysilać się by zdobyć jakieś wartości, które - zdaniem egzystencjalistów - są tylko wymysłem i łudzeniem siebie samego! Tę filozofię rozpaczy przyswajają sobie ci, co się uważają za bezużytecznych i nic nie chcą robić, by stać się użytecznymi. Gorzej gdy taki pogląd w stosunku do innych ludzi żywią myśliciele i politycy, którzy

zastanawiają się poważnie jak najekonomiczniej pozbywać się tych, którzy nie chcieli uczestniczyć w zapewnieniu jakiemuś światopoglądowi władzy nad umysłami i uczuciami narodu. Zbudowano na to krematoria, w których chciano spalić całe narody i spalono około 7 milionów ludzi. Tą filozofią zatrute są matki, które pozwalają na mordowanie w swym łonie własnych dzieci pod pozorem wymagań dobra społecznego i zaoszczędzenia im bolesnego uświadomienia sobie własnej niepotrzebności i ciężaru nałożonego innym, jeśliby te dzieci miały urodzić się lub stać się, wskutek niemożności zapewnienia im należnych warunków wychowania, nienormalne, kalekie, nieuleczalnie chore. Natomiast chrześcijaninowi wiara gwarantuje, że do ostatniej chwili życia. każdy człowiek, nawet nieuleczalnie chory, żyjący na koszt społeczeństwa, jest skarbem, bo może służyć Bogu choćby swoim cierpieniem mężnie znoszonym, a przez to przyczynić się do ubogacenia całej ludzkości.

Q. 40, 5. Artykuł ten posiada szczególną wartość ascetyczną i pedagogiczną. Skoro bowiem uczucie nadziei jest poważną siłą w dążeniu do wzniosłych ideałów i w walce o dobro trudne do zdobycia, o zwycięstwo dobra nad złem, doświadczenie zaś jest źródłem tego uczucia, bo dzięki niemu człowiek zdobywa zdolność robienia czegoś z łatwością oraz przeświadczenie o możliwości osiągnięcia zamierzonego celu, wynika stąd konieczność zdobywania tego doświadczenia przez usprawnianie się w dobrym przy pomocy odpowiednich ćwiczeń ascetycznych czy wychowawczych.

Wegecjusz Renatus, pisarz rzymski z czasów cesarstwa.

Q. 40, 6. Św. Tomasz poświęcił niniejszy artykuł wyjaśnieniu, skąd się bierze w młodzieży tyle nadziei, ambicji, zapału i entuzjazmu oraz dlaczego także pijacy oraz głupcy pełni są jak najlepszej nadziei, podobnie jak młodzież z tą tylko różnicą, że to, co u młodzieży jest naturalne i dlatego normalne, zrozumiałe, a nawet miłe, u pijaków i głupców świadczy o pewnej anomalii.

„Młodzież, powiada Akwinata, mając przed sobą wiele przyszłości, a za sobą mało przeszłości ... żyje bardzo nadzieją, która dotyczy przyszłości ... Podobnie ci, którzy nie doznali ani nie doświadczyli przeszkód w swych przedsięwzięciach, łatwiej myślą, że coś potrafią. Dlatego młodzi wskutek niedoświadczenia przeszkód i braków łatwiej wyobrażają sobie, że coś jest dla nich możliwe, i z tego powodu pełni są nadziei”.

To samo mówi współczesna psychologia rozwojowa: „Wiek młodzieńczy”, pisze prof. St. Szuman, jest okresem oczekiwania i nadziei, a ponieważ przyszłość jest ciemna, jest on snuciem marzeń na temat przyszłości i jej antycypacją idealistycznie zabarwioną. Młodzież dopiero, a nie dziecko stoi u progu życia, zapatrzona w przyszłość i oczekuje, aby życie dotrzymało tego, co psychika młodzieńcza sama sobie w życiu obiecuje ... Młodzież tonie w uczuciowości, mózg jej pracuje, skąpany w hormonach, jak nigdy przed tym ani potem. Młodzież jest egzaltowana, sentymentalna, patetyczna. Nad powstaniem idei górnych, haseł szumnych, planów utopijnych pracuje nie tylko rozum, ale właśnie uczucie jest głównym winowajcą. Uczucie porywa myśl i odrywa ją od rzeczywistości. Uczy myśl latać, daje jej skrzydła, ale nie zawsze solidne skrzydła. Ideały mają często skrzydła ikarowe, które opadają, gdy żar promieni rzeczywistości trochę je nagrzeje. Młodzież wstępuje na właściwy próg życia z rozwiniętym lotnym umysłem, z rozpędem i żarem wielkiego

uczucia, oraz z zupełnym brakiem doświadczenia życiowego. Unosi się ponad światem i wynosi się ponad niego, nie nauczywszy się jeszcze po nim chodzić". („Psychologia światopoglądu młodzieży", s. 24).

Jeszcze jedno - św. Tomasz usiłuje wytłumaczyć zjawisko wzmożonej nadziei oraz ambicji i zapału u młodzieży nie tylko psychologicznie, ale także fizjologicznie w świetle współczesnej sobie medycyny przy pomocy tzw. „spiritus animales", co przekład francuski naszego traktatu (O. Corveza) tłumaczy przez „les ésprits animaux", przekład niemiecki przez „Lebensgeister" a prof. St. Świeżawski („Traktat o człowieku", s. 76, 139, 740) przez „duchy ożywcze", co nam mniej się podoba, gdyż wyraz „duch" w języku polskim oznacza już to jestestwo bezcielesne, jak Bóg lub Anioł, już to nastawienie jakiegoś zbioru ludzi do pewnego ideału, np. gdy mówimy o duchu narodu. Nigdy zaś nie nazwiemy duchami jakichkolwiek, choćby najbardziej subtelnych ciał, jakimi są owe „spiritus animales". Tłumaczymy więc to wyrażenie ogólnikowo przez „siły żywotne".

Chodzi o to, że medycy średniowieczni, idąc za Arystotelesem. a także rzekomy „ojciec współczesnej filozofii", Kartezjusz, przyjmowali istnienie drobniutkich i subtelnych cząstek, wchłanianych przez żywe jestestwa drogą wdechu i rozprowadzanych przez nerwy i naczynia krwionośne do wszystkich narządów naszego ciała, pobudzając je już to do wzmożenia, już to do hamowania poszczególnych czynności. Oczywiście tego rodzaju fizjologia o skupieniu się i rozprzestrzenianiu się owych „duchów ożywczych" wydałaby się naiwną św. Tomaszowi, gdyby żył w naszych czasach, ale nie uznałby jej za całkiem bezpodstawną. tylko zamiast wyrażenia „spiritus animales" mówiłby po prostu o ... hormonach, czyli pobudnikach. jak pięknie ten wyraz tłumaczy „Encyklopedia Świat i Życie" (T.V. k. 757). Hormony bowiem spełniają aktualnie tę samą rolę, jaką Arystoteles. św. Tomasz i Kartezjusz przypisywali owym „duchom ożywczym". Jak wiadomo. hormony są wydzielinami gruczołów dokrewnych, które przedostając się do krwi, a wraz z nią do różnych tkanek organizmu, działają podniecająco lub hamująco na ich rozwój i pracę. Do najważniejszych takich gruczołów należy przysadka mózgowa. której hormony wpływają na wzrost u młodocianych oraz na rozwój narządów płciowych: tarczyca, która wpływa na pobudliwość nerwową, bystrość umysłu oraz uczuciowość, wywołuje w razie swego schorzenia kretynizm. albo co najmniej pewną ospałość i niechęć do wysiłku; nadnercze. które wpływa na procesy chemiczne w mięśniach, a także na humor człowieka; i wreszcie gruczoły płciowe, które mają wpływ zasadniczy na sprawne działanie aparatu rozrodczego, pojawienie się drugorzędnych cech płciowych tak fizycznych jak i psychicznych.

Q. 40, 7. Nie w każdym kogo kochamy, pokładamy nadzieję. ale tylko w tym, o kim wiemy, że nas kocha i potrafi nam umożliwić zdobycie upragnionego dobra, będącego przedmiotem nadziei. Otóż dlatego przez nadzieję dążymy do tego dobra, ponieważ je kochamy. Z tego więc względu miłość jest źródłem nadziei. Ale także nadzieja jest źródłem miłości do tej osoby, przez którą to dobro zdobywamy, gdy lubimy ją dlatego, że spodziewamy się wiele po niej.

Q. 40, 8. Z artykułu płynie ważny wniosek pedagogiczny, że zdrowych ambicji młodzieży nie należy dławić pesymizmem i oportunizmem dorosłych, lecz trzeba

wprząc je do walki o zwycięstwo dobra nad złem. W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz przestrzega, że rozpacz podczas wojny, krwawej czy zimnej, może być bardzo niebezpieczna. I nie tylko podczas wojny!

Q. 41, 1. Na wyrażenie łacińskiego „timor” mamy szereg wyrazów polskich, wyrażających różne odcienie tego uczucia, które w najostrzejszej postaci zwie się przerażeniem lub strachem, gdy zaś jego natężenie jest mniej silne, ale jednak dostatecznie mocne, by się przejawić na zewnątrz, nazywamy je bojaźnią, trwogą lub niepokojem i wreszcie, gdy jest ukryte, prawie niedostrzegalne, wówczas mówimy o lęku lub obawie. Spośród tych siedmiu wyrazów najodpowiedniejszym do oddania Tomaszowego „timor” wydaje się nam „bojaźń”, zwłaszcza, że tak najczęściej wyraz ten tłumaczą polscy tomiści.

Wiadomo, że współczesny nam egzystencjalizm sartrowski strach i trwogę uznaje za podstawową cechę istnienia w ogóle, a zwłaszcza istnienia ludzkiego, i to trwogę nie tylko przed nieszczęściami i śmiercią, ale także przed samym istnieniem. A w praktyce w strachu przed śmiercią głodową żyje niemal połowa ludzkości na rozległych przestrzeniach Azji i Afryki. Ameryka zaś i Europa żyje w strachu przed bombą atomową czy wodorową w przekonaniu, że każde poważniejsze zagadnienie polityczne czeka na jakąś straszną w kosmicznej skali katastrofę jako rzekomo jedynie logiczne rozwiązanie. Dobrze więc będzie przestudiować to tak aktualne, szczególnie dziś, uczucie w świetle realizmu tomistycznego.

Q. 41, 2. Bojaźń jest odrębnym uczuciem, czyli gatunkowo różnym od innych uczuć, gdyż ma odrębny przedmiot, a mianowicie zagrażające zło, trudne, ale możliwe do uniknięcia, któremu jednak nie można się oprzeć. Oczywiście nie musi być to zło rzeczywiste, niemożliwe do zwyciężenia, wystarczy, że takim w danej chwili wydaje się. Bojaźń więc jest pewnym unikaniem, pewnego rodzaju ucieczką przed złem zagrażającym w najbliższej przyszłości, i tym się różni od innych uczuć odnoszących się do zła, takich jak nienawiść, z której wypływa, odrazy, która odnosi się do jakiegokolwiek zła przyszłego, choćby nietrudnego do pokonania i smutku, który dotyczy zła już obecnego. Wreszcie różni się od odwagi, gdyż ta ostatnia odnosi się do zła przyszłego, które wydaje się możliwe nie tylko do uniknięcia, jak w bojaźni, ale także możliwe do pokonania.

Q. 41, 3. Tomistyczne znaczenie „natury” wyjaśniliśmy w komentarzu do q. 31, a. 7. Przez uczucie naturalne rozumiemy więc takie uczucie, do którego skłania sama natura, choć oczywiście wypływa ze spostrzeżenia czy wyobrażenia pewnego dobra lub zła. Natomiast uczucie nienaturalne, czyli jak raczej zgodnie z wyczuciem języka polskiego należy przetłumaczyć, uczucie nie wypływające z natury, to takie, do którego skłania nas nie sama natura, ale pożądanie pod wpływem poznania. Otóż bojaźń zła, zagrażającego bezpośrednio naszemu ciału, wypływa z natury, gdyż sama natura skłania nas do tego uczucia pod wpływem instynktu samozachowawczego. Natomiast bojaźń zła, sprzeciwiającego się nie naturze naszego ciała, ale tylko pożądaniu, wywołanemu przez samo spostrzeżenie lub wyobrażenie, nie jest uczuciem naturalnym w tym znaczeniu, że natura jestestwa zmysłowego nie skłania je do tego uczucia.

Q. 41, 4. Niełatwo oddać po polsku nazwy sześciu gatunków bojaźni, które tu św. Tomasz wymienia w ślad za św. Janem Damasceńskim. „Segnities” (w przekładzie francuskim: „la paresse”, niemieckim „Die Scheu”) oddajemy przez gnuśność, jako lęk przed pracą, choć gnuśność wyraża raczej pewien trwały nastrój niż doznanie uczuciowe; „erubescentia” przez wstyd” (po francusku „la pudeur”, po niemiecku „das Erröten); „verecundia” (po grecku „aischyne” po francusku „la honte”, po niemiecku „Die Scham”) przez „hańbę”; „admitatio” przez „podziw”; „stupor” (po niemiecku „der Schrecken”, po francusku: „la stupeur” przez „osłupienie” (może lepsze byłoby odrętwienie?); „agonia” (po francusku „anxieté”, po niemiecku „Die Angst”) przez „niepokój” choć po grecku i łacinie „agonia” to nie byle jaki niepokój, ale „śmiertelne” przerażenie. Najwięcej kłopotu sprawia odróżnienie „verecundia” od „erubescentia”. Św. Tomasz przez „erubescentia” rozumie bojaźń brzydoty w czynności jeszcze nie popełnionej, ale zamierzonej. Natomiast przez „verecundia” rozumie bojaźń zniesławienia z powodu brzydoty już popełnionej; jest to więc bojaźń hańby, w odróżnieniu od „pudicitia”, a więc od wstydliwości, czyli ukrywania tego, co winno być ukryte, a szczególniej nagości tych części ciała, które stanowią o jego płciowej odrębności, i wszelkich czynności bezpośrednio lub pośrednio związanych z nimi, np. nieskromnych spojrzeń, dotknięć, słów itp. Słusznie jednak zaznacza ks. kard. K. Wojtyła („Miłość i odpowiedzialność”, s. 167; wyd. Veritas, s. 144), że „Wstyd seksualny nie utożsamia się z jego brakiem i z całkowitą lub częściową nagością ciała”. Radzimy przeczytać cały ten rozdział tej ciekawej książki ks. kardynała zatytułowany „Metafizyka wstydu”.

Uczucie wstydu nie ogranicza się jednak do nagości ciała czy spraw związanych z narządami płciowymi, ale dotyczy wszelkiego odsłonięcia tego, co ktoś pragnie, by pozostało ukryte, nie tylko odnośnie do zła, ale także w stosunku do dobra. Wstydzimy się przecież także, gdy nas chwalą za dobre uczynki, gdyż wówczas samo uzewnętrznienie dobra odczuwa się jako coś złego.

Niestety wyraz „wstyd” podobnie jak i „zawstydzenie” odnosi się tak do zła w przyszłości jak i do zła, już dokonanego w przeszłości i dlatego niezupełnie odpowiada znaczeniu Tomaszowego „erubescentia”, podobnie jak i wyraz „uczucie hańby” jako odpowiednik „verecundia” który to wyraz niektórzy próbują zastąpić przez „zawstydzenie”, co oznacza raczej uczucie, jakiego doznajemy, gdy się odsłoni to, co wolelibyśmy, aby pozostało w ukryciu. Uczucia zaś hańby doznajemy, gdy ktoś odkryje publicznie nasze występki, które były ukryte. Z tego względu zdaje się nam lepiej odpowiadać określeniu św. Tomasza odnośnie do wyrazu „verecundia”.

„Gnuśność” w języku polskim to coś więcej niż lenistwo, wyraża bowiem nie tylko powstrzymanie się od pracy, wówczas gdy trzeba pracować, z samej tylko niechęci do niej, ale stałe ociąganie się w spełnieniu obowiązku z obawy przed trudem.

Co do podziwu, jak już widzieliśmy w q. 32, a. 8, uczucie to może być także postacią pragnienia, skojarzonego z radością, iż się poznało coś niezwykłego lub nowego. Nie każdy więc podziw jest postacią bojaźni, ale jedynie taki, który odnosi się do wielkiego zła.

Q. 42, 1. Zdanie św. Tomasza, że: „Przedmiotem dążenia jest dobro, przedmiotem natomiast unikania jest zło”, jak prawie wszystkie zdania św. Tomasza w Sumie, należy rozumieć w znaczeniu zasadniczym, a nie przygodnym, a więc w naszym wypadku, że zasadniczo przedmiotem dążenia jest dobro, a przedmiotem unikania jest zasadniczo zło; przygodnie bowiem dobro może być przedmiotem unikania ze względu na skojarzone z nim zło, jak to ma miejsce w zniechęceniu, a zwłaszcza w rozpaczy, a zło niekiedy z powodu skojarzonego z nim dobra. może być przedmiotem dążenia, np. w odwadze.

W praktyce ludzie nieraz więcej boją się dobra jako możliwej przyczyny jakiegoś zła dla siebie, aniżeli samego zła. Boją się także przyjęcia odpowiedzialności nie tylko za innych, ale także za siebie samych, gdyż „odpowiedzialność za przebieg własnego życia jest przerażająca. Jest to najdokuczliwsza forma samotności i najcięższa z odpowiedzialności” (D.H Lawrence: „The white Peacock”, s. 432).

Q. 42, 2. Aby coś mogło być przedmiotem bojaźni, musi łączyć w sobie trzy cechy: wydawać się złem, zagrażać w przyszłości, wydawać się możliwym do uniknięcia, ale zbyt trudnym do pokonania. Dlatego rzeczy skądinąd strasznych, ale czekających nas w odległej przestrzeni. np. śmierci. człowiek zbytnio się nie boi, a przynajmniej nie odczuwa strachu, gdyż rzeczy te nie wydają się nam zagrażać, jako niezdolne poruszyć naszej wyobraźni. Nie boimy się również strasznych rzeczy, jeśli już nie mamy najmniejszej nadziei uniknięcia ich, jak to nieraz obserwowano u ludzi, których Niemcy prowadzili do komór gazowych i którym już wszystko było obojętne. Ten sam skutek znieczulenia na rzeczy skądinąd straszne wywołuje apatia, spowodowana niekiedy złym działaniem gruczołów dokrewnych, a niekiedy przesytem rozkoszami cielesnymi lub niemniej straszliwą nudą.

Q. 42, 3. Grzech zasadniczo jest czymś zależnym od naszej woli i dlatego nie stanowi zazwyczaj przedmiotu bojaźni. Możemy jednak bać się przyczyn i następstw grzechu. Przeżycia lękowe odgrywają poważną rolę, w życiu moralnym i religijnym, często wywołując wyrzuty sumienia, zwłaszcza u dziecin bojących się utraty miłości u rodziców a także u Boga. O bojaźni Bożej będzie mowa później w. II, q. 19. W związku z zagadnieniem bojaźni winy pozostaje sprawa skrupułów, czyli nierozsądnych obaw. że tam może być grzech, gdzie go w istocie nie ma. Skrupulat więc podaje najobojętniejsze i najdrobniejsze czynności ścisłemu badaniu, męczy pytaniami o radę spowiedników, czyta najrozmaitsze książki, ale nie by poznać prawdę, lecz by utwierdzić się w swej bojaźni. Najczęściej zdaje się mu, że przyzwalał na grzeszne myśli przeciw wierze lub przeciw czystości, albo, że nie dość dobrze odprawił spowiedź. Najczęściej przyczyną tych skrupułów jest pewien uraz psychiczny, zwłaszcza u melancholików oraz u ludzi skłonnych do histerii. Psychonalitycy tłumaczą tego rodzaju urazy wyparciem ze świadomości pewnych niepożądanych przedstawień zwykle na tle popędu płciowego lub popędu do znaczenia. (Cf. Dr. Oskar Pfister: „Psychonaliza na usługach wychowania”, s. 60 nn.) i radzą leczenie tego niedomagania przez uświadomienie i powiązanie owych wypartych treści i dążności z innymi pragnieniami i zajęcie wobec nich właściwej postawy.

Q. 42, 4. Zagadnienie, czy można bać się bojaźni. nie jest czysto teoretycznym dociekaniem, gdyż zjawisko to faktycznie nieraz się spotyka, u niektórych osób nawet w sposób natrętny, np. u niektórych skrupulatów. Analogiczne zjawisko stwierdza psychologia u współczesnych narodów, które na skutek panicznego strachu przed bombą uranową fabrykują bomby wodorowe.

Q. 42, 5. Boimy się, by nie zaskoczyło nas jakieś nagłe i nieprzewidziane nieszczęście, np. śmierć, wojna nuklearna itp. Ale słusznie przestrzegał O. Teilhard de Chardin (cyt. przez o. Mirewicza: „słowo, które nie przemija, s. 206): „Nie trzeba być wielkim uczonym, żeby spostrzec, iż największym nieszczęściem, którym ludzkość przerazić się powinna, nie jest jakaś katastrofa przychodząca z zewnątrz, ani głód, ani epidemia, lecz przede wszystkim to schorzenie duchowe, najstraszniejsze, ponieważ najbardziej antyludzkie ze wszystkich schorzeń polegające na utracie całkowitej ochoty do życia", czyli tego zobojętnienia, które scholastycy nazwali acedią, a które stanowi pewien rodzaj otępienia duchowego, paraliżującego wolę podejmowania dobrych czynów oraz ich spełniania.

Q. 42, 6. Już Epikur pocieszał siebie i swych uczniów, że zło, na które nie ma lekarstwa, jest nie tak trudne do zniesienia, bo gdy jest silne, nie jest długotrwałe, a gdy długotrwałe to nie jest silne, a zresztą - mawiał - to nie cierpienie naprawdę dokucza ludziom, lecz lęk przed cierpieniem, a śmierć, która uchodzi za największe zło, nie dotyka nas ani trochę, gdyż póki jesteśmy, nie ma śmierci, a odkąd jest śmierć, nie ma nas". Widocznie jednak nauka mistrza nie bardzo pocieszyła jego ucznia Lukrecjusza, który przed samobójczą śmiercią napisał: „Czegoż tak serce tracimy wśród niepewności i niebezpieczeństw? Czegoż taką moc nad nami ma ta ślepa, przeklęta żądza życia? Sterczy zaiste na drodze śmiertelnych kres życia i nie ma sposobu, byśmy mogli śmierci uniknąć. Kręcimy się w kółko na tym samym miejscu i żadnej nowej rozkoszy nie krzesze długowieczność... i pali nas takie samo pragnienie życia wiecznie spragnionych" (Cyt. prof. A. Krokiewicz: „Nauka Epikura", P.A.U. s. 330). Jakżeż inaczej do śmierci i wszelkiego zła, na. które nie ma lekarstwo, odnosi się chrześcijaństwo". „Otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich, a śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani boleści więcej nie będzie, gdyż pierwsze rzeczy przeminęły" (Obj. 21, 4). Tylko, że droga do tego szczęścia prowadzi przez Krzyż.

„W krzyżu cierpienie, w krzyżu zbawienie, w krzyżu miłości nauka.
Kiedy cierpienie, kiedy zwątpienie serce ci na wskroś przepali.
Gdy grom się zbliża. pospiesz do krzyża. On Ciebie wesprze, ocali".

Q. 43, 1. Miłość jest źródłem i przyczyną wszystkich uczuć, a więc także i bojaźni, gdyż przysposabia do niej. Dlatego bowiem boimy się jakiegoś zła czy utraty jakiegoś dobra, ponieważ kochamy to dobro, któremu utrata dobra, czyli zło, sprzeciwia się.

Wyrażenie: „Przedmioty uczuć mają się tak do uczuć, jak formy do rzeczy naturalnych lub sztucznych" znaczy, że podobnie jak te rzeczy zawdzięczają formie, czyli istotności, swoje zróżnicowanie gatunkowe, tak samo uczucia, jako pewne doznania, różnicują się gatunkowo podług kresu, do którego zmierzają, czyli przedmiotu; cel bowiem w ruchu jest tym, czym forma, czyli istotność, dla rzeczy.

W związku z tym należy wziąć pod uwagę biologiczne znaczenie uczucia strachu i bojaźni, gdyż uczucia te stoją niejako na straży naszego życia, ostrzegając go przed niebezpiecznym złem, którego pokonanie może być bardzo trudne lub wręcz niemożliwe. Wyjaśnia to bliżej prof. J. Pieter; „Strach i lęk" Lic. Bibl. Filozoficzna). Słusznie także pisze o. J. Woroniecki („Kat. etyka wychowawcza" II, s. 426): „Strach jest wrodzonym odruchem, której natura każdej istoty obdarzonej poznaniem broni się przed czymś, co może przynieść zagładę czy choćby jakąś szkodę. Jest on ostrzeżeniem do cofnięcia się, tam gdzie poznanie sygnalizuje grożące zło".

Q. 43, 2. Ten tylko doznaje uczucia strachu czy bojaźni. komu brak dostatecznych sił, by w danej chwili oprzeć się zagrażającemu złu i pokonać jen a raczej, kiedy jest przeświadczony o tym braku tak świadomie jak i podświadomie. Że to przeświadczenie jest często mylne, to inna sprawa. Strach na ogół jest tym większy, im większą wagę przykładamy do rzeczy, o które się boimy. Dlatego stoicy uczyli, że trzeba wszystkie rzeczy tego świata uważać za sprawy bez wartości i patrzeć na wszystkie zdarzenia z punktu widzenia wieczności, w przeświadczeniu, że wszystko przemija i ściera się pod zębem czasu. Być może, że tego rodzaju postawa stępia na pewien czas uczucie lęku, ale na dłuższą metę zawodzi, jak o tym świadczy doświadczenie Cycerona po śmierci ukochanej córki.

Przeświadczenie o własnej niemocy wobec zagrażającego straszliwego zła ustępuje na skutek zamroczenia świadomości pod wpływem nie tylko wmówienia w siebie, że to zło nie jest takie straszne jak się wydaje, i zlekceważenia go, ale także przy pomocy środków chemicznych, np. przy pomocy alkoholu, opium, haszyszu itp. Środki te albo osłabiają, albo wręcz paraliżują działalność układu sympatycznego i parasympatycznego, co utrudnia przekazywanie wieści nacechowanych strachem do mózgu. Jest to oczywiście polityka strusia chowania w piasek głowy, by nie widząc niebezpieczeństwa, czuć się bezpiecznym przed zagrażającym złem. Niemniej podczas wojny jakżeż często dowódcy posługują się tą polityką, np. gdy w r. 1939 wysyłano na Warszawę młodocianych lotników wpierw ich upijano. Zresztą nie tylko podczas wojny ludzie stosują tę strusią politykę, i nie tylko przy pomocy środków chemicznych, ale jeszcze częściej przy pomocy prasy, kina, radian telewizji i tym podobnych środków.

Q. 44, a. 1. Także nowoczesna psychologia podkreśla, że strach m. in. powoduje ściągnięcie sił do wnętrza, czyli niejako ich wewnętrzne skupienie, jakby celem przygotowania się do przeciwdziałania (łaciński termin „contractio" wyraża nie tylko ściągnięcie, ale także przeciwdziałanie (Porównaj: J. Pieter, „Strach i lęk").

Doskonałe jest porównanie tego ściągnięcia się do wnętrza, jakie zachodzi w strachu, ucieczki od spraw publicznych i zamknięcia się w sobie obywateli w kraju, gdzie rządzi terror.

Przez „siły żywotne" oddajemy tu „spiritus animales", które omówiliśmy w komentarzu do q. 40, 6.

Q. 44, 2. Nie ulega wątpliwości w świetle psychologii doświadczalnej, że bojaźń, jeśli jest umiarkowana, powoduje skupienie uwagi na sytuacji groźnej i niebezpieczeństwie, co sprzyja uświadomieniu sobie konieczności obmyślenia

środków do wybrnięcia z tego groźnego położenia i uniknięcia niebezpieczeństwa. Gdy jednak strach jest nadmierny, łatwo następuje zmętnienie świadomości na skutek powstania w niej jakby pewnego zatoru, wywołanego przez jakieś spostrzeżenie czy wyobrażenie tamujące prąd świadomości. Jeśli ten zator w wyobraźni nie zostanie przełamany, człowiek staje się bezradny wobec zła.

Q. 44, 3. Św. Tomasz opisuje tu w sposób bardzo realistyczny fizjologiczne skutki strachu, wynikające z pewnego rodzaju skupienia i ściągnięcia sił organizmu ku wnętrzu, takie jak wrażenie chłodu, drżenie dolnej wargi, kolan, rąk, i strun głosowych, a w niektórych nawet wypadkach niedobrowolne wydalanie kału, moczu i spermy. To ostatnie jest zjawiskiem chyba bardzo wyjątkowym, chociaż seksuologowie na ogół są zgodni, że szczególniej u chłopców w okresie pokwitania strach z powodu egzaminu lub kary, zwłaszcza w postaci chłosty, łatwo może spowodować wytrysk nasienia.

Q. 44, 4. Biologiczna funkcja strachu polega na koncentracji sił. Jeśli więc uczucie to jest opanowane i nie nadmierne, wówczas nie tylko nie „prowadzi do zatamowania myśli i porażenia sił, ale wręcz przeciwnie uzdalnia człowieka do najwyższego skupienia wszystkich możliwych energii psychofizycznych ... Bez strachu w ogóle, ludzie nie mogliby się nastawiać na wysiłki nowe, na niebezpieczeństwo, na sytuacje, w których potrzebna jest pełnia świadomości". (Prof. J. Pieter: „Odwaga", s. 14-17). Tak więc uczucie strachu należycie opanowane i pokierowane może ułatwić nam działanie i walkę o zwycięstwo. Wychowanie chrześcijańskie nie polega więc na stłumieniu uczucia strachu, ale na jego opanowaniu i właściwym wykorzystaniu. Źle jest, gdy ludzie, a zwłaszcza młodzi, wykazują zbyt przytępioną wrażliwość na uczucie bojaźni, prowadzącą do lekceważenia sobie środków ostrożności, np. przy korzystaniu z jezdni, uprawianiu sportu, narażaniu się na utratę zdrowia tak cielesnego jak i duchowego.

Q. 45, 1. Wyraz „audacia" tłumaczymy przez „odwagę", a nie przez „męstwo", które jest cnotą, a nie uczuciem, ani przez „śmiałość", gdyż ta jest raczej stałym przysposobieniem człowieka, a nie doznaniem uczuciowym. Odwaga zaś wyraża zarówno uczucie jak i trwałą gotowość do przeżywania tegoż uczucia. Nie można przyjąć określenia odwagi, jakie podał w swej skądinąd ciekawej książeczce prof. J. Pieter („Odwaga". Próba psychologicznej analizy. Lwów 1938n s. 5): „Odwaga, formalnie rzeczy biorąc, oznacza świadome ustosunkowanie się człowieka do sytuacji groźnych czy to naocznie czy to w pomyśleniu. W takim, bardzo szerokim ujęciu, tchórzostwo jest też formą odwagi". Takie określenie wręcz sprzeciwia się wyczuciu językowemu każdego Polaka. Nie zadawala nas także druga definicja którą tenże autor podaje (s. 7): „Formalnie więc przez odwagę rozumiemy świadome przełamanie strachu i przeciwstawienie się sytuacji groźnej w imię czy to wartości osobistych, czy to społecznych". Jest to raczej częściowe określenie aktu cnoty męstwa niż uczucia odwagi. O ileż prostszą i zgodną z wyczuciem językowym jest określenie podane przez św. Tomasza, że odwaga to uczucie przejawiające się w natarciu na grożące niebezpieczeństwo w przeświadczeniu możliwości zwycięstwa nad nim.

Q. 45, 2. Jak słusznie zauważył Kajetan w komentarzu do niniejszego artykułu, treść tego ostatniego nie sprzeciwia się nauce św. Tomasza w q. 35, a. 3, gdzie Akwinata wyraźnie powiedział, ze bojaźń jest następstwem rozpaczy, a odwaga nadziei. Tu zaś mówi wręcz przeciwnie. Ale sprzeczność jest pozorna. Rozpacz bowiem jest przyczyną bojaźni ze względu na przedmiot, gdyż dobro jest przyczyną zła, przedmiotem rozpaczy jest dobro, przedmiotem zaś bojaźni jest zło, jako pewien brak dobra. Dlatego bowiem zło wywołuje uczucie bojaźni, ponieważ przeciwstawne mu dobro wydaje się być poza naszymi możliwościami. Natomiast bojaźń jest przyczyną rozpaczy ze względu na sposób odnoszenia się do przedmiotu, a mianowicie ze względu na sposób unikania. Bojaźń bowiem jest zasadniczo unikatem, gdy odnosi się do zła, którego zasadniczo się unika. Natomiast rozpacz jest tylko przygodnie unikaniem, gdyż odnosi się do dobra, dobra zaś zasadniczo nie unika się. To zaś, co jest przygodne zależy od tego co jest zasadnicze. Z tego więc względu bojaźń jest przyczyną rozpaczy. Natomiast nadzieja jest przyczyną odwagi zarówno ze względu na przedmiot, gdyż dobro wyprzedza zło, jak i ze względu na sposób odnoszenia się do przedmiotu, gdyż dążenie do dobra jest powodem nacierania przeciw złu.

Q. 45, 3. O.J. Woroniecki („Kat. etyka wych.” II. s. 436), tę samą rolę wzbudzania uczucia odwagi, jaką św. Tomasz przyznaje opilstwu, tak hojnie stosowanemu w czasie walk na wojnie i bójek na polskich weselach, przyznaje nierozumnej propagandzie wychowania w rzekomej „Postawie bohaterskiej” i „męstwa na pokaz” Np. przed samą wojną w „Monitorze” ogłaszano nazwiska chłopców i dziewcząt zgłaszających się na żywy torpedy, choć takich torped w ogóle nie było. „Temu fałszywemu ustosunkowaniu się do męstwa” - pisze dalej O. Woroniecki – „zawdzięczamy niestety bardzo poważny odsetek strat poniesionych w czasie ostatniej wojny. Mniemanie, że w takich chwilach każdy winien się wykazać jakimś bohaterstwem, pchało naszą młodzież do czynów odwagi niewspółmiernych zupełnie z celami, którym służyły, i stratom, które kosztowały. Weźmy np. prasę podziemną w ogromnej swej większości nie dającą wiele i pozostającą na usługach walk między partiami, które nawet w tych czasach grozy o jednym tylko myślały, jakby się po wojnie dostać do władzy. Ile ona kosztowała ofiar wśród młodzieży! Nie myślimy bynajmniej nikogo tu pomawiać o męstwo na popis! Za wielka tu była stawka! Ale bezcelewość i bezpożyteczność wielu poczynań tego rodzaju, z wielkim męstwem dokonanych, była oczywista, i dlatego musimy takie objawy zaliczyć do zuchwalstwa, które na tym właśnie polega, że odwaga nie jest rozumnie pokierowana, że się nią szafuje lekkomyślnie dla celów, które nie zasługują na takie ofiary. Starsze pokolenie z czasów przedwojennych i to z czasów wojny będzie miało ciężki rachunek do zdania przed społeczeństwem z tego nadużycia zapału i entuzjazmu naszej młodzieży i zmarnowania tak licznych jej zastępów”.

Q. 45, 4. Artykuł ten ma ważne znaczenie pedagogiczne. Skoro uczucie odwagi ma niewątpliwie doniosłe znaczenie zarówno dla życia jednostki, jak i społeczeństwa, podobnie zresztą jak i uczucie bojaźni, potrzeba tak człowieka wychować, by oba te uczucia działały pod kontrolą rozumu w służbie wyższych celów. Szczególniej my Polacy, wyposażeni na ogół w temperament sangwiniczny, mamy skłonność do

lekceważania sobie środków ostrożności i rzucania się w wir niebezpieczeństwa, nawet wówczas gdy to nie jest konieczne. Łatwiej nam przychodzi atakować zło, niż wytrwać na stanowisku i nie cofnąć się wobec grożącego zła. Tymczasem jedno i drugie jest konieczne: opanowanie strachu, by wytrzymać i nie cofnąć się, oraz opanowanie odwagi, by atakować zło rozumnie, nie tracąc nadmiernie sił w pierwszym zrywie z wielką szkodą dla dalszego przebiegu walki, kiedy na skutek przedwczesnego wyczerpania się tych sił, następuje załamanie. Odnosi się to nie tylko do walki orężnej, ale do jakiejkolwiek walki o zwycięstwo dobra nad złem, zwłaszcza gdy trzeba przeciwstawić się opinii publicznej, by spełnić obowiązek zgodnie z sumieniem, albo gdy trzeba wytrwać w szarej, codziennej pracy, której żaden blask sławy nie otacza. Marzenia o wielkim bohaterstwie w wyjątkowych warunkach, opromienione nadzieją sławy n są bardzo niebezpieczne, gdyż w takich marzeniach wyobraźnia snuje nam obrazy, w których człowiek podziwia siebie samego i już naprzód lubuje się sławą, która rzekomo nań spływa i na tych marzeniach poprzestaje.

Nie wystarczy mieć „słomiany zapał”, który rozpala się na początku, błyśnie i zaraz gaśnie, ale trzeba uzbroić się w trwałą odwagę. Św. Tomasz radzi, by w tym celu przyzwyczaić się do opanowania tak bojaźni jak i odwagi przez właściwą ocenę niebezpieczeństwa i własnych sił, by nie dać się zaskoczyć złu. Strach bowiem ma skłonność do przeceniania sił przeciwnika, a niedoceniania sił własnych i dlatego skłania do ucieczki, odwaga zaś przeciwnie, wyraża skłonność do przeceniania własnych sił, a niedoceniania sił przeciwnika. Ważniejsze jednak jest uświadomienie sobie wielkości celu, a więc dobra o którego zwycięstwo mamy walczyć, choćby w ukrytym szarym codziennym życiu. pokonując niezliczone trudności i przeszkody na tej żmudnej drodze doskonalenia siebie i świata.

Q. 46, 1. Zdolność do gniewu jest bardzo cenną siłą, w którą Stwórca wyposażył człowieka oraz zwierzęta o wyższym ustroju, by nie ulec złu, którego nie dało się uniknąć, ale które można przemóc i zwyciężyć, zdobywszy się na większy wysiłek. „Jest to jakby włączenie prądu o wyższym napięciu, który ma wzmóc zdolność do czynu". (O. J. Woroniecki: „Kat. etyka wych. II, s. 382).

Jak wynika z niniejszego artykułu, gniew według św. Tomasza można rozumieć jako odrębne uczucie, budzące się w człowieku oraz w zwierzęciu na skutek spostrzeżenia, że go spotkało jakieś zło, które można pokonać, i wywołujące odruch, by zniszczyć to zło i wziąć odwet za nie. Niekiedy jednak przez gniew rozumie się także silniejszy wysiłek woli do odwetu za doznane zło, a także wadę, zaliczoną przez pisarzy chrześcijańskich do siedmiu grzechów głównych, po legającą na stałej skłonności już to do wybuchów złości na innych już to do pewnej obraźliwości o lada co, już to do zawziętości i mściwości - zależnie od tego, czy w danym człowieku góruje temperament sangwiniczny, jak w pierwszym wypadku, melancholijny w drugim, czy choleryczny w trzecim.

Św. Tomasz zaznacza, że gniew jest zasadniczo odrębnym uczuciem, którego nie można sprowadzić do żadnego innego uczucia, gdyż ze względu na właściwy sobie przedmiot: zło już obecne, ale dające się przemóc, przeciwstawia się wszystkim innym uczuciom ; nie jest też przyczyną innych uczuć, choć zawiera w sobie wiele przyczyn w tym znaczeniu, że w wywołaniu tego uczucia współdziałają także inne uczucia, takie jak zmartwienie oraz nadzieja pomsty.

Q. 46, 2. Św. Grzegorz z Nissy (+ 394), brat św. Bazylego Wielkiego († 379), wybitny filozofn uchodził w Średniowieczu za autora dzieła „De natura hominis”, napisanego przez Nemezjusza z Emezy (V wiek).

Przedmiotem, wywołującym gniew jest zło doznane od kogoś, przedmiotem, ku któremu gniew zmierza, - zniszczenie tego zła przez wzięcie odwetu na tym osobniku, który wyrządził szkodę. Otóż odwet człowiekowi rozgniewanemu przedstawia się jako pewne dobro, a mianowicie jako pewna przyjemność z powodu zamierzonej odpłaty w uczuciu gniewu, lub jako przywrócenie naruszonej sprawiedliwości w gniewie rozumianym jako wysiłek woli, by pomścić doznane zło.

Q. 46, 3. Marek Tuliusz Cycero (+ 43 przed Chr.), wybitny rzymski mąż stanu oraz filozof.

Popęd zasadniczy (vis concupiscibilis) to zdolność pożądania dobra oraz unikania zła ujętego bezwzględnie, czyli bez względu na trudność, z jaką łączy się zdobycie dobra lub uniknięcie zła. Natomiast popęd zdobywczy to zdolność dążeniu ku dobru lub przeciw złu ze względu na trudność, związaną z jednym lub drugim. Otóż gniew to uczucie zmierzające ku usunięciu trudnego zła w postaci doznanej krzywdy przez zdobycie trudnego dobra w postaci odwetu. Dlatego gniew przynależy do popędu zdobywczego.

Q. 46, 4. Spośród wszystkich uczuć gniew z jednej strony najbardziej przeszkadza w używaniu rozumu, a nawet uniemożliwia je, gdy wybuchnie w sposób zbyt gwałtowny, a w każdym razie zmniejsza obiektywność sądów i przez to więcej niż inne uczucia utrudnia poznanie prawdy; z drugiej zaś strony, gniew nieraz pobudza działalność rozumu, gdyż z natury swej wymaga pewnego zestawienia doznanej krzywdy z pożądanym odwetem.

Św. Tomasz, jak świadczy rozwiązanie trzeciej trudności, oparł się na nauce Arystotelesa, który w przytoczonym tam miejscu tak się wyraża: „Gniew zdaje się słyszeć poniekąd nakazy rozumu, lecz nie dosłyszeć ich dobrze, podobnie jak służący-gorliwiec, który zanim wysłucha do końca, co mu pan poleca, wybiega i wypełnia potem fałszywie polecenie; ...tak też i gniew z powodu swej zapalczywości i porywczości swej natury, chociaż usłyszał, jednak nie wysłuchał polecenia rozumu i rzuca się by dokonać zemsty. Bo rozum i wyobraźnia ukazują człowiekowi, że doznał krzywdy lub zniewagi, on zaś jakby za pomocą sylogizmu, że należy przeciwstawić się czemuś takiemu - i natychmiast szuka pomsty; gdy natomiast żądza, skoro tylko rozum lub zmysły powiedzą, że rzecz jakaś jest miła, rzuca się na używanie. Tak więc gniew słucha w pewnej mierze rozumu, a żądza tego nie czyni. Jest więc żądza czymś haniebniejszym; kto bowiem nie umie opanować gniewu, ten ulega jednak do pewnego stopnia rozumowi, kto natomiast nie umie opanować żądzy jej tylko ulega, a nie rozumowi”.

Q. 46, 5. W artykule naprzód mamy doskonałe zestawienie znaczeń wyrazu: „naturalny”, które można ująć w następującym schemacie:

Coś jest naturalne, gdyż wypływa z natury
przedmiotu: czynności
uczucia
podmiotu: rodzajowej (ze zmysłowości)
gatunkowej (z rozumności)
jednostkowej (z temperamentu).

Należy zwrócić uwagę na słowa św. Tomasza, oparte na cytacie z Arystotelesa, że „bardziej po. ludzku jest karać, aniżeli być łagodnym, każde bowiem jestestwo z natury swej przeciwstawia się temu, co mu się sprzeciwia i szkodzi”. W naszych jednak czasach jesteśmy świadkami z jednej strony wielkiej drażliwości ludzi, obrażających się o lada drobiazg, gdy coś przeszkodzi im w używaniu osobistych przyjemności lub zamąci im spokój czy wygodne życie, a z drugiej strony, całkowicie niezdolnych do gniewu, gdy chodzi o wyższe wartości etyczne i społeczne na skutek pewnego zobojętnienia na dobro i zło moralne. Wielkie przejawy zła na świecie, jak zaborcze wojny głód połowy ludzkości, wyzysk milionów przez bogaczy lub potężniejsze narody nie są często w stanie wzbudzić słusznego oburzenia i pragnienia sprawiedliwego odwetu. Także nieraz rodzice nie mają odwagi wymierzyć należnej kary dzieciom wówczas, gdy ta kara nie tylko słusznie się należy, ale wręcz jest konieczna dla dobra samych dzieci i utrzymania karności „Bezkarność, jako następstwo lekkomyślnej pobłażliwości, jest wielkim przewinieniem przeciw sprawiedliwości” (O. J. Woroniecki: „Kat. etyka wychowawcza” T. III, s. 298).

Q. 46, 6. Nienawiść i gniew często chodzą w parze. Zasadniczo jednak nienawiść jest czymś gorszym, gdyż traktuje drugiego człowieka jako pewne zło i życzy mu zła jako zła, a nie ze względu na jakieś dobro choćby w postaci słusznego odwetu i odpłaty za doznaną krzywdę, jak to ma miejsce w gniewie. Gniew na drugiego człowieka nie zawsze jest moralnie zły, czasem wręcz jest nakazem sprawiedliwości, oczywiście w granicach należnego umiaru. Nienawiść zaś jakiegokolwiek człowieka, nawet wroga, jest moralnie zła. Nie wolno nam nikogo nienawidzić, choć rzecz jasna nie możemy kochać we wrogu jego wrogości do nas. Natomiast powinniśmy żądać wyrównania naruszonej sprawiedliwości i dlatego Pismo św. nawołuje: „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie” (Ps. 4, 5).

Oczywiście, kiedy rodzice gniewają się na dziecko, gdy coś przeskrobie, nie traktują je jako zło samo w sobie, ale widząc to zło w nim, czyli stwierdzając, że jest pod pewnym względem złe, nienawidzą tego zła w nim i w tym celu, by to zło zniszczyć i wyrównać porządek sprawiedliwości, stosują należną dziecku odpłatę. czyli odwet, jako pewne dobro. Gniew więc w tym wypadku nie jest przejawem nienawiści do dziecka. ale do zła w nim, a przede wszystkim, jeśli ów gniew jest rozumny i umiarkowany, czyli podyktowany rozumną troską o dobro dziecka, jest także dowodem miłości ku niemu. Dziecko od razu wyczuwa, czy kara, jaką otrzymuje pochodzi z nienawiści ku niemu, czy ze zdenerwowania i niepanowania nad

sobą u wychowawcy, czy też z serdecznej troski o jego dobro. W tym ostatnim wypadku wymierzona kara, jeśli jest sprawiedliwa, kulturalna i nie uwłacza godności ludzkiej dziecka, nie wywołuje u niego buntu, ale w przeświadczeniu, że ta kara jest dlań korzystna, dziecko jeszcze bardziej przywiązuje się do wychowawcy. To też wiadomo, że dzieci chowane karnie, ale traktowane zawsze sprawiedliwie i z miłością, okazują rodzicom więcej przywiązania, niż takie, którym na wszystko rodzice pozwalali i prawie każde przewinienie puszczali bezkarnie.

Q. 46, 7. Przedmiotem sprawiedliwości mogą być jakiekolwiek rzeczy, ale podmiotem - jedynie osoby, a więc istoty rozumne, a nie rzeczy martwe, rośliny lub zwierzęta, co oczywiście nie znaczy by wolno było te stworzenia męczyć, głodzić lub zabijać bez prawdziwej potrzeby Również tylko na osoby można się gniewać, choć gniew ten budzi się nieraz z okazji pewnych rzeczy, gdy chodzi o gniew w znaczeniu wysiłku woli, by dokonać odwetu za krzywdę. Natomiast gniew, jako uczucie, budzi się nie pod wpływem rozumu, ale na skutek zmysłowego spostrzeżenia lub wyobrażenia doznanej szkody i dlatego może odnosić się także do rzeczy martwych lub istot nierozumnych, jak wyjaśnia św. Tomasz w rozwiązaniu pierwszej trudności.

Q. 46, 8. Św. Tomasz odróżnia tu w ślad za św. Janem Damasceńskim oraz Arystotelesem trzy stopnie gniewu, a raczej trzy postacie skłonności do niego: porywczości u ludzi, którzy łatwo wpadają w gniew, nieraz bardzo gwałtowny, ale szybko gasnący; obraźliwości u tych, którzy wpadają w gniew przy każdej okazji i o byle co; oraz zawziętości i mściwości u tych, „którzy nie łatwi są do przejednania i długo pałają gniewem, gdyż długo tłumią w sobie gniew, który się uśmierza, kiedy odpłacą pięknym za nadobne” (Et. Nik. q. 26, a. 20).

Q. 47, 1. Jak św. Tomasz zaznacza w rozwiązaniu drugiej trudności, gniewamy się na tych, którzy wyrządzili jakąś krzywdę nam, albo „tym, którzy w jakiś sposób do nas należą np. wskutek powinowactwa lub przyjaźni albo przynajmniej wspólnoty natury”. Ponieważ zaś wspólnota natury wiąże nas z wszystkimi ludźmi bez wyjątku, może w nas wystąpić gniew na widok krzywdy, wyrządzonej jakiemukolwiek człowiekowi. Nie wystarczy jednak do wywołania tego uczucia teoretyczna wiedza, że gdzieś tam komuś stała się krzywda, ale trzeba sobie konkretnie tę krzywdę uświadomić, niejako przeżyć ją. Nie wystarczy bogaczom mówić, że połowa ludzkości cierpi głód, by pobudzić ich do skutecznej działalności celem położenia kresu tej tak bolesnej i zawstydzającej bogatych pladze, ale trzeba im przedstawić ją tak konkretnie, by wzbudzić w nich sprawiedliwy gniew, także na siebie samych w tym znaczeniu, by zrobili wszystko co w ich mocy, by zmienić ten stan rzeczy.

Q. 47, 2. Cały niniejszy artykuł, a szczególnie rozwiązanie trzeciej trudności jest bardzo ważny dla ascetyki pedagogiki. Wskazuje bowiem jak wielką krzywdą dla każdego człowieka jest wszelkie lekceważenie go. Dzieci są równie wrażliwe na dowody lekceważenia ich jak i dorośli, zwłaszcza w okresie pokwitania, gdy lepiej potrafią sobie uświadomić to lekceważenie, za które odpłacają wybuchami gniewu, ciągłym rozdrażnieniem lub wyczynami chuligańskimi. Rodzice, przyzwyczajeni traktować swe dorastające dzieci tak samo jak traktowali je przed dwoma lub trzema

laty, choć w ciągu tych lat podrostek z dziecka przetworzył się w młodzieńca, postępowaniem swym często jeszcze bardziej potęgują to rozdrażnienie, a czasem bezwiednie stają się przyczyną zerwania tej serdecznej więzi przyjaźni, jaka dotąd łączyła ich z dziećmi i utraty ich zaufania.

Q. 47, 3. Wyraz: „excellentia" który oznacza znakomitość, jaką ktoś jaśnieje, pewną wyższość górowanie nad innymi, O. Corvez przełożył przez „la valeur" przekład niemiecki zaś przy pomocy wyrazu „Ueberlegenheit". My zaś tłumaczymy przez „ważność" gdyż wyraz ten zdaje się nam najbardziej odpowiadać treści znaczeniowej wyrazu „excellentia" w naszym artykule, tak dobitnie podkreślającym wrażliwość każdego w tym, w czym się czuje ważnym, gdyż każdy, nawet dziecko, jest w czymś ważnym. Zlekceważenie tej ważności wywołuje gniew i oburzenie, a czasem chuligańskie wyczyny.

Q. 47, 4. Tym więcej człowiek się gniewa, im mniej ważny jest osobnik, który go obraża przez lekceważenie lub pogardę. Mniej natomiast gniewamy się na tych, którzy zrobili nam szkodę, choćby w formie pewnej przykrości, ale z powodu niewiedzy lub nieuwagi, zwłaszcza, gdy proszą o przebaczenie.

Choć zasadniczo na umarłych człowiek nie gniewa się, chcąc się pomścić na bliskich zmarłego lub jego zwolennikach, czasami pastwi się nad jego trupem, jak oszalałe zwierzę, a częściej poniewiera jego pamięć oszczerstwami lub obmową, np. w prasie.

Q. 48. 1. Wyobrażenie, a tym bardziej rzeczywiste wykonanie odwetu sprawia człowiekowi zadowolenie i przyjemność. Jest to zjawisko naturalne, ale całkiem nienaturalne i anormalne jest zachowanie się człowieka. który, biorąc odwet lubuje się w cierpieniu, jakie sprawia i szuka sposobności, by sprawić je tam, gdzie nie ma powodu do odwetu dla samej przyjemności znęcania się nad innymi, już to fizycznie, już to duchowo przez różne intrygi, dokuczania, drobne, ale bolesne ukłucia językiem, gestem lub nawet milczeniem. Jest to zboczenie zwane sadyzmem, tak często spotykanym podczas ostatniej wojny ze strony tych, którzy uwierzyli choremu umysłowo myślicielowi Fr. Nietsche, że nie należy oszczędzać bliźniego, bo litość jest słabością!

Q. 48, 2. Możemy darować św. Janowi Damasceńskiemu jego fizjologiczne tłumaczenie zapalczywości przy gniewie na skutek parowania żółci. Św. Tomasz, a także i św. Jan, gdyby żyli dziś, uśmialiby się serdecznie Z takiego tłumaczenia. Nie o fizjologię im zresztą chodziło, ani o fizykę np. w porównaniu do wody gorącej, która ponoć łatwiej zamarza niż zimna, ale o prawdę psychologiczną, że w gniewie natura ściąga swe siły, by przeciwstawić się złu i zniszczyć je.

Dla pedagogiki jest ważne rozwiązanie drugiej trudności o roli czasu dla miłości i gniewu. W jednym i drugim wypadku czas bywa i najlepszym lekarzem i najlepszym grabarzem.

Rozwiązanie trzeciej trudności tłumaczy nam jak również w polityce, by osłabić gniew lub nienawiść jednego narodu przeciw drugiemu, wznieca się np. przez

złośliwą propagandę nienawiść i gniew przeciw trzeciemu narodowi, gdyż „siła podzielona na wiele części, zmniejsza się”.

Q. 48, 3. Gniew w sposób najbardziej jawny odbiera człowiekowi używanie rozumu, jeśli wybuchnie w sposób zbyt gwałtowny. Dlatego także jest źródłem tylu morderstw, podobnie zresztą jak i żądza przyjemności cielesnych, szczególniej w zakresie płciowym. Człowiek opanowany gniewem często nie zdaje sobie sprawy z tego, co czyni i postępuje niekiedy jak rozjuszone zwierzę. Opanowanie gniewu jest zadaniem dwu cnót: łagodności, która doskonali nasz popęd do odwetu tak, by odruchy gniewu nie wyprzedzały rozumu i poddały swe siły jego kierownictwu, oraz wyrozumiałości, która hamuje pragnienie odwetu za popełnione zło, sądząc ludzi z ich dobrej strony i darując im osobiste urazy i krzywdy, nie szukając za nie odwetu, jeśli to wywoła większe zło.

Q. 49, 4. Mamy w artykule doskonały opis zewnętrznych przejawów gniewu, zaczerpnięty od św. Grzegorza Wielkiego. Na marginesie tego opisu należy zauważyć, że gniew często pobudza do wyzwisk, obmów, szyderstw, oszczerstw, jak to widać w kłótniach między kobietami lub w bójkach między chłopcami, a także na wojnach między narodami. Przez te wyzwiska i oszczerstwa przeciwnicy podnoszą temperaturę zapałów bojowych do stanu wrzenia, by odurzyć w ten sposób przez gniew własny strach i obniżyć wartości przeciwnika w jego własnych oczach, w oczach domniemanych widzów. a także w swoich własnych.

SPIS TERMINÓW OBJAŚNIONYCH

Cyfra rzymska oznacza stronę Przedmowy, ułamek objaśnienie do artykułu, przy czym licznik oznacza kwestię (zagadnienie), a mianownik podaje numer artykułu.

Ambicja	32/4, 40/2.
Apatia	24/2.
Altruizm	25/2.
Bojaźń	41/1.
Ból	35/1 i 2.
Cierpienie	35/2.
Czucie	22/1.
Doznanie	III, 22/1.
Dział	22/2.
Egocentryzm	26/4.
Egoizm	26/4.
Forma	27/3.
Gatunek	31/7, 35/4.
Gorliwość	28/4
Gniew	41/1.
Gnuśność	41/4.
Hańba	41/4.
Hedonizm	25/2.
Instynkt	40/3.
Istność	27/3.
Istotność	27/3.
Jedność	28/1.
Kara	46/6.
Kojarzenie uczuć	25/1, 36/3.
Lęk	41/1.
Litość	35/8.
Lubienie	IV,26/3.
Miłość	26/3.
Moralność	24/1.
Możność	27 /3.
Mściwość	46/8.
Nadzieja	V,40/1.
Namiętność	22/2.
Nastrój	23/4.
Natura ludzka	31/7.
Naturalny	31/7, 46/5
Nienawiść	29/1.
Niepokój	35/8,41/1 i 4.
Nuda	32/8
Obawa	41/1.
Obraźliwość	46/8.
Odraza	29/1.
Odrętwienie	41/4.
Odwaga	45/1.
Odwet	41/1.
Otucha	40/1.
Pasja	22/1.
Podziw	41/4.
Popęd	III, 23/2.
Popęd zasadniczy	46/3. III.
Popęd zdobywczy	46/3. III.
Porywczość	46/8.
Pożądanie	II.
Pożądawczy	II.
Pożądliwość	30/1.
Przedmiot	23/4.
Przerażenie	41/1.
Przygnębienie	35/8.
Przyjaźń	26/4.
Przyjemność	31/1.
Przykrość	35/2.
Radość	41/3.
Rozkoszowanie się	31/4.
Rozpacz	40/4.
Rozumność	31/7
Rozwój	33/1.
Różnicowanie	23/1.
Ruch	32/2.
Smutek	35/2.
Strach	41/1.
Stoicyzm	24/2.
Sympatia	25/2
Sublimacja	34/4.
Śmiałość	45/1.
Tęsknota	23/4, 28/5.
Trwoga	41/1.
Uczucie	III, 22/1.
Ufność	40/1.
Ukochanie	26/3.
Ważność	47/3.

Władze psychiczne II.
Wspólnota natury 26/1.
Współczucie 38/3
Wrażenie 35/1.
Współzawodnictwo 28/4.
Wstyd 23/4, 41/4.
Wstydliwość 41/4.
Wzruszenie IV, 22/2.
Wychowanie uczuć 24/1.
Zaciętość 46/8.
Zachwyt 28/3.
Zaczyn 27/3.
Zadowolenie 31/1.
Zasadniczy popęd III, 46/3.
Zawiść 28/4, 35/8.
Zawstydzenie 41/4.
Zazdrość 35/8.
Zażyłość 28/2.
Zdobywczy popęd III. 46/3.
Złoty środek 24/3.
Zniechęcenie 40/4.
Zobojętnienie 35/8.
Zuchwalstwo 45/3.
Zwierzę 30/3.
Żądza 22/2.
Życzliwość 26/4.

BIBLIOGRAFIA POMOCNICZA

Dla pogłębienia tomistycznej nauki o uczuciach radzimy Czytelnikom czytać:

O. Jacka Woronieckiego. Katolicka etyka wychowawcza T. I i II. Wyd. Mariackie. 1948.

M. Corvezn O.P.: St. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. Les passions de l'ame. Paris 1949.

Thomas von Aquin. Summa Theologica. Die menschlichen Leidenschaften. Heidelberg 1955.

Janvier M.A.: Exposition de la Morale Catholique. Les.Passions Paris 1905.

Noble H.D.: O.P., Les Passions dans la vie morale, 2 vol. Paris 1932.

Baker R: The Thomistic Theory of the Passions and their Influence on the Will. Notre Dame (Indiana) 1941).

Odnośnie do miłości zalecamy: Ks. Arcyb. K. Wojtyły:

Miłość i odpowiedzialność Znak 1962.

O.F.W. Bednarski O.P.: Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu. Veritas Foundation. London 1958.

Rousselot S.J. Pour l'histoire du probl(e)me de l'amour au moyen'âge. Beitr. zur Gesch. der Theologie d. Mittelalters B. VI, H. 6.

Simonin D.O.P.: Autour de la solution thomiste de l'amour. Archives Doctrinal 1931.

Geiger L.B. i O.P . Le Probléme de l'amour chez St. Thomas d'Aquin. Paris 1952.

Hirth P.: Das Wesen der Liebe. Immensee 1943.

Gillon L.B.: Génèse psychologique de la thêorie thomiste de l'amour. Revue Thomiste 1946.

Bardziej szczegółową bibliografię o uczuciach w ogóle i o każdym osobno Czytelnik znajdzie w łacińskim wydaniu Sumy. Alba Editiones Paulinae. Roma 1962, oraz w Bulletia Thomiste.

Tom 11. O SPRAWNOŚCI (1-2, qu. 49-70)

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA TŁUMACZA

WSTĘP

ZAGADNIENIE 49. O ISTOCIE SPRAWNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY SPRAWNOŚĆ JEST JAKOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY SPRAWNOŚĆ JEST OKREŚLONYM GATUNKIEM JAKOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY SPRAWNOŚĆ WYRAŻA STOSUNEK DO CZYNU?
ARTYKUŁ 4. CZY SPRAWNOŚCI SĄ KONIECZNE?

ZAGADNIENIE 50. O PODMIOCIE SPRAWNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY W CIELE SĄ SPRAWNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY DUSZA JEST PODMIOTEM SPRAWNOŚCI ZE WZGLĘDU NA SWĄ ISTOTĘ, CZY TEŻ ZE WZGLĘDU NA SWE WŁADZE?
ARTYKUŁ 3. CZY WŁADZE ZMYSŁOWE MOGĄ BYĆ PODMIOTEM SPRAWNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY W UMYŚLE MOŻE BYĆ JAKAŚ SPRAWNOŚĆ?
ARTYKUŁ 5. CZY W WOLI MOŻE BYĆ JAKAŚ SPRAWNOŚĆ?
ARTYKUŁ 6. CZY W ANIOŁACH SĄ SPRAWNOŚCI?

ZAGADNIENIE 51. O WYTWÓRCZEJ PRZYCZYNIE SPRAWNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY NATURA WYTWARZA JAKĄŚ SPRAWNOŚĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY UCZYNKI SĄ ŹRÓDŁEM JAKIEJŚ SPRAWNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY JEDEN UCZYNEK MOŻE ZRODZIĆ SPRAWNOŚĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY ISTNIEJĄ SPRAWNOŚCI WLANE PRZEZ BOGA?

ZAGADNIENIE 52. O ROZWOJU SPRAWNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY SPRAWNOŚCI POWIĘKSZAJĄ SIĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY SPRAWNOŚCI ZWIĘKSZAJĄ SIĘ PRZEZ DODAWANIE?
ARTYKUŁ 3. CZY KAŻDY UCZYNEK ZWIĘKSZA SPRAWNOŚĆ?

ZAGADNIENIE 53. O ZNISZCZENIU I ZMNIEJSZANIU SIĘ SPRAWNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY SPRAWNOŚĆ MOŻE ULEC ZNISZCZENIU?
ARTYKUŁ 2. CZY SPRAWNOŚĆ MOŻE SIĘ ZMNIEJSZAĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY SPRAWNOŚĆ ULEGA ZNISZCZENIU LUB ZMNIEJSZENIU WSKUTEK SAMEGO ZAPRZESTANIA CZYNNOŚCI?

ZAGADNIENIE 54. O ZRÓŻNICOWANIU SPRAWNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY W JEDNEJ WŁADZY PSYCHICZNEJ MOŻE BYĆ WIELE SPRAWNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY O ZRÓŻNICOWANIU SPRAWNOŚCI. STANOWI ICH PRZEDMIOT?
ARTYKUŁ 3. CZY SPRAWNOŚCI RÓŻNIĄ SIĘ ZE WZGLĘDU NA DOBRO I ZŁO?
ARTYKUŁ 4. CZY JEDNA SPRAWNOŚĆ JEST. ZŁOŻONA Z WIELU?

O CNOTACH

ZAGADNIENIE 55. O ISTOCIE CNOTY.

ARTYKUŁ 1. CZY LUDZKA CNOTA JEST SPRAWNOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY CNOTA LUDZKA TO SPRAWNOŚĆ W DZIAŁANIU?
ARTYKUŁ 3. CZY CNOTA LUDZKA JEST DOBRĄ SPRAWNOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY OKREŚLENIE CNOTY JEST WŁAŚCIWE?

ZAGADNIENIE 56. O PODMIOCIE CNÓT.

ARTYKUŁ 1. CZY WŁADZA DUSZY MOŻE BYĆ PODMIOTEM CNOTY?
ARTYKUŁ 2. CZY JEDNA CNOTA MOŻE BYĆ W WIELU WŁADZACH PSYCHICZNYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY UMYSŁ MOŻE BYĆ PODMIOTEM CNOTY?
ARTYKUŁ 4. CZY POPĘD DO WALKI I POPĘD ZASADNICZY JEST PODMIOTEM CNOTY?
ARTYKUŁ 5. CZY ZMYSŁOWE WŁADZE POZNAWCZE SĄ PODMIOTEM CNOTY?
ARTYKUŁ 6. CZY WOLA MOŻE BYĆ PODMIOTEM CNOTY?

ZAGADNIENIE 57. O CNOTACH UMYSŁOWYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY TEORETYCZNE SPRAWNOŚCI UMYSŁOWE SĄ CNOTAMI?
ARTYKUŁ 2. CZY SĄ TYLKO TRZY TEORETYCZNE SPRAWNOŚCI UMYSŁOWE: MĄDROŚĆ, WIEDZA I POJĘTNOŚĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY TAKA SPRAWNOŚĆ UMYSŁOWA, JAKĄ JEST SZTUKA, NALEŻY DO CNÓT?

ARTYKUŁ 4. CZY ROZTROPNOŚĆ JEST CNOTĄ RÓŻNĄ OD SZTUKI?
ARTYKUŁ 5 CZY ROZTROPNOŚĆ JEST SZTUKĄ KONIECZNĄ DLA CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 6. CZY ROZWAGA, ROZSĄDNOŚĆ I PRZYTOMNOŚĆ UMYSŁU SĄ CNOTAMI PRZYNALEŻNYMI DO ROZTROPNOŚCI?

O CNOTACH OBYCZAJOWYCH

ZAGADNIENIE 58. O RÓŻNICY MIĘDZY CNOTAMI OBYCZAJOWYMI I UMYSŁOWYMI.

ARTYKUŁ 1. CZY KAŻDA CNOTA JEST MORALNA, CZYLI OBYCZAJOWA?
ARTYKUŁ 2. CZY CNOTA OBYCZAJOWA RÓŻNI SIĘ OD UMYSŁOWEJ?
ARTYKUŁ 3. CZY PODZIAŁ NA CNOTY OBYCZAJOWE I UMYSŁOWE JEST DOSTATECZNY?
ARTYKUŁ 4. CZY CNOTA OBYCZAJOWA MOŻE BYĆ BEZ CNOTY UMYSŁOWEJ?
ARTYKUŁ 5. CZY CNOTA UMYSŁOWA MOŻE BYĆ BEZ CNOTY OBYCZAJOWEJ?

ZAGADNIENIE 59. O STOSUNKU CNÓT OBYCZAJOWYCH DO UCZUĆ.

ARTYKUŁ 1. CZY CNOTA OBYCZAJOWA JEST UCZUCIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY UCZUCIE MOŻE TOWARZYSZYĆ CNOCIE OBYCZAJOWEJ?
ARTYKUŁ 3. CZY SMUTEK MOŻE TOWARZYSZYĆ CNOCIE OBYCZAJOWEJ?
ARTYKUŁ 4. CZY KAŻDA. CNOTA OBYCZAJOWA ODNOSI SIĘ DO UCZUĆ?
ARTYKUŁ 5. CZY MOŻLIWA JEST JAKAŚ CNOTA OBYCZAJOWA BEZ UCZUCIA?

ZAGADNIENIE 60. O ZRÓŻNICOWANIU CNÓT OBYCZAJOWYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY JEST TYLKO JEDNA CNOTA OBYCZAJOWA?
ARTYKUŁ 2. CZY CNOTY OBYCZAJOWE ODNOSZĄCE SIĘ DO DZIAŁANIA RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT ODNOSZĄCYCH SIĘ DO UCZUĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY TYLKO JEDNA CNOTA ODNOSI SIĘ DO DZIAŁAŃ?
ARTYKUŁ 4. CZY ISTNIEJĄ RÓŻNE CNOTY OBYCZAJOWE W STOSUNKU DO RÓŻNYCH UCZUĆ?
ARTYKUŁ 5. CZY CNOTY OBYCZAJOWE RÓŻNIĄ SIĘ PODŁUG RÓŻNYCH PRZEDMIOTÓW UCZUĆ?

ZAGADNIENIE 61. O CNOTACH KARDYNALNYCH CZYLI GŁÓWNYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY CNOTY OBYCZAJOWE NALEŻY ZWAĆ GŁÓWNYMI CZYLI KARDYNALNYMI?
ARTYKUŁ 2. CZY SĄ CZTERY CNOTY KARDYNALNE?
ARTYKUŁ 3. CZY RACZEJ INNE CNOTY, NIŻ CZTERY POWYŻSZE, NALEŻY ZALICZYĆ DO CNÓT GŁÓWNYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY CZTERY CNOTY KARDYNALNE RÓŻNIĄ SIĘ MIĘDZY SOBĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ CNÓT KARDYNALNYCH NA OBYWATELSKIE, OCZYSZCZAJĄCE, WZORCZE ORAZ TAKIE, KTÓRE PRZYSŁUGUJĄ TYM, KTÓRZY MAJĄ JUŻ OCZYSZCZONĄ DUSZĘ?

ZAGADNIENIE 62. O CNOTACH TEOLOGICZNYCH CZYLI BOSKICH.

ARTYKUŁ 1. CZY ISTNIEJĄ CNOTY TEOLOGICZNE?
ARTYKUŁ 2. CZY CNOTY TEOLOGICZNE RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT UMYSŁOWYCH I OBYCZAJOWYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY WIARĘ, NADZIEJĘ I MIŁOŚĆ SŁUSZNIE ZALICZA SIĘ DO CNÓT TEOLOGICZNYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY WIARA WYPRZEDZA NADZIEJĘ A NADZIEJA MIŁOŚĆ?

ZAGADNIENIE 63. O PRZYCZYNIE CNÓT.

ARTYKUŁ 1. CZY SĄ CNOTY WRODZONE?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYZWYCZAJENIE DO PEWNYCH UCZYNKÓW WYTWARZA W NAS CNOTĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY SĄ W NAS JAKIEŚ WLANE CNOTY OBYCZAJOWE?
ARTYKUŁ 4. CZY CNOTA. KTÓRĄ ZDOBYWAMY PRZEZ PRZYZWYCZAJENIE SIĘ DO DOBRYCH CZYNNOŚCI, NALEŻY DO TEGO SAMEGO GATUNKU, CO CNOTA WLANA?

ZAGADNIENIE 64. O ZŁOTYM ŚRODKU CNÓT, CZYLI UMIARZE.

ARTYKUŁ 1. CZY CNOTY OBYCZAJOWE POLEGAJĄ NA UMIARZE?

ARTYKUŁ 2. CZY UMIAR W CNOCIE OBYCZAJOWEJ JEST RZECZOWY, CZY ROZUMOWY?
ARTYKUŁ 3. CZY CNOTY UMYSŁOWE POLEGAJĄ NA UMIARZE?
ARTYKUŁ 4. CZY CNOTY TEOLOGICZNE POLEGAJĄ NA UMIARZE?

ZAGADNIENIE 65. O ZWIĄZKU MIĘDZY CNOTAMI.

ARTYKUŁ 1. CZY CNOTY OBYCZAJOWE SĄ NAWZAJEM POWIĄZANE?
ARTYKUŁ 2. CZY CNOTY OBYCZAJOWE MOGĄ BYĆ BEZ. MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ BEZ CNÓT OBYCZAJOWYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY WIARA I NADZIEJA MOŻE BYĆ BEZ MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ BEZ WIARY I NADZIEI?

ZAGADNIENIE 66. O RÓWNOŚCI CNÓT.

ARTYKUŁ 1. CZY CNOTA MOŻE BYĆ WIĘKSZA LUB MNIEJSZA?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZYSTKIE CNOTY ISTNIEJĄCE W TYM SAMYM CZŁOWIEKU, SĄ SOBIE RÓWNE?
ARTYKUŁ 3. CZY CNOTY OBYCZAJOWE SĄ WYŻSZE OD UMYSŁOWYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST CNOTĄ GŁÓWNĄ POMIĘDZY CNOTAMI OBYCZAJOWYMI?
ARTYKUŁ 5. CZY MĄDROŚĆ JEST NAJWIĘKSZĄ POŚRÓD CNÓT UMYSŁOWYCH?
ARTYKUŁ 6. CZY MIŁOŚĆ JEST NAJWIĘKSZĄ CNOTĄ TEOLOGICZNĄ?

ZAGADNIENIE 67. O TRWANIU CNÓT W PRZYSZŁYM ŻYCIU.

ARTYKUŁ 1. CZY CNOTY OBYCZAJOWE POZOSTANĄ W PRZYSZŁYM ŻYCIU PO ŚMIERCI?
ARTYKUŁ 2. CZY CNOTY UMYSŁOWE POZOSTANĄ W PRZYSZŁYM ŻYCIU?
ARTYKUŁ 3. CZY WIARA POZOSTAJE W ŻYCIU POŚMIERTNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY NADZIEJA ZOSTANIE PO ŚMIERCI W STANIE CHWAŁY?
ARTYKUŁ 5. CZY COŚ Z WIARY I NADZIEI POZOSTANIE W STANIE CHWAŁY?
ARTYKUŁ 6. CZY MIŁOŚĆ POZOSTANIE W ŻYCIU POŚMIERTNYM W CHWALE WIECZNEJ?

ZAGADNIENIE 68. O DARACH DUCHA ŚWIĘTEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY DARY RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT?
ARTYKUŁ 2. CZY DARY SĄ KONIECZNE DO ZBAWIENIA?
ARTYKUŁ 3. CZY DARY DUCHA ŚWIĘTEGO SĄ SPRAWNOŚCIAMI?
ARTYKUŁ 4. CZY WŁAŚCIWIE SĄ WYMIENIONE DARY DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY ISTNIEJE ZWIĄZEK MIĘDZY DARAMI DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY DARY DUCHA ŚWIĘTEGO POZOSTANĄ W WIECZNEJ OJCZYŹNIE?
ARTYKUŁ 7. CZY IZAJASZ WYLICZA DARY DUCHA ŚWIĘTEGO PODŁUG STOPNIA ICH GODNOŚCI?
ARTYKUŁ 8. CZY CNOTY SĄ WYŻSZE OD DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO?

ZAGADNIENIE 69. O BŁOGOSŁAWIEŃSTWACH.

ARTYKUŁ 1. CZY BŁOGOSŁAWIEŃSTWA RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT I DARÓW?
ARTYKUŁ 2. CZY NAGRODY PODANE W BŁOGOSŁAWIEŃSTWACH ODNOSZĄ SIĘ DO OBECNEGO ŻYCIA?
ARTYKUŁ 3. CZY EWANGELIE ODPOWIEDNIO WYLICZAJĄ BŁOGOSŁAWIEŃSTWA?
ARTYKUŁ 4. CZY W TYCH BŁOGOSŁAWIEŃSTWACH NAGRODY SĄ ODPOWIEDNIO WYMIENIONE?

ZAGADNIENIE 70. O OWOCACH DUCHA ŚWIĘTEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO SĄ CZYNNOŚCIAMI?
ARTYKUŁ 2. CZY OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO RÓŻNIĄ SIĘ OD BŁOGOSŁAWIEŃSTW?
ARTYKUŁ 3. CZY APOSTOŁ ODPOWIEDNIO WYLICZA OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO W LIŚCIE DO GALATÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO SPRZECIWIA JĄ SIĘ UCZYNKOM CIAŁA?

ODNOŚNIKI

OBJAŚNIENIA

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OBJAŚNIONYCH TERMINÓW

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Traktat O SPRAWNOŚCIACH, obok traktatu O CELU OSTATECZNYM, stanowi podstawę tomistycznej pedagogiki oraz ascetyki, czyli nauki o wychowaniu i samowychowaniu człowieka. Wszak wychowanie to właśnie usprawnienie całej osobowości człowieka i wszystkich jego sił zgodnie z naturą ludzką i właściwym celem życia ludzkiego.

Jest to równocześnie jeden z najpiękniejszych traktatów nie tylko w Sumie Teologicznej, ale także w całej literaturze, odnoszącej się do tego przedmiotu, i pouczającej, co należy czynić, by spełnić przykazanie Jezusa Chrystusa (Mt. 5,48): „Bądźcie tedy doskonali, jako Ojciec wasz niebieski doskonały jest”.

Poczuwam się do obowiązku przestrzec Czytelnika, że tytuł „De habitibus” który za O. J. Woronieckim tłumaczymy przez „sprawności”, jest u św. Tomasza wyrazem bardzo wieloznacznym, jak to zobaczymy w 1 artykule; w tym zaś znaczeniu, w jakim go używa Akwinata w naszym traktacie, ma znacznie szerszy zakres niż sprawność. Wyraża bowiem wszelkie trwałe przysposobienie do dobra lub zła w istnieniu i w działaniu. Obejmuje więc tak cechy dodatnie, czyli przymioty, jak i ujemne, czyli wady; tak własności statyczne, np. piękność ciała i brzydota, chudość i otyłość, jak i dynamiczne, tak cnoty jak i nałogi, np. męstwo i tchórzostwo, wiedzę i głupotę. Natomiast sprawnością nie nazwiemy w języku polskim ani brzydoty, ani piękna, ani jakiejkolwiek dodatniej lub ujemnej cechy statycznej. ani takich przymiotów umysłu jak wiedza ani takich nałogów lub wad moralnych, jak lenistwo, niedbalstwo, tchórzostwo, niestałość, głupota, nierozsądność itp. Mówiąc o sprawności w języku polskim mamy na myśli pewną łatwość i gotowość do działania w dobrym lub złym kierunku przy niewielkim stosunkowo zużyciu sił w porównaniu do wielkości dokonanego dzieła. Sprawną np. zwiemy maszynę, w której stosunek włożonej energii do otrzymanej pracy jest korzystny.

Ponieważ jednak faktycznie w naszym traktacie św. Tomasz, mimo szerszego zakresu wyrazu „habitus”, omawia zasadniczo i przede wszystkim właśnie ton co wyraża polski rzeczownik „sprawność”, przenosząc zagadnienie wad do następnego traktatu, i nie zajmując się cechami statycznymi - chyba tylko mimochodem – myślimy, że w naszym tłumaczeniu „habitus” przez „sprawność” wierniej oddamy myśl Doktora z Akwinu niż przez wprowadzenie innego wyrażenia, np. „trwała dyspozycja”, jakim posługuje się prof. Daniela Gromska w swym przekładzie greckiego odpowiednika „hexis” (Etyka Nikomachejska. PWN 1956), gdyż ten wyraz z kolei ma zbyt szerokie znaczenie, obejmujące np. temperament, nastroje, niektóre anatomiczne braki w organach ludzkiego ciała itp.

Dlaczego wyraz „intellectus” nie tłumaczymy przez „intelekt” ale przez umysł, wyjaśniliśmy w objaśnieniu do q.57, a.1. Bardzo prosimy Czytelnika, by przed rozpoczęciem czytania któregokolwiek artykułu niniejszego traktatu, zechciał wpierw zapoznać się z objaśnieniem tegoż artykułu. Ułatwi mu to zrozumienie terminologii, a czasem i myśli św. Tomasza. Życzymy także Czytelnikowi, by wytrwałe studium traktatu „O sprawnościach” ułatwiło mu również usprawnienie wszystkich sił jego osobowości, „byśmy czyniąc prawdę w miłości, przez wszystko rozrastali się w Tego, który jest głową, w Chrystusa" (Ef. 4,15).

Tłumacz

PODZIAŁ SPRAWNOŚCI

- **NADPRZYRODZONE**
  - ŁASKA UŚWIĘCAJĄCA
  - DARY DUCHA ŚWIETEGO
    - doskonalące poznanie
      - teoretyczne — DAR: pojętności, mądrości
      - praktyczne — DAR: umiejętności, rady
    - doskonalące pożądanie
      - woli
      - popędów — DAR: pobożności, męstwa, bogobojności
  - CNOTY TEOLOGICZNE (BOSKIE)
    - WIARA — OWOCE: pojętność, umiejętność
    - NADZIEJA — OWOCE: bojaźń Boża
    - MIŁOŚĆ — OWOCE: radość, pokój, miłosierdzie, dobroczynność

- **NADPRZYRODZONE I PRZYRODZONE**
  - TEORETYCZNE SPRAWNOŚCI UMYSŁOWE
    - POJĘTNOŚĆ
    - WIEDZA
    - MĄDROŚĆ
  - PRAKTYCZNE UMYSŁOWE UMIEJĘTNOŚCI (SZTUKI) SPRAWNOŚCI
    - artystyczne
    - techniczne
  - CNOTY UMYSŁOWE
    - ROZTROPNOŚĆ

składniki	gatunki	cnoty pokrewne
pamięć spostrzegawczość bystrość pouczalność zdrowy rozum zapobiegliwość przezorność oględność ostrożność staranność	roztropność osobista roztropność rodzinna (wychowawcza) roztropność społeczna	rozważność rozsądność przytomność umysłu

  - CNOTY OBYCZAJOWE
    - SPRAWIEDLIWOŚĆ
      - czynić dobro — społeczna: pobożność, pokuta, patriotyzm, pietyzm, cześć przełożonym, posłuszeństwo
      - unikać zła — rozdzielcza: prawdomówność, szczerość, uprzejmość, ofiarność i hojność; wymienna: karność, słuszność
    - MĘSTWO
      - atakować zło: wielkoduszność, wielmożność, stałość
      - przetrzymać zło: wytrwałość, cierpliwość, nieskwapliwość
    - UMIARKOWANIE
      - wstydliwość — wstrzemięźliwość: łaskawość, łagodność, pokora, skromność
      - czesność — trzeźwość: pilność w nauce; czystość: wesołość (umiejętność bawienia się), powściągliwość
  - SPRAWNOŚCI CIELESNE: ZWINNOŚĆ, ZDROWIE, PIĘKNOŚĆ

NIEKTÓRE WADY MORALNE: chytrość, oportunizm, zarozumiałość, próżność.

O SPRAWNOŚCIACH (1-2, qu. 49-70)

WSTĘP

Po omówieniu uczynków oraz uczuć przystępujemy do rozważania zasad czynności ludzkich, naprzód wewnętrznych, a następnie zewnętrznych. Przyczyną wewnętrzną jest władza psychiczna oraz sprawność. O władzach mówiliśmy już w pierwszej części. Pozostaje więc do omówienia zagadnienie sprawności. Pomówimy więc najpierw ogólnie o sprawnościach, a następnie o cnotach i wadach, oraz tym podobnych trwałych przysposobieniach, stanowiących zasady czynności ludzkich.

Mówiąc ogólnie o sprawnościach, należy zbadać naprzód samą istotę sprawności, następnie ich podmiot, dalej przyczyny ich powstawania, rozwoju i zamierania, wreszcie ich zróżnicowanie.

ZAGADNIENIE 49
O ISTOCIE SPRAWNOSCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy sprawność jest jakością?
2. Czy sprawność jest określonym gatunkiem jakości?
3. Czy sprawność wyraża stosunek do czynu?
4. O potrzebie sprawności.

Artykuł 1

CZY SPRAWNOŚĆ JEST JAKOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie jest jakością, gdyż:

1. Św. Augustyn[1)] mówi, że wyraz: *„habitus”*, oznaczający sprawność, pochodzi od słowa: *„habere”*, który znaczy: mieć. Lecz mienie nie jest jakością, ale należy do innych rodzajów orzekania. Można przecież m i e ć jakąś wielkość, pieniądze itp. rzeczy. A więc sprawność nie jest jakością.

2. Wyraz *habitus* stanowi jeden z dziewięciu sposobów orzekania, jak to czytamy w Kategoriach [2)], Lecz jeden sposób orzekania nie zawiera się w drugim. A więc sprawność nie jest jakością.

3. „Wszelka sprawność jest pewnym przysposobieniem” - czytamy w Kategoriach [3)]. Lecz przysposobienie to układ rzeczy n złożonej z pewnych części, jak zaznacza Metafizyka [4)]. To zaś przysługuje odrębnemu sposobowi orzekania, zwanemu „położeniem”. A więc sprawność nie jest jakością.

Ale z drugiej strony Filozof powiada [5)], że sprawność to jakość trudno zmienna.

Odpowiedź. Wyraz: *„habitus”*, oznaczający sprawność, pochodzi od słowa: *„habere”* który znaczy: mieć. Otóż wyraz ten ma dwojakie znaczenie. Czasem bowiem wyraża, że człowiek, czy jakieś inne jestestwo, coś ma. Kiedy indziej znowu wyraża, że ktoś w jakiś sposób ma się w stosunku do siebie lub do innych rzeczy. Pierwszy sposób mienia jest wspólny różnym rodzajom orzekania i bytowania. Dlatego Filozof [6)] zalicza „mienie” do nadkategorii, będących następstwami różnych rodzajów bytowania, takich jak przeciwieństwo, wcześniejszość, późniejszość itp. Pomiędzy zaś rzeczami, które się ma, zachodzi ta różnica, że w niektórych nie istnieje nic pośredniego między bytem, który coś ma, a tym, co ów byt ma. Np. między podmiotem a jego jakością czy wielkością nie ma nic pośredniego. W innych zaś rzeczach jedynie stosunek jest czymś pośrednim (między bytem, który coś ma, a tym, co ów byt ma). Np. gdy się mówi, że ktoś ma towarzysza lub przyjaciela. Bywają wreszcie rzeczy, w których takim pośrednikiem nie jest wprawdzie czynność lub doznanie, ale coś na sposób czynności lub doznania, np. gdy jedna rzecz jest tym, co stanowi ozdobę lub okrycie, a druga jest tym, co jest przyozdobione lub okryte. Dlatego Filozof powiada [7)], że sprawność to jakby czynność bytu mającego coś i

mianego, jak to zachodzi w tych rzeczach, które mamy około nas. Do tego rodzaju rzeczy odnosi się szczególny ich rodzaj, zwany orzecznikiem mienia, o którym Filozof powiada [8)], że między mającym ubranie a ubraniem, które ów ktoś ma, pośredniczy mienie.

Natomiast kiedy mówimy, że ktoś lub coś ma się w pewien sposób w stosunku do siebie lub do innych rzeczy n wówczas tego rodzaju sposób „mienia się" stanowi pewną jakość. Otóż w tym znaczeniu sprawność jest jakością, o której mówi Filozof [9)], ucząc, że sprawność to dyspozycja, dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do innego bytu, np. zdrowie jest sprawnością w znaczeniu trwałego przysposobienia. W tym więc znaczeniu mówimy, że sprawność jest pewnego rodzaju jakością.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut odnosi się do mienia w ogólnym znaczeniu, wspólnego dla wielu rodzajów bytowania.

2. Dowód ten dotyczy mienia w znaczeniu pośrednictwa między bytem, który coś ma, a tym, co ów byt ma. W tym znaczeniu mienie stanowi odrębny orzecznik, jak widzieliśmy w osnowie artykułu.

3. Przysposobienie wyraża układ bytu złożonego z części. Ale jak uczy Filozof[l0)], może to być układ podług miejsca, podług władzy psychicznej oraz podług gatunku. Podług Symplicjusza [l1)], te trzy sposoby obejmują wszystkie przy8posobienian a mianowicie: a) cielesne, które są układem podług miejsca, i te należą do kategorii położenia, które jest układem części w miejscu; b) dyspozycje niedoskonałe, polegające na niezupełnej gotowości i uzdolnieniu władz psychicznych, np. zapoczątkowanie wiedzy lub cnoty. c) oraz dyspozycje doskonałe w swoim gatunku, czyli, przysposobienia zupełne, zwane sprawnościami.

Artykuł 2

CZY SPRAWNOŚĆ JEST OKREŚLONYM GATUNKIEM JAKOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie jest określonym gatunkiem jakości, gdyż:

1. Sprawność to dyspozycja, dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobiony, a to przysługuje każdej jakości, np. kształtowi, ciepłu, zimnu itp. A więc sprawność nie jest określonym gatunkiem jakości.

2. Filozof [l2)], ciepło i zimno nazywa przysposobieniem lub sprawnością, tak samo jak chorobę lub zdrowie. Lecz ciepło i zimno należą do trzeciego gatunku jakości. A więc sprawność, jak i w ogóle przysposobienie, nie różni się od innych gatunków jakości.

3. To, że coś jest trudno zmienne, nie stanowi zróżnicowania w rodzaju jakości, ale raczej przynależy do zmian i doznań. Lecz zróżnicowanie, przynależne do jednego rodzaju, nie określa gatunków drugiego rodzaju, gdyż zróżnicowanie gatunkowe opiera się na różnicach należących do istoty danego rodzaju. Sprawność więc, określona jako przysposobienie trudno zmienne, nie jest określonym gatunkiem jakości.

Ale z drugiej strony powiada Filozof [13)], że sprawność i przysposobienie to jeden z gatunków jakości.

Odpowiedź. Filozof, wymieniając cztery gatunki jakości, na pierwszym miejscu stawia przysposobienie i sprawność [14)]. Symplicjusz w swym Komentarzu do Kategorii [15)], tak je różnicuje: „pewne jakości są naturalne, gdyż z natury i zawsze przysługują rzeczy, inne są nabyte, pochodzą jakby z zewnątrz i są utracalne. Do tych ostatnich należy przysposobienie i sprawność, z których pierwsze jest łatwo utracalne, druga trudno utracalna. Spośród zaś naturalnych jakości jedne stanowią pewne uzdolnienia i te zwiemy władzami. Stanowią one drugi gatunek jakości; inne zaś wyrażają, że coś jest aktualnie już to w głębi, i wtedy mamy trzeci gatunek jakości, już to na powierzchni, i wówczas jest czwarty jej gatunek, a mianowicie kształt i postać". Ale takie zróżnicowanie gatunków jakości nie wydaje się słuszne. Wiele jest bowiem postaci i kształtów nie naturalnych, lecz nabytych, jak również nie brak przysposobień naturalnych, a nie nabytych, np. zdrowie, piękność itp. Podział ten nie jest także zgodny z właściwym porządkiem gatunków, gdyż zawsze ton co jest bardziej naturalne, jest pierwsze.

Przy różnicowaniu więc przysposobień oraz sprawności od innych gatunków jakości należy wziąć pod uwagę co innego, a mianowicie ton że jakość to sposób istnienia jestestwa. Otóż sposób istnienia zależy od pewnej miary, jak to zaznacza św. Augustyn [16)], wyraża bowiem coś, co jest wyznaczone przez pewną miarę. Podobnie więc jak ton co określa uzdolnienie materii (tworzywa) w stosunku do istnienia substancjalnego (takiego, jakie przysługuje jestestwu) zwie się różnicą substancjalną (jestestwową), tak ton co określa uzdolnienie podmiotu w stosunku do bytu przypadłościowego, zwie się jakością przypadłościową, która również stanowi pewną różnicę, jak stwierdza Filozof [17)] .

Sposób zaś, jako pewne określenie istnienia przypadłościowego podmiotu, można ujmować już to ze względu na samą naturę tego podmiotu, i wówczas mamy do czynienia z pierwszym gatunkiem jakości, już to ze względu na działanie i doznawanie, wynikające z tego, co jest podstawą natury, a mianowicie formy (istotności) oraz materii (tworzywa) i wtedy zachodzi trzeci rodzaj jakości; już to wreszcie ze względu na wielkość. Pojęcie zaś wielkości nie obejmuje ani zmienności, ani dobroci, czy złości. Dlatego czwarty gatunek jakości obejmuje rzeczy niezależnie od tych cech. Sposób zaś czy określenie podmiotu ze względu na działanie i doznawanie, należące do drugiego i trzeciego gatunku jakości, uwzględnia wprawdzie, czy coś staje się łatwo czy trudno, szybko przechodzi, czy trwa długo, ale nie uwzględnia ani dobra ani zła, gdyż ruch i doznanie nie jest celem. Dobro zaś i zło zależy od celu.

Wreszcie sposób i określenie przedmiotu w stosunku do natury rzeczy, przynależne do pierwszego gatunku jakości, to właśnie sprawność i przysposobienie (dyspozycja), o którym mówi Filozof [18)]. Rozprawiając o duszy i ciele, powiada, że są pewne dyspozycje podmiotu doskonałego w stosunku do tego co najlepsze, przy czym nazywa doskonałym ton co jest przysposobione zgodnie ze swą naturą. Ponieważ zaś sama istotność i natura bytu jest jego celem i racją, że coś się staje [19)], dlatego pierwszy gatunek jakości wyraża dobro lub zło, a także, czy coś łatwo lub trudno ulega zmianie, w miarę jak natura jest celem powstawania i zmiany. Dlatego Filozof sprawność

określa [20)] jako dyspozycję, która przysposabia kogoś dobrze lub źle, a gdzie indziej powiada [21)], że dzięki trwałym przysposobieniom mamy się dobrze lub źle w stosunku do uczuć. Kiedy bowiem dany sposób odpowiada naturze bytu, wówczas jest dobry, a jeśli nie odpowiada, wówczas jest zły. Ponieważ zaś natura to pierwsza rzecz, którą w bycie trzeba brać pod uwagę, dlatego sprawność zaliczamy do pierwszego gatunku jakości.

Rozwiązanie trudności. 1. Przysposobienie to pewien stosunek. Dlatego jakość może przysposobić coś tylko w stosunku do czegoś. Otóż to, że coś jest dobrze lub źle przysposobione, stanowiąc istotę sprawności, zależy od natury, która jest celem. Natomiast kształt, ciepło, zimno itp. przysposabiają dobrze lub źle jedynie przez stosunek do natury rzeczy, w miarę jak coś jest z nią zgodne lub nie jest zgodne. Dlatego kształty i jakości zmysłowe, w miarę jak są zgodne lub niezgodne z naturą danego bytu, przynależą do sprawności lub przysposobień, gdyż kształt odpowiadający naturze bytu, podobnie jak i zgodna z nią barwa, przynależy do piękności; ciepło zaś i zimno ze względu na zgodność z naturą człowieka czy zwierzęcia, należy do zdrowia. W tym więc znaczeniu Arystoteles zalicza tego rodzaju cechy do pierwszego gatunku jakości.

2. Trudność tę rozwiązujemy podobnie jak poprzednią, chociaż inni podają inne rozwiązania, jak to zaznacza Simplicjusz w tymże miejscu.

3. Ta różnica, że coś jest „trudno zmienne", różnicuje sprawność od zwykłej dyspozycji, a nie od innych gatunków jakości. Dyspozycja zaś występuje w dwojakim znaczeniu: a) jako rodzaj, do którego przynależy trwałe przysposobienie, a więc także sprawność, i w tym znaczeniu dyspozycja według Filozofa [22)] należy do pojęcia trwałego przysposobienia czyli sprawności; b) jako przeciwieństwo do trwałego przysposobienia, już to w miarę jak to co doskonałe sprzeciwia się temu co niedoskonałe w zakresie tego samego gatunku, już to ze względu na istnienie różnych gatunków i różnych stopni w obrębie tego samego rodzaju. W pierwszym znaczeniu dyspozycja, zachowując nazwę ogólną, wyraża, że coś istnieje w czymś w sposób niedoskonały i łatwo utracalny, a trwałe przysposobienie, łącznie ze sprawnością, wyraża, że coś istnieje w czymś w sposób doskonały i niełatwo utracalny. W ten sposób dyspozycja przechodzi w trwałe przysposobienie, podobnie jak chłopiec przemienia się w mężczyznę.

Natomiast przy rozróżnieniu dyspozycji od trwałych przysposobień, jako różnych gatunków tego samego rodzaju, dyspozycjami w przeciwieństwie do sprawności nazywamy te jakości, przynależne do pierwszego gatunku, które są łatwo utracalne, gdyż przyczyny ich są zmienne, np. choroba i zdrowie; podczas gdy trwałymi dyspozycjami nazywamy te jakości, które z natury swej niełatwo ulegają zmianie, gdyż ich przyczyny są niezmienne, np. wiedza i cnoty. W tym znaczeniu dyspozycja nie staje się trwałym przysposobieniem, zgodnie z myślą Arystotelesa, który na dowód słuszności tego rozróżnienia przytacza powszechny zwyczaj językowy nazywania trwałymi przysposobieniami jakości łatwo zmiennych, jeśli wskutek jakiejś przypadłości staną się trudno zmienne, i przeciwnie, jeśli ktoś w sposób niedoskonały posiada wiedzę, tak że łatwo może ją utracić, zwyczaj językowy nazywa tego rodzaju jakość, mimo że z natury jest trudno utracalna, raczej dyspozycją, mówiąc, że ów ktoś

ma raczej dyspozycję do wiedzy niż wiedzę. Tak więc sprawność wyraża pewną długotrwałość, czego nie można powiedzieć o dyspozycji.

Nic też nie przeszkadza, by łatwość i trudność podlegania zmianom stanowiły różnicę gatunkową, mimo swej przynależności do kategorii ruchu i doznań, a nie do kategorii jakości, gdyż różnice te wydają się wprawdzie być czymś przygodnym dla jakości, niemniej stanowią o ich właściwym oraz istotnym zróżnicowaniu. Podobnie zdarza się w dziedzinie substancji (jestestw), że cechy przypadłościowe często pełnią rolę cech substancjalnych, jeśli wyrażają istotne zasady danego bytu.

Artykuł 3

CZY SPRAWNOŚĆ WYRAŻA STOSUNEK DO CZYNU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie wyraża stosunku do czynu, gdyż:

1. Każdy byt działa w miarę jak jest w istności. Otóż Filozof powiada [23)], że kto ma sprawność wiedzy, jest w możności poznania, ale inaczej niż przed nauczeniem się. A więc sprawność nie wyraża stosunku zasady do czynu.

2. To, co wchodzi do definicji jakiejś rzeczy, przysługuje jej z istoty swej. Lecz zasada czynności wchodzi do definicji władzy psychicznej, jak to udowodnił Arystoteles [24)]. A więc do istoty władzy należy to, że jest zasadą czynności. To zaś, co jest czymś z istoty swej, stanowi pierwszy czynnik w każdym rodzaju. Jeśli więc sprawność jest zasadą czynności, jest czymś wtórnym w stosunku do władzy, a tym samym nie jest pierwszym gatunkiem jakości.

3. Zdrowie niekiedy jest trwałym przysposobieniem, podobnie jak chudość i piękność. Lecz cechy te nie wyrażają stosunku do czynności. A więc do istoty trwałego przysposobienia, jakim jest sprawność, nie należy ton by być zasadą czynności.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn [25)], że sprawność to coś, czym ktoś działa w razie potrzeby. Podobnie Komentator Arystotelesa mówi [26)], że sprawność jest tym, czym ktoś działa, gdy chce.

Odpowiedź. Sprawność pozostaje w stosunku do czynności, zarówno ze względu na swą własną istotę, jak też ze względu na podmiot, któremu przysługuje. Ze względu na swą istotę, gdyż do istoty sprawności należy stosunek zgodności lub niezgodności do natury danego bytu, a tan będąc celem jego powstania, jest podporządkowana innemu celowi, a mianowicie działaniu lub jakiemuś dziełu, do jakiego dochodzi się przez działanie. Dlatego sprawność wyraża nie tylko stosunek do samej natury bytu, ale także, wskutek tego, wyraża również stosunek do działania, jako celu natury lub jako drogi do niego. Dlatego Filozof [27)] określa sprawność jako dyspozycję, dzięki której, ktoś jest dobrze lub źle przysposobiony, już to w stosunku do siebie, czyli w stosunku do swej natury, już to w stosunku do czegoś innego, a mianowicie do celu.

Istnieją jednak pewne trwałe przysposobienia, jakie również ze względu na podmiot, któremu przysługują, wyrażają naprzód i przede wszystkim stosunek do

czynności, a to dlatego, że naprzód i przede wszystkim stanowią pewien stosunek do natury bytu. Jeśli więc sama natura bytu, któremu sprawność przysługuje, polega na stosunku do czynności, wówczas trwałe przysposobienie (a więc także sprawność) wyraża przede wszystkim stosunek do czynności. Nie ulega zaś wątpliwości, że natura i pojęcie władzy psychicznej wyraża zasadę (źródło) czynności. A więc sprawność jako trwałe przysposobienie władzy psychicznej, będącej jej podmiotem, wyraża stosunek do czynności.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawność, jako pewna jakość, jest istnością (aktem) i z tego względu może być zasadą działania. Niemniej jest w możności w stosunku do samego działania. Dlatego mówi się, że trwałe przysposobienie (a więc także sprawność jest istnością pierwszą, a działanie wtórną [28)].

2. Do istoty przysposobienia, a więc i sprawności, nie należy stosunek do władzy psychicznej, ale stosunek do natury. Skoro zaś natura wyprzedza działanie, do którego odnosi się ta władza, dlatego pierwszym gatunkiem jakości jest przysposobienie wraz ze sprawnością, a wtórnym władza psychiczna.

3. Zdrowie jest przysposobieniem czy trwałą dyspozycją w stosunku do natury. Skoro jednak natura jest zasadą działania, tym samym wyraża stosunek do działania. Dlatego Filozof powiada [29)], że człowiek lub jakiś jego członek jest zdrowy, gdy może spełniać czynności istoty zdrowej. Podobnie także w innych sprawach.

Artykuł 4

CZY SPRAWNOŚCI SĄ KONIECZNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawności nie są konieczne, gdyż:

1. Przysposobienie to coś, dzięki czemu coś jest dobrze lub źle przysposobione do czegoś. Lecz każdy byt przez swą formę (istotność) jest dobrze lub źle przysposobiony. dzięki niej bowiem jest dobrem, podobnie jak i bytem. A więc nie potrzeba sprawności.

2. Sprawność to stosunek do czynności. Lecz władza psychiczna jest dostatecznie źródłem czynności, skoro władze naturalne są ich źródłem bez jakichkolwiek sprawności. A więc nie potrzeba sprawności.

3. Podobnie jak władze psychiczne, tak też i trwałe przysposobienia, odnoszą się zarówno do dobra jak i do zła. Podobnie też, jak władza nie zawsze działa, tak też i sprawność. Skoro więc są władze psychiczne, nie potrzebne są sprawności. Ale z drugiej strony sprawność to pewna doskonałość, a ta jest najbardziej konieczna, skoro stanowi cel (bytu). A więc sprawności są konieczne.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w dwu poprzednich artykułach, sprawność to pewne przysposobienie do natury bytu, względnie do jego działania lub celu, gdyż byt może być dobrze lub źle przysposobiony do tych trzech czynników. Aby zaś coś potrzebowało przysposobienia do czegoś, trzy rzeczy są niezbędne:

a) by to, co ma być przysposobione, było czymś innym, niż to, do czego ma być przysposobione, a więc, by się miało do niego tak, jak możność do aktu. Jeśli więc natura jakiegoś bytu nie jest złożona z możności oraz aktu (istności), a substancja jego

utożsamia się z jego działaniem, wówczas byt taki jest sam dla siebie celem, i nie może być w nim ani sprawności, ani jakiejkolwiek dyspozycji. Tak właśnie rzecz się ma z Bogiem.

b) Niezbędne jest również, by to, co jest w możności do czegoś innego, mogło być skierowane w różny sposób i do różnych rzeczy. Jeśli więc coś jest w możności do jednej tylko rzeczy, nie może być ani przysposobione ani usprawnione, gdyż tego rodzaju byt ma z natury swej właściwy stosunek do danej czynności. Jeśliby więc np. jakieś ciało niebieskie było złożone z formy (istotności) oraz takiej materii, która by nie była w stosunku możności względem innej formy, wówczas tego rodzaju ciało nie mogłoby być podmiotem przysposobienia ani tym samym sprawności w stosunku do owej formy n ani w stosunku do działania, gdyż natura tego rodzaju ciała jest w możności wykonywania tylko jednego wyznaczonego ruchu.

c) Niezbędne jest wreszcie, by wiele czynników współdziałało w przysposobieniu podmiotu do jednej z tych rzeczy n względem których jest w możności i które da się w różny sposób zastosować tak, by ów podmiot mógł być dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do formy (istotności lub cechy) albo do działania. Dlatego jakości, przysługujące naturze pierwiastków w jeden określony nie nazywamy dyspozycjami ani sprawnościami, lecz zwiemy je prostymi jakościami. Nazywamy zaś dyspozycjami czy przysposobieniem takie cechy jak zdrowie, piękność itp. rzeczy, które stanowią pewien zespół współczynników, mogących w różny sposób współdziałać. Dlatego Filozof powiada[30)], że sprawność to przysposobienie, a przysposobienie to stosunek złożonego bytu już to do miejsca, już to do możności (np. władzy psychicznej), już to do gatunku, jak to widzieliśmy powyżej[31)].

Ponieważ więc jest wiele rzeczy, których natura i działanie wymaga współudziału wielu czynników, dających się w różny sposób zastosować, dlatego konieczne są dyspozycje oraz sprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. Forma doskonali naturę rzeczy. Niemniej konieczne jest przysposobienie podmiotu do formy przez sprawność. Forma zaś jest z kolei przyporządkowana działaniu, które jest albo jej celem albo drogą do celu. Jeśli forma ma tylko jedno określone działanie, nie potrzeba jej żadnego innego przysposobienia, gdyż wówczas sama forma wystarczy do działania. Kiedy natomiast forma taka np. jak dusza, może w różny sposób działać, potrzeba by została przysposobiona do swych czynności przez sprawności.

2. Władza psychiczna niekiedy odnosi się do wielu rzeczy i dlatego potrzeba, by do jednej z nich została skierowana. Jeśli natomiast nie odnosi się do wielu rzeczy n wówczas nie potrzebuje skierowania za pośrednictwem sprawności. Dlatego siły naturalne nie wykonują swych czynności za pośrednictwem sprawności, gdyż same przez się są zwrócone w jednym kierunku.

3. To samo przysposobienie nie odnosi się do dobra i zła, jak to później zobaczymy. Natomiast ta sama władza odnosi się do dobra i zła. Dlatego potrzeba sprawności, by władzę tę skierować ku dobru.

ZAGADNIENIE 50
O PODMIOCIE SPRAWNOŚCI

Z kolei należy zastanowić się nad podmiotem sprawności. Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy w ciele są sprawności?
2. Czy dusza jest podmiotem sprawności ze względu na swą istotę, czy też ze względu na swe władze?
3. Czy sprawność może być we władzach zmysłowych?
4. Czy w umyśle jest jakaś sprawność?
5. Czy w woli jest jakaś sprawność?
6. Czy w jestestwach nie mających ciała istnieje sprawność?

Artykuł 1

CZY W CIELE SĄ SPRAWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w ciele nie ma żadnych sprawności, gdyż:

1. Komentator III księgi o duszy powiada[32)], że sprawność to przysposobienie, mocą którego człowiek działa wtedy, gdy chce. Czynności cielesne zaś nie podlegają woli, gdyż są przyrodzone. A więc w ciele nie ma sprawności.

2. Wszelkie przysposobienia cielesne łatwo podlegają zmianom. Sprawność zaś to jakość trudno ulegająca zmianom. A więc żadne przysposobienie cielesne nie jest sprawnością.

3. Wszelkie przysposobienie cielesne podlega zmianie. Lecz zmiana stanowi trzeci gatunek jakości, przeciwstawny sprawności. A więc w ciele nie ma żadnej sprawności.

Ale z drugiej strony powiada Filozof[33)], że zdrowie ciała czy nieuleczalna choroba to pewne przysposobienia.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu. sprawność to pewne przysposobienie podmiotu, znajdującego się w możności, już to do formy czyli istotności, już to do działania. W ciele zaś nie ma żadnej sprawności w znaczeniu przysposobienia do działania, gdyż wszelkie działanie ciała pochodzi już to z wrodzonej mu jakości, już to od duszy, która nim porusza. Otóż siły wrodzone, jak już widzieliśmy[34)], są skierowane do jednego celu i dlatego czynności, które pochodzą z samej natury ciała, nie podlegają usprawnieniu, skoro to wymaga, by jego podmiot był w możności do wielu rzeczy. Czynności zaś, których źródłem jest dusza za pośrednictwem ciała, zasadniczo należą do duszy, ubocznie zaś tylko do ciała. Sprawności zaś są współmierne czynnościom, skoro z podobnych czynności powstają podobne sprawności, jak to czytamy w Etyce[35)]. Dlatego przysposobienia do tego rodzaju czynności są zasadniczo w duszy, a w ciele tylko ubocznie, w miarę jak ciało jest przysposobione i uzdolnione do ochoczej służby czynnościom duszy.

Kiedy jednak mówiąc o sprawności, mamy na myśli przysposobienie podmiotu do formy, wówczas trzeba uznać możność istnienia trwałego przysposobienia w ciele, które tak ma się do duszy n jak podmiot do formy. W ten sposób zdrowie, piękność itp. stanowią trwałe przysposobienia. Nie są jednak sprawnościami w pełnym znaczeniu, gdyż ich przyczyny z natury swej łatwo ulegają zmianom.

Jak donosi Symplicjusz[36)], Aleksander nie uznawał istnienia w ciele żadnej sprawności ani żadnego przysposobienia, należącego do pierwszego gatunku jakości, który uważał za wyłączną własność duszy; wypowiedzi zaś Arystotelesa o zdrowiu i chorobie rozumie nie w tym znaczeniu, jakoby tu chodziło o pierwszy gatunek jakości, ale w charakterze przykładów, że niektóre jakości pierwszego gatunku, a więc sprawności i dyspozycje, nie są łatwo zmienne, inne zaś są łatwo zmienne, podobnie jak choroby i zdrowie. Ale takie tłumaczenie sprzeciwia się myśli Arystotelesa, skoro posługuje się on tym samym sposobem wyrażania się, podając przykład o zdrowiu i chorobie oraz o cnocie i wiedzy. Zresztą w swej Fizyce[37)] Arystoteles wyraźnie piękność i zdrowie zalicza do sprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut dotyczy sprawności w znaczeniu przysposobienia do działania oraz czynności cielesnych, których źródłem jest natura, a nie dusza; nie sprawdza się natomiast odnośnie do czynności pochodzących od duszy, których źródłem jest wola.

2. Wskutek zmienności przyczyn cielesnych przysposobienie cielesne nie jest zasadniczo trwałe. Można jednak uznać je za trwałe albo w stosunku do podmiotu w tym znaczeniu, że są nieusuwalne, dopóki trwa ich podmiot, albo w stosunku do innych dyspozycyj. Natomiast jakości duchowe są zasadniczo trwałe z powodu trwałości ich podmiotu. Dlatego Arystoteles nie mówi, że trwałe zdrowie jest zasadniczo sprawnością, lecz że jest czymś na kształt sprawności, jak o tym świadczy tekst grecki. Natomiast jakości duchowe są zasadniczo trwałymi przysposobieniami.

3. Dyspozycje cielesne, przynależne do pierwsze go gatunku jakości, zdaniem niektórych myślicieli, tym różnią się od trzeciego gatunku jakości, że te ostatnie polegają na stawaniu się i zmienianiu się. Dlatego zwiemy je doznaniami lub jakościami doznaniowymi. Kiedy jednak tego rodzaju jakości osiągną swą pełnię czyli niejako zdobędą swe zróżnicowanie gatunkowe, wówczas przechodzą do pierwszego gatunku jakości. Symplicjusz zbija tego rodzaju zdanie, gdyż z niego wynikałoby, że ogrzewanie należy do trzeciego gatunku jakości, gorąco zaś do pierwszego, wbrew nauce Arystotelesa, który także gorąco zalicza do trzeciego gatunku jakości.

Dlatego Porfiriusz, jak donosi tenże Symplicjucz[38)] uczy, że doznanie czy jakość doznaniowa oraz dyspozycja i trwałe przysposobienie różnią się w ciałach swym natężeniem. A mianowicie, gdy jakaś rzecz otrzymuje ciepło ulegając jedynie ogrzaniu, ale nie do tego stopnia, by sama mogła ogrzewać, wówczas jest doznaniem, jeśli od razu przemija, lub jakością doznaniową, jeśli pozostaje. Jeśli zaś do tego stopnia zostanie ogrzana, że sama zaczyna ogrzewać inne rzeczy, wówczas jest dyspozycją. Jeśli zaś ta dyspozycja stanie się trwałą, wówczas zwiemy ją przysposobieniem, tak że dyspozycja jest pewnym natężeniem czyli pełnią doznania czy jakości doznaniowej, a przysposobienie (wraz ze sprawnością i wadą) natężeniem

i pełnią dyspozycji. Sam Symplicjusz z kolei zbija to tłumaczenie, gdyż natężenie lub rozprężenie nie wyraża zróżnicowania ze względu na formę, ale jedynie ze względu na różne uczestnictwo ze strony podmiotu. Nie różnicuje więc gatunkowo jakości.

Wobec tego należy sprawę inaczej ująć. Jak widzieliśmy poprzednio[39)], dyspozycja to pewne przystosowanie jakości doznaniowych do natury, ze względu na zgodność ich z nią. Gdy więc nastąpi w nich zmiana, np. ciepłoty ciała lub równowagi jego płynów, następuje zmiana w stanie jego zdrowia lub choroby. Zasadniczo jednak samo przez się tego rodzaju zmiany nie stanowią ani przysposobień ani sprawności.

Artykuł 2

CZY DUSZA JEST PODMIOTEM SPRAWNOŚCI ZE WZGLĘDU NA SWĄ ISTOTĘ, CZY TEŻ ZE WZGLĘDU NA SWE WŁADZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawności przysługują duszy raczej ze względu na jej istotę niż ze względu na jej władze, gdyż:

1. Przysposobienia oraz sprawności wyrażają stosunek do natury, jak to już widzieliśmy[40)]. Lecz natura bardziej zależy od istoty duszy niż od jej władz, gdyż dusza z istoty swej stanowi naturę danego ciała i jego formę. A więc sprawność przysługuje duszy ze względu na jej istotę, a nie ze względu na jej władze.

2. Przypadłość nie jest podmiotem przypadłości. Sprawność zaś jest przypadłością, podobnie jak i władze psychiczne zgodnie z tym, cośmy wykazali w I części[41)]. A więc sprawności nie przysługują duszy ze względu na jej władze.

3. Podmiot jest wcześniejszy od tego, co mu przysługuje. Sprawność zaś, jako pierwszy gatunek jakości, jest przed władzą, która należy drugiego gatunku. A więc władza psychiczna nie jest podmiotem sprawności.

Ale z drugiej strony Filozof wylicza różne sprawności w różnych władzach duszy[42)].

Odpowiedź. Sprawność, jak widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu, to pewne przysposobienie w stosunku do natury lub działania. Jako przysposobienie do natury czysto ludzkiej sprawność jest niemożliwa w duszy, gdyż sama dusza jest formą dopełniającą ludzką naturę. Z tego więc względu sprawność ta może być raczej w ciele, jako przysposobienie w stosunku do duszy, aniżeli w duszy w stosunku do ciała. Kiedy jednak chodzi o stosunek do wyższej natury, w której człowiek może uczestniczyć, zgodnie ze słowami św. Piotra (II,1,4): „abyście stali się uczestnikami Boskiego przyrodzenia”, nic nie przeszkadza, aby w naturze duszy ze względu na jej istotę istniała pewna sprawność, a mianowicie łaska Boża, jak to zobaczymy[43)].

Natomiast sprawność, jako przysposobienie do działania, jak najbardziej przysługuje duszy, a to dlatego, że jej działanie nie jest z góry wyznaczone do jednej czynności, lecz może odnosić się do różnych działań, a to jest warunkiem sprawności, jak widzieliśmy uprzednio[44)]. Ponieważ zaś dusza jest zasadą działania za pośrednictwem swych władz, dlatego sprawności przysługują jej ze względu na władze.

Rozwiązanie trudności. 1. Istota duszy należy do ludzkiej natury nie jako podmiot, który należy przysposobić do czegoś innego, ale jako forma i natura, do której odnosi się przysposobienie.

2. Przypadłość sama przez się nie może być podmiotem przypadłości. Ponieważ jednak także w dziedzinie przypadłości zachodzi pewien porządek, to co jest podmiotem jednej bywa podmiotem drugiej przypadłości. W tym znaczeniu jedna przypadłość jest podmiotem drugiej, np. powierzchnia jest podmiotem barwy. W tym też znaczeniu władza psychiczna może być podmiotem sprawności.

3. Sprawność, jako przysposobienie do natury, jest przed władzą psychiczną, a ta zawsze wyraża stosunek do działania, które jest czymś późniejszym, skoro natura jest zasadą działania. Lecz sprawność, mająca władzę psychiczną za swój podmiot, wyraża stosunek nie do natury, lecz do działania; jest więc czymś późniejszym w stosunku do władzy psychicznej. Można także powiedzieć, że sprawność jest przed władzą psychiczną, podobnie jak dopełnienie w stosunku do tego, co nie jest dopełnione, lub jak czynność w stosunku do władzy psychicznej. Czynność bowiem w porządku natury jest przed władzą, choć w porządku powstawania jest czymś późniejszym od niej, jak uczy Arystoteles[45)].

Artykuł 3

CZY WŁADZE ZMYSŁOWE MOGĄ BYĆ PODMIOTEM SPRAWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zmysłowym władzom psychicznym nie przysługuje żadna sprawność, gdyż:

1. Władze zmysłowe są tak samo nierozumne jak i władze wegetatywne, w których nie ma sprawności. A więc nie ma ich także we władzach zmysłowych.

2. Władze zmysłowe są wspólne nam i zwierzętom, którym jednak brak sprawności, gdyż nie mają woli, należącej do określenia sprawności, jak to widzieliśmy[46)]. A więc nie ma sprawności we władzach zmysłowych.

3. Sprawności psychiczne to wiedza i cnoty. Pierwsza dotyczy dziedziny poznania, drugie dziedziny pożądania. Otóż w dziedzinie poznania nie ma we władzach zmysłowych wiedzy, ani przysposobienia do niej, skoro przedmiotem wiedzy są powszechniki, których władze zmysłowe nie potrafią ująć. A więc nie ma w nich także sprawności cnót.

Ale z drugiej strony, według Filozofa[47)], niektóre cnoty, a mianowicie umiarkowanie i męstwo przysługują władzom nierozumnym.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować władze zmysłowe: a) ze względu na ich działanie pod wpływem naturalnego instynktu, oraz b) ze względu na ich działanie pod wpływem nakazu rozumu. Działanie na skutek naturalnego instynktu jest skierowane do jednego przedmiotu, podobnie jak i natura. Skoro więc nie ma sprawności w siłach natury n tak też nie ma ich w działaniu władz zmysłowych wskutek naturalnego instynktu. Działanie natomiast tychże sił pod wpływem nakazu rozumu może być skierowane do różnych przedmiotów, i z tego względu siły te mogą być podmiotem sprawności i wad, dobrze lub źle przysposabiających je do czegoś.

Rozwiązanie trudności. 1. Zadaniem sił odżywczych nie jest posłuszeństwo w stosunku do rozumu i dlatego nie przysługują im sprawności. Natomiast władze zmysłowe z natury swej powinny słuchać rozumu, dlatego mogą być w nich sprawności, gdyż ze względu na posłuszeństwo wobec rozumu są poniekąd rozumne, jak zaznacza Arystoteles[48)].

2. Władze zmysłowe zwierząt nie działają pod wpływem rozkazu rozumu, i dlatego zwierzęta, gdy są pozostawione sobie, działają pod wpływem naturalnego instynktu. Nie ma więc w nich sprawności w stosunku do działania, ale tylko pewne przysposobienia w stosunku do natury, jak zdrowie i piękność. Można jednak poniekąd przyznać im sprawności w tym znaczeniu, że rozum człowieka przysposabia je drogą pewnego przyzwyczajenia do wykonywania jakiejś czynności w ten lub w inny sposób. Dlatego św. Augustyn zaznacza[49)], że strach przed bólem powstrzymuje nawet najdziksze zwierzęta od największych nawet rozkoszy, a jeśli strach ten przejdzie w nich w przyzwyczajenie, zwierzęta te przemieniają się w ujarzmione i łagodne. Nie będzie to jednak sprawność we właściwym znaczeniu, ze względu na brak w nich woli; nie są bowiem zdolne do dowolnego posługiwania się lub nieposługiwania się tym przysposobieniem, a to należy do istoty sprawności.

3. Pożądanie rozumne powinno kierować pożądaniem zmysłowym, jak uczy Arystoteles[50)]. Natomiast poznawcze władze rozumne przyjmują swe tworzywo od władz zmysłowych. Dlatego sprawności bardziej przysługują zmysłowym władzom pożądawczym niż poznawczym, gdyż w pierwszych są jedynie z tego względu, że władze te działają pod wpływem rozkazu rozumu; chociaż poniekąd można także przyznać pewne sprawności wewnętrznym zmysłowym władzom poznawczym, dzięki którym dany człowiek ma dobrą pamięć, inny jest sprytny lub posiada bujną wyobraźnię. Dlatego Filozof uczy[51)], że przyzwyczajenie ma duże znaczenie dla dobrej pamięci, gdyż także tego rodzaju siły działają na skutek rozkazu rozumu. Natomiast zmysły zewnętrzne, takie jak wzrok, słuch itp., nie mogą być podmiotem sprawności, ale tylko pewnych przysposobień, które je zwracają do wyznaczonych przez ich naturę czynności, podobnie jak i członki ciała, którym nie przysługują sprawności, gdyż te istnieją raczej w siłach zdolnych do rozkazywania tymże członkom.

Artykuł 4

CZY W UMYŚLE MOŻE BYĆ JAKAŚ SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w umyśle nie może być jakaś sprawność, gdyż:

1. Sprawności są dostosowane do czynności, a te w człowieku są wspólnym dziełem ciała i duszy, jak mówi Filozof[52)]. A więc także sprawności. Umysł zaś nie jest sprawą ciała, jak powiada tenże Myśliciel[53)]. A więc umysł nie jest podmiotem sprawności.

2. Cokolwiek jest w czymś, jest w nim stosownie do właściwego mu sposobu. Jeśli więc jest tylko formą bez materii, jest tylko istnością (aktem). Co zaś jest złożone z materii i formy, zawiera w sobie równocześnie możność oraz istność. Dlatego to, co jest tylko formą, nie może być podmiotem tego, co jest równocześnie w możności oraz

w istności, gdyż to przysługuje tylko całości, złożonej z materii i formy. Umysł zaś jest formą bez materii. Dlatego sprawność, będąc równocześnie możnością oraz istnością, a więc jakby czymś pośrednim między tymi dwoma czynnikami, nie może być w umyśle, ale tylko może przysługiwać zespołowi, złożonemu z duszy i ciała.

3. Sprawności to dyspozycje, które dobrze względnie źle przysposabiają coś do czegoś, jak określa Filozof [54]. Dobre zaś lub złe przysposobienie do czynności umysłowych pochodzi z dyspozycji ciała. Dlatego tenże Myśliciel mówi[55], że ludzie o delikatnym ciele są bardzo uzdolnieni pod względem umysłowym. A więc sprawności poznawcze nie są w umyśle, który jest władzą bezcielesną, ale jedynie w takiej władzy, która należy do ciała.

Ale z drugiej strony Filozof przypisuje[56] umysłowi wiedzę, mądrość oraz pojętność, czyli sprawność w posługiwaniu się pierwszymi zasadami.

Odpowiedź. Istniały różne poglądy odnośnie do sprawności poznawczych. Ci, którzy sądzili, że umysł możnościowy jest jeden wspólny wszystkim ludziom, musieli z konieczności przyjąć, że sprawności poznawcze nie przysługują umysłowi, ale jedynie niższym władzom zmysłowym. Ale jest rzeczą oczywistą, że są różne sprawności u ludzi. Dlatego sprawności poznawczych nie można przypisywać czynnikowi jedynemu co do liczby, ale wspólnemu wszystkim ludziom. Jeśli więc wszyscy ludzie mają jeden tylko liczebnie wspólny umysł możnościowy, ten nie mógłby być podmiotem różnych sprawności wiedzy u różnych ludzi. Sprawności te istniałyby więc w wewnętrznych władzach zmysłowych, które są różne u różnych ludzi.

Ale takie rozwiązanie jest po pierwsze przeciwne myśli Arystotelesa, gdyż siły zmysłowe z istoty swej nie są rozumne, lecz jedynie przez pewne uczestnictwo, jak uczy tenże Myśliciel [57]. Jego zdaniem cnoty umysłowe, takie jak mądrość, wiedza i pojętność przysługują tylko takiemu podmiotowi, który z istoty swej jest rozumny, a więc samemu tylko umysłowi, a nie siłom zmysłowym. Wyraźnie zaznacza on [58], że umysł możnościowy, „staje się poszczególną rzeczą” (którą poznaje) w tym znaczeniu, że przechodzi do istności poszczególnych rzeczy za pośrednictwem umysłowych form poznawczych (czyli niematerialnych podobizn przedmiotów poznawanych). Wówczas umysł gdy ziści w sobie (tę podobiznę przedmiotu poznawanego), staje się niejako tym przedmiotem w istności w ten sam sposób, w jaki ten człowiek, który coś wie, znajduje się w istności. Fakt ten zachodzi wtedy, gdy ktoś może sam przez się działać, a mianowicie rozważać. Wówczas również pozostaje pewnego rodzaju możność (potencjalność), ale inna niż przed zrozumieniem, nauczeniem się, czy odkryciem (prawdy). Tak więc sam umysł możnościowy jest podmiotem sprawności wiedzy, dzięki której może rozważać nawet wtedy, gdy nie rozważa.

Wspomniane rozwiązanie sprzeciwia się również prawdzie. Podmiotem bowiem sprawności, podobnie jak i możności, jest ten czynnik, od którego pochodzą czynności. Zrozumienie zaś i rozważanie to właściwie czynności umysłu. A więc także sprawności w poznaniu są właściwie w samym umyśle.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak podaje Symplicjusz [59], niektórzy twierdzili, że skoro wszelkie działanie człowieka jest czynnością zespołu (złożonego z duszy i ciała), dlatego nie dusza, ale tylko ów zespół może być podmiotem sprawności; a stąd

wynikałoby, że nie ma żadnej sprawności w umyśle, jako we władzy oddzielonej. Lecz dowód ten nie jest przekonujący. Sprawność bowiem nie jest przysposobieniem przedmiotu do władzy psychicznej, lecz raczej jest przysposobieniem tejże władzy do przedmiotu i dlatego przysługiwać powinna tej władzy, która jest źródłem czynności, a nie jej przedmiotowi. Poznanie zaś umysłowe jest wspólne duszy i ciału jedynie w tym znaczeniu, że wymaga wyobrażeń, jak to podkreśla Filozof [60]. Wyobrażenie zaś jest przedmiotem umysłu możnościowego, jak to zaznacza tenże Myśliciel [61]. Sprawność więc umysłowa przysługuje głównie umysłowi, a nie wyobrażeniu, które jest wspólnym dziełem duszy i ciała. Dlatego umysł możnościowy jest podmiotem sprawności. To tylko bowiem może być podmiotem sprawności, co pozostaje w możności do wielu przedmiotów. A to właśnie najbardziej przysługuje umysłowi możnościowemu. A więc umysł możnościowy jest podmiotem sprawności umysłowych.

2. Jak możność w stosunku do bytu zmysłowego przysługuje materii cielesnej, tak możność w stosunku do bytu umysłowego przysługuje umysłowi możnościowemu. Nic więc nie przeszkadza, by istniała sprawność w umyśle możnościowym, jako coś pośredniego między władzą psychiczną a dokonaną czynnością.

3. Ponieważ władze poznawcze wewnętrznie przygotowują umysłowi możnościowemu właściwy mu przedmiot, dlatego dobre ich przysposobienie, któremu sprzyja należyta dyspozycja ciała, sprawia, że człowiek staje się zdolny do poznania umysłowego. Dlatego sprawność umysłowa może być ubocznie w tych władzach. Zasadniczo jednak jest w umyśle możnościowym.

Artykuł 5

CZY W WOLI MOŻE BYĆ JAKAŚ SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w woli nie może być sprawności gdyż:

1. Sprawność umysłowa polega na umysłowych formach poznawczych, dzięki którym iści się poznanie umysłowe. W woli zaś nie ma żadnych form. A więc nie ma także sprawności.

2. W przeciwieństwie do umysłu możnościowego nie ma sprawności w umyśle czynnym, jako we władzy działającej. Lecz wola jest najbardziej czynną władzą, gdyż pobudza wszystkie inne władze do swoistych im czynności, jak to już zostało wykazane [62].

3. Nie ma sprawności w siłach przyrodzonych, gdyż z natury swej mają wyznaczony kierunek działania. Lecz wola również z natury swej zwraca się do dobra wyznaczonego przez rozum. A więc nie ma w niej sprawności.

Ale z drugiej strony sprawiedliwość jest pewną sprawnością, a przecież wola jest jej podmiotem, gdyż polega na chceniu i działaniu tego co sprawiedliwe, jak powiada Filozof [63]. A więc wola jest podmiotem sprawności.

Odpowiedź. Wszelka władza psychiczna, którą różnie można skierować do działania, potrzebuje sprawności do dobrego przysposobienia ku czynności. Wolę zaś, jako władzę rozumną, różnie można skierować ku działaniu. Potrzeba więc w niej sprawności, by dobrze była przysposobiona do swej czynności. Zresztą samo pojęcie

sprawności wyraża jej zasadniczy stosunek do woli, skoro człowiek posługuje się sprawnością wtedy gdy chce, jak to wynika z podanej wyżej definicji [64)].

Rozwiązanie trudności. 1. W umyśle istnieje pewna forma poznawcza, będąca podobizną przedmiotu poznawanego. W woli zaś, jak i w każdej władzy pożądawczej, musi być coś, dzięki czemu istnieje w niej skłonność do właściwego jej przedmiotu. Czynność bowiem władzy pożądawczej jest właśnie taką skłonnością, jak to widzieliśmy poprzednio [65)]. Nie potrzeba więc sprawności w stosunku do tych rzeczy, do których wystarczająco skłania natura samej władzy. Ponieważ jednak do osiągnięcia celu życia ludzkiego konieczna jest skłonność do czegoś określonego, ale nie wyznaczonego przez samą naturę władzy, zdolnej do zwracania się ku różnym przedmiotom, dlatego w woli oraz w innych władzach pożądawczych potrzebne są pewne jakości, zwane sprawnościami, które by pełniły tę rolę.

2. Umysł czynny jest tylko czynny i w żaden sposób nie doznaje. Wola zaś oraz każda inna władza pożądawcza to silnik poruszający i poruszany, jak uczy Filozof [66)]. Zachodzi więc różnica w obu wypadkach. Podmiotem zaś sprawności jest to, co w pewien sposób jest w możności do czegoś.

3. Wola z natury swej posiada skłonność ku dobru. Ponieważ jednak w dobrach zachodzi wielka różnolitość, potrzeba sprawności do skłonienia woli ku określonemu dobru rozumnemu, by ochoczo podjąć się działania.

Artykuł 6

CZY W ANIOŁACH SĄ SPRAWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Aniołowie nie mają sprawności, gdyż:

1. Zdaniem Maksyma, komentatora do Dionizego [67)], nie należy sądzić, że cnoty umysłowe czyli duchowe w umysłach Bożych, czyli w Aniołach, istnieją na sposób przypadłości, jak to ma miejsce w nas, tak by jedna rzecz była podmiotem drugiej, gdyż w świecie anielskim nie ma żadnych tego rodzaju przypadłości. Wszelka zaś sprawność to przypadłość. A więc w Aniołach nie ma sprawności.

2. Podług Dionizego [68)], niebieskie istoty ponad wszystko uczestniczą w dobroci Boga. To zaś, co jest samo przez się (z istoty swej), jest wcześniejsze i ważniejsze od tego, co jest przez coś innego. Dlatego istoty anielskie same przez się doskonalą się w podobieństwie do Boga; a więc nie przez sprawności. Dlatego też Maksym w tymże miejscu dodaje, że jeśliby Aniołowie posiadali sprawności, nie posiadaliby swej doskonałości z istoty swej i nie mogliby sami przez się przebóstwić się, w miarę jak to jest możliwe.

3. Sprawność to pewne przysposobienie, jak uczy Filozof [69)]. Lecz przysposobienie zachodzi tylko tam, gdzie ma miejsce układ części. Aniołowie zaś są istotami niezłożonymi. A więc nie posiadają sprawności ani przysposobień.

Ale z drugiej strony Dionizy uczy [70)], że Aniołowie z pierwszego chóru zwą się Zniczami i Tronami i Rozlewiskami Mądrości ze względu na przebóstwiające promieniowanie ich sprawności.

Odpowiedź. Niektórzy myśliciele nie przyznają Aniołom sprawności, w przekonaniu, że cokolwiek przypisuje się im, przysługuje im z istoty swej. Dlatego Maksym n w przytoczonym powyżej miejscu dodaje, że sprawności oraz cnoty przynależą w Aniołach do ich istoty na skutek ich niematerialności. A Symplicjusz mówi [71)], że mądrość w duszy jest sprawnością, ale w umyśle jest substancją (jestestwem) . Wszystko bowiem co jest Bożen jest samowystarczalne i samoistne.

Pogląd taki częściowo jest prawdziwy, a częściowo fałszywy. Jak widzieliśmy bowiem poprzednio, podmiotem sprawności może być tylko byt, który jest w możności do czegoś. Otóż wymienieni wyżej komentatorzy, biorąc pod uwagę, że Aniołowie są niematerialnymi jestestwami i że nie ma w nich materialnej możności, wykluczają w nich istnienie sprawności i wszelkich przypadłości.

Chociaż jednak w Aniołach nie ma żadnej materialnej możności, niemniej jakaś możność w nich istnieje, gdyż być czystą istnością jest wyłączną właściwością samego tylko Boga. W miarę więc jak w Aniołach pozostaje coś z możności, możliwe są w nich sprawności. Ponieważ jednak możność materii oraz możność jestestwa umysłowego to dwie rzeczy różne, dlatego też sprawności nasze oraz sprawności anielskie to nie są pojęcia jednoznaczne. Stąd też także Symplicjusz powiada [72)], że sprawności w istotach umysłowych nie są podobne do naszych sprawności, lecz raczej podobne są do niezłożonych i niematerialnych gatunków, do których przynależą.

Inaczej też są sprawności w umyśle anielskim, a inaczej w umyśle ludzkim. Umysł ludzki bowiem, jako najniższy pośród bytów umysłowych, znajduje się w stosunku możności (poznania) względem wszelkich istot poznawalnych umysłowo, podobnie jak materia pierwsza jest w możności przyjęcia wszelkich form zmysłowych, i dlatego nasz umysł potrzebuje sprawności do wszelkiego poznania. Natomiast umysł anielski nie jest samą tylko możnością w dziedzinie bytów umysłowych, ale także pewną istnością, chociaż nie samą tylko istnością, gdyż to przysługuje samemu tylko Bogu, ale z domieszką możności, którą posiada w tym mniejszym stopniu, im jest wyższy. Dlatego, jak widzieliśmy [73)], Anioł w miarę jak jest w możności, potrzebuje trwałego udoskonalenia w postaci umysłowych form poznawczych do właściwego sobie działania; w miarę zaś jak jest w istności, może poznać przez swą istotę pewne rzeczy, przynajmniej siebie samego, inne zaś rzeczy przez swe własne jestestwo i to tym doskonalej, im sam jest doskonalszy.

Ponieważ jednak umysł anielski nie dosięga doskonałości Bożej n ale jest nieskończenie niższy od niej, dlatego Anioł potrzebuje pewnych sprawności do osiągnięcia Boga przy pomocy umysłu i woli, gdyż jest w stosunku możności do istności. Dlatego Dionizy uczy 74), że sprawności anielskie są przebóstwiające, czyli upodobniające do Boga.

Nie ma natomiast w Aniołach przysposobienia w stosunku do ich bytu przyrodzonego, skoro są istotami niematerialnymi.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Maksyma należy odnieść do sprawności i przypadłości materialnych.

2. Aniołowie nie potrzebują sprawności ze względu na swą naturę, ale ze względu na konieczność uczestniczenia w tym, co jest poza nimi, a mianowicie w mądrości i dobroci Bożej. Byt ich bowiem nie jest do tego stopnia samoistny, by mogli

się obejść bez tego uczestnictwa, i dlatego ze względu na tę konieczność potrzebują sprawności.

3. Istota Aniołów nie jest złożona z części. Niemniej można w nich wyodrębnić części potencjalne ze względu na ich władze psychiczne, gdyż umysł ich potrzebuje do swej doskonałości wiele idei, a wola ich zwraca się do wielu przedmiotów.

ZAGADNIENIE 51
O WYTWÓRCZEJ PRZYCZYNIE SPRAWNOŚCI

Badając przyczynę sprawności, należy omówić ich powstawanie, rozwój, zmniejszanie się i zniszczenie. Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania:

1. Czy natura wytwarza jakąś sprawność?
2. Czy uczynki są źródłem sprawności?
3. Czy jeden uczynek może wytworzyć sprawność?
4. Czy istnieją sprawności wlane człowiekowi przez Boga?

Artykuł 1

CZY NATURA WYTWARZA JAKĄŚ SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że żadna sprawność nie pochodzi od natury, gdyż:

1. To co pochodzi od natury nie zależy od woli. Lecz sprawnością posługujemy się dowolnie, jak zaznacza Komentarz do III księgi O duszy [75]. A więc sprawność nie pochodzi od natury.

2. Natura nie wytwarza dwóch rzeczy tam, gdzie wystarczy jedna. Lecz władze psychiczne pochodzą od natury. Jeśliby więc także sprawności od niej pochodziły, utożsamiałyby się z tymi władzami.

3. Natura nie skąpi tych rzeczy, które są niezbędne. Otóż, jak widzieliśmy uprzednio [76], sprawności są konieczne do dobrego działania. Jeśliby więc jakieś sprawności pochodziły od natury, to jasne, że natura nie poskąpiłaby żadnemu człowiekowi jakiejkolwiek niezbędnej sprawności. W rzeczywistości zaś tak nie jest. A więc sprawności nie pochodzą od natury.

Ale z drugiej strony Etyka [77] wymienia pomiędzy innymi sprawnościami pojętność, którą przecież zawdzięczamy naturze. Wszak mówimy, że pierwsze zasady znamy z natury.

Odpowiedź. Coś może być naturalne w dwojaki sposób: po pierwsze, ze względu na naturę gatunku; w ten sposób np. zdolność do śmiechu jest dla człowieka czymś naturalnym, podobnie jak zdolność wznoszenia się ku górze dla ognia. Po wtóre ze względu na naturę jednostki, np. dla Sokratesa czy Platona, ze względu na ich budowę cielesną jest rzeczą naturalną, że mogą zachorować lub wyzdrowieć. W jednym i drugim wypadku coś może być naturalne albo w tym znaczeniu, że całkowicie pochodzi od natury, albo dlatego, że pod pewnym względem pochodzi od

natury, a pod innym względem od jakiegoś czynnika zewnętrznego. Np. gdy ktoś sam przez się wyzdrowieje, wówczas jego zdrowie całkowicie pochodzi od natury; natomiast gdy odzyska swe zdrowie przy pomocy lekarstw, wówczas zawdzięcza swe zdrowie częściowo naturze, a częściowo czynnikowi zewnętrznemu.

Otóż sprawność, stanowiąc pewne przysposobienie podmiotu do istności (formy) czy natury może być naturalna w jeden i drugi sposób. Istnieje bowiem pewne przysposobienie naturalne n właściwe całemu gatunkowi ludzkiemu, tak że żaden człowiek nie jest go pozbawiony. Jest więc naturalne dla człowieka ze względu na jego gatunkową naturę. Ale takie przy - sposobienie obejmuje szeroki zakres i dlatego występuje w różnym stopniu u różnych ludzi zależnie od natury jednostki. Również tego rodzaju przysposobienie może pochodzić albo całkowicie od natury albo częściowo od natury a częściowo od czynnika zewnętrznego, podobnie jak i zdrowie odzyskane przy pomocy lekarstw.

Natomiast sprawność, jako przysposobienie do działania, którego podmiotem jest władza psychiczna, jak to widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu, może być naturalna, tak ze względu na naturę gatunkową, jak i ze względu na naturę jednostkową. Ze względu na pierwszą dlatego, że dusza, jako istotność ciała jest czynnikiem różnicującym człowieka gatunkowo. Ze względu na drugą z powodu ciała, które w człowieku jest składnikiem tworzywowym. W żadnym jednak wypadku nie ma w człowieku takich naturalnych sprawności w działaniu, które by całkowicie pochodziły od natury w przeciwieństwie do Aniołów, gdyż ci są z natury wyposażeni w pojęcia umysłowe, jak to widzieliśmy [78)]. Są więc w ludziach naturalne sprawności, pochodzące częściowo od natury, częściowo zaś od czynnika zewnętrznego, ale inaczej w dziedzinie poznania, a inaczej w dziedzinie pożądania.

Władze poznawcze bowiem mogą być wyposażone w zaczątki sprawności naturalnych ze względu na naturę tak gatunkową jak i jednostkową. Ze względu na naturę gatunkową z powodu samej duszy; i w tym znaczeniu pojętność pierwszych zasad zwie się sprawnością naturalną, gdyż z samej natury duszy ludzkiej człowiekowi przysługuje zdolność pojmowania, że np. gdy człowiek zrozumie co to jest całość i co to jest część, natychmiast pojmuje, że całość jest większa od swej części itp. Ale czym jest całość i czym jest część, tego nie można zrozumieć bez pewnych pojęć umysłowych, uzyskanych przy pomocy wyobrażeń. Dlatego Filozof dowodzi [79)], że poznanie pierwszych zasad zawdzięczamy zmysłom. Ze względu zaś na naturę jednostkową istnieją naturalne zaczątki sprawności poznawczej w miarę, jak jedni ludzie dzięki przysposobieniu narządów cielesnych są bardziej zdolni do dobrego pojmowania aniżeli inni, gdyż do działania umysłowego potrzebujemy uzdolnień zmysłowych.

W dziedzinie pożądania zaś, gdy chodzi o samą istotę sprawności, nie ma naturalnych jej zaczątków ze strony samej duszy, ale są jedynie ze względu na pewne jej zasady, np. ogólne zasady postępowania zwie się nieraz „zalążkami cnót”, a to dlatego, że skłonność ku właściwym przedmiotom, która zdaje się stanowić zaczątek sprawności, nie jest jeszcze dziełem sprawności, ale raczej jest sprawą władzy psychicznej. Natomiast ze strony ciała, a więc ze względu na naturę jednostkową, są w człowieku pewne naturalne zaczątki sprawności w dziedzinie pożądania, gdyż istnieją pewni ludzie, którzy dzięki budowie czy ustrojowi ciała są przysposobieni do czystości lub łagodności itp.

Rozwiązanie trudności. 1. W zarzucie chodzi o naturę, w miarę jak przeciwstawia się rozumowi i woli. Niemniej sam rozum i wola przynależą do natury ludzkiej.

2. Także zgodnie z naturą coś może być przydane do władzy psychicznej, nie mogąc jednak przynależeć do niej. Np. do umysłu anielskiego nie należy zdolność pojmowania wszystkiego w sposób bez pośredni, gdyż tego rodzaju umysł musiałby być w istności (w akcie) do wszystkich rzeczy, co tylko Panu Bogu przysługuje. To bowiem, przez co poznajemy coś, stanowi w istności podobieństwo tego, co się poznaje. Jeśliby więc umysł anielski sam przez się poznawał wszystko, stanowiłby podobieństwo do wszystkich rzeczy oraz ich istność (akt). W rzeczywistości zaś umysł ich potrzebuje wyposażenia w pojęcia, stanowiące podobieństwa do rzeczy pojmowanych, gdyż przez uczestnictwo w Bożej mądrości, a nie z istoty swej, umysł anielski może być w istności w stosunku do tych bytów, które pojmuje. Tak więc nie wszystko, co przynależy do naturalnej sprawności, przynależy także do władzy.

3. Natura nie jednakowo różnicuje sprawności. Jedne z nich mają swe źródło w naturze, a inne nie. Z tego więc, że niektóre sprawności są naturalne, nie wynika, że wszystkie są naturalne.

Artykuł 2

CZY UCZYNKI SĄ ŹRÓDŁEM JAKIEJŚ SPRAWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczynki nie mogą wytworzyć żadnej sprawności, gdyż:

1. Sprawność jest pewną jakością, a źródło jakości znajduje się w jakimś podmiocie zdolnym do przyjęcia czegoś. Skoro zaś to coś, co czyni, w miarę jak działa, niczego nie przyjmuje, lecz raczej wydaje z siebie, dlatego sprawność w osobniku działającym nie może zrodzić się z własnych jego uczynków.

2. To, w czym wytwarza się jakaś sprawność, zwraca się do niej biernie, jak to widać na przykładzie rzeczy ogrzewanych lub oziębianych. To zaś, co wytwarza czynność powodującą powstanie jakości, zachowuje się czynnie, jak to widać na przykładzie tych rzeczy, które ogrzewają lub oziębiają. Jeśliby więc w jakimś osobniku jego czynności stanowiły przyczynę sprawności, wówczas czynnik poruszający utożsamiałby się z rzeczą poruszaną, a czynnik działający z rzeczą bierną. A to jest niemożliwe, jak tego dowiódł Filozof[80)].

3. Skutek nie może być szlachetniejszy niż jego przyczyna. Lecz sprawność jest czymś szlachetniejszym niż poprzedzająca go czynność, gdyż jest źródłem szlachetniejszych czynności. A więc przyczyną sprawności nie może być poprzedzająca go czynność.

Ale z drugiej strony Filozof uczy [81)], że sprawności cnót oraz wady mają swe źródło w czynnościach.

Odpowiedź. W czynniku działającym istnieje niekiedy tylko czynna zasada jego czynności, np. w ogniu jest jedynie czynna zasada ogrzewania. W tego rodzaju

czynniku przyczyną sprawności nie może być jego własna czynność. Dlatego w przyrodzie rzeczy nie mogą się do niczego przyzwyczaić ani od ni-
czego odzwyczaić, jak to podaje Etyka [82]. Istnieją jednak czynniki, w których znajduje się zarówno czynna jak i bierna zasada czynności, czego przykładem są uczynki ludzkie, gdyż czynności pożądawcze pochodzą od siły pożądawczej, w miarę jak pobudza ją siła poznawcza, która przedstawia jej przedmiot. Sam zaś umysł przy wyprowadzaniu wniosków w czasie rozumowania działa pod wpływem jakiegoś zdania oczywistego, jako czynnej zasady tegoż rozumowania. Takie czynności mogą w osobnikach działających być źródłem sprawności nie w stosunku do pierwszej czynnej zasady, lecz w stosunku do tej zasady czynności, która porusza, w miarę jak sama jest wprowadzona w ruch. Czynność bowiem osobnika działającego przysposabia to wszystko, co doznaje na sobie działania i porusza się pod wpływem innego czynnika. Na skutek zwiększenia liczby tych czynności rodzi się w odbiorczej i poruszonej władzy psychicznej pewna jakość, zwana sprawnością. W ten sposób sprawności cnót moralnych mają swe źródło w władzach pożądawczych, w miarę jak rozum je porusza; sprawność zaś wiedzy wytwarza się w umyśle w miarę jak pierwsze zasady pobudzają go do działania.

Rozwiązanie trudności. 1. Czynnik działający, w miarę jak działa, niczego nie przyjmuje; ale w miarę jak pozostaje pod wpływem innego czynnika, doznaje czegoś od czynnika poruszającego, i dzięki temu wytwarza się sprawność.

2. Ta sama rzecz pod tym samym względem nie może poruszać i być poruszaną. Nic jednak nie przeszkadza, by różne czynniki oddziaływały na tę samą rzecz pod różnymi względami.

3. Czynność poprzedzająca sprawność, pochodząc od czynnej zasady, rodzi się z szlachetniejszej przyczyny niż wytworzona sprawność. W ten sposób sam rozum jest szlachetniejszym czynnikiem niż sprawność cnoty moralnej w dziedzinie pożądania, nabyta przez przyzwyczajenie do uczynków cnotliwych; umysł zaś jest szlachetniejszym czynnikiem niż wiedza złożona z wniosków.

Artykuł 3

CZY JEDEN UCZYNEK MOŻE ZRODZIĆ SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jeden uczynek może zrodzić sprawność, gdyż:

1. Rozumowanie jest czynnością rozumu. Otóż jedno rozumowanie wystarczy do spowodowania wiedzy, będącej sprawnością w poznaniu tego jednego wniosku. A więc jeden uczynek może być przyczyną sprawności.

2. Czynność może wzrastać nie tylko przez pomnożenie, ale także przez spotęgowanie jej natężenia. Lecz pomnożenie czynności jest przyczyną sprawności. A więc także spotęgowanie natężenia jednej tylko czynności.

3. Zdrowie to pewna sprawność, a choroba to wada. Lecz wystarcza nieraz jeden uczynek, by uzdrowić człowieka lub spowodować w nim chorobę. A więc jeden uczynek może być przyczyną sprawności i wady.

Ale z drugiej strony Filozof mówi [83]. „Jedna jaskółka nie stanowi o wiośnie, ani jeden dzień; tak też jeden dzień ani krótki czas nie dają człowiekowi błogości ani

szczęścia”. Lecz szczęście, jak zaznacza tenże Myśliciel[84)], jest działaniem usprawnionym przez doskonałą cnotę. A więc sprawność cnoty, i z tego samego powodu każda inna sprawność, nie rodzi się na skutek jednej tylko czynności.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, sprawność rodzi się z czynności, w miarę jak jakiś czynnik działający wpływa na bierną władzę psychiczną. Do wytworzenia zaś jakości w tym, co jest bierne, potrzeba, by czynnik działający całkowicie opanował bierność rzeczy, na którą działa. Dlatego ogień, nie mogąc natychmiast opanować paliwa, nie rozpala go od razu, lecz powoli usuwa z niego przeciwne sobie przysposobienia, by opanowawszy go całkowicie, upodobnić go do siebie.

Otóż rozum, jako czynnik działający nie może jedną czynnością całkowicie opanować władzy pożądawczej, gdyż ta ostatnia pozostaje w różnych stosunkach do różnych rzeczy; rozum zaś jedną czynnością osądza o tym, czego należy pożądać, stosownie do określonych powodów oraz okoliczności; nie może więc tą jedną czynnością całkowicie opanować władzy pożądawczej tak, by zazwyczaj dążyła do tego samego przedmiotu jakby z natury, jak to czyni sprawność cnoty. Dlatego nie wystarcza jedna czynność, ale trzeba ich wiele, by wytworzyć sprawność cnoty.

W dziedzinie zaś władz poznawczych zachodzi dwojaki czynnik bierny: jednym z nich jest sam umysł możnościowy, drugim zaś jest to, co Arystoteles nazywa umysłem biernym, a mianowicie „rozum szczegółowy”, czyli władza oceny zmysłowej wraz z pamięcią i wyobraźnią. Otóż możliwy jest taki czynnik działający, który jedną czynnością potrafi całkowicie opanować ten czynnik bierny, jakim jest umysł możnościowy, np. jedno zdanie oczywiste potrafi go przekonać i doprowadzić go do mocnego uznania wniosku. Natomiast zdanie prawdopodobne nie potrafi tego dokonać. Dlatego sprawność w wysnuwaniu wniosków prawdopodobnych rodzi się z wielu czynności rozumu także w zakresie umysłu możnościowego. Natomiast taka sprawność jak wiedza może być owocem jednej czynności umysłu możnościowego. Niemniej w dziedzinie niższych władz poznawczych trzeba częściej ponawiać te same czynności, by coś mocno wbić w pamięć. Dlatego Filozof w księdze O Pamięci powiada, że rozważanie wzmacnia pamięć [85)].

Sprawności cielesne mogą być owocem jednej czynności, jeśli czynnik działający odznacza się wielką mocą. Niekiedy np. silne lekarstwo potrafi natychmiast przywrócić zdrowie.

Niniejsza odpowiedź stanowi równocześnie *rozwiązanie trudności*.

Artykuł 4

CZY ISTNIEJĄ SPRAWNOŚCI WLANE PRZEZ BOGA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma żadnych sprawności wlanych przez Boga, gdyż:

1. Bóg jednakowo postępuje z ludźmi. Jeśliby więc jednym wlewał pewne sprawności, czyniłby to w stosunku do wszystkich, co oczywiście mija się z prawdą.

2. Bóg działa we wszystkich rzeczach zgodnie z ich naturą, gdyż jak mówi Dionizy [86)], Opatrzność Boża zbawia naturę. Otóż w człowieku czynności są naturalną

przyczyną sprawności, jak to udowodniliśmy w drugim art. A więc Bóg nie wytwarza w ludziach sprawności bez ich uczynków.

3. Jeśliby Bóg wlewał do duszy ludzkiej jakieś sprawności, człowiek mógłby dzięki nim dokonywać wielu czynów. Czyny zaś wytwarzałyby podobne sobie sprawności, jak to zaznacza Filozof w Etyce [87]. A więc w tym samym osobniku byłyby dwie sprawności tego samego gatunku: jedna nabyta, a druga wlana. A to nie wydaje się możliwym, gdyż dwie formy (istności) tego samego gatunku nie mogą być w tym samym podmiocie. A więc nie ma sprawności wlanych przez Boga.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św.: „Napełnił go Pan duchem mądrości i umiejętności" (Ekli 15, 5). Lecz mądrość i umiejętność to sprawności. A więc istnieją sprawności wlane przez Boga.

Odpowiedź. P. Bóg wlewa do duszy ludzkiej sprawności z dwóch względów. naprzód dlatego, że potrzeba pewnych sprawności do dobrego przysposobienia człowieka do tego celu, który przewyższa możliwości ludzkiej natury, a mianowicie do ostatecznej i doskonałej szczęśliwości, jak to wykazaliśmy poprzednio[88]. Sprawności więc powinny być współmierne temu celowi, do którego mają człowieka przysposobić, dlatego niezbędne są sprawności przewyższające możliwości ludzkiej natury. Lecz nie można ich zdobyć, jeśli Bóg ich nie wleje do duszy ludzkiej, jak to się dzieje ze wszystkimi cnotami darmo danymi.

Po wtóre, Bóg może wytwarzać skutki wtórnych przyczyn bez nich, jak to widzieliśmy [89]. Jak więc niekiedy P. Bóg, dla okazania swej mocy, przywraca zdrowie bez współdziałania przyczyny naturalnej, chociaż natura również mogłaby tego dokonać, tak też czasami dla okazania swej mocy wlewa do duszy ludzkiej te sprawności, które można zdobyć siłami przyrodzonymi. Np. Apostołom dał wiedzę Pisma św. i znajomość języków, którą ludzie mogą nabyć przez naukę lub przez przyzwyczajenie się, choć nie tak doskonale.

Rozwiązanie trudności. 1. Pan Bóg jest jednakowy dla wszystkich ze względu na swą naturę, ale zgodnie z porządkiem swej mądrości, z pewnych powodów udziela jednym tych rzeczy, których nie udziela innym.

2. Fakt, że Bóg działa we wszystkich rzeczach zgodnie z ich naturą, nie wyklucza Jego możności zdziałania tego, czego natura nie potrafi wytworzyć. Z tego faktu wynika jedynie, że Bóg nie czyni niczego, co by sprzeciwiało się naturze.

3. Uczynki, spowodowane przez sprawności wlane, nie rodzą innych sprawności, ale wzmacniają już posiadane. Podobnie lekarstwa, zażyte przez człowieka zdrowego, nie wytwarzają nowego zdrowia, ale wzmacniają już posiadane.

ZAGADNIENIE 52
O ROZWOJU SPRAWNOŚCI

Następnie trzeba zbadać, jak rosną sprawności. Zagadnienie to obejmuje trzy pytania:

1. Czy sprawności powiększają się?

2. Czy powiększają się przez dodawanie?
3. Czy każdy uczynek powiększa sprawność?

Artykuł 1

CZY SPRAWNOŚCI POWIĘKSZAJĄ SIĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawności nie mogą powiększać się, gdyż:

1. Powiększanie dotyczy ilości, jak uczy Arystoteles [90)]. Sprawność zaś nie jest ilością, lecz jakością. A więc nie podlega zwiększaniu się.

2. Sprawność jest pewną doskonałością, jak mówi Autor Fizyki [91)]. Doskonałość zaś, wyrażając koniec i kres, nie może, jak się zdaje, zwiększać się lub zmniejszać się. A więc sprawność nie może się zwiększać.

3. Zwiększanie się lub zmniejszanie wyraża pewną zmienność, np. gdy zwiększa się gorąco. Sprawności zaś nie podlegają zmianom, jak czytamy w Fizyce [92)]. A więc sprawności nie zwiększają się.

Ale z drugiej strony wiara jest sprawnością, a jednak może się zwiększać, jak o tym świadczy modlitwa Apostołów. „Panie, przymnóż nam wiary" (Łuk.17,5). A więc sprawności zwiększają się.

Odpowiedź. Wyraz „zwiększanie się", podobnie jak i inne wyrazy odnoszące się do ilości, od oznaczania wielkości materialnej przeszedł do wyrażania rzeczy duchowych na skutek faktu, że byty cielesne są naturalnym przedmiotem naszego umysłu, gdyż są dostępne dla wyobraźni. Otóż pod względem ilości materialnej coś jest wielkie, gdy posiada właściwą sobie ilość. Dlatego ilość, która uchodzi za wielką w stosunku do człowieka, nie wydaje się wielką np. u słonia. Podobnie istotność nazywamy wielką ze względu na jej doskonałość. Ponieważ zaś doskonałość to dobro, dlatego, jak mówi św. Augustyn [93)], „W rzeczach, które są wielkie, ale nie pod względem masy, być większym znaczy być lepszym".

Otóż doskonałość istotności można ujmować już to ze względu na nią samą, już to ze względu na uczestnictwo w niej jakiegoś podmiotu. W pierwszym wypadku zwie się wielką lub małą. Mówimy np. o małej lub wielkiej wiedzy czy zdrowiu. W drugim wypadku mamy na myśli większe lub mniejsze natężenie, z jakim dany podmiot w niej uczestniczy n np. gdy mówimy, że coś jest mniej lub więcej białe czy zdrowe. Rozróżnienie to opiera się nie na tym, jakoby istotność posiadała istnienie poza materią i podmiotem, ale na tym, że inaczej ujmuje się istotność ze względu na jej gatunek, a inaczej ze względu na udział w niej ze strony jakiegoś podmiotu.

Gdy chodzi o większe lub mniejsze natężenie sprawności i w ogóle form, istniały wśród filozofów cztery poglądy, jak o tym donosi Symplicjusz [94)]. A mianowicie Plotyn, wraz z niektórymi zwolennikami Platona, uczył, że jakości, a więc także sprawności, mogą być mniejsze lub większe dlatego, że są materialne i stąd odznaczają się pewną nieokreślonością, podobnie jak i materia. Inni przeciwnie uznają, że jakości, a więc i sprawności, same przez się nie są ani większe ani mniejsze, lecz nazywamy je mniejszymi lub większymi, podług różnych stopni uczestnictwa. Tak więc np. mówimy, że to nie sprawiedliwość jest większa lub mniejsza, ale że coś

jest mniej lub więcej sprawiedliwe. O tym poglądzie wspomina także Arystoteles [95]. Trzeci pogląd, pośredni między poprzednimi, wyznawali stoicy, twierdząc, że niektóre sprawności mogą być same przez się większe lub mniejsze, np. sztuki; inne zaś nie, np. cnoty. Wreszcie niektórzy wyznawali jeszcze czwarty pogląd, że jakości i formy niematerialne nie mogą być większe lub mniejsze, natomiast materialne mogą być.

By zbadać, jak jest naprawdę, należy wziąć pod uwagę, że to, co różnicuje gatunkowo, musi być czymś trwałym, stałym i niepodzielnym, tak że wszystkie rzeczy, którym to przysługuje, zawierają się w owym gatunku; rzeczy zaś, które mniej lub więcej od tego się oddalają, przynależą do innego, doskonalszego lub mniej doskonałego gatunku. Dlatego Filozof twierdzi [96], że gatunki są jak liczby, których gatunek się zmienia przez dodawanie lub odejmowanie. Jeśli więc jakaś istotność czy jakakolwiek rzecz różnicuje się gatunkowo sama przez się albo przez swój wewnętrzny składnik, z konieczności w bezwzględnym ujęciu jej istota jest tak określona, że nie może być ani większa ani mniejsza. Do tego typu rzeczy należą te jakości, których pojęcie nie wyraża stosunku do czegoś innego, np. gorąco, białość itp., a tym bardziej jestestwa (substancje), gdyż te są same przez się bytami. Inne zaś rzeczy, które różnicują się gatunkowo zależnie od przedmiotu, do którego są skierowane, mogą być same przez się większe lub mniejsze, pozostając nadal w tym samym gatunku rzeczy, a to dzięki jedności przedmiotu, któremu są przyporządkowane i któremu zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe. Np. ruch sam przez się może być większy lub mniejszy, zachowując przynależność do tego samego gatunku, dzięki jedności kresu, który go różnicuje gatunkowo. To samo można powiedzieć o zdrowiu. Ciało bowiem jest zdrowe, w miarę jak jest przysposobione zgodnie z naturą jestestwa żyjącego, któremu mogą odpowiadać różne przysposobienia, a te mogą się zwiększać lub zmniejszać bez utraty zdrowia. Dlatego Filozof mówi [97], że zdrowie może mieć różne stopnie, gdyż nie we wszystkich zachodzi jednakowa równowaga tych czynników od których zdrowie zależy, nie zawsze też jest jednakowa w jednym i tym samym osobniku, i dlatego zdrowie może się zmniejszać, do pewnej jednak granicy. Otóż tego rodzaju różne przysposobienia czy stopnie równowagi mogą być większe lub mniejsze. Jeśliby więc wyraz „zdrowie" oznaczał tylko najdoskonalszą równowagę, wówczas nie można by mówić o większym lub mniejszym zdrowiu. Teraz więc wiadomo, w jaki sposób pewna jakość lub istotność może się zwiększać lub zmniejszać.

Również ze względu na uczestnictwo pewne jakości oraz formy mogą być większe lub mniejsze, a pewne nie. Przyczynę tej różnicy Symplicjusz upatruje w tym, że jestestwo, jako byt, który istnieje sam przez się, nie może być samo przez się ani większe ani mniejsze. Żadna więc istotność, w której jakiś osobnik ma udział przez swe jestestwo (substancjalnie), nie ma stopni w swym natężeniu. Dlatego w zakresie jestestwa żadna rzecz nie jest ani większa ani mniejsza. Ponieważ zaś ilość jest zbliżona do jestestwa, kształt zaś jest następstwem ilości, wobec tego ani ilość ani kształt nie stanowią powodu istnienia różnych stopni wielkości. Stąd Filozof powiada[98], że kiedy coś przyjmuje formę lub kształt, nie ulega zmianie, lecz staje się. Natomiast jakości bardziej oddalone od jestestwa, a związane z uczuciami i czynnościami, mogą być większe lub mniejsze, zależnie od uczestnictwa w nich ze strony podmiotu.

Jednakże można podać lepsze wytłumaczenie tej różnicy. Rzeczywiście, jak już widzieliśmy, to, co nadaje rzeczy zróżnicowanie gatunkowe, powinno być trwałe, stałe i nierozdzielne. Z dwojakiego więc powodu jakiś podmiot formy (istotności) nie może w niej uczestniczyć w większym lub mniejszym stopniu: albo dlatego, że forma ta różnicuje go gatunkowo, i z tego względu nikt i nic nie może uczestniczyć w większym lub mniejszym stopniu w formie substancjalnej (w istotności jestestwa). Dlatego Filozof [99)] mówi, że podobnie jak dana liczba nie może być większa lub mniejsza, tak samo i jestestwo ze względu na swój gatunek, czyli ze względu na uczestnictwo w formie, stanowiącej o jego zróżnicowaniu gatunkowym; chyba że chodzi o istotność związaną z materią, gdyż wówczas ze względu na przysposobienie tejże materii mogą zachodzić różne jego stopnie w jestestwie. Po wtóre, z powodu samej niepodzielności, która należy do pojęcia formy. Cokolwiek więc uczestniczy w formie, ma udział w jej niepodzielności. Dlatego gatunki liczb nie są większe lub mniejsze, gdyż każdy z nich powstaje z niepodzielnej jedności. To samo dotyczy ilości ciągłej, wyrażonej przy pomocy liczb, np. gdy mówimy, że coś ma dwa lub trzy łokcie długości, a także stosunków liczbowych, np. gdy mówimy, że coś jest podwójne lub potrójne, a także figur, np. gdy chodzi o trójkąt lub czworobok. Wspomina o tym Arystoteles [100)], rozważając, dlaczego figury nie są większe lub mniejsze, gdyż jak mówi, rzeczy, które urzeczywistniają pojęcie trójkąta lub koła, są wszystkie w tym samym stopniu trójkątami lub kołami, a to dlatego, że w ich pojęciu zawiera się pewna niepodzielność, i z tego powodu wszystkie rzeczy, które uczestniczą w danej formie, uczestniczą w niej w sposób niepodzielny.

Jasne więc n że sprawności oraz przysposobienia w ogóle, wyrażając jakiś stosunek do czegoś, w dwojaki sposób mogą mieć większe lub mniejsze natężenie: same w sobie, np. gdy mówimy o większym lub mniejszym zdrowiu, o większej lub mniejszej wiedzy, w miarę jak rozciąga się na większą lub mniejszą ilość przedmiotów, oraz ze względu na to, że jakieś osobniki w nich uczestniczą, np. równą przedmiotowo wiedzę czy zdrowie jeden ma w większym stopniu, drugi w mniejszym, zależnie od przysposobienia wrodzonego lub nabytego wskutek przyzwyczajenia. Ani bowiem sprawność ani przysposobienie nie różnicują gatunkowo podmiotu ani też w swoim pojęciu nie wyrażają niepodzielności.

Zagadnienie rozwoju cnót omówimy później [101)].

Rozwiązanie trudności. 1. Wyraz „zwiększanie się”, podobnie jak i wyraz „wielkość”, wyrażający pierwotnie ilość materialną, został zastosowany do oznaczania doskonałości form umysłowych. Zresztą wielkość jest celem zwiększania się.

2. Sprawność jest doskonałością, ale nie taką, by stanowiła kres podmiotu, któremu przysługuje, np. nadając mu zróżnicowanie gatunkowe. Nadto pojęcie sprawności nie zawiera w sobie pojęcia kresu, jak to ma miejsce w gatunkach liczb. Może więc być większą lub mniejszą.

3. Zmiana zachodzi głównie w trzecim gatunku jakości, w pierwszym zaś jedynie następczo. Np. gdy nastąpi zmiana gorąca lub zimna, zmienia się zwierzę pod tym względem. Podobnie gdy nastąpi zmiana w uczuciach, będących przejawami popędu zmysłowego albo też w poznawczych władzach zmysłowych, następuje zmiana w cnocie lub w wiedzy, jak to zaznacza Arystoteles [102)].

Artykuł 2

CZY SPRAWN0ŚCI ZWIĘKSZAJĄ SIĘ PRZEZ DODAWANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawności zwiększają się przez dodawanie, gdyż:

1. Wyraz „zwiększanie”, oznaczający ilość cielesną, został zastosowany do istotności. Lecz ilość w dziedzinie ciał nie zwiększa się bez dodawania, gdyż jak mówi Filozof [103)], zwiększać znaczy dodawać do uprzednio istniejącej wielkości. A więc także sprawności zwiększają się tylko przez dodawanie.

2. Sprawności zwiększają się pod wpływem jakiegoś czynnika działającego, a ten sprawia coś w podmiocie, który doznaje tego działania na sobie, np. gdy to, co rozgrzewa, wytwarza gorąco. A więc zwiększenie może być tylko wynikiem dodawania.

3. Podobnie jak ton co nie jest białe, może stać się białym, tak to, co jest mniej białe, może stać się bardziej białym. Otóż to, co nie jest białe, staje się białym tylko przez dodanie bieli. A więc to, co jest mniej białe, staje się bardziej białe jedynie przez dodanie nowej bieli.

Ale z drugiej strony Filozof uczy [104)], że gdy ciało gorące staje się gorętsze, nic się w nim nie wytwarza, co nie byłoby gorące wówczas, gdy to ciało było mniej gorące. Podobnie więc we wszystkich innych formach nie ma zwiększania bez dodawania.

Odpowiedź. Rozwiązanie tego zagadnienia opiera się na zasadach, wyjaśnionych w poprzednim artykule, w którym widzieliśmy, że zwiększanie w formach (istotnościach) występujących w różnych stopniach natężenia, zachodzi w dwojaki sposób. Pierwszy ma miejsce wówczas, gdy dotyczy nie samej formy, ale tylko różnego stopnia uczestnictwa w niej ze strony podmiotu. Otóż tego rodzaju sprawności czy też inne formy nie zwiększają się przez dodawanie jednych form do drugich, ale przez zwiększenie udziału danego osobnika w jednej i tej samej formie. Podobnie czynnik rzeczywiście działający sprawia, że np. coś staje się bardziej gorące, doskonalej poddając się gorącu bez dodawania czegokolwiek do niego. Gdyby bowiem tego rodzaju zwiększanie dokonywałoby się przez dodawanie w formach, to mogłoby to zachodzić albo z powodu samej formy albo z powodu podmiotu. Gdyby zachodziło z powodu samej formy, wówczas zwiększanie lub zmniejszanie zmieniłoby jej gatunek, podobnie jak zmienia się gatunek barwy, gdy z wyblakłej staje się białą. Jeśliby zaś zachodziło z powodu podmiotu, wówczas mogłoby mieć miejsce albo wtedy n gdy jakaś część tego podmiotu przyjęłaby formę, której przedtem nie miała, np. w człowieku zwiększa się zimno, gdy początkowo obejmowało tylko jedną część jego ciała, a następnie przeszłoby na inne członki; albo gdyby jakiś inny podmiot został dopuszczony do uczestnictwa w tej samej formie, np. gdy ciało gorące doda się do innego ciała gorącego, lub białe do białego. Ale w jednym i drugim wypadku owo ciało nie staje się bardziej białe czy gorące, lecz samo staje się większe.

Pewne jednak przypadłości, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, zwiększają się same w sobie. W niektórych spośród nich jest możliwe zwiększanie się przez dodawanie. Np. ten sam gatunkowo - ze względu na jedność kresu - ruch

zwiększa się albo ze względu na czas, w którym dokonuje się, albo ze względu na drogę, po której się odbywa. Niemniej zwiększa się także jego natężenie, zależnie od udziału w nim danego podmiotu, w miarę jak ten sam ruch może być mniej lub więcej zwinny lub chyży. Podobnie wiedza może zwiększać się przez dodawanie n np. gdy ktoś pozna więcej wniosków z geometrii, wówczas zwiększa się w nim sprawność tej samej wiedzy. Niemniej u niektórych zwiększa się także wiedza przez natężenie uczestnictwa w niej ze strony podmiotu, np. gdy ktoś bystrzej i jaśniej niż inni pojmuje te same wnioski.

W sprawnościach cielesnych nie widać wybitniejszego zwiększenia się przez dodawanie. Ciało bowiem jestestw żyjących jest zasadniczo tylko wtedy zdrowe czy piękne, gdy wszystkie jego części są zdrowe, względnie piękne. Osiągnięcie zaś właściwych wymiarów jest następstwem przemian podstawowych jakości, których zwiększenie dotyczy samego tylko natężenia ze strony podmiotu, uczestniczącego w nich.

O rozwoju cnót pomówimy później (zag. 66, a.1).

Rozwiązanie trudności. 1. Wielkość cielesna również w dwojaki sposób może wzrastać: przez dodanie podmiotu do podmiotu, jak to bywa u istot żyjących, oraz przez zmianę samego natężenia, np. gdy się jakieś ciało rozcieńcza

2. Przyczyna powodująca wzrost sprawności nie wytwarza nowej istotności, choć zawsze sprawia coś w podmiocie, a mianowicie ton że ów podmiot doskonalej uczestniczy w istniejącej już formie lub że forma ta rozciąga się na więcej części owego podmiotu.

3. Co nie jest jeszcze białe, nie mając tej istotności, pozostaje w stanie możności względem niej, i dlatego czynnik działający na tę rzecz powoduje w niej nową formę (istotność). Natomiast ton co jest mniej gorące lub białe, nie znajduje się w stosunku możności do formy, skoro już ją posiada. Niemniej jest w stosunku możności do bardziej doskonałego sposobu udziału w niej pod wpływem działającego czynnika.

Artykuł 3

CZY KAŻDY UCZYNEK ZWIĘKSZA SPRAWNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy uczynek zwiększa sprawność, gdyż:

1. Mnożąc przyczyny, mnoży się skutki. Otóż uczynki są przyczyną niektórych sprawności. A więc sprawność się zwiększa, gdy mnożą się uczynki.

2. Podobne rzeczy należy jednakowo osądzać. Otóż wszystkie uczynki, pochodzące od tej samej sprawności, są sobie podobne, jak zaznacza Arystoteles[105)]. Jeśli więc pewne uczynki zwiększają sprawność, to także każdy uczynek powoduje jej wzrost.

3. Rzeczy podobne zwiększają się za pośrednictwem przedmiotów podobnych. Lecz każdy uczynek jest podobny do sprawności, od której pochodzi, a więc każdy zwiększa sprawność.

Ale z drugiej strony ta sama przyczyna nie powoduje przeciwnych sobie skutków. Otóż, jak uczy Filozof[106)], niektóre uczynki, wykonane pod wpływem sprawności, zmniejszają ją, np. gdy są niedbale wykonane. A więc nie każdy uczynek zwiększa sprawność.

Odpowiedź. Podobne uczynki powodują podobne sprawności, jak uczy Arystoteles[107)]. Podobieństwo zaś i niepodobieństwo zależy nie tylko od tego, czy chodzi o tę samą lub różną jakość, lecz także od tego samego lub różnego sposobu uczestnictwa w niej. Nie tylko bowiem to co czarne jest niepodobne do tego co białe, ale także to co jest mniej białe nie jest podobne do tego co jest bardziej białe, skoro przejście od mniejszej do większej bieli dotyczy również przeciwieństw, jak twierdzi Filozof[108)].

Ponieważ jednak posługiwanie się sprawnością zależy od naszej woli, jak to widzieliśmy poprzednio[109)], zdarza się, że podobnie jak ktoś nie posługuje się sprawnością, mimo iż ją posiada, lub nawet wykonuje czynność przeciwną jej, tak też ktoś może posługiwać się sprawnością wykonując uczynek o niższym natężeniu niż sprawność. Jeśli więc natężenie czynności jest współmierne do natężenia sprawności lub przewyższa jen wówczas każdy taki uczynek albo zwiększa sprawność albo przysposabia do jej wzrostu na podobieństwo wzrostu ciała istot żyjących. Nie każdy bowiem spożyty pokarm od razu powoduje jego wzrost, podobnie jak nie każda kropla deszczu wydrąża dziurę w kamieniu. Powtarzając jednak spożycie pokarmu, z czasem następuje wzrost. Podobnie powtarzając uczynki, powoduje się wzrost sprawności. Jeśli zaś natężenie uczynku stosunkowo nie dostaje do natężenia sprawności, wówczas uczynek taki przysposabia raczej do zmniejszenia sprawności niż do jego zwiększenia.

Odpowiedź ta wystarczy dla rozwiązania trudności.

ZAGADNIENIE 53
O ZNISZCZENIU I ZMNIEJSZANIU SIĘ SPRAWNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje trzy pytania:
1. Czy sprawność może ulec zniszczeniu?
2. Czy sprawność może się zmniejszać?
3. W jaki sposób sprawność ulega zniszczeniu lub zmniejszeniu?

Artykuł 1

CZY SPRAWNOŚĆ MOŻE ULEC ZNISZCZENIU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie może ulec zniszczeniu, gdyż:

1. Sprawność stanowi jakby drugą naturę, jak o tym świadczy ton że uczynki wykonane pod jej wpływem są przyjemne. Lecz natura nie ulega zniszczeniu jak długo trwa jej podmiot. A więc nie można utracić sprawności, dopóki istnieje jej podmiot.

2. Zniszczenie formy jest następstwem już to zepsucia podmiotu już to działania jakiegoś przeciwnego czynnika. Np. chorobę niszczy śmierć lub odzyskanie zdrowia. Lecz wiedzy, która przecież jest sprawnością, nie niszczy zepsucie podmiotu, a mianowicie umysłu, gdyż ten nie podlega zepsuciu, jak dowodzi Filozof [110)], ani też działanie czynnika przeciwnego, gdyż między umysłowymi formami poznawczymi nie zachodzi przeciwieństwo, jak stwierdza tenże Myśliciel[111)]. A więc sprawność wiedzy w żaden sposób nie może ulec zniszczeniu.

3. Zniszczenie jest skutkiem zmiany. Lecz sprawność wiedzy, której podmiotem jest dusza, nie może ulec zniszczeniu na skutek istotnej zmiany w samej duszy n gdyż dusza nie podlega takiej zmianie. Zmienia się tylko przypadłościowo na skutek zmiany w ciele. żadna zaś przemiana cielesna nie może zniszczyć poznawczych form umysłowych, istniejących w umyśle, jako we właściwym sobie podmiocie, niezależnie od ciała. A więc ani starość ani śmierć nie może zniszczyć wiedzy ani tym samym sprawności cnoty której podmiotem jest również dusza rozumna a nadto, jak zaznacza Filozof 112), cnoty są trwalsze niż nauki.

Ale z drugiej strony Filozof uczy, że zapomnienie oraz błąd niszczy wiedzę. Przez grzech zaś traci się również sprawność cnoty. W Etyce [113)] także czytamy, że cnoty rodzą się i zamierają na skutek przeciwnych czynności.

Odpowiedź. Forma (istotność) sama przez się może ulec zniszczeniu na skutek zaistnienia tego, co jest jej przeciwieństwem, przypadłościowo zaś na skutek zniszczenia podmiotu, któremu przysługuje. Taka więc sprawność, której podmiot jest zniszczalny i której przyczyna posiada jakieś przeciwieństwo, w jeden i drugi sposób może ulec zniszczeniu. Tak się ma sprawa ze sprawnościami cielesnymi, np. ze zdrowiem czy chorobą. Natomiast sprawności, których podmiot nie podlega zepsuciu, nie mogą ulec przygodnemu zniszczeniu na skutek zniszczenia podmiotu. Bywają jednak sprawności, które są zasadniczo w podmiocie niezniszczalnym, ubocznie jednak w podmiocie podlegającym zepsuciu. Np. sprawność wiedzy jest zasadniczo w umyśle możnościowym, ubocznie zaś w zmysłowych władzach poznawczych, jak to widzieliśmy uprzednio [114)]. Tak więc sprawność wiedzy nie może ulec zniszczeniu przygodnemu ze względu na umysł możnościowy, ale jedynie ze względu na niższe władze zmysłowe.

Należy jednak zbadać, czy tego rodzaju sprawności same przez się mogą ulec zniszczeniu. Otóż jeśliby jakaś sprawność posiadała pewne przeciwieństwo, już to w stosunku do siebie samej już to w stosunku do swojej przyczyny, wówczas mogłaby ulec sama przez się zniszczeniu. Jeśliby zaś takie przeciwieństwo było niemożliwe, niemożliwe byłoby również, by sprawność sama przez się uległa zniszczeniu. Nie ulega zaś wątpliwości, że umysłowe formy poznawcze, istniejące w umyśle możnościowym, nie posiadają przeciwieństw. Nie ma go również w umyśle czynnym, będącym przyczyną tychże form poznawczych. Jeśliby więc w umyśle możnościowym istniała jakaś sprawność, bezpośrednio wytworzona przez umysł czynny, nie podlegałaby zepsuciu, ani sama przez się ani przygodnie. Taką jest właśnie sprawność pierwszych zasad tak teoretycznych jak i praktycznych, których ani błąd ani zapomnienie nie może zniszczyć, jak to twierdzi Filozof [115)] o roztropności. Ale w umyśle możnościowym istnieje nadto sprawność, której przyczyną jest rozum, a mianowicie sprawność wniosków, zwana wiedzą. Ta zaś posiada dwa rodzaje

przeciwieństw. jedne wynikają ze zdań, z których rozum wysnuwa wnioski, np. zdaniu: „dobro jest dobrem” sprzeciwia się zdanie: „dobro nie jest dobrem” - jak to podaje Arystoteles [116]; drugie zaś pochodzą z samego przebiegu rozumowania. W ten sposób np. sofizmat jest przeciwieństwem rozumowania logicznego czyli uzasadniającego. Tak więc fałszywy tok rozumowania może zepsuć zarówno sprawność opinii jak i sprawność wiedzy, zgodnie z twierdzeniem Arystotelesa [117], że błąd niszczy wiedzę.

Cnoty zaś są już to umysłowe, których podmiotem jest rozum, zgodnie z nauką Arystotelesa [118], i do których odnosi się ton cośmy wyżej powiedzieli o wiedzy oraz opinii, już to moralne, czyli doskonalące pożądanie psychiczne. Podobnie przeciwstawne im wady. Przyczyną tego rodzaju sprawności jest zdolność rozumu do oddziaływania na pożądanie. Dlatego takie sprawności, zarówno cnoty jak i wady, mogą ulec zniszczeniu, gdy sąd rozumu zwróci się w przeciwnym do nich kierunku, już to z powodu braku wiedzy, już to skutek uczucia czy nawet wyboru.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak czytamy w Etyce [119], sprawność jest podobna do natury, ale nie całkowicie. Natury utracić nie można, sprawność zaś jest utracalna, choć z trudnością.

2. Zmiana cielesna nie powoduje utraty wiedzy przez zniszczenie jej rdzenia, ale tylko przez postawienie przeszkody dla właściwych jej czynności, w miarę jak umysł nasz potrzebuje w swoim działaniu sił zmysłowych, ulegających przeszkodom na skutek pewnych zmian cielesnych. Niemniej umysłowe działanie rozumu może zniszczyć wiedzę u samego korzenia tej sprawności. Podobnie sprawność cnoty może ulec zniszczeniu. Wyrażenie więc, że „cnota jest trwalsza od nauk” należy rozumieć nie ze strony podmiotu lub przyczyny, ale ze strony czynności, gdyż posługiwanie się cnotami obejmuje całe życie, czego nie można powiedzieć o naukach.

3. Chociaż umysłowe formy poznawcze nie mają przeciwieństwa, niemniej coś może być przeciwne zdaniom oraz przebiegowi rozumowania, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

Artykuł 2

CZY SPRAWNOŚĆ MOŻE SIĘ ZMNIEJSZAĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawność nie może się zmniejszać, gdyż:

1. Sprawność to niezłożona jakość i forma. To zaś, co niezłożone, albo istnieje w całości albo w całości zatraca się. A więc sprawność, mimo że może ulec zniszczeniu, nie może się zmniejszyć.

2. Cokolwiek przysługuje przypadłości, przysługuje jej ze względu na jej podmiot. Otóż sprawność sama przez się nie ulega ani zwiększeniu ani zmniejszeniu natężenia, gdyż w przeciwnym razie pojęcie gatunkowe byłoby orzekane o jednostkach, należących do jego zakresu podług różnych stopni. Jeśliby więc mogła się zmniejszać ze względu na udział w niej ze strony podmiotu, przysługiwałoby jej coś, co nie byłoby wspólne dla niej i dla jej podmiotu. Kiedy zaś forma posiada coś niezależnie od swego podmiotu, wówczas da się od niego oddzielić, jak uczy

Filozof[120]. A więc sprawność byłaby formą dającą się oddzielić od jej podmiotu, a to jest niemożliwe.

3. W pojęciu i w naturze sprawności zawiera się jej zespolenie z podmiotem, skoro każdą przypadłość określa się przez jej podmiot. Jeśliby więc sama przez się nie ulegała zwiększeniu lub zmniejszeniu swego natężenia, nie mogłaby również ulegać ze względu na swe zespolenie z podmiotem. A więc w żaden sposób nie zmniejszałaby się.

Ale z drugiej strony rzeczy przeciwne odnoszą się do tego samego. Zwiększanie się zaś oraz zmniejszanie to przeciwieństwa. Skoro więc sprawność może się zwiększać, może się także zmniejszać.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, sprawności w dwojaki sposób zwiększają się i zmniejszają. Otóż podobnie jak z powodu tej samej przyczyny rodzą się i wzrastają, tak też z tej samej przyczyny zmniejszają się i niszczą się. Zmniejszanie się bowiem sprawności jest drogą do jej zniszczenia, podobnie jak i odwrotnie powstanie sprawności jest podstawą jej wzrostu.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawność sama w sobie jest formą niezłożoną, i z tego względu nie ulega zmniejszaniu się. Ulega mu natomiast ze względu na różny sposób uczestnictwa w niej ze strony danego podmiotu wskutek jego nieokreślonej możności uczestnictwa, które może być różne w stosunku do tej samej formy albo także może się rozciągać na liczniejsze lub mniej liczne rzeczy.

2. Zarzut ten byłby słuszny, jeśliby istota sprawności w żaden sposób nie zmniejszała się. A tego nie twierdzimy, mówiąc jedynie, że zmniejszanie się sprawności nie ma źródła w niej samej, ale jedynie w podmiocie, któremu przysługuje.

3. Przypadłość bez względu na to, co wyraża, z natury swej zależy od podmiotu, ale w różny sposób. Oznaczając bowiem coś abstrakcyjnie, wyraża stosunek, rozpoczynający się w samej przypadłości, a kończący się w podmiocie. Np. białość określamy jako ton ze względu na co coś jest białe. W określeniu więc przypadłości ujętej abstrakcyjnie, podmiot stanowi nie pierwszą jego część, wyrażającą rodzaj, ale drugą, stanowiącą różnicę gatunkową. Np. mówimy, że krzywość nosa to nos, który jest zagięty. Natomiast przypadłość ujęta konkretnie wyraża stosunek, który zaczyna się w podmiocie, a kończy się na niej. Mówimy np., że przedmiot biały to rzecz, której przysługuje białość. W określeniu tego rodzaju przypadłości podmiot występuje jako rodzaj, a więc jako pierwszy człon tegoż określenia, np. gdy mówimy, że krzywy nos to nos zgięty. To więc, co przysługuje przypadłości ze strony podmiotu, a nie z samego jej pojęcia, przysługuje jej konkretnie, a nie w sposób oderwany. Otóż tak właśnie jest z większym lub mniejszym natężeniem w niektórych sprawnościach. Dlatego nie białość jest mniejsza lub większa, lecz przedmiot biały. Tak samo sprawa się ma ze sprawnościami oraz z innymi jakościami, z tym jednak zastrzeżeniem, że niektóre sprawności zwiększają się lub zmniejszają także przez pewnego rodzaju dodawanie, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule.

Artykuł 3

CZY SPRAWNOŚĆ ULEGA ZNISZCZENIU LUB ZMNIEJSZENIU WSKUTEK SAMEGO ZAPRZESTANIA CZYNNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że samo zaprzestanie czynności nie powoduje zniszczenia lub zmniejszenia sprawności, gdyż:

1. Sprawności są trwalsze niż zmysłowe jakości, jak to już widzieliśmy[121)], a te nie niszczą się ani nie zmniejszają na skutek zaprzestania czynności. Np. białość nie zmniejsza się, gdy nie działa na czyjś wzrok, ani gorąco, gdy nikogo nie ogrzewa. A więc także sprawność nie zmniejsza się ani nie niszczy się na skutek samego zaprzestania czynności.

2. Zniszczenie i zmniejszenie to pewne zmiany. Nie ma zaś zmiany bez przyczyny powodującej ją. Skoro zaś zaprzestanie czynności nie stanowi przyczyny powodującej zmianę, nie wywołuje również zmniejszania lub zniszczenia sprawności.

3. Sprawność wiedzy i cnoty jest w duszy umysłowej, wznoszącej się ponad czas. To zaś co jest ponad czasem, nie niszczy się ani nie zmniejsza się wskutek jego długiego trwania. A więc także powyższe sprawności nie niszczą się ani nie zmniejszają, jeśli przez długi czas pozostają bezczynne.

Ale z drugiej strony Filozof mówi[122)], że wiedzę niszczy nie tylko błąd, ale także zapomnienie. Mówi również[123)], że niejedna przyjaźń rozluźnia się na skutek rozłąki. Z tego samego powodu także sprawności innych cnót niszczą się lub zmniejszają się na skutek zaprzestania czynności.

Odpowiedź. Jak czytamy w Fizyce[124)], coś może powodować zmianę w dwojaki sposób: samo przez się, działając mocą własnej formy, np. gdy ogień ogrzewa, albo przygodnie, usuwając przeszkodę. Otóż w ten ostatni właśnie sposób zaprzestanie czynności powoduje zniszczenie lub zmniejszenie sprawności, usuwając te działania, które mogłyby powstrzymać jej zniszczenie lub zmniejszenie. Widzieliśmy bowiem w pierwszym artykule, że sprawności same przez się ulegają zniszczeniu lub zmniejszeniu na skutek oddziaływania przeciwnych im czynników. Wszystkie więc sprawności zmniejszają się lub ulegają zniszczeniu i to całkowitemu, na skutek zaprzestania czynności, jeśli w międzyczasie rozrastają się ich przeciwieństwa, które należało wyplewić właśnie za pomocą uczynków, wykonywanych przez zastosowanie owych sprawności, jak to widać na przykładzie wiedzy i cnoty.

Nie ulega bowiem wątpliwości, że sprawność cnoty moralnej sprawia, iż człowiek staje się ochoczy w wyborze należnych środków w stosunku do swych czynności oraz uczuć. Kiedy ktoś nie posługuje się sprawnością cnoty do opanowania własnych uczuć i czynności, wówczas z konieczności występują działania oraz uczucia nie kierowane przez cnotę i pochodzące ze skłonności popędu zmysłowego oraz zewnętrznych czynników. Cnota wtedy ulega zniszczeniu lub zmniejsza się na skutek zaprzestania właściwych sobie czynności. Podobnie ma się sprawa ze sprawnościami umysłowymi, dzięki którym człowiek jest skory do należytego osądzenia tego, co wyobraźnia mu przedstawia. Kiedy zaś przestanie posługiwać się sprawnością umysłową, pojawiają się w nim wyobrażenia obce, nastawiające człowieka niekiedy wprost w przeciwnym kierunku do tego stopnia, że jeśli się ich nie

wyplewi lub nie powściągnie przez częste posługiwanie się sprawnością, człowiek staje się mniej zdolny do należnego sądu, a nieraz wręcz całkowicie nastawia się w przeciwnym kierunku. Tak więc na skutek zaprzestania czynności umysłowa sprawność zmniejsza się lub nawet ulega zniszczeniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Także gorąco znika, gdy przestaje ogrzewać, jeśli wskutek tego wzrośnie zimno, które usuwa gorąco.

2. Zaprzestanie działania prowadzi do zniszczenia lub zmniejszenia przez usunięcie tego, co by mogło mu zapobiec, jak widzieliśmy w odpowiedzi.

3. Umysłowe władze duszy wznoszą się ponad czas, zmysłowe jednak podlegają mu. Wskutek tego z biegiem czasu następują zmiany w uczuciach, a także we władzach poznawczych. Dlatego Filozof powiedział[125)], że czas jest przyczyną zapomnienia.

ZAGADNIENIE 54
O ZRÓŻNICOWANIU SPRAWNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy w jednej władzy psychicznej może być wiele sprawności?
2. Czy przedmioty stanowią o zróżnicowaniu sprawności?
3. Czy sprawności różnią się ze względu na dobro i zło?
4. Czy jedna sprawność może być złożona z wielu sprawności?

Artykuł 1

CZY W JEDNEJ WŁADZY PSYCHICZNEJ MOŻE BYĆ WIELE SPRAWNOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w jednej władzy nie może być wiele sprawności, gdyż:

1. W rzeczach posiadających tę samą zasadę zróżnicowania zachodzi taki stosunek, że pomnożenie jednej z nich powoduje pomnożenie innych. Otóż władze psychiczne oraz sprawności mają tę samą zasadę zróżnicowania, a mianowicie czynności oraz ich przedmioty. W podobny więc sposób dzielą się. A więc w jednej władzy nie może być wielu sprawności.

2. Władza jest siłą niezłożoną. Lecz w podmiocie niezłożonym nie ma zróżnicowania przypadłości, skoro podmiot jest ich przyczyną i skoro od jednej rzeczy niezłożonej tylko jedno zdaje się pochodzić. A więc w jednej władzy nie może być wielu sprawności.

3. Podobnie jak kształt nadaje formę ciału, tak sprawność formuje władzę. Lecz jedno ciało nie może mieć różnych kształtów, stanowiących o jego formie. A więc różne sprawności nie mogą równocześnie kształtować jednej władzy. A zatem nie mogą być równocześnie w jednej władzy.

Ale z drugiej strony umysł jest jedną władzą, a przecież są nim różnego rodzaju sprawności wiedzy.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy [l26)] sprawność to pewne przysposobienie jestestwa, będącego w możności w stosunku już to do natury, już to do działania, już to do celu natury. Otóż nie ulega wątpliwości, że w jednym podmiocie mogą istnieć różne sprawności przysposabiające go do jego natury, gdyż różne jego części mogą być różnie przysposobione. Np. w ciele ludzkim właściwe przysposobienie znajdujących się w nim płynów stanowi o zdrowiu, przysposobienie nerwów, kości i mięśni stanowi o sile, szczupłości itp., przysposobienie zgodne z naturą takich członków jak rąk, nóg itd. stanowi o piękności ciała. Tak więc wiele sprawności czy przysposobień może istnieć w tym samym podmiocie.

Wiele również sprawności może przysposabiać jedną władzę psychiczną do działania, a to dlatego, że władza ta jest ich biernym podmiotem, jak to już widzieliśmy[l27)]. Czynna władza psychiczna nie może być podmiotem sprawności; bierna zaś ma się tak do określonego uczynku jednego gatunku, jak materia do formy (istotności), gdyż podobnie jak jeden tylko czynnik działający jedną tylko formą określa materię, tak samo jeden tylko przedmiot nastawia bierną władzę psychiczną do jednego gatunku czynności. Jak więc wiele przedmiotów może działać na jedną bierną władzę, tak też jedna tego rodzaju władza może być podmiotem różnych gatunkowo czynności i doskonałości. Sprawności zaś to pewne jakości czy formy, istniejące we władzy psychicznej i skłaniające je do określonych gatunkowo czynności. Różne więc sprawności, podobnie jak i różne gatunkowo uczynki, mogą przynależeć do jednej władzy psychicznej.

Rozwiązanie trudności. 1. Podobnie jak w przyrodzie, zróżnicowanie gatunkowe pochodzi od formy, rodzajowe zaś od materii (tworzywa), gdyż do różnych rodzajów należą rzeczy zbudowane z różnej materii; tak też rodzajowe zróżnicowanie przedmiotów stanowi o zróżnicowaniu władz psychicznych. Dlatego Filozof powiada[l28)]: „Przedmiotom różniącym się swym rodzajem odpowiadają też różniące się swym rodzajem części duszy które ujmują owe dwa rodzaje przedmiotów” Gatunkowe zaś zróżnicowanie przedmiotów powoduje gatunkowe zróżnicowanie czynności i tym samym także sprawności. Rzeczy zaś różniące się rodzajowo różnią się także gatunkowo, ale nie odwrotnie. Dlatego różnym władzom odpowiadają różne gatunkowo uczynki i sprawności, ale różne sprawności nie muszą należeć do różnych władz, lecz mogą przynależeć tylko do jednej. Podobnie więc jak bywają rodzaje rodzajów i gatunki gatunków, tak też bywają różne gatunki sprawności oraz władz.

2. Chociaż władza z istoty swej jest niezłożona, jednak w swej twórczej mocy może być wieloraka, w miarę jak rozciąga się na wiele różnych gatunkowo czynności. W jednej więc władzy może być wiele różnych gatunkowo sprawności.

3. Kształt stanowi o ostatecznym określeniu ciała. Sprawność zaś nie stanowi kresu władzy psychicznej, lecz jest przysposobieniem do czynności, jako do ostatecznego jej kresu. Dlatego jedna władza psychiczna nie może być równocześnie podmiotem wielu czynności wzajemnie sobie nie podporządkowanych, podobnie jak jedno ciało nie może mieć wielu kształtów, jeśli jeden z nich nie zawiera się w drugim,

np. trójkąt w prostokącie. Umysł np. nie może równocześnie jedną czynnością rozumieć wielu rzeczy.

Artykuł 2

CZY O ZROŻWIC0WAWIU SPRAWWOŚCI STAWOWI ICH PRZEDMIOT ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przedmioty nie stanowią o zróżnicowaniu sprawności, gdyż:

1. Rzeczy przeciwne różnią się gatunkowo. Lecz przedmiotem tej samej sprawności wiedzy mogą być przeciwne sobie przedmioty, np. medycyna zajmuje się zdrowymi i chorymi. A więc przedmioty nie stanowią o gatunkowym zróżnicowaniu sprawności.

2. Różne nauki to różne sprawności. Lecz ta sama rzecz może być przedmiotem różnych nauk. Np. o kulistości ziemi uczy fizyka i astronomia. A więc sprawności nie różnią się przedmiotami.

3. Ta sama czynność ma ten sam przedmiot. Otóż ta sama czynność może przynależeć do różnych sprawności cnót, np. gdy ktoś daje pieniądze ze względu na Boga, wykonuje akt miłości Bożej; gdy czyni to celem spłacenia długu, spełnia obowiązek sprawiedliwości. A więc ten sam przedmiot może przynależeć do różnych sprawności, których zróżnicowanie więc nie zależy od zróżnicowania przedmiotów

Ale z drugiej strony, jak już widzieliśmy [129]. przedmioty stanowią o gatunkowym zróżnicowaniu uczynków. Sprawności zaś to przysposobienia do czynności, a więc zróżnicowanie ich zależy od zróżnicowania przedmiotów.

Odpowiedź. Sprawność można ujmować jako sprawność i jako pewną formę. Podobnie gatunkowe zróżnicowanie sprawności można wyprowadzać już to z ogólnej różnicy między formami stanowiącej o ich przynależności do różnych gatunków, już to z tego, co jest swoiste dla zróżnicowania sprawności. Formy bowiem różnią się między sobą różnymi czynnikami, stanowiącymi o działalności tych form; cokolwiek bowiem coś, wytwarza to, co gatunkowo jest podobne. Sprawność zaś to pewien stosunek. Stosunki zaś różnicują się podług różnic między tymi rzeczami. do których się odnoszą. Sprawność zaś jako przysposobienie to stosunek do dwóch rzeczy: do natury i do działania, które jest następstwem natury.

Tak więc trzy rzeczy stanowią o zróżnicowaniu sprawności: czynniki sprawcze, stanowiące o działaniu danych przysposobień, natura, oraz różne gatunkowo przedmioty, jak to w dalszym toku naszych rozważań wyjaśnimy.

Rozwiązanie trudności. 1. Przy różnicowaniu władz oraz sprawności nie należy ujmować przedmiotów materialnie, lecz formalną rację przedmiotu różną gatunkowo czy rodzajowo. Otóż choć przeciwne sobie przedmioty różnią się gatunkowo jako rzeczy, mogą być jednak ujmowane pod tym samym kątem widzenia, mianowicie gdy jeden z nich poznajemy za pośrednictwem drugiego. W miarę więc jak przedmioty te ujmujemy pod tym samym względem ich poznawalności, zaliczamy je do tej samej sprawności poznawczej.

2. Astronomia i fizyka dowodzą kulistości ziemi w oparciu o różne podstawy. Pierwsza opiera się na danych matematyki, odnoszących się do kształtów, np. zaćmień, druga na danych przyrodniczych, np. dotyczących spadania ciał. Cała zaś siła dowodu, który ujmuje się w postaci wiedzotwórczego sylogizmu, zależy od tego, co stanowi jego podstawę, rozstrzygającą o zróżnicowaniu danej wiedzy jako wiedzotwórczy czynnik różny dla różnych nauk.

3. Jak uczy Filozof [130], cel jest tym w postępowaniu, czym zasada w dowodzeniu. Zróżnicowanie więc celów stanowi o zróżnicowaniu cnót, podobnie jak i każde inne zróżnicowanie twórczych czynników. Zresztą same cele są przedmiotami wewnętrznych czynności, które najbardziej stanowią o cnotach.

Artykuł 3

CZY SPRAWNOŚCI RÓŻNIĄ SIĘ ZE WZGLĘDU NA DOBRO I ZŁO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dobro i zło nie stanowią o zróżnicowaniu sprawności, gdyż:

1. Dobro i zło to przeciwieństwa, a te stanowią przedmiot tej samej sprawności. A więc sprawności nie różnią się ze względu na dobro i zło.

2. Dobro utożsamia się z bytem. A więc nie może być różnicą gatunkową, skoro jest czymś wspólnym dla wszystkich rzeczy, jak tego dowodzi Myśliciel [131]. Podobnie zło jest brakiem, a więc nie-bytem, a więc nie może stanowić o zróżnicowaniu. A więc dobro i zło nie różnicują gatunkowo sprawności.

3. Różne sprawności złe mogą mieć ten sam przedmiot, np. nieumiarkowanie i wada niewrażliwości. Podobnie sprawności dobre, np. cnoty ludzkie i cnoty heroiczne czy boskie, jak to uzasadnia Myśliciel [132]. A więc dobro i zło nie stanowią o zróżnicowaniu sprawności.

Ale z drugiej strony sprawność dobra przeciwstawia się złej, np. cnota wadzie. Otóż przeciwne rzeczy są różne gatunkowo. A więc sprawności różnią się gatunkowo ze względu na różnicę między dobrem a złem.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy [133], o gatunkowej różnicy między sprawnościami stanowią nie tylko przedmioty i sprawcze czynniki, ale także stosunek do natury. A ten może być dwojaki: a) stosunek zgodności z naturą i stosunek niezgodności z nią. Otóż z tego względu sprawności dobre różnią się od złych, gdyż dobre przysposabiają do czynności zgodnej z naturą jestestwa działającego, a złe do czynności niezgodnej z nią. Np. uczynki cnotliwe są zgodne z ludzką naturą n gdyż są zgodne z rozumem; uczynki zaś wadliwe jako niezgodne z rozumem sprzeciwiają się ludzkiej naturze. Jasne więc, że różnica między dobrem a złem stanowi o gatunkowym zróżnicowaniu sprawności.

b) Lecz istnieje jeszcze drugi sposób zróżnicowania sprawności zależnie od natury n w miarę jak pewne z nich przysposabiają do uczynków zgodnych z niższą naturą, inne zaś do uczynków odpowiadających wyższej naturze. W ten sposób cnota ludzka, przysposabiająca do uczynków zgodnych z naturą ludzką, różni się od cnoty

boskiej czy heroicznej, która przysposabia do czynności, odpowiadających wyższej naturze.

Rozwiązanie trudności. 1. Rzeczy przeciwne mogą stanowić przedmiot tej samej sprawności, w miarę jak mają coś wspólnego w ujęciu rozumu. Nigdy jednak sprawności przeciwne nie należą do tego samego gatunku, gdyż ich przeciwieństwo opiera się na sprzeczności ich formalnych (istotnościowych)przedmiotów. Dlatego dobro i zło stanowią o zróżnicowaniu sprawności na dobre i złe, a nie na sprawności, których przedmiotem jest dobro i sprawności, których przedmiotem jest zło.

2. To dobro, które jest wspólne każdemu bytowi, nie stanowi o zróżnicowaniu gatunkowym żadnej sprawności, lecz jedynie dobro, określone ze względu na zgodność w stosunku do określonej natury, a mianowicie ludzkiej. Podobnie zło, jako różnica stanowiąca o złej sprawności, nie jest tylko czystym brakiem, ale czymś określonym, sprzeciwiającym się określonej naturze.

3. Jak widzieliśmy w odpowiedzi, wiele dobrych sprawności o tym samym gatunkowo przedmiocie różni się stosunkiem zgodności do różnych natur. Złe zaś sprawności, odnoszące się do tego samego postępowania, różnią się stosunkiem przeciwieństwa do tego, co jest zgodne z naturą. Np. jednej cnocie sprzeciwiają się różne wady, odnoszące się do tej samej materii.

Artykuł 4

CZY JEDNA SPRAWNOŚĆ JEST ZŁOŻON A Z WIELU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jedna sprawność składa się z wielu, gdyż:

1. To, co nie powstaje od razu, ale podług pewnego następstwa, jest złożone z wielu części. Lecz sprawność nie rodzi się od razu, lecz stopniowo z wielu uczynków A więc jedna sprawność składa się z wielu sprawności.

2. Części stanowią o całości. Lecz jedna sprawność może mieć wiele części. Np. Cycero mówi o częściach męstwa, umiarkowania czy innych cnót. A więc jedna sprawność składa się z wielu.

3. Wiedza, jako czynność i jako sprawność, może mieć za przedmiot jeden tylko wniosek. Lecz wiele wniosków składa się na jedną całkowitą wiedzę, np. na geometrię lub arytmetykę. A więc jedna sprawność składa się z wielu.

Ale z drugiej strony sprawność, jako pewna jakość, jest formą niezłożoną. To zaś, co jest niezłożone, nie składa się z części. A więc żadna sprawność nie składa się z wielu sprawności.

Odpowiedź. Sprawność, podporządkowana działaniu, o którą nam tu głównie chodzi, to pewna doskonałość władzy psychicznej. Wszelka zaś doskonałość jest współmierna do swego podmiotu. Podobnie więc jak władza psychiczna, mimo swej jedności rozciąga się na wiele rzeczy, w miarę jak mają coś wspólnego, a więc ze względu na jeden ich przedmiot formalny, i dzięki temu zachowuje swą jedność, tak też sprawność rozciąga się na wiele rzeczy ze względu na ich podporządkowanie jednemu przedmiotowi istotnościowemu lub jednej naturze albo też ze względu na jeden czynnik sprawczy.

Jeśli więc bierzemy pod uwagę zakres sprawności, znajdziemy w niej pewną wielość, podporządkowaną jednak jedności, do której głównie sprawność zmierza. Choć więc rozciąga się na wiele rzeczy, nie jest jakością złożoną z wielu sprawności, gdyż odnosi się do nich ze względu na jeden przedmiot, któremu zawdzięcza swą jedność.

Rozwiązanie trudności. 1. To, że sprawność rodzi się nie od razu lecz stopniowo, pochodzi nie stąd, jakoby kolejno rodziły się jej części, ale stąd, że jej podmiot nie od razu osiąga trwałe i niełatwo usuwalne przysposobienie, i również stąd, że w podmiocie tym sprawność zaczyna od istnienia niedoskonałego, ale powoli doskonali się. Podobnie rzecz się ma z innymi jakościami.

2. Części przypisywanych poszczególnym cnotom kardynalnym nie należy rozumieć w znaczeniu takich części całkujących, z których wytwarzałaby się całość danej cnoty, ale raczej w znaczeniu części podmiotowych oraz potencjalnych (czyli pokrewnych), jak to później zobaczymy.

3. Jeśli ktoś przez dowodzenie dochodzi do jakiegoś wniosku w zakresie danej wiedzy posiada sprawność, ale w sposób niedoskonały. Gdy dojdzie do drugiego wniosku przez dalsze rozumowanie, nie tworzy się w nim nowa sprawność, ale doskonali się jedynie już istniejąca ze względu na rozszerzenie się jej zakresu, gdyż wnioski i dowody jednej wiedzy są tak uporządkowane, że jedne wypływają z drugich.

O CNOTACH

Należy z kolei przystąpić do omówienia poszczególnych rodzajów sprawności. Jedne z nich, jak widzieliśmy, odnoszą się do dobra, inne zaś do zła. Trzeba więc naprzód omówić sprawności dobre, a więc cnoty, i związane z nimi dary Ducha Świętego, błogosławieństwa oraz owoce, następnie zaś sprawności złe, czyli wady i wynikające z nich grzechy.

Gdy chodzi o cnoty wysuwa się pięć zagadnień: ich istoty, podmiotu, podziału, przyczyny i niektórych ich właściwości.

ZAGADNIENIE 55
O ISTOCIE CNOTY

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:
1. Czy cnota jest sprawnością?
2. Czy jest sprawnością w działaniu?
3. Czy jest sprawnością dobrą?
4. Określenie cnoty.

Artykuł 1.

CZY LUDZKA CNOTA JEST SPRAWNOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ludzka cnota nie jest sprawnością, gdyż:

1. Jak mówi Filozof [134)], cnota jest ostateczną doskonałością władzy psychicznej. To zaś, co w każdej rzeczy jest ostateczne, sprowadza się do rodzaju tych rzeczy, którym przysługuje, np. punkt sprowadza się do linii. A więc cnota sprowadza się do rodzaju władz psychicznych, a nie sprawności.

2. Według św. Augustyna [135)], cnota to dobre używanie wolnej woli, a to jest czynnością. A więc cnota nie jest sprawnością, lecz czynnością.

3. Zasługi zdobywamy nie sprawnościami, lecz uczynkami, gdyż w przeciwnym razie człowiek bezustannie zasługiwałby nawet podczas snu. A przecież cnotami zdobywamy zasługi. A więc cnoty nie są sprawnościami, lecz uczynkami.

4. Zgodnie z nauką św. Augustyna [136)], cnota to porządek miłości. Mianowicie, jak mówi w innym miejscu [137)], to porządek n polegający na tym, by radować się tym, czym należy się radować i używać tego, czego należy używać. Porządek zaś czy uporządkowanie to albo czynność albo stosunek. A więc cnota nie jest sprawnością, ale albo uczynkiem albo stosunkiem.

5. Odróżnia się cnoty ludzkie od sił przyrodzonych, które nie są sprawnościami, lecz pewnymi władzami. A więc ani cnoty nie są sprawnościami.

Ale z drugiej strony według Filozofa [138)] wiedza i cnota są sprawnościami.

Odpowiedź. Cnota to pewna doskonałość władzy psychicznej. Wszelka zaś doskonałość odnosi się do właściwego sobie celu. Celem zaś władzy jest czyn; stąd władza jest o tyle doskonała, o ile jest skierowana do właściwego sobie czynu.

Otóż są pewne władze psychiczne, które same przez się są skierowane do właściwych sobie czynności, np. przyrodzone siły czynne, które same przez się posiadają pewną moc. Natomiast rozumne władze psychiczne, będące właściwością człowieka, nie są skierowane do jednego przedmiotu, lecz mogą zwracać się do różnych rzeczy. Skierowanie zaś do określonego gatunku czynności zawdzięczają sprawnościom, jak to już widzieliśmy [139)]. Tak więc ludzkie cnoty to pewnego rodzaju sprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. Niekiedy cnotą zwie się to, do czego cnota odnosi się, a więc jej przedmiot lub uczynek; np. wiarą niekiedy nazywa się to, co się wierzy, niekiedy zaś samo wierzenie, niekiedy nawet sprawność, dzięki której się wierzy. Gdy więc mówimy, że cnota jest czymś ostatecznym we władzy psychicznej, bierzemy cnotę w znaczeniu jej przedmiotu. To bowiem, na co władza ostatecznie potrafi się zdobyć, stanowi przedmiot, do którego odnosi się. Np. gdy ktoś potrafi udźwigać sto funtów, a nie więcej, wówczas jego zdolność podnoszenia ciężarów oceniamy na sto funtów, a nie na sześćdziesiąt. W zarzucie zaś cnotę przedstawia się tak, jakby w istocie swej była czymś ostatecznym dla władzy psychicznej.

2. Dla tego samego powodu cnotą zwie się dobre używanie wolnej woli, w tym mianowicie znaczeniu, że zadaniem cnoty jest dobre posługiwanie się wolną wolą,

jako właściwą jej czynnością. Czynnością bowiem cnoty to właśnie dobre używanie wolnej woli.

3. Wyrażenia „zasługiwać czymś” używa się w dwojakim znaczeniu, a mianowicie albo samej zasługi, podobnie jak się mówi, że ktoś idzie takim lub innym krokiem, i wówczas mamy na myśli uczynki, którymi zasługujemy sobie coś; albo też w znaczeniu źródła zasługi, podobnie jak mówimy, że ktoś biegnie dzięki swej zdolności do ruchu. Otóż w tym właśnie znaczeniu mówimy o zdobywaniu zasług cnotą czy sprawnością.

4. Cnota to porządek miłości czy jej uporządkowanie, w tym znaczeniu, że to właśnie jest zadaniem cnoty. Cnota bowiem wprowadza porządek do naszej miłości.

5. Władze przyrodzone są same przez się skierowane do jednego przedmiotu. Natomiast inaczej sprawa się ma z rozumnymi władzami psychicznymi, jak to już widzieliśmy w odpowiedzi. Nie ma tu więc podobieństwa.

Artykuł 2

CZY CNOTA LUDZKA TO SPRAWNOŚĆ WDZIAŁANIU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że do istoty cnoty ludzkiej nie należy sprawność w działaniu, gdyż:

1. Podług Cycerona [140)], czym zdrowie i piękność jest dla ciała, tym cnota dla duszy. Lecz zdrowie i piękność nie jest sprawnością w działaniu. A więc także cnota nie jest sprawnością w działaniu.

2. Zgodnie z nauką Myśliciela [141)], W przyrodzie istnieją pewne siły nie tylko do działania, ale także do bytowania, już to wiekuistego już to czasowego. Otóż czym siły są w przyrodzie, tym cnoty ludzkie w świecie rozumu. A więc ludzka cnota odnosi się nie tylko do działania, ale także do istnienia.

3. Według Filozofa [142)], cnota to przysposobienie doskonałego podmiotu do tego, co najlepsze. Otóż tym najlepszym dobrem, do którego trzeba także człowieka przysposobić, to Bóg, jak stwierdza św. Augustyn [143)]. Przysposobić zaś człowieka do Boga znaczy upodobnić go do Niego. Cnota więc jest jakością duszy, zmierzającą do upodobnienia jej do Boga, a nie do działania. Nie jest więc sprawnością w działaniu.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna [144)], cnota jest tym, co sprawia, że czyn jest dobry.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, cnota jest doskonałością władzy psychicznej. A ta jest dwojaka: jedna doskonali możność istnienia, a druga możność działania. Lecz możność istnienia jest zależna od materii (tworzywa), jako bytu istniejącego w możności, podczas gdy możność działania zależy od istotności, która jest zasadą działania, gdyż każda rzecz działa w miarę jak jest w istności (w akcie).

W człowieku zaś ciało jest składnikiem materialnym, a dusza istotnościowym (formalnym). Otóż ze względu na ciało, a także ze względu na te siły, które wspólnie przysługują duszy i ciału, człowiek ma niejedno wspólne ze zwierzętami. Natomiast te siły, które są właściwością duszy, a więc siły rozumne, przysługują tylko człowiekowi. Dlatego cnota ludzka, o której tu mowa, należy nie do ciała, ale tylko do tego, co jest

właściwością duszy. Nie wyraża więc stosunku do istnienia, ale raczej do działania. Tak więc cnota ludzka z istoty swej jest sprawnością w działaniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Sposób działania jest następstwem przysposobienia działającego jestestwa. Skoro więc cnota jest zasadą pewnego rodzaju działania, w jestestwie działającym musi istnieć uprzednio odpowiednie przysposobienie do tej cnoty. Cnota zaś sprawia, że działanie jest uporządkowane ; jest więc pewnym uporządkowanym przysposobieniem duszy, które wprowadza ład pomiędzy jej władzami, oraz w stosunku do pewnego czynnika zewnętrznego. W miarę więc jak cnota jest właściwym przysposobieniem duszy, stanowi pewne podobieństwo do zdrowia i piękności, które są właściwymi przysposobieniami ciała. Ale to nie wyklucza, że cnota nadto jest zasadą działania.

2. Siły odnoszące się do istnienia nie są właściwością człowieka, w przeciwieństwie do sił odnoszących się do działania rozumnego, które jest cechą człowieka.

3. Ponieważ jestestwo Boże utożsamia się z jego działaniem, dlatego największe podobieństwo między Bogiem a człowiekiem zachodzi w pewnym działaniu. Stąd, jak widzieliśmy[145)], Szczęście czyli błogostan, najbardziej upodobniając człowieka do Boga, jako celu życia ludzkiego, polega na działaniu.

Artykuł 3

CZY CNOTA LUDZKA JEST DOBRĄ SPRAWNOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pojęcie cnoty nie wyraża, by cnota była sprawnością dobrą, gdyż:

1. Cnota jest pewną siłą. Czytamy zaś w Piśmie św. (1 Kor. 15,56), że „siłą grzechu jest zakon”. Grzech zaś jest zawsze w złu. A więc cnota nie zawsze jest sprawnością dobrą.

2. Cnota, jako pewna siła, odpowiada możności, a ta dotyczy nie tylko dobra, ale także zła, zgodnie z słowami Proroka (Iz. 5,22): „Biada wam, którzyście mocnymi w piciu wina i mężami dzielnymi w mieszaniu opilstwa”. A więc cnota odnosi się tak do dobra jak i do zła.

3. Według Apostoła (2 Kor. 12,9): „Moc w słabości doskonalszą się staje”. Lecz słabość to zło. A więc cnota, jako pewna moc, odnosi się również do zła.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna[146)], nikt nie wątpi, że cnota czyni duszę jak najlepszą. A Filozof dodaje[147)], że cnota sprawia, iż dobrym jest kto ją posiada i że działanie jego jest dobre.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w pierwszym artykule, cnota jest doskonałością władzy psychicznej i dlatego jej celem jest coś ostatecznego, na co dany byt potrafi się zdobyć, jak to zaznacza Arystoteles[148)]. Celem zaś ostatecznym każdej władzy jest pewne dobro, gdyż każde zło jest pewnym brakiem. Dlatego Dionizy[149)] powiada, że wszelkie zło jest słabością. Cnota więc, jak i każda siła, ma na celu dobro. Dlatego też cnota ludzka, jako sprawność w działaniu, tworzy dobro.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy mówimy o doskonałości lub o dobru w złu, posługujemy się przenośnią, np. gdy ktoś opowiada o doskonałym względnie dobrym złodzieju czy łotrze, jak to podkreśla Filozof[150]. Podobnie przenośnią jest wyrażenie, gdy mówimy o mocy zła lub o cnocie w złych czynnościach. „Siłę zaś grzechu" nazwano zakonem czyli prawem dlatego, że prawo przygodnie stać się może powodem zwiększenia grzechu i jego najwyższego natężenia.

2. Zło pijaństwa i nadmiernego picia polega na braku rozumnego porządku. Otóż zdarza się, że temu brakowi może towarzyszyć zdolność niższego rzędu, która może być w swoim rodzaju doskonała, mimo swej niezgodności z rozumem i mimo braku jego działania.

3. Rozum okazuje się tym doskonalszy, im bardziej potrafi zwyciężyć lub przetrzymać słabość ciała oraz niższych sił. Dlatego Pismo św. mówi o cnocie ludzkiej, będącej sprawą rozumu, jako o „mocy, która w słabości doskonalszą się staje", przy czym oczywiście chodzi nie o słabość rozumu, ale ciała i niższych sił.

Artykuł 4

CZY OKREŚLENIE CNOTY JEST WŁAŚCIWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że potoczne określenie cnoty jako „dobrej jakości umysłu, dzięki której w sposób prawy się żyje, którą nikt źle się nie posługuje i którą Bóg w nas bez nas sprawia", jest niewłaściwe. gdyż:

1. Cnota jest dobrocią człowieka, bo „czyni dobrym tego, kto ją posiada". Dobroć zaś nie wydaje się być dobrą, podobnie jak białość nie jest białą. A więc niewłaściwe jest określenie cnoty jako dobrej jakości.

2. żadna różnica gatunkowa nie jest ogólniejsza niż rodzaj, do którego się odnosi, skoro stanowi zasadę tegoż rodzaju. Lecz dobro jest czymś ogólniejszym niż jakość, utożsamia się bowiem z bytem. A więc nie należy włączać dobra do określenia cnoty jako różnicy jakości.

3. Według św. Augustyna[151] to, co nie jest wspólne nam ze zwierzętami, przynależy do umysłu. Lecz pewne cnoty przynależą do nierozumnych sił duszy, jak to uczy Filozof w swej Etyce[152]. Nie każda więc cnota jest dobrą jakością umysłu.

4. Prawość należy do sprawiedliwości, gdyż prawych nazywamy sprawiedliwymi. Sprawiedliwość zaś to gatunek cnoty. A więc niesłusznie do definicji cnoty stawia się wyrażenie: „dzięki której żyje się w sposób prawy".

5. Ktokolwiek pyszni się czymś, źle się tym posługuje. Wielu zaś pyszni się swoimi cnotami, bo jak powiada Reguła św. Augustyna[153], pycha niekiedy zasadza się na dobre uczynki, by zniszczyć je. A więc nie jest prawdą, że „cnotą nikt źle się nie posługuje".

6. Cnota usprawiedliwia człowieka. Św. Augustyn zaś, tłumacząc słowa Pisma św.. (Jan 14,12): „większe nad nie czynić będzie" dodaje: „Kto stworzył cię bez ciebie, nie zbawi cię, bez ciebie" [154]. Niesłusznie więc w określeniu cnoty podaje się, że „Bóg ją w nas bez nas tworzy".

Ale z drugiej strony stoi powaga św. Augustyna, od którego wzięte jest powyższe określenie[155].

Odpowiedź. Powyższe określenie doskonale obejmuje całe pojęcie cnoty. Na pojęcie bowiem jakiejkolwiek rzeczy składają się wszystkie jej przyczyny. A to właśnie przysługuje powyższemu określeniu cnoty.

Istotnościowa (formalna) przyczyna cnoty, czy jakiejkolwiek rzeczy, to jej rodzaj i różnica gatunkowa. W wypadku cnoty rodzajem jest „jakość", różnicą zaś jest dobro. Jeszcze lepiej byłoby zamiast „jakość" podać „sprawność", gdyż ta ostatnia stanowi najbliższy rodzaj cnoty.

Cnota, podobnie jak i inne przypadłości, nie posiada materii, z której by została utworzona. Posiada wszakże materię (tworzywo), do której się odnosi oraz materię, w której się znajduje, a mianowicie podmiot. Materia, do której się odnosi cnota, to jej przedmiot, o którym w określeniu nie mogło być mowy, gdyż przedmiot wyznacza gatunek cnoty, a w naszym określeniu chodzi o cnotę w ogóle. Zamiast więc przyczyny tworzywowej (materialnej) mamy w naszym określeniu podmiot cnoty, wyrażony słowami, że cnota to dobra jakość u m y s ł u .

Celem cnoty jako sprawności w działaniu, jest samo działanie. Trzeba jednak wiedzieć, że niektóre sprawności odnoszą się zawsze do zła, a mianowicie wady; niektóre zaś odnoszą się niekiedy do dobra, a niekiedy do zła; np. opinia może być prawdziwa i fałszywa. Cnota zaś jest sprawnością, która zawsze odnosi się do dobra. By odróżnić więc cnotę od sprawności w złem, określenie podaje, że cnota jest tym, dzięki czemu żyje się w sposób prawy. By zaś odróżnić ją od sprawności, które niekiedy odnoszą się do dobra, a niekiedy do zła, dodano, że nikt nią nie posługuje się źle.

Przyczyną sprawczą cnoty wlanej przez Boga, o którą w naszym określeniu chodzi, jest Bóg. Dlatego określenie jej podaje, że „Bóg ją w nas bez nas tworzy". Bez tych ostatnich słów powyższa definicja przysługiwałaby zarówno cnotom nabytym jak i wlanym.

Rozwiązanie trudności. 1. Pierwszą rzeczą, która narzuca się umysłowi, to byt. Każdą więc rzecz poznaną uznajemy za byt i tym samym za jedność i dobro, gdyż jedno i drugie utożsamia się z bytem. Dlatego mówimy że istota jest i bytem, i jednością, i dobrem, że jedność jest i bytem, i jednością, i dobrem. Podobnie gdy chodzi o dobro. Inaczej natomiast sprawa się ma, gdy chodzi o poszczególne formy, np. o białość czy zdrowie. Nie wszystko bowiem poznajemy pod kątem widzenia zdrowia czy bieli. Należy jednak wziąć pod uwagę, że przypadłości oraz formy niesamoistne nazywamy bytami, nie w tym znaczeniu jakoby one miały istnienie, ale dlatego, że przez nie coś jest. Podobnie coś jest dobre czy jedno nie przez jakąś inną dobroć czy jedność, ale dlatego, że przez nie coś jest dobre i jedno.

2. Dobro, o którym mowa w naszym określeniu, to nie dobro ogólne, utożsamiające się z bytem i będące czymś więcej niż jakość. Chodzi tu o dobro rozumu, zgodnie z nauką Dionizego[156)], że dobro duszy polega na zgodzie z rozumem.

3. Cnota o tyle tylko może przysługiwać nierozumnym siłom duszy, o ile te mają jakieś uczestnictwo w rozumie. Dlatego rozum czy umysł to właściwy podmiot cnoty ludzkiej.

4. Właściwością sprawiedliwości jest prawość w stosunku do zewnętrznych rzeczy, które stanowią tworzywo sprawiedliwości, jak to później zobaczymy[157)].

Natomiast każdej cnocie jest wspólna prawość w znaczeniu podporządkowania się właściwemu celowi i prawu Bożemu, które jest prawidłem dla ludzkiej woli.

5. Można się źle posługiwać cnotą jako przedmiotem, np. gdy ktoś źle myśli o cnocie, gdy jej nienawidzi lub pyszni się nią. Ale nie można się źle posługiwać cnotą jako zasadą użycia, a więc w tym znaczeniu jakoby jakiś uczynek cnotliwy mógł być zły.

6. Cnotę wlaną wytwarza w nas Bóg bez nas, jako czynników działających, ale nie bez naszego przyzwolenia. Tak więc należy rozumieć wyrażenie, że cnotę „Bóg w nas bez nas sprawia". To bowiem, co my czynimy, Bóg sprawia w nas, ale nie bez naszego działania. On bowiem działa w każdej woli, podobnie jak i w naturze.

ZAGADNIENIE 56
O PODMIOCIE CNÓT

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:
1. Czy podmiotem cnoty jest władza duszy?
2. Czy cnota może być w wielu władzach?
3. Czy umysł może być podmiotem cnoty?
4. Czy popęd do walki oraz do przyjemności może być podmiotem cnoty?
5. Czy mogą być nim zmysłowe władze poznawcze?
6. Czy wola może być podmiotem cnoty?

Artykuł 1

CZY WŁADZA DUSZY MOŻE BYĆ PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że władza psychiczna nie może być podmiotem cnoty, gdyż:

1. Według św. Augustyna[158)], cnota jest tym, czym się żyje w sposób prawy. Życie zaś jest sprawą nie władzy psychicznej, ale istoty duszy. A więc cnota nie jest we władzy psychicznej, ale w istocie duszy.

2. Według Filozofa[159)], cnota sprawia, że dobrym jest ten kto ją posiada, i że dobre jest jego działanie. Otóż podobnie jak działanie jest sprawą władzy, tak ten kto posiada cnotę, swój ustrój zawdzięcza istocie duszy. A więc cnota nie jest bardziej sprawą władzy niż istoty duszy.

3. Władza przynależy do drugiego gatunku jakości. Cnota zaś jest jakością. Jakość zaś nie ma jakości. A więc cnota nie zawiera się we władzy psychicznej jako w podmiocie.

Ale z drugiej strony, podług Arystotelesa[160)], cnota jest czymś ostatecznym w stosunku do władzy. To zaś co jest ostateczne dla danego bytu, jest w nim samym. A więc cnota zawiera się we władzy psychicznej.

Odpowiedź. Trzy dowody wskazują na przynależność cnoty do władzy psychicznej: 1. Samo pojęcie cnoty jako doskonałości władzy. Doskonałość bowiem

jest w tym, czego jest doskonałością. 2. Cnota jest sprawnością w działaniu, jak widzieliśmy[161]. Wszelkie zaś działanie pochodzi od duszy za pośrednictwem władzy. 3. Cnota przysposabia do tego, co najlepsze, a więc do celu, który jest albo działaniem danego jestestwa albo tym, co osiąga się przez działanie, pochodzące od władzy psychicznej. Tak więc podmiotem cnoty jest władza psychiczna.

Rozwiązanie trudności. 1. Dwojakie jest znaczenie wyrazu „życie": czasem oznacza sam byt jestestwa żyjącego, i w tym znaczeniu życie przynależy do istoty duszy, która jest zasadą bytu dla istoty żyjącej. Niekiedy zaś wyraz „życie bierzemy w znaczeniu działania jestestwa żyjącego. Otóż w tym właśnie znaczeniu mówimy, że przez cnotę żyje się w sposób prawy, w miarę jak dzięki niej ktoś działa w ten właśnie sposób.

2. Dobro to albo cel albo coś, co jest podporządkowane celowi. Skoro zaś dobro jestestwa działającego polega na działaniu, cnota przez to samo, że dobrym czyni tego, kto działa, odnosi się do działania, a tym samym do władzy psychicznej.

3. Przypadłość jest podmiotem przypadłości nie w tym znaczeniu, jakoby sama przez się mogła podtrzymywać ją, ale dlatego, że jedna przypadłość może przysługiwać jestestwu za pośrednictwem drugiej, np. barwa za pośrednictwem powierzchni, która uchodzi za podmiot barwy. Podobnie władza psychiczna jest podmiotem cnoty.

Artykuł 2

CZY JEDNA CNOTA MOŻE BYĆ W WIELU WŁADZACH PSYCHICZNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jedna cnota może być w dwóch władzach psychicznych, gdyż:

1. Sprawności poznajemy przez czynności. Lecz ta sama czynność pochodzi od różnych władz w różny sposób, np. chodzenie pochodzi od rozumu, jako czynnika kierowniczego, od woli, jako czynnika poruszającego, i od nóg, jako czynnika wykonawczego. A więc jedna sprawność cnoty może być w wielu władzach psychicznych.

2. Podług Filozofa[162] trzech rzeczy potrzeba do cnoty: wiedzieć, chcieć i działać w sposób niezłomny. Otóż wiedza jest sprawą umysłu, a chcenie sprawą woli. A więc sprawność cnoty może być w wielu władzach.

3. Roztropność jest w rozumie, gdyż jest umiejętnością należytego postępowania, jak uczy Myśliciel[163]. Lecz również jest w woli, gdyż nie może być tam, gdzie wola jest przewrotna, jak stwierdza tenże Filozof. A więc jedna cnota może być w dwóch władzach.

Ale z drugiej strony władza psychiczna jest podmiotem cnoty. Lecz ta sama przypadłość nie może być w wielu podmiotach: A więc jedna cnota nie może być w wielu władzach psychicznych.

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś może być w dwóch rzeczach: albo na równi w jednej i drugiej rzeczy - i w tym znaczeniu jest niemożliwe, by jedna cnota mogła

być w dwóch władzach, gdyż zróżnicowanie władz psychicznych zależy od ogólnych warunków przedmiotów podczas gdy zróżnicowanie sprawności zależy od ich szczególnych warunków. Gdziekolwiek więc zachodzi zróżnicowanie władz, zachodzi także zróżnicowanie sprawności, ale nie odwrotnie.

Albo też coś może być w dwóch lub więcej rzeczach nie na równin lecz według pewnego porządku. Otóż w tym właśnie znaczeniu jedna cnota może przynależeć do wielu władz, tak mianowicie, że w jednej z nich jest zasadniczo, ale rozciąga się równocześnie na inne, już to przez swe promieniowanie już to przysposabiając je, zależnie od tego czy jedna władza porusza drugą, czy też przyjmuje coś od drugiej:

Rozwiązanie trudności. 1. Ta sama czynność nie może pochodzić od różnych władz na równi i podług tego samego porządku, lecz jedynie pod różnym względem i w różnym porządku.

2. Wiedza jest warunkiem cnoty moralnej działającej zgodnie z rozumem należycie nastawionym. Z istoty swej jednak cnota moralna odnosi się do pożądania.

3. Roztropność ma rzeczywiście rozum za właściwy sobie podmiot, ale jest uwarunkowana przez właściwe nastawienie woli jako od swej podstawy. Zobaczymy to później[164)].

Artykuł 3

CZY UMYSŁ MOŻE BYĆ PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że umysł nie jest podmiotem cnoty, gdyż:

1. Podług św. Augustyna[165)] każda cnota jest miłością. Podmiotem zaś miłości nie jest umysł, ale władza pożądawcza. A więc w umyśle nie ma żadnej cnoty.

2. Celem cnoty jest dobro, a to nie jest przedmiotem umysłu, lecz władzy pożądawczej. A więc podmiotem cnoty nie jest umysł, ale władza pożądawcza.

3. Według Filozofa[166)] cnota sprawia, że dobrym jest ten, kto ją posiada. Otóż sprawność doskonaląca umysł nie sprawia, by ten kto ją posiada był dobry. Człowiek bowiem nie staje się dobry ani przez swą wiedzę ani przez swą sztukę. A więc umysł nie jest podmiotem cnoty.

Ale z drugiej strony duch to przede wszystkim umysł, który jest podmiotem cnoty n zgodnie z jej określeniem, podanym poprzednio[167)].

Odpowiedź. Cnota, jak widzieliśmy[168)], to sprawność w dobrym postępowaniu. W dwojaki zaś sposób sprawność jest podporządkowana działaniu: po pierwsze, dając człowiekowi zdolność do dobrego czynu, np. sprawność w gramatyce daje jej znawcy zdolność poprawnego mówienia, co jednak nie przeszkadza, że ów gramatyk może używać barbaryzmów językowych oraz wyrażeń błędnych. Podobnie, gdy chodzi o inne rodzaje wiedzy czy sztuki. Po drugie niekiedy sprawność nie tylko daje zdolność działania, ale nadto sprawia, że ten kto ją posiada należycie posługuje się nią. Np. sprawiedliwość nie tylko sprawia, że dany człowiek ma ochoczą wolę sprawiedliwego postępowania, ale nadto powoduje, że ów człowiek sprawiedliwie postępuje.

Ponieważ zaś dobro, podobnie jak i byt, jest zasadniczo nie tym, czym jest w możności, ale tym, czym jest w istności, jedynie ten ostatni rodzaj sprawności powoduje, że człowiek czyni to co dobre i jest dobry, gdyż np. jest sprawiedliwy i

umiarkowany, i dlatego tylko ten rodzaj sprawności zaliczamy do cnót, gdyż cnota to właśnie zadanie urzeczywistnia, sprawiając, że postępowanie danego człowieka jest dobre w rzeczywistości i że człowiek, który ją posiada, jest zasadniczo dobry. Zasadniczo bowiem człowiek nie jest dobry ze względu na to, że ma wiedzę lub jest mistrzem w sztuce, gdyż z tego powodu jest dobrym tylko pod pewnym względem, np. jest dobrym gramatykiem lub dobrym rzemieślnikiem. Stąd niekiedy wiedzę i sztukę przeciwstawia się cnocie, a niekiedy uważa się za cnotę, jak to zaznaczył już Arystoteles w swej Etyce[169)].

Otóż podmiotem takiej sprawności, która tylko pod pewnym względem jest cnotą, może być umysł nie tylko praktyczny, ale także teoretyczny, nie odnoszący się do woli. W tym znaczeniu Arystoteles nie tylko wiedzę, mądrość i umiejętność zalicza do cnót, ale także sztukę. Natomiast podmiotem takiej sprawności, która jest zasadniczo cnotą, może być tylko wola lub taka władza psychiczna, którą wola porusza, a to dlatego, że właśnie wola pobudza do działania inne władze, jakie przynajmniej w pewnej mierze są rozumne, jak to już widzieliśmy[170)]. Fakt więc, że człowiek dobrze postępuje, jest następstwem dobrej woli danego człowieka. Dlatego cnota, sprawiając, że człowiek w rzeczywistości dobrze postępuje, nie ogranicza się tylko do zdolności, i z tego powodu jest albo w samej woli albo w jakiejś władzy pobudzanej przez wolę do działania.

Zdarza się zaś, że wola porusza umysł, podobnie jak i inne władze psychiczne. Dlatego bowiem człowiek np. rozważa coś w rzeczywistości, gdyż chce. Stąd umysł, ze względu na swój stosunek do woli, może być podmiotem cnoty w zasadniczym znaczeniu tego wyrazu. W ten mianowicie sposób umysł teoretyczny czyli rozum jest podmiotem wiary. Rozkaz woli bowiem pobudza umysł do uznania prawd wiary. Nikt przecież nie może wierzyć wbrew swej woli. Umysł praktyczny zaś jest podmiotem roztropności, gdyż ta jest umiejętnością należytego postępowania i dlatego wymaga właściwego nastawienia człowieka do zasad postępowania, a więc do celów. Otóż dobre nastawienie do tych celów człowiek zawdzięcza prawości woli, podobnie jak właściwe nastawienie do zasad teoretycznych zawdzięcza światłu umysłu czynnego. Podobnie więc jak podmiotem wiedzy, jako umiejętności należytego posługiwania się zasadami teoretycznymi, jest umysł teoretyczny nastawiony przez umysł czynny, tak podmiotem roztropności jest umysł praktyczny, nastawiony odpowiednio przez prawą wolę.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa św. Augustyna o cnocie należy rozumieć w zasadniczym znaczeniu tego wyrazu, a więc nie w tym sensie, jakoby każda tego rodzaju cnota była zasadniczo miłością, lecz dlatego, że poniekąd zależy od miłości z powodu swej zależności od woli, której pierwszym doznaniem jest właśnie miłość, jak to już widzieliśmy[171)].

2. Dobrem dla każdego bytu jest jego cel. Skoro więc prawda jest celem umysłu, poznanie prawdy jest dobrą czynnością umysłu. Dlatego sprawność doskonalącą umysł w poznaniu prawdy zarówno w dziedzinie teoretycznej jak i praktycznej nazwano cnotą.

3. W zarzucie chodzi o cnotę w znaczeniu zasadniczym.

Artykuł 4

CZY POPĘD DO WALKI I POPĘD ZASADNICZY JEST PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że popęd do walki (czyli zdobywczy) oraz popęd do przyjemności i użyteczności (czyli zasadniczy) nie może być podmiotem cnoty, gdyż:

1. Popędy to siły wspólne nam i zwierzętom. Tu zaś chodzi o cnotę stanowiącą właściwość człowieka. Skoro więc powyższe popędy są siłami zmysłowego pożądania, jak to widzieliśmy uprzednio[172)], dlatego nie mogą być podmiotem cnoty.

2. Pożądanie zmysłowe to siła posługująca się narządami cielesnymi. Lecz dobro cnoty nie może być w ciele ludzkim, zgodnie ze słowami Apostoła {Rzym. 7, 18): „Wiem, że we mnie, to jest w ciele moim, nie, mieszka dobre".

3. Według św. Augustyna[173)], „cnota nie jest w ciele, ale w duszy, gdyż dusza rządzi ciałem. Dobre więc posługiwanie się ciałem jest całkowicie sprawą duszy, podobnie jak woźnica, gdy słuchając mnie, należycie kieruje końmi, mnie to zawdzięcza". Otóż, podobnie jak dusza rządzi ciałem, tak rozum rządzi pożądaniem zmysłowym. Jeśli więc popęd do walki i do przyjemności działa należycie, zawdzięcza to rozumowi. Cnota zaś sprawia, że ktoś należycie działa. A więc podmiotem jej nie jest popęd do walki lub popęd do przyjemności, ale jedynie władza rozumna.

4. Według Etyki Arystotelesa[174)] główną czynnością cnoty moralnej jest wybór, a ten nie jest sprawą popędu, lecz rozumu, jak to już widzieliśmy[175)]. A więc podmiotem cnoty moralnej nie jest popęd do walki lub do przyjemności, lecz rozum.

Ale z drugiej strony za podmiot męstwa uważa się popęd do walki, za podmiot zaś umiarkowania popęd do przyjemności. Stąd Arystoteles powiada[176)], że cnoty te przynależą do nierozumnych sił duszy.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować popęd do walki {czyli zdobywczy) oraz popęd do przyjemności i użyteczności (czyli zasadniczy): ze względu na nie same, jako siły pożądania zmysłowego, i w tym znaczeniu nie mogą być podmiotem cnoty; albo ze względu na ich uczestnictwo w rozumie, wskutek ich zdolności ulegania jego rozkazom. Otóż w tym właśnie znaczeniu popęd do walki i popęd do przyjemności (siła gniewliwa i pożądliwa) może być podmiotem cnoty, gdyż w tym znaczeniu popędy te są zasadami ludzkich czynności, w miarę jak uczestniczą w rozumie. W tym też znaczeniu mogą być podmiotem cnoty.

Nie ulega zaś wątpliwości, że pewne cnoty mogą odnosić się do tych popędów. Czynności bowiem, pochodzące od władzy n w miarę jak ulega wpływowi innej władzy, są tylko wtedy doskonałe, gdy jedna i druga władza jest należycie przysposobiona do czynności. Np. czynność artysty nie może być należyta, jeśli zarówno on sam jak i jego narzędzie nie będzie dobrze przysposobione do działania. Potrzeba więc sprawności doskonalącej do dobrego działania nie tylko rozum, ale także popęd do walki i przyjemności w ich czynnościach pozostających pod wpływem rozumu. Ponieważ zaś dobre przysposobienie władzy poruszającej i poruszanej zależy

od zgodności z władzą poruszającą, dlatego te cnoty, których podmiotem jest popęd do walki czy przyjemności, polegają na stałej zgodności tych władz z rozumem.

Rozwiązanie trudności. 1. Popędy do walki i przyjemności same w sobie, jako siły pożądania zmysłowego, są wspólne nam i zwierzętom. W miarę zaś jak są rozumne ze względu na uczestnictwo swe w rozumie, przez posłuszeństwo jego kierownictwu są właściwe ludziom. Z tego więc względu mogą być podmiotem cnoty.

2. Ciało ludzkie samo przez się nie ma w sobie dobra cnoty, bywa jednak narzędziem do wykonania uczynku cnotliwego w miarę jak rozum porusza nasze członki – „w służbę sprawiedliwości", podług słów św. Pawła (Rzym 6,l9). Podobnie popęd do walki i popęd do przyjemności same przez się nie posiadają wartości cnoty, lecz raczej skażone są zarzewiem grzechu. Ale w miarę jak są zgodne z rozumem, rodzi się także w nich dobro cnoty moralnej.

3. Inaczej dusza rządzi ciałem, a inaczej rozum popędem do walki oraz do przyjemności. Ciało bowiem jest posłuszne duszy na każde jej zlecenie bez sprzeciwu w tych wszystkich sprawach, w których z natury ulega jej wpływom. Stąd Filozof mówi[177)], że dusza rządzi ciałem władztwem despotycznym, jak pan niewolnikiem. Dlatego każde takie poruszenie ciała jest całkowicie sprawą duszy. Stąd nie w ciele, ale w duszy jest cnota. Natomiast popęd do walki oraz popęd do przyjemności nie są posłuszne rozumowi na każde jego zlecenie, lecz posiadają właściwe sobie odruchy, którymi przeciwstawiają się rozumowi. Dlatego Arystoteles w tymże miejscu mówi, że rozum rządzi popędem zdobywczym i popędem zasadniczym władztwem politycznym, takim mianowicie, jakiemu podlegają obywatele wolni, którzy mają w pewnych sprawach wolną wolę. Z tego powodu trzeba także pewnych cnót, które by dobrze przysposobiły owe popędy do należnego działania.

4. Wybór obejmuje zamierzenie celu, które przynależy do cnoty moralnej, oraz zastosowanie właściwych środków, co jest sprawą roztropności, jak uczy Arystoteles[178)]. Należyte zaś zamierzenie odpowiedniego celu zależy od dobrego przysposobienia popędu do walki oraz popędu do przyjemności. Dlatego podmiotem cnót moralnych odnoszących się do uczuć są popędy do walki oraz do przyjemności, natomiast podmiotem roztropności jest rozum.

Artykuł 5

CZY ZMYSŁOWE WŁADZE POZNAWCZE SĄ PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zmysłowe władze poznawcze mogą być podmiotem cnoty, gdyż:

1. Pożądanie zmysłowe może być podmiotem cnoty dlatego, że podlega rozumowi. Zmysłowe zaś władze poznawcze również słuchają rozumu, np. wyobraźnia, pamięć, zmysł oceny. A więc także we władzach zmysłowych poznawczych może być cnota.

2. Podobnie jak pożądanie umysłowe czyli wola może doznać przeszkody lub pomocy ze strony pożądania zmysłowego, tak samo umysł czy rozum. Jeśli więc w

pożądawczych władzach zmysłowych może być cnota, nie ma powodu, by nie mogła być także w poznawczych władzach zmysłowych.

3. Roztropność jest cnotą, której składnikiem jest pamięć, jak uczy Cycero[179]. A więc także w pamięci może być cnota i z tego samego powodu także w innych poznawczych władzach zmysłowych.

Ale z drugiej strony cnoty są albo umysłowe albo moralne. Pierwsze są w umyśle czyli w rozumie, drugie zaś we władzy pożądawczej, jak stwierdza Filozof[180]. A więc nie ma cnoty w poznawczej władzy zmysłowej.

Odpowiedź. Są pewne sprawności w zmysłowych władzach poznawczych, gdyż jak uczy Filozof [181], przyzwyczajenie, które jest jakby drugą naturą, ma wielkie znaczenie, gdy sobie coś przypominamy. Otóż taka gotowość przypominania sobie, nabyta wskutek przyzwyczajenia, jest pewnego rodzaju sprawnością, działającą na sposób natury. Dlatego Cycero [182] powiada o cnocie, że jest sprawnością zgodną z rozumem i działającą na sposób natury. W człowieku jednak ton co pamięć zawdzięcza przyzwyczajeniu czy innym poznawczym władzom zmysłowym, nie jest sprawnością samo przez się, lecz czymś dołączonym do umysłowych sprawności, jak już widzieliśmy (q. 50, a. 4, 3 m).

Jeśli jednak w poznawczych władzach zmysłowych są jakieś sprawności, nie można ich nazwać cnotami, gdyż cnota to sprawność doskonała, tworząca jedynie dobro i dlatego jej podmiotem może być jedynie taka władza psychiczna, która dokonuje dobrego dzieła. Poznanie zaś prawdy nie dokonuje się w zmysłowych władzach poznawczych, które jedynie przygotowują do poznania umysłowego. Dlatego w umyśle względnie w rozumie może być cnota, a nie we władzach zmysłowych.

Rozwiązanie trudności. 1. Wola, jako pożądanie umysłowe, porusza popęd zmysłowy i dlatego w nim właśnie dokonuje się działanie pożądawcze i wskutek tego popęd zmysłowy może być podmiotem cnoty. Natomiast zmysłowe siły poznawcze raczej wpływają na umysł, gdyż wyobrażenia są tym dla umysłu, czym barwy dla wzroku, jak podaje Filozof [183]. Działanie więc poznawcze ma swój kres w umyśle czy w rozumie.

2. Rozwiązanie drugiego zarzutu jest takie samo jak i pierwszego.

3. Pamięć nie jest składnikiem roztropności w tym znaczeniu, w jakim gatunek jest częścią rodzaju, gdyż pamięć byłaby sama przez się cnotą; lecz w tym znaczeniu, że dobra pamięć jest jednym z warunków roztropności. Stanowi więc jakby jej składnik całkujący.

Artykuł 6

CZY WOLA MOŻE BYĆ PODMIOTEM CNOTY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wola nie może być podmiotem jakiejkolwiek cnoty, gdyż:

1. Nie potrzeba sprawności do tego, co władzy psychicznej przysługuje z jej natury. Lecz wola, jako władza rozumna, z natury dąży ku dobru rozumnemu, do

którego zmierza każda cnota, gdyż wszelkie jestestwo z natury swej pożąda właściwego sobie dobra. Cnota zaś jest sprawnością zgodną z rozumem i działającą na sposób natury, jak mówi Cycero [184]. A więc wola nie jest podmiotem cnoty.

2. Cnoty są albo umysłowe albo moralne. Podmiotem pierwszych jest umysł względnie rozum, a nie wola; podmiotem drugich jest popęd do walki oraz popęd do przyjemności, które są rozumne przez uczestnictwo. A więc wola nie jest podmiotem żadnej cnoty.

3. Wszystkie ludzkie czynności, do których odnoszą się cnoty, są dobrowolne. Jeśliby więc w woli była jakaś cnota w stosunku do pewnych czynności ludzkich, dla tej samej przyczyny istniałaby w niej cnota w stosunku do wszystkich czynności ludzkich. A więc albo żadna inna władza psychiczna nie byłaby podmiotem jakiejkolwiek cnoty n albo dwie cnoty odnosiłyby się do tej samej czynności. Jedno zaś i drugie jest niestosowne. A więc wola nie może być podmiotem cnoty.

Ale z drugiej strony czynnik poruszający musi mieć większą doskonałość niż czynnik poruszany. Wola zaś porusza popęd do walki oraz do przyjemności. A więc bardziej potrzeba cnoty w woli niż w owych popędach.

Odpowiedź. Skoro sprawność doskonali władzę psychiczną w stosunku do działania, tam jej potrzeba do dobrego działania, a więc do cnoty, gdzie sama władza nie wystarczy. Otóż każda władza z istoty swej jest nastawiona do przedmiotu. Przedmiotem zaś woli jest współmierne jej dobro rozumu. W stosunku do niego więc wola nie potrzebuje doskonalącej ją cnoty. Kiedy jednak trzeba chcieć dobra niewspółmiernego, już to w stosunku do całego rodu ludzkiego, np. gdy chodzi o dobro Bożen wznoszące się ponad granice ludzkiej natury, już to w stosunku do jednostki, np. gdy chodzi o dobro bliźniego, wówczas wola potrzebuje cnoty. Dlatego wola jest podmiotem takich cnót, które porządkują jej przejawy w stosunku do Boga oraz bliźniego, np. miłości, sprawiedliwości itp.

Rozwiązanie trudności. 1. Dowód ten odnosi się do cnót, które wprowadzają porządek w czynnościach człowieka w stosunku do jego własnego dobra, np. do umiarkowania czy męstwa itp. cnót, odnoszących się do uczuć.

2. Nie tylko popęd do walki i popęd do przyjemności jest rozumny przez uczestnictwo, ale ogólnie czyli powszechnie wszelkie pożądanie, jak dowodzi Arystoteles w swej Etyce [185]. - Otóż wola jest również władzą pożądawczą. Z wyjątkiem więc cnót teologicznych, wszelka cnota, która jest w woli, jest cnotą obyczajową, jak to poniżej zobaczymy [186].

3. Niektóre cnoty służą dobru, polegającemu na opanowaniu uczucia, przysługującemu temu lub owemu człowiekowi. W stosunku do takiego dobra nie trzeba cnoty w woli, skoro do tego wystarczy sama natura władzy, jak widzieliśmy w odpowiedzi. Natomiast koniecznie potrzeba w woli tych cnót, które odnoszą się do jakiegokolwiek dobra zewnętrznego.

ZAGADNIENIE 57
O CNOTACH UMYSŁOWYCH

Z kolei należy rozważyć podział cnót. Trzeba więc naprzód omówić cnoty umysłowe, następnie obyczajowe, wreszcie teologiczne. Zagadnienie pierwsze obejmuje sześć pytań:

1. Czy teoretyczne sprawności umysłowe są cnotami?
2. Czy są trzy takie sprawności, a mianowicie mądrość, wiedza oraz pojętność?
3. Czy tego rodzaju sprawność umysłowa, jaką jest sztuka, należy do cnót?
4. Czy roztropność jest cnotą różną od sztuki?
5. Czy roztropność jest cnotą niezbędną dla człowieka?
6. Czy rozwaga, rozsądek i przytomność umysłu są cnotami pokrewnymi roztropności?

Artykuł 1

CZY TEORETYCZNE SPRAWNOŚCI UMYSŁOWE SĄ CNOTAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że teoretyczne sprawności umysłowe nie są cnotami, gdyż:

1. Cnota to sprawność w działaniu. Teoretyczne zaś sprawności nie odnoszą się do działania, gdyż tym właśnie różnią się od sprawności praktycznych. A więc nie są cnotami.

2. Cnota zmierza do tego, co uszczęśliwia człowieka, gdyż szczęście to nagroda za cnotę, jak twierdzi Filozof w swej Etyce [187]. Sprawności zaś umysłowe nie dotyczą czynności ludzkich czy dóbr ludzkich, uszczęśliwiających człowieka, ale raczej odnoszą się do przyrody oraz do rzeczy Bożych. A więc tego rodzaju sprawności nie można nazywać cnotami.

3. Wiedza jest sprawnością teoretyczną, a przecież różni się od cnoty, przynależąc do zupełnie innego rodzaju, jak tego dowodzi Arystoteles [188]. A więc sprawności umysłowe nie są cnotami.

Ale z drugiej strony sprawności teoretyczne obejmują rzeczy konieczne, które nie mogą być inaczej niż są w rzeczywistości. Lecz Filozof [189] mówi o pewnych cnotach umysłowych, ujmujących takie właśnie rzeczy. A więc sprawności teoretyczne są cnotami.

Odpowiedź. Ponieważ każda cnota odnosi się do dobra, jakaś sprawność może być nią w dwojaki sposób, jak to już widzieliśmy [190]: niekiedy bowiem daje tylko zdolność dobrego działania, czasami zaś, dając tę zdolność, sprawia nadto, że człowiek robi z tej zdolności dobry użytek. Ten drugi sposób ma miejsce jedynie w sprawnościach doskonalących pożądanie, gdyż do niego należy posługiwanie się wszelkimi innymi władzami oraz sprawnościami.

Otóż sprawności umysłowe teoretyczne nie doskonalą sił pożądawczych ani nie odnoszą się do nich, lecz jedynie do świata umysłowego. Niemniej można je nazwać cnotami ze względu na ton że dają zdolność dobrego działania, a mianowicie poznania

prawdy. Nie są jednak cnotami w drugim znaczeniu, gdyż nie sprawiają, by człowiek dobrze posługiwał się władzą względnie sprawnością. Z tego bowiem, że ktoś posiada sprawność wiedzy teoretycznej, nie wynika, by miał skłonność do posługiwania się nią, ale sprawność ta uzdalnia do poznania prawdy w zakresie danej wiedzy. Używanie zaś posiadanej wiedzy następuje pod wpływem woli. Dlatego cnota doskonaląca wolę, jak miłość czy sprawiedliwość, sprawia, że człowiek również dobrze używa sprawności teoretycznych. Otóż w tym znaczeniu można także zdobywać zasługi przy pomocy uczynków, wypływających ze sprawności teoretycznych, jeśli pochodzą z miłości.

Rozwiązanie trudności. 1. Dwojakie istnieje działanie: wewnętrzne i zewnętrzne. Otóż sprawność teoretyczna nie odnosi się do działania praktycznego czyli do zewnętrznego wykonania, przeciwstawnego działaniu teoretycznemu; niemniej odnosi się do wewnętrznego działania umysłu, a mianowicie do poznania prawdy, i w tym znaczeniu jest sprawnością w działaniu.

2. Cnota odnosi się do dwóch rzeczy: po pierwsze do przedmiotów. Otóż w tym znaczeniu cnoty teoretyczne nie odnoszą do tych rzeczy, które uszczęśliwiają człowieka, chyba że mamy na myśli przyczynę sprawczą pełnej szczęśliwości lub jej przedmiot, gdyż wówczas chodzi o samego P. Boga, który jest najwyższą prawdą dla poznania teoretycznego. Po drugie cnoty odnoszą się do czynności, i w tym znaczeniu cnoty umysłowe odnoszą się do rzeczy które uszczęśliwiają człowieka, gdyż czynności tych cnót mogą być zasługujące, jak to widzieliśmy w odpowiedzi, a nadto stanowią zapoczątkowanie doskonałej szczęśliwości, która polega na kontemplacji Prawdy.

3. Wiedza przeciwstawia się cnocie w tym drugim znaczeniu, a więc cnocie doskonalącej siły pożądawcze.

Artykuł 2

CZY SĄ TYLKO TRZY TEORETYCZNE SPRAWNOŚCI UMYSŁOWE: MĄDROŚĆ, WIEDZA I POJĘTNOŚĆ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie wymienia się trzy teoretyczne sprawności umysłowe, a mianowicie: mądrość, wiedzę i pojętność, gdyż:

1. W podziale nie należy przeciwstawiać gatunków rodzajowi. Lecz mądrość jest gatunkiem wiedzy, jak to czytamy w Etyce Arystotelesa [l91)]. A więc przy wyliczaniu cnót umysłowych nie należy przeciwstawiać mądrości wiedzy.

2. Zróżnicowanie władz, sprawności i uczynków, oparte na przedmiocie, zależy głównie od przedmiotu formalnego (istotnościowego). Należy więc podług niego, a nie podług przedmiotu materialnego, różnicować sprawności. Lecz to, co jest podstawą dowodzenia, jest również zasadą wniosków. Nie należy więc pojętności zasad uważać za inną sprawność czy cnotę, aniżeli wiedzy wniosków.

3. Cnotą umysłową zwie się sprawność istniejącą w tej władzy psychicznej, która z istoty swej jest rozumna. Lecz rozum teoretyczny dokonuje zarówno

rozumowań apodyktycznych jak i dialektycznych czyli opiniodawczych. A więc nie tylko wiedzę, ale także opinię należy zaliczyć do cnót umysłowych.

Ale z drugiej strony Filozof wylicza tylko te trzy teoretyczne cnoty umysłowe, a mianowicie mądrość, wiedzę i pojętność [192].

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, teoretyczna cnota umysłowa to sprawność doskonaląca umysł w teoretycznym rozważaniu prawdy gdyż to właśnie jest jego dobrym dziełem. Prawdę zaś można dwojako ujmować w rozważaniu: jako poznawalną, już to w niej samej już to w czymś innym. Ton co jest poznawalne samo w sobie, stanowi zasadę, którą umysł od razu pojmuje. Dlatego sprawność doskonaląca umysł w tego rodzaju poznaniu prawdy zwie się pojętnością, czyli sprawnością w poznawaniu zasad.

Prawdę zaś poznawalną w czymś innym, poza nią, umysł nie od razu pojmuje, ale musi posługiwać się rozumowym badaniem, dochodząc do niej jako do kresu, już to w pewnym rodzaju poznania już to we wszelkim ludzkim poznaniu. Ponieważ zaś zgodnie z nauką Filozofa [193], to co w stosunku do nas jest później poznawalne, z natury swej jest naprzód i najbardziej poznawalne, dlatego ton co jest kresem wszelkiego ludzkiego poznania, jest z natury swej pierwszym i najwyższym przedmiotem poznania. Otóż mądrość odnosi się do takiego właśnie przedmiotu, gdyż ujmuje najwyższe przyczyny, jak zaznacza Filozof [194]. Dzięki temu mądrość należycie osądza wszystkie rzeczy i porządkuje jen gdyż nie ma doskonałego i powszechnego sądu o rzeczach, jeśli nie sprowadzi się ich do pierwszych przyczyn.

Wiedza natomiast doskonali umysł w stosunku do przedmiotu, stanowiącego kres poznania pewnego rodzaju rzeczy. Zależnie więc od rodzaju poznawalnych rzeczy są różne rodzaje wiedzy n podczas gdy mądrość jest tylko jedna.

Rozwiązanie trudności. 1. Mądrość jest o tyle wiedzą o ile posiada w sobie to, co jest wspólne wszelkim rodzajom wiedzy, a mianowicie ton że wysnuwa wnioski z zasad. Ponieważ jednak nadto posiada coś, co wynosi ją ponad wszelką wiedzę, a mianowicie prawo osądzania nie tylko wszystkich wniosków, ale także pierwszych zasad, dlatego jest w wyższym stopniu cnotą niż wiedza.

2. Gdy władza psychiczna lub sprawność jedną czynnością ujmuje przedmiot istotnościowy (formalny), wówczas nie różnicuje się jednej od drugiej, przeciwstawiając istotnościowy przedmiot przedmiotowi materialnemu (czyli tworzywu). Podobnie np. ten sam wzrok spostrzega zarówno barwę jak i światło, które jest zasadą poznania barw, poznaje więc równocześnie swój przedmiot istotnościowy oraz przedmiot materialny. Ale zasady dowodzenia można ujmować osobno, niezależnie od wniosków lub też łącznie z wnioskami, ze względu na to, że wnioski te z nich się właśnie wysnuwa. Otóż wiedza ujmuje zasady w ten drugi sposób, zajmując się także wnioskami. Natomiast pojętność ujmuje zasady same w sobie, niezależnie od wniosków. Przy uważnym więc badaniu widać, że te trzy cnoty nie na równi, ale podług pewnego porządku różnicują się, podobnie jak to bywa w całości potencjalnej (możnościowej), której jedne części są doskonalsze od drugich. Np. dusza rozumna jest doskonalsza niż zmysłowa, a zmysłowa niż roślinna. Otóż w ten sposób wiedza zależy od pojętności, jako od tego, co jest pierwsze. Jedna zaś i druga zależy od

mądrości jako od tego, co jest najpierwsze, bo mądrość pod swój zakres włącza zarówno pojętność jak i wiedzę, gdyż osądza zarówno wnioski wiedzy jak i jej zasady.

3. Jak widzieliśmy poprzednio [195], sprawność jaką jest cnota, zmierza do dobra, a nigdy do zła. Dobrem zaś umysłu to prawda, złem zaś jego to fałsz. Dlatego tylko te sprawności umysłowe zwiemy cnotami, które zawsze prowadzą do prawdy, a nigdy do fałszu. Mniemanie (opinia) zaś oraz przypuszczenie może prowadzić tak do prawdy jak i fałszu, nie jest więc cnotą umysłową, jak to stwierdza Etyka Arystotelesa w tymże miejscu.

Artykuł 3

CZY TAKA SPRAWNOŚĆ UMYSŁOWA, JAKĄ JEST SZTUKA, NALEŻY DO CNÓT ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sztuka nie jest cnotą, gdyż:

1. Według św. Augustyna [196], nikt źle nie posługuje się cnotą. Lecz sztuki można użyć źle, gdyż artysta może tworzyć źle, wbrew swej wiedzy o swej sztuce. A więc sztuka nie jest cnotą.

2. Cnota nie jest przedmiotem cnoty. Podług zaś Etyki Arystotelesa [197], sztuka może być przedmiotem cnoty. A więc nie jest cnotą.

3. Sztuki wyzwolone są wyższe niż sztuki mechaniczne. Otóż pierwsze są teoretyczne, drugie zaś praktyczne. Jeśliby więc sztuka była cnotą umysłową, byłaby sprawnością teoretyczną.

Ale z drugiej strony, według Filozofa [198], sztuka jest cnotą, nie należy jednak do cnót teoretycznych, których podmiot Arystoteles upatruje w zdolności duszy do wiedzy.

Odpowiedź. Sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł. Dobroć tych dzieł nie zależy od nastawienia pożądania ludzkiego, ale od dobroci, którą wytwarzane dzieło ma mieć w sobie. Nie ocenia się bowiem wartości artysty jako artysty podług nastawienia jego woli, ale podług jakości dzieła, które tworzy. Tak więc sztuka jest właściwie sprawnością w tworzeniu. Pod pewnym jednak względem ma coś wspólnego z teoretycznymi sprawnościami, gdyż w tych ostatnich chodzi o poznanie samych rzeczy, które są ich przedmiotem, a nie o to, jakie jest nastawienie do nich ze strony pożądania uczonego. Np. w geometrii chodzi o udowodnienie prawdy, a nie o nastawienie woli i uczuć geometry n czy owa prawda cieszy go lub złości. Podobnie u artysty. Dlatego sztuka, podobnie jak i sprawność teoretyczna, o tyle jest cnotą, o ile daje zdolność dobrego działania i tworzenia, a nie ze względu na dobre użycie tej zdolności, jak to ma miejsce w cnotach doskonalących pożądanie.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy ktoś, będąc artystą, tworzy złe dzieło, nie będzie to dzieło sztuki, ale sprzeczne ze sztuką. Podobnie, gdy ktoś znając prawdę, kłamie, kłamstwo to nie będzie przejawem wiedzy, lecz czynnością przeciwną wiedzy. Tak więc wiedza jak i sztuka zawsze zmierza do dobra i z tego względu tak jedna jak i druga jest cnotą, ale nie w pełnym znaczeniu tego wyrazu, gdyż ani jedna ani druga

nie sprawia dobrego jej użycia, do tego bowiem trzeba czegoś więcej; chociaż z drugiej strony dobre użycie sztuki jest niemożliwe bez sztuki.

2. Ponieważ dobra wola jest niezbędna do dobrego użycia sztuki, wolę zaś doskonali cnota moralna, dlatego podług Filozofa sztuka jest przedmiotem cnoty, a mianowicie cnoty moralnej, potrzebnej do dobrego posługiwania się daną sztuką. Nie ulega bowiem wątpliwości, że sprawiedliwość, doskonaląc wolę, nakłania artystę, by sumiennie dzieła swego dokonał.

3. W dziedzinie poznania teoretycznego trzeba także dokonać pewnych dzieł, np. zbudować sylogizm lub choćby zdanie, zliczyć lub zmierzyć daną rzecz. Dlatego przez pewne podobieństwo nazwano sztukami, ale wyzwolonymi, te sprawności teoretyczne, które zmierzają do tego rodzaju dzieł rozumu - w przeciwieństwie do sztuk zmierzających do tworzenia dzieł, wykonywanych przez ciało i dlatego nazywanych służebnymi ze względu na ton że ciało jest sługą duszy, której człowiek zawdzięcza swą wolność. Natomiast wiedza, która nie zmierza do wytwarzania tego rodzaju dzieł, nie jest sztuką, ale tylko po prostu wiedzą. Z tego zaś powodu, że sztuki wyzwolone są wyższe od mechanicznych, nie wynika, by pierwsze bardziej zasługiwały na miano sztuki niż drugie.

Artykuł 4

CZY ROZTROPNOŚĆ JBST CNOTĄ RÓŻNĄ OD SZTUKI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że roztropność nie jest odrębną od sztuki cnotą, gdyż:

1. Sztuka to należyta umiejętność wytwarzania pewnych dzieł. Różne zaś rodzaje dzieł nie są powodem odmawiania im tytułu sztuki. Różne bowiem sztuki odnoszą się do różnych dzieł. Skoro więc roztropność to także pewna należyta umiejętność wytwarzania dzieł, wobec tego jest sztuką.

2. Roztropność jest bliższa sztuce niż teoretyczne sprawności, gdyż jedna i druga odnosi się do rzeczy przygodnych, które mogą być i nie być, jak mówi Filozof[l99)]. Lecz niektóre teoretyczne sprawności zaliczają się do sztuk. A więc tym bardziej roztropność jest sztuką.

3. Zadaniem roztropności jest dobra rozwaga, a ta jest również potrzebna w niektórych sztukach, jak zaznacza Filozof [200)], np. w sztuce wojennej, w sztuce rządzenia i leczenia. A więc roztropność nie różni się od sztuki.

Ale z drugiej strony Filozof odróżnia roztropność od sztuki[201)].

Odpowiedź. Gdzie różne są podstawy, że coś jest cnotą, tam są różne cnoty. Widzieliśmy zaś [202)], iż sprawność jest cnotą dlatego tylko, że daje człowiekowi zdolność tworzenia dobrych dzieł, a niektóre sprawności nadto dlatego, że nie tylko dają tę zdolność, ale także sprawiają, iż człowiek nią się dobrze posługuje. Natomiast sztuka tylko uzdalnia człowieka do tworzenia dobrych dzieł, gdyż nie jest sprawą pożądania. Natomiast roztropność nie tylko uzdalnia człowieka do dobrego dzieła, ale sprawia nadto, że człowiek posługuje się tą zdolnością. Zakłada bowiem właściwe nastawienie pożądania i doskonali je.

Powodem tej różnicy jest ton że sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł zewnętrznych, a roztropność to należyta umiejętność działania. Działanie zaś i tworzenie dzieł zewnętrznych to nie to samo, jak zaznacza Arystoteles [203)]. Tworzenie bowiem to czynność przechodząca ku zewnętrznej materii, np. budowanie, cięcie itp.; działanie zaś to czynność pozostająca w tym podmiocie, który jej dokonuje, np. patrzeć, chcieć itp. Roztropność więc tak się ma do tego rodzaju czynności ludzkiej, jaką jest posługiwanie się władzami oraz sprawnościami, jak sztuka w stosunku do tworzenia rzeczy zewnętrznych, gdyż jedna i druga jest zasadą doskonalenia tego, do czego się odnosi.

Doskonałość zaś i należyte nastawienie rozumu w dziedzinie teoretycznej zależy od zasad, na podstawie których rozum wysnuwa wnioski, gdyż jak widzieliśmy [204)], wiedza zależy od pojętności, która jest sprawnością w pojmowaniu zasad. Owszem, suponuje ją. W dziedzinie zaś postępowania ludzkiego cele są tym, czym zasady w dziedzinie poznania teoretycznego, jak twierdzi Filozof w swej Etyce [205)]. Dlatego roztropność, będąc należytą umiejętnością działania, wymaga u człowieka dobrego przysposobienia w stosunku do celów przez właściwe nastawienie pożądania. Stąd roztropność wymaga cnót moralnych, nadających pożądaniu właściwe nastawienie. Natomiast dobro w dziedzinie sztuki nie jest dobrocią pożądania ludzkiego, lecz zawiera się w samych dziełach sztuki, nie zakłada więc właściwego nastawienia pożądania. Dlatego ceni się więcej artystę, który dobrowolnie grzeszy przeciw sztuce, niż artystę, który grzeszy przeciw niej niedobrowolnie. Natomiast bardziej grzeszy przeciw roztropności człowiek, który dobrowolnie czyni coś złego, niż człowiek, który robi to niedobrowolnie, gdyż prawość woli należy do istoty roztropności, a nie sztuki. Jasne więc, że roztropność różni się od sztuki.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie rodzaje dzieł sztuki są poza człowiekiem, nie stanowią więc podstawy zróżnicowania cnoty. Natomiast roztropność to należyta umiejętność tworzenia samych ludzkich czynności, które dlatego są podstawą zróżnicowania cnót.

2. Roztropność jest bliższa sztuce niż sprawności teoretyczne ze względu na podmiot i tworzywo: jedna i druga bowiem doskonali duszę w dziedzinie mniemań i w stosunku do rzeczy przygodnych. Niemniej sztuka jest bliższa sprawnościom teoretycznym niż roztropności ze względu na samo pojęcie cnoty, jak to wyjaśniliśmy w odpowiedzi.

3. Roztropność jest rozwagą w stosunku do całego życia ludzkiego i jego ostatecznego celu. Natomiast w sztukach rozwaga jest potrzebna w stosunku do właściwych im celów. Stąd niekiedy nazywamy tych, którzy są rozważni w prowadzeniu wojny lub żegludze, roztropnymi wodzami czy sternikami, ale z tego tylko powodu nie nazywamy ich jeszcze po prostu czyli zasadniczo roztropnymi. Tak nazywamy tylko tych, którzy są rozważni w tych sprawach, które dotyczą całego życia.

Artykuł 5

CZY ROZTROPNOŚĆ JEST CNOTĄ KONIECZNĄ DLA CZŁOWIEKA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że roztropność nie jest potrzebna do dobrego życia, gdyż:

1. Czym sztuka jest w stosunku do dzieł zewnętrznych, które umiejętnie wytwarza, tym roztropność jest w stosunku do czynności, stanowiących o życiu ludzkim. Jest bowiem umiejętnością należytego postępowania. Lecz sztuka jest potrzebna tylko do wytworzenia dzieł, a nie po ich wytworzeniu. A więc także roztropność jest co najwyżej potrzebna, by człowiek stał się cnotliwy, lecz jest zbędna, gdy już się stał cnotliwy.

2. Roztropność sprawia, że człowiek jest należycie rozważny, jak uczy Filozof[206]. Można jednak postępować rozważnie dzięki własnej lub cudzej rozwadze. A więc do dobrego postępowania nie jest konieczne mieć własną roztropność, gdyż wystarczy iść za radą ludzi roztropnych.

3. Cnota umysłowa sprawia, że człowiek zawsze mówi prawdę, a nigdy fałszu, ale to nie pochodzi od roztropności, bo dla człowieka jest rzeczą niemożliwą, by nigdy nie zbłądził w rozważaniu o tym, co ma czynić, skoro czynności ludzkie są przygodne, gdyż mogą być i nie być. Stąd Pismo św. mówi (Mądr. 9,14): „Myśli ludzkie są bojaźliwe i niepewne przewidywania nasze”. A więc nie należy zaliczać roztropności do cnót umysłowych.

Ale z drugiej strony Pismo św. zalicza roztropność do cnót koniecznych w życiu ludzkim mówiąc (Sap. 8,7), że mądrość Boża uczy: „umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i mocy, nad które nie ma nic dla ludzi w życiu pożyteczniejszego”.

Odpowiedź. Roztropność jest w życiu ludzkim najbardziej niezbędną cnotą, gdyż dobre życie polega na dobrym działaniu, a to zależy nie tylko od tego, co ktoś robi, ale także jak to robi, a mianowicie, czy czyni to z należnego wyboru, a nie tylko odruchowo lub pod wpływem uczucia. Należny zaś wybór, odnosząc się do środków, wymaga, by po pierwsze, cel był właściwy, a po drugie, by odpowiednie środki były temu celowi podporządkowane. Otóż do właściwego celu przysposabia człowieka taka cnota, która doskonali jego pożądanie, gdyż jego przedmiotem jest dobro i cel. W stosunku zaś do odpowiedniego zastosowania środków do należnego celu trzeba osobnej sprawności rozumu, która by wprost przysposobiła człowieka do nich, gdyż rozwaga i wybór, których przedmiotem są środki do celu, należą do czynności rozumu. Dlatego koniecznie potrzeba rozumowi takiej cnoty umysłowej, która by go udoskonaliła w odpowiednim stosunku do środków. A to jest właśnie zadaniem roztropności, która tym samym jest cnotą niezbędną do dobrego życia.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobro sztuki zachodzi nie tyle w artyście, ile raczej w jego dziele, gdyż sztuka jest należytą umiejętnością wytwarzania dzieł, a to, przechodząc na zewnętrzne tworzywo, nie jest doskonałością twórcy, lecz tworu, podobnie jak ruch jest czynnością bytu zmiennego. Natomiast dobro roztropności zachodzi w człowieku, którego doskonałość polega na działaniu. Roztropność bowiem

to należyta umiejętność działania, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. Sztuka więc nie wymaga, by artysta dobrze działał, lecz by dokonał dobrych dzieł. Należałoby także wymagać, by same dzieła sztuki dobrze działały, np. by nóż dobrze ciął, a piła dobrze rżnęła, z tym jednak, że tego rodzaju narzędzia, nie mając władzy nad swymi czynnościami, są przedmiotem działania, a nie jego podmiotem. Sztuka więc nie jest konieczna artyście do dobrego życia, ale tylko do tworzenia dobrych dzieł, oraz do ich zachowania. Roztropność natomiast jest człowiekowi konieczna do dobrego życia, a nie tylko do tego, by stał się dobrym.

2. Gdy człowiek działa nie mocą własnego rozumu, lecz pod wpływem cudzej rady n działanie jego nie jest doskonałe pod względem kierownictwa rozumu i wpływu pożądania. Jeśliby taki człowiek uczynił coś dobrego, z tego by jeszcze nie wynikało, że dobrze postępuje, czyli że dobrze żyje.

3. Inna jest prawda umysłu w dziedzinie teoretycznej, a inna w dziedzinie praktycznej, jak to już podkreślił Arystoteles [207]. Pierwsza polega na zgodności umysłu z rzeczą. Ponieważ zaś zgodność umysłu z rzeczami przygodnymi nie może być doskonała, bo to jest możliwe jedynie w stosunku do bytów koniecznych, dlatego żadna teoretyczna sprawność umysłu odnosząca się do rzeczy przygodnych nie jest cnotą. Cnota bowiem umysłowa ma za przedmiot rzeczy konieczne. Natomiast dobro umysłu w dziedzinie życia praktycznego polega na jego zgodności z dobrze nastawionym pożądaniem. Tego rodzaju zaś zgodność nie ma miejsca w rzeczach koniecznych, bo wola ludzka nie jest ich sprawcą, ale jedynie w rzeczach przygodnych, których możemy być sprawcami, zarówno gdy chodzi o czynności wewnętrzne jak i o dzieła zewnętrzne. Dlatego praktyczna cnota umysłowa odnosi się tylko do rzeczy przygodnych; do dzieł zewnętrznych sztuka, a do postępowania roztropność.

Artykuł 6

CZY ROZWAGA, ROZSĄDNOŚĆ I PRZYTOMNOŚĆ UMYSŁU SĄ CNOTAMI PRZYNALEŻNYMI DO ROZTROPNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłuszne jest zaliczenie rozwagi, rozsądności i przytomności umysłu do cnót pokrewnych roztropności, gdyż:

1. Rozwaga, to sprawność dobrego namyślania się, jak uczy Arystoteles [208]. Lecz dobre namyślanie się jest sprawą roztropności. A więc rozwaga nie jest cnotą przynależną do roztropności, lecz jest roztropnością.

2. Osądzanie niższych jest sprawą wyższych. Ta więc cnota, której czynnością jest osąd, jest najwyższa. Lecz rozsądność jest cnotą dobrego osądzania, a więc nie jest cnotą przynależną do roztropności, ale nadrzędną i główną.

3. Różne są nie tylko rzeczy, które należy osądzić, ale także ten które należy rozważyć. Skoro więc jedna jest tylko cnota w stosunku do rzeczy, które trzeba rozważyć, a mianowicie rozwaga, wystarcza także jedna w stosunku do rzeczy, które należy osądzić, a więc rozsądność, niepotrzebna zaś jest przytomność umysłu (gnome).

4. Cycero wymienia [209] trzy inne składniki roztropności, a mianowicie pamięć o przeszłości, zmysł teraźniejszości oraz zapobiegliwość w stosunku do przyszłości.

Makrobiusz zaś [210)] wymienia nadto ostrożność, pouczalność itp. A więc nie tylko te trzy cnoty przynależą do roztropności.

Ale z drugiej strony stoi powaga Arystotelesa [211)], który wymienia te trzy cnoty jako przynależne do roztropności.

Odpowiedź. Pośród władz podporządkowanych sobie, ta jest ważniejsza, która jest przyporządkowana ważniejszej czynności. Otóż gdy chodzi o postępowanie ludzkie, trzy są czynności: rozważenie, czyli namysł, rozsądzenie i rozkaz. Dwie pierwsze są odpowiednikami teoretycznych czynności umysłu, a mianowicie pojmowania i sądzenia, bo rozważanie jest pewnym badaniem. Natomiast trzecia czynność jest właściwa umysłowi praktycznemu, jako przyporządkowanemu działaniu. Rozum bowiem nie może rozkazać wykonania rzeczy, których człowiek nie potrafi zrobić. Otóż w stosunku do tego, co człowiek może zrobić, rozkaz jest najważniejszą czynnością, a wszystkie inne są jej podporządkowane. Dlatego do cnoty usprawniającej do dobrego rozkazywania, czyli do roztropności, przynależą jakby drugorzędne cnoty, a mianowicie rozwaga, która usprawnia do dobrego namysłu, oraz rozsądność i przytomność umysłu (gnome), których różnicę wyjaśnimy w odpowiedzi na trzecią trudność.

Rozwiązanie trudności. 1. Roztropność usprawnia w dobrym namyśle nie w tym znaczeniu, by rozważanie było bezpośrednio jej czynnością, ale dlatego, że doskonali tę czynność za pośrednictwem przynależnej do siebie cnoty, a mianowicie rozwagi.

2. Osąd w sprawie tego, co należy czynić, jest podporządkowany rozkazowi. Zdarza się bowiem, że ktoś dobrze o czymś sądzi, ale niedobrze wykonuje. Ostatecznym jednak wykończeniem tego postępowania jest dobry rozkaz rozumu w stosunku do tego, co należy czynić.

3. Osąd każdej rzeczy ma podstawę we właściwych jej zasadach, których samo rozważanie nie dosięga, gdyż jeśliby te zasady już zostały ujęte, badanie nie byłoby potrzebne, bo rzecz już byłaby znaleziona. Dlatego wystarczy jedna tylko cnota do dobrego namysłu. Natomiast do dobrego osądu potrzebne są dwie cnoty, gdyż zróżnicowanie ma swe źródło nie w tym, co jest wspólne rzeczom różnicowanym, lecz w tym, co jest im właściwe. Dlatego w dziedzinie teoretycznej wystarcza tylko jedna sprawność w poszukiwaniu, a mianowicie dialektyka. Natomiast istnieją różne rodzaje wiedzy o różnych rzeczach, osądzające je. Otóż rozsądność różni się od przytomności umysłu ze względu na różne reguły, podług których ocenia się to, co trzeba zrobić. Rozsądność bowiem usprawnia do osądzania tego podług ogólnego prawa; natomiast przytomność umysłu usprawnia do sądzenia zgodnie z przyrodzonym rozumem wtedy, gdy prawo ogólne zawodzi, jak to później zobaczymy [212)].

4. Pamięć, zmysł teraźniejszości i zapobiegliwość, a także ostrożność, pouczalność itp. nie są cnotami różnymi od roztropności, ale jej składnikami całkującymi, gdyż są warunkami doskonałej roztropności. Roztropność zresztą posiada także części podmiotowe czyli gatunki, a mianowicie roztropność w zarządzie domem, roztropność w kierowaniu państwem itp. Natomiast rozwaga, rozsądność i przytomność umysłu są jakby potencjalnymi składnikami roztropności, gdyż są jej przyporządkowane, tak jak ton co mniej ważne, temu, co główne.

O CNOTACH OBYCZAJOWYCH

Z kolei należy omówić cnoty obyczajowe, a więc naprzód trzeba zbadać, czym się różnią od umysłowych, następnie jak się różnią między sobą ze względu na swój przedmiot i wreszcie, które z nich są główne, czyli kardynalne.

ZAGADNIENIE 58
O RÓŻNICY MIĘDZY CNOTAMI OBYCZAJOWYMI I UMYSŁOWYMI

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań:
1. Czy każda cnota jest obyczajowa czyli moralna?
2. Czy cnota obyczajowa różni się od umysłowej?
3. Czy podział na cnoty umysłowe i obyczajowe jest wystarczający?
4. Czy cnota obyczajowa może być bez umysłowej?
5. Czy przeciwnie cnota umysłowa może być bez obyczajowej?

Artykuł 1

CZY KAŻDA CNOTA JEST MORALNA, CZYLI OBYCZAJOWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każda cnota jest moralna, gdyż:

1. Wyrażenie „cnota moralna” pochodzi od wyrazu „mos”, a ten oznacza przyzwyczajenie. Lecz można się przyzwyczaić do wszystkich czynności cnotliwych. A więc każda cnota jest moralna, czyli obyczajowa.

2. Powiada Filozof [213)], że cnota obyczajowa to sprawność w wybieraniu złotego środka, wyznaczonego przez rozum. Ale to określenie przysługuje każdej cnocie, gdyż możemy z wyboru dokonywać uczynków jakiejkolwiek cnoty, i każda cnota w pewnej mierze polega na złotym środku. A więc każda cnota jest obyczajowa.

3. Powiada Cycero [214)], że cnota to sprawność zgodna z rozumem i działająca na sposób natury. Skoro zaś każda cnota zwraca się ku dobru człowieka, każda też jest zgodna z rozumem, gdyż dobro człowieka polega na życiu zgodnym z rozumem, jak to zaznacza Dionizy [215)]. A więc każda cnota jest obyczajowa.

Ale z drugiej strony powiada Filozof [216)]: „Mówiąc o czyimś charakterze, nie mówimy, że ktoś jest mądry lub pojętny, lecz że jest łagodny lub umiarkowany”. A więc mądrość i pojętność nie są cnotami obyczajowymi. Niemniej jednak są cnotami, jak to zostało udowodnione w poprzednim zagadnieniu. Nie każda więc cnota jest obyczajowa.

Odpowiedź. By to zagadnienie jasno wyłożyć, trzeba zbadać, co to jest „obyczaj” (mos). Wtedy bowiem będziemy mogli poznać, czym jest cnota

obyczajowa. Otóż „obyczaj” wyraża dwie rzeczy: niekiedy oznacza zwyczaj. Np. w Dziejach Apostolskich (15,1) czytamy słowa wrogów św. Pawła: „Jeśli nie obrzeżecie się według zwyczaju Mojżeszowego, nie możecie być zbawieni”. Niekiedy zaś oznacza pewną przyrodzoną lub podobną do przyrodzonej sprawność do tego, co należy czynić. I w tym znaczeniu mówimy nawet o obyczajach zwierząt. Np. 2 Mach. 11,11: „Obyczajem lwów rzucili się pędem na nieprzyjaciół.” Tak samo w Psalmie (67, 7) czytamy, że Bóg „osadza w domu tych, którzy mają jednakowe obyczaje”. Te dwa znaczenia nie różnią się w języku łacińskim, gdy chodzi o słowo „mos" (obyczaj). W greckim języku natomiast „ethos”, odpowiednik łacińskiego „mos”, niekiedy zaczyna Się od krótkiego „e” i wtedy znaczy obyczaj, niekiedy zaś od długiego i wtedy oznacza zwyczaj.

Cnotę obyczajową wyprowadzamy od wyrazu obyczaj, dlatego, że wyraz ten oznacza przyrodzoną skłonność do tego, co należy czynić, lub takąż skłonność na kształt przyrodzonej. Temu znaczeniu bliski jest także „zwyczaj”, który poniekąd przechodzi w naturę i sprawia, że skłonność staje się podobną do przyrodzonej. Nie ulega zaś wątpliwości n że skłonność do działania przysługuje władzy pożądawczej, poruszającej inne władze do działania, jak to widzieliśmy poprzednio [217)]. Nie każda więc cnota jest obyczajowa, ale tylko taka, której podmiotem jest władza pożądawcza.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut odnosi się do obyczaju w znaczeniu przyzwyczajenia.

2. Każda czynność cnotliwa może pochodzić z wyboru. Ale to, że ów wybór jest właściwy, jest sprawą takiej cnoty, której podmiotem jest władza pożądawcza, gdyż jak już widzieliśmy [218)], wybieranie jest czynnością władzy pożądawczej. A więc sprawność w wybieraniu, będąca zasadą wybierania, to jedynie taka sprawność, która doskonali władzę pożądawczą, chociaż również czynności innych sprawności podlegają wyborowi.

3. Natura, jak mówi Filozof [219)], jest zasadą ruchu. Poruszać zaś do działania jest właściwością władzy pożądawczej. Dlatego podobieństwo do natury w rozumnym przyzwoleniu jest właściwością cnót, doskonalących pożądanie.

Artykuł 2

CZY CNOTA OBYCZAJOWA RÓŻNI SIĘ OD UMYSŁOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota obyczajowa nie różni się od umysłowej, gdyż:

1. Według św. Augustyna [220)], cnota jest sztuką dobrego życia. Lecz sztuka jest cnotą umysłową. A więc cnota obyczajowa nie różni się od umysłowej.

2. Wielu do określenia cnoty włącza wiedzę. Np. mówiąc, że wytrwałość to „wiedza względnie sprawność w tych sprawach, których się trzeba trzymać lub nie trzymać” lub że świętość to wiedza, która sprawia, że wiernie służymy Bogu, zachowując ton co sprawiedliwe”. Wiedza zaś to cnota umysłowa. A więc cnota umysłowa nie różni się od obyczajowej.

3. Św. Augustyn uczy [221)], że cnota to należyta i doskonała umiejętność, a ta przecież jest cnotą umysłową. A więc cnota obyczajowa nie różni się od umysłowej.

4. To, co wchodzi w skład określenia jakiejś rzeczy, nie różni się od niej. Lecz cnota umysłowa wchodzi w określenie cnoty obyczajowej, gdyż według Filozofa, cnota obyczajowa to sprawność w wybieraniu złotego środka, określonego przez rozum. Umiejętność zaś wyznaczania tego złotego środka jest cnotą umysłową, jak tenże Myśliciel zaznacza [222]. A więc cnota obyczajowa nie różni się od umysłowej.

Ale z drugiej strony Arystoteles uczy [223], że pewna różnica jest podstawą podziału cnót na obyczajowe i umysłowe.

Odpowiedź. Rozum jest źródłem wszystkich czynów ludzkich, wszystkie zaś inne ich źródła podlegają rozumowi, ale w różny sposób: jedne bowiem słuchają go na każde jego skinienie bez jakiegokolwiek sprzeciwu, np. członki ciała, jeśli znajdują się w swym naturalnym stanie; tak więc ręce lub nogi poruszają się za rozkazem rozumu i dlatego według Filozofa [224], dusza rządzi ciałem w sposób despotyczny, tak jak pan niewolnikiem, który nie ma prawa sprzeciwić się mu. Otóż niektórzy myśliciele sądzili, że w ten właśnie sposób zachowują się wszystkie czynniki działania istniejące w człowieku. Jeśliby tak naprawdę było, wówczas doskonałość rozumu wystarczyłaby do dobrego działania i dlatego wtedy cnota, jako sprawność doskonaląca nas w działaniu, byłaby jedynie w rozumie. Nie byłoby więc innych cnót prócz umysłowych. Taki był pogląd Sokratesa, który wszelkie cnoty uznawał za umiejętności, jak podaje Arystoteles [225]. Sokrates uczył także, że człowiek nie grzeszyłby, jeśliby miał wiedzę, gdyż wszelki grzech pochodzi z braku wiedzy.

Tego rodzaju pogląd pochodzi z założenia błędnego, gdyż siły pożądawcze nie są posłuszne na każde zlecenie rozumu, ale z pewnym oporem. Dlatego według Filozofa [226], rozum rozkazuje pożądaniu w sposób polityczny, tak jak zwierzchnik ludziom wolnym, którzy mają prawo sprzeciwić się mu w niektórych sprawach. Stąd także św. Augustyn uczy [227], że umysł niekiedy wychodzi naprzód, uczucie zaś czasem opóźnia się, a czasem w ogóle nie występuje, do tego stopnia, że uczucia i namiętności niekiedy stanowią przeszkodę w używaniu rozumu. Pod tym względem Sokrates miał częściowo słuszność, twierdząc, że nikt nie grzeszy, gdy posiada wiedzę, jeśli to powiedzenie rozumie się o używaniu rozumu w poszczególnym wypadku, kiedy trzeba dokonać wyboru.

By więc człowiek dobrze działał, trzeba nie tylko, by był dobrze przysposobiony przez sprawność cnoty umysłowej. Potrzeba nadto, by jego pożądanie było należycie przysposobione przez sprawność cnoty obyczajowej. Jak pożądanie różni się od rozumu, tak cnota obyczajowa różni się od umysłowej. Jak więc pożądanie jest źródłem czynności ludzkiej ze względu na swoje uczestnictwo w rozumie, tak sprawność obyczajowa jest cnotą człowieka w miarę swej zgodności z rozumem.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn w tym miejscu bierze sztukę w znaczeniu każdej należytej umiejętności. W tym znaczeniu także roztropność jest sztuką, gdyż jest należytą umiejętnością postępowania, podobnie jak sztuka jest należytą umiejętnością tworzenia dzieł. Mówiąc więc, że cnota jest sztuką dobrego życia, wyraża ton co przysługuje zasadniczo roztropności, a częściowo także każdej cnocie ze względu na kierownictwo roztropności.

2. Tego rodzaju określenia opierają się na poglądzie Sokratesa i należy je rozumieć tak, jak to wyjaśniliśmy, mówiąc o sztuce.

3. Rozwiązanie tej trudności jest podobne.

4. Umiejętność, oparta na roztropności, wchodzi do określenia cnoty obyczajowej, nie jako jej część istotna, lecz jako coś, w czym uczestniczą wszystkie cnoty obyczajowe, w miarę jak roztropność kieruje wszystkimi cnotami.

Artykuł 3

CZY PODZIAŁ NA CNOTY OBYCZAJOWE I UMYSŁOWE JEST DOSTATECZNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podział cnót na obyczajowe i umysłowe nie jest dostateczny, gdyż:

1. Roztropność jest czymś pośrednim między cnotą umysłową a obyczajową, gdyż zalicza się ją zarówno do cnót umysłowych, jak to czyni Arystoteles[228)], jak i do cnót kardynalnych, czyli obyczajowych. Podział więc na cnoty umysłowe i obyczajowe jest niedostateczny, gdyż nie są to człony bezpośrednie.

2. Powściągliwość, wytrwałość i cierpliwość nie zaliczają się do cnót umysłowych. Nie są to jednak cnoty obyczajowe, ponieważ nie ma w nich złotego środka w uczuciach, które obficie w tych cnotach występują. A więc podział cnót na umysłowe i obyczajowe jest niedostateczny.

3. Wiara, nadzieja i miłość są cnotami. A przecież nie zaliczają się ani do cnót umysłowych, gdyż tych jest tylko pięć: wiedza, mądrość, pojętność roztropność i sztuka, ani do obyczajowych, bo te odnoszą się głównie do uczuć. A więc podział ten jest niedostateczny.

Ale z drugiej strony podział ten wprowadza Arystoteles [229)], dzieląc cnoty na umysłowe i obyczajowe.

Odpowiedź. Cnota ludzka to sprawność doskonaląca człowieka do dobrego działania. W człowieku zaś są tylko dwa źródła czynności ludzkich, a mianowicie umysł, czyli rozum i pożądanie, będące w nas jakby dwoma silnikami, podług słów Filozofa [230)]. Każda więc cnota doskonali jeden z tych dwóch czynników. Jeśli doskonali umysł w dziedzinie teoretycznej lub praktycznej w stosunku do dobra, będzie cnotą umysłową; jeśli zaś doskonali pożądanie, będzie cnotą obyczajową. Każda więc cnota jest albo umysłowa albo obyczajowa.

Rozwiązanie trudności. 1. Roztropność z istoty swej jest cnotą umysłową; posiada jednak tworzywo wspólne z cnotami obyczajowymi, gdyż jest sprawnością należnego postępowania. Z tego więc względu zalicza się także do cnót obyczajowych.

2. Powściągliwość i wytrwałość nie są doskonałością zmysłowych władz pożądawczych, gdyż człowiek powściągliwy i wytrwały obfituje jeszcze w nieuporządkowane odruchy uczuć, co nie miałoby miejsca, jeśliby jakaś sprawność udoskonaliła pożądanie zmysłowe, uzgodniając je z rozumem. Powściągliwość względnie wytrwałość jest doskonałością rozumnych sił duszy n trzymających uczucia

na uwięzi, by się nie buntowały. Nie są to jednak cnoty w ścisłym znaczeniu, gdyż cnoty umysłowe usprawniające rozum, by dobrze się miał w stosunku do spraw obyczajowych, zakładają należyte pożądanie celu tak, by mieć właściwy stosunek do zasad, a więc do celów, które są podstawą rozumowania praktycznego. A tego właśnie brak w powściągliwości i wytrwałości.

Zresztą działanie, pochodzące od dwóch władz, jest tylko wtedy doskonałe, jeśli należyta sprawność udoskonali jedną i drugą. Podobnie, gdy ktoś czyni coś przy pomocy jakiegoś narzędzia, działanie jego nie będzie doskonałe, jeśli narzędzie nie będzie dobrze przysposobione, choćby główny osobnik działający był doskonały. Jeśli więc pożądanie zmysłowe, pobudzane do działania przez rozumne siły duszy nie jest doskonałe, choćby siły te były jak najbardziej doskonałe, działanie to nie będzie doskonałe, ani też to, co jest źródłem tego działania, nie będzie cnotą. Dlatego powściągliwość w przyjemnościach i wytrwałość w przykrościach nie są cnotami, lecz czymś mniejszym niż cnota, jak tego dowodzi Arystoteles w swej Etyce [231)].

3. Wiara, nadzieja i miłość są ponad cnotami ludzkimi, przysługują bowiem człowiekowi w miarę jak uczestniczy w łasce Bożej.

Artykuł 4

CZY CNOTA OBYCZAJOWA MOŻE BYĆ BEZ UMYSŁOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota obyczajowa może być bez umysłowej, gdyż:

1. Cnota obyczajowa, zgodnie z nauką Cycerona [232)], jest sprawnością zgodną z rozumem i przysługującą człowiekowi na sposób natury. Otóż natura, nawet wtedy, gdy poddaje się wpływowi wyższego rozumu, nie musi się z nim łączyć w jednym działaniu, jak to widać np. w tworach przyrody, niezdolnych do poznania. A więc możliwa jest w człowieku cnota obyczajowa, działająca na sposób natury, skłaniająca go do poddania się rozumowi, mimo ze rozum nie doskonali jej przy pomocy cnoty umysłowej.

2. Dzięki cnocie umysłowej człowiek osiąga doskonałe używanie rozumu. A przecież bywają ludzie cnotliwi i mili Bogu, choć używanie rozumu jest w nich nie bardzo mocne. A więc może być cnota obyczajowa bez umysłowej.

3. Cnota obyczajowa daje człowiekowi skłonność do dobrego działania. Niektórzy jednak mają tę skłonność z natury bez osądu ze strony rozumu. A więc mogą być cnoty obyczajowe bez umysłowych.

Ale z drugiej strony podług św. Grzegorza [233)], nie ma cnoty, jeśli się czegoś pożąda nieroztropnie. Roztropność zaś jest cnotą umysłową. A więc cnoty obyczajowe są niemożliwe bez cnót umysłowych.

Odpowiedź. Cnota obyczajowa może istnieć bez niektórych cnót umysłowych, np. bez wiedzy, mądrości i sztuki; ale nie może istnieć bez roztropności i pojętności. Bez roztropności, gdyż cnota obyczajowa jest sprawnością w wybieraniu, czyli sprawia, że człowiek dobrze wybiera. Dobry zaś wybór wymaga dwóch rzeczy: należytego zamierzenia celu - a to jest sprawą cnoty obyczajowej, skłaniającej siły pożądawcze ku dobru odpowiadającemu rozumowi - oraz należnego postanowienia co

do środków potrzebnych do osiągnięcia celu. To zaś jest możliwe jedynie za pośrednictwem rozumu, który by w należyty sposób rozważył je, osądził i rozkazał wprowadzić w czyn. Otóż właśnie roztropność usprawnia rozum do tego przy udziale cnót przynależnych do niej. Tak więc cnota obyczajowa jest niemożliwa bez roztropności.

Tym samym niemożliwa jest również bez pojętności, dzięki której poznajemy pierwsze, same przez się poznawalne zasady tak teoretycznego myślenia jak i praktycznego działania. Podobnie więc jak umiejętność wysnuwania wniosków z takich zasad teoretycznych opiera się na pojętności tychże zasad, tak roztropność, będąc umiejętnością należytego postępowania, opiera się na pojętności pierwszych takich zasad praktycznych (synderesis).

Rozwiązanie trudności. 1. Skłonność natury w rzeczach nie posiadających używania rozumu działa bez wyboru i dlatego nie wymaga koniecznie rozumu. Natomiast skłonność na skutek cnoty obyczajowej łączy się z wyborem i dlatego potrzebuje do swej doskonałości udoskonalenia rozumu przez cnotę umysłową.

2. Człowiek cnotliwy potrzebuje sprawnego używania rozumu do cnotliwego działania, a nie do wszystkich innych rzeczy. Tak więc wszyscy cnotliwi mają sprawne używanie rozumu w tej dziedzinie. Stąd nawet prostaczkowie, nie mając światowego sprytu, mogą być cnotliwi podług słów Chrystusa (Mt. 10,16): „Bądźcie tedy roztropni jako wężowie, a prości jako gołębice”.

3. Przyrodzona skłonność do dobra cnotliwego jest zapoczątkowaniem cnoty, ale nie jest doskonałą cnotą, gdyż im jest silniejsza, tym bardziej jest niebezpieczna, jeśli nie łączy się z kierownictwem dobrze nastawionego rozumu, podobnie jak ślepy koń z im większą siłą pędzi, tym mocniej się uderza i rani. Dlatego, mimo że cnota obyczajowa nie jest umiejętnością, wbrew twierdzeniu Sokratesa, nie tylko jest zgodna z rozumem dobrze nastawionym, jak to twierdzili platonicy, lecz nadto powinna łączyć się z nim, jak twierdzi Arystoteles [234)].

Artykuł 5

CZY CNOTA UMYSŁOWA MOŻE BYĆ BEZ CNOTY OBYCZAJOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota umysłowa może być bez obyczajowej, gdyż:

1. Doskonałość czynnika pierwszego nie zależy od doskonałości czynnika późniejszego. Lecz rozum jest pierwszym czynnikiem w stosunku do pożądania zmysłowego, gdyż go porusza. A więc cnota umysłowa, będąca doskonałością rozumu, nie zależy od cnoty obyczajowej, która jest doskonałością siły pożądawczej, czyli może się bez niej obejść.

2. Obyczaje są tworzywem roztropności, podobnie jak dzieła zewnętrzne są tworzywem sztuki. Lecz możliwa jest sztuka bez właściwego sobie tworzywa, np. rzemieślnik może się obejść bez żelaza. A więc także roztropność może się obejść bez cnót obyczajowych, mimo że spośród wszystkich cnót umysłowych najbardziej jest związana z cnotami obyczajowymi.

3. Roztropność jest cnotą usprawniającą w dobrym namyśle, jak uczy Filozof[235)]. Lecz wielu ludzi dobrze się namyśla mimo braku cnót obyczajowych. A więc roztropność może obejść się bez nich.

Ale z drugiej strony chcenie zła sprzeciwia się wprost cnocie obyczajowej, nie sprzeciwia się zaś temu, co może być bez cnoty obyczajowej. Otóż chcenie zła sprzeciwia się roztropności, jak uczy Filozof [236)]. A więc roztropność jest niemożliwa bez cnoty obyczajowej.

Odpowiedź. Cnoty umysłowe mogą być bez obyczajowych za wyjątkiem roztropności, a to dlatego, że roztropność jest należytą sprawnością w postępowaniu, nie tylko ogólnie, ale także w poszczególnych wypadkach, w jakich dokonuje się nasze postępowanie. Otóż należyta umiejętność opiera się na zasadach, z których rozum wychodzi. Lecz w poszczególnych wypadkach rozum musi wychodzić nie tylko z ogólnych ale także ze szczegółowych zasad. Przyrodzona pojętność zasad sprawia właściwe nastawienie człowieka w stosunku do ogólnych zasad postępowania. Dzięki niej człowiek poznaje, że np. nie należy czynić żadnego zła. To samo sprawiają niektóre umiejętności praktyczne. Ale to nie wystarcza do należytego rozumowania o poszczególnych sprawach, gdyż zdarza się niekiedy, że ogólna zasada, którą pojętność lub wiedza danego człowieka uznaje, pod wpływem uczucia ulega spaczeniu, np. gdy w kimś zwycięży żądza, wówczas wydaje się mu dobre to, czego pożąda, mimo ze to sprzeciwia się ogólnemu sądowi rozumu. Podobnie więc, jak człowiekowi potrzeba należytego przysposobienia w stosunku do ogólnych zasad, a mianowicie przyrodzonej pojętności lub sprawnej wiedzy n tak samo są mu niezbędne pewne sprawności, które by go udoskonaliły, by należycie ustosunkował się do poszczególnych zasad postępowania, a mianowicie do celów, tak by dzięki tym sprawnościom należyte wydawanie sądu o celu stało się dla niego jakby drugą naturą. Otóż to właśnie sprawia cnota obyczajowa. Człowiek cnotliwy bowiem należycie osądza cel cnoty gdyż jak mówi Arystoteles [237)], jakim kto jest, taki ma cel. Dlatego należyta umiejętność postępowania, czyli roztropność wymaga, by człowiek miał cnoty obyczajowe.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozum, jako władza poznająca cel, wyprzedza pożądanie tego celu, ale pożądanie celu wyprzedza rozumowanie umysłu przy wyborze środków do celu, co jest zadaniem roztropności. Podobnie w dziedzinie poznania teoretycznego pojętność zasad jest źródłem rozumowania.

2. Zasady, na podstawie których oceniamy dzieła sztuki jako dobre lub złe, ujmujemy w samym tylko rozważaniu naszego rozumu, a nie według przysposobienia naszego pożądania, tak jak to ma miejsce, gdy chodzi o cele, które są zasadami postępowania moralnego. Dlatego sztuka nie wymaga cnoty doskonalącej pożądanie, w przeciwieństwie do roztropności.

3. Roztropność usprawnia nas nie tylko w dobrym rozważaniu, ale także w dobrym rozsądzaniu i w dobrym rozkazywaniu, a tego nie mogłaby dokonać bez usunięcia przeszkody ze strony uczuć, wypaczających sąd i rozkaz, wydany przez roztropność, czyli bez cnoty obyczajowej.

ZAGADNIENIE 59
O STOSUNKU CNÓT OBYCZAJOWYCH DO UCZUĆ

Z kolei należy zbadać, jak cnoty obyczajowe różnią się między sobą. Skoro zaś cnoty te odnoszą się do uczuć i dlatego różnią się podług zróżnicowania uczuć, trzeba naprzód omówić stosunek cnót obyczajowych do uczuć, a następnie samo zróżnicowanie tychże cnót podług uczuć.

Pierwsze zagadnienie obejmuje pięć pytań:

1. Czy cnota obyczajowa jest uczuciem?
2. Czy cnota obyczajowa może łączyć się z uczuciem?
3. Czy cnocie obyczajowej może towarzyszyć smutek?
4. Czy cnota obyczajowa odnosi się do uczuć?
5. Czy może być jakaś cnota obyczajowa bez uczucia?

Artykuł 1

CZY CNOTA OBYCZAJOWA JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota obyczajowa jest uczuciem, gdyż:

1. Środek należy do tego samego rodzaju co krańce. Lecz cnota obyczajowa jest środkiem między uczuciami. A więc jest uczuciem.

2. Cnoty i wady, jako przeciwieństwa, należą do tego samego rodzaju. Niektóre zaś uczucia są wadami, np. zazdrość lub gniew. A więc niektóre uczucia są cnotami.

3. Miłosierdzie jest uczuciem, gdyż jest smutkiem z powodu cudzego zła. Otóż św. Augustyn [238)] chwali Cycerona, że nie zawahał się miłosierdzia zaliczyć do cnót. A więc uczucie może być cnotą obyczajową [239)].

Ale z drugiej strony Arystoteles uczy [240)], że uczucia nie są ani cnotami ani wadami.

Odpowiedź. Cnota obyczajowa nie może być uczuciem, a to dla trzech powodów. Naprzód uczucie jest poruszeniem pożądania zmysłowego, jak to już wykazaliśmy [241)]. Cnota obyczajowa zaś nie jest poruszeniem, ale raczej zasadą takich poruszeń, gdyż jest sprawnością. Po drugie, dobro i zło człowieka zależy od zgodności z rozumem. Otóż uczucia same przez się mogą zmierzać i do dobra i do zła, zależnie od tego, czy są zgodne z rozumem, czy też nie. Natomiast cnota odnosi się tylko do dobra. Po trzecie, gdyby nawet jakieś uczucie zmierzało tylko do dobra lub tylko do zła, niemniej uczucie jako uczucie miałoby swe źródło w samym pożądaniu, a kres w rozumie ze względu na zgodność tego uczucia z rozumem. Natomiast czynność cnotliwa przeciwnie ma swe źródło w rozumie, a kres w pożądaniu działającym pod wpływem rozumu. Dlatego Arystoteles [242)] określił cnotę obyczajową jako sprawność w wyborze, polegającą na złotym środku, określonym przez rozum i to w sposób, w jaki by go określił człowiek mądry.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota z istoty swej nie jest środkiem między uczuciami, ale polega na zachowaniu złotego środka ze względu na swój skutek.

2. Jeśli przez wadę rozumiemy sprawność w złym działaniu, to oczywiście żadne uczucie nie jest nią; jeśli zaś przez wadę rozumiemy grzech, uczucie może być wadą w tym znaczeniu. Nic też nie przeszkadza, by uczucie przyczyniło się do czynności cnotliwej - zależnie od tego, czy to uczucie sprzeciwia się rozumowi, czy też przeciwnie pochodzi od niego.

3. Miłosierdzie jest cnotą w tym znaczeniu, że jest jej czynnością podporządkowaną zasadom rozumu, zachowującą sprawiedliwość, np. gdy udziela się pomocy temu, kto jej potrzebuje, albo gdy wybacza się temu, kto żałuje, jak to uczy św. Augustyn w tymże miejscu. Można jednak przez miłosierdzie rozumieć sprawność doskonalącą człowieka w rozumnym litowaniu się, i w tym znaczeniu miłosierdzie może być cnotą. Podobnie, gdy chodzi o inne uczucia.

Artykuł 2

CZY UCZUCIE MOŻE TOWARZYSZYĆ CNOCIE OBYCZAJOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucie nie może towarzyszyć cnocie obyczajowej, gdyż:

1. Powiada Filozof [243)], że „cichy to człowiek, który nie cierpi, a cierpliwy, kto cierpi, ale nie poddaje się cierpieniu”. To samo stosuje się do wszystkich innych cnót obyczajowych. A więc uczucie nie towarzyszy żadnej cnocie obyczajowej.

2. Cnota to należyta sprawność duszy podobnie jak zdrowie jest sprawnością ciała stąd, według Cycerona [244)], cnota jest pewnego rodzaju zdrowiem duszy. Uczucia zaś są chorobami duszy, jak tenże Myśliciel uczy w tym samym miejscu. Zdrowiu zaś nie towarzyszy choroba, a więc uczucie nie towarzyszy cnocie.

3. Cnota obyczajowa wymaga doskonałego używania rozumu także w poszczególnych wypadkach. Uczucia zaś nie pozwalają na to, gdyż jak mówi Filozof, rozkosze psują sąd roztropności, a Salustiusz dodaje [245)], że umysł niełatwo spostrzega prawdę tam, gdzie uczucie staje w poprzek. A więc uczucie nie może towarzyszyć cnocie.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna [l246)], jeśli wola jest przewrotna, przewrotne też będą poruszenia uczuciowe, natomiast jeśli wola jest właściwie nastawiona, uczucia będą nie tylko nienaganne, ale godne pochwały. Lecz cnota obyczajowa nie wyklucza niczego, co jest godne pochwały, a więc nie wyklucza także uczuć, które tym samym mogą jej towarzyszyć.

Odpowiedź. W tej sprawie, jak powiada św. Augustyn, stoicy różnili się od perypatetyków. Stoicy bowiem przyjmowali, że uczucia nie mogą zachodzić u mądrych i cnotliwych, perypatetycy zaś, których założycielem, podług św. Augustyna, był Arystoteles, głosili, że uczucia mogą towarzyszyć cnocie, pod warunkiem jednak, że zostaną ujęte podług właściwej miary.

Według św. Augustyna różnica ta dotyczy raczej słów niż samych poglądów. Stoicy bowiem nie odróżniali pożądania umysłowego, czyli woli, od pożądania zmysłowego, które dzieli się na popęd do walki (siła gniewliwa) oraz popęd do przyjemności (siła pożądliwa). Tym samym nie odróżniali uczuć jako przejawów pożądania zmysłowego, od innych ludzkich doznań, które nie są uczuciami, lecz

przejawami pożądania umysłowego, czyli woli. Perypatetycy zaś przyjmowali istnienie tej różnicy, ale z tym ograniczeniem, że przez uczucia rozumieli wszelkie doznania przeciwne rozumowi, twierdząc, że jeśli takie uczucia pochodzą z namysłu, wówczas są niemożliwe u ludzi mądrych i cnotliwych; jeśli natomiast budzą się nagle, mogą pojawić się także u ludzi cnotliwych, gdyż jak mówi Agellius, cytowany przez św. Augustyna [247], nie jest w naszej mocy powstrzymać, by w naszej wyobraźni nie pojawiły się czasem pewne obrazy, które jeśli przedstawiają coś strasznego, wywołują w duszy ludzi mądrych pewne poruszenia, powodujące w nich lęk lub smutek, uprzedzając działanie rozumu, który jednak tych poruszeń nie pochwala ani nie przyzwala na nie.

Jeśli więc przez uczucia rozumie się nieuporządkowane poruszenia namiętności, to jasne, że uczucia takie nie mogą istnieć w człowieku cnotliwym w tym znaczeniu, by na nie po namyśle przyzwalał, jak to twierdzili stoicy. Jeśli zaś przez uczucia rozumiemy wszelkie poruszenia pożądania zmysłowego, wówczas trzeba przyznać, że uczucia takie, jeśli są przez rozum uporządkowane, mogą występować także u ludzi cnotliwych. Stąd Arystoteles uczy [248], iż pewni myśliciele niesłusznie określają cnotę jako bezuczuciowy i pełen pokoju stan, gdyż mówią tak bezwzględnie, podczas gdy powinni uczyć, że cnota to stan, w którym człowiek ma spokój ze strony uczuć, w tym znaczeniu, że nie występują tak jak nie trzeba i wtedy gdy nie trzeba.

Rozwiązanie trudności. 1. Filozof w swoich dziełach z zakresu logiki przytacza ten przykład, podobnie jak i wiele innych, nie jako swój własny pogląd, ale jako zdanie drugich. Według stoików cnoty są bez uczuć. Otóż Filozof odrzuca ten pogląd, twierdząc, że cnota nie polega na niedoznawaniu uczuć. Można jednak rozumieć to powiedzenie, że człowiek cichy nie cierpi, w tym znaczeniu, że nie doznaje uczuć nieuporządkowanych.

2. Ten dowód, podobnie jak i pozostałe dowody Cycerona, odnoszą się do nieuporządkowanych uczuć.

3. Uczucie, uprzedzające rozum, jeśli tak nad nim zapanuje, że człowiek na nie przyzwoli, stanowi przeszkodę dla namysłu i sądu. Jeżeli natomiast uczucie następuje pod wpływem rozumu, jakby na jego zlecenie, wówczas wzmacnia jego rozkaz.

Artykuł 3

CZY SMUTEK MOŻE TOWARZYSZYĆ CNOCIE OBYCZAJOWEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota nie może łączyć się ze smutkiem, gdyż:

1. Cnoty są skutkami mądrości, podług słów Pisma św. (Mądr. 8,7): „Mądrość umiarkowania, roztropności i sprawiedliwości uczy”, a zaraz potem dodaje „towarzystwo jej nie sprawia przykrości” (8,l6). A więc smutek nie może cnotom towarzyszyć.

2. Smutek stanowi przeszkodę w działaniu, jak uczy Filozof[249]. Lecz przeszkoda w dobrym działaniu sprzeciwia się cnocie. A więc smutek sprzeciwia się cnocie.

3. Smutek jest chorobą duszyn jak głosi Cycero [250)]. Lecz choroba duszy sprzeciwia się cnocie, która jest dobrym jej stanem. A więc smutek, sprzeciwiając się cnocie, nie może jej towarzyszyć.

Ale z drugiej strony Chrystus odznaczał się doskonałą cnotą, a przecież doznawał smutku, gdyż, podług Ewangelii (Mt. 26,38), sam mówił: „Smutna jest dusza moja aż do śmierci”. A więc smutek może towarzyszyć cnocie.

Odpowiedź. Według św. Augustyna[251)] stoicy w duszy mędrca dopuszczali zamiast trzech wzruszeń uczuciowych trzy „eupatie” czyli dobre uczucia, a mianowicie wolę zamiast żądzy, radość zamiast uciechy, ostrożność zamiast strachu. Zaprzeczali zaś, by w duszy mędrca mógł istnieć smutek lub jakakolwiek jego namiastka, a to z dwóch przyczyn:

1. Smutek odnosi się do zła, które już nastąpiło. Otóż stoicy sądzili, że żadne zło nie może przydarzyć się mędrcowi, gdyż - jak powiadali - podobnie jak jedynym dobrem człowieka jest cnota, podczas gdy rzeczy cielesne nie są w ogóle dobrami ludzkimi, tak samo tylko nieuczciwość, która jest niemożliwa w człowieku cnotliwym, stanowi jego jedyne zło. Lecz taki pogląd jest nierozumny. Skoro bowiem człowiek składa się z duszy i ciała, to co służy do zachowania życia ciała, jest pewnym dobrem człowieka; nie jest jednak dobrem najwyższym, gdyż człowiek może źle używać tych dóbr. Stąd także i zło może przydarzyć się człowiekowi mądremu i wywołać w nim smutek. Dlatego człowiek cnotliwy żyć może bez grzechu ciężkiego, ale nie bez grzechów powszednich, zgodnie ze słowami Pisma św. (1 Jan 1,8): „Jeśli mówimy, że grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy, a prawdy w nas nie ma”. Poza tym, jeśli człowiek cnotliwy nie ma grzechu, mógł go jednak przedtem mieć i z tego powodu słusznie boleje, zgodnie ze słowami św. Pawła (2 Kor. 7, 10): „Smutek wedle Boga sprawuje nieodmienną pokutę ku zbawieniu”. Wreszcie można także chwalebnie boleć z powodu cudzych grzechów. Tak więc cnota obyczajowa w ten sam sposób może współistnieć ze smutkiem, w jaki może się łączyć z uczuciami opanowanymi.

2. Drugi powód, dla którego stoicy zaprzeczali, by w duszy mędrca mógł istnieć smutek upatrywali w tym, że smutek odnosi się do zła obecnego, a strach do zła zagrażającego w przyszłości, podobnie jak zadowolenie odnosi się do dobra obecnego, a pragnienie do dobra przyszłego. Otóż cnota pozwala na radowanie się dobrem posiadanym i na pragnienie dobra jeszcze nie posiadanego, względnie na wystrzeganie się zagrażającego zła, ale całkowicie sprzeciwia się rozumowi, by duch ludzki przez smutek uległ złu obecnemu. Dlatego - uczyli - smutek nie może towarzyszyć cnocie.

Otóż i ten powód nie jest rozumny. Zło bowiem, jak widzieliśmy przed chwilą, może przydarzyć się człowiekowi cnotliwemu. Otóż rozum wzdryga się przed tym złem, pożądanie zaś zmysłowe idąc w tym wypadku za rozumem, może zrodzić uczucie smutku z powodu owego zła, ale w sposób umiarkowany i zgodny z rozsądkiem. Zadaniem zaś cnoty jest właśnie uzgodnienie pożądania zmysłowego z rozumem, jak to już widzieliśmy[252)]. Cnota więc pozwala, by smucić się w sposób opanowany tym, czym trzeba się smucić, jak to przyznaje również Arystoteles[2523)]. Smutek taki również pomaga w unikaniu zła, bo podobnie jak szuka się z większą ochotą dóbr z powodu przyjemności, tak też bardziej unika się zła z powodu przykrości.

Tak więc trzeba stwierdzić, że smutek z powodu tych rzeczy, które należą do cnoty, nie może jej towarzyszyć, gdyż cnota rodzi radość z tych rzeczy, które jej przysługują. Natomiast nie sprzeciwia się cnocie smutek z powodu tego, co się jej sprzeciwia, byleby smutek ten był opanowany.

Rozwiązanie trudności. 1. Dowód ten stwierdza jedynie, że mędrzec nie smuci się z powodu mądrości. Smuci się jednak z tego, co przeszkadza mądrości. Stąd u błogosławionych w niebie, którzy nie będą doznawali żadnej przeszkody w mądrości, nie będzie smutku.

2. Smutek przeszkadza w tym działaniu, z powodu którego smucimy się, pomaga jednak do bardziej ochoczego zrobienia tego, co wypędza smutek.

3. Nieopanowany smutek jest chorobą duszy, ale smutek opanowany w obecnym życiu należy do dobrego stanu duszy.

Artykuł 4

CZY KAŻDA CROTA OBYCZAJOWA ODNOSI SIĘ DO UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każda. cnota obyczajowa odnosi się do uczuć, gdyż:

1. Według Filozofa[254)], cnota obyczajowa odnosi się do przyjemności i smutków, a to są uczucia. A więc wszelka cnota obyczajowa odnosi się do uczuć.

2. Podmiotem cnót obyczajowych jest ton co ma udział w rozumności, lecz siły, będące źródłem uczuć, posiadają tę cechę. A więc wszelka cnota obyczajowa odnosi się do uczuć.

3. W każdej cnocie zachodzi jakieś uczucie. Albo więc wszystkie cnoty odnoszą się do uczuć, albo żadna. Lecz na pewno niektóre cnoty odnoszą się do uczuć, np. męstwo i umiarkowanie, jak uczy Arystoteles[255)]. A więc każda cnota obyczajowa odnosi się do uczuć.

Ale z drugiej strony sprawiedliwość jest cnotą obyczajową, a przecież według Arystotelesa[256)] nie odnosi się do uczuć.

Odpowiedź. Cnota obyczajowa doskonali pożądanie, zwracając je ku dobru rozumnemu, a to polega na opanowaniu i uporządkowaniu zgodnie z zasadami rozumu. Tak więc cnota obyczajowa może odnosić się do wszystkiego, co rozum może uporządkować i opanować. Rozum zaś porządkuje nie tylko uczucia pożądania zmysłowego, ale także działanie pożądania umysłowego, czyli woli, która nie jest podmiotem uczuć, jak to już widzieliśmy[257)]. Dlatego nie wszystkie cnoty obyczajowe odnoszą się do uczuć, ale niektóre do uczuć, a inne do działań.

Rozwiązanie trudności. 1. Każda cnota obyczajowa odnosi się do uczuć nie w tym znaczeniu, by uczucia stanowiły właściwe jej tworzywo, ale dlatego, że uczucia te bywają następstwami właściwych cnocie czynności. Każdy bowiem człowiek cnotliwy raduje się cnotliwą czynnością, a martwi się czynnością złą. Dlatego Filozof[258)] dodaje po przytoczonych słowach zastrzeżenie, iż skoro cnoty odnoszą się do uczuć i

czynności, za każdym zaś uczuciem idzie przyjemność lub przykrość, dlatego cnota obyczajowa odnosi się do przyjemności i przykrości, jako do następstw czynności.

2. Nie tylko pożądanie zmysłowe, będące podmiotem uczuć, ale także wola, w której nie ma uczuć, ma udział w rozumności.

3. Uczucia w niektórych cnotach stanowią właściwy jej przedmiot, a w niektórych nie. Dlatego nie można ich jednakowo ujmować.

Artykuł 5

CZY MOŻLIWA JEST JAKAŚ CNOTA OBYCZAJOWA BEZ UCZUCIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że możliwe są cnoty obyczajowe bez domieszki uczucia, gdyż:

1. Im cnota jest doskonalsza, tym bardziej wznosi się nad uczucia. A więc w swym najwyższym stopniu nie ma żadnej domieszki uczucia.

2. Każda rzecz jest doskonała w miarę jak jest wolna od tego, co się jej sprzeciwia, oraz od tego, co skłania do jej przeciwieństwa. Otóż uczucia skłaniają do grzechu, który jest przeciwieństwem cnoty, jak o tym świadczy to, że św. Paweł nazywa je (Rzym 7,5) żądzami grzechowymi. A więc doskonała cnota nie ma najmniejszej domieszki uczuć.

3. Według św. Augustyna [259)], cnota upodobnia nas do Boga. Lecz Bóg działa bez jakiegokolwiek uczucia. A więc najdoskonalsza cnota wolna jest od jakiejkolwiek domieszki uczucia.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa [260)], nikt nie jest sprawiedliwy, jeśli nie raduje się sprawiedliwym działaniem. Lecz radość jest uczuciem. A więc sprawiedliwość nie może być bez uczucia, tym bardziej zaś inne cnoty obyczajowe.

Odpowiedź. Jeśli, idąc za stoikami, uważalibyśmy uczucia za nieuporządkowane doznania, to oczywiście musielibyśmy przyznać, że doskonała cnota jest bez uczuć. Jeśli jednak przez uczucia rozumiemy przejawy pożądania zmysłowego, wówczas, rzecz jasna, trzeba się zgodzić na to, że cnoty obyczajowe, mające uczucia za właściwy sobie przedmiot, nie mogą być bez uczuć, a to dlatego, że w przeciwnym razie cnota obyczajowa sprawiałaby, że pożądanie zmysłowe byłoby całkowicie bezczynne, a przecież nie jest zadaniem cnoty, by obezwładnić siły poddane rozumowi. Wręcz przeciwnie cnota ma sprawić, by siły te wykonywały właściwe sobie czynności idąc za rozkazem rozumu. Cnota więc, podobnie jak zwraca członki ciała do należytych czynności zewnętrznych, tak samo kieruje pożądaniem zmysłowym ku właściwym im, ale uporządkowanym czynnościom.

Natomiast te cnoty obyczajowe, które nie odnoszą się do uczuć, mogą być bez uczuć. Taką cnotą jest np. sprawiedliwość. Dzięki tego rodzaju cnotom wola zwraca się ku właściwej sobie czynności, która nie jest uczuciem. Niemniej następstwem czynności sprawiedliwej jest radość, przynajmniej w woli, nie będąca uczuciem, która jednak wzrastając pod wpływem doskonałej sprawiedliwości, promieniuje na pożądanie zmysłowe z tego powodu, że władze niższe idą za poruszeniem władz

wyższych, jak to już widzieliśmy [261]. Tak więc cnota im jest doskonalsza, tym bardziej przez swe promieniowanie wywołuje uczucie.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota wznosi się ponad uczucia nieuporządkowane, a wywołuje uporządkowane.

2. Uczucia nieuporządkowane skłaniają do grzechu, ale nie uczucia opanowane.

3. Dobro każdego jestestwa jest uwarunkowane jego naturą. W Bogu i w Aniołach nie ma pożądania zmysłowego, które natomiast istnieje w człowieku. Dlatego działanie Boga i Anioła jest dobre bez jakiejkolwiek domieszki uczucia czy ciała. Natomiast dobremu działaniu człowieka towarzyszy zarówno uczucie jak i posługa ze strony ciała.

ZAGADNIENIE 60
O ZRÓŻNICOWANIU CNÓT OBYCZAJOWYCH

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań:

1. Czy jest tylko jedna cnota obyczajowa?
2. Czy cnoty obyczajowe odnoszące się do działań różnią się od cnót odnoszących się do uczuć?
3. Czy jest tylko jedna cnota obyczajowa w stosunku do działań?
4. Czy różne są cnoty obyczajowe odnoszące się do uczuć?
5. Czy cnoty obyczajowe różnią się podług różnych przedmiotów uczuć?

Artykuł 1

CZY JEST TYLKO JEDNA CNOTA OBYCZAJOWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jest jedna tylko cnota obyczajowa, gdyż:

1. Podobnie jak kierownictwo czynności moralnych należy do rozumu, który jest podmiotem cnót umysłowych, tak skłonność należy do pożądania, które jest podmiotem cnót obyczajowych. Lecz jedna jest cnota umysłowa, kierująca czynnościami moralnymi, a mianowicie roztropność. A więc jest także jedna cnota obyczajowa skłaniająca do czynności moralnych.

2. Sprawności nie różnią się podług przedmiotów materialnych (tworzywowych), ale podług przedmiotów istotnościowych (formalnych). Otóż jeden jest tylko przedmiot istotnościowy każdej cnoty obyczajowej, a mianowicie miara rozumu. A więc jest tylko jedna cnota obyczajowa.

3. Czynności moralne różnicuje cel, jak to już widzieliśmy [262]. Lecz jest jeden wspólny cel wszystkich cnót, a mianowicie szczęśliwość. Cele zaś bliższe i swoiste są niezliczone. Cnoty zaś obyczajowe nie są niezliczone. A więc jest tylko jedna cnota obyczajowa.

Ale z drugiej strony jedna sprawność nie może być w dwóch władzach psychicznych, jak już widzieliśmy [263]. Podmiotem zaś cnót obyczajowych są władze pożądawcze, które są różne. A więc nie może być tylko jedna cnota obyczajowa.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy [l264)], cnoty obyczajowe są sprawnościami władz pożądawczych. Sprawności zaś różnią się podług różnych właściwych sobie przedmiotów, jak to również już mówiliśmy [265)]. Lecz gatunek pożądanego przedmiotu, podobnie jak i każdej innej rzeczy, zależy od zaczynu gatunkowego (formy specyficznej), pochodzącego od czynnika sprawczego.

Otóż należy wziąć pod uwagę, że dwojaki jest stosunek natury doznającej na sobie działania jakiegoś czynnika sprawczego. Niekiedy bowiem przyjmuje jego zaczyn (istotność czyli formę) tak, jak jest w nim. W ten sposób dzieje się, gdy chodzi o jednorodne czynniki sprawcze. Jeśli w takim wypadku zachodzi jeden tylko gatunkowo czynnik sprawczy, wówczas materia (tworzywo) pod jego wpływem przyjmuje zaczyn (formę) tylko jednego gatunku. Np. ogień w sposób jednorodny wytwarza jedynie to, co należy do gatunku ognia. Niekiedy zaś materia nie przyjmuje zaczynu od czynnika sprawczego w ten sposób, w jaki istnieje w nim, jak to się dzieje, gdy chodzi o niejednorodne czynniki sprawcze, np. gdy zwierzęta rodzą się pod wpływem słońca. Wówczas zaczyny n przyjęte w tworzywie na skutek działania tego samego czynnika, nie należą do tego samego gatunku, lecz różnią się podług różnej proporcji tworzywa do przyjęcia wpływu czynnika sprawczego. Podobnie pod wpływem słońca na skutek rozkładu ciał rodzą się różne zwierzęta.

Nie ulega zaś wątpliwości, że w dziedzinie moralności rozum jest czynnikiem rozkazującym i poruszającym, siła zaś pożądawcza jest czynnikiem podległym rozkazom i poruszeniom. Nie przyjmuje jednak działania w sposób jednorodny, gdyż jest rozumna jedynie przez uczestnictwo, jak to zaznacza Filozof [266)]. Dlatego rzeczy pożądane przynależą do różnych gatunków na skutek działania rozumu, zależnie od różnego ich stosunku do niego. Tak więc cnoty obyczajowe są gatunkowo różne i nie jest prawdą, że jest tylko jedna cnota obyczajowa.

Rozwiązanie trudności. 1. Przedmiotem rozumu jest prawda. Lecz jedna jest tylko prawda w czynnościach moralnych, które są przygodne. Dlatego jest tylko jedna cnota, która nimi kieruje, a mianowicie roztropność. Przedmiotem zaś sił pożądawczych jest dobro pożądalne, które może być różne, zależnie od stosunku do kierownictwa rozumu.

2. Miara rozumu jest jednym przedmiotem istotnościowym z powodu jedności czynnika działającego; różnicuje się jednak gatunkowo podług różnego stosunku do niej przyjmujących ją władz.

3. Czynności moralne zawdzięczają swe gatunkowe zróżnicowanie nie celowi ostatecznemu, ale celom najbliższym, których liczba jest nieograniczona, ale których gatunki nie są nieskończenie liczne.

Artykuł 2

CZY CNOTY OBYCZAJOWE ODNOSZĄCE SIĘ DO DZIAŁANIA RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT ODNOSZĄCYCH SIĘ DO UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe nie różnią się między sobą tym, że niektóre odnoszą się do działań, a inne do uczuć, gdyż:

1. Według Filozofa [267)], cnota obyczajowa polega na jak najlepszym postępowaniu w stosunku do przyjemności i przykrości, a te są uczuciami. A więc ta sama cnota odnosi się do działań i uczuć.

2. Uczucia są źródłem zewnętrznych czynności. Cnoty więc doskonalące uczucia, doskonalą także działania. A więc te same cnoty obyczajowe odnoszą się do uczuć i do działań.

3. Pożądanie zmysłowe zwraca się dobrze lub źle do zewnętrznego działania. Uczucia zaś są czynnościami pożądania zmysłowego. A więc te same cnoty odnoszą się do uczuć i działań. Ale z drugiej strony, podług Filozofa [268)], sprawiedliwość odnosi się do działań, a męstwo, umiarkowanie i łagodność do pewnych uczuć.

Odpowiedź. Dwojaki może być stosunek działania i uczucia do cnoty. czasem jest jej skutkiem, i w tym znaczeniu każda cnota obyczajowa wytwarza dobre czynności i powoduje pewną przyjemność lub przykrość, a więc pewne uczucia, jak to już widzieliśmy [269)]. Czasem zaś działanie lub uczucie ujmuje się jako przedmiot cnoty moralnej. Otóż w tym znaczeniu inne są cnoty odnoszące się do działań, a inne, które odnoszą się do uczuć, a to dlatego, że dobro i zło niektórych działań zależy od nich samych, niezależnie od nastawienia się człowieka do nich; innymi słowy to dobro i zło w takich działaniach zależy od ich należytego ustosunkowania się do innych. Otóż w stosunku do takich działań potrzeba cnoty, która by kierowała nimi ze względu właśnie na nie same. Takimi działaniami są np. sprzedaż i kupno itp. czynności, w których chodzi o to, co się należy osobie działającej lub innej. Taką cnotą jest sprawiedliwość oraz jej składniki i cnoty do niej przynależne, odnoszące się. do działań, jako do właściwego sobie tworzywa.

Natomiast w innych działaniach dobro i zło zależy jedynie od właściwego ich ustosunkowania do ich sprawcy. Otóż w tego rodzaju działaniach dobro i zło należy ujmować i mierzyć podług dobrego lub złego nastawienia się człowieka do nich. Dlatego w stosunku do takich działań potrzeba cnót, odnoszących się głównie do tych wewnętrznych nastawień, zwanych uczuciami. Takimi cnotami są np. umiarkowanie, męstwo itp.

Ale bywa, że w działaniach, odnoszących się do innych ludzi, pomija się dobro cnoty z powodu nieuporządkowanego uczucia. Wówczas zepsucie należnego stosunku zewnętrznego działania względem innych powoduje zepsucie sprawiedliwości, a równocześnie zepsucie należnego stosunku wewnętrznych uczuć do rozumu powoduje zepsucie jeszcze innej cnoty. Np. gdy pod wpływem gniewu ktoś kogoś bije, wówczas to nienależne bicie zadaje cios sprawiedliwości, a brak umiaru w gniewie zadaje cios łagodności. Podobnie gdy chodzi o inne cnoty.

Rozwiązanie trudności. Z powyższej odpowiedzi jasna się staje odpowiedź na trudności, z których pierwsza dotyczy działania, będącego skutkiem cnoty, a dwie następne odnoszą się do wypadku, w którym działanie i uczucie razem współdziałają, tak jednak, że niekiedy cnota głównie odnosi się do działań, a niekiedy do uczuć, jak to wyjaśniliśmy w odpowiedzi.

Artykuł 3

CZY TYLKO JEDNA CNOTA ODNOSI SIĘ DO DZIAŁAŃ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tylko jedna cnota odnosi się do działań, gdyż:

1. Prawość wszystkich zewnętrznych działań jest sprawą sprawiedliwości, a ta jest jedną tylko cnotą. A więc istnieje tylko jedna cnota odnosząca się do działań.

2. Najbardziej różnią się między sobą te działania z których jedne odnoszą się do dobra jednostkowego, a drugie do dobra ogółu. Lecz ta różnica nie różnicuje cnót obyczajowych, gdyż podług Arystotelesa [270)] sprawiedliwość społeczna, która podporządkowuje czynności człowieka dobru ogółu, tylko myślowo różni się od cnoty, która porządkuje czynności w stosunku do dobra jednostkowego. A więc różnica działań nie powoduje zróżnicowania cnót obyczajowych.

3. Jeśli są różne cnoty obyczajowe odnoszące się do działań, zróżnicowanie ich winno pochodzić od różnicy pomiędzy samymi działaniami. A taki pogląd jest oczywiście błędny, skoro sprawiedliwość stanowi o prawości w różnych rodzajach czynności zamiennych czy rozdzielczych, jak to wynika z Etyki Arystotelesa. Nie ma więc różnych cnót w stosunku do różnych działań.

Ale z drugiej strony cnota pobożności różni się od pietyzmu, choć jedna i druga odnosi się do działań.

Odpowiedź. Wszystkie cnoty, odnoszące się do działań, mają pewną wspólną cechę sprawiedliwości, a mianowicie ton że dotyczą należności wobec innych. Ale różnią się podług swych różnych swoistych cech, a to dlatego, że w działaniach zewnętrznych rozumny porządek zależy nie od ich stosunku do uczuć człowieka, ale od tej ich zgodności w samej rzeczy, która jest podstawą należności i treścią sprawiedliwości, gdyż zadaniem sprawiedliwości jest oddanie każdemu tego, co się mu należy. Dlatego wszystkie tego rodzaju cnoty, odnoszące się do działań, posiadają w sobie coś ze sprawiedliwości. Należność jednak nie jest jednakowa we wszystkim: inna jest w stosunku do równych, inna wobec przełożonych czy podwładnych; inna też jest należność na podstawie umowy, a inna na podstawie obietnicy lub przyjętego dobrodziejstwa. Podług tych różnic w należności różne są cnoty, np. pobożność, oddająca Bogu to, co się mu od nas należy n pietyzm oddający należność rodzicom i ojczyźnie, wdzięczność, oddająca należność dobroczyńcy itd.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość w ścisłym znaczeniu jest osobną cnotą, usprawniającą w oddawaniu należności w pełnym znaczeniu tego wyrazu, a więc podług równej wartości. W szerszym znaczeniu sprawiedliwością nazywamy

także wszelkie oddawanie tego, co się komuś należy, i w tym znaczeniu sprawiedliwość nie jest jedną cnotą.

2. Sprawiedliwość zmierzająca do dobra ogółu jest inną cnotą niż sprawiedliwość mająca na oku dobro prywatne. Dlatego też prawo ogólne różni się od prawa prywatnego. Cycero zaś wymienia [271)] osobną cnotę, podporządkowującą czynności człowieka dobru ojczyzny, a mianowicie patriotyzm.

Niemniej sprawiedliwość, podporządkowująca człowieka dobru ogółu, jest ogólna w tym znaczeniu, że rozkazuje innym cnotom, gdyż wszystkie czynności cnót podporządkowuje swojemu celowi, tzn. dobru ogółu. Cnotę, której ta sprawiedliwość społeczna rozkazuje, także nazywamy sprawiedliwością. W tym znaczeniu cnota tylko myślowo różni się od sprawiedliwości społecznej, podobnie jak tylko myślowo różni się cnota działająca sama przez się od cnoty działającej na rozkaz innej.

3. We wszystkich działaniach, będących przedmiotem szczególnej sprawiedliwości, zachodzi ten sam powód należności. Dlatego w stosunku do nich, a zwłaszcza do działań zamiennych n jest tylko jedna cnota sprawiedliwości, choć być może, sprawiedliwość rozdzielcza różni się gatunkowo od sprawiedliwości zamiennej, jak to później zobaczymy [272)].

Artykuł 4

CZY ISTNIEJĄ RÓŻNE CNOTY OBYCZAJOWE W STOSUNKU DO RÓŻNYCH UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma różnych cnót obyczajowych w stosunku do różnych uczuć, gdyż:

1. Jedna sprawność odnosi się do tych czynności, które mają to samo źródło i ten sam cel, jak to jasno widać we wiedzy. Lecz jedno jest źródło wszystkich uczuć, a mianowicie miłość i jeden jest ich kres, a mianowicie przyjemność lub przykrość, jak to już widzieliśmy [273)]. A więc istnieje tylko jedna cnota obyczajowa, odnosząca się do uczuć.

2. Jeśliby do różnych uczuć odnosiły się różne cnoty, wówczas tyle byłoby cnót obyczajowych ile uczuć, a to jest oczywiście niedorzeczne, gdyż przeciwstawne sobie uczucia stanowią przedmiot tej samej cnoty, np. bojaźń i odwaga jest przedmiotem męstwa; a przyjemności i przykrości są przedmiotem umiarkowania. A więc nie trzeba różnych cnót w stosunku do różnych uczuć.

3. Miłość, pożądliwość i przyjemność są gatunkowo różnymi uczuciami, a przecież wszystkie trzy są przedmiotem jednej cnoty, a mianowicie umiarkowania. A więc nie ma różnych cnót obyczajowych zależnie od różnych uczuć.

Ale z drugiej strony męstwo odnosi się do uczuć strachu i odwagi, umiarkowanie zaś do pożądliwości, łagodność do gniewu, jak to wykłada Arystoteles[274)].

Odpowiedź. Niesłuszny jest pogląd, jakoby istniała tylko jedna cnota, odnosząca się do wszystkich uczuć, gdyż różne uczucia przynależą do różnych władz psychicznych: inne przynależą do popędu do walki (siły gniewliwej), a inne do popędu do przyjemności (siły pożądliwej) n jak to już widzieliśmy [275)].

Nie każde jednak zróżnicowanie uczuć wystarczy do zróżnicowania cnót obyczajowych, gdyż niektóre uczucia są przeciwstawne ze względu na ich właściwe przeciwieństwo, np. radość i smutek, bojaźń i odwaga itd. Otóż uczucia w ten sposób przeciwstawne należą do jednej i tej samej cnoty, gdyż cnota obyczajowa polega na złotym środku, a ten pomiędzy przeciwnymi sobie uczuciami opiera się na tej samej podstawie, podobnie w przyrodzie ten sam jest środek pomiędzy rzeczami przeciwnymi, np. między bielą i czernią.

Po drugie, różne uczucia nieraz sprzeciwiają się rozumowi z tego samego względu, np. dlatego, że skłaniają ku temu, co jest sprzeczne z rozumem, albo dlatego, że odciągają od tego, co jest zgodne z rozumem. Stąd do różnych uczuć przynależnych do popędu ku przyjemnościom nie odnoszą się różne cnoty obyczajowe, dlatego że ich poruszenia są sprzężone podług pewnego porządku, gdyż są podporządkowane temu samemu celowi, a mianowicie osiągnięciu dobra lub uniknięciu zła, np. miłość rodzi pożądliwość, a pożądliwość prowadzi do przyjemności. Podobnie rzecz się ma z przeciwnymi uczuciami: nienawiść powoduje wstręt czy odrazę, a ta prowadzi do smutku. Natomiast uczucia przynależne do popędu do walki nie należą do tego samego porządku, gdyż są przyporządkowane różnym rzeczom, np. odwaga i strach odnoszą się do jakiegoś wielkiego niebezpieczeństwa, nadzieja oraz zniechęcenie do jakiegoś dobra trudnego do osiągnięcia, a gniew do zwyciężenia przeciwieństwa, które wyrządziło szkodę. Dlatego różne cnoty są przyporządkowane opanowaniu takich uczuć, np. umiarkowanie odnosi się do uczuć, należących do popędu ku przyjemnościom, męstwo do strachu i odwagi, wielkoduszność do nadziei i zniechęcenia, łagodność do gniewu.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie uczucia mają wspólnie jedno ogólne źródło i jeden ogólny cel. Niemniej mają także swe własne źródło i sobie właściwy cel. Ta więc wspólnota nie wystarczy do jedności cnoty obyczajowej.

2. Podobnie jak w przyrodzie, ten sam czynnik jest powodem oddalenia się od jego krańca i zbliżenia się do drugiego, a w dziedzinie czynności rozumnych to samo jest podstawą przeciwieństw tak też ta sama cnota obyczajowa, zgadzająca się z rozumem na sposób natury, odnosi się do różnych uczuć.

3. Te trzy uczucia są podporządkowane temu samemu przedmiotowi, jak to widzieliśmy w odpowiedzi, i dlatego przynależą do tej samej cnoty obyczajowej.

Artykuł 5

CZY CNOTY OBYCZAJOWE RÓŻNIĄ SIĘ PODŁUG RÓŻNYCH PRZEDMIOTÓW UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe nie różnią się podług różnych przedmiotów uczuć, gdyż:

1. Podobnie jak różne są przedmioty uczuć, tak też różne są przedmioty działań. Lecz cnoty obyczajowe odnoszące się do działań nie różnią się zależnie od różnic między przedmiotami działań, gdyż np. ta sama sprawiedliwość odnosi się do kupna czy sprzedaży domu czy konia. A więc tak samo cnoty obyczajowe odnoszące się do uczuć nie różnicują się podług przedmiotu uczuć.

2. Uczucia to czynności lub poruszenia pożądania zmysłowego. Lecz większa różnica jest niezbędna do zróżnicowania sprawności niż do zróżnicowania czynności. A więc różne przedmioty różnicujące gatunkowo uczucia nie różnicują gatunkowo cnoty obyczajowej, tak że tylko jedna cnota odnosi się do przyjemności itd. A więc cnoty obyczajowe nie różnią się podług przedmiotów uczuć.

3. Większe lub mniejsze natężenie nie różnicuje gatunkowo, lecz różne przyjemności różnią się między sobą jedynie większym lub mniejszym natężeniem. A więc wszystkie przyjemności należą do jednej gatunkowo cnoty. To samo odnosi się do strachu itp. A więc cnoty obyczajowe nie różnią się podług przedmiotów uczuć.

4. Cnota tak samo tworzy dobro, jak i powstrzymuje przed złem. Lecz różne są cnoty odnoszące się do dóbr pożądalnych, np. umiarkowanie odnosi się do pożądania przyjemności dotykowych, eutrapelia zaś do przyjemności w zabawie. A więc także w stosunku do strachu mogą być różne cnoty.

Ale z drugie j strony czystość odnosi się do przyjemności płciowych, wstrzemięźliwość do przyjemności związanych z jedzeniem, eutrapelia do przyjemności związanych z rozrywkami.

Odpowiedź. Doskonałość cnoty zależy od rozumu, doskonałość zaś uczucia od samego tylko pożądania zmysłowego. Dlatego cnoty należy różnicować ze względu na stosunek do rozumu, uczucia zaś ze względu na ich stosunek do pożądania. Otóż przedmioty uczuć zależnie od różnego stosunku do pożądania zmysłowego stanowią o różnych gatunkach uczuć, zależnie zaś od stosunku do rozumu stanowią o różnych gatunkach cnót. Lecz działanie rozumu nie utożsamia się z poruszeniem pożądania zmysłowego. Dlatego nie zawsze zróżnicowanie przedmiotów, powodujące zróżnicowanie uczuć, wywołuje zróżnicowanie cnót, np. gdy jedna cnota odnosi się do wielu uczuć, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Nie każde też zróżnicowanie przedmiotów powodujące zróżnicowanie cnót wywołuje zróżnicowanie uczuć, np. gdy jedno uczucie, takie jak przyjemność, jest przedmiotem wielu cnót.

Ponieważ zaś różne uczucia, przynależne do różnych władz psychicznych, należą do różnych uczuć, dlatego zróżnicowanie przedmiotów, powodujących zróżnicowanie tych władz, zawsze wywołuje gatunkowe zróżnicowanie cnót, np. gdy jedne z nich odnoszą się do dobra w bezwzględnym ujęciu, a drugie do dobra trudnego do osiągnięcia. Ponieważ zaś w człowieku rozum rządzi niższymi siłami podług pewnego porządku i panowanie swe rozciąga także na rzeczy zewnętrzne, zależnie od tego, czy spostrzega się przedmiot uczucia zmysłem, wyobraźnią lub nawet rozumem, a także zależnie od tego, czy ów przedmiot odnosi się do duszy, ciała lub do rzeczy zewnętrznych, różny będzie stosunek tego przedmiotu do rozumu. Stosunek ten będzie zdolny do zróżnicowania cnót. Dobro zaś człowieka, będące przedmiotem miłości, pożądliwości i przyjemności może być postrzeżone przy pomocy zmysłu cielesnego lub za pośrednictwem wewnętrznej władzy poznawczej, zarówno gdy chodzi o wartość podporządkowaną dobru samego człowieka w stosunku do jego ciała albo jego duszy, czy też o wartość podporządkowaną dobru człowieka w stosunku do drugich. Wszelkie takie zróżnicowanie z powodu różnego stosunku do rozumu powoduje zróżnicowanie cnót.

Otóż dobro, postrzeżone przez zmysł dotyku i przynależne do zachowania życia ludzkiego w jednostkach lub w całym gatunku ludzkim, takie jak przyjemności,

związane z pokarmem lub przekazywaniem życia, jest przedmiotem cnoty umiarkowania. Natomiast przyjemności innych zmysłów, nie będąc tak natarczywe, nie stanowią dla rozumu szczególnej trudności i dlatego nie stanowią przedmiotu osobnej cnoty, która, zgodnie z nauką Filozofa [276)], odnosi się do rzeczy trudnych, podobnie jak i sztuka.

Dobro zaś, postrzegane nie zmysłami, ale wewnętrzną władzą poznawczą, dotyczące samego człowieka, to takie wartości jak pieniądze czy chwała, przy czym pieniądze z natury swej mogą być podporządkowane dobru ciała, podczas gdy chwała urzeczywistnia się w spostrzeżeniu psychicznym. Tego rodzaju dobra można ujmować już to bezwzględnie, i wtedy są przedmiotem popędu do przyjemności, już to ze względu na ich trudność, i wtedy są przedmiotem popędu do walki. Różnica ta nie zachodzi w dobrach, które wywołują przyjemność odczuwaną przez zmysł dotyku, gdyż są to dobra najniższe, przysługujące człowiekowi na równi ze zwierzętami. Natomiast pieniądze, wzięte bezwzględnie, będąc przedmiotem pożądliwości lub przyjemności czy miłości, stanowią tworzywo hojności. Jeśli zaś ujmujemy je pod kątem trudności, będąc przedmiotem nadziei stanowią tworzywo cnoty wielmożności. Chwała wzięta bezwzględnie, stanowiąc przedmiot miłości, pożądliwości i przyjemności, jest tworzywem cnoty zwanej filotimia (miłość honoru). Jeśli zaś chodzi o chwałę, którą poznajemy jako trudną do osiągnięcia, mamy wielkoduszność, doskonalącą uczucie nadziei (zdrowej ambicji), której przedmiotem jest właśnie taka chwała. Hojność i miłość honoru należą, jak się zdaje, do popędu ku przyjemności, podczas gdy wielmożność i wielkoduszność do popędu zdobywczego.

Dobro człowieka w stosunku do innych nie wydaje się trudnym. Jeśli je ujmujemy bezwzględnie, stanowi przedmiot uczuć, przynależnych do popędu ku przyjemnościom (siły pożądliwej). Dobro takie może być dla kogoś przyjemne przez obcowanie z innymi już to w sprawach, które robimy poważnie (na serio), a więc w działaniach zmierzających do należnego celu, już to w zabawie, czyli w czynnościach zmierzających jedynie do przyjemności. Stosunek tych dóbr do rozumu nie jest jednakowy. W tych bowiem rzeczach, które robimy na serio, w dwojaki sposób można obcować z innymi: ukazując się miłym przez godziwe słowa oraz czyny, i to stanowi przedmiot cnoty, zwanej przez Arystotelesa towarzyskością, którą można także nazwać grzecznością; albo też postępując otwarcie w mowie oraz w uczynkach, i to stanowi przedmiot cnoty, zwanej przez Filozofa [277)] prawdą (otwartością). Takie ukazanie się i postępowanie jest bliższe rozumowi niż przyjemność, podobnie jak i ton co czynimy na serio w stosunku do tego, co robimy dla żartu. W stosunku do przyjemności związanych z rozrywkami jest osobna cnota, zwana przez Arystotelesa eutrapelią [278)], czyli umiejętnością należytego bawienia się.

Tak więc podług Arystotelesa [279)] jest dziesięć cnót obyczajowych, odnoszących się do uczuć, a mianowicie: męstwo, umiarkowanie, hojność, wielmożność, wielkoduszność, miłość honoru (philotimia), łagodność, towarzyskość, otwartość oraz umiejętność bawienia się (eutrapelia), przy czym cnoty te różnią się podług różnego tworzywa, różnych uczuć, różnych przedmiotów. Jeśli do nich doda się sprawiedliwość, która odnosi się do działań, będzie razem jedenaście cnót obyczajowych.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie przedmioty działań, należących do tego samego gatunku, posiadają ten sam stosunek do rozumu w przeciwieństwie do przedmiotów należących do tego samego gatunku uczuć, gdyż działania nie przeciwstawiają się rozumowi w ten sposób jak uczucia.

2. Inna jest podstawa zróżnicowania uczuć a inna cnót.

3. Większe lub mniejsze natężenie różnicuje gatunkowo cnoty jedynie ze względu na różny stosunek do rozumu.

4. Dobro mocniej porusza niż zło, gdyż zło działa jedynie mocą dobra, jak mówi Dionizy [280]. Dlatego tylko takie zło sprawia rozumowi trudność i wymaga cnoty które wydaje się nadzwyczajne. A takie zło może, być tylko jedno w jednym rodzaju uczuć. Dlatego do gniewu odnosi się tylko jedna cnota, mianowicie łagodność, podobnie jak do odwagi samo tylko męstwo. Lecz dobro kojarzy się z trudnością, która wymaga cnoty, choćby to dobro nie było nadzwyczajne w dziedzinie tego uczucia. Dlatego są różne cnoty obyczajowe odnoszące się do pożądliwości.

ZAGADNIENIE 61
O CNOTACH KARDYNALNYCH CZYLI GŁÓWNYCH

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań:

1. Czy cnoty obyczajowe należy zwać głównymi, czyli kardynalnymi?
2. Ile ich jest?
3. Jakie są one?
4. Czy różnią się między sobą?
5. Czy słusznie się dzielą na cnoty obywatelskie, oczyszczające, uświęcające i wzorcze?

Artykuł 1

CZY CNOTY OBYCZAJOWE NALEŻY ZWAĆ GŁÓWNYMI CZYLI KARDYNALNYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnót obyczajowych nie należy nazywać głównymi czyli kardynalnymi, gdyż:

1. Według Filozofa [281], rzeczy przeciwstawne sobie w podziale są z natury razem i jedna z nich nie jest bardziej główna aniżeli druga. Lecz wszystkie cnoty są sobie przeciwstawne w podziale rodzaju cnót. A więc żadnej z nich nie należy nazywać główną.

2. Cel jest czymś ważniejszym niż środki. Lecz cnoty obyczajowe odnoszą się do środków, a więc tylko cnoty teologiczne, a nie cnoty obyczajowe, zasługują na miano głównych.

3. To, co jest czymś z istoty swej, jest ważniejsze od tego, co jest tym przez uczestnictwo. Lecz cnoty umysłowe z istoty swej są rozumne, cnoty zaś obyczajowe jedynie przez uczestnictwo, jak to widzieliśmy poprzednio[282]. A więc raczej cnoty umysłowe należy uznać za główne, a nie cnoty obyczajowe.

Ale z drugiej strony, według św. Ambrożego [283)], są cztery cnoty kardynalne: umiarkowanie, sprawiedliwość, roztropność i męstwo. A to są cnoty obyczajowe. A więc cnoty obyczajowe są kardynalnymi.

Odpowiedź. Mówiąc o cnocie ogólnie, mamy na myśli cnotę ludzką, a ta w swym pełnym znaczeniu, jak widzieliśmy [284)], wymaga właściwego nastawienia pożądań, gdyż daje nie tylko zdolność dobrego działania, ale nadto sprawia, że się dobrze nią posługujemy, w przeciwieństwie do cnót w niedoskonałym znaczeniu tego wyrazu, nie wymagających prawości pożądań i dających jedynie zdolność dobrego działania, ale nie sprawiających, że się nią dobrze posługujemy.

Otóż to, co doskonałe, jest ważniejsze od tego, co niedoskonałe. Dlatego cnoty, które sprawiają właściwe nastawienie pożądania, zwą się głównymi. Takimi zaś są cnoty obyczajowe, a spośród umysłowych sama tylko roztropność, która zresztą ze względu na swe tworzywo należy poniekąd także do cnót obyczajowych, jak to już widzieliśmy [285)]. A więc słusznie do cnót obyczajowych zalicza się cnoty główne czyli kardynalne.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy jednorodny rodzaj dzieli się na swe gatunki, wówczas człony podziału bierze się na równi w stosunku do cechy, będącej podstawą podziału owego rodzaju, choćby jeden gatunek z natury swej był doskonalszy od drugiego, np. „człowiek” w stosunku do „zwierzęcia”. Natomiast podział rzeczywistości analogicznej, orzekanej o wielu rzeczach w różnym stopniu, nie wzbrania, by jedna rzecz była ważniejszą od drugiej także w stosunku do cechy, będącej podstawą podziału. Np. jestestwo (substancja) jest czymś ważniejszym niż przypadłość. Otóż taki jest właśnie podział cnót na różne ich rodzaje, gdyż cecha rozumnej dobroci przysługuje wszystkim, ale podług różnego porządku.

2. Cnoty teologiczne są ponad człowiekiem, jak to widzieliśmy [286)], nie są to więc cnoty ludzkie, lecz raczej ponadludzkie, czyli boskie.

3. Cnoty umysłowe, z wyjątkiem roztropności, mają ważniejszy podmiot niż cnoty obyczajowe, nie są jednak ważniejsze ze względu na istotną cechę cnoty, tę mianowicie, że odnosi się do dobra, które jest przedmiotem pożądania.

Artykuł 2

CZY SĄ CZTERY CNOTY KARDYNALNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma czterech cnót kardynalnych, gdyż:

1. Roztropność kieruje wszystkimi cnotami obyczajowymi, jak to już widzieliśmy [287)]. Lecz kto kieruje innymi, jest ważniejszy od nich. A więc jedynie roztropność jest cnotą główną.

2. Cnoty główne to cnoty obyczajowe. Otóż do czynności moralnych wystarczy rozum praktyczny oraz właściwe nastawienie pożądania. A więc są tylko dwie cnoty kardynalne.

3. Także pośród innych cnót są stopnie ważności. By więc jakaś cnota zaliczała się do głównych, nie wymaga się, by była ważniejszą w stosunku do wszystkich rzeczy, ale tylko do niektórych. A więc jest więcej cnót głównych.

Ale z drugiej strony, podług św. Grzegorza [288)], cały gmach dobrego postępowania opiera się na tych czterech cnotach.

Odpowiedź. Liczbę pewnych rzeczy możemy ustalić albo ze względu na ich czynniki istotnościowe, albo ze względu na ich podmioty. Stosując jeden i drugi sposób dochodzimy do czterech cnót kardynalnych. Istotnościowym bowiem czynnikiem w cnotach, o których tu mowa, to dobro rozumu, które można dwojako ujmować. jako dobro polegające na samym rozważaniu rozumu, i na takim właśnie dobru polega jedna cnota główna, a mianowicie roztropność; albo można je ujmować ze względu na porządek rozumu w pewnym tworzywie, którym są już to działania, i wówczas mamy sprawiedliwość, już to uczucia, i wówczas są niezbędne dwie cnoty. Porządek rozumu bowiem jest konieczny uczuciom ze względu na ich opór w stosunku do rozumu. Otóż ten opór może zachodzić w dwojaki sposób: nakłaniając do tego, co się sprzeciwia rozumowi, i wtedy konieczne jest ujarzmienie uczucia, którego dokonuje umiarkowanie; albo odciągając od tego, co rozum nakazuje, np. pod wpływem bojaźni niebezpieczeństw lub trudów, i wówczas niezbędne jest umocnienie człowieka w tym, co rozum nakazuje, by nie odstąpić od niego. Otóż to jest zadaniem męstwa.

Ustalając liczbę cnót głównych, ze względu na podmiot, dochodzimy do tego samego wniosku. Poczwórny jest bowiem podmiot cnoty ludzkiej: to, co jest z istoty swej rozumne - i to właśnie doskonali roztropność - oraz to, co jest rozumne przez uczestnictwo. A to jest trojakie: wola, która jest podmiotem sprawiedliwości, popęd do przyjemności (siła pożądliwa), będący podmiotem umiarkowania, oraz popęd do walki (siła gniewliwa), który jest podmiotem męstwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Roztropność jest bezwzględnie ważniejszą od innych cnót ludzkich, które jednak mogą być głównymi w swoim rodzaju.

2. To, co jest rozumne przez uczestnictwo, może być trojakie, jak widzieliśmy w odpowiedzi.

3. Cnoty, spośród których jedne są ważniejsze od drugich, sprowadzają się do czterech wyżej wymienionych, zarówno ze względu na podmiot, jak i na przedmiot istotnościowy.

Artykuł 3

CZY RACZEJ INNE CNOTY, NIŻ CZTERY POWYŻSZE, NALEŻY ZALICZYĆ DO CNÓT GŁÓWNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że raczej inne cnoty należy zaliczyć do głównych, niż cztery wyżej wymienione, gdyż:

1. To jest ważniejsze, co jest największe w każdym rodzaju. Lecz wielkoduszność dokonuje tego, co wielkie w każdym rodzaju cnót, jak głosi Arystoteles w swej Etyce [289)]. A więc najbardziej wielkoduszność jest cnotą główną.

2. Główną cnotą jest najbardziej tan która wzmacnia wszystkie inne. Otóż taką jest pokora, gdyż jak uczy św. Grzegorz [290)], kto bez pokory gromadzi cnoty, wystawia je na wiatr jak plewy. A więc najbardziej pokora jest główną cnotą.

3. To jest główne, co jest najdoskonalsze. Otóż według Pisma św. (Jak. 1, 4): „cierpliwość niech ma doskonałe uczynki", wydaje się, że cierpliwość jest najdoskonalszą cnotą i dlatego ją właśnie należy zaliczyć do cnót głównych.

Ale z drugiej strony Cycero wymienia cztery wyżej podane cnoty i do nich sprowadza wszystkie inne [291)].

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, podział czterech cnót kardynalnych opiera się na ich przedmiotach istotnościowych, zawartych głównie w niektórych czynnościach i uczuciach. Np. dobro polegające na praktycznym działaniu rozumu zawiera się głównie w jego rozkazie, a nie w namyśle czy też w rozsądzaniu, jak to widzieliśmy uprzednio [292)]. Podobnie dobro rozumu w działaniach, odnoszących się do prawości i należności, zawiera się gównie w czynnościach wymiennych i rozdzielczych w stosunkach z drugimi ludźmi, opartych na równości. Natomiast to dobro, które polega na ujarzmieniu uczuć, dokonuje się głównie w uczuciach, które najtrudniej opanować, a mianowicie w przyjemnościach dotykowych. Wreszcie dobro polegające na stałości rozumu wobec naporu uczuć urzeczywistnia się szczególnie w niebezpieczeństwie śmierci, w którym najtrudniej o wytrwanie.

Tak więc na powyższe cztery cnoty możemy patrzeć z dwojakiego punktu widzenia. ze względu na ich ogólne przedmioty istotnościowe i pod tym względem te cztery cnoty rozciągają się ogólnie na wszystkie cnoty, gdyż każda cnota, powodując dobry namysł rozumu, jest poniekąd roztropnością; każda cnota, urzeczywistniająca dobro, które polega na oddaniu należności w zakresie działań, jest sprawiedliwością; każda cnota, powściągająca i ujarzmiająca uczucia, jest umiarkowaniem; i wreszcie każda cnota dająca duszy stałość wobec jakichkolwiek uczuć, jest męstwem. W ten sposób wielu świętych doktorów, a także filozofów, ujmuje powyższe cnoty, w których zawierają się wszystkie inne. To wyjaśnienie stanowi rozwiązanie pozostałych trudności.

Jednakże można ujmować powyższe cnoty także ze względu na to, co jest główne w każdej materii (w tworzywie). Z tego punktu widzenia są to szczególne i odrębne cnoty. Są one główne w stosunku do innych ze względu na ważność swego tworzywa, np. roztropność dlatego, że rozkazuje n sprawiedliwość dlatego, że odnosi się do oddania należności równym, umiarkowanie dlatego, że ujarzmia pożądliwość przyjemności dotykowych, męstwo dlatego, że wzmacnia wobec niebezpieczeństwa śmierci. To wyjaśnienie rozwiązuje pozostałe trudności, gdyż inne cnoty mogą być ważne z innego względu, podczas gdy cztery wyżej wymienione są ważne ze względu na ich własne tworzywo.

Artykuł 4

CZY CZTERY CNOTY KARDYNALNE RÓŻNIĄ SIĘ MIĘDZY SOBĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cztery cnoty kardynalne nie są odrębnymi cnotami i nie różnią się między sobą, gdyż:

1. Według św. Grzegorza [293)], nie ma prawdziwej roztropności, jeśli nie jest sprawiedliwa, umiarkowana i mężna; nie ma też doskonałego umiarkowania, które by nie było mężne, sprawiedliwe i roztropne; nie ma również pełnego męstwa, które by nie było roztropne, umiarkowane i sprawiedliwe; nie ma wreszcie prawdziwej sprawiedliwości, która by nie była roztropna, mężna i umiarkowana. Otóż to nie zachodziłoby, jeśliby powyższe cztery cnoty były różne. Różne bowiem gatunki tego samego rodzaju nie pokrywają się wzajemnie. A więc powyższe cnoty nie różnią się między sobą.

2. Cech danej rzeczy nie przypisuje się rzeczy różnej od niej. Lecz cechy umiarkowania przypisujemy także męstwu, gdyż podług św. Ambrożego [294)], słusznie przypisuje się męstwo temu, kto zwyciężywszy siebie samego, nie zmięknie na skutek pochlebstw ani nie załamie się. Umiarkowanie zaś podług niego powoduje umiar i porządek we wszystkim, co należy czynić i mówić.

3. Podług Filozofa [295)], cnota wymaga trzech rzeczy: „by człowiek w chwili działania postępował po pierwsze świadomie, po drugie, na podstawie postanowienia, i to na podstawie postanowienia nie powziętego ze względu na coś innego, i po trzecie, dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu”. Otóż ten pierwszy warunek należy do roztropności, która jest należytą sprawnością postępowania; drugi, tzn., postanowienie do umiarkowania, by niczego nie postanawiać pod wpływem uczuć, ale na podstawie wyboru; trzeci zaś warunek, tzn. trwałość i niewzruszoność w działaniu dla osiągnięcia należnego celu, co zdaje się wchodzić w zakres sprawiedliwości, należy do męstwa. A więc każda z tych czterech cnót jest wspólna wszystkim cnotom.

Ale z drugiej strony, podług św. Augustyna [296)], cztery miana cnoty mają swą podstawę w różnych uczuciach samej miłości, dodając, że chodzi o wyżej wymienione cztery cnoty. A więc cnoty te różnią się między sobą.

Odpowiedź. Różni różnie ujmują cztery powyższe cnoty. Jedni biorą je za pewne ogólne warunki ducha ludzkiego zawarte we wszystkich cnotach, w tym znaczeniu, że roztropność jest prawością namysłu we wszystkich czynnościach i tworzywach; sprawiedliwość zaś jest prawością ducha w działaniu tego, co należy we wszelkiej materii; umiarkowanie jest pewnym przysposobieniem ducha, sprawiającym umiar we wszystkich uczuciach i działaniach, by nie wychodziły poza należne granice; wreszcie męstwo jest przysposobieniem duszy, nadającym jej stałość w tym wszystkim, co jest zgodne z rozumem przeciw jakimkolwiek natarciom uczuć czy trudów w pracy. Te cztery cechy w ten sposób zróżnicowane nie powodują zróżnicowania takich sprawności cnotliwych, jak sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo. Każdej bowiem cnocie obyczajowej, jako sprawności, przysługuje cecha stałości, by nie dać się złamać przeciwieństwom, co jest zadaniem męstwa. Cnocie zaś, jako cnocie, odpowiada skierowanie ku dobru wyrażającemu prawość i należność,

a to należy do sprawiedliwości. Z tego zaś powodu, że cnota obyczajowa uczestniczy w rozumie, przysługuje jej zdolność zachowania we wszystkim miary i nie przekraczania jej, co jest zadaniem umiarkowania. Jedynie właściwe rozeznanie, które należy do roztropności, zdaje się być odrębną cechą, gdyż przysługuje rozumowi z istoty swej, podczas gdy pożądaniu jedynie przez uczestnictwo, dzięki zastosowaniu go do uczuć lub działań. Z tego więc względu roztropność byłaby cnotą odrębną od trzech pozostałych cnót obyczajowych, nie różniących się między sobą, gdyż ta sama cnota jest i sprawnością, i cnotą, i wreszcie cnotą obyczajową.

Inni natomiast ujmują cztery powyższe cnoty ze względu na szczególne tworzywo, które dla każdej z nich jest różne i w którym głównie jaśnieje ta ogólna cecha, od której bierze swe miano. Z tego więc względu nie ulega wątpliwości, że powyższe cnoty są różnymi sprawnościami, różniącymi się różnymi przedmiotami.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Grzegorz bierze tu pod uwagę pierwszy wzgląd. Zresztą można także przyjąć, że cnoty te biorą jedne od drugich swe miano na skutek pewnego promieniowania. Roztropność bowiem promieniuje na inne cnoty, którymi kieruje. Każda zaś z pozostałych cnót wpływa na inne z tego względu, że kto może zrobić to co trudniejsze, potrafi dokonać i tego, co łatwiejsze. Kto więc potrafi ujarzmić pożądliwość przyjemności dotykowych, by nie przekraczała należnej miary, co jest rzeczą bardzo trudną, tym samym staje się sprawniejszym w wykazaniu odwagi w niebezpieczeństwie śmierci, by nie przekroczyć właściwej miary, co w tym wypadku jest znacznie łatwiejsze. Z tego więc względu męstwo jest umiarkowane. Umiarkowanie zaś jest mężne na skutek promieniowania męstwa na umiarkowanie z tego powodu, że kto dzięki męstwu zachowuje moc ducha w niebezpieczeństwie śmierci, co jest rzeczą bardzo trudną, sprawniej zachowuje tę moc przeciw natarciom ze strony pożądliwości, gdyż jak uczy Cycero [297)], nie wypada, by ten, kogo strach nie złamał, załamał się na skutek chciwości, lub ten, którego trud nie pokonał, został zwyciężony przez rozkosz.

2. To wyjaśnia także drugą trudność, gdyż umiarkowanie zachowuje umiar we wszystkich cnotach, a męstwo nadaje niezłomność duchowi wobec wszelkich ponęt rozkoszy, już to z tego względu, że cnoty te wyrażają pewne ogólne warunki każdej cnoty, już to na skutek pewnego promieniowania.

3. Wymienione przez Arystotelesa cztery warunki nie są właściwe dla tych cnót, które jednak mogą je sobie przyswoić, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

Artykuł 5

CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ CNÓT KARDYNALNYCH NA OBYWATELSKIE OCZYSZCZAJĄCE, WZORCZE ORAZ TAKIE, KTÓRE PRZYSŁUGUJĄ TYM, KTÓRZY MAJĄ JUŻ OCZYSZCZONĄDUSZĘ. ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podział ten jest niesłuszny, gdyż:

1. Podług Makrobiusza [298)], cnoty wzorcze to cnoty, które są w samej myśli Bożej. Lecz Arystoteles twierdzi [299)], że śmieszną jest rzeczą przypisywać Bogu

sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, czy roztropność. A więc tego rodzaju cnoty nie mogą być wzorczymi.

2. Cnoty przysługujące tym, których duch jest już oczyszczony, są bez domieszki uczuć, gdyż jak mówi tamże Makrobiusz, cechą umiarkowania tych, których duch jest już oczyszczony, nie jest ujarzmienie ziemskich pożądań, ale całkowite o nich zapomnienie; cechą męstwa zaś nie jest zwyciężanie uczuć, lecz ich nieznajomość. Widzieliśmy zaś, że cnoty obyczajowe nie mogą być bez uczuć [300].A więc niemożliwe są cnoty, które by przysługiwały duchowi oczyszczonemu już z tego rodzaju uczuć.

3. Cnoty oczyszczające podług Makrobiusza to cnoty tych, którzy uciekając od rzeczy ziemskich, przykładają się jedynie do spraw Boskich. A to „jest postawą wadliwą, gdyż podług Cycerona [301] ci, którzy się chełpią pogardą tych rzeczy, których większość ludzi pożąda, np. władzy i urzędów, myślą, że taka pogarda jest zaletą, ja zaś sądzę, że jest to wada”. A więc nie ma cnót oczyszczających.

4. Cnoty obywatelskie podług Makrobiusza to cnoty ludzi, oddanych trosce o dobro Rzeczpospolitej, ale to jest zadaniem sprawiedliwości społecznej, jak stwierdza Arystoteles [302]. A więc nie ma innych cnót obywatelskich.

Ale z drugiej strony Makrobiusz we wspomnianym miejscu powiada, że Plotyn, który wraz z Platonem jest księciem filozofii, uczy, że są cztery rodzaje cnót: obywatelskie, oczyszczające, cnoty przysługujące tym, których duch już jest oczyszczony, i wzorcze.

Odpowiedź. Podług św. Augustyna [303], do zdobycia cnoty potrzeba naśladowania jakiegoś wzoru, a wzorem takim jest Bóg. Jeśli za nim idziemy, dobrze żyjemy. Tak więc wzór cnoty ludzkiej musi naprzód istnieć w Bogu, w którym także istnieją wprzód idee wszelkich rzeczy. A zatem cnotę można ujmować już to ze względu na jej wzór w Bogu, i w tym znaczeniu mówimy o cnotach wzorcowych, mając na uwadze, że sama myśl Boża zwie się roztropnością; umiarkowaniem zamierzenie Bożen zwracające wszystkie rzeczy ku sobie, podobnie jak w nas umiarkowaniem zwie się uzgodnienie popędu do przyjemności z rozumem; męstwem zaś w Bogu jest Jego niezmienność ; sprawiedliwością wreszcie Boga to zachowanie prawa wiecznego w Jego dziełach, jak to Plotyn nauczał.

Ponieważ zaś człowiek jest z natury jestestwem społecznym, tego rodzaju cnoty istnieją w nim zgodnie z jego naturą, przyjmując miano cnót obywatelskich, gdyż one właśnie usprawniają człowieka, by należycie ustosunkował się do spraw ludzkich. W tym znaczeniu do tego czasu mówiliśmy o cnotach.

Ponieważ jednak zadaniem człowieka jest, w miarę możności, jak najwyższe zbliżanie się do spraw Bożych, zgodnie z nauką Filozofa [304] oraz często powtarzanego w Piśmie św. przykazania: „Bądźcie tedy doskonali jako i Ojciec wasz niebieski jest doskonały” (Mt. 5, 48), trzeba przyjąć cnoty pośrednie pomiędzy cnotami obywatelskimi, odnoszącymi się do spraw ludzkich, a cnotami wzorcowymi, czyli Bożymi. Cnoty takie różnią się między sobą tak jak ruch od kresu, a mianowicie niektóre z nich przysługują ludziom pielgrzymującym i dążącym do upodobnienia się do Boga. Otóż takie cnoty nazywamy oczyszczającymi, w tym znaczeniu, że roztropność dzięki kontemplacji rzeczy Bożych, patrzy z góry na wszystkie rzeczy ziemskie i każdą myśl zwraca tylko do tego, co Boże; umiarkowanie, w miarę jak na

to natura pozwala, wyrzeka się tych rzeczy, a nawet troski o ciało; męstwo z kolei tak usprawnia duszę, że nie lęka się odejścia od ciała i zbliżenia się do tego, co najwyższe; wreszcie sprawiedliwość sprawia, że człowiek całą duszą zgadza się na taką drogę. Są jednak jeszcze inne pośród takich cnót, takie mianowicie, które przysługują tym, którzy już osiągnęli podobieństwo do Boga, zwane cnotami dusz już oczyszczonych. Tak więc będzie to roztropność, wpatrzona wyłącznie w sprawy Bożen umiarkowanie, nie znające ziemskich pożądań, męstwo nieświadome uczuć, oraz sprawiedliwość sprzężona wiecznym. przymierzem z umysłem Bożym przez naśladowanie Go. Są to cnoty błogosławionych w niebie lub niektórych bardzo doskonałych ludzi żyjących jeszcze na tej ziemi.

Rozwiązanie trudności. 1. Filozof mówi tu o cnotach, odnoszących się do spraw ludzkich, takich jak sprawiedliwość w kupnie i sprzedaży męstwo w stosunku do bojaźni, umiarkowanie względem pożądań. Otóż w tym znaczeniu byłoby rzeczą śmieszną cnoty takie przypisywać Bogu.

2. Cnoty ludzkie odnoszą się do uczuć u ludzi żyjących na tym świecie. Natomiast cnoty tych, którzy osiągną pełną doskonałość, będą bez żadnej domieszki uczuć. Dlatego podług Plotyna cnoty obywatelskie łagodzą uczucia, sprowadzając je do złotego środka, cnoty oczyszczające usuwają je, cnoty oczyszczonej już duszy powodują ich zapomnienie, a wreszcie wzorcowe do tego stopnia je wykluczają, że nie godzi się nawet czynić wzmianki o nich (mówiąc o Bogu). Można jednak to powiedzenie Plotyna rozumieć o uczuciach w znaczeniu nieuporządkowanych poruszeń.

3. Opuszczać rzeczy ziemskie, wtedy gdy ciąży na kimś konieczność zachowania ich, jest czynnością wadliwą. Kiedy indziej zaś jest aktem cnoty. Dlatego Cycero nieco przedtem powiedział, że nie trzeba potępiać tych ludzi, którzy nie zajmują się sprawami Rzeczypospolitej, jeśli, obdarzeni bystrością umysłu, oddają się nauce, albo jeśli słabe zdrowie lub jakaś inna poważniejsza przyczyna zmusza ich do wycofania się ze spraw Rzeczypospolitej oraz oddania władzy i chwały z nią związanej w ręce innych. Zgadza się to z nauką św. Augustyna [305)], że miłość prawdy tęskni za świętym spokojem, ale konieczność miłości podejmuje się sprawiedliwej działalności. Jest to brzemię. Jeśli go nikt na nas nie nakłada, trzeba oddać się kontemplacji prawdy. Jeśli natomiast to brzemię zostało na nas włożone, trzeba podjąć się tego, czego miłość wymaga.

4. Jedynie sprawiedliwość społeczna wprost odnosi się do dobra ogółu, niemniej cnota ta swoim rozkazem pociąga ku dobru ogółu wszystkie inne cnoty, jak to zaznacza Filozof [306)]. Należy bowiem wziąć pod uwagę n że zadaniem cnót obywatelskich w tym znaczeniu, w jakim tu je bierzemy, jest nie tylko dobre działanie dla dobra ogółu, ale także dobre działanie w stosunku do składników wspólnoty, np. dla rodziny lub poszczególnej jednostki.

ZAGADNIENIE 62
O CNOTACH TEOLOGICZNYCH CZYLI BOSKICH

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:
1. Czy istnieją cnoty teologiczne?
2. Czy cnoty teologiczne różnią się od umysłowych i obyczajowych?
3. Ile ich jest?
4. Jaki jest ich wzajemny stosunek?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJĄ CNOTY TEOLOGICZNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma cnót teologicznych, gdyż:

1. Podług Filozofa [307)], cnota to przysposobienie istoty doskonałej zgodnie z jej naturą do tego, co najlepsze. Lecz to co Boskie wznosi się ponad naturę. A więc cnoty teologiczne nie przysługują ludziom.

2. Cnoty teologiczne to jakby cnoty Boskie, cnoty zaś Boskie to cnoty wzorcowe, jak to widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu. Są więc tylko w Bogu, a nie w nas. A więc nie ma w człowieku cnót Boskich.

3. Cnoty teologiczne mają skierować nas do Boga, który jest naszym źródłem i celem ostatecznym. Otóż człowiek przez samą naturę swego rozumu i woli jest skierowany do tego, co jest jego źródłem i celem ostatecznym. Nie potrzeba więc cnót teologicznych do tego skierowania.

Ale z drugiej strony nakazy prawa odnoszą się do czynności cnotliwych. Otóż istnieją nakazy prawa Bożego co do uczynków wiary, nadziei i miłości, gdyż Pismo św. mówi (Ekle. 2, 8 - 10): „Którzy się Pana boicie, wierzcie mu ... miejcie nadzieję w nim ... miłujcie go”. A więc wiara, nadzieja i miłość zwracają człowieka do Boga, czyli są cnotami teologicznymi.

Odpowiedź. Cnota doskonali człowieka do czynności odnoszących się do szczęśliwości. Dwojaka zaś jest szczęśliwość: jedna współmierna z naturą ludzką i osiągalna jej siłami. Druga przewyższa naturę ludzką i da się osiągnąć przez pewne uczestnictwo w naturze Bożej, zgodnie z nauką św. Piotra Apostoła, że przez Chrystusa staliśmy się „uczestnikami natury Bożej”. Ponieważ szczęśliwość taka wznosi się ponad współmierność ludzkiej natury i przyrodzone siły człowieka, uzdalniające go do działania współmiernego z nią, nie wystarczą do skierowania go ku nadprzyrodzonej szczęśliwości. Potrzeba więc, by człowiekowi zostały przydane pewne siły, które by go tak skierowały do niej, jak siły przyrodzone zwracają go do celu przyrodzonego, choć i to dzieje się również przy Bożej pomocy. Tego rodzaju siły nazywają się cnotami teologicznymi, już to dlatego, że ich przedmiotem jest Bóg, gdyż do Niego zwracają należycie człowieka, już to dlatego, że są nam wlane przez samego Boga, już to wreszcie dlatego, że poznajemy je jedynie z Objawienia Bożego, a mianowicie z Pisma św.

Rozwiązanie trudności. 1. W dwojaki sposób można przypisać komuś jakąś naturę: istotowo (czyli tak, by stanowiła istotę tego jestestwa), i w ten sposób cnoty teologiczne wznoszą się ponad ludzką naturą, oraz przez uczestnictwo, tak jak rozpalone drzewo uczestniczy w naturze ognia. Otóż w ten właśnie sposób człowiek staje się uczestnikiem natury Bożej. Tak więc cnoty te przysługują człowiekowi ze względu na to uczestnictwo.

2. Cnoty te nazywamy Boskimi nie dlatego, by czyniły Boga cnotliwym, ale dlatego, że sam Bóg sprawia, iż my dzięki tym cnotom stajemy się cnotliwi w stosunku do Niego. Nie są to więc cnoty wzorcowe, ale przez Wzór (Najwyższy) spowodowane.

3. Rozum i wola z natury swej zwracają nas do Boga, jako jej źródła i celu, ale współmiernie z nią. Nie wystarczą jednak do skierowania nas ku Bogu jako przedmiotowi nadprzyrodzonej szczęśliwości.

Artykuł 2

CZY CNOTY TEOLOGICZNE RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT UMYSŁOWYCH I OBYCZAJOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty teologiczne nie różnią się od cnót umysłowych i obyczajowych, gdyż:

1. Jeśli cnoty teologiczne istnieją w duszy ludzkiej, doskonalą ją zarówno w stosunku do umysłu jak i pożądania. Lecz cnoty doskonalące umysł to cnoty umysłowe, cnoty zaś doskonalące pożądanie to cnoty obyczajowe. A więc cnoty teologiczne nie różnią się od obyczajowych i umysłowych.

2. Cnoty teologiczne zwracają nas do Boga. Otóż niektóre pośród cnót umysłowych również zwracają nas do Niego, np. mądrość, która odnosi się do Boga, jako najwyższej przyczyny. A więc cnoty teologiczne nie różnią się od umysłowych.

3. Podług św. Augustyna [308)], porządek miłości przejawia się w cnotach kardynalnych. Lecz miłość uchodzi za cnotę teologiczną. A więc cnoty obyczajowe nie różnią się od cnót teologicznych.

Ale z drugiej strony to, co wznosi się ponad ludzką naturę, różni się od tego, co jest z nią zgodne. Otóż cnoty teologiczne wznoszą się ponad ludzką naturę, z którą współmierne są cnoty umysłowe i obyczajowe, jako to już widzieliśmy [309)]. A więc różnią się od nich.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy [310)], sprawności różnią się gatunkowo istotnościowymi przedmiotami. Otóż przedmiotem cnót teologicznych jest sam Bóg, jako cel wszechrzeczy, przewyższający poznanie naszego rozumu. Natomiast przedmiotem cnót umysłowych i obyczajowych jest to, co rozum nasz może zrozumieć. A więc cnoty teologiczne gatunkowo różnią się od obyczajowych i umysłowych.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnoty umysłowe i obyczajowe doskonalą umysł i pożądanie człowieka współmiernie z ludzką naturą; cnoty teologiczne zaś doskonalą człowieka w sposób nadprzyrodzony.

2. Mądrość, którą Filozof zalicza do cnót umysłowych, rozważa sprawy Boże w miarę jak są dostępne dla rozumu ludzkiego. Cnoty teologiczne zaś odnoszą się do tego, co przewyższa rozum ludzki.

3. Nie każda miłość jest cnotą teologiczną. Mówiąc więc, że każda cnota jest porządkiem miłości, można to rozumieć już to o miłości w znaczeniu ogólnym, już to o miłości teologicznej. W pierwszym wypadku każda cnota jest porządkiem miłości w tym znaczeniu, że każda cnota kardynalna wymaga uporządkowania uczuć, których korzeniem i źródłem jest miłość, jak to widzieliśmy uprzednio [311)]. W drugim wypadku nie chodzi o ton jakoby każda cnota z istoty swej była miłością teologiczną, lecz o to, że wszystkie cnoty poniekąd zależą od miłości, jak to później zobaczymy[312)].

Artykuł 3

CZY WIARĘ, NADZIEJĘ I MIŁOŚĆ SŁUSZNIE ZALICZA SIĘ DO CNÓT TEOLOGICZNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie zalicza się wiarę, nadzieję i miłość do cnót teologicznych gdyż:

1. Tym są cnoty teologiczne w stosunku do szczęśliwości Bożej, czym skłonność natury do współmiernego z nią celu. Otóż w stosunku do tego celu jest tylko jedna cnota umysłowa, a mianowicie pojętność zasad. A więc wystarczy jedna tylko cnota teologiczna.

2. Cnoty teologiczne są doskonalsze od cnót umysłowych i obyczajowych. Otóż wiara nie należy do cnót umysłowych, gdyż jest poznaniem niedoskonałym, niższym od cnoty. Podobnie nadzieja nie należy do cnót obyczajowych, gdyż jako uczucie jest czymś niższym od cnoty. A więc tym bardziej wiara i nadzieja nie należą do cnót teologicznych.

3. Cnoty teologiczne zwracają duszę do Boga. Lecz taki zwrot może dokonać się jedynie w umysłowej części duszy n w której jest umysł i wola. A więc powinny być tylko dwie cnoty teologiczne, z których jedna doskonaliłaby umysł, a druga wolę.

Ale z drugiej strony Apostoł uczy (1 Kor. 13,13): „A teraz trwają te trzy rzeczy: wiara, nadzieja, miłość”.

Odpowiedź. Jak czytaliśmy w pierwszym artykule, cnoty teologiczne w ten sposób zwracają człowieka ku nadprzyrodzonej szczęśliwości, w jaki przyrodzona skłonność skłania go do współmiernego mu celu. A to dzieje się w dwojaki sposób: przez rozum czy umysł ze względu na ton że przysługują mu pierwsze najogólniejsze zasady, poznawalne przez nas w przyrodzonym świetle umysłu i będące podstawą naszego działania tak teoretycznego jak i praktycznego; po drugie, dzięki prawości woli, dążącej z natury ku dobru rozumu. Lecz te dwa sposoby zawodzą w stosunku do nadprzyrodzonej szczęśliwości. Powiedziano bowiem w Piśmie św. (1 Kor. 2, 9): „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce ludzkie nie wstąpiło, co Bóg zgotował tym, którzy go miłują”. Potrzeba więc, by w sposób nadprzyrodzony coś

zostało przydane umysłowi i woli człowieka, aby go skierować do celu nadprzyrodzonego. Otóż umysł potrzebuje do tego celu pewnych nadprzyrodzonych zasad, poznawalnych w świetle Bożym, które zostały mu przydane za pośrednictwem prawd wiary. Wola zaś zwraca się do celu zarówno w zamierzeniu, dążącym do niego jako dobra możliwego do osiągnięcia - i to należy do nadziei - jak i w pewnym duchowym zjednoczeniu, dzięki któremu poniekąd przetwarza się w ów cel, a to jest sprawą miłości. Pożądanie bowiem każdego jestestwa z natury zwraca się i dąży do współmiernego sobie celu, a ruch ten wynika z pewnej zgodności form między tym jestestwem a jego celem.

Rozwiązanie trudności. 1. Umysł potrzebuje form poznawczych do pojmowania i dlatego jest mu niezbędna pewna przyrodzona sprawność przydana do jego władzy. Otóż sama natura woli wystarczy do przyrodzonego stosunku względem celu, zarówno w dziedzinie jego zamierzenia jak i w dziedzinie upodobnienia się do niego. Natomiast w stosunku do tego, co przewyższa naturę, władze jej nie wystarczają i dlatego potrzeba nadto przydania im sprawności nadprzyrodzonych.

2. Wiara i nadzieja zawierają w sobie pewną niedoskonałość, gdyż pierwsza odnosi się do rzeczy niewidzialnych, a druga do nieposiadanych. Dlatego wiara i nadzieja w stosunku do tych rzeczy, które podlegają władzy człowieka, nie jest cnotą. Ale wiara i nadzieja w stosunku do tego, co przewyższa zdolności ludzkiej natury, wznosi się także ponad cnoty współmierne dla człowieka, zgodnie ze słowami Pisma św. (1 Kor. 1, 25): „słabość Boża mocniejsza jest nad ludzi”.

3. Pożądanie wymaga dwóch rzeczy: skierowania do celu oraz przystosowania się naszej istotności do niego, a tym samym nadziei oraz miłości, jako dwóch cnót teologicznych.

Artykuł 4

CZY WIARA WYPRZEDZA NADZIEJĘ A NADZIEJA MIŁOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma porządku w cnotach teologicznych w tym znaczeniu, by wiara wyprzedzała nadzieję, nadzieja zaś wyprzedzała miłość, gdyż:

1. Korzeń wyprzedza to, co z niego wyrasta. Lecz miłość jest korzeniem wszystkich cnót, zgodnie z Pismem św. (Ef.3,17): „żebyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani” zostali. A więc miłość jest przed wszystkimi innymi cnotami.

2. Według św. Augustyna [313)], nie można kochać tego, w co się wprzód nie uwierzyło. Jeśli zaś ktoś wierzy i miłuje, przez dobre działanie dochodzi również do nadziei. A więc wiara wyprzedza miłość, a miłość nadzieję.

3. Miłość jest źródłem wszelkiego uczucia. Lecz nadzieja jest pewnym uczuciem. Więc miłość wyprzedza nadzieję.

Ale z drugiej strony Apostoł wylicza właśnie te trzy cnoty. „Teraz pozostają te trzy: wiara, nadzieja, miłość” (1 Kor.13, 13).

Odpowiedź. Dwojaki jest porządek: powstawania i doskonałości. Pierwszym materia wyprzedza istotność, a to, co jest niedoskonałe, wyprzedza w tym samym podmiocie ton co jest doskonałe. Podobnie wiara wyprzedza nadzieję, a nadzieja wyprzedza miłość, gdy chodzi o czynności tych cnót: te sprawności bowiem są razem wlane. Pożądanie bowiem nie może dążyć do czegoś przez nadzieję i miłość, jeśli tego nie pozna przy pomocy zmysłu lub umysłu. Otóż przez wiarę człowiek poznaje ton w czym pokłada nadzieję i co kocha. Tak więc w dziedzinie powstawania wiara wyprzedza nadzieję oraz miłość.

Podobnie dlatego coś człowiek kocha, ponieważ poznaje to jako swoje dobro. Otóż człowiek, mając nadzieję osiągnięcia jakiegoś dobra od kogoś, poczytuje go za pewne swoje dobro i zaczyna go kochać. W ten sposób w powstawaniu czynności cnotliwych nadzieja wyprzedza miłość.

Natomiast w porządku doskonałości miłość wyprzedza nadzieję i wiarę, gdyż ona jest istotnością zarówno pierwszej jak i drugiej oraz źródłem ich doskonałości. Tak więc miłość jest matką wszystkich cnót oraz ich korzeniem, a to dlatego że jest ich istotnością (formą), jak to później zobaczymy [314)].

Rozwiązanie trudności. 1. Rozwiązanie pierwszej trudności jest zawarte w odpowiedzi.

2. Św. Augustyn mówi tam o nadziei osiągnięcia szczęśliwości przez posiadane już zasługi, a więc o nadziei udoskonalonej już istotnością miłości, której jest następstwem. Niemniej można mieć nadzieję na podstawie zasług, których ktoś jeszcze nie ma, ale ufa, że będzie je miał.

3. Jak widzieliśmy, mówiąc o uczuciach [315)], nadzieja odnosi się do dwóch rzeczy. do głównego przedmiotu, a mianowicie do spodziewanego dobra, i z tego względu miłość wyprzedza nadzieję; nie można bowiem mieć nadziei osiągnięcia jakiegoś dobra, jeśli to dobro nie jest upragnione i ukochane. Nadzieja odnosi się również do osoby, od której ktoś spodziewa się osiągnąć to dobro. Otóż w stosunku do tej osoby nadzieja wyprzedza miłość, chociaż później sama nadzieja wzrasta wskutek tej miłości. Gdy bowiem ktoś osądzi, że może otrzymać od kogoś jakieś dobro, zaczyna go kochać, dlatego zaś, że go kocha, mocniejszą nadzieję w nim pokłada.

ZAGADNIENIE 63
O PRZYCZYNIE CNÓT

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy mamy cnoty wrodzone?
2. Czy cnoty wytwarzają się w nas na skutek przyzwyczajenia się do czynności?
3. Czy są w nas jakieś cnoty wlane?
4. Czy cnoty, zdobyte na skutek przyzwyczajenia się do czynności n należą do tego samego gatunku co cnota wlana?

Artykuł 1

CZY SĄ CNOTY WRODZONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że są w nas cnoty wrodzone, gdyż:

1. Według św. Jana Damasceńskiego [316)], cnoty są przyrodzone i jednakowo wszystkim przysługują. Antoni zaś twierdzi [317)], że jeśli wola zmieni naturę, dochodzi do przewrotności, jeśli zaś zachowuje jej warunki, zdobywa cnotę. Podobnie Glossa[318)] powida, że Chrystus nauczał o sprawiedliwości przyrodzonej, czyli o czystości, sprawiedliwości, pokorze, które posiadamy jakby z natury.

2. Dobro cnoty polega na postępowaniu zgodnym z naturą, jak to już widzieliśmy [319)]. Lecz to, co jest zgodne z naturą, jest wrodzone człowiekowi, gdyż rozum stanowi naturę człowieka. A więc człowiek zawdzięcza cnoty naturze.

3. To jest nam wrodzone, co posiadamy od urodzenia. Lecz niektórzy mieli cnoty od urodzenia, gdyż Pismo św. przytacza słowa Hioba (31,18): „Od dzieciństwa mego rosło we mnie użalenie i z żywota matki mojej wyszło za mną”. A więc cnoty są darem natury.

Ale z drugiej strony to, co człowiek ma z natury, jest wspólne wszystkim ludziom i nie znika na skutek grzechu, gdyż nawet w demonach dobra naturalne pozostały, jak to stwierdza Dionizy [320)]. Lecz nie wszyscy ludzie mają cnoty i nieraz tracą je przez grzech. A więc cnoty nie są wrodzone.

Odpowiedź. Gdy chodzi o cechy cielesne, niektórzy myśliciele wyprowadzali je całkowicie od wewnątrz, przyjmując tzw. formy ukryte; inni zaś wyprowadzali je całkowicie z zewnątrz przyjmując, że cechy cielesne pochodzą od jakiejś oddzielnej przyczyny; jeszcze inni twierdzą, że cechy te częściowo pochodzą od wewnątrz, gdyż istnieją uprzednio w możności materii (tworzywa), a częściowo od zewnątrz, gdyż urzeczywistniają się dzięki jakiemuś czynnikowi działającemu.

Wiedzę i cnoty niektórzy również wyprowadzają całkowicie od wewnątrz w przekonaniu, że dusza posiada je z natury, przez naukę zaś oraz ćwiczenia usuwa się ich przeszkody, spowodowane przez ociężałość ciała. podobnie jak szlifowanie nadaje blask żelazu. Tak sądzili platończycy. Inni przeciwnie wyprowadzali wiedzę i cnoty całkowicie z zewnątrz, a mianowicie z wpływu umysłu czynnego, jak uczył Awicenna [321)]. Jeszcze inni uczą, że uzdolnienie do cnoty i wiedzy pochodzi od natury, ale nie ich urzeczywistnienie, jak uczy Filozof [322)]. Ten drugi pogląd jest prawdziwszy.

Aby się o tym przekonać, należy wziąć pod uwagę, że w dwojaki sposób coś może być przyrodzone (czyli naturalne): ze względu na naturę gatunku albo ze względu na naturę jednostki. Ponieważ zaś każda rzecz zawdzięcza zróżnicowanie gatunkowe formie (istotności), ujednostkowienie zaś materii (tworzywu), istotnością zaś człowieka jest dusza rozumna, a tworzywem ciało, dlatego ton co przysługuje człowiekowi ze względu na duszę rozumną, jest mu naturalne ze względu na naturę gatunku; to zaś, co mu przysługuje ze względu na określony układ ciała, jest mu wrodzone ze względu na naturę jednostkową. To bowiem, co gatunkowo jest naturalne dla człowieka ze strony ciała, sprowadza się poniekąd do duszy ze względu na to, że takie ciało jest dostosowane do takiej duszy.

Otóż cnota, gdy chodzi o jej zapoczątkowanie, jest wrodzona człowiekowi w jeden i drugi sposób: ze względu na gatunkową naturę, gdyż rozum ludzki jest z natury wyposażony w pewne zasady tak myślenia jak i działania, naturalnie poznawalne i stanowiące jakby zarodniki umysłowych oraz obyczajowych cnót; a wola posiada wrodzone pożądanie dobra poznawalnego przez rozum; ze względu zaś na naturę jednostkową, gdyż wskutek przysposobienia ciała niektórzy są lepiej lub gorzej przysposobieni do pewnych cnót, w miarę jak czynności pewnych sił zmysłowych są poniekąd związane z pewnymi częściami ciała, których przysposobienie pomaga lub przeszkadza tym siłom oraz siłom rozumnym, którym siły zmysłowe służą, w wykonywaniu właściwych im czynności. Z tego powodu jedni ludzie mają wrodzoną zdolność do wiedzy, inni do męstwa, a jeszcze inni do umiarkowania. W ten więc sposób niektóre cnoty tak umysłowe jak i obyczajowe zawdzięczają naturze swe zapoczątkowanie, ale nie swe pełne urzeczywistnienie, gdyż natura ma wyznaczony jeden sposób działania; urzeczywistnienie zaś cnoty dokonuje się nie na jeden sposób wykonywania czynności, lecz na różne sposoby, zależnie od tworzywa, w którym cnoty działają, oraz zależnie od okoliczności. Tak więc zdolność do cnót oraz ich zapoczątkowanie zawdzięczamy naturze, ale nie ich pełne urzeczywistnienie, z wyjątkiem jednak cnót teologicznych, które otrzymujemy całkowicie z zewnątrz.

Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie powyższej odpowiedzi, gdyż dwie pierwsze stwierdzają istnienie w nas zarodków cnót dzięki naturze ze względu na to, że jesteśmy istotami rozumnymi. Trzecia zaś trudność bierze pod uwagę wrodzone przysposobienie ciała, które mamy od urodzenia i dzięki temu jedni są skłonni do miłosierdzia, a inni do życia umiarkowanego, a jeszcze inni do innych cnót.

Artykuł 2

CZY PRZYZWYCZAJENIE DO PEWNYCH UCZYNKÓW WYTWARZA W NAS CNOTĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyzwyczajenie do pewnych uczynków nie może wytworzyć w nas cnoty, gdyż:

1. Św. Augustyn, tłumacząc słowa Pisma św. (Rzym. 14,23): „wszystko co nie jest z wiary, jest grzechem”, uczy [323)], że wszelkie życie niewiernych jest grzeszne, bo nie ma dobra bez najwyższego dobra; gdzie nie ma poznania prawdy, tam fałszywa jest cnota, mimo najlepszych obyczajów. Lecz uczynkami nie można zdobyć wiary, gdyż jej źródłem w nas jest tylko Bóg, zgodnie ze słowami Pisma św. (Ef. 2, 8): „Łaską bowiem zostaliście zbawieni przez wiarę”. A więc przyzwyczajenie do uczynków nie wytwarza w nas żadnej cnoty.

2. Skoro grzech sprzeciwia się cnocie, nie może istnieć razem z cnotą. Lecz człowiek tylko przez łaskę Bożą może uniknąć grzechu, zgodnie ze słowami Pisma św. (Mądr. 8, 21): „Inaczej nie mogłem być powściągliwy, ażby Bóg dał”. A więc jedynie dar Boży, a nie przyzwyczajenie do czynności może wytworzyć w. nas cnotę.

3. Czynności, służące do osiągnięcia cnoty, nie mają jeszcze doskonałości cnoty. Lecz skutek nie może być doskonalszy od przyczyny. A więc przyzwyczajenie do czynności nie może wytworzyć cnoty.

Ale z drugiej strony, według Dionizego [324)], dobro jest mocniejsze od zła. Lecz złe czynności wytwarzają nałogi i wady. A więc tym bardziej dobre uczynki mogą wytworzyć sprawności dobre, czyli cnoty.

Odpowiedź. Omówiliśmy już ogólnie powstawanie sprawności [325)]. Obecnie zaś, omawiając szczególnie źródło cnót, należy wziąć pod uwagę, że cnota doskonali człowieka do dobra. Dobro zaś polega na umiarze, ładzie i porządku, jak mówi św. Augustyn [326)]. Dlatego należy oceniać dobro człowieka podług pewnego prawidła, a to jest dwojakie: rozum ludzki i prawo Boże. Otóż prawo Boże jest wyższą regułą i dlatego ma szerszy zakres, tak że wszystko, co rozum ludzki reguluje, podlega regulacji prawa Bożego, ale nie przeciwnie.

Otóż cnotę, skierowaną do dobra n zależnego od reguły rozumu ludzkiego, można zdobyć przy pomocy czynności ludzkich w miarę ich pochodzenia od rozumu, którego władza i prawidło stanowi o tego rodzaju dobru. Natomiast cnota zwracająca człowieka ku dobru, określonemu przez prawo Bożen a nie przez ludzki rozum, nie może mieć swego źródła w czynnościach ludzkich, których przyczyną jest rozum, lecz jest skutkiem działania Bożego w nas. Dlatego św. Augustyn, określając tego rodzaju cnotę [327)], Włącza do jej definicji słowa: „którą Bóg sprawia w nas, ale bez nas”.

Rozwiązanie trudności. 1. Trudność ta odnosi się do cnót, które „Bóg sprawia w nas bez nas”.

2. Cnota wlana nam przez Boga, zwłaszcza w swym doskonałym stanie, nie może być wraz z grzechem śmiertelnym. Natomiast cnota po ludzku nabyta może istnieć mimo grzechu, nawet śmiertelnego, gdyż posługiwanie się sprawnością jest w nas zależne od naszej wolnej woli, jak to już wykazaliśmy [328)]. Jeden zaś grzech śmiertelny nie psuje sprawności cnoty nabytej, gdyż sprawności sprzeciwia się wprost jedynie sprawność, a nie czynność. Dlatego, chociaż człowiek bez łaski nie może uniknąć grzechu śmiertelnego, tak by nigdy ciężko nie zgrzeszył, niemniej grzech taki nie stanowi przeszkody w nabyciu sprawności cnoty, dzięki której powstrzymałby się, przynajmniej zazwyczaj, od złych uczynków, zwłaszcza takich, które bardzo sprzeciwiają się rozumowi. Są jednak pewne grzechy śmiertelne, jakich człowiek bez łaski Bożej w żaden sposób nie może uniknąć, a mianowicie ten które sprzeciwiają się cnotom teologicznym, jakie są w nas darem łaski, jak to dokładniej zobaczymy później[329)].

3. Istnieją w nas zarodki czyli zasady cnót nabytych, które są wyższe od tych właśnie cnót, dzięki nim zdobytych, np. pojętność pierwszych zasad teoretycznych jest wyższą sprawnością od wiedzy wniosków; podobnie przyrodzona prawość rozumu jest szlachetniejsza od prawości pożądania, będącej skutkiem uczestnictwa w rozumie, ale przynależnej do cnoty obyczajowej. Tak więc czynności ludzkie, pochodzące z wyższych źródeł, mogą wytworzyć ludzkie cnoty nabyte.

Artykuł 3

CZY SĄ W NAS JAKIEŚ WLANE CNOTY OBYCZAJOWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że oprócz teologicznych cnót nie ma w nas innych cnót wlanych przez Boga, gdyż:

1. To, czego mogą dokonać wtórne przyczyny, nie jest bezpośrednio skutkiem działania Bożego, poza wypadkiem cudu, gdyż, jak mówi Dionizy [330)], takie jest już prawo Bożen by prowadzić rzeczy bezpośrednie przez pośrednie. Lecz nasze czynności mogą w nas wytworzyć cnoty umysłowe i obyczajowe. A więc nie byłoby rzeczą odpowiednią, by zostały nam wlane przez Boga.

2. W działaniu Bożym, bez porównania więcej niż w naszym, nie ma niczego zbytecznego. Lecz do skierowania nas ku nadprzyrodzonemu dobru wystarczą cnoty teologiczne. A więc nie potrzeba, by Bóg tworzył w nas inne cnoty nadprzyrodzone.

3. Natura nie czyni przez dwóch tego, co potrafi zrobić przez jednego, tym bardziej więc Bóg, który zasiał w naszej duszy zarodki cnót. Nie potrzeba więc innych cnót wlanych.

Ale z drugiej strony Pismo św. uczy (Mądr. 8, 7), że Bóg „umiarkowania i roztropności uczy, sprawiedliwości i mocy”.

Odpowiedź. Skutki powinny być współmierne swoim przyczynom i źródłom. Wszystkie zaś cnoty, tak umysłowe jak i obyczajowe, które zdobywamy naszymi czynnościami, pochodzą od pewnych przyrodzonych źródeł, istniejących w nas uprzednio, jak to już widzieliśmy [331)]. W stosunku zaś do celu nadprzyrodzonego Bóg udziela nam cnót teologicznych, które nas do tego celu zwracają: Ale do cnót teologicznych niezbędne są współmierne im sprawności, które by Bóg w nas wytworzył po ton by tym były w stosunku do cnót teologicznych, czym są cnoty obyczajowe i umysłowe w stosunku do przyrodzonych źródeł cnót.

Rozwiązanie trudności. 1. Niektóre cnoty umysłowe i obyczajowe mogą być skutkami naszych czynności, ale cnoty te są niewspółmierne w stosunku do cnót teologicznych. Dlatego są niezbędne inne współmierne im cnoty, wytworzone w nas bezpośrednio przez Boga:

2. Cnoty teologiczne dostatecznie zwracają nas do celu nadprzyrodzonego przez pewne zapoczątkowanie naszego bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem. Inne zaś cnoty wlane są niezbędne w stosunku do wszystkich innych rzeczy podporządkowanych Bogu.

3. Moc tych pierwszych zasad, jakie posiadamy z natury, nie rozciąga się poza to, co jest z nią współmierne. Dlatego w stosunku do celu nadprzyrodzonego potrzeba człowiekowi udoskonalenia przez inne dodane mu zasady.

Artykuł 4

CZY CNOTA, KTÓRĄ ZDOBYWAMY PRZEZ PRZYZWYCZAJENIE SIĘ DO DOBRYCH CZYNNOŚCI, NALEŻY DO TEGO SAMEGO GATUNKU, CO CNOTA WLANA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty wlane należą do tego samego gatunku co cnoty nabyte, gdyż:

1. Cnoty nabyte i wlane różnią się tylko stosunkiem do celu ostatecznego, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Lecz ludzkie czynności i sprawności nie różnicują się gatunkowo ze względu na cel ostateczny, ale jedynie ze względu na cele najbliższe. A więc umysłowe i obyczajowe cnoty wlane nie różnią się gatunkowo od cnót nabytych.

2. Sprawności poznajemy za pośrednictwem czynności. Lecz te same są czynności nabytej i wlanej cnoty umiarkowania, a mianowicie opanowanie pożądliwości dotykowych. A więc cnoty te nie różnią się gatunkowo.

3. Cnota nabyta różni się od wlanej tym, czym różni się to, co zostało przez Boga wytworzone, bezpośrednio od tego, co zostało zrobione przez stworzenie. Lecz człowiek stworzony przez Boga i zrodzony przez naturę nie różni się, podobnie jak oko przywrócone cudem ślepemu od urodzenia, od oka, które natura wytwarza. A więc cnoty nabyte i wlane przynależą do tego samego gatunku.

Ale z drugiej strony wszelka różnica, zawarta w określeniu, jeśli ulegnie zmianie, powoduje zmianę gatunku. Lecz w określeniu cnoty wlanej zawarta jest różnica, że „Bóg ją w nas bez nas wytwarza”. A więc cnota nabyta, której to nie przysługuje, nie należy do tego samego gatunku co cnota wlana.

Odpowiedź. Sprawności różnią się gatunkowo w dwojaki sposób: ze względu na szczególną istotnościową rację przedmiotu, oraz ze względu na to, do czego się odnoszą. Otóż przedmiotem każdej cnoty jest dobro we właściwej dla niej materii. Np. przedmiotem umiarkowania jest dobro w przyjemnościach i pożądliwościach dotykowych. W tym przedmiocie istotnościowa racja pochodzi od rozumu, który wyznacza miarę tym pożądliwościom. Nie ulega zaś wątpliwości, że inna jest miara wyznaczona przez prawidło rozumu ludzkiego, a inna przez prawo Boże. Np. przy jedzeniu rozum ludzki wyznacza miarę tak, by nie szkodzić zdrowiu i nie przeszkodzić w czynnościach rozumnych; natomiast reguła prawa Bożego wymaga, by człowiek: „karcił swe ciało i w niewolę je podbijał” (1 Kor. 9, 27) przez wstrzemięźliwość w jedzeniu i piciu itp. Jasne więc, że umiarkowanie wlane różni się od nabytego. Podobnie gdy chodzi o inne cnoty. Lecz sprawności różnią się także ze względu na to, do czego się odnoszą. Podobnie bowiem jak zdrowie człowieka różni się gatunkowo od zdrowia konia, gdyż odnosi się do dwóch natur, tak samo, podług nauki Filozofa [332)], różne są cnoty obywateli, którzy są dobrze ustosunkowani do różnych ustrojów państwowych. Podobnie cnoty obyczajowe wlane, dzięki którym ludzie są dobrze przysposobieni do tego, aby „byli współobywatelami świętych i domownikami Bożymi” (Ef. 2, 19), różnią się od cnót nabytych, dzięki którym człowiek ma się dobrze do spraw ludzkich.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnoty wlane i nabyte różnią się nie tylko stosunkiem do celu ostatecznego, ale także stosunkiem do właściwych im przedmiotów.

2. Pod innym względem umiarkowanie nabyte ustala miarę w pożądaniu przyjemności dotykowych, a pod innym umiarkowanie wlane. Niejednakowe więc są ich czynności.

3. Bóg przywrócił oko ślepemu od urodzenia do tej samej czynności, do jakiej służą oczy wytworzone zgodnie z naturą. Należały więc do tego samego gatunku. Podobnie byłoby gdyby Bóg cudownie stworzył w człowieku cnoty, które zdobywa się czynnościami. Ale to nie zachodzi w naszym wypadku.

ZAGADNIENIE 64
O ZŁOTYM ŚRODKU CNÓT, CZYLI UMIARZE

Z kolei należy rozważyć właściwości cnót, a więc naprzód powiedzieć o ich złotym środku, następnie o ich związku, dalej o ich równości i wreszcie o ich trwaniu.

Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania:

1. Czy cnoty obyczajowe polegają na umiarze?
2. Czy jest to umiar rzeczowy, czy też umiar rozumowy?
3. Czy cnoty umysłowe polegają na umiarze?
4. Czy cnoty teologiczne polegają na umiarze?

Artykuł 1

CZY CNOTY OBYCZAJOWE POLEGAJĄ NA UMIARZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota obyczajowa nie polega na umiarze, gdyż:

1. To, co ostateczne, sprzeciwia się pojęciu umiaru. Lecz w pojęciu cnoty mieści się pewna ostateczność, gdyż cnota jest czymś ostatecznym w stosunku do władzy. A więc cnota obyczajowa nie polega na umiarze.

2. To, co największe, nie jest umiarem. Otóż niektóre cnoty obyczajowe dążą do czegoś najwyższego, np. wielkoduszność odnosi się do wielkiej czci, a wielmożność do wielkich wydatków. A więc nie wszystkie cnoty obyczajowe polegają na umiarze.

3. Jeśliby do istoty cnoty należało zachowanie umiaru, wówczas dążenie do tego, co krańcowe, nie tylko by nie doskonaliło cnoty, ale niszczyłoby ją. Lecz niektóre cnoty doskonalą się właśnie przez to, że dążą do tego, co jest krańcowe, np. dziewictwo, polegające na całkowitym powstrzymaniu się od przyjemności płciowych, a więc na czymś krańcowym, jest najdoskonalszą postacią czystości. Podobnie oddanie wszystkiego, co się ma, jest najdoskonalszym miłosierdziem lub hojnością. A więc zachowanie umiaru nie należy do istoty cnoty.

Lecz z drugiej strony, według Filozofa [333)], cnota obyczajowa jest sprawnością w wyborze, polegającą na zachowaniu środka.

Odpowiedź. Cnota z istoty swej zwraca człowieka ku dobru. Otóż cnota obyczajowa właściwie doskonali pożądanie w pewnej określonej materii. Miarą zaś i regułą pożądania jest sam rozum. Natomiast wartość rzeczy mierzonej i regulowanej polega na zgodności z tą regułą, np. wartość dzieła sztuki mierzy się podług tego, czy odpowiada prawidłom sztuki. Zło zaś polega w nich na niezgodności z ich miarą i regułą, już to z powodu przekroczenia tej miary już to z powodu nie dorównania jej, jak to jasno widać w tych wszystkich rzeczach, które się mierzy i reguluje. Jasne więc, że dobro cnoty obyczajowej polega na wyrównaniu miary rozumu. Nie ulega zaś wątpliwości, że między nadmiarem a niedomiarem jest umiar, polegający na równości i zgodności. Nie ulega więc wątpliwości, że cnota obyczajowa polega na umiarze.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota obyczajowa zawdzięcza swą wartość regule rozumu, tworzywo zaś przyjmuje od uczuć i działań. Otóż ze względu na rozum, zgodność z nim stanowi jeden kraniec, niezgodność zaś drugi. Ze względu zaś na tworzywo, cnota obyczajowa polega na umiarze z tego Powodu, że reguluje uczucia podług prawideł rozumu. Dlatego według Arystotelesa cnota z istoty swej polega na środku w tym znaczeniu, że stosuje swe prawidła do swego tworzywa, ze względu jednak na zgodność z rozumem zmierza do tego, co jest najlepsze i najdoskonalsze, a więc jest szczytem.

2. Środek i krańce w czynnościach oraz w działaniach zmieniają się podług różnych okoliczności. Zdarza się więc, że w cnocie to, co ze względu na jedną okoliczność jest krańcem, ze względu na inne okoliczności jest umiarem dzięki zgodności z rozumem, jak to widzimy na przykładzie wielkoduszności i wielmożności. Jeśli bowiem bierzemy pod uwagę bezwzględną wielkość tego, do czego zmierza człowiek wielkoduszny lub wielmożny, nazwiemy to skrajnością; jeśli zaś ujmujemy to ze względu na inne okoliczności, stwierdzimy w tym umiar z tego powodu, że cnota dąży do tego podług prawideł rozumu, a więc tam, gdzie trzeba, wtedy, kiedy trzeba, po to, po co trzeba. Nadmiar zaś zachodzi wtedy n gdy się dąży do tej skrajności wtedy, gdy nie trzeba, albo gdzie nie trzeba, lub po to, po co nie trzeba. Niedomiar wreszcie ma miejsce, jeśli do tej skrajności nie dąży się tam, gdzie trzeba lub kiedy trzeba. W tym znaczeniu Filozof mówi [334)], że człowiek wielkoduszny odznacza się pewną skrajnością w wielkości dzięki temu, że zachowuje umiar tak jak należy.

3. To, cośmy powiedzieli o wielkoduszności, ważne jest także dla dziewictwa i ubóstwa. Dziewictwo bowiem powstrzymuje od wszelkich czynności płciowych, a ubóstwo od wszelkich bogactw po to, po co należy i tak jak należy, a mianowicie dla żywota wiecznego i podług przykazania Bożego. Jeśliby zaś ktoś zachowywał dziewictwo lub ubóstwo tak jak nie należy, np. z powodu jakiegoś niedozwolonego zabobonu albo dla próżnej chwały, wówczas byłoby to przesadą. Gdyby wreszcie ktoś nie zachowywał go tak jak należy i gdy należy, grzeszyłby brakiem, np. przekraczając ślub dziewictwa lub ubóstwa.

Artykuł 2

CZY UMIAR W CNOCIE OBYCZAJOWEJ JEST RZECZOWY, CZY ROZUMOWY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że umiar w cnocie obyczajowej jest rzeczowy, a nie rozumowy, gdyż:

1. Dobroć cnoty obyczajowej polega na zachowaniu środka. Dobro zaś jest w samych rzeczach, jak uczy Arystoteles [335)]. A więc umiar w cnocie obyczajowej jest rzeczowy.

2. Rozum jest władzą poznawczą. Cnota obyczajowa zaś nie polega na środku poznawczym, lecz raczej na złotym środku (umiarze) w działaniach i czynnościach. A więc cnota obyczajowa polega na umiarze rzeczowym, a nie rozumowym.

3. Środek w proporcji arytmetycznej czy geometrycznej jest rzeczowy. Otóż umiar w sprawiedliwości polega właśnie na złotym środku podług proporcji arytmetycznej i geometrycznej. A więc umiar w cnocie obyczajowej jest rzeczowy, a nie rozumowy.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa [336)], „cnota obyczajowa polega na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum”.

Odpowiedź. Umiar rozumu można dwojako rozumieć: 1) w stosunku do samej czynności rozumu sprowadzając ją do średniej miary; w tym znaczeniu, cnota obyczajowa, doskonaląc nie czynności rozumu, ale czynności pożądawcze, nie polega na umiarze rozumu; 2) w stosunku do tego, co rozum ustanawia w danej materii. Otóż w tym znaczeniu umiar cnoty obyczajowej jest rozumowy, gdyż tego rodzaju cnota polega na zgodności z dobrze nastawionym rozumem.

Niekiedy jednak umiar rozumowy utożsamia się z umiarem rzeczowym, i wówczas umiar cnoty obyczajowej jest rzeczowy. Zachodzi to w sprawiedliwości. Kiedy indziej zaś umiar rozumu nie jest rzeczowy, ale zależy od stosunku danej czynności lub uczucia do nas. W ten sposób dzieje się we wszystkich innych cnotach obyczajowych, a to dlatego, że sprawiedliwość odnosi się do działań w stosunku do rzeczy zewnętrznych, w których słuszność należy ujmować zasadniczo i bezwzględnie, jak to już widzieliśmy uprzednio [337)]. Dlatego też umiar rozumu w sprawiedliwości utożsamia się z umiarem rzeczowym, gdyż sprawiedliwość oddaje każdemu co mu się należy, ani mniej ani więcej. Inne zaś cnoty obyczajowe dotyczą wewnętrznych uczuć, których prawość nie jest jednakowa u wszystkich, gdyż różni różnie się do nich odnoszą. Dlatego też prawość rozumu w uczuciach należy ujmować ze względu na nas, którzy doznajemy tych uczuć.

Rozwiązanie trudności. Powyższa odpowiedź stanowi rozwiązanie trudności, gdyż dwie pierwsze odnoszą się do umiaru w samej czynności rozumu, a trzecia dotyczy umiaru w sprawiedliwości.

Artykuł 3

CZY CNOTY UMYSŁOWE POLEGAJĄ NA UMIARZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty umysłowe nie polegają na umiarze, gdyż:

1. Cnoty obyczajowe dlatego polegają na umiarze, ponieważ zależą od zgodności z prawidłem rozumu. Cnoty zaś umysłowe są w samym rozumie i dlatego, zdaje się, nie zależą od wyższej reguły. A więc cnoty umysłowe nie polegają na umiarze.

2. Cnota umysłowa określa umiar cnoty obyczajowej, gdyż jak uczy Filozof [338)] cnota polega na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek mądry". Jeśliby więc cnota umysłowa również polegała na umiarze, jakaś inna cnota musiałaby jej określić właściwy dla niej umiar i tak trzeba by iść do nieskończoności.

3. Umiar zachodzi między przeciwieństwami, jak udowodnił Filozof [339)]. W umyśle zaś nie ma przeciwieństw, lecz zachodzi tylko równoczesne zrozumienie przeciwieństw, takich jak biel i czerń, zdrowie i choroba. A więc w cnotach umysłowych nie ma umiaru.

Ale z drugiej strony sztuka jest cnotą umysłową, a jednak polega na umiarze, jak zaznacza Arystoteles [340)]. A więc także cnota umysłowa polega na umiarze.

Odpowiedź. Dobro polega na umiarze zależnie od zgodności danej rzeczy z prawidłem lub miarą, którą można przekroczyć lub jej nie dorównać. Cnota zaś umysłowa, podobnie jak i obyczajowa, odnosi się do dobra. Zależnie więc od tego, jak się ma stosunek dobra cnoty umysłowej do miary, tak się ma również do umiaru rozumu. Otóż dobrem cnoty umysłowej jest prawda i to prawda bezwzględna w dziedzinie cnót teoretycznych n oraz prawda polegająca na zgodności z należycie nastawionym pożądaniem w dziedzinie cnót praktycznych.

Miarą prawdy w naszym umyśle, bezwzględnie ujętej, jest sama rzecz, gdyż ona właśnie jest miarą dla naszego umysłu, jak uczy Filozof [341)]. Nasz bowiem pogląd, czy zdanie jest lub nie jest prawdziwe, zależy od tego, czy rzecz jest lub nie jest. Tak więc dobro cnoty teoretycznej polega na pewnym środku, czyli umiarze, zależnie od tego, czy wyraża, że jest to, co rzeczywiście jest, lub że nie ma tego, czego rzeczywiście nie ma. Na tym bowiem polega istota prawdy. Nadmiar w niej polega na fałszywym twierdzeniu, a więc, że jest ton czego w rzeczywistości nie ma. Niedomiar zaś polega na fałszywym przeczeniu, że nie ma tego, co w rzeczywistości jest.

Natomiast prawda praktycznej cnoty umysłowej zależy wprawdzie od rzeczy, która jest jego miarą, i w tym znaczeniu umiar w niej polega również na zgodności z rzeczywistością; ale z drugiej strony ta właśnie prawda umysłu praktycznego jest miarą i regułą pożądania. Dlatego umiar cnoty obyczajowej oraz roztropności utożsamia się, gdyż jest nim prawość rozumu. Ale umiar ten jest w roztropności, jako w cnocie, która reguluje i mierzy, a w cnocie obyczajowej, jako w cnocie regulowanej i podlegającej mierze. Podobnie nadmiar i niedomiar różnie zachodzi w jednym i drugim wypadku.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota umysłowa ma również swą miarę, jak widzieliśmy w osnowie. Od zgodności z tą miarą zależy jej umiar.

2. Nie trzeba iść do nieskończoności w cnotach, gdyż miarą i regułą cnoty umysłowej nie jest inny rodzaj cnoty, lecz rzecz sama.

3. Rzeczy przeciwne nie mają przeciwieństwa w naszym umyśle, który ujmuje je pod tym samym kątem widzenia. Niemniej w umyśle zachodzi przeciwieństwo między twierdzeniem a przeczeniem, gdyż są to rzeczy przeciwne, jak uczy Arystoteles [342)]. Chociaż bowiem między bytem a niebytem zachodzi nie przeciwieństwo, ale sprzeczność w samych rzeczach, niemniej nasza myśl jedno i drugie ujmuje jako coś pozytywnego. Chociaż więc „być" i „nie być" to wyrażenia oznaczające przedmioty sprzeczne, niemniej pogląd, że np. dobro jest dobrem, jest przeciwny poglądowi, że dobro nie jest dobrem. Otóż między tego rodzaju przeciwieństwami znajduje się cnota umysłowa.

Artykuł 4

CZY CNOTY TEOLOGICZNE POLEGAJĄ NA UMIARZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty teologiczne polegają na umiarze, gdyż:

1. Dobro wszystkich innych cnót polega na umiarze. Lecz cnoty teologiczne przewyższają dobrocią wszystkie inne cnoty. A więc tym bardziej przewyższają je w umiarze.

2. Umiar cnoty umysłowej polega na tym, że rzeczywistość jest miarą dla naszego umysłu, umiar cnót obyczajowych polega na tym, że rozum reguluje pożądanie. Lecz cnota teologiczna doskonali zarówno umysł jak i pożądanie. A więc polega na umiarze.

3. Nadzieja, cnota teologiczna, jest w pośrodku między rozpaczą a zuchwałością. Podobnie wiara jest w pośrodku między przeciwnymi herezjami, jak zauważył Boecjusz [343)] np. nasze wyznawanie, że w Chrystusie jest jedna Osoba a dwie natury, jest w pośrodku między herezją Nestoriusza, który przyjmował w Chrystusie dwie osoby i dwie natury, a herezją Eutychesa, który przyjmował w Nim jedną tylko osobę i jedną naturę. A więc cnota teologiczna polega na środku, czyli na umiarze.

Ale z drugiej strony wszędzie, gdzie cnota polega na umiarze, zachodzą grzechy przez nadmiar i niedomiar. Lecz w stosunku do Boga, który jest przedmiotem cnoty teologicznej, nie można zgrzeszyć przez nadmiar, gdyż Pismo św. mówi (Ekli. 43, 33): „Błogosławcie Pana, wywyższajcie go, ile będziecie mogli, bo większy jest nad wszelką chwałę". A więc cnota teologiczna nie polega na umiarze.

Odpowiedź. Umiar cnoty polega na jej zgodności z regułą czy miarą, którą człowiekowi zdarza się naruszać albo przez nadmiar albo przez niedomiar. Cnota teologiczna zaś ma dwojaką miarę: jedna opiera się na samym pojęciu tej cnoty, i w tym znaczeniu sam Bóg jest miarą i regułą cnoty teologicznej, gdyż prawda Boża jest miarą naszej wiary, dobroć Jego jest miarą naszej miłości, a wielkość Jego wszechmocy i łaskawości jest miarą naszej nadziei. Miara ta przewyższa wszelką ludzką zdolność i dlatego człowiek nigdy nie potrafi tak kochać Boga, jak powinien,

ani wierzyć w Niego czy mieć w Nim nadzieję tyle, ile powinien. Tym bardziej niemożliwy jest tu nadmiar.

Dlatego dobro takiej cnoty nie polega na umiarze. Drugą regułę lub miarę cnoty teologicznej bierzemy z naszej strony bo chociaż nie potrafimy zwracać się do Boga tyle, ile powinniśmy, niemniej mamy obowiązek zwracać się do Niego w miarę naszych możliwości przez wiarę, nadzieję i miłość. Dlatego przygodnie w cnocie teologicznej z naszej strony możemy mówić o umiarze i krańcowości.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobroć cnót umysłowych i obyczajowych polega na umiarze przez zgodność z regułą czy miarą, którą zdarza się nam przekroczyć, co zasadniczo nie zdarza się w cnocie teologicznej.

2. Cnoty umysłowe i obyczajowe doskonalą nasz umysł i nasze pożądanie, stosując się do stworzonej reguły i miary; cnoty teologiczne zaś, stosując się do niestworzonej miary i reguły. Nie ma więc tu podobieństwa.

3. Nadzieja jest pomiędzy zuchwałością a rozpaczą z naszej strony, gdyż zuchwałość to oczekiwanie od Boga dobra, które przechodzi możliwości warunków, w jakich żyjemy, a rozpacz to brak nadziei w stosunku do tego, czego stosownie do warunków naszego życia możemy się spodziewać. Nie może być jednak nadmiar nadziei ze względu na Boga, którego dobroć jest nieskończona. Podobnie wiara jest w pośrodku między przeciwnymi sobie herezjami nie ze względu na przedmiot, jakim jest Bóg, w którego nie można nadmiernie wierzyć, ale ze względu na to, że poglądy ludzkie są pośród przeciwnych sobie mniemań.

ZAGADNIENIE 65
O ZWIĄZKU MIĘDZY CNOTAMI

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań:
1. Czy cnoty obyczajowe są nawzajem powiązane?
2. Czy cnoty obyczajowe mogą być bez miłości?
3. Czy miłość może być bez cnót obyczajowych?
4. Czy wiara i nadzieja może być bez miłości?
5. Czy miłość może być bez wiary i nadziei?

Artykuł 1

CZY CNOTY OBYCZAJOWE SĄ NAWZAJEM POWIĄZANE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma koniecznego związku między cnotami obyczajowymi, gdyż:

1. Cnoty obyczajowe zdobywamy przez ćwiczenie się w ich czynnościach. Otóż człowiek może się ćwiczyć w jednej cnocie, nie ćwicząc się w innych. A więc jedna cnota obyczajowa może być bez innych.

2. Wielmożność i wielkoduszność to cnoty obyczajowe. Otóż bez tych dwóch cnót można mieć inne cnoty obyczajowe, gdyż, jak mówi Filozof [344)], biedak nie może

być wielmożnym choć może mieć inne cnoty, podobnie: „kto zasługuje na rzeczy małe i uważa się też za godnego tych rzeczy, jest umiarkowany, ale nie wielkoduszny, gdyż uzasadniona wielkoduszność łączy się z wielkością”. A więc jedna cnota obyczajowa może być bez innych.

3. Jak cnoty obyczajowe doskonalą pożądanie, tak umysłowe doskonalą umysł. Lecz między cnotami umysłowymi nie ma związku, bo ktoś może mieć jedną wiedzę, nie mając innej. A więc także między cnotami obyczajowymi nie ma związku.

4. Związek między cnotami obyczajowymi mógłby opierać się jedynie na roztropności. Ale ta podstawa nie wystarczy, by istniał związek między cnotami obyczajowymi. Ktoś bowiem może być roztropny w stosunku do czynności jednej cnoty, nie mając roztropności w innych sprawach, podobnie jak ktoś może być artystą w jednej dziedzinie sztuki, nie będąc nim w innej. Roztropność zaś jest należytą umiejętnością postępowania. A więc nie jest konieczne, by cnoty obyczajowe posiadały związek między sobą.

Ale z drugiej strony, podług św. Ambrożego [345)], cnoty powiązane są jak ogniwa łańcucha, tak że kto jedną ma, posiada też inne, a św. Augustyn dodaje [l346)], że cnoty ducha ludzkiego są nierozdzielne. Podobnie św. Grzegorz uczy [347)], że jedna cnota bez innych albo w ogóle jest niemożliwa albo jest niedoskonała. Zresztą nawet Cycero [348)] mówi, że jeśli komuś brak jednej cnoty, nie ma także żadnej innej.

Odpowiedź. Cnota obyczajowa może być doskonała i niedoskonała. Niedoskonała cnota obyczajowa to pewna, istniejąca w nas skłonność, do wykonania czynu, należącego do jakiegoś rodzaju dóbr, bez względu na to, czy skłonność ta jest nam wrodzona, czy nabyta wskutek przyzwyczajenia. Otóż w tym znaczeniu cnoty obyczajowe nie mają między sobą związku. Niektórzy bowiem wskutek wrodzonego usposobienia lub nawyku skłonni są do hojności, ale nie do miłości. Natomiast doskonała cnota obyczajowa to sprawność, nakłaniająca do dobrego zrobienia dobrych uczynków. Otóż cnoty obyczajowe, wzięte w tym znaczeniu, są nawzajem powiązane, jak sądzą prawie wszyscy teologowie, podając dwa powody, różnie przytaczane zależnie od poglądów na różnice pomiędzy cnotami kardynalnymi.

Niektórzy bowiem uważają cnoty kardynalne za ogólne warunki cnót, sądząc np. że zaradność należy do roztropności, prawość do sprawiedliwości, opanowanie do umiarkowania, siła woli do męstwa, w jakiejkolwiek materii. Z tego względu konieczny jest związek między tymi cnotami, gdyż siła woli nie zasługuje na miano cnoty n jeśli nie jest opanowana, sprawiedliwa, roztropna. Podobnie gdy chodzi o inne cnoty. Ten dowód związku między cnotami przytacza św. Grzegorz [349)], ucząc, że cnoty rozłączone nie mogą być z istoty swej doskonałe, gdyż nie ma prawdziwej roztropności, jeśli nie jest sprawiedliwa, umiarkowana i mężna. Podobnie mówi o innych cnotach. Tę samą naukę głosi także św. Augustyn [350)].

Inni zaś wyodrębniają powyższe cnoty podług ich materii (tworzywa). Z tego względu Arystoteles [351)] dowodzi istnienia związku między nimi na tej podstawie, że nie ma cnoty obyczajowej bez roztropności, jak już widzieliśmy [352)], gdyż ich właściwością jest robienie należytego wyboru, do którego nie wystarczy sama skłonność do należytego celu, lecz niezbędne jest również dobranie odpowiednich środkow do tego celu, a to jest zadaniem roztropności, która rozważa te środki, osądza je i rozkazuje ich zastosowanie. Podobnie niemożliwa jest roztropność bez cnót

obyczajowych, gdyż jest należytą umiejętnością postępowania, której źródłem są zasady będące celami postępowania. Podobnie więc jak wiedza teoretyczna jest niemożliwa bez pojętności zasad, tak też roztropność jest niemożliwa bez cnót obyczajowych. Związek więc cnót obyczajowych nie ulega wątpliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Niektóre cnoty obyczajowe doskonalą człowieka w jakimkolwiek byłby stanie, czyli w stosunku do wszelkich czynności, których potrzeba nastręcza się w życiu każdego człowieka. Dlatego trzeba, by człowiek ćwiczył się równocześnie w materii wszystkich cnót obyczajowych. Jeśli zaś przez dobre działanie ćwiczy się we wszystkich cnotach, zdobędzie sprawności wszystkich cnót obyczajowych. Jeśli zaś przez dobre uczynki ćwiczy się dobrze w jednej materii, a nie w innych, np. w dobrym opanowaniu gniewu, a nie w opanowaniu pożądliwości, wówczas zdobędzie sprawność w ujarzmianiu gniewu, która jednak nie będzie cnotą, wskutek braku roztropności z powodu nieopanowania pożądliwości, psującej roztropność. Podobnie wrodzone skłonności nie są doskonałymi cnotami, jeśli im brakuje roztropności. Niektóre jednak cnoty obyczajowe doskonalą człowieka w wyższym stanie, np. wielkoduszność i wielmożność. Ponieważ zaś materia tych cnót na ogół nie nastręcza się każdemu, ktoś może posiadać inne cnoty uczynkowo (aktualnie), nie posiadając uczynkowo sprawności tych dwóch cnót, gdy chodzi oczywiście o cnoty nabyte. Zdobywszy jednak inne cnoty, posiada także owe, tzn. wielmożność i wielkoduszność, w najbliższej możności. Kiedy bowiem ktoś dzięki ćwiczeniu zdobędzie cnotę hojności w przeciętnych wydatkach, jeśli przytrafi mu się zdobyć wiele pieniędzy, za niewielkim ćwiczeniem osiągnie cnotę wielmożności, podobnie jak geometra niewielkim wysiłkiem zdobywa wiedzę o jakimś twierdzeniu, którego przedtem nie znał. Jeśli bowiem ktoś posiada coś w najbliższej możności, mówimy o nim, że to już ma w pogotowiu.

2. Rozwiązanie powyższej trudności zawiera się w odpowiedzi na trudność poprzednią.

3. Cnoty umysłowe odnoszą się do różnych przedmiotów nie podporządkowanych sobie, jak to bywa w różnych rodzajach wiedzy i sztuk. Nie ma między nimi związku, jaki zachodzi w cnotach obyczajowych, odnoszących się do uczuć i działań, które oczywiście są sobie wzajemnie podporządkowane. Wszystkie bowiem uczucia, pochodząc z pewnych pierwszych wzruszeń, a mianowicie miłości lub nienawiści, mają swój kres w innych uczuciach, a mianowicie w przyjemnościach i w przykrościach. Podobnie działania, stanowiące tworzywo cnoty obyczajowej, są powiązane między sobą, a także z uczuciami. Dlatego całe tworzywo cnót obyczajowych podpada pod jeden gatunek roztropności. Wszystkie także przedmioty umysłowe pozostają w pewnym stosunku do pierwszych zasad. Z tego względu wszystkie cnoty umysłowe zależą od pojętności pierwszych zasad, podobnie jak roztropność od cnót obyczajowych. Ogólne zaś zasady, do których odnosi się pojętność, nie zależą od wniosków, do których odnoszą się inne cnoty umysłowe, podczas gdy cnoty obyczajowe zależą od roztropności, gdyż pożądanie wpływa poniekąd na rozum, a rozum na pożądanie, jak to już widzieliśmy [353)].

4. Roztropność stanowi zasadę tego, do czego skłaniają cnoty obyczajowe, w przeciwieństwie do dzieł sztuki, które w stosunku do niej nie są zasadami, lecz jedynie stanowią jej tworzywo. Jasne zaś, że chociaż rozum może być dobrze nastawiony w

jednej materii, a nie w innej, nigdy jednak nie będzie tego należytego nastawienia rozumu, gdy zachodzi niedomaganie w stosunku do zasad. Podobnie kto błądzi w stosunku do zasady, że całość jest większa od swej części, nie może posiąść wiedzy o geometrii, gdyż byłby daleki od prawdy w wielu następnych wnioskach. Nadto czynności są sobie wzajemnie podporządkowane w przeciwieństwie do dzieł sztuki. Dlatego brak roztropności w stosunku do jednej dziedziny czynności spowodowałby jej brak także w innych dziedzinach, co nie zachodzi w dziełach sztuki.

Artykuł 2

CZY CNOTY OBYCZAJOWE MOGĄ BYĆ BEZ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe mogą być bez miłości, gdyż:

1. Czytamy u Prospera [354)], że każda cnota z wyjątkiem miłości, może być wspólną dobrym i złym, miłość zaś może być tylko w dobrych. A więc inne cnoty mogą być bez miłości.

2. Cnoty obyczajowe zdobywamy przy pomocy czynności. Miłość zaś jedynie Bóg wlewa do duszy naszej, zgodnie ze słowami Pawła Apostoła (Rzym. 5, 5): „Miłość Boża jest rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”. A więc inne cnoty są możliwe bez miłości.

3. Pomiędzy cnotami obyczajowymi istnieje związek, gdyż zależą od roztropności. Miłość zaś nie zależy od roztropności, gdyż ją przewyższa zgodnie ze słowami Pisma św. (Ef. 3, 19). „Byśmy mogli poznać przewyższającą wiedzę miłość Chrystusową”. A więc cnoty obyczajowe nie są związane z miłością, lecz mogą być bez niej.

Ale z. drugiej strony czytamy w Piśmie św. (1 Jan 3, 14): „Kto nie miłuje, trwa w śmierci”. Cnoty zaś doskonalą życie duchowe, bo dzięki nim należycie żyjemy, jak uczy św. Augustyn [355)]. A więc nie mogą istnieć bez ukochania miłości.

Odpowiedź. Cnoty obyczajowe, wytwarzające dobre uczynki w stosunku do celu, przewyższającego przyrodzone zdolności człowieka, można zdobyć przy pomocy naszych czynności. Cnoty, w ten sposób zdobyte, mogą istnieć bez miłości, zachodzą bowiem także u wielu pogan. Ale cnoty urzeczywistniające dobro w stosunku do ostatecznego celu nadprzyrodzonego, są tak doskonałymi i prawdziwymi cnotami, że nie można ich zdobyć czynnościami ludzkimi, gdyż tylko Bóg może wlać je do serc naszych. Tego rodzaju cnoty obyczajowe nie mogą być bez miłości. Widzieliśmy zaś [356)], że inne cnoty obyczajowe nie mogą istnieć bez roztropności, roztropność zaś nie może istnieć bez cnót obyczajowych, gdyż cnoty te sprawiają, że człowiek jest dobrze ustosunkowany do niektórych celów, które stanowią podstawę dla roztropności. Należyte zaś pojęcie roztropności o wiele więcej wymaga, by człowiek był dobrze ustosunkowany do ostatecznego celu przez miłość, aniżeli w stosunku do innych celów przy pomocy cnót obyczajowych. Podobnie w dziedzinie należytego poznania teoretycznego rozum najbardziej potrzebuje pierwszej zasady, nie dającej się udowodnić, a brzmiącej: Rzeczy sprzeczne nie mogą być razem prawdziwe. Jasne

więc, że ani roztropność wlana nie może być bez miłości, ani tym samym inne cnoty obyczajowe, które nie mogą istnieć bez roztropności.

Stąd wypływa jasny wniosek, że tylko cnoty wlane są doskonałe i tylko one zasługują na miano cnót, gdyż zasadniczo dobrze nastawiają człowieka do celu ostatecznego, podczas gdy inne cnoty, a w szczególności cnoty nabyte, są cnotami pod pewnym tylko względem, a nie zasadniczo, gdyż dobrze nastawiają człowieka w stosunku do celu ostatecznego w pewnym rodzaju czynności, ale nie do celu bezwzględnie ostatecznego. Dlatego św. Augustyn [357)],
tłumacząc słowa Pisma św. (Rzym.14, 23): „Wszystko co nie jest z wiary, jest grzechem", dodaje, że gdzie nie ma poznania prawdy, tam fałszywa jest cnota, mimo nawet dobrych obyczajów.

Rozwiązanie trudności. 1. Mowa tu o cnotach w niedoskonałym znaczeniu tego wyrazu. Jeśliby zaś brać je w pełnym znaczeniu, cnoty takie sprawiałyby, że ten kto je ma, stałby się dobry, i dlatego takie cnoty są niemożliwe u złych.

2. Chodzi tu o nabyte cnoty obyczajowe.

3. Chociaż miłość przewyższa wiedzę i roztropność, ta ostatnia jednak zależy od miłości, a tym samym zależą od niej wszystkie obyczajowe cnoty wlane.

Artykuł 3

CZY MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ BEZ CNÓT OBYCZAJOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można mieć miłość bez innych cnót obyczajowych, gdyż:

1. Jeśli do czegoś wystarczy jedna rzecz, niepotrzebne są inne rzeczy. Otóż sama miłość wystarczy do spełnienia wszystkich uczynków cnoty, zgodnie ze słowami Pisma św. (1 Kor.13, 4): „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest..." A więc, gdy się ma miłość, inne cnoty są zbędne.

2. Kto posiada sprawność cnoty, z łatwością wykonuje jej uczynki, które też sprawiają mu zadowolenie, gdyż to jest znakiem posiadania sprawności. Otóż wielu posiada miłość, nie mając grzechu śmiertelnego, a jednak odczuwa trudności w spełnianiu uczynków cnotliwych, ani te same w sobie nie sprawiają im zadowolenia, lecz podobają się najwyżej ze względu na samą miłość. A więc wielu posiada miłość, nie mając innych cnót.

3. Miłość jest u wszystkich świętych. Natomiast byli święci, którzy nie mieli pewnych cnót, gdyż podług Bedy [358)], bardziej upokarzają się z powodu nie posiadanych aniżeli chwalą się posiadanymi. A więc nie jest rzeczą konieczną, by kto posiada miłość, posiadał także wszystkie cnoty obyczajowe.

Ale z drugiej strony miłość wypełnia całe prawo, podług św. Pawła (Rzym. 13, 8): „Kto miłuje bliźniego, Zakon wypełnił". Lecz nie można wypełnić całego prawa, jeśli się nie posiada wszystkich cnót obyczajowych, gdyż prawo to przykazuje spełniać uczynki wszystkich cnót. A więc kto posiada miłość, ten ma wszystkie cnoty obyczajowe. Podobnie mówi św. Augustyn [359)], że miłość zawiera w sobie wszystkie cnoty kardynalne.

Odpowiedź. Bóg wraz z miłością wlewa do duszy wszystkie cnoty obyczajowe, a to dlatego, że niemniej doskonale działa w dziełach łaski, aniżeli w dziełach natury; w tych ostatnich zaś władze, zdolne do wytwarzania pewnych dzieł, są wyposażone we wszystko co jest konieczne do ich spełnienia, np. zwierzęta wyposażone są w narządy, którymi mogą wykonywać wszystkie czynności, do których są zdolne. Otóż miłość, zwracając człowieka ku ostatecznemu celowi, jest zasadą wszystkich dobrych uczynków, jakie można mu podporządkować. Potrzeba więc, by wraz z miłością zostały wlane wszystkie cnoty obyczajowe, przy których pomocy człowiek spełnia poszczególne rodzaje dobrych uczynków. Tak więc, jest jasne, że cnoty obyczajowe wlane są między sobą powiązane nie tylko przez roztropność, ale także przez miłość. Kto więc utraci miłość wskutek grzechu śmiertelnego, traci wszystkie cnoty obyczajowe.

Rozwiązanie trudności. 1. By czynność niższej władzy była doskonała, niezbędna jest doskonałość nie tylko wyższej, ale także niższej władzy, bo chociażby główny czynnik sprawczy działał należycie, działanie nie będzie doskonałe, jeśli narzędzie, którym się posługuje, nie zostanie należycie przysposobione. Dlatego do dobrego wykonywania tych czynności, które są potrzebne do osiągnięcia celu, nie tylko konieczna jest cnota, doskonaląca człowieka w stosunku do celu ostatecznego, ale nadto niezbędne są cnoty, które by go dobrze usprawniły w stosunku do środków, gdyż cnota doskonaląca nas w stosunku do celu jest zasadniczą i stanowi siłę poruszającą wobec tych rzeczy, które służą do osiągnięcia celu. Tak więc wraz z miłością niezbędne są inne cnoty obyczajowe.

2. Bywa, że ktoś mimo posiadanej sprawności doznaje trudności w działaniu i wskutek tego nie odczuwa zadowolenia i przyjemności w uczynku z powodu jakiejś zewnętrznej przeszkody. Np. mimo posiadanej wiedzy, ktoś może doznawać trudności w zrozumieniu jakiegoś zagadnienia z powodu senności lub choroby. Podobnie mimo sprawności cnót obyczajowych wlanych, doznajemy trudności w działaniu z powodu przeciwnych im przysposobień, będących pozostałościami z poprzednich czynności. Trudności te nie zachodzą w takim stopniu w nabytych cnotach obyczajowych, gdyż przez wykonywanie czynności, którymi je zdobywamy, usuwa się przeciwne im przysposobienia.

3. Niektórzy święci nie mieli pewnych cnót w tym znaczeniu, że doznawali trudności w spełnianiu ich uczynków mimo posiadania sprawności wszystkich cnót.

Artykuł 4

CZY WIARA I NADZIEJA MOŻE BYĆ BEZ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wiara i nadzieja nie może być bez miłości, gdyż:

1. Cnoty teologiczne mają większą godność niż cnoty obyczajowe, choćby nawet wlane, a te nie mogą być bez miłości. A więc tym bardziej wiara i nadzieja.

2. Według św. Augustyna [360)], nikt nie wierzy, jeśli nie chce. Lecz miłość jest w woli, jako jej doskonałość. A więc wiara nie może być bez miłości.

3. Św. Augustyn również uczy [361)], że nie można kochać bez nadziei. Lecz kochanie jest miłością. A więc nadzieja nie może być bez miłości.

Ale z drugiej strony powiada Glossa [362)], że wiara rodzi nadzieję, nadzieja zaś miłość. Lecz ton co rodzi coś, jest przed tym, co się z niego rodzi i może być bez niego. A więc wiara może być bez nadziei, nadzieja zaś bez miłości.

Odpowiedź. Wiarę i nadzieję, podobnie jak i cnoty obyczajowe można ujmować dwojako: 1) ze względu na ich zapoczątkowanie i 2) ze względu na ich stan doskonały jako cnót. Skoro bowiem cnota służy do spełnienia dobrego czynu, doskonałość jej wynika z jej możności spełniania doskonałych czynów, tak by to, co się czyni, było dobre; ale nadto, by dobrze to uczynić, gdyż w przeciwnym razie nie byłby to czyn doskonale dobry, ani też sprawność, będąca źródłem takiego czynu, nie byłaby doskonałą cnotą. Np. jeśli ktoś wykonuje uczynki sprawiedliwe, czyni to, co dobre, ale nie będą to uczynki doskonałej cnoty, jeśli nie będzie ich spełniał dobrze, a więc dokonując należytego wyboru dzięki roztropności. Dlatego sprawiedliwość doskonała niemożliwa jest bez roztropności.

Tak więc wiara i nadzieja mogą poniekąd być bez miłości. Zadaniem wiary bowiem jest wierzyć w Boga; wierzyć zaś to z własnej woli uznać za prawdę to, co inny mówi. Jeśli więc ktoś w niewłaściwy sposób chce, czynność wiary nie będzie doskonała. By zaś człowiek mógł dobrze chcieć, niezbędna jest miłość, doskonaląca wolę, wszelkie bowiem należyte poruszenie woli pochodzi z należytej miłości, jak to zaznacza św. Augustyn [363)]. Tak więc wiara może być bez miłości, ale wówczas nie jest cnotą doskonałą, podobnie jak umiarkowanie lub męstwo bez roztropności. Tak samo nadzieja, gdyż jej czynność to oczekiwanie przyszłej szczęśliwości od Boga. Otóż to oczekiwanie może być czynnością doskonałą, jeśli opiera się na posiadanych zasługach n które są niemożliwe bez miłości. Jeśli natomiast to oczekiwanie opiera się na zasługach, których ktoś jeszcze nie posiada, ale postanawia zdobyć je w przyszłości, wówczas jest czynnością niedoskonałą, która jest możliwa bez miłości. Tak więc wiara i nadzieja mogą być bez miłości, ale właściwie mówiąc bez miłości nie są cnotami, gdyż cnota z istoty swej wymaga nie tylko spełniania dobrych uczynków, zgodnych z nią, ale także by uczynki te spełniać dobrze, jak uczy Arystoteles w swej Etyce [364)].

Rozwiązanie trudności. 1. Cnoty obyczajowe zależą od roztropności. Nie ma zaś roztropności wlanej bez miłości, gdyż bez niej brak właściwego nastawienia do pierwszej zasady postępowania, jaką jest cel ostateczny. Wiara zaś i nadzieja w swym pojęciu nie zawierają zależności od miłości. Dlatego mogą być bez miłości, chociaż bez miłości nie mogą być cnotami.

2. Chodzi tu o wiarę, będącą doskonałą cnotą.

3. Św. Augustyn mówi tu o nadziei szczęśliwości oczekiwanej na podstawie już posiadanych zasług, a więc niemożliwej bez miłości.

Artykuł 5

CZY MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ BEZ WIARY I NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość może być bez wiary i nadziei, gdyż:

1. Miłość to kochanie Boga. Lecz Boga można kochać także w sposób przyrodzony n nie mając wiary ani nadziei co do przyszłej szczęśliwości. A więc miłość może być bez wiary i nadziei.

2. Miłość jest korzeniem wszystkich cnót, zgodnie z wyrażeniem Pisma św. (Ef.3, 17): „W miłości wkorzenieni i ugruntowani". Lecz korzeń może być niekiedy bez gałęzi. A więc miłość może być niekiedy bez wiary, nadziei czy innych cnót.

3. W Chrystusie istniała doskonała miłość, nie było zaś wiary i nadziei, gdyż w sposób doskonały oglądał Ojca, jak to później zobaczymy [365]. A więc miłość może być bez wiary i nadziei.

Ale z drugiej strony św. Paweł Apostoł powiada (Żyd.11, 6): „Bez wiary nie podobna podobać się Bogu". Podobać się Bogu zaś można głównie przez miłość, zgodnie ze słowami Pisma św. (Przyp. 8, 17): „Ja miłuję miłujących mię". Nadto nadzieja prowadzi do miłości, a więc miłość nie może być bez wiary i nadziei.

Odpowiedź. Miłość to nie tylko ukochanie Boga, ale także pewna przyjaźń z Nim; przyjaźń zaś dodaje do ukochania wzajemność w kochaniu, jak uczy Filozof [366]. Że tak właśnie jest, świadczy Ewangelia (1 Jan 4, 16): „Bóg jest miłością, a kto mieszka wmiłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim" Św. Paweł zaś dodaje (1 Kor.1, 9): „Wierny jest Bóg, przez którego wezwani jesteście do towarzystwa Syna Jego Jezusa Chrystusa Pana naszego". To zaś towarzystwo człowieka z Bogiem, polegające na pewnym zażyłym obcowaniu z Nim, zaczyna się w obecnym życiu przez łaskę, a dokona się w pełni w wiecznej chwale. Jedno zaś i drugie jest przedmiotem naszej wiary i nadziei. Podobnie więc jak niemożliwa jest przyjaźń z kimś, komu się nie wierzy lub nie ufa w możliwość towarzystwa i zażyłego obcowania z nim, tak niemożliwa jest przyjaźń z Bogiem, na której polega miłość, jeśli się nie wierzy w towarzystwo i obcowanie człowieka z Bogiem oraz nie ufa w to obcowanie. Tak więc miłość w żaden sposób nie może być bez wiary i nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość nie jest jakimkolwiek ukochaniem Boga, lecz ukochaniem Go jako przedmiotu szczęśliwości, do której zwraca nas wiara i nadzieja.

2. Miłość jest korzeniem wiary i nadziei, nadając im doskonałość cnoty. Lecz wiara i nadzieja z istoty swej suponuje miłość. Tak więc miłość bez nich jest niemożliwa.

3. W Chrystusie nie było wiary i nadziei z powodu zawartej w nich niedoskonałości, gdyż w miejsce wiary miał On bezpośrednie widzenie Istoty Bożej, a zamiast nadziei posiadał jej pełne urzeczywistnienie.

ZAGADNIENIE 66
O RÓWNOŚCI CNÓT

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:
1. Czy cnota może być mniejsza lub większa?
2. Czy wszystkie cnoty istniejące w tym samym człowieku są równe?
3. Porównanie cnót obyczajowych do umysłowych.
4. Porównanie cnót obyczajowych między sobą.
5. Porównanie cnót umysłowych między sobą.
6. Porównanie cnót teologicznych między sobą.

Artykuł 1

CZY CNOTA MOŻE BYĆ WIĘKSZA LUB MNIEJSZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnota nie może być większa lub mniejsza, gdyż:

1. Powiedziano w Księdze Objawienia (21, 16), że boki świętego miasta Jeruzalem są równe. Otóż boki te oznaczają cnoty. Skoro więc wszystkie cnoty są równe, jedna z nich nie może być większa od innych.

2. To, co jest najwyższe, nie może być mniejsze lub większe. Lecz cnota polega na czymś najwyższym, gdyż jest ostateczną doskonałością władzy jak uczy Filozof. Św. Augustyn zaś dodaje [367)], że cnoty są najwyższym dobrem, którym nikt nie może źle posługiwać się. A więc cnota nie może być większa lub mniejsza.

3. Wielkość skutku mierzy się wielkością przyczyny sprawczej. Lecz cnoty doskonałe są nam wlane przez Boga, którego moc jest jednakowa i nieskończona. A więc jedna cnota nie może być większa od innej.

Ale z drugiej strony gdziekolwiek może być wzrost i wielka obfitość, tam możliwa jest nierówność. Lecz w cnotach zachodzi wzrost i obfitość, skoro Chrystus powiedział (Mt. 5, 20): „Jeśli sprawiedliwość wasza nie będzie więcej obfitować aniżeli doktorów i faryzeuszów, nie wnijdziecie do królestwa Bożego”. Nadto Pismo św. mówi (Przyp. 15, 5): „w obfitej sprawiedliwości jest moc największa”. A więc jedna cnota może być większa lub mniejsza.

Odpowiedź. Dwojako można rozumieć pytanie, czy jedna cnota jest większa od drugiej:

1. W odniesieniu do cnót gatunkowo różnych i w tym znaczeniu nie ulega wątpliwości, że jedna cnota jest większa od drugiej, gdyż zawsze przyczyna jest mocniejsza od swego skutku; skutek zaś jest tym potężniejszy, im bliższy jest przyczyny. Widzieliśmy zaś [368)], że rozum jest korzeniem i przyczyną dobra ludzkiego. Dlatego roztropność doskonaląca rozum jest pod względem dobroci wyższą od cnót obyczajowych, doskonalących siły pożądawcze, uczestniczące w rozumie. Z tego względu jedna cnota jest lepsza od drugiej w miarę jak bardziej zbliża się do rozumu. Dlatego także sprawiedliwość, która doskonali wolę, jest wyższa od innych cnót obyczajowych, a męstwo, doskonalące popęd zdobywczy (siłę gniewliwą), jest wyższe

od umiarkowania, jakie doskonali popęd do przyjemności (siłę pożądliwą), który mniej uczestniczy w rozumie, jak to zaznacza Filozof [369)].

2. Pytanie O równość cnót można rozumieć także w odniesieniu do cnót, należących do tego samego gatunku. W tym znaczeniu, zgodnie z tym, cośmy widzieli poprzednio[370)], mówiąc o natężeniu sprawności, dwojako można rozumieć, że cnota jest większa lub mniejsza: ze względu na nią samą i ze względu na uczestnictwo w niej ze strony jej podmiotu. W pierwszym wypadku wielkość sprawności zależy od zakresu, na który się rozciąga. Ktokolwiek bowiem ma jakąś cnotę, np. umiarkowanie, posiada ją w stosunku do wszystkiego na co się rozciąga. Inaczej jest w wiedzy oraz w sztuce. Nie każdy bowiem gramatyk wie wszystko, co w gramatyce się zawiera. Dlatego słusznie powiedzieli stoicy, jak donosi Symplicjusz [371)], że cnota nie może być większa lub mniejsza na podobieństwo wiedzy lub sztuki, gdyż polega na tym, co najwyższe. Jeśli natomiast cnotę ujmujemy ze strony podmiotu uczestniczącego w niej, wówczas należy przyznać, że cnota może być większa lub mniejsza: już to w miarę upływu czasu w tym samym człowieku, już to w różnych ludziach. Do osiągnięcia bowiem umiaru cnoty podług należytego nastawienia rozumu jedni ludzie są lepiej przysposobieni niż inni, już to z powodu nawyku, już to wskutek lepszego przysposobienia samej natury, już to ze względu na większą bystrość rozumu, albo także dzięki darowi łaski, dawanej każdemu „wedle miary daru Chrystusowego” (Ef. 4, 7). Pod tym względem niedomagało mniemanie stoików, którzy sądzili, że nikt nie jest cnotliwy, jeśli w najwyższym stopniu nie jest przysposobiony do cnoty. Cnota bowiem nie wymaga osiągnięcia umiaru rozumu w czymś niepodzielnym, jak sądzili stoicy, ale w przybliżeniu do złotego środka, jak uczy Arystoteles [372)]. Zresztą nawet ten sam niepodzielny punkt jedni mogą osiągnąć szybciej niż inni, jak to widać u łuczników, celujących do pewnego punktu.

Rozwiązanie trudności. 1. Równość ta nie zależy od wielkości bezwzględnej, ale współmiernej, gdyż wszystkie cnoty rosną w człowieku współmiernie, jak to zobaczymy w następnym artykule.

2. Ostateczna doskonałość cnoty może być większa lub mniejsza w wyżej opisany sposób, gdyż nie polega na czymś niepodzielnym.

3. Bóg nie działa z konieczności natury, lecz według porządku swej mądrości, która udziela ludziom różnej miary cnoty n zgodnie ze słowami Pisma św. (Ef. 4, 7): „Każdemu z nas dana została łaska wedle miary daru Chrystusowego”.

Artykuł 2

CZY WSZYSTKIE CNOTY ISTNIEJĄCE W TYM SAMYM CZŁOWIEKU, SĄ SOBIE RÓWNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wszystkie cnoty, istniejące w tym samym człowieku, nie mają równego natężenia, gdyż:

1. Apostoł mówi (1 Kor.7, 7): „Każdy ma własny dar od Boga, jeden taki, a drugi inny”. Otóż nie zachodziłoby ton gdyby wszystkie cnoty, które Bóg wlewa do serc naszych, każdy w równy sposób posiadał. A więc wszystkie cnoty nie są równe w jednym i tym samym człowieku.

2. Jeśliby wszystkie cnoty miały równe natężenie w tym samym człowieku, wówczas ktokolwiek przewyższałby drugiego jedną cnotą, przewyższałby go równocześnie wszystkimi cnotami, a to jest oczywiście fałszem, gdyż różnych świętych wysławiamy z powodu różnych cnót, np. Abrahama za wiarę, Mojżesza za łaskawość, Hioba za cierpliwość. Dlatego też w hymnie o każdym Wyznawcy śpiewamy, że nie znaleziono, który by podobnie jak on zachował prawo Najwyższego, gdyż każdy celował szczególniej w jakiejś cnocie. Nie wszystkie więc cnoty są równe w tym samym człowieku.

3. Jeśliby natężenie wszystkich cnót było równe, wówczas im większe byłoby to natężenie sprawności, z tym większą przyjemnością i ochoczością człowiek wykonywałby jej czynności. Lecz wiadomo z doświadczenia, że ten sam człowiek z większą przyjemnością i ochoczością spełnia uczynek jednej cnoty aniżeli drugiej. A więc nie wszystkie cnoty są równe w tym samym człowieku.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna [373)], równi męstwem, są także równi roztropnością i umiarkowaniem. A tak by nie było, jeśliby wszystkie cnoty tego samego człowieka nie były równe. A więc wszystkie cnoty są równe w tym samym człowieku.

Odpowiedź. Wielkość cnoty można ujmować, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule, już to ze względu na jej gatunek - i pod tym względem nie ma wątpliwości, że jedna cnota człowieka może być wyższą od drugiej, np. miłość od wiary i nadziei; już to ze względu na współmierność natężenia w danym człowieku. Otóż pod tym względem wszystkie cnoty są równe równością proporcji, w miarę jak współmiernie rosną w człowieku, podobnie jak palce u rąk, choć nie są równe wielkością, niemniej są równe współmiernością, skoro współmiernie rosną.

Tego rodzaju równość należy w ten sam sposób rozumieć jak i związek między cnotami, gdyż równość to także pewien związek cnót w odniesieniu do wielkości. Widzieliśmy zaś poprzednio [374)], że dwojako można ujmować przyczynę związku między cnotami: ci, którzy cztery cnoty kardynalne uważają za ogólne warunki wszystkich cnót, sądzą, że każda z nich zawiera się w pozostałych w jakiejkolwiek materii. Stąd cnoty w danej materii tylko wtedy byłyby równe, jeśliby zachodziła równość pomiędzy owymi warunkami. Tę przyczynę równości cnót wymienia św. Augustyn [375)], twierdząc, że jeśliby jacyś ludzie byli równi męstwem, ale nie roztropnością, wówczas męstwo nie byłoby roztropne, przynajmniej u niektórych z nich, a tym samym nie mieliby także równego męstwa, skoro męstwo niektórych pośród nich byłoby roztropniejsze. Podobnie z innymi cnotami.

Natomiast ci, którzy przyczynę związku między cnotami widzą w określonej materii, sądzą, że roztropność jest podstawą związku cnót obyczajowych, a miłość jest więzią cnót wlanych. Natomiast skłonność do cnoty zależy od podmiotu. Tak samo roztropność jest podstawą równości cnót ze względu na to, co jest istotnościowe (formalne) w każdej cnocie obyczajowej. Skoro bowiem rozum jest w równym stopniu doskonały w tym samym człowieku, w każdej materii cnót właściwy umiar rozumu musi być współmierny. Gdy zaś chodzi o to, co jest czynnikiem materialnym w cnocie (jej tworzywem), a mianowicie o skłonność do czynu cnotliwego, wówczas ten sam człowiek może być bardziej ochoczy, by spełniać uczynki tej, a nie innej cnoty, już to z natury, już to z powodu nawyku, już to wskutek daru łaski.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Apostoła należy rozumieć o darmo danych darach łaski Bożej, które nie wszystkim przysługują, ani też nie są równe w jednym i tym samym człowieku. Można je także rozumieć w odniesieniu do miary łaski uświęcającej ze względu na to, że jedni więcej od drugich obfitują we wszystkie cnoty z powodu większej roztropności lub także miłości, która jest więzią wszystkich cnót wlanych.

2. Jednego świętego wysławiamy z powodu jednej cnoty, a drugiego z powodu innej ze względu na wybitniejszą ochoczość do uczynków danej cnoty niż do drugiej.

3. Rozwiązanie tej trudności jest takie samo.

Artykuł 3

CZY CNOTY OBYCZAJOWE SĄ WYŻSZE OD UMYSŁOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe są wyższe od umysłowych, gdyż:

1. Co jest bardziej konieczne i trwalsze, jest lepsze. Lecz cnoty obyczajowe są trwalsze od nauk, które są cnotami umysłu. Są również bardziej konieczne w życiu ludzkim. A więc są wyższe od cnót umysłowych.

2. Cnota z istoty swej czyni dobrym tego, kto ją posiada. Otóż cnoty obyczajowe sprawiają to, umysłowe zaś nie, z wyjątkiem jednej tylko roztropności. A więc cnoty obyczajowe są lepsze od umysłowych.

3. Cel jest wyższy od środków. Lecz podług Arystotelesa [376)], cnota obyczajowa sprawia właściwe zamierzenie celu, roztropność zaś należyty wybór środków do celu. A więc cnota obyczajowa jest wyższa od roztropności, będącej cnotą umysłową.

Ale z drugiej strony cnota obyczajowa usprawnia władzę psychiczną, mającą tylko uczestnictwo w rozumie, cnota zaś umysłowa doskonali władzę, która z istoty swej jest rozumna, jak uczy Arystoteles [377)]. A więc cnota umysłowa jest szlachetniejsza od obyczajowej.

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś może być większe lub mniejsze: bezwzględnie i pod pewnym względem. Zdarza się bowiem, że coś jest lepsze bezwzględnie, np. uprawiać filozofię niż bogacić się, ale pod pewnym względem nie jest lepsze, np. dla człowieka znajdującego się w nędzy. Otóż coś ma jakąś cechę bezwzględnie, jeśli ją ma z natury swego gatunku. Cnota zaś swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięcza przedmiotowi, jak to już widzieliśmy [378)]. Dlatego, mówiąc bezwzględnie, ta cnota jest szlachetniejsza, która ma szlachetniejszy przedmiot. Nie ulega zaś wątpliwości, że przedmiot rozumu jest szlachetniejszy niż przedmiot pożądania. Rozum bowiem ujmuje swój przedmiot ogólnie, pożądanie zaś dąży do rzeczy, których istnienie jest szczególne. Dlatego, bezwzględnie mówiąc, cnoty umysłowe, doskonalące rozum, są szlachetniejsze od cnót obyczajowych, doskonalących pożądanie.

Natomiast ze względu na czynność, cnota obyczajowa, właśnie dlatego, że doskonali pożądanie, poruszające inne władze psychiczne do działania, jest szlachetniejsza. Ponieważ zaś coś jest cnotą dlatego, że jest źródłem czynności, skoro

jest doskonałością władzy, dlatego cecha cnotliwości bardziej przysługuje cnotom obyczajowym niż cnotom umysłowym, chociaż cnoty umysłowe, mówiąc bezwzględnie, są szlachetniejszymi sprawnościami.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnoty obyczajowe są trwalsze niż umysłowe wskutek urzeczywistniania ich w bieżącym życiu ogółu ludzi. Niemniej jest rzeczą jasną, że przedmioty nauk, jako konieczne i niezmienne, są trwalsze niż przedmioty cnót obyczajowych, będące poszczególnymi czynnościami. Z tego zaś powodu, że cnoty obyczajowe są bardziej konieczne w życiu ludzkim, nie wynika, że są one bezwzględnie szlachetniejsze, lecz jedynie pod tym względem. Owszem, teoretyczne cnoty umysłowe dlatego właśnie, że nie są podporządkowane czemuś innemu, na sposób użytecznego środka w stosunku do celu, mają wyższą godność, gdyż przez nie poniekąd zaczyna się w nas szczęśliwość, która polega na oglądaniu prawdy, jak już widzieliśmy [379)].

2. Mówiąc bezwzględnie, dzięki cnotom obyczajowym człowiek jest dobry, a nie dzięki cnotom umysłowym, gdyż pożądanie pobudza do działania inne władze psychiczne. Ale to dowodzi tylko tyle, że cnota obyczajowa jest pod pewnym względem lepsza.

3. Roztropność nie tylko kieruje cnotami obyczajowymi przy wyborze środków, ale także przy wyznaczaniu celów. Celem zaś każdej cnoty obyczajowej jest osiągnięcie właściwego umiaru w danej materii. Otóż należyta roztropność wyznacza właśnie ów umiar.

Artykuł 4

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST CNOTĄ GŁÓWNĄ POMIĘDZY CNOTAMI OBYCZAJOWYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość nie jest główną cnotą obyczajową, gdyż:

1. Większą jest rzeczą dać komuś coś ze swego niż oddać komuś coś, co mu się należy. Otóż pierwsze zadanie należy do hojności, a drugie do sprawiedliwości. A więc hojność jest większą cnotą niż sprawiedliwość.

2. W każdym rodzaju to jest największe, co jest w nim najdoskonalsze. Otóż podług Pisma św. (Jak. 1, 4): „Cierpliwość ma doskonałe uczynki”. A więc cierpliwość jest większą cnotą niż sprawiedliwość.

3. Wielkoduszność, jak uczy Arystoteles [380)], dokonuje tego, co wielkie we wszystkich cnotach, a więc czyni wielką nawet samą sprawiedliwość. Jest więc większą od sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa [381)], sprawiedliwość jest najjaśniejszą cnotą.

Odpowiedź. Cnota, ze względu na swój gatunek, może być większa lub mniejsza bezwzględnie lub pod pewnym względem. Bezwzględnie ta cnota jest większa, w której bardziej jaśnieje dobro rozumu, jak to już widzieliśmy [382)]. Pod tym kątem widzenia sprawiedliwość, jako bliższa rozumowi, przewyższa wszystkie cnoty

obyczajowe. Wynika to zarówno z jej przedmiotu jak i jej podmiotu, którym jest pożądanie rozumne. Ze względu na przedmiot czyli materię cnoty, gdyż sprawiedliwość odnosi się do działań, przy pomocy których wprowadza ład nie tylko w samym człowieku, ale także w stosunku do innych ludzi. Dlatego sprawiedliwość jest najjaśniejszą spośród cnót, jak się wyraża Filozof. pośród innych zaś cnót obyczajowych tym więcej w jakiejś cnocie jaśnieje dobro rozumu, w im większych rzeczach pożądanie jest uległe rozumowi. Największym zaś dobrem człowieka jest życie, gdyż wszystkie inne dobra od niego zależą. Dlatego męstwo, które poddaje rozumowi pożądanie rzeczy, odnoszących się do śmierci i życia, zajmuje pierwsze miejsce pomiędzy cnotami obyczajowymi, jakie dotyczą uczuć; niemniej jest podporządkowane sprawiedliwości. Stąd Filozof powiedział [383)], że z konieczności te cnoty są największe, które więcej niż inne najbardziej zasługują na cześć, skoro cnota jest siłą dobroczynną. Sprawiedliwych i mężnych najbardziej się czci. Męstwo jest pożyteczne podczas wojny, sprawiedliwość zaś podczas wojny i pokoju.

Po męstwie drugie miejsce ma umiarkowanie, poddające rozumowi pożądanie tych rzeczy, które służą bezpośrednio życiu jednostki lub gatunku, a więc pokarmu oraz przyjemności płciowych. Dlatego te trzy cnoty wraz z roztropnością nazywają się głównymi także ze względu na ich godność.

Natomiast pod pewnym względem jakaś cnota jest większa, v miarę jak stanowi oparcie lub ozdobę cnoty głównej. Podobnie jestestwo jest bezwzględnie wyższe godnością niż przypadłość; pewne jednak przypadłości pod pewnym względem mają większą godność niż jestestwo (substancja), w miarę jak ją przygodnie doskonalą.

Rozwiązanie trudności. 1. Uczynki cnoty hojności należy oprzeć na uczynkach sprawiedliwości, gdyż jak mówi Arystoteles, gdy ktoś nie daje tego, co jego, nie spełnia uczynku hojności [384)]. Hojność więc jest niemożliwa bez sprawiedliwości, odróżniającej swoje od cudzego. Sprawiedliwość zaś może być bez hojności. Dlatego w ujęciu bezwzględnym sprawiedliwość jest większą cnotą od hojności, gdyż ma ogólniejszy zakres i stanowi podstawę hojności; hojność zaś jest większa pod pewnym względem, gdyż stanowi ozdobę i uzupełnienie sprawiedliwości.

2. Cierpliwość ma doskonałe uczynki w znoszeniu zła, wykluczającym nie tylko niesprawiedliwą zemstę, jakiej zabrania również sprawiedliwość; nie tylko nienawiść, bo to czyni także miłość, i nie tylko gniew, gdyż to sprawia łagodność, ale nadto nieuporządkowany smutek, który jest korzeniem i zemsty, i nienawiści, i gniewu. Cierpliwość jednak nie jest bezwzględnie doskonalszą od innych cnót, gdyż męstwo wytrzymuje nie tylko przykrości bez niepokoju, jak to czyni cierpliwość, ale w razie potrzeby naraża się na nie. Dlatego ktokolwiek jest mężny, ten jest także cierpliwy n ale nie odwrotnie, gdyż cierpliwość jest pewnego rodzaju częścią męstwa.

3. Wielkoduszność jest niemożliwa bez uprzedniego istnienia innych cnót, jak uczy Filozof [385)]. Stanowi więc jakby ich ozdobę. Jest więc większą od wszystkich innych, ale nie bezwzględnie.

Artykuł 5

CZY MĄDROŚĆ JEST NAJWIĘKSZĄ POŚRÓD CNÓT UMYSŁOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że mądrość nie jest największą pośród cnót umysłowych, gdyż:

1. Ten, kto rozkazuje, jest większy od tego, komu rozkazuje. Lecz wydaje się, że roztropność rozkazuje mądrości, gdyż podług Arystotelesa [386)] polityka orzeka, które nauki należy w państwie uprawiać, których kto ma się uczyć i w jakiej mierze. Polityka zaś jest częścią roztropności. Mądrość więc jako nauka jest niższą od roztropności.

2. Cnota z istoty swej zwraca człowieka ku szczęśliwości, gdyż jest przysposobieniem tego, co jest doskonałe, w stosunku do tego, co jest najlepsze, jak się wyraża Filozof [387)]. Lecz roztropność jest należytą umiejętnością postępowania, prowadzącą człowieka do szczęśliwości, podczas gdy mądrość nie zajmuje się czynnościami ludzkimi, którymi osiąga się szczęśliwość. A więc roztropność jest większą cnotą niż mądrość.

3. Poznanie tym jest większe im jest doskonalsze. Lecz nasze poznanie spraw ludzkich, którymi zajmuje się wiedza, jest doskonalsze niż poznanie spraw Boskich, którymi zajmuje się mądrość, gdyż, jak mówi św. Augustyn [388)], sprawy te są niepojęte, zgodnie ze słowami Pisma św. (Hiob. 36, 26): „Oto Bóg wielki, przewyższający mądrość naszą”. A więc wiedza jest wyższą cnotą niż mądrość.

4. Poznanie zasad jest ważniejsze niż poznanie wniosków. Lecz mądrość podobnie jak inne nauki wysnuwa wnioski z pierwszych zasad myślenia, które są przedmiotem pojętności. A więc pojętność jest większą cnotą niż mądrość.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa [389)], mądrość jest głową wszystkich cnót.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy [390)], gatunkowa wielkość cnoty zależy od przedmiotu. Otóż przedmiot mądrości wznosi się ponad wszystkie przedmioty cnót umysłowych, gdyż obejmuje najwyższą przyczynę, jaką jest Bóg. Ponieważ zaś w świetle przyczyn oceniamy skutki, a w świetle wyższych przyczyn osądzamy przyczyny niższe, dlatego mądrość wydaje sąd o wszystkich cnotach umysłowych i porządkuje je jak architekt budowlę.

Rozwiązanie trudności. 1. Skoro roztropność odnosi się do spraw ludzkich, a mądrość do przyczyny najwyższej, to jasną jest rzeczą, że roztropność nie jest większą cnotą od mądrości, chyba w założeniu, że pośród wszystkich jestestw na świecie człowiek jest największym. Dlatego zgodnie z Filozofem [391)] trzeba uznać, że roztropność nie rozkazuje mądrości, lecz raczej odwrotnie, gdyż jak mówi Apostoł (1 Kor. 2,15): „Duchowny rozsądza wszystko, a sam od nikogo nie jest sądzony”. Roztropność bowiem nie może się mieszać do spraw najwyższych, którymi zajmuje się mądrość, lecz rozkazuje w sprawach, służących mądrości, a mianowicie w tym, jak ludzie powinni dochodzić do mądrości. Tak więc roztropność jest sługą mądrości, wprowadza do niej, gotuje jej drogę, jak odźwierny królowi.

2. Roztropność zajmuje się tym, co prowadzi do szczęśliwości. Lecz mądrość rozważa sam przedmiot szczęś1iwościn a więc najwyższy byt poznawalny. Jeśliby to rozważanie mądrości w stosunku do jej przedmiotu było doskonałe, wówczas doskonała szczęśliwość polegałaby na działaniu mądrości. Ponieważ jednak uczynki mądrości w tym życiu są niedoskonałe w stosunku do jej przedmiotu, a mianowicie Boga, dlatego działanie mądrości jest poniekąd zapoczątkowaniem przyszłej szczęśliwości i uczestnictwem w niej. Tak więc mądrość jest bliższa szczęśliwości niż roztropność.

3. Podług Filozofa, jedna wiadomość jest wyższą od drugiej ze względu albo na przedmiot albo na pewność. Jeśli więc przedmioty wiedzy są równe w dobroci i godności, ta wiedza będzie wyższa, która odznacza się większą pewnością. Niemniej wiedza o rzeczach wyższych i ważniejszych, choćby mniejszą cieszyła się pewnością, jest cenniejszą aniżeli wiedza, odznaczająca się większą pewnością, ale odnosząca się do rzeczy niższych. Dlatego podług Filozofa [392)], wielką jest rzeczą poznać sprawy niebieskie, choćby przy pomocy dowodów słabych, stwierdzających tylko prawdopodobieństwo. Tenże Myśliciel mówi gdzie indziej [393)], że milszą jest rzeczą poznać choćby niewiele, ale w dziedzinie spraw wyższych, aniżeli poznać wiele rzeczy mało ważnych. Mądrość zaś, do której należy poznanie Boga, w obecnym życiu nie może przysługiwać człowiekowi w sposób doskonały, jako jego własność, bo to jest przywilejem samego Boga, jak twierdzi Arystoteles [394)]. Niemniej ta odrobina wiedzy, jaką możemy dzięki mądrości mieć o Bogu, jest wyższa od wszelkiego innego poznania.

4. Prawda i poznanie pierwszych, nie dających się udowodnić zasad, zależy od zrozumienia wyrazów. Gdy bowiem zrozumiemy, czym jest całość i czym jest część, od razu poznajemy, że wszelka całość jest większa od swej części. Otóż zadaniem mądrości jest zrozumieć pojęcie bytu i niebytu, całości i części, oraz wszystkich właściwości bytu, wyrażonych w tego rodzaju zasadach przy pomocy wyrazów. Byt bowiem jest powszechnym i właściwym skutkiem najwyższej przyczyny, a mianowicie Boga. Dlatego mądrość nie tylko posługuje się zasadami nie dającymi się udowodnić, stanowiącymi przedmiot pojętności i podstawę do wysnuwania wniosków także w innych rodzajach wiedzy, ale nadto osądza je i broni ich, rozprawiając z tymi, którzy im przeczą. Tak więc mądrość jest wyższą cnotą niż pojętność.

Artykuł 6

CZY MIŁOŚĆ JEST NAJWIĘKSZĄ CNOTĄ TEOLOGICZNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest największą pośród cnót teologicznych, gdyż:

1. Wiara doskonali umysł, a nadzieja i miłość siłę pożądawczą. Wiara więc ma się tak do nadziei i miłości, jak cnota umysłowa do cnót obyczajowych. Lecz cnota umysłowa jest wyższa od cnoty obyczajowej. Więc wiara jest wyższą cnotą od nadziei i miłości.

2. To, co jest uzupełnieniem czegoś, jest większym od niego. Lecz nadzieja jest uzupełnieniem miłości, skoro opiera się na niej, jak stwierdza św. Augustyn [395)]. Nadto nadzieja dodaje miłości pewien zryw ku przedmiotowi umiłowanemu. A więc nadzieja

jest cnotą wyższą od miłości.

3. Przyczyna jest ważniejsza od skutku. Lecz wiara i nadzieja są przyczyną miłości, gdyż zgodnie z Glossą [396)], wiara rodzi nadzieję, a nadzieja miłość. A więc wiara i nadzieja są ważniejsze od miłości.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (1 Kor.13,13): wiara, nadzieja i miłość, „Teraz trwają te trzy rzeczy: ale z tych większa jest miłość".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy wielkość cnoty ze względu na jej gatunek zależy od przedmiotu. Ponieważ zaś wszystkie trzy cnoty teologiczne odnoszą się do Boga, jako właściwego sobie przedmiotu, nie można porównywać ich wartości podług tego, która z nich ma wyższy przedmiot, ale jedynie ze względu na to, która z nich jest bliższa swemu przedmiotowi. Otóż z tego względu miłość jest cnotą wyższą od innych. Inne bowiem cnoty z istoty swej wyrażają pewne oddalenie od przedmiotu: wiara bowiem odnosi się do rzeczy niewidzialnych, nadzieja zaś do rzeczy nieposiadanych; miłość natomiast do tego, co już się posiada, gdyż to, co jest ukochane, jest poniekąd w tym, kto kocha. Kto zaś kocha, ten podlega przyciąganiu ku zjednoczeniu się z przedmiotem ukochanym. Dlatego powiada Pismo św. (1 Jan 4,l6): „Kto mieszka w miłości n w Bogu mieszka, a Bóg w nim".

Rozwiązanie trudności. 1. Inny jest stosunek wiary i nadziei do miłości, a inny roztropności do cnót obyczajowych, a to dla dwóch powodów. Naprzód dlatego, że przedmiotem cnót teologicznych jest coś ponadludzkiego, podczas gdy przedmiotem roztropności i cnót obyczajowych są rzeczy podporządkowane człowiekowi. Otóż w odniesieniu do spraw nadludzkich miłość jest wyższa od poznania. Poznanie bowiem dokonuje się przez uobecnienie przedmiotu poznanego w podmiocie poznającym; miłość zaś przez przyciąganie podmiotu kochającego ku przedmiotowi ukochanemu. Otóż ton co jest ponadludzkie, jest szlachetniejsze samo w sobie niż przez swe uobecnienie w człowieku, bo gdy coś istnieje w czymś, jest w nim w sposób odpowiadający temu, w czym jest. Wręcz przeciwnie ma się sprawa z rzeczami, które są poniżej człowieka.

Następnie roztropność kieruje pożądaniem, które jest przedmiotem cnót obyczajowych, lecz wiara nie kieruje ruchem pożądania, zdążającym ku Bogu, który jest przedmiotem cnót teologicznych, ale jedynie ukazuje ten przedmiot. Pożądanie tego przedmiotu wznosi się ponad ludzkie poznanie, zgodnie ze słowami Pisma św. (Ef. 3, l9): „Poznać przewyższającą wiedzę miłość Chrystusową".

2. Wiara opiera się na miłości tego, co ktoś ma nadzieję osiągnąć, a więc na miłości pożądawczej, którą człowiek więcej kocha siebie niż ów przedmiot. Natomiast miłość nadprzyrodzona to miłość przyjacielska, do której prowadzi nadzieja.

3. Przyczyna doskonaląca jest wyższą od swego skutku, ale nie przyczyna, która tylko przysposabia. W przeciwnym bowiem razie gorąco byłoby ważniejsze od duszy, do której przysposabia ciało, a to jest oczywistą niedorzecznością. Tak więc wiara rodzi nadzieję, a nadzieja miłość w tym znaczeniu, że jedna przysposabia do drugiej.

ZAGADNIENIE 67
O TRWANIU CNÓT W PRZYSZŁYM ŻYCIU

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:
1. Czy cnoty obyczajowe pozostaną po śmierci w życiu przyszłym?
2. Czy pozostaną również cnoty umysłowe?
3. Czy pozostanie wiara?
4. Czy pozostanie nadzieja?
5. Czy pozostanie coś z wiary i nadziei?
6. Czy pozostanie miłość?

Artykuł 1

CZY CNOTY OBYCZAJOWE POZOSTANĄ W PRZYSZŁYM ŻYCIU PO ŚMIERCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty obyczajowe nie pozostaną w życiu przyszłym po śmierci, gdyż:

1. Ludzie w stanie wiecznej chwały będą podobni do Aniołów, jak świadczy Ewangelia (Mt.22, 30). Otóż byłoby rzeczą śmieszną przypisywać cnoty obyczajowe Aniołom. A więc także ludzie w przyszłym życiu nie będą mieli cnót obyczajowych.

2. Cnoty obyczajowe doskonalą człowieka w życiu czynnym, a tego nie będzie po śmierci, gdyż podług św. Grzegorza [397)], uczynki życia czynnego przeminą wraz ze śmiercią. A więc cnoty obyczajowe nie pozostaną po śmierci.

3. Umiarkowanie i męstwo, a więc cnoty obyczajowe, należą podług nauki Filozofa [398)], do nierozumnych sił duszy, a te ulegają zniszczeniu wraz z ciałem, gdyż są czynnościami narządów cielesnych. A więc cnoty obyczajowe nie pozostaną po śmierci.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Mądr.1,15) mówi: „sprawiedliwość wieczna jest i nieśmiertelna”.

Odpowiedź. Podług św. Augustyna [393)], Cycero odrzucał trwanie po Śmierci czterech cnót kardynalnych, przyjmując, że w życiu przyszłym ludzie będą szczęśliwi z samego poznania natury, w której nie ma niczego, co byłoby lepsze lub godniejsze kochania, gdyż chodzi o naturę, która stworzyła wszystkie inne natury. Sam św. Augustyn przyjmuje istnienie czterech cnót kardynalnych w życiu pośmiertnym, ale w inny sposób niż w tym życiu.

By to wyjaśnić, należy uprzytomnić sobie, co w tych cnotach jest istotnościowe, a co tworzywowe. Czynnikiem tworzywowym jest w nich skłonność pożądania do uczuć lub działań podług właściwej miary. Ponieważ jednak tę miarę określa rozum, dlatego porządek rozumu jest istotnościowym czynnikiem we wszystkich cnotach. Tak więc cnoty obyczajowe w życiu przyszłym nie pozostaną w odniesieniu do tego, co w nich jest materialne. W życiu przyszłym bowiem nie będzie ani pożądliwości, ani przyjemności związanych z jedzeniem i czynnościami płciowymi, ani lęku czy odwagi

w obliczu niebezpieczeństwa śmierci, ani podziału lub wymiany rzeczy, którymi posługujemy się w tym życiu.

Natomiast to, co jest istotnościowe w tych cnotach, pozostanie u błogosławionych w życiu przyszłym w sposób najdoskonalszy, gdyż rozum każdego z nich będzie najlepiej nastawiony w stosunku do ich stanu, pożądanie zaś działać będzie całkiem zgodnie z porządkiem rozumu odnośnie do tego stanu. Dlatego św. Augustyn w tymże miejscu uczy, że w tym stanie roztropność będzie bez jakiegokolwiek niebezpieczeństwa błędu, męstwo bez przykrości w znoszeniu zła, umiarkowanie bez oporu żądzy, gdyż roztropność sprawi, że nikt tam nie będzie nad Boga przekładał jakiegokolwiek dobra lub na równi go cenił; męstwo spowoduje najmocniejsze przylgnięcie do Niego, umiarkowanie uwolni od wszelkiej złej rozkoszy, sprawiedliwość wreszcie urzeczywistni pełne poddanie się Bogu, bo już w tym życiu sprawiedliwość usprawnia w poddaniu się przełożonym.

Rozwiązanie trudności. 1. Filozof mówi tu o tym, co jest tworzywem w cnotach obyczajowych, a więc o takich rzeczach jak wymiana, sprzedaż, kupno w sprawiedliwości, rzeczy straszne i niebezpieczeństwa w męstwie, nieopanowane pożądliwości w umiarkowaniu.

2. To, co należy do życia czynnego, stanowi tworzywo cnoty.

3. Dwojaki jest stan życia po Śmierci: przed zmartwychwstaniem, kiedy dusze będą oddzielone od ciał i po zmartwychwstaniu, gdy znów się połączą z ciałami. W tym drugim wypadku będą istniały nierozumne siły w narządach cielesnych tak jak obecnie. Dlatego popęd do walki będzie podmiotem męstwa, a popęd do przyjemności podmiotem umiarkowania, w miarę jak jeden i drugi będzie doskonale przysposobiony do słuchania rozumu. Natomiast przed zmartwychwstaniem sił nierozumnych uczynkowo (aktualnie) nie będzie ich w duszy, gdyż będą tylko jakby zakorzenione w istocie duszy, jak to widzieliśmy poprzednio [400)]. Dlatego cnoty obyczajowe będą wówczas również jakby zakorzenione w rozumie i woli, w których zawierają się zarodki wszystkich cnót, jak to już widzieliśmy [401)]. Ale sprawiedliwość, o której powiedziano, że jest „wieczna i nieśmiertelna” (Mądr.1,15), pozostanie także uczynkowo zarówno ze względu na podmiot, gdyż wola nie ulega zniszczeniu, jak i ze względu na podobieństwo czynów.

Artykuł 2

CZY CNOTY UMYSŁOWE POZOSTANĄ W PRZYSZŁYM ŻYCIU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty umysłowe nie pozostaną w życiu pośmiertnym, gdyż:

1. Podług Pisma św. (1 Kor. 13, 8-9) „wiedza zniweczona zostanie, bo po części tylko poznajemy”. Otóż podobnie częściowe, czyli niedoskonałe, jest nie tylko poznanie wiedzy, ale także innych cnót umysłowych, jak długo trwa obecne życie. A więc wszystkie cnoty umysłowe ustaną w życiu przyszłym.

2. Według Filozofa [402)] wiedza, jako cnota, nie łatwo podlega zmianom, gdyż traci się ją tylko wskutek jakiegoś silnego zaburzenia lub choroby. Otóż śmierć jest

największym zaburzeniem dla ciała ludzkiego. A więc ani wiedza ani inne cnoty umysłowe nie pozostaną w życiu pośmiertnym.

3. Cnoty umysłowe doskonalą umysł w dobrym spełnianiu właściwych im czynności. Ale chyba w życiu przyszłym nie będzie czynności umysłowych, skoro dusza niczego nie poznaje bez wyobrażeń, jak uczy Filozof [403]. W życiu pośmiertnym zaś wyobrażeń nie będzie, gdyż zależą od narządów cielesnych. A więc w życiu pośmiertnym nie będzie cnót umysłowych.

Ale z drugiej strony mocniejsze jest poznanie rzeczy powszechnych i koniecznych aniżeli poszczególnych i przygodnych. Otóż w życiu pośmiertnym będzie poznanie rzeczy poszczególnych i przygodnych, np. tego, co ktoś zrobił lub czego doznał, skoro podług Ewangelii (Łk. 16, 25), Abraham mówił do potępionego bogacza: „Wspomnij, że za życia twego otrzymałeś dobra, a Łazarz przeciwnie złe". A więc tym bardziej będzie poznanie rzeczy powszechnych i koniecznych, będących przedmiotem wiedzy oraz innych cnót umysłowych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy [404], niektórzy myśliciele odrzucali istnienie form poznawczych, wówczas gdy się uczynkowo (aktualnie) nie myśli; oraz zachowanie tychże form po ustaniu czynności poznawczej, za wyjątkiem sił zmysłowych, takich jak wyobraźnia i pamięć, będących funkcjami narządów cielesnych, które ulegają zniszczeniu wraz ze śmiercią ciała. Dlatego, zdaniem tych myślicieli, wiedza i każda inna cnota umysłowa nie pozostanie po śmierci ciała.

Pogląd ten sprzeciwia się zdaniu Arystotelesa [405], że umysł możnościowy jest w rzeczywistości czynny (jest w akcie), gdy staje się tym, co poznaje właśnie dlatego, że jest w możności aktualnego poznania tego przedmiotu. Sprzeciwia się także rozumowi, gdyż umysł możnościowy przyjmuje formy umysłowe w sposób niezmienny, zgodnie ze swą naturą. Dlatego umysł ten nazwano jakby przechowalnią form poznawczych.

Natomiast wyobrażenia, przy pomocy których myślimy w tym życiu, wytwarzając sobie umysłowe formy poznawcze, ulegają zniszczeniu z chwilą śmierci. Dlatego cnoty umysłowe, w których wyobrażenia pełnią rolę jakby tworzywa, z tego względu ulegają zniszczeniu wraz ze śmiercią ciała, natomiast trwają nadal ze względu na umysłowe formy poznawcze w umyśle możnościowym, gdyż formy te stanowią czynnik istotnościowy w cnotach umysłowych. Tak więc cnoty umysłowe pozostają w życiu pośmiertnym co do tego istotnościowego ich czynnika, ale nie co do ich tworzywa, podobnie jak i cnoty obyczajowe.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Apostoła należy odnieść do tego, co jest czynnikiem tworzywowym (materialnym) w wiedzy, oraz do sposobu poznania, gdyż w życiu pośmiertnym nie będzie wyobrażeń ani posługiwania się wiedzą przez zwracanie się do nich wskutek śmierci ciała.

2. Choroba niszczy sprawność wiedzy w stosunku do jej tworzywa (czynnika materialnego), a mianowicie wyobrażeń ale nie w stosunku do umysłowych form poznawczych, które są w umyśle możnościowym.

3. Dusza oddzielona od ciała po śmierci poznaje nie przez zwracanie się do wyobrażeń, ale w inny sposób, jak widzieliśmy w I części [406]. Tak więc po śmierci

wiedza pozostaje, ale nie pozostaje obecny sposób posługiwania się nią, podobnie jak to powiedzieliśmy o cnotach obyczajowych [407)].

Artykuł 3

CZY WIARA POZOSTAJE W ŻYCIU POŚMIERTNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wiara pozostaje w życiu pośmiertnym, gdyż:

1. Wiara jest cnotą wyższą od wiedzy, która zostanie po śmierci, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. A więc także wiara.

2. Pismo św. powiada (1 Kor.3, 11): „innego fundamentu nikt założyć nie może okrom tego, który założony jest, a jest nim Chrystus Jezus”, tzn. wiara w Jezusa Chrystusa. Lecz po usunięciu fundamentu nie pozostaje budynek, na nim wzniesiony. A więc jeśli w życiu pośmiertnym nie pozostanie wiara, nie pozostanie żadna inna cnota. A to jest niesłuszne twierdzenie.

3. Poznanie przez wiarę i poznanie przez chwałę różnią się tak, jak to, co niedoskonałe, od tego, co jest doskonałe. Lecz poznanie niedoskonałe może być razem z poznaniem doskonałym, podobnie jak w Aniołach jest równocześnie poznanie zasad bytu oraz samego bytu w ich własnej naturze, a w ludziach poznanie tego samego wniosku przy pomocy ścisłego dowodu oraz rozumowania opartego na prawdopodobieństwie. A więc wiara może być równocześnie z poznaniem przez chwałę.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (2 Kor.5, 6): „Dopóki jesteśmy w ciele, przebywamy na obczyźnie, daleko od Pana; przez wiarę bowiem chodzimy, a nie przez widzenie”. Błogosławieni zaś, którzy są w chwale, nie przebywają daleko od Pana, lecz są obecni z Nim. A więc wiara nie pozostaje w pośmiertnym życiu w chwale.

Odpowiedź. Przeciwieństwo jest istotnym, opartym na właściwej przyczynie powodem, że jedna rzecz wyklucza drugą, gdyż we wszelkim wykluczaniu się istnieje przeciwieństwo między twierdzeniem a przeczeniem. Otóż w niektórych rzeczach istnieje przeciwieństwo form (cech), np. w barwach między bielą a czernią; w innych zaś przeciwieństwo między doskonałością a niedoskonałością, gdy mówimy, że coś jest mniej lub więcej takie a takie, np. mniej lub więcej gorące. Ponieważ zaś doskonałość i niedoskonałość wzajemnie się wykluczają, nie mogą być równocześnie pod tym samym względem.

Trzeba jednak pamiętać, że niedoskonałość niekiedy należy do natury danej rzeczy i jej gatunku, np. brak rozumu należy do natury konia i wołu. Ponieważ zaś ta sama liczebnie rzecz nie może przejść z jednego gatunku do drugiego, dlatego po usunięciu takiej niedoskonałości, zmienia się gatunek rzeczy, np. jeśliby wół lub koń stał się rozumny. Niekiedy zaś niedoskonałość nie należy do natury gatunku, lecz jest czymś przygodnym dla jednostki z jakiejś innej przyczyny, np. gdy człowiekowi przydarzy się brak rozumu z powodu przeszkody w jego używaniu wskutek snu lub opilstwa itp. Po usunięciu takiej przeszkody, istota rzeczy pozostaje.

Otóż nie ulega wątpliwości, że niedoskonałość poznania należy do istoty wiary, gdyż jej określenie podaje, że „wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy, przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych”, jak mówi Pismo św. (Żyd.11, 1). A św. Augustyn dodaje: „Czymże jest wiara? Uznaniem rzeczy niewidzialnych” [408]. Niedoskonałością zaś poznania jest brak ujawnienia i widzenia w tym poznaniu. Tak więc niedoskonałość w poznaniu należy do natury wiary, która dlatego nie może być doskonałym poznaniem, dopóki pozostaje tą wiarą.

Z kolei należy zbadać, czy wiara może być równocześnie z poznaniem doskonałym, bo nic nie przeszkadza, by pewien rodzaj poznania niedoskonałego towarzyszył poznaniu doskonałemu. Otóż trzeba wziąć pod uwagę, że poznanie może być niedoskonałe w trojaki sposób: a) ze strony poznawalnego przedmiotu, b) ze strony środków, którymi je poznajemy, oraz c) ze strony podmiotu. a) Ze strony przedmiotu poznawalnego doskonale i niedoskonale, poznanie bytu w jego zasadach (poranne) różni się od poznania go w jego własnej naturze (wieczorne) w Aniołach. Pierwszy bowiem rodzaj poznania dokonuje się w nich przez ogląd rzeczy podług ich bytu w Słowie; drugi natomiast przez ogląd tych rzeczy podług tego ich bytu, jaki mają w swej naturze, a więc niedoskonałego w porównaniu z pierwszym. b) Ze strony środków poznania doskonałego i niedoskonałego różnica polega na tym, że pierwsze uzasadnia wnioski na podstawie ścisłego dowodu, a drugie na podstawie dowodu z prawdopodobieństwa. c) Ze strony podmiotu poznanie różni się doskonałością zależnie od tego, czy jest mniemaniem, wiarą czy też wiedzą. W pojęciu bowiem mniemania zawiera się przyjęcie jednej z dwu przeciwnych sobie możliwości, połączone jednak z obawą, że ta druga możliwość może być prawdziwa. Mniemaniu więc nie towarzyszy mocne uznanie, w przeciwieństwie do wiedzy, której to mocne uznanie towarzyszy wraz z umysłowym oglądem prawdy. Wiedza bowiem odznacza się pewnością, wypływającą ze zrozumienia zasad. Wiara zaś jest w pośrodku między mniemaniem a wiedzą: przewyższa mniemanie mocnym uznaniem, ale nie dorównuje wiedzy z braku oglądu prawdy.

Otóż nie ulega wątpliwości, że to, co doskonałe i to, co niedoskonałe, nie mogą być równocześnie pod tym samym względem, ale mogą być równocześnie w innym podmiocie. Tak więc ze strony przedmiotu: doskonałe i niedoskonałe poznanie o tym samym przedmiocie w żaden sposób nie może być równocześnie w tym samym podmiocie. Natomiast ze strony środka poznawczego oraz ze strony podmiotu poznającego jest możliwe, by poznanie doskonałe i niedoskonałe zachodziło równocześnie w tym samym podmiocie lub by dokonało się przy pomocy tego samego środka. Nic bowiem nie przeszkadza, by ten sam człowiek równocześnie i w tej samej czynności, przy pomocy tego samego środka poznawczego poznał dwie rzeczy, z których jedna jest doskonała, a druga niedoskonała, np. zdrowie i chorobę, dobro i zło. Podobnie jest rzeczą niemożliwą, by poznanie doskonałe i niedoskonałe ze strony środka poznawczego, urzeczywistniało się przy pomocy tego, samego środka, ale nic nie przeszkadza, by jedno i drugie poznanie miało ten sam przedmiot i ten sam podmiot. Wreszcie niemożliwą jest rzeczą, by poznanie doskonałe i niedoskonałe ze strony podmiotu mogło być równocześnie w tym samym podmiocie. Otóż wiara w swym pojęciu zawiera niedoskonałość ze strony podmiotu, gdyż kto wierzy, nie widzi tego w co wierzy. W pojęciu zaś szczęśliwości zawiera się doskonałość ze strony podmiotu, gdyż błogosławiony widzi ton co go uszczęśliwia, jak to poprzednio

widzieliśmy [409]. Tak więc jest jasne, że wiara nie może być równocześnie ze szczęśliwością w tym samym podmiocie.

Rozwiązanie trudności. 1. Wiara jest cnotą wyższą od wiedzy ze strony przedmiotu, gdyż przedmiotem wiary jest pierwsza Prawda. Lecz wiedza ma doskonalszy sposób poznania, który nie sprzeciwia się szczęśliwości, czyli oglądaniu Istoty Bożej, podczas gdy sposób poznania w wierze sprzeciwia się temu oglądowi.

2. Wiara jest podstawą o tyle, o ile jest poznaniem. Gdy więc poznanie będzie doskonalsze, także jego podstawa będzie doskonalsza.

3. Rozwiązanie tej trudności zawiera się w odpowiedzi.

Artykuł 4

CZY NADZIEJA ZOSTANIE PO ŚMIERCI W STANIE CHWAŁY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja zostanie po śmierci, w stanie chwały, gdyż:

1. Nadzieja lepiej doskonali pożądanie ludzkie aniżeli cnoty obyczajowe, które pozostają w przyszłym życiu, jak uczy św. Augustyn [410], a więc tym bardziej nadzieja.

2. Nadziei przeciwstawia się bojaźń, a ta pozostanie w przyszłym życiu: u błogosławionych będzie to bojaźń synowska, u potępionych bojaźń kary. A więc z tego samego powodu zostanie także nadzieja.

3. Nadzieja, podobnie jak i pragnienie, dotyczą przyszłego dobra. Lecz u błogosławionych pozostanie nadzieja przyszłego dobra zarówno w stosunku do chwały ciała, której dusze błogosławione pragną, jak i w stosunku do chwały samej duszy, w myśl słów Pisma św. (Ekli. 24, 29): „Którzy mię jedzą, jeszcze łaknąć .będą; a którzy mnie Piją, jeszcze pragnąć będą”. A Piotr Apostoł dodaje (1 Piotr 1,12): „Aniołowie wejrzeć pragną”. A więc nadzieja jest możliwa u błogosławionych w życiu przyszłym.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Rzym.8, 24): „Tego bowiem, co ktoś widzi, jakżeż się może jeszcze spodziewać?” Otóż błogosławieni widzą to, co jest przedmiotem nadziei, a mianowicie Boga. A więc nie ma u nich nadziei.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, to, co z istoty swej wyraża niedoskonałość podmiotu, nie może być w podmiocie, który doskonale posiada przeciwną doskonałość, podobnie jak ruch, który w swym pojęciu zawiera pewną niedoskonałość podmiotu, gdyż jest czynnością podmiotu istniejącego w możności, w miarę jak jest w tej możności, gdy ta możność zostanie urzeczywistniona, przestaje być ruchem; nie bieleje bowiem to, co się już stało białe. Nadzieja zaś wyraża pewien ruch ku nie posiadanemu jeszcze dobru, jak to widzieliśmy poprzednio [411]. Dlatego kiedy się będzie miało to, co było przedmiotem nadziei, nie będzie już nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Nadzieja jest wyższą od cnót obyczajowych ze względu na przedmiot, którym jest Bóg. Lecz czynności cnót obyczajowych nie sprzeciwiają się doskonałości szczęścia, tak jak czynności nadziei, gdyż cnoty

obyczajowe już nie będą miały tworzywa, które by mogło sprzeciwiać się tej doskonałości. Cnoty obyczajowe bowiem doskonalą pożądanie nie tylko w stosunku do tego, czego się jeszcze nie posiada, ale także w stosunku do tego, co się już obecnie ma.

2. Dwojaka jest bojaźń, jak to zobaczymy [412]: synowska oraz służalcza. Ta ostatnia jest bojaźnią kary, która jest niemożliwa w wiecznej chwale, gdyż nie będzie tam powodu do kary. Bojaźń synowska zaś ma dwa przejawy. czcić Boga, i pod tym względem taka bojaźń pozostanie w stanie chwały; oraz lękać się oddzielenia od Niego. Otóż w stosunku do tego drugiego przejawu nie będzie bojaźni w stanie chwały, gdyż takie oddzielenie byłoby złem. A tam nie będzie już żadnego zła, zgodnie ze słowami Pisma św. (Przyp.1, 33): „Kto mię usłucha, bez bojaźni będzie odpoczywał i zażyje obfitości, wolny od bojaźni przed złem". Bojaźń zaś przeciwstawia się nadziei ze względu na przeciwieństwo między dobrem a złem, jak to widzieliśmy uprzednio[411]. Dlatego bojaźń, która pozostanie w chwale wiecznej, nie sprzeciwia się nadziei.

U potępionych zaś bardziej może być bojaźń kary niż nadzieja chwały u błogosławionych, gdyż u pierwszych zachodzi następstwo kar, mogą więc bać się zła przyszłego, co stanowi istotę bojaźni. Natomiast chwała wieczna nie zawiera w sobie następstwa, gdyż jest uczestnictwem w wieczności, w której nie ma ani przeszłości ani przyszłości, lecz tylko teraźniejszość. Ale właściwie mówiąc, ani u potępionych nie ma bojaźni w ścisłym znaczeniu, gdyż jak widzieliśmy[414], bojaźń zawsze łączy się z jakąś nadzieją wymknięcia się ze zła, a tej nadziei potępieni nie mają, ani więc tym samym nie mają bojaźni, chyba że bojaźń rozumie się w znaczeniu każdego oczekiwania zła przyszłego.

3. U błogosławionych jest niemożliwe pragnienie chwały dla duszy, gdyż już ją mają. Jeśli więc mówimy o pragnieniu i łaknieniu u nich, mamy na myśli, że nigdy się nie znudzą. Natomiast w duszy świętej może istnieć pragnienie chwały dla ciała, ale nie nadzieja ani jako cnota teologiczna, gdyż jej przedmiotem jest Bóg, a nie jakieś dobro stworzone, ani w znaczeniu ogólnym, gdyż przedmiotem nadziei jest dobro trudne do zdobycia. Dobro zaś, które w sposób nieutracalny posiadamy, nie przedstawia się nam w postaci rzeczy trudnej. Nie jest np. ścisłe powiedzenie, że jeśli ktoś ma pieniądze, może mieć nadzieję, że kupi sobie coś, co w każdej chwili może kupić. Podobnie błogosławieni, mając już chwałę duszy, w ścisłym znaczeniu, nie mają nadziei zdobyć sobie chwałę dla ciała, ale pragną jej.

Artykuł 5

CZY COŚ Z WIARY I NADZIEI POZOSTANIE W STANIE CHWAŁY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że coś z wiary i nadziei pozostanie w stanie chwały, gdyż:

1. Gdy się usunie to, co stanowi dla jakiegoś bytu jego właściwość, pozostanie ton co jest mu wspólne z innymi bytami. Stąd powiada Filozof [415], że gdy się kogoś pozbawi rozumności, pozostanie mu życie, a gdy pozbawi się go również życia, pozostanie byt. Lecz wiara ma coś wspólnego ze szczęśliwością, a mianowicie samo

poznanie. To zaś, co jest jej właściwością, a mianowicie poznanie jakby w zwierciadle tajemnicy, ustanie. Niemniej zostanie samo poznanie wiary.

2. Wiara jest dobrem duchowym, zgodnie z nauką św. Pawła Apostoła (Ef. 1, 18): „Bóg ... oświecił oczy serca waszego w poznaniu Jego". Ale to światło jest niedoskonałe w porównaniu do światła chwały, o którym mówi Psalmista (Ps. 35,10): „W świetle Twoim ujrzymy światło". Otóż światło niedoskonałe pozostaje, gdy nastanie światło doskonałe. Wszak świeca nie zgaśnie dlatego, że zaświeciło słońce. A więc wydaje się, że światło wiary pozostanie ze światłem chwały.

3. Istota sprawności nie zatraca się, gdy usunie się jej tworzywo (materię), gdyż np. człowiek może zachować sprawność hojności, gdy straci pieniądze, nie może tylko wykonywać czynności właściwych tej cnocie. Przedmiotem zaś wiary jest Pierwsza Prawda nie oglądana. A więc gdy nastąpi widzenie Pierwszej Prawdy, ustanie wprawdzie brak oglądu, ale pozostanie sprawność wiary.

Ale z drugiej strony wiara jest sprawnością niezłożoną. To zaś, co jest niezłożone, albo w całości zatraca się albo w całości pozostaje. Skoro zaś wiara nie zostanie w całości, lecz zostanie niejako opróżniona, wobec tego zostanie w całości usunięta.

Odpowiedź. Niektórzy twierdzili, że w stanie chwały wiecznej nadzieja całkowicie ustanie; a wiara częściowo, a mianowicie ze względu na swą tajemniczość, ustanie, a częściowo pozostanie, a mianowicie ze względu na swój charakter poznawczy. Jeśli to twierdzenie będziemy rozumieli w znaczeniu dwóch różnych rzeczy co do liczby, ale tożsamych rodzajowo, wówczas trzeba je uznać za jak najbardziej prawdziwe. Wiara bowiem i widzenie w wiecznej Ojczyźnie przynależą do wspólnego rodzaju, a mianowicie tak wiara jak i to widzenie są poznaniem. Natomiast nadzieja nie należy do tego samego rodzaju co szczęśliwość, gdyż nadzieja ma się tak do radowania się szczęśliwością, jak ruch do spoczynku u swego kresu.

Natomiast jest rzeczą całkowicie niemożliwą, by to samo co do liczby poznanie, którym jest wiara, pozostało w Ojczyźnie. Kiedy bowiem usunie się różnicę gatunkową, natura rodzaju nie pozostaje tą samą co do liczby. Np. gdy usunie się różnicę stanowiącą o bieli, istota barwy nie pozostaje ta sama co do liczby tak, by ta sama co do liczby barwa raz była bielą, a kiedy indziej czernią. Stosunek bowiem rodzaju do różnicy gatunkowej nie jest taki jak stosunek materii do formy (istotności), której usunięcie nie powoduje usunięcia materii. Nie pozostaje ta sama co do liczby natura rodzaju, gdy się usunie różnicę gatunkową. Rodzaj bowiem oraz różnica gatunkowa nie są częściami gatunku, gdyż w przeciwnym razie nie można by ich orzekać o gatunku. Podobnie więc jak gatunek wyraża całość, a więc zespół złożony z materii i formy w rzeczach materialnych, tak też różnica gatunkowa wyraża całość. Podobnie rodzaj, z tym jednak zastrzeżeniem, że rodzaj wyraża całość ze względu na materię, różnica gatunkowa ze względu na istotność i wreszcie gatunek wyraża tę całość ze względu na jedno i drugie. Np. w człowieku natura zmysłowa do umysłowej ma się tak jak materia do formy. Natomiast „zwierzę" wyraża byt, który ma naturę zmysłową, „rozumność" zaś wyraża to, co ma naturę umysłową, i wreszcie „człowiek" wyraża byt, który ma naturę jedną i drugą. Tak więc te trzy rzeczy oznaczają to samo, ale nie pod tym samym kątem widzenia. Skoro więc różnica określa tylko rodzaj, jeśli się ją usunie, nie pozostanie ta sama istota rodzaju. Nie będzie np. ta sama

„zwierzęcość”, jeśli się zmieni dusza, określająca tę zwierzęcość. A zatem nie będzie to samo liczebnie poznanie, które naprzód było przez wiarę, a następnie przez bezpośrednie oglądanie. Nic więc z tego, co było w wierze, nie pozostanie w Ojczyźnie tym samym, czy było w wierze ani pod względem tożsamości liczebnej ani gatunkowej, lecz jedynie pozostanie tym samym rodzajowo.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy się usunie rozumność, „życie” nie będzie to samo co do liczby, lecz jedynie co do rodzaju.

2. Niedoskonałość światła świecy nie przeciwstawia się doskonałości światła słonecznego, gdyż jedno i drugie jest w różnych podmiotach. Lecz niedoskonałość wiary i doskonałość chwały sprzeciwiają się sobie nawzajem i odnoszą się do tego samego podmiotu. Nie mogą być przeto równocześnie, podobnie jak jasność powietrza z jego ciemnością.

3. Kto stracił pieniądze, nie stracił możliwości zdobycia ich i dlatego mimo tej utraty pozostaje w nim sprawność hojności. Natomiast w stanie chwały nie tylko ustanie przedmiot wiary, którym jest ton czego się nie widzi, ale także sama możność wierzenia wskutek trwałości szczęścia wiecznego. Pozostanie takiej sprawności byłoby zbyteczne.

Artykuł 6

CZY MIŁOŚĆ POZOSTANIE W ŻYCIU POŚMIERTNYM W CHWALE WIECZNEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie pozostanie w przyszłym życiu, gdyż:

1. Według Apostoła (1 Kor 13, 10): „Gdy przyjdzie to co doskonałe, zniszczeje to co było częściowe”, czyli to co było niedoskonałe. Lecz miłość w tym życiu jest niedoskonała. A więc ustanie z nadejściem doskonałości chwały wiecznej.

2. Przedmiot stanowi o zróżnicowaniu sprawności i uczynków. Przedmiotem zaś miłości jest dobro poznane. Skoro więc inne jest poznanie w obecnym życiu, a inne w życiu przyszłym, wydaje się, że nie będzie tam ta sama miłość co tu.

3. Rzeczy niedoskonałe, które mają tę samą istotę, mogą przez ciągły wzrost osiągnąć równość w doskonałości. Lecz miłość z tej ziemi nigdy nie może zrównać się z miłością w Ojczyźnie. A więc miłość z tej ziemi nie pozostanie w Ojczyźnie.

Ale z drugiej strony, powiada Apostoł (1 Kor. 13, 8): „Miłość nigdy nie ginie”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w trzecim artykule, kiedy niedoskonałość jakiejś rzeczy nie jest dla niej istotną, wypływającą z natury gatunku, wówczas nic nie przeszkadza, by ta sama co do liczby rzecz, która przedtem była niedoskonała, później stała się doskonałą, np. człowiek rosnąc, doskonali się, biel zwiększa swe natężenie. Otóż miłość jest pewnym ukochaniem, dla którego nie jest rzeczą istotną, by było niedoskonałe, gdyż może odnosić się do dobra obecnego i nieobecnego, widzianego i nie widzianego. Dlatego doskonałość chwały nie usunie miłości ani jej nie opróżni, lecz pozostawi ją tę samą co do liczby.

Rozwiązanie trudności. 1. Niedoskonałość miłości jest dla niej czymś przygodnym, gdyż niedoskonałość nie należy do istoty miłości. Kiedy zaś usunie się to, co jest przygodne, niemniej pozostaje istota rzeczy. Dlatego usunięcie tego, co w miłości jest niedoskonałe, nie spowoduje usunięcia samej miłości.

2. Przedmiotem miłości nie jest samo poznanie, bo gdyby tak było, miłość nasza na ziemi nie byłaby tą samą co miłość w chwale wiecznej. Przedmiotem miłości jest natomiast dobro poznane, które tu i tam jest to samo, a mianowicie Bóg.

3. Miłość na tej ziemi przez swój wzrost nie może zrównać się z miłością w Ojczyźnie z powodu różnicy w przyczynach w jednym i w drugim wypadku. Przyczyną zaś miłości jest pewne widzenie, jak stwierdza nawet Arystoteles[416]. Im doskonalej zaś Boga poznajemy, tym doskonalej Go kochamy.

ZAGADNIENIE 68
O DARACH DUCHA SWIĘTEGO

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy dary Ducha Świętego różnią się od cnót?
2. O konieczności darów.
3. Czy dary są sprawnościami?
4. Jakie są te dary i ile ich jest?
5. Czy istnieje związek między darami?
6. Czy dary pozostają w Ojczyźnie?
7. Wzajemny stosunek darów.
8. Stosunek darów do cnót.

Artykuł 1

CZY DARY RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary nie różnią się od cnót, gdyż:

1. Św. Grzegorz, tłumacząc słowa Pisma św., że Hiob miał siedem synów (Hiob. 1, 2), powiada[417], że w nas rodzi się siedem synów, gdy przez poczęcie dobrej myśli pod wpływem Ducha Świętego wytwarza się w nas siedem cnót. Na potwierdzenie tych słów przytacza słowa Pisma św. (Iz.11, 2): „I spocznie na nim duch pojętności itd.”, wyliczające siedem darów Ducha Świętego. A więc dary te są cnotami.

2. Św. Augustyn[418] tłumacząc słowa Ewangelii (Mt. 12, 45), że diabeł bierze z sobą siedem innych duchów, powiada, że w tekście tym chodzi o siedem wad, przeciwstawnych siedmiu cnotom Ducha świętego, czyli siedmiu Jego darom. Siedem zaś wad sprzeciwia się cnotom w pospolitym znaczeniu tego słowa A więc dary nie różnią się od cnót.

3. Rzeczy, którym przysługuje takie samo określenie, nie różnią się między sobą. Lecz określenie cnoty pasuje również do darów, bo przecież darem jest „dobra jakość umysłu, dzięki której dobrze się żyje” itd. Podobnie określenie darów Ducha

Świętego pasuje do cnót wlanych, wszak dar według Filozofa[419)], to udzielenie czegoś bez zwrotu. A więc cnoty i dary nie różnią się.

4. Wiele spośród wyliczonych w Piśmie św. darów należy do cnót, tak np. mądrość, umiejętność i wiedza są cnotami umysłowymi, rada należy do roztropności, pobożność do sprawiedliwości, męstwo jest również cnotą obyczajową. A więc cnoty nie różnią się od darów.

Ale z drugiej strony, podług św. Grzegorza[420)], zachodzi różnica między siedmiu darami, których obrazem, według niego, byli synowie Hioba, a trzema cnotami teologicznymi, których figurą były trzy córki tegoż Hioba. Gdzie indziej zaś św. Grzegorz[421)] odróżnia siedem darów od czterech cnót kardynalnych, które przyrównuje do czterech węgłów domu.

Odpowiedź. Nie ma żadnego przeciwieństwa między darami, a cnotami, gdy bierzemy pod uwagę samo znaczenie tych wyrazów, gdyż przez cnotę rozumie się to, co doskonali człowieka w dobrym działaniu, w pojęciu zaś daru zawiera się pojęcie przyczyny, od której coś pochodzi. Nic zaś nie przeszkadza, by to, co pochodzi od kogoś jako dar, doskonaliło człowieka do dobrego działania, zwłaszcza że, jak widzieliśmy[422)], istnieją cnoty wlane nam przez Boga. To więc nie może być podstawą odróżniania darów od cnót.

Niektórzy więc uczyli, że nie ma między nimi różnicy. Nie potrafili jednak wytłumaczyć, dlaczego tylko niektóre cnoty zwą się darami, a inne nie; oraz dlaczego pewne rzeczy zalicza się do darów, a nie do cnót.

Dlatego inni odróżniają dary od cnót, nie podają jednak właściwej przyczyny tej odrębności, a więc takiej cechy, która by przysługiwała wszystkim cnotom, ale żadnemu darowi lub odwrotnie. Otóż niektórzy teologowie biorąc pod uwagę, że pomiędzy siedmiu darami cztery należą do rozumu: mądrość, umiejętność, pojętność i rada, a trzy do pożądania: męstwo, pobożność i bogobojność, uczyli, że dary doskonalą rozum, a cnoty wolę, skoro tylko dwie cnoty odnoszą się do rozumu: wiara i roztropność, podczas gdy wszystkie inne dotyczą pożądania. Ale gdyby ta podstawa zróżnicowania była słuszna, wszystkie cnoty należałoby zaliczyć do pożądania, a wszystkie dary do rozumu.

Inni więc - opierając się na zdaniu św. Grzegorza, że Duch Święty, tworząc w uległym sobie umyśle roztropność, sprawiedliwość, męstwo, i umiarkowanie, obwarował tenże umysł siedmioma darami przeciw poszczególnym naporom pokus – uczyli, że cnoty służą do dobrego działania, a dary do opierania się pokusom. Ale i to tłumaczenie nie wystarczy, gdyż także cnoty stawiają opór pokusom, nakłaniającym człowieka do grzechu, bo każda rzecz opiera się temu, co jest jej przeciwne, jak to widać szczególniej na przykładzie miłości o której powiada Pismo św., a mianowicie Pieśń nad Pieśniami (8, 7), że „wody mnogie nie mogły ugasić miłości”.

Jeszcze inni uwzględniając, że Pismo św. mówi o darach Ducha Świętego w odniesieniu do Chrystusa, jak to widać szczególniej u Izajasza (11, 2), głosili, że cnoty zasadniczo służą do dobrego działania, a dary do upodobnienia się do Chrystusa, zwłaszcza w Jego Męce, w której te dary szczególniej zajaśniały. Lecz i to tłumaczenie nie wydaje się dostateczne, gdyż sam Pan Jezus zachęca nas, byśmy upodobnili się do Niego głównie pokorą i łagodnością, mówiąc (Mt. 11, 29): „uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca”, a także miłością, gdyż powiedział

(Jan 15n12): „Abyście się wzajemnie miłowali, jakom ja was umiłował”. Cnoty te szczególniej zajaśniały podczas Męki Chrystusa.

Wobec tego, by odróżnić dary od cnót, trzeba trzymać się sposobu, jakiego używa Pismo św., posługując się raczej wyrazem „duch” niż „dar”. Np. u Izajasza (11, 2) czytamy: „I spocznie na nim duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności”. Z tych słów jasno wynika, że dary tam wyliczone pochodzą od natchnienia Bożego, będącego pewnego rodzaju poruszeniem z zewnątrz. Należy bowiem pamiętać, że w człowieku jest dwojaki motor: wewnętrzny, którym jest rozum, oraz zewnętrzny, którym jest Bóg, jak już widzieliśmy[423)]. Zresztą mówi o tym nawet Arystoteles[424)].

Otóż jest rzeczą jasną, że cokolwiek porusza się, musi być współmierne do motoru, i na tym właśnie polega doskonałość istoty poruszanej jako poruszanej, by została tak przysposobiona, aby mogła dobrze się poruszać pod wpływem swojego motoru, czyli czynnika poruszającego. Im wyższy ów czynnik, tym doskonalszego przysposobienia potrzeba, by dostosować się do niego. Podobnie uczeń musi być doskonalej przysposobiony do zrozumienia wyższej nauki. Nie ulega zaś wątpliwości, że cnoty ludzkie doskonalą człowieka w miarę jak jest zdolny, by rozum nim kierował w jego działaniu wewnętrznym i zewnętrznym. Potrzeba więc człowiekowi wyższych doskonałości, by go przysposobiły do Bożego poruszenia. Otóż tego rodzaju doskonałości zwą się darami, nie tylko dlatego, że Bóg je wlewa do naszej duszy, ale dlatego, że przysposabiają człowieka, by chętnie był uległy natchnieniu Bożemu, jak to Izajasz mówi o sobie (Iz. 50, 5): „Pan otworzył mi ucho, a ja się nie sprzeciwiam, nie cofam się wstecz”. Filozof zaś mówi[425)], że tym, którzy działają pod wpływem natchnienia Bożego, nie należy doradzać podług rozumu ludzkiego, gdyż porusza ich lepszy motor niż rozum ludzki. Dlatego niektórzy mówią, że dary doskonalą człowieka w stosunku do wyższych dzieł, niż uczynki cnót.

Rozwiązanie trudności. 1. Tego rodzaju dary zwą się niekiedy cnotami ze względu na ogólne znaczenie cnoty. Zawierają jednak w sobie coś, co się wznosi nad ogólne znaczenie, gdyż są siłami Bożymi, doskonalącymi człowieka w stosunku do poruszenia Bożego. Dlatego Arystoteles[426)] ponad zwykłymi cnotami stawia cnoty, które zwie heroicznymi czyli Boskimi, dzięki którym człowiek staje się „mężem Bożym”.

2. Wady, sprzeciwiając się dobru rozumu, sprzeciwiają się także cnotom. W miarę jednak jak sprzeciwiają się również Bożemu natchnieniu, stanowią także przeciwieństwo do darów Ducha Świętego. To samo bowiem sprzeciwia się Bogu oraz rozumowi, którego światło pochodzi od Boga.

3. Określenie to dotyczy cnoty w ogólnym znaczeniu tego wyrazu. Jeśli chcielibyśmy zacieśnić to znaczenie do cnót, tak by nie obejmowało darów, należałoby do słów tego określenia cnoty: „dzięki której należycie się żyje” dodać, że chodzi tu o należyte życie podług prawideł rozumu. Podobnie, by odróżnić dary od cnót wlanych, można by zaznaczyć, że dary są nam dane przez Boga w odniesieniu do Jego poruszenia, by mianowicie usprawniły nas tak, żebyśmy dobrze szli za Jego natchnieniem.

4. Mądrość jest cnotą umysłową, w miarę jak opiera się na sądzie rozumu; jest zaś darem, w miarę jak działa z natchnienia Bożego. To samo należy stwierdzić o pozostałych darach.

Artykuł 2

CZY DARY SĄ KONIECZNE DO ZBAWIENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary nie są konieczne człowiekowi do zbawienia, gdyż:

1. Dary służą do osiągnięcia innej doskonałości aniżeli zwykła doskonałość cnót. Do zbawienia zaś nie jest konieczna inna doskonałość, gdyż nie podpada pod przykazanie Bożen ale tylko pod radę ewangeliczną. A więc dary nie są potrzebne człowiekowi do zbawienia.

2. Do zbawienia wystarczy, by człowiek był dobrze ustosunkowany do spraw Bożych i ludzkich. Otóż pierwsze zadanie sprawiają cnoty teologiczne, a drugie cnoty obyczajowe, które odnoszą się do spraw ludzkich. A więc dary nie są konieczne do zbawienia.

3. Podług św. Grzegorza[427)], Duch Święty udziela mądrości przeciw głupocie, pojętności przeciw tępocie, rady przeciw lekkomyślności, męstwa przeciw bojaźni, wiedzy przeciw nieznajomości, pobożności przeciw twardości serca, bogobojności przeciw pysze. Lecz wystarczającym lekarstwem na te wszystkie wady są cnoty. A więc dary nie są konieczne do zbawienia.

Ale z drugiej strony najwyższym darem zdaje się być mądrość, a najniższym bojaźń. Jedna zaś i druga jest konieczna do zbawienia, gdyż Pismo św. mówi (Mądr. 7, 28): „Żadnego bowiem Bóg nie miłuje, jeno tego, który z mądrością przebywa” oraz (Ekli. 1, 28): „Kto bez bojaźni jest, nie będzie mógł być usprawiedliwiony”. A więc także inne dary pośrednie są niezbędne do zbawienia.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, dary są pewnymi doskonałościami człowieka, usprawniającymi gon by dobrze szedł za natchnieniem Bożym. Tam więc, gdzie nie wystarczy natchnienie rozumu, niezbędne jest natchnienie Ducha Świętego i tym samym konieczny jest Jego dar.

Bóg zaś w dwojaki sposób doskonali rozum: naprzód pewną przyrodzoną doskonałością, a mianowicie światłem naturalnego rozumu, a następnie doskonałością nadprzyrodzoną za pośrednictwem cnót teologicznych. Chociaż ta druga doskonałość jest większa od pierwszej, niemniej człowiek pierwszą ma w doskonalszy sposób niż drugą, pierwszą bowiem ma niejako doskonale, drugą zaś niedoskonale, gdyż niedoskonale poznajemy i miłujemy Boga. Nie ulega zaś wątpliwości, że każde jestestwo, które doskonale posiada jakąś naturę lub istotność, czy też moc, może samo przez się dzięki niej działać, co oczywiście nie wyklucza działania Boga, który w każdej naturze i w każdej woli wewnętrznie działa. Natomiast ton co w sposób niedoskonały posiada naturę, istotność czy cnotę, nie może działać samo przez się bez wpływu czynnika zewnętrznego. Np. słońce, ponieważ jest doskonale świetliste, samo przez się może oświecać; natomiast księżyc, w którym natura światła jest w sposób niedoskonały, nie oświeca, jeśli samo nie jest oświecone. Podobnie lekarz, który

doskonale zna sztukę lekarską, sam przez się może dokonywać operacji, natomiast jego student, który nie ma jeszcze pełnego wykształcenia, nie może jej dokonywać sam przez się, ale tylko pod kierunkiem owego lekarza.

Tak więc człowiek może, idąc za sądem rozumu, wykonywać działania w tych sprawach, które podlegają rozumowi ludzkiemu, a więc w stosunku do celu przyrodzonego. Jeśli jednak i w tej dziedzinie Bóg pomaga człowiekowi przez szczególne natchnienie, będzie to skutek przeobfitej dobroci Bożej. Dlatego, podług filozofów, nie każdy, kto ma nabyte cnoty obyczajowe, posiada także cnoty heroiczne czyli Boskie. Natomiast w stosunku do ostatecznego celu nadprzyrodzonego, do którego rozum nas zwraca, w miarę jak trochę i w sposób niedoskonały jest usprawniony przez cnoty teologiczne, nie wystarczy samo działanie rozumu, jeśli mu nie towarzyszy natchnienie i poruszenie Ducha Świętego, zgodnie ze słowami św. Pawła Apostoła (Rzym. 8, 14-17): „Ci, którymi rządzi Duch Boży są synami Bożymi ... a jeśli dziećmi to i dziedzicami". Podobnie śpiewamy w Psalmie (142, l0): „Duch Twój dobry prowadzi mię do ziemi prawej", gdyż nikt nie może dojść do dziedzictwa tej ziemi błogosławionej, jeśli Duch Święty go nie poruszy i nie poprowadzi. Do osiągnięcia więc takiego celu jest niezbędne, by człowiek posiadał dary Ducha Świętego.

Rozwiązanie trudności. 1. Dary Ducha Świętego wznoszą się ponad zwyczajną doskonałość cnót, ale nie ze względu na sam rodzaj uczynków, z tego powodu, że rady przewyższają przykazania, ale ze względu na sposób działania na skutek poruszenia, jakie człowiek otrzymuje od wyższego źródła.

2. Cnoty teologiczne i obyczajowe doskonalą człowieka w stosunku do celu ostatecznego; ale nie tak, by człowiek już nie potrzebował wyższego napędu ze strony Ducha Świętego.

3. Rozum ludzki nie wszystko poznaje i nie wszystko może zarówno wtedy, gdy osiągnie doskonałość w porządku przyrodzonym, jak i wtedy, gdy cnoty teologiczne udoskonalą go. Nie potrafi więc zwyciężyć głupoty pod każdym względem ani innych wad, wspomnianych w tym zarzucie. Lecz Bóg, którego wiedzy i wszechmocy wszystko podlega, swoim wpływem ochroni nas od wszelkiej tępoty, głupoty i niewiedzy, od twardości serca itp. wad. Dlatego dary Ducha Świętego, które sprawiają, że człowiek dobrze ulega natchnieniu Bożemu, stanowią lekarstwo na te wady.

Artykuł 3

CZY DARY DUCHA ŚWIĘTEGO SĄ SPRAWNOŚCIAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary Ducha Świętego nie są sprawnościami, gdyż:

1. Sprawność jest jakością, która pozostaje w
człowieku i niełatwo się zmienia, jak uczy Filozof [428]. Lecz właściwością jedynie Chrystusa było ton że spoczęły na Nim dary Ducha Świętego, jak czytamy u

proroka Izajasza (11, 2) oraz w Ewangelii (Jan 1, 33): „Na kogo ujrzysz zstępującego i na nim pozostającego Ducha Świętego, ten jest który chrzci Duchem Świętym”. Św. Grzegorz, tłumacząc te słowa[429)], dodaje, że na wszystkich wiernych Duch Święty zstępuje, ale jedynie na Pośredniku na zawsze w sposób szczególny pozostaje. A więc dary Ducha Świętego nie są sprawnościami.

2. Dary Ducha Świętego doskonalą człowieka w stosunku do działania Ducha. Otóż kiedy człowiek pozostaje pod wpływem działania Bożego, jest w stosunku do Niego poniekąd narzędziem. Lecz sprawność nie przysługuje narzędziu, lecz głównemu Sprawcy. A więc dary Ducha Świętego nie są sprawnościami.

3. Podobnie jak dary Ducha Świętego pochodzą z natchnienia Bożego, tak też i dar proroctwa. Lecz proroctwo nie jest sprawnością, gdyż nie zawsze duch proroczy mieszka w prorokach, jak mówi św. Grzegorz[430)]. A więc także dary Ducha Świętego nie są sprawnościami.

Ale z drugiej strony oto co Pan Jezus powiedział uczniom o Duchu Świętym (Jan 14, 17). „Pośród was mieszkać będzie i w was zostanie”. Duch Święty zaś nie pozostaje w ludziach bez swych darów. A więc dary Jego pozostają w nich; nie są więc czynnościami ani doznaniami, lecz trwałymi sprawnościami.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy[431)], dary to pewne doskonałości człowieka, przysposabiające go do podążania za natchnieniem Ducha Świętego. Nie ulega zaś wątpliwości, że cnoty obyczajowe doskonalą siły pożądawcze, w miarę jak w pewnym stopniu uczestniczą w rozumie, w tym znaczeniu, że zdolne są ulegać jego rozkazom. Dary więc Ducha Świętego mają się tak do człowieka w stosunku do Ducha Świętego jak cnoty obyczajowe do siły pożądawczej w stosunku do rozumu. Otóż cnoty obyczajowe to sprawności, doskonalące siły pożądawcze do chętnego słuchania rozumu. A więc i dary Ducha Świętego są sprawnościami, doskonalącymi człowieka w chętnym słuchaniu Ducha Świętego.

Rozwiązanie trudności. 1. Trudność tę rozwiązuje w tymże miejscu sam św. Grzegorz, ucząc, że w tych darach, bez których nie można osiągnąć żywota wiecznego, Duch i zawsze pozostaje w wiernych. Natomiast w nie zawsze pozostaje. Siedem zaś darów koniecznie potrzeba do zbawienia, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Dlatego Duch Święty pozostaje w nich na zawsze u wiernych.

2. Dowód ten odnosi się do narzędzia, które nie działa czynnie, ale pozostaje jedynie biernie przedmiotem działania. Otóż człowiek nie jest takim narzędziem, lecz pozostaje pod wpływem działania Ducha Świętego, tak że sam działa na skutek swej wolnej woli.

3. Proroctwo należy do darów niekoniecznych do zbawienia, lecz służących do Objawienia się Ducha Świętego. Nie zachodzi tu więc podobieństwo.

Artykuł 4

CZY WŁAŚCIWIE SĄ WYMIENIONE DARY DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary Ducha Świętego nie są właściwie wymienione przez Proroka Izajasza (Iz. 11, 2), gdyż:

1. W tym wyliczeniu mamy cztery dary, odnoszące się do cnót umysłowych: mądrość, pojętność, umiejętność i rada, ale ani jednej w stosunku do sztuki. Jest jeden dar odnoszący się do sprawiedliwości, a mianowicie pobożność, jeden dar doskonalący męstwo, a mianowicie sam dar męstwa, ale nie ma ani jednego daru odnoszącego się do umiarkowania. A więc wyliczenie to jest niedostateczne.

2. Pobożność jest częścią sprawiedliwości. Natomiast nie ma żadnego daru w stosunku do jakiejkolwiek części męstwa, lecz jest jedynie w stosunku do samego męstwa. A więc powinien być sam dar sprawiedliwości, a nie dar pobożności.

3. Cnoty teologiczne najbardziej zwracają nas do Boga. Skoro więc dary doskonalą człowieka w stosunku do poruszeń Bożych w nim, potrzebne są jeszcze inne dary, doskonalące cnoty teologiczne.

4. Nie tylko trzeba bać się Pana Boga, ale także kochać Go, mieć w Nim nadzieję i radować się Nim Miłość zaś, nadzieja, radość to uczucia przeciwstawne bojaźni. A więc potrzebne są dary także w stosunku do tych trzech uczuć.

5. Pojętności przydano mądrość, która nią kieruje, męstwu radę, pobożności umiejętność. Należało więc przydać jakiś dar kierowniczy w stosunku do daru bojaźni. A więc wyliczenie to nie jest właściwe.

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św. (Iz. 11, 2-3), która te właśnie dary wymienia.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, dary Ducha Świętego to sprawności doskonalące człowieka w chętnym podążaniu za natchnieniem Ducha Świętego, podobnie jak cnoty obyczajowe doskonalą siły pożądawcze w słuchaniu rozumu. Podobnie zaś jak siły pożądawcze z natury swej są zdolne do ulegania rozkazom rozumu, tak wszystkie siły ludzkie z natury swej są zdolne do uległości w stosunku do poruszeń natchnienia Bożego jako najwyższej władzy. Dlatego we wszystkich siłach, które są w człowieku i mogą być źródłem czynności ludzkich, a więc zarówno w rozumie jak i we władzach pożądawczych, mogą istnieć tak cnoty jak i dary Ducha Świętego,

Rozum zaś jest źródłem czynności teoretycznych i praktycznych. Jedne i drugie odnoszą się do poznania prawdy, a mianowicie do jej odkrycia i osądu. Otóż w poznaniu prawdy dar rozumu doskonali umysł teoretyczny, dar rady zaś doskonali rozum praktyczny; dar mądrości doskonali rozum teoretyczny w należytym osądzaniu; dar umiejętności zaś doskonali rozum praktyczny w ocenie czynności, których należy dokonać. Dar pobożności doskonali siły pożądawcze w stosunku do innych i wreszcie dar męstwa doskonali nas w stosunku do siebie samych przeciw bojaźni wobec niebezpieczeństwa, zgodnie ze słowami Pisma św. (Przyp. 15, 27): „Przez bojaźń Pańską odstępuje każdy od złego” oraz (Ps. 118, 120): „Przebij bojaźnią Twoją ciało

moje, bom się bał sądów Twoich”. Jasne więc, że dary te rozciągają się na wszystko ton co stanowi zakres cnót tak umysłowych jak i obyczajowych.

Rozwiązanie trudności. 1. Dary Ducha Świętego doskonalą człowieka w tym, co się odnosi do dobrego życia, co nie wchodzi w zakres działania sztuki, która odnosi się do dzieł zewnętrznych, gdyż jest należytą umiejętnością nie postępowania, ale tworzenia, jak to już uczył Arystoteles[432)]. Ale gdy chodzi o wlanie darów do duszy przez Boga, można powiedzieć, że jest to sztuka Ducha Świętego, który jest ich głównym motorem (czyli czynnikiem poruszającym) podczas gdy ludzie są tylko Jego narzędziami wówczas, gdy ich porusza. Umiarkowaniu zaś odpowiada poniekąd dar bogobojności, gdyż podobnie jak zadaniem umiarkowania, wynikającym z jego natury, jest wyrzeczenie się złych przyjemności ze względu na dobro rozumu, tak zadaniem daru bogobojności jest wyrzeczenie się złych przyjemności z powodu bojaźni Boga.

2. Wyraz „sprawiedliwość” pochodzi od prawości, o której stanowi rozum. Przysługuje więc bardziej pojęciu cnoty niż daru. Natomiast wyraz „pobożność” (pietyzm) wyraża cześć względem Ojca i Ojczyzny. Bóg bowiem, jak uczy św. Augustyn[433)], jest Ojcem wszystkich i dlatego cześć Boża zwie się także pobożnością (pietyzmem). Słusznie więc dar, mocą którego wobec wszystkich urzeczywistniamy dobro przez cześć Bożą, zwie się pobożnością.

3. Duch Święty nie porusza ducha ludzkiego, jeśli w jakiś sposób nie jest z nim zjednoczony. Podobnie artysta nie porusza narzędzia, jeśli nie styka się z nim lub w jakiś inny sposób nie jednoczy się z nim. Otóż pierwsze zjednoczenie człowieka z Bogiem dokonuje się przez wiarę, nadzieję i miłość. Te trzy cnoty są jakby korzeniem, z którego wyrastają dary Ducha Świętego. Wszystkie więc dary należą do tych trzech cnót, jako ich pochodne.

4. Przedmiotem miłości, nadziei i radości jest dobro. Największym zaś dobrem jest Bóg. Dlatego te trzy wyrazy zostały zastosowane na oznaczenie cnót teologicznych, które jednoczą duszę z Bogiem. Przedmiotem zaś bojaźni jest zło, które w Bogu w ogóle nie ma miejsca, nie wyraża więc zjednoczenia z Bogiem, lecz raczej powstrzymanie się od pewnych spraw ze względu na cześć Bożą. Dlatego wyraz „bojaźń” nie oznacza cnoty teologicznej, ale jedynie dar, który wybitniej odciąga od zła niż cnota obyczajowa.

5. Mądrość kieruje zarówno umysłem jak i pożądaniem człowieka. Dlatego mądrości, jako czynnikowi kierowniczemu, odpowiadają dwa dary. odnośnie do umysłu dar pojętności (zwany też darem rozumu), odnośnie zaś do pożądania dar bogobojności (zwany też bojaźnią Bożą). Powodem bowiem bojaźni Boga jest głównie Jego wielkość, którą rozważa mądrość.

Artykuł 5

CZY ISTNIEJE ZWIĄZEK MIĘDZY DARAMI DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary Ducha Świętego nie są z sobą powiązane, gdyż:

1. Według Apostoła (1 Kor. 12, 8): „Jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości, a drugiemu mowa umiejętności wedle tego samego Ducha”. Lecz mądrość i umiejętność zaliczają się do darów Ducha Świętego. A więc dary te Duch Święty udziela różnym różne tak, że nie są z sobą powiązane.

2. Podług św. Augustyna[434)], bardzo wielu wiernych mających wiarę należy do ludzi nieumiejętnych. Lecz wierze towarzyszą niektóre dary, przynajmniej dar bojaźni Bożej. A więc dary nie są z sobą powiązane w tym samym człowieku.

3. Podług św. Grzegorza[435)], mniejsza jest mądrość bez pojętności; pojętność zaś jest bezużyteczna, jeśli nie opiera się na mądrości; licha jest rada, której brak dzieł męstwa, ginie męstwo jeśli nie opiera się na radzie; nie ma umiejętności, jeśli nie towarzyszy jej użyteczność pobożności, bezużyteczna jest bardzo pobożność, jeśli jest pozbawiona rozwagi roztropności. Bogobojność również bez powyższych cnót nie przyda się do żadnego dobrego czynu. Tak więc jeden dar może być bez drugiego, innymi słowy dary Ducha Świętego nie są z sobą powiązane.

Ale z drugiej strony, podług św. Grzegorza[436)]. w uczcie tej dzieci nawzajem sobie usługują. Przez dzieci zaś rozumie dary Ducha Świętego. A więc dary Ducha Świętego są ze sobą powiązane, gdyż się nawzajem karmią.

Odpowiedź. Na podstawie poprzednich rozważań, łatwo będzie poznać prawdziwą odpowiedź na to pytanie. Widzieliśmy bowiem, że cnoty obyczajowe usprawniają siły pożądawcze w poddaniu się kierownictwu rozumu. Podobnie dary doskonalą siły psychiczne w uległości na poruszenia Ducha Świętego. Lecz Duch Święty mieszka w nas przez miłość, zgodnie ze słowami Apostoła (Rzym. 5, 5): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam został dany”. Podobnie roztropność doskonali nasz rozum. Tak samo więc jak cnoty obyczajowe są z sobą powiązane w roztropności, dary Ducha Świętego są nawzajem związane w miłości, tak mianowicie, że kto posiada miłość, ma wszystkie dary Ducha Świętego, a z drugiej strony nie może mieć żadnego z tych darów bez miłości.

Rozwiązanie trudności. 1. Mądrość i umiejętność niekiedy oznaczają łaski darmo dane, wyrażające taką obfitość poznania rzeczy Bożych i ludzkich, że umożliwia pouczanie innych wiernych i odpieranie przeciwników. Otóż Apostoł mówi tu w tym znaczeniu, wspominając o mowie mądrości i umiejętności. Niekiedy jednak wyrazy te oznaczają dary Ducha Świętego i wówczas wyrażają pewne doskonałości duszy i umysłu ludzkiego usprawniające je w postępowaniu za natchnieniem Ducha Świętego w poznaniu rzeczy Bożych i ludzkich. W tym znaczeniu dary te są we wszystkich, którzy mają miłość.

2. Św. Augustyn wyjaśnia tu słowa św. Pawła, przytoczone w pierwszej trudności; ma więc na myśli umiejętność jako dar darmo dany, jak to wynika z dalszych jego słów, w których uczy, że co innego jest wiedzieć o tym, w co należy wierzyć, by osiągnąć wieczną szczęśliwość, a co innego umieć podać to tak, by pobożni z tego skorzystali, a bezbożni zostali pokonani. Otóż Apostoł używa tu wyrazu „umiejętność” w tym znaczeniu.

3. Związek między cnotami kardynalnymi polega na tym, że się wzajemnie doskonalą i w tym znaczeniu św. Grzegorz chce udowodnić ich związek na tej podstawie, że jeden dar nie może być doskonały bez drugiego. Dlatego przedtem

dodał, że poszczególne cnoty rozpadną się, jeśli jedne nie oprą się na drugich. Słowa te należy rozumieć nie w tym znaczeniu, jakoby jeden dar mógł być bez drugiego, lecz w tym, że umiejętność bez mądrości nie byłaby darem Ducha Świętego, podobnie jak umiarkowanie bez sprawiedliwości nie byłoby cnotą.

Artykuł 6

CZY DARY DUCHA ŚWIĘTEGO POZOSTANĄ W WIECZNEJ OJCZYŹNIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dary Ducha Świętego nie pozostaną w życiu pośmiertnym, gdyż:

1. Według św. Grzegorza[437)], Duch Święty siedmioma darami kształtuje umysł ludzki przeciw siedmiu pokusom. Lecz w Ojczyźnie nie będzie pokus, zgodnie ze słowami Pisma św. (Iz. 11, 9): „Nie będą szkodzić ani zabijać po wszystkiej świętej górze mojej”. A więc w Ojczyźnie nie będzie darów Ducha Świętego.

2. Dary Ducha Świętego są sprawnościami, jak już udowodniliśmy. Niepotrzebne zaś są sprawności, które nie mogą urzeczywistniać właściwych sobie czynności, jak to będzie z niektórymi darami, skoro zgodnie z nauką św. Grzegorza[438)], pojętność sprawia że rozumiemy ton co słyszymy; rada, że się lekkomyślnie nie śpieszymy; a pobożność napełnia wnętrzności naszych serc dziełami miłosierdzia. Otóż tych czynności w Ojczyźnie nie będzie. Nie będzie więc również tego rodzaju darów.

3. Niektóre z darów doskonalą człowieka w życiu kontemplacyjnym, np. mądrość i pojętność, a niektóre w życiu czynnym, jak pobożność i męstwo. Lecz życie czynne skończy się ze śmiercią, jak uczy św. Grzegorz[439)]. A więc nie wszystkie dary Ducha Świętego będą w stanie chwały.

Ale z drugiej strony, według św. Ambrożego[440)], Państwo Boże, to Niebieskie Jeruzalem, nie będzie zmywane nurtami jakiejś ziemskiej rzeki, ale Duch Święty, pochodząc ze Źródła Życia, którego odrobina potrafi nas nasycić, sprawia, iż w tych duchach niebieskich obficiej z tego źródła tryskają nurty siedmiu duchowych sił.

Odpowiedź. Dary Ducha Świętego możemy ujmować dwojako: ze względu na ich istotę, i pod tym kątem widzenia w sposób najdoskonalszy dary te będą w Ojczyźnie, jak to wynika z wyżej przytoczonych słów św. Augustyna, gdyż dary Ducha Świętego doskonalą umysł ludzki, by postępować za Jego poruszeniem, co w całej pełni urzeczywistni się w Ojczyźnie, kiedy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1Kor.l5, 28) i kiedy człowiek będzie całkowicie poddany Bogu. Po drugie dary te możemy ujmować również ze względu na ich tworzywo, w którym działają. Otóż w obecnym życiu dary te odnoszą się również do takiego tworzywa, jakiego nie będzie w stanie chwały i dlatego ustaną tam te ich zadania, jakie są związane z tym tworzywem; podobnie jak to ma miejsce z cnotami kardynalnymi, o których już mówiliśmy[441)].

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Grzegorz mówi tu o działaniu darów na tej ziemi, iż chronią nas przeciw pokusom złym. W stanie zaś chwały wiecznej, gdzie nie będzie żadnego zła, dary Ducha Świętego będą doskonaliły nas w dobrym.

2. Św. Grzegorz wymienia w poszczególnych darach Ducha Świętego to, co przeminie wraz z życiem ziemskim i to, co pozostanie w życiu przyszłym. Powiada bowiem (tamże), że mądrość napełnia umysł nadzieją i pewnością odnośnie do spraw wiecznych, przy czym nadzieja przeminie, pewność zaś pozostanie: pojętność sprawia, że przenikamy ton co słyszymy, a nasycając serce, rozświeca jego ciemności, przy czym słuch ustanie, gdyż jak mówi Pismo św. (Jer. 31, 34): „Nie będzie więcej uczył mąż bliźniego swego", ale pozostanie oświecenie serca; rada powstrzymuje lekkomyślny pośpiech, co jest konieczne w tym życiu, oraz napełnia duszę rozumnością, co jest potrzebne także w życiu przyszłym; męstwo nie boi się, co jest ważne w życiu obecnym, ale nadto żywi się ufnością, co pozostanie w przyszłości. W stosunku do umiejętności podaje jedno tylko jej zadanie, że zwycięża głód niewiedzy, co odnosi się do życia obecnego. Ale dodatek „we wnętrznościach umysłu" można przenośnie rozumieć o napełnieniu umysłu poznaniem, co może odnosić się także do życia przyszłego. O pobożności mówi, że wnętrzności serca napełnia dziełami miłosierdzia, co dosłownie biorąc może zachodzić tylko na tej ziemi. Niemniej samo ukochanie bliźnich, zawarte w treści wyrazu „wnętrzności serca" pozostanie również w stanie przyszłej chwały, w którym pobożność ta nie będzie wprawdzie dokonywać uczynków miłosierdzia, lecz współradować się będzie szczęściem innych. Wreszcie na temat bogobojności mówi, że powściąga umysł, by nie pysznił się tym, co doczesne, a co się zdarza w tym życiu, oraz wzmacnia go pokarmem nadziei rzeczy przyszłych, co się odnosi tak do życia obecnego jak i do stanu przyszłego, kiedy to wzmocnienie, które tu odnosi się do rzeczy spodziewanych, tam urzeczywistni się w rzeczach osiągniętych.

3. Dowód ten odnosi się do tworzywa, gdyż dzieła życia czynnego nie będą w przyszłym życiu stanowić materii darów, które będą urzeczywistniały swe czynności w życiu kontemplacyjnym, na jakim polega szczęśliwość.

Artykuł 7

CZY IZAJASZ WYLICZA DARY DUCHA ŚWIĘTEGO PODŁUG STOPNIA ICH GODNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Prorok Izajasz (11, 2-3) nie wylicza darów Ducha Świętego podług ich godności, gdyż:

1. To jest najważniejsze w darach, czego sam Bóg najwięcej wymaga od człowieka, a więc bojaźń. Wszak czytamy w Piśmie św. (Powt.10, 12): „A teraz, Izraelu, czegoż Pan, Bóg twój, żąda od ciebie, jeno abyś się bał Pana, Boga twego" oraz (Mal. 1, 6) : „Jeślim ja Pan, gdzież jest bojaźń moja?" A więc bojaźń, wyliczona u Izajasza na ostatnim miejscu, nie jest najniższym, ale największym darem.

2. Pobożność jest pewnym powszechnym dobrem, gdyż powiada Apostoł (1 Tym. 4, 8): „Pobożność do wszystkiego jest pożyteczna". Lecz dobro powszechne jest wyższe od dóbr poszczególnych. A więc pobożność, która została wymieniona na przedostatnim miejscu, jest najważniejszym darem.

3. Umiejętność doskonali sąd ludzki, rada zaś należy do badania. Lecz sąd jest wyższy od badania. A więc umiejętność jest ważniejszym darem niż rada, mimo że w odwrotnym porządku te dary są wymienione.

4. Męstwo należy do siły pożądawczej, umiejętność zaś do rozumu. Lecz rozum jest wyższy od sił pożądawczych. A więc także umiejętność jest wybitniejszym darem niż męstwo, mimo odwrotnego porządku w ich wyliczeniu.

Ale z drugiej strony, według św. Augustyna[442)], siedmiorakie działanie Ducha Świętego, o którym mówi prorok Izajasz, zgadza się ze stopniami i zdaniami wyrażonymi w Ewangelii (Mt. 5, 3), z tym, że Ewangelia zaczyna od najniższych a prorok od najwyższych.

Odpowiedź. Godność darów Ducha Świętego można oceniać już to zasadniczo, a więc ze względu na jej własne czynności, jak mianowicie pochodzą ze swych źródeł, już to ze względu na ich tworzywo. Otóż zasadniczo godność darów należy tak samo oceniać jak i godność cnót, gdyż dary te oraz cnoty doskonalą człowieka w stosunku do tych samych czynności, jak już widzieliśmy[443)]. Podobnie więc jak cnoty umysłowe są wyższe od obyczajowych, a wśród cnót umysłowych kontemplatywne, jak mądrość, wiedza i pojętność są wyższe od praktycznych, a więc od roztropności i sztuki, z tym jednak, że mądrość jest wyższa od pojętności, a pojętność od wiedzy n podobnie jak roztropność i rozsądność jest wyższa od rozważności, tak samo w darach: mądrość, pojętność i umiejętność oraz rada są wyższe od pobożności, męstwa i bogobojności, z tym jednak, że pobożność jest wyższa od męstwa, a męstwo od bogobojności, podobnie jak sprawiedliwość jest wyższa od męstwa, a męstwo od umiarkowania.

Ze względu zaś na tworzywo, męstwo i rada są wyższe od umiejętności i pobożności, gdyż męstwo i rada dotyczą rzeczy trudnych, pobożność zaś i umiejętność dotyczą także spraw przeciętnych. Tak więc godność darów odpowiada porządkowi powyższego wyliczenia częściowo zasadniczo, a częściowo ze względu na to, że mądrość i pojętność postawione są na pierwszym miejscu oraz ze względu na to, że podług tworzywa rada i męstwo są wyliczone przed umiejętnością i pobożnością.

Rozwiązanie trudności. 1. Bogobojność jest najbardziej potrzebna, gdyż stanowi jakby zapoczątkowanie doskonałości darów w myśl słów Pisma św. (Przyp. 16, 6), że „Bojaźń Pańska jest początkiem mądrości”. Ale z tego nie wynika, by dar ten był godniejszy od innych. W porządku bowiem powstania trzeba naprzód odstąpić od zła, co się dzieje dzięki bogobojności, a następnie czynić dobrze przy pomocy innych darów.

2. Apostoł nie porównuje pobożności do innych darów Ducha Świętego, ale tylko do cielesnych ćwiczeń, które uważa za trochę tylko użyteczne.

3. Umiejętność jest wyższą wprawdzie od rady ze względu na sąd, niemniej rada jest wyższa od umiejętności ze względu na tworzywo, gdyż dotyczy rzeczy trudnych, jak już zaznaczył Arystoteles[444)]. Sąd zaś umiejętności ma miejsce we wszystkich sprawach.

4. Kierownicze dary Ducha Świętego, przynależne do rozumu, są wyższe od darów wykonawczych, jeśli się bierze pod uwagę pochodzenie czynności od władz psychicznych. Rozum bowiem jest wyższy od pożądania, tak jak czynnik kierujący od rzeczy kierowanej. Ze względu zaś na tworzywo rada dołącza się do męstwa, jako

czynnik kierujący do wykonawczego; podobnie umiejętność do pobożności, gdyż rada i męstwo dotyczą spraw trudnych, umiejętność zaś i pobożność odnoszą się także do spraw pospolitych. Dlatego rada wraz z męstwem ze względu na tworzywo w powyższym wyliczeniu znajduje się przed umiejętnością i pobożnością.

Artykuł 8

CZY CNOTY SĄ WYŻSZE OD DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cnoty są wyższe od darów Ducha Świętego, gdyż:

1. Św. Augustyn[445)], mówiąc o miłości, powiada, że nic nie ma wyższego ponad dary, gdyż one stanowią o podziale na synów Królestwa Wiecznego i synów potępienia wiecznego. Duch Święty udziela także innych podarków, które jednak bez miłości nic nie znaczą. Lecz miłość jest cnotą. A więc cnota jest wyższa od darów Ducha Świętego.

2. Rzeczy, które z natury są wcześniejsze, wydają się ważniejsze. Otóż cnoty są wcześniejsze od darów Ducha Świętego, gdyż jak mówi św. Grzegorz[446)], dar Ducha Świętego w podległym umyśle wytwarza sprawiedliwość, roztropność i umiarkowanie, a następnie doskonali tenże umysł siedmioma siłami czyli darami, a więc mądrością przeciw głupocie, pojętnością przeciw tępocie, radą przeciw lekkomyślnemu pośpiechowi, męstwem przeciw bojaźni, umiejętnością przeciw niewiedzy, pobożnością przeciw zatwardzeniu serca, bogobojnością przeciw pysze. Cnoty więc są ważniejsze od darów.

3. Według św. Augustyna[447)], cnotami nikt nie może źle się posługiwać. Darów zaś można źle używać, gdyż powiada św. Grzegorz[448)], że składamy ofiarę naszej modlitwy, by nas mądrość nie wynosiła; pojętność w przenikliwym ujęciu nie zeszła na bezdroża; rady mnogie nie doprowadziły do zamieszania; męstwo, dając zaufanie, nie popchnęło do lekkomyślnego pośpiechu; umiejętność, dając wiedzę bez miłości, nie nadęła nas; pobożność, nakłaniając w sposób niewłaściwy, nie zaplątała nas; a bogobojność, gdy się lęka więcej niż trzeba, nie utopiła nas w przepaści rozpaczy. A więc cnoty mają większą godność niż dary Ducha Świętego.

Ale z drugiej strony dary są nam dane ku pomocy cnót przeciw różnym brakom, o których mowa w drugiej trudności. Doskonalą więc nas w tym, w czym cnoty nie potrafią udoskonalić. A więc dary są ważniejsze od cnót.

Odpowiedź. Jak wynika z poprzednich rozważań[449)], istnieją trzy rodzaje cnót: teologiczne, umysłowe i obyczajowe. Pierwsze jednoczą umysł ludzki z Bogiem, umysłowe doskonalą sam rozum, obyczajowe zaś doskonalą siły pożądawcze, by słuchały rozumu. Dary Ducha Świętego natomiast usprawniają wszystkie siły psychiczne człowieka w uległości na poruszenia Boże.

Tak więc stosunek darów Ducha Świętego do cnót teologicznych, które jednoczą człowieka z Nim, jest podobny do stosunku cnót obyczajowych do cnót umysłowych, doskonalących rozum, a więc motor cnót obyczajowych. Podobnie więc jak cnoty umysłowe są wyższe od obyczajowych i kierują nimi, tak cnoty teologiczne są wyższe od darów Ducha Świętego i kierują nimi. Dlatego św. Grzegorz powiada[450)],

że siedem darów, które porównuje do siedmiu synów Hioba, nie jest warte złamanego grosza, jeśli w ich czynnościach nie ma wiary, nadziei i miłości.

Niemniej dary Ducha Świętego są wyższe od cnót obyczajowych i umysłowych, gdyż dary te doskonalą siły psychiczne w stosunku do Ducha Świętego poruszającego owe siły. Cnoty zaś doskonalą albo sam rozum albo inne siły psychiczne w stosunku do rozumu. Nie ulega zaś wątpliwości, że trzeba wyższej doskonałości w istocie poruszanej w stosunku do wyższego czynnika poruszającego. A więc dary Ducha Świętego są wyższe od cnót.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość jest cnotą teologiczną, która, jak przyznajemy, jest wyższą od darów Ducha Świętego.

2. Dwojakie może być pierwszeństwo: po pierwsze w porządku doskonałości i godności, np. miłość Boga jest doskonalsza od miłości bliźniego. Otóż w ten sposób dary Ducha Świętego mają pierwszeństwo przed cnotami umysłowymi i obyczajowymi, ale ustępują cnotom teologicznym. Po drugie, w porządku powstawania czy przysposobienia, np. miłość bliźniego wyprzedza miłość Boga co do wykonywania czynności. Otóż w ten sposób cnoty obyczajowe i umysłowe wyprzedzają dary Ducha Świętego, gdyż dobre przysposobienie w stosunku do rozumu przyspasabia dobrze w stosunku do Boga.

3. Mądrość i umiejętność oraz inne dary Ducha Świętego, miłości zawdzięczają swe zistoczenie (uformowanie), a „miłość na złość nie czyni” (1 Kor. 13, 4). Stąd nikt nie posługuje się źle mądrością, pojętnością itd., jako darami Ducha Świętego. Ale by nie odstąpić od doskonałości, jaką daje miłość, dary te nawzajem się wspomagają. Otóż to właśnie św. Grzegorz chciał w powyższym ustępie powiedzieć.

ZAGADNIENIE 69
O BŁOGOSŁAWIEŃSTWACH

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy błogosławieństwa różnią się od darów Ducha Świętego i cnót?
2. Czy nagrody związane z błogosławieństwami odnoszą się do obecnego życia?
3. Liczba błogosławieństw.
4. O słuszności nagród przywiązanych do tych błogosławieństw.

Artykuł 1

CZY BŁOGOSŁAWIEŃSTWA RÓŻNIĄ SIĘ OD CNÓT I DARÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że błogosławieństwa nie różnią się od darów Ducha Świętego i cnót, gdyż:

1. Św. Augustyn[451)], błogosławieństwa wyliczone w Ewangelii św. Mateusza (5, 3-12) odnosi do darów Ducha Świętego, a św. Ambroży[452)] błogosławieństwa zawarte w Ewangelii św. Łukasza odnosi do cnót kardynalnych. A więc błogosławieństwa nie różnią się od darów i cnót.

2. Dwie są tylko reguły woli ludzkiej: rozum oraz prawo Bożen jak to widzieliśmy uprzednio. Otóż cnoty doskonalą człowieka w stosunku do rozumu, dary zaś w stosunku do wiecznego prawa Ducha Świętego, zgodnie z tym, cośmy już uzasadnili poprzednio[453)]. A więc nie ma niczego prócz cnót i darów Ducha Świętego, co by się odnosiło do prawości woli. A więc błogosławieństwa nie różnią się od cnót i darów.

3. Pośród błogosławieństw Ewangelia wylicza także cichość, sprawiedliwość i miłosierdzie, które są przecież cnotami. A więc błogosławieństwa nie różnią się od cnót i darów.

Ale z drugiej strony pośród błogosławieństw Ewangelia wylicza niektóre takie, które nie należą ani do cnót ani do darów. A więc błogosławieństwa różnią się od cnót i darów Ducha Świętego.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy[453a)], szczęście (błogosławieństwo) jest ostatecznym celem życia ludzkiego. Niekiedy jednak mówimy, że ten człowiek ma cel, który posiada nadzieję osiągnięcia go. Dlatego Arystoteles mówi[454)], że dzieci są szczęśliwe nadzieją. Apostoł zaś uczy (Rzym. 8, 24): „nadzieją jesteśmy zbawieni”. Nadzieja zaś osiągnięcia celu opiera się na właściwym dążeniu do tegoż celu i zbliżaniu się do niego, a więc na pewnych czynnościach. Otóż do tego celu, jakim jest szczęście, człowiek dąży i zbliża się przez uczynki cnotliwe, a szczególnie przez działanie darów Ducha Świętego, oczywiście gdy chodzi o szczęśliwość wieczną, do której rozum nie wystarcza, ale sam Duch święty prowadzi do niej. Słuchając Go oraz idąc za Jego natchnieniem, doskonalimy się. Tak więc błogosławieństwa różnią się od cnót i darów nie jako sprawności różne od nich, lecz tak jak czynności różnią się od sprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn i św. Ambroży przypisują błogosławieństwa darom Ducha Świętego oraz cnotom, tak jak czynności przypisuje się sprawnościom. Dary zaś są czymś wyższym od cnót kardynalnych, jak już widzieliśmy. Dlatego św. Ambroży, tłumacząc błogosławieństwa, które Chrystus wymienił wobec rzeszy n odnosi je do czterech cnót kardynalnych, a św. Augustyn błogosławieństwa, wypowiedziane podczas kazania na górze do uczniów, jako doskonalszych, odnosi w swym objaśnieniu do darów Ducha Świętego.

2. Dowód ten uzasadnia jedynie twierdzenie, że nie ma innych sprawności doskonalących życie ludzkie prócz cnót i darów Ducha Świętego.

3. Cichość występuje tu w znaczeniu czynności łagodnej. Tak samo sprawiedliwość i miłosierdzie oznaczają tu czynności tych cnót, i chociaż wydają się cnotami, odnoszą się jednak do darów, gdyż dary Ducha Świętego doskonalą człowieka w tym wszystkim, w czym go doskonalą cnoty.

Artykuł 2

CZY RAGRODY PODARE W BŁOGOSŁAWIEŃSTWACH ODROSZĄ SIĘ DO OBECREGO ŻYCIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nagrody, podane w błogosławieństwach, nie odnoszą się do życia obecnego, gdyż:

1. Człowieka nazywamy błogosławionym ze względu na nadzieję. Lecz przedmiotem nadziei jest wieczna szczęśliwość. A więc nagrody te odnoszą się do przyszłego życia.

2. Ewangelia św. Łukasza (6, 25) podaje pewne kary przeciwstawne błogosławieństwom, np. „Biada wam, którzy jesteście nasyceni, albowiem łaknąć będziecie. Biada wam, którzy teraz się śmiejecie, bo będziecie narzekać i płakać". Lecz kary te nie odnoszą się do życia obecnego, gdyż na tej ziemi często ludzie wymykają się spod kary i jak mówi Pismo św. (Hiob. 21, 13): „Prowadzą w szczęściu dni swoje". A więc także nagrody związane z tymi błogosławieństwami nie należą do życia na tej ziemi.

3. Królestwo niebieskie, stanowiące nagrodę ubóstwa, jest wieczną szczęśliwością, jak uczy św. Augustyn[455)]. Tak samo pełne nasycenie jest możliwe jedynie w przyszłym życiu, zgodnie z Psalmem 16, 15: „Nasycon będę, gdy się ukaże chwała Twoja". Otóż oglądanie Boga oraz usynowienie Boże odnosi się do życia wiecznego, zgodnie ze słowami Pisma św. (I Jan 3, 2): „Teraz dziećmi Bożymi jesteśmy, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się okaże, podobni mu będziemy, bo go ujrzymy tak, jak jest". A więc nagrody te odnoszą się do życia przyszłego.

Ale z drugiej strony, podług św. Augustyna[456)], nagrody te mogą się spełnić w obecnym życiu, tak jak wierzymy n iż się spełniły na Apostołach, gdyż owe nagrody i nasza przemiana na kształt Aniołów, przyobiecana nam w życiu przyszłym, nie da się wyrazić słowami.

Odpowiedź. Ci, którzy objaśniają Pismo św., nie zgadzają się w tłumaczeniu tych nagród. Jedni, jak św. Ambroży[457)], odnoszą te wszystkie nagrody do życia przyszłego. Św. Augustyn zaś[458)] odnosi je do życia obecnego. Św. Jan Chryzostom[459)] niektóre odnosi do życia obecnego, a inne do życia przyszłego.

By wyjaśnić tę sprawę, trzeba wziąć pod uwagę, że nadzieja przyszłego szczęścia może być w nas z dwóch powodów: ze względu na pewne przygotowanie czy przysposobienie do przyszłego szczęścia za pośrednictwem zasług, oraz ze względu na pewne niedoskonałe zapoczątkowanie w nas przyszłej szczęśliwości, które u ludzi świętych zachodzi już w tym życiu. Inna jest bowiem nadzieja owoców z jakiegoś drzewa, gdy dopiero zielenią się jego liście, a inna, gdy zalążki owoców poczynają się ukazywać.

Tak więc nagrody, wymienione w błogosławieństwach jako zasługi, należy rozumieć jako przygotowanie oraz przysposobienie do doskonałej lub zapoczątkowanej szczęśliwości, natomiast nagrody, wymienione w nich jako nagrody, trzeba rozumieć już to jako szczęśliwość doskonałą, i w tym znaczeniu odnoszą się do życia przyszłego, już to jako pewne zapoczątkowanie szczęśliwości, jakie zdarza się u

doskonałych i świętych, i wtedy odnoszą się do obecnego życia. Kiedy bowiem ktoś zaczyna postępować w uczynkach cnót i darów Ducha Świętego, może mieć nadzieję, że dojdzie do doskonałości tak drogi jak i Ojczyzny.

Rozwiązanie trudności. 1. Nadzieja odnosi się do przyszłej szczęśliwości, jako do ostatecznego celu, ale może także odnosić się do pomocy łaski Bożej, jako środka prowadzącego do celu, zgodnie ze słowami Psalmu (27, 7): „W nim nadzieję pokładało serce moje i jestem wspomożony".

2. Źli wprawdzie niekiedy w tym życiu nie doznają kar cielesnych, ale ponoszą kary duchowe. Dlatego św. Augustyn powiada[460)], że Bóg rozkazał, i tak już jest, iż nieład w duszy stanowi dla niej karę. Filozof zaś twierdzi[461)], że „ludzie niegodziwi ... uciekając od siebie samych ... ponieważ nie mają w sobie nic miłości godnego, przeto nie odczuwają też żadnej ku sobie miłości ... dusza ich pełna jest rozterki, i jedna jej część z powodu swej niegodziwości boleje nad zaniechaniem pewnych rzeczy, a druga raduje się tym, i jedna część ciągnie ich w tę stronę, druga w ową stronę, jak gdyby miały ich rozerwać ... martwi się tym, że się cieszył i wolałby nie doznawać tej radości; bo ludzie źli nie przestają żałować tego, co zrobili. Człowiek więc zły nie jest przyjaźnie usposobiony nawet wobec samego siebie ... Jeśli zaś stan taki jest wielkim nieszczęściem, to należy ze wszystkich sił unikać niegodziwości i starać się być człowiekiem prawym".

Odwrotnie ludzie dobrzy, chociaż niekiedy w tym życiu nie otrzymują nagród cielesnych, nie cierpią na niedostatek dóbr duchowych nawet w tym życiu, zgodnie ze słowami Ewangelii (Mt. 19, 29 i Mk. 10, 30). „Nikt nie opuści domu, albo braci, albo sióstr ... dla mnie i Ewangelii, żeby nie odebrał teraz w tym życiu sto razy tyle".

3. Wszystkie te nagrody w sposób doskonały ziszczą się w życiu przyszłym, lecz tymczasem w tym życiu niejako rozpoczną się. Królestwo Boże np., jak mówi św. Augustyn[462)], można rozumieć jako początek doskonałej mądrości, w miarę jak duch w człowieku zaczyna panować. Zdobycie zaś ziemi („albowiem oni ziemię posiędą") oznacza dobre uczucie duszy, spoczywającej przez pragnienie w stałości wiecznego dziedzictwa, której obrazem jest ziemia. „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni" w tym życiu, uczestnicząc w Duchu Świętym, którego nazywamy Pocieszycielem. „Którzy łakną i pragną sprawiedliwości, będą nasyceni" w tym życiu owym chlebem, o którym mówi Pan (Jan 4, 34): „Mój pokarm jest, żebym czynił wolę tego, który mię posłał, abym wykonał sprawę jego". W tym także życiu „miłosierni ... miłosierdzia dostąpią", a „czystego serca. ... Boga oglądają, gdyż po oczyszczeniu oczu naszej duszy darem pojętności, można poniekąd Boga oglądać. Podobnie również w tym życiu „pokój czyniący ... nazwani będą synami Bożymi" na podobieństwo Boga. Ale wszystko to doskonalej się spełni w życiu przyszłym.

Artykuł 3

CZY EWANGELIE ODPOWIEDNIO WYLICZAJĄ BŁOGOSŁAWIEŃSTWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Ewangelie nieodpowiednio wyliczają błogosławieństwa, gdyż:

1. Jak widzieliśmy w art. 1, błogosławieństwa te przydziela się do darów Ducha Świętego, a z tych niektóre należą do życia kontemplacyjnego, mianowicie mądrość i pojętność. Otóż wśród błogosławieństw żadne nie odnosi się do życia kontemplacyjnego, ale wszystkie dotyczą życia czynnego. A więc wyliczenie tych błogosławieństw jest niedostateczne.

2. Do życia czynnego odnoszą się nie tylko dary wykonawcze, ale także niektóre dary kierownicze, jak umiejętność i rada. Wśród błogosławieństw zaś nie ma żadnego, które by wprost odnosiło się do uczynków umiejętności i rady. A więc wyliczenie to nie jest wystarczające.

3. Pośród darów wykonawczych, odnoszących się do życia czynnego, bogobojność została przydzielona do ubóstwa, a pobożność do błogosławieństwa dla miłosiernych. Natomiast niczego nie przydzielono wprost do daru męstwa. A więc wyliczenie błogosławieństw jest niedostateczne.

4. Pismo św. podaje mnóstwo innych błogosławieństw, np. (Hiob. 5, 17) : „Błogosławiony człowiek, którego Bóg karze” lub (Ps. 1, 1): „Błogosławiony mąż, który nie chodził za radą bezbożnych i na drodze grzesznych nie stał”, albo (Przyp. 3, 13): „Błogosławiony człowiek, który znalazł mądrość i który obfituje w roztropność”. A więc wyliczenie to nie jest dostateczne.

Ale z drugiej strony wydaje się, że tych błogosławieństw jest za wiele, gdyż:

5. Darów Ducha Świętego jest tylko siedem, a błogosławieństw osiem.

6. Ewangelia św. Łukasza (6, 20-23) wymienia tylko cztery niepotrzebnie więc Ewangelia św. Mateusza (5, 3-12) wymienia ich osiem.

Odpowiedź. Wyliczenie tych błogosławieństw jest najodpowiedniejsze. By to zrozumieć, należy pamiętać, że niektórzy odróżniają trojakie błogostany (trzy rodzaje szczęśliwości). Jedni bowiem zakładają swą szczęśliwość w życiu rozkosznym, inni w życiu czynnym, a jeszcze inni w życiu kontemplacyjnym. Otóż te trzy rodzaje szczęśliwości pozostają w różnym stosunku do przyszłej szczęśliwości, której nadzieja nas tu uszczęśliwia, jak już widzieliśmy[463)], gdyż szczęśliwość polegająca na życiu rozkosznym, jako fałszywa i sprzeczna z rozumem, stanowi przeszkodę w osiągnięciu wiecznej szczęśliwości w życiu przyszłym. Szczęśliwość życia czynnego przysposabia do przyszłej szczęśliwości, a szczęśliwość życia kontemplacyjnego, jeśli jest doskonała, stanowi istotę przyszłej szczęśliwości, jeśli zaś jest niedoskonała, stanowi pewne jej zapoczątkowanie.

Dlatego Pan Jezus naprzód wymienia błogosławieństwa usuwające przeszkody prawdziwej szczęśliwości w postaci ziemskich rozkoszy, które w tym życiu polegają na dwóch rzeczach: na obfitości zewnętrznych dóbr, takich jak bogactwa, czy zaszczyty. Otóż cnota odciąga człowieka od nich, usprawniając go, by z umiarem ich używał, dar zaś Ducha Świętego w wyższy sposób sprawia, by miał je w całkowitej pogardzie. Dlatego pierwsze błogosławieństwo głosi: „Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest królestwo niebieskie”, co można rozumieć zarówno o pogardzie bogactw, jak i o pogardzie zaszczytów przez pokorę. Po wtóre ziemskie rozkosze polegają na życiu podług uczuć, należących zarówno do popędu ku walce, jak i do popędu ku przyjemnościom. Od ulegania uczuciom popędu do walki powstrzymuje nas cnota, usprawniając człowieka, by unikał ich nadmiaru, zgodnie z prawidłami rozumu, w wyższy zaś sposób dar Ducha Świętego, sprawiając, że człowiek zgodnie z

wolą Bożą, ma całkowity spokój ze strony tych uczuć. Stąd drugie błogosławieństwo: „Błogosławieni cisi, albowiem oni ziemię posiędą”.

Od ulegania uczuciom popędu do przyjemności powściąga nas cnota, usprawniając nas, byśmy z umiarem tymi uczuciami posługiwali się, dar zaś Ducha Świętego sprawia, że człowiek, jeśli to jest konieczne, całkowicie wyrzeka się ich, owszem w razie konieczności przyjmuje utrapienie. Dlatego trzecie błogosławieństwo brzmi: „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni”.

Życie czynne polega głównie na tym, byśmy bliźnim oddawali usługi już to z obowiązku sprawiedliwości, już to na podstawie swobodnej dobroczynności. Do pierwszego obowiązku przysposabia nas cnota, byśmy nie wzbraniali się oddać bliźnim tego, co się im należy. Dar Ducha Świętego zaś usprawnia nas, byśmy z większą ochotą to czynili, a mianowicie, byśmy gorąco spełniali uczynki sprawiedliwości, tak jak głodny i spragniony gorąco pragnie pokarmu czy napoju. Dlatego czwarte błogosławieństwo zapowiada: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni”. W stosunku zaś do dobrowolnych darów cnota doskonali nas, byśmy dawali tym, którym rozum nakazuje dawać, np. przyjaciołom lub bliskim; sprawia to mianowicie cnota hojności. Lecz dar Ducha Świętego ze względu na cześć Bożą ogląda się tylko na potrzebę bliźnich, zgodnie ze słowami Chrystusa (Łk. 14, 12-14): „Gdy wyprawiasz obiad albo wieczerzę, nie zapraszaj przyjaciół twoich, ani braci twoich, ani krewnych, ani sąsiadów bogatych, żeby cię snadź i oni wzajem nie zaprosili i nie spotkała cię nagroda. Ale gdy wyprawiasz ucztę, zwołaj ubogich, ułomnych, ślepych i chromych: a będziesz błogosławiony że nie mogą ci się odpłacić n albowiem będzie ci oddane w zmartwychwstaniu sprawiedliwych” Na tym właśnie polega miłosierdzie. Dlatego piąte błogosławieństwo głosi. „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią”.

Życie zaś kontemplacyjne to albo sama ostateczna szczęśliwość albo jej zapoczątkowanie. Dlatego błogosławieństwa wyrażają tę szczęśliwość nie jako zasługę, ale jako nagrodę. Natomiast owoce życia czynnego w błogosławieństwach występują jako zasługi, które przysposabiają człowieka do życia kontemplacyjnego. Otóż owocem życia czynnego w stosunku do cnót i darów, dzięki którym człowiek usprawnia się sam w sobie, jest czystość serca, w tym mianowicie znaczeniu, by uczucia nie kalały umysłu człowieka. Stąd szóste błogosławieństwo: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają”. Natomiast w stosunku do cnót i darów Ducha Świętego, doskonalących stosunek człowieka do bliźnich, owocem życia czynnego jest pokój, zgodnie ze słowami Proroka Izajasza (32, 17): „Dziełem sprawiedliwości pokój”. Stąd siódme błogosławieństwo: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem nazwani będą synami Bożymi”.

Rozwiązanie trudności. 1. Dzieła darów Ducha Świętego, odnoszące się do życia czynnego, wyrażają się w samych zasługach; natomiast dzieła darów, odnoszących się do życia kontemplacyjnego, wyrażają się w nagrodach z powodów wymienionych w odpowiedzi. Oglądanie Boga odpowiada darowi pojętności, upodobnienie się do Boga, przez przybranie za dziecko, należy do daru mądrości.

2. W stosunku do spraw życia czynnego nie szukamy poznania dla niego samego, ale dla działania, jak to zaznacza Arystoteles[464)]. Skoro zaś szczęśliwość

wyraża coś ostatecznego, nie wchodzą do błogosławieństw dzieła darów, kierujących życiem czynnym, takie jak czynności, które te dary sprawiają, np. naradzanie się, które jest czynnością daru rady, lub osądzanie, które jest czynnością daru umiejętności. Natomiast zaliczono do błogosławieństw dzieła, którymi dary Ducha Świętego kierują, np. darowi umiejętności przypisujemy płacz (np. w znaczeniu głębokiego bólu duszy z powodu grzechów), a darowi rady okazywanie miłosierdzia.

3. Przydzielając błogosławieństwa do poszczególnych darów trzeba brać pod uwagę po pierwsze zgodność tworzywa, i pod tym względem pierwsze pięć błogosławieństw można odnieść do daru umiejętności i rady, jako do darów kierowniczych. Natomiast gdy chodzi o dary wykonawcze, pragnienie i głód sprawiedliwości, a także miłosierdzie, przydzielamy do daru pobożności, który człowieka doskonali w tym, co dotyczy drugich: cichość zaś przydzielamy do daru męstwa, gdyż jak mówi św. Ambroży[465)], zadaniem męstwa jest zwyciężać gniew oraz powstrzymywać oburzenie. Męstwo bowiem odnosi się do uczuć popędu do walki: natomiast ubóstwo i płacz do daru bogobojności, który powściąga człowieka od pożądań i przyjemności światowych.

Inaczej będzie, gdy uwzględnimy pobudki tych błogosławieństw. otóż cześć Boga pobudza do łagodności, przynależy więc do daru pobożności; umiejętność pobudza do płaczu, gdyż przez nią człowiek poznaje niedomagania własne i spraw światowych, zgodnie ze słowami Pisma św. (Ekl. 1, 18): „Kto przyczynia umiejętności, przyczynia i pracy". Męstwo ducha pobudza do pragnienia dzieł sprawiedliwości, zgodnie ze słowami Proroka Daniela (4, 24): „Przeto, królu, niech ci się podoba rada moja, i grzechy twoje jałmużnami odkupuj, a nieprawości twoje miłosierdziem nad ubogimi". Ten sposób przydzielania błogosławieństw do darów stosuje św. Augustyn[466)].

4. Trzeba sprowadzić wszystkie błogosławieństwa, które wylicza Pismo św. do wyżej wymienionych, zarówno co do zasług jak i co do nagród, gdyż wszystkie inne w pewien sposób należą albo do życia czynnego albo do życia kontemplacyjnego. Tak więc błogosławieństwo „Błogosławiony człowiek, którego Bóg karze" sprowadza się do błogosławieństwa dla płaczących, błogosławieństwo „Błogosławiony mąż, który nie chodził za radą bezbożnych" do błogosławieństwa dla tych, którzy są czystego serca, błogosławieństwo „Błogosławiony człowiek, który znalazł mądrość" należy do nagrody siódmego błogosławieństwa. Podobnie można zastosować inne błogosławieństwa, jakie można by jeszcze przytoczyć.

5. Ósme błogosławieństwo jest jakby wzmocnieniem i ujawnieniem poprzednich. Z tego bowiem, że ktoś jest umocniony w ubóstwie ducha, w cichości itd., pochodzi, że od tych dóbr nie odstępuje z powodu jakichkolwiek prześladowań. Ósme więc błogosławieństwo poniekąd sprowadza się do siedmiu poprzednich.

6. Ewangelia św. Łukasza opowiada o kazaniu Pana Jezusa do rzeszy n dlatego wylicza bogosławieństwa podług możliwości zrozumienia ze strony tego tłumu, który zna jedynie życie lubieżne, ziemskie i doczesne. Dlatego Pan Jezus przez te cztery błogosławieństwa, jak się zdaje, chciał wykluczyć cztery rzeczy, które jakby się sprzysięgły przeciw nim. Pierwszą z nich to obfitość zewnętrznych dóbr, którą wyklucza słowami: „Błogosławieni ubodzy bo wasze jest królestwo Boże". Drugą są dobra, odnoszące się do ciała, takie jak pokarm, napój itp. Wyklucza je następne błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy teraz łakniecie, bo będziecie nasyceni".

Trzecia należy do radości serca. Wyklucza ją trzecie błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy teraz płaczecie, bo się śmiać będziecie”. Czwartą są ludzkie względy, które wyklucza ostatnie u Łukasza błogosławieństwo: „Błogosławieni jesteście, gdy ludzie was nienawidzieć będą i gdy was wyłączą i będą wam złorzeczyć, a imię wasze jako złe będą zniesławiać dla Syna człowieczego”. Otóż, jak wyjaśnia św. Ambroży[467)], ubóstwo należy do umiarkowania, które nie szuka rozkoszy, pragnienie do sprawiedliwości, bo kto jej pragnie, ten współczuje, a współczując udziela pomocy, płacz do roztropności, gdyż ona opłakuje to co ginie, doznawanie nienawiści ludzkiej do męstwa.

Artykuł 4

CZY W TYCH BŁOGOSŁAWIEŃSTWACH NAGRODY SĄ ODPOWIEDNIO WYMIENIONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nagrody nie są odpowiednio wymienione w tych błogosławieństwach, gdyż:

1. W królestwie niebieskim, które oznacza życie wieczne, zawarte są wszystkie dobra. Wymieniwszy więc to królestwo, nie należało wymieniać innych nagród.

2. Królestwo niebieskie figuruje jako nagroda w pierwszym i Ósmym błogosławieństwie. Z tego samego powodu należało je umieścić w każdym z nich.

3. W błogosławieństwach jest porządek wstępujący, a w nagrodach zstępujący, jak zauważył św. Augustyn[468)], gdyż np. posiadanie ziemi jest czymś mniejszym niż królestwo niebieskie. A więc nagrody są wymienione nieodpowiednio.

Ale z drugiej strony stoi powaga samego Pana Jezusa, który te właśnie nagrody wyliczył.

Odpowiedź. Nagrody są w błogosławieństwach najodpowiedniej podane, zgodnie z warunkami trzech rodzajów szczęśliwości, które poprzednio wymieniliśmy[469)]. Trzy pierwsze bowiem błogosławieństwa dotyczą oderwania się od tych rzeczy, na których polega szczęśliwość upatrywana w rozkoszach ciała. Człowiek pragnie jej, szukając tego, czego z natury pożąda, ale nie tam, gdzie należy szukać, a mianowicie nie w Bogu, lecz w rzeczach doczesnych i znikomych. Dlatego nagrody w trzech pierwszych błogosławieństwach są podane podług tego, czego ludzie szukają w ziemskiej szczęśliwości, a mianowicie pewnej wielkości i obfitości w rzeczach zewnętrznych, takich jak bogactwa i zaszczyty. Otóż królestwo niebieskie zawiera w sobie jedno i drugie, gdyż przez nie osiąga się wielkość i obfitość dóbr w Bogu. Dlatego królestwo niebieskie Pan Jezus przyobiecał ubogim duchem. Ludzie dzicy i okrutni poprzez kłótnie i walki szukają bezpieczeństwa dla siebie, zabijając swych nieprzyjaciół. Dlatego Pan Jezus przyobiecał cichym bezpieczne i spokojne posiadanie ziemi żyjących, która oznacza trwałość dóbr wiecznych. W pożądliwościach i przyjemnościach światowych ludzie szukają pociechy przeciw trudom obecnego życia. Dlatego Pan Jezus przyobiecał płaczącym pociechę.

Dwa inne błogosławieństwa należą do dzieł szczęśliwości, polegającej na życiu czynnym, a więc do uczynków cnotliwych na rzecz bliźnich. Otóż nieuporządkowana miłość własna powstrzymuje niektórych ludzi od tego rodzaju uczynków. Dlatego Pan

Jezus obiecuje w tych błogosławieństwach nagrody w postaci takich rzeczy, z powodu których ludzie odstępują od wspomnianych czynów cnotliwych na rzecz bliźnich, nie oddając długów czy innych należności, oraz porywając innym ich rzeczy, by się napełnić dobrami doczesnymi. Dlatego Pan Jezus przyobiecał nasycenie tym, którzy pragną sprawiedliwości. Inni odstępują od uczynków miłosierdzia z obawy, by nie zetknąć się z nędzą. Dlatego Pan Jezus miłosiernym przyobiecał miłosierdzie, dzięki któremu zostaną uwolnieni od wszelkiej nędzy.

Dwa ostatnie błogosławieństwa wyrażają szczęśliwość życia kontemplacyjnego i stosownie do zasług, zdobytych na podstawie odpowiednich przysposobień, przydzielają nagrody. Bo czystość oczu przysposabia do jasnego widzenia i dlatego tym, którzy są czystego serca, przyobiecano oglądanie Boga. Czynić zaś Pokój, czy w sobie samym czy pomiędzy innymi, to okazywać, że człowiek jest naśladowcą Boga, który jest Bogiem jedności i pokoju. Dlatego w nagrodę ci, którzy czynią pokój, otrzymują chwałę usynowienia Bożego w doskonałym zjednoczeniu z Bogiem przez pełną mądrość.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak wyjaśnia św. Jan Chryzostom[470)], wszystkie powyższe nagrody w samej rzeczy oznaczają jedno, a mianowicie wieczną szczęśliwość, której umysł ludzki nie pojmuje. Trzeba więc było opisać ją przez różne znane nam dobra, odpowiednio jednak do zasług, za które udziela się tych nagród.

2. Ósme błogosławieństwo wyraża wzmocnienie wszystkich poprzednich i dlatego zawiera w sobie ich nagrodę. Albo, podług tłumaczenia św. Ambrożego[471)], tym, którzy są ubodzy duchem, zostało obiecano królestwo Boże pod względem chwały duszy, a cierpiącym prześladowanie w ciele, pod względem chwały ciała.

3. Nagrody dodane do błogosławieństw pozostają między sobą również w pewnym związku, bo posiadać ziemię królestwa niebieskiego, to coś więcej niż po prostu mieć; wiele bowiem rzeczy mamy, których mocno i w pokoju nie posiadamy. Podobnie cieszyć się w Królestwie niebieskim, to coś więcej niż mieć i posiadać; wiele bowiem rzeczy w bólu posiadamy. Nasycić się to coś więcej niż cieszyć się; bo nasycenie wyraża obfitość pociechy. Miłosierdzie zaś wznosi się ponad nasycenie, w miarę jak człowiek otrzymuje więcej niż zasługuje lub niż mógłby pragnąć. Jeszcze większą jest rzeczą oglądać Boga, podobnie jak większą jest rzeczą oglądać twarz króla aniżeli tylko jeść na dworze królewskim. Najwyższą zaś godność w domu królewskim posiada syn królewski.

ZAGADNIENIE 70
O OWOCACH DUCHA SWIĘTEGO

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:
1. Czy owoce Ducha Świętego są czynnościami?
2. Czy owoce te różnią się od błogosławieństw?
3. O ich liczbie.
4. O ich przeciwieństwie do uczynków ciała.

Artykuł 1

CZY OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO SĄ CZYNNOŚCIAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że owoce Ducha Świętego, wymienione w liście św. Pawła do Galatów (5, 22, 23), nie są czynnościami, gdyż:

1. To, co wydaje owoce, nie może być owocem, gdyż inaczej trzeba by iść do nieskończoności. Lecz czynności nasze przynoszą pewne owoce, zgodnie ze słowami Pisma św. (Mądr. 3, 15): „Dobrych prac chwalebny jest pożytek". Ewangelia zaś podaje (Jan 4,36): „A kto żnie, bierze zapłatę, i zbiera owoc na żywot wieczny". A więc czynności nasze nie są owocami.

2. Podług św. Augustyna[472)], radujemy się owocami naszego poznania, gdyż wola z rozkoszą spoczywa w nich dla nich samych. Lecz wola nasza nie powinna spoczywać w swych własnych czynnościach. A więc czynności naszych nie należy nazywać owocami.

3. Pomiędzy owocami Ducha Świętego Apostoł wyliczył niektóre cnoty, takie jak miłość, cierpliwość, wiara, cichość, czystość. Cnoty zaś nie są czynnościami, ale sprawnościami. A więc owoce nie są czynnościami.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mt.12, 33) powiada: „Z owocu bywa drzewo poznane", czyli że człowieka poznajemy z jego uczynków, jak tłumaczą święci. A więc owoce są czynnościami ludzkimi.

Odpowiedź. Wyraz „owoc" został przeniesiony od oznaczenia rzeczy cielesnych do wyrażania rzeczy duchowych. Otóż pośród rzeczy cielesnych owocami nazywamy to, co wytwarzają rośliny dojrzałe i co posiada w sobie pewną słodycz. Owoce te można badać, porównując je do drzewa, które je wytwarza, oraz do człowieka, który zrywa je z drzewa. Podobnie w sprawach duchowych w dwojakim znaczeniu używamy wyrazu „owoc": a mianowicie w znaczeniu czynności wytworzonych przez człowieka, na kształt drzewa, oraz w znaczeniu tego, co człowiek osiąga.

Nie wszystko jednak, co człowiek osiąga, jest owocem, ale tylko to, co jest końcowe i co zawiera w sobie pewną przyjemność. Człowiek bowiem posiada i pole i drzewa, które jednak nie są owocami, gdyż owocami nazywamy jedynie to, co jest ich celem, co człowiek chce mieć z pola i z drzewa. W tym znaczeniu owocem człowieka jest jego ostateczny cel, którym ma się radować.

Jeśli natomiast przez owoce rozumiemy to, co człowiek wytwarza, wówczas czynności ludzkie należy uznać za owoce człowieka. Działanie bowiem jest wtórną istotnością człowieka, połączoną z pewną przyjemnością, jeśli czynność ta jest odpowiednia dla niego. Jeśli to działanie pochodzi od rozumu ludzkiego, mówimy o owocach rozumu. Jeśli zaś pochodzi od wyższej mocy w człowieku, a mianowicie od Ducha Świętego, wówczas mówimy o owocach Ducha Świętego, jakby pewnego rodzaju Bożych nasionach, o których powiada Pismo św. (1 Jan 3, 9): „Ktokolwiek narodził się z Boga, grzechu nie czyni, bo nasienie jego w nim trwa".

Rozwiązanie trudności. 1. Skoro pojęcie owocu wyraża coś ostatecznego, co ma charakter celu, nic nie przeszkadza, by coś było owocem innego owocu, podobnie jak cel może być podporządkowany innemu celowi. Otóż uczynki nasze, jako skutki działającego w nas Ducha Świętego, są owocami, ale w stosunku do celu życia ludzkiego są kwiatami podług słów Pisma św. (Ekli. 24, 23). „A kwiaty moje owocami czci i uczciwości".

2. Dwojako można rozumieć powiedzenie, że wola znajduje przyjemność w czymś ze względu na siebie samą: w odniesieniu do przyczyny celowej, i wtedy tego rodzaju przyjemność może mieć miejsce jedynie w tym, w czym ktoś upatruje swój cel ostateczny; albo w odniesieniu do przyczyny istotnościowej, i wówczas przyjemność, w tym znaczeniu, jest możliwa we wszystkim, co jest miłe ze względu na swą istotność. Np. chory odczuwa przyjemność na myśl o zdrowiu, jako o celu samym w sobie, słodkim lekarstwem zaś cieszy się nie jako celem, lecz jako czymś co ma miły smak, a lekarstwem gorzkim w żadnym wypadku nie rozkoszuje się, jako celem samym w sobie, lecz jako środkiem do odzyskania zdrowia. Otóż w Bogu człowiek powinien rozkoszować się dla Niego samego jako celem ostatecznym, w uczynkach cnotliwych zaś ze względu na ich szlachetność, tak miłą dla cnotliwych, ale nie będącą dla nich celem samym w sobie. Dlatego św. Ambroży powiada[473)], że uczynki cnotliwe są owocami, gdyż krzepią swych właścicieli świętym i szczerym zadowoleniem.

3. Nazwy cnót niekiedy stosujemy na oznaczanie ich czynności. Np. św. Augustyn[474)] mówi, że wiara to uznanie za prawdę tego, czego się nie widzi, a miłość to dążenie duszy do ukochania Boga i bliźniego. Otóż w tym znaczeniu nazwy cnót występują w wyliczeniu owoców Ducha świętego.

Artykuł 2

CZY OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO RÓŻNIĄ SIĘ OD BŁOGOSŁAWIEŃSTW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że owoce nie różnią się od błogosławieństw, gdyż:

1. Błogosławieństwa odnoszą się do darów, jak już widzieliśmy poprzednio[475)]. Dary zaś doskonalą człowieka, by był uległy poruszeniom Ducha świętego. A więc błogosławieństwa są owocami Ducha świętego.

2. Jak owoce życia wiecznego mają się do szczęśliwości wiecznej, posiadanej w rzeczywistości, tak owoce życia obecnego do błogosławieństw tegoż życia, posiadanych w nadziei. Lecz owocem życia wiecznego jest sama przyszła szczęśliwość, a więc owocem życia obecnego są same błogosławieństwa.

3. W pojęciu owocu zawiera się ton że jest on czymś ostatecznym i miłym. Otóż czymś takim jest szczęśliwość, jak już widzieliśmy[476)]. A więc jednakowe jest pojęcie owocu i szczęśliwości. Nie trzeba więc oddzielać tych dwóch pojęć.

Ale z drugiej strony różne są rzeczy przynależne do różnych gatunków. Otóż różne są części, na które dzielą się owoce i błogosławieństwa, jak to widać z wyliczenia jednych i drugich. A więc owoce różnią się od błogosławieństw.

Odpowiedź. Szczęście to coś więcej niż owoc. Pojęcie owocu bowiem zawiera w sobie tylko cechę, że coś jest czymś ostatecznym i przyjemnym. Natomiast pojęcie szczęśliwości wyraża nadto doskonałość i wyższość. Dlatego wszystkie błogosławieństwa (wyrażające szczęśliwość) mogą być nazwane owocami, ale nie odwrotnie. Chodzi tu bowiem o owoce w znaczeniu jakichkolwiek cnotliwych uczynków, które cieszą człowieka; podczas gdy do błogosławieństw należą jedynie czyny doskonałe, które ze względu na tę doskonałość przypisujemy raczej darom Ducha Świętego niż cnotom, jak to już widzieliśmy[477)].

Rozwiązanie trudności. 1. Dowód ten uzasadnia jedynie twierdzenie, że błogosławieństwa są owocami, ale nie że wszystkie owoce są błogosławieństwami.

2. Owoc życia wiecznego jest zasadniczo ostateczny i doskonały, dlatego niczym nie różni się od przyszłej szczęśliwości. Owoce zaś obecnego życia nie są zasadniczo ostateczne i doskonałe i dlatego nie wszystkie owoce są błogosławieństwami.

3. Jak widzieliśmy w odpowiedzi, szczęśliwość jest czymś więcej niż owoc.

Artykuł 3

CZY APOSTOŁ ODPOWIEDNIO WYLICZA OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO W LIŚCIE DO GALATÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Apostoł nieodpowiednio wylicza w liście do Galatów (5, 22-23) dwanaście owoców Ducha Świętego: „A owocem Ducha Świętego jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, dobrotliwość, dobroć, nieskwapliwość, cichość, wiara, skromność, wstrzemięźliwość, czystość”, gdyż

1. Tenże Apostoł w innym miejscu (Rzym. 6, 22): podaje tylko jeden owoc: „A teraz macie swój owoc ku uświęceniu”. Podobnie Prorok Izajasz (27, 9): „Ten będzie wszystek owoc, że będzie odjęty grzech”. A więc nie należało wymieniać dwunastu owoców.

2. Chodzi tu o owoc, który rodzi się z duchowego nasienia. Lecz Pan Jezus podaje trojaki owoc, pochodzący z duchowego nasienia (Mt. 13, 23): setny, sześćdziesiąty i trzydziesty. A więc nie należało wymieniać dwunastu owoców.

3. Pojęcie owocu wyraża, że jest on czymś ostatecznym i miłym. Lecz nie wszystkie owoce wyliczone przez św. Pawła wyrażają ton np. cierpliwość i nieskwapliwość raczej dotyczą rzeczy przykrych, wiara zaś nie wyraża czegoś ostatecznego, lecz jest raczej podstawą. A więc wyliczenie św. Pawła jest zbędne.

4. Ale z drugiej strony wydaje się, że wyliczenie to jest niedostateczne i niepełne, gdyż wszystkie błogosławieństwa są poniekąd owocami, a nie wszystkie są wymienione przez św. Pawła. Nie ma wśród nich także owoców mądrości i wielu innych cnót. A więc wyliczenie to nie jest pełne i wystarczające.

Odpowiedź. Wyliczenie owoców przez św. Pawła jest słuszne i odpowiada dwunastu owocom, o których mówi Księga Objawienia (22, 2): „Z obu stron rzeki drzewo żywota, rodzące owoców dwanaście, na każdy miesiąc oddające owoc swój, a liście drzewa na uzdrowienie narodów”. Ponieważ zaś owocem jest to, co pochodzi od

jakiejś przyczyny, np. od nasienia lub korzenia, owoce, o których tu mowa, trzeba ujmować podług różnego działania Ducha Świętego w nas. Działanie to sprawia naprzód ład w samym umyśle, następnie porządkuje ton co jest obok niego i poniżej niego.

Otóż wtedy jest porządek w naszym umyśle, gdy ten dobrze się zachowuje zarówno w dobrych rzeczach jak i w złych. Pierwsze zaś przysposobienie umysłu do dobra to miłość, która jest pierwszym uczuciem i korzeniem wszystkich innych uczuć, jak to już widzieliśmy[478)]. Dlatego pośród owoców Ducha Świętego na pierwszym miejscu stoi miłość, w której Duch Święty szczególniej się udziela, jakby w swym własnym podobieństwie, gdyż sam jest Miłością, zgodnie ze słowami Pisma św. „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rzym. 5, 5) Koniecznym zaś następstwem nadprzyrodzonej miłości jest radość. Ktokolwiek bowiem kocha, raduje się połączeniem z osobą ukochaną. Otóż przez tę miłość Bóg jest w nas zawsze obecny podług słów Pisma św. (I Jan 4, l6): „Kto mieszka w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim". Dlatego następstwem miłości jest radość. Doskonałością zaś radości jest pokój zarówno w znaczeniu wolności od zewnętrznego zamętu jak i w znaczeniu uśmierzenia wewnętrznych zaburzeń pożądania. Nikt bowiem nie może doskonale radować się umiłowanym dobrem, kogo inni niepokoją. Każdy też kto w sposób doskonały zwraca swe serce ku jednemu dobru, nie może się martwić czymkolwiek innym, gdyż wszystko inne prawie za nic sobie poczytuje zgodnie ze słowami Psalmu (118, 165): „Pokój wielki tym, którzy zakon twój miłują i nie ma dla nich zawady", gdyż rzeczy zewnętrzne nie sprawiają w nich zamętu i nie odrywają od radowania się Bogiem.

Doskonałością miłości jest pokój także w znaczeniu uśmierzenia wewnętrznych fal naszego serca. Nikt bowiem nie raduje się doskonale, gdy mu nie wystarczy to, czym się raduje. Tak więc pokój wyraża zarówno wolność od zewnętrznego zamętu jak i ukojenia naszych pragnień w jednym dobru. Dlatego po miłości i radości trzecim owocem jest pokój.

Wobec zła umysł nasz zachowuje się dobrze w dwojaki sposób: po pierwsze, nie ulegając zamętowi na widok zagrażającego zła i to stanowi owoc cierpliwości, po drugie n nie poddając się zamieszaniu z powodu zwłoki w osiągnięciu dobra, i to jest owocem nieskwapliwości, gdyż jest rzeczą złą być pozbawionym dobra, jak zauważył Filozof [479)].

W stosunku zaś do tego, co jest obok człowieka, a mianowicie bliźniego, trzeba dobrze przysposobić jego umysł naprzód, by miał wolę czynić dobrze. Otóż to jest owocem dobroci. Po drugie, trzeba, by wykonał dzieła dobroczynne, i to należy do dobrotliwości, która sprawia, że człowiek niejako płonie dobrym ogniem miłości, czyniąc dobrze drugim. Po trzecie, by potrafił z równowagą ducha znosić zło, wyrządzone mu przez innych, i to jest owocem cichości, która powstrzymuje gniew. Po czwarte, trzeba, by nie szkodził bliźniemu nie tylko przez gniew, ale także przez zdradę i Podstęp, i to jest owocem wiary, wziętej w znaczeniu zaufania, albo jeśli przez wiarę rozumiemy cnotę teologiczną, przez którą wierzymy Bogu, człowiek przez nią podporządkowuje się temu, co jest ponad nim, poddając Bogu swój umysł, i tym samym wszystko, co do nas należy.

W stosunku do tego, co jest poniżej człowieka, a mianowicie naprzód do zewnętrznych czynności dobrze przysposabia nas skromność, która zachowuje umiar

we wszystkich słowach i czynach; następnie zaś do wewnętrznych pożądliwości wstrzemięźliwość i czystość, z których pierwsza powstrzymuje człowieka od rzeczy dozwolonych, a druga od niedozwolonych, albo, że wstrzemięźliwość sprawia, iż człowiek doznając pożądliwości nie ulega im, podczas gdy czystość jest cechą tych, którzy ani nie doznają nieopanowanych odruchów pożądliwości ani nie ulegają im.

Rozwiązanie trudności. 1. Uświęcenia dokonują wszystkie cnoty, usuwając również grzechy. W tym tekście owoc występuje w liczbie pojedynczej ze względu na jedność rodzaju, który obejmuje wiele gatunków, podług których wyróżniamy wiele owoców Ducha Świętego.

2. Owoce setne, sześćdziesiąte i trzydzieste, o których mowa w Ewangelii, różnią się nie ze względu na różne gatunki uczynków cnotliwych, ale ze względu na różne stopnie doskonałości także jednej i tej samej cnoty. Np. gdy mówimy, że powściągliwość małżeńska wyraża owoc trzydziestokrotny n powściągliwość wdów owoc sześćdziesięciokrotny, a powściągliwość dziewic stokrotny. Święci także jeszcze inaczej wyróżniają ewangeliczne owoce podług trzech stopni cnoty, które przyjmujemy dlatego, że w doskonałości każdej rzeczy należy odróżnić początek, środek i kres.

3. Samo nieuleganie zaburzeniom smutku jest już rzeczą miłą, a wiara, pojęta jako podstawa, niemniej wyraża coś ostatecznego i miłego, a mianowicie pewność, stąd Glossa dodaje[480)], że wiara jest pewnością o rzeczach niewidzialnych.

4. Podług św. Augustyna[481)], Apostołowi nie chodzi o liczbę, ile jest „uczynków ciała”, a ile owoców Ducha Świętego, ale o to, czego trzeba unikać, a co należy czynić. Mógł więc wyliczyć mniej lub więcej tych owoców. Niemniej wszystkie uczynki darów Ducha Świętego oraz cnót można sprowadzić do wymienionych przez św. Pawła, gdyż wszystkie sprawiają pewien ład w umyśle na sposób tych owoców. Stąd także uczynki mądrości oraz innych darów, odnoszących się do dobra, sprowadzają się do miłości, radości i pokoju. Apostoł jednak wymienił te, a nie inne owoce, gdyż bardziej wyrażają już to radość z powodu dóbr, już to uśmierzenie zła, co odpowiada pojęciu owocu.

Artykuł 4

CZY OWOCE DUCHA ŚWIĘTEGO SPRZECIWIAJĄ SIĘ UCZYNKOM CIAŁA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że owoce Ducha Świętego nie sprzeciwiają się uczynkom ciała, które wylicza Apostoł (Gal. 5, 19-21): „A jawne są uczynki ciała, którymi są: porubstwo, nieczystość, niewstydliwość, wszeteczeństwo, bałwochwalstwo, czary, nieprzyjaźnie, swary, zawiści, gniewy, niesnaski, rozterki, kacerstwa, zazdrości, mężobójstwa, pijaństwa, obżarstwa i tym podobne, o których powiadam wam, że ci, co takie rzeczy czynią, królestwa Bożego nie osiągną”, gdyż:

1. Rzeczy przeciwne należą do tego samego rodzaju. Lecz uczynki ciała nie są owocami. A więc nie przeciwstawiają się im.

2. Jednej rzeczy tylko jedna rzecz przeciwstawia się. Lecz Apostoł więcej wyliczył uczynków ciała niż owoców Ducha Świętego. A więc jedne drugim nie sprzeciwiają się.

3. Pośród owoców na pierwszym miejscu stoi miłość, radość, pokój, którym nie sprzeciwiają się wymienione na pierwszym miejscu uczynki ciała: porubstwo, nieczystość, niewstydliwość. A więc owoce ducha nie sprzeciwiają się uczynkom ciała.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi tamże (Gal. 5, 17): „Ciało pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału".

Odpowiedź. Dwojako można ujmować uczynki ciała i owoce ducha: po pierwsze w ogólnym znaczeniu, i wówczas ogólnie owoce Ducha Świętego sprzeciwiają się uczynkom ciała, gdyż Duch Święty pobudza umysł ludzki do tego, co jest zgodne z rozumem, a raczej do tego, co jest powyżej rozumu; natomiast pożądanie ciała, czyli popęd zmysłowy, ciągnie człowieka do dóbr zmysłowych, które są poniżej niego. Podobnie więc jak ruch wzwyż i ruch w dół sprzeciwiają się sobie w przyrodzie, tak w świecie czynności ludzkich uczynki ciała sprzeciwiają się owocom ducha.

Ale przeciwieństwo to można także ujmować ze względu na poszczególne cechy wymienionych owoców i uczynków ciała. Otóż z tego względu nie ma potrzeby przeciwstawiać poszczególnym owocom osobnych uczynków ciała, gdyż, jak już wspomnieliśmy w poprzednim artykule, Apostołowi nie chodziło o wyliczenie wszystkich owoców Ducha Świętego ani wszystkich uczynków ciała. Niemniej św. Augustyn[482)] przez pewne przystosowanie poszczególnym owocom przeciwstawia poszczególne uczynki ciała. Np. porubstwu, czyli żądzy zaspokojenia lubieżnych pragnień u osób nie związanych małżeństwem, przeciwstawia się miłość, która duszę jednoczy z Bogiem, i w której zawiera się także czystość. Nieczystością zaś są wszystkie zaburzenia spowodowane porubstwem, których przeciwieństwem jest radość, wynikająca ze spokoju. Bałwochwalstwo zaś, z powodu którego prowadzono wojny przeciw Ewangelii Bożej, przeciwstawia się pokojowi. Czarom zaś, nieprzyjaźniom, swarom, zawiściom, gniewom i niesnaskom przeciwstawia się nieskwapliwość, by znosić krzywdy od ludzi, pośród których żyjemy, dobrotliwość, by ich leczyć, dobroć, by im wybaczać. Kacerstwu sprzeciwia się wiara, zawiści łagodność, obżarstwu i pijaństwu wstrzemięźliwość.

Rozwiązanie trudności. 1. Ton co pochodzi od drzewa, ale wbrew jego naturze, nie jest owocem jego, lecz raczej zepsuciem. Ponieważ zaś uczynki cnotliwe są współnaturalne dla rozumu, uczynki zaś wadliwe sprzeciwiają się rozumowi, dlatego uczynki cnotliwe zwą się owocami, uczynki zaś wadliwe nie.

2. Dobro dokonuje się w jeden sposób, zło zaś zachodzi na różne sposoby, jak uczy Dionizy[483)]. Dlatego jednej cnocie można przeciwstawić wiele wad. Nic więc dziwnego, że więcej jest uczynków ciała niż owoców ducha.

3. Rozwiązanie trzeciej trudności zawiera się w odpowiedzi.

ODNOŚNIKI

DO TRAKTATU ŚW. TOMASZA Z AKWINU O SPRAWNOŚCIACH

Odnośniki do Pisma św. podano w tekście. Odnośniki do pism Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich przed św. Tomaszem podają łacińskie tytuły podług wydania IP. Migne: Patrologiae cursus completus Series graeca (skrót: PG), oraz Patrologiae cursus completus. Series latina (skrót: PL). Odnośniki do innych części Sumy podajemy w skrótach, np. II-II, q.1, a.1, 1m, co znaczy: St. Thomae Aquinatis Suma Theologiae, pars secunda secundae, quaestio 1, articulus 1, ad 1. Dzieła Arystotelesa (w języku św. Tomasza: Filozofa) przytaczamy podług klasycznego ich wydania przez I. Bekkera: Aristoteles graece. Edidit Academia Borussica. Posługujemy się przy tym następującymi skrótami: Eth. = Ethica Nicomachea; Met. = Metaphysica: Gen. = De generatione et corruptione; Phys. = Physica; Cat. = Categoriae seu Praedicamenta. Mem. = De Memoria et Reminiscentia.

In Cat. = Simplicius: In Categorias Aristotelis Commentarium, ed Kalbfleisch. 1907. Przy dziełach Arystotelesa cyfra rzymska po skrócie oznacza księgę, arabska rozdział, liczby zaś w nawiasie oznaczają kolejno stronę i wiersz, litera zaś „a” lub „b” między tymi liczbami kolumnę w wydaniu Akademii Berlińskiej. Litera „c” oznacza „caput” czyli rozdział. De Div. Nom. jest skrótem Dionysii Areopagitae: De Divinis Nominibus.

1) Octoginta trium Qaestionum (PL 40,84).
2) Cat., VI (8b 26).
3) Tamże (9a 10).
4) Met., IV (1022b l).
5) Cat., VI (9a 3).
6) Cat., XII (15b 17).
7) Met., IV (1022b 4).
8) Tamże.
9) Tamże (1022b 10).
10) Tamże (1022b 11).
11) In Cat. VIII, 240.
12) Cat., VI (8b 36).
13) Tamże.
14) Tamże.
15) In Cat., VIII, 228.
16) Super Genesim IV (PL 34 299).
17) Met., IV (1020a 33).
18) Phys, VII (246b 23).
19) Tamże (I98b 3).
20) Met., IV (1022b I0).
21) Eth., II (1105b 25).
22) Met, IV (1022b 4).
23) De Anima, III (429b 6).
24) Met., IV (1019a 15).
25) De Bono Coniugali. c.21 (PL 40,390).
26) In III De Anima, c, 18 (VI, 161 b).
27) Met., IV (1022b 10).
28) De Anima (Arystotelis) II (412a 22).
29) De Historia Animalium X (633b 23).
30) Met., IV (1022b 10).
31) I-II, q, 49, a.1.
32) In III De Anima, 18 (VI, 161 b).
33) Cat., VI (9a 1).
34) I-II, q. 49, a. w, 3,4.
35) Eth., II (1103b 21).
36) In Cat., VIII, 233.
37) Phys., VII (246b 4).
38) In Cat, VIII, 234.
39) I-II,q . 49n a.2,1m.
40) I-II,q. 49, a.2.
41) I,q7, a.1,5m.
42) Eth., I (1103a 3).
43) I-II,q.110, a.4.
44) I-II,q.49,a. 4.
45) Met., VIII (1049b 4).
46) I-II, q. 50, a 1.
47) Eth., III (1117b 23).
48) Eth., I (1102b 25).
49) Octoginta Tres Quaestiones (PL 40, 25).
50) De Anima III (434a 12).
51) De Memoria, (425a 28).
52) De Anima, I (403a 8).
53) De Anima, III (429a 24).
54) Met., IV (l022b 10).
55) De Anima, II (4212a 26).
56) Eth., VI (1139b 16).
57) Eth., I (1102b 13).
58) De Anima, III (429b 6)
59) In Cat. VII, 233.
60) De Anima, 1403a 5).
61) Tamże, III (431a 14).
62) I-II, q. 9, a.1.
63) Eth., V (1129a 7).
64) I-II, q. 50, a.1.
65) I-II, 6, a. 4, chian c. 7 (PG 4.65).
66) De Anima, III (433b 16).
67) In De Coelesti Hierarchia, c. 7 PG 4, 65).
68) De Coelesti Hierarchia c. 4 (PG 3,180).
69) Met. IV (1022b 10).
70) De Coelesti Hierarchia, c. 7 (PG 3.205).
71) In Cat., VIII, 241.
72) Tamże.
73) I, q. 55, a. 1.
74) De Coelesti Hierarchia, c. VII (3, 205).
75) In De Anima III, 18.
76) I-II. q. 49, a. 4.
77) Eth., VI (1141a 5).
78) I, q. 55, a. 2; q. 84, a. 3.
79) Analyticorum Posteriorum II (100a 3).
80) Phys., VII (241b 24).
81) Eth., II (1103a 19).

82) Tamże, (1103a 19).
83) Eth., I (1198a 18).
84) Eth., I (1098a 16).
85) Mem. (451a 12).
86) De Div. Nom c 4 (PG 3,733). Eth., II (1103b 21).
87) Eth., II (1103b 21).
88) I-II, q. 5, a.5.
89) I, q. 105, a. 6.
90) Phys., V (226a 30).
91) Phys., V (226a 30).
92) Phys. VII (246a 10).
93) De Trinitate VI, c. 8 (PL 42.929).
94) I, Cat., VIII, 284.
95) Cat., VI (10a 3).
96) Met., VIII (1043b 33; 1044a 10).
97) Eth., X (1173a 24).
98) Phys., VII (246a 1).
99) Met., VII (1044a 9).
100) Cat. VI (11a 7).
101) I-II, q.66, a. 1.
102) Phys., VI 247a 6; 248a 6).
103) Gen., I (320b 30).
104) Phys., IV (217a 34).
105) Eth., (1104a 29).
106) Eth., II (1104a 18).
107) Eth., II (1103b 21).
108) Phys., V (229b 14).
109) I-II q. 49, a. 3.
110) De Anima I (408b 18).
111) Met., VI (1032b 2).
112) Eth., I (II00b I4).
113) Eth., II (1103b 7;1105a 15).
114) I-II. q. 50, a 3,3m.
115) Eth., VI (1140b 29).
116) De Interpretatione, II (24a 2).
117) De Longitudine et Brevitate Vitae (465a 23).
118) Eth., VI (1139a 1; b 12).
119) Eth., VII(1152a 31).
120) De Anima l (403a 10).
121) I-II, q. 52, a 2
122) De Longitudine et Brevitate Vitae (465a 2 3).
123) Eth., VIII (1157b 13).
124) Phys., VIII (254b 7).
125) Phys., IV (221a 32).
126) I-II, q. 49, a. 4.
127) I-II, q. 51, a. 2.
128) Met., VI (1024b 9); Eth., VI (1139a 18).
129) I-II, q. 18, a. 5.
130) Phys., II (200a 1-5).
131) Topica, IV (127a 26)
132) I-II, q. 54, a. 2; Eth., VII (1145a 15).
133) I-II, q. 54, a. 2.
134) De Coelo I (281a14).
135) De Libero Arbitrio II, c. 19 (PL 32, 1268).
136) De Moribus Ecclesiae, c. 15 (PL 32, 1322).
137) Octoginta trium Quaestionum (PL 40, 19).
138) Cat., (8b 29).
139) I-II, q. 49, a. 4 IV, c. 13.
140) De TuscuIanis Quaestionibus
141) De Coelo (281a 28).
142) Phys., VII (246b 23).
143) De Moribus Ecclesiae, c. 3 (PL 32,1347).
144) Eth., II (1106a 15).
145) I-II, q. 3, a.2.
146) De Moribus Ecclesiae, c. 6 (PL 32.1314).
147) Eth., II (1106a 15).
148) De Coelo (281a 14).
149) De Div Nom., c. 4 (PG 3,732).
150) Met., V (1021b 17).
151) De Trinitate XII c. 8 (PL 42, 1005).
152) Eth., III (1117b 23).
153) Epistola 201(PL 33, 960).
154) Sermones ad Populum, 169 (PL 38, 923).
155) De Libero Arbitrio II, c. 19 (PL 32, 1268).
156) De Div Nom., c. 4 (PG 3. 733).
157) I-II, q. 60, a 2.
158) De Libero Arbitrio II, c. 19 (PL 32, 1268).
159) Eth., II (1106a 15).

160) De Coelo I (281a 14).
161) I-II. q. 55, a. 2.
162) Eth., II (1105a 31).
163) Eth., VI (1144a 36).
164) I-II, q, 57, a 4, c.15 (PL 32, 1322).
165) De Moribus Ecclesiae.
166) Eth., II (1106a 15).
167) I-II, q. 55, a. 4.
168) I-II, q. 55, a 3.
169) Eth., VI (1139b 16).
170) I-II, q 9, a. 1. 17, a. I.
171) I-II, q.2§, a.1, 2 et 3; q. 27. a.4.
172) I, q. 81, a 2.
173) De Moribus Ecclesiae, c. 5 (PL 32, 1314).
174) Eth., VIII (1163a 22).
175) I-II, q. 13. a 2.
176) Eth., III (1117b 23).
177) Politica I (1254b 5).
178) Eth., VI (1144a 6).
179) Rhetorica II, c. 53.
180) Eth., II (1103a 14).
181) De Memoria et Reminiscentia (1138b 35).
182) Rhetorica II. c 53.
183) Dc Anima III (431a 14).
184) Rhetorica II, c. 53.
185) Eth., I (1102b 30).
186) I-II, q. 58, a. 3, 3m; q.62, a. 3.
187) Eth., (1099b 16).
188) Topica IV (121b 34).
189) Eth., VI (1139a 7).
190) I-II, q.56, a. 3.
191) Eth., VI (1141a 19).
192) Eth., VI (1141a 19).
193) Phys., I, (184a 18).
194) Met., I (981b 28).
195) I-II, q. 55, a. 3.
196) De Libero Arbitrio II, c. 18 (PL 32, 1267).
197) Eth., VI (1139b 17).
198) Eth., VI (1139b 16).
199) Eth., VI (ll4Ob 35).
200) Eth., III (1112b 3).
201) Eth., VI (1139b 16).
202) I-II, q. 57, a. 1.
203) Met, VIII (1050a 30).
204) I-II, q. 57 a. 2 2m.
205) Eth., VIII (1151a 16).
206) Eth., VI (1140a 25).
207) Eth., VI (1139a 26).
208) Eth., VI (1142b 16).
209) Rhetorica II, c. 53.
210) Super Somnium Scipionis I, c. 8.
211) Eth., VII (1143a 25).
212) II-II, q. 51, a. 4.
213) Eth., II (1106b 36).
214) Rhetorica II, c. 53.
215) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 733).
216) Eth., I (1103a 7).
217) I-II, q. 7, a.1.
218) I-II, q. 13, a. 1.
219) Phys., II (192b 21.
220) De Civitate Dei IV, 1 c. 21 (PL 41, 128).
221) Soliloquia I, c. 6 (PL 32, 876).
222) Eth., VI (1144b 21).
223) Eth., I (1103a 3). Tr. 40 (PL 35,
224) Politica I (1254b 4).
225) Eth., VI (1144b 19).
226) Politica I (1254b 5).
227) Enarrationes in Ps. 118 (PL 37, 1522).
228) Eth., VI (w całym rozdziale).
229) Eth., II (1103a 14).
230) De Anima III (433a 9).
231) Eth., VII (115kb 32).
232) Rhetorica II, c. 53.
233) Moralia XXII, c. 1 (PL 76, 212).
234) Eth., VI (1144b 21).
235) Eth., VI (1141b 10).
236) Eth., VI (1140b 22).
237) Eth., III (1114a 32).
238) De Civitate Dei IX c. 5 (PL 41, 261).
239) Porównaj I-II, q. 35, a. 8.
240) Eth., II (1105b 28).
241) I-II, q. 22, a.3.
242) Eth., II 1106b 36).
243) Topica IV (125b 22).
244) Tusculanorum IV, c.10.
245) Coniuratio Catillinae, c. 51.

246) De Civitate Dei XIV, c. 6 (PL 41, 258).
247) Tamże, c. 4 (PL 41, 259).
248) Eth., 11 (1104b 24).
249) Eth., X (1175b 17; 1153b 2).
250) De Tusculanis Quaestionibus III, c.7. (PL41, 411).
251) De Civitate Dei XIV, c 8.
252) I-II, q. 59, a. 1 2m.
253) Eth., II (1106b 20).
254) Eth., II (1104b 8).
255) Rth., III (1115a 6; 1117b 25).
256) Eth., V (1129a 4).
257) I-II, q. 22, a.3.
258) Eth., II (1104b 13).
259) De Moribus Ecclesiae, c.6 (PL 32, 1516).
260) Eth., I (1099a 17).
261) I-II, q.17, a.7, q. 24, a.3.
262) I-II, q. 1, a. 3.
263) I-II, q. 56, a.2.
264) I-II, q. 80, a. 2; q. 81, a 2.
265) I-II, q. 54, a. 2.
266) Eth., I (1102b 13, b. 26).
267) Eth., II (I104b 27).
268) Eth., V (1129a 4).
269) I-II, q. 59, a. 4, 1m.
270) Eth., V (1130a 12).
271) Rhetorica II, c. 52.
272) II-II, q. 61, a. 1.
273) I-II, q. 25, a. 1 et 4; q. 27, a. 4.
274) Eth., III i IV Księga (1115a 6; 1107a 33).
275) I-II, q. 23, a. 1.
276) Eth., II (1105, a.9).
277) Eth., II (1108a 20).
278) Eth., II (1107a 32).
279) Eth., II (1107a 32).
280) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
281) Cat., c.10 (14b 33).
282) I-II, q. 56, a. 6, 2m; q. 58, a. 3; q. 59, a. 4.
283) Expositio Evangelii V (PL 15, 1738).
284) I-II, q. 56, a.3.
285) I-II, q. 57 a. 4; q. 58, a. 3, 1m.
286) I-II, q. 58, a.3, 3m.
287) I-II, q. 58, a. 4.
288) Moralia, II, c. 49 (PL 75, 592).
289) Eth., IV (1123b 30).
290) Homiliae in Evangelia, I (PL 76, 1103).
291) Rhetorica, II, c. 53.
292) I-II, q. 57, a. 6.
293) Moralia XXII, c. 1 (PL 76, 212).
294) De Officiis Ministrorum, c. 36 (PL 16, 82).
295) Eth., II (1105a 31).
296) De Moribus Ecclesiae, c. 15 (PL 32, 1322).
297) De Officiis, c. 20.
298) Super Somnium Scipionis II, c. 8.
299) Eth., X (1178b 10).
300) I-II, q. 59, a. 5.
301) De Officiis I, c. 21.
302) Eth., V (1129b 15) c. 6 (PL 32, 1314).
303) De Moribus Ecclesiae.
304) Eth., (1177b 26).
305) De Civitate Dei, XIX, c. 19 (PL 41, 647).
306) Eth., V (1129b 31).
307) Phys., VI (246b 23).
308) De Moribus Ecclesiae, c.15 (PL 32, 1322).
309) I-II, q. 58, a. 3.
310) I-II, q. 54, a. 2, 1m.
311) I-II, q. 27, a.4; q. 28, a. 6, 2m;
312) I-II, q. 65, a. 2 et 4.
313) De Doctrina Christianan I c. 37 (PL 34, 35).
314) II-II, q. 23, a. 8.
315) I-II, q. 40, a.7.
316) De Fide Orthodoxa, III, c. 14 (PG 94, 731).
317) Vita S. Antonii (PG 26, 873).
318) Glossa Ordinaria (V, 17).
319) I-II, q. 55, a. 4, 2m.
320) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 725).
321) De Anima, P. V, c. 5.
322) Eth., II (1103a 25).
323) Glossa Ordinaria (PL 191, 1520).

324) De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 717; 732).
325) I-II, q. 51, a. 2 et 3.
326) De Natura Boni, c. 5 (PL 42, 553).
327) De Libero Arbitrio, II (PL 32, 1268).
328) I-II, q. 49, a 3.
329) I-II, q. 109, a. 4.
330) De Caelesti Hierarchia, c. 4 (PG 3, 181).
331) I-II, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1.
332) Politica III (1276b 31).
333) Eth., II (1106b 36).
334) Eth., IV (1123b 11).
335) Met., VI (1027b 26).
336) Eth., II (ll06b 36)
337) I-II, q. 64, a. 1.
338) Eth., II (1106b 36).
339) Met., IX (1057a 30).
340) Eth., VI (1139b 16).
341) Met., IX (1053a 53).
342) Peri Hermeneias (23 a. 27).
343) De Duabus Naturis, c. 7 (PL 64, 1352).
344) Eth., IV (1122b 5).
345) Expositio Evangelii, V (PL 15, 1748).
346) De Trinitate VI, C.4 (PL 42, 927).
347) Moralia XXII, c. 1 (PL 76, 212).
348) De Tusculanis Quaestionibus II, c.14.
349) Moralia, XXII, c. 1 (PL 76, 212).
350) Phys., II (197a 29).
351) Eth., VI (1144b 36).
352) I-II, q. 58, a.4.
353) I-II, q. 9, a. 1; q. 58, a. 5, 1m.
354) Sententiae VII (PL 51, 428).
355) De Libero Arbitrio, II, c. 19 (PL 32, 1268).
356) I-II, q. 65, a. 1; q. 58, a. 4 et 5.
357) Glossa Ordinaria (PL 191, 1520).
358) ln Lucae Evangelium V (PL 92, 541).
359) Eth., V, (1129 23).
360) In Johannis Evangelium Tractatus 26 (PL 36, 1607).
361) Enchiridion, c.8 (PL 41, 413).
362) Glossa super Matthaeum I, 5.
363) De Civitate Dei XIV, c. 5 (PL 41, 413).
364) Eth., II (1106a 23).
365) III, q.7, a.3 et 4. (Polskie wydanie Sumy, tom 24, str.132-5).
366) Eth., VIII (1155b 28; 1161b 11).
367) De Libero Arbitrio II, c.18 (PL 32, 1267).
368) I-II, q. 18, a. 5; q. 61. a. 2.
369) Eth., VII (1149b 1).
370) I-II, q. 52, a. 1.
371) In Cat., VIII, 284.
372) Eth., II (1109b 18).
373) De Trinitate, VI, c.4 (PL 42, 927).
374) I, II, q. 65, a. 1.
375) De Trinitate, VI, c.4 (PL 42, 927).
376) Eth., VI (1144a 8).
377) Eth., I (1103a 1).
378) I-II, q. 54, a.2; q. 6P, a. 1.
379) I-II, q. 3. a. 6.
380) Eth., IV (1123b 30).
381) Eth., V (1129b 27).
382) I-II, q. 66, a. 1.
383) Rhetorica I (1366b 3).
384) Politica, II (1263b 13).
385) Eth., IV (1124a 22).
386) Eth., I (1094a 28); VI (1111a 20).
387) Phys., VII (246b 23).
388) De Trinitaten XII, c. 14, (PL 42, 1009).
389) Eth., VI (1141a 19).
390) I-II, q. 66, a. 3.
391) Met., I (981b 28).
392) De Anima 402a 2): De Coelo (291b 27).
393) De Partibus Animalium II (291b 27).
394) Met, I (982b 28).
395) Enchiridion, c. 8 (PL 40, 235).
396) Glossa super Matthaeum I, 5.
397) Moralia, VI, c. 37 (PL 75, 764).
398) Eth., III (1117b 23).
399) De Trinitate, XIV, c. 9.
400) I, q. 63, a. 1.

401) W osnowie artykułu.
402) Cat., c. 6 (8b 29).
403) De Anima III (411a 16).
404) I, q, 79, a. 6.
405) De Anima III (429a 27).
406) I, q. 89, a. 1.
407) I-II, q. 67, a. 1.
408) In Johannis Evangelium Tr. 40 (PL 35, 1690).
409) I-II, q. 3, a. 8, (PL 42. 1045).
410) De Trinitate XIV, c. 9, (PL 42, 1045).
411) I-II, q. 40, a. 1. et 2.
412) II-II, q. 19, a. 2.
413) I-II, q 23, a. 2; q. 40, a. 1.
414) I-II, q. 42, a. 2.
415) De Causis Libellus Proprietatum 1.
416) Eth., IX (1167 a. 4).
417) Moralia I, c. 27 (PL 75, 544).
418) Quaestionum Evangeliorum I (PL 35, 1325).
419) Topica IV (125 a. 18).
420) Moralia I, c. 27 (PL 75, 544).
421) Moralia II, c. 49 (PL 75, 592).
422) I-II, q. 55, a. 3 et 4.
423) I-II, q. 9, a. 4 et 6.
424) Ethica ad Eudemum VII (1248a 32).
425) Tamqe (1248a 32).
426) Eth., VII (1145 a 20).
427) Moralia II, c. 49 (PL 75, 592).
428) Cat., c. 6 (8 b 30).
429) Moralia II, c. 56 (PL 75, 598).
430) Homiliae in Ezechielem I (PL 76, 788).
431) I-II, q, 68, a. 1.
432) Eth., VI (1140 a 10 : 17).
433) De Civitate Dei X, c. 1 (PL 41, 279).
434) De Trinitate XIV, c. 1 (PL 42, 1037).
435) Moralia I, c. 32 (PL 75, 547).
436) Tamże (PL 75, 547).
437) Moralia II, c 49 (PL 75, 592).
438) Moralia I, c. 32 (PL 75, 547).
439) Moralia –VI, c. 37 (PL 75, 764).
440) De Spiritu Sancto, c. 16 (PL 16, 770).
441) I-II, q. 67, a. 1.
442) De Sermone Domini in Monte I (PL 34, 1234).
443) I-II, q. 68, a. 2.
444) Eth., III (1112b 9)
445) De Trinitate XV, c. 18 (PL 42, 1082).
446) Moralia II, c. 49 (PL 75, 592).
447) De Libero Arbitrio II, c. I8 (PL 32, 1267).
448) Moralia I, c. 35 (PL 75, 549).
449) I-II, q. 58, a.3; q. 62, a. 1.
450) Moralia I, c. 27 (PL 75, 544).
451) De Sermone Domini in Monte I, c. 4 (PL 34, 1234).
452) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1734).
453) I-II, q. 2, a. 7; q. 3, a. 1.
454) I-II, 68, a. 8.
455) De Civitate Dei XIX, c. 7 (PL 41, 539).
456) De Sermone Domini in Monte. In c. 4 (PL 34, 1235).
457) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1738).
458) De Sermone Domini 1. c. 4 (PL 34, 1234).
459) In Matthaei Evangelium Homilia XV (PG 57, 223).
460) Confessiones I, c. 12 (PL 32, 670).
461) Ethn IX (1166 b 19).
462) De Sermone Domini I, c 4 (PL 34, 1235).
463) I-II, q. 69, a. 1.
464) Eth., II (1103 b 27).
465) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1739).
466) De Sermone Domini in Monte I, c. 4 (PL 34, 1234).
467) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1739).
468) De Sermone Domini in Monte I, c. 4 (PL 34, 1234).

469) I-II, q. 69, a. 3. Homilia (PG 57, 228).
470) In Matthaei Evangelium.
471) Expositio Evangelii secundum Lucam V (PL 15, 1737).
472) De Trinitate X. c. 10 PL 42. 981).
473) De Paradiso, c. 13 (PL 14, 325).
474) In Johannis Evangelium Tractatus 40 (PL 35, 1690).
475) I-II, q. 69, a. 1, 1 m.
476) I-II, q. 3, a. 1; q. 4, a. 1.
477) I-II, q. 69, a. 1, 1m.
478) I-II, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, 2m; q. 41, a. 2 1m.
479) Eth.. V (1131b 21): Tuseulana I, c. 36.
480) Glossa super Galatas (PL 35, 2141).
481) Epistolae ad Galatas Expositio (PL 35, 2141).
482) Tamże.
483) De Div Nom. c. 4 (PG 3, 732).

OBJAŚNIENIA

DO POSZCZEGÓLNYCH ARTYKUŁÓW TRAKTATU O SPRAWNOŚCIACH

Do Objaśnień tłumacza są dodane, rzadkie zresztą, uwagi od redaktora. Zaczynają się one skrótem: Red.

Wstęp

Etyka tomistyczna jest nauką o zgodności naszego postępowania z rozumną naturą człowieka i tym samym z jego ostatecznym celem, opartą na podstawowych zasadach rozumu i Objawienia Bożego. Składa się więc z traktatu o ostatecznym celu człowieka i jego naturze (ogólnie w I części Sumy, szczegółowo w I-II, q. 1-5), z traktatu o istocie, źródłach i zasadach postępowania ludzkiego (ogólnie w I-II, szczegółowo w II-II) i wreszcie z traktatu o drodze tegoż postępowania, którą jest Chrystus w swym Ciele Fizycznym, Mistycznym i Sakramentalnym (część III). Źródłem postępowania moralnego w człowieku jest rozum i wola (traktat o uczynkach ludzkich, I-II, q. 6-21), a w pewnej mierze, dzięki uległości rozumowi i woli, uczuciowość człowieka i jego popędy, (traktat o uczuciach I-II, q. 22-48). Zasady postępowania są wewnętrzne i zewnętrzne. Wewnętrzne to wyznaczone przez rozum sposoby udoskonalenia rozumu, woli i popędów przez ich usprawnienie w postępowaniu zgodnym z naturą człowieka, a zewnętrzne to prawo i łaska Boża. Tak więc traktat o sprawnościach znajduje się w Sumie między traktatem o uczuciach, a traktatem o prawie, z tym jednak zastrzeżeniem, że cała II część Sumy jest poświęcona omówieniu poszczególnych sprawności. Jak wynika z tego Wstępu, sprawność według św. Tomasza to z jednej strony akumulator energii duchowej w człowieku, a z drugiej strony dynamiczny jej regulator.

Q. 49 1. Znamienną cechą tomizmu w ogóle, etyki zaś tomistycznej w szczególności, jest troska, by naukę katolicką oprzeć na podstawowych, najogólniejszych i w miarę możności najbardziej oczywistych pojęciach i pierwszych zasadach istnienia, myślenia i działania. Takiej bowiem metody wymaga uniwersalizm tomistyczny, unikający wszelkiej jednostronności, ale pełen szacunku dla wszystkich okruchów prawdy, gdziekolwiek by się znalazły, usiłuje zespolić je w organiczną całość, ożywioną wewnętrzną harmonijną jednością. W przeciwieństwie do wszelkich postaci eklektycyzmu czy synkretyzmu, które usiłowały pogodzić sprzeczne dążności poszczególnych systemów filozoficznych, wiążąc wybrane dowolnie twierdzenia różnych myślicieli, św. Tomasz zdawał sobie doskonale sprawę, że takie próby sztucznego wiązania z sobą wierzchołków myśli ludzkiej skazane są z góry na niepowodzenie, i dlatego budowę światopoglądu trzeba oprzeć na wspólnym korzeniu myśli ludzkiej, a mianowicie na samym pojęciu bytu. Dlatego swój traktat o sprawnościach Akwinata zaczyna od badania, jakie jest ich miejsce w kategoriach bytu.

Otóż najogólniej wyróżniamy dwa „rodzaje” bytu: takie, które mają pewne istotne lub nieistotne cechy, ale same nie są cechami; oraz takie, które są cechami.

Pierwsze nazywamy jestestwami, czyli substancjami, i mówimy o nich, że istnieją „same w sobie” lub że są „samoistne”, że nie istnieją w czymś innym, jako we właściwym sobie podmiocie, choć mogą istnieć w czymś innym w znaczeniu pewnej powierzchni, na której się znajdują. Drugie nazywamy cechami, lub częściej przypadłościami, dzieląc je na logiczne i ontologiczne. Przypadłości logiczne, czyli cechy przypadkowe w orzekaniu, wyrażają, że coś przysługuje jakiemuś przedmiotowi w sposób niekonieczny, np. gdy mówię, że trójkąt jest czerwony, treść pojęcia „trójkąt” bynajmniej nie wymaga jego czerwoności. Podobnie ubranie w stosunku do człowieka. Natomiast przypadłość ontologiczna, zwana także kategorialną. wyraża to wszystko, co nie wchodzi w treść pojęcia jestestwa czyli substancji, choćby z treści tej wypływało, np. zdolność śmiechu u człowieka jest przypadłością, gdyż jest cechą, a nie substancją, choć nie jest w stosunku do człowieka cechą przypadkową, gdyż wypływa z natury człowieka, jako istoty rozumnej.

Przypadłości ontologiczne Arystoteles podzielił na dziewięć kategorii. czyli działów orzeczeń, wyrażających odpowiedzi na dziewięć następujących pytań: 1) jaki? (jakość); 2) ile? (ilość, wielkość); 3) względem czego? (stosunek); 4) co czyni? (czynność); 5) czego doznaje? (bierność); 6) gdzie? (miejsce); 7) kiedy? (czas); 8) w jakim położeniu? (położenie); 9) co ma na sobie? (ubiór itp).

Nie ma wątpliwości, że kiedy mówimy w języku polskim, iż ktoś jest w czymś sprawny. chcemy wyrazić, jaki ów ktoś jest, czyli że sprawność jest jakością. Natomiast odpowiednik łaciński „habitus” jest bardzo wieloznaczny, bo wyraża wszelkie mienie i mienie się (w zapytaniu: jak się masz?). Może więc odnosić się do wszystkich działów orzeczników, a nawet do tzw. nadkategorii, do których Arystoteles zalicza przeciwieństwo, wcześniejszość, równoczesność, ruch i posiadanie. Stąd trudność.

Należy dobrze zapamiętać sobie określenie sprawności jako dyspozycji, dzięki której ktoś jest dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do innego bytu; oraz określenie dyspozycji czyli przysposobienia jako układu bytu, mającego części (a nie jako układu części danego bytu!), i to zarówno części istniejące tak w rzeczywistości czyli aktualne, np. ręce, nogi, tułów itp., jak i części istniejące w możności, jakby w zarodku, czyli potencjalne, np. pewne nierozjeszcze skłonności, nawyki, przyzwyczajenia itp.

Q. 49, 2. Idąc za Arystotelesem, scholastycy odróżniali cztery gatunki trwałych i nietrwałych jakości: 1) sprawności (trwałe) i dyspozycje (czyli przysposobienia nietrwałe); 2) uzdolnienie, zwane nieraz u człowieka władzą psychiczną oraz nieuzdolnienie, czyli cecha uniemożliwiająca lub utrudniająca działanie określonego gatunku, np. ślepota; 3) własności zmysłowe takie jak ciepło, zimno, wilgotność, barwy, smaki, twardość itp., oraz chwilowe przemiany zmysłowe, takie jak zaczerwienie się ze wstydu, zblednięcie ze strachu itp.; 4) postać, zwana także formą zewnętrzną, oraz kształt, zwany też figurą, np. że ktoś ma głowę okrągłą lub podłużną. W niniejszym artykule św. Tomasz jasno wyróżnia te cztery gatunki jakości, dowodząc, że sprawność w znaczeniu cnót i wad, przynależy do pierwszego z nich, gdyż wyraża, że coś dobrze lub źle się ma w stosunku do natury danego jestestwa lub jego działania.

Uwaga. Przez Filozofa św. Tomasz rozumie Arystotelesa, największego myśliciela starożytnej Grecji, ucznia Platona. Żył on od 384 do 323 przed Chrystusem.

Św. Augustyn (354-430) największy myśliciel chrześcijański w starożytności.

Symplicjusz, neoplatonik z VI wieku po Chr.

Q. 49, a. 3. Wyrazem: „zasada” tłumaczymy tu łacińskie „principium” które dosłownie oznacza: początek, źródło, to od czego cos pochodzi, podstawę, na której coś się „zasadza”. Kiedy indziej oznacza także pewnik, aksjomat, a więc twierdzenie, na którym „zasadza się” dowodzenie. Mówiąc więc, że władza psychiczna jest zasadą czynności, chcemy wyrazić, że jest ich źródłem.

Istność, czyli akt w znaczeniu ontologicznym, oznacza to samo co arystotelesowskie „energéia” a więc czynnik energetyczny, wyrażający się w istnieniu działaniu danego bytu; w przeciwieństwie do możności, a więc czegoś, co może się ziścić. Istność więc stanowi o rzeczywistości bytu, dlatego „z grubsza” być w istności, czyli w akcie, znaczy to samo co być w rzeczywistości; możność jest także czymś rzeczywistym, istnieje w nas czy w innych bytach w rzeczywistości, ale dzięki istności. Istność więc jest jakby istością rzeczy, tym dzięki czemu r z e c z w i s t o ś c i jest. Istnością jest istnienie w każdym jestestwie, oraz forma czyli istotność w rzeczach materialnych, bo istnienie ma się tak do istoty, a istotność do tworzywa czyli materii jak istność do możności. Np. w człowieku istnością, stanowiącą o jego istnieniu, a równocześnie jego istotnością, czyli czynnikiem stanowiącym o jego istocie, istoczącym gon jest dusza rozumna, gdyż ona właśnie jest tą siłą działającą celowo i sprężyną całego rozwoju człowieka.

Q. 49**,** a. 4. Jak słusznie zaznacza Kajetan w komentarzu do niniejszego artykułu, św. Tomasz bierze tu wyraz: „sprawność” w jego ogólnym znaczeniu, nie zacieśniając go jeszcze do oznaczania trwałych przysposobień u samych tylko ludzi, którym jedynie przysługuje sprawność w ścisłym znaczeniu tego słowa. To ogólne znaczenie poniekąd przypomina sens tego wyrazu w fizyce, gdzie przez sprawność rozumie się stosunek pracy otrzymanej do pracy włożonej, podobnie jak przez moc rozumie się stosunek pracy do czasu. Jednym z głównych zadań współczesnej techniki jest zwiększenie sprawności maszyn, np. przez zmniejszanie oporów i odpowiednią obsługę, dzięki nim bowiem, człowiek, którego siła, jaką może pracować, jest stosunkowo niewielka (koło 10 kGm), może wykonać pracę, do której potrzeba nieraz miliony razy większej siły. Ciało człowieka jest wielkim zespołem maszyn, które również trzeba należycie usprawnić przez kulturę fizyczną. Lecz oprócz energii cielesnej jest w człowieku jeszcze energia duchowa, czyli zdolność wykonania pracy umysłowej i moralnej w postaci udoskonalenia rozumu, woli i popędów w stosunku do ostatecznego celu naszego życia. Otóż tę duchową energię trzeba usprawnić tak, by stosunek uzyskanych wartości duchowych do włożonych wysiłków był jak najkorzystniejszy i najlepszy. To właśnie jest zadaniem kultury duchowej, a zwłaszcza moralnej, której wartość nie da się wymierzyć na kilogramometry, dżule czy kilowaty, ale niemniej jest siłą realną, często bez porównania potężniejszą niż siły żywiołów natury, gdyż potrafi je okiełznać, ujarzmić i wprząc do swej służby.

Należy zauważyć, że według św. Tomasza warunkiem możliwości i niezbędności usprawnień jest potencjalność, plastyczność, złożoność oraz pewna różnorodność sił danego osobnika. zdolnego do rozwoju i posiadającego pewne przyrodzone uzdolnienia. które same przez się wystarczą do bardzo niedoskonałych, słabych i początkowych czynów, ale nie do pełnego ich rozkwitu.

Q. 50, a. 1. Aleksander z Afrodyzji, komentator Arystotelesa w II w. po Chrystusie.

Porfiriusz (232-304), uczeń i biograf Plotyna. Objaśniał również nie tylko dzieła swego mistrza, ale także pisma Platona i Arystotelesa.

W niniejszym artykule św. Tomasz odróżnia sprawności w ogólniejszym znaczeniu, czyli wszelkie przysposobienia, dzięki którym dany osobnik jest dobrze lub źle nastawiony w stosunku do swej natury (sprawności bytowe, statyczne), względnie do właściwego sobie działania i jego celu (sprawności czynnościowe, dynamiczne) - od sprawności w ściślejszym znaczeniu tego słowa, które są dyspozycjami zasadniczo trwałymi ze względu na trwałość sił, jakie usprawniają.

Otóż Aleksander z Afrodyzji nie uznawał możliwości istnienia w ciele jakichkolwiek sprawności. Św. Tomasz przyznaje, że w ciele ze względu na jego zmienność i nietrwałość nie ma sprawności w ścisłym znaczeniu tego słowa; nie ma w ogóle sprawności dynamicznych czyli czynnościowych, a to dlatego, że źródłem czynności cielesnych, nawet takich jak trawienie, oddychanie itp. nie jest samo ciało, ale to, co je ożywia i wyróżnia od trupa, a mianowicie dusza, a po drugie czynności cielesne są zasadniczo wyznaczone przez same siły natury i skierowane do tego samego celu, osiąganego zasadniczo w jednolity również przez naturę wyznaczony sposób. To zaś sprzeciwia się podstawowym warunkom wytworzenia sprawności, jak to św. Tomasz uzasadnił w poprzednim artykule. Natomiast Akwinata uznaje istnienie w ciele sprawności statycznych, bytowych, takich jak zdrowie, piękność itp., oczywiście w ogólnym znaczeniu wyrazu „sprawność", skoro ciało ludzkie i zwierzęce nie jest trwałe, ale zmienne i śmiertelne, a więc niezdolne, by być podmiotem sprawności trwałych i nie łatwo zmiennych. Spostrzegamy w ciele również wiele stosunkowo trwałych dyspozycji czynnościowych, podlegających pewnego rodzaju usprawnieniu, jak to słusznie zaznacza o. J. Woroniecki (Katolicka etyka wychowawcza t. I, str. 320): „Aparat trawienia w dziecku bardzo powoli usprawnia się do przyswajania organizmowi wartości pożywczych, zawartych najpierw w mleku macierzyńskim, potem w innych płynach i papkach i wreszcie w pokarmach stałych. Wzrok powoli dopiero dostraja się do odległości, kształtów i barw, podobnie jak i słuch do dźwięków. Opanowanie ruchów członków jeszcze dłuższego czasu potrzebuje, tak samo jak i mowy". Nie są to jednak sprawności samego ciała, ale duszy działającej w ciele i poprzez ciało. Stąd kultura fizyczna, czyli zespół wartości wytworzonych w ciele ludzkim przez usprawnienie jego sił celem udoskonalenia go w służbie ducha, jest częścią kultury duchowej. Zobacz na ten temat: o. Feliks Wojciech Bednarski. O. P.: Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu, Veritas, Londyn 1962.

Trzeba pamiętać także, że cielesne sprawności statyczne, takie jak zdrowie czy piękność, są owocem sprawnego działania sił, których źródłem jest ton co wyróżnia ciało żywe od martwego, a więc dusza.

Q. 50, a. 2. Istotą danej rzeczy nazywamy to, ze względu na co rzecz ta jest tym, czym jest i czym naprzód i przede wszystkim różni się od innych gatunków rzeczy; innymi słowy bardziej opisowo: istota to taki charakterystyczny zespół cech, który nie wynika z innych cech, a z którego wszystkie inne cechy danej rzeczy wynikają. Istotność zaś czyli forma jest tym, co w danej rzeczy stanowi o jej istocie, co ją istoczy, a tym samym to. co jest w niej siłą działającą celowo i organizującą ją,

względnie ożywiającą ją, jeśli rzecz ta jest żywym jestestwem. Np. w człowieku istotą jest ton że jest zwierzęciem rozumnym, czyli jestestwem wyposażonym w zmysły i zdolność rozumowego myślenia i działania. Istotnością zaś, czyli formą stanowiącą o jego istocie, jest niematerialna dusza, która go ożywia i zasadniczo uzdalnia do posługiwania się zmysłami oraz rozumem. Wreszcie władze psychiczne to jakby duchowe siły i uzdolnienia duszy będące jej zasadniczymi właściwościami. Władze te nie są bytami samoistnymi, jak sama dusza, niemniej są realne i realnie różnią się od duszy i między sobą. Patrz na ten temat świetny komentarz prof. Stefana Świeżawskiego, „Traktat o człowieku" Suma Teologiczna cz. I str. 152-163). Człowiek jako jestestwo, znajdujące się na skrzyżowaniu świata materialnego i świata duchowego, zależy od jednego i drugiego. W świecie cielesnym te jestestwa są doskonalsze, które są bardziej zróżnicowane i wszechstronniej wyposażone, np. rośliny są doskonalsze od jestestw nieorganicznych, zwierzęta od roślin, a ludzie od innych zwierząt. Natomiast w świecie ducha miarą naturalnej doskonałości jest stopień niezłożoności; dlatego Bóg jest bytem najdoskonalszym, gdyż jest w ogóle niezłożony później idą Aniołowie, w których istota różni się rzeczowo od istnienia, istność zaś od możności, na najniższym zaś szczeblu są ludzie, w których nadto zachodzi złożoność duszy i ciała. Dusza ludzka, będąc istotnością czyli formą człowieka, sama już nie składa się z materii i formy niemniej i w duszy występuje złożoność z możności oraz istności (aktu), gdyż dusza nie utożsamia się ze swoim istnieniem i dlatego jej istota ma się tak do istnienia jak możność do istności. Złożoność z możności oraz istności stanowi podstawę występowania w człowieku władz psychicznych, które są właśnie czynnymi możnościami wykonywania pewnych działań (w przeciwieństwie do możności biernej, polegającej na zdolności przyjmowania czynności pochodzących od innego jestestwa). Fakt, że władze psychiczne duszy różnią się rzeczowo od jej istnienia, św. Tomasz uzasadnia innym, doświadczalnie stwierdzanym faktem, że człowiek nie zawsze wykonuje swe czynności życiowe, nie zawsze np. myśli, nie zawsze chce, nie zawsze działa. Gdyby zaś bezpośrednim źródłem i zasadą działania była istota duszy, to byt, który ją posiada, zawsze wykonywałby wszystkie czynności, do których jest zdolny. Władze psychiczne różnicują się podług swych czynności, a tym samym podług właściwych sobie przedmiotów formalnych czyli istotnościowych, a więc podług tego, do czego z natury swej głównie i zasadniczo zmierzają. W człowieku, w tym prawdziwym mikrokosmosie, są jakby trzy światy, najściślej z sobą powiązane, a zarazem jak najbardziej od siebie odgraniczone, stanowiące trzy stopnie życia: organicznego (zwanego też wegetatywnym czyli roślinnym), zmysłowego oraz rozumowego. Człowiek bowiem zespala w sobie życie roślinne, zwierzęce i duchowe. W stosunku do życia organicznego dusza ludzka jest wyposażona w trzy zasadnicze władze, a mianowicie w zdolność odżywiania się, wzrastania i rozmnażania się. Nie są to bezpośrednio zdolności samego ciała skoro ich zasadą i źródłem nie jest ciało, lecz dusza. Wszak trup też jest ciałem, a przecież nie może się ani odżywiać, ani rosnąć, ani rozmnażać się. W stosunku do życia zwierzęcego w człowieku odróżniamy zmysłowe władze poznawcze, czyli zewnętrzne i wewnętrzne zmysły (takie jak zmysł wspólny, pamięć, wyobraźnia i zmysł oceny), oraz zmysłowe władze pożądawcze, a mianowicie popęd do przyjemności (czyli popęd zasadniczy, zwany przez scholastyków siłą pożądliwą) oraz popęd do walki (zwany siłą gniewliwą). Podobnie

w stosunku do życia duchowego w człowieku mamy odnośnie do poznania umysł czynny i bierny, odnośnie zaś pożądania mamy wolę.

Dusza nie potrzebuje żadnej naturalnej sprawności w stosunku do swej istoty, gdyż sama stanowi o istocie człowieka i sama stanowi właściwe przysposobienie do natury ludzkiej; niemniej jednak potrzebuje bytowego usprawnienia w stosunku do natury Boga, do której uczestnictwa jest powołana. Taką sprawnością nadprzyrodzoną jest łaska uświęcająca. Odnośnie zaś do swych władz psychicznych niezbędne są w człowieku sprawności, choćby z tego względu, że władze te są same przez się niedoskonałe i wymagają do swego należytego rozwoju pewnego udoskonalenia.

Q. 50, a. 3. Władze zmysłowe, jak widzieliśmy w poprzednim objaśnieniu, to zewnętrzne i wewnętrzne zmysły oraz popędy zmysłowe. Jedne i drugie działają pod wpływem naturalnego instynktu oraz rozumu. Instynkt to zdolność przystosowania się ustroju do pewnych, najczęściej w przyrodzie spotykanych podniet przy pomocy powiązanych z sobą organicznie odruchów, występujących zasadniczo w tej samej postaci u danego gatunku i służących zachowaniu tegoż gatunku lub jednostek. Są one wrodzone i dziedzicznie przekazywane. Niektóre spośród nich są ściśle we wszystkich szczegółach wyznaczone i zdeterminowane. Inne mogą przyjmować rozmaitą postać pod wpływem doświadczenia i naśladownictwa oraz warunków w których dany osobnik przebywa. Jeśli w okresie ujawniania się instynktu otoczenie i wynikające stąd doświadczenie osobnika nie sprzyja mu, instynkt zanika lub nie utrwala się, jak to widać na przykładzie instynktu do zabaw ruchowych, którym normalnie dzieci oddają się z całą namiętnością, ale jeśli w dzieciństwie zupełnie są ich pozbawione, instynkt ten zanika, i gdy dzieci dorosną do wieku młodzieńczego, nie dają się wciągnąć do owych zabaw ruchowych. W pewnej mierze instynkty podatne są na tresurę oraz na zmienność w sposobie ujawnienia się w miarę zmian w warunkach otoczenia.

Zasadniczo jednak działanie instynktów, a więc także sił zmysłowych, w miarę jak działają pod wpływem instynktów, są wyznaczone przez naturę i zdeterminowane, nie podlegają więc usprawnieniu, gdyż brak im warunków wymienionych w ostatnim artykule poprzedniego zagadnienia, skoro nie mogą być skierowane w różny sposób i do różnych celów.

Ale siły zmysłowe, tak poznawcze jak i pożądawcze, zależą nie tylko od instynktów lecz również od rozumu i woli, która może skierować je do różnych celów i w rozmaity sposób przez powtarzanie pewnych czynności usprawniać je.

Odpowiedź na trzecią trudność wskazuje na rolę usprawnienia zmysłów, a zwłaszcza pamięci i wyobraźni przy pomocy odpowiednich ćwiczeń. Szczególną uwagę na to zwrócił twórca skautingu Baden Powell, u nas zaś o. Jacek Woroniecki, np. w rozdziale o roztropności (Katolicka etyka wychowawcza, t. II. 54-57).

Q. 50, a. 4. Nie można zrozumieć tego artykułu bez zapoznania się z takimi pojęciami, jak umysł czynny (intellectus agens) i umysł możnościowy (intellectus possibilis), zwany niekiedy mniej ściśle biernym.

Jak wiadomo, Empedokles i jego zwolennicy (łącznie z marksistami) uczyli, że wszelkie poznanie sprowadza się do postrzegania, a to polega na bezpośrednim styku myśli z bytem przez zetknięcie się organu zmysłowego z rzeczą postrzeganą. Platon, stwierdziwszy, że poznajemy wiele przedmiotów, które ani bezpośrednio ani pośrednio nie działają na nasze zmysły, a mianowicie idee, stanowiące treść naszych pojęć, a nie będące rzeczami, musiał przyjąć, że nie tylko przedmioty postrzegania

zmysłowego, czyli rzeczy, istnieją poza nami, ale także treści naszych pojęć, czyli idee. Dla poznania jednych i drugich nie potrzeba jakiegoś przetwarzania tych rzeczy czy idei na przedmioty naszego zmysłowego czy umysłowego poznania. gdyż znajdujemy je niejako gotowe w świecie pozapsychicznym. Stąd zarówno nasze zmysły jak i umysł mają charakter czysto bierny, odbiorczy, czyli przyjmujący te gotowe już idee, względnie obrazy rzeczy, wytworzone przez nie w naszych zmysłach.

Natomiast Arystoteles, przecząc jakoby idee istniały poza jednostkowymi rzeczami, ale uznając, że wiedza zawarta jest w pojęciach ogólnych, powraca częściowo do poglądu Empedoklesa. że trzeba zetknąć się z rzeczywistością, aby o niej coś wiedzieć, przynajmniej pośrednio poprzez obrazy nam przez zmysły. dostarczające tworzywa umysłowi, który wyłuskuje ze zmysłowych wyobrażeń treść umysłowo poznawalną, czyli pojęcie. Przedmioty poznania zmysłowego same wytwarzają w naszych zmysłach swe podobizny, w których odbijają się jakby w zwierciadle, zachowują się więc czynnie, podczas gdy zmysły, w których te podobizny dzięki przedmiotom zewnętrznym wytwarzają się, mimo swych skądinąd żywotnych czynności, np. w przekazywaniu owych podobizn do ośrodków mózgowych, zachowują się biernie w stosunku do samego poznania. Natomiast przedmiotem poznania umysłowego jest to, co w rzeczach jest ogólne, a więc istotne, ale nie działające na zmysły i tym samym bierne w stosunku do poznania umysłowego. Ale z drugiej strony umysł nasz, poznając przedmioty, nie tworzy ich. jak sobie wyobrażali niektórzy idealiści, ani nie ogląda bezpośrednio ich wieczystych prawzorów, które zdaniem augustynistów mają stanowić środki naszego poznania umysłowego. Umysł więc, nie mogąc poznania wysnuć z siebie, ale równocześnie nie będąc zdolnym sam przez się przyjąć go od przedmiotów poznawanych, skoro te w stosunku do niego zachowują się biernie, potrzebuje pewnej, współmiernej sobie, a więc duchowej, siły, która by niejako wprawiła w ruch nasz umysł, przeprowadzając go ze stanu możności poznania do jego ziszczenia, czyli do rzeczywistego poznania przy pomocy abstrakcji. czyli odrywania w dostarczonych przez zmysły wyobrażeniach tego, co jednostkowe, nieistotne od tego, co ogólne, istotne. a więc stanowiące treść umysłowo poznawalną. Tę siłę Arystoteles nazwał umysłem czynnym w przeclwieństwie do faktycznie poznającego, a więc odbiorczego, umysłu, który nazwał możnościowym czyli biernym. Filozof arabski Awicenna (980-1037) uznał umysł możnościowy za wieczny, ale niezdolny do poznania prawdy bez wpływu umysłu czynnego, który uznał nie za składnik duszy, ale za ponadludzkie światło duchowe, jedno jedyne dla wszystkich ludzi Drugi arabski komentator Arystotelesa Awerroes (1126-1198) rozszerzył pogląd Awicenny o umyśle czynnym także na umysł bierny n twierdząc, że umysł jest jeden i bezosobowy we wszystkich ludziach, ale nie przynależy wyłącznie do żadnego z poszczególnych ludzi. Stanowisko takie przekreśla osobowość ludzką. Dlatego św. Tomasz uznaje umysł czynny i możnościowy za dwie odrębne władze duszy z tym że umysł czynny n jak mówi prof. Swieżawski (Traktat o człowieku s. 271): „właśnie jako to światło umysłowe, ale naturalne uczestniczy w niestworzonym świetle Bożym; stanowi słabiutką namiastkę (wystarczającą jednak człowiekowi w poznawaniu przyrodzonym!) tego słońca, które niegasnącym blaskiem oświeca i prześwietla platoński świat pierwowzorów”.

Q. 50, a. 5. W całym naszym traktacie trzeba pamiętać o słowach o. Jacka Woronieckiego: „Zacznijmy wszakże od przypomnienia, że gdy tak rozkładamy nasze

postępowanie moralne i wyodrębniamy w nim działalność poszczególnych władz psychicznych, nie myślimy im przypisywać samodzielnych czynności ... Należy to zawsze mieć na względzie, gdy dla skrócenia mówi się np. że rozum robi to a to, wola tamto, lub że uczucie zachowuje się tak lub inaczej. W samej rzeczy ani rozum, ani wola, ani uczucie nic nie robią, a działa sama dusza ludzka tym lub owym swoim uzdolnieniem. Podmiotem działalności psychicznej jest ton co byśmy dziś jaźnią człowieka nazwali, rozumiejąc jednak pod tym wyrazem coś bardziej obiektywnego i substancjalnego, niż to zwykle bywa przyjęte. Otóż nasza jaźń psychiczna, czyli dusza, ma rozmaite, gatunkowo różne czynności, i to nas skłania do upatrywania w niej poszczególnych uzdolnień do nich; je to właśnie nazywamy władzami ... Już i św. Tomasz ostrzegał przeciw takiemu personifikowaniu władz duszy (De Veritate, q.10, a.9. ad 3m; II-II, q. 58, a.2: „Czynności są zawsze czynnościami podmiotów i całości, nie zaś, ściśle mówiąc, części form lub władz”.

Q. 50, a. 6. Dionizy zwany Pseudo-Areopagita (podawał bowiem swe pisma za' dzieło ucznia św. Pawła i pierwszego biskupa Aten Dionizego Areopagity), żył w końcu V wieku i był głównym przedstawicielem neoplatońsko-mistycznego prądu w chrześcijaństwie. Poglądy jego rozpowszechnił inny neoplatonik Maksym Wyznawca (580-662) .

W przeciwieństwie do Awerroesa (patrz obj. do q. 50, a. 4) św. Tomasz uznaje w Aniołach możliwość istnienia sprawności. Żaden bowiem Anioł, choćby był najdoskonalszy, nie jest samą tylko istnością. Nie ma w Aniołach żadnej materii ani możności materialnej, czyli zdolności stania się czymś, do czego materia byłaby niezbędna. Niemniej są w stosunku możności względem Boga, potrzebują bowiem trwałego udoskonalenia w postaci umysłowych form poznawczych oraz łaski Bożej, podnoszącej ich do uczestnictwa w naturze samego Boga.

Q. 51, a. 1. Chodzi o to, czy istnieją sprawności wrodzone. Innymi słowy, czy człowiek zawdzięcza je naturze. W przekładzie artykułu nie posługujemy się przymiotnikiem „wrodzony”, ale „naturalny” gdyż odpowiednik łaciński: „naturalis” ma w kontekście ogólniejsze znaczenie ze względu na wieloznaczność rzeczownika „natura”, od którego pochodzi. 1) Naturą niekiedy nazywamy po prostu przyrodę, czyli zespół rzeczy i zjawisk, tworzących otaczającą nas rzeczywistość, przymiotnik zaś „naturalny” w tym znaczeniu wyraża to samo co nnprzyrodniczy”. 2) Przez naturę czasami rozumiemy przeciwstawienie do porządku nadprzyrodzonego, do nadnatury i wówczas wyraz „aturalny” znaczy to samo co „przyrodzony”. 3) Bardzo często, mówiąc o naturze, mamy na myśli to, co stanowi istotę i podstawę działania danego bytu, a szczególniej człowieka. Natura w tym znaczeniu stanowi treść definicji, czyli określenia danego bytu, przez podanie najbliższego rodzaju, do którego ów byt należy, oraz różnicy gatunkowej, czyli takiej znamiennej dla danego gatunku cechy, która przysługuje wszystkim osobnikom, należącym do danego gatunku i tylko im. W każdym bowiem jestestwie, żyjącym na ziemi, należy odróżnić dwa zasadnicze pierwiastki: materię czyli tworzywo, oraz istotność czyli formę, a więc siłę działającą celowo i kształtującą dany byt, stanowiącą treść pojęcia, jakie mamy o danym bycie, a tym samym rację cech, przysługujących wszystkim osobnikom danego gatunku i tylko im. Natomiast tworzywo jest podłożem wszelkich przemian, jakim byt może podlegać; jest tym, z czego ów byt jest zbudowany i co trwa, gdy byt ulegnie przemianie lub zniszczeniu, Od materii więc pochodzi wielość, różnorodność, podzielność bytu oraz

to wszystko, co jest jednostkowe i swoiste nie dla gatunku, ale dla poszczególnego osobnika. Natomiast od formy czyli istotności pochodzi jedność bytu. Ponieważ więc na naturę człowieka składa się materia i forma. a mianowicie ciało oraz ożywiająca je dusza, stanowiąca ten energetyczny zaczyn, któremu człowiek zawdzięcza bezpośrednio swój rozwój i swe cechy ludzkie, naturalnym zwiemy to, co jest w r o d z o n e człowiekowi, czyli to, co ciało ludzkie przynosi z sobą na ten świat oraz to, co zawiera się w treści pojęcia duszy ludzkiej, względnie z tej treści wynika; pierwsze jest nam naturalne ze względu na naszą naturę jednostkową; drugie ze względu na naszą naturę gatunkową. 4) Wreszcie i to zazwyczaj przez naturę rozumiemy samą zgodność z istotą człowieka i wówczas wyraz „naturalny" oznacza to samo co zgodne i niesprzeczne z naturą, tak jednostkową jak i gatunkową, w przeciwieństwie do tego, co sztuczne lub wywołane przemocą.

Otóż sprawności mogą być naturalne we wszystkich czterech znaczeniach, wrodzone zaś tylko w trzecim znaczeniu. W artykule św. Tomasz po mistrzowsku wykłada, dlaczego i w jakiej mierze pewne sprawności są nam faktycznie wrodzone.

Q. 51, a. 2. Sprawność jest niemożliwa ani w tym, co jest wyłącznie czynne, np. w ogniu, ani w tym, co jest wyłącznie bierne, np. w rzeczach martwych, ale jedynie w jestestwach zdolnych do poruszania się nie tylko z miejsca na miejsce, ale wewnętrznie za pośrednictwem władz psychicznych, wzajemnie wpływających na siebie. Taki wzajemny wpływ istnieje między rozumem i wolą, która z kolei wpływa na popędy i nieraz ulega ich wpływom.

Materialiści, a także J. Chevalier (L'Habitude, Paris 1929, p. 227) nie odróżniając potencjalności, czyli stanu możności, od materialności, uważali sprawność za wypadkową działania sił materialnych, jako przystosowanie do zmian w podnietach ze strony otoczenia przez krzyżowanie się i ścieranie najrozmaitszych instynktów i popędów, powodujących wzmocnienie jednych i zahamowanie innych. Taki pogląd jest próbą sprowadzenia czynnika tak bardzo dynamicznego i czynnego, jakim jest sprawność, do czegoś z natury swej biernego i nieokreślonego, bo taką przecież z istoty swej jest materia, jako podłoże wszelkich przemian.

Q. 51, a. 3. Pięć rzeczy w człowieku można i trzeba usprawnić: rozum, zmysły wewnętrzne, wolę, popędy, ciało. Otóż jedna czynność nie wystarczy do usprawnienia woli i popędów. Jak widzieliśmy bowiem w objaśnieniu do q. 49, a. 4, sprawność to takie udoskonalenie istniejących w nas uzdolnień, by jak najbardziej były zgodne już to z naszą naturą już to z celem naszego działania, tak by wykonać je jak najlepiej i w miarę możności przy jak najbardziej rozumnym wykorzystaniu sił, by ich nie marnować bez potrzeby podczas wykonywania czynności. Każda bowiem nasza czynność jest pewnym wysiłkiem, pewną pracą, pokonującą jakieś wewnętrzne czy zewnętrzne opory, a przynajmniej własną duchową czy materialną inercję, czyli bezwład. Otóż wola i popędy odznaczają się szczególnie potężną dozą tej wewnętrznej inercji oraz wewnętrznych oporów, których niepodobna pokonać jedną czynnością, zwłaszcza ze wszelkie ludzkie pożądanie jest bardzo różnorodne, w różny sposób zwraca się do tej samej rzeczy oraz do różnych rzeczy. Dlatego potrzeba wielu czynności, by ten opór pokonać i dopiero powtarzanie czynności może zrodzić w naszej duszy sprawność, doskonalącą to pożądanie w odpowiednim kierunku.

Natomiast w dziedzinie poznania umysłowego wystarczy nieraz jedna oczywista racja, by wytworzyć w nas wiedzę, która, jak zobaczymy, jest także

sprawnością. Nie należy tylko mieszać wiedzy z nauką, gdyż wiedza to poznanie jasne i oczywiste choćby tylko jednej rzeczy, podczas gdy nauka to uporządkowany zespół metodycznie uzasadnionych wniosków, pewnych lub prawdopodobnych, mających na celu dokładne i w miarę możności wszechstronne poznanie rzeczywistości. Nauki więc nie zdobywa się jedną czynnością, podobnie jak i sprawności, doskonalących nasze zmysły wewnętrzne, takich jak spostrzegawczość, pamięć, przytomność umysłu itp.

Wreszcie, gdy chodzi o ciało, nieraz jedna czynność może w nim spowodować trwałą wadę, lub - ale to dzieje się wyjątkowo - przywrócić mu jakąś stałą zaletę, np. zdrowie przez jednorazowe użycie jakiegoś bardzo skutecznego lekarstwa.

Q. 51, a. 4. W dzisiejszym świecie chrześcijańskim nurtują m. i. skłonności ku kryptomaterializmowi, przejawiające się w niedocenianiu wartości nadprzyrodzonych w dziedzinie wychowania, które polega na usprawnieniu całego człowieka w stosunku do jego prawdziwego celu ostatecznego, a ten, jak wiadomo, jest nadprzyrodzony i dlatego nie może być osiągnięty bez pewnych nadprzyrodzonych, czyli wlanych przez Boga, sprawności, gdyż między celem a środkami musi istnieć pewna współmierność.

Q. 52, a. 1. Jest to jeden z najdłuższych w Sumie artykułów, ale też jeden z najbardziej podstawowych. By go lepiej zrozumieć, odsyłamy czytelnika do naszych objaśnień pojęcia formy czyli istotności (q. 49, a. 3), zaznaczając równocześnie, że prócz istotności czyli zaczynów jestestwowych (form substancjalnych), takich jak np. dusza ludzka, istnieją również formy przypadłościowe, czyli cechy przysługujące jestestwu, ale suponujące jego istotność zasadniczą, czyli ten energetyczny zaczyn, stanowiący ową celowo działającą siłę w bycie, dzięki której jest on tym, czym jest. Takimi przypadłościowymi formami są wszystkie jakości, a więc także sprawności, których rozwojem św. Tomasz zajmuje się w tym i w dwu następnych artykułach.

Po omówieniu różnych poglądów na ten temat Akwinata podkreśla, że sprawności nie są czymś niepodzielnym, jak każda istotność jestestwa, która sama przez się nie może być większa lub mniejsza, np. dusza nie może być mniej lub więcej duszą ludzką, bo albo nią jest albo nie jest, podobnie jak figura geometryczna nie może być mniej lub więcej prostokątem. Sprawności natomiast mogą mieć same przez się różne stopnie, zależnie od tego, czy rozciągają się na większą lub mniejszą ilość przedmiotów, np. czy ktoś wie tylko, jakie są pierwsze zasady logiki matematycznej, ale nie zna teorii prawdopodobieństwa, ma mniejszą wiedzę logiczną, aniżeli dobry logik, który zna wszystkie działy współczesnej logiki. Nadto w tej samej sprawności, np. w wiedzy o tych samych przedmiotach, jeden człowiek może mieć udział większy inny mniejszy. Skoro zaś możliwe są stopnie w sprawnościach, nie może ulegać wątpliwości możliwość ich zwiększania się, czyli rozwoju, i to zarówno co do zakresu, np. gdy hojność rozszerza się na coraz większą liczbę osób potrzebujących pomocy, jak i co do natężenia, gdy dana sprawność jest bardziej niejako zakorzeniona w danym człowieku.

Q. 52, a. 2. Chodzi o sposób, w jaki sprawności rozwijają się w nas: czy - mówiąc językiem współczesnym - automatycznie i mechanicznie, po prostu dodając nawyk do nawyku, lub zwiększając jego siłę przez nacisk czynników zewnętrznych, środowiska, otoczenia, prawodawstwa, szkoły, partii itp. jak to zalecają zwolennicy wychowania w duchu materializmu, a zwłaszcza behawioryzmu, pragmatyzmu i marksizmu-leninizmu; czy też immanentnie i witalnie przez wewnętrzne, świadome i

niejako organiczne rozrastanie się na podobieństwo jestestw żywych, które przecież nie rosną przez doszywanie do ich ciał coraz to nowych kawałeczków materii, ale organicznie, przetwarzając dostarczone z zewnątrz tworzywo na wewnętrzne składniki.

Trzeba przyznać, że we współczesnych kierunkach wychowawczych przeważa skłonność do sprowadzania zadań wychowawczych do formowania mechanizmu nawyków, zwłaszcza społecznych. Nawet pośród katolików nie brak pisarzy, którzy za przykładem Pascala sądzą, iż wychowanie moralne i religijne to tworzenie dobrych nawyków np. J. Chevalier w swej rozprawie pt. L'Habitude (Paris 1930), u nas zaś ks. K. Dworak, który powiada, że „działanie wyborcze, uproszczone. nawykowe jest istotą tzw. cnoty" (Zarys psychologii doświadczalnej, str. 211, przytaczam za o. Woronieckim). Jeszcze dalej idą behawioryści i pragmatyści. Np. William James powiada nawet, że filozofia sprawności to rozdział raczej fizyki niż fizjologii czy psychologii (Précis de psychologie, Paris 1924, str. 175). Pisarze ci zazwyczaj nie odróżniają sprawności od nawyku, a przecież to dwie bardzo różne rzeczy. Wspaniale tę różnicę ujmuje o. Jacek Woroniecki w swej książeczce pt. Nawyk czy sprawność (wydanej ponownie w zbiorze pt. Wychowanie człowieka, wyd. Znak 1961, str. 36): „Nawyk zawiera w sobie pojęcie czegoś, co działa automatycznie, bez każdorazowego udziału naszej świadomości, a więc i niezależnie od naszej woli: oznacza on przeto pewne zmechanizowanie działalności, będące wynikiem dłuższego powtarzania tej samej czynności. Co innego sprawność. Nie tylko nie ma ona w sobie tej cechy zmechanizowania, ale przeciwnie, oznacza wzmożenie zdolności świadomego spełniania jakiejś czynności, dokonywania jej lepiej, szybciej, bez wahań i namysłu, ale nie bez zastanowienia i udziału ... rozumu i woli. Sprawność przeto nie zawiera w sobie pojęcia zautomatyzowania lub zmechanizowania, i to ją różni od nawyku. Bezmyślnie kiwanie nogą nazwiemy nawykiem - nie sprawnością, natomiast technikę w palcach pianisty nazwiemy sprawnością - nie nawykiem.

Mają one z sobą między innymi to wspólne, że tak jedno jak i drugie powstaje z powtarzania tych samych czynności, przy tym łączy się nieraz i przenika tak, że często trudno jedno od drugiego odróżnić. Nawyk nie wytwarza sprawności, natomiast sprawność wytwarza zawsze pewne nawyki, które potem mogą same działać już nie jako sprawności, ale jako nawyki ... Tym się tłumaczy to tak częste mieszanie nawyków ze sprawnościami i albo pragnienie zmechanizowania całego naszego życia psychicznego, a nawet moralnego za pomocą nawyków, albo też obawę przed tym zmechanizowaniem, dochodzącą do tego, że się odrzuca nawet i sprawności, nie widząc w nich nic innego jak nawyki mechanizujące nasze życie psychiczne" (Wychowanie człowieka, wyd. Znak 1961n str. 36-37).

To drugie stanowisko zajmuje Kant oraz z katolików o. Lindworsky S.J. w „Willenschule", str. 32-40.

Q. 52, a. 3. Tylko taka czynność, którą spełniamy z całym natężeniem posiadanej sprawności, umacnia ją, utrwala i rozwija. Natomiast czynności, które nie dochodzą do tej pełni napięcia sprawności, nie potęgują jej ani nie powodują jej wzrostu, owszem przysposabiają do jej zmniejszenia i rozkładu. W dziedzinie sprawności umysłowych takie obniżenie napięcia powoduje utratę wprawy lub zapomnienie, w życiu zaś moralnym umożliwia wytworzenie przeciwnego przyzwyczajenia. Chyba nie potrzeba podkreślać, jak kapitalne znaczenie posiada ta

prawda dla wychowania i samowychowania. Coś podobnego zachodzi w akumulatorach elektrycznych. Jeśli się ich nie ładuje energią współmierną do ich pojemności i właściwego im natężenia, same po pewnym czasie wyładowują się, co nieraz prowadzi do ich zepsucia. Podobnie, lecz jeszcze w wyższym stopniu, sprawności w człowieku tak cielesne, jak i duchowe. Wiedzą o tym dobrze sportowcy, że zaniedbanie w treningu prowadzi nieuchronnie do zatracenia „formy". Nie wystarczy także uprawiać Ów trening byle jak, jeśli się chce zachować ową „formę" ale konieczne jest utrzymanie właściwego natężenia w tych ćwiczeniach. Podobnie słabną duchowe sprawności, jeśli nie są odpowiednio ćwiczone. Jest to słynne prawo wysiłku, ujęte przez genialnego biologa i myśliciela, laureata nagrody Nobla, Al. Carrela. W myśl tego prawa sprawności rozwijają się w nas tylko wtedy, gdy człowiek zdobywa się na wyjątkowe wysiłki, gdyż inaczej nasze zdolności przystosowawcze nie mają możliwości rozwoju, stają się bezczynne i powoli zanikają, podobnie jak mięśnie przez dłuższy czas nieużywane. Oto co mówi wspomniany biolog: „W warunkach, w których procesy przystosowawcze odbywają się intensywnie, człowiek nabywa najwięcej działalności ... Prawu wysiłku trzeba być posłusznym. Zwyrodnienie ciała i duszy - oto cena, jaką płacą jednostki i rasy, które zapomniały o tej konieczności" (Carrel, Człowiek - istota nieznana, Warszawa 1938, s. 196). To samo powiedział genialny poeta Goethe w słynnym swym Fauście: „Tylko ten zasługuje na wolność i życie, kto co dzień zdobywać je musi".

Q. 53, a. 1. Rzeczy oraz ich cechy w dwojaki sposób mogą ulec zniszczeniu: 1) na skutek oddziaływania takiego czynnika, który sprzeciwia się tej rzeczy względnie jej cesze, rozkładając ją lub jej przyczynę, od której zależy w swym istnieniu. W ten sposób np. ogień niszczy rzeczy łatwopalne, farba czarna niszczy barwę białą itp. 2) Na skutek zniszczenia podłoża tej rzeczy lub cechy, np. gdy runie kolumna, rozsypuje się oparty na niej tynk czy też głowica z piaskowca; gdy zginie lis, ginie wraz z nim jego przebiegłość. Podobnie w fizyce znika sprawność, gdy się maszyna zepsuje albo gdy jakaś siła uniemożliwi dostarczenie jej energii niezbędnej do pracy. Przymioty ciała, np. zdrowie, siła, piękność mogą ulec zniszczeniu w jeden i drugi sposób, gdyż istnieją siły, które mogą zepsuć zarówno te przymioty zwane sprawnościami cielesnymi, jak i samo ciało. Natomiast podmiotem sprawności czynnościowych jest dusza nieśmiertelna i dlatego sprawności te zasadniczo mogą ulec zniszczeniu jedynie na skutek wykluczających je i przeciwstawnych jakości, np. mądrość znika, gdy człowiek zgłupieje. Wyjątkiem jest tu pojętność pierwszych zasad myślenia i postępowania, których nie można ani zapomnieć ani utracić przez błąd, gdyż w umyśle nie ma żadnego przeciwieństwa w stosunku do tych zasad. Ubocznie jednak mogą ulec zniszczeniu także te sprawności, których podmiotem jest dusza nieśmiertelna, ale które zależą także od ciała, np. człowiek traci wiedzę, gdy nastąpi rozstrój w mózgu, którego należyte działanie jest niezbędne do tworzenia wyobrażeń, a pośrednio do tworzenia pojęć.

Q. 53, a. 2. Zmniejszanie się sprawności jest analogiczne do ich zwiększania się. Jedno i drugie zachodzi stopniowo, jedno i drugie zależy od natężenia i zakorzenienia się danej sprawności w człowieku.

By zrozumieć odpowiedź na trzecią trudność, trzeba pamiętać, że przypadłością czyli cechą jest to, co nie istnieje samo przez się, ale w czymś. Można je ujmować

albo abstrakcyjnie, np. białość, polskość, twardość, albo konkretnie, np. osobnik biały, polski, twardy.

Q. 53, a. 3. Artykuł niniejszy, bardzo jasno i zwięźle ujęty przez św. Tomasza, ma ogromne znaczenie dla wychowania i samowychowania. Wykazuje bowiem, jak niebezpieczne jest zaprzestanie duchowego treningu, który trzeba odbywać systematycznie, w pewnym porządku, z uwzględnieniem psychicznych i fizjologicznych praw organizmu ludzkiego. Sprawności nie ćwiczone słabną, jak o tym wiedzą doskonale np. muzycy lub sportowcy. Nie należy więc zaniedbywać ćwiczeń i nie marnować nawet drobnych sposobności do przezwyciężenia siebie samego, bo kto czeka na wielkie okazje, a drobnymi gardzi, ten albo tych wielkich możliwości nie doczeka się, albo jeśli się doczeka, widzi, że nie jest do nich przygotowany.

Q. 54, a. 1. Zróżnicowanie rzeczy to badanie, czym się one różnią między sobą i jak się dzielą. Każde zróżnicowanie opiera się na pewnej podstawie, która jest jego zasadą. Podstawą różnicowania i podziału sprawności jest ich stosunek do podmiotu i przedmiotu. Ze względu na podmiot odróżniamy, po 1-e, sprawności przysposabiające człowieka już to do jego własnej natury (sprawności przyrodzone np. przymioty cielesne) już to do natury wyższej, a mianowicie do uczestnictwa w naturze samego Boga (sprawności nadprzyrodzone, a zwłaszcza łaska uświęcająca). Po 2-e, ze względu na podmiot odróżniamy sprawności, które przysposabiają poszczególne nasze władze psychiczne do działania i jego celu (sprawności czynnościowe). Jak wiadomo, istnieją w człowieku cztery władze psychiczne, którym mogą przysługiwać sprawności w ścisłym znaczeniu tego słowa: umysł możnościowy (patrz obj. q. 50, a. 4), wola, popęd do walki, czyli zdobywczy, (w terminologii scholastycznej siła gniewliwa) oraz popęd do przyjemności, zwany także zasadniczym lub siłą pożądliwą. Nie znaczy to jednak, by w człowieku istniały tylko cztery sprawności czynnościowe, a więc tyle, ile jest władz psychicznych, gdyż ta sama władza może być źródłem wielu różnych gatunkowo czynności i tym samym sprawności. Np. od woli może pochodzić wsparcie ubogiego, oddanie długu, kradzież, zbrodnicze zamiary itp.

Q. 54, a. 2. Każda sprawność jest pewną formą (istotnością, zaczynem, siłą) kształtującą coś. Nie jest to jednak zaczyn jestestwowy czyli substancjalny, bo takim w człowieku jest tylko dusza. Sprawność jest cechą, a więc zaczynem przypadłościowym, stanowiącym nie o istnieniu człowieka w ogóle, ale o jego istnieniu t a k i m raczej aniżeli innym, względnie o takim raczej aniżeli innym działaniu. Forma więc, czyli ten energetyczny zaczyn, jest czynnikiem twórczym, powodującym takie, a nie inne czynności, i tym samym różnicującym sprawności. Ale sprawność jest nie tylko formą, ale także jest jakością, która z natury swej wyraża pewien stosunek do natury ludzkiej oraz do działania. Stosunki zaś różnicują się podług różnic między rzeczami, do których się odnoszą, czyli podług właściwych sobie przedmiotów. Nie chodzi tu o przedmioty w znaczeniu materialnym, ani o żyjące lub nieżyjące jestestwa, jak to z naciskiem podkreśla św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność: że przy różnicowaniu władz psychicznych oraz sprawności należy brać pod uwagę nie sam przedmiot materialnie wzięty, lecz rację przedmiotu, różniącą się gatunkowo lub nawet rodzajowo. Tą „racją przedmiotu” czynności jest to ze względu na co czynność ta głównie i zasadniczo zmierza w tej rzeczy, a więc to, co jest powodem i pobudką tej czynności. Tym powodem jest cel, jaki chcemy osiągnąć

naszą czynnością, względnie do którego czynność ta z natury swej zmierza. Tego rodzaju przedmiot czynności nazywamy nieraz formalnym czyli istotnościowym, w przeciwieństwie do przedmiotu materialnego czyli tworzywowego. Przy czym podkreślamy, że przedmiot materialny niekoniecznie oznacza tu jakieś martwe czy żywe ciało względnie jego cechę. Przedmiotem materialnym czynności tomiści nazywają to wszystko, do czego dana czynność się odnosi, np. takim przedmiotem materialnym miłości jest Bóg, bliźni i my sami, choć Bóg jest istotą bezwzględnie niematerialną. Przedmiotem istotnościowym zaś miłości, czyli tą pobudką, z powodu której głównie i przede wszystkim kogoś miłujemy, może być już to jego wewnętrzna wartość, już to nasza osobista przyjemność czy korzyść. Tak więc sprawności różnicują się podług różnic między przedmiotami czynności, oraz zależnie od natury, do której przysposabiają człowieka, i wreszcie zależnie od czynników sprawczych czyli twórczych, zawierających się w naszych uzdolnieniach, zwanych władzami psychicznymi.

Q. 54, a. 3. Nie ma w konkretnej rzeczywistości obojętnych moralnie czynności dobrowolnych, są albo dobre albo złe, zależnie od tego, czy są zgodne z naturą ludzką i jej ostatecznym celem podług wszystkich okoliczności, towarzyszących danej czynności. Ponieważ zaś sprawności duchowe przysposabiają człowieka do czynności dobrowolnych, dzielą się również na dobre i złe. Dobre będziemy nazywali cnotami, złe wadami lub nałogami. Zdajemy sobie jednak doskonale sprawę z tego, że poza garstką teologów niewolniczo tłumaczących „habitus” przez sprawność, nikt w języku polskim nie nazwie cnotą ani wiedzy, że np. 2 + 2 = 4, ani pojętności, ani sztuki; podobnie jak nikt nie nazwie sprawnością takich wad jak brzydota, choroba, ogólne wyczerpanie organizmu, ani takich nałogów jak lenistwo, niestałość, niektóre postacie obżarstwa czy pijaństwa itp., gdyż sprawność w naszym języku wyraża zawsze pewną cechę zdolności do działania, tę mianowicie, że stosunek energii włożonej do pracy otrzymanej przy wykonywaniu jakiegoś dzieła jest korzystny dla człowieka, powodując, że praca jest ochocza, przyjemna i stosunkowo z większą łatwością wykonana. Nie nazwiemy więc sprawnością takiej wady która utrudnia lub wręcz uniemożliwia wykonanie pracy. Kiedy więc z kontekstu będzie wiadomo, że św. Tomaszowi chodzi wyłącznie o takie wady, będziemy unikali w tłumaczeniu wyrazu „sprawność”, natomiast posłużymy się wyrazem „wada” względnie „nałóg”.

Q. 54, a. 4. Św. Tomasz dowodzi tu, że każda sprawność odznacza się pewną wewnętrzną jednością, mimo że w każdej z nich można wyodrębnić myślowo pewne składniki i części, podobnie jak w myśli możemy rodzaj dzielić na gatunki. Analogicznie można mówić o gatunkach danej sprawności, zwanych także jej częściami podmiotowymi, np. czystość, wstrzemięźliwość i trzeźwość są gatunkami cnoty umiarkowania, względnie jej częściami podmiotowymi, przy czym, jak podkreśla w swym komentarzu do niemieckiego przekładu traktatu O Sprawnościach o. Fridolin Utz O. P. (str. 519), wyraz „podmiotowy” występuje tu w znaczeniu czysto logicznym, a mianowicie że np. gatunki roztropności (osobista, rodzinna i obywatelska) mają się tak do roztropności w ogóle jak podmiot do orzeczenia w zdaniu. Prócz części podmiotowych w sprawności można wyodrębnić nadto składniki całkujące (czyli części integralne): są nimi niezbędne warunki danej sprawności, np. spostrzegawczość, pamięć, zapobiegliwość itd. w stosunku do roztropności. Wreszcie

św. Tomasz wyodrębnia jeszcze części potencjalne, możnościowe, którymi są sprawności spokrewnione w stosunku do jednej, niejako nadrzędnej czy głównej.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz z naciskiem podkreśla, że jedność wiedzy (a także nauk) zależy od jedności przedmiotu istotnościowego, a więc od wewnętrznej jedności i niesprzeczności zasad, na podstawie których wysnuwa się wnioski, a nie od przedmiotu materialnego, jakim są owe wnioski, ani od podmiotu materialnego, czyli od rzeczy, którymi dana wiedza zajmuje się. Nie ilość więc ani zakres, ale jakość i treść stanowi zasadniczo o jedności wiedzy czy innych sprawności.

Q. 55, a. 1. Pojęcie cnoty w naszym stuleciu zostało mocno spaczone. Cnota stała się synonimem bierności, słabości, tchórzostwa. ucieczki od świata i jego problemów, pewnej ckliwości. Zapomniano zupełnie, że cnota, zgodnie z swym źródłosłowem łacińskim: „virtus” to siła i moc. Nic więc dziwnego, że Fr. Nietsche w swym przewartościowaniu wszystkich wartości z odrazą i wzgardą odrzucił tak pojęte cnoty chrześcijańskie - o możliwości innego ich ujęcia nie miał pojęcia! - jako ideały moralności niewolników w przeciwieństwie do postawy dionizyjskiej, tak zalecanej przez niego, ceniącej jedynie pełnię i płodność życia, obalającej wszelkie prawa i granice między dobrem a złem. Potworną realizacją tego światopoglądu był hitleryzm ze swym hasłem dosłownie wziętym od Nietschego i tak okrutnie urzeczywistnianym, że wolność należy się tylko temu, kto posiada dość siły, by ją sobie zapewnić, a słabych i nieudolnych nie należy oszczędzać, gdyż - zdaniem Nietschego - prowadzą ludzkość do całkowitego zwyrodnienia. Max Scheler próbował rehabilitować pojęcie cnoty w duchu katolickim (w książce: Zur Rehabilitierung der Tugend. In: Umsturz der Werte, 1919), ale bezskutecznie, jak wykazała ostatnia wojna.

W ujęciu św. Tomasza cnota jest sprawnością, a więc czymś z natury swej dynamicznym, życiowym. Jest wyrazem największej mocy ducha ludzkiego. Jest potężną siłą, bez porównania wyższą od jakiejkolwiek prężności cielesnej.

Q. 55, a. 2. Cnota, jak każda sprawność czynnościowa, to nie tylko gotowość do spełnienia jakiegoś działania, ale to siła wyzwalająca czyn we władzach psychicznych; stanowi bowiem doskonałość człowieka, choć tylko względną. Doskonałość zaś to nie jest coś statycznego, coś w rodzaju nirwany, ale to największy rozkwit i pełnia ludzkiego działania, gdyż stanowi całkowite ziszczenie ludzkich możliwości w życiu na tej ziemi, czyli ich pełne zaktualizowanie.

W człowieku jest możność istnienia zależna od materii i możność działania zależna od formy jako zaczynu, będącego sprężyną jego twórczości, gdyż istnienie człowieka, jako zespołu ciała i ożywiającej go nieśmiertelnej duszy, zależy od ciała, bo gdyby zależało od duszy, byłoby podobnie jako ona nieśmiertelne. Ale działanie zależy od formy, a więc w człowieku od tej istności, jaką jest dusza, gdyż każdy byt działa w miarę jak jest rzeczywistością. Rzeczywistość bowiem jest podstawą działania. Co w rzeczywistości nie istnieje, nie może działać. Oczywiście chodzi tu o rzeczywistość w ścisłym znaczeniu, a więc o ton przez co coś jest r z e c z ą w i s t o ś c i .

Q. 55, a. 3. Dobro to zgodność z naturą danego jestestwa i jego ostatecznym celem. Jest więc jego doskonałością, podczas gdy zło, jako niezgodność z naturą i celem ostatecznym jestestwa jest w gruncie rzeczy jego słabością. Zło i jego najgorsza postać: grzech, choćby nawet w postaci pełnego wyżycia się popędów oraz instynktów.

Jeślibyśmy chcieli określić w sposób ścisły cnotę przez podanie jej najbliższego rodzaju i różnicy gatunkowej, trzeba by w myśl niniejszego artykułu św. Tomasza zdefiniować ją jako dobrą sprawność w działaniu, lub jeszcze lepiej sprawność w dobrym działaniu.

Q. 55, a. 4. Mimo że definicja cnoty, podana w poprzednim artykule, jest doskonała, św. Tomasz, pełen zawsze synowskiej czci dla św. Augustyna, uzasadnia i wyjaśnia jego określenie, posługując się nim stale w dalszych rozważaniach. By lepiej to objaśnienie zrozumieć, pamiętajmy, że określenie to podaje wszystkie cztery zasadnicze przyczyny cnoty. Należy zauważyć, że św. Tomasz bierze tu wyraz „przyczyna" w szerszym znaczeniu niż dziś się przyjmuje. Dla Akwinaty przyczyną jest ton ze względu na co coś się dzieje, czyli to, od czego zależy istnienie rzeczy. Wyróżnia więc dwie przyczyny wewnętrzne, a mianowicie tworzywo, czyli materię, z której coś jest zrobione, albo przynajmniej w której się znajduje lub do której się odnosi, oraz formę czyli ów zaczyn, który istoczy dany byt; a następnie dwie przyczyny zewnętrzne, a mianowicie sprawcę danej rzeczy i właściwy jej cel.

Q. 56, a. 1. Cnota czyli sprawność duchowa jest doskonałością władzy psychicznej, gdyż ją bezpośrednio doskonali. Dusza ludzka bowiem (w przeciwieństwie do Boga, który jest czystą istnością bez domieszki jakiejkolwiek biernej możności), nie utożsamia się ze swą działalnością, której jest źródłem. Pozostaje więc w stosunku możności do własnego działania, do którego posiada uzdolnienie. Innymi słowy może działać i czynić to, do czego jest zdolna. Nie działa więc bezpośrednio, ale jedynie za pośrednictwem posiadanych uzdolnień, zwanych władzami psychicznymi. Otóż cnoty usprawniają nas do dobrego działania; skoro zaś działamy za pośrednictwem władz psychicznych, one, a nie istota duszy, są podmiotem cnót, czyli niejako ich siedzibą.

Q. 56, a. 2. Żadna sprawność nie może być w równym stopniu i pod tym samym względem doskonałością dwu lub więcej władz psychicznych, gdyż zakres przedmiotów, na które rozciąga się władza psychiczna jest ogólniejszy i szerszy, aniżeli zakres sprawności. Pierwsza uwzględnia ogólne warunki przedmiotów, na które się rozciąga, druga, tzn. sprawność, odnosi się tylko do niektórych przedmiotów danej władzy i pod pewnym tylko względem. Skoro więc zakres sprawności jest węższy niż zakres władzy psychicznej, w jednej władzy może być wiele sprawności, ale nie odwrotnie. Np. przedmiotem woli jest wszelkie dobro poznane przez umysł, przedmiotem zaś cnót usprawniających wolę, są pewne szczególne cechy tych dóbr, np. w sprawiedliwości zamiennej oddanie każdemu bliźniemu tego, co się mu należy, przedmiotem prawdomówności jest mówienie zgodnie z przekonaniem, przedmiotem miłości siebie samego jest rozwój naszej własnej osobowości itd. Są to różne dobra szczegółowe, będące przedmiotem woli, oraz w sposób szczególny pewnych sprawności, które ją doskonalą.

Q. 56, a. 3. Umysł nasz w niektórych sprawach podlega wpływowi woli, a w niektórych nie podlega. W tych sprawach, w których podlega wpływowi woli, może być podmiotem cnót w ścisłym znaczeniu tego słowa, czyli takich, które powodują nie tylko wykonanie dobrego dzieła, ale sprawiają nadto, że człowiek, wykonując je, staje się zasadniczo dobrym, np. gdy chodzi o oddanie każdemu, co mu się należy. Natomiast w tych sprawach, w których umysł nie podlega wpływowi woli - oczywiście co do samej treści swych czynności, np. wiedzy, że 2 + 2 = 4, a nie jej

wykonania - pożądane są takie sprawności jak pojętność, wiedza. mądrość i rozmaite umiejętności zwane sztukami. Rzeczy wykonane pod wpływem tych sprawności są dobre, ale człowiek, które te rzeczy dobre wykonuje, staje się dobrym pod pewnym względem, np. dobrym rzemieślnikiem, artystą, uczonym; ale nie staje się zasadniczo dobrym człowiekiem jedynie dlatego, że takie właśnie dzieła wykonuje.

Prawość woli, o której św. Tomasz mówi w tym artykule, oznacza właściwe jej nastawienie do ostatecznego celu życia ludzkiego oraz jej gotowość do postępowania zgodnie z sumieniem.

W języku polskim wzdryga się pióro, gdy w tłumaczeniu łacińskiego „virtus" trzeba posłużyć się wyrazem „cnota" na oddanie takich sprawności, jak wiedza czy sztuka, choć bez trudności zgodzimy się, że i one do dobrych dzieł przysposabiają człowieka. Podobną trudność mają Niemcy, jak świadczy wybitny profesor fryburski o. Fr. Utz O. P. w swym komentarzu do niniejszego artykułu, gdyż wyraz „Tugend" odpowiednik naszej „cnoty" także nie pasuje do nauk i sztuk. Wyraz zaś „Tüchtigkeit", odpowiednik naszej „dzielności" jest znowu za ciasny i nie przyjęty na oznaczanie właściwych, cnót. U nas prof. Daniela Gromska w swym przekładzie Etyki Nikomachejskiej grecki odpowiednik wyrazu „virtus" (arete) tłumaczy przez „dzielność". Ale to naraża na zacieśnienie pojęcia cnoty do samego tylko męstwa.

Q. 56, a. 4. Św. Tomasz wyróżnia pięć rodzajów uzdolnień psychicznych, zwanych władzami: wegetatywne (a więc zdolność odżywiania się, wzrastania i rozmnażania); zdolność poruszania się w przestrzeni; zdolność do poznania przy pomocy zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych, a zwłaszcza zmysłu oceny użyteczności lub szkodliwości (instynkt); zdolność do poznania umysłowego czyli rozum; oraz uzdolnienia pożądawcze i dążnościowe, wśród których wyodrębnia popęd wrodzony czyli zdolność pożądania i dążenia, wypływająca z samej natury, niezależnie od poznania jestestwa dążącego do danego dobra; zdolność do pożądania dobra poznanego przez rozum i dążenia do tegoż dobra, zwana wolą; oraz uzdolnienia do pożądania tego co naszym zmysłom, a zwłaszcza zmysłowi oceny przedstawia się jako dobro lub zło już to w postaci przyjemności czy użyteczności dla jednostki lub gatunku, względnie przykrości i szkodliwości już to w postaci trudu i mozołu. Otóż zdolność do pożądania dobra, które zmysłom przedstawia się w postaci przyjemności lub użyteczności, oraz dążenia do tegoż dobra i cieszenia się nim, względnie unikania przeciwstawnego mu zła św. Tomasz, zgodnie z tradycją scholastyczną, nazywa „vis concupiscibilis"; natomiast zdolność do pożądania dobra oraz uciekania od zła, z których jedno i drugie przedstawia się zmysłom w postaci trudu, innymi słowy zdolność do walki o dobro lub ze złem, św. Tomasz zwie „vis irascibilis". Pierwszą niektórzy polscy scholastycy tłumaczą „siła pożądliwa" a drugą „siła gniewliwa". Tłumaczenie takie jest błędne, gdyż w języku polskim przymiotniki zakończone na „-iwy" wyrażają pewną cechę przedmiotu, o którym je orzekamy, podczas gdy w języku scholastycznym wyrazy te oznaczają władze psychiczne, których najbardziej znamiennym, choć nie najważniejszymn przejawem jest pożądliwość lub gniew. Ponieważ więc u św. Tomasza „vis irascibilis" to siła skłaniająca do walki ze złem o zdobycie dobra trudnego do osiągnięcia. wyrażenie to tłumaczymy przez „popęd do walki" lub „popęd zdobywczy"; natomiast „vis concupiscibilis" przez „popęd zasadniczy" lub „opopęd do przyjemności i użyteczności" a to dlatego, że z niego wypływają i do niego zmierzają wszystkie inne popędy zmysłowe jako do swego

źródła i celu, i że popęd ten zmierza do przyjemności i użyteczności jako pewne dobra, a nie ze względu na trud w ich osiągnięciu. Popęd rozumiemy tu oczywiście nie w znaczeniu iloczynu siły przez czas jej działania, jak to się mówi w fizyce, choć to określenie sprawdza się poniekąd także w psychologii, ale jako pewną zdolność do odruchów i towarzyszących im uczuć. Tak bowiem pospolicie rozumie się ten wyraz (Zobacz „Encyklopedia: Świat i Życie", T V str. 1614). Nie wchodzimy tu w dyskusję między zwolennikami intelektualistycznej psychologii, którzy za przykładem Herbarta, popędy wyprowadzają z wzajemnego ustosunkowania się wyobrażeń, a zwolennikami psychologii woluntarystycznej, którzy za A. Fouillée wyobrażenia oraz uczucia wyprowadzają z popędów. Stwierdzamy tylko, że popędy oraz uczucia nie tylko stale ze sobą współistnieją, ale stale tak są powiązane, że popęd zmierza już to bezpośrednio do zdobycia stanu, z którym wiążą się uczucia przyjemne, już to do usunięcia tego, co w poprzek staje na drodze do tego celu, budząc uczucia przykre. Codzienne doświadczenie . stwierdza, że te dwa popędy, zresztą sobie wzajemnie podporządkowane i współistniejące, stanowią w naszym życiu potężne, żywiołowe siły, które obrócić możemy albo ku dobru albo ku złu, zależnie od tego, czy rozum skieruje nurty tych żywiołów ku właściwemu łożysku i czy nad nimi panuje.

Artykuł nasz ma doniosłe znaczenie wychowawcze ze względu na konieczność właściwego usprawnienia popędów, tak by stały się w nas silnikiem wytwarzającym potężne źródło sił w postaci uczuć dobrze skierowanych do dobrego celu.

Jest faktem, że możemy w pewnych granicach kierować naszymi popędami oraz uczuciami. Nie przychodzi to jednak łatwo, jeśli do tego nie wprawimy się przy pomocy odpowiednich sprawności moralnych. Trzeba jednak pamiętać o przestrodze św. Tomasza w odpowiedzi na trzecią trudność, że w stosunku do popędów i uczuć nie wiele zdziałamy przemocą, gdyż ich uległość wobec rozumu nie jest niewolnicza na skutek pewnej samodzielności, jaka im z natury przysługuje. Trzeba więc z nimi postępować dyplomatycznie, czyli tak, jak dobry polityk z wolnymi obywatelami, którzy mogą się zbuntować, jeśli nie będzie z nimi umiejętnie postępował, ale mogą także pójść za nim i słuchać gon jeśli potrafi ich przekonać o słuszności swej linii postępowania.

Q. 56, a. 5. Zmysłowe władze poznawcze to zmysły nie tylko zewnętrzne, takie jak wzrok, słuch, smak, powonienie i dotyk w jego najrozmaitszych postaciach, ale przede wszystkim wewnętrzne, takie jak zmysł wspólny zwany niekiedy świadomością, pamięć, wyobraźnia i nade wszystko zmysł oceny, zwany u człowieka także rozsądkiem szczegółowym. W q. 50, a. 3. św. Tomasz podkreślił konieczność ich usprawnienia, zaznaczając jednak, że nie są one podmiotem sprawności w ścisłym znaczeniu tego słowa, niezależnie od kierownictwa rozumu. Tu jeszcze dokładniej wyjaśnia swą myśl, stwierdzając, że sprawności te nie są cnotami, gdyż nie w zmysłach, ale jedynie w umyśle dokonuje się poznanie prawdy a więc to dobro, do którego przysposabiają nas cnoty umysłowe. Stąd podmiotem takich cnót umysłowych, jak pamięć, spostrzegawczość, oględność, przezorność, przytomność umysłu itp., jest głównie i przede wszystkim sam rozum, zmysły zaś ubocznie, w miarę jak nimi kieruje umysł. Fakt ten jednak w niczym nie zmniejsza konieczności ćwiczenia tych zmysłów celem przyswojenia sobie owych cnót umysłowych. Wielkie znaczenie ma tu opanowanie wyobraźni oraz gimnastyka pamięci, by przez rozumne powtarzanie wyryć w niej ton co się przyczyni do naszego rozwoju, chroniąc ją

równocześnie od zanieczyszczenia bezwartościowymi lub brudnymi drobiazgami. Św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, w osnowie tego artykułu szczególnie podkreśla znaczenie należytego przyzwyczajenia do dobrego działania tych zmysłów. Nie należy jednak mieszać przyzwyczajenia z nawykiem, jak to zdaje się czynić o. J. Woroniecki (Katolicka etyka wychowawcza, t. I, str. 333). Każdy nawyk jest pewnym przyzwyczajeniem, ale nie odwrotnie, bo i sprawność jest pewnym przyzwyczajeniem, rodzącym nawyk. Przyzwyczajenie ma szersze znaczenie niż sprawność i nawyk razem wzięte. Nawyk wyraża pewne zmechanizowanie odruchów na skutek częstego powtarzania pewnych czynności; sprawność to pewne udoskonalenie naszych uzdolnień wywołujące łatwość, ochoczość i radość w świadomym i dobrowolnym spełnianiu pewnego rodzaju czynności, wolne od marnowania wysiłku, a zdobyte przez świadome powtarzanie owych czynności i rodzące w danej władzy psychicznej utrwaloną skłonność do nich, utrudniające zaś czynności przeciwne im. Przyzwyczajenie zaś zdobywa się tak przez nawyk jak i przez usprawnienie, a nawet przez całkowicie bierne zachowanie się wobec danych podniet bez powtarzania jakichkolwiek czynności. Można np. w ten sposób przyzwyczaić się do hałasu wielkomiejskiego. Kant w obawie przed zmechanizowaniem cnoty przez przyzwyczajenie lub nawyk, uznał ją za stałe napięcie woli, by spełnić obowiązek (Antropologia I, ks. I. 12).

Red. O pamięci patrz tom 17 (Roztropność), str. 48-50, 55-7.

Q. 56, a. 6. Człowiek z natury swej chce dobra własnego, choć nie zawsze umie go chcieć. Nie zawsze zaś chce i tym bardziej nie zawsze umie chcieć dobra Bożego oraz dobra bliźniego, gdyż to wymaga większego wysiłku i pewnego usprawnienia. Otóż zadaniem niektórych cnót jest właśnie takie usprawnienie woli, byśmy umieli chcieć tego, czego należy chcieć. Ale by umieć chcieć, trzeba się nauczyć chcieć, by zaś nauczyć się chcieć, trzeba go chcieć. Leibniz, jeden z ojców współczesnego intelektualizmu etycznego, przeczył, by można było chcieć własnego chcenia, bo nie zdawał sobie sprawy, że wola może wziąć za przedmiot chcenia swe własne czynności, skoro i one są pewnymi dobrami człowieka; nie dostrzegał tego, co zauważył Chłop w Weselu Wyspiańskiego, że bardzo wielu ludzi:

„Dużo by już mogli mieć,
ino oni nie chcom chcieć”.

Umiejętność chcenia trzeba sobie zdobyć i rozwinąć systematyczną pracą przez ćwiczenie się w cnotach, szczególniej doskonalących wolę, taką jak miłość z dobroczynnością oraz sprawiedliwość z orszakiem towarzyszących jej cnót. Konieczny jest tu stały trening woli.

Q. 57, a. 1. Tomaszowe „virtutes intellectuales speculativae” nie oddaję przez: „cnoty intelektualne spekulatywne” za wzorem tłumaczy na języki romańskie, gdyż wyraz „spekulatywny”, a także „intelektualny” (przynajmniej od czasu zjazdów tzw. intelektualistów katolickich w Polsce) ma wybitnie ujemny wydźwięk. Łaciński więc wyraz „spekulatywny” (mimo że posługuje się nim prof. Swieżawski, o. Krąpiec i inni) zastępuję jednoznacznym wyrazem greckim „teoretyczny”. Nie rozumiem także, dlaczego pewni młodsi scholastycy polscy, idąc za prof. Swieżawskim, uparli się „intellectus” tłumaczyć przez „intelekt”. Prof. Swieżawski, który zresztą w posługiwaniu się tym terminem nie zawsze jest konsekwentny (patrz Traktat o człowieku, str. 125, 128, 130 - 133 i inne), tak uzasadnia swój sposób tłumaczenia

(tamże str. 274): „Zasadniczo augustyński termin „mens” tłumaczyć należy przez wyraz umysł. W takim jednak razie nie wolno już używać wyrazu „umysł” zamiast łacińskiego „intellectusn” gdyż intellectus to zupełnie coś innego niż mens”. Otóż augustyńskie „mens” św. Tomasz utożsamia albo z czynnością umysłu, a mianowicie myślą, albo wprost z umysłem, który u św. Tomasza także oznacza władze umysłowe poznawcze i pożądawcze, a mianowicie rozum i wolę, podobnie jak augustyńskie mens (np. I., q. 79, 1, 1m), albo po prostu ducha ludzkiego. „Anima intellectiva quandoque nominatur intellectus” (duszę zdolną do poznania umysłowego niekiedy nazywa się umysłem) . Zresztą ton że parę razy „mens” występuje u św. Tomasza w augustyńskim znaczeniu, nie jest wystarczającym powodem, by wprowadzać do języka polskiego taki barbaryzm „intelektualny” i to chyba parę tysięcy razy. Niemiecki przekład wyraz „habitus speculativus” tłumaczy: „auf die Schau gerichtete, (Verstandesgehaben)”, czyli „na ogląd skierowane sprawności umysłu”. To trochę przyciężkie.

By lepiej zrozumieć treść artykułu, zresztą jasno przez św. Tomasza wyłożoną, warto jeszcze raz przeczytać sobie q. 56, a. 3.

Q. 57, a. 2. Pojętność to sprawność w ujmowaniu pierwszych zasad myślenia i działania. O. J. Woroniecki sprawność w ujmowaniu pierwszych zasad myślenia nazywa umem (Kat. etyka wych. I, str. 338), sprawność zaś w ujmowaniu pierwszych zasad postępowania nazywa prasumieniem czyli z grecka synderesis (tamże 339).

Wiedza to poznanie pewne i oczywiste, zarazem należycie uzasadnione, względnie sprawność w takim poznaniu. Zespół metodycznie uzasadnionych i powiązanych z sobą wniosków o rzeczywistości celem jej dokładnego i w miarę możności wszechstronnego poznania nazywamy wiedzą naukową (jeśli obejmuje same tylko wnioski pewne) albo po prostu nauką, jeśli jest metodycznie uporządkowanym i uzasadnionym zespołem nie tylko powiązanych z sobą wniosków pewnych, ale także hipotez i teorii, służących dokładnemu poznaniu rzeczywistości.

Mądrość wreszcie to sprawność ujmowania wszystkiego w świetle najwyższych przyczyn. Nie każdy więc człowiek pojętny jest uczony, i nie każdy uczony jest mądry, i odwrotnie.

Wyrażenie Arystotelesa: „to, co w stosunku do nas jest później poznawalne, z natury swej jest naprzód i bardziej poznawalne” należy rozumieć w tym znaczeniu, że im jakiś byt jest bardziej duchowy i niezłożony, tym z natury swej jest bardziej poznawalny sam w sobie, np. Bóg ze względu na swą niematerialność. Natomiast my, dochodząc do poznania rzeczy duchowych przy pomocy wyobrażeń, łatwiej i prędzej poznajemy rzeczy cielesne niż duchowe.

By lepiej zrozumieć odpowiedź na trudność trzecią, należy sobie przypomnieć objaśnienie q. 54, a. 2, dotyczące przedmiotu istotnościowego i materialnego.

Q. 57, a. 3. Sztuka to umiejętność tworzenia pięknych lub użytecznych dzieł. Dzielą się więc sztuki na techniczne, zwane także rzemiosłami, np. szewstwo, krawiectwo, ślusarstwo itp. oraz sztuki wyzwolone, pośród których największym uznaniem cieszą się tzw. sztuki piękne (ideałem jest połączenie piękna z użytecznością, zdarzające się nieraz w technice oraz w sztuce ludowej). Do sztuk pięknych zaliczamy takie jak muzyka, malarstwo, rzeźbiarstwo, architektura, poezja, śpiew, aktorstwo, taniec itp. Do sztuk wyzwolonych scholastycy zaliczali retorykę, gramatykę, dialektykę, arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę, a więc także te

spośród nauk, które kształciły nie tylko umysł w jego rozważaniach, ale także w tworzeniu dzieł zewnętrznych, tak materialnych jak i duchowych, tego typu, jak przemówienie, sprawne liczenie itp. Do sztuk można zaliczyć także takie nauki jak logika, a przede wszystkim pedagogia. Jest to zresztą sztuka nad sztukami wychować dobrze siebie samego i innych. Nie tu miejsce na omawianie stosunku sztuki do moralności, chociaż w niemieckim wydaniu traktatu o. Fr. Utz a we francuskim o. R. Bernard, zagadnieniu temu poświęcają wiele miejsca. Wystarczy jednak zaznaczyć, że artysta nie przestaje być człowiekiem, którego celem ostatecznym jest również osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem, a drogą do tego celu doskonalenie swej osobowości przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi sprawnościami moralnymi. Największym zresztą arcydziełem piękna, które każdy człowiek może i powinien dokonać, to urzeczywistnienie żywego obrazu Bożego z tego tworzywa, jakim jest nasze człowieczeństwo. Taka sztuka jest cnotą, nie tylko w szerszym znaczeniu tego wyrazu, ale zespołem wszystkich cnót w najściślejszym nawet znaczeniu.

Q. 57, a. 4. W sztuce liczy się przede wszystkim dokonane dzieło. Dobrym artystą, technikiem czy rzemieślnikiem jest ten człowiek, który dokonał dobrego, tzn. użytecznego lub pięknego dzieła. Podziwiając to dzieło, mało nas obchodzą czysto osobiste sprawy jego twórcy, nie mające żadnego wpływu na owe dzieło, które oceniamy podług zasad użyteczności czy piękna. Sztuka bowiem jest sprawnością w tworzeniu dzieł użytecznych względnie pięknych, czy raczej użytecznych i pięknych. Tym właśnie różni się od roztropności, która jest sprawnością w należytym postępowaniu. zgodnym z naturą ludzką i ostatecznym celem człowieka. Niewątpliwie tworzenie dzieł pożytecznych i pięknych jest także postępowaniem ludzkim, zgodnym lub niezgodnym z ostatecznym celem, i dlatego powinno być również podporządkowane zasadom moralności, a przede wszystkim miłości, roztropności i sprawiedliwości oraz czystości. Niemniej w swoim zakresie sztuki mają właściwe sobie zasady, swe własne prawa oraz pewną wolność i samodzielność, ale nigdy kosztem wartości moralnych, którym nie wolno im uwłaczać.

Artykuł niniejszy opiera się na rozważaniach Arystotelesa o sztuce w Etyce Nikomachejskiej. Przytoczymy tu zasadnicze myśli Stagiryty na ten temat: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”. (1094 a. 1) „Celom wszelkich sztuk kierowniczych należy dawać pierwszeństwo przed celami sztuk im podporządkowanych” (1054 a. 14) „Wytwory sztuki mają same w sobie swą wartość dodatnią, wystarczy więc, jeśli posiadają pewne właściwości; postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje, to znaczy jeśli działa po 1-e świadomie, po 2-e na podstawie postanowienia, i to postanowienia powziętego nie ze względu na coś innego; po 3-e dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu. Nic z tego - z wyjątkiem samej wiedzy - nie wchodzi w grę, jeśli idzie o wykonanie sztuk; co się tyczy natomiast posiadania cnót, to wiedza jest tu rzeczą niewielkiej lub żadnej zgoła wagi”. (1005 a 26-1005 b 3). „Spośród rzeczy, które mogą mieć się inaczej, jedne są przedmiotem twórczości, inne przedmiotem działania. Tworzenie bowiem i działanie to dwie rzeczy różne ... działanie nie jest tworzeniem, ani tworzenie działaniem ... sztuka to trwała dyspozycja do opartego na rozumowaniu

tworzenia. Otóż wszelka sztuka łączy się z powstawaniem i z wynalazczym obmyślaniem tego, by powstało coś z rzeczy, które mogą być i nie być i których źródło tkwi w wytwarzającym a nie w wytworze” (1140 a 1-13), cytuję za przekładem p. D. Gromskiej.

Red. Patrz także tom 17 (Roztropność), str. 18, 22, 25-27, 29, 33, 49, 63-4, 76-7, 143.

Q. 57, a. 5. Koniecznym nazywamy to, bez czego niemożliwa jest zgodność z rozumną naturą człowieka i jego właściwym ostatecznym celem. Otóż tego rodzaju zgodność jest niemożliwa bez sprawnego wyboru i stosowania środków niezbędnych do tego celu. Roztropność zaś jest właśnie sprawnością w należytym postępowaniu, a więc w wyborze i stosowaniu odpowiednich Środków do właściwego celu życia ludzkiego. A więc jest cnotą, niezbędną dla człowieka.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz wyjaśnia różnicę między prawdą teoretyczną, czyli prawdą w dziedzinie myślenia, a prawdą praktyczną, czyli prawdą w dziedzinie postępowania i działania. Prawda teoretyczna to zgodność umysłu, względnie jego czynności w postaci sądu i zdania, z rzeczywistością. Tego rodzaju zgodność zachodzi w całej pełni tylko w stosunku do bytów koniecznych, czyli takich, które nie mogą nie być. O rzeczach bowiem, które mogą nie być, względnie „które mogą mieć się inaczej, skoro usunęły się spod naszej możliwości spostrzegania, nie wiemy, czy istnieją czy nie” (Etyka Nikomachejska VI 1139 b 19 - 20). Zgodność więc umysłu z tego rodzaju rzeczami nie może być doskonała. Nie znaczy to jednak, że niemożliwe jest poznanie prawdziwe tych rzeczy. Może to być poznanie prawdziwe, ale prawda ta jest względna, skoro rzeczy te dziś mogą się mieć tak, jak je właśnie dziś poznajemy a jutro inaczej.

Natomiast prawda praktyczna, czyli, prawda w dziedzinie postępowania i działania, tak w zakresie moralności jak i sztuki, polega na zgodności umysłu z pożądaniem należycie nastawionym do właściwego dobra, a więc i właściwego celu, skoro dobro jest celem. Innymi słowy, prawda praktyczna polega na zgodności rozumu, a więc jego sądu, wyboru i konsekwentnie rozkazu, z prawą wolą. Prawość woli bowiem, stanowiąca kość pacierzową całego naszego życia moralnego, jak mówi o. J. Woroniecki (Kat. etyka wych. II, str. 30), „jest niczym innym jak stałym pragnieniem, aby i w postawionych sobie celach i wyborze prowadzących do nich środków zawsze dążyć do tego, co jest prawdziwym dobrem”. Do treści sądów teoretycznych wola ani uczucia nie powinny się mieszać ani skłaniać rozumu, by sądził po linii naszych skłonności i upodobań. Natomiast w poznaniu praktycznym idzie nie o poznanie prawdy o jakimś przedmiocie, ale o postanowienie, co i jak należy czynić, jak pokierować naszym postępowaniem, i dlatego słusznie o. Woroniecki powiada (tamże, str. 19): „praktyczną działalność naszego rozumu należy nazwać nie myślącym chceniem (jak sądził Duns Szkot), ale raczej chcącym myśleniem, tj. myśleniem przeniknionym chceniem i nadającym mu za to jego kierunek”.

Jak zaznacza Kajetan w komentarzu do tej trudności. ta zgodność umysłu z pożądaniem, czyli prawda praktyczna, inaczej przedstawia się w roztropności, a inaczej w sztuce. W jednej i drugiej chodzi o kierowanie działaniem względnie tworzeniem, a nie o samo tylko poznanie danego przedmiotu. Kierownictwo jednak w dziedzinie postępowania moralnego, a więc w królestwie roztropności ma być zgodne z prawym pożądaniem w stosunku do celów, które przyświecać winny życiu

moralnemu. a więc dóbr moralnych czyli cnót. Natomiast w sztuce kierownictwo rozumu polega na uzgodnieniu pomysłów twórcy oraz ich wykonania z celami, przyświecającymi twórczości artystycznej czy technicznej. Inna sprawa, że cele twórczości artystycznej czy technicznej nie przestają być celami działania ludzkiego i dlatego powinny być podporządkowane bezwzględnie ostatecznemu celowi życia ludzkiego i prowadzić do pełnego udoskonalenia ludzkiej osobowości.

Q. 57, a. 6. Rozwaga (eubulia) to sprawność należytego przeprowadzania namysłu o tym, co i jak należy czynić. Rozsądność (synesis) to sprawność osądzania o tym, jakie środki należy zastosować i jak je zastosować, by postępowanie było zgodne z celem naszego życia. Przytomność umysłu (gnome) to sprawność, doskonaląca nas w sądzeniu o tym, jak należy postąpić wtedy, gdy prawo ogólne, według którego mamy normować nasze życie. nie daje dostatecznych wskazań. Roztropność wreszcie to sprawność w zastosowaniu należytych środków do właściwego celu życia ludzkiego, uprzednio rozważonych i osądzonych.

Co to są części całkujące oraz potencjalne cnoty, wyłożyliśmy w obj. q.54, a.4.

Dialektyka, o której św. Tomasz mówi w odpowiedzi na trzecią trudność. to opracowana już przez Arystotelesa teoria domysłu czyli rozumowań, prowadzących do uprawdopodobnienia danych zdań, ale nie do ich niezawodnego udowodnienia, którego teorią jest właściwa logika. Dziś logika obejmuje zarówno zasady niezawodnego dowodu jak i teorię domysłu i wiele innych rzeczy.

Red. Wyrazy przyjęte przez św. Tomasza eubulia, synesis i gnome są tu przetłumaczone przez „rozwaga, rozsądność, przytomność umysłu” (gdzie indziej także przez „rozważność, rozsądek”, ale gnome zawsze przez „przytomność umysłu”). Podobnie w zagadnieniu 68, 7. Innego przekładu użyto w przekładzie traktatu o roztropności, patrz strony: 50, 54, 63, 79n., 87; 46n., 50-1, 54, 83n., 173; 46n., 50-1, 54, 86n., 145.

Q. 58, a. 1. Łacińskie: „virtus moralis” oddajemy w naszym przekładzie nie przez „cnoty moralne”, ale przez: „cnoty obyczajowe” lub jeszcze chętniej przez: „sprawności obyczajowe” gdyż wyraz: „moralny” ma inny zakres oraz inną treść w języku polskim i w języku łacińskim; wyrażenie zaś: „cnota obyczajowa” w języku polskim bardziej ją wyodrębnia od cnoty teologicznej czyli Boskiej oraz od cnoty umysłowej, aniżeli wyrażenie: „cnota moralna”. Wyrażenie, że np. wiara nie jest cnotą moralną, brzmi w języku polskim fałszywie. Natomiast wyrażenie, że wiara nie jest cnotą obyczajową, brzmi poprawnie i nikogo nie drażni. Wyraz „moralny” ma w języku polskim poniekąd szersze znaczenie, a poniekąd węższe. Moralnym bowiem zwykle nazywamy to wszystko, co nie sprzeciwia się zasadom moralności, choćby samo w sobie było obojętne pod względem moralnym; niekiedy zaś ograniczamy znaczenie tego wyrazu do tego, co moralnie jest dobre, tak jakby uczynek zły lub nałóg nie był moralny, czyli nie miał charakteru moralnego.

Natomiast nasze wyrazy: „zwyczaj” i „obyczaj” doskonale zdają się odpowiadać łacińskiemu „mos” i jego greckiemu odpowiednikowi „ethos” pisanemu raz przez „e” długie, drugi raz przez „e” krótkie. Odczuwamy głęboką różnicę w znaczeniu tych dwóch wyrazów. Zwyczaj bowiem wyraża bardzo złożone zespoły czynności jednostki lub grupy prawie zawsze powtarzające się w jednakowy sposób w jednakowych okolicznościach. Od nawyku różni się zwyczaj tym, że jest zespołem bardziej złożonym i nie koniecznie jest zmechanizowany, Obyczaj do zwyczaju dodaje

pewne wartościowanie moralne, czyli oceniające podług zasad, które trzeba przestrzegać w postępowaniu, by być porządnym człowiekiem. Nie każdy więc zwyczaj jest obyczajny ale tylko ten, który jest zgodny z tymi zasadami. Zwyczaj natomiast jest zgodny albo z tradycją danej grupy albo z poprzednim sposobem dobrego lub złego postępowania danej jednostki. Obyczaje pochodzą z wrodzonej człowiekowi skłonności do tego, co jest zgodne z ludzką naturą, czyli do tego, co jest moralnie dobre, choć nieraz skłonności te bywają spaczone na skutek złego nastawienia woli lub dyktatury uczuć. Skłonności zaś wyrażają się w popędach, a mianowicie w popędzie umysłowym, jakim jest wola i w popędach zmysłowych, jakim jest nasza uczuciowość. Cnoty więc moralne, czyli raczej obyczajowe, to sprawności doskonalące wolę, popęd do walki oraz popęd do przyjemności, który nazywamy zasadniczym czyli siłą pożądliwą.

Red. O „złotym środku" patrz tom 17 str. 152-3.

Q. 58, a. 2. Intelektualizm moralny Sokratesa, omówiony w niniejszym artykule, był stosunkowo bardzo umiarkowany w porównaniu do nowoczesnego intelektualizmu. Według Sokratesa robi się coś dobrze, gdy się umie to robić i wie jak robić, wiedza więc jest cnotą i to jedyną cnotą, ale wiedza prawdziwa, życiowa, czyli wiedza etyczna. Natomiast intelektualizm współczesny jest zazwyczaj sensualistyczny (paradoks pozorny!), sprowadzający wartości moralne, a szczególnie cnoty do mechaniki wyobrażeń, nagromadzonych w świadomości jednostek oraz grup społecznych. U nas zwolennikiem takiego poglądu był wybitny skądinąd etyk Wł. Biegański, który cnoty uważał za ideały porządkujące popędy tak by na podniety otoczenia odpowiadały czynami dobrymi; ideały zaś, według niego, to wytwórcze wyobrażenie skutku, towarzyszące popędowi do czynu (Etyka ogólna, str. 94 – 104, 300). Za Biegańskim idzie Józef Keller, który w swej Etyce t. I. str. 17 określa cel w ten sposób: „Właściwą więc definicją celu będzie następujące określenie: cel jest to dążność do działania, wyznaczona przez odpowiednie wyobrażenie sobie skutku tego działania". (Książka ta jest zaopatrzona w napis: „Auctoritate Ordinarii Varsaviensis, die 25 Septembris 195", choć głosi, że „Prawa moralne rodziły się więc na skutek istnienia sprzeczności interesów ludzi, żyjących w tej samej grupie społecznej". Jakżeż więc jej Autor mógł później pisać o nietolerancji Kościoła?

Dla św. Tomasza wychowanie moralne i samowychowanie nie sprowadza się do układania i utrwalenia w umyśle pojęć o postępowaniu ani wyobrażeń o nim, ani do nauczania prawd o ideałach moralnych, ale polega na zaprawianiu do czynu naszych władz pożądawczych, a szczególniej samej woli. Z naciskiem więc podkreśla konieczność ich usprawnienia przy pomocy cnót obyczajowych, różnych od cnót umysłowych, choć na nich opartych. skoro „sprawność obyczajowa jest cnotą w miarę swej zgodności z rozumem" (koniec odpowiedzi).

Q. 58, a. 3. Czy i w jakim znaczeniu powściągliwość jest cnotą, św. Tomasz omawia w II-II q. 155 (zobacz t. 22 polskiego wydania Sumy pt. Umiarkowanie (w przekładzie ks. dr. St. Bełcha, str. 181 - 201).

Człowiek jest. zdolny do różnych gatunkowo czynności. Posiada więc różne gatunkowo uzdolnienia do nich, zwane władzami, z których jedne są zmysłowe, ściśle związane z czynnościami fizjologicznymi naszego ciała, drugie zaś duchowe, które wprawdzie czerpią swe tworzywo od władz zmysłowych, ale mają swój zakres ponadzmysłowy. Jedne i drugie dzielą się na władze poznawcze oraz pożądawcze,

które mimo wzajemnego uzależnienia od siebie, nie dadzą się sprowadzić jedne do drugich, gdyż między nimi zachodzi przeciwieństwo stosunku do przedmiotu. W pierwszym procesie, tj. w poznaniu - mówi o. J Woroniecki (Kat. etyka wych. I., str. 99) - podmiot jest jakby nieruchomy, a przedmiot w ruchu, przychodzi on bowiem do podmiotu i odbija w nim swe podobieństwo. W drugim zaś, tj. w pożądaniu, dzieje się przeciwnie: przedmiot jest jakby nieruchomy,. a podmiot skłania się do niego, albo od niego oddala, zależnie od tego, czy mu odpowiada czy nie", „Gdy więc porównamy ze sobą poznanie z pożądaniem, musimy dojść do wniosku, że mają się do siebie jak „od" i „do" jak stać na miejscu i ruszać się. Wobec tego, będąc sobie tak przeciwstawne, są one istotnie różne, tak iż jedno do drugiego sprowadzone być nie może". (tamże, str.100).

Q. 58, a. 4. Bez roztropności niemożliwa jest jakakolwiek cnota obyczajowa, gdyż każda cnota obyczajowa usprawnia człowieka w wyborze odpowiednich środków do właściwego celu życia. Do takiego zaś wyboru nie wystarcza dobre nastawienie pożądania względem dobra, będącego celem danej cnoty, ale konieczne jest nadto dobre rozważenie, rozsądzenie, wprowadzenie w czyn odpowiednich środków przez należyty rozkaz umysłu, a to jest funkcją roztropności.

Pojętność, a szczególniej prasumienie (czyli synderesis), jest również niezbędnym warunkiem każdej cnoty, gdyż jak widzieliśmy w obj. q. 57, a. 2, jest sprawnością odnoszącą się do pierwszych zasad myślenia i działania, bez których byłoby niemożliwe zarówno rozumowanie jak i świadome postępowanie.

Red. O synderesis-prasumieniu patrz tom 17, str. 30, 148-52.

Q. 58, a. 5. Pośród cnót umysłowych jedynie roztropność nie może się obejść bez cnót obyczajowych, gdyż tylko roztropność przyjmuje swe tworzywo od władz pożądawczych, a mianowicie dobra, które należy wybrać, by osiągnąć cele, jakie przyświecają poszczególnym cnotom obyczajowym; i jedynie ona spośród cnót umysłowych opiera się nie tylko na ogólnych zasadach myślenia i działania, ale także na sądach jednostkowych, istnieniowych, zwanych egzystencjalnymi, gdyż tylko ona spośród nich ma usprawnić człowieka, by sprawnie rozkazał sobie zastosować takie, a takie konkretne środki celem osiągnięcia takiego a takiego niemniej konkretnego celu, jaki wyznacza mu ideał danej cnoty, stanowiący dla nas nakaz lub zalecenie prawa natury lub prawa łaski. Roztropność właśnie ma nas usprawnić w wydawaniu konkretnych sądów i rozkazów sobie samemu w stosunku do tych środków, potrzebnych do osiągnięcia celów cnót obyczajowych i to tak, by należyte ich wydawanie stało się dla nas jakby naszą drugą naturą, by mu towarzyszyła ochoczość, łatwość i radość.

Szczegółowe rozważania na ten temat czytelnik znajdzie w t. 17 polskiego przekładu Sumy, a mianowicie w traktacie o roztropności.

Q. 59, a. 1. W przeciwieństwie do ks. red. St. Bełcha, a zgodnie z ogółem polskich tomistów, z o. J. Woronieckim na czele, tomaszowe: „passiones animae" tłumaczę przez wyraz: „uczucia", a nie przez: „namiętność", jak to czyni wspomniany Tłumacz przekładu traktatu o męstwie (t. 21) oraz traktatu o umiarkowaniu (t.22). „Czyż - pyta o. Woroniecki podziw, smutek, obawę, wdzięczność po polsku nazywamy namiętnościami?" (Kat. etyka wych. I, str.157). Radość, nadzieja, zniechęcenie to także u św. Tomasza „passiones", a przecież tego rodzaju przeżyć również nie nazwiemy namiętnościami, lecz uczuciami, wzruszeniami, afektami.

„Często spotykane w naszych polskich przekładach oddawanie greckiego „pate” lub łacińskiego „passio” przez „namiętność" świadczy o nierachowaniu się zupełnie z polskim językiem. ...Jedynym wyrazem polskim, który podobnie jak „pate” i „passio” obejmuje wszystkie omawiane przez nas zjawiska, jest uczucie”. (tamże str.150).

Można się zgodzić z W. Wundtem (Grundriss der Psychologie, 1896, str. 192), że „Afektem nazywamy następstwo w czasie wielu uczuć, powiązanych z sobą w pewną całość”; z O. Külpe (Grundriss der Psychologie, 1893, str. 272), że wzruszenie to połączenie bardzo silnego uczucia z pewnymi wrażeniami organicznymi, występującymi odruchowo; z o. J. Woronieckim (dz. cyt., str.149), że namiętność to silne podniecenie, występujące przez dłuższy czas w niektórych uczuciach.

A czymże jest samo uczucie? Najogólniej jest pewnym doznaniem. W znaczeniu ścisłym, według św. Tomasza (I-II, q. 23), passio czyli uczucie to przejaw popędu do przyjemności, czyli zasadniczego, oraz zdobywczego czyli popędu do walki (vis irascibilis) wywołany spostrzeżeniem lub wyobrażeniem jakiegoś dobra lub zła, połączony z pewnymi przemianami fizjologicznymi, takimi jak przyspieszenie lub opóźnienie tętna krwi, rytmu oddechu, zaczerwienienie lub zblednienie policzków, drżenie itp. Ponieważ spostrzeżenie dobra lub zła może być nie tylko czynnością zmysłów wewnętrznych, a zwłaszcza zmysłu oceny, ale także umysłu, uczuciami niekiedy nazywamy również pewne przejawy czy raczej czynności woli, wywołane przez rozumowe poznanie dobra lub zła, analogiczne do odpowiednich uczuć.

Biorąc pod uwagę właściwe przedmioty uczuć św. Tomasz wyodrębnia 11 ich gatunków, z których 6 odnosi się do dobra lub zła, niezależnie od tego czy jest trudne lub nie. Są to więc przejawy popędu do przyjemności, a mianowicie: 1) w stosunku do dobra, niezależnie od tego, czy jest obecne lub nieobecne, mamy miłość w znaczeniu wszelkiego l u b i e n i a czy sympatii; 2) w stosunku zaś do takiegoż zła mamy nienawiść w znaczeniu wszelkiej antypatii czy odrazy; 3) w stosunku do dobra nieobecnego mamy pragnienie, pożądanie, żądzę, tęsknotę; 4) w stosunku zaś do zła jeszcze nieobecnego mamy wstręt; 5) w stosunku do dobra już obecnego mamy przyjemność, zadowolenie, radość, wesele, uciechę; 6) w stosunku zaś do zła już obecnego mamy przykrość, smutek, ból, zgorzkniałość, apatię, litość, zazdrość. Pięć innych gatunków uczuć dot. popędu zdobywczego czyli popędu do walki, ma więc za przedmiot trud, dokładniej mówiąc dobro trudne do osiągnięcia i zło trudne do uniknięcia lub pokonania. W stosunku do dobra trudnego do osiągnięcia występuje uczucie 1) nadziei, zwanej nieraz otuchą i ambicją, której przeciwstawieniem jest 2) zniechęcenie, a w ostrzejszej postaci rozpacz; 3) w stosunku do zagrażającego zła trudnego do uniknięcia występuje uczucie odwagi czyli śmiałości, której przeciwieństwem jest 4) lęk, bojaźń, obawa, trwoga, strach, przerażenie; 5) wreszcie w stosunku do obecnego już zła trudnego do pokonania mamy różne postacie gniewu.

Cnotę z uczuciem utożsamiali niektórzy zwolennicy Epikura, uznający za Arystypem z Cyreny uczniem Sokratesa, przyjemność za jedyne dobro, a przykrość za jedyne zło. Do podobnych wniosków doszedł J. J. Rousseau (1712 - 1778), który twierdził: „Człowiek rozmyślający jest zwierzęciem zwyrodniałym: prawdziwa wartość człowieka leży nie w rozumie, lecz w sercu, a wartość serca jest niezależna od rozumu” (przytaczam za prof. Tatarkiewiczem: Historia filozofii, t. II, str. 209). Zdanie to podzielał w pewnej mierze Leon Petrażycki (1867 - 1931), który wszystkie prawa oraz ideały moralne sprowadzał do uczuć. Św. Tomasz w niniejszym artykule

wykazuje jasno niedorzeczność takiego poglądu, skoro wartość moralna polega na zgodności z rozumem i z niego, a nie ze zmysłów czy uczuć, czerpie swą moc.

Q. 59, a. 2. Podług twórcy szkoły stoickiej, Zenona z Kition (336-264), uczucia to nierozumne poruszenia duszy i przez to przeciwne ludzkiej naturze. Są więc tym dla duszy, czym choroby dla ciała. Ponieważ nie służą żadnemu dobru, nie wystarczy umiarkowanie względem nich, ale konieczne jest ich wykorzenienie i całkowite zobojętnienie wobec własnych i cudzych dóbr: wobec własnego i cudzego zła. Szczególniej smutek nie powinien mieć dostępu do duszy mędrca, choćby to był smutek z cudzego zła, a więc współczucie czy litość, bo wobec innych trzeba powodować się nie współczuciem, ale rozumem. Cnota więc, według stoików, nie może współistnieć z uczuciem.

W ślad za stoikami poszedł Kant, który uważał za dobre tylko takie postępowanie, jakie pochodzi z poczucia obowiązku, wszelkie zaś pragnienie szczęścia czy wpływ jakiegokolwiek uczucia psuje wartość moralną czynu. Teorię Kanta wyśmiał poeta niemiecki Schiller, wykazując równocześnie doniosłą rolę, jaką uczucia odgrywają w życiu i twórczości ludzkiej; przytaczamy następujący czterowiersz w przekładzie Kremera:

„Rad bym służyć przyjaciołom, ale niestety służę im
z serca całego.
Więc dręczą mię skrupuły, że nie jestem cnotliwym.
Na to jedna tylko rada: nienawidź przyjaciół i ze
wstrętem
Dopełniaj czego żąda powinność, wtedy, będziesz
cnotliwy.”

Dla św. Tomasza jest sprawą jasną, że uczucia nie mogą, a przynajmniej nie powinny kierować naszym życiem, bo nie są do tego zdolne. Nie wolno też pozwolić, by uczucia nieuporządkowane rozpanoszyły się w naszej duszy i podbiły rozum i wolę. Ale z drugiej strony jak powiada o. Woroniecki (Kat. etyka wych. I, 166): „Chcieć je zupełnie zgnieść i wykreślić z tego życia, to znaczy chcieć okaleczyć naturę ludzką, do której istotnych składników i one należą. ...Podobne wysiłki do niczego zresztą nie prowadzą, bo natura zgnieść się nie da, i uczucia wybuchną nieraz z tym większą siłą im bardziej je uciskano, zamiast aby je wychować i uduchownić”.

Otóż Akwinata tego właśnie żąda: nie wykorzenienia popędów i uczuć, ale ich opanowania, wychowania i uświęcenia, jak się o tym przekonamy, czytając te rozdziały Sumy Teologicznej, które są poświęcone sprawnościom, doskonalącym nasze popędy (patrz t. 21 i 22 polskiego przekładu Sumy O męstwie oraz O umiarkowaniu).

Q. 59, a. 3. Smutek to uczucie, które budzi się w nas na skutek wyobrażenia lub spostrzeżenia, że jakieś zło już spotkało nas lub naszych bliskich. Stoicy byli przekonani, że człowiek mądry nigdy nie powinien się smucić, bo żadne zło nie może się mu przydarzyć. Teza oczywiście sprzeczna z codziennym doświadczeniem, gdy chodzi o zło fizyczne, takie jak cierpienia i nieszczęśliwe wypadki, a także gdy chodzi o zło moralne w postaci grzechów powszednich, których nikt nie potrafi całkowicie uniknąć bez szczególnej łaski Bożej, jaką była obdarzona np. Matka Boża, św. Józef,

św. Jan Chrzciciel. Cnota więc pozwala, by smucić się tym, czym trzeba się smucić za przykładem Chrystusa, który płakał po śmierci swego przyjaciela Łazarza oraz nad przewidzianym losem Jerozolimy. Smucił się także podczas modlitwy w Ogrójcu na myśl o mękach, które miał znieść, i straszliwej śmierci, której miał się poddać.

Q. 59, a. 4. Gdyby wolę dało się sprowadzić do popędów zmysłowych, a jej czynności do uczuć, wówczas trzeba by nie tylko cnoty, ale w ogóle moralność sprowadzić do popędów oraz instynktów, jak to zresztą czynią materialiści oraz ci, co za Wł. Biegańskim (Etyka ogólna, str. 56) przyjmują, iż: „Dowolność czynu oznacza, że czyn jest wynikiem własnych wrażeń i wyobrażeń oraz towarzyszących im popędów". W rzeczywistości zaś jest to niemożliwe, .gdyż to co niematerialne i duchowe, nie da się sprowadzić do tego, co materialne. Niematerialność zaś czynności oraz samej natury naszej woli wynika z niematerialności i duchowości jej przedmiotu, którym jest dobro poznane przez rozum, wznoszące się ponad czas i przestrzeń. Wszak możemy kochać i pragnąć dóbr czysto duchowych, takich jak cnota, jak sam Bóg.

Przedmiotem cnoty obyczajowej jest to wszystko, co rozum może opanować i uporządkować. Otóż czynności woli mogą być przez rozum opanowane i uporządkowane, a więc mogą i powinny być przedmiotem cnót obyczajowych, takich jak sprawiedliwość i cnoty pokrewne jej.

Q. 59, a. 5. Romantyzm, hołdując sentymentalizmowi, przyczynił się do przekonania o zasadniczej roli uczuć w naszym życiu moralnym, a nawet do wniosku, szerzonego przez neopozytywistów, że uczucie jest ostatecznym sędzią o tym, co moralnie dobre i złe, a zarazem jest głównym motorem życia moralnego i dlatego oceny moralne, zdaniem neopozytywistów, nie mogą podlegać uzasadnieniu ani sprawdzaniu (np. J. Ayer). U nas np. prof. St. Baley (Zarys psychologii, I. str. 350) głosił: „poczucie moralne nie jest sądem o tym, co być powinno, lecz raczej uczuciem występującym jako bezpośrednia reakcja wobec pewnej sytuacji rzeczywistej czy też tylko pomyślanej". Do podobnych wniosków dochodzą zwolennicy F. Hutchesona, który sumienie sprowadza do osobnego zmysłu moralnego, twierdząc (An Introduction to Moral PhilosoPhyn wyd. III, str. 18): „Natura zaszczepiła nam Sumienie jako najszlachetniejszy i najbardziej boski ze wszystkich naszych zmysłów. Przy jego pomocy odróżniamy ton co przystojne, stosowne, piękne i chwalebne w naszych uczuciach, sposobie życia, naszych słowach i czynach". Przy takim pojmowaniu roli uczuć i zmysłów należałoby oczywiście uznać je za główny czynnik w każdej cnocie.

Z drugiej strony stoicy, nie odróżniając działalności woli od przejawów uczuciowości, uznawali za moralny ten tylko uczynek, który odbywa się bez współudziału uczuć. Stanowisko to przejął E. Kant, który za moralne uważał jedynie czyny wykonane z obowiązku, a nie przy współudziale uczucia. Oto co mówi (Uzasadnienie metafizyki moralności, str.77): „Moralność jest stosunkiem czynów do autonomii woli, to jest do możliwego powszechnego stanowienia prawa przez jej maksymy. Czyn zgadzający się z autonomią woli jest dozwolony; nie zgadzający się z nią jest niedozwolony".

Św. Tomasz, wznosząc się ponad te jednostronne rozwiązania, widzi w uczuciach ważny składnik życia moralnego, ale bynajmniej nie pierwszorzędny, lecz podporządkowany wyższym czynnikom umysłowym, które wprzęgają uczucia do swych celów duchowych, wykorzystując zawarte w nich żywiołowe siły do tworzenia

wartości moralnych w sposób bardziej dynamiczny, z większą łatwością, ochoczością i radością.

Q. 60, a. 1. Nie łatwy to artykuł. Rozumowanie zawarte w nim tak można streścić: władze pożądawcze, odnoszące się do gatunkowo różnych przedmiotów, potrzebują do swego udoskonalenia gatunkowo różnych cnót, gdyż siły, które same przez się nie są rozumne, odnoszą się zaś do gatunkowo różnych przedmiotów, nie mogą stać się rozumne ani działać rozumnie, jeśli rozum nie wytworzy w nich pewnych energetycznych zaczynów, czyli form w postaci takich jakości, które by owe siły przysposobiły, tak by ich stosunek do owych gatunkowo różnych przedmiotów był rozumny. Otóż władze pożądawcze naszej duszy są takimi właśnie siłami, które same przez się nie są rozumne, odnoszą się zaś do przedmiotów różniących się gatunkowo; cnoty znowu są tymi energetycznymi zaczynami czyli formami w postaci jakości, przysposabiających owe siły pożądawcze, tak by ich stosunek do gatunkowo różnych przedmiotów był rozumny. A więc władze pożądawcze potrzebują do swego udoskonalenia gatunkowo różnych cnót.

Nie ulega wątpliwości, że psychiczne władze pożądawcze, takie jak wola, popęd do walki oraz popęd do przyjemności, odnoszą się do gatunkowo różnych przedmiotów, np. takich jak oddanie każdemu, co się mu należy, dochowanie obietnic, spełnienie obowiązku w niebezpieczeństwie śmierci, niewynoszenie się nad drugich, zachowanie umiaru w jedzeniu, powstrzymanie się od niedozwolonych czynności płciowych. Jasne jest również, że władze pożądawcze same przez się nie są rozumne, lecz stają się rozumne przez uczestnictwo jeśli ulegają kierownictwu rozumu, który jest tym czynnikiem sprawczym, jaki wywołuje w nich sprawności we właściwym ustosunkowaniu się ich do niego, sprawności będące tymi dynamicznymi zaczynami czyli formami, które inaczej istnieją w nim, a inaczej w nich. W rozumie bowiem istnieją same przez się, we władzach zaś pożądawczych przez uczestnictwo, tak jak rozumna jazda u kierowcy wozu jest sama przez się, w wozie zaś i jego motorze tylko przez uczestnictwo.

Przykład św. Tomasza o zwierzętach rodzących się pod wpływem słońca, jak się zdaje, opierał się na przekonaniu o możliwości samorództwa niższych żyjątek, powstających pod wpływem promieni słonecznych z rozkładających się ciał. Istnienie tylko jednej cnoty głosili za Sokratesem niektórzy stoicy oraz kantyści.

Odpowiedź na drugą trudność wyjaśnia, co należy rozumieć przez istotnościowy czyli formalny przedmiot władz pożądawczych, a raczej doskonalących je sprawności. Jest nim mianowicie umiar rozumu, różny w różnych cnotach.

Q. 60, a. 2. Działanie nie da się sprowadzić do uczucia ani uczucie do działania. Każde bowiem uczucie jest pewnym doznaniem, działanie zaś może wprawdzie wywołać doznanie w człowieku, który je wykonuje, czy w osobniku, którego to działanie dotyczy n ale samo doznaniem nie jest. Działanie bowiem jest zespołem czynności, których przyczyną jest postanowienie, jak to zauważył już Arystoteles w swej Etyce Nikomachejskiej (1139 a 31). Podobnie uczucie może nieraz wpływać na postanowienie, a przez to na działanie, może nawet niekiedy wywołać działanie, ale samo działaniem nie jest, bo pochodzi nie od postanowienia, ale od zmysłowego spostrzeżenia lub wyobrażenia jakiegoś dobra albo zła, czy raczej przedmiotu, który zmysł oceny ujmuje jako coś, co nam odpowiada, czyli jako dobro, lub jako coś, co nam nie odpowiada, czyli jako zło. Ponieważ więc działania różnią się gatunkowo od

doznań, potrzeba osobnych cnót w stosunku do działań, osobnych zaś w stosunku do doznań czyli uczuć. Trzeba jednak pamiętać, jak zaznacza Kajetan w swym komentarzu do tego artykułu, że działania zazwyczaj towarzyszą uczuciom, uczucia zaś towarzyszą działaniom, np. uczuciu przyjemności, związanych ze zmysłem smaku, towarzyszy czynność jedzenia, działaniu zaś związanemu z kupnem jakiejś rzeczy towarzyszy przynajmniej uczucie jej pragnienia. Dlatego św. Tomasz pod koniec artykułu zaznacza, że pośród cnót obyczajowych jedne g ł ó w n i e odnoszą się do uczuć, np. męstwo oraz umiarkowanie, inne zaś głównie do działań, a mianowicie sprawiedliwość. Dlatego też niektóre grzechy przeciw sprawiedliwości łączą się z grzechami przeciw umiarkowaniu i odwrotnie.

Q. 60, a. 3. Różne cnoty odnoszą się do działań człowieka, odnoszących się do innych osób, mimo że wszystkie mają tę cechę wspólną, iż polegają na oddaniu drugiemu, co się mu należy. Ale rodzaje należności są różne, zależnie od różnych osób, do których się odnoszą i zależnie od tytułu tych należności. Inna np. jest należność zrobienia czegoś dlatego, żeśmy to obiecali komuś, a inna, gdyśmy się do tego zobowiązali na podstawie umowy. Podstawą należności są wymagania samej rzeczywistości. One też stanowią zasady tego wewnętrznego porządku, które sprawiedliwość wprowadza w królestwo naszych działań. Np. wymagania rzeczywistości mają rozstrzygać o tym,. by oddać rzeczy pożyczone, niezależnie od tego, czy oddanie to jest nam miłe czy przykre.

Q. 60, a. 4. Ta sama sprawność nie może doskonalić dwóch różnych władz psychicznych. Otóż popęd do walki oraz popęd do przyjemności to dwie odrębne władze psychiczne. Muszą więc istnieć przynajmniej dwie gatunkowo różne cnoty, które by wprowadzały ład w uczuciowych przejawach tych popędów. Tymi cnotami to męstwo i umiarkowanie. Ale nie tylko one. Bowiem w dziedzinie popędu do walki nie zachodzi podporządkowanie uczuć względem tego samego celu, jak to ma miejsce w popędzie do przyjemności, w którym wszystkie uczucia są wzajemnie sprzężone wspólnym celem, jakim jest osiągnięcie jakiegoś dobra i uniknięcie przeciwstawnego mu zła. Dlatego bowiem kochamy dobro, pragniemy gon radujemy się nim, nienawidzimy przeciwstawnego mu zła, uciekamy od niego, smucimy się i bolejemy gdy nas spotka, ponieważ to dobro nam odpowiada lub zdaje się odpowiadać. Natomiast uczucia, przynależne do popędu do walki, nie mają tego samego celu, tak np. odwaga i strach odnoszą się do niebezpieczeństwa, nadzieja i zniechęcenie do jakiegoś wielkiego dobra, trudnego do osiągnięcia, gniew do przezwyciężenia jakiegoś przeciwieństwa. Są to różne gatunkowo przedmioty cnót, odnoszące się do tych celów. Dlatego męstwo, wielkoduszność i łagodność różnią się między sobą gatunkowo, choć odnoszą się wszystkie trzy do uczuć, będących przejawami popędu do walki. Natomiast umiarkowanie, odnosząc się do wszystkich sześciu gatunków uczuć, przynależnych do popędu zasadniczego czyli do siły pożądliwej, rozpada się na różne gatunki nie z powodu różnicy między uczuciami, ale z powodu różnego stosunku tych wszystkich uczuć do rozumu w różnych sprawach, takich jak odżywianie, przekazywanie życia, przyjmowanie napojów alkoholowych i narkotyków, zabawy, stroje itp. Nie znaczy to jednak, by w stosunku do uczuć, przynależnych do popędu zasadniczego czyli do siły pożądliwej, cnota umiarkowania miała wyłączny monopol, gdyż są także inne cnoty, które odnoszą się do niektórych spośród tego rodzaju uczuć, np. cierpliwość do bólu i smutku.

Q. 60, a. 5. Nie zawsze cnoty obyczajowe różnią się między sobą dlatego, że odnoszą się do różnych uczuć, Innymi słowy nie zawsze zróżnicowanie przedmiotów, powodujące zróżnicowanie uczuć, wywołuje zróżnicowanie cnót, skoro np. umiarkowanie może odnosić się do wszystkich sześciu uczuć przynależnych do popędu zasadniczego (vis concupiscibilis). Inny jest bowiem przedmiot istotnościowy, a więc podstawa zróżnicowania gatunkowego, w uczuciach, a inny w cnotach. Podstawą zróżnicowania uczuć jest różny stosunek ich przedmiotów do pożądania zmysłowego. Inaczej bowiem zachowuje się popęd zasadniczy wobec dobra obecnego, a inaczej w stosunku do dobra nieobecnego, inaczej do dobra ujętego bezwzględnie czyli niezależnie, czy jest obecne czy nieobecne, trudne czy łatwe do zdobycia, a inaczej, gdy chodzi np. o dobro trudne do osiągnięcia, a jeszcze inaczej do zła obecnego czy nieobecnego. Natomiast podstawą zróżnicowania cnót jest różny stosunek przedmiotów działania oraz uczuć do rozumu, gdyż ten właśnie stosunek stanowi o ich przedmiocie istotnościowym. Np. inny jest stosunek do rozumu, gdy chodzi o zatrzymywanie rzeczy cudzej wbrew woli właściciela, a inny w niedotrzymaniu obietnicy, jeszcze inny w świadomym narażeniu się na niebezpieczeństwo śmierci przy spełnianiu swego obowiązku czy w powstrzymaniu się od pewnych przyjemności zmysłowych. Skoro zaś stosunek przedmiotów uczuć do pożądania nie utożsamia się ze stosunkiem tychże przedmiotów do rozumu, jasną jest rzeczą, że nie zawsze różne cnoty odnoszą się do różnych uczuć. Natomiast takie zróżnicowanie przedmiotów które powoduje zróżnicowanie władz psychicznych, wywołuje gatunkowe zróżnicowanie cnót, gdyż każda cnota jest pewną doskonałością jednej tylko władzy w sposób zasadniczy, choć może przysługiwać innej władzy ubocznie.

W drugiej części artykułu św. Tomasz usiłuje znaleźć uzasadnienie dla twierdzenia Arystotelesa, że dziesięć cnót obyczajowych odnosi się do uczuć i że łącznie ze sprawiedliwością wszystkich cnót obyczajowych jest jedenaście. Liczby tej nie trzeba brać bezwzględnie, ani uważać jej za całkowicie zamkniętą i zawierającą w sobie wszystkie możliwe cnoty. Tak bynajmniej nie jest. Zresztą św. Tomasz wyraźnie zaznacza, że jest to pogląd Arystotelesa i bynajmniej nie myśli dowodzić, że prócz tych jedenastu cnót nie ma jeszcze innych, które by należało zaliczyć do sprawności obyczajowych. Owszem sam wymienia szereg innych, nie zawartych w schemacie Arystotelesa, takich jak cierpliwość, wytrwałość, łaskawość, pokora, pilność. Zresztą wydaje się, że także Arystotelesowi nie chodziło o pełną listę cnót, ale tylko o wykazanie, że prócz czterech cnót głównych, wyszczególnionych przez Platona, istnieje jeszcze wiele innych cnót.

Tomistyczną listę cnót można ująć w schemat podany na początku niniejszego przekładu.

Q. 61, a. 1. Wyraz „kardynalny” pochodzi od łacińskiego: „cardo”, który oznacza hak zawiasowy u drzwi. Pierwszym, kto ten wyraz zastosował do niektórych cnót, jak się zdaje, był św. Ambroży (333-397), arcybiskup mediolański. Wielki Doktor. Kościoła chciał przy pomocy tego wyrazu zobrazować rolę roztropności, sprawiedliwości, męstwa oraz umiarkowania w życiu człowieka. Całe bowiem nasze postępowanie i życie moralne na nich się opiera i obraca, podobnie jak drzwi obracają się na zawiasach.

Św. Tomasz w tytule artykułu zdaje się utożsamiać cnoty kardynalne z cnotami głównymi. Gdzie indziej jednak (Quaest. disp. de virtutibus cardinalibus I) do cnót głównych zalicza także cnoty teologiczne, podkreślając jednak, podobnie jak i tu, że te ostatnie nie są kardynalnymi w ścisłym znaczeniu, gdyż wznoszą się ponad nie, ze względu na swój niejako boski charakter, gdyż łączą nas z Bogiem. Tu św. Tomasz mówi o cnotach ludzkich, jak to dobitnie podkreśla w naszym artykule.

Q. 61, a. 2. Już w Starym Testamencie, a mianowicie w Księdze Mądrości, przypisywanej Salomonowi, czytamy (8, 7): „Jeśli kto miłuje sprawiedliwość, prace jej wielkie mają cnoty, bo umiarkowania i cnoty uczy, i sprawiedliwości i mocy, nad które nie ma nic dla ludzi w życiu pożyteczniejszego”. W tekście tym sprawiedliwość na początku użyta jest w biblijnym znaczeniu doskonałości, polegającej na podporządkowaniu się prawu Bożemu i obejmującej wszystkie cnoty, a następnie oznacza również osobną cnotę, polegającą na oddaniu każdemu tego, co się mu należy. Wyraz „moc” w tym tekście oznacza niewątpliwie cnotę męstwa. Pismo św. stwierdza więc, że nie ma niczego pożyteczniejszego nad te cztery cnoty. Zalicza więc je do cnót głównych.

Pierwszym, kto systematycznie opracował zagadnienie czterech cnót głównych w filozofii greckiej był Platon, który niewątpliwie wiele spośród swych pomysłów przejął z filozofii Wschodu, choć je przerobił na swój sposób. Platon zajął się rozróżnieniem czterech cnót głównych przede wszystkim w Protagorasie. Wyróżniając w duszy rozum, popędliwość i pożądliwość. a równocześnie przyjmując pitagorejskie pojęcie cnoty jako ładu i harmonii, Platon mniemał, że każdej z tych trzech części duszy winna odpowiadać jakaś cnota, wyrażająca wewnętrzny ład. Rozumnej części duszy odpowiada mądrość z roztropnością, popędliwości odpowiada męstwo, pożądliwości panowanie nad sobą czyli umiarkowanie. Ponadto Platon uznał, że potrzeba jeszcze czwartej cnoty, łączącej wszystkie części duszy i wprowadzającej ład między nimi, a mianowicie sprawiedliwości.

Arystoteles znał ten podział swego mistrza, omawia wszystkie cztery cnoty, wymienione przez niego, ale uzupełnił je orszakiem wielu innych cnót w przekonaniu, że tyle jest ich gatunków, ile właściwych człowiekowi czynności. Stoicy, chociaż na początku podkreślali jedność cnoty jako życia zgodnego z naturą, w późniejszych czasach szczegółowo rozpracowali zagadnienie cnót głównych i przekazali swą naukę pisarzom chrześcijańskim, spośród których głównie św. Ambroży oraz św. Grzegorz najbardziej utorowali drogę św. Tomaszowi z Akwinu, ten zaś zagadnienie cnót głównych ujął w sposób systematyczny i naukowy.

Q. 61, a. 3. Co to jest przedmiot istotnościowy czyli formalny, objaśniliśmy przy q.54, a.2. W niniejszym artykule św. Tomasz podał zarys nauki o tym, co byśmy dziś nazwali charakterologią moralną. Charakter moralny bowiem to najogólniej stałe wewnętrzne usposobienie człowieka, nadające jego postępowaniu jednolity kierunek. Charakter więc przypisuje się tylko tym ludziom, którzy posiadają wyraziste oblicze duchowe i których postępowanie ma cechy stałości i wytrwałości. Człowieka tego pokroju wysławia Horacy:

„Prawego męża o niezłomnej duszy ni tłuszcza dzikim szałem rozkiełznana,

Ani groźny wzrok tyrana niczym nie ugnie, hartu w nim nie skruszy.” (Oda III, przytaczam za Al. Korewą: Kształcenie charakteru, str. 9). O człowieku chwiejnym w swoich zasadach i postanowieniach mówimy, że jest bez charakteru. Charakter może

być dobry lub zły zależnie nie tylko od tego, do jakiego celu jest skierowany, ale przede wszystkim od tego, co się składa na to stałe usposobienie człowieka, nadając mu jednolity kierunek. Człowiek bowiem może mieć stale ten sam cel w życiu, a jednak dążyć do niego z ociąganiem się, leniwie i niedbale. Nie nazwiemy go człowiekiem z charakterem. Jak wiadomo, usposobienie człowieka jest częściowo wrodzone i to stanowi niejako pierwotne tworzywo charakteru; częściowo zaś pochodzi z nabytych w życiu przyzwyczajeń, a przede wszystkim ze stałych przysposobień, wytworzonych przez świadome powtarzanie pewnych czynności. Zwiemy je sprawnościami (dlatego w naszym przekładzie nie tłumaczymy wyrazu „dispositio" przez usposobienie, jak to czyni o. Woroniecki i inni, ale przez przysposobienie. gdy chodzi o dyspozycje nabyte). Zależnie od tego, czy owe trwałe przysposobienia będą moralnie dobre, a więc cnotami, charakter człowieka będzie szlachetny i dobry. Spośród dobrych sprawności, których zespołem jest właśnie charakter moralny, zasadniczą rolę odgrywa w porządku nadprzyrodzonym wiara, nadzieja i miłość, wskazujące nam ostateczny cel naszego życia i zwracające nas do niego. W porządku zaś przyrodzonym w pewnej mierze, choć w sposób niedoskonały, czyni to mądrość, czyli umiejętność ujmowania wszystkiego, a więc także całego naszego życia, w świetle najwyższych przyczyn, a więc również zgodnie z tym, co stanowi sens naszego istnienia na ziemi. W jednym jednak i drugim porządku rdzeniem, wiążącym wszystkie stałe przysposobienia w jednolitą całość, są cztery cnoty kardynalne, gdyż one w sposób zasadniczy usprawniają w nas cztery podstawowe siły, będące sprężynami naszego działania w stosowaniu odpowiednich środków w dążeniu do celu ostatecznego, a mianowicie rozum, wolę, popęd zasadniczy oraz popęd do walki. Dlatego św. Tomasz w niniejszym artykule tak mocno podkreśla, że właśnie te cztery cnoty i tylko one, a mianowicie roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, stanowiąc podstawowe usprawnienie owych czterech sił, zasługują na miano cnót kardynalnych, gdyż niejako stanowią szkielet tej żywej całości, jaką jest charakter moralny człowieka. To jednak w niczym nie zmniejsza wyższości cnót Boskich, a szczególniej miłości, która usprawnia nasz charakter moralny w stosunku do samego celu moralnego życia, a nie tylko w stosunku do środków służących jego osiągnięciu. Charakter więc moralny jest zespołem duchowych sprawności, nadających postępowaniu człowieka cechę roztropności, sprawiedliwości, umiaru i mężnej stałości w stałym dążeniu do właściwego celu życia ludzkiego.

Red. O cierpliwości patrz tom 21, str. 131-42; o wielkoduszności patrz tamże, str. 70-89; o pokorze patrz tom 22, str. 239-53.

Q. 61, a. 4. Skoro cztery cnoty kardynalne, jak wykazuje św. Tomasz w pierwszej części swej odpowiedzi, są z sobą ściśle powiązane i wiążą się w harmonijną całość, to jasne, że rozwój charakteru w człowieku musi być dośrodkowy, wiążący wszystkie uzdolnienia człowieka, wszystkie jego siły i zalety w jedno ognisko. Nie można więc w życiu moralnym wybrać sobie jednej cnoty, a zaniedbać innych, skoro postęp w każdej z nich jest uzależniony od ugruntowania się we wszystkich innych cnotach. Dlatego roztropność musi być sprawiedliwa i mężna i pełna umiaru, a sprawiedliwość roztropna, mężna i również pełna należnego umiaru we wszystkim. Podobnie z męstwem i umiarkowaniem.

W drugiej części odpowiedzi św. Tomasz podkreśla, że z innego punktu widzenia trzeba w cnotach kardynalnych uznać nie tylko ogólne warunki każdej cnoty n ale także cnoty szczególne, odrębne od innych, ale zasadnicze dla naszego życia duchowego.

Q. 61, a. 5. Makrobiusz, pisarz łaciński, żyjący u schyłku IV wieku, zwolennik Plotyna, twórcy neoplatonizmu.

Plotyn (203-270), obok cnót obywatelskich, o których rozprawiali filozofowie greccy i rzymscy n uznawał dwa wyższe stopnie cnót, które nazywał oczyszczającymi, oraz cnoty najwyższe, które upodobniają duszę do Boga. Zwał je cnotami duszy już oczyszczonej z wszystkiego co ziemskie. Jeden ze słynnych jego zwolenników, założyciel syryjskiej odmiany neoplatonizmu, Jamblich, jeszcze bardziej zróżnicował te plotyńskie szczeble cnót, sprowadzając je do pięciu: obywatelskich, oczyszczających, kontemplacyjnych, paradygmatycznych, czyli takich, przez które dusza utożsamia się z ideami i wreszcie uświęcających, przez które dusza łączy się z Boskim prabytem.

Nauka neoplatońska poprzez św. Augustyna oraz innych pisarzy chrześcijańskich przeniknęła do mistyki katolickiej w średniowieczu. Św. Tomasz w swej wielkiej syntezie arystotelizmu i neoplatonizmu nie wahał się nauki Plotyna włączyć do swego systemu, wyciągając z niej ton co w niej było słuszne i piękne, ale uzasadniając twierdzenia przekazane przez św. Augustyna nie na podstawie zasad neoplatońskich, lecz w świetle wieczystych zasad zdrowego rozsądku.

Treść niniejszego artykułu wchodzi w zakres najwyższej postaci teologii moralnej, jaką jest mistyka. Człowiek, w myśl św. Tomasza, nie powinien zapominać, że Bóg jest jego najwyższym ideałem i wzorem, który ma naśladować. Cnoty nabyte, a szczególniej cnoty kardynalne, mają służyć temu wzniesieniu duszy do Boga. Każda z nich może i powinna stanowić punkt wyjścia na drodze ku coraz wyższej doskonałości oraz oparcie dla najszczytniejszych zrywów ducha ludzkiego ku nieskończonym bezmiarom życia Bożego. W tym wzlocie nawet uczucia mogą być dla nas źródłem wielu sił, które mogą nam dopomóc w starcie ku Bogu. Trzeba tylko odpowiednio oczyścić je i uświęcić, zależnie od warunków w jakich żyjemy. Nie wszyscy mogą oddawać się kontemplacji na miarę wielkich pustelników którzy wyłączywszy się całkowicie od spraw tego świata, oddali się rozważaniom doskonałości Bożej. Większość ludzi, a raczej prawie wszyscy ludzie, z bardzo nielicznymi wyjątkami dusz powołanych do życia w samotności, mają uświęcać siebie i świat, w którym żyją. Zresztą nawet najwięksi święci pustelnicy byli wrażliwi na potrzeby swych bliźnich.

Q. 62, a. 1. Nasze wychowanie i samowychowanie musi być całkowite i pełne. Nie może więc pominąć tego, co w naszym życiu jest najważniejsze, a mianowicie naszego stosunku do właściwego nam celu bezwzględnie ostatecznego. Cel ten, jak widzieliśmy w I-II, q. 1-5 (zobacz 9 tom polskiego przekładu Sumy), jest z istoty swej nadprzyrodzony, gdyż polega na zjednoczeniu z Bogiem przez bezpośrednie oglądanie Go jako Najwyższej Prawdy, kochanie Go jako najwyższego Dobra i wieczne zachwycanie się Nim jako najdoskonalszym Pięknem. Ponieważ cel ten jest zupełnie niewspółmierny z siłami naszej natury, konieczne jest pewnego rodzaju przetworzenie tejże natury na wzór Bożej natury, czyli pewnego rodzaju jej przebóstwienie oraz usprawnienie jej działania w tej nowej postaci. Cud ten dokonuje się w nas przez łaskę uświęcającą, która daje nam uczestnictwo w naturze samego Boga. zgodnie ze

słowami Pisma św., przytoczonymi przez św. Tomasza w osnowie artykułu (II Piotr 1, 4), i w ten sposób niejako przebóstwia naszą jaźń, czyniąc nas przybranymi dziećmi Bożymi i uzdalniając nas do czynów odpowiadających temu nadprzyrodzonemu charakterowi przy pomocy nadprzyrodzonych, danych nam wprost od Boga, czyli wlanych, usprawnień duchowych, doskonalących nasze władze psychiczne do życia nadprzyrodzonego, przenikających wszystkie nasze uzdolnienia i podporządkowujących je ostatecznemu celowi.

Na czele tych usprawnień stoją cnoty teologiczne zwane słusznie, jak w osnowie artykułu uzasadnia św. Tomasz, Boskimi. nie w tym znaczeniu, by przysługiwały Bogu, gdyż spośród nich tylko miłość jest w Nim, ale dlatego, że nas z Nim jednoczą. do Niego nas zwracają. Jego mają za przedmiot i tylko dzięki Jego Objawieniu są nam znane.

Red. O cnotach Boskich tomy 15-16 polskiego wydania Sumy.

Q. 62, a. 2. Wszystkie sprawności, podobnie jak i czynności, różnią się zasadniczo przedmiotem istotnościowym, czyli tym, do czego głównie i przede wszystkim z natury swej dążą (patrz obj. q. 54, a. 2). Otóż przedmiotem cnót Boskich jest sam Bóg, który sam się objawia ludzkości za pośrednictwem Proroków, a przede wszystkim w osobie Jezusa Chrystusa. Bóg może być przedmiotem badań filozoficznych. Ale nie w tym znaczeniu mówimy że Bóg jest przedmiotem cnót teologicznych. W badaniach filozoficznych ujmujemy Boga na podstawie skutków Jego działalności w świecie, stwierdzając, że świat ten byłby niewytłumaczalny bez przyjęcia istnienia Boga jako istoty bezwzględnie niezmiennej i nieskończenie rozumnej, będącej źródłem działania i porządku we wszechświecie. Ale badania filozoficzne nie są zdolne odsłonić nam istoty życia Bożego ani zanurzyć nas w ten nieskończony ocean Jego natury. Dzieła tego dokonać może sam tylko Bóg przez swą łaskę uświęcającą i cnoty teologiczne.

Q. 62, a. 3. Czym są siły przyrodzone w działaniu rozumu i woli w stosunku do porządku współmiernego z naszą naturą, tym w porządku nadprzyrodzonym są cnoty teologiczne. W człowieku zaś istnieją dwie zasadnicze siły duchowe: umysł i wola, której podporządkowana jest uczuciowość. Otóż te dwa żywioły należy przysposobić do życia nadprzyrodzonego. Umysł trzeba udoskonalić w nadprzyrodzonym poznaniu Boga, wolę zaś w dążeniu do Niego jako Najwyższego Dobra i w zjednoczeniu się z Nim. Pierwsze zadanie spełnia wiara nadprzyrodzona, czyli sprawność w uznaniu za prawdę tego wszystkiego, co Bóg objawił; drugie zadanie należy do cnoty nadziei, czyli sprawności, dzięki której nie dajemy się zrazić trudnościami i przeszkodami na naszej drodze ku Bogu, ufając, że nam dopomoże, gdyż jest dobry i wszechmocny Trzecie i najważniejsze zadanie urzeczywistnia nadprzyrodzona cnota miłości, czyli prawdziwej przyjaźni między nami i Bogiem, jednoczącej nas z Nim, oraz niejako przetwarzającej nas w Niego. Tak rozumiane cnoty teologiczne są nie tylko nadbudową naszego charakteru, ale istotną treścią naszego życia nadprzyrodzonego.

Q. 62, a. 4. Pierwszeństwo cnót można ujmować już to ze względu na kolejność w ich zdobywaniu już to ze względu na ich wewnętrzną doskonałość. Kolejność w zdobywaniu sprawności nie musi oznaczać kolejności w czasie. Bóg bowiem w chwili Chrztu udziela ich równocześnie dziecku czy człowiekowi dorosłemu żałującemu za swe grzechy Chodzi o to, że wiara z natury swej jest warunkiem nadziel, a jedna i druga jest w tym życiu warunkiem miłości Bożej, mają się bowiem do niej tak jak

tworzywo do istotności. Otóż genetycznie tworzywo wyprzedza istotność oczywiście w podmiocie, który tę formę przyjmuje. Np. w posągu wpierw jest bryła marmuru czy innego materiału, a dopiero później kształt tej postaci, którą posąg ma przedstawiać. Niekiedy wiara i nadzieja wyprzedza miłość także w czasie, np. u człowieka wierzącego, który na skutek grzechu śmiertelnego utracił łaskę uświęcającą, a wraz z nią wszystkie cnoty wlane prócz wiary i nadziei, które mogą w nim pozostać nawet po grzechu śmiertelnym, choć oczywiście są wtedy w stanie niedoskonałym.

Natomiast doskonałością miłość wyprzedza zarówno wiarę jak i nadzieję, gdyż jest istotnością jednej i drugiej, to znaczy jest tym czynnikiem, który je ożywia, który sprawia, że wiara i nadzieja nie są martwe, jak to ma miejsce w człowieku, który ma na sumieniu grzech śmiertelny jeszcze nie odpuszczony na skutek braku dostatecznej skruchy.

Bardzo cenna jest odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, wyjaśniająca, w jaki sposób nadzieja z jednej strony jest warunkiem miłości, a z drugiej strony, jak sama miłość ją potęguje i rozwija, gdyż im więcej kochamy Boga, tym większą nadzieję pokładamy w Nim.

Pięknie powiedział o. Garrigou Lagrange (Ku doskonałości kapłańskiej, str. 51): nnNie postępować na drodze Bożej, znaczy cofać się. Istnieje bowiem obowiązek postępu, tak jak istnieje naturalne prawo wzrostu. Gdy dziecko nie rośnie, staje się karłem. Pociąg zatrzymujący się zbyt długo na stacjach, spaźnia się. Postęp w miłości musi być przyspieszony, bo jak mówi św. Tomasz (In Hebr. 10, 25): „Im bardziej ruch naturalny, np. spadającego kamienia, zbliża się do swego kresu. tym bardziej przybiera na sile. Łaska zaś działa na podobieństwo natury; ci więc, którzy są w stanie łaski. tym bardziej winni w niej rÓść, im bardziej zbliżają się do celu”.

Q. 63, a. 1. Św. Jan Damasceński (†749), Doktor Kościoła. najwybitniejszy teolog grecki w średniowieczu.

Św. Antoni, pustelnik († 356) .

Co to jest natura jednostkowa i gatunkowa, wyjaśniliśmy w obj. do q. 51, a. 1. Radzimy Czytelnikowi ponownie odczytać to objaśnienie. Tu dodamy, że we współczesnej psychologii materialistycznej często przez naturę rozumie się „zespół dyspozycji, przysługujących człowiekowi z uporczywą stałością, uwarunkowany przez wspólne ludziom własności biologiczne” (Maria Ossowska: Motywy postępowania, 1949, str. 10, 22).Tak pojęta natura nie wyróżnia człowieka od zwierząt, gdyż analogie między organizmami ludzkimi i organizmami wyższych zwierząt są tak niezaprzeczalne, że upatrywanie „natury ludzkiej” w zespole cech, wyznaczonych przez wspólne ludziom własności biologiczne, jest grubym nieporozumieniem. Po wtóre, dyspozycje czy ich zespół suponują raczej naturę niż ją tworzą. przysługują pewnej naturze, ale jej nie stanowią. Są bowiem cechami. dokładniej przypadłościami, a te suponują naturę jakiegoś jestestwa, który jest ich podmiotem. Można wprawdzie przyjąć określenie. że natura jest takim charakterystycznym zespołem cech, który przysługuje wszystkim jednostkom przynależnym do danego gatunku i tylko im, z którego wynikają wszystkie inne cechy, ale który nie wynika z żadnej innej cechy czy zespołu cech ale pod warunkiem, że przez cechy rozumie się nie tyle dyspozycje, ile raczej najbliższy rodzaj oraz różnicę gatunkową. Bez porównania dokładniejsze jest scholastyczne określenie natury jako istoty rzeczy, będącej podstawą właściwego jej działania. przysługującej wszystkim jednostkom danego gatunku i tylko im.

W osnowie artykułu św. Tomasz przytacza przeciwstawne sobie poglądy Platona o wrodzonych ideach oraz Awicenny o umyśle czynnym istniejącym poza jednostkami, a będącym źródłem pojęć i cnót. Dziś, chociaż nikt nie wierzy w platońskie idee. czy w istnienie tego rodzaju umysłu czynnego poza poszczególnymi ludźmi, odwieczny spór o pochodzenie pojęć i wartości moralnych występuje w dwóch równie przeciwstawnych sobie poglądach materialistycznych, z których jeden głosi, że „ogół naszych cech zarówno fizycznych jak i psychicznych powstaje z oddziaływania poszczególnych zawiązków dziedzicznych, czyli genów na otaczające wpływy" (St. Skowron: Dziedziczność u człowieka, cz. II, str. 11); a drugi marksistowski, szczególnie w tej postaci, jaką jej nadał Łysenko, zasadniczą rolę przy kształtowaniu osobowości przypisuje wpływom środowiska i otoczenia, a szczególniej przemian w stosunkach gospodarczych i społecznych, wyznaczających czym dany osobnik jest.

Nauka św. Tomasza wznosi się ponad te krańcowości. W myśl tej nauki można przyjąć, że zespół odziedziczonych genów nie stanowi charakteru człowieka, ale tylko tworzywo, z którego mogą się rozwinąć poszczególne cechy przy współudziale wpływów środowiska: domu, szkoły, ulicy, służby wojskowej. Ale o tym, czy faktycznie te cechy rozwiną się, rozstrzyga nie dziedziczność, ani wpływ otoczenia, ale sama jednostka, która ma wolną wolę, może więc i powinna wpływy te ocenić i zależnie od tej oceny przyjąć lub odrzucić. Charakter nie jest wypadkową wzajemnego tylko oddziaływania odziedziczonych zespołów genów oraz wpływów środowiska, gdyż do ich gry włącza się czynnik najważniejszy i rozstrzygający, a mianowicie rozum i wola człowieka, który może i powinien „wziąć się w garść" i pokierować swym własnym rozwojem. Wychowawcy zaś, zależnie od wieku wychowanego człowieka, służąc mu pomocą i narzędziami, nie mają traktować go jak dętki futbolowej, którą by można napompować własnymi ideami i nawykami, ale powinni uszanować jego osobowość, jako twórczą i samodzielną. Zdaniem św. Tomasza, żaden wychowawca czy zespół wychowawców oraz wpływów środowiskowych nie potrafi zastąpić czynnej pracy samego wychowanka, jaką jest usprawnianie się. Radzimy Czytelnikowi przeczytać jeszcze raz niniejszy artykuł, a nadto q. 117 a. 1 (t. 8 polskiego przekładu Sumy) oraz artykuł o. Feliksa W Bednarskiego, pt. Postulaty nowoczesnej pedagogiki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu. („Duszpasterz Polski Za Granicą" 1960, str. 98-113).

Q. 63, a. 2. „Przyzwyczajenie to druga natura" - mówi stare przysłowie, stwierdzając, że przez nie nabywamy sprawności, które w nas działają podobnie jak skłonności wrodzone. Skłonności wrodzone są tworzywem, które trzeba opanować i świadomym wysiłkiem wychować. ukracając w nich to, co dla naszego duchowego rozwoju jest szkodliwe, a doskonaląc to, co jest wartościowe i pożyteczne. Czasem nawet, gdy z natury nie mamy potrzebnych skłonności, trzeba je wzbudzić lub wytworzyć przez powtarzanie tych czynności, które zdolne są je zrodzić. Nie jest wprawdzie mądra recepta B. Pascala, który niewierzącym, ale chcącym dojść do wiary, radził, by zaczęli spełniać akty religijne i tą drogą doszli do nawyków - bo takie zmechanizowanie obniża wartość życia duchowego – niemniej, gdy sobie uświadomimy konieczność nabycia jakiejś sprawności do czynów, do których nie mamy najmniejszej skłonności czy ochoty i mimo to potrafimy się przełamać, wykonując je kilka lub kilkanaście razy, ubijamy niejako ścieżkę do coraz

łatwiejszego i coraz bardziej ochoczego praktykowania danej cnoty. Cnoty jednak wlane otrzymujemy wraz z łaską uświęcającą.

Q. 63, a. 3. Konieczność nadprzyrodzonych czyli wlanych cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości św. Tomasz wykazał w zagadnieniu poprzednim na podstawie faktu, że ostateczny cel naszego życia jest nadprzyrodzony i dlatego potrzeba z jednej strony łaski uświęcającej, byśmy się mogli stać uczestnikami natury Bożej, oraz cnót Boskich, doskonalących nasz umysł i naszą wolę w stosunku do tego celu. W niniejszym artykule św. Tomasz bada, czy oprócz tego potrzebne są nadprzyrodzone, a więc wlane, cnoty obyczajowe, takie jak roztropność. sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, hojność, cierpliwość, skromność itp., a więc analogiczne do przyrodzonych cnót nabytych, ale wyższych od nich ze względu na swój charakter nadprzyrodzony. Ani w Piśmie św., ani w dogmatycznych orzeczeniach Kościoła nie mamy bezpośrednich orzeczeń w tej sprawie. Stąd np. Duns Skot, genialny teolog franciszkański z XIII w. (†1308) n a w nowszych czasach De Vooght w ”Ephemerides Theologicae Lovanienses” (1933) nie przyjmują istnienia nadprzyrodzonych cnót obyczajowych, wbrew przekonaniu ogółu teologów, opierających się na niektórych tekstach Pisma św. oraz wypowiedziach Stolicy św. nie mających wprawdzie bezpośrednio charakteru dogmatycznego, ale wyraźnie przemawiających za istnieniem tego rodzaju cnót. Tak np. w Księdze Mądrości czytamy. „Zrozumiałem, że inaczej nie mogę być powściągliwy, ażby Bóg dał”. (8, 21)

Św. Tomasz dowodzi konieczności tych cnót na tej podstawie, że zachodziłaby pewna niewspółmierność, gdyby cnotom teologicznym, odnoszącym się do celu nadprzyrodzonego, nie odpowiadały nadprzyrodzone cnoty obyczajowe, usprawniające człowieka w stosunku do środków współmiernych względem tego celu, a więc nadprzyrodzonych. Kardynał Kajetan w swym komentarzu do Sumy wylicza cztery zasadnicze dowody św. Tomasza na uzasadnienie tego twierdzenia: „1. Nieodzowne jest uzupełnienie doskonałości nadprzyrodzonej. Łaska oraz cnoty teologiczne zapoczątkowują w nas nadprzyrodzoną doskonałość; gdyby zaś nie towarzyszyły im obyczajowe cnoty nadprzyrodzone, doskonałość ta nie byłaby zupełna. 2. Aby dostosować skutki do przyczyny ... Pierwiastkom nadprzyrodzonym, jakimi są cnoty teologiczne, należy przypisać skutki nadprzyrodzone, jakimi są cnoty obyczajowe. 3. Ze względu na przedmiot. Bo umiar wprowadzony w uczucia i czynności przez nadprzyrodzoną normę Bożą, czy też wprowadzony przez rozum ludzki, stanowią różne przedmioty istotnościowe, a człowiek musi posiadać jeden i drugi umiar. Pierwszy należy do cnót wlanych, a drugi do cnót nabytych. 4. Ze względu na cel. Cnoty wlane odnoszą się do życia Bożego, a nabyte do życia ludzkiego” (I-II, q. 63, a. 3 w wydaniu Leoniny). Cnoty te obejmują całe życie ludzkie i dlatego liczba i nazwy cnót wlanych odpowiadają liczbie i nazwie cnót nabytych. Niestety doświadczalnie nie możemy zazwyczaj stwierdzić istnienia tych cnót, podobnie jak i łaski uświęcającej, gdyż z zarządzenia Bożego dopóki wędrujemy na tej ziemi, świat istotnie nadprzyrodzony pozostanie dla nas tajemnicą, a poznajemy go tylko częściowo przez wiarę.

Q. 63, a. 4. Ś.p. o. Andrzej Gmurowski O.P. w swej znakomitej książce pt. Cnoty nabyte i cnoty wlane (str. 168-169) tak zestawia stosunki cnót wlanych do nabytych:

A. Cnoty nabyte usposabiają do otrzymania cnót wlanych nie na podstawie zasługi, gdyż jako przyrodzone są niewspółmierne do dóbr nadprzyrodzonych, będących przedmiotem zasługi, ale dzięki temu, że: a) usuwają przeszkody do otrzymania cnót wlanych, jakimi są grzechy, a raczej zapobiegają im i: b) pozytywnie, gdyż są źródłem dobrych uczynków, a ten jak uczy św. Tomasz (2 Sent. d.27, q. 1, a.4) choćby nawet były „spełnione przed otrzymaniem daru łaski, nie są pozbawione należytej nagrody, bo powodują pewne uzdolnienie do łaski" - oczywiście dzięki Bożej dobroci i wspaniałomyślności. B. Cnoty nabyte zachowują cnoty wlane, współistniejąc z nimi, gdyż: 1. zachowują je w tym znaczeniu, że ubezpieczają przed ich utratą, osłabiając skłonności do grzechu; zanik zaś czy zmniejszanie się cnót nabytych prowadzi do utraty cnót wlanych. 2. Cnoty nabyte ułatwiają odzyskanie cnót wlanych, bo choć nie dają żadnego prawa do łaski, ale usuwając przeszkody do ponownego jej otrzymania, wzbudzają wstręt do grzechu i pośrednio usposabiają do pokuty. 3. Cnoty nabyte stanowią względną rękojmię wytrwania w dobrym do końca, gdyż dają człowiekowi pewną łatwość, ochoczość i radość w wykonywaniu dobrych uczynków, a tych właściwości cnoty wlane na ogół nie posiadają. Jest to jednak rękojmia względna, gdyż uczucia w człowieku nieraz buntują się przeciw rozumowi i woli, a samolubstwo nieraz i wolę potrafi sparaliżować. C. Cnoty nabyte w pewnej mierze doskonalą cnoty wlane przynajmniej pośrednio, gdyż udzielają im pewnej łatwości w działaniu dzięki wprawie, jaką wywołują w człowieku i wytwarzają podatny grunt dla ich wzrostu. Nadto dostarczają cnotom wlanym tworzywa do praktykowania czynności nadprzyrodzonych, a te z kolei zasługują na ich powiększenie, a nawet fizycznie poniekąd usposabiają do powiększenia ich w tym znaczeniu, że im bardziej wzrastają cnoty wlane przez spełnianie uczynków nadprzyrodzonych, tym większa staje się zdolność duszy do dalszego wzrostu cnoty wlanej.

Odwrotnie cnoty wlane doskonalą cnoty nabyte, a nawet je poniekąd wytwarzają, jeśli człowiek dzięki cnotom wlanym spełnia właściwe im nadprzyrodzone czynności, gdyż czynności przyrodzone są nieodłączne od czynności nadprzyrodzonych, owszem niejako zawierają je w sobie, nie pozbawiając ich przysługujących im z natury dobrych właściwości. Wytrwałe więc powtarzanie tych samych czynności nadprzyrodzonych wytwarza we władzach duszy stałe przysposobienie do cnoty, które w razie utraty łaski uświęcającej pozostaje w duszy jako sprawności nabyte. Także pobudka nadprzyrodzona nie wyklucza zupełnie pobudek przyrodzonych, ale je zawiera, jeśli są moralnie dobre, przynajmniej domyślnie mocą czynności dokonanej. Przede wszystkim jednak cnoty wlane nadają sprawnościom nabytym charakter prawdziwych cnót, przetwarzając je z dyspozycji na prawdziwe sprawności, gdyż cnota nabyta bez cnót wlanych nie jest cnotą doskonałą, skoro tym, co ożywia każdą cnotę, czyli jej istotnością i jakby duszą, jest miłość Boża. Wreszcie cnoty wlane umożliwiają cnotom nabytym większą doskonałość, gdyż podnoszą wszystkie czynności chrześcijanina do poziomu nadprzyrodzonego i doskonalej usprawniają je. Wszelka bowiem natura, pozostająca na usługach natury wyższej, nabiera większej doskonałości. Dzięki temu także cnoty nabyte, poddając się celowi nadprzyrodzonemu, uzyskują również większą doskonałość; zostawione zaś same sobie, łatwo ulegają spaczeniu i znieprawieniu do tego stopnia, że jak zauważył Platon, można być mężnym z tchórzostwa lub umiarkowanym z nieumiarkowania.

Natomiast w służbie cnót wlanych cnoty nabyte udoskonalają się w warunkach o wiele dogodniejszych, gdyż wtedy są wszczepione do życia nadprzyrodzonego, i dzięki temu chrześcijanin w stanie łaski uświęcającej może osiągnąć o wiele większe udoskonalenie naturalne, aniżeli człowiek, który nie posiada cnót wlanych. Nadto cnoty wlane dostarczają człowiekowi głębszej i skuteczniejszej pobudki i dlatego o wiele silniej nakłaniają do czynu aniżeli pobudki przyrodzone, wskutek czego cnoty nabyte, pozostające w służbie cnót wlanych, głębiej zakorzeniają się w duszy człowieka i wznoszą się na wyższy stopień doskonałości.

Q. 64, a. 1. Przystępujemy w niniejszym artykule do słynnego zagadnienia „złotego środka" w cnotach. Łacińskie „medium virtutis", idąc za o. Woronieckim, by uniknąć niezrozumiałego wyrażenia, tłumaczymy nie przez „środek cnoty", ale przez „umiar cnoty" lub przez: „złoty środek cnoty" jako odpowiednik arystotelesowskiego: „mesotes". Zresztą wyrażenie to było już znane Platonowi oraz Demokrytowi w znaczeniu umiaru pomiędzy nadmiarem (hyperbolé), a niedostatkiem (élleipsis). Jak wyjaśnia św. Tomasz w odpowiedzi na trudności, nie wolno tego „złotego środka" mieszać z jakąś miernotą czy przeciętnością, gdyż, jak się wyraża Arystoteles w swej Etyce Nikomachejskiej (1107 a 6), środek, o jakim tu mowa, jest poniekąd szczytem, gdyż szczytem doskonałości jest umieć zachować umiar we wszystkim, co się robi. Zdarza się, że pod maską cnoty ukrywa się miernota i jak to zauważył już Platon, zdarza się, że tchórzostwo bywa pobudką odwagi. Np. strach przed opinią publiczną i chęć zapewnienia sobie z jej strony spokoju, skłania niektórych ludzi do pojedynków, a nawet do samobójstwa. Natomiast prawdziwy umiar w cnocie wymaga wiele wysiłku, by postąpić naprawdę rozumnie. Ślicznie to ujął o. J Woroniecki (Kat. etyka wych. I, str. 368): „Cnota dzięki temu wewnętrznemu umiarowi jest ogromną oszczędnością sił życiowych, chroni nas bowiem od krańcowości i sprawia, że wydajemy ich tylko tyle, ile potrzeba dla osiągnięcia celu. Nawet, albo powiedzmy raczej, przede wszystkim w tych wypadkach, gdy okoliczności życia wymagają bohaterstwa, tj. jak największego wysiłku, cnota zapewnia prawdziwą oszczędność w szafowaniu siłami moralnymi, tak iżby ich nie zabrakło, choćby przyszło i dłuższy czas trwać w napięciu sił fizycznych i duchowych. Nigdy też bardziej jak wtedy nie przejawia się jej umiar, który sprawia, że wszystko tam jest wymierzone i dostosowane do celu. Gdzie tego umiaru nie ma, łatwo przychodzi parodia bohaterstwa, która się tylko kompromitacją kończy i bohaterstwo przeto wymaga głębokiego umiaru, ilustrując najlepiej powiedzenie Arystotelesa, że umiar jest szczytem".

Q. 64, a. 2. Umiar może być dwojaki: przedmiotowy, zwany także rzeczowym, polegający na wyrównaniu stosunków zależnych od zewnętrznych warunków rzeczywistości, oraz podmiotowy czyli osobisty, zwany także przez Św. Tomasza rozumowym lub raczej umiarem rozumu, polegającym na zgodności uczynku lub uczucia z dobrze nastawionym czyli prawym rozumem. Każdy umiar rzeczowy jest równocześnie umiarem rozumu, gdyż jest zgodny z rozumem, ale nie odwrotnie, gdyż umiar rzeczowy nie występuje w cnotach odnoszących się do uczuć, które zasadniczo należy miarkować podług zgodności ich z rozumem, nie zawsze zaś podług zewnętrznej równości. Równość, zależna od rzeczywistości zewnętrznej, może być dwojaka: 1) arytmetyczna czyli bezwzględna, np. jeśli ktoś zobowiązał się oddać komuś 100 dolarów, ma mu oddać 100, jeśli oczywiście wartość pieniądza nie

zmieniła się. Jeśli nie zechce oddać tyle, będzie niesprawiedliwy, jeśli odda więcej bez krzywdy dla drugich, postąpi sprawiedliwie, oddając 100 dolarów, a równocześnie wykona uczynek hojności lub nieroztropności, zależnie od pobudki oraz innych okoliczności związanych z daniem tej nadwyżki; równość geometryczna, to równość stosunków, np. 6:4=12:8, Tego rodzaju umiar geometryczny polegający na oddaniu każdemu, co mu się należy, podług równości stosunków, np. pracy do dobra i potrzeb ogółu n zachodzi w sprawiedliwości rozdzielczej, zwanej przez o. Woronieckiego także współdzielczą. W innych cnotach, odnoszących się nie do działań, ale do uczuć, zasadniczo obowiązuje umiar podmiotowy czyli osobisty, chyba że na skutek danego uczucia zostanie naruszony stosunek równości w rzeczywistości zewnętrznej na niekorzyść drugich osób lub społeczności, np. gdy ktoś wskutek gniewu zniszczy cudzą rzecz wówczas narusza umiar zarówno podmiotowy, działając niezgodnie z rozumem, jak i przedmiotowy, czyniąc krzywdę drugiemu. Doskonale tę różnicę między umiarem rzeczowym czyli „środkiem ze względu na przedmiot", a umiarem osobistym czyli „środkiem ze względu na nas" wyjaśnia Arystoteles w Etyce Nikomachejskiej (1106 a 30 - b 5): „Środkiem ze względu na przedmiot nazywam to, co jest jednakowo oddalone od obu krańców i co też jest jedno i to samo dla wszystkich; ze względu zaś na nas środkiem jest to, co nie jest ani nadmiarem ani niedostatkiem; tym zaś nie jest ani jedna ani ta sama rzecz dla wszystkich. Tak np. jeśli „dziesięć" jest za dużo, a dwa za mało, to ze względu na przedmiot przyjmuje się „sześć" jako środek: jest ono bowiem o tyle większe o ile mniejsze; to więc jest środkiem w znaczeniu średni arytmetycznej. Środek natomiast ze względu na nas określić należy inaczej. Jeśli bowiem zjeść dziesięć min (5 kg) jest dla kogoś za dużo, dwie zaś miny (1 kg) za mało, to kierownik ćwiczeń atletycznych nie każe mu zjadać sześciu min: bo i ta ilość może być dla tego, kto ją otrzyma, zbyt wielka albo niedostateczna".

Q. 64, a. 3. Pewien umiar potrzebny jest nawet w sztukach tak pięknych jak i technicznych, szczególniej w doborze czynników, które mają stanowić o treści i formie dzieła. Wszak nie najlepiej śpiewa ten, kto się najbardziej wydziera, ani ten nie maluje najlepiej, kto dobiera najbardziej jaskrawych czy kontrastujących barw ale ten, kto umiejętnie stosuje te poszczególne czynniki zgodnie z charakterem dzieła, które tworzy.

Cnotami teoretycznymi (virtutes speculativae) nazywamy pojętność, wiedzę i mądrość, praktycznymi zaś umiejętność czyli sztukę oraz roztropność. W jakim znaczeniu pojętność i wiedza jest cnotą, Św. Tomasz wyjaśnił w q.57, a.2, odnośnie zaś do sztuki w q.57, a.3. Należy zwrócić szczególną uwagę na przedmiotowy a równocześnie podmiotowy charakter umiaru w roztropności, której prawda zależy od rzeczywistości przedmiotowej, będącej jej miarą, ale równocześnie prawda ta jest miarą i regułą pożądania. Słowa te wyjaśniają nieporozumienie co do roli sumienia u zwolenników tzw. etyki sytuacyjnej. Roztropność bowiem jest cnotą dobrze wychowanego sumienia. sama w sobie jednak jest czymś, czego miarą jest rzeczywistość przedmiotowa, choć równocześnie jest miarą bezpośrednią dla sumienia, które jest czymś podmiotowym, bo praktycznym sądem rozumu, o tym, co i jak należy czynić, względnie czy dokonany czyn był dobry lub zły.

Q. 64, a. 4. Nestoriusz (†450), patriarcha konstantynopolitański, potępiony na soborze efeskim w r. 431 za naukę, że w Chrystusie są nie tylko dwie natury, ale i

dwie osoby. Eutyches, opat z V w., przedstawiciel herezji monofizyckiej, potępionej na soborze chalcedońskim w r.451, za głoszenie, iż w Chrystusie jest tylko jedna, a mianowicie Boska natura.

Artykuł wykazuje jasno, że zasadniczo cnoty teologiczne nie polegają na umiarze, gdyż nie można Boga ani za wiele kochać ani za wiele wierzyć w Niego czy ufać Mu. Niemniej możliwa jest przesada w zewnętrznych formach, w jakich nasza wiara, nadzieja czy miłość może się przejawiać a więc nie ze względu na Boga, ale ze względu na nas. W jednym i drugim wypadku bywają grzechy przez niedomiar, gdy za mało mamy wiary, nadziei i miłości, i gdy nie objawiamy jej wówczas, gdy potrzeba.

Q. 65, a. 1. Sprawności artystyczne i techniczne nie są z sobą związane, owszem niekiedy wprost wykluczają się wzajemnie lub w najwyższym stopniu utrudniają się. Trudno np. by dobry pianista mógł być mocnym kowalem. W dziedzinie wiedzy specjalizacja w jednej nauce nie wyklucza specjalizacji w innej, chociaż nieraz przejęcie się metodą jednej nauki utrudnia zrozumienie i stosowanie metod, którymi posługują się inne gałęzie wiedzy, ale z drugiej strony nie ma koniecznego związku między wszystkimi naukami, tak by nie można było uprawiać jednej z nich bez znajomości wszystkich innych, gdyż dziś jest w ogóle niemożliwe, by ktoś znał dobrze wszystkie gałęzie wiedzy n choć nie można być dobrym fizykiem nie znając matematyki lub dobrym filozofem nie znając logiki. Natomiast sprawności moralne są ze sobą ściśle powiązane. Wprawdzie skłonności do poszczególnych cnót są od siebie często niezależne, ktoś np. może być skłonny do hojności nie będąc skłonnym do cierpliwości i odwrotnie. Natomiast cnoty w pełnym znaczeniu tego słowa (czyli jak się wyraża Św. Tomasz w niniejszym artykule: cnoty doskonałe, choćby tylko w porządku przyrodzonym), stanowią żywy organizm i są z sobą tak zespolone, jak serce, mózg i płuca w ciele żywego człowieka. Tą więzią, łączącą cnoty obyczajowe, jest roztropność. gdyż ona stanowi o tym, czy wybór i zastosowanie Środków w stosunku do celów, które stawiają nam poszczególne cnoty, jest dobry i należyty. Ona bowiem ustala ów złoty środek, na którym polega każda cnota obyczajowa. Gdzie więc nie ma roztropności, tam nie ma żadnej cnoty obyczajowej. W porządku nadprzyrodzonym prócz roztropności występuje druga. doskonalsza więź wszystkich cnót, a mianowicie miłość, bez której nie ma cnót w bezwzględnym znaczeniu tego słowa, czyli bez ograniczania go do porządku przyrodzonego. Miłość bowiem, jak zobaczymy w następnych artykułach, stanowi istność każdej cnoty, jest jakby duszą każdej z nich, gdyż ożywia je prądem życia Bożego.

Prosimy Czytelnika, by zwrócił szczególną uwagę na odpowiedź św. Tomasza na pierwszą trudność wyjaśniającą, jak mogą w nas istnieć i rozwijać się cnoty, których praktykowanie jest dla nas niemożliwe z powodu warunków zewnętrznych, np. wielmożności dla ludzi, którzy z braku pieniędzy nie mogą zabierać się do tworzenia wielkich dzieł, wymagających wielkiego nakładu nie tylko dobrej woli, ale także dużo pieniędzy.

Red. Szczegółowo jest o tym mowa w 22 tomie („Męstwo”), str. 118-131. O wielkoduszności tamże, str. 70-90.

Q. 65, a. 2. Do tego czasu, nawet w poprzednim artykule, św. Tomasz cnotami doskonałymi nazywał sprawności skłaniające do dobrego spełnienia dobrych uczynków. Ale dobre jest zasadniczo to. co pod każdym względem jest dobre, czyli zgodne z tą naturą, jaką powinniśmy mieć i z tym celem ostatecznym, do którego

powinniśmy dążyć. Otóż, jak wiemy z Objawienia Bożego, jesteśmy zobowiązani mieć nie tylko wrodzoną nam naturę, ale naturę, podniesioną do stanu nadprzyrodzonego, uczestniczącą przez łaskę uświęcającą w naturze samego Boga (2 Piotr 1,4). Nadto mamy Ścisły obowiązek dążyć nie tylko do przyrodzonego szczęścia, ale do celu bezwzględnie ostatecznego o nadprzyrodzonym charakterze, a mianowicie do bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem. Wobec tego tylko taka cnota jest doskonała istotnościowo (nie chodzi tu więc o doskonałość natężenia), która skłania nas do dobrego spełniania dobrych uczynków w tym konkretnym znaczeniu, a więc w odniesieniu do tej natury i do tego celu, do której i do którego zostaliśmy faktycznie powołani, a więc do stanu łaski uświęcającej i do zjednoczenia z Bogiem, które dokonuje się przez nadprzyrodzoną miłość Boga. Dlatego w faktycznym stanie rzeczy, czyli zasadniczo, tylko taka cnota jest istotnościowo doskonała, którą ożywia miłość Boża, bez niej bowiem nie ma prawdziwej roztropności, bo nie może być mowy o właściwym zastosowaniu odpowiednich środków tam, gdzie nie ma należytego stosunku do prawdziwego celu ostatecznego, a ten należyty stosunek polega właśnie na miłości Bożej.

Stąd wypływa jasny wniosek. że w wychowaniu chrześcijańskim i w osobistym życiu nie można przeciwstawiać porządku przyrodzonego porządkowi nadprzyrodzonemu, skoro w faktycznym stanie rzeczy powołani jesteśmy do porządku nadprzyrodzonego. Nie znaczy to jednak, by wolno nam było ów przyrodzony porządek zaniedbać, byłoby to potworne w następstwach nieporozumienie. Łaska bowiem nie niszczy natury, ale ją doskonali, jak to często powtarza św. Tomasz. Chodzi tylko o to, by siły i sprawności przyrodzone podnieść do porządku nadprzyrodzonego, uświęcić je łaską Bożą, przepromienić wiarą, natchnąć nadzieją, ożywić miłością. Dlatego o. J Woroniecki, idąc po linii św. Tomasza, tak bardzo pochwala ks. arcyb. Bilczewskiego i ks. kard. Sapiehę, że pierwszy w swej ślicznej książce p.t. Charakter (Poznań 1920), a drugi na Synodzie Diecezji Krakowskiej w r. 1923 „tak mocno wyrazili żądanie, aby cnotom przyrodzonym przywrócić w życiu chrześcijan ich właściwe miejsce” (Kat. etyka wych. I, str. 412).

Nie można jednak w życiu moralnym przeprowadzać pewnego rodzaju wiwisekcji, odzielając wychowanie usprawnień przyrodzonych i doskonaląc naprzód one, a dopiero później nadprzyrodzone lub odwrotnie. Życie moralne nie da się krajać na kawałki. Trzeba więc równocześnie w sobie czy także w innych wychowywać całego człowieka podniesionego do porządku nadprzyrodzonego, ale nie skazanego na obdarcie go z tych wartości, którymi natura obdarzyła gon bo jedno i drugie od Boga pochodzi. Dlatego miłość nadprzyrodzona ma objąć wychowanie całego człowieka: tak jego duszę, jak i jego ciało, tak kulturę moralną, jak i umysłową, fizyczną, a nawet gospodarczą.

Red. Nauce św. Tomasza o miłości będzie poświęcony tom 16 polskiego wydania Sumy.

Q. 65, a. 3. Wszystkie cnoty nadprzyrodzone są najściślej zależne od cnoty miłości i jej rozwoju, bo ona jest ich królową, gdyż jednoczy nas z celem ostatecznym i z jego wyżyn roztacza swą władzę na wszystkie rzeczy, które doń zmierzają, i dlatego są tworzywem pozostałych cnót nadprzyrodzonych. Stąd słusznie mówi o. J. Woroniecki: „Każde skrzywienie w dziedzinie którejkolwiek z cnót z konieczności musi się odbić i w dziedzinie miłości. Jeśli jest mniejsze, nie przekraczające grzechu

powszedniego, nie odwracające nas od Boga, osłabia tylko miłość i paraliżuje jej działalność, a przez to wpływa paraliżująco na działalność innych cnót. Jeśli natomiast dojdzie aż do grzechu śmiertelnego, który jest wyrzeczeniem się miłości Boga nade wszystko, powoduje utratę łaski i wszystkich wlanych cnót moralnych. Jedna tylko wiara i nadzieja mogą dalej pozostać w duszy w stanie pomniejszonym" (Kat. etyka wych.I, str. 413).

Q. 65, a. 4. Wiara i nadzieja bez miłości Bożej są dobrymi dyspozycjami, względnie nawet cnotami, ale w stanie bardzo niedoskonałym, gdyż brak im tego, co jest duszą każdej cnoty w porządku nadprzyrodzonym. Miłość bowiem jest formą czyli istotnością każdej cnoty. Tak wiara jak i nadzieja wymaga dobrego nastawienia woli, a to jest dziełem miłości. Stąd wiara i nadzieja, by nie były martwe, potrzebują tego ducha ożywczego, jakim jest miłość Boża, polegająca na przyjaźni z Panem Bogiem, ale urzeczywistniająca się w spełnianiu woli Bożej, a tą jest szczególniej spełnianie przykazania o miłości bliźniego przez dobre uczynki. Kochać bowiem bliźniego to znaczy w praktyce czynić mu to, co dla niego dobre, a więc ton. Co go doskonali. Dlatego mówi Pismo św.: „Kto mówi, że miłuje Boga, a brata swego nienawidzi, kłamcą jest: kto bowiem nie miłuje brata swego, którego widzi, jakże może miłować Boga, którego nie widzi? A to przykazanie mamy od Boga, żeby ten, kto miłuje Boga, i brata swego miłował... Kto ma majętność świata tego, a widząc, że brat jego jest w potrzebie, zamyka przed nim wnętrzności swoje, jakże w nim przebywa miłość Boża ? Dziateczki moje! nie miłujmy słowem ani językiem, ale uczynkiem i prawdą" (I Jan 3,17-18; 4,20-21). A św. Jakub Apostoł dodaje: „Jeśli ktoś mówi, bracia moi, że ma wiarę, a nie ma uczynków – cóż z tego? Czy wiara może go zbawić? A jeśliby brat i siostra byli nadzy i nie mieli chleba powszedniego, a powiedziałby im kto z was: Idźcie w Pokoju, zagrzejcie się i najedzcie się, czy to zdałoby się na co, gdybyście nie dali im tego, co ciału potrzebne? Tak samo rzecz się ma z wiarą: Jeśli nie ma uczynków, martwa jest sama w sobie ... Ty wierzysz, że jest jeden Bóg? Dobrze czynisz; czarci także wierzą i drżą" (2,14-19).

Q. 65, a. 5. Św. Tomasz podkreśla tu, że miłość Boża jest prawdziwą przyjaźnią człowieka z Bogiem, jak to dokładniej uzasadni w II-II, a. 23, 1. Przyjaźń zaś według Akwinaty to wzajemna życzliwość, oparta na pewnym współżyciu, np. na wspólnym dążeniu do celu. Otóż w tym życiu przyjaźń między Bogiem a człowiekiem jest niemożliwa bez wiary i nadziei, gdyż nie można miłować kogoś, komu się nie wierzy i nie ufa.

Red. Wiara i nadzieja będą omówione w 15 tomie polskiego wydania Sumy.

Q. 66, a. 1. Nauka św. Tomasza w tym artykule przeciwstawia się poglądom stoików oraz kantystów. Podług stoików cnota jest usposobieniem. które nie ulega zmianie ani stopniowaniu. Kto nie ma pełnej cnoty nie ma jej wcale. Cnota jest także niepodzielna i jedna dla wszystkich i na wszystkie warunki życia. Nie może więc być mowy o jakiejkolwiek nierówności cnót. Dla Kanta właściwie również jest tylko jedna cnota, a mianowicie dobra wola, a dobra jest wtedy, gdy stara się spełnić swe powinności i podporządkować się prawu.

Dla św. Tomasza jest rzeczą jasną, że skoro cnoty odnoszą się do różnych przedmiotów istotnościowych, a te nie są sobie równe, wobec tego jedne cnoty mogą być wyższe od drugich, zależnie od tego, im bardziej przynależą do porządku rozumu, gdy chodzi o cnoty nabyte, lub do celu bezwzględnie ostatecznego, gdy chodzi o cnoty

nadprzyrodzone. Nadto można mówić o różnej wielkości tej samej gatunkowo cnoty u różnych ludzi lub nawet u tego samego człowieka, zależnie od większego lub mniejszego postępu w niej. Mniemanie stoików, że kto postępuje na drodze cnoty i nie ma jej w stopniu doskonałym, ten jej w ogóle nie ma, św. Tomasz odrzuca, widząc w nim fałszywe zrozumienie arystotelewskiego złotego środka, pojętego matematycznie jako punkt, który z natury jest niepodzielny. Osiągnięcie takiego punktu byłoby niedościgłym ideałem. A w cnocie chodzi o złoty środek w znaczeniu umiaru.

Q. 66, a. 2. Natężenie cnót w tym samym człowieku, postępującym na drodze życia duchowego, rozwija się w ten sposób, że wszystkie cnoty rosną w nim, ale w sposób współmierny, a nie równy. Podobnie palce u rąk dziecka rosną równocześnie i współmiernie, ale nie równo. Natomiast zakres cnót, w ścisłym znaczeniu tego słowa u wszystkich ludzi i w każdym okresie życia tego samego człowieka jest zawsze równy. Ktokolwiek bowiem posiada jakąś cnotę, np. umiarkowanie, posiada ją w całym jej zakresie, w przeciwieństwie do wiedzy i sztuki, bo nie każdy gramatyk wie wszystko, co należy do zakresu gramatyki, jak to św. Tomasz powiedział w poprzednim artykule. Nie jest np. umiarkowany w używaniu napojów alkoholowych, kto nie przekracza miary w piciu wódki, ale nadużywa wina lub koniaku.

Q. 66, a. 3. Twierdzenie pozornie zaskakujące, jak na świętego, że sprawności umysłowe, bezwzględnie czyli zasadniczo biorąc, są wyższe od cnót obyczajowych. Niemniej zdanie to jest logicznym wnioskiem z faktu wyższości przedmiotu umysłowej sprawności, bo jest w nim byt w całej rozciągłości, w porównaniu do przedmiotu sprawności obyczajowych, którym są środki do celu.

Odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność zdaje się być w sprzeczności z jego poprzednio podaną nauką, że roztropność nie wyznacza cnotom obyczajowym celu, ale tylko usprawnia człowieka w wyborze i stosowaniu należytych środków do właściwych tym cnotom celów. A tu mówi wręcz przeciwnie, że roztropność kieruje cnotami obyczajowymi przy wyznaczaniu im celów Nie ma tu jednak sprzeczności, gdyż w naszym tekście, jak podaje za Kajetanem w swym objaśnieniu o. F Utz (przekład niemiecki Sumy, T. XI, str. 445), św. Tomasz. bierze pod uwagę cel bezpośredni każdej cnoty obyczajowej, a mianowicie zachowanie należytego umiaru.

Wydawałoby się także. iż zachodzi sprzeczność w samej osnowie artykułu, skoro w pierwszej jej części Akwinata stwierdza zasadniczą wyższość cnót umysłowych nad obyczajowymi, a w drugiej podkreśla, że jednak cnoty obyczajowe, jako cnoty, są wyższe od sprawności umysłowych, skoro pierwszym bardziej przysługuje cecha cnotliwości, aniżeli drugim. Trzeba jednak pamiętać, że fakt, iż sprawnościom obyczajowym, oczywiście dobrym, bardziej przysługuje miano cnoty nie oznacza jeszcze, by cnoty te zasadniczo czyli ze względu na przedmiot istotnościowy, były wyższe od cnót umysłowych.

Z treścią niniejszego artykułu oczywiście nie zgadzali się Duns Szkot i jego zwolennicy, którzy głosili wyższość woli nad umysłem. i wskutek tego cnotom obyczajowym przyznawali wyższość nad roztropnością. która jest cnotą umysłową.

Q. 66, a. 4. Pośród cnót obyczajowych św. Tomasz pierwszeństwo przyznaje cnotom kardynalnym, a pośród kardynalnych pierwsze miejsce przypisuje sprawiedliwości, drugie męstwu, a trzecie umiarkowaniu (roztropność zalicza do cnót umysłowych). Uzasadnieniem tej hierarchii cnót jest stopień godności ich podmiotu oraz przedmiotu. Podmiotem sprawiedliwości jest wola, która, jako siła czysto

duchowa, jest z natury swej wyższa od popędów, będących podmiotem cnoty męstwa i umiarkowania. Podobnie przedmiotem sprawiedliwości są działania, które są wyższe od doznań, stanowiących przedmiot męstwa oraz umiarkowania.

Q. 66, a. 5. Pośród sprawności umysłowych najwyższą godnością jest mądrość czyli sprawność ujmowania wszystkiego w świetle najwyższych przyczyn, pośród których jest także cel ostateczny. Przedmiot więc mądrości jest wyższy aniżeli pojętności, wiedzy, umiejętności, a nawet roztropności. Skoro zaś wyższość przedmiotu stanowi o zasadniczej wyższości cnoty, pierwszeństwo mądrości w całej hierarchii cnót przyrodzonych nie może ulegać wątpliwości, gdyż cnoty umysłowe są zasadniczo wyższe od obyczajowych, mądrość zaś jest najwyższą pośród cnót umysłowych. Roztropność zaś, mając za przedmiot nie najwyższą przyczynę, ale środki do ich osiągnięcia, jest niejako sługą mądrości i ma się do niej tak jak odźwierny do królowej. Toteż Salomon „przełożył ją nad królestwa i stolice, a wszystko złoto wobec niej porównywał do odrobiny piasku" (Mądr. 7.).

Red. O stosunku roztropności do mądrości patrz tom 17, str. 144-5.

Q. 66, a. 6. Cnoty teologiczne są wyższe zarówno od umysłowych jak i obyczajowych, gdyż mają za przedmiot byt bezwzględnie najdoskonalszy a mianowicie samego Boga. Pośród zaś teologicznych cnót pierwsze miejsce ma miłość. która nas bezpośrednio jednoczy z Bogiem. Tak więc miłości Bożej przysługuje bezwzględnie pierwsze miejsce w hierarchii wszystkich cnót, Toteż św. Paweł Apostoł ku jej czci wyśpiewał ten niedościgły hymn uwielbienia, jakim jest 13 rozdział 1 listu do Koryntian: „Choćbym mówił językami ludzkimi i anielskimi, jeśli miłości nie mam, stałem się jako miedź brzęcząca i cymbał brzmiący. I choćbym miał proroctwo i znałbym wszystkie tajemnice i wszelką wiedzę i miałbym wszystką wiarę, tak żebym góry przenosił, jeśli miłości nie mam, niczym nie jestem ... Miłość nigdy nie ginie... A teraz trwają te trzy rzeczy: wiara, nadzieja, miłość, ale z tych większa jest miłość".

Q. 67 a. 1. W artykule tym Doktór Anielski roztacza przed czytelnikiem wspaniałą wizję rozkwitu cnót w niebie, gdzie nie będzie przeszkód, które na tej ziemi przesłaniają ich piękno i blask. Sprawności te będą stanowiły wraz z darami łaski Bożej największą ozdobę błogosławionych. Nie będą jednak w stanie biernym, ale rozwiną całą potęgę swego dynamizmu choć w innej postaci niż na tej ziemi, ze względu na odmienny charakter właściwych im czynności, zgodnie ze słowami Pisma św. (Obj. 21, 3-5) „Oto przybytek Boży z ludźmi, i będzie mieszkał z nimi. I otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich, a śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani boleści więcej nie będzie, gdyż pierwsze rzeczy przeminęły. I rzekł ten, co siedział na tronie: Oto wszystko nowym czynię". Ponieważ w życiu przyszłym nie będzie ani niebezpieczeństw, ani trwogi, ani jedzenia czy picia, ani czynności płciowych, dlatego cnoty obyczajowe nie będą tam usprawniały niebian w opanowaniu popędów i zachowaniu właściwego umiaru w tego rodzaju działaniach czy uczuciach. Otóż w tym znaczeniu, jak zauważył Kajetan, należy rozumieć słowa św. Tomasza, że „cnoty obyczajowe nie pozostaną w życiu przyszłym odnośnie do tego, co w nich jest materialne" a więc takie uczucia jak lęk, strach, odwaga, smutek, gniew. lub takie działania jak kupno, sprzedaż, umowy itp. Chodzi więc o tworzywo czynności cnót obyczajowych na tej ziemi, które nie pozostanie w życiu przyszłym, a nie o tworzywo w znaczeniu istotnego składnika cnoty, gdyż cała jej istota pozostanie, choć nie będzie tego rodzaju tworzywa ich czynności, jak wyżej wymienione uczucia czy działania,

podobnie jak i w ty, życiu człowiek, który odznaczał się cnotą hojności, gdy straci całe swe mienie, zachowuje tę cnotę, choć nie ma tworzywa czyli materiału do jej praktykowania.

Q. 67, a. 2. Warto zamiast objaśnienia do tego artykułu przytoczyć komentarz prof. St. Swieżawskiego do In q.89, a.5, gdzie św. Tomasz zajmuje się sprawą, czy sprawności umysłowe zostają po śmierci (św. Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku, str. 679). „Właśnie dlatego, że wbrew poprzednim komentatorom Arystoteiesa, Tomasz pojmował intelekt możnościowy i czynny jako władze niezniszczalne, przysługujące każdej duszy ludzkiej. musiał też uznać, że dusza, przeprowadzając poza próg śmierci te władze duchowe „wnosi jako posag" w życie pozagrobowe nie tylko same te władze, ale i wszystko ton czego nabyły one w życiu doczesnym i co się w nich na zawsze utrwaliło. Tym zaś. co się właśnie utrwala, są przede wszystkim rozliczne, przechowywane w pamięci umysłowej ... formy poznawcze, czyli pojęcia, oraz sprawności czyli cnoty intelektualne, posiadane przez daną jednostkę w chwili jej śmierci. Wynika stąd, że dla naszego przyrodzonego życia pośmiertnego nie jest sprawą obojętną, jaki „towar" przeniesie z doczesności nasza pamięć umysłowa i do jakiego stopnia rozwinie swe intelektualne cnoty... Zdobywanie i utrwalanie wszelkich cnót nie jest ważne dla człowieka tylko i wyłącznie w aspekcie nadprzyrodzonej ekonomii zbawienia lub tylko jako spełnienie warunku koniecznego dla zdobycia „biletu wstępu" do wiecznej szczęśliwości, lecz stanowi w sferze przyrodzonej zbieranie kapitału, który trwa i przynosi odsetki przez cały czas trwania człowieka, a więc w życiu doczesnym, po śmierci do zmartwychwstania i po zmartwychwstaniu. Całe nasze przyrodzone życie umysłowe nabiera w tej perspektywie wartości wiecznościowej i niezniszczalnej".

Q. 67, a. 3. Wiara jest sprawnością, doskonalącą nas w uznaniu za prawdę tego, co Bóg objawił. Uznanie to jest poznaniem niedoskonałym nie ze względu na przedmiot, bo nim są prawdy Bożen ani ze względu na źródło poznania czy środek, przy pomocy którego uzyskujemy jen gdyż tym źródłem jest .powaga Boga, który ani sam się nie myli, ani nikogo nie może wprowadzić w błąd, ale ze względu na nas, skoro poznanie przez wiarę nie jest oglądem prawdy. Otóż poznanie doskonałe i niedoskonałe tego samego przedmiotu nie może być równocześnie i pod tym samym względem w tym samym podmiocie. Skoro więc błogosławieni oglądają wszelką prawdę w Istocie Bożej, nie mogą mieć już wiary, gdyż nie można równocześnie i pod tym samym względem wierzyć w coś, co się ogląda, choć oczywiście można wierzyć w coś, czego się nie ogląda, w tym, kogo się ogląda. Można np. wierzyć w szczerość słów przyjaciela, z którym rozmawiamy.

Słusznie powiada Kajetan w swym komentarzu do tego miejsca. iż wyrażenia św. Tomasza, że wiara w swym pojęciu zawiera niedoskonałość ze strony podmiotu, należy rozumieć nie w tym znaczeniu, jakoby wiara skłaniała nas do czynności niedoskonałej, ale że czynność ta nie jest doskonałym poznaniem prawdy, gdyż nie jest jej bezpośrednim oglądaniem. oczywiście umysłowym. Niedoskonałość ta w akcie wiary jest dla niej istotna, tak jak doskonałość poznania jest istotna dla umysłowego oglądu prawdy Dlatego nie można sobie wyobrazić uszczęśliwiającego widzenia Pana Boga „twarzą w twarz" czyli bezpośredniego, jako pewnego przedłużenia czy wyższego stopnia wiary, gdyż są to dwa stany poznania wzajemnie wykluczające się.

Q. 67, a. 4. Bez jakiejś nadziei na tym świecie żyć się nie da. Nawet poczucie beznadziejności jest nadzieją, że się ją przezwycięży. Nadzieja jest na dnie wszystkich naszych czynności. Ale ludzkie nadzieje są zazwyczaj tak kruche jak to, w czym je pokładamy i rozwiewają się jak mgły pod wpływem wiatru. Niemniej ludzie, których zawiodło wszystko: miłość, przyjaźń. nauka, spryt itp., wbrew wszelkiej nadziei podświadomie mają nadzieję, nawet gdy się zamkną w jakimś kamiennym zobojętnieniu, straszniejszym niż krzyk rozpaczy czy bluźnierstwa. Fakt ten stwierdza przyrodzoną potrzebę nadziei w życiu człowieka i jej niezbędność, ale równocześnie dowodzi, że tej nadziei nie wystarczy pokładać w ludzkim mózgu, w „dobrej woli" innych, w narzędziach, w miłości, ale trzeba ją złożyć w Bogu w przekonaniu, że przy Jego pomocy nie zniechęcimy się trudnościami i przeszkodami na drodze do ostatecznego celu, ale zdobędziemy się na większy wysiłek, by dopiąć tego celu. W życiu przyszłym, w Ojczyźnie niebieskiej, trudności ani przeszkód nie będzie, zniknie więc racja bytu nadziei, jako cnoty teologicznej, bo nie można mieć nadziei osiągnięcia tego, co się już osiągnęło.

Q. 67, a. 5. Co to jest rodzaj, gatunek i różnica gatunkowa objaśniliśmy przy q. 51, a.1. Wiara nie przemienia się w niebie w bezpośrednie oglądanie Istoty Bożej, ale ustępuje i znika z chwilą rozpoczęcia się wiecznej szczęśliwości, podobnie jak ciemności nie przemieniają się w światło, ale ustępują, gdy światło nastanie.

Q. 67, a. 6. Nasza miłość Boża jest na tej ziemi bardzo niedoskonała, tak że kard. Kajetan objaśniając ten artykuł powiada, że żaden nawet największy człowiek pielgrzymujący na tej ziemi nie może miłością Boga dorównać najmniejszemu spośród niebian, choć po śmierci niejednego tą miłością przewyższy w niebie. Dzieje się tak dlatego, że bezustanne troski o sprawy doczesne, rozproszenia, a także sam fakt, że nasze poznanie Boga w zwierciadle wiary jest bardzo niedoskonałe, utrudniają, by nasza miłość ku Bogu przejawiała się uczynkowo w całej pełni. Niemniej ta niedoskonałość miłości Bożej na tej ziemi nie należy do jej istoty i dlatego w życiu przyszłym, gdy już nie będzie tych przeszkód, które tu uniemożliwiają jej stałe napięcie w uczynkach, rozkwitnie w całej pełni. Ale będzie to jednak ta sama miłość, którą tu posiadamy.

Q. 68, a. 1. Życie nadprzyrodzone, mimo że nie odczuwamy go przy pomocy zmysłów, wyposażone jest w wiele duchowych sił, które to życie czynią bogatym i płodnym. Podstawowym i zasadniczym źródłem tego nieuchwytnego, ale bez porównania wspanialszego świata nadprzyrodzonego w duszy człowieka, jest łaska uświęcająca, która nas podnosi do życia Bożego, doskonali nasze władze psychiczne przy pomocy wlanych cnót teologicznych i obyczajowych, stanowi podstawę naszego uczestnictwa w życiu samego Boga. Ale to jeszcze nie wszystko. Bóg przez tę łaskę mieszka w nas, a my w Nim. Lecz Bóg, którego istota utożsamia się z życiem i najdoskonalszym działaniem, a równocześnie jest źródłem wszelkiego działania i życia, nie przebywa w duszy bezczynnie, ale staje się w nas źródłem nadprzyrodzonego życia za pośrednictwem swych natchnień i poruszeń. By jednak uzdolnić nas do ulegania tym natchnieniom i poruszeniom, nie wystarczą nadprzyrodzone cnoty, gdyż te mają inne zadanie, a mianowicie usprawnić nas do właściwych im czynności. a nie do uległości szczególnym poruszeniom Trójcy Przenajświętszej mieszkającej w duszy sprawiedliwego człowieka. Otóż zadanie to pełnią tzw. Dary Ducha Świętego, którym św. Tomasz poświęca niniejsze

zagadnienie, wprowadzając nas ku najwyższym głębinom mistyki. Dla Akwinaty bowiem życie mistyczne to życie chrześcijańskie podług przykazań, wypływających z cnót teologicznych i obyczajowych, łącznie z roztropnością, tylko bardziej pogłębione i więcej zjednoczone z Bogiem.

Podstawą nauki o darach Ducha Świętego są pewne wzmianki w Piśmie św., a szczególnie słynne słowa wieszcze o przyszłym Mesjaszu, podane przez proroka Izjasza (11,2): „Spocznie na nim duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności, i napełni go duch bojaźni Pańskiej". Pośród teologów przed św. Tomaszem oraz za jego czasów, zdania były podzielone, gdy chodziło, czy owe dary różnią się od cnót wlanych. Tak Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard, Gandolf z Bolonii, Godfryd z Poitiers, Wilhelm z Auvergne utożsamiali dary te z cnotami wlanymi. Natomiast Hugo de St. Chér niektóre tylko dary wyróżnia od cnót. Ich następcy, jak Filip Kanclerz, Aleksander Halensis, Jan de Rupella, św. Albert Wielki oraz św. Bonawentura odróżniali te dwa rodzaje sprawności nadprzyrodzonych, ale różnili się między sobą w sposobie ujmowania tej różnicy. Dopiero św. Tomasz, rozważywszy argumenty jednych i drugich, zagadnienie to rozpracował systematycznie i jasno.

Q. 68, a. 2. Natchnienia Boże zdarzają się w porządku przyrodzonym w postaci jakiegoś wewnętrznego głosu, o którym mówił już Sokrates i Platon. Uznawał je także św. Tomasz, jak świadczy obecny artykuł. Niemniej, według Akwinaty, w porządku nadprzyrodzonym te natchnienia mają bez porównania większe znaczenie i to nie tylko u wyjątkowych ludzi, ale u ogółu ludzi żyjących w stanie łaski uświęcającej. Są one wprost konieczne do osiągnięcia celu ostatecznego. Potrzeba więc w duszy ludzkiej sprawnej uległości na te natchnienia. Otóż tego rodzaju uległość jest owocem darów Ducha Świętego. Konieczność więc ich w ogólnej ekonomii zbawienia nie może ulegać wątpliwości, skoro Opatrzność Boża w porządku nadprzyrodzonym nie jest uboższa aniżeli w porządku przyrodzonym, zwłaszcza że poznanie w świetle wiary nie zawsze jest dostatecznie jasne.

Red. O darze rady patrz tom 17, str. 88-96; o darze męstwa patrz tom 21, str. 156-9.

Q. 68, a. 3. Dary Ducha Świętego nie są chwilowymi poruszeniami ani natchnieniami, ale prawdziwymi przysposobieniami do chętnego poddawania się natchnieniom Bożym, innymi słowy są sprawnościami, mimo że nie są cnotami. W życiu przyrodzonym potrzeba nam takiej podatności w stosunku do głosu rozumu. Potrzebę tę urzeczywistniają cnoty obyczajowe, doskonalące władze pożądawcze w uległości wobec niego. W życiu nadprzyrodzonym także jest konieczna taka stała gotowość do poddawania się natchnieniom Bożym. Ponieważ zaś nadprzyrodzone cnoty wlane, tak teologiczne jak i obyczajowe, nie spełniają tej roli, gdyż ich zadaniem jest doskonalenie naszych władz psychicznych w stosunku do celu ostatecznego oraz środków prowadzących do niego, dlatego niezbędne są w nas sprawności, które by trwale nas przysposabiały do ulegania natchnieniom Ducha Świętego. Dlatego dary Ducha Świętego, spełniając tę rolę, muszą być sprawnościami, a nie przemijającymi poruszeniami.

Q. 68, a. 4. W tekście hebrajskim proroctwa Izajasza (11, 2) o darach Ducha Świętego, które otrzyma Mesjasz, czytamy: „Spocznie na nim duch Jahve, duch

mądrości i umiejętności, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Jahve” (Jahve jest imieniem Boga).

Tekst więc hebrajski wylicza nie siedem darów, ale tylko sześć. Nie ma w nim mowy o darze pobożności. Ale już w greckim przekładzie tzw. Septuaginty, dokonanym w III wieku przed Chrystusem w Aleksandrii przez 70 tłumaczy (stąd nazwa Septuaginty). a także w przekładzie łacińskim czytamy o siedmiu darach łącznie z pobożnością. Ściśle biorąc, tekst proroctwa Izajaszowego mówi nie o darach, tylko o „duchu Jahve”, jako sprawcy i źródle tych darów Bożych, których pełnię według Proroka otrzyma Mesjasz. Ponieważ zaś Chrystus jest głową Kościoła św., dary, które otrzymał od Ojca Niebieskiego, spływają na wszystkich jego członków żyjących w stanie łaski uświęcającej. Jak serce w ciele ludzkim, za pośrednictwem tętnic, własną krwią oczyszcza, karmi i rozwija wszystkie komórki ciała ludzkiego, tak Duch Święty jest jakby sercem Kościoła, za pośrednictwem Sakramentów św., tych nadprzyrodzonych tętnic życia nadprzyrodzonego - łaski i nadprzyrodzone sprawności, wysłużone nam przez Zbawiciela, rozprowadza na wszystkie członki Jego Mistycznego Ciała, które nie oderwały się od Niego przez grzech śmiertelny.

Nie jest rzeczą istotną, czy w pierwotnym tekście hebrajskim, na którym oparł się przekład Septuaginty, wyliczono sześć czy siedem darów Ducha Świętego. Izajaszowi nie chodziło o ich matematyczne wyliczenie, ale tylko o podkreślenie, że Zbawiciel będzie wyposażony w pełnię wszystkich darów Ducha Świętego zostawiając szczegółowe ich rozpracowanie przyszłym teologom, którzy na podstawie danych Pisma św. i Tradycji, przy pomocy rozumowania o warunkach rozwoju życia duchowego, określają zarówno liczbę, jak i naturę oraz działalność poszczegó1nych darów. Otóż Tradycja Kościoła św., oparta na pismach Ojców Apostolskich oraz najstarszych pisarzy chrześcijańskich, jednomyślnie podaje naukę o siedmiu darach Ducha Świętego, wymieniając dar mądrości, pojętności (w języku polskim katechizmy zwą go niekiedy darem rozumu, co nie bardzo jest ścisłe), rady, męstwa, umiejętności, bogobojności oraz pobożności.

Św. Tomasz uzasadnia ten podział na podstawie zasady, że życie nadprzyrodzone nie może być gorzej wyposażone, aniżeli życie przyrodzone. Otóż w życiu przyrodzonym cnoty umysłowe oraz obyczajowe wystarczająco mogą udoskonalić nasze władze psychiczne, a więc popęd do przyjemności, popęd do walki, wolę a przede wszystkim rozum, tak w teoretycznym jak i praktycznym poznaniu prawdy, oraz w osądzie rzeczy i naszych własnych czynności. Analogicznie potrzebujemy w życiu nadprzyrodzonym siedmiu sprawności, które by nas udoskonaliły w uleganiu natchnieniom Ducha Świętego, stosownie do warunków tych czterech władz psychicznych. Ponieważ zadaniem rozumu jest poznanie prawdy oraz osądzanie tak w dziedzinie teoretycznej jak i praktycznej, potrzeba aż czterech darów do jego usprawnienia w życiu nadprzyrodzonym, nie licząc oczywiście takich cnót wlanych jak wiara oraz nadprzyrodzona roztropność z orszakiem swych składników i cnót pokrewnych, gdyż, jak widzieliśmy, cnoty mają inne zadanie. W teoretycznym poznaniu prawdy wrażliwość na iskierki natchnień Bożych zapewnia nam dar rozumu czyli pojętności; w poznaniu praktycznym sprawia to dar rady. W osądzaniu teoretycznym rolę tę pełni dar mądrości, a w praktycznym dar umiejętności. Wolę pod tym względem doskonali dar pobożności, popęd do walki dar męstwa, a popęd do przyjemności dar bojaźni Bożej czyli bogobojności.

Q. 68, a. 5. Dary Ducha Świętego doskonalą władze psychiczne człowieka, by poddał się kierownictwu Pana Boga, który mieszka w duszy sprawiedliwego przez miłość. Miłość więc jest podstawą darów Ducha Świętego, a równocześnie ich organiczną więzią, mocą której kto ma w sobie miłość Bożą, posiada wszystkie dary Ducha Świętego. Miłość bowiem jest pierwszym i najważniejszym darem Boga, moglibyśmy powiedzieć: pradarem.

Q. 68, a. 6. Zarówno osnowa artykułu jak i odpowiedź na drugą trudność, objaśniająca naukę św. Grzegorza Wielkiego (†604), wskazuje na wielkie możliwości, jakie roztaczają się przed nami w życiu nadprzyrodzonym, a równocześnie na konieczność wartościowania wszystkiego, co mamy na tym świecie, podług stosunku do wieczności. Najważniejsze, jak powiada o. Woroniecki (Kat. etyka wych. I, 418), „to ciche i ukryte zjednoczenie z Bogiem w głębi duszy, najpewniejszy zadatek zjednoczenia się z Nim na wieki w życiu przyszłym, najpełniejszy rozkwit łaski, będący jakby zorzą poranną, zwiastującą wschód słońca chwały wiekuistej”.

Q. 68, a. 7. Spośród darów Ducha Świętego Pismo św. na pierwsze miejsce wysuwa dar mądrości, który najściślej łączy się z nadprzyrodzoną cnotą miłości Bożej, prowadząc do świadomego obcowania z Trójcą Św., otwierając przed człowiekiem nieskończone pole duchowego rozkwitu. Oto co na temat daru mówi Pismo św.: ,.Lepsza jest mądrość niźli siła i mąż roztropny niźli mocny ... Jaśniejącą jest i nigdy nie więdnącą mądrość n i łatwo spostrzegają ją ci, którzy ją miłują, i znajdują ci, którzy jej szukają ... Początkiem jej bowiem jest szczere pożądanie nauki, a troska o naukę miłością jest, a miłość jest zachowaniem jej praw ... Wszystko złoto do mądrości przyrównane, jest odrobiną piasku, a jako błoto będzie poczytane srebro obok niej. Nad zdrowie i piękno umiłowałem ją i postanowiłem mieć ją zamiast światłości, gdyż światłość jej nigdy nie zgaśnie. A przyszły mi pospołu z nią wszystkie dobra. i niezliczone bogactwa przez ręce jej. I rado- wałem się z wszystkiego, bo przede mną szła ta mądrość, a nie wiedziałem. iż ona jest matką tego wszystkiego... . Nieprzebranym bowiem jest skarbem dla łudzi, a ci, którzy go używali, stali się uczestnikami Boskiej przyjaźni, dla darów umiejętności zaleceni ... żadnego bowiem Bóg nie miłuje, jeno tego, kto z Mądrością przebywa. Jest ona bowiem śliczniejsza od słońca i przewyższa wszelki porządek gwiazd, a światłości przyrównana, przed nią ma pierwszeństwo, po onej bowiem nastaje noc, ale Mądrości nie zwycięża złość” (Mądr. 6-7).

Q. 68, a. 8. Dary Ducha Świętego zapewniają w sercu naszym królestwo Ducha Świętego, podobnie jak cnoty obyczajowe gwarantują panowanie rozumu w naszym życiu przyrodzonym. By jednak rozum ludzki był w pełni panem w naszej jaźni, nie wystarczy mu roztropność, ale potrzebuje całego orszaku innych cnót umysłowych, a także wiary nadprzyrodzonej. Podobnie by Duch Święty działał w nas całą swą mocą, trzeba, by nasz duch był z Nim zjednoczony przez cnoty teologiczne oraz dary Ducha Świętego, wprowadzające w głębie życia mistycznego. W miarę jak ulegamy natchnieniom Bożym, coraz więcej czerpiemy z tego źródła światła i siły duchowej bo wtedy działa w nas i kieruje naszym postępowaniem niezmiernie dobroczynna siła Boża. Źródło tego stanu mistycznego ma w sobie każdy chrześcijanin, nie mający na sumieniu grzechu śmiertelnego, właśnie w postaci darów Ducha Świętego. Gdy dary te dojdą do pełnego rozkwitu, w duszy chrześcijanina dokonują się głębokie przemiany w jego ustosunkowaniu się do świata i w jego wartościowaniu wszystkich

rzeczy doczesnych i spraw ludzkich.

Q. 69, a. 1. Słusznie powiedział kard. Kajetan w swym komentarzu, że te dwie ostatnie kwestie traktatu o sprawnościach wymagają raczej rozmyślania, bo wiele w nich strawy duchowej aniżeli objaśnienia. W języku łacińskim wyraz: „beatitudo" oznacza szczęście, a także błogosławieństwa, wyrażające obietnicę szczęścia za pewne czynności. Otóż w tym drugim znaczeniu św. Tomasz używa tego wyrazu w tym zagadnieniu. Chodzi tu przede wszystkim o błogosławieństwa Jezusa Chrystusa, wypowiedziane podczas kazania na Górze, stanowiącego jakby Wielką Kartę życia Chrześcijańskiego:

„Błogosławieni ubodzy duchem; albowiem ich jest królestwo niebieskie.
Błogosławieni cisi; albowiem oni ziemię posiędą.
Błogosławieni, którzy płaczą; albowiem oni będą pocieszeni.
Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości; albowiem oni będą nasyceni.
Błogosławieni miłosierni; albowiem oni miłosierdzia dostąpią.
Błogosławieni czystego serca; albowiem oni Boga oglądają.
Błogosławieni pokój czyniący. albowiem nazwani będą synami Bożymi.
Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości; albowiem ich jest królestwo niebieskie. Błogosławieni jesteście. gdy wam złorzeczyć będą i prześladować was będą i mówiąc wszystko złe przeciw wam. kłamiąc, dla mnie. Radujcie się i weselcie się; albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiesiech".

W każdym z tych błogosławieństw należy odróżnić dwie części. Pierwsza wyraża jakąś czynność, wykonywaną pod wpływem cnoty, a druga nagrodę za tę czynność w postaci pewnego jej owocu. Błogosławieństwa więc nie są sprawnościami, ale czynnościami cnót oraz darów Ducha Świętego.

Q. 69, a. 2. Egzegeci nie są zgodni w tłumaczeniu nagród, które Chrystus obiecał za czynności, będące przedmiotem ośmiu błogosławieństw Pana Jezusa. Niektórzy odnoszą je do życia przyszłego, inni sądzą, że nagrody te urzeczywistniają się już w obecnym życiu. Św. Tomasz łączy te dwa poglądy, twierdząc, że w życiu na tej ziemi nagrody te urzeczywistniają się częściowo i niejako rozpoczną się, by w całej pełni rozkwitnąć w życiu przyszłym. Wszystkie zresztą. zgodnie z duchem języka aramajskiego, w którym Ewangelia św. Mateusza była, jak się zdaje, pierwotnie napisana, wyrażają jedno i to samo, a mianowicie szczęśliwość, zapoczątkowaną na tej ziemi w postaci dóbr duchowych, a dokonaną w całej pełni w niebie przez zjednoczenie z Dobrem nieskończonym.

Q. 69, a. 3. Św. Doktor przedstawia nam prawdziwie chrześcijańskie wyczucie wartości cnót, nie znanych w filozofii świeckiej, niezrozumiałych przez jej przedstawicieli, a nawet pogardzanych przez nich, takich jak cichość, ubóstwo, pokuta, czystość, cierpliwość, pokora. W artykule mamy nadto porównanie życia kontemplacyjnego i życia czynnego pod kątem widzenia błogosławieństw oraz darów Ducha Świętego, które są ich źródłami. Do życia kontemplacyjnego odnoszą się szczególnie dwa błogosławieństwa wyrażające nagrodę za czystość serca i za tworzenie pokoju. Za pierwszą zasługę błogosławieństwo obiecuje oglądanie Pana Boga, za drugą usynowienie Boże. Inne błogosławieństwa odnoszą się do życia czynnego, które ma nas przysposobić do życia kontemplacyjnego w wieczności.

Q. 69, a. 4. Każde błogosławieństwo składa się z dwóch części: pierwsza wyraża czynność zasługującą, a druga obiecaną nagrodę. Św. Tomasz dowodzi więc z kolein że te nagrody zostały właściwie dostosowane do czynności zasługujących, stanowiąc jakby wyrównanie za doznane przykrości i cierpienia na tej ziemi.

Ludzie cnotliwi wyrzekają się nieraz wielu przyjemności i dóbr doczesnych takich, jak bogactwa i zaszczyty. Otóż Bóg obiecuje im za to królestwo niebieskie. Wyrzekają się również użycia przemocy dla zabezpieczenia siebie i swego majątku, tak niepewnego w tym życiu i powodującego tyle morderstw i wojen. Bóg więc przyrzeka cichym trwałość dóbr wiecznych, którą wyraża symbolem bezpiecznego i spokojnego posiadania ziemi. Nie szukają pociechy w przyjemnościach światowych i w pożądliwościach. Będą więc pocieszeni w życiu przyszłym. Mają odwagę zapanować nad swą miłością własną, szczególniej gdy ta zagraża możliwością nieposzanowania praw drugich ludzi. Bóg więc zapowiada sprawiedliwym, że będą nasyceni. Nie boją zetknąć się z nędzą ludzką, świadcząc miłosierdzie potrzebującym, dlatego miłosierdzia dostąpią. Zachowują czystość stosownie do swego stanu i dzięki temu Boga będą oglądali, bo nieczystość jest tym dla duszy, czym zaćma oka czy jego zmętnienie; jak więc czystość oczu przysposabia do jasnego widzenia zmysłowego. tak czystość serca do jasnego oglądania Pana Boga. Wszędzie wnoszą z sobą pokój, naśladując w ten sposób Boga, który jest „Księciem pokoju”, dlatego czeka ich chwała synów Bożych.

Artykuł obfituje w wiele cennych i bystrych spostrzeżeń psychologicznych, np., że „Ludzie dzicy i okrutni poprzez kłótnie i walki szukają bezpieczeństwa dla siebie, zabijając swych nieprzyjaciół” prawdziwych lub domniemanych. Sprawdza się to nie tylko w życiu jednostek, ale także w życiu między narodami. Albo takie powiedzenie, że „czynić pokój, czy to w sobie samym czy pomiędzy innymi, to okazywać, że człowiek jest naśladowcą Boga” itp.

Q. 70, a. 1. Łaciński odpowiednik wyrazu: „owoc”, a mianowicie: „fructus” jest spokrewniony z czasownikiem: „frui”, który oznacza to samo co rozkoszować się, zażywać tego, co miłe i słodkie. W przenośni, według Akwinaty, owocami nazywamy czynności człowieka, a szczególniej osiągnięcie zamierzonego celu, Podobnie bowiem jak u roślin owoce są ich ostatecznymi osiągnięciami w wyniku długotrwałych procesów życiowych, tak i człowiek jest jakby „drzewem, zasadzonym nad źródłami wód, które swój owoc wyda czasu swego, a liść jego nie opadnie, i wszystko cokolwiek czynić będzie. poszczęści się” (Ps. l,3), jeśli oczywiście zasadza swe życie nad źródłami życiodajnych wód, jakimi są łaski Boże, cnoty oraz Dary Ducha Świętego.

Q. 70, a. 2. Owocami człowieka, względnie darów Ducha Świętego w człowieku, są wszystkie czynności cnotliwe, radujące go. Ponieważ zaś wszystkie błogosławieństwa są czynnościami cnotliwymi, spełnionymi pod wpływem darów Ducha Św., można powiedzieć, że wszystkie błogosławieństwa są owocami, ale nie odwrotnie, gdyż pojęcie „owocu” ma szerszy zakres.

Q. 70, a. 3. W tym artykule mamy głęboką analizę egzegetyczną słów z listu św. Pawła Apostoła do Galatów
(5, 22), odnoszących się do owoców Ducha Świętego. Jak zaznacza w swym komentarzu do francuskiego przekładu traktatu o sprawnościach o. R. Bernard O.P w tym objaśnieniu słów Apostoła Narodów odbija się jakby w zwierciadle wielkość

duszy Doktora Anielskiego. Opisuje bowiem, jakby z własnego doświadczenia, rozkwit łaski uświęcającej w duszy zjednoczonej z Bogiem, owocującej czynami cnót i darów Ducha Świętego. To owocowanie opiera się na dojrzałości życia duchowego, które utożsamia się z uświęceniem całej istoty człowieka oraz wszystkich jego uzdolnień i czynności. Niemniej dojrzałość ta przejawia się w różnych stopniach rozwoju działalności Ducha Świętego w nas. Podstawą tego owocowania jest obecność samego Boga w naszej duszy. W tym owocowaniu współdziałają wszystkie cnoty i dary Ducha Świętego. Są to więc owoce nie tylko naszych wysiłków duchowych. ale przede wszystkim działalności Ducha Świętego w naszym życiu.

Q. 70, a. 4. Przez uczynki ciała Apostoł Narodów, a za nim św. Tomasz, rozumie to wszystko, co czyni człowiek pod wpływem nieuporządkowanych pożądliwości, choćby ich bezpośrednim źródłem nie był rozstrój w samym ciele ludzkim, spowodowany przez grzech pierworodny, który zerwał to Boże sprzęgło w postaci sprawiedliwości pierwotnej, doskonale harmonizującej i jednoczącej siły psychiczne z siłami ciała. Zerwanie tego sprzęgła spowodowało, że poszczegó1ne siły naszej duszy i naszego ciała, działając zgodnie ze swą naturą, ale rozdarte wewnętrznie, ciągną człowieka w różnych, jakżeż często przeciwnych sobie kierunkach. Nie zawsze się nam chce ująć niejako w garść te rozkiełznane popędy i zamiast opanować je i pokierować nimi, ulegamy im i poddajemy się ich kierownictwu. Nie dziwmy się, że Apostoł do uczynków ciała zaliczył tak duchowe, zdawałoby się, grzechy jak nieprzyjaźnie, zawiści, niesnaski, kacerstwa, bo i one, mimo że są czynnościami rozumu czy woli, rodzą się w człowieku pod naporem rozprężonych i nieujarzmionych pożądliwości cielesnych. Historia Kościoła w XVI wieku, a także smutne i bolesne załamania wielu księży w obecnych czasach, świadczą, że herezje czyli kacerstwa miały swe źródło nie tyle w błędnej spekulacji teologicznej ile w zarozumiałości i w lubieżności, które zresztą często łączą się z sobą; czasem u sprawców danego błędu, a czasem u tych, którzy nie chcieli lub nie umieli zgodnie z zasadami Ewangelii zwalczać błędu bez nienawiści względem błądzących.

Artykuł św. Tomasza, zamykający cały traktat o sprawnościach, będąc jakby jego ostatnim akordem, a zarazem jakby pomostem z następnym traktatem o wadach i grzechach nie rozbrzmiewa pesymizmem, ale tętni wiarą w niezmożoną potęgę dobra i jego ostateczne zwycięstwo nad złem, które usiłuje w nas rozpanoszyć się; gdyż dobro jest zgodne z naszą naturą, uczynki zaś grzeszne są z nią niezgodne. Trzeba tylko, byśmy poddali się działaniu Bożemu w nas, i w oparciu o pomoc Bożą w postaci łaski i darów Ducha Świętego, dzielnie zabrali się do samowychowania przez należyte usprawnienie całej naszej osobowości, by przetworzyć ją w żywy, rozkwitający blaskiem cnót obraz Boży.

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH OBJAŚNIONYCH TERMINÓW ŚW. TOMASZA W TRAKTATACH O SPRAWNOŚCIACH

Akt = istność: o.q.49, a.5; q.50, a.2.
Akt = uczynek, czynność: q.1, a.1.
Cel ostateczny: o.q.62, a.1.
Charakter. o.q.61, a.3.
Cnota - virtus: q.55, a.1; o.q.55, a.1, 3.
Cecha = accidens: o.q.49, a.1.
Dar Ducha Św.: q.68, a.1. i nn.
Dobro = bonum: o.q.55, a.3.
Domysł: q.57, a.6, 3m; o.q.57, a.6.
Doskonałość: q.52, a.1.
Dowolność: o.q.59, a.5.
Dyspozycja = przysposobienie : o.q.49, a.1.
Działanie = operatio: o.q.60, a.2.
Dzielność = virtus: o.q.56, a.3.
Dziedziczność: o.q.63, a.1.
Eubulia = rozważność: o.q.57, a.6.
Eutrapelia = wesołość: q.60, a.5.
Forma = istność: o.q.50, a.2.
Gatunek = species: o.q.51, a.1; o.q.1, a.1.
Geny: o.q.63, a.1.
Gniew: o.q.59, a.1.
Główne cnoty. o.q.61, a.1.
Intelekt = umysł: o.q.57, a.1.
Instynkt: o.q.50, a.3.
Istnienie = existentia: o.q.49, a.3; q.50, a.2.
Istność = actus: o.q.49, a.3; q.50, a.2.
Istota = essentia: o.q.49, a.3; q.50, a.2.
Istotowo = essentialiter.
Istotność = forma = zaczyn: o.q.50, a.2.
Istotnościowo = formaliter: o.q.50, a.2.
Jakość = qualitas: o.q.49, a.2.
Jestestwo = substantia: o.q.14, a.4; q. 49, a.1.
Kardynalny: o.q.61, a.1.
Konieczny: o.q.57, a.5.
Materia = tworzywo: o.q.50, a.2.
Mądrość: o.q.57, a.2; q.66, a.5.
Miłość = amor; charitas. o.q.59, a.1.
Moc = virtus: o.q.49, a.4.
Moralny: o.q.58, a.1.
Możność = potentia: o.q.49, a.3.
Nadzieja = spes: o.q.67, a.4.
Namiętność = passio(?): o.q.59, a.1.

Nauka = scientia (?): o.q.57, a.2.
Natura: o.q.51, a.1; q.63, a.1.
Nawyk: o.q.52,a.2; o.q.58, a.1.
Nienawiść: o.q.59, a.1.
Obyczaj = mos: q.58, a.1; o.q.58, a.1.
Odwaga: o.q.59, a.1.
Owoc = fructus: q.70, a.1; o.q.70, a.1.
Passio = uczucie: o.q.59, a.1.
Podmiot = subiectum: q.50, a.1.
Pojętność = intellectus: q.57, a.2; o.q.57, a.2.
Popęd = appetitus: q.54, a.1; o.q.56, a.4.
Popęd zdobywczy = vis irascibilis
Popęd do walki =vis irascibilis
Popęd do przyjemności = vis concupiscibilis
Popęd zasadniczy = vis concupiscibilis.
Pożądanie = concupiscentia: o.q.58, a.3.
Prawda teoretyczna i praktyczna: o.q.57, a.5.
Prawo wysiłku: o.q.52, a.3.
Prawość woli = rectitudo: o.q.56, a; q.57, a.5.
Przeciwieństwo: q.67, a.3.
Przedmiot = obiectum: o.q.54, a.2.
Przypadłość = accidens: o.q.49, a.1.
Przyrodzone: q.63, a.1.
Przysposobienie =dispositio: o.q.49, a.2 i 3.
Przyjemność = delectatio: q.60, a.4.
Przytomność umysłu = gnome: q.57, a.6.
Roztropność: o.q.57, a.6.
Rozsądność = synesis: o.q.57 a.6.
Rozważność = eubulia: o.q.57, a.6.
Różnica gatunkowa: o.q.51, a.1; o.q.1, a.3.
Sprawność = habitus: o.q.49, a.2; a.4; q.50, a.1; q.51, a.3.
Substantia = jestestwo: o.q.49, a.1.
Sztuka = ars =umiejętność: o.q.57, a.3.
Środowisko: o.q.63, a.1.
Środek cnoty = medium = umiar. o.q.64, a.1.
Teoretyczne cnoty = speculativae: o.q.57, a.1.
Tworzywo = materia: o.q.50, a.2.
Tworzenie = operatio: o.q.57, a.1; q.64, a.3.
Uczucia = passiones: o.q.59, a.1.
Umiejętności = artes: q.57 na.3; o.q.57, a.3.
Umiar = medium: o.q.64, a.2.
Umysł = intellectus: o.q.50, a.4; q.57, a.1.
Uniwersalizm: o.q.49, a.1.
Uzdolnienie: o.q.49, a.2.
Wiara: o.q.67, a.3.
Wlane cnoty: o.q.63, a.3.

Władze psychiczne: o.q.50, a.2.
Własności: o.q.49, a.2.
Wrodzone = naturalis (?): o.q.51, a.1.
Wychowanie: przedmowa tłumacza.
Wzruszenie = passio (?): o.q.59, a.1.
Zasada = principium: o.q.49, a.3.
Zaczyn = forma: o.q.54, a.1.
Złoty Środek = medium virtutis: o.q.64, a.1.
Zwyczaj: o.q.58, a.1.
Zróżnicowanie: o.q.54, a.1.
Życie: o.q.54, a.1.

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Zagadnienie sprawności w literaturze polskiej najlepiej opracował o. Jacek Woroniecki w swej Katolickiej etyce wychowawczej, tomy I i II, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948, a częściowo także w Wychowaniu człowieka, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1961.

Cenny jest również przekład Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa, dokonany przez prof. Danielę Gromską. Biblioteka Klasyków Filozofii, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1956.

Zagadnienie o sprawnościach opracował we francuskim przekładzie Sumy Teologicznej o. R. Bernard O.P. (Saint Thomas d’Aquinn Somme Théologique, La Vertu t. I et II, Editions de la Revue des Jeunes); w niemieckim zaś przekładzie o. Frodolin Utz (Thomas von Aquinn Grundlagen der menschlichen Handlung I - II 1940, XI Band).

Szczegółową literaturę o sprawnościach i cnotach znaleźć można w łacińskim jednotomowym wydaniu Sumy: S. Thomae de Aquinon Summa Theologiae, Editiones Paolinae, Roma 1962, szczególnie na stronach 751, 752, 774 i n.

Tom 12. O WADACH I GRZECHACH (1-2, q. 71-89)

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA TŁUMACZA

O WADACH I GRZECHACH

ZAGADNIENIE 71. O POJĘCIU WADY I GRZECHU.

ARTYKUŁ 1. CZY WADA SPRZECIWIA SIĘ CNOCIE ?
ARTYKUŁ 2. CZY WADA SPRZECIWIA SIĘ NATURZE?
ARTYKUŁ 3. CZY WADA JEST GORSZA NIŻ UCZYNEK WADLIWY?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZECH MOŻE BYĆ RÓWNOCZEŚNIE Z CNOTĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY W KAŻDYM GRZECHU ZACHODZI UCZYNEK?
ARTYKUŁ 6. CZY SŁUSZNE JEST OKREŚLENIE GRZECHU JAKO WYPOWIEDZI LUB UCZYNKU CZY POŻĄDANIA WBREW PRAWU WIECZNEMU?

ZAGADNIENIE 72. O ZRÓŻNICOWANIU GRZECHÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY GRZECHY RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOWO PRZEDMIOTAMI?
ARTYKUŁ 2. CZY SŁUSZNE JEST ZRÓŻNICOWANIE GRZECHÓW NA DUCHOWE I CIELESNE?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECHY RÓŻNIĄ. SIĘ GATUNKOWO PRZYCZYNAMI?
ARTYKUŁ 4. CZY SŁUSZNIE ODRÓŻNIA SIĘ GRZECHY PRZECIW BOGU, SOBIE SAMEMU I BLIŹNIEMU?
ARTYKUŁ 5. CZY JAKOŚĆ KARY NALEŻNEJ ZA GRZECHY RÓŻNICUJE JE GATUNKOWO?
ARTYKUŁ 6. CZY GRZECHY. UCZYNKOWE I BEZUCZYNKOWE RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOWO?
ARTYKUŁ 7. CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ. NA GRZECHY POPEŁNIONE MYŚLĄ, SŁOWEM I UCZYNKIEM?
ARTYKUŁ 8. CZY NADMIAR I NIEDOMIAR RÓŻNICUJĄ GATUNKOWO GRZECHY?
ARTYKUŁ 9. CZY RÓŻNE OKOLICZNOŚCI RÓŻNICUJĄ GATUNKOWO GRZECHY?

ZAGADNIENIE 73. O WZAJEMNYM STOSUNKU GRZECHÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY WSZYSTKIE GRZECHY SĄ Z SOBĄ ZWIĄZANE?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZYSTKIE GRZECHY SĄ SOBIE RÓWNE?
ARTYKUŁ 3. CZY CIĘŻKOŚĆ GRZECHÓW ZALEŻY OD PRZEDMIOTU?
ARTYKUŁ 4. CZY CIĘŻKOŚĆ GRZECHÓW ZALEŻY OD GODNOŚCI CNÓT, KTÓRYM SIĘ PRZECIWSTAWIAJĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY W GRZECHACH CIELESNYCH JEST MNIEJSZA WINA NIŻ W GRZECHACH DUCHOWYCH?
ARTYKUŁ 6. CZY CIĘŻKOŚĆ GRZECHÓW ZALEŻY OD ICH PRZYCZYN?
ARTYKUŁ 7. CZY OKOLICZNOŚCI ZWIĘKSZAJĄ GRZECH?
ARTYKUŁ 8. CZY WIĘKSZA SZKODA ZWIĘKSZA CIĘŻKOŚĆ GRZECHU?
ARTYKUŁ 9. CZY WIELKOŚĆ GRZECHU ZALEŻY OD OSOBY, PRZECIW KTÓREJ KTOŚ ZGRZESZYŁ?
ARTYKUŁ 10. CZY WIELKOŚĆ OSOBY GRZESZĄCEJ OBCIĄŻA GRZECH?

ZAGADNIENIE 74. O PODMIOCIE WAD I GRZECHÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLA MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ?
ARTYKUŁ 2. CZY TYLKO WOLA JEST PODMIOTEM GRZECHU?
ARTYKUŁ 3. CZY UCZUCIOWOŚĆ MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU?
ARTYKUŁ 4. CZY UCZUCIOWOŚĆ MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ŚMIERTELNEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY ROZUM MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU?
ARTYKUŁ 6. CZY ROZUM JEST PODMIOTEM GRZECHU ZATRZYMYWANIA SIĘ MYŚLĄ NA NIEDOZWOLONEJ PRZYJEMNOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY ROZUM WYŻSZY JEST PODMIOTEM PRZYZWOLENIA NA GRZECH?
ARTYKUŁ 8. CZY PRZYZWOLENIE NA GRZESZNĄ PRZYJEMNOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 9. CZY ROZUM WYŻSZY ZE WZGLĘDU NA SWE KIEROWNICTWO W STOSUNKU DO NIŻSZYCH WŁADZ MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ŚMIERTELNEGO?
ARTYKUŁ 10. CZY W ROZUMIE WYŻSZYM MOŻE BYĆ GRZECH POWSZEDNI W STOSUNKU DO JEGO WŁASNEJ CZYNNOŚCI?

ZAGADNIENIE 75. O PRZYCZYNACH GRZECHÓW W OGÓLNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY GRZECH MA PRZYCZYNĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY GRZECH MA PRZYCZYNĘ WEWNĘTRZNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH MA PRZYCZYNĘ ZEWNĘTRZNĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZECH JEST PRZYCZYNĄ GRZECHU?

ZAGADNIENIE 76. O NIEZNAJOMOŚCI JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEZNAJOMOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ GRZECHU?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEZNAJOMOŚĆ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY NIEZNAJOMOŚĆ CAŁKOWICIE UNIEWINNIA OD GRZECHU?
ARTYKUŁ 4. CZY NIEZNAJOMOŚĆ ZMNIEJSZA GRZECH?

ZAGADNIENIE 77. CZY UCZUCIE MOŻE BYĆ PRZYCZYNĄ GRZECHU?

ARTYKUŁ 1. CZY UCZUCIE BĘDĄCE CZYNNOŚCIĄ POŻĄDANIA ZMYSŁOWEGO, MOŻE PORUSZAĆ WOLĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY UCZUCIE MOŻE PODBIĆ ROZUM WBREW JEGO WIEDZY?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH. POPEŁNIONY POD WPŁYWEM UCZUCIA JEST GRZECHEM ZE SŁABOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY MIŁOŚĆ SIEBIE SAMEGO JEST ŹRÓDŁEM .WSZELKIEGO GRZECHU?
ARTYKUŁ 5. CZY SŁUSZNIE WYMIENIA. SIĘ JAKO PRZYCZYNY GRZECHÓW POŻĄDLIWOŚĆ CIAŁA, POŻĄDLIWOŚĆ OCZU I PYCHĘ ŻYWOTA?
ARTYKUŁ 6. CZY UCZUCIE ZMNIEJSZA GRZECH?
ARTYKUŁ 7. CZY UCZUCIE CAŁKOWICIE UNIEWINNIA OD GRZECHU?
ARTYKUŁ 8. CZY GRZECH POPEŁNIONY POD WPŁYWEM UCZUCIA MOŻE BYĆ ŚMIERTELNY?

ZAGADNIENIE 78. O PRZYCZYNIE GRZECHU ZE STRONY WOLI, CZYLI O ZŁOŚLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY KTOŚ NAPRAWDĘ GRZESZY ZE ZŁOŚLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY KTO GRZESZY Z NAŁOGU, GRZESZY NAPRAWDĘ ZE ZŁOŚLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY KTO GRZESZY ZE ZŁOŚLIWOŚCI, GRZESZY POD WPŁYWEM NAŁOGU
ARTYKUŁ 4. CZY KTO GRZESZY ZE ZŁOŚLIWOŚCI, GRZESZY CIĘŻEJ NIŻ TEN, KTO POPEŁNIA GRZECH POD WPŁYWEM UCZUCIA?

ZAGADNIENIE 79. STOSUNEK BOGA DO GRZECHU.

ARTYKUŁ 1. CZY BÓG JEST PRZYCZYNĄ GRZECHU?
ARTYKUŁ 2. CZY CZYNNOŚĆ ZAWARTA W GRZECHU POCHODZI OD BOGA?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG JEST PRZYCZYNĄ ZAŚLEPIENIA I ZATWARDZENIA SERC?
ARTYKUŁ 4. CZY ZAŚLEPIENIE I ZATWARDZENIE SERCA MA ZAWSZE NA CELU ZBAWIENIE GRZESZNIKA?

ZAGADNIENIE 80. O DIABLE JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU.

ARTYKUŁ 1. CZY DIABEŁ JEST WPROST PRZYCZYNĄ GRZECHU U CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 2. CZY DIABEŁ MOŻE PRZYWODZIĆ DO GRZECHU DROGĄ PRZEKONYWANIA I WEWNĘTRZNEGO PODŻEGANIA?
ARTYKUŁ 3. CZY DIABEŁ MOŻE ZMUSIĆ WOLĘ DO GRZECHU?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZYSTKIE GRZECHY LUDZKIE POCHODZĄ Z NAMOWY DIABELSKIEJ?

ZAGADNIENIE 81. O CZŁOWIEKU JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU PRZEZ GRZECH PIERWORODNY.

ARTYKUŁ 1. CZY PIERWSZY GRZECH PRARODZICÓW PRZECHODZI NA POTOMSTWO DROGĄ DZIEDZICZENIA?
ARTYKUŁ 2. CZY TAKŻE INNE GRZECHY PIERWSZYCH I NASTĘPNYCH RODZICÓW PRZECHODZĄ NA POTOMSTWO?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH PIERWSZEGO RODZICA DZIEDZICZĄ WSZYSCY LUDZIE?
ARTYKUŁ 4. CZY CZŁOWIEK UKSZTAŁTOWANY CUDOWNIE Z CIAŁA LUDZKIEGO ZACIĄGNĄŁBY GRZECH PIERWORODNY?
ARTYKUŁ 5. JEŚLIBY NIE ADAM, ALE TYLKO EWA ZGRZESZYŁA, CZY DZIECI ICH ZACIĄGNĘŁYBY GRZECH PIERWORODNY?

ZAGADNIENIE 82. O ISTOCIE GRZECHU PIERWORODNEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY GRZECH PIERWORODNY JEST TRWAŁYM PRZYSPOSOBIENIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY W JEDNYM CZŁOWIEKU JEST WIELE GRZECHÓW PIERWORODNYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH PIERWORODNY JEST POŻĄDLIWOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZECH PIERWORODNY JEST U WSZYSTKICH LUDZI W RÓWNEJ MIERZE?

ZAGADNIENIE 83. O PODMIOCIE GRZECHU PIERWORODNEGO.

ARTYKUŁ 1. CO JEST BARDZIEJ SIEDZIBĄ GRZECHU PIERWORODNEGO: CIAŁO CZY DUSZA?
ARTYKUŁ 2. CZY GRZECH PIERWORODNY JEST WPIERW W ISTOCIE DUSZY NIŻ W JEJ WŁADZACH?

ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH PIERWORODNY POWODUJE SKAŻENIE NAJPIERW W WOLI?
ARTYKUŁ 4. KTÓRE SPOŚRÓD SIŁ PSYCHICZNYCH SĄ SZCZEGÓLNIE SKAŻONE GRZECHEM PIERWORODNYM?

ZAGADNIENIE 84. O GRZECHACH GŁÓWNYCH JAKO PRZYCZYNACH INNYCH GRZECHÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY CHCIWOŚĆ JEST KORZENIEM WSZYSTKICH GRZECHÓW?
ARTYKUŁ 2. CZY PYCHA JEST POCZĄTKIEM WSZELKIEGO GRZECHU?
ARTYKUŁ 3. CZY OPRÓCZ PYCHY I CHCIWOŚCI TAKŻE INNE GRZECHY NALEŻY ZALICZYĆ DO GŁÓWNYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY SŁUSZNIE WYLICZA SIĘ SIEDEM GRZECHÓW GŁÓWNYCH?

ZAGADNIENIE 85. O SKUTKACH GRZECHU.

ARTYKUŁ 1. CZY GRZECH ZMNIEJSZYŁ DOBROĆ NATURY?
ARTYKUŁ 2. CZY GRZECH MOŻE CAŁKOWICIE POZBAWIĆ CZŁOWIEKA DOBROCI LUDZKIEJ NATURY?
ARTYKUŁ 3. CZY SĄ CZTERY RANY LUDZKIEJ NATURY ZADANE JEJ PRZEZ GRZECH PIERWORODNY, A MIANOWICIE: SŁABOŚĆ, NIEZNAJOMOŚĆ, ZŁOŚLIWOŚĆ I POŻĄDLIWOŚĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY UTRATA UMIARU, PIĘKNA I PORZĄDKU JEST SKUTKIEM GRZECHU?
ARTYKUŁ 5. CZY ŚMIERĆ ORAZ INNE NIEDOMAGANIA CIELESNE SĄ SKUTKAMI GRZECHU?
ARTYKUŁ 6. CZY ŚMIERĆ ORAZ INNE NIEDOMAGANIA SĄ NATURALNE DLA CZŁOWIEKA?

ZAGADNIENIE 86. O ZMAZIE GRZECHU.

ARTYKUŁ 1. CZY GRZECH POWODUJE ZMAZĘ W DUSZY ?
ARTYKUŁ 2. CZY ZMAZA POZOSTAJE W DUSZY PO DOKONANIU CZYNNOŚCI GRZESZNEJ?

ZAGADNIENIE 87. O NALEŻNOŚCI KARY.

ARTYKUŁ 1. CZY NALEŻNOŚĆ KARY JEST SKUTKIEM GRZECHU?
ARTYKUŁ 2. CZY GRZECH MOŻE BYĆ KARĄ ZA GRZECH?
ARTYKUŁ 3. CZY ZA JAKIŚ GRZECH NALEŻY SIĘ KARA WIECZNA?
ARTYKUŁ 4. CZY ZA GRZECH NALEŻY SIĘ KARA NIESKOŃCZENIE WIELKA?
ARTYKUŁ 5. CZY ZA KAŻDY GRZECH NALEŻY SIĘ KARA WIECZNA?
ARTYKUŁ 6. CZY PO GRZECHU POZOSTAJE NALEŻNOŚĆ KARY?
ARTYKUŁ 7 CZY KAŻDA KARA JEST ZA JAKĄŚ WINĘ?
ARTYKUŁ 8. CZY JEDNI LUDZIE PONOSZĄ KARĘ ZA DRUGICH?

ZAGADNIENIE 88. O STOSUNKU GRZECHU POWSZEDNIEGO DO ŚMIERTELNEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ GRZECHÓW NA POWSZEDNIE I ŚMIERTELNE?
ARTYKUŁ 2. CZY GRZECH ŚMIERTELNY I POWSZEDNI RÓŻNIĄ SIĘ RODZAJOWO?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH POWSZEDNI STANOWI PRZYSPOSOBIENIE DO GRZECHU ŚMIERTELNEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZECH POWSZEDNI MOŻE STAĆ SIĘ ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 5. CZY OKOLICZNOŚĆ POTRAFI ZMIENIĆ GRZECH POWSZEDNI W ŚMIERTELNY?
ARTYKUŁ 6. CZY GRZECH ŚMIERTELNY MOŻE STAĆ SIĘ POWSZEDNIM?

ZAGADNIENIE 89. O SAMYM GRZECHU POWSZEDNIM.

ARTYKUŁ 1. CZY GRZECH POWSZEDNI POWODUJE ZMAZĘ W DUSZY?
ARTYKUŁ 2. CZY SŁUSZNE JEST PORÓWNANIE GRZECHU POWSZEDNIEGO DO „DRWA, SIANA I SŁOMY”?
ARTYKUŁ 3. CZY CZŁOWIEK W STANIE NIEWINNOŚCI PIERWOTNEJ MÓGŁ POPEŁNIĆ GRZECH POWSZEDNI?
ARTYKUŁ 4. CZY ANIOŁ DOBRY LUB ZŁY MÓGŁ POPEŁNIĆ GRZECH POWSZEDNI?
ARTYKUŁ 5. CZY PIERWSZE ODRUCHY UCZUCIOWOŚCI U NIEWIERZĄCYCH SĄ GRZECHAMI ŚMIERTELNYMI?
ARTYKUŁ 6. CZY GRZECH POWSZEDNI MOŻE BYĆ U KOGOŚ Z SAMYM TYLKO GRZECHEM PIERWORODNYM?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA DO POSZCZEGÓLNYCH ARTYKUŁÓW TRAKTATU O WADACH I GRZECHACH.

SPIS WYRAZÓW OBJAŚNIONYCH

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Wyraz „grzech”, skazany na wygnanie z tzw. etyki świeckiej, oznacza największą tragedię życia ludzkiego, bo odwrócenie się od tego, co stanowi sens naszego istnienia, od naszego celu ostatecznego, a tym samym od naszej własnej natury. Co gorsze grzech jest obrazą naszego Ojca i to tak wielką, że gdyby za cenę jednego, choćby najmniejszego grzechu, można było odwrócić największe nieszczęście, a nawet ocalić cały świat od zniszczenia, jeszcze by nie godziło się popełnić jakiegokolwiek grzechu. Niestety grzech tak wrósł w nasze życie, że spowszedniał nam; przyzwyczailiśmy się do niego i nieraz nawet nie odczuwamy jego zgrozy.

Zarzuca się moralistom XVIII i XIX, czasem nawet XX stulecia, że zbyt wiele uwagi poświęcali grzechom, pomijając inne traktaty teologii moralnej, takie jak zagadnienie celu ostatecznego, uczuć, sprawności, a przede wszystkim cnót teologicznych i obyczajowych. Była to niewątpliwie przesada. Ale nie mniejszą przesadą jest sprzysiężenie milczenia na temat grzechu w tzw. etyce niezależnej.

Nikt nigdy nie mógłby zarzucić św. Tomaszowi z Akwinu przesady ani w jednym, ani w drugim kierunku. W swej etyce ogólnej (tzw. pierwsza część drugiej części) zagadnieniu grzechu i wad moralnych poświęca szóstą część swych rozważań, po traktacie „O celu ostatecznym, czynach ludzkich oraz ich moralności”, „O uczuciach”, „O sprawnościach”, a przed traktatem „O prawie” i „O łasce”. W części zaś szczegółowej (tzw. druga część drugiej części) grzechami zajmuje Się ubocznie jako przeciwieństwami czynów cnotliwych, poświęcając na 189 zagadnień o cnotach i stanach życia duchowego 61 zagadnień na omówienie wad moralnych, których ilość jest co najmniej dwukrotnie większa niż przeciwstawnych im cnót, gdyż każdej cnocie moralnej przeciwstawia się przynajmniej jedna wada przez nadmiar i przynajmniej jedna przez niedostatek.

Gdy Akwinata omawia zagadnienie grzechów, podchodzi do nich w sposób rzeczowy, syntetyczny, z perspektywy swej uniwersalistycznej filozofii i teologii, opierając swe rozważania na solidnej podbudowie nie tylko ontologicznej, ale także psychologicznej i socjologicznej.

W niniejszym przekładzie usiłujemy wiernie oddać myśl św. Doktora, a w miarę możności także sposób jego wyrażania się. Nieraz by przekład uczynić jaśniejszym dodajemy pewne wyrazy, których odpowiedników w oryginale nie było. Do każdego artykułu dodajemy krótkie objaśnienia, umieszczając je na końcu tomu.

Ufamy n że przekład niniejszy ułatwi czytelnikom nie tylko zapoznanie się z myślą Doktora Powszechnego na temat tego największego nieszczęścia, jakim jest grzech, ale także posłuży im do zapobiegania mu i zwalczania zarówno w naszym życiu, jak i w życiu naszych braci.

Tłumacz

w święto Zwiastowania N.M.P., 25 marca 1963.

O WADACH I GRZECHACH

Po traktacie o sprawnościach należy przystąpić do omówienia wad i grzechów. Zaczynając od pojęcia wady i grzechu, omówimy ich zróżnicowanie, następnie ich wzajemny stosunek, z kolei podmiot grzechu i jego przyczyny, a w końcu jego skutki.

ZAGADNIENIE 71
O POJĘCIU WADY I GRZECHU

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań
1. Czy wada sprzeciwia się cnocie?
2. Czy wada sprzeciwia się naturze?
3. Co jest gorsze: wada czy uczynek wadliwy?
4. Czy uczynek wadliwy da się pogodzić z cnotą?
5. Czy w każdym grzechu zachodzi uczynek?
6. Określenie grzechu, podane przez św. Augustyna, że grzech to wypowiedź lub czyn albo pożądanie wbrew prawu wiecznemu.

Artykuł 1

CZY WADA SPRZECIWIA SIĘ CNOCIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wada nie sprzeciwia się cnocie n gdyż:

1. Jak dowiedziono w Metafizyce[1], jednemu przedmiotowi tylko jedna rzecz może się sprzeciwiać. Lecz cnocie sprzeciwia się grzech i złość. A więc nie sprzeciwia się jej wada, gdyż do niej zalicza się także niewłaściwe przysposobienie członków ciała, czy jakichkolwiek rzeczy.

2. Cnota to doskonałość władzy psychicznej. Otóż wada nie ma nic wspólnego z władzą. A więc nie sprzeciwia się cnocie.

3. Zdaniem Cycerona[2], „cnota to zdrowie duszy". Zdrowiu zaś raczej przeciwstawia się słabość i choroba aniżeli wada. A więc wada nie sprzeciwia się cnocie.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[3], że wada to taka jakość, która duszę czyni złą, a cnota to jakość, która czyni dobrym tego kto ją posiada, jak to wykazaliśmy poprzednio[4]. A więc wada sprzeciwia się cnocie.

Odpowiedź. W cnocie należy uwzględnić dwie rzeczy: jej istotę i jej cel. Otóż do istoty cnoty coś może należeć wprost albo następczo. Wprost: cnota to pewne przysposobienie, odpowiadające naturze danego jestestwa, zgodnie z nauką Filozofa[5], że cnota to przysposobienie bytu doskonałego do tego co najlepsze; byt zaś doskonały to taki byt, który jest przysposobiony zgodnie z swą naturą. Następczo zaś w tym znaczeniu, że następstwem cnoty jest pewna dobroć. Dobroć bowiem każdego jestestwa polega na tym, że jestestwo to ma się odpowiednio do swej natury. Celem zaś cnoty jest dobry uczynek, jak to widzieliśmy poprzednio[6].

Wobec powyższego trzy rzeczy mogą sprzeciwiać się cnocie: Po pierwsze, grzech który sprzeciwia się celowi cnoty, gdyż grzech to właściwie uczynek nieuporządkowany, podobnie jak uczynek cnotliwy to postępowanie uporządkowane i należyte. Po drugie, następczo - cnocie sprzeciwia się złośliwość ze względu na to, że następstwem cnoty jest dobroć. Po trzecie, wprost - jednak pojęciu cnoty sprzeciwia

się wada, gdyż wadą w każdej rzeczy jest brak przysposobienia odpowiadającego jej naturze. Dlatego mówi św. Augustyn[7]: „Brak doskonałości natury nazwij wadą”.

Rozwiązanie trudności. 1. Wymienione trzy czynniki nie sprzeciwiają się cnocie pod tym samym względem, lecz grzech sprzeciwia się jej ze względu na to, że tworzy dobro, złość dlatego, że cnota jest pewną dobrocią; wada zaś sprzeciwia się cnocie ze względu na ton że jest Cnotą.

2. Cnota to nie tylko doskonałość władzy, będącej źródłem działania, ale także to właściwe przysposobienie jej podmiotu, a to dlatego, że każda rzecz działa w miarę jak jest w istności. By więc coś mogło tworzyć to co dobre, musi być wpierw dobrze przysposobione samo w sobie. Z tego względu wada sprzeciwia się cnocie.

3. Jak mówi Cycero[8], choroba i niemoc to gatunki wadliwości. Chorobą cielesną bowiem zwą ludzie zły stan całego ciała, np. gorączkę itp. Niemocą zaś nazywają chorobę połączoną z niezdolnością (do pracy). Wadą wreszcie zwie się niezgodność pomiędzy samymi członkami ciała. Chociaż zaś w ciele niekiedy zachodzi choroba bez niemocy np. gdy ktoś wewnętrznie jest źle przysposobiony, ale to mu nie przeszkadza w wykonywaniu na zewnątrz zwykłych jego czynności. Lecz różnica ta jest tylko myślna, jak dalej mówi tenże Pisarz, gdyż chorobę i niemoc tylko myślą można odróżnić. Gdy bowiem ktoś wewnętrznie niedomaga na skutek jakiegoś urazu, z konieczności staje się niezdolnym do wykonywania należnych czynności, gdyż każde „drzewo po owocach się poznaje” (Mt 12,33), a więc także człowieka po uczynkach. Otóż „wada duchowa” zgodnie ze słowami Cycerona w powyższym miejscu, to stan lub uraz duszy, która przez całe życie cierpi na brak stałości i wewnętrzne rozdarcie. Dzieje się tak nieraz nawet bez choroby i niemocy np. gdy ktoś grzeszy ze słabości lub pod wpływem uczucia. Tak więc wada jest czymś większym niż choroba lub niemoc, podobnie jak siła jest czymś większym niż zdrowie, gdyż jak powiedziano w Fizyce[9], zdrowie jest także pewną siłą. Dlatego wada bardziej sprzeciwia się sile, aniżeli choroba lub niemoc.

Artykuł 2

CZY WADA SPRZECIWIA SIĘ NATURZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wada nie sprzeciwia się naturze, gdyż:

1. Wada jest przeciwieństwem cnoty, a ta nie jest darem natury, lecz albo Bóg ją nam wlewa, albo nabywamy ją przez przyzwyczajenie, jak to widzieliśmy uprzednio[10]. A więc wady nie sprzeciwiają się naturze.

2. Nie można przyzwyczaić się do tego, co sprzeciwia się naturze, np. „kamień nie można przyzwyczaić, by wznosił się ku górze”, jak mówi *Etyka*[11]. Otóż niektórzy ludzie przyzwyczajają się do wad. A więc wady nie sprzeciwiają się naturze.

3. To, co zachodzi u większości, nie sprzeciwia się naturze. Lecz wady występują u większości ludzi, gdyż jak mówi Ewangelia (Mt 7,13): „szeroka brama i przestronna jest droga, która wiedzie na zatracenie, a wielu jest, którzy przez nią wchodzą”. A więc wada nie sprzeciwia się naturze.

4. Grzech ma się tak do wady n jak uczynek do sprawności, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. Otóż grzech określa się jako wypowiedź lub uczynek albo

pożądanie wbrew prawu Bożemu, jak podaje św. Augustyn[12]. Prawo Boże zaś wznosi się ponad naturę. Należy więc uznać, że wada sprzeciwia się raczej prawu niż naturze.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[13], że „wszelka wada, właśnie dlatego, że jest wadą, sprzeciwia się naturze".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wada sprzeciwia się cnocie. Cnota zaś polega na dobrym przysposobieniu danego jestestwa zgodnie z jego naturą. Dlatego wada to przysposobienie wbrew naturze. Stąd też gani się ludzi za wady łaciński zaś odpowiednik wyrazu: „wada – vitium" według św. Augustyna[14] zdaje się pochodzić od słowa „vituperare" (ganić).

Należy jednak wziąć pod uwagę, że natura każdej rzeczy to przede wszystkim forma (istotność), różnicująca gatunkowo tę rzecz. Otóż dusza rozumna jest właśnie tym czynnikiem, który różnicuje gatunkowo człowieka. Cokolwiek więc sprzeciwia się porządkowi rozumu, tym samym sprzeciwia się naturze człowieka jako człowieka. To zaś, co jest zgodne z rozumem, jest zgodne z naturą człowieka jako człowieka. Dobro zaś człowieka, jak mówi Dionizy[15], polega na istnieniu zgodnym z rozumem, zło zaś na życiu wbrew rozumowi. A więc cnota, która „człowieka czyni dobrym i sprawia, że postępowanie jego jest dobre" jak mówi Arystoteles[16], w tej mierze jest zgodną z naturą człowieka, w jakiej odpowiada rozumowi, wada zaś w tej mierze sprzeciwia się naturze, w jakiej występuje przeciw rozumowi.

Rozwiązanie trudności. 1. Natura nie jest przyczyną cnót w ich doskonałości. Niemniej cnoty skłaniają do tego, co odpowiada naturze, a więc porządkowi rozumu. Dlatego mówi Cycero[17], że cnota to sprawność postępowania zgodnie z rozumem na sposób natury. W tym znaczeniu cnota jest zgodna z naturą, a wada sprzeciwia się naturze.

2. Filozof mówi tu o tym, co sprzeciwia się naturze w tym znaczeniu, że przeciwstawia się temu, co pochodzi od natury a nie w tym znaczeniu, w jakim to, co jest zgodne z naturą sprzeciwia się temu, co jest wbrew naturze. W ten sposób cnoty są zgodne z naturą w miarę jak nakłaniają ku temu, co odpowiada naturze.

3. W człowieku jest dwojaka natura: rozumna i zmysłowa. Jak więc człowiek przy pomocy działania zmysłów dochodzi do czynności rozumu, tak też więcej ludzi ulega skłonnościom natury zmysłowej niż porządkowi rozumu. Więcej bowiem ludzi zaczyna jakąś rzecz niż dochodzi do kresu. Wady zaś i grzechy u ludzi pochodzą stąd, że idą za skłonnościami natury zmysłowej wbrew porządkowi rozumu.

4. Co jest wbrew dziełu sztuki, jest także wbrew naturze tej sztuki, która to dzieło wytwarza. Otóż prawo wieczne ma się tak do porządku rozumu ludzkiego, jak sztuka do dzieła sztuki. Dlatego tym samym, że wada i grzech sprzeciwiają się porządkowi rozumu ludzkiego, sprzeciwiają się także prawu wiecznemu. Dlatego św. Augustyn powiada[18], że każda natura Bogu zawdzięcza to czym jest, wadliwą zaś staje się w miarę jak oddala się od tej sztuki, która powołała ją do bytu.

Artykuł 3

CZY WADA JEST GORSZA NIŻ UCZYNEK WADLIWY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wada czyli złe przysposobienie jest czymś gorszym niż grzech, czyli zły uczynek, gdyż:

1. Jak trwalsze dobro jest lepsze, tak zło trwalsze jest gorsze. Lecz złe przysposobienie jest trwalsze niż uczynki wadliwe, które natychmiast przemijają. A więc przysposobienie wadliwe jest gorsze niż uczynek wadliwy.

2. Należy więcej unikać licznego zła niż jednego. Lecz złe przyzwyczajenie jest wytwórczą przyczyną wielu złych uczynków. A więc jest gorsze niż one.

3. Przyczyna jest możniejsza niż skutek. Otóż przysposobienie dopełnia zarówno dobroć, jak i złość uczynku. A więc przysposobienie jest możniejsze od uczynku zarówno w dobroci, jak i w złości.

Ale z drugiej strony słusznie wymierza się kary za wadliwy uczynek, a nie za wadliwe przysposobienie, jeśli to nie powoduje złego uczynku. A więc uczynek wadliwy jest gorszy niż przysposobienie wadliwe.

Odpowiedź. Przysposobienie zajmuje pośrednie miejsce między możnością a czynem, wiadomo zaś, że czyn jest czymś ważniejszym aniżeli możność zarówno w dobrym jak i w złu, jak to zauważył Filozof[19]. Lepiej jest bowiem dobrze czynić, niż móc dobrze czynić. Podobnie bardziej godne nagany jest źle czynić, niż móc źle czynić. Dlatego przysposobienie tak do dobra, jak i zła ma pośrednie stanowisko między możnością a czynnością, a mianowicie w tym znaczeniu, że jak dobre czy złe przysposobienie więcej znaczy pod względem dobroci lub złości, aniżeli możność, tak też mniej znaczy aniżeli uczynek.

Widać to także z tego, że przysposobienie tylko dlatego jest dobre lub złe, że skłania do dobra lub do zła. Stąd przysposobienie jest dobre lub złe ze względu na dobroć lub złość uczynku. Tak więc uczynek jest możniejszy w dobroci lub złości niż przysposobienie, gdyż przyczyna jest możniejsza od skutku.

Rozwiązanie trudności. 1. To, co zasadniczo jest możniejsze, bywa mniej możne pod pewnym względem. To zaś jest zasadniczo możniejsze, co ma większe znaczenie w stosunku do tego, co dla danej rzeczy jest istotne; to zaś jest możniejsze pod pewnym względem, co dla danej rzeczy ma większe znaczenie przygodne. Otóż jak wykazaliśmy, uczynek z istoty swej jest możniejszy w dobroci i w złości niż przysposobienie. To zaś, że przysposobienie jest trwalsze od uczynku pochodzi stąd, że nasza natura, będąca źródłem tak czynności jak i przysposobień, nie zawsze może działać, i że czynności jej są przemijające. Dlatego zasadniczo czynność jest możniejsza zarówno w dobroci jak i w złości. Ale przysposobienie jest możniejsze pod pewnym względem.

2. Przysposobienie jest przyczyną uczynków w dziedzinie przyczynowości sprawczej. Uczynki zaś są przyczyną przysposobienia w dziedzinie przyczynowości celowej, od której zależy cecha dobroci lub złości. Dlatego uczynek jest możniejszy od przysposobienia w dobrym i w złym.

3. Przysposobienie to wielość uczynków nie zasadniczo, ale tylko pod pewnym względem, a mianowicie wytwórczo w tym znaczeniu, że może spowodować wiele uczynków. Nie można więc z tego wyprowadzać wniosku, że przysposobienie jest zasadniczo możniejsze w dobroci lub złości, niż uczynek.

Artykuł 4

CZY GRZECH MOŻE BYĆ RÓWNOCZEŚNIE Z CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczynek wadliwy, czyli grzech nie może być równocześnie z cnotą, gdyż:

1. Rzeczy przeciwne nie mogą być równocześnie w tym samym podmiocie. Lecz jak widzieliśmy w poprzednim artykule, grzech w pewien sposób sprzeciwia się cnocie. A więc nie może być wraz z nią.

2. Grzech jest gorszy od wady czyli uczynek zły jest gorszy od nałogu. Otóż wada nie może być równocześnie z cnota w tym samym podmiocie. A więc ani grzech.

3. Grzech zdarza się zarówno w dziedzinie postępowania dobrowolnego jak i w naturze, zgodnie z nauką Fizyki[20]. Lecz w przyrodzie grzech występuje tylko na skutek zepsucia jakiejś przyrodzonej siły, np. gdy rodzą się potworki na skutek jakiegoś zepsucia pewnych czynników w nasieniu, jak tamże powiedziano. A więc w dziedzinie postępowania dobrowolnego grzech występuje tylko na skutek zepsucia jakiejś siły duchowej. Tak więc grzech i cnota nie mogą współistnieć w tym samym podmiocie.

Ale z drugiej strony według Filozofa[121], cnoty rodzą się i zamierają na skutek przeciwieństw. Lecz jeden uczynek cnotliwy nie rodzi cnoty jak wykazaliśmy poprzednio[22]. A więc również jeden uczynek grzeszny nie usuwa cnoty; mogą więc współistnieć w tym samym podmiocie.

Odpowiedź. Grzech ma się tak do cnoty jak czyn zły do dobrej sprawności. Inaczej jednak w duszy działa sprawność, a inaczej forma (istotność) w rzeczy naturalnej. Naturalna bowiem forma z konieczności powoduje odpowiadające jej działanie. Dlatego forma ta nie może współistnieć z czynnością przeciwnej sobie formy, np. rzecz gorąca nie może oziębiać ani rzecz lżejsza od powietrza nie może upaść na ziemię, jeśli nie zmusi ją przemoc czynnika zewnętrznego. Lecz sprawność w duszy nie powoduje z konieczności działania, gdyż człowiek „Posługuje się nią, gdy chce” Tak więc człowiek, posiadając sprawność, może nie posługiwać się nią lub wykonać czynność przeciwną jej. Mając więc cnotę, człowiek może popełnić przeciwny jej uczynek grzeszny.

Uczynek grzeszny, jeśli jest tylko jeden, nie może zniszczyć cnoty jako pewnej sprawności, gdyż jak jeden uczynek nie jest w stanie zrodzić sprawności, tak też nie potrafi jej zniszczyć, jak to wykazaliśmy poprzednio[28]. Niemniej, gdy chodzi o stosunek uczynku grzesznego do przyczyny cnót, jest rzeczą możliwą, że jeden uczynek grzeszny może zniszczyć niektóre cnoty Każdy bowiem grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości, która jest korzeniem wszystkich cnót wlanych jako cnót. Dlatego jeden grzech śmiertelny wykluczając miłość, tym samym wyklucza wszystkie

cnoty wlane, jako cnoty. Zaznaczam „jako cnoty” ze względu na wiarę i nadzieję, które po grzechu śmiertelnym pozostają jako sprawności bez właściwej im formy a więc nie jako cnoty. Natomiast grzech powszedni, nie sprzeciwiając się miłości, nie wyklucza jej, ani tym samym nie wyklucza innych cnót. Podobnie cnoty nabyte nie ulegają zniszczeniu na skutek jednego jakiegokolwiek grzechu. Tak więc grzech śmiertelny nie może współistnieć z cnotami wlanymi; może jednak współistnieć z cnotami nabytymi; grzech zaś powszedni może współistnieć zarówno z cnotami wlanymi jak i nabytymi.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzech nie sprzeciwia się istocie cnoty, ale jej uczynkowi, dlatego nie może być równocześnie z uczynkiem cnotliwym, ale może być równocześnie ze sprawnością.

2. Wada sprzeciwia się cnocie wprost, podobnie jak grzech uczynkowi cnotliwemu. Dlatego wada wyklucza cnotę, podobnie jak grzech wyklucza uczynek cnotliwy.

3. siły przyrodnicze działają z konieczności i dlatego, gdy siła taka jest nienaruszona nie może niedomagać w swym działaniu. Ale cnoty nie wywołują z konieczności swych uczynków. Dlatego nie zachodzi tu ta sama racja.

Artykuł 5

CZY W KAŻDYM GRZECHU ZACHODZI UCZYNEK ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w każdym grzechu jest jakiś uczynek, gdyż:

1. Czym zasługa jest w stosunku do cnoty, tym grzech w stosunku do wady. Lecz nie ma zasługi bez uczynku. A więc także nie ma grzechu bez uczynku.

2. Według św. Augustyna[24)], każdy grzech do tego stopnia jest dobrowolny, że jeśli jakieś postępowanie nie byłoby dobrowolne, nie byłoby grzechem. Nie może zaś być postępowanie dobrowolne bez czynności woli. A więc w każdym grzechu jest pewna czynność.

3. Jeśliby grzech mógł być bez jakiegokolwiek uczynku, wówczas ktokolwiek zaprzestałby wykonywać należną czynność, grzeszyłby. Lecz bezustannie człowiek zaprzestaje wykonywać należne czynności, a mianowicie ten kto nigdy nie wykonuje tej należnej czynności. A więc taki człowiek bezustannie grzeszyłby. A to nieprawda. Nie ma więc grzechu bez uczynku.

Ale z drugiej strony. Apostoł Jakub powiedział (4, 17): „kto więc umie dobrze czynić, a nie czyni, ten ma grzech”. Lecz nie czynić nie wymaga uczynku. A więc grzech może być bez uczynku.

Odpowiedź. Chodzi tu głównie o zagadnienie grzechu opuszczenia, o którym różni różne wypowiadają zdania. Niektórzy bowiem mówią, że w każdym grzechu opuszczenia zachodzi jakiś uczynek wewnętrzny lub zewnętrzny. Wewnętrzny, gdy np. ktoś nie chce iść do kościoła, wtedy gdy iść powinien. Zewnętrzny zaś, gdy np. ktoś o tej godzinie, w której powinien iść do kościoła, lub nawet przed tym, zajmuje się takimi rzeczami, które uniemożliwiają mu pójście do kościoła. Ten drugi wypadek

poniekąd sprowadza się do pierwszego, gdyż ktokolwiek chce czegoś, co nie da się pogodzić z czymś innym, chce nie mieć tego; chyba gdyby nie brał pod uwagę, że chcąc tej rzeczy n nie może zrobić tego, co powinien zrobić. W tym ostatnim wypadku może zachodzić wina na skutek niedbalstwa.

Inni natomiast powiadają, że do grzechu opuszczenia nie potrzeba żadnego uczynku; samo bowiem niezrobienie tego, co ktoś zrobić powinien, jest grzechem.

Jedno i drugie zdanie jest częściowo prawdziwe. Jeśli bowiem przez grzech opuszczenia rozumie się to tylko, co należy do istoty grzechu, wówczas niekiedy grzech opuszczenia Występuje wraz z uczynkiem wewnętrznym, np. gdy ktoś chce nie iść do kościoła; niekiedy zaś występuje bez jakiegokolwiek uczynku wewnętrznego i zewnętrznego, np. gdy ktoś o tej godzinie, w której powinien iść do kościoła, w ogóle nie myśli ani o tym by iść, ani o tym by nie iść. Jeśli natomiast przez grzech opuszczenia rozumie się także przyczynę lub okazję opuszczenia, wówczas z konieczności w każdym grzechu opuszczenia występuje jakiś uczynek. Grzech opuszczenia bowiem zachodzi jedynie wtedy, gdy ktoś opuszcza ton co może zrobić i nie zrobić. Otóż to, że ktoś uchyla się od zrobienia tego, co może zrobić i nie zrobić, wynika jedynie z jakiejś współczesnej lub uprzedniej przyczyny lub okazji. Jeśli nad tą przyczyną człowiek nie ma władzy, wówczas opuszczenie nie jest grzechem, np. gdy ktoś z powodu choroby nie idzie do kościoła. Jeśli natomiast ta przyczyna lub okazja opuszczenia jest zależna od woli, wówczas takie opuszczenie jest grzechem. Ale wtedy tego rodzaju przyczyna właśnie dlatego, że jest dobrowolną, zawiera w sobie jakąś czynność, przynajmniej wewnętrzną w samej woli.

Czynność ta niekiedy wprost zmierza do opuszczenia, np. gdy ktoś chce nie iść do kościoła, by uniknąć trudu. Wówczas tego rodzaju czynność z istoty swej należy do grzechu opuszczenia; chcenie bowiem jakiegokolwiek grzechu należy z istoty swej do tego grzechu, gdyż dobrowolność należy do istoty grzechu. Niekiedy zaś ta czynność woli zmierza wprost do czegoś innego, co przeszkadza danemu człowiekowi w wykonaniu tego uczynku, do którego jest zobowiązany. do czegoś co już to towarzyszy opuszczeniu, np. gdy ktoś chce bawić się wtedy, gdy powinien iść do kościoła, już to wyprzedza to opuszczenie, np. gdy ktoś chce długo czuwać w nocy, wskutek czego na drugi dzień rano nie pójdzie do kościoła. Tego rodzaju czynność wewnętrzna lub zewnętrzna jest przypadłościową w stosunku do opuszczenia, gdyż zachodzi bez zamiaru. Zgodnie bowiem z nauką Fizyki[25)] to, co zachodzi bez zamierzenia, nazywamy przypadłościowym. Jasną więc jest rzeczą, że wówczas grzech opuszczenia zawiera w sobie jakąś czynność towarzyszącą mu lub uprzednią, która jednak jest czymś przygodnym w stosunku do samego grzechu opuszczenia. Sądzić jednak o rzeczach należy podług tego, co dla nich jest istotne, a nie podług tego co dla nich jest przygodne. Dlatego bardziej zgodne z prawdą będzie przyjąć, że jakiś grzech może być bez jakiegokolwiek uczynku. W przeciwnym bowiem wypadku trzeba by przyznać, że do istoty także innych grzechów należą okolicznościowe czynności oraz okazje.

Rozwiązanie trudności. 1. Do dobra potrzeba więcej rzeczy niż do zła, gdyż jak mówi Dionizy[26)], dobro pochodzi od całkowitej i pełnej przyczyny, a zło z pojedynczych braków Dlatego grzech może mieć miejsce zarówno wtedy gdy ktoś czyni coś, czego nie powinien czynić, jak i wtedy, gdy nie czyni tego, co powinien

czynić; natomiast zasługa jest możliwa tylko wtedy, gdy ktoś dobrowolnie chce tego, co powinien. Dlatego zasługa nie może być bez uczynku, ale grzech może być bez niego.

2. Jakieś postępowanie jest dobrowolne nie tylko dlatego, że samo jest czynnością woli, ale także dlatego, że od naszej woli zależy czy to postępowanie będzie lub nie będzie, jak twierdzi Filozof [27]. Dlatego także samo niechcenie może być dobrowolne, w miarę jak od woli człowieka zależy jego chcenie i niechcenie.

3. Grzech opuszczenia sprzeciwia się przykazaniu nakazującemu, które obowiązuje zawsze, ale nie w stosunku do każdej chwili. Tylko więc w tym czasie ktoś grzeszy na skutek zaprzestania czynności, w którym był do niej obowiązany na skutek przykazania nakazującego.

Artykuł 6

CZY SŁUSZNE JEST OKREŚLENIE GRZECHU JAKO WYPOWIEDZI LUB UCZYNKU CZY POŻĄDANIA WBREW PRAWU WIECZNEMU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłuszne jest określenie grzechu jako wypowiedzi, uczynku lub pożądania wbrew prawu wiecznemu[28], gdyż:

1. Wypowiedź, uczynek lub pożądanie wyraża pewną czynność. A więc określenie to nie obejmuje wszelkiego grzechu.

2. Św. Augustyn mówi[29], że grzech to wola zachowania lub zdobycia tego, czego sprawiedliwość zakazuje. Lecz wola obejmuje także pożądanie w szerokim znaczeniu tego wyrazu, oznaczającego wszelkie pragnienie. A więc wystarczyłoby grzech określić jako „pożądanie wbrew prawu wiecznemu", nie dodając: „wypowiedź lub uczynek".

3. Grzech to właściwie odwrócenie się od celu, gdyż dobro i zło zależy głównie od celu, jak wykazaliśmy uprzednio[30]. Dlatego też św. Augustyn określa grzech przez stosunek do celu, mówiąc[31], że „grzeszyć znaczy dążyć do rzeczy doczesnych, zaniechawszy wiecznych"; a gdzieindziej powiada[32], że wszelka przewrotność ludzka na tym polega, by „posługiwać się tym, czym należy się radować, a radować się tym, czym należy się posługiwać". Lecz w powyższym określeniu nie ma wzmianki o odwróceniu się od celu. A więc nie jest to dostateczne określenie.

4. Dlatego coś jest zakazane, że sprzeciwia się prawu. Lecz nie wszystkie grzechy są dlatego złe, że są zakazane, gdyż niektóre dlatego są zakazane, że są złe. Nie należało więc w określeniu grzechu podawać, że jest postępowaniem przeciw prawu Bożemu.

5. Grzech to złe postępowanie człowieka. Lecz „zło człowieka to postępowanie wbrew rozumowi", jak powiada Dionizy[33]. A więc należało raczej określić grzech jako postępowanie wbrew rozumowi, a nie jako postępowanie wbrew prawu Bożemu.

Ale z drugiej strony stoi powaga św. Augustyna.

Odpowiedź. Jak wynika z poprzednich rozważań (art. 1), grzech to złe postępowanie człowieka. Postępowanie zaś jest ludzkie dlatego, że jest dobrowolne zarówno wtedy gdy jest czynnością, którą wola wyłania z siebie, np. samo chcenie czy

wybór, jak i wówczas, gdy jest przez wolę nakazane, np. czynności zewnętrzne, mowa, wytwarzanie. Złość zaś uczynku pochodzi z braku należnej współmierności, która zależy od stosunku do pewnego prawidła, tak że jeśli postępowanie odstępuje od tego prawidła, staje się nieprawidłowe. Dwojakie zaś jest prawidło ludzkiej woli: jedno bliższe i jednorodne, a mianowicie rozum ludzki, drugie zaś to prawidło pierwsze, a mianowicie prawo odwieczne, którym jest sam rozum Boży. Dlatego św. Augustyn w swym określeniu grzechu podaje dwa składniki: jeden, który przynależy niejako do podstawy uczynku ludzkiego, stanowiąc jakby jego tworzywo, a mianowicie: powiedzenie, czyn lub pożądanie; a drugi, który wyraża istotę zła, stanowiąc jakby czynnik istotnościowy (formalny) w grzechu, a mianowicie ton że jest wbrew prawu odwiecznemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Twierdzenie i zaprzeczenie sprowadza się do tego samego rodzaju. Np. w Bogu „niezrodzony" i „zrodzony" sprowadza się do stosunku, jak uczy św. Augustyn[34]. Dlatego wyrażenie „wypowiedź oraz czyn" obejmuje także brak wypowiedzi i brak czynu.

2. Pierwsza przyczyna grzechu znajduje się w woli, która nakazuje wszystkie czynności dobrowolne, w jakich jedynie zachodzi grzech. Dlatego św. Augustyn okres niekiedy grzech wyłącznie ze względu na wolę. Ponieważ jednak także czynności zewnętrzne przynależą do tworzywa grzechu, skoro bywają z istoty swej złe, dlatego konieczne było do określenia grzechu włączyć również to, co przynależy do czynności zewnętrznych.

3. Prawo odwieczne naprzód i głównie zwraca człowieka do celu, a następnie sprawia, że stosunek człowieka do celu jest dobry lub zły. Dlatego wyrażenie: „wbrew prawu odwiecznemu" obejmuje również odwrócenie się od celu ostatecznego i wszelki inny nieład.

4. Wyrażenie, że „nie każdy grzech dlatego jest zły, iż został zabroniony" należy rozumieć w odniesieniu do zakazu prawa pozytywnego. Natomiast w odniesieniu do prawa natury, zawartego naprzód w prawie odwiecznym, a wtórnie w przyrodzonym rozsądku umysłu ludzkiego, każdy grzech dlatego jest zły, że jest zakazany Dlatego bowiem, że jest postępowaniem nieuporządkowanym, sprzeciwia się prawu natury.

5. Teologowie ujmują grzech głównie jako obrazę P. Boga; etycy zaś biorą pod uwagę ton że grzech sprzeciwia się rozumowi. Dlatego słuszniejsze jest określenie św. Augustyna, że grzech jest postępowaniem przeciwnym prawu odwiecznemu, niż określenie, że grzech jest postępowaniem wbrew rozumowi; zwłaszcza że prawo wieczne reguluje wiele takich spraw, które wznoszą się ponad rozum ludzki, np. w dziedzinie wiary.

ZAGADNIENIE 72
O ZRÓŻNICOWANIU GRZECHÓW

Zagadnienie to obejmuje dziewięć pytań:

1. Czy grzechy różnią się gatunkowo przedmiotami?

2. O zróżnicowaniu grzechów na duchowe i cielesne.
3. Czy grzechy różnią się przyczynami?
4. Czy różnią się względem na osoby, przeciw którym są popełnione?
5. Czy różnią się jakości ą należnej kary?
6. Czy różnią się ze względu na ton że są uczynkowe i bezuczynkowe?
7. Czy różnią się swym przebiegiem?
8. Czy różnią się nadmiarem i niedomiarem?
9. Czy różnią się różnicą okoliczności?

Artykuł 1

CZY GRZECHY RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOWO PRZEDMIOTAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzechy nie różnią się gatunkowo przedmiotami, gdyż:

1. Uczynki ludzkie są dobre lub złe ze względu na cel, jak to już zostało wykazane[35]. Skoro zaś grzech to zły uczynek człowieka, wydaje się, że należy różnicować gatunkowo grzechy raczej ze względu na cele niż ze względu na przedmioty.

2. Zło jako brak należnej rzeczy różnicuje się gatunkowo ze względu na różne gatunki przeciwieństw Otóż grzech jest to pewne zło w rodzaju ludzkich. czynności. A więc grzechy różnią się gatunkowo raczej przeciwieństwami niż przedmiotami.

3. Jeśliby grzechy różniły się gatunkowo przedmiotami, niemożliwy byłby ten sam gatunkowo grzech w stosunku do różnych przedmiotów. A tak przecież nie jest, bo np. ludzie pysznią się rzeczami duchowymi i cielesnymi, jak zaznacza św. Grzegorz[36]. Podobnie chciwość odnosi się do różnych rodzajów rzeczy. A więc grzechy nie różnią się gatunkowo przedmiotami.

Ale z drugiej strony grzech to wypowiedź albo czyn lub pożądanie wbrew prawu odwiecznemu. Otóż wypowiedzi czyny, pożądania różnią się gatunkowo różnymi przedmiotami, gdyż jak widzieliśmy[37], czynności różnią się przedmiotami. A więc także grzechy różnią się przedmiotami.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy[38], do istoty grzechu należą dwie rzeczy: dobrowolność uczynku i jego nieuporządkowanie na skutek odstępstwa od prawa Bożego. Pierwszy z tych czynników jest istotny dla zamiaru człowieka grzeszącego, który postanawia dobrowolnie popełnić ów grzech w danej dziedzinie; natomiast drugi czynnik, a mianowicie nieuporządkowanie, jest czymś przygodnym dla zamiaru, gdyż, jak mówi Dionizy[39], nikt nie działa z zamiarem osiągnięcia zła. Jest zaś rzeczą oczywistą, że zróżnicowanie gatunkowe każdej rzeczy dokonuje się ze względu na to, co dla tej rzeczy jest istotne, a nie ze względu na to, co dla niej jest tylko przygodne, gdyż rzeczy przygodne nie wchodzą w treść gatunku. Dlatego grzechy bardziej różnią się gatunkowo tym, co pochodzi ze strony dobrowolności uczynków, aniżeli nieuporządkowaniem istniejącym w grzechu. Lecz uczynki dobrowolne różnią się gatunkowo przedmiotami, jak to uprzednio wykazaliśmy[40]. A więc także grzechy właściwie różnią się gatunkowo przedmiotami.

Rozwiązanie trudności. 1. Cel to przede wszystkim dobro i dlatego jest przedmiotem czynności woli, która jest u podstaw każdego grzechu. Dlatego na jedno wyjdzie czy powie się, że grzechy różnią przedmiotami czy celami.

2. Grzech to nie tylko sam brak rzeczy należnej, lecz to czynność pozbawiona należnego porządku. Dlatego grzechy bardziej różnią się gatunkowo przedmiotami czynności niż przeciwieństwami, chociaż różniąc się przeciwstawnymi cnotami, którym się sprzeciwiają, tym samym różnią się także przedmiotami, skoro i cnoty różnią się nimi, jak to wykazaliśmy[41].

3. Nic nie przeszkadza, by rzeczy różniące się gatunkowo czy rodzajowo, posiadały jakąś wspólną cechę, która by mogła stanowić przedmiot formalny (istotnościowy) grzechu. W ten sposób pycha pożąda wyższości w różnych rzeczach, a chciwość obfitości rzeczy pożytecznych dla życia ludzkiego.

Artykuł 2

CZY SŁUSZNE JEST ZRÓŻNICOWANIE GRZECHÓW NA DUCHOWE I CIELESNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie jest słuszne zróżnicowanie grzechów na duchowe i cielesne, gdyż:

1. Powiada Apostoł (Gal 5, 19): „A jawne są uczynki ciała; którymi są: porubstwo, nieczystość, niewstydliwość, wszeteczeństwo, bałwochwalstwo, czary, nieprzyjaźnie” itd. Z tych słów wynika, że wszystkie rodzaje grzechów to uczynki ciała. Lecz grzechy cielesne nazywa się uczynkami ciała. A więc nie należy odróżniać grzechów cielesnych od duchowych.

2. Ktokolwiek grzeszy n żyje podług ciała, w myśl nauki Apostoła (Rzym 8, 13): „Jeśli podług ciała żyć będziecie, pomrzecie; ale jeśli duchem sprawy ciała umartwicie, żyć będziecie” Ale żyć podług ciała lub „chodzić podług niego”, jak się zdaje należy do pojęcia grzechu cielesnego. A więc wszystkie grzechy są cielesne. Nie należy więc odróżniać ich od duchowych.

3. Wyższa władza duszy, a mianowicie umysł czy rozum zwie się także duchem w myśl słów św. Pawła (Ef 4, 23): „By odnowić się duchem umysłu waszego”. W wyrażeniu tym, jak zaznacza Glossa[42], duch oznacza rozum. Lecz każdy grzech cielesny pochodzi od rozumu ze względu na jego przyzwolenie, gdyż jak niżej zobaczymy[43], przyzwolenie na grzech jest dziełem rozumu wyższego. A więc grzechy cielesne są równocześnie duchowymi. Nie należy więc ich odróżniać.

4. Jeśli są jakieś grzechy szczególnie cielesne to chyba przede wszystkim takie, którymi ktoś grzeszy przeciw własnemu ciału. Lecz, jak mówi Apostoł (1 Kor 6, 18) : „Każdy grzech, który popełnia człowiek, jest poza ciałem. Ale kto porubstwu się oddaje, przeciw ciału swemu grzeszy”. A więc tylko porubstwo byłoby grzechem cielesnym. A przecież tenże Apostoł (Ef 5, 3) zalicza do grzechów cielesnych także chciwość.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz[43a] powiada, że spośród siedmiu głównych wad pięć jest duchowych, a dwie są cielesne.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule zróżnicowanie gatunkowe grzechów pochodzi od przedmiotów. Każdy zaś grzech polega na pożądaniu jakiegoś przemijającego dobra w sposób nieuporządkowany i, co idzie za tym, na radowaniu się nim, gdy się je ma. Lecz dwojaka jest radość: jedna psychiczna, która dopełnia się w samym spostrzeżeniu rzeczy posiadanej zgodnie z życzeniem. Tego rodzaju radość można nazwać także duchową, np. gdy ktoś raduje się ludzką chwałą lub czymś podobnym. Ale istnieje jeszcze drugi rodzaj radości, a mianowicie cielesna, czyli przyrodzona, która dokonuje się w dotyku cielesnym i dlatego można ją nazwać także cielesną. Otóż te grzechy n które dopełniają się w radości duchowej zwą się duchowymi; natomiast ten które dopełniają się w przyjemności jedzenia lub w rozpuście nazywają się cielesnymi. Dlatego Apostoł zachęca (2 Kor 7, 1): „Oczyszczajmy się, Najmilsi, od wszelkiej zmazy ciała i ducha".

Rozwiązanie trudności. 1. Glossa mówi tamże, iż powyższe wady nie dlatego zwą się uczynkami ciała, że dopełniają się w jego rozkoszy, ale dlatego, że ciało oznacza człowieka, który żyjąc samolubnie, zdaje się żyć podług ciała, jak zaznacza także św. Augustyn[44]. Słuszność tego powiedzenia wynika stąd, że każdy brak rozumu ludzkiego w pewien sposób ma swój początek w zmyśle cielesnym. Odpowiedź ta rozwiązuje także drugą trudność.

3. Także w grzechach cielesnych zachodzi pewna czynność duchowa, a mianowicie działanie rozumu. Niemniej celem owych grzechów, od którego biorą swe miano, jest przyjemność cielesna.

4. Jak tamże mówi Glossa[45], szczegó1niej w grzechu porubstwa dusza oddaje się na służbę ciału, do tego stopnia, że w owej chwili o niczym innym nie potrafi myśleć. Przyjemność zaś, do jakiej zmierza łakomstwo, chociaż jest także cielesną, nie pochłania jednak w tym stopniu umysłu. Można także powiedzieć, że w grzechu cielesnym wyrządza się również krzywdę ciału przez jego skalanie wbrew właściwemu porządkowi. Z tego powodu tylko ten występek uchodzi w sposób szczególny za grzech przeciw ciału.

Natomiast chciwość, która bywa zaliczana do grzechów cielesnych, ujmuje się czasem za grzech cudzołóstwa, które jest niesprawiedliwym nadużyciem cudzej żony. Można także powiedzieć, iż rzecz, którą człowiek chciwy rozkoszuje się, jest czymś cielesnym, i z tego względu można chciwość zaliczyć do grzechów cielesnych. Sama jednak rozkosz ta nie jest sprawą ciała, ale ducha i dlatego św. Grzegorz zaliczył ją do grzechów duchowych.

Artykuł 3

CZY GRZECHY RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOWO PRZYCZYNAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzechy różnią się gatunkowo przyczynami, gdyż:

1. Czemu jakaś rzecz zawdzięcza istnienie, temu zawdzięcza także swe zróżnicowanie gatunkowe. Otóż grzech zawdzięcza swe istnienie przyczynom, a więc także swe zróżnicowanie gatunkowe.

2. Spośród przyczyn najmniej wpływa na zróżnicowanie gatunkowe przyczyna tworzywowa (materialna) . Lecz przedmiot w grzechu stanowi jego przyczynę tworzywowa. Skoro więc grzechy różnią się gatunkowo przedmiotami, to tym bardziej różnią się przyczynami.

3. Św. Augustyn[46], tłumacząc słowa Psalmu (79, 17): „Spalona ogniem i rozkopana", powiada, że każdy grzech pochodzi już to ze źle upokarzającego strachu, już to ze źle rozpalonej miłości. Pisze bowiem Apostoł (1 Jan 2, 16): „Wszystko co jest na świecie: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota". Mówimy zaś, że coś jest na świecie ze względu na grzech, gdyż jak powiada św. Augustyn[47], świat oznacza miłośników świata. Św. Grzegorz zaś[48] odróżnia grzechy podług siedmiu wad głównych. Otóż te wszystkie podziały biorą pod uwagę przyczyny grzechów. A więc wydaje się, że grzechy różnią się gatunkowo różnicą przyczyn.

Ale z drugiej strony gdyby tak było, wszystkie grzechy należałyby do tego samego gatunku, skoro są skutkami jednej przyczyny. Jak mówi bowiem Pismo św. (Ekli 10, 15): „Pycha jest początkiem grzechu każdego"; według zaś Apostoła (1 Tym 6, 10): „Korzeniem wszelkiego złego jest chciwość". Nie ulega zaś wątpliwości, że są różne gatunki grzechów. A więc grzechy nie różnią się gatunkowo ze względu na różnicę przyczyn.

Odpowiedź. Cztery są rodzaje przyczyn, ale różnie różnym rzeczom je przypisujemy. Przyczyna bowiem istotnościowa (formalna) oraz tworzywowa (materialna) dotyczą substancji (jestestwa) rzeczy i dlatego jestestwa różnią się i gatunkowo i rodzajowo ze względu na formę (istotność) oraz materię (tworzywo). Natomiast przyczyna sprawcza i celowa wprost odnoszą się do ruchu i działania. Dlatego ruchy i działania ze względu na te przyczyny różnią się gatunkowo, ale w różny sposób: Czynniki bowiem przyrodzone są zawsze zdeterminowane do tych samych czynności, i dlatego różne gatunki czynności przyrodzonych zależą nie tylko od przedmiotów, które stanowią ich cele czy kresy ale także od tych czynników. Np. ogrzewanie i oziębianie różnią się gatunkowo ze względu na ciepło i zimno. Ale czynniki sprawcze w dziedzinie czynności dobrowolnych, do których zaliczają się także grzechy n nie są zdeterminowane do jednego i dlatego od jednego czynnika sprawczego czy też bodźca mogą pochodzić różne gatunki grzechów. Np. ze źle upokarzającego strachu człowiek może grzeszyć kradzieżą, zabójstwem, opuszczeniem powierzonej sobie owczarni. Te same grzechy mogą też pochodzić z miłości. Nie ulega więc wątpliwości, że grzechy nie różnią się gatunkowo ze względu na różne przyczyny sprawcze czy poruszające, lecz jedynie ze względu na różne przyczyny celowe. Cel zaś jest przemiotem woli. Uzasadniliśmy zaś poprzednio[48], że uczynki ludzkie zawdzięczają celowi swe zróżnicowanie gatunkowe.

Rozwiązanie trudności. 1. Czynniki sprawcze w dziedzinie czynności dobrowolnych nie są zdeterminowane do jednego, nie wystarczą więc do wywołania czynności ludzkich, jeśli wola przez zamiar celu nie zdeterminuje ich, jak tego dowodzi Filozof[49]. Dlatego cel dopełnia zarówno istnienie jak i zróżnicowanie gatunkowe grzechów.

2. Przedmioty w stosunku do czynności zewnętrznych stanowią tworzywo, do którego te czynności odnoszą się; natomiast w stosunku do wewnętrznych czynności

stanowią cele i z tego względu nadają im zróżnicowanie gatunkowe; chociaż także stanowiąc tworzywo, do którego odnoszą się czynności, mają charakter kresów nadających zróżnicowanie gatunkowe ruchom, jak to podaje Fizyka[50] i Etyka[51]. Niemniej także kres ruchu różnicuje go gatunkowo ze względu na to, że jest celem.

3. Tego rodzaju podziały grzechów służą nie do ich zróżnicowania gatunkowego, ale do wyjaśnienia ich różnych przyczyn.

Artykuł 4

CZY SŁUSZNIE ODRÓŻNIA SIĘ GRZECHY PRZECIW BOGU, SOBIE SAMEMU I BLIŻNIEMU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie odróżnia się grzechy przeciw Bogu, bliźniemu i sobie samemu, gdyż:

1. To, co jest wspólne każdemu grzechowi, nie może stanowić części podziału grzechów. Lecz wszystkim grzechom wspólne jest to, że są przeciw Bogu, gdyż do określenia grzechu należy, że jest wbrew prawu Bożemu, jak to poprzednio widzieliśmy[52]. Grzechu więc przeciw Bogu nie należy stawiać jako osobnego działu przy podziale grzechów.

2. Każdy podział powinien dzielić podług przeciwieństw. Lecz te trzy rodzaje grzechów nie są sobie przeciwne: ktokolwiek bowiem grzeszy przeciw bliźniemu, grzeszy także przeciw Bogu i przeciw sobie samemu. A więc nie jest to słuszny podział.

3. To, co jest na zewnątrz jakiejś rzeczy, nie różnicuje jej gatunkowo. Lecz Bóg i bliźni są poza nami, a więc nie różnicują grzechów gatunkowo i dlatego ów podział nie jest słuszny.

Ale z drugiej strony św. Izydor[53], odróżniając grzechy mówi, że dzielą się one na grzechy przeciw Bogu, bliźniemu i sobie samemu.

Odpowiedź. Grzech to postępowanie nieuporządkowane. Trojaki zaś powinien być porządek w człowieku: 1. w stosunku do prawidła rozumu w miarę jak wszystkie nasze czynności oraz uczucia powinny być uregulowane podług zasad rozumu; 2. w stosunku do prawidła, jakim jest prawo Bożen którym człowiek powinien we wszystkim się kierować. Jeśliby człowiek był istotą samotną, ten podwójny stosunek wystarczyłby. Ponieważ jednak człowiek z natury jest istotą społeczną i towarzyską, jak tego dowodzi Filozof [54], dlatego konieczny jest jeszcze trzeci stosunek - a mianowicie do innych ludzi, z którymi trzeba wspólnie żyć.

Pierwszy z tych porządków zawiera w sobie drugi, ale wznosi się nad niego. Wszystko bowiem co zawiera się w porządku rozumu, zawiera się również w porządku Bożym, lecz w tym ostatnim są rzeczy, które wznoszą się ponad rozum człowieka, np. sprawy wiary, oraz nasze powinności względem samego tylko Boga. Kto więc w tej dziedzinie grzeszy, mówi się, że grzeszy przeciw Bogu, np. heretyk, świętokradca, bluźnierca. Podobnie drugi porządek zawiera w sobie trzeci i wznosi się ponad niego. Gdyż w stosunku do bliźniego trzeba się kierować podług zasad rozumu. W niektórych jednak sprawach zasady rozumu odnoszą się do kierownictwa nad nami samymi, a nie do bliźnich. Jeśli człowiek narusza tego rodzaju zasady, grzeszy

przeciw sobie samemu, np. łakomstwem, nieczystością, lub rozrzutnością. Natomiast gdy narusza zasady rozumu w stosunku do bliźniego, grzeszy przeciw niemu, np. kradzieżą lub mężobójstwem.

Otóż różne są sprawy n które dotyczą stosunku człowieka do Boga, bliźniego i siebie samego. Dlatego podział o którym mówimy opiera się na różnicy przedmiotów, różnicujących gatunkowo grzechy. A więc powyższe zróżnicowanie grzechów jest podziałem na różne ich gatunki. Podobnie zresztą cnoty, którym powyższe grzechy przeciwstawiają się, różnicują się gatunkowo podług tej właśnie różnicy. Jak bowiem widzieliśmy[54a)], cnoty teologiczne usprawniają człowieka w stosunku do Boga, umiarkowanie i męstwo w stosunku do siebie samego, a sprawiedliwość w stosunku do bliźniego.

Rozwiązanie trudności. 1. W miarę jak stosunek do Boga zawiera w sobie wszystkie nasze powinności, cechą wspólną wszystkich grzechów jest to, że popełniając jen grzeszymy przeciw Bogu. W miarę jednak jak powinności względem Boga wznoszą się ponad oba pozostałe rodzaje naszych obowiązków, grzech przeciw Bogu stanowi osobny rodzaj grzechu.

2. Jeśli rzeczy, z których jedna zawiera się w drugiej, różnią się między sobą, to ich zróżnicowanie nie pochodzi stąd, że jedna zawiera się w drugiej, ale stąd, że jedna wznosi się nad drugą, jak to widać np. w podziale liczb i figur. Tak trójkąt przeciwstawia się kwadratowi nie ze względu na to, że pierwszy zawiera się w drugim, lecz ze względu na to, że kwadrat przewyższa trójkąt (ilością kątów i boków). Podobnie liczba trzy w stosunku do liczby cztery.

3. Bóg i bliźni to istoty istniejące na zewnątrz grzesznika. Ale stosunek do Boga i bliźniego nie jest czymś zewnętrznym dla uczynku grzesznego, lecz stanowi właściwy jego przedmiot.

Artykuł 5

CZY JAKOŚĆ KARY NALEŻNEJ ZA GRZECHY RÓŻNICUJE JE GATUNKOWO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jakość należnej za grzechy kary różnicuje je gatunkowo, np. gdy dzielimy je na powszednie i śmiertelne, gdyż:

1. Rzeczy nieskończenie różne nie mogą należeć do tego samego gatunku, ani nawet rodzaju. Lecz grzech powszedni i śmiertelny różnią się nieskończenie, gdyż za grzech powszedni należy się kara doczesna, a za śmiertelny kara wieczna. Wielkość zaś kary odpowiada wielkości winy zgodnie ze słowami Pisma św. (Powt 25, 2): „Według miary grzechu będzie i razów miara”. A więc grzech powszedni i śmiertelny nie należą .do tego samego rodzaju ani do tego samego gatunku.

2. Niektóre grzechy są śmiertelne ze swego rodzaju (czyli ze swej natury), np. mężobójstwo i cudzołóstwo, inne zaś są z natury powszednie, np. próżne słowa lub nadmierny śmiech. A więc grzech powszedni i śmiertelny różnią się gatunkowo.

3. Tak się ma uczynek cnotliwy do nagrody, jak grzech do kary. Nagroda zaś jest celem uczynku cnotliwego. A więc i kara jest celem grzechu. Lecz grzechy różnią się gatunkowo celami n a więc różnią się także należnością kary.

Ale z drugiej strony to, co stanowi o zróżnicowaniu gatunkowym jakiejś rzeczy n wyprzedza ją, np. różnice gatunkowe. Lecz kara jest następstwem winy jako jej owoc. A więc grzechy nie różnią się gatunkowo jakością należnej kary.

Odpowiedź. Dwojaka zachodzi różnica między rzeczami różniącymi się gatunkowo. jedna z nich stanowi o zróżnicowaniu gatunków, i ta zachodzi tylko między istotami różniącymi się gatunkowo, np. że jedne z nich są rozumne, inne nierozumne, jedne ożywione, inne nieożywione. Druga stanowi następstwo zróżnicowania gatunkowego, i ta chociaż jest następstwem zróżnicowania gatunkowego w niektórych rzeczach, może jednak zachodzić u jednostek tego samego gatunku, np. barwa biała i czarna jest następstwem zróżnicowania gatunkowego dla łabędzia i kruka; niemniej zachodzi także u ludzi, należących do tego samego gatunku.

Należy więc stwierdzić, że różnica pomiędzy grzechem powszednim i śmiertelnym czy jakakolwiek inna różnica ze względu na następstwa grzechu, nie może stanowić o ich zróżnicowaniu gatunkowym. Nigdy bowiem ton co jest przygodne nie stanowi o gatunku. To zaś, co jest poza zamiarem sprawcy, jest przygodne, jak tego dowodzi Fizyka[55]. Nie ulega zaś wątpliwości, że grzesznik nie zamierza ściągnąć na siebie kary. Dlatego kara jest czymś przygodnym dla grzechu ze strony samego grzesznika. Niemniej kara jest przyporządkowana grzechowi z zewnątrz, a mianowicie ze strony sprawiedliwego sędziego, który wymierza różne kary stosownie do różnych warunków grzechów. Dlatego zróżnicowanie grzechów ze względu na kary jakie się za nie należą, może być następstwem ich zróżnicowania, ale go nie stanowi.

Zróżnicowanie grzechu na powszedni i śmiertelny jest następstwem różnicy w nieporządku, który dopełnia istotę grzechu. Dwojaki zaś jest nieporządek: jeden polega na braku zasady, na którym ów porządek opiera się, drugi, który nie naruszając tej zasady, wprowadza nieład w odniesieniu do następnych czynników. Podobnie w ciele zwierzęcym niekiedy brak porządku w organizmie dochodzi do zniszczenia życiodajnego czynnika, i to stanowi śmierć; niekiedy zaś, nie naruszając tego czynnika, ów brak porządku polega na zaburzeniu płynów istniejących w ciele i wówczas zachodzi choroba. Zasadą zaś wszelkiego porządku moralnego jest cel ostateczny, który tym jest w dziedzinie postępowania, czym pierwsze, nie dające się udowodnić zasady myślenia w dziedzinie poznania, jak podaje Etyka[56]. Gdy więc na skutek grzechu nieład w duszy posunie się aż do odwrócenia się od celu ostatecznego, czyli od Boga, z którym jednoczy nas miłość, wówczas ów grzech jest śmiertelny; kiedy zaś ów nieład dotyczy innych rzeczy, a nie odwrócenia się od tegoż celu, wówczas grzech jest powszedni. Podobnie bowiem w ciele nieład, polegający na zniszczeniu czynnika życiodajnego, nie da się w sposób przyrodzony naprawić, a nieład, jaki powstaje na skutek choroby da się naprawić dzięki temu, że pozostaje czynnik życiodajny Tak samo dzieje się w sprawach duszy. W dziedzinie bowiem poznania, jeśli ktoś błądzi odnośnie do pierwszych zasad, ten nie da się przekonać, kto zaś błądzi, ale nie odnośnie do pierwszych zasad, może wyzwolić się z błędu przez powrót do zasad. Podobnie w dziedzinie działania: kto przez grzech odwraca się od celu ostatecznego tego upadek z samej natury grzechu nie da się naprawić i dlatego taki grzech zwie się śmiertelnym i zasługuje na karę wieczną. Kto zaś na skutek grzechu popada w nieład, ale nie odwraca się od Boga, dzięki zachowaniu tej zasady

(porządku moralnego) może odzyskać utracony ład, jak to wynika z samej natury tego rodzaju grzechu. Dlatego taki grzech zowie się powszednim, gdyż nie zasługuje na karę wieczną.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzech śmiertelny i powszedni różnią się nieskończenie ze względu na odwrócenie się od (Boga w grzechu śmiertelnym), a nie ze względu na zwrócenie się do przedmiotu, od którego zależy zróżnicowanie gatunkowe grzechu. Nic więc nie przeszkadza, by grzechy śmiertelny i powszedni należały do tego samego gatunku. Np. w dziedzinie cudzołóstwa: pierwsze poruszenie pożądania jest grzechem powszednim; natomiast słowo próżne, które często jest grzechem powszednim może być także grzechem śmiertelnym.

2. To, że istnieją grzechy, które ze swego rodzaju (czyli z natury swej) są śmiertelne, a inne tylko powszednie, dowodzi, że różnica ta jest następstwem gatunkowego zróżnicowania grzechów, a nie jego przyczyną. Takie zaś zróżnicowanie może zachodzić także w obrębie tego samego gatunku, jak widzieliśmy w odpowiedzi.

3. Nagroda może być zamierzona przez tego, kto na nią zasługuje, względnie cnotliwie postępuje. Natomiast grzesznik nie zamierza ściągnąć na siebie kary. Wręcz przeciwnie, kara jest wbrew jego woli. Dlatego nie ma tu podobieństwa.

Artykuł 6

CZY GRZECHY UCZYNKOWE I BEZUCZYNKOWE RÓŻNIĄ SIĘ GATUNKOW0 ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzechy uczynkowe i bezuczynkowe różnią się gatunkowo, gdyż:

1. Pismo św. przeciwstawia występki grzechom. Czytamy bowiem (Ef 2, 1): „I wy byliście umarli przez występki i grzechy wasze”, co Glossa tłumaczy, że występki oznaczają tu opuszczenie tego, co nakazane, a grzechy zrobienie tego, co zakazane, a więc występki to grzechy bezuczynkowe, a grzechy to winy uczynkowe. Różnią się więc uczynkowo, skoro stanowią przeciwieństwa, a zatem różne gatunki.

2. Do istoty grzechu należy ton że jest przeciw prawu Bożemu, gdyż to należy do jego określenia. Lecz prawo Boże zawiera w sobie przykazania nakazujące, przeciw którym występują grzechy opuszczenia (czyli bezuczynkowe), oraz przykazania zakazujące, którym sprzeciwiają się grzechy uczynkowe (polegające na zrobieniu tego co zakazane). A więc grzechy uczynkowe i bezuczynkowe różnią się gatunkowo.

3. Opuszczenie i zrobienie różnią się tak, jak twierdzenie i zaprzeczenie. Otóż twierdzenie i zaprzeczenie nie mogą należeć do tego samego gatunku, skoro zaprzeczenie nie należy w ogóle do gatunku, gdyż, jak mówi Filozof [57], niebyt nie może być ani gatunkiem, ani różnicą gatunkową. A więc opuszczenie i zrobienie nie mogą należeć do tego samego gatunku.

Ale z drugiej strony w tym samym gatunku grzechu spotyka się opuszczenie i zrobienie czegoś; np. skąpiec zabiera dobra cudze, a więc popełnia grzech uczynkowy, i nie daje swych dóbr tym, którym dać powinien, a na tym polega grzech bezuczynkowy. A więc grzech uczynkowy i bezuczynkowy nie różnią się gatunkowo.

Odpowiedź. Zachodzi dwojaka różnica między grzechami: materialna (tworzywowa) i formalna (istotnościowa) . Pierwsza zależy od przyrodniczego gatunku grzesznej czynności; natomiast druga zależy od stosunku do właściwego celu, który jest także właściwym przedmiotem. Bywają więc pewne czynności, które materialnie są różne gatunkowo, należą jednak do tego samego gatunku grzechu, gdyż odnoszą się do tego samego celu. Np. uduszenie, ukamienowanie i zarżnięcie kogoś należy do tego samego gatunku zabójstwa, chociaż czynności te są różne gatunkowo co do swej natury w dziedzinie przyrody.

Tak więc grzech uczynkowy i bezuczynkowy wzięte materialnie różnią się gatunkowo, z tym jednak zastrzeżeniem, że wyraz „gatunek" bierzemy tu w szerokim znaczeniu, obejmującym również zaprzeczenie i brak rzeczy należnej. Kiedy natomiast grzech uczynkowy i bezuczynkowy bierzemy formalnie, wówczas nie zachodzi zróżnicowanie gatunkowe między tymi grzechami, gdyż zmierzają do tego samego celu i pochodzą z tej samej pobudki. Skąpiec np. dla zebrania pieniędzy zabiera je innym i nie daje tego co dać powinien. Podobnie żarłok, by pofolgować swemu łakomstwu, je nadmiernie i nie zachowuje nakazanych postów. Podobnie z innymi grzechami. Zawsze bowiem zaprzeczenie opiera się na jakimś twierdzeniu, które jest poniekąd przyczyną zaprzeczenia. Dlatego też w przyrodzie z tego samego powodu ogień ogrzewa i nie oziębia.

Rozwiązanie trudności. 1. Podział grzechów na opuszczenie i zrobienie nie bierze pod uwagę różnych gatunków formalnych, ale ujmuje jedynie gatunki materialne[58].

2. Potrzeba było, aby w prawie Bożym istniały różne przykazania nakazujące i zakazujące po to, by ludzie stopniowo dochodzili do cnoty, naprzód wstrzymując się od zła, a to jest zadaniem przykazań zakazujących, a następnie, by czynili to co dobre, do czego skłaniają nas przykazania nakazujące. Tak więc przykazania nakazujące i zakazujące nie należą do różnych cnót, lecz do różnych stopni cnoty, i dlatego przykazaniom tym nie należy przeciwstawiać rożnych gatunkowo grzechów. Grzech również nie zawdzięcza swego zróżnicowania gatunkowego odwróceniu się (od celu ostatecznego), bo to należy do zaprzeczenia i braku, ale zwróceniu się (do czegoś co jest złe) n przez co wchodzi w zakres jakiegoś uczynku. Tak więc różne przykazania prawa nie różnicują gatunkowo grzechów.

3. Trudność ta odnosi się do materialnego zróżnicowania gatunków. Należy jednak wiedzieć, że chociaż zaprzeczenie nie stanowi gatunku, wchodzi jednak do niego w miarę jak da się sprowadzić do twierdzenia, z którego wynika.

Artykuł 7

CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ NA GRZECHY POPEŁNIONE MYŚLĄ, SŁOWEM I UCZYNKIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłuszny jest podział na grzechy popełnione myślą, słowem i uczynkiem, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi[59], że są trzy stopnie grzechu, z których pierwszy polega na pewnej myśli cielesnej, drugi na samym upodobaniu w myśli, a trzeci na przyzwoleniu i postanowieniu, by ją w czyn wprowadzić. Otóż na tym właśnie polegają grzechy popełnione myślą, słowem i uczynkiem. A więc niesłusznie zestawia się te trzy stopnie jakoby stanowiły jeden rodzaj.

2. Powiada św. Grzegorz[60], że są cztery stopnie grzechu, z których pierwszy to wina ukrywająca się w sercu, drugi to jej wyraz zewnętrzny, trzeci to jej wzmocnienie na skutek przyzwyczajenia, czwarty to jej posunięcie aż do zuchwalstwa w stosunku do miłosierdzia Bożego lub do rozpaczy. Nie ma więc tu rozróżnienia na grzechy popełnione uczynkiem od grzechów popełnionych słowem, natomiast są dodane dwa inne stopnie grzechów. A więc pierwszy podział jest niesłuszny.

3. Niemożliwy jest grzech w mowie lub w uczynku, jeśli wpierw nie został popełniony myślą. A więc powyższe grzechy nie różnią się gatunkowo.

Ale z drugiej strony św. Hieronim uczy[61], że są trzy rodzaje przestępstw, którym podlega ród ludzki, a mianowicie popełnianych myślą, mową lub uczynkiem.

Odpowiedź. W dwojaki sposób może zachodzić różnica gatunkowa między rzeczami: po pierwsze, gdy rzeczy te stanowią pełny gatunek, np. koń i wół w ten właśnie sposób różnią się gatunkowo; po drugie, gdy zachodzą różne stopnie w powstawaniu i przebiegu jakiegoś działania, będące podstawą jego zróżnicowania gatunkowego, np. wybudowanie domu to jego pełne urzeczywistnienie, założenie natomiast podwalin i postawienie ścian nie stanowi zupełnego gatunku, jak zaznacza Filozof [62]. To samo odnosi się do rodzenia się zwierząt.

Tak więc podział grzechów na popełnione myślą, słowem i uczynkiem, to nie jest podział na różne zupełne gatunki grzechów, gdyż pełnia grzechu dokonuje się w uczynku, dlatego grzech popełniony uczynkiem stanowi zupełny gatunek. Zapoczątkowanie jednak grzechu to jakby postawienie jego fundamentu, dokonuje się w sercu (w znaczeniu umysłu). Drugi stopień dokonuje się w mowie, w miarę jak człowiek z łatwością na zewnątrz przejawia swe żywione uczucia; trzeci wreszcie stopień to wykonanie działań. Tak więc te trzy grzechy różnią się stopniami, ale przynależą do jednego pełnego gatunku grzechu, skoro pochodzą z tej samej pobudki. Np. człowiek, który się gniewa, dlatego że pragnie pomsty naprzód oburza się w swym sercu, następnie przechodzi do obelżywych słów, a wreszcie zabiera się do niesprawiedliwych czynów. To samo dzieje się w nieczystości i w każdym innym grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Skrytość jest cechą każdego grzechu popełnionego tylko myślą i z tego względu takie grzechy stanowią pierwszy stopień. Ale i w tym pierwszym stopniu należy odróżnić trzy rzeczy: myśl, zadowolenie i przyzwolenie.

2. Grzechy popełnione słowem i uczynkiem mają tę wspólną cechę, że przejawiają się na zewnątrz i dlatego św. Grzegorz sprowadza je do jednego grzechu. Natomiast św. Hieronim odróżnia je, gdyż w grzechu popełnionym mową zachodzi tylko uzewnętrznienie, które jest głównie zamierzone. Natomiast w grzechu uczynkowym chodzi przede wszystkim o dokonanie powziętego zamiaru, ujawnienie go zaś jest tylko następstwem tego dokonania. Wreszcie przyzwyczajenie i rozpacz to

tylko stopnie, będące następstwem dopełnionego gatunku grzechu, podobnie jak okres dojrzewania i młodzieńczość są dopełnieniem pełnych urodzin człowieka.

3. Grzechy popełnione myślą i słowem nie różnią się od grzechu popełnionego uczynkiem, gdy razem się łączą z wykonaniem tego uczynku; różnią się natomiast, gdy każdy z nich występuje oddzielnie, podobnie jak część ruchu nie różni się od całego ruchu, kiedy ruch ten jest ciągły, natomiast różni się od całego ruchu, gdy zostanie wstrzymany w środku.

Artykuł 8

CZY NADMIAR I NIEDOMIAR RÓŻNICUJĄ GATUNKOWO GRZECHY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadmiar i niedomiar nie różnicują gatunkowo grzechów gdyż:

1. Nadmiar i niedomiar to różnice w wielkości. Lecz wielkość nie różnicuje gatunkowo. A więc ani nadmiar, ani niedomiar.

2. Podobnie jak w dziedzinie postępowania grzech polega na odstępstwie od prawości rozumu, tak błąd w dziedzinie poznania - na odstępstwie od prawdziwości. Lecz ton że ktoś mówi mniej lub więcej niż jest w rzeczywistości, nie różnicuje gatunkowo błędu. A więc także większe lub mniejsze odstępstwo od prawości rozumu nie różnicuje gatunkowo grzechów.

3. Nie ma dwóch gatunków w jednym gatunku, jak mówi Porfiriusz[63]. Lecz nadmiar i niedomiar zachodzą w jednym grzechu, np. brak ofiarności, który jest grzechem przez niedomiar nie wyklucza rozrzutności, która jest grzechem przez nadmiar. A więc nadmiar i niedomiar nie różnicują gatunkowo grzechów.

Ale z drugiej strony rzeczy przeciwne różnią się gatunkowo, gdyż jak mówi Filozof[64] przeciwieństwo jest różnicą ze względu na formę (istotność). Lecz wady różniące się ze względu na nadmiar lub niedomiar są sobie przeciwne, np. brak ofiarności i rozrzutność, a więc różnią się gatunkowo.

Odpowiedź. W grzechu odróżniamy samo postępowanie od nieładu, jaki w nim zachodzi na skutek odstępstwa od porządku rozumu i prawa Bożego. Gatunek jednak grzechu zależy nie od odstępstwa, które nie jest zamierzone, ale raczej od stosunku czynności do zamierzonego przedmiotu. Dlatego kiedykolwiek zachodzi różna pobudka, skłaniająca do grzesznego zamiaru, zachodzi również rożny gatunek grzechu. Otóż jest rzeczą jasną, że nie zachodzi ta sama pobudka w grzechu przez nadmiar i w grzechu przez niedomiar. Wręcz przeciwnie, są to sprzeczne bodźce. Np. bodźcem grzechu nieumiarkowania jest umiłowanie przyjemności cielesnych, w grzechu zaś niewrażliwości tym bodźcem jest wstręt do tych przyjemności. Tego więc rodzaju grzechy nie tylko różnią się gatunkowo, ale nadto są sobie nawzajem przeciwne.

Rozwiązanie trudności. 1. Wielkość nie jest wprawdzie przyczyną zróżnicowania gatunkowego, niemniej bywa jego następstwem w miarę jak zróżnicowanie to wynika z różnicy form (istotności), np. gdy mówimy, że ogień jest

lżejszy od powietrza. Dlatego Filozof mówi[65], że niezupełnie słuszne jest zdanie tych, którzy z możliwości istnienia różnych stopni przyjaźni wysnuwają wniosek o niemożliwości różnych jej gatunków. W miarę więc jak nadmiar i niedomiar jest następstwem różnych pobudek grzechów, różnicuje się je gatunkowo.

2. Zamiarem grzesznika nie jest odstępstwo od rozumu, i dlatego grzech nadmiaru i niedomiaru na skutek odstępstwa od prawości rozumu nie staje się grzechem tego samego gatunku. Zdarza się natomiast, że kto mówi nieprawdę, zamierza ukryć prawdę, i wówczas ze względu na osiągnięcie tego celu nie jest istotne czy mówi za wiele, czy za mało. Jeśli jednak odstępstwo od prawdy nie jest zamierzone, wówczas różne przyczyny mogą skłonić danego człowieka, by powiedział mniej lub więcej, i zależnie od tego różna będzie fałszywość jego wypowiedzi, np. samochwalca, który przesadza mówiąc nieprawdę i szukając w tym własnej chwały, oraz oszust, który mówi mniej niż trzeba celem wykręcenia się z obowiązku należnej zapłaty. Dlatego zdarza się, że błędne poglądy nieraz są sobie przeciwne.

3. Człowiek bywa rozrzutnym i sknerą z różnych względów: ze względu na to, że bierze to, co się mu nie należy, jest sknerą; ze względu zaś na to, że rozdaje to, czego nie powinien rozdawać, jest rozrzutny. Nic zaś nie przeszkadza, by cechy przeciwne sobie istniały w tym samym podmiocie, jeśli odnoszą się do różnych rzeczy.

Artykuł 9

CZY RÓŻNE OKOLICZNOŚCI RÓŻNICUJĄ GATUHKOWO GRZECHY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że różne okoliczności nie różnicują gatunkowo wad i grzechów gdyż:

1. Jak mówi Dionizy[66], zło pochodzi z jakiegokolwiek braku. Poszczególne zaś braki to niedomagania poszczególnych okoliczności. A więc tym właśnie okolicznościom, niezgodnym z porządkiem rozumu, grzechy zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe.

2. Grzechy to czynności ludzkie, a te swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają niekiedy okolicznościom, jak to wyżej zostało wykazane[67]. A więc grzechy różnią się gatunkowo okolicznościami, które są wadliwe.

3. Różne gatunki łakomstwa są wymienione w następujących słowach: za często, za wybornie, za wiele, żarłocznie i wykwintnie. A te wszystkie wyrazy oznaczają okoliczności. A więc okoliczności różnicują gatunkowo grzechy.

Ale z drugiej strony Filozof mówi[68], że poszczególne wady grzeszą, działając więcej niż trzeba, i kiedy nie trzeba itd. podług wszystkich innych okoliczności.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, gdzie zachodzi inny motyw grzechu, tam też jest inny jego gatunek, gdyż motywem grzechu jest cel i przedmiot. Zdarza się zaś, że różne okoliczności niedomagają z powodu tego samego motywu (pobudki) . Np. skąpiec dla tej samej pobudki zabiera to, czego nie należy brać, tam gdzie nie należy, więcej niż należy itd. Czyni tak bowiem na skutek nieuporządkowanego pożądania gromadzenia pieniędzy. Tego rodzaju wadliwość

okoliczności nie różnicuje gatunkowo grzechów, ale należy do jednego i tego samego gatunku grzechu. Niekiedy zaś bywa, że wadliwość okoliczności pochodzi z różnych pobudek. Np. to, że ktoś przedwcześnie jen może pochodzić stąd, że nie może znieść opóźnienia w przyjmowaniu pokarmów z powodu braku pewnych soków w żołądku; to, że pożąda zbyt wiele pokarmu, może pochodzić ze zdolności układu trawiennego do bardzo silnej przemiany materii; to zaś, że ktoś pożąda wykwintnych pokarmów może pochodzić z pożądania przyjemności jakich doznaje w ich przyjmowaniu. Tego rodzaju wadliwe okoliczności wytwarzają różne gatunki grzechów.

Rozwiązanie trudności. 1. Zło jako zło to brak rzeczy należnej i dlatego różnicuje się gatunkowo podług tych rzeczy, których brakuje danej istocie. Ale grzech swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięcza nie brakowi czy odwróceniu się (od celu ostatecznego), lecz zwróceniu się do (nieodpowiedniego) przedmiotu, jak to wykazaliśmy w pierwszym artykule.

2. Okoliczność nie zmienia gatunku czynności, chyba z racji odrębnego motywu.

3. Jak widzieliśmy, różne gatunki łakomstwa pochodzą z różnicy motywów (pobudek).

ZAGADNIENIE 73
O WZAJEMNYM STOSUNKU GRZECHÓW

Zagadnienie to obejmuje dziesięć pytań.

1. Czy wszystkie grzechy i wady są z sobą związane?
2. Czy wszystkie są sobie równe?
3. Czy ciężkość grzechów zależy od przedmiotu ?
4. Czy zależy także od godności cnót, którym się przeciwstawiają?
5. Czy grzechy cielesne są cięższe niż duchowe?
6. Czy ciężkość grzechów zależy od ich przyczyn?
7. Czy zależy od ich okoliczności?
8. Czy zależy od wielkości szkody?
9. Czy zależy od warunków osoby, przeciw którym występują?
10. Czy wielkość osoby grzeszącej obciąża grzech?

Artykuł 1

CZY WSZYSTKIE GRZECHY SĄ Z SOBĄ ZWIĄZANE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wszystkie grzechy są z sobą związane, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Jak 2, 10): „Każdy bowiem, kto zachowuje cały Zakon, ale w jednym upada, stał się winien wszystkiego”. Otóż być winnym wszystkich przykazań prawa znaczy mieć wszystkie grzechy, gdyż jak mówi Ambroży[69], „grzech

to przekroczenie prawa Bożego i nieposłuszeństwo przykazaniom nieba". A więc ktokolwiek grzeszy jednym grzechem, podlega wszystkim grzechom.

2. Każdy grzech wyklucza przeciwstawną sobie cnotę. Lecz kto nie ma jednej cnoty, nie ma żadnej, jak widzieliśmy uprzednio[70]. A więc kto zgrzeszy jednym grzechem, pozbawia Się wszystkich cnót. Kto zaś nie ma cnót, ten ma przeciwstawne wady. A więc kto ma jeden grzech, ma wszystkie grzechy.

3. Cnoty zespolone jedną zasadą, są z sobą związane. A więc podobnie jak wszystkie cnoty są z sobą zespolone w jednej zasadzie, tak samo i grzechy, gdyż zgodnie z nauką św. Augustyna[71], „Jak miłość Boga, stanowiąc o królestwie Bożym, jest zasadą i korzeniem wszystkich cnót, tak miłość siebie stanowiąc o państwie Babilonu, jest korzeniem wszystkich grzechów". A więc wady i grzechy są z sobą tak związane, że kto ma jeden z nich, ma wszystkie.

Ale z drugiej strony niektóre wady są sobie przeciwne, jak zaznacza Filozof [72]. Otóż rzeczy przeciwne sobie nie mogą być równocześnie w tym samym podmiocie. A więc grzechy i wady nie mogą być z sobą związane.

Odpowiedź. Inny jest zamiar człowieka cnotliwego, postępującego zgodnie z rozumem, a inny jest zamiar grzesznika, odstępującego od rozumu. Pierwszy bowiem zamierza postępować zgodnie z prawidłami rozumu, i ten zamiar jest wspólny wszystkim cnotom. Dlatego wszystkie cnoty są z sobą związane zasadą należnego postępowania, czyli roztropnością, jak to już widzieliśmy[73]. Natomiast grzesznikowi nie chodzi o to, by postępować wbrew rozumowi, lecz raczej zamiar jego odnosi się do jakiegoś pożądliwego dobra, które nadaje zróżnicowanie gatunkowe temu postępowaniu. Tego rodzaju dobra, do których odnosi się zamiar grzesznika, są różne i niezwiązane z sobą, owszem często przeciwne sobie. Skoro więc wady i grzechy różnicują się gatunkowo podług przedmiotów, do których się zwracają, jest jasne, że nie mają między sobą żadnego związku. Grzech bowiem to nie jest przejście od wielości do jedności, jak to ma miejsce w cnotach, które są z sobą związane, lecz raczej polega na przejściu od jedności do wielości.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Jakub mówi tu o grzechu nie ze względu na zwrócenie się do przedmiotów, które te różnicują, ale ze względu na odwrócenie się od przykazania na skutek każdego grzechu. Otóż wszystkie przykazania pochodzą od jednego i jedynego Twórcy, jak tenże Apostoł w tym miejscu zaznacza. Dlatego w każdym grzechu jest pogarda dla tego samego Boga. W tym znaczeniu Apostoł mówi, że kto w jednym obraża Boga, winien jest wszystkiego, gdyż bo grzesząc jednym grzechem, staje się winnym kary, gardzi Bogiem, a wzgarda ta jest źródłem należności kary za wszystkie grzechy.

2. Jak widzieliśmy po wyżej, nie każdy grzech usuwa przeciwstawną sobie cnotę, gdyż grzech powszedni nie usuwa cnoty, a grzech śmiertelny usuwa cnoty wlane, odwraca bowiem od Boga. Jeden natomiast grzech, nawet śmiertelny, nie niszczy nabytej sprawności cnotliwej. Gdy natomiast uczynki grzeszne rozmnożą się do tego stopnia, że wytworzą przeciwny cnocie nałóg, wówczas usuwają cnotę nabytą. Gdy zaś zabraknie jakiejkolwiek cnoty, zabraknie także roztropności, postępując bowiem przeciw którejkolwiek cnocie działa się wbrew roztropności. Bez roztropności zaś nie ma żadnej cnoty moralnej, jak to już widzieliśmy[74]. Tym samym wówczas we

wszystkich cnotach moralnych znika ton co jest czynnikiem doskonalącym oraz istoczącym w każdej cnocie, gdyż czynnik ten pochodzi od udziału w roztropności. Pozostaje jednak pewna skłonność do uczynków cnotliwych, nie będąca jednak cnotą. Z tego jednak nie wynika, że przez to człowiek wpada we wszystkie grzechy czy wady, gdyż najpierw jednej cnocie przeciwstawia się wiele wad, z których jedna bez udziału jakiejkolwiek innej może tę cnotę zniszczyć, a po wtóre, grzech przeciwstawia się wprost skłonności cnoty do uczynku, jak to widzieliśmy[75]. Skoro więc pozostają skłonności cnotliwe, nie można mówić, że człowiek ma przeciwstawne im wady i grzechy.

3. Miłość Boża skupia, zwracając uczucia człowieka od wielu rzeczy ku jedności; dlatego cnoty mające swe źródło w miłości Boga są z sobą związane. Natomiast miłość siebie samego rozprasza uczucia człowieka ku różnym rzeczom w miarę jak człowiek samolubny pożąda dla siebie dóbr doczesnych, które są różne i zmienne. Dlatego wady i grzechy mające swe źródło w samolubstwie, nie mają między sobą związku.

Artykuł 2

CZY WSZYSTKIE GRZECHY SĄ SOBIE RÓWNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wszystkie grzechy są sobie równe, gdyż:

1. Grzeszyć to czynić ton czego nie wolno czynić. Lecz robienie tego, co nie wolno, jest jednakowo u wszystkich naganne. A więc także i grzech. A zatem jeden grzech nie jest cięższy od drugiego.

2. Każdy grzech polega na przekroczeniu prawidła rozumu, będącego tym dla uczynków ludzkich, czym linia w układzie ciał fizycznych. Kto więc grzeszy, przekracza niejako linię (między tym, co wolno, a tym, czego nie wolno). Lecz przekroczenie linii jest równe i jednakowe bez względu na to czy ktoś bliżej lub dalej od niej stoi, gdyż brak rzeczy należnej nie może być większy lub mniejszy. A więc wszystkie grzechy są równe.

3. Grzech przeciwstawia się cnotom. Lecz wszystkie cnoty są równe, jak zaznacza Cycero[76]. A więc wszystkie grzechy są równe.

Ale z drugiej strony P. Jezus powiedział do Piłata (Jan 19, 11): „Ten, który mię wydał tobie, większy grzech ma”. Wiadomo zaś, że Piłat jakiś grzech popełnił. A więc jeden grzech jest większy od drugiego.

Odpowiedź. Zdaniem stoików, za którymi poszedł także Cycero[77], wszystkie grzechy są sobie równe. Stąd też pochodzi błąd niektórych heretyków, którzy wychodząc z założenia, iż wszystkie grzechy są równe, twierdzili, że równe są także wszystkie kary w piekle. Jak można sądzić ze słów Cycerona, pogląd stoików wywodzi się z ujmowania grzechów wyłącznie pod kątem braku, a więc ze względu na odstępstwo od rozumu. Przyjmując zaś, że brak nie może być większy lub mniejszy, uznali że wszystkie grzechy są równe.

Przy dokładniejszym jednak rozważaniu okazuje się, że jest dwojakiego rodzaju brak: zasadniczy i czysty, polegający na stanie zniszczenia. W ten sposób śmierć jest brakiem życia, a ciemności brakiem światła. Tego rodzaju braki nie mogą być większe

lub mniejsze, gdyż niczego nie zostawiają z przeciwnych im stanów. Kto np. umarł, nie jest mniej martwym w pierwszym dniu po śmierci, niżeli w trzecim dniu czy czwartym, lub po roku, gdy trup ulegnie już rozkładowi. Podobnie mieszkanie nie jest bardziej ciemne, gdy światło jest zakryte wieloma zasłonami, niż gdyby było zakryte tylko jedną zasłoną, całkowicie nieprzepuszczającą światła. Jest jednak i drugi rodzaj braku, który nie jest bezwzględny, gdyż pozostawia coś z przeciwstawnego sobie stanu. Tego rodzaju brak polega raczej na niszczeniu się niż na zniszczeniu, np. choroba, która, pozbawiając organizm równowagi zawartych w nim płynów, nie niszczy go jednak całkowicie, ale zachowuje go przy życiu. Podobnie rzecz się ma z brzydotą oraz tym podobnymi brakami, które mogą być większe lub mniejsze ze względu na pozostałości przeciwnych im stanów. Wielkie bowiem znaczenie ma dla choroby czy brzydoty wielkość odstępstwa od równowagi płynów czy członków ciała. Podobnie rzecz się ma z wadami i grzechami, gdyż i w nich brak należnej równowagi rozumu nie wyklucza jednak całkowicie porządku rozumu. W przeciwnym bowiem wypadku, zło, jeśliby było całkowite, niszczy samo siebie, jak mówi Arystoteles[78], a to z tego powodu, że jeśliby nic nie pozostało z porządku rozumu, nie pozostałoby nic z istoty uczynku czy uczucia. Dlatego wielkość odstępstwa od prawości rozumu ma wielkie znaczenie dla ciężkości grzechu. Stąd nie wszystkie grzechy są równe.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie wolno popełniać grzechów z powodu nieporządku, który się w nich zawiera. Im większy ten nieporządek, tym bardziej są niedozwolone, i tym są cięższe.

2. Dowód ten ujmuje grzech jako brak bezwzględny.

3. Cnoty w jednym i tym samym podmiocie są równe współmiernie. Niemniej jedna cnota może przewyższać drugą godnością ze względu na gatunek. Bywa także, że jeden człowiek jest cnotliwszy od drugiego w dziedzinie cnoty tego samego gatunku, jak to wyżej widzieliśmy[79]. Zresztą gdyby nawet cnoty były równe, nie wynikałoby, że grzechy byłyby równe, gdyż cnoty są z sobą związane, ale nie wady czy grzechy.

Artykuł 3

CZY CIĘŻKOŚĆ GRZECHÓW ZALEŻY OD PRZEDMIOTU ?

Postawienie problemu. wydaje się, że ciężkość grzechów nie zależy od przedmiotu, gdyż:

1. Ciężkość grzechu zależy od sposobu (jego wykonania) oraz od jego jakości. Przedmiot zaś jest tworzywem grzechu. A więc ciężkość grzechów nie zależy od różnicy przedmiotów.

2. Wielkość grzechu to natężenie jego złości, a ta zależy nie od zwrócenia się do właściwego przedmiotu, którym jest jakieś dobro pożądalne, ale raczej od odwrócenia się. A więc ciężkość grzechów nie zależy od różnicy przedmiotów.

3. Grzechy o różnych przedmiotach należą do różnych rodzajów Nie można zaś porównać z sobą rzeczy należących do różnych rodzajów, jak stwierdza Filozof [80]. A więc jeden grzech nie jest cięższy od drugiego ze względu na różnicę przedmiotów.

Ale z drugiej strony, jak widzieliśmy, grzechy zawdzięczają przedmiotom swe zróżnicowanie gatunkowe. Otóż przedmioty jednych grzechów bywają ważniejsze gatunkowo od innych, jak to widać, kiedy np. porównujemy morderstwo z kradzieżą. A więc ciężkość grzechów różnicuje się zależnie od przedmiotów.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, jedne grzechy są cięższe od drugich w sposób podobny jak jedne choroby są cięższe od innych chorób. Jak bowiem wartość zdrowia polega na pewnej równowadze płynów w organizmie zgodnie z naturą danego zwierzęcia, tak wartość cnoty polega na pewnej równowadze postępowania ludzkiego zgodnie z prawidłem rozumu. Otóż jest jasne, że choroba jest tym cięższa, im bardziej pozbawia organizm równowagi w stosunku do najważniejszego czynnika, od którego zależy zdrowie. Np. w ciele ludzkim niebezpieczniejsze są choroby pochodzące z niedomagania serca, które jest podstawą życia, lub narządu w pobliżu serca. Podobnie grzech jest tym cięższy, im ważniejsza dla rozumnego ładu jest zasada, którą grzech gwałci. Otóż rozum kieruje całym postępowaniem podług celu. Dlatego grzech jest tym cięższy, im wyższy cel, któremu grzech się przeciwstawia w dziedzinie uczynków ludzkich.

Przedmiotami zaś czynności są ich cele, jak to widzieliśmy poprzednio. Dlatego różnica wielkości grzechów zależy od zróżnicowania przedmiotów. Np. wiadomo, że rzeczy zewnętrzne są podporządkowane człowiekowi jako swemu celowi. Dlatego grzech przeciw samemu jestestwu człowieka, np. zabójstwo, jest cięższy n aniżeli grzech odnoszący się do rzeczy zewnętrznych, np. kradzież. A jeszcze cięższy jest grzech popełniony bezpośrednio przeciw Bogu, jak brak wiary, bluźnierstwo itp. W zakresie zaś tego samego rodzaju grzechów ten jest cięższy od drugiego, który dotyczy tego, co w danej dziedzinie jest ważniejsze. Ponieważ zaś grzechy swe zróżnicowanie zawdzięczają przedmiotom, ta różnica wielkości grzechu, która zależy od przedmiotu, jest pierwsza i zasadnicza, gdyż jest następstwem zróżnicowania gatunkowego.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż przedmiot jest tworzywem uczynku, niemniej jest celem, do którego zmierza zamiar jego sprawcy. Istotność zaś (forma) uczynku moralnego zależy od celu.

2. Odwrócenie się od dobra niezmiennego, na którym polega istota grzechu, jest następstwem niewłaściwego zwrócenia się do jakiegoś dobra zmiennego. Dlatego różnica wielkości zła w grzechach zależy od różnicy tych rzeczy, do których dany grzech się zwraca.

3. Istnieje pewien wzajemny stosunek pomiędzy przedmiotami uczynków ludzkich, gdyż ich wspólną rodzajową cechą jest to, że mają być podporządkowane celowi ostatecznemu. Nie ma więc przeszkody, by porównywać grzechy między sobą.

Artykuł 4

CZY CIĘŻKOŚĆ GRZECHÓW ZALEŻY OD GODNOŚCI CNÓT, KTÓRYM SIĘ PRZECIWSTAWIAJĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ciężkość grzechów nie zależy od godności przeciwstawnych im cnót, tak by większej cnocie sprzeciwiał się cięższy grzech, gdyż:

1. Księga Przypowieści (l5, 5) powiada: „W obfitej sprawiedliwości jest moc najwyższa”. Otóż według słów Pana Jezusa (Mt 5, 20), obfita sprawiedliwość powstrzymuje gniew, będący mniejszym grzechem niż zabójstwo, przed którym wstrzymuje mniejsza sprawiedliwość. A więc największej cnocie sprzeciwia się najmniejszy grzech.

2. Zdaniem Filozofa[81)] przedmiotem cnoty to trud i dobro. Z tego wynika, że większa cnota ma za przedmiot trudniejsze dobro. Lecz mniejszy jest grzech, gdy człowiek upada w rzeczy trudniejszej, niż gdyby upadł w rzeczy łatwiejszej. A więc większej cnocie sprzeciwia się mniejszy grzech.

3. Miłość jest większą cnotą niż wiara i nadzieja, jak uczy Apostoł (1 Kor 13, 13). Nienawiść zaś, która się przeciwstawia miłości, jest mniejszym grzechem niż brak wiary lub rozpacz, które przeciwstawiają się wierze i nadziei. A więc większej cnocie przeciwstawia się mniejszy grzech.

Ale z drugiej strony według Filozofa[82)] to, co najgorsze sprzeciwia się temu, co najlepsze. W dziedzinie zaś moralnej cnota jest czymś najlepszym, grzech zaś czymś najgorszym. A więc największej cnocie sprzeciwia się największy grzech.

Odpowiedź. Grzech może przeciwstawiać się cnocie w dwojaki sposób. po pierwsze, zasadniczo i wprost, gdy chodzi o ten sam przedmiot. Przeciwieństwa bowiem odnoszą się do tego samego przedmiotu. W ten sposób większej cnocie przeciwstawia się większy grzech. Podobnie bowiem jak większa ciężkość grzechu tak też i większa godność cnoty, pochodzi od przedmiotu, gdyż tak cnota, jak i grzech zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotowi jak to widzieliśmy uprzednio. Dlatego największej cnocie wprost przeciwstawia się największy grzech, jako dwie skrajności w tym samym rodzaju. Po drugie, inne jest przeciwieństwo cnoty i grzechu ze względu na zakres cnoty powstrzymującej od grzechu. Im większa bowiem cnota, tym bardziej oddala człowieka od przeciwnego sobie grzechu, tak że wstrzymuje go nie tylko od samego grzechu, ale także od podniet do niego. Tak więc jasną jest rzeczą, że im większa cnota, tym bardziej powstrzymuje nawet od mniejszych grzechów. Podobnie im większe zdrowie, tym bardziej wyklucza nawet mniejsze dolegliwości. W ten sposób, ze względu na skutek, mniejszy grzech przeciwstawia się większej cnocie w tym znaczeniu, że im większa cnota, tym mniejsze nawet wyklucza grzechy.

Rozwiązanie trudności. 1. Dowód ten odnosi się do przeciwieństwa w powstrzymywaniu od grzechu. Tak bowiem obfita sprawiedliwość powstrzymuje nawet od mniejszych grzechów.

2. Większej cnocie, odnoszącej się do trudniejszego dobra, wprost przeciwstawia się grzech, mający za przedmiot większe zło. W obu tych wypadkach zachodzi pewna wielkość na skutek tego, że wola nie daje się przezwyciężyć trudnościom w usilnym dążeniu do dobra lub zła.

3. Chodzi tu nie o jakąkolwiek miłość, ale o miłość Boga, której wprost nie przeciwstawia się jakakolwiek nienawiść, ale nienawiść Boga, która jest najcięższym grzechem.

Artykuł 5

CZY W GRZECHACH CIELESNYCH JEST MNIEJSZA WINA NIŻ W GRZECHACH DUCHOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzechy cielesne nie są lżejsze niż grzechy duchowe, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Przyp 6, 30-32): „Nie wielka jest wina, kiedy kto ukradnie. ale kto cudzołożnikiem jest, przez głupotę serca straci duszę swoją". Lecz kradzież przynależy do chciwości, która jest grzechem duchowym; cudzołóstwo zaś do nieczystości, która jest grzechem cielesnym. A więc większa wina zachodzi w grzechach cielesnych.

2. Powiada św. Augustyn[83)], że diabeł najwięcej cieszy się z grzechu nieczystości i bałwochwalstwa. Ale chyba więcej raduje go większa wina. A więc skoro nieczystość jest grzechem cielesnym, wydaje się, że w tym ostatnim zachodzi największa wina.

3. Filozof dowodzi[84)], że człowiek niepowściągliwy w żądzy jest szkaradniejszy niż ten, kto jest niepowściągliwy w gniewie. Gniew zaś jest, według św. Grzegorza[85)], grzechem duchowym, natomiast żądza jest grzechem cielesnym. A więc grzech cielesny jest cięższy niż grzech duchowy.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz powiada[86)], że grzechy cielesne mają mniejszą winę, ale więcej zniesławiają.

Odpowiedź. W grzechach duchowych zachodzi większa wina niż w grzechach cielesnych, nie w tym znaczeniu jakoby każdy grzech duchowy był cięższy od każdego grzechu cielesnego, ale dlatego, że biorąc pod uwagę samą tylko różnicę duchowości i cielesności, grzechy duchowe są cięższe, jeśli wszystkie inne warunki są jednakowe, a to dla trzech powodów. Po pierwsze, ze względu na podmiot. Grzechy duchowe bowiem zachodzą w duszy zdolnej do zwracania się ku Bogu i odwracania się od Niego. Grzechy cielesne zaś dokonują się w zadowoleniu pożądania cielesnego, któremu przysługuje zdolność zwracania się do cielesnego dobra. Dlatego grzech cielesny z natury swej to większe zwrócenie się i tym samym większe przywiązanie się (do przyjemności cielesnych). Natomiast grzechy duchowe stanowią większe odwrócenie się (od Boga), a to stanowi istotę winy. Dlatego grzech duchowy z natury swej pociąga większą winę. Po drugie ze względu na ton przeciw czemu grzech się zwraca. Grzech cielesny, jako taki, zwraca się przeciw własnemu ciału, które należy mniej miłować, zgodnie z porządkiem w miłości, aniżeli Boga i bliźniego, przeciw którym zwracają się grzechy duchowe. Dlatego te ostatnie, właśnie jako duchowe,

pociągają za sobą większą winę. Po trzecie ze względu na pobudkę. Grzech bowiem jest tym mniejszy n im gwałtowniejsze jest uderzenie podniety. Podnieta zaś do grzechów cielesnych jest gwałtowniejsza, bo jest to pożądliwość ciała, która jest nam wrodzona. Dlatego grzechy duchowe, właśnie jako duchowe, pociągają za sobą większą winę.

Rozwiązanie trudności. 1. Cudzołóstwo należy nie tylko do nieczystości, ale także do grzechu niesprawiedliwości, i z tego powodu można je sprowadzić do chciwości, co czyni Glossa[87] do tych słów Apostoła (Ef 5, 5): „żaden rozpustnik albo nieczysty lub chciwiec" itd. Cudzołóstwo więc jest o tyle cięższym grzechem niż kradzież, o ile każdemu człowiekowi droższa jest żona, niż rzecz posiadana.

2. Dlatego diabłu przypisuje się największą radość z powodu grzechu nieczystości, że grzech ten łączy się z większym przywiązaniem i trudno człowiekowi oderwać się od niego. Jak mówi bowiem Filozof [88], nienasycone jest pożądanie przyjemności.

3. Według Filozofa niepowściągliwość żądzy jest szkaradniejsza niż niepowściągliwość gniewu w tym znaczeniu, że w pierwszej mniejszy jest udział rozumu. Dlatego też powiada, że grzechy nieczyste są najwstrętniejsze, gdyż odnoszą się do przyjemności, wspólnych człowiekowi i zwierzętom; przez nie więc człowiek poniekąd staje się zwierzęciem. Dlatego też według św. Grzegorza grzechy te bardziej zniesławiają.

Artykuł 6

CZY CIĘŻKOŚĆ GRZECHÓW ZALEŻY OD ICH PRZYCZYN ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ciężkość grzechów nie zależy od ich przyczyn, gdyż:

1. Im większa przyczyna grzechu, tym gwałtowniej podnieca do grzechu i dlatego tym trudniej jej się oprzeć. Lecz im trudniej oprzeć się, tym mniejszy grzech, gdyż ten jest następstwem słabości grzesznika, a tym samym staje się lżejszy. A więc ciężkość grzechów nie zależy od ich przyczyn.

2. Pożądliwość jest ogólną przyczyną grzechów. Dlatego Glossa do słów (Rzym 7, 7): „Bo bym nie znał pożądliwości" dodaje że dobre jest prawo, które powstrzymując żądzę, powstrzymuje zło[89]. Im większa zaś jest żądza, która zwycięża człowieka, tym mniejszy jest grzech. A więc wielkość przyczyny zmniejsza ciężkość grzechu.

3. Jak prawość rozumu jest przyczyną uczynku cnotliwego, tak niedomaganie rozumu jest przyczyną grzechu. Lecz im większe niedomaganie rozumu, tym mniejszy jest grzech, do tego stopnia, że kto pozbawiony jest używania rozumu, temu w ogóle nie poczytuje się grzechu. Kto zaś grzeszy z braku wiedzy, grzeszy lżej. A więc ciężkość grzechu nie zwiększa się wraz z wielkością przyczyn.

Ale z drugiej strony, mnożąc przyczyny mnożą się i skutki. Gdy więc większa przyczyna grzechu, tym cięższy grzech.

Odpowiedź. W każdym rodzaju, a więc także w rodzaju grzechu, można odróżnić dwojaką przyczynę: po pierwsze, właściwą i istotną, jaką w wypadku grzechu jest sama wola grzeszenia, która tym jest dla grzechu, czym drzewo dla owoców, jak mówi Glossa do słów (Mt 7, 18): „Nie może drzewo dobre złych owoców rodzić". Im większa jest tego rodzaju przyczyna, tym większy jest grzech, gdyż im większa wola grzeszenia, tym cięższy jest grzech. Po drugie mogą być także przyczyny zewnętrzne i dalsze, które skłaniają wolę do grzeszenia, i to dwojakie. Niektóre bowiem skłaniają wolę do grzeszenia zgodnie z jej naturą, np. cel, który jest właściwym przedmiotem woli. Tego rodzaju przyczyna zwiększa grzech. Ciężej bowiem grzeszy ten, czyją wolę skłania do grzechu zamiar osiągnięcia gorszego celu. Mogą jednak być inne przyczyny n skłaniające wolę do grzechu niezależnie od natury i porządku samej woli, która z istoty swej działa dobrowolnie i samorzutnie zgodnie z sądem rozumu.

Stąd te przyczyny które zmniejszają sąd rozumu, np. brak wiedzy, a także ten które zmniejszają wolność woli, np. słabość lub przemoc czy strach itp., zmniejszają grzechy, bo zmniejszają dobrowolność, do tego stopnia, że jeśli czynność jest zupełnie niedobrowolna, nie może być grzeszna.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut ten odnosi się do zewnętrznej przyczyny, podniecającej do grzechu, ale zmniejszającej dobrowolność. Zwiększenie się takiej przyczyny zmniejsza grzech, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

2. Jeśli przez pożądliwość rozumie się także działanie woli, wówczas im większa pożądliwość, tym większy grzech. Jeśli natomiast przez pożądliwość rozumie się pewne uczucie, będące przejawem siły pożądliwej, wówczas im większa pożądliwość, uprzedzająca sąd rozumu i działanie woli, tym mniejszy jest grzech, gdyż kto grzeszy podniecony większą pożądliwością, ten upada na skutek cięższej pokusy i dlatego czyn jego jest mniej poczytalny. Jeśli jednak tego rodzaju pożądliwość jest następstwem sądu rozumu i działania woli, wtedy im większa jest pożądliwość, tym większy jest grzech. Wówczas bowiem budzi się większy odruch pożądliwości dlatego, że wola w sposób nieokiełzany dąży do swego przedmiotu.

3. Zarzut ten dotyczy przyczyny, powodującej niedobrowolność, a więc zmniejszającej grzech.

Artykuł 7

CZY OKOLICZNOŚCI ZWIĘKSZAJĄ GRZECH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że okoliczności nie zwiększają grzechu, gdyż:

1. Wielkość grzechu pochodzi od czynnika, który różnicuje gatunkowo ów grzech. Okoliczności zaś tego nie czynią. A więc ciężkość grzechu nie zależy od okoliczności.

2. Albo okoliczność jest zła, albo nie. Jeśli jest zła, wówczas z istoty swej powoduje jakiś gatunek zła; jeśli nie jest zła, nie ma powodu by mogła zwiększać zło. A więc w żadnym wypadku nie powiększa grzechu.

3. Złość grzechu pochodzi od odwrócenia się od Boga. Lecz okoliczności dotyczą zwrócenia się woli do dóbr doczesnych. A więc nie zwiększają złości grzechu.

Ale z drugiej strony nieznajomość okoliczności zmniejsza grzech, kto bowiem grzeszy na skutek nieznajomości ich, zasługuje na pobłażanie, jak mówi Filozof [90]. Nie byłoby zaś tak, jeśliby okoliczności nie powiększały grzechu. A więc pod ich wpływem grzechy stają się cięższe.

Odpowiedź. Każda rzecz z natury swej zawdzięcza swój wzrost temu czynnikowi, który jest jej przyczyną, jak to mówi Filozof w związku z zagadnieniem sprawności[91]. Jasne zaś, że wadliwość okoliczności może być przyczyną grzechu. Jeśli bowiem w postępowaniu nie zachowuje się należnych okoliczności, tym samym odstępuje się od porządku rozumu. A więc okoliczności mogą zwiększać grzech, jak to wynika z jego natury. Dzieje się to w trojaki sposób:

Po pierwsze, gdy okoliczność zmienia rodzaj grzechu. Np. grzech porubstwa polega na stosunku z nie swoją kobietą. Ale jeśli nadto ta kobieta będzie cudzą żoną, wówczas zmienia się rodzaj grzechu na skutek przywłaszczenia sobie rzeczy cudzej. Wskutek tego cudzołóstwo jest grzechem cięższym niż porubstwo.

Po drugie, niekiedy okoliczność zwiększa grzech nie dlatego, że zmienia jego rodzaj, ale dlatego, że mnoży go. Np. gdy człowiek rozrzutny nie tylko rozdaje, wtedy gdy nie trzeba, ale także tym, którym nie powinien rozdawać, wówczas, chociaż pozostaje ten sam rodzaj grzechu, pomnaża się jednak sam grzech bardziej niż w wypadku, gdy ktoś rozdaje tylko wtedy, gdy nie powinien tego czynić. Dlatego taki grzech jest cięższy, podobnie jak cięższa jest choroba, która rozprzestrzenia się na większą ilość członków ciała. Stąd Cycero powiada[92], że w ojcobójstwie występują mnogie grzechy, gdyż pozbawia się życia i rodzica, i karmiciela, i nauczyciela, oraz dawcę stanowiska, domu i ojczyzny.

Po trzecie, okoliczność zwiększa grzech, potęgując szkaradność, jaka od niej pochodzi. Np. zabranie cudzej rzeczy stanowi istotę kradzieży Jeś1i jednak do tego dołączy się ta okoliczność, że ktoś zabrał wiele cudzych rzeczy, wówczas grzech jest większy, chociaż ilość sama przez się nie stanowi istoty ani dobra ani zła.

Rozwiązanie trudności. 1. Są okoliczności, które różnicują gatunkowo uczynki moralne, jak widzieliśmy poprzednio[93]; ale bywają także okoliczności, które nie różnicują gatunkowo, ale mogą zwiększać ciężkość grzechu. Podobnie bowiem jak dobroć rzeczy zależy nie tylko od jej gatunku, ale także od pewnych okoliczności, tak i złość uczynku zależy nie tylko od jego gatunku, ale także od okoliczności.

2. Wręcz przeciwnie: okoliczność może powiększyć ciężar grzechu czy jest, czy też nie jest zła. Jeśli jest zła, nie zawsze z tego powodu powoduje osobny gatunek grzechu; może tylko spotęgować jego złość w obrębie tego samego gatunku, jak widzieliśmy w odpowiedzi. Jeśli zaś nie jest zła, może obciążyć grzech, przyczyniając się do złości innych okoliczności.

3. Rozum ma kierować uczynkami nie tylko co do ich przedmiotu, ale także w stosunku do wszystkich okoliczności. Dlatego odwrócenie się od reguły rozumu zależy od wadliwości jakiejkolwiek okoliczności, np. gdy ktoś robi coś wtedy, gdy nie powinien lub tam, gdzie nie powinien. Tego rodzaju odwrócenie się wystarczy do

istoty zła. Za odwróceniem się zaś od prawidła rozumu idzie odwrócenie się od Boga, z którym człowiek powinien się jednoczyć przez prawość rozumu.

Artykuł 8

CZY WIĘKSZA SZKODA ZWIĘKSZA CIĘŻKOŚĆ GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że większa szkoda nie zwiększa ciężaru grzechu, gdyż:

1. Szkoda to wypadek, będący następstwem grzesznego uczynku. Lecz następstwo nie dodaje niczego do dobroci lub złości uczynku, jak to widzieliśmy poprzednio[94]. A więc grzech się nie zwiększa wskutek większej szkody:

2. Szkoda najwięcej zachodzi w grzechach przeciw bliźniemu, gdyż nikt nie chce sobie samemu szkodzić. Bogu zaś nikt nie może zaszkodzić zgodnie ze słowami Pisma św. (Job 35, 6): „Jeśli zgrzeszysz, cóż mu zaszkodzisz, a jeśli się rozmnożą nieprawości twoje, cóż uczynisz przeciwko niemu? Człowiekowi, który tobie podobny jest, zaszkodzi bezbożność twoja". Jeśliby więc szkoda obciążała grzech, wynikałoby, że grzech przeciw bliźniemu byłby większy niż grzech przeciw Bogu lub sobie samemu.

3. Większą szkodę wyrządza się komuś, pozbawiając go życia łaski Bożej niż życia naturalnego, gdyż pierwsze jest lepsze niż drugie, skoro człowiek winien wzgardzić życiem przyrodzonym, by nie stracić życia łaski. Kto zaś namówi kobietę do grzechu nieczystego pozbawia ją życia łaski. Jeśliby więc grzech stawał się większy wskutek wyrządzonej szkody, wówczas zwykłe porubstwo byłoby cięższym grzechem niż morderstwo, co jest oczywistym fałszem. A więc grzech nie staje się cięższy wskutek większej szkody.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn[95], że skoro wada sprzeciwia się naturze, wszystko co zmniejsza jej pełnię, zwiększa wadę. Lecz pomniejszenie pełni natury jest szkodą. A więc tym cięższy jest grzech, im większą wyrządza szkodę.

Odpowiedź. Potrójny może być stosunek szkody do grzechu: po pierwsze, niekiedy szkoda pochodzi z grzechu, jest przewidziana i zamierzona, np. gdy ktoś robi coś z zamiarem szkodzenia drugiemu, jak morderca lub złodziej. Wówczas wielkość szkody wprost powiększa ciężkość grzechu, gdyż wówczas sama szkoda z istoty swej jest przedmiotem grzechu.

Po drugie, niekiedy szkoda jest przewidziana, ale nie zamierzona, np. gdy ktoś idąc do domu rozpusty, skraca sobie drogę, przechodząc przez zasiane pole, wyrządzając szkodę świadomie, choćby tego nie zamierzał. W tym wypadku wielkość szkody także zwiększa ciężar grzechu, ale nie wprost, lecz w miarę jak wola skłonna do grzechu nie wstrzymuje się przed wyrządzeniem sobie lub innym szkody, której jednak zasadniczo nie chciałaby wyrządzić.

Po trzecie, czasem szkoda nie jest ani zamierzona, ani przewidziana. Wtedy jeśli jest czymś przypadkowym w stosunku do popełnionego grzechu, wprost nie obciąża go; niemniej z powodu niedbalstwa w niezwróceniu uwagi na szkody n jakie z danego postępowania mogłyby wyniknąć, zło niezamierzone poczytuje się człowiekowi przy wymiarze kary, jeśli ów człowiek robił coś niedozwolonego. Jeśli

natomiast to zło wynika z natury grzesznej czynności, wówczas, choćby nie było ani zamierzone, ani przewidziane, wprost obciąża grzech, gdyż następstwa wynikające z natury danego grzechu należą poniekąd do jego gatunku. Np. jeśliby ktoś publicznie popełniał grzech nierządu, wywołałby zgorszenie wielu ludzi. A chociażby tego zgorszenia nie zamierzał dać, ani go nawet nie przewidział, niemniej przez to zgorszenie wprost obciążyłby swój grzech.

Wydaje się jednak, że inaczej sprawa się ma, gdy szkoda, którą grzesznik ściąga na siebie, ma charakter kary. Tego rodzaju szkoda, choć jest czymś przygodnym w stosunku do popełnionego grzechu i nie jest ani przewidziana, ani zamierzona, nie powiększa grzechu ani nie jest następstwem większej jego wielkości, np. gdy ktoś biegnąc by zabić kogoś, zwichnie sobie lub skaleczy nogę. Jeśli natomiast tego rodzaju szkoda, a więc kara, wynikałaby z istoty grzesznego uczynku, wówczas chociażby nawet nie była ani przewidziana, ani zamierzona, nie powiększyłaby wielkości grzechu, ale odwrotnie, cięższy grzech wyrządza cięższą szkodę. Np. gdyby jakiś niewierzący nigdy nie słyszał o karach piekielnych, niemniej cięższą karę poniósłby za grzech morderstwa niż za kradzież. Skoro jednak tych kar ani nie przewidział, ani nie miał zamiaru ściągnąć je na siebie, nie obciąża tym swojego grzechu, w przeciwieństwie do chrześcijanina, który tym ciężej zdaje się grzeszyć, im większe kary lekceważy, by tylko dogodzić swym grzesznym zachciankom. U niewierzącego wielkość tego rodzaju szkody, byłaby tylko skutkiem ciężkości grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy omawiając dobroć i złość zewnętrznych uczynków ludzkich[96], zdarzenie, będące następstwem danego postępowania, jeśli jest przewidziane i zamierzone, zwiększa dobroć lub złość uczynku.

2. Chociaż szkoda zwiększa grzech, nie wynika jednak, że tylko szkoda obciąża go. Wręcz przeciwnie, grzech z istoty swej jest cięższy z powodu nieporządku, a więc także z powodu szkody, gdyż ta sprawia, że uczynek jest bardziej nieuporządkowany. Stąd nie wynika, że skoro szkoda zachodzi najwięcej w grzechach przeciw bliźniemu, te właśnie grzechy są najcięższe, gdyż o wiele większy nieporządek zachodzi w grzechach przeciwko Bogu oraz w niektórych grzechach przeciwko sobie samemu. Można jednak powiedzieć, że chociaż Panu Bogu nikt nie może zaszkodzić w stosunku do jego jestestwa, niemniej może ktoś pokusić się o wyrządzenie szkody tym istotom, które do Boga należą – np., wyrywając z serc wiarę, czy gwałcąc miejsca święte, a są to grzechy bardzo ciężkie. Także sobie samemu może ktoś świadomie i dobrowolnie wyrządzić szkodę, np. przez samobójstwo, mimo że ostatecznie odnosi to do jakiegoś pozornego dobra, np. do wyzwolenia się od utrapienia.

3. Zarzut ten niczego nie dowodzi z dwóch powodów: po pierwsze, zamiarem mordercy jest wprost wyrządzenie szkody bliźniemu. Natomiast wszetecznik, który uwodzi kobietę, nie zamierza wyrządzić szkody, lecz pragnie osiągnąć przyjemność. Po drugie, morderca jest sam przez się wystarczającą przyczyną śmierci cielesnej. Natomiast nikt nie może być sam przez się wystarczającą przyczyną duchowej śmierci drugiego, gdyż duchowo można umrzeć jedynie z własnej woli przez grzech.

Artykuł 9

CZY WIELKOŚĆ GRZECHU ZALEŻY OD OSOBY, PRZECIW KTÓREJ KTOŚ GRZESZY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że stanowisko osoby, przeciw której ktoś popełnia grzech, nie powiększa tego grzechu, gdyż:

1. Gdyby tak istotnie było, wówczas największym grzechem byłoby urazić człowieka sprawiedliwego i świętego. W rzeczywistości jest wręcz przeciwnie, skoro za doznaną krzywdę człowiek cnotliwy nie obraża się, lecz znosi ją z równowagą ducha, w przeciwieństwie do innych, którzy zaraz gorszą się wewnątrz i obrażają. A więc stan osoby, przeciw której ktoś grzeszy, nie obciąża grzechu.

2. Jeśliby stan osoby obciążał grzech, to najcięższym grzechem byłby występek przeciw najbliższym, bo jak mówi Cycero[96a)], kto zabija niewolnika, raz grzeszy, ale kto się targnie na życie ojca, wielokrotnie grzeszy. Lecz bliskość osoby, zdaje się, nie obciąża grzechu, skoro człowiek sam sobie jest najbliższy, a przecież mniej grzeszy, kto sobie tylko krzywdę wyrządza, niż ten kto krzywdzi drugich, np. gdy niepotrzebnie zabija swego konia, mniej grzeszy, niż gdyby zabił cudzego, jak podaje Filozof [97)]. A więc bliskość osoby nie obciąża grzechu.

3. Stanowisko grzesznika obciąża jego grzech ze względu na jego godność lub wiedzę, podług słów Pisma św. (Mądr 6, 7): „Mocarze mocne męki cierpieć będą” oraz (Łk 12, 47). „A ten sługa, który poznał wolę pana swego, a nie przygotował i nie uczynił wedle woli jego, wielką chłostę odniesie”. A więc podobnie godność i wiedza osoby, przeciw której ktoś grzeszy, najbardziej by obciążała grzech. A przecież nie wydaje się, by grzeszył ciężej ten człowiek, który krzywdzi bogacza lub mocarza, aniżeli ten kto wyrządził krzywdę ubogiemu, gdyż „u Boga nie ma względu na osobę” Rzym (2, 11), a przecież sąd Boży stanowi o ciężkości grzechu. A więc stanowisko osoby, przeciw której ktoś grzeszy, nie obciąża grzechu.

Ale z drugiej strony Pismo św. szczególnie gani grzechy popełnione przeciw sługom Bożym, np. (3 Król 19, 14): „Ołtarze twoje zepsowali, a proroków twoich mieczem pozabijali”. Gani również grzechy przeciw osobom najbliższym np. (Mich 7, 6): „Syn urąga ojcu, a córka powstaje na matkę swą”. Nagana spotyka również za grzechy popełnione przeciw osobom piastującym jakąś godność, np. (Job 34, 18): „Który mówi królowi: odstępco! a książęta zowie bezbożnymi”. A więc stanowisko osoby n przeciw którym ktoś grzeszy, obciąża grzech.

Odpowiedź. Osoba, przeciw której ktoś grzeszy, jest poniekąd przedmiotem grzechu. Widzieliśmy zaś (w trzecim artykule), że ciężkość grzechu naprzód zależy od przedmiotu, tak że grzech jest tym większy, im ważniejszym celem jest przedmiot. Główne zaś cele uczynków ludzkich to: Bóg, sam człowiek, oraz bliźni. Cokolwiek bowiem robimy, czynimy to ze względu na jeden z tych celów, zresztą podporządkowanych sobie. Można więc ujmować ciężkość grzechu ze względu na te trzy cele, biorąc pod uwagę stanowisko osoby, przeciw której ktoś popełnia grzech. Naprzód więc ze względu na Boga, z którym człowiek tym bardziej się jednoczy, im więcej w oczach Bożych jest cnotliwy i święty Stąd krzywda wyrządzona takiej osobie niejako rzutuje krzywdę na samego Boga zgodnie ze słowami Pisma św. (Zach 2,8):

„Kto się was dotknie, dotyka się źrenicy oka mego”. Gdy więc ktoś grzeszy przeciw osobie, która jest bardziej zjednoczona z Bogiem przez cnotę lub służbę, grzech jego wskutek tego staje się cięższy. Ze względu zaś na siebie samego człowiek oczywiście ciężej grzeszy w miarę jak grzech jego zwraca się przeciw osobie, która jest mu bliższa już to z powodu pokrewieństwa, już to z powodu dobrodziejstw czy jakiegokolwiek innego związku, gdyż przez tego rodzaju grzech poniekąd grzeszy przeciw sobie samemu, i wskutek tego tym ciężej grzeszy, zgodnie ze słowami Pisma św. (Ekli 14, 5): „Kto sobie jest złym, komu innemu dobrym będzie?”.

Ze względu na bliźniego, grzech jest tym cięższy, im więcej osób dotyczy. Dlatego grzech przeciw osobie piastującej jakieś stanowisko społeczne, np. przeciw królowi czy księciu, którego osoba przedstawia niejako całą społeczność, jest cięższy niż grzech popełniony przeciw jednej osobie prywatnej. Dlatego powiedziano (Wyjś 22, 28): „Przełożonemu nad ludem twoim nie będziesz złorzeczył”. Podobnie krzywda wyrządzona jakiejś sławnej osobie wydaje się cięższą z tego powodu, że wywołuje zgorszenie i zamęt u wielu.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto osobie cnotliwej wyrządza krzywdę, w miarę swej możności robi wszystko by ją wzburzyć zewnętrznie i wewnętrznie, a że to nie udaje się mu, jest wynikiem moralnej wartości cnotliwego, która nie zmniejsza grzechu tego człowieka, który krzywdę wyrządził.

2. Szkoda, którą ktoś wyrządził sobie w tych sprawach, jakie podlegają panowaniu jego woli, np. we własnym majątku, jest mniejszym grzechem niż szkoda wyrządzona innemu człowiekowi, gdyż jest dobrowolna. Ale szkoda, którą człowiek wyrządza sobie samemu w dziedzinie tych spraw, które nie podlegają władztwu jego woli, np. w zakresie dóbr przyrodzonych i duchowych, jest grzechem cięższym, gdyż ciężej grzeszy np. kto zabija siebie samego, niż gdy zabija innego. Ponieważ jednak rzeczy naszych bliźnich nie podlegają władztwu naszej woli, szkody wyrządzone im w tej dziedzinie, nie są mniejszymi grzechami, chyba że dana osoba, która doznała szkody, sama jej chciała lub wyraziła na nią swą zgodę.

3. Nie jest to wzgląd na osoby, gdy Bóg ciężej karze grzeszącego przeciw osobie zajmującej wyższe stanowisko, gdyż tego rodzaju grzech wychodzi na szkodę wielu.

Artykuł 10

CZY WIELKOŚĆ OSOBY GRZESZĄCEJ OBCIĄŻA GRZECH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wielkość osoby grzeszącej nie obciąża jej grzechu, gdyż:

1. O wielkości człowieka stanowi jego oddanie się Bogu, zgodnie z Pismem św. (Ekli 25, 13): „O jak wielki jest, który znalazł mądrość i umiejętność”. Otóż im więcej ktoś jest oddany Bogu, tym mniej poczytuje się mu coś za grzech, zgodnie z Pismem św. (2 Kron 30-18): „Pan dobry będzie miłościw wszystkim, którzy we wszystkim szukają Pana, Boga ojców swoich, a nie poczyta im, że nie do końca są poświęceni”. A więc wielkość grzesznika nie obciąża grzechu jego.

2. „Nie ma bowiem względów na osobę u Boga” (Rzym 2, 11). A więc Bóg nie karze więcej za ten sam grzech jednego człowieka niż drugiego. A więc wielkość grzesznika nie obciąża jego grzechu.

3. Nikt nie powinien ponosić szkody z powodu dobra. Ponosiłby zaś ją, jeśli jego uczynek poczytywano by za winę więcej niż innym. A więc wielkość grzesznika nie obciąża grzechu.

Ale z drugiej strony św. Izydor powiada[98], że tym większy jest grzech, im większy jest człowiek grzeszący.

Odpowiedź. Dwojaki jest grzech: przez nieumyślne potknięcie się na skutek słabości ludzkiej natury - i taki grzech mniej poczytuje się człowiekowi więcej cnotliwemu, gdyż ten mniej zaniedbuje powściągać się od tego rodzaju grzechów których jednak uniknąć nie pozwala mu ludzka słabość, oraz grzech umyślny, pochodzący z uprzedniego namysłu, który tym więcej poczytuje się człowiekowi, im wyższe zajmuje stanowisko, a to dla czterech powodów.

1. Wielcy łatwiej mogą oprzeć się grzechom, np. dlatego, że mają większą wiedzę lub cnotę. Stąd powiada Pismo św. (Łk 12, 47): „A ten sługa, który poznał wolę pana swego, a nie przygotował i nie uczynił wedle woli jego, wielką chłostę odniesie” 2. Z powodu niewdzięczności, gdyż wszelkie dobro, które kogoś wywyższa n jest dobrodziejstwem Boga, któremu człowiek odpłaca niewdzięcznością przez grzech. Pod tym względem wszelka wyższość, także w dziedzinie dóbr doczesnych, obciąża grzech, zgodnie z Ks. Mądrości (6, 7): „Mocarze mocne męki cierpieć będą”.

3. Z powodu szczególnej sprzeczności uczynku grzesznego w stosunku do wielkości osoby, np. gdy książę, który ma być stróżem sprawiedliwości, sam ją gwałci albo gdy kapłan, który ślubował czystość, popełnia grzech nieczysty. 4. Z powodu przykładu czy zgorszenia, gdyż jak mówi św. Grzegorz[99], kiedy grzesznik zażywa czci z powodu czcigodnego stanowiska, które zajmuje, wówczas przykład jego winy gwałtowniej się rozszerza. Również grzechy ludzi wielkich dochodzą do znajomości większej ilości ludzi i więcej ich oburzają.

Rozwiązanie trudności. 1. W tych słowach Pisma św. chodzi o potknięcie się na skutek ludzkiej słabości.

2. Jeśli Bóg więcej karze wielkich, nie kieruje się względem na osoby, gdyż ich wyższość przyczynia się do zwiększenia ciężkości ich grzechów.

3. Człowiek wielki nie ponosi szkody z powodu posiadanego dobra, ale z powodu złego posługiwania się nim.

ZAGADNIENIE 74
O PODMIOCIE WAD I GRZECHÓW

Z kolei należy rozważyć zagadnienie podmiotu wad czy grzechów. Zagadnienie to obejmuje 10 pytań:

1. Czy wola może być podmiotem grzechu?
2. Czy tylko wola jest podmiotem grzechu?

3. Czy uczuciowość może być podmiotem grzechu?
4. Czy uczuciowość może być podmiotem grzechu śmiertelnego?
5. Czy rozum może być podmiotem grzechu?
6. Czy rozum jest podmiotem grzesznej przyjemności przeciągającej się lub przelotnej?
7. Czy rozum ze względu na swe wyższe czynności jest podmiotem grzesznego przyzwolenia?
8. Czy rozum ze względu na swe niższe czynności jest podmiotem grzechu śmiertelnego?
9. Czy rozum wyższy może być podmiotem grzechu powszedniego?
10. Czy rozum wyższy może być podmiotem grzechu powszedniego w odniesieniu od własnego przedmiotu?

Artykuł 1

CZY WOLA MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wola nie może być podmiotem grzechu, gdyż:

1. Mówi Dionizy[100)], że zło jest mimo woli i zamiaru. Lecz grzech jest złem. A więc nie może być w woli.

2. Przedmiotem woli jest dobro lub pozór dobra. Chcąc zaś dobra, wola nie grzeszy; chcenie zaś pozornego dobra, które nie jest prawdziwym dobrem, jest raczej niedomaganiem władzy poznawczej niż woli. A więc grzech w żaden sposób nie jest w woli.

3. Żadna rzecz nie może być równocześnie podmiotem grzechu i jego przyczyną sprawczą, gdyż przyczyna sprawcza i tworzywowa (materialna) nie utożsamiają się, jak zaznacza Filozof [101)]. Wola zaś jest przyczyną sprawczą grzechu, i to pierwszą, jak mówi św. Augustyn[102)]. A więc nie jest podmiotem grzechu.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[103)], że wolą się grzeszy i wolą żyje się w sposób godziwy.

Odpowiedź. Grzech jest pewną czynnością, jak to widzieliśmy wyżej[104)]. Czynności zaś, które przechodzą na zewnętrzne tworzywo, np. zapalanie, cięcie, mają za swe tworzywo i podmiot ton na co przechodzą, gdyż jak mówi Filozof [105)] zmiana jest czynnością przekazaną przez sprawcę rzeczy zmiennej. Niektóre zaś czynności nie przechodzą na zewnętrzne tworzywo, lecz pozostają w sprawcy, np. pożądanie i poznanie. Do tych to czynności należą wszystkie uczynki moralne, tak cnotliwe jak i grzeszne. Dlatego właściwym podmiotem czynności grzesznej jest ta władza psychiczna, która jest źródłem uczynku. Skoro zaś dobrowolność jest właściwością uczynków moralnych, jak to już widzieliśmy[106)], dlatego wola, będąca źródłem uczynków dobrowolnych tak dobrych jak i złych, czyli grzechów, jest równocześnie źródłem grzechów, a tym samym ich podmiotem.

Rozwiązanie trudności. 1. Zło jest mimo woli w tym znaczeniu, że wola nie dąży do niego jako do Zła. Skoro jednak pewne zło jest pozornym dobrem, wola niekiedy pożąda zła i z tego względu może być podmiotem grzechu.

2. Jeśliby niedomaganie władzy poznawczej w żaden sposób nie było zależne od woli, nie byłoby grzechem ani w woli, ani we władzy poznawczej, np. u tych, których niewiedza jest niepokonalna. Dlatego także niedomaganie władzy poznawczej podległe woli zalicza się do grzechów.

3. Zarzut ten odnosi się do przyczyn sprawczych, których czynności przechodzą ku zewnętrznemu tworzywu, i które poruszają nie siebie, ale inne rzeczy. Dlatego z tego dowodu nic nie wynika.

Artykuł 2

CZY TYLKO WOLA JEST PODMIOTEM GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tylko wola jest podmiotem grzechu, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi[107], że tylko wolą się grzeszy. Lecz podmiotem grzechu jest ta władza, którą się grzeszy. A więc tylko wola jest podmiotem grzechu.

2. Grzech to zło wbrew rozumowi. Otóż dobro i zło przynależne do rozumu jest przedmiotem samej tylko woli. A więc tylko wola jest podmiotem grzechu.

3. Grzech jest czynnością woli, gdyż, jak mówi św. Augustyn[108], grzech jest do tego stopnia dobrowolny że jeśli coś nie jest dobrowolne, nie jest grzechem. Natomiast czynności innych władz są o tyle dobrowolne, o ile wola je porusza. A to nie wystarczy by być podmiotem grzechu, gdyż w przeciwnym wypadku nawet zewnętrzne członki ciała byłyby podmiotem grzechu, co oczywiście jest fałszem. A więc tylko wola jest podmiotem grzechu.

Ale z drugiej strony grzech przeciwstawia się cnocie. Przeciwne zaś cechy odnoszą się do tej samej rzeczy. Otóż także inne władze są podmiotem cnót, jak to widzieliśmy wyżej[109]. A więc nie tylko wola jest podmiotem grzechów.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w artykule poprzednim, wszystko to, co jest źródłem czynności dobrowolnych, jest podmiotem grzechu. Czynności dobrowolne zaś to nie tylko czynności, które wola wyłania z siebie, ale także czynności nakazane przez wolę, jak to widzieliśmy, mówiąc o dobrowolności[110]. A więc nie tylko wola jest podmiotem grzechu, lecz wszystkie władze, które wola może poruszać do właściwych im czynności lub powstrzymywać je od nich. Tego rodzaju władze są również podmiotem moralnych sprawności tak dobrych jak i złych.

Rozwiązanie trudności. 1. Jedynie wola jest źródłem grzechu jako pierwszy czynnik poruszający; inne natomiast władze w tej mierze, w jakiej podlegają wpływowi woli.

2. Dobro i zło jest z istoty swej przedmiotem woli; niemniej także inne władze odnoszą się do określonego dobra czy zła i z tego względu mogą być podmiotem tak cnoty, jak i wady czy grzechu.

3. Członki ciała nie są źródłem działania, ale tylko jego narzędziami; są więc w stosunku do duszy, która je pobudza do działania, jakby niewolnikami, będącymi przedmiotem, a nie podmiotem działania, jak to powiada Filozof [111]. Nadto czynności zewnętrznych członków przechodzą ku zewnętrznemu tworzywu, np. uderzenie w grzechu zabójstwa. Nie zachodzi więc tu podobieństwo.

Artykuł 3

CZY UCZUCIOWOŚĆ MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczuciowość nie może być podmiotem grzechu, gdyż:

1. Grzech jest postępowaniem swoistym dla człowieka, który przez swe czyny zasługuje na pochwałę lub naganę. Uczuciowość zaś przysługuje nie tylko nam, ale także zwierzętom. A więc w uczuciowości nie może być grzechu.

2. Według św. Augustyna[112], nikt nie grzeszy w tym, czego nie można uniknąć. Człowiek zaś nie potrafi uniknąć nieuporządkowanych odruchów uczuciowych, gdyż podlega stałemu zepsuciu w ciągu całego obecnego życia moralnego. Dlatego odruchy te porównuje się, zdaniem św. Augustyna[113] do węża, który się wszędzie wciska. A więc nieuporządkowane odruchy uczuciowości nie są grzechami.

3. Tego, czego człowiek sam nie czyni, nie poczytuje się mu za grzech. Otóż według Filozofa[114], tylko ton jak się zdaje, my sami czynimy, co robimy z namysłem rozumu. A więc odruchów uczuciowości, które zachodzą bez namysłu rozumu, nie poczytuje się człowiekowi za grzech.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Rzym. 7, 15): „nie to czynię co chcę, ale to czynię, czego nienawidzę”. Słowa te św. Augustyn[115] odnosi do złej żądzy która, jak wiadomo, jest odruchem uczuciowości. A więc może być w niej grzech.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, grzech może zachodzić w każdej władzy której czynność może być dobrowolna i nieuporządkowana, a to stanowi istotę grzechu. Nie ulega zaś wątpliwości, że uczynki pochodzące z uczuciowości mogą być dobrowolne w miarę jak uczuciowość, czyli pożądanie zmysłowe z natury swej winno podlegać wpływowi woli. A więc uczuciowość może być podmiotem grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż niektóre siły zmysłowe są wspólne nam i zwierzętom, niemniej w nas okazują pewną wyższość, dzięki swej łączności z rozumem. Tak więc w przeciwieństwie do zwierząt, pośród zmysłów człowieka spotykamy także zdolność do osądu oraz zdolność do przypominania sobie, jak to widzieliśmy[116]. Dzięki temu także pożądanie zmysłowe okazuje w nas pewną wyższość w porównaniu do zwierząt ze względu na to, że z natury swej powinno być uległe rozumowi. Z tego więc względu może być źródłem uczynku dobrowolnego, a tym samym podmiotem grzechu.

2. Stałe zepsucie w uczuciowości należy rozumieć w znaczeniu jego zarzewia, które nigdy nie ustępuje całkowicie z naszego życia. Grzech pierworodny bowiem (na skutek chrztu) ustaje co do winy, ale pozostaje co do swego wpływu. Lecz to zepsucie

zarzewia nie stanowi przeszkody, by człowiek swą rozumną wolą mógł okiełzać poszczególne nieuporządkowane odruchy uczuciowości, jeśli je przewiduje, np. przez zwrócenie myśli ku innemu przedmiotowi. Ale gdy to czyni, może się zdarzyć, że wzbudzi się jakiś inny nieuporządkowany odruch. Np. gdy ktoś odwraca swą myśl od przyjemności cielesnych, chcąc uniknąć odruchu żądzy, a zwraca tę myśl ku naukowemu rozważaniu, może się zdarzyć, że zbudzi się w nim nierozmyślny odruch próżnej chwały. Dlatego człowiek z powodu tego zarzewia nie może uniknąć wszystkich tego rodzaju odruchów. Do istoty jednak dobrowolności grzechu wystarczy n by mógł uniknąć poszczególnych odruchów.

3. To, co człowiek czyni bez rozumnego namysłu, nie czyni w sposób doskonały, gdyż nikt nie działa tam, gdzie nie występuje ton co jest w nim główne. Nie ma więc wówczas czynności ludzkiej w sposób doskonały, ani tym samym nie ma tam pełni uczynku cnotliwego lub grzesznego, lecz zachodzi jedynie czynność, która jest w sposób niedoskonały cnotliwa lub grzeszna. Tego rodzaju odruch uczuciowości, uprzedzający działanie rozumu jest grzechem powszednim, który ma cechę czegoś niepełnego w dziedzinie grzechu.

Artykuł 4

CZY UCZUCIOWOŚĆ MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ŚMIERTELNEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczuciowość może być podmiotem grzechu śmiertelnego, gdyż:

1. Czynność poznaje się z przedmiotu. Otóż grzech śmiertelny może odnosić się do przedmiotów uczuć, np. do rozkoszy cielesnych. A więc uczucie może być grzechem śmiertelnym i tym samym uczuciowość może być podmiotem grzechu śmiertelnego.

2. Grzech śmiertelny przeciwstawia się cnocie. Uczuciowość zaś może być podmiotem cnoty, np. umiarkowania i męstwa, jak to zaznacza Filozof [117]. A więc w uczuciowości może mieć miejsce grzech śmiertelny, skoro rzeczy przeciwne dotyczą tego samego podmiotu.

3. Grzech powszedni jest przysposobieniem do grzechu śmiertelnego. Lecz ten sam jest podmiot przysposobienia i sprawności. Skoro więc grzech powszedni może zachodzić w uczuciowości, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wobec tego także i grzech śmiertelny.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[118], że nieuporządkowany odruch pożądania może zdarzyć się także tym, którzy są w stanie łaski; a jednak nie mają grzechu śmiertelnego. A więc nieuporządkowany odruch uczuciowości nie jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Jak nieporządek niszczący zasadę życia cielesnego, powoduje śmierć ciała, tak nieporządek niszczący zasadę życia duchowego, którą jest cel ostateczny, powoduje śmierć duchową na skutek grzechu śmiertelnego, jak to widzieliśmy poprzednio[119]. Porządkowanie zaś w stosunku do celu nie jest sprawą uczuciowości, ale jedynie rozumu. Nieporządek zaś w stosunku do celu zachodzi

jedynie w tej władzy, do której należy porządkowanie w stosunku do niego. Dlatego grzech śmiertelny nie może zachodzić w uczuciowości, ale jedynie w rozumnej władzy duszy.

Rozwiązanie trudności. 1. Przejawy uczuciowości mogą przyczynić się do grzechu śmiertelnego, ale to, że jakieś postępowanie jest grzechem śmiertelnym, nie pochodzi od uczuciowości, ale od rozumu, którego zadaniem jest porządkowanie (czynności względem celu). Dlatego grzech śmiertelny przypisuje się nie uczuciowości, ale władzy rozumnej.

2. Uczynek cnotliwy również dokonuje się nie przez samą uczuciowość, lecz raczej przez rozum i wolę, do której należy wybór. Czynność bowiem cnoty moralnej nie może obejść się bez wyboru. Dlatego zawsze z czynnością cnoty moralnej, która doskonali władzę pożądawczą, łączy się czynność roztropności, doskonalącej władzę poznawczą. Tak samo rzecz się ma z grzechem śmiertelnym, jak widzieliśmy w odpowiedzi na poprzednią trudność.

3. Trojaki jest stosunek przysposobienia do tego, co ulega przysposobieniu: Czasem jest tą samą rzeczą w tym samym podmiocie, np. zapoczątkowana wiedza jest w ten sposób przysposobieniem do doskonałej wiedzy. Niekiedy zachodzi w tym samym podmiocie, ale nie jest tą samą rzeczą, np. w ten sposób gorąco jest przysposobieniem do ognia. Czasami wreszcie ani nie jest tą samą rzeczą, ani zachodzi w tej samej rzeczy, np. między rzeczami, które tak są uporządkowane, że jedna służy do osiągnięcia drugiej, np. zalety, wyobraźni stanowią przysposobienie do wiedzy, której podmiotem jest umysł. Otóż w ten ostatni sposób grzech powszedni uczuciowości stanowi przysposobienie do grzechu śmiertelnego, którego podmiotem jest rozum.

Artykuł 5

CZY ROZUM MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozum nie może być podmiotem grzechu, gdyż:

1. W jakiejkolwiek władzy zachodziłby grzech, stanowi on jej niedomaganie. Niedomaganie zaś rozumu nie jest grzechem, lecz raczej czymś co uniewinnia od grzechu, np. z powodu niewiedzy. A więc nie może być grzechu w rozumie.

2. Podmiotem grzechu jest wola. Lecz rozum wyprzedza wolę, skoro ma nią kierować. A więc nie może być grzechu w rozumie.

3. Grzech może zachodzić jedynie w sprawach od nas zależnych. Lecz doskonałość i niedomagania rozumu nie są zależne od nas: niektórzy bowiem z urodzenia są ograniczeni umysłowo, inni zaś odznaczają się bystrością rozumu. A więc w rozumie nie ma grzechu.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn[120)], że grzech może być tak w rozumie wyższym, jak i niższym.

Odpowiedź. Grzech jakiejkolwiek władzy psychicznej polega na jej czynności. Dwojaka zaś jest czynność rozumu: jedna, wynikająca z jego istoty oraz odnosząca się do jego właściwego przedmiotu, a mianowicie poznawanie prawdy. druga natomiast to kierowanie innymi siłami. W dwojaki więc sposób może być grzech w rozumie: przez błąd w poznaniu prawdy, który poczytuje się za grzech wtedy, gdy błąd ten czy brak wiedzy dotyczy tego, co ktoś może i powinien wiedzieć; oraz wtedy gdy nakazuje nieporządne czynności innych władz psychicznych, względnie nie powściąga ich po namyśle.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut odnosi się do takiego niedomagania rozumu, które dotyczy właściwego jego przedmiotu i jeśli to niedomaganie jest brakiem wiedzy odnośnie do tych rzeczy, których ktoś nie może lub nie jest obowiązany wiedzieć, wówczas nie ma grzechu, jak to bywa u szalonych. Jeśli natomiast to niedomaganie umysłu polega na nieznajomości tych rzeczy, które człowiek może i powinien wiedzieć, wówczas to niedomaganie nie uniewinnia go od grzechu, lecz poczytuje się za grzech właśnie to niedomaganie. Wreszcie niedomaganie w samym kierowaniu innymi siłami (psychicznymi) jest zawsze grzechem, skoro rozum może nie dopuścić do niego przez odpowiednią czynność.

2. Jak już widzieliśmy[121)], mówiąc o czynnościach woli i rozumu, wola w pewien sposób pobudza rozum do działania i wyprzedza gon a rozum wolę. Dlatego czynność woli można nazwać rozumną, a czynność rozumu dobrowolną. Stąd może być grzech w rozumie ze względu na ton że jego niedomaganie jest dobrowolne, albo że czynność rozumu jest zasadą czynności woli.

3. Odpowiedź zawiera się w rozwiązaniu pierwszej trudności.

Artykuł 6

CZY ROZUM JEST PODMIOTEM GRZECHU ZATRZYMYWANIA SIĘ MYŚLĄ NA NIEDOZWOLONEJ PRZYJEMNOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozum nie jest podmiotem grzechu zatrzymywania się na niedozwolonej przyjemności, gdyż:

1. Przyjemność to poruszenie władzy pożądawczej, jak to już widzieliśmy[122)]. Władza pożądawcza zaś różni się od rozumu, gdyż ten jest władzą poznawczą. A więc grzech ten nie jest w rozumie.

2. Z przedmiotu można poznać, do jakiej władzy dana czynność należy. Otóż przyjemność może odnosić się również do dóbr zmysłowych, a nie tylko do dóbr duchowych. A więc grzech zatrzymywania się na przyjemności nie jest w rozumie.

3. Zatrzymywanie się wyraża pewne trwanie czasu, a to nie jest powodem zaliczania czynności do takiej lub innej władzy. A więc zatrzymywanie się na przyjemności nie jest sprawą rozumu.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[123)], że przyzwolenie na lubieżną przyjemność jeśli zadawala się samym myśleniem o przyjemności, nie idzie dalej jak kobieta, która by sama zjadła zakazany owoc. Przez kobietę zaś rozumie się rozum niższy, jak tamże zaznacza św. Augustyn. A więc grzech zatrzymywania się na niedozwolonej przyjemności nie jest w rozumie.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, grzech może być w rozumie ze względu na to, że rozum ma kierować uczynkami ludzkimi. Otóż rozum kieruje nie tylko uczynkami zewnętrznymi, ale także wewnętrznymi uczuciami. Gdy więc rozum niedomaga w tym kierownictwie w jednym lub drugim wypadku, wówczas grzech zachodzi w rozumie. Niedomaganie zaś w kierowaniu uczuciami może być dwojakie: gdy rozum nakazuje niedozwolone uczucia, np. gdy człowiek naumyślnie wzbudza w sobie poruszenie gniewu lub żądzy oraz gdy nie powściąga niedozwolonego poruszenia uczuciowego, np. gdy ktoś zauważywszy, że uczucie jego jest nieuporządkowane, mimo to zatrzymywałby się nad nim i nie odrzucałby go. Otóż w tym ostatnim znaczeniu rozum jest podmiotem grzechu zatrzymywania się na przyjemności niedozwolonej.

Rozwiązanie trudności. 1. Przyjemność zachodzi we władzy pożądawczej jako we właściwym sobie źródle, w rozumie zaś jako w pierwszym bodźcu z tego względu, że jak widzieliśmy w pierwszym artykule, czynności, które nie przychodzą ku zewnętrznemu tworzywu, pozostają w swym źródle jako we właściwym sobie podmiocie.

2. Własna niedozwolona czynność rozumu dotyczy właściwego mu przedmiotu, ale kierownictwo jego obejmuje wszystkie przedmioty niższych władz, które temu kierownictwu podlegają. Dlatego także przyjemności, odnoszące się do przedmiotów zmysłowych należą do rozumu.

3. Mówiąc o zatrzymywaniu się nad przyjemnością, nie mamy na myśli przedłużania się w czasie, lecz to, że rozum rozmyślnie zatrzymując się nad nią, nie odrzuca jej, ale jak mówi św. Augustyn[124)], zachowuje ją i bawi się nią, gdy od razu należało ją odtrącić.

Artykuł 7

CZY ROZUM WYŻSZY JEST PODMIOTEM PRZYZWOLENIA NA GRZECH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech przyzwolenia na czynność nie ma miejsca w wyższym rozumie, gdyż:

1. Przyzwolenie jest czynnością władzy pożądawczej, jak to widzieliśmy poprzednio[125)]. Lecz rozum jest siłą poznawczą. A więc grzech przyzwolenia na czynność nie zachodzi w rozumie.

2. Rozum wyższy oddaje się rozważaniom o rzeczach wiecznych i trosce o nie, jak mówi św. Augustyn [126)]. Niekiedy zaś przyzwala się na uczynek, nie troszcząc się o rzeczy wieczne. Nie zawsze bowiem człowiek myśli o sprawach Bożych, gdy przyzwala na jakiś uczynek. A więc grzech przyzwolenia na grzeszny uczynek nie zawsze jest sprawą wyższego rozumu.

3. Człowiek w świetle spraw Bożych może porządkować nie tylko uczynki zewnętrzne, ale także przyjemności wewnętrzne czy inne uczucia. Otóż przyzwolenie na przyjemność bez postanowienia, by ją urzeczywistnić, jest sprawą niższego

rozumu, jak przyznaje św. Augustyn[127]. A więc niekiedy przyzwolenie na uczynek należy przypisać niższemu rozumowi.

4. Jak rozum wyższy wznosi się ponad niższy, tak też rozum wznosi się nad wyobraźnię. Otóż człowiek niekiedy przystępuje do czynu bez jakiegokolwiek namysłu ze strony rozumu, np. gdy bezmyślnie porusza nogą lub ręką. A więc niekiedy także rozum niższy może przyzwolić na uczynek grzeszny bez udziału rozumu wyższego.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn[128], że przyzwolenie na złe użycie rzeczy, które odczuwamy przy pomocy zmysłów ciała, bywa takim postanowieniem zgrzeszenia, że gdy tylko się da, człowiek urzeczywistnia je w swym ciele na podobieństwo niewiasty, która podała niedozwolony owoc mężowi. Niewiasta zaś oznacza tu rozum niższy. A więc przyzwolenie na grzeszny uczynek jest sprawą rozumu wyższego.

Odpowiedź. Przyzwolenie zawiera w sobie sąd o tym, na co się przyzwala. Rozum bowiem wydaje sądy i twierdzenia w dziedzinie teoretycznej o przedmiotach poznawalnych, a w sprawach praktycznych o tym, co należy robić. We wszelkim zaś sądzie ostateczne zdanie należy do najwyższego trybunału. Tak więc w dziedzinie poznania teoretycznego o jakimś twierdzeniu ostateczne zdanie osiąga się przez sprowadzenie tego twierdzenia do pierwszych zasad. Jak długo bowiem jakaś wyższa zasada nie została wprzągnięta (do procesu sprawdzania), można nadal w jej świetle oceniać sprawdzane twierdzenie, zawieszając niejako sąd, tak jakby nie zapadło jeszcze ostateczne zdanie. Nie ulega zaś wątpliwości na podstawie tego, co uprzednio wyłożyliśmy[129], że uczynki ludzkie można porządkować podług prawidła rozumu ludzkiego, jakie wyprowadzamy z badania rzeczy stworzonych, które człowiek poznaje w sposób przyrodzony. Ale oprócz tego uczynki ludzkie należy porządkować podług miary prawa Bożego. Otóż skoro miara prawa Bożego jest wyższa od prawidła rozumu ludzkiego, to jasne, że ostateczny wyrok, jaki kładzie kres procesowi sądzenia, przynależy do wyższego rozumu, który zajmuje się sprawami wiecznymi. Ponieważ zaś należy sądzić o rozmaitych rzeczach, ostateczny sąd dotyczy tego, co występuje na końcu. W dziedzinie zaś postępowania tym, co występuje na końcu jest sam czyn; przyjemność zaś, która nęci do tego czynu, stanowi niejako przedsionek do niego. Dlatego przyzwolenie na czyn jest właściwie sprawą wyższego rozumu. Natomiast do niższego rozumu, który osądza sprawy niższe, należy osąd przedsionka, którym jest przyjemność, chociaż także rozum wyższy może wydawać sąd o przyjemności, gdyż cokolwiek podlega sądowi niższemu, podlega również sądowi wyższemu, ale nie odwrotnie.

Rozwiązanie trudności. 1. Przyzwolenie jest czynnością władzy pożądawczej nie w sposób bezwzględny, ale pod wpływem uprzedniego namysłu i sądu rozumu, jak to poprzednio widzieliśmy[130]. Przyzwolenie bowiem w tym osiąga swój kres, że wola dąży do tego, co rozum osądził.

2. Wskutek tego, że rozum wyższy nie kieruje czynnościami ludzkimi podług prawa Bożego przez to, że nie powstrzymuje człowieka od grzechu, tym samym przyzwala na ten grzech bez względu na to, czy ów człowiek myśli lub nie myśli o prawie wiecznym. Jeśli bowiem myśli o prawie Bożym, gardzi nim czynnie; jeśli nie

myśli, wówczas takie opuszczenie świadczy o niedbalstwie. Tak więc w każdym wypadku przyzwolenie na grzech pochodzi od wyższego rozumu, gdyż jak mówi św. Augustyn[131], nie można w myśli dokonać postanowienia by zgrzeszyć, jeśli duch, mający władzę poruszenia członków ciała do wprowadzenia w życie tego postanowienia lub powstrzymania się od tego, nie ulegnie złej czynności lub nie stanie się jej niewolnikiem.

3. Rozum wyższy może przez rozważanie prawa wiecznego skierować lub powstrzymać zewnętrzną czynność, oraz wewnętrzną przyjemność. Zanim jednak dojdzie do sądu wyższego rozumu, natychmiast gdy uczuciowość ujawni przyjemność, rozum niższy, badając rzeczy w świetle spraw doczesnych, niekiedy przyjmuje tę przyjemność i wówczas przyzwolenie na nie jest sprawą rozumu niższego. Ale jeśli człowiek trwa w tym przyzwoleniu także wtedy, gdy bierze pod uwagę sprawy wieczne, wówczas to przyzwolenie staje się czynnością wyższego rozumu.

4. Wyobrażenie jest czynnością nagłą i nierozważną i dlatego może spowodować jakiś czyn, zanim rozum wyższy lub niższy miałby czas na rozwagę. Lecz sąd rozumu niższego łączy się z namysłem, wymagającym wiele czasu, podczas którego także rozum wyższy może się namyślać. Jeśli więc przez ten namysł nie powstrzyma człowieka od grzesznej czynności, tę jemu się poczytuje.

Artykuł 8

CZY PRZYZWOLENIE NA GRZESZNĄ PRZYJEMNOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyzwolenie na przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Przyzwalanie na przyjemność to czynność rozumu niższego, do którego nie należy zajmowanie się sprawami wiecznymi czy prawem Bożym, ani tym samym odwracanie się od niego. Lecz każdy grzech śmiertelny polega na odwróceniu się od prawa Bożego, jak to wynika z określenia tegoż grzechu u św. Augustyna[132]. A więc przyzwolenie na przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Przyzwalanie dlatego tylko jest grzechem, że to, na co się przyzwala, jest złe. Otóż znane przysłowie powiada, że w przyczynie jest zawsze więcej, a przynajmniej nie mniej, niż w skutku. To więc, na co przyzwalamy, nie może być mniejszym złem niż samo przyzwolenie. Lecz przyjemność bez uczynku nie jest grzechem śmiertelnym, ale powszednim. A więc także przyzwolenie na przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Przyjemności różnią się w dobroci i złości podług różnicy dzieł, jak uczy Filozof [133]. Lecz innym dziełem jest wewnętrzna myśl, a innym zewnętrzny uczynek, np. porubstwo. A więc także przyjemność jako następstwo wewnętrznej myśli w tej mierze różni się od przyjemności grzechu porubstwa pod względem dobroci lub złości, w jakiej myśl wewnętrzna różni się od uczynku zewnętrznego. Wskutek tego podobnie różni się przyzwolenie na jedno i drugie. A więc myśl wewnętrzna nie jest grzechem śmiertelnym, ani przyzwolenie na myśl, ani tym samym przyzwolenia na przyjemność.

4. Zewnętrzna czynność porubstwa czy cudzołóstwa jest grzechem śmiertelnym nie ze względu na przyjemność, skoro ta zachodzi także w stosunku małżeńskim, ale

ze względu na nieporządek w samej czynności. Kto jednak przyzwala na przyjemność, nie przyzwala jeszcze przez to na nieporządek. A więc wydaje się, że nie popełnia grzechu śmiertelnego z powodu przyzwolenia na przyjemność.

5. Grzech zabójstwa jest cięższy niż zwykły grzech porubstwa. Przyzwolenie zaś na przyjemność, będącą następstwem myśli o zabójstwie, nie jest grzechem śmiertelnym. A więc tym mniej przyzwolenie na przyjemność, będącą następstwem myśli o porubstwie.

6. Według św. Augustyna[134)] Modlitwę Pańską odmawia się codziennie o odpuszczenie grzechów powszednich. Lecz tenże Święty uczy[135)], że przyzwolenie na przyjemność trzeba usuwać Modlitwą Pańską, gdyż przyzwolenie to jest znacznie mniejszym grzechem niż postanowienie, by w czyn wprowadzić zamiar grzechu. Dlatego trzeba się modlić o przebaczenie takich złych myśli i bić się w piersi, mówiąc: Odpuść nam nasze winy. A więc przyzwolenie na przyjemność jest grzechem powszednim.

Ale z drugiej strony św. Augustyn w tymże miejscu powiada, że człowiek całkowicie będzie potępiony, jeśli za łaską Pośrednika nie uzyska odpuszczenia tego rodzaju win, które są tylko grzechami myśli, skoro nie było woli popełnienia ich, ale niemniej była wola rozkoszowania się nimi w duchu. Lecz tylko za grzech śmiertelny może być ktoś potępiony. A więc przyzwolenie na przyjemność jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. W tej sprawie są różne poglądy. Niektórzy sądzą, że przyzwolenie na przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym, ale tylko powszednim. Inni natomiast twierdzą, że jest to grzech śmiertelny. Ten ostatni pogląd jest bardziej rozpowszechniony i prawdopodobniejszy. Skoro bowiem przyjemność jest następstwem pewnego działania, zgodnie z nauką Filozofa[136)], i skoro każda przyjemność odnosi się do jakiegoś przedmiotu, można ujmować ją zarówno ze względu na działanie, którego jest następstwem, jak i ze względu na przedmiot, który sprawia komuś przyjemność. Zdarza się także, iż pewne działanie jest przedmiotem przyjemności, podobnie jak i inne rzeczy, gdyż także działanie można ujmować jako dobro i cel, w którym ktoś znajduje przyjemne ukojenie. Niekiedy także działanie, z którego wynika przyjemność, jest z kolei przedmiotem przyjemności w miarę jak władza pożądawcza, do której należy przyjemność, zwraca się do własnego działania jako do pewnego dobra; np. gdy ktoś myśli i znajduje przyjemność w tym, co myśli, ze względu na to, że to myślenie sprawia mu przyjemność. Niekiedy zaś przyjemność, wynikająca z działania, np. z myślenia, ma za przedmiot inne działanie jako pewną rzecz pomyślaną. Ale wówczas tego rodzaju przyjemność pochodzi ze skłonności pożądania nie ku myśleniu, ale ku działaniu, będącego przedmiotem myślenia.

Tak więc np. myśląc o grzechu nieczystym, można znajdować przyjemność w dwóch rzeczach: w samym myśleniu, oraz w grzechu pomyślanym. Przyjemność z powodu myślenia pochodzi ze skłonności uczucia ku samemu myśleniu. Myślenie zaś samo przez się nie jest grzechem śmiertelnym, lecz niekiedy bywa tylko grzechem powszednim, np. gdy ktoś bezużytecznie zatrzymuje się na jakiejś myśli; niekiedy w ogóle nie jest grzechem, np. gdy ktoś z pożytkiem myśli o jakiejś rzeczy, o której chce rozprawiać lub wygłosić kazanie. Wskutek tego uczucie czy przyjemność z powodu takiego myślenia o grzechu np. porubstwa, nie należy do grzechów śmiertelnych, lecz

niekiedy bywa grzechem powszednim, a niekiedy nie jest żadnym grzechem. W takich wypadkach także przyzwolenie na tego rodzaju przyjemność nie jest grzechem śmiertelnym. W takim ujęciu pierwszy pogląd jest prawdziwy.

Jeśli jednak ktoś, myśląc np. o porubstwie, rozkoszowałby się samym uczynkiem, o którym myśli, pochodziłoby to ze skłonności jego uczucia do tego uczynku. Dlatego przyzwolenie na taką przyjemność byłoby zgodą na skłonność uczucia do tego grzechu, gdyż przyjemności można doznawać tylko w tym, co jest zgodne z pożądaniem danego człowieka. Kiedy zaś ktoś rozmyślnie postanawia uzgodnić swe uczucie z tym, co z istoty swej jest grzechem śmiertelnym, popełnia grzech śmiertelny. Tego więc rodzaju przyzwolenie na przyjemność grzechu śmiertelnego jest grzechem śmiertelnym, zgodnie z drugim poglądem.

Rozwiązanie trudności. 1. Przyzwolenie na przyjemność może być czynnością nie tylko rozumu niższego, ale także rozumu wyższego, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Zresztą także rozum niższy może odwrócić się od spraw wiecznych. Chociaż bowiem rozum niższy nie zajmuje się kierownictwem postępowania podług praw wiecznych, niemniej oddaje się temu postępowaniu, które powinno być uporządkowane podług tych wiecznych praw. Jeśli więc odwraca się od nich, grzeszy śmiertelnie. Zresztą nawet czynności niższych władz oraz zewnętrznych członków ciała mogą być grzechami śmiertelnymi ze względu na brak uporządkowania ze strony wyższego rozumu, który ma nimi kierować podług wiecznych praw.

2. Przyzwolenie na grzech, który z istoty swej jest powszedni, jest także grzechem powszednim. Na tej podstawie można wnioskować, że przyzwolenie na przyjemność z powodu próżnego myślenia o grzechu np. porubstwa, jest grzechem powszednim. Ale przyjemność z powodu samego uczynku tego grzechu jest z istoty swej grzechem śmiertelnym. To zaś, że przed przyzwoleniem tego rodzaju przyjemność mogła być tylko grzechem powszednim, jest czymś przygodnym, czymś co wynika z niepełności uczynku, która znika na skutek późniejszego i rozmyślnego przyzwolenia, a to sprawia, że przyjemność ta staje się grzechem śmiertelnym.

3. Trudność ta dotyczy przyjemności, której przedmiotem jest samo myślenie.

4. Przyjemność, której przedmiotem jest uczynek zewnętrzny nie może się obejść bez upodobania w nim ze względu na niego samego, chociażby nie było postanowienia by urzeczywistnić ten uczynek z powodu jakiegoś wyższego zakazu. Uczynek taki byłby nieuporządkowany i dlatego przyjemność, mająca ten uczynek za przedmiot, byłaby również nieuporządkowana.

5. Także przyzwolenie na przyjemność, pochodzącą z upodobania z powodu samego zamysłu morderstwa, jest grzechem śmiertelnym. To jednak nie odnosi się do przyzwolenia na przyjemność pochodzącą z upodobania w myśleniu na temat morderstwa.

6. Należy odmawiać Modlitwę Pańską nie tylko przeciw grzechom powszednim, ale także przeciw grzechom śmiertelnym.

Artykuł 9

CZY ROZUM WYŻSZY ZE WZGLĘDU NA SWE KIEROWNICTWO W STOSUNKU DO NIŻSZYCH WŁADZ MOŻE BYĆ PODMIOTEM GRZECHU POWSZEDNIEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozum wyższy ze względu na swe kierownictwo niższymi władzami, czyli ze względu na przyzwolenie na grzeszną czynność, nie może być podmiotem grzechu powszedniego, gdyż:

1. Według św.. Augustyna[137)] rozum zajmuje się zasadami wiecznymi. Grzech śmiertelny zaś to odwrócenie się od zasad wiecznych. A więc w wyższym rozumie może być tylko grzech śmiertelny.

2. Rozum wyższy jest źródłem życia duchowego, podobnie jak serce w stosunku do życia cielesnego. Lecz choroby serca są śmiertelne. A więc także grzechy wyższego rozumu są śmiertelne.

3. Grzech powszedni staje się śmiertelnym, jeśli pochodzi z pogardy dla prawa bożego. Lecz wydaje się, że rozmyślny grzech powszedni może pochodzić jedynie z pogardy. Skoro więc przyzwolenie rozumu wyższego łączy się zawsze z myślą o prawie Bożym, wydaje się, że nie może być bez grzechu śmiertelnego z powodu pogardy dla prawa Bożego.

Ale z drugiej strony przyzwolenie na czynność grzeszną jest sprawą wyższego rozumu, jak to widzieliśmy w art. 7. Lecz przyzwolenie na grzech powszedni jest grzechem powszednim. A więc grzech powszedni może być w wyższym rozumie.

Odpowiedź. Jak mówi św. Augustyn[138)], rozum wyższy oddaje się oglądaniu rzeczy wiecznych i staraniu się o nie: oglądaniu - przez rozważanie ich prawdziwości; staraniu się - przez osądzanie i porządkowanie wszystkich innych rzeczy w świetle tych prawd wiecznych. Przyzwalanie więc lub nieprzyzwalanie wskutek rozmyślania o zasadach wiecznych jest zadaniem wyższego rozumu. Zdarza się jednak, iż nieuporządkowanie czynności, na którą się przyzwala, nie sprzeciwia się zasadom wiecznym, gdyż nie łączy się z odwróceniem od celu ostatecznego, jak to ma miejsce w grzechu śmiertelnym, ale zachodzi mimo celu ostatecznego, jak to jest w grzechu powszednim. Gdy więc rozum wyższy przyzwala na grzech powszedni, nie odwraca się od zasad wiecznych, i dlatego nie grzeszy śmiertelnie, ale popełnia jedynie grzech powszedni.

Rozwiązanie trudności. 1. Odpowiedź na pierwszą trudność zawiera się w tym co przed chwilą wyłożyliśmy.

2. Dwojaka jest choroba serca: jedna atakuje jego substancję oraz wrodzony mu ustrój. Tego rodzaju choroba jest śmiertelna. Są jednak choroby serca, polegające na pewnym nieporządku w jego poruszeniach oraz w otaczających go częściach ciała. Tego rodzaju choroby nie zawsze są śmiertelne. Podobnie w wyższym rozumie zawsze zachodzi grzech śmiertelny, gdy nie ma w nim uporządkowania w stosunku do właściwego mu przedmiotu, jakim są wieczne zasady. Kiedy jednak ów nieporządek nie idzie aż tak daleko, wówczas jest grzech powszedni, a nie śmiertelny.

3. Rozmyślne przyzwolenie na grzech nie zawsze jest pogardą prawa Bożego, lecz tylko wtedy, gdy grzech sprzeciwia się prawu Bożemu.

Artykuł 10

CZY W ROZUMIE WYŻSZYM MOŻE BYĆ GRZECH POWSZEDNI W STOSUNKU DO JEGO WŁASNEJ CZYNNOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w rozumie wyższym nie może być grzechu powszedniego w stosunku do jego własnej czynności, jaką jest ogląd zasad wiecznych, gdyż:

1. Czynność władzy tylko wtedy niedomaga, gdy nie ma w niej porządku w stosunku do własnego przedmiotu. Otóż przedmiotem rozumu wyższego są wieczne zasady n w stosunku do których brak porządku może zachodzić tylko na skutek grzechu śmiertelnego. A więc w wyższym rozumie ze względu na ton co jest mu swoiste, nie może być grzechu powszedniego.

2. Skoro rozum jest władzą zdolną do namysłu, czynności jego łączą się z namysłem. Otóż wszelkie nieuporządkowane działanie w sprawach odnoszących się do Boga, jeśli łączy się z namysłem, jest grzechem śmiertelnym. A więc nigdy nie ma grzechu powszedniego w rozumie wyższym w odniesieniu do właściwych mu czynności.

3. Zdarza się, że na skutek nierozmyślnego potknięcia się ktoś popełnia grzech powszedni. Jeśli jednak ktoś grzeszy z rozmysłu, wówczas jest grzech śmiertelny wskutek tego, że człowiek ciężej grzeszy, działając wbrew większemu dobru, do którego wznosi się rozum wyższy w swym rozważaniu. Np. gdy ktoś zwraca uwagę na to, że szukanie nieuporządkowanej przyjemności sprzeciwia się prawu Bożemu, a mimo to przyzwala na to, wówczas ciężej grzeszy, aniżeli wtedy, gdyby brał pod uwagę tylko ton że czynność ta sprzeciwia się cnocie moralnej. Lecz rozum wyższy nie może wznieść się ponad swój przedmiot. Jeśli więc nierozmyślne potknięcie się nie jest grzechem śmiertelnym, nie będzie nim także następujący po nim namysł, a to jest oczywistym fałszem. A więc nie może być grzech powszedni w wyższym rozumie w stosunku do jego własnych czynności.

Ale z drugiej strony nierozmyślna wątpliwość przeciw wierze jest grzechem powszednim, nie przestając być czynnością wyższego rozumu. A więc w tym ostatnim może być grzech powszedni w stosunku do właściwych mu czynności.

Odpowiedź. Rozum wyższy inaczej odnosi się do swojego przedmiotu, a inaczej do przedmiotu niższych sił, którymi kieruje. W tym drugim bowiem wypadku zajmuje się siłami niższymi o tyle tylko, o ile trzeba nimi pokierować podług wiecznych zasad. Zwraca się więc do nich jedynie przez rozmyślanie. Rozmyślne zaś przyzwolenie na ton co ze swego rodzaju (czyli z natury swej) jest grzechem śmiertelnym, stanowi również grzech śmiertelny. Dlatego rozum wyższy zawsze grzeszy śmiertelnie, kiedykolwiek czynności niższych władz na które przyzwala, są grzechami śmiertelnymi.

Natomiast gdy chodzi o własny przedmiot wyższego rozumu, należy wziąć pod uwagę, że jego czynności są dwojakie: prosty ogląd oraz namysł, dzięki któremu także

własny przedmiot ujmuje w świetle zasad wiecznych. Ze względu na ogląd może zdarzyć się nieuporządkowane poruszenie w stosunku do rzeczy Bożych, np. gdy ktoś doznaje nagłych wątpliwości przeciw wierze. Chociaż więc niewiara z natury swej jest grzechem śmiertelnym, niemniej taki nagły jej odruch jest tylko grzechem powszednim. Grzech śmiertelny bowiem zachodzi tylko wtedy, gdy postępowanie sprzeciwia się prawu Bożemu. W sprawach zaś wiary może przyjść na myśl coś pod innym kątem widzenia zanim wyższy rozum nad tym się zastanowi lub zanim mógłby się nad tym zastanowić w świetle wiecznej zasady, czyli prawa Bożego. Np. gdy komuś przyjdzie na myśl, że zmartwychwstanie zmarłych jest niemożliwe w sposób naturalny, nasuwa się mu trudność w uznaniu tego, co prawo Boże podało nam do wierzenia, przy czym trudność ta budzi się tak nagle, że ów człowiek nie miał czasu zastanowić się nad tym, że to właśnie prawo Boże nakazuje nam wiarę w tę prawdę. Jeśliby jednak zastanowił się nad tym i mimo to po tym namyśle żywiłby nadal w sobie odruch niewiary popełniłby grzech śmiertelny.

Tak więc rozum wyższy w stosunku do swego przedmiotu może w dziedzinie nagłych odruchów popełnić grzech powszedni nawet w materii, która z natury swej jest grzechem śmiertelnym. Może jednak popełnić także grzech śmiertelny na skutek rozmyślnego przyzwolenia. Natomiast w stosunku do niższych władz rozum wyższy, jeśli przyzwala na to, co z natury swej, czyli rodzajowo, jest grzechem śmiertelnym, popełnia grzech śmiertelny. Ale nie popełnia go, gdy chodzi o materię grzechu powszedniego.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż grzech przeciw wiecznym zasadom jest rodzajowo grzechem śmiertelnym, może być jednak grzechem powszednim na skutek niepełności uczynku, który występuje nagle.

2. W dziedzinie działania zadaniem rozumu jest nie tylko namysł, ale także prosty ogląd tych rzeczy, które są podstawą namysłu; podobnie jak w dziedzinie poznania zadaniem rozumu jest nie tylko rozumowanie, ale także tworzenie zdań. Dlatego też nagłe poruszenia mogą zachodzić także w rozumie.

3. Tę samą rzecz można ujmować w rozważaniu pod różnymi względami, z których jedne mogą być wyższe od innych. Np. o Bogu można rozważać w świetle rozumu ludzkiego i w świetle wiary w objawienie Bożen które jest źródłem wyższego poznania. Chociaż więc przedmiot wyższego rozumu jest z natury swej najwyższą rzeczywistością, rzeczywistość tę można ujmować jeszcze w wyższym świetle. Dlatego to, co w nagłym poruszeniu nie było grzechem śmiertelnym, na skutek namysłu w świetle wyższego rozważania, staje się grzechem śmiertelnym, jak to wyżej uzasadniliśmy.

ZAGADNIENIE 75
O PRZYCZYNACH GRZECHU W OGÓLNOŚCI

Zagadnienie ton do którego z kolei przystępujemy, obejmuje cztery pytania:

1 Czy grzech ma przyczynę?
2. Czy grzech ma przyczynę wewnętrzną?

3. Czy grzech ma przyczynę zewnętrzną?
4. Czy grzech jest przyczyną grzechu?

Artykuł 1

CZY GRZECH MA PRZYCZYNĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech nie ma przyczyny, gdyż:

1. Grzech jest złem, zło zaś nie ma przyczyny, jak uczy Dionizy[139]. A więc ani grzech.

2. Przyczyną jest to, z czego koniecznie coś innego wynika. Lecz ton co jest konieczne nie może być grzechem, gdyż grzech jest czymś dobrowolnym. A więc grzech nie ma przyczyny.

3. Jeśliby grzech miał przyczynę, byłoby nią dobro lub zło. Ale nie może być nią ani dobro - bo dobro tylko dobro wytwarza, skoro: „dobre drzewo nie może złych owoców rodzić" (Mt 5, 18), ani zło – gdyż to zło, którym jest kara, stanowi następstwo grzechu, a to zło, którym jest wina utożsamia się z grzechem. A więc grzech nie ma przyczyny.

Ale z drugiej strony cokolwiek się staje ma przyczynę w myśl słów Pisma św. (Job 5, 6): „Nic się na ziemi bez przyczyny nie dzieje" Lecz grzech się staje, skoro w myśl określenia św. Augustyna[140] jest wypowiedzią, czynem lub pożądaniem przeciw prawu Bożemu. A więc grzech ma przyczynę.

Odpowiedź. Grzech jest czynnością nieuporządkowaną, może więc mieć z istoty swej przyczynę ze strony czynności, jak każdy uczynek. Ze strony zaś nieuporządkowania ma przyczynę w ten sam sposób jak zaprzeczenie czy brak rzeczy należnej. Dwojaka zaś może być przyczyna zaprzeczenia: 1. Brak przyczyny, gdyż samo zaprzeczenie przyczyny jest ze swej istoty przyczyną zaprzeczenia. Gdy bowiem usuwa się przyczynę, usuwa się także skutek. W ten sposób np. brak światła jest przyczyną ciemności. 2. Przyczyna twierdzenia, z którego wynika zaprzeczenie, jest przygodnie przyczyną tego zaprzeczenia. Np. ogień, powodując wzrost gorąca, w następstwie tego staje się przyczyną braku zimna. Pierwszy sposób może wystarczyć dla prostego zaprzeczenia. Skoro jednak nieporządek grzechu, jak i każde zło, nie jest tylko prostym zaprzeczeniem, lecz brakiem rzeczy należnej, którą dane jestestwo powinno mieć ze swej natury, dlatego nieporządek ten musi mieć przyczynę, działającą przygodnie. To bowiem, co z natury swej powinno być, może nie być tylko na skutek przyczyny stanowiącej przeszkodę. Dlatego zwykło się mówić, że zło polegające na braku, ma przyczynę albo niedomagającą, albo przygodnie działającą.

Otóż wszelka przyczyna, działająca przygodnie, sprowadza się do tego, co z istoty swej jest przyczyną. Skoro więc grzech ze względu na nieporządek ma przyczynę przygodnie działającą, ze względu zaś na czynność ma przyczynę działającą z istoty swej, jasne, że nieporządek grzechu jest następstwem samej przyczyny owej czynności. Tak więc wola, nie kierowana podług prawidła rozumu i prawa Bożego, zmierzając do jakiegoś dobra zmiennego, jest istotną przyczyną grzesznej czynności oraz przygodną przyczyną nieporządku tejże i to w sposób

niezamierzony. Brak porządku bowiem w uczynku pochodzi z braku kierownictwa w woli.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzech to nie tylko brak należnego dobra, a mianowicie właściwego porządku, ale także to postępowanie przy takim nieporządku, stanowiącym o istocie zła i mającym jakąś przyczynę, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.

2. Jeśliby to określenie przyczyny miało się ogólnie sprawdzać, należałoby rozumieć je o przyczynie dostatecznej i nieprzeszkodzonej. Otóż jedna rzecz bywa dostateczną przyczyną drugiej rzeczy, która jednak nie jest koniecznym jej skutkiem z powodu zaistnienia przeszkody. Inaczej bowiem należałoby powiedzieć, że wszystko co się dzieje przygodnie, dzieje się z konieczności, jak to zauważył Filozof [141]. Tak więc, choćby grzech nie miał przyczyny, nie byłby czymś koniecznym, gdyż skutek może nie nastąpić z powodu przeszkody.

3. Jak widzieliśmy w odpowiedzi, wola nie kierująca się prawidłem rozumu i prawa Bożego jest przyczyną grzechu. Nie kierowanie się zaś prawidłem rozumu czy prawa Bożego samo przez się tak długo nie stanowi zła, zarówno w postaci kary, jak i winy, dopóki nie zostanie zastosowane do postępowania. Dlatego przyczyną pierwszego grzechu nie jest jakieś zło, ale jakieś dobro połączone z brakiem jakiegoś innego dobra.

Artykuł 2

CZY GRZECH MA PRZYCZYNĘ WEWNĘTRZNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech nie ma wewnętrznej przyczyny, gdyż:

1. To, co jest wewnątrz jakiejś rzeczy, zawsze jest w niej. Jeśliby więc grzech miał wewnętrzną przyczynę, człowiek zawsze by grzeszył, bo gdy zachodzi przyczyna, zachodzi także skutek.

2. żadna rzecz nie jest przyczyną siebie samej. Lecz wewnętrzne czynności człowieka bywają grzechami. A więc nie są przyczynami grzechu.

3. Cokolwiek jest wewnątrz człowieka, jest albo czymś przyrodzonym, albo dobrowolnym. Lecz ton co jest przyrodzone, nie może być przyczyną grzechu, gdyż grzech jest przeciw naturze, jak to zauważył już św. Jan Damasceński[142]. To zaś co jest dobrowolne, jeśli jest nieuporządkowane, już jest grzechem. A więc nic, co jest wewnątrz człowieka, nie może być przyczyną grzechu.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn[143], że wola jest przyczyną grzechu.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, to co jest z istoty swej przyczyną grzechu, musi być ze strony samej czynności. Czynność zaś ludzka może być wewnętrzną przyczyną zarówno pośrednią, jak i bezpośrednią. Bezpośrednią jest rozum i wola, którym człowiek zawdzięcza wolność. Przyczyną zaś dalszą (pośrednią) bywa poznanie umysłowe, a także pożądanie zmysłowe, gdyż podobnie jak sąd rozumu porusza wolę do tego, co uznał rozum, tak poznanie zmysłowe skłania pożądanie zmysłowe. Tego rodzaju skłonność niekiedy pociąga za sobą wolę i rozum,

jak to później zobaczymy[144]. Tak więc dwojaka jest wewnętrzna przyczyna grzechu: bezpośrednia - ze strony rozumu i woli, oraz dalsza (pośrednia) - ze strony wyobraźni i pożądania zmysłowego.

Ponieważ jednak, jak widzieliśmy, przyczyną grzechu jest z jednej strony motyw w postaci pozornego dobra, a z drugiej strony brak właściwego motywu, a mianowicie zgodności z regułą rozumu i prawa Bożego, trzeba przyznać, że to dobro pozorne dotyczy zmysłowego poznania i pożądania, podczas gdy brak zgodności z regułą rozumu oraz prawa Bożego jest sprawą rozumu, którego zadaniem jest rozważanie i wskazywanie tej reguły. Lecz dokonanie dobro- wolnego uczynku grzesznego jest sprawą woli, tak że już sama czynność woli jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. To, co jest wewnątrz nas w ten sposób jak naturalne władze, zawsze jest w nas. To zaś, co jest wewnątrz nas na sposób wewnętrznej czynności poznawczej czy pożądawczej, nie zawsze jest w nas. Sama zaś wola jest przyczyną grzechu w możności, ale z możności przechodzi do istności na- przód pod wpływem działania władz zmysłowych, a następnie rozumu. Gdy bowiem coś przedstawi się nam w postaci ponętnej dla zmysłów, wówczas tak pożądanie skłania się ku niemu, że rozum niekiedy przestaje brać pod uwagę właściwą regułę, a wtedy wola wykonuje czynność grzeszną. Ponieważ jednak te uprzedzające poruszenia nie zawsze występują w istności, a więc także grzech nie zawsze jest w istności.

2. Nie wszystkie wewnętrzne czynności należą do istoty grzechu, który polega głównie na czynności woli. Niektóre z tych czynności wyprzedzają gon inne następują po nim.

3. Władza, będąca przyczyną grzechu, jest siłą przyrodzoną. Podobnie czynności zmysłowe, z których grzech wynika, bywają niekiedy naturalne, np. gdy ktoś grzeszy pod wpływem pożądania pokarmu lub przyjemności płciowych. Nienaturalność zaś grzechu pochodzi z niestosowania zgodnej z naturą reguły, którą człowiek powinien brać pod uwagę w swym postępowaniu zgodnie ze swą naturą.

Artykuł 3

CZY GRZECH MA PRZYCZYNĘ ZEWNĘTRZNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech nie ma zewnętrznej przyczyny, gdyż:

1. Grzech jest czynnością dobrowolną. Dobrowolnym zaś jest to, co pochodzi od nas, a więc co nie ma przyczyny zewnętrznej. Wskutek tego grzech nie ma przyczyny zewnętrznej.

2. Tak natura, jak i wola jest przyczyną wewnętrzną. Otóż w dziedzinie natury grzech zachodzi tylko na skutek jakiejś wewnętrznej przyczyny, np. płody niekształtne pochodzą z zepsucia jakiegoś wewnętrznego czynnika. A więc także w dziedzinie moralności grzech pochodzi z przyczyny wewnętrznej, a nie zewnętrznej.

3. Pomnożenie przyczyn powoduje pomnożenie skutków. Lecz im więcej oraz im większe są zewnętrzne podniety do grzechu, tym mniej poczytuje się za grzech to, co ktoś robi w sposób nieuporządkowany. A więc nie ma zewnętrznej przyczyny grzechu.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Liczb 31, 16): „Czy nie są to te, które zwiodły synów Izraelowych za poduszczeniem Balaamowym i przywiodły was ku grzeszeniu przeciw Panu grzechem Fogora?”. A więc jakiś czynnik zewnętrzny może być przyczyną grzechu.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wewnętrzna przyczyną grzechu jest i wola, która dokonuje czynności grzesznej, i rozum, który nie stosuje się do należnej reguły postępowania, a także pożądanie zmysłowe, które do tego nakłania człowieka. Tak też czynnik zewnętrzny w trojaki sposób może być przyczyną grzechu: albo bezpośrednio pobudza wolę, albo dlatego, że porusza rozum, albo wreszcie dlatego, że porusza pożądanie zmysłowe. Wolę zaś wewnętrznie tylko Bóg może poruszyć, jak to widzieliśmy poprzednio[145]. Bóg zaś nie może być przyczyną grzechu, jak to później uzasadnimy[146]. Tak więc jakiś zewnętrzny czynnik tylko wtedy może być przyczyną grzechu, gdy porusza rozum, np. gdy jakiś inny człowiek lub demon namawia nas do grzechu albo gdy pobudza pożądanie zmysłowe - np. gdy czynią to jakieś zewnętrzne podniety zmysłowe. Ale w dziedzinie postępowania ani zewnętrzne przekonywanie nie zmusza rozumu, ani rzeczy zewnętrzne nie zmuszają pożądania zmysłowego, jeśli to nie jest odpowiednio przysposobione do tego poruszenia. Zresztą także pożądanie zmysłowe nie zmusza ani rozumu, ani woli. Tak więc jakiś czynnik zewnętrzny może być pewną przyczyną pobudzającą do grzechu; nie jest jednak przyczyną dostatecznie przywodzącą człowieka do grzechu, gdyż taką przyczyną jest tylko wola.

Rozwiązanie trudności. 1. Z tego Powodu, że czynniki zewnętrzne nie pobudzają do grzechu w sposób dostateczny i nie zmuszają człowieka do niego, pozostaje w nas zdolność grzeszenia i niegrzeszenia.

2. Wewnętrzna przyczyna grzechu nie wyklucza zewnętrznej przyczyny, gdyż zewnętrzny czynnik jest przyczyną grzechu tylko za pośrednictwem wewnętrznej przyczyny, jak przed chwilą wykazaliśmy.

3. Pomnożenie zewnętrznych przyczyn skłaniających do grzechu mnoży grzeszne czynności, gdyż liczniejsze spośród tych czynników skłaniają częściej człowieka do uczynku grzesznego. W tym jednak wypadku zmniejsza się wina, która zależy od dobrowolności uczynku grzesznego, i tym samym od jego pochodzenia od nas.

Artykuł 4

CZY GRZECH JEST PRZYCZYNĄ GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech nie jest przyczyną grzechu, gdyż:

1. Są cztery rodzaje przyczyn, z których żaden nie da się dostosować do grzechu. Cel bowiem jest dobrem, a więc nie może być przyczyną grzechu, który jest złem. Z tego samego powodu grzech nie może być przyczyną sprawczą, gdyż zło nie jest przyczyną twórczą, ale słabością i niemocą, jak mówi Dionizy[147]. Przyczyna zaś tworzywowa (materialna) oraz przyczyna istotnościowa (formalna) może mieć miejsce

jedynie w zakresie ciał fizycznych, złożonych z materii i formy A więc grzech nie może mieć przyczyny ani materialnej n ani formalnej.

2. Jak mówi Filozof [148], tylko rzecz doskonała może wytworzyć rzecz podobną sobie. Lecz grzech jest z natury swej czymś niedoskonałym. A więc nie może być przyczyną grzechu.

3. Jeśliby jeden grzech był przyczyną drugiego, wówczas sam byłby skutkiem grzechu poprzedniego, a ten jeszcze innego i tak do nieskończoności, a to jest niemożliwe. A więc grzech nie jest przyczyną grzechu.

Ale z drugiej strony powiada św. Grzegorz[149], że grzech, nie zmyty rychło przez pokutę, staje się także przyczyną grzechu.

Odpowiedź. Skoro grzech ma przyczynę jako pewna czynność, może być przyczyną innego grzechu w ten sposób, jak jedna czynność może być przyczyną innej czynności ludzkiej. A to może zachodzić podług czterech rodzajów przyczyn. W dziedzinie przyczyny sprawczej i poruszającej może być przyczyną z istoty swej oraz przyczyną przygodną, w tym znaczeniu, w jakim usunięcie przeszkody jest poruszeniem przygodnym. Skoro bowiem przez jedną czynność grzeszną człowiek traci łaskę, miłość czy wstyd lub cokolwiek innego, co wstrzymuje od grzechu, i wskutek tego popada w inny grzech, wówczas pierwszy grzech jest przygodną przyczyną drugiego grzechu. Nadto grzech bywa przyczyną z istoty swej, czyli sam przez się, w ten sposób, że przysposabia człowieka do łatwiejszego zrobienia podobnego uczynku. Uczynki bowiem są przyczynami przysposobień i sprawności, powodując skłonność do podobnych uczynków. W dziedzinie przyczyny materialnej jeden grzech jest przyczyną drugiego, poddając mu tworzywo, np. chciwość dostarcza materii do kłótni, którą często się wszczyna na tle gromadzenia majątku. W dziedzinie przyczyny celowej jeden grzech może być przyczyną drugiego grzechu, gdy ktoś popełnia grzech celem zrobienia innego grzechu, np. popełnia świętokupstwo, by dogodzić swej ambicji lub gdy popełnia grzech cielesny z obcą kobietą po to, by jej coś ukraść. Ponieważ zaś cel w dziedzinie moralności stanowi istotność (formę), jak to widzieliśmy uprzednio[150], dlatego jeden grzech może być istotnościową (formalną) przyczyną innego grzechu, np. w grzechu porubstwa popełnionego celem kradzieży, porubstwo jest składnikiem tworzywowym, kradzież zaś składnikiem istotnościowym.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzech, jako pewne nieuporządkowanie, stanowi zło, jako zaś pewna czynność ma za cel jakieś dobro, przynajmniej pozorne. Wskutek tego nie z powodu braku uporządkowania, ale z powodu czynności, jaką jest (lub do jakiej się sprowadza), jeden grzech może być celową i sprawczą przyczyną innego grzechu. Tworzywem zaś grzechu nie jest to, z czego grzech się robi, ale to, do czego się odnosi. Formę zaś grzech zawdzięcza swemu celowi. Tak więc grzech może być przyczyną grzechu podług wszystkich czterech rodzajów przyczyn, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

2. Niedoskonałość grzechu to niedoskonałość moralna spowodowana przez brak porządku. Ale jako czynność fizyczna, grzech może mieć swego rodzaju doskonałość naturalną. Z tego więc względu grzech może być przyczyną grzechu.

3. Nie każda przyczyna grzechu jest grzechem. Nie trzeba więc w tym szeregu iść do nieskończoności, lecz można dojść do jakiegoś pierwszego grzechu, którego przyczyną nie byłby inny grzech.

ZAGADNIENIE 76
O NIEZNAJOMOŚCI JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU

Z kolei należy rozważyć poszczególne przyczyny grzechu, a więc naprzód wewnętrzne, następnie zewnętrzne i wreszcie powiedzieć o grzechach, które są przyczynami innych grzechów. Zagadnienie wewnętrznych przyczyn grzechów dzieli się na trzy części, a mianowicie naprzód trzeba pomówić o nieznajomości (czyli o braku wiedzy), jako o przyczynie grzechu ze strony rozumu, następnie o słabości, a więc o uczuciu, jako przyczynie grzechu ze strony pożądania zmysłowego i wreszcie o złośliwości, która jest jego przyczyną ze strony woli. Pierwsze zagadnienie obejmuje

1. Czy nieznajomość jest przyczyną grzechu?
2. Czy nieznajomość jest grzechem?
3. Czy nieznajomość całkowicie uniewinnia od grzechu?
4. Czy nieznajomość zmniejsza grzech?

Artykuł 1

CZY NIEZNAJOMOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nieznajomość nie może być przyczyną grzechu, gdyż:

1. To, co nie istnieje, nie jest przyczyną żadnej rzeczy. Nieznajomość zaś jest niebytem, gdyż jest brakiem pewnej wiedzy. A więc nie jest przyczyną grzechu.

2. Przyczyna grzechu zależy od zwrócenia się ku dobrom doczesnym, nieznajomość zaś wyraża raczej odwrócenie się. A więc nie może być przyczyną grzechu.

3. Każdy grzech zależy od woli, a ta zwraca się tylko do przedmiotu poznanego, gdyż przedmiotem woli jest dobro poznane. A więc nieznajomość nie może być przyczyną grzechu.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[150a)], że niektórzy grzeszą na skutek nieznajomości.

Odpowiedź. Według Filozofa[151)] dwojaka jest przyczyna ruchu: właściwa i przygodna. Pierwsza porusza własną mocą, druga zaś usuwa przeszkodę lub jest jej usunięciem. W ten ostatni sposób nieznajomość bywa przyczyną grzesznej czynności; jest bowiem brakiem wiedzy doskonalącej rozum, który kierując czynnościami ludzkimi powinien wstrzymać człowieka od grzechu. Należy jednak zwrócić uwagę, że rozum może kierować postępowaniem ludzkim podług dwojakiej wiedzy: głównej i szczegółowej. Myśląc bowiem o postępowaniu, człowiek posługuje się swoistym sylogizmem, którego wnioskiem jest sąd, stanowiący o wyborze czy działaniu.

Czynności bowiem są jednostkowe. Dlatego też wniosek sylogizmu praktycznego jest jednostkowy. Jednostkowy zaś wniosek można wysnuć z przesłanki ogólnej jedynie za pośrednictwem przesłanki jednostkowej, np. gdy od ojcobójstwa wstrzymuje jakiegoś człowieka myśl, że nie wolno ojca zabijać i że ta właśnie istota jest ojcem. Nieznajomość którejkolwiek z tych dwu przesłanek może być przyczyną tej czynności, jaką jest ojcobójstwo, a więc zarówno nieznajomość ogólnej zasady n będącej prawidłem rozumu, jak i nieznajomość jednostkowej okoliczności.

Nie każdy więc brak wiedzy w grzeszniku jest przyczyną grzechu, ale tylko taki, który go pozbawia wiedzy wstrzymującej go od grzechu. Jeśliby więc czyjaś wola była tak nastawiona, że nawet gdyby temu człowiekowi wiadome było, iż to ojciec, i nie powstrzymałoby go to od czynu ojcobójstwa, wówczas nieznajomość, że to ojciec, nie byłaby przyczyną grzechu, ale towarzyszyłaby jego grzechowi. Tego rodzaju człowiek nie grzeszyłby z powodu nieznajomości, jak mówi Filozof [152)], ale grzeszyłby „nie wiedząc".

Rozwiązanie trudności. 1. Niebyt nie może być przyczyną wprost, czyli właściwą, niemniej może być przyczyną nie wprost, czyli przygodną, usuwając ton co wstrzymuje od grzechu.

2. Podobnie jak wiedza, której pozbawia człowieka nieznajomość, dotyczy grzechu ze strony zwrócenia się ku dobru doczesnemu, tak nieznajomość jest przyczyną grzechu, usuwając ton co od niego wstrzymuje.

3. Wola nie może zwracać się do tego co jest całkowicie nieznane; może jednak chcieć tego, co pod pewnym względem jest znane, a pod pewnym nieznane. Otóż w ten właśnie sposób nieznajomość jest przyczyną grzechu, np. gdy ktoś wie, że istota, którą zabija jest człowiekiem, ale nie wie, że to jego ojciec; albo, gdy ktoś wie, że dana czynność jest przyjemna, ale nie wie, że jest grzeszna.

Artykuł 2

CZY NIEZNAJOMOŚĆ JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nieznajomość nie jest grzechem, gdyż:

1. Grzech to wypowiedź, uczynek lub pożądanie wbrew prawu Bożemu, jak to widzieliśmy poprzednio[153)]. Lecz nieznajomość nie jest żadnym uczynkiem, ani wewnętrznym, ani zewnętrznym, a więc nie jest grzechem.

2. Grzech wprost przeciwstawia się bardziej łasce, niż wiedzy. Brak łaski zaś nie jest grzechem, lecz raczej karą za grzech. A więc także nieznajomość, jako brak wiedzy, nie jest grzechem.

3. Nieznajomość byłaby grzechem jedynie wtedy, gdyby była dobrowolna. Lecz wówczas grzech polegałby raczej na czynności woli niż na braku wiedzy. A więc nieznajomość nie jest grzechem, lecz następstwem grzechu.

4. Pokuta usuwa grzech, który wtedy znika bez śladu, z wyjątkiem oczywiście grzechu pierworodnego. Nieznajomość zaś nie znika dzięki pokucie, lecz pozostaje w rzeczywistości nawet po zniknięciu grzechu. A więc nieznajomość nie jest grzechem, chyba pierworodnym.

5. Jeśliby nieznajomość była grzechem, to człowiek grzeszyłby bezustannie tak długo, dopóki ta nieznajomość trwałaby w nim. Taki zaś pogląd jest niedorzeczny, gdyż prowadzi do wniosku, że nieznajomość jest największym grzechem.

Ale z drugiej strony tylko grzech zasługuje na karę. Lecz nieznajomość zasługuje na nią, gdyż Apostoł powiada (1 Kor 14, 38): „Lecz jeśli kto tego nie uznaje i on uznany nie będzie". A więc nieznajomość jest grzechem.

Odpowiedź. Nieznajomość tym się różni od niewiedzy, że ta ostatnia jest tylko prostym zaprzeczeniem wiedzy; gdy więc ktoś nie wie czegoś, przypisujemy mu niewiedzę. Dionizy[154)] przypisuje ją także aniołom. Nieznajomość zaś (w znaczeniu ignorancji) to brak wiedzy należnej; a więc zachodzi wtedy gdy ktoś nie wie tego, co mógł wiedzieć. Otóż bywa, że to, co ktoś mógł wiedzieć, powinien był wiedzieć, a mianowicie wtedy, gdyby bez tej wiedzy nie mógł należycie wykonać swej powinności. Dlatego wszyscy są obowiązani znać ogólne prawdy wiary i normy prawa. Poszczególne zaś jednostki powinny nadto wiedzieć także to, co należy do ich stanu oraz do ich obowiązków. Są jednak także inne rzeczy, które ktoś mógłby znać, ale nie jest obowiązany ich znać, np. twierdzenia geometrii, z wyjątkiem oczywiście pewnych wypadków czy osób.

Otóż kto z niedbalstwa nie ma tego, co powinien mieć, lub nie czyni tego, co powinien czynić, popełnia grzech opuszczenia. Dlatego nieznajomość w stosunku do tych rzeczy n które ktoś powinien znać, ale nie zna wskutek niedbalstwa, jest grzechem. Nie jest zaś niedbalstwem brak wiedzy o tym, czego ktoś nie mógł wiedzieć. Tego rodzaju nieznajomość zwie się niepokonalną, gdyż nie da się jej pokonać przez pilną naukę. Nieznajomość taka jest niedobrowolna, skoro nie potrafimy pozbyć się jej, i dlatego nie jest grzechem. Tak więc żadna niepokonalna nieznajomość nie jest grzechem. Natomiast nieznajomość pokonalna tych rzeczy, które ktoś był obowiązany znać, jest grzechem. Nie jest zaś grzechem, gdy chodzi o rzeczy, których ów człowiek nie miał obowiązku znać.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy poprzednio[155)], wyrażenie: „wypowiedź, uczynek lub pożądanie" należy rozumieć także o przeciwstawnych zaprzeczeniach, gdyż także opuszczenie czynności może być grzechem. Tak więc niedbalstwo, z powodu którego nieznajomość jest grzechem, zawiera się również w powyższym określeniu grzechu, które obejmuje także ton że ktoś nie powiedział, nie zrobił lub nie pożądał tego, co powinien był powiedzieć, zrobić lub pożądać n by zdobyć należną wiedzę.

2. Chociaż brak łaski sam przez się nie jest grzechem, niemniej podobnie jak i brak wiedzy, czyli nieświadomość staje się grzechem wskutek niedbalstwa w przygotowaniu się do łaski. Zachodzi jednak ta różnica, że człowiek może zdobyć pewną wiedzę własnymi czynnościami, łaskę zaś może otrzymać nie przez własne uczynki, ale z daru Bożego.

3. Podobnie jak grzech uczynkowy, polegający na przekroczeniu prawa Bożego, nie ogranicza się do samej tylko czynności woli, ale rozciąga się także na czynność chcianą i nakazaną przez wolę, tak samo w grzechu opuszczenia nie tylko czynność woli jest grzechem, ale także samo opuszczenie, w miarę jak jest

dobrowolne. W ten sposób niedbalstwo w nabyciu wiedzy oraz brak uwagi jest również grzechem.

4. Gdy grzech zniknie wskutek pokuty, pozostaje nieznajomość jako brak wiedzy, ale nie pozostaje niedbalstwo, z powodu którego nieznajomość jest grzechem.

5. Podobnie jak w innych grzechach opuszczenia, tylko w tym czasie człowiek grzeszy n kiedy nie zachowuje nakazu prawa, tak samo brak wiedzy nie jest bezustannym grzechem lecz tylko wtedy, gdy jest czas na zdobycie wiedzy, którą dany człowiek powinien mieć.

Artykuł 3

CZY NIEZNAJOMOŚĆ CAŁKOWICIE UNIEWINNIA OD GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nieznajomość całkowicie uniewinnia od grzechu, gdyż:

1. Każdy grzech jest dobrowolny. Nieznajomość zaś powoduje niedobrowolność postępowania, jak to widzieliśmy poprzednio[156]. A więc nieznajomość całkowicie uniewinnia od grzechu.

2. Gdy ktoś coś czyni bez zamiaru, czyni to przypadkowo. To zaś, czego ktoś nie wie, nie może być przedmiotem jego zamiaru. Tak więc cokolwiek człowiek czyni wskutek nieznajomości, jest przypadkowe w dziedzinie czynności ludzkich. To zaś, co jest przypadkowe, nie jest zasadą zróżnicowania gatunkowego. Niczego więc, co człowiek czyni wskutek nieświadomości, nie można uznać ani za grzech, ani za uczynek cnotliwy.

3. Człowiek jest podmiotem cnoty i grzechu w miarę jak ma używanie rozumu. Otóż brak wiedzy wyklucza pełne używanie rozumu. A więc całkowicie uniewinnia od grzechu.

Ale z drugiej strony św. Augustyn powiada[157], ze słusznie się potępia pewne uczynki wykonane pod wpływem nieznajomości. Słusznie zaś potępia się tylko grzechy: A więc pewne czynności wykonane wskutek nieznajomości są grzechami; innymi słowy nieznajomość nie uniewinnia całkowicie od grzechu.

Odpowiedź. Brak wiedzy z istoty swej powoduje niedobrowolność uczynku wykonanego pod jego wpływem. Otóż widzieliśmy poprzednio w art. 1., że brak wiedzy, czyli nieznajomość jest przyczyną uczynku, do którego wiedza nie dopuściłaby. Gdyby więc dany człowiek posiadał wiedzę, tego rodzaju uczynek byłby przeciwny jego woli, czyli byłby niedobrowolny. Ale gdyby wiedza, którą nieznajomość wyklucza, nie powstrzymała go od tegoż uczynku z powodu skłonności woli ku niemu, wówczas ten brak wiedzy nie sprawiłby, że człowiek uczynił coś niedobrowolnie, ale tylko że zrobił to niechcąco, jak zaznacza Filozof [158]. Taki brak wiedzy, który nie jest przyczyną grzesznej czynności, nie uniewinnia od grzechu, gdyż nie powoduje niedobrowolności. To samo można powiedzieć o każdej nieznajomości, która nie jest przyczyną grzechu, ale tylko jego następstwem lub towarzyszem. Natomiast nieznajomość będąca przyczyną uczynku, powodując niedobrowolność postępowania, sama przez się uniewinnia od grzechu, skoro dobrowolność należy do pojęcia grzechu.

Bywa jednak, że taka nieznajomość nie całkowicie uniewinnia człowieka od grzechu, a to z dwóch powodów: po pierwsze, z powodu samej rzeczy nieznanej. Brak wiedzy bowiem o tyle uniewinnia kogoś od grzechu, o ile ów ktoś nie wiedział, że dane postępowanie jest grzechem. Otóż może się zdarzyć, że ktoś nie zna jakiejś okoliczności grzechu tak, że gdyby ją znał, nie zgrzeszyłby, bez względu na to, czy okoliczność ta sprawiałaby lub nie sprawiałaby, że to postępowanie wskutek niej stało się grzeszne; a jednak równocześnie w świadomości tego człowieka pozostałoby przynajmniej tyle wiedzy n by zdawał sobie sprawę z tego, że to co robi jest grzechem. Np. gdy ktoś uderzając kogoś jest świadomy, że bije człowieka, ale nie wie, że to jego ojciec. Świadomość, że uderza człowieka, wystarczy żeby popełnić grzech; ale świadomość, że bije własnego ojca stanowi okoliczność powodującą nowy gatunek grzechu. Albo, gdy ktoś bijąc kogoś, nie wie, że ów broniąc się, jego zbije. Gdyby to wiedział, nie biłby go. Ta niewiedza nie zmienia jego grzechu. Gdy więc jakiś człowiek na skutek takiej wiedzy popełniłby grzech, ów brak wiedzy nie uniewinniłby go całkowicie od grzechu, gdyż nie pozbawiłby go świadomości, że to co robi jest grzechem.

Po drugie: Może jednak zdarzyć się także, że nieznajomość nie całkowicie uniewinnia od grzechu z powodu samej niewiedzy, a mianowicie gdy ów brak wiedzy jest dobrowolny zarówno wprost, kiedy ktoś naumyślnie chce nie wiedzieć, by z większą swobodą grzeszyć, jak i nie wprost, kiedy np. ktoś z powodu pracy lub innych zajęć zaniedbał poznać ton co by go powstrzymało od grzechu. Tego rodzaju niedbalstwo sprawia, że sam brak wiedzy jest dobrowolny i grzeszny, jeśli tylko dotyczy tych rzeczy, które dany człowiek powinien znać. Taki więc brak wiedzy nie całkowicie uniewinnia od grzechu. Natomiast zupełnie niedobrowolny brak wiedzy całkowicie uniewinnia od grzechu już to dlatego, że chodzi o niewiedzę niepokonalną, już to dlatego, że niewiedza ta dotyczy tych rzeczy, których dany człowiek nie jest obowiązany znać.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy w odpowiedzi, nie każda niewiedza powoduje niedobrowolność uczynku i dlatego nie każda uniewinnia.

2. W miarę jak u człowieka, któremu brak wiedzy o czymś, pozostaje dobrowolność, postępowanie jego jest zamierzone, czyli umyślne, a więc i grzeszne.

3. Taki brak wiedzy, który zupełnie pozbawiałby człowieka używania rozumu całkowicie uniewinniałby go od grzechu, jak to się zdarza u wariatów i szalonych. Nie zawsze jednak brak wiedzy powodujący grzech jest tego rodzaju, i dlatego nie zawsze całkowicie uniewinnia od grzechu.

Artykuł 4

CZY NIEZNAJOMOŚĆ ZMNIEJSZA GRZECH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nieznajomość nie zmniejsza grzechu, gdyż:

1. To, co jest wspólne wszystkim grzechom, nie zmniejsza grzechu. Lecz nieznajomość jest cechą wspólną wszystkich grzechów, gdyż mówi Filozof [159)], że żaden zły człowiek nie wie, co czyni. A więc nieznajomość nie zmniejsza grzechu.

2. Grzech dodany do grzechu zwiększa grzech. Otóż nieznajomość jest grzechem, jak to widzieliśmy w drugim artykule, a więc nie zmniejsza grzechu.

3. To samo nie może zwiększać i zmniejszać grzechu. Lecz nieznajomość zwiększa grzech zgodnie ze słowami Apostoła (Rzym 2, 4): „Czy nie wiesz, że dobrotliwość Boża do pokuty prowadzi". Słowa te objaśnia św. Ambroży mówiąc[160]: „jeśli nie wiesz, najciężej grzeszysz". A więc nieznajomość nie zmniejsza grzechu.

4. Jeśliby jakaś nieznajomość zmniejszała grzech, to tym bardziej czyniłby to całkowity brak używania rozumu. Otóż w tym ostatnim wypadku grzech raczej się zwiększa, zgodnie z nauką Filozofa[161], który twierdzi, że za czyny, popełnione po pijanemu, kary są podwójne. A więc nieznajomość nie zmniejsza grzechu.

Ale z drugiej strony to, co jest powodem odpuszczenia grzechu, zmniejsza grzech. A to właśnie przysługuje nieznajomości, gdyż mówi Apostoł (1 Tym 1, 13): „Alem dostąpił miłosierdzia Bożego, bo nie wiedząc, czyniłem to". A więc brak wiedzy zmniejsza grzech, czyli czyni go lżejszym.

Odpowiedź. Każdy grzech jest dobrowolny i dlatego nieznajomość w tej mierze zmniejsza grzech, w jakiej zmniejsza dobrowolność; jeśli zaś nie zmniejsza dobrowolności, nie zmniejsza grzechu. Jeśli zaś całkowicie od grzechu uniewinnia, usuwając dobrowolność, nie zmniejsza grzechu, lecz go całkowicie usuwa. Taki zaś brak wiedzy, który nie jest przyczyną grzechu, lecz tylko mu towarzyszy, ani nie zmniejsza go, ani go nie powiększa. Tak więc tylko taki brak wiedzy może zmniejszać grzech, który jest jego przyczyną, a jednak nie całkowicie uniewinnia go.

Otóż zdarza się, że tego rodzaju brak wiedzy jest sam przez się i wprost dobrowolny np. gdy ktoś naumyślnie nie wie czegoś, by swobodniej grzeszyć. Takie nieuctwo zwiększa dobrowolność i grzech; z dobrowolnego bowiem zamierzenia pochodzi chęć doznania szkody celem uzyskania swobody w grzeszeniu. Niekiedy jednak brak wiedzy n będący wprost przyczyną grzechu, nie jest dobrowolny wprost, ale tylko nie wprost, czyli przygodnie, np. gdy ktoś nie chce pracować naukowo, wskutek czego staje się nieukiem, albo gdy chce nadmiernie wina, którym się upija, i wskutek tego traci rozwagę. Tego rodzaju brak wiedzy zmniejsza dobrowolność, i tym samym zmniejsza grzech. Kiedy bowiem ktoś nie wie, że coś jest grzechem, nie można o nim powiedzieć, że jego wola wprost i sama przez się zwraca się do grzechu. Ale zwraca się do niego przygodnie. Wskutek tego w tym wypadku zachodzi mniejsza pogarda dla prawa moralnego, i tym samym mniejszy grzech.

Rozwiązanie trudności. 1. Ten brak wiedzy, z powodu którego każdy człowiek zły jest nieukiem, nie jest przyczyną grzechu, lecz następstwem pewnej przyczyny, a mianowicie uczucia lub nałogu, skłaniającego do grzechu.

2. Grzech dodany do grzechu powoduje wiele grzechów ale nie zawsze zwiększa grzech, jeśli grzechy te nie zespalają się w jedno, lecz zachowują swą odrębność. Może się zdarzyć, że jeśli jeden grzech zmniejsza drugi, ani jeden, ani drugi nie jest tak ciężki, jakim byłby jeden tylko grzech. Np. morderstwo dokonane na trzeźwo jest cięższym grzechem, niż morderstwo dokonane w opilstwie, chociaż to są dwa różne grzechy, pijaństwo bowiem zmniejsza następujący po nim grzech w stosunku do tej ciężkości, jaką z natury posiada.

3. Słowa św. Ambrożego mogą odnosić się już to do nieuctwa zasadniczo dobrowolnego, już to do grzechu niewdzięczności, w której najwyższym stopniem jest brak przyznania, że się otrzymało dobrodziejstwa od kogoś, już to wreszcie do braku wiedzy z powodu niewiary, która burzy sam fundament życia duchowego.

4. Pijak zasługuje na podwójną karę z powodu popełnienia dwóch grzechów, a mianowicie opilstwa oraz tego grzechu, który z opilstwa pochodzi. Niemniej opilstwo wskutek związanego z nim braku wiedzy, zmniejsza następujący po nim grzech, czasem może nawet więcej niż ciężkość samego opilstwa. Można także powiedzieć, że w tekście tym chodzi o rozporządzenie Pittakusa, że opilców, którzy kogoś pobili, należy bardziej karać bez względu na to, że brak trzeźwości zasługuje na większe pobłażanie, lecz ze względu na pożytek n skoro pijacy często wyrządzają krzywdę, jak to zaznacza także Filozof [162].

ZAGADNIENIE 77
CZY UCZUCIE MOŻE BYĆ PRZYCZYNĄ GRZECHU ?

Z kolei należy rozważyć przyczyny grzechu ze strony pożądania zmysłowego, a mianowicie, czy uczucie jest źródłem grzechu. Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy uczucie pożądania zmysłowego może poruszać lub nakłaniać wolę?
2. Czy uczucie może podbić. rozum wbrew jego wiedzy?
3. Czy grzech popełniony pod wpływem uczucia jest grzechem ze słabości?
4. Czy uczucie miłości siebie samego jest przyczyną wszelkiego grzechu?
5. O trzech przyczynach, wymienionych przez 1 Jan 2, 16: pożądliwości oczu, pożądliwości ciała i pysze żywota.
6. Czy uczucie, będące przyczyną grzechu, zmniejsza grzech?
7. Czy takie uczucie całkowicie uniewinnia od grzechu?
8. Czy grzech popełniony pod wpływem uczucia może być śmiertelny?

Artykuł 1

CZY UCZUCIE BĘDĄCE CZYNNOŚCIĄ POŻĄDANIA ZMYSŁOWEGO, MOŻE PORUSZAĆ WOLĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucie będące czynnością pożądania zmysłowego, nie może poruszać woli, czyli wpływać na nią, gdyż:

1. Tylko przedmiot może poruszyć bierną władzę psychiczną. Wola zaś jest równocześnie władzą bierną i czynną, gdyż jak mówi Arystoteles[163], wola porusza i jest poruszoną. Skoro zaś uczucie, będące przejawem pożądania zmysłowego, nie jest przedmiotem woli, gdyż przedmiotem takim jest raczej dobro rozumne, wydaje się, że takie uczucie nie wpływa na wolę.

2. Niższe źródło ruchu nie wpływa na wyższe. Np. ciało nie porusza duszy. Lecz wola, która jest rozumnym pożądaniem, ma się tak do pożądania zmysłowego, jak wyższe źródło ruchu do niższego. Powiada bowiem Filozof [164], że rozumne pożądanie działa na pożądanie zmysłowe (uczucie) podobnie jak jedna sfera niebieska

działa na inną. A więc uczucie (będące przejawem pożądania zmysłowego) nie porusza woli.

3. To, co materialne nie może działać na to, co jest niematerialne. Lecz wola jest władzą niematerialną, skoro nie posługuje się narządem cielesnym, jak uczy Filozof [165]. Natomiast pożądanie zmysłowe jest władzą materialną, gdyż opiera się na narządzie cielesnym. A więc uczucie jako przejaw pożądania zmysłowego nie działa na pożądanie umysłowe.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Dan 13, 56) : „Pożądliwość wywróciła serce twoje".

Odpowiedź. Uczucie będąc przejawem pożądania zmysłowego, nie może wprost poruszać czy pociągać woli, ale może działać na nią nie wprost, a to w dwojaki sposób: po pierwsze, odrywając ją (od właściwej jej czynności); skoro bowiem wszystkie władze psychiczne są niejako zakorzenione w istocie duszy, napięcie jednej z nich przy wykonywaniu właściwej jej czynności powoduje osłabienie czy nawet całkowite zahamowanie działalności innej władzy, gdyż każda siła zmniejsza się, gdy jest rozproszona; kiedy zaś jest skupiona na jednym przedmiocie, wówczas mniej może się rozpraszać na inne rzeczy. Ponadto każda działalność psychiczna wymaga pewnego natężenia. Otóż gdy to natężenie jest mocno skupione na jednym przedmiocie, nie może mocno skupić się na innej rzeczy. W podobny sposób przez tego rodzaju odciąganie, gdy spotęguje się zryw pożądania zmysłowego na skutek jakiegokolwiek uczucia, wtedy z konieczności właściwa działalność pożądania rozumnego, czyli woli, ulega osłabieniu lub całkowitemu zahamowaniu.

Po drugie, uczucie może wpływać na wolę za pośrednictwem jej przedmiotu, którym jest dobro poznane przez rozum. Otóż nagłe zaburzenie w działaniu wyobraźni czy zmysłu oceny stanowi przeszkodę dla sądu rozumu i jego spostrzeżeń, jak to widzimy u wariatów. Nie ulega zaś wątpliwości, że uczucie zmysłowe wpływa na działalność wyobraźni i na sąd zmysłu oceny, podobnie jak przysposobienie języka wpływa na wrażenia smakowe. Dlatego nieraz widzimy, że ludzie, opanowani przez jakieś uczucie, nie łatwo mogą oderwać swą wyobraźnię od tego, do czego to uczucie ją przykuwa. Z tego powodu nieraz sąd rozumu idzie za uczuciem, za sądem zaś rozumu idzie wola, gdyż jej czynności z natury swej idą za sądem rozumu.

Rozwiązanie trudności. 1. Na skutek uczucia następuje pewne zaburzenie w sądzie odnoszącym się do przedmiotu woli, jak to przed chwilą widzieliśmy, chociaż samo uczucie nie jest wprost przedmiotem woli.

2. Niższe źródło ruchu nie wpływa wprost na wyższe źródło; może jednak wpływać pośrednio, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

3. Rozwiązanie tej trudności również zawiera się w osnowie artykułu.

Artykuł 2

CZY UCZUCIE MOŻE PODBIĆ ROZUM WBREW JEGO WIEDZY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucie nie może podbić rozumu wbrew jego wiedzy, gdyż:

1. Mniejsza siła nie może zwyciężyć większej. Lecz wiedza, dzięki właściwej jej pewności, jest największą potęgą w człowieku. A więc uczucie nie może jej zwyciężyć, skoro, jak mówi Filozof [166], uczucie jest przejawem słabości i czymś, co łatwo przemija.

2. Przedmiotem woli jest tylko dobro, prawdziwe lub pozorne. Kiedy zaś uczucie pociąga wolę ku temu, co naprawdę jest dobre, nie nakłania rozumu wbrew wiedzy. Kiedy natomiast uczucie pociąga wolę ku dobru pozornemu, a nie prawdziwemu, przynęca ją ku temu, co rozumowi wydaje się dobrym, a więc nie sprzeciwia się jego wiedzy. Tak więc uczucie nigdy nie nakłania rozumu wbrew jego wiedzy.

3. Przeciw twierdzeniu, że uczucie wpływa na rozum tak, iż ten wydaje sądy szczegółowe przeciwne ogólnym sądom wiedzy, świadczy ton że zdania ogólne i szczegółowe przeciwstawiają się sobie jako sprzeczne, np. „każdy człowiek" i „nie każdy człowiek". Zdania zaś sprzeczne są równocześnie przeciwne, jak zaznacza Filozof [167]. Jeśliby więc ktoś wypowiadał sąd szczegółowy wbrew swej wiedzy ogólnej, miałby o tym samym dwa zdania przeciwne sobie. A to jest niemożliwe.

4. Kto zna jakieś twierdzenie ogólne, zna także szczegóły, o których wie, że zawierają się w tym twierdzeniu ogólnym, np. gdy ktoś wie, że każdy muł jest bezpłodny wie także, że to konkretne zwierzę, które ma przed sobą, jest bezpłodne; byle oczywiście wiedział, że to zwierzę jest mułem, jak to podaje Filozof [168]. Otóż kto zna zasadę ogólną, że np. nigdy nie wolno popełniać porubstwa, wie także, iż w tej ogólnej zasadzie zawiera się także twierdzenie szczegółowe, a mianowicie, że ta i ta konkretna jego czynność jest porubstwem. A więc zna to twierdzenie szczegółowe.

5. Wyrazy są znakami umysłu, jak mówi Filozof [169]. Lecz człowiek będący pod wpływem uczucia, nieraz wyznaje, że to nawet, co konkretnie wtedy wybiera, jest złe. A więc ma wiedzę konkretną. Dlatego wydaje się, że uczucia nie mogą pociągać rozumu wbrew wiedzy ogólnej, gdyż jest rzeczą niemożliwą, by ktoś wiedział coś w ogólności, a sądził przeciwnie w poszczególnym wypadku.

Ale z drugiej strony powiada Apostoł (Rzym 7, 23): „Widzę inny zakon w członkach moich sprzeciwiający się zakonowi umysłu mojego i biorącego mię w niewolę grzechu". Zakon zaś (czyli prawo) w członkach to żądza, o której tenże Apostoł przedtem mówił. Skoro zaś żądza jest uczuciem, wydaje się, że uczucie pociąga człowieka nawet wbrew temu, o czym wie.

Odpowiedź. Według Arystotelesa, Sokrates twierdził, że uczucie nigdy nie może zwyciężyć wiedzy. Dlatego też cnotę uznał za wiedzę, a grzech za brak wiedzy Pod pewnym względem Sokrates miał słuszność. Skoro bowiem przedmiotem woli jest dobro lub pozór dobra, wola może zmierzać do zła tylko wtedy, gdy to, co nie jest dobrem, przedstawi się rozumowi jako dobro. Dlatego też wola nigdy nie zwracałaby

się do zła, jeśliby ze strony rozumu nie było braku wiedzy lub jakiegoś błędu. Stąd także w Piśmie św. (Przyp. 14, 22) czytamy: „Błądzą, którzy źle czynią”. Wiadomo jednak z doświadczenia, że wielu ludzi postępuje wbrew temu, o czym wiedzą. Pismo św. również mówi (Łk 12, 47): „A ten sługa, który poznał wolę pana swego, a nie przygotował i nie uczynił według woli jego, wielką chłostę odniesie”. A św. Jakub dodaje (4, 17): „Kto więc umie dobrze czynić, a nie czyni, ten ma grzech”. Tak więc, jak mówi Arystoteles[170], zdanie Sokratesa nie jest bezwzględnie prawdziwe, ale należy w nim przeprowadzić pewne rozróżnienie.

Człowiek bowiem w swym postępowaniu kieruje się dwojaką wiedzą: ogólną i szczegółową. Niedomaganie jednej lub drugiej wystarczy by przeszkodzić w prawości postępowania i woli, jak to widzieliśmy poprzednio[171]. Otóż zdarza się, że ktoś, wiedząc coś ogólnie, np. że nie wolno popełniać porubstwa, nie wie jednak, że nie wolno wykonać tego i tego konkretnego uczynku, który jest porubstwem. A to wystarczy woli, by nie iść za ogólną zasadą rozumu. Trzeba jednak zwrócić uwagę także na ton że ktoś może wiedzieć coś habitualnie (czyli mocą zdobytej niegdyś, nie utraconej sprawności), nie biorąc jednak tego pod uwagę aktualnie (czyli w danej chwili). Może więc zdarzyć się, że ktoś zna słuszne zasady wiedzy nie tylko ogólnej, ale także szczegółowej, a jednak w danej chwili nie bierze ich pod uwagę. Wówczas nie trudno będzie człowiekowi zrobić coś wbrew temu, o czym wie że nie wolno czynić, a o czym jednak w danej chwili nie myśli. Niekiedy to nie zwracanie uwagi pochodzi z braku stosownego zamierzenia, np. gdy ktoś zna geometrię, ale nie chce mu się badać jej wniosków, które w każdej chwili są do jego usług. Niekiedy zaś człowiek nie bierze pod uwagę tego, co wie habitualnie dlatego, że zachodzi jakaś przeszkoda, np. w postaci zewnętrznego zajęcia lub choroby ciała.

Otóż właśnie w ten sposób człowiek pod wpływem uczucia nie zwraca uwagi w konkretnym wypadku na to, co zna ogólnie, dlatego że uczucie stoi temu na przeszkodzie. Przeszkoda taka może wystąpić w trojakiej postaci: a) pewnego roztargnienia opisanego w poprzednim artykule. b) w postaci przeciwieństwa, gdyż nieraz uczucie skłania do tego, co się sprzeciwia ogólnej wiedzy danego człowieka; c) w postaci pewnej przemiany cielesnej, wiążącej niejako rozum tak, że nie pozwala mu na swobodne działanie, jak to dzieje się we śnie lub w stanie upicia się. Fakt, że tego rodzaju przeszkody mogą zajść pod wpływem uczuć, ujawnia się niekiedy szczególniej podczas wysokiego napięcia tych uczuć, kiedy człowiek wskutek tego traci używanie rozumu; wielu bowiem wskutek nadmiaru miłości lub gniewu popada w szał. W ten sposób uczucie nakłania rozum do wydawania w konkretnych wypadkach sądów wbrew ogólnej wiedzy danego człowieka.

Rozwiązanie trudności. 1. W dziedzinie postępowania pierwszeństwo przysługuje nie tyle wiedzy ogólnej, która odznacza się największą pewnością, ale raczej wiedzy szczegółowej, a to dlatego, że działalność odnosi się do rzeczy jednostkowych. Nic więc dziwnego, że w tej dziedzinie zdarza się, iż uczucie działa wbrew wiedzy ogólnej na skutek braku zastanowienia się w konkretnym wypadku.

2. Nieraz właśnie uczucie sprawia, że rozum w konkretnym wypadku uznaje za dobro to, co dobrem nie jest. Wówczas sąd szczegółowy sprzeciwia się wiedzy ogólnej.

3. Nie może się zdarzyć, by ktoś równocześnie i aktualnie uznawał jakieś ogólne twierdzenie i jego szczegółowe zaprzeczenie albo odwrotnie, zarówno gdy chodzi o pewnik wiedzy, jak i o prawdziwą opinię. Ale zdarzyć się może, że ktoś zna habitualnie jakieś prawdziwe twierdzenie ogólne, a równocześnie aktualnie jego szczegółowe zaprzeczenie. Czynności bowiem przeciwstawiają się wprost czynnościom, a nie sprawnościom.

4. Zdarza się, że człowiekowi, który wie coś ogólnie, uczucie przeszkadza wysnuć z tej właśnie wiedzy ogólnej konkretny właściwy wniosek, lecz podsuwa mu inną zasadę ogólną, z której ów człowiek wyprowadza wniosek, idący po linii tego uczucia. Dlatego Filozof uczy[172], że człowiek niepowściągliwy w swoim postępowaniu posługuje się rozumowaniem złożonym z czterech przesłanek, w tym dwóch ogólnych, z których jedna pochodzi od rozumu, np. że nie wolno dopuścić się porubstwa, a drugą podsuwa uczucie, np., że trzeba używać przyjemności. Uczucie nadto wiąże rozum, by nie brał pod uwagę pierwszej zasady i nie wysnuwał z niej praktycznego wniosku, wskutek czego człowiek opanowany przez uczucie bierze pod uwagę drugą zasadę i wyprowadza z niej wniosek, idący po linii tegoż uczucia.

5. Podobnie jak pijak potrafi niekiedy wypowiadać zdania, wyrażające głębokie zasady których znaczenia nie potrafi pojąć na skutek opilstwa, tak każdy człowiek pod wpływem uczucia, chociaż ustami mówi, że tej rzeczy nie należy czynić, wewnętrznie jednak jest przeświadczony, że właśnie należy to czynić, jak zaznacza Filozof [173].

Artykuł 3

CZY GRZECH POPEŁNIONY POD WPŁYWEM UCZUCIA JEST GRZECHEM ZE SŁABOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy grzechu popełnionego pod wpływem uczucia nazywać grzechem ze słabości, gdyż:

1. Uczucie jest gwałtownym wzruszeniem pożądania zmysłowego. Gwałtowność zaś ruchu świadczy raczej o mocy niż o słabości. A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia nie jest grzechem ze słabości.

2. Słabość człowieka pochodzi najwięcej od tego, co w nim jest najbardziej ułomne, a więc od ciała, zgodnie z Pismem św. (Ps 77, 39): „Pamiętał, że byli ciałem, tchnieniem, idącym a wracającym się". Tak więc grzechem słabości należałoby raczej zwać to, co pochodzi z jakiegoś braku ciała, a nie uczucia.

3. Wydaje się, że człowiek nie jest słaby w dziedzinie podległej jego woli. Otóż czynić lub nie czynić to, do czego uczucie skłania, podlega woli, zgodnie ze słowami Pisma św. (Rodz 4, 7): „Pod tobą będzie pożądliwość twoja, a ty nad nią panować będziesz". A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia nie jest grzechem ze słabości.

Ale z drugiej strony Cycero[174] nazywa uczucia chorobami duszy. Choroba zaś to słabość. A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia to grzech ze słabości.

Odpowiedź. Właściwej przyczyny grzechu należy szukać w duszy gdyż dusza jest jego głównym podmiotem. Otóż słabość duszy poniekąd jest podobna do słabości ciała. Ciało ludzkie zaś jest słabe, gdy niedomaga lub doznaje przeszkody w

wykonywaniu właściwych sobie czynności z powodu jakiegoś nieporządku w jego członkach i płynach, na skutek którego nie są uległe energii rządzącej ciałem i poruszającej go. Stąd mówimy, że jakiś członek ciała jest słaby, kiedy nie może wykonywać właściwych mu czynności, np. gdy oko nie może jasno widzieć, jak to podaje Filozof [175]. Podobnie słabość duszy zachodzi, gdy dusza doznaje przeszkody we właściwym sobie działaniu wskutek nieporządku w jej władzach. Podobnie bowiem jak części ciała nie są w porządku, gdy nie działają zgodnie z porządkiem natury, tak władze duszy nie są w porządku, kiedy nie są posłuszne porządkowi rozumu.

Tak więc, gdy wbrew porządkowi rozumu siła pożądawcza (czyli popęd do przyjemności) oraz siła gniewliwa (czyli popęd do walki) doznają jakiegoś uczucia tak, że przez to wytwarza się przeszkoda dla właściwej człowiekowi działalności, wówczas zachodzi grzech ze słabości. Dlatego też Filozof [176] człowieka niepowściągliwego przyrównuje do paralityka, którego członki, „kiedy się chce poruszyć w prawo, zwracają się wręcz przeciwnie, w lewo".

Rozwiązanie trudności. 1. Słabość ciała jest tym większa, im mocniejszy jest jego ruch przeciw porządkowi natury. Podobnie im silniejszy wybuch uczucia, tym większa słabość duszy.

2. Grzech zależy głównie od czynności woli, której słabość ciała nie przeszkadza, gdyż człowiek o chorym ciele może mieć skorą wolę do zrobienia czegoś. Uczucie zaś bywa w tym względzie przeszkodą dla woli. Dlatego, gdy mowa o grzechu ze słabości, należy ją raczej odnieść do choroby duszy, niż do choroby ciała. Nieraz jednak słabość duszy zwie się słabością ciała ze względu na to, że uczucia budzą się w nas z powodu stanu naszego ciała, gdyż pożądanie zmysłowe jest siłą, posługującą się narządem cielesnym.

3. Od woli zależy przyzwalanie i nieprzyzwalanie na to, do czego uczucie skłania i dlatego mówimy, że popędy są nam uległe. Niemniej uczucie może przeszkodzić woli w samym przyzwalaniu i nieprzyzwalaniu, w sposób wyjaśniony w osnowie artykułu.

Artykuł 4

CZY MIŁOŚĆ SIEBIE SAMEGO JEST ŹRÓDŁEM WSZELKIEGO GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość siebie samego nie jest źródłem wszelkiego grzechu. 1. To bowiem, co samo z siebie jest dobre i należyte, nie jest właściwą przyczyną grzechu. Lecz miłość siebie samego jest czymś dobrym i należytym, skoro Bóg przykazał człowiekowi, by miłował bliźniego jak siebie samego (Kapł 19, 18). A więc miłość siebie samego nie jest właściwą przyczyną grzechu.

2. Powiada Apostoł (Rzym 7, 8): „Grzech, wziąwszy podnietę z zakazu, wywołał we mnie wszelką pożądliwość". Tłumacząc te słowa, Glossa dodaje, że dobre to prawo, które wstrzymując pożądliwość, powstrzymuje od wszelkiego grzechu a to dlatego, że pożądliwość jest przyczyną wszelkiego grzechu. Pożądliwość zaś to nie jest uczucie miłości, jak to widzieliśmy poprzednio[177]. A więc miłość siebie samego nie jest przyczyną wszelkiego grzechu.

3. Św. Augustyn[178], tłumacząc słowa Psalmu (79, 17): „Spalona ogniem i rozkopana” powiada, że każdy grzech pochodzi z miłości źle rozpalonej lub z bojaźni źle upokarzającej. A więc nie tylko miłość siebie samego jest przyczyną grzechu.

4. Człowiek niekiedy grzeszy z powodu nieuporządkowanej miłości siebie samego, a niekiedy z powodu nieuporządkowanej miłości bliźniego. A więc miłość siebie samego nie jest przyczyną wszelkiego grzechu.

Ale z drugiej strony św. .Augustyn mówi[179], że miłość siebie samego posunięta do wzgardy dla Boga, tworzy „państwo Babilonu”. Lecz na skutek każdego grzechu człowiek staje się obywatelem „państwa Babilonu”. A więc miłość siebie samego jest przyczyną wszelkiego grzechu.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy[180], istotnej i właściwej przyczyny grzechu należy szukać w zwróceniu się człowieka ku dobru doczesnemu, i z tego względu każda czynność grzeszna pochodzi z jakiegoś nieuporządkowanego pożądania pewnego doczesnego dobra. Takie zaś nieuporządkowane pożądanie pochodzi z nieuporządkowanej miłości siebie samego (z samolubstwa). Kochać bowiem kogoś, to chcieć dobra dla niego. Jasną więc jest rzeczą, że nieuporządkowana miłość siebie samego jest przyczyną wszelkiego grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Uporządkowana miłość siebie samego jest naszym obowiązkiem i czymś przyrodzonym dla człowieka, gdy ten chce tego, co mu odpowiada zgodnie z jego naturą. Ale nieuporządkowana miłość siebie samego, która posuwa się aż do pogardy Boga jest przyczyną wszelkiego grzechu.

2. Pożądliwość, polegająca na pragnieniu dóbr dla siebie, sprowadza się do miłości siebie samego, jako do swej przyczyny, jak to widzieliśmy w osnowie.

3. Kocha się zarówno dobro, którego ktoś pragnie dla siebie, jak i siebie samego. Pierwsza miłość, taka np. gdy ktoś lubi wino lub pieniądze, miewa swe źródło w strachu czy w odrazie do zła. Otóż każdy grzech pochodzi albo z nieuporządkowanego pożądania jakiegoś dobra, albo z nieuporządkowanej ucieczki przed złem. Lecz jedno i drugie sprowadza się do miłości siebie samego. Dlatego bowiem, że człowiek kocha siebie, pożąda dobra i ucieka przed złem.

4. Przyjaciel to jakby druga jaźń. Dlatego grzech popełniony z miłości przyjaciela, to jakby grzech spowodowany przez miłość siebie samego.

Artykuł 5

CZY SŁUSZNIE WYMIENIA SIĘ JAKO PRZYCZYNY GRZECHÓW: POŻĄDLIWOŚĆ CIAŁA, POŻĄDLIWOŚĆ OCZU I PYCHĘ ŻYWOTA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie wymienia się pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pychę żywota jako przyczyny grzechu, gdyż:

1. Według Apostoła (1 Tym 6, 10): „Korzeniem wszelkiego złego jest chciwość”. Lecz pycha żywota nie mieści się w pojęciu chciwości. A więc nie należy jej uważać za przyczynę grzechu.

2. Pożądliwość ciała najbardziej budzi się wskutek pożądliwości oczu, zgodnie ze słowami Pisma św. (Dan 13, 56): „Piękność cię uwiodła”. Nie należy więc przeciwstawiać pożądliwości oczu i pożądliwości ciała.

3. Pożądliwość to popęd do przyjemności, których źródłem są nie tylko oczy, ale także inne zmysły. Należałoby więc wymienić także pożądliwość uszu itd.

4. Do grzechu prowadzi brak porządku nie tylko w pożądaniu dobra, ale także w ucieczce przed złem, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Wspomniany więc podział nie jest pełny.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (1 Jan 2, 16): „Albowiem wszystko co jest na świecie: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota nie jest z Ojca, ale jest ze świata”. Otóż wyrażenie „jest ze świata” wyraża grzech, zgodnie ze słowami tegoż Listu (5, 19): „cały świat we złem leży”. A więc jest to słuszny podział przyczyn grzechu.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, nieuporządkowana miłość siebie samego jest przyczyną wszelkiego grzechu. W miłości zaś siebie samego zawiera się nieuporządkowane pożądanie dobra, gdyż dobra życzy się temu, kogo się kocha. Jasne więc że nieuporządkowane pożądanie dobra jest przyczyną wszelkiego grzechu. Dobro zaś w dwojaki sposób bywa przedmiotem pożądania zmysłowego, które jest źródłem wszystkich uczuć będących przyczyną grzechu: już to bezwzględnie, gdy chodzi o przedmiot popędu do przyjemności, już to ze względu na trudność, jak to ma miejsce w popędzie do walki, zgodnie z tym, cośmy poprzednio wyłożyli[181)].

Dwojaka jest pożądliwość, jak to już widzieliśmy poprzednio[182)]: fizyczna i psychiczna. Pierwsza dotyczy tych rzeczy, które służą do podtrzymania ciała, zarówno gdy chodzi o zachowanie przy życiu jednostek, np. pokarm, napój itp., jak i o zachowanie gatunku np. czynności płciowe. Otóż nieuporządkowane pożądanie tego rodzaju rzeczy zwie się pożądliwością ciała. Natomiast drugi rodzaj pożądliwości, którą nazwaliśmy psychiczną, dotyczy tych rzeczy, jakie nie odnoszą się do zachowania przy życiu ciała ani do przyjemności, których źródłem są zmysły ciała, ale są przyjemne na skutek wyobrażenia lub jakiegoś spostrzeżenia, np. pieniądze, ozdobne szaty itp. Nieuporządkowane pragnienie tego rodzaju rzeczy zwie się pożądliwością oczu, z tym zastrzeżeniem, że chodzi tu nie tylko o rzeczy, będące przedmiotem wzroku i budzące ciekawość, ale o wszystkie rzeczy zewnętrzne, będące przedmiotem chciwości. Nieuporządkowane zaś pragnienie dóbr trudnych do osiągnięcia to „pycha żywota”, gdyż właśnie pycha jest nieuporządkowanym pożądaniem wielkości. Tak więc do tych trzech czynników można sprowadzić wszystkie uczucia, będące przyczynami grzechu. Do dwóch pierwszych czynników sprowadzają się wszystkie uczucia, będące przejawami popędu do przyjemności, do trzeciego zaś czynnika sprowadzają się wszystkie uczucia siły gniewliwej (czyli popędu do walki). Nie ma tu powodu ten drugi rodzaj uczuć dzielić na dwa gatunki, gdyż wszystkie uczucia, należące do niego należą do pożądania psychicznego.

Rozwiązanie trudności. 1. Chciwość, w znaczeniu pożądania jakichkolwiek dóbr, zawiera się w pojęciu pychy żywota; ale w tym znaczeniu, w jakim zalicza się ją do wad głównych, stanowi korzeń wszystkich grzechów.

2. Pożądliwość oczu nie bierze się tu w znaczeniu pożądania wszystkich rzeczy, które można widzieć oczyma, ale tylko tych, w których nie szuka się przyjemności cielesnych dotykowych lecz przyjemności oczu, jako symbolu wszelkiej władzy poznawczej.

3. Zmysł wzroku jest najwybitniejszy z spośród wszystkich innych zmysłów, jak zaznacza Filozof [183]. Dlatego przez wzrok rozumie się tu wszystkie inne zmysły, a nawet wewnętrzne spostrzeżenia, jak to zaznacza św. Augustyn[184].

4. Ucieczka przed złem pochodzi z pożądania dobra, jak to widzieliśmy uprzednio[185]. Dlatego w poniższym wyliczeniu podane są jedynie uczucia skłaniające do dobra, gdyż są one przyczyną nieuporządkowanej ucieczki przed złem.

Artykuł 6

CZY UCZUCIE ZMNIEJSZA GRZECH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucie nie zmniejsza grzechu, gdyż:

1. Wzrost przyczyny powoduje wzrost skutku; np. jeśli rzecz gorąca rozgrzewa, to rzecz gorętsza jeszcze bardziej rozgrzewa. Lecz uczucie jest przyczyną grzechu, jak widzieliśmy w artykule poprzednim. A więc im silniejsze uczucie, tym większy grzech. A więc uczucie nie zmniejsza grzechu, lecz zwiększa go.

2. Złe uczucie ma się tak do grzechu, jak dobre uczucie do zasługi. Lecz dobre uczucie zwiększa zasługę, gdyż np. im większe jest miłosierdzie, tym większą zasługę ma człowiek, który je wyświadcza ubogim.

3. Z im większym napięciem woli ktoś grzeszy, tym grzeszy ciężej. Lecz pod wpływem uczucia wola z większym napięciem zwraca się do grzechu. A więc uczucie zwiększa grzech.

Ale z drugiej strony uczucie pożądania zwie się pokusą ciała. Lecz im większej ktoś podlega pokusie, tym mniejszy popełnia grzech, jak zaznacza św. Augustyn [186]. A więc uczucie zmniejsza grzech.

Odpowiedź. Grzech zasadniczo zależy od dobrowolności uczynku, będącej sprawą rozumu i woli. Uczucie zaś jest wzruszeniem pożądania zmysłowego, które może wyprzedzać dobrowolność lub być jego następstwem. Uprzedza ją, gdy uczucie pociąga lub skłania rozum i wolę, jak to poprzednio widzieliśmy[187]. Jest jej następstwem, jeśli czynności wyższych sił duszy (a więc rozumu i woli) odznaczają się większym natężeniem, gdyż wówczas wpływają na niższe siły (na zmysły i uczucia). Wola bowiem nie może chcieć czegoś z większym napięciem bez wzbudzenia jakiegoś uczucia w pożądaniu zmysłowym. Tak więc uczucie uprzedzające czynność grzeszną, z konieczności zmniejsza grzech. Czynność bowiem jest w tej mierze grzechem n w jakiej jest dobrowolna i wewnątrz nas. Wewnątrz nas jest przez rozum i wolę. Dlatego w miarę jak rozum i wola działają z siebie, a nie pod wpływem napędu uczuciowego, nasze wewnętrzne czynności są bardziej dobrowolne.

Tak więc uczucie zmniejszając dobrowolność, zmniejsza grzech.

Natomiast uczucie, będące następstwem dobrowolności, czyli wzbudzone pod wpływem woli, nie zmniejsza grzechu, ale bardziej go zwiększa, a raczej jest wyrazem

jego wielkości, w miarę jak ukazuje napięcie woli w stosunku do grzechu. Jest więc prawdą, że z im większą rozkoszą lub pożądliwością ktoś grzeszy, tym więcej grzeszy.

Rozwiązanie trudności. 1. Uczucie jest przyczyną grzechu ze względu na zwrot woli ku dobrom doczesnym w sposób nieuporządkowany. Ciężkość zaś grzechu bardziej zależy od odwrotu woli od prawa moralnego. Odwrót ten jest następstwem wspomnianego zwrotu przygodnie, czyli niezależnie od zamiaru grzesznika. Wzrost zaś przygodnej przyczyny nie zwiększa skutku; sprawia to jedynie przyczyna działająca z istoty swej.

2. Dobre uczucie idące za sądem rozumu zwiększa zasługę; natomiast uczucie uprzedzające sąd rozumu tak, że człowiek raczej pod wpływem uczucia, niż sądu rozumu skłania się ku dobremu działaniu, zmniejsza dobroć i chwałę czynności.

3. Większe natężenie działania woli, wzbudzonego pod wpływem uczucia, nie jest w tym stopniu właściwe woli, co jej działanie na skutek samego tylko poruszenia ze strony rozumu.

Artykuł 7

CZY UCZUCIE CAŁKOWICIE UNIEWINNIA OD GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucie całkowicie uniewinnia od grzechu, gdyż:

1. To, co powoduje niedobrowolność, całkowicie uniewinnia od grzechu. Lecz pożądliwość ciała, będąca pewnym uczuciem, powoduje niedobrowolność postępowania w myśl słów Apostoła (Gal 5, 17): „Ciało pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału, bo one sprzeciwiają się sobie wzajem, abyście nie czynili wszystkiego co chcecie”. A więc uczucie całkowicie uniewinnia od grzechu.

2. Uczucie niekiedy powoduje brak wiedzy odnośnie do konkretnego wypadku, jak to widzieliśmy poprzednio (w art. 2). Taki zaś brak wiedzy uniewinnia od grzechu, jak to już wykazaliśmy[188]. A więc uczucie całkowicie uniewinnia od grzechu.

3. Słabość duszy jest cięższa niż słabość ciała. Otóż słabość ciała całkowicie uniewinnia od grzechu, np. wariatów. A więc tym bardziej czyni to uczucie, będące słabością duszy.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Rzym 7, 5) o „żądzach grzechowych”, nazywając je tak tylko dlatego, że powodują grzechy. A to byłoby niemożliwe, jeśliby uczucia całkowicie uniewinniały od grzechu. A więc uczucia nie uniewinniają całkowicie od grzechu.

Odpowiedź. Uczynek, który jest zły z rodzaju swego (czyli ze swej natury), tylko wtedy można uniewinnić całkowicie, kiedy jest zupełnie niedobrowolny. Jeśli więc uczucie jest tak silne, że czynność wykonana pod jego wpływem jest zupełnie niedobrowolna, wówczas uczucie to całkowicie uniewinnia od grzechu. W przeciwnym wypadku nie całkowicie uniewinnia.

Należy tu uwzględnić dwie rzeczy: po pierwsze, że coś może być dobrowolne samo w sobie (bezpośrednio), a więc wówczas, gdy wola wprost do tego zmierza; niekiedy zaś coś może być dobrowolne ze względu na swą przyczynę (pośrednio), a

mianowicie, gdy wola zmierza do przyczyny, a nie do skutku, jak to widać u tych, którzy dobrowolnie się upijają; poczytuje się bowiem im za dobrowolne to, co uczynili na skutek opilstwa.

Po drugie, należy uwzględnić, że coś może być dobrowolne wprost i nie wprost. Wprost dobrowolnym jest to, do czego wola zmierza; nie wprost zaś to, co wola mogła powstrzymać, ale nie powstrzymała. Należy więc wprowadzić tu pewne odróżnienie. niekiedy bowiem uczucie jest tak silne, że całkowicie pozbawia człowieka używania rozumu, jak to się zdarza tym, którzy na skutek zakochania się lub gniewu popadają w szał. Wówczas, jeśli takie uczucie było od początku dobrowolne, uczynek, wykonany pod jego wpływem poczytuje się za grzech, gdyż był dobrowolny w swej przyczynie, jak to widzieliśmy na przykładzie pijaństwa. Jeśli zaś ta przyczyna nie była dobrowolna, lecz fizyczna, np. gdy ktoś na skutek choroby lub czegoś podobnego popadł w uczucie, które go pozbawiło całkowicie używania rozumu. Tego rodzaju czynność jest całkowicie niedobrowolna i tym samym wolna od grzechu.

Niekiedy jednak uczucie nie jest tak silne, by całkowicie pozbawiło człowieka używania rozumu. Wówczas rozum może nie dopuścić do tego uczucia, np. odwracając myśli ku innemu przedmiotowi; może także przeszkodzić n by uczucie nie osiągnęło swego skutku, gdyż członki naszego ciała nie zabierają się do działania bez przyzwolenia rozumu, jak to poprzednio widzieliśmy[189]. A więc tego rodzaju uczucie nie uniewinnia całkowicie od grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Powyższe słowa: „byście nie czynili wszystkiego co chcecie” należy odnieść nie do uczynków zewnętrznych, ale do wewnętrznych odruchów pożądliwości. Człowiek bowiem chciałby nigdy nie pożądać zła. Wyjaśnia to zresztą sam Apostoł, mówiąc (Rzym 7, 15): „zło, które nienawidzę, to czynię”. Albo słowa te można odnieść do woli wyprzedzającej uczucie, jak to widać np. u niepowściągliwych, którzy na skutek pożądliwości działają wbrew własnemu zamiarowi.

2. Brak wiedzy szczegółowej, (czyli dotyczącej konkretnego wypadku) i to taki, który całkowicie uniewinnia od grzechu, odnosi się do okoliczności, której ktoś nie może znać mimo należnego starania o to. Lecz uczucie powoduje niekiedy brak znajomości prawa szczegółowego, nie pozwalając na zastosowanie wiedzy ogólnej do poszczególnej czynności. Otóż rozum może odtrącić takie uczucie.

3. Słabość ciała jest niedobrowolna. Jeśliby zaś była dobrowolna, nie uniewinniałaby od grzechu. Podobnie rzecz się ma z uczuciem, jak to widzieliśmy na przykładzie opilstwa, będącego chorobą cielesną.

Artykuł 8

CZY GRZECH POPEŁNIONY POD WPŁYWEM

UCZUCIA MOŻE BYĆ ŚMIERTELNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech popełniony pod wpływem uczucia nie może być śmiertelny, gdyż.

1. Grzech powszedni przeciwstawia się w podziale grzechowi śmiertelnemu. Grzech zaś ze słabości jest powszedni, jak to widzieliśmy poprzednio[190], gdyż zawiera w sobie powody n dla których zasługuje na pewne pobłażanie. Skoro zaś grzech popełniony pod wpływem uczucia jest grzechem ze słabości, nie może być, jak się zdaje, śmiertelnym.

2. Przyczyna nie jest potężniejsza od skutku. Otóż uczucie nie może być grzechem śmiertelnym, gdyż w uczuciowości nie ma miejsca na grzech śmiertelny, jak to widzieliśmy uprzednio[191]. A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia nie może być śmiertelny.

3. Uczucie odciąga od rozumu. Zwrot zaś do Boga lub odwrót od niego, będący istotą grzechu śmiertelnego, jest sprawą rozumu. A więc grzech popełniony pod wpływem uczucia nie może być śmiertelny.

Ale z drugiej strony Apostoł powiada (Rzym 7, 5): „Żądze grzechowe działały w członkach naszych, abyśmy owoc przynosili śmierci". A to jest właściwością grzechu śmiertelnego. A więc grzech, popełniony pod wpływem uczucia, może być śmiertelny.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy[192], grzech polega na odwróceniu się od ostatecznego celu, którym jest Bóg. To odwrócenie się jest sprawą rozmyślnego działania rozumu, który powinien skierować postępowanie człowieka do celu. Tylko wtedy więc może się zdarzyć, że jakaś skłonność duszy, sprzeczna z ostatecznym celem, nie jest grzechem śmiertelnym, gdy namysł rozumu nie może zapobiec tej skłonności, jak to bywa z nagłymi odruchami. Kiedy natomiast ktoś pod wpływem uczucia przystępuje do grzesznej czynności lub do rozmyślnego przyzwolenia, nie dzieje się to w sposób nagły, i dlatego namysł rozumu może temu zapobiec; może bowiem odtrącić uczucie, lub przynajmniej przeszkodzić mu, jak to widzieliśmy poprzednio[193]. Jeśli więc rozum temu przyzwoleniu nie zapobiegnie, wówczas jest grzech śmiertelny. Np. ludzie popełniają liczne morderstwa i cudzołóstwa pod wpływem uczucia.

Rozwiązanie trudności. 1. Jakiś grzech jest powszednim, czyli wybaczalnym (*veniale*) w trojaki sposób: a) Ze względu na przyczynę, która zmniejsza grzech i dla której jest on wybaczalny. W ten sposób grzech na skutek słabości lub niewiedzy bywa powszedni. b) Ze względu na przyszłe wydarzenie; tutaj grzech staje się odpuszczalny, dzięki pokucie. c) Bywają także grzechy powszednie ze swej natury, np. próżne słowo. Tylko w tym ostatnim wypadku grzech powszedni jest czymś innym niż ciężki. Natomiast zarzut dotyczy pierwszego wypadku.

2. Uczucie jest przyczyną grzechu z powodu z w r o t u ku dobru doczesnemu w sposób nieporządny. To zaś, że grzech jest śmiertelny pochodzi z o d w r ó c e n i a się od celu ostatecznego, a to odwrócenie się jest ubocznym następstwem tego zwrotu; była o tym mowa w art. 6. ad 1.

3. Uczucie nie zawsze czynnie stawia przeszkodę rozumowi, pozostaje więc wolność zwrócenia się lub odwrócenia się od Boga. Jeżeliby zaś uczucie całkowicie pozbawiło człowieka używania rozumu, nie byłoby ani grzechu śmiertelnego, ani powszedniego.

ZAGADNIENIE 78
O PRZYCZYNIE GRZECHU ZE STRONY WOLI, CZYLI O ZŁOŚLIWOŚCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:
1. Czy ktoś może zgrzeszyć ze złośliwości, czyli naumyślnie?
2. Czy ten, kto grzeszy z nałogu, grzeszy naprawdę ze złośliwości?
3. Czy kto grzeszy naprawdę ze złośliwości, grzeszy z nałogu?
4. Czy kto grzeszy naprawdę ze złośliwości, grzeszy ciężej od tego, kto grzeszy pod wpływem uczucia?

Artykuł 1

CZY KTOŚ NAPRAWDĘ GRZESZY ZE ZŁOŚLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nikt nie grzeszy naumyślnie, czyli z prawdziwej złośliwości, gdyż:

1. Brak wiedzy sprzeciwia się namysłowi, a więc także prawdziwej złośliwości. Lecz każdy człowiek zły to osobnik, któremu brakuje wiedzy, jak zaznacza Filozof [194].- Także Pismo św. (Przyp 14, 22) mówi: „Błądzą, którzy źle czynią”. A więc nikt nie grzeszy z prawdziwej złośliwości.

2. Podług Dionizego[195], nikt w działaniu nie zmierza do zła. Złośliwość zaś na tym polega, by zmierzać do zła w grzechu. To bowiem, co jest niezależne od zamiaru, jest poniekąd przygodne i nie stanowi o czynności. A więc nikt nie grzeszy ze złośliwości.

3. Sama złośliwość jest grzechem; jeśliby więc była przyczyną grzechu, wynikałoby, że grzech jest przyczyną grzechu i tak w nieskończoność, a to nie ma sensu. Nikt więc nie grzeszy ze złośliwości.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Job 34, 27): „Naumyślnie odstąpili od Niego i wszystkich dróg jego rozumieć nie chcieli”. Lecz odstąpić od Boga to grzech. A więc niektórzy grzeszą naumyślnie, czyli z prawdziwej złośliwości.

Odpowiedź. Człowiek, jak każda inna istota, pożąda dobra: Jeśli zaś pożądanie zwraca się do zła, pochodzi to z pewnego zepsucia, czyli braku porządku w jednej z władz człowieka, będących źródłem jego działalności. Zresztą także w przyrodzie zdarzają się niedomagania w działaniu rzeczy. Źródłem zaś czynności ludzkich jest rozum oraz pożądanie, tak rozumne, czyli wola n jak i zmysłowe, czyli uczuciowość. Grzech więc w postępowaniu ludzkim zachodzi niekiedy z powodu niedomagania umysłu, np. gdy ktoś grzeszy na skutek braku należnej wiedzy. niekiedy z

niedomagania popędu zmysłowego, np. gdy ktoś grzeszy pod wpływem uczucia; niekiedy zaś z niedomagania woli, polegającego na braku porządku w niej.

Brak zaś porządku w woli zachodzi, gdy człowiek kocha mniejsze dobro więcej niż większe i wskutek tego woli ponieść szkodę w dobrach mniej ukochanych, by osiągnąć dobro bardziej ukochane, podobnie jak człowiek nieraz świadomie chce, by mu odcięto jakiś członek, gdy to konieczne dla zachowania życia, które kocha więcej. W ten sposób, gdyby wola na skutek tego braku porządku bardziej kochała jakieś dobro doczesne, np. bogactwa lub rozkosze, aniżeli porządek rozumu czy prawa Bożego lub miłość Boga, wówczas w następstwie tego, wola ta wolałaby ponieść szkodę w dziedzinie dóbr duchowych, by zdobyć jakieś dobro doczesne. Zło zaś to brak jakiegoś dobra. Z tego względu bywa, że ludzie świadomie chcą jakiegoś zła duchowego, a więc tego, co jest złem zasadniczo, celem osiągnięcia jakiegoś dobra doczesnego, pozbawiając się dobra duchowego. Na tym polega grzech z prawdziwej złośliwości, czyli z namysłu, gdy człowiek poniekąd świadomie wybiera zło.

Rozwiązanie trudności. 1. Brak wiedzy niekiedy wyklucza wiedzę, dzięki której ktoś wie, że to a to, co czyni, jest zasadniczo złe. Mówimy wówczas, że zachodzi wtedy grzech na skutek braku wiedzy. Niekiedy zaś brak wiedzy wyklucza tę wiedzę, dzięki której ktoś wie, że to a to jest teraz złe, np. gdy ktoś grzeszy pod wpływem uczucia. Niekiedy wreszcie brak wiedzy wyklucza tę wiedzę, dzięki której ktoś wie, że nie należy narażać się na to zło przez zdobywanie takiego dobra, wiedząc równocześnie, że takie postępowanie jest zasadniczo złe. W tym znaczeniu można powiedzieć, że kto grzeszy z prawdziwej złośliwości, nie wie co czyni.

2. Nikt nie może zamierzać zła dla siebie samego. Może jednak zmierzać do zła celem uniknięcia innego zła lub celem zdobycia jakiegoś dobra. W takim wypadku mógłby ktoś chcieć osiągnąć jakieś dobro samo przez się zamierzone bez ponoszenia szkody w dziedzinie innych dóbr. Np. człowiek rozpustny mógłby chcieć użyć rozkoszy niedozwolonej bez obrazy Bożej. Ale mając do wyboru jedno i drugie, woli przez grzech obrazić Pana Boga niż pozbawić się przyjemności.

3. Kiedy się mówi o grzechu ze złośliwości, można mieć na myśli złośliwość nałogową, skoro Filozof nazywa nałóg, czyli sprawność złą, złośliwością, podobnie jak sprawność dobrą nazywa cnotą. Z tego względu mówi się, że kto grzeszy pod wpływem skłonności wynikającej z nałogu, grzeszy ze złośliwości. Niekiedy jednak mówiąc o grzechu złośliwości mamy na myśli złośliwość aktualną (uczynkową), zarówno gdy chodzi o wybór zła, jak i o poprzednią winę, z której rodzi się następna wina, np. gdy ktoś z zawiści walczy przeciw wyższej łasce. W pierwszym wypadku mówi się, że ktoś grzeszy ze złośliwości, gdy wybiera zło; w drugim wypadku złośliwością nazywa się tę poprzednią winę, z której rodzi się inny grzech, przy czym nie ma tu mowy, by coś mogło być przyczyną siebie samego. Chodzi tylko o to, że czynność wewnętrzna jest przyczyną uczynku zewnętrznego. W ten sposób jeden grzech bywa przyczyną drugiego, ale nie jest to ciąg nieskończony, gdyż dochodzi się zawsze do jakiegoś pierwszego grzechu, który nie miał przyczyny w poprzednim grzechu, jak to widzieliśmy powyżej[196].

Artykuł 2

CZY KTO GRZESZY Z NAŁOGU GRZESZY NAPRAWDĘ ZE ZŁOŚLIWOŚCI ?

.

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każdy, kto grzeszy pod wpływem nałogu, grzeszy z prawdziwej złośliwości, gdyż:

1. Grzech ze złośliwości jest najcięższym grzechem. Zdarza się zaś, że człowiek popełnia grzech powszedni pod wpływem nałogu, np. gdy mówi jakieś słowo próżne. A więc nie każdy grzech z nałogu jest grzechem złośliwości.

2. Czynności pochodzące ze sprawności czy nałogu są według Filozofa[197)] podobne do czynności, z których rodzą się te sprawności, te zaś, uprzedzając nałóg, nie pochodzą z nałogu. A więc grzechy, popełnione pod wpływem nałogu, nie są grzechami ze złośliwości.

3. Kto czyni coś ze złośliwości, cieszy się, gdy to zrobi, jak to zaznacza Pismo św. (Przyp 2, 14): „Weselą się, źle uczyniwszy i radują się w rzeczach najgorszych", a to dlatego, że każdemu miłe jest, gdy osiągnie to, co zamierzał i gdy czyni ton co jest mu jakby współprzyrodzone na skutek nawyku. Otóż ci, którzy grzeszą pod wpływem nałogu, martwią się, gdy popełnią grzech, gdyż, jak mówi Filozof [198)], pełni są wewnętrznej rozterki, bo „ludzie źli nie przestają żałować tego, co zrobili". A więc grzechy popełnione pod wpływem nałogu nie są grzechami ze złośliwości.

Ale z drugiej strony grzech ze złośliwości to grzech polegający na wyborze zła. Lecz każdy wybiera to, do czego skłania go sprawność, jak twierdzi Filozof mówiąc o cnocie[199)]. A więc grzech popełniony pod wpływem nałogu jest grzechem ze złośliwości.

Odpowiedź. Nie jest to samo grzeszyć mając nałóg i grzeszyć z nałogu. Posługiwanie się bowiem sprawnością (nałogiem) nie jest konieczne, ale podlega woli tego człowieka, który tę sprawność posiada, gdyż sprawność to jakość, którą ktoś posługuje się, gdy chce, jak głosi definicja sprawności. Dlatego może się zdarzyć n że ktoś mając złą sprawność zdobędzie się na czyn cnotliwy, gdyż nałóg nie wprowadza całkowitego zepsucia do rozumu, lecz pozostawia w nim jeszcze coś zdrowego, dzięki czemu grzesznik może uczynić coś dobrego. Bywa także, iż ktoś mając sprawność czy nałóg nie postępuje pod jego wpływem, ale czyni coś pod wpływem budzącego się uczucia lub wskutek braku wiedzy. Kiedykolwiek jednak w działaniu ktoś posługuje się nałogiem, grzeszy ze złośliwości. Ktokolwiek bowiem posiada sprawność, ten lubi ton co jest zgodne z tą sprawnością, gdyż jest to jakby współnaturalne dla niego, bo przyzwyczajenie oraz sprawność niejako przechodzą w naturę. To zaś, co jest zgodne z nałogiem, wyklucza dobro duchowe. Wskutek czego człowiek wybiera zło duchowe, by osiągnąć dobro odpowiadające nałogowi, a to jest już grzech ze złośliwości. Stąd jasne, że ktokolwiek grzeszy z nałogu, grzeszy z prawdziwej złośliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzechy powszednie nie wykluczają tego dobra duchowego, jakim jest łaska Boża czy miłość. Nie stanowią więc zła zasadniczego, ale są tylko złem względnym. Stąd też nałóg w popełnianiu grzechów powszednich nie stanowi zasadniczej złośliwości, ale jedynie złośliwość względną.

2. Czynności pochodzące z nałogów czy sprawności podobne są do czynności, z których rodzą się te sprawności; różnią się jednak od nich w ten sposób, jak to, co doskonałe różni się od tego, co niedoskonałe. Podobna różnica zachodzi między grzechami popełnionymi ze złośliwości a grzechami popełnionymi pod wpływem uczucia.

3. Kto grzeszy z nałogu, cieszy się z tego, dopóki posługuje się nałogiem. Skoro jednak może nie posługiwać się nałogiem, ale iść za rozsądkiem, który nie jest całkowicie zepsuty, potrafi myśl skierować ku innemu przedmiotowi i dzięki temu martwić się tym, co zrobił pod wpływem nałogu. Często jednak nałogowcy martwią się grzechami nie dlatego, by nie znajdowali w nich samych upodobania, ale na skutek jakiegoś przykrego następstwa danego grzechu.

Artykuł 3

CZY KTO GRZESZY ZE ZŁOŚLIWOŚCI GRZESZY POD WPŁYWEM NAŁOGU ?

.

Postawienie problemu. Wydaje się, że ktokolwiek grzeszy ze złośliwości, grzeszy pod wpływem nałogu, gdyż:

1. Powiada Filozof [200], że można popełnić czyn niesprawiedliwy, nie będąc mimo to człowiekiem niesprawiedliwym, a więc dokonać go z wyboru, a nie z nałogu. Grzech zaś ze złośliwości to grzech z wyboru, a więc jedynie z nałogu.

2. Orygenes powiedział[201], że upadek moralny nie zachodzi od razu, ale powoli i stopniowo. Lecz największy upadek zachodzi wtedy, gdy ktoś grzeszy z prawdziwej złośliwości. A więc nie od razu, ale przez pewne przyzwyczajenie, z którego rodzi się nałóg, człowiek dochodzi do grzechów popełnionych ze złośliwości.

3. Gdy ktoś grzeszy ze złośliwości, wola jego skłania się do zła, które wybiera. Natura jednak władzy psychicznej nie skłania człowieka do zła, lecz raczej do dobra. Jeśli więc ktoś wybiera zło, czyni to pod naporem uczucia lub nałogu. Gdy jednak ktoś grzeszy pod wpływem uczucia, nie grzeszy z prawdziwej złośliwości, ale ze słabości, jak to widzieliśmy[202]. A więc kiedykolwiek ktoś grzeszy ze złośliwości, grzeszy pod wpływem nałogu.

Ale z drugiej strony tak się ma sprawność dobra do wyboru dobra, jak sprawność zła (nałóg) do wyboru zła. Otóż niekiedy zdarza się, że człowiek, który nie posiada sprawności cnotliwej, wybiera mimo to uczynek cnotliwy Podobnie więc człowiek, nie mający nałogu, może wybrać zło, czyli zgrzeszyć ze złośliwości.

Odpowiedź. Inny jest stosunek woli do dobra, a inny - do zła. Z natury bowiem wola skłania się do dobra rozumnego jako do właściwego sobie przedmiotu; dlatego też każdy grzech jest postępowaniem wbrew naturze. Skądinąd więc pochodzi to, że wola przy wyborze skłania się do zła, a mianowicie: niekiedy z powodu niedomagania rozumu, np. gdy ktoś grzeszy na skutek braku wiedzy, niekiedy zaś pod naporem pożądania zmysłowego, a więc gdy ktoś grzeszy pod wpływem uczucia. Grzech ze złośliwości nie zachodzi w żadnym z tych dwóch wypadków, ale tylko wtedy, gdy wola sama z siebie zwraca Się do zła, a to dzieje się w dwojaki sposób: a) Na skutek

zepsutego przysposobienia skłaniającego do zła w ten sposób, że pod wpływem tego przysposobienia jakieś zło niejako upodabnia i dostraja się do człowieka, i w wyniku takiego uzgodnienia wola dąży do zła jako swego dobra. Każda bowiem rzecz dąży do tego, co jej odpowiada. Otóż tego rodzaju zepsute przysposobienie - to albo nałóg, nabyty skutkiem przyzwyczajenia, które niejako przechodzi w naturę, albo chorobliwy stan ciała, jaki zdarza się u ludzi, mających wrodzone skłonności do pewnych grzechów na skutek jakiegoś zepsucia w ich organizmie. b) Ale zdarza się również, że wola sama przez się dąży do jakiegoś zła jakby na skutek zerwania hamulców. Np. gdy ktoś powściąga się od grzechu nie dlatego, by ów grzech nie budził w nim upodobania, ale dlatego, że ufa w życie wieczne lub boi się piekła; otóż taki człowiek, gdy straci nadzieję przez rozpacz lub bojaźń - przez zuchwalstwo, grzeszy ze złośliwości na skutek braku hamulców. Tak więc grzech ze złośliwości opiera się na braku pewnego porządku, ale brak ten nie zawsze jest nałogiem. Dlatego, gdy ktoś grzeszy ze złośliwości, nie koniecznie grzeszy z nałogu.

Rozwiązanie trudności. 1. Człowiek niesprawiedliwy popełnia czyn niesprawiedliwy nie tylko ze złośliwości, ale także z radością i bez oporu ze strony rozumu. A to jest skutkiem nałogu.

2. Nie od razu człowiek upada ze złośliwości, ale także pod wpływem innych przyczyn, wśród których nie musi być nałóg.

3. Nie zawsze nałóg lub uczucie nakłania człowieka do zła, ale także inne przysposobienie.

4. Wybór dobra i wybór zła nie jest jednakowy. Nie ma bowiem zła bez jakiegoś dobra przyrodzonego, dobro zaś może być bez żadnego zła w postaci winy.

Artykuł 4

CZY KTO GRZESZY ZE ZŁOŚLIWOŚCI GRZESZY CIĘŻEJ NIŻ TEN KTO POPEŁNIA GRZECH POD WPŁYWEM UCZUCIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kto grzeszy ze złośliwości, nie grzeszy ciężej od tego, kto grzeszy wskutek uczucia, gdyż:

1. Brak wiedzy uniewinnia grzech całkowicie lub przynajmniej częściowo. Otóż większy brak wiedzy zachodzi u człowieka grzeszącego ze złośliwości niż u tego, kto grzeszy pod wpływem uczucia, gdyż pierwszy cierpi na brak znajomości najważniejszej zasady postępowania, którą jest cel, będący sprężyną działania. A więc bardziej zasługuje na pobłażanie niż człowiek grzeszący pod wpływem uczucia.

2. Im większa podnieta do grzechu, tym mniejszy grzech, jak to widać na przykładzie człowieka, którego poryw uczucia wtrąca w grzech. Kto zaś grzeszy ze złośliwości, czyni to wskutek nałogu, którego napór jest silniejszy niż zryw uczucia. A więc kto grzeszy ze złośliwości, mniej grzeszy niż ten, kto grzeszy pod wpływem uczucia.

3. Grzeszyć ze złośliwości to popełniać zło z wyboru. Kto zaś grzeszy pod wpływem uczucia, także wybiera zło, a więc nie mniej grzeszy niż kto popełnia grzech ze złośliwości.

Ale z drugiej strony grzech, naumyślnie popełniony, zasługuje na cięższą karę, zgodnie z Pismem św. (Job 34, 26): „Jako bezbożników poraził ich na miejscu, gdzie byli patrzący, tych którzy umyślnie odstąpili od Niego i wszystkich dróg Jego zrozumieć nie chcieli". Kary zaś nie zwiększa się, jeśli wina nie jest cięższa. A więc grzech popełniony umyślnie, czyli ze złośliwości, jest cięższy.

Odpowiedź. Grzech ze złośliwości jest cięższy od grzechu popełnionego pod wpływem uczucia dla trzech powodów: a) Skoro grzech zależy głównie od woli, tym grzech jest cięższy, im czynność grzeszna jest bardziej swoista dla woli, przy założeniu, że inne warunki są równe. Otóż kiedy ktoś grzeszy ze złośliwości, czynność grzeszna jest bardziej swoista dla woli, która wtedy sama przez się zwraca się do złan niż wtedy gdy do grzechu skłania uczucie, a więc czynnik poniekąd zewnętrzny w stosunku do woli. Złośliwość więc obciąża grzech i to tym więcej, im złośliwość ta jest silniejsza. Natomiast im uczucie jest silniejsze, tym mniejszy jest grzech. b) Uczucie skłaniające wolę do grzechu szybko przemija, a człowiek, żałując za grzech, wnet powraca do dobrego postanowienia. Natomiast nałóg jest jakością trwałą i dlatego kto grzeszy z nałogu, a więc ze złośliwości, dłużej grzeszy. Dlatego też Filozof[203)], porównuje człowieka nieumiarkowanego, grzeszącego z nałogu, do obłożnie chorego, natomiast niepowściągliwego, który grzeszy pod wpływem uczucia, do chorego od czasu do czasu. c) Kto grzeszy ze złośliwości, jest źle przysposobiony w stosunku do celu, który jest zasadą postępowania. Dlatego grzech taki jest niebezpieczniejszy od grzechu popełnionego pod wpływem uczucia, bo w tym ostatnim wypadku postanowienie człowieka, łamane od czasu do czasu przez uczucie, zwraca się jednak ku dobremu celowi. Zawsze najgorsze jest niedomaganie u samego źródła. Jasne więc, że cięższy jest grzech ze złośliwości niż grzech popełniony pod wpływem uczucia.

Rozwiązanie trudności. 1. Brak wiedzy przy wyborze, czego dotyczy trudność pierwsza, ani nie zmniejsza, ani nie uniewinnia grzechu, jak to widzieliśmy poprzednio[204)]. A więc również większy brak wiedzy nie zmniejsza grzechu.

2. Napór ze strony uczucia jest czymś zewnętrznym w stosunku do woli, natomiast nałóg skłania wolę niejako od wewnątrz. Dlatego nie ma tu podobieństwa.

3. Co innego jest grzeszyć w wyborze, a co innego grzeszyć z wyboru. Kto grzeszy pod wpływem uczucia, grzeszy w wyborze, ale nie z wyboru. Nie wybór bowiem jest źródłem grzechu w tym ostatnim wypadku, lecz uczucie skłania do wybrania tego, czego człowiek nie wybrałby gdyby nie znajdował się pod wpływem uczucia. Natomiast kto grzeszy ze złośliwości, wybiera zło samo w sobie, tak jak to wyżej widzieliśmy[205)]. Wybór więc jest tu źródłem grzechu i dlatego właśnie mówimy: „grzech z wyboru".

ZAGADNIENIE 79
STOSUNEK BOGA DO GRZECHU

Z kolei należy poznać zewnętrzne przyczyny grzechu, a więc naprzód trzeba zbadać, czy jest nią Bóg, następnie, czy jest nią diabeł i wreszcie, czy jest nią inny człowiek? Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania:

1. Czy Bóg jest przyczyną grzechu?
2. Czy czynność, która zawiera się w grzechu, jest od Boga?
3. Czy Bóg jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serca?
4. Czy to zaślepienie i zatwardzenie serca ma na celu zbawienie grzesznika?

Artykuł 1

CZY BÓG JEST PRZYCZYNĄ GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Bóg jest przyczyną grzechu, gdyż:

1. Powiada Apostoł (Rzym 1, 28): „Bóg poddał ich bezrozumnym myślom, by czynili ton co nie przystoi”, a Glossa, tłumacząc te słowa, dodaje, że Bóg działa w sercach ludzkich, skłaniając wolę ludzi ku dobru lub ku złu stosownie do swej woli. Lecz czynić to, co nie przystoi oraz ulegać skłonności ku złu – to grzech. A więc Bóg jest przyczyną grzechu w ludziach.

2. Powiada Księga Mądrości (14, 11): „Stworzenia Boże stały się przedmiotem nienawiści i pokusą dla dusz ludzkich i łapką dla nóg ludzi głupich”. Lecz pokusa zwykle podnieca do grzechu. Skoro więc stworzenia zostały powołane do bytu przez Boga, wydaje się, że Bóg jest przyczyną grzechu, podniecając człowieka ku niemu.

3. Przyczyna przyczyny jest przyczyną skutku. Lecz Bóg jest przyczyną wolnej woli, będącej przyczyną grzechu. A więc Bóg jest przyczyną grzechu.

4. Zło przeciwstawia się dobru. Dobroci Bożej zaś nie sprzeciwia się fakt, że Bóg jest przyczyną tego zła, jakim jest kara. Dlatego Izajasz mówi (45, 7), że Bóg to Pan „stwarzający zło”. Amos zaś zapytuje (3, 6): „Azali będzie zło w mieście, którego by Pan nie uczynił?” A więc nie sprzeciwia się także dobroci Bożej, by Bóg był przyczyną tego zła, jakim jest wina.

Ale z drugiej strony powiada Księga Mądrości (11, 25) o Bogu: „Nic nie masz w nienawiści tego, coś uczynił”. Grzechu zaś nienawidzi Bóg, zgodnie ze słowami tejże Księgi: „A Bóg zarówno nienawidzi bezbożnika i niezbożność jego” (14, 9). A więc Bóg nie jest przyczyną grzechu.

Odpowiedź. Człowiek w dwojaki sposób jest przyczyną grzechu, swojego lub cudzego: wprost, a więc skłaniając swoją lub cudzą wolę do grzechu; oraz nie wprost n czyli nie powściągając od niego siebie lub pewnych ludzi. Dlatego powiada Prorok Ezechiel (3, 18): „Jeśli, gdy ja rzeknę niezbożnemu ‘śmiercią umrzesz’, nie oznajmisz mu ani mu rzeczesz, aby się odwrócił od drogi swej niezbożnej i żył, on niezbożny w niezbożności swej umrze, a krwi jego z ręki twej szukać będę”. Wszelki bowiem grzech polega na odwróceniu się od porządku w stosunku do Niego jako celu. Bóg zaś wszystko skłonił i zwrócił do siebie jako do ostatecznego celu, zgodnie z tym, co mówi Dionizy[206]. Dlatego jest rzeczą niemożliwą, by Bóg mógł być dla siebie lub dla innych przyczyną odwrócenia się od Niego. Nie może więc być przyczyną grzechu wprost.

Nie może być nią także nie wprost. Zdarza się, że Bóg pewnym ludziom nie użycza swej pomocy, by uniknęli grzechu. Gdyby ją mieli, nie zgrzeszyliby. Czyni to jednak tylko podług swej mądrości i sprawiedliwości. Nie On więc jest przyczyną grzechu, gdy ktoś zgrzeszy n podobnie jak sternik nie jest przyczyną zatopienia okrętu z tego powodu, że nim nie steruje, chyba gdyby powstrzymał się od kierowania tym okrętem wówczas, gdy mógł i miał obowiązek nim kierować. Tak więc w żaden sposób Bóg nie jest przyczyną grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Kontekst słów Apostoła stanowi ich wyjaśnienie. Jeśli bowiem Bóg poddał niektórych „ich bezrozumnym myślom", to jasne że już mieli te bezrozumne myśli. To zaś, że Bóg poddał ich tym myślom, znaczy, że nie powstrzymał ich, by nie poszli za tymi myślami, podobnie jak i my poddajemy niebezpieczeństwu tych, nad którymi nie roztaczamy dalej opieki. Słowa zaś Glossy należy rozumieć w ten sposób, że Bóg wprost skłania wolę ku dobru, do zła zaś o tyle, że nie powstrzymuje od niego woli człowieka, jak to przed chwilą widzieliśmy. Niemniej także ton iż Bóg nie powstrzymuje człowieka od zła, pochodzi z poprzedniego grzechu.

2. Słowa te należy rozumieć nie przyczynowo, ale następczo; mianowicie nie w tym znaczeniu jakoby Bóg powołał stworzenia do bytu na nieszczęście człowieka, ale w tym sensie, że te stworzenia stają się nieszczęściem człowieka na skutek jego głupoty, jak to wynika z dalszych słów że dobra te stały się „łapką dla nóg ludzi głupich", którzy z powodu swej głupoty posługują się stworzeniami dla innego celu aniżeli ten cel, dla którego Bóg je uczynił.

3. Skutek pośredniej przyczyny podporządkowanej pierwszej przyczynie sprowadza się do tej pierwszej przyczyny Natomiast w miarę jak przyczyna pośrednia wymyka się z podporządkowania się pierwszej przyczynie, skutek pośredniej przyczyny nie sprowadza się do pierwszej przyczyny. Np.: gdy sługa czyni coś wbrew poleceniu pana, pan ten nie staje się tego przyczyną. Podobnie grzech, który nasza wolna wola popełnia wbrew przykazaniu Bożemu, nie sprowadza się do Boga jako do swej przyczyny.

4. Kara sprzeciwia się dobru osoby karanej, gdyż pozbawia ją jakiegoś dobra. Natomiast wina sprzeciwia się dobru porządku względem Boga, a tym samym sprzeciwia się wprost dobroci Bożej. Inaczej więc ma się sprawa z karą, a inaczej z winą.

Artykuł 2

CZY CZYNNOŚĆ ZAWARTA W GRZECHU POCHODZI OD BOGA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że czynność, która zawiera się w grzechu, nie pochodzi od Boga, gdyż:

1. Powiada św. Augustyn[207)], że czynność grzeszna nie jest jakąś rzeczą. Wszystko zaś, co pochodzi od Boga, jest jakąś rzeczą. A więc czynność grzeszna nie pochodzi od Boga.

2. Człowiek jest przyczyną grzechu jedynie w miarę, jak jest przyczyną grzesznej czynności, gdyż nikt nie działa zmierzając do zła, jak mówi Dionizy[208]. Lecz Bóg nie jest przyczyną grzechu, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. A więc Bóg nie jest przyczyną grzesznej czynności.

3. Niektóre czynności są gatunkowo (z natury) złe i grzeszne, jak to widzieliśmy poprzednio[209]. Lecz to, co jest przyczyną czegoś, jest przyczyną także tego, co gatunkowo (z natury) przysługuje mu. Jeśliby więc Bóg był przyczyną grzesznej czynności, byłby również przyczyną grzechu. A więc Bóg nie jest przyczyną grzesznej czynności.

Ale z drugiej strony grzech jest czynnością wolnej woli. Lecz wola Boża jest przyczyną wszystkich czynności, jak powiada św. Augustyn[210]. A więc także jest przyczyną czynności grzesznej.

Odpowiedź. Czynność grzeszna jest i bytem, i czynnością. Otóż z obu tych względów jest zależna od Boga. Cokolwiek bowiem jest bytem i w jakikolwiek sposób istnieje, pochodzi od pierwszego Bytu, jak to uczy Dionizy[211]. Podobnie wszelka czynność ma swą przyczynę w jakimś bycie istniejącym w akcie (w istności) Cokolwiek bowiem coś czyni, czyni to w miarę, jak jest w akcie. Cokolwiek zaś jest w istności, sprowadza się do pierwszej Istności, a więc do Boga, jako do swej przyczyny. Bóg bowiem jest z istoty swej Istnością. A więc Bóg jest przyczyną wszelkiej czynności jako czynności.

Lecz grzech to taki byt i taki uczynek, któremu brak właściwego stosunku do celu ostatecznego. Otóż brak ten pochodzi od przyczyny stworzonej, a mianowicie od wolnej woli nie ustosunkowanej należycie względem pierwszego Sprawcy, a więc Boga. Ten więc brak nie sprowadza się do Boga jako do pierwszej przyczyny, ale do wolnej woli, podobnie jak chód kulawy sprowadza się jako do swej przyczyny do chromej nogi, a nie do siły poruszającej, która jest jednak przyczyną tego wszystkiego, co w tym kulawym chodzeniu należy do ruchu. Podobnie Bóg jest przyczyną tej czynności, która jest grzeszna, ale nie jest przyczyną grzechu, gdyż nie jest przyczyną braku, jaki zachodzi w tej czynności.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn mówi tu o tym, co jest rzeczą zasadniczo, a więc o substancji (jestestwie). W tym znaczeniu czynność nie jest rzeczą.

2. Człowiek jest przyczyną nie tylko czynności, ale także zachodzącego w niej braku, a mianowicie braku podporządkowania się temu, czemu ta czynność powinna być podporządkowana, nawet jeśli człowiek grzeszący nie zamierza spowodować tego braku. Natomiast Bóg jest przyczyną czynności, ale w żaden sposób nie jest przyczyną braku towarzyszącego czynności. A więc Bóg nie jest przyczyną grzechu.

3. Czynności i sprawności (a więc także nałogi) nie zawdzięczają swego zróżnicowania gatunkowego brakowi rzeczy należnej, co stanowi istotę grzechu, ale przedmiotowi, któremu towarzyszy ten brak. Tak więc brak, który nie pochodzi od Boga, jest następstwem zróżnicowania gatunkowego grzechu, a nie jego różnicą gatunkową.

Artykuł 3

CZY BÓG JEST PRZYCZYNĄ ZAŚLEPIENIA I ZATWARDZENIA SERC ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Bóg nie jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serc, gdyż:

1. Powiada św. Augustyn[212)], że Bóg nie jest przyczyną, iż człowiek staje się gorszy. Lecz przez zaślepienie i zatwardzenie serca człowiek staje się gorszy. A więc Bóg nie jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serc.

2. Fulgencjusz mówi[213)], że Bóg nie mści się na rzeczach, których sam jest twórcą. Pismo św. zaś (Ekle 3, 27) mówi, że „serce twarde źle się na końcu będzie miało". A więc Bóg nie jest przyczyną zatwardzenia serc.

3. Nie przypisuje się tego samego skutku przeciwnym przyczynom. Otóż przyczyną zaślepienia według Księgi Mądrości (2n 21) jest złośliwość ludzka: „zaślepiła ich złość ich". Według św. Pawła zaś (2 Kor 4, 4) jest nią diabeł: „którym Bóg świata tego oślepił umysł". Lecz tego rodzaju przyczyny sprzeciwiają się Bogu. A więc Bóg nie może być przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serc.

Ale z drugiej strony powiada Izajasz (6, 10): „Zaślep serca ludu twego, a uszy jego obciąż", Apostoł zaś (Rzym 9, 18): „Nad kim chce, lituje się, a kogo chce, zatwardza".

Odpowiedź. Zaślepienie i zatwardzenie serc oznacza dwie rzeczy: a) czynność ludzką, polegającą na przylgnięciu do zła i odwróceniu się od światła Bożego, i pod tym względem Bóg nie jest przyczyną zaślepienia ani zatwardzenia serc; b) odebranie łaski, wskutek czego światło Boże przestaje oświecać umysł, by mógł należycie widzieć, oraz zmiękczać serca, by należycie żyć, i z tego względu Bóg jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serc.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że Bóg jest powszechną przyczyną oświecenia dusz, zgodnie ze słowami Ewangelii (Jan 1, 9): „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego". Podobnie słońce jest powszechną przyczyną oświecenia ciał, chociaż w inny sposób: słońce bowiem oświeca na skutek pewnej konieczności swej natury, Bóg zaś czyni to dobrowolnie, podług planu swej mądrości. Słońce, w miarę jak to zależy od niego, oświeca wszystkie ciała, ale jeśli napotka w jakimś ciele przeszkodę, pozostawia je w ciemności, np. mieszkanie, którego okna są zamknięte. Przyczyną tego zaciemnienia w żadnym wypadku nie jest słońce, bo nie ono winne jest temu, że jego światło nie przenika do mieszkania; przyczyną jest człowiek, który zamknął okno. Bóg zaś podług własnego sądu nie wpuszcza światła swej łaski tam, gdzie znajduje przeszkodę. Tak więc przyczyną odjęcia łaski jest nie tylko człowiek, który stawia jej przeszkodę, ale także Bóg, który podług swego sądu nie udziela tej łaski. W tym znaczeniu Bóg jest przyczyną „zaślepienia" oraz „obciążenia uszu" i „zatwardzenia serc", zależnie od skutków jakie łaska wytwarza, doskonaląc umysł darem mądrości i zmiękczając serce ogniem miłości. Ponieważ zaś umysłowe poznanie posługuje się szczególniej dwoma zmysłami, a mianowicie wzrokiem, który służy do odnajdywania prawdy, oraz słuchem, który służy do jej słuchania i uczenia się, dlatego wzrokowi przeciwstawia się zaślepienie, słuchowi obciążenie uszu, miłości zaś - zatwardzenie serca.

Rozwiązanie trudności. 1. Ze względu na odjęcie łaski, zaślepienie i zatwardzenie jest karą i z tego względu nie czyni człowieka gorszym, natomiast człowiek staje się gorszym na skutek swej winy, dzięki której popada w te lub inne kary.

2. Trudność dotyczy zatwardzenia serca ze względu na winę.

3. Złośliwość jest przyczyną zaślepienia w tym znaczeniu, że zasługuje na nie, podobnie jak wina jest przyczyną kary. Tak samo diabeł zatwardza serca, w miarę jak skłania je do grzechu.

Artykuł 4

CZY ZAŚLEPIENIE I ZATWARDZENIE SERCA MA ZAWSZE NA CELU ZBAWIENIE GRZESZNIKA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zaślepienie i zatwardzenie serca ma zawsze na celu zbawienie grzesznika, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi[214], że Bóg będąc najwyższym dobrem, w żaden sposób nie pozwoliłby na zło, jeśliby każde zło nie obróciło się na dobro. Tym bardziej więc Bóg na dobro obraca to zło, którego sam jest przyczyną. Jak widzieliśmy zaś w poprzednim artykule Bóg jest przyczyną zaślepienia i zatwardzenia serca. A więc karę tę obraca ku zbawieniu grzesznika.

2. Pismo św. mówi (Mądr 1, 13), że: „Bóg nie weseli się w zatraceniu" bezbożnych. Wyglądałoby zaś, że się cieszy z tego zatracenia, jeśliby tego zaślepienia czy zatwardzenia serca nie obracał ku zbawieniu grzeszników, podobnie jak lekarz zdawałby się cieszyć z utrapień chorego, jeśliby gorzkiego lekarstwa, które mu podaje nie stosował dla jego uzdrowienia. A więc Bóg zaślepienie i zatwardzenie serca grzeszników obraca ku ich zbawieniu.

3. Jak mówi Apostoł (Dz. Ap. 10, 24): „Bóg nie ogląda się na osoby". A przecież niekiedy obracał zaślepienie pewnych ludzi ku ich zbawieniu, jak to Dzieje Apostolskie mówią o tych Żydach, którzy na skutek zaślepienia nie uwierzyli w Chrystusa, a nie wierząc umęczyli gon a jednak „skruszyły się ich serca" (2, 37) i nawrócili się. A więc Bóg wszelkie zaślepienie obraca ku zbawieniu grzeszników.

Ale z drugiej strony, jak powiada św. Paweł (Rzym 3, 8): „Nie mamy czynić złego, aby zeń szło dobre". Zaślepienie zaś jest złem. A więc Bóg nie zaślepia nikogo dla jego dobra.

Odpowiedź. Zaślepienie jest przedsionkiem grzechu. Grzech zaś prowadzi do dwóch rzeczy: a) z natury swej prowadzi ku potępieniu; b) z opatrzności miłosiernego Boga niekiedy prowadzi ku zbawieniu, gdy Bóg nie wstrzymuje niektórych ludzi od upadku w grzech, by poznawszy swą winę, upokorzyli się i nawrócili, jak uczy św. Augustyn[215]. Dlatego też zaślepienie z natury swej dąży do potępienia grzesznika; stąd uważa się je za skutek potępienia. Niemniej z miłosierdzia Bożego zaślepienie na pewien czas, ma na celu stać się środkiem leczniczym ku zbawieniu zaślepionych. Nie wszyscy jednak zaślepieni otrzymują to miłosierdzie, ale tylko przeznaczeni, którym, jak mówi Apostoł (Rzym 8, 28): „wszystko dopomaga do dobrego". Tak więc

zaślepienie u niektórych ma na celu ich uzdrowienie n u innych zaś potępienie, jak uczy św. Augustyn[216].

Rozwiązanie trudności. 1. Wszelkie zło, jakie Bóg czyni lub pozwala czynić obraca się na jakieś dobro; nie zawsze jednak na dobro tego stworzenia, w którym to zło znajduje się n ale nieraz na dobro innych lub nawet na dobro całego wszechświata. Tak np. zbrodnie tyranów Bóg obrócił na dobro męczenników, a karę potępionych - na chwałę swej sprawiedliwości.

2. Bóg nie raduje się zgubą człowieka ze względu na nią samą, ale ze względu na sprawiedliwość lub inne dobro, które z niej wynika.

3. Jest to dziełem miłosierdzia Bożego, że Bóg zaślepienie niektórych obraca ku ich zbawieniu; dziełem zaś sprawiedliwości Bożej jest obrócenie zaślepienia ku potępieniu. Fakt zaś, że Bóg niektórym okazuje miłosierdzie, a innym nie okazuje, nie stanowi u Boga względu na osobę, jak to widzieliśmy[217].

4. Nie należy czynić takiego zła, które stanowi winę, aby osiągnąć dobro; niemniej należy wymierzać kary dla osiągnięcia odpowiedniego dobra.

ZAGADNIENIE 80
O DIABLE JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:
1. Czy diabeł jest wprost przyczyną grzechu?
2. Czy diabeł przywodzi do grzechu drogą przekonywania?
3. Czy może zmusić do grzechu?
4. Czy wszystkie grzechy pochodzą z namowy diabła?

Artykuł 1

CZY DIABEŁ JEST WPROST PRZYCZYNĄ GRZECHU U CZŁOWIEKA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że diabeł jest wprost przyczyną grzechów ludzkich, gdyż:

1. Grzech zależy od pożądania. Lecz podług św. Augustyna[218] diabeł swoim towarzystwem poddaje złośliwe pożądania. Beda zaś dodaje[219], że diabeł ciągnie duszę ku pożądaniu złości. Tak samo św. Izydor mówi[220], że diabeł napełnia serca ludzkie ciemnymi żądzami. A więc diabeł jest wprost przyczyną grzechu.

2. Św. Hieronim mówi[221], że podobnie jak Bóg jest sprawcą dobra, tak diabeł jest sprawcą zła. Lecz Bóg jest wprost przyczyną naszych dobrych uczynków. A więc diabeł jest wprost przyczyną naszych grzechów.

3. Filozof[222] twierdzi, że istnieje jakieś zewnętrzne źródło ludzkiego namysłu, które dotyczy zarówno dobrych, jak i złych uczynków. Podobnie więc, jak Bóg pobudza do dobrych uczynków i w ten sposób jest wprost ich przyczyną, tak diabeł

pobudza człowieka do złych uczynków i w ten sposób jest *wprost* przyczyną grzechu.

Ale z drugiej strony św. Augustyn dowodzi[223], że tylko na skutek własnej woli człowieka myśl jego staje się niewolnicą żądzy. Człowiek zaś staje się niewolnikiem żądzy jedynie przez grzech. A więc przyczyną grzechu nie może być diabeł, ale tylko własna wola człowieka.

Odpowiedź. Grzech jest pewną czynnością. Dlatego coś może być przyczyną grzechu w miarę, jak jest wprost przyczyną czynności, a to jest możliwe jedynie wtedy, gdy właściwe źródło działania wpłynie na wykonanie czynności. Otóż właściwym źródłem czynności grzesznej jest wola, gdyż każdy grzech jest dobrowolny. A więc to tylko może być wprost przyczyną grzechu, co potrafi wolę poruszyć do działania. Wolę zaś dwie rzeczy mogą poruszyć, jak to widzieliśmy poprzednio[224]: a) przedmiot, w miarę jak rzecz pożądliwa, jeśli jest poznana, wzbudza pożądanie; b) to, co wewnętrznie skłania wolę do chcenia, a czymś takim jest jedynie sama wola oraz Bóg, jak poprzednio widzieliśmy[220]. Bóg zaś nie może być przyczyną grzechu, jak to wykazaliśmy w poprzednim zagadnieniu. A więc tylko wola człowieka może być wprost przyczyną jego grzechu.

Ze strony zaś przedmiotu coś może poruszyć wolę w trojaki sposób: a) jako podsunięty jej przedmiot, podobnie jak pokarm wzbudza w człowieku chęć jedzenia; b) jako istota, która podsuwa i poddaje woli ów przedmiot; c) jako osoba, która wywołuje w kimś przekonanie, że podsunięty przedmiot jest dobry, gdyż taka osoba również w pewien sposób podsuwa woli właściwy jej przedmiot, którym jest dobro poznane przez rozum, prawdziwe lub pozorne. Otóż w pierwszy sposób poruszają wolę człowieka do grzechu rzeczy zmysłowe, na zewnątrz; w drugi zaś i trzeci sposób - diabeł, a także inny człowiek poddając jakiś ponętny przedmiot zmysłom albo przekonując rozum. Żaden jednak z tych trzech sposobów nie może być wprost przyczyną grzechu, gdyż żaden przedmiot prócz celu ostatecznego nie może w sposób konieczny poruszyć woli, jak to już widzieliśmy[226]. Tak więc wystarczającą przyczyną grzechu nie może być ani przedmiot zewnętrzny, ani ten kto ów przedmiot poddaje, ani kto do niego namawia. A zatem diabeł nie jest wprost i w sposób wystarczający przyczyną grzechu, ale tylko drogą namawiania lub poddawania ponętnego przedmiotu.

Rozwiązanie trudności. 1. Te i tym podobne świadectwa należy rozumieć w tym znaczeniu, że diabeł przywodzi do grzesznych pragnień czy uczuć, poddając czy przedstawiając ponętne przedmioty.

2. Podobieństwo to jest słuszne o tyle, że diabeł, jak wyżej omówiono, jest w pewien sposób przyczyną naszych grzechów, tak jak Bóg jest przyczyną naszych dobrych uczynków, ale nie ma zastosowania odnośnie do sposobu powodowania skutków, gdyż Bóg jest przyczyną naszych dobrych uczynków przez wewnętrzne poruszenie woli, czego diabeł nie potrafi.

3. Bóg to powszechne źródło wszelkiej wewnętrznej czynności ludzkiej. To zaś, że człowiek zwraca się ku złemu zamysłowi, pochodzi od ludzkiej woli, a także od diabła, który namawia do grzechu lub poddaje ponętny dla zmysłów przedmiot.

Artykuł 2

CZY DIABEŁ MOŻE PRZYWODZIĆ DO GRZECHU DROGĄ PRZEKONYWANIA I WEWNĘTRZNEGO PODŻEGANIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że diabeł nie może przywodzić do grzechu przez wewnętrzne podżeganie, gdyż:

1. Wewnętrzne poruszenia duszy to pewne czynności życiowe, a te mogą pochodzić tylko od wewnętrznej zasady działania, co dotyczy nawet czynności wegetatywnych, które stanowią najniższy szczebel życia. A więc diabeł nie może podżegać człowieka do grzechu przez wewnętrzne poruszenia.

2. Wszystkie wewnętrzne czynności, zgodnie z prawem natury, mają swój początek w zewnętrznych zmysłach. Lecz poza prawami natury tylko Bóg może działać, jak to widzieliśmy poprzednio[227]. A więc diabeł nie potrafi działać w wewnętrznych poruszeniach człowieka, ale jedynie z zewnątrz za pośrednictwem bodźców zmysłowych.

3. Wewnętrzne czynności duszy to myślenie i wyobrażenie. Lecz diabeł nie potrafi w nas wytworzyć ani myśli, ani wyobrażeń, gdyż nie ma bezpośredniego wpływu na rozum ludzki, jak to widzieliśmy w części I [228], ani też na wyobraźnię, gdyż wyobrażenia są bardziej duchowe aniżeli formy materii zmysłowej, na które diabeł nie ma wpływu, jak tamże widzieliśmy[229]. A więc diabeł nie potrafi przywieść człowieka do grzechu przez wewnętrzne poruszenia.

Ale z drugiej strony, jeśli by tak było, diabeł mógłby kusić człowieka jedynie wtedy, gdyby się widzialnie pokazał, a to oczywiście sprzeciwia się prawdzie.

Odpowiedź. Dusza w swym wnętrzu obejmuje stronę umysłową i zmysłową. Pierwsza zawiera w sobie umysł i wolę. Co do woli już omówiliśmy sposób, w jaki diabeł na nią może oddziaływać. Umysł zaś z natury swej ulega poruszeniu ze strony tego czynnika, który go oświeca ku poznaniu prawdy, co bynajmniej nie leży w zamiarach diabła, który raczej pragnie zaćmić rozum człowieka, by przyzwolił na grzech. Tego rodzaju zaćmienie pochodzi od fantazji oraz pożądania zmysłowego. Dlatego wewnętrzne oddziaływanie diabła, jak się wydaje, dotyczy tych dwóch czynników. Przez wpływ na którykolwiek z pośród nich diabeł może przywieść człowieka do grzechu; potrafi bowiem tak działać na wyobraźnię, że wywoła w niej zamierzone przez się obrazy, i tak wpływać na popędy zmysłowe, że wzbudzi w nich odpowiednie uczucia.

Widzieliśmy zaś w pierwszej części[230], że ciało z natury jest posłuszne duchowi, gdy chodzi o poruszanie się w przestrzeni. Otóż i diabeł potrafi spowodować to wszystko, co może wyniknąć z przestrzennego ruchu niższych ciał, jeśli go Bóg nie powstrzyma. Wyobrażenia zaś są niekiedy wynikiem ruchu w przestrzeni. Filozof bowiem mówi[231], że gdy zwierzę lub człowiek śpi, wielka ilość krwi zstępuje do narządów zmysłowych, a równocześnie występują w nich pewne zmiany które wynikają z oddziaływania bodźców zmysłowych, przechowują się w pamięci i wpływają na wyobrażenie tak, iż człowiekowi wydaje się, że wyobrażenia te pochodzą od zewnętrznych podniet. Tego rodzaju poruszenie miejscowe bodźców nerwowych, a także płynów w ciele ludzkim może być dziełem szatanów zarówno wtedy gdy

człowiek śpi, jak i wówczas gdy czuwa. Na skutek zaś tego rodzaju poruszeń budzą się w nim pewne wyobrażenia.

Podobnie ruch serca i pobudzenia nerwowe mogą wzbudzić w popędach zmysłowych pewne uczucia, w czym także diabeł może dopomóc. A gdy te uczucia pojawiają się, człowiek staje się bardziej wrażliwy na poznanie tego, co idzie po linii tych uczuć, podobnie jak zakochani nieraz w rzeczach najmniej podobnych widzą obraz istoty ukochanej, jak mówi Filozof [232]. Na skutek zaś podniecenia uczuciowego człowiek postanawia uczynić ton co zostało podsunięte wyobraźni; kto bowiem znajduje się pod urokiem jakiegoś uczucia, uznaje za dobro ton do czego uczucie go skłania. W ten sposób wewnętrznie diabeł może przywieść człowieka do grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Czynności życiowe zawsze pochodzą z jakiegoś wewnętrznego źródła; niemniej czynniki zewnętrzne mogą się przyczynić do ich wytworzenia, podobnie jak np. ciepło zewnętrzne może przyczynić się do łatwiejszego trawienia, które jest czynnością wegetatywną.

2. Wytwarzanie wyobrażeń nie wychodzi poza zasięg działania natury i nie dzieje się na skutek samego tylko rozkazu, ale także pod wpływem ruchu przestrzennego.

3. Rzecz się ma podobnie, gdyż wyobrażenia mają swe pierwotne źródło w zmysłach.

Artykuł 3

CZY DIABEŁ MOŻE ZMUSIĆ WOLĘ DO GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że diabeł może zmusić wolę do grzechu, gdyż:

1. Wyższa moc może zmusić niższą. O diable zaś mówi Pismo św. (Job 41, 24): „Nie masz na ziemi mocy, która by się mu przyrównać mogła”. A więc może on zmusić człowieka do grzechu.

2. Tylko to, co z zewnątrz przedstawi się zmysłom, a następnie wyobraźni, może poruszyć rozum człowieka, gdyż nasze poznanie ma swe źródło w zmysłach i nie można myśleć bez wyobrażeń, jak przyznaje Filozof [233]. Lecz diabeł może poruszyć wyobraźnię człowieka, jak widzieliśmy w artykule poprzednim; może również wpływać na zmysły zewnętrzne, gdyż jak mówi św. Augustyn[234], „to zło diabelskie wciska się poprzez wszystkie szczeliny zmysłów, przybiera na się różne kształty n mieni się barwami, rozbrzmiewa w dźwiękach, wciska się do smaku”. A więc diabeł może zmusić rozum człowieka do grzechu.

3. Według św. Augustyna[235] bywają grzechy, „gdy ciało pożąda przeciw duchowi”. Lecz diabeł może być przyczyną pożądliwości ciała, podobnie jak i innych uczuć, a więc może zmusić człowieka do grzechu.

Ale z drugiej strony powiada św. Piotr Apostoł (I, 5, 8): „Przeciwnik wasz, diabeł, jako lew ryczący krąży, szukając, kogo by pożarł, któremu sprzeciwiajcie się, mocni w wierze”.. Daremne zaś byłoby to upomnienie, jeśliby człowiek musiał ulegać diabłu. A więc diabeł nie może zmusić człowieka do grzechu.

Odpowiedź. Diabeł własną mocą, jeśli Bóg nie powstrzymuje gon może zmusić człowieka do wykonania jakiejś czynności, która rodzajowo (czyli z natury swej) jest grzechem, ale nie może zmusić człowieka do zgrzeszenia, a to dlatego, że człowiek może przeciwstawić się pokusie do grzechu jedynie przy pomocy rozumu, diabeł zaś może człowieka pozbawić używania rozumu przez zaburzenie wyobraźni oraz popędów zmysłowych, - i to nawet całkowicie, jak bywa u opętanych. Ale wtedy gdy rozum zostanie w ten sposób związany, cokolwiek by człowiek uczynił, nie poczytuje się mu tego za grzech. Jeśli natomiast rozum nie jest całkowicie związany, w miarę jak zachowuje wolność, może oprzeć się grzechowi, jak to widzieliśmy poprzednio[236]. Jasne więc, że diabeł w żaden sposób nie potrafi zmusić człowieka do grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie każda moc wyższa od człowieka może poruszyć jego wolę, ale tylko Bóg.

2. Rzecz poznana przez zmysły lub wyobraźnię nie zmusza woli ludzkiej, jeśli człowiek posiada używanie rozumu. Nie zawsze też tego rodzaju poznanie wiąże rozum.

3. Pożądanie ciała przeciw duchowi, gdy rozum opiera się mu czynnie, nie jest grzechem, ale tworzywem ćwiczenia się w cnocie. Nie jest zaś w mocy diabła sprawić, by rozum nie opierał się temu pożądaniu, i dlatego nie może on zmusić człowieka zgrzeszenia.

Artykuł 4

CZY WSZYSTKIE GRZECHY LUDZKIE POCHODZĄ Z NAMOWY DIABELSKIEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wszystkie grzechy ludzkie pochodzą z namowy diabelskiej, gdyż:

1. Powiada Dionizy[237] że mnóstwo diabłów jest przyczyną wszelkiego zła zarówno dla nich samych, jak dla innych.

2. Ktokolwiek grzeszy śmiertelnie, staje się niewolnikiem diabła, zgodnie ze słowami Ewangelii (Jan 8, 34): „Każdy kto czyni grzech, niewolnikiem jest grzechu". Św. Piotr zaś dodaje (II, 2, 19): „Od kogo się jest zwyciężonym, tego się jest niewolnikiem". A więc diabeł zwycięża każdego, kto czyni grzech.

3. Św. Grzegorz powiada[238], że grzechu diabła nie da się naprawić, bo upadł bez niczyjej namowy. Jeśliby więc ludzie grzeszyli tylko z wolnej woli, bez niczyjej namowy, grzechy ich nie dałyby się naprawić. A to sprzeciwia się prawdzie. A więc wszystkie grzechy ludzkie pochodzą z namowy diabelskiej.

Ale z drugiej strony powiedziano[239], że nie wszystkie nasze myśli złe pochodzą z namowy diabła, ale nieraz wypływają z działania naszej wolnej woli.

Odpowiedź. Diabeł przygodnie i nie wprost jest przyczyną wszystkich naszych grzechów w tym znaczeniu, że skusił do grzechu pierwszego człowieka, a wskutek tego grzechu skażona została natura ludzka, tak że wszyscy jesteśmy skłonni do grzechu. Podobnie można by powiedzieć, że przyczyną spalenia się drzew było ich wysuszenie, wskutek którego stały się łatwopalne. Diabeł natomiast nie jest wprost

przyczyną wszystkich grzechów ludzkich, jakoby do każdego z nich namawiał, gdyż jak dowodzi Orygenes[240], nawet gdyby diabła nie było ludzie pożądaliby pokarmu oraz przyjemności płciowych itp. Do tego zaś pożądania mógłby wkraść się brak porządku, jeśliby rozum nie wprowadził należnego ładu, a to zależy od wolnej woli.

Rozwiązanie trudności. 1. Mnóstwo diabłów jest przyczyną wszystkich nieszczęść naszych ze względu na pierwsze źródło nieszczęść, jakim jest grzech pierworodny.

2. Niewolnikiem staje się nie tylko ktoś, kto zostanie przez kogoś innego zwyciężony n ale także kto dobrowolnie innemu się poddaje. W ten sposób staje się niewolnikiem diabła człowiek, który grzeszy samorzutnie.

3. Grzech diabła nie dał się naprawić, nie tylko dlatego, że diabeł zgrzeszył bez czyjejkolwiek namowy, ale nadto dlatego, że nie doznał żadnej skłonności do grzechu na skutek jakiejś sugestii, czego nie można powiedzieć o żadnym grzechu ludzkim.

ZAGADNIENIE 81
O CZŁOWIEKU JAKO PRZYCZYNIE GRZECHU PRZEZ GRZECH PIERWORODNY

Z kolei należy rozważyć przyczynę grzechu od strony człowieka. Ponieważ zaś człowiek może być zewnętrzną przyczyną grzechu innego człowieka nie tylko podobnie jak diabeł, namawiając go do grzechu lub podsuwając grzech, ale nadto może powodować grzech u innego człowieka przekazując mu grzech pierworodny, dlatego należy rozważyć o tym właśnie grzechu pierworodnym, a więc naprzód o jego przekazywaniu, następnie o jego istocie i wreszcie o jego podmiocie. Pierwsze zagadnienie obejmuje pięć pytań:

1. Czy grzech pierworodny spływa na potomstwo drogą dziedziczenia?
2. Czy wszystkie inne grzechy pierwszych i następnych rodziców przechodzą na potomstwo?
3. Czy grzech pierworodny przechodzi na wszystkich ludzi, którzy pochodzą od Adama za pośrednictwem stosunku płciowego?
4. Czy grzech pierworodny przeszedłby na człowieka, który by został ukształtowany w sposób cudowny z jakiejś części ciała ludzkiego?
5. Czy kobieta, gdyby sama tylko zgrzeszyła, a mężczyzna nie zgrzeszył, przekazałaby potomstwu grzech pierworodny?

Artykuł 1

CZY PIERWSZY GRZECH PRA-RODZICÓW PRZECHODZI NA POTOMSTWO DROGĄ DZIEDZICZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pierwszy grzech pierwszego rodzica nie przechodzi na potomstwo drogą dziedziczenia, gdyż:

1. Powiada Prorok Ezechiel (18, 20): „Syn nie poniesie nieprawości ojca". Poniósłby zaś ją, jeśliby ją od ojca odziedziczył. A więc nikt nie dziedziczy żadnego grzechu.

2. Przypadłość jedynie za pośrednictwem podmiotu przechodzi drogą pochodzenia, gdyż nie wędruje z podmiotu na podmiot. Otóż duszy ludzkiej, która jest podmiotem winy nie przekazuje się drogą dziedziczenia, jak to wykazaliśmy w części I [241]. A więc żadna wina nie przekazuje się drogą dziedziczenia.

3. Przyczyną tego, co przekazuje się drogą dziedziczenia jest nasienie. Lecz nasienie nie może być przyczyną grzechu, gdyż nie ma duszy rozumnej, która jedynie może być przyczyną grzechu. A więc grzech nie przekazuje się przez dziedziczenie.

4. Co ma doskonalszą naturę, dzielniejsze jest w działaniu. Otóż doskonale ukształtowane ciało nie może skazić zjednoczonej z nim duszy n gdyż inaczej dusza nie mogłaby się oczyścić z grzechu pierworodnego tak długo, dopóki jest w ciele. A więc tym bardziej nasienie nie może skazić duszy.

5. Filozof powiada[242], że nikt nie gani tych, którzy swą brzydotę zawdzięczają naturze, ale gani się tylko tych, którzy są brzydcy przez lenistwo i niedbalstwo. Z natury zaś brzydcy są ci, którzy brzydotę swą przynoszą z sobą na świat. A więc cokolwiek przynosimy z sobą na świat, nie zasługuje na naganę i nie jest grzechem.

Ale z drugie j strony Apostoł powiada (Rzym 5, 12): „Przez jednego człowieka grzech przyszedł na świat", a nie przez naśladowanie, gdyż Pismo św. mówi (Mądr 2, 24): „Przez nienawiść diabła śmierć weszła na okrąg ziemi". A więc grzech wszedł na świat jedynie przez pochodzenie od pierwszego człowieka.

Odpowiedź. Zgodnie z nauką Kościoła Katolickiego należy przyjąć, że grzech pierworodny pierwszego człowieka przechodzi na potomstwo drogą pochodzenia. Dlatego udziela się chrztu dzieciom ledwo narodzonym jako potrzebującym obmycia ze skazy grzechu. Przeciwne zdanie głosiła herezja Pelagiusza, jak często zaznacza św. Augustyn[243].

Różne są jednak zdania, gdy chodzi o to, w jaki sposób grzech pierwszych rodziców przechodzi na potomstwo drogą dziedziczenia. Jedni, biorąc pod uwagę, że podmiotem grzechu jest rozumna dusza, przyjmują, że rodzice przekazują potomstwu duszę rozumną za pośrednictwem nasienia; i w ten sposób od skażonej duszy pochodzą skażone dusze. Inni odrzucając to zdanie jako błędne, usiłowali dowieść, że niezależnie od tego, czy rodzice przekazują dzieciom także dusze, grzech duszy rodziców przechodzi na potomstwo, a mianowicie za pośrednictwem dziedziczenia braków cielesnych n podobnie jak z trędowatych rodzą się trędowaci, a z chorych na podagrę rodzą się chorzy na tę samą dolegliwość. Skoro zaś dusza pozostaje w pewnej proporcji do ciała, niedomagania jej wpływają na ciało i odwrotnie. Zdaniem zwolenników tego poglądu, dusza przekazuje potomstwu swe braki za pośrednictwem nasienia, mimo że ono nie jest aktualnie podmiotem grzechu.

Tego rodzaju poglądy nie są dostateczne. Chociażby bowiem rodzice przekazywali potomstwu braki cielesne, a za ich pośrednictwem niedomagania duchowe wynikające z braku właściwego przysposobienia ciała, np. gdy niekiedy z głupców rodzą się głupcy niemniej sam fakt istnienia jakiegoś braku wskutek

pochodzenia, wyklucza, jak się zdaje, winę gdyż ta z istoty swej jest czymś dobrowolnym. Gdyby więc nawet rodzice przekazywali potomstwu duszę, sam fakt, że skażenie duszy nie byłoby w potomstwie dobrowolne, wykluczałby w nim jakąkolwiek winę, za którą należałaby się kara, gdyż jak mówi Filozof[244], nikt nie lży kogoś za ton że urodził się ślepym, lecz raczej lituje się nad nim.

Należy więc na innej drodze szukać rozwiązania tego zagadnienia, a mianowicie przyjmując, że wszystkich ludzi rodzących się z Adama można uważać jakby za jednego człowieka, w miarę jak wszyscy ludzie mają wspólną naturę, przyjętą od pierwszego rodzica. Podobnie w życiu społecznym: wszyscy, którzy należą do tej samej społeczności stanowią jakby jedno ciało, a cała społeczność jest jakby jednym człowiekiem, jak to powiedział Porfiriusz[245], twierdząc, że ludzie na skutek uczestnictwa w tej samej naturze są jednym człowiekiem. Tak więc ludzie, pochodzący od Adama, stanowią jakby liczne członki jednego ciała. Czynności zaś jednego członka cielesnego, np. ręki, nie są dobrowolne wolą danego członka, w tym wypadku ręki, ale wolą duszy, która jest pierwszym źródłem ruchu członków. Dlatego np. morderstwo dokonane ręką poczytuje się za grzech nie ręce ujętej oddzielnie od ciała, ale tylko jako części człowieka, gdyż ręka ta otrzymuje napęd od pierwszego źródła ruchu w człowieku.

Tak więc brak porządku, jakim jest grzech pierworodny w konkretnym człowieku będącym potomkiem Adama, jest dobrowolny w tym człowieku nie z jego woli, ale z woli pierwszego rodzica, który przez rodzenie porusza mocą rozrodczości tych wszystkich, którzy od niego pochodzą, na podobieństwo woli, która porusza wszystkie członki ciała do czynności. Dlatego grzech, który w ten sposób pochodzi od pierwszego rodzica, zwie się grzechem pierworodnym, podobnie jak grzech przechodzący od duszy ku członkom ciała zwie się uczynkowym i osobistym. Podobnie też jak grzech uczynkowy, dokonany przez jakiś członek ciała, jest grzechem tego członka o tyle tylko, że członek ten jest częścią człowieka i dlatego grzech ten zwie się grzechem ludzkim, tak grzech pierworodny jest grzechem danej konkretnej osoby o tyle tylko, że osoba ta przyjęła swą naturę od pierwszego rodzica, Adama. Stąd też grzech ten zwie się również „grzechem natury", zgodnie z słowami św. Pawła (Ef 2, 3): „Byliśmy z przyrodzenia synami gniewu".

Rozwiązanie trudności. 1. Syn nie ponosi nieprawości ojca w tym znaczeniu, że nie karze się go za grzech ojca, jeśli w tym grzechu nie ma udziału. A to właśnie zachodzi w tym wypadku, gdyż wina przechodzi z ojca na syna przez dziedziczenie, podobnie jak grzech uczynkowy przez naśladowanie.

2. Chociaż rodzice nie przekazują potomstwu duszy, gdyż moc nasienia jest niezdolna n by stać się przyczyną duszy rozumnej, niemniej nasienie to działa przygotowawczo, przysposabiając ciało do przyjęcia duszy. Dlatego mocą nasienia rodzice przekazują potomstwu naturę ludzką, a wraz z nią jej skażenie. Dlatego bowiem człowiek rodzi się uczestnikiem winy pierwszego rodzica, że od niego otrzymuje naturę przez ruch rozrodczy.

3. Chociaż w nasieniu nie ma aktualnie winy, niemniej jest w jego mocy wytwórczej ludzka natura, która jest skażona tą winą.

4. Nasienie jest pierwszym czynnikiem rodzenia, które stanowi właściwą czynność natury w służbie rozmnażania. Dlatego dusza bardziej ulega skażeniu przez nasienie niż przez ukształtowane już ciało, przynależne już do określonej osoby.

5. Ton co przynosimy z sobą na świat przez urodzenie, nie ma charakteru winy z powodu samej osoby przychodzącej na świat, ale z powodu pewnego źródła jej pochodzenia, podobnie gdy ktoś doznaje zniesławienia na skutek winy swych przodków.

Artykuł 2

CZY TAKŻE INNE GRZECHY PIERWSZYCH I NASTĘPNYCH RODZICÓW PRZECHODZĄ NA POTOMSTWO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że także inne grzechy pierwszego rodzica oraz następnych rodziców przechodzą na potomstwo, gdyż:

1. Kara należy się tylko za winę. Lecz na mocy sądu Bożego niektórzy ponieśli karę za grzechy swych rodziców, gdyż powiada Pismo św. (Wyjść 20, 5): „Ja jestem Pan, Bóg twój, mocny, zapalczywy, nawiedzający nieprawość ojców nad synami do trzeciego i czwartego pokolenia". Podobnie mocą sądu ludzkiego za zbrodnię obrazy majestatu monarchy pozbawia się dzieci przestępców prawa do spadku po rodzicach. A więc pierworodna wina rodziców także przechodzi na potomstwo.

2. To, co ktoś ma z siebie samego, bardziej przenosi się na innego niż to, co ktoś ma od drugiego, podobnie jak bardziej ogrzewa ogień niż woda ogrzana. Jeśli więc człowiek przekazuje potomstwu grzech, który pochodzi od Adama, tym bardziej przekazuje mu grzechy, które sam popełnił.

3. Dlatego przekazuje się potomstwu grzech pierworodny, pochodzący od pierwszego rodzica, gdyż byliśmy w nim jako w źródle natury zepsutej przez niego. Otóż, w rodzicach, którzy nas bezpośrednio zrodzili byliśmy podobnie, jako w pewnym źródle naszej natury, która, mimo że jest zepsuta, może ulegać dalszemu zepsuciu, zgodnie ze słowami Księgi Objawienia (22, 11): „Plugawy niech jeszcze plugawieje". A więc dzieci ściągają na siebie grzechy najbliższych rodziców, podobnie jak i pierwszego rodzica.

Ale z drugiej strony dobro bardziej udziela się niż zło, a przecież zasługi nawet najbliższych rodziców nie przechodzą na potomstwo, a więc tym mniej grzechy.

Odpowiedź. Św. Augustyn[246)] porusza to zagadnienie, ale go nie rozwiązuje. Przy dokładniejszym jednak badaniu okazuje się, że jest rzeczą niemożliwą, by grzechy bezpośrednich rodziców, czy nawet inne grzechy pierwszego rodzica przechodziły na potomstwo przez urodzenie się, a to dlatego, że człowiek rodzi człowieka w tożsamości gatunku, a nie w tożsamości jednostkowej. Dlatego rodzice nie przekazują potomstwu tego, co wprost przynależy do ich natury jednostkowej, np. osobistych czynności ani tych rzeczy, które do tych czynności należą (np. zasług). Tak np. gramatyk nie przekazuje synowi znajomości gramatyki, którą nabył własnym wysiłkiem. Natomiast rodzice przekazują potomstwu to, co przynależy do ich natury gatunkowej, jeśli tylko nie zachodzi jakiś brak w naturze; np. istoty obdarzone wzrokiem rodzą potomstwo, któremu również przysługuje wzrok. Jeśli ta natura jest

bardzo mocna, wówczas pewne przypadłości jednostkowe przechodzą z rodziców na dzieci jako pewne przysposobienie natury, np. zwinność ciała, bystrość umysłu itp. Nigdy jednak nie dziedziczy się tego, co jest czysto osobiste.

Do rzeczy osobistych zaś należy to, co ktoś ma sam z siebie oraz to, co ma z daru łaski Bożej. Podobnie do natury przynależy coś z niej samej, a więc z racji jej składników oraz to, co natura ta zawdzięcza łasce. Otóż sprawiedliwość pierwotna, jak widzieliśmy[247], była darem łaski Bożej dla całej ludzkiej natury w osobie pierwszego rodzica, który jednak tę sprawiedliwość pierwotną utracił przez grzech. Gdyby jej nie utracił, przechodziłaby wraz z naturą na potomstwo. Podobnie rzecz się ma z przeciwstawnym jej nieporządkiem, spowodowanym przez grzech pierworodny. Natomiast inne grzechy uczynkowe tak pierwszych, jak i następnych rodziców nie powodują zepsucia natury odnośnie tego, co do niej należy, lecz jedynie w stosunku do tych rzeczy, które mają charakter osobisty a więc ze względu na pewną skłonność do działania. Tak więc inne grzechy nie przechodzą z rodziców na potomstwo.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak mówi św. Augustyn[248], karą duchową nigdy nie karze się dzieci za czyny rodziców, chyba że uczestniczyły w ich winie przez pochodzenie lub przez naśladowanie, gdyż „wszystkie dusze Boże są" i to bezpośrednio (Ezech 18, 4). Niekiedy jednak na skutek sądu Bożego lub ludzkiego za przestępstwa rodziców wymierza się kary cielesne dzieciom, ze względu na to, że dzieci cieleśnie przynależą do rodzica.

2. To, co ktoś ma sam z siebie, łatwiej może przekazać potomstwu, o ile tylko ta rzecz daje się przekazywać. Otóż grzechy uczynkowe bezpośrednich rodziców, jako czysto osobowe, nie dają się przekazać.

3. Pierwszy grzech spowodował zepsucie natury ludzkiej ze względu na nią samą, natomiast inne grzechy powodują zepsucie natury w tym, co należy do samej osoby.

Artykuł 3

CZY GRZECH PIERWSZEGO RODZICA DZIEDZICZĄ WSZYSCY LUDZIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech pierwszego rodzica nie przechodzi na wszystkich ludzi
przez dziedziczenie, gdyż:

1. Śmierć jest karą za grzech pierworodny. Lecz nie wszyscy, którzy pochodzą z nasienia Adamowego umierają, np. ci, których zastanie przyjście Pana, zgodnie ze słowami św. Pawła (1 Tes 4, 14): „My którzy żyjemy, którzyśmy pozostawieni na przyjście Pańskie, nie uprzedzimy tych, którzy zasnęli". A więc ci nie zaciągają na siebie grzechu pierworodnego.

2. Nikt nie daje innemu tego, czego sam nie ma. Lecz człowiek ochrzczony nie ma grzechu pierworodnego. A więc nie przekazuje grzechu pierworodnego.

3. Jak mówi Apostoł (Rzym 5, 15), Dar Chrystusa jest większy niż grzech Adama. Lecz dar Chrystusa nie przechodzi na wszystkich ludzi. A więc ani grzech Adama.

Ale z drugiej strony powiada Apostoł (Rzym 5, 12): „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi śmierć przyszła, bo wszyscy w nim zgrzeszyli".

Odpowiedź. Zgodnie z wiarą katolicką należy wierzyć mocno, że wszyscy prócz Chrystusa, pochodząc od Adama, zaciągnęli od niego grzech pierworodny; w przeciwnym wypadku bowiem nie potrzebowaliby odkupienia, które dokonało się przez Chrystusa. Wina bowiem pierworodna spływa z grzechu pierwszego rodzica na potomstwo w podobny sposób, jak grzech osobisty od woli przechodzi na członki ciała. Nie ulega zaś wątpliwości, że grzech uczynkowy może przechodzić na wszystkie członki podlegające poruszeniu ze strony woli. A więc także wina pierworodna przechodzi na wszystkich, którzy podlegają wpływowi Adama drogą przekazywania życia przez rodzenie.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawdopodobniejsze i bardziej powszechne jest zdanie, że ci, którzy doczekają się przyjścia Pańskiego na Sąd Ostateczny umrą, a wnet potem zmartwychwstaną. Jeśliby jednak, zgodnie z nauką innych, których przytacza św. Hieronim[249)], nigdy nie umarli, niemniej i oni ściągnęliby na siebie należność umierania, którą to karę Bóg może pominąć, podobnie jak może darować kary za grzechy uczynkowe.

2. Chrzest usuwa grzech pierworodny co do winy w tym znaczeniu, że dusza odzyskuje łaskę. Pozostaje jednak także po chrzcie zarzewie grzechu, polegające na braku porządku w niższych siłach duszy i w ciele. Otóż człowiek rodzi potomstwo nie duszą, lecz ciałem. Dlatego ochrzczeni przekazują potomstwu grzech pierworodny. Rodzą bowiem dzieci nie z racji swego odrodzenia przez chrzest, ale z racji pozostałości grzechu pierworodnego „starego człowieka".

3. Jak grzech Adama przechodzi na wszystkich, którzy cieleśnie rodzą się z Adama, tak łaska Chrystusa przechodzi na wszystkich, którzy z Niego się rodzą przez wiarę i chrzest i to nie tylko celem usunięcia winy pierwszego rodzica, ale także celem usunięcia grzechów uczynkowych i wprowadzenia do chwały wiecznej.

Artykuł 4

CZY CZŁOWIEK UKSZTAŁTOWANY CUDOWNIE Z CIAŁA LUDZKIEGO ZACIĄGNĄŁBY GRZECH PIERWORODNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jeśliby ktoś cudownie został ukształtowany z ciała ludzkiego, zaciągnąłby również grzech pierworodny, gdyż:

1. Glossa powiada, że całe potomstwo Adama zostało zepsute w jego lędźwiach nie wtedy, gdy znajdował się w raju życia, ale później, na wygnaniu. Jeśliby więc ktoś został ukształtowany w sposób cudowny, niemniej miałoby to miejsce na wygnaniu; a więc zaciągnąłby również grzech pierworodny.

2. Skażenie duszy przez ciało jest przyczyną grzechu pierworodnego. Lecz całe ciało człowieka zostało skażone. A więc z jakiejkolwiek części ciała zostałby człowiek ukształtowany, dusza jego byłaby skażona przez grzech pierworodny.

3. Grzech pierworodny przechodzi na wszystkich, w miarę jak wszyscy zawierali się w pierwszym rodzicu, gdy ów zgrzeszył. Otóż jeśliby ktoś został ukształtowany z ciała ludzkiego, zawierałby się w Adamie, a więc zaciągnąłby grzech pierworodny.

Ale z drugiej strony, gdyby ktoś w ten sposób był ukształtowany, nie istniałby w Adamie za pośrednictwem nasienia, które według św. Augustyna[250)] jest jedynym narzędziem przekazywania grzechu pierworodnego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednich artykułach, grzech pierworodny przechodzi z pierwszego rodzica na potomstwo przez jego wpływ na to potomstwo drogą rodzenia, podobnie jak dusza wpływa na członki ciała pobudzając je do grzechu uczynkowego. Wpływ zaś drogą rodzenia dokonuje się jedynie za pośrednictwem twórczej siły płodzenia. Tak więc ci tylko zaciągają grzech pierworodny, którzy pochodzą od Adama za pośrednictwem tej siły, której pierwotne źródło wypływało z Adama, a więc za pośrednictwem nasienia, które jest właśnie tą siłą twórczą w płodzeniu. Jeśliby zaś ktoś mocą Bożą został ukształtowany z ciała ludzkiego, nie zaciągnąłby grzechu pierworodnego, gdyż ta twórcza siła nie pochodziłaby od Adama. Podobnie czynność ręki poruszanej nie wolą człowieka, ale przez kogoś z zewnątrz nie byłaby składnikiem grzechu ludzkiego.

Rozwiązanie trudności. 1. Adam znalazł się na wygnaniu dopiero po grzechu. A więc grzech pierworodny nie z powodu miejsca, ale z powodu winy przechodzi na tych, których dosięga twórcza moc płodzenia.

2. Ciało powoduje skażenie duszy grzechem pierworodnym tylko wówczas, gdy występuje w postaci tej twórczej siły w płodzeniu, o której wyżej była mowa.

3. Kto by został cudownie ukształtowany z ciała ludzkiego, zawierałby się w Adamie ze względu na swe cielesne tworzywo, a nie za pośrednictwem nasienia. Dlatego nie zaciągnąłby grzechu pierworodnego.

Artykuł 5

JEŚLIBY NIE ADAM, ALE TYLKO EWA ZGRZESZYŁA, CZY DZIECI ICH ZACIĄGNĘŁYBY GRZECH PIERWORODNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jeśliby Adam nie zgrzeszył, ale tylko Ewa, dzieci ich odziedziczyłyby grzech pierworodny, gdyż:

1. Grzech pierworodny zaciągamy od rodziców, w miarę jak w nich zawieraliśmy się, zgodnie ze słowami Apostoła, że w Adamie „wszyscy zgrzeszyli" (Rzym 5, 12). Otóż człowiek nie tylko w ojcu, ale i w matce zawierał się, zanim przyszedł na świat. A więc zaciągnąłby grzech pierworodny zarówno na skutek grzechu matki, jak i ojca.

2. Jeśliby nie Adam, lecz Ewa zgrzeszyła, dzieci rodziłyby się śmiertelne i cierpiętliwe, gdyż matka dostarcza materii płodowi, jak twierdzi Filozof [251)]. Śmierć zaś oraz cierpienia są koniecznym następstwem materii i grzechu pierworodnego. Jeśliby więc nie Adam, lecz Ewa zgrzeszyła, dzieci również odziedziczyłyby grzech pierworodny.

3. Św. Jan Damasceński[252] powiada, że Duch Św. w Dziewicy, z której miał się narodzić Chrystus bez grzechu pierworodnego, uprzedził swą łaską ów grzech, oczyszczając Ją. Otóż tego rodzaju oczyszczenie nie byłoby potrzebne, jeśliby skażenie grzechem pierworodnym nie pochodziło od matki. Tak więc, choćby Adam nie zgrzeszył, ale tylko Ewa, dzieci jej zaciągnęłyby grzech pierworodny.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Rzym 5, 12), że „przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat". Należałoby zaś raczej powiedzieć, że przez oboje śmierć weszła na świat, albo raczej przez kobietę, która najpierw zgrzeszyła, jeśliby kobieta przekazywała potomstwu grzech pierworodny A więc grzech pierworodny pochodzi nie od matki, lecz od ojca.

Odpowiedź. Rozwiązanie tej wątpliwości zawiera się w poprzednio wyłożonej nauce. Grzech pierworodny bowiem spływa z pierwszego rodzica na potomstwo przez wpływ tegoż rodzica na rodzenie się dzieci, tak że gdyby ktoś jedynie ze względu na tworzywo urodził się z ciała ludzkiego, nie zaciągnąłby grzechu pierworodnego. Otóż, zdaniem filozofów[253], twórcza siła w płodzeniu pochodzi od ojca, tworzywo zaś od matki. Dlatego grzech pierworodny nie przechodzi na potomstwo od matki, lecz od ojca. Jeśliby więc Adam nie zgrzeszył, ale tylko Ewa, dzieci nie zaciągnęłyby grzechu pierworodnego. Zaciągnęłyby zaś, gdyby nie Ewa, ale tylko Adam zgrzeszył.

Rozwiązanie trudności. 1. Dziecko uprzednio istnieje w ojcu jako w sile twórczej, w matce zaś – jako w czynniku materialnym i biernym, i dlatego sprawa ma się tu inaczej.

2. Niektórzy sądzą, że jeśliby nie Adam, ale tylko Ewa zgrzeszyła, wówczas dzieci byłyby wprawdzie wolne od winy, ale podlegałyby śmierci i cierpieniom na skutek natury samej materii, którą zawdzięczają matce, ale nie za karę, lecz wskutek naturalnego braku. Zdanie to nie wydaje się słuszne. Nieśmiertelność bowiem i niecierpiętliwość w stanie pierwotnym nie pochodziła ze stanu materii, jak to widzieliśmy w części I [254], ale z pierwotnej sprawiedliwości, dzięki której ciało było poddane duszy dopóki dusza była poddana Bogu. Grzech pierworodny zaś to brak sprawiedliwości pierwotnej. Sam więc grzech Ewy bez grzechu Adama nie wystarczyłyby do przekazania grzechu pierworodnego potomstwu i tym samym do pozbawienia go sprawiedliwości pierwotnej, wraz z nią zaś niecierpiętliwości i nieśmiertelności.

3. To uprzedzające oczyszczenie w Najświętszej Dziewicy było potrzebne nie po ton by nie dopuścić do grzechu pierworodnego, ale po to, by Matka Boża jaśniała najwyższą nieskazitelnością. Nikt bowiem nie może być godnym przybytkiem Boga, jeśli nie jest czysty, zgodnie ze słowami Psalmu (92, 5): „Domowi twemu, Panien przystoi świętość".

ZAGADNIENIE 82
O ISTOCIE GRZECHU PIERWORODNEGO

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy grzech pierworodny jest trwałym przysposobieniem?
2. Czy w jednym człowieku jest tylko jeden grzech pierworodny?
3. Czy grzech pierworodny jest pożądliwością?
4. Czy grzech ten znajduje się u wszystkich ludzi w równej mierze?

Artykuł 1

CZY GRZECH PIERWORODNY JEST TRWAŁYM PRZYSPOSOBIENIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech pierworodny nie jest trwałym przysposobieniem, gdyż:

1. Grzech ten polega na braku sprawiedliwości pierwotnej, jak uczy św. Anzelm[255]. A więc jest pewnym brakiem. Brak zaś przeciwstawia się trwałemu przysposobieniu. A więc grzech pierworodny nie jest przysposobieniem.

2. Grzech uczynkowy, jako bardziej dobrowolny, jest większą winą niż grzech pierworodny. Lecz trwałe przysposobienie do grzechów uczynkowych nie stanowi winy, gdyż wówczas człowiek stale by grzeszył, nawet we śnie. A więc żadne przysposobienie pierworodne nie jest winą.

3. U ludzi złych czynność zła wyprzedza trwałe przysposobienie. Nie ma bowiem wlanych przysposobień złych ale są tylko nabyte. Lecz żadna czynność nie uprzedza grzechu pierworodnego. A więc grzech pierworodny nie jest trwałym przysposobieniem.

Ale z drugiej strony Augustyn mówi[256], że dzieci wskutek grzechu pierworodnego są pożądliwe, ale nie aktualnie. Lecz zdolność do pożądliwości jest pewnego rodzaju przysposobieniem. A więc grzech pierworodny jest trwałym przysposobieniem.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio[257], dwojakie może być trwałe przysposobienie: jedno skłaniające władze psychiczne do działania, np. wiedza i cnoty - i w tym znaczeniu grzech pierworodny nie jest przysposobieniem; drugiego rodzaju przysposobienie nastawia jakąś naturę, złożoną z wielu składników, tak, że się ma dobrze lub źle w stosunku do czegoś. Takie przysposobienie niejako przechodzi w naturę, jak to widać na przykładzie choroby i zdrowia. Otóż w tym właśnie znaczeniu grzech pierworodny jest przysposobieniem trwałym, któremu brak porządku i który pochodzi z utraty tej harmonii, na której polegała sprawiedliwość pierwotna. Podobnie choroba ciała jest takim przysposobieniem, które polega na braku porządku w ciele na skutek utraty tej równowagi, jaką stanowi zdrowie. Stąd też grzech pierworodny zwie się niemocą natury.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak choroba ciała, będąc utratą równowagi, na której polega zdrowie, jest pewnym brakiem, ale równocześnie ma w sobie coś pozytywnego, a mianowicie różne płyny i wydzieliny, znajdujące się w nieładzie, tak grzech pierworodny wyraża utratę sprawiedliwości pierwotnej, a równocześnie nieuporządkowane przysposobienie sił psychicznych. Tak więc grzech pierworodny nie jest czystym brakiem, lecz jest zepsutym przysposobieniem.

2. Grzech uczynkowy to brak porządku w czynności; grzech pierworodny zaś, jako grzech natury, to brak porządku w samej naturze, stanowiący winę ze względu na swe pochodzenie od pierwszego rodzica. Tego rodzaju nieuporządkowane przysposobienie natury jest czymś trwałym, w przeciwieństwie do braku porządku w czynności. Tak więc grzech pierworodny jest, a grzech uczynkowy nie jest trwałym przysposobieniem.

3. Zarzut ten odnosi się do takiego przysposobienia, które skłania władzę psychiczną do czynności. Otóż grzech pierworodny nie jest takim przysposobieniem, chociaż wskutek niego wytwarza się pewna skłonność do nieuporządkowanych czynności, ale tylko nie wprost (pośrednio), a mianowicie przez usunięcie hamulca, jakim była sprawiedliwość pierwotna, która powstrzymywała od nieuporządkowanych czynności. Podobnie z cielesnej choroby wynika pośrednio skłonność do nieuporządkowanych odruchów ciała.

Grzech pierworodny nie jest także dyspozycją wlaną, ani nabytą przez czynności danej osoby, za wyjątkiem oczywiście pierwszego rodzica. Przysposobienie to jest wrodzone, skoro polega na skażeniu naszego poczęcia.

Artykuł 2

CZY W JEDNYM CZŁOWIEKU JEST WIELE GRZECHÓW PIERWORODNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w jednym człowieku jest wiele grzechów pierworodnych, gdyż:

1. Psalm (50, 7) mówi: „Oto bowiem w nieprawościach jestem poczęty i w grzechach poczęła mię matka moja”. Lecz grzech, w którym człowiek jest poczęty - to grzech pierworodny. A więc wiele jest grzechów pierworodnych w jednym człowieku.

2. Jedno i to samo przysposobienie nie skłania do rzeczy przeciwnych sobie. Lecz grzech pierworodny, nawet w jednym człowieku, skłania do różnych i przeciwnych sobie grzechów A więc grzech pierworodny to nie jedno przysposobienie, ale wiele.

3. Grzech pierworodny powoduje skażenie wszystkich sił psychicznych, które stanowią odrębne podmioty grzechu, jak widzieliśmy poprzednio[258]. Skoro zaś jeden grzech nie może być w rożnych podmiotach, wydaje się, że grzech pierworodny nie jest jeden, lecz jest ich wiele.

Ale z drugiej strony Ewangelia św. Jana (1, 29) mówi o Chrystusie: „Oto Baranek który gładzi grzech świata”. Liczba pojedyncza świadczy, że chodzi tu o grzech pierworodny, jak zaznacza Glossa.

Odpowiedź. W jednym człowieku jest tylko jeden grzech pierworodny a to naprzód dlatego, że jedynie grzech pierworodny pierwszego rodzica przechodzi na potomstwo. Stąd w jednym człowieku jest tylko jeden; we wszystkich zaś ludziach jest jeden jednością proporcji, a mianowicie jednością stosunku do tego samego pierwszego źródła.

Wynika to także z samej istoty grzechu pierworodnego. W każdym bowiem braku przysposobienia jedność gatunku pochodzi od przyczyny, jedność zaś liczebna -

od podmiotu. Jak choroby cielesne różnicują się gatunkowo zależnie od przyczyn, od których pochodzą, np. z nadmiaru gorączki lub zimna, z urazu płuc lub wątroby itp., ta sama jednak gatunkowo choroba w jednym człowieku jest tylko jedna - tak jedna jest tylko przyczyna tego zepsutego przysposobienia, jakim jest grzech pierworodny, a mianowicie utrata sprawiedliwości pierwotnej, a tym samym utrata poddania się umysłu ludzkiego Bogu. Tak więc grzech pierworodny jest tylko jeden gatunkowo, a w jednym człowieku może być tylko jeden liczebnie. W różnych zaś ludziach jest jeden gatunkowo i jednością proporcji, choć różny liczbowo.

Rozwiązanie trudności. 1. W Psalmie tym jest mowa o grzechach w liczbie mnogiej zgodnie ze zwyczajem Pisma św. używania liczby mnogiej zamiast liczby pojedynczej. Podobnie też w Ewangelii (Mat 2, 20): „Pomarli, którzy duszę dziecięcia szukali" (mówiąc o Herodzie). Można też słowa te rozumieć w tym znaczeniu, że w grzechu pierworodnym zawierają się wirtualnie (jakby w zarodku) wszystkie grzechy uczynkowe jako w swoim źródle; albo też dlatego, że w tym grzechu, który przekazuje się dziedzicznie istniały wielorakie szkarady, takie jak pycha, nieposłuszeństwo, łakomstwo itp.. względnie też dlatego, że grzech ten spowodował, skażenie wielu sił psychicznych.

2. Jedno przysposobienie nie może samo przez się i wprost, czyli mocą swej istotności nakłaniać ku rzeczom przeciwnym sobie. Może to jednak nie wprost a przygodnie, a mianowicie przez usunięcie hamulców. Podobnie, gdy zniszczy się harmonię ciała złożonego z różnych składników każdy z nich dąży w przeciwnym kierunku. Tak samo po utracie harmonii sprawiedliwości pierwotnej siły psychiczne zwracają się w przeciwnych sobie kierunkach.

3. Grzech pierworodny powoduje skażenie różnych sił psychicznych, jako różnych części jednej całości; podobnie jak sprawiedliwość pierwotna jednoczyła je razem. Dlatego jest jeden tylko grzech pierworodny, podobnie jak jedna jest gorączka w jednym człowieku, choć różne części ciała są nią dotknięte.

Artykuł 3

CZY GRZECH PIERWORODNY JEST POŻĄDLIWOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech pierworodny nie jest pożądliwością, gdyż:

1. Wszelki grzech sprzeciwia się naturze, jak mówi św. Jan Damasceński[258]. Pożądliwość zaś jest zgodna z naturą; stanowi bowiem czynność popędu do przyjemności, który jest władzą naturalną. A więc pożądliwość nie jest grzechem pierworodnym.

2. Grzech pierworodny w nas - to „żądze grzechowe", O których mówi św. Paweł (Rzym 7 5). Lecz oprócz żądzy jest wiele innych uczuć. A więc grzech pierworodny nie jest w wyższym stopniu żądzą niż jakimś innym uczuciem.

3. Grzech pierworodny powoduje rozstrój wszystkich sił psychicznych. Lecz umysł jest najwyższą siłą psychiczną, jak zaznacza Filozof[259]. A więc grzech pierworodny jest bardziej nieznajomością niż pożądliwością.

Ale z drugiej strony św. Augustyn 260) mówi, że pożądliwość jest długiem grzechu pierworodnego.

Odpowiedź. Każda rzecz zawdzięcza swe zróżnicowanie gatunkowe formie (istotności). Widzieliśmy zaś w poprzednim artykule, że zróżnicowanie gatunkowe grzechu pierworodnego pochodzi od jego przyczyny. Od niej więc zależy ton co jest formalne (istotnościowe) w grzechu pierworodnym. Rzeczy zaś przeciwne sobie pochodzą z przeciwnych przyczyn. Należy więc szukać przyczyny grzechu pierworodnego w przeciwieństwie do przyczyny sprawiedliwości pierwotnej, której ład pochodził z poddania się woli ludzkiej Bogu. Poddanie to naprzód i głównie obejmowało wolę, która ma zwracać wszystkie inne siły psychiczne ku celowi. Tak więc z powodu odwrócenia się woli ludzkiej od Boga nastąpił brak porządku we wszystkich innych siłach psychicznych. Wynika stąd, że utrata sprawiedliwości pierwotnej, dzięki której wola ludzka była poddana Bogu jest formalnym (istotnościowym) czynnikiem w grzechu pierworodnym. Wszelki zaś inny nieład w siłach psychicznych stanowi w nim czynnik tworzywowy (materialny). Otóż ten nieład w innych siłach psychicznych pochodzi z braku porządku w zwróceniu się do dóbr przemijających, zwanym ogólnie pożądliwością. Tak więc grzech pierworodny materialnie (czyli tworzywowo) jest pożądliwością, formalnie zaś (czyli istotnościowo) jest brakiem sprawiedliwości pierwotnej.

Rozwiązanie trudności. 1. Popęd do przyjemności w człowieku podlega kierownictwu rozumu; dlatego pożądanie o tyle jest dobrem naturalnym, o ile jest zgodne z porządkiem rozumu; pożądliwość zaś, przekraczająca granice rozumu, jest w człowieku wbrew jego naturze. Otóż z taką właśnie pożądliwością mamy do czynienia w grzechu pierworodnym.

2. Jak widzieliśmy poprzednio[261)], uczucia siły gniewliwej będące przejawami popędu do walki, sprowadzają się do uczuć siły pożądliwej, gdyż te drugie uczucia są ważniejsze. Pośród zaś uczuć będących przejawami popędu do przyjemności pożądliwość występuje w sposób najbardziej namiętny i najbardziej człowiek ją odczuwa. Dlatego temu właśnie uczuciu pożądliwości, jako szczególnie ważnemu i zawierającemu w sobie w pewien wszystkie inne uczucia, przypisuje się brak ładu, na którym polega grzech pierworodny.

3. Podobnie jak w dziedzinie dobra pierwszeństwo przysługuje umysłowi i rozumowi, tak w dziedzinie zła niższe siły psychiczne odgrywają szczególnie ważną rolę, zaślepiając i przyciągając rozum, jak to widzieliśmy poprzednio[262)]. Dlatego grzech pierworodny jest bardziej pożądliwością niż nieznajomością, chociaż także nieznajomość należy do liczby tych braków, które zawierają się w grzechu pierworodnym.

Artykuł 4

CZY GRZECH PIERWORODNY JEST U WSZYSTKICH LUDZI W RÓWNEJ MIERZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech pierworodny nie jest u wszystkich ludzi w równej mierze, gdyż:

1. Grzech pierworodny jest nieuporządkowaną pożądliwością. Lecz nie wszyscy w równej mierze są skłonni do pożądania. A więc grzech pierworodny nie jest w równej mierze u wszystkich ludzi.

2. Grzech pierworodny to brak porządku w przysposobieniu duszy, podobnie jak choroba to brak porządku w przysposobieniu ciała. Otóż choroba może być większa lub mniejsza. A więc grzech pierworodny może być większy lub mniejszy.

3. Św. Augustyn mówi[263)], że pożądliwość i lubieżność przekazują grzech pierworodny potomstwu. Lecz lubieżność w chwili przekazywania życia nie jest równa u wszystkich. A więc tak samo grzech pierworodny nie jest równy u wszystkich.

Ale z drugiej strony grzech pierworodny to grzech natury Lecz natura jest w równej mierze u wszystkich. A więc także grzech pierworodny.

Odpowiedź. W grzechu pierworodnym należy odróżnić dwie rzeczy: brak sprawiedliwości pierwotnej oraz stosunek tego braku do grzechu pierwszego rodzica, z którego pochodzi zepsucie naszej natury u jej początków W stosunku do pierwszego czynnika grzech pierworodny nie może być ani większy, ani mniejszy, gdyż grzech ten całkowicie pozbawił człowieka daru sprawiedliwości pierwotnej. Utrata zaś całkowita pozbawiająca kogoś jakiejś rzeczy, np. śmierć, nie może być większa lub mniejsza. Podobnie w stosunku do drugiego czynnika, gdyż wszyscy ludzie w równej mierze pochodzą z tego samego źródła, w którym nastąpiło skażenie naszej natury, i wskutek którego grzech pierworodny jest winą. Stosunek bowiem nie może być większy lub mniejszy. Jasne więc, że grzech pierworodny nie może być w jednym człowieku większy niż w drugim.

Rozwiązanie trudności. 1. Po rozerwaniu tej więzi, jaką była sprawiedliwość pierwotna, dzięki której istniał porządek i ład we wszystkich siłach psychicznych człowieka, każda z tych sił zmierza do właściwych sobie czynności, i to tym gwałtowniej, im większą ma moc. Otóż zdarza się, że pewne siły psychiczne, na skutek różnic w budowie i działalności organizmu, u jednych ludzi są silniejsze niż u innych. Fakt więc, że jedni bardziej są skłonni do pożądliwości niż inni nie pochodzi od grzechu pierworodnego, skoro u wszystkich ludzi w jednakowej mierze została zerwana więź sprawiedliwości pierwotnej i skoro jednakowo u wszystkich niższe siły psychiczne zostały pozostawione sobie samym. Pochodzi to z różnego przysposobienia tychże sił, jak widzieliśmy.

2. Choroba cielesna, nawet tego samego gatunku, nie zachodzi u wszystkich ludzi wskutek tej samej przyczyny, np. gorączka z powodu cholery, powodująca rozkład ciała, który może być większy lub mniejszy zależnie od tego, czy obejmuje mniej lub więcej ważne dla życia narządy. Natomiast przyczyna grzechu pierworodnego jest u wszystkich ludzi jednakowa.

3. Grzech pierworodny nie przechodzi na potomstwo wskutek aktualnej pożądliwości, bo gdyby nawet mocą Bożą ktoś nie czuł żadnej żądzy w chwili przekazywania życia, niemniej przekazałby potomstwu grzech pierworodny. Chodzi w tej trudności o pożądliwość habitualną, polegającą na tym że popęd zmysłowy

wymyka się spod więzi sprawiedliwości pierwotnej. Tego rodzaju pożądliwość jest jednakowa u wszystkich ludzi.

ZAGADNIENIE 83
O PODMIOCIE GRZECHU PIERWORODNEGO

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:
1. Czy podmiotem grzechu pierworodnego jest naprzód ciało czy dusza?
2. Czy jest nim istota duszy n czy też jej władze?
3. Czy jest nim raczej wola niż inne władze psychiczne?
4. Czy jest nim któraś spośród sił szczególnie skażonych, jak rozrodczość, popęd do przyjemności oraz zmysł dotyku?

Artykuł 1

CO JEST BARDZIEJ SIEDZIBĄ GRZECHU PIERWORODNEGO. CIAŁO CZY DUSZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że raczej ciało niż dusza jest siedzibą grzechu pierworodnego, gdyż:

1. Przeciwieństwo między ciałem a umysłem pochodzi z zepsucia z powodu grzechu pierworodnego, gdyż Apostoł powiada (Rzym 7, 23): „Widzę inny zakon w członkach moich, sprzeciwiający się zakonowi myśli mojej”. A więc grzech pierworodny ma swą siedzibę głównie w ciele.

2. Przyczyna jest zawsze mocniejsza niż skutek, np. ogień ogrzewający jest gorętszy niż woda ogrzana. Lecz skażenie duszy przez grzech pierworodny dokonuje się przez nasienie cielesne. A więc grzech pierworodny jest bardziej w ciele niż w duszy.

3. Grzech pierworodny dziedziczymy po pierwszym rodzicu, w którym istnieliśmy jako w przyczynie naszego życia, ale nie byliśmy w nim za pośrednictwem duszy, lecz jedynie poprzez ciało, a mianowicie za pośrednictwem nasienia. A więc grzech pierworodny nie jest w duszy, ale w ciele.

4. Bóg stwarza duszę rozumną i przydziela ją do ciała. Jeśliby więc grzech pierworodny skaził duszę, stałoby się to na skutek jej stworzenia i przydzielenia ze strony Boga. A tak Bóg byłby przyczyną grzechu pierworodnego.

5. żaden mądry człowiek nie wlewa drogocennego likieru do naczynia, które by mogło spowodować skażenie tego likieru. Lecz dusza jest cenniejsza od wszelkiego likieru. Jeśliby więc dusza mogła ulec skażeniu grzechu pierworodnego przez przydzielenie jej do ciała i zjednoczenie się z nim, Bóg, który jest samą mądrością, nigdy by nie wlewał duszy do takiego ciała. Skoro zaś to czyni, wobec tego dusza nie ulega skażeniu z powodu ciała. Tak więc grzech pierworodny nie jest w duszy, ale w ciele.

Ale z drugie j strony cnota i przeciwstawna jej wada mają ten sam podmiot. Lecz ciało nie może być podmiotem cnoty, gdyż Apostoł powiedział (Rzym 7, 18):

„Wiem, że we mnie, to jest w ciele moim, nie mieszka dobre”. A więc nie ciało, ale tylko dusza może być podmiotem grzechu pierworodnego.

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś może być w czymś: jako w swej przyczynie głównej lub narzędnej oraz jako w swym podmiocie. Otóż grzech pierworodny wszystkich ludzi był w Adamie jako w swej pierwszej głównej przyczynie, zgodnie ze słowami Apostoła: „w którym wszyscy zgrzeszyli” (Rzym 5, 12). W nasieniu cielesnym zaś jest grzech pierworodny jako przyczynie narzędnej, gdyż za jego czynnym pośrednictwem grzech ten przekazuje się potomstwu wraz z naturą ludzką. Natomiast grzech pierworodny w żaden sposób nie może być w ciele jako w podmiocie, ale jest tylko w duszy a to dlatego że, jak widzieliśmy[264)], grzech pierworodny przechodzi od woli pierwszego rodzica na potomstwo przez wpływ rozrodczy, podobnie jak grzech uczynkowy przechodzi z woli poszczególnego człowieka na inne jego składniki. Należy jednak zauważyć, że cokolwiek przechodzi od wpływu woli na jakikolwiek inny składnik natury ludzkiej, mogący być podmiotem lub narzędziem grzechu, jest pewnego rodzaju winą. Podobnie przy łakomstwie pożądanie pokarmu przechodzi od woli na popęd do przyjemności, a przyjęcie pokarmu przechodzi od woli do rąk i ust, które stają się narzędziami grzechu, w miarę jak wola porusza je do czynności grzesznej. Natomiast czynności układu trawiennego i narządów wewnętrznych, niezależne od woli, nie mogą być grzeszne. Tak więc podmiotem grzechu może być dusza, ale nie ciało, przynajmniej samo przez się. Cokolwiek więc przechodzi z zepsucia grzechu pierworodnego na duszę, jest zawinione; to zaś, co przechodzi na ciało, stanowi nie winę, ale karę. Tak więc dusza, a nie ciało, jest podmiotem grzechu pierworodnego.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak uczy św. Augustyn[265)], Apostoł mówi w tym miejscu o człowieku już odkupionym i wyzwolonym z winy grzechu pierworodnego, ale podlegającego karze, z powodu której grzech niejako „mieszka w ciele”. Z tych słów więc wynika, że ciało jest podmiotem nie grzechu, ale kary za grzech.

2. Nasienie jest przyczyną narzędną grzechu pierworodnego. Otóż tylko przyczyna główna, a nie narzędna, musi być ważniejsza od skutku. Dlatego grzech pierworodny w sposób bardziej wybitny był w Adamie, gdyż w nim był równocześnie grzechem uczynkowym.

3. Dusza konkretnego człowieka nie była w grzesznym Adamie jako w swej przyczynie sprawczej, ale jako w przyczynie przysposabiającej, gdyż nasienie cielesne, przekazywane od Adama, nie wytwarza duszy ludzkiej, ale do niej przysposabia.

4. Skażenie grzechem pierworodnym zostało spowodowane nie przez Boga, ale przez grzech pierwszego rodzica za pośrednictwem cielesnego płodzenia. Skoro więc stworzenie duszy powoduje jej zależność jedynie od Boga, nie może być przyczyną jej skażenia. Natomiast przydzielenie duszy do ciała wytwarza w niej stosunek nie tylko do Boga, który ją przydziela, ale także do ciała, do którego jest przydzielona. Tak więc, mimo zależności duszy od Boga, który ją przydziela do ciała, skażenie duszy nie pochodzi od tego przydziału, ale jedynie od stosunku do ciała, do którego została przydzielona.

5. Dobro ogółu jest ważniejsze niż dobro jednostkowe. Dlatego Bóg w swej mądrości nie pomija powszechnego porządku rzeczy wymagającego, by takiemu ciału przydzielić taką właśnie duszę, choćby przez to nastąpiło jednostkowe skażenie tej duszy, zwłaszcza że z istoty duszy ludzkiej wynika ta jej cecha, iż swe istnienie może rozpocząć jedynie w ciele. Lepiej też dla duszy jest istnieć w ten sposób zgodnie ze swą naturą, niż w ogóle nie istnieć, zwłaszcza że przez łaskę dusza może uniknąć potępienia.

Artykuł 2

CZY GRZECH PIERWORODNY JEST WPIERW W ISTOCIE DUSZY NIŻ W JEJ WŁADZACH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech pierworodny nie jest wpierw w istocie duszy niż w jej władzach, gdyż:

1. Dusza jest podmiotem grzechu z tego względu, że wola może ją poruszać. Otóż wola porusza duszę nie ze względu na jej istotę, ale ze względu na jej władze. A więc grzech pierworodny nie jest w duszy ze względu na jej istotę, lecz ze względu na jej władze.

2. Grzech pierworodny przeciwstawia się sprawiedliwości pierwotnej, a ta znajdowała się w pewnej władzy psychicznej, będącej podmiotem cnoty. A więc grzech pierworodny jest bardziej we władzy duszy aniżeli w jej istocie.

3. Podobnie jak grzech pierworodny z ciała przechodzi na duszę, tak też z istoty duszy przechodzi on na jej władze. Lecz grzech pierworodny jest raczej w duszy niż w ciele. A więc raczej jest we władzach duszy niż w jej istocie.

4. Grzech pierworodny to pożądliwość, a ta ma swą siedzibę we władzach duszy. A więc także grzech pierworodny.

Ale z drugiej strony grzech pierworodny to grzech natury, jak to wyżej widzieliśmy[266]. Dusza zaś jest formą (istotnością) stanowiącą z istoty swej, a nie przez swe władze, o naturze ciała, jak to widzieliśmy w części I[267]. A więc dusza jest podmiotem grzechu pierworodnego głównie w swej istocie.

Odpowiedź. To w duszy jest głównie podmiotem grzechu, co jest naprzód przedmiotem oddziaływania przyczyny pobudzającej do tego grzechu. Np. skoro przyjemność zmysłowa, będąca przedmiotem siły pożądliwej, stanowi przyczynę pobudzającą do grzechu, popęd ten trzeba uznać za podmiot tego grzechu. Otóż przyczyną grzechu pierworodnego jest pochodzenie od pierwszego rodzica. To więc w duszy jest pierwszym podmiotem grzechu pierworodnego, co w niej jest najpierw przedmiotem stanowiącym kres ludzkiego urodzenia. Tym zaś kresem jest forma (istotność) ciała ze względu na swą istotę, jak to widzieliśmy[268]. A więc pierwszym podmiotem grzechu pierworodnego jest istota duszy.

Rozwiązanie trudności. 1. Poruszenie ze strony woli u poszczególnego człowieka przechodzi na władze psychiczne, a nie na istotę duszy. n natomiast poruszenie dokonane wolą pierwszego rodzica za pośrednictwem przekazywania życia przechodzi naprzód na istotę duszy.

2. Podmiotem sprawiedliwości pierwotnej była także naprzód istota duszy; była bowiem darem danym przez Boga ludzkiej naturze, która wpierw wyraża się w istocie duszy niż w jej władzach, jakie raczej przynależą do osoby, gdyż są źródłem czynności osobistych.

3. Ciało ma się tak do duszy, jak materia (tworzywo) do formy (istotności), która wprawdzie jest późniejsza w powstaniu, ale posiada pierwszeństwo pod względem doskonałości i natury. Istota zaś duszy ma się tak do jej władz, jak podmiot do właściwych sobie przypadłości, z tym, że ów podmiot ma pierwszeństwo zarówno w powstaniu, jak i w doskonałości. Nie zachodzi więc tu podobieństwo.

4. Pożądliwość należy do tworzywa i następstw grzechu pierworodnego, jak widzieliśmy poprzednio[269)] .

Artykuł 3

CZY GRZECH PIERWORODNY POWODUJE SKAŻENIE NAJPIERW W WOLI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech pierworodny nie powoduje skażenia najpierw w woli niż w innych władzach duszy, gdyż:

1. Każdy grzech należy głównie do tej władzy, której czynności są jego przyczyną. Otóż władza, która jest przyczyną grzechu pierworodnego - to czynność siły rozrodczej. A więc do niej należy przede wszystkim odnieść grzech pierworodny.

2. Grzech pierworodny przechodzi na potomstwo za pośrednictwem nasienia cielesnego. Lecz inne siły duszy są bliższe ciału niż wola, np. władze zmysłowe, posługujące się jego narządami. A więc raczej w nich jest grzech pierworodny niż w woli.

3. Umysł jest przed wolą, gdyż ta odnosi się tylko do dobra poznanego przez umysł. Jeśli więc grzech pierworodny powoduje skażenie władz psychicznych, to chyba czyni to naprzód w stosunku do umysłu jako pierwszej władzy.

Ale z drugiej strony sprawiedliwość pierwotna naprzód obejmuje wolę, skoro jest „prawością woli" jak mówi św. Anzelm[269a)]. A więc także i grzech pierworodny, skoro jest jej przeciwieństwem.

Odpowiedź. W skażeniu grzechu pierworodnego należy odróżnić dwie rzeczy: jego istnienie w podmiocie, a to najpierw przysługuje istocie duszy, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, oraz jego wpływ na czynności. Otóż ze względu na ten wpływ grzech pierworodny sięga do władz duszy, a pośród nich najpierw do tej, która pierwsza skłania do grzechu. A jest nią wola, jak to widzieliśmy poprzednio[270)]. A więc grzech pierworodny najpierw dotyczy woli.

Rozwiązanie trudności. 1. Przyczyną grzechu pierworodnego nie jest w człowieku siła rozrodcza w potomstwie, ale czynność władzy rozrodczej u rodzica. A więc nie potrzeba, by siła rozrodcza stanowiła pierwszy podmiot grzechu pierworodnego.

2. Dwojakie jest przejście w grzechu pierworodnym: z ciała na duszę i z istoty duszy na władze. Pierwsze odbywa się podług porządku pochodzenia, drugie podług

porządku doskonałości. Chociaż więc inne siły, a mianowicie zmysłowe, są bliższe ciału, ponieważ jednak wola jest bliższa istocie duszy ze względu na swa wyższość, dlatego ona właśnie najpierw podlega skażeniu przez grzech pierworodny.

3. Umysł, poddając woli przedmiot, wyprzedza ją. Ale w dziedzinie poruszania i wpływu na czynność, wola wyprzedza umysł. Zachowuje więc pod tym względem pierwszeństwo także w grzechu.

Artykuł 4

KTÓRE SPOŚRÓD SIŁ PSYCHICZNYCH SĄ SZCZEGÓLNIE SKAŻONE GRZECHEM PIERWORODNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że siła rozrodcza, popęd do przyjemności i zmysł dotyku nie są bardziej skażone przez grzech pierworodny aniżeli inne władze duszy, gdyż:

1. Skażenie to szczególniej obciąża tę siłę, która najpierw jest podmiotem grzechu. A jest nią rozumna część duszy, a zwłaszcza wola. A więc ona jest bardziej skażona przez grzech pierworodny niż inne siły psychiczne.

2. O tyle tylko jakaś siła psychiczna podlega skażeniu przez grzech, o ile może słuchać rozumu. Otóż siła rozrodcza, jak stwierdza Filozof[271)], nie może być posłuszną rozumowi. A więc nie ona najbardziej jest skażona przez grzech pierworodny.

3. Wzrok pośród innych zmysłów jest najwięcej duchowy i najbliższy rozumowi, gdyż ujmuje więcej różnic pomiędzy rzeczami. Skoro zaś skażenie grzechu jest najpierw w rozumie, dlatego wzrok jest bardziej skażony przez ten grzech aniżeli dotyk.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[272)], że skażenie grzechu pierworodnego najbardziej przejawia się w poruszeniach narządów rozrodczych, nie podlegających rozumowi. Lecz narządy te są na służbie siły rozrodczej w stosunku płciowym, w którym zachodzi przyjemność dotykowa, najbardziej podniecająca pożądliwość. A więc skażenie grzechem pierworodnym szczególniej obciąża te trzy czynniki, a mianowicie siłę rozrodczą, siłę pożądliwą (czyli popęd do przyjemności) oraz zmysł dotyku.

Odpowiedź. To zepsucie zwie się skażeniem, które przenosi się na inne istoty na podobieństwo chorób, jakie również nazywamy zakaźnymi, np. trąd i niektóre choroby skórne. Zepsucie zaś spowodowane przez grzech pierworodny przechodzi na potomstwo przez czynność przekazywania życia, jak to widzieliśmy poprzednio[273)]. Dlatego te siły, które w owej czynności współdziałają, uchodzą za najbardziej skażone. A więc naprzód sama siła rozrodcza, która służy rozmnażaniu i która powoduje przyjemność dotykową, stanowiącą najbardziej ponętny przedmiot siły pożądliwej. Skoro więc wszystkie siły psychiczne zostały zepsute przez grzech pierworodny, to te trzy szczególniej zostały tym zepsuciem dotknięte i skażone.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzech pierworodny ze względu na swój wpływ na grzechy uczynkowe należy głównie do woli; ale ze względu na przechodzenie na potomstwo dotyka najbliżej powyższe siły, wolę zaś - jakby z większej odległości.

2. Skażenie grzechem uczynkowym zachodzi tylko w tych siłach, które wola pobudza do działania. Natomiast skażenie grzechem pierworodnym nie pochodzi od woli tego człowieka, który ten grzech dziedziczy, ale od źródła natury ludzkiej, w której służbie pozostaje siła rozrodcza. W niej więc szczególniej przejawia się skażenie grzechem pierworodnym.

3. Wzrok powoduje tylko dalsze przysposobienie do czynności przekazywania życia dostarczając podniet nęcących siłę pożądliwą. Lecz sama tego rodzaju przyjemność dokonuje się w zmyśle dotyku. Dlatego w tym właśnie zmyśle dotyku, a nie we wzroku, szczególniej ujawnia się skażenie grzechem pierworodnym.

ZAGADNIENIE 84
O GRZECHACH GŁÓWNYCH JAKO PRZYCZYNACH INNYCH GRZECHÓW

Z kolei należy rozważyć jak jeden grzech może być przyczyną innych. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy chciwość jest korzeniem wszystkich grzechów?
2. Czy pycha jest początkiem wszelkiego grzechu?
3. Czy prócz chciwości i pychy jakieś szczególne grzechy należy zaliczyć do głównych?
4. Ile i jakie są wady główne?

Artykuł 1

CZY CHCIWOŚĆ JEST KORZENIEM WSZYSTKICH GRZECHÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość nie jest korzeniem wszystkich grzechów, gdyż:

1. Chciwość, jako nieuporządkowane pożądanie bogactw, sprzeciwia się cnocie hojności, która przecież nie jest korzeniem wszystkich cnót. A więc chciwość nie jest korzeniem wszystkich grzechów.

2. Pożądanie środków pochodzi z pożądania celu. Lecz bogactwa, których pożądaniem jest chciwość, są środkami do celu. A więc chciwość nie jest korzeniem wszystkich grzechów, ale pochodzi od bardziej pierwotnego korzenia.

3. Skąpstwo, zwane także chciwością, pochodzi z innych grzechów, np. z ambicji lub łakomstwa. A więc nie jest korzeniem wszystkich grzechów

Ale z drugiej strony Apostoł powiada (1 Tym 6, 10). „Korzeniem wszelkiego złego jest chciwość”.

Odpowiedź. Niektórzy uczą, że chciwość ma różne znaczenia, a więc oznacza nieuporządkowane pożądanie bogactw, i wtedy jest osobnym grzechem; kiedyindziej oznacza nieuporządkowane pożądanie jakichkolwiek dóbr doczesnych, i wówczas chciwość stanowi

rodzaj obejmujący wszystkie grzechy, gdyż w każdym grzechu zachodzi brak porządku w zwróceniu się do zmiennych dóbr, niekiedy chciwość oznacza skłonność zepsutej natury do nieuporządkowanego pożądania dóbr podległych zepsuciu, i w tym znaczeniu jest korzeniem wszystkich grzechów na podobieństwo korzenia w drzewie, który z ziemi ciągnie pokarm; tak samo wszelki grzech pochodzi z miłości rzeczy doczesnych.

Wszystko to jest zgodne z prawdą, ale nie oddaje myśli św. Pawła o chciwości jako korzeniu wszystkich grzechów, jak to widać z kontekstu tych słów: „Ci, co się chcą wzbogacić, wpadają w pokusy i w sidła diabelskie i w wiele nierozumnych i szkodliwych pożądliwości, które pogrążają ludzi na zatracenie i zgubę. Bo korzeniem wszelkiego złego jest chciwość". Jasne więc, że chodzi tu o chciwość w znaczeniu nieuporządkowanego pożądania bogactw. W tym znaczeniu chciwość, jako osobny grzech, jest korzeniem wszelkich grzechów na podobieństwo korzenia w drzewie, który dostarcza pokarmu całemu drzewu. Dzięki bogactwom bowiem zdobywa możność popełnienia jakiegokolwiek grzechu oraz żywienia jakichkolwiek grzesznych pragnień, gdyż pieniądze pomagają człowiekowi w nabyciu jakichkolwiek dóbr doczesnych, zgodnie z słowami Ekle (10, 19): „Pieniądzom wszystko jest posłuszne". W tym znaczeniu chciwość dóbr jest korzeniem wszystkich grzechów.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota i grzech nie wyrastają z tego samego korzenia. Grzech bowiem pochodzi z pożądania dobra doczesnego, i to pożądanie, ułatwiające nabycie wszystkich dóbr doczesnych, św. Paweł nazwał korzeniem wszelkiego grzechu. Cnota natomiast pochodzi z pożądania dobra niezmiennego, i dlatego miłość Boga jest korzeniem wszystkich cnót, zgodnie z zachętą Apostoła (Ef 3, 17) byśmy zostali: „w miłości wkorzenieni i ugruntowani".

2. Pożądanie pieniędzy jest korzeniem grzechów nie w tym znaczeniu, jakoby pieniądze stanowiły ostateczny cel i były pożądane dla nich samych, lecz raczej dlatego, że ludzie poszukują ich jako środków do zdobycia wszelkich dóbr doczesnych. Ponieważ dobro powszechne jest bardziej pożądane niż dobro jednostkowe, dlatego te dobra, które można mieć za pieniądze wraz z wielu innymi bardziej nęcą pożądanie niż dobra jednostkowe.

3. Podobnie jak w przyrodzie bierze się pod uwagę nie tyle to, co zawsze jest, ile ton co bywa zazwyczaj, gdyż natura rzeczy podległych zepsuciu może doznać przeszkody i z tego powodu nie zawsze działa jednakowo, tak samo w dziedzinie moralności trzeba brać pod uwagę to, co zazwyczaj bywa w ludzkim postępowaniu, a nie to, co wola zawsze czyni, skoro wola nie działa z konieczności. Nie dlatego więc chciwość jest korzeniem wszelkiego zła, by sama nie miała swych korzeni w innym złu, ale dlatego, że zazwyczaj inne grzechy z niej się rodzą.

Artykuł 2

CZY PYCHA JEST POCZĄTKIEM WSZELKIEGO GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pycha nie jest początkiem wszelkiego grzechu, gdyż:

1. Jak korzeń drzewa jest jego początkiem, tak też i korzeń grzechu. Otóż chciwość jest korzeniem wszelkiego grzechu, a więc także jest początkiem wszystkich grzechów.

2. Powiada Pismo św. (Ekle 10, 14): „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga". A więc nie pycha, ale odstępstwo od Boga jest początkiem wszelkiego grzechu.

3. To jest początkiem wszelkiego grzechu, co powoduje wszystkie grzechy. A więc nieuporządkowana miłość siebie, tworząca „miasto Babilonu" jak się wyraża św. Augustyn[274)], powodując wszystkie grzechy, stanowi ich początek, a nie pycha.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekle 10, 15), że: „Początkiem wszelkiego złego jest pycha".

Odpowiedź. Niektórzy sądzą, że trojakie jest znaczenie wyrazu „pycha": niekiedy bowiem oznacza nieuporządkowane pragnienie własnej wielkości, i wówczas jest specjalnym grzechem. Kiedy indziej oznacza pewną przygodną pogardę Boga przez sam brak poddania się jego przykazaniom, i w tym znaczeniu jest grzechem ogólnym. Czasami zaś oznacza skłonność do tego rodzaju pogardy na skutek zepsucia naszej natury, i w tym znaczeniu, zdaniem niektórych teologów, pycha jest początkiem wszelkiego grzechu, różniąc się od chciwości tym, że ta ostatnia jest grzechem ze względu na zwrócenie się do dobra zmiennego, które niejako karmi i żywi wszelki grzech, i dlatego chciwość nazwano korzeniem, podczas gdy pycha jest grzechem ze względu na odwrócenie się od Boga, którego przykazaniom człowiek wzbrania się poddać. Dlatego więc pycha jest początkiem wszelkiego zła, gdy ż zaczyna się od odwrócenia się od Boga.

Wszystko to jest prawdą, ale nie oddaje myśli Mędrca biblijnego, gdy powiedział, że „początkiem wszelkiego złego jest pycha". Jak wynika z tego, co mówi o tym dalej w całym tym rozdziale, a zwłaszcza w zdaniu: „Stolice książąt pysznych wywrócił Bóg" (Ekle 10, 17), ma tu na myśli pychę jako nieporządne pożądanie własnego wywyższenia. Trzeba zatem przyjąć, że nawet jako grzech specjalny pycha jest początkiem każdego grzechu. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że w czynnościach dobrowolnych, do których zaliczają się także grzechy, zachodzi dwojaki porządek: zamierzenia i wykonania. W porządku zamierzenia cel jest początkiem, jak to widzieliśmy poprzednio[275)]. Celem zaś nabywania wszelkich dóbr doczesnych jest osiągnięcie pewnej doskonałości i wielkości. Z tego więc względu pycha, jako pożądanie wielkości (w sposób nieuporządkowany), jest początkiem wszelkiego grzechu. Natomiast w dziedzinie wykonania początkiem grzechu jest to, co daje okazję spełnienia wszelkich grzesznych pragnień, a więc bogactwa, którego pożądanie jest jakby korzeniem grzechu. Z tego więc względu chciwość jest korzeniem wszelkiego grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Odpowiedź wynika z osnowy w artykule.

2. Odstępstwo od Boga jest początkiem grzechu pychy ze względu na odwrócenie się od celu ostatecznego. Z tego bowiem, że człowiek nie chce poddać się Bogu, pochodzi nieuporządkowane pragnienie własnej wielkości w rzeczach

doczesnych. W tym znaczeniu odstępstwo od Boga nie występuje jako specjalny grzech, ale jako ogólny warunek wszelkiego grzechu, jako odwrócenia się od dobra niezmiennego. Można także powiedzieć, że odstępstwo od Boga jest początkiem pychy, jako pierwszy jej gatunek, gdyż pycha sprawia niechęć poddania się jakiemukolwiek przełożonemu, a zwłaszcza Bogu, wskutek czego przez ten gatunek pychy człowiek w sposób niewłaściwy wynosi się więcej niż przez jakikolwiek inny.

3. Człowiek kocha siebie samego, chcąc własnej wielkości. Kochać bowiem siebie, to chcieć dobra. Na jedno więc wyjdzie czy się powie, że pycha czy miłość siebie samego jest początkiem wszelkiego grzechu.

Artykuł 3.

CZY OPRÓCZ CHCIWOŚCI I PYCHY TAKŻE INNE GRZECHY NALEŻY ZALICZYĆ DO GŁÓWNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy innych grzechów, prócz chciwości i pychy, zaliczać do grzechów głównych, gdyż:

1. Czym jest głowa dla zwierzęcia, tym korzeń dla rośliny, jak zauważył Filozof[276]. Korzenie bowiem są podobne do ust. Jeśli więc chciwość jest korzeniem wszelkich grzechów, wobec tego tylko ją należy uznać za wadę główną, a nie jakikolwiek inny grzech.

2. Głowa jest źródłem porządku w innych członkach ciała, gdyż kieruje zmysłami i ruchem ciała. Lecz grzech jest brakiem porządku, a więc nie może być głową. Nie należy więc mówić o grzechach głównych.

3. Główne zbrodnie karze się ścięciem głowy. Otóż karę tę stosuje się do różnych rodzajów grzechów. A więc nie należy do wad głównych zaliczać pewnych określonych gatunkowo grzechów.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz[277] wymienia pewne wady n nazywając je głównymi.

Odpowiedź. Wyraz „główny” pochodzi od „głowa”. Głowa zaś to taki członek, któremu przysługuje pierwszeństwo oraz kierownictwo całym ciałem. Dlatego w przenośni nazywamy głową to, czemu przysługuje pierwszeństwo, a więc np. człowieka, który innymi kieruje lub rządzi zwie się naczelnikiem lub głową.

Dlatego także wadą główną nazywa się niekiedy grzech, za który wymierza się karę śmierci przez ścięcie głowy Ale nie to mamy na myśli, mówiąc o grzechach głównych. Chodzi raczej o to znaczenie, jakiego używamy mówiąc przenośnie, że coś jest głową, gdy mu przysługuje pierwszeństwo i kierownictwo nad innymi. Otóż w tym znaczeniu wadą główną jest to, z czego rodzą się inne wady n szczególnie drogą przyczynowości celowej, gdyż cel jest początkiem formalnym (istotnościowym), jak to widzieliśmy poprzednio[278]. Stąd wada główna ma nie tylko pierwszeństwo w stosunku do innych, ale także dzierży kierownictwo nad innymi grzechami, niejako prowadząc je. Zawsze bowiem sztuka czy sprawność odnosząca się do celu ma pierwszeństwo i kierownictwo nad tymi rzeczami, które służą do osiągnięcia celu. Dlatego św.. Grzegorz wady główne przyrównuje w tymże miejscu do dowódców wojska.

Rozwiązanie trudności. 1. Wyraz „główny” pochodzi od „głowy” lecz oznacza niekiedy nie to, co jest głową ale to, co pochodzi od głowy i ma w niej jakieś uczestnictwo na skutek pewnej właściwości. Dlatego do wad głównych zaliczamy nie tylko te, które stanowią pierwsze źródła dla innych, jak chciwość, którą nazwano korzeniem lub pycha, którą zwie się początkiem wszelkiego grzechu, ale także te, które są bliższymi źródłami dla wielu innych grzechów.

2. Grzech to brak porządku ze względu na odwrócenie się od Boga, z tego bowiem powodu jest złem. Zło zaś, jak mówi św. Augustyn[279)], to brak umiaru, ładu i porządku. Ze względu zaś na zwrócenie się do jakiegoś dobra w grzechu może zachodzić pewnego rodzaju porządek.

3. Trudność dotyczy owego znaczenia „grzechu głównego”, które wywodzi się od kary należnej za zbrodnię. Tego znaczenia tu nie bierzemy pod uwagę.

Artykuł 4

CZY SŁUSZNIE WYLICZA SIĘ SIEDEM GRZECHÓW GŁÓWNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie wylicza się siedem grzechów głównych, a mianowicie: próżność, zazdrość, gniew, smutek, chciwość, łakomstwo, nieczystość, gdyż:

1. Grzechy przeciwstawiają się cnotom. Cnoty główne zaś są cztery: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. A więc grzechy główne, czyli najważniejsze, są tylko cztery.

2. Uczucia są przyczyną grzechów. Główne zaś uczucia są cztery, spośród których wymienione grzechy dwóch całkiem nie uwzględniają, a mianowicie nadziei oraz strachu. Wymienione są natomiast pewne wady, dotyczące przyjemności i smutku, gdyż przyjemności należą do łakomstwa i nieczystości, a smutek do zazdrości i zobojętnienia *(acedia)*. A więc powyższe wyliczenie nie jest słuszne.

3. Gniew nie jest głównym uczuciem. A więc nie należy go zaliczać do głównych wad.

4. Podobnie jak chciwość jest korzeniem grzechu, tak pycha jest jego początkiem. Jeśli więc chciwość zalicza się do grzechów głównych, trzeba zaliczyć do nich także pychę.

5. Ludzie popełniają pewne grzechy, których przyczyną nie jest żadna z wymienionych wad. Tak niektórzy błądzą wskutek nieznajomości, inni na skutek dobrego zamiaru, np. kradną, by udzielić komuś jałmużny. A więc to wyliczenie siedmiu wad głównych nie jest dostateczne.

Ale z drugiej strony stoi powaga św. Grzegorza, które to wyliczenie podaje[280)].

Odpowiedź. Wady główne to takie, z których inne się rodzą, szczególnie ze względu na przyczynowość celu. Tego rodzaju pochodzenie można ujmować dwojako: a) ze względu na osobiste przysposobienia (dyspozycje) samego grzesznika, który tak jest przywiązany do jakiegoś celu, że wskutek tego popełnia wiele innych grzechów. Ponieważ jednak jest nieskończenie wiele przysposobień ludzkich, tego rodzaju

sposobu pochodzenia nie bierzemy tu pod uwagę; b) ze względu na wzajemne stosunki między celami, wynikające z ich natury. Otóż w tym znaczeniu mówimy, że jedne wady rodzą się zazwyczaj z innych. To więc znaczenie bierzemy tu pod uwagę.

Tak więc te wady nazywamy głównymi, których cele stanowią główne powody wzbudzenia pożądań. Różnice między tymi powodami stanowią o zróżnicowaniu głównych wad.

Otóż coś wzbudza pożądanie w dwojaki sposób: a) wprost i samo przez się, w ten sposób dobro pobudza pożądanie do zdobywania gon a zło, z tego samego powodu, do unikania go; b) nie wprost, a jakby za pośrednictwem czegoś innego, np. gdy ktoś dąży do zła dla osiągnięcia jakiegoś dobra, które jest z tym złem związane, albo gdy unika dobra z powodu związanego z nim zła.

Trojakie zaś jest dobro człowieka: 1. Dobro duchowe, które jest ponętne jedynie dzięki poznaniu, np. wielkość chwały lub zaszczytu. Otóż do tego rodzaju dobra w sposób nieuporządkowany dąży *próżność*. 2. Dobro ciała, zarówno takie, które dotyczy zachowania jednostki przy życiu, a więc pokarm i napój, których nieuporządkowane pożądanie i używanie stanowi *łakomstwo*; jak i takie, które służą zachowaniu gatunku ludzkiego, a więc stosunki płciowe, do których odnosi się *nieczystość*. 3. Dobro zewnętrzne, mianowicie majątek - i do niego odnosi się *chciwość*.

W podobny sposób cztery wady polegają na nieuporządkowanym unikaniu zła.

Podział powyższy można jeszcze inaczej uzasadnić: Dobro dlatego wzbudza pożądanie, że ma pewien udział w naturze lub we właściwości szczęścia, którego wszyscy z natury pragną. Otóż w pojęciu szczęścia zawiera się naprzód doskonałość, gdyż szczęście to doskonałe dobro, w którym występuje pewna wielkość i pewien blask, jakiego pożąda pycha oraz próżność. Następnie w pojęciu szczęścia zawiera się także pewna samowystarczalność, jakiej pożąda chciwość bogactw, które ją obiecują. Po trzecie, warunkiem szczęścia jest przyjemność bez której nie ma szczęścia. Tej przyjemności pożąda łakomstwo i nieczystość.

Powodem zaś unikania dobra ze względu na dołączone zło może być coś w dwojaki sposób, zależnie od tego, czy chodzi o dobro własne, do którego odnosi się zobojętnienie i *lenistwo duchowe (acedia)*, polegające na smutku z powodu dobra duchowego wskutek trudu cielesnego, jaki z tym dobrem jest związany. Albo chodzi o dobro cudze, i wówczas jeśli ktoś smuci się z powodu cudzego dobra jako przeszkody do własnej wielkości, ale nie oburza się z tego powodu, mamy do czynienia z *zazdrością*; jeśli zaś ktoś z powodu cudzego dobra oburza się i rwie się do pomsty, wówczas zachodzi *gniew*. Do tych samych wad da się sprowadzić dążenie do zła przeciwstawnego omówionym postaciom dobra.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie można w ten sam sposób wyjaśniać początku cnót i wad. Przyczyną bowiem cnót jest uporządkowanie pożądania w stosunku do rozumu czy do dobra niezmiennego, jakim jest Bóg. Wady zaś pochodzą z nieuporządkowanego pożądania dobra zmiennego. Nie ma więc potrzeby przeciwstawiać źródeł cnót i wad.

2. Strach i nadzieja to uczucia przynależne do popędu gniewliwego. Otóż tego rodzaju uczucia rodzą się z uczuć przynależnych do siły pożądliwej (czyli popędu do

przyjemności). Uczucia te zwracają się ku przyjemności i ku smutkowi. Dlatego te dwa szczególnie uczucia, jako główne, zostały zaliczone do grzechów głównych.

3. Gniew chociaż nie jest uczuciem głównym, ponieważ jednak zawiera w sobie specjalny powód dla czynności popędów w zwalczaniu dobra cudzego, a mianowicie powód słusznej pomsty, dlatego różni się od innych wad głównych.

4. Pycha jest początkiem wszystkich grzechów ze względu na ich cel, jak to widzieliśmy w art. 1. Z tego samego względu ujmuje się ważność innych wad. Dlatego pycha, jako najbardziej powszechna wada, nie jest zaliczona do wad głównych, gdyż jest raczej ich królową, podobnie jak i wszystkich innych wad, zgodnie z nauką św. Grzegorza[281].

5. Te wady nazwano głównymi, gdyż z nich najczęściej rodzą się wszystkie inne. Nic więc nie przeszkadza, że niektóre wady mogą pochodzić z innych przyczyn. Można jednak przyjąć, że wszystkie grzechy, które pochodzą z nieznajomości, da się sprowadzić do acedii czyli lenistwa duchowego, które polega na tym, że ktoś wzbrania się dążyć do dóbr duchowych z powodu trudu. Otóż nieznajomość, będąca przyczyną grzechu, pochodzi z lenistwa, jak to poprzednio widzieliśmy[282]. Jeśli zaś ktoś popełnia grzech z dobrego zamiaru, czyni ton jak zdaje, z nieznajomości, gdyż nie wie, że nie należy czynić tego, co złe, by osiągnąć to, co dobre.

ZAGADNIENIE 85
O SKUTKACH GRZECHU

Następnie należy omówić skutki grzechu, a więc skażenie dobra natury, zmazę grzechu i należność kary. Pierwsze zagadnienie obejmuje sześć pytań:

1. Czy grzech zmniejszył dobroć natury?
2. Czy grzech całkowicie zniszczył dobroć natury?
3. O czterech ranach natury ludzkiej zadanych przez grzech.
4. Czy utrata umiaru, piękna i porządku jest skutkiem grzechu?
5. Czy śmierć oraz inne braki cielesne są skutkiem grzechu?
6. Czy następstwa te są dla człowieka naturalne?

Artykuł 1

CZY GRZECH ZMNIEJSZYŁ DOBROĆ NATURY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech nie zmniejszył dobroci natury, gdyż:

1. Grzech człowieka nie jest cięższy niż grzech demona. A przecież naturalne dobra w demonach pozostały nietknięte po grzechu, jak uczy Dionizy[283]. A więc grzech nie zmniejszył także dobroci ludzkiej natury.

2. Zmiana w następstwie nie powoduje zmiany w tym, co je poprzedza, pozostaje bowiem to samo jestestwo mimo zmian w przypadłościach. Lecz natura istnieje przed czynnościami dobrowolnymi. Jeśli więc nastąpi bezład w czynnościach

dobrowolnych na skutek grzechu, natura przez to nie ulega zmianie, a więc jej dobroć nie zmniejsza się.

3. Grzech jest pewną czynnością, zmniejszenie zaś jest biernym doznaniem. Żaden zaś sprawca nie zachowuje się biernie gdy działa, chociaż się zdarza, że kiedy robi jedną rzecz, może doznać czegoś od drugiej rzeczy. A więc kto grzeszy, nie zmniejsza przez grzech dobroci swej natury.

4. Żadna przypadłość nie działa na swój podmiot, gdyż to, co czegoś doznaje, jest bytem w możności. To zaś, co jest podmiotem przypadłości, ze względu na tę przypadłość jest w istności (w akcie). Lecz dobro natury jest podmiotem grzechu, jako jego przypadłość. A więc grzech nie zmniejsza dobra natury, bo zmniejszenie jest pewną czynnością.

Ale z drugiej strony św. Będą, tłumacząc słowa Ewangelii (Łk 10, 30) o człowieku, który zstępował z Jeruzalem do Jerycha, uczy, że człowiek ten jest obrazem grzesznika, który popadłszy w grzech został ogołocony z darów darmo danych oraz zraniony w swej naturze. A więc grzech zmniejsza dobroć natury.

Odpowiedź. Mówiąc o dobru ludzkiej natury, można mieć na myśli trzy rzeczy. a) istotne składniki, które stanowią o tej naturze oraz właściwości, które z nich wynikają, np. władze duszy itp. b) ponieważ człowiek z natury swej ma skłonność do cnoty, jak to widzieliśmy poprzednio[284)], skłonność ta stanowi pewne dobro natury. c) dobrem natury można nazwać także dar sprawiedliwości pierwotnej, której Bóg udzielił w pierwszym człowieku całej ludzkiej naturze. Otóż pierwszego dobra natury grzech ani nie zmniejszył, ani nie usunął. Trzecie - grzech pierwszego rodzica całkowicie usunął. Natomiast drugie dobro natury, a mianowicie skłonność ku cnocie grzech umniejszył. Czynności bowiem ludzkie powodują skłonność do czynności podobnych, jak to widzieliśmy poprzednio[285)]. Jeśli zaś ktoś ma skłonność do pewnego gatunku czynności, zmniejsza się w nim skłonność do przeciwnych im czynności. Skoro więc grzech sprzeciwia się cnocie, gdy człowiek grzeszy, tym samym zmniejsza w sobie to dobro natury, którym jest skłonność do cnoty.

Rozwiązanie trudności. 1. Dionizy mówi w tym miejscu o pierwszym dobru natury, takim jak istnienie, życie, myślenie.

2. Chociaż natura wyprzedza czynności dobrowolne, niemniej posiada pewną skłonność do nich. Nie ulega więc zmianie na skutek zmiany w czynnościach dobrowolnych, ale ulega zmianie sama jej skłonność w swoim stosunku do celu.

3. Czynność dobrowolna pochodzi od różnych sił psychicznych, z których jedne są czynne, inne zaś bierne. Bywa więc, że człowiek przez swe czynności dobrowolne jest sprawcą wytworzenia jednych rzeczy oraz utraty innych, jak widzieliśmy uprzednio[286)].

4. Przypadłość nie działa sprawczo na podmiot. Wpływa jednak na niego formalnie (istotnościowo) w tym znaczeniu, w jakim mówimy, że białość sprawia, iż rzecz jest biała. W tym sensie można powiedzieć, że grzech zmniejsza dobro natury, ale z zastrzeżeniem, że to zmniejszenie dotyczy braku porządku w czynności. Natomiast brak porządku w samym sprawcy grzechu pochodzi stąd, że w czynnościach duszy jest pierwiastek czynny i pierwiastek bierny, np. przedmiot zmysłowy wzbudza pożądanie zmysłowe, a pożądanie zmysłowe skłania wolę i

rozum, jak to widzieliśmy uprzednio[287]. Wskutek tego powstaje brak porządku, nie w tym znaczeniu, jakoby przypadłość działała na właściwy sobie podmiot, ale ze względu na to, że przedmiot działa na władzę, a tan działając na drugą, wytwarza w niej brak porządku.

Artykuł 2

CZY GRZECH MOŻE CAŁKOWICIE POZBAWIĆ CZŁOWIEKA DOBROCI LUDZKIEJ NATURY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech może usunąć wszelkie dobro natury, gdyż:

1. Dobro natury ludzkiej jest skończone, podobnie jak i sama ludzka natura. Cokolwiek zaś jest skończone, może ulec całkowitemu zniszczeniu, gdy ciągle się zmniejsza. Skoro zaś grzech może ciągle zmniejszać dobro natury, wydaje się, że może całkowicie to dobro zniszczyć.

2. W tych rzeczach, które mają naturę jednorodną, co słuszne jest o całości, słuszne jest także o części, np. natura kropli wody jest taka sama, jak natura wody w wielkim jej zbiorniku, podobnie powietrze itp. Otóż dobro natury jest całkowicie jednorodne. Skoro więc grzech może usunąć poszczególne jego części, może usunąć je także w całości.

3. Zdolność do cnót jest tym dobrem natury, które grzech może umniejszyć. Lecz niektórzy zostali całkowicie tej zdolności pozbawieni, np. potępieni, którzy nie mogą odzyskać tej zdolności, podobnie jak ślepi wzroku. A więc grzech może całkowicie zniszczyć dobro natury.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[288], że zło jest tylko w dobru. Lecz zło winy nie może być w dobru cnoty czy łaski, gdyż sprzeciwia się mu, czyli pozostaje w dobru natury. A więc grzech nie niszczy tego dobra całkowicie.

Odpowiedź. Naturalna skłonność do cnoty jest tym dobrem, które grzech umniejsza. Skłonność ta przysługuje człowiekowi na tej podstawie, że jest istotą rozumną, gdyż rozumność wymaga, by rozumnie działał, a więc by postępował cnotliwie. Grzech zaś nie może sprawić, by człowiek był całkowicie nierozumny, gdyż wówczas już by nie był zdolny do grzechu, a więc nie może całkowicie zniszczyć tego dobra natury.

Fakt zaś ciągłego zmniejszania się tego dobra wskutek grzechów niektórzy tłumaczyli przy pomocy przykładu zmniejszania się do nieskończoności rzeczy skończonej bez całkowitego zniszczenia tej rzeczy. Powiada bowiem Filozof [289], że jeśli od jakiejś skończonej wielkości odejmuje się tę samą wielkość, np. jeden cal, w końcu nic z niej nie zostanie. Natomiast można odejmować do nieskończoności, jeśli się to czyni nie przez usuwanie określonej wielkości, ale podług tej samej proporcji, np. dzieląc daną wielkość na dwie połowy, a te znów na dwie i tak do nieskończoności, całość dzieloną za każdym razem. Otóż ten przykład nie da się zastosować w naszym wypadku, gdyż następny grzech nie mniej zmniejsza dobro natury niż grzech poprzedni, ale może więcej, jeśli jest cięższy.

Należy więc inaczej ująć to zagadnienie: rozumiejąc powyższą skłonność do cnoty jako coś pośredniego pomiędzy dwoma czynnikami. Skłonność ta bowiem jest zakorzeniona w naturze ludzkiej, a dąży ku dobru cnotliwemu jako do swego kresu i celu. Zmniejszenie więc tej skłonności można dwojako rozumieć: ze względu na jej korzeń oraz ze względu na jej kres. Otóż grzech nie może zmniejszyć skłonności natury ludzkiej do dobra ze względu na korzeń tej skłonności, gdyż korzeniem tym jest sama ludzka natura, a tej grzech nie potrafi zmniejszyć, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. Natomiast grzech może zmniejszyć tę skłonność w drugi sposób, a mianowicie przez postawienie przeszkody w osiągnięciu celu. Gdyby było możliwe zmniejszanie tej skłonności w pierwszy sposób, doszłoby do całkowitego zniszczenia dobra natury wraz z całkowitym zniszczeniem tejże rozumnej natury Skoro jednak zmniejszenie dobra natury zachodzi jedynie ze względu na przeszkodę uniemożliwiającą osiągnięcie właściwego celu, jasne, że zmniejszanie to może postępować do nieskończoności, gdyż ciągle mogą narastać nowe przeszkody. człowiek bowiem może do nieskończoności dodawać grzech do grzechu, ale nie potrafi całkowicie zniszczyć tej skłonności do dobra, gdyż zawsze pozostaje jej korzeń. Podobnie ciało przezroczyste ma zdolność przepuszczania światła dzięki tej przezroczystości; lecz zdolność ta zmniejsza się, np. wskutek nad- chodzącej mgły, chociaż pozostaje zakorzeniona w naturze tego ciała.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut ten odnosi się do zmniejszania przez odejmowanie, podczas gdy tu chodzi o zmniejszanie wskutek stawiania przeszkód, niezdolne ani do usunięcia, ani do zmniejszenia korzenia tej skłonności ku dobru.

2. Skłonność przyrodzona jest jednorodna w całości; niemniej odnosi się zarówno do swego źródła, jak i do swego kresu. Otóż ze względu na tę różnicę zmniejsza się w jeden sposób (mianowicie ze względu na kres), a nie zmniejsza się w drugi sposób (mianowicie ze względu na swój korzeń).

3. Nawet u potępionych zostaje skłonność do cnoty, inaczej bowiem nie mieliby wyrzutów sumienia. Fakt zaś, że skłonność ta nie urzeczywistnia się w czynie, pochodzi z braku łaski, zgodnie ze sprawiedliwością Bożą. Podobnie w ślepcu pozostaje zdolność widzenia, jakby zakorzeniona w jego naturze ze względu na ton że człowiek z natury jest istotą posiadającą wzrok; ale zdolność ta nie urzeczywistnia się w czynie, gdyż brak przyczyny, która by mogła przywrócić narząd niezbędny do widzenia.

Artykuł 3

CZY SĄ CZTERY RANY LUDZKIEJ NATURY ZADANE JEJ PRZEZ GRZECH PIERWORODNY , A MIANOWICIE: SŁABOŚĆ, NIEZNAJOMOŚĆ, ZŁOŚLIWOŚĆ I POŻĄDLIWOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się że niesłusznie wylicza się słabość, nieznajomość, złośliwość i pożądliwość jako cztery rany naszej natury, będące następstwem grzechu, gdyż:

1. Nic nie jest przyczyną i skutkiem tej samej rzeczy. Otóż cztery wymienione braki są przyczynami grzechu, jak widzieliśmy poprzednio[290]. A więc nie są jego skutkami.

2. Złośliwość jest grzechem. A więc nie jest skutkiem grzechu.

3. Pożądliwość jest czymś naturalnym, skoro jest czynnością naturalnego popędu. Otóż, to, co jest naturalne, nie może być raną natury. A więc pożądliwość nie jest raną natury.

4. Widzieliśmy, że zgrzeszyć ze słabości to zgrzeszyć pod wpływem uczucia. Lecz pożądliwość jest uczuciem. A więc nie należy jej wymieniać jako ranę odrębną od słabości.

5. Św. Augustyn uczy[291], że w duszy grzesznej zachodzą dwa karne następstwa, a mianowicie nieznajomość oraz trud, a z tych dwóch rodzi się błąd i udręka. Te dwa wyliczenia są oczywiście niezgodne, więc przynajmniej jedno z nich jest niedostateczne.

Ale z drugiej strony stoi powaga św. Bedy, który wylicza te właśnie cztery rany[292].

Odpowiedź. Wskutek sprawiedliwości pierwotnej rozum doskonale panował nad niższymi władzami duszy, a sam dzięki doskonałości otrzymanej od Boga, doskonale poddawał się Bogu. Po utracie tej sprawiedliwości pierwotnej na skutek grzechu pierwszego rodzica, siły psychiczne człowieka zostały niejako rozstrojone i pozbawione właściwego porządku, dzięki któremu z natury kierowały się ku cnocie. Otóż ten właśnie rozstrój zwie się zranieniem natury. W człowieku zaś są cztery siły psychiczne, które mogą być podmiotem cnót, jak to już widzieliśmy[293], a mianowicie rozum, w którym jest roztropność, wola, która jest siedzibą sprawiedliwości, siła gniewliwa (popęd do walki) będący podmiotem męstwa i wreszcie siła pożądliwa (popęd do przyjemności), będąca siedzibą umiarkowania. W miarę więc jak grzech pozbawia rozum właściwego porządku w stosunku do prawdy, zadaje mu ranę nieznajomości; pozbawiając zaś wolę właściwego porządku w stosunku do dobra, zranił ją złośliwością; gdy z popędu do walki usuwa należny porządek w stosunku do trudu, wytwarza ranę słabości i wreszcie, gdy w sile pożądliwej niszczy porządek w stosunku do przyjemności miarkowanej przez rozum, zadaje ranę pożądliwości. Tak więc są cztery rany, zadane całej ludzkiej naturze przez grzech pierwszego rodzica. Ponieważ jednak także grzech uczynkowy zmniejsza w człowieku skłonność ku dobru cnotliwemu, jak to widzieliśmy na początku niniejszego zagadnienia n dlatego te cztery rany mogą pochodzić także z innych grzechów ze względu na to, że grzech rozum ogłupia, szczególniej w dziedzinie postępowania, wolę zatwardza w stosunku do dobra, zwiększa trudność w dobrym działaniu i rozpala jeszcze więcej pożądliwość.

Rozwiązanie trudności. 1. To, co jest skutkiem jednego grzechu, może być przyczyną drugiego. Z tego więc powodu, że uprzedni grzech pozbawia duszę porządku, wynika łatwiejsza skłonność do grzeszenia.

2. Złośliwość nie oznacza tu grzechu, ale skłonność woli do grzechu, czyli do zła, zgodnie ze słowami Pisma św. (Rodz 8, 21): „Zmysł bowiem i myśl serca człowieczego skłonne są do złego od młodości jego".

3. Pożądliwość w tej mierze jest naturalna dla człowieka, w jakiej poddaje się rozumowi. Jeśli zaś wychodzi poza granice rozumu, występuje w człowieku przeciw jego naturze.

4. Słabością w ogólnym znaczeniu tego wyrazu można nazwać każde uczucie, w miarę jak osłabia moc duszy i przeszkadza rozumowi. Lecz św. Będą pojmuje tu słabość w znaczeniu ściślejszym jako przeciwieństwo męstwa, które należy do siły gniewliwej.

5. Ze słów św. Augustyna można wywnioskować o istnieniu trzech ran zadanych władzom pożądawczym, a mianowicie: złośliwości, słabości i pożądliwości. One bowiem powodują trudność w dążeniu ku dobru. Błąd zaś i ból to dalsze rany. Dlatego bowiem ktoś boleje, że niedomaga w stosunku do tego, czego pożąda.

Artykuł 4

CZY UTRATA UMIARU PIĘKN A I PORZĄDKU JEST SKUTKIEM GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że utrata umiaru, piękna i porządku nie jest skutkiem grzechu, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi[294)], że gdzie są te trzy wielkie czynniki, tam jest wielkie dobro; gdzie są małe, tam małe jest dobro; a gdzie ich nie ma, tam i dobra nie ma. Lecz grzech nie powoduje unicestwienia dobra natury. A więc nie pozbawia umiaru, piękna i porządku.

2. Nic nie jest przyczyną siebie samego. Lecz grzech jest właśnie brakiem umiaru, piękna i porządku, jak mówi św. Augustyn[295)]. A więc nie są to skutki grzechu.

3. Różne grzechy różne mają skutki. Otóż umiar, piękno i porządek, jako rzeczy różne, przeciwstawiają się różnym grzechom. A więc nie są skutkami każdego grzechu.

Ale z drugiej strony grzech tym jest w duszy, czym choroba w ciele, zgodnie z Psalmem (6, 3): „Zmiłuj się nade mną Panien bom chory". Lecz choroba pozbawia ciało człowieka umiaru, piękna i porządku. A więc grzech czyni to samo w stosunku do duszy.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy[296)], umiar n piękno i porządek są następstwami każdego dobra stworzonego i w ogóle każdego bytu. Każdy bowiem byt i każde dobro ujmuje się w jakiejś formie (istotności), której zawdzięcza swe piękno. Forma zaś każdej rzeczy, tak jestestwa, jak i przypadłości, odznacza się pewną miarą, dlatego Filozof powiada[297)], że formy rzeczy są tak jak liczby. Tak więc z formy wynika pewien umiar, gdyż forma porządkuje każdą rzecz do czegoś.

Różnym zaś stopniom dóbr odpowiadają różne stopnie umiaru, piękna i porządku. Istnieje naprzód pewne dobro przynależne do samej substancji (jestestwa) natury i posiadające właściwy sobie umiar, piękno i porządek których grzech nie potrafi ani pozbawić człowieka, ani ich umniejszyć. Następnie jest dobro naturalnej skłonności, której również przysługuje pewien umiar, piękno i porządek, które grzech może zmniejszyć, ale nie potrafi całkowicie usunąć, jak widzieliśmy w art. 1. Wreszcie jest dobro cnoty i łaski, odznaczające się szczególnym umiarem, pięknem i porządkiem, które grzech śmiertelny całkowicie usuwa. Jest wreszcie dobro, którym jest sam czyn uporządkowany, jaśniejący swoim umiarem, pięknem i porządkiem. Otóż grzech jest z istoty swej pozbawieniem tego właśnie umiaru, piękna i porządku. Jasno więc teraz widać, w jaki sposób grzech jest pozbawieniem umiaru, piękna i porządku oraz w jaki sposób pozbawia człowieka tych trzech przymiotów. Jasna także staje się odpowiedź na pierwsze dwie trudności.

Rozwiązanie trudności. Umiar piękno i porządek to przymioty z sobą ściśle związane; Równocześnie więc traci się je i równocześnie ulegają zmniejszeniu.

Artykuł 5

CZY ŚMIERĆ ORAZ INNE NIEDOMAGANIA CIELESNE SĄ SKUTKAMI GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że śmierć oraz niedomagania cielesne nie są skutkami grzechu, gdyż:

1. Z równych przyczyn wynikają równe skutki. Lecz niedomagania cielesne nie są równe u wszystkich, gdy grzech pierworodny jest u wszystkich w jednakowej mierze, jak to widzieliśmy[298]. A więc śmierć oraz inne niedomagania cielesne nie są skutkiem grzechu.

2. Gdy nie ma przyczyny, nie ma skutku. Lecz po usunięciu grzechu przez chrzest lub pokutę, pozostają tego rodzaju niedomagania. A więc nie są skutkami grzechu.

3. Grzech uczynkowy jest bardziej winą niż pierworodny. Lecz grzech uczynkowy nie zmienia natury ciała na gorsze przez niedomagania. A więc tym bardziej nie czyni tego grzech pierworodny. A więc śmierć i inne niedomagania cielesne nie są skutkami grzechu.

Ale z drugiej strony Apostoł uczy (Rzym. 5,12): „Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć”.

Odpowiedź. Coś może być przyczyną czegoś innego w dwojaki sposób: samo przez się oraz przygodnie. Otóż to jest samo przez się (z istoty swej) przyczyną czegoś innego, co mocą swej natury lub istotności wywołuje skutek, który w tym wypadku jest sam przez się zamierzony przez tę przyczynę. Skoro więc śmierć i inne niedomagania zachodzą wbrew zamierzeniu grzeszącego, jasne, że grzech nie może być ich przyczyną sam przez się. Przygodnie zaś coś jest przyczyną czegoś n gdy usuwa przeszkodę, gdyż jak mówi Filozof [299] kto rozwala kolumnę, przygodnie powoduje spadek, kamienia, położonego na tej kolumnie. Otóż w podobny sposób

grzech pierwszego rodzica jest przyczyną śmierci oraz innych niedomagań w naszej naturze ze względu na to, że grzech ten spowodował utratę sprawiedliwości pierwotnej, która nie tylko powstrzymywała niższe siły psychiczne od jakiegokolwiek nieporządku, lecz zachowywała także ciało pod kierownictwem duszy od jakiegokolwiek niedomagania, jak to widzieliśmy[300]. Dlatego po utracie sprawiedliwości pierwotnej wskutek grzechu pierwszego rodzica dusza została zraniona przez brak porządku w swych siłach, a ciało stało się podległe zepsuciu wskutek braku porządku w nim samym. Ta utrata sprawiedliwości pierwotnej, podobnie jak i utrata łaski, stanowi karę za grzech. Stąd też śmierć oraz inne niedomagania cielesne wynikające z utraty sprawiedliwości pierwotnej są również karami za grzech pierworodny. A chociaż niedomagania te nie były zamierzone przez grzeszącego, niemniej zostały wyznaczone przez karzącego Boga.

Rozwiązanie trudności. 1. Równa przyczyna powoduje sama przez się równy skutek, stąd wzrostowi lub zmniejszeniu tego rodzaju przyczyny odpowiada wzrost lub zmniejszenie skutku. Lecz równość przyczyny usuwającej przeszkodę nie dowodzi równości skutku. Jeśli np. ktoś równym pchnięciem przewróciłby dwie kolumny, niekoniecznie spowodowałby równy upadek kamieni umieszczonych na tych kolumnach, gdyż kamienie cięższe spadłyby szybciej zgodnie z właściwościami swej natury, których działanie zostałoby przywrócone z chwilą usunięcia przeszkody. Tak więc po utracie sprawiedliwości pierwotnej natura ciała ludzkiego została pozostawiona sobie samej i wskutek tego zgodnie z wrodzonymi różnicami ustroju, ciała niektórych ludzi podlegają liczniejszym niedomaganiom niżeli ciała innych ludzi, chociaż grzech pierworodny u wszystkich był jednakowy.

2. Ta sama przyczyna (Bóg) usuwa tak grzech pierworodny, jak i uczynkowy, a także tego rodzaju niedomagania, zgodnie ze słowami Apostoła (Rzym 8, 11): „ożywi i wasze ciała śmiertelne dla Ducha jego, który w was mieszka”. Ale jedno i drugie Bóg czyni zgodnie z porządkiem swej mądrości i we właściwym czasie. Trzeba bowiem byśmy osiągnęli nieśmiertelność i niecierpiętliwość chwały, zapoczątkowaną przez Chrystusa i przez niego dla nas zdobytą, upodobniwszy się wpierw do jego cierpień. Tak więc trzeba, by w ciałach naszych pozostała cierpiętliwość, byśmy mogli sobie zasłużyć na niecierpiętliwość chwały za wzorem Chrystusa.

3. W grzechu uczynkowym są dwie rzeczy: natura czynności oraz wina. Ze względu na naturę czynności grzech uczynkowy może spowodować jakieś niedomaganie cielesne, np. gdy z powodu nadmiaru pokarmu ktoś zachoruje i umrze. Ze względu zaś na winę grzech pozbawia łaski, jaką Bóg daje człowiekowi celem udoskonalenia jego czynności duchowych, ale nie dla powstrzymania niedomagań cielesnych, od których chroniła sprawiedliwość pierwotna. Dlatego grzech uczynkowy nie sprowadza tych samych następstw co grzech pierworodny.

Artykuł 6

CZY ŚMIERĆ ORAZ INNE NIEDOMAGANIA SĄ NATURALNE DLA CZŁOWIEKA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że śmierć oraz inne tego rodzaju niedomagania są naturalne dla człowieka, gdyż:

1. Rzeczy podległe zepsuciu i niepodległe mu różnią się rodzajowo, jak uczy Filozof [301]. Lecz ludzie należą do tego samego rodzaju co inne zwierzęta, które przecież z natury swej podlegają zepsuciu. A więc i człowiek podlega mu ze swej natury.

2. Cokolwiek jest złożone z przeciwnych sobie składników z natury swej podlega zepsuciu, zawierając poniekąd w sobie przyczynę swego zepsucia. Otóż takie jest właśnie ciało ludzkie. A więc jest ono z natury swej podległe zepsuciu.

3. Gorąco z natury niszczy wilgoć. Życie zaś ludzkie zachowuje się dzięki obu tym czynnikom. Skoro zaś czynności życiowe dokonują się przez działania naturalnego ciepła, dlatego wydaje się, że śmierć oraz inne niedomagania są czymś naturalnym dla człowieka.

Ale z drugiej strony 1. Cokolwiek jest naturalne dla człowieka, pochodzi od Boga. Lecz „Bóg śmierci nie uczynił", jak mówi Księga Mądrości (1, 13). A więc śmierć nie jest czymś naturalnym dla człowieka.

2. Co jest zgodne z naturą, nie może stanowić kary ani zła, gdyż tylko to jest dla jakiejś istoty naturalne, co jej odpowiada. Lecz śmierć i tym podobne niedomagania są karą za grzech pierworodny. A więc nie są naturalne dla człowieka.

3. Materia (tworzywo) jest dostosowana do formy (istotności), a każdy byt do swego celu. Celem zaś człowieka jest szczęście wieczne, jak to wykazaliśmy[302]. Formą zaś ciała ludzkiego jest dusza rozumna, która nie podlega zepsuciu, jak to widzieliśmy w części I[302a]. A więc ciało ludzkie jest z natury swej nie podległe zepsuciu.

Odpowiedź. Każdą rzecz podległą zepsuciu można dwojako ujmować: ze względu na jej naturę ogólną i ze względu na jej naturę jednostkową. Otóż natura jednostkowa jakiejś rzeczy to własna moc twórcza i zachowawcza. Z tego więc względu wszelkie zepsucie i niedomaganie sprzeciwia się naturze, skoro wspomniana moc zmierza do istnienia i zachowania tej rzeczy, której przysługuje, jak to przyznaje Filozof[303].

Natura ogólna zaś to twórcza moc jakiejś powszechnej zasady w przyrodzie, np. w ciele niebieskim lub w pewnym wyższym jestestwie, a mianowicie w Bogu, którego niektórzy nazwali Naturą Tworzącą natury[304]. Moc ta zmierza ku dobru i zachowaniu wszechświata, a do tego celu konieczne jest kolejne powstawanie i niszczenie się rzeczy. Z tego względu zepsucie i niedomagania w rzeczach są czymś naturalnym, ale nie ze względu na skłonności ich form (istotności), stanowiących zasady istnienia i doskonałości, lecz ze względu na skłonności materii, przydzielonej danej formie podług planu Twórcy wszechświata. A chociaż każda forma dąży ku wiekuistemu istnieniu w miarę swych możliwości, żadna forma rzeczy podległej zepsuciu nie może osiągnąć wiekuistości istnienia z wyjątkiem rozumnej duszy, a to dlatego, że dusza nie jest w ogóle podległa materii cielesnej, owszem ma swe własne, niematerialne działanie, jak to uzasadniliśmy[305]. Tak więc dla człowieka nieśmiertelność, ze względu na jego formę, jest czymś bardziej naturalnym, niż dla innych rzeczy, podległych

zepsuciu. Ponieważ jednak materia, którą ta forma ożywia w człowieku jest złożona z pierwiastków przeciwnych sobie, dlatego wskutek skłonności materii całość podlega zepsuciu. Tak więc człowiek jest z natury swej podległy zepsuciu nie ze względu na naturę swej formy ale ze względu na naturę swego składnika materialnego, pozostawionego sobie samemu.

Rozwiązanie trudności. Pierwsze trzy trudności biorą pod uwagę materię, trzy dalsze trudności uwzględniają formę. Dla rozwiązania tych trudności należy sobie przypomnieć, że forma (istotność) człowieka, którą jest dusza rozumna, ze względu na swą nieśmiertelność jest dostosowana do swego celu, którym jest szczęście wiekuiste. Natomiast ciało ludzkie, podległe zepsuciu ze względu na swą naturę, pod pewnym względem jest współmierne w stosunku do swej formy, a pod pewnym względem nie jest współmierne. W każdej bowiem materii należy odróżnić dwie rzeczy: to, ze względu na co jakiś sprawca wybiera ją i przez nią działa, oraz ton czego sprawca nie wybiera, co jednak przysługuje rzeczy zgodnie z jej naturalnym stanem. Tak np. rzemieślnik, chcąc zrobić nóż n wybiera do tego celu tworzywo twarde i ciągliwe, które by można naostrzyć, by zdolne było do cięcia, i z tego względu żelazo jest tworzywem współmiernym, nadającym się do zrobienia noża. Natomiast łamliwość żelaza i jego rdzewność, wynikająca z jego naturalnej budowy i przysposobienia, nie jest przedmiotem wyboru ze strony rzemieślnika, który raczej, gdyby mógł, zastosowałby żelazo niełamliwe i nierdzewne. Tego rodzaju więc przysposobienie materii nie odpowiada ani zamierzeniu rzemieślnika, ani temu, do czego zmierza jego sztuka. Podobnie natura wybrała dla ciała ludzkiego materię o zrównoważonym ustroju, a mianowicie taką, by jak najbardziej nadawała się do narządów zmysłu dotyku czy innych sił zmysłowych oraz motorycznych. Natomiast podatność na zepsucie pochodzi ze stanu materii i nie stanowi przedmiotu, który wybiera natura; owszem, natura, jeśliby mogła, wybrałaby raczej materię nie podlegającą zepsuciu. Lecz Bóg, któremu natura jest poddana, to jej niedomaganie uzupełnił przy stworzeniu człowieka przez dar sprawiedliwości pierwotnej, udzielającej ciału pewnej wolności od zepsucia, jak to widzieliśmy w części I. W tym znaczeniu „Bóg śmierci nie uczynił” i śmierć jest karą za grzech.

ZAGADNIENIE 86
O ZMAZIE GRZECHU

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania:
1. Czy zmaza w duszy jest skutkiem grzechu?
2. Czy zmaza pozostaje w duszy po dokonaniu czynności grzesznej?

Artykuł 1

CZY GRZECH POWODUJE ZMAZĘ W DUSZY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech nie powoduje zmazy w duszy, gdyż:

1. Natura wyższa nie może ulec skażeniu wskutek zetknięcia z naturą niższą, np. promień słońca nie ulega skażeniu przez zetknięcie się z ciałem pokrytym wrzodami, jak powiada św. Augustyn[306]. Lecz dusza ludzka posiada o wiele doskonalszą naturę aniżeli rzeczy zmienne, do których się zwraca przez grzech. A więc dusza przez grzech nie ściąga na siebie zmazy.

2. Siedzibą grzechu jest głównie wola, jak to widzieliśmy poprzednio[307]. Wola zaś jest pożądaniem rozumnym. Rozum zaś czy umysł nie ulega zmazie, gdy bada jakiekolwiek rzeczy lecz raczej doskonali się przez to badanie. A więc grzech nie powoduje zmazy w woli.

3. Jeśli grzech wywołuje zmazę, zmaza ta albo jest czymś pozytywnym, albo jest tylko czystym brakiem. Jeśliby była czymś pozytywnym, to chyba jakimś nietrwałym lub trwałym przysposobieniem (dyspozycją). Nie może być jednak przysposobieniem, gdyż pozostaje nawet po usunięciu przysposobienia. Np. gdy ktoś zgrzeszył śmiertelnie rozrzutnością, a potem wpadł w nałóg przeciwny wskutek popełnienia grzechów śmiertelnych. A więc zmaza nie jest czymś pozytywnym w duszy. Ale także nie jest czystym brakiem, gdyż odwrócenie się od celu ostatecznego oraz utrata łaski jest wspólna wszystkim grzechom śmiertelnym, z czego by wynikało, że jedna jest tylko zmaza we wszystkich grzechach. A więc zmaza nie jest skutkiem grzechu.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekle 47, 22): „Uczyniłeś zmazę w sławie twojej". A św. Paweł dodaje (Ef 5, 27): „Aby przysposobić sobie samemu Kościół chwalebny, nie mający zmazy, ani zmarszczki". W obu zaś miejscach mowa o zmazie grzechu. A więc zmaza jest skutkiem grzechu.

Odpowiedź. O zmazie we właściwym znaczeniu mówimy, gdy chodzi o ciała, a mianowicie, gdy ciało jasne i czyste traci swój blask na skutek zetknięcia się z innym ciałem, np. gdy mówimy o plamie na ubraniu, na złocie lub srebrze itp. O zmazie w rzeczach duchowych mówimy przez podobieństwo do rzeczy cielesnych. W duszy ludzkiej zaś może być dwojaki blask: z jasności naturalnego światła rozumu, który ma kierować naszym postępowaniem, oraz blask światła Bożego, czyli mądrości i łaski doskonalącej człowieka w dobrym i należnym działaniu. Przylgnięcie zaś duszy przez miłość do pewnych rzeczy to jakby jej dotknięcie. Otóż przez grzech dusza lgnie do pewnych rzeczy wbrew światłu rozumu i prawa Bożego, jak to widzieliśmy poprzednio[308]. Ten uszczerbek w blasku duszy wskutek takiego zetknięcia zwie się przenośnie zmazą duszy.

Rozwiązanie trudności. 1. Dusza nie ulega zmazie wskutek mocy działania niższych od siebie rzeczy, jakoby one oddziaływały na duszę, lecz raczej przeciwnie dusza kala się zmazą przez swą własną czynność wskutek nieuporządkowanego przylgnięcia do tych rzeczy wbrew światłu rozumu i prawa Bożego.

2. Czynność umysłowa dokonuje się, gdy rzecz poznawalna umysłowo zjawia się w umyśle w sposób właściwy dla umysłu. Dlatego rzeczy poznawalne umysłowo nie powodują skażenia umysłu, lecz raczej jego udoskonalenie. Natomiast czynność

woli polega na dążeniu do rzeczy n przy czym miłość niejako przywiązuje duszę do rzeczy umiłowanej. Gdy więc takie przylgnięcie woli do rzeczy nie jest uporządkowane, dusza kala się zmazą, zgodnie ze słowami Pisma św. (Os 9, 10): „Stali się obrzydliwymi jako to co umiłowali".

3. Zmaza nie jest czymś pozytywnym w duszy, ani nie oznacza samego tylko braku, ale wyraża utratę blasku duszy wskutek grzechu. Różne więc grzechy powodują różne zmazy. Podobnie jak cień, jest utratą światła wskutek zasłaniającego go przedmiotu, jest różny zależnie od różnicy w ciałach, które zasłaniają to światło.

Artykuł 2

CZY ZMAZA POZOSTAJE W DUSZY PO DOKONANIU CZYNNOŚCI GRZESZNEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zmaza nie pozostaje w duszy po dokonaniu czynności grzesznej, gdyż:

1. Po czynności pozostaje w duszy jedynie przysposobienie trwałe lub nietrwałe. Lecz zmaza nie jest przysposobieniem ani trwałym, ani nietrwałym. A więc nie pozostaje w duszy po dokonaniu grzechu.

2. Zmaza ma się tak do grzechu, jak cień do ciała zasłaniającego światło. Lecz po usunięciu zasłony, ustaje cień. A więc gdy przeminie grzeszna czynność, ustaje zmaza.

3. Skutek zależy od przyczyny. Otóż przyczyną zmazy jest grzeszna czynność. A więc po ustaniu grzesznej czynności, znika zmaza.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Joz 22, 17): „Czy mało na tym macie, żeście zgrzeszyli w Beelfegor i aż do dzisiejszego dnia zmaza tego grzechu na was trwa?"

Odpowiedź. Zmaza wskutek grzechu pozostaje w duszy nawet wtedy n gdy ustanie czynność grzeszna. A to dlatego, że zmaza wyraża brak blasku z powodu oddalenia się od światła rozumu i prawa Bożego. Jak długo więc człowiek pozostaje poza tym światłem, trwa w nim zmaza grzechu; ustaje zaś z chwilą, gdy człowiek, dzięki łasce Bożej, powraca do światła Bożego i światła rozumu. Chociaż więc ustanie czynność grzeszna, wskutek której człowiek oddala się od światła rozumu i prawa Bożego, grzesznik nie powraca natychmiast tam gdzie był, gdyż konieczny jest odwrót woli od tego grzechu. Podobnie, gdy ktoś wskutek ruchu oddali się od jakiegoś miejsca, nie wystarczy zatrzymać się, by znów być blisko niego, ale trzeba ponownie zbliżyć się przez ruch przeciwny.

Rozwiązanie trudności. 1. Po dokonaniu czynności pozostaje w duszy nietrwałe lub trwałe przysposobienie jako coś pozytywnego, ale nadto pozostaje także negatywnie utrata łączności ze światłem Bożym.

2. Gdy usunie się zasłonę cielesną, pozostaje ciało przeźroczyste w równej odległości i w jednakowym stosunku do ciała świecącego, dlatego cień natychmiast ustaje. Natomiast gdy ustanie czynność grzeszna, nie pozostaje w duszy ten sam stosunek do Boga. Nie zachodzi więc tu podobieństwo.

3. Przywiązanie się do grzechu powoduje oddalenie się od Boga i wskutek tego następuje utrata blasku, w podobny sposób jak odejście z jakiegoś miejsca powoduje oddalenie się od niego. Jak więc przez zaprzestanie ruchu nie usuwa się oddalenia od miejsca, z którego ktoś wyszedł, tak też przez zaprzestanie czynności grzesznej nie ustaje zmaza.

ZAGADNIENIE 87
O NALEŻNOŚCI KARY

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:
1. Czy należność kary jest skutkiem grzechu?
2. Czy grzech może być karą za inny grzech?
3. Czy za grzech należy się kara wieczna?
4. Czy za grzech należy się kara nieskończenie wielka?
5. Czy za każdy grzech należy się kara wieczna i nieskończona?
6. Czy po grzechu pozostaje należność kary?
7. Czy każdą karę wymierza się za grzech?
8. Czy ktoś może być winien kary za kogoś innego?

Artykuł 1

CZY NALEŻNOŚĆ KARY JEST SKUTKIEM GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że należność kary nie jest skutkiem grzechu, gdyż:

1. To, co jest przygodne dla jakiejś rzeczy, nie jest jej właściwym skutkiem. Lecz należność kary jest czymś przygodnym dla grzechu, skoro nie wchodzi do zamiaru grzeszącego. A więc należność kary nie jest skutkiem grzechu.

2. Zło nie jest przyczyną dobra. Lecz kara jest dobra, skoro jest sprawiedliwa i pochodzi od Boga. A więc nie jest skutkiem grzechu, który jest czymś złym.

3. Św. Augustyn mówi[309)], że wszelki duch, któremu brak porządku jest karą sam dla siebie. Lecz kara nie powoduje należności innej kary, gdyż inaczej trzeba by w tym szeregu iść do nieskończoności. A więc grzech nie powoduje należności kary.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Rzym 2, 3): „Utrapienie i ucisk na wszelką duszę, która dopuści się złości". Lecz dopuścić się złości to zgrzeszyć. A więc grzech prowadzi do kary, oznaczonej tu mianem utrapienia i ucisku.

Odpowiedź. Zarówno w przyrodzie, jak i pod wpływem przyrody w stosunkach ludzkich działanie przeciw jakiemuś czynnikowi wywołuje jego przeciwdziałanie. W przyrodzie, gdy pojawi się jeden z dwu przeciwnych sobie czynników, drugi natychmiast się przeciwstawia. Np. woda podgrzana bardziej się oziębia, jak mówi Filozof [310)]. Podobnie u ludzi widać naturalną skłonność do odwetu przeciw napastnikowi. Otóż rzeczy uporządkowane są związane z zasadą tego porządku. Kto więc występuje przeciw temu porządkowi, doznaje odwetu ze strony czynnika, który

jest zasadą tego porządku. Skoro zaś grzech jest postępowaniem nieuporządkowanym, ktokolwiek grzeszy, występuje przeciw porządkowi i wskutek tego doznaje odwetu, którym jest właśnie kara.

Ponieważ zaś wola ludzka jest poddana potrójnemu porządkowi, trojakiej karze człowiek może podlegać. Naprzód bowiem natura ludzka jest poddana porządkowi własnego rozumu; następnie porządkowi w stosunku do zwierzchnika w rzeczach duchowych lub doczesnych, w sprawach obywatelskich czy domowych; wreszcie każdy jest poddany powszechnemu porządkowi w stosunku do Bożego zwierzchnictwa. Otóż grzech burzy każdy z tych trzech porządków. Ktokolwiek bowiem grzeszy, czyni coś wbrew rozumowi, przeciw prawu ludzkiemu i przeciw prawu Bożemu. Dlatego grzech ściąga na człowieka potrójną karę: od siebie samego w postaci wyrzutów sumienia, od ludzi i od Boga.

Rozwiązanie trudności. 1. Kara jest następstwem grzechu jako zła ze względu na brak porządku. Dlatego, podobnie jak zło, tak i kara jest czymś przygodnym w stosunku do czynności grzesznej i czymś niezamierzonym przez grzesznika.

2. Sprawiedliwą karę może wymierzyć Bóg i człowiek. Kara więc nie jest wprost skutkiem grzechu, ale tylko w tym znaczeniu, że grzech przysposabia człowieka do niej, powodując w nim należność poniesienia tej kary jako pewnego zła. Dlatego powiada Dionizy[310a)], że nie jest złem doznawać kary, ale zasłużyć na nią. Tak więc należność kary jest wprost skutkiem grzechu.

3. Duchowi należy się ta kara za brak porządku w nim z tego powodu, że duch ten zamącił porządek własnego rozumu i obalił go. Niemniej należy się także kara z powodu zamącenia porządku prawa Bożego i prawa ludzkiego.

Artykuł 2

CZY GRZECH MOŻE BYĆ KARĄ ZA GRZECH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech nie może być karą za grzech, gdyż:

1. Kary wprowadzono, jak mówi Filozof [311)], celem nawrócenia ludzi ku temu, co dobre. Lecz grzech nie nawraca ludzi ku dobru cnotliwemu, lecz raczej odwraca od niego. A więc grzech nie może być karą za grzech.

2. Jak uczy św. Augustyn[312)], sprawiedliwe kary pochodzą od Boga. Grzech zaś nie może pochodzić od Boga, gdyż jest nieprawością. A więc grzech nie może być karą za grzech.

3. Kara z istoty swej sprzeciwia się woli. Grzech zaś pochodzi od woli. A więc nie może być karą za grzech.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz mówi[313)], że niektóre grzechy są karą za grzech.

Odpowiedź. W grzechu można wyróżnić to, co jest w nim samo przez się oraz to, co jest w nim przygodne. Otóż ze względu na to, co jest w nim samo przez się, grzech nie może być karą za grzech, gdyż to, co w grzechu jest samo przez się (zamierzone), pochodzi od woli, i wskutek tego nie może być karą za grzech, gdyż

kara jest wbrew woli człowieka, który popełnia grzech. Przygodnie zaś grzech może być karą za grzech w trojaki sposób: 1. Jako przyczyna usunięcia hamulców, chroniących przed grzechami. Grzech bowiem pozbawia człowieka pomocy łaski Bożej, powstrzymującej go przed grzechem pod wpływem naporu uczuć czy pokus diabelskich lub tym podobnych podniet. Ponieważ zaś utrata łaski jest karą za grzech, wymierzoną przez Boga, można powiedzieć, że także grzech, który pochodzi z utraty łaski Bożej, jest karą za grzech. W tym znaczeniu Apostoł powiedział o grzesznikach (Rzym 1, 24): „Bóg poddał ich pożądliwościom ich serca". Pożądliwości oznaczają tu uczucia, które zwyciężają człowieka, gdy ten straci pomoc łaski Bożej. W tym znaczeniu każdy następny grzech można uważać za karę z powodu poprzedniego grzechu.

2. Grzech jest przyczyną utrapienia tak wewnętrznego, np. w gniewie czy w zazdrości, jak i zewnętrznego, np. u ludzi, którzy wiele się trudzą i wielkie szkody ponoszą, by wykonać czynność grzeszną. Toteż w usta ich Pismo św. (Mądr 5,7) wkłada następujące słowa: „Napracowaliśmy się na drodze nieprawości i zatracenia".

3. Grzech może być przyczyną kary ze względu na swe skutki (np. gdy ktoś wskutek opilstwa czy obżarstwa rozchoruje się). W dwu ostatnich wypadkach grzech jest nie tylko karą za poprzedni grzech, ale także karą za siebie samego.

Rozwiązanie trudności. 1. Nawet ta kara Boża, która polega na tym, że Bóg nie powstrzymuje niektórych ludzi przed upadkiem w grzech, ma na celu dobro cnoty - i to niekiedy dobro samych grzeszników, by stali się w przyszłości bardziej ostrożni i pokorni, niekiedy zaś innych ludzi, by widząc jak niektórzy popadają z grzechu w grzech, sami więcej bali się grzechu. Kiedy zaś grzech jest karą za inne grzechy dlatego, że powoduje utrapienia czy nieszczęścia, wówczas jest rzeczą oczywistą, że kara ta ma na celu poprawę człowieka, gdyż utrapienia doznawane w samym grzechu oraz nieszczęścia będące jego skutkiem, są zdolne powstrzymywać ludzi od grzechu. 2 i 3. Trudność dotyczy tego, co w grzechu jest samo przez się.

Artykuł 3

CZY ZA JAKIŚ GRZECH NALEŻY SIĘ KARA WIECZNA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że za żaden grzech nie należy się kara wieczna, gdyż:

1. Sprawiedliwa kara powinna być współmierna do winy, gdyż sprawiedliwość to pewne wyrównanie. Dlatego mówi prorok (Izajasz 27, 8): „w mierze przeciwko mierze, gdy odrzucona będzie, osądzisz ją". Lecz grzech jest czymś doczesnym, a więc nie zasługuje na karę wieczną.

2. Kara jest pewnym lekarstwem, jak mówi Filozof [314]. Lecz żadne lekarstwo nie może być nieskończone, gdyż jest podporządkowane celowi, a co jest podporządkowane nie jest nieskończone, jak powiada tenże Filozof [315]. A więc żadna kara nie powinna być nieskończona.

3. Nikt nie czyni zawsze czegoś, jeśli w tym nie znajduje przyjemności. Lecz Bóg, jak mówi Księga Mądrości (1, 13): „nie weseli się w zatraceniu żywych". A więc nie karze ludzi karą wieczną.

4. To, co jest przygodne, nie jest nieskończone. Lecz kara jest czymś przygodnym, gdyż nie jest zgodną z naturą karanego. A więc nie może trwać ku nieskończoności.

Ale z drugiej strony mówi Ewangelia (Mt 25, 46): „I pójdą ci na mękę wieczną" Ewangelia zaś św. Marka (3, 29) dodaje: „Kto by zbluźnił przeciw Duchowi Świętemu, nie dostąpi odpuszczenia, ale będzie winien grzechu wiecznego".

Odpowiedź. Grzech zasługuje na karę dlatego, że wprowadza zamącenie porządku. Dopóki zaś trwa przyczyna, trwa skutek. Dopóki więc trwa zamącenie porządku, pozostaje należność kary. Otóż niekiedy ten zamęt, jaki wprowadza grzech da się naprawić, czasami zaś nie da się naprawić, a mianowicie wtedy gdy sama zasada porządku zostanie zniweczona; jeśli natomiast ta zasada zostanie zachowana, wówczas jej mocą można naprawić inne niedomagania. Np. gdy ktoś straci to, co jest zasadą widzenia (sam narząd wzroku), nie może odzyskać wzroku, chyba mocą Bożą; jeśli natomiast ta zasada pozostaje, ale zachodzą tylko pewne przeszkody w jej działaniu, wówczas natura lub sztuka lekarska może naprawić te niedomagania. Otóż w każdym porządku istnieje pewna zasada, przez którą coś należy do niego. Jeśli więc grzech zniweczy tę zasadę porządku, jakim jest poddanie się woli Boga, wówczas zachodzi nieporządek, który sam przez się nie da się naprawić, chyba mocą Bożą. Tą zasadą tego porządku jest ostateczny cel, z którym człowieka jednoczy miłość. Wszystkie więc grzechy, które odwracają człowieka od Boga, pozbawiając go miłości, zasługują ze swej natury na karę wieczną.

Rozwiązanie trudności. 1. Kara powinna być współmierna z grzechem co do surowości tak w wyrokach Boskich, jak i ludzkich n ale nie koniecznie co do trwania, jak to zaznacza św. Augustyn[316]. Z tego bowiem powodu, że cudzołóstwo lub morderstwo dokonuje się w jednej chwili, nie wynika, że kara za ten grzech ma trwać tylko przez jedną chwilę, lecz niekiedy karze się za to dożywotnim więzieniem lub wygnaniem, a niekiedy śmiercią, biorąc pod uwagę nie tyle czas trwania morderstwa, ile raczej to, że sprawca jego na zawsze usunął kogoś ze społeczeństwa żyjących i dlatego dożywotnia kara jest niejako obrazem wiecznej kary którą Bóg wymierza. Jest bowiem rzeczą sprawiedliwą, jak mówi św. Grzegorz[317], by Bóg na wieczną karę skazał tego, kto - grzesząc przeciw Niemu - zgrzeszył na wieki. Wyrażenie zaś: zgrzeszyć „na wieki" oznacza nie trwanie czynności grzesznej przez całe życie człowieka, ale wolę trwania w grzechu na wieki, skoro w grzechu postawił swój ostateczny cel. Stąd św. Grzegorz[318] mówi, że przewrotni chcieliby żyć bez końca, by mogli bez końca trwać w swych nieprawościach.

2. Także kary, które ludzkie prawa wymierzają, nie zawsze stanowią lekarstwo dla karanych, ale tylko dla innych. Np. wiesza się łotrów nie by ich poprawić, lecz by innych przynajmniej bojaźnią kary powstrzymać od występków, zgodnie ze słowami Przypowieści (19, 25): „Gdy zaraźliwego zbijesz, głupi mędrszym będzie". Tak więc kary wieczne wymierzone przez Boga potępionym stanowią lekarstwo dla tych, którzy z uwagi na te kary wstrzymują się od grzechów, zgodnie z Pismem św. (Ps. 59, 6): „Dałeś znak bojącym się Ciebie, aby uciekli od oblicza łuku, aby byli wybawieni umiłowani Twoi".

3. Bóg nie cieszy się karami dla nich samych, lecz raduje się porządkiem swej sprawiedliwości, która tych kar wymaga.

4. Związek między karą a naturą jest przygodny. natomiast związek między karą a zamąceniem porządku oraz sprawiedliwością Bożą jest istotny. Jak długo więc trwa to zamącenie porządku, tak długo trwa kara.

Artykuł 4

CZY ZA GRZECH NALEŻY SIĘ KARA NIESKOŃCZENIE WIELKA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech należy się nieskończenie wielka kara, gdyż:

1. Prorok Jeremiasz powiada (10, 24): „Karz Panien wszakże w sądzie, a nie w zapalczywości swojej, abyś mię snać w niwecz nie obrócił". Otóż gniew i zapalczywość Boża oznacza tu przenośnie pomstę sprawiedliwości Bożej, obrócenie zaś w niwecz wyraża karę nieskończoną, gdyż podobnie jak stworzenie z niczego, wymaga mocy nieskończonej. A więc pomsta Boża wymierza za grzech karę nieskończenie wielką.

2. Wielkość kary powinna odpowiadać wielkości winy zgodnie z Pismem św. (Pow 25, 2): „Według miary grzechu będzie i razów miara". Lecz grzech popełniony przeciw Bogu jest nieskończony, gdyż grzech jest tym większy, im wyższa jest osoba, którą grzech obraża, np. cięższy jest grzech uderzyć naczelnika państwa niż człowieka prywatnego. Wielkość zaś Boga jest nieskończona. A więc za grzech przeciw Bogu należy się kara nieskończona.

3. Coś może być nieskończone ze względu na trwanie i ze względu na wielkość. Lecz istnieje kara nieskończona co do trwania, a więc możliwa jest także kara nieskończenie wielka.

Ale z drugiej strony, gdyby kary wieczne były nieskończenie wielkie, wówczas wszystkie kary za grzechy śmiertelne byłyby równe, gdyż nieskończoność nie może być większa od nieskończoności.

Odpowiedź. Kara jest współmierna z grzechem. W grzechu zaś należy odróżnić dwie rzeczy: odwrócenie się od dobra niezmiennego, które jest nieskończone, oraz nieuporządkowane zwrócenie się do dobra zmiennego. Otóż ze względu na to zwrócenie się grzech jest skończony, raz dlatego, że dobro zmienne jest skończone, a po drugie, samo zwrócenie się jest skończone, gdyż czynności stworzeń nie mogą być nieskończone.

Za odwrócenie się więc od Dobra nieskończonego należy się nieskończona kara potępienia, polegająca na utracie nieskończonego Dobra, czyli Boga. Ze względu zaś na nieuporządkowane zwrócenie się do dóbr stworzonych należy się skończona kara zmysłów.

Rozwiązanie trudności. 1. Unicestwienie grzesznika nie byłoby zgodne ze sprawiedliwością Bożą, gdyż uniemożliwiałoby wieczność kary, której żąda sprawiedliwość Boża. Pismo św. nazywa jednak unicestwieniem pozbawienie kogoś

dóbr duchowych, np. gdy św. Paweł mówi (1 Kor 13, 2): „Jeśli miłości nie mam, niczym jestem”.

2. Trudność bierze pod uwagę w grzechu to, że stanowi odwrócenie się od Dobra nieskończonego.

3. Trwanie kary odpowiada trwaniu winy nie co do samej czynności grzesznej, ale ze względu na zmazę, jaką grzech wywołuje. Jak długo więc trwa ta zmaza, należy się człowiekowi kara za grzech. Surowość zaś kary odpowiada ciężkości winy. Otóż wina, której sam człowiek nie potrafi naprawić, sama przez się trwa wiekuiście, a więc zasługuje na karę wieczną. Nie jest jednak nieskończona ze względu na zwrócenie się do dóbr skończonych i z tego względu nie należy się za nią kara nieskończenie wielka.

Artykuł 5

CZY ZA KAŻDY GRZECH NALEŻY SIĘ KARA WIECZNA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że za każdy grzech należy się kara wieczna, gdyż:

1. Kara jest współmierna do winy. Otóż kara wieczna nieskończenie różni się od kary doczesnej. Żaden zaś grzech nie różni się od drugiego grzechu w sposób nieskończony. Skoro więc za niektóre grzechy należy się kara wieczna, wydaje się, że za żaden grzech nie należy się kara tylko doczesna.

2. Grzech pierworodny jest najmniejszy z grzechów i dlatego, jak uczy św. Augustyn[319)], zasługuje na najmniejszą karę. Lecz za grzech pierworodny należy się kara wiekuista, gdyż dzieci zmarłe bez chrztu w stanie samego tylko grzechu pierworodnego nigdy nie ujrzą królestwa Bożego, zgodnie ze słowami Chrystusa: (Jan 3, 3): „Jeśli się kto na nowo nie odrodzi nie może oglądać królestwa Bożego”. A więc tym bardziej za inne grzechy należy się kara wieczna.

3. Za grzech nie należy się większa kara z tego powodu, że grzech ten dołącza się do innego grzechu, skoro za jeden i drugi należy się kara wyznaczona podług sprawiedliwości Bożej. Lecz za grzech powszedni należy się kara wieczna, jeśli u potępionego łączy się z grzechem śmiertelnym, ponieważ w piekle nie ma odkupienia ani odpuszczenia. A więc za grzech powszedni należy się po prostu kara wieczna, czyli za żaden grzech nie należy się tylko kara doczesna.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz powiada[320)], że niektóre lżejsze grzechy zostaną odpuszczone w życiu przyszłym. A więc nie za wszystkie grzechy Bóg wymierza karę wieczną.

Odpowiedź. Za grzech należy się kara wieczna, w miarę jak sprzeciwia się porządkowi sprawiedliwości Bożej w sposób nie dający się naprawić, z tego powodu, że sprzeciwia się samej zasadzie tego porządku, a mianowicie celowi ostatecznemu, jak to widzieliśmy poprzednio[321)]. Nie ulega zaś wątpliwości, że w niektórych grzechach zachodzi takie nieuporządkowanie, które nie sprzeciwia się celowi ostatecznemu, lecz tylko środkom do niego z powodu niewłaściwego ich pożądania przy zachowaniu jednak właściwego stosunku do celu ostatecznego, np. gdy ktoś nadmiernie przywiązuje się do rzeczy doczesnej, ale nie do tego stopnia, że gotów

byłby Boga obrazić, czyniąc coś wbrew jego przykazaniu. Otóż za takie grzechy nie należy się kara wieczna, ale doczesna.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzechy nie różnią się w sposób nieskończony stopniem zwrócenia się ku dobru zmiennemu, które stanowi istotę czynności; różnią się jednak nieskończenie tym, że niektóre grzechy polegają na odwróceniu się od Boga jako celu ostatecznego, inne polegają na pewnym nieuporządkowaniu w stosunku do środków. Cel zaś ostateczny nieskończenie różni się od środków.

2. Za grzech pierworodny należy się kara wieczna nie ze względu na jego ciężkość, ale ze względu na stan jego podmiotu, a mianowicie człowieka, pozbawionego łaski, przez którą wyłącznie można uzyskać odpuszczenie grzechu.

3. Wieczność kary nie odpowiada wielkości winy, ale niemożliwości jej odpuszczenia u potępionych.

Artykuł 6

CZY PO GRZECHU POZOSTAJE NALEŻNOŚĆ KARY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gdy przeminie grzech n ustaje należność poniesienia kary, gdyż :

1. Gdy nie ma przyczyny, nie ma skutku. Lecz grzech jest przyczyną należności kary. A więc po ustaniu grzechu, ustaje należność kary.

2. Grzech się usuwa przez powrót do cnoty. Lecz za cnotę nie należy się kara, lecz raczej nagroda. A więc po ustaniu grzechu, ustaje należność kary.

3. Kary są lekarstwem, jak mówi Filozof [322]. Lecz wyleczonemu z choroby nie potrzeba lekarstwa. A więc po ustaniu grzechu nie pozostaje należność poniesienia kary.

Ale z drugiej strony opowiada Pismo św. (2 Król 12, 13-14): „Rzekł Dawid do Natana: ‘Zgrzeszyłem Panu’. I rzekł Natan do Dawida: ‘Pan też przeniósł grzech twój; nie umrzesz. Wszelako, iżeś dał przyczynę bluźnienia nieprzyjaciołom Pańskim dla słowa tego, syn który ci się urodził, śmiercią umrze’.” A więc Bóg nieraz karze, nawet wtedy gdy grzech odpuści. Czyli należność kary trwa po ustaniu grzechu.

Odpowiedź. W grzechu należy wyróżnić czynność grzeszną i zmazę, będącą jej następstwem. Otóż jasne, że po ustaniu czynności grzesznej pozostaje w grzechach uczynkowych należność kary, gdyż przez czynność grzeszną człowiek zasługuje na karę; przekracza bowiem porządek sprawiedliwości Bożej, do której nie powraca się bez pewnego wyrównania kary, przywracającej równość sprawiedliwości, tak mianowicie, by ten kto zbyt pobłażał swej woli, postępując wbrew przykazaniu Bożemu, zgodnie z porządkiem sprawiedliwości Bożej, chcąc lub niechcąc poniósł karę, doznając tego, czego by nie chciał. Tak samo dzieje się między ludźmi: gdy jeden drugiego skrzywdzi, należy się wyrównanie sprawiedliwości przez stosowną karę. Tak więc gdy ustanie grzeszna czynność, np. wyrządzona krzywda, pozostaje nadal należność poniesienia kary.

Gdy jednak chodzi o ustanie grzechu ze względu na zmazę, to jasne, że można ją z duszy usunąć tylko przez zjednoczenie się z Bogiem, gdyż jak widzieliśmy w

poprzednim zagadnieniu, zmaza polega na utracie blasku cnoty wskutek oddalenia się od Boga. Zjednoczenie zaś człowieka z Bogiem następuje przez wolę. Tak więc zmaza grzechu nie może w człowieku zniknąć, dopóki wola nie przyjmie z powrotem porządku sprawiedliwości Bożej, już to samorzutnie zadając sobie karę celem wynagrodzenia za popełnioną winę, już to znosząc cierpliwie karę, wymierzoną przez Boga. W jednym i drugim bowiem wypadku kara stanowi pewne zadośćuczynienie. Kara jednak w postaci zadośćuczynienia jest w mniejszym stopniu karą, gdyż do pojęcia kary należy jej niedobrowolność. Otóż kara w postaci zadośćuczynienia, chociaż, mówiąc bezwzględnie, jest niedobrowolna, konkretnie jednak jest dobrowolna. Tak więc jest zasadniczo dobrowolna, a pod pewnym względem jest niedobrowolna, jak to wynika z tego cośmy poprzednio powiedzieli[323)], mówiąc o dobrowolności uczynków. Dochodzimy więc do wniosku, że po usunięciu zmazy grzechu może pozostać należność poniesienia kary pojętej jednak nie zasadniczo, ale w znaczeniu zadośćuczynienia.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak po ustaniu czynności grzesznej pozostaje zmaza grzechu[324)], tak też może pozostać obowiązek poniesienia kary. Gdy ustanie zaś zmaza, nie pozostaje należność poniesienia kary w tym samym znaczeniu, w jakim obowiązywała
w czasie trwania zmazy n zgodnie z tym, cośmy widzieli w osnowie artykułu.

2. Sprawiedliwemu nie należy się kara za sprawiedliwość, niemniej może być zobowiązany do poniesienia kary w postaci zadośćuczynienia, gdyż sama cnota wymaga, by człowiek zadośćuczynił za to, w czym obraził Boga lub bliźniego.

3. Po usunięciu zmazy następuje uzdrowienie rany grzechu odnośnie do woli. Potrzeba jednak kary dla uzdrowienia innych sił duszy, w których poprzedni grzech wprowadził nieporządek, lecząc je przez stosowanie środków przeciwnych temu nieporządkowi. Kary te są potrzebne również do wyrównania sprawiedliwości i do usunięcia zgorszenia innych, by ci, którzy gorszyli się z powodu winy, teraz budowali się widokiem pokuty, jak to widać na przykładzie Dawida.

Artykuł 7

CZY KAŻDA KARA JEST ZA JAKĄŚ WINĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każda kara jest za jakąś winę, gdyż:

1. Ewangelia opowiada (Jan 9, 3), że Chrystus powiedział o ślepym z urodzenia. „Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, że się ślepym urodził”. Podobnie widzimy, że dzieci także ochrzczone, ponoszą ciężkie kary, np. w postaci gorączki, opętania itp. chociaż po chrzcie nie zgrzeszyły. A choćby nie były ochrzczone, nie mają większego grzechu aniżeli inni ich rówieśnicy, którzy tych cierpień nie doznają. A więc nie każda kara jest za grzech.

2. Z tego samego powodu grzesznikom dobrze się powodzi, a niewinni ponoszą kary. Jedno zaś i drugie często zachodzi między ludźmi. Powiada bowiem o niezbożnych Psalm (72, 5): „W pracy ludzkiej ich nie masz i z ludźmi nie będą karani”, a Job (21, 7) dodaje: „Niepobożni żyją, wyniesieni są i wzmocnieni bogactwa”. Tak samo Habakuk (1, 13) pyta Boga: „Czemuż patrzysz na nieprawość

czyniących, a milczysz gdy niezbożny pożera sprawiedliwszego od siebie?" A więc nie każdą karę wymierza się za winę.

3. Św. Piotr powiada o Chrystusie (I, 2, 22): „Grzechu nie uczynił i zdrada nie znalazła się w ustach jego", a przecież, jak mówi tenże Apostoł (21) „za nas ucierpiał". A więc Bóg nie zawsze wymierza karę za grzech.

Ale z drugiej strony pytano Joba (4, 7): „Kto kiedy niewinny zginął, albo kiedy prości zgładzeni są? Owszem widziałem tych, którzy czynią nieprawość i sieją boleści i żną jen że za zdmuchnięciem Bożym zginęli i duchem gniewu jego zniszczeli". Św. Augustyn zaś mówi 325), że każda kara jest sprawiedliwa i za jakiś grzech wymierzona.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule karę można ujmować zasadniczo, jako karę, oraz jako zadośćuczynienie. W tym drugim znaczeniu kara wynagradzająca jest dobrowolna. Otóż bywa, że ludzie, którym należy się różna kara, są z sobą związani przez wolę jednością miłości i dlatego zdarza się, że ktoś, kto nie zgrzeszył, dobrowolnie przyjmuje karę za drugiego, podobnie, jak to bywa w sprawach majątkowych, gdy jeden bierze na siebie dług drugiego. Kara jednak w zasadniczym znaczeniu tego słowa, jest zawsze przywiązana do własnej winy tego, kto tę winę już to popełnił osobiście przez grzech uczynkowy, już to odziedziczył w postaci grzechu pierworodnego.

W tym drugim wypadku kara może być już to zasadnicza, już to dodatkowa, w postaci pewnych karnych następstw. Zasadniczą karą za grzech pierworodny jest ton że natura ludzka została pozostawiona sobie samej przez utratę pomocy, jaką była sprawiedliwość pierwotna. Następstwem tej utraty są różne karne dolegliwości, wywołane wskutek niedomagań ludzkiej natury. Należy jednak wiedzieć, że nieraz coś wydaje się mieć postać kary, a jednak nie jest zasadniczo karą. Kara bowiem to gatunek zła. Zło zaś to brak dobra. Skoro zaś liczne są dobra ludzkie tak duchowe, jak i cielesne oraz zewnętrzne, zdarza się, że ludzie cierpią na niedostatek niższych dóbr, by mogli bardziej obfitować w wyższych dobrach, np. gdy ktoś wydał pieniądze, by odzyskać zdrowie, albo poświęca tak pieniądze jak i zdrowie dla zbawienia duszy lub dla chwały Bożej. Tego rodzaju niedostatek nie jest zasadniczym, ale tylko względnym złem człowieka. Nie jest więc zasadniczo karą, ale lekarstwem, bo także lekarze podają chorym gorzkie napoje, by przywrócić im zdrowie. Ponieważ więc tego rodzaju dolegliwości nie stanowią kary w ścisłym znaczeniu, przyczyną ich nie jest wina, chyba o tyle, że sama konieczność używania przykrych lekarstw pochodzi z zepsucia natury, będącego karą za grzech pierworodny W stanie niewinności do postępu w cnocie nie było potrzeba stosowania przykrych ćwiczeń. Ostateczną więc przyczyną, do której tego rodzaju przykrości dadzą się sprowadzić, jest grzech pierworodny.

Rozwiązanie trudności. 1. Tego rodzaju niedomagania wrodzone oraz cierpienia dzieci są skutkami grzechu pierworodnego w tym znaczeniu, jakie przed chwilą podaliśmy. Skutki te pozostają po chrzcie z powodu, który powyżej omówiliśmy. Nierówność zaś ich pochodzi z różnicy natury pozostawionej sobie samej. Zgodnie jednak z Opatrznością Bożą celem tych dolegliwości i niedomagań jest zbawienie

ludzkie tych, którzy je znoszą lub innych, dla których stanowią przestrogę. Służą też ku chwale Bożej.

2. Rzeczy doczesne i cielesne są pewnymi dobrami człowieka, ale są to dobra znikome, podczas gdy dobra duchowe są wielkie. Dlatego sprawiedliwość Boża ludziom cnotliwym przydziela dobra duchowe, a z doczesnych nieraz tylko tyle, ile jest konieczne do cnoty, gdyż, jak mówi Dionizy[326)] nie należy to do sprawiedliwości Bożej, by osłabiać moc najlepszych materialnymi podarkami. Innym natomiast te dobra doczesne wychodzą na złe i stąd o takich powiada Psalm (72, 6): „zdjęła ich pycha, okryli się nieprawością i niezbożnością swoją".

3. Chrystus wycierpiał karę zadośćuczynną nie za swoje, ale za nasze grzechy.

Artykuł 8

CZY JEDNI LUDZIE PONOSZĄ KARĘ ZA DRUGICH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jedni ponoszą karę za drugich, gdyż:

1. Bóg powiedział (Wyjś 20, 5): „Ja jestem Pan, Bóg twój, mocny, zapalczywy, nawiedzający nieprawość ojców nad synami do trzeciego i czwartego pokolenia tych, którzy mię nienawidzą". Chrystus zaś dodaje (Mt 23, 35): „Aby przyszła na was wszystka krew sprawiedliwa, która rozlana była na ziemi".

2. Sprawiedliwość ludzka pochodzi od sprawiedliwości Bożej. Otóż zgodnie z nią wymierza się nieraz kary dzieciom za winy rodziców, np. gdy chodzi o zbrodnię obrazy majestatu królewskiego. A więc także zgodnie ze sprawiedliwością Bożą jedni ponoszą kary za drugich.

3. Gdyby prawdą było twierdzenie niektórych, jakoby dzieciom nie wymierzano kary za winy rodziców ale tylko za ich własne winy, polegające na naśladowaniu rodziców w ich złości, odnosiłoby się to również do ludzi obcych, którzy, naśladując złość innych, ponoszą podobne kary. A więc dzieci ponoszą karę nie tylko za własne przewinienia, ale także za grzechy rodziców.

Ale z drugiej strony prorok Ezechiel powiedział (18, 20): „Syn nie poniesie nieprawości ojca".

Odpowiedź. Zdarza się, że ktoś dobrowolnie przyjmuje za drugiego karę zadośćuczynną ze względu na pewną jedność, jaka ich wiąże, jak to poprzednio widzieliśmy[237)]. Natomiast każdy osobiście ponosi za swój grzech karę w ścisłym znaczeniu, gdyż czynność grzeszna jest czymś osobistym. Gdy zaś chodzi o karę w znaczeniu lekarstwa zdarza się, że jedni cierpią karę za drugich. Widzieliśmy bowiem w poprzednim artykule, że niedostatek w rzeczach doczesnych oraz niedomagania cielesne są przykrymi lekarstwami, które mają nam służyć do zbawienia duszy. Nic więc nie przeszkadza, by Bóg oraz ludzie mogli stosować tego rodzaju kary za grzechy innych, wymierzając je, np. dzieciom za rodziców, podwładnym za ich zwierzchników itp. ze względu na pewną ich jedność. Gdy jednak syn lub podwładny uczestniczył w przewinieniu ojca, wówczas jednemu i drugiemu należy się kara w ścisłym znaczeniu. Jeśli natomiast ten człowiek, którego się karze zamiast innego, nie uczestniczył w przewinieniu ojca, zwierzchnika lub innego, wówczas stosuje się karę w ścisłym znaczeniu dla tego, za kogo syna czy podwładnego się karze, a karę leczniczą dla tego,

komu wymierza się tę karę za kogoś innego, chyba żeby karany brał udział lub przyzwalał na ten grzech, gdyż tego rodzaju kara, cierpliwie znoszona, ma na celu dobro jego duszy. Natomiast kary duchowe nie mają charakteru leczniczego, gdyż dobro duchowe nie ma na celu jakiegoś innego dobra. Nikt więc bez własnej winy nie cierpi na niedostatek dóbr duchowych i nikt też w tej dziedzinie nie może ponosić kary za drugiego, jak uczy św. Augustyn[328)], bo w sprawach duszy syn nie zależy od dóbr ojca, gdyż jak mówi sam Bóg u proroka Ezechiela (18, 4): „Wszystkie dusze moje są".

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa te odnoszą się do kar doczesnych lub cielesnych ze względu na to, że dzieci to pewne dobra rodziców oraz ich następcy. Można je także odnieść do kar duchowych, jeśli chodzi o dzieci naśladujące przewinienia rodziców, jak to wskazują słowa „którzy mię nienawidzą" w Księdze Wyjścia, oraz „Wy też dopełnicie miary ojców waszych" w Ewangelii (Mt 23, 32). Karze się więc grzechy rodziców w dzieciach, gdy te niejako żywione w grzechach rodziców stają się bardziej skłonne do grzechu, już to wskutek przyzwyczajenia, już to z powodu naśladowania przykładu rodziców, jakby szli za ich powagą. Owszem, dzieci zasługują na większą karę, jeśli widząc kary rodziców, same nie okazują poprawy. Pismo św. wspomina tu o karze trzeciego i czwartego pokolenia, gdyż ludzie zwykle tak długo żyją, że mogą patrzeć na swe trzecie i czwarte pokolenie; wnuki i prawnuki nieraz naśladują grzechy, które spostrzegają u swych dziadków i pradziadków, a ci boleją, patrząc na kary tamtych.

2. Chodzi tu o kary cielesne i doczesne, które sprawiedliwość ludzka wymierza jednemu za grzechy drugiego. Kary takie stanowią pewien rodzaj środków zaradczych czy lekarstw przeciw następnym przewinieniom, celem wstrzymania od tych przewinień już to samych karanych, już to innych.

3. Gdy się karze jednych za przewinienia drugich, bliżsi więcej cierpią niż dalsi, bo kara bliższych niejako uderza w tych, za których karani cierpią, gdyż syn jest dobrem swego ojca. Poza tym domowe przykłady i domowe kary mają większy wpływ. Jeśli więc ktoś został niejako wykarmiony w grzechach rodziców, jeszcze namiętniej naśladuje je; a jeśli kary, jakie rodzice ponoszą z powodu tych grzechów, nie odstraszają gon zdaje się być bardziej upartym i godnym większej kary.

ZAGADNIENIE 88
O STOSUNKU GRZECHU POWSZEDNIEGO DO ŚMIERTELNEGO

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:
1. Czy słuszny jest podział grzechów na powszednie i śmiertelne?
2. Czy grzechy te różnią się rodzajowo?
3. Czy grzech powszedni stanowi przysposobienie do śmiertelnego?
4. Czy grzech powszedni może stać się śmiertelnym?
5. Czy okoliczność może zmienić grzech powszedni w śmiertelny?
6. Czy grzech śmiertelny może stać się powszednim?

Artykuł 1

CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ GRZECHÓW NA POWSZEDNIE I ŚMIERTELNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie przeciwstawia się grzech powszedni grzechowi śmiertelnemu, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi[329)], że grzech to wypowiedź, uczynek lub pożądanie przeciwko wiecznemu prawu Bożemu. Lecz sprzeciwianie się prawu stanowi o istocie grzechu śmiertelnego. A więc każdy grzech jest śmiertelny. Niesłusznie więc grzech powszedni przeciwstawia się grzechowi śmiertelnemu.

2. Apostoł zachęca (1 Kor 10, 31): „Czy tedy jecie, czy pijecie, czy co innego czynicie, wszystko ku chwale Bożej czyńcie". Ktokolwiek zaś grzeszy, występuje przeciw temu przykazaniu, gdyż nie można popełniać grzechu ku chwale Bożej. Skoro więc po-stępowanie wbrew przykazaniu jest grzechem śmiertelnym, wydaje się, że ktokolwiek grzeszy, popełnia grzech śmiertelny.

3. Ktokolwiek z miłości przywiązuje się do jakiejś rzeczy, albo się nią raduje, albo też posługuje się nią, jak to zaznacza św. Augustyn[330)]. Nikt zaś nie grzeszy posługując się dobrem zmiennym, gdyż nikt nie odnosi go do tego dobra, które nas uszczęśliwia i umożliwia pełne jego użycie. A więc ktokolwiek grzeszy raduje się dobrem zmiennym. Lecz, uczy św. Augustyn[331)], radować się tymi rzeczami, którymi należy posługiwać się, jest przewrotnością. Skoro zaś przewrotność jest grzechem śmiertelnym, wydaje się, że ktokolwiek grzeszy n popełnia grzech śmiertelny.

4. Ktokolwiek zbliża się do jednego kresu, tym samym oddala się od innego. Ktokolwiek zaś grzeszy, zbliża się do dobra zmiennego, a więc odstępuje od dobra niezmiennego. A więc grzeszy śmiertelnie. A więc niesłusznie dzieli się grzechy na powszednie i śmiertelne.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi[332)], że zbrodnią jest ton co zasługuje na potępienie, co zaś nie zasługuje na potępienie, jest grzechem powszednim. Lecz zbrodnia to grzech śmiertelny. A więc słusznie w podziale grzech powszedni przeciwstawia się śmiertelnemu.

Odpowiedź. Pewne wyrazy n wzięte w ścisłym znaczeniu, nie wydają przeciwstawiać się sobie, ale przeciwstawiają się, gdy je bierzemy przenośnie. Np. wyraz „śmiech" w swoim właściwym znaczeniu nie przeciwstawia się „schnięciu", ale przeciwstawia się mu, gdy się go bierze przenośnie, że łąka śmieje się kwiatami i bujnością zieleni. Podobnie „śmierć" we właściwym znaczeniu, wyrażającym zgon cielesny, nie przeciwstawia się „powszedniości", nie należy nawet do tego samego rodzaju. W znaczeniu jednak przenośnym, w jakim ten wyraz bierzemy mówiąc o grzechu śmiertelnym, przeciwstawia się grzechowi powszedniemu.

Skoro bowiem grzech jest pewną chorobą duszy, mówimy o grzechu śmiertelnym na podobieństwo choroby śmiertelnej, ze względu na ton że sprowadza utratę, nie dającą się naprawić, wskutek zniszczenia tego co jest zasadą (życia). Zasadą zaś życia duchowego, które polega na postępowaniu zgodnym z cnotą, jest porządek ze względu na cel ostateczny. Jeśli ten porządek zostanie zniszczony, nie da się go naprawić za pośrednictwem jakiegoś czynnika wewnętrznego, ale jedynie mocą Bożą,

jak to widzieliśmy poprzednio[333]. Natomiast nieporządek w sprawach, które dotyczą tylko środków da się naprawić za pośrednictwem celu, podobnie jak błąd wniosku da się naprawić przez odwołanie się do prawdziwych przesłanek. Brak więc porządku w stosunku do ostatecznego celu nie da się naprawić przez coś wyższego nad ten cel, podobnie jak i błąd, odnoszący się do zasad. Dlatego więc nazwano takie grzechy, które nie dadzą się naprawić (mocą ludzką) śmiertelnymi; miano zaś powszednich przysługuje tym grzechom, które polegają na pewnym nieporządku w stosunku do środków, zachowując jednak porządek w stosunku do celu ostatecznego, gdyż ten nieporządek da się naprawić, gdy ustanie należność poniesienia kary, a więc gdy ustanie grzech, jak to widzieliśmy poprzednio[334]. Tak więc grzech śmiertelny i powszedni przeciwstawiają się sobie, jak to, co się nie da naprawić temu, co się da naprawić, oczywiście przez jakąś zasadę wewnętrzną, gdyż moc Boża potrafi naprawić wszelki nieporządek i wyleczyć z wszelkiej choroby tak cielesnej, jak i duchowej. Słusznie więc grzech śmiertelny przeciwstawia się w tym podziale grzechowi powszedniemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Podział grzechów na śmiertelne i powszednie nie jest podziałem rodzaju na gatunki w równym stopniu i z tego samego powodu przynależne do tego rodzaju. Jest to podział rzeczywistości analogicznej na jej różne stopnie. Dlatego określenie św. Augustyna w pełni przysługuje grzechowi śmiertelnemu. Grzech powszedni natomiast jest grzechem, ale nie w pełnym znaczeniu tego wyrazu i ze względu na grzech śmiertelny, podobnie jak przypadłość jest bytem ze względu na substancję (jestestwo) i w niedoskonałym znaczeniu wyrazu „byt". Grzech powszedni bowiem nie jest przeciw prawu, gdyż kto go popełnia, nie czyni tego czego prawo zabrania, ani też nie zaniedbuje tego, co prawo nakazuje, lecz czyni coś poza prawem, nie zachowując zamierzonej przez prawo miary.

2. Przykazanie Apostoła jest nakazujące, a więc obowiązuje, by w każdej chwili je wykonywać. Nie grzeszy więc przeciw temu przykazaniu, kto aktualnie (uczynkowo, w danej chwili) nie odnosi ku chwale Bożej tego wszystkiego, co czyni. Wystarczy, że czyni to habitualnie czyli mocą dawniej powziętego i nieodwołanego postanowienia, zwracając siebie samego i wszystko, co należy do niego, ku Bogu. Grzech powszedni nie wyklucza tego habitualnego podporządkowania czynności człowieka Bogu, wyklucza jedynie podporządkowanie aktualne: nie niszczy bowiem miłości, która w sposób habitualny zwraca człowieka ku Bogu. Nie wynika więc, by ten, kto popełnia grzech powszedni, grzeszył śmiertelnie.

3. Kto popełnia grzech powszedni, przywiązuje się do dóbr doczesnych, nie w tym znaczeniu jakoby się nimi rozkoszował, gdyż nie stawia w nich swego celu, lecz posługuje się nimi, odnosząc je do Boga nie aktualnie, ale habitualnie.

4. Tylko wtedy dobro zmienne przeciwstawia się dobru niezmiennemu, gdy występuje w roli celu ostatecznego. To bowiem, co jest dla celu, nie jest celem.

Artykuł 2

CZY GRZECH ŚMIERTELNY I POWSZEDNI RÓŻNIĄ SIĘ RODZAJOWO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech powszedni i śmiertelny nie różnią się rodzajowo, czyli w tym znaczeniu, że jakieś postępowanie jest grzechem śmiertelnym, ze względu na sam rodzaj do którego przynależy, a inne postępowanie jest grzechem powszednim również z rodzaju swego, gdyż:

1. Dobro i zło w czynnościach ludzkich różnią się rodzajowo ze względu na różny stosunek do swego tworzywa, czyli do przedmiotu, jak to widzieliśmy poprzednio[335]. Otóż można zgrzeszyć śmiertelnie lub popełnić grzech powszedni ze względu na każdy przedmiot lub tworzywo, gdyż można każde dobro zmienne miłować mniej niż Boga, a to stanowi grzech powszedni; lub więcej niż Boga, co już jest grzechem śmiertelnym. A więc grzech powszedni i śmiertelny nie różnią się rodzajem.

2. Grzech powszedni da się, a śmiertelny – nie da się naprawić. Otóż nie da się naprawić grzechu popełnionego na skutek złośliwości, którą niektórzy uważają za niewybaczalną; natomiast dadzą się naprawić grzechy popełnione pod wpływem słabości lub nieznajomości, dlatego też uchodzą za wybaczalne. A więc grzechy powszednie i śmiertelne różnią się tak, jak grzechy popełnione wskutek złośliwości lub ze słabości czy nieznajomości. Lecz tego rodzaju różnica uwzględnia nie rodzaj, ale przyczynę. A więc grzech śmiertelny nie różni się rodzajowo od grzechu powszedniego.

3. Nagłe odruchy zarówno uczuciowości, jak i rozumu są tylko grzechami powszednimi, a przecież zachodzą w każdym rodzaju grzechu. Nie ma więc grzechów powszednich z rodzaju swego.

Ale z drugiej strony św. Augustyn[336] wylicza pewne rodzaje grzechów powszednich i pewne rodzaje grzechów śmiertelnych.

Odpowiedź. Grzech powszedni to taki, który się wybacza, już to w tym znaczeniu, że uzyskuje się jego przebaczenie wskutek pokuty, jak to przyjmuje św. Ambroży[337], już to dlatego, że grzech ten nie ma w sobie nic takiego, co by całkowicie lub częściowo uniemożliwiało przebaczenie. Grzech powszedni bowiem zawiera w sobie coś, co zmniejsza winę, np. gdy się grzeszy wskutek słabości lub nieznajomości - i wówczas taki grzech zwie się powszednim ze względu na swą przyczynę. Grzech powszedni również nie ma w sobie niczego, co by całkowicie uniemożliwiało jego wybaczenie, gdyż grzech powszedni, nie niszczy porządku w stosunku do celu ostatecznego i dlatego nie zasługuje na karę wieczną, ale jedynie na karę doczesną. W tym znaczeniu mówimy tu o grzechu powszednim, gdyż w dwóch pierwszych znaczeniach nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju grzechy powszednie nie stanowią okreś1onego rodzaju grzechów. Natomiast w trzecim znaczeniu jakiś grzech może być ze swego rodzaju śmiertelny, a inny - ze swego rodzaju powszedni ze względu na zróżnicowanie rodzajowe i gatunkowe podług przedmiotu.

Kiedy bowiem wola zmierza ku czemuś, co z natury swej sprzeciwia się miłości, ustanawiającej w człowieku właściwy porządek w stosunku do celu ostatecznego, wówczas grzech jest śmiertelny wskutek swego przedmiotu i dlatego zwie się śmiertelnym ze swego rodzaju, zarówno gdy zwraca się przeciw miłości Bożej, jak bluźnierstwo, krzywoprzysięstwo itp., jak i wtedy gdy zwraca się przeciw miłości bliźniego, np. morderstwo, cudzołóstwo itp. Są to więc grzechy śmiertelne ze swego rodzaju. Niekiedy jednak wola zwraca się ku temu, w czym zachodzi pewien

brak porządku, który jednak nie sprzeciwia się miłości Boga i bliźniego, np. próżne słowo, nadmierny śmiech itp. Tego rodzaju grzechy są powszednie ze swego rodzaju (czyli z natury swej). Ponieważ jednak czynności moralne swe zróżnicowanie na dobre i złe czerpią nie tylko z przedmiotu, ale także od pewnego przysposobienia sprawcy, jak to widzieliśmy poprzednio[338], zdarza się niekiedy, że to, co jest grzechem powszednim ze swego rodzaju wskutek swego przedmiotu, staje się śmiertelnym z powodu sprawcy tego grzechu już to dlatego, że ów sprawca w tej grzesznej czynności stawia swój cel ostateczny, już to dlatego, że czynność tę podporządkowuje czemuś, co jest grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju, np. wypowiada próżne słowo celem popełnienia cudzołóstwa. Bywa także odwrotnie, że postępowanie, które ze swego rodzaju jest grzechem śmiertelnym, staje się ze względu na sprawcę powszednim, a mianowicie z powodu niezupełności uczynku wskutek braku namysłu będącego właściwym źródłem złej czynności, jak to widzieliśmy uprzednio[330], mówiąc o nierozmyślnych odruchach niedowiarstwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Przez to samo, że ktoś wybiera to, co sprzeciwia się miłości Bożej, przenosi to nad nią i więcej kocha to niż Boga, niektóre grzechy same przez się sprzeciwiają się miłości, wskutek ukochania czegoś więcej niż Boga. Są więc grzechami śmiertelnymi z rodzaju swego.

2. Chodzi w tej trudności o grzech powszedni na skutek przyczyny.

3. Chodzi tu o grzech, który jest powszedni z powodu niezupełności uczynku.

Artykuł 3

CZY GRZECH POWSZEDNI STANOWI PRZYSPOSOBIENIE DO GRZECHU ŚMIERTELNEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech powszedni nie stanowi przysposobienia do grzechu śmiertelnego, gdyż:

1. Jedno z przeciwieństw nie przysposabia do drugiego. Lecz grzech powszedni przeciwstawia się w podziale śmiertelnemu. A więc nie przysposabia do niego.

2. Czynność przysposabia do czegoś, co jest podobne do niej gatunkowo. Dlatego Filozof mówi[340], że z podobnych czynności rodzą się podobne przysposobienia oraz sprawności. Lecz grzech powszedni i śmiertelny różnią się rodzajowo czy gatunkowo. A więc grzech powszedni nie przysposabia do śmiertelnego.

3. Jeśliby grzech dlatego był powszedni, że przysposabiałby do śmiertelnego, wówczas wszystko cokolwiek przysposabia do grzechu śmiertelnego, byłoby grzechem powszednim. Otóż wszystkie dobre uczynki przysposabiają do grzechu śmiertelnego, skoro św. Augustyn mówi [341], że pycha zasadza się nawet w dobrych uczynkach, by zniszczyć je. A więc także dobre uczynki byłyby grzechami powszednimi, a tego przyjąć nie można.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekle 19, 1): „A kto gardzi małymi rzeczami, pomału upadnie”. Otóż kto popełnia grzech powszedni, zdaje się lekceważyć rzeczy małe, wskutek czego nabywa przysposobienia do całkowitego upadku przez grzech śmiertelny.

Odpowiedź. To, co przysposabia, jest pewnego rodzaju przyczyną. Ponieważ więc są dwojakiego rodzaju przyczyny, dwojakie też są przysposobienia. Są bowiem przyczyny, które wprost wpływają na skutek, np. to, co jest gorące, ogrzewa. Niekiedy zaś przyczyny wpływają nie wprost na skutek usuwając jego przeszkody, np. gdy ktoś przewróci kolumnę, poruszy nie wprost kamień, który znajduje się na tej kolumnie. Podobnie czynność grzeszna dwojako może przysposabiać do czegoś: wprost przysposabia do czynności gatunkowo podobnych sobie, otóż w ten sposób grzech powszedni bezpośrednio i sam przez się nie przysposabia do grzechu, który z natury swej jest śmiertelny, skoro grzech powszedni i śmiertelny różnią się gatunkowo. Niemniej grzech powszedni może w ten sposób przysposabiać do takiego grzechu, który jest śmiertelny ze względu na swego sprawcę, a mianowicie za pośrednictwem swych następstw. Gdy wzrośnie bowiem przysposobienie lub nałóg wskutek popełniania grzechów powszednich, żądza grzechu może do tego stopnia wzrosnąć, że grzesznik postawi swój cel w grzechu powszednim, gdyż dla każdego, kto ma jakąś sprawność czy nałóg, celem jest działanie po linii tej sprawności czy nałogu. W ten sposób przez częstsze grzechy powszednie człowiek przysposabia się do grzechu śmiertelnego.

Nie wprost czynność ludzka przysposabia coś do czegoś, usuwając przeszkodę. W ten sposób grzech powszedni może przysposobić człowieka do tego grzechu, który jest śmiertelny ze swego rodzaju, czyli ze swej natury. Ktokolwiek bowiem popełnia grzechy powszednie ze swego rodzaju, pomija pewien porządek i w ten sposób przyzwyczaja swą wolę nie poddawać się w drobnych rzeczach należnemu porządkowi, a przez to przyzwyczaja się również nie poddawać porządkowi ostatecznego celu, wybierając to, co z rodzaju swego jest grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzech powszedni i śmiertelny nie przeciwstawiają się jako dwa gatunki tego samego rodzaju, jak to już widzieliśmy w art. 1, ale w ten sposób jak przypadłość przeciwstawia się substancji. Podobnie więc jak przypadłość może przysposabiać do formy substancjalnej (czyli do istotności jestestwa), tak grzech powszedni może przysposabiać do śmiertelnego.

2. Grzech powszedni nie jest podobny do śmiertelnego co do gatunku, jest jednak podobny do niego co do rodzaju ze względu na ton że jeden i drugi, chociaż w inny sposób, stanowi utratę właściwego porządku, jak to widzieliśmy w art. 1.

3. Dobry uczynek sam przez się nie jest przysposobieniem do grzechu śmiertelnego. Może jednak przygodnie stanowić okazję lub tworzywo do takiego grzechu. Natomiast grzech powszedni sam przez się przysposabia do grzechu śmiertelnego, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

Artykuł 4

CZY GRZECH POWSZEDNI MOŻE STAĆ SIĘ ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech powszedni może stać się śmiertelnym, gdyż:

1. Św. Augustyn[342)] wyjaśniając słowa Ewangelii (Jan 3, 36): „Kto nie wierzy Synowi, nie ujrzy żywota”, Powiada, że grzechy powszednie zlekceważone, zabijają;

grzech zaś, który zabija, jest śmiertelnym. A więc grzech powszedni może stać się śmiertelnym.

2. Odruch uczuciowości przed przyzwoleniem rozumu jest grzechem powszednim, po przyzwoleniu zaś staje się śmiertelnym, jak to już widzieliśmy poprzednio. A więc grzech powszedni może stać się śmiertelnym.

3. Grzech powszedni i śmiertelny różnią się tak, jak choroba uleczalna i nieuleczalna. Lecz choroba uleczalna może stać się nieuleczalną. A więc grzech powszedni może stać się śmiertelnym.

4. Przysposobienie może stać się sprawnością, względnie nałogiem. Lecz grzech powszedni jest przysposobieniem do grzechu śmiertelnego. A więc może stać się grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony rzecz, która nieskończenie różni się od drugiej, nie staje się nią. Otóż grzech powszedni nieskończenie różni się od śmiertelnego, jak to widzieliśmy. A więc nie staje się nim.

Odpowiedź. W trojaki sposób można rozumieć wyrażenie, iż grzech powszedni staje się śmiertelnym.

1. Ten sam co do liczby uczynek najpierw był powszednim, a potem stał się śmiertelnym grzechem. Otóż to jest niemożliwe, gdyż grzech, jak każde postępowanie moralne, jest czynnością woli. Ale jeśli wola ulegnie zmianie, wówczas już nie ma jednej tylko czynności moralnej, chociażby nadal trwała ta sama fizycznie czynność. Jeśli zaś wola się nie zmieni, jest rzeczą niemożliwą, by czynność jej, będąca grzechem powszednim, stała się grzechem śmiertelnym.

2. Można powyższe wyrażenie rozumieć w tym znaczeniu, że postępowanie, które z rodzaju swego było powszednim grzechem stało się grzechem śmiertelnym. Jest to możliwe, gdy ktoś w tym, co stanowi grzech powszedni, stawia swój cel, albo gdy podporządkowuje to grzechowi śmiertelnemu jako celowi, zgodnie z tym cośmy powiedzieli w art. 2.

3. Można to także rozumieć w tym sensie, że wiele grzechów powszednich stanowi razem jeden grzech śmiertelny. Jeśli to zdanie pojmuje się w tym znaczeniu, że liczne grzechy powszednie składają się na jeden grzech śmiertelny, byłoby to fałszywe, gdyż nawet wszystkie grzechy powszednie całego świata nie mogą zawierać w sobie tyle winy n by mogły utworzyć choćby tylko jeden grzech śmiertelny. Świadczy o tym to, że za grzech śmiertelny należy się kara wieczna, a za powszedni kara doczesna. Dowodzi tego również kara potępienia, gdyż za grzech śmiertelny należy się pozbawienie człowieka prawa do oglądania Istoty Bożej, a do tej kary żadnej innej nie można przyrównać, jak powiada św. Jan Chryzostom[343)]. Wynika to także z kary zmysłów, a szczególniej z kary zwanej „robakiem sumienia", czyli wyrzutów, chociaż może co do męki w ogniu kary te nie są niewspółmierne. Jeśli jednak powyższe twierdzenie rozumie się w tym znaczeniu, że liczne grzechy powszednie tworzą jeden grzech śmiertelny, przyspasabiając do niego, wówczas jest prawdziwe, zgodnie z tym cośmy powiedzieli w art. 3, o dwojakim sposobie, w jaki grzech powszedni przysposabia do grzechu śmiertelnego.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn mówi tu w tym znaczeniu, że wszystkie grzechy powszednie przysposabiają do śmiertelnego.

2. Ten sam odruch uczuciowości, poprzedzający przyzwolenie, nigdy nie stanie się grzechem śmiertelnym; stanie się nim dopiero przyzwolenie rozumu.

3. Choroba cielesna nie jest czynnością, ale stałym przysposobieniem; dlatego istniejąc nadal, może ulec zmianie. Lecz grzech powszedni jest czynnością przemijającą i gdy zostanie dokonany, nie trwa nadal. Nie ma więc tu podobieństwa.

4. Przysposobienie, które staje się sprawnością lub nałogiem jest czymś niezupełnym w tym samym gatunku. Podobnie wiedza niedoskonała, gdy się udoskonali, staje się sprawnością. Lecz grzech powszedni jest przysposobieniem innego rodzaju, podobnie jak przypadłość w stosunku do formy substancjalnej (czyli istotności jestestwa), którą się jednak nigdy nie staje.

Artykuł 5

CZY OKOLICZNOŚĆ POTRAFI ZMIENIĆ GRZECH POWSZEDNI W ŚMIERTELNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że okoliczność potrafi grzech powszedni przemienić w śmiertelny, gdyż:

1. Św. Augustyn mówi,[344] że długotrwały gniew i częste opilstwo przechodzą do liczby grzechów śmiertelnych. Lecz gniew i opilstwo nie są z rodzaju swego grzechami śmiertelnymi, lecz powszednimi. A więc okoliczności z grzechu powszedniego mogą zrobić grzech śmiertelny.

2. Powiada Mistrz[345], że przyjemność, jeśli ktoś zatrzymuje się na niej, jest grzechem śmiertelnym, a jeśli jest tylko przelotna, nie stanowi grzechu śmiertelnego, ale jest tylko grzechem powszednim. Lecz długotrwałość jest pewną okolicznością. A więc okoliczność z grzechu powszedniego może zrobić grzech śmiertelny.

3. Dobro i zło bardziej różnią się niż grzech powszedni i śmiertelny n gdyż jeden i drugi zawiera się w rodzaju zła. Lecz okoliczność przemienia czynność dobrą w złą, np. gdy ktoś daje jałmużnę dla próżnej chwały.

Ale z drugiej strony, skoro okoliczność jest przypadłością, wielkość jej nie może przewyższać wielkości samej czynności, którą ma ze swego rodzaju. Zawsze bowiem podmiot przewyższa przypadłość. Jeśli więc czynność ze swego rodzaju jest grzechem powszednim, nie może wskutek okoliczności stać się grzechem śmiertelnym, skoro ten nieskończenie przewyższa wielkość grzechu powszedniego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy[346] okoliczność jest przypadłością czynności moralnej. Bywa niekiedy, że okoliczność staje się różnicą gatunkową czynności i wtenczas przestaje być okolicznością, różnicując gatunkowo daną czynność. Zdarza się to także w grzechach, gdy okoliczność dodaje innego rodzaju nieporządek. Np. stosunek z obcą kobietą jest grzechem nieczystości. Lecz jeśli do tego dołączy się okoliczność, że ta kobieta jest cudzą żoną, wówczas do grzechu nieczystości przyłącza się nowy nieład, przeciwstawny sprawiedliwości i powodujący nowy gatunek grzechu, a mianowicie cudzołóstwo.

Otóż jest rzeczą niemożliwą, by okoliczność przemieniła grzech powszedni w śmiertelny bez przyłączenia do niego brzydoty innego rodzaju. Widzieliśmy bowiem poprzednio w art. 1., że grzech powszedni posiada w sobie pewną brzydotę wskutek

nieporządku około środków, służących do osiągnięcia celu. Brzydota zaś grzechu śmiertelnego polega na nieporządku odnośnie do celu ostatecznego. Jasne więc, że okoliczność, jak długo pozostaje okolicznością, nie może z grzechu powszedniego zrobić grzechu śmiertelnego. Ale może sprawić n że czynność przejdzie do innego gatunku i wówczas okoliczność ta stanowi różnicę gatunkową czynności moralnej.

Rozwiązanie trudności. 1. Długotrwałość nie jest okolicznością zmieniającą gatunek czynności, podobnie jak i częstotliwość, i ciągłość, chyba że coś innego zajdzie wskutek przypadku. Przez to bowiem, że coś się mnoży lub przedłuża, nie tworzy się nowy gatunek, chyba że przypadkiem w tym mnożeniu się lub przeciąganiu się zajdzie coś, co zmienia gatunek czynności, np. nieposłuszeństwo, pogarda itp. Ponieważ więc gniew jako odruch psychiczny, zmierza do wyrządzenia szkody bliźniemu, jeśli ta szkoda ze swego rodzaju byłaby grzechem śmiertelnym, jak np. morderstwo, kradzież, wówczas taki gniew byłby również z natury swej grzechem śmiertelnym; a jeśliby był tylko powszednim, to jedynie wskutek niezupełności czynu, będącego tylko nieprzewidzianym odruchem uczuciowości. Jeśliby jednak ten gniew się przedłużał, wówczas wskutek przyzwolenia rozumu, odzyskałby swój rodzaj grzeszności.

Jeśli natomiast ta szkoda, do której zmierza gniew, byłaby ze swego rodzaju lekka, np. gdyby ktoś pod wpływem gniewu chciał bliźniemu powiedzieć parę takich słów, które by mu nie sprawiły wielkiej przykrości, wówczas tego rodzaju gniew, jakkolwiek byłby długotrwały, nie stanowiłby grzechu śmiertelnego, jeśliby nie dołączyła się jakaś inna okoliczność, np. ciężkie zgorszenie lub coś w tym rodzaju.

Natomiast opilstwo z natury swej jest grzechem śmiertelnym, gdyż pozbawiać się używania rozumu bez prawdziwej potrzeby, ale dla samej tylko przyjemności wina, a tym samym stawać się niezdolnym do podporządkowania się Bogu i do uniknięcia wielu grzechów, wynikających z opilstwa, wyraźnie sprzeciwia się cnocie. Upicie się jednak może być grzechem powszednim z powodu nieznajomości lub słabości, np. gdy ktoś nie zna siły wina, albo nie biorąc pod uwagę, że ma w tym względzie słabą głowę, nie przypuszcza, że się upije. Wówczas za grzech poczytuje się mu nie to, że się upił, lecz to, że za wiele wypił. Jeśli jednak często się upija, nieznajomość nie może go wymówić od grzechu, że wola jego wybiera raczej upicie się, niż powstrzymanie się od nadmiaru wina. Wskutek czego grzech odzyskuje swą pierwotną naturę grzechu śmiertelnego.

2. Zatrzymywanie się myślą nad niedozwoloną przyjemnością jest grzechem śmiertelnym tylko wtedy, gdy ton nad czym myśl się zatrzymuje, jest grzechem śmiertelnym i zachodzi przyzwolenie na tę myśl, bo jeśli czynność nie jest zupełna, sprawa ma się tak jak z gniewem, o którym przed chwilą mówiliśmy. Mówi się więc, że gniew oraz grzeszna myśl są długotrwałe dlatego, że łączą się z namysłem i przyzwoleniem rozumu.

3. Okoliczność zamienia czynność dobrą w złą tylko wtedy, gdy stanowi gatunek grzechu, jak to widzieliśmy poprzednio[347)].

Artykuł 6

CZY GRZECH ŚMIERTELNY MOŻE STAĆ SIĘ

POWSZEDNIM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech śmiertelny może stać się powszednim, gdyż:

1. Jednakowa jest odległość od grzechu powszedniego do śmiertelnego i od śmiertelnego do powszedniego. Otóż grzech powszedni może stać się śmiertelnym, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. A więc także grzech śmiertelny może stać się powszednim.

2. Różnica między grzechem śmiertelnym a powszednim polega na tym, że kto grzeszy śmiertelnie, kocha stworzenie więcej niż Boga, kto zaś popełnia grzech powszedni, kocha stworzenie mniej niż Boga. Otóż zdarza się, że ktoś, popełniając grzech, który z natury swej jest śmiertelny kocha stworzenie mniej niż Boga, np. gdy ktoś popełnia grzech porubstwa, nie wiedząc, że jest to grzech śmiertelny, sprzeciwiający się miłości Bożej, tak że gdyby to wiedział, gotów byłby dla miłości Bożej nie popełnić porubstwa. A więc popełniłby grzech powszedni, czyli grzech śmiertelny może stać się powszednim.

3. Dobro bardziej różni się od zła, niż grzech powszedni od śmiertelnego. Lecz uczynek, który sam przez się jest zły, może stać się dobry; np. zabójstwo może stać się dziełem sprawiedliwości, gdy sędzia skaże kogoś na śmierć. A wiec tym bardziej grzech śmiertelny może stać się powszednim.

Ale z drugiej strony to, co jest wieczne, nigdy nie może stać się doczesnym. Lecz grzech śmiertelny zasługuje na karę wieczną, a grzech powszedni na karę doczesną. A wiec grzech śmiertelny nigdy nie może stać się powszednim.

Odpowiedź. Grzech śmiertelny i powszedni różnią się w dziedzinie grzechów, jak to, co zupełne, od tego, co nie jest pełne, jak to widzieliśmy poprzednio[348)]. To zaś, co jest niepełne, przez dodanie czegoś może dojść do pełności. Stąd też grzech powszedni, jeśli dołączy się do niego brzydota przynależna do grzechu śmiertelnego, staje się także grzechem śmiertelnym, np. gdy ktoś mówi głupie słowa celem popełnienia grzechu porubstwa. Natomiast ton co .jest pełne, nie może stać się niepełnym przez dodanie czegoś. Dlatego grzech śmiertelny nie może stać się powszednim przez dodanie do niego jakiejś brzydoty przynależnej do rodzaju grzechów powszednich. Nie zmniejsza się przecież grzech porubstwa dlatego, że ten kto go popełnia, gada głupstwa, lecz raczej grzech ten staje się cięższy z powodu nowej dołączonej brzydoty.

Może jednak zdarzyć się, że to, co przynależy do rodzaju grzechów śmiertelnych, na skutek niepełności uczynku jest grzechem powszednim; nie jest bowiem w pełni uczynkiem moralnym, skoro jest czynnością nierozmyślną i niezamierzoną. Dzieje się to wskutek pewnego odjęcia, a mianowicie wskutek braku namysłu. Ponieważ zaś namysł rozstrzyga o gatunku czynności moralnej, jasne, że wskutek jego braku czynność ta traci swe zróżnicowanie gatunkowe.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzech śmiertelny różni się od powszedniego, jak to, co pełne - od tego, co niepełne, np. jak mężczyzna różni się od dziecka. Dziecko jednak wyrasta na mężczyznę, ale nie odwrotnie.

2. Jeśliby ta nieznajomość była tego rodzaju, że całkowicie uniewinniałaby od grzechu, jak to bywa u wariatów i szalonych, wówczas człowiek, który by popełnił to porubstwo wskutek takiej nieznajomości, nie popełniłby ani grzechu powszedniego, ani śmiertelnego. Jeśli jednak byłaby to nieznajomość pokonalna, wówczas ta sama nieznajomość byłaby już grzechem i zawierałaby w sobie brak miłości Bożej wskutek niedbalstwa, by poznać ton co konieczne do zachowania tej miłości.

3. Jak mówi św. Augustyn[349)], to co samo w sobie jest złe, dla żadnego celu nie stanie się dobre. Otóż morderstwo jest zabójstwem człowieka niewinnego i dlatego nigdy nie może być dobre. Lecz sędzia, który swym wyrokiem zabija łotra lub żołnierz, który zabija wroga rzeczpospolitej nie są mordercami, jak zaznacza tenże Doktor[350)].

ZAGADNIENIE 89
O SAMYM GRZECHU POWSZEDNIM

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy grzech powszechni powoduje zmazę w duszy?
2. Określenie grzechu powszedniego przez porównanie go do „drwa, siana i słomy" (1 Kor 3, 12)
3. Czy człowiek w stanie sprawiedliwości pierwotnej mógł popełnić grzech powszedni?
4. Czy anioł dobry lub zły może popełnić grzech powszedni?
5. Czy pierwsze odruchy niewierzących są grzechami powszednimi?
6. Czy grzech powszedni może być w kimś razem z samym tylko grzechem pierworodnym?

Artykuł 1

CZY GRZECH POWSZEDNI POWODUJE ZMAZĘ W DUSZY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech powszedni powoduje zmazę w duszy, gdyż:

1. Św. Augustyn uczy[351)], że jeśli grzechy powszednie rozmnożą się, tak wyniszczą piękność naszej duszy, że odłączą nas z objęć niebieskiego Oblubieńca. Lecz zmaza to właśnie utrata tej duchowej piękności. A więc grzechy powszednie powodują zmazę w duszy.

2. Grzech śmiertelny powoduje zmazę w duszy wskutek tego, że sprawia nieporządek w czynnościach i uczuciach grzesznika. Lecz również w grzechu powszednim zachodzi pewien nieporządek w czynnościach i uczuciach. A więc grzech powszedni powoduje zmazę w duszy.

3. Zmazę w duszy powoduje zetknięcie się z rzeczą doczesną przez miłość do niej. Lecz przez grzech powszedni dusza nieuporządkowaną miłością styka się z rzeczami doczesnymi. A więc grzech powszedni sprowadza na duszę zmazę.

Ale z drugiej strony Apostoł (Ef 5, 27) opowiada, że Chrystus umiłował, „aby przysposobić samemu sobie Kościół chwalebny, nie mający zmazy albo zmarszczki", co Glossa odnosi do grzechu śmiertelnego. A więc wywoływanie zmazy w duszy jest właściwością grzechu śmiertelnego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio[352], zmaza oznacza utratę blasku przez pewne zetknięcie się, na podobieństwo przedmiotów cielesnych. Otóż w ciele jest podwójny blask: jeden pochodzi z wewnętrznego przysposobienia członków i koloru, drugi zaś pochodzi od zewnętrznego światła. Podobnie w duszy podwójny jest blask: jeden habitualny i jakby wewnętrzny, a drugi aktualny na kształt zewnętrznej błyskawicy Otóż grzech powszedni uniemożliwia blask aktualny ale nie niszczy blasku habitualnego, gdyż nie wyklucza ani nie zmniejsza tej sprawności, jaką jest miłość czy jakakolwiek inna cnota, ale jedynie stawia przeszkodę w jej czynności. Zmaza natomiast jest czymś, co trwa w rzeczy skalanej, należy więc raczej do utraty habitualnego niż aktualnego blasku. Tak więc grzech powszedni nie wytwarza w duszy zmazy, a jeśli gdzieniegdzie spotykamy twierdzenia przeciwne, należy je rozumieć w tym znaczeniu, że chodzi o zmazę, polegającą na postawieniu przeszkody temu blaskowi, jaki promieniuje z uczynków cnotliwych.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn mówi tu o wypadkach, w których grzechy powszednie przysposabiają do śmiertelnego; inaczej bowiem nie odrywałyby od objęć Niebieskiego Oblubieńca.

2. Nieporządek czynności w grzechu pierworodnym niszczy sprawność cnoty, czego nie czyni brak porządku wywołany przez grzech powszedni.

3. W grzechu śmiertelnym dusza przywiązuje się do rzeczy doczesnej jakby do swego celu i dlatego grzech ten całkowicie wstrzymuje prąd blasku łaski Bożej, który spływa na ludzi zjednoczonych z Bogiem przez miłość. Natomiast w grzechu powszednim człowiek nie przywiązuje się do stworzenia, jakby ono było celem ostatecznym. A więc nie ma tu podobieństwa.

Artykuł 2

CZY SŁUSZNE JEST PORÓWNANIE GRZECHU POWSZEDNIEGO DO „DRWA, SIANA I SŁOMY" ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że na podstawie słów Apostoła (1 Kar 3, 2-15) niesłusznie porównuje się grzech powszedni do drwa, siana i słomy, gdyż:

1. Apostoł mówi o tych, którzy z tych materiałów chcieliby budować na podwalinach duchowego budynku. Lecz grzechy powszednie nie są zdatne do takiego budowania, podobnie jak fałszywe opinie nie nadają się do budowania wiedzy A więc niesłusznie porównuje się grzechy powszednie do drwa, siana i słomy.

2. „Jeśli kto buduje na tym fundamencie... drwa, siano, słomę,... będzie zbawiony, ale tak jak przez ogień" (1 Kor'3-15). Niekiedy jednak kto popełnia grzechy powszednie, nie zostanie zbawiony nawet przez ogień, np. gdy jego grzechom powszednim towarzyszą grzechy śmiertelne i w nich umrze. A więc niesłuszne jest to porównanie.

3. Według Apostoła jedni: „budują złoto, srebro, kamienie drogie” czyli miłość Boga i bliźniego oraz dobre uczynki; inni zaś budują „drwa, siano i słomę”. Lecz grzechy powszednie popełniają także ci, którzy miłują Boga i bliźniego oraz czynią dobre uczynki, gdyż powiada św. Jan (In 1, 8): „Jeśli mówimy, że grzechu nie mamy n sami siebie zwodzimy”. A więc porównanie to nie jest słuszne.

4. Jest wiele więcej różnic i stopni w grzechach niż trzy, a więc niesłuszne jest sprowadzenie ich do tych trzech.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi, że ten, kto „buduje drwa, siano i słomę ... będzie zbawiony, ale jak przez ogień”, czyli będzie cierpiał karę, ale nie wieczną. Otóż należność poniesienia kary doczesnej przysługuje człowiekowi właśnie za grzechy powszednie. A więc porównanie to jest słuszne.

Odpowiedź. Niektórzy przez „fundament” (w 1 liście św. Pawła do Kor 2, 12) rozumieją wiarę nieożywioną przez miłość, na podstawie której niektórzy ludzie budują dobre uczynki, oznaczone tu przez złoto, srebro i drogie kamienie; inni zaś budują grzechy śmiertelne, przyrównane tu do drwa, siana i słomy. Tego rodzaju tłumaczenie odrzuca św. Augustyn[353)], gdyż według Apostoła (Gal 5, 21): „ci, co takie rzeczy czynią, królestwa Bożego nie osiągną”. Natomiast ci, którzy „budują drwa, siano i słomę”. zbawieni będą ale „tak jakby przez ogień”. A więc drwa, siano i słoma nie mogą oznaczać tu grzechów śmiertelnych.

Inni egzegeci przez „drwa, siano i słomę” rozumieją dobre uczynki, budowane na fundamencie duchowego budynku, ale z domieszką grzechów powszednich: np. gdy do troski o sprawy rodzinne, która jest czymś dobrym, dołącza się nadmierne przywiązanie do żony, dzieci lub majątku, z poddaniem się jednak Bogu, tak że dany człowiek niczego w stosunku do tych rzeczy nie chciałby zrobić wbrew Bogu. Ale i to tłumaczenie nie wydaje się słuszne. Wszystkie bowiem dobre uczynki odnoszą się do miłości Boga i bliźniego, a więc są tu przyrównane do złota, srebra i drogich kamieni, a nie do drwa, siana i słomy.

Należy więc stwierdzić, że drwa, siano i słoma oznaczają tu grzechy powszednie, przymieszane do troski o rzeczy ziemskie. podobnie bowiem jak drwa, siano i słomę gromadzi się w budynku, a ponieważ te rzeczy nie należą do samej budowli, mogą się spalić nie niszcząc samej budowli - tak samo grzechy powszednie mogą się mnożyć w człowieku, nie niszcząc jednak budowli życia duchowego. Za takie grzechy należy się kara ognia, już to W postaci ucisków i kłopotów w tym życiu, już to kary czyśćca w życiu przyszłym, niemniej jednak osiąga się wieczne zbawienie.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzechów powszednich nie buduje się na duchowym fundamencie w tym znaczeniu, jakoby służyły za budulec stawiany na tym fundamencie, ale dlatego, że grzechy te są, mimo duchowego fundamentu, jakby obok nich. podobnie w Psalmie (136, 1) „Nad rzekami babilońskimi” wyraz „nad” oznacza tu „obok”. Grzechy powszednie bowiem nie niszczą duchowego budynku.

2. Nie jest powiedziane, że każdy, kto „buduje drwa, siano i słomę” zostanie zbawiony, ale tak „jakby przez ogień”, ale że zbawion będzie ten, kto „buduje na fundamencie”. Fundamentem tym nie jest wiara nie ożywiona miłością, jak niektórzy tłumaczą, ale wiara ożywiona miłością, zgodnie ze słowami Apostoła (Ef 3, 17): „żebyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani” zostali. Kto więc schodzi z tego

świata z grzechem śmiertelnym i powszednim, posiada wprawdzie „drwa, słomę i siano” ale nie zbudowane na fundamencie duchowym, i dlatego nie będzie zbawiony nawet „jakby przez ogień”.

3. Ci, którzy są oderwani od trosk doczesnych, chociaż niekiedy popełniają lekkie grzechy, najczęściej jednak oczyszczają się z nich przez gorącą miłość. Tacy nie „budują grzechów lekkich”, gdyż niedługo w nich pozostają. Natomiast grzechy powszednie tych, którzy zajęci są troską o rzeczy doczesne, trwają dłużej, gdyż nie tak często mają sposobność zmyć te grzechy przez gorącą miłość.

4. Jak mówi Filozof [354], cokolwiek jest, zawiera się „w początku, środku i końcu”. Podobnie wszystkie stopnie grzechów powszednich da się sprowadzić do trzech: na podobieństwo drwa, które dłużej trwa, słomy, która natychmiast się spala, i siana, które zachowuje się w sposób pośredni. Zależnie bowiem od wielkości przywiązania oraz ciężkości grzechy te szybciej lub wolniej zostaną oczyszczone przez ogień miłości.

Artykuł 3

CZY CZŁOWIEK W STANIE NIEWINNOŚCI PIERWOTNEJ MÓGŁ POPEŁNIĆ GRZECH POWSZEDNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że człowiek w stanie niewinności mógł popełnić grzech powszedni, gdyż:

1. Objaśniając słowa Pisma św. (1 Tym 2, 14): „Nie Adam został zwiedziony”, Glossa dodaje, że Adam, nie znając sprawiedliwości Bożej, mógł ulec złudzeniu w tym tylko, iż sądził, że grzech, który popełnił, jest tylko powszedni. Ale nie mógłby tak sądzić, jeśliby nie mógł popełnić grzechu powszedniego. A więc mógł popełnić grzech powszedni, nie grzesząc śmiertelnie.

2. Św. Augustyn mówi[355], że nie należy sądzić, iż kusiciel doprowadziłby do upadku człowieka, jeśliby w duszy jego nie było zarozumiałych myśli, które należało poskromić. Takie zaś zarozumiałe myśli przed upadkiem śmiertelnym mogły być tylko grzechem powszednim. W tymże miejscu św. Augustyn zaznacza, że mężczyznę skusiła chęć wypróbowania doświadczalnie, czy Ewa umrze po zjedzeniu zakazanego owocu: W Ewie zaś były pewne odruchy niedowiarstwa, skoro wątpiła w prawdziwość słów Bożych, skoro powiedziała; „byśmy snać nie pomarli” (Rodz 3, 3). Otóż grzechy te były powszednie. A więc człowiek mógł popełnić grzech powszedni, zanim zgrzeszył śmiertelnie.

3. Grzech śmiertelny bardziej sprzeciwia się sprawiedliwości pierwotnej aniżeli grzech powszedni. Otóż człowiek mógł popełnić w tym stanie grzech śmiertelny. A więc mógł popełnić również grzech powszedni.

Ale z drugiej strony za każdy grzech należy się kara, lecz w stanie niewinności, jak zaznacza św. Augustyn[356], nie mogło być kar. A więc nie mógł popełnić takiego grzechu, za który byłby pozbawiony stanu niewinności. A więc nie mógł popełnić grzechu powszedniego.

Odpowiedź. Ogólnie przyjmuje się, że człowiek w stanie niewinności nie mógł popełnić grzechu powszedniego, ale nie należy tego rozumieć w tym znaczeniu, jakoby to, co w nas byłoby grzechem powszednim, w nim stanowiłoby grzech

śmiertelny z powodu wielkości jego stanu, gdyż godność osoby wprawdzie obciąża grzech, ale nie zmienia jego gatunku, jeśli do tego grzechu nie dołączy się brzydota nieposłuszeństwa lub świętokradztwa itp., co w stanie sprawiedliwości pierwotnej nie miało miejsca. To więc, co samo przez się jest grzechem powszednim, nie mogło być grzechem śmiertelnym ze względu na godność tego stanu. W tym więc stanie człowiek nie mógł popełnić grzechu powszedniego, gdyż przed utratą sprawiedliwości pierwotnej nie mógł zrobić czegoś, co by samo przez się było grzechem powszednim, a to dlatego, że grzechy powszednie w nas pochodzą już to z niezupełności uczynku, np. odruchy w dziedzinie grzechów ciężkich, już to z nieporządku odnośnie do środków, przy zachowaniu jednak porządku odnośnie do celu. Otóż jedno i drugie zachodzi z powodu braku porządku wskutek tego, że niższe siły psychiczne nie są poddane wyższym, a wyższe Bogu. Gdy bowiem budzą się w nas odruchy zmysłowości, to dzieje się tak dlatego, że popędy zmysłowe nie całkiem są poddane rozumowi. Nierozmyślnie zaś odruchy samego rozumu pochodzą stąd, że wykonanie jego czynności nie jest podporządkowane namysłowi odnośnie do wyższego dobra. Brak zaś porządku w stosunku do środków wynika stąd, że człowiek nie podporządkował ich w sposób bezbłędny celowi będącemu najwyższą zasadą w dziedzinie pożądania, jak to widzieliśmy poprzednio[357]. W stanie zaś sprawiedliwości pierwotnej istniała nieomylna stałość podporządkowania sił niższych wyższym, dopóki człowiek swe najwyższe dobro zakładał w Bogu, jak to już widzieliśmy[358], zgodnie z nauką św. Augustyna[359]. Dlatego brak porządku w człowieku mógł powstać dopiero wtedy, gdy to, co w nim jest najwyższe (umysł) nie zostało podporządkowane Bogu, a to następuje przez grzech śmiertelny. A więc człowiek w stanie niewinności nie mógł popełnić grzechu powszedniego zanim zgrzeszył śmiertelnie.

Rozwiązanie trudności. 1. W trudności chodzi o grzech powszedni w innym znaczeniu niż to, którym się tu posługujemy. Grzech powszedni występuje w tym miejscu w znaczeniu grzechu, który jest z łatwością wybaczalny.

2. Te zarozumiałe myśli były w pierwszych rodzicach grzechami śmiertelnymi. Wyprzedzały zaś jedynie zewnętrzny upadek. Tak też było z tą chęcią doświadczalnego wypróbowania i z powątpiewaniem Ewy, która zresztą także wpadła w zarozumiałość, nastawiając uszy na krytykę przykazania Bożego ze strony węża, tak jakby nie chciała już poddać się temu przykazaniu.

3. Grzech śmiertelny do tego stopnia sprzeciwia się sprawiedliwości pierwotnej, że od razu ją zniszczył, czego grzech powszedni nie potrafi dokonać. Ponieważ zaś niemożliwy jest brak porządku w stanie pierwotnej niewinności, dlatego człowiek nie mógł popełnić grzechu powszedniego, zanim zgrzeszył śmiertelnie.

Artykuł 4

CZY ANIOŁ DOBRY LUB ZŁY MÓGŁ POPEŁNIĆ GRZECH POWSZEDNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że anioł dobry lub zły mógł popełnić grzech powszedni, gdyż:

1. Człowiek ma wspólne z aniołem wyższe funkcje umysłowe, bo, jak mówi św. Grzegorz[360], myśli wraz z aniołami. Otóż skoro człowiek wyższą czynnością umysłu może popełnić grzech powszedni, a więc także anioł mógł to zrobić.

2. Kto może więcej, może także mniej. Otóż anioł mógł umiłować dobro stworzone więcej niż Boga, co też zrobił, grzesząc śmiertelnie. A więc mógł także kochać dobro doczesne mniej niż Boga, ale w sposób nieuporządkowany popełniając grzech powszedni.

3. Aniołowie źli, jak się zdaje, mogą wykonywać pewne czynności, które ze swego rodzaju są grzechami powszednimi, np. pobudzając ludzi do śmiechu, lub namawiając ich do innych grzesznych drobiazgów Lecz godność osoby nie przemienia grzechu powszedniego w śmiertelny. A więc anioł może popełnić grzech powszedni.

Ale z drugiej strony doskonałość anioła jest wyższa niż doskonałość człowieka w stanie sprawiedliwości pierwotnej. Skoro więc człowiek w tym stanie nie mógł popełnić grzechu powszedniego, to tym bardziej anioł nie mógł tego zrobić.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy[361], umysł anioła nie rozumuje, przechodząc od zasad do wniosków i rozumiejąc oddzielnie jedne i drugie, jak to u nas bywa. Lecz kiedykolwiek ujmuje jakiś wniosek, widzi go w jego zasadach. W dziedzinie zaś pożądania, jak to niejednokrotnie wskazywaliśmy, cele spełniają rolę zasad, a środki rolę wniosków. Umysł anielski więc zwraca się ku środkom jedynie ze względu na ich podporządkowanie celowi. Dlatego z natury aniołów wynika, że niemożliwy jest u nich nieporządek odnośnie do środków bez równoczesnego nieporządku odnośnie do celu, czyli bez grzechu śmiertelnego. Otóż aniołowie dobrzy zwracają się do środków jedynie ze względu na właściwy cel i dlatego wszystkie ich uczynki pochodzą z miłości. Aniołowie zaś źli nie zwracają się do niczego, co by nie było podporządkowane temu celowi, jaki przyświeca ich pysze. Dlatego we wszystkim grzeszą śmiertelnie, kiedykolwiek coś czynią z własnej woli, a nie na skutek naturalnego także dla nich pożądania dobra, jak to widzieliśmy[362].

Rozwiązanie trudności. 1. Człowiek jest podobny aniołowi ze względu na umysł, ale nie ze względu na sposób myślenia, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

2. Anioł nie mógł mniej kochać stworzenie niż Boga bez podporządkowania go Bogu jako ostatecznemu celowi, lub jakiemuś innemu nieuporządkowanemu celowi.

3. Tego rodzaju czynności, które wydają się powszednimi, demoni wywołują po to, by ludzi pociągnąć do pewnej zażyłości z sobą i w ten sposób doprowadzić ich do grzechu śmiertelnego.

Artykuł 5

CZY PIERWSZE ODRUCHY UCZUCIOWOŚCI U NIEWIERZĄCYCH SĄ GRZECHAMI ŚMIERTELNYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pierwsze odruchy uczuciowości u niewierzących są grzechami śmiertelnymi, gdyż:

1. Apostoł mówi (Rzym 8, 1): „Teraz nie ma żadnego potępienia dla tych, którzy są w Jezusie Chrystusie, którzy nie wedle ciała postępują”, a w ustępie tym jest mowa o zmysłowej pożądliwości. Tak więc przyczyną dlaczego pożądliwość nie jest potępiona u tych, którzy nie „chodzą podług ciała”, jest to, że są „w Chrystusie Jezusie”. Lecz niewierzący nie są „w Chrystusie Jezusie” i dlatego pożądliwość w nich podlega potępieniu. A więc ich odruchy są grzechami śmiertelnymi.

2. Św. Anzelm uczy[363], że także ci, którzy są w Chrystusie, jeśli doznają uczuć cielesnych, idą na potępienie, choćby nawet „nie chodzili podług ciała”. Lecz potępienie jest tylko za grzech śmiertelny. Skoro więc doznawanie uczuć cielesnych to odruch uczuciowości, wydaje się, że tego rodzaju odruchy u niewierzących są grzechami śmiertelnymi.

3. Św. Anzelm mówi również[364], iż człowiek tak został stworzony, że nie powinien doznawać pożądliwości. Otóż zdaje się, że tę powinność odpuszcza człowiekowi łaska chrztu, której brak niewierzącym. A więc kiedykolwiek niewierzący pożąda choćby nawet nie przyzwalał, grzeszy śmiertelnie, czyniąc coś wbrew powinności.

Ale z drugiej strony powiadają Dzieje Apostolskie (10, 34), że „Bóg nie ogląda się na osoby”. Za co więc nie potępia jednych, za to nie potępia drugich. Otóż skoro Bóg nie potępia wierzących za tego rodzaju odruchy, nie potępia także niewierzących.

Odpowiedź. Nierozumne jest twierdzenie, że pierwsze odruchy u niewierzących są grzechami śmiertelnymi, gdy na nie nie przyzwalają, a to dla dwóch powodów. Naprzód dlatego, że sama uczuciowość nie może być podmiotem grzechu śmiertelnego, jak to widzieliśmy poprzednio[365]. Natura zaś uczuciowości jest taka sama u wierzących, jak i u niewierzących. Same więc odruchy uczuciowości nie mogą być także u niewierzących grzechami śmiertelnymi. Wynika to następnie z samego stanu grzesznika. Nigdy bowiem godność osoby nie zmniejsza grzechu, lecz raczej go zwiększa, jak to widzieliśmy[366]. Dlatego również grzech u wierzącego nie jest mniejszy, lecz raczej jest większy niż u niewierzącego. Grzechy niewierzących bowiem bardziej zasługują na pobłażanie z powodu nieznajomości, zgodnie ze słowami Apostoła (1 Tym 1, 13) : „Alem dostąpił miłosierdzia Bożego, bo nie wiedząc, czyniłem to w niewierności”. Grzechy zaś wierzących stają się cięższe z powodu łaski sakramentów zgodnie ze słowami tegoż Apostoła (Żyd 10, 29): „o ileż cięższej kary godnym ten uznany będzie, kto Syna Bożego podepta i krew Testamentu, przez którą był poświęcony, jakby pokalaną, zlekceważy i ducha łaski zelży?”.

Rozwiązanie trudności. 1. Apostoł mówi tu o potępieniu należnym za grzech pierworodny, które usuwa łaska Jezusa Chrystusa, chociaż pozostaje zarzewie pożądliwości. Dlatego pożądliwość u wiernych nie jest znakiem potępienia, jak to bywa u niewierzących.

2. Trudność ze św. Anzelma należy rozumieć w ten sposób, jak poprzednią trudność.

3. Powinność nie poddawania się pożądliwości była możliwa w stanie sprawiedliwości pierwotnej. To więc, co sprzeciwia się tej powinności, nie należy do grzechu uczynkowego, ale do grzechu pierworodnego.

Artykuł 6

CZY GRZECH POWSZEDNI MOŻE BYĆ U KOGOŚ Z SAMYM TYLKO GRZECHEM PIERWORODNYM. ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech powszedni może być u kogoś razem z samym tylko grzechem pierworodnym, gdyż:

1. Przysposobienie wyprzedza sprawność czy nałóg. Lecz grzech powszedni jest przysposobieniem do śmiertelnego; a więc u niewierzących, którym grzech pierworodny nie został odpuszczony, grzech powszedni wyprzedza grzech śmiertelny.

2. Mniejszy jest związek i podobieństwo grzechu powszedniego do śmiertelnego niż grzechu śmiertelnego - do innego grzechu śmiertelnego. Otóż niewierzący, podlegając grzechowi pierworodnemu, może popełnić jeden grzech śmiertelny nie popełniając drugiego. A więc także może popełnić grzech powszedni, nie popełniając grzechu śmiertelnego.

3. Można określić czas, w którym dziecko może być po raz pierwszy sprawcą grzechu uczynkowego. Doszedłszy do tego czasu, może przynajmniej przez krótki czas powstrzymać się od grzechu śmiertelnego, gdyż mogą to zrobić nawet najwięksi zbrodniarze. A więc grzech powszedni może być w kimś razem z samym tylko grzechem pierworodnym bez uczynkowego grzechu śmiertelnego.

Ale z drugiej strony za grzech pierworodny Bóg karze w miejscu, gdzie przebywają dzieci zmarłe bez chrztu, nie ponosząc żadnej kary zmysłów, jak to później zobaczymy[367]. Do piekła zaś są skazani tylko ci, którzy zmarli w grzechu śmiertelnym. Nie byłoby więc miejsca na karę tych, którzy mają grzechy powszednie razem z samym tylko grzechem pierworodnym.

Odpowiedź. Jest rzeczą niemożliwą, by ktoś miał grzech powszedni razem z samym tylko grzechem pierworodnym bez uczynkowego grzechu śmiertelnego, a to dlatego, że zanim ktoś dojdzie do lat rozeznania, przedwczesny wiek, stanowiący przeszkodę w używaniu rozumu, uniewinnia go od grzechu śmiertelnego, a więc tym bardziej uniewinnia go od grzechu powszedniego, jeśliby zrobił coś, co by ze swego rodzaju było grzechem. Kiedy zaś ktoś rozpoczął używanie rozumu, wówczas wiek nie wymawia go ani od grzechu śmiertelnego, ani od powszedniego, gdyż pierwsza rzecz, jaka przychodzi mu wtedy na myśl, to zastanowienie się nad sobą. Otóż jeśli wtedy podporządkowuje się właściwemu celowi, przez łaskę osiągnie odpuszczenie grzechu pierworodnego. Jeśli zaś nie podporządkowuje się właściwemu celowi ostatecznemu, w miarę jak w tym wieku jest zdolny do tego rozeznania, zgrzeszy śmiertelnie, nie czyniąc tego, co uczynić może. A wtedy nie będzie już w nim grzechu powszedniego bez grzechu śmiertelnego, dopóki przez łaskę nie uzyska całkowitego przebaczenia.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzech powszedni nie jest przysposobieniem, które koniecznie musi wyprzedzać grzech śmiertelny; wyprzedza go tylko przygodnie, podobnie jak trud przygodnie przysposabia niekiedy do gorączki, ale nie w ten sposób, jak gorąco przysposabia do ognia.

2. Grzech powszedni nie może być z samym tylko grzechem pierworodnym, nie z powodu odległości czy podobieństwa, lecz jedynie z powodu braku używania rozumu.

3. Dziecko, które rozpoczęło używanie rozumu, może przez pewien czas powstrzymać się od innych grzechów śmiertelnych, ale nie można go wymówić od powyższego grzechu opuszczenia, jeśli to dziecko, w miarę możności jak najszybciej, nie zwróci się do Boga. Gdy bowiem człowiek dochodzi do rozeznania, naprzód powinien pomyśleć o sobie i o celu, do którego ma skierować wszystkie inne rzeczy. Cel bowiem jest czymś pierwszym w dziedzinie zamierzania. Wtedy więc na mocy nakazu przykazania Bożego jest zobowiązany do zwrócenia się ku Bogu w myśl słów Pisma św. (Zach 1, 3): „Nawróćcie się do mnie, mówi Pan Zastępów, a nawrócę się do was”.

ODNOŚNI KI DO TEKSTU
TRAKTATU ŚW. TOMASZA O WADACH I GRZECHACH

Uwaga Odnośniki do Pisma św. są podane w tekście. Odnośniki do innych miejsc w Sumie św. Tomasza podajemy w skrótach, np. I-II, q. 56, a.3, ad 2m oznacza: Summa Theologiae pars prima secundae, quaestio 56, articulus 3, ad secundum.

Odnośniki do pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły dzieł podług wydania I. P Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina (skrót PL). Patrologiae cursus completus. Series graeca (skrót: PG). cyfra rzymska podaje księgę, następna cyfra arabska podaje rozdział. Odnośniki do dzieł Arystotelesa, czyli (w języku św. Tomasza) Filozofa, podajemy podług klasycznego ich wydania przez I. Bekkera, Aristoteles graece. Edidit Academia Borussica. Posługujemy się przy tym następującymi skrótami: Eth. = Ethica Nicomachea. Met. = Metaphysica. Phys = Physica. Następująca cyfra rzymska podaje księgę, cyfra arabska rozdział, liczby zaś w nawiasie oznaczają kolejno stronę i wiersz. litera zaś a lub b kolumnę w wydaniu Akademii Berlińskiej. Litera „c." oznacza caput, czyli rozdział.

Tusc. oznacza Marci Tulii Ciceronis Tusculanae Disputationes.

Glossa oznacza GIossa Ordinaria cum Expositione. 6 vol. (Basileae 1506-1508).

1) Met IX, c. 4 (1055a 19).
2) Tusc IV, c. 12.
3) De Perfectione Iustitiae, c. 2 (PL 44, 294).
4) I-II, q. 55, a. 3 i 4.
5) Phys. VII, c. 5 (246b 23).
6) I-II, q. 56, a. 3.
7) De Libero Arbitrio, III, c. 14 (PL 32, 1291).
8) Tusc. IV, c. 13.
9) Phys. VII, c. 3 (246b 4).
10) I-II, q. 71, a. 1 ; q. 63, a.1 i 3.
11) Eth. II, 1 (1103a. 20).
12) Contra Faustum, XXII, c. 27 (PL 42, 418).
13) De Libero Arbitrio III, c.13 (PL 42, 418).
14) Tamże, c. 14 (PL 32, 1291)
15) De Divinis Nominibus 32 (PG 3, 733).
16) Eth II, c.6 (1106a 15).
17) Rhetorica, II, c. 53).
18) De Libero Arbitrio, III, c.15 (PL 32, 1291).
19) Met., IX, c. 8 (1051a 4).
20) Phys. II, c. 8 (199a 33).
21) Eth. II, c.3 (1105a 14).
22) I-II, q. 51, a. 3.
23) I-II, q. 63, a. 2, 2m.
24) De Libero Orbitrio III c. 18 (PL 32, 1295).
25) Phys. II, c. 5 (196b 23).
26) De Divinis Nominibus IV, 30 (PG 3, 729).
27) Eth. III, c. 5 (1113b 20).
28) S. Augustinus, Contra Faustum XXII (PL 42,418).
29) De Duabus animabus, c 2 (PL 42, 105).
30) I-II, q, 18, a. 6.
31) De Libero Arbitrio I, c. 2 (PL 32, 1233).
32) LXXXIII Quaestionum, q. 30 (PL 40, 19).
33) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 733).
34) De Trinitate V, c. 6 (PL 42, 914).
35) I-II, q, 18, a. 6.
36) Moralium libri XXXV, c. 23 (PL 76, 744).
37) I-II, q, 18, a 5; I, q, 77 a. 3.
38) I-II, q, 71, a. 6.
39) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 716, 732).
40) I-II, q, 18, a. 5.
41) I-II, q, 60, a 5.
42) VI, 94 F.
43) q. 74, a.7.
43a) Moralium libri XXXV, c. 45 (PL 76, 621).
44) De Civitate Dei XIV, c. 2 (PL 41, 406).
45) Glossa Lombardi in I Cor. (PL 191, 1584).
46) Enarrationes in Ps. 79 (PL 36, 1027).
47) Super Joannem II (PL 35 1393).
48) Moralium libri XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
49) Met. X, c. 8 (1048a 10).
50) Phys. V c. 1 (224b 7).
51) Eth. xnn c. 4 (1174b 4).
52) I-II, q, 74, a. 6.
53) De Summo Bono Cf. Summa Sent. (PL 176, 113).
54) 1 Polit. c. 2.
54a) I-II, q. 62, a. 1; q, 66, a.4.
55) Phys. II, c. 5 (l96b 23).
56) Eth. VII, c. 8 (1151a 16).
57) Phys. IV, c. 8 (215a 10).
58) I-II, q, 72, a. 6.
59) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1008).
60) Moralium liber IV, c. 27 (PL 75, 661).
61) Super Ezechielem XIII, in 43 (PL 25, 446).
62) Eth. X, c. 4 (1174a 19).
63) Isagoge Boetio Interprete (PL 64, 150).
64) Met X, c. 9 (1055a 3).
65) Eth. VIII, c. 1 (1155b 13).

66) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 729).
67) I-II, q, 18, a. 10.
68) Eth. III i IV (1115b 15; 1119b, 22).
69) De Paradiso, c. 8 (PL 14, 309).
70) I-II, q, 65, a. 1.
71) De Civitate Dei XIV, c 28 (PL 41, 436).
72) Eth. II, c. 8 (1108b 27).
73) I-II, q, 71, a. 4.
74) Tamże, q. 58, a. 4; a. 1. , q, 65.
75) Tamże, q, 71, a. 1.
76) Paradoxa, III.
77) Tamże.
78) Eth. IV, c. 5 (1126a 12).
79) I-II, q, 66, a. 1 i 2.
80) Phys. VII, c. 4 (248b 6).
81) Eth. II, c. c 3 (1105a 9).
82) Eth. VIII, c. 10 (1160b 9).
83) De Civitate Dei II, c. 4 (PL 41, 50).
84) Eth. VII, c.6 (1149b 2; b 24).
85) Moralium 1. XXXI, c. 45 (PL 76. 62).
86) Tamżen 1 XXXIII, c. 12 (PL 76, 688).
87) Glossa ordinaria VI, 95 E.
88) Eth. III, c. 10 (1118b 2).
89) Glossa ordinaria VI, 16 E.
90) Eth. III, c. I (IIIIa 1).
91) Eth. II, c. 2 (1104a 27).
92) Paradoxa III.
93) I-II, q, 18, a. 10.
94) Tamże, q, 20, a. 5.
95) De Libero Arbitrio III, c. 14 (PL 32, 1291).
96) q, 20, a. 5.
96a) Paradoxa III.
97) Eth. V, c. 11 (1138a 28).
98) Sententiarum II, c. 18 (PL 83, 621).
99) Liber Regulae Pastoralis I, c. 2 (PL 77, 16).
100) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 732).
101) Phys., II, c. VII, (198a 24).
102) De Duabus Animabus c. 10 (PL 42, 104).
103) Retractationes L. I, c. 9 (PL 32, 596).
104) I-II, q, 21, a 1; q, 71 a. 1 i 6
105) Phys., III, c. 3 (202a 13).
106) I-II, q, 1 a. 1; q18, a. 6 i 9.
107) De Duabus Animabus c. 10 (PL 42, 104).
108) De Libero Arbitrio III, c. 18 (PL 32, 1295).
109) I-II, q, 56, a. 3 i 4.
110) I-II, q, 74 a.1.
111) Politicorum I., c. 2 (1254b 4).
112) De Libero Arbitrio III, c. 18 (PL 32, 1295).
113) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1007).
114) Eth. III, c. 8 (1168b 35).
115) Sermones XXX, c. 2 (PL 38, 188).
116) I, q, 78, a. 4.
117) Eth. III, c. 10 (1117b 23).
118) Retractationes I, c. 23 (PL 32, 621).
119) I-II, q, 75, a. 5.
120) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1008).
121) I-II, q. 17, a 1.
122) I-II, q. 31, a. 1.
123) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1007).
124) Tamże.
125) I-II, q. 15, a. 1.
126) De Trinitate XII, c. 7 (PL 42 1005).
127) Tamże. c. 12 (PL 42, 1008).
128) Tamże.
129) I-II, q, 19, a 4.
130) I-II q 15, a 3.
131) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1008).
132) Patrz i II-q 71 a. 6.
133) Eth. X, c. 5 (1175b 26).
134) Enchiridion, c. 71 (PL 40, 265).

135) De Trinitate XII, c. 12 (PL 42, 1008).
136) Eth. X, c. 4 (1175a 5).
137) De Trinitate XII, c. 7 (PL 42, 1005).
138) Tamże.
139) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 732).
140) Contra Faustum XXII, c. 27 (PL 42, 418).
141) Met. VI, c. 5 (1027a 29).
142) De Fide Orhodoxa II, c. 4 (PG 94, 876).
143) De Libero Arbitrio III, c. 17 (PL 32, 1294).
144) I-II, q. 77, a. 1.
145) I-II, q. 9, a. 6.
146) I-II, q.79, a. 1.
147) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 732).
148) Meteorologicorum III, (380a 14).
149) Super Ezechielem I, h. 11 (PL 76, 915).
150) I-II, q, in a. 3; q. 18, a. 6.
150a) De Natura et Gratia, c. 67 (PL 44, 287).
151) Phys. VIII, c. 4 (254b 7).
152) Eth. III, c. 1 (1110b 25).
153) I-II, q. 71, a. 6.
154) De Coelesti Hierarchia, c. 7 (PG 3, 209).
155) W osnowie i I-II, q. 6, a. 8.
156) Tamże.
157) De Libero Arbitrio III, c. 18 (PL 32, 1295).
158) Eth. III, c. 1 (1110b 23).
159) Tamże, b. 28.
160) Glossa Ordinaria VI, 6 F (PL 191, 1338).
161) Eth. III, c. 5 (1113b 31).
162) Politica II, c. 9 (1274b 18).
163) De Anima III, c 9 (432b 5).
164) Tamże, c. 9 (432b 5).
165) Tamże.
166) Categoriae, c. 6 (9b 28).
167) Peri Hermeneias XIV (23b 40).
168) Analyticorum Posteriorum I, c. 1 (71a 17).
169) Perihermeneias I (16a 3).
170) Eth. VII, c. 3 (1146b 31).
171) I-II, q. 76, a. 1.
172) Eth. VII, c. 3 (1147a 18).
173) Tamże, a. 18.
174) Tusc, c 14.
175) De Historiis Animalium, c. 1 (633b 18).
176) Eth. I, c. 13 (1102b 18).
177) I-II, q. 23, a. 4; q. 30, a. 2.
178) Enarrationes in Ps 79 (PL 36, 1027).
179) De Civitate Dei XIV, c. 28 (PL 41, 436).
180) I-II, q.75, a. 1.
181) I-II, q. 23, a. 1.
182) I-II, q. 30, a. 2.
183) Met I, c. 1 (980a 23).
184) De Verbis Domini, Sermo 112, c. 6 (PL 38, 646)
185) I-II, q. 25, a. 2; q. 29, a. 2.
186) De Civitate Dei XIV, c. 12 (PL 41, 420).
187) I-II, q. 77, a. 1 i 2; q. l0, a. 3.
188) I-II, q. 77, a. 2.
189) Tamże, q. 17 a 9
190) I-II, q. 77, a. 6.
191) Tamże, a. 1 i 2.
192) I-II, q. 72, a. 5.
193) I-II, q. 77, a 7 q. 10, a. 3. 2m.
194) Eth. III, c. 1 (1110b 28).
195) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 716).
196) I-II, q. 75, a 4, 3m.
197) Eth. II, c. 2 (1104a 27).
198) Eth. IX, c. 4 (1166b 24).
199) Eth. VI, c. 2 (1139a 32).
200) Eth. V, c. 6 (1134a 17, a. 20).
201) Eth. II, c. S (1105b 19).
202) I-II, q. 77, a 3
203) Eth. VII, c. 8 (1150b 32).
204) I-II, q. 76, a 3 i 4.
205) I-II, q. 78, a. 1.

206) De Divinis Nominibus, c. 1 PG 3, 593).
207) De Perfectione Iustitiae, c. 2 (PL 44, 294).
208) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 716).
209) W poprzednim artykule.
210) De Trinitate III, c. 4 (PL 42. 873).
211) De Divinis Nominibus, c. 5 (PG 3, 817).
212) LXXXIII Quaestionum, q. 3 (PL 40, 11).
213) De Duplici Predestinatione I, c. 19 (PL 65, 167).
214) Enchiridion, c. 2 (PL 40, 236).
215) De Natura et Gratia, c. 27 (PL 44, 262).
216) Quaestiones XII in Mattaeum ż. 14 (PL 35, 1372).
217) I, q. 23, a. 5, 3m.
218) De Trinitate, IV, c. 12 (PL 42, 897).
219) Super Acta Apostolorum V (PL 92, 954).
220) Sententiae II, c. 12 (PL 83. 647).
221) Adversus Iovinianum II (PL 23, 299).
222) Ethica Eudemica VII, c. 14 (1248a 22).
223) De Libero Arbitrio I i III (PL 32, 1233, 1271).
224) I-II, q. 9, a. 1, a 4.
225) I-II, q. 79, a. 1
226) I-II, q. 1, a 2.
227) I, q. 110, a.4.
228) I, q. 111, a. 2, 2m.
229) I, q. 110, a. 2.
230) I, q. 110, a. 3.
231) De Somni et Vigilia, c. 3 (461b 11).
232) Tamże, c. 2 (460b 5).
233) De Anima III, c. 7 (431a 16).
234) LXXXIII Quaestionum, q. 12 (PL 40, 14).
235) De Civitate Dei XIX. c. 4 (PL 41, 629).
236) I-II, q. 77, a. 7.
237) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 716).
238) Moralium L. IV (PL 75, 642).
239) Gennadius, De Ecclesiasticis Dogmatibus, c. 82 (PL 58, 999).
240) Peri Archon III, c. 3 (PG 11, 305).
241) I, q. 118, a. 2.
242) Eth. III, c. 5 (1114a 23).
243) Np. Contra duas Epistolas Pelagianorum (PL 44).
244) Eth. III, c 5 (1114a 26).
245) Isagoge (PL 64, 111).
246) Enchiridion, c. 46 (PL 40, 254).
247) I, q. l00 a. 1.
248) Epistola ad Avitum E. 201 (PL 33, l066).
249) Epistola 119 (PL 22, 971).
250) Super Genesim, c. 18 (PL 34, 422)
251) De Generatione Animalium II, c. 4 (738b 20).
252) De Fide Orthodoxa III, c. 2 (PG 94, 985).
253) Arystoteles. De Gen Animalium II (738b 20).
254) I. q. 97, a. 1
255) De Conceptu Virginali, c. 2 (PL 158, 434).
256) De Baptismo Puerorum I, c. 39 (PL 44, 150).
257) I-II, q. 49, a. 4.
258) De Fide Orthodoxa II, c. 4 i c. 30 (PG 94, 976).
259) Eth., X, c. 7 (1177a 20).
260) Retractationes I, c. 15 (PL 32, 608).
261) I-II, q. 25, a. 1.
262) I-II, q. 77, a. 1 i 2; q. 80. a. 2.
263) De Nuptiis I, c. 23. (PL 44, 428).
264) I-II, 81, a. 1.
265) Retractationes I, c. 26 (PL 32, 629).

266) I-II, q. 81, a. l.
267) I, q. 76, a. 6.
268) W osnowie tegoż artykułu.
269) q. 82, a. 3.
269a) De Conceptu Virginali, c. 3 (PL 158, 436).
270) I-II, q. 74, a. 1 i 2.
271) Eth. I, c. 13 (1102b 29).
272) De Civitate Dei. XIV, c. 20 (PL 4I, 428).
273) I-II, q. 81, a. 1.
274) De Civitate Dei XIV, c. 28 (PL 41, 436).
275) I-II, q. 1, a 1. 1m; q. 18, a 7. 2m; q. 20, a. 1.
276) De Anima II, c. 4 (416a 4).
277) Moralium L. XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
278) I-II, q. 72, a. 6.
279) De Natura Boni, c. 4 (PL 42, 553).
280) Moralium L. XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
281) I-II, q. 85, a. 1 i 2.
282) I-II, q. 76, a. 2.
283) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 725).
284) I-II, q. 51, a. 1; q
q. 63, a. 1.
285) I-II, q. 50, a. 1.
286) I-II, q. 51, a 2.
287) I-II, q. 77, a. 1 i 2.
288) Enchiridion, c. 14 (PL 40, 238).
289) Phys. III, c. 6 (206b 3).
290) I-II, q. 76, a 1.
291) De Natura et Gratia, c. 67 (PL 44, 287).
292) I, q. 101, a. 1.
293) I-II, q. 81, a. 2.
294) De Natura Boni, c. 3 (PL 42, 553).
295) Tamże.
296) I, q. 5, a. 5.
297) Met. VIII, c. 7 (1043b 33).
298) I-II, q. 82, a. 4.
299) Phys. VIII, c. 4 (255b 25).
300) I, q. 97, a. 1.
301) Met. X, c. 9 (l1058b 28).
302) I-II, ż. 2, a. 7; q. 5, a. 3 i 4.
302a) I, q. 75, a. 6.
303) De Coelo II, c. 6 (288b 14).
304) Averoës, I, De Coelo I, comm. 2.
305) I, q. 75, a. 2.
306) Contra Quinque Haereses, c. 5 (PL 42, 1107).
307) I-II, q. 74, a. 1 i 2.
308) I-II, q. 71, a. 6.
309) Confessiones I, c. 12 (PL 32, 670).
310) Meteorologicorum L I, c. 12 (348b 32).
310a) 4cap. de Div. Nomin., part. 4n lect. 18.
311) Eth. X, c. 9 (1180a 4).
312) LXXXIII Quaestiones, Q. 82 (PL 40, 98).
313) Super Ezechielem I, h. 11 (PL 76, 915).
314) Eth. II, c. 3 (1104b 17).
315) Tamże (1257b 27).
316) De Civitate Dei XXIn
c 11 (PL 41, 725).
317) Moralium Q 34, c. 19 (PL 76, 738).
318) Tamże.
319) Enchiridion, c. 93 (PL 40, 275).
320) Dialogorum L, IV, c. 39 (PL 77, 396).
321) I-II, q. 87, a. 1.
322) Eth. II, c. 3 (1104b 17).
323) I-II, q. 6, a. 6.
324) I-II. q. 86, a. 2.
325) Retractationes I, c. 9 (PL 32. 598).
326) De Divinis Nominibus, c. 8 (PG 3, 896).
327) I-II, q. 87, a, 7
328) Epistola ad Avitum, E 201 (PL 33, 1066).
329) Contra Faustum XXII, c. 27 (PL 42, 418).
330) De Doctrina Christiana I, c. 3 (PL 34, 20).

331) LXXXIII Quaestionum, 30 (PL 40, 19).
332) Super Joannem Hom. 41 (PL 35, 1697).
333) I-II, q. 72, a. 5.
334) Tamże, q, 72, a. 5.
335) I-II, q. 18. a 2.
336) De Purgatorio Sermo 104 (PL 39, 1946).
337) De Paradiso, c. 14 (PL 14, 327).
338) I-II, q. 18, a. 4 i 6.
339) I-II, q. 74, a. 10.
340) Eth. II, c. 1 1103a 26).
341) Regula, Epistola 201 (PL 33, 960).
342) I, Johannem, Tr. 12 (PL 35, 1492).
343) I, Matthaeum, hom. 23 (PG 57, 317).
344) De Purgatorio, Sermo 104 (PL 39, 1946).
345) Sententiarum 11, c. 12,
346) I-II, q. 7, a. 1; q. 18, a. 5, 4m; a. 10 i 11.
347) I-II, q. 18, a. 5, 4m.
348) I-II, q. 88, a. 1, 1m.
349) Contra Mendacium I, c. 4 (PL 32, 1226).
350) De Libero Arbitrio I, c. 7, (PL 40, 528).
351) Sermo de Poenitentia 104 (PL 39, 1947).
352) I-II, q. 86, a 1.
353) De Fide et Operibus, c. 15 (PL 40, 213).
354) De Coelo I, c. 1 (268a 12).
355) Super Genesim, c. 11 (PL 34, 432).
356) De Civitate Dei XIV, c 10 (PL 41, 417).
357) I-II, q. 74, a. 10.
358) I-II, q. 10, a. 1; q. 72, a 5.
359) De Civitate Dei XIV, c. 17 (PL 41, 425).
360) I-II, q. 58, a 3; q. 79, a. 8.
361) I, q. 58, a. 3; q. 79, a. 8.
362) I, q. 63, a 4; q. 64, a. 2, 5m.
363) De Libero Arbitrio, q. 3, c. 7 (PL 158, 530).
364) De Concordantia, q. 3, c. 7 (PL 158, 530).
365) I-II, q. 74, a. 4.
366) I-II, q. 73, a. 10.
367) Supplementum, q. 69, a. 6.

OBJAŚNIENIA
DO POSZCZEGÓLNYCH ARTYKUŁÓW
TRAKTATU O WADACH I GRZECHACH

Q. 71, 1. Łaciński wyraz „virtus”, zgodnie z wielowiekową tradycją etyków polskich, tłumaczymy przy pomocy wyrazu: „cnota”, mimo, że łaciński wyraz ma znacznie szerszy zakres oraz inny wydźwięk uczuciowy. „Virtus” to prężność jakiejkolwiek siły, a w szczegó1ności to postawa twórcza, dynamiczna, swoista dla mężczyzn w pełnym znaczeniu tego słowa (vir = mężczyzna). Twórca filozoficznej szkoły lwowskiej K. Twardowski, a za nim W. Witwicki, I. Dąbskan D. Gromska w przekładzie greckiego: „arete” czy łacińskiego: „virtus” posługiwali się wyrazem: „dzielność”. Ale ten ostatni wyraz oznacza właściwie to samo, przynajmniej w etyce, co „męstwo”, a więc ma jeszcze węższy zakres niż „cnota”. Za tym ostatnim wyrazem wypowiedzieli się tak wybitni znawcy jak W. Tatarkiewicz. o. J Woroniecki oraz T. Sinko. Bliższe szczegóły na temat polskiego odpowiednika wyrazu: „arete” i „virtus” znajdzie czytelnik we Wstępie do polskiego przekładu Arystotelesa **Etyki Nikomachejskiej** Danieli Gromskiej (PWN 1956, s. LVIII-LXVI) . Podobna trudność zachodzi w przekładzie łacińskiego „habitus”. będącego odpowiednikiem greckiego „hexis”. Jedni wyraz ten oddają przez „nałógn” inni - jak o. J. Woroniecki oraz ks. A. Usowicz - przez „sprawność”. lecz pierwszy wyraz wyraża cechę ujemną, a drugi dodatnią, podczas gdy grecki ”hexis” i łaciński „habitus” może wyrażać cechę zarówno dodatnią, jak i ujemną. Bardziej odpowiednie wydaje się wyrażenie „trwała dyspozycja” proponowane przez D. Gromską (tamże, s. LXVI). Ponieważ jednak św. Tomasz określa „habitus” jako trwałą dyspozycję, by uniknąć określenia przez rzecz określoną stosujemy w niniejszym przekładzie wyraz „przysposobienie” jako odpowiednik wyrazu „habitus”, zwłaszcza że wyraz „przysposobienie” lepiej oddaje sens łacińskiego wyrazu, mówi się np. o przysposobieniu wojskowym, sportowym itp. cechach, będących darem natury lub owocem pewnej zaprawy, czyli odpowiednich ćwiczeń.

Każda rzecz i każda osoba może być dobrze lub źle przysposobiona do swego istnienia i swego działania, czyli może być dobrze lub źle zbudowana, oraz dobrze lub źle przygotowana i nastawiona do właściwego sobie działania. Np. zegarek może być dobrze lub źle zbudowany. Zegarki, nawet dobrze zbudowane, nie zawsze są dobrze nastawione i przygotowane do swej funkcji, gdyż jedne nieraz spieszą się, inne zaś opóźniają się. Podobnie także i ludzie: niektórzy są dobrze fizycznie zbudowani, inni źle, np. mają jakiś wrodzony lub nabyty brak w układzie krwionośnym lub nerwowym. Bywają także tacy, którzy fizycznie są doskonale zbudowani, ale są źle przygotowani lub źle nastawieni do pracy, czy innej działalności. Tego rodzaju jakość wyrażająca, że ktoś jest dobrze lub źle przysposobiony do istnienia lub działania nazywamy trwałą dyspozycją, czyli przysposobieniem (habitus). Takie zaś przysposobienie, które wyraża, że coś jest dobrze przysposobione do właściwego sobie działania, nazywamy sprawnością (bonus habitus operativus). Sprawności zaś, które człowieka dobrze przysposabiają do działania zgodnie z ostatecznym celem życia ludzkiego nazywamy cnotami (virtutes ethicae); wszystkie inne sprawności, a więc

takie które przysposabiają człowieka do dobrego działania w odniesieniu do celów pośrednich, nazywamy umiejętnościami, np.: sztuki, nauki, mądrość, inteligencja.

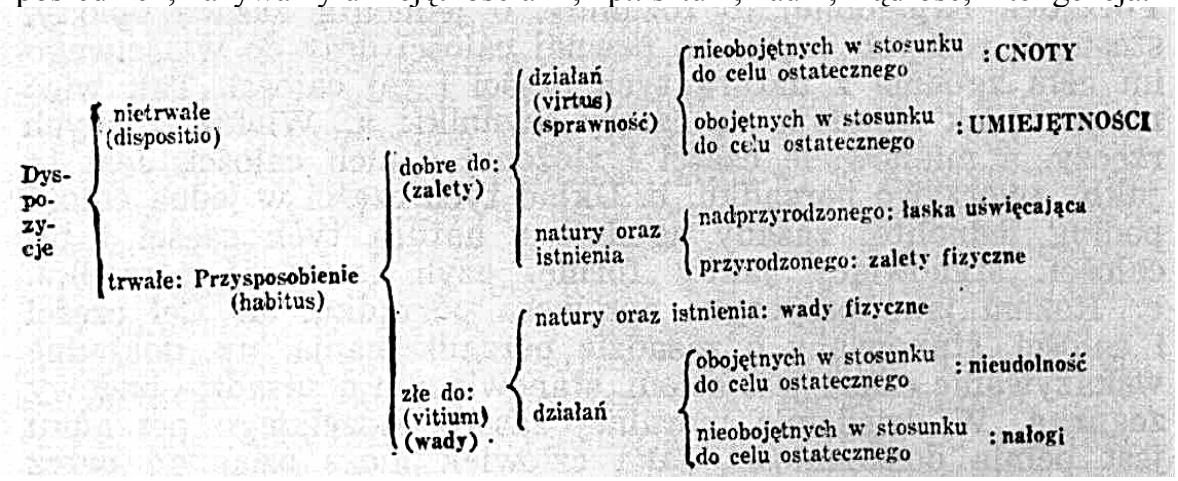

Natomiast jakość wyrażającą, że coś lub ktoś jest źle przysposobiony już to w stosunku do swej natury i tym samym do swego istnienia, już to do właściwego sobie działania, nazywamy wadą. Wadą więc jest np. zła budowa fizyczna, lenistwo, zarozumiałość, brak smaku estetycznego itp. Wady wyrażające złą budowę fizyczną oraz jej następstwa w działaniu poszczególnych narządów ciała, nazywamy wadami fizycznymi, np. ślepota, paraliż, jakiekolwiek kalectwo. Wadę wyrażającą złe przysposobienie do właściwych człowiekowi działań, które same przez się są obojętne w stosunku do ostatecznego celu życia ludzkiego, np. brak smaku estetycznego, niezdatność do rysunków itp. nazywamy nieudolnością. wreszcie wady wyrażające złe przysposobienie do działań nieobojętnych w stosunku do ostatecznego celu życia ludzkiego nazywamy wadami moralnymi, czyli nałogami. Np. gdy ktoś jest źle przysposobiony do oddawania każdemu tego, co mu się należy, a więc niesprawiedliwość, albo gdy jest źle przysposobiony do czynności niezgodnych z ostatecznym celem człowieka, np. do sztucznych poronień, gdy je doradza, pochwala, przyzwala na nie itd. Każde dobre przysposobienie, a więc i każda sprawność jest pewną zaletą. Trudno zgodzić się z o. Woronieckim, który wyraz „sprawność" usiłował rozciągnąć także na wady i nałogi. Gdy ktoś jest kulawy, nie nazwiemy go sprawnym w chodzeniu. Trudno także nazwać sprawnością nieuctwo, lenistwo, obżarstwo itp. Każda zaleta jak i każda wada czy jakiekolwiek przysposobienie to pewna jakość. Powyższe wyjaśnienia staną się bardziej zrozumiałe w świetle poniższego schematu.

Jak widać z powyższego schematu, wady należałoby w języku polskim przeciwstawiać zaletom, a cnotom nałogi. Ponieważ jednak wszystkie cnoty są zaletami, a wszystkie nałogi wadami, i ponieważ z kontekstu całego traktatu wynika, że chodzi tu o wady moralne. a nie o wady fizyczne czy umysłowe, możemy w naszym przekładzie śmiało przeciwstawić wady cnotom.

Wszelka cnota to przysposobienie dobre, dobre zaś dla każdego jestestwa jest to, co jest zgodne z jego naturą. Wadą więc jest przysposobienie do istnienia czy działania niezgodne z naturą danego jestestwa, czyli złe. Dlatego wada jest przeciwieństwem cnoty. O naturze każdego jestestwa stanowi to, co je wyróżnia od wszelkich innych gatunków jestestw, czyli jego istotność, zwana po łacinie formą.

Taką istotnością w człowieku jest jego rozumna dusza, gdyż człowiek różni się od innych bytów zdolnością do rozumowego myślenia i rozumnego działania, gdy tylko nie zachodzi przeszkoda ze strony ciała; zasadą zaś tej zdolności jest właśnie dusza. To więc, co się sprzeciwia rozumowi, a tym samym właściwemu stosunkowi do celu życia ludzkiego, jest moralnie złe, czyli jest grzechem; przysposobienie zaś do uczynków moralnie złych, czyli do grzechów nazywa się wadą moralną, czyli nałogiem.

Uwaga, „Filozof" u św. Tomasza to Arystoteles, uczeń Platona. największy myśliciel w czasach starożytnych (zmarł w r. 323 przed Chr.). Filozofię jego odnowił i do światopoglądu katolickiego dostosował św. Albert Wielki i jego niemniej wielki uczeń św. Tomasz z Akwinu.

Marcus Tulius Cicero (106-43 przed Chr.), wybitny mąż stanu (konsul Rzymu). mówca oraz filozof. Św. Augustyn (430) najwybitniejszy filozof chrześcijański i teolog przed św. Tomaszem. Przystosował filozofię platońską do światopoglądu chrześcijańskiego.

Q. 71, 2. Zasadnicze pojęcie w całej etyce św. Tomasza to idea porządku. Skoro bowiem dobroć moralna to zgodność z rozumną naturą człowieka, zasadniczym zaś zadaniem rozumu w dziedzinie postępowania to porządkowanie, czyli zaprowadzanie porządku, istnienie właściwego porządku w człowieku i w jego postępowaniu jest cnotą, brak zaś tego porządku w poszczególnym uczynku jest grzechem; przysposobienie zaś do grzesznych uczynków jest nałogiem, czyli wadą moralną. Porządek najogólniej to rozumny, o jednolitą zasadę oparty, stosunek różnych części do pewnej całości oraz do właściwego im celu zgodnie z naturą tych części i tej całości. Tak więc na porządek składają się cztery czynniki: a. Wielość różnych rzeczy, a mianowicie części i złożonej z nich całości. Jest to jakby tworzywo porządku. b. Układ tych części w jedną całość podług jednolitej zasady zgodnie z naturą tych części i tej całości, stanowiący jakby formę, czyli istotność porządku. c. Rozum jako przyczyna sprawcza porządku. d. Cel części i całości, stanowiący o zasadzie porządkowania, np. dokładne wskazywanie czasu jest celem, stanowiącym o zasadzie budowy zegarka. W dziedzinie moralnej zasadą wszelkiego porządku jest pełnia doskonałości. jaką człowiek może osiągnąć przez zjednoczenie z Bogiem. Ze względu na ten cel człowiek powinien uporządkować całe swe życie i swoje postępowanie. Gdy człowiek jest należycie ustosunkowany do swego prawdziwego celu ostatecznego, wówczas jego postępowanie moralne jest należycie uporządkowane i cnotliwe; jeśli nie ma tego porządku, zachodzi grzech (w uczynku). oraz wada, czyli nałóg, gdy człowiek posiada stałe przysposobienie do postępowania nieuporządkowanego w stosunku do właściwego celu ostatecznego.

Za wybitnym komentatorem św. Tomasza kard. Kajetanem zwracamy uwagę na smutny fakt, podkreślony w odpowiedzi na trzecią trudność, że większość ludzi idzie raczej za skłonnościami zmysłowymi niż za porządkiem rozumu. Skłonności zmysłowe w człowieku, rozbudzone nadzieją przyjemności, to pierwsze początkowe bodźce, które mają na celu zmobilizowanie sił człowieka do rozpoczęcia walki o wyższe dobra. Niestety jakżeż często człowiek zwabiony powabem tych dóbr zmysłowych zapomina, że dobra te są tylko środkami do wyższych celów, których nie powinny nam przesłaniać, lecz raczej do nich zbliżać.

Q. 71, 3. Przyczyna jako przyczyna jest potężniejsza od skutku. oczywiście gdy jest jego całkowitą przyczyną, gdyż żadna rzecz nie może dać tego, czego sama nie ma. Byt nie może pochodzić od niebytu, pochodziłby zaś, gdyby w skutku było coś więcej niż w przyczynie. Natomiast częściowa przyczyna może być mniej potężna w swym działaniu aniżeli skutek. Syn np. może być mocniejszy od obojga rodziców pod względem fizycznym czy duchowym, gdyż ci są tylko częściową jego przyczyną. Otóż uczynki są celem przysposobień, a tym samym ich przyczyną, stanowiącą o dobroci tych przysposobień, które są sprawnościami i o wadliwości nałogów. Przysposobienia są wprawdzie przyczyną sprawczą uczynków a mianowicie sprawności powodują uczynki dobre, a nałogi złe; niemniej sama wartość uczynków jak i przysposobień zależy bardziej od celu aniżeli od przyczyny sprawczej; uczynki bowiem to pewne dążności; dążności zaś różnicują się gatunkowo ze względu na cel do którego zmierzają. Sprawności zaś i nałogi z natury swej zmierzają do czynności.

Q. 71, 4. Zgodnie z filozofią Arystotelesowską św. Tomasz przyjmuje, że w świecie materialnym wszystkie byty złożone są z dwu zasadniczych czynników. a) z tworzywa, czyli materii, będącej podłożem wszelkich zmian, jakim ów byt podlega oraz jego własności jednostkowych; b) z tego, co jest czynnym i twórczym pierwiastkiem w każdym bycie, jego siłą kierowniczą i działającą celowo, a mianowicie formy n czyli istotności, stanowiącej równocześnie treść pojęcia tego bytu, jego cechy gatunkowe. Forma, czyli istotność, stanowi w każdym jestestwie jakby pewien zaczyn, nadający danej rzeczy jej stały kierunek rozwoju. Forma ta może być już to substancjalna, czyli jestestwowa, którą jest ton co wyróżnia gatunkowo dany byt samoistny od wszystkich innych gatunków bytu, już to przypadłościowa, czyli różnicująca niesamoistne cechy bytu samoistnego. Przykładem pierwszej jest dusza ludzka, czyli ta niematerialna energia, wyróżniająca człowieka od wszelkich innych gatunków bytu, będąca twórczym pierwiastkiem jego rozwoju, którego celem jest pełny rozkwit gatunkowych cech człowieka. Przykładem formy przypadłościowej jest np. gorąco, zimno itp. jakości.

W niniejszym artykule należy zwrócić szczególną uwagę na fakt, że sprawność w przeciwieństwie do nawyku nie zmniejsza wolności człowieka. Nawyk, podobnie jak i sprawność, powstaje z powtarzania tych samych czynności, ale nawyk zawiera w sobie pojęcie czegoś, co działa automatycznie, bez udziału naszej świadomości i woli. Stanowi więc pewne zmechanizowanie czynności wskutek powtarzania jej przez dłuższy czas. Natomiast sprawność oznacza wzmożenie zdolności świadomego spełniania jakiejś czynności „dokonywania jej lepiej, szybciej, bez wahań i namysłu, ale nie bez zastanowienia i udziału... rozumu i woli. Sprawność nie zawiera w sobie pojęcia zautomatyzowania lub zmechanizowania, i to ją różni od nawyku. Bezmyślne kiwanie nogą nazwiemy nawykiem - nie sprawnością, natomiast technikę w palcach pianisty nazwiemy sprawnością, a nie nawykiem. Mają one z sobą między innymi to wspólne, że tak jedno, jak i drugie powstaje z powtarzania tych samych czynności; przy tym łączą się nieraz z sobą i przenikają tak, że często trudno jedno od drugiego odróżnić. Nawyk nie wytwarza sprawności, natomiast sprawność wytwarza zawsze pewne nawyki, które potem mogą same działać już nie jako sprawności, ale jako nawyki Tym się tłumaczy to tak częste mieszanie nawyków ze sprawnościami i albo pragnienie zmechanizowania całego życia psychicznego, a nawet moralnego za pomocą nawyków, albo też obawę przed tym zmechanizowaniem, dochodzącą do

tego, że się odrzuca nawet sprawności, nie widząc w nich nic innego jak nawyki mechanizujące nasze życie psychiczne. Nader charakterystycznym przejawem pierwszej tendencji jest stanowisko Pascala ... Drugą tendencję spotykamy u Kanta w jego obawie przed zmechanizowaniem życia moralnego przez cnoty" (O.J. Woroniecki: Wychowanie człowieka. Znak 1961; s. 36-37).

Q. 71, 5. Często ludzie sobie lekceważą grzechy opuszczenia, czyli bezuczynkowe, pochodzące z niedbalstwa. A przecież Chrystus wyraźnie zapowiada potępienie wieczne za pewne grzechy opuszczenia (Mt 25, 41-46): „Albowiem łaknąłem, a nie daliście mi jeść, pragnąłem, a nie daliście mi pić; byłem gościem. a nie przyjęliście mnie. nagim a nie przyodzialiście mnie, niemocnym i w więzieniu, a nie nawiedziliście mnie. ...Zaprawdę powiadam wam: czegokolwiek nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście nie uczynili".

Nie uniewinnia człowieka fakt, iż mu nawet na myśl nie przyszło, że należało to lub owo zrobić, np. przyjść z pomocą cierpiącemu. Wystarczy, że mógł i powinien był o tym pomyśleć.

Niemniej św. Tomasz dowodzi, że u korzeni każdego grzechu zachodzi zawsze jakaś czynność, nawet w grzechu "bezuczynkowym", takim np., że ktoś nie pomyślał o tym, o czym powinien był pomyśleć, a to dlatego, że ów brak pomyślenia musiał mieć jakąś przyczynę; otóż jeśli ta przyczyna była dobrowolną, to suponuje czynność woli; jeśli zaś w żaden sposób ani wprost, ani nie wprost; ani bezpośrednio, ani pośrednio ta przyczyna nie była dobrowolna, opuszczenie danego uczynku nie jest w ogóle grzechem; np. gdy ktoś nie pomógł ratować tonącego, gdyż wówczas leżał chory w szpitalu.

Należy pamiętać, że odtąd to, co św. Tomasz będzie mówił o grzechu uczynkowym, odnosi się również do grzechu „bezuczynkowego", czyli do grzechu opuszczenia, skoro grzech ten zawsze suponuje jakąś czynność dobrowolną, przynajmniej uprzednią w stosunku do danego opuszczenia.

Q. 71, 6. Grzech w określeniu św. Tomasza to złe postępowanie ludzkie. Jest zaś złe dlatego, że stanowi przekroczenie prawa Bożego. i tym samym jest postępowaniem niezgodnym z naturą człowieka, bo jest niezgodnym z ostatecznym celem życia ludzkiego, i konsekwentnie z rozumem człowieka. Prawo odwieczne to porządek ustanowiony przez sam rozum Boży we wszystkich istotach i w całym ich wszechświecie w ich stosunku do ostatecznego celu i między sobą. Zgodnie z odpowiedzią na drugą i trzecią trudność. grzech to przewrócenie porządku wartości. polegające na przyjęciu w praktyce za cel życia tego, co może być najwyżej środkiem do celu. Należy także pamiętać. że grzech to nie tylko zaprzeczenie dobra, czy zwykły jego brak, gdyż każdy grzech jest pewną czynnością dobrowolną (przynajmniej uprzednio), przeciwną jakiejś cnocie, czyli mającą za przedmiot istotnościowy coś, co się sprzeciwia istotnościowemu, czyli formalnemu przedmiotowi danej cnoty, a więc temu, do czego ta cnota z natury swej zmierza. Następstwem tego przeciwieństwa jest brak porządku w postępowaniu, stanowiący istotę grzechu, czy raczej jego składnik jakby istotnościowy, formalny.

Q. 72, 1. Nie chodzi tu o przedmioty materialne ani o rzeczy, do których grzechy odnoszą się, np. kradzież do pieniędzy, obmowa do cudzej sławy. zazdrość do cudzego dobra, itp., ale o przedmioty formalne, czyli istotnościowe, a więc o to, do czego dany grzech z natury swej zmierza, np. kradzież z istoty swej dąży do

przywłaszczenia sobie cudzej rzeczy wbrew woli właściciela, obmowa do pozbawienia kogoś dobrej sławy przez rozgłaszanie jego rzeczywistych braków czy błędów itp. Istotnościowym więc przedmiotem każdego grzechu jest coś. co jest pozbawione należnego porządku. coś czemu brak właściwego stosunku do ostatecznego celu życia ludzkiego, już to bezpośrednio. już to pośrednio, np. wskutek braku właściwego stosunku do innych członków danej społeczności. Grzech więc jest pewną dążnością do tego, co jest niezgodne z rozumną naturą człowieka już to wprost w grzechu uczynkowym już to nie wprost w grzechu bezuczynkowym, skoro także opuszczenie należnego czynu pochodzi z jakiejś uprzedniej, dobrowolnej czynności. Grzechy więc bezuczynkowe różnią się między sobą również istotnościowym przedmiotem tych czynności które można i trzeba było wykonać, a które zostały zaniedbane.

Q. 72, 2. Jak zaznacza św. Tomasz w odpow. na trzecią trudność, nie ma grzechu cielesnego bez udziału duszy, bo każdy grzech jest wprost lub nie wprost czynnością dobrowolną. Z drugiej strony, nawet najbardziej duchowe grzechy, jak zarozumiałość, przejawiają się także cieleśnie.

Q. 72, 3. Przyczyną u św. Tomasza jest to, co jest racją, dlaczego coś się dzieje. Odróżnia więc:

- Przyczyny
  - zewnętrzne
    - celowa = cel
    - sprawcza
      - główna: sprawca
      - narzędna: środek
  - wewnętrzne
    - formalna = istotność
    - materialna = tworzywo

Otóż grzechy różnią się jedynie ze względu na różne cele, jako bodźce naszego działania. Gdy więc mowa o motywach naszego działania, należy je rozumieć nie w znaczeniu przyczynowości sprawczej, ale w znaczeniu celów, będących przedmiotem naszych zamierzeń.

Q. 72, 4. Podział na grzechy przeciw Bogu, bliźniemu i sobie samemu jest bardzo użyteczny przy rachunku sumienia. Wprawdzie wszystkie grzechy jako postępowanie wbrew ostatecznemu celowi życia ludzkiego, zwracają się przeciw Bogu, a równocześnie przeciw nam samym, gdyż narażają nas na utratę wiecznego szczęścia, a nawet wywierają zły wpływ na życie społeczne, choćby to były grzechy najbardziej skryte, jak złe myśli - niemniej niektóre grzechy zwracają się szczególniej przeciw Bogu, a mianowicie grzechy przeciw cnotom teologicznym i przeciw cnocie pobożności; inne szczególniej zwracają się przeciw bliźniemu. np. grzechy przeciw sprawiedliwości; i wreszcie niektóre grzechy specjalnie godzą w nas samych a mianowicie grzechy przeciw roztropności, męstwu i umiarkowaniu.

Q. 72, 5. Podział na grzechy śmiertelne oraz powszednie nie bierze pod uwagę przedmiotu, do którego te grzechy zwracają się, ale stopień odwrócenia się od ostatecznego celu: Grzech śmiertelny to zupełne odwrócenie się od celu ostatecznego; grzech powszedni to zboczenie z drogi, która doń prowadzi, z zachowaniem jednak ogólnego kierunku. Przez grzech śmiertelny człowiek, odwracając się od celu ostatecznego, zrywa tym samym z pierwiastkiem życia moralnego i staje się niezdolny

odzyskać go własnymi siłami. Grzech śmiertelny więc jest w życiu moralnym tym, czym śmierć w życiu fizycznym; gdyż w jednym i drugim wypadku zachodzi zniszczenie tego. co jest ośrodkiem życia moralnego. względnie cielesnego W grzechu powszednim natomiast człowiek nie stawia sobie za cel ostateczny jakiegoś dobra stworzonego, jak to ma miejsce w grzechu śmiertelnym, ale jedynie zbyt lgnie do jakiegoś spośród dóbr doczesnych, więcej niż na to pozwala rozumna natura człowieka i jej cel. W praktyce nie jest łatwo rozstrzygnąć, czy dany grzech jest śmiertelny lub powszedni. Grzech śmiertelny ogólnie określa się jako świadome i dobrowolne przekroczenie prawa Bożego w rzeczy ważnej. Wybitny jednak teolog franciszkański, Duns Scot (XIII w.), twierdził. że wszelkie przekroczenie prawa Bożego jest grzechem śmiertelnym, natomiast grzechem powszednim jest postępowanie niezgodne z radami ewangelicznymi; ale takie twierdzenie zdaje się wprost sprzeciwiać nauce św. Pawła (1 Kor. 7, 25): „A co do panien nie mam rozkazania Pańskiego; ale radę daję: ... wolny jesteś od żony, nie szukaj żony. Ale jeśli pojąłeś żonę, nie zgrzeszyłeś, a i panna, jeśli wyszła za mąż, nie zgrzeszyła". Zdaniem Kajetana postępowanie sprzeczne z przykazaniem jest. grzechem śmiertelnym; natomiast postępowanie wprawdzie niezgodne z przykazaniem, ale jednak nie sprzeczne z nim, jest grzechem powszednim. Ponieważ jednak prawo i przykazanie bierze pod uwagę to, co jest ważne, nie uwzględnia zaś drobiazgów, nożna przyjąć, że twierdzenie kard. Kajetana jest zgodne z powszechnym określeniem grzechu śmiertelnego jako dobrowolnego przekroczenia prawa Bożego w rzeczy ważnej.

Q. 72, 6. Grzechy uczynkowe jako pewne czynności fizyczne różnią się nie tylko gatunkowo, ale zasadniczo od grzechów bezuczynkowych, tak jak byt różni się od niebytu. Nie różnią się natomiast moralnie; jeśli odnoszą się do tego samego przedmiotu i pochodzą z zamierzenia tego samego celu, zaniedbanie bowiem dobra, które powinno się było zrobić, oraz zrobienie przeciwstawnego mu zła, pochodzi zazwyczaj z tej samej pobudki.

Q. 72, 7. Św. Grzegorz Wielki († 604), jeden z największych papieży. Jego dzieła, zwłaszcza „Moralia" stały się podstawą późniejszej teologii duszpasterskiej. Św. Hieronim (†419), doktor Kościoła i tłumacz Pisma św.

Trzy są sposoby i stopnie popełniania grzechów; czasem człowiek ogranicza się do grzesznych myśli i grzesznych pragnień, nieraz przechodzi do grzesznych słów. np. do kłamstw, obelg, obmów, czasami zaś miara grzechu dopełnia się w uczynkach zewnętrznych. Etyka świecka zwykle nie docenia grzechów wewnętrznych, a przecież one są wylęgarnią grzechów zewnętrznych. To też Chrystus Pan powiada (Mt 15, 19): „Z serca wychodzą złe myśli: mężobójstwa, cudzołóstwa, porubstwa, kradzieże, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa".

Q. 72, 8. Porfiriusz z Tyru († 304), uczeń Plotyna, filozof grecki ze szkoły neoplatońskiej, komentator pism Arystotelesa. Za Arystotelesem św. Tomasz przyjmuje, że cnota moralna polega na pewnym umiarze, czyli na złotym środku między przesadą. czyli nadmiarem, a niedostatkiem, czyli niedomiarem lub brakiem. Cnota bowiem jest sprawnością w utrzymaniu we wszystkim właściwej miary. Ten złoty środek nie ma nic wspólnego z przeciętnością czy miernotą pozornych cnót, a także jawnych wad, przejawiających się w pewnej wprawie w takim kierowaniu postępowaniem, by uzyskać jak najwięcej przyjemności przy jak najmniejszym wysiłku i wyłączeniu w miarę możności wszelkich przykrości w myśl zasad tzw.

„moralności mieszczańskiej”, oraz hedonizmu. Sprawność moralna, czyli cnota, wymaga wiele wysiłku, gdyż jest pewnym szczytem, do którego tylko wytrwała praca nad sobą może nas doprowadzić.

Grzech przez nadmiar oraz grzech przez niedomiar odnoszą się nieraz do tego samego tworzywa, np. do przyjemności zmysłowych, stanowiąc przeciwieństwo nie tylko między sobą, ale także i przede wszystkim w stosunku do tego złotego środka, na którym polega cnota.

Q. 72, 9. Dionizy, zwany Pseudoareopagitą, gdyż podszywał się w swych, skądinąd bardzo cennych pismach teologiczno-mistycznych, pod imię owego Areopagity którego nawrócił św. Paweł w Atenach, żył prawdopodobnie pod koniec V wieku.

Okoliczności to wewnętrzne lub zewnętrzne czynniki, wywierające jakiś wpływ na nasze postępowanie moralne. Wylicza się ich osiem: kto? co? jak? z czego? czym? gdzie? kiedy? dlaczego? Aby czyn był dobry trzeba by wszystkie jego składniki oraz okoliczności moralne były dobre, czyli należycie uporządkowane zgodnie z naturą człowieka i jego celem ostatecznym. Jeśli choćby tylko jedna okoliczność jest niewłaściwa, czyn staje się zły, czyli grzeszny n np. gdy ktoś daje jałmużnę po to tylko, by go podziwiano. Pośród okoliczności największą zwykle rolę odgrywa cel podmiotowy, czyli okoliczność: dlaczego, gdyż cel podmiotowy jest zasadniczym motywem naszego postępowania, czyli jego pobudką.

Q. 73, 1. Św. Ambroży. biskup mediolański i doktor Kościoła, żył w IV w. († 397).

Babilon w Apokalipsie i w niektórych pismach Ojców Kościoła jest obrazem królestwa zła i grzechu.

Dobre uczynki i cnoty, będąc świadomym dziełem rozumu, skierowanym do jednego celu są z sobą związane za pośrednictwem cnoty roztropności i miłości; działają więc dośrodkowo i wzmagają jedność życia duchowego oraz jednolitość charakteru. Natomiast grzechy i wady nie mają wspólnego celu i są owocem dążenia poszczególnych sił psychicznych człowieka do zaspokojenia swych własnych potrzeb i dążeń bez względu na duchowe potrzeby całego człowieka; działają więc odśrodkowo, rozpraszając siły moralne człowieka i łamiąc jedność jego życia moralnego. Jeśli nieraz wpływają na siebie i wzmagają wzajemnie swój rozwój, to dzieje się tak dlatego, że między pobudkami poszczególnych władz psychicznych człowieka niektóre silniej nas pociągają, a jeśli damy się im wyłącznie owładnąć, zaczynają wywierać na nas tak despotyczny wpływ, że dla zaspokojenia takiego pociągu, poddajemy się wpływowi wielu innych, również złych pobudek, byle tylko dogodzić temu najsilniejszemu pociągowi. który w ten sposób staje się rozsadnikiem wszystkich wad i otwiera drogę do każdego grzechu. Zasadniczo jednak między grzechami i wadami nie ma istotnej jedności, owszem zachodzi między nimi często przeciwieństwo.

Q. 73, 2. Cycero pisał: „Jak ci, co są zanurzeni w wodzie, nie mogą lepiej oddychać, jeśli są niedaleko pod powierzchnią, skąd w każdej chwili mogą się wynurzyć, niż wtedy, gdy są prawie na dnie, ani szczeniak, który zbliża się już do momentu, kiedy ma przejrzeć, nie widzi lepiej niż inny, który się dopiero urodził tak też kto zbliżył się do stanu cnoty nie mniej jest nieszczęśliwy niż ten, kto ani na krok ku niej nie postąpił”. (Wybór Pism, Biblioteka Narodowa nr 52/II, s. 154).

Św. Tomasz natomiast odróżnia brak bezwzględny i zupełny, który niczego nie pozostawia z tego, czego jest brakiem i taki brak nie może być większy lub mniejszy, np. śmierć oraz brak względny n który nie niszczy całkowicie tego, czego jest brakiem. Otóż wszelkie zło. a więc także wada i grzech. należy do tego drugiego rodzaju braku. Jest bowiem niszczeniem, czyli drogą do zniszczenia, ale nie jest jeszcze zniszczeniem wszelkiego dobra. Zła bezwzględnego nie ma ani w przyrodzie, ani w życiu moralnym. Wszelkie bowiem zło jest brakiem dobra, a brak jakiegoś dobra, czy nawet wszelkiego dobra gdyby taki brak był możliwy - musiałby być w czymś lub kimś, a więc w pewnej rzeczy czy w pewnej osobie, a więc w pewnym dobru, gdyż byt jako byt jest czymś dobrym. Skoro więc grzechy i wady w nierównym stopniu niszczą dobro moralne, jedne z nich mogą być większe od innych.

Q. 73, 3. Przedmiotem grzechu jest to, do czego ów grzech zmierza w sposób nieuporządkowany, czyli wbrew rozumnej naturze człowieka; innymi słowy, przedmiotem grzechu jest właściwy mu cel. Cele zaś różnicują dążenia, a tym samym także czynności. In wyższy więc jest cel, od którego grzech odsuwa człowieka, tym cięższy jest ów grzech. Z natury więc swej najcięższe są grzechy, które wprost i bezpośrednio zwracają się przeciw Bogu, jako celowi ostatecznego naszego życia. następnie takie grzechy. które pozbawiają nas lub naszych bliźnich życia lub zdrowia. a wreszcie takie, które pozbawiają bliźnich lub nas samych należnych im lub nam dóbr zewnętrznych.

Q. 73, 4. Wielkość grzechu zależy od wielkości, czyli godności, przedmiotu cnót, którym się przeciwstawia. Im wyższy jest przedmiot cnoty czyli jej wewnętrzny cel, tym ważniejsza jest ta cnota i tym cięższy grzech, który się jej przeciwstawia. Pod względem zaś natężenia. im większa cnota, tym łatwiej zwyciężyć największe nawet pokusy przeciw niej.

Q. 73, 5. Św. Tomasz uczy, że grzechy mające za przedmiot niewłaściwy stosunek do dóbr duchowych, takie jak pycha, zarozumiałość, nienawiść, krzywda itp., są z natury swej cięższe aniżeli grzechy cielesne, jeśli wszystkie inne warunki są jednakowe. Dowody św. Tomasza są jasne.

Q. 73, 6. Przyczyny grzechu są już to wewnętrzne, a mianowicie rozum, wola oraz popędy zmysłowe, już to zewnętrzne, np. pewne pokusy. Pośród przyczyn wewnętrznych najbardziej istotną jest sama wola grzeszenia, czyli osiągnięcia jakiejś przyjemności czy korzyści bez względu na to, czy to zgodne lub niezgodne z rozumną naturą człowieka i jej celem. Dlatego grzechy wynikające ze złej woli człowieka są cięższe, niźli grzechy pochodzące z naporu popędów czy ludzkiej słabości.

Q. 73, 7. Gdy okoliczność jakiegoś uczynku jest sprzeczna z rozumną naturą człowieka, np. uprawianie handlu w kościele, wówczas okoliczność ta staje się przyczyną grzechu lub zwiększenia jego winy. Rozum bowiem. porządkując postępowanie człowieka, powinien brać pod uwagę także okoliczności, skoro nie uwzględnianie ich może spowodować nieład i brak porządku w naszym życiu duchowym, albo przynajmniej ów nieład zwiększyć.

Q. 73, 8. Naukę św. Tomasza w tym artykule można streścić w następującym schemacie:

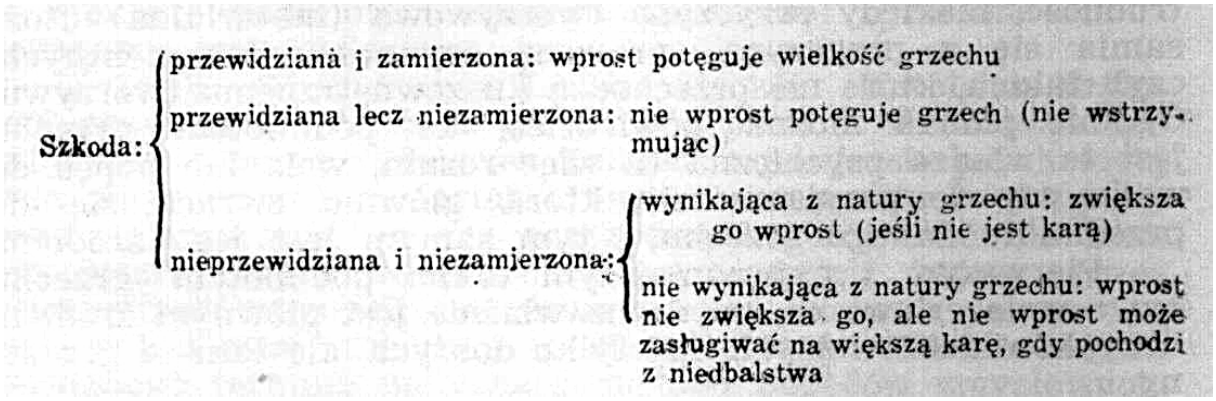

Q. 73, 9. Wielkość grzechu zależy przede wszystkim od jego przedmiotu, czyli od tego, do czego grzech z natury swej zdąża. Otóż każdy grzech zwraca się przeciw jakiejś osobie, przynajmniej przeciw osobie samego grzesznika. Najcięższy więc grzech z tego względu to grzech, który zwraca się przeciw samemu Bogu, następnie grzechy popełnione przeciw osobom najbliższym Bogu przez świętość życia oraz przeciw osobom poświęconym jego służbie, dalej idą grzechy popełnione przeciw sobie samemu i grzechy przeciw najbliższym związany, z nami węzłami pokrewieństwa. dobrodziejstwa, przyjaźni itp., dalej grzechy przeciw osobom piastującym jakiś urząd społeczny lub osobom. cieszącym się wielką sławą w miarę jak grzech przeciw nim wywołuje zgorszenie wśród szerszych warstw społeczeństwa

Q. 73 10. Nie należy mieszać grzechów popełnionych nieumyślnie przez potknięcie się na skutek niemożliwości skupienia uwagi tak, by uniknąć nawet najdrobniejszych uchybień, z grzechami wynikającymi z innych rodzajów ludzkiej słabości, np. z powodu braku uporządkowania w uczuciowości. Grzechy rozmyślne tym są cięższe, im wyższe stanowisko zajmuje grzesznik nie tylko w życiu społecznym. ale także w życiu osobistym ; np. gdy grzeszy człowiek, który od Boga otrzymał więcej darów przyrodzonych czy nadprzyrodzonych, grzech jego jest cięższy niż u tego człowieka, który nie otrzymał tak wielkich darów jeśli oczywiście inne warunki są równe, Natomiast grzechy nierozmyślne, których całkowicie nikt nie potrafi uniknąć, mniej się poczytuje człowiekowi cnotliwemu, gdyż u tego nie ma niedbalstwa. jakie najczęściej stanowi główne źródło tych grzechów u ludzi mniej cnotliwych.

Q. 74, 1. Przez podmiot grzechu, czyli przez jego siedzibę, jak tłumaczy o. Bernard w przekładzie francuskim wyrażenie: „subiectum peccatorum" (Le siège du péché). św. Tomasz rozumie tę władzę psychiczną, do której wprost i przede wszystkim przynależy przedmiot danego grzechu. Np. podmiotem grzechu niewiadomości tego, co ktoś mógł i powinien był wiedzieć, jest rozum, gdyż wiedza i niewiedza jest sprawą rozumu, a nie np. popędu do walki.

„Podmiot" grzechu to niekoniecznie jego bezpośredni sprawca. Sprawcą bowiem grzechu jest bezpośrednio sam człowiek. Podmiot więc czynności poniekąd przynależy do tworzywa czynności tak dobrej, jak i złej, czyli grzesznej. Niemniej, jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, niekiedy przyczyna tworzywowa (materialna) utożsamia się z przyczyną sprawczą czynności immanentnych, czyli takich, które nie przechodzą ku zewnętrznemu tworzywu. Ogólnie jednak można powiedzieć, że podmiotem grzechu jest ta władza psychiczna (a

więc rozum, wola lub popęd do walki czy do przyjemności). która głównie zwraca się do przedmiotu danego grzechu, i tym samym jest jego źródłem.

Pierwszym i najważniejszym takim podmiotem grzechu bywa wola człowieka. gdyż ona właśnie jest głównym źródłem uczynków dobrowolnych, nie tylko dobrych, ale także i grzesznych.

Należy w tym artykule dobrze rozumieć twierdzenie św. Tomasza, że wszystkie czynności moralne, tak cnotliwe jak i grzeszne. są immanentne, czyli wewnętrzne. a więc nie przechodzące ku zewnętrznemu tworzywu, ale dokonujące się wewnątrz samego człowieka. w jego duszy. Zdanie to należy rozumieć formalnie, czyli istotnościowo, bo św. Tomaszowi ani przez myśl nie przeszło, by do grzechów nie zaliczać złych uczynków dokonujących się na zewnątrz, np. morderstw, kradzieży itp. W rozumieniu formalnym twierdzenie św. Tomasza wyraża, że każda czynność jest moralnie dobra lub zła. czyli grzeszna, o tyle o ile jest immanentną. a więc także o ile z czynności immanentnej wypływa. O tyle bowiem jakaś czynność jest moralnie dobra lub zła, o ile jest dobrowolna. Istotnościową zaś przyczyną dobrowolności jest działanie rozumu i woli, a więc czynność immanentna, podczas gdy czynności zewnętrzne o tyle są dobrowolne, o ile już to są nakazane przez rozum i wolę, już to nie zostały przez rozum i wolę powstrzymane, jeśli to było możliwe. Istotnościowym więc czynnikiem w każdym grzechu jest pewna czynność immanentna, zawarta w nim wprost, np. gdy ktoś morduje kogoś naumyślnie, lub nie wprost, gdy wskutek niedbalstwa nie przedsięwziął dostatecznych środków ostrożności, by jego działanie nie stało się przyczyną czyjejś śmierci, np. wskutek nadmiernej szybkości jazdy itp.

Z tego artykułu wynika również, że wola nie tylko jest podmiotem grzechu, ale że nadto wola jest podmiotem każdego grzechu, gdyż podmiotem każdej czynności immanentnej jest władza psychiczna, która wyłania z siebie tę czynność. Z tego jednak nie wynika, by tylko wola była podmiotem każdego grzechu. Jak to zobaczymy w następnych artykułach, nic nie przeszkadza, by różne władze pod różnym względem mogły równocześnie stanowić podmiot tego samego grzechu, np. rozum jest podmiotem jakiegoś grzechu przeciw sprawiedliwości, jako pierwsza przyczyna złego kierownictwa w postępowaniu, wola jako pierwsza przyczyna, która złą czynność z siebie wyłania, a popędy zmysłowe jako pierwsza przyczyna, która do tego grzechu podnieca.

Q. 74, 2. Formalnie, czyli istotnościowo, grzeszne bywają czynności woli, materialnie zaś, czyli tworzywowo, także inne czynności, ze względu na ich zależność od czynności woli. która jest główną przyczyną i podmiotem grzechu. Należy zwrócić uwagę na odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, stwierdzającą, że członki ciała mogą być narzędziami grzechu, ale nie jego podmiotem, dlatego wyrażenie: „grzeszne ciało” niezupełnie jest ścisłe.

Q. 74, 3. W ślad za o. J. Woronieckim (**Katolicka Etyka wychowawcza** T. I) oraz za przekładem prof. S. Swieżawskiego q.81 części I Sumy (gdzie św. Tomasz zajmuje się psychologią życia zmysłowego) łaciński termin „sensualitas” oddajemy przez „uczuciowość” a nie przez zmysłowość, choć nie brak było pisarzy średniowiecznych i nowożytnych, którzy przez „sensualitas” rozumieli zmysłowe władze zarówno poznawcze, jak i pożądawcze. Czynimy to dlatego. że św. Tomasz używa powyższego terminu na oznaczenie obu popędów zmysłowych, będących źródłem wszelkich uczuć w znaczeniu wzruszeń, czyli przejawów pożądania,

budzącego się wskutek spostrzeżenia lub wyobrażenia jakiegoś dobra lub zła, poznawalnego przy pomocy zmysłów i wywołującego mniej lub więcej widoczne zmiany w naszym ciele. Pożądanie to dzieli się na dwa różne, ale uzupełniające się, nurty życia uczuciowego, a mianowicie na popęd do walki, czyli - jak go zwie św. Tomasz ze względu na najbardziej znamienny jego przejaw - siłę gniewliwą, oraz popęd do przyjemności, który niekiedy zwiemy zasadniczym. a który u św. Tomasza nosi miano siły pożądliwej (vis concupiscibilis) ze względu na jego szczególnie potężny przejaw jakim jest pożądanie. (Por. Swieżawski: Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Pallotinum 1956; s. 361, 371).

Kiedy więc św. Tomasz stawia problem, czy uczuciowość może być podmiotem grzechu, należy pamiętać, że chodzi tu nie o jakiś abstrakt od wyrazu „uczuciowy", jakby na to zdawała się wskazywać końcówka „-ość" ale o konkretne, działające w człowieku siły zwane popędami zmysłowymi. Otóż popędy te mogą być siedliskiem. czyli podmiotem grzechów dlatego, że rozum i wola mogą i powinny kierować nimi za pośrednictwem osądu zmysłowego, chociaż władza woli nad uczuciami nie jest despotyczna, ale raczej dyplomatyczna w przeciwieństwie do zewnętrznych członków ciała, które niewolniczo ulegają woli, jeśli oczywiście nie są sparaliżowane. Członki zewnętrzne są więc tylko narzędziami działań psychicznych, natomiast popędy są ich przyczynami sprawczymi i dlatego mogą być podmiotem tak dobrych. jak i grzesznych czynności oraz przysposobień.

Należy zwrócić uwagę ma odpowiedź św. Tomasza na pierwszą trudność o różnicy, i to zasadniczej n między życiem uczuciowym człowieka i zwierzęcia. Uczucia w zwierzętach mają wyznaczony przez instynkt kierunek, są zdeterminowane, choć niekoniecznie zmechanizowane, jak sądził Descartes, gdyż są witalne, świadome i samorzutne. Ponieważ jednak zwierzęta nie mają rozumu, nie mogą mieć także woli i tym samym uczucia zwierząt są amoralne. Natomiast w człowieku wskutek bezpośredniej zależności uczuć i popędów od władzy osądu zmysłowego, a tego od wpływu rozumu, który ma nad nimi najwyższą kierowniczą władzę, popędy zmysłowe wchodzą w zakres życia moralnego.

Q. 74, 4. Popędy zmysłowe, podlegając wpływowi woli, mogą być źródłem nierozmyślnych i rozmyślnych grzechów. Nie mogą być jednak ani źródłem, ani podmiotem grzechów (ani śmiertelnych ani powszednich), jeśli wola nie może wywierać na uczucia żadnego wpływu, przynajmniej w tym znaczeniu, że może przeciwstawić się powstaniu i trwaniu danych uczuć. Tym samym bowiem. że wola może nie dopuścić do powstania lub trwania danego uczucia, a nie czyni tego, poniekąd przyzwala na to uczucie, które wtedy jest dobrowolne nie wprost. gdyż inaczej grzeszylibyśmy nawet opierając się niewłaściwym uczuciom. Bezwzględnie pierwsze odruchy uczuciowe, czyli takie, które wyprzedzają wszelki sąd rozumu, a więc nieświadome, w ogóle nie mogą być żadnym grzechem ani powszednim ani tym bardziej śmiertelnym (jak to określił dogmatycznie Sobór Trydemcki), nawet gdyby chodziło o takie uczucia, które by miały za przedmiot coś zakazanego przez Boga, np. bezwzględnie pierwszy odruch nienawiści do jakiegoś człowieka lub brzydkiego pożądania wbrew szóstemu przykazaniu, gdyż tam gdzie wola nie ma żadnego wpływu ani wprost, ani nie wprost, ani bezpośrednio, ani pośrednio, nie ma postępowania moralnego, ani dobrego, ani złego. Natomiast takie odruchy uczuciowe, które są tylko „na pół" świadome do których wola mogła nie dopuścić i powinna do

nich nie dopuścić, ale na które nie przyzwala i które są nierozmyślne, są grzechami powszednimi i najlżejszymi. Są grzechami, skoro wola mogła i powinna była nie dopuścić do któregokolwiek z tych uczuć; nie są jednak grzechami śmiertelnymi, skoro są nierozmyślne i skoro wyprzedzają wszelki sąd rozumu i tym samym są tylko na pół świadome, jak to św. Tomasz podkreślił w swej odpowiedzi na drugą trudność poprzedniego artykułu.

Twierdzenie św. Tomasza, że grzech śmiertelny nie może zachodzić w uczuciowości. czyli że popędy zmysłowe nie mogą być jego podmiotem, należy rozumieć w tym znaczeniu, że grzech śmiertelny nie dlatego jest śmiertelny, że zachodzi w uczuciowości, czyli nie dlatego, że źródłem jego jest popęd zmysłowy ale dlatego, że rozum, do którego należy porządkowanie działań i uczuć zgodnie z celem ostatecznym, dopuścił do przyzwolenia na takie uczucie, które sprzeciwia się celowi ostatecznemu życia ludzkiego.

Q. 74, 5. Dwojakie jest działanie rozumu: teoretyczne i praktyczne. Pierwsze to poznanie prawdy, drugie to kierowanie działaniem, czyli porządkowanie czynności. Negatywne niedomaganie rozumu w dziedzinie poznania prawdy, czyli niewiadomość, jest grzechem, gdy dotyczy tego, co ktoś może i powinien wiedzieć, a nie wie. Pozytywne zaś niedomaganie rozumu, czyli błąd, jest grzechem, gdy ktoś mógł poznać prawdę, a nie poznał. Wreszcie niedomaganie rozumu w dziedzinie kierowania czynnościami w stosunku do ostatecznego celu życia jest zawsze grzechem, gdyż kierownictwo jest zawsze czymś dobrowolnym.

Q. 74, 6. Termin scholastyczny „delectatio morosa" za przykładem francuskiego przekładu niniejszego traktatu (dokonanego przez o. Bernard O.P.) oddajemy przez „zatrzymywanie się myślą na niedozwolonej przyjemności" (o. Bernard właściwie nie wyodrębnia przyjemności dozwolonej i niedozwolonej, lecz tłumaczy tytuł artykułu 6: „La faute de s'arrèter à la délectation, est-elle dans la raison?"). Chodzi jednak tu niewątpliwie o przyjemność niedozwoloną, Moraliści określają ten grzech jako proste, lecz dobrowolne upodobanie w rzeczy niedozwolonej. uobecnionej przez myśl lub wyobrażenie bez pragnienia zrobienia tej rzeczy n np. gdy ktoś bawi się myślą lub wyobrażeniem zabójstwa swego wroga lub kradzieży itp. Chodzi tu więc nie tylko o tzw. brzydkie myśli przeciw szóstemu przykazaniu, ale o jakiekolwiek upodobanie w złych myślach czy wyobrażeniach. Samo myślenie o rzeczy złej nie jest jeszcze grzechem. jeśli nie łączy się z niebezpieczeństwem narażenia się na grzech i jeśli do grzechu nie nakłania. Grzechem natomiast jest przyjemność i zadowolenie z powodu złej czynności. którą ktoś sobie przedstawia w myśli lub wyobraźni. Kto bowiem cieszy się tym, co moralnie złe. przyzwala na to, co jest sprzeczne z rozumną naturą człowieka. Grzech taki może być powszedni lub śmiertelny zależnie od przedmiotu n np. gdy ktoś cieszy się z żartobliwego i nikomu nie przynoszącego szkody kłamstwa. popełnia grzech powszedni, kto zaś cieszy się z rzuconego na kogoś oszczerstwa, popełnia grzech śmiertelny, o ile oczywiście cieszy się rozmyślnie.

Należy jednak dobrze odróżnić zadowolenie i uciechę z powodu moralnie złej czynności, wyobrażonej sobie czy pomyślanej, od zadowolenia i radości z powodu samego myślenia o tej czynności lub z powodu sposobu jej wykonania. W pierwszym wypadku zadowolenie takie jest zawsze grzechem; w drugim natomiast zadowolenie to jest moralnie dobre, obojętne lub złe zależnie od tego czy samo to myślenie,

względnie sposób należy do moralnie dobrych, obojętnych lub złych rzeczy. Np. gdy ktoś cieszy się z wesołego humoru pijaka, a nie z samego pijaństwa, nie popełnia grzechu. Komu sprawia zadowolenie myśl o popełnieniu nierządu wbrew naturze, popełnia grzech śmiertelny, choćby nawet nie miał pragnienia, by popełnić ten grzech. Grzeszne jest również zadowolenie ze złego uczynku z powodu dobrych jego następstw, np. gdy ktoś się cieszy, że zamordowano mu ojca ze względu na ton że odziedziczy spadek po nim. Nie jest natomiast grzechem zadowolenie z powodu samych tylko dobrych następstw złego uczynku, gdyż wtedy przedmiotem zadowolenia czy uciechy nie jest zły uczynek, ale jedynie pewne, skądinąd dobre następstwa tego uczynku, np. gdy ktoś cieszy się swymi nieślubnymi dziećmi. a nie samym porubstwem, dzięki któremu dzieci te przyszły na świat.

Q. 74, 7. Chodzi o przyzwolenie na zewnętrzny uczynek, który jest grzechem śmiertelnym lub powszednim. Należy pamiętać, że zgodnie z nauką św. Tomasza (I, q. 79, a. 9), podział na rozum wyższy i niższy to nie jest podział na dwie różne władze umysłowe, ale tylko na wyższe i niższe zadania oraz czynności jednego i tego samego rozumu. Trzeba wreszcie podkreślić różnicę pomiędzy grzechem zatrzymywania się myślą lub wyobraźnią na niedozwolonej przyjemności, zwane po polsku niekiedy złymi myślami lub wyobrażeniami, a grzesznym pragnieniem czy pożądaniem oraz grzesznym zadowoleniem czy uciechą niedozwoloną. Pierwsze odnosi się do obecnego myślenia lub wyobrażenia, drugie, a więc grzeszne pragnienie, zwane także przyzwoleniem, dotyczy uczynku zamierzonego w przyszłości, a trzecie, a więc zadowolenie i radość, ma za przedmiot czynność już dokonaną.

Grzech przyzwolenia na zamierzoną złą czynność, czyli grzeszne pragnienie, podobnie jak grzech zadowolenia z powodu złej myśli lub złego wyobrażenia, ma swą siedzibę nie tyle we władzy pożądawczej, ile raczej w samym rozumie, gdyż rozum powinien kierować myślami i wyobrażeniami oraz uczuciami, w tym także uczuciem zadowolenia oraz pożądania. Przyzwolenie zarówno na radość czy zadowolenie, oparte o względy doczesne. należy do niższych działań rozumu; natomiast jedno i drugie przyzwolenie, biorące pod uwagę ponad doczesne względy, np. prawo Boże, należy do wyższych czynności rozumu, choćby skądinąd było grzeszne, np. gdy ktoś przyzwala na pragnienie by popełnić grzech nierządu, choć uświadomił sobie, że to sprzeciwia się prawu Bożemu. Należy zwrócić uwagę na odpowiedź na trudność 1.

Q. 74, 8. Uwagi do dwóch poprzednich artykułów stosują się także do niniejszego artykułu. Przyzwolenie więc na pożądanie tego, co jest grzechem śmiertelnym, jest już grzechem śmiertelnym, choćby nie nastąpiło wykonanie tego grzesznego zamiaru. Pożądanie takie jest grzeszne tak samo, jak pożądany uczynek, łącznie z jego okolicznościami, które grzesznik uświadamia sobie, np. gdy ktoś postanawia okraść kościół, wówczas postanowienie takie jest nie tylko grzechem przynależnym do gatunku kradzieży, ale nadto jest świętokradztwem.

Q. 74, 9. Wyższe czynności rozumu, czyli takie, które mają za przedmiot rzeczy duchowe i wieczne, mogą być uczynkami dobrymi, grzechami powszednimi albo także grzechami śmiertelnymi. Tak np. przyzwolenie na grzech powszedni, będące wyższą czynnością rozumu ze względu na jego niezgodność z prawem Bożym w mało ważnej sprawie, jest tylko grzechem powszednim.

Q. 74, 10. Wyższe czynności samego rozumu to ogląd, czyli intuicja prawd wiecznych, oraz namysł i przyzwolenie. Otóż w stosunku do poznania prawd

wiecznych przez wiarę, może powstać w nas odruch niewiary i to całkowicie nierozmyślny; odruch taki, jeśli wola mogła nie dopuścić do niego, jest grzechem powszednim, a nie śmiertelnym, gdyż jest nierozmyślny. Natomiast rozmyślne przyzwolenie na wątpliwości przeciw wierze, która jest również wyższą czynnością rozumu, byłoby grzechem śmiertelnym.

Q. 75, 1. Każdy grzech jest jakąś czynnością już to bezpośrednio, jak w grzechu uczynkowym, już to pośrednio, lub nie wprost w grzechu „bezuczynkowym" czyli w grzechu opuszczenia; z tego więc względu, że jest czynnością, grzech jak każda czynność, pochodzi z jakiegoś źródła, które tę czynmość powoduje, jako jej istotna przyczyna. Taką przyczyną grzesznej czynności jest wola ludzka. Lecz do istoty grzechu należy nie tylko to, że jest bezpośrednio lub pośrednio jakąś czynnością, lecz przede wszystkim to, że w tej czynności nie ma należnego porządku, czynność bowiem jest tylko tworzywem grzechu, brak zaś porządku jest w nim czynnikiem istotnościowym. Otóż brak należnego porządku nie może mieć przyczyny, która by z istoty swej powodowała go. Brak bowiem jest pewnym zaprzeczeniem rzeczy należnej. To więc, co jest czymś pozytywnym, nie może z istoty swej powodować tego braku, gdyż tylko jakiś brak może być przyczyną powodującą z istoty swej jakiś inny brak. Dobro jako dobro nie może być przyczyną, która by z istoty swej powodowała zło. A więc brak porządku w postępowaniu człowieka, nie mogąc mieć swej przyczyny n która by go z istoty swej powodowała w czymś pozytywnym, czyli w pewnym dobru, musi mieć albo taką przyczynę, która by go powodowała nie z istoty swej, ale przygodnie, albo też taką, w której zachodziłoby pewne niedomaganie, pewien brak. Otóż wola. zmierzając do jakiegoś względnego dobra w sposób niezgodny z rozumną naturą człowieka i jego ostatecznym celem, nie zamierza wprawdzie spowodować tego nieporządku, nie jest więc jego przyczyną, powodującą z istoty swej brak tego porządku, niemniej jest jego przyczyną, powodującą go przygodnie, niezależnie od zamiaru, skoro ten nieporządek jest niezamierzonym następstwem pożądania dobra względnego podobnie jak ogień, który z istoty swej powoduje gorąco, przygodnie powoduje usunięcie zimna. Tak więc wola, będąc przyczyną powodującą z istoty swej czynność ludzką, jest równocześnie przyczyną, powodującą przygodnie. czyli w sposób niezamierzony, ewentualny brak porządku w tej czynności. Brak zaś należnego porządku w czynności byłby niemożliwy, jeśli w przyczynie tej czynności nie byłoby jakiegoś braku czy niedomagania. Skoro zaś tą przyczyną jest wola, pożądająca jakiegoś dobra względnego niezgodnie z rozumną naturą człowieka i jego ostatecznym celem, tym niedomaganiem woli, powodujący, grzeszną czynność jest brak należnego kierownictwa w woli ze strony rozumu zgodnie z prawem Bożym, przy czym grzechem nie jest jeszcze sam ów brak, jeśli skądinąd nie był zawiniony, ale ton że mimo tego braku wola przystępuje do postanowienia i wykonania danej czynności.

Q. 75, 2. Św. Tomasz wyodrębnia tu wewnętrzne przyczyny grzechu ze strony podmiotu i ze strony przedmiotu. Ze strony podmiotu odróżnia dwie przyczyny bezpośrednie, a mianowicie wolę i rozum, oraz dwie przyczyny pośrednie, a mianowicie zmysły oraz popędy zmysłowe. Ze strony przedmiotu wewnętrzną przyczyną grzechu jest motyw, czyli pobudka w postaci jakiegoś dobra pozornego niezgodnego z rozumną naturą człowieka. Przedmiot więc według św. Tomasza nie jest przyczyną zewnętrzną, ale wewnętrzną, gdyż jest nią nie rzecz zewnętrzna, ale

nasze wyobrażenie czy sąd przedstawiający nam jako cel to, co jest tylko pozornym celem.

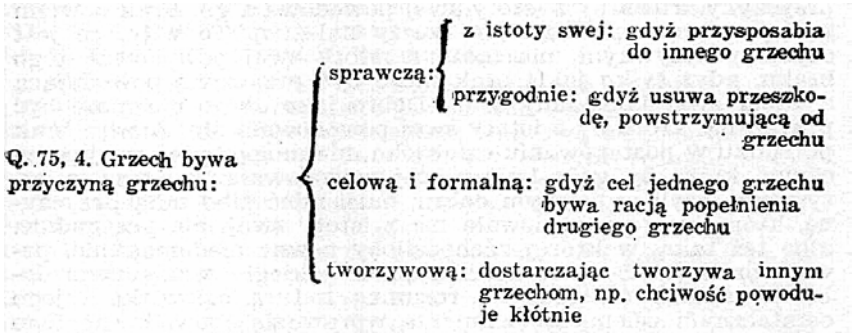

Q. 75, 3. Zewnętrzne przyczyny grzechu mogą mieć jedynie charakter przedmiotowy czyli wpływać na nasze wyobrażenie czy umysłowe przedstawienie jakiegoś pozornego dobra, nie mogą jednak poruszyć samej woli, bo to przysługuje tylko Bogu Zewnętrzne czynniki, które w ten sposób podniecają nas do grzechu, zwą się pospolicie pokusami. Z naciskiem św. Tomasz podkreśla autonomię naszej woli, której żadna rzecz nie może zmusić do grzechu.

Q. 76, 1. W całym tym zagadnieniu (q.76) chodzi o ignorancję. Idąc za o. Woronieckim termin ten oddajemy przez „niewiadomość", „brak wiedzy" „nieznajomość" zależnie od wymagań stylu, zdając sobie jednak sprawę, że żaden z tych wyrazów nie oddaje ściśle tego co wyraża termin łaciński „ignorancja" a mianowicie brak wiedzy należnej w osobie zdolnej do tej wiedzy. D. Gromska tłumacząc odpowiednik grecki: „agnoia" posługuje się najczęściej wyrazem „nieświadomość", (czasem: „nieznajomość" lub „niewiedza"). Lecz pierwszy z tych wyrazów oznacza raczej brak świadomości niż wiedzy, a dwa pozostałe tylko zaprzeczenie wiedzy.

Nieświadomość, czyli brak należnej wiedzy może spowodować grzech n i e w p r o s t, a mianowicie przez usunięcie tej przeszkody powstrzymującej od grzechu. jaką często bywa wiedza - podobnie jak ścięcie drzewa jest nie wprost przyczyną strącenia wroniego gniazda, zbudowanego na tym drzewie.

Jak św. Tomasz wykazał w I-II, q.17., całe moralne postępowanie człowieka opiera się na postanowieniu, czyli na rozkazie rozumu, by wola w czyn wprowadziła swój wybór, dokonany uprzednio na podstawie praktycznego sądu rozumu, rozstrzygającego, co w danej chwili i w danych konkretnych warunkach należy zrobić, czyli jak trzeba postąpić. Ponieważ to postępowanie ma być konkretne i jednostkowe, dlatego także ów praktyczny sąd rozumu, który ma kierować naszym działaniem w danej chwili, musi być jednostkowym wnioskiem, wysnutym z rozumowania w postaci sylogizmu o dwu przesłankach, z których jedna musi być ogólna, a druga, zgodnie z prawami logiki, musi być jednostkowa. Pierwsza wyraża jakąś zasadę moralną, np. że nie wolno lekkomyślnie narażać własnego lub cudzego zdrowia lub życia na kalectwo czy na śmierć, a druga stwierdza lub zaprzecza jakiś konkretny, jednostkowy fakt, np. że jazda w tej chwili autem z szybkością 100 km/godz. poprzez ulice Londynu byłaby lekkomyślnym narażeniem własnego lub cudzego życia. Z tych dwu przesłanek kierowca powinien wyciągnąć wniosek: nie wolno mi w tej chwili jechać przez ulice Londynu z szybkością 100 km/godz. i wniosek ten wprowadzić w czyn. Otóż niewiadomość którejkolwiek z dwu przesłanek sylogizmu praktycznego może stanowić przyczynę grzechu. Mogą być np. ludzie, którzy wiedzą, że nieraz

trzeba narazić życie własne a nawet cudze, np. podczas wojny, ale nie zdają sobie sprawy, że nie wolno tego czynić lekkomyślnie, np. przez nadmierną szybkość jazdy, lub że jazda z szybkością 100 km/godz. byłaby lekkomyślnym narażaniem życia. Może także zdarzyć się, że ktoś doskonale wie. że nie wolno lekkomyślnie narażać życia i że jazda z szybkością 100 km/godz. poprzez ulice Londynu byłaby lekkomyślnym narażaniem siebie lub innych na śmierć, ale nie zdaje sobie sprawy n np. wskutek podchmielenia alkoholem lub zwykłej nieuwagi, że w tej chwili właśnie jedzie z tą niebezpieczną dla życia szybkością. W jednym i drugim wypadku popełnia grzech wskutek braku wiedzy, jeśli ją mógł i powinien był mieć.

Q. 76, 2. Nauka św. Tomasza wyłożona w tym artykule wznosi się ponad uroszczenia sensualizmu czy woluntaryzmu, sprowadzającego życie moralne do ślepych popędów, instynktów czy dążeń, a z drugiej strony ponad wybujałości racjonalizmu Sokratesa, który przyjmuje nie tylko, że wiedza jest cnotą, jak to czyni św. Tomasz w odniesieniu do roztropności i wiary, ale nadto uczył, że każda cnota jest wiedzą, że „jest jedno i to samo wiedzieć, co jest sprawiedliwe i być sprawiedliwym" (cyt. za W. Tatarkiewiczem: H i s t o r i a F i l o z o f i i t. I s. 80). Wszelkie zło zaś, według Sokratesa, pochodzi z niewiadomości, bo nikt umyślnie i z świadomością zła nie czyni. Nie wiadomo, czy Sokrates zachowałby swój optymizm w stosunku do wiedzy gdyby żył za czasów Hitlera lub w erze energii nuklearnej! Natomiast nauka św. Tomasza jest przesiąknięta zdrowym realizmem, który przejawia się także w tym. że św. Doktor nie każdą wiedzę uznaje za cnotę moralną, ani nie każdy brak

Q. 76, 3. Wyraz „niedobrowolny", powszechnie przyjęty za odpowiednik łacińskiego „involuntarium", nie pokrywa się znaczeniowo z tym ostatnim, który wyraża nie tylko zaprzeczenie dobrowolności, ale coś. co jest wbrew niej, a więc coś pozytywnego. Podobnie wyraz „mimowolny" wyraża raczej zaprzeczenie dowolności (liberum). Dowolność zaś nie jest tym samym co dobrowolność. Uczciwość np. jest czymś dobrowolnym, bo pochodzi od woli, która nieraz decyduje się na postępowanie uczciwe, a czasem wybiera postępowanie nieuczciwe; ale nie jest czymś dowolnym, czymś co wolno nam wybierać i nie wybierać, gdyż każdy człowiek zawsze i wszędzie jest obowiązany do uczciwości.

Lecz tu zachodzi pewna trudność: brak wiedzy należnej jest czymś negatywnym. Jakżeż więc może być przyczyną czegoś pozytywnego, i to jeszcze z istoty swej, jak zaznacza św. Tomasz w pierwszym zdaniu swej odpowiedzi? Wszak niebyt nie może być z istoty swej przyczyną bytu! Otóż za Kajetanem należy stwierdzić że w niewiadomości należy odróżnić to, co w niej jest istotnościowe, formalne, oraz to, co w niej jest tworzywem, czynnikiem materialnym. Otóż ze względu na to, co jest w niej istotnościowe, a mianowicie usunięcie przeszkody powstrzymującej od działania, niewiadomość jest przyczyną grzechu nie z istoty swej, ale przygodnie; podobnie jak ścięcie drzewa jest przygodną przyczyną strącenia gniazda zbudowanego na jego wierzchołku. Natomiast ze względu na to, co jest tworzywem niewiadomości, brak wiedzy jest z istoty swej przyczyną grzechu, podobnie jak brak sternika na okręcie bywa z istoty swej przyczyną zatopienia go podczas np. burzy, czy walki. Tworzywo bowiem należy również do istoty rzeczy i czynu.

Q. 76, 4. Naukę św. Tomasza w całej kwestii 76 można streścić w następujących punktach:

1) Brak należnej wiedzy zarówno odnoszący się do ogólnych przykazań prawa, jak i dotyczący konkretnych faktów, podobnie jak i brak należnej uwagi, bywa przyczyną grzechów pozbawiając człowieka tej wiedzy która by go powstrzymała od grzesznej czynności. Jeśli jednak ktoś jest tak usposobiony, że gdyby nawet posiadał odnośną wiedzę, niemniej byłby gotów popełnić ów grzeszny czyn wówczas zgrzeszyłby nie wskutek braku wiedzy, czyli z niewiadomości, ale nie wiedząc.

2) Wbrew nauce Abelarda, potępionej przez Kościół, sama niewiadomość może być grzechem na skutek niedbalstwa, z którego pochodzi. Trzy więc są warunki, by brak wiedzy był grzechem: a) by człowiek, któremu brak wiedzy, mógł ją zdobyć; b) tym samym by zauważył, że mu brak jej; c) by miał obowiązek przedsięwziąć odpowiednie środki, by usunąć ową niewiadomość. Każdy zaś jest obowiązany znać główne prawdy wiary. przykazania boskie i kościelne, przynajmniej ogólne oraz ton co jest konieczne do uczciwego spełniania obowiązków zawodowych czy stanowych.

3) Niepokonalna i uprzedzająca działanie niewiadomość z istoty swej całkowicie uniewinnia od wszelkiego grzechu w czynności, która z niej wynika, jeśli jest całkowita. Jeśli zaś jest tylko częściowa, np. gdy ktoś nie zna jakiejś okoliczności, tylko częściowo uniewinnia. np. gdy ktoś, chcąc zabić swego rywala, przez pomyłkę zabija własnego ojca, którego by nie zabił, gdyby wiedział, że to właśnie ojciec. Popełnia on śmiertelny grzech morderstwa, ale formalnie nie popełnia ojcobójstwa.

4) Niewiadomość niepokonalna i tylko towarzysząca czynności grzesznej nie uniewinnia od grzechu, gdyż nie powoduje niedobrowolności czynu.

5) Niewiadomość dobrowolna w tym znaczeniu, że jest następstwem czynności dobrowolnej, jeśli dotyczy tych rzeczy, które ktoś mógł i powinien wiedzieć, nie uniewinnia całkowicie od grzechu, ale zmniejsza go, np. gdy ktoś wskutek opilstwa zrani kogoś.

6) Gdy ktoś naumyślnie chce nie wiedzieć tego, co wiedzieć powinien by nie mieć wyrzutów sumienia, wówczas niewiadomość w ten sposób spowodowana, nie uniewinnia od grzechu, lecz raczej go zwiększa.

Q. 77, 1. Trudność druga opiera się na podobieństwie do wpływu tzw. okręgów niebieskich, jakie oczywiście możemy dziś zaliczyć do mrzonek Arystotelesa, który je przyjmował. wpływając fatalnie na całą astronomię średniowieczną.

Wyrazem „uczucie" oddajemy łacińskie „passio", zgodnie z polską tradycją tomistyczną, chociaż w języku potocznym „uczucie" wyraża raczej to co łacińskie: „affectus", a więc przejawy nie tylko popędów zmysłowych, ale także najwyższe nieraz przejawy woli. Niemniej jednak także w języku potocznym najczęściej przez uczucie rozumie się takie wzruszenia, jak sympatia i antypatia, odraza i pragnienie, radość czy zadowolenie lub przyjemność oraz różne formy bólu czy smutku, ambicję i zniechęcenie, odwagę i różne formy lęku czy gniewu.

Uczucia wpływają na wolę przez swe oddziaływanie na wyobrażenia te zaś z kolei na zmysł oceny, zwany u człowieka władzą jednostkowego osądu myślowego, który jest podporządkowany rozumowi i woli.

Q. 77, 2. Pogląd Sokratesa omówiliśmy w objaśnieniach do q. 76, a. 2. Wybitny krytyk św. Tomasza Duns Szkot stojąc na gruncie woluntaryzmu i prymatu woli przed rozumem. uznawał, że nie rozum kieruje wolą, ale wola rozumem; bardzo więc ganił św. Tomasza, że przyznał częściowo słuszność Sokratesowi twierdząc, iż wola nigdy nie zwracałaby się do zła, jeśliby ze strony rozumu nie było braku wiedzy lub nie

zachodził jakiś błąd. Wszak zdarza się, że człowiek grzeszy, pożądając w niewłaściwy sposób tego. co naprawdę jest dobrem, a więc bez jakiegokolwiek błędu ze strony rozumu. Duns Szkot jednak nie wziął pod uwagę, że św. Tomasz mówiąc o niewiadomości, ma na myśli również niezwrócenie uwagi na to, na co trzeba było ją zwrócić, i po drugie, że człowiek nie może czegoś pożądać. jeśli wpierw tego w jakiś sposób nie poznał Skoro zaś pożądanie idzie za poznaniem, nie może być złego pożądania bez uprzedniego złego poznania, czyli bez jakiegoś błędu ze strony rozumu. przynajmniej w tym znaczeniu, że rozum w danej chwili nie bierze pod uwagę tego, co winien uwzględnić, np. czy sposób pożądania danego dobra jest godziwy. Należy zwrócić uwagę na odpowiedź czwartą.

Q. 77, 3. Grzechy popełnione pod wpływem uczucia są dowodem słabości woli, która daje się porwać uczuciu ku temu, czego by sama z siebie nie chciała. Jak zaznacza o. Woroniecki: „Stopień zła w tych grzechach zależy od szybkości, nagłości i siły, z jaką uczucie powstaje; nieraz zupełnie niespodziewane poruszenia namiętności mogą niemal zupełnie sparaliżować wolę i odebrać człowiekowi przez to odpowiedzialność za jego czyny. Zostaje wtedy odpowiedzialność za to jedno, że zaniedbał swego wychowania, nie nauczył się panować nad sobą i teraz ponosi skutki swych nieokiełzanych namiętności. Czasami zresztą bywa to na tle stanów chorobliwych" (Katolicka Etyka Wychowawcza I, s. 278).

Q. 77, 4. Nieuporządkowane pożądanie pochodzi z nieuporządkowanej miłości siebie samego, zarówno, gdy chodzi o miłość uczuciową. będącą przejawem popędu do przyjemności, jak i miłość będącą przejawem woli. Nie każda jednak miłość siebie samego jest nieuporządkowana. ale tylko taka, która polega na upodobaniu lub pożądaniu jakiegoś dobra niezgodnie z rozumną naturą człowieka i jej ostatecznym celem.

Q. 77, 5. Św. Tomasz uzasadnia tu tradycyjny podział przyczyn grzechów przyjęty z Pisma św. Pożądliwością ciała nazywa nieuporządkowane pożądanie przyjemności i dóbr, związanych z utrzymaniem życia i przekazywaniem go potomstwu. Pożądliwością oczu nazywa nieuporządkowane pragnienie wszystkich innych dóbr, poznanych przy pomocy wyobraźni lub rozumu n czyli po prostu chciwość. Pychą żywota wreszcie nazywa nieuporządkowane pragnienie wielkości. Wszystkie inne uczucia dadzą się sprowadzić do przejawów popędu zasadniczego czyli do przyjemności, zwanego przez scholastyków siłą pożądliwą, oraz popędu do walki, zwanego siłą gniewliwą ze względu na ton że gniew jest najbardziej znamiennym jego objawem.

Q. 77, 6. Pozornie wydawałoby się. że pierwsza odpowiedź św. Tomasza jest sprzeczna z jego nauką w q. 73, a. 3, gdzie św. Doktor nauczał, że ciężkość grzechów zależy od ich przedmiotów n podczas gdy tu twierdzi, że ciężkość grzechu zależy od odwrócenia się woli od Boga, jako źródła wszelkiego prawa moralnego, Nie ma tu jednak sprzeczności, gdyż jak zauważył Kajetan, przyczynowo ciężkość grzechu zależy od ich przedmiotu, czyli od tego, do czego z natury swej dążą; istotnościowo zaś, czyli formalnie, zależy od odwrócenia się od Boga.

Q. 77, 7. Uczucie niekiedy bywa tak silne. że całkowicie pozbawia używania rozumu. Nie zawsze jednak w tym wypadku uniewinnia od grzechu; uniewinnia, gdy przyczyna tego uczucia była zupełnie niedobrowolna. np. wskutek choroby przysadki

mózgowej, tarczycy itp. Nie uniewinnia. jeśli przyczyna, która wywołała uczucie, była dobrowolna przynajmniej nie wprost na skutek zaniedbania samowychowania uczuć.

Q. 77, 8. Zarówno samo złe uczucie, jak i sama czynność wykonana pod wpływem uczucia może być dobrowolnym przekroczeniem prawa Bożego w rzeczy ważnej, np. uczucie miłości płciowej do cudzej żony. Wówczas jest grzechem śmiertelnym. Człowiek bowiem może zapobiec powstaniu jakiegoś uczucia i nie dopuścić do niego, a jeśli uczucie już się wzbudzi, możemy je opanować i skierować na właściwe tory, nie dopuszczając, by uczucie to stało się w nas przyczyną grzesznego uczynku. Stąd tak niesłychanie ważne jest wychowanie życia uczuciowego w człowieku od pierwszych lat jego życia aż do śmierci.

Q. 78, 1. Bywa. że ludzie kochają dobra doczesne więcej niż Pana Boga, i gdy mają do wyboru albo obrazić Boga przez pożądanie owego dobra, albo wyrzec się gon wolą uniknąć zła doczesnego lub zdobyć sobie jakieś dobro ziemskie, choćby wbrew Bogu, niż wyrzec się danej korzyści czy przyjemności.

W odpowiedzi na trudność pierwszą należy zwrócić uwagę, że chociaż przyczyną grzechu jest albo niewiadomość, albo uczucie, albo zła wola, niemniej w każdym grzechu zachodzi zawsze pewna niewiadomość, choćby w postaci chwilowej nieuwagi. oraz zła wola; gdyż w każdym grzechu zachodzi jakiś błąd ze strony rozumu, oraz zły wybór ze strony woli.

Q. 78, 2. Nałóg to złe przysposobienie do działania, nabyte przez dobrowolne powtarzanie grzesznych czynności w jakiejś określonej dziedzinie. Dopóki człowiek nie zerwie z nałogiem przez odcięcie się od niego za pośrednictwem mocnego postanowienia. czynność jego wykonana pod wpływem nałogu jest jeszcze bardziej dobrowolna niż czynność wykonana nie wskutek nałogu, ale np. pod wpływem uczucia lub niewiadomości czy chwilowego uniesienia, gdyż wtedy pochodzi ze złej skłonności woli, która dzięki nałogowi mocniej chce tego zła.

Q. 78, 3. Nie każde złe przysposobienie do działania jest nałogiem, ale tylko takie, które zostało nabyte przez dobrowolne przyzwyczajenie się do moralnie złych czynności. Nie jest natomiast nałogiem w ścisłym znaczeniu przysposobienie do pewnych czynności nabyte wskutek jakiejś choroby, np. abulii, charłactwa itp.

Q. 78, 4. Kiedy człowiek świadomie wybiera coś, co go w danej chwili pociąga, a co jest zakazane przez prawo moralne, grzeszy ze złej woli. i dlatego grzeszy ciężej niż. ktoś, kto popełnia taki sam grzech pod wpływem uczucia. Podobnie, gdy grzech wypływa z zakorzenionego nałogu, pochodzi on również z woli, opanowanej wprawdzie przez ten nałóg, ale właśnie pod jego wpływem zdążającej z całą świadomością do zła.

Q. 79, 1. Pytanie o źródło zła stawiali sobie zarówno najwybitniejsi filozofowie, jak i najbardziej genialni .poeci, jak o tym świadczą dociekania takich myślicieli jak Demokryt, Sokrates, Spinoza, Schopenhauer, Sartre, a wśród poetów Aischylos, Szekspir, Goethe, u nas zaś szczególniej Mickiewicz, Słowacki i przede wszystkim Kasprowicz, który w swych nieśmiertelnych Hymnach, pytając o źródło zła i grzechu, sięgnął aż do Boga, podobnie jak św. Tomasz w niniejszym artykule. Ale dla Kasprowicza Bóg to albo groźna, na zło ludzkie obojętna i niedostępna potęga. albo to Chrystus przez wieki cierpiący przez wieki usiłujący zbawiać, ale którego ofiara nie zdołała ostatecznie zła przezwyciężyć, jak początkowo się zdawało Autorowi Hymnów Ginącemu Światu, w których ze skargą, prośbą i bluźnierstwem

idzie przed tron Najwyższego, ze swym grozą nabrzmiałym wołaniem duszy, przejętej poczuciem przemożnej potęgi zła, którego twórcę upatruje w samym Bogu, skoro zło należy do podstaw bytu stworzonego.

Tragedię ciągłych przez wieki ponawianych wysiłków wyzwolenia się od zła, poeta przedstawił we wstrząsającej wizji miliardów krzyży które „rosną w jakiś straszny las, co wierzchołkami swych bolesnych drzew przeszywa wszystkie mgły i wszystkie blaski, które lśnią nad mgłami. wypływające z wszechmocy Istnienia. ... Jakaż to orgia dzika. Jakiż to chaos mąk! Ogniem wojny świat się pali, tłumy w krwawej brodzą fali ... łkając, jęcząc, grożąc, klnąc, poszarpane miecąc skargi, pędzi tuman ludzkich żądz... A On, Jasność jasności, Łaska łask i gniewów Gniew. stanął nad skonem żywota, i rękę położywszy na Głowie Boleści, na niezmierzonej, cierniem opasanej Głowie, wypełniającej wszechświatów przestwory, rozpoczął Sąd. Biją pioruny, a nad pioruny idzie Jego zew".

Tu poeta, pełen przerażenia i rozpaczy n posuwa się do najstraszniejszych bluźnierstw.

„Nic co się stało pod sklepem niebiosów, bez Twej się woli nie stało!

O źródło zdrady, ... przyczyno grzechu i zemsty i rozpaczy szaleńczego śmiechu" ...

Przede mną przepaść, zrodzona przez winę, przez grzech, Twój, Boże! Ginę! ginę, ginę".

Nie można nie przyznać poecie pewnej konsekwencji logicznej, że skoro wszystko, co jest na świecie, pochodzi od Boga i bez Jego woli nic się nie dzieje, to jak wytłumaczyć zło? Poeta nie próbował wytłumaczyć go filozoficznie, choć doskonale to tłumaczenie wyczuł w tym „przenajświętszym hymnie duszy: Salve Regina".

„Nikt cię nie kochał ? A ty czyjąś duszę tak umiłował, abyś mógł zapomnieć, że jest granica między złem a dobrem? ... Nigdyś nie kochał! Pomiędzy sobą a morzem miłości ... sameś piekielną budował opokę. Rozbite ciosy swej duszy na samolubny znosiłeś Babilon" ...

Natomiast św. Tomasz dał pełne filozoficzne wytłumaczenie zła, szczególnie moralnego, czyli grzechu.

Otóż naprzód stwierdza, że jest rzeczą bezwzględnie niemożliwą, by Bóg bezpośrednio czy pośrednio, wprost czy nie wprost był przyczyną grzechu Nie może być jego przyczyną wprost ani bezpośrednio. ani pośrednio dlatego, że będąc Najwyższym Dobrem, z natury swej skłania wszystko ku sobie jako ostatecznemu celowi, nie ma w sobie bowiem ani cienia zła. z racji którego mógłby chcieć moralnego zła, czyli odwrócenia się jakiegoś jestestwa od swego celu ostatecznego, którym jest On sam. Grzech bowiem z istoty swej to odwrócenie się od celu ostatecznego. Po wtóre, grzech. jako pewien brak należnego dobra, może mieć swą przyczynę jedynie w tym, co jest zdolne do złego działania, gdyż zły skutek może pochodzić jedynie od przyczyny zdolnej do wytwarzania złych skutków a więc posiadającej pewne braki, jakieś niedomagania, czyli ułomnej i niedoskonałej, gdyż to, co jest doskonałe, nie może wytwarzać prawdziwie złych skutków. „Dobre drzewo nie może złych owoców rodzić", powiada Ewangelia. Otóż Bóg jako byt bezwzględnie doskonały nie może mieć w sobie żadnego braku. żadnego niedomagania, nie może więc być przyczyną ułomną, niedomagającą; nie może więc być zdolnym do złego

działania, jakim byłoby bezpośrednie lub pośrednie powodowanie grzechu, czyli postępowania złego pod względem moralnym. Bóg wprawdzie może być przygodnie przyczyną zła fizycznego, podobnie jak sprawne działanie silnika w aucie może być przygodnie przyczyną katastrofy np. gdy to sprawne działanie dokonuje się w czasie, gdy pęknie opona wozu. Pan Bóg w swym działaniu zmierza do dobra wszechświata, a to wymaga, by pewne rzeczy mogły ulegać złu fizycznemu, skoro zamieranie jednych rzeczy jest warunkiem istnienia i rozwoju innych jestestw. Zwierzęta np. nie mogłyby żyć bez zjadania roślin. Jakżeż ubogie byłoby również życie na ziemi, gdyby nie było tak strasznego zła, jakim jest śmierć! Nie byłoby wówczas tego uroku, jakim jest młodość. Bóg więc stworzył świat z tworzywa, które wprawdzie podlega pewnym niedomaganiom i brakom, ale równocześnie doskonale służy do urzeczywistnienia jak największego dobra całego wszechświata, mimo że na tej ziemi życie zdaje się być wzajemnym pożeraniem istot słabszych przez silniejsze i silniejszych przez słabsze. Lecz nie na to gwiazdy zostały „wzniecone w przedpoczątkach bytu ażeby zgasły!" Nie na to także stworzył Bóg człowieka, by „odziany potępienia podartą żałobą ... wił się i czołgał przed Tobą, i martwym, osłupiałym z przerażenia okiem, strasznego Sądu wyławiał płomienne, świat druzgocące rozkazy". Bóg stworzył świat, by dać mu udział w swej dobroci, stworzył życie, by napełnić je radością, stworzył człowieka, by dać mu udział w swym własnym szczęściu. choć ku niemu ma zdążać „krzyż ująwszy w dłonie... po tym śmiertelnym wygonie, w ten znojny, w ten nieszczęśliwy czas, w którym konają wieki i wraz się rodzą nowe na cięższą jeszcze niedolę" (Kaprowicz). Ale gdyby tak nie było, gdyby nie było zła fizycznego i śmierci, nie byłoby także miejsca dla nas na tym świecie. Zło fizyczne więc ma swą przyczynę w Bogu w tej mierze, w jakiej Bóg jest stwórcą tworzywa podległego zepsuciu i niedomaganiom, których zazwyczaj Jego Wszechmoc i Opatrzność nie usuwa, gdy tego wymaga dobro wszechświata.

Natomiast Bóg nie jest przyczyną zła moralnego, nawet nie wprost, przez ton że nie uniemożliwia ludziom popełniania grzechów. Mógłby je wprawdzie uniemożliwić swą wszechpotęgą, ale wolał, by każdy człowiek przynajmniej w części był kowalem własnego losu celem ukazania nie tylko swojej sprawiedliwości, ale także swego nieskończonego miłosierdzia, którego dziełem były dwa największe cuda dobroci Bożej: Wcielenie Syna Bożego i jego obecność w postaciach eucharystycznych.

Q. 79, 2. Wszystko, cokolwiek się staje, ma swe ostateczne źródło w Pierwszej Przyczynie, czyli w Bogu. Otóż każdy grzech jest czymś. co się stajen jest pewną czynnością, już to bezpośrednio, jak w grzechu uczynkowym, polegającym na przekroczeniu zakazu prawa, już to pośrednio. jak w grzechu bezuczynkowym, polegającym na niewykonaniu nakazu prawa moralnego, gdyż i w tym wypadku niewykonanie to pochodzi z jakiegoś uprzedniego dobrowolnego działania woli. Z jednej więc strony mamy, że grzech w żaden sposób nie pochodzi od Boga. jak to udowodnił św. Tomasz w art. 1, a z drugiej, że każda czynność n a więc także czynność grzeszna pochodzi od Boga, jak uczy św. Doktor w tym artykule. Czy tu nie zachodzi sprzeczność ? Czy grzech i czynność grzeszna nie jest tym samym?

Otóż nie! W czynności grzesznej trzeba odróżnić dwie zupełnie różne rzeczy: czynność, która jest grzeszna, oraz samą grzeszność, czyli brak należnego w niej porządku w stosunku do ludzkiej natury i jej ostatecznego celu. Doskonale wyjaśnia to przykład św. Tomasza: gdy ktoś ma jedną nogę krótszą lub skrzywioną, mimo że poza

tym jest zdrowy, chód jego będzie wadliwy. Sam chód ma swą przyczynę w tym, co w człowieku stanowi źródło ruchu, wadliwość zaś chodu będzie skutkiem nie tego czynnika, który jest źródłem ruchu czy złego działania jego narządu, jakim są pewne ośrodki w mózgu, ale krzywej nogi. Podobnie czynność ludzka. jak każdy byt, ma swe źródło w Pierwszej Przyczynie, czyli w Bogu. Cokolwiek bowiem się staje, nie mając racji istnienia w sobie, musi ją mieć poza sobą, a mianowicie w takim bycie, który rację istnienia ma w sobie, a takim jest tylko Bóg. Ale grzeszność czynności. czyli jej niedomaganie, a więc brak należytego porządku w niej, nie może mieć swej przyczyny w Bogu, jako w praźródle wszystkiego działania, ale w samej woli człowieka, będącej pierwszą przyczyną grzechu. podobnie jak Bóg jest pierwszą przyczyną wszelkiego dobra i w ogóle wszelkiego bytu. Zresztą byt utożsamia się z dobrem.

Jak powiada Pismo św., „Bóg sprawuje wszystko we wszystkich" jako pierwsza przyczyna, ale zgodnie z naturą jestestw, w których działa; a więc w stosunku do istot, które są zdolne do myślenia i tym samym do dobrowolnego wyboru w ten sposób. że w niczym nie krępuje ich wolności. To działanie Boże w stworzeniach, a szczególnie w każdym człowieku, zawsze zmierza do jakiegoś dobra moralnego, czyli do jakiegoś uczynku cnotliwego, udzielając człowiekowi w tym kierunku jakby pewnego duchowego napędu, podobnie jak kierowca w aucie za pośrednictwem silnika. Gdy jednak pęknie opona wskutek jakiejś wady samego tworzywa. z którego jest zrobiona, i z tego powodu siła napędowa, wytworzona przez motor i skierowana we właściwym kierunku przez kierowcę, zarzuci autem na prawo lub lewo i spowoduje jego roztrzaskanie, przyczyną tego zła nie będzie ani kierowca, ani silnik, ale wadliwa opona. Podobnie Pan Bóg udziela człowiekowi jakby duchowego napędu do wykonania uczynku jakiejś cnoty, np. do przezwyciężenia pokusy przeciw szóstemu przykazaniu, a że człowiek wskutek słabości lub przewrotności swej woli ów napęd Boży obróci na grzech, przyczyną tego ostatniego będzie sam człowiek. a nie Bóg. zwłaszcza że ten obrót napędu Bożego ku temu, co jest grzechem, w ostatecznej analizie okazuje się brakiem należnego działania rozumu, a mianowicie polega na tym, że rozum albo w ogóle nie zwraca uwagi na dobro, na które powinien zwrócić uwagę i wskutek tego nie czyni tego co powinien czynić, jak to ma miejsce w grzechu bezuczynkowym; albo zwraca uwagę na przyjemność lub na korzyść, ale nie zwraca uwagi na godziwość danej rzeczy, popełniając grzech uczynkowy nie dlatego, że bierze pod uwagę korzyść lub przyjemność, ale dlatego, że nie bierze pod uwagę godziwości tej przyjemności czy korzyści. W jednym więc. jak i w drugim wypadku grzech ostatecznie sprowadza się do niebrania pod uwagę tego, co trzeba było uwzględnić. Do tego zaś, by czegoś nie brać pod uwagę, jak i w ogóle do niedziałania nie potrzeba jakiegoś napędu z zewnątrz, ale wystarczy samo niedomaganie rzeczy nie działającej. Do zarzucenia autem w bok z powodu pęknięcia opony nie potrzeba, by kierowca w bok zwrócił siłę wytworzoną przez motor, gdyż wystarcza do tego, niestety, siła napędowa, jak najlepiej przez niego i prosto skierowana. Tak samo Pan Bóg, dając siłę napędową do każdej czynności, jest ostateczną przyczyną tejże czynności, ale nigdy nie jest przyczyną jej grzeszności, skoro ta ma swe jedyne źródło w niedomaganiu naszej wolnej woli, która zamiast wybierać tylko dobro moralne, niekiedy wybiera świadomie to. co jest złe pod względem moralnym, choćby pod pozorem jakiegoś dobra. Ale źródłem tego złego wyboru jest nieuwzględnienie tego,

co przy tym wyborze należało wziąć pod uwagę, a więc coś, do czego nie trzeba napędu Bożego, do czego wystarczy, niestety, słabość naszej woli lub jej przewrotność.

Q. 79, 3. Św. Fulgencjusz († 533), wybitny apologeta i biskup miasta Ruspe. Artykuł będzie jasny po przeczytaniu artykułu poprzedniego oraz objaśnień do niego. Należy zwrócić uwagę na kolejność przyczynowości. Najpierw człowiek stawia przeszkodę; dalej, ściąga przez to na siebie karę, polegającą na tym, że Słońce sprawiedliwości powściąga swe promienie, same przez się zdolne do usunięcia tej przeszkody; następstwem zaś kary jest zaślepienie rozumu i zatwardzenie serca u grzesznika.

Q. 79, 4. Trudnym zagadnieniem przeznaczenia, potrąconym tutaj, św. Tomasz szczegółowo zajmuje się w I, q. 23 (tom II polskiego przekładu). Tam też odsyłamy czytelnika. Tu wystarczy zaznaczyć, że katolicka nauka o przeznaczeniu opiera się na słowach Pisma św., np. Rzym 8, 28-30: „A wiemy, że tym, którzy miłują Boga. którzy z przeznaczenia wezwani są, by byli świętymi, wszystko dopomaga do dobrego. Których przejrzał bowiem, tych i przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna Jego ..., a których przeznaczył. tych też wezwał, a których wezwał. tych też usprawiedliwił: a których usprawiedliwił, tych też uwielbił". Bóg jednak nikogo nie przeznacza do grzechu, na karę zaś wiecznego potępienia skazuje tylko tych, którzy na nią zasłużyli przez grzech śmiertelny. Bogu więcej zależy na tym, by zbawiać grzeszników, niż by ich karać.

Q. 80, 1. Żyjemy w czasach jakby pewnej zmowy, by nie mówić o diable. Nawet niektórym katolikom zdaje się, że w erze energii nuklearnej, to jakoś nienaukowo i jakoś nie wypada zdradzać się, że się jeszcze wierzy w diabły i czarty. Być może, że ta zmowa milczenia jest także pewną formą taktyki czarta w obecnych czasach, w przeciwieństwie do czasów, kiedy żył Chrystus i kiedy czart jawnie w poprzek stawał jego działalności, jako „książę tego świata" (Jan 12,31; 14, 31; 16, 11). By przeczyć istnieniu czartów trzeba by odrzucić prawdziwość Pisma św. i chrystianizmu. Ponieważ zaś czarci należą do świata czystych duchów, nauka oparta o spostrzeżenia zmysłowe nie ma podstaw do wypowiadania się na ich temat.

Św. Beda. zwany Czcigodnym. benedyktyn angielski, teolog i polihistor († 735).

Św. Izydor († 636), arcybiskup Sewilli, autor pierwszej encyklopedii.

Q. 80, 2. Być może, że fizjologia marzeń sennych oddana tu przez Akwinatę nie jest zbyt ścisła w świetle nowszych badań, niemniej jest godną uwagi nie tylko z historycznego punktu widzenia, gdyż pozwala łatwiej zrozumieć, jak wyobrażenie, wpływając na podniecenie uczuciowe, wpływa na sądy naszego umysłu i na nasze moralne postępowanie. Kajetan, objaśniając ten artykuł, przestrzega kierowników duchowych, by nie byli skłonni wierzyć w objawienia, jakimi nieraz chwalą się pewne osoby niezrównoważone psychicznie, szczególnie histeryczki, które nieraz doznają na jawie podobnych marzeń, jak ludzie normalni podczas snu.

Q. 80, 3. Czart w żaden sposób nie może zmusić człowieka do formalnego grzechu. choć człowiek w stanie opętania pozbawiony używania rozumu, może dokonać nawet najbardziej potwornych czynów.

Q. 80, 4. Wpływ czarta na ludzkie grzechy wspaniale przedstawił Jan Kasprowicz w Hymnie „Święty Boże":

A jako ryczący lew szatan po ziemi tej krąży,
Na pokolenia zarzuca zdradną sieć,

w synu na ojca zapalczywość budzi, wynaturzony gniew,
że syn przed ojcem zamyka swój dom!
Bratu na brata wciska krwawy nóż, a nasze siostry i żony
na straszny rzuca srom ... podpala nasze stodoły
z garstką zwiezionych świeżo zbóż.
Mordy narodów wszczyna i pożogę sieje na miasta i wsi
i przekleństwami znaczy swoją drogę.

Q. 81, 1. Nie da się zaprzeczyć, że w naturze ludzkiej istnieje pewnego rodzaju rozstrój. Zbyt często bowiem daje on znać o sobie, przejawiając się np. w zdolności postępowania wbrew naturze, w dobrowolnym i świadomym wybieraniu tego, co rozum uznaje za złe i głupie, w buncie popędów w stosunku do woli. Na ten rozdźwięk w naturze uskarżał się nawet Apostoł (Rzym 7, 15. 19): „Nie rozumiem bowiem co czynię; bo nie to czynię co chcę, ale to czynię czego nienawidzę. ... Bo nie czynię dobrego, które chcę, ale złe, którego nie chcę to czynię".

Świadomość tego faktu doprowadziła wielu myślicieli do bardzo pesymistycznego poglądu na człowieka. Tak np. Schopenhauer († 1860) stwierdza, że na dnie człowieka jest bezrozumny, ślepy, działający bez celu i nie doznający ukojenia popęd, któremu towarzyszy stale poczucie braku i niezaspokojenia oraz nieustanny lęk przed śmiercią i niespodziankami losu, tak dobitnie podkreślany przez współczesnych egzystencjalistów.

Teologia katolicka podaje wytłumaczenie tego wewnętrznego rozstroju w naturze ludzkiej w swej nauce o grzechu pierworodnym. Jest dogmatem. że: 1) nasi prarodzice przekroczyli prawo Bożen tracąc przez to świętość i sprawiedliwość pierwotną (sobór trydencki, sesja V); 2) grzech ten zwany pierworodnym, przeszedł na wszystkich potomków prarodziców, z wyjątkiem Chrystusa oraz Jego Matki Najświętszej (Przeciwną temu twierdzeniu naukę Pelagiusza († 418), który uczył. że grzech pierworodny zaszkodził samemu tylko Adamowi i Ewie, a nie ich potomkom, Kościół niejednokrotnie potępił; w roku 418, 431, 529, a przede wszystkim na V sesji soboru trydenckiego); 3) wskutek grzechu pierworodnego potomkowie Adama i Ewy utracili sprawiedliwość pierwotną oraz wolność od takich dolegliwości, jak cierpienia oraz śmierć; 4) jedynie przez zasługi Jezusa Chrystusa człowiek może wyzwolić się z grzechu pierworodnego, przyjmując chrzest; 5) chrzest jest konieczny do zbawienia (przynajmniej chrzest pragnienia).

W artykule niniejszym należy zwrócić uwagę, jak św. Tomasz godzi dobrowolność n należącą do istoty każdego grzechu, z dziedzicznością grzechu pierworodnego na podstawie społecznego charakteru człowieka. Wszyscy ludzie, mając tę samą gatunkową naturę co Adam i Ewa, od których pochodzą, mimo dzielących ich epok i wieków, stanowią jedną osobowość moralną i stanowili ją nawet wtedy, gdy żyli na tej ziemi jedynie nasi prarodzice, którzy byli głową rodzaju ludzkiego, i w tym charakterze decydując się na grzech, decydowali w imieniu całej ludzkości, podobnie jak Hitler legalnie dopuszczony przez bezwzględną większość narodu niemieckiego do najwyższej w nim władzy, wypowiadając wojnę i mordując miliony Żydów, działał w imieniu nie tylko swoim. ale także całego narodu, nie tylko żyjącego wówczas, ale także w przyszłości. W miarę więc jak po Hitlerze Niemcy odziedziczyli zyski z zagłady Żydów (setki ton złota i drogich kamieni, zrabowanych Żydom przed ich zagładą lub po niej n setki tysięcy złotych zębów i pierścionków), tak też odziedziczyli pewne następstwa jego klęski. Współczesne dzieci niemieckie nie

są osobiście odpowiedzialne za zbrodnie hitlerowców, bo na nie osobiście przyzwolenia nie dały nie będąc jeszcze na świecie. Niemniej ponoszą pewne ich następstwa tak samo jakby zażywały owoców zwycięstwa, gdyby do niego doszło.

Grzech pierworodny jest więc dobrowolny w nas, ale nie mocą naszej osobistej woli, lecz z woli prarodziców którzy w decydującej chwili, stanowiąc głowę rodzaju ludzkiego. zdecydowali się na grzech w swoim i w naszym imieniu, choć o to nie prosiliśmy ich.

Według nauki św. Tomasza grzech pierworodny przechodzi od prarodziców na wszystkich ich potomków we wszystkich wiekach za pośrednictwem przekazywania życia przy pomocy nasienia ludzkiego, w którym zawiera się natura ludzka wirtualnie, a nie aktualnie, gdyż nasienie przed poczęciem życia ludzkiego posiada jedynie moc przysposobienia i przygotowania właściwego tworzywa, w postaci ciała. dla duszy, stworzonej bezpośrednio przez Boga. Za pośrednictwem nasienia rodzice przekazują potomstwu ludzką naturę a wraz z nią jej wewnętrzny rozstrój i zepsucie, spowodowane przez grzech pierworodny.

Porfiriusz († 304) z Tyru, uczeń Plotyna, komentator Arystotelesa.

Q. 81, 2. Artykuł stanowi dalsze rozwinięcie nauki o tym, jak cały ród ludzki poprzez wszystkie stulecia stanowi jedno ciało wraz z naszymi prarodzicami. Bardzo ciekawe uwagi na ten temat podaje R. Bernard, O.P w **Notes Doctrinales Thomistes**, dołączonych do jego przekładu traktatu **„O wadach i grzechach”** (Le péché, Ed. de la Revue des Jeunes; s. 321-352).

W odpowiedzi na pierwszą trudność św. Tomasz zdaje się tylko stwierdzać fakt, a nie pochwalać go, ze za przestępstwa rodziców wymierzano wówczas i nieraz także dziś wymierza się kary cielesne dzieciom, np. nierówno traktując przy spadku dzieci ślubne i nieślubne (kary cielesne u św. Tomasza to nie tylko stosowanie rózgi).

Q. 81, 3. Jest dogmatem, że wszyscy ludzie prócz Chrystusa oraz Matki Najśw. urodzili się w stanie grzechu pierworodnego, jak to widzieliśmy w objaśnieniach do art. 1. Za czasów św. Tomasza ostre dysputy toczyły się około zagadnienia, czy Matka Boża była bez grzechu pierworodnego poczęta. Dziś, po dogmatycznym określeniu Niepokalanego Poczęcia, sprawa dla wszystkich katolików jest rozstrzygnięta. Stanowisko św. Tomasza w tej dziedzinie nie jest bardzo jasne ze względu na jego naukę. iż zapłodnienie nie utożsamia się z ożywieniem embrionu przez duszę rozumną, którą zdaniem Akwinaty Bóg stwarza i przydziela zarodkowi dopiero wtedy, gdy jego ciało jest dostatecznie przysposobione do przyjęcia duszy rozumnej.

Czy na innych planetach we wszechświecie, jeśliby na nich żyły istoty złożone z duszy rozumnej i ciała przez nią ożywionego, a więc ludzie, istniałby także grzech pierworodny, trudno na to odpowiedzieć. Na pewno ludzie na tych planetach przekazywaliby swemu potomstwu grzech pierworodny n jeśliby albo pochodzili również od potomków naszych prarodziców, którzy by w bardzo zamierzchłych epokach wyemigrowali na inne planety i na nich się rozmnożyli. albo gdyby zostali stworzeni niezależnie od naszych prarodziców, lecz na takich samych warunkach i również w decydującym momencie zgrzeszyli. Można snuć tu jedynie fantastyczne domysły.

Q. 81, 4. Uwagi św. Tomasza na temat „co by było, gdyby było” mają na celu tylko jaśniejsze wyłożenie sposobu przekazywania grzechu pierworodnego. Skoro jedyną drogą jego przekazywania jest ludzkie nasienie, jeśliby istniał jakiś inny sposób

rozmnażania ludzkiego bez pośrednictwa nasienia, grzech pierworodny nie przechodziłby na potomstwo. Oczywiście grzech pierworodny zaciąga także ludzkie potomstwo zrodzone ze sztucznego zapłodnienia. skoro czynnikiem rozstrzygającym jest tu nasienie.

Q. 81, 5. Fizjologiczny argument starożytnych filozofów że „twórcza siła w płodzeniu pochodzi od ojca, tworzywo zaś od matki", dziś już nikogo nie przekona. Ale nie to jest istotne w argumentacji św. Tomasza. któremu chodzi tu, podobnie jak w poprzednim artykule, nie o to „co by było gdyby było" ale o wyjaśnienie sposobu przechodzenia grzechu pierworodnego na potomstwo.

Q. 82, 1. Wyraz „habitus" (w przekładzie francuskim: "habitude") nie oddajemy tu za przykładem o. Woronieckiego przez „sprawność", gdyż wówczas także chorobę należałoby nazwać sprawnością, ale za wzorem Danieli Gromskiej, która przekłada grecki odpowiednik: „hexis" przez trwałe przysposobienie.

Grzech pierworodny nie jest w potomkach Adama grzechem uczynkowym, ale jedynie przysposobieniem, polegającym na braku sprawiedliwości pierwotnej, podobnie jak choroba bywa trwałym przysposobieniem ciała, polegającym na braku zdrowia, przy czym brak w jednym i drugim wypadku nie jest tylko zwykłym zaprzeczeniem, ale także czymś pozytywnym, gdyż wyraża. że pewne siły psychiczne czy cielesne działają pod wpływem jakiegoś napędu, ale bez względu na dobro całości.

Q. 82, 2. Na szczególną uwagę zasługuje tu odpowiedź Akwinaty na drugą i trzecią trudność, podkreślająca ów rozstrój, jaki grzech pierworodny wprowadził do naszej natury, powodując, że poszczególne jej siły dążą do swego przedmiotu bez względu na dobro całego człowieka, z chwilą gdy ten zerwał więź, łączącą go z Bogiem przez podporządkowanie się Jego woli.

Q. 82, 3. Sprawiedliwość pierwotna, której utrata stanowi istotnościowy czynnik w grzechu pierworodnym, obejmuje trzy rzeczy: a) dary całkowicie nadprzyrodzone, np. łaskę uświęcającą, cnoty i dary wlane, b) podporządkowanie się umysłu Bogu i c) właściwy stosunek woli oraz innych władz psychicznych do dobra. Pierwsza rzecz była przyczyną drugiej, a druga trzeciej. W grzechu pierworodnym więc utrata łaski spowodowała utratę podporządkowania się umysłu Bogu, a ta wywołała rozstrój władz psychicznych w ich stosunku do dobra, czyli w pożądaniu. Tak więc utrata łaski Bożej na skutek niepodporządkowania się umysłu w stosunku do Boga jest w grzechu pierworodnym czynnikiem istotnościowym, a rozstrój i nieład w pożądaniu czymś tworzywowym, czyli materialnym.

Q. 82, 4. odpowiedź na pierwszą trudność ma wprost kapitalne znaczenie dla wychowania, szczególnie w naszych czasach, kiedy pod wpływem materializmu oraz sensualizmu Rousseau współczesna pedagogika całkowicie zapoznała istnienie następstw grzechu pierworodnego w człowieku, a szczególnie wewnętrznego rozstroju. polegającego na tym, że psychiczne i cielesne siły człowieka dążą do swych przedmiotów, i to nieraz w sposób bardzo gwałtowny. bez względu na prawdziwe dobro człowieka. Zwrócił na to uwagę także protestancki, choć katolizujący, genialny pedagog F. Foerster w pracy **„Religia a kształcenie charakteru"**.

Q. 83, 1. Podmiot grzechu to jakby jego stolica i siedziba. Jak każdy grzech, tak samo grzech pierworodny to zło duchowe, a więc podmiotem jego nie może być ciało, ale dusza lub jej władze. Ciało, a mianowicie nasienie ludzkie, może być tylko narzędziem jego przekazywania, ale nie jego podmiotem. Duszy, którą Bóg stwarza

bezpośrednio i przydziela ją do współmiernego jej ciała, wprawdzie nie dziedziczymy od naszych rodziców i dlatego dusza nie może być narzędziem przekazywania grzechu pierworodnego, ale staje się jego podmiotem z chwilą zjednoczenia się z ciałem, gdyż samo przydzielenie jej do danego ciała wytwarza w niej stosunek do niego, wskutek czego następuje jednostkowe jej skażenie grzechem pierworodnym, nie z powodu przydzielenia jej do tego ciała, ale jedynie z powodu jej stosunku do tego ciała. Nie jest więc słuszne powiedzenie Kasprowicza: „Niewiasta z rozpaczliwym krzykiem rodzi dziecię, Ty (Boże) duszę jego grzechu oblewasz hyzopem". Bóg, stwarzając duszę i przydzielając ją do ciała, czyni jedynie to co dla niej dobre. Nie jest więc przyczyną grzechu pierworodnego. Ciało też nią nie jest, gdyż wprost i bezpośrednio nie może działać na duszę. Kiedy jednak nastąpi połączenie duszy z ciałem dusza staje się istotną i wewnętrzną częścią zespołu pozbawionego łaski sprawiedliwości pierwotnej n która normalnie powinna być udziałem tego zespołu. Stać się zaś składnikiem zespołu pozbawionego łaski sprawiedliwości pierwotnej to znaczy ulec skażeniu grzechu pierworodnego, skoro ten polega właśnie na braku sprawiedliwości pierwotnej. Gdyby dusza łączyła się z ciałem wyłącznie jako jego motor, czyli jako jego źródło sił, jak mniemał Platon, a nie jako forma substancjalna, czyli jako istotność. w myśl filozofii Arystotelesa, wówczas nie byłoby możliwe przekazywanie grzechu pierworodnego, jak to wyraźnie uczy św. Tomasz w QQ. disi. **De Potentia** III, a. 9, ad 3.

Q. 83, 2. To jest podmiotem grzechu, co jest przedmiotem oddziaływania przyczyny powodującej go. Otóż przyczyną powodującą w potomstwie skażenie grzechem pierworodnym jest otrzymanie życia od pierwszych rodziców przez poczęcie się z nasienia pochodzącego od nich. Przedmiotem zaś poczęcia jest jego kres a tym jest forma substancjalna czyli istotność nowego jestestwa, a więc sama natura duszy, a nie jej władze.

Q. 83, 3. Wpływ grzechu pierworodnego na skażenie sił psychicznych człowieka odbija się naprzód i przede wszystkim na tej władzy w której naprzód występuje skłonność do grzechu. Taka zaś władzą nie jest ani zdolność rozrodcza, ani popędy, ale wola.

Q. 83, 4. Najbardziej widocznie występuje skażenie grzechem pierworodny, w popędzie płciowym i w popędzie do przyjemności, szczególnie dotykowych, powodując znaczne osłabienie natury ludzkiej, ale nie zupełny zanik pierwiastków zdrowia moralnego, jak zdawali się uczyć niektórzy protestanci, lecz tylko poważny rozstrój. Sam ten rozstrój jeszcze nie jest grzechem, bo gdy człowiek przez chrzest odzyskuje łaskę, grzech pierworodny znika całkowicie ale rozstrój między siłami psychicznymi pozostaje nadal. Nie jest grzechem, lecz następstwem grzechu pierworodnego i zarzewiem przyszłych grzechów uczynkowych, ale równocześnie stanowi pole do, walki wewnętrznej i do zwycięstw duchowych, których nie ma bez walki. Dzięki temu nawet ten rozstrój wewnętrzny może stać się dla nas okazją do dobra i do postępu duchowego. „Nie należy tylko upadać na duchu n gdy praca ta natychmiast nie doprowadza do szczytów i nieraz długich żąda od nas zmagań" (o. J Woroniecki: **Katolicka Etyka Wychowawcza I**, s. 167-8). Zagadnienie grzechu pierworodnego omawia św. Tomasz w tomie **Umiarkowanie**, s. 280-304.

Q. 84, 1. Siedem głównych grzechów t a poprawniej: wad), które wyliczają nasze polskie katechizmy i modlitewniki, nie pokrywa się jednoznacznie z siedmioma

głównymi wadami, o jakich mówią moraliści od czasów św. Grzegorza Wielkiego (†604), który tym zagadnieniem szczególniej się zajął. Najczęściej w języku polskim wylicza się następujące wady jako siedem grzechów głównych: 1) pycha. 2) łakomstwo, 3) nieczystość, 4) obżarstwo i pijaństwo, 5) zazdrość. 6) gniew, 7) lenistwo Jak zobaczymy tradycyjny i teologicznie bardziej uzasadniony jest inny układ.

Św. Tomasz zaczyna od chciwości. Tak bowiem tłumaczymy za o. Woronieckim łaciński wyraz „cupiditas" choć w języku polskim przyzwyczailiśmy się do „łakomstwa". Ten ostatni wyraz raczej jest wadą przeciwną cnocie umiarkowania w jedzeniu, podobnie jak i obżarstwo, tylko obżarstwo grzeszy nadmiarem ilości jedzenia, łakomstwo zaś nadmiarem przebierania w jakości. „Cupiditas", podobnie jak i polskie „chciwość", obejmuje również skąpstwo i sknerstwo. Są to bowiem pewne formy chciwości, polegające na powstrzymywaniu się od wydawania pieniędzy lub innych dóbr, wtedy gdy trzeba je wydać. Każdy skąpiec i sknera jest chciwy, ale nie zawsze chciwy jest skąpy.

Q. 84, 2. Na oddanie łacińskiego „superbia" mamy dwa polskie wyrazy: „pycha" i „zarozumiałość". Zgodnie z tradycją polskiego tomizmu wybieramy wyraz „pycha", który wyraża nieuporządkowane dążenie do własnej wielkości i wskutek tego nieusprawiedliwione przeświadczenie o swej wyższości ponad innymi. Zarozumiałość więc jest formą, czyli postacią pychy. Każdy zarozumialec jest bowiem pyszałkiem, nie każdy jednak pyszałek jest zarozumialcem, gdyż można w sposób nieuporządkowany dążyć do własnej wielkości, co jest istotą pychy, nie żywiąc bynajmniej przeświadczenia o swej wyższości nad innymi; ale nie można. żywiąc takie przeświadczenie, nie mieć w nim upodobania i nie dążyć do tej, przynajmniej pozornej, wielkości. Wyraz „duma" nie zawsze oznacza wadę, czasem wyraża także zaletę. Wadę pychy omawia św. Tomasz w tonie **Umiarkowanie**, s. 257-278.

Q. 84, 3. Jeden grzech lub wada bywa przyczyną drugiego grzechu lub innej wady zazwyczaj w dziedzinie przyczynowości celowej w miarę jak człowiek celem osiągnięcia jakiegoś niedozwolonego i pozornego dobra gotów jest popełnić jakiś inny grzech. Podobnie pewne wady mają większe promieniowanie i są rozsadnikami zła w życiu moralnym bardziej niż inne i dlatego nazywamy je głównymi. Gdy którejś z nich człowiek pozwoli się owładnąć, wada ta staje się w nas władzą despotyczną i sprawia, że dla jej zaspokojenia człowiek gotów popełniać także inne grzechy, wobec których wada główna odgrywa rolę głowy.

Q. 84, 4. Jak widzimy., podział wad głównych podany przez św. Grzegorza Wielkiego i uzasadniony przez św. Tomasza różni się od tego wyliczenia grzechów głównych, do którego przyzwyczailiśmy się przy nauce katechizmu w języku polskim. Pychę, pierwszy grzech w polskim katechizmie, św. Grzegorz i św. Tomasz ujmują jako źródło i królowę wszystkich wad, inne zaś wady główne uznają za jej głównych ministrów. Natomiast w miejsce pychy w tym orszaku siedmiu grzechów, czyli wad głównych obaj święci Doktorzy wprowadzają próżność, należącą do najczęstszych wad Polaków. Zamiast łakomstwa mamy u mich chciwość. Zamiast obżarstwa i pijaństwa - łakomstwo (oddając tym wyrazem łacińskie „gula", francuskie „gournmandise"). Zamiast lenistwa mamy tu „acedia" czyli pewne zobojętnienie ma dobro duchowe, które zamiast sprawiać nam radość powoduje w mas uczucie przykrości i niezadowolenia (o. Woroniecki wyraz „acedia" tłumaczy jako

„zniechęcenie” lub „smutek w służbie Bożej”). Mamy więc następujące wady główne w układzie św. Grzegorza i św. Tomasza: 1) próżność. 2) chciwość, 3) łakomstwo, 4) nieczystość, 5) zazdrość, 6) gniew, 7) acedia, czyli zobojętnienie i zniechęcenie.

Q. 85, 1. W całym tym zagadnieniu mowa głównie o następstwach grzechu pierworodnego. W niniejszym artykule w przeciwieństwie do niektórych późniejszych protestantów, głoszących, że grzech pierworodny doprowadził do całkowitego zepsucia natury ludzkiej, przynajmniej w dziedzinie moralności, oraz w przeciwieństwie do wcześniejszego pelagianizmu, który głosił, że grzech ten zaszkodził jedynie prarodzicom, a nie ich potomkom, św. Tomasz uważa: 1) grzech pierworodny całkowicie pozbawił naszą naturę tych darów n które były związane ze sprawiedliwością pierwotną, jak stan łaski uświęcającej, niecierpiętliwość, nieumieralmość; 2) zmniejszył ten dar natury jakim jest skłonność ku cnocie i 3) ani nie usunął ani nie zmniejszył istotnych składników ludzkiej natury oraz właściwości, które z nich wynikają.

Q. 85, 2. Grzech zmniejsza skłonność do cnoty ze względu na to, że stawia przeszkody w osiągnięciu jej celu. ale nie potrafi nigdy całkowicie zniszczyć tej skłonności, gdyż zawsze pozostaje jej korzeń. którym jest sama ludzka natura, a tej ani grzech pierworodny. ani uczynkowy nie potrafi zniszczyć ani umniejszyć. Dlatego także grzesznik może zrobić coś dobrego.

Q. 85, 3. Zdawałoby się. że drugie zdanie w Odpowiedzi, iż po utracie sprawiedliwości pierwotnej wskutek grzechu siły psychiczne zostały pozbawione właściwego porządku, dzięki któremu z natury kierowały się ku cnocie stoi w sprzeczności z nauką św. Doktora w dwóch poprzednich artykułach, że grzech nie usuwa żadnego dobra natury poza łaską i sprawiedliwością pierwotną. która zresztą nie jest dobrem natury Otóż nie ma tu sprzeczności. gdyż same odstępstwo duszy od należnego porządku jest postawieniem przeszkody działaniu cnoty i tym samym zmniejszeniem skłonności ku niej. Siły psychiczne bowiem, pozbawione tego hamulca i sprzęgła, jakim była sprawiedliwość pierwotna, dążąc ku swym przedmiotom bez względu na dobro całości, zostały tym samym osłabione w działaniu zgodnym z naturą człowieka i tym samym w skłonności ku cnocie. Rozum stracił swą dawną bystrość w poznaniu, wola swą gorliwość w dążeniu do tego, co dobre, popęd do walki uległ osłabieniu, a popęd ku przyjemnościom jak żywioł nieokiełzany rwie się do tego wszystkiego, co zdaje się obiecywać jego zaspokojenie.

Q. 85, 4. Grzech, wzięty ontologicznie, to brak umiaru; czyli postępowanie, które albo w czymś przesadza, albo w czymś niedostaje; wzięty estetycznie, jest brakiem właściwego piękna duchowego, gdyż pozbawia człowieka tej jedności w wielości, która budzi w mas upodobanie swą jasnością układu, współmiernością i doskonałością formy, a to stanowi istotę piękna. Etycznie jednak grzech to brak należnego porządku w naszym postępowaniu przez odwrócenie się n lub choćby tylko zboczenie, od celu ostatecznego wskutek nieuporządkowanego dążenia ku dobru pozornemu.

Q. 85, 5. Człowiek z natury swej jest istotą podległą śmierci i cierpieniom. W stanie jednak sprawiedliwości pierwotnej ta podatność na cierpienia i śmierć, dzięki szczególnej opiece Bożej. związanej z tym stanem niewinności, była jakby zawieszona i wstrzymana, tak że gdyby prarodzice nie zgrzeszyli, ani oni, ani ich bezpośredni czy pośredni potomkowie nie umieraliby ani nie doznawali cierpień. Grzech pierworodny

spowodował utratę tego daru, gdyż pozbawił Adama i Ewę oraz ich potomków sprawiedliwości pierwotnej, która nie tylko niższe siły psychiczne poddawała rozumowi, ale także całe ludzkie ciało podporządkowała duszy w ten sposób, że niemógł zajść jakikolwiek brak, który by mógł spowodować cierpienie, chorobę czy śmierć. Sprawiedliwość pierwotna więc, w przykładzie św. Tomasza, była tą kolumną, która powstrzymywała od spadku te skalne głazy, jakimi są udręki naszej wędrówki po tej łez dolinie oraz śmierć. Gdy wskutek grzechu pierworodnego ta kolumna runęła, ciało nasze, odzyskawszy wrodzone sobie braki i właściwości, zgodnie ze swą naturą z każdym dniem zbliża się do rozkładu i śmierci.

Q. 85, 6. Człowiek jest śmiertelny z natury swego ciała, złożonego z różnych i przeciwnych sobie czynników i dlatego dążących do rozkładu, jeśli dostatecznie nie powstrzyma ich ta wspólna więź, jaką jest dusza, która stanowi istotność człowieka. Ze względu zaś na duszę człowiek nie jest śmiertelny. Stąd przyszłe zmartwychwstanie, choć jest czymś nadprzyrodzonym i cudownym, niemniej jest poniekąd wymaganiem naszej natury, skoro dusza ludzka z istoty swej jest istotnością ciała i dlatego stan rozłąki z nim nie może być dla niej naturalny. Wspaniały przykład w odpowiedzi na trudności pokazuje dlaczego Bóg dopuszcza cierpienia i zbudował nas ze składników, podległych zepsuciu.

Q. 86, 1. Każdy grzech, tak pierworodny jak i uczynkowy powoduje nie tylko utratę łaski Bożej, ale także powstanie pewnej plamy na duszy ludzkiej, podobnie jak zbrudzony lub tłusty płyn wywołuje plamę na ubraniu. Zmaza ta, jak podkreśla św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, nie jest wprawdzie czymś pozytywnym, ale także nie jest tylko samym brakiem, ale utratą blasku wskutek grzechu.

Q. 86, 2. Zmaza grzechowa pozostaje po ustaniu czynności grzesznej aż do czasu zmycia jej przez sakrament pokuty. Polega bowiem na odstępstwie od światła rozumu i prawa Bożego. Jak długo więc człowiek trwa w tym odstępstwie od światła Bożego, którego blask przejawia się również w działaniu zdrowego umysłu ludzkiego, tak długo trwa zmaza grzechowa. Zmazę grzechu Duns Szkot utożsamiał z należnością kary, ale jest to niesłuszne. Raczej ze względu na zmazę grzechową człowiek jest habitualnie grzesznikiem i zasługuje na karę dlatego, że popełnił grzech i nosi na sobie jego znamię, a nie dlatego że zasługuje na karę, jest grzesznikiem.

Q. 87, 1. Sprawiedliwość wymaga, by każdy, kto dogadzając swej samowoli, przekroczył prawo, poniósł za to karę. Grzech zaś jest przekroczeniem zarówno prawa Bożego jak i prawa rozumu ludzkiego oraz prawa współżycia ludzkiego. Ktokolwiek bowiem grzeszy, występuje przeciw prawu Bożemu, przeciw zasadom własnego rozumu, który dyktuje człowiekowi, że należy spełniać wolę Bożą i przeciw prawu bliźnich, które nakazuje nie szkodzić drugim; a grzech, nawet w postaci złych i skrytych myśli, źle oddziaływa na współżycie ludzkie. Stąd o skrytych myślach powiedział Chrystus (Mt 15, 18): „Albowiem z serca wychodzą złe myśli: mężobójstwa, cudzołóstwa, porubstwa, kradzieże, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa”. Za grzechy więc należy się człowiekowi potrójna kara: od Boga, od społeczeństwa oraz od siebie samego. Ta potrójna należność kary stanowi istotę tego, co scholastycy nazywali „reatus poenae” co o. Bernard we francuskim przekładzie tłumaczy. „l’obligation à la peine”, zaznaczając jednak: „Nous ne connaissons pas de mot francais qui en soit l’équivalent exact'. (**Le Pecbé**, q. 79-89, s. 300, Ed. de le Revue des Jeunes).

Q. 87, 2. Wszelki grzech polega na pewnym nieporządku naszego postępowania w stosunku do Boga. W żaden więc sposób nie może pochodzić od Boga. W jaki więc sposób grzech może być karą, która jest przecież czymś, co się człowiekowi grzesznemu należy, a więc czymś moralnie dobrym? Otóż według św. Tomasza grzech nie jest z istoty swej, ani formalnie, czyli istotnościowo karą za grzech, ale tylko przygodnie, ze względu na to, że Pan Bóg nie udziela swej szczególnej łaski temu człowiekowi. który przez poprzedni grzech łaską Bożą wzgardził. lub nawet sprzeniewierzył się jej do tego stopnia, że zawarte w niej poruszenie ku dobru zwrócił ku złu wskutek niebrania pod uwagę godziwości danego uczynku. Z braku zaś łaski powstrzymującej człowieka od nowego grzechu, z łatwością dochodzi do grzechu, ale nie z winy Pana Boga, lecz z winy człowieka, który przez swój grzech niejako oświadczył Bogu: „Idź precz od nas, i wiadomości dróg Twoich nie chcemy" (Job 21, 14).

Q. 87, 3. Istnienie kary wiecznego potępienia za grzech pierworodny i za grzechy uczynkowe śmiertelne jest dogmatem wiary katolickiej, określonym na soborze florenckim, laterańskim i trydenckim. Wynika to zresztą jasno ze słów Chrystusa, który zapowiedział, że w dniu sądu obwieści grzesznikom (Mt 25, 41): „Idźcie ode mnie precz, przeklęci, w ogień wieczny". Podobnie uczy św. Paweł Apostoł (2 Tes. 1, 9): „Odniosą oni karę zatracenia wiecznego".

Q. 87, 4. W każdym grzechu śmiertelnym człowiek, przynajmniej wirtualnie, mocą samego postępowania swojego, zamiast w Bogu. w sobie samym zakłada swój ostateczny cel. Dzieje się tak również w grzechach, które wprost mają Pana Boga za przedmiot, np. w nienawiści Bożej. Dlatego bowiem ktoś nienawidzi Pana Boga, iż zdaje się mu, że Bóg sprzeciwia się temu dobru doczesnemu, które pragnie zdobyć i posiadać. Za odwrócenie się od Boga należy się człowiekowi kara nieskończenie długa, czyli wieczne potępienie, polegające na pozbawieniu grzesznika oglądania Pana Boga w sposób bezpośredni i udziału w Jego szczęściu. Za nieuporządkowane zaś zwrócenie się ku dobrom doczesnym, które towarzyszy każdemu odwróceniu się od Boga, należy się grzesznikowi tzw. kara zmysłów, w postaci pewnych mąk piekielnych, np. w postaci wyrzutów sumienia czy innych cierpień duchowych i zmysłowych.

Q. 87, 5. Za grzechy powszednie należy się kara doczesna. U potępionych więc powinna się z czasem skończyć, gdyby na to pozwalał ich stan. Niestety potępieni dobrowolnie trwają w stanie grzechu i przez to uniemożliwiają sobie samym odpuszczenie, czy nawet zmniejszenie kary. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, wieczność tych kar odpowiada nie tyle wielkości winy, i1e niemożliwości jej odpuszczenia u potępionych z ich własnej winy.

Q. 87, 6. Samo poczucie sprawiedliwości wymaga kary za zło, aby ten, kto przez występek dogodził swej woli, poniósł za to coś, co by się sprzeciwiało jego woli i sprawiało mu przykrość Karę za grzech wymierza Bóg w przyszłym życiu tym, którzy za swe grzechy nie odpokutowali na tej ziemi, dobrowolnie przyjmując lub zadając sobie pewne przykrości i cierpienia dla wyrównania zniewagi uczynionej Bogu przez grzech. Bóg zsyła nam nieraz okazje do takiego zadośćuczynienia w postaci chorób, cierpień fizycznych, klęsk żywiołowych niepowodzeń, prześladowań, zawodów, rozmaitych fizycznych i psychicznych dolegliwości. Wolno się nam bronić przed tymi dolegliwościami, zwłaszcza gdy pochodzą od ludzi niesprawiedliwych. Gdy jednak nie mamy środków obrony. lub gdy sumienie mówi nam, że dolegliwości

te można przyjąć jako zadośćuczynienie za nasze lub cudze grzechy, powinniśmy je przyjąć w duchu pokuty, pamiętając, że to, co teraz cierpimy, nie jest zazwyczaj całkiem niezawinione, bo wiele przewinie, uszło nam w tym życiu bezkarnie. Otóż kary niezawinione przez nas i niesłusznie nas spotykające doskonale nadają się do odpokutowania za nasze grzechy i wyrównania już w tym życiu naszych win wobec sprawiedliwości Bożej. Tym bardziej winniśmy się starać, by kary słusznie nas spotykające, np. od rodziców czy przełożonych, przetworzyć w pokutę; z tego, co przykre, zrobić coś, co oczyszcza. Wolno nam również w sposób roztropny prócz tych kar n jakie Bóg na nas zsyła w postaci różnych przykrości, dołożyć sobie kary w postaci tzw. umartwienia, czyli dobrowolnego wyrzeczenia się dozwolonej skądinąd przyjemności, ale niekoniecznej do należytego spełnienia swych obowiązków, np. papierosa, kina, lub w formie zadanej sobie samemu przykrości, również nie przeszkadzającej nam w spełnieniu naszych obowiązków, np. post, skrócenie snu lub tym podobne cierpienie, jako pewnego przykrego równoważnika tego zadowolenia, które sobie sprawiliśmy w sposób niedozwolony, popełniając grzech. W ten sposób w pewnej cząstce spełniamy przykazanie Chrystusowe (Mt 4,17). „Pokutę czyńcie, albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie”.

Q. 87, 7. Sens cierpień i nieszczęść, jakich człowiek doznaje na tym świecie, pięknie przedstawił największy poeta ludu polskiego Jan Kasprowicz, gdy wyspowiadawszy się z grzechów swoich i grzechów ludzkości w hymnie „Moja Pieśń Wieczorna” prześlicznie wypowiedział swą tęsknotę ku najwyższemu dobru w „Salve Regina:”

Ziemio! ziemio! Tęsknota chodzi po tobie w wieńcu z gałązek oliwnych
I z wielkim czarnym krzyżem na wątłym ramieniu i krople potu roni
I dzierżąc kielich goryczy w białej zmęczonej dłoni,
Klęka co kroku w swej drodze krzemiennej i modli się i płacze i wzdycha i modli.
O wy modlitwy i łzy! O wy głębokie westchnienia naszej samotnej tęsknoty! ...
Zmieniacie się w mgły pajęcze i otuliwszy jej postać w swoje rozwiewne przędze,
Czynicie z niej by obłok, wstający z poranka na wielkich obszarach świata
I rwiecie ją z sobą do góry!
O ty kielichu goryczy z .twardej wykona, miedzi!
W alabastrową przemieniasz się czarę, na zapomnianym ustawioną grobie.
Pełną słodkiego napoju wieczności i do rozmiarów rośniesz niepojętych.
I sam się w napój rozpływasz i swoją wonią przemieniasz duszę biednego człowieka.
O krzyżu na wątłych ramionach naszej serdecznej tęsknoty,
Wraz z Tobą dźwigającej tajemnicę bólu! W skrzydła się zmieniasz anielskie
I wnet ją niesiesz ku blaskom, lśniącym nad nocy głębiami.
Ku onym dusz milionom, o których tutaj dawno zgasła wieść...
A poza tobą jak blisko jak blisko huczało pieśnią potężnych zapomnień...
I uświadomień potężnego szczęścia, to wielkie święte, jasne, nieskończone
Morze miłości, a Zbawca, Chrystus, oblany morzem
miłości, tym wielkim, świętym jasnym, nieskończonym,
krzyż wyciągnąwszy z szumiącego dołu, płakał nad tobą”.

Q. 87, 8. Zdarza się, że nawet niewinni ponoszą karę za winnych ze względu na pewną ich jedność, ale tylko w dziedzinie kar fizycznych, nigdy zaś w dziedzinie kar duchowych. Pierwsze nieraz sam Bóg dopuszcza bez uszczerbku jednak dla sprawiedliwości, gdyż w Jego ojcowskich rękach tego rodzaju kary przemieniają się w mniej lub więcej skuteczne lekarstwa dla niewinnie karanych, o charakterze zapobiegawczym lub zadośćuczynnym za inne, może ukryte i nawet drobne przewinienia. Nie wszystkie jednak cierpienia, te np., jakie znoszą nieraz niewinne dziecin mają charakter kary osobistej. Często są tylko następstwem tej ogólnej kary, jaka wynikła z utraty sprawiedliwości pierwotnej naszych prarodziców.

Q. 88, 1. Św. Tomasz, twierdząc tu. że grzech śmiertelny to pewien nieporządek w odniesieniu do celu ostatecznego, a grzech powszedni to brak porządku w stosunku do środków, bynajmniej nie twierdzi, że wszelki nieporządek w stosunku do celu ostatecznego jest grzechem śmiertelnym, ani że wszelki nieporządek w stosunku do środków jest grzechem powszednim, bo i pewien nieporządek w stosunku do celu ostatecznego może być grzechem powszednim: niezupełnie dobrowolne lub drobne uchybienia przeciw miłości, nadziei i wierze np. jakaś mała sprzeczka, czytanie bez koniecznej potrzeby pism nie życzliwych dla wiary katolickiej itp., ale też nie zwalczających jej itp. Z drugiej strony mogą być także grzechy śmiertelne w odniesieniu do środków. wiele grzechów przeciw sprawiedliwości, a zwłaszcza religii, przeciw męstwu, umiarkowaniu i roztropności, np. morderstwa, rozpusta, krzywoprzysięstwo itd. Św. Tomaszowi chodzi tu tylko o to, że grzechy śmiertelne odwracają nas od celu ostatecznego, a grzechy powszednie od pewnych środków, nie odwracając nas jednak od celu ostatecznego. Wszak zagadnienie to, podobnie jak wszystkie inne od 85 do 89, odnoszą się do następstw grzechu. Grzech śmiertelny jest więc świadomym i dobrowolnym przekroczeniem prawa Bożego w rzeczy ważnej, powodującym odwrócenie się od Boga jako celu ostatecznego i karę potępienia wiecznego. Grzech powszedni zaś jest przekroczeniem jakiegoś przykazania niezupełnie dobrowolnym albo w sprawie mało ważnej, jaka właściwie nie wchodzi sama przez się w zakres nakazu lub zakazu prawa, które drobiazgami nie zajmuje się, ale tym co jest konieczne dla dobra ogółu, a więc czymś ważnym. Dlatego św. Tomasz przyjmuje naukę św. Augustyna, nie wyróżniając ważnych i nieważnych przykazań prawa, gdyż wszystkie są ważne, lecz stwierdza, że „kto popełnia grzech powszedni, nie czyni tego, czego prawo zabrania, ani nie zaniedbuje tego, co prawo nakazuje, lecz czyni coś poza prawem, nie zachowując zamierzonej przez prawo miary" (ad 1). Należy jednak dobrze rozumieć wyrażenie św. Tomasza, że „grzech powszedni nie jest przeciw prawu, ... lecz mimo prawa (non est contra legem ... sed praeter legem). Nie należy tych słów rozumieć w tym znaczeniu, jakoby grzech powszedni był mimo prawa w ten sposób, by nie był przeciw żadnemu prawu, bo to byłoby fałszem i nieprawdą, gdyż np. nawet drobne kłamstwo, które z natury swej jest grzechem powszednim, sprzeciwia się prawu naturalnemu, dotyczącemu cnoty prawdomówności; ale w tym znaczeniu, że grzech powszedni. sprzeciwiając się prawu, nie sprzeciwia się jednak głównemu zamierzeniu prawa i jego celowi. W tym znaczeniu żaden grzech powszedni nie sprzeciwia się prawu, gdyż nie sprzeciwia się głównemu celowi każdego prawa, a mianowicie miłości, zgodnie ze słowami Pisma św. (1 Tym 1, 5): „Celem przykazania jest miłość". Niemniej grzech powszedni jest czymś „mimo prawa" w tym znaczeniu, że nie zachowuje w nim właściwego sposobu

czy właściwej miary, jakiego czy jakiej wymaga należne spełnienie przykazania prawa: już to wskutek niezupełności danego uczynku, np. pierwsze odruchy niewiary lub nieczystości, już to wskutek niezupełności tworzywa, czyli tego, co pospolicie zwie się „rzeczą mało ważną", np. kłamstwo żartobliwe, nikomu nie przynoszące szkody lecz tylko rozweselające. To więc, że grzech powszedni jest „mimo prawa" oznacza, że nie jest zasadniczo przeciw prawu, ale tylko pod pewnym względem. Nie jest zasadniczo przeciw niemu, gdyż zasadniczo przeciw prawu jest to, co jest przeciw celowi tego prawa, a więc to, co zmierza do celu przeciwnego w stosunku do tego celu, do którego zmierza prawo; jest jednak pod pewnym względem przeciw prawu z tego powodu n że utrudnia osiągnięcie tego celu, do którego prawo zmierza. Oczywiście chodzi tu ciągle nie tylko o prawo pozytywne, ale także i przede wszystkim o prawa natury, stanowiące normy działania każdej cnoty.

Q. 88, 2. Różnica rodzajowa w tym artykule oznacza, że pewne rzeczy, w tym wypadku grzechy śmiertelne i powszednie, różnią się między sobą z natury swej, a więc ze względu na swe tworzywo, którym w wypadku grzechów jest właściwy im przedmiot. Otóż mogą być pewne grzechy śmiertelne ze względu na swój przedmiot, np. nienawiść ku Bogu, morderstwo, herezja, oraz grzechy powszednie ze względu na swój przedmiot, np. kłamstwo żartobliwe.

Q. 88, 3. Artykuł ten ma cenne znaczenie dla ascetyki oraz dla pedagogiki. Wskazuje bowiem jak niebezpieczną jest rzeczą lekceważyć sobie grzechy powszednie, skoro przez nie tak łatwo człowiek może przysposobić się do grzechu śmiertelnego. Grzechy powszednie to jakby równia pochyła, z której niepostrzeżenie można stoczyć się ku przepaści grzechu śmiertelnego. Grzechy powszednie bowiem, jeśli są częściej powtarzane, łatwo wytwarzają nałóg oraz przyzwyczajają do nieporządku naprzód w drobnych rzeczach, później w coraz większych.

Odpowiedź na drugą trudność zdaje się być w sprzeczności z twierdzeniem św. Tomasza w poprzednim artykule, że grzechy powszednie różnią się rodzajowo od śmiertelnych, a tu znowu uczy. że jedne i drugie są podobne rodzajowo. Nie ma tu jednak sprzeczności, gdyż św. Tomasz mówi o podobieństwie ze względu na to, że w jednym i drugim wypadku nie ma należnego porządku, bynajmniej jednak nie przeczy ich różnicy ze względu na przedmiot.

Q. 88, 4. Ten sam co do liczby czyn nie może być naprzód powszednim grzechem, a potem śmiertelnym lub odwrotnie, ale często bywa, że to co w pewnych warunkach byłoby tylko grzechem powszednim, w innych warunkach jest grzechem śmiertelnym, a mianowicie wtedy, gdy ktoś tak postępuje, jakby w tym grzechu stawiał swój ostateczny cel.

Q. 88, 5. Mistrzem scholastycy nazywali autora **Libri IV Sententiarum**: Piotra Lombardczyka († 1160), biskupa paryskiego. Prawie wszyscy wielcy doktorzy średniowieczni pisali komentarze do tych Sentencyj. Należał do nich także św. Albert Wielki, św. Tomasz, św. Bonawentura i wielu innych.

Okoliczności to pewne warunki naszego postępowania, takie jak: kto? (działa), co? czym? z czego? gdzie? kiedy? i dlaczego?

To, co z natury swej byłoby tylko grzechem powszednim, np. kłamstwo dla żartu może wskutek okoliczności w konkretnych warunkach być grzechem śmiertelnym np. gdy wywołuje zgorszenie z powodu miejsca i osoby, która owe żartobliwe kłamstwo wypowiada (biskup w kościele podczas nabożeństwa).

Q. 88, 6. Z ostatnich słów Odpowiedzi zdawałoby się wynikać, że grzechy nierozmyślne. np. pierwsze złe odruchy, nie należą do tego samego gatunku, co analogiczne grzechy rozmyślne. Natomiast w q. 72, a. 5 ad 1 św. Tomasz wypowiada wręcz odmienne zdanie. Nie zachodzi tu jednak sprzeczność, gdyż czynność nierozmyślna i rozmyślna, np. w postaci odruchu gniewu przed przyzwoleniem i po przyzwoleniu, pod pewnym względem należą do tego samego gatunku moralnego, a pod pewnym względem nie należą, zależnie od tego, jaką zasadę stanowiącą o zróżnicowaniu gatunkowym bierzemy pod uwagę. Należą do tego samego gatunku ze względu na to, że czynność nierozmyślna zmierza do tego samego przedmiotu co rozmyślna; należą do różnych gatunków ze względu nato, że czynności rozmyślne i nierozmyślne mają zupełnie inny charakter.

Q. 89, 1. Habitualny blask cnoty to jej trwałe piękno, promieniujące na postępowanie człowieka; blask aktualny, czyli uczynkowy to jakby błysk światła, który na chwilę olśni, rozświeci i znika. Otóż grzech powszedni uniemożliwia ów blask uczynkowy. ale bynajmniej nie niszczy trwałego blasku i piękna cnoty.

Q. 89, 2. Mamy tu pięknie wykorzystane porównanie św. Pawła Apostoła w zastosowaniu do grzechu powszedniego, który tak często przyczepia się do naszych codziennych trosk o rzeczy ziemskie, powodując, że nasz zapał religijny i zrywy moralne stają się podobne do słomianego ognia.

Q. 89, 3. Przeciwny pogląd głosił Duns Szkot, twierdząc, że w stanie sprawiedliwości pierwotnej Adam i Ewa, zanim popełnili grzech śmiertelny, mogli popełnić niejeden grzech powszedni. Św. Tomasz natomiast. wychodząc z założenia, że w stanie sprawiedliwości pierwotnej istniało całkowite i pełne podporządkowanie niższych sił psychicznych rozumowi, a rozumu Bogu - wyklucza całkowicie taką możliwość.

Q. 89, 4. Inna jest natura umysłu anielskiego, a inna ludzkiego. My do poznania prawdy dochodzimy przez tworzenie pojęć na drodze odrywania cech ogólnych z tworzywa dostarczonego nam przez zmysły, następnie te pojęcia porównujemy, tworząc sądy. a z sądów n zestawiając je odpowiednio, wyciągamy wnioski, czyli rozumujemy. Nic podobnego u aniołów i czartów Ich umysł jest intuicyjny. W gotowych pojęciach widzą od razu całą ich zawartość. .Nie potrzebują więc trudzić się rozumowaniem. Pożądanie odpowiada poznaniu. Czym w poznaniu są zasady, tym w pożądaniu są cele; czym w poznaniu wnioski, tym w pożądaniu środki. Ku środkom aniołowie dobrze i źli zwracają się jedynie ze względu na cel ostateczny, który aniołowie dobrzy stawiają w Bogu, źli zaś w sobie. Niemożliwe więc u nich jest nieuporządkowanie w dziedzinie pożądania środków bez równoczesnego nieporządku w stosunku do celu ostatecznego, czyli bez grzechu śmiertelnego.

Q. 89, 5. Pierwsze odruchy uczuciowości, czyli takie, które uprzedzają przyzwolenie woli i są nierozmyślne, np. pierwsze odruchy gniewu, łakomstwa, pożądania płciowego ani u wierzących czy ochrzczonych, ani u niewierzących nie są grzechami śmiertelnymi, właśnie dlatego, że są nierozmyślne. Przyjęcie chrztu i wiary nie zmniejsza ani odpowiedzialności za grzech ani jego wielkości. Wręcz przeciwnie nieraz ją wzmaga.

Q. 89, 6. Artykuł niniejszy, brzemienny treścią bardzo ważną dla wychowania, zaskakuje wprost czytelnika sposobem rozumowania Akwinaty: „Przedwczesny wiek, stanowiący przeszkodę w używaniu rozumu, uniewinnia od grzechu śmiertelnego, a

więc tym bardziej uniewinnia od grzechu powszedniego". Przecież wydawałoby się, że łatwiej dziecku popełnić grzech powszedni niż śmiertelny!

Niewątpliwie grzechy dzieci przed okresem dojrzewania płciowego najczęściej są tylko powszednie, zarówno z powodu niezupełności uczynku n gdyż są przeważnie nierozmyślne n jak i z powodu tworzywa, gdyż przeważnie odnoszą się do drobiazgów, nie sprzeciwiających się zasadniczemu celowi prawa moralnego. ale tylko utrudniających jego osiągnięcie.

Tu jednak chodzi o co innego, a mianowicie, czy grzech powszedni jest możliwy u kogoś, kto mając jedynie grzech pierworodny, nie popełnił żadnego uczynkowego grzechu śmiertelnego. zarówno gdy chodzi o dziecin które dopiero co rozpoczęły używanie rozumu, jak również o dorosłych, którzy np. uzyskali używanie rozumu dopiero w wieku młodzieńczym czy nawet starczym. Nauka św. Tomasza o niemożliwości grzechu powszedniego w takich warunkach opiera się na fakcie, że moralność to zgodność lub niezgodność naszego postępowania z ostateczny, celem życia ludzkiego. Wskutek tego pierwsza czynność moralna w życiu człowieka to zwrócenie się lub odwrócenie od tego celu. Zwrócenie się ku niemu to akt miłości Boga, odwrócenie się od niego to grzech śmiertelny. Grzechy powszednie zaś dotyczą środków. Nie można zaś chcieć środków do jakiegoś celu, jeśli wpierw nie chce się celu. Nie można więc popełnić grzechu powszedniego, jeśli ktoś jeszcze nie ustosunkował się do celu ostatecznego przez miłość do Boga lub przez grzech śmiertelny To ustosunkowanie się zachodzi w tym czasie, gdy człowiek osiągnie pełne używanie rozumu, czyli gdy staje się zdolny do postępowania rozumnego na podstawie własnego sądu i wyboru. Postępowanie rozumne bowiem to dążenie ku ostatecznemu celowi przez stosowanie właściwych środków. Nie można zaś rozmyślnie stosować właściwych środków do celu, jeśli się wpierw nie zajęło wobec niego jakiegoś stanowiska, za lub przeciw. Można wtedy, co najwyżej, stosować dane środki nie z własnego wyboru, ale biernie, mechanicznie, np. pod wpływem przyzwyczajenia lub naśladowania starszych.

Zachodzi jednak pytanie, czy naprawdę, gdy dziecko rozpocznie używanie rozumu, „pierwsza rzecz, jaka przychodzi mu wtedy na myśl to zastanowienie się nad sobą" i czy wtedy człowiek jest zobowiązany w tej pierwszej w pełni ludzkiej czynności, zwrócić się do Boga, tak że jeśliby tego nie zrobił, popełniłby grzech śmiertelny ?

Podkreślamy, że chodzi tu o rozpoczęcie pełnego używania rozumu, a więc takiego, jakie jest konieczne do namyślania się w ważnych życiowo sprawach, zakłada więc istnienie aktualnej zdolności do rozumowania, której zazwyczaj dziecko jeszcze nie ma przed siódmym rokiem życia, a często także później. To pełne używanie rozumu nie następuje od razu, ale po dłuższym rozwoju.

Zazwyczaj nikt nie pamięta dokładnie chwili, w której osiągnął pełne używanie rozumu, ani tego, o czym wtedy myślał lub co robił. Nie chodzi tu zresztą o chwilę w znaczeniu fizycznym, ale w znaczeniu moralnym, trwającym co najmniej tak długo, jak ów zamysł nad sobą. Nie chodzi też oczywiście o to, by dziecko w tej pierwszej chwili życia w pełni ludzkiego, miało sobie postawić w sposób wyraźny i formalny, co jest celem jego życia i jak do tego celu dążyć, gdyż to wymaga już głębszego poznania, opanowania terminologii filozoficznej, do jakiego dziecko, mimo pełnego

używania rozumu, nie jest jeszcze zdolne. Wystarczy poznanie i chcenie ogólnikowe, nierozwinięte jeszcze i pośrednie.

Otóż chyba nie ulega wątpliwości, że gdy dziecko dojdzie do pełnego używania rozumu, gdy już rozumuje, poznaje pewne dobra i pragnie ich dla siebie, pragnie bowiem zaspokoić wszystkie swe potrzeby innymi słowy pragnie szczęścia, choćby nawet nigdy tego słowa nie słyszało. Podobnie, choćby nie słyszało wyrazu „cel". pożądając pewnych dóbr dla siebie, faktycznie traktuje siebie jako ich cel, a dobra te jako środki do niego. Myśli więc o tym, czego jemu jako pewnej całości potrzeba, o tym do czego ma dążyć, czego chcieć, co robić. A na tym właśnie polega zastanawianie się nad sobą i skierowanie się do celu. Jeśli więc uzna, że należy chcieć i robić to, co jest godziwe, co jest zgodne z naturą ludzką i z prawem Bożym, choćby to uczyniło w sposób bardzo ogólnikowy i mglisty w miarę jak mu na to wiek pozwala, tym samym przynajmniej pośrednio cel swój stawia w prawdziwym szczęściu. Nie wymaga się od dziecka, by w owej chwili uświadomiło sobie wyraźnie, że tego szczęścia nie znajdzie w sobie samym, że siebie i wszystkie swe czyny należy podporządkować wyższemu celowi, jakim jest Bóg. Wystarczy, że to czyni pośrednio, decydując się w owej chwili na to, co jest moralnie dobre, gdyż tym samym decyduje się na podporządkowanie Bogu, jako ostatecznemu celowi, skoro czynność moralnie dobra jest z natury swej podporządkowana celowi ostatecznemu.

Obowiązek zastanowienia się nad sobą w tej pierwszej chwili życia po uzyskaniu używania rozumu, choćby w sposób bardzo ogólnikowy, w miarę jak to jest możliwe u dziecka, wynika z samej natury człowieka jako istoty rozumnej. Nie można bowiem być istotą rozumną, jeśli się nie zastanawia nad sobą, jeśli się nie uświadomi przynajmniej ogólnikowo i pośrednio, jaki jest sens życia i jego cel. życie zaś staje się nierozumne i grzeszne, gdy człowiek albo zaniedba to sobie uświadomić, albo gdy uświadomiwszy to sobie, nie stosuje odpowiednich do właściwego celu środków Od pierwszej więc chwili świadomego życia do jego kresu stosuje się do nas przykazanie Bożen którym św. Doktor zamyka swój traktat o wadach i grzechach (Zach. 1, 3): „Nawróćcie się do mnie - mówi Pan Zastępów - a nawrócę się do was".

SPIS WYRAZÓW OBJAŚNIONYCH

	Przez św. Tomasza Str.	Przez tłumacza Str.
Aktualnie	112	
Bezuczynkowy grzech	37	
Chciwość	177	
Cnota	11	256
Dobro	13	
Dobroć	12	
Dobrowolność	121	272
Doskonałość	11	
Dyspozycja		256
Forma		257, 259
Gatunkowa różnica	156	
Grzech	22-23	
Grzech bezuczynkowy		259
Grzech główny		262
Grzech pierworodny	150-158	
Habitualnie	112	
Istotność		258
Materia		258
Miłość siebie	116	
Należność kary	35	
Nałóg	129	259, 258, 277
Nawyk		259
Natura	187, l99, 256	
Nieznajomość	96,97	272
Okoliczność	57,232	263
Odruch	72	
Piękno		289
Podmiot grzechu		266
Pokusa		272
Popęd		276
Porządek		257
Postanowienie		272
Pożądliwość	117	276
Przedmiot grzechu	50	260
Przyczyna	88, 195	260, 285
Przysposobienie	161	255-285
Przyzwolenie	80	270
Pycha	177	
Słabość	113	
Skłonność do cnoty	190	

Sprawiedliwość pierwotna 167
Sprawność 285
Szkoda 59
Teoretyczny 269
Tworzywo 258
Uczucie 106 275
Uczuciowość 267
Umiar 263
Umiejętność 256
Umartwienie 292
Wada 12 258
Zadowolenie grzeszne 270
Zaślepienie 138
Zatwardzenie 138
Zło 13
Złośliwość 124
Zmysłowość 267
Zmaza 201

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Szczegółową literaturę z zakresu badań nad tomistyczną filozofią i teologią zła grzechu i wad czytelnik znajdzie w *Bulletin Thomiste* (w każdym roczniku) oraz u Vernon Bourke: Thomistic Bibliography, 1920-1940. A nadto w łacińskim jednotomowym wydaniu Sumy: S. Thomae de Aquino: *Summa Theologiae*. Ed. Paulinae, Roma 1962, zwłaszcza str. 237, 243, 848, 849, 853, 901, 906, 930. Szczególniej jednak zwracamy uwagę na rozprawę J. Maritain: *St Thomas and the Problem of Evil*. Milwaukee 1942, oraz A.D. Sertillanges. O.p.: *Le Problèm du mal*, Paris 1958.

W języku polskim oczekujemy rychłego ukazania się w druku obszernej monografii o. Alberta Mieczysława Krąpca, O.P., na temat problematyki zła z ontologicznego punktu widzenia. Z rozpraw już wydanych polecamy:

Arystoteles: *Etyka Nikomachejska.* Przełożyła Daniela Gromska. P.W.N. 1956.

Pellowski L., ks.: *Problem zła*, Wąbrzeźnia 1931.

Rops D., Czy grzech to pojęcie przebrzmiałe? *Życie i Myśl*. (1957) nr 2.

Siwek P. ks., T. J. Problem zła. *Przegląd Powszechny*. 226, 65 (1948).

Woroniecki J. O.p.: *Katolicka Etyka Wychowawcza*. I, Kraków 1948.

Tom 13. PRAWO (1-2, 90-105)

SPIS RZECZY

OD TŁUMACZA.

ZAGADNIENIE 90. ISTOTA PRAWA.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO JEST DZIEŁEM ROZUMU?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWO MA ZAWSZE NA CELU DOBRO WSPÓLNE?
ARTYKUŁ 3. CZY KAŻDY MOŻE NADAWAĆ PRAWA?
ARTYKUŁ 4. CZY DO ISTOTY PRAWA NALEŻY JEGO PUBLICZNE OBWIESZCZENIE?

ZAGADNIENIE 91. RÓŻNE GATUNKI PRAWA.

ARTYKUŁ 1. CZY ISTNIEJE JAKIEŚ PRAWO WIECZNE?
ARTYKUŁ 2. CZY ISTNIEJE W NAS JAKIEŚ PRAWO NATURALNE?
ARTYKUŁ 3. CZY ISTNIEJE JAKIEŚ PRAWO LUDZKIE?
ARTYKUŁ 4. CZY BYŁO KONIECZNE JESZCZE JAKIEŚ PRAWO BOSKIE?
ARTYKUŁ 5. CZY ISTNIEJE JEDNO TYLKO PRAWO BOSKIE?
ARTYKUŁ 6. CZY ISTNIEJE W NAS JAKIEŚ PRAWO ZWANE ZARZEWIEM GRZECHU?

ZAGADNIENIE 92. SKUTKI PRAWA.

ARTYKUŁ 1. CZY SKUTKIEM PRAWA JEST, CZYNIĆ LUDZI DOBRYMI?
ARTYKUŁ 2. CZY NALEŻYCIE WYMIENIONO PRZEJAWY PRAWA?

ZAGADNIENIE 93. PRAWO WIECZNE.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO WIECZNE JEST ISTNIEJĄCYM W BOGU NAJWYŻSZYM POMYSŁEM?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWO WIECZNE JEST ZNANE WSZYSTKIM?
ARTYKUŁ 3. CZY WSZELKIE PRAWO POCHODZI OD PRAWA WIECZNEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY PRAWU WIECZNEMU PODLEGA TO, CO JEST KONIECZNE I WIECZNE?
ARTYKUŁ 5. CZY NATURALNE BYTY PRZYGODNE PODLEGAJĄ PRAWU WIECZNEMU?
ARTYKUŁ 6. CZY WSZYSTKIE SPRAWY LUDZKIE PODLEGAJĄ PRAWU WIECZNEMU?

ZAGADNIENIE 94. PRAWO NATURALNE.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO NATURALNE JEST SPRAWNOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWO NATURALNE ZAWIERA WIELE PRZYKAZAŃ, CZY TEŻ JEDNO TYLKO?
ARTYKUŁ 3. CZY WSZYSTKIE UCZYNKI CNÓT SĄ Z PRAWA NATURALNEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY PRAWO NATURY JEST JEDNO WE WSZYSTKICH?
ARTYKUŁ 5. CZY PRAWO NATURY MOŻE SIĘ ZMIENIAĆ?
ARTYKUŁ 6. CZY PRAWO NATURY MOŻE ZANIKNĄĆ W SERCU CZŁOWIEKA?

ZAGADNIENIE 95. PRAWO LUDZKIE.

ARTYKUŁ 1. CZY BYŁO POŻYTECZNE [I KONIECZNE], ŻEBY LUDZIE USTANAWIALI JAKIEŚ PRAWA?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZELKIE PRAWO USTANOWIONE PRZEZ LUDZI WYWODZI SIĘ Z PRAWA NATURALNEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY IZYDOR NALEŻYCIE PODAŁ CECHY PRAWA POZYTYWNEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY PODZIAŁ PRAWA LUDZKIEGO DOKONANY PRZEZ IZYDORA JEST NALEŻYTY?

ZAGADNIENIE 96. ZASIĘG PRAWA LUDZKIEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO LUDZKIE POWINNO DOTYCZYĆ SPRAW OGÓLNYCH, CZY TEŻ SZCZEGÓŁOWYCH?
ARTYKUŁ 2. CZY ZADANIEM LUDZKIEGO PRAWA JEST TĘPIENIE WSZYSTKICH WAD I WYSTĘPKÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY PRAWO LUDZKIE NAKAZUJE SPEŁNIAĆ UCZYNKI WSZYSTKICH CNÓT?
ARTYKUŁ 4. CZY PRAWO LUDZKIE OBOWIĄZUJE W SUMIENIU?
ARTYKUŁ 5. CZY WSZYSCY LUDZIE PODLEGAJĄ PRAWU?
ARTYKUŁ 6. CZY TEMU, KTO PODLEGA PRAWU, WOLNO POSTĄPIĆ INACZEJ NIŻ BRZMI LITERA PRAWA?

ZAGADNIENIE 97. O ZMIENNOŚCI PRAW.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO LUDZKIE POWINNO W JAKIŚ SPOSÓB ULEGAĆ ZMIANIE?
ARTYKUŁ 2. CZY NALEŻY ZAWSZE ZMIENIAĆ PRAWO LUDZKIE, ILEKROĆ POJAWI SIĘ COŚ LEPSZEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY ZWYCZAJ MOŻE NABRAĆ MOCY PRAWA?

ARTYKUŁ 4. CZY RZĄDZĄCY WSPÓ1NOTĄ MOGĄ DYSPENSOWAĆ OD ZACHOWANIA PRAW LUDZKICH?

ZAGADNIENIE 98. PRAWO STARE.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO STARE BYŁO DOBRE?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWO STARE BYŁO DANE PRZEZ BOGA?
ARTYKUŁ 3. CZY PRAWO STARE ZOSTAŁO NADANE POPRZEZ ANIOŁÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY PRAWO STARE POWINNO BYĆ NADANE SAMEMU TYLKO NARODOWI ŻYDOWSKIEMU?
ARTYKUŁ 5. CZY WSZYSCY LUDZIE MIELI OBOWIĄZEK ZACHOWYWAĆ PRAWO STARE?
ARTYKUŁ 6. CZY PRAWO STARE POWINNO BYĆ DANE ZA CZASÓW MOJŻESZA?

ZAGADNIENIE 99. PRZYKAZANIA STAREGO PRAWA.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO STARE ZAWIERAŁO JEDNO TYLKO PRZYKAZANIE?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWO STARE ZAWIERA PRZYKAZANIA MORALNE?
ARTYKUŁ 3. CZY OPRÓCZ PRZYKAZAŃ MORALNYCH PRAWO STARE ZAWIERA PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE?
ARTYKUŁ 4. CZY OPRÓCZ PRZYKAZAŃ MORALNYCH I OBRZĘDOWYCH PRAWO STARE ZAWIERA TAKŻE PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE?
ARTYKUŁ 5. CZY PRAWO STARE, OPRÓCZ PRZYKAZAŃ MORALNYCH, OBRZĘDOWYCH I SĄDOWNICZYCH, ZAWIERA JESZCZE JAKIEŚ INNE PRZYKAZANIA?
ARTYKUŁ 6. CZY PRAWO STARE POWINNO PRZYNAGLAĆ DO ZACHOWYWANIA PRZYKAZAŃ DOCZESNYMI OBIETNICAMI I GROŹBAMI?

ZAGADNIENIE 100. PRZYKAZANIA MORALNE STAREGO PRAWA.

ARTYKUŁ 1. CZY WSZYSTKIE PRZYKAZANIA MORALNE NALEŻĄ DO PRAWA NATURY?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYKAZANIA MORALNE PRAWA NAKAZUJĄ SPEŁNIANIE WSZYSTKICH UCZYNKÓW CNÓT?
ARTYKUŁ 3. CZY WSZYSTKIE MORALNE PRZYKAZANIA STAREGO PRAWA SPROWADZAJĄ SIĘ DO DZIESIĘCIU PRZYKAZAŃ DEKALOGU?
ARTYKUŁ 4. CZY PODZIAŁ PRZYKAZAŃ DEKALOGU JEST NALEŻYTY?
ARTYKUŁ 5. CZY NALEŻYCIE PODANO LICZBĘ PRZYKAZAŃ DEKALOGU?
ARTYKUŁ 6. CZY KOLEJNOŚĆ WYMIENIANIA DZIESIĘCIU PRZYKAZAŃ DEKALOGU JEST NALEŻYTA?
ARTYKUŁ 7. CZY PRZYKAZANIA DEKALOGU PODANO NAM W NALEŻYTY SPOSÓB?
ARTYKUŁ 8. CZY OD PRZYKAZAŃ DEKALOGU MOŻNA DYSPENSOWAĆ?
ARTYKUŁ 9. CZY PRZYKAZANIE PRAWA NAKAZUJE SPOSÓB, W JAKI NALEŻY PEŁNIĆ CNOTĘ?
ARTYKUŁ 10. CZY PRZYKAZANIE PRAWA BOSKIEGO NAKAZUJE TAKI SPOSÓB POSTĘPOWANIA, ŻEBY WSZYSTKO CZYNIĆ Z MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 11. CZY OPRÓCZ DEKALOGU SŁUSZNIE WYODRĘBNIONO (W BIBLII) INNE MORALNE PRZYKAZANIA PRAWA?
ARTYKUŁ 12. CZY PRZYKAZANIA MORALNE STAREGO PRAWA USPRAWIEDLIWIAŁY?

ZAGADNIENIE 101. PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE NAJPIER W SAME W SOBIE.

ARTYKUŁ 1. CZY ISTOTA PRZYKAZAŃ OBRZĘDOWYCH POLEGA NA TYM, ŻE DOTYCZĄ KULTU?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE MAJĄ ZNACZENIE SYMBOLICZNE?
ARTYKUŁ 3. CZY OBRZĘDOWYCH PRZYKAZAŃ POWINNO BYĆ WIELE?
ARTYKUŁ 4. CZY OBRZĘDY STAREGO PRAWA NALEŻYCIE DZIELĄ SIĘ NA: OFIARY, ŚWIĘTOŚCI, SAKRAMENTY I PRZESTRZEGANIA OKREŚLONYCH PRAKTYK?

ZAGADNIENIE 102. UZASADNIENIE I ZNACZENIE PRZYKAZAŃ OBRZĘDOWYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE MAJĄ JAKIEŚ ROZUMNE UZASADNIENIE I ZNACZENIE?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE MAJĄ ZNACZENIE DOSŁOWNE, TJ. HISTORYCZNE, CZY TEŻ SYMBOLICZNE TYLKO?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻNA PODAĆ ROZUMNE UZASADNIENIE I ZNACZENIE OBRZĘDÓW DOTYCZĄCYCH SKŁADANIA OFIAR?
ARTYKUŁ 4. CZY MOŻNA PODAĆ ROZUMNE UZASADNIENIE I ZNACZENIE OBRZĘDÓW DOTYCZĄCYCH ŚWIĘTOŚCI ŻYDOWSKICH?

ARTYKUŁ 5. CZY ISTNIEJE ROZUMNE UZASADNIENIE I ZNACZENIE SAKRAMENTÓW STAREGO PRAWA?
ARTYKUŁ 6. CZY ISTNIEJE JAKIEŚ ROZUMNE UZASADNIENIE PRZESTRZEGANIA OKREŚLONYCH PRAKTYK I JAKIE ONE MAJĄ ZNACZENIE?

ZAGADNIENIE 103. TRWANIE PRZYKAZAŃ OBRZĘDOWYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE ISTNIAŁY PRZED NADANIEM PRAWA?
ARTYKUŁ 2. CZY OBRZĘDY STAREGO PRAWA, PÓKI ONO TRWAŁO, MIAŁY MOC USPRAWIEDLIWIANIA?
ARTYKUŁ 3. CZY OBRZĘDY STAREGO PRAWA USTAŁY Z PRZYJŚCIEM CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 4. CZY PO ŚMIERCI CHRYSTUSA MOŻNA BEZ GRZECHU ŚMIERTELNEGO ZACHOWYWAĆ OBRZĘDY STAREGO PRAWA?

ZAGADNIENIE 104. PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE (USTROJOWE).

ARTYKUŁ 1. CZY ISTOTA PRZYKAZAŃ SĄDOWNICZYCH POLEGA NA USTANAWIANIU PORZĄDKU MIĘDZY LUDŹMI?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE COŚ SYMBOLIZOWAŁY?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE STAREGO PRAWA MAJĄ NA ZAWSZE OBOWIĄZYWAĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE MOŻNA PODZIELIĆ?

ZAGADNIENIE 105. SŁUSZNOŚĆ PRZYKAZAŃ SĄDOWNICZYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO STARE WYDAŁO NALEŻYTE ZARZĄDZENIA CO DO SPRAWUJĄCYCH WŁADZĘ NAD NARODEM?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE ODNOSZĄCE SIĘ DO WSPÓŁŻYCIA MIESZKAŃCÓW BYŁY NALEŻYCIE PODANE?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE PODAŁY NALEŻYCIE NORMY POSTĘPOWANIA Z OBCYMI?
ARTYKUŁ 4. CZY PRAWO STARE WYDAŁO NALEŻYTE ROZPORZĄDZENIA DOTYCZĄCE OSÓB DOMOWYCH?

NOTY BIBLIOGRAFICZNE ORAZ OBJAŚNIENIE SKRÓTÓW W ODNOŚNIKACH, OBJAŚNIENIACH I W SKOROWIDZU.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY.

SŁOWNICZEK TERMINÓW ŁACIŃSKO-POLSKICH.

OD TŁUMACZA

Traktat o prawie składa się z dwóch głównych części. W pierwszej Autor omawia filozofię, podział i cechy prawa, w drugiej prawo objawione przez Boga: stare i nowe. Tom niniejszy zawiera część pierwszą zaś w drugiej tylko prawo starego testamentu. Prawo nowego testamentu prawo ewangeliczne prawo łaski zostało wydane w tomie 14 razem z zagadnieniem łaski.

Przekład polski oparłem głównie na wydaniu łacińskim: S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Editiones Paulinae, Alba-Roma, 1962; według tego wydania cytuję dzieła, które św. Tomasz przytacza. Posługiwałem się także następującymi wydaniami:
S. Thomae Aquinatis, Summa Theol., cura et studio sac. P. Caramello, Marietti, Taurini-Romae, 1952; Thomae v. Aquin, Die Deutsche Thomas-Ausgabe, *Summa Theol*., 13 Band, *Das Gesetz*, Gemeinschaftsverl., 1977 (szczególną wdzięczność pragnę tu wyrazić panu Johannes Schinke, zam. w Pullheim obok Bonn w RFN, za bezinteresowne przysłanie mi kserografu tłumaczenia niemieckiego tomu 13, indeksu ogólnego do *Sumy*, kilku tomów tłumaczenia niemieckiego *Sumy*, oraz za pomoc bytową). S. Thomas D'Aquin *Somme Theologique La Loi* (qq. 90-97), trad. franc. M. J. Laversin, Desclée et Cie, Paris-Tournais-Rome, 1935.

Małe cyfry u góry wyrazu oznaczają odsyłacze do odnośników; cyfry w nawiasie / / do objaśnień, np. /36/; wyrazy w klamrach [ ] są dodane przez tłumacza.

ZAGADNIENIE 90
ISTOTA PRAWA

Wstęp

Z kolei należy omówić czynniki zewnętrzne ludzkiego postępowania[1]. Czynnikiem z zewnątrz skłaniającym do złego jest. diabeł. O jego napastowaniu [ludzi] była mowa w części pierwszej[2]. Czynnikiem zaś z zewnątrz poruszającym do dobrego jest Bóg, który poucza nas za pomocą prawa i wspomaga przez łaskę. Stąd też najpierw będzie mowa o prawie, a potem o łasce[3].

Przystępując do omawiania prawa, najpierw należy zastanowić się nad samym prawem w ogóle, a potem nad jego częściami[4]. Żeby zaś omówić prawo w ogóle, należy rozpatrzeć: 1. jego istotę; 2. różne jego gatunki[5]; 3. jego skutki[6].

Zagadnienie istoty prawa nasuwa cztery pytania: 1. Czy prawo jest rzeczą rozumu? 2. Co jest jego celem? 3. Kto jest jego twórcą? 4. Czy konieczne jest jego publiczne obwieszczenie?

Artykuł 1

CZY PRAWO JEST DZIEŁEM ROZUMU ?

Zdaje się, że prawo nie jest dziełem rozumu, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „W członkach moich spostrzegam inne prawo” itd. Nic zaś z tego, co przynależy do rozumu, nie jest w członkach, ponieważ rozum nie posługuje się narządem cielesnym. A więc prawo nie jest rzeczą rozumu.

2. W rozumie może być tylko: władza, sprawność i czynność. Otóż prawo nie jest samą władzą rozumu. Nie jest także jakimś usprawnieniem rozumu, ponieważ sprawności rozumu są cnotami umysłowymi, o których wyżej była mowa[2]. Nie jest wreszcie jego czynnością, bo gdy rozum przestaje działać, jak np. u śpiących, przestałoby istnieć i prawo. A więc prawo nie jest czymś przynależącym do rozumu.

3. Prawo porusza do należytego działania tych, którzy temu prawu podlegają. Lecz jak to widać z powyższych[3] poruszanie do działania należy właściwie do woli. A więc prawo nie jest rzeczą rozumu ale raczej woli. Po tej myśli też wypowiada się Justynian[4]: „To ma moc prawa, co podoba się władcy”. /1/

Wbrew temu: rzeczą prawa jest nakazywać i zakazywać. Lecz jak wyżej powiedziano[5], nakazywanie jest rzeczą rozumu. A więc prawo jest rzeczą rozumu.

Odpowiedź: Prawo jest to jakaś norma i miara ludzkiego postępowania. Kierując się nią, człowiek poczuwa się do obowiązku albo do czynienia czegoś, albo do powstrzymania się od czynienia czegoś. Toteż łacińska nazwa prawa-*lex,* wywodzi się od *ligare*-wiązać, ponieważ zobowiązuje do czynienia (lub nie czynienia czegoś) Normą zaś i miarą ludzkich postępków jest rozum, który - jak widać z tego, co wyżej powiedziano[6] - jest pierwszym początkiem ludzkich postępków. Do rozumu bowiem

należy kierować do celu, który według Filozofa[7] jest pierwszym początkiem w dziedzinie postępowania. Z każdym zaś rodzajem jest tak, że co w nim jest początkiem, jest W nim zarazem miarą i normą (wszystkiego, co do niego należy). Taką np. miarą jest jedno w rodzaju liczby oraz pierwszy ruch w rodzaju ruchów. Pozostaje więc, że prawo jest czymś przynależącym do rozumu.

Na 1. Prawo jest to jakaś norma i miara postępowania. Skoro tak, to może ono być w kimś w dwojaki sposób: po pierwsze, jako w normującym i mierzącym. A ponieważ to właściwie należy do rozumu, dlatego w ten sposób jest ono w samym tylko rozumie. Po drugie, jako w normowanym i mierzonym. I w ten sposób jest ono w tym wszystkim, co skłania się ku czemuś na podstawie jakiegoś prawa tak, że wszelka skłonność pochodząca z jakiegoś prawa może nosić nazwę prawa, ale nie istotnie, a tylko jakby udziałowo *(participative)*. I właśnie w ten sposób sama ta skłonność członków do pożądliwości zwie się „prawem członków"[8].

Na 2. Jak w naszych czynnościach zewnętrznych można wyodrębnić działanie i rzecz zdziałaną, np. budowanie i dom zbudowany, tak również i w działaniu rozumu można wyodrębnić samą jego czynność: myślenie i rozumowanie oraz ton co w nim powstało na skutek tego działania. A tym w rozumie spekulatywnym jest najpierw określenie *(definitio)*; potem zasada lub przesłanka *(enuntiatio, propositio)*; wreszcie sylogizm lub argumentacja. A ponieważ jak wyżej powiedziano[9] i czego uczy Filozof [10], także i rozum praktyczny w dziedzinie postępowania posługuje się jakimś sylogizmem, dlatego i w nim znajduje się coś, co tak się ma do postępków jak się ma w rozumie spekulatywnym zasada, przesłanka do wniosków. Toteż tego rodzaju ogólne zasady czy przesłanki rozumu praktycznego, na których opiera się postępowanie, mają charakter prawa. I o tych to zasadach rozum nasz niekiedy myśli aktualnie, niekiedy zaś ma je w sobie w postaci usprawnienia. /2/

Na 3. Jak wyżej powiedziano[11], rozum ma moc poruszania od woli. Na skutek bowiem tego, że ktoś chce celu, rozum nakazuje przedsiębrać środki służące do jego osiągnięcia. Natomiast wola, tj. chęć używania środków nakazanych do osiągnięcia celu, żeby miała istotne cechy prawa, musi być normowana przez jakiś rozum. I taki sens ma zdanie, że wola władcy ma moc prawa. W przeciwnym razie wola władcy byłaby raczej nieprawością niż prawem.

Artykuł 2

CZY PRAWO ZAWSZE MA NA CELU DOBRO WSPÓLNE ? /3/

Zdaje się, że prawo nie zawsze ma na celu dobro wspólne, bo:

1. Rzeczą prawa jest nakazywać i zakazywać. Lecz nakazy *(praecepta)* dotyczą jakichś pojedynczych dóbr czy wypadków. Nie zawsze więc celem prawa jest dobro wspólne.

2. Prawo kieruje człowieka do działania. Lecz działanie ludzkie obraca się około pojedynczych spraw. A więc i prawo ma na celu jakieś pojedyncze dobro czy sprawę. /4/

3. Zdaniem Izydora[1]: „Jeżeli o prawie stanowi rozum, wszystko, co rozum ustanowi, będzie prawem". Lecz rozum stanowi nie tylko o tym, co ma na uwadze

dobro wspólne, lecz także o tym, co ma na celu dobro prywatne. A więc prawo ma na uwadze nie tylko dobro wspólne, lecz także prywatne dobro jednostki.

Wbrew temu Izydor powiada[2]: „Prawo zostało ułożone nie dla prywatnej korzyści, ale dla wspólnego pożytku obywateli".

Odpowiedź: Jak już powiedziano[3], prawo należy do tego, co jest początkiem ludzkich uczynków, jako że jest normą i miarą. Jak zaś rozum jest początkiem ludzkich uczynków tak i w samym rozumie jest coś, co jest początkiem dla wszystkiego innego. I do tego też powinno przede wszystkim i jak najbardziej należeć prawo. W dziedzinie zaś postępowania, które jest przedmiotem rozumu praktycznego, pierwszym początkiem jest cel ostateczny. Jak zaś wyżej powiedziano[4], celem ostatecznym ludzkiego życia jest szczęśliwość lub szczęście. Wynika z tego, że prawo dotyczy przede wszystkim drogi, która wiedzie do szczęścia. Dalej, ponieważ wszelka część jest przyporządkowana całości, tak jak niedoskonałe doskonałemu, zaś jeden człowiek jest częścią doskonałej wspólnoty[5], dlatego konieczne jest, żeby prawo właściwie dotyczyło drogi wiodącej do wspólnej szczęśliwości. Toteż Filozof w określeniu prawa umieszcza szczęśliwość i wspólnotę państwową. Pisze bowiem[6]. „Prawa normują wszystko zmierzając do tego, co korzystne dla wszystkich ... tak, że sprawiedliwym nazywamy ton co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego co się na nią składa". A jak tenże Filozof uczy[7], doskonałą wspólnotą jest państwo.

W każdym zaś rodzaju jest coś, co w nim wybija się jako pierwsze (w czym tenże rodzaj ziszcza się najbardziej), co jest początkiem dla wszystkiego do tego rodzaju należącego i od czego też wszystko inne należące do tego rodzaju bierze nazwę w zależności od stopnia przyporządkowania do niego; np. ogień; ponieważ jest jak najbardziej ciepły, jest przyczyną, źródłem ciepłoty dla ciał złożonych z elementów, które o tyle są ciepłe, o ile mają udział w ogniu[8]. To samo trzeba powiedzieć o tym rodzaju, jakim jest prawo. I w nim jest coś, co wybija się jako pierwsze (w czym ono ziszcza się jak najbardziej), mianowicie to, że ma na celu dobro wspólne. Natomiast wszelki nakaz dotyczący jakiejś partykularnej sprawy o tyle ma znamiona prawa, o ile ma na celu dobro wspólne. I dlatego wszelkie prawo ma na celu dobro wspólne.

Na 1. Ze swojej treści nakaz jest stosowaniem prawa do tych poszczególnych wypadków, które są tymże prawem normowane. Otóż ten istotny dla prawa wzgląd na dobro wspólne stosować można do poszczególnych wypadków. I w tym to znaczeniu wydaje się nakazy także i w niektórych poszczególnych sprawach. /5/

Na 2. Owszem, działanie ludzkie obraca się około pojedynczych spraw; ale te pojedyncze sprawy można odnieść do dobra wspólnego, przy czym nie chodzi o wspólnotę rodzaju lub gatunku, ale o wspólnotę, którą łączy wspólny cel; a więc chodzi o przyczynę celową, w tym znaczeniu, że dobro ogółu społeczeństwa zwie się celem wspólnym.

Na 3. Jak rozum spekulatywny wyrokuje niezawodnie przez to, że sprowadza wnioski do pierwszych nieudowadnialnych zasad, tak rozum praktyczny wyrokuje niezawodnie przez ton że kieruje do tego celu ostatecznego, którym jest dobro

wspólne. A co w ten sposób zostało zawyrokowane przez rozum, ma istotne znamiona prawa.

Artykuł 3

CZY KAŻDY MOŻE NADAWAĆ PRAWA ?

Zdaje się, że byle kto może swoim rozumem nadawać prawa[1], bo:

1. Apostoł pisze[2]: „Bo gdy poganie, którzy nie mają Prawa, idąc za naturą, czynią ton co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem". A mówi to powszechnie o wszystkich. Zatem każdy może ustanowić sobie prawo. /6/

2. Filozof pisze[3]: „Zamiarem każdego prawodawcy jest prowadzenie człowieka do cnoty". Każdy jednak człowiek może prowadzić innego do cnoty. Każdego więc rozum jest twórcą prawa.

3. Jak każda głowa państwa jest jego rządcą, tak i każda głowa rodziny jest rządcą domu. Lecz głowa państwa może nadawać prawo w swoim państwie. A więc i każda głowa rodziny może w swoim domu nadawać prawo.

Wbrew temu: Izydor pisze[4] - a jest to i u Gracjana[5]. „Prawo jest to ustawa ludu, według której starszyzna wraz z ludnością coś postanowili". Nie do każdego więc należy ustanawiać prawo. /7/

Odpowiedź: Prawo przede wszystkim i głównie ma na względzie dobro wspólne. Kierować zaś coś dla dobra wspólnego należy albo do całej wielości osób, albo do kogoś występującego w imieniu tejże całej wielości. I dlatego ustanawianie prawa należy albo do całej wielości, albo do osoby urzędowej, mającej pieczę nad całą wielością. Wszak i we wszystkich innych dziedzinach kierowanie do celu należy do tego, kto właściwie ten cel ma na względzie.

Na 1. Jak wyżej powiedziano[6], prawo jest nie tylko w tym, kto wyznacza zasady normujące postępowanie ludzkie, lecz także udziałowo w tym, kto kieruje się tymi zasadami. I w ten to drugi sposób każdy jest dla siebie prawem, jako że uczestniczy w porządku zaprowadzonym przez wyznaczającego zasady normujące postępowanie ludzkie. Toteż Apostoł zaraz dodaje: „Wykazują oni (poganie), że treść prawa wypisana jest w ich sercach".

Na 2. Osoba prywatna nie zdoła skutecznie prowadzić do cnoty: Może jedynie napominać. Jeśli jednak jej napomnienie nie zostaje przyjęte, nie rozporządza do tego żadną siłą zmuszającą. A tę, jak uczy Filozof [7], powinno posiadać prawo, by mogło skutecznie prowadzić do cnoty. Tę siłę zmuszającą ma wielość osób lub osoba urzędowa, do której, jak niżej powiemy[8], należy stosować kary. I dlatego do niej samej tylko należy ustanawiać prawa.

Na 3. Jak człowiek jest członkiem społeczności rodzinnej, tak społeczność rodzinna jest częścią państwa, które, według Filozofa[9] jest wspólnotą doskonałą. I dlatego, jak dobro jednego człowieka nie jest ostatecznym celem, ale jest przyporządkowane dobru wspólnemu, tak również i dobro jednej społeczności rodzinnej jest przyporządkowane dobru jednego państwa, które jest wspólnotą doskonałą. Toteż ten, kto rządzi jakąś rodziną, może wprawdzie dawać jakieś nakazy

lub zespoły rozporządzeń *(statuta)*, nie może jednak wydawać prawa we właściwym i istotnym jego znaczeniu.

Artykuł 4

CZY DO ISTOTY PRAWA NALEŻY JEGO PUBLICZNE OBWIESZCZENIE ?

Zdaje się, że do istoty prawa nie należy jego publiczne obwieszczenie *(promulgatio)*, bo:

1. Prawo naturalne ma w sobie jak najbardziej istotne cechy prawa, a jednak nie potrzebuje publicznego obwieszczenia. A więc nie należy ono do istoty prawa.

2. Do prawa należy właściwie zobowiązywać do czynienia lub do nie czynienia czegoś. Lecz do zachowania prawa zobowiązani są nie tylko ci, wobec których publicznie obwieszczono prawo n lecz także i inni. A więc obwieszczenie to nie należy do istoty prawa.

3. Obowiązek zachowania prawa rozciąga się także i na przyszłość. Mówi bowiem Kodeks Justyniana[1]: „Prawa swoją siłą obowiązującą obejmują sprawy, które zajdą w przyszłości". Lecz publicznego obwieszczenia dokonuje się wobec obecnych teraz osób. A więc nie należy ono koniecznie do istoty prawa.

Wbrew temu: w Dekretach Gracjana czytamy[2]: „Prawa nabierają mocy z chwilą ich publicznego obwieszczenia".

Odpowiedź: Jak się rzekło[3], prawo nadaje się innym w charakterze normy (prawidła) i miernika (ich postępowania). Prawidło zaś i miernik nadaje się przez to, że się przykłada do tego, co ma być normowane i mierzone. Stąd też, żeby prawo miało moc wiążącą - a to przecież jest istotną właściwością prawa - musi ono dotrzeć do tych ludzi, którzy powinni według niego normować swoje postępowanie. A dotrzeć może jedynie przez ton że dochodzi ono do ich wiadomości przez jego publiczne obwieszczenie. I dlatego publiczne obwieszczenie jest konieczne do tego, żeby prawo nabrało swojej mocy.

Z tych czterech artykułów można ułożyć określenie prawa, mianowicie jest to rozporządzenie *(ordinatio)* rozumu dla dobra wspólnego nadane i publicznie obwieszczone przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą.

Na 1. Publiczne obwieszczenie prawa natury dokonuje się już przez to samo, że sam Bóg wszczepił je w umysły ludzi tak, że jest ono poznawane w sposób naturalny.

Na 2. Ci, wobec których prawo nie zostało (bezpośrednio) publicznie obwieszczone, są obowiązani do jego zachowania, jako że po jego publicznym obwieszczeniu dochodzi ono lub może dojść do ich wiadomości poprzez innych.

Na 3. Publiczne obwieszczenie prawa dokonane w teraźniejszości rozciąga się i na przyszłość, a to dzięki utrwaleniu go na piśmie, które poniekąd na zawsze obwieszcza je publicznie. Toteż Izydor powiada[4]: „Prawo-*lex* wywodzi swoją nazwę od *legere*-czytać, jako że jest spisane".

ZAGADNIENIE 91
RÓŻNE GATUNKI PRAWA

Przedstawimy teraz różne gatunki prawa. Stawiamy sobie sześć pytań: 1. Czy istnieje jakieś prawo wieczne? 2. Czy istnieje jakieś prawo naturalne? 3. Czy istnieje jakieś prawo ludzkie? 4. Czy istnieje jakieś prawo Boskie? 5. Jest ono jedno, czy też jest ich więcej? 6. Czy istnieje jakieś prawo grzechu?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJE JAKIEŚ PRAWO WIECZNE ? /8/

Zdaje się, że nie istnieje jakieś prawo wieczne, bo:

1. Powinien istnieć ktoś, komu by można było nadać prawo. Lecz nie było takiego istniejącego odwiecznie, któremu by można było nadać prawo, bo tylko sam Bóg istnieje odwiecznie. Żadne zatem prawo nie jest wieczne.

2. Obwieszczenie publiczne należy do istoty prawa. Lecz takowe obwieszczenie nie mogło dokonać się odwiecznie, bo nie było takich odwiecznie istniejących, którym by to prawo obwieszczono. żadne przeto prawo nie może być wieczne.

3. Prawo jest po ton żeby prowadzić do celu. Nie ma jednak czegoś odwiecznie istniejącego, co by można było prowadzić do celu: sam bowiem tylko ostateczny cel jest wieczny. żadne przeto prawo nie jest wieczne.

Wbrew temu: Augustyn powiada[1]: „Każdy myślący uznaje za niezmienne i wieczne to prawo, które zwie się Najwyższym Pomysłem *(Summa Ratio)*”. /9/

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[2], prawo jest niczym innym jak jakąś wytyczną *(dictamen)* rozumu praktycznego, a chodzi o rozum głowy państwa sprawującej rządy nad jakąś doskonałą wspólnotą. Otóż z tego, co w pierwszej części powiedziano[3], widać jasno, że światem kieruje Boska opatrzność i że wszystko we wszechświecie jest rządzone według pomysłu Boga. I dlatego też i sam ów pomysł rządzenia rzeczami, istniejący w Bogu jako głowie wszechrzeczy, jest w istocie swej prawem. A ponieważ, jak czytamy w *Księdze Przysłów*[4], pomysł w Bogu nie powstaje w czasie ale jest wieczny, dlatego i to prawo trzeba uznać za wieczne. /10/

Na 1. To, co nie ma w sobie jeszcze istnienia w rzeczywistości, istnieje w Bogu jako przez Niego odwiecznie znane i postanowione, stosownie do słów Pawłowych[5]. „Bóg [zna i] nazywa ton czego jeszcze nie ma, tak jak ton co już istnieje” Tak więc ów Boski pomysł prawa, o ile on służy do zarządzania rzeczami odwiecznie Przezeń poznanymi, stanowi istotnie prawo wieczne.

Na 2. Obwieszczenie publiczne dokonuje się słowem i pismem. I oboma sposobami prawo wieczne ze strony Boga bywa publicznie obwieszczane, bo i Słowo Boże jest wieczne, i zapis w księdze życia jest wieczny . Natomiast ze strony stworzenia, które słucha i bada, obwieszczenie publiczne (tego prawa) nie może być wieczne. /11/

Na 3. Istota prawa polega na prowadzeniu do celu, ale czyni to ono w sposób czynny *(active)*,w tym znaczeniu, że niektóre rzeczy kieruje do celu, nie zaś w sposób bierny *(passive)*, w tym znaczeniu, żeby samo to prawo było skierowane do celu, chyba przez przypadłość, mianowicie w takim zarządzającym, którego cel jest poza nim samym, do którego z konieczności również i jego prawo musi się kierować. Aliści celem rządów Bożych jest sam Bóg, a Jego prawo jest niczym innym, jak Nim samym. Stąd też prawo wieczne nie jest skierowane do innego celu.

Artykuł 2

CZY ISTNIEJE W NAS JAKIEŚ PRAWO NATURALNE ? /12/

Zdaje się, że nie istnieje w nas jakieś prawo naturalne, bo:

1. Człowiekiem wystarczająco rządzi prawo wieczne. Potwierdza to Augustyn mówiąc[1]: „Prawo wieczne jest takim dlatego, bo słuszne jest, żeby wszystko było w najwyższym stopniu uporządkowane". Lecz natura nie czyni tego hojnie co zbyteczne, ani też nie zawodzi w tym co konieczne. A więc nie istnieje jakieś prawo naturalne dla człowieka.

2. Jak wyżej powiedziano[2], prawo kieruje uczynkami człowieka do celu. Lecz w człowieku tego skierowania do celu nie sprawia natura, tak jak się to dzieje w stworzeniach bezrozumnych, które idą w kierunku celu wiedzione samym tylko pożądaniem naturalnym. Człowiek bowiem, działając dla osiągnięcia celu, posługuje się rozumem i wolą. Nie ma więc w człowieku jakiegoś prawa dlań naturalnego.

3. Im coś ma więcej swobody w działaniu, tym mniej jest skrępowane prawem. Lecz człowiek spośród wszystkich zwierząt cieszy się największą swobodą działania, a to z powodu wolnej woli, której posiadanie stawia go ponad wszystkie inne zwierzęta. A ponieważ inne zwierzęta nie podlegają prawu naturalnemu, to i człowiek mu nie podlega.

Wbrew temu: glosa[3] do słów Pawłowych[4]: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje" tak powiada: „Chociaż (poganie) nie mają prawa spisanego, mają jednak prawo naturalne. Dzięki niemu każdy pojmuje i jest świadom tego, co jest dobre, a co jest złe". /13/

Odpowiedź: Z tego, co już wyżej powiedziano[5], wiemy, że prawo, skoro jest normą i miarą, może być w kimś w dwojaki sposób: po pierwsze jest w tym, kto normuje i wyznacza miarę; po drugie, jest w tym, kto jest normowany i mierzony, bo o tyle jest normowany (prawem) i mierzony, o ile przyjęło się w nim coś z tej normy i miary. A ponieważ, jak to widać z tego, co wyżej powiedziano[6], wszystko, co podlega opatrzności Boskiej, jest normowane i mierzone przez prawo wieczne, dlatego jasne jest, że wszystko w jakimś stopniu ma udział w prawie wiecznym, w tym znaczeniu, że na skutek wrażenia (tego prawa w każdą rzecz), rzecz ta ma w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celu.

Spośród zaś wszystkich rzeczy, w jakiś wyższy sposób opatrzności Boskiej podlega stworzenie rozumne[7]. Ma bowiem udział w tejże opatrzności przez to, że samo siebie opatruje, a także i innych. Stąd też i ono ma w sobie udziałowo prawo

wieczne. Dzięki niemu jest w nim skłonność do należytego działania i do celu. I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym. Toteż psalmista po słowach[8]: „Złóżcie ofiarę sprawiedliwości" jakby niektórym pytającym, jakie to są dzieła sprawiedliwości, dodaje: Wielu mówi: któż nam ukaże dobra?" I odpowiadając na to pytanie, powiada: „Znakiem jest nad nami światłość Twojego oblicza, Panie", tj. jakby światło rozumu naturalnego, dzięki któremu rozróżniamy dobro od zła, co jest rzeczą prawa naturalnego, będącego niczym innym, jak wrażeniem w nas światła Bożego[9]. Stąd też jest jasne, że prawo naturalne jest niczym innym, jak istniejącym udziałowo w rozumnym stworzeniu prawem wiecznym.

Na 1. Argument zarzutu byłby słuszny, gdyby prawo naturalne było czymś różnym od prawa wiecznego. Ale jak już powiedziano[10], jest ono niczym innym jak istniejącym w nas udziałowo prawem wiecznym.

Na 2. Jak już wyżej uzasadniono[11], wszelkie działanie rozumu i woli bierze swój początek w samej naszej naturze. Każde bowiem rozumowanie opiera się na zasadach, które znamy w sposób naturalny, a i wszelka chęć środków wiodących do celu opiera się na naturalnym pragnieniu ostatecznego celu. Z czego widać, że również i tego podstawowego skierowania naszych uczynków do celu dokonuje prawo naturalne.

Na 3. Również i zwierzęta nierozumne, tak jak i rozumne stworzenia, mają w sobie udziałowo wieczny pomysł [Boga] *(ratio aeterna)*. Jest jednak różnica. Stworzenie bowiem rozumne ma go udziałowo w sobie w sposób umysłowy i rozumny. Toteż to udziałowe istnienie prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym zwie się prawem we właściwym znaczeniu. Prawo bowiem, jak już ustalono[12], jest rzeczą rozumu. Natomiast stworzenie nierozumne nie ma go udziałowo w sobie w sposób rozumny[13]. Toteż nie można go nazwać prawem, chyba przez podobieństwo.

Artykuł 3

CZY ISTNIEJE JAKIEŚ PRAWO LUDZKIE ?

Zdaje się, że nie istnieje jakieś prawo ludzkie, bo:

1. Jak się rzekło[1], prawo naturalne jest istniejącym w nas udziałowo prawem wiecznym. Lecz zdaniem Augustyna[2] przez prawo wieczne „wszystko zostało uporządkowane jak najlepiej". Zatem prawo naturalne zupełnie wystarcza do porządkowania wszystkich spraw ludzkich. Nie ma więc konieczności, żeby istniało jeszcze jakieś prawo ludzkie.

2. Jak już powiedziano[3], prawo ma istotne znamiona miary. Lecz jak powiada Filozof [4], rozum ludzki nie jest miarą rzeczy, ale raczej jest odwrotnie. A więc rozum ludzki nie może wydać żadnego prawa.

3. Jak uczy Filozof [5], miara powinna być jak najbardziej pewna. Lecz wytyczne ludzkiego rozumu co do postępowania w różnych sprawach nie są pewne, stosownie do słów *Księgi Mądrości*[6]: „Nieśmiałe są myśli śmiertelników i przewidywania nasze niepewne". Rozum przeto ludzki nie może wydać żadnego prawa.

Wbrew temu: Augustyn[7] wymienia dwa prawa: jedno wieczne, a drugie doczesne; a o tym drugim powiada, że jest (prawem) ludzkim.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy[8], że prawo jest to jakaś wytyczna rozumu praktycznego. Podobny zaś jest przewód działania rozumu praktycznego i spekulatywnego. Jak bowiem wyżej uzasadniono[9], jeden i drugi wychodzi z jakichś zasad i dochodzi do jakichś wniosków. Mając to na uwadze, trzeba tak powiedzieć: Jak w rozumie spekulatywnym, z zasad nieudowadnialnych, poznawanych w sposób naturalny, tworzą się wnioski różnych nauk, których znajomość nie jest nam wrodzona przez naturę, ale są zdobyte pracą rozumu, tak również konieczne jest żeby rozum ludzki, opierając się na nakazach prawa naturalnego, jakby na jakichś ogólnych i nieudowadnialnych zasadach, wydawał, w charakterze wniosków. Jakieś bardziej partykularne rozporządzenia porządkujące niektóre [sprawy międzyludzkie]. I te właśnie partykularne rozporządzenia, wypracowane ludzkim rozumem, zwiemy prawem ludzkim; oczywiście, muszą być przy tym zachowane inne warunki wymagane od istoty prawa, o których była mowa w poprzednim zagadnieniu. To samo wyraża i Cycero[10], mówiąc: „Początek prawa *(ius)* tkwi w samej naturze. Z kolei to, co rozum uznał za pożyteczne, weszło w zwyczaj. I wreszcie temu, co wyszło z natury i zwyczaj potwierdził, bojaźń i nienaruszalność prawa *(lex)* nadały moc obowiązującą”[11]. /14/

Na 1. Rozum ludzki nie może mieć całej pełni wytycznych myśli Bożej *(ratio divina)*. Może je tylko mieć na swój sposób i to niedoskonale. I dlatego jak w dziedzinie rozumu spekulatywnego, na skutek naturalnego posiadania udziałowo mądrości Bożej, istnieje w nas znajomość niektórych najogólniejszych zasad, nie istnieje zaś w nas znajomość właściwa każdej prawdy tak, jak ona znajduje się w mądrości Bożej, podobnie i w dziedzinie rozumu praktycznego człowiek z natury posiada udziałowo prawo wieczne w postaci jakichś ogólnych zasad[12], nie zaś w postaci partykularnych wytycznych dotyczących poszczególnych spraw, aczkolwiek i one są zawarte w prawie wiecznym. I dlatego konieczne jest, żeby rozum ludzki wypracowywał dalsze jakieś prawa dotyczące niektórych partykularnych spraw.

Na 2. Sam z siebie rozum ludzki nie jest normą rzeczy[13]. Ma jednak wrodzone sobie z natury zasady, które są jakimiś ogólnymi normami i miarami tego wszystkiego, co ma człowiek czynić. Tego to właśnie rozum naturalny jest normą i miarą. Nie jest zaś miarą tego, co pochodzi od natury.

Na 3. Rozum praktyczny dotyczy postępowania ludzkiego, a ono obraca się około spraw poszczególnych i przygodnych; nie dotyczy zaś tego, co jest konieczne, a czym zajmuje się rozum spekulatywny. Stąd też prawa ludzkie nie mogą mieć tej nieomylności, jaką mają udowodnione wnioski nauk. Ani też nie ma potrzeby, żeby każda miara była na wszelki sposób nieomylna i pewna, ale na tyle, na ile to jest możliwe w swoim rodzaju.

Artykuł 4

CZY BYŁO KONIECZNE JESZCZE JAKIEŚ PRAWO BOSKIE ?

Zdaje się, że nie było konieczne jeszcze jakieś prawo Boskie[1], bo:

1. Jak już ustalono[2], prawo naturalne jest to istniejące w nas udziałowo prawo wieczne. Lecz jak powiedziano[3], prawo wieczne jest prawem Boskim. Nie istnieje więc konieczność, żeby oprócz prawa naturalnego i praw ludzkich na nim opartych istniało jeszcze jakieś inne prawo Boskie.

2. *Mądrość Syracha* powiada[4]: „Bóg ... zostawił człowieka w rękach jego namysłu". Lecz co już wyżej omówiono[5], namysł jest czynnością rozumu. Zatem człowiek zdany jest na rządy swego rozumu. Lecz, jak wyżej powiedziano6, wytyczna rozumu ludzkiego jest prawem ludzkim. Nie ma więc potrzeby, żeby człowiek był rządzony przez inne jeszcze prawo, mianowicie Boskie.

3. Natura ludzka jest bardziej samowystarczalna niż stworzenia nierozumne. Lecz stworzenia nierozumne - oprócz wrodzonej im naturalnej skłonności - nie mają jakiegoś prawa Boskiego. Tym bardziej więc stworzenie rozumne - oprócz prawa naturalnego - nie powinno mieć jakiegoś prawa Boskiego.

Wbrew temu: Dawid prosi Boga o nałożenie mu swojego prawa, mówiąc[7]: „Daj mi za prawo, Panien drogę Twoich sprawiedliwości".

Odpowiedź: Dla pokierowania ludzkim życiem, oprócz prawa naturalnego i prawa ludzkiego, konieczne było także prawo Boskie, a to z czterech powodów:

Pierwszy: Prawo wiedzie człowieka do (wykonywania) właściwych mu czynności w kierunku celu ostatecznego. I gdyby człowiek był skierowany jedynie do celu nie przekraczającego jego naturalnych współmiernych doń możności, nie istniałaby potrzeba, żeby rozum człowieka otrzymywał jakieś kierownictwo wyższe od prawa naturalnego i od wywodzącego się zeń prawa ludzkiego. Ponieważ jednak, jak to już powiedziano[8], człowiek jest skierowany do celu wiecznej szczęśliwości, który przekracza naturalne jego siły, jako że jest doń niewspółmierny, dlatego było konieczne, żeby do jego celu kierowało nim prawo przez Boga dane - wyższe niż prawo naturalne i ludzkie.

Drugi. Z powodu niepewności ludzkich ocen, zwłaszcza w sprawach przygodnych i partykularnych, często zdarza się tak, że różni ludzie mają odmienne zdania o ludzkim postępowaniu, czego następstwem jest wydawanie różnych i przeciwnych sobie praw. Żeby więc człowiek bez żadnej wątpliwości mógł wiedzieć, co ma czynić, a czego unikać, konieczne było danie mu prawa Boskiego, które, jak wiadomo, błądzić nie może. I to właśnie prawo nadaje właściwy kierunek ludzkiemu postępowaniu.

Trzeci. Człowiek może uchwalać prawo w sprawach, o których zdoła wydawać sąd. Otóż człowiek zdoła wydawać sąd nie o wewnętrznych przeżyciach, bo te są skryte, ale jedynie tylko o zewnętrznych postępkach, które ukazują się postronnym. A przecież pełna doskonałość człowieka wymaga tego, żeby on był doskonałym w obu

dziedzinach postępowania. Prawo ludzkie nie mogło dostatecznie okiełznać i narzucić porządku wewnętrznym uczynkom. I dlatego, żeby temu zapobiec, konieczne było wejście prawa Boskiego.

Czwarty. Zdaniem Augustyna[9], prawo ludzkie nie zdoła ukarać i zwalczyć wszelkiego pojawiającego się zła, bo ta jego wola wyplenienia wszelkiego zła miałaby i ten ujemny skutek, że zginęłoby wiele (wspaniałych) dóbr, a i pożytek dobra wspólnego doznałby przeszkody, a dobro to jest nieodzowne do należytego obcowania ludzi między sobą. żeby więc żadne zło nie pozostało bez kary i zakazu, konieczne było wejście prawa Boskiego, które by zakazało wszystkich grzechów[10].

Te cztery powody wzmiankuje psalmista, mówiąc[11]: „Prawo Pana nieskalane", tj. nie zezwalające na żadną ohydę grzechu; „nawraca duszę", tj. kieruje uczynkami nie tylko zewnętrznymi ale i wewnętrznymi; „Świadectwo Pana wierne" a to ze względu na pewność prawdy i na prawowitość; „niesie mądrość maluczkim", tj. wiedzie człowieka do nadprzyrodzonego i Bożego celu.

Na 1. Dzięki prawu naturalnemu człowiek posiada udziałowo prawo wieczne na miarę pojemności ludzkiej natury. Do nadprzyrodzonego jednak celu ostatecznego człowiek musi być kierowany w wyższy sposób. I dlatego dano mu ponadto prawo Boskie, dzięki któremu posiada udziałowo prawo wieczne w wyższy sposób.

Na 2. Namysł jest to jakaś praca badawcza rozumu[12]. Musi przeto opierać się na jakichś zasadach. Nie wystarcza jednak, żeby ten namysł oparł się na zasadach wrodzonych nam w sposób naturalny, którymi są nakazy prawa natury, z powodu wyżej podanego[13], ale muszą mu być ponad to dodane jakieś inne zasady, mianowicie przykazania prawa Boskiego.

Na 3. Stworzenia nierozumne nie są skierowane do celu wyższego. Cel, do którego są skierowane, jest dostosowany do ich naturalnych sił. I dlatego nie można przykładać jednakowej miary do obu rodzajów stworzeń.

Artykuł 5

CZYISTNIEJE JEDNO TYLKO PRAWO BOSKIE ?

Zdaje się, że istnieje jedno tylko prawo Boskie[1], bo:

1. W jednym królestwie, mającym jednego króla, istnieje jedno prawo. Otóż cały rodzaj ludzki ma swojego jednego króla – Boga, stosownie do słów psalmisty[2]: „Bóg jest królem całej ziemi". A więc istnieje jedno tylko prawo Boskie.

2. Wszelkie prawo wiedzie do celu, który prawodawca zamierza osiągnąć w tych, którym prawo nadaje. Otóż Bóg zamierza jedno i to samo we wszystkich ludziach, mianowicie jak pisze św. Paweł[3]: „Pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy". A więc jedno jest tylko prawo Boskie.

3. Prawo Boskie jest chyba bliżej prawa wiecznego, które jest jedno, niż prawo naturalne, i to im wyższe jest objawienie łaski niż poznanie natury Lecz prawo naturalne jest jedno dla wszystkich ludzi. O wiele bardziej więc prawo Boskie powinno być jedno.

Wbrew temu: jest ton co Apostoł pisze[4]: „Ze zmianą kapłaństwa musi nastąpić zmiana prawa”. Lecz, jak tamże powiedziano[5], kapłaństwo jest dwojakie. lewickie i Chrystusowe. A więc i prawo Boskie jest dwojakie: prawo stare i prawo nowe. /15/

Odpowiedź: W pierwszej części powiedzieliśmy[6], że podział jest przyczyną liczby. Otóż rzeczy mogą dzielić się od siebie w dwojaki sposób: pierwszy, gdy są całkowicie różne od siebie co do gatunku; tak np. różni się koń od wołu. Drugi, gdy w tym samym gatunku różnią się od siebie jak to, co doskonałe, od tego, co niedoskonałe; tak np. różni się dziecko od dorosłego. I właśnie w ten drugi sposób prawo Boskie dzieli się na prawo stare i na prawo nowe. Toteż Apostoł[7] przyrównuje stan prawa starego do stanu dziecięcego, będącego pod opieką wychowawcy. Natomiast stan nowego prawa przyrównuje do stanu dojrzałego człowieka, który już nie jest pod opieką wychowawcy. /16/

O doskonałości zaś nowego a niedoskonałości starego świadczy sposób, w jaki oba te prawa ziszczają w sobie owe trzy, wyżej podane[8], istotne cechy prawa. I tak: po pierwsze, rzeczą prawa jest, jak już powiedziano[9], prowadzić do dobra wspólnego jako celu. A dobro to może być dwojakie: postrzegalne i ziemskie: i do takiego dobra prowadziło wprost prawo stare. Toteż zaraz na początku prawa (mojżeszowego) naród (żydowski) został wezwany do królestwa ziemskiego (do objęcia w posiadanie ziemi) Kananejczyków[10]. To dobro może też być duchowe i niebieskie: i do tego dobra prowadzi prawo nowe. Stąd też Chrystus zaraz na początku swojego nauczania zaprasza do królestwa niebieskiego, mówiąc[11]: „Nawracajcie się, albowiem blisko jest królestwo niebieskie”. To samo pisze Augustyn[12]: „Stary Testament zawiera obietnice rzeczy doczesnych, natomiast obietnica życia wiecznego należy do Nowego Testamentu”. Po drugie. Rzeczą prawa jest kierować ludzkim postępowaniem według porządku sprawiedliwości[13]. I również pod tym względem nowe prawo góruje nad starym, jako że wprowadza porządek w wewnętrzne uczynki duszy, stosownie do słów Pańskich[14]: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego”. I dlatego Magister wyraża się[15]: „Stare prawo trzyma w ryzach ręce, nowe prawo – ducha”. Po trzecie. Rzeczą prawa jest prowadzić ludzi do zachowania przykazań[16]. Stare prawo czyniło to pod groźbą kar, zaś nowe prawo każe to czynić z miłości wlanej w serca nasze dzięki łasce Chrystusa; udziela się jej w nowym prawie, a stare tylko ją zapowiadało. Augustyn tak tę myśl jędrnie oddaje[17]: „Krótko mówiąc, różnica między Prawem a Ewangelią jest: strach i miłość”.

Na 1. Jak głowa społeczności rodzinnej wydaje inne polecenia dzieciom, a inne dorosłym, tak również i Bóg, król nad jednym swoim królestwem, inne prawo dał ludziom jeszcze niedoskonałym, a inne, doskonalsze tym, którzy przez poprzednie prawo zostali doprowadzeni do większej zdolności przyjmowania spraw Bożych.

Na 2. Zbawienia ludzi mógł dokonać sam tylko Chrystus, w myśl słów Piotrowych[18]: „(Nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż) nie dano ludziom ... żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”. I dlatego li tylko po przyjściu Chrystusa mogło być dane prawo prowadzące doskonale wszystkich do zbawienia. Natomiast przedtem należało dać ludowi, z którego miał się Chrystus narodzić, prawo przygotowujące Jego przyjęcie; zawierało ono niektóre podstawowe wskazania zbawczej sprawiedliwości.

Na 3. Prawo naturalne kieruje człowiekiem przez to, że daje mu niektóre wspólne wszystkim przykazania, obowiązujące zarówno doskonałych, jak i niedoskonałych: I dlatego jest jedno dla wszystkich. Natomiast prawo Boskie kieruje człowiekiem także przez to, że zobowiązuje go do przestrzegania bardziej szczegółowych wytycznych, do których niejednakowo ustosunkowują się doskonali i niedoskonali. I dlatego, jak już powiedzianol9n prawo Boskie powinno być dwojakie.

Artykuł 6

CZY ISTNIEJE W NAS JAKIEŚ PRAWO ZWANE ZARZEWIEM GRZECHU ?

Zdaje się, że nie ma w nas jakiegoś prawa zwanego zarzewiem grzechu[1], bo:

1. Izydor powiada[2], że „prawo opiera się na rozumie". Lecz zarzewie grzechu nie opiera się na rozumie, ale raczej odchodzi od drogi wskazanej przez rozum. A więc zarzewie grzechu nie ma istotnych cech prawa.

2. Wszelkie prawo nakłada obowiązek tak, że ci, którzy go nie zachowują, zwą się przestępcami. Lecz zarzewie grzechu nie czyni kogoś przestępcą przez to, że mu się nie ulega; raczej przestępcą jest ten, kto mu ulega. A więc zarzewie grzechu nie jest w istocie swej prawem.

3. Jak wyżej powiedziano[3], prawo ma na uwadze dobro wspólne. Lecz zarzewie grzechu nie skłania ku dobru wspólnemu, ale raczej ku dobru prywatnemu. Nie jest przeto ze swej istoty prawem.

Wbrew temu: Apostoł pisze[4]: „W członkach moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu (i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach").

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedziano[5], prawo istotnie znajduje się w normującym i mierzącym, udziałowo *(participative)* zaś w tym, kto jest nim mierzony i normowany. Zatem, jak to widać z powyższych[6], wszelka skłonność lub ukierunkowanie znajdujące się w tych, którzy są prawu poddani, zwie się udziałowo prawem.

W tych zaś, którzy są poddani prawu, w dwojaki sposób może znaleźć się jakaś skłonność pochodząca od prawodawcy. Po pierwsze, prawodawca może wprost pchnąć swoich podwładnych ku czemuś: jednych do wykonywania tych, a innych do wykonywania innych czynności. Według tego sposobu można wyrazić się, że inne jest prawo żołnierzy, a inne prawo kupców-sprzedawców. Po drugie, może pchnąć ich nie wprost. Mianowicie na skutek tego, że prawodawca pozbawi któregoś ze swoich podwładnych jakiejś godności czy funkcji, podwładny ten przechodzi jakby do innego rzędu (obowiązków) i tym samym podlega już innemu prawu. Tak np. kto został usunięty ze służby w wojsku, przechodzi pod prawo wieśniaków lub kupców-sprzedawców.

Tak więc poddane Bogu-Prawodawcy różne stworzenia mają różne naturalne skłonności, ale tak, że co dla jednego jest poniekąd prawem, dla innego będzie wbrew prawu. Na przykład: biesić się jest poniekąd prawem psa; jest to jednak wbrew prawu owcy lub innego łagodnego zwierzęcia. Jeśli teraz chodzi o człowieka, to jego

prawem, które z rozporządzenia Bożego przypadło mu w udziale odpowiednio do właściwości jego natury, jest, aby postępował według rozumu. Prawo to było tak ściśle przestrzegane w pierwotnym stanie, że niczego człowiek nie mógł uczynić bez lub wbrew rozumowi. Gdy jednak człowiek oddalił się od Boga, położenie jego zmieniło się na gorsze, mianowicie poszedł za naporem (panoszącej się w nim) zmysłowości[7]. Co przydarza się również niejednemu, i to tym bardziej im bardziej przestaje kierować się rozumem. W ten sposób taki człowiek staje się poniekąd podobny do nierozumnych zwierząt, które idą za naporem zmysłowości, stosownie do słów psalmisty[8]: „Człowiek, który cieszy się czcią, ale się nie zastanawia, przyrównywany jest do bydląt i jest do nich podobny".

I ten to właśnie napór zmysłowości, zwany zarzewiem grzechu (czyli pożądliwością), w zwierzętach nierozumnych jest zasadniczo prawem: w takim znaczeniu, w jakim można mówić o prawie w takowych zwierzętach, mianowicie przez danie im wprost tego naporu. W tym jednak znaczeniu ów napór zmysłowości i uleganie mu w człowieku nie ma istotnych znamion prawa, ale raczej jest odejściem od prawa rozumu. Atoli sprawiedliwość Boska pozbawiła człowieka pierwotnej sprawiedliwości i kierowniczej siły rozumu. W następstwie sam ów napór zmysłowości, który pociąga człowieka, ma istotne cechy prawa, w tym znaczeniu, że ciąży on na nim jako kara i jako następstwo prawa Boskiego. pozbawiającego człowieka jego właściwej godności.

Na 1. Argument zarzutu bierze pod uwagę zarzewie grzechu samo w sobie, o ile skłania do złego. Ale jak już powiedziano[9], tak pojęte zarzewie nie jest w istocie swej prawem. Jest nim dopiero wtedy, gdy jest następstwem sprawiedliwości Bożego prawa. To tak, jak byś powiedział: prawem jest, że jakiś szlachcic w charakterze kary za swoją winę, zostaje zmuszony do wykonywania prac pańszczyźnianych.

Na 2. Argument zarzutu ma na myśli prawo pojmowane jako norma i miara. I kto tak pojęte prawo przekracza, jest przestępcą. W tym jednak znaczeniu zarzewie grzechu nie jest prawem. Jak już powiedziano[10], jest nim w tym, kto je posiada udziałowo.

Na 3. Argument zarzutu, mówiąc o zarzewiu grzechu, ma na myśli właściwą mu skłonność, nie zaś jego pierwotny początek. Mimo wszystko, jeśli weźmiemy pod uwagę skłonność właściwą zmysłowości, jaka jest u zwierząt nierozumnych, to zmierza ona do dobra wspólnego: do zachowania natury w gatunku lub w jednostce. I tak jest również w człowieku, o ile zmysłowość jest poddana rozumowi. Aliści o zarzewiu grzechu mowa jest wtedy, gdy łamie ono porządek rozumu.

ZAGADNIENIE 92
SKUTKI PRAWA

Z kolei wypada mówić o skutkach prawa. Stawiamy dwa pytania: 1. Czy skutkiem prawa jest: czynić ludzi dobrymi? 2. Czyn jak wymienia Justynian[1], skutkami prawa są: nakazywać, zakazywać, pozwalać i karać?

Artykuł 1

CZY SKUTKIEM PRAWA JEST CZYNIĆ LUDZI DOBRYMI ?

Zdaje się, że skutkiem prawa nie jest czynić ludzi dobrymi, bo:

1. Ludzie są dobrymi przez to, że są wyposażeni w cnotę. Filozof bowiem powiada[1]: „Cnota jest to ta (sprawność), która czyni dobrym tego, kto ją posiada”: Lecz człowiek ma cnotę od samego tylko Boga, bo jak to powiedziano w określeniu cnoty[2]: „On sam sprawia ją w nas bez nas”. A więc rzeczą prawa nie jest czynić ludzi dobrymi.

2. Wtedy tylko prawo przynosi pożytek człowiekowi, gdy on jest mu posłuszny. Lecz człowiek dlatego właśnie jest posłuszny prawu, że jest dobry. Zatem do (zachowania) prawa wymagana jest wpierw w człowieku dobroć. A więc prawo nie czyni ludzi dobrymi.

3. Już wyżej powiedziano[3], że prawo ma na celu dobro wspólne. Otóż są tacy, którzy w stosunku do tego, co jest wspólne, są w porządku; nie prowadzą się jednak należycie w życiu osobistym. Nie jest więc zadaniem prawa czynić ludzi dobrymi.

4. Filozof w swojej Polityce[4] powiada, że niektóre prawa są tyrańskie. Lecz tyran nie zważa na dobro podwładnych, ale jedynie na własną korzyść. A więc rzeczą prawa nie jest czynić ludzi dobrymi.

Wbrew temu: Filozof powiada[5]: „Wolą każdego prawodawcy jest: czynić obywateli dobrymi”.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[6], prawo jest wytyczną rozumu tego, kto sprawuje naczelną władzę; przy jej pomocy rządzi on podwładnymi. Cnotą zaś każdego podwładnego jest: poddawać się temu, kto nim rządzi i czynić to dobrze. Tak np. cnota gniewliwej i pożądliwej siły psychicznej polega na tym, że one swoje posłuszeństwo wobec rozumu czynią dobrze[7]. I w ten to właśnie sposób, jak mówi Filozof [8]: „Cnotą każdego podwładnego jest: podlegać swojemu przełożonemu i czynić to dobrze”. Prawo zaś ustanawia się po to, żeby podwładni byli mu posłuszni[9]. Widać z tego jasno, że znamienną cechą prawa jest prowadzenie podwładnych do właściwej im cnoty. A ponieważ cnota jest tą wartością, „która czyni dobrym tego, kto ją posiada”[10], dlatego właściwym skutkiem prawa jest czynić dobrymi tych, którym się je nadaje. Prawo zaś albo czyni kogoś dobrym istotnie i prawdziwie *(simpliciter)*, albo tylko pod względem korzyści prawodawcy *(secundum quid)*. Jeżeli bowiem wydający prawo ma na uwadze prawdziwe dobro, tj. dobro wspólne, zgodne ze sprawiedliwością Boską, to wówczas prawo czyni ludzi istotnie i prawdziwie dobrymi. Jeżeli natomiast prawodawca ma na uwadze nie to, co jest istotnie i prawdziwie dobrem (dla ludzi), ale to, co jest dla niego tylko korzystne i przyjemne, albo to, co jest niezgodne ze sprawiedliwością Boską, to wówczas prawo nie czyni ludzi istotnie i prawdziwie dobrymi, a tylko dobrymi pod jakimś względem, mianowicie w odniesieniu do takiego panującego reżymu. Takowe dobro można spotkać także u ludzi z gruntu złych. W tym znaczeniu mówi się o kimś, że jest dobrym łotrem, ponieważ umiejętnie przeprowadza swoje niecne zamiary.

Na 1. Jak już wyżej powiedziano[11], cnota jest dwojaka: nabyta i wlana. Do jednej i drugiej walnie przyczynia się przyzwyczajenie, czyli wdrożenie w (spełnienie tych samych) uczynków, ale w różny sposób, bo cnotę nabytą po prostu sprawia; do cnoty zaś wlanej przysposabia, a już posiadaną zachowuje i rozwija. A ponieważ prawo nadaje się po to, aby kierować ludzkimi uczynkami, dlatego o tyle czyni ono ludzi dobrymi, o ile uczynki ludzkie przyczyniają się do wyrobienia cnoty. Stąd też Filozof pisze[12]: „Prawodawcy czynią (obywateli) dobrymi drogą przyzwyczajenia".

Na 2. Do posłuszeństwa prawu nie zawsze skłania człowieka cnota - doskonała dobroć, ale niekiedy skłania go do tego strach przed karą, niekiedy zaś sam głos rozumu *(dictamen rationis)*, który, jak wyżej powiedziano[13], jest jakimś zapoczątkowaniem cnoty.

Na 3. Każda część jest dobra (lub nie) zależnie od tego, jaki jest jej stosunek do swej całości. Augustyn tak to wyraża[14]: „Brzydką jest wszelka część, która nie harmonizuje z całością, do której należy". A ponieważ każdy człowiek jest częścią państwa, dlatego niemożliwe jest, żeby był dobrym taki człowiek, który niedobrze ustosunkowuje się do dobra wspólnego[15] . A i całość wtedy tylko może utrzymać swoją zwartość i byt, kiedy jej części są do niej dobrze ustosunkowane. Stąd też li tylko wtedy dobro wspólne państwa może stać na dobrym poziomie, gdy ma cnotliwych obywateli, lub przynajmniej gdy cnotliwymi są ci, którzy sprawują władzę. Do zachowania zaś dobra wspólnego wystarczy, gdy inni stać będą na takim przynajmniej poziomie cnoty, że będą posłuszni rozkazom władzy naczelnej. I dlatego Filozof powiada[16]. „Cnota władcy i dobrego męża jest ta sama; natomiast cnota któregokolwiek z obywateli i dobrego męża nie jest ta sama".

Na 4. Prawo tyrańskie, skoro nie jest zgodne z rozumem (i ze słusznością), nie jest, właściwie mówiąc, prawem, ale burzeniem prawa. O ile jednak ma w sobie coś z prawa, zmierza ku temu, żeby obywatele byli dobrymi. A o tyle zaś ma w sobie coś z prawa, o ile jest wytyczną jakiegoś władcy narzuconą podwładnym, zmierzającą do tego, żeby podwładni należycie byli posłuszni prawu; a to znaczy, że oni są dobrymi: nie istotnie i prawdziwie, ale w odniesieniu do takiego panującego reżymu.

Artykuł 2

CZY NALEŻYCIE WYMIENIONO PRZEJAWY PRAWA ?

Zdaje się, że podane przez Justyniana[1] przejawy prawa: „nakazywać, zakazywać, zezwalać i karać" nie są należycie wymienione, bo:

1. Według Justyniana[2]: „Każde prawo jest przykazaniem *(praeceptum)* powszechnie wszystkich obowiązującym". Lecz nakaz *(imperium)* i przykazanie oznaczają to samo. A więc pozostałe trzy są zbyteczne.

2. Jak wyżej powiedziano[3], (zamierzonym) skutkiem prawa jest doprowadzenie poddanych (prawu) do dobra. Lecz rada ma za przedmiot wyższe dobro niż przykazanie. Raczej więc prawo powinno doradzać niż przykazywać.

3. Człowieka można skłonić do dobrego albo za pomocą kar albo za pomocą nagród. Skoro zatem wymienia się karę jako skutek prawa, to powinno się także wymienić i nagradzanie.

4. Wyżej powiedzieliśmy4n. że zamiarem prawodawcy jest czynić ludzi dobrymi. Lecz ten, kto jedynie ze strachu przed karą jest posłuszny prawu, nie jest dobry. Pisze bowiem Augustyn[5]: „Chociaż ktoś powodowany bojaźnią niewolniczą, tj. ze strachu przed karą, czyni coś dobrego, nie czyni jednak tego dobrze". Nie wydaje się więc, żeby właściwe dla prawa było karać.

Wbrew temu: Izydor pisze[6]: „Każde prawo albo zezwala na coś, np. człowiek mężny (zasłużony) może domagać się nagrody. albo zakazuje czegoś, np. nikomu nie wolno poślubić dziewicy poświęconej Bogu; albo karze kogoś, np. kto popełnił zabójstwo, ma być ścięty".

Odpowiedź: Jak sąd *(enuntiatio)* jest wytyczną rozumu w postaci wypowiedzi *(per modum enuntiandi)*, tak również prawo (jest wytyczną rozumu) w postaci przykazania. Właściwością zaś rozumu jest to, że on wychodząc z jakichś (przesłanek) dochodzi do czegoś. Jak więc w naukach stosujących ścisłe dowodzenie rozum (drogą wnioskowania) prowadzi do przyjęcia wniosku na podstawie jakichś zasad czy przesłanek, tak również rozum nasz prowadzi do przyjęcia przykazania prawa na podstawie czegoś.

Otóż jak już powiedziano[7], przykazania prawa dotyczą postępowania ludzkiego: kierowania nim. W postępkach zaś ludzkich dostrzegamy trzy różnice. Jak bowiem wyżej powiedziano[8], niektóre postępki są dobre ze swojego rodzaju; są to uczynki cnót. I jeśli chodzi o nie, to prawo je przykazuje albo nakazuje. Jak mówi Filozof [9]: „Prawo nakazuje wszystkie uczynki cnót". Niektóre natomiast uczynki są ze swego rodzaju złe; są to uczynki wadliwe. I jeśli chodzi o nie, to prawo ich zakazuje. Niektóre wreszcie uczynki są ze swego rodzaju obojętne. I jeśli chodzi o nie, to prawo na nie zezwala. Za obojętne można także uważać wszystkie uczynki, które są mało dobre albo mało złe. - Tym zaś, przez co prawo skłania do posłuszeństwa wobec siebie, jest groźba kary. I jeśli chodzi o to, jako skutek prawa wymieniono karanie.

Na 1. Jak zerwanie ze złem jest jakimś dobrem, tak również i zakaz jest jakimś przykazaniem. W myśl tego, biorąc szeroko słowo przykazanie, można powiedzieć, że wszelkie powszechne prawo jest przykazaniem.

Na 2. Dawanie rady nie jest właściwie rzeczą prawa; wszak może to czynić także osoba prywatna, do której przecież nie należy wydawanie prawa. Stąd też Apostoł [10], dając radę (w sprawie małżeństwa), wyraził się: „Mówię ja, nie Pan". I dlatego nie umieszczono rady wśród skutków prawa.

Na 3. Także i nagradzać może każda osoba. Natomiast karać może li tylko rzecznik prawa, którego powagą wymierza się karę. I dlatego nie wymieniono nagradzania wśród skutków prawa, a tylko karanie.

Na 4. Człowiek ze strachu przed karą zaczyna wdrażać się do unikania złego i do pełnienia tego, co dobre, a przez to dochodzi niekiedy do tego, że sam z przyjemnością i z własnej woli to czyni. I w tym właśnie znaczeniu prawo, także przez wymierzanie kar, prowadzi do tego, że ludzie są dobrymi.

ZAGADNIENIE 93
PRAWO WIECZNE

Z kolei należy rozpatrzyć poszczególne prawa. A więc: 1. prawo wieczne; 2. prawo naturalne[1]; 3. prawo ludzkie[2]; 4. prawo stare[3]; 5. prawo nowe tj. prawo ewangeliczne[4]. O prawie szóstym, zwanym: zarzewie grzechu, wystarczająco powiedziano, gdy była mowa o grzechu pierworodnym[5].

Zagadnienie pierwsze nasuwa sześć pytań: 1. Co to jest prawo wieczne? 2. Czy jest wszystkim znane? 3. Czy od niego pochodzi wszelkie prawo? 4. Czy rzeczy konieczne podlegają prawu wiecznemu? 5. Czy wszystko, co przygodne w naturze, podlega prawu wiecznemu? 6. Czy podlegają mu wszystkie sprawy ludzi?

Artykuł 1

CZY PRAWO WIECZNE JEST ISTNIEJĄCYM W BOGU NAJWYŻSZYM POMYSŁEM ?

Zdaje się, że prawo wieczne nie jest istniejącym w Bogu najwyższym pomysłem[1], bo:

1. Prawo wieczne jest jedno tylko. Lecz pomysły w umyśle Bożym są liczne. Mówi bowiem Augustyn[2]: „Bóg stworzył poszczególne rzeczy według właściwych im pomysłów”. A więc prawo wieczne nie jest chyba tym samym, co pomysł istniejący w umyśle Boga.

2. Jak wyżej powiedziano[3], do istoty prawa należy, żeby było publicznie obwieszczone słowem. Lecz już w pierwszej części uzasadniono[4], że w Bogu Słowo jest nazwą osoby, natomiast pomysł orzeka o istocie Bożej. A więc prawo wieczne nie jest tym samym, co pomysł Boga.

3. Augustyn tak się wyraża[5]: „Okazuje się, że ponad naszym umysłem istnieje prawo, które zwie się prawdą”. Tym zaś prawem istniejącym ponad naszym umysłem jest prawo wieczne. Zatem prawda jest prawem wiecznym. Lecz treść prawdy nie jest ta sama co treść prawa. A więc prawo wieczne nie jest tym samym, co pomysł wieczny.

Wbrew temu: Augustyn pisze[6]: „Prawo wieczne jest to najwyższy pomysł, racja, której zawsze należy ulegać.

Odpowiedź: Jak w każdym twórcy istnieje wpierw pomysł tego, co on zamierza uskutecznić, tak również w każdym zarządzającym musi istnieć wpierw pomysł porządku tego wszystkiego, co mają czynić wszyscy podlegający jego rządom. A jak pomysł rzeczy, których twórca chce dokonać, zwie się sztuką lub wzorcem tychże rzeczy, tak również pomysł znajdujący się w umyśle zarządzającego ustanawiający porządek w czynnościach rzeczy, które mu podlegają, ma istotne cechy prawa, z zachowaniem jednak innych składników, stanowiących istotę prawa, które wyżej podaliśmy[7]. Otóż Bóg jest stworzycielem wszystkich rzeczy przez swoją mądrość. Ma się On przeto do tych rzeczy tak, jak się ma każdy twórca do rzeczy przez siebie

dokonanych. Była o tym mowa w pierwszej części[8]. Jest także rządcą wszystkich czynności i Poruszeń, jakie wykonują poszczególne stworzenia. I o tym też była mowa w pierwszej części[9]. Stąd też jak pomysł Bożej mądrości, poprzez który wszystko zostało stworzone, ma istotne znamię sztuki, prawzoru lub idei[10], tak również pomysł Bożej mądrości poruszającej wszystko ku właściwemu celowi, ma istotne znamię prawa. W myśl tego prawo wieczne jest niczym innym, jak pomysłem Bożej mądrości, o ile ona nadaje kierunek wszystkim czynnościom i poruszeniom. /17/

Na 1. W przytoczonym tekście Augustyn mówi o pomysłach-ideach, które odnoszą się do właściwych poszczególnym rzeczom natur. I dlatego jest w nich jakaś odrębność i wielość: według różnego odniesienia ich do rzeczy, jak o tym była mowa w pierwszej części[11]. Natomiast prawo, jak wyżej powiedziano[12], jest kierownikiem czynności w odniesieniu do dobra wspólnego. Wszystkie zaś rzeczy, które same w sobie są różne od siebie, mogą stanowić jedno, o ile są przyporządkowane czemuś wspólnemu. I dlatego prawo wieczne, jako że jest pomysłem tego przyporządkowania, jest jedno.

Na 2. W każdym słowie można wyodrębnić: samo słowo oraz to wszystko, co wyraża się słowem. Usta bowiem człowieka wypowiadają wprawdzie jakieś słowo, ale tym słowem wyraża on ton co zwykle te ludzkie słowa oznaczają. To samo jest z naszym słowem umysłowym. Jest ono niczym innym, jak wypracowanym przez umysł pojęciem, którym człowiek umysłowo wyraża ton nad czym jego myśl pracowała. Tak więc w Bogu, jak to jest jasne z nauki Augustyna[13], samo słowo, które zrodziło się w myśli Ojca w pełni poznającego samego siebie, oznacza osobę. To natomiast Słowo wyraża wszystko, cokolwiek istnieje w wiedzy Ojca, a więc wszystko ton co należy do istoty Boskiej, do osób Boskich; wyraża też i dzieła Boga. I wśród innych, które to Słowo wyraża, znajduje się również prawo wieczne. Nie wynika bynajmniej z tego, że w Bogu prawo wieczne oznacza osobę. Przyswaja się je jednak Synowi[14] z powodu łączności, jaka istnieje między pomysłem i słowem.

Na 3. Pomysł myśli Bożej inaczej ma się do rzeczy niż pomysł myśli ludzkiej. Myśl bowiem ludzka jest mierzona przez rzeczy w tym znaczeniu, że pojęcie, jakie sobie człowiek urobił, nie jest samo z siebie prawdziwe, ale uchodzi za prawdziwe przez ton że jest zgodne z rzeczami: „Przez to bowiem zdanie jest prawdziwe lub fałszywe, ponieważ rzecz istnieje lub nie istnieje”[15]. Natomiast myśl Boża jest miarą rzeczy, bo - jak wyłożono w pierwszej części[16] - o tyle każda rzecz .jest prawdziwą, o ile ziszcza w sobie wzorzec myśli Bożej. Stąd też myśl Boża jest sama w sobie prawdziwą. I dlatego jej pomysł jest samą prawdą.

Artykuł 2

CZY PRAWO WIECZNE JEST ZNANE WSZYSTKIM ?

Zdaje się, że prawo wieczne nie jest wszystkim znane[1], bo:

1. Apostoł pisze[2]: „Tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży”. Lecz wieczne jest to jakiś pomysł istniejący w umyśle Bożym. A więc prawa tego, oprócz Boga, nikt nie zna.

2. Zdaniem Augustyna[3]: „Istnieje prawo wieczne, bo słuszne jest, żeby według niego wszystko było w najwyższym stopniu uporządkowane”. Nie wszyscy jednak poznają, w jaki sposób wszystko jest w najwyższym stopniu uporządkowane. Nie wszyscy więc znają prawo wieczne.

3. Według Augustyna[4]: „Prawo wieczne należy do tych spraw, których ludzie nie mogą osądzać”. Lecz Filozof powiada[5], że „każdy ma trafny sąd w tej dziedzinie, którą zna”. A więc prawo wieczne nie jest nam znane.

Wbrew temu: Augustyn pisze[6]: „Została w nas wrażona znajomość prawa wiecznego”.

Odpowiedź: W dwojaki sposób dana rzecz może być poznana: albo w samej sobie, albo w swoim skutku, w którym znajduje się jakieś jej podobieństwo, tak, jak poznaje się słońce po jego promieniowaniu, chociaż nie widzi się samej jego substancji. Należy więc tak odpowiedzieć: Nikt [z żyjących] nie może poznać prawa wiecznego takim, jakim ono jest w samym sobie. W ten sposób mogą je poznać tylko święci w niebie, którzy widzą Boga w Jego istocie[7]. Natomiast wszelkie rozumne stworzenie może je poznać po jego większym lub mniejszym promieniowaniu, tj. udzielaniu się[8]. Wszelkie bowiem poznanie prawdy jest jakimś promieniowaniem i udzielaniem się prawa wiecznego, które, według Augustyna[9], jest prawdą niezmienną. Wszyscy zaś w jakiś sposób poznają prawdę; przynajmniej co do [pierwszych] bardzo ogólnych zasad prawa naturalnego. Gdy chodzi o inne [bardziej prawdy], to jedni mają większy udział w poznawaniu prawdy, a inni mniejszy. Zależnie też od tego więcej lub mniej poznają prawo wieczne.

Na 1. To, co Boskie, nie może być samo w sobie przez nas poznawane. Ukazuje się nam to jednak w swoich skutkach, w myśl słów Pawłowych[10]: „Niewidzialne tajniki Boga ... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”[11].

Na 2. Wprawdzie każdy, w sposób wyżej podany[12], odpowiednio do swoich zdolności, poznaje prawo wieczne, żaden jednak człowiek nie zdoła go zgłębić; nie może bowiem ono całkowicie ukazać się poprzez swoje skutki. I dlatego nie każdy, kto poznaje prawo wieczne w sposób wyżej podany, musi poznać cały porządek rzeczy, dzięki któremu wszystko jest najlepiej uporządkowane.

Na 3. Dwojako można pojmować osądzanie czegoś. Po pierwsze, w ten sposób, jak władza poznawcza wydaje sąd o swoim właściwym przedmiocie[13], stosownie do słów Hioba[14]: „Czyż ucho nie osądza słów, a podniebienie jedzącego - smaku?” I ten sposób sądzenia ma na myśli Filozof, mówiąc: „Każdy ma trafny sąd w tej dziedzinie, którą zna”: mianowicie osądzając, czy prawdą jest ton co mu Się przedstawia. Po drugie, w ten sposób, że ktoś wyższy, jakimś sądem praktycznym, wydaje sąd o niższym i rozstrzyga, czy ma być tak czy owak. I w ten sposób żaden człowiek nie może osądzać, wyrokować o prawie wiecznym.

Artykuł 3

CZY WSZELKIE PRAWO POCHODZI OD PRAWA WIECZNEGO ? /18/

Zdaje się, że nie każde prawo pochodzi od prawa wiecznego, bo:

1. Jak się już rzekło[1], istnieje jakieś prawo zwane zarzewiem grzechu. Nie może ono jednak pochodzić od prawa Bożego, które jest prawem wiecznym. Do tego bowiem zarzewia należy dążność ciała, o której Apostoł pisze[2], że „jest wroga Bogu, gdyż nie podporządkowuje się prawu Bożemu". Nie każde więc prawo pochodzi od prawa wiecznego.

2. Nic niegodziwego nie może pochodzić od prawa wiecznego, gdyż - jak wyżej powiedziano[3]: „Istnieje prawo wieczne, bo słuszne jest, żeby według niego wszystko było w jak najlepszym stopniu uporządkowane". Niektóre jednak prawa są niegodziwe. Izajasz występuje przeciw nim, mówiąc[4]: „Biada tym, którzy uchwalają niegodziwe prawa". A więc nie każde prawo pochodzi od prawa wiecznego.

3. U Augustyna czytamy[5]: „Prawo spisane dla rządzenia narodem zezwala słusznie na niejedno, przeciw czemu występuje karząca opatrzność Boska". Lecz jak wyżej powiedziano6n pomysł opatrzności Boskiej jest prawem wiecznym. Nawet więc wszelkie prawo słuszne *(lex recta)* nie pochodzi od prawa wiecznego.

Wbrew temu: jest to, co mówi Boża mądrość[7]: „Przeze Mnie królowie panują, a ustawodawcy uchwalają sprawiedliwe prawa". Lecz jak wyżej powiedziano[8], pomysł Bożej mądrości jest prawem wiecznym. Wszelkie zatem prawa pochodzą prawa wiecznego.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[9], prawo oznacza pomysł kierowania czynnościami do celu. Z wszystkimi zaś przyporządkowanymi sobie poruszającymi jest tak, że siła drugiego poruszającego pochodzi od siły pierwszego poruszającego, ponieważ wtedy tylko drugi poruszający może poruszyć, gdy sam zostanie poruszony przez pierwszego poruszającego[10]. Podobnie ma się rzecz z wszystkimi rządzącymi. Widzimy bowiem, jak to program rządzenia od pierwszego rządzącego przechodzi na drugiego rządzącego: tak jak program tego, co ma być dokonane w państwie, pochodzi w postaci nakazu od króla, a podejmują go niżsi urzędnicy administracji. Podobnie jest w dziedzinie techniki. I tu także pomysł dzieła i kolejność czynności pochodzi od głównego architekta, a podejmują go niżsi pracownicy, którzy wykonują pracę ręcznie. A ponieważ prawo wieczne jest istniejącym [w umyśle] najwyższego rządzącego pomysłem rządzenia, dlatego wszystkie pomysły rządzenia, które znajdują się w niższych rządzących, muszą pochodzić od prawa wiecznego. Te zaś pomysły niższych rządzących są prawami, a chodzi o wszelkie inne prawa, poza prawem wiecznym. Stąd też wszystkie prawa o tyle pochodzą od prawa wiecznego, o ile pochodzą z rozumu należycie ustawionego. Z tego to powodu Augustyn wyraził się[11]: „W prawie doczesnym nie ma niczego sprawiedliwego i legalnego, czego by ludzie nie wywiedli od prawa wiecznego".

Na 1. W człowieku zarzewie grzechu o tyle ma znamiona prawa, o ile jest karą wymierzoną przez sprawiedliwość Boską. W takim ujęciu jest jasne, że pochodzi od prawa wiecznego. O ile zaś skłania do grzechu, sprzeciwia się prawu Boga, i jak to widać z powyższych[12], nie jest istotnie prawem.

Na 2. O tyle prawo ludzkie ma istotne znamiona prawa, o ile jest zgodne z należycie ustawionym rozumem. I wówczas jest jasne, że pochodzi od prawa wiecznego. O ile zaś odchodzi od rozumu, zwie się prawem niegodziwym. W takim bowiem razie nie ma istotnych znamion prawa, ale raczej znamiona jakiejś przemocy lub gwałtu. - Mimo to nawet w samym prawie niegodziwym przechowuje się coś z podobieństwa prawa, a to z powodu porządku gwarantowanego przez władzę wydającą takowe prawo: i pod tym względem również pochodzi od prawa wiecznego, gdyż jak mówi Apostoł[13]. Wszelka władza jest od Boga".

Na 3. „Prawo ludzkie, jak powiedział Augustyn, „zezwala na niejedno"[14]: nie żeby to uznawało za dobre, ale dlatego, że nie jest w stanie tym pokierować. Inaczej prawo wieczne: nadaje kierunek przelicznym sprawom, którymi prawo ludzkie nie zdoła pokierować. Więcej bowiem rzeczy i spraw podlega przyczynie wyższej niż niższej. Stąd też z samego porządku zaprowadzonego przez prawo wieczne pochodzi to, że prawo ludzkie nie miesza się do tego, czym nie zdoła kierować. Byłoby inaczej, gdyby uznawało za dobre to, co prawo wieczne odrzuca. Z tego więc nie wynika, że prawo ludzkie nie pochodzi od prawa wiecznego, a tylko, że nie zdoła dociągać do niego w sposób doskonały.

Artykuł 4

CZY PRAWU WIECZNEMU PODLEGA TO, CO JEST KONIECZNE I WIECZNE ?

Zdaje się, że prawu wiecznemu podlega ton co jest konieczne i wieczne[1], bo:

1. Wszystko, co Jest pomysłowe, podlega pomysłowi. Otóż wola Boska, skoro jest sprawiedliwa, jest pomysłowa. Zatem podlega pomysłowi [umysłu Bożego]. Lecz prawo wieczne jest pomysłem Boga. A więc wola Boga podlega prawu wiecznemu. A ponieważ wola Boga jest czymś wiecznym, dlatego także ton co jest wieczne i konieczne, podlega prawu wiecznemu.

2. Cokolwiek podlega królowi, podlega także prawu wydanemu przez króla. Lecz jak pisze św. Paweł[2]: „Syn Boży zostanie poddany Bogu i Ojcu, gdy przekaże Mu królowanie". A więc Syn, który jest wieczny, jest poddany prawu wiecznemu.

3. Prawo wieczne jest pomysłem Boskiej opatrzności. Wiele jednak rzeczy koniecznych podlega Boskiej opatrzności, np. trwanie na wieki istot niecielesnych oraz ciał niebieskich. A więc prawu wiecznemu podlega także to, co jest konieczne.

Wbrew temu: niemożliwe jest, żeby to, co jest konieczne, miało się inaczej niż jest. Toteż nie wymaga okiełznania. Natomiast jak to widać z powyższych[3], ludziom po to nakłada się prawo, żeby [okiełznać ich postępowanie i] powstrzymać od złego. A więc to, co konieczne, nie jest podległe prawu.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy[4], że prawo wieczne jest to pomysł Boga. Cokolwiek przeto podlega rządom Boga, podlega także prawu wiecznemu; co zaś nie podlega rządom wiecznym [Boga], nie podlega też i prawu wiecznemu. Ta różnica między jednym a drugim ukaże się nam jasno, gdy weźmiemy pod uwagę sprawy ludzkie. Rządom bowiem człowieka podlega to, co ludzie zdołają czynić. Natomiast ton co należy do ludzkiej natury, nie podlega rządom człowieka; np. to, że człowiek ma duszę, ręce lub nogi. Tak więc prawu wiecznemu podlega wszystko, co znajduje się w rzeczach stworzonych przez Boga: czy to są rzeczy przygodne, czy też konieczne. To natomiast, co należy do natury lub istoty Bożej, nie podlega prawu wiecznemu, ale jest rzeczowo samymż prawem wiecznym.

Na 1. W dwojaki sposób możemy mówić o woli Boga. Po pierwsze, może chodzić o samą w sobie wolę. W takim pojmowaniu wola Boga, skoro jest samąż Jego istotą[5], nie podlega rządom Bożym ani prawu wiecznemu, ale jest tym samym, co prawo wieczne. Po drugie, może chodzić o to wszystko, czego Bóg chce od stworzeń. A to wszystko podlega prawu wiecznemu, jako że pomysł tego istnieje w mądrości Bożej. I ze względu na ton czego Bóg chce od stworzeń, wola Boga zwie się pomysłowa [tzn. jest po myśli Boga]. Bo jeśli bierzemy wolę Boga samą w sobie, to raczej należy ją zwać samym pomysłem.

Na 2. Syn Boży nie jest stworzony przez Boga, ale Przezeń zrodzony w sposób naturalny[6]. I dlatego nie podlega opatrzności Boskiej ani prawu wiecznemu, ale raczej - jak uczy Augustyn[7] - sam jest prawem wiecznym na sposób jakiegoś przyswojenia[8]. Ze względu jednak na Jego ludzką naturę mówi się, że jest podległy Ojcu; ze względu na nią także o Ojcu mówi się, że jest większy od Niego[9].

Na 3. Zgadzamy się z argumentacją, gdyż ma na myśli stworzenia konieczne.

Na 4. Zdaniem Filozofa[10], niektóre rzeczy konieczne mają przyczynę swojej konieczności[11]: i tak samą tę niemożliwość istnienia inaczej niż są mają od kogoś innego. I już to samo jest jakimś ich najskuteczniejszym okiełznaniem. Dlatego bowiem o danej rzeczy mówimy, że jest okiełznana, ponieważ nie może inaczej czynić, jak tylko w sposób wyznaczony jej z góry.

Artykuł 5

CZY NATURALNE BYTY PRZYGODNE PODLEGAJĄ PRAWU WIECZNEMU ? /19/

Zdaje się, że naturalne byty przygodne nie podlegają prawu wiecznemu, bo:

1. Wyżej powiedzieliśmy[1], że publiczne obwieszczenie należy do istoty prawa. Lecz tego obwieszczenia można dokonać li tylko rozumnym stworzeniom, którym można coś zlecić. Same więc tylko rozumne stworzenia podlegają prawu wiecznemu, nie zaś naturalne rzeczy przygodne.

2. Według Filozofa[2]: „Co jest posłuszne rozumowi, jakimś sposobem ma w udziale rozum”. Prawo zaś wieczne, jak wyżej powiedziano[3], jest rzeczą najwyższego rozumu, umysłu. A ponieważ naturalne rzeczy przygodne żadnym sposobem nie mają w udziale rozumu, ale są całkowicie nierozumne, dlatego wydaje się, że nie podlegają prawu wiecznemu.

3. Prawo wieczne jest jak najbardziej skuteczne. Lecz w naturalnych rzeczach przygodnych spotyka się uchybienia. Nie podlegają one przeto prawu wiecznemu.

Wbrew temu: W *Księdze Przysłów* czytamy[4]: „Gdy wytyczał morzu granice i nadawał prawo wodom, aby nie występowały z brzegów swoich".

Odpowiedź: Inaczej należy mówić o prawie nadawanym przez człowieka, a inaczej o prawie wiecznym, które jest prawem Boga. Prawo bowiem człowieka rozciąga się jedynie na stworzenia rozumne, które podlegają człowiekowi. Uzasadnia się to tym, że prawo kieruje postępkami, do wykonywania których obowiązani są tylko ci, którzy podlegają rządom kogoś innego. Toteż właściwie mówiąc, nikt nie nadaje prawa swoim własnym postępkom. Wszystko zaś, co się czyni w związku z używaniem rzeczy nierozumnych podległych człowiekowi, polega na tym, że człowiek swoim działaniem porusza tego rodzaju rzeczy, gdyż jak już wyżej powiedziano[5], stworzenia nierozumne nie poruszają samych siebie, ale są poruszane przez innych. Toteż człowiek nie może nadawać prawa rzeczom nierozumnym, nawet gdyby mu podlegały jakimkolwiek bądź sposobem. Może zaś nadawać prawo podległym sobie istotom rozumnym przez ton że swoim nakazem lub wszelkiego rodzaju zleceniem wraża w ich umysł jakąś normę, która jest zasadą postępowania.

Jak przeto człowiek, wydając stanowcze zlecenie, wraża człowiekowi sobie poddanemu jakąś wewnętrzną zasadę postępowania, tak również i Bóg wraża całej naturze zasady właściwego jej postępowania. I w ten sposób mówi się o Bogu, że On nakazuje całej naturze, stosownie do słów psalmisty[6]: „Nadał jej prawo, które nie przeminie". Z tego też powodu podlegają prawu wiecznemu wszystkie ruchy i czynności całej natury. Stąd to stworzenia nierozumne są poddane prawu wiecznemu w ten sposób, że są [ślepo] poruszane przez opatrzność Boską; nie są zaś świadome Bożego nakazu, tak jak są stworzenia rozumne.

Na 1. Tym dla rzeczy naturalnych jest wrażenie im wewnętrznej czynnej zasady [działania] n czym dla ludzi jest publiczne obwieszczenie prawa, bo jak już powiedziano[7], przez publiczne obwieszczenie prawa zostaje ludziom wrażona jakaś zasada kierująca ludzkim postępowaniem.

Na 2. Stworzenia nierozumne nie mają w udziale ludzkiego rozumu ani też nie są posłuszne temuż rozumowi. Mają jednak w udziale umysł, rozum Boga przez to, że są Mu posłuszne. Potęga bowiem umysłu Bożego rozciąga się na o wiele, wiele więcej niż siła rozumu ludzkiego. A jak członki ludzkiego ciała poruszają się na rozkaz rozumu, a jednak nie mają w udziale rozumu, jako że nie mają poznania świadczącego o rozumie, tak również stworzenia nierozumne są poruszane przez Boga, a jednak z tego powodu nie są obdarzone rozumem.

Na 3. Wprawdzie uchybienia spotykane w rzeczach naturalnych są poza porządkiem przyczyn partykularnych, nie są jednak poza porządkiem przyczyn ogólnych, a zwłaszcza przyczyny pierwszej, którą jest Bóg, spod którego opatrzności, jak powiedziano w pierwszej części[8], nic nie może się wymknąć. A ponieważ, jak się już rzekło[9], prawo wieczne jest to pomysł opatrzności Boskiej, dlatego uchybienia spotykane w rzeczach naturalnych podlegają prawu wiecznemu.

Artykuł 6

CZY WSZYSTKIE SPRAWY LUDZKIE PODLEGAJĄ PRAWU WIECZNEMU ?

Zdaje się, że nie wszystkie sprawy ludzkie podlegają prawu wiecznemu, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „Jeśli rządzi wami duch, nie jesteście pod prawem". Lecz mężowie sprawiedliwi, którzy są dziećmi Boga przez przybranie, są prowadzeni przez Ducha Boga, w myśl słów Pawłowych[2]: „Wszyscy, których prowadzi Duch Boży, są dziećmi Bożymi". Nie wszyscy przeto ludzie są pod prawem wiecznym.

2. Zdaniem Apostoła[3]: „Pożądliwość ciała *(prudentia carnis)* wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem prawu Bożemu". Wiele jednak jest takich ludzi, w których rozpanoszyła się pożądliwość ciała. Nie wszyscy przeto ludzie podlegają prawu wiecznemu. które jest prawem Boga.

3. Augustyn wyraża się[4]: „Dzięki temu samemu prawu wiecznemu źli zasługują na niedolę, a dobrzy na życie szczęśliwe". Lecz ludzie już szczęśliwi w niebie lub już potępieni nie są w stanie zasługiwania. Nie podlegają więc prawu wiecznemu.

Wbrew temu: Augustyn pisze[5]: „Żadna rzecz, żadnym sposobem, nie może wyłamać się spod praw najwyższego Boga, który wszystko stwarza i porządkuje, zapewniając przez to pokój we wszechświecie".

Odpowiedź: Jak widać z powyższych[6], w dwojaki sposób może coś być podległe prawu wiecznemu: po pierwsze, gdy posiada udziałowo prawo wieczne w sposób świadomy; po drugie, gdy posiada je udziałowo w postaci [wrażonej w naturę] zasady, prawidła działania: na sposób [nieświadomego] działania i doznawania. I w ten drugi sposób, jak powiedziano[7], stworzenia nierozumne podlegają prawu wiecznemu. Ale ponieważ natura rozumna, wraz z tym, co jest wspólne wszystkim stworzeniom, ma coś sobie właściwego, mianowicie że jest rozumną, dlatego oboma sposobami podlega prawu wiecznemu: w jakiś bowiem sposób, jak już powiedziano[8], ma znajomość prawa wiecznego; i ponad to w każdym rozumnym stworzeniu tkwi naturalna skłonność ku temu, co jest zgodne z prawem wiecznym, bo jak mówi Filozof [9]: „Z natury jesteśmy zdolni do nabywania cnót".

Wszelako u ludzi złych jeden i drugi sposób jest niedoskonały i w jakiś sposób zniszczony. U nich bowiem naturalna skłonność do cnoty została stłamszona przez wady moralne, a do tego samo to naturalne poznanie dobra doznało zamroczenia na skutek namiętności i grzesznych nawyków. U dobrych zaś jeden i drugi sposób ma doskonalszą postać. Ponad bowiem naturalne poznanie dobra dodano im poznanie płynące z wiary i mądrości, a ponad naturalną skłonność ku dobremu dodano im wewnętrzny czynnik poruszający, jakim jest łaska i [wlana] cnota.

Tak więc dobrzy podlegają doskonale prawu wiecznemu, zawsze według niego postępując. Źli zaś podlegają wprawdzie prawu wiecznemu, ale gdy chodzi o ich postępowanie, to ta ich uległość temu prawu jest niedoskonała, jako że niedoskonale poznają i niedoskonale są wiedzeni ku dobremu. Czego jednak brakuje im ze strony ich działania, to zostaje uzupełnione ze strony doznawania, w tym znaczeniu, że źli cierpią karę nałożoną im przez prawo wieczne odpowiednio do zaniechania czynienia

tego, co jest zgodne z prawem wiecznym. Toteż Augustyn powiada[10]: „Sądzę, że w swoim postępowaniu sprawiedliwi ulegają prawu wiecznemu”. Gdzie indziej zaś[11]: „Bacząc na sprawiedliwą niedolę dusz, które Go opuściły, Bóg wiedział, jakie najbardziej stosowne prawa wyznaczyć niższym częściom swojego stworzenia”.

Na 1. Pierwszy test Apostoła można dwojako rozumieć: po pierwsze: „być pod prawem” oznacza takiego, który poddaje się obowiązkowi prawa niechętnie, jakby jakiś ciężar dźwigał. Toteż glosa do tego tekstu powiada[12]: „Pod prawem jest ten, kto powstrzymuje się od .złego postępku ze strachu przed karą, którą prawo grozi, a nie z miłości do sprawiedliwości”. I w ten sposób ludzie świątobliwi nie są pod prawem, ponieważ z miłości wlanej w ich serca przez Ducha Świętego chętnie spełniają to, co prawo nakazuje. - Po drugie, można ów tekst tak rozumieć: dzieła człowieka, których on dokonuje pod działaniem Ducha Świętego, raczej zwą się dziełami Ducha Świętego niż samego człowieka. A ponieważ, jak wyżej powiedziano[13], Duch Święty, podobnie jak i Syn, nie jest pod prawem, dlatego tego rodzaju dzieła, właśnie jako dzieła Ducha Świętego, nie są pod prawem. Apostoł daje temu świadectwo, mówiąc[14]: „Gdzie jest Duch Pański, tam wolność”.

Na 2. Pożądliwość ciała[15] nie może być podległą prawu Boga ze strony czynności. Skłania bowiem do czynności przeciwnych prawu Boga. Jest jednak podległą prawu Boga ze strony doznawania. Zasługuje bowiem na doznawanie kary według prawa sprawiedliwości Boskiej. - Niemniej w żadnym człowieku ta pożądliwość ciała nie może rozpanoszyć się do tego stopnia, żeby zniszczyła całe dobro natury. Zawsze bowiem zostaje w człowieku skłonność do czynienia tego, co nakazuje prawo wieczne. Uzasadniliśmy już bowiem wyżejl6n iż grzech nie gubi całego dobra natury.

Na 3. To, co zachowuje daną rzecz w osiągniętym celu, oraz to, co porusza ku celowi, jest tym samym. Przykładem ciało ciężkie: ta sama jego ciężkość sprawia, że ciało to spoczywa w niższym miejscu oraz że ono porusza się ku temu miejscu. Należy więc tak odpowiedzieć: jak postępując lub nie postępując według prawa wiecznego jedni zasługują sobie na szczęśliwość, a inni na niedolę, tak przez to samo prawo zachowani są w szczęśliwości lub niedoli. Stosownie do tego zarówno szczęśliwi, jak i potępieni podlegają prawu wiecznemu.

ZAGADNIENIE 94
PRAWO NATURALNE

Następnie trzeba omówić prawo naturalne. Nasuwa się sześć pytań: 1. Czym jest prawo naturalne? 2. Jakie są przykazania prawa naturalnego? 3. Czy wszystkie uczynki cnót są z prawa naturalnego? 4. Czy prawo naturalne jest jedno we wszystkich? 5. Czy jest zmienne? 6. Czy może być zabite w sercu człowieka?

Artykuł 1

CZY PRAWO NATURALNE JEST SPRAWNOŚCIĄ ?

Zdaje się, że prawo naturalne jest sprawnością, bo:

1. Filozof powiada[1]: „W duszy są: władza, sprawność i uczucie”. Lecz prawo naturalne nie jest którąś z władz duszy ani którymś z uczuć. Jasne to jest, gdy się rozważy poszczególne władze i uczucia. A więc prawo naturalne jest sprawnością.

2. Według Bazylego[2], sumienie czyli prasumienie jest „prawem naszej myśli”, a może tu chodzić li tylko o prawo naturalne. Lecz jak już wyłożono w pierwszej części[3], prasumienie jest sprawnością. A więc prawo naturalne jest sprawnością.

3. Jak niżej zobaczymy[4], prawo naturalne pozostaje na zawsze w człowieku. Lecz nie zawsze rozum człowieka - a właśnie prawo jest rzeczą rozumu - myśli o prawie naturalnym. A więc prawo naturalne nie jest czynnością ale usprawnieniem.

Wbrew temu są słowa Augustyna[5]: „sprawnością jest to, czym coś się czyni, ilekroć zajdzie potrzeba”. Ale to nie stosuje się do prawa naturalnego. Jest bowiem ono w niemowlętach i w potępionych, którzy nie mogą postępować na mocy prawa. A więc prawo naturalne nie jest sprawnością.

Odpowiedź: W dwojaki sposób można coś nazwać sprawnością: pierwszy, właściwie i istotnie. I tak prawo naturalne nie jest sprawnością. Powiedzieliśmy bowiem wyżej6n że prawem naturalnym jest coś wypracowanego przez rozum, tak jak i zdanie jest tworem rozumu. Nie jest zaś tym samym to, co ktoś czyni, i to, czym ktoś czyni. Ktoś bowiem sprawnością retoryki układa udane przemówienie. A ponieważ sprawnością jest to, czym ktoś działa, dlatego właściwie i istotnie prawo nie może być sprawnością.

Drugi. Sprawnością można nazywać to, co sprawność sobą obejmuje, tak jak wiarą zwie się to, co wiara obejmuje[7]. A ponieważ rozum niekiedy aktualnie myśli o przykazaniach prawa naturalnego, niekiedy zaś są one w nim jako jego [nieczynna] sprawność [gotowa jednak w każdej chwili do myślenia o nich], dlatego według tego sposobu można powiedzieć, że prawo naturalne jest sprawnością. Tak jak w naukach spekulatywnych zasady nieudowadnialne nie są samą sprawnością tychże zasad[8], ale są zasadami, których dotyczy sprawność.

Na 1. W tym miejscu Filozof chce znaleźć rodzaj, do którego należy cnota. A ponieważ uchodzi za jasne, że cnota jest jakimś początkiem czynności, dlatego to tylko wymienia, co jest początkiem czynności ludzkich, mianowicie: władzę, sprawności i uczucia. Wszelako oprócz tych trzech niejedno jeszcze znajduje się w duszy. Są w niej przecież niektóre czynności; np. chcieć jest w chcącym. Także to, co się poznało, jest w poznawcy. Są wreszcie w niej naturalne właściwości duszy, np. nieśmiertelność i inne podobne.

Na 2. Prasumienie zwie się prawem naszej myśli, gdyż jest sprawnością. która w swoim przedmiocie obejmuje przykazania prawa naturalnego; a te są pierwszymi zasadami ludzkiego postępowania.

Na 3. Argumentacja zarzutu prowadzi do wniosku, że prawo naturalne jest w nas jako to, co sprawność sobą obejmuje, z czym się zgadzamy.

A na zarzut postawiony we Wbrew powiadamy tak: Tego, co jest na stałe w sprawności, niekiedy ktoś nie może używać z powodu jakiejś przeszkody. Tak np. człowiek nie może używać tego, co zawiera sprawność jego wiedzy, z powodu snu. Podobnie niemowlę nie może używać sprawności pojmowania pierwszych zasad lub także prawa naturalnego, które sprawność sobą obejmuje, z powodu braku odpowiedniego wieku.

Artykuł 2

CZY PRAWO NATURALNE ZAWIERA WIELE PRZYKAZAŃ, CZY TEŻ JEDNO TYLKO ?

Zdaje się, że prawo naturalne nie zawiera wielu przykazań, ale jedno tylko, bo:

1. Jak wyżej ustalono[1], prawo należy do rodzaju przykazania. Gdyby zatem było wiele przykazań prawa naturalnego, wynikało by z tego, że byłoby również wiele praw naturalnych.

2. Prawo naturalne ściśle wiąże się z naturą człowieka jako jej następstwo. Lecz natura ludzka jako całość jest jedna. Ze względu jednak na jej części jest wielością. Albo więc jest jedno tylko przykazanie prawa natury ze względu na jedność całości, albo jest ich wiele odpowiednio do wielości części natury ludzkiej. Wynika z tego, że również i ton co dotyczy skłonności właściwej dla siły pożądliwej, musi należeć do prawa naturalnego.

3. Jak się już rzekło[2], prawo jest rzeczą rozumu. Lecz w człowieku jest tylko jeden rozum. A więc jedno jest tylko przykazanie prawa naturalnego.

Wbrew temu: Przykazania prawa naturalnego taką w człowieku pełnią rolę w dziedzinie postępowania, jaką w dziedzinie nauk posługujących się ścisłym dowodzeniem pełnią pierwsze zasady.. Lecz pierwszych nieudowadnialnych zasad jest więcej niż jedna. A więc i przykazań prawa naturalnego jest więcej niż jedno.

Odpowiedź: Jak już wyłuszczono[3], przykazania prawa natury tak się mają do rozumu praktycznego [nastawionego na działanie], jak się mają pierwsze zasady, na których opiera się ścisłe dowodzenie, do rozumu spekulatywnego: jedne bowiem i drugie są zasadami, które są nam jasne same przez się[4]. W dwojaki zaś sposób jest coś jasne samo przez się *(per se)*; po pierwsze, gdy jest jasne samo w sobie *(secundum se)*; po drugie, gdy jest jasne dla nas *(quoad nos)* [5]. To zdanie jest jasne samo w sobie - no i samo przez się, którego orzeczenie zawiera się w pojęciu podmiotu. Zdarza się jednak, że ktoś nie zna [pojęcia i] określenia pod- miotu i wtedy takie zdanie nie będzie dlań samo przez się jasne; np. zdanie: ‘Człowiek jest rozumny’ jest jasne samo przez się dla takiego, kto ma pojęcie człowieka, bo mówiąc: ‘człowiek’ mówi zarazem: ‘rozumny’. Wszelako dla takiego, kto nie wie, czym jest człowiek, zdanie to nie będzie jasne samo przez się. Istnieją przeto, jak mówi Boecjusz[6], niektóre pewniki *(dignitates)* lub zdania, które wszystkim powszechnie są jasne same przez się. Takimi są zdania, których wyrazy *(termini)* są wszystkim jasne, jak np. ‘Każda całość jest większa od swojej części’ i ‘Dwie rzeczy równe trzeciej są sobie równe’. Niektóre zaś zdania są jasne same przez się dla mądrych tylko, jako że oni pojmują znaczenie wyrazów

zdania. Tak np. dla takiego, kto rozumie to, że anioł nie jest ciałem, samo przez się jest jasne, iż nie jest w miejscu tak, żeby przez nie był okolony[7], co nie jest jasne ludziom prostym, którzy tego nie pojmują.

Wśród tego zaś, co wszyscy pojmują, istnieje jakiś porządek. I tak tym, co jako pierwsze rozum pojmuje, jest byt. Jego też pojęcie zawiera się we wszystkim, cokolwiek człowiek pojmuje. Stąd to, jak uczy Filozof [8], pierwsza nieudowadnialna zasada brzmi: Nie można [o czymś] równocześnie czegoś twierdzić i temu przeczyć. Zasada ta opiera się na pojęciu bytu i niebytu. Na niej zaś opierają się wszystkie inne sądy. Jak zaś byt jest tym, co jako istotnie pierwsze rozum pojmuje, tak dobro jest tym, co jako pierwsze pojmuje rozum praktyczny, który jest nastawiony na działanie[9]. każdy bowiem działający działa dla celu, który ma znamiona dobra[10]. I dlatego pierwsza zasada, jaką kieruje się rozum praktyczny, opiera się na pojęciu dobra; brzmi ona: Dobrem jest to, czego wszystko pożąda [i ku czemu dąży]. Zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać. Na tym opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury: tak mianowicie, żeby do przykazań prawa naturalnego należały te wszystkie inne nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny w naturalny sposób uznaje za dobre dla człowieka.

A ponieważ dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać. Odpowiednio zatem do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań prawa naturalnego. Tak więc, po pierwsze, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego bytu odpowiednio do swojej natury. I jeśli chodzi o tę skłonność, do prawa naturalnego należy to wszystko, co służy utrzymaniu człowieka w istnieniu oraz oddaleniu tego, co jest temu przeciwne. - Po drugie, istnieje w człowieku skłonność ku temu, co jest bliższe jego gatunkowi, mianowicie ku temu, co jego natura ma wspólne z innymi zwierzętami. W myśl tego [w prawie Justyniana] powiedziano[11], że do prawa naturalnego należy to, „czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta", np. łączenie się mężczyzny z kobietą, wychowanie dzieci itp. – Po trzecie, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze, która jest mu właściwa. I tak np. człowiek ma naturalną skłonność do tego, żeby poznawać prawdę o Bogu, oraz do tego, żeby żyć w społeczności. W myśl tego, do prawa naturalnego należy wszystko, co dotyczy tejże skłonności, np. żeby człowiek wystrzegał się niewiadomości, żeby nie obrażał tych, z którymi musi obcować, oraz wszystko inne tego rodzaju. /20/

Na 1. Wszystkie te przykazania prawa naturalnego, o ile odnoszą się do jednego pierwszego przykazania, stanowią jedno prawo naturalne.

Na 2. Wszystkie skłonności jakichkolwiek bądź części natury ludzkiej, np. siły pożądliwej i gniewliwej, o ile podlegają kierownictwu rozumu, należą do prawa naturalnego; i jak powiedziano[12], sprowadzają się do jednego pierwszego przykazania. W myśl tego, jeśli brać każde prawo z osobna, wiele jest przykazań prawa natury. Wszystkie jednak wyrastają z jednego korzenia.

Na 3. Chociaż sam w sobie rozum jest jeden, kieruje jednak wszystkim, co dotyczy ludzi. W myśl tego prawu rozumu podlega wszystko, co może być normowane przez rozum.

Artykuł 3

CZY WSZYSTKIE UCZYNKI CNÓT SĄ Z PRAWA NATURALNEGO ?

Zdaje się, że nie wszystkie uczynki cnót są z prawa naturalnego, bo:

1. Jak już powiedziano[1], prawo z istoty swojej ma mieć na uwadze dobro wspólne. Lecz niektóre uczynki cnót mają na uwadze dobro prywatne jakiejś osoby. Świadczą o tym zwłaszcza uczynki umiarkowania. Nie wszystkie zatem uczynki cnót podlegają prawu naturalnemu.

2. Wszystkie grzechy przeciwstawiają się tym czy innym cnotliwym uczynkom. Gdyby przeto prawo natury nakazywało wszystkie uczynki cnót, wychodziło by w następstwie na ton że wszystkie grzechy byłyby przeciw naturze, a to przecież odnosi się szczególnie do niektórych tylko grzechów.

3. Wszyscy są zgodni w tym, co jest według natury. Gdy jednak chodzi o uczynki cnót, nie wszyscy są zgodni: co bowiem dla jednego jest cnotliwe, dla drugiego jest moralnie wadliwe. Nie wszystkie przeto uczynki cnót pochodzą z prawa natury.

Wbrew temu: Damascen powiada[2]: „Cnoty są naturalne". A więc i uczynki cnót podlegają prawu natury.

Odpowiedź: W dwojaki sposób możemy mówić o uczynkach cnót: po pierwsze, o ile [w ogóle] są cnotliwe; po drugie, o ile się je ujmuje jako takie właśnie uczynki, umieszczone we właściwych sobie gatunkach. Jeśli zatem mówimy o uczynkach cnót, o ile [w ogóle] są cnotliwe, to wszystkie one należą do prawa natury. Powiedzieliśmy[3] już bowiem, że do prawa natury należy to wszystko, ku czemu człowiek ma skłonność odpowiednio do swojej natury. Każda zaś rzecz ma z natury skłonność do czynności odpowiadającej sobie według swojej formy, tak jak ogień do grzania. A ponieważ dusza rozumna jest właściwą formą człowieka, dlatego w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do tego, żeby postępował według rozumu[4]; a to właśnie znaczy: postępować według cnoty. I dlatego pod tym względem człowiek z prawa naturalnego ma spełniać wszystkie uczynki cnót. Z natury bowiem każdemu własny rozum mówi, żeby postępował cnotliwie[5]. - Jeśli natomiast mówimy o uczynkach cnotliwych, o ile są umieszczone we właściwych sobie gatunkach, to nie wszystkie uczynki cnotliwe są z prawa natury. Wiele bowiem czyni się według cnoty, ku czemu jednak natura wprost nie skłania. Dzięki bowiem poszukiwawczej pracy rozumu ludzie niejedno wymyślili jako pożyteczne do dobrego ułożenia życia.

Na 1. Umiarkowanie ma za przedmiot naturalne pożądliwości jedzenia, picia i rozkoszy seksualnych; a te służą wspólnemu dobru natury, tak jak inne przepisy prawne służą moralnemu dobru wspólnemu.

Na 2. Przez naturę człowieka można rozumieć albo tę, która jest właściwa człowiekowi; i w tym znaczeniu - jak uczy Damascen6 - wszystkie grzechy, jako że są przeciw rozumowi, są także przeciw naturze. Albo tę, która jest wspólna człowiekowi i innym zwierzętom; i w tym znaczeniu mówi się, że niektóre osobliwe grzechy są przeciw naturze. Tak np. homoseksualizm występuje przeciw pożyciu mężczyzny z kobietą, co jest przecież wspólne wszystkim zwierzętom. Toteż słusznie uchodzi on za osobliwy grzech przeciw naturze[7].

Na 3. Argument zarzutu ma na uwadze uczynki same w sobie pojmowane. W tym ujęciu zdarza się, że - ze względu na rozmaite sytuacje, w jakich ludzie się znajdują - niektóre uczynki są dla jednych cnotliwe, jako że są dostosowane [do okoliczności, w jakich się znajdują] i im [w danej sytuacji] odpowiadają; dla innych zaś są one moralnie wadliwe, jako że nie stosują się [do okoliczności, w których się znajdują].

Artykuł 4

CZY PRAWO NATURY JEST JEDNO WE WSZYSTKICH ?

Zdaje się, że prawo natury nie jest jedno we wszystkich[1], bo:

1. W Dekretach [Gracjana] czytamy[2]: „Prawem naturalnym jest to, co zawiera Prawo Stare i Ewangelia". Ale to nie jest wspólne wszystkim. Pisze bowiem Apostoł[3]: „Nie wszyscy dają posłuch Ewangelii". A więc prawo naturalne nie jest jedno we wszystkich.

2. Zdaniem Filozofa[4]: „Wszystko, co jest z prawem, uchodzi za sprawiedliwe" Lecz tenże powiada[5], że nic nie jest u wszystkich aż tak sprawiedliwe, żeby u niektórych nie przedstawiało się inaczej. A więc i prawo naturalne nie jest to samo we wszystkich.

3. Jak już powiedziano[6], do prawa natury należy to, ku czemu człowiek ma skłonność odpowiednio do swojej natury. Lecz różni ludzie ze swojej natury mają skłonność ku różnym rzeczom: jedni pożądają rozkoszy cielesnych, inni pragną zaszczytów, jeszcze inni czegoś innego. A więc prawo naturalne nie jest jedno we wszystkich.

Wbrew temu: Izydor pisze[7]: „Prawo natury jest wspólne dla wszystkich narodów".

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[8], do prawa naturalnego należy to, ku czemu człowiek z natury ma skłonność. Wśród tego dla człowieka istotnie właściwą jest skłonność do postępowania według rozumu. Rozum zaś, jak uczy Filozof [9], ma to do siebie, że od ogółów przechodzi do poszczegółów. Inaczej jednak czyni to rozum spekulatywny, a inaczej rozum praktyczny. Rozum bowiem spekulatywny zajmuje się przede wszystkim tym, co jest konieczne: co nie może być inaczej. Stąd też prawda bez żadnego błędu znajduje się zarówno w partykularnych, jak i w ogólnych zasadach. Natomiast rozum praktyczny zajmuje się rzeczami przygodnymi, koło których obraca się działalność ludzka. I dlatego, chociaż w ogólnych zasadach istnieje jakaś konieczność, to jednak im bardziej schodzi do poszczegółów, tym łatwiej o uchybienia. Tak więc w dziedzinie spekulatywnej ta sama prawda jest we wszystkich:

zarówno gdy chodzi o ogólne zasady, jak i o wnioski; jednak z tym zastrzeżeniem, że nie wszyscy poznają prawdę zawartą we wnioskach, a tylko w ogólnych zasadach, zwanych przez Boecjusza[10]: „wspólne wszystkim przekonania". Natomiast w dziedzinie postępowania nie we wszystkich jest ta sama prawda lub poprawność działania, gdy chodzi o szczegóły, a tylko gdy chodzi o ogólne zasady. A i u tych, w których jest ta sama poprawność w poszczególnych sprawach, nie jest wszystkim znana w równym stopniu.

Jasne więc jest, że gdy chodzi o ogólne zasady rozumu tak spekulatywnego, jak i praktycznego, ta sama prawda, czyli poprawność [myślenia] jest we wszystkich i jest też w równym stopniu wszystkim znana. Natomiast gdy chodzi o szczegółowe wnioski rozumu spekulatywnego, ta sama prawda jest we wszystkich, ale nie jest wszystkim znana w równym stopniu. Dla wszystkich bowiem jest prawdą, że trójkąt ma trzy kąty równe dwom prostym, chociaż to nie jest wszystkim znane. Inaczej jest z wnioskami rozumu praktycznego dotyczącymi szczegółów. Tu ani prawda czy poprawność nie jest ta sama we wszystkich, ani też u tych, u których jest ta sama, nie jest znana w równym stopniu. Wszyscy uznają za poprawne i prawdziwe, że należy postępować według rozumu. Z tej zaś ogólnej zasady wypływa jako szczegółowy wniosek, że należy zwracać depozyty. I w większości wypadków ten wniosek jest prawdziwy. Ale w danym wypadku może się zdarzyć, że zwrócenie depozytu będzie szkodliwe, a przez to i nierozumne. Dajmy na to, gdyby ktoś żądał zwrotu depozytu, aby go obrócić na walkę przeciw ojczyźnie. A im bardziej schodzi się w szczegóły tym ów wniosek ukazuje się zawodny i trudniejszy do zastosowania; np. gdyby ktoś zastrzegł sobie, że depozyt należy zwrócić z zachowaniem określonych ostrożności albo w określony sposób. Bo im więcej stawia się szczegółowych warunków, tym więcej mnoży się sposobów uchybienia, tak że nie będzie już poprawności czy uczciwości albo w zwrocie, albo w niezwróceniu depozytu.

Należy więc tak odpowiedzieć: Jeśli chodzi o pierwsze ogólne zasady, to prawo natury jest to samo we wszystkich: tak co do poprawności, jak i co do znajomości. Natomiast jeśli chodzi o drobiazgowe rozwiązania, które są jakby wnioskami wyprowadzonymi z ogólnych zasad, to w większości wypadków prawo natury jest to samo we wszystkich: tak co do poprawności [działania], jak i co do znajomości. W mniejszości jednak wypadków może zawodzić: tak co do prawności z powodu jakichś osobliwych przeszkód podobnie jak i natury, które podlegają prawu powstawania i zanikania, z powodu przeszkód, zawodzą w mniejszości wypadków), jak również co do znajomości. Dzieje się to dlatego, że rozum niektórych ludzi jest znieprawiony wskutek namiętności, złego nawyku lub także samej złej natury. Tak np., jak podaje Juliusz Cezar[11], dawni Germanie nie uważali zbójectwa za nikczemność, chociaż jest wyraźnie przeciw prawu natury. /21/

Na 1. Tych słów nie należy tak rozumieć, że wszystko, co zawiera Prawo [stare] i Ewangelia, jest z prawa natury. Wszak podano tam wiele takich spraw które są ponad naturę. Ale należy rozumieć tak, że podano tam w pełni to, co jest z prawa natury. Stąd też Gracja po słowach: „Prawem naturalnym jest to, co zawiera Prawo i Ewangelia", zaraz wyjaśnia to na przykładzie, dodając: „Na mocy tego prawa każdemu nakazuje się czynić drugiemu to, co sam chce, żeby mu czyniono".

Na 2. Fikozof, mówiąc o tym, co jest z natury sprawiedliwe, nie ma na myśli ogólnych zasad, ale jakieś wnioski z nich wyprowadzone, które w większości wypadków są poprawne, zaś w mniejszości wypadków są chybione.

Na 3. Jak w człowieku rozum panuje i wydaje rozkazy innym władzom psychicznym, tak też i powinno być, żeby wszystkie naturalne skłonności należące do innych władz były posłuszne rozkazom rozumu. Wszyscy też ludzie uważają za słuszne ton że rozum ma kierować wszystkimi skłonnościami, jakie są w człowieku.

Artykuł 5

CZY PRAWO NATURY MOŻE SIĘ ZMIENIAĆ ?

Zdaje się, że prawo natury może się zmieniać[1], bo:

1. Słowa Syracha[2]: „Bóg dał ludziom pismo i prawo życia" glosa tak uzupełnia[3]: [Bóg] „chciał, żeby spisano prawo dla poprawienia prawa naturalnego". Lecz to, co się poprawia, ulega zmianie. A więc prawo naturalne może ulec zmianie.

2. Zabijanie niewinnego, cudzołóstwo i kradzież są przeciw prawu naturalnemu. Lecz, jak czytamy w Piśmie św., Bóg zmienił te przestępstwa. Nakazał bowiem Abrahamowi zabić niewinnego syna[4], - Żydom zabrać z sobą naczynia pożyczone od Egipcjan[5], - Ozeaszowi pojąć za żonę nierządnicę6. Zatem prawo naturalne może ulec zmianie.

3. Zdaniem Izydora[7]: „Wspólne posiadanie wszystkich dóbr i równa wolność dla wszystkich są z prawa naturalnego". Ale to zostało zmienione przez prawa ludzkie. Wydaje się więc, że prawo naturalne może się zmieniać.

Wbrew temu: czytamy w *Dekretach* Gracjana[8]: „Prawo naturalne jest od samego początku istnienia stworzenia rozumnego. Nie zmienia się z biegiem czasu ale trwa niezmiennie to samo".

Odpowiedź: W dwojaki sposób można rozumieć ton że prawo naturalne ulega zmianie. po pierwsze tak, że ono ulega zmianie wskutek dodania czegoś do niego. I w ten sposób nic nie stoi na przeszkodzie, żeby prawo naturalne ulegało zmianie. Zarówno bowiem prawo Boskie[9], jak i prawo ludzkie[10] wiele pożytecznego dla życia ludzkiego dorzuciło do prawa naturalnego. Po drugie tak, że prawo naturalne ulega zmianie drogą jego zniesienia; że mianowicie coś przestaje być z prawa naturalnego, co wpierw było z prawa naturalnego. I w ten sposób, gdy chodzi o pierwsze zasady, prawo naturalne wcale nie może ulegać zmianie. Natomiast gdy chodzi o wtórne przykazania, o których powiedzieliśmy[11], że są to jakieś szczegółowe wnioski bliskie pierwszym zasadom, to prawo naturalne nie zmienia się aż tak, żeby w większości wypadków nie uchodziło zawsze za słuszne to, co ono nakazuje. Może jednak ulec zmianie, ale w jakiejś osobliwej sprawie i w mniejszości wypadków, a to - jak powiedziano[12] - z powodu jakichś osobliwych przyczyn przeszkadzających w zachowaniu takowych przykazań.

Na 1. W dwojakim znaczeniu mówi się o prawie spisanym, że zostało dane w celu poprawienia prawa naturalnego: po pierwsze, prawo spisane uzupełnia to, czego

brakuje prawu naturalnemu[13]; po drugie, prawo natury do tego stopnia zostało zepsute w sercach niektórych ludzi, że w niektórych sprawach uważano za dobre to, co z natury jest złe. I takie zepsucie potrzebowało naprawienia.

Na 2. Wszyscy powszechnie umierają naturalną śmiercią: tak winni, jak i niewinni. Potęga Boska wprowadziła tę naturalną śmierć z powodu grzechu pierworodnego, stosownie do słów Biblii[14]: „Pan daje śmierć i życie". I dlatego bez żadnej niesprawiedliwości, na rozkaz Boga, może przyjść śmierć na każdego człowieka: winnego bądź niewinnego. - Podobnie, cudzołóstwo jest spółkowaniem z cudzą żoną; ale ta żona została mu [Ozeaszowi] przydzielona na mocy prawa danego mu wprost przez Boga. Stąd też nie ma cudzołóstwa ani nierządu, gdy ktoś z rozkazu Boga ma stosunek cielesny z jakąkolwiek bądź kobietą. - To samo jest z kradzieżą, która jest zabraniem cudzej rzeczy. Cokolwiek jednak zabiera ktoś komuś na rozkaz Boga, który jest Panem wszystkich rzeczy, nie zabiera bez woli pana [tj. właściciela], co oznacza kradzież[15]. - I nie tylko w sprawach dotyczących ludzi jest tak, że cokolwiek rozkaże Bóg, to siłą rzeczy jest powinnością, lecz także, jak wyłożono w pierwszej części[16], cokolwiek uczyni Bóg w rzeczach naturalnych, to jest poniekąd naturalne.

Na 3. W dwojakim znaczeniu mówi się o czymś, że jest z prawa naturalnego: po pierwsze, ponieważ do tego skłania natura; np. nie należy drugiemu wyrządzać krzywdy. Po drugie, ponieważ natura nie zaprowadziła czegoś przeciwnego. W ten sposób np. możemy powiedzieć: człowiek z prawa naturalnego jest nagi, ponieważ natura nie dała mu odzienia, ale wynalazła to sztuka. I w ten sposób mówi się, że „Wspólne posiadanie wszystkich dóbr i równa wolność dla wszystkich" jest z prawa naturalnego. Tego bowiem podziału dóbr i niewoli nie zaprowadziła natura, ale rozum ludzi, a to dla pożytku ludzkiego życia[17]. Co do tego więc prawo natury nie zmieniło się, chyba przez dodanie.

Artykuł 6

CZY PRAWO NATURY MOŻE ZANIKNĄĆ W SERCU CZŁOWIEKA ?

Zdaje się, że prawo natury może zaniknąć w sercu człowieka[1], bo:

1. Słowa Pawłowe[2]: „Gdy poganie, którzy Prawa nie mają" itd. tak glosa uzupełnia[3]: „W odnowionym przez łaskę wnętrzu człowieka jest zapisane prawo sprawiedliwości, które grzech wymazał". Lecz prawo sprawiedliwości to tyle, co prawo natury. A więc prawo natury może być wymazane.

2. Prawo łaski jest skuteczniejsze niż prawo natury Lecz prawo łaski ginie na skutek grzechu. Tym bardziej więc prawo natury może zginąć.

3. To, co zostało uchwalone jako prawo, nałożono innym jako sprawiedliwe. Lecz ludzie wiele uchwalili przeciw prawu natury. A więc prawo natury może zginąć w sercach ludzi.

Wbrew temu: Augustyn pisze[4]: „Panien Twoje prawo jest zapisane w sercach ludzi, którego nie zniszczy żadna nieprawość". Lecz prawo zapisane w sercach ludzi jest prawem naturalnym. A więc prawo naturalne nie może zaniknąć.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5], do prawa naturalnego należą w pierwszym rzędzie niektóre najbardziej ogólne przykazania, znane wszystkim ludziom. W drugim zaś rzędzie należą przykazania bardziej szczegółowe, będące jakby wnioskami bliskimi tymże zasadom. Jeśli więc chodzi o te ogólne zasady, to prawo naturalne, co do ogólnej ważności, żadnym sposobem nie może zaniknąć w sercach ludzi. Może jednak zaniknąć w danym poszczególnym postępku: gdy rozum doznaje przeszkody w stosowaniu ogólnej zasady do danego poszczególnego postępku, a to, jak wyżej powiedziano[6], z powodu pożądliwości lub jakiejś innej namiętności. - Jeśli natomiast chodzi o inne przykazania, drugiego rzędu, to prawo naturalne może zginąć w sercach ludzi: albo na skutek złej namowy - w ten sam sposób, w jaki także i w naukach spekulatywnych zdarzają się błędy we wnioskach koniecznych, albo na skutek przewrotnych nawyków i nieprawego charakteru: tak jak to u niektórych nie uważano zbójectwa za grzech[7], albo wreszcie, co i Apostoł stwierdza[8], na skutek grzechów przeciw naturze.

Na 1. Grzech wymazuje prawo natury w poszczególnych wypadkach, a nie w jego ogólnej ważności; chyba żeby chodziło o przykazania prawa natury drugiego rzędu: tak jak to wyżej powiedziano[9].

Na 2. Wprawdzie łaska jest skuteczniejsza niż natura, to jednak natura jest bardziej istotna dla człowieka. I dlatego jest w nim bardziej trwała.

Na 3. Argument zarzutu ma na uwadze przykazania prawa natury drugiego rzędu. Przeciw to nim właśnie niektórzy ustawodawcy wydawali uchwały, które są bezprawne.

ZAGADNIENIE 95
PRAWO LUDZKIE

Obecnie należy mówić o prawie ludzkim; mianowicie: 1. O prawie samym w sobie; 2. O jego zasięgu (z. 96); 3. jego zmienności (z. 97); W zagadnieniu pierwszym będziemy pytać: 1. O jego użyteczność; 2. O jego pochodzenie; 3. O jego cechy; 4. O jego podział.

Artykuł 1

CZY BYŁO POŻYTECZNE [I KONIECZNE], ŻEBY LUDZIE USTANAWIALI JAKIEŚ PRAWA ?

Zdaje się, że nie było pożyteczne [i konieczne], żeby ludzie ustanawiali jakieś prawa[1], bo:

1. Jak wyżej powiedziano[2], prawo w swoim zamierzeniu jest po to, żeby przezeń ludzie stali się dobrymi. Lecz ludzie bardziej skłaniają się ku dobru na skutek dobrowolnie przyjętych napomnień niż zmuszeni przez prawa. Ustanawianie więc praw nie było konieczne.

2. Według Filozofa[3]: „Ludzie uciekają się do sędziego jako do żywego sprawiedliwego”. Lecz sprawiedliwość ożywiona jest lepsza niż nieożywiona, która mieści się w prawach. Zatem lepiej by było, żeby wymierzanie sprawiedliwości było poruczone decyzji sędziów, niż żeby to czyniło jakieś wydane prawo. /22/

3. Z tego, co wyżej powiedziano, jest jasne[4], że prawo ma kierować ludzkim postępowaniem. Otóż, postępowanie ludzkie składa się z poszczególnych czynności, które mnożą się w nieskończoność. Zatem to, co dotyczy ludzkiego postępowania, może wszechstronnie i dokładnie rozpatrzeć tylko jakiś mędrzec, który zdoła wglądnąć w szczegóły. Lepiej by przeto było, żeby postępowaniem ludzkim kierowała decyzja mędrców niż jakieś ustanowione prawo. Nie było więc konieczne ustanawianie praw ludzkich.

Wbrew temu: Izydor powiada[5]: „Prawa ustanowiono po to, aby strach przed nimi poskramiał ludzką swawolę czy zuchwalstwo; aby niewinność była bezpieczna wśród złoczyńców, a i wśród złoczyńców groza kary hamowała możność szkodzenia”. A to wszystko jest jak najbardziej konieczne dla rodzaju ludzkiego. A więc ustanawianie praw ludzkich było konieczne.

Odpowiedź: Z tego, co wyżej powiedziano[6], jest jasne, że w człowieku istnieje z natury jakaś podatność na cnotę. Ale sama podatność nie wystarcza jeszcze do osiągnięcia doskonałej cnoty. Musi jeszcze dojść jakaś praca wychowawcza ze strony człowieka. Podobnie też widzimy, jak to człowiek jakąś zapobiegliwością zaspokaja swoje potrzeby życiowe, takie jak wyżywienie i odzież, a zaczątki tego ma z natury, mianowicie rozum i ręce; nie ma zaś nic całkowicie gotowego. Inaczej niż nierozumne zwierzęta, które natura wystarczająco zaopatrzyła w odzież i pożywienie[7]. Otóż doświadczenie uczy, że w tej pracy wychowawczej sam człowiek nie zdoła sobie wystarczająco i łatwo poradzić. Doskonała bowiem cnota polega zwłaszcza na tym, żeby odwieść człowieka od używania niedozwolonych rozkoszy, do których nader ludzie są skłonni, a szczególnie młodzież. Ona też wymaga skuteczniejszego wysiłku wychowawczego. I dlatego to wychowanie, którego celem jest doprowadzenie do cnoty, ludzie powinni otrzymać od kogoś innego. Gdy chodzi o tych młodych ludzi, którzy - czy to z dobrego usposobienia natury, czy to z przyzwyczajenia, czy zwłaszcza z daru Bożego - ochotnie spełniają uczynki cnotliwe, to wystarcza im wychowanie otrzymywane od rodziców drogą napominania. Niestety, spotyka się także ludzi krnąbrnych, skłonnych do złych nałogów, którzy niełatwo dają się poruszyć słowami. Dlatego zaistniała konieczność, żeby takowych powstrzymywać od złego drogą siły i strachu. W ten przynajmniej sposób przestaną źle postępować, a innym pozwolą prowadzić życie w spokoju. Wreszcie, na skutek tego rodzaju środków wdrażających, doprowadzi się ich do tego, że sami z własnej chęci będą czynić to, co przedtem spełniali ze strachu. I tak staną się ludźmi cnotliwymi, tj. o dobrym charakterze. Właśnie to wychowywanie, które zmusza [do należytego postępowania] ze strachu [przed grożącą] karą, jest wychowawczą funkcją nadawanych praw[8]. Dla spokoju więc ludzi i dla cnoty konieczne było uchwalanie praw, bo jak mówi Filozof [9]: „Jak człowiek, jeśli ma doskonale wyrobioną cnotę, jest najlepszym z rodzaju zwierząt, tak jeśli zerwał z prawem i sprawiedliwością, staje się najgorszym ze

wszystkich". W przeciwieństwie bowiem do innych zwierząt człowiek ma broń rozumu do zaspokajania pożądliwości i szaleństw.

Na 1. Ludzie o należytym usposobieniu lepiej dają się prowadzić ku cnocie drogą chętnie przyjmowanych napomnień niż drogą przymusu. Niektórzy jednak o złym usposobieniu nie wejdą na drogę cnoty inaczej jak tylko pod przymusem.

Na 2. Jak mówi Filozof [10]: „Lepiej jest porządkować wszystko prawem niż zostawić decyzji sędziów". Ma to potrójne uzasadnienie: pierwsze, łatwiej jest znaleźć kilku mądrych wystarczająco zdolnych do wydawania należytych praw niż wielu sędziów potrzebnych do rozstrzygania poszczególnych spraw. Drugie, prawodawcy przez długi czas zastanawiają się nad tym, co by należało określić prawem. Natomiast sędziowie wydają wyroki w pojedynczych wypadkach w nagle zdarzających się sprawach. Człowiek zaś łatwiej zdoła rozpoznać, co jest słuszne, na podstawie wielu zbadanych faktów niż na podstawie jednego tylko. Trzecie, prawodawcy rozstrzygają sprawy v sposób ogólny, no i o tym, co zajdzie w przyszłości; natomiast ludzie siedzący na trybunale sędziowskim rozstrzygają sprawy obecne, żywo ich dotyczące, napawające ich miłością lub nienawiścią, albo jakąś żądzą. I tak ich wyrok jest znieprawiony.

A ponieważ nie wszyscy sędziowie są wrażliwi na sprawiedliwość i nie trudno o jej łamanie, dlatego zaistniała konieczność, aby w czymkolwiek jest to możliwe, określić prawem, jak należy rozstrzygać sądownie sprawę, i jak najmniej zostawić decyzji ludzi.

Na 3. Niektóre poszczególne sprawy, których prawo nie może zawierać, jak tamże mówi Filozof [11]: „należy powierzyć sędziom, np. to, czy dana rzecz miała miejsce, czy też nie", no i także inne podobne sprawy.

Artykuł 2

CZY WSZELKIE PRAWO USTANOWIONE PRZEZ LUDZI WYWODZI SIĘ Z PRAWA NATURALNEGO ? /23/

Zdaje się, że nie wszelkie prawo ustanowione przez ludzi wywodzi się z prawa naturalnego, bo:

1. Filozof tak pisze[1]: „To jest prawnie sprawiedliwe, co pierwotnie bez różnicy mogło dziać się tak lub inaczej". Lecz w tym, co wywodzi się z prawa naturalnego, Jest różnica, czy postąpi się tak, czy inaczej. Nie wszystko więc, co zostało uchwalone przez prawo ludzkie, pochodzi z prawa naturalnego.

2. Według Izydora[2] i Filozofa[3] w podziale prawo pozytywne przeciwstawia się prawu naturalnemu. Lecz jak wyżej ustalono[4], to, co wywodzi się z ogólnych zasad prawa naturalnego jako wniosek z nich wyprowadzony, należy do prawa natury. A więc to, co jest z prawa ludzkiego, nie wywodzi się z prawa natury.

3. Prawo naturalne jest to samo we wszystkich. Mówi bowiem Filozof [5]: „Prawo naturalne to takie prawo, które ma wszędzie tę samą ważność". Gdyby zatem prawa ludzkie wywodziły się z prawa naturalnego, wynikało by z tego, że również i one byłyby te same we wszystkich, co jest wyraźnie fałszem.

4. Można dać jakieś uzasadnienie tego, co wywodzi się z prawa naturalnego. Lecz jak stwierdza Justynian[6]: „Nie na wszystko, co przez poprzednich prawników zostało prawem określone, można dać uzasadnienie”. Nie wszystkie przeto prawa ludzkie wywodzą się z prawa naturalnego.

Wbrew temu są słowa Tuliusza[7]: „Co wywiodło się z natury, a zwyczaj potwierdził, to strach przed prawem i szacunek dla niego uczyniły nietykalnym”.

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna[8]: „Nie wydaje się, żeby prawo niesprawiedliwe było prawem”. Toteż prawo tyle ma z ważności, ile ma ze sprawiedliwości[9]. Jeśli zaś chodzi o sprawy ludzkie, to wtedy mówimy, że coś jest sprawiedliwe, gdy stosuje się do normy rozumu. Otóż z tego, co wyżej ustalono[10], jest jasne, że pierwszą normą rozumu jest prawo naturalne. Stad też wszelkie prawo uchwalone przez ludzi o tyle jest istotnie prawem, o ile wywodzi się z prawa natury. Jeżeli natomiast nie zgadza się w czymś z prawem naturalnym, nie będzie już prawem ale burzeniem

Należy jednak wiedzieć, że w dwojaki sposób może coś wywodzić się z prawa naturalnego: po pierwsze, tak jak wnioski z zasad; po drugie, tak jak jakieś uszczegółowienie z takich czy innych wytycznych. Pierwszy sposób jest podobny do wyprowadzenia ściśle udowodnionych wniosków z zasad, co ma miejsce w naukach [spekulatywnych]. Natomiast drugi sposób, występujący w sztukach i technice, jest podobny do ogólnych form uszczegółowionych w danym obiekcie: tak jak budowniczy musi ogólny plan techniczny domu uszczegółowić przez nadanie domowi takiego lub innego kształtu. Niektóre przeto [wytyczne] wywodzą się z ogólnych zasad prawa natury na sposób wniosków tak jak [przykazanie]: ‘nie należy zabijać’ może jako wniosek wywodzić się z zasady. 'nikomu nie należy czynić źle, Niektóre natomiast wytyczne wywodzą się na sposób uszczegółowienia. Tak na przykład prawo natury wymaga, żeby ten, kto popełnił grzech, otrzymał karę; ale żeby otrzymał taką właśnie karę, jest to już jakieś uszczegółowienie prawa natury.

Jedne i drugie spotyka się w prawie ludzkim. Z tym jednak zastrzeżeniem, że rozstrzygnięcia pierwszego sposobu nie zawierają się w prawie ludzkim tak, jakby przez to jedynie prawo były wydane, ale mają w sobie również coś z mocy prawa naturalnego. Natomiast ten które są drugiego sposobu, mają moc z samego tylko prawa ludzkiego.

Na 1. Filozof mówi o tych [rozstrzygnięciach], które prawo ludzkie wydało na sposób uszczegółowienia lub bliższego określenia przykazań prawa natury.

Na 2. Argument zarzutu ma na myśli to, co wywodzi się z prawa natury na sposób wniosków.

Na 3. z powodu wielkiej rozmaitości spraw ludzkich nie można w ten sam sposób stosować ogólnych zasad do wszystkich. Stąd to właśnie pochodzi ta różność prawa pozytywnego u różnych [narodów].

Na 4. To zdanie Justyniana mówi o tym, co poprzedni prawnicy wprowadzili i ustalili, a są to bliższe określenia prawa naturalnego. A te określenia - w stosunku do rozstrzygnięć ludzi roztropnych i biegłych w prawie - mają charakter zasad, w tym znaczeniu, że [patrząc na nie] od razu widzą, jakie rozstrzygnięcie jest najstosowniejsze w danej sprawie. Toteż Filozof powiada[11], że w takich sprawach „Trzeba

przywiązywać nie mniejszą wagę do niepopartych dowodami wypowiedzi i opinii ludzi biegłych, starszych i roztropnych niż do twierdzeń ściśle dowiedzionych".

Artykuł 3

CZY IZYDOR NALEŻYCIE PODAŁ CECHY PRAWA POZYTYWNEGO ?

Zdaje się, że Izydor nienależycie podał cechy prawa pozytywnego, mówiąc[1]: „Prawo ma być: czcigodne, *(lex honesta)*, sprawiedliwe, możliwe do wykonania zgodnie z naturą i zwyczajem kraju, dostosowane do miejsca i czasu, konieczne, użyteczne; ma być także jasne, żeby przez niejasność nie prowadziło do wykrętnego postępowania; ma być nie dla prywatnej korzyści ale dla wspólnego pożytku obywateli"; a podaje je nienależycie, bo:

1. Tenże autor nieco wyżej[2] wyjaśnia cechy prawa według trzech warunków, mówiąc: „Prawem jest wszystko to, co rozum ustanowił, byleby tylko było to zgodne z religią, sprzyjało wychowywaniu czy karności i służyło dobru wspólnemu". Zbytecznie więc niżej podał więcej warunków prawa.

2. Tuliusz powiada[3], że sprawiedliwość jest częścią czcigodności. Skoro więc wpierw nazwał je 'czcigodne', zbytecznie dodał: 'sprawiedliwe'.

3. Według Izydora[4] w podziale prawo spisane przeciwstawiono zwyczajowi. Zatem w określeniu prawa nie powinien powiedzieć, że jest 'zgodne ze zwyczajem kraju'.

4. W dwojakim znaczeniu mówi się, że coś jest konieczne: jest coś konieczne bezwzględnie, bo niemożliwe jest, żeby miało się inaczej. I tego rodzaju konieczne nie podlega sądowi ludzkiemu. Toteż takowa konieczność nie należy do prawa ludzkiego. Ale jest jeszcze coś konieczne ze względu na cel. I taka konieczność jest tym samym, co użyteczność. Zbytecznie więc wymieniono jedno i drugie: 'konieczne' i 'użyteczne'.

Wbrew temu: jest powaga samego Izydora.

Odpowiedź: Według Filozofa[5] każda rzecz, która istnieje dla jakiegoś celu, musi mieć ściśle określoną formę. taką, żeby ta rzecz służyła celowi. Tak na przykład forma piły jest taką, jaka jest potrzebna do rżnięcia. Do tego, każda rzecz należycie ustawiona i mierzona musi mieć formę stosującą się do swojej normy i miary Otóż prawo ludzkie ma jedno i drugie: jest czymś skierowanym do celu, i jest też jakąś normą lub miarą normowaną lub mierzoną przez jakąś wyższą [normę i] miarę. Ta miara jest podwójna, mianowicie jak to widać z powyższych[6]: prawo Boskie i prawo natury. Celem zaś prawa, co i Justynian potwierdza[7], jest pożytek ludzi. I dlatego Izydor podał najpierw trzy warunki [konieczne przy ustanawianiu] prawa; mianowicie żeby było zgodne z religią, tj. by stosowało się do prawa Boskiego; żeby sprzyjało wychowywaniu (karności), tj. by stosowało się do prawa natury i żeby służyło dobru wspólnemu, tj. by było użyteczne ludziom.

Do tych trzech sprowadzają się wszystkie inne warunki, jakie potem wymienia. Tak więc mówiąc, że prawo jest 'czcigodne', odnosi to do tego, że jest zgodne z

religią. Mówiąc, ze jest ‘sprawiedliwe, możliwe do wykonania zgodnie z naturą i zwyczajem kraju, dostosowane do miejsca i czasu’, dodaje to w tym celu, żeby służyło wychowywaniu. W wychowywaniu bowiem ludzi należy uwzględnić: po pierwsze, porządek rozumu. Ta cecha prawa wyrażona jest przez słowo ‘sprawiedliwe’. Po drugie - możność działających. Wychowywanie bowiem powinno być dostosowane do każdego z osobna odpowiednio do jego możliwości. Liczyć się przy tym należy z możliwościami natury (nie można przecież nakładać na dzieci takich obowiązków, jakie nakłada się dojrzałym wiekiem). Odpowiednio też do zwyczaju panującego u ludzi. Nie może bowiem człowiek żyć w społeczeństwie odosobniony - nie dostosowując się do obyczaju innych. Po trzecie – należyte okoliczności; wyrażają to słowa ‘dostosowane do miejsca i czasu’. - I wreszcie wymienione cechy: ‘konieczne’, ‘pożyteczne’ itd. odnoszą się do powodzenia ludzi: konieczność odnosi się do usuwania zła, użyteczność - do osiągania dobra, jasność - do uchronienia od szkody, która mogłaby wyjść z samego prawa. - A ponieważ, jak wyżej powiedziano[8], prawo ma na celu dobro wspólne, dlatego to właśnie umieszczono w końcowej części określenia prawa.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 4

CZY PODZIAŁ PRAWA LUDZKIEGO DOKONANY PRZEZ IZYDORA JEST NALEŻYTY ?

Zdaje się, że podział prawa ludzkiego dokonany przez Izydora[1] jest nienależyty, bo:

1. Nazwa prawa *(ius)* obejmuje „prawo narodów lub międzyludzkie *(ius gentium)”*. Dlatego zaś, jak sam Izydor mówi[2]: tak się ono nazywa, ponieważ „posługują się nim niemal wszystkie narody”. Lecz jak znowu powiada[3]: „Prawo naturalne jest to takie prawo, które jest wspólne dla wszystkich narodów”. A więc prawo narodów nie zalicza się do pozytywnego prawa ludzkiego ale raczej do prawa naturalnego. /24/

2. Co ma tę samą moc obowiązującą, nie różni się chyba między sobą formalnie, a tylko materialnie. Lecz „prawa, referenda, uchwały senatu” itp., które Izydor wymienia[4], mają wszystkie tę samą moc obowiązującą. Chyba więc różnią się między sobą li tylko materialnie. Lecz takowa odrębność w praktyce *(in arte)* nie ma żadnego znaczenia, ponieważ może iść w nieskończoność. Nienależycie przeto wprowadzono tego rodzaju podział praw ludzkich.

3. W państwie są: rządzący, kapłani i rycerze. Ale są w nim także i inne zawody wykonywane przez ludzi. Skoro przeto Izydor[5] wymienia „prawo wojskowe” i „prawo publiczne”, które dotyczą kapłanów i rządzących, powinien chyba także wymienić inne prawa: dotyczące pozostałych zawodów w państwie.

4. Nie należy brać pod uwagę tego, co nie jest istotne dla rzeczy. Otóż dla prawa nie jest istotne to, że je wydał ten czy ów człowiek. Nienależycie więc podano[6] podział praw ludzkich według nazwisk prawodawców, że mianowicie jedno zwie się prawem Korneliusza, drugie Falcydiusza itd.

Przeciwnego zdania jest Izydor i jego powaga niech wystarcza.

Odpowiedź: Każdą rzecz można zasadniczo *(per se)* podzielić według tego, co należy do jej istoty. Do istoty np. zwierzęcia należy zasadniczo dusza, która jest albo rozumna, albo nierozumna. Toteż właściwie i zasadniczo zwierzę dzieli się na rozumne i nierozumne, nie zaś na białe i czarne, bo to wcale nie należy do jego istoty[7]. Otóż do istoty prawa należy kilka składników. Według nich też można dokonać właściwego i zasadniczego podziału każdego prawa ludzkiego.

Otóż po pierwsze do istoty prawa ludzkiego należy to, że - jak to już wyżej powiedziano[8] - wywodzi się z prawa natury. I według tego prawo pozytywne dzieli się na prawo narodów (lub międzyludzkie) i na prawo obywatelskie *(ius civile)*, stosownie do wyżej podanych[9] dwóch sposobów wywodzenia się czegoś z prawa natury. Do prawa bowiem narodów należy to, co wywodzi się z prawa natury, tak jak wnioski z zasad, np. sprawiedliwe kupna, sprzedaże itp., bez czego ludzie nie mogą współżyć ze sobą. A to jest z prawa natury, bo jak Filozof dowodzi[10], człowiek z natury jest stworzeniem społecznym. Natomiast to, co wywodzi się z prawa natury na sposób uszczegółowienia, należy do prawa obywatelskiego. Każde bowiem państwo określa bliżej ton co mu odpowiada.

Po drugie, do istoty prawa ludzkiego należy to, że ma na celu wspólne dobro państwa[11]. I według tego prawo ludzkie można dzielić zależnie od różności tych warstw społecznych, które szczególniej przyczyniają się do dobra wspólnego. Chodzi o kapłanów modlących się za lud do Boga; o panujących, rządzących ludem; o rycerzy walczących o spokój *(salus)* ludu. Toteż tym warstwom ludzi przyznano jakieś szczególne prawa.

Po trzecie, jak wyżej powiedziano[12], do istoty prawa ludzkiego należy to, żeby było ustanowione przez zarządzającego wspólnotą państwową. I według tego prawa ludzkie wyodrębniają się w zależności od różnych ustrojów panujących w państwach. A mamy różne ustroje: jednym - według Filozofa[13] - jest monarchia, kiedy państwem rządzi jeden człowiek. W tym wypadku mamy 'ustawy władców' *(constitutiones principum)*. Drugim jest arystokracja, tj. rządy przez najlepszych, czyli elitę. W tym wypadku mamy 'orzeczenia biegłych w prawie' *(responsa prudentum)* i także 'edykty senatu' *(senatus consulta)*. Trzecim ustrojem jest oligarchia, tj. rządy małej grupy ludzi bogatych i możnych. W tym wypadku mamy 'prawo pretorskie' *(ius praetorium)*, zwane także 'prawem opartym na edykcie senatu' (honorarium). Czwartym są rządy ludu, zwane demokracją. W tym wypadku mamy 'referenda' *(plebiscita)*. Piątym są rządy tyranów. Ta postać rządów jest całkowicie zepsuta. W tym wypadku nie ma mowy o jakimś prawie. Istnieje wreszcie jakiś ustrój złożony z poprzednich. Uchodzi za najlepszy[14]. W tym wypadku mamy 'prawo' *(lex)*, które, jak mówi Izydor[15]: „ustanowiła starszyzna wraz z ludnością" (zgromadzenie narodowe ?).

Po czwarte, do istoty prawa ludzkiego należy kierowanie ludzkim postępowaniem. I według tego wyodrębnia się różne prawa zależnie od różnych spraw, dla których są wydane. Niekiedy noszą nazwę swoich autorów. I tak rozróżniamy Prawo Juliusza w sprawach cudzołóstwa[16], Prawo Korneliusza o zbójach[17] itd. Przy czym nie chodzi tu o wydawców prawa, ale o sprawy, których dotyczą.

Na 1. Prawo narodów czy międzyludzkie jest w jakiś sposób naturalne człowiekowi jako istocie rozumnej. Wywodzi się bowiem ono z prawa naturalnego na

sposób wniosku, który nie bardzo jest odległy od zasad. Toteż ludzie z łatwością nań się godzili. Różni się jednak od prawa naturalnego, a zwłaszcza od tego, co jest wspólne wszystkim zwierzętom[18].

Odpowiedź na pozostałe zarzuty jest jasna z tego, co powiedziano w trzonie artykułu.

ZAGADNIENIE 96
ZASIĘG PRAWA LUDZKIEGO

Następnie trzeba rozpatrzyć zasięg prawa ludzkiego. Nasuwa się sześć pytań: 1. Czy prawo ludzkie powinno zajmować się sprawami ogółu? 2. Czy prawo ludzkie powinno poskramiać wszystkie moralne wady? 3. Czy powinno porządkować uczynki wszystkich cnót? 4. Czy koniecznie obowiązuje w sumieniu? 5. Czy wszyscy ludzie są poddani prawu ludzkiemu? 6. Czy tym, którzy są poddani prawu, wolno czynić inaczej niż brzmi litera prawa?

Artykuł 1

CZY LUDZKIE PRAWO POWINNO DOTYCZYĆ SPRAW OGÓLNYCH, CZY TEŻ SZCZEGÓŁOWYCH ?

Zdaje się, że prawo ludzkie nie powinno zajmować się sprawami ogólnymi ale raczej szczegółowymi, bo:

1. Według Filozofa[1]: „Za prawne uważa się wszystkie ustawowe określenia jednostkowych wypadków oraz wyroki sędziowskie”. Te drugie też są jednostkowe, ponieważ rozstrzygają jednostkowe postępki. A więc prawo powinno zajmować się nie tylko sprawami ogólnymi lecz także pojedynczymi.

2. Jak wyżej powiedziano[2], prawo kieruje postępowaniem człowieka. Lecz postępki ludzkie są jednostkowe. A więc prawo ludzkie nie powinno być ogólne ale raczej iść w szczegóły.

3. Wyżej powiedziano[3], że prawo jest normą i miarą ludzkich postępków. Lecz zdaniem Filozofa[4] miara powinna być jak najbardziej pewna. A ponieważ prawo ludzkie normujące ludzkie postępowanie, wydane ogólnie, nigdy nie będzie tak pewne, żeby nie uchybiało w pojedynczych wypadkach, dlatego prawa powinny chyba być wydawane dla pojedynczych wypadków, a nie ogólnie.

Wbrew temu Justynian powiada[5]: „Prawa należy ustanawiać dla wypadków często zachodzących. Nie ustanawia się zaś ich w sprawach, które przypadkiem mogą zajść w jednym wypadku”.

Odpowiedź: To, co czyni się dla jakiegoś celu, powinno być dostosowane do tego celu. Celem zaś prawa jest dobro wspólne. Izydor powiada[6]: „Prawo należy ustanawiać nie dla prywatnej korzyści, ale dla wspólnego pożytku obywateli”. Stąd też prawa muszą być dostosowane do dobra wspólnego i służyć mu[7]. Wiele zaś składa się na dobro

wspólne. I dlatego prawo powinno wiele uwzględnić: osoby, ich prace, czas trwania. Wspólnota bowiem państwowa składa się z wielu osób; wiele poczynań tworzy jej dobro; i jak mówi Augustyn[8], nie ustanawia się prawa po to, żeby trwało jakiś krótki czas, ale żeby trwało na nieokreślony czas przez kolejne pokolenia obywateli.

Na 1. Filozof [9] rozróżnia trzy rodzaje tego, co jest ustawowo, prawnie sprawiedliwe, i co też jest prawem pozytywnym: jedne są podane w formie ogólnej. To są właśnie prawa ogólne. O nich to [Arystoteles] powiada: „Prawne jest ton co do czego nie ma różnicy, czy jest tak, czy owak; ale skoro raz zostało ustanowione, to nie jest już wszystko jedno", np. że niewolników należy wykupywać za określoną cenę[10]. Drugie zaś pod jakimś względem są ogólne, a pod jakimś względem szczegółowe. Takowe zwą się: przywileje lub prawa osobiste *(leges privatae)*, jako że dotyczą poszczególnych osób, ale ich zasięg obejmuje wiele zadań. O nich to mówi [Arystoteles] n dodając: „i inne tym podobne ustawowe okreś1enia jednostkowych wypadków". - Mówi się jeszcze o niejednym, że jest prywatne, ale nie dlatego, że jest prawem, ale z powodu zastosowania ogólnego prawa do niektórych poszczególnych wypadków. Chodzi np. o wyroki sędziowskie, które uważa się za prawo. O tym właśnie mówi [Arystoteles], dodając: „oraz orzeczenia sędziów".

Na 2. Czynnik odgórnie kierujący rozciąga swoje kierownictwo na wiele rzeczy. Toteż Filozof powiada[11], że wszystko, co należy do jednego rodzaju, jest mierzone przez coś jednego: przez to, co jest pierwsze w tymże rodzaju. Gdyby bowiem było tyle norm lub miar ile jest rzeczy mierzonych lub normowanych, norma 1ub miara straciłaby swoją użyteczność, a ona przecież jest po to, żeby z jednego można było wiedzieć o wielu. Żadnego by zatem nie było pożytku z prawa, gdyby ono rozciągało się na jeden tylko pojedynczy postępek. Do kierowania bowiem pojedynczymi postępkami wystarczą pojedyncze nakazy roztropnych ludzi, gdy tymczasem, jak już ustalono[12], prawo jest „przykazaniem powszechnie wszystkich obowiązującym".

Na 3. Jak pisze Filozof [13]: „Nie we wszystkim należy szukać tej samej pewności". Stąd też w rzeczach przygodnych - tj. w tym, co się dzieje w przyrodzie i w sprawach ludzkich - wystarcza taka pewność, żeby coś było prawdziwe w większości wypadków, chociaż by uchybiało w mniejszości wypadków.

Artykuł 2

CZY ZADANIEM LUDZKIEGO PRAWA JEST TĘPIENIE WSZYSTKICH WAD I WYSTĘPKÓW ?

Zdaje się, że zadaniem ludzkiego prawa jest tępienie wszystkich wad i występków[1], bo:

1. Zdaniem Izydora[2]: „Prawa ustanawia się po to, aby strach przed nimi poskramiał zuchwałość. Wtedy zaś dopiero będzie ona wystarczająco okiełznana, gdy prawo poskromi każde zło. A więc prawo ludzkie powinno tępić każde zło.

2. Zadaniem prawodawcy jest: czynić obywateli cnotliwymi. Nie może jednak ktoś być cnotliwym, jeśli nie poskromi się w nim wszystkich wad i występków. A więc zadaniem prawa ludzkiego jest poskramianie wszystkich wad i występków.

3. Jak wyżej powiedziano[3], prawo ludzkie wywodzi się z prawa naturalnego. Wszystkie jednak występki sprzeczne są z. prawem natury. A więc prawo ludzkie powinno plenić wszystkie występki.

Wbrew temu Augustyn tak pisze[4]: „Wydaje mi się, że to prawo, które ustanawia się dla rządzenia ludem, słusznie zezwala na nie [na występki i wady], zostawiając to karzącej sprawiedliwości Boskiej". Lecz sprawiedliwość Boska karze tylko występki. Słusznie więc prawo ludzkie zezwala na niektóre występki i nie ściga ich.

Odpowiedź: Jak już powiedziano[5], prawo ustanawia się jako jakąś normę lub miarę ludzkiego postępowania. Według zaś Filozofa[6], miara zawsze powinna być jednorodna z rzeczą mierzoną. Różne bowiem rzeczy mierzymy innymi miarami. Toteż i prawa nakłada się ludziom odpowiednio do ich uwarunkowań, bo jak pisze Izydor[7]: prawo powinno być „możliwe do wykonania odpowiednio do natury człowieka i do zwyczaju kraju". Możność zaś, czyli większa lub mniejsza łatwość działania, pochodzi od wewnętrznego urobienia czy usposobienia. Co bowiem jest niemożliwe do wykonania dla człowieka o nieurobionej cnocie, nie jest takim dla człowieka o urobionej cnocie; tak jak również i dla dziecka nie jest możliwe do wykonania to, co jest możliwe dla dorosłego. Z tego też powodu nie ustanawia się takiego samego prawa dla dziecin co dla dorosłych. Na niejedno bowiem zezwala się dzieciom, co u dorosłych bywa prawem karane lub też ganione. Podobnie, na niejedno trzeba zezwolić ludziom o nieurobionej cnocie, czego nie należy cierpieć u ludzi o urobionej cnocie.

Prawo zaś nakłada się masie ludzi, z której większa część, to ludzie o nieurobionej cnocie[8]. Toteż prawo ludzkie nie zabrania wszystkich występków, od których stronią ludzie cnotliwi. Zabrania tylko cięższych występków, od których może się powstrzymać przeważająca część masy ludzkiej. Zwłaszcza tych, które są ze szkodą dla innych. Bez ich bowiem zabronienia społeczność ludzka nie mogłaby się utrzymać. Tak też prawo ludzkie zabrania zabójstw, kradzieży itp.

Na 1. Zuchwałość przejawia się w napastowaniu ludzi. Należy przeto tych występków, które wyrządzają bliźnim krzywdę. A ten jak powiedziano[9], są zakazane prawem ludzkim.

Na 2. Zamiarem prawa ludzkiego jest prowadzenie ludzi do cnoty: nie od razu lecz stopniowo. Nie od razu przeto nakłada mnogości niedoskonałych ludzi to, co już jest udziałem urobionych w cnocie: mianowicie żeby powstrzymywali się od wszelkiego zła. W przeciwnym razie ludzie niedoskonali, nie będąc w stanie udźwignąć takowych nakazów, wpadaliby w jeszcze gorsze zło, stosownie do słów Księgi Przysłów[10]: „Kto zbytnio nos wyciera, wyciska krew". A u Mateusza czytamy[11]: „Nie wlewa się młodego wina", tj. przykazań doskonałego życia, „do starych bukłaków", tj. w ludzi niedoskonałych; „w przeciwnym razie bukłaki pękają i wino wycieka", tzn. gardzi się przykazaniami, a na skutek pogardy ludzie popełniają jeszcze gorsze złoczyny.

Na 3. Prawo naturalne jest to jakieś udziałowe istnienie w nas prawa wiecznego[12]. Prawo zaś ludzkie nie dociąga do prawa wiecznego[13]. Mówi bowiem Augustyn[14]: „To prawo, które ustanawia się dla rządzenia ludem, zezwala na wiele i pozostawia bez kary; ale to karze opatrzność Boska. Wprawdzie nie wszystko czyni,

ale tego, co czyni, nie należy odrzucać". Stąd to również i prawo ludzkie nie może tego wszystkiego zakazać. czego zabrania prawo natury.

Artykuł 3

CZY PRAWO LUDZKIE NAKAZUJE SPEŁNIAĆ UCZYNKI WSZYSTKICH CNÓT ?

Zdaje się, że prawo ludzkie nie nakazuje spełniać uczynków wszystkich cnót[1], bo:

1. Przeciwieństwem uczynków cnót są uczynki moralnie wadliwe, tj. występki. Lecz jak już powiedziano[2], prawo ludzkie nie zabrania wszystkich wad i występków A więc nie nakazuje także uczynków wszystkich cnót.

2. Uczynek cnoty pochodzi z cnoty. Lecz celem prawa jest cnota. Co więc pochodzi z cnoty, nie może podpadać pod nakaz prawa. A więc prawo ludzkie nie nakazuje uczynków wszystkich cnót.

3. Jak już powiedziano[3], prawo ma na uwadze dobro wspólne. Lecz niektóre uczynki cnót nie zmierzają do dobra wspólnego ale do dobra osobistego. A więc prawo nie nakazuje spełniania uczynków wszystkich cnót.

Wbrew temu Filozof głosi[4]: „Prawo nakazuje spełniać zarówno uczynki męstwa, jak uczynki umiarkowania i łagodności. Podobnie czyni to w odniesieniu do innych cnót i wad: pierwsze nakazując, drugich zabraniając".

Odpowiedź: Z tego, co już uprzednio powiedziano[5] jasno widać, że o gatunku cnót i ich odrębności stanowią ich przedmioty. Wszystkie zaś przedmioty cnót mogą się odnosić albo do prywatnego dobra danej osoby albo do wspólnego dobra wielości osób. Tak na przykład może ktoś zdobywać się na męstwo albo dla obrony państwa, albo dla obrony prawa swojego przyjaciela. Podobnie ma się rzecz z innymi cnotami. Prawo zaś, jak się już rzekło[6], ma na uwadze dobro wspólne. I dlatego nie istnieje taka cnota, której by uczynków prawo nie mogło nakazać[7]. Wszelako prawo ludzkie nie nakazuje spełniać wszystkich uczynków wszystkich cnót, ale tylko te uczynki, które mogą służyć dobru wspólnemu: albo bezpośrednio, gdy wykonuje się coś służącego wprost dobru wspólnemu, albo pośrednio, gdy prawodawca nakazuje coś, co należy do dobrego wychowania. Celem tego wychowania jest szkolenie obywateli, aby dbali o wspólne dobro sprawiedliwości i pokoju. /25/

Na 1. Prawo ludzkie nie zakazuje wszystkich uczynków moralnie wadliwych, tj. występków, na sposób obowiązującego przykazania. Nie nakazuje też spełniać wszystkich uczynków cnót. Zakazuje jednak niektórych uczynków szkodliwych wad, podobnie jak i nakazuje spełniać niektóre uczynki ważnych cnót.

Na 2. W dwojaki sposób jakiś uczynek zwie się cnotliwy. pierwszy, z tego powodu, że człowiek dokonuje czynów cnotliwych; tak np. uczynkiem sprawiedliwości jest czynić to, co słuszne, a uczynkiem męstwa jest dokonywać czynów męstwa. I w tym znaczeniu prawo nakazuje niektóre uczynki cnót. Drugi: mówimy o uczynku cnoty dlatego, ponieważ dany osobnik dokonuje czynów cnotliwych w taki sposób, w jaki ich dokonuje człowiek cnotliwy. I taki uczynek

zawsze pochodzi z cnoty. Nie podpada jednak pod nakaz prawa, ale jest celem, do którego prawodawca chce [wszystkich] prowadzić[8].

Na 3. Jak już powiedziano[9], nie ma takiej cnoty, której by uczynków nie można było skierować do dobra wspólnego: bezpośrednio lub pośrednio.

Artykuł 4

CZY PRAWO LUDZKIE OBOWIĄZUJE W SUMIENIU ? /26/

Zdaje się, że prawo ludzkie niekoniecznie obowiązuje w sumieniu[1], bo:

1. Władza niższego rzędu nie może nakładać prawa wiążącego sąd władzy wyższej. Otóż władza człowieka, ustanawiająca prawo ludzkie, jest niższego rzędu niż władza Boska. A więc prawo ludzkie nie może nakładać prawa wiążącego ten sąd Boski, którym jest sąd czy głos sumienia.

2. Sąd sumienia opiera się przede wszystkim na przykazaniach Boskich. Lecz niekiedy prawa ludzkie odrzucają przykazania Boskie; świadczą o tym słowa Pańskie[2]: „Ze względu na waszą tradycję znieśliście przykazania Boże". A więc prawo ludzkie niekoniecznie obowiązuje w sumieniu.

3. Prawa ludzkie częstokroć znieważają ludzi i wyrządzają im krzywdę. Świadczą o tym słowa Izajasza[3]: „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu". Każdemu zaś wolno bronić się przed uciskiem i zniewoleniem. A więc prawa ludzkie niekoniecznie obowiązują człowieka w sumieniu.

Wbrew temu są słowa Piotra[4]: „To się podoba [Bogu], jeżeli ktoś ze względu na sumienie [uległe] Bogu znosi smutki i cierpi niesprawiedliwie".

Odpowiedź: Prawa ustanowione przez ludzi są albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe. Jeśli są sprawiedliwe, to z prawa wiecznego, od którego pochodzą, mają moc obowiązywania w sumieniu[5]. Świadczą o tym słowa Biblii[6]: „Przeze Mnie królowie panują i prawodawcy uchwalają sprawiedliwe prawa". Prawa zaś są sprawiedliwe: albo ze względu na swój cel, kiedy mianowicie mają na uwadze dobro wspólne; albo z powodu twórcy, kiedy mianowicie wydane prawo nie przekracza władzy wydającego. albo wreszcie w swojej treści, kiedy mianowicie według równości proporcjonalnej nakładają podwładnym ciężary na rzecz dobra wspólnego. Skoro bowiem jeden człowiek jest częścią wielości osób, każdy człowiek przynależy do całości: zarówno jego osoba, jak i ton co posiada; podobnie jak i każda część należy do całości tym, czym jest[7]. Toteż i natura wystawia jakąś część na ucierpienie szkody po to, aby ratować całość. W myśl tego, takie prawa, które rozkładają proporcjonalnie ciężary, są sprawiedliwe, obowiązują w sumieniu i są prawami legalnymi.

Prawa są niesprawiedliwe w dwojaki sposób: pierwszy, ponieważ są sprzeczne z dobrem ludzi. W przeciwieństwie do praw sprawiedliwych są z tymże dobrem sprzeczne: albo ze względu na cel, gdy np. jakiś naczelnik nakłada swoim poddanym uciążliwe prawa nie służące pożytkowi wspólnemu ale raczej zaspokajaniu własnej pożądliwości lub dla własnej chwały[8]; albo z powodu ich twórcy; np. gdy ktoś w wydawaniu prawa wychodzi poza granice powierzonej sobie władzy; albo wreszcie w

swojej treści; np. gdy nierówno rozkłada się ciężary na społeczeństwo, chociaż one służą dobru wspólnemu. Tego rodzaju prawa raczej są pogwałceniem niż prawamj[9], bo jak mówi Augustyn[10]: „Prawo niesprawiedliwe wcale nie jest prawem". Stąd też takowe prawa nie obowiązują w sumieniu, chyba dla uniknięcia zgorszenia (represji?) lub zamieszek. Z tego bowiem powodu człowiek powinien zrzec się nawet swoich uprawnień, stosownie do nauki Pańskiej[11]: „Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków idź dwa tysiące. Temu, kto chce wziąć twoją szatę, odstąp i płaszcz". (27)

Drugi, ponieważ są przeciwne dobru Bożemu. Takimi na przykład są prawa tyranów zmuszające do bałwochwalstwa lub do tego wszystkiego, co jest sprzeczne z prawem Bożym. I takowych praw w żaden sposób nie wolno słuchać; bo jak czytamy w Dziejach[12]: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi".

Na 1. Według Apostoł[13]: „Wszelka władza ludzka pochodzi od Boga; i dlatego, kto sprzeciwia się władzy" w tym, co należy do jej kompetencji, „sprzeciwia się zarządzeniu Boga". Staje się też winnym w sumieniu.

Na 2. Argument zarzutu mówi o prawach ludzkich skierowanych przeciw przykazaniu Boga. A żadna władza nie sięga tak daleko, żeby przeciw niemu powstawała. Stąd też takowych praw ludzkich nie należy słuchać.

Na 3. Argument zarzutu mówi o prawie, które nakłada na poddanych niesprawiedliwy ciężar. A na to również nie rozciąga się kompetencja władzy od Boga udzielonej. Stąd też w takowych wypadkach człowiek nie jest obowiązany do posłuszeństwa prawu, o ile może mu się sprzeciwić bez zgorszenia (represji?) lub większej szkody.

Artykuł 5

CZY WSZYSCY LUDZIE PODLEGAJĄ PRAWU ?

Zdaje się, że nie wszyscy ludzie podlegają prawu, bo:

1. Tylko ci podlegają prawu, którym ono zostało nadane. Apostoł jednak powiada[1]: „Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone". A więc sprawiedliwi nie podlegają prawu ludzkiemu.

2. Papież Urban, a za nim Gracjan[2], powiadają: „Żaden wzgląd nie wymaga tego, żeby ten, kto kieruje się prawem prywatnym, związany był prawem publicznym". Prywatnym zaś prawem Ducha Świętego kierują się wszyscy mężowie świątobliwi, którzy są synami Bożymi, stosownie do słów Pawłowych[3]: „Których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi". Nie wszyscy przeto ludzie podlegają prawu ludzkiemu.

3. Według Justyniana[4]: „Władca nie jest związany prawem". Kto zaś nie jest związany prawem, nie podlega prawu. Nie wszyscy przeto podlegają prawu.

Wbrew temu: Apostoł pisze[5]: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi". Nie jest zaś chyba poddany władzy ten, kto nie podlega prawu wydanemu przez tę władzę. Wszyscy więc ludzie powinni podlegać prawu ludzkiemu.

Odpowiedź: Z tego, co wyżej powiedziano[6], widać, że do istoty prawa należy. po pierwsze to, że jest normą ludzkiego postępowania; po drugie to, że ma w sobie siłę zmuszającą. Stąd też człowiek może być poddany prawu w dwojaki sposób: jak normowany normie. I w ten sposób wszyscy ci, którzy podlegają władzy, podlegają prawu wydanemu przez tę władzę. Dwojaka zaś może być przyczyna tego, że ktoś nie podlega władzy. pierwsza, bo zasadniczo nie jest zobowiązany do podlegania jej. Toteż obywatele należący do jednego państwa lub królestwa nie podlegają ani prawom wydanym przez władcę drugiego państwa lub królestwa, ani jego władzy Druga, bo rządzi się wyższym prawem. Kto na przykład jest poddany namiestnikowi, powinien kierować się jego nakazami, ale nie w tych sprawach, które mu zostały zlecone przez cesarza[7]. W tych bowiem sprawach nie jest związany nakazem władzy niższej, ponieważ kieruje nim nakaz władzy wyższej. Może więc być tak, że ktoś zasadniczo jest podległy prawu; co do niektórych jednak spraw nie jest prawem związany, mianowicie co do tych, w których kieruje się prawem wyższym.

Drugi sposób podlegania prawu jest wtedy, gdy człowiek jest zmuszony ulegać zmuszającej sile prawa. I w ten sposób ludzie cnotliwi i sprawiedliwi nie podlegają prawu, a tylko źli. Co bowiem jest przymuszone i siłą narzucone, jest przeciw woli[8]. Wola zaś dobrych jest zgodna z prawem; natomiast wola złych jest z nim niezgodna. W tym też znaczeniu dobrzy nie są pod prawem, a tylko źli.

Na 1. Argumentacja zarzutu ma na myśli uleganie prawu pod przemocą. W ten jednak sposób, jak pisze Apostoł[9]: „Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone", ponieważ „sami dla siebie są prawem. Wykazują oni, że treść prawa wypisana jest w ich sercach". Toteż wobec nich prawo nie stosuje siły zmuszającej, jak to czyni wobec niesprawiedliwych. /28/

Na 2. Prawo Ducha Świętego jest wyższe niż wszelkie prawo ustanowione przez ludzi. I dlatego mężowie świętobliwi w tym, w czym są prowadzeni przez prawo Ducha Świętego, nie są podlegli prawu co do tego, co sprzeciwia się temu prowadzeniu[10]. Niemniej to prowadzenie Ducha Świętego przejawia się właśnie w tym, iż mężowie świętobliwi podlegają prawom ludzkim, stosownie do słów Piotra[11]: „Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana".

Na 3. Jeśli powiedziano, że władca nie jest związany prawem, to miano na myśli siłę zmuszającą prawa. Nikt przecież, właściwie mówiąc, sam sobie nie zadaje przemocy, a prawo ma siłę zmuszającą właśnie od władcy - od jego władzy. Tak więc władca nie jest związany prawem, ponieważ nikt nie może na niego wydać wyroku potępiającego, gdyby postępował przeciw prawu[12]. Stąd też glosa[13] do słów psalmu[14]: „Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem" tak powiada: „Król nie ma nad sobą człowieka, który by sądził jego postępki". - Natomiast jeśli chodzi o rolę kierującą prawa, to władca poddaje się prawu z własnej woli.

Stąd też w *Dekretałach* Grzegorza /29/ powiedziano[15]: „Kto wydanym prawem zobowiązuje drugiego, sam powinien tego prawa przestrzegać. A powaga Mędrca[16] głosi: trzymaj się prawa, które sam ustanowiłeś". Również i nasz Pan występuje[17] przeciw tym, którzy „mówią, ale sami tego nie czynią", którzy „wiążą ciężary wielkie i nie do zniesienia i kładą je ludziom na ramiona, lecz sami palcem ruszyć ich nie chcą". Toteż wobec sądu Boga władca jest związany prawem, a chodzi o kierującą rolę prawa. Powinien to prawo wypełniać dobrowolnie i nieprzymuszenie. - Władca

jest także ponad prawem w tym znaczeniu, że - jeśli to uznaje za słuszne - może prawo zmienić i od niego dyspensować zależnie od miejsca i czasu.

Artykuł 6

CZY TEMU, KTO PODLEGA PRAWU, WOLNO POSTĄPIĆ INACZEJ NIŻ BRZMI LITERA PRAWA ? /30/

Zdaje się, że temu, kto podlega prawu, nie wolno postąpić inaczej niż brzmi litera prawa[1], bo:

1. Augustyn pisze[2]: „Gdy ustanawiano doczesne prawa, ludzie mogli wyrażać swój sąd, ale skoro już zostały ustanowione i zatwierdzone, nie wolno im ich osądzać, a tylko powinni sądzić zgodnie z nimi". Lecz chyba sądzi prawo ten, kto nie liczy się z literą prawa, twierdząc, że zachowuje myśl, zamiar prawodawcy. A więc ten, kto podlega prawu, powinien trzymać się litery prawa, a nie kierować się myślą prawodawcy.

2. Do tego jedynie należy interpretacja prawa, kto prawo tworzy. Lecz tworzenie praw nie należy do ludzi podległych prawu. Nie należy więc do nich interpretacja zamiaru prawodawcy, a tylko postępowanie według litery prawa, i to zawsze.

3. Każdy mądry człowiek umie swój zamiar wyrazić słowami. A tych, którzy tworzyli prawa, należy uważać za mądrych. Sama Mądrość tak mówi[3]: „Przeze Mnie królowie panują, a ustawodawcy uchwalają sprawiedliwe prawa". A więc o zamiarze prawodawcy należy sądzić jedynie według tego, jak brzmi litera prawa.

Wbrew temu Hilary tak pisze[4]: „Żeby zrozumieć znaczenie wypowiedzianych słów, należy wziąć pod uwagę powód, dla którego te słowa wypowiedziano, bo nie treść jest dla słów, ale słowa dla treści". Należy zatem brać pod uwagę raczej powód, którym kierował się prawodawca, niż same słowa prawa.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5], wszelkie prawo służy wspólnemu dobru ludzi; o tyle też jest istotnie prawem i ma moc prawa. W miarę zaś jak odchodzi od tego, traci moc obowiązującą. Toteż Justynian powiada[6]: „Żadne powoływanie się na prawo i żadna łaskawość sprawiedliwości nie pozwala na to, żebyśmy to, co zostało zbawiennie ustanowione dla pożytku ludzi, na skutek surowej interpretacji, doprowadzili do okrucieństwa na ich niekorzyść". Jednakże wielekroć zdarza się tak, że pożyteczne dla wspólnego dobra w większości wypadków co jednak w niektórych wypadkach okazuje się jak najbardziej szkodliwe. Ponieważ więc prawodawca nie może uwzględnić wszystkich poszczególnych wypadków, dlatego w wydawaniu prawa liczy się głównie z tym, co zachodzi w większości wypadków: ciągle mając na uwadze wspólny pożytek. Stąd też, gdy zajdzie wypadek, w którym zachowanie takiego prawa okazuje się szkodliwe dla wspólnego dobra, nie należy go zachowywać. Gdyby na przykład w jakimś oblężonym mieście wydano prawo, żeby bramy miasta były zamknięte, to w większości wypadków takie zarządzenie jest pożyteczne dla wspólnego dobra. Gdyby jednak tak się stało, że nieprzyjaciel ściga niektórych obywateli, od których zależy ratunek dla miasta, to wyrządziłoby się największą

szkodę miastu n gdyby im nie otworzono bram. I dlatego w takim wypadku, wbrew literze prawa, należałoby otworzyć bramy, dla pożytku wspólnoty, co było celem zamierzonym przez prawodawcę.

Należy jednak mieć na uwadze, że jeśli trzymanie się litery prawa nie grozi natychmiastowym niebezpieczeństwem, któremu należy z miejsca zapobiec, to nie należy do byle kogo interpretowanie, co jest pożyteczne, a co niepożyteczne dla miasta, ale należy to jedynie do zwierzchników, którzy w takich wypadkach mają władzę dyspensowania od prawa. Gdyby zaś groziło natychmiastowe niebezpieczeństwo, nie cierpiące takiej zwłoki, żeby można było udać się do zwierzchności, to wówczas sama konieczność zmusza do dyspensy, ponieważ konieczność nie podlega prawu.

Na 1. Kto w wypadku konieczności postępuje inaczej niż brzmi litera prawa, nie sądzi samego prawa, ale wydaje sąd o danym wypadku, w którym, jak widzi, nie należy zachować litery prawa.

Na 2. Kto postępuje zgodnie z zamiarem prawodawcy, zasadniczo nie interpretuje prawa, a tylko sądzi, że zamiar prawodawcy byłby inny w wypadku jawnej i oczywistej szkody. Bo jeśli co do tego istnieje wątpliwość, powinien postąpić według litery prawa lub poradzić się przełożonych.

Na 3. żaden człowiek nie jest aż tak mądry, żeby mógł przewidzieć wszystkie poszczególne wypadki. I dlatego nie zdoła wystarczająco za pomocą swoich słów wyrazić tego, co służy zamierzonemu celowi. A nawet gdyby prawodawca zdołał przewidzieć wszystkie wypadki, nie byłoby potrzeby, żeby - dla uniknięcia gmatwaniny - wszystkie wymieniał, ale w wydawaniu prawa powinien brać pod uwagę to, co zdarza się w większości wypadków.

ZAGADNIENIE 97
O ZMIENNOŚCI PRAW

Obecnie będzie mowa o zmienności praw. Nasuwają się cztery pytania: 1. Czy prawo ludzkie jest zmienne? 2. Czy zawsze powinno się je zmienić, ilekroć pojawi się coś lepszego? 3. Czy zwyczaj znosi je i czy zwyczaj nabywa mocy prawa? 4. Czy stosowanie prawa ludzkiego powinno ulegać zmianie wskutek dyspensy?

Artykuł 1

CZY PRAWO LUDZKIE POWINNO W JAKIŚ SPOSÓB ULEGAĆ ZMIANIE ?

Zdaje się, że prawo ludzkie w żaden sposób nie powinno ulegać zmianie[1], bo:

1. Jak wyżej powiedziano[2], prawo ludzkie wywodzi się z prawa naturalnego. Lecz prawo naturalne trwa nieporuszenie to samo. A więc i prawo ludzkie powinno trwać nieporuszenie to samo.

2. Zdaniem Filozofa[3], miara powinna być jak najbardziej stała. Lecz jak, wyżej powiedziano[4], prawo ludzkie jest miarą ludzkiego postępowania. Powinno zatem trwać nieporuszenie to samo.

3. Jak się już rzekło[5], do istoty prawa należy to, żeby było sprawiedliwe i proste-słuszne *(rectum)*. Lecz to, co raz stało się proste-słuszne, na zawsze takim pozostaje. A więc to, co raz się stało prawem, na zawsze powinno być prawem. /31/

Wbrew temu Augustyn mówi[6]" „Chociaż doczesne prawo jest sprawiedliwe, słusznie jednak może zmieniać się z biegiem czasu".

Odpowiedź: Jak już wyżej ustalono[7], prawo ludzkie jest wytyczną rozumu, która kieruje ludzkim postępowaniem. W myśl tego dwojaka może być przyczyna tego, że prawo ludzkie ulega słusznej zmianie: pierwsza ze strony rozumu, druga ze strony ludzi, których postępowanie bywa prawem normowane. Ze strony rozumu: dla rozumu ludzkiego jest naturalne ton że wychodząc od tego, co niedoskonałe, stopniowo dochodzi do tego, co jest doskonałe. Stwierdzamy to w naukach spekulatywnych: pierwsi filozofowie przekazali niejedną niedoskonałą wiadomość, którą potem ich następcy bardziej udoskonalili. Tak jest również w dziedzinie postępowania. Pierwsi, którzy silili się znaleźć

coś pożytecznego dla wspólnoty ludzkiej, nie byli zdolni sami z siebie wszystkiego dostrzec. Toteż ustanowili jakieś niedoskonałe [prawa], które w wielu wypadkach okazały się zawodne. Dopiero ich następcy zmienili je i ustanowili nowe, które jedynie w mniejszości wypadków mogą przynieść zawód wspólnemu pożytkowi.

Ze strony zaś ludzi, których postępki bywają prawem normowane, prawo może być słusznie zmieniane z powodu zmiany warunków życia ludzkiego. Ludziom bowiem zależnie od różnych warunków życia pomocne są różne prawa. Augustyn daje taki przykład [8]: „Jeżeli naród jest okrzesany i stateczny oraz jak najbardziej zatroskany o wspólny pożytek, słusznie otrzymuje prawo, dzięki któremu wolno mu ustanawiać nad sobą własnych zwierzchników, którzy by rządzili rzeczpospolitą. Gdy jednak ów naród z biegiem czasu ulegnie znieprawieniu i w głosowaniu staje się przekupny, a powierza ludziom bezecnym i zbrodniczym, słusznie taki naród zostaje pozbawiony prawa dawania komuś zaszczytu władzy, a rozstrzyganie [o sprawach narodu] oddaje się w ręce kilku zacnych ludzi".

Na 1. Jak wyżej powiedziano9n prawo naturalne jest istniejącym udziałowo w nas prawem wiecznym: dlatego trwa nienaruszenie to samo. Ma to z nieporuszalności i doskonałości Bożego rozumu ustanawiającego naturę. Natomiast rozum ludzki jest zmienny i niedoskonały: i dlatego jego prawo jest zmienne. - Do tego, prawo naturalne zawiera jakieś ogólne przykazania, które zawsze są ważne. Natomiast prawo ustanowione przez ludzi zawiera jakoweś prawa partykularne zależnie od wyłaniających się różnych spraw

Na 2. Miara powinna być stała: na ile to jest możliwe. W rzeczach jednak zmiennych nie może istnieć coś zupełnie nieporuszenie trwającego. I dlatego prawo ludzkie nie może być zupełnie niezmienne.

Na 3. Rzeczy cielesne zwą się proste bez względu na cokolwiek. I dlatego, o ile to od nich zależy pozostają proste. Natomiast słuszność (dosł. prostość) prawa zależy od wspólnej użyteczności, której - jak wyżej powiedziano[10] - nie zawsze służy jedna i ta sama rzecz. I dlatego takowa prostość-słuszność zmienia się.

Artykuł 2

CZY NALEŻY ZAWSZE ZMIENIAĆ PRAWO LUDZKIE, ILEKROĆ POJAWI SIĘ COŚ LEPSZEGO ?

Zdaje się, że zawsze należy zmienić prawo ludzkie, ilekroć pojawi się coś lepszego, bo:

1. Podobnie jak w technice, prawa ludzkie zostały wymyślone przez rozum ludzki. Lecz to, czego dotychczas w technice się trzymano, zmienia się, ilekroć pojawi się coś lepszego. A więc to samo powinno dziać się również i w prawie ludzkim.

2. Przeszłość uczy nas, jak trzeba zapobiegać na przyszłość. Otóż gdyby prawa ludzkie nie uległy zmianie na skutek pojawiających się lepszych rozwiązań, wypływałyby z tego liczne niestosowności, a to dlatego, że dawne prawa zawierały wiele surowych rozwiązań. Wydaje się więc, że należy zmieniać prawa, ilekroć zajdzie okoliczność ustanowienia czegoś lepszego.

3. Prawa ludzkie ustanawia się dla kierowania poszczególnymi postępkami ludzi. Człowiek jednak nie może zdobyć doskonałej wiedzy o poszczegółach, chyba jak Filozof uczy[1], poprzez doświadczenie, które „wymaga czasu". Wydaje się więc, że z upływem czasu mogło by się pojawić coś lepszego, co należałoby ustanowić.

Wbrew temu czytamy w Dekretach Gracjana[2]: „Jest to śmieszne i pożałowania godną nieuczciwością, żebyśmy pozwalali na łamanie tradycji, które z dawien dawna od ojców otrzymaliśmy".

Odpowiedź: Jak już powiedzieliśmy[3], wtedy prawo ludzkie ulega słusznej zmianie, kiedy ta zmiana przynosi korzyść wspólnemu pożytkowi. Otóż brana sama w sobie zmiana prawa pociąga za sobą jakąś szkodę dla dobra wspólnego. Do zachowania bowiem prawa walnie przyczynia się zwyczaj, i to tak dalece, że to, co czyni się przeciw powszechnie przyjętemu zwyczajowi, choćby samo w sobie było małe, uchodzi za ciężkie. Stąd też kiedy prawo ulegnie zmianie, zmniejsza się jego wiążąca siła i to zależnie od rozmiaru zniesienia zwyczaju. I dlatego prawo ludzkie nigdy nie powinno ulec zmianie, chyba że ta zmiana tyle przynosi pożytku dobru wspólnemu, ile przez nią ono ponosi straty Taka przeto zmiana prawa może nastąpić albo z tego powodu, że nowa ustawa przynosi jakiś bardzo wielki i bardzo oczywisty pożytek, albo z tego powodu, że zaistniała największa konieczność, ponieważ dotychczasowe prawo zawierało bądź to wyraźną niegodziwość, bądź też jego dalsze przestrzeganie okazałoby się jak najbardziej szkodliwe. Toteż Justynian powiada[4]: „Żeby odstąpić od tego prawa, które przez długi czas uchodziło za słuszne, powinien przy ustanawianiu nowych praw przyświecać oczywisty pożytek".

Na 1. To, co zachodzi w technice, zależy od samego tylko rozumu. Toteż w razie pojawienia się lepszego pomysłu, należy zmienić ton czego przedtem się

trzymano. Lecz, jak Filozof uczy[5]: „Prawa nabierają największej mocy wskutek przyzwyczajenia”. I dlatego nie powinno się ich zbyt łatwo zmieniać.

Na 2. Argument zarzutu prowadzi do wniosku, że prawa należy zmieniać, jednak nie dla jakiegokolwiek bądź ulepszenia, ale jak powiedziano[6], z powodu wielkiego pożytku albo konieczności. Podobnie trzeba dać odpowiedź Na 3.

Artykuł 3

CZY ZWYCZAJ MOŻE NABRAĆ MOCY PRAWA ? /32/

Zdaje się, że zwyczaj nie może nabyć mocy prawa, ani go znieść[1], bo:

1. Jak to jest jasne z tego, co wyżej powiedziano[2], prawo ludzkie wywodzi się z prawa natury i z prawa Boskiego. Lecz zwyczaj nie może zmienić prawa natury ni prawa Boskiego. A więc i prawa ludzkiego nie może zmienić.

2. Z mnogości zła nie może powstać jedno dobro. Lecz ten, kto od początku zaczyna postępować przeciw prawu, postępuje źle. Zatem z powtarzania wielu podobnych [złych] postępków nie powstanie jakieś dobro; zaś prawo, skoro jest normą ludzkiego postępowania, jest jakimś dobrem. A więc przyzwyczajenie nie może usunąć prawa tak, żeby samo to przyzwyczajenie nabrało mocy prawa.

3. Nadanie prawa jest rzeczą osób publicznych, do których należy rządzenie wspólnotą. Toteż osoby prywatne nie mogą ustanawiać praw. Lecz zwyczaj nabiera mocy na skutek postępowania osób prywatnych. A więc zwyczaj nie może nabyć mocy prawa tak, żeby zniósł prawo.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada[3]: „Obyczaju *(mos)* ludu Bożego i postanowień przodków należy trzymać się jak prawa”. [A Gracjan dodaje:] „A jak należy poskramiać występujących przeciw prawom Boskim, tak samo trzeba to czynić z tymi, którzy gardzą zwyczajami przyjętymi w Kościele”.

Odpowiedź: Wszelkie prawo jest dziełem rozumu i woli prawodawcy[4]: prawo Boskie i naturalne jest dziełem rozumnej woli Boga, a prawo ludzkie jest dziełem kierowanej przez rozum woli człowieka. Otóż gdy chodzi o działanie, to rozum i wola ujawniają się zarówno poprzez słowa, jak i poprzez czyny. To bowiem każdy wybiera i uznaje za dobre, czego czynem dokonuje[5]. Jest zaś jasne, że słowem ludzkim można zmienić a także i wyjaśnić prawo, jako że słowo to ujawnia wewnętrzny ruch i pomysł rozumu ludzkiego. Stąd też również i za pomocą czynów, nader często powtarzanych, które wytwarzają zwyczaj, prawo może ulec zmianie i wyjaśnianiu, a nawet spowodować coś, co nabiera mocy prawa, jako że zewnętrzne często powtarzane czyny są najskuteczniejszym świadectwem wewnętrznego ruchu woli i pomysłu rozumu. Co bowiem wielekroć się czyni, to bodajże pochodzi z wyważonego sądu rozumu. W myśl tego zwyczaj: nabiera mocy prawa, znosi je i jest interpretacją prawa.

Na 1. Jak już powiedziano[6], prawo naturalne i Boskie pochodzi od woli Boga. Toteż nie może ulec zmianie na skutek zwyczaju pochodzącego od woli człowieka. Samą tylko powagą Boga może być zmienione. Z tego powodu żaden zwyczaj nie może nabrać mocy prawa sprzecznie z prawem Boskim lub z prawem naturalnym.

Izydor tak to wyraża[7]: „Zwyczaj niech ugnie się przed Autorytetem: prawo i rozum niech przezwyciężą nikczemny zwyczaj”.

Na 2. Wyżej powiedzieliśmy[8], że prawa ludzkie w niektórych wypadkach nie dopisują. Stąd też niekiedy dopuszczalne jest, żeby postąpić inaczej niż mówi prawo, mianowicie w wypadku, gdy prawo nie dopisuje, a mimo to postępek nie będzie zły I gdy wskutek zmian zachodzących wśród ludzi takie wypadki zdarzają się często, wtedy sam zwyczaj pokazuje, że prawo już więcej nie jest użyteczne: tak jak również pokazywałoby to ewentualne obwieszczenie słowem przeciwnego prawa. Gdyby jednak nadal pozostawał powód, dla którego pierwsze prawo nadal byłoby użyteczne, wtedy nie zwyczaj prawo, ale prawo przezwycięży zwyczaj. Chyba że prawo uważa się za nieużyteczne z tego tylko Powodu, ponieważ nie jest „możliwe do wykonania zgodnie ze zwyczajem kraju”, co było jednym z [istotnych] warunków prawa[9]. Trudno jest przecież znieść zwyczaj panujący powszechnie w narodzie.

Na 3. Naród, w którym utarł się jakiś zwyczaj, może znajdować się w dwojakim położeniu: jeżeli jest to naród wolny n który sam sobie może ustanawiać prawo, to wtedy więcej waży ujawniona przez zwyczaj zgoda całego narodu na przestrzeganie czegoś niż powaga władcy, który ma władzę ustanawiania prawa li tylko jako przedstawiciel narodu. Chociaż więc poszczególne osoby nie mogą ustanawiać prawa, to jednak cały naród może to czynić. - Jeżeli natomiast naród nie jest wolny i nie ma władzy ustanawiania sobie prawa ani usunięcia prawa nałożonego sobie przez władzę wyższą, to wówczas mimo wszystko zwyczaj, który przeważył w takim narodzie, nabiera mocy prawa, jako że tolerują go ci, do których należy nadawanie prawa narodowi; przez to bowiem zdają się potwierdzać to, co zwyczaj wprowadził.

Artykuł 4

CZY RZĄDZĄCY WSPÓLNOTĄ MOGĄ DYSPENSOWAĆ OD ZACHOWANIA PRAW LUDZKICH ? /33/

Zdaje się, iż rządzący wspólnotą nie mogą dyspensować od zachowania praw ludzkich[1], bo:

1. Według Izydora[2]: prawo ustanawia się „dla pożytku wspólnego”. Nie wolno jednak nadszarpywać dobra wspólnego na rzecz prywatnej korzyści jakiejś osoby, gdyż jak mówi Filozof [3]: „Dobro narodu jest bardziej boskie niż dobro jednego człowieka”. Wydaje się więc, że nie powinno się udzielać komuś dyspensy i żeby przez to postępował wbrew prawu ogólnemu.

2. Mojżesz dał takie przykazanie tym, których postawiono nad innymi[4]: „W sądzeniu unikajcie stronniczości; wysłuchajcie małego i wielkiego ... gdyż jest to sąd Boży”. Lecz zezwolić komuś na ton czego powszechnie wszystkim się odmawia, jest chyba stronniczością. Zarządzający więc wspólnotą nie mogą udzielać takich dyspens, bo to jest wbrew przykazaniu prawa Boskiego.

3. Jeżeli prawo ludzkie ma być sprawiedliwe, to powinno zgadzać się z prawem naturalnym i z prawem Boskim. Inaczej nie „będzie w zgodzie z religią” ani też „służyć wychowywaniu”, co jest wymagane do istoty prawa, jak mówi Izydor[5]. Żaden jednak człowiek nie może dyspensować od prawa Boskiego i naturalnego. A więc i od prawa ludzkiego.

Wbrew temu Apostoł pisze[6]: „Powierzono mi władzę dyspensowania”.

Odpowiedź: Dyspensowanie oznacza właściwie dostosowywanie czegoś wspólnego do potrzeb poszczególnych osób [lub zespołów]. Stąd to również i głowa domu zwie się dyspensatorem, jako że każdemu z rodziny i służby rozdziela według wagi i miary obowiązki i konieczne środki do życia. Tak też jest i w każdej społeczności: dlatego mówi się dyspensuje, ponieważ rozporządza, w jaki sposób dane ogólne przykazanie ma być spełniane przez poszczególne osoby [lub zespoły]. Zdarza się jednak niekiedy, że jakieś przykazanie, które w większości wypadków służy pożytkowi społeczeństwa, nie przystawa do tej oto osoby lub do tego oto wypadku, ponieważ albo to stanowiłoby przeszkodę dla czegoś lepszego, albo jak widać z powyższych[7], wprowadziłoby jakieś zło. Byłoby zaś groźne w następstwach, żeby sąd o tym powierzać każdej poszczególnej osobie, chyba jak wyżej powiedziano[8] w wypadku oczywistego i nagłego niebezpieczeństwa. I dlatego ten, kto rządzi społecznością, ma władzę dyspensowania od prawa ludzkiego, które ma oparcie właśnie w jego autorytecie. Może więc w wypadkach, kiedy prawo zawodzi, zezwolić na niezachowanie przepisu prawa. - Jeżeliby zezwolił na to bez wyżej podanego Powodu, a tylko z samowoli, nie byłby wiernym w dyspensowaniu [tj. w rozporządzaniu] albo też okazałby się nieroztropnym: niewiernym, jeśli nie ma na uwadze dobra wspólnego. nieroztropnym, jeśli nie zna sensu dyspensowania. To miał na myśli nasz Pan, mówiąc[9]: „Któż jest owym rządcą wiernym i roztropnym n którego pan ustanowił nad swoją czeladzią ?”

Na 1. Rządzący udzielając komuś dyspensy i zezwalając na niezachowanie prawa ogólnego, nie powinien tego czynić ze szkodą dla dobra wspólnego, ale z tą myślą, żeby to wyszło na korzyść dobra wspólnego.

Na 2. Nie jest stronniczością *(acceptio personarum)*, gdy nie przykłada się równej miary do nierównych osób. Stąd też, kiedy sytuacja jakiejś osoby tego wymaga, żeby rozumnie w szczególny sposób czegoś jej udzielić, nie jest to stronniczość, jeśli się jej uczyni jakąś szczególną łaskę.

Na 3. Nie można udzielać dyspensy od prawa naturalnego, o ile ono zawiera ogólne przykazania, a które nigdy nie błądzą. Co do innych przykazań, które są jakby wnioskami wysnutymi z przykazań, to niekiedy człowiek udziela od nich dyspensy; np. żeby nie zwracać pożyczki zaciągniętej u zdrajcy ojczyzny lub coś podobnego. - Co do prawa Boskiego, to tak się ma do niego każdy człowiek, jak się ma prywatna osoba do prawa publicznego, któremu podlega. Stąd też jak od publicznego prawa ludzkiego może dyspensować li tylko ten, od kogo prawo bierze swój autorytet, albo ten, komu on sam to zleci, tak od przykazań prawa Boskiego, które pochodzą od Boga, może dyspensować li tylko sam Bóg, lub ten, komu On sam to szczególnie zleci.

ZAGADNIENIE 98
PRAWO STARE /34/

Z kolei należy omówić prawo stare: najpierw samo prawo, potem jego przykazania. Zagadnienie pierwsze nasuwa sześć pytań: 1. Czy prawo stare jest dobre? 2. Czy jest od Boga? 3. Czy pochodzi od Niego za pośrednictwem aniołów? 4. Czy było dane wszystkim ludziom? 5. Czy obowiązuje wszystkich ludzi? 6. Czy było dane w odpowiednim czasie?

Artykuł 1

CZY PRAWO STARE BYŁO DOBRE ?

Zdaje się, że prawo stare nie było dobre bo:

1. Ezechiel pisze[l]: „Dlatego dopuściłem u nich prawa, które nie były dobre, i nakazy n według których nie mogli żyć" Lecz prawo uchodzi za dobre li tylko z powodu dobroci przykazań, które zawiera. A więc prawo stare nie było dobre.

2. Zdaniem Izydora [2], prawo, żeby było dobre, powinno służyć wspólnemu zbawieniu. Lecz prawo stare nie przynosiło zbawienia, ale raczej śmierć i szkodę. Świadczą o tym słowa Apostoła [3]: „Gdy nie ma Prawa, grzech jest w stanie śmierci. Kiedyś i ja prowadziłem życie bez Prawa. Gdy jednak zjawiło się przykazanie - grzech ożył, ja zaś umarłem"; oraz „Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło". Zatem prawo stare nie było dobre.

3. Wtedy prawo jest dobre, gdy jest możliwe do zachowania zgodnie z naturą i ze zwyczajem ludzi [4]. Lecz prawa starego nie można było zachować; świadczą o tym słowa Piotra[5]: „Dlaczego ... wystawiacie Boga na próbę, wkładając na uczniów jarzmo, którego ani ojcowie nasi, ani my sami nie mieliśmy siły dźwigać". Wygląda przeto na ton że prawo stare nie było dobre.

Wbrew temu Apostoł mówi[6]" „Prawo samo jest bez- sprzecznie święte; święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie".

Odpowiedź: Bez żadnej wątpliwości prawo stare było dobre. Jak bowiem nauka przez to okazuje się prawdziwą, że zgadza się należycie ustawionym rozumem, tak również i prawo przez to okazuje się dobrym, że zgadza się z rozumem. A prawo stare zgadzało się z rozumem. Poskramiało bowiem pożądliwość, która sprzeciwia się rozumowi. Świadczy o tym przykazanie[7]: „Nie będziesz pożądał własności bliźniego twego". Zakazywało także wszystkich grzechów, które są sprzeczne z rozumem. Jasne więc jest, że było dobre. Potwierdza to Apostoł, mówiąc[8]. Wewnętrzny człowiek we mnie ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym", oraz „Przyznaję prawu, że jest dobre".

Trzeba jednak za Dionizym[9] zaznaczyć, że dobro ma różne stopnie. Istnieje bowiem jakieś dobro doskonałe i jakieś dobro niedoskonałe. Otóż doskonałą dobroć ma ten środek służący do osiągnięcia celu, który sam przez się jest zdolny doprowadzić do niego. Niedoskonałym zaś dobrem jest ton co wprawdzie przyczynia się do tego, żeby dojść do celu, ale [samo przez się] nie jest zdolne do niego

doprowadzić. To np. lekarstwo jest doskonale dobre, które leczy człowieka, a niedoskonałe jest to, które nie zdoła uleczyć człowieka, a tylko przynieść mu ulgę.

Należy jednak wiedzieć, że inny jest cel prawa ludzkiego, a inny prawa Boskiego. Celem bowiem prawa ludzkiego[10] jest doczesny spokój państwa. Cel ten prawo osiąga przez ton że nakłada hamulce na zewnętrzne czynności, a chodzi o te złoczyny, które mogą zakłócić spokojny stan państwa. Celem zaś prawa Boskiego[11] jest doprowadzenie człowieka do celu wiecznej szczęśliwości. W osiągnięciu tego celu przeszkadza każdy grzech: popełniany nie tylko zewnętrznymi uczynkami lecz także wewnętrznymi. Zatem, co wystarcza do doskonałości prawa ludzkiego, mianowicie żeby ono zakazywało grzechów i nakładało kary, to nie wystarcza do doskonałości prawa Boskiego: a trzeba, żeby ono całkowicie uzdolniło człowieka do tego, żeby miał w udziale wieczną szczęśliwość. Tego zaś uzdolnienia może dokonać li tylko łaska Ducha Świętego, przez którą, jak pisze Apostoł[12]: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych", ta miłość, dzięki której wypełnia się prawo, bowiem „łaska przez Boga dana to życie wieczne"[13]: A tej łaski nie mogło udzielić prawo stare. Jej udzielenie zostało zastrzeżone Chrystusowi14 bo jak pisze Jan[15]: „Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa". Wypływa z tego, że prawo stare jest wprawdzie dobre, ale niedoskonałe. Tę myśl tak wyraża List do Hebrajczyków[16]: „Prawo nie dawało niczemu pełnej doskonałości".

Na 1. W tym tekście Bóg mówi o przepisach obrzędowych *(caeremonialia)*. Nazwano je 'niedobrymi', ponieważ nie udzielały łaski, która by oczyszczała ludzi z grzechu. Budziły jednak w ludziach świadomość, że są grzesznikami. Toteż znacząco wyrażono się: „i nakazy, według których nie mogli żyć", tzn. dzięki którym nie mogli zdobyć życia łaski; a potem dodano: „Pokalałem ich własnymi ich ofiarami", tzn. ukazałem, że są skalani, „gdy ofiarowali wszystko, co pierworodne, dla grzechów ich".

Na 2. Jeśli powiedziano o prawie, że przynosiło śmierć, to nie w tym znaczeniu, żeby ją rzeczywiście sprawiało, ale że - na skutek swojej niedoskonałości - dawało do tego sposobność: bo nie udzielało łaski, dzięki której ludzie mogliby wypełnić to, co prawo nakazywało, lub unikać tego, czego zabraniało. Tak więc sposobność ta nie była dana ale wzięta przez ludzi. Toteż Apostoł tamże zauważa[17]: „Albowiem grzech, wziąwszy sposobność z przykazania, uwiódł mnie i przez nie zadał mi śmierć". - Tę samą myśl zawierają słowa: „Prawo weszło, niestety po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło", tylko żeby 'by' brać w znaczeniu następstwa, a nie przyczyny. Chodzi więc o to, że ludzie, wziąwszy sposobność z prawa, jeszcze więcej grzechów popełniali: już to dlatego, że po zakazaniu przez prawo grzech stał się cięższym, już to dlatego, że spotęgowała się pożądliwość; bardziej bowiem pożądamy tego, czego nam zabroniono[18].

Na 3. Nie można było dźwigać jarzma prawa bez łaski wspomagającej, której prawo nie dawało. Mówi bowiem Apostoł[19]: „Nie jest to rzeczą chcącego ani biegnącego", tzn. .biec po drodze przykazań i chcieć tego, „ale litującego się Boga". Toteż psalmista powiada[20]: „Biegnę drogą Twoich przykazań, ponieważ poszerzyłeś moje serce", mianowicie na skutek daru łaski i miłości.

Artykuł 2

CZY PRAWO STARE BYŁO DANE PRZEZ BOGA ? /35/

Zdaje się, że prawo stare nie było dane przez Boga, bo:

1. Pismo św. powiada[1]: „Dzieła Boże są doskonałe". Lecz jak wyżej powiedzieliśmy[2], prawo stare było niedoskonałe. A więc prawo to nie było dane przez Boga.

2. Kohelet pisze[3]: „Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało". Lecz prawo stare nie trwa na wieki. Stwierdza to Apostoł, mówiąc[4]: „Zostaje przeto usunięte poprzednie prawo z powodu swej słabości i nieużyteczności". A więc prawo stare nie było od Boga.

3. Do mądrego prawodawcy należy nie tylko usuwanie zła, ale także sposobności do niego. Lecz jak wyżej powiedziano[5], prawo stare dawało sposobność do złego. A więc do Boga, do którego, jak mówi Hiob[6]: „Żaden spośród prawodawców nie jest podobny", nie należało dawanie takowego prawa.

4. Św. Paweł pisze[7]: „Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni". Lecz jak wyżej powiedziano[8], prawo stare nie było zdolne zbawić ludzi. Nie należało przeto do Boga dawanie takowego prawa. Nie pochodziło więc ono od Boga.

Wbrew temu: Nasz Pan, przemawiając do Żydów, którym dano stare prawo, tak powiada[9]: „Ze względu na waszą tradycję znieśliście przykazanie Boże"; a nieco przedtem przypomniał przykazanie, które wyraźnie zawiera stare prawo: „Czcij ojca twego i matkę twoją" [10]. A więc prawo stare jest od Boga.

Odpowiedź: Prawo stare dał dobry Bóg - Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa. Prawo bowiem stare prowadziło do Chrystusa w dwojaki sposób: po pierwsze, dawało świadectwo o Chrystusie. Na nie to powołuje się On, mówiąc[11]: „Musi się wypełnić wszystko, co napisane jest o Mnie w Prawie Mojżeszowym, u Proroków i w Psalmach"; oraz[12]: „Gdybyście uwierzyli Mojżeszowi, to byście i Mnie uwierzyli. O Mnie bowiem on pisał". Po drugie, na sposób jakiegoś przystosowania, w tym znaczeniu, że odciągało ludzi od kultu bałwochwalczego, a zamknęło ich w ramy kultu jednego Boga, który miał zbawić ród ludzki przez Chrystusa. Tę myśl tak Apostoł wyraża[13]: „Do czasu przyjścia wiary byliśmy w zamknięciu aż do objawienia się wiary". Jasne zaś jest, że do tego samego należy przystosowywać do celu i prowadzić do niego. Słowo: „do tego samego" oznacza tu, że albo sam przez się to czyni, albo przez swoich poddanych. Przecież nie diabeł ustanowił prawo, które prowadziłoby ludzi do Chrystusa, ten diabeł, którego Chrystus miał wyrzucić, stosownie do słów Pańskich[14]: „Jeśli szatan wyrzuca szatana, to sam z sobą jest skłócony, jakże się więc ostoi jego królestwo?" I dlatego Ten sam Bóg, który dokonał zbawienia ludzi dzięki łasce Chrystusa, dał prawo stare.

Na 1. Może tak być, że co nie jest w pełni *(simpliciter)* doskonałe, jest takie ze względu na czas; np. dziecko uchodzi za doskonałe, ale nie w pełni, a tylko jak na jego wiek. Także i przykazania, które daje się dzieciom, chociaż nie są w pełni doskonałe,

są jednak takie, gdy się uwzględni położenie tych, którym są dane. I takimi właśnie były przykazania starego prawa. Stąd też Apostoł powiada[15]: „Prawo stało się dla nas wychowawcą, [który miał prowadzić] ku Chrystusowi”.

Na 2. Te dzieła Boże trwają na wieczne czasy, które Bóg tak utworzył, aby właśnie w ten sposób trwały: i one uchodzą za doskonałe. Z chwilą jednak nadejścia pełni łaski prawo stare zostaje odrzucone: nie jako złe, ale jako na ten czas słabe i nieużyteczne, bo jak Apostoł dodaje[16]: „Prawo nie dawało niczemu pełnej doskonałości”. Toteż gdzie indziej powiada[17]: „Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy”

Na 3. Jak wyżej powiedziano[18], Bóg niekiedy dopuszcza, aby niektórzy wpadli w grzech, celem nauczenia ich pokory. Tak również chciał dać ludziom takie prawo, którego by własnymi siłami nie mogli wypełnić, aby w ten sposób ludzie, tak dufni w siebie, uznali się za grzesznych i w pokorze ducha szukali pomocy łaski Bożej.

Na 4 Wprawdzie prawo stare nie było wystarczająco zdolne, żeby zbawić ludzi, to jednak wraz z nadaniem prawa Bóg dał ludziom inną pomoc, dzięki której mogli się zbawić[19], mianowicie wiarę w Pośrednika. Przez nią to zostali usprawiedliwieni dawni Ojcowie, podobnie jak i my przez nią dostępujemy usprawiedliwienia. Z tego widać, że Bóg nie zaniedbał dać ludziom pomocy potrzebnej do zbawienia.

Artykuł 3

CZY PRAWO STARE ZOSTAŁO NADANE POPRZEZ ANIOŁÓW ?

Zdaje się, że praw stare nie było nadane za pośrednictwem aniołów, ale bezpośrednio przez Boga, bo:

1. Anioł zwie się posłańcem. Z tego widać, że nazwa anioła oznacza usługiwanie, a nie panowanie, w myśl słów psalmisty[1]: „Błogosławicie Pana wszyscy aniołowie Jego - Jego słudzy”. Lecz Pismo św. mówi, że sam Bóg dał stare prawo. W *Księdze Wyjścia* czytamy[2]: Bóg mówił wszystkie te słowa”; i zaraz dodano: „Ja jestem Pan, twój Bóg”. Ten sam sposób mówienia często powtarza się w tejże *Księdze*, a także i w następnych *Księgach Tory*. A więc prawo to było dane bezpośrednio przez Boga.

2. Jan pisze[3]: „Prawo zostało nadane przez Mojżesza”. Lecz Mojżesz otrzymał je bezpośrednio od Boga. Świadczą o tym słowa *Księgi Wyjścia*[4]: „Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak zwykł człowiek rozmawiać ze swoim przyjacielem”. A więc prawo stare nadał bezpośrednio sam Bóg.

3. Jak wyżej powiedziano5n wydawanie prawa należy do samego tylko władcy. Lecz sam tylko Bóg jest władcą zbawienia dusz, natomiast aniołowie, jak mówi *List do Hebrajczyków*[6]: „Są ... duchami przeznaczonymi do usług”. A więc prawo stare, ponieważ miało na celu zbawienie dusz, nie powinno być dane za pośrednictwem aniołów.

Wbrew temu Apostoł oświadcza[7]: „Prawo ... przekazane zostało przez aniołów”; a w Dziejach. Apostolskich mówi Stefan[8]: „Wy ... otrzymaliście Prawo za pośrednictwem aniołów”.

Odpowiedź: Bóg nadał prawo stare za pośrednictwem aniołów. Poza ogólnym uzasadnieniem, danym przez Dionizego[9], że „wszystko, co Boże, powinno być przekazywane ludziom za pośrednictwem aniołów”[10], istnieje jeszcze szczególny powód tego, że stare prawo powinno być dane poprzez aniołów. Jak bowiem już powiedziano[11], prawo stare nie było doskonałe, a tylko przystosowywało do doskonałego zbawienia rodzaju ludzkiego, którego miał dokonać Chrystus. We wszystkich zaś uporządkowanych władzach i sztukach stwierdzamy to, że ten, kto stoi na czele, sam przez się dokonuje głównego i końcowego aktu; tego zaś, co przystosowuje do końcowej doskonałości, dokonuje poprzez swoich pomocników: np. budowniczy okrętu sam osobiście montuje statek, natomiast materiał przygotowuje poprzez rzemieślników służących mu do pomocy[12]. I dlatego wypadało, żeby doskonałe prawo Nowego Testamentu było dane bezpośrednio przez samego Boga, który stał się człowiekiem, natomiast prawo stare, żeby dane było ludziom przez sługi Boga, mianowicie poprzez aniołów. I w ten też sposób Apostoł dowodzi wyższości nowego prawa nad starym: bo w Nowym Testamencie[13]: „Bóg przemówił do nas przez Syna”, w Starym zaś Testamencie: „mówił przez aniołów”.

Na 1. Grzegorz tak to rozwiązuje[15]: „Anioł, o którym napisano, że ukazywał się Mojżeszowi, raz wzmiankowany jest jako Anioł, to znów jako Pan. Jako Anioł, ponieważ spełniał posługę mową zewnętrznie słyszaną; jako Pan, ponieważ był wewnątrz obecny i dawał skuteczność swoim słowom”. Widać z tego n że anioł przemawiał poniekąd w imieniu Boga.

Na 2. W Księdze Wyjścia czytamy[16]: „Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz”; a nieco niżej: „I rzekł Mojżesz: Spraw abym ujrzał Twoją chwałę”. Nawiązując do tych słów, Augustyn pisze[17]: „ [Mojżesz] czuł to, co widział, i pragnął tego, czego nie widział”. Widać z tego, że nie widział samej istoty Boga, a więc nie był przez Niego bezpośrednio pouczany[18]. Mówiąc zatem, że rozmawiał z Nim „twarzą w twarz”, Pismo św. wyraża mniemanie ludu, który sądził, że Mojżesz rozmawiał z Bogiem ustnie n gdy tymczasem On odzywał się do niego i ukazywał się mu poprzez podległe Mu stworzenie, tj. poprzez anioła i obłok[19]. - Albo też przez widzenie twarzy rozumie się jakąś poufną i wyższą kontemplację, niższą jednak od widzenia istoty Boskiej.

Na 3. Do samego tylko władcy należy swoją powagą wydawać prawo. Ustanowione jednak przez siebie prawo niekiedy obwieszcza publicznie poprzez innych. Tak właśnie Bóg swoją powagą ustanowił prawo, ale obwieścił je publicznie poprzez aniołów.

Artykuł 4

CZY PRAWO STARE POWINNO BYĆ NADANE SAMEMU TYLKO NARODOWI ŻYDOWSKIEMU ?

Zdaje się, że prawo stare nie powinno być nadane samemu tylko narodowi żydowskiemu, bo:

1. Jak już powiedziano[1], stare prawo przystosowywało do zbawienia, którego miał dokonać Chrystus. To wszakże zbawienie miało być udziałem nie tylko Żydów,

ale także wszystkich narodów, stosownie do słów Izajasza[2]: „To zbyt mało, iż jesteś Mi sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością dla pogan, aby Moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi”. A więc prawo stare powinno być dane wszystkim narodom, a nie tylko jednemu.

2. W *Dziełach Apostolskich* czytamy[3]: „Bóg nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie”. Nie powinien przeto bardziej otwierać drogi zbawienia jednemu narodowi niż innym.

3. Jak się już rzekło[4], prawo było dane poprzez aniołów Lecz Bóg zawsze zapewnia posługi aniołów nie tylko Żydom, lecz także wszystkim narodom, stosownie do słów Syracha[5]: „Dla każdego narodu ustanowił rządcę”. Wszystkim również narodom udziela dóbr doczesnych, o które Bóg mniej się troszczy niż o dobra duchowe. A więc również i prawo powinien dać wszystkim ludom.

Wbrew temu Apostoł pisze[6]: „Na czym polega wyższość i pożytek Żyda? ... Wielki pod każdym względem. Najpierw ten, że zostały im powierzone słowa Boże”. A w psalmach śpiewamy[7]: Żadnemu narodowi tak nie uczynił, o swoich wyrokach ich nie pouczył”.

Odpowiedź: Można by było dać jedno uzasadnienie tego, że prawo zostało dane raczej narodowi żydowskiemu niż innym, mianowicie ponieważ inne narody zniżyły się do bałwochwalstwa, a sam tylko naród żydowski pozostał jako czciciel jednego Boga; toteż inne narody nie były godne otrzymać prawa, aby świętości nie rzucać psom.

Ale to uzasadnienie chyba nie jest słuszne. Wszak ów naród, nawet po nadaniu mu prawa, zniżył się do bałwochwalstwa. Świadczą o tym słowa Amosa[8]. „Czyż nie składaliście mi żertw i ofiar pokarmowych na pustyni przez czterdzieści lat, domu Izraela, a zarazem obnosiliście Sikkuta ... i Kijjuna, wasze bożki ... któreście sobie uczynili?” A jeszcze wyraźniej *Księga Powtórzonego Prawa*[9]. Wiedz, że nie ze względu na twoją cnotę Pan, Bóg, twój, daje ci tę piękną ziemię na własność n bo jesteś ludem o twardym karku”; a powód tego daje nieco wyżej: „Ale aby dopełnić złożonych pod przysięgą słów obietnicy danej twoim przodkom: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi”.

A że dano im tę obietnicę, świadczą o tym słowa św. Pawła[10]: „Abrahamowi i jego potomstwu dano obietnice. I nie mówi [Pismo]: ‘i potomkom’, co wskazywałoby na wielu, ale [wskazano] na jednego: ‘i potomkowi twojemu’, którym jest Chrystus”. Wynika z tego, że Bóg dał temu narodowi prawo i inne dobrodziejstwa ze względu na obietnicę złożoną jego ojcom: że z nich ma się narodzić Chrystus. Przystało bowiem, żeby ten naród, z którego Chrystus miał się narodzić, cieszył się jakimś szczególnym uświęceniem, na co wskazują słowa *Księgi Kapłańskiej*[11]: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty”.- Ani tez nie z powodu zasługi samego Abrahama złożono mu taką obietnicę, że Chrystus narodzi się z jego potomstwa, ale stało się to z darmowego wybrania i powołania. Toteż Izajasz powiada[12]: „Kto wzbudził ze Wschodu sprawiedliwego; wezwał go, aby on szedł za nim?”

Widać z tego jasno, że ojcowie otrzymali obietnicę z samego darmowego wybrania, a prawo otrzymał naród, który z nich się narodził, stosownie do słów Mojżesza[13]: „Słyszeliście słowa Jego spośród ognia, ponieważ umiłował twych ojców,

a po nich wybrał ich potomstwo". - A jeżeli znowu ktoś się zapyta, czemu Bóg ten właśnie naród wybrał, żeby z niego narodził się Chrystus, a nie inny, odpowiedź stosowną daje Augustyn, mówiąc[14]: „Czemu tego pociąga, a tego nie pociąga: nie bądź skory sądzić, jeśli nie chcesz zbłądzić"[15].

Na 1. Wprawdzie przyszłe zbawienie przez Chrystusa było przygotowane dla wszystkich narodów to jednak trzeba było, żeby Chrystus narodził się z jednego narodu: tego, który z tego powodu nad wszystkie inne dostąpił wyjątkowych zaszczytów. Wymienia je św. Paweł[16]: „Są to Izraelici, do których należy przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie; z nich również jest Chrystus według ciała".

Na 2. Wzgląd na osobę [jako naganna stronniczość] istnieje wtedy gdy ma się rozdzielać rzeczy z tytułu powinności. Nie zachodzi natomiast wzgląd na osobę [jako naganna stronniczość], gdy komuś udziela się czegoś z hojnej woli - z łaski. Nie można przecież obwiniać o wzgląd na osobę - o stronniczość tego, kto z hojnego serca ze swojego jednemu daje, a drugiemu nie. Popełniałby natomiast grzech względu na osobę-stronniczości taki szafarz dóbr wspólnych, który by ich nie rozdzielał równomiernie - według tego, na co sobie kto zasłużył[17]. Otóż rodzajowi ludzkiemu Bóg udziela zbawczych dobrodziejstw ze swojej łaski. Nie jest więc względem na osobę-stronniczością, gdy ich udziela niektórym z pominięciem innych. Augustyn tak tę myśl dosadnie oddaje[18]: „Wszystkich, których Bóg poucza, z miłosierdzia poucza; których zaś nie poucza, z rozważnego sądu nie poucza". A jest to następstwem odrzucenia rodzaju ludzkiego za grzech pierwszego rodzica.

Na 3. Człowieka pozbawia się dobrodziejstw łaski z powodu winy. Z tego jednak powodu nie pozbawia się go dobrodziejstw naturalnych[19]. Do nich należą posługi aniołów. Wymaga ich sam układ rzeczy naturalnych, mianowicie żeby byty niższe były rządzone przez byty pośrednie. Wymagają ich także środki potrzebne do bytowania cielesnego, które Bóg zapewnia nie tylko ludziom ale i nierozumnym zwierzętom, stosownie do słów psalmisty[20]: „Niesiesz, Panie, ocalenie ludziom i zwierzętom".

Artykuł 5

CZY WSZYSCY LUDZIE MIELI OBOWIĄZEK ZACHOWYWAĆ PRAWO STARE

Zdaje się, że wszyscy ludzie mieli obowiązek zachowywać prawo stare, bo:

1. Ktokolwiek podlega królowi, musi podlegać jego prawu. Lecz prawo stare nadał Bóg, który jak mówi psalmista[1]: „Jest Królem całej ziemi". A więc wszyscy mieszkańcy ziemi mieli obowiązek zachowywania prawa starego.

2. Tylko przez zachowanie prawa Żydzi mogli dostąpić zbawienia. Świadczą o tym słowa Mojżesza[2]: „Przeklęty, kto nie trzyma się nakazów tego prawa i nie wypełnia ich". Gdyby więc inni ludzie mogli być zbawieni bez wypełniania prawa starego, Żydzi byliby w gorszym położeniu niż inni ludzie.

3. Poganie byli dopuszczani do obrzędów religijnych Żydów i do przestrzegania ich prawa. Świadczą o tym słowa Księgi wyjścia[3]: „Jeśliby cudzoziemiec

przebywający u ciebie chciał. obchodzić Paschę [ku czci] Pana, to musisz obrzezać wpierw wszystkich męskich potomków jego domu, i wtedy dopiero dopuścić go możesz do obchodzenia Paschy, gdyż wówczas będzie miał prawa tubylców". Na próżno zaś cudzoziemcy z rozporządzenia Bożego byliby dopuszczeni do przestrzegania prawa żydowskiego, gdyby bez tego mogli być zbawieni. A więc ten tylko mógł być zbawiony, kto zachował prawo.

Wbrew temu, zdaniem Dionizego[4]: aniołowie z powrotem doprowadzili do Boga wielu z pogan. Jest jednak pewne, że poganie nie wypełniali prawa. A więc niektórzy z nich mogli dostąpić zbawienia bez zachowywania prawa.

Odpowiedź: Prawo stare zawierało i ukazywało jaśniej prawo natury[5]; ponadto dodawało niektóre własne przykazania. Jeśli więc chodzi o prawo natury, które zawierało prawo stare, to wszyscy mieli obowiązek zachowywać prawo stare: nie dlatego, że je to prawo zawierało, ale dlatego, że były z prawa natury. Natomiast jeśli chodzi o ton co ponadto stare prawo dodawało, to sam tylko naród żydowski był zobowiązany do przestrzegania starego prawa, poza nim nikt inny. Uzasadnienie:

Jak już powiedziano6n prawo stare nadano narodowi żydowskiemu po ton aby otrzymał jakieś zaszczytne znamię świętości, a to z uszanowania dla Chrystusa, który z tego ludu miał się narodzić. Otóż cokolwiek ustanawia się dla szczególnego uświęcenia niektórych ludzi, obowiązuje tych tylko ludzi. Na przykład: duchowni oddani służbie Bożej są obowiązani do tego, do czego nie są obowiązani laicy. Podobnie i zakonnicy, na mocy złożonych ślubów są zobowiązani do określonych dzieł doskonałości, do których świeccy nie są obowiązani. Tak samo i ów naród był zobowiązany do niektórych szczególności, do których inne narody nie były zobowiązane. Toteż otrzymali nakaz[7]: „Doskonałym będziesz i bez zmazy wobec Pana, Boga twojego". Z tego też powodu żydzi używali także jakiejś formuły ślubowania, o czym świadczą słowa[8]: „Ślubuję dziś przed Panem, Bogiem twoim" itd.

Na 1. Ktokolwiek podlega królowi, jest obowiązany przestrzegać tego jego prawa, które on powszechnie wszystkim nałożył. Jeżeli zaś on ustanowił coś, co ma być przestrzegane przez ścisłe grono jego dworzan, do tego nie są inni zobowiązani.

Na 2. Im bardziej człowiek jest związany z Bogiem, tym lepsze staje się jego położenie. A więc i naród żydowski: im ściślej był związany z kultem Boga, tym był godniejszy niż inne narody. Wskazuje na to Mojżesz, mówiąc[9]: „Który naród jest tak sławny, żeby miał takie obrzędy kultu, tak sprawiedliwe ustawy i całe Prawo?„ Pod tym względem również i duchowni w lepszym są położeniu niż laicy, i zakonnicy niż świeccy

Na 3. Poganie doskonalej i bezpieczniej osiągali zbawienie, zachowując przepisy starego prawa niż kierując się samym prawem naturalnym; i dlatego byli do nich dopuszczani. Podobnie jak i obecnie: laicy przechodzą do stanu duchownego, a świeccy do zakonu, chociaż i bez tego mogą się zbawić.

Artykuł 6

CZY PRAWO STARE POWINNO BYĆ DANE ZA CZASÓW MOJŻESZA ?

Zdaje się, że prawo stare nie powinno być dane za czasów Mojżesza, bo:

1. Jak już powiedziano[1], prawo stare przystosowywało do zbawienia, którego miał dokonać Chrystus. Lecz człowiek zaraz po upadku potrzebował takiego środka zbawczego. A więc prawo stare powinno być dane zaraz po upadku.

2. Prawo stare nadano dla uświęcenia tych, z których Chrystus miał się narodzić. Lecz pierwszemu Abrahamowi zaczęto dawać obietnicę mówiącą o potomku, którym jest Chrystusnn2 A więc prawo powinno być dane już za czasów Abrahama.

3. Jak Chrystus nie narodził się z innych potomków Noego, a tylko z Abrahama, któremu dano obietnicę, tak również nie narodził się z innych synów Abrahama, a tylko z Dawida, któremu ponowiono obietnicę, stosownie do słów *Księgi Królewskiej*[3]: „Rzekł mąż, którego zapewniono o Pomazańcu Boga Jakuba". A więc prawo stare powinno być dane po śmierci Dawida, jak było dane po śmierci Abrahama.

Wbrew temu Apostoł powiada[4]: „Prawo zostało dane ze względu na wykroczenia aż do przyjścia Potomka, którego obietnica dotyczyła; prawo to zostało przekazane przez aniołów, podane przez pośrednika [tj. Mojżesza]". Glosa[5] zauważa, że „było dane z zachowaniem porządku". A więc odpowiednią porą na nadanie prawa starego były właśnie czasy Mojżesza.

Odpowiedź: Najodpowiedniejszą porą na nadanie prawa starego były czasy Mojżesza. Można to uzasadnić biorąc pod uwagę dwa rodzaje ludzi, którym też wszelkie prawo było nadawane. Otóż prawo nakłada się ludziom krnąbrnym i pysznym; ma ono ich okiełznać i poskromić. Nakłada się je także ludziom dobrym; ma ono ich uczyć i tak pomóc w spełnianiu tego, ku czemu zmierzają. Odpowiednia więc była pora na danie starego prawa dla złamania pychy ludzi. Człowiek zaś pyszni się z dwóch rzeczy: z wiedzy i z możności. Z wiedzy: jakoby rozum naturalny mógł wystarczyć do zbawienia. I żeby ten rodzaj pychy złamać, zdano człowieka na rządy własnego rozumu bez wsparcia ze strony prawa spisanego: i tak człowiek mógł doświadczalnie przekonać się o zawodności rozumu, widząc, jak za czasów Abrahama ludzie oddawali się bałwochwalstwu i popełniali nagminnie najohydniejsze grzechy. I dlatego po tych czasach zaistniała konieczność dania prawa spisanego jako środka zaradczego na nieznajomość ludzką, gdyż według słów Pawłowych[6]: „Przez prawo jest większa znajomość grzechu". Lecz gdy człowiek został przez prawo pouczony, wtedy jego pycha rozbiła się o własną słabość: nie mogąc spełnić tego, czego znajomość otrzymał. Apostoł wyciąga z tego wniosek[7]: „Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym, [tego dokonał Bóg]. On to zesłał Syna swego (...) aby to, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas".

Ludziom zaś dobrym dano prawo do pomocy Była ona jak najbardziej ludowi potrzebna wtedy, kiedy prawo naturalne zostało przyćmione na skutek rozpanoszenia

się grzechów[8]. Tej pomocy należało udzielić według jakiegoś porządku, aby do tego co doskonałe prowadzić ludzi poprzez to co niedoskonałe. I dlatego między prawem natury a prawem łaski należało dać prawo stare.

Na 1. Nie było celowe dać starego prawa zaraz po upadku pierwszego człowieka: już to dlatego, że człowiek, ufny w siły swojego rozumu, jeszcze nie Widział dla siebie potrzeby takiego prawa; już to dlatego, że wytyczne prawa natury nie były jeszcze przyćmione wskutek nałogowego popełniania grzechów[9].

Na 2. Tylko naród [zorganizowany] powinien otrzymać prawo; jak bowiem powiedziano[10]: jest ono przykazaniem powszechnie obowiązującym [istniejące już społeczeństwo]. Za czasów Abrahama Bóg dał ludziom jakieś przykazania rodowe i jakby domowe [ściśle wiążące ród, klan]. Potem jednak jego potomkowie rozmnożyli się do tego stopnia, że powstał naród. A po uwolnieniu z niewoli mógł otrzymać prawo; bo jak mówi Filozof [11]: niewolnicy nie są częścią narodu lub państwa, której by przysługiwało danie prawa.

Na 3. Ponieważ prawo trzeba było dać narodowi [już powstałemu i zorganizowanemu], dlatego otrzymali je nie tylko ci, z których narodził się Chrystus, ale cały naród naznaczony piętnem obrzezania. Było ono, jak pisze Apostoł12n znakiem obietnicy danej Abrahamowi i przez niego z wiarą przyjętej. I dlatego jeszcze przed Dawidem należało dać prawo takiemu narodowi już zorganizowanemu.

ZAGADNIENIE 99
PRZYKAZANIA STAREGO PRAWA

Następnie trzeba mówić o przykazaniach starego prawa: najpierw o ich podziale, potem odrębnie o poszczególnych przykazaniach. Zagadnienie pierwsze ujmiemy w sześć pytań: 1. Czy prawo stare zawiera wiele, czy też jedno tylko przykazanie? 2. Czy prawo stare zawiera jakieś przykazania moralne? 3. Czy oprócz moralnych zawiera przykazania obrzędowe? 4. Czy poza nimi zawiera przykazania sądownicze? 5. Czy poza nimi zawiera jeszcze jakieś inne przykazania? 6. W jaki sposób prawo prowadziło do zachowywania wymienionych przykazań?

Artykuł 1

CZY PRAWO STARE ZAWIERAŁO JEDNO TYLKO PRZYKAZANIE ?

Zdaje się, że prawo stare zawierało jedno tylko przykazanie, bo:

1. Jak wyżej powiedziano[1], prawo jest niczym innym jak przykazaniem. Lecz prawo stare jest jedno. A więc zawiera jedno tylko przykazanie.

2. Apostoł wyraża się[2]: „Jeśli jest jakie inne przykazanie, w tym słowie się streszcza: Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego”. Lecz to przykazanie jest jedno. A więc stare prawo zawiera tylko jedno przykazanie.

3. Mateusz podaje następujące słowa Pańskie[3]: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”. Lecz Prawo i Prorocy zawierają całe prawo stare. A więc całe prawo stare ma tylko jedno przykazanie.

Wbrew temu: Apostoł pisze[4]: „Chrystus zniósł prawo z jego przykazaniami i przepisami”. A ma na myśli prawo stare - jak glosa wyjaśnia[5]. A więc prawo stare zawiera w sobie wiele przykazań.

Odpowiedź: Ponieważ przykazanie prawa jest zobowiązujące, dlatego zawiera ton co powinno się czynić. O tej zaś powinności czynienia czegoś stanowi ta konieczność, jaką narzuca cel[6]. Z czego jasno widać, że przykazanie w istocie swej wyraża kierunek ku celowi, ponieważ nakazuje ton co jest konieczne do celu lub dogodniejsze. Otóż może tak być, że do jednego celu jest wiele rzeczy koniecznych lub dogodniejszych. Stosownie do tego mogą być dane przykazania dotyczące różnych rzeczy, o ile one zmierzają do jednego celu. I dlatego należy tak odpowiedzieć: wszystkie przykazania starego prawa stanowią jedno ze względu na kierunek ku celowi; ze względu zaś na rozmaitość rzeczy, które służą do osiągnięcia tego celu, jest ich wiele.

Na 1. Prawo stare zwie się jedno ze względu na kierunek ku jednemu celowi. Zawiera jednak wiele różnych przykazań ze względu na rozmaitość tego, co służy celowi. Tak np. sztuka budowlana jest jedna ze względu na jedność celu, jako że zmierza do wybudowania domu; zawiera jednak rozmaite wskazania zależnie od różnych czynności do tego służących.

Na 2. Zdaniem Apostoła[7]: „Celem przykazania jest miłość”. Do tego bowiem zmierza wszelkie prawo, aby zawiązać przyjaźń: albo wzajem między ludźmi, albo człowieka z Bogiem. I dlatego, wypełniając to jedno przykazanie: „Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego” - jako że jest celem wszystkich przykazań - wypełnia się całe prawo. W miłości bowiem bliźniego zawiera się również miłość do Boga, kiedy bliźniego miłuje się ze względu na Boga[8]. Toteż Apostoł kładzie to jedno przykazanie zamiast dwóch: miłości Boga i bliźniego. A o nich nasz Pan powiedział[9]: „Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy”.

Na 3. Według Filozofa[10]: „Wyrazy przyjaźni okazywane bliźniemu wypłynęły z miłości, jaką ma człowiek do samego siebie”, gdy mianowicie człowiek tak się ustosunkowuje do bliźniego, jak do samego siebie. I dlatego słowa: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” wyrażają jakąś zasadę miłowania bliźniego. Zawiera się ona domyślnie w nakazie: „Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego”. Są przeto jakimś rozwinięciem tego przykazania[11].

Artykuł 2

CZY PRAWO STARE ZAWIERA PRZYKAZANIA MORALNE ?

Zdaje się, że prawo stare nie zawiera przykazań moralnych, bo:

1. Jak już wyłożyliśmy[1], prawo stare różni się od prawa natury. Lecz przykazania moralne należą do prawa natury. Nie należą więc do prawa starego.

2. W tym prawo Boże powinno wspomóc człowieka, w czym rozum ludzki nie jest samowystarczalny. Przykładem sprawy wiary przekraczające rozum. Lecz jak się wydaje, rozum człowieka jest wystarczająco zdolny do [poznawania] przykazań moralnych. A więc przykazania moralne nie są zawarte w prawie starym, które jest prawem Boskim.

3. Apostoł wyraził się o starym prawie[2], że jest „literą zabijającą". Lecz przykazania moralne nie zabijają, ale ożywiają, w myśl słów psalmisty[3]: „Nie zapomnę na wieki Twoich przykazań, bo przez nie dałeś mi życie". A więc przykazania moralne nie należą do prawa starego.

Wbrew temu Syrach powiada[4]: „Bóg wychowywał ich w karności i prawo życia dał im w dziedzictwo". Wychowanie zaś należy do obyczajów. Glosa[5] do słów Pawłowych[6]: „Wszelkie karcenie dla wychowania" itd. tak powiada: „Karcenie w celu wychowawczym jest kształtowaniem obyczajów poprzez twarde środki". A więc prawo dane przez Boga zawierało przykazania moralne, tj. obyczajowe.

Odpowiedź: Prawo stare zawierało niektóre przykazania moralne. Świadczą o tym jasno słowa Księgi Wyjścia[7]: „Nie będziesz zabijał [...]. Nie będziesz kradł". I to słusznie. Jak bowiem głównym zamiarem prawa ludzkiego jest zawiązanie przyjaźni między ludźmi, tak głównym zamiarem prawa Boskiego jest zawiązanie przyjaźni między człowiekiem a Bogiem. A ponieważ podobieństwo jest podstawą miłości, w myśl słów Syracha[8]: „Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie"[9], dlatego wtedy tylko możliwa jest przyjaźń człowieka z Bogiem[10], który jest najlepszy gdy ludzie staną się dobrymi. Toteż *Księga Kapłańska* nawołuje[11]: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty". O dobroci zaś człowieka stanowi cnota. Ona to [jak mówi Arystoteles][12]: „Czyni dobrym tego, kto ją posiada". I dlatego prawo stare musiało dać przykazania nakazujące czyny cnót: I to są właśnie przykazania moralne prawa.

Na 1. Prawo stare różni się od prawa natury: nie jako całkowicie mu obce, ale jako dodające coś do niego. Jak bowiem łaska zakłada wpierw naturę, tak prawo Boskie musi zakładać wpierw prawo naturalne[13].

Na 2. Słuszne jest, żeby prawo Boskie wspomagało człowieka nie tylko w tym, w czym jego rozum nie jest samowystarczalny, lecz także w tym, w czym jego rozum może doznać przeszkody. Otóż rozum człowieka nie mógł, ogólnie biorąc, błądzić co do przykazań moralnych, gdy chodzi o same najogólniejsze przykazania prawa naturalnego; na skutek jednak nałogowego popełniania grzechów rozum doznawał zamroczenia w dokonywaniu poszczególnych uczynków[14]. Jeśli chodzi o inne przykazania moralne, o te, które są jakby wnioskiem wysnutym z ogólnych zasad prawa natury, to rozum wielu ludzi błądził do tego stopnia, iż uważał za dozwolone

ton co samo w sobie było złe. Przeciw tym dwom niedomaganiom trzeba było wspomóc człowieka autorytetem prawa Boskiego[15]. Podobne to jest do prawd wiary: do wierzenia podaje się nam nie tylko te, do których rozum nie zdoła dojść, np. że Bóg jest w trzech osobach, lecz także ten do których rozum należycie działający zdoła dojść, np. że Bóg jest jeden. A podano nam je dla wykluczenia błędu rozumu ludzkiego, który u wielu występował[16].

Na 3. Augustyn tak dowodzi[17]: powiedzenie „litera zabija" odnosi się nie tylko do starego prawa, ale i do zawartych w nim przykazań moralnych; a zabija, bo daje sposobność: w tym znaczeniu, że nakazuje to, co jest dobre, nie dając pomocy łaski do spełnienia nakazu[18].

Artykuł 3

CZY OPRÓCZ PRZYKAZAŃ MORALNYCH PRAWO STARE ZAWIERA PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE ?

Zdaje się, że oprócz przykazań moralnych prawo stare nie zawiera przykazań obrzędowych[1], bo:

1. Każde prawo nakłada się ludziom po to, żeby kierowało ludzkimi postępkami. Lecz jak wyżej powiedziano[2], postępki ludzkie są moralne. Wydaje się więc, że w prawie starym, danym ludziom, powinny się znajdować jedynie przykazania moralne.

2. Przykazania, zwane obrzędowymi, jak się wydaje, dotyczą kultu Bożego. Lecz kult Boży jest czynem cnoty, mianowicie cnoty religijności, która, jak mówi Tuljusz[3]: „Oddaje Boskiej naturze uwielbienie i cześć". A ponieważ, jak już powiedziano[4], przykazania moralne dotyczą czynów cnoty, dlatego wydaje się, że przykazań obrzędowych nie należy odróżniać od przykazań moralnych.

3. Przykazania obrzędowe to takie, które coś obrazowo *(figurative)* oznaczają. Lecz Augustyn powiada[5], że „Pierwsze miejsce dla oznaczania czegoś ludzie przyznają słowom". Nie było więc żadnej konieczności, żeby prawo stare zawierało przykazania obrzędowe nakazujące jakieś gesty obrazowe. /36/

Wbrew temu Mojżesz powiad6: „Dziesięć przykazań [Bóg] napisał na dwóch kamiennych tablicach; a mnie w tym czasie nakazał, abym nauczył was obrzędów i sprawowania sądów, których powinniście przestrzegać". Lecz dziesięcioro przykazań to przykazania moralne. A więc poza moralnymi przykazaniami są także inne przykazania, mianowicie - obrzędowe.

Odpowiedź: Jak już powiedziano[7], prawo Boskie ustanowiono głównie dla unormowania stosunków między ludźmi a Bogiem, zaś prawo ludzkie ustanowiono głównie dla unormowania stosunków między ludźmi. Stąd też prawa ludzkie nie starały się o ustanowienie czegoś dotyczącego kultu Bożego, chyba że w grę wchodziło wspólne dobro ludzi. Ze względu na nie ludzie wymyślili wiele różnych [ustaw i zwyczajów] dotyczących spraw Bożych, które w ich mniemaniu miały wpływać dodatnio na kształtowanie obyczajów ludzi. Świadczą o tym religijne obrzędy pogan. Inaczej prawo Boskie. Ono normowało stosunki między ludźmi tak,

żeby to służyło ukierunkowaniu ludzi ku Bogu, co właśnie prawo to miało głównie na uwadze. Człowiek zaś kieruje się ku Bogu nie tylko poprzez wewnętrzne akty duszy, jakimi są: wierzyć, spodziewać się i miłować, lecz także poprzez jakoweś zewnętrzne przejawy, którymi wyraża swoją postawę sługi Pańskiego[8]. I o tych właśnie zewnętrznych przejawach mówi się, że należą do kultu Boga. Ten kult zwie się *'caeremonia'*. Niektórzy[9] wyprowadzają to słowo od *'munia'*, tj. dar, i od *'Caereris'* , którą uważano za boginię płodów rolnych, jako że pierwotnie składano Bogu w ofierze płody ziemi. Albo też, jak podaje Maximus Valerius[10], słowo *'caeremonia'* wprowadzono na oznaczenie kultu boskiego rozpowszechnionego u Latynów: od miasteczka leżącego obok Rzymu, zwanego Caere, jako że po zdobyciu Rzymu przez Gallów, do tego miasteczka zaniesiono świętości Rzymian i otaczano najwyższą czcią. Tak więc te przykazania, które w starym prawie dotyczyły kultu Boga, otrzymały szczególną nazwę: *caeremonialia* - tj. przykazania obrzędowe, kultowe.

Na 1. Postępowanie ludzkie rozciąga się również i na kult Boży. I dlatego prawo stare, dane ludziom, zawiera przykazania normujące tę dziedzinę ludzkiego postępowania.

Na 2. Jak wyżej powiedziano[11], przykazania prawa natury są ogólne i wymagają uszczegółowienia. Tego uszczegółowienia dokonują prawo ludzkie i prawo Boskie. A jak uszczegółowienia dokonane przez prawo ludzkie nie zaliczają się do prawa natury, ale do prawa pozytywnego[12], tak uszczegółowienia przykazań prawa natury dokonane przez prawo Boskie różnią się od przykazań moralnych należących do prawa natury. Otóż oddawanie czci Bogu, skoro jest czynem cnoty[13], należy do przykazania moralnego; natomiast uszczegółowienie tego przykazania - aby np. czcić Boga takimi ofiarami i takimi darami - to należy do przykazań obrzędowych. I dlatego przykazania te różnią się od przykazań moralnych.

Na 3. Zdaniem Dionizego[14], sprawy Boże nie mogą być ludziom ujawnione inaczej, jak tylko za pomocą jakichś przedstawień obrazowych[15]. Te zaś przedstawienia obrazowe bardziej poruszają ducha, gdy działają na zmysły, niż gdy tylko wyrażone są samymi słowami. I dlatego sprawy i tajemnice Boże podano nam w Piśmie św. nie tylko za pomocą obrazów słowem wyrażonych, o czym świadczą wypowiedzi przenośne, lecz także za pomocą obrazów, podobieństw rzeczy n przedstawionych wzrokowi, a to należy do przykazań obrzędowych.

Artykuł 4

CZY OPRÓCZ PRZYKAZAŃ MORALNYCH I OBRZĘDOWYCH PRAWO STARE ZAWIERA TAKŻE PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE ?

Zdaje się, że oprócz przykazań moralnych i obrzędowych prawo stare nie zawiera jakichś przykazań sądowniczych[1], bo:

1. Augustyn pisze[2]: W starym prawie znajdują się „przykazania - jak prowadzić życie, oraz przykazania życia symbolizującego". Pierwsze są przykazaniami moralnymi, a drugie - obrzędowymi. Zatem poza tymi dwoma rodzajami przykazań nie należało umieścić w starym prawie przykazań sądowniczych.

2. Glosa[3] do słów psalmu[4]: „Nie odstępuję od Twoich wyroków” powiada tak: „tj. od tego, co ustanowiłeś jako normę życia”. Lecz norma życia należy do przykazań moralnych. A więc przykazań sądowniczych nie należy odróżniać od moralnych.

3. Wyrok sądu jest chyba czynem sprawiedliwości, stosownie do słów psalmisty[5]: „Wyrok sądu będzie zawsze wedle sprawiedliwości”. Lecz czyn sprawiedliwości, podobnie jak i czyny innych cnót, należy do przykazań moralnych. Zatem przykazania moralne zawierają w sobie przykazania sądownicze, a więc nie powinno się ich od nich oddzielać.

Wbrew temu w Piśmie św. czytamy[6]: „Takie są przykazania, przepisy obrzędowe i sądownicze”. Otóż ‘przykazania’, bez bliższego określenia, oznaczają przykazania moralne. A więc oprócz przykazań moralnych i obrzędowych są także przykazania sądownicze.

Odpowiedź: Wyżej ustaliliśmy[7], że do prawa Boskiego należy zaprowadzić porządek między ludźmi i skierować ich ku Bogu. Jedno i drugie w ogólnych zarysach należy do wytycznych prawa natury, do których odnoszą się prawa moralne. Ale to nie wystarcza. Potrzebne jest jeszcze uszczegółowienie jednego i drugiego. Dokonuje go prawo Boskie lub ludzkie. Zasady bowiem znane nam w sposób naturalny są ogólne zarówno w dziedzinie spekulatywnej, jak i praktycznej - nastawionej na działanie. Jak przeto uszczegółowienia ogólnego przykazania o kulcie Bożym dokonują przykazania obrzędowe, tak uszczegółowienia ogólnego przykazania o przestrzeganiu sprawiedliwości między ludźmi dokonują przykazania sądownicze.

W myśl tego należy wymienić trzy przykazania starego prawa: mianowicie moralne, które opierają się na wytycznych prawa natury; – obrzędowe, które uszczegółowiają sprawy kultu Bożego; i – sądownicze, które są uszczegółowieniami sprawiedliwości, jakiej należy przestrzegać między ludźmi. Stąd też Apostoł po słowach[8]: „Prawo jest święte” dodaje: „święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie”: sprawiedliwe, gdy chodzi o przykazania sądownicze; święte, gdy chodzi o przykazania obrzędowe (bo świętym jest to, co jest poświęcone Bogu); dobre, tj. czcigodne *(honestum)*, gdy chodzi o przykazania moralne.

Na 1. Zarówno przykazania moralne, jak i sądownicze mają za zadanie kierować ludzkim życiem. Stąd też umieszczono je w jednym członie wymienionym przez Augustyna, mianowicie w przykazaniu - jak prowadzić życie.

Na 2. Wyrok [sądu] oznacza dokonanie się sprawiedliwości. Polega ono na tym, że rozum stosuje [ogólne prawa] do poszczególnych spraw[9]. Stąd też przykazania sądownicze mają coś wspólnego z moralnymi, jako że wywodzą się z rozumu; mają też coś wspólnego z przykazaniami obrzędowymi, jako że i one są jakimiś uszczegółowieniami ogólnych przykazań. I dlatego ‘wyroki’ niekiedy obejmują przykazania sądownicze i moralne. Tak czyni *Księga Powtórzonego Prawa*, gdy mówi[10]: „Słuchaj, Izraelu, przykazań obrzędowych i wyroków sądu”. Niekiedy zaś obejmują przykazania sądownicze i obrzędowe, jak to czyni *Księga Kapłańska*, mówiąc[11]: „Będziecie wypełniać moje wyroki; będziecie przestrzegać moich przykazań”. W tym tekście ‘przykazania’ dotyczą przykazań moralnych, a ‘wyroki’ dotyczą przykazań sądowniczych i obrzędowych.

Na 3. Czyn sprawiedliwości, ogólnie brany, należy do przykazań moralnych. Natomiast jego uszczegółowienie do poszczególnych wypadków należy do przykazań sądowniczych.

Artykuł 5

CZY PRAWO STARE, OPRÓCZ PRZYKAZAŃ MORALNYCH, OBRZĘDOWYCH I SĄDOWNICZYCH, ZAWIERA JESZCZE JAKIEŚ INNE PRZYKAZANIA ?

Zdaje się, że prawo stare, oprócz przykazań moralnych, obrzędowych i sądowniczych, zawiera jeszcze jakieś inne przykazania, bo:

1. Przykazania sądownicze dotyczą uczynków sprawiedliwości, która normuje stosunek człowieka do człowieka; przykazania zaś obrzędowe dotyczą uczynków religijności, która oddaje cześć Bogu. Lecz oprócz tych jest jeszcze wiele innych cnót, mianowicie umiarkowanie, męstwo, hojność i wiele, wiele innych, o czym wyżej była mowa[1]. A więc oprócz wymienionych prawo stare powinno zawierać jeszcze wiele innych przykazań.

2. Mojżesz nawołuje[2]: „Miłujcie Pana, Boga swojego, i wiernie przestrzegajcie Jego przykazań, obrzędów kultu, przepisów sądowniczych i poleceń". Lecz jak już powiedziano[3], przykazania - to rzecz moralności. A więc oprócz przykazań moralnych, sądowniczych i obrzędowych w prawie starym znajdują się jeszcze inne, które zwą się 'poleceniami' *(mandata)*.

3. Mojżesz dalej nawołuje[4]: „Będziecie pilnie strzec przykazań Pana, Boga twojego, Jego świadectwa oraz obrzędów, które wam zlecił". A więc oprócz wszystkich wyżej wymienionych są jeszcze w starym prawie 'świadectwa' *(testimonia)*.

4. W psalmach wyrażono się[5]: „Nie zapomnę na wieki Twoich sprawiedliwości", tj. - jak dodaje glosa[6]: „Twojego prawa". A więc przykazania starego prawa są nie tylko moralne, obrzędowe i sądownicze, lecz także są to 'sprawiedliwości' *(iustificationes)*.

Wbrew temu Pismo św. powiada[7]: „Takie są przykazania, obrzędy i przepisy sądownicze, które nakazał wam Pan Bóg". I te trzy postawiono na początku prawa. Wszystkie zatem przykazania są zawarte w tych trzech.

Odpowiedź: W starym prawie podano niektóre [rozporządzenia] jako przykazania; niektóre zaś jako służące do [lepszego] wypełnienia przykazań. Otóż same przykazania mówią o tym, jak należy postępować. Do ich wypełnienia człowieka przynagla: powaga tego, kto daje przykazanie, oraz korzyść z wypełnienia go. Jest nią osiągnięcie jakiegoś dobra użytecznego, przyjemnego lub godnego albo uchronienie się od jakiegoś przeciwnego temu dobru zła. Należało więc w prawie starym podać coś, co by podnosiło powagę Boga dającego przykazania. Toteż w Piśmie św. spotykamy takie teksty jak[8]: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Panem jedynym" oraz[9]: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". I tego pokroju wypowiedzi zwą się: 'świadectwa' *(testimonia)*. - Należało również umieścić w

prawie zapowiedź jakichś nagród dla zachowujących je oraz kar dla przekraczających je. Toteż Pismo św. powiada[10]: „Jeśli pilnie będziesz słuchał głosu Pana, Boga swego, ... wywyższy cię Pan ... ponad wszystkie narody ziemi". I tego pokroju wypowiedzi zwą się: 'sprawiedliwości' *(iustificationes)*, w tym znaczeniu, że Bóg sprawiedliwie jednych nagradza, a drugich karze.

Postępowanie zaś o tyle podpada pod przykazanie, o ile nosi na sobie znamię powinności. Powinność zaś jest dwojaka: jedna opiera się na wytycznych rozumu, druga na wytycznych prawa, które uszczegóławia, stosownie do nauki Filozofa[11], który wyodrębnia dwojaką sprawiedliwość [i powinność]: moralną i prawną. Otóż powinność moralna jest dwojaka: rozum bowiem każe coś czynić albo dlatego, że to jest konieczne, bez czego nie może istnieć porządek cnoty, albo dlatego, że to jest użyteczne do lepszego zachowania porządku cnoty W myśl tego, prawo niektóre z postępków moralnych ściśle przykazuje lub zakazuje; np. „Nie zabijaj. Nie kradnij"[12]: I te właściwie zwą się: 'przykazania' *(praecepta)*. - Niektórych zaś z nich prawo przykazuje lub zakazuje: nie jako ścisłą powinność, ale do lepszego [postępowania na drodze cnoty]: I takowe można zwać ‚polecenia' *(mandata)*, ponieważ zawierają jakieś naprowadzanie i przekonywanie; np. słowa *Księgi Wyjścia*[13]: „Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, winieneś mu go oddać przed zachodem słońca"; i inne podobne wypowiedzi. Toteż *(pseudo)* Hieronim pisze[14]: „W zachowaniu przykazań przejawia się sprawiedliwość, a w trzymaniu się poleceń – miłość". - Powinność natomiast oparta na szczegółowych wytycznych prawa: w sprawach ludzkich należy do przepisów sądowniczych *(iudicialia),* a w sprawach Boskich - do przepisów obrzędowych *(caeremonialia).*

A można i tak to przedstawić: Rozporządzenia dotyczące kary i nagrody, o ile są wyrazami sprawiedliwości Boskiej, można zwać: 'świadectwa'. - Wszystkie przykazania prawa o ile są jakimiś wymierzeniami sprawiedliwości ustawowej *(iustitia legalis)*, można zwać: 'sprawiedliwości'.- Można również inaczej odróżnić polecenia od przykazań, mianowicie tak, żeby 'przykazaniami' *(praecepta)* zwało się to, co Bóg sam przez siebie rozkazał, a 'poleceniami' *(mandata)* - jak na to sama nazwa wskazuje - zwało się to, co Bóg polecił poprzez innych.

Z tego wszystkiego wynika jasno, że przykazania moralne, obrzędowe i sądownicze zawierają w sobie wszystkie inne przykazania prawa: te inne nie mają charakteru przykazań, ale jak powiedziano, służą do [lepszego] zachowania przykazań.

Na 1. Spośród innych cnót sama tylko sprawiedliwość z treści swojej dotyczy powinności. I dlatego sprawy moralne o tyle dadzą się określić prawem, o ile należą do sprawiedliwości, a jej częścią, jak mówi Tuliusz[15], jest także i religijność. Stąd też oprócz przykazań obrzędowych i sądowniczych nie może być coś prawnie sprawiedliwe.

Odpowiedzi na inne zarzuty są jasne w świetle tego, co już powiedziano[16].

Artykuł 6

CZY PRAWO STARE POWINNO PRZYNAGLAĆ DO ZACHOWYWANIA PRZYKAZAŃ DOCZESNYMI OBIETNICAMI I GROŻBAMI ?

Zdaje się, że prawo stare nie powinno przynaglać do zachowywania przykazań doczesnymi obietnicami i groźbami[1], bo:

1. Zamiarem prawa Boskiego jest poddanie ludzi Bogu przez bojaźń i miłość. Mojżesz tak to wyraża[2]: „A teraz, Izraelu, czego żąda od ciebie Pan, Bóg Twój. Tylko tego, byś się bał Pana, Boga swojego, chodził wszystkimi Jego drogami i miłował Go". Lecz żądza rzeczy doczesnych [obiecywanych przez prawo] odwodzi od Boga; bo jak mówi Augustyn[3]: „Trucizną dla miłości jest żądza". A więc doczesne obietnice i groźby są chyba niezgodne z zamiarem prawodawcy, jako że zdaniem Filozofa[4], odwodzą od prawa.

2. Prawo Boskie jest wyższego rzędu niż prawo ludzkie. W naukach zaś widzimy ton że im która z nich jest wyższa, tym uzasadnia za pomocą wyższych przesłanek *(media)*. A ponieważ postępowanie prawa ludzkiego jest takie, że przynagla ludzi za pomocą gróźb i obietnic, dlatego prawo Boskie nie powinno posługiwać się tymi sposobami, ale stosować lepsze.

3. Nie może być nagrodą za sprawiedliwość lub karą za grzech ton co jednakowo spotyka dobrych i złych. Lecz Kohelet pisze[5]: „Wszystko", co doczesne, „jednakowo spotyka ludzi. Ten sam los spotyka sprawiedliwego i złoczyńcę, tak czystego, jak i nieczystego, zarówno składającego ofiary, jak i tego, który nie składa ofiar". A więc nienależycie podano dobra lub zła doczesne jako kary lub nagrody za zachowanie lub nie prawa Boskiego.

Wbrew temu u Izajasza czytamy[6]: „Jeśli będziecie ulegli i posłuszni, dóbr ziemskich będziecie zażywać. Ale jeśli się zatniecie w oporze, miecz was wytępi".

Odpowiedź: Jak w naukach spekulatywnych ludzi doprowadza się do przyjęcia wniosków za pomocą ściśle dowodzących przesłanek, tak również w każdym prawie ludzi doprowadza się do zachowywania przykazań za pomocą kar i nagród. Widzimy zaś, że w naukach spekulatywnych przesłanki dowodzenia podaje się słuchaczowi odpowiednio do jego zdolności; toteż w tych naukach należy postępować według należytego porządku: żeby naukę zaczynać od rzeczy bardziej znanych. Tak samo i ten, kto chce doprowadzić człowieka do zachowywania przykazań, powinien pobudzać go do ich zachowywania, zaczynając od tego, do czego ten człowiek jest przywiązany; podobnie jak dzieci zachęca się do uczynienia czegoś za pomocą lubianych przez nie podarunków. Otóż wyżej powiedzieliśmy[7], że prawo stare przystosowywało do Chrystusa, tak jak niedoskonałe przystosowuje do doskonałego. Stąd też dano je ludowi, który - w stosunku do doskonałości, jaka miała nadejść dzięki Chrystusowi - był niedoskonały. I dlatego, jak to widać z nauki Apostoła[8], lud ten przyrównano do dziecka będącego pod opieką wychowawcy. Doskonałość zaś człowieka polega na tym, żeby, wzgardziwszy rzeczami doczesnymi, przylgnął do - duchowych. Świadczą o tym jasno słowa św. Pawła[9]: „Zapominając o tym, co za mną,

a wytężając siły ku temu, co przede mną, biegnę [...]. Wszyscy, którzy jesteśmy doskonali, to powinniśmy myśleć". Znamienne zaś dla niedoskonałych jest ton że pragną dóbr doczesnych, zachowując jednak ich kierunek ku Bogu. Wreszcie dla całkowitych wykolejeńców znamienne jest ton że cel swój położyli w dobrach doczesnych. I dlatego odpowiednie dla [niedoskonałego] starego prawa było, żeby niedoskonałych ludzi prowadziło do Boga poprzez dobra doczesne, do których byli przywiązani.

Na 1. Trucizną dla miłości jest ta żądza, przez którą człowiek upatruje swój cel w dobrach doczesnych. Zdobywanie zaś dóbr doczesnych i pragnienie ich z zachowaniem ich kierunku ku Bogu jest jakąś drogą prowadzącą niedoskonałych ludzi ku miłości Boga, stosownie do słów psalmisty[10]: „Będzie cię sławił, ponieważ świadczyłeś mu dobro" [11].

Na 2. Prawo ludzkie przynagla ludzi do [zachowywania przykazań] za pomocą doczesnych nagród lub kar stosowanych przez ludzi. Natomiast prawo Boskie przynagla za pomocą nagród lub kar stosowanych przez Boga. I w tym używa wyższych sposobów.

Na 3. Kto zna dzieje Starego Testamentu, ten jasno widzi, że położenie ogółu narodu było zawsze pod prawem pomyślne, jak długo ten naród prawo to zachowywał; a skoro tylko odstąpił od przykazań prawa, natychmiast spotykały go liczne przeciwności. Niektóre jednak pojedyncze osoby nawet trzymające się sprawiedliwości prawa, spotykały jakieś utrapienia: albo dlatego, że już były uduchowione, ale trzeba było poprzez nie bardziej oderwać je od przywiązania do dóbr doczesnych, a ich cnotę poddać próbie[12], albo dlatego, że wypełniali wprawdzie prawo, ale czynili to zewnętrznie ; natomiast całe ich serce przylgnęło do rzeczy doczesnych i oddaliło się od Boga, o czym Izajasz tak mówi[13]: „Lud ten czci Mnie tylko wargami, podczas gdy serce jego jest z dala ode Mnie".

ZAGADNIENIE 100
PRZYKAZANIA MORALNE STAREGO PRAWA

Z kolei należy rozpatrzyć poszczególne rodzaje przykazań starego prawa: najpierw przykazania moralne; potem obrzędowe (z. 101-103); wreszcie sądownicze (z. 104-105). Zagadnienie pierwsze ujmiemy w dwanaście pytań: 1. Czy wszystkie przykazania moralne starego prawa należą do prawa natury? 2. Czy przykazania moralne starego prawa nakazują spełnianie uczynków wszystkich cnót? 3. Czy wszystkie przykazania moralne starego prawa sprowadzają się do dziesięciu przykazań dekalogu? 4. O podziale przykazań dekalogu. 5. O ich liczbie. 6. O ich porządku. 7. O sposobie ich podania. 8. Czy można od nich dyspensować? 9. Czy przykazanie nakazuje sposób, w jaki należy pełnić cnotę? 10. Czy sposób miłości podpada pod przykazanie? 11. O podziale innych przykazań moralnych. 12. Czy przykazania moralne starego prawa usprawiedliwiają?

Artykuł 1

CZY WSZYSTKIE PRZYKAZANIA MORALNE NALEŻĄ DO PRAWA NATURY ?

Zdaje się, że nie wszystkie przykazania moralne należą do prawa natury[1], bo:

1. Syrach powiada[2]: [Bóg] „dodał im [ludziom] nauki i prawo życia dał im w dziedzictwo". Lecz w podziale naukę przeciwstawia się prawu natury. Prawa bowiem naturalnego nie ma się z nauki, ale z naturalnego instynktu. Nie wszystkie zatem przykazania moralne należą do prawa natury.

2. Prawo Boskie jest doskonalsze niż prawo ludzkie. Lecz prawo ludzkie niejedno dotyczące dobrych obyczajów dodało do tego co należy do prawa natury. Świadczy o tym ton że prawo natury jest to samo u wszystkich, podczas gdy tego pokroju ustalenia dotyczące obyczajów są różne u różnych narodów. Tym bardziej więc prawo Boskie powinno do prawa natury dodać niejedno dotyczące dobrych obyczajów

3. Jak rozum prowadzi do jakichś dobrych obyczajów tak czyni to również i wiara. Także i Apostoł tak myśli, pisząc[3]: „Wiara działa przez miłość". Lecz prawo natury nie zawiera w sobie wiary, ponieważ prawdy wiary przekraczają rozum naturalny. Nie wszystkie przeto moralne przykazania prawa Boskiego należą do prawa natury.

Wbrew temu Apostoł powiada[4]: „Poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje", a przez to należy rozumieć to, co należy do dobrych obyczajów: A więc wszystkie moralne przykazania prawa nalezą do prawa natury.

Odpowiedź: Przykazania moralne, odrębne od obrzędowych i sądowniczych, dotyczą tego, co samo w sobie należy do dobrych obyczajów. A ponieważ, mówiąc o obyczajach ludzkich, ma się na myśli ich stosunek do rozumu, który jest właściwym początkiem ludzkiego postępowania, dlatego te obyczaje zwą się dobre, które są zgodne z rozumem, a te zwą się złe, które nie są zgodne z rozumem[5]. A jak wszelki sąd rozumu spekulatywnego, o czym wyżej była mowa[6], pochodzi z naturalnego poznawania pierwszych zasad, tak również wszelki sąd rozumu praktycznego pochodzi z jakichś zasad poznawanych w naturalny sposób. Wychodząc z tych podstawowych zasad, można w rozmaity sposób iść dalej i wydawać sąd w różnych sprawach. Otóż niektóre z ludzkich postępków są tak proste do oceny, że zaraz, po krótkim zastanowieniu, można je - w świetle tych ogólnych i pierwszych zasad - uznać [za dobre] lud odrzucić [jako złe]. Niektóre zaś są tego rodzaju, że do wydania o nich sądu wymagane jest długie zastanowienie się nad rozmaitymi okolicznościami; a staranne rozpatrzenie ich nie jest rzeczą byle kogo, ale ludzi mądrych, tak jak w naukach rozpatrywanie wniosków dotyczących szczegółów nie należy do wszystkich, ale do samych tylko filozofów. I wreszcie niektóre są tego rodzaju, że do wydania o nich sądu człowiek potrzebuje pomocy w postaci pouczenia Bożego; tak jest np. w sprawach wiary[7].

Jasne więc jest, że: przykazania moralne dotyczą tego, co należy do dobrych obyczajów; przez nie zaś rozumie się ten które zgadzają się z rozumem, jako że

wszelki sąd rozumu ludzkiego w jakiś sposób wywodzi się z naturalnego rozumu. Wynika z tego, że wszystkie przykazania moralne muszą należeć do prawa natury, ale w różny sposób. Są bowiem takie przykazania moralne, o których sam przez się rozum każdego człowieka od razu wydaje sąd, że należy je spełniać, jak np. „Czcij ojca twego i matkę twoją”[8]. I te należą bezwzględnie do prawa natury. - Niektóry są takie, o których ludzie mądrzy, po wnikliwym rozpatrzeniu, wydają sąd, że należy je zachować. One również należą do prawa natury; wymagają jednak pouczenia, którego ludzie mądrzy udzielają nieświadomym rzeczy, jak np.: „Przed siwizną wstaniesz, będziesz szanował osobę starca”[9], i inne podobne. - Niektóre wreszcie są takie, że do wydania o nich sądu rozum potrzebuje pouczenia Bożego, które uświadamia nas o sprawach Bożych, jak np.: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu. Nie będziesz wzywał imienia Boga twego do czczych rzeczy”[10]. W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 2

CZY PRZYKAZANIA MORALNE PRAWA NAKAZUJĄ SPEŁNIANIE WSZYSTKICH UCZYNKÓW CNÓT ?

Zdaje się, że przykazania moralne prawa nie nakazują spełniania wszystkich uczynków cnót[1], bo:

1. Zachowywanie przykazań starego prawa uznano za czyn sprawiedliwy, stosownie do słów psalmisty[2]: „Będę wypełniał czyny sprawiedliwe”. Lecz dokonywanie sprawiedliwych czynów jest postępowaniem według sprawiedliwości. A więc przykazania moralne dotyczą jedynie spełniania uczynków sprawiedliwości.

2. To, co prawo nakazuje, jest powinnością. Lecz powinność nie jest rzeczą innych cnót, a tylko samej sprawiedliwości. Właściwym bowiem jej uczynkiem jest: oddawać każdemu to, co mu się należy. A więc przykazania moralne nie dotyczą spełniania uczynków innych cnót, a tylko samych uczynków sprawiedliwości.

3. Według Izydora[3], prawo jest ustanowione dla dobra wspólnego. Lecz jak mówi Filozof[4], spośród cnót sama tylko sprawiedliwość dotyczy dobra wspólnego. A więc przykazania moralne dotyczą jedynie uczynków sprawiedliwości.

Wbrew temu Ambroży powiada[5]: „Grzech jest przekroczeniem prawa Boskiego i nieposłuszeństwem wobec niebieskich nakazów”. Lecz grzechy są przeciwieństwem wszystkich uczynków cnót. A więc do prawa Boskiego należy nakazywać spełnianie uczynków wszystkich cnót.

Odpowiedź: Ponieważ, jak już wyłożyliśmy[6], przykazania prawa mają na względzie dobro wspólne, dlatego przykazania te muszą być różne w zależności od różnych typów wspólnot. Toteż Filozof uczy[7], że należy ustanawiać inne prawa dla państwa, w którym rządzi król, a inne dla takiego, w którym rządzi lud albo grupa możnych tego państwa. Otóż innego typu jest wspólnota, którą prawo ludzkie ma na względzie, a inną, którą ma na względzie prawo Boskie[8]. Prawo bowiem ludzkie ma na względzie wspólnotę obywateli, tj. stosunki ludzi między sobą. Otóż te stosunki między ludźmi

układają się według odpowiednio ułożonych czynności zewnętrznych, poprzez które ludzie ze sobą współobcują. Tego zaś rodzaju współobcowanie należy istotnie do sprawiedliwości, której właściwym zadaniem jest kierowanie ludzką wspólnotą. I dlatego prawo ludzkie wydaje przykazania dotyczące jedynie spełniania uczynków sprawiedliwości. A jeżeli przykazuje spełnianie uczynków innych cnót, to o tyle tylko – jak uczy Filozof [9] – o ile one wiążą się ze sprawiedliwością.

Natomiast ta wspólnota, którą prawo Boskie ma na względzie, jest obcowaniem ludzi z Bogiem: albo w życiu doczesnym, albo w przyszłym. I dlatego prawo to wydaje przykazania dotyczące tego wszystkiego, co służy ludziom do należytego obcowania z Bogiem. Człowiek zaś obcuje, wiąże się z Bogiem swoim rozumem czyli umysłem, w którym jest obraz Boga[10]. Stąd też prawo Boskie wydaje przykazania dotyczące tego wszystkiego, co ma należycie ustawić rozum człowieka. To ustawienie uskutecznia się przez spełnianie uczynków wszystkich cnót. Cnoty bowiem umysłowe ustawiają należycie rozum w samym sobie[11]; natomiast cnoty obyczajowe ustawiają należycie postępowanie rozumu w odniesieniu do wewnętrznych uczuć i zewnętrznych czynności[12]. Jasne stąd jest, że prawo Boskie słusznie wydaje przykazania nakazujące spełnianie uczynków wszystkich cnót, ale nie jednakowo: spełnianie niektórych uczynków cnót nakazuje obowiązkowo; chodzi o te uczynki, bez których nie może być zachowany porządek cnoty, który jest porządkiem rozumu. Spełniania zaś niektórych innych uczynków przykazanie nie nakazuje, a tylko doradza i przestrzega[13]; chodzi o ten których spełnianie lepiej służy osiąganiu doskonałej cnoty.

Na 1. Spełnianie przykazań prawa, także tych, które nakazują dokonywanie uczynków innych cnót, jest czynem sprawiedliwym, bo sprawiedliwe jest, żeby człowiek był posłuszny Bogu. Albo także: bo sprawiedliwe jest, żeby wszystko, co przynależy do człowieka, było poddane rozumowi.

Na 2. W ścisłym znaczeniu sprawiedliwość zajmuje się tym, co jeden człowiek winien drugiemu człowiekowi. We wszystkich natomiast innych cnotach chodzi o to, co niższe siły duszy winne są rozumowi. I odpowiednio do tego rodzaju powinności Filozof [14] wymienia jakąś sprawiedliwość w przenośnym znaczeniu[15].

Na 3. Odpowiedź jest jasna z tego, co powiedziano[16] o różnych typach wspólnot.

Artykuł 3

CZY WSZYSTKIE MORALNE PRZYKAZANIA STAREGO PRAWA SPROWADZAJĄ SIĘ DO DZIESIĘCIU PRZYKAZAŃ DEKALOGU ?

Zdaje się, że nie wszystkie moralne przykazania starego prawa sprowadzają się do dziesięciu przykazań dekalogu[1], bo:

1. Według Mateusza[2], pierwsze i główne przykazania są: „Będziesz miłował Pana Boga twego” oraz „Będziesz miłował bliźniego twego”. Lecz przykazania dekalogu nie zawierają tych dwóch przykazań. Nie wszystkie więc moralne przykazania zawierają się w przykazaniach dekalogu.

2. Przykazania moralne nie sprowadzają się do przykazań obrzędowych, ale raczej jest odwrotnie. Lecz wśród przykazań dekalogu znajduje się jedno przykazanie obrzędowe, mianowicie: „Pamiętaj, abyś święcił dzień szabatu”[3]. A więc przykazania moralne nie sprowadzają się do wszystkich przykazań dekalogu.

3. Przykazania moralne dotyczą wszystkich uczynków cnót. Lecz wśród przykazań dekalogu umieszczono same tylko przykazania dotyczące uczynków sprawiedliwości. Widać to jasno, gdy się przejrzy poszczególne przykazania. A więc przykazania dekalogu nie zawierają wszystkich przykazań moralnych.

Wbrew temu Glosa[4] do słów Mateusza[5]: „Błogosławieni jesteście, gdy wam urągają” itd. powiada tak: Mojżesz podaje dziesięć przykazań, a potem każdą ich część składową wyjaśnia. Wszystkie więc przykazania prawa są jakimiś częściami składowymi przykazań dekalogu.

Odpowiedź: Przykazania dekalogu tym się różnią od innych przykazań prawa, że - jak się potocznie mówi - przykazania dekalogu podał ludowi osobiście sam Bóg[6], natomiast inne przykazania podał ludowi za pośrednictwem Mojżesza. Te więc przykazania należą do dekalogu, których znajomość człowiek ma od samego wprost Boga. Są to takie, które po niewielkim zastanowieniu można od razu poznać, wysnuć z pierwszych ogólnych zasad; a także te, które od razu stają się nam znane dzięki wierze wlanej nam przez Boga. Zatem do przykazań dekalogu nie zaliczają się dwa rodzaje przykazań[7]: mianowicie ten które są pierwszymi i ogólnymi. Nie potrzebują one innego wydania jak tylko tego, że są wypisane w rozumie naturalnym, jako znane same przez się; np. że człowiek nie powinien nikomu źle czynić, itp. Nie zaliczają się do nich także te, które dzięki skrzętnemu dociekaniu ludzi mądrych okazały się zgodne z rozumem. Od Boga docierają one do ludu za pośrednictwem nauki ludzi mądrych. Oba te jednak rodzaje przykazań zawierają się w przykazaniach dekalogu, ale w różny sposób. Albowiem ten które są pierwszymi i ogólnymi, zawierają się w nich tak, jak zasady zawierają się w najbliższych wnioskach; natomiast te, których znajomość otrzymujemy dzięki ludziom mądrym, na odwrót, zawierają się w nich tak, jak wnioski zawierają się w zasadach.

Na 1. Te dwa przykazania są pierwszymi i ogólnymi przykazaniami prawa natury. Są znane rozumowi ludzkiemu same przez się czy to przez naturę, czy to przez wiarę. I dlatego wszystkie przykazania dekalogu sprowadzają się do nich tak, jak wnioski do zasad[8].

Na 2. Przykazanie o święceniu szabatu pod jakimś względem jest przykazaniem moralnym, jako że nakazuje ono człowiekowi, żeby jakiś czas poświęcił na sprawy Bożen w myśl słów psalmisty[9]: „Przerwijcie wszystko, i we Mnie uznajcie Boga”. I pod tym względem zalicza się do przykazań dekalogu. Nie zalicza się zaś doń, gdy chodzi o wyznaczenie na to określonego czasu, gdyż pod tym względem jest przykazaniem obrzędowym[10].

Na 3. W innych cnotach świadomość powinności jest niewyraźna i skryta; inaczej jest w sprawiedliwości[11]. I dlatego przykazania nakazujące spełnianie uczynków innych cnót nie są ludowi tak znane, jak przykazania dotyczące uczynków sprawiedliwości. I dlatego przykazania dekalogu w szczególny sposób zajmują się

uczynkami sprawiedliwości, jako że przykazania te są pierwszymi i podstawowymi składnikami prawa.

Artykuł 4

CZY PODZIAŁ PRZYKAZAŃ DEKALOGU JEST NALEŻYTY ?

Zdaje się, że nienależycie podzielono w Biblii przykazania dekalogu[1], bo:

1. Wielbienie Boga *(latria)*[2] jest inną cnotą niż wiara, a dane przez Boga przykazania odnoszą się do uczynków cnót. Lecz na początku dekalogu powiedziano: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie" - co należy do wiary Zaraz dodano: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby" itd. - co należy do wielbienia. A więc, jak sądzi Augustyn[3], są tu dwa przykazania, a nie jedno.

2. Prawo odróżnia przykazania twierdzące, tj. nakazujące coś czynić, od przykazań przeczących, tj. zakazujących czynienia czegoś; np. „Czcij ojca i matkę twoją" i „Nie zabijaj". Otóż słowa: „Ja jestem Pan, twój Bóg" są twierdzące, a słowa po nich następujące: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie" są przeczące. Mamy zatem dwa osobne przykazania, a nie, jak sądzi Augustyn[4], jedno.

3. Apostoł powiada[5]: „Nie wiedziałbym, co to jest pożądliwość, gdyby Prawo nie mówiło. Nie pożądaj". Z czego chyba widać, iż przykazanie: „Nie będziesz pożądał" jest jednym przykazaniem. Nie powinno się go zatem dzielić na dwa.

Wbrew temu jest powaga Augustyna[6], a jego słowa podaje glosa[7]. Dzieli on przykazania na: trzy dotyczące Boga oraz siedem dotyczących bliźniego.

Odpowiedź: Komentatorzy Pisma św. rozmaicie dzielili przykazania dekalogu. Hezychiusz[8], wyjaśniając słowa[9]: „Dziesięć kobiet będzie piec chleb w jednym piecu", tak powiada: Przykazanie mówiące o zachowywaniu szabatu nie należy do dziesięciu przykazań, bo nie trzeba go zachowywać według litery w każdym czasie. Mimo to wyodrębnia cztery przykazania dotyczące Boga: pierwsze: „Ja jestem Pan, twój Bóg". drugie: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie" (Także i Hieronim wyodrębnia w ten sposób te dwa w komentarzu do słów Ozeasza[10]: „Przyjdę aby ich ukarać za podwójną winę"); trzecie : „Nie będziesz czynił sobie żadnej rzeźby"; czwarte: „Nie będziesz wzywał imienia Boga twego do czczych rzeczy". Powiada dalej, iż przykazań dotyczących bliźniego jest sześć; pierwsze: „Czcij ojca twego i matkę twoją"; drugie: „Nie będziesz zabijał"; trzecie: „Nie będziesz cudzołożył"; czwarte: „Nie będziesz kradł"; piąte: „Nie będziesz mówi przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek"; szóste: „Nie będziesz pożądał".

Ale, po pierwsze, po co do przykazań dekalogu włączono przykazanie dotyczące zachowania szabatu, jeśli ono w żaden sposób do niego nie należy? A więc widoczna niestosowność! Po drugie, u Mateusza czytamy[11]: „Nikt nie może dwom panom służyć".

Z tego wynika, że: „Ja jestem Pan, twój Bóg" i „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie" znaczą to samo i stanowią jedno przykazanie. Toteż Orygenes[12], wyodrębniając również cztery przykazania dotyczące Boga, wymienia te dwa jako pierwsze; drugim, według niego, jest ... „Nie będziesz czynił sobie żadnej rzeźby";

trzecim jest: „Nie będziesz wzywał imienia Boga twego do czczych rzeczy"; czwartym jest: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić". Pozostałe zaś sześć wymienia podobnie jak Hezychiusz.

A ponieważ po to zakazano czynienia rzeźby lub podobizny, aby ich nie czczono jako bogów (przecież, jak podaje Pismo św.[13], sam Bóg nakazał uczynić rzeźbę serafinów i umieścić w przybytku), dlatego Augusty, lepiej czyni, łącząc w jedno przykazanie: „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie" i „Nie będziesz czynił sobie żadnej rzeźby". Tak samo pożądanie cudzej żony dla spółkowania z nią należy do pożądliwości ciała[14]; natomiast pożądania cudzych rzeczy dla posiadania ich na własność należą do pożądliwości oczu[15]. Stąd też Augustyn[16] wymienia osobno dwa przykazania: jedno o niepożądaniu cudzej żony, a drugie o niepożądaniu cudzej rzeczy I tak przyjmuje[17] trzy przykazania w odniesieniu do Boga oraz siedem w odniesieniu do bliźniego. I to jest lepsze.

Na 1. Wielbienie Boga jest niczym innym, jak tylko jakimś wyrazem wiary. Toteż nie należało dać dwóch przykazań: jednego dotyczącego wielbienia, drugiego dotyczącego wiary. Raczej jednak należało dać przykazanie dotyczące wielbienia Boga niż wiary ponieważ przykazanie dotyczące wiary, podobnie jak przykazanie dotyczące miłości, leży u spodu przykazań dekalogu. Jak bowiem pierwsze ogólne przykazania natury są same przez się znane temu, kto ma rozum naturalny, i one też nie wymagają publicznego obwieszczenia, tak samo i wierzyć w Boga jest pierwszym i samym przez się znanym przykazaniem temu, kto ma wiarę. Jak bowiem powiedziano w *Liście do Hebrajczyków*[18]: „Przystępujący do Boga musi wierzyć, że On jest". Stąd też przykazanie to nie potrzebuje innego publicznego obwieszczenia, jak tylko wlania wiary[19].

Na 2. Wtedy przykazania nakazujące różnią się od zakazujących, kiedy jedno nie zawiera się w drugim. Tak np. 'czcij rodziców' nie zawiera w sobie: 'nie zabijaj żadnego człowieka' i na odwrót. Natomiast kiedy przykazanie nakazujące zawiera się w zakazującym, lub na odwrót, wtedy nie daje się na to różnych przykazań. Nie daje się przecież na to dwóch przykazań: jednego: „Nie będziesz kradł" i drugiego: „Szanuj cudzą rzecz lub zwróć ją właścicielowi". Z tego właśnie powodu: 'wierzyć w Boga' i 'nie wierzyć w cudzych bogów' nie stanowią różnych przykazań.

Na 3. Każdą pożądliwość łączy w jedno jedna wspólna treść. I dlatego Apostoł mówi o przykazaniu dotyczącym pożądliwości w liczbie pojedynczej. Ponieważ jednak w poszczególnych wypadkach różne są powody pożądania, dlatego Augustyn wyodrębnia różne przykazania o niepożądaniu. Jak bowiem mówi Filozof [20], pożądliwości różnią się gatunkowo zależnie od różnych czynności lub przedmiotów pożądania.

Artykuł 5

CZY NALEŻYCIE PODANO LICZBĘ PRZYKAZAŃ DEKALOGU ?

Zdaje się, że [w Biblii] nienależycie podano liczbę przykazań dekalogu[1], bo:

1. Ambroży powiada[2], że grzech „jest przekroczeniem prawa Boskiego i nieposłuszeństwem wobec niebieskich nakazów": Lecz grzechy dzielimy na te, które

człowiek popełnia przeciw Bogu, przeciw bliźniemu i przeciw sobie samemu[3]. Otóż w przykazaniach dekalogu nie znajdują się jakieś przykazania należycie ustawiające człowieka wobec samego Boga i bliźniego. Z czego chyba widać, że podana liczba przykazań dekalogu jest niezupełna.

2. Jak do kultu Boga należało święcenie szabatu, tak należało też doń obchodzenie innych uroczystości i składanie ofiar. Lecz wśród przykazań dekalogu jest jedno dotyczące święcenia szabatu. A więc powinny być w nim jeszcze jakieś przykazania dotyczące innych uroczystości i składania ofiar.

3. Jak grzeszyć przeciw Bogu można krzywoprzysięstwem, tak również można to czynić bluźnierstwem lub błędem przeciw nauce Boga. Lecz w dekalogu umieszczono jedno przykazanie zakazujące krzywoprzysięstwa, mianowicie: „Nie będziesz wzywał imienia Boga twego dla czczych rzeczy". A więc i grzech bluźnierstwa oraz błędnej nauki powinien być zakazany jakimś przykazaniem dekalogu.

4. Jak człowiek ma naturalną miłość do swoich rodziców, tak ma ją i do swoich dzieci. Również i przykazanie miłości rozciąga się na wszystkich bliźnich. Lecz przykazania dekalogu mają na celu miłość, stosownie do słów Pawłowych[4]: „Celem przykazania jest miłość". Jak więc podano jakieś przykazanie dotyczące rodziców tak również powinno się podać jakieś przykazania dotyczące dzieci i innych bliźnich.

5. W każdym rodzaju grzechu można grzeszyć myślą i uczynkiem[5]. W niektórych jednak rodzajach grzechu - chodzi o kradzież i cudzołóstwo – osobno zakazano popełniania grzechu uczynkiem, gdy powiedziano: „Nie będziesz cudzołożył", „Nie będziesz kradł", a osobno zakazano popełniania grzechu myślą, gdy powiedziano: „Nie będziesz pożądał rzeczy bliźniego twego", „Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego". A więc tak samo należało postąpić z grzechem zabójstwa i fałszywego świadectwa.

6. Jak grzech może pochodzić z nieopanowania siły pożądliwej, tak również i z nieopanowania siły gniewliwej. Lecz niektóre przykazania zakazują nieopanowania pożądliwości, np. „Nie będziesz pożądał". W dekalogu więc powinny się znajdować jakieś przykazania zakazujące nieopanowania siły gniewliwej. Z czego widać, że nieodpowiednio zostało wyliczone dziesięć przykazań dekalogu.

Wbrew temu Mojżesz powiada[6]. Bóg „oznajmił wam swe przymierze, gdy rozkazał wam pełnić Dziesięć Przykazań i napisał je na dwóch tablicach kamiennych".

Odpowiedź: Wyżej wskazaliśmy na takie przyrównanie[7]: jak przykazania ludzkiego prawa należycie ustawiają człowieka w stosunku do wspólnoty ludzkiej, tak przykazania Boskiego prawa należycie ustawiają człowieka do jakiejś wspólnoty czy rzeczypospolitej wszystkich ludzi żyjących pod rządami Boga. Otóż żeby ktoś należycie sprawował się w jakiejś wspólnocie, musi spełniać dwa wymagania: pierwszym jest, żeby należycie zachowywał się wobec tego, kto stoi na czele wspólnoty; drugim jest, żeby należycie zachowywał się wobec innych współtowarzyszy i współczłonków wspólnoty. Trzeba więc było, żeby prawo Boskie najpierw wydało jakieś przykazania należycie ustawiające stosunek człowieka do Boga, a potem inne przykazania należycie ustawiające stosunek człowieka do innych bliźnich, z którymi razem wspólnie żyje pod rządami Boga.

Naczelnikowi zaś wspólnoty człowiek powinien okazywać: po pierwsze, wierność; po drugie, uszanowanie; po trzecie, służbę. Wierność panu polega na tym, żeby zaszczytu naczelnika nie przenosił na kogoś innego: I ze względu na to człowiek otrzymał pierwsze przykazanie: „Nie będziesz miał bogów cudzych”. - Uszanowanie dla pana wymaga, aby nie uczynić niczego krzywdzącego go: I ze względu na to otrzymał drugie przykazanie: „Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego dla czczych rzeczy”. - Służba należy się panu w zamian za dobrodziejstwa, które podwładni od niego otrzymują: I tego dotyczy trzecie przykazanie, nakazujące święcenie szabatu na pamiątkę stworzenia rzeczy.

W stosunku do bliźnich człowiek może należycie zachowywać się: albo z powodu szczególnego obowiązku w stosunku do tych, których jest dłużnikiem i ma im oddać powinność: i ze względu na to człowiek otrzymał przykazanie, żeby czcił rodziców. Albo ogólnie biorąc w stosunku do wszystkich, aby nikomu nie wyrządzał krzywdy ani uczynkiem, ani słowem, ani myślą. Uczynkiem wyrządza się krzywdę bliźniemu bądź to godząc w jego własną osobę - w jej istnienie: i to jest zakazane słowami: „Nie zabijaj”; bądź to godząc w osobę związaną z kimś małżeństwem dla wydania potomstwa: i to jest zakazane słowami: „Nie będziesz cudzołożył”; bądź to godząc we własność bliźniego, która służy zarówno do utrzymania osoby, jak i jego rodziny. i ze względu na to powiedziano. „Nie będziesz kradł”. - Zakazano wyrządzania krzywdy słowem, mianowicie przykazaniem: „Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek” - I wreszcie zakazano wyrządzania krzywdy myślą przykazaniem: „Nie będziesz pożądał”.

Odpowiednio do tego rozróżnieni a można by także wyodrębnić trzy przykazania należycie ustawiające człowieka wobec Boga. Pierwsze z nich odnosi się do uczynku. Toteż powiedziano tam (w Biblii): „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby”. Drugie odnosi się do słów; stąd też powiedziano: „Nie będziesz wzywał imienia Boga twego dla czczych rzeczy”. Trzecie odnosi się do myśli, gdyż nakazując święcenie szabatu - o ile jest przykazaniem moralnym - nakazuje się odpocznienie serca w Bogu. - Albo też za Augustynem[8] można tak wyodrębnić: W pierwszym przykazaniu oddajemy cześć jedności Pierwszego Początku; w drugim - Prawdzie Bożej; w trzecim Jego dobroci, dzięki której stajemy się święci i w której, jako w celu, zaznajemy odpocznienia.

Na 1. Na ten zarzut można odpowiedzieć w dwojaki sposób; pierwszy: przykazania dekalogu odnoszą się do przykazań miłości. Należało zaś dać człowiekowi przykazanie miłowania Boga i bliźniego, ponieważ co do tego prawo naturalne na skutek grzechu zostało przyćmione. Nie należało zaś dać przykazania miłowania siebie samego, ponieważ co do tego prawo naturalne zachowało się nadal. - Albo też tak: miłowanie siebie samego zawiera się w miłowaniu Boga i bliźniego. Wtedy bowiem człowiek prawdziwie miłuje siebie[9], gdy się należycie ustosunkowuje do Boga[10]. I dlatego w przykazaniach dekalogu umieszczono same tylko przykazania dotyczące bliźniego i Boga.

Drugi. Przykazania dekalogu są tymi, które lud otrzymał bezpośrednio od Boga. Toteż Biblia pisze[11]. „A On napisał na tablicach pismem, jak poprzednio, Dziesięć Przykazań, które Pan do was wyrzekł na górze”. Stąd też przykazania dekalogu powinny być takie, żeby od razu trafiły do serc ludu. Otóż przykazanie wyraża

powinność. Człowiek zaś, zwłaszcza wierzący, łatwo przyjmuje do świadomości to, że koniecznie powinien coś świadczyć Bogu lub bliźniemu. Natomiast nie od razu jest tak jasne to, że człowiek powinien koniecznie zająć się tym, co jego samego dotyczy, a nie drugiego. Z pierwszego bowiem wejrzenia na rzecz wydaje się, że każdy ma swobodę odnośnie do tego, co dotyczy jego samego. I dlatego te przykazania, które zabraniają człowiekowi nieporządnego zachowania się wobec siebie samego, docierają do ludu za pośrednictwem pouczeń ludzi mądrych. Toteż nie należą do dekalogu.

Na 2. Wszystkie uroczystości starego prawa zostały ustanowione dla upamiętnienia jakiegoś dobrodziejstwa Bożego: albo jest dobrodziejstwa przeszłego, albo zapowiedzianego na przeszłość. W tym też celu składano wszystkie ofiary. Otóż wśród dobrodziejstw Boga, które należało stale upamiętniać, pierwszym i szczególnym było dobrodziejstwo stworzenia, które jest upamiętniane święceniem szabatu. Toteż na uzasadnienie tego przykazania Pismo św. mówi[12]: W sześciu dniach uczynił Bóg niebo i ziemię" [13] itd. Wśród zaś wszystkich zapowiedzianych na przyszłość dobrodziejstw szczególnym i końcowym było odpocznienie duszy w Bogu: albo w teraźniejszości przez łaskę, albo w przyszłości przez dostąpienie chwały. Również i to zapowiadało święcenie szabatu. Toteż Izajasz powiada[14]: „Jeśli powściągniesz twe nogi od przekraczania szabatu, żeby w dzień mój święty spraw swych nie załatwiać, jeśli nazwiesz szabat rozkoszą, a święty dzień Pana - czcigodnym ... wtedy znajdziesz twą rozkosz w Panu". Te bowiem dobrodziejstwa najpierw i głównie tkwią w umyśle ludzi, zwłaszcza wierzących. Natomiast inne uroczystości obchodzi się z powodu jakichś dobrodziejstw przemijających w czasie. Tak np. obchodzono Paschę z powodu dobrodziejstwa przeszłego uwolnienia z Egiptu i z powodu przyszłej męki Chrystusa, która co do czasu przeminęła, wprowadzając nas do odpoczywania w duchowym szabacie. I dlatego wśród przykazań dekalogu pominięto wszystkie uroczystości i ofiary, a uczyniono wzmiankę o samym tylko szabacie[15].

Na 3. Według Apostoła[16]: „Ludzie przysięgają na kogoś wyższego, a przysięga dla stwierdzenia [prawdy] jest zakończeniem każdego sporu między nimi". A ponieważ przysięga jest wszystkim wspólna, dlatego osobnym przykazaniem dekalogu zakazano wszelkiego łamania przysięgi. - Grzech błądzenia w nauce spotyka się u niewielu. Nie było więc potrzeby czynienia o nim wzmianki w przykazaniach dekalogu. Chociaż w jakimś znaczeniu zakazane jest błądzenie w nauce, w słowach: „Nie będziesz wzywał imienia Boga twego do czczych rzeczy". Jedna bowiem glosa tak wyjaśnia te słowa[17]: „Nie będziesz mówił, że Chrystus jest stworzeniem".

Na 4. Rozum naturalny mówi człowiekowi, żeby nikomu nie czynił krzywdy. I dlatego przykazania zakazujące wyrządzania krzywdy rozciągają się na wszystkich. Otóż rozum naturalny wtedy tylko nakazuje bezzwłocznie czynić coś drugiemu, gdy człowiek ma wobec niego powinność. Powinność zaś dziecka wobec ojca jest tak oczywista, że nie da się jej zaprzeczyć dla jakiegokolwiek wykrętu, a to dlatego, że ojciec jest początkiem zrodzenia i istnienia dziecka, a także jego wychowania i wykształcenia. I dlatego przykazanie dekalogu nie nakazuje wypełniania jakichś świadczeń lub okazywania uległości komukolwiek innemu, jak tylko rodzicom. A rodzice nie mają chyba powinności wobec dzieci z powodu otrzymanych od nich jakichś świadczeń, ale raczej jest na odwrót[18]. - Syn także jest czymś ojca; a jak pisze Filozof [19]: „Rodzice kochają dzieci jako część swej własnej osoby". Toteż z tych samych powodów nie są podane jakieś przykazania dekalogu dotyczące miłości

rodziców do dzieci, dla których nie podano jakichś przykazań ustawiających należycie człowieka do siebie samego.

Na 5. Rozkoszy związanej z cudzołóstwem i korzyści związanej z bogactwem pożąda się ze względu na nie same; mają bowiem znamiona dobra przyjemnego lub pożytecznego. Z tego też powodu należało w nich zakazać nie tylko samego uczynku, lecz także ich pożądania. Natomiast zabójstwo i fałszywe świadectwo są same w sobie okropne, ponieważ z natury każdy miłuje bliźniego i prawdę, a tych okropności pragnie się jedynie ze względu na coś innego. I dlatego, gdy chodzi o grzechy zabójstwa i fałszywego świadectwa, nie było potrzeby zakazu popełniania ich myślą, a tylko uczynkiem.

Na 6. Jak wyżej powiedziano[20], wszystkie uczucia siły gniewliwej wywodzą się z uczuć siły pożądliwej. I dlatego w przykazaniach dekalogu, które są jakby pierwszymi składnikami prawa, nie należało czynić wzmianki o uczuciach siły gniewliwej, a tylko o uczuciach siły pożądliwej.

Artykuł 6

CZY KOLEJNOŚĆ WYMIENIANIA DZIESIĘCIU PRZYKAZAŃ DEKALOGU JEST NALEŻYTA ? [1]

Zdaje się, że kolejność, w jakiej [Biblia] wymienia dziesięć przykazań dekalogu, nie jest należyta[2], bo:

1. Miłowanie bliźniego poprzedza miłowanie Boga, gdyż bliźni jest nam bardziej znany niż Bóg, w myśl słów Jana[3]: „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi". Lecz trzy pierwsze przykazania odnoszą się do miłowania Boga, siedem zaś pozostałych do miłowania bliźniego. Nienależycie więc podano kolejność przykazań dekalogu.

2. Przykazania nakazujące polecają spełnianie uczynków cnót, przykazania zaś zakazujące zabraniają dokonywania uczynków wad. Lecz według Boecjusza4, najpierw należy wyplenić wady, a potem zasiewać cnoty. A więc wśród przykazań odnoszących się do bliźniego najpierw należało postawić przykazania zakazujące, a potem nakazujące.

3. Przykazania prawa dotyczą uczynków ludzkich. Lecz uczynek spełniany myślą pierwej jest niż spełniany mową lub zewnętrznym postępowaniem. Nienależyta więc jest ta kolejność, według której przykazania o niepożądaniu, dotyczące myśli, umieszczono na końcu.

Wbrew temu Apostoł pisze[5]: „Wszystko, co pochodzi od Boga, jest uporządkowane". Lecz jak już powiedziano[6], przykazania dekalogu pochodzą bezpośrednio od Boga. A więc są podane w należytym porządku.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[7], przykazania dekalogu nakazują to, co od razu duch ludzki jest gotów przyjąć. Jest zaś jasne, że rozum tym bardziej jest skory do przyjęcia czegoś, im przeciwieństwo tego jest cięższe i bardziej z tymże rozumem sprzeczne. A ponieważ kolejność, porządek działania rozumu jest taki, że on zaczyna od celu, dlatego jest oczywiste, że najbardziej sprzeczne z rozumem jest, gdy człowiek

nie zachowuje należytego porządku w odniesieniu do celu. Celem zaś ludzkiego życia i społeczeństwa jest Bóg. I dlatego na pierwszym miejscu należało postawić przykazania dekalogu podporządkowujące człowieka Bogu, jako że przeciwieństwo tego jest najcięższe. Podobnie jak w wojsku, które jest podporządkowane wodzowi jako celowi, pierwszą rzeczą jest, aby żołnierz był poddany wodzowi, a przeciwieństwo tego jest najcięższe; drugą rzeczą jest, aby był przyporządkowany pozostałym[8].

Wśród oznak świadczących o naszym podporządkowaniu się Bogu na pierwszym miejscu należy postawić to, żeby człowiek był Mu wiernie poddany i w żaden sposób nie kumał się z Jego wrogami. Na drugim, żeby Mu okazywał uszanowanie. Na trzecim, żeby Mu służył. W wojsku bowiem większym grzechem jest, gdy żołnierz, łamiąc wierność, wchodzi w przymierze z wrogiem, niż gdy okazuje wodzowi jakieś nieuszanowanie; to znowu jest cięższym przestępstwem niż gdyby pokazały się u niego jakieś uchybienia w służbie wodzowi.

Wśród przykazań odnoszących się do bliźniego jest oczywiste, że bardziej jest sprzeczne z rozumem i jest cięższym grzechem, gdy człowiek nienależycie odnosi się do osób, wobec których ma większą powinność. Toteż wśród przykazań odnoszących się do bliźniego na pierwszym miejscu postawiono przykazanie dotyczące rodziców. Również wśród pozostałych przykazań kolejność zależy od tego, który grzech jest cięższy. Cięższe bowiem i bardziej sprzeczne z rozumem jest popełniać grzech uczynkiem niż mową, i mową niż myślą[9]. A wśród grzechów popełnianych uczynkiem cięższe jest zabójstwo, które pozbawia życia już istniejącego człowieka, niż cudzołóstwo, które pozbawia pewności co do potomstwa, które ma się narodzić, a cudzołóstwo jest cięższym grzechem niż kradzież, która dotyczy dóbr zewnętrznych.

Na 1. Chociaż na drodze poznania zmysłowego bliźni jest nam bardziej znany niż Bóg, to jednak, jak niżej zobaczymy[10], miłość do Boga jest powodem miłowania bliźniego. I dlatego trzeba było na przedzie postawić przykazania ustawiające nas należycie w stosunku do Boga.

Na 2. Jak Bóg jest powszechnym źródłem istnienia dla wszystkich bytów tak również ojciec jest jakimś źródłem istnienia dla, dziecka. Słusznie więc po przykazaniach odnoszących się do Boga umieszczono przykazanie odnoszące się do rodziców.

Argument zaś zarzutu jest słuszny w wypadku, gdy przykazania nakazujące i zakazujące dotyczą te- go samego rodzaju działania[11]. Ale i co do tego nie ma on pod każdym względem całkowitej słuszności. Chociaż bowiem w sferze wykonywania dzieła pierwej należy wyplenić wady niż sadzić cnoty, w myśl słów psalmisty[12]: „Odstąp od złego, czyń dobro” oraz Izajasza[13]: „Przestańcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrem” to jednak w sferze poznawania pierwej jest cnota niż grzech, ponieważ jak mówi Filozof [14]: „przez proste poznaje się krzywe” oraz św. Paweł[15]: „Przez Prawo ... znajomość grzechu”. I ze względu na to przykazanie nakazujące należało by postawić na pierwszym miejscu.

Ale nie to jest podstawą kolejności, ale tan którą podaliśmy wyżej[16]. W przykazaniach zaś wypisanych na pierwszej tablicy, odnoszących się do Boga, na końcu umieszczono przykazanie nakazujące, ponieważ jego przekroczenie zaciąga mniejszą winę.

Na 3. W sferze wykonywania grzech popełniany myślą jest pierwej. Wszelako rozum dochodzi później do poznania jego zakazu.

Artykuł 7

CZY PRZYKAZANIA DEKALOGU PODANO NAM W NALEŻYTY SPOSÓB ?

Zdaje się, że przykazania dekalogu nie zostały nam przekazane w należyty sposób[1], bo:

1. Przykazania twierdzące, tj. nakazujące, dotyczą uczynków cnót, przykazania zaś przeczące, tj. zakazujące, odwodzą od uczynków wad. Otóż z każdą materią [około której obraca się ludzkie postępowanie] jest tak, że ma przeciwstawne sobie cnoty i wady. Zatem odnośnie do każdej materii [postępowania], którą porządkuje przykazanie dekalogu, powinno być [w tymże dekalogu] umieszczone przykazanie nakazujące i zakazujące. Nienależycie więc umieszczono [w dekalogu] niektóre przykazania nakazujące, a niektóre zakazujące.

2. Według Izydora: „Wszelkie prawo ma rozumne uzasadnienie". Lecz wszystkie przykazania dekalogu należą do prawa Boskiego. We wszystkich więc należało dać uzasadnienie, a nie tylko w pierwszym i w trzecim przykazaniu.

3. Przez zachowywanie przykazań człowiek zasługuje na nagrodę u Boga. Lecz obietnice Boskie dotyczą nagród za zachowanie przykazań. A więc obietnicę tę należało umieścić we wszystkich przykazaniach, a nie tylko w pierwszym i czwartym.

4. Prawo stare nazwano „prawem bojaźni"[3], jako, że groźbami kar przynaglało do zachowania przykazań. Lecz wszystkie przykazania dekalogu należą do prawa starego. We wszystkich przeto przykazaniach należało umieścić groźbę kary, a nie tylko w pierwszym i drugim.

5. Wszystkie przykazania Boga należy zachować w pamięci, ponieważ *Księga Przysłów* powiada[4]. „Zapisz je na tablicy serca". Niesłusznie więc w samym tylko trzecim przykazaniu uczyniono wzmiankę o pamięci. Z czego widać, że nienależycie podano przykazania dekalogu.

Wbrew temu w Księdze Mądrości czytamy[5]: „Bóg wszystko urządził według miary i liczby, i wagi" O wiele więc bardziej zachował należyty sposób przekazania nam przykazań swojego prawa.

Odpowiedź. Przykazania Boskiego prawa zawierają w sobie największą mądrość. Mojżesz powiedział o nich[6]: „Są one waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów". Rzeczą zaś mądrego jest ułożyć wszystko w należyty sposób i porządek. Powinno więc być jasne, że przykazania prawa zostały podane w odpowiedni sposób.

Na 1. Z twierdzenia zawsze wynika zaprzeczenie strony przeciwstawnej; nie zawsze jednak z zaprzeczenia jednej strony przeciwstawnej wynika twierdzenie o drugiej. W następującym zdaniu wynikliwość jest poprawna: „Jeżeli to jest białe, nie jest czarne"; nie zaś w tym: „Jeżeli to nie jest czarne, zatem jest białe", ponieważ zaprzeczenie rozciąga się na więcej niż twierdzenie. Stąd też i zakaz: „Nie należy czynić krzywdy" - co należy do przykazań przeczących, tj. zakazujących - według

pierwszego głosu rozumu rozciąga się na więcej osób niż nakaz: „Istnieje powinność okazywania uległości lub świadczenia komuś czegoś”. Otóż pierwszym wewnętrznym głosem rozumu jest, że człowiek ma pełnić powinność, polegającą na świadczeniach lub uległości tym, od których otrzymał dobrodziejstwa, jeżeli jeszcze z nich się nie wywiązał. Dwóch zaś jest dobroczyńców n którym za dobrodziejstwa nikt nie zdoła dostatecznie się odwdzięczyć, mianowicie - jak mówi Filozof [7] - Bóg i własny ojciec. I dlatego podano same tylko dwa przykazania nakazujące: jedno o czci rodziców, drugie o święceniu szabatu dla upamiętnienia Bożego dobrodziejstwa.

Na 2. Te przykazania, które są czysto moralne, mają jasne uzasadnienie. Toteż nie wymagają, żeby do nich dołączyć jakieś uzasadnienie. Lecz do niektórych przykazań dodano przepis obrzędowy[8] albo jakieś uszczegółowienie ogólnego przykazania moralnego; tak np. do pierwszego przykazania dodano: „Nie będziesz czynił rzeźby”, a trzecie przykazanie uszczegółowiono, dodając święcenie szabatu. I dlatego w obu należało dać uzasadnienie.

Na 3. W większości wypadków ludzie w swojej działalności mają na uwadze jakąś osobistą korzyść. I dlatego w tych przykazaniach trzeba było dołączyć obietnicę nagrody, których zachowywanie nie przynosiło żadnej widocznej korzyści lub nie przeszkadzało w osiągnięciu jakiejś korzyści. A ponieważ rodzice mają się już ku schyłkowi życia, dlatego nie oczekuje się od nich korzyści. Stąd też do przykazania nakazującego cześć dla rodziców dodano obietnicę. Podobnie jest z przykazaniem zakazującym bałwochwalstwa; to bowiem przykazanie przeszkadzało w osiągnięciu pozornej korzyści, którą ludzie, jak sądzą, mogą osiągnąć na skutek zawarcia przymierza ze złymi duchami.

Na 4. Jak mówi Filozof [9], stosowanie kar jest konieczne przede wszystkim na tych, którzy są skłonni do złego. Stąd też groźbę kar dodano do tych tylko przykazań prawa, w których chodziło o skłonność do złego. Ludzie zaś byli skłonni do bałwochwalstwa, ponieważ było ono powszechnym zwyczajem pogan. Podobnie ludzie są skłonni do krzywoprzysięstwa, a to z powodu częstego przysięgania. I dlatego do dwóch pierwszych przykazań dołączono groźbę.

Na 5. Przykazanie nakazujące święcenie szabatu podano dla upamiętnienia dobrodziejstwa przeszłego. I dlatego uczyniono w nim szczególną wzmiankę o pamiętaniu. - Albo dlatego, że przykazanie nakazujące święcenie szabatu jest jakimś uszczegółowieniem, które nie jest przykazaniem natury. Stąd też przykazanie to wymagało szczególnego przypominania.

Artykuł 8

CZY OD PRZYKAZAŃ DEKALOGU MOŻNA DYSPENSOWAĆ ?

Zdaje się, że od przykazań dekalogu można dyspensować[1], bo:

1. Przykazania dekalogu należą do prawa naturalnego. Lecz zdaniem Filozofa[2], u niektórych ludzi sprawiedliwość naturalna jest zawodna i zmienna, podobnie jak i natura ludzka. Otóż wyżej powiedziano[3], że powodem dyspensowania jest zawodność prawa w niektórych poszczególnych wypadkach. A więc można dyspensować od przykazań dekalogu.

2. Jak się ma człowiek do prawa ludzkiego, tak się ma Bóg do prawa danego przez Siebie. Lecz człowiek może dyspensować od przykazań prawa ustanowionego przez siebie. A ponieważ przykazania deka- logu są ustanowione przez Boga, dlatego Bóg mógłby chyba od nich dyspensować. Otóż przełożeni na ziemi występują w imieniu Boga; mówi bowiem Apostoł[4]" „Co bowiem wybaczyłem, o ile coś wybaczyłem, uczyniłem to dla was w imieniu Chrystusa". A więc również i przełożeni mogą dyspensować od zachowywania przykazań dekalogu.

3. Wśród przykazań dekalogu znajduje się zakaz zabijania ludzi. Lecz chyba od tego przykazania ludzie się dyspensują, gdyż według przykazania ludzkiego dozwolone jest zabijanie ludzi, np. złoczyńców lub wrogów. A więc można dyspensować od przykazań dekalogu.

4. Wśród przykazań dekalogu znajduje się święcenie szabatu. Ale od tego przykazania udzielono sobie dyspensy. Czytamy bowiem w Księdze Machabejskiej[5]: „Tego dnia postanowili: Jeśliby jakikolwiek człowiek w dzień sobotni wyszedł walczyć przeciwko nam, my będziemy z nim walczyli". Można więc dyspensować od przykazań dekalogu.

Wbrew temu: Izajasz[6] gromi tych, którzy „Pogwałcili prawa, przestąpili przykazania, złamali wieczyste przymierze"; a bodajże chodzi tu szczególnie o przykazania dekalogu. A więc przykazania te nie mogą ulec zmianie na skutek dyspensy.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[7], wtedy należy dyspensować od przykazań, kiedy zaistnieje jakiś wyosobniony wypadek, w którym, gdyby trzymano się litery prawa, sprzeciwiałoby się to zamiarowi prawodawcy. Zamiar zaś każdego prawodawcy najpierw i głównie ma na uwadze dobro wspólne; w drugim rzędzie - porządek sprawiedliwości i cnoty, bo on utrwala dobro wspólne i do niego prowadzi. Jeżeli zatem dano takie przykazania, które zawierają samo owo zachowanie dobra wspólnego lub sam ów porządek sprawiedliwości i cnoty, to takie przykazania zawierają zamiar prawodawcy, i dlatego od nich nie można dyspensować. Dajmy na ton gdyby w jakiejś wspólnocie dano to przykazanie, żeby nikt nie ważył się burzyć rzeczypospolitej ani nie zdradzał państwa wrogom, albo żeby nikt nie czynił czegoś niesprawiedliwego lub złego, to od takich przykazań nie można by było dyspensować. Jeśliby natomiast wydano jakieś inne przy - kazania, które są przyporządkowane owym pierwszym przykazaniom i które wyszczególniają jakieś osobliwe sposoby ich przestrzegania, to od takowych przykazań można by było dyspensować, jako że niezachowanie takowych przykazań w niektórych wypadkach nie byłoby ze szkodą dla pierwszych przykazań, które zawierają zamiar prawodawcy. Dajmy na to, gdyby dla obrony rzeczypospolitej w jakimś mieście oblężonym uchwalono, żeby w poszczególnych dzielnicach niektórzy pełnili straż dla jego bezpieczeństwa, to od takiego obowiązku można by było niektórych dyspensować dla jakiejś większej korzyści.

Otóż przykazania dekalogu zawierają właśnie zamiar samego prawodawcy mianowicie Boga. Przykazania bowiem pierwszej tablicy, które ustawiają nas należycie wobec Boga, zawierają sam porządek, kierunek ku dobru wspólnemu i końcowemu, którym jest Bóg; przykazania zaś drugiej tablicy zawierają sam porządek sprawiedliwości, jaką należy zachować w stosunku do ludzi, żeby mianowicie wobec

nikogo nie postępować nieuczciwie i każdemu dać to, co się mu należy, bo w tym właśnie znaczeniu trzeba rozumieć przykazania dekalogu. I dlatego od przykazań dekalogu wcale nie można dyspensować.

Na 1. Filozof nie mówi o tej sprawiedliwości naturalnej, która zawiera sam porządek sprawiedliwości. Nigdy bowiem nie zawodzi ta zasada, że „sprawiedliwość ma być przestrzegana". Mówi natomiast o wyszczególnionych sposobach przestrzegania sprawiedliwości, które w niektórych wypadkach zawodzą.

Na 2. Tenże Apostoł powiada[8]: „Bóg pozostaje wierny, bo nie może się zaprzeć siebie samego". A zaparłby się siebie samego, gdyby zniósł sam porządek swojej sprawiedliwości: wszak On sam jest swoją sprawiedliwością. I dlatego Bóg nie może dyspensować od tego, żeby człowiekowi było wolno zachowywać się nieporządnie wobec Boga lub nie poddać się porządkowi Jego sprawiedliwości, także od tych przykazań, które należycie ustawiają ludzi wzajem między sobą.

Na 3. Dekalog zakazuje zabijania człowieka, o ile nie powinno się tego czynić: i tak przykazanie zawiera samo sedno sprawiedliwości. Prawo zaś ludzkie nie może pozwolić na ton żeby wolno było zabić człowieka w sposób nienależyty. Zabijanie jednak złoczyńców lub wrogów rzeczypospolitej nie jest czymś nienależytym. Toteż nie sprzeciwia się przykazaniu dekalogu; ani też, zdaniem Augustyna[9], takowe zabijanie nie jest morderstwem zakazanym przez przykazanie dekalogu. - Podobnie nie jest kradzieżą lub grabieżą zakazaną przez przykazanie dekalogu zabieranie komuś tego, co było jego własnością, jeśli należało się, żeby ją postradał.

I dlatego nie było kradzieżą to, że Izraelici na rozkaz Boga obłupili Egipcjan[10], ponieważ te zabrane im skarby należały się im na mocy wyroku Boga. - Podobnie i Abraham, godząc się na zabicie syna[11], nie godził się na morderstwo, ponieważ należało się, żeby był zabity na rozkaz Boga, który jest Panem życia i śmierci. To On jest tym, który wymierza karę śmierci wszystkim ludziom, sprawiedliwym i niesprawiedliwym, za grzech pierwszego rodzica. I jeśli człowiek z pełnomocnictwa Bożego jest wykonawcą tego wyroku, nie będzie mordercą ani on, ani Bóg. - Podobnie i Ozeasz, gdy współżył cieleśnie z żoną nierządnicą lub z kobietą cudzołożną[12], nie popełnił cudzołóstwa ani nierządu, ponieważ współżył z nią i stała się jego na rozkaz Boga, który jest twórcą instytucji małżeństwa.

Tak więc same przykazania dekalogu, ze względu na zawarty w nich nakaz przestrzegania sprawiedliwości, są niezmienne. Ze względu jednak na uszczegółowiające zastosowanie do jednostkowych postępków - czy mianowicie to lub owo jest zabijaniem człowieka, kradzieżą lub cudzołóstwem, czy też nie - może się zmienić: niekiedy samą tylko powagą Boga: w tym mianowicie, co zostało ustanowione przez samego Boga, np. w małżeństwie i w tym podobnych; niekiedy również powagą ludzką, np. w tym, co zostało poruczone ustawodawczej władzy ludzi. Co do tego bowiem ludzie występują w imieniu Boga, ale nie co do wszystkiego.

Na 4. To postanowienie raczej było interpretacją przykazania niż zdyspensonowaniem się od jego zachowania. Nie gwałci bowiem szabatu ten, kto czyni to, co konieczne do wybawienia człowieka z nieszczęścia, czego dowodzi nasz Pan[13].

Artykuł 9

CZY PRZYKAZANIE PRAWA NAKAZUJE SPOSÓB, W JAKI NALEŻY PEŁNIĆ CNOTĘ ?

Zdaje się, że przykazanie prawa nakazuje sposób, w jaki należy pełnić cnotę[1], bo:

1. Do sposobu cnoty należy, aby ktoś sprawiedliwie wykonywał dzieła sprawiedliwości, mężnie - dzieła męstwa, i podobnie czynił tak w innych cnotach. Lecz w *Księdze Powtórzonego Prawa* nakazano[2]: „Sprawiedliwie będziesz wykonywał ton co sprawiedliwe". A więc przykazanie nakazuje sposób pełnienia cnoty.

2. Przykazanie dotyczy zwłaszcza tego, co jest zamiarem prawodawcy Lecz według Filozofa[3], zamiar prawodawcy zmierza. głównie ku temu, żeby ludzi czynić cnotliwymi. Rzeczą zaś cnotliwego jest postępować cnotliwie. A więc przykazanie nakazuje sposób pełnienia cnoty.

3. Sposób pełnienia cnoty polega właściwie na tym, żeby człowiek czynił coś ochotnie i z przyjemnością. Ale to właśnie nakazuje przykazanie prawa Boskiego; pisze bowiem psalmista[4]: „Służcie Panu z weselem" oraz św. Paweł[5]: „Nie z żalem albo z musu, bo radosnego dawcę miłuje Bóg"; a te słowa glosa[6] uzupełnia: „Cokolwiek czynisz dobrego, czyń z radością, wtedy dopiero czynisz to dobrze; jeżeli zaś czynisz to ze smutkiem, to wprawdzie staje się to przez ciebie, ale nie ty to czynisz". A więc przykazanie prawa nakazuje sposób pełnienia cnoty.

Wbrew temu: Z nauki Filozofa[7] jest jasne, że tylko ten zdoła postępować w ten sposób, w jaki postępuje człowiek cnotliwy, kto ma sprawność cnoty. Ktokolwiek zaś przekracza przykazanie prawa, zasługuje na karę. Z tego by wynikało, że ten, kto nie ma sprawności cnoty, cokolwiek by uczynił, zasługiwałby na karę. Ale to jest wbrew zamiarowi prawa; ono bowiem zmierza ku temu, aby człowieka przyzwyczajać do dobrego postępowania i przez to prowadzić do cnoty[8]. A więc przykazanie nie nakazuje sposobu pełnienia cnoty.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy[9], że przykazanie prawa ma siłę zmuszającą. To zatem podlega wprost przykazaniu prawa, do czego prawo przymusza. Otóż jak mówi Filozof[10], prawo przymusza przez to, że grozi karą, bo to właściwie podlega przykazaniu prawa; za niezachowanie czego prawo wymierza karę. Do wymierzania zaś kary inaczej ustosunkowuje się prawo Boskie, a inaczej prawo ludzkie. Prawo bowiem wymierza karę jedynie za te [przekroczenia], o których prawodawca może sądzić, bo prawo karze na podstawie sądu. Otóż człowiek, który jest twórcą prawa ludzkiego, może wydawać sąd jedynie o zewnętrznych postępkach[11], stosownie do słów Bożych[12]: „Człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu". Do samego tylko Boga, który jest twórcą prawa Boskiego, należy wydawanie sądu o wewnętrznych poruszeniach woli każdego, stosownie do słów psalmisty[13]: „Boże, Ty przenikasz serce i nerki".

W myśl tego należy tak powiedzieć: tak prawo ludzkie, jak i prawo Boskie pod jakimś względem biorą pod uwagę sposób pełnienia cnoty; pod jakimś względem bierze go pod uwagę prawo Boskie, a ludzkie nie; pod jakimś względem wreszcie nie

bierze go pod uwagę ani prawo ludzkie, ani prawo Boskie. Otóż zdaniem Filozofa[14], sposób pełnienia cnoty powinien ziszczać trzy [warunki]. Pierwszym z nich jest to, żeby człowiek postępował świadomie: I o tym wydaje sąd tak prawo Boskie, jak i prawo ludzkie. Co bowiem ktoś czyni, nie zdając sobie z tego sprawy, co czyni, czyni mimochcąc *(per accidens)* [15]. Stąd też zależnie od [stopnia] niewiadomości niektóre sprawy skazuje się na karę lub uniewinnienie: tak według prawa ludzkiego, jak i według prawa Boskiego.

Drugim jest, żeby człowiek czynił coś „chcąc" lub „z wyboru, a przez to wybierając". Kryje się tu dwojaki ruch wewnętrzny, mianowicie: woli i zamiaru, o których wyżej było mowa[16]. I o tych dwóch nie wydaje sądu prawo ludzkie, a tylko prawo Boskie. Prawo bowiem ludzkie nie karze tego, kto chce zabić, a nie zabija; natomiast karze go prawo Boskie, stosownie do słów Pańskich[17]: „Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi".

Trzecim jest, „aby był trwałym i niewzruszonym w postępowaniu". Ta to trwałość jest właściwością sprawności. Chodzi tu o ton żeby człowiek miał zakorzenioną w sobie sprawność i według niej postępował. I pod tym względem sposób pełnienia cnoty nie podlega ani pod przykazanie prawa Boskiego, ani - prawa ludzkiego. ani bowiem Bóg, ani człowiek nie karze jako przestępcę przykazania tego, kto okazuje rodzicom powinną cześć, chociaż nie ma w sobie sprawności pietyzmu[18].

Na 1. Wymagany przez przykazanie sposób wykonywania uczynków sprawiedliwości polega na tym, żeby czynić coś zgodnie z porządkiem prawa, a nie z wdrożenia się w sprawiedliwość *(ex habitu iustitiae)*.

Na 2. Zamiar prawodawcy ma na uwadze: po pierwsze to, do czego chce doprowadzić przez przykazania prawa: i tym jest cnota. Po drugie ton odnośnie do czego chce dać przykazanie: i tym jest ton co prowadzi lub przystosowuje do cnoty, mianowicie uczynki cnoty. Nie tym samym bowiem jest cel przykazania, i to, odnośnie do czego daje się przykazanie. Podobnie jak i w innych rzeczach nie tym samym jest cel i to, co do celu prowadzi.

Na 3. Przykazanie prawa Boskiego nakazuje spełnianie uczynków cnoty bez smutku, bo ktokolwiek spełnia coś ze smutkiem, spełnia nie chcąc tego. Natomiast spełnianie czegoś z przyjemnością, czyli z radością lub weselem: poniekąd jest przykazaniem; mianowicie wtedy, gdy ta przyjemność wypływa z miłowania Boga i bliźniego, które jest nakazane przez przykazanie, a miłość jest przyczyną przyjemności; poniekąd zaś nie: wtedy, gdy jest następstwem towarzyszącym sprawności; bo jak pisze Filozof[19]: „Oznaką nabytej sprawności jest czynienie czegoś z przyjemnością". Dany bowiem uczynek może być przyjemny albo ze względu na cel, albo z powodu tego, że sprawność odpowiada komuś.

Artykuł 10

CZY PRZYKAZANIE PRAWA BOSKIEGO NAKAZUJE TAKI SPOSÓB POSTĘWANIA, ŻEBY WSZYSTKO CZYNIĆ Z MIŁOŚCI ?

Zdaje się, że przykazanie prawa Boskiego nakazuje taki sposób postępowania, żeby wszystko czynić z miłości, bo:

1. Nasz Pan powiedział[1]: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania". Z czego chyba widać, że zachowanie przykazań wystarcza do osiągnięcia życia. Lecz dobre uczynki nie wystarczają do osiągnięcia życia, jeśli nie będzie się ich spełniało z miłości; pisze bowiem Apostoł[2]: „Gdybym rozdał na jałmużnę całą majętność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał". A więc przy- kazanie nakazuje spełniać z miłości dobre uczynki.

2. Sposób miłości polega właściwie na tym, aby czynić wszystko dla Boga. Ale to właśnie nakazuje przykazanie; mówi bowiem Apostoł[3]: „Wszystko na chwałę Bożą czyńcie". A więc przykazanie nakazuje taki sposób postępowania, żeby wszystko czynić z miłości.

3. Jeżeli przykazanie nie nakazuje sposobu, w jaki należy ziszczać miłość, to może ktoś, nie mając miłości, wypełniać przykazania prawa. Otóż co można czynić bez miłości, można czynić bez łaski, która zawsze wiąże się z miłością. Mógłby więc ktoś wypełniać przykazania prawa bez łaski. Ale to jest błąd Pelagiusza, co jest jasne z nauki Augustyna[4]. A więc przykazanie nakazuje sposób miłości. /37/

Wbrew temu: Ktokolwiek nie zachowuje przykazania, popełnia grzech śmiertelny[5]. Gdyby więc przykazanie nakazywało taki sposób postępowania, żeby wszystko czynić z miłości, to wynikałoby z tego, że ktokolwiek coś czyni, a nie czyni tego z miłości, popełnia grzech śmiertelny. Lecz kto nie ma miłości, nie czyni z miłości. Wychodzi na ton że kto nie ma miłości, popełnia grzech śmiertelny w każdym uczynku, którego dokonuje, do jakiegokolwiek by rodzaju dobrych uczynków on należał. A to jest sprzeczne z rozumem.

Odpowiedź: Co do tego były przeciwne sobie zdania[6]. Jedni bezwzględnie głosili, że przykazanie nakazuje taki sposób postępowania, żeby wszystko czynić z miłości. Ani też nie jest niemożliwe zachowanie tego przykazania przez tego, kto nie ma miłości, ponieważ może się usposobić na ton żeby Bóg wlał mu miłość. Mógłby ktoś wyprowadzić z tego taki wniosek: kiedykolwiek człowiek nie mający miłości czyni ton co samo w sobie jest dobre, popełnia grzech śmiertelny. Ale taki wniosek jest mylny ponieważ to przykazanie, żeby wszystko czynić z miłości, jest nakazujące i nie obowiązuje zawsze, a tylko na ten czas, gdy ktoś ma miłość[7].- Inni zaś twierdzili, że przykazanie nie nakazuje pełnienia wszystkiego z miłości.

Pod jakimś względem oba zdania zawierają prawdę. Na akt bowiem miłości można dwojako patrzeć: po pierwsze, o ile się go ujmuje w samym sobie [- jako niezawisły od innych aktów]. I w ten sposób jest nakazany osobnym na to danym przykazaniem, mianowicie: „Będziesz miłował Pana, Boga twego"[8] oraz „Będziesz miłował bliźniego twego"[9]. I pod tym względem pierwsze zdanie mówiło prawdę. Nie

jest przecież niemożliwe zachowanie tego przykazania nakazującego akt miłości, ponieważ człowiek może się usposobić do jej posiadania; a gdy ją już będzie miał, może ją stosować.

Po drugie, o ile jest sposobem spełniania aktów innych cnót, tzn. o ile akty innych cnót zmierzają do miłości, która według Apostoła[10]: „Jest celem przykazania”[11]. Powiedzieliśmy bowiem wyżej[12], że zamiar [osiągnięcia] celu jest jakimś sposobem nadającym formę uczynkowi służącemu do [osiągnięcia] celu. I pod tym względem prawdą jest, co głosili zwolennicy drugiego zdania, że przykazanie nie nakazuje spełniania uczynków z miłości. Oznacza ton że przykazanie: „Czcij ojca” nie zawiera w sobie nakazu czczenia ojca z miłości, a tylko żeby czcić ojca. Toteż kto czci ojca, nie mając miłości, nie łamie tego przykazania. Łamie natomiast przykazanie nakazujące akt miłości; i za to łamanie zasługuje na karę.

Na 1. Nasz Pan nie mówił: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj jedno przykazanie”, ale „zachowaj wszystkie przykazania”. Wśród nich znajduje się również przykazanie miłowania Boga i bliźniego.

Na 2. Przykazanie miłości zawiera w sobie obowiązek miłowania Boga z całego serca; a do tego należy, aby wszystko odnosić do Boga. Toteż człowiek nie może wypełnić przykazania miłości, jeśli również nie odniesie wszystkiego do Boga. Tak więc, kto czci rodziców, ma obowiązek czcić ich z miłości: nie na mocy przykazania: „Czcij rodziców”, ale na mocy przykazania: „Będziesz miłował Pana, Boga twego z całego serca swego”. A ponieważ oba te przykazania są nakazujące, nie obowiązujące tak, żeby stale je spełniać, dlatego mogą obowiązywać na różne czasy. I tak może się zdarzyć, że ktoś, wypełniający przykazania czczenia rodziców, nie przekracza zarazem przykazania dotyczącego opuszczenia sposobu miłości. /38/

Na 3. Człowiek nie może zachować wszystkich przykazań prawa, jeśli nie wypełni przykazania miłości, co nie może się stać bez łaski[13]. I dlatego niemożliwe jest to, co twierdził Pelagiusz, że mianowicie człowiek może wypełniać prawo bez łaski.

Artykuł 11

CZY OPRÓCZ DEKALOGU SŁUSZNIE WYODRĘBNIONO [W BIBLII] INNE MORALNE PRZYKAZANIA PRAWA ?

Zdaje się, że oprócz dekalogu niesłusznie wyodrębniono [w Biblii] inne przykazania moralne prawa[1], bo:

1. Nasz Pan mówi[2]. „Na dwóch przykazaniach miłości opiera się całe Prawo i Prorocy”. Lecz dziesięć przykazań dekalogu jest rozwinięciem tych dwóch przykazań. Nie zachodzi więc potrzeba, żeby istniały jeszcze inne moralne przykazania.

2. Wyżej powiedzieliśmy[3], że przykazania moralne różnią się od sądowniczych i obrzędowych. Lecz jak już ustalono[4], uszczegółowienia ogólnych przykazań moralnych należą do przykazań sądowniczych obrzędowych, natomiast ogólne przykazania moralne zawierają się w dekalogu albo też są jego podstawą. Niesłusznie więc oprócz dekalogu podano inne przykazania moralne.

3. Jak się już rzekło[5], przykazania moralne dotyczą uczynków wszystkich cnót. Jak przeto w prawie oprócz dekalogu umieszczono przykazania moralne dotyczące wielbienia Boga, hojności, miłosierdzia i czystości, tak samo powinno się umieścić w nim jakieś przykazania dotyczące innych cnót, np. męstwa, trzeźwości itp. Ale ich tam nie znajdziesz. Nieodpowiednio więc wyodrębniono w prawie inne przykazania moralne nie należące do dekalogu.

Wbrew temu Psalmista powiada[6]: „Prawo Pana nieskalane, nawraca duszę”[7]. Lecz także dzięki innym przykazaniom moralnym, dodanym do dekalogu, człowiek zachowuje się bez skazy grzechu, a jego dusza zwraca się ku Bogu. Zatem do prawa należało podać również inne moralne przykazania.

Odpowiedź: Z tego, co wyżej powiedziano[8], jest jasne, że przykazania sądownicze i obrzędowe mają moc z samego tylko ustanowienia, bo nim je ustanowiono, nie było różnicy, czy sprawę postawi się tak, czy inaczej. Natomiast prawa moralne mają skuteczność z samego głosu naturalnego rozumu, nawet gdyby nigdy nie były umieszczone w prawie. Mają one trzy stopnie: jedne są najpewniejsze i tak jasne, iż nie potrzebują wydania. Chodzi o przekazanie miłowania Boga i bliźniego oraz inne podobne, o których wyżej powiedzieliśmy[9], że są poniekąd celami przykazań. Stąd też co do nich nikt według sądu rozumu nie może błądzić. Drugie są bardziej uszczegółowione. Ich słuszność każdy, nawet prosty człowiek od razu łatwo może widzieć. Ponieważ jednak w mniejszości wypadków zdarza się, że sąd ludzki o nich ulega zwyrodnieniu, dlatego takie przykazania potrzebują wydania: i to są właśnie przykazania dekalogu. Trzecie wreszcie są takie, że ich słuszność nie jest nazbyt dla każdego oczywista, a tylko dla ludzi mądrych: i to są przykazania moralne dodane do dekalogu, podane przez Boga ludowi za pośrednictwem Mojżesza i Aarona.

Otóż to, co jest jasne, jest oparciem dla poznania tego, co nie jest jasne. I dlatego inne przykazania moralne, dodane do dekalogu [jako mniej jasne], sprowadzają się do przykazań dekalogu [jako bardziej jasnych] na sposób jakiegoś ich uzupełnienia. I tak pierwsze przykazanie dekalogu zakazuje kultu cudzych bogów. Dołączono doń inne przykazania zabraniające tego, co odnosi się do kultu bożków. Tak np. w *Księdze Powtórzonego Prawa* znajduje się taki zakaz[10]. „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie lub czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych” - Drugie przykazanie zakazuje krzywoprzysięstwa. .Dodano do niego zakaz bluźnierstwa[11] oraz głoszenia błędnej nauki[12]: - Trzecie przykazanie uzupełniają wszystkie przepisy obrzędowe. - Do czwartego przykazania, nakazującego czcić rodziców, dodano przykazanie mówiące o szanowaniu starców. I tak w *Księdze Kapłańskiej* czytamy[13]: „Przed siwizną wstaniesz, będziesz szanował oblicze starca”, i w ogóle wszystkie przykazania nawołujące do poważania osób wyżej postawionych albo do czynienia dobrze równo lub niżej postawionych. - Do piątego przykazania, zakazującego zabójstwa, dodano zakaz nienawiści i stosowania wszelkiego gwałtu wobec bliźniego; np. „Nie będziesz czyhał na życie bliźniegonn14n oraz zakaz nienawiści do brata, np. „Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata”[15]. - Do przykazania szóstego, zakazujące cudzołóstwa, dodano przykazanie zabraniające nierządu[16]: „Nie będzie nierządnicy sakralnej wśród córek Izraela”, a

także grzechu przeciw naturze[17]: „Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą ... Nie będziesz obcował cieleśnie z żadnym zwierzęciem”. - Do siódmego przykazania, zakazującego kradzieży, dodano przykazanie zabraniające lichwy[18]: „Nie będziesz żądał od brata swego odsetek z pieniędzy” oraz zabraniające oszustwa[19]: „Nie będziesz miał w torbie podwójnego ciężarka: cięższego lub lżejszego”, i w ogóle wszystko, co dotyczy zakazu oszczerstwa i rabunku. - Do ósmego przykazania, zakazującego mówienia fałszywego świadectwa, dodano zakaz wydawania fałszywego wyroku[20]: „Na sądzie nie przechylaj się ku zdaniu liczniejszych, abyś nie zboczył z drogi prawdy” oraz zakaz kłamstwa[21]: „Będziesz się wystrzegał kłamstwa” a także zakaz oszczerstwa[22]: „Nie będziesz szerzył oszczerstw ani podjudzał jednego przeciw drugiemu”. - Do pozostałych dwóch przykazań nie dołączono żadnych innych, ponieważ one zakazują w ogóle wszelkiej pożądliwości.

Na 1. Przykazania dekalogu są tak przyporządkowane miłowaniu Boga i bliźniego, że w nich ukazuje się wyraziście charakter powinności. Inne też są im przyporządkowane, ale charakter tej powinności jest raczej zakryty.

Na 2. Przykazania obrzędowe i sądownicze są uszczegółowieniami przykazań dekalogu na mocy ustanowienia, a nie na mocy naturalnego instynktu, jak to jest z dodanymi do tegoż dekalogu moralnymi przykazaniami.

Na 3. Jak wyżej powiedziano[23], przykazania prawa mają na uwadze dobro wspólne. Otóż cnoty porządkujące stosunki międzyludzkie dotyczą wprost dobra wspólnego. podobnie i cnota czystości, jako że akt rodzenia służy wspólnemu dobru gatunku. Stąd też odnośnie do tych cnót dano wprost przykazania dekalogu i dodatkowe. Dano także przykazanie dotyczące aktu męstwa. Mieli go przedstawić żołnierzom poszczególni dowódcy zagrzewający do wojny prowadzonej dla dobra wspólnego. W *Księdze Powtórzonego Prawa* czytamy[24]: „Gdy będziecie zaczynali walkę, wystąpi kapłan i przemówi do narodu ... Nie bójcie się, nie ustępujcie”. Podobnie jest z aktem obżarstwa. Zostawiono go rodzicielskiemu napominaniu i zakazaniu, jako że sprzeciwia się dobru domowemu. Stąd też *Księga* ta w imieniu rodziców mówi[25]: „Ten nasz syn naszego ... upominania słuchać nie chce, biesiadami się bawi i nierządem, i ucztami”.

Artykuł 12

CZY PRZYKAZANIA MORALNE STAREGO PRAWA USPRAWIEDLIWIAŁY ? /39/

Zdaje się, że przykazania moralne starego prawa usprawiedliwiały[1], bo:

1. Apostoł pisze[2]: „Nie ci bowiem, którzy przysłuchują się czytaniu. Prawa, są sprawiedliwi wobec Boga, ale ci, którzy Prawo wypełniają, będą usprawiedliwieni”. Lecz o tych powiedziano, że wypełniają prawo, którzy zachowują przykazania prawa. A więc zachowanie przykazań prawa usprawiedliwiało.

2. W *Księdze Kapłańskiej* czytamy[3]: „Będziecie przestrzegać moich praw i moich wyroków. Człowiek, który je wypełnia, żyje dzięki nim”. Lecz o życiu duchowym stanowi usprawiedliwienie. A więc zachowanie przykazań prawa usprawiedliwiało.

3. Prawo Boskie ma większą skuteczność niż prawo ludzkie. Lecz prawo ludzkie usprawiedliwia. W zachowaniu bowiem przykazań prawa kryje się jakaś sprawiedliwość. A więc przykazania prawa usprawiedliwiały.

Wbrew temu Apostoł powiada[4]: „Litera zabija". Augustyn[5] odnosi to także do przykazań moralnych. A więc przykazania moralne nie usprawiedliwiały.

Odpowiedź: To właściwie i najpierw zwie się zdrowe, co ma zdrowie; a dopiero z kolei to, co jest znakiem zdrowia lub je zachowuje[6]. Podobnie jest z usprawiedliwieniem: najpierw i właściwie rozumie się przez nie samo czynienie czy posiadanie sprawiedliwości. W drugim rzędzie i jakby niewłaściwie usprawiedliwieniem zwie się ton co jest znakiem sprawiedliwości lub co do niej przystosowuje. Jasne jest, że tymi ostatnimi dwoma sposobami przykazania prawa usprawiedliwiały. Przystosowywały bowiem ludzi do usprawiedliwiającej łaski Chrystusa i były jej symbolicznym znakiem. Jak mówi Augustyn[7]: „Również życie tego narodu było profetyczne i symbolizowało Chrystusa".

Jeśli natomiast mówimy o usprawiedliwieniu we właściwym znaczeniu, to należy zauważyć, że przez sprawiedliwość można rozumieć albo usprawnienie czy uzdolnienie, albo czynność. W myśl tego usprawiedliwienie można dwojako pojmować. po pierwsze w tym znaczeniu, że człowiek staje się sprawiedliwym przez to, że otrzymał sprawność, uzdolnienie sprawiedliwości. Po drugie w tym znaczeniu, że spełnia uczynki sprawiedliwości; tak rozumiane usprawiedliwienie byłoby niczym innym, jak wykonywaniem sprawiedliwości. Otóż z tego, co wyżej powiedziano[8], jest jasne, że sprawiedliwość, jak i inne cnoty, może być nabyta lub wlana. Nabytą sprawiają [ponawiane często] czynności; wlaną zaś sprawia w nas sam Bóg przez swoją łaskę[9]: I to jest właśnie prawdziwa sprawiedliwość, o jakiej obecnie mówimy. to dzięki niej człowiek zwie się sprawiedliwym wobec Boga, stosownie do słów Pawłowych[10]: „Jeżeli Abraham został usprawiedliwiony z uczynków, ma powód do chlubienia się, ale nie przed Bogiem". Tej więc sprawiedliwości nie mogły spowodować przykazania moralne, które przecież dotyczą uczynków ludzkich. W myśl tego przykazania moralne nie mogły usprawiedliwiać powodując [samą] sprawiedliwość.

Jeżeli zaś przez usprawiedliwienie rozumie się wykonywanie sprawiedliwości, to wszystkie przykazania prawa usprawiedliwiały. każde jednak na swój sposób. Przykazanie bowiem obrzędowe same w sobie zawierały w ogólności sprawiedliwość, jako że były dane do sprawowania kultu Boga; w szczególności jednak same w sobie nie zawierały sprawiedliwości, chyba na mocy postanowienia prawa Boskiego. Toteż o tych przykazaniach mówi się, że one, jeśli usprawiedliwiały, to tylko na skutek pobożności i posłuszeństwa zachowujących je. - Natomiast przykazania moralne i sądownicze zawierały zarówno w ogólności, jak i w szczególności to, co samo w sobie jest sprawiedliwe. Tylko że przykazania moralne to, co samo w sobie jest sprawiedliwe, zawierały według sprawiedliwości ogólnej, a tą, jak mówi Filozof[11], jest „wszelka cnota". Przykazania zaś sądownicze odnosiły się do sprawiedliwości szczegółowej, zajmującej się umowami życia ludzkiego, które zachodzą wzajem między ludźmi[12].

Na 1. W tym tekście Apostoł przez usprawiedliwienie rozumie wykonywanie sprawiedliwości.

Na 2. W tym znaczeniu powiedziano o człowieku przestrzegającym przykazań prawa, że żyje dzięki nim, że nie zaciąga kary śmierci, którą prawo nakładało na łamiących toż prawo. W tym właśnie znaczeniu Apostoł przytacza ów tekst z *Księgi Kapłańskiej*[13].

Na 3. Przykazania ludzkiego prawa usprawiedliwiały sprawiedliwością nabytą, a o nią nie chodzi w obecnym artykule, a chodzi jedynie o sprawiedliwość wobec Boga.

ZAGADNIENIE 101
PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE: NAJPIERW SAME W SOBIE

Z kolei należy rozpatrzyć przykazania obrzędowe. Najpierw same w sobie; potem, ich przyczynę uzasadniającą (z. 102); wreszcie, ich trwanie (z. 103). Zagadnienie pierwsze nasuwa cztery pytania: 1. Na czym polega istota przykazań obrzędowych? 2. Czy miały znaczenie symboliczne? 3. Czy powinno być ich wiele? 4. O ich podziale.

Artykuł 1

CZY ISTOTA PRZYKAZAŃ OBRZĘDOWYCH POLEGA NA TYM, ŻE DOTYCZĄ KULTU BOGA ?

Zdaje się, że istota przykazań obrzędowych nie polega na tym, że dotyczą kultu Boga[1], bo:

1. Stare prawo przykazało Żydom wstrzymanie się od niektórych pokarmów. Świadczy o tym *Księga Kapłańska*[2]; zakazywało noszenia niektórych wyrobów odziezowych[3]: „Nie będziesz nosił ubrania utka-
nego z dwóch rodzajów nici”; nakazywało także[4]: „Niech sobie zrobią frędzle na krajach swoich szat”. Nie są to jednak przykazania moralne, bo nie pozostają w nowym prawie; ani też nie są to przykazania sądownicze, bo nie dotyczą rozstrzygania na sądzie spraw między ludźmi. Zatem są to przepisy obrzędowe. W niczym jednak nie wydają się należeć do kultu Boga. A więc istota przykazań obrzędowych nie polega na tym, że dotyczą kultu Boga.

2. Zdaniem niektórych[5], obrzędowymi zwą się te przykazania – ceremoniałem, które dotyczą uroczystości, a ich nazwa ma pochodzić od świec - *cereus*, które palono w dni uroczyste. Lecz oprócz uroczystości jeszcze niejedno inne należy do kultu Boga. Nie wydaje się więc, żeby przykazania obrzędowe dlatego tak się nazywały, że należą do kultu Boga.

3. Według niektórych przykazania obrzędowe są to jakieś normy, tj. wytyczne zbawienia, jako że greckie *chaire* i łacińskie *salve* znaczą: zbaw. Lecz wszystkie przykazania prawa są wytycznymi zbawienia, a nie tylko te, które dotyczą kultu Boga. Nie tylko więc te przykazania, które dotyczą kultu Boga, zwą się obrzędowymi.

4. Rabbi Mojżesz powiada[6], że przykazaniami obrzędowymi zwą się te, których znaczenie nie jest jasne. Lecz niejedno należące do kultu Boga ma jasne znaczenie, jako to: święcenie szabatu, obchód świąt wielkanocnych, święta namiotów[7] i wiele innych, których znaczenie jest podane w prawie. A więc przykazania obrzędowe nie są tymi, które dotyczą kultu Boga.

Wbrew temu są słowa Jetra do Mojżesza[8]: „Bądź przedstawicielem swego ludu przed Bogiem i przedstawiaj Bogu jego sprawy. Pouczaj dokładnie lud o ceremoniach i obrzędach kultu Boga".

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy[9], że przykazania obrzędowe uszczegółowiają przykazania moralne w odniesieniu do Boga; podobnie jak sądownicze uszczegółowiają przykazania moralne w odniesieniu do drugiego człowieka. Otóż człowiek odnosi się do Boga przez to, że sprawuje należny Mu kult. I dlatego obrzędowymi zwą się właściwie te przykazania, które dotyczą kultu Boga. - Wyżej podaliśmy[10] uzasadnienie tej nazwy; gdzie też wyodrębniliśmy przykazania obrzędowe od innych przykazań.

Na 1. Do kultu Boga należą nie tylko ofiary i inne tego rodzaju, które widocznie bezpośrednio odnoszą się do kultu Boga, lecz także odpowiednie przygotowanie czcicieli Boga do Jego kultu. Podobnie jak przedmiotem wiedzy o celu jest także wszystko, co jest przygotowaniem do osiągnięcia tego celu. Otóż te dane przez prawo przykazania dotyczące czcicieli Boga: ich odzieży, pokarmów itp. są jakimś przygotowaniem samych szafarzy, aby byli zdatni do sprawowania kultu Boga: tak jak i ci, którzy na dworze są do usług króla, przestrzegają szczególnego ceremoniału. Stąd też i one zaliczają się do przykazań obrzędowych.

Na 2. To wyjaśnienie nazwy nie bardzo chyba jest przekonujące, zwłaszcza że trudno jest znaleźć w prawie wzmiankę o paleniu świec w dni uroczystości. Jest tylko nakaz[11], aby na świeczniku paliły się stale lampy na oleju z oliwek. Pomimo to można powiedzieć, że w dni uroczystości staranniej przestrzegano tego wszystkiego, co dotyczyło kultu Boga. I dlatego w obchodzie uroczystości zawierają się wszystkie przykazania obrzędowe.

Na 3. Także i to wyjaśnienie nazwy nie bardzo jest przekonujące. Nazwa bowiem: *caeremonia* nie jest pochodzenia greckiego, ale łacińskiego. Można jednak powiedzieć tak: skoro zbawienie człowieka jest dziełem Boga, te zwłaszcza przykazania wydają się być wytycznymi zbawienia, które kierują człowieka ku Bogu. I tak obrzędowymi zwą się te przykazania, które dotyczą kultu Boga.

Na 4. To znaczenie przykazań obrzędowych jest poniekąd prawdopodobne. nie żeby z tego powodu zwały się obrzędowymi, ponieważ ich znaczenie nie jest jasne, ale to jest czymś wtórnym. Skoro bowiem, jak zaraz powiemy[12], przykazania dotyczące kultu Boga muszą być symboliczne, dlatego ich znaczenie nie jest jasne.

Artykuł 2

CZY PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE MAJĄ ZNACZENIE SYMBOLICZNE ?

Zdaje się, że przykazania obrzędowe nie mają znaczenia symbolicznego[1], bo:

1. Obowiązkiem każdego nauczyciela jest – jak uczy Augustyn[2] - taki sposób wypowiadania się, aby był łatwo zrozumiały. Jest to szczególnie konieczne przy wydawaniu prawa, bo przykazania prawa podaje się ludowi. Toteż według Izydora[3] prawa powinny być jasne. Jeżeli przeto obrzędowe przykazania dano jako symbol jakiejś rzeczy, to chyba Mojżesz niestosownie postąpił, przekazując tego pokroju przykazania i nie wyjaśniając, co symbolizują.

2. Wszystko, co czyni się na rzecz kultu Boga, powinno odznaczać się jak największym uszanowaniem. Lecz czynić coś dla przedstawienia czegoś innego wygląda na teatr czy poezję. W teatrach bowiem, we właściwych im sposobach wyrazu, przedstawiano dawniej czyny dokonane przez innych. Tego więc rodzaju rzeczy nie powinny mieć zastosowania w kulcie Boga. Lecz jak już powiedziano[4], przykazania obrzędowe dotyczą kultu Boga. Nie powinny więc one mieć znaczenia symbolicznego.

3. Zdaniem Augustyna[5]: „Bogu najlepiej oddaje się cześć wiarą, nadzieją i miłością". Lecz przykazania nakazujące te trzy cnoty nie mają znaczenia symbolicznego. A więc przykazania obrzędowe nie powinny mieć znaczenia symbolicznego.

4. Nasz Pan mówi[6]: „Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i w prawdzie". Lecz symbol nie jest samą prawdą; owszem, w podziale jest jej przeciwstawiony A więc należące do kultu Boga przykazania obrzędowe nie powinny mieć znaczenia symbolicznego.

Wbrew temu Apostoł pisze[7]: „Niechaj o nas nikt nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabatu. Są to tylko cienie spraw przyszłych".

Odpowiedź: Jak już powiedziano[8], obrzędowymi zwą się te przykazania, które odnoszą się do kultu Boga. Dwojaki zaś jest kult Boga: wewnętrzny i zewnętrzny. Skoro bowiem człowiek składa się z duszy i z ciała, jedno i drugie ma być wprzągnięte w oddawanie czci Bogu, tak że dusza ma czcić Boga kultem wewnętrznym, a ciało kultem zewnętrznym. Stąd też psalmista wyraża się[9]: „Moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego". A jak ciało odnosi się do Boga poprzez duszę, tak kult zewnętrzny odnosi się do kultu wewnętrznego[10]. Otóż kult wewnętrzny polega na tym, że dusza łączy Się z Bogiem myślą i sercem. I dlatego zależnie od różnych sposobów, którymi myśl i serce czciciela Boga łączy się należycie z Bogiem, istnieją różne sposoby, którymi zewnętrzne czynności człowieka wprzęgają się w kult Boga.

Tak więc w stanie przyszłej szczęśliwości myśl ludzka będzie oglądać samą w sobie prawdę Bożą[11]. Stąd też w tym stanie kult zewnętrzny nie będzie wyrażał jakiegoś symbolu, a będzie polegał jedynie na chwalbie Boga, płynącej z

wewnętrznego poznawania i miłości, stosownie do słów Izajasza[12]: „Zapanują w nim radość i wesele, pienia dziękczynne przy dźwięku muzyki”.

Natomiast w stanie obecnego życia nie możemy oglądać samej w sobie prawdy Bożej. Jak uczy Dionizy[13], promień Bożej prawdy musi nam zajaśnieć pod jakimiś postrzegalnymi symbolami: różnie jednak, zależnie od różnego stanu poznania ludzkiego. W starym bowiem prawie ani sama w sobie prawda Boża nie była jasna, ani też, jak mówi Apostoł14n nie była otwarta droga dojścia do tego. I dlatego potrzeba było, żeby zewnętrzny kult starego prawa nie tylko był symbolem przyszłej prawdy, jaka miała się ujawnić w niebie, ale także był symbolem Chrystusa, który jest drogą prowadzącą do owej prawdy w niebie. Natomiast w stanie nowego prawa ta droga jest już objawiona. Toteż nie ma potrzeby, żeby ją symbolicznie zapowiadać jako przyszłą; chyba tylko ją przypominać jako przeszłą i obecną. Trzeba za to symbolicznie zapowiadać jeszcze nie objawioną przyszłą prawdę chwały To ma na myśli Apostoł, mówiąc[15]: „Prawo posiada tylko cień przyszłych dóbr, a nie sam obraz rzeczy”: cień bowiem to coś mniejszego niż obraz; a tu ‘obraz’ odnosi się do nowego prawa, a ‘cień’ - do starego.

Na 1. Sprawy Boże należało objawić ludziom, dostosowując się do ich zdolności pojmowania. Inaczej dałoby to sposobność do grzesznych pomyłek: mogliby przecież wzgardzić tym, czego pojąć nie zdołali. I dlatego pożyteczniej było podawać prostemu ludowi tajemnice Boże pod zasłoną symboli: aby posługując się nimi w sprawowaniu kultu Boga, przynajmniej w ten sposób mogli je domyślnie poznawać.

Na 2. Jak rozum ludzki nie pojmuje obrazowania stosowanego w poezji, ponieważ nie wszystko w nim jest prawdą, tak również rozum ten nie może doskonale pojmować tajemnic Bożych, ponieważ ich prawda przekracza jego siły. I dlatego w obu wypadkach potrzebne jest przedstawianie rzeczy za pomocą postrzegalnych symboli[16].

Na 3. W przytoczonym tekście Augustyn mówi o kulcie wewnętrznym. A jak powiedziano[17], kultowi temu ma być przyporządkowany kult zewnętrzny.

Podobną jest odpowiedź Na 4, ponieważ Chrystus wprowadził pełniej ludzi w duchowy kult Boga.

Artykuł 3

CZY OBRZĘDOWYCH PRZYKAZAŃ POWINNO BYĆ WIELE ?

Zdaje się, że obrzędowych przykazań nie powinno być wiele, bo:

1. To, co prowadzi do celu, powinno być dostosowane do tegoż celu. Lecz jak już powiedziano[1], przykazania obrzędowe odnoszą się do kultu Boga i do postaci Chrystusa. Otóż jak mówi Apostoł[2]: „Istnieje tylko jeden Bóg, od którego wszystko pochodzi ... oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało”. A więc nie należało mnożyć przykazań obrzędowych.

2. Mnogość przykazań obrzędowych dawała sposobność do ich przekraczania. Mówi Piotr[3]: „Dlaczego teraz Boga wystawiacie na próbę, wkładając na uczniów jarzmo, którego ani ojcowie nasi, ani my sami nie mieliśmy siły dźwigać”. Lecz

przekraczanie Bożych przykazań godzi w ludzkie zbawienie. A ponieważ, jak mówi Izydor[4], wszelkie prawo powinno służyć zbawieniu ludzi, dlatego wydaje się, że nie powinno się wyznaczać wielu przykazań obrzędowych.

3. Jak się rzekło[5], przykazania obrzędowe dotyczyły zewnętrznego i cielesnego kultu Boga. Lecz prawo powinno zmniejszać ów kult cielesny, ponieważ odnosił się do Chrystusa, a Ten uczył[6], że ludzie powinni czcić Boga „w Duchu i w prawdzie". Nie powinno się więc dawać wiele przykazań obrzędowych.

Wbrew temu Ozeasz powiada[7]: „Wypisałem im moje liczne prawa", a Hiob[8]: „Aby Bóg objawił ci tajniki mądrości, mianowicie ze Jego prawo jest wielorakie".

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[9], wszelkie prawo nadane jest jakiemuś narodowi. W narodzie zaś znajdują się dwa rodzaje ludzi: jedni, jak wyżej powiedziano[10], są skłonni do złego; tych przykazanie prawa musi poskramiać; drudzy są skłonni do dobrego: albo z natury, albo z przyzwyczajenia, albo raczej z łaski [Bożej]; tych musi przykazanie prawa pouczać i ku lepszemu pobudzać. Ze względu na jeden i drugi rodzaj ludzi wypadało, żeby prawo stare miało wiele przykazań obrzędowych. W narodzie bowiem żydowskim niektórzy byli skłonni do bałwochwalstwa. Trzeba zatem było, żeby przykazania obrzędowe odwodziły ich od kultu bałwochwalczego i prowadziły do kultu Boga. A ponieważ ludzie oddawali się bałwochwalstwu wieloma sposobami, trzeba było, na odwrót, ustanowić wiele [różnych obrzędów] dla przeciwstawienia się każdemu z nich z osobna; co więcej, trzeba było na nich wiele nałożyć, aby obciążeni tym, co musieli czynić na rzecz kultu Boga, nie mieli czasu ni chęci na oddawanie się bałwochwalstwu.

Ta mnogość przykazań obrzędowych była również konieczna dla tych, którzy byli chętni do dobrego. Już to dlatego, że przez to ich umysł na różne sposoby zwracał się ku Bogu i to w sposób bardziej stały; już to dlatego, że tajemnica Chrystusa, którą tego rodzaju obrzędy symbolizowały, przynosiła światu rozliczne korzyści. Wiele też w niej należało mieć na uwadze, co trzeba było symbolicznie przedstawić za pomocą różnych przykazań obrzędowych.

Na 1. Gdy to, co prowadzi do celu, wystarcza do doprowadzenia do niego, wtedy do osiągnięcia jednego celu wystarcza jedno; np. jedno skuteczne lekarstwo wystarcza niekiedy do przywrócenia zdrowia; w tak im razie nie ma potrzeby mnożenia lekarstw[11]. Z powodu jednak słabości i niedoskonałości tego, co wiedzie do celu, trzeba je mnożyć, tak jak wiele środków zaradczych stosuje się choremu, gdy jeden nie wystarcza do uleczenia. Otóż obrzędy starego prawa były niezdolne i niedoskonałe zarówno do przedstawienia tajemnicy Chrystusa przekraczającej siły ludzkie, jak i do poddania Bogu umysłów ludzi. Toteż Apostoł powiada[12]: "Zostaje usunięte poprzednie Prawo z powodu swojej słabości i nieużyteczności. Prawo nie dawało niczemu pełnej doskonałości". I dlatego należało mnożyć tego rodzaju obrzędy.

Na 2. Rzeczą mądrego prawodawcy jest pozwolenie na mniejsze przekroczenia po to n aby uchronić od większych[13]. I dlatego, aby uchronić od bałwochwalstwa i od pychy, która zrodziłaby się w sercach Żydów, gdyby zachowali wszystkie przykazania

prawa, nie omieszkał Bóg przepisać liczne przykazania obrzędowe, żeby to było dla nich łatwą sposobnością do ich przekraczania[14].

Na 3. Prawo stare w wielu wypadkach zmniejszało kult cielesny. Z tego względu postanowiło, żeby nie w każdym miejscu składano ofiary i żeby nie czynił tego ktokolwiek. I wiele jeszcze tego rodzaju postanowiło dla zmniejszenia zewnętrznego kultu, o czym także pisze Rabbi Mojżesz z Egiptu[15]. Przy czym nie należało zbytnio osłabiać cielesnego kultu Boga, aby czasem ludzie nie przechylali się do kultu złych duchów.

Artykuł 4

CZY OBRZĘDY STAREGO PRAWA NALEŻYCIE DZIELĄ SIĘ NA. OFIARY ŚWIĘTOŚCI, SAKRAMENTY I PRZESTRZEGANIA [OKREŚLONYCH PRAKTYK ?]

Zdaje się, że [Magister][1] nienależycie podzielił obrzędy starego prawa na: „ofiary, świętości, sakramenty i przestrzegania [określonych praktyk]", bo:

1. Obrzędy starego prawa przedstawiały symbolicznie Chrystusa. Lecz tego dokonywały ofiary, które symbolicznie przedstawiały tę ofiarę, którą Chrystus złożył, ofiarując siebie samego „Bogu w ofierze i dani" - jak pisze Apostoł[2]. A więc same tylko ofiary były obrzędami starego prawa.

2. Stare prawo było przyporządkowane nowemu. Lecz w nowym prawie ofiara jest Sakramentem Ołtarza. A więc w starym prawie nie powinno się odróżniać sakramentów od ofiar.

3. „Świętością *(sacrum)*" zwie się ton co jest poświęcone Bogu. Według tego sposobu, o przybytku i jego naczyniach mówiono, że były poświęcone. Lecz jak już powiedziano[3], wszelka obrzędowość dotyczyła kultu Boga. Wszystko więc, co należało do obrzędowości, było święte. Nie należy przeto jednej części obrzędowości nazywać „świętością".

4. Przestrzegania określonych praktyk *(observantiae)* zwą się tak od: przestrzegać. Wszystkich jednak przykazań prawa należało przestrzegać. Mówi bowiem Mojżesz[4]: „Strzeż się, byś nie zapomniał o Panu, Bogu twoim, lekceważąc przestrzeganie Jego przykazań, sądów i obrzędów". Przestrzegania więc nie powinny uchodzić za jedną część obrzędowości starego prawa.

5. Obrzędowość zawiera w sobie także uroczystości, które według Apostoła[5] są cieniem tego, co przyjdzie. Również według niego[6] zawiera ona obiaty *(oblationes)* i dary, które jednak w żadnej z tych czterech chyba się nie mieszczą. A więc podany podział obrzędów nie jest należyty.

Wbrew temu: Stare prawo każde z tych czterech zwie obrzędem. Ofiary zwą się obrzędami[7]: „Całe zgromadzenie powinno złożyć cielca ... a do tego ofiarę z pokarmów i płynów, jak tego wymagają przepisy obrzędowe". O sakramencie kapłaństwa wyrażono się[8]: „To jest pomazanie Aarona i synów jego w obrzędach Pańskich". O świętościach powiedziano[9]: „Te są sprzęty przybytku świadectwa ... do służby Bożej lewitów". O przestrzeganiach[10]: „Jeżeli zupełnie odwrócicie się ode Mnie, nie idąc za Mną i nie przestrzegając obrzędów, które wam przedstawiłem".

Odpowiedź: Wyżej ustalono[11], że przykazania obrzędowe dotyczą kultu Boga. W tym zaś kulcie można wziąć pod uwagę: sam kult, czcicieli i narzędzia oddawania czci. Sam kult polega szczególnie na ofiarach składanych Bogu dla okazania Mu uszanowania. - Narzędzia oddawania czci należą do świętości; są to: przybytek, naczynia itp. - Gdy chodzi o czcicieli, to można brać pod uwagę, po pierwsze, ich wprowadzenie w kult Boga, co dzieje Się przez jakąś konsekrację albo ludu, albo szafarzy: i tego dotyczą sakramenty; po drugie, osobliwy dla nich tylko sposób życia, który odcina ich od tych, którzy nie czczą Boga: i tego dotyczą przestrzegania określonych praktyk, np. niektórych tylko pokarmów, odzieży itp.

Na 1. Ofiary należało składać w wyznaczonych miejscach i przez wybranych do tego ludzi: wszystko to należało do kultu Boga. Jak przeto ofiary oznaczały złożonego w ofierze Chrystusa, tak również ich sakramenty i świętości oznaczały symbolicznie sakramenty i świętości nowego prawa, a ich przestrzegania określonych praktyk oznaczały symbolicznie sposób sprawowania się ludu nowego prawa. A wszystko to odnosiło się do Chrystusa.

Na 2. Ofiara nowego prawa - eucharystia zawiera samego Chrystusa, który jest sprawcą uświęcenia, bo jak mówi *List do Hebrajczyków*[12]: „Krwią swoją uświęcił lud". I dlatego ta ofiara jest zarazem sakramentem. Natomiast ofiary starego prawa nie zawierały Chrystusa, a tylko symbolicznie Go przedstawiały; i dlatego nie nazywają się sakramentami. Aby zaś to oznaczać, stare prawo miało osobne jakieś sakramenty, które były symbolami przyszłej konsekracji. Aczkolwiek i z niektórymi konsekracjami łączono jakieś ofiary.

Na 3. Również ofiary i sakramenty były świętością. Niektóre jednak rzeczy, jako poświęcone na kult Boga, były świętością, a nie były ofiarami i sakramentami; i dlatego zatrzymały jako sobie właściwą wspólną nazwę 'świętości'.

Na 4. Ton co dotyczyło postępowania w życiu ludu oddającego cześć Bogu, zatrzymało dla siebie ogólną nazwę 'przestrzegań', jako że nie zawierało w sobie tego, co zawierały pozostałe części obrzędowości. Nie nazywało się 'świętościami', bo nie dotyczyło bezpośrednio kultu Boga, jak np. przybytek i jego naczynia. Było to jednak obrzędowością w dalszym znaczeniu, o ile należało do uzdatnienia ludu oddającego cześć Bogu.

Na 5. Jak ofiary składano w wyznaczonym miejscu, tak również składano je w określonym czasie. Stąd to do świętości zaliczają się także i uroczystości. - Obiaty i dary zaliczają się do ofiar, ponieważ ofiarowano je Bogu. Toteż Apostoł pisze[13]: „Każdy arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary".

ZAGADNIENIE 102
UZASADNIENIE I ZNACZENIE PRZYKAZAŃ OBRZĘDOWYCH /40 /

Następnie trzeba podać uzasadnienie i znaczenie przykazań obrzędowych. Narzuca się sześć pytań: 1. Czy przykazania obrzędowe mają jakieś rozumne uzasadnienie i znaczenie? 2. Czy przykazania obrzędowe mają znaczenie dosłowne, historyczne, czy tylko symboliczne? 3. O znaczeniu ofiar starotestamentowych. 4. O znaczeniu świętości. 5. O znaczeniu sakramentów. 6. O znaczeniu przestrzegań określonych praktyk.

Artykuł 1

CZY PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE MAJĄ JAKIEŚ ROZUMNE UZASADNIENIE I ZNACZENIE ?

Zdaje się, że obrzędowe przykazania nie mają rozumnego uzasadnienia i znaczenia, bo:

1. Glosa[1] do słów Pawłowych[2]: „Pozbawił On [Chrystus] mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach" tak powiada: „tzn. pozbawił On stare prawo - jego nakaz przestrzegania określonych praktyk - mocy na skutek rozporządzeń, tj. na skutek przykazań ewangelicznych, które mają rozumne uzasadnienie". Lecz gdyby przestrzeganie określonych praktyk starego prawa miało rozumne uzasadnienie, bezpodstawnie byłoby pozbawione mocy przez rozumne rozporządzenia nowego prawa. Zatem obrzędowe przestrzeganie określonych praktyk starego prawa nie miało jakiegoś rozumnego uzasadnienia i znaczenia.

2. Prawo stare nastąpiło po prawie natury. Lecz w prawie natury było przykazanie, które nie miało innego uzasadnienia, jak tylko ton aby poddać próbie posłuszeństwo człowieka. Takie jest zdanie Augustyna, mówiącego o zakazie jedzenia z drzewa życia[3]. Przeto i w starym prawie powinny być dane jakieś przykazania, które by poddawały próbie posłuszeństwo człowieka, a przy tym same z siebie nie miałyby żadnego innego uzasadnienia.

3. O tyle uczynki ludzkie uchodzą za moralne, o ile mają uzasadnienie w rozumie[4]. Gdyby przeto przykazania obrzędowe miały jakieś uzasadnienie w rozumie, nie różniłyby się od przykazań moralnych. Wygląda na to, że przykazania obrzędowe nie są oparte na jakiejś rozumnej podstawie. Uzasadnienie bowiem przykazań opiera się na jakiejś rozumnej podstawie.

Wbrew temu: Czytamy w psalmach[5]: „Przykazanie pańskie jasne, oświecające oczy". Lecz przepisy obrzędowe są przykazaniami Boga; są więc jasne; a nie byłyby takimi, gdyby nie miały rozumnego uzasadnienia i znaczenia.

Odpowiedź: Ponieważ według Filozofa[6]: „Rzeczą mędrca jest porządkować", dlatego również i to - jak uczy Apostoł[7] - co pochodzi z mądrości Bożej musi być

uporządkowane. Żeby zaś jakieś rzeczy były uporządkowane, wymagane jest: po pierwsze, żeby były skierowane do należytego celu, który jest początkiem i ostoją całego porządku w dziedzinie postępowania. O tym bowiem, co bez zamiaru osiągnięcia celu, zdarza się przypadkiem, albo o tym, czego nie czyni się na serio, a tylko na hecę, powiadamy, że jest nieuporządkowane. Po drugie, żeby ton co służy do osiągnięcia celu, było dostosowane do tego celu. Wynika z tego, że to, co służy do osiągnięcia celu, ma swoje uzasadnienie właśnie w celu[8]; podobnie, jak według Filozofa[9], taki a nie inny układ piły ma swoje uzasadnienie w tym jej celu, jakim jest rżnięcie. Otóż jest jasne, że przykazania obrzędowe i wszystkie inne przykazania prawa są ustanowione przez mądrość Bożą. Toteż Mojżesz powiada[10]: „One są waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów". Trzeba więc koniecznie twierdzić, że przykazania obrzędowe są skierowane do jakiegoś celu i w nim też należy upatrywać ich rozumnego uzasadnienia i znaczenia.

Na 1. Z tego względu można powiedzieć o przestrzeganiu określonych praktyk starego prawa, że nie miało rozumnego uzasadnienia i znaczenia, ponieważ nie miały go w swojej naturze same te przestrzegane praktyki; np. żeby nie robić szaty z wełny i lnu. Mogło jednak ono mieć uzasadnienie i znaczenie ze względu na coś innego; mianowicie o ile ono przez te praktyki coś symbolizowało, albo coś wykluczało. Natomiast rozporządzenia nowego prawa, które polegają zwłaszcza na wierze i miłości Boga, są rozumne z samej natury [poleconej i wykonywanej] czynności.

Na 2. Powodem zakazu spożywania z drzewa poznania dobra i zła nie było to, że to drzewo było z natury złe. Wszelako zakaz ten miał jakieś uzasadnienie i znaczenie w odniesieniu do czegoś innego, mianowicie bo przez to coś symbolicznie przedstawiono[11]. I w ten również sposób przykazania obrzędowe starego prawa mają uzasadnienie i znaczenie w odniesieniu do czegoś innego.

Na 3. Przykazania moralne mają rozumne uzasadnienie ze względu na samą ich naturę, np. „Nie będziesz zabijał. Nie będziesz kradł". Natomiast przykazania obrzędowe, jak powiedziano[12], mają rozumne uzasadnienie ze względu na coś innego.

Artykuł 2

CZY PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE MAJĄ ZNACZENIE DOSŁOWNE, TJ. HISTORYCZNE, CZY TEŻ SYMBOLICZNE TYLKO ?

Zdaje się, że przykazania obrzędowe nie mają znaczenia dosłownego, ale tylko symboliczne, bo:

1. Spośród przykazań obrzędowych należy szczególnie wymienić obrzezanie i ofiarowanie baranka wielkanocnego. Wszelako jedno i drugie miało tylko znaczenie symboliczne, ponieważ dane było na znak, stosownie do słów Biblii: „Będziecie obrzezywali ciało napletka na znak przymierza waszego ze Mną" [1]; a odnośnie obchodzenia świąt wielkanocnych: „Będzie to dla ciebie znakiem na ręce i przypomnieniem między oczami"[2]. Tym bardziej więc inne przykazania obrzędowe miały tylko symboliczne znaczenie.

2. Skutek jest proporcjonalny do swojej przyczyny. Lecz jak wyżej powiedziano[3], wszystkie przykazania obrzędowe mają znaczenie symboliczne. Mają więc przyczynę i znaczenie symboliczne.

3. Nie ma chyba jakiegoś znaczenia dosłownego taka rzecz, dla której nie robi różnicy czy stanie się tak, czy nie tak. Otóż dla niektórych spośród przykazań obrzędowych nie robiło chyba różnicy, czy staną się tak, czy owak: tak było z 1iczbą zwierząt, które miały być ofiarowane, i z wielu innymi tego pokroju szczegółowymi okolicznościami. A więc przykazania starego prawa nie oznaczały czegoś dosłownie.

Wbrew temu: Jak przykazania obrzędowe zapowiadały symbolicznie Chrystusa, tak samo czyniły to historyczne wydarzenia Starego Testamentu. Mówi bowiem św. Paweł[4]. „Wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych". Lecz wydarzenia Starego Testamentu, oprócz znaczenia mistycznego, czyli symbolicznego, miały także znaczenie dosłowne[5]. A więc i przykazania obrzędowe, oprócz symbolicznego, miały także znaczenie dosłowne.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[6], znaczenie, sens tego, co służy do osiągnięcia celu, ma swoje wytłumaczenie w celu. Otóż przykazania obrzędowe miały podwójny cel: sprawowanie w owym czasie kultu Boga oraz symboliczne zapowiadanie Chrystusa[7]. Podobnie też - jak mówi Hieronim[8] - i słowa proroków odnosiły się wprawdzie do czasu ówczesnego, ale także symbolicznie mówiły o przyszłości. Tak więc znaczenie przykazań obrzędowych starego prawa może być dwojakie, zależnie od ich dwojakiego celu: po pierwsze, stanowił o nim kult Boga, który był podówczas sprawowany: i to jest znaczenie dosłowne, historyczne przykazań obrzędowych. Chodziło w nich o wystrzeganie się kultu bałwochwalczego, o upamiętnienie dobrodziejstwa Boga, o podniesienie wzniosłości Boga i o wzbudzenie odpowiedniego usposobienia duszy wymaganego wtedy od czcicieli Boga. - Po drugie, o ich znaczeniu stanowiło to n że miały zapowiadać Chrystusa: i to jest ich znaczenie symboliczne i mistyczne. Chodziło tu albo o Chrystusa i Kościół - jest to ich znaczenie alegoryczne, albo o obyczaje ludu chrześcijańskiego - jest to ich znaczenie moralne, albo o stan przyszłej chwały, o ile do niej wprowadza nas Chrystus - i to jest ich znaczenie anagogiczne.

Na 1. Jak w Piśmie św. mowa metaforyczna ma znaczenie dosłowne, ponieważ słowa są po to powiedziane, aby to właśnie, a nie co innego, oznaczały, tak również obrzędy prawa nie wychodzą poza ich znaczenie dosłowne. Oznaczały bowiem i na to były ustanowione, aby upamiętniały dobrodziejstwa Boga albo inne tego pokroju sprawy dotyczące ówczesnego stanu. W znaczeniu więc dosłownym i historycznym podawano za powód obchodzenia świąt wielkanocnych to, że jest znakiem wyzwolenia z niewoli egipskiej, i że obrzezanie jest znakiem przymierza, które Bóg zawarł z Abrahamem.

Na 2. Argument zarzutu byłby słuszny, gdyby przykazania obrzędowe były dane jedynie dla symbolizowania rzeczy przyszłych, nie zaś, żeby były dane dla porządkowania ówczesnego kultu Boga.

Na 3. Jak wyżej powiedziano[9], prawa ludzkie dotyczące ogółu [społeczeństwa] mają rozumne podstawy, nie zaś, gdy dotyczą wyodrębnionych grup i sytuacji; te

bowiem zależą od wolnej woli tych, którzy ustanawiają prawo. Podobnie jest z obrzędami starego prawa; wiele z nich to szczegółowe określenia tychże obrzędów: i one nie mają jakiegoś znaczenia dosłownego, a tylko czysto symboliczne. Ogólnie jednak rozpatrywane mają także znaczenie dosłowne.

Artykuł 3

CZY MOŻNA PODAĆ ROZUMNE UZASADNIENIE I ZNACZENIE OBRZĘDÓW DOTYCZĄCYCH SKŁADANIA OFIAR ?

Zdaje się, że nie można podać rozumnego uzasadnienia i znaczenia obrzędów dotyczących składania ofiar, bo:

1. Rzeczy składane [Bogu] w ofierze należą do środków koniecznych do utrzymania życia ludzkiego, np. niektóre zwierzęta oraz chleby. Lecz Bóg nie potrzebuje takowych środków, stosownie do słów psalmisty[1]: „Czy będę jadł mięso cielców albo pił krew kozłów?" Nie było więc rozumne składanie Bogu takowych ofiar.

2. Tylko trzy rodzaje czworonożnych zwierząt składano Bogu w ofierze: Woły, owce i kozy; spośród ptaków składano powszechnie synogarlicę i gołębia, w szczególności - przy oczyszczaniu trędowatego - składano wróbla. Istnieje wszakże wiele zwierząt szlachetniejszych od nich. A ponieważ Bogu należy składać to, co najlepsze, dlatego wydaje się, że nie tylko z tych rzeczy należało składać Bogu ofiarę.

3. Człowiek otrzymał od Boga władzę nie tylko nad ptactwem i nierozumnymi zwierzętami, lecz także nad rybami. Niesłusznie więc wykluczono ryby z ofiarowania ich Bogu.

4. Polecono składać albo synogarlice, albo gołębie. Jak więc przepisano składać młode gołębiem tak również - młode synogarlice.

5. Jak widać z *Księgi Rodzaju*[2], Bóg jest dawcą życia nie tylko ludzi lecz także zwierząt, zaś śmierć przeciwstawia się życiu. Zatem nie powinno się składać Bogu zwierząt zabitych, ale raczej zwierzęta żyjące. Zwłaszcza że Apostoł upomina[3]: „Proszę was ... abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną".

6. Jeśli już składano Bogu w ofierze zwierzęta zabite, to chyba nie robiło żadnej różnicy, w jaki sposób będą zabijane. Nierozumnie więc wyznaczono sposób zabijania, zwłaszcza ptaków, jak to widać z *Księgi Kapłańskiej*[4].

7. Każde kalectwo zwierzęcia jest dlań drogą do zniszczenia i śmierci. Jeżeli zatem składano w ofierze zwierzęta zabite, nierozumny był zakaz składania w ofierze zwierzęcia ułomnego, np. kulawego, ślepego, albo mającego jakąś inną skazę.

8. Ci, którzy składają Bogu żertwy ofiarne, powinni uczestniczyć w ich spożywaniu, stosownie do słów Pawłowych[5]: „Czyż ci, którzy spożywają żertwy ofiarne, nie są uczestnikami ołtarza?" Niesłusznie przeto zabierano ofiarującym niektóre części żertwy, mianowicie krew, tłuszcz, mostek i prawą łopatkę.

9. Ku czci Boga składano nie tylko ofiary całopalne, lecz także ofiary biesiadne i przebłagalne. Wszelako na ofiarę całopalną nie składano Bogu żadnego zwierzęcia płci żeńskiej, aczkolwiek używano do niej zwierząt czworonożnych i ptaków.

Nienależycie więc składano na ofiarę biesiadną i przebłagalną zwierzęta płci żeńskiej, a na ofiarę biesiadną nie składano ptaków.

10. Wszystkie ofiary biesiadne wydają się należeć do jednego rodzaju. Niesłusznie więc wprowadzono tę różnicę, że mięsa niektórych ofiar biesiadnych nie wolno było spożywać następnego dnia, niektórych zaś było wolno. Ten nakaz podaje *Księga Kapłańska*[6].

11. Wszystkie grzechy mają to wspólne, że odwracają od Boga. Zatem na przebłaganie Boga należało składać jeden rodzaj ofiar za wszystkie grzechy.

12. Wszystkie zwierzęta składano w ofierze w jednakowy sposób, mianowicie już zabite. Nie widać jednak powodu, czemu to w tak różny sposób składano ofiary z płodów ziemi: raz kłosy, raz mąkę, to znów chleb: niekiedy pieczony w piecu, niekiedy na patelni, a niekiedy na ruszcie.

13. Powinniśmy uznać, że wszystko, co nam z dóbr doczesnych dano do życia, zawdzięczamy Bogu. Niesłusznie więc, oprócz zwierząt, ofiarowano Bogu tylko: chleb, wino, oliwę, kadzidło i sól.

14. Ofiary cielesne są wyrazem wewnętrznej ofiary serca, przez którą człowiek ofiaruje Bogu swojego ducha. Otóż ofiara wewnętrzna więcej ma słodyczy niż miód, więcej smaku niż go daje sól, bo jak Syrach pisze[7]: „Pamięć o Mnie jest słodsza nad miód”: Niesłusznie więc zakazano stosowania do ofiary miodu i kwasu, który przecież czyni chleb smacznym, a nakazano stosowanie soli, która jest gorzka, i kadzidła, które ma przykry smak. Wydaje się więc, że to, co stosowano przy obrzędzie ofiar, nie miało rozumnego uzasadnienia.

Wbrew temu: W Księdze Kapłańskiej czytamy[8]: „Wszystko, co ofiarowano, spali kapłan na ołtarzu na całopalenie, na najmilszą woń dla Pana”. Lecz jak pisze *Księga Mądrości*[9]: „Bóg miłuje tylko tego, kto przebywa z Mądrością”. Z tego można wnioskować, że to tylko jest miłe Bogu, co czyni się z mądrością. Widać z tego, że cały ów obrządek ofiar odbywał się z mądrością; co znaczy, że miał rozumne uzasadnienie i znaczenie.

Odpowiedź: Jak wyżej ustalono[10], obrzędy starego prawa miały dwa znaczenia: jedno dosłowne, o ile odnosiły się do kultu Boga; drugie symboliczne, czyli mistyczne, o ile miały na celu symbolizowanie Chrystusa. Z obu też względów można podać głębokie znaczenie obrzędów zachowywanych przy składaniu ofiar. Najpierw, o ile ofiary odnosiły się do kultu Boga. Tu można ujawnić dwojakie znaczenie ofiar. Pierwsze: ofiary przedstawiały kierunek duszy ku Bogu i do tego też pobudzały tego, kto je składał. Ten należyty kierunek duszy ku Bogu zawiera następującą treść: Człowiek powinien uznać, że wszystko, co ma, zawdzięcza Bogu jako pierwszemu początkowi i że ma to skierować do Boga jako do ostatecznego celu. I to też przedstawiały obiaty i ofiary[11]; mianowicie człowiek ze swoich rzeczy coś ofiarował na cześć Boga, uznając przez ton iż ma je od Niego. Tę myśl Dawid tak wyraża[12]: „Od Ciebie to wszystko pochodzi i co z ręki Twojej mamy, dajemy Tobie”. W ten sposób przez składanie ofiar człowiek oświadczał, że Bóg jest pierwszym początkiem stworzonych rzeczy i celem ostatecznym, do którego należy wszystko sprowadzić.

Ten należyty kierunek duszy ku Bogu zawiera dalszą treść: Umysł człowieka nie powinien uznawać żadnego innego pierwszego twórcy, jak tylko samego Boga, ani też poza Nim nie powinien stawiać sobie innego celu. Z tego powodu zakazano w prawie składania ofiary komuś innemu, a nakazano składać ją samemu tylko Bogu, stosownie do słów *Księgi Wyjścia*[13]: „Ktokolwiek by składał ofiary innym bogom, poza samym Panem, ma być zabity”[14]. Stąd też można podać jeszcze inne uzasadnienie i znaczenie obrzędów przestrzeganych przy składaniu ofiar, mianowicie odciągały one ludzi od składania ofiar bożkom. Toteż dopiero wtedy dano narodowi żydowskiemu przykazania dotyczące ofiar, gdy on skłonił się ku bałwochwalstwu, oddając cześć odlanemu cielcowi: jak gdyby ustanowiono te ofiary w tym celu, aby naród, chętnie garnący się do ich składania, raczej składał je Bogu niż bożkom. Tak o tym pisze Jeremiasz[15]: „Nic nie powiedziałem ani nie nakazałem waszym przodkom, gdy wyprowadzałem ich z Egiptu, co do ofiar całopalnych i krwawych”.

Wśród dobrodziejstw, których Bóg udzielił upadłemu na skutek grzechu rodzajowi ludzkiemu, jedno wybija się ponad wszystkie, mianowicie że Bóg dał swojego Syna, w myśl słów Jana[16]: „Tak Bóg umiłował świat, że dał swojego Syna, aby każdy, kto uwierzy w Niego, nie zginął, ale miał żywot wieczny”. I dlatego najwspanialszą jest ta ofiara, w której - jak pisze Apostoł[17] - Chrystus samego siebie złożył Bogu w ofierze na wdzięczną wonność Bogu. Z tego to powodu w starym prawie wszystkie ofiary składano w tym celu, aby symbolizować tę jedyną i najwybitniejszą ofiarę: jako doskonałą poprzez niedoskonałe[18]. Toteż Apostoł powiada[19]. Kapłan starego prawa „wiele razy składał te same ofiary, które żadną miarą nie mogły zgładzić grzechów. Chrystus przeciwnie, złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga”. A ponieważ rozumienia i znaczenia symbolu należy szukać w rzeczy symbolizowanej, dlatego rozumienia i znaczenia symbolicznych ofiar starego prawa należy upatrywać w prawdziwej ofierze Chrystusa.

Na 1. Jeśli Bóg chciał składania sobie tego pokroju ofiar, to nie ze względu na te rzeczy, które były Mu ofiarowane: jakoby ich potrzebował. Izajasz wyraźnie mówi[20]: „Co mi po mnóstwie waszych ofiar? - mówi Pan. Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców Krew wołów i baranów, i kozłów mi obrzydła”. Jak wyżej powiedziano[21], chciał, żeby Mu je ofiarowano z trzech powodów. aby wykluczyć bałwochwalstwo, aby wyznaczyć należyty kierunek duszy ludzkiej ku Bogu i aby one były symbolem tajemnicy odkupienia dokonanego przez Chrystusa.

Na 2. Ze względu na wymienione trzy powody[22], słuszne było składanie Bogu w ofierze tych właśnie, a nie innych zwierząt. Po pierwsze, dla wykluczenia bałwochwalstwa. Bałwochwalcy bowiem składali swoim bożkom wszystkie inne zwierzęta, albo używali ich do ciemnych praktyk. Dla Egipcjan, wśród których Żydzi przebywali, obrzydliwością było zabijanie tych zwierząt. Toteż nie składali ich swoim bogom w ofierze. Wspomina o tym Biblia[23]: „Co obrzydliwe jest Egipcjanom, będziemy ofiarowywać Panu, Bogu naszemu”. Bowiem owcom oddawali cześć jako świętym; z bojaźnią odnosili się do kozłów, bo w ich postaci ukazywały się ponoć złe duchy; a wołów używano do rolnictwa, które uchodziło u nich za rzecz świętą.

Po drugie, bo to lepiej nadawało się do wspomnianego podnoszenia duszy ku Bogu; i to w dwojaki sposób: pierwszy ponieważ te właśnie zwierzęta służą przede wszystkim ludziom do utrzymania życia; do tego, są jak najbardziej czyste i żywią się

najczystszą karmą. Inne zwierzęta albo są leśne i nie służą powszechnie do użytku ludzi, albo jeśli są domowe, żywią się nieczystą karmą, jak np. świnia i kura; a tylko to, co czyste, należy ofiarować Bogu. Wymienione zaś ptaki ofiarowywano zwłaszcza dlatego, że w ziemi obiecanej było ich pod dostatkiem. Drugi, ponieważ zabijanie w ofierze tych właśnie zwierząt oznaczało czystość duszy Tak to glosa do Księgi Kapłańskiej wyjaśnia[24]: „Składamy cielca gdy przezwyciężamy pychę ciała: - owcę, gdy poskramiamy sprzeczne z rozumem ruchy; - kozła, gdy opanowujemy rozwiązłość; - synogarlicę, gdy zachowujemy czystość; - chleby przaśne, gdy na uczcie eucharystycznej używamy przaśnego chleba szczerości i prawdy". Jest jasne, że gołąb jest znakiem miłości i prostoty serca.

Po trzecie, ponieważ składanie w ofierze tych zwierząt lepiej nadawało się do symbolizowania Chrystusa. Wspomniana glosa tak to wyjaśnia[25]: „W cielcu Chrystus był ofiarowany ze względu na moc krzyża; w owcy - ze względu na niewinność; w baranie - ze względu na najwyższą władzę; w koźle - ze względu na podobieństwo ciała grzechu. W synogarlicy i gołębiu wskazywano na połączenie dwóch natur"; albo synogarlica oznaczała czystość, a gołąb miłość. „Mąka pszenna symbolizowała pokropienie wierzących wodą chrztu".

Na 3. Ryby żyjące w wodzie bardziej są odległe od człowieka niż inne zwierzęta żyjące, jak i człowiek, na wolnym powietrzu. Do tego, ryby giną wkrótce po wydobyciu ich z wody.. Stąd też nie można ich było składać w ofierze w świątyni, tak jak inne zwierzęta.

Na 4. Lepsze są stare synogarlice niż młode. Z gołębiami jest na odwrót. I dlatego Rabbi Mojżesz powiada[26]: Polecono składać synogarlice i młode gołębie, ponieważ Bogu należy dawać wszystko, co jest najlepsze.

Na 5. Zabijano zwierzęta składane w ofierze, ponieważ Bóg dał je ludziom na pokarm, a oni używają ich do tego celu po ich zabiciu. Ich mięso pieczono na ogniu, bo dopiero tak przygotowane zdatne było do użytku ludzkiego.

Zabijanie zwierząt [składanych w ofierze] oznaczało także śmierć dla grzechów i ton że ludzie zasługiwali na śmierć za swoje grzechy: jak gdyby te zwierzęta zabijane były w ich miejsce na znak zadośćuczynienia za grzechy.

Zabijanie tych zwierząt oznaczało wreszcie zabicie Chrystusa.

Na 6. Prawo określało szczegółowy sposób zabijania zwierząt składanych w ofierze, aby odżegnać się od tych sposobów, w jakich bałwochwalcy składali zwierzęta bożkom w ofierze. - Inne wytłumaczenie podaje Rabbi Mojżesz; mówi[27]: „Prawo obrało taki sposób zabijania, który niewiele męki zadawał zabijanym zwierzętom". Przez to również wykluczano okrucieństwo u ofiarujących i okaleczenie zabijanych zwierząt.

Na 7. Zwierzęta, mające jakąś skazę, także u ludzi wzbudzają obrzydzenie; toteż zakazano składania ich w ofierze Bogu. Tym się również tłumaczy następujący zakaz: „Nie zaniesiesz do domu Pana, Boga twego, zarobku nierządnicy jak i 'zapłaty psa'" [28]. Z tego też powodu nie składano w ofierze zwierząt przed siódmym dniem od urodzenia, jako że - ze względu na nierozwiniętą jeszcze budowę ciała - były jakby nie w pełni urodzone, nie mające pełnego bytu.

Na 8. Były trzy rodzaje ofiar: pierwszą była taka ofiara, którą całą spalano; zwano ją całopalną, tzn. całą spaloną ogniem. Tę ofiarę składano Bogu szczególnie dla uczczenia Jego majestatu i jako wyraz miłości za Jego dobroć. Odpowiadała ona

stanowi doskonałości na drodze wypełniania rad ewangelicznych[29]. Stąd też spalano ją całą. Wyrażało to taką myśl: jak całe zwierzę zamienione w dym wzbijało się w górę, tak również cały człowiek i wszystko, co do niego należy,
podlega władzy Boga i powinno być Mu ofiarowane.

Drugą była ofiara składana Bogu 'za grzech'; była ona konieczna dla odpuszczenia grzechu. Odpowiadała ona stanowi pokutujących jako zadośćuczynienie za grzechy. Ofiarę tę dzielono na dwie części: jedną jej część spalano, druga szła na użytek kapłanów dla zaznaczenia, że oczyszczenia z grzechów dokonuje Bóg przez posługę kapłanów. Wszelako niekiedy składano ofiarę za grzech całego narodu lub szczególnie za grzech kapłana; i wtedy całą spalano. Nie licowało bowiem, żeby szło na użytek kapłanów to, co było ofiarowane za ich grzech. Chodziło o to, żeby nic z grzechu w nich nie pozostało. Nie byłoby to także zadośćuczynieniem za grzech. Bo gdyby część z tej ofiary poszła na użytek tych, za których grzechy została złożona, znaczyłoby to chyba tyle, jakby jej nie składali.

Trzecia zwała się ofiarą biesiadną. Składano ją Bogu albo jako dziękczynienie, albo za zdrowie i powodzenie ofiarujących. Należała się ona bądź to z powodu otrzymanego dobrodziejstwa, bądź też dopiero spodziewanego. Odpowiadała stanowi postępujących na drodze wypełniania przykazań. Dzielono ją na trzy części: jedną spalano na cześć Bożą; druga szła na użytek kapłanów; trzecia na użytek ofiarujących. Wyrażało to taką myśl: zdrowie, ratunek człowieka pochodzą od Boga, pod kierownictwem szafarzy Boga, przy współudziale tych ludzi, którzy otrzymali zdrowie czy ratunek.

Ogólnie w każdej ofierze przestrzegano tego, żeby krew i tłuszcz nie szły ani na użytek kapłanów, ani ofiarujących, ale krew wylewano u stopni ołtarza na cześć Boga, a tłuszcz spalano w ogniu. Czyniono tak z wielu powodów: pierwszy, żeby wykluczyć bałwochwalstwo. Bałwochwalcy bowiem pili krew zabitych w ofierze zwierząt i spożywali tłuszcz, jak o tym pisze Mojżesz[30]: „Zjadali tłuszcz z ich żertw i wino pili z ich płynnych ofiar". – Drugi, żeby pouczyć o wartości życia ludzkiego. Zakazano Żydom spożywania krwi w tym celu, aby wzdragali się przed przelewaniem krwi ludzkiej; stąd też *Księga Rodzaju* pisze[31]: „Nie wolno wam jeść mięsa z krwią życia. Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie". Spożywania zaś tłuszczu zakazano im dla uchronienia ich przed rozwiązłością, stosownie do słów Ezechiela[32]: „I co tłustego było, zabijaliście". – Trzeci, dla uczczenia Boga. Wszak krew jest jak najbardziej konieczna do życia. Ze względu na to mówiono nawet[33], że życie ciała jest we krwi. Zaś tłuszcz oznacza obfitość pożywienia. Wylewano więc krew i spalano tłuszcz na cześć Boga, aby zaznaczyć, że od Niego mamy życie i wszelki dostatek dóbr.- Czwarty, ponieważ to symbolizowało przelewanie krwi Chrystusa i potęgę Jego miłości, przez którą ofiarował siebie Bogu za nas.

Z ofiar zaś biesiadnych na użytek kapłanów szły: mostek i prawa łopatka[34]. Chodziło tu o odżegnanie się od pewnego gatunku wróżbiarstwa, zwanego spatulamancją. Niektórzy bowiem wróżyli z łopatek i kości mostka zabitych w ofierze zwierząt (od spatulałopatka)[35]. Z tego to powodu odbierano te części ofiarującym. - Wyrażało to również taką myśl: do nauczania ludu kapłanowi konieczna była mądrość serca, którą oznaczała żebrasta pierś, będąca jakby ochronnym pancerzem serca; konieczne było także męstwo do znoszenia błędów i upadków ludzi, które oznaczała prawa łopatka, czyli ramię.

Na 9. Spośród ofiar najdoskonalszą było całopalenie. Dlatego na ofiarę całopalną składano tylko samca; samica bowiem jest zwierzęciem niedoskonałym[36]. Dozwolone było ofiarowanie synogarlic i gołębi ze względu na ubóstwo ofiarujących, których nie było stać na większe zwierzęta. A ponieważ ofiary biesiadne składano darmowo i z własnej chęci i nikt nie był zmuszany do ich składania, dlatego ptaków tych nie składano na ofiarę biesiadną, a tylko na ofiarę całopalną i na ofiarę za grzech, które to ofiary niekiedy należało składać. Również ptaki ten z powodu wysokiego latania, mają coś wspólnego z doskonałością ofiar całopalnych, a także z ofiarą za grzech, bo nie śpiewają, ale wydają inny n jakby jękliwy dźwięk.

Na 10. Spośród wszystkich ofiar najpocześniejszą było całopalenie. Spalano bowiem całą ofiarę na cześć Boga i nic z niej nie spożywano. Na drugim miejscu pod względem świętości była ofiara za grzech. Spożywali ją sami tylko kapłani w przedsionku świątyni i to w samym dniu jej złożenia. Na trzecim miejscu były ofiary biesiadne składane na dziękczynienie. Spożywano je tego samego dnia i to zawsze w Jerozolimie[37]. Na czwartym miejscu były ofiary biesiadne składane na skutek dobrowolnie złożonego ślubu. Ich mięso można było spożywać także następnego dnia. A oto uzasadnienie tej kolejności: człowiek jest w najwyższym stopniu zobowiązany wobec Boga, po pierwsze, ze względu na Jego majestat; po drugie, z powodu dokonanej obrazy; po trzecie, z powodu otrzymanych już dobrodziejstw; po czwarte, z powodu dobrodziejstw spodziewanych.

Na 11. Jak wyżej powiedziano[38], grzechy są tym cięższe, im wyższe stanowisko zajmuje ten, kto je popełnia. Stąd też nakazano inną ofiarę składać za grzech kapłana i władcy, a inną za grzech prywatnej osoby. Rabbi Mojżesz zauważa[39]: „Należy zwrócić uwagę na to, że im cięższy jest grzech, tym lichszy gatunek zwierzęcia ofiarowywano za niego. Stąd to najlichsze zwierzę - kozę ofiarowywano za bałwochwalstwo, które jest najcięższym grzechem; natomiast za kapłana wykazującego zawinioną nieznajomość rzeczy ofiarowywano cielca, a za zaniedbanie ze strony władcy ofiarowywano kozła.

Na 12. Prawo dotyczące ofiar brało pod uwagę zamożność składających. Tak więc, kogo nie było stać na zwierzę czworonożne, mógł złożyć przynajmniej ptaka; kogo nie było stać na ptaka, mógł przynajmniej złożyć chleb; a gdy i na to nie było kogo stać, mógł przynajmniej złożyć mąkę lub kłosy.

Znaczenie symboliczne było takie: chleb oznacza Chrystusa, który - jak pisze Jan[40]: jest „chlebem żywym”. Za czasów prawa natury był On w wierze ojców jak w kłosie; był On w nauce prawa głoszonej przez proroków jak w mące; po przyjęciu natury ludzkiej był ukształtowanym chlebem: upieczonym na ogniu, tj. ukształtowanym przez Ducha Świętego w piecu dziewiczego łona, - spieczonym na patelni przez trudy i znoje, które wycierpiał na świecie, - a na krzyżu jakby na ruszcie spalonym.

13. To, co z płodów ziemi idzie na użytek człowieka: albo służy mu jako pokarm - i z nich składano chleb; albo służy jako napój - i z nich składano oliwę i sól; albo służy jako lekarstwo - i z nich składano kadzidło, które jest wonne i wzmacniające.

Znaczenie symboliczne: chleb symbolizuje Ciało Chrystusa; wino - Jego Krew przez którą zostaliśmy odkupieni; oliwa - łaskę Chrystusa; sól - wiedzę; kadzidło - modlitwę.

Na 14. Nie używano miodu przy składaniu ofiar Bogu bądź to dlatego, że zwykło się go składać w ofierze bożkom, bądź to dlatego, żeby wykluczyć wszelką cielesną słodycz i rozkosz z tych, którzy zamierzają złożyć ofiarę Bogu. - Nie składano w ofierze kwasu, by wykluczyć psucie się rzeczy. Być może i dlatego, że zwykło się go stosować w ofiarach składanych bożkom.

Ofiarowywano zaś sól, aby przeszkodzić rozkładowi na skutek psucia się, a ofiary składane Bogu powinny być niezniszczone. No i dlatego, że sól oznacza właściwy mądrości dar rozeznania lub też umartwienie ciała.

Składane w ofierze kadzidło miało oznaczać pobożność serca, tak konieczną dla ofiarujących; miało także oznaczać woń dobrej sławy, jako że kadzidło jest silnie pachnące *(pingue)* i wonne. Nie stosowano zaś kadzidła w ofierze składanej w związku z p osądzeniem żony o cudzołóstwo, bo ta ofiara nie płynęła z pobożności, ale raczej z podejrzliwości[41].

Artykuł 4

CZY MOŻNA PODAĆ ROZUMNE UZASADNIENIE I ZNACZENIE OBRZĘDÓW DOTYCZĄCYCH ŚWIĘTOŚCI ŻYDOWSKICH ?

Zdaje się, że nie można podać rozumnego uzasadnienia i znaczenia obrzędów starego prawa dotyczących świętości żydowskich, bo:

1. Apostoł mówi[1]: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką”. Nierozumnie więc w starym prawie wzniesiono dla kultu Boga namiot spotkania lub świątynię.

2. Losy starego prawa [spoczywały tylko w rękach Chrystusa i] On też je zmienił. Lecz losy starego prawa wyznaczał namiot spotkania. Nie powinny więc być zmienione przez wybudowanie świątyni.

3. Prawo Boskie powinno, między innymi, przygarniać ludzi do kultu Boga, i to było jego głównym zadaniem. Do wzrostu jednak kultu Boga bardziej przyczyniłoby się wzniesienie wielu ołtarzy i świątyń, jak to jest w nowym prawie. Wydaje się więc, że również i w starym prawie nie powinien być jeden tylko namiot spotkania i jedna tylko świątynia, ale powinno ich być wiele.

Namiot spotkania czy świątynia były przeznaczone dla kultu Boga. Lecz w Bogu należy czcić przede wszystkim jedność i niezłożoność. Niesłusznie chyba więc było oddzielanie namiotu spotkania czy świątyni za pomocą zasłon.

5. Siła pierwszego poruszającego, a jest nim Bóg, pokazuje się najpierw od strony wschodniej, od której zaczyna się pierwszy ruch[2]. Lecz namiot spotkania był ustanowiony dla wielbienia Boga. Raczej więc powinien być urządzony po stronie wschodniej niż zachodniej.

6. Pan Bóg zakazał [Żydom] czynienia rzeźby i swojej podobizny[3]. Bezzasadnie więc w namiocie spotkania czy świątyni znajdowały się rzeźby przedstawiające cheruby. Bezpodstawnie też znajdowały się w nim: arka, przebłagalnia, świecznik, stół i dwa ołtarze.

Księga Wyjścia podaje przepisy dotyczące budowy ołtarza. Jest w niej nakaz Boga[4]: „Uczynisz Mi ołtarz z ziemi” oraz[5]: „Nie będziesz wstępował po stopniach do mojego ołtarza”. Nierozumnie więc nakazano potem budować ołtarz z drzewa wyłożonego złotem lub brązem[6]: „I zbudujesz ołtarz [całopalenia] z drzewa akacjowego, mający pięć łokci długości i pięć szerokości. Ołtarz więc będzie kwadratowy, a wysoki na trzy łokcie ... i pokryjesz go brązem”; a niżej[7]: „Wystawisz ołtarz z drzewa akacjowego dla spalania kadzidła ... i przykryjesz go szczerym złotem”.

8. Podobnie jak jest w naturze, również i w dziełach Boga nic nie powinno być zbędne. Lecz dla jednego namiotu lub domu wystarcza jedno nakrycie. Niepotrzebnie więc dla namiotu spotkania polecono zrobić kilka nakryć, mianowicie: zasłony *(cortinae)*, nakrycia z koziej sierści *(saga cilicina)*, - ze skór baran ich barwionych na czerwono *(pelles arietum rubrioatae)* - i ze skór delfinów *(pelles hyacintinae)* [8].

9. Konsekracja zewnętrzna oznacza świętość wewnętrzną, której podmiotem jest dusza. Nieodpowiednio zatem konsekrowano namiot spotkania (tj. namiot świadectwa, przybytek-*tabernaculum*) i jego naczynia, skoro były to jakieś bezduszne martwe ciała.

10. W psalmach śpiewamy[9]: „Chcę błogosławić Pana w każdym czasie, na ustach moich zawsze Jego chwała”. Lecz uroczystości ustanowiono dla chwalenia Boga. Nieodpowiednio przeto wyznaczono określone dni na ich obchodzenie. Z tego wszystkiego chyba wynika, że obrzęd świętości starego prawa nie miał rozumnego uzasadnienia i znaczenia.

Wbrew temu Apostoł pisze[10]: „są tu inni, którzy składają ofiary według postanowień Prawa. Usługują oni obrazowi i cieniowi rzeczywistości niebieskich. Gdy bowiem Mojżesz miał zbudować przybytek, to w ten sposób został pouczony przez Boga: Patrz zaś - mówi - abyś uczynił wszystko według wzoru, jaki ci został ukazany na górze”[11]. Zatem przybytek był obrazem, symbolem niebieskich rzeczywistości - i to już wielce świadczy o jego rozumności. A więc obrzęd Świętości starego prawa miał rozumne uzasadnienie i znaczenie.

Odpowiedź: Cały zewnętrzny kult Boga miał szczególnie to na celu, żeby ludzie odnosili się do Boga ze czcią. Człowiek zaś ma to do siebie, że z mniejszą czcią odnosi się do tego, co przeciętne, i nie wybija się nad inne; czci zaś i podziwia ton co odznacza się jakąś wybitnością i wyższością. Stąd także ludzie uważają za zwyczajne to, że królowie i książęta, którym podwładni powinni okazywać należną im cześć, noszą droższe szaty i posiadają obszerniejsze i wspanialsze mieszkania. Z tego też powodu konieczne było, żeby dla kultu Boga wyznaczono jakieś szczególne czasy, dom, naczynia i obsługę, aby przez to podnosić ducha ludu do większego szanowania i czci Boga.

Podobnie, jak już powiedziano[12], całe stare prawo po to było ustanowione, aby symbolizować tajemnicę Chrystusa. To zaś, co ma coś innego symbolizować, powinno być czymś określonym, aby jakiś obraz tego przedstawiało. I dlatego w tym, co dotyczyło kultu Boga, należało przestrzegać jakichś szczególności.

Na 1. W kulcie Boga należy uwzględnić: Boga, który jest przedmiotem kultu, oraz ludzi – czcicieli. Otóż Boga, którego czcimy, w żaden sposób nie można zamknąć w cielesnym miejscu. Stąd też ze względu na Niego nie było potrzeba namiotu spotkania lub świątyni. Natomiast ludzie, którzy Mu cześć oddają, są istotami cielesnymi. I właśnie ze względu na nich trzeba było ustanowić określone miejsce kultu Boga. Był nim namiot spotkania lub świątynia. Przemawiały za tym dwa powody. Pierwszy: ludzie, schodzący się na to miejsce, mieli świadomość, że ono jest przeznaczone na oddawanie czci Bogu, i przychodzili doń z większym uszanowaniem; drugi: urządzenie namiotu spotkania lub świątyni oznaczało symbolicznie coś, co nasuwało myśl o wzniosłości bóstwa lub człowieczeństwa Chrystusa.

To właśnie wyraził Salomon, mówiąc[13]: „Niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem"; a potem dodaje: „Oby w nocy i w dzień Twoje oczy patrzyły na tę świątynię. Jest to miejsce, o którym powiedziałeś: 'Tam będzie moje Imię' tak, aby wysłuchać modlitwę, którą zanosi Twój sługa ... i lud Twój – Izrael". Z tego widać, że świątynia nie była zbudowana po ton żeby objęła Boga jakby mieszkającego w niej lokalnie ale po to, „żeby w niej mieszkało Imię Boga" tzn. żeby przez to, co się w niej dokonywało lub mówiło, budziła się znajomość Boga, oraz żeby ze względu na uszanowanie dla tego miejsca ludzie pobożniej się modlili i przez to ich modlitwy były prędzej wysłuchane.

Na 2. Gdy chodzi o wypełnienie, zakończenie starego prawa, to przed Chrystusem losy jego nie uległy zmianie; tego wypełnienia dokonał sam Chrystus [„Wykonało się"[14]]. Losy te jednak zmieniały się w zależności od warunków, w jakich znajdował się naród żydowski podległy temu prawu. Początkowo naród ten był na pustyni, nie mając stałego pobytu. Potem toczył rozliczne wojny z sąsiednimi ludami. Wreszcie za czasów Dawida i Salomona cieszył się długotrwałym spokojem. I wtedy dopiero wystawiono świątynię dla składania ofiar w miejscu wyznaczonym przez Abrahama, a wskazanym mu przez Boga. W *Księdze Rodzaju* czytamy[15], że Bóg polecił Abrahamowi: „Weź swojego syna jedynego ... i złóż go w ofierze na jednym z pagórków który ci wskażę"; a potem czytamy że Abraham „dał temu miejscu nazwę: 'Pan widzi' - jakby przez to chciał powiedzieć, że z Boskiego zrządzenia to miejsce zostało wybrane na kult Boży. Z tego to powodu w *Księdze Powtórzonego Prawa* powiedziano[16]: „Na miejsce, które obierze Pan, Bóg wasz ... przychodzić będziecie i na miejscu onym będziecie ofiarować całopalenia i krwawe ofiary".

To miejsce nie powinno być wyznaczone przez wybudowanie świątyni przed tym czasem z trzech powodów, które podaje Rabbi Mojżesz[17]: pierwszy, żeby poganie nie przywłaszczyli sobie tego miejsca; drugi, żeby go poganie nie zniszczyli; trzeci, żeby każde z pokoleń nie chciało go mieć w swoim dziale, z czego by powstawały spory i kłótnie. I dlatego nie wybudowano świątyni, póki nie otrzymali króla, który by mógł kłaść kres takim kłótniom. Przedtem zaś na kult Boga przeznaczony był namiot spotkania. Można go było przenosić na różne miejsca, co świadczyło o tym, że jeszcze nie istniało określone miejsce na oddawanie czci Bogu. I to jest dosłowne, historyczne wyjaśnienie różnicy między namiotem spotkania a świątynią.

Znaczenie tego symboliczne może być takie: namiot spotkania i świątynia oznaczały dwa stany życia. Namiot był zmienny.. Oznacza przeto stan obecnego, zmiennego życia. Świątynia zaś miała ustalone i trwałe miejsce. Oznacza zatem stan przyszłego życia, które jest całkowicie niezmienne. Z tego to powodu wyrażono się, że

przy budowaniu świątyni nie było słychać łoskotu młota lub siekiery[18], a to dla zaznaczenia, że przyszłe życie jest wolne od wszelkiego niepokoju i zgiełku. - Albo też namiot oznacza stan starego prawa, zaś świątynia wystawiona przez Salomona oznacza stan nowego prawa. Stąd to rozbijaniem namiotu zajmowali się sami tylko Żydzi, natomiast do budowania świątyni przyczyniali się także poganie, mianowicie ludzie Tyru i Sydonu.

Na 3. Stare prawo miało jedną świątynię lub namiot spotkania. Ma to podwójne uzasadnienie i znaczenie: historyczne, dosłowne oraz symboliczne. Historyczne, bo chodziło o wykluczenie bałwochwalstwa, jako że poganie swoim rozmaitym bożkom budowali różne świątynie. żeby więc utrwalić w duszach ludzi wiarę w jedność bóstwa, chciał Bóg, żeby tylko w jednym miejscu składano Mu ofiarę. - Co więcej, chciał przez to pokazać, że kult cielesny nie z powodu samego siebie był Mu miły. I dlatego zakazano Żydom, aby nie bezładnie i nie wszędzie składano ofiary. Natomiast kult nowego prawa, w którego ofierze zawiera się łaska duchowa, z samego siebie jest miły Bogu. Toteż nowe prawo zezwala na budowanie wielu ołtarzy i świątyń.

W starym prawie istniał także kult duchowy Boga. Polegał on na nauczaniu prawa i proroków. Miał on na to wiele miejsc. W nich gromadził się lud dla chwalenia Boga. Te miejsca zwały się synagogami, podobnie jak i obecnie zwą się kościołami, w których lud chrześcijański gromadzi się dla chwalenia Boga. Widać z tego, że nasz kościół zajął miejsce świątyni i synagogi, jako że sama ofiara Kościoła jest duchowa. Toteż u nas nie ma różnicy między miejscem ofiary a miejscem nauczania.

Znaczenie symboliczne może być takie: jedność świątyni i namiotu spotkania oznacza jedność Kościoła wojującego lub tryumfującego.

Na 4. Jak jedność świątyni lub namiotu spotkania przedstawiała jedność Boga lub jedność Kościoła, tak również podział namiotu spotkania lub świątyni przedstawiał podział stworzeń podległych Bogu, które są odskocznią dla wysławiania Go. Bo trzeba wiedzieć, że namiot spotkania dzielił się na dwie części: jedna była po stronie zachodniej i zwała się Miejscem Najświętszym; druga była po stronie wschodniej i zwała się Miejscem Świętym; a przed namiotem spotkania rozciągał się dziedziniec. Taki podział ma dwojakie uzasadnienie i znaczenie. Pierwsze opiera się na tym, że namiot spotkania służył do sprawowania kultu Boga. W tym znaczeniu podział namiotu spotkania wyobrażał różne części świata. Ta część, która zwała się Miejscem Najświętszym wyobrażała świat wyższy - świat istot duchowych; zaś ta część, która zwała się Miejscem Świętym, wyobrażała świat cielesny - I dlatego Miejsce Święte było oddzielone od Miejsca Najświętszego jakąś zasłoną. Ta zasłona miała cztery odrębne kolory[19], które oznaczały cztery elementy: kolor biały, lniany, oznaczał ziemię, bo len wyrasta z ziemi; purpura oznaczała wodę, kolor bowiem purpurowy osiągano z pewnego rodzaju muszli żyjących w wodzie; kolor niebieski oznaczał powietrze, które ma podobną barwę; dwakroć barwiony szkarłat oznaczał ogień. Dlatego zaś zasłona ta oznaczała te cztery elementy bo ich materia stanowiła przeszkodę, która zasłaniała przed nami istoty niecielesne. - Stąd też do wewnętrznego namiotu, tj. do Miejsca Najświętszego, wchodził tylko najwyższy kapłan i to raz w roku. Wyrażało to taką myśl: doskonałość końcowa człowieka polega na tym, aby był wprowadzony w ów świat istot duchowych. Do zewnętrznego zaś namiotu, tj. do Miejsca Świętego, wchodzili kapłani codziennie; nie wchodził zaś lud, który mógł przychodzić tylko na dziedziniec, jako że prosty lud zdolny był tylko powierzchownie

poznawać ciała; a tylko mędrcy zdołają poprzez wnikliwe dociekanie dotrzeć do ich głębszej treści. (42)

Drugie znaczenie było symboliczne. Według niego zewnętrzny namiot, zwany Miejscem Świętym, oznaczał stan starego prawa, gdyż jak mówi Apostoł[20], do tego namiotu „zawsze wchodzili kapłani sprawujący służbę świętą". Natomiast wewnętrzny namiot, zwany Miejscem Najświętszym, oznaczał chwałę niebieską albo także stan duchowego nowego prawa, który jest jakimś zaczątkiem przyszłej chwały. Do tego stanu wprowadził nas Chrystus. Symbolem tego było wejście raz w roku najwyższego kapłana do Miejsca Najświętszego. - Zasłona symbolizowała to, że ofiary starego prawa zawierały w sposób ukryty duchowe ofiary. Zasłona była zdobna w cztery kolory: biały - dla oznaczenia czystości ciała; purpurowy - dla wyobrażenia mąk, jakie święci wycierpieli dla Boga; szkarłatny dwakroć barwiony - dla oznaczenia podwójnej miłości: Boga i bliźniego; niebieski - dla oznaczenia medytacji o rzeczach niebieskich. - Do stanu starego prawa inaczej ustosunkowywał się lud, a inaczej kapłani. Lud patrzył na same cielesne ofiary składane na dziedzińcu. Kapłani zaś, mający bardziej wyraźną wiarę w tajemnicę Chrystusa, dostrzegali sens ofiar, i dlatego wchodzili do zewnętrznego namiotu. Również i ten namiot był oddzielony zasłoną od dziedzińca, ponieważ wiele z tajemnic Chrystusa, znanych kapłanom, było zasłonięte dla ludu. Wszelako, jak mówi św. Paweł[21], tajemnice te nie były tak w pełni objawione kapłanom, jak to było potem w Nowym Testamencie.

Na 5. Dla odżegnania się od bałwochwalstwa prawo nakazało wielbić Boga i sprawować kult po stronie zachodniej. Wszystkie bowiem pogańskie ludy na cześć słońca zwracały się z uwielbieniem w stronę wschodnią. Ezechiel powiada[22], że widział „mężów obróconych tyłem do świątyni Pańskiej, z twarzami skierowanymi ku wschodowi: zwróceni na wschód oddawali pokłon słońcu". Zatem, żeby to wykluczyć, Miejsce Najświętsze było po stronie zachodniej namiotu, aby lud zwrócony ku zachodowi wielbił Boga[23].

Znaczenie symboliczne tego może być takie: cały obrządek starego prawa miał na celu symbolizowanie śmierci Chrystusa, a tę oznaczał zachód, w myśl słów psalmisty[24]: „Który wstępuje na zachód, Pan imię Jego".

Na 6. To, co znajdowało się w namiocie spotkania, może mieć znaczenie dosłowne, tj. historyczne, oraz symboliczne. Dosłowne - w odniesieniu do kultu Boga. A ponieważ, jak wyżej powiedziano[25], namiot wewnętrzny, zwany Miejscem Najświętszym, oznaczał wyższy świat istot duchowych, dlatego w tym namiocie znajdowały się trzy sprzęty, mianowicie „Arka przymierza, pokryta z zewnątrz złotem. Znajdowało się w niej naczynie złote z manną, laska Aarona, która zakwitła, i tablice przymierza"[26]. Na tych tablicach wypisane było dziesięć przykazań prawa. Arka ta położona była między dwoma cherubami, których twarze były zwrócone jedna ku drugiej. Na arce była płyta, zwana przebłagalnią. Była na skrzydłach cherubów - jakby przez nich unoszona, co miało budzić wrażenie, iż płyta ta jest tronem Boga. Toteż zwała się przebłagalnią: jak gdyby z niej, na skutek modlitw najwyższego kapłana, przychodziło ludowi zmiłowanie i przebaczenie. Wyglądało to, jakby była niesiona przez cherubów, co oznaczało ich uległość Bogu; a arka przymierza była jakby podnóżkiem Tego, który zasiadał na przebłagalni. - trzy sprzęty oznaczały trzy [stopnie bytów] istniejących w tym wyższym świecie. Najpierw – Boga, który jest ponad wszystkim i którego żadne stworzenie nie zdoła zgłębić. Z tego powodu dla

zaznaczenia Jego niewidzialności nie umieszczono [w namiocie] żadnej Jego podobizny. Umieszczono jedynie jakiś symbol Jego tronu, jako że stworzenie, nie przekraczające możności poznawczych człowieka, jest podległe Bogu tak, jak tron - siedzącemu nań. Dalej, w tym wyższym świecie istnieją także istoty duchowe, zwane aniołami. Oznaczają ich dwa cheruby wzajem na siebie patrzące: dla przedstawienia zgody panującej między nimi, w myśl słów Hioba[27]: „Który czyni zgodę na wysokościach swoich". Ze względu na to nie było tam jednego tylko cheruba; miało to oznaczać mnogość duchów niebieskich, a zarazem wykluczyć oddawanie im kultu przez tych, którym nakazano czcić samego tylko jednego Boga. I wreszcie, w tym ponadzmysłowym świecie istnieją pomysły wszystkich dokonywanych na naszym świecie rzeczy. Pomysły te mieszczą się w tych rzeczach tak, jak pomysły skutków mieszczą się w swoich przyczynach, i jak pomysły dzieł sztuki mieszczą się w umyśle ich twórcy. I to właśnie oznaczała arka. Zawarte w niej trzy rzeczy (manna, laska Aarona i tablice) przedstawiały trzy najpocześniejsze wartości ludzi; mianowicie tablice przymierza przedstawiały mądrość, laska Aarona władzę rządzenia, manna, służąca do utrzymania - życie. Albo też te trzy rzeczy oznaczały trzy przymioty Boga, mianowicie mądrość - w tablicach, potęgę - w lasce, dobroć - w mannie: bądź to z powodu jej słodkości, bądź też z tego powodu, że dana była ludowi z miłosierdzia Bożego i przechowywano ją dla zachowania o niej pamięci. - Te znajdujące się w Miejscu Najświętszym trzy sprzęty przedstawione są symbolicznie w prorockim widzeniu Izajasza[28]. Widział on bowiem Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie; serafiny stały przy Nim na dom wypełnił się Jego chwałą. Toteż serafiny mówiły: „Cała ziemia jest pełna Jego chwały".- Widać z tego, że podobizn serafinów nie umieszczono w namiocie po to, aby ich czczono, wszak zakazywało to pierwsze przykazanie prawa, ale jak powiedziano - na znak ich gotowości do służenia Bogu.

Również i w zewnętrznym namiocie, oznaczającym nasz obecny świat, znajdowały się trzy sprzęty; mianowicie ołtarz kadzenia, znajdujący się wprost naprzeciw arki; stół chlebów pokładnych, leżący po stronie północnej, na którym kładziono dwanaście chlebów, oraz świecznik stronie południowej. Te trzy sprzęty wydają się odpowiadać trzem rzeczom, które były w arce, ale przedstawiały je bardziej wyraziście. Trzeba bowiem było tę myśl Boga, jaką zawierają rzeczy, ukazać wyraziściej niż ona jest w umyśle Boga i aniołów po to, żeby ludzie mądrzy mogli ją poznać, a tych ludzi oznaczają kapłani wstępujący do namiotu. Świecznik więc, jako znak podpadający pod zmysły, oznaczał mądrość, która w zrozumiałych słowach wyrażona była na tablicach. - Ołtarz kadzenia, podobnie jak i laska, oznaczał urząd kapłanów, których obowiązkiem było prowadzić z powrotem lud do Boga. Na tym bowiem ołtarzu spalano kadzidło wybornego zapachu, co oznaczało świętość ludu miłego Bogu. Pisze bowiem Apokalipsa[29], że „dym kadzideł" oznacza „sprawiedliwe czyny świętych". Słusznie zaś laska, znajdująca się w arce, oraz ołtarz kadzenia, znajdujący się w zewnętrznym namiocie, oznaczają godność kapłańską, ponieważ kapłan jest pośrednikiem między Bogiem a ludem, rządzącym nim powagą Bożą, co oznacza laska, i jakby na ołtarzu kadzenia ofiaruje Bogu owoc swojego rządzenia, mianowicie świętość ludu. - Stół chlebów pokładnych, podobnie jak i manna, oznacza pożywienie dla życia; tylko że pierwsze było bardziej powszechne i cięższe, a drugie było słodsze i delikatniejsze. - Rozumnie też postawiono świecznik po stronie południowej, a stół chlebów pokładnych po stronie północnej, ponieważ jak twierdzi

Filozof[30], strona południowa jest prawą częścią świata, a strona północna - lewą; mądrość zaś, jak i pozostałe dobra duchowe leżą po prawej stronie, doczesne zaś pożywienie - po lewej, stosownie do słów Biblii[31]: „Na lewicy jej bogactwa i sława". Władza kapłańska zaś jest w środku między dobrem doczesnym a duchową mądrością, ponieważ rozdaje ona zarówno jedno jak i drugie.

Rzeczy znajdujące się w arce i w zewnętrznym namiocie, mogą mieć jeszcze inne uzasadnienie - bardziej dosłowne. W arce bowiem znajdowały się tablice prawa, aby prawo nie poszło w zapomnienie; toteż w Biblii czytamy[32]: „Dam ci tablice kamienne, Prawo i przykazania, które napisałem, abyś ich nauczył synów Izraela". - Umieszczono w niej laskę Aarona, aby zgnieść w narodzie spór o kapłaństwo Aarona. Stąd też *Księga Liczb*[33] pisze: „Odnieś laskę Aarona do przybytku świadectwa, aby Się tam przechowywała jako znak przeciw zbuntowanym synom izraelowym". - Umieszczono zaś w arce mannę, aby przypominać Izraelitom dobrodziejstwo wyświadczone im przez Pana na pustyni. W *Księdze Wyjścia* istnieje nakaz[34]. „Napełnijcie omer manną i przechowajcie go dla waszych późniejszych pokoleń, aby znali pokarm, którym żywiłem was na pustyni". - W namiocie zewnętrznym postawiono świecznik dla podniesienia jego wspaniałości. O świetności bowiem domu świadczy jego bogate wyposażenie w światło. Świecznik miał 7 ramion. Według Józefa Flawiusza[35] oznaczały one siedem planet, które oświetlają cały świat. I dlatego umieszczono go po stronie południowej, ponieważ z tej strony zaczyna się dla nas bieg planet. - Postawiono ołtarz kadzenia, aby w namiocie roznosił się dym wspaniałego zapachu: już to dla uczczenia namiotu, już to dla usunięcia zaduchu, powstającego wskutek wylewania krwi i zabijania zwierząt. Co bowiem wydaje nieprzyjemną woń, w oczach ludzi uchodzi za liche i godne zlekceważenia; a co wydaje miłą woń, to mają w wysokiej cenie. - Umieszczono stół chlebów pokładnych dla zaznaczenia, że kapłani, pełniący posługę w świątyni, ze świątyni powinni mieć swoje utrzymanie. Toteż jak podaje Mateusz[36], samym tylko kapłanom dozwolone było spożywać położone na nim dwanaście chlebów, przypominających dwanaście pokoleń izraelskich. Ten stół jednak nie był położony w środku wprost przed przebłagalnią, a to dla wykluczenia obrzędu stosowanego przez bałwochwalców. Poganie bowiem w swoich świętach na cześć księżyca ustawiali stół przed bożkiem przedstawiającym księżyc. Toteż u Jeremiasza czytamy[37]: „Kobiety ugniatają ciasto, by robić pieczywo ofiarne dla królowej nieba".

Na dziedzińcu, który leżał poza namiotem spotkania, znajdował się ołtarz całopalenia. Na nim składano Bogu ofiary z tego, co lud posiadał. I dlatego na dziedzińcu mógł gromadzić się lud, który składał Bogu tego rodzaju ofiary rękami kapłanów. Natomiast do ołtarza wewnętrznego, na którym ofiarowano Bogu samą pobożność i świętość ludu, mieli dostęp sami tylko kapłani, bowiem ich obowiązkiem było ofiarować lud Bogu. Ten zaś ołtarz całopalenia ustawiono na dziedzińcu w celu odżegnania się od kultu bałwochwalczego, jako że poganie budowali ołtarze wewnątrz świątyni dla składania ofiar bożkom.

Wszystko to miało znaczenie symbolu. Jego znaczenia należy upatrywać w stosunku namiotu do Chrystusa, który był nim symbolizowany. Należy od razu zauważyć, że dla podkreślenia niedoskonałości symboli starego prawa ustanowiono w świątyni wiele różnych symboli na oznaczenie Chrystusa. Symbolizowała Go przebłagalnia, ponieważ według Jana[38]: „Jest On ofiarą przebłagalną za nasze

grzechy". -Słusznie przebłagalnia unoszona była przez cherubów, ponieważ autor *Listu do Hebrajczyków* pisze[39]: „Nich Mu oddają pokłon wszyscy aniołowie Boży". - Symbolizowała Go arka, bo jak była ona zrobiona z drzewa akacjowego, tak ciało Chrystusa złożone było z najczystszych członków. Była ona wyłożona złotem, ponieważ Chrystus był pełen mądrości i miłości, które złoto oznacza. W arce było naczynie złote, tj. Jego święta dusza, zawierające mannę, tj. „Całą pełnię Bóstwa"[40]: Była w niej łaska, tj. władza kapłańska, ponieważ „Jezus ... stał się kapłanem na wieki"[41]. Były w niej tablice przymierza, co oznaczało, że sam Chrystus jest dawcą prawa. - Również i świecznik symbolizował Chrystusa, jako że sam powiedział o Sobie: „Ja jestem światłością świata"[42], a siedem jego ramio, oznaczało siedem darów Ducha Świętego. Symbolizował Chrystusa także stół chlebów pokładnych, bo On sam jest duchowym pokarmem, stosownie do słów Jana[43]: „Ja jestem chlebem żywym", zaś dwanaście chlebów oznaczało dwunastu apostołów lub ich naukę. Albo też świecznik i stół mógł oznaczać naukę i wiarę Kościoła, który także oświeca i duchowo pokrzepia. - Również ołtarz całopalenia i kadzenia symbolizowały Chrystusa. Przez Niego bowiem mamy ofiarować Bogu wszystkie uczynki cnót; zarówno te, którymi ujarzmiamy ciało. składane Bogu jakby na ołtarzu całopalenia, jak i te duchowe pragnienia, które - jakby na ołtarzu kadzenia - ludzie doskonali, o wyższej doskonałości ducha, składają w Chrystusie Bogu, stosownie do słów Listu do Hebrajczyków[44]: „Przez Niego składajmy ustawicznie Bogu ofiarę czci".

Na 7. Pan nakazał budować ołtarz dla składania ofiar i darów na cześć Boga oraz dla utrzymania obsługi namiotu spotkania. Co do budowy ołtarza Pan dał podwójne rozporządzenie. Pierwsze na początku starego prawa[45]: Nakazał wówczas budować „ołtarz z ziemi" albo przynajmniej „z kamieni nieciosanych"; nakazał też, aby nie budować wysokiego ołtarza, do którego trzeba by było „wstępować po stopniach", a to dla przeciwstawienia się kultowi bałwochwalczemu. Poganie bowiem wznosili bożkom ozdobne i wysokie ołtarze, sądząc, że w nich jest coś ze świętości i z bóstwa. Tym się bodajże tłumaczy zakaz Boga[46]: „Nie będziesz sadził gaju ani żadnego drzewa przy ołtarzu Pana, Boga twego". Bałwochwalcy bowiem zwykli składać ofiary pod drzewami, a to ze względu na miłe położenie i na cienistość. - Nakaz ten miał również symboliczne znaczenie. Miał na myśli Chrystusa, który jest naszym ołtarzem; mianowicie gdy chodzi o Jego człowieczeństwo, powinniśmy uznawać Jego prawdziwą naturę ciała, co oznaczał nakaz: budować ołtarz z ziemi; gdy chodzi o Jego bóstwo powinniśmy uznać w Nim równość z Ojcem, co oznaczał zakaz: nie wstępować do ołtarza po schodkach. Ani też obok Chrystusowej nie powinniśmy dopuszczać nauki pogan, która wiedzie do rozwiązłości.

Skoro jednak ustawiono namiot na cześć Boga, nie należało się już lękać tego rodzaju sposobności do bałwochwalstwa. Stąd to Pan nakazał zbudować ołtarz całopalenia z brązu - widoczny dla całego ludu oraz ołtarz kadzenia ze złota - widoczny dla samych tylko kapłanów. Cena zaś brązu nie była aż tak wielka, żeby to podniecało lud do bałwochwalstwa. W *Księdze Wyjścia*[47] wydano rozporządzenie: „Nie będziesz wstępował po stopniach do mojego ołtarza", zaraz dając uzasadnienie tego: „żeby się nie odkryła nagość twoja". Ale i to rozporządzenie dane było dla wykluczenia bałwochwalstwa, jako że w świętach na cześć Priapa /43/ poganie obnażali przed ludem swoje narządy wstydliwe[48]. Dla ich okrycia potem nakazano kapłanom żydowskim używanie spodni. I dlatego bez niebezpieczeństwa można było

wystawić ołtarz takiej wysokości, żeby kapłani składający ofiarę mogli w godzinie składania wstępować do ołtarza po kilku drewnianych stopniach: nie stałych, ale usuwalnych.

Na 8. Cała budowla namiotu składała się z desek stojących pionowo. Od wewnątrz były one pokryte zasłonami czterokolorowymi. Były to: biel kręconego lnu, błękit skór delfinów, purpura i szkarłat dwakroć barwiony. Zasłony te pokrywały tylko ściany namiotu. Dach namiotu miał trzy pokrycia: pierwsze było ze skór delfinów, na nim było drugie ze skór baranich barwionych na czerwono. na tych trzecie z koziej sierści, które nie tylko służyło za dach namiotu, lecz także spadało aż do ziemi, przykrywając z zewnątrz ściany namiotu. Znaczenie dosłowne tych nakryć w ogólności było takie: służyły one jako ozdoba i ochrona namiotu, aby otaczano go czcią. Niektórzy[49] nakryciom tym dają bardziej szczegółowe znaczenie[50]: zasłony ścienne oznaczały niebo gwiezdne, lśniące różnymi gwiazdami; nakrycie z koziej sierści oznaczało wody znajdujące się nad firmamentem; skóry baranie barwione na czerwono oznaczały niebo empirejskie - miejsce przebywania aniołów; skóry z delfinów - niebo Trójcy Przenajświętszej. /44/ /49/

Znaczenie symboliczne tego było następujące: deski, z których zbudowany był namiot, oznaczały wiernych Chrystusa; z nich to zbudowany jest Kościół. Deski od wewnątrz były pokryte czterokolorowymi obiciami, ponieważ wierni wewnątrz przyozdobieni są czterema cnotami. Zdaniem glosy[51]: „Biały kręcony len oznaczał ciało lśniące czystością; błękit – duszę pragnącą rzeczy wyższych; purpura - ciało ulegające namiętnościom; szkarłat dwakroć barwiony - duszę jaśniejącą między cierpieniami Boga i miłością bliźniego. Zdaniem innej glosy[52], nakrycia oznaczały wyższych przełożonych Kościoła i wybitnych jego nauczycieli. Powinni oni odznaczać się niebiańskim obcowaniem, co przedstawiały skóry z delfinów, gotowością na męczeństwo, co przedstawiały skóry barwione na czerwono, surowością życia i cierpliwością w znoszeniu przeciwności, co przedstawiało nakrycie z koziej sierści, które było wystawione na wiatry i deszcze.

Na 9. Poświęcenie namiotu i jego naczyń miało znaczenie dosłowne, mianowicie aby otaczano je większą czcią, jako przeznaczone tą konsekracją na kult Boga. - Miało także znaczenie symboliczne, mianowicie takowe poświęcenie oznaczało duchowe uświęcenie żyjącego przybytku, tj. wiernych, z których składa się Kościół Chrystusa.

Na 10. Według *Księgi Liczb*[53] stare prawo miało siedem uroczystości obchodzonych w wyznaczonych porach roku oraz jedną - ciągłą. Ta ciągła była jakby ciągłym świętem, ponieważ codziennie rano i wieczór składano w ofierze baranka. To ciągłe święto 'Stałej Ofiary' obrazowało wiecznotrwałość szczęścia w Bogu.

A oto święta obchodzone w wyznaczonych porach roku: pierwsze powtarzano każdego tygodnia. Była to uroczystość 'Szabatu'. Jak wyżej powiedziano[54], obchodzono ją na upamiętnienie stworzenia rzeczy. - Drugie powtarzano każdego miesiąca; było to święto 'Nowiu Księżyca'[55], obchodzone dla przypominania tego dzieła Boga, jakim jest rządzenie zmiennym światem. Rzeczy bowiem tego świata ulegają zmianie w zależności od ruchu księżyca; toteż święto to obchodzono na nowiu księżyca, nie zaś w jego pełni, a to dla odżegnania się od kultu bałwochwalców, którzy właśnie w tym stanie księżyca składali ofiarę. - Te dwa dobrodziejstwa są wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu; i dlatego częściej je wspominano.

Pozostałe pięć świąt obchodzono raz w roku. Czczono w nich dobrodziejstwa wyświadczone temu narodowi. Były to: 'Pascha' obchodzona pierwszego miesiąca roku na upamiętnienie dobrodziejstwa wyzwolenia z Egiptu[56].- 'Pięćdziesiątnica', [czyli 'Święto Tygodni'], którą obchodzono po pięćdziesięciu dniach dla wspominania dobrodziejstwa dania prawa [na Synaju] [57]. - Pozostałe trzy święta obchodzono w siódmym miesiącu, który poniekąd cały, podobnie jak i dzień siódmy [szabat], był dla nich uroczysty. W pierwszym dniu siódmego miesiąca było święto 'Trąb'; wprowadzono je na pamiątkę uwolnienia Izaaka, kiedy to w jego miejsce Abraham znalazł barana tkwiącego rogami w krzaku; barana tego przedstawiały rogi, na których trąbiono[58].- Święto trąb było jakimś zaproszeniem do następnego święta i przygotowaniem do niego: chodzi o święto 'Przebłagania'; obchodzono je dziesiątego dnia na upamiętnienie tego dobrodziejstwa, jakim było ton że Bóg, na prośby Mojżesza, dał się przebłagać z powodu grzechu ludu, kiedy to on oddawał cześć cielcowi[59]. - Po nim przez siedem dni obchodzono święto 'Kuczek', czyli 'Namiotów' na pamiątkę tego dobrodziejstwa, Bożego, jakim była obrona i przeprowadzenie narodu przez pustynię, kiedy to mieszkał w namiotach. Toteż podczas tego święta powinni nosić „owoc najpiękniejszego drzewa" tj. cytrynowego, oraz „drzewo o gęstym listowiu", tj. gałązki mirtu, jako że te drzewa są pachnące; powinni też nosić „gałązki palm" i „witki wierzb z potoku", które długo utrzymują swoją świeżość i są dostępne w ziemi obiecanej. Nosili to dla pokazania, że Bóg poprzez suche piaski pustyni prowadził ich do ziemi rozkosznej[60]. - Ósmego zaś dnia obchodzono inne święto, mianowicie 'Zwołanie święte i Zbiórkę'; zbierano w nim od ludu ton co było potrzebne na wydatki związane z kultem Bożym. święto to oznaczało zjednoczenie narodu i pokój udzielony mu w ziemi obiecanej[61].

Symboliczne znaczenie tych świąt było następujące: stała, codzienna Ofiara symbolizowała wiecznotrwałość Chrystusa – „Baranka Bożego" [62], w myśl słów *Listu do Hebrajczyków*[63]: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki". – Szabat, jak tenże List powiada64n jest symbolem duchowego odpoczynku danego nam przez Chrystusa. - Święto Nowiu, które przypadało na początek odnowy księżyca, oznaczało oświecenie Kościoła przez Chrystusa - ciągle w nim głoszącego słowo Boże i czyniącego cuda. - Święto Pięćdziesiątnicy oznaczało zesłanie Ducha Świętego na apostołów. - Święto Trąb oznaczało głoszenie ewangelii przez apostołów. - Święto Przebłagania oznaczało oczyszczenie z grzechów ludu chrześcijańskiego. Święto Namiotów oznaczało pielgrzymowanie tego ludu na tym świecie, po którym idą, postępując w cnotach. Zwołanie Święte i Zbiórka symbolizowało zgromadzenie wiernych w królestwie niebieskim; toteż święto to uchodziło za Najświętsze. Te trzy ostatnie święta obchodzone były zaraz jedno po drugim, gdyż jak mówi psalmista[65], po oczyszczeniu się z grzechów należy postępować w cnocie i umacniać się w niej, aż się dojdzie w końcu do widzenia Boga.

Artykuł 5

CZY ISTNIEJE ROZUMNE UZASADNIENIE I ZNACZENIE SAKRAMENTÓW STAREGO PRAWA ?

Zdaje się, że nie ma rozumnego uzasadnienia i znaczenia sakramentów starego prawa[1], bo:

1. To, czego przestrzegano przy sprawowaniu kultu [prawdziwego] Boga, nie powinno być podobne do tego, czego przestrzegali bałwochwalcy, stosownie do słów Pisma św. [2]: „Nie uczynisz tak wobec Pana, Boga swego, bo to wszystko, czym brzydzi się Pan i czego nienawidzi, oni swym bogom uczynili". Otóż czciciele bożków przy sprawowaniu swego kultu kaleczyli się aż do wylewu krwi. Czytamy o tym w Biblii[3]: „Kaleczyli się według swojego zwyczaju mieczami oraz oszczepami, aż się pokrwawili". Z tego to powodu Pan Bóg nakazał[4]: „Po zmarłym nie będziecie nacinać sobie skóry ani strzyc krótko włosów nad czołem". Nierozumnie więc prawo stare ustanowiło obrzezanie[5].

2. To, co czyni się przy sprawowaniu kultu Bożego, powinno być nacechowane godnością i powagą, stosownie do słów psalmisty[6]: „Będę Cię wielbił przed poważnym ludem". Chyba jednak o jakimś lekceważeniu świadczy ton że ludzie jedzą pośpiesznie. Nieodpowiedni przeto jest nakaz w *Księdze Wyjścia*[7], aby pośpiesznie spożywano baranka paschalnego. Co do jego spożywania ustanowiono także inne przepisy, które wydają się zgoła nierozumne.

3. Sakramenty starego prawa były symbolami sakramentów nowego prawa. Otóż baranek paschalny oznaczał sakrament eucharystii, stosownie do słów Pawłowych[8]: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha". W starym przeto prawie powinny być także jakieś sakramenty, które byłyby symbolami innych sakramentów nowego prawa: bierzmowania, namaszczenia chorych, małżeństwa i pozostałych.

4. Oczyszczać można rozumnie tylko wtedy, gdy zaistnieje jakaś nieczystość. Lecz w oczach Boga żadne stworzenie nie uchodzi za nieczyste, bo wszelkie ciało jest stworzeniem Boga, a jak pisze Apostoł[9]: „Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre; a człowiek nie powinien odrzucać niczego, co z dziękczynieniem przyjmuje". Nierozumnie więc nakazano Izraelitom oczyszczać się w wypadku dotknięcia zmarłego człowieka albo jakiegoś tego rodzaju cielesnego skażenia[10].

5. Syrach powiada[11]: „Co można oczyścić rzeczą nieczystą?" Lecz popiół ze spalonej czerwonej krowy był nieczysty, ponieważ czynił człowieka nieczystym. Czytamy bowiem w Piśmie św. [12], że kapłan, który ją składał w ofierze, pozostawał nieczystym aż do wieczora; podobnie i ten, kto ją spalał, oraz ten, kto zbierał jej prochy. Nierozumny zatem był przepis, żeby tym prochem pokrapiać nieczystych po ton żeby byli oczyszczeni.

6. Grzechy nie są jakąś rzeczą cielesną, którą by można było przenieść z jednego miejsca na drugie; ani też człowiek nie może oczyścić się z grzechu tym, co jest nieczyste. Nierozumnie więc kapłan, dla przebłagania za grzechy ludu, wyznawał nad jednym z kozłów grzechy synów Izraela, aby wyniósł je na pustkowie. Nierozumne też było ton że stawali się nieczystymi ci, którzy drugiego kozła,

używanego do oczyszczenia i przebłagania, spalili poza obozem wraz z cielcem; musieli bowiem potem umyć wodą swoją odzież i ciało[13].

7. Co zostało już oczyszczone, nie wymaga ponownego oczyszczenia. Niepotrzebnie więc w *Księdze Kapłańskiej*[14] polecono, żeby człowiek lub dom po oczyszczeniu z trądu poddali się innemu oczyszczeniu.

8. Duchowej nieczystości nie można oczyścić cielesną wodą lub ogoleniem włosów Nierozumny zatem był nakaz Pański w *Księdze Wyjścia*[15]: „Uczynisz kadź z brązu, z podstawą również z brązu, do obmyć ... i nalejesz do niej wody. Aaron i jego synowie będą w niej obmywać ręce i nogi, zanim wejdą do namiotu spotkania"; i ten nakaz w *Księdze Liczb*[16], żeby lewici byli pokropieni wodą przebłagania i ogolili wszystkie włosy swego ciała.

9. Niższym nie można uświęcić wyższego. Niemądrze więc dokonywano konsekracji kapłanów wyższego i niższego rzędu przez jakoweś cielesne namaszczenie oraz cielesne ofiary i obiaty, o czym pisze *Księga Kapłańska*[17], i lewitów, o czym pisze *Księga Liczb*[18].

10. W Biblii czytamy[19]: „Człowiek patrzy na ton co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce". Otóż patrząc na człowieka, widzimy tylko układ jego ciała i szaty. Bezpodstawnie więc przepisano kapłanom wyższego i niższego rzędu jakieś osobliwe szaty, o czym pisze *Księga Wyjścia*[20], oraz nierozumne chyba było niedopuszczenie kogoś do kapłaństwa z powodu ułomności ciała, o czym tak pisze *Księga Kapłańska*[21]: „Mów do Aarona: Ktokolwiek z potomków twoich będzie miał jakąś skazę, nie będzie mógł się zbliżyć, aby ofiarować chleby Bogu swemu". Z tego wszystkiego chyba widać, że sakramenty starego prawa nie były rozumne.

Wbrew temu: Sam Bóg tak powiedział[22]: „Ja jestem Pan, który was uświęca". Lecz Bóg niczego nie czyni niemądrze. Stwierdza to psalmista, mówiąc[23]: „Ty wszystko mądrze uczyniłeś". Zatem w sakramentach starego prawa, które miały na celu uświęcanie ludzi, nic nie było bez rozumnej przyczyny.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy[24], że sakramentami, we właściwym znaczeniu, zwały się te obrzędy, które stosowano do czcicieli Boga dla jakiejś ich konsekracji; przez nią to byli oni w jakiś sposób przeznaczeni do kultu Boga. Otóż kult Boga w ogólny sposób należał do całego ludu; w szczególny jednak sposób należał do kapłanów i lewitów n którzy stanowili bezpośrednią obsługę kultu Boga. Stąd to wśród sakramentów starego prawa jedne dotyczyły powszechnie całego ludu, a inne dotyczyły szczególnie tejże obsługi.

Jedna i druga strona musiała spełnić trzy wymagania. Pierwszym było wprowadzenie w stan czcicieli Boga. To wprowadzenie obowiązywało powszechnie wszystkich i dokonywało się przez obrzezanie. Bez niego nikt nie mógł być dopuszczony do spełniania czynności przepisanych prawem. Od kapłanów ponadto wymagano konsekracji na kapłana. Po drugie n wymagano brania udziału w tym, co odnosiło się do kultu Boga: lud miał obowiązek spożywania baranka paschalnego, do czego - jak pisze *Księga Wyjścia*[25] - żaden nieobrzezany nie był dopuszczany; kapłani zaś ponadto mieli obowiązek składania krwawej ofiary; oni też tylko mieli prawo spożywania chlebów pokładnych i tego, co było przeznaczone na ich użytek. Po trzecie, wymagano usunięcia tego, co przeszkadzało w sprawowaniu kultu Bożego,

mianowicie nieczystości rytualnych. W tym celu dla ludu były przepisane jakieś oczyszczenia z zewnętrznych nieczystości, a także zadośćuczynienia za grzechy. Dla kapłanów i lewitów przepisano obmywanie rąk i nóg oraz golenie włosów.

Wszystko to miało znaczenie dosłowne, tj. historyczne - o ile odnosiło się do kultu Boga podówczas sprawowanego, a także symboliczne - o ile miało na celu symbolizowanie Chrystusa, co będzie szczegółowo wyjaśnione w odpowiedzi na zarzuty.

Na 1. Głównym, dosłownym znaczeniem obrzezania było jawne wyznanie wiary w jednego Boga. A ponieważ Abraham był pierwszym, który odłączył się od pogan, wychodząc z domu i rodu swego, dlatego on sam jako pierwszy otrzymał obrzezanie[26]. To pierwsze uzasadnienie podaje Apostoł, mówiąc[27]: „Abraham otrzymał znak obrzezania jako pieczęć usprawiedliwienia osiągniętego z wiary posiadanej wtedy, gdy jeszcze nie był obrzezany:, jako że „Abrahamowi została poczytana wiara za usprawiedliwienie", ponieważ „wbrew nadziei uwierzył nadziei" tj. wbrew nadziei, oczekiwaniu natury uwierzył w nadzieję łaski, „że stanie się ojcem wielu narodów", mimo że on już był starcem, a jego żona staruszką, i to niepłodną. Żeby więc w sercach Żydów utwierdzić to wyznanie i naśladowanie wiary Abrahama, otrzymali na ciele swoim znak, którego by zapomnieć nie mogli. Toteż w Piśmie św. czytamy[28]: „A to przymierze ze Mną [widoczne] na waszym ciele, będzie przymierzem wiecznym". Dlatego zaś obrzezania dokonywano w ósmym dniu, ponieważ przedtem niemowlę było zbyt delikatne i mogło by przez to doznać szkody. uważano je również za jeszcze niedorozwinięte. Stąd n to nawet zwierząt nie składano w ofierze przed ósmym dniem[29]. Nie odraczano zaś obrzezania na później, żeby niektóre z powodu bólu nie odrzucały znaku obrzezania i żeby rodzice nie pozbawiali ich obrzezania. Miłość bowiem rodziców do dzieci wzrasta w miarę stałego obcowania z nimi i ich wzrastania. - Drugim powodem mogło być osłabienie pożądliwości w tym członku. - Trzecim mogło być zobrzydzenie kultu Wenery i Priapa, w którym oddawano cześć tej części ciała. A Pan Bóg zakazał jedynie tego rodzaju kaleczenia, którego dokonywano ku czci bożków, do tego zaś nie było podobne wspomniane obrzezanie.

Symboliczne znaczenie obrzezania jest takie: obrzezanie symbolizowało zakończenie [istniejącego na naszym świecie procesu] rozkładu [i powstawania]. Dokona go całkowicie i w pełni Chrystus w ósmej epoce, która jest epoką powstałych z martwych. A ponieważ każdy rozkład, zepsucie, jakie niesie grzech i kara zań, przechodzi na nas z grzechu pierwszego rodzica na skutek cielesnego wywodzenia się od niego, dlatego obrzezania dokonywano na członku rodzenia. Toteż Apostoł pisze[30]. „W Chrystusie otrzymaliście obrzezanie, które nie zostało dokonane ludzką ręką, lecz które polega na zwleczeniu ciała zmysłowego - Chrystusowe obrzezanie". /45/

Na 2. W dosłownym, historycznym znaczeniu ucztę paschalną spożywano na pamiątkę tego dobrodziejstwa Bożego, jakim było wyprowadzenie narodu z Egiptu. Przez odbywanie tej uczty wyznawali przynależność do tego narodu, którego Bóg sobie wybrał z Egiptu. Po uwolnieniu z Egiptu otrzymali przykazanie, aby krwią baranka pomazali odrzwia domu, jakby przez to jawnie wyznając, że zrywają z obrzędem Egipcjan oddających cześć baranowi. Zostali więc uwolnieni od grożącego niebezpieczeństwa zagłady ze strony Egipcjan na skutek pomazania lub pokropienia odrzwi domów krwią baranka.

To ich wyjście z Egiptu miało dwie cechy: pośpiech w wychodzeniu. Jak czytamy w *Księdze Wyjścia*[31], Egipcjanie przynaglali ich, aby szybko opuścili ich kraj, i temu, kto nie spieszył się uchodzić razem z całym ludem, groziło niebezpieczeństwo, że gdy zostanie, zginie z rąk Egipcjan. O tym zaś pośpiechu świadczyło, po pierwsze ton co spożywali. Nakazano im bowiem: spożywać chleby przaśne na znak, że „nie mogły się zakwasić, gdyż Egipcjanie przynaglali ich do wyjścia"; - spożywać mięso pieczone w ogniu, bo w ten sposób daje się ono szybciej przygotować; - nie łamać kości, bo czas na to nie pozwalał. Po drugie świadczył o nim sposób spożywania: „Biodra wasze będą przepasane, sandały na waszych nogach i laska w waszym ręku. Spożywać będziecie pośpiesznie"; wyraźnie wskazuje to na ludzi śpieszących się do drogi. Świadczy o tym także nakaz: „W jednym i tym samym domu będziecie spożywali. Nie wolno wynieść z tego domu żadnego kawałka mięsa na zewnątrz", gdyż z powodu pośpiechu nie było czasu na przesyłanie sobie wzajem podarków.

Drugą cechą była gorycz, jaką był cały ich pobyt w Egipcie. Oznaczały to „gorzkie zioła".

Znaczenie symboliczne jest jasne. .Zabijanie w ofierze baranka paschalnego oznaczało złożenie się w ofierze Chrystusa, stosownie do słów Pawłowych[32]: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha". Krew baranka, skrapiająca odrzwia domów i uwalniająca od niszczyciela, oznaczała znajdującą się w sercu i na ustach wierzących wiarę w mękę Chrystusa, która uwolniła nas od grzechu i śmierci, w myśl słów św. Piotra[33]: „Wykupieni zostaliście ... drogocenną krwią Chrystusa, baranka niepokalanego". Mięso to spożywano, aby przez to symbolizować spożywanie ciała Chrystusa w sakramencie ołtarza. Pieczono je na ogniu, aby symbolizować mękę lub miłość Chrystusa. Jedzono je z chlebem przaśnym, aby symbolizować nienaganne sprawowanie się wiernych przyjmujących ciało Chrystusa, według słów Pawłowych[34]: „Odprawiajmy święto nasze przy użyciu ... przaśnego chleba czystości i prawdy". Dodawano gorzkie zioła na znak pokuty za grzechy, tak koniecznej dla przyjmujących ciało Chrystusa. Biodra powinny być przepasane pasem czystości. Sandały na nogach - to przykłady zmarłych świętych ojców. Laski, które powinni trzymać w rękach, oznaczały czujność pasterzy Kościoła. Nakazano zaś spożywanie baranka w jednym domu, tj. w Kościele katolickim, a nie na zborach heretyków.

Na 3. Niektóre sakramenty nowego prawa miały swoje odpowiedniki w symbolizujących je sakramentach starego prawa. Tak więc odpowiednikiem chrztu, który jest sakramentem wiary n było obrzezanie. Tak o tym pisze Apostoł[35]: „W Nim otrzymaliście obrzezanie Pana naszego Jezusa Chrystusa jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie". Odpowiednikiem sakramentu eucharystii nowego prawa było spożywanie baranka paschalnego. Odpowiednikiem sakramentu pokuty nowego prawa były wszystkie oczyszczenia starego prawa. Odpowiednikiem sakramentu kapłaństwa była konsekracja arcykapłanów i kapłanów.

Sakrament bierzmowania, który jest sakramentem pełni łaski, nie miał odpowiednika w starym prawie, ponieważ nie nadszedł jeszcze czas pełni łaski, jako że „Prawo nie dawało niczemu pełnej doskonałości"[36]. - Również i sakrament ostatniego namaszczenia chorych nie miał swojego odpowiednika w starym prawie. Sakrament ten bowiem jest bezpośrednim przygotowaniem do wejścia w chwałę, a bramy do niej nie były jeszcze w starym prawie otwarte, ponieważ okup nie został jeszcze uiszczony[37]. - W starym prawie istniało małżeństwo jako obowiązek natury, a

nie jako sakrament zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, które się jeszcze nie dokonało38 Stąd też w starym prawie dawano list rozwodowy[39], co jest sprzeczne z istotą tego sakramentu.

Na 4. Wyżej powiedzieliśmy[40], że oczyszczania starego prawa miały na celu usunięcie przeszkód do kultu Boga. Otóż kult jest dwojaki: duchowy, polegający na wewnętrznej pobożności serca, oraz cielesny, który polega na ofiarach, obiatach /46/ itp. Przeszkodą do kultu duchowego były dla ludzi grzechy. Mówiono o nich, że kalają ludzi. Chodziło np. o bałwochwalstwo, zabójstwo, cudzołóstwo i kazirodztwo. Z tych skalań oczyszczano ludzi za pomocą jakichś ofiar składanych albo ogólnie za całą społeczność, albo także za grzechy poszczególnych osób[41]. Wszelako te cielesne ofiary nie miały same z siebie mocy zadośćuczynienia i przebłagania. Jeśli to czyniły, to dlatego, że oznaczały przyszłe zadośćuczynienie i przebłaganie za grzechy, którego dokonał Chrystus. A w Nim mieli również udział dawni ludzie przez ton że w symbolach ofiar wyznawali wiarę w Zbawiciela.

Przeszkodą do kultu zewnętrznego były dla ludzi jakieś nieczystości cielesne. Występowały one najpierw u ludzi, następnie także u innych zwierząt oraz na szatach, domach i naczyniach[42]. U ludzi mogła pojawić się nieczystość częścią w nich samych, częścią wskutek zetknięcia się z rzeczami nieczystymi. W samych ludziach za nieczyste uważano to wszystko, co już wykazywało jakieś psucie się albo było wystawione na psucie. A ponieważ śmierć jest jakimś psuciem, rozkładem, dlatego trupa ludzkiego uważano za nieczystego. Podobnie było z trądem, który powstawał na skutek psucia się cieczy tak, że przebijały się na zewnątrz organizmu i zakażały innych. Toteż również i trędowatych uważano za nieczystych. Tak samo było z kobietami cierpiącymi na wylew krwi: czy to z powodu choroby, czy to z natury, czy przy zwykłej miesiączce, czy wreszcie w czasie poczęcia. Z tego samego powodu za nieczystych uważano mężczyzn doznających wycieki nasienia: czy to z powodu choroby, czy przy nocnej polucji, czy przy zwykłym spółkowaniu[43]. Wszelka bowiem ciecz, wydobywająca się z człowieka wymienionymi sposobami, niesie z sobą jakieś nieczyste skażenie. - Poza tym człowiek zaciągał jakąś nieczystość wskutek zetknięcia się z jakąkolwiek rzeczą nieczystą.

Te nieczystości miały dosłowne i symboliczne znaczenie i uzasadnienie. W znaczeniu dosłownym chodziło o uszanowanie dla tego wszystkiego, co odnosiło się do kultu Bożego. Ludzie bowiem zwykle nie dotykają rzeczy cennych, gdy są brudni. Do tego, z większą czcią odnoszą się do rzeczy świętych, gdy rzadszy mają do nich dostęp. Rzadko kto zaś mógł się ustrzec od tych wszystkich nieczystości. Stąd to ludzie rzadko mogli się zbliżać do tego, co dotyczyło kultu Bożego; a kiedy już do niego przystępowali, czynili to z większym uszanowaniem i pokorą ducha[44]. - W niektórych wypadkach dosłowne znaczenie było takie: niech ludzie nie wzdragają się przed przystępowaniem do kultu Bożego, tak jak stronią od obcowania z trędowatymi i podobnymi chorymi, których choroba była zakaźna i budziła odrazę. - W jeszcze innych wypadkach chodziło o unikanie kultu bałwochwalczego. Poganie bowiem do rytu swoich ofiar używali ludzkiej krwi i nasienia. - Wszystkie zaś te nieczystości oczyszczano albo przez samo pokropienie wodą, albo - gdy były większe - przez złożenie jakiejś ofiary na przebłaganie za grzech, którego skutkiem były takowe choroby.

Znaczenie symboliczne było takie: te zewnętrzne nieczystości symbolizowały różne grzechy. Tak więc nieczystość każdego trupa oznacza nieczystość grzechu, który jest śmiercią duszy. Trąd oznacza nieczystość heretyckiej nauki: już to dlatego, że nauka ta jest, podobnie jak trąd, zaraźliwa; już to dlatego, że każda błędna nauka jest mieszaniną prawdy z fałszem, tak jak na powierzchni ciała trędowatego, obok części zdrowych, znajdują się plamiste, chore miejsca. Krwawienia kobiece oznaczają nieczystości bałwochwalstwa, a to ze względu na płynącą krew ofiar składanych bożkom. Wycieki nasienia u mężczyzn oznaczają nieczystość pustej gadaniny, jako że „nasieniem jest słowo Boże”[45]. Spółkowanie i kobieta rodząca oznaczają nieczystość grzechu pierworodnego. Miesiączkowanie kobiety oznacza nieczystość ducha zmiękczałego na skutek rozkoszy. Ogólnie wszelkie dotknięcie rzeczy nieczystej oznacza nieczystość przyzwolenia na grzech cudzy, stosownie do słów Pawłowych[46]: „Wyjdźcie spośród nich i odłączcie się od nich ... i nie tykajcie tego, co nieczyste”.

Nieczystość, powstała na skutek dotknięcia rzeczy nieczystej, przechodziła również na rzeczy martwe: czegokolwiek bowiem w jakikolwiek sposób dotknął nieczysty było nieczyste. Co do tego prawo stare złagodziło zabobon pogan. Utrzymywali oni, że nieczystość zaciąga się nie tylko wskutek dotknięcia się czegoś nieczystego, lecz także przez rozmowę lub spojrzenie, co Rabbi Mojżesz odnosił także do kobiety miesiączkującej[47]. - To zaś mistycznie oznaczało myśl wyrażoną w *Księdze Mądrości*[48]: „Jednakowo Bogu są nienawistni i bezbożnik, i jego bezbożność”.

Nieczystość dotykała także same w sobie rzeczy martwe. Dotknięty np. trądem dom i szaty uchodziły za nieczyste. Jak bowiem choroba trądu występowała w ludziach na skutek zepsutych cieczy, co prowadziło do psucia i zniszczenia ciała, tak również, z powodu zepsucia i nadmiaru wilgoci lub suchości, na kamieniach domu lub też na szatach pojawiała się jakaś pleśń. I tę właśnie pleśń prawo nazywało trądem i na tej podstawie dom lub szatę uważano za nieczyste: bądź dlatego, że jak powiedziano, wszelkie psucie zaliczano do nieczystości, bądź także dlatego, że poganie przeciw tego rodzaju psuciu czcili i wzywali bożków domowych, zwanych - Penates. Stąd ton dla usunięcia powodu do bałwochwalstwa, prawo nakazywało burzyć domy i palić szatyn na których znajdowało się takowe utrzymujące się psucie. - Nieczystość dotykała także naczyń domowych. Tak o niej pisze Księga Liczb[49]: „Każde naczynie otwarte, które nie ma przykrywy przymocowanej sznurem, będzie nieczyste”. Przyczyną powodującą tę nieczystość było ton że do takiego naczynia łatwo mogło wpaść coś nieczystego i tak mogłoby ulec zanieczyszczeniu. Przykazanie to miało przeciwstawić się skłonności do bałwochwalstwa. Bałwochwalcy bowiem wierzyli, że gdy myszy, jaszczurki itp., które bożkom ofiarowywali, szybko wpadną do naczynia lub do wody, to będą mile przyjęte przez bogów. Również i dziś niektóre kobietki pozostawiają otwarte naczynia ku czci nocnych bóstw, które nazywają: Jany (Diany).

Te nieczystości miały także znaczenie symboliczne: trąd na ścianie domu oznacza nieczystość zgromadzeń heretyków; - na szacie lnianej oznacza przewrotność obyczajów, pochodzącą ze znieprawienia ducha; - na szacie wełnianej oznacza podłość obłudników; - na osnowie oznacza przywary duszy, a na wątku oznacza grzechy cielesne. Jak bowiem osnowa jest w wątku, tak dusza jest w ciele. Naczynie, nie mające nakrycia i wiązadła, oznacza człowieka, który nie nakłada jakichkolwiek pęt na swój język i na całe swoje postępowanie. /47/

Na 5. Jak już powiedziano[50], prawo rozróżniało dwojaką nieczystość: jedna polegała na jakimś zepsuciu duszy lub ciała - i ta była większa; drugą powodowało samo dotknięcie rzeczy nieczystej - i ta była mniejsza, a do jej usunięcia wymagano łatwiejszego obrzędu. Na przebłaganie bowiem za pierwszą trzeba było złożyć ofiarę za grzech, jako że wszelkie zepsucie jest następstwem grzechu i oznacza grzech. Natomiast na przebłaganie za drugą wystarczało samo pokropienie jakąś wodą. O tej wodzie oczyszczenia pisze *Księga Liczb*[51].

Jest tam nakaz Pański, aby [Żydzi] wzięli krowę czerwoną, a to dla przypomnienia grzechu, jakiego się dopuścili, oddając cześć cielcowi. Jest tam raczej mowa o krowie niż o cielcu, ponieważ Pan zwykł nazywać synagogę krową, stosownie do słów Ozeasza[52]: „Izrael oporny jak krowa narowista". Być może nazywał tak dlatego, ponieważ na wzór Egipcjan Żydzi czcili krowy, jak tenże Prorok mówi[53]: „Czcili krowy Bet-Awen".

Krowę tę zabijano w ofierze poza obozem, a to dla zohydzenia grzechu bałwochwalstwa. Kiedykolwiek bowiem składano ofiarę na przebłaganie za grzech całej społeczności, spalano ją całą poza obozem[54]. - Aby zaznaczyć, że przez tę ofiarę naród został oczyszczony ze wszystkich grzechów kapłan zanurzał palec w jej krwi i siedem razy kropił nią w stronę wejścia do namiotu spotkania, jako że liczba siedem oznaczała całość. Również i to kropienie krwią miało na celu zobrzydzenie bałwochwalstwa, w którym krwi ofiar nie wylewano, ale ją zbierano i ludzie zgromadzeni wokół ofiary wypijali ją na cześć bożków. – Krowę tę spalano na ogniu: już to dlatego, że Bóg ukazał się Mojżeszowi w ogniu i w ogniu nadano [Żydom] prawo, już to dla pokazania, że bałwochwalstwo należy doszczętnie wytępić wraz z tym, co do niego należy, tak jak krowę spalano doszczętnie: „Spali się krowę ... zarówno skórę, jak mięso, krew i zawartość jelit"[55]. - Na ogień spalanej krowy wrzucano drzewo cedrowe, hizop oraz nitki karmazynowe dwakroć barwione. Miało to takie znaczenie: jak drzewo cedrowe niełatwo się psuje, nitki karmazynowe dwakroć barwione nie tracą barwy i hizop, nawet wysuszony, nadal pachnie, tak samo ta ofiara złożona została dla zachowania samego ludu oraz dla utrzymania go w zacności i pobożności. Toteż o prochach krowy wyrażono się: „Aby były ochroną dla społeczności synów Izraela" [56]. Albo według Józefa Flawiusza[57] mogło to oznaczać cztery elementy: cedr wrzucony do ognia oznaczał ziemię z powodu wyrastania z ziemi; hizop oznaczał niebo z powodu unoszącej się woni; karmazyn - z tego samego powodu co i purpura[58] - ze względu na barwik brany z wody oznaczał wodę. Miało to wyrażać myśl, że tę ofiarę składano Stwórcy czterech elementów.

A ponieważ tę ofiarę składano za grzech bałwochwalstwa, dlatego na znak odrazy dla niego za nieczystych uważano. spalającego krowę, zbierającego prochy oraz tego, kto skrapiał nieczystego wodą źródlaną, do której dodany był ów proch. Miało to oznaczać, że wszystko, co w jakikolwiek sposób trąci bałwochwalstwem, należy jak nieczystość wyrzucić precz. Od tej zaś nieczystości oczyszczano się samym wypraniem szat; nie było już potrzebne skrapianie wodą, bo inaczej nie byłoby końca. Kto bowiem skrapiał wodą, stawał się nieczysty. Gdyby więc sam siebie skrapiał, pozostałby nieczystym; gdyby zaś kto inny go skrapiał, on byłby nieczysty; i podobnie ten, który znowu tego skrapiał: i tak w nieskończone.

Znaczenie symboliczne tej ofiary było następujące: krowa czerwona oznacza słabszą płeć rodzaju żeńskiego; zatem jest symbolem Chrystusa przyjmującego

słabości [ludzkiej natury]. Kolor czerwony oznacza Jego krew przelaną w czasie męki. Krowa była w wieku dojrzałym, doskonałym, ponieważ wszelka działalność Chrystusa była doskonała. Nie było w niej żadnej skazy i nie nosiła jarzma, ponieważ Chrystus nie nosił jarzma grzechu. Nakazano przyprowadzić ją do Mojżesza, bo jemu to przypisano przekroczenie prawa mojżeszowego - pogwałcenie szabatu. Nakazano ją również przyprowadzić do kapłana Eleazara, ponieważ Chrystus dla poniesienia śmierci oddany został w ręce kapłanów. Krowę tę zabito w ofierze poza obozem, ponieważ „Jezus poniósł mękę poza miastem”[59]. Kapłan maczał palec w jej krwi, bo tajemnicę męki Chrystusa należy rozpamiętywać i naśladować, co oznacza właśnie palec. Skrapiano nią w stronę namiotu, który oznacza synagogę: albo na potępienie niewierzących Żydów, albo dla oczyszczenia wierzących. Skrapiano siedem razy: albo ze względu na siedem darów Ducha Świętego, albo ze względu na siedem dni, przez które należy rozumieć cały czas. Wszystko, co wiązało się z wcieleniem Chrystusa, powinno być spalone. Oczywiście trzeba to rozumieć mistycznie: skóra i mięso oznaczają zewnętrzną działalność Chrystusa; krew oznacza Jego cichą i wewnętrzną moc ożywiającą stronę zewnętrzną; zawartość jelit - Jego zmęczenie, pragnienie i wszystko, co świadczy o słabości. Wrzucano w ogień trzy rzeczy: cedr, który oznacza górność nadziei lub kontemplacji; hizop, który oznacza pokorę lub wiarę; nitki karmazynowe dwakroć barwione, które oznaczają dwa przykazania miłości; przez te bowiem trzy rzeczy powinniśmy wiązać się z umęczonym Chrystusem. Dalej, ów proch ze spalonej krowy zbierał czysty mężczyzna, co oznaczało: owoce męki dotarły do pogan, którzy nie byli obarczeni winą za śmierć Chrystusa. Proch ten wsypywano do wody oczyszczania, ponieważ z męki Chrystusa chrzest czerpie swą moc do oczyszczania z grzechów. Stawali się nieczystymi: kapłan, który zabijał ofiarę i spalał; ten, który ją spalał; ten, kto zbierał prochy; a także ten, który skrapiał wodą oczyszczania. Stawali się zaś takimi albo dlatego, iż Żydzi stali się nieczystymi na skutek zabicia Chrystusa, które było przebłaganiem za nasze grzechy. Stali się nieczystymi do wieczora, tzn. aż do końca świata, kiedy to resztki Izraela nawrócą się. albo dlatego, że jak twierdzi Grzegorz[60], zaciągają jakąś nieczystość także ci, którzy są szafarzami świętości dla oczyszczania innych. I to aż do wieczora, tj. aż do końca obecnego życia na świecie.

Na 6. Jak wyżej powiedziano[61], ofiarą za grzech dokonywano przebłagania za tę nieczystość, którą spowodowała zgnilizna duszy lub ciała. Składano szczególnie ofiary za grzechy pojedynczych ludzi. Ponieważ jednak ten i ów nie dbał o przebłaganie za takowe grzechy i nieczystości albo też z powodu nieświadomości nie starał się o ton dlatego było ustanowione, aby raz w roku, dziesiątego dnia siódmego miesiąca, składano ofiarę przebłagania za cały lud. A ponieważ jak pisze Apostoł[62]: „Prawo ustanawiało arcykapłanami ludzi obarczonych słabością”, dlatego kapłan musiał najpierw za siebie, za swój grzech, złożyć W ofierze cielca dla wspominania grzechu, którego dopuścił się Aaron, każąc odlać złotego cielca. Musiał także równocześnie złożyć barana w całopalnej ofierze na znak, że przełożeństwo kapłana - które oznacza baran: przodownik trzody - ma mieć głównie na uwadze cześć Boga. - Potem kapłan składał w ofierze za lud dwa kozły. jednego zabijano W ofierze dla przebłagania za grzech ludu. Kozioł bowiem jest zwierzęciem niemile woniejącym, a szaty zrobione z jego włosów są drapiące. Miało to oznaczać smród, plugastwo i jadowite żądło grzechu. Krew tego zabitego kozła wraz z krwią zabitego cielca wnoszono do Miejsca

Najświętszego i skrapiano nią całe to sanctuarium. Miało to oznaczać, że namiot spotkania został oczyszczony z nieczystości synów Izraela. Ciała zaś kozła i cielca, których zabito za grzech, należało spalić, co miało oznaczać zgładzenie grzechów Nie na ołtarzu, bo na nim spalano całkowicie li tylko ofiary całopalne. Polecone było spalić je poza obozem - na znak zobrzydzenia sobie grzechu. Tak czyniono zawsze, ilekroć składano krwawą ofiarę za jakiś ciężki grzech lub za wiele grzechów. - Drugiego kozła wypędzano na pustkowie, lecz nie po ton żeby go ofiarować złym duchom, których na miejscach pustynnych czcili poganie, bo Żydom nie było wolno niczego im ofiarować[63], ale żeby oznaczyć skutek tej złożonej krwawej ofiary. I dlatego kapłan wkładał ręce na jego głowę, wyznając grzechy synów Izraela: jak gdyby ów kozioł zabrał je na pustkowie, gdzie go pożrą dzikie zwierzęta, jakby ponosząc karę za grzechy ludu. Mówiono zaś o nim, iż niesie grzechy ludu, ponieważ jego wypędzenie oznaczało odpuszczenie ludowi grzechów, albo dlatego, ponieważ na jego głowie przywiązywano jakąś kartkę, na której wypisane były grzechy.

Znaczenie symboliczne tego było następujące: cielec, baran i kozioł oznaczają Chrystusa; pierwszy symbolizuje Jego moc; drugi to, że On jest przodownikiem wierzących; trzeci „Bóg zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu[64]. Sam Chrystus został zabity w krwawej ofierze za grzechy zarówno kapłanów jak i ludu, ponieważ Jego męka oczyszcza z grzechów ludzi wielkich i małych. Krew cielca i kozła arcykapłan wnosił do Miejsca Najświętszego, ponieważ krew Chrystusa przelana w czasie męki otwiera nam wejście do królestwa niebieskiego. Ciała ich spalano poza obozem, ponieważ według Apostoła[65]: „Chrystus poniósł mękę poza miastem”. Kozioł wypędzony może oznaczać albo samo bóstwo Chrystusa, które poszło na odosobnienie, gdy Chrystus-Człowiek cierpiał mękę: nie zmieniając miejsca, ale powstrzymując swoją moc, albo oznacza złą pożądliwość, którą powinniśmy z siebie wypędzić, a cnotliwe postępki ofiarować Bogu.

Nieczystość zaciągnięta przez tych, którzy takowe ofiary spalali, ma to samo znaczenie, co i wyżej podana[66] nieczystość zaciągnięta przez spalanie w ofierze krowy czerwonej.

Na 7. Przepisany prawem obrzęd nie oczyszczał trędowatego z trądu, a tylko uznawał go za oczyszczonego. To właśnie oznaczają słowa *Księgi Kapłańskiej* skierowane do kapłana[67]: „Jeżeli kapłan stwierdzi, że trędowaty został uzdrowiony z choroby trądu ... każe, żeby ten, który ma być oczyszczony, przyniósł; itd. Zatem trądu już nie było; a jeśli była mowa o oczyszczeniu, to w tym znaczeniu, że na mocy oceny kapłana oczyszczony z trądu mógł z powrotem wrócić do obcowania z ludźmi i do kultu Bożego. Niekiedy jednak zdarzało się, że kiedy kapłan pomylił się w ocenie - trędowaty cudem Boskim przez dokonanie obrzędu przepisanego prawem bywał uleczony z trądu ciała.

To oczyszczenie rytualne trędowatego miało dwa etapy: najpierw była ocena, że już nie ma choroby trądu; potem, jako już oczyszczonego, przywracano z powrotem społeczności ludzkiej i kultowi Bożemu, ale po siedmiu dniach. Przy pierwszym oczyszczeniu trędowaty poddający się oczyszczeniu ofiarował za siebie dwa żywe wróble, kawałek drzewa cedrowego, nitki karmazynowe i hizop. Następnie czyniono tak: nitką karmazynową wiązano wróbla i hizop wraz z drewnem cedrowym w ten sposób, iż drzewo to było jakby rączką kropidła, hizop zaś i wróbel były samym kropidłem, które maczano we krwi drugiego wróbla zabitego w ofierze nad wodą

bieżącą. Te cztery rzeczy ofiarował uzdrowiony przeciw czterem objawom trądu: przeciw gniciu ofiarowano cedr, który nie ulegał zbutwieniu: przeciw niemiłej woni – hizop, który jest wonnym krzewem; przeciw utracie czucia - żywego wróbla; przeciw brzydocie koloru skóry – karmazyn, który ma żywą barwę. Wróbla żywego wypuszczano wolno na pole, ponieważ trędowaty odzyskiwał z powrotem dawną wolność.

W ósmym dniu dopuszczano uzdrowionego z trądu do kultu Bożego i do przebywania z ludźmi. Poprzedniego jednak dnia musiał zgolić wszystkie włosy całego ciała i wyprać szaty, ponieważ trąd przeżera włosy, plami szaty i sprawia, ze wydają przykrą woń. Dopiero potem składano ofiarę za jego grzech, bo częstokroć trąd był karą za popełniony grzech. Z kolei brano trochę krwi z ofiary zadośćuczynienia i pomazywano nią wierzch ucha człowieka oczyszczającego się, a także wielki palec jego prawej ręki i wielki palec jego prawej nogi, jako że w tych częściach ciała najpierw rozpoznawano i odczuwano trąd. Do tego obrzędu używano jeszcze trzech cieczy. krwi - przeciw psuciu się krwi; oliwy - na znak uleczenia z choroby; oraz wody bieżącej - dla obmycia z brudu.

A teraz znaczenie tego symboliczne: dwa wróble oznaczają bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, z których pierwsze, tj. człowieczeństwo, ofiaruje się w naczyniu kruchliwym nad wodą bieżącą, żywą, bo męka Chrystusa uświęciła wodę chrztu. Drugie zaś, tj. niepodległe cierpieniom bóstwo pozostało żywe, bo bóstwo nie może umierać. Toteż uleciało wolno w pole, bo nie może go dotknąć cierpienie. Toteż żywego wróbla wraz z drzewem cedrowym, karmazynem i hizopem, tj. jak powiedziano68n z wiarą, nadzieją i miłością, dla pokropienia zanurzano w wodzie, ponieważ otrzymujemy chrzest w wierze Boga-Człowieka. Płucze zaś człowiek wodą chrztu lub łez swoje szaty tj. swoje uczynki, i myje wszystkie włosy, tj. myśli. Krwią i oliwą pomazuje się wierzch prawego ucha człowieka oczyszczającego się, aby jego słuch uzbroić przeciw słowom niosącym zepsucie, a duże palce prawej ręki i nogi, aby jego postępowanie było święte.

Wszystko inne, dotyczące tego lub także innych oczyszczeń, nie zawiera czegoś szczególnego, oprócz tego, że składano inne ofiary za grzechy lub przewinienia.

Na 8 i 9. Jak cały lud był uprawniony do kultu Boga na mocy obrzezania, tak kapłani i lewici - na mocy jakiegoś szczególnego oczyszczenia lub konsekracji. Stąd też nakazano ich oddzielić od innych, jako w szczególny sposób przeznaczonych, z wykluczeniem innych, do sprawowania kultu Bożego. I wszystko, co z nimi czyniono przy ich konsekracji lub wprowadzeniu czy ustanowieniu, miało oznaczać, że oni cieszą się jakimś przywilejem czystości, cnoty i godności. Stąd też przy ich wprowadzeniu i ustanowieniu dokonywano trzech obrzędów: pierwszym było obmycie i oczyszczenie; drugim było przyodzianie odpowiedniego stroju oraz konsekrowanie; trzecim było już samo wejście w święte posługiwanie.

Powszechnie oczyszczano wszystkich przez obmywanie wodą i przez jakieś ofiary. Lewici zaś, jak podaje *Księga Kapłańska*[69], mieli osobny obowiązek zgolenia wszystkich włosów swojego ciała.

Konsekracja arcykapłanów i kapłanów odbywała się w następujący sposób: po obmyciu ich wodą, wdziewano na nich osobliwe szaty, wskazujące na ich godność. W szczególny sposób namaszczano oliwą głowę arcykapłana dla zaznaczenia, że to od niego przechodzi na innych władza konsekrowania, tak jak oliwa z głowy spływa na

niższe części ciała i na szaty; pisze o tym psalmista[70]: „Jak wyborny olejek na głowie, który spływa na. brodę Aarona”. Lewici nie mieli innej konsekracji poza tą, że synowie Izraela ofiarowali ich Bogu rękami arcykapłana, który modlił się za nich. Kapłanom zaś niższym konsekrowano same tylko ręce, które miały trudnić się składaniem ofiar. Krwią z zabitego w ofierze zwierzęcia pomazywano wierzch ich prawego ucha i duży palec prawej nogi i ręki po to, aby byli posłuszni prawu Boga w składaniu ofiar - co oznaczało pomazanie wierzchu ich prawego ucha, oraz żeby byli staranni i zawsze gotowi do wykonywania ofiar - co oznaczało pomazanie ich prawej nogi i ręki. Pokrapiano ich samych i ich szaty krwią zabitego w ofierze zwierzęcia, a to na pamiątkę krwi baranka, przez którą zostali uwolnieni z Egiptu. Przy ich konsekracji składano następujące ofiary: cielca za grzech, na pamiątkę odpuszczenia grzechu Aarona, którym było odlanie cielca; barana na ofiarę całopalną, na pamiątkę ofiary Abrahama, którego posłuszeństwo arcykapłan powinien naśladować; innego barana - barana wprowadzenia w czynności kapłańskie; był on jakby ofiarą biesiadną, na pamiątkę uwolnienia z Egiptu na skutek krwi baranka; i wreszcie kosz chlebów przaśnych, na pamiątkę manny danej ludowi.

Samo wejście w święte posługiwanie polegało na tym, że na ich ręce wkładano tłuszcz z barana, jeden bochenek chleba i prawą łopatkę, co oznaczało, że otrzymali władzę składania tego Panu w ofierze. Wejście lewitów w święte posługiwanie polegało na tym, że wpuszczano ich do namiotu spotkania, jakby dla obsługiwania jego naczyń.

Symboliczne znaczenie tego wszystkiego było następujące: Ci, którzy mają być konsekrowani dla duchowej posługi Chrystusa, powinni wpierw być obmyci wodą chrztu i łez pokuty w wierze w mękę Chrystusa, która jest ofiarą przebłagalną i oczyszczającą. Powinni zgolić wszystkie włosy ciała, tj. usunąć wszystkie niecne myśli. Powinni także przyodziać się w cnoty oraz być konsekrowani olejem Ducha Świętego i pokropieniem krwią Chrystusa. I wtedy dopiero powinni z gotowością przystępować do wykonywania duchowych posług.

Na 10. Jak już powiedziano[71], prawo zmierza ku temu, żeby ludzie mieli uszanowanie dla kultu Boga. Czyni to w dwojaki sposób: po pierwsze, wyklucza z kultu Bożego wszystko to, co mogłoby wzbudzać pogardę; po drugie, wciąga do kultu Bożego wszystko to, co uchodzi za szanowne. Jeżeli przestrzegano tego w stosunku do namiotu, jego naczyń i sprzętów oraz zwierząt składanych w ofierze, to tym bardziej należało tego przestrzegać w stosunku do samych osób stanowiących obsługę kultu. Żeby więc nie dopuścić do pogardzania tymi osobami, prawo nakazało, aby nie miały skazy lub ułomności cielesnej, jako że ludzie odnoszą się zwykle z pogardą do takich osób. Z tego to powodu było ustanowione, żeby do służby Bożej nie dopuszczać ludzi z bylekąd, z któregokolwiek plemienia, ale tylko z wyznaczonego pokolenia i rodu według następstwa rodowego, aby przez to uważano ich za świetniejszych i znamienitszych.

Żeby zaś te osoby cieszyły się uszanowaniem, otrzymały wspaniałe szaty i szczególną konsekrację. I to jest ogólna przyczyna ich stroju. Trzeba jednak wiedzieć, że arcykapłan nosił szczególniejszy strój. Był on zdobny i składał się z ośmiu części: pierwszą była [spodnia] szata lniana. - Drugą była tunika, tj. ozdobna suknia z niebiesko-fioletowej purpury; na jej dolnych brzegach dokoła na przemian były umocowane dzwoneczki oraz wyszyte jabłka granatu z fioletowej i czerwonej purpury

i z karmazynu dwakroć barwionego. - Trzecią był efod; przykrywał plecy i pierś aż do pasa; wykonany był ze złotych nici, fioletowej i czerwonej purpury n karmazynu dwakroć barwionego oraz kręconego lnu; efod na barkach miał dwa kamienie onyksowe, na których wyryte były imiona synów Izraela. - Czwartą był pektorał, zrobiony z tego samego materiału; był kwadratowy; umieszczony na piersi i przymocowany do efodu. W pektorale było dwanaście szlachetnych kamieni ułożonych w cztery rzędy. Również i na nich wyryte były imiona synów Izraela. Miało to oznaczać, że arcykapłan, nosząc na swych barkach ich imiona, dźwigał na sobie ciężar całego ludu; nosząc zaś je na piersi, jakby mając je w swoim sercu, oznaczało, że powinien nieustannie myśleć o ich zbawieniu. W tymże pektorale polecił Pan umieścić Naukę i Prawdę - urim i tummim, jako że w tym pektorale wypisane były jakieś [wskazania] dotyczące prawdy o sprawiedliwości i o nauce. Żydzi jednak bają, że w pektorale znajdował się kamień, który zmieniał swoją barwę zależnie od tego, co miało się przydarzyć synom Izraela, i to nazywają: Prawda i Nauka. - Piątą był pas, tj. jakieś opasanie, wykonane z podanych wyżej barw i materiałów. - Szóstą była tiara, tj. jakaś mitra, zawój z lnu. - Siódmą była, wisząca na czole, złota blaszka, na której wypisane było imię Pana. - Ósmą były lniane spodnie, służące do okrycia części wstydliwych, gdy wstępował do sanktuarium lub do ołtarza. - Z tych ośmiu szat kapłani niższego rzędu nosili cztery: tunikę lnianą, spodnie, pas i tiarę. /48/

Niektórzy[72] podają następujące dosłowne znaczenie tych strojnych szat kapłańskich; mianowicie oznaczały one budowę całego wszechświata, jakby przez nie arcykapłan uchodził za sługę i przedstawiciela Stwórcy wszechświata. Toteż w Księdze Mądrości wyrażono się[73]: „Cały świat był na długiej szacie Aarona". Albowiem lniane spodnie wyobrażały ziemię, z której rodzi się len. Obwijanie pasem oznaczało ocean, który opasuje ziemię. Tunika z niebiesko-fioletowej purpury swoją barwą oznaczała powietrze. Przymocowane do niej dzwoneczki oznaczały grzmoty, a jabłka granatu - błyskawice. Efod swoją barwnością oznaczał niebo gwiezdne. Dwa kamienie onyksowe - dwie półkule albo słońce i księżyc. Dwanaście kamieni szlachetnych na piersi - dwanaście znaków zodiaku. Były one umieszczone w pektorale *(rationale)*, ponieważ idee *(rationes)* rzeczy ziemskich znajdują się w umyśle istot niebieskich, stosownie do słów Hioba[74]: „Czy znane ci prawa niebios, czy wyjaśnisz ich pismo na ziemi?" Turban lub tiara oznaczała niebo empirejskie. Blaszka złota – Boga, panującego nad wszystkim. /49/

Symboliczne znaczenie jest jasne. Albowiem skazy i ułomności cielesne, od których kapłani powinni być wolni, oznaczają rozmaite wady i grzechy, których powinni się wyzbyć. Tak więc kapłan nie może być ś1epy tzn. nie powinien być nieukiem; kulawy, tzn. niestały i chwiejący się na różne strony; - mieć zbyt małego, dużego lub wykrzywionego nosa, tzn. żeby z braku rozeznania nie przekraczał należytej miary ani przez nadmiar, ani przez niedomiar, ani też żeby nie czynił czegoś niewłasciwego; nos bowiem służy do rozeznania zapachów. - mieć złamanej nogi lub ręki, tzn. żeby nie załamał się na duchu i nie przestał czynić dobrze i wzrastać w cnocie; - mieć garbu z przodu i z tyłu, bo on oznacza nadmierne przywiązanie do rzeczy ziemskich; - być kaprawy, tzn. żeby jego duch nie został zgaszony na skutek cielesnych przywiązań, jako że ta choroba powstaje wskutek nadmiernego upływu cieczy; - mieć bielma na oku, tzn. żywić w swoim sercu zuchwałe przekonanie o własnej sprawiedliwości. Nie może być kapłanem, kto stale cierpi na świerzb, tzn. na

namiętności cielesne; - kto ma bezbolesne krosty, które pokrywają ciało i zeszpecają zdrowe członki, bo to oznacza chciwość; i wreszcie - kto jest dotknięty przepukliną lub nadmierną tuszą, tzn. dźwiga ciężar brzydoty w sercu, choć jej nie ujawnia w czynie.

Ozdobne szaty kapłańskie oznaczają cnoty sług Bożych. Powinni oni posiadać cztery nieodzowne cnoty" czystość, którą oznaczają spodnie; nieskazitelnosc życia, którą oznacza tunika lniana; umiar w rozsądzaniu, który oznacza pas; szczerość intencji, którą oznacza tiara - nakrycie głowy. Oprócz tych, arcykapłani powinni mieć jeszcze inne cztery: po pierwsze, stale pamiętać o Bogu i o Nim rozmyślać, co oznacza na jego czole blaszka złota z imieniem Boga; po drugie, mają dźwigać słabości ludu, co oznacza efod; po trzecie, w swoim sercu i wnętrznościach mają nosić lud i troszczyć się o niego z miłością, co oznacza pektorał; po czwarte, ich sprawowanie się powinno być niebiańskie, a wszystkie postępki doskonałe, co oznacza ozdobna tunika z niebiesko-fioletowej purpury. Stąd też na jej dolnych brzegach umocowane były złote dzwoneczki; oznaczały one naukę o Bogu, która powinna się łączyć z niebiańskim sprawowaniem się arcykapłana. Wyszyto też na niej jabłka granatu, co miało oznaczać jedność wiary oraz zgodność w dobrych obyczajach, albowiem jego nauka tak powinna być spójna, żeby przez nią nie rwała się jedność wiary i pokoju.

Artykuł 6

CZY ISTNIEJE JAKIEŚ ROZUMNE UZASADNIENIE PRZESTRZEGANIA OKREŚLONYCH PRAKTYK OBRZĘDOWYCH I JAKIE ONE MAJĄ ZNACZENIE ?

Zdaje się, że przestrzeganie określonych praktyk obrzędowych nie ma żadnego uzasadnienia rozumnego ani znaczenia[1], bo:

1. Apostoł pisze[2]: „Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co Jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać". Niesłusznie więc zakazano spożywania niektórych potraw jako nieczystych, jak to podaje *Księga Kapłańska*[3].

2. Człowiekowi dano na pokarm nie tylko zwierzęta, lecz także rośliny, stosownie do słów Biblii[4]: „Podobnie jak rośliny, dałem wam na pokarm wszelkie mięso". Lecz prawo nie rozróżnia roślin nieczystych i czystych, chociaż niektóre z nich są nader szkodliwe, np. trujące. Wydaje się więc, iż nie powinien istnieć zakaz spożywania niektórych zwierząt jako nieczystych.

3. Jeżeli materia, z której coś powstaje, jest nieczysta, to z tego samego powodu nieczyste chyba jest to, co z niej powstaje. Otóż z krwi powstaje mięso ciała. A ponieważ nie zakazano każdego mięsa jako nieczystego, dlatego z tego samego powodu nie powinno się zakazać krwi jako nieczystej ani tłuszczu, który z krwi powstaje.

4. Pan Jezus polecił5n żeby nie bać się tych, którzy zabijają ciało, na po śmierci nic więcej uczynić nie mogą"; a to nie byłoby prawdą, gdyby na szkodę człowieka wyszło to, co zrobi się z jego ciałem po śmierci. O wiele bardziej dla zabitego już zwierzęcia nie czyniło różnicy, w jaki sposób jego mięso będzie przygotowane do jedzenia. Chyba więc niemądry był zakaz[6]: „Nie będziesz gotował koźlęcia w mleku jego matki".

5. Nakazano ofiarować Bogu pierworodne z ludzi i zwierząt, bo one uchodziły za doskonalsze[7]. Nierozumny zatem był następujący nakaz *Księgi Kapłańskiej*[8]: „Kiedy wejdziecie do kraju i zasadzicie drzewa owocowe ... będziecie uważać ich owoce za nieobrzezane", a chodzi o pierwsze owoce drzew, „macie je uważać za nieczyste i nie będziecie z nich jeść".

6. Odzież nie należy do ciała człowieka: jest na zewnątrz niego. Niemądrze więc zakazano Żydom noszenia niektórych szat; np. „Nie będziesz nosił ubrania utkanego z dwóch gatunków nici" [9]; „Kobieta nie będzie nosiła ubioru mężczyzny ani mężczyzna ubioru kobiety"[10]; „Nie wdziejesz sukni utkanej naraz z wełny i lnu" [11].

7. Pamięć O przykazaniach Pańskich to nie rzecz ciała, ale serca. Nierozumny był więc następujący nakaz: „Przywiążesz je do twojej ręki jako znak ... Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach"[12]; „Niech sobie zrobią frędzle na krajach swoich szat i do każdej frędzli użyją sznurka z niebiesko-fioletowej purpury Gdy na nie spojrzycie, przypomnicie sobie wszystkie przykazania Pana" [13].

8. Zdaniem Apostoła[14]: „Bóg nie troszczy się o woły", a w następstwie i o inne nierozumne zwierzęta. Nierozumne przeto były następujące nakazy starego prawa: „Jeśli napotkasz przed sobą na drodze ... gniazdo ptaka ... nie zabierzesz matki z pisklętami"[15]; „Nie zawiążesz pyska wołowi młócącemu"[16]; „Nie będziesz łączył dwóch gatunków bydląt"[17].

9. Nie było rozróżnienia między roślinami czystymi i nieczystymi. Tym bardziej więc nie powinno być jakiegoś rozróżnienia w ich uprawie. Bezpodstawne zatem były zakazy. „Nie będziesz obsiewał pola dwoma rodzajami ziarna"[18]; „Nie zasiejesz w twojej winnicy dwu gatunków rośli"; „Nie będziesz orał razem wołem i osłem"[19].

10. Każdy widzi, iż rzeczy martwe są najbardziej podległe władzy człowieka. Niesłuszne zatem było przykazanie zawarte w *Księdze Powtórzonego Prawa*[20], zakazujące człowiekowi zabrania sobie złota i srebra, z których zrobione były bożki, oraz innych rzeczy, które znajdowały się w świątyniach bożków. - Śmiesznym również wydaje się nakaz tejże *Księgi*[21]: „W wykopanym dołku skryjesz swoje odchody i zasypiesz piaskiem".

11. Kapłani powinni odznaczać się szczególnie pietyzmem czy humanitaryzmem. O pietyzmie zaś świadczy udział w pogrzebach przyjaciół, za co też Tobiasz otrzymał pochwały[22]. Podobnie o humanitaryzmie świadczy niekiedy wzięcie za żonę kobiety nierządnej, bo przez to chroni się ją od grzechu i od niesławy. Niesłusznie więc zakazano tego kapłanom[23].

Wbrew temu: W *Księdze Powtórzonego Prawa* czytamy[24]: „Ty zaś inaczej zostałeś pouczony przez Pana, Boga twego". Z tego można wyrozumieć, że Bóg ustanowił te praktyki dla jakiegoś szczególnego wyróżnienia tego narodu. Nie są więc bezrozumne lub bez uzasadnienia i znaczenia.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[25], cały naród żydowski w szczególny sposób został wyznaczony do kultu Bożego, a spośród niego zwłaszcza kapłani. Otóż jak - ze względu na należne uszanowanie dla kultu Bożego - rzeczy przeznaczone do tego kultu powinny nosić na sobie jakieś szczególne wyróżniające je znamiona, tak również cały sposób życia tego narodu, a zwłaszcza kapłanów, powinien nosić - odpowiednie

dla tego kultu duchowego lub cielesnego - jakieś szczególnie wyróżniające ów naród znamiona. Ten zaś kult nakazany przez stare prawo symbolizował tajemnicę Chrystusa. Stąd też wszystkie przestrzegane przez naród praktyki symbolizowały ton co dotyczyło Chrystusa, stosownie do słów Pawłowych[26]: „Wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych". Stąd też można podać dwojakie znaczenie przestrzegania tych przepisanych praktyk: pierwsze, o ile przystawały do kultu Bożego; drugie, o ile symbolizowały coś odnoszącego się do życia chrześcijańskiego.

Na 1. Jak wyżej powiedziano[27], w prawie starym wystrzegano się dwojakiego splamienia lub zanieczyszczenia: pierwszym była wina plamiąca duszę; drugim zaś było jakieś psucie, które w jakiś sposób brudziło ciało. Co do pierwszego zanieczyszczenia należy powiedzieć, iż żaden z rodzajów pokarmów, według swojej natury, nie jest nieczysty i nie może plamić człowieka, stosownie do słów Pana Jezusa[28]" „Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to go czyni nieczystym", a ma na myśli grzechy, jak sam to niżej wyjaśnia. Niektóre wszakże pokarmy mogą z ubocznych względów *(per accidens)* splamić duszę, mianowicie gdy się je spożywa wbrew posłuszeństwu, ślubowi lub z łakomstwa albo też, gdy są podnietą do rozpusty; z tego właśnie powodu niektórzy wstrzymują się od wina i mięsa.

Natomiast cielesną nieczystość, którą jest jakieś psucie, miało mięso niektórych zwierząt: albo dlatego, że zwierzęta te odżywiają się nieczystymi rzeczami, np. świnia, lub też mają nieczysty sposób życia; chodzi o zwierzęta żyjące pod ziemią, jak krety, myszy itp.; skąd też nabierają niemiłego zapachu; albo dlatego, że - z powodu zbytniej wilgoci lub suchości[29] - ich mięso powoduje zepsucie cieczy w ludzkim ciele. I dlatego zakazane było spożywanie mięsa zwierząt mających nierozdzielone kopyto, a to z powodu ich ziemskości. Zakazane też było spożywanie mięsa zwierząt mających pazury, np. lwów itp., ponieważ są nader drapieżne *(cholerica)* i nieposkromione *(adusta)*. Z tego samego powodu zakazane były niektóre ptaki drapieżne ze względu na ich nadmierną suchość oraz niektóre ptaki wodne ze względu na nadmiar wilgoci. Tak samo zakazane były niektóre ryby nie mające płetw i łusek, np. węgorze, a to ze względu na nadmiar wilgoci. Zezwolone było spożywanie zwierząt przeżuwających i mających racice, ponieważ ich ciecze są należycie ułożone i łatwo strawne i mają zrównoważony układ: ani bowiem nie są nadmiernie wilgotne - na co wskazują kopyta, ani też nie są nadmiernie ziemskie, skoro nie mają kopyta nierozdzielonego, ale rozdzielone. Spośród ryb zezwolone było spożywanie ryb suchszych, na co wskazywało to, że mają płetwy i łuski; przez to bowiem dokonuje się umiarkowana i zrównoważona wilgoć ryb. Zaś spośród ptaków - bardziej umiarkowane, np. kury, kuropatwy itp. Innym powodem było odżegnanie się od bałwochwalstwa. Poganie bowiem, a zwłaszcza Egipcjanie, w których kraju Izraelici się wychowali, te właśnie zakazane zwierzęta składali bożkom w ofierze albo też używali ich do niecnych czynów, a zwierząt, które zezwolono Żydom spożywać, nie jedlin ale oddawali im cześć jako bożkom, albo też, jak wyżej powiedziano[30], wstrzymywali się od nich z innej przyczyny. Po trzecie, chodziło o usunięcie nadmiernej troski o pożywienie. Stąd to zezwolono im na te tylko zwierzęta, które można było łatwo zdobyć i były na podorędziu.

W każdym jednak wypadku zakazane było spożywanie krwi i tłuszczu każdego zwierzęcia. Zakazano krwi bądź dla ustrzeżenia przed okrucieństwem, aby jak powiedziano31 wzdragano się przed przelewaniem krwi ludzkiej, bądź dla odżegnania się od obrzędu bałwochwalstwa. Bałwochwalcy bowiem mieli zwyczaj gromadzić się wokół zebranej krwi i spożywać ucztę na cześć bożków, sądząc, że właśnie krew jest najmilszym dla nich darem. Toteż Pan Bóg nakazał wylewać krew i przykryć ziemią[32]. - Z tego też powodu zakazane było spożywanie zwierząt uduszonych *(suffocata)* lub zadławionych *(strangulata)*, ponieważ takowych krew nie wypływała z ciała; albo dlatego, ponieważ takowa śmierć przyprawiała zwierzę o wielką mękę, a Pan Bóg chciał powstrzymać Izraelitów od okrucieństwa także wobec nierozumnych zwierząt; ćwicząc się bowiem w okazywaniu litości wobec zwierząt, łatwiej mogli uchronić się od okrucieństwa wobec człowieka. - Zakazano spożywania tłuszczu bądź dlatego, że bałwochwalcy czynili to na cześć swych bogów, bądź dlatego, że spalano go na cześć Boga, bądź wreszcie dlatego, że - jak uzasadnia Rabbi Mojżesz[33] - krew i tłuszcz nie stanowią dobrego pożywienia. *Księga Rodzaju* podaje następujący powód zakazu spożywania ścięgien[34]: „Dlatego Izraelici nie jadają po dzień dzisiejszy ścięgna, które jest w stawie biodrowym, gdyż Jakub został porażony w staw biodrowy, w to właśnie ścięgno".

Symboliczne tego znaczenie jest następujące: wszystkie te zakazane zwierzęta oznaczają jakieś grzechy i zakazano tych zwierząt, bo one były ich symbolem. Toteż Augustyn powiada[35]. „Jeśli chodzi o świnię i owcę, natury ich są czyste, ponieważ wszelkie stworzenie Boże jest dobre. Ze względu jednak na ich oznaczanie, owca uchodzi za czystą, a świnia za nieczystą. To tak, jak byś powiedział: głupi i mądry. Jedno i drugie słowo z natury, tj. pod względem dźwięku, zgłosek i głosek, z których się składa, jest czyste; ze względu jednak na oznaczanie jedno jest nieczyste, a drugie czyste". Zwierzę bowiem przeżuwające i mające rozdzielone kopyto uchodzi za czyste ze względu na to, co oznacza. Albowiem rozdzielenie kopyta oznacza odrębność dwóch Testamentów albo Ojca od Syna, albo dwóch natur w Chrystusie, albo odróżnianie dobra od zła. Przeżuwanie zaś oznacza rozważanie Pisma św. i jego poprawne rozumienie. Ktokolwiek zaś uchybia przeciw jednemu i drugiemu, jest na duchu nieczysty. - Podobnie ryby, mające łuski i płetwy, uchodzą za czyste ze względu na ton co oznaczają. Albowiem płetwy oznaczają życie uwznioślone lub kontemplację, zaś łuski życie surowe: jedno i drugie jest konieczne do czystości ducha. - Spośród ptaków zakazane były niektóre szczególne ich rodzaje. Zakazano więc: wzbijającego się wysoko orła *(acquila)*, bo on oznacza pychę; - gryfa *(gryphe, grips)*, który jest groźny dla koni i ludzi, bo on oznacza okrucieństwo możnowładców; - orła morskiego *(haliaeetus)*, żywiącego się małymi ptakami, bo on oznacza tych, którzy uciskają biednych; - kanię *(milvus)*, która jest najbardziej podstępna, bo ona oznacza ludzi zdradliwych; - sępa *(vultur)*, który leci za wojskiem, czekając na pożeranie ciał poległych w walce, bo on oznacza tych, co sieją śmierć i rokosze, aby z nich ciągnąć zysk dla siebie. Różne gatunki kruków *(corvus)* oznaczają tych, których dusza jest czarna na skutek zażywanych rozkoszy, albo tych, którzy się wyzbyli szlachetnych przywiązań, ponieważ kruk, raz wypuszczony z arki, nie wrócił do niej[36]. Struś *(struthio)*, który choć jest ptakiem, nie lata, ale zawsze trzyma się ziemi, oznacza tych, co należą do rycerzy Boga, a wikłają się w sprawy świeckie. Sowa *(nycticorax)*, która w nocy ma bystry wzrok, a za dnia nie widzi, oznacza tych, którzy są przebiegli

w sprawach doczesnych, a otępiali dla duchowych. Mewa *(larus)*, która lata w powietrzu i pływa w wodzie, oznacza tych, co uznają zarazem obrzezanie i chrzest, albo tych, którzy pragną wzbijać się na szczyty kontemplacji, a tarzają się w bagnie rozkoszy. Jastrząb *(accipiter)*, który służy ludziom do polowania na zdobycz[37], oznacza tych, co wysługują się możnym dla ograbienia ubogich. Puszczyk *(bubo)*, który w nocy szuka żeru, a w dzień się ukrywa[38], oznacza rozpustników starających Się ukryć swoje niecne wybryki w ciemnościach nocy. Kormoran *(mergulus)*, którego naturą jest dłuższe przebywanie pod wodą, oznacza obżartuchów, którzy puścili się na bezbrzeżne wody przyjemności. Ibis - ptak o długim dziobie, zamieszukujący Afrykę, żywiący się wężami, być może ten sam, co bocian *(ciconia)*[39] - oznacza ludzi zazdrosnych, którzy jakby wężami karmią się nieszczęściami innych. Łabędź *(cygnus)* - jasnej barwy o długiej szyi, dobywający pokarm głęboko w wodzie lub ziemi - może oznaczać ludzi, którzy pod zewnętrzną szatą sprawiedliwości szukają zysków doczesnych. Pelikan *(onocrotalus)* - mieszkający na wschodzie, o długim dziobie, w swoim gardle mający jakieś woreczki, w których najpierw składa pokarm, a po godzinie wprowadza do brzucha[40] - oznacza chciwców, którzy z nadmierną troską gromadzą środki konieczne do życia. Ścierwnik *(porphyrio)* - odmiennie niż inne ptaki jedną łapkę ma szeroką z błonką do pływania, a drugą pazurzystą do biegania: w wodzie pływa jak kaczka, a na ziemi biegnie jak kuropatwa; pije nie przerywając *(solo morsu bibit),* a każdy pokarm macza w wodzie[41], oznacza tych, którzy niczego nie chcą czynić według cudzej woli, ale tylko to, co zostało namoczone wodą własnej woli. Czapla *(herodio)*, pospolicie zwana sokołem *(falco)*, oznacza tych, „których nogi skore są do przelewania krwi”[42]. Siewka *(charadrius)*, ptak szczebiotliwy, oznacza ludzi gadatliwych. Dudek *(upupa)* n wijący gniazda na gnoju i karmiący się śmierdzącymi odchodami, którego śpiew jest podobny do wzdychania lub jęku, oznacza smutek świata, który ludzi nieczystych przyprawia o śmierć. Nietoperz *(vespertilio)*, latający nisko nad ziemią, oznacza tych, którzy mają wprawdzie bogatą wiedzę świecką, ale mają upodobanie jedynie w rzeczach ziemskich. - Spośród ptactwa i zwierząt czworonożnych dozwolone były te tylko, które mają dłuższe tylne nogi tak, żeby mogły skakać. Zakazano zaś innych: tych, które bardziej trzymają się ziemi, ponieważ za nieczystych uważa się tych, którzy nadużywają nauki czterech ewangelii tak, że ona nie unosi ich w górę. - Zakaz spożywania krwi, tłuszczu i ścięgna oznacza zakaz stosowania okrucieństwa, zażywania niedozwolonych rozkoszy i odwagi do popełniania grzechu. /50/

Na 2. Jeszcze przed potopem ludzie spożywali rośliny i inne płody ziemi. Natomiast spożywanie mięsa wprowadzone zostało chyba po potopie. Czytamy bowiem w Księdze Rodzaju[43]: „Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko”. Tłumaczy się to tym, że spożywanie płodów ziemi świadczy o prostocie życia, natomiast spożywanie mięsa świadczy o wyszukanym i wybrednym sposobie życia. Ziemia bowiem samorzutnie płodzi rośliny albo też można je uprawiać i zdobywać bez większego wkładu: wielkiego zaś wkładu potrzeba, żeby zwierzęta hodować lub upolować. I dlatego Pan Bóg, chcąc sprowadzić swój lud do prostszego n skromniejszego odżywiania się, zakazał mu wielu gatunków zwierząt; nie zakazał mu zaś płodów ziemi. - Albo też, ponieważ zwierzęta składano bożkom w ofierze, nie ofiarowywano zaś im płodów ziemi.

Na 3 jest jasne z tego, co powiedziano[44].

Na 4. Wprawdzie zabity kozioł nie czuje tego, w jaki sposób jest przyprawiane jego mięso, to jednak dusza przyprawiającego je odczuwa jako okrucieństwo to, że mleka matki, dawanego koźlęciu na pokarm, używa się do spożywania jego mięsa. - Można i tak odpowiedzieć ... w swoich uroczystościach na cześć bożków poganie w ten właśnie sposób gotowali mięso kozła, żeby je im ofiarować i je spożywać. Toteż *Księga Wyjścia*[45], omówiwszy nakazane prawem obchodzenie uroczystości, dodaje: „Nie będziesz gotował koźlęcia w mleku jego matki".

Znaczenie symboliczne tego zakazu jest następujące: zapowiadało ton że Chrystus, który jest kozłem ze względu na „ciało podobne do ciała grzesznego"[46], nie miał być gotowany, tj. zabity, w mleku matki, tzn. w niemowlęctwie swoim. - Albo oznaczało ton że kozioł, tj. grzesznik, nie ma być gotowany w mleku matki, tzn. nie powinien być głaskany pochlebstwami.

Na 5. Pierwsze owoce poganie uważali za przynoszące szczęście i ofiarowywali je swoim bożkom, albo też spalali je dla jakichś praktyk czarnoksięskich[47]. Stąd to istniało przykazanie, żeby Izraelici uważali za nieczyste owoce trzech pierwszych lat. Po trzech bowiem latach prawie wszystkie drzewa tej ziemi wydają owoce; a chodzi o ten które uprawia się drogą siania *(seminando)*, szczepienia *(inserendo)* lub sadzenia*(plantando)*. Rzadko zaś się zdarza, żeby sadzono pestki owoców drzewa lub nasiona w nich ukryte, bo te wydają owoc później, a prawo miało na uwadze to, co dzieje się częściej. Owoce drzew czwartego roku, jako pierwociny czystych owoców, ofiarowano Bogu, a od piątego roku włącznie można je było spożywać.

Symboliczne znaczenie tego zakazu było takie: zapowiadało ton że po trzech okresach prawa Chrystus, który jest owocem, ma być Bogu złożony w ofierze. A oto te okresy. pierwszy, od Abrahama do Dawida; drugi - do uprowadzenia do Babilonu; trzeci - aż do Chrystusa. Albo i takie znaczenie: powinniśmy mieć w podejrzeniu pierwociny naszej działalności, a to ze względu na kryjącą się w niej niedoskonałość.

Na 6. Według Syracha[48]: „Ubranie człowieka ... mówi o nim, kim jest". I dlatego chciał Pan Bóg, żeby jego lud różnił się od innych ludów nie tylko znakiem obrzezania, które było w ciele, lecz także odmiennym, znamiennym dlań ubiorem. Stąd to zakazane było noszenie ubrania utkanego z wełny i lnu oraz żeby kobieta nosiła ubiór męski, i na odwrót. Przemawiały za tym dwa powody: pierwszy, dla odcięcia się od kultu bałwochwalczego. W kulcie bowiem oddawanym swoim bożkom poganie używali różnych szat utkanych z różnych włókien. A także ku czci Marsa kobiety wkładały broń noszoną przez mężczyzn, zaś ku czci Wenery, na odwrót, mężczyźni wkładali szaty kobiet[49]. Drugi, dla ustrzeżenia przed rozpustą. Zakazując bowiem łączenia w szatach różnych rodzajów nici, zakazano przez to wszelkiego nieuporządkowanego cielesnego łączenia się kobiety z mężczyzną. Noszenie zaś przez kobietę stroju męskiego, i na odwrót, obudzą pożądliwość i daje sposobność do pożądania.

Znaczenie symboliczne: szata utkana z wełny i z lnu zakazuje łączenia prostoty niewinności, którą oznacza wełna, z przebiegłością złości, którą oznacza len. Zakazuje także kobietom przywłaszczania sobie urzędu nauczycielskiego lub innych godności czy urzędów właściwych dla mężczyzn. Mężczyznom zaś zakazuje skłaniania się ku zniewieściałości kobiet.

Na 7. Hieronim tak na to odpowiada[50]: „Nakazał Pan, aby na czterech rogach szat zrobili frędzle z niebiesko-fioletowej purpury celem odróżnienia narodu izraelskiego od innych narodów”. Zatem nosząc taki ubiór, wyznawali jawnie swą przynależność do narodu izraelskiego, a spojrzenie na ten znak przynależności przywodziło im na pamięć obowiązujące ich prawo.

A co do słów: „Przywiążesz je do twojej ręki jako znak i będą zawsze przed twoimi oczami” Hieronim pisze[51]: „Faryzeusze źle wyjaśniając, pisali dekalog Mojżesza na pergaminie, przywiązywali na czole w kształcie wieńca tak, że się poruszał przed oczami”. Myśl Pańska nakazująca to była taka: przywiążesz do ręki, tzn. będziesz je wypełniał; będą przed oczami, tzn. będziesz o nich rozpamiętywał. Ta opaska z frędzlami z niebiesko-fioletowej purpury przyszyta do płaszcza oznacza, że wszystkie nasze uczynki powinny być czynione z myślą o Bogu. - Można i tak powiedzieć: ponieważ był to lud cielesny i twardego karku, trzeba było go pobudzać do zachowywania prawa również i za pomocą takich zmysłowych znaków. /51/

Na 8. Postawa człowieka wobec czegoś może być dwojaka: jedna, oparta na rozumie; druga, oparta na uczuciu. Jeśli chodzi o postawę opartą na rozumie, to obojętne jest, co człowiek uczyni z nierozumnymi zwierzętami. Wszystkie bowiem Bóg poddał jego władzy w myśl słów psalmisty[52]: „Wszystko złożyłeś pod jego stopy”. W tym też znaczeniu Apostoł wyraża się: „Bóg nie troszczy się o woły”. Albowiem Bóg nie żąda od człowieka rozliczenia się z tego, co czyni z wołami lub z innymi zwierzętami.

Jeżeli chodzi o postawę opartą na uczuciu, to człowiek nie jest obojętny wobec nierozumnych zwierząt: ma do nich nieraz uczuciowe przywiązanie. Otóż uczucie litości powstaje na widok cierpienia doznawanego przez innych. Wiadomo też, że i zwierzęta nierozumne odczuwają cierpienie i ból. Dlatego to w człowieku może powstać uczucie litości na widok cierpienia zwierząt. Bliskie zaś sobie są dwa współczucia: do cierpiącego zwierzęcia i do cierpiącego człowieka tak, że kto doznaje uczucia litości wobec zwierząt, jest bardziej usposobiony do odczuwania litości wobec ludzi. Toteż w *Księdze Przysłów* czytamy[53]: „Prawy uznaje potrzeby swych bydląt, a serce nieprawych okrutne”. Aby więc naród żydowski, skłonny do okrucieństwa, wprowadzić na drogę miłosierdzia, chciał Pan Bóg obudzić w nim litość również i dla zwierząt. I dlatego zakazał takiego postępowania ze zwierzętami, które by świadczyło o okrucieństwie. Zakazał więc, żeby „nie gotowano koźlęcia w mleku jego matki”, „nie zawiązywano pyska wołowi młócącemu”, i „nie zabijano matki z pisklętami”. - Można także powiedzieć, że i ten zakaz dano dla odżegnania się od bałwochwalstwa. Egipcjanie bowiem uważali za niegodziwe, żeby woły młócące jadły zboże młócone. Niektórzy również czarownicy używali matki złapanej wraz z tulącymi się do niej pisklętami do zapewnienia dostatku i szczęścia w wychowywaniu swoich dzieci. A również dlatego, ponieważ w wróżbiarstwie uchodziło za znak szczęścia, gdy się znalazło matkę tulącą swe pisklęta.

Dosłowne znaczenie zakazu łączenia zwierząt różnego gatunku może być trojakie: po pierwsze, chodziło o odcięcie się od bałwochwalstwa Egipcjan[54], którzy dokonywali różnych połączeń zwierząt w hołdzie dla planet; one bowiem zależnie od różnych połączeń [tj. układów planetarnych], jak wierzyli, powodują różne skutki, a nawet różne gatunki rzeczy. - Po drugie, chodziło o wykluczenie spółkowania sprzecznego z naturą. - Po trzecie, chodziło ogólnie o nie dawanie sposobności do

budzenia się pożądliwości. Zwierzęta bowiem różnego gatunku nie tak łatwo parzą się wzajem ze sobą, chyba że do tego przyczyni się człowiek, a patrzenie na parzenie się zwierząt obudzą w człowieku odruch pożądliwości. Stąd też - jak podaje Rabbi Mojżesz[55] - w tradycji żydowskiej znajdowało się przykazanie, żeby ludzie odwracali wzrok od zwierząt parzących się.

Znaczenie symboliczne tych zakazów było następujące: wołu młócącemu, tj. kaznodziei rzucającemu ziarna nauki, nie wolno - jak uczy Apostoł[56] - odmawiać środków koniecznych do życia. - Nie powinniśmy również trzymać matki razem z dziećmi, bo w niektórych sprawach należy, jako dziecin zachować duchowe znaczenie, a porzucić dosłowne przestrzeganie praktyk, jak się porzuca matkę, tak jak przy wszystkich obrzędowych przykazaniach prawa. - Zakazano wreszcie, żeby bydląt, tzn. prosty lud, nie parzyć, tzn. żeby nie miał łączności ze zwierzętami innego rodzaju, tzn. z poganami lub Żydami.

Na 9. W dosłownym znaczeniu, zakazano wszystkich tych połączeń w uprawie roślin dla przeciwstawienia się bałwochwalstwu. Egipcjanie bowiem na cześć gwiazd czynili rozmaite połączenia nasion, zwierząt i szat, co miało przedstawiać różne połączenia, układy gwiazd[57.] - Albo te różne połączenia były zakazane po to, żeby obrzydzić spółkowanie sprzeczne z naturą.

Miało to również symboliczne znaczenie: słowa: „Nie zasiejesz w twojej winnicy dwu gatunków rośli", należy rozumieć duchowo, mianowicie: nie należy w Kościele, który jest duchową winnicą, siać obcej nauki. - Podobnie: „Nie będziesz obsiewał pola" tj. Kościół, „dwoma rodzajami ziarna", tzn. nauką katolicką i heretycką. - Wreszcie: „Nie będziesz orał razem wołem i osłem" znaczy: na wyprawę kaznodziejską nie należy posyłać razem mądrego i głupiego, gdyż jeden będzie przeszkadzał drugiemu.

Na 10 nie istnieje. /52/

Na 11. Wróżbici i kapłani bożków w swych obrzędach posługiwali się kośćmi lub mięsem ludzi zmarłych. Stąd to Pan Bóg, dla wytępienia kultu bałwochwalczego, nakazał aby kapłani niższego rzędu, którzy okresowo pełnili swoje obowiązki w sanktuarium, „nie narażali się na nieczystość z powodu zwłok zmarłego", z wyjątkiem najbliższych krewnych: ojca, matki i innych tego rodzaju. Arcykapłan zaś zawsze powinien być gotowy do posługiwania w sanktuarium. Toteż całkowicie zakazano mu przystąpienia do zmarłych, nawet najbliższych. - Zakazano im także brania za żonę kobiety nierządnej lub odrzuconej przez męża; mogli brać za żonę tylko dziewicę: bądź to ze względu na uszanowanie dla kapłanów; takie bowiem małżeństwo bodajże przynosiłoby ujmę ich godności, bądź to ze względu na dziecin jako że zhańbienie się matki przynosiłoby im niesławę. A należało się z tym podówczas liczyć, ponieważ godność kapłańska przechodziła z ojca na syna. - Zakazano im również golenia głowy i brody oraz nacinania swojego ciała dla odżegnania się od rytu bałwochwalców. Kapłani bowiem pogańscy golili głowę i brodę, jak o tym pisze Baruch[58]. „Kapłani siedzą w świątyniach, mając płaszcze rozdarte, brody i czaszki ogolone". Przy swych obrzędach „kaleczyli się ... mieczami i oszczepami" - jak podaje *Księga Królewska*[59]. Z tego powodu dano kapłanom przeciwne przykazania.

Duchowe znaczenie tego jest takie: kapłani stanowczo powinni wyzbyć się martwych uczynków, tj. uczynków grzesznych. Nie powinni też golić głowy, tzn.

pozbawiać się mądrości; - ani brody, tzn. stracić głębię mądrości; - ani rozdzierać szat lub nacinać ciała, tzn. wpaść w błąd odszczepieństwa.

ZAGADNIENIE 103
TRWANIE PRZYKAZAŃ OBRZĘDOWYCH

Następnie trzeba zastanowić się nad trwaniem przykazań obrzędowych. Temat ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy przykazania obrzędowe istniały przed nadaniem prawa? 2. Czy w czasie obowiązywania prawa miały jakąś moc usprawiedliwiania? 3. Czy ustały z nadejściem Chrystusa? 4. Czy zachowywanie ich po Chrystusie jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY PRZYKAZANIA OBRZĘDOWE ISTNIAŁY PRZED NADANIEM PRAWA ?

Zdaje się, że przed nadaniem prawa istniały przykazania obrzędowe[1], bo:

1. Jak już powiedziano[2], ofiary i całopalenia należą do obrzędów starego prawa. Lecz ofiary i całopalenia istniały przed nadaniem prawa. Czytamy bowiem w *Księdze Rodzaju*[3], że „Kain składał dla Pana w ofierze płody roli, zaś Abel składał również pierwociny ze swej trzody i z ich tłuszczu". Także i Noe, jak taż *Księga* pisze[4]: „złożył ofiary całopalne Panu". Podobnie uczynił to i Abraham[5]. A więc obrzędy starego prawa istniały także przed jego nadaniem.

2. Do obrzędów religijnych należy budowanie ołtarza i jego namaszczenie. Lecz to istniało jeszcze przed nadaniem prawa. Pisze bowiem *Księga Rodzaju*[6]: „Abraham zbudował ołtarz dla Pana" i że Jakub[7]: wziął kamień ... postawił go jako stelę i rozlał na jego wierzchu oliwę". A więc obrzędy starego prawa istniały jeszcze przed jego nadaniem.

3. Pierwszym z sakramentów starego prawa bodajże było obrzezanie. Otóż z *Księgi Rodzaju* wiemy[8], że obrzezanie istniało przed prawem. Istniało także przed nim kapłaństwo[9]: „Melchizedek ... był kapłanem Boga Najwyższego". Zatem obrzędy sakramentów istniały przed prawem.

4. Wyżej powiedziano[10], że do przestrzeganych obrzędów należało odróżnianie czystych od nieczystych zwierząt. Lecz takowe odróżnianie występowało jeszcze przed prawem. Mówi przecież Księga Rodzaju[11]: „Z wszelkich zwierząt czystych weź z sobą siedem samców i siedem samic, ze zwierząt zaś nieczystych po jednej parze". A więc obrzędy starego prawa istniały przed jego nadaniem.

Wbrew temu: W *Księdze Powtórzonego Prawa* czytamy[12]: „Takie są przykazania i obrzędy, których nauczyć was polecił mi Pan, Bóg wasz". Nie zachodziłaby zaś potrzeba nauczenia tych obrzędów, gdyby one już istniały. A więc obrzędy starego prawa nie istniały przed jego nadaniem.

Odpowiedź: Wyżej ustaliliśmy[13], że obrzędy starego prawa służyły do dwóch celów. do kultu Boga i do symbolizowania Chrystusa. Każdy zaś, kto czci Boga, musi Go czcić za pomocą jakichś określonych [rzeczy i czynności], należących do zewnętrznych przejawów kultu. Dokładne zaś określenie sposobów kultu Boga należy do przykazań obrzędowych, podobnie jak do przykazań sądowniczych - o czym wyżej była mowa[14] - należy określenie praw normujących stosunek do bliźniego. Otóż jak ludzi powszechnie obowiązywały jakieś istniejące przykazania sądownicze, nie ustanowione powagą prawa Boskiego, ale zarządzone rozumem ludzi, tak samo istniały jakieś obrzędy nie określone powagą jakiegoś prawa, ale jedynie wolą i pobożnością ludzi oddających cześć Bogu. A ponieważ jeszcze przed nadaniem prawa byli jacyś mężowie obdarzeni szczególnym duchem profetycznym, dlatego należy wierzyć, że z natchnienia Bożego, jakby z jakiegoś osobistego prawa, zostali oni pobudzeni do jakiegoś określonego sposobu oddawania czci Bogu. Sposób ten zgadzał się z ich kultem wewnętrznym i zarazem był odpowiedni do oznaczania tajemnic Chrystusa. Symbolizowały je także i inne czynności i rzeczy, stosownie do słów Pawłowych[15]: „Wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych". Z czego wynika, że przed nadaniem prawa istniały jakieś obrzędy religijne. Nie były to jednak przykazania obrzędowe prawa, ponieważ nie były ustanowione przez jakieś prawodawstwo.

Na 1. Przed nadaniem prawa dawni ludzie składali obiaty, ofiary i całopalenia z osobistej pobożności i z własnej woli. Uważali bowiem za słuszne, aby z rzeczy otrzymanych od Boga, z uszanowania dla Niego, złożyć Mu ofiarę jako Początkowi i Końcowi wszystkich rzeczy, a zarazem jawnie wyznać, że są czcicielami Boga.

Na 2. Już wtedy ustanowiono jakieś rzeczy i miejsca święte. Uważano bowiem za słuszne, żeby na cześć Boga istniały jakieś miejsca oddzielone od innych i przeznaczone na kult Boga.

Na 3. Przykazanie Boże ustanowiło sakrament obrzezania jeszcze przed nadaniem prawa. Nie można więc mówić, że jest sakramentem starego prawa - jakoby ono było ustanowione przez to prawo, a tylko, że było przestrzeganie w czasie trwania prawa. To miał na myśli Pan Jezus, gdy mówił[16]. „Mojżesz dał wam obrzezanie, ale nie pochodzi ono od Mojżesza, lecz od patriarchów". - Przed prawem u czcicieli Boga istniało kapłaństwo.. Było ono z wyznaczenia ludzkiego, jako że tę godność przyznawano pierworodnym synom.

Na 4. Owszem, odróżnianie czystych zwierząt od nieczystych występowało jeszcze przed nadaniem prawa. Nie dotyczyło wszakże ich spożywania. Wszak w *Księdze Rodzaju* czytamy[17]: „Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm". Dotyczyło jedynie składania ofiar, w tym znaczeniu, że tylko niektóre określone zwierzęta składano w ofierze. Mogło jednak wtedy co do spożywania występować jakieś odróżnianie zwierzęcia od zwierzęcia, ale nie dlatego, żeby spożywanie ich uważano za niedozwolone, bo żadne prawo tego nie zakazywało. Powodem tego odróżniania mogła być odraza lub zwyczaj. Przecież i obecnie, jak widzimy n spożywa się niektóre takie pokarmy, które w niektórych krajach uchodzą za wstrętne.

Artykuł 2

CZY OBRZĘDY STAREGO PRAWA, PÓKI ONO TRWAŁO, MIAŁY MOC USRPAWIEDLIWIANIA ?

Zdaje się, że obrzędy starego prawa, póki ono trwało, miały moc usprawiedliwiania[1], bo:

1. Przebłaganie za grzech i poświęcenie człowieka należą do usprawiedliwiania. Otóż *Księga Wyjścia*[2] powiada, że na skutek pokropienia krwią i namaszczenia olejem zostali poświęceni kapłani i ich szaty; a w *Księdze Kapłańskiej* czytamy[3], że kapłan przez pokropienie krwią cielca „dokonał przebłagania nad Miejscem Świętym za nieczystości Izraelitów i za ich przestępstwa według wszystkich ich grzechów". Zatem obrzędy starego prawa miały moc usprawiedliwiania.

2. To, czym człowiek podoba się Bogu, należy do sprawiedliwości, stosownie do słów psalmisty[4]: „Pan jest sprawiedliwy i kocha sprawiedliwość". Lecz dokonywaniem obrzędów niektórzy podobali się Bogu, w myśl słów *Księgi Kapłańskiej*[5]: „Jakżeby mógł podobać się Panu w obrzędach sercem żałosnym?" A więc obrzędy starego prawa miały moc usprawiedliwiania.

3. Dziedzina kultu Bożego raczej jest rzeczą duszy niż ciała, stosownie do słów psalmisty[6]: „Prawo Pana doskonałe - krzepi ducha". Lecz jak mówi *Księga Kapłańska*[7], na skutek obrzędów starego prawa trędowaty doznawał oczyszczenia. O wiele bardziej obrzędy te mogły oczyścić duszę, usprawiedliwiając ją.

Wbrew temu apostoł powiada[8]: „Jeżeli usprawiedliwienie dokonuje się przez prawo, to Chrystus umarł na darmo", tzn. bez powodu. Ale to jest nie do przyjęcia. A więc obrzędy starego prawa nie usprawiedliwiały. /53/

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy[9],że w starym prawie wystrzegano się dwojakiej nieczystości: duchowej, czyli winy, oraz cielesnej. Ta druga uniezdatniała do kultu Bożego. Według niej za nieczystego uchodził trędowaty lub ten, kto dotknął trupa. Taka nieczystość była niczym innym, jak jakąś nieprawidłowością *(irregularitas)*. /54/ I od tej nieczystości obrzędy starego prawa miały moc oczyszczania. Te bowiem obrzędy były jakimiś środkami zaradczymi, które z rozporządzenia prawa miały być stosowane do usunięcia cielesnej nieczystości zaciągniętej z postanowienia prawa. Toteż Apostoł powiada[10]: „Krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy, którymi skrapia się zanieczyszczonych, sprawiają oczyszczenie ciała". A jak ta nieczystość, z której obrzędy oczyszczały, dotyczyła bardziej ciała niż duszy, tak również same te obrzędy, jak tenże Apostoł nieco niżej napisał[11]: „Są jakimiś praktykami cielesnymi stosowanymi aż do czasu wprowadzenia nowego porządku".

Te jednak obrzędy nie miały mocy przebłagania [i oczyszczania] z nieczystości duchowej, czyli z winy, a to dlatego, że przebłagania za grzechy nie mógł dokonać nikt inny, jak tylko sam Chrystus, „który - jak mówi Jan[12] - gładzi grzechy świata". A ponieważ tajemnica wcielenia i męki Chrystusa jeszcze się rzeczywiście nie dokonała, dlatego obrzędy starego prawa nie mogły w sobie rzeczywiście zawierać mocy płynącej z Chrystusa wcielonego i umęczonego tak, jak ją zawierają w sobie sakramenty nowego prawa. I dlatego obrzędy te nie mogły oczyszczać z grzechu, gdyż

jak mówi Apostoł[13]: „Niemożliwe jest, aby krew cielców i kozłów usuwała grzechy". Toteż nazywa je[14]: „ubogimi i słabymi elementami"; słabymi, ponieważ nie mogą oczyszczać z grzechu; a ta słabość pochodzi stąd, że są ubogie, tzn. stąd, że nie zawierają w sobie łaski.

Wszelako za czasów prawa dusza wierzących mogła przez wiarę złączyć się z Chrystusem wcielonym i umęczonym. I w ten sposób wierzący doznawali usprawiedliwienia z wiary w Chrystusa. I właśnie przestrzeganie obrzędów jako symboli Chrystusa było jakimś jawnym wyznaniem tej wiary. I dlatego w starym prawie składano jakieś ofiary za grzechy Same z siebie jednak nie oczyszczały one z grzechu. Czyniły to jako jakieś jawne wyznanie wiary: ona to dopiero oczyszczała z grzechu. Wskazuje na to sposób wyrażania się. Czytamy bowiem w *Księdze Kapłańskiej*[15], że przy składaniu krwawych ofiar za grzech: „kapłan, będzie modlił się zań i za grzech jego, a będzie mu odpuszczon" - jak gdyby grzech nie był odpuszczony mocą ofiar, ale mocą wiary i pobożności składających ofiarę. - Należy wszakże zaznaczyć, że same te obrzędy starego prawa, oczyszczające z cielesnej nieczystości, były symbolem przebłagania i oczyszczenia z grzechów dokonanego przez Chrystusa.

Tak więc jest jasne, że w czasie trwania starego prawa obrzędy nie miały mocy usprawiedliwiania.

Na 1. To uświęcenie kapłanów, ich synów, ich szat lub wszelkich innych rzeczy, dokonane pokropieniem krwią, było niczym innym, jak przeznaczeniem do kultu Bożego i usunięciem przeszkód „dla oczyszczenia ciała" - jak pisze Apostoł[16]. Było ono zapowiedzią i symbolem uświęcenia dokonanego męką Chrystusa, stosownie do słów[17]: „Jezus krwią swoją uświęcił lud". - Również i to przebłaganie należy odnieść do usunięcia tychże cielesnych nieczystości, a nie do usunięcia winy. Toteż i o Miejscu Świętym powiedziano, że dokonano nad nim przebłagania, aczkolwiek ono nie mogło być podmiotem winy.

Na 2. Kapłani przez dokonywanie obrzędów podobali się Bogu ze względu na posłuszeństwo, pobożność i wiarę w rzecz symbolizowaną, a nie ze względu na same rzeczy ujmowane same w sobie.

Na 3. Obrzędy ustanowione i stosowane przy oczyszczaniu trędowatego nie miały na celu usunięcia tej nieczystości, jaką była choroba trądu. Świadczy o tym to, że stosowano je już oczyszczonemu z niego. Toteż *Księga Kapłańska* pisze[18]: „Kapłan wyjdzie poza obóz. Jeżeli stwierdzi, że trędowaty został uzdrowiony z choroby trądu, to każe, żeby ten, który ma być oczyszczony, przyniósł" itd. Widać z tego, że kapłan był ustanowiony sędzią stwierdzającym nieistnienie trądu, a nie trądu, który trzeba leczyć. Stosowano zaś te obrzędy po to, żeby usunąć nieczystość nieprawidłowości. - Mówi się jednak, że niekiedy, mianowicie w wypadku pomyłki kapłana w wydaniu sądu, trędowaty cudownie bywał oczyszczony mocą Bożą, a nie mocą ofiar. Podobnie jak drogą cudu biodra kobiety cudzołożnej zwiotczały po wypiciu wody, nad którą kapłan wypowiedział przekleństwa, o czym pisze *Księga Liczb*[19].

Artykuł 3

CZY OBRZĘDY STAREGO PRAWA USTAŁY Z PRZYJŚCIEM CHRYSTUSA ?

Zdaje się, że obrzędy starego prawa nie ustały z przyjściem Chrystusa, bo:

1. Baruch pisze[1]: „Tą mądrością jest księga przykazań Boga i prawo trwające na wieki”. Lecz do prawa należały także obrzędy. A więc obrzędy prawa miały trwać na wieki.

2. Do obrzędów prawa należało złożenie ofiary przez trędowatego uzdrowionego z trądu. Lecz także i w ewangelii przykazano uzdrowionemu z trądu złożenie takiej ofiary[2]. A więc obrzędy starego prawa nie ustały z nadejściem Chrystusa.

3. Póki trwa przyczyna, trwa skutek. Lecz obrzędy starego prawa miały jakieś rozumne przyczyny. Oprócz tego, że miały na celu symbolizowanie Chrystusa, były przyporządkowane kultowi Boga. Zatem obrzędy te nie powinny ustać.

4. Jak wyżej powiedziano[3], obrzezanie wprowadzono jako znak wiary Abrahama. Święcenie szabatu ustanowiono dla upamiętnienia dobrodziejstwa stworzenia. Pozostałe uroczystości ustanowiono dla upamiętnienia innych dobrodziejstw Boga. Otóż wiarę Abrahama należy zawsze naśladować, także i przez nas obecnie. Stale także należy upamiętniać dobrodziejstwo stworzenia i inne dobrodziejstwa Boga. Zatem przynajmniej obrzezanie i uroczystości przepisane starym prawem nie powinny ustać.

Wbrew temu Apostoł powiada[4]: „Niechaj więc nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia, bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabatu! Są to tylko cienie spraw przyszłych” oraz[5]: „Ponieważ zaś mówi o nowym przymierzu, pierwsze uznał za przestarzałe; a to, co się przedawnia i starzeje, bliskie jest zniszczenia”.

Odpowiedź: Jak wyżej rzeczono6 wszystkie obrzędowe przykazania starego prawa były przyporządkowane kultowi Boga. Zewnętrzny zaś kult powinien odpowiadać kultowi wewnętrznemu, który polega na wierzeń nadziei i miłości. Toteż zależnie od różności wewnętrznego kultu, powinien się różnicować kult zewnętrzny. Otóż można wyodrębnić trzy stany wewnętrznego kultu. W pierwszym, wiara i nadzieja mają za przedmiot zarówno dobra niebieskie, jak i te środki, poprzez które bywamy wprowadzani w posiadanie tych dóbr: Wiara jednak i nadzieja dotyczą jednego i drugiego jako rzeczy przyszłych. I to jest stan wiary i nadziei w starym prawie. - W drugim stanie, wiara i nadzieja mają za przedmiot dobra niebieskie jako rzecz przyszłości; mają także za przedmiot środki, poprzez które bywamy wprowadzani w posiadanie tych dóbr, ale dotyczą ich jako obecnych lub przeszłych. I to jest stan nowego prawa. - Trzeci stan jest taki, w którym jedno i drugie posiada się jako obecne; nie ma już wiary w coś nieobecnego ani się nie spodziewa czegoś w przyszłości. I to jest stan szczęśliwych w niebie.

Tak więc w owym stanie szczęścia w niebie nie będzie już jakichś symboli dotyczących kultu Bożego, a tylko „dziękczynienie i głos chwały”[7]. Toteż *Apokalipsa*, opisując miasto zbawionych, mówi[8]: „A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego

świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek". Z tego też powodu obrzędy pierwszego stanu, symbolizujące drugi i trzeci, powinny ustać z nadejściem drugiego stanu, a na ich miejsce powinny wejść inne obrzędy; takie, które by odpowiadały stanowi kultu Bożego dostosowanego do owego czasu; w nim to dóbr niebieskich oczekuje się jako przyszłych, ale dobrodziejstwa Boga, poprzez które bywamy wprowadzani w te dobra, są obecne. /55/

Na 1. słowa Barucha należy tak rozumieć: przykazania moralne starego prawa są zasadniczo i bezwzględnie wieczne; przykazania zaś obrzędowe są wieczne ze względu naprawdę, którą symbolizowały.

Na 2. Tajemnica odkupienia rodzaju ludzkiego została spełniona w chwilach męki Chrystusa. Stąd też, jak pisze Jan[9], Jezus na krzyżu wypowiedział słowa: „Wykonało się". Z tą też chwilą powinny całkowicie ustać przepisy obrzędowe starego prawa, jako że prawda przez nie zapowiedziana Już się dokonała A na znak tego, jak podaje Mateusz10 w chwili śmierci Chrystusa zasłona świątyni rozdarła się na dwoje. I dlatego przed Jego męką, kiedy On głosił ewangelię i cuda, razem biegły ze sobą prawo i ewangelia, ponieważ tajemnica Chrystusa była już zaczęta, ale jeszcze nie dopełniona. Z tego właśnie powodu nasz Pan, przed męką, polecił trędowatemu, aby zachował przepisane prawem obrzędy

Na 3. Wyżej podane[11] dosłowne znaczenia obrzędów odnosiły się do kultu Bożego. ostoją zaś tego kultu była wiara w Tego, który miał przyjść. Gdy więc przyszedł Ten, który miał przyjść, przestał istnieć zarówno ów kult, jak i wszystkie powody za nim przemawiające.

Na 4. Polecono naśladować tę wiarę Abrahama, dzięki której uwierzył w obietnicę Boga, że będzie miał potomka, w którym błogosławione będą wszystkie narody. Jak długo więc to było rzeczą przyszłości, należało wyznawać jawnie wiarę Abrahama w postaci obrzezania. Skoro jednak obietnica została uskuteczniona, trzeba było innym znakiem to samo wyrażać, mianowicie chrztem, który w tym zastąpił obrzezanie, stosownie do słów Apostoła[12]: „I w Nim też otrzyma- liście obrzezanie nie z ręki ludzkiej, lecz Chrystusowe obrzezanie ... jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie".

Szabat zaś, który oznaczał pierwsze stworzenie, został zamieniony na dzień Pański, a ten jest wspomnieniem nowego stworzenia, które zaczęło istnieć w zmartwychwstaniu Chrystusa. - Podobnie i na miejsce uroczystości starego prawa przyszły nowe uroczystości, jako że dobrodziejstwa wyświadczone narodowi żydowskiemu oznaczają dobrodziejstwa wyświadczone nam przez Chrystusa. Tak więc na miejsce Paschy przyszło święto męki Chrystusa i Jego zmartwychwstania. Na miejsce Pięćdziesiątnicy w której było dane stare prawo, przyszło święto Zesłania Ducha Świętego, w którym zostało dane prawo życia duchowego. Na miejsce święta Nowiu księżyca przyszło święto Błogosławionej Dziewicy, w której jako w łaski pełnej ukazało się światło słońca, tj. Chrystusa. Na miejsce święta Trąb przyszły święta apostołów. Na miejsce święta Przebłagania przyszły święta męczenników i wyznawców. Miejsce święta Namiotów zajęło święto poświęcenia kościoła. Miejsce święta Zebrań i Zbiórek zajęło święto aniołów lub także święto wszystkich świętych.

Artykuł 4

CZY PO ŚMIERCI CHRYSTUSA MOŻNA BEZ GRZECHU ŚMIERTELNEGO ZACHOWYWAĆ OBRZĘDY STAREGO PRAWA ?

Zdaje się, że po śmierci Chrystusa można bez grzechu śmiertelnego zachowywać obrzędy starego prawa[1], bo:

1. Nie do pomyślenia jest, żeby apostołowie, po otrzymaniu Ducha Świętego, popełnili grzech śmiertelny, Jego bowiem pełnością zostali „przyobleczeni mocą z wysoka" - jak mówi Łukasz[2]. Lecz po Zesłaniu Ducha Świętego apostołowie zachowywali obrzędy starego prawa. *Dzieje Apostolskie* podają[3], że Paweł obrzezał Tymoteusza i że za radą Jakuba[4]: „wziął z sobą mężów ... poddał się razem z nimi oczyszczeniu, wszedł do świątyni i zgłosił [termin] wypełnienia dni oczyszczenia, aż zostanie złożona ofiara za każdego z nich". Można więc bez grzechu śmiertelnego zachowywać obrzędy starotestamentowe po śmierci Chrystusa.

2. Przepisy obrzędowe starego prawa wymagały od wyznawców żeby unikali towarzystwa pogan. Lecz przepis ów zachował pierwszy pasterz Kościoła - Piotr. Pisze o tym autor *Listu do Galatów*[5]: „Kiedy ... ludzie z otoczenia Jakuba zjawili się w Antiochii, począł się usuwać od tych, co pochodzili z pogaństwa". A więc po śmierci Chrystusa można bez grzechu śmiertelnego zachowywać obrzędy prawa.

3. Przykazania apostołów nie prowadziły ludzi do grzechu. Lecz uchwałą apostołów zostało postanowione, żeby poganie zachowywali niektóre obrzędy starego prawa. Dzieje Apostolskie mówią[6]: „Postanowiliśmy, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne. Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu". Zatem bez grzechu można po śmierci Chrystusa zachowywać obrzędowe przepisy starego prawa.

Wbrew temu Apostoł wyraża się[7]: „Jeżeli poddacie się obrzezaniu, Chrystus wam się na nic nie przyda". Lecz tylko grzech śmiertelny udaremnia owoc męki Chrystusa. A więc poddawanie się obrzezaniu i zachowywanie innych obrzędów po śmierci Chrystusa jest grzechem śmiertelnym. /56/

Odpowiedź: Wszystkie obrzędy są jakimiś zewnętrznymi wyrazami wiary; na niej zaś polega wewnętrzny kult Boga. Człowiek zaś może na zewnątrz wyrazić wewnętrzną wiarę zarówno czynami, jak i słowami. Grzeszy też śmiertelnie, jeśli jednym i drugim sposobem wyraża coś błędnego. Wprawdzie tą samą jest wiara w Chrystusa, jaką my mamy i jaką mieli dawni ojcowie, to jednak oni poprzedzili Chrystusa, a my żyjemy po Nim. Toteż my i oni oznaczamy tę samą wiarę czasownikami o różnych [gramatycznie] czasach. Oni mówili: „Oto panna pocznie i porodzi Syna"[8] - co oznacza czas przyszły; my zaś to samo oddajemy czasownikiem czasu przeszłego, mówiąc: „Poczęła i porodziła". Podobnie i obrzędy starego prawa oznaczały Chrystusa, który miał się w przyszłości narodzić i cierpieć mękę; nasze zaś sakramenty oznaczają Go jako już narodzonego i umęczonego. Jak przeto grzeszyłby śmiertelnie ten, kto by obecnie, wyrażając jawnie swoją wiarę, mówił, że Chrystus narodzi się w przyszłości, co dawni pobożnie i prawdziwie mówili, tak również

grzeszyłby śmiertelnie ten, kto by obecnie zachowywał obrzędy, które dawni pobożnie i z wiarą wykonywali. To miał na myśli Augustyn n pisząc[9]: „Już nie jest obietnicą, że się narodzin będzie umęczony i zmartwychwstanie, co owe sakramenty starotestamentowe zapowiadały, ale obecnie głosi się, że się narodził, był umęczony i zmartwychwstał, co sakramenty sprawowane przez chrześcijan obecnie oznaczają".

Na 1. Tę trudność inaczej rozwiązuje Hieronim, a inaczej Augustyn. Hieronim[10] wyodrębnia dwa okresy. Jeden przed, drugi po męce Chrystusa. W pierwszym obrzędy starotestamentowe ani nie były „martwe" - jakby nie mające siły obowiązującej i przebłagalnej na ich sposób, ani „śmiercionośne", ponieważ ci, którzy je stosowali, nie popełniali grzechu. /57/ Natychmiast jednak po śmierci Chrystusa zaczęły być nie tylko martwe, tj. nie mające mocy oraz siły obowiązującej, lecz także śmiercionośne; i to tak, że każdy, kto je zachowywał, popełniał grzech śmiertelny.. Toteż twierdził, że po śmierci Chrystusa apostołowie wcale nie zachowywali przepisów prawa obrzędowego naprawdę, a tylko udawali pobożnie, że je zachowują. Czynili tak, aby nie dać zgorszenia Żydom i aby nie stawiać przeszkód w ich nawracaniu się. Tego udawania nie należy rozumieć tak, że oni tych czynności naprawdę nie wykonywali, ale że nie wykonywali ich jako zachowujący przepisy obrzędowe prawa. Dajmy na to, gdyby ktoś obciął napletek członka męskiego ze względu na zdrowie, a nie dla zachowania przepisanego prawem obrzezania.

Nie wydaje się jednak przyzwoite, żeby apostołowie dla uniknięcia zgorszenia kryli się z tym, co dotyczy życia i nauki, oraz żeby używali udawania w tym, co dotyczy zbawienia wierzących. I dlatego Augustyn[11] słuszniej wyodrębnia trzy okresy. Jeden, przed śmiercią Chrystusa, w którym przepisy obrzędowe ani nie były śmiercionośne, ani martwe. Drugim był czas, kiedy ewangelia już była rozpowszechniona i zakorzeniona. Po nim przepisy obrzędowe są zarówno martwe, jak i śmiercionośne. Trzecim był czas pośredni: od śmierci Chrystusa do czasu rozprzestrzenienia się ewangelii. W nim przepisy obrzędowe prawa były martwe, bo ani nie miały jakiejś mocy, ani też nikt nie był obowiązany do ich zachowywania; nie były jednak śmiercionośne, ponieważ ci, którzy z judaizmu nawrócili się na chrystianizm, mogli w sposób dozwolony zachowywać te obrzędy starotestamentowe, byleby tylko nie pokładali w nich aż takiej nadziei, żeby je uważali za konieczne do zbawienia: jakby bez zachowania tych obrzędów wiara w Chrystusa nie mogła usprawiedliwiać. Nie było zaś Powodu, żeby zachowywali je ci, którzy z pogaństwa nawracali się na chrystianizm. Toteż Paweł obrzezał Tymoteusza, który był urodzony z matki żydowskiej, Tytusa zaś, który był urodzony z rodziców pogańskich, nie chciał obrzezać.

Dlatego zaś Duch Święty nie chciał, żeby nawróconym z judaizmu natychmiast zabroniono zachowywania przepisów obrzędowych prawa, tak jak nawróconym z pogaństwa zakazano kultu pogańskiego, ponieważ chciał, żeby zaznaczyła się jakaś różnica między tymi dwoma kultami. Kult bowiem pogański odrzucono jako zgoła niedozwolony i na zawsze przez Boga zakazany; natomiast kult judaistyczny, ustanowiony przez Boga jako symbol Chrystusa, przestawał istnieć, gdyż spełnił go Chrystus przez swoją mękę.

Na 2. Zdaniem Hieronima[12], Piotr tylko pozorował usuwanie się od pogan; czynił tak, aby nie dać zgorszenia Żydom, których był apostołem. Toteż w żaden

sposób przez to nie zgrzeszył. Również i Paweł pozorował tylko ganienie go za to; czynił tak, aby nie dać zgorszenia poganom, których był apostołem. - Augustyn[13] odrzuca powyższe rozwiązanie. Mówi: Paweł w *Liście do Galatów*[14], który jest pismem kanonicznym, zatem nie do pomyślenia jest, żeby w nim było coś błędnego, powiada, że Piotr „zasłużył sobie na naganę". Stąd też prawda jest taka, że Piotr zgrzeszył i że Paweł naprawdę go zganił, a nie tylko pozornie. Nie zgrzeszył jednak Piotr przez ton że przez jakiś czas zachowywał obrzędy starego prawa, bo to mu wolno było jako nawróconemu z judaizmu. Grzeszył przez to, że aby nie dać zgorszenia Żydom, zbyt wielką gorliwość okazywał w zachowywaniu przepisów starego prawa tak, że to stało się zgorszeniem dla pogan.

Na 3. Zdaniem niektórych[15], tego zakazu nie należy rozumieć dosłownie, ale w znaczeniu duchowym. Według niego przez zakaz krwi należy rozumieć zakaz zabójstwa; przez zakaz spożywania zwierzęcia uduszonego - zakaz stosowania przemocy i grabieży; przez zakaz używania mięsa ofiarowanego bożkom - zakaz bałwochwalstwa; zakazano nierządu, bo on sam przez się jest złem. Zdanie to opierają na jakichś glosach, które te zakazy wyjaśniają w znaczeniu mistycznym. - Ponieważ jednak zabójstwo i grabież również u pogan uchodzą za niedozwolone, dlatego nie było potrzeby dania odnośnie do tego osobnego polecenia tym, którzy z pogaństwa nawrócili się na chrystianizm.

Toteż inni[16] powiadają, że te pokarmy były zakazane nie ze względu na zachowywanie przepisów starego prawa, ale dla okiełznania obżarstwa. Stąd też Hieronim[17], na temat słów Ezechiela[18]: „Kapłani nie powinni spożywać padliny" itd., tak pisze: „Bóg potępia kapłanów, którzy z żądzy obżarstwa nie zachowują przykazań dotyczących spożywania ptaków i im podobnych". - A ponieważ istnieją pokarmy bardziej wyszukane i nęcące obżartuchów, dlatego nie widać powodu, czemu zakazano właśnie tych, a nie innych rzeczy.

Należy zatem pójść za trzecim zdaniem[19] i tak powiedzieć: W znaczeniu dosłownym zakazano tych rzeczy nie po ton żeby nadal zachowywać obrzędy starego prawa, ale żeby umocnić jedność razem mieszkających pogan i Żydów. Dla nawróconych bowiem z judaizmu, ze względu na dawne przyzwyczajenie, odrazą była krew i zwierzę uduszone, a spożywanie przez nawróconych z pogan mięsa ze zwierząt ofiarowanych bożkom mogło u Żydów wzbudzić podejrzenie, że oni powracają do pogaństwa. I dlatego zakazano spożywania tych rzeczy do czasu, kiedy poganie i Żydzi na nowo złączą się w jedno. Z biegiem zaś czasu, po ustąpieniu przyczyny n zanika skutek; prawda nauki ewangelicznej stała się powszechnie jawną, w której Chrystus naucza[20], że „nie to, co wchodzi do ust czyni człowieka nieczystym" i że jak uczy Apostoł[21]: „Niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać". - Z tego zaś powodu zakazano szczególnie nierządu, ponieważ poganie nie uważali go za grzech.

ZAGADNIENIE 104
PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE (USTROJOWE) /58/

Na koniec zajmiemy się przykazaniami sądowniczymi, tj. ustrojowymi: najpierw ogólnie, a potem ich uzasadnieniem /z. 105/. Zagadnienie pierwsze nasuwa cztery pytania: 1. Czym są przykazania sądownicze? 2. Czy mają znaczenie symboliczne? 3. Jaka jest ich trwałość? 4. Czy można je podzielić?

Artykuł 1

CZY ISTOTA PRZYKAZAŃ SĄDOWNICZYCH POLEGA NA USTANAWIANIU PORZĄDKU MIĘDZY LUDŹMI ?

Zdaje się, że istota przykazań sądowniczych nie polega na ustanawianiu porządku między ludźmi[1], bo:

1. Przykazania sądownicze pochodzą od słowa: sąd. Istnieje wszakże wiele innych spraw dotyczących stosunku człowieka do człowieka, nie należących do zakresu sądownictwa. A więc istota przykazań sądowniczych nie polega na wprowadzaniu porządku miedzy ludźmi.

2. Wyżej powiedziano[2], że przykazania sądownicze różnią się od moralnych. Otóż istnieje wiele przykazań moralnych, normujących stosunek człowieka do człowieka. Świadczy o tym siedem przykazań drugiej tablicy. A więc przykazania sądownicze nie nazywają się tak od tego, że dotyczą spraw ludzkich.

3. Wyżej powiedziano[3], że przykazania sądownicze tak się mają do bliźniego, jak się mają przykazania obrzędowe do Boga. Lecz wśród przykazań obrzędowych są również takie, które dotyczą osobistego życia człowieka, np. jedzenie określonych potraw i noszenie określonych szat - o czym wyżej była mowa[4]. A więc przykazania sądownicze nie nazywają się tak od tego, że dotyczą spraw ludzkich.

Wbrew temu: Ezechiel[5], wśród dobrych uczynków sprawiedliwego, wymienia i ten: „Jeśli sprawiedliwie rozsądza między jednym człowiekiem a drugim". Lecz przykazania sądownicze biorą swoją nazwę od rozsądzania. A więc sądowniczymi bodajże zwą się te przykazania, które porządkują wzajemne stosunki między ludźmi.

Odpowiedź: Z tego, co wyżej powiedziano[6] jest jasne, że wśród przykazań każdego prawa niektóre mają siłę obowiązywania z samego głosu rozumu: bo rozum przyrodzony mówi, że to powinno się czynić, a tego unikać. Takowe przykazania zwą się przykazaniami moralnymi, tzn. obyczajowymi, jako że obyczaje ludzkie uchodzą za takie ze względu na rozum[7]. - Są także inne przykazania, takie, które z samego głosu rozumu nie mają siły obowiązywania, jako że, rozpatrywane same w sobie, w treści swojej nie zawierają bezwzględnie powinności lub niepowinności; mają jednak moc obowiązywania z jakiegoś ustanowienia: Boskiego lub ludzkiego. Są one jakimiś uszczegółowieniami przykazań moralnych. Jeżeli więc z ustanowienia Bożego bywają uszczegółowione przykazania moralne w sprawach dotyczących należytego stosunku człowieka do Boga, to takowe przykazania zwą się przykazaniami obrzędowymi.

Jeżeli zaś - w sprawach dotyczących należytego stosunku człowieka do człowieka, to takowe przykazania zwą się przykazaniami sądowniczymi (porządkowymi)[8]. Istotę więc przykazań sądowniczych stanowią dwa składniki: po pierwsze, muszą dotyczyć porządkowania stosunków między ludźmi; po drugie, nie mają siły obowiązywania z samego rozumu, ale z ustanowienia.

Na 1. Sprawowanie sądów jest obowiązkiem niektórych naczelników, którzy mają władzę sądowniczą. Do naczelnika zaś należy nie tylko porządkowanie spraw dotyczących sporów, lecz także dobrowolnych umów zawieranych między ludźmi oraz wszystkich innych, odnoszących się do wspólnoty ludu i jej zarządzania. Stąd też do przykazań sądowniczych zaliczają się nie tylko te, które dotyczą rozstrzygania na sądzie sporów, lecz także te wszystkie, które porządkują wzajemne stosunki między ludźmi. Sprawy te bowiem podlegają zarządzeniom naczelnika jako najwyższego sędziego.

Na 2. Argument zarzutu ma na myśli te przykazania normujące stosunek człowieka do człowieka, które mają siłę obowiązywania z samego głosu rozumu.

Na 3. Wśród przykazań odnoszących się do Boga jedne są moralne, które wyznacza rozum zaprawiony wiarą; np. Boga należy miłować i czcić; inne są obrzędowe, kultowe; ich siła obowiązywania pochodzi z samego ustanowienia Bożego. Otóż do Boga odnoszą się nie tylko składane Mu ofiary, lecz także to wszystko, co należy do uzdatnienia składających ofiary i oddających cześć Bogu. Ludzie bowiem zmierzają do Boga jako do celu. I dlatego do kultu Boga, a w następstwie do obrzędowych przykazań, należy ton żeby ludzie mieli jakieś uzdatnienie do tego kultu. Natomiast człowiek nie zmierza do bliźniego jako do celu. Nie zachodzi zatem potrzeba, żeby go w samym sobie przystosowywać w odniesieniu do bliźniego, bo to jest rzeczą stosunku niewolników do swoich panów. Niewolnicy bowiem, jak mówi Filozof[9] „według tego, czym są, są własnością panów". Stąd też nie ma jakichś przykazań sądowniczych porządkujących człowieka w nim samym, bo to jest rzeczą wszystkich przykazań moralnych. W człowieku bowiem rozum, będący początkiem (i ostoją) dziedziny moralnej[10], w odniesieniu do tego, co jego samego dotyczy, spełnia taką rolę, jaką spełnia w państwie jego naczelnik lub sędzia. - Należy zaznaczyć, że stosunek człowieka do bliźniego bardziej podlega rozumowi niż stosunek człowieka do Boga[11]. I dlatego więcej mamy przykazań moralnych, porządkujących stosunek człowieka do człowieka, niż przykazań porządkujących stosunek człowieka do Boga. Z tego też powodu w prawie musiało być więcej przykazań obrzędowych niż sądowniczych.

Artykuł 2

CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE COŚ SYMBOLIZOWAŁY ?

Zdaje się, że przykazania sądownicze niczego nie symbolizowały[1], bo:

1. Właściwością przykazań obrzędowych było to, że były ustanowione dla symbolizowania jakiejś rzeczy. Zatem gdyby i przykazania sądownicze coś symbolizowały, nie byłoby różnicy między jednymi a drugimi przykazaniami.

2. Jak naród żydowski otrzymał jakieś przykazania sądownicze, tak otrzymały je również inne, pogańskie narody. Lecz przykazania sądownicze innych narodów nie symbolizują czegoś, ale wydają rozporządzenia, co należy czynić. Wydaje się więc, że i przykazania sądownicze starego prawa nie symbolizowały czegoś.

3. To, co odnosi się do kultu Bożego, powinno być przekazane w postaci symboli, gdyż jak wyżej powiedziano[2], to co dotyczy Boga, jest ponad naszym rozumem. Lecz to, co dotyczy bliźniego, nie przekracza naszego rozumu. A więc nie było potrzeby, żeby przykazania sądownicze, normujące nasz stosunek do ludzi, coś symbolizowały.

Wbrew temu: *Księga Wyjścia*[3] wyjaśnia przykazania sądownicze alegorycznie i moralnie.

Odpowiedź: Przykazania mogą w dwojaki sposób coś symbolizować: są takie, które symbolizują coś w pierwszym rzędzie i same przez się, jako że po to głównie były ustanowione n żeby coś symbolizowały. I w ten sposób przykazania obrzędowe są symboliczne; po to bowiem były ustanowione, żeby symbolizowały coś dotyczącego kultu Boga i tajemnicy Chrystusa. - Niektóre zaś przykazania są symboliczne nie w pierwszym rzędzie i nie same przez się, ale wtórnie. I w ten sposób przykazania sądownicze starego prawa były symboliczne. Nie ustanowiono ich bowiem dla symbolizowania czegoś, ale dla porządkowania życia narodu żydowskiego według sprawiedliwości i słuszności. Ale wtórnie coś symbolizowały, w tym znaczeniu, że cały sposób bycia tego narodu, rządzonego tymi przykazaniami, był symboliczny, stosownie do słów Pawłowych[4]: „Wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź, symbol rzeczy przyszłych".

Na 1. Jak powiedziano[5], przykazania obrzędowe były symboliczne w inny sposób niż sądownicze.

Na 2. Po to Bóg wybrał naród żydowski, żeby z niego narodził się Chrystus. I dlatego, jak mówi Augustyn[6], cały sposób bycia tego narodu musiał być profetyczny i symboliczny. Z tego też powodu również i przykazania sądownicze, dane temu narodowi, bardziej były symboliczne niż te, które otrzymały inne narody. Tak jak i wojny oraz wyczyny tego narodu tłumaczy się mistycznie. Nie tłumaczy się zaś w ten sposób wojen i wyczynów Asyryjczyków lub Rzymian, aczkolwiek one w mniemaniu ludzi były o wiele świetniejsze.

Na 3. Ów porządek zaprowadzony w tym narodzie, rozpatrywany sam w sobie, był dostępny dla rozumu; o ile jednak odnosił się do kultu Boga, przekraczał rozum. I z tego względu był symboliczny.

Artykuł 3

CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE STAREGO PRAWA MAJĄ NA ZAWSZE OBOWIĄZYWAĆ ?

Zdaje się, iż przykazania sądownicze starego prawa mają na zawsze obowiązywać[1], bo:

1. Przykazania sądownicze należą do cnoty sprawiedliwości, ponieważ wyrok sądu jest dokonaniem się sprawiedliwości[2]. Otóż *Księga Mądrości* powiada[3], że: „sprawiedliwość wieczna jest i nieśmiertelna". A więc przykazania sądownicze mają obowiązywać na zawsze.

2. To, co ustanowił Bóg, jest trwalsze niż to, co ustanowili ludzie. Lecz przykazania sądownicze ludzkiego prawodawstwa obowiązują na zawsze. Tym bardziej więc przykazania sądownicze prawa Boskiego.

3. Apostoł tak pisze[4]: „Zostaje usunięte poprzednie Prawo z powodu swej słabości i nieużyteczności". Odnosi się to jednak do przykazań obrzędowych, które, jak niżej pisze[5]: „nie mogły udoskonalić w sumieniu ... bo są to tylko przepisy tyczące się ciała ... a polegające jedynie na pokarmach, napojach i różnych obmyciach". Lecz przykazania sądownicze były pożyteczne i skuteczne w odniesieniu do tego, do czego służyły, mianowicie do ustanowienia sprawiedliwości i słuszności między ludźmi. A więc przykazania sądownicze starego prawa nie zostały usunięte, ale nadal mają skuteczność.

Wbrew temu Apostoł powiada[6]: „Ze zmianą kapłaństwa musi też nastąpić zmiana Prawa". Lecz kapłaństwo zostało przeniesione z Aarona na Chrystusa. Zatem i całe prawo uległo zmianie. A więc przykazania sądownicze już nie obowiązują.

Odpowiedź: Przykazania sądownicze nie miały na zawsze obowiązywać; zgasły na skutek przyjścia Chrystusa: inaczej jednak niż przykazania obrzędowe. Te ostatnie do tego stopnia zgasły n że stały się nie tylko martwe, lecz także śmiercionośne dla tych, którzy by je zachowywali po Chrystusie, zwłaszcza po rozprzestrzenieniu się ewangelii. Natomiast przykazania sądownicze stały się wprawdzie martwe, bo już nie mają siły obowiązywania, nie stały się jednak śmiercionośne. Bo gdyby jakiś rządca państwa nakazał je zachowywać w swoim państwie, nie popełniłby grzechu; chyba żeby ktoś je zachowywał lub nakazał zachowywać jako mające siłę obowiązywania z ustanowienia starego prawa. Taki bowiem zamiar ich zachowywania byłby śmiercionośny.

Podstawą tej różnicy jest ton co wyżej powiedziano[7]. A powiedzieliśmy, że przykazania obrzędowe w pierwszym rzędzie i same przez się były symboliczne; były bowiem głównie ustanowione dla symbolizowania tajemnic Chrystusa jako przyszłych. I dlatego zachowywanie ich godzi w tę prawdę wiary, którą wyznajemy, mianowicie że te tajemnice już się dokonały. - Natomiast przykazania sądownicze nie były ustanowione dla symbolizowania, ale porządkowania sposobu bycia tego narodu, który zmierzał ku Chrystusowi. I dlatego, gdy zmienił się stan bycia tego narodu na skutek przyjścia Chrystusa, przykazania te przestały obowiązywać. Prawo bowiem, według Apostoła[8], było „wychowawcą" prowadzącym do Chrystusa. Ponieważ jednak

te przykazania nie miały na celu symbolizowania czegoś, a tylko spełnienie czegoś, dlatego samo ich zachowywanie w istocie rzeczy nie godziło w prawdę wiary. Natomiast zamiar zachowywania ich jako obowiązujących na mocy prawa godzi w prawdę wiary, bo z tego by wynikało, że dotychczas obowiązujący stan nadal trwa i że Chrystus jeszcze nie przyszedł.

Na 1. Owszem, należy zawsze postępować według sprawiedliwości. Ale bliższe określenie tego, co jest sprawiedliwe według ustawodawstwa ludzkiego lub Boskiego, musi się zmienić zależnie od różnego stanu bycia ludzi[9].

Na 2. Przykazania sądownicze ustanowione przez ludzi obowiązują na zawsze, póki trwa dany ustrój. Jeśli jednak w państwie lub narodzie zmieni się ustrój na inny, wówczas muszą także zmienić się prawa[10]. Nie te same bowiem prawa - co widać jasno z nauki Arystotelesa[11] - odpowiednie są dla demokracji, w której rządy sprawuje lud, co dla oligarchii, w której rządy sprawują bogaci. I dlatego ton gdy zmienił się stan owego narodu, musiały się również zmienić przykazania sądownicze.

Na 3. Przykazania sądownicze utrzymywały porządek w narodzie według sprawiedliwości i słuszności, jaki odpowiadał stanowi, w którym się ów naród znajdował. Ale po przyjściu Chrystusa stan jego musiał ulec zmianie: żeby już w Chrystusie nie było różnicy między poganinem i Żydem, jaka przedtem była. Z tego też powodu musiały również ulec zmianie przykazania sądownicze.

Artykuł 4

CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE MOŻNA PODZIELIĆ ?

Zdaje się, że nie można uczynić jakiegoś pewnego podziału przykazań sądowniczych, bo:

1. Przykazania sądownicze porządkują sprawy zachodzące między ludźmi. Lecz tych spraw, które trzeba między ludźmi załatwiać - a chodzi przecież o ich potrzeby na co dzień - jest nieskończona ilość. A więc przykazania sądownicze nie mogą mieć określonego podziału.

2. Przykazania sądownicze są uszczegółowieniami przykazań moralnych. Lecz te drugie nie wydają się mieć jakiegoś podziału, chyba że się je sprowadza do przykazań dekalogu. A więc przykazania sądownicze nie mają jakiegoś określonego podziału.

3. Przykazania obrzędowe mają określony podział. Wskazuje na to stare prawo, nazywając jedne ofiarami, a inne określonymi obrzędowymi praktykami. Lecz prawo to nigdzie nie podaje podziału przykazań sądowniczych. Wydaje się więc, że one nie mają określonego podziału.

Wbrew temu: Gdzie jest porządek, tam musi być i podział. Lecz do istoty przykazań sądowniczych należy jak najbardziej właśnie porządek, jako że one porządkowały ów naród. A więc przykazania te powinny w największym stopniu mieć określony podział.

Odpowiedź: Prawo jest jakby sztuką ułożenia i uporządkowania ludzkiego życia. Jak przeto każda sztuka ma zespół zasad postępowania, dokładnie wyodrębnionych od siebie i podzielonych na działy, tak również i wszelkie prawo ma zespół przykazań, dokładnie wyodrębnionych od siebie i podzielonych na działy. W przeciwnym razie sama ta gmatwanina czyniłaby prawo bezużytecznym. I dlatego należy powiedzieć. przykazania sądownicze starego prawa, które zaprowadzały porządek między ludźmi, tworzą zespół praw wyraźnie od siebie wyodrębnionych i podzielonych na działy, zależnie od rozporządzeń danych narodowi.

W narodzie zaś można zauważyć poczwórny porządek i układ: pierwszy, rządca narodu i jego podwładni; drugi, podwładni między sobą; trzeci, należący do narodu i obce narody; czwarty, to układ domowy: ojciec-syn, żona-mąż, pan-niewolnik, służba. I właśnie według tych czterech układów można wyodrębnić i podzielić przykazania sądownicze starego prawa. Tak więc są w nim przykazania dotyczące ustanawiania królów n ich obowiązków i okazywania im uszanowania: i to jest pierwszy dział przykazań sądowniczych. - Są w nim także przykazania dotyczące wzajemnych stosunków między współobywatelami, np. kupna, sprzedaży, rozpraw sądowych i kar: i to jest drugi dział przykazań sądowniczych. - Są w nim również przykazania dotyczące obcych narodów, np. prowadzenia wojny z nieprzyjaciółmi, przyjmowania podróżnych i przybyszów: i to jest trzeci dział przykazań sądowniczych. - Są w nim wreszcie przykazania dotyczące współżycia domowego, np. niewolników, służby, żon i dzieci: i to jest czwarty dział przykazań sądowniczych.

Na 1. Sprawy które potrzebują ustanowienia porządku między ludźmi, są wprawdzie liczbowo nieskończone, ale jak powiedziano[1], można je sprowadzić do pewnych działów, zależnie od gatunku rozporządzeń dotyczących spraw ludzi.

Na 2. Jak wyżej powiedziano[2], w dziedzinie moralności pierwsze miejsce zajmują przykazania dekalogu; i dlatego słusznie według nich wyodrębnia się inne przykazania moralne. Natomiast przykazania sądownicze i obrzędowe są obowiązujące na innej podstawie, mianowicie nie na podstawie rozumu naturalnego, ale na podstawie samego ustanowienia. I dlatego podstawa ich wyodrębnienia jest inna.

Na 3. Same te sprawy, które w prawie starym są porządkowane przykazaniami sądowniczymi, wskazują, że prawo to miało podział przykazań sądowniczych.

ZAGADNIENIE 105
SŁUSZNOŚĆ PRZYKAZAŃ SĄDOWNICZYCH

Na koniec należy mówić o słuszności przykazań sądowniczych. Co do tego nasuwają się cztery pytania, które trzeba rozważyć: 1. Słuszność przykazań sądowniczych dotyczących rządów kraju; 2. Rozporządzenia dotyczące współżycia mieszkańców; 3. Rozporządzenia dotyczące obcych narodów; 4. Rozporządzenia dotyczące życia domowego.

Artykuł 1

CZY PRAWO STARE WYDAŁO NALEŻYTE ZARZĄDZENIA CO DO SPRAWUJĄCYCH WŁADZĘ NAD NARODEM ?

Zdaje się, że prawo stare nie wydało należytych zarządzeń co do sprawujących władzę, bo:

1. Filozof pisze[1]: „Ustrój państwowy jest to ujęcie w pewien porządek władz w ogóle, a przede wszystkim naczelnej z nich wszystkich". Lecz prawo stare nie przewidywało, w jaki sposób powinna być ustanowiona naczelna władza. Mówiło tylko o władzy niższego rzędu; oto teksty: „Wyszukaj sobie z całego ludu mężów mądrych" itd.[2]; „Zwołaj mi siedemdziesięciu mężów spośród starszych Izraela"[3]; „Wybierzcie sobie w waszych pokoleniach mężów rozumnych i umiejętnych" itd.[4] Zatem niedostateczne były rozporządzenia starego prawa co do władzy nad narodem.

2. Według Platona[5]: „Rzeczą najlepszego jest zaprowadzać to, co najlepsze". Najlepszym zaś systemem rządów w państwie lub w jakimkolwiek bądź narodzie jest ten, w którym rządzi król. Taki bowiem zarząd najlepiej przedstawia rządy Boże, kiedy to od początku jeden Bóg rządzi światem[6]. Prawo zatem powinno ustanowić narodowi króla, a nie zostawić to woli ludzi, tak jak pozwolono na to w *Księdze Powtórzonego Prawa*[7]: „Jeśli powiesz sobie: Chcę ustanowić króla nad sobą ... tego tylko ustanowisz" itd.

3. U Mateusza czytamy[8] „Każde królestwo, wewnętrznie podzielone, pustoszeje". Doświadczalnie widać to w narodzie żydowskim, w którym podział państwa stał się przyczyną jego upadku. Otóż prawo powinno zmierzać zwłaszcza do tego, co dotyczy wspólnego dobra narodu. Powinno przeto zakazać podziału królestwa między dwóch królów. Ów podział nie powinien także dokonać się powagą Boską, a czytamy w Biblii[9], że stało się to powagą Boską wyrażoną przez usta proroka Ahiasza z Szilo.

4. Jak według *Listu do Hebrajczyków*[10], kapłanów ustanowiono dla pożytku ludu w sprawach dotyczących Boga, tak również ustanowiono rządców narodu dla pożytku ludu w sprawach ludzkich. Lecz prawo wyznaczyło kapłanom i lewitom odpowiednie środki do ich życia, jako to dziesięciny, pierwociny i sporo innych tego rodzaju. Zatem powinno ono również rządcom narodu wyznaczyć jakieś środki służące do ich utrzymania; zwłaszcza, że zabroniono im brania podarunków, o czym pisze *Księga Wyjścia*[11]: „Nie będziesz przyjmował podarków, ponieważ podarki zaślepiają dobrze widzących - nawet mądrych i są zgubą spraw słusznych".

5. Jak królestwo jest najlepszą postacią władzy i rządzenia, tak tyrania jest najgorszym zepsuciem władzy i rządzenia. Lecz Pan Bóg, ustanawiając [nad narodem] króla, nadał mu prawo tyrańskie; pisze o tym *Księga Królewska*[12]: „Oto jest prawo króla mającego nad wami panować: Synów waszych będzie on brał" itd. Nienależycie więc prawo stare załatwiło sprawę ustanawiania władzy nad narodem.

Wbrew temu: Naród żydowski otrzymał pochwałę za piękno urządzenia się: „Jakubie, jakże piękne są twe namioty, mieszkania twoje, Izraelu!"[13] Lecz piękno urządzenia się narodu zależy od rządców należycie ustanowionych. A więc prawo wydało należyte rozporządzenia co do sprawujących władzę w narodzie.

Odpowiedź: Należyty system władzy w państwie lub narodzie wymaga uwzględnienia dwóch czynników. Pierwszym z nich jest to, żeby wszyscy mieli jakiś udział we władzy. przez to bowiem, jak uczy Filozof[14], utrzymuje się pokój w narodzie i wszyscy taki system uznają i go strzegą. Drugim czynnikiem jest charakter rządu czy ustroju albo sam system sprawowania władzy. Według Filozofa[15], ma on różne postacie, ale najlepszymi są: królestwo, w którym rządzi jeden, obdarzony odpowiednimi cnotami, oraz arystokracja, tj. władza najlepszych, w której rządzi niewielu ludzi obdarzonych odpowiednimi cnotami. Stąd też najlepszym systemem władzy w jakimś państwie lub królestwie jest taka postać rządzenia, w której jeden posiadający odpowiednie cnoty stoi na czele i wszystkim innym przewodzi; a pod nim są jacyś inni sprawujący władzę wyposażeni w odpowiednie cnoty. A jednak takowe sprawowanie władzy należy do wszystkich: bądź dlatego, że ze wszystkich mogą być wybierani, bądź dlatego, że wszyscy ich wybierają. Najlepszym bowiem jest taki system sprawowania rządów, w którym zgodnie łączą się: królestwo, w którym jeden stoi na czele; arystokracja, w której wielu posiadających wymagane cnoty sprawuje władzę, i demokracja, tj. rządy ludu, w której z ludu mogą być wybierani sprawujący władzę i do ludu należy wybieranie sprawujących władzę.

I taki właśnie ustrój prawo Boskie ustanowiło dla narodu żydowskiego. Mojżesz bowiem i jego następcy rządzili narodem, sprawując w pojedynkę władzę nad wszystkimi, co jest jakąś postacią królestwa. Wybierano siedemdziesięciu dwóch starszych obdarzonych cnotą, o czym tak pisze Biblia[16]: „Wybrałem spośród waszych pokoleń mężów mądrych, szanownych i dałem wam ich za waszych przewodników i naczelników”: i to było arystokratyczne. Demokratyczne było ton ze oni byli wybrani spośród całego narodu. Pisze o tym Biblia[17]: „Wyszukaj sobie z całego ludu mężów mądrych” itd.; byli także wybrani przez lud, jak przekazuje Biblia[18]: „Wybierzcie sobie z waszych pokoleń mężów rozumnych” itd. Widać z tego, że ustanowiony przez prawo system sprawowania władzy był najlepszy.

Na 1. Naród ten był ze szczególną troską rządzony przez Boga, stosownie do słów Pisma św.[19]: „Ciebie wybrał Pan, Bóg twój ... abyś był ludem będącym Jego szczególną własnością”. I dlatego Bóg zastrzegł sobie ustanawianie naczelnej władzy. O to też Mojżesz prosił Boga słowami[20]: „O Panie, od którego zależy życie wszystkich istot, wyznacz do kierowania społecznością męża”. I w ten to sposób z rozporządzenia Boga Jozue przejął po Mojżeszu naczelną władzę. A o poszczególnych Sędziach, którzy występowali po Jozuem, czytamy[2], że za sprawą Boga: „Powstał wśród Izraelitów wybawiciel” i że „był nad nim duch Pana”. Także i wyboru króla nie zlecił Bóg ludowi, ale zastrzegł sobie[22]: „Tego tylko ustanowisz królem, kogo sobie Pan, Bóg twój, wybierze”.

Na 2. Królestwo jest najlepszą postacią rządów nad ludem, o ile nie ulegnie zepsuciu. Z powodu jednak wielkiej władzy udzielonej królowi, łatwo królestwo ulega zwyrodnieniu i przeradza się w tyranię. Chyba że ten, komu powierzono taką władzę, posiada doskonałą cnotę. Jak bowiem uczy Filozof[23]: tylko człowiek cnotliwy zdolny jest zachować należytą postawę w czasie powodzenia. Niestety, doskonała cnota jest rzadkością, zaś szczególnie Żydzi byli okrutni i skłonni do chciwości; a właśnie na skutek tych zwłaszcza przywar ludzie wpadają w tyranię. I dlatego początkowo Bóg

nie ustanowił nad nimi króla o nieograniczonej władzy a tylko ustanowił im Sędziego i zarządcę, który by ich chronił. Dopiero potem, na żądanie ludu, jakby niezadowolony, zgodził się; świadczą o tym Jego słowa wypowiedziane do Samuela[24]: „Nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą".

Na samym jednak początku Bóg dał ludowi polecenia dotyczące ustanowienia króla[25]. Najpierw sposobu jego wybierania. Postawił dwa wymagania: pierwsze, żeby przy jego wyborze czekano na sąd Boga i żeby nie wybierano królem człowieka z obcego narodu, ponieważ tacy królowie zwykle nie bardzo są przywiązani do narodu, który go wybrał, i w następstwie mało troszczą się o niego. – Drugie, polecił wybranym na króla, jak powinni prowadzić osobiste życie; mianowicie żeby nie gromadzili wozów i koni ani żon, ani wielkich bogactw, ponieważ na skutek żądzy tych rzeczy stoczą się w tyranię i porzucą sprawiedliwość. - Dał także polecenia, jak powinni zachować się wobec Boga, mianowicie żeby zawsze wczytywali się i rozpamiętywali prawo Boże oraz żeby zawsze trwali w bojaźni Bożej i w posłuszeństwie. - Dał wreszcie polecenia, jak powinni ustosunkowywać się do podwładnych, mianowicie żeby nie odnosili się do nich z pogardą i z pychą, nie uciskali ich i także nie odchodzili od sprawiedliwości.

Na 3. Podział królestwa i mnogość królów nie przynosiły ludowi korzyści, a były raczej karą wymierzoną na niego za jego liczne bunty, które on wzniecał, zwłaszcza przeciw sprawiedliwemu królestwu Dawida. Toteż Ozeasz powiada[26]: „Dałem ci króla w swym gniewie" oraz[27]: „Oni ustanawiali sobie królów, ale beze Mnie. Książąt mianowali - też bez mojej wiedzy".

Na 4. Kapłani przeznaczeni byli do służby Bożej na mocy pochodzenia rodowego. Chodziło o to, żeby - skoro nie każdy z narodu mógł być kapłanem - cieszyli się większym uszanowaniem, zaś okazywana im cześć podnosiła uszanowanie dla kultu Bożego. I dlatego zachodziła potrzeba wyznaczenia im osobnych środków do życia zarówno w postaci dziesięcin i pierwocin, jak i w postaci udziału w obiatach i ofiarach. Natomiast jak powiedziano[28], rządców narodu brano spośród całego ludu. Mieli przeto oni swoje własne posiadłości, które dostarczały im środków do życia. Na szczególną uwagę zasługuje ton że Bóg zakazał, żeby król obfitował w nadmierne bogactwa i otaczał się wystawnym przepychem: już to dlatego, żeby zbyt łatwo nie wzbił się w pychę i wpadł w tyranię; już to dlatego, żeby - skoro sprawujący władzę nie są zbyt bogaci, a sprawowanie władzy jest pełne mozołu i troski - ziomkowie nie pożądali chciwie tej godności; w ten sposób usunięta została sposobność do walki o władzę.

Na 5. To prawo nie było dane królowi z ustanowienia Boskiego. Było raczej zapowiedzią i ostrzeżeniem przed nadużywaniem władzy przez królów, którzy, staczając się zwyrodniale w tyranię, ustanowią sobie prawo niegodziwe i będą znieprawiać poddanych. Jasne to ze słów, które na końcu dodaje[29]: „Wy będziecie jego niewolnikami". A to właśnie jest znamienne dla tyraństwa, jako że tyrani rządzą swoimi podwładnymi jak niewolnikami. Toteż Samuel powiedział to dla odstraszenia ludu od żądania ustanowienia im króla; niestety: „Odrzucił lud radę Samuela"[30]. - Może jednak i dobry król, bez posądzenia o tyraństwo, powoływać synów narodu, mianować ich wyższymi i niższymi dowódcami wojska oraz wiele pobierać od podwładnych, a to z troski o dobro wspólne.

Artykuł 2

CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE, ODNOSZĄCE SIĘ DO WSPÓŻYCIA MIESZKAŃCÓW, BYŁY NALEŻYCIE PODANE ?

Zdaje się, że przykazania sądownicze, odnoszące się do współżycia mieszkańców, nie były należycie podane bo:

1. Ludzie nie mogą spokojnie współżyć ze sobą, gdy jeden zabiera drugiemu ton co należy do niego. Lecz właśnie to zaprowadziło prawo, mówiąc[1]: „Gdy wejdziesz do winnicy swego bliźniego, możesz zjeść winogron do syta, ile zechcesz". A więc prawo stare nie zatroszczyło się należycie o pokój między ludźmi.

2. Zdaniem Filozofa[2] powodem upadku wielu państw i królestw jest zwłaszcza ton że majątki przechodzą w ręce kobiet. Lecz to właśnie ustanowione było prawem starym, jak czytamy w *Księdze Liczb*[3]: „Gdy umrze mąż nie zostawiając syna, wtedy dziedzictwo przeniesiecie na jego córkę". Nienależycie więc prawo zatroszczyło się o dobro narodu.

3. Jak pisze Filozof[4], społeczność ludzka przez to zwłaszcza się utrzymuje, że ludzie drogą kupna i sprzedaży wymieniają między sobą swoje rzeczy: ten których potrzebują. Lecz prawo stare podważyło skuteczność sprzedaży Nakazało bowiem, żeby w roku pięćdziesiątym, jubileuszowym sprzedana posiadłość wróciła z powrotem do sprzedawcy[5]. Zatem prawo stare dało temu ludowi co do tego nienależyte rozporządzenia.

4. Potrzeby życiowe ludzi wymagają tego, żeby jedni drugim chętnie udzielali pożyczki. Tę chęć przekreśla jednak ton że dłużnicy nie zwracają wierzycielom rzeczy pożyczonych. Toteż Syrach powiada[6]. „Wielu nie pożyczało, nie ze złości, ale się bali, aby nie byli oszukani bez winy". Przyczyną tego jest jednak polecenie prawa. Po pierwsze, nakazuje ono w *Księdze Powtórzonego Prawa*[7]: „Na tym będzie polegało darowanie długów ... każdy wierzyciel daruje pożyczkę udzieloną bliźniemu; nie będzie się domagał zwrotu od bliźniego lub swego brata, ponieważ ogłoszone jest darowanie ku czci Pana"; a w *Księdze Wyjścia*[8] postanawia, żeby nie zwracać wypożyczonego zwierzęcia, jeśli ono padło nieżywe w obecności jego właściciela. Po drugie, wierzycielowi odbiera gwarancję, jaką daje zastaw; pisze bowiem autor *Księgi Powtórzonego Prawa*[9] : „ [Jeśli bliźniemu swemu udzielisz pożyczki] i będziesz dopominał się od niego rzeczy, którą jest ci dłużny n nie wejdziesz do jego domu, by zabrać cośkolwiek w zastaw"; a nieco niżej[10]: „Nie pozostanie u ciebie zastaw (tj. płaszcz) przez noc, ale mu (dłużnikowi) go zaraz zwrócisz". Nienależyte przeto były rozporządzenia prawa co do pożyczek.

5. Utrata złożonego depozytu stanowi wielkie niebezpieczeństwo. Toteż należy go strzec z największą czujnością. Tym się tłumaczy to, co opisuje Księga Machabejska[11]: „Kapłani wołali do Nieba, do Tego, który ustanowił prawo ... depozycie, aby te skarby nienaruszone zachował dla tych, którzy je złożyli w depozyt". Lecz przykazania starego prawa z niewielką troską, załatwiają sprawę depozytu. Postanowiono bowiem w *Księdze Wyjścia*[12] że po stracie depozytu wystarcza przysięga tego, u kogo był złożony. Rozporządzenie przeto prawa dotyczące tej sprawy nie było należyte.

6. Jak robotnik daje w najem swoją pracę, tak również niektórzy dają w najem dom lub jakiekolwiek inne tego pokroju rzeczy. Otóż nie jest konieczne, żeby najemca natychmiast złożył zapłatę za dom wynajęty. A więc również zbyt surowy jest następujący nakaz *Księgi Kapłańskiej*[13]: „Zapłata robotnika nie będzie pozostawać w twoim domu przez noc aż do poranka".

7. Ponieważ konieczność zmusza do częstego rozstrzygania spraw w sądzie, dlatego dostęp do sędziego powinien być łatwy. Nienależycie przeto nakazano w *Księdze Powtórzonego Prawa*[14], żeby szli do jednej miejscowości, aby szukać rozstrzygnięcia dla swoich wątpliwości.

8. Jest możliwe, że nie tylko dwóch, lecz także trzech lub więcej ludzi będzie zgodnie fałszywie zeznawać. Nieroztropne zatem jest następujące postanowienie *Księgi Powtórzonego Prawa*[15]: „Każda popełniona zbrodnia musi być potwierdzona zeznaniem dwu lub trzech świadków".

9. Karę należy wymierzać odpowiednio do wielkości winy. Potwierdza to *Księga Powtórzonego Prawa*[16]: „Winowajcy ... wymierzą chłostę odpowiadającą przewinieniu". Lecz za niektóre równe przewinienia prawo przewidziało nierówne kary; świadczą o tym słowa *Księgi Wyjścia*[17]: złodziej ma „zwrócić pięć wołów za jednego [skradzionego] wołu, a cztery owce za jedną [ukradzioną] owcę". Za niektóre zaś niezbyt ciężkie grzechy prawo nałożyło nazbyt ciężką karę; np. *Księga Liczb*[18] opisuje, jak to ukamienowano człowieka, który zbierał drewna w szabat. Także syna krnąbrnego, jak podaje Księga Powtórzonego Prawa[19], za małe przestępstwa - bo mianowicie „oddawał się biesiadom i pijaństwu" - kazano ukamienować. Nienależycie więc prawo stare postawiło sprawę nakładania kar.

10. Augustyn tak pisze[20]: „Cycero powiada, że w prawach wymienia się osiem rodzajów kar. utrata majątku, uwięzienie, chłosta, odwet, hańba, wygnanie, śmierć, oddanie w niewolę". Niektóre z nich są umieszczone w starym prawie. Utrata majątku, np. gdy skazywało się złodzieja na pięciokrotny lub czterokrotny zwrot[21]. Uwięzienie, np. w *Księdze Licz*[22] nakazano jakiegoś człowieka trzymać pod strażą. O chłoście pisze *Księga Powtórzonego Prawa*[23]: „O ile winowajca zasłuży na karę chłosty, każe go sędzia położyć na ziemi i w jego obecności wymierzą mu chłostę". Karę hańby wymierzano temu, kto nie chciał poślubić żony swojego zmarłego brata; mianowicie żona zdejmowała mu sandał z nogi i plunęła mu w twarz[24]. Stosowano również karę śmierci; świadczy o tym *Księga Kapłańska*[25]: „Ktokolwiek złorzeczy ojcu albo matce, będzie ukarany śmiercią". Prawo uznawało także karę odwetu; mówi *Księga Wyjścia*[26]: „Oko za oko, ząb za ząb". Bezpodstawnie chyba więc prawo stare nie wprowadziło dwóch pozostałych kar, mianowicie wygnania i oddania w niewolę.

11. Kara należy się tylko za przewinienie. Lecz zwierzęta nierozumne nie mogą popełnić przewinienia. Niesłusznie więc wymierzono im karę; *Księga Wyjścia* powiada[27]: „Jeśliby wół pobódł mężczyznę lub kobietę tak, iż ponieśliby śmierć, wówczas wół musi być ukamienowany"; a *Księga Kapłańska*[28]: „Jeśli kobieta parzy się z jakimkolwiek zwierzęciem, zabijesz i kobietę, i zwierzę". Widać chyba z tego, że prawo stare nienależycie uporządkowało sprawy dotyczące współżycia wzajemnego ludzi między sobą.

12. W Księdze Wyjścia Pan nakazał[29], żeby człowiek, który zabił człowieka, był ukarany śmiercią. Lecz śmierć nierozumnego zwierzęcia uchodzi za coś bardzo małego wobec zabicia człowieka. Kary więc za zabójstwo człowieka nie można

wystarczająco zastąpić i wyrównać zabiciem nierozumnego zwierzęcia. Nienależycie przeto polecono w *Księdze Powtórzonego Prawa*[30]: „Gdy ... znajdzie się na polu leżący trup człowieka zabitego, a nie wiadomo, kto go uderzył, wtedy przyjdą starsi i sędziowie ... miasta, które jest najbliżej trupa, wezmą jałowicę, która jeszcze nie pracowała przy orce i nie nosiła jarzma, zaprowadzą ją na dolinę wyboistą i kamienistą, która nigdy nie była orana i obsiewana, i złamią jej tam kark".

Wbrew temu Psalmista wysławia szczególne dobrodziejstwo Boga, mówiąc[31]: „Nie uczynił tak żadnemu narodowi, i nie objawił im swoich sądów".

Odpowiedź: Augustyn[32], przytacza takie słowa Cycerona[33]: „Naród jest to zespół wielu ludzi, których łączy w jedno zgodnie przyjęte prawo i wspólny pożytek". Zatem do istoty narodu należy ton żeby sprawiedliwe przykazania prawa porządkowały wzajemne obcowanie ludzi między sobą. Otóż obcowanie ludzi między sobą może być dwojakie: jednego dokonuje powaga sprawujących rządy; drugie dokonuje się własną wolą prywatnych osób. A ponieważ wola pojedynczych ludzi może stanowić tylko o tym, co jej władzy podlega, dlatego powaga sprawujących władzę, której ludzie podlegają, musi sądownie rozstrzygać sprawy zachodzące między ludźmi oraz wymierzać kary na złoczyńców. Natomiast władzy prywatnych osób podlegają rzeczy przez nich posiadane. Toteż własną wolą mogą współobcować z sobą w sprawach dotyczących tychże rzeczy, np. drogą kupna, sprzedaży, darowizny i innymi tego rodzaju sposobami.

I co do obu sposobów obcowania prawo wydało wyczerpujące zarządzenia. Ustanowiło sędziów *Księga Powtórzonego Prawa* tak postanawia[34]: „Ustanowisz sędziów i urzędników we wszystkich miastach ... Oni będą sądzić lud sądem sprawiedliwym". Ustanowiło także sprawiedliwy porządek sądzenia. *Księga Powtórzonego Prawa* bowiem postanawia[35]: „[Przesłuchajcie braci waszych], rozstrzygajcie sprawiedliwie spór każdego ze swym bratem czy też z obcym. W sądzeniu unikajcie stronniczości". Usunęło sposobność do wydawania niesprawiedliwego wyroku, zabraniając sędziom brania podarunków; zakazuje tego *Księga Wyjścia*[36] i *Księga Powtórzonego Prawa*[37]. Ustanowiło również liczbę świadków. dwóch lub trzech; podaje to *Księga Powtórzonego Prawa*[38]. I wreszcie nałożyło określone kary za różne przestępstwa, jak to niżej zobaczymy[39].

Co do rzeczy posiadanych, to jak uczy Filozof[40], najlepiej jest, gdy majątek (jednego) jest oddzielony (od majątku drugiego człowieka), a jego używanie jest częściowo wspólne, a częściowo podlega rozporządzeniu woli właściciela[41]. I te trzy warunki prawo wprowadziło. Po pierwsze, mienie podzielono między poszczególne [pokolenia i ludzi] *Księga Liczb* powiada[42]. „Ja dałem wam tę ziemię w posiadanie. Podzielicie losem ziemię jako dziedzictwo dla poszczególnych pokoleń". A ponieważ, jak uczy Filozof[43], na skutek nieprawidłowości dotyczących posiadania i rozporządzania mieniem wiele państw upadło, dlatego prawo zastosowało potrójny środek zaradczy normujący sprawę mienia. Pierwszy, mienie ma być podzielone równo według liczby ludzi; Księga Liczb powiada[44]: „Temu (pokoleniu), które ma więcej ludzi, dacie większe dziedzictwo, a które ma mniej – mniejsze". Drugi, mienie nie ma na zawsze przejść w obce ręce, ale po danym czasie powinno wrócić do właściciela, aby przydzielone losem posiadłości nie pomieszały się (między

pokolenia). Trzeci środek zaradzał temu pomieszaniu; mianowicie najbliżsi krewni dziedziczyli majątek po zmarłym: na pierwszym stopniu syn; na drugim, córka; na trzecim, bracia. na czwartym, bracia ojca; na piątym, pozostali krewni[45]. Dla zachowania majątku w danym pokoleniu inne prawo postanawiało, że kobiety dziedziczące powinny brać mężów ze swojego pokolenia[46].

Po drugie, prawo postanawiało, żeby używanie rzeczy posiadanych pod niektórymi względami było wspólne. Najpierw chodziło o troskę; nakazało bowiem w *Księdze Powtórzonego Prawa*[47]: „Jeśli zobaczysz zbłąkanego wołu albo owcę swego brata, nie odwrócisz się od nich, lecz zaprowadzisz je z powrotem do swego brata"; podobnie należało czynić z innymi rzeczami. - Chodziło dalej o używanie owoców. Zezwolono wszystkim powszechnie wchodzić do winnicy drugiego i najeść się do woli winogron, byleby tylko nie wynosić na zewnątrz. Miało szczególny wzgląd na ubogich; *Księga Kapłańska* i *Powtórzonego Prawa*[48] polecają zostawiać im pozostawione snopki i kłosy, owoce oliwek i nie zerwane grona. Także, jak nakazują *Księgi Wyjścia i Kapłańska*[49], oddane były wspólnemu użytkowi płody z siódmego roku.

Po trzecie, prawo normowało sposób rozporządzania majętnością przez tych, którzy byli jej właścicielami. Pierwszym było darmowe jej udzielanie; *Księga Powtórzonego Prawa* tak postanawiała[50]: „Pod koniec
trzech lat odłożysz wszystkie dziesięciny z plonu trzeciego roku ... Wtedy przyjdzie lewita, obcy, sierota i wdowa ... będą jedli i nasycą się". Drugim było przekazanie majątku drugiemu za zapłatą z tytułu płynącej stąd korzyści; chodzi tu o sprzedaż, kupno, dzierżawę, wynajem, pożyczkę i wreszcie o depozyt: odnośnie do tych wszystkich w prawie znajdują się określone rozporządzenia. Z tego jasno widać, że stare prawo wystarczająco uporządkowało współżycie tego narodu.

Na 1. Zdaniem Apostoła[51]: „Kto miłuje bliźniego, wypełnił prawo"; uzasadnia się to tym, że wszystkie przykazania prawa, zwłaszcza odnoszące się do bliźniego, wydają się sobie stawiać ten cel, aby ludzie wzajemnie się miłowali[52]. Pochodną zaś miłości jest to, że ludzie przekazują sobie wzajem swoje dobra, gdyż jak wypowiada się Jan[53]: „Jeśliby ktoś ... widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga?"[54] Toteż zamiarem prawa było przyzwyczajenie ludzi do tego, żeby chętnie udzielali sobie wzajem swoich dóbr; tak to właśnie Apostoł[55] poleca bogatym: „łatwo dawać i użyczać". Nie jest zaś chętnie udzielającym ten, kto bez większej dla siebie straty nie znosi tego, że bliźni coś niecoś weźmie z jego własności. I dlatego prawo rozporządziło, żeby wchodzący do winnicy bliźniego mogli w niej spożywać grona, ale nie wynosili na zewnątrz, bo to dawałoby sposobność do wyrządzania wielkiej krzywdy, co by mogło zakłócić spokój. Pokoju tego nie zakłóci ludziom należycie wychowanym odrobina zabranych gron; owszem, wzmocni bardziej więź przyjaźni, a ludzi przyzwyczai się przez to do chętnego dzielenia się swoim dobytkiem.

Na 2. Tylko w tym wypadku prawo postanowiło, żeby kobiety dziedziczyły spadek po ojcu, gdy nie było męskiego potomka. Wówczas konieczność zmuszała do tego, żeby dziedzictwo przeszło na kobiety. Zezwolono na to dla pocieszenia ojca, któremu ciężko by było, gdyby jego dziedzictwo całkowicie przeszło w obce ręce. Prawo jednak uczyniło zastrzeżenie stosowne, nakazując, żeby kobiety dziedziczące

spadek po ojcu brały mężów ze swojego pokolenia. Chodziło o to - jak podaje *Księga Liczb*[56] - żeby dziedzictwo nie przechodziło z jednego pokolenia na drugie.

Na 3. Według Filozofa[57] należyte unormowanie sprawy posiadania majątku walnie przyczynia się do utrzymania bytu państwa lub narodu. Toteż - jak sam powiada - w niektórych pogańskich państwach „istniało prawo zabraniające sprzedaży majątku, jeśli się kto nie wykaże oczywistym nieszczęściem, jakie go spotkało". Gdyby bowiem rozsprzedawano majątki bez ograniczeń, mogło by dojść do tego, że wszystkie majątki znalazłyby się w rękach niewielu, a tego następstwem byłoby ogołocenie państwa lub dużego obszaru z ludności. Żeby usunąć to niebezpieczeństwo, prawo stare uporządkowało rzecz w ten sposób: uwzględniając potrzeby ludzi, zezwoliło na sprzedaż posiadłości aż do określonego czasu; a niebezpieczeństwo usunięto, nakazując, żeby po określonym czasie posiadłość sprzedana wróciła do sprzedawcy. Postanowiono tak, żeby dziedzictwo nie przechodziło z jednego pokolenia na drugie, by każde zachowało swój nienaruszony stan posiadania.

Ponieważ domy w miastach nie były przydzielane pokoleniom losem, dlatego prawo pozwalało je sprzedawać na zawsze, podobnie zresztą jak i wszelkie dobra ruchome. Liczba bowiem domów miasta nie była tak ściśle określona, jak określoną była miara posiadłości ziemskiej, do której więcej nie dodawano; natomiast można było dodawać coś do liczby domów miasta. Były również domy nie w miastach, ale po wioskach nie mających murów. tych nie można było sprzedawać na zawsze. Takowe bowiem domy stawia się dla potrzeb rolnictwa i dla zabezpieczenia posiadłości. I dlatego prawo zastosowało to samo do obojga.

Na 4. Jak wyżej powiedziano[58], zamiarem prawa było swoimi przykazaniami wdrażać ludzi do tego, żeby chętnie sobie wzajem pomagali w różnych potrzebach życia, jako że to najbardziej przyczynia się do przyjacielskich stosunków. Prawo, nakazując chętne wspomaganie innych, miało na uwadze nie tylko rzeczy dawane darmowo i bezwarunkowo, lecz także rzeczy udzielone innym w postaci pożyczki; ta bowiem postać wspomogi jest częstsza i wielu ludziom konieczna. Prawo zawiera wiele rozporządzeń dotyczących chętnego udzielania tego rodzaju wspomogi. Po pierwsze, zaleciło, aby ludzie okazywali chęć udzielania pożyczki i nie powstrzymywała ich od tego bliskość roku siódmego - roku darowania; podaje to *Księga Powtórzonego Prawa*[59]. - Po drugie, aby tego, komu udzielają pożyczki, nie obciążali ani pobieraniem odsetek, ani braniem czegoś w zastaw zwłaszcza tego, co jest nieodzowne do życia, a jeśli wzięli, żeby czym prędzej to zwrócili. Tak o tym pisze *Księga Powtórzonego Prawa*[60]: „Nie będziesz żądał od brata swego odsetek z pieniędzy"; „Nie wolno brać w zastaw kamienia młyńskiego górnego ani dolnego, gdyż [tym samym] brałoby się w zastaw samo życie" a także *Księga Wyjścia*[61]: „Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, winieneś mu go oddać przed zachodem słońca". - Po trzecie, aby zachowali oględność w żądaniu zwrotu, *Księga Wyjścia* upomina[62]: „Jeśli pożyczysz pieniądze ubogiemu z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak poborca". Z tego też względu nakazano w *Księdze Powtórzonego Prawa*[63]: „Jeśli bliźniemu swemu udzielisz pożyczki z zabezpieczeniem, nie wejdziesz do jego domu, by zabrać cośkolwiek w zastaw. Na dworze będziesz stał, a człowiek, któremu pożyczyłeś, wyniesie ci ten zastaw na zewnątrz": już to dlatego, że dom jest dla każdego najbezpieczniejszym

miejscem schronienia, toteż jest dla człowieka przykre, gdy się nań napada w jego domu; już to dlatego, że prawo nie zezwala wierzycielowi brać w zastaw ton co się mu podoba, ale raczej dłużnikowi, aby dał ton czego mniej potrzebuje. - Po czwarte, aby w siódmym roku wszystkie długi były darowane[64]. Spodziewano się, że ci, którzy bez trudu mogą zwrócić, uczynią to przed siódmym rokiem i nie oszukają tego, który im udzielił pożyczki bez zabezpieczenia. Jeżeli zaś całkowicie nie byli w stanie zwrócić pożyczki, wówczas należy im z miłości darować dług; powodując się nią, należy im na nowo udzielić pomocy ze względu na biedę.

Co do zwierząt wypożyczonych od kogoś prawo tak postanowiło[65]: gdyby ktoś pożyczył od drugiego zwierzę, a ono, z powodu jego zaniedbania, i w jego nieobecności, okaleczyło się lub padło nieżywe, ma być zmuszony je zwrócić. Jeśli zaś w jego obecności, mimo że pilnował starannie, zwierzę padło martwe lub się okaleczyło, nie będzie musiał go zwracać, zwłaszcza gdy było pożyczone za jakąś cenę. Mogło przecież w ten sposób paść lub okaleczyć się także i u tego, kto je pożyczył. Bo gdyby ten, kto pożyczył, otrzymał z powrotem równowartościowe zwierzę, już by z tego odniósł jakąś korzyść, /59/ a pożyczka nie byłaby bezpłatna. Należało tego przestrzegać, zwłaszcza w wypadku, gdy zwierzę wynajęto od kogoś za zapłatą, bo w takim razie pożyczający otrzymywał określoną zapłatę za używanie zwierzęcia; dlatego nie powinien mieć dodatkowego zysku na skutek zwrotu zwierzęcia, chyba że szkoda spowodowana była niedbalstwem tego, kto je pilnował. Jeśli zaś nie było wynajęte za zapłatą, wówczas wypożyczający mógłby poczuwać się do jakiejś sprawiedliwości, żeby przynajmniej tyle zwrócił, ile kosztowałoby używanie wynajętego zwierzęcia padłego lub okaleczonego.

Na 5. Różnica między pożyczką a depozytem polega na tym, że pożyczka przynosi pożytek temu, komu pożyczono. depozyt zaś przynosi pożytek temu, kto go złożył[66]. Dlatego w niektórych wypadkach ostrzejsze przepisy obowiązywały przy zwrocie pożyczek niż przy zwrocie depozytu. Depozyt bowiem można było stracić w dwojaki sposób[67]: pierwszy, z przyczyny nieuchronnej - albo naturalnej, np. gdy zwierzę padło lub okaleczyło się, albo zewnętrznej, np. gdy zostało porwane przez nieprzyjaciół lub pożarte przez dzikie zwierzę; w tym wypadku należało zanieść właścicielowi ton co zostało z pożartego zwierzęcia. W innych pozostałych wypadkach stróż depozytu niczego nie musiał zwracać, a tylko dla oczyszczenia się z podejrzenia o oszustwo powinien złożyć przysięgę. Drugi, z przyczyny, której dało się uniknąć, np. z przyczyny kradzieży. W tym wypadku stróż depozytu z powodu zaniedbania miał obowiązek go zwrócić. Lecz jak już powiedziano[68], ten, kto pożyczył zwierzę, powinien był oddać je także wtedy gdy ono padło lub okaleczyło się w jego nieobecności. Nawet bowiem z powodu niewielkiego zaniedbania obowiązany był do zwrotu, przez co był w gorszym położeniu niż ten, kto był stróżem zdeponowanego zwierzęcia, który był zobowiązany do zwrotu jedynie w razie kradzieży.

Na 6. Robotnicy, dający w najem swoją pracę, są to ludzie biedni; swoją pracą zarabiają na chleb codzienny. Toteż prawo przezornie nakazało, żeby natychmiast wypłacać im należność, aby mieli z czego żyć. Natomiast ci, którzy dają w najem inne rzeczy, są zwykle bogaci; nie potrzebują tak bardzo zapłaty za rzecz wydzierżawioną na swój chleb codzienny. Nie zachodzi więc to samo w obu wypadkach.

Na 7 Sędziowie po to są spośród ludzi ustanowieni, aby rozstrzygali wątpliwe sprawy w dziedzinie sprawiedliwości, jakie mogą powstać między ludźmi. W dwojaki

zaś sposób może jakaś sprawa być wątpliwa. Po pierwsze, dla ludzi prostych. I żeby tę wątpliwość usunąć, *Księga Powtórzonego Prawa* poleciła[69]: „Ustanowisz sobie sędziów i urzędników we wszystkich miastach ... Oni będą sądzić lud sądem sprawiedliwym". - Po drugie, może również być coś wątpliwe dla obeznanych z prawem. I żeby tę wątpliwość usunąć, prawo postanowiło, żeby wszyscy szli po radę do wybranego przez Boga miejsca naczelnego. W nim ma być najwyższy kapłan, rozstrzygający wątpliwości dotyczące obrzędów kultu Bożego, oraz najwyższy sędzia ludu, rozstrzygający to wszystko, co się tyczy zachodzących wśród ludzi spraw sądowych; podobnie jak i obecnie drogą odwołania *(per apellationem)* lub zapytania *(per consultationem)* sprawy od niższych sędziów przechodzą do wyższych. Toteż *Księga Powtórzonego Prawa* tak postanowiła[70]: „Jeśli za trudno ci będzie osądzić jakiś wypadek ... i zobaczysz, że słowa sędziów w bramie się różnią, wstaniesz i pójdziesz do miejsca, które sobie obierze Pan, Bóg twój. Tam udasz się do kapłanów-lewitów i do sędziego, który w tych dniach będzie sprawował urząd. Poradzisz się, a oni dadzą ci rozstrzygnięcie". Wszelako takowe wątpliwości w rozwiązywaniu spraw na sądzie rzadko się wyłaniały; nie było to także zbytnio uciążliwe dla narodu.

Na 8. W sprawach zachodzących między ludźmi nie można domagać się ścisłych i nieomylnych dowodów; wystarczy jakieś domniemane prawdopodobieństwo, tak jak to czyni retoryka[71], która posługuje się metodą przekonywania. Chociaż więc istnieje możliwość, że dwóch lub trzech świadków zgodnie będzie zeznawało fałszywie, to jednak ani nie jest to łatwe, ani prawdopodobne, żeby zgodnie zeznawali fałszywie; toteż ich zeznania uważa się za prawdziwe, zwłaszcza gdy ich zeznania nie są chwiejne i nie ma skądinąd podejrzeń co do nich. Ażeby zaś świadkowie nie odchodzili łatwo od zeznawania prawdy, prawo nakazało jak najstaranniej badać świadków oraz ciężko karać takich, którzy by okazali się kłamcami, o czym pisze *Księga Powtórzonego Prawa*[72].

Podanie takiej właśnie liczby świadków miało także jakieś uzasadnienie. Chodziło o symbolizowanie niewysłowionej prawdy o osobach Boskich. Niektórzy wymieniają ich dwie, ponieważ Duch Święty jest spójnią dwóch; przeważnie jednak wymienia się trzy. Takie jest zdanie Augustyna[73], wyjaśniającego słowa Pańskie[74]: „W waszym prawie jest napisane, że świadectwo dwóch ludzi jest prawdziwe".

Na 9. Ciężką karę wymierza się nie tylko z powodu ciężkości winy, lecz także z innych przyczyn. Po pierwsze, z powodu wielkości grzechu *(quantitas peccati)*, bo za większy grzech, przy tych samych okolicznościach, należy się cięższa kara. Po drugie, z powodu nałogowego popełniania grzechu; od grzechów bowiem nałogowych nie jest łatwo ludzi odstraszyć inaczej, jak tylko przez stosowanie surowych kar. Po trzecie, z powodu silnej pożądliwości lub rozkoszowania się grzechem; również od tych niełatwo ludzie dają się odstraszyć inaczej, jak tylko przez stosowanie surowych kar. Po czwarte, z łatwości popełniania grzechu i ukrywania go w sobie; tego bowiem rodzaju grzechy, skoro zostaną ujawnione, powinno się surowiej karać dla odstraszenia innych.

Sama wielkość grzechu, nawet odnośnie do jednego i tego samego faktu, może mieć różne stopnie. Pierwszy zachodzi wtedy, gdy ktoś popełnił grzech nie dobrowolnie. W takim bowiem razie, gdy grzech jest zupełnie niedobrowolny, nie ponosi się zań żadnej kary. *Księga Powtórzonego Prawa* powiada[75]: młoda kobieta poślubiona, którą zgwałcono na polu, „nie popełniła przestępstwa godnego śmierci ...

ponieważ krzyczała, a nikt jej nie przyszedł z pomocą". Jeżeli natomiast grzech w jakiejś mierze był dobrowolny, ale popełniony ze słabości, np. popełniony pod naporem namiętności, wówczas staje się mniejszy, a i kara, według prawdziwego rozeznania sądu, powinna być mniejsza; chyba że, jak powiedziano, dla pożytku wspólnego wymierzy się cięższą karę, aby powstrzymać ludzi od tego rodzaju grzechów. Drugi stopień zachodzi wtedy, gdy ktoś zgrzeszył z nieznajomości. W takim razie uznaje się go w jakiejś mierze winnym, a to z powodu zaniedbania nabycia wymaganych wiadomości; takowy jednak nie był karany przez sędziów, a tylko składał ofiarę przebłagalną za swój grzech. Toteż *Księga Kapłańska* powiada[76]: „Jeśli kto przez nieznajomość zgrzeszył" itd. Chodzi tu jednak o nieznajomość dotyczącą faktu, a nie o nieznajomość przykazania Bożego, które wszyscy obowiązani byli znać. Trzeci stopień jest wtedy, gdy ktoś popełnił grzech z Pychy, tj. ze świadomego wyboru lub z wyraźnie złym zamiarem. W takim razie ponosił karę odpowiednio do wielkości przestępstwa[77]. Czwarty stopień zachodzi wtedy, gdy ktoś popełnił grzech z krnąbrności *(protervia)* i uporu *(pertinacia)*. W takim wypadku, jako buntownika i burzyciela prawa, należało go zgoła pozbawić życia[78].

Stosownie do tego należy tak powiedzieć: Prawo, wymierzając karę za kradzież, brało pod uwagę wypadki, które mogły częściej występować[79]. Tak więc za kradzież cudzych rzeczy, których łatwo można było upilnować przed złodziejami, złodziej zwracał w dwójnasób. Otóż owiec nie można łatwo upilnować przed kradzieżą, pasą się bowiem na polu; toteż wypadki ich kradzieży zdarzały się częściej. I dlatego prawo ustanowiło większą karę, mianowicie żeby za jedną skradzioną owcę zwrócić cztery. Jeszcze trudniej jest upilnować wołów, jako że pasą się na Polu, a nie w gromadach, jak owce. I dlatego prawo ustanowiło tu jeszcze większą karę, mianowicie żeby za jednego skradzionego zwrócić pięć wołów. A mówię to z następującym zastrzeżeniem: jeśli zwierzę znaleziono żywe u złodzieja, oddawał tylko w dwójnasób, tak jak i w wypadku innych kradzieży. n można bowiem było przypuszczać, że skoro je zachował przy życiu, zamierzał je zwrócić. Można też, według glosy, tak powiedzieć[80]: „wół przynosi pięć korzyści: składa się go w ofierze, orze, karmi swoim mięsem, daje mleko, a jego skóra służy do rozmaitych wyrobów"; i dlatego za jednego wołu oddawano pięć wołów. Owca zaś przynosi cztery korzyści: „składa się ją w ofierze, karmi mięsem, daje mleko i służy wełną"[81]. - Zabijano zaś krnąbrnego syna nie dlatego, że biesiadował i pijał, ale z powodu krnąbrności i zbuntowania, za co, jak powiedziano, zawsze karano śmiercią. - Ukamienowano zaś tego, kto w szabat zbierał drewna, jako gwałciciela prawa; jak wyżej powiedziano[82], prawo nakazywało święcić szabat jako wyraz wiary w początek świata i dla upamiętnienia tego dobrodziejstwa. Zabijano go więc jako niewierzącego.

Na 10. Prawo stare ustanowiło karę śmierci za cięższe występki, mianowicie za: grzech przeciw Bogu, zabójstwo, porwanie ludzi, nieuszanowanie rodziców, cudzołóstwo i kazirodztwo. Za kradzież cudzych rzeczy prawo wyznaczało odszkodowanie. Za uderzenie i skaleczenie wprowadziło karę odwetu; podobnie i za grzech fałszywego zeznania. Za inne mniejsze przewinienia wprowadziło karę chłosty lub hańby.

Karę niewoli zaprowadziło w dwóch wypadkach: pierwszy, gdy w siódmym roku, roku darowania, ten, kto był niewolnikiem, nie chciał skorzystać z dobrodziejstwa prawa, by stać się wolnym. Toteż wymierzano mu za to karę, żeby na zawsze został

niewolnikiem. Drugi, nałożono ją złodziejowi nie mającemu środków na zwrot rzeczy skradzionej, jak to podaje *Księga Wyjścia*[83].

Prawo nie ustanowiło, ogólnie mówiąc, kary wygnania. Albowiem podczas gdy wszystkie narody uległy zepsuciu na skutek bałwochwalstwa, sam tylko ów naród czcił prawdziwego Boga. I gdyby ktoś z niego został całkowicie wykluczony, dałoby mu to sposobność do bałwochwalstwa. Stąd tez w *Księdze Samuela* skarży się Dawid[84]: „Niech będą przeklęci przed Panem, gdyż wypędzają mnie dziś, abym nie miał udziału w Jego dziedzictwie, mówiąc niejako: Idź służyć obcym bogom". Istniało wszakże jakieś ograniczone wygnanie. Bowiem *Księga Powtórzonego Prawa* powiada[85]: „Kto niechcący zabił bliźniego swego i udowodni się, iż nie żywił do niego żadnej nienawiści", uchodził do jednego z miast ucieczki i pozostawał tam aż do śmierci najwyższego kapłana. Wtedy dopiero było mu wolno wrócić do swego domu. Dotykająca bowiem powszechnie cały naród strata uśmierzała zwykle osobiste gniewy i porachunki, a krewni [mściciele krwi] zmarłego nie byli już tak skorzy do jego zabicia.

Na 11. Nie nakazano zabijać tych zwierząt z powodu jakiejś ich winy, ale była to kara wymierzona ich właścicielom za to, ze nie upilnowali tych zwierząt przed tego rodzaju grzechami. Stąd też surowiej karano właściciela, którego wół bódł od dawna - bo w takim razie mógł zapobiec nieszczęściu - niż gdy ten wół niespodziewanie zaczął bóść. Albo też zabijano te zwierzęta dla zobrzydzenia grzechu i żeby samo na nich spojrzenie nie budziło jakiejś grozy w sercach ludzi.

Na 12. Rabbi Mojżesz86 podaje następujące dosłowne znaczenie tego nakazu: najczęściej zabójca pochodził z najbliższej miejscowości. Toteż zabijano jałowicę dla wyświetlenia zabójstwa dokonanego przez nieznanego sprawcę. Czyniono w tym celu trzy kroki: pierwszy, starsi tej miejscowości składali przysięgę, że niczego nie zaniedbali przy strzeżeniu dróg; drugi, właściciel jałowicy ponosił szkodę na skutek zabicia zwierzęcia; nie zabijano go jednak, gdy wpierw odkryto sprawcę zbrodni; trzeci, miejsce, w którym zabijano jałowicę, miało pozostawać nieuprawne. I dlatego dla uniknięcia tej podwójnej straty ludzie tej miejscowości łatwiej ujawniliby mordercę, gdyby go znali; a rzadko mogło się zdarzyć, żeby nie wskazywały na niego jakieś słowa lub poszlaki.

Albo czyniono tak dla wzbudzenia przestrachu i odstraszenia od zabójstwa. Zabicie bowiem jałowicy - zwierzęcia pożytecznego i pełnego sił, zwłaszcza nim założono mu jarzmo i zaprzągnięto do pracy - oznaczało, że każdy, kto popełnił morderstwo, chociażby był pożyteczny i silny n ma być zabity; i to śmiercią okrutną, co oznaczało złamanie karku jałowicy; no i że jako licho i wyrzutek ma być wykluczony z grona ludzi, jak ta zabita jałowica, która wyrzucona precz na miejsce wyboiste i nieuprawione i tam zostawiona, zamieniła się w zgniliznę.

Ta jałowica ze stada wyjęta oznaczała mistycznie ciało Chrystusa: nie nosiła jarzma, bo Chrystus nie popełnił grzechu; nie przewracała pługiem ziemi, bo nie okazał ni cienia buntu[87]; zabita była na dolinie nieuprawionej, co oznaczało pogardliwy sposób Jego śmierci: obmywającej ze wszystkich grzechów i wskazującej na diabła jako na sprawcę zabójstwa.

Artykuł 3

CZY PRZYKAZANIA SĄDOWNICZE PODAŁY NALEŻYCIE NORMY POSTĘPOWANIA Z OBCYMI ?

Zdaje się, iż przykazania sądownicze nie podały należycie norm postępowania z obcymi, bo:

1. Piotr tak powiada[1]: „Przekonuję się, że Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie". Lecz tych, którzy są mili Bogu, nie należy wykluczać ze zgromadzenia Boga. Niesłuszny zatem był nakaz *Księgi Powtórzonego Prawa*[2]: „Nie wejdzie Ammonita i Moabita do zgromadzenia. Pana, nawet w dziesiątym pokoleniu, nie wejdzie na wieki", a przeciwnie, co do niektórych narodów polecono[3]: „Nie będziesz się brzydził Edomitą, bo jest twoim bratem, ani Egipcjaninem, bo przybyszem byłeś w jego kraju".

2. .Nie zasługuje na jakąś karę ton co nie leżało w naszej mocy. Lecz to, że człowiek jest rzezańcem albo że urodził się z nierządnicy, nie leżało w mocy ani jednego, ani drugiego. Nielitościwie więc nakazała *Księga Powtórzonego Prawa*[4]: „Rzezaniec i syn nieprawego łoża nie wejdzie do zgromadzenia Pana".

3. Prawo stare nakazało litościwie, aby nie uciskać cudzoziemców. Tak pisze *Księga Wyjścia*[5]: „Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców, bo wy sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej" oraz „Nie będziesz uciskał cudzoziemców, gdyż znacie życie cudzoziemców n bo sami byliście cudzoziemcami w Egipcie". Świadczy jednak o uciskaniu człowieka, gdy się go gnębi pobieraniem odsetek. Nienależycie więc pozwoliło prawo w *Księdze Powtórzonego Prawa*[6], żeby pobierać od obcych odsetki za pożyczone im pieniądze.

4. Bliżsi są nam ludzie niż drzewa. A tym, którzy są nam bliżsi, powinniśmy okazywać miłość nie tylko w sercu, ale także w czynie, w myśl słów Syracha[7]: „Każda istota czująca lubi podobną do siebie, a człowiek - swojego bliźniego". Okrutny więc chyba był nakaz Pański w *Księdze Powtórzonego Prawa*[8], żeby po zdobyciu miasta nieprzyjacielskiego wszystkich wymordować, a nie wycinać drzew owocowych.

5. Każdy według sił powinien przedkładać dobro wspólne nad dobro prywatne. Lecz w wojnie prowadzonej przeciw nieprzyjacielowi chodzi o dobro wspólne. Niesłusznie przeto w *Księdze Powtórzonego Prawa* nakazano[9], żeby tuż przed zaczęciem walki niektórych odesłać do domu: tych, którzy wystawili nowy dom, zasadzili winnicę i poślubili żonę.

6. Nikt nie powinien odnosić korzyści z popełnionej winy. Lecz bodajże winą człowieka jest ton że się lęka i serce mu drży ze strachu; wszak jest to sprzeczne z postawą męstwa. Niesłusznie więc od trudu toczenia walki usuwano bojaźliwych i którym serce drżało ze strachu[10].

Wbrew temu Boża Mądrość powiada[11]: „Moje wszystkie mowy są słuszne, obcy mi fałsz i krętactwo".

Odpowiedź: Obcowanie ludzi z obcymi sobie może układać się w dwojaki sposób: pokojowo albo wrogo. I prawo zawierało odpowiednie przykazania porządkujące obie

sytuacje narodu. Żydom bowiem nadarzała się trojaka sposobność, żeby obcowali z obcymi pokojowo: pierwsza, gdy obcy przechodzili przez ich kraj jako przechodnie *(peregrini)*; druga, gdy przychodzili do ich kraju, aby w nim zamieszkać jako przybysze *(advenae)*. Co do jednych i drugich prawo nadało przykazania nacechowane życzliwością. *Księga Wyjścia* powiada[12]: „Przybysza nie będziesz gnębił" oraz: „Przechodniów nie będziesz uciskał". Trzecia zaś, gdy jacyś cudzoziemcy chcieli, żeby ich przyjąć do narodu i do religii. Co do tego jednak trzymano się jakiegoś porządku. Nie od razu bowiem przyjmowano ich jako obywateli. Podobnie i u niektórych pogańskich narodów, jak mówi Filozof[13], było takie prawo, że za obywateli uważano tylko tych, którzy urodzili się z dziadka lub nawet pradziadka będących obywatelami. Powód tego był następujący: gdyby od razu przyjęto jako obywateli obcych przybyszów i dopuszczono do obrad nad sprawami narodu, mogłyby z tego powstać wielkie niebezpieczeństwa. Obcy bowiem, nie mając jeszcze silnego przywiązania do dobra publicznego [kraju, który ich przyjął], mogliby pokusić się o działanie przeciw narodowi. Toteż stare prawo tak postanowiło: przybysze z niektórych narodów mogą być przyjęci do grona narodu w trzecim pokoleniu; chodziło o narody, mające jakieś powinowactwo z narodem żydowskim, mianowicie o Egipcjan, w których kraju urodzili się i wychowali, i o Idumejczyków, synów Ezawa, brata Jakuba. Niektórych wcale nie dopuszczano do grona narodu; chodziło o Ammonitów i Moabitów, ponieważ ich stosunek do Żydów był wrogi. Natomiast Amalekitów uznano za odwiecznych wrogów. Nie łączyły ich z narodem żydowskim żadne więzy powinowactwa; do tego n byli oni szczególnie wrogo usposobionymi przeciwnikami. Toteż *Księga Wyjścia*[14] powiada: „Wojna Pana z Amalekitą trwać będzie z pokolenia w pokolenie".

Prawo również podało odpowiednie przykazania dotyczące wrogich stosunków z obcymi narodami. Po pierwsze, postanowiło, aby wojnę wszczynano w sposób sprawiedliwy. *Księga Powtórzonego Prawa* poleca[15]: „Jeśli podejdziesz pod miasto, by z nim prowadzić wojnę, najpierw ofiarujesz mu pokój" - Po drugie, postanowiło, aby podjętą wojnę prowadzili mężnie i pokładali ufność w Bogu. Aby to lepiej uskutecznić, postanowiło, żeby tuż przed wszczęciem bitwy kapłan wzmocnił ich obietnicą pomocy Bożej. - Po trzecie, poleciło, żeby usunąć przeszkody utrudniające prowadzenie walki: odsyłając do domu tych, którzy mogliby stanowić przeszkodę. - Po czwarte, żeby korzystali ze zwycięstwa umiarkowanie: oszczędzając kobiety i dzieci oraz nie wycinając drzew owocowych kraju.

Na 1. Prawo nie wykluczało ludzi z jakiegokolwiek bądź narodu od kultu Boga i od tego, co dotyczy zbawienia duszy. Mówi bowiem *Księga Wyjścia*[16]: „Jeśliby cudzoziemiec przebywający u ciebie chciał obchodzić Paschę [ku czci] Pana, to musisz obrzezać wpierw wszystkich męskich potomków jego domu, i wtedy dopiero dopuścić go możesz do obchodzenia Paschy, gdyż wówczas będzie miał prawa tubylców". Z powodu jednak wyżej podanego[17] nie dopuszczano od razu każdego do spraw doczesnych: do tego, co dotyczyło wspólnoty narodowej, ale jednych dopuszczano w trzecim pokoleniu, mianowicie Egipcjan i Idumejczyków, innych zaś zgoła na zawsze wykluczano jako wyraz oburzenia na ich winę popełnioną w przeszłości, mianowicie Moabitów, Ammonitów i Amalekitów. Jak bowiem wymierza Się karę jednemu człowiekowi z powodu popełnionego przezeń grzechu, aby inni,

widząc to, bali się i przestali grzeszyć, tak również można ukarać jakiś naród lub miasto za jakiś grzech, aby inni wstrzymali się od popełnienia podobnego grzechu. W drodze jednak wyjątku mógł być ktoś przyjęty do wspólnoty narodu z powodu jakiegoś czynu cnoty; np. *Księga Judyty* opowiada[18], że Achior, wódz synów Ammona: „został przyłączony do narodu izraelskiego i wszystko potomstwo rodu jego". - Podobnie postąpiono z Rut, Moabitką, która była „cnotliwą niewiastą"[19]. Wszelako można by było powiedzieć, że ów zakaz rozciągał się tylko na mężczyzn, a nie na kobiety, którym zasadniczo nie przysługiwało być obywatelami.

Na 2. Według Filozofa[20], można być obywatelem albo w pełnym znaczeniu, albo w sposób ograniczony. W pełnym znaczeniu obywatelem jest ten, kto może spełniać czynności właściwe dla obywateli, np. dawać radę lub wypowiadać swój sąd w sprawach dotyczących narodu. W sposób ograniczony można nazwać obywatelem każdego mieszkańca państwa lub miasta; a więc również osoby małoznaczące, dzieci i starców, czyli tych, którzy nie są zdatni do posiadania władzy i stanowienia o sprawach dotyczących całości. I dlatego dzieci nieślubne z powodu lichego wywodzenia się wykluczano „ze zgromadzenia" tj. z grona ludu, i to aż do dziesiątego pokolenia. Wykluczano też rzezańców, ponieważ nie mogła im przysługiwać cześć należna ojcom. Było to ważne szczególnie w narodzie żydowskim, w którym utrzymywano kult Boga drogą rodzenia cielesnego. Przecież i u pogan, jak pisze Filozof[21], otaczano szczególniejszą czcią tych, którzy mieli więcej dzieci. Gdy jednak chodzi o to, co się tyczy łaski Boga, to - jak już powiedziano[22] - nie odłączano rzezańców od reszty ludzi, podobnie jak przybyszów. Potwierdza to Izajasz[23]: „Niech syn przybysza nie mówi tak: Z pewnością Pan wykluczy mnie ze swego ludu. Rzezaniec także niechaj nie mówi: Oto ja jestem uschłym drzewem".

Na 3. Nie było zamiarem prawa pobieranie odsetek od obcych. Zezwolono jednak Izraelitom na to ze względu na ich skłonność do chciwości, a także, aby ich stosunek do obcych - od których czerpali zyski - układał się pokojowo.

Na 4. Co do miast nieprzyjaciół wprowadzono jakieś rozróżnienie. Jedne były odległe i nie należały do tych, które im były obiecane. Po zdobyciu takowych zabijano mężczyzn, którzy walczyli przeciw ludowi Boga; oszczędzano tylko kobiety i dzieci. Nakazano zaś, żeby po zdobyciu miast sąsiednich, które im były obiecane, wszystkich doszczętnie pozabijać, a to z powodu dawnych nieprawości ich mieszkańców. Do ich to ukarania posłał Bóg naród żydowski jako wykonawcę Boskiej sprawiedliwości. Pisze *Księga Powtórzonego Prawa*[24]: „Z powodu nieprawości tych ludów Pan wytępił je przed tobą". Nakazano zaś zachować drzewa owocowe dla pożytku tego ludu, którego panowaniu miało podlegać miasto i otaczające je okolice.

Na 5. Dwa powody przemawiały za wykluczeniem z walki tych, którzy wystawili sobie nowy dom, zasadzili winnicę i świeżo poślubili żonę; pierwszy, ponieważ człowiek bardziej kocha to, co świeżo posiadł lub wkrótce oczekuje posiadać; w następstwie boi się utraty tego. Stąd to istniało prawdopodobieństwo, że na skutek takiego przywiązania wyżej wymienieni bardziej będą lękać się śmierci i przez to mniej męstwa wykażą do walki. – Drugi, ponieważ jak mówi Filozof[25]: „To nieszczęście, gdy ktoś blisko jest posiadania jakiegoś dobra, i nagle coś mu w tym przeszkodzi". Aby więc pozostali w domu krewni nie odczuwali zbytniego żalu z powodu śmierci takich, którzy nie mogli nacieszyć się świeżo nabytymi dobrami, a

także lud na widok tego nie był przejęty zgrozą, takowych ludzi nie dopuszczano do walki, aby ich nie narażać na niebezpieczeństwo śmierci.

Na 6. Nie po to odsyłano do domu bojaźliwych, żeby oni z tego odnieśli korzyść, ale żeby lud na skutek ich obecności nie poniósł szkody. Ich bowiem lęk i ucieczka mogłyby także i u innych wywołać lęk i ucieczkę.

Artykuł 4

CZY PRAWO STARE WYDAŁO NALEŻYTE ROZPORZĄDZENIA DOTYCZĄCE OSÓB DOMOWYCH ?

Zdaje się, że prawo stare nienależycie wydało rozporządzenia dotyczące osób domowych, bo:

1. Według Filozofa[1]. „Niewolnik, według tego, czym jest, należy do pana". Lecz to, co należy do kogoś, na zawsze powinno do niego należeć. Bezpodstawnie więc w *Księdze Wyjścia*[2] prawo nakazało, żeby niewolnicy w siódmy roku odeszli wolno.

2. Jak jakieś zwierzę, np. osioł lub wół, jest własnością pana, tak jest nią również niewolnik. Lecz *Księga Powtórzonego Prawa*[3] nakazuje temu, kto znalazł czyjeś zbłąkane zwierzęta, aby je zwrócił swoim panom. Niesłuszny jest więc nakaz *Księgi Powtórzonego Prawa*[4]: „Nie wydasz panu niewolnika, który się schroni u ciebie przed swoim właścicielem".

3. Prawo Boskie powinno bardziej nawoływać do miłosierdzia niż prawo ludzkie. Otóż prawa ludzkie karzą surowo tych, którzy okrutnie znęcają się nad niewolnikami i niewolnicami. Za największe zaś bodajże uchodzi takie znęcanie się, którego następstwem jest śmierć. Nieludzkie więc jest następujące postanowienie *Księgi Wyjścia*[5]: „Kto by pobił kijem swego niewolnika lub niewolnicę, tak iżby zmarli pod jego ręką, winien być surowo ukarany. A jeśliby pozostali przy życiu jeden czy dwa dni, to nie będzie podlegał karze, gdyż są jego własnością".

4. Według Filozofa[6] inną jest władza pana nad niewolnikiem, a inną ojca nad synem. Otóż do władzy pana nad niewolnikiem należy to, że wolno mu sprzedać swojego niewolnika lub niewolnicę. Nieludzko więc prawo pozwoliło na to, żeby ktoś sprzedał swoją córkę na służącą lub niewolnicę[7].

5. Ojciec ma władzę nad swoim synem. Do tego zaś należy wymierzanie kary za wybryki winowajcy, kto ma nad nim władzę. Nierozumnie przeto nakazano w *Księdze Powtórzonego Prawa*[8], żeby ojciec zaprowadził syna do starszych miasta celem ukarania go.

6. W *Księdze Powtórzonego Prawa*[9] sam Bóg zakazał zawierania małżeństw z obcokrajowcami, a jeśliby były zawarte, nakazał je rozerwać, co jasno widać z *Księgi Ezdrasza*[10]. Bezpodstawnie więc w *Księdze Powtórzonego Prawa*[11] pozwolono im brać za żony kobiety wzięte do niewoli z obcej narodowości.

7. *Księga Kapłańska*[12] zakazuje brania żony z określonego stopnia pokrewieństwa lub powinowactwa. Nienależycie więc *Księga Powtórzonego Prawa*[13] nakazuje, żeby w wypadku, gdy ktoś umrze bezdzietnie, jego żonę pojął jego brat.

8. Między mężem a żoną powinna istnieć zarówno największa poufałość, jak i najmocniejsza wierność. Ale to być nie może, jeśli małżeństwo jest rozerwalne.

Nienależycie przeto w *Księdze Powtórzonego Prawa*[14] pozwolił Pan, żeby ktoś oddalił żonę dawszy jej list rozwodowy i żeby już nigdy nie mógł jej wziąć powtórnie za żonę.

9. Jak żona może nie dochować wierności mężowi, tak samo niewolnik – panu, i syn - ojcu. Lecz prawo nie przewidziało składania jakiejś ofiary dla ujawnienia krzywdy wyrządzonej panu przez niewolnika albo też ojcu przez syna. Niepotrzebnie chyba więc w *Księdze Liczb*[15] prawo ustanowiło ofiarę podejrzenia dla ujawnienia cudzołóstwa żony. Z tego wszystkiego widać, że przykazania sądownicze prawa dotyczące osób domowych nie były należycie podane.

Wbrew temu Psalmista pisze[16]: „Sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem są słuszne".

Odpowiedź: Zdaniem Filozofa[17] wzajemne obcowanie osób domowych polega na codziennych zajęciach służących do zaspokajania potrzeb życia. Otóż utrzymanie człowieka przy życiu może mieć dwa względy. W pierwszym chodzi o człowieka pojętego jako jednostka, która żyje swoim nastawionym na siebie samego życiem. Do utrzymania tego życia służą człowiekowi dobra zewnętrzne, z których człowiek czerpie pożywienie, odzież i inne konieczne rzeczy. Do zdobycia i zarządzania tym wszystkim człowiek potrzebuje niewolników. Po drugie, chodzi o utrzymanie człowieka pod względem gatunku, co się dokonuje przez rodzenie. Do tego potrzebuje żony, która by mu zrodziła potomstwo. Widać z tego, że w domowej wspólnocie są trzy odniesienia: pana do niewolnika, męża do żony oraz ojca do syna. I co do tych wszystkich prawo stare wydało należyte przykazania.

Co do niewolników prawo postanowiło, żeby obchodzić się z nimi po ludzku. Po pierwsze, nie obciążać ich nadmiernymi pracami. W *Księdze Powtórzonego Prawa* nakazał Pan[18], żeby w dniu szabatu „wypoczął twój niewolnik i twoja niewolnica, jak i ty". Po drugie, nie karcić ich w sposób okrutny. Nałożyło nawet karę na tych, którzy okaleczyli niewolnika, mianowicie jak pisze *Księga Wyjścia*[19] mieli go obdarzyć wolnością. To samo również nakazało uczynić z niewolnicą, którą ktoś wziął za żonę[20]. - Ze szczególną troską prawo zajęło się niewolnikami pochodzącymi z narodu. Mieli oni, jak pisze *Księga Wyjścia*[21], w siódmym roku odejść wolno, zabierając ze sobą wszystko, co przynieśli, nawet odzież. *Księga Powtórzonego Prawa*[22] nakazuje ponadto, żeby im dano jakieś zaopatrzenie.

Co do żon prawo wydało polecenia dotyczące, po pierwsze, sposobu brania żon, mianowicie *Księga Liczb* poleca[23], żeby brano żonę ze swojego pokolenia, a to dlatego, żeby dziedzictwo nie przechodziło z jednego pokolenia na drugie. Dalej, *Księga Powtórzonego Prawa*[24] poleciła, żeby poślubiać żonę zmarłego bezdzietnie brata. Postanowiono tak dlatego, żeby ten, kto nie mógł mieć potomków według cielesnego rodowodu, miał ich przynajmniej drogą jakiegoś przyswojenia i żeby w ten sposób nie zginęła całkowicie pamięć po zmarłym. Zakazało również brania niektórych osób za żonę, mianowicie z obcego kraju, a to z obawy przed przekabaceniem, oraz krewnych, a to z należnego im naturalnego uszanowania. - Po drugie, prawo wydało rozporządzenia dotyczące sposobu obchodzenia się z poślubionymi żonami, mianowicie żeby ich lekkomyślnie nie zniesławiać; *Księga Powtórzonego Prawa*[25] nakazuje ukarać tego, kto fałszywie zarzuca żonie złe czyny;

dalej, żeby z powodu znienawidzenia żony nie doznał krzywdy jej syn[26]; żeby mąż nie znęcał się nad znienawidzoną żoną, ale raczej ją odprawił, dawszy jej wpierw list rozwodowy[27]; i wreszcie, aby od samego początku zawiązała się większa miłość między małżonkami, nakazano, żeby na tego, kto świeżo poślubił żonę, nie nakładano żadnych publicznych obowiązków, aby mógł swobodnie cieszyć się ze swoją żoną.

Co do dzieci prawo nakazało, żeby ojcowie odpowiednio je wychowali, pouczając je o sprawach wiary. Toteż *Księga Wyjścia* powiada[28]: „Gdy się was zapytają dzieci: cóż to za święty zwyczaj? tak im od- powiecie : To jest ofiara Paschy na cześć Pana"; i żeby urabiali w nich dobre obyczaje; toteż *Księga Powtórzonego Prawa* podaje[29], że niekiedy, niestety, ojcowie muszą powiedzieć: „Oto nasz syn jest nieposłuszny i krnąbrny, nie słucha naszego upomnienia, oddaje się rozpuście, pijaństwu i biesiadom".

Na 1. Ponieważ Bóg uwolnił Izraelitów z niewoli, a przez to poddał ich sobie w niewolę, dlatego nie życzył sobie, żeby na zawsze byli niewolnikami ludzi. Toteż *Księga Kapłańska* powiada[30]: „Jeżeli brat z powodu ubóstwa sprzeda się tobie, nie będziesz nakładał na niego pracy niewolniczej. Będziesz się z nim obchodził jak z najemnikiem albo jak z osadnikiem Bo oni są moimi niewolnikami, których wyprowadziłem z ziemi egipskiej; nie powinni więc być sprzedawani jak niewolnicy". A ponieważ nie byli niewolnikami na nieograniczony, ale na ograniczony czas, dlatego po upływie czasu wypuszczano ich wolno.

Na 2. Ten nakaz odnosi się do niewolnika, którego poszukuje jego pan po ton żeby go zabić, albo użyć go za narzędzie do jakiegoś grzechu.

Na 3. Co do wyrządzonego niewolnikowi uszkodzenia ciała prawo bodajże brało pod uwagę, czy ono było pewne, czy też niepewne. Jeśli było pewne, prawo stosowało takie kary. za okaleczenie - utratę niewolnika i obdarzenie go wolnością; za zabicie, gdy niewolnik zginął w ręku bijącego go pana - karę śmierci. Jeśli zaś uszkodzenie nie było pewne, a tylko miało jakiś wygląd tego, prawo nie nakładało żadnej kary za [ewentualne pobicie] własnego niewolnika; np. gdyby zbity niewolnik nie umarł zaraz, ale dopiero po kilku dniach; nie było bowiem pewne, czy umarł na skutek pobicia. Bo gdyby pobił wolnego człowieka, ale tak, żeby on nie umarł zaraz, ale chodził o swojej kuli, ten, kto pobił, nie był winny zabójstwa, nawet gdyby pobity potem zmarł. Był jednak obowiązany do pokrycia kosztów, jakie pobity poniósł, opłacając lekarzy. Ale to nie odnosiło się do własnego niewolnika, bo cokolwiek niewolnik posiadał, nawet sama jego osoba, było jakąś własnością pana. I dlatego jako powód, czemu nie podlegał karze pieniężnej, podaje się: „Gdyż był jego własnością, tj. jego pieniądzem".

Na 4. Jak wyżej powiedziano[31], żaden Żyd nie mógł mieć Żyda jako niewolnika na nieograniczony sposób; mógł go w sposób ograniczony mieć jako najemnika aż do określonego czasu. Prawo pozwalało żeby ktoś naglony ubóstwem w ten właśnie sposób sprzedał syna albo córkę. Wskazują na to same słowa tego prawa; mówi bowiem: „Jeśli ktoś sprzedał swą córkę w niewolę jako niewolnicę, nie odejdzie ona, jak zwykle odchodzą niewolnice"[32]. W ten też sposób mógł ktoś sprzedać nie tylko syna, lecz także samego siebie: raczej w charakterze najemnika niż niewolnika, stosownie do polecenia *Księgi Kapłańskiej*[33]: „Jeśli brat z powodu ubóstwa sprzeda się

tobie, nie będziesz nakładał na niego pracy niewolniczej. Będziesz się z nim obchodził jak z najemnikiem albo jak z osadnikiem".

Na 5. Według Filozofa[34]: władza ojcowska posiada tylko możność upominania; nie ma zaś siły zmuszającej; a ona tylko zdoła poskromić buntowników i krnąbrnych. Toteż w takim wypadku prawo poleciło, żeby krnąbrny syn był ukarany przez sprawujących władzę w mieście.

Na 6. Pan Bóg zakazał zawierania małżeństw z obcymi kobietami z powodu niebezpieczeństwa przekabacenia : żeby to nie doprowadziło Żydów do bałwochwalstwa[35]. Szczególnie zakazał brania żon spośród narodów mieszkających w ich sąsiedztwie; istniało bowiem prawdopodobieństwo, że one zachowają swój bałwochwalczy kult. Gdyby jednak któraś zechciała porzucić swój kult pogański i przyjąć kult prawdziwego Boga, takową można było wziąć za żonę. Przykładem Rut, którą Booz wziął za żonę. Jak podaje *Księga Rut*[36], powiedziała ona do swojej teściowej: „Twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem". I dlatego pozwolono wziąć brankę za żonę dopiero wtedy n gdy ona ogoli swą głowę, obetnie paznokcie, zdejmie z siebie odzież branki i opłakiwać będzie swego ojca i matkę przez miesiąc, co oznaczało wyrzeczenie się bałwochwalstwa na zawsze.

Na 7 Chryzostom tak pisze[37]: „Żydzi uważali śmierć za nieubłagane zło; wszystko bowiem, co czynili, było nastawione na teraźniejsze życie. Dlatego to ustanowiono, żeby zmarłemu narodził się syn z jego brata, co było jakąś pociechą przy śmierci. Nakazano, żeby nikt inny, ale właśnie brat lub [najbliższy] krewny poślubił żonę zmarłego, bo inaczej nie wierzono by, że (ten, który miał się narodzić z takiego związku) jest synem tego, który zmarł. Człowiek obcy nie miał takiego zobowiązania, żeby podtrzymywać dom tego, kto zmarł, jak właśnie brat, któremu przysługiwało uczynić to z tytułu pokrewieństwa". Widać z tego jasno, że brat, poślubiając żonę swojego brata, występował w imieniu swojego zmarłego brata.

Na 8. Jeśli prawo pozwoliło na odrzucenie żony, to nie dlatego, żeby było istotnie sprawiedliwe[38], ale jak oświadcza Pan Jezus[39]: z powodu zatwardziałości serc Żydów. Ale ten temat trzeba pełniej omówić w osobnym traktacie: O małżeństwie[30].

Na 9. żony łamią wierność małżeńską popełniając cudzołóstwo; a czynią to łatwo z żądzy rozkoszy i w ukryciu, bo jak pisze Hiob[41]: „Czeka na mrok cudzołożnik, mówi: Mnie oko nie dojrzy, mrok jest zasłoną dla twarzy". Co innego jest z synem w stosunku do ojca i z niewolnikiem w stosunku do pana; ich bowiem niewierności nie powoduje żądza rozkoszy, ale raczej złość; nie może też tak się ukrywać, jak niewierność cudzołożnej żony.

D e o g r a t i a s

Sobótka, dnia 21 grudnia 1984 r.

NOTY BIBLIOGRAFICZNE ORAZ OBJAŚNIENIA ZNAKÓW I SKRÓTÓW W ODNOŚNIKACH, OBJAŚNIENIACH I SKOROWIDZU

Św. Tomasz często odwołuje się do tego, co na dany temat pisze w innych częściach Sumy Teologicznej oraz do innych autorów, uchwał soborów, dekretów papieży i zbiorów praw. Aby nie przerywać toku myśli, szczegóły bibliograficzne podaje tłumacz osobno, przy czym posługuje się skrótami, które mogą być niekiedy trudne do zrozumienia. Podajemy tu ich objaśnienia.

Skróty odnoszące się do *Sumy Teologicznej*:

Wiadomo, że *Suma* dzieli się na części *(partes)*; te tłumacz zaznacza liczbą arabską z dodaniem kropki. I tak 1. oznacza część pierwszą; 1-2. część pierwszą części drugiej; 2-2. część drugą części drugiej; 3. część trzecią; Suppl. oznacza *Supplementum*.

Każda część dzieli się na numerowane zagadnienia (skrót: z. lub zag.), te zaś na numerowane artykuły (odcinki) (skrót: a. rzadziej art.), artykuły składają się z numerowanych zarzutów, z numerowanych tzw. Wbrew; następuje Odpowiedź Autora (jego wykład) zwana także „trzon artykułu" (skrót odp.); oraz numerowane odpowiedzi na zarzuty (skrót np. Na 1). Tak samo przy odwołaniu do zagadnienia następującego po przytoczeniu jednej z części.

Jeżeli Autor odwołuje się do zagadnienia znajdującego się w części tej samej, co omawiany temat, w skrócie podano tylko np. z. 24, 2 tzn. zagadnienie 24 artykuł 2; jeżeli odwołuje się do artykułu zagadnienia bieżącego, podaje tylko np. a. 5 na 2; przy odwołaniu się do artykułu bieżącego podaje tylko np. zarz. (lub zarzut) 2 lub odp. albo na 2.

W odwołaniu się do zagadnień znajdujących się w jednym z wydanych przez nas tomów, tłumacz dodaje numer tomu i stronicę; jeżeli zaś znajduje się w tomie jeszcze przez nas nie wydanym, podaje tylko numer tomu: np. 2-2. 30, 4 na 2 t. 16 s. 138.

Cytaty z Pisma św zachodzące w tekście podaję głównie według:

Biblia Tys. -*Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 3, Pallotinum, Poznań-Warszawa, 1980; niekiedy według:

W-Wulgata, *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, przekł. Jakóba Wujka TJ., wyd. Ks. Jezuitów, Kraków, 1935;

Bibl. Kul.- *Pismo św. Starego Testamentu*, praca zbiorowa pod red. Ks. Stan. Łacha, t. 2, cz. 1, Pallotinum, Poznań-Warszawa, 1970;

Bibl. Pozn.- *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu*, pod red. Ks. Michała Petera i Ks. Mariana Wolniewicza, Księg. Św. Wojciecha, 1973;

Kowalski, Ks. Seweryn, Pismo św. Nowego Testamentu. Pax, Warszawa, 1957;

Miłosz Czesław, *Księga Psalmów*, Editions du Dialoque, Paris, 1981.

Tłum. z tekstu, dostosowane, własne: Nie zawsze można było przytaczać teksty Pisma św. według Bibl. Tys. Niekiedy trzeba było uciec się do innych przekładów Biblii wyżej przytoczonych. Ale i to nie zawsze było zadowalające. W takich wypadkach albo tłumaczyłem z tekstu św. Tomasza, albo dostosowywałem tekst Bibl. Tys., albo sam tłumaczyłem.

Autor przytacza dzieła różnych pisarzy. podajemy je w skrótach i w najnowszych wydaniach według wydania *Sumy* z r.1962.

Arystoteles/Filozof, ed. Academia Borussica, Berolini, 1831; polskie przekłady.

Gromska D., Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, PWN, 1982.

Leśniak K., Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka*, PWN, 1975.

Leśniak K., Arystoteles, *Metafizyka*, PWN. 1983.

Siwek P., Arystoteles, *O niebie*, PWN, 1980.

Siwek P., Arystoteles, *Zoologia*, PWN, 1982.

Augustyn: Kubiak Z., św. Augustyn, *Wyznania*, wyd. 2, Pax-Warszawan 1982.

BO-A. Borgnet, wydawca Alberta W. *Opera Omnia*, Parisiis, Vivès, 1890-1899.

BU-Plotyn, *Ennéades*, przekł. E. Bréhier, 6 tomów, Paris, 1924-38 (Collectio, des Universités de France, éditio, BUDE, „Les Belles Lettres").

DD-Firmin-Dido, wydawcy dzieł Platona, Parisiis, 1862 *(Fragmenta Philosophorum Graecorum)*; i Cycerona: *Oeuvres Complètes de Cicéron*, 5 tomów, Parisiis, 188ł *(Collection des Auteurs Latins*, avec la traduction Francais, publ. sous la direct. de M. Nisard).

FR-M. Friedlander, tłum. Majmonidesa czyli Rabbi Mojżesza, *The Guide for the Perplexed*, trans. from the original arabic by ..., London, Routledge and Sons, 1928.

Glossa ordin i interlin.- Glossa *Ordinaria cum Expositione Lyre Litterali et Morali. necnon Additionibus et Relicis*, 6 tomów, Basileae, I.P. de Langedorff et I.F. Hammelburg. 1506-1508.

KR-P. Krueger, wyd. *Corpus Iuris Civilis: Codex Iustiniani, Digesta, Novellae*, Berolini, Apud Weidmannos, 1888-1911. *Imperatoris Justiniani Institutionum Libri IV*, Amsterdami,1642.

L.-Liber.

PG J Migne, *Patrologia Graeca.*

PL-J. Migne, *Patrologia Latina.*

QR-wydane Ad Claras Aquas, Quaracchi.

RF Ae. L. Richter et Ae. Friedberg, wydawcy *Corpus Iuris Canonici*, Lipsiaen 1922.

ST-H.J Stadler, wyd. Alberta W. *De Animalibus Libri XXVI*, Münster i W., 1916-1920 *(Beiträge zur Gesch. der Philosophie u. Theologie des Mittelalters*, Bd. XV-XVI.

TK-H. Thackeray i R. Marcusn, tłumacze dzieł Józefa Flawiusza, 9 tomów, 1906 - Harward Univ. Press, Cambridge, Mass. (The Loeb Classica 1 Library).

Skróty używane w objaśnieniach:

Bączkowicz, Ks. Franc., *Prawo Kanoniczne*, wyd. Św. Krzyża, Opole, 1953.

D.-Denzinger H. I Joh. Umberg S.J., *Enchiridion Symbolorum*, ed. 21-23, Friburgi, Herder, 1937.

KPK-*Kodeks Prawa Kanonicznego*, auct. Joannis Pauli PP. II promulgatus 1983. Pallotinum, 1894.

Sob. Wat. II - *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallotinum, Poznań, 1968.

Cyfra w nawiasach np. /25/ dotyczy objaśnień tłumacza.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 90

Wstęp

1. zob. z. 49 t. 11 s. 11.
2. z. 114 t. 8 s. 140-149.
3. z. 106-114 t. 14.
4. z. 93.
5. z. 91.
6. z. 92.

art. 1

1. Rz 7, 23.
2. z. 57 t. 11 s. 92-106.
3. z. 9, 1 t. 9 s. 20nn.
4. Justynian, Dig., L. I, tit. IV, Leg. 1 (KR I, 35a).
5. z. 17, 1 t. 9 s. 268nn.
6. z. 1, 1 na 3 t. 9 s. 22.
7. Arystot., 2 Phys. 9 nr 3 : 200a22; 7 Ethic. 8 nr 4 : 1151 -a16. Gromska s. 263.
8. Magister, Sent., L. II, d. 30, c. 8 (QR I, 464); zob. Rz 7, 23.
9. z. 13, 3 t. 9 s. 231n; z. 76. 1; z. 77, 2 na 4 t. 12 s. 97n. 112.
10. Arystot., 7 Ethic. 3 nr 9: 1147 a24. Gromska s .243-246.
11. z. 17, 1 t. 9 s. 268nn.

art. 2

1. Izydor, 2 Etymol. 10. PL 82, 130; L. 5, c. 3: PL 82, 199.
2. Izydor, 5 Etymol. 21 : PL 82, 203.
3. art. poprz.
4. z. 2, 7; z. 3, 1 t. 9 s. 54nn. 59; z. 69, 1 t. 11 s. 237nn.
5. zob. 1. 60, 5 odp. t. 5 s. 23n; 2-2. 64, 2 odp. t. 18 s. 108; a także 1-2. 21, 4 na 3 t. 9 s. 365n.
6. Arystot., 5 Ethic. 1 nr 13 : 1129b17. Gromska s. 162.
7. Arystot., 1 Polit. 1 nr 1 : 1252. Piotrowicz s. 3 i 6.
8. zob. 1-2. 3 odp., czwarta droga, t. 1 s. 84.

art. 3

1. zob. 2-2. 50, 1 na 3 t. 17 s. 73 oraz niżej z. 97, 3 na 3.
2. Rz 2, 14.
3. Arystot., 2 Ethic. 1 nr 5: 1103b3. Gromska s. 44.
4. Izydor, 5 Etymol. 10 : PL 83, 200.
5. Gracjan, Decretum, P. I, d. 2, can. 1 (RF I, 3).
6. a. 1 na 1.
7. Arystot., 10 Ethic. 9 nr 12 : 1180a20. Gromska s. 390.
8. z. 92, 2 na 3; 2-2. 64, 3 t.18 s. 109nn.
9. Arystot., 1 Polit. 1 nr 1: 1252a5. Piotrowicz s. 3 i 6.

art.4

1. Justynian, Codex, L. 1, tit. 14, leg. 7 (KR I, 68a).
2. Gracjan, Decretum, P. I, d. 4, append. ad can 3 (RF I, 6).
3. a. 1.
4. Izydor, 2 Etymol. 10 : 82, 130.

ZAGADNIENIE 91

art. 1

1. Augustyn. 1 de Libero Arb. 6 : PL 32, 1229.
2. zag. poprz. a. 1 na 2; a. 3 i 4.
3. 1. 22, 1 i 2 t. 2 s. 177-184.
4. Prz 8, 23.
5. Rz 4, 17. W. Bibl. Tys.: „To, co nie istnieje. powołuje do istnienia”.

art.2

1. Augustyn. 1 de Lib. Arb. 6 : PL 32, 1229.
2. zag. poprz. a. 2.
3. G1ossa ordin. (VI, 7 E); Glossa Lombardi : PL 191, 1345.
4. Rz 2, 14.
5. zag. poprz. a. 1 na 1.
6. art. poprz.
7. zob. 1. 22, 2 na 4 t. 1 s.183n; z. 103, 5 na 2 i 3 t. 8 s. 16n.
8. ps 4, 6.
9. z. 19, 4 odp. t. 9 s. 323n.
10. w odp.
11. z. 10. 1 t 9 s. 197nn.
12. zag. poprz. a. 1.
13. zob. niżej z. 93, 5 odp. i na 1; a. 6 odp.

art. 3

1. art. poprz.
2. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 6 : PL 32, 1229.
3. zag. poprz. a. 1.
4. Arystot., 10 Metaph. 1 nr 14 : 1053a31. Leśniak s. 243-246.
5. tamże.
6. Mdr 9, 14. Tłum. dostos.
7. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 6 : PL 32, 1229; c.15 : PL 32, 1238.
8. zag. poprz. a. 1 na 2.
9. tamże.
10. Cycero. 2 Rhetor. 53 (DD I, 165).
11. zob. 3. 60, 1 na 2 t. 27 s. 11.
12. zob. niżej z. 93, 2 odp.; z. 94, 4 odp.
13. zob. z. 19, 4 t. 9 s. 323n.

art. 4

1. zob. także 1. 1, 1 t. 1 s. 55nn; 2-2. 22, 1 na 1 t. 15 s. 299; 3. 60, 5 na 3 t. 27 s. 18n.
2. a. 2.
3. a. 1.
4. Syr 15, 14. Tłum. dostos.
5. z. 14, 1 t. 9 s. 239nn.
6. art. poprz.
7. ps. 118, 33. W
8. z. 5, 5 t. 9 s. 109nn; z. 62, 1 t. 11 s.152nn.
9. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 5 : PL 32, 1228.
10. zob. niżej z. 96, 2.
11. ps 19(18), 8. Tłum. dostos.
12. zob. z. 14, 1 t. 9 s. 239nn.
13. w odp.

art. 5

1. zob. także z. 107, 1 t. 14 s. 31nn.
2. ps 47 (46), 8.
3. 1 Tm 2, 4.
4. Hbr 7, 12.
5. Hbr 7, 11.
6. z. 30, 3 t. 3 s. 49nn.
7. Ga 3, 24n.
8. z. 90.
9. z. 90, 2.
10. Wj 3, 8-17.
11. Mt 4, 17.
12. Augustyn, 4 Contra Faustum 2 : PL 42, 217.
13. zob. art. poprz.
14. Mt 5, 20.
15. Magister, Sent., L. III, d. 40, c. 1 (QR II, 734).
16. zob. zag. poprz. a. 3 na 2.
17. Augustyn, Contra Adimantum Manichaei Discipulum 17 : PL 42, 159.
18. Dz 4, 12.
19. w odp.

art. 6

1. zob. niżej z. 93, 3. O tym prawie piszą: Magister, Sent., L. II, d. 30, c. 8 (QR I. 464) oraz Jan Damasceński, 4 de Fide Orth. 22 : PG 94, 1200.
2. Izydor, 5 Etymol. 3 : PL 82, 199.

3. zag. poprz. a. 2.
4. Rz 7, 23.
5. a. 2 oraz zag. poprz. a.1 na 1,
6. tamże.
7. zob. z. 74, 3; z. 8, 3 t. 12 s. 72nn. 166n zwłaszcza 1. 81 t. 6 s. 144-151.
8. ps 49 (48), 21. Tłum. dostos.
9. w odp.
10. w odp.

ZAGADNIENIE 92

wstęp

1. Justyniann Digestan L. In tit. 3. leg. 7 (KR I, 34a).

art. 1

1. Arystot. 2 Ethic. 6 nr 2 : 1106a15. Gromska s. 55.
2. z. 55, 4 odp. i na 6 t. 11 s. 79n.
3. z. 90, 2.
4. Arystot., 3 Polit. 6 : 1282b8 lub 3 Polit.11 : 1287b. Piotrowicz 118, 144. Po prawdzie jest tu tylko wzmianka o tyranach.
5. Arystot., 2 Ethic. 1 nr 5 : 1103b3. Gromska s. 44.
6. z. 90, 1 na 2; a 3 i 4.
7. zob. z. 17, 7 t. 9 s. 281nn; z. 74. 3 t. 12 s. 70nn; 1. 81, 3 t. 6 s. 148nn.
8. Arystot., 1 Polit. 5 nr 9 : 1260a20. Piotrowicz s. 35.
9. zob. 2-2. 104, 2 t. 20 s. 37nn.
10. Arystot., 2 Ethic. 6 nr 2 : 1106a15. Gromska s. 55.
11. z. 63. 2 t. 11 s. 162nn.
12. Arystot., 2 Polit. 5 : 1269a. Piotrowicz s. 71; 7 Polit. 12 : 1332a. Piotrowicz s. 318n. Raczej 2 Ethic. 1 nr 5 : 1103b3 Gromska s. 44.
13. z. 63, 1 t. 11 s. 159nn.
14. Augustyn. 3 Confess. 8 : PL 32, 639.
15. zob. wyżej z. 90, 2 odp.
16. Arystot., 3 Polit. 2 nr 6 : 1277a20. Piotrowicz s. 103.

art. 2

1. Justynian, Digesta, L. I, tit. 3, leg. 7 (KR I, 34a). Gracjan, Decretum, P. I. dist. 3, can. 4 (RF I, 5). - Por. Izydor, 5 Etymol. 19 : PL 82, 202.
2. Justynian, Dig., L. I, tit. 3, leg. 1 (KR I, 33b).
3. art. poprz.
4. tamże.
5. Augustyn, 2 Contra duas Epistolas Pelag. 9 : PL 44, 586.
6. Izydor, 5 Etymol. 19 : PL 82, 202.
7. z. 90, 1 i 2; z. 91, 4.
8. z. 18, 8 t. 9 s.301.nn.
9. Arystot., 5 Ethic. I nr 14 : 1129b19. Gromska s. 162.
10. 1 Kor 7, 12.

ZAGADNIENIE 93

wstęp

1. z. 94.
2. z. 95-97.
3. z. 98-1O5.
4. z. 106-108 t. 14 s. 15-78.
5. z. 81-83 t. 12 s. 150-177.

art. 1

1. zob. wyżej z. 91, 1.
2. Augustyn, 83 QQ 46 : PL 40, 30.
3. z. 90.4; z. 91, 1 na 2.
4. 1. 34, 1 t. 3 s. 92nn.
5. Augustyn, De Vera Relig. 30 : PL 34, 147.
6. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 6 : PL 32, 1229.
7. z. 90.

8. z. 14, 8 t. 2 s. 59n.
9. z. 103, 5 t. 8 s. 15nn; także z. 22. 2 t. 2 s. 180nn.
10. zob. 1. 15 t. 2 s. 81-88.
11. z. 15, 2 t. 2 s.83nn.
12. z. 90, 2.
13. Augustyn, 15 de Trin.14 : PL 42, 1076; L. 6. c. 10 : PL 42, 931.
14. zob. 1. 39, 7 t. 3 s. 154nn.
15. zob Arystot., Kateg. 4 : 2a-7n. Leśniak s. 6 oraz 9 Metaph. 10 : 1051b5. Leśniak s. 238n.
16. z. 16, 1 t. 2 s. 89nn.

art. 2

1. zob. z. 19, 4 na 3 t. 9 s. 324.
2. 1 Kor 2, 11.
3. Augustyn. I de Lib. Arb. 6 : PL 32, 1229.
4. Augustyn. De Vera Relig. 31 : PL 34, 148.
5. Arystot., 1 Ethic. 3 nr 5 : 1094b27. Gromska s. 6.
6. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 6 : PL 32, 1229. - Por Plotyn, Ennead. I, L. 1, c. 8 (BU I, 44); Ennead. II, L. 3, c. 17 (BU II, 43); Ennead. IV, L. 3, c. 17 (BU IV, 84).
7. zob. 1. 12 t. 1 s. 195-231; 1-2. 3, 8 t. 9 s. 77nn.
8. zob. wyżej z. 91, 2.
9. Augustyn, De Vera Relig. 31 : PL 34, 147.
10. Rz 1, 20. Tłum. dostos.
11. zob. 1. 12, 12 t. 1 s. 227nn.
12. w odp.
13. zob. 1. 17, 3 t. 2 s. 111nn.
14. Hi 12, 11. Tłum. z tekstu.

art. 3

1. z. 91, 6.
2. Rz 8, 7.
3. art. poprz. zarz. 2.
4. Iz 10, 1. Tłum. z tekstu.
5. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 5 : PL 32, 1228.
6. a. 1.
7. Prz 8, 15. Tłum. z tekstu.
8. a. 1.
9. z. 90, 1 i 2.
10. zob. 1. 2, 3 odp. t. 1 s. 81n; 1-2. I, 4 odp. t. 9 s. 28n.
11. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 6 : PL 32.-1229.
12. z. 91, 6.
13. Rz 13, 1. Tłum. z tekstu.
14. zob. z. 92, 2.

art. 4

1. zob. także 1. 103, 1 na 3 t. 8 s. 9; 2-2. 49, 6 t. 17 s. 65nn.
2. 1 Kor 15, 24 i 28.
3. z. 92, 2.
4. a. 1.
5. zob. 1. 19, 1 odp. t. 2 s. 129.
6. zob. 1. 27, 2t. 3 s. 8nn.
7. Augustyn, De Vera Relig. 31 : PL 34, 147.
8. zob. a. 1 na 2.
9. J 14, 28 oraz 3. 20, 1 t. 25 s. 80nn.
10. Arystot., 5 Metaph. 5 : 1015-b10. Leśniak s. 110nn.
11. zob. 1. 2, 3, trzecia droga, t. 1 s. 83.

art. 5

1. z. 90, 4.
2. Arystot., 1 Ethic. 13 nr 17 i 15: 1102b25; b13. Gromska s. 41n.
3. a. 1.
4. Prz 8, 29. Tłum. własne.
5. z. 1, 2 t. 9 s. 22nn.
6. ps 148, 6.
7. w odp.
8. z. 22, 2 t. 2 s. 180nn.
9. a. 1.

art. 6

1. Ga 5, 18. Tłum. z tekstu.

2. Rz 8, 14.
3. Rz 8, 7.
4. Augustyn. 1 de Lib. Arb. 6 : PL 32, 1229.
5. Augustyn. 19 de Ciy. Dei 12 : PL 41, 640.
6. art. poprz.
7. tamże.
8. a. 2.
9. Arystot., 2 Ethic. 1 nr 3 : 1103 a25. Gromska s. 43.
10. Augustyn. 1 de Lib. Arb. 15 : PL 32, 1228.
11. Augustyn, De Catechizandis Rudibus 18 : PL 40, 333.
12. G1ossa Lombardi do Ga 5, 17 : PL 192, 158; por. Glossa ordin. do Ga 5, 18 (VI, 87 E).
13. a. 4 na 2.
14. 2 Kor 3, 17.
15. dosłownie : roztropność ciała; zob. 2-2. 55, 2 t. ł7 s. 118nn.16. z. 85, 2 t. 12 s. 189nn; zob. 2-2. 55, 2 na 2 t. 17 s. 119n.

ZAGADNIENIE 94

art. 1

1. Arystot., 2 Ethic. 5 nr 1 : 1105b20. Gromska s. 53.
2. Bazylin I, Hexaëm, hom. 7 : PG 29, 158; hom. 12 I, Princ. Prov. : PG 31, 406 Dosłownie znajduje się u Damaascena, 4 de Fide Orth. 22 : PG 94, 1200.
3. 1. 79, 12 t. 6 s. 135nn.
4. a. 6.
5. Augustyn, De Bono Coniugali 21 : PL 40, 390.
6. z. 90, 1 na 2.
7. zob. z. 55, 1 na 1 t. II s. 73; 2-2. 4, 6 odp. t. 15 s. 71.
8. zob. z. 57 1 i 2 t. 11 s. 93-97.

art.2

1. z. 92, 2.
2. z. 90, 1.
3. z.91, 3.
4. zob. z. 10, 1 odp. t. 9 s. 198n.
5. zob. 1. 2, 1 odp. t. 1 s. 77n.
6. Boecjusz, De Hebdomad. : PL 64, 1311.
7. zob. 1. 52, 2 odp. t. 4 s. 159.
8. Arystot., 3 Metaph. 3 nr 9 : 1005b29. Leśniak s. 78n.
9. zab. z. 10, 1 odp. t. 9 s. 198n.
10. zob. z. 1, 1 t. 9 s. 20nn
11. Justynian, Dig., L. I, tit. 1, leg. 1 (KR I, 29a).
12. w odp.

art. 3

1. z. 90, 2.
2. Damascen, 3 de Fide Orth. 14 : PG 94, 1045.
3. art. poprz.
4. zob. z. 18, 5 odp. t. 9 s.299n.
5. zob. 1-2. 54, 3 odp. t. 11 s. 69; 2-2. 47, 7 odp. t. 17 s. 31n.
6. Damascen, 2 de Fide Orth. 4 : PG 94, 876: c. 30 : PG 94, 976; L. 4, c. 20 : PG 94, 1196.
7. zob. 2-2. 154, 11 t. 22 s. 176n.

art. 4

1. zob. także 2-2. 57, 2 na 1 t. 18 s. 20n.
2. Gracjan, Decretum, P. I, d. 1, Prol. (RF I, 1).
3. Rz 10, 16.
4. Arystot., 5 Ethic. 1 nr 12 : 1129b12. Gromska s. 162.
5. Arystot., 5 Ethic. 7 nr 4 : 1134b32. Gromska s. 186.
6. a. 2 i 3.
7. Izydor, 5 Etymol. 4. PL 82, 199.
8. a. 2 i 3.
9. Arystot., 1 Physic. 1 nr 2 : 184a16.

10. Boecjusz, De Hebdomad. : PL 64, 1311.
11. Juliusz Cezar, 6 de Bello Gallico 23 (DD 270).

art. 5

1. zob. także niżej z. 97,1 na 1 oraz 2-2. 57, 2 na 1 t. 18 s. 20n.
2. Syr 17, 9. Tłum. dostos.
3. Glossa ordin. (III, 403 E). - Raban Maur, Kom. do Syr 17, 9, L. IV, c. 5 : PL 109, 876.
4. Rdz 22, 2.
5. Wj 12, 35n.
6. Oz 1, 2.
7. Izydor. 5 Etymol. 4 : PL 82, 199.
8. Gracjan, Decretum, P. I, d. 5, Prol. (RF I, 7).
9. zob. wyżej z. 91, 4.
10. zob. wyżej z. 91, 3.
11. art. poprz.
12. art. poprz.
13. zob. niżej z.100, 1.
14. 1 Sm 2, 6.
15. zob. niżej z. 100, 8 odp. i na 3.
16. z. 105, 6 na 1 t.8s. 47.
17. o podziale dóbr zob. 2-2. 57, 3; z. 66, 1. 2. 7 t.18 s.21nn. 130-134. 141n. O niewolnictwie zob. 1. 96, 4 t 7 s. 161n; 2-2. 183, 1 i 4; z. 184, 4; z. 189. 6 na 2; /1/ t. 23 s. 191nn. 198nn. 209nn. 355. 385n.

art. 6

1. zob. także wyżej a. 4; niżej z. 99, 2 na 2.
2. Rz 2, 14.
3. Glossa ordin. (VI. 7 E); Glossa Lombardi: PL 191, 1345.
4. Augustyn, 2 Confess. 4 : PL 32, 678. Kubiak s. 28.
5. a. 4 i 5.
6. a. 77, 2 t. 12 s. 108nn.
7. zob. a. 4 odp.
8. Rz 1, 24nn.
9. w odp.

ZAGADNIENIE 95

art. 1

1. zob. także wyżej z. 91, 3.
2. z. 92, 1.
3. Arystot., 5 Ethic. 4 nr 7 : 1132a22. Gromska s. 173n.
4. z. 90, 1 i 2.
5. Izydor, 5 Etymol. 20 : PL 82, 202.
6. z. 63, 1 t.11 s. 159mm; wyżej z. 94, 3.
7. zob. 1. 76, 5 na 4 t. 6 s 58 : z. 91, 3 na 2 t. 7 s. 99.
8. zob. wyżej z. 92, 1 na 2; niżej z. 98, 6; z. 107, 1 na 2 t. 14 s. 33nn.
9. Arystot., 1 Polit. 1 nr 12 : 1253a3l. Piotrowicz s 8.
10. Arystot.. 1 Rhetor. 1 nr 7 : 1354a3l.
11. Arystot., 1 Rhetor 1 nr 8 : 1354b13.

art. 2

1. Arystot., 5 Ethic. 7 nr 1 : 1134b20. Gromska s. 185.
2. Izydor, 5 Etymol. 4 : PL 82, 199.
3. Arystot., 5 Ethic. 7 nr 1 : 1134b18. Gromska s. 185.
4. Zag. poprz. a. 4.
5. Arystot., 5 Ethic. 7 nr 1 : 1134b19. Gromska s. 185.
6. Justynian, Dig., L. I. tit. 3, leg. 20 (KR I, 34a).
7. Cycero, 2 Rhetor. 53 (DD I, 165).
8. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 5 : PL 32, 1227.
9. zob. niżej z. 96, 4.
10. z. 91, 2 na 2.
11. Arystot., 6 Ethic. 11 nr 6 : 1143b11. Gromska s. 227.

art. 3

1. Izydor, 5 Etymol. 21 : PL 82, 203.
2. Izydor, 5 Etymol. 3 : PL 82, 199.
3. Cycero, 1 de Offic. 7 (DD IV, 430).
4. Izydor, 2 Etymol. 10 : PL 82, 131; L. 5, c.3 : PL 82, 199.
5. Arystot., 2 Physic. 9 nr 2, 6 : 200a10; b5.
6. art. poprz. oraz z. 93, 3.
7. Justynian, Dig., L. I, tit. 3, leg. 25 (KR I, 34b).
8. z. 90. 2

art. 4

1. Izydor, 5 Etymol. 4nn : PL 82, 199nn.
2. Izydor, 5 Etymol. 6 : PL 82, 200.
3. Izydor, 5 Etymol. 4 : PL 82, 199.
4. Izydor, 5 Etymol. 9 : PL 82, 200.
5. Izydor, 5 Etymol. 7 i 8 : PL 82, 200.
6. Izydor, 5 Etymol. 15 : PL 82, 201.
7. Zob. z 18, 7 odp. t. 9 s. 304n; z. 35, 8 odp. t. 10 s. 157n; z. 72, 5 odp. t. 12 s. 34nn.
8. a. 2.
9. tamże.
10. Arystot., 1 Polit. 1 nr 9 : 1253a2. Piotrowicz s. 6n.
11. z. 90, 3.
12. tamże.
13. Arystot., 3 Polit. 5 nr 2. 4 : 1279a32; b4. Piotrowicz s. 111n.
14. zob. niżej z. 105, 1 odp.
15. Izydor, 5 Etymol. 10 : PL 82, 200; L. 2, c. 10. PL 82, 130.
16. Justynian, Dig., L. XLVIII, tit. 5 (KR I, 945a).
17. tamże, tit. 8 (KR I, 852b).
18. zob. 2-2. 57, 3 t. 18 s. 21nn.

ZAGADNIENIE 96

art. 1

1. Arystot., 5 Ethic. 7 nr 1: 1134b23. Gromska s. 185.
2. z. 90, 1 i 2.
3. tamże.
4. Arystot., 10 Metaph. 1 nr 9 : 1053a1. Leśniak s. 243.
5. Justynian, Dig. I, tit. 3, leg. 3 i 4 (KR I, 34a).
6. Izydor, 2 Etymol. 10 : PL 82, 131; L. 5, c. 21 : PL 82, 203.
7. zob. z. 90, 2.
8. Augustyn, 22 de Civ. Dei 6 : PL 41, 759.
9. Arystot., 5 Ethic. 7 nr 1 : 1134b20. Gromska s. 185.
10. zob. wyżej z. 95, 2 zarz. 1.
11. Arystot., 10 Metaph 1 nr 7 : 1052b18. Leśniak s. 243.
12. z. 92, 2 zarz. 1.
13. Arystot., 1 Ethic. 3 nr 1 : 1094b13. Gromska s. 5.

art. 2

1. zob. także wyżej z. 91, 4. z. 93, 3 na 3; niżej a. 3 na 1; z. 98, 1; oraz 2-2. 69, 2 na 1 : z. 77 1 na 1; z. 78, 1 na 3 t. 18 s. 165. 222n. 235.
2. Izydor, 5 Etymol. 20 : PL 82, 202.
3. zag. poprz. a. 2.
4. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 5 : PL 32, 1228.
5. z. 90, 1 i 2.
6. Arystot., 10 Metaph. 1 nr 13 : 1053a24. Leśniak s 245.
7. Izydor, 2 Etynol. 10: PL 82, 131; L. 5. c. 21 : PL 82, 203.
8. zob. 1. 49, 3 na 5 t. 4 s. 83.
9. w odp.
10. Prz 30, 33.
11. Mt 9, 17
12. zob. z. 91, 2 odp.

13. zob. z. 93, 3 na 3.
14. Augustyn. 1 de Lib. Arb. 5 : PL 32, 1228.

art. 3

1. zob. także niżej z. 100, 2.
2. art. poprz.
3. z. 90, 2.
4. Arystot., 5 Ethic. 1 nr 14 : 1129b19. Gromska s. 162.
5. z. 54, 2; z. 60, 1; z. 62, 2 t. 11 s. 66nn. 127nn. 154n.
6. z. 90, 2.
7. zob. wyżej z. 94, 3.
8. zob. wyżej z. 92, 1.
9. w odp.

art. 4

1. zob. także 2-2. 60, 5 na 1 t. 18 s. 66n.
2. Mt 15, 6.
3. Iz 10, 1n.
4. 1 P 2, 19.
5. zob. wyżej z. 93, 3; z. 95, 2.
6. Prz 8, 15. Tłum. z tekstu.
7. zob. wyżej z. 90, 2 odp.; a. 3 na 3; z. 92, 1 na 3.
8. zob. wyżej z. 92, 1 odp. i na 4.
9. zob. wyżej z. 93, 3 na 2.
10. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 5 : PL 32, 1227.
11. Mt 5, 40n.
12. Dz 5, 29.
13. Rz 13, 1n. Tłum. z tekstu.

art. 5

1. 1 Tm 1, 9.
2. Gracjan, Decretum, P. II, causa 19, q. 2, can. 2 (RF 1, 840).
3. Rz 8, 14.
4. Justynian, Dig., L. I, tit 3, leg. 31 (KR I, 34b).
5. Rz 13, 1.
6. z. 90, 1 i 2; a. 3 na 2.
7. zob. 2-2. 69, 3 na 1 t. 18 s. 166n.
8. zob. z. 6, 5 t. 9 s. 156nn.
9. 1 Tm 1, 9 oraz Rz 2, 14n.
10. zob. wyżej z. 93, 6 na 1.
11. 1 P 2, 13.
12. zob. z. 93, 5.
13. Glossa Lombardi: PL 191, 486; G1ossa ordin. (III, 157 E). - Cassiodorus, I, ps 50, 6 : PL 70, 361.
14. ps 51 (50), 6.
15. Decretal. Greg. IX. L 1. tit. 2, cap. 6 (RF II, 8).
16. Decius Ausonius, Sent., Pittacus, vers. 5 : PL 19, 876 Disticha Catonis, Breves Sententiae 49. Rec. M. Boas (ed. cur. AJ. Botschuxer). Amsterdam 1952, p. 23.
17. Mt 23, 3n.

art. 6

1. zob. także 2-2. 60, 5 na 2 t. 18 s. 67; z. 120, 1 t. 20 s. 175nn; z 147, 4 t. 22 s. 70nn.
2. De Vera Relig. 31 : PL 34, 148.
3. Prz 8, 15. Tłum. z tekstu.
4. Hilary, 4 de Trin.: PL 10, 107.
5. a. 4.
6. Justynian, Dig. L. I. tit. 3, leg. 25 (KR I, 34b).

ZAGADNIENIE 97

art. 1

1. zob. także niżej z. 104, 3 na 2.
2. z. 95, 2.
3. Arystot., 5 Ethic. 5 nr 15 : 1133a25. Gromskas. 178.
4. z. 90, 1 i 2.
5. z. 95, 2.
6. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 6 : PL 32, 1229.
7. z. 91, 3.
8. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 6 : PL 32, 1229.
9. z. 91, 2; z. 96, 2 na 3.
10. w odp.

art. 2

1. Arystot., 2 Ethic. 1 nr 1 : 1103a16. Gromska s. 43.
2. Gracjan, Decretum, P I, dis. 12, can. 5 (RF I, 28).
3. art. poprz.
4. Justynian, Dig., L. I, tit. 4, leg. 2 (KR I, 35a).
5. Arystot., 2 Polit. 5 nr 14 : 1269a2. Piotrowicz s. 71.
6. w odp.

art. 3

1. zob. także 2-2. 79, 2 na 2 t. 18 s. 248.
2. z. 93, 3; z. 95, 2.
3. Augustyn, Epist. 36 Ad Casulanum 1 : PL 33, 136. Gracjan, Decretum, P. I, dis. 11, can. 7 (RF I, 25).
4. zob. z. 17, 1 t. 9 s. 268nn oraz wyżej z. 90, 1 ; z. 92, 1.
5. zob. 1. 19, 12 odp. t. 2 s. 154.
6. w odp.
7. Izydor, 2 Synonym, 80 : PL 83, 863.
8. zag. poprz. a. 6.
9. z. 95, 3.

art. 4

1. zob. także wyżej z. 96, 6; niżej z 100, 8 oraz 2-2. 88, 10; z. 89. 9 t. 19 s. 126nn. l52nn; z. 147, 4 t. 22 s. 70nn.
2. Izydor, 2 Etymol 10 : PL 82, 131; L. 5, c. 21 : PL 82, 203.
3. Arystot, 1 Ethic. 2 nr 8 : 1094b10. Gromska s. 5.
4. Pwt 1, 17.
5. Izydor, 2 Etymol. 10 : PL 82, 131; L. 5, c. 3 : PL 82, 199.
6. 1 Kor 9, 17. Tłum. dostos.
7. zag. poprz. a. 6.
8. tamże.
9. Łk 12, 42.

ZAGADNIENIE 98

art. 1

1. Ez 20, 25n.
2. Izydor, 2 Etymol. 10 : PL 82, 131; L. 5, c. 21 : PL 82, 203.
3. Rz 7, 8nn; 5, 20.
4. zob. wyżej z. 95, 3.
5. Dz 15, 10.
6. Rz 7, 12.
7. Wj 20, 17
8. Rz 7, 22; 7, 16.
9. Dionizy, De Div. Nom. 4 § 20 : PG 3, 720.
10. zob. wyżej z. 91, 3.
11. zob. wyżej z. 91, 4.
12. Rz 5, 5.
13. Rz 6, 23.
14. zob. z. 106, 1 t. 14 s. 15nn.
15. J 1, 17.
16. Hbr 7, 19.
17. Rz 7, 11.
18. zob. z. 55, 3 na 1 t. 11 s. 77; niżej z. 99, 2 na 3.
19. Rz 9, 16. Tłum. z tekstu.
20. ps 119(118), 32.

art. 2

1. Pwt 32, 4. W.
2. art. poprz. oraz wyżej z. 91, 5.
3. Koh 3, 14.
4. Hbr 7, 18.
5. art. poprz. na 2.
6. Hi 36, 22. W.
7. 1 Tm 2, 4.
8. art. poprz. oraz wyżej z. 91, 5 na 2.
9. Mt 15, 6, 4.
10. Wj 20, 12; Pwt 5, 16.
11. Łk 24, 44.
12. J 5, 46.
13. Ga 3, 23.
14. Mt 12, 26.
15. Ga 3, 24.

16. Hbr 7, 19.
17 Ga 3, 25.
18. z. 79, 4 t. 12 s. 140nn.
19. zob. 2-2. 2, 5 na 1 t. 15 s. 42n.

art. 3

1. ps 103 (l02), 20n. Tłum. z tekstu.
2. Wj 20, 1n.
3. J 1, 17.
4. Wj 33, 11. Tłum. dostos.
5. z. 90, 3.
6. Hbr 1, 14.
7. Ga 3, 19; por. Hbr 2, 2.
8. Dz 7, 53. 38.
9. Dionizy, Cael. Hier. 4 § 2 : PG 3, 180.
10. zob. 1, 111, 1 t. 8 s. 107nn.
11. a. 1 i 2.
12. zob. 1. 22, 3 t. 2 s. 184nn; z. 103, 6; z. 116, 2 t. 8 s. 17nn. 170n.
13. Hbr 1, 2.
14. Hbr 2, 2. Tłum. dostos.
15. Grzegorz, Moral., praef., c. 1: PL 75, 517.
16. Wj 33, 11.18.
17. Augustyn, 12 super Gen. ad Litt. 27 : PL 34, 477.
18. por. 1. 12, 11 t. 1 s. 224; 2-2. 174, 4 odp. t. 23 s. 60.
19. zob. Wj 20, 18n; Pwt 5, 22nn.

art. 4

1. a. 2 i 3.
2. Iz 49, 6.
3. Dz 10, 34n.
4. art. poprz.
5. Syr 17, 17.
6. Rz 3, 1n.
7. ps 147 (146-147), 20; Pwt 4, 8.
8. Am 5. 25n oraz Wj 32.
9. Pwt 9, 6. 5. Tłum. dostos.
10. Ga 3, 16.
11. Kpł 19, 2.
12. Iz 41, 2. W.
13. Pwt 4, 36n.
14. Augustyn, Super J 6, 44, tract. 26 : PL 35, 1607.
15. zob. 1. 23, 5 na 3 t. 2 s. 201 oraz 2-2 .63, 1 t. 18 s. 97nn.
16. Rz 9, 4n.
17. zob. wyżej z. 97, 4 na 2 oraz 1. 23, 5 na 3 t. 2 s. 201 oraz 2-2. 63, 1 t. 18 s. 97nn.
18. Augustyn, De praedest. Sanct. 8 : PL 44, 971.
19. zob. z. 85, 1 i 2 t. 12 s. 187-191.
20. ps 36 (35), 7.

art. 5

1. ps 47 (46), 8.
2. Pwt 27, 26.
3. Wj 12, 48
4. Dionizy, Cael. Hier. 9 § 4 : PG 3, 261.
5. zob. niżej z. l00, 1.
6. art. poprz.
7. Pwt 18, 13. W.
8. Pwt 26, 3. W.
9. Pwt 4, 8. Tłum z tekstu.

art. 6

1. a. 2 i 3.
2. zob. Rdz 12, 7 oraz Ga 3, 16.
3. 2 Sm 23, 1. Tłum. z tekstu.
4. Ga 3, 19. Tłum. dostos.
5. Glossa Lombardi : PL 192, 127. por. Glossa ordin. (VI, 83 B).
6. Rz 3, 20.
7. Rz 8, 3n.
8. zob. wyżej z. 94, 6.
9. zob. niżej z. l06, 3.
10. z. 96. 1.
11. Arystot., 3 Polit. 5 nr 10 : 1280a32. Piotrowicz s. 114n.
12. Rz 4, 11.

ZAGADNIENIE 99

art. 1

1. z. 92, 2 na 1.

2. Rz 13, 9. W.
3. Mt 7, 12.
4. Ef 2, 15. Według Sew. Kowalskiego.
5. Glossa ordin. (VI, 91 F); Glossa interl. (VI. 91v); Glossa Lombardi : PL 192, 185. - por. Ambrosiaster, I, Eph. 2, 15 : PL 17, 401.
6. zob. 1. 82, 1 odp. t. 6 s. 152n.
7. 1 Tm 1, 5.
8. zob. 2-2. 44, 2 t. 16 s. 274n.
9. Mt 22, 40.
10. Arystot., 9 Ethic. 4 nr 1 : 1166al. Gromska s. 330.
11. zob. 2-2. 44, 3 t. 16 s. 276n.

art. 2

1. z. 91, 4 i 5; z. 98, 5.
2. 2 Kor 3, 6.
3. ps 119 (118), 93.
4. Syr 17, 11. W 17, 9. Tłum. dostos.
5. Glossa ordin. (VI, 159 B); G1ossa Lombardi: PL 192, 503.
6. Hbr 12, 11. Tłum. dostos.
7. Wj 20, 13. 15.
8. Syr 13, 15. W 13, 19.
9. zob. z. 27, 3 t. 10 s. 57nn.
10. zob. z. 65, 5odp. t. 11, s. 187.
11. Kpł 11, 45; 19, 2.
12. Arystot., 2 Ethic. 5 nr 5 : 1106a15. Gromska s. 54.
13. zob. wyżej z. 91, 4 oraz 1. 1, 8 na 2; z. 2, 2 na 1 t. 1 s. 69, 80.
14. zob. wyżej z. 94, 6.
15. zob. wyżej z 91, 4 odp.
16. zob. 1. 1, 1 odp. t. 1 s. 56.
17. Augustyn, De Spiritu et Littera 14 : PL 44, 216.
18. zob. wyżej z. 98, 1 na 2

art. 3

1. zob. także niżej a. 4 i 5; z. 101, 1; z. 103, 3; z 104, 1; oraz 2-2. 122, 1 na 2 t. 20 s. 185.
2. z. 1, 3 t 9 s. 25nn.
3. Cycero, 2 Rhetoric. 53 (DD I, 165).
4. art. poprz.
5. Augustynn 2 de Doctr. Christ. 3 : PL 34, 37.
6. Pwt 4, 13n. Tłum. z tekstu.
7. art. poprz.
8. zob. 2-2. 81, 1 na 3; a. 2 t. 19 s. 19nn.
9. Albert W.; I, Sent., L. IV, d. 1, a. 7 (BO XXIX, 19).
10. Maximus Valerius, 1 Factorum et Dictorum Memorabilium 1 (DD 565).
11. z. 91, 3.
12. zob. wyżej z. 95, 1.
13. zob. 2-2. 81, 2 t. 19 s. 20n.
14. Dionizy, Cael. Hier. 1 § 3 : PG 3, 121.
15. zob. 1. 1, 9t. 1 s. 70nn.

art. 4

1. zob. także niżej a. 5; z. 103, 1 ; z. 104, 1; oraz 2-2. 87, 1 t. 19 s. 95nn; z. 122, 1 na 2 t. 20 s. 185.
2. Augustyn, 6 Contra Faustum 2: PL 42, 228; L. 10, c. 2 : PL 42, 243.
3. Glossa ordin. (III, 269 A); Glossa Lombardi: PL 191. 1095. - Cassiodorusn Exposit. in Psalt., super ps. 118, 102 : PL 70, 870.
4. ps 119 (118), 102.
5. ps 94 (93), 15. Tłum. Miłosza.
6. Pwt 6. 1. Tłum. z tekstu.
7. a. 2 i 3.
8. Rz 7, 12.
9. zob. 2-2. 60, 1 t. 18 s. 57nn.
10. Pwt 5, 1. Tłum. dostos.
11. Kpł 18, 4.

art. 5

1. z. 60, 5.
2. Pwt 11. 1. Tłum. dostos.
3. art. poprz.

4. Pwt 6, 17 Tłum. dostos.
5. ps 119 (118), 93. W.
6. Glossa interl. (III, 268 v); Glossa Lombardi: PL 191, l090.
7. Pwt 6, 1. Tłum. dostos.
8. Pwt 6, 4.
9. Rdz 1, 1.
10. Pwt 28, 1.
11. Arystot., 5 Ethic. 7 nr 1 : 1134b18. Gromska s. 185.
12. Wj 20, 13. 15; Pwt 5, 17 19.
13. Wj 22, 26.
14. raczej Pelagiusz, I, Marcum, proëm. PL 30, 610. - por. Glossa ordin. do Mk, pocz. (V, 88 E).
15. Cyceron 2 Rhetor. 53 (DD I, 165).
16. w odp.

art. 6

1. zob. także wyżej z.91, 5; niżej z. 107, 1 na 2 t 14 s. 33n.
2. Pwt 10, 12.
3. Augustyn, 83 QQ, 36 : PL 40, 25.
4. Arystot., 2 Polit. 6 nr 21 : 1271a26. Piotrowicz s. 79.
5. Koh 9, 2.
6. Iz 1, 19n.
7. z. 91, 5 na 2; z. 98, 1-3.
8. Ga 3, 24.
9. Flp 3, 13, 15.
10. ps 49 (48), 19. Tłum. z tekstu.
11. zob. 2-2. 83, 6 t. 19 s. 47nn.
12. zob. 1. 21, 4 na 3 t. 2 s. 176.
13. Iz 29, 13; Mt 15, 8n; Am 5, 21.

ZAGADNIENIE 100

art. 1

1. zob. niżej z. 104, 1.
2. Syr 17, 11. W 17, 9.
3. Ga 5, 6.
4. Rz 2, 14.
5. zob. z. 18, 5 t. 9 s. 298nn.
6. z. 94, 2 i 4.
7. zob. wyżej z. 91, 4 odp.
8. Wj 20, 12. 13. 15; Pwt 5, 16. 17. 19.
9. Kpł 19, 32.
10. Wj 20, 4. 7; Pwt 5, 8. 11.

art. 2

1. zob. także 2-2. 140, 2 t. 21 s. 162nn.
2. ps 119 (118), 8. Tłum. dostos.
3. Izydor, 2 Etymol. 10: PL 82, 131; L. 5, c. 21 : PL 82, 203.
4. Arystot., 5 Ethic 1 nr 17 : 1130a4. Gromska s. 162.
5. Ambroży, De Paradiso 8 : PL 14, 309.
6. z. 90, 2.
7. Arystot., 4 Polit. 1 nr 5n : 1289a11. Piotrowicz s. 149n.
8. zob. wyżej z 98, 1; z. 99, 2 i 3.
9. Arystot., 5 Ethic. 1 nr 14 : 1129b23. Gromska s. 162n.
10. zob. 1. 93, 6 t. 7 s. 121nn.
11. zob. z. 57 t. 11 s. 92-106.
12. zob.z.60, 2 t.11 s. 130n.
13. zob. z. 108, 4 t. 14 s. 63nn.
14. Arystot., 5 Ethic. 11 nr 9 : 1138b5. Gromska s. 203.
15. zob. z. 113, 1 t. 14 s. 172nn oraz 2-2. 58, 2 t. 18 s. 29nn.
16. w odp.

art. 3

1. zob. niżej a. 11 oraz 2-2. 122, 6 na 2 t. 20 s. 200.
2. Mt 22, 37. 39.
3. Wj 20, 8; Pwt 5, 12.
4. Glossa ordin. (V, 19 B).
5. Mt 5, 11.
6. zob. wyżej z. 98, 3.
7. zob. wyżej z. 94, 2. 4. 6.
8. zob. 2-2. 44, 1 na 3 t. 16 s. 274.
9. ps. 46 (45), 11. Tłum. dostos.
10. zob. 2-2 122, 4 na 1 t. 20, s. 192.
11. zob. art. poprz. na 2.

art. 4

1. zob. Wj 20; Pwt 5, 6nn
2. zob. 2-2. 81, 7 t. 19 s. 27nn. 273.
3. Augustyn, Quaest. in Heptat., L. II, q. 71. super Exod. 20, 3 : PL 34, 621.
4. tamże.
5. Rz 7, 7.
6. Augustyn, Quaest. in Heptat., L. II, q. 71. super Exod. 20, 1 : PL 34, 621.
7. Glossa ordin., super Exod. 20, 1 (I, 163 B).
8. Hezychius Hieros. († ok. 431), I, Lev., L. VII, super 26, 26 : PG 93, 1150.
9. Kpł 26, 26.
10. Hieronim, Komentarz do Oz 10, 10, L. III : PL 25, 952.
11. Mt 6, 24.
12. Orygenes, In Exod., hom. 7 : PG 12, 351.
13. Wj 25, l8nn.
14. zob. 1 J 2, 16.
15. zob z. 77, 5 t. 12 s. 116nn.
16. Augustyn, Quaest. in Heptat., L. II, q. 71, super Exod. 20,17: PL 34, 621.
17. tamże.
18. Hbr 11, 6.
19. zob. 2-2. 16, 1 t.15 s. 181nn.
20. Arystot., 10 Ethic. 5 nr 6 : 1175b28. Gromska s. 372.

art.5

1. Wj 20; Pwt 5, 6nn.
2. Ambroży, De Paradiso 8 : PL 14, 309.
3. zob. z. 72, 4 t. 12 s. 31nn.
4. 1 Tm 1, 5.
5. zob. z. 72, 7 t. 12 s. 39nn.
6. Pwt 4, 13 oraz Wj 20, 2-17.
7. a. 2; zob. 2-2. 39, 1 t. 16 s. 226nn.
8. Augustyn, Enarr. in Psalm., ps. 32, enarr. 2, sermo 1, super vers. 2 : PL 36, 281.
9. zob. z. 29, 4 t. 10 s. 78nn.
10. zob. 2-2. 25, 4. 5. 7 t. 16 s. 59-62. 65nn.
11. Pwt 10, 4.
12. Wj 20, 11.
13. zob. 1. 74 t. 5 s. 209-220.
14. Iz 58, 13.
15. zob. 2-2. 122, 4 t. 20 s. 190nn.
16. Hbr 6, 16.
17. Glossa ordin., super Deut. 5, 11 (I, 337 A); Glossa interl., super Exod. 20, 7 (I, 164r). Izydor, Quaest. in Vet. Test., In Exod., c. 29, super 20, 7 : PL 83, 301.
18. zob. 2-2.122, 5 t.20 s. 196nn.
19. Arystot., 8 Ethic. 12 nr 2 : 1161b19. Gromska s 311.
20. z. 25, 1 t 10 s. 38nn.

art. 6

1. zob. także 2-2. 122, 2-6 t. 20 s. 185-200.
2. Wj 20; Pwt 5, 6nn.
3. 1 J 4, 20.
4. Boecjusz. In Cat. Aristot., L. VI. cap. De oppos., § Amplius in contrariis: PL 64, 277.
5. Rz 13, 1. Tłum. z tekstu. Inaczej ma Bibl. Tys i W.
6. a. 3.
7. a. 3; a. 5 na 1.
8. por. 1. 103, 2 na 2 t. 8 s. 11.
9. zob. z. 72, 7 t. 12 s. 39nn.
10. 2-2. 25, 1; z. 26. 2 t. 16 s. 53n. 77nn.
11. zob. z. 72, 6 na 2 t. 12 s. 38nn.
12. ps 34 (33), 15.
13. Iz 1, 16n.
14. Arystot., 1 de Anima 5 nr 16 : 411a5.
15. Rz 3, 20.
16. w odp.

art. 7

1. zob. także 2-2. 122, 2-6 t. 20 s. 185-200.
2. Izydor. 2 Etymol. 10: PL 82, 130; L. 5. c. 3 : PL 82, 199.
3. por. Augustyn, 1 de Mor. Eccl. Cath. 28 : PL 32, 1334; Contra Adimant. 17 : PL 42, 159 et passim.
4. Prz 3, 3.
5. Mdr 11, 20.
6. Pwt 4, 6.
7. Arystot., 8 Ethic. 14 nr 4 : 1163b15. Gromska s. 320.
8. zob. wyżej a 3 na 2.
9. Arystot., 10 Ethic. 9 nr 9 : 1180a4. Gromska s. 390.

art. 8

1. zob. także 2-2. 104, 5 na 2 t. 20 s. 48.
2. Arystot., 5 Ethic. 7 nr 2 : 1134b29. Gromska s. 185; zob. wyżej z. 94, 4 i 5.
3. z. 96, 6; z. 97, 4.
4. 2 Kor 2, 41.
5. 1 Mch 2, 41.
6. Iz 24, 5.
7. z. 96, 6; z. 97, 4.
8. 2 Tm 2, 13.
9. Augustyn, 1 de Lib. Arb. 4 : PL 32, 1226.
10. Wj 12. 35nn.
11. Rdz 22.
12. Oz 1, 2.
13. Mt 12, 13nn.

art. 9

1. zob. także wyżej z. 96, 3 na 2 oraz 2-2. 44, 4 na 1 t. 16 s. 278n.
2. Pwt 16, 20. W.
3. Arystot'n 2 Ethic. 1 nr 5 : 1103b3. Gromska s. 44.
4. ps 100 (99), 2.
5. 2 Kor 9, 7 W. Prz 22, 8. Sept.
6. Glossa ordin. do ps 91, 4 (III, 226 A); do 2 Kor 9, 7 (VI, 72 A); Glossa Lombardi do 2 Kor 9, 7 ; PL 192, 63. – Augustyn, Enarr. in Psalm., ps 91, 4: PL 37, 1174.
7. Arystot.. 2 Ethic. 4 nr 1 : 1105a17 Gromska s. 51n; 5 Ethic. 8 nr 8; 1135b24 Gromska s. 190.
8. zob. wyżej z. 92, 1.
9. z. 90, 3 na 2.
10. Arystot., 10 Ethic. 9 nr 4. 9. 12 : 1179bll; 1180a3; a. 21. Gromska s. 388. 390n.
11. zob. wyżej z. 91, 4 odp.
12. 1 Sm 16, 7
13. ps 7, 10.
14. Arystot., 2 Ethic. 4 nr 8 : 1105a3l. Gromska s. 52.
15. zob. z. 76, 1 odp. t. 12 s. 97n.
16. zob. 8 i 12 t. 9 s. 175-183. 216-226.
17. Mt 5, 22.
18. zob. 2-2. 101, 2 t. 20, s. 15n.
19. Arystot., 2 Ethic. 3 nr 1 : 1104b3. Gromska s. 48.

art. 10

1. Mt 19, 17.
2. 1 Kor 13, 3.
3. 1 Kor10, 31.
4. Augustyn, De Haeresibus § 88 : PL 42, 47.
5. zob. z. 88, 1 t. 12 s. 221.
6. zob. Albert W., In Sent., L. III, d. 26, a. 6 (BO XXVIII, 677).
7. por. z. 88, 1 na 2 t. 12 s. 224.
8. Pwt 6, 5.
9. Kpł 19, 18; zob. Mt 22, 39.
10. 1 Tm 1, 5.
11. zob. wyżej z. 99, 1 na 1 oraz 2-2. 23, 4 na 3. z. 44, 1 odp. t. 16 s. 272n.
12. z. 12, 1 na 3; a. 4 na 3 t. 9 s. 218. 224.

13. zob. z. 109, 4 t. 14 s. 88n.

art. 11

1. zob. także wyżej a. 3.
2. Mt 22, 40.
3. zag. poprz. a. 3.
4. a. 3.
5. a. 2.
6. ps 19 (18), 8. Tłum. z tekstu.
7. zob. wyżej z. 91, 4 odp.
8. zag. poprz. a. 3.
9. a. 3; a. 4 na 1.
10. Pwt 18,10.
11. Kpł 24, 15n.
12. Pwt 13.
13. Kpł 19, 32.
14. Kpł 19, 16.
15. Kpł 19, 17
16. Pwt 23, 18.
17. Kpł 18, 22n.
18. Pwt 23, 20.
19. Pwt 25, 13.
20. Wj 23, 2. Tłum. z tekstu.
21. Wj 23, 7. W.
22. Kpł 19, 16. Tłum z tekstu.
23. z. 90, 2.
24. Pwt 20, 3.
25. Pwt 21, 20. W.

art. 12

1. zob. także wyżej z. 98, 1.
2. Rz 2, 13.
3. Kpł 18, 5; por. Rz 10, 5; Ga 3, 12.
4. 2 Kor 3, 6.
5. Augustyn, De Spiritu et Littera 14 : PL 44, 215.
6. zob. 1. 13, 5 t. 2 s. 18.
7. Augustyn, 22 Contra Faustum 24 : PL 42, 417.
8. z. 63, 4 t. 11 s. 166nn.
9. zob. z. 113, 8 odp. t. 14 s. 191nn.
10. Rz 4, 2.
11. Arystot., 5 Ethic. 1 nr 15 : 1129b30 Gromska s. 163.
12. zob. 2-2. 122, 1 na 2 t. 20 s. 185.
13. Ga 3, 13.

ZAGADNIENIE 101

art. 1

1. zob. wyżej z. 99, 3; niżej z. 104, 1.
2. Kpł 11.
3. Kpł 19, 19.
4. Lb 15, 38.
5. Albert W., In Sent., L. IV, d. 1, a. 7 (BO XXIX, 18).
6. Rabbi Mojżesz, Doct. Perpl. P. III, c. 28 (FR 314).
7. zob. Wj 20, 8-11; Pwt 5, 12. 15; Wj 12. 11; Pwt 16, 1; Kpł 23, 34; J 7, 2.
8. Wj 18, 19n. Tłum. dostos
9. z. 99, 4.
10. z. 99, 3.
11. Kpł 24, 2.
12. art. nast.

art. 2

1. zob. także niżej z. 103, 1 i 3; z. 104, 2.
2. Augustyn, 4 de Doctr. Christ. 8 i 10 : PL 34, 98n.
3. Izydor, 2 Etymol. 10 : PL 82, 131; L. 5, c. 21 : PL 82, 203.
4. art. poprz.
5. Augustyn, Enchirid. 3 i 4: PL 40, 232n.
6. J 4, 24.
7. Kol 2, 16n.
8. art. poprz. oraz z. 99, 3 i 4.
9. ps84(83), 3.
10. zob. 2-2. 81, 7; z. 84, 2 t. 19 s. 27n, 76n.
11. zob. 1. 12, 1 i 2 t. 1 s. 196-201.
12. Iz 51, 3.
13. Dionizy, Cael. Hier. 1 : PG 3, 121 B. - Zob. 1. 1, 9 t. 1 s. 70nn.
14. Hbr 9, 8.
15. Hbr 10, 1.
16. zob. 1. 1, 9 na 1 t. 1 s. 72.

17. w odp.

art. 3

1. a. 1 i 2.
2. 1 Kor 8, 6.
3. Dz 15, 10.
4. Izydor. 2 Etymol. 10 : PL 82, 131; L. 5, c. 3 : PL 82, 199.
5. art. poprz.
6. J 4, 23n.
7. Dz 8, 12.
8. Hi 11, 6. Tłum. z tekstu
9. z. 96, 1.
10. z. 95, 1.
11. zob. z. 51, 3 odp. t. 11 s.44n.
12. Hbr 7, 18n.
13. zob. wyżej z. 96, 2.
14. zob. 2-2. 10, 11 t. 15 s. 137n.
15. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 32 (FR 325).

art. 4

1. Magister, Sent., L. IV, d. 1. c. 6 (QR II, 748); c. 4 (QR II, 746).
2. Ef 5, 2.
3. a. 1.
4. Pwt 8, 11. Tłum. dostos.
5. Kol 5, 16n.
6. Hbr 9, 9.
7. Lb 15, 24.
8. Kpł 7, 35. W
9. Wj 38, 21. W.
10. 1 Krl 9, 6. Tłum. z tekstu.
11. a. 1 i 2.
12. Hbr 13, 12.
13. Hbr 5, 1.

ZAGADNIENIE 102

art. 1

1. Glossa interl. (VI, 91v); Glossa Lombardi : PL 192, 185.
2. Ef 2, 15.
3. Augustyn, 8 de Gen. ad Litt. 6 i 13: PL 34, 377, 383.
4. zob. wyżej z. l00, 1 odp.
5. ps 18, 9. W.
6. Arystot., 1 Metaph. 2 nr 3 : 982a18. Leśniak s. 7.
7. Rz 13, 1.
8. zob. 1-2. 1 wstęp t. 9 s. 19 oraz 2-2. 47, 11 odp. t. 17 s.39.
9. Arystot., 2 Physic. 9 nr 2. 6 : 200a10; b5.
10. Pwt 4n 6.
11. zob. 1. 102, 1 na 4 t. 7 s. 191.
12. w odp.

art. 2

1. Rdz 17, 11.
2. Wj 13, 9.
3. zag. poprz. a. 2.
4. 1 Kor 10, 11.
5. zob. 1. 1, 10 t. 1 s. 73nn.
6. art. poprz.
7. zob. niżej z. 104, 2 odp. i na 1.
8. Hieronim, Kom. do Oz 1, 3, L. 1 : PL 25, 364.
9. z. 96, 1 i 6

art. 3

1. ps 50(49), 13.
2. Rdz 1, 20nn.
3. Rz 12, 1.
4. Kpł 1, 15n.
5. 1 Kor 10, 18. W.
6. Kpł 7, 15.
7. Syr 24, 20. Wulg. : „Duch mój jest” itd. (24, 27).
8. Kpł 1, 13. Tłum z tekstu.
9. Mdr 7, 28.
10. art. poprz.
11. zob. 2-2. 85, t. 19 s. 79-95; 3. 65, 1 na 7; /50/ t. 27 s. 90, 281.
12. 1 Krn 29, 14.
13. Wj 22, 19.
14. zob. 2-2. 85, 2 t. 19 s. 82n.
15. Jr 7, 22.
16. J 3, 16.
17. Ef 5, 2 oraz Wj 29, 18; ps 40 (39), 7; Ez 20, 41.

18. zob. 3. 22, 3 na 3; a. 5 na 2 t. 25 s. 103. 108; z. 46, 10 na 1; z. 47, 2 na 1 t. 26 s.137n. 147n; z. 73, 6; z. 75, 1 odp. t. 28 s. 20n. 39nn.
19. Hbr 10, 11n.
20. Iz 1, 11; zob. Jr 6, 20; Am 5, 22.
21. w odp.
22. na 1.
23. Wj 8, 26. W.
24. Glossa ordin. do Kapł. 1, prol. (I, 214 B). – Izydor, Quaest. in Vet. Test., In Lev., c. 1 : PL 83, 321.
25. tamże.
26. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 46 (FR 360).
27. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 48 (FR 371).
28. Pwt 23, 19.
29. zob. 2-2. 186, 1 odp.; a. 6 odp.; a. 7 odp.; a. 8 wbrew; z. 189, 3 na 3 t. 23 s. 251nn. 269. 271. 274. 347.
30. Pwt 32, 38.
31. Rdz 9, 4n.
32. Ez 34, 3. W.
33. Kpł 17, 11. 14.
34. Kpł 7, 28-36.
35. zob. 2-2. 95, 3 odp. t. 19 s. 192.
36. zob. 1. 92, 1 na 1; z. 99, 2 na 1 i 2 t. 7 s. 104n, 180n.
37. Pwt 12.
38. z. 73, 10 t. 12 s. 65.
39. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c 46 (FR 363).
40. J 6, 41. 51.
41. Lb 5, 15.

art. 4

1. Dz 17, 24.
2. zob. 1. 52, 2 odp. t. 4 s.158; 2-2. 84, 3 na 3 t. 19 s. 79.
3. Wj 20, 4
4. Wj 20, 24.
5. Wj 20, 26.
6. Wj 27, 1n.
7. Wj 30,1-3.
8. Wj 26, 1-14.
9. ps 34(33), 2.
10. Hbr 8, 4nn.
11. Wj 25, 40. Sept
12. a. 2; z. l00, 12; z. 101, 2.
13. 1 Krl 8, 27. 29n.
14. J 19, 30.
15. Rdz 22, 2. 14.
16. Pwt 12, 5n. W.
17. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 45 (FR 355).
18. zob 2-2. 84, 3 na 2 t. 19 s. 79.
19. Wj 26, 1.
20. Hbr 9, 6; por. Lb 18, 3n.
21. Ef 3, 5.
22. Ez 8, 16.
23. zob. 2-2. 84, 3 na 3 t. 19 s. 79.
24. ps 67, 5. W.
25. na 4.
26. Hbr 9, 4.
27. Hi 25, 2. W.
28. Iz. 6.
29. Ap 8, 4; 19, 8.
30. Arystot., 2 de Caelo et Mundo 2 nr 10 . 285b16. Siwek s.61.
31. Prz 3, 16. W.
32. Wj 24, 12.
33. Lb 17, 25. Wulg. 17, 10.
34. Wj 16, 32.
35. Józef Flawiusz, 3 Antiqu. 7 § 7 (TK IV, 405).
36. Mt 12, 4.
37. Jr 7, 18.
38. 1 J 2, 2.
39. Hbr 1, 6.
40. Kol 2, 9.
41. Hbr 6, 20.
42. J 8, 12.
43. J 6, 41 i 51.
44. Hbr 13, 15.
45. Wj 20, 24nn.
46. Pwt 16, 21. W.
47. Wj 20, 26.
48. zob. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 45 (FR 357).

49. Petrus Comestor (XII w), Hist. Scholast., L. Exodin c. 58 : PL 198, 1179.
50. zob. t. 5 s. 302 i 304.
51. Glossa ordin. (I, 180 F). – Będą, 2 de Tabernaculo 2, Wj 26, 1 : PL 91, 425.
52. Glossa ordin. do Wj 26, 7 i 14 (I, 181 C i 182 E). - Zob. Będą, 2 de Tabern. 3 do Wj 26, 7 : PL 91, 430. c. 4 do Wj 26, 14 . PL 91, 435.
53. Lb 28 i 29; zob. Kpt. 23.
54. z. 100, 5; a. 7 na 5; z. 103, 3 na 4.
55. zob. niżej z. 103, 3 na 4.
56. zob. wyżej a. 2 na 1; z. 100, 5 na 2; niżej z. 103, 3 na 4.
57. zob. niżej z. 103, 3 na 4.
58. tamże.
59. zob. wyżej na 5 i 6 oraz niżej z. 103, 3 na 4.
60. zob. niżej z. 103, 3 na 4.
61. tamże.
62. J 1, 36.
63. Hbr 13, 8.
64. Hbr 4.
65. ps 84 (83), 8.

art. 5

1. zob. także 3. 70, 1 i 3 t. 27 s. 193-199.
2. Pwt 12, 31.
3. 1 Krl 18, 28.
4. Pwt 14, 1.
5. Kpł 12, 3.
6. ps 35 (34), 18. Tłum. dostos.
7. Wj 12, 11.
8. 1 Kor 5, 7.
9. 1 Tm 4, 4.
l0. zob. Kpł 12nn; Lb 19.
11. Syr 34, 4.
12. Hbr 9, 13; por. Lb 19, 9. 17n.
13. zob. Kpł 16.
14. Kpł 14.
15. Wj 30, 8nn.
16. Lb 8, 7.
17. Kpł 8; Wj 29.
18. Lb 8, 5 nn.
19. 1 Sm 16, 7. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 45 (FR 357).
20. Wj 28; Kpł 8, 7nn.
21. Kpł 21, 17nn. Tłum. z tekstu.
22. Kpł 20, 8.
23. ps 104 (103), 24.
24. zag. poprz. a. 4.
25. Wj 12, 43nn.
26. zob. Rdz 12 i 17.
27. Rz 4, 9nn. 18.
28. Rdz 17, 13. Bibl. Pozn.
29. Wj 22, 30.
30. Kol 2, 11. Kowalski.
31. Wj 12.
32. 1 Kor 5, 7.
33. 1 P 1, 18n.
34. 1 Kor 5, 8.
35. Ko12, 11n.
36. Hbr 7, 19.
37. zob. Suppl. z. 29, 1 na 2 t. 31 s. 13.
38. zob. 3. 61. 2 na 3 t. 27 s. 31; Suppl. z. 42, 2 odp. t. 32 s. 24.
39. zob. Pwt 24, 1; Mt 5, 31; 19, 7; Mk 10, 4.
40. w odp.
41. zob. Kpł 4nn.
42. zob Kpł 11.
43. zob. Kpł 12-15.
44. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 47 (FR 367).
45. Łk 8, 11.
46. 2 Kor 6, 17.
47. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 47 (FR 368).
48. Mdr 14, 9.
49. Lb 19, 15.
50. na 4.
51. Lb 19.
52. Oz 4, 16.
53. Oz 10, 5. W.
54. zob. Kpł 4, 21 ; 16, 27.
55. Lb 19, 5.
56. Lb 19, 9.

57. Józef Flawiusz, być może 5 de Bello Judaico 5 § 4 (TK III, 265).
58. zob. art. poprz. na 4.
59. Hbr 13, 12.
60. Grzegorz, 2 Pastoral. 5 : PL 77, 34.
61. na 5.
62. Hbr 7, 28.
63. Kpł 17, 7.
64. Rz 8, 3.
65. Hbr 13, 12.
66. na 5.
67. Kpł 14, 3n.
68. na 5.
69. Kpł 8; Lb 8, 7.
70. ps 133 (132), 2.
71. a. 4.
72. Glossa ordin. do Mdr 18, 24 (III, 385 E); Rabanus Maurus, In Sap. 18, 24, L. 3, c. 17 : PL 109, 758. - Por. Józef Flawiusz, 3 Antiquit. 7 § 7 (TK IV, 405).
73. Mdr 18, 24.
74. Hi 38, 33.

art. 6

1. zob. 2-2. 86, 3 na 1-3 t. 19 s. 92n.
2. 1 Tm 4, 4.
3. Kpł 11; Pwt 14.
4. Rdz 9, 3.
5. Łk 12, 4: Mt 10, 28.
6. Wj 23, 19.
7. Wj 13.
8. Kpł 19, 23.
9. Kpł 19, 19.
10. Pwt 22, 5.
11. Pwt 22, 11.
12. Pwt 6, 8n; Wj 13, 16.
13. Lb 15, 38n.
14. 1 Kor 9, 9. Tłum. z tekstu.
15. Pwt 22, 6; 25, 4.
16. Pwt 28, 4; 1 Kor 9, 9; 1 Tm 5, 18.
17. Kpł 19, 19.
18. tamże.
19. Pwt 22, 9n.
20. Pwt 7, 25n.
21. Pwt 23, 13.
22. Tb 1, 20nn.
23. Kpł 21.
24. Pwt 18, 14. W.
25. art. poprz.
26. 1 Kor 10, 11.
27. art. poprz. na 4 i 5.
28. Mt 15, 11 i 17nn.
29. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 48 (FR 370).
30. a. 3 na 2.
31. a. 3 na 8.
32. Kpł 17, 13.
33. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 48 (FR 371).
34. Rdz 32, 33.
35. Augustyn, 6 Contra Faustum 7 : PL 42, 233.
36. Rdz 8, 7
37. Albert W., In De Animal., L. XXIII, tr. unic., c. 22 (BO XII, 482; St. n. l00, P. 1488).
38. tamże, c. 24 (BO XII, 493; ST n. 122, p. 1499).
39. tamże, L. VIII, tr. 1, c. 2 (BO XI, 427; ST n. 21, p. 579); L. XXIII, tr. unic., c. 24 (BO XII, 492; ST n. 121, p. 1499).
40. tamże, L. XXIII, tr. unic., c. 24 (BO XII, 497; ST n. 131, p. 1505).
41. tamże, (BO XII, 501: ST n. 132, p.1506).
42. ps 14 (13), 2. W.
43. Rdz 9, 3.
44. na 1.
45. Wj 23, 19.
46. Rz 8, 3.
47. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 37 (FR 334).
48. Syr19, 30; Wulg.19, 27.
49. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 37 (FR 335).

50. Hieronim, Kom. do Mt 23, 6, L. IV : PL 26, 175.
51. tamże : PL 26, 174.
52. ps 8, 7.
53. Prz 12, 10.
54. Rabbi Mojżesz, Doct., Perplex., P. III, c. 37 (FR 337).
55. tamże, c. 49 (FR 377).
56. 1 Kor 9, 4nn.
57. Rabbi Mojżesz, Doct. Perplex., P. III, c. 37 (FR 337).
58. Ba 6, 30.
59. 1 Krl 18, 28.

ZAGADNIENIE 103

art. 1

1. zob. także 3. 60, 5 na 3; z. 61, 3 na 2; z. 70, 2 na 1 t. 27 s. 18n. 33, 196.
2. z. 101, 4; por. z. 102, 3.
3. Rdz 4, 3n.
4. Rdz 8, 20.
5. Rdz 22, 13.
6. Rdz 13, 18.
7. Rdz 28, 18.
8. Rdz 17, 10nn.
9. Rdz 14, 18; por. Hbr 7, 1.
10. z. 102, 6 na 1.
11. Rdz 7, 2.
12. Pwt 6, 1.
13. z. 101, 2; z. 102, 2.
14. z. 99, 4.
15. l Kor10, 11.
16. J 7, 22.
17. Rdz 9, 3.

art. 2

1. zob. wyżej z. 100, 12; z. 102, 5 na 4 oraz 3. 60, 5 na 3; z. 61, 3 na 2; z. 70, 2 na 1 t. 27 s. 18n. 33n. 196.
2. Wj 29, 21.
3. Kpł 16, 16.
4. ps 11(10), 7.
5. Kpł 10, 19. W.
6. ps 19(18), 8.
7. Kpł 14.
8. Ga 2, 21; 3, 21.
9. z. 102, 5 na 4.
10. Hbr 9, 13.
11. Hbr 9, 10. Tłum. dostos.
12. J 1, 29.
13. Hbr 10, 4.
14. Ga 4, 9.Tłum. dostos.
15. Kpł 4 i 5.
16. Hbr 9, 13.
17. Hbr 13, 12.
18. Kpł 14, 3n.
19. Lb 5, 17.

art. 3

1. Ba 4, 1.
2. Mt 8, 4.
3. z. 102, 4 na 10; a. 5 na 1.
4. Kol 2, 16n.
5. Hbr 8, 13; por. Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25; 2 Kor 3, 6 i 14; Ap 21, 5.
6. z. 101, 1 i 2.
7. Iz 51, 3. W.
8. Ap 21, 22.
9. J 19, 30.
10. Mt 27, 51.
11. zag. poprz.
12. Kol 2, 11n.

art. 4

1. zob. niżej z. 104, 3; z. 107, 2 na 1 t. 14 s. 38; 2-2. 93, 1 t. 19 s. 171nn.
2. Łk 24, 49.
3. Dz 16, 3.
4. Dz 21, 26.
5. Ga 2, 12.
6. Dz 15, 28n.
7. Ga 5, 2.
8. Iz 7, 14.
9. Augustyn, 19 contra Faustum 16 : PL 42, 357.
10. Hieronim, Epist. Ad Augustinum : PL 22, 921. Por. In Gal., L. I,

super 2n 11; PL 26, 364. - Zob. Hugo de S. Victore, De Sacram., L. II, p. 6, c. 4 : PL 176, 449; Bonaventura, In Sent., L. IV, d. 3, p. 3, q. 2 (QR IV, 87).
11. Augustyn, Epist. 82 Ad Hieron. 2 : PL 33, 281.
12. Hieronim, In Gal., L. I, super 2, 14 : PL 26, 367.
13. Augustyn, Epist. 82 Ad Hieron. 2 : PL 33, 280.
14. Ga 2, 11.
15. Guilelmus Altissiodorensis, Summa Aurea, P. IV, tr, 1, q. 2 (244vb).
16. Por. Hieronimn In Ezech., L. XIII, super 44, 31 : PL 25, 464. - Glossa ordin., super Rom. 14, 2 (VI, 29 A) et citatur a Thoma In Rom., c. 14, lec.1.
17 tamże.
18. Ez 44, 31.
19. chodzi o podane w odp. zdanie Augustyna.
20. Mt 15, 11.
21. 1 Tm 4, 4.

ZAGADNIENIE 104

art. 1

1. zob. wyżej z. 99, 4.
2. z. 99, 4.
3. z. 99, 4; z. 101, 1.
4. z. 102, 6 na 1 i 6.
5. Ez 18, 8.
6. z. 95, 2; z. 99, 4.
7. zob. z. 1, 3 odp. t. 9 s. 25n; wyżej z. 100, 1 odp.
8. zob. zag. poprz. a. 1 odp.
9. Arystot., 1 Polit. 2 nr 4 i 11 : 1254a12.Piotrowicz s. 11n.Zob. niżej z. 105, 4 odp. i na 1; 2-2. 189, 6 na 2 t. 23 s. 355.
10. zob. z. 1, 1 na 3 t. 9 s. 22; wyżej z. 90 2 odp.; z. l00, 1 odp.
11. zob. z. 72, 4 odp. t. 12 s. 32nn.

art. 2

1. zob. a. nast. oraz 2-2. 87, 1 t. 19 s. 95nn.
2. z. 101, 1 na 2.
3. Wj 21.
4. 1 Kor 10, 11.
5. w odp.
6. Augustyn, 22 Contra Faustum 24 : PL 42, 417

art. 3

1. zob. z. 108, 2 t. 14 s. 53nn oraz 2-2. 87, 1 t. 19 s. 95nn.
2. zob. wyżej z. 99, 4 na 2.
3. Mdr 1, 15. W.
4. Hbr 7, 18.
5. Hbr 9, 9n.
6. Hbr 7, 12.
7. art. poprz.
8. Ga 3, 24.
9. zob. z. 97, 1 i 2.
10. tamże.
11. Arystot., 4 Polit. 1 nr 5n : 1289a11; a22. Piotrowicz s. 149n.

art. 4

1. w odp.
2. z. 100, 3.

ZAGADNIENIE 105

art. 1

1. Arystot., 3 Polit. 4 nr 1 : 1278b8. Piotrowicz s. 108.
2. Wj 18, 21nn.
3. Lb 11, 16nn.
4. Pwt 1, 13nn.
5. Platon In Timaeo, Chalcidio interprete § 9 (DD 157); § 10 (DD 158). - Timaeus (29 A; 29 E).
6. zob. 1. 103, 3 t. 8 s. 11nn.

7. Pwt 17, 14n.
8. Mt 12, 25.
9. 1 Krl 11, 29nn.
10. Hbr 5, 1.
11. Wj 23, 8.
12. 1 Sm 8, 11nn.
13. Lb 24, 5.
14. Arystot., 2 Polit. 6 nr 15 : 1270b17. Piotrowicz s 76n.
15. Arystot., 3 Polit. 5 nr 2 i 4 : 1279a32; b4. Piotrowicz s.111.
16. Pwt 1, 15.
17. Wj 18, 21.
18. Pwt 1, 13.
19. Pwt 7, 6.
20. Lb 27, 16.
21. Sdz 3, 9n i 15.
22. Pwt 17, 15.
23. Arystot., 4 Ethic. 3 nr 21 : 1124a30. Gromska s. 138.
24. 1 Sm 8, 7.
25. Pwt 17, 14nn.
26. Oz 13, 11.
27. Oz 8, 4.
28. w odp.
29. 1 Sm 8, 17
30. 1 Sm 8, 19.

art. 2

1. Pwt 23, 25.
2. Arystot., 12 Polit. 6 nr 11 : 1270a23. Piotrowicz s. 75.
3. Lb 27, 8.
4. Arystot., 1 Polit. 3 nr 11 : 1257a14. Piotrawicz s. 22.
5. Kpł 25.
6. Syr 29, 10. W.
7. Pwt 15, 2.
8. Wj 22, 14
9. Pwt 24, 10. W
10. Pwt 24, 12. W.
11. 2 Mch 3, 15; zob. Wj 22, 2-16.
12. Wj 22, 10n.
13. Kpł 19, 13.
14. Pwt 17, 8.
15. Pwt 19, 15.
16. Pwt 25, 2.
17. Wj 22, 1. W.
18. Lb 15, 32nn.
19. Pwt 21, 18n.
20. Augustyn, 21 de Civ.Deill : PL 41,725.
21. zob. niżej na 9.
22. Lb 15, 34.
23. Pwt 25, 2.
24. Pwt 25, 9.
25. Kpł 20, 9.
26. Wj 21, 24
27. Wj 21, 28nn.
28. Kpł 20, 16.
29. Wj 21, 12.
30. Pwt 21, 1-4. Tłum. z tekstu.
31. ps 147, 20. W
32. Augustyn. 2 de Civ. Dei 21 : PL 41, 67; por. L. 19, c. 21: PL 41, 649.
33. Cyceron 1 de Republica 25 (DD IX, 292).
34. Pwt 16, 18.
35. Pwt 1, 16n.
36. Wj 23, 8.
37. Pwt 16, 19.
38. Pwt 17, 6; 19, 15.
39. na 10.
40. Arystot., 2 Polit. 2 nr 4 i 5 : 1263a25. Piotrowicz s. 47n.
41. zob. 2-2. 66, 2 i 7 t. 18 s. 132nn. 141n.
42. Lb 33, 53n.
43. Arystot., 2 Polit. 6 nr 11 . 1270a23. Piotrowicz s. 75.
44. Lb 33, 54.
45. (Lb 27, 8nn.
46. Lb 36.
47. Pwt 22, 1-4.
48. Kpl 19, 9n; Pwt 24, 19nn.
49. Wj 23, 11; Kpł 25, 4nn.
50. Pwt 14, 28.
51. Rz13, 8.
52. zob. z. 65, 3 wbrew t. 11 s. 183 oraz wyżej z. 99, 1 na 2 i 3.
53. 1 J 3, 17.

54. zob. 2-2. 32, 1 t. 16 s. 147nn.
55. 1 Tm 6, 18.
54. zob. 2-2. 32, 1 t. 16 s. 147nn.
55. 1 Tm 6, 18.
56. Lb 36.
57. Arystot., 2 Polit. 4 nr 4 : 1266b14. Piotrowicz s. 61.
58. na 1.
59. Pwt 15, 7nn.
60. Pwt 23, 20; 24. 6.
61. Wj 22, 26.
62. Wj 22, 24.
63. Pwt 24, 10n.
64. Pwt 15, 1-3.
65. Wj 22, 13n.
66. zob. 2-2. 61, 3 t. 18 s. 74nn.
67. zob. 2-2. 62, 6 t. 18 s. 90nn.
68. na 4.
69. Pwt 16, 18.
70. Pwt 17, 8n.
71. zob. z. 27, 2 na 2 t. 10 s. 57; 2-2. 48, 1 odp. t. 17 s. 51nn.
72. Pwt 19, 16nn.
73. Augustyn. Tract. 36 super J 8, 18 : PL 35, 1669.
74. J 8, 17; por. Pwt 17, 6; 19, 15.
75. Pwt 22, 25nn.
76. Kpł 4, 2nn.
77. zob. Pwt 25, 2.
78. Lb 15, 30nn.
79. zob. Wj 22, 1-9.
80. Glossa ordin. do Wj 22, 1 (I, 169 F.)
81. tamże (I, 170 A).
82. z. 100, 5 odp. i na 2.
83. Wj 22, 3.
84. 1 Sm 26, 19.
85. Pwt 19, 4; zob. Lb 32.
86. Rabbi Mojżesz. Doct. Perplex., P. III, c. 40 (FR 343).
87. Glossa Ordin. do Pwt 21, 1 (I. 354 A).

art. 3

1. Dz10, 34n.
2. Pwt 23, 4.
3. Pwt 23, 8.
4. Pwt 23, 2n.
5. Wj 22, 20; 23, 9.
6. Pwt 23, 21.
7. Syr. 13, 15. Wulg. 13, 19. Tłum. dostos.
8. Pwt 20, 13 i19.
9. Pwt 20, 5nn.
10. Pwt 20, 8.
11. Prz 8, 8.
12. Wj 22, 20; 23, 9. Tłum. dostos.
13. Arystot., 3 Polit. 1 nr 9 : 1275b23. Piotrowicz s. 97
14. Wj 17, 16.
15. Pwt 20, 10.
16. Wj 12, 48.
17. w odp.
18. Jdt 14, 10. Wulg. 14, 6.
19. Rt 3, 11. W.
20. Arystot., 3 Polit. 3 nr 2: 1278a2. Piotrowicz s. 106.
21. Arystot., 2 Polit. 6 nr 13 : 1270bl. Piotrowicz s. 76.
22. na1.
23. Iz 56, 3.
24. Pwt 9, 4.
25. Arystot., 2 Physic. 5 nr 9 : 197a27.

art. 4

1. Arystot'n 1 Polit. 2 nr 6: 1254a12. Piotrowicz s. 11.
2. Wj 21, 2.
3. Pwt 22, 1-3.
4. Pwt 23, 16.
5. Wj 21, 20n.
6. Arystot., 1 Polit. 5 nr 1 : 1259a37; 2 nr 7 : 1253b8; 3 Polit. 4 nr 4 : 1278b32. Piotrowiczs.11. 31. 109.
7. Wj 21, 7n.
8. Pwt 21, 18nn.
9. Pwt 7, 3nn.
10. Ezd 10.
11. Pwt 21, 10nn.
12. Kpł 18.

13. Pwt 25, 5.
14. Pwt 24, 1-4.
15. Lb 5, 12nn.
16. ps 19 (18), 10.
17. Arystot., 1 Polit. 1 nr 6 : 1252b13. Piotrowicz s. 5.
18. Pwt 5, 14.
19. Wj 21, 26n.
20. Wj 21, 7-11.
21. Wj 21, 2mn.
22. Pwt 15, 13n.
23. Lb 36.
24. Pwt 25, 5n.
25. Pwt 22, 13-19.
26. Pwt 21, 15nn.
27. Pwt 24, 1.
28. Wj 12, 26n.
29. Pwt 21, 20.
30. Kpł 25, 39-43.
31. na 1.
32. Wj 21, 7.
33. Kpł 25, 39n.
34. Arystot. 10 Ethic. 9 nr 12 : 1280a18. Gromska s. 390n.
35. zob. Suppl. z. 59, 1 na 1 t. 32 s. 188n.
36. Rt 1, 16.
37. Chryzostom, super Matth., hom. 48 : PG 58, 489.
38. zob. z. 108, 3 na 2 t. 14 s. 60n.
39. Mt 19, 8.
40. Suppl. z. 67 t. 32 s. 272-286.
41. Hi 24, 15.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 90

/1/ a. 1 zarz. 3. Justynian: dosłownie Iurisperitus; chodzi o cesarza Justyniana I (527-565), który dokonał kodyfikacji prawa rzymskiego, a raczej o zespół jej redaktorów i autorów oraz późniejszych jego komentatorów. Ta kodyfikacja obejmowała: 1. *Institutiones* (poniekąd teoria prawa); 2. *Digesta* (wyciągi z dzieł zajmujących się prawem z 2-4 w.; *Codex lustinianeus* albo *Corpus Iuris Civilis* (wyciągi z dekretów cesarskich z II-VI w.); 4. *Novellae* (prawa dodane w 535-565 r.).

Autor nie wymienia imienia Justyniana, ale używa zamiennie imion: *Iurisperitus, Iurisconsultus, Legisperitus, Legisconsultus*, co znaczy: znawca prawa, biegły w prawie. Najczęściej przytacza *Digesta* najszerzej znane podówczas poprzez uniwersytet boloński.

Zagadnienia 90-97 dają zarys nauki o prawie w ogóle, czyli filozofię i teologię prawa.

Przypominamy, że Filozof to Arystoteles; Magister to Piotr Lombard; Apostoł to św. Paweł.

Obecne objaśnienia nie są komentarzem do tekstu, bo to jest rzeczą znawców filozofii i teologii prawa. Mają tylko na celu lepsze rozumienie samego tekstu, podobnie jak przekład ma oddać wiernie myśl Autora.

/2/ a. 1 na 2. Zasadniczą różnicę między rozumem spekulatywnym a praktycznym Autor podaje w 1. 79, 11: Czy myśl spekulatywna i praktyczna są różnymi władzami (t. 6 s. 133nn). Autor często nawiązuje do tego rozróżnienia. Należy przeto, poza podanym miejscem, przeczytać także ton na co Autor się powołuje w odnośniku dziewiątym. Zasadnicza różnica jest taka: rozum spekulatywny ma za przedmiot prawdę; rozum praktyczny ma za przedmiot dobro, cel i działanie w kierunku osiągnięcia dobra godziwego, użytecznego i przyjemnego. Prawo też ma za przedmiot cel, dobro i działanie; dlatego jest dziedziną rozumu praktycznego.

Czym są: określenie, przesłanka, sylogizm, dowodzenie, wniosek, zasada, zob. skorowidze tomów 1-8 pod tymi hasłami.

/3/ a. 2. Dobro wspólne. Nauka Kościoła: Sobór Wat. II (1962-1965): „Jednostki, rodziny i zrzeszenia, które składają się na wspólnotę obywatelską, mają świadomość własnej niewystarczalności dla urządzenia prawdziwie ludzkiego życia i uświadamiają sobie konieczność szerszej wspólnoty, w której wszyscy współpracowaliby codziennie dla coraz lepszego rozwoju dobra wspólnego. Z tej przyczyny tworzą różnego rodzaju wspólnoty polityczne. Wspólnota polityczna istnieje więc dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo. Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość.

Liczni i różni ludzie zbierają się we wspólnocie politycznej i mogą różnić się w poglądach. Aby na skutek upierania się każdego przy swoim zdaniu nie rozpadła się

wspólnota polityczna, konieczna jest władza, która by kierowała siły wszystkich obywateli ku dobru wspólnemu, i to nie w sposób mechaniczny lub tyrański, ale przede wszystkim jako siła moralna, oparta na wolności i świadoma ciężaru przyjętego obowiązku". (Konst. Duszp. o Kość. nr 74).

/4/ a. 2 zarz. 2. Działanie ludzkie obraca się około pojedynczych spraw. Chodzi o znane powiedzenie Arystotelesa: *actus humani sunt in particularibus*: „W działaniu mamy zawsze do czynienia z tym, co jednostkowe" (Etyka Nikom. VI, 7: 1141b16. Gromska s. 218).

/5/ a. 2 na 1. Chodzi o różnicę między *lex* – prawo, a *praeceptum* - nakaz. Prawo dotyczy wspólnego dobra całej społeczności i jest wydane przez jej ciało ustawodawcze. Nakaz jest stosowaniem tego prawa do poszczególnych spraw, jednostek i małych zespołów należących do społeczności i podlegających temu prawu, a wydaje go wyższy lub niższy przełożony danej jednostki lub zespołu.

/6/ a. 3 zarz. 1. Prawo pisane przez duże P, zwłaszcza w cytatach Pisma św. n oznacza prawo stare, torę, tj. pięcioksiąg Mojżesza. O tym Prawie Autor rozprawia w zag. 98-105.

/7/ a. 3 wbrew. Gracjan. Autor nigdy nie używa tego imienia. Po prostu mówi *in Decretis* - w Dekretach. Chodzi o pierwszy zbiór prawa kościelnego. Dokonał go Gracjan († przed 1159 lub 1179). Ojciec nauki prawa kanonicznego. Kameduła z klasztoru świętych Feliksa i Nabora w Bolonii, gdzie był magistrem teologii, Pierwszy zaczął uczyć prawa kanonicznego oddzielnie od innych nauk teologicznych, wykładając kanony jako *theologia practica externa*.

Rozumiejąc dobrze, jak pożyteczną będzie rzeczą zebrać w jedno, uporządkować i pogodzić ze sobą tyle kanonów rozproszonych i sprzecznych ze sobą, przystąpił do utworzenia zbioru, który od drugiej połowy XII w. nazwano *Corpus decretorum* lub *Decretum*, a od XIII w. najczęściej *Decretum Gratiani.* Zbiór ten nosi nazwę *Concordia discordantium canonum,* a pierwotnie *Discordantium canonum concordia.* powstał około 1140 r. Był wielkim zbiorem systematycznym i przede wszystkim pierwszym podręcznikiem prawa kościelnego (Bączkowicz t. 1 str. 65n).

Możliwy jest i taki przekład słów Gracjana: Prawo jest
to konstytucja uchwalona przez cały naród-*populus-lud*, społeczeństwo. Opierając się na niej, starszyzna wraz z ludnością coś ustanowili".

ZAGADNIENIE 91

/8/ a. 1. Nauka Kościoła: Sobór Wat. II: „Najwyższą normą ludzkiego życia jest samo prawo Boże, wieczne, obiektywne i uniwersalne, którym Bóg, wedle planu mądrości i miłości swojej, porządkuje, kieruje i rządzi całym światem i losami wspólnoty ludzkiej. Tego to prawa uczestnikiem czyni człowieka Bóg, aby za miłosiernym zrządzeniem Bożej opatrzności mógł on coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę" (Dekl. o woln. relig. nr 3).

Deklaracja ta powołuje się na naukę św. Tomasza w z.91, 1; z.93, 1-3.

„Dobro wspólne rodu ludzkiego kierowane jest zasadniczo przez prawo odwieczne" (Konst. Duszp. o Kość. nr 78).

/9/ a. 1 wbrew. Najwyższy pomysł *Summa ratio*. Jest to określenie cycerońskie (Cyceron *De Legibus* 1, 6). Tu *ratio* nie oznacza rozum, ale pomysł, plan Jest bowiem jasne, że w Bogu nie ma rozumu w ścisłym znaczeniu. Jest zaś w Nim *ratio* w znaczeniu: idea, pomysł, plan, prawzorzec. Zob. niżej a. 2 na 3; a. 3 na 1; z. 93; z. 97, 1 na 1. O ideach zob. 1. 15 t. 2 s. 81-88. Św. Augustyn przejął określenie cycerońskie: *lex est summa ratio*. Jego tekst Trąbala przetłumaczyła w ten sposób: „A czy tamto Prawo, nazywane najwyższym rozumem, może przedstawiać się komukolwiek rozumnemu inaczej jak niezmienne i wieczne?" (Św. Augustyn, *O wolnej woli - De libero arbitrio*, przełożyła Anna Trąbala, Pax 1953). Prawo jednak wieczne nie jest tym samym, co idea. Zob. niżej obj. 10.

/10/ a. 1 odp. W innym swoim dziele Autor w ten sposób wyjaśnia różnicę między prawem wiecznym a opatrznością: „Opatrzność nie oznacza właściwie w Bogu prawa wiecznego, ale coś wynikającego z tego prawa. Prawo bowiem wieczne tym jest w Bogu, czym w nas są w naturalny sposób znane nam zasady postępowania; z nich to wychodzimy i na nich opieramy nasz namysł i wybór, a to jest rzeczą roztropności, czyli opatrzności. Toteż prawo naszej myśli tak się ma do roztropności, jak się ma zasada do dowodzenia. Podobnie jest w Bogu: prawo wieczne nie jest opatrznością, ale jakby zasadą, oparciem *(principium)* opatrzności. Stąd to słusznie akt opatrzności przyznaje się prawu wiecznemu, tak jak wszelki wniosek dowodzenia przypisuje się zasadom nieudowadnialnym" (*De Ver.*, q. 5, a. 1 ad 6). Opatrzność przeto jest stosowaniem prawa wiecznego do poszczególnych stworzeń.

Prawo wieczne nie jest w Bogu tym samym co idea. Idea jest istniejącym w umyśle Boga pomysłem wszystkich możliwych i urzeczywistnionych rzeczy stworzonych, a tych jest wiele. Toteż w Bogu idei jest wiele. Natomiast prawo wieczne jest ściśle określonym pomysłem czy planem zarządzania wszystkimi działającymi bytami stworzonymi: jest prowadzeniem ich do wyznaczonego im celu.

/11/ a. 1 na 2. Zapis w księdze życia. O Księdze życia i zapisaniu w niej zob. 1. 24 t. 2 s. 210-216.

/12/ a. 2. Prawo naturalne. Nauka Kościoła: Sobór Wat. II: „Jest więc jasne, że wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga, jakkolwiek forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli" (Konst. Duszp. o Kośc. nr 74). „Człowiek ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony (Rz 2, 14-16)" (tamże nr 16). W tym miejscu Sobór powołuje się na encyklikę Jana XXIII Mater et Magistra z 1961 r. (polskie wyd. pod tyt. *Encyklika o nowych zagadnieniach społecznych*, Veritas, Londyn, 1961). I dalej Sobór: „Kościół na mocy swojej Boskiej misji . . . przyczynia się na całym świecie do utrwalenia pokoju i położenia mocnego fundamentu pod

braterskie zespolenie ludzi przez to, że uczy poznawać prawo Boże i naturałne" (tamże nr 89).

/13/ a. 2 wbrew. Autor często Powołuje się na glosę. Otóż w średniowieczu często dodawano krótkie objaśnienia Pisma św. albo na marginesie *(glossa marginalis)*, albo w tekście między liniami nad objaśnionym wyrazem *(glossa interlinearis)*. Brano te objaśnienia albo z Ojców Kościoła, albo z komentatorów wczesnego średniowiecza. Anzelm z Laonu († 1117) zebrał je i dodał swoje. Jego dzieło było powszechnie znane w XII i XIII w. jako *Glossa ordinaria*. Od Piotra Lombarda (1100-1160) pochodzi *Magna Glossatura*. Jest to poszerzenie dzieła Anzelma z dodatkiem objaśnień Psalmów i Listów Pawłowych (tłum. niem. /8/ str. 480).

/14/ a. 3 odp. Podany tekst Cycerona brzmi: *„Initium iuris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit"*. Po prawdzie, u Cycerona jest *ex utilitatis ratione*, ale to nie zmienia toku istotnego myśli, ponieważ chodzi o to, co rozum uznał za pożyteczne dla dobra wspólnego. *Religio sanxit*: tłumaczę: nienaruszałność Prawa, ale może Oznaczać: świętość, boskość prawa, co by nawiązywało do niemal jego boskiej powagi.

/15/ a. 5 wbrew. Kapłaństwo lewickie, starotestamentowe, należało do pokolenia Lewi; stąd nazwa tego kapłaństwa. Było ono rodowe, tj. przechodziło z ojca na syna. Skończyło się z nastaniem kapłaństwa Chrystusowego, tj. ze zmianą prawa i przymierza nowego: z nastaniem nowej ery.

/16/ a. 5 odp. Wychowawca-*paedagogus*. Św. Paweł nawiązuje do obyczaju współczesnego mu, mianowicie dziecko ludzi z arystokracji prowadził do szkoły i niósł przybory szkolne odpowiedzialny za nie niewolnik: roztaczał nad nim opiekę i z powrotem przyprowadzał do domu.

ZAGADNIENIE 93

/17/ a. 1 odp. Wszelkie prawo dotyczy nie tyle bytu, co działania, czynności. Gdyby rzeczy nie działały, prawo nie byłoby potrzebne. Ale świat jest zespołem bytów działających, zmierzających do wyznaczonego celu: każdy do swojego i razem wzięte do jednego, wspólnego dla całego stworzenia. Prawo porządkuje tę wielość i rozmaitość działań, wykonywanych czynności, ruchów, a chodzi o wszelki ruch i działanie: we wszechświecie, w rzeczach martwych i żywych oraz w swoisty sposób w człowieku, przyporządkowując je wspólnemu celowi. Prawodawca czyni to w ten sposób, że wtłacza w sam byt działający zasady postępowania, działania, poruszania się. Na skutek tego wtłoczenia czy wrażenia rzeczy działają w wyznaczony im sposób i mają w udziale prawo wieczne.

/18/ a. 3. Wszelkie prawo ludzkie pochodzi od wiecznego prawa Boskiego. Nauka Kościoła: Pius IX (1846-1878) w *Sylabusie*, tj. w zbiorze obecnie grasujących błędów, odrzuca następujące zdania (8.XII.1864 r.): „Państwo jest początkiem i źródłem wszystkich praw; ma władzę nieokreśloną żadnymi granicami" (D. 1739). „Prawa moralne wcale nie wymagają Bożego usankcjonowania. Nie istnieje żadna potrzeba, żeby prawa ludzkie były zgodne z prawem natury albo żeby od Boga otrzymywały moc obowiązywania" (D. 1756). „Nauka mająca za przedmiot sprawy moralne i dziedzinę dociekań filozoficznych, a także prawa cywilne mogą i powinny odejść od powagi Boga i Kościoła" (D. 1757).

/19/ a. 5. Byty przygodne: takie, które powstają i giną, mogą być lub nie być, ulegają ciągłej zmianie. Cała przyroda jest bytem przygodnym. Przeciwieństwem tego jest byt konieczny, który nie może nie być, powstawać i ginąć, ulegać jakiejkolwiek zmianie. Zob. 1. 2n 3, trzecia droga, t. l s. 83; z. 14, 13, /68/ t. 2 s. 70nn. 269; z. 86, 3, /34/ t. 7 s. 37nn. 236. Nauka Kościoła: Wspomniany w obj. 18 Sylabus odrzuca następujące zdania i uważa za błędne: "Należy zaprzeczyć wszelkiemu działaniu Boga w człowieku i w świecie" (D. 1702). „Nie należy uznawać żadnych innych sił, jak tylko te. które tkwią w materii. Wszelka obyczajowość i godziwość ma, bez względu na sposób, służyć gromadzeniu i powiększaniu bogactw oraz dogadzaniu pożądliwościom" (D. 11758). Sobór Wat. I (1889-1870) tak orzeka: „Nad wszystkim, co stworzył, Bóg rozpościera swoją opatrzność i tym zarządza 'sięgając potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią' (Mdr 8, l), 'wszystko bowiem odkryte i odsłonięte jest przed Jego oczyma' " (Hbr 4, 13) (D. 1784).

ZAGADNIENIE 94

/20/ a. 2. Autor w tym art. podaje naturalne, powszechne, nienaruszalne, niezbywalne prawa człowieka i obywatela. Naukę tę poszerzył i bardziej uszczegółowił Sobór Wat. II w Kons. Duszp. o Kościele, Deklaracji o wolności religii i Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim. W szczególności Sobór podkreśla następujące prawa wszystkich ludzi: prawo do swobodnego stowarzyszania się i zrzeszania, tworzenia zawodowych związków robotników, prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, poszukiwania prawdy religijnej, wolności w wyznawaniu religii, postępowania zgodnie z sumieniem, dobrego imienia, posiadania rzeczy niezbędnych dla utrzymania siebie i rodziny, zaradzania ostatecznej potrzebie z dóbr cudzych, do słusznej obrony, do wyboru stanu, do zawarcia małżeństwa, założenia rodziny, wychowania dziecin do prokreacji i ilości potomstwa, do pracy, do kultury i jej dóbr, do wolności w poszukiwaniu prawdy, głoszenia opinii własnych, do zgodnej z prawdą informacji o wydarzeniach publicznych, do udziału w wolnych wyborach. uprawiania jakichkolwiek umiejętności, ochrony zdrowia, życia w spokoju bez dyskryminacji i represji.

Prawa człowieka do pracy i robotników do zrzeszania się w wolne związki zawodowe omawia encyklika *Laborem exercens* (O pracy ludzkiej) Jana Pawła II z 1981 r.

/21/ a. 4 odp. Najwyższym, najszerszym, podstawowym prawem rozumu praktycznego w dziedzinie postępowania, prawem naturalnym tkwiącym w naszej naturze, pojmowanym bez jakiejkolwiek pracy rozumu, jest zasada: czyń dobrze. unikaj złego. Tej zasadzie w dziedzinie spekulatywnej odpowiada zasada sprzeczności i tożsamości. Jedna i druga zasada jest jasna sama przez się. Wszelkie inne zasady, przykazania, prawa już są wejściem rozumu i jego dziełem. To bowiem rozum dokonuje uszczegółowienia, tj. szerszego lub węższego określenia czy zastosowania tej najogólniejszej zasady. W sferze przyczynowości, tj. napędu do działania, taką zasadą jest: *respice finem*. tzn. miej na uwadze cel.

ZAGADNIENIE 95

/22/ a. 1 zarz. 2. Postawiony zarzut powiada: Prawo jest martwe, bezduszne, niewrażliwe, natomiast człowiek-sędzia jest osobą żywą, wrażliwą i uczuloną na ludzkie sprawy. Wobec tego lepiej jest oddać sędziom wymierzanie sprawiedliwości.

/23/ a. 2. Nauka Kościoła: Oprócz wyżej podanych w obj. 18 i 19 tenże Sylabus odrzuca następujące zdanie: „Nie tylko wcale nie należy ganić złamania każdej nawet najświętszej przysięgi oraz każdego zbrodniczego i bezecnego działania sprzecznego z prawem wiecznym, ale, owszem, należy to uważać za całkowicie dozwolone i godne największej pochwały, gdy się to czyni z miłości do ojczyzny” (D. 1764).

/24/ a. 4 zarz. 1, odp. i na 1. Prawo narodów - *ius gentium.* Dla zrozumienia, czym jest to prawo, należy - poza obecnym artykułem - przeczytać art. temu szczególnie poświęcony w 2-2. 3 t. 18 oraz podane tam wyczerpujące wyjaśnienia: s. 21nn i 274nn. W tymże miejscu tłumacz *ius gentium* oddaje przez uprawnienia ogólnoludzkie lub prawo ogólnoludzkie. Jest tam również podana różnica między prawem narodów (ogólnoludzkim), a różnymi umowami międzypaństwowymi czy międzynarodowymi.

W *Institutiones* Justynian taką podaje różnicę między prawem cywilnym a prawem narodów: „Wszystkie ludy, które kierują się prawami i obyczajami, posługują się częściowo swoim własnym, a częściowo wspólnym dla wszystkich ludzi prawem. Prawo bowiem, które każdy naród sam dla siebie ustanowił, jest właściwe dla ich tylko państwa i zwie się prawem cywilnym, jako prawo własne tegoż państwa. Natomiast ton które ustanowił naturalny rozum wśród wszystkich ludzi, zwie się prawem narodów, jako to, którym się posługują wszystkie narody. Tak więc i naród rzymski częściowo posługuje się swoim własnym prawem, a częściowo prawem wspólnym dla wszystkich ludzi" (Instit., L. I, tit. 2, leg. 1, Amsterdam 1642 s. 8).

Nauka Kościoła: Sob. Wat. II: „Sobór przede wszystkim pragnie odnowić w pamięci trwałą moc obowiązującą naturalnego prawa narodów i jego ogólnych zasad. Samo sumienie rodzaju ludzkiego zasady te z coraz większą stanowczością ogłasza” (Konst. Duszp. o Kość. nr 79).

ZAGADNIENIE 96

/25/ a. 3 odp. „Człowiek nie jest całkowicie podporządkowany i pod każdym względem społeczności politycznej” (1-2. 21, 4 na 3 t. 9 s. 365). Jako osoba, tj. jako istota rozumna, stworzona na obraz Boga, ma swoją autonomię, swój świat osobistego życia wewnętrznego i zewnętrznego, który nie podlega żadnej władzy doczesnej. Ten jego świat osobistego życia jest w bezpośredniej styczności z Bogiem. Nikt nie ma prawa narzucać mu siłą jakichś poglądów lub zmuszać go do czegoś, co koliduje z jego sumieniem. Ostoją i gwarantem jego praw osobowych jest jego dom rodzinny, jego mieszkanie, które powinno być nietykalne.

Człowiek jest także częścią społeczności politycznej i narodowej, ale nie całkowicie i nie pod każdym względem. Władza polityczna nie ma nieograniczonej i totalnej władzy nad obywatelem. Ma ją o tyle, o ile chodzi o główny cel społeczności politycznej, którym jest dobro wspólne, a więc w takich sprawach, jak obrona, administracja, porządek publiczny, opieka społeczna, bezpieczeństwo osoby i mienia, szkolnictwo itp. i w takich tylko. W tych sprawach władza polityczna może niejednego żądać od obywateli, zależnie od położenia, w jakim społeczność się znajduje, a obywatele winni to rozumieć i służyć społeczności sobą i swoim mieniem.

/26/ a. 4. Chodzi zarówno o prawo świeckie jak i o prawo kościelne. Naukę Kościoła w tej sprawie wyraził: Sobór Tryd. (1545-1563): „Nikt nie powinien uważać się za zwolnionego od zachowywania przykazań, nawet gdyby osiągnął najwyższy szczebel świętości” (D. 804; to samo zob. D. 829. 830. 864) Pius IX w 1864 r. w Sylabusie odrzucił następujące zdanie: „Wolno odmówić posłuszeństwa, a nawet podnieść bunt przeciw prawowicie ustanowionym zwierzchnikom” (D. 1763). Sobór Wat. II: ,'Kościół, mocą powierzonej sobie ewangelii, proklamuje prawa ludzi, a dynamizm dzisiejszej epoki, z jakim wysuwa się wszędzie te prawa, uznaje i ceni wysoko. Ruch ten trzeba jednak przepajać duchem ewangelii i zabezpieczać przeciw wszelkiego rodzaju fałszywej autonomii. Ulegamy bowiem pokusie mniemania, że nasze prawa osobiste są tylko wtedy w pełni zabezpieczone, kiedy wyłamujemy się spod wszelkiej normy prawa Bożego. Lecz ta droga nie ocala godności osoby ludzkiej, ale raczej ją zatraca” (Konst. Duszp. o Kość. nr 41).

/27/ a. 4 odp. Dla uniknięcia zgorszenia. Chodzi o łaciński wyraz *scandala*. Może on także oznaczać oburzenie ze strony ciemiężącej władzy, odwet i represje, które mogą okazać się bardzo szkodliwe i krzywdzące dla ciemiężonego społeczeństwa, buntującego się i otwarcie domagającego się sprawiedliwości, tj. przestrzegania przez władzę słusznych praw człowieka, obywatela i narodu.

Oczywiście, ze strony uciskanych wymagana jest roztropność, mądrość polityczna w stosowaniu oporu i obieraniu odpowiednich sposobów walki o te swoje słuszne prawa: o legalność władzy, sprawiedliwość społeczną, sprawiedliwy podział dóbr, udział faktyczny społeczeństwa w sprawowaniu rządów, kontrolę nad władzą, możność przeciwstawiania się nadużyciom władzy, o nietrwonienie majątku narodowego i nie używania go wbrew interesom społeczeństwa, o zwalczanie dyskryminacji, o prawdę pełną i nieskażoną w środkach masowego przekazu, o sprawiedliwe wyroki sądowe itd.

W każdym społeczeństwie i narodzie walczącym o swoje prawa, który jest ciemiężony, narodzie znajdującym się na wysokim poziomie swych praw, znajdą się ludzie światli, uświadomieni społecznie i politycznie, rozumiejący sytuację, w jakiej znajduje się społeczeństwo, jego prawa: obowiązki władzy i obywateli. Oni też nie będą milczeć na bezprawie, nadużycia władzy i krzywdę społeczną i podejmą walkę z władzą, gotowi na wszystko. Są oni sumieniem narodu. To jakże często więźniowie sumienia, a nawet męczennicy sumienia.

Zależnie jaka to jest władza. Bo może być prawowita, ale nadużywająca swojej władzy. A może być narzucona przemocą od wewnątrz albo z zewnątrz, albo pozornie prawowita, a w rzeczywistości narzucona gwałtem i sprawowana skrycie z zewnątrz za pomocą aparatu przemocy i kolaborantów. Metody tej walki mogą być różne: pokojowe: budzenie świadomości w społeczeństwie, żądania w ramach obowiązujących, narzuconych praw, protesty, bierny opór, bojkot, emigracja wewnętrzna, odizolowanie się społeczeństwa od władzy, informowanie opinii publicznej, budowanie podziemia, manifestacje, demonstracje pokojowe, strajki itp.; metody czynne, zbrojne: zamieszki, powstania, sabotaże itp. Niektóre narody w tej walce, zwłaszcza wyzwoleńczej, posuwają się aż do terroryzmu, ale od tego Kościół stanowczo się odżegnuje.

Czyżby więc pacyfizm? Ale jakie jego formy i granice? Boć i on może być zdalnie kierowany n opłacany, podżegany jako forma walki o władzę nad światem i osłabienie przeciwnika.

/28/ a. 5 na 1. „Sami dla siebie są prawem". W innym swoim dziele Autor tak pisze: „W tym znaczeniu, że korzystają z prawa dla własnego oświecenia i zmierzania ku dobremu . . . Toteż Apostoł (1 Tm 1, 9) powiada: 'Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone', co znaczy: sprawiedliwy nie postępuje pod przymusem prawa zewnętrznego; prawo to jest przeznaczone dla niesprawiedliwych, którzy wymagają przymuszenia z zewnątrz. Na najwyższym bowiem stopniu godności jest taki człowiek, który zmierza ku dobremu z własnej woli, a nie przynaglany przez innych. Na drugim stopniu są ci, których inni naprowadzają na drogę prawa, ale zachowują je nie jako przymuszeni. Na trzecim są ci, których trzeba dopiero zmusić do tego, żeby stali się dobrymi. Na czwartym są ci, których nawet pod przymusem nie można skierować ku dobremu" (Rom, c. 2, lec. 3, ed. Marietti, p. 39b).

/29/ a. 5 na 3. Dekretały Grzegorza. Poza Justynianem (zob. obj. 1) i Gracjanem (zob. obj. 7) jest to trzecia wielka powaga prawnicza. Decretales Grzegorza IX (1227-1241) powstały już za życia św. Tomasza. Papież ten, sam świetny prawnik z uniwersytetu bolońskiego, „postanowił wydać jeden większy zbiór, który by zawierał wszystkie ustawy kościelne od pojawienia się Dekretu Gracjana aż do jego czasów. W tym celu polecił swojemu spowiednikowi dominikaninowi Rajmundowi de Pennafort ułożyć systematyczny zbiór z pięciu *Compilationes Antiquae* i ze swoich dekretałów, upoważniając go do odrzucenia ustaw niepotrzebnych, skrócenia zbyt długich i usunięcia sprzeczności między nimi zachodzących. ... Po czterech latach zbiór był gotowy. Grzegorz IX bullą *Rex pacificus* z 5. IX.1234 r. ... opublikował gon nakazując, by w sądach i szkołach używano go wyłącznie" (Bączkowicz, t. 1 s. 69n).

Compilationes Antiquae, dawne zbiory: były to zbiory ustaw w liczbie pięciu, które kolejno powstawały między Gracjanem a Grzegorzem IX.

Św. Rajmund z Pennafort (1180-1275) z Barcelony, profesor prawa z Bolonii. Wstąpił do zakonu dominikańskiego i był jego generałem. Autor *Summa Casuum* - podręcznika prawno-moralnego dla spowiedników Kanonizowany w 1601 r.

/30/ a. 6. Autor omawia sprawę interpretacji, tj. wyjaśniania prawa. Kto by chciał poznać postanowienia obecnego Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące interpretacji, niech czyta KPK, ks. I, Normy ogólne, kan. 16.

ZAGADNIENIE 97

/31/ a. 1 zarz. 3 i na 3. Prawo proste, słuszne-*rectum*. Otóż *rectus* oznacza - prosty; np. *linea recta*: linia prosta, a nie krzywa, Oznacza też: słuszny, należycie ustawiony, uporządkowany, niezłożony; mówimy. to nie jest takie proste; sprawa jest prosta; mówimy także: rozum należycie ustawiony; wola należycie ustawiona. Do prawa stosuje się to drugie znaczenie: nie jest ono tak proste jak linia niezmiennie prosta, ale jest słuszne, a ta jego słuszność zmienia się zależnie od jego użyteczności.

/32/ a. 3. Czytelnik może sobie uzupełnić ten artykuł, omawiający rolę zwyczaju, tym, co obecny PKP mówi o zwyczajach; zob. Ks. In Normy ogólne, kan. 5 oraz głównie Ks. I, tyt. II.

/33/ a. 4. Lekturą norm podanych w KPK, Ks. In tyt. IV, roz. 5 można uzupełnić zagadnienie dyspensy, o której mówi obecny artykuł. Dyspensa, dyspensowanie pochodzi od łacińskiego słowa *dispensare* i oznacza: szafować, odważać, rozdzielać, włodarzyć itp. Jak wskazuje sama nazwa, rządzący wspólnotą mogą szafować prawem w niektórych wypadkach: dostosowywać go do potrzeb pojedynczych ludzi ze względu na dobro wspólne. Takie też ma znaczenie tekst św. Pawła we wbrew: „Powierzono mi władzę dyspensowania", tj. szafowania słowem Bożym. Niekiedy można słowo *dispensare* przełożyć: zwolnić od zachowania prawa.

ZAGADNIENIE 98

/34/ Prawo stare, starotestamentowe, nadane przez Mojżesza narodowi żydowskiemu; zwane prawem mojżeszowym lub torą, w przeciwieństwie do prawa nowego, ewangelicznego, wprowadzonego przez Chrystusa. Chodzi o Pięcioksiąg Mojżesza: o pierwsze pięć ksiąg Pisma św., które to prawo zawierają: Rdz, Wj, Kpł, Lb i Pwt. Autor poświęca temu prawu osiem zagadnień: 98-105. Porządkuje różne podane przepisy n daje ich podział, uzasadnienie oraz znaczenie dosłowne (historyczne) i symboliczne (mistyczne, duchowe). Traktat jest ważny. Ukazuje bardzo ważny etap dzieła zbawienia ludzkości: wybranie narodu żydowskiego jako nosiciela monoteizmu i obietnic mesjańskich, prowadzenie ku Chrystusowi i koniec jego misji z nadejściem Chrystusa. Ukazuje więc rolę i ramy misji narodu wybranego. Był to

przejściowy etap, który po wypełnieniu swego zadania przestał istnieć. Księgi starego prawa i całe Pismo św. Starego Test. są dziś tego świadectwem i potwierdzeniem: i to jest ich główna rola.

Chrystianizm jest nosicielem spełnionych już obietnic mesjańskich. Spozierając wstecz, widzi, jaką rolę pełnił naród wybranym Stary Test., i Pismo św. Starego Przymierza, ocenia ich wartość, spełnienie się i zakończenie.

W dyskusjach z badaczami Pisma św., którzy nie czynią żadnej różnicy między starym a nowym prawem, a staremu przypisują tę samą wartość, co nowemu, obecny traktat będzie służył dużą pomocą.

Niemniej Autorem całego Pisma św., Starego i Nowego Przymierza, jest Bóg. Świadczą o tym następujące orzeczenia Kościoła: Synod w Toledo (400 i 447 r.): „Kto by twierdził lub wierzył, że Bóg starego prawa jest innym niż Bóg ewangelii, niech będzie wyklęty" (D. 28). Św. Leon IX (1049-1054), Wyznanie wiary (z 13.IV 1053): „Wierzę, że jeden jest autor Nowego i Starego Testamentu, prawa, proroków i apostołów, mianowicie Bóg i Pan wszechmogący" (D. 348). Sobór Flor. (1438-1445). Dekret dla Jakobitów (3.II.1442 r.): „Święty Kościół wierzy mocno, że jeden i ten sam Bóg jest autorem Starego i Nowego Testamentu, tj. prawa, proroków i ewangelii, ponieważ święci autorowie obu Testamentów mówili pod natchnieniem tego samego Ducha Świętego" (D. 706). Sobór Tryd. (1545-1563). Sesja IV (8.IV.1546): „Święty ekumeniczny i powszechny Sobór ... idąc w ślad za prawowiernymi przodkami, z równym należnym uczuciem i uszanowaniem przyjmuje i czci wszystkie Księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, ponieważ autorem jednego i drugiego jest jeden Bóg" (D. 783).

/35/ a. 2. Nauka Kościoła: Sobór Flor. Dekret dla Jakobitów (3.II.1442 r.): „Kościół potępia szaleństwo manichejczyków, którzy przyjmowali dwa pierwsze początki rzeczy: jeden dla rzeczy widzialnych, drugi dla rzeczy niewidzialnych i którzy utrzymywali, że Bóg Nowego Testamentu jest innym niż Bóg Starego Testamentu" (D. 707).

Manichejczycy przyjmowali dwa odrębne początki rzeczy: dobry i zły. Według nich nie dobry Bóg dał stare prawo, ale zły diabeł. Toteż Autor znacząco wyraża się: Prawo stare dał dobry Bóg, a pod koniec odpowiedzi: Nie diabeł ustanowił prawo. O manichejczykach zob. Skorowidze tomów 1-8.

ZAGADNIENIE 99

/36/ a. 3 zarz. 3 i na 3. Gesty symboliczne, obrazowe - *actus figurativi* są to czynności stosowane w kulcie Boga, w liturgii, które coś wyrażają i przedstawiają; np. składanie czy wznoszenie rąk, bicie się w piersi, klękanie itp.

ZAGADNIENIE 100

/37 / a. 10 zarz. 3. O błędach Pelagiusza zob. Skorowidze t.1, 2, 7 i 15 s. 216 (78) pod hasłem: Pelagiusz, Semipelagianizm.

/38/ a. 10 na 2. Przykazania zakazujące: *praecepta negativa*, w których znajduje się przysłówek 'nie', np. Nie cudzołóż; dosłownie: przykazania przeczące. Te przykazania obowiązują zawsze, w każdym czasie i miejscu: *obligant semper ad semper*. Nigdy i nigdzie nie wolno cudzołożyć: w żadnym czasie, chwili i miejscu. Natomiast przykazania nakazujące, dosłownie: *praecepta affirmativa* - przykazania twierdzące, nie zawierają przysłówka 'nie', np. Czcij ojca i matkę. Te przykazania nie obowiązują tak, żeby je wykonywać w każdym czasie, chwili i miejscu: *obligant semper sed non semper*. Jest na przykład przykazanie, żeby ujawniać swoją wiarę zewnętrznie, ale każdy wie, że nie trzeba tego czynić zawsze: w każdym miejscu i czasie. Zob. 1-2. 71, 5 na 3; z. 88, 1 na 2 t. 12 s. 22. 224; 2-2. 3, 2odp. t. 15 s. 57.

/39/ a. 12. Co to jest usprawiedliwienie, zob. t. 14, obj. /2/ s. 200. Nauka Kościoła: Sobór Tryd., Sesja VI (13.I.1547): „Święty Sobór oświadcza: na skutek grzechu Adama wszyscy ludzie utracili niewinność (Rz 5, 12; 1 Kor 15, 22), 'stali się skalani, (Iz 64, 5) i jak mówi Apostoł: 'stali się potomstwem z natury zasługującym na gniew, (Ef 2, 3) . . . Wskutek tego do tego stopnia 'stali się niewolnikami grzechu' Rz 6, 20) i znaleźli się w mocy diabła i śmierci, że nie tylko poganie mocą natury, ale nawet żydzi za pomocą samej litery prawa mojżeszowego z tego położenia nie mogli się uwolnić albo powstać, aczkolwiek w nich wolna wola nie zagasła, a tylko została osłabiona i skłonna" (D. 793).

ZAGADNIENIE 102

/40/ wstęp. Sam tytuł dosłownie brzmi: O przyczynach przykazań obrzędowych: *De caeremonialium praeceptorum causis*; ale to nie oddaje treści, jaką to zagadnienie zawiera. Podobnie i art. 1 dosłownie brzmi: Czy obrzędowe przykazania mają przyczynę. Tak samo jest z następnymi artykułami.

Wstęp do zagadnienia ma taką kolejność: 4. O znaczeniu sakramentów; 5. O znaczeniu świętości. Zmieniliśmy ją, aby uzgodnić z kolejnością artykułów niżej stosowaną.

/41/ a. 4 zarz. 2. Dosłownie status: stan starego prawa. Ale z tekstu widać, że chodzi o losy, historię czy dzieje Żydów i związanych z nimi Świętościami na czele z namiotem spotkania, świątynią i arką przymierza.

/42/ a. 4 na 4. Cztery barwy zasłony (Wj 26, 1), a raczej tkanin, z których była zrobiona: *byssus, linum* - barwa biała; *purpura* - barwa purpurowa; *hyacinthus* - barwa niebieska; *coccus bis tinctus*-szkarłat dwakroć barwiony. Wulgata: bisior kręcony, błękit, szkarłat, karmazyn. Bibl. Tys.: bisior kręcony, karmazyn, purpura fioletowa, purpura czerwona.

/43/ a. 4 na 7. Priap: według mitologii greckiej syn Dionizosa i Afrodyty, bóg urodzaju, sadów i winnic.

/44/ a. 4 na 8. Trzy pokrycia dachu namiotu spotkania: 1. *pelles hyacinthinae* - skóry delfinów; 2. *pelles arietum rubricatae*-skóry baranie barwione na czerwono; 3. *saga cilicina*-nakrycie z koziej sierści. Pierwsze, wewnętrzne miało barwę niebieską.

/45/ a. 5 na 1. O obrzezaniu szeroko zob. 3. 70 t. 27 s. 193-203, zwłaszcza obj. 100 s. 301n, gdzie jest podana jego historia, pochodzenie i zasięg. O tej ósmej epoce zob. tamże a. 3 na 3, a zwłaszcza obj. 101 s. 199 i 302.

/46/ a. 5 na 4. Obiaty-*oblationes*, ofiary z płodów rolnych. Szerzej zob. t. 27 obj. 50 s. 281.

/47/ a. 5 na 4. Nieczystość kobiet i mężczyzn cierpiących na różne wycieki. Autor miał te znajomości z dziedziny fizjologii i patologii z dzieła Awicenny (980-1037) *Libri canonis medicinae*-Kanon medycyny, przetłumaczonego z arabskiego na łacinę przez Gerharda z Cremony w Toledo w poł. 12 w., dzieła podówczas powszechnie znanego. Albo z dzieła *Przewodnik błądzących* Mojżesza Majmonidesa (Rabbi Mojżesz), żyjącego od 1135 do 1204.

/48/ a. 5 na 10. Szaty arcykapłana: 1. *Vestis linea* - spodnia szata z cienkiego lnu, jakby długa koszula; 2. *Tunica hyacinthina*-tunika, czyli ozdobna suknia. *Meil* - według Bibl. Pozn. Suknia, według Wulgaty. Była to główna, ozdobna szata arcykapłana. To jakby dzisiejszy ornat gotycki. Była na tyle długa, że zakrywała szatę spodnią; 3. *Superhumerale efod* według Bibl. Tys. i Pozn. a według Wulgaty - naramiennik. Były to dwa płaty lnianego płótna okrywające po pas plecy i piersi, złączone na ramionach wstążkami; 4. *Rationale pektorał*, od *pectus* pierś. Tak Bibl. Tys. i Pozn. Racjonał sądu według Wulgaty. W tym *pectorale* umieszczono urim i tummim, Wulgata - *Doctrina et Veritas* - Nauka i Prawda. Dosłownie światło i doskonałość. Urim zaczyna się od pierwszej litery alfabetu hebrajskiego, a tummim od ostatniej: alef, tau. Przypomina to słowa: „Jam jest Alfa i Omega - Pierwszy i Ostatni" (Ap 22, 13). Były to bodajże dwie kostki lub laseczki służące do zasięgania rady u Boga drogą losowania. Zastępowały wyrocznie pogan; 5. *Balteus*-pas; 6. Tiara; tak Bibl. Tys. Natomiast Wulgata i Bibl. Pozn. - zawój. Tiara była na wschodzie nakryciem głowy mężczyzn. *Mitra* to jakaś opaska na głowie; 7. *Lamina aurea* - złota blaszka. Był to diadem przymocowany do tiary czy zawoju od strony czoła z napisem: Poświęcony dla Pana; 8. *Femoralia linea*-spodnie lniane.

/49/ a. 5 na 10. Co do umiejscowienia według dawnej kosmografii nieba empirejskiego zob. tablicę t. 5 s. 304.

/50/ a. 6 na 1. Te wiadomości o ptakach oraz ich znaczeniu symbolicznym Autor zaczerpnął z następujących źródeł: Glossa do Kpł 11, 13 i 19; do Pwt 14, 12 i 18; a także Raban Maur, 8 De Univ. 1: PL 111, 222; c. 6. PL 111, 240-255; Allegor. ad verbum 'caradion'. PL 112n 887; Izydor, 12 Etymol. 2 nr 17 : PL 82, 436; c. 7. PL 82, 459; I, Lev. c. 9 nr 9 : PL 83, 326; Albert w., In De Animal, jak w odnośnikach.

Tłumaczę rzecz tak, jak w tekście, po dokładnym sprawdzeniu każdego ptaka w Wielkiej Encyklopedii Powszechnej (PWN, 1962-l970), gdzie jest podana nazwa ptaka i jego charakterystyka. Podaję nazwy ptaków. Są to nazwy greckie lub łacińskie.

Gryf jest to ptak, a raczej legendarne zwierzę uskrzydlone, należące do wielkich ptaków żarłocznych, które rzucają się na ofiarę (Bibl. Kul).

Co do strusia: oznacza tychn co należą do rycerzy Boga - *significantur Deo militantes*. Tłumaczenie niemieckie: oznacza tych, co walczą przeciw Bogu. Co do ścierwnika: pije nie przerywając - *solo morsu bibit*. Tłumaczenie niemieckie: pije tylko przy jedzeniu.

Nazwy ptaków niepewne. Różnie też bywają podawane. Także różną podaje się ich liczbę. Oto jak tłumaczą ów tekst Pisma św. (Kpł 11, 13-19) polskie tłumaczenia: Wulgata: „Z ptactwa te są, których jeść nie macie: orła i gryfa, i orła morskiego, i kani, i sępa według rodzaju jego, i wszelkiego kruczego rodzaju, na podobieństwo jego, strusia i sowy, i łyski, i jastrzębia według rodzaju swego, puchacza i nurka, i ibisa, i łabędzia, i bąka, i modrzyka, czapli, i siewki według rodzaju swego, dudka też i nietoperza".

Bibl. Tys.: „Spośród ptaków będziecie mieli w obrzydzeniu i nie będziecie ich jedlin bo są obrzydliwością, następujące: orzeł, sęp czarny, orzeł morski, wszelkie gatunki kani i Sokołów, wszelkie gatunki kruków, struś, sowa, mewa, wszelkie gatunki jastrzębi, puszczyk, kormoran, ibis, łabędź, pelikan, ścierwik, bocian, wszelkie gatunki czapli, dudek i nietoperz". Bibl. Pozn.: „Orzeł, kondor, sęp, gatunki sokoła i krogulca, gatunki kruka, struś, sowa, mewa, wszystkie gatunki jastrzębi, puszczyk, kormoran, puchacz, łabędź, pelikan, wrona, bocian, gatunki czapli, dudka i nietoperza".

Bibl. Kul: „Spośród zaś ptaków będzie dla was obrzydliwością i nie możecie spożywać jako obrzydliwe: orła, gryfa, sępa, kani czerwonej, wszelkiego rodzaju sępów, wszelkiego rodzaju kruków, strusiów, jastrzębia, mewy i wszelkiego rodzaju krogulców, sowy, kormorana, ibisa, pelikana. nurki, bociana, wszelkiego rodzaju czapli, dudka i nietoperza".

/51/ a. 6 na 7. Filakterie - malutkie skórzane skrzyneczki, umocowane rzemykami do czoła i ręki zazwyczaj podczas modlitwy. Umieszczano w nich wypisane na karteczce pergaminowej teksty Pięcioksięgu. Mezuzy (hebr. odrzwia) - zwitek pergaminu z wypisanymi urywkami Pięcioksięgu, zawieszany przez Żydów na framudze drzwi.

/52/ a. 6 na 10. W starych kodeksach i wydaniach brak jest odpowiedzi Na 10. Niektóre wydania (np. Marietti 1952 r.) uzupełniają ją w następujący sposób: Na 10. Słusznie w *Księdze Powtórzonego Prawa* zakazano brania srebra i złota, z których zrobione były bożki. Nie dlatego, żeby nie były poddane władzy człowieka, ale dlatego, że jak same te bożki, tak i wszystko, z czego były ulane, podlegało klątwie jako najbardziej obrzydłe dla Boga. Jasno to widać z następujących słów tejże *Księgi* (Pwt 7, 26): „Niczego z posążków bożków nie wniesiesz do twego domu, gdyż byłbyś przedmiotem klątwy, jak są i ich posągi". I dlatego także. żeby zabrawszy z chciwości złoto i srebro - nie wpadli łatwo w bałwochwalstwo, do którego Żydzi okazywali skłonność. Również i drugie przykazanie tejże *Księgi* (Pwt 23, 13), nakazujące

przykrywanie ziemią odchodów, było słuszne i godne. Chodziło w nim o czystość cielesną, o utrzymanie zdrowego powietrza i o uszanowanie dla przybytku przymierza znajdującego się w obozie, w którym mieszkał Bóg. Taż *Księga*, zaraz po wydaniu tego nakazu, daje następujące uzasadnienie (Pwt 23, 15): „Gdyż Pan, twój Bóg, przechadza się po twoim obozie" itd. „Pan nie może w nim ujrzeć nic odrażającego".

Grzegorz podaje następujące symboliczne znaczenie tego nakazu (1. XXX, Moral. c. 13, a med.): odchody oznaczają grzechy. Wydobywają się one z łona naszej duszy jakby jakieś smrodliwe odchody. Mają być one przykryte pokutą. abyśmy byli mili Bogu, stosownie do słów psalmisty (ps 32 (31), 1): „Szczęśliwy ten, komu została odpuszczona nieprawość. którego grzechy zostały przykryte". Inne znaczenie podaje glossa (ord. implic.). Powiada: świadomi nędzy ludzkiej. brudy naszej duszy, unoszącej się pychą, należy przykryć i oczyścić pokorą we fosie głębokiego wejrzenia w siebie".

ZAGADNIENIE 103

/53/ a. 2. Nauka Kościoła: Sobór Flor. Dekret dla Armeńczyków (1439 r.): Sakramenty nowego prawa „bardzo różnią się od sakramentów starego prawa. Te drugie bowiem nie sprawiały łaski, a tylko symbolizowały ją jako mającą być daną na skutek męki Chrystusa. Natomiast sakramenty nowego prawa zawierają łaskę i udzielają jej tym, którzy ją godnie przyjmują" (D. 695).
Sobór Tryd. - jak w obj. /39/ oraz: „Gdyby ktoś twierdził, że sakramenty nowego prawa nie różnią się od sakramentów starego prawa, chyba tylko przez ton że mają inne obrzędy i inny ryt: niech będzie wyklęty" (sesja VII, 3.III.1547, D. 845).

/54/ a. 2 odp. Nieprawidłowość *irregularitas* według obecnego KPK jest to zabronienie przyjęcia święceń tym, którzy są związani jakąkolwiek przeszkodą. czy to stałą, która nazywa się nieprawidłowością, czy to zwykłą, KPK wymienia nieprawidłowości do przyjęcia święceń oraz do wykonywania przyjętych święceń. Należą do nich obciążenia fizyczne lub moralne, zawinione lub niezawinione, które nie przystoją świętości stanu duchowego i czynnościom sprawowanym. Obecny Kodeks zasadniczo zmienił ilość i charakter tychże nieprawidłowości. Zob. kan. 1040-1049. Wobec tego nieaktualne jest już obj. /8/ tomu 23 s. 388n jako że opierało się na starym KPK.

/55/ a. 3. Nauka Kościoła: Sobór Flor. Dekret dla Jakobitów (4.II.1442): „Kościół . . . mocno wierzy, wyznaje i głosi, że przykazania obrzędowe starego prawa, czyli prawa mojżeszowego, dzielące się na: obrzędy, świętości, ofiary i sakramenty, ustanowione dla oznaczania czegoś przyszłego, były wprawdzie stosowne dla kultu Boga podówczas sprawowanego, ale z przyjściem Jezusa Chrystusa, naszego Pana, którego one symbolizowały, przestały istnieć, a zaczęły istnieć sakramenty Nowego Testamentu" (D. 712).

/56/ a. 4. Nauka Kościoła: Sobór Flor. Dekret dla Jakobitów (4.II.1442): „Kościół ... mocno wierzy, wyznaje i naucza, że ... każdy, kto po śmierci Chrystusa

pokłada nadzieję w obrzędach starego prawa i poddaje się im jako koniecznym do zbawienia, tak jakby wiara Chrystusa nie mogła zbawić. popełnia grzech śmiertelny. Kościół nie przeczy, że po śmierci Chrystusa aż do ogłoszenia (promulgatio) ewangelii mogły one być zachowywane, byleby tylko nie uznawać ich za konieczne do zbawienia. Ale po ogłoszeniu ewangelii uważa, że nie można ich zachowywać bez utraty zbawienia wiecznego. Uważa, że wszyscy, którzy po ogłoszeniu ewangelii stosują obrzezanie i święcą szabat oraz zachowują inne starotestamentowe przykazania, wyobcowali się z wiary Chrystusa i nie mogą mieć w udziale zbawienia wiecznego, chyba że się wyrzekną tych błędów. Nakazuje przeto stanowczo wszystkim chrześcijanom, żeby zaprzestali stosować obrzezanie czy to przed chrztem, czy po nim, bo czy kto pokłada w nim nadzieję, czy nie, zgoła nie może być stosowane bez utraty zbawienia wiecznego" (D. 712). Zob. 3.70 /98/, t.27s. 300.

/57/ a. 4 na 1. śmiercionośne - *mortifera*: u Augustyna epist. 82 Ad Hier. 2 : PL 33, 283. Martwe *(mortua)* i śmiercionośne: u Alberta w., I, Sent., L. IV, d. 3, a. 6 (BO XXIXn 73).

ZAGADNIENIE 104

/58/ Przykazania sądownicze - *praecepta iudicialia*. Chodzi nie tylko o sprawy sądowe, ale bardzo szeroko o rozstrzygnięcia, postanowienia starego prawa normujące życie ustrojowe, państwowe, społeczne, gospodarcze, domowe, stosunek władzy cywilnej do religijnej itp. To coś jak obecnie Konstytucja, kodeks prawa cywilnego i karnego i wszelkie inne tego rodzaju ustawodawstwo. Tutaj 'sąd' oznacza tyle, co rozstrzygnięcie, postanowienie prawa.

ZAGADNIENIE 105

/59/ a. 2 na 4. „Et ita si conservationem animalis consequereturn iam aliquod lucrum reportaret ex mutuon et non esset gratuitum mutuum". Przyznaję, że nie bardzo rozumiem łączność tego tekstu z kontekstem. Tłum. niemieckie: „Würde dieser daher ein gleichwertiges Tier wiedererhaltenn so hätte er aus seinem Verleih Gewinn gezogenn und es wäre kein unentgeltlicher Verleih" (s. 440).

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

Liczby w nawiasach / / znaczą: szukać w objaśnieniach tłumacza

Aaron: Bóg dał przykazania przez - z. 100, 11 odp.; laska - z. 102, 4 na 6; jego grzech z. 102, 5 na 6. 8; kapłaństwo - przeniesione na Chrystusa z. 104, 3 wbrew.

Abraham: otrzymał obietnice mesjańskie z. 98, 4 odp.; z. 103, 3 na 4; upadek ludzkości za – z. 98, 6; otrzymał prawo klanowe z. 98, 6 na 2; nie był zabójcą z. 100, 8 na 3; ofiarował Izaaka z. 102, 4 na 10, a. 5 na 8; przymierze z - z. 102, 2 na 1; a. 5 na 1; wskazał miejsce świątyni z. 102, 4 na 2; otrzymał obrzezanie jako znak wiary z. 102, 5 na 1; z. 103, 3 na 4; okresy prawa od - z. 102, 6 na 5.

Achior: włączony do narodu z. 105, 3 na 1.

Amalekici: wrogowie Izraela z. 105, 3 odp. i na 1.

Ammonici: wrogowie Izraela z. 105, 3 odp. i na 1.

Aniołowie: dali stare prawo z. 98, 3; posługi - dotyczą natury z. 98, 4 na 3; skierowali wielu pogan do Boga z. 98, 5 w brew; Miejsce Najśw. wyobrażało - z. 102, 4 na 4.

Apostołowie: a obrzędy starego prawa z. 103, 4 na 1. 2.

Arcykapłan: był dla składania ofiar z. 101, 4 na 5; raz w roku wchodził do Miejsca Najśw. z. 102, 4 na 4; a. 5 na 6; konsekracja- z.102, 5 na 8. 9; szaty - z. 102, 5 na 10; /48/; wobec zmarłych z. 102, 6 na 11.

Arka: jej zawartość i symbolika z. 102, 4 na 6.

Arystokracja: jako ustrój z. 95, 4; z. 100, 2 odp.; z. 105, 1 odp.

Bałwochwalstwo: zakazane starym prawem z. 96, 4 odp.; z. 98, 2 odp.; z. 101, 3; z. 102, 2 odp.; a. 3 i 4 na 3; a. 6 na 1; z.l05, 4 na 6; /52/; świat oddawał - z. 98, 4 odp.; a. 6; z. 100, 7 na 4; z. 105, 2 na 10; kala ludzi z. 102, 5 na 4; należy je tępić z. 102, 5 na 5; a. 6 na 11. Zob. Żydzi.

Baran: Egipcjanie czcili – z. 102, 5 na 2; przodownik trzody z. 102, 5 na 6; składany w ofierze z. 102, 5 na 8. Zob. Baranek wielkanocny.

Baranek wielkanocny: z. 102, 2 zarz. 1; a. 4 na 10. a. 5 odp. i na 2. 3.

Barwy. zasłon świątyni i pokryć dachu i ścian z. 102, 4 na 4. 8; /42/.

Bestialitas: z. 100, 11 odp.; z. 105, 2 na 11.

Biegli: w prawie z. 95, 2 na 4; z. 100, 1 odp. Zob. Mędrcy.

Bierzmowanie: nie istniało z. 102, 5 na 3.

Bliźni: przykazanie miłości - z. 99, 1 na 2. 3; z. 100, 3 na 1; a. 4-6. 11; z. 105, 2 na 1; - nie jest celem człowieka z. 104, 1 na 3; dzielić się z - troszczyć o jego mienie z. 105, 2 odp. i na 1; prawo wobec krzywdzicieli - z. 96, 2,

Bluźnierstwo: zakazane drugim przykazaniem z. 100, 11 odp.

Bogactwo: szkodliwe dla władzy z. 105, 1 na 4.

Booz: z. 105, 4 na 6.

Bożek: zakaz kultu - z. 100, 11 odp.; z. 102, 3 odp.; a. 4 na 3; kaleczenie ciała na cześć - z. 102n 5 na 1; zakaz zabierania złota z - z. 102, 6 zarz. 10; /52/ Zob. Bałwochwalstwo.

Bóg: wlał w serca prawo natury z. 90, 4 na 1; w - pomysł rządzenia światem z. 91, 1; z. 93; - Król wszechświata inne prawo dał przed, a inne po Chrystusie z. 91, 5

na 1; - Prawodawca dał skłonności naturze z. 91, 6. z. 93, 5; - sam dał dekalog z. 100, 3 i 5 na 1; święci w niebie widzą - z. 93, 2 odp.; poucza prawem z. 100, 1; nie podlega prawu wiecznemu z. 93, 4; - pierwszą przyczyną z. 93, 5 na 3; prawo naturalne wiedzie do poznania - z. 94, 2; może każdemu zadać śmierć z. 94, 5 na 2; z. 100, 8 na 3; co - każe i czyni jest prawne i naturalne z. 94, 5 na 2; - karze grzechy z. 93, 6; z. 96, 2 na 3. dał stare prawo z. 98, 2; dał obietnice mesjańskie z. 98, 4; prawo zmierza do przyjaźni z - z. 99, 1 na 2; a. 2 odp.; obowiązki człowieka wobec - z. 100, 5. 6; przykazania dotyczące - z. 99, 1 na 3; z. 100, 3 na 1; a. 4-6; - źródłem istnienia z. 100, 6 na 2; nie może dyspensować od z. 100, 8 na 2; sam - może zmienić ton co ustanowił z. 100, 8 na 3; kult - z. 102, 3. 4; jedność - z. 102, 4 na 3. 4; jeszcze przed Mojżeszem był kult - z. 103, 1; - celem ludzi z. 104, 1 na 3.

Branka: jako żona z. 105, 4 na 6.

Burzenie: prawa z. 95, 2 odp.; z. 96, 4; z. 97, 3 wbrew; z. 105, 2 na 9. Zob. Prawo ludzkie niegodziwe, Tyrania.

Byt: na nim opiera się podstawowa zasada myślenia z. 94, 2 odp.

Caeremonia: słowo - od Caereris lub Caere z. 99, 3 odp.; nie od cerei-świece z. 101, 1 na 2; nie od chaire-salve z. 101, 1 zarz. 3.

Całopalenie: ofiara - z. 102, 3 na 8-10; z. 103, 1 na 1; ołtarz - z. 102, 4 na6.

Cedr: przy ofiarach z. 102, 5 na 5 i 7.

Cel: pierwszym motorem działania z. 90, 1 odp. i na 3; a. 2 odp.; z. 102, 1 odp.; - prawa: dobro wspólne z. 90, 2 i a. 3 odp.; z.91, 5 odp.; z. 96, 1; -prawa wiecznego: Bóg z.91, 1 na 3; prawo zmierza do celu z. 91, 2; z. 93, 1; z. 95, 3; z. 99, 1 odp.; - człowieka nadprz.: szczęście z. 90, 2 odp.; z. 91, 4; - jest dobro z. 94, 2 odp.; - prawa ludzkiego jest pokój, zob. Pokój; - prawa Boskiego jest szczęście człowieka z. 98, 1 odp.; dobra doczesne nie są - z. 99, 6; - przykazań obrzędowych z. 102, 2 odp.; - kultu z. 102, 4 odp.; Bóg - ludzi z. 104, 1 na 3.

Chciwość: władców, żydów z. 105, 1 na 2. /52/.

Cheruby: nad arką z. 102, 4 na 6.

Chleb: składany w ofierze z. 102, 3 na 2. 12. 13; stół - pokładnych z. 102, 4 na 6; spożywany przez kapłanów z. 102, 5 odp. i na 8; - przaśny na uczcie paschalnej z. 102, 5 na 2.

Chłosta. kara - z. 105, 2 na 10.

Chrystus: wzywa do kró1estwa nieb. z. 91, 5 odp.; do zachowania przykazań z miłości z. 91, 5 odp.; przyniósł zbawienie ludzi z. 91, 5 na 2; z. 98, 3; wysłużył łaskę z. 98, 1 odp.; kapłani – z. 102, 5 na 8; prawo stare prowadziło do - z. 98, 2 i 4; z. 99, 6; z.100, 12; z.101, 2odp.; a. 3; z.102, 2 i 4 odp. i na 2; obietnica przyjścia - z. 98, 4; miał się narodzić z narodu żydowskiego z. 98; z. 104, 2 na 2; phase symbolem śmierci - z. 100, 5 na 2; ofiary były symbolem - z.101, 4 na 1. 2; z.102, 3 odp.; a.4 na 5; a.5na 5; przykazania obrzędowe były symbolem – z. 102, 2; - chlebem z. 102, 3 na 12; - ofiarą przebłagalną z. 102, 4 na 6; a. 5 na 6; z. 103, 2 odp. i na 1; - dawcą prawa z. 102, 4 na 6; dokona odnowy z. 102, 5 na 1; barankiem paschalnym z. 102, 5 na 2; kult przedmojżeszowy był symbolem - z. 103, 1; zakończył stare przymierze z. 103, 3; z. 104, 3 na 3; obrzędy przestały obowiązywać z chwilą śmierci - z. 103, 4; cały naród był symbolem - z. 104, 2. Zob. Symbol.

Chrzest: w miejsce obrzezania z. 102, 5 na 3; z. 103, 3 na 4.
Chrześcijanie: pierwsi - a obrzędy żydowskie z. 103, 3 na 2; a. 4 na 1-3; /57/.
Chwała: w niebie z. 101, 2 odp.; z. 102, 5 na 3; przykazania obrzędowe były zapowiedzią - z. 102, 2 odp.; a. 4 na 4.
Cielec: składany w ofierze z. 102, 3 na 2; a. 5 na 6. 8; odlany - z. 102, 5 na 5. 6.
Cień: prawo stare było - z. 101, 2 wbrew i odp.
Cnota: czym jest z. 92, 1; prawo wiedzie do - z. 90, 3 na 2; z. 91, 4 odp.; z.95, 1; z. 96, 2 odp.; z.99, 2; czyni sto stopniowo z. 96, 2 na 2; - podwładnego z. 92, 1; nabyta i wlana z. 92, 1 na 1; prawo naturalne nakazuje uczynki - z. 92, 2 odp.; z. 94, 3; w człowieku skłonność do - z. 94, 3; z. 95, 1 odp.; wymagana od rządzących z. 105, 1; prawo ludzkie nakazuje niektóre uczynki - z. 96, 3; z. 100, 2; - stanowi o dobroci człowieka z. 99, 2 odp.; prawo ludzkie nakazuje tylko uczynki sprawiedliwości z. 100, 2; prawo Boskie nakazuje uczynki wszystkich - z. 100, 2; sposób pełnienia - z. 100, 9. 10.
Cudzołóstwo: na rozkaz Boga z.94, 5 na 2; z.100, 8 na 3; prawo o - z.95, 4; z. 100, 5 i 6; z. 102, 5 na 4; z.105, 4 na 9; ofiara podejrzenia o - z. 102, 3 na 14; kara za - z. 105, 2 na 10.
Czary: zakazane w pierwszym przykazaniu z. 100, 11 odp.
Czciciele: uzdatnienie - Boga z.101, 1 na 1; a. 4; z. 102, 5 odp. i na 4-10; z. 103, 2; z. 104, 1 na 3; duszą i ciałem z. 101, 2 odp.; ich konsekracja z. 101, 4; z. 102, 5 odp.; przestrzegali określone praktyki z. 101, 4; ich usposobienie duszy z. 102, 2 odp.; potrzebują miejsca kultu i różnych świętości z. 102, 4; ludzie zawsze byli - Boga z. 103, 1. Zob. Kult, Przykazania obrzęd.
Cześć: zob. Kult, Uszanowanie.
Członki: pożądliwość - jest prawem z. 90, 1 na 1; z. 91, 6; z. 102, 5 na 1; - ciała poruszane na rozkaz rozumu z. 93, 5 na 2.
Człowiek: częścią wspólnoty z. 90, 2 odp.; a. 3 na 3; z. 92, 1 na 3; z. 96, 4; /25/; ma prawo natur. w sercu z. 90, 4 na 1; z. 91. 2; z.94, 6; jest podatny na cnotę z.94, 3; z. 95, 1 odp.; zob. Cnota; potrzebuje prawa Boskiego z. 91, 4; /18/ /19/; prawem i godnością - jest kierować się rozumem z. 91, 6; prawo ma czynić - dobrym z. 92, 1; komu może nadać prawa z. 93, 5; podlega prawu wiecznemu z. 93, 6; naturalne podstawowe prawa - z. 94, 2; /20/ /27/; potrzebuje prawa ludzkiego z. 95, 1; w co wyposażyła go natura z. 95, 1; może stać się najgorszym ze zwierząt z. 95, 1 odp.; - istotą społeczną z. 95, 4 odp.; /25/ w sprawach ludzkich prawo jest zawodne z. 96, 1 na 3; zob. Prawo ludzkie niegodziwe, Tyrania, Uchybienia, Zawodność, Szkodliwość; większość ludzi nie ma wyrobionej cnoty z. 96, 2 odp.; - ma prawo bronić się przed uciskiem i gwałtem z. 96, 4; jego pycha złamana z. 98, 6; o jego wartości stanowi cnota z. 99, 2 odp.; jego doskonałość polega na z. 99, 6 odp.; kontaktuje się z innymi poprzez czynności zewnętrzne z. 100, 2 odp.; obowiązki - wobec władcy z. 100, 5. 6; wobec siebie z. 100, 5 na 1. 4; cel życia - z. 100, 9 odp.; zob. Cel, Szczęście; ma pamiętać o dobrodziejstwach z. 100, 4-7; skłonny do dobrego i złego z. 95, 1; z. 101, 3; oddaje cześć Bogu z. 102, 3; potrzebuje do kultu rzeczy zewnętrznych z. 102, 4; nieczystość ludzi z. 102, 5 na 4; - wobec zwierząt z. 102, 6 na 8; czcił Boga także przed Mojżeszem z. 103, 1; utrzymanie - z. 94, 2; z. 105, 4 odp.; a władza polityczna /25/ /26/.

Czynności: skłonność do właściwych - z. 91, 2 odp.; sąd dotyczy - zewn. z. 91, 4; prawo wieczne kieruje - z. 93, 1. 3. 5. 6; /17/; - powodują zwyczaj z. 97, 3; prawo ludzkie dotyczy - zewn. z. 98, 1 odp.; z. 100, 2 odp.; a. 9; kult dotyczy - Zewn. z. 99, 3; /36/; - obracają się koło pojedynczości z. 90, 2 zarz. 2; /4/. n prawo Boskie dotyczy także - wewn. z. 100, 2 odp.; a. 9; prawo ludzkie i sprawiedliwość normują - zewn. z. 98, 1 odp.; z. 100, 2 odp.; a. 9. Zob. Postępki, Postępowanie, Ruchy.
Czystość: cnota - służy dobru wspólnemu z. 100, 11 na 3; - duszy z. 102, 3 na 2; - rytualna zob. Nieczystość.

Darowanie: majątku, długu z. 105, 2 odp. i na 4.
Dawid: Żydzi powinni otrzymać prawo przed - z. 98, 6 na 3; jego panowanie z. 102, 4 na 2; a. 6 na 5; z. 105, 1 na 3.
Dekalog: wszystkie przykazania starego prawa sprowadzają się do - z.100, 3 i 11; z. 104, 4 na 2; jest z prawa natury z. 100, 1 i 8; dał go sam Bóg z. 100, 3; a.5 na 1; na tablicach z. 102, 4 na 6; zob. Tablice; sprowadza się do dwóch przyk. miłości z. 100, 3 na 1; a. 4; rozum przyjmuje go od razu z. 100, 3; a. 5 na 1; a. 6; dotyczy uczynków sprawiedliwości z. 100, 3 na 3; a. 8; dotyczy powinności z. 100, 11 na 1; zob. Powinność; jego podział z. 100, 4; jego liczba z.100, 5; kolejność z. 100, 6; podany w należyty sposób z. 100, 7; nie ma od niego dyspensy z. 100, 8; sam Bóg może go zmienić z. 100, 8 na 3; władza człowieka nad - z. 100, 8 na 3; jest uszczegółowieniem przykazań miłości z. 100, 11; na czole i odrzwiach z. 102, 6 na 7; zob. Filakterie, Mezuzy.
Demokracja: z. 95, 4; z. 100, 2 odp.; z. 104, 3 na 2; z. 105, 1 odp.
Depozyt: z. 94, 4 odp.; z. 105, 2 na 5.
Diabeł: nie dał starego prawa z. 98, 2 odp.; /35/ /39/.
Diadem : /48/.
Długi: darowane w siódmym roku z. 105, 2 na 4.
Dobro, dobry: godne, przyjemne, użyteczne z. 92, 1; z. 99, 5 odp.; na - opiera się naczelne przykazanie natury z. 94, 2; - jest celem z. 94, 2; dzielenie się - z. 105, 2; cnota jest - człowieka z. 99, 2 odp.; prawo czyni człowieka - z. 92, 1; jak - podlegają prawu wiecznemu z. 93, 6; ludzie - z natury z. 95, 1 odp.; z. 101, 3 odp.; prawo daje się dla pouczenia - z. 98, 6.
Dobro prywatne: prawo nie jest dla - z. 90, 2 wbrew; z. 96, 3 odp.; podporządkowane wspólnemu z. 90, 3 na 3; z. 96, 3; z. 97, 4 na 1.
Dobro doczesne: nie jest celem z. 99, 6.
Dobro ludzkie: prawa sprzeczne z - z. 96, 4.
Dobro Boskie: prawa sprzeczne z - z. 96, 4.
Dobro niebieskie: z. 103, 3 odp.
Dobro wspó1ne: celem prawa jest - z. 90, 2; z. 91, 5 odp.; z. 92, 1; z. 93, 1 na 1; z. 95, 3; z. 96, 1. 3. 4. 6; z. 97, 2; z. 100, 2 odp.; a. 11 na 3; /3/; zmysłowość zmierza do - z. 91, 6 na 3; - zależy od dobroci obywateli z. 92, 1 na 3; - ziemskie a niebieskie z. 91, 5 odp.
Dobrodziejstwa: Boże z. 100, 5 na 2 ;- od rodziców z. 100, 4-7; świadczenie - z. 100, 11 odp.; pamięć o - Boga z. 100, 5; z. 102, 2. 10; największym - jest z. 102, 3

odp.; wyświadczone narodowi z. 102, 4 na 6. 10; starego a nowego zakonu z. 103, 3 na 4. Zob. Manna, Pascha, Phase Stworzenie.
Dobrowolność: postępowania z. 100, 9; z. 105, 2 na 9.
Dom: głowa - nie tworzy praw z. 90, 3 na 3; może tylko upominać z. 90, 3 na 2; zob. Upominanie; wydaje rozkazy domownikom z. 91, 5 na 1; rozdziela obowiązki i żywność z. 97, 4; osoby domowe z. 105, 4; obżarstwo sprzeciwia się dobru - z. 100, 11 na 3; nieczystość - z. 102, 5 na 4; przykazania dotyczące - z. 104, 4 odp.; prawo o – z. 105, 2 na 3; kto wystawił nowy dom, nie szedł na wojnę z. 105, 3 na 5.
Doskonałość, niedoskonałość: dwojaka; - starego prawa z. 91, 5; z. 98, 1-3; z. 99, 6; - człowieka polega na z. 99, 6 odp.; z. 102, 5 na 3.
Drzewo: poznania dobra i zła z. 102, 1 na 2; owoce drzew spożywano z. 102, 6 na 5;; oszczędzano - owocowe z. 105, 3 odp. i na 4.
Duch: - profetyczny z. 103, 1 odp.; zakaz wywoływania - z. 100, 11 odp.; Duch Święty kieruje sercami z. 93, 6 na 1; kierowanie się prawem - z. 96, 5 na 2; udziela łaski z. 98, 1 odp. zob. Uroczystości.
Dusza: rozumna jest formą człowieka z. 94, 3 odp.; kierunek - ku Bogu z. 102, 3; przez wiarę mogła się zbawić z. 103, 2odp.
Dyspensa: od prawa ludzkiego z. 96, 5 na 3; a. 6 odp.; z. 97, 4; natur. i dekalogu z. 97, 4 na 3; z. 100, 8.
Dzieci: prawo naturalne do płodzenia i wychowania - z. 94, 2; /20/; inne prawa dla - niż dla dorosłych z. 96, 2 odp.; wabi się zabawkami z. 99, 6 odp.; obowiązki - wobec rodziców z. 100, 5 i 6; prawo o - z. 104, 4 odp.; z. 105, 4 odp. i na 4, 5; dziedziczą mienie z. 105, 2 odp.; oszczędzanie - po bitwie z. 105, 3 odp. i na 4; - nieślubne wykluczone z narodu z. 105, 3 na 2.
Dziedziczenie: mienia z. 105, 2 odp. i na 2.
Dziedziniec: świątyni z. 102, 4 na 4. 6.
Dzierżawa: z. 105, 2.
Dziesięciny. z. 105, 1 na 4.
Dzwoneczki: z. 102, 5 na 10.

Efod: z. 102, 5 na 10; /48/
Egipt, Egipcjanie: niewola - z. 100, 5 na 2; z. 102, 2 na 1; a. 5 na 2. 8; z. 105, 4 na 1; Żydzi obłupili - z. 100, 8 na 3; - czcili zwierzęta z. 102, 3 na 2; a. 5 na 2. 5; a. 6 na 1; - wobec wołów z. 102, 6 na 8; - czcili gwiazdy, planety z. 102, 6 na 8. 9; mogli być przyjęci do narodu z. 105, 3 odp.
Eucharystia: zawiera Chrystusa, jest sakramentem z. 101, 4 na 2; z. 102, 5 na 3.
Ewangelia : do śmierci Chrystusa - biegła razem ze starym prawem z. 105, 3 na 2; po ogłoszeniu - obrzędy starego prawa nie obowiązują z. 103, 3 i 4; /57/; zawiera prawo natur. z. 94, 4 na 1. Zob. Prawo nowe.

Filakterie: z. 102, 6 na 7; /51/.
Filozofowie: rozwijali się z. 97, 1 odp.; są specjalistami w dziedzinie spekulatywnej z. 100, 1.

Germanowie: z. 94, 4 odp.

Glosa : /13/.
Głowa: zob. Dom, Władca.
Godność: uleganie zmysłowości grzebie - człowieka z. 91, 6; /26/ /28/; - kapłanów z. 102, 5 na 8; a. 6 na 11.
Golenie włosów: z. 102, 5 odp. i na 8; z. 105, 4 na 6; zakazane kapłanom z. 102, 6 na 11.
Gołębie: z. 102, 5 na 2. 4. 9.
Gracjan: /7/.
Gryf: z. 102, 6 na 1; /48/.
Grzech: prawo Boskie zakazuje - i karze go z. 91, 4; zarzewie - z. 91, 6; z. 93, 3 na 1; - nie gubi całego dobra natury z. 95, 6 na 2; - przeciw naturze z. 94, 3 na 2; a. 6 odp.; zob. Bestialitas, Homoseksualizm, Kazirodztwo; śmierć karą za - pierw. z. 94, 5 na 2; z.102, 5 na 1; za - należy się kara z. 95, 2 odp.; z. 105, 2 na 9; - grzebie szczęście człowieka z. 98, 1 odp.; zaćmił prawo natur. z. 100, 5 na 1; Bóg dopuszcza - dla upokorzenia z. 98, 2 na 3; ludzkość popełniała najohyd. - z. 98, 6; - wiedzie do błądzenia rozumu z. 99, 2 na 2; jest przekroczeniem prawa i nieposłuszeństwem z. 100, 2 wbrew, - myślą, mową, uczynkiem z. 100, 5 i 6; śmierć dla - z. 102, 3 na 5; ofiara za - z. 102, 3 na 8-11; a. 5 odp. i na 4-6; różne - z. 102, 5 na 4 i 10; obrzędy nie usuwały - z. 103, 2; zachowywanie obrzędów i przykazań sądowniczych jest- z. 103, 4; z. 104, 3; różne stopnie - z. 105, 2 na 9; niewolnicy - /39/.
Grzegorz IX : jego dekretały /29/.
Gwałt: wobec osób zakazany piątym przykazaniem z. 100, 11 odp.; pogwałcenie prawa z. 93, 3 na 2; zob. Prawo ludz. niegodziwe, Tyrania.

Handel: kupno-sprzedaż z. 95, 4; z. 104, 4; z. 105, 2.
Hańba: kara - z. 105, 2 na 10.
Hizop: przy ofiarach z. 102, 5 na 5 i 7.
Homoseksualizm: sprzeczny z prawem natury z. 94, 3 na 2; zakazany szóstym przykazaniem z. 100, 11 odp.

Idea: w Bogu - kierowania wszystkiego ku celowi z. 93, 1; z. 102, 5 na 10; /9/ /10/. Zob. Opatrzność, Pomysł.
Idumejczycy: mogli być przyjęci do narodu z. 105, 3 odp. i na 1.
Instynkt: prawo natur jest z - natury z. 100, 1 zarz. 1; a. 11 na 2.
Interpretacja: prawa z. 96, 6; /30/; zwyczaj jest - prawa z. 97, 3 odp.; - szabatu przez Machabejczyków z. 100, 8 na 4.
Izydor: podał cechy i podział prawa z. 95, 3 i 4.

Jabłka granatu: z. 102, 5 na 10.
Jałowica: nieznany sprawca zabójstwa z. 105, 2 na 12.
Jany: z.102, 5 na 4.
Jedność: Boga i Kościoła z. l02, 4 na 3 i 4; - pierwszych chrześcijan z. 103, 4 na 3.
Jerozolima: spożywanie i składanie ofiar w - z. 102, 3 na 10; zob. Miejsce.
Język: opanowanie – z. 102, 5 na 4.
Jozue: jego władza nad Izraelem z. 105, 1 na 1.

Jubileusz: w roku - majątki wracały z. 105, 2 odp. i na 3.
Justynian : /1/.

Kadzidło: przy ofiarach z. 102, 3 na 13 i 14; na ołtarzu kadzenia z. 102, 4 na 6.
Kaleczenie: ciała z. 102, 5 na 1; zakazane kapłanom z. 102, 6 na 11; pożyczone zwierzęta okaleczone z. 105, 2 na 4; kara za - z. 105, 2 na 10; a. 4 odp. i na 3.
Kapłani: szczególnie przyczyniają się do dobra wspólnego z. 95, 4 odp.; starego prawa a Chrystus z. 102, 3 odp. i na 1. 8; ich godność z. 102, 6 na 11; ich część z ofiary z. 102, 3 na 8; ich cnoty z. 102, 3 na 8; a. 5 na 10; z. 103, 2 na 2; Chrystus oddany w ręce - z. 102, 5 na 5; ofiara za grzech - z. 102, 3 na 11; wchodzili codziennie do Miejsca Świętego z. 102, 4 na 4; składali ofiary z. 102, 5 odp.; przeznaczeni do kultu z. 102, 5 odp. i na 8; a. 6 odp.; z. 103, 2 na 1; musieli mieć spodnie z. 102, 4 na 7; ich konsekracja z. 102, 5 odp. i na 8; z. 103, 2 na 1; szaty - z. 102, 5 na 10; spożywali chleby pokładne z. 102, 5 odp.; - przed bitwą z. 105, 3 odp.; cnoty - Chrystusa z. 102, 5 na 8; uszanowanie dla - z. 102, 5 na 10; nie stykali się z trupem, nie golili włosów, brali za żony tylko dziewice z. 102, 6 na 11; utrzymanie - z. 105, 1 na 4.
Kapłaństwo: istniało przed nadaniem prawa z. 103, 1 na 3; lewickie i Chrystusowe z. 91, 5 wbrew. /15/; rodowe z. 102, 6 na 11; z. 105, 1 na 4; sakrament - z. 102, 5 na 3; godność - z. 102, 4 na 6; a. 6 na 11; przeniesione z Aarona na Chrystusa z. 104, 3 wbrew.
Kara: wymierzanie - należy do z. 90, 3 na 2; z. 100, 9; prawo ludz. nie zdoła ukarać wszelkiego zła z. 91, 4 odp.; prawo stare groziło - z. 91, 5 odp.; z. 99, 6; z. 100, 7 na 4; zob. Strach; zmysłowość i zarzewie grzechu - za grzech pierw. z. 91, 6; z. 93, 3 na 1; z. 102, 5 na 1; posłuszeństwo prawu ze strachu przed - z. 92, 1 na 2; a. 2; z. 95, 1; źli cierpią - za nieposłuszeństwo prawu wiecznemu z. 93, 6; za grzech należy się – z. 95, 2 odp.; z. 96, 2 na 3; prawo ludzkie karze z. 98, 1 odp.; Bóg karze z. 99, 5; - jest przeciw złym z. 100, 7 na 4; inaczej karze prawo Boskie, a inaczej prawo ludzk. z. 100, 9; - śmierci z. 100, 12 na 2; z. 105, 2 na 9; a. 4 na 3; zob. Zabójstwo - proporcjonalna do winy z. 105, 2 na 9. 10; jakie - stosowano z. 105, 2 na 10; - na mieszkańców Kanaanu z. 105, 3 na 4; za skrzywdzenie niewolnika z. 105, 4 odp. i na 3.
Karmazyn: nitki - przy ofiarach z. 102, 5 na 5 i 7.
Kazirodztwo: grzech - z.102, 5 na 4; kara za - z. 105, 2 na 10.
Kaznodzieja: ma mieć środki do życia z. 102, 6 na 8.
Kłamstwo: zakazane ósmym przykazaniem z. 100, 11 odp.
Kobiety. ich wycieki z. 102, 5 na 4; /47/; branie mężów z. 105, 2 odp. i na 2; grzeszące ze zwierzętami z. 105, 2 zarz. 11; oszczędzane po bitwie z. 105, 3 odp. i na 4; nie były obywatelkami z. 105, 3 na 1; wdziewały odzież męską z. 102, 6 na 6.
Konieczne: rzeczy - stworzone podlegają prawu wiecznemu z. 93, 4; prawo ludz. jest - z. 93, 3; z. 95, 1; prawo Boskie jest - z. 91, 4; zmiana prawa jest - z. 92, 2.
Konsekracja: czcicieli Boga z. 101, 4; z. 102, 5 odp.; - namiotu z. 102, 4 na 9; kapłanów, lewitów i arcykapłana z. 102, 5 odp. i na 3, 8.
Kościół: obrzędy były symbolem - z. 102, 2 odp.; zajął miejsce świątyni i synagogi z. 102, 4 na 3; jedność - z. 102, 4 na 3 i 4; zbudowany z wiernych z. 102, 4 na 8 i 9; czujność pasterzy - z. 102, 5 na 2; małżeństwo sakramentem jedności z

Chrystusem z. 102, 5 na 3; w - nie wolno siać obcej nauki z. 102, 6 na 9; - uczy prawa natur. i Boskiego /12/.
Kozioł, koza: z. 102, 3 na 2 i 11; a. 5 na 6; a. 6 na 4 i 8.
Kradzież: na rozkaz Boga z. 94, 5 na 2; zakazana prawem ludzkim z. 96, 2 odp.; zakazana w dekalogu z. l00, 5. 6. 11; kiedy dozwolona z. 100, 8 na 3; prawo stare wobec - z. 105, 2 na 9 i 10.
Krew: przy ofiarach z. 102, 3 na 1 i 8; a. 5 na 5-7; - baranka wielkanoc. z. 102, 5 na 2; przy namaszczeniu na kapłana z. 102, 5 na 8; oczyszczała ciało z. 103, 2 odp.; zakaz spożywania - z. 102, 6 na 1; z. 103, 4 na 3; wylew - u kobiet z. 102, 5 na 4.
Krewni: dziedziczyli majątek z. 105, 2 odp.; mściciele krwi z. 105, 2 na 10; zakaz małżeństwa z - z. 105, 4 odp.
Krnąbrni: prawo wobec - z. 95, 1; z. 105, 2 na 9; a. 4 odp. i na 5.
Krowa czerwona: z. 102, 5 na 5; z. 103, 2 odp.
Król, królestwo: - nad narodem z. 104, 4 odp.; prawo o - z. 105, 1; jak podlega prawu z. 96, 5 na 3. Zob. Monarcha, Władca.
Księga życia: z. 91, 1 na 2; /11/.
Księżyc: święto Nowiu - z. 102, 4 na 10; z. 103, 3 na 4.
Kuczki: święto - z. 102, 4 na 10; z. 103, 3 na 4.
Kult, cześć: jednego Boga z. 98, 2 odp.; z.102, 4 odp. i na 1-3; z. 104, 1 na 3; wewnętrzny (duchowy) i zewnętrzny (cielesny) z. 99, 3; z. 101, 2; z. 102, 4 na 3; a. 5 na 4; a. 6 odp.; z. 103, 3; przyk. obrzęd. normują - zewn. z. 99, 3-5; z. 101; z. 102, 2; słowa i gesty stosowane w - z. 99, 3 na 3; uszanowanie dla - z. 102, 5 na 4. 10; z. 103, 4 odp.; - Boga a bałwoch. z. 101, 3 odp.; z. 102, 3 i 4; zob. Bałwochwalstwo; - pogański i judaistyczny z. 103, 4 na 1; jedno miejsce - z. 101, 3 na 3; z. 102, 4 na 1; zob. Miejsce; naród żydowski przeznaczony do - mocą obrzezania z. 102, 5 odp. i na 1. 8; a. 6; przeszkody do - z. 102, 5 na 4; zob. Nieczystość ; był symbolem Chrystusa z. 102, 6 odp.; zob. Symbol; - Boga istniał przed Mojżeszem z. 103, 1; - dawny przestał istnieć i nie obowiązuje z. 103, 3 i 4; jego ostoją była wiara w Chrystusa z. 103, 3 na 3. n a. 4. Zob. Uzdatnienie.
Kura: z. 102, 3 na 2; a. 6 na 1.

Laska: Aarona z. 102, 4 na 6; trzymana na uczcie pasch. z. 102, 5 na 2.
Lewici: z. 102, 5 odp. i na 8.
Lewirat: z. 105, 4 odp. i na 7
Lex: od ligare z. 90, 1 odp.; od legere z. 90, 4 na 3.
Lichwa: zakazana siódmym przykazaniem z. 100, 11 odp.; z. 105, 3 na 3.
Lud: twórcą prawa pozyt. z. 90, 3 wbrew; zob. Społeczeństwo.
Ludność: współtwórcą prawa z. 90, 3 wbrew.

Łaska: nowe prawo udziela - z. 91, 5 odp.; z. 93, 6 odp. i na 1; z. 98, 1. 2; /53/; dobrodziejstwa otrzymane z - z. 98, 4 na 2; grzech pozbawia - z. 98, 4 na 3; - zakłada naturę z. 99, 2 na 1; łączy się z miłością z. 100, 10 na 3; dobrzy dzięki – z. 101, 3 odp.

Majątek, mienie: prawo o posiadaniu i rozporządzaniu - z. 105, 2 odp.; zob. Własność.
Małżeństwo: prawo natur. do - z. 94, 2; /20/; obowiązek natury z. 102, 5 na 3; - kobiet z. 105, 2 odp. i na 2; prawo o - z. 105, 4 na 6 i 7.
Manichejczycy: /35/.
Manna: w arce z 102, 4 na 6; chleby przaśne symbolem z. 102, 5 na 8.
Mądrość: pomysł - Bożej jest prawem wiecznym z. 93, 1 odp.; a. 4 na 1; wlana człowiekowi z. 93, 6; wszystko uporządkowała z. 102, 1 odp.; - w podaniu dekalogu z. 100, 7; potrzebna kapłanom z. 102, 3 na 8; - ludzka nie może ogarnąć wszystkich wypadków z. 96, 6 na 3.
Meil: /48/.
Mezuzy: /51/.
Mędrcy: ustanawiają prawa z. 94, 4; z. 95, 1 na 2; rozstrzygają sprawy trudne z. 100, 1. 3. 5 na 1; a. 11; porządkują z. 100, 7; z. 102, 1 odp.; wnikają w treść z. 104, 2 odp.; a. 4 na 4.
Męstwo: nakazane dla dobra wspó1nego z. 96, 3 odp.; z. 100, 11 na 3; potrzebne kapłanom z. 102, 3 na 8.
Mężczyźni: po bitwie zabijano - z. 105, 3 na 4; w odzieży kobiet z. 102, 6 na 6; ich wycieki z. 102, 5 na 4; /47/.
Miara: prawo jest - z. 90, 1.2.4; z. 91, 2 odp.; a. 6 na 2; z. 95, 3; z. 96, 1 na 2; a. 2 odp.; jest w mierzącym i mierzonym z. 90, 1 na 1; z. 91n 2 odp.; a. 6 odp.; rozum nie jest - rzeczy z. 91, 3 na 2; myśl Boga jest - rzeczy z. 93, 1 na 3; zob. Norma.
Miasta: podział - z. 105, 2 na 3; - ucieczki z. 105, 2 na 10; zdobywanie - z. 105, 3 odp.; - zdobyte z. 105, 3 na 4.
Miejsce: kultu jedno z.101, 3 na 3; z. 102, 4 na 1 i 3; - świątyni z.102, 4 na 2; - Święte i Najśw. z. 102, 4 na 4 i 5; a. 5 na 6; - kultu istniały przed Mojżeszem z. 103, 1 na 2; centralne - kultu i sądownictwa z. 105, 2 na 7.
Mięso: spożywanie - po potopie z. 102, 6 na 2; z. 103, 1 na 4; część - dla kapłanów z. 102, 3 na 8; - wraz z mlekiem matki z. 102, 6 na 4.
Miłość: zachowanie przykazań z - z. 91, 5 odp.; z. 93, 6 na 1; z. 98, 1 odp.; przykazanie - Boga z. 99, 1 na 2; - bliźniego z. 99, 1 na 3; zła żądza trucizną - z. 99, 6 na 1; - sprawia przyjemność z. 100, 9 na 3; sposób - z. 100, 10; dzieli się z bliźnim z. 105, 2.
Miód: nie używany do ofiar z. 102, 3 na 14.
Młodzież: potrzebuje pomocy prawa z. 95, 1 odp.
Moabici: wrogami Izraela z. 105, 3 odp. i na 1.
Modlitwa: świątynia pomagała do - z. 102, 4 na 2.
Mojżesz: otrzymał prawo poprzez aniołów z. 98, 3 na 1; nie widział bezpośr. Boga z. 98, 3 na 2; prawo stare dano przez - z. 98, 6; /34/. n dał i wyjaśnił dekalog z. 100, 3 wbrew i odp.; a. 11; Bóg ukazał się - z. 102, 5 na 5; jego władza nad Izraelem z. 105, 1 na 1.
Monarchia: z. 95, 4; z. 100, 2 odp.; z. 105, 1; zob. Król, Królestwo.
Monoteizm: Żydów z. 98, 2 i 4; /34/.
Mściciel krwi: z. 105, 2 na 10.

Naczynia: nieczystość – z. 102, 5 na 4; - świątyni, namiotu z. 102, 5 na 8.
Nadzieja: przed a po Chrystusie z. 103, 3.

Nagroda, nagradzanie: nie jest rzeczą prawa z. 92, 2 na 3; prawo stare obiecywało - z. 99, 5 odp.; a. 6; - za szanowanie rodziców z. 100, 7 na 3.
Nakaz: a prawo z. 90, 2 odp. i na 1; /5/; głowa domu może tylko nakazywać z. 90, 3 na 3; prawo nakazuje uczynki cnót z. – 92, 2; z. 94, 3; z. 96, 3; przykazania nakazujące a zakazujące z. 100, 4 na 2; a. 6 na 2; a. 7 na 1; a.10; /38/.
Nałogi: skłonność do - z. 95, 1; prowadzą do wynaturzenia z. 94, 4 odp.; a. 6 odp.; grzechy z - z. 105, 2 na 9.
Namiot spotkania: jego znaczenie z. 102, 4 na 1-3; podział z. 102, 4 na 4; sprzęty z.102, 4 na 6; budowla z. 102, 4 na 8; /44/; konsekracja z. 102, 4 na 9; święto namiotów z.102, 4 na 10; z. 103, 3 na 4. Zob. Świątynia.
Namysł: opiera się na z. 91, 4 na 2.
Naród, lud: czym jest z. 105, 2 odp.; stateczny a zepsuty z. 97, 1 odp.; wolny a zniewolony z. 97, 3 na 3; cały - żydowski był symbolem z. 104, 2; Żydzi - wybrany z. 98, 4 i 5; z. 102, 5 na 1. 2; z. 104, 2; /34/; prawo otrzymuje - zorganizowany z. 96, 1; z. 98, 6 na 2 i 3; z. 101, 3 odp.; Chrystus z żydowskiego z. 98; z. 104, 2 na 2; w narodzie są dobrzy i źli z. 98, 6 odp.; z. 101, 3 odp.; - ma mieć udział we władzy, zob. Demokracja, Ustrój; dzieje - żydowskiego z. 102, 4 na 2; /41/; - gromadził się na dziedzińcu z. 102, 4-6; dobrodziejstwa wyświadczone - żydowskiemu z. 102, 4 na 10; kult należał do całego - z. 102, 5 odp. i na 1. 8; a. 6; obrzezanie włączało w - z. 102, 5 odp. i na 1. 8; arcykapłan dźwigał cały – z. 102, 5 na 10; - wyodrębniał się obrzezaniem i ubiorem z. 102, 6 na 6; ustrój - żydowskiego z. 104, 105; stan - uległ zmianie z przyjściem Chrystusa z. 104, 3 na 3; w - poczwórny układ z. 104, 4 odp.; stosunek do innych – z. 104, 4; z. 105, 3; włączanie obcych do - z. 105, 3 odp. i na 1.
Natchnienie: Boże pobudzało do kultu z. 103, 1 odp.
Natura, naturalne: prawo - w sercach ludzi z. 90, 4 na 1; z. 94, 6 wbrew i odp.; - nie podlega rządom człowieka z. 93, 4 odp.; a. 5; łaska zakłada - z. 99, 2 na 1; grzechy przeciw - z. 94, 3 na 2. a. 6; zob. Bestialitas Homoseksualizm, Kazirodztwo; naturalne byty przygodne podlegają prawu wiecznemu z. 93, 5; - właściwa człowiekowi i wspólna ze zwierzętami z. 94, 3 na 2; z. 94, 2; prawo - jest instynktem z. 100, 1 zarz. 1; a. 11 na 2; człowiek dobry lub zły z - z. 94, 4 odp.; z. 95, 1; z. 99, 2 na 2; z.101, 3 odp. Zob. Prawo naturalne.
Nauka: kiedy jest prawdziwa z. 98, 1 odp.; jak ją podawać z. 99, 6 odp.; nie jest z natury z. 100, 1 zarz. 1; - dają mędrcy i Bóg z. 100, 1; grzech fałszywej - z. 100, 5 na 3; a. 11 odp.; z. 102, 5 na 4; kościół i synagoga miejscem - z. 102, 4 na 3; - apostołów, Kościoła z. 102, 4 na 6; - urim, tummim z. 102, 5 na 10; - obca Kościołowi z. 102, 6 na 9; - obrzędów z. 103, 1 wbrew; nauczanie dzieci z. 100, 6 na 4.
Niebo: chwalba Boga i chwała w - z. 101, 2 odp.; - zbawionych z. 103, 3 odp.; - gwiezdne, empirejskie z. 102, 4 na 8; a. 5 na 10; /49/.
Nieczystość: dwojaka z. 102, 5 odp. i na 4-6; a. 6 na 1; z. 103, 2 odp. i na 1; /47/; nieczyste ptaki z. 102, 6 na 1; zwierzęta z. 102, 5 na 4; a. 6 na 1; z. 103, 1 na 4; - człowieka, szat, naczyń, domu z. 102, 5 na 4-7; zob. Trąd, Trup.
Nienawiść: zakazana piątym przykazaniem z. 100, 11 odp.
Nieprawidłowość: z. 103, 2 odp. i na 3; z. 105, 2 odp.; /54/.

Nierząd: zakazany szóstym przykazaniem z. 100, 11 odp.; przez sobór jerozol. z. 103, 4 na 3; zapłata za - z. 102, 3 na 7; nierządnica nie mogła być żoną kapłana z. 102, 6 na 11.
Niesprawiedliwość: prawa, społeczna z. 96, 4; zob. Prawa ludzk. niegodziwe, Sprawiedliwość, Tyrania.
Niewola: czy jest z prawa natury z. 94n 5 na 3; uwolnienie z - egipskiej z. 98, 6 na 2; z. 100, 5 na 2; z. 102, 2 na 1; a. 5 na 2 i 8; z. l05, 4 na 1; kara - z.105, 2 na10.
Niewolnicy: wykupywanie - z. 96n 1 na 1; nie są częścią narodu i państwa z. 98, 6 na 2; tyrani rządzą ludźmi jak - z. 105, 1 na 5; są własnością pana z. 104, 1 na 3; prawo o - z. l04, 4 odp.; z.105, 2 na 10; a.4odp. i na 1-4. 9; -paedagogus /16/.
Norma: prawo jest - z. 90, 1. 2. 4; z. 91, 2 odp.; a. 6 na 2; z. 95, 3; z. 96, 1 na 2; a. 2 odp.; a. 5; - jest w normującym i normowanym z. 90, 1 na 1; z. 91, 2 odp.; a. 6 odp.; rozum nie jest - rzeczy z. 91, 3 na 2; prawo natury jest - rozumu z. 91, 2 na 2; z. 95, 2 odp.; zob. Miara.

Obcowanie: ludzi ze sobą z. 105, 2; z cudzoziemcami z. 105, 3; osób domowych ze sobą z. 105, 4.
Obiaty. z.101, 4 na 5; z. 102, 3; a. 5 na 4; z.103, 1 na 1; z. 105, 1 na 4; /46/.
Obietnice: mesjańskie dane Abrahamowi i Żydom z. 98, 4; z. 103, 3 na 4; /34/; obrzezanie znakiem - z. 98, 6 na 3; - nagrody z. 99, 6 odp.; z. 100, 7 na 3.
Obmycia rytualne: z. 102, 5 odp. i na 5. 7. 8.
Obowiązki: królów z. 104, 4 odp.; z. 105, 1.
Obowiązywanie prawa: z. 90, 1, 4; z. 91; z. 97, 2 odp.; z. 99, 1 odp.; z. 104, 1; kiedy prawo ludzk. obowiązuje w sumieniu z. 96, 4; kiedy prawo ludzk. nie obowiązuje z. 96, 4-6; - na mocy głosu rozumu z. 95, 2; z. 99, 4; z. 104, 1; prawo stare obowiązywało tylko Żydów z. 98, 5; obrzędy starego prawa nie obowiązują z. 103, 4; z .104, 3; /55/ /57/; przyk. sądown. przestały obowiązywać z. 104, 3.
Obraz: a cień z. 101, 2 odp. i wbrew.
Obrzezanie: znakiem obietnic mesjańskich z. 98, 6 na 3; z. 103, 3 na 4; znakiem przymierza z. 102, 2 na 1; wprowadzało w stan czcicieli i narodu z. 102, 5 odp. i na 1. 8; z. 105, 3 na 1; znak wiary i przymierza z. 102, 5 na 1; /45/; odpowiednikiem chrztu z. 102, 5 na 3; znakiem odrębności narodowej z. 102, 6 na 6; - istniało przed Mojżeszem z. 103, 1 na 3; po Chrystusie zakazane z. 103, 4; /57/. Zob. Abraham.
Obrzędy: podział - z. 101, 4; miały znaczenie dosłowne i symboliczne z. 102, 1 i 2; istniały przed nadaniem prawa z. 103, 1; - nie usprawiedliwiały z. 103, 2; przestały istnieć z. 103, 3; z chwilą śmierci Chrystusa z. 103, 3 na 2; nie obowiązują z. 103, 4; /55/ /57/; trzy okresy ich istnienia z. 103, 4 na 1. Zob. Przykazania obrzędowe.
Obwieszczenie: należy do istoty prawa z. 90, 4; z. 91, 1 na 2; z. 93, 5 na 1; - starego prawa z 98, 3 na 3; - prawa natury z. 100, 4 na 1.
Obyczaje: przykazania moralne dotyczą - z. 100, 1; z. 104, 1; dobre - są zgodne z rozumem z. 100, 1; obrzędy symbolizowały - chrześcijańskie z. 102, 2 odp. Zob. Przykazania moralne.

Obywatele: prawo obywatelskie z. 95, 4; prawo jest dla - z. 96, 1 odp.; mają zachować sprawiedliwość i pokój z. 96, 3 odp.; przyjmowanie na - z. 105, 3 odp. i na 1; wychowywanie - z. 96, 3 odp.; o pełnym i ograniczonym zakresie z. 105, 3 na 2; władza kieruje - /3/; wybierają ustrój i władzę /12/; - a społeczność polityczna /25/; dobrzy - z. 92, 1 na 3 i 4. Zob. Podwładni, Sumienie, Ustrój.
Obżarstwo: sprzeciwia się dobru domu z. 100, 11 na 3; - kapłanów z. 103, 4 na 3.
Oczyszczenie: rytualne z. 102, 5 odp. i na 4-8; odpowiednikiem sakramentu pokuty z. 102, 5 na 3; woda - z. 102, 5 na 5; - arcykapłana, namiotu, ludu z.102, 5 na 6; z. 103, 2 na 1; z trądu z. 102, 5 na 7. Zob. Nieczystość.
Odchody: z. 102, 6 zarz. 10; /52/.
Odpoczynek: serca w Bogu z. 100, 5.
Odsetki: prawo o - z.l05, 2 na 4; a. 3 na 3.
Odwet: kara - z. 105, 2 na 10.
Odzież, ubiór: - Izraelitów z. 101, 1 na 1; a. 4; z. 102, 6 na 6 i 7; symbolika - z. 102, 1 na 1. Zob. Szaty.
Ofiary: składano dla upamiętnienia dobrodziejstw Boga z. 100, 5 na 2; zakaz składania w - ludzi w pierwszym przykazaniu z. 100, 11 odp.; składano - w jednym miejscu z. 101, 3 na 3; z. 105, 4 na 1-3; tylko samca z. 102, 3 na 9; przez wyznaczone osoby z. 101, 3 na 3; a. 4 na 1; w określonym czasie z. 101, 4 na 5; - należały do obrzędów starego prawa z. 101, 4 na 1; część - dla kapłanów z. 102, 3 na 8; z. 105, 1 na 4; nie były sakramentami symbolizowały Chrystusa z. 101, 4 na 1 i 2; z. 102, 5 na 2; znaczenie dosłowne i symboliczne - z. 102, 3; trzy rodzaje - całopalne, za grzech, biesiadne z. 102, 3 na 8-10; a. 5 na 4-6; świątynia dla składania - z. 102, 4 na 2 i 3; codzienna - z. 102, 4 na 10; skuteczność- z.102, 5 na 4; składane poza obozem z. 102, 5 na 5 i 6; dla oczyszczenia z trądu z. 102, 5 na 7; - składano przed Mojżeszem z. 103, 1 odp. i na 1.
Okoliczności: uczynków z. 94, 3 na 3; - prawa z. 95, 3 odp.; uwzględnianie - należy do z. 100, 1; z. 105, 2 na 9.
Okrucieństwo: - prawa z. 96, 6 odp.; żydów z. 102, 6 na 1. 4. 8; z. 105, 1 na 2; a. 4 odp.; - władców z. 105, 1 na 2; zob. Tyrania.
Oligarchia: z. 95, 4; z. 100, 2 odp.; z. 104, 3 na 2.
Ołtarz: kadzenia z. 102, 4 na 6 i 7; całopalenia z. 102, 4 na 6 i 7; jak budowano - z. 102, 4 na 7.
Oliwa: używana do Świecznika z. 101, 1 na 2; składana w ofierze z. 102, 3 na 13; a. 5 na 7; - namaszczano głowę arcykapłana z. 102, 5 na 8.
Omylność: sądu ludzk. z. 91, 3 na 3; a. 4 odp.; z. 105, 2 na 8. Zob. Uchybienia.
Opatrzność : rządzi światem z. 91, 1 i 2; z. 93, 5; według prawa wiecznego, tamże; - a prawo wieczne z. 91, 1 odp.; /10/; z. 93; karze wszelkie zło z. 96, 2 na 3.
Osadnik: z. 104, 4 na 1 i 4.
Osoba: prywatna a publ. z. 97, 4 na 3; - prywatna nie ustanawia praw z. 90, 3 na 2; zakres jej działania z. 105, 2; ofiara za - z. 102, 3 na 11; - ludzka należy do całości z. 96, 4; - publiczna może tworzyć prawa, karać, stosować siłę z. 90, 3; zob. Prawodawca; prawo ma mieć na uwadze - ludzką z. 96, 1 odp. i na 1; z. 97, 4 odp.; prawo o - domowych z. 105, 4; grzechy przeciw - z. 100, 5 i 6; jej autonomia z. 96, 3 odp.; /25/ /26/.

Oszczerstwo. zakazane siódmym przykazaniem z. 100, 11 odp.
Oszustwo. zakazane siódmym przykazaniem z. 100, 11 odp.
Owca: składana w ofierze z. 102, 3 na 2; zgubiona z. 105, 2; kradzież - z. 105, 2 na 9.
Owoce: drzew spożywano w piątym roku z. 102, 6 na 5; używanie cudzych - z. 105, 2 odp. i na 1.
Ozeasz: nie popełnił cudzołóstwa z. 94, 5 na 2; z. 100, 8 na 3.

Ósmy: dzień obrzezania z. 102, 5 na 1; - epoka zmartwychwstania z. 102, 5 na 1; /45/.

Państwo: jest doskonałą wspólnotą z. 90, 2 odp.; a. 3 na 3; ustanawia sobie własne prawa z. 95, 4; /18/; dla dobra wspólnego z. 90, 2; ma troszczyć się o osoby z. 96, 1 odp.; ma zachować pokój z. 98, 1 odp.; najlepszy u strój - z. 95, 4 odp.; z. 105. 1 odp.; upada wskutek wadliwej gospodarki z. 105, 2 odp. i na 3.
Pas: część szat arcykapłana z. 102, 5 na 10; /48/.
Pascha: z.l02, 4 na10; z. 103, 3 na 4; z.105, 3 na 1; zob. Baranek wielk. Phase, Uczta pasch.
Paweł św.: a przepisy prawa z. 103, 4 na 1-3.
Pektorał: z. 102, 5 na 10; /48/.
Pelagiusz: z. 100, 10 zarz. 3; /37/.
Penates: z. 102, 5 na 4.
Pewność: ludzka z. 96, 1 na 3; a. 4 odp.; z. 105, 2 na 8; pewniki z. 94, 2 odp.
Phase: z. 100, 5 na 2; z. 102, 2 na 1; z.103, 3 na4.
Pierwociny: z. 105, 1 na 4.
Pięćdziesiątnica: z. 102, 4 na 10; z. 103, 3 na 4.
Piotr św.: a przepisy prawa z. 103, 4 na 2.
Pismo św.: wyraża opinię ludu z. 98, 3 na 2; są w nim metafory z. 102, 2 na 1.
Płody ziemi: składane w ofierze z. 102, 3 na 13.
Podarki: zakaz brania - z. 105, 2 odp.
Podleganie: prawu wiecznemu z. 93, 4-6; prawu ludzk. z. 96, 5 i 6; Bogu z. 100, 5 i 6; władzy z.96, 4 i 5; z.l04, 4 odp.; z. 105, 2 odp.
Podobieństwo: podstawą miłości z. 99, 2 odp.
Podróżni: z. 104, 4 odp.; z. 105, 3 odp.
Podwładni: a prawodawca z. 91, 6 odp.; mają być poddani władzy z. 92, 1; z. 100, 5 odp.; nie ustanawiają prawa z. 96, 6 zarz. 2; nie interpretują prawa z. 96, 6; niekiedy mogą działać wbrew literze prawa z. 96, 6; wdzięczni za dobrodziejstwa z. 100, 5; władca a - z. 104, 4 odp.; z. 105, 1 na 2 i 5. Zob. Podleganie.
Podział: jest dwojaki z. 91, 5 odp.; - prawa z. 91; - prawa Boskiego z. 91, 5; - prawa ludzkiego z. 95, 4; - przykazań starego prawa z. 99; - przykazań obrzędowych z. 101, 4; /55/; - przykazań sądowniczych z. 104, 4; - państwa żydowskiego z. 105, 1 na 3; - dóbr z. 94, 5 na 3; - majątku między pokolenia z. 105, 2.
Poezja: używa symboli z. 101, 2 na 2.
Poganie, bałwochwalcy: ich zbawienie z. 98, 5 wbrew i na 3; kierują się przykazaniami moralnymi z. 100, 1 wbrew; ich bałwochwalstwo z. 98, 4 i 6; z. 100, 7 na 4; pomagali budować świątynię z. 102, 4 na 2; budowali wiele świątyń z. 102, 4 na 3; czcili słońce z. 102, 4 na 5; księżyc z. 102, 4 na 6 i 10;

ich ołtarze z. 102, 4 na 7; ich ofiary z. 102, 5 na 4; a. 6 na 4 i 5; ich wojny z. 104, 2 na 2; są w mocy diabła i śmierci /39/.
Pogarda: dla prawa z. 96, 2 na 2; dla spraw Bożych z. 101, 2 na 1; z. 102, 5 na 10.
Pojedyncze: rozum prakt. dotyczy pojedynczych spraw z. 91, 3 na 3; a. 4 odp.; /4/; sprawy - rozstrzyga sąd i sędziowie z. 95, 1 na 2 i 3; prawo nie dotyczy - aktów z. 96, 1.
Pokarm: Izraelitów z. 101, 1 na 1; a. 4; zakazany a dozwolony z. 102, 6 na 1; z. 103, 1 na 4; zob. Ptaki, Rośliny, Zwierzęta.
Pokolenia: - Lewi oddane Bogu z. 105, 1 na 4; kraj i majątek podzielono między - z. 105, 2; majątek nie przechodził na inne - z. 105, 2 na 2 i 3.
Pokora: Bóg dopuszcza grzech dla - z. 98, 2 na 3; - ducha z. 102, 5 na 4; /52/.
Pokój: prawo potrzebne dla - z. 95, 1 odp.; z. 96, 3 odp.; z. 98, 1 odp.; /12/; z. 105, 1 odp.; ofiarowanie - z. 105, 3 odp.
Polecenia: służą do lepszego zachowania porządku cnoty z. 99, 5.
Pomysł: w Bogu - rządów świata jest prawem wiecznym z. 91, 1 i 2; z. 93; - prawa a techniki z. 97, 2 i 3.
Porządek: należy do istoty przykazań sądowniczych z. 104, 4.
Posłuszeństwo, nieposłuszeństwo: prawu z. 92, 1 na 2-3; a. 2; z. 93, 5; z.94, 4 na 3; z. 102, 5 na 8; ale nie zawsze z. 96, 4; grzech jest nie - prawu z. 100, 2 wbrew; - Bogu z. 100, 2 na 1; a. 5 i 6; - kapłanów z. 103, 2 na 2.
Postępki: prawo wobec – dobrych, złych, obojętnych z. 92, 2; - cnoty są z prawa natury z. 94, 3; prawo ludzk. nakazuje niektóre - cnoty z. 96, 3; nie zakazuje wszystkich złych - z. 96, 2; zob. Postępowanie.
Postępowanie ludzkie: prawo kieruje - z. 90, 1 i 2; z. 91, 2-5; z. 92, 1 na 1; a. 2; z. 93, 3 odp.; a. 5 i 6; z. 95, 4; z. 96, 2 odp.; a. 5; z. 97, 1; z. 99, 5; prawo Boskie kieruje wewnętrznym - z. 91, 4 i 5; - wbrew literze prawa z. 96, 6; rozum kieruje - z. 100, 1; zob. Rozum; - należy do przykazań moralnych z. 100, 1; - ma być świadome, dobrowolne, cnotliwe z. 100, 9; - jest celowe z. 102, 1 odp.
Potępieni: podlegają prawu wiecznemu z. 93, 6 na 3; i naturalnemu z. 94, 1 wbr.
Powinność: moralna dwojaka z. 99, 5; z. 104, 1 odp.; co Bóg nakazuje jest - z. 94, 5 na 2; - dotyczy sprawiedliwości z. 99, 5 na 1; z. 100, 2 na 2; a. 3 na 3; a. 8 na 3; - wobec rodziców z. 100, 5 i 6; - wobec siebie samego z. 100, 5 na 1 i 4; z. 104, 1 na 3; - przykazań dekalogu z. 100, 11 na 1.
Poznanie. dwojakie z. 93, 2 odp.; - prawa wiecznego z. 93, 2; - wyższe z wiary z. 93, 6 odp. i na 1; naturalne prawo do - Boga z. 94, 2 odp.; - prawa natury z. 90, 4 na 1; - na ziemi a w niebie z. 101, 2 odp.; - prawdy z. 93, 2 odp.; z. 94, 2; /20/. Zob. Znajomość.
Pożądanie: naturalne z. 91, 2 na 2; - żony i rzeczy z. 100, 5 i 6.
Pożądliwość: o ile jest prawem z. 90, 1 na 1; z. 91, 6; z. 93, 6 na 2; zob. Zarzewie; zaślepia rozum z.94n 6odp.; umiarkowanie ma opanować - z. 94, 3 na 1; z. 102, 5 na 6; a. 6 na 8; dogadzanie - zezwierzęca z. 95, 1 odp.; prawo stare poskramiało - z. 98, 1 odp. i na 2; - ma różne powody z. 100, 4 na 3; - w członku z. l02, 5 na 1; prowadzi do grzechu z. 105, 2 na 9.
Pożyczka: prawo o - z. 97, 4 na 3; z. 105, 2 na 4 i 5.
Prace, przedsięwzięcia: prawo ma popierać - osób z. 96, 1; wynajem - z. 105, 2 na 6; nadmierne - z. 105, 4 odp.

Prawda: wszyscy poznają - z. 93, 2 odp.; naturalne prawo do szukania - z. 94, 2; - zasad postępowania z. 94, 4; poznanie - Bożej z. 101, 2 odp.; - obrzędów - z. 103, 3 na 1 i 2.
Prawo: jest dziełem rozumu prakt. z. 90, 1 i 2; z. 91, 1 i 3; z. 92, 1; z. 97, 1; cel - dobro wspólne z.90, 2 i 3; z. 91, 4 odp.; a. 5 odp.; z. 96, 1. 3. 4. 6; z. 97, 2; z. 100, 2 odp.; a. 11 na 3; twórca prawa z. 90, 3; zob. Prawodawca; obwieszczenie - z. 90, 4; z. 91, 1 na 2; z. 93, 5 na 1; zob. Obwieszczenie; określenie - z. 90, 4 odp. i wbrew; podział - z. 91; - zwane zarzewiem grzechu z. 91, 6; z. 93, 3 na 1; - stosuje siłę zmuszającą i strach z. 90, 3 na 2; z. 95, 1; z.101, 3 odp.; zob. Siła, Strach; - dotyczy porządku sprawiedliwości z. 91, 5 odp.; zob. Powinność, Sprawiedliwość; - jest normą i miarą z. 90, 1 i 2; z. 91, 2; a. 6 na 2; zob. Miara, Norma, Postępowanie; - ma czynić ludzi dobrymi z. 92, 1; z. 99, 2; - kieruje i zmusza z. 96, 5 odp.; zob. Postępowanie, Siła; - jest w normującym, mierzącym i udziałowo w normowanym, mierzonym z. 90, 1 na 1; zob. Miara, Norma; - niekiedy zwie się przykazaniem, nakazem z. 90, 2 odp. i na 1; wszelkie - wywodzi się z - wiecznego z. 93, 3; - nakazuje, zakazuje, zezwala, karze z. 92, 2; z. 93, 3 na 3; - poucza dobrych z. 98, 6 odp.; z. 101, 3; - poskramia złych z. 98, 6 odp.; z. 101, 3 odp.; powody odejścia od - z. 94, 4 odp.; z. 95, 1; z. 98, 6 odp.; z. 99, 2 na 2; z. 103, 3 odp.; podstawowe – ludzi, obywateli, społeczności z. 94, 2; /20/.
Prawo wieczne: czym jest z. 91, 1 i 2; z. 93, 1. 3. 5; znajomość - z. 93, 2; /8/ /9/ /10/; wszelkie prawo pochodzi z - z. 93, 3; co mu podlega z. 93, 4-6; /23/; przyswojone Synowi z. 93, 4 na 2; - a opatrzność z. 91, 1 odp.; /10/; zob. Idea, Pomysł.
Prawo naturalne: czym jest z. 91, 2 i 3; z. 96, 2 na 3; z. 97, 1 na 1; ile jest - z. 94, 2; o ile jest sprawnością z. 94, 1; - wypisane w sercach ludzi z. 90, 4 na 1; z. 94, 6 wbrew i odp.; z. 96, 5 na 1; z. 100, 3 odp.; /12/; jest niewystarczające, uzupełnia je prawo Boskie i ludzkie z.91, 4; z. 94, 5; z. 98, 5; z. 99, 2 na 1; - zawiera najogólniejsze zasady z. 91, 3; a. 5 na 3; z. 94, 2 i 4; z. 99, 2 na 2; 2. 100, 1 odp.; zob. Zasady; na - wskazują skłonności z. 94, 2. 3. 4; zob. Skłonności; trzy podstawowe - z. 94, 2. 3; a. 5 na 3; /20/ /27/; - nakazuje uczynki cnót z. 94, 3; zob. Cnota; - nakazuje kierować się rozumem z. 91, 6; z. 92, 1 na 2; z. 94, 2-4; zob. Rozum; zachowanie i znajomość - z. 94, 2 i 4; z. 100, 1; a. 4 na 1; jest niezmienne z. 94, 5; z. 97, 1 na 1; nie ma dyspensy od - z. 97, 4 na 3; - jest z instynktu natury z. 100, 1 zarz. 1; a. 11 na 2; - a dekalog z. 100, 3; - zaćmione przez grzechy z. 100, 5 na 1; podstawowe – ludzkie, obywatelskie, społeczne z. 94, 2; a. 5 na 3; /20/; czy może zginąć z. 94, 6; z. 100, 3; - do wolności, równości, własności z. 94, 5na 3; łamanie – z. 94, 4 odp.; a. 5 na 1; a. 6; z. 95, 1; z. 99, 2 na 2; z. 100, 5 na 1; z. 101, 3 odp.
Prawo ludzkie: jest konieczne, czym jest z. 91, 3; z. 95, 1; z. 97, 1; opiera się na prawie natury z. 95, 2; jest godziwe, o ile zgadza się z prawem Boskim z. 93, 3 na 2; nie jest nieomylne z. 91, 3 na 3; a. 4 odp.; zob. Szkodliwość, Zawodność, Uchybienia; kogo dotyczy z. 93, 4-5; z. 91, 3 na 3; a. 4 odp.; - uzupełnia prawo naturalne z. 94, 5; z. 95, 2 ; z. 100, 1 zarz. 2; nie może karać i zakazać wszelkiego zła z. 91, 4; - tyrańskie nie jest prawem, ale burzeniem prawa z. 92, 1 na 4; z. 95, 4; z. 96, 4; z.105, 1 na 5; zob. Niewolnicy; Prawo godziwe; -

niegodziwe z. 93, 3 na 2; z. 94, 6 na 3; z.95, 2 odp.; a.4; z.96, 4; z. 97, 2; z. 105, 1 na 5; - niesprawiedliwe, tamże; - jest normowane prawem Boskim i naturalnym z. 93, 3; z. 95, 2- 4; - ma być sprawiedliwe z. 95, 2 i 3; a prawo naturalne z. 97, 1 na 1; wywodzi się z prawa natury z. 95, 2 i 4; jest uszczegółowieniem prawa natury z. 95, 2 i 4; z. 99, 3 na 2; zob. Uszczegółowienie; cechy - z. 95, 3; podział - z. 95, 4; prawo pozytywne z. 95, 3 i 4; z. 96, 1 na 1; - zależy od ustroju państwa z. 95, 4; z. 100, 2 odp.; z. 104, 3 na 2; ma na uwadze dobro wspólne osób i ma być podane w formie ogólnej z. 96, 1; zob. Dobro wspólne; jaka jest pewność - z. 96, 1 na 3; - zabrania tylko większych występków z. 96, 2; z. 98, 1 odp.; nie nakazuje uczynków wszystkich cnót z. 96, 3; z. 100, 2; kiedy jest sprawiedliwe z. 96, 4; kiedy obowiązuje w sumieniu z. 96, 4; dotyczy uczynków sprawiedliwości z. 100, 2; sprzeczne z dobrem ludzkim i Boskim z. 96, 4; zob. Tyrania; kto i jak mu podlega z. 96, 5; musi być ścisłe i uporządkowane z. 104, 4; interpretacja - z. 96, 6; duch a litera - z. 96, 6; - dotyczy wspólnoty ludzkiej z. 100, 2; powody zmiany - z. 97, 1 i 2; zwyczaj znosi, interpretuje i powoduje - z. 97, 3; dyspensowanie od - z. 97, 4; przedmiotem - są czynności zewn. z. 91, 4 i 5; z. 98, 1 odp.; z. 100, 2 odp.; a. 9; zob. Czynności; zakazuje grzechów i karze je z. 98, 1 odp.; - wprowadza przyjaźń między ludźmi z. 99, 1 na 3; a. 2; - normuje stosunki między ludźmi z. 99, 1 na 3; a. 2 i 3; 2. 100, 2; nagradza i karze z. 99, 6 na 1; z. 100, 9; dotyczy wspólnoty ludzkiej z. 100, 2 i 4; podstawowe - z. 94, 2; /20/ /27/.

Prawo narodów: z. 95, 4; /24/.

Prawo prywatne: z. 96, 1 na 1; zob. Przywilej.

Prawo Boskie: jest konieczne: z. 91, 4; /12/; prawo ludz. sprzeczne z - nie obowiązuje z. 96, 4; nie ma dyspensy od - z. 97, 4 na 3; - uszczegółowia prawo nat. z. 91, 5 na 3; z. 94, 5; z. 99, 3 na 2; z. 100, 1 zarz. 2; - jest niezmienne z. 97, 3 na 1; celem - jest szczęście człowieka z. 98, 1 odp.; zmierza do przyjaźni z Bogiem z. 99, 1 na 2; a. 2 i 3; - zakłada prawo nat. z. 99, 2 na 1; wspomaga rozum z. 99, 2 na 2; łączy ludzi w odniesieniu do Boga z. 99, 2-4; z. 98, 1; z. 100, 2 i 4; nakazuje uczynki wszystkich cnót z. 100, 2; dotyczy czynności wewn. z. 91, 4; a. 5 odp.; z. 100, 2 odp.; a. 9; - karze 2.100, 9; - dzieli się na prawo stare i nowe, stosunek między nimi z. 91, 5; z. 98, 3 odp.

Prawo stare: miało na celu dobro ziemskie z. 91, 5 odp.; z. 99, 6 odp.; wiodło do zachowania przykazań groźbą kar z. 91, 5 odp.; z. 99, 6; zob. Kara, Strach; było prawem sprawiedliwości z. 91, 5 odp.; było przygotowaniem na przyjście Chrystusa, nie dawało zbawienia z. 91, 5 na 2; z. 99, 6 odp.; /34/; zawiera w pełni prawo nat. z. 94, 4 na 1; z. 98, 5; było dobre choć niedosk. z. 91, 5; z.98, 1 i 2; z.101, 3 na 1; z. 102, 5 na 3; trzy okresy - z. 102, 6 na 5; nie udzielało łaski z. 98, 1 na 2; z. 99, 2 na 3; z.100, 12; /53/; było śmiercionośne, z. 98, 1 na 2; z. 99, 2 na 3; zmierzało ku Chrystusowi i - symbolizowało Go z.98, 2 i 4; z.99, 6 odp.; z.100, 12; z. 101, 2 i 3; z. 102; z.103; z. 104, 2; dał je Bóg z. 98, 2; /35/ przez aniołów i Mojżesza z. 98, 3; a. 4 na 3; kończy się przyjściem Chrystusa z. 98, 2 na 2; z. l02, 4 na 2; z. 103, 3 i.4; z. l04, 3; dane było tylko Żydom z. 98, 4; uzupełniało prawo nat. z. 98. 5; z. 99, 2 na 1; obowiązywało tylko żydów z. 98, 5; dane było najstosowniej za czasów Mojżesza z. 98, 6; w środku między

prawem nat. i łaski z. 98, 6; przykazań - jest wiele z. 99, 1; zmierzają do jednego celu z. 99, 1; - zawiera przykazania moralne, obrzędowe i sądownicze z. 99, 2-5; zob. Przykazania; wszystkie przykazania sprowadzają się do nich z. 99, 5; - obiecywało dobra doczesne z. 99, 6; było słabe i nieużyteczne z. 101, 3 na 1; obrzędy - nie usprawiedliwiały z. 103, 2; obrzędy - przestały istnieć z. 103, 3; - biegło razem z ewangelią do czasu z. 103, 3 na 2; - nie obowiązuje z. 103, 4; sakramenty - a nowego z. 102, 5 na 3; /53/.

Prawo nowe: wiedzie do dóbr niebieskich łaską i miłością z. 91, 5 odp.; z. 98, 1 odp.; niesie zbawienie z. 91, 5 na 2; zawiera w pełni prawo natury z. 94, 4 na 1; dał je bezpośr. Chrystus z. 98, 3; obrzędy były symbolem - z. 101, 4 na 1 i 2; z. 102 i 103; polegają na wierze i miłości z. 102, 1 na 1; kult – z. 102, 4 na 2 i 3; sakramenty starego a - z. 102, 5 na 3; z. 103, 2 odp.; /53/; uroczystości - z. 103, 3 na 4; zob. Ewangelia.

Prawodawca: kto jest - z. 90, 3; dwojako kieruje ku czemuś z. 91, 6; kieruje ruchami i czynnościami z. 93, 1 i 5; Bóg - zasiał skłonności w naturę z. 91, 6; i także wraża w naturę prawo z. 93, 1 i 5; /17/; - ma mieć na celu prawdziwe dobro wspó1ne z. 92, 1; z. 100, 8; oraz porządek sprawiedliwości i cnoty z. 100, 8; - ma wydawać godziwe prawa z. 93, 3; z. 95, 3; sędzia nie jest - z. 95, 1 na 2; - ma czynić ludzi dobrymi z. 92, 1 wbrew; - ma dbać o wychowanie i szkolenie obywateli z. 96, 3 odp.; zły lub dobry zamiar – z. 92, 1 odp.; - wydający prawa niegodziwe z. 94, 6 na 3; z. 96, 4; zły - z. 92, 1 odp.; zob. Prawo ludzk. niegodziwe; Tyrania; - nie może przewidzieć z. 96, 6; intencja - z. 96, 6; z. 100, 8 i 9; zob. Zamiar; - występuje w imieniu wspólnoty z. 97, 3 na 3; prawo jest rzeczą rozumu i woli - z. 97, 3 odp.; - Boski a ludzki z. 100, 9 odp.; zezwala na mniejsze zło z. 101, 3 na 2; sam Chrystus - z. 102, 4 na 6.

Prawzór: w Bogu - kierowania wszystkiego ku celowi z. 93, 1 odp. i na 3; zob. Idea, Pomysł.

Priap: z. 102, 4 na 7; a.5 na 1; /43/.

Proch: ze spalonej krowy z. 102, 5 na 5; z. 103, 2 odp.

Prostość: prawa z. 97, 1 na3; /31/.

Przebłagania: na arce z. 102, 4 na 6.

Przebłaganie: Święto - z. 102, 4 na 10; z. 103, 3 na 4; - za grzech z. 102, 5 na 4-6; z. 103, 2 odp. i na 1.

Przechodnie: z. 105, 3 odp.

Przekupianie: głosów z. 97, 1 odp.

Przełożeni: cnoty - Kościoła z. 102, 4 na 8.

Przestrzeganie określonych praktyk: należało do przykazań obrzędowych z. 101, 4; było symboliczne z. 102, 1 na 1; poszczególne praktyki z. 102, 6.

Przybysze: z. 104, 4 odp.; z. 105, 3 odp. i na 2.

Przyczyna: partykularna a powszechna z. 93, 5 na 3; - odejścia od prawa natur. z. 94, 4 odp.; a. 5 na 1; a. 6; z. 95, 1; z. 99, 2 na 2; z. 100, 5 na 1; z. 101, 3 odp.; - zmiany prawa z. 97, 1 i 2.

Przygodne: prawo dotyczy rzeczy - z. 91, 3 na 3; a. 4 odp.; z. 93, 4 i 5; /19/; rozum prakt. i działanie dotyczy rzeczy - z. 94, 4 odp.; jaka jest pewność prawa w sprawach - z. 96, 1 na 3.

Przyjaźń: prawo zaprowadza - człowieka z Bogiem z. 99, 1 na 2; i między ludźmi z. 99, 1 na 3; a. 2.
Przyjemność, radość: zachowanie przykazań z. – 100, 9 na 3.
Przykazania: prawo wiedzie do zachowania - z. 90, 3 na 2; z. 91, 5 odp.; ze strachu lub z miłości z. 95, 1 odp.; - niekiedy zwą się prawem z. 92, 2 na 1; /5/; - prawa natury z. 94, 2; - miłości Boga z. 99, 1 na 2; z. 100, 3 na 1; a. 4-6; a. 10 i 11; - miłości bliźniego z. 99, 1 na 3; z. 100, 3 na 1; a. 4-6, a.10 i 11; z.104, 1 na 3; z.105, 2 na 1; - są konieczne dla porządku cnoty z. 99, 5; - najogólniejsze natury są wypisane w rozumie z. 100, 3; - najogólniejsze a wywnioskowane z. 100, 3; nakazujące a zakazujące z. 100, 4 na 2; a. 6 na 2; a. 7 na 1; a. 10; /38/; - normują życie ludzkie z. 99, 4 na 1; - moralne z. 99, 2; z. 100; - obrzędowe z. 99, 3; z. 101-103; - sądownicze z. 99, 4; z. 104 i 105.
Przykazania moralne starego prawa: ich istnienie z. 99, 2; nie usprawiedliwiały z. 100, 12; wiodły do cnoty z. 99, 2; miały czynić ludzi dobrymi z. 99, 2; przygotowywały do łaski Chrystusa z. 100, 12; są wytycznymi prawa natury z. 99, 4; z. 100, 1 i 11; dyktuje je rozum i prawo Boskie z. 100, 1; z. 104, 1 ; - dotyczą obyczajów z. 100, 1; z. 104, 1; - a przyk. obrzędowe z.102, 1 na 3; z.104, 1; a. 4 na 2; a sądownicze z. 104, 1; a. 4 na 2;- dotyczą wspólnoty ludzkiej z. 100, 2 i 5; - nakazują uczynki wszystkich cnót z. 100, 2; - sprowadzają się do dekalogu z. 100, 3 i 12, zob. Dekalog; sposób pełnienia - 2. 100, 9 i 10; trzy stopnie - z. 100, 11.
Przykazania obrzędowe: nie udzielały łaski z. 98, 1 na 1; dotyczyły kultu zewn. z. 99, 3-5; z. 100, 12; z. 101. 102. 103. 3; są uszczegółowieniem prawa moral. i dekalogu z. 99, 3 na 2; a. 4; z. 100, 11 na 2; z. 101, 1; - a moralne 2. 102, 1 na 3; z. 104, 1; a. 4 na 2; - miały dwa cele z. 101, 2; z. 102, 2; z. 103, 1; - były symbolem Chrystusa, Kościoła i przyszłej szczęśliwości z. 101; 2.102; z. 104, 2; -było wiele z. 101, 3; - a sądownicze z. 104, 1; a. 4 na 2; odwodziły od bałwochwalstwa z. 101, 3; zob. Bałwochwalstwo; ich podział z.101, 4; /55/; - mają rozumne uzasadnienie i znaczenie z. 102, 1; /40/; mają znaczenie dosłowne i symboliczne z. 102, 2; zob. Symbol; - dotyczące ofiar z. 102, 3; - dotyczące świętości (namiot, świątynia, arka itp.) z. 102, 4; - dotyczące sakramentów z. 102, 5; /53/; - dotyczące przestrzegania określonych praktyk z. 102, 6; - nie istniały przed Mojżeszem z. 103, 1; obrzędy starego prawa nie usprawiedliwiały z. 103, 2; ustały z przyjściem Chrystusa z. 103, 3; /55/; w chwili Jego śmierci z. 103, 3 na 2; nie obowiązują z. 103, 4; z. 104, 3; /57/.
Przykazania sądownicze, ustrojowe: są uszczególowieniami sprawiedliwości między ludźmi z. 99, 4; z. 100, 12; z. 103, 1 odp.; z. 104, 1 i 2; są uszczegółowieniami dekalogu z. 100, 11 na 2; wprowadzają porządek między ludźmi z. 104, 1; - a moralne i obrzędowe z. 104, 1 i 4; o ile były symboliczne z. 104, 2 i 3; już nie obowiązują z. 104, 3; podział - z. 104, 4; system władzy w Izraelu z. 105, 1; współżycie mieszkańców z. 105, 2; normy postępowania z obcymi z. 105, 3; normy dotyczące osób domowych z. 105, 4.
Przymierze: zawarte z Abrahamem z. 102, 2 na 1; a. 5 na 1; ustanie starego - z. 103, 3.
Przysięga: zakazana drugim przykazaniem z. 100, 5 na 3; a. 7 na 4; a. 11; /23/.
Przywileje: z. 96, 1 na 1; - dane narodowi żydowskiemu z. 98, 4 i 5.

Przyzwyczajenie, nawyk: wyrabia cnoty z. 92, 1 na 1; a. 2 na 4; z. 95, 1; z. 101, 3; - umacnia prawo z. 97, 2 odp. i na 1; lub wady z. 94, 4 odp.; a. 5 odp.; a. 6; z. 95, 1; z. 101, 3; celem prawa jest - do cnoty z. 100, 9 wbrew.
Ptaki: składane w ofierze z. 102, 3 na 2. 4. 9. 12; zakaz spożywania niektórych - z. 102, 6 na 1; /50/.
Pycha; człowieka złamana z. 98, 6; z. 101, 3 na 2; z. 102, 3 na 2; /52/; - to grzech władców z. l05, 1 na 4.

Rabunek: zakazany siódmym przykaz. z. 100, 11 odp.; - złota z posążków z. 102, 6 zarz. 10; /52/.
Rada: prawo nie daje - z. 92, 2 na 2; prawo Boskie daje - z. 100, 2 odp.; - ewangeliczne ofiarą całopalną z. 102, 3 na 8.
Rajmund św. z Pennafort: /29/.
Religia: prawo ludzkie ma być zgodne z - z. 95, 3; - częścią sprawiedliwości z. 99, 5 na 1; przyjmowanie do - żydowskiej z. 105, 3 odp.
Represje: ze strony władcy z. 96, 4; /20/.
Robotnicy: prawo o - z. 105, 2 na 6; /20/.
Rodzice: wychowanie dzieci z. 90, 3 na 2; z. 94, 2 odp.; z. 95, 1 odp. i na 1; /20/; drogą upominania z. 100, 11 na 3; z. 105, 4 odp. i na 5; zob. Upominanie; powinność dzieci wobec - z. 100, 5. 6. 9 odp., 10 na 2; miłość - do dzieci z. 102, 5 na 1; - wobec krnąbrnych synów z. 105, 4 odp. i na 5; zob. Krnąbrność.
Rodzina: Człowiek ma naturalne prawo do założenia - z. 94, 2; /20/; - tworzą wspólnotę państwową z. 90, 3 na 3; /3/.
Rośliny: spożywano je od początku z. 102, 6 na 2; zakazy co do uprawy - z. 102, 6 na 9.
Rozkład, psucie: powoduje nieczystość z. 102, 5 na 4; Chrystus zakończy proces - z. 102, 5 na 1.
Rozkosze: młodzież szkolna do - z. 95, 1; - grzeszne z. 105, 2 na 9; żony chciwe - z. 105, 4 na 9.
Rozum: - prakt. jest twórcą i normą prawa z. 90, 1 i 2; z. 91, 1; a. 2 na 3; a. 3; z. 92, 1; z. 93, 3 odp. i na 2; z. 97, 1 i 3; - opiera się na zasadach z. 90, 1 na 2; z. 91, 3 odp.; z. 92, 2 odp.; z. 94; z. 100, 3; zob. Zasady; - spekulat. a prakt. z. 90, 1 na 2; a. 2 na 3; z. 91, 3 odp.; z. 94, 4; /2/; prawo jest normą - z. 91, 2 na 2; z. 95, 2; zob. Norma; - zmienia prawo z. 97, 1 i 2; zob. Zmienność; - jest prawem wiecznym w człowieku z. 91, 2 odp.; - nie jest normą i miarą rzeczy z. 91, 3 na 2; człowiek ma kierować się - z. 91, 6; z. 92, 1 na 2; z. 94, 2-4; - jest ostoją postępowania moral. z. 100, 1; z. 104, 1; prawo jest słuszne, o ile zgadza się z - z. 93, 3 na 2; - Boga a człowieka z. 93, 5 na 2; te obyczaje są dobre, które są zgodne z - z. 100, 1 odp.; pierwsze i powszechne przykazania natury są wypisane w - z. 100, 3; każdy grzech jest sprzeczny z - z. 94, 3 na 2; pożądliwość zaślepia - z. 94, 6 odp.; z. 100, 5 na 1; - ma panować nad skłonnościami natury z. 94, 4 na 3; znieprawienie - z. 94, 4 odp.; a. 5 na 1; a. 6 odp.; z. 99, 2 na 2; z. 100, 5 na 1; z. 101, 3 odp.; - jedynym w technice z. 97, 2 na 1; - pyszni się z wiedzy z. 98, 6.
Rozwód: list - z. 102, 5 na 3; z. 105, 4 odp. i na 8.
Rozwój: prawa ludzk. z. 97, 1 i 2.

Równość: ludzi z. 94, 5na 3.
Ruchy: prawo wieczne kieruje wszystkimi - z. 93, 1 i 5; /17/; siła drugiego poruszającego pochodzi od pierwszego poruszającego z. 93, 3 odp.
Rut: włączona do narodu z. 105, 3 na 1; a. 4 na 6.
Ryby: nie składano w ofierze z. 102, 3 na 3; spożywanie - z. 102, 6 na 1.
Rycerze: szczególnie zasłużeni dla dobra wspólnego z. 95, 4.
Rządy. Boga nad światem z. 91, 1 i 3; a. 4 na 1; co podlega - Boga, podlega prawu wiecz-nemu z. 93, 4; co podlega - człowieka z. 93, 4; - ludzi zbrodniczych z. 97, 1 odp.
Rzezańcy: prawo o - z. 105, 3 na 2.

Sakramenty. starego prawa z. 101, 4; z. 102, 5; z. 103, 4 odp.; /53/; - nowego prawa z. 103, 2 odp.; a. 4 odp.
Salomon: wystawił świątynię z. 102, 4 na 2.
Samiec: w ofierze składano - z. 102, 3 na 9.
Sąd: ludzi jest omylny z. 91, 4 odp.; dotyczy tylko zewn. czynności z. 91, 4 odp.; z. 100, 9 odp.; dwojaki - z. 93, 2 na 3; - dotyczy pojedynczych spraw z. 95, 1 na 2; - o intencji prawodawcy z. 96, 6; wyrok - jest aktem sprawiedliwości z. 99, 4 na 2; - rozumu opiera się na zasadach z. 100, 1; - Boski dotyczy czynności wewn. z. 100, 9 odp.; rozstrzyganie sporów na - z. 104, 1 na 1; z. 105, 2; prawo o sądownictwie z. 105, 2 odp. i na 7 8.
Sędzia: jego rola z. 95, 1 na 2 i 3; /22/; prawo o - z. 105, 2 odp. i na 7.
Sędziowie: ich władza nad Izraelem z. 105, 1 na 1 i 2.
Siedem: liczba - oznacza całość z. 102, 5 na 5; darowanie pożyczek w - roku z. 105, 2 na 4; w - roku niewolnik odzyskiwał wolność z. 105, 4 odp.
Siła: zmuszająca prawa z. 90, 3 na 2; z. 95, 1; z. 96, 5; z. 100, 9; z. 101, 3; z. 105, 4 na 5; - moralna /3/.
Skłonność: pochodzi z jakiegoś prawa z. 90, 1 na 1; z. 91, 2 odp.; a. 6 odp.; z. 94, 2; a. 3 na 3; - pochodzi od Boga z. 91, 6; - Żydów do bałwochw. z. 98, 4; z. 101, 3 odp.; zob. Bałwochwalstwo ; w człowieku - ku dobremu i cnocie z. 93, 6; z. 94, 3; zob. Cnota, Dobro; trzy - w człowieku i trzy główne jego prawa z. 94, 2 i 3; różne naturalne - w człowieku z. 94, 4 zarz. 3; - mają podlegać rozumowi z. 94, 4 na 3; - do rozkoszy z. 95, 1 odp.; - do uczynków cnoty z. 95, 1 odp.; do nałogów i złego z. 95, 1 odp.; z. 101, 3; - do dobrego z. 101, 3.
Słowo: prawo obwieszczone - z. 91, 1 na 2; z. 97, 3 na 2; - wyraża myśl z. 93, 1 na 2; - służy treści z. 96, 6 w brew; - rodzicielskie upomnienia z. 95, 1 odp.; - ujawnia rozum i wolę z. 97, 3 odp.; - stosowane w kulcie i w Piśmie św. z. 99, 3 na 3; - ma coś oznaczać z. 102, 2 na 1; - nie zdoła wyrazić z. 96, 6 na 3; z. 103, 4 odp.
Słuszność: prawa ludzkiego z. 95, 2; z. 97, 1 na 3; /31/; - przykazań sądowniczych z. 105; zob. Sprawiedliwość, Uzasadnienie.
Służba: Bogu i władcy z. 100, 5 i 6.
Smutek: w zachowywaniu przykazań z. 100, 9 na 3.
Sól: stosowana przy ofiarach z. 102, 3 na 13 i 14.
Spatulamancja: z. 102, 3 na 8.

Spisanie: prawa z. 90, 4 na 3; z. 91, 1 na 2; a.2 odp.; z. 94, 5 na 1; z. 98, 6 odp.; prawo wypisane w sercu, w rozumie z. 90, 4 na 1; z. 94, 6 wbrew i odp.; z. 100, 3 odp.; na tablicach z. 99, 3 wbrew; z. 100, 5 wbrew, odp. i na 1 ; zob. Tablice.
Spodnie: z. 102, 4 na 7; a. 5 na 10; /48/.
Społeczeństwo, społeczność: człowiek ma natur. prawo żyć w - z. 94, 2; człowiek jest istotą społeczną z. 95, 4 odp.; prawo zabrania występków szkodliwych dla - z. 96, 2 odp.; celem - jest Bóg z. 100, 6 odp.; prawo jest dziełem - z. 90, 3; ofiara za grzech - z. 102, 5 na 6. Zob. Naród, Państwo, Lud, Wspólnota.
Sposób: spełniania przykazań z. 100, 9 i 10; - pełnienia miłości z. 100, 10; zob. Smutek.
Sprawiedliwość: prawo dba o porządek - z. 91, 5 odp.; z. 95, 2 odp.; z. 96, 3 odp.; z. 100, 2 i 8; prawo stare opierało się na - z. 91, 5 odp. i na 2; - Boga karze za grzech z. 91, 6; z. 93, 3 na 1; przykazania sądow. normują - między ludźmi z. 99, 4; - obejmuje religię z. 99, 5 na 1; - dotyczy powinności z. 99, 5 na 1; zob. Powinność - normuje czynności zewn. z. 100, 2 odp.; zob. Czynności; prawo ludzk. dotyczy uczynków - z. 100, 2; - wlana wobec Boga z. 100, 12 odp. i na 3. - pierw. utracona i jej skutki z. 91, 6; dekalog dotyczy uczynków - z. 100, 3 na 3; a. 8; zob. Sąd, Sędzia.
Sprawiedliwości (iustificationes) : z. 99, 5.
Sprawność: prawo natur. nie jest - z. 94, 1; zachowanie przykazań z urobionej - z. 100, 9.
Sprzęty świątyni: z. 102, 4 na 6.
Starsi: uszanowanie dla - nakazane czwartym przyk. z. 100, 11 odp.; liczyć się z ich zdaniem z. 95, 2 na 4.
Starszyzna: współtwórca prawa z. 90, 3 wbrew.
Stół: chlebów pokładnych z. 102, 4 na 6.
Strach: przed karą prawa z. 92, 1 na 2; z. 93, 6 na 1; z. 95, 1; z. 99, 6; z. 100, 9; zob. Krnąbrność, Siła.
Stronniczość: z. 97, 4 na 2; z. 98, 4 na 2; z. 105, 2 odp.
Stworzenia: rozumne a nierozumne z. 91, 2 na 3; a. 4 na 3; z. 93, 5; - rozumne podlegają szczególnie opatrz. z. 91, 2 odp.; podlegają prawu wiecznemu z. 93, 4-6; człowiek nie może dawać praw dla - nierozumnych z 93, 5; pamięć o - świata z. 100, 5; z. 102, 4 na 4; nowe - z. 103, 3 na 4; - wiodą do poznania Boga z. 102, 4 na 4.
Sumienie: kiedy prawa ludzk. obowiązują w - z. 96, 4; /24/.
Symbol, symbolika: obrzędy były - z. 101, 2; z. 102; z. 103, 2; - ofiar z. 102, 3; - świętości (świątyni, sprzętów itd.) z. 102, 4; sakramentów z. 102, 5; - przestrzeganych praktyk z. 102, 6; całe stare prawo, naród były - Chrystusa z. 101, 2 i 3; z. 102; z. 103, 4 odp.; z. 104, 2; obrzędy przedmojżeszowe były - Chrystusa z. 103, 1; w niebie nie będzie - z. 103, 3 odp. Zob. Znaczenie.
Syn: Boży nie podlega prawu wiecznemu z. 93, 4 na 2; Bóg dał swojego - z. 102, 3 odp.; - krnąbrny z. 105, 2 na 9; a. 4 odp. i na 5. 9; zob. Krnąbrność.
Synagoga: miejsce kultu duchowego z. 102, 4 na 3; - krową z. 102, 5 na 5; Kościół zajął miejsce - z. 102, 4 na 3.
Synogarlica: z. 102, 3 na 2. 4. 9.

Szabat: święcenie - jest przykazaniem moralnym i obrzęd. z.100, 3 na 2; - jest pamięcią o stworzeniu świata z. 100, 5; a. 7 na 1 i 5; z.102, 4 na 10; z. 105, 2 na 9; - niezachowany przez Machabejczyków z. 100, 8 na 4; obchodzony co tydzień z. 102, 4 na 10; zastąpiony przez niedzielę z. 103, 3 na 4; kara za gwałcenie - z. 105, 2 na 3; zakaz święcenia - /57/.
Szaty: podnoszą godność z. 102, 4 odp.; a. 5 na 10; nieczystość - z. 102, 5 na 4; - arcykapłana i kapłanów z. 102, 5 na 10; /48/.
Szczęście: prawo ma zapewnić - obywateli z. 90, 2 odp.; - celem człowieka z. 91, 4 odp.; celem prawa Boskiego jest - człowieka z. 98, 1 odp.; - w niebie z. 103, 3 odp.
Szkodliwość: - prawa ludzk. z. 94, 4 odp.; z. 96, 6; z. 97, 2 odp.; a. 3 na 2. Zob. Prawo ludzk. niegodziwe, Tyrania, Uchybienia, Zawodność.

Ścięgna: zakaz spożywania - z. 102, 6 na 1.
Ślub: ofiary złożone na skutek - z. 102, 3 na 10.
Śmierć: - jest karą za grzech pierw. z. 94, 5 na 2; Bóg panem życia i - z. 94, 5 na 2; z. 100, 8 na 3; - dla grzechów z. 102, 3 na 5; - jest rozkładem z. 102, 5 na 4; ze - Chrystusa ustały obrzędy z. 103, 3 na 2; a. 4; kara - z. 100, 12 na 2; z. 105, 2 na 9 i 10; jest złem z. 105, 4 na 7; w mocy - /39/.
Świadectwa (testimonia): wskazują na powagę Boga z. 99, 5 odp.; zakaz fałszywego - z. 100, 5 i 6; kara za fałszywe - z. 105, 2 na 10.
Świadkowie: prawo o - z. 105, 2 odp. i na 8.
Świadomość: postępek ze - z. 100, 9; z. 105, 2 na 9.
Świat: świątynia wyobrażała cały - z. 102, 4 na 4; szaty arcykapł. przedstawiały cały - z. 102, 5 na 10; - rządzony prawem wiecznym z. 91, 1; z. 93'- zespołem bytów działających /17/ /19/.
Światło: Boże w człowieku z. 91, 2 odp.
Świątynia: jej znaczenie; miejsce kultu z. 102, 4 na 1-3; miejsce wskazane przez Abrahama z. 102, 4 na 2; jedność - z. 102, 4 na 3; podział - na Miejsce Święte i Najśw., dziedziniec, zasłony, barwy z. 102, 4 na 4; sprzęty - z. 102, 4 na 6; konsekracja - z. 102, 4 na 9; w niebie nie będzie - z. 103, 3 odp. Zob. Namiot spotkania.
Świecznik: w namiocie spotkania z. 102, 4 na 6; jego lampy na oliwie z. 101, 1 na 2.
Święci : w niebie widzą Boga z. 93, 2 odp.; w niebie nie mają wiary z. 103, 3 odp.; jak podlegają prawu z. 93, 6 na 1.
Świętość: narodu wybranego z. 98, 4 i 5.
Świętości (sacra): z. 101, 4; z. 102, 4; /41/.
Świnia: zwierzę nieczyste z. 102, 3 na 2; a. 6 na 1.

Tablice: z. 99, 3 wbrew; z. 100, 5 wbrew i na 1; a. 8 odp.; z. 102, 4 na 6.
Tajemnice: Boże i Chrystusa podane poprzez symbole z. 101, 2 na 1; - odkupienia na krzyżu z.102, 3 na 1; z.103, 3 na 2.
Teatr: nie przystoi kultowi z. 101, 2 zarz. 2.
Technika: a prawodawstwo z. 97, 2 na 1.
Tiara: z. 102, 5 na 10; /48/.
Tłuszcz: z. 102, 3 na 8; a. 5 na 8; a. 6 na 1.

Tolerowanie: prawa zwyczajowego z. 97, 3 na 3.
Tora : /34/
Tradycja: zachowanie - z. 97, 2 wbrew.
Trąb: święto - z. 102, 4 na 10; z. 103, 3 na 4.
Trąd, trędowaci: z. 102, 5 na 7; z. 103, 2 odp. i na 3; z. 103, 3 na 2.
Trup: był nieczystością z. 102, 5 na 4; a. 6 na 11; z. 103, 2 odp.
Trwałość: prawa ludzk. z. 96, 1; z. 97, 1 na 2; - przykazań obrz. z. 103; zob. Zmienność.
Tunika: z.102, 5na 10; /48/.
Tyrania, tyrani: prawo tyrańskie z. 92, 1 odp. i na 4; nie obowiązuje z. 95, 2 odp.; z. 96, 4; z. 97, 3 wbrew; ustrój całkowicie zepsuty - z. 95, 4 odp.; z. 105, 1 na 2. 4. 5; /3/; zob. Prawo ludzk. niegodziwe.

Ubodzy. troska o - z. 105, 2 odp. i na 1. 4.
Ubóstwo: z. 102, 3 na 9 i 12; z. 105, 4 na 4.
Uchybienia: - w rzeczach naturalnych podlegają prawu wiecznemu z. 93, 5 na 3; - prawa ludzk. z. 96, 1 na 3; a. 6; z. 97, 1; a. 3 na 2; zob. Szkodliwość, Zawodność.
Uczta paschalna: z. 102, 5 na 2; zob. Baranek wielkanocny.
Ukamienowanie: za niewiarę z. 105, 2 na 9; zob. Cudzołóstwo.
Ułomność: zwierząt z. l02, 3 na 7; kapłanów z. 102, 5 na 4.
Umiarkowanie: opanowuje pożądliwość z. 94, 3 na 1.
Upadek: ludzkości za Abrahama z. 98, 6; po - Adama nie było potrzebne stare prawo z. 98, 6 na 1; - ludzkości na skutek grzechu z. 99, 2 na 2.
Upominanie: należy do rodziców i osób prywatnych z. 90, 3 na 2; z. 95, 1 odp. i na 1; z. 100, 11 na 3; z. 105, 4 na 5.
Urim-tummim: z. 102, 5 na 10; /48/.
Uroczystości: obchodzono dla upamiętnienia dobrodziejstw Boga z. 100, 5 na 2; skupiały wszystkie obrzędy, z. 101, 1 na 2; były cieniami rzeczy przyszłych z. 101, 2 wbrew; należały do świętości z. 101, 4 na 5; siedem - starego prawa z. 102, 4 na 10; - nowego prawa zastąpiły - starego prawa z. 103, 3 na 4.
Usprawiedliwienie: wiara w Chrystusa dawała - z. 98, 2 na 4; z. 102, 5 na 1; z. 103, 2; przykazania moral. u obrz. starego prawa nie dawały - z.100, 12; /39/; z.103, 2.
Ustrój: prawo państwowe jest zależne od - z. 95, 4; z. 104, 3 na 2; różne – z. 95, 4; z. 100, 2 odp.; z. 105, 1; - najlepszy z. 95, 4; z. 105, 1; forma - zależy od obywateli /12/; - Izraela, zob. Przykazania sądownicze.
Uszanowanie: cześć: dla władcy-Boga z. 100, 5 i 6; z. 102, 4; z. 103, 1 na 1; dla starszych i wyższych godnością z. 100, 11 odp.; dla świątyni z. 102, 4 na 1; /52/; dla kultu z. 102, 5 na 4 i10; a .6 odp.; dla kapłanów z. 102, 6 na 11; dla króla z. 104, 4 odp.; dla krewnych z. 105, 4 odp.
Uszczegółowienie: prawa naturalnego z. 91, 3; z. 94, 2. 4-6; z. 95, 2 i 4; z. 100, 8; dekalog jest - dwóch przykazań miłości z. 100, 11; przykazania obrzędowe są - prawa moralnego z.99, 3 na 2; a. 4; z. 100, 11 na 2; z. 101, 1; z. 104, 1; przykazania sądown. są - prawa moral. z. 99, 4; z. 100, 12; z. 103, 1 odp.; z. 104, 1.
Uzasadnienie: przykazań obrzędowych z. 102-103; - przykazań sądown. z. 104-105.

Uzdatnienie, uniezdatnienie: do kultu z. 101, 1 na 1; a. 4 na 4; z. 102, 5 odp. i na 4-10; z. 103, 2; z. 104, 1 na 3.
Użyteczność: prawa ludzk. z. 95, 3; z. 96, 1 odp. i na 2. z. 97, 2 odp.; /31/; -prawa starego z. 98, 2.
Używanie rzeczy: z. 105, 2.

Wenera: z. 102, 5 na 1.
Wiara: wyższe poznanie prawa dzięki - z. 93, 6 odp. i na 1; z. 100, 3 odp. i na 1; - w Pośrednika-Chrystusa usprawiedliwiała wszystkich z. 98, 2 na 4; z. 103, 2; - jest ponad naturą z. 100, 1 zarz. 3; - Abrahama z. 103, 3 na 4; zob. Abraham; - u spodu dekalogu, czci Boga i miłości z. 100, 4 na 1; - w jedność Boga z. 102, 4 na 3; obrzezanie znakiem - z. 102, 5 na 1; - przed a po Chrystusie z. 103, 3 i 4; z. 104, 3 odp.; ostoją kultu była - w Chrystusa z. 103, 3 na 3;a.4.
Wiedza: nadyma pychą z. 98, 6 odp.
Wierność: Bogu-Władcy z. 100, 5 i 6.
Wielbienie: Boga zakłada wiarę z. 100, 4 na 1.
Winnica: spożywanie w cudzej - z. 105, 2 na 1; nie szedł na wojnę, kto zasadził - z. 105, 3 na 5.
Władca, naczelnik, rządzący, głowa państwa: nad narodem z. 104, 4 i 5; jego wola nie jest twórcą prawa z. 90, 1 na 3; wybór - z. 105, 1; prawo jest wytyczną jego rozumu z. 91, 1; ustanawia prawa z ramienia społeczeństwa z. 90, 3; z. 95, 4; z. 97, 3 na 3; cnoty - z. 92, 1 na 3; z. 105, 1; o ile podlega prawu z. 96, 5; - zwyrodniały z. 96, 4; z. 105, 1 na 2; zob. Tyrania; - sprawiedliwy a niespr. z. 96, 4; - udziela dyspensy z. 96, 5 na 3; prawo w umyśle - z. 93, 3; - interpretuje prawo z. 96, 6; może dyspensować od prawa ludzk. z. 97, 4; represje - z. 96, 4; prawo o - z. 105, 1; obowiązki wobec - z. 100, 5 i 6; ofiara za grzech - z. 102, 3 na 11; sądzi i porządkuje sprawy między ludźmi z. 104, 1 na 1.
Władza: wszelka - od Boga z. 93, 3 na 2; która jest najlepsza z. 95, 4; z. 105, 1; nadużywanie - z.96, 4; z.105, 1 na 2 i 5; udział we - z. 105, 1; o podleganiu - z. 96, 4 i 5; z. 104, 4; zob. Podleganie; - w Izraelu z. 105, 1; jest konieczna /3/; Bóg ustanowił - nad Izraelem z. 105, 1 na 1; - człowieka nad dekalogiem z. 100, 8 na 3; zwyrodnienie - z. 105, 1 na 2 i 5; zob. Tyrania; porządkuje obcowanie ludzi między sobą z. 105, 2; - człowieka nad swoim mieniem z. 105, 2; wybór - należy do obywateli /12/; - zależy od ustroju z. 95, 4; z. 104, 3 na 2; /27/.
Własność: częściowo własna, częściowo wspólna z. 94, 5 na 3; z. 105, 2.
Woda: oczyszczenia z. 102, 5 na 4. 5. 7; z. 103, 2 odp.
Wojny: prowadzone przez Żydów z. 104, 2 na 2; a. 4 odp.; z. 105, 3 odp. i na 4-6; walka o prawa ludzkie, obywatelskie i narodu /27/.
Wola: sama - nie jest twórcą prawa z. 90, 1 na 3. z. 97, 3; Boga w dwojakim znaczeniu z. 93, 4 na 1; - ludzi dobrych zgodna jest z prawem z. 96, 5; Bóg osądza wnętrze - z. 100, 9 odp.; wolna - osłabiona /39/.
Wolność: dzieci Bożych od podlegania prawu z. 93, 6 na 1; z. 96, 5 na 2; - ludzi z prawa natur. z. 94, 5 na 1; /3/.
Wół: składany w ofierze z. 102, 3 na 2; - młócący z. 102, 6 na 8; - zbłąkany z. 105, 2 odp.; kradzież - z. 105, 2 na 9; - który bódł z. 105, 2 na 11.

Wrażenie: prawa wieczn. w natury rzeczy i prawa ludzk. w umysły z. 91, 2 odp.; z. 93, 5 i 6; /17/.
Wróbel: z. 102, 3 zarz. 2; a. 5 na 7.
Wróżbiarstwo: z. 100, 11 odp.; z. 102 3 na 8; a. 6 na 8 i 11.
Wspólna własność: z. 94, 5 na 3; z. 105, 2 odp. i na 1. 3.
Wspólnota: człowiek częścią – z. 90, 2 odp.; a. 3 na 3; z. 96, 4; jest twórcą prawa z. 90, 3; - państwowa ma się troszczyć o osobę z. 96, 1 odp.; - łączy cel z. 90, 2; - ludzka a Boska z. 98, 1; z. 99, 2 i 3; z. 100, 2 odp.; a. 5 odp.; jest dla dobra wspólnego z. 90, 2; /3/. Zob. Państwo, Społeczność.
Wybór: władzy, ustroju z. 105, 1; /12/ /20/.
Wychowanie: celem prawa jest - z. 95, 1 i 3; z. 96, 3 odp.; - dzieci z. 100, 5 na 4; z. 105, 4 odp.
Wychowawca: kto to /16/; prawo stare było - z. 91, 5; z. 98, 2 na 1; z. 99, 6 odp.; z. 104, 3 odp.
Wydarzenia: starego Test. były symbolem Chrystusa z. 102, 2 wbrew.
Wygnanie: kara - z. 105, 2 na 10.
Wynajem: prawo o - z. 105, 2 na 6; a. 4 na 1 i 4.
Wynaturzenie, zwyrodnienie: łamanie prawa natury jest - z. 94, 4 odp.; a. 5 na 1; a 6; - władzy z. 105, 1 na 2; ludzi, zob. Przyczyny odejścia od prawa.
Wyrok: zakaz fałszywego - na sądzie z. 100, 11 odp.; - sędziego jest jakimś prawem z. 96, 1 na 1.
Występki: prawo ludzkie zabrania cięższych - z. 91, 4; z. 92, 2; z. 93, 3 na 3; z. 96, 2; z. 101, 3 na 2; zob. Zło.

Zabijanie: zwierząt w ofierze z. 102, 3 na 5-7; nie - matki z pisklętami z. 102, 6 na 8; - zwierząt bodzących i nadużywanych do grzechu z. 105, 2 na 11; - mężczyzn po zdobyciu miasta z. 105, 3 na 4.
Zabójstwo: prawo zabrania - z. 96, 2 odp.; z. 100, 5. 6. 11; kiedy dozwolone z. 100, 8 na 3; z. 94, 5 na 2; grzech - z. 102, 5 na 4; kara za - z. 105, 2 na 10; - nieumyślne z. 105, 2 na 10; - przez nieznanego sprawcę z. 105, 2 na 12.
Zachowanie : swojego bytu pierwszym prawem natury z. 94, 2 odp.
Zakaz: przejawem prawa z. 92, 2; prawo ludzk. nie może zakazać wszelkiego zła z. 91, 4 odp.; z. 96, 2; zakazuje tylko niektórych złych występków z. 92, 2; z. 96, 2; a. 3 na 1; - kultu bożków, ofiar z ludzi, wywoływania duchów, wróżbiarstwa, nienawiści, gwałtu, nierządu itd. z. 100, 11; prawo zakazujące a nakazujące z. 100, 4 na 2; a. 6 na 2; a. 7 na 1; a. 10; /38/. Zob. Występki, Zło.
Zamiar: prawodawcy z. 92, 1 odp.; z. 96, 6; z. 100, 8 i 9; - osiągnięcia celu z. 102, 1 odp.; zob. Cel.
Zamieszki: z. 96, 4 odp.
Zarzewie grzechu: o ile jest prawem z. 91, 6; jest karą z. 93, 3 na 1; zob. Pożądliwość, Zmysłowość.
Zasady: rozumu spekul. a prakt.; - rozumu prakt. są prawem z. 90, 2 na 3; z. 91, 3; z.94, 1 i 2; z.95, 2; z.100, 1; rozum wychodzi z - z. 90, 1 na 2; z. 91, 3 odp.; - znane naturalnie z. 91, 2 na 2; a. 3; z. 94, 2; z. 99, 4 odp.; z.100, 1 i 3; - z. 100, 1 i 3; - naturalnego prawa nie wystarczą z. 91, 4; z. 100, 1; prawo natur. zawiera najogólniejsze - z. 91, 5 na 3; z. 95, 2; z. 100, 1 i 3; Bóg wraził w naturę -

działania z. 91, 2 odp.; z. 93, 5 i 6; to samo czyni człowiek wobec człowieka, tamże; najogólniejsze - podstawowe myślenia i postępowania z. 94, 1. 2. 4; z. 100, 1 i 3; /21/; prawo natur. co do podstawowych - jest jedno i niezmienne z. 94, 4 i 5; prawo ludzkie jest uszczegółowieniem - prawa natur. z. 95, 2; zob. Uszczegółowienie; - najogólniejsze a wywnioskowane z. 100, 3.
Zasłona: dzieląca namiot spotkania, jej barwy, symbolika z. 102, 4 na 4; /42/; - ścian świątyni z. 102, 4 na 8; - świątyni rozdarła się z. 103, 3 na 2.
Zasługa: z. 93, 6 na 3.
Zastaw: - prawo o – z. 105, 2 na 4.
Zawodność: - znajomości prawa natur. z. 94, 4; - prawa ludz. z. 96, 1 na 3; a. 6; z. 97, 1 i 2; zob. Szkodliwość, Uchybienia.
Zbawienie: przyniósł Chrystus z. 91, 5 na 2; z. 98, 3; prawo stare było przygotowaniem do - z. 91, 5 na 2; z. 98, 2 i 4 na 1.
Zbójectwo, zbój: prawo o - z. 95, 4 odp.; - u Germanów nie uchodziło za złe z. 94, 4 odp.; a. 6 odp.
Zelotypia: z. 102, 3 na 14; z. 105, 4 zarz. 9.
Zezwolenie: prawo zezwala na postępki mało złe lub obojętne z. 92, 2; z. 93, 3 na 3; z. 101, 3 na 2; - na niezachowanie prawa z. 97, 4.
Złe duchy: kult - z. 101, 3 na 3; z. 102, 5 na 6.
Zło: prawo lndzk. nie może zakazać i ukarać wszelkiego - z. 91, 4 odp.; z. 92, 2; z.93, 3 na 3; z. 96, 2; z. 101, 3 na 2; skłonność do – z. 95, 1 odp., z. 101, 3 odp.
Złodziej: prawo o - z. l05, 2 na 9 i 10; zob. Kradzież.
Zmartwychwstanie Chrystusa: z. 103, 3 na 4.
Zmienianie, zmienność, niezmienność: - prawa natury z. 94, 5; - prawa ludzk. z.96, 5 na 3; z. 97; z.104, 3 na 1 i 2; - dekalog, z. 100, 8 na 3; - życia z. 102, 4 na 2; - rzeczy ponoć zależy od - księżyca z. 102, 4 na 10.
Zmysłowość: uleganie - upodabnia do zwierząt z. 91, 6 odp.; - służy dobru gatunku z. 91, 6 na 3; zob. Pożądliwość.
Znaczenie: dosłowne, symboliczne, alegoryczne, moralne, anagogiczne, metaforyczne z. 102, 2 i 6; z. 104, 2 wbrew; przykazania obrz. miały - dosłowne i symbol. z. 102, 1-3; z. 104, 2; - ofiar z. 102, 3; - świętości z. 102, 4; - sakramentów z. 102, 5; - przestrzegania określonych praktyk z. 102, 6; - przykazań sądowniczych z. 104, 2. Zob. Symbol.
Znajomość, nieznajomość: - prawa z. 90, 4; /12/; - pierwszych zasad jest z natury z. 91, 2 na 2. a. 3; z. 94, 2; z. 99, 4 odp.; z. 100, 3; - prawa wiecznego z. 93, 2 i 6; - zasad i prawdy w działaniu z. 94, 4 odp.; - lub nie - prawa natury z. 94, 2 i 4; z. 100, 1; a. 4 na 1; - Boga z. 102, 4 na 1; - przykazań z. 105, 2 na 9.
Zuchwałość: napastująca ludzi z. 96, 2 na 1. Zob. Krnąbrność.
Zwierzęta: jak podlegają prawu z. 91, 2 na 3; kiedy człowiek upodabnia się do - z. 91, 6 odp.; zmysłowość - służy dobru wspól. z. 91, 6 na 3; człowiek a - z. 95, 1 odp.; podstawowe prawa wspó1ne nam i - łączyć się z drugą płcią, mieć dzieci, wychować je z. 94, 2; z. 95, 4; - mają naturę wspólną z człowiekiem z. 94, 3 na 2; obcowanie cielesne ze - zakazane szóstym przykazaniem z. 100, 11 odp.; z. 105, 2 na 11; zob. Bestialitas, Homoseksualizm; - składane Bogu w ofierze z. 102, 3 na 2-7; spożywanie mięsa niektórych - zakazane z. 102, 6 na 1; z. 103n 4 na 3; postawa człowieka wobec – z, 102, 6 na 8; - czyste a nieczyste z. 102, 5

na 4; a. 6 na 1; z. 103, 1 na 4; troska o cudze - z. 105, 2 odp.; - pożyczone z. 105, 2 na 4 i 5; kary za kradzież - z. 105, 2 na 9; - używane do grzechu z. 105, 2 na 11.
Zwołanie święte, Zbiórka: z. 102, 4 na 10; z. 103, 3 na 4.
Zwyczaj: prawo ma być dostosowane do - kraju z. 95, 3; - przyczynia się do zachowania prawa z. 97, 2; - wprowadza prawa ludzk., znosi je i interpretuje z. 97, 3; /32/; - nie może być sprzeczny z prawem Boskim i natur. z. 97, 3 na 1.

Źli: jak podlegają prawu wiecznemu z. 93, 6; a jak ludzkiemu z. 96, 5; prawo dale się dla poskromienia - z. 98, 6; prawo wobec - z. 95, 1; z. 101, 3 odp. - z jakich powodów z. 95, 1; z. 101, 3; zob. Przyczyny odejścia od prawa natur.

Żona: ofiara podejrzenia - z. 102, 3 na 14; z. 105, 4 zarz. 9; - kapłana z. 102, 6 na 11; prawo o - z. 104, 4 odp.; z. 105, 4 odp. i na 6-9; nie szedł na wojnę, kto poślubił świeżo - z. 105, 3 na 5; - niewierna z. 105, 4 na 9; zob. Cudzołóstwo, Zelotypia.
Żydzi, Izraelici: naród wybrany, jego monoteizm, otrzymał prawo stare z. 98, 4 i 5; z. 102, 5 na 1 i 2; z. 104, 2; cały naród - był symbolem z. 104, 2; skłonni do chciwości i okrucieństwa z. 105, 1 na 2; zob. Chciwość, Okrucieństwo; skłonni do bałwochwalstwa z. 98, 4; z. 101, 3 odp.; /52/; zob. Bałwochwalstwo; oddali cześć cielcowi z. 102, 5 na 5; nosiciele obietnic mesjańskich z. 98, 4; zob. Obietnice; otrzymali przywileje z. 98, 4 i 5; obłupili Egipcjan z. 100, 8 na 3; z. 94, 5 na 2; pobyt w Egipcie z. 102, 3 na 2; zob. Egipt, Niewola; losy - z. 102, 4 na 2; /41/; - stali się nieczyści z. 102, 5 na 5; resztki się nawrócą z. 102, 5 na 5; nie wolno im było czcić złych duchów z. 102, 5 na 6; ich pożywienie z. 102, 6 na 1. 2. 5; ich ubiór z. 102, 6 na 6 i 7; dekalog na czole i odrzwiach z. 102, 6 na 7; /51/; nawróceni z - a nawróceni z pogan z. 103, 4 na 3; ustrój państwa - z. 104 i 105; system władzy z. 105, 1; byli niewolnikami Boga z. 105, 4 na 1; co sądzili o śmierci z. 105, 4 na 7; nie wolno im było brać złota z posążków z. 102, 6 zarz. 10; /52/; w mocy diabła i śmierci /39/.

Niniejszym uroczyście oznajmiam co następuje: 28.II br. skończyłem czwarty etap przekładu tomu 13. Skorowidz już gotowy i dołączony do całości maszynopisu. Razem jest równo 300 stron. Dodam słownik i wykaz używanych skrótów oraz dzieła pomocnicze. Gdybyś spotkał żyjącego wynalazcę skorowidza, bez zastanawiania się ukatrup go; gdybyś wiedział, gdzie spoczywa, wykop, spal, a prochy rozsyp na wsze strony. Jego imię wymaż z wszystkich encyklopedii. We wszystkich kodeksach umieść zakaz robienia skorowidza. zaś tego, kto by podjął się jego obrony, ogłoś za zapowietrzonego. Niechaj się tym zajmą najpoważniejsze ponadnarodowe instytucje.

Skończyła mi się ta torba, w której były torebki z herbatą, tzn. torba duża została, tylko te małe torebki uleciały. Jeśli masz takową drugą, pocieszyłbyś mnie po tej przeżytej tragedii ze skorowidzem . . .” .

Sobótka, dnia 28.II.1985

Bogu niech będą dzięki

SŁOWNICZEK

występujących w tym tomie szczególnych terminów

łacińsko-polskich

abolere legem - znieść prawo.
actio - czynność, postępowanie.
actus humanus - postępowanie ludzkie.
acceptio personarum – stronniczość, wzgląd na osobę.
adoptio - przybranie.
adultera - cudzołożnica; adulterium - cudzołóstwo.
advena - przybysz.
alienigena - obcokrajowiec, cudzoziemiec.
altare holocaustorum - ołtarz całopalenia.
altare thymiamatis - ołtarz kadzenia.
ancilla - niewolnica.
annus remissionis - rok darowania i wypuszczania.
applicare - przykładać, stosować, dotrzeć do.
aptitudo - podatność.
aqua lustralis - woda oczyszczenia.
armus – łopatka, ramię.
ars - sztukan technika, praktyka.
assuetudo - przyzwyczajenie, wdrożenie, nawyk.
atrium - dziedziniec świątyni.
auctor legis - twórca prawa.
audacia - zuchwałość.
aves - ptaki; ich różne nazwy zob. z 102, 6 na 1 i obj. 50.

byssus retortus - bisior (len) kręcony.

calamus candelabri – ramię, odnoga świecznika.
caeremoniae - obrzędy.
caeremonialia - przepisy obrzędowe, obrzędowość.
candelabrum - świecznik.
captiva – branka.
celebratio - święcenie.
ceteris paribus - przy tych samych okolicznościach.
civis - obywatel.
civitas - państwo.
coccus bis tinctus - szkarłat (karmazyn) dwakroć barwiony.
coetus atque collectae - zwołanie święte i zbiórka.
colens - czciciel.
colonus - osadnik.
colores – barwy; zob. obj. 42.
comminatio - groźba.

communitas - wspó1nota; - politica - wspólnota państwowa.
conductio – wynajem.
confusio legum - gmatwanina prawa.
consecratio - konsekracja.
consilium - namysł.
constitutiones principum - ustawy władców.
consuetudo - zwyczaj.
contingentia - rzeczy przygodne.
contumacia - krnąbrność; contumax - krnąbrny.
conversatio - obcowanie.
convivium paschale - uczta paschalna.
cornupeta - bodzący.
cortina - zasłona ścienna.
creditor - wierzyciel.

debitor - dłużnik.
debitum - powinność; dług; debitus – należny, powinny.
deficere - uchybiać; defectus legis - uchybienia prawa, zawodność prawa.
definitio - określenie.
denuntiare – zlecić, wydać rozkaz.
determinare – uszczegółowiać, bliżej określać; determinationes legis – uszczegółowienia, bliższe określenia prawa.
dictamen rationis – wytyczna, głos rozumu.
dignitates - pewniki.
directiones – wskazania, polecenia, skierowania.
disciplina – wychowanie, karność.
dispensare – dyspensować, zwolnić z prawa.
dispositiones - rozporządzenia, przystosowania.
domus - dom, wspólnota domowa, rodzinna.
donatio - darowanie.

egestiones - odchody.
emptio - kupno.
enunciatio – zdanie, wypowiedź, przesłanka.
eunuchus - rzezaniec.
exemplar - wzorzec, prawzór.
exilium – wygnanie, banicja.
expiatio – zadośćuczynienie, wynagrodzenie, przebłaganie.
extranei – obcy, cudzoziemcy.

figura – symbol, obraz; figurare - symbolizować; figurative symbolicznie, obrazowo.
filum coccineum - nitka karmazynu.
flagellatio – chłosta, biczowanie.
fomes - zarzewie.

gens - naród.

gentesn gentiles - poganie.
gubernatio – rządy, rządzenie.

habere vim legis - mieć moc prawa.
hircus - kozioł.
holocaustum - całopalenie.
homicidium – zabójstwo, morderstwo.
honorarium - prawo oparte na edykcie senatu.
hostia – żertwa, krwawa ofiara; - pacifica - ofiara biesiadna; - pro peccato - ofiara za grzech; - reconciliationis - ofiara pojednania.

idolatrae – bałwochwalcy; idolatria - bałwochwalstwo.
idolum - bożek.
idoneitas - uzdatnienie; idoneus - zdatny.
ignominia - hańba.
ignorantia - nieznajomość.
immolare - zabijać w ofierze.
imperare - rozkazywać.
impressio - wrażenie.
incestum - kazirodztwo.
incisura - nacinanie, kaleczenie się.
indigena - tubylec.
infamare – zniesławiać.
iniquus – niegodziwy, niesłuszny, niesprawiedliwy.
intentio – zamiar, intencja.
interfector - zabójca.
interpretatio - interpretacja.
irregularitas - nieprawidłowość.
iudicialia - przepisy sądownicze, ustrojowe, porządkowe.
iurisconsultus, iurisperitus – Justynian, biegły w prawie, znawca prawa.
ius - prawo; ius civile - prawo obywatelskie; ius gentium - prawo narodów (międzyludzkie); ius praetorium - prawo pretorskie.
iustificationes - sprawiedliwości.

labrum - kadź z brązu.
laesio - uszkodzenie ciała.
lapidatio - ukamienowanie.
latria - wielbienie Boga.
legalia - przepisy starego prawa, zwłaszcza obrzędowe i sądownicze.
legislator - prawodawca.
lex - prawo.
libellus repudii - list rozwodowy.
litteralis – dosłowny, historyczny.
locatio - dzierżawa.

maculosa animalia - ułomne zwierzęta.

mandata - polecenia.
mensa propositionis - stół chlebów pokładnych.
mensura - miara; mensurans - mierzący; ten, kto mierzy; mensuratus - mierzony.
mercenarii – robotnicy, najemnicy.
meretrix - nierządnica.
ministri - szafarze, obsługa świątyni.
miseria - niedola potępionych
mos - obyczaj.
multitudo - wielość ludzi.
mutilatio - okaleczenie.
mutuum - pożyczka.

nascentia de terra - płody rolne.
neomenia - święto Nowiu Księżyca.
nervi - ścięgna.
notitia - znajomość.

oblationes - obiaty.
obligatio - obowiązywanie prawa.
observantia – zachowywanie, przestrzeganie prawa, przykazań.
observantiae, observationes - przestrzegania określonych praktyk.
obtinere vim legis - nabyć mocy prawa.
occisio – zabijanie, zabójstwo.
offerens - ofiarnik, ofiarujący, składający ofiarę.
in operativis - w dziedzinie postępowania.
ordinare – przyporządkować, kierować, służyć do, zmierzać do.
ordo ad finem - przyporządkowanie celowi, służenie do celu, zważanie na cel, prowadzenie do celu.

paedagogus - wychowawca.
panes azymi - chleby przaśne.
panes propositionis - chleby pokładne.
participare - mieć w udziale; mieć udziałowo, uczestniczyć.
participative - udziałowo.
in paucioribus - w mniejszości wypadków.
pectusculum - mostek.
pelles arietum rubricatae - skóry baranie barwione na czerwono.
pelles cilicina - okrycie z koziej sierści.
pelles hyacinthinae - skóry z delfinów.
pentecostes - Pięćdziesiątnica.
percussura - uderzenie, pobicie.
peregrinus - przechodzień.
permissio - zezwolenie.
pertinacia - upór.
pignus - zastaw.
plebiscita - referendum, plebiscyt.

in pluribus - w większości wypadków.
pontifex - arcykapłan.
possesio – własność, mienie, majątek, posiadłość.
potestas – władza.
praecipere - przykazać.
praeceptum - przykazanie; praeceptia affirmativa - przykazania nakazujące, twierdzące, praec. negativa – przyk. zakazujące, przeczące; praec. moralia - przyk. moralne; praec. caeremonialia - przyk. obrzędowe; praec. iudicialia - przyk. sądownicze, ustrojowe, porządkowe.
princeps – władca, naczelnik, głowa, rządzący.
principium – zasada, początek, źródło.
privilegium - przywilej.
prohibere - zakazać; prohibitio - zakaz.
promissio - obietnica.
promulgatio - publiczne obwieszczenie, ogłoszenie prawa.
propitiationis festum - święto przebłagania.
propitiatorium - przebłagalnia.
propositio – przesłanka, zasada.
protervia - krnąbrność.
providentia - opatrzność.
purificationes - oczyszczenia.

rasio pilorum - golenie włosów.
ratio – rozum, sąd, pomysł, powód, uzasadnienie, istota.
ratio practica - rozum praktyczny, nastawiony na działanie.
ratio speculativa - rozum spekulatywny.
rationale - pektorał.
rebellio - bunt.
rectitudo – poprawność, prostość, słuszność, uczciwość w myśleniu, sądzeniu i postępowaniu.
rectus – poprawny, słuszny, uczciwy, należycie ustawiony, należycie myślący, sądzący i postępujący.
recta ratio - rozum należycie ustawiony, zdrowy rozsądek.
regnum – monarchia, królestwo.
regula – norma, prawidło.
repudium - odrzucenie żony.
responsa prudentum - orzeczenia znawców prawa.
reverentia – uszanowanie, cześć.
ritus - obrzędy religijne.

sacrum - rzecz święta; sacra – świętości, rzeczy święte.
sacrificare – ofiarować, składać ofiarę, w ofierze.
sacrificium - ofiara.
saga cilicina - pokrycie z koziej sierści.
sancta - Miejsce Święte; sancta sanctorum - Miejsce Najświętsze.
scandalum - oburzenie, represje.

scenopegiae festum - święto kuczek.
seductio - przekabacenie.
senatus consulta - edykty senatu.
sensualitas - zmysłowość.
sententialia – orzeczenia, wyroki sędziów.
servitus - niewola; servus - niewolnik.
societas – społeczność, społeczeństwo.
sollemnitas - uroczystość.
spatula - łopatka.
spatulamantia - wróżenie z łopatek.
in speculativis - w dziedzinie spekulatywnej.
spurius - dziecko nieślubne.
stamen - osnowa w tkaninie.
statutum - statut, zespół rozporządzeń, ustaleń.
subtegmen - wątek w tkaninie.
superhumerale - efod.
synderesis - prasumienie.

tabernaculum – przybytek, namiot spotkania.
tabernaculorum festum - święto namiotów.
tabula - płytan tablice zawierające dekalog, deski ścienne namiotu.
talio - odwet.
templum - świątynia.
testes - świadkowie.
testimonia - świadectwa; testimonium falsum - fałszywe świadectwo.
tubarum festum - święto Trąb.

urbes refugii - miasta ucieczki.
usura - lichwa, odsetki.

vasa - naczynia świątyni.
velum - zasłona.
venale suffragium - przekupny głos.
venditio - sprzedaż.
vestes - szaty; zob. obj. 48.
viaticum - zaopatrzenie na drogę.
victima - żertwa.
virga – laska.
vis coactiva - siła zmuszająca prawa.
vitia - występki.
vitula – jałowica.

zelotypia - podejrzenie żony o cudzołóstwo.

Tom 14. NOWE PRAWO (1-2, q.106-108); ŁASKA (1-2, q. 109-114)

SPIS RZECZY

PRYMAS POLSKI Z OKAZJI DZIESIĘCIOLECIA PRACY WYDAWNICZEJ SUMY TEOLOGICZNEJ W JĘZYKU POLSKIM.
PRZEDMOWA.
ZAGADNIENIE 106. O PRAWIE EWANGELICZNYM, KTÓRE ZWIEMY PRAWEM NOWYM, CZYM JEST.
ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO NOWE JEST PRAWEM PISANYM?
ARTYKUŁ 2. CZY NOWE PRAWO DOKONUJE USPRAWIEDLIWIENIA?
ARTYKUŁ 3. CZY PRAWO NOWE POWINNO BYĆ DANE OD POCZĄTKU ŚWIATA?
ARTYKUŁ 4. CZY PRAWO NOWE POWINNO TRWAĆ AŻ DO KOŃCA ŚWIATA?
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
ZAGADNIENIE 107. PORÓWNANIE PRAWA NOWEGO ZE STARYM.
ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO NOWE JEST CZYMŚ INNYM NIŻ PRAWO STARE?
ARTYKUŁ 2. CZY NOWE PRAWO JEST WYPEŁNIENIEM PRAWA STAREGO?
ARTYKUŁ 3. CZY PRAWO NOWE ZAWIERA SIĘ W STARYM?
ARTYKUŁ 4. CZY PRAWO NOWE JEST BARDZIEJ UCIĄŻLIWE ANIŻELI STARE?
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
ZAGADNIENIE 108. O ZAWARTOŚCI NOWEGO PRAWA.
ARTYKUŁ 1. CZY NOWE PRAWO POWINNO NAKAZYWAĆ LUB ZAKAZYWAĆ PEWNE UCZYNKI ZEWNĘTRZNE?
ARTYKUŁ 2. CZY NOWE PRAWO DOSTATECZNIE ZAJĘŁO SIĘ AKTAMI ZEWNĘTRZNYMI?
ARTYKUŁ 3. CZY NOWE PRAWO DOSTATECZNIE POKIEROWAŁO CZŁOWIEKIEM GDY CHODZI O AKTY WEWNĘTRZNE?
ARTYKUŁ 4. CZY JEST RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ, ŻE W NOWYM PRAWIE ZOSTAŁY PODANE PEWNE OKREŚLONE RADY?
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
ŁASKA
ZAGADNIENIE 109. ŁASKA.
ARTYKUŁ 1. CZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ POMOCY ŁASKI POZNAĆ JAKĄŚ PRAWDĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY CZŁOWIEK MOŻE CHCIEĆ I CZYNIĆ DOBRO BEZ POMOCY ŁASKI?
ARTYKUŁ 3. CZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ POMOCY ŁASKI, SAMYMI TYLKO SIŁAMI NATURALNYMI KOCHAĆ BOGA NADE WSZYSTKO?
ARTYKUŁ 4. CZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ ŁASK, PRZY POMOCY SAMYCH SIŁ NATURALNYCH ZACHOWAĆ PRZYKAZANIA?
ARTYKUŁ 5. CZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ POMOCY ŁASKI ZASŁUŻYĆ NA ŻYCIE WIECZNE?
ARTYKUŁ 6. CZY CZŁOWIEK MOŻE SAM, BEZ ZEWNĘTRZNEJ POMOCY ŁASKI, PRZYGOTOWAĆ SIĘ DO PRZYJĘCIA ŁASKI?
ARTYKUŁ 7. CZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ POMOCY ŁASKI POWSTAĆ Z GRZECHU?
ARTYKUŁ 8. CZY MOŻE CZŁOWIEK BEZ POMOCY ŁASKI UNIKNĄĆ GRZECHU?
ARTYKUŁ 9. CZY TEN, KTO JUŻ ŁASKĘ OSIĄGNĄŁ MOŻE SAM BEZ INNEJ POMOCY ŁASKI CZYNIĆ DOBRZE I UNIKAĆ GRZECHU?
ARTYKUŁ 10. CZY CZŁOWIEK, BĘDĄC W STANIE ŁASKI, POTRZEBUJE POMOCY ŁASKI DO WYTRWANIA?
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
ZAGADNIENIE 110. ISTOTA ŁASKI BOŻEJ.
ARTYKUŁ 1. CZY ŁASKA WNOSI COŚ DO DUSZY?
ARTYKUŁ 2. CZY ŁASKA JEST PRZYMIOTEM DUSZY?
ARTYKUŁ 3. CZY ŁASKA JEST TYM SAMYM CO CNOTA?
ARTYKUŁ 4. CZY PODMIOTEM ŁASKI JEST ISTOTA DUSZY, CZY KTÓRAŚ Z WŁADZ?
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
ZAGADNIENIE 111. PODZIAŁ ŁASKI.
ARTYKUŁ 1. CZY SŁUSZNIE ŁASKĘ DZIELI SIĘ NA DARMO DANĄ I UŚWIĘCAJĄCĄ?

ARTYKUŁ 2. CZY ODPOWIEDNI JEST PODZIAŁ ŁASKI NA DZIAŁAJĄCĄ I WSPÓŁDZIAŁAJĄCĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY PODZIAŁ ŁASKI NA UPRZEDZAJĄCĄ I NASTĘPCZĄ JEST SŁUSZNY?
ARTYKUŁ 4. CZY PODZIAŁ ŁASKI DARMO DANEJ, TAK JAK GO DOKONUJE ŚW. PAWEŁ, JEST SŁUSZNY?
ARTYKUŁ 5. CZY ŁASKA DARMO DANA JEST CZYMŚ WYŻSZYM OD ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ?
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 112. PRZYCZYNA ŁASKI.

ARTYKUŁ 1. CZY SAM TYLKO BÓG JEST SPRAWCĄ ŁASKI?
ARTYKUŁ 2. CZY DLA OTRZYMANIA ŁASKI POTRZEBNE JEST JAKIEŚ PRZYGOTOWANIE LUB DYSPOZYCJA ZE STRONY CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 3. CZY TEMU, KTO PRZYGOTOWUJE SIĘ LUB CZYNI WSZYSTKO, CO JEST W JEGO MOCY, ŁASKA NIEZAWODNIE MUSI ZOSTAĆ UDZIELONA?
ARTYKUŁ 4. CZY ŁASKA W JEDNYM CZŁOWIEKU JEST WIĘKSZA NIŻ W DRUGIM?
ARTYKUŁ 5. CZY CZŁOWIEK MOŻE WIEDZIEĆ, ŻE POSIADA ŁASKĘ?
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 113. SKUTKI ŁASKI.

ARTYKUŁ 1. CZY USPRAWIEDLIWIENIE GRZESZNIKA JEST TYM SAMYM, CO ODPUSZCZENIE GRZECHÓW?
ARTYKUŁ 2. CZY DO ODPUSZCZENIA WINY, CO NAZYWAMY USPRAWIEDLIWIENIEM GRZESZNIKA, POTRZEBNE JEST WLANIE ŁASKI?
ARTYKUŁ 3. CZY DO USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA POTRZEBNY JEST AKT WOLNEJ DECYZJI?
ARTYKUŁ 4. CZY DO USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA POTRZEBA AKTU WIARY?
ARTYKUŁ 5. CZY DO USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA POTRZEBNY JEST AKT WOLNEJ DECYZJI, DOTYCZĄCY GRZECHU?
ARTYKUŁ 6. CZY ODPUSZCZENIE GRZECHÓW NALEŻY ZALICZYĆ DO TEGO, CO JEST POTRZEBNE DO USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA?
ARTYKUŁ 7. CZY USPRAWIEDLIWIENIE GRZESZNIKA DOKONUJE SIĘ W JEDNYM MOMENCIE, CZY TEŻ STOPNIOWO?
ARTYKUŁ 8. CZY WLANIE ŁASKI JEST WEDŁUG PORZĄDKU NATURY PIERWSZYM SPOŚRÓD WARUNKÓW USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA?
ARTYKUŁ 9. CZY USPRAWIEDLIWIENIE GRZESZNIKA JEST NAJWIĘKSZYM DZIEŁEM BOŻYM?
ARTYKUŁ 10. CZY USPRAWIEDLIWIENIE GRZESZNIKA JEST DZIEŁEM CUDOWNYM?
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 114. ZASŁUGA.

ARTYKUŁ 1 CZY CZŁOWIEK MOŻE COŚ U BOGA WYSŁUŻYĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY CZŁOWIEK NIE POSIADAJĄC ŁASKI MOŻE WYSŁUŻYĆ ŻYCIE WIECZNE?
ARTYKUŁ 3. CZY CZŁOWIEK W STANIE ŁASKI MOŻE NA ŻYCIE WIECZNE ZASŁUŻYĆ W SPOSÓB ŚCISŁY?
ARTYKUŁ 4. CZY ŁASKA PRZEZ MIŁOŚĆ JEST PODSTAWĄ ZASŁUGI BARDZIEJ NIŻ PRZEZ INNE CNOTY?
ARTYKUŁ 5. CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSŁUŻYĆ SOBIE PIERWSZĄ ŁASKĘ?
ARTYKUŁ 6. CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSŁUŻYĆ PIERWSZĄ ŁASKĘ KOMUŚ DRUGIEMU?
ARTYKUŁ 7. CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSŁUŻYĆ SOBIE POWSTANIE Z UPADKU?
ARTYKUŁ 8. CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSŁUŻYĆ DLA SIEBIE POWIĘKSZENIE ŁASKI I MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 9. CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSŁUŻYĆ SOBIE ŁASKĘ WYTRWANIA AŻ DO KOŃCA?
ARTYKUŁ 10. CZY DOBRA DOCZESNE MOGĄ BYĆ PRZEDMIOTEM ZASŁUGI?

ODNOŚNIKI

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

PRYMAS POLSKI
Z OKAZJI DZIESIĘCIOLECIA
PRACY WYDAWNICZEJ SUMY TEOLOGICZNEJ
W JĘZYKU POLSKIM

W roku bieżącym, 1972, upływa dziesięć lat od ukazania się pierwszego tomu polskiego przekładu Sumy Teologicznej św. Tomasza.

Całość wydawnictwa ma objąć 32 tomy, które ukazują się stopniowo, zazwyczaj po dwa tomy na rok. Każdy tom zawiera tłumaczenie traktatu Sumy wraz z objaśnieniami. Ukazują się one zależnie od przygotowania poszczególnych traktatów do druku. Z chwilą, kiedy wszystkie projektowane tomy się ukażą, stworzą całość, jak w dziele św. Tomasza.

Inicjatorem tego wielkiego zamierzenia jest ks. prałat dr Stanisław Bełch. On to przełożył traktat pt. „Męstwo" i wydał jako pierwszy tom w 1962 r.; potem przyszły dwa tomy o „Umiarkowaniu" i „Roztropności". Ks. Prałat prowadzi dzieło dalej przy pomocy oddanych tej sprawie współpracowników z budującą wytrwałością i cierpliwością.

Do chwili obecnej wydanie objęło następujące traktaty: Męstwo, Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego, Umiarkowanie, Cel Ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie, Roztropność, Bóg-Człowiek Syn Maryi, Sprawności, Wady i grzechy, Wiara i nadzieja, Miłość, uczucia, Droga Zbawiciela, Sakrament Pokuty, Sprawiedliwość, Religijność, Cnoty społeczne. Razem więc ukazało się 16 tomów. W 1973 roku ukaże się tom o Łasce. W ten sposób połowa dzieła (17 tomów na 35) dobiegnie końca.

W tłumaczeniu i sporządzaniu objaśnień, współdziałają z księdzem Bełchem, następujące osoby: ks. Stanisław Piotrowicz, O. Feliks Bednarski O. P., O. Pius Bełch O.P., ks. Andrzej Głażewski, ks. dr Bardan, O. Romuald Kostecki O.P.

Stroną drukarską i wydawniczą zajął się Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas" w Londynie; opracowywał on stronę graficzną, drukował wszystkie tomy, a następnie je rozprowadzał. Przedsięwzięcie wydawnicze tego rodzaju jest godne szczególnego uznania, gdyż nie jest ono obliczone na zysk; wprost przeciwnie, pociąga ono za sobą znaczny nakład kosztów, na których zwrot Wydawca pracujący w trudnych warunkach nie zawsze może liczyć.

W istocie rzeczy wydawanie tak poważnego i zasadniczego dzieła, jakim jest Suma Teologiczna św. Tomasza, nie byłoby możliwe bez szlachetnej pomocy różnych ofiarodawców. Oby opatrzność Boża natchnęła wielkodusznych Przyjaciół tego dzieła do dalszej skuteczne j pomocy Wydawnictwu.

Pragnę wyrazić nadzieję, że ten długotrwały wysiłek wydawniczy znajdzie pełne zrozumienie wśród Duchowieństwa i świeckich katolików. W szczególności byłoby rzeczą ze wszech miar wskazaną, by Seminarzyści w Polsce mogli przy pomocy polskiego przekładu Sumy Teologicznej łatwiej zaznajomić się z myślą i metodą św. Tomasza z Akwinu.

Praktycznym wyrazem zrozumienia doniosłości polskiego przekładu Sumy byłaby przedpłata na poszczególne tomy, w miarę zapowiedzi o ich ukazywaniu się. Rozszerzenie koła subskrybentów zapewniłoby Wydawnictwu mocniejszą podstawę finansową, a tym samym możność szybszego doprowadzenia rozpoczętego dzieła do końca.

Zarówno inicjator Wydawnictwa, ks. prałat Stanisław Bełch, jak i tłumacze, wielkoduszni przyjaciele i wydawca Veritas, przyczyniając się każdy w swoim zakresie do wydania Sumy Teologicznej w języku polskim, dobrze zasłużyli się Kościołowi, a zwłaszcza pracy naukowej i wychowawczej, w szeregach młodych przyjaciół teologii tomistycznej.

Uważam sobie za obowiązek złożyć słowa uznania i podzięki, które łączę z błogosławieństwem prymasowskim.

Stefan Kardynał Wyszyński

PRZEDMOWA

„Łaska Boża” odgrywa nader ważną rolę w życiu człowieka wyniesionego przez Boga na poziom ponadludzki. Wielkość i ważność „łaski Bożej” widać już w tym, że wszystko w życiu moralnym koło niej się obraca i dla niej jest podejmowane. Czynności religijno-moralne do tego zmierzają, aby przygotować się należycie na przyjęcie łaski, zachować ją w duszy, rozwijać i trwać w niej do końca życia. Przyjmowanie sakramentów, modlitwy, przepisy, nakazy i rady podawane przez Kościół, wszystko to ma swe najbliższe uzasadnienie w potrzebie łaski. Nie dosyć tego. Racją istnienia Kościoła Chrystusowego jest łaska. Zadaniem jego - jak wiemy - jest uświęcać lud Boży przez szafowanie łaskami Chrystusowymi. I co ważniejsze - wprost nie do pojęcia - Wcielenie Syna Bożego dokonało się, aby nam łaskę utraconą przywrócić. *„Propter nos et propter nostram salutem descendit de coelis”*. Zbawienie ludzkości dokonywuje się bowiem przez. łaskę.

Wszystko w życiu człowieka zależy od „łaski Bożej”; wartość i sens życia na ziemi, które jest przygotowaniem do życia wiecznego, jak i samo życie wieczne. W pewnym znaczeniu można powiedzieć, że w życiu człowieka wszystko jest łaską. Konieczną tedy jest rzeczą orientować się - możliwie najlepiej - czym ta łaska jest, do czego nam potrzebna, jak ją pielęgnować, rozwijać i w niej trwać, byśmy doszli do pełnego jej rozwoju w życiu wiecznym, i dzięki niej kontemplowali Boga w Trójcy Świętego Jedynego - co jest celem ostatecznym istot rozumnych, aniołów i ludzi.

Łaska jest darem osobistym tego, kto ją posiada. Przez nią następuje bezpośrednie zetknięcie się duszy z Bogiem. W tym tajemniczym spotkaniu się ze Stwórcą, rozstrzygają się losy wieczne człowieka. Wszystko zależy od tego, jak człowiek zareaguje na podejście Boga, przynoszącego dar łaski. A więc czy ofiarowaną mu łaskę przyjmie, czy ją zlekceważy i odrzuci. Słowem w tym spotkaniu duszy z Bogiem dokonywuje się wielka tajemnica życiowa. Tajemnica „słodka” i „straszna” zarazem. *„Tremendum mysterium”*.

Łaska to skarb ewangeliczny. Warto wszystko utracić, wszystkiego się wyzbyć, by go pozyskać. W niej - jakby w zarodku - zawarte jest życie wiekuiste.

Aby ten skarb ocenić, trzeba go poznać. Możliwie najdoskonalej. Na temat łaski pisano wiele. Zwłaszcza w okresie potrydenckim. Mistrzami pozostaną zawsze św.. Augustyn i św. Tomasz. Ten ostatni, aczkolwiek nie porusza zagadnień, które wyłoniły się w okresie protestantyzmu, jansenizmu itd., podaje jednak w traktacie o łasce zasady, którymi można naświetlać zagadnienia dzisiejsze.

Traktat o łasce znajduje się w drugiej części Sumy, gdzie św. Tomasz omawia ogólne zasady teologii moralnej. Po omówieniu w (I) części zagadnień, dotyczących Boga i dzieła stworzenia, w drugiej części (II) przedstawia w jaki sposób - najpierw ogólnie (1a - 2ae) n następnie szczegółowo (2a - 2ae) - człowiek ma zdążać do Boga. A więc: wskazuje na cel człowieka; analizuje czynności ludzkie, którymi człowiek do Boga się zbliża; źródło, z których one wypływają (cnoty - ich przeciwieństwo wady); wreszcie wskazuje na pomoc, jakiej Bóg udziela człowiekowi, mianowicie na Prawo i Łaskę. Bóg przez Prawo poucza a Łaską pomaga. *„Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et iuvat per gratiam”* (Prol. q 90).

Z traktatu o Prawie - ostatnią część o prawie Ewangelii łączymy z traktatem o Łasce, z tego względu że one treściowo ściśle ze sobą się łączą.

Tłumaczenie zostało dokonane przy dużym wkładzie pracy S. Pauli Grajewskiej O.P. – zwłaszcza strona literacka - za co wyrażam jej bardzo serdeczne podziękowanie - jak również wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób służyli swą pomocą.

TŁUMACZ

ZAGADNIENIE 106
O PRAWIE EWANGELICZNYM, KTÓRE ZWIEMY PRAWEM NOWYM, CZYM JEST!

Z kolei należy rozpatrzyć prawo Ewangelii, zwane Prawem Nowym.

I. O samym prawie (106).

II. W porównaniu do prawa Starego (107).

III. O tym, co ono w sobie zawiera (108).

W odniesieniu do pierwszego zagadnienia (106) nasuwają się cztery pytania: 1. Czy prawo nowe jest prawem pisanym, czy wszczepionym? 2. O mocy jego; czy usprawiedliwia? 3. O jego początku; czy powinno było być dane od początku świata? 4. Czy powinno trwać do końca świata?

Artykuł 1

CZY PRAWO NOWE JEST PRAWEM PISANYM ? /1/

Wydaje się, że prawo nowe jest prawem pisanym.

1. Tym nowym prawem jest bowiem sama Ewangelia. Ewangelia zaś jest pismem: „A te są napisane abyście wierzyli”[1]. Przeto prawo nowe jest prawem pisanym.

2. Prawo wszczepione jest to prawo natury, jak mówi List do Rzymian: „Bo gdy poganie, którzy prawa nie mają, idąc za naturą czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach”[2]. Gdyby więc prawo ewangeliczne było prawem wszczepionym w serca, nie różniłoby się od prawa naturalnego.

3. Prawo Ewangelii właściwe jest tym, którzy znajdują się w stanie nowego Przymierza, Tymczasem prawo wszczepione w serca jest wspólne i tym, którzy należą do nowego i tym, którzy należą do starego Przymierza. Mówi bowiem Księga Mądrości[3] że: „mądrość Boża wśród narodów... itd.”. A zatem prawo nowe nie jest prawem wlanym.

Jednakowoż: prawo nowe jest prawem nowego Przymierza. Zaś prawo nowego Przymierza jest wszczepione w serca. Apostoł bowiem przytaczając[4] jako autorytet te słowa Jeremiasza[5]: „Oto nadchodzą dni - wyrocznia Jahwe - gdy z domem Izraela się zwiążę przymierzem nowym” i wykazując, czym jest to przymierze, mówi: „Takie jest Przymierze, które zawrę z domem Izraela we dni one, mówi Pan: Dam prawo moje w ich myśli, a na sercach ich wypiszę je”. Nowe zatem prawo jest wszczepione w serca.

Wykład: Każda rzecz wydaje się być tym, co w niej najdoskonalsze, jak powiada Filozof[6].Tym zaś, co najdoskonalsze w prawie nowego Przymierza, w czym zawiera się cała jego siła, jest łaska Ducha Świętego, którą daje wiara w Chrystusa. A zatem zasadniczo prawem nowym jest sama łaska Ducha Świętego, udzielana wiernym Chrystusowym /2/ Wynika to jasno ze słów Apostoła, gdy mówi: „Gdzież więc

podstawa do chlubienia się? Została uchylona! Na zasadzie jakiego prawa? Czy prawa uczynków? Nie, ale przez prawo wiary”[7], samą bowiem łaskę wiary nazywa on prawem. A jeszcze wyraźniej powiedziane jest w Liście do Rzymian[8]: „Albowiem prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło mnie spod prawa grzechu i śmierci”. Toteż i Augustyn mówi, że „jak prawo uczynków wypisane było na tablicach kamiennych, tak prawo wiary wypisane jest w sercach wierzących”[9]. A w innym miejscu: „Czymże są prawa Boże – przez samego Boga w sercach wypisane, jeśli nie samą obecnością Ducha Świętego?”[10].

Prawo nowe zawiera. jednak pewne składniki przygotowujące niejako do łaski Ducha Świętego, mające na względzie wykorzystywanie tej łaski; czynniki, będące w nowym prawie czymś jak gdyby drugorzędnym. Należy wiernych Chrystusowych pouczać o nich słowem i pismem, tak odnośnie do tego, w co należy wierzyć, jak i do tego, co należy czynić. A zatem trzeba powiedzieć, że prawo nowe zasadniczo jest prawem wszczepionym, wlanym w serca, w sensie zaś ubocznym - prawem pisanym.

Ad 1. W pismach ewangelicznych nie ma niczego, co by nie miało łączności z łaską Ducha Świętego, bądź jako przygotowanie, bądź jako normy określające, jak z tej łaski korzystać. Jako czynniki przygotowujące umysł przez wiarę, dzięki której zostanie dana łaska Ducha Świętego, zawarte jest w Ewangelii to, co ukazuje Bóstwo lub Człowieczeństwo Chrystusowe. Dla strony zaś poznawczej Ewangelia zawiera to, co dotyczy pogardy świata, dzięki której człowiek staje się zdolny do przyjęcia łaski Ducha Świętego. Świat bowiem, czyli ci co są w świecie rozmiłowani, nie mogą przyjąć łaski Ducha Świętego, jak napisane jest u Jana[11]. Wykorzystanie zaś łaski Ducha polega na uczynkach. cnót, do których Pismo święte Nowego Testamentu wielekroć ludzi zachęca.

Ad 2. Coś może być człowiekowi wszczepione w dwojaki sposób. najpierw jako należące do natury ludzkiej i tak właśnie wszczepione człowiekowi jest prawo naturalne. Po drugie coś może być człowiekowi wszczepione będąc niejako dodane do natury przez dar łaski. I w taki właśnie sposób wszczepione jest człowiekowi prawo nowe, nie tylko wskazując na to, co należy czynić, lecz również pomagając do wypełnienia tego.

Ad 3. Nikt i nigdy nie posiadał łaski Ducha Świętego inaczej, jak przez wiarę w Chrystusa, wyraźną lub niewyraźną. Przez wiarę zaś w Chrystusa człowiek przynależy do nowego Przymierza. Stąd każdy komu zostało wszczepione prawo łaski, ze względu na to należał do nowego Przymierza.

Artykuł 2

CZY NOWE PRAWO DOKONUJE USPRAWIEDLIWIENIA? /3/

Wydaje się, że prawo nowe nie usprawiedliwia.

1. Nikt bowiem nie może być usprawiedliwiony, jeśli nie jest posłuszny prawu Bożemu, według tego co mówi List do Hebrajczyków[1]: „Stał się (Chrystus) sprawcą zbawienia wiecznego” Lecz Ewangelia nie zawsze to sprawia, aby ludzie byli jej posłuszni. Mówi bowiem List do Rzymian[2]: „Ale nie wszyscy dali posłuch Ewangelii”. A zatem prawo nowe nie usprawiedliwia.

2. Apostoł dowodzi, że prawo stare nie przynosiło usprawiedliwienia, ponieważ wraz z jego przyjściem wzrosła nieprawość. Jest bowiem powiedziane w Liście do Rzymian[3]: „Prawo bowiem pociąga za sobą karzący gniew. Gdzie zaś nie ma prawa, tam nie ma i przestępstwa". Otóż prawo nowe jeszcze bardziej pomnożyło nieprawości: na większą bowiem karę zasługuje ten, kto po przyjęciu prawa nowego jeszcze grzeszy, według słów Listu do Hebrajczyków[4]: „Kto przekracza Prawo Mojżeszowe ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie zeznania dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego"? Tak więc prawo nowe nie usprawiedliwia, podobnie jak i stare.

3. Usprawiedliwienie jest skutkiem właściwym tylko Bogu, stosownie do słów Listu do Rzymian[5]: „Bóg jest tym, który usprawiedliwia". Lecz prawo stare pochodziło od Boga, tak samo jak i nowe, Prawo zatem nowe nie może bardziej usprawiedliwiać aniżeli stare.

Jednakowoż: Apostoł mówi: „Bo ja nie wstydzę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego"[6]. A zbawieni mogą być tylko ci, którzy dostąpili usprawiedliwienia, Zatem prawo Ewangelii usprawiedliwia.

Wykład: Jak to już wyżej zostało powiedziane, prawo Ewangelii zawiera dwa składniki: jeden z nich jest główny, a mianowicie sama łaska Ducha Świętego udzielona wewnętrznie; i w tym znaczeniu prawo nowe usprawiedliwia. Stąd mówi święty Augustyn: „Tam - czyli w starym Przymierzu - prawo było ustanowione od zewnątrz, aby niesprawiedliwi się go bali; tu, w nowym Przymierzu, prawo dane zostaje od wewnątrz, aby niesprawiedliwi byli przez nie usprawiedliwieni"[7]. Drugim składnikiem, należącym do prawa Ewangelii w sposób drugoplanowy, są świadectwa wiary oraz nakazy porządkujące stronę pożądawczą ludzi oraz ich czyny. I w tym znaczeniu prawo nowe nie usprawiedliwia. Stąd Apostoł mówi: „Litera zabija, Duch zaś ożywia"[8], zaś święty Augustyn tłumaczy, że przez literę należy rozumieć wszystko, cokolwiek jest napisane i istnieje na zewnątrz ludzi, także zawarte w Ewangelii przykazania moralne[9]. Dlatego też i litera Ewangelii zabijałaby, gdyby wewnątrz nie istniała uzdrawiająca łaska wiary.

Ad 1. Zarzut ten wychodzi od pojęcia prawa nowego nie w tym, co jest w nim zasadnicze, lecz w tym, co drugorzędne, a mianowicie wskazania i przepisy nadane człowiekowi z zewnątrz, przy pomocy pisma lub słowa.

Ad 2. Chociaż łaska nowego Przymierza daje człowiekowi pomoc, aby mógł nie grzeszyć, to jednak nie utwierdza w dobrem tak dalece, aby człowiek nie mógł już zgrzeszyć: to bowiem jest właściwe dla stanu chwały. Jeśli przeto ktoś po otrzymaniu łaski nowego Przymierza zgrzeszy, zasługuje na większą karę, ponieważ okazuje się niewdzięczny za większe dobrodziejstwa i nie korzysta z udzielonej sobie pomocy. Nie można jednak z tej racji powiedzieć, że „prawo nowe sprawia gniew", ponieważ ze swej strony dostarcza ono wystarczającej pomocy, by nie grzeszyć.

Ad 3. Jeden i ten sam Bóg nadał prawo nowe i prawo stare, ale inaczej ton a inaczej tamto. Prawo bowiem stare dał wypisane na tablicach kamiennych, prawo zaś nowe na „żywych tablicach serca" jak mówi Apostoł[10]. Opowiada Augustyn, że „dlatego właśnie ową literę, wypisaną na zewnątrz człowieka, nazywa Apostoł i posługą śmierci i posługą potępienia. Tę drugą zaś, mianowicie prawo nowego

Przymierza, określa jako posługę ducha i posługę sprawiedliwości. Przez dar bowiem Ducha czynimy sprawiedliwość i zostajemy uwolnieni od potępienia grzechu”[11].

Artykuł 3

CZY PRAWO NOWE POWINNO BYĆ DANE OD POCZĄTKU ŚWIATA? /4/

Zdaje się, że prawo nowe powinno było zostać na- dane od początku świata.

1. Mówi bowiem List do Rzymian[1], że „u Boga nie ma względu na osobę”. „Wszyscy zaś ludzie zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” powiada tenże List do Rzymian[2]. A zatem prawo Ewangelii powinno być dane już od początku świata, aby wszyscy otrzymali przez nie pomoc.

2. Jak w różnych miejscach są różni ludzie, tak też i w różnych czasach. Lecz Bóg, który „chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni”[3], polecił by Ewangelię głoszono we wszystkich miejscach, jak znajdujemy w Ewangelii św. Mateusza[4] i Marka[5]. Prawo Ewangelii powinno zatem istnieć we wszystkich czasach, czyli być nadane od początku świata.

3. Bardziej niezbędne jest dla człowieka zbawienie duchowe i wieczne, aniżeli zdrowie ciała, które jest tylko doczesne. A oto Bóg już od początku świata zaopatrzył człowieka w to, co jest mu konieczne do pomyślności cielesnej, oddając pod jego władzę wszystko, co dla niego zostało stworzone, jak widzimy w Księdze Rodzaju[6]. A zatem i prawo nowe, będąc w najwyższym stopniu. konieczne do pomyślności duchowej, winno było być dane ludziom od początku świata.

Jednakowoż: mówi Apostoł: „Nie pierwej to co duchowe jest, ale to co cielesne, a potem to co duchowe” [7]. Nowe zaś prawo jest głównie duchowe, nie musiało zatem być nadane już od początku świata.

Wykład: Wskazać można potrójną rację, dlaczego prawo nowe nie musiało być nadane od początku świata. Pierwszą z nich jest ton że prawo nowe - jak zostało powiedziane wyżej - głównie polega na łasce Ducha Świętego, która nie powinna była być dana w obfitości zanim nie została od rodu ludzkiego usunięta przeszkoda grzechu, co się stało wskutek dokonanego przez Chrystusa odkupienia. Stąd powiedziane jest u św. Jana: „Ducha bowiem jeszcze nie było, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony”[8]. I na tę właśnie rację zupełnie wyraźnie wskazuje Apostoł w Liście do Rzymian[9], gdzie mówiąc najpierw o duchowym prawie życia, dodaje: „Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym, (tego dokonał) Bóg. On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający na grzech, aby, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według ducha”.

Rację drugą można wysnuć z doskonałości prawa nowego. Nic bowiem nie bywa doprowadzone do stanu doskonałości zaraz od początku, ale w pewnym następczym porządku czasowym. Jak na przykład, ktoś najpierw jest chłopcem, a później dorosłym mężczyzną. Na tę rację również wskazuje Apostoł: „Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą ku Chrystusowi, abyśmy z wiary uzyskali

usprawiedliwienie. Gdy jednak wiara nadeszła, już nie jesteśmy poddani wychowawcy”[10].

Trzecią zaś rację czerpiemy stąd, że prawo nowe jest prawem łaski. Potrzeba więc było najpierw pozostawić człowieka samemu sobie, własnym jego siłom w stanie starego prawa, aby popadłszy w grzech poznał swoją słabość i uznał że potrzeba mu łaski. I na tę rację Apostoł wskazuje, gdy mówi: „Natomiast Prawo weszło niestety po ton by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” [11].

Ad 1. Ze względu na grzech pierwszego ojca rodzaj ludzki zasłużył na pozbawienie go pomocy łaski, a przeto: „jeśli komuś nie jest dane - to ze sprawiedliwości; a jeśli komu jest dane - to z łaski”, mówi św. Augustyn[12]. A więc nie było u Boga względu na osoby przez to, że nie wszystkim od początku świata zaofiarował prawo łaski, która miała być dawana w pewnym właściwym porządku.

Ad 2. Rozmaitość miejsc nie wpływa na rozmaitość stanów rodzaju ludzkiego, które zmieniały się z biegiem czasu. A zatem prawo nowe zostało nadane dla wszystkich miejsc, ale nie dla wszystkich czasów, chociaż w każdym czasie istnieli należący do nowego Testamentu, jak już wyżej powiedzieliśmy.

Ad 3. To, co należy do fizycznego zdrowia, służy człowiekowi od strony natury której grzech nie niszczy. To natomiast, co należy do zdrowia duchowego, podporządkowane jest łasce, którą się traci przez grzech. Są zatem przypadki różne.

Artykuł 4

CZY PRAWO NOWE POWINNO TRWAĆ AŻ DO KOŃCA ŚWIATA? /5/

Mogłoby się zdawać, że prawo nowe nie powinno trwać do końca świata.

1. Bo jak mówi Apostoł „kiedy nadejdzie to, co doskonałe, ustanie to co częściowe”[1]. zaś prawo nowe jest czymś częściowym, znowu bowiem mówi Apostoł: „Po części bowiem tylko poznajemy, po części prorokujemy”[2]. A przeto prawo nowe będzie musiało ustąpić gdy nastanie inny, doskonalszy stan.

2. Pan obiecał uczniom swoim poznanie wszelkiej prawdy, gdy przyjdzie Duch Święty Pocieszyciel[3]. Lecz Kościół obecnie, w stanie Nowego Testamentu, nie zna jeszcze wszelkiej prawdy. Należy więc oczekiwać jakiegoś innego stanu, w którym przez Ducha Świętego jasną stanie się wszelka prawda.

3. Jak Ojciec jest kimś innym od Syna, a Syn od Ojca, tak samo Duch Święty od Ojca i Syna. Istniał już stan odpowiadający Osobie Ojca, mianowicie stan starego prawa, w którym ludzie dążyli do rozrostu swego rodzaju. Podobnie jest inny stan, odpowiadający Osobie Syna, stan prawa nowego, gdzie przewodzą duchowni zabiegający o mądrość, którą się przypisuje Synowi. A więc będzie i stan trzeci, Ducha świętego, w którym pierwszeństwo mieć będą mężowie uduchowieni.

4. Rzekł Pan: „A ta Ewangelia o Królestwie będzie głoszona po całej ziemi na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy przyjdzie koniec”[4]. Ale już tak długo Ewangelia Chrystusowa głoszona jest na całym świecie, a jednak koniec jeszcze nie nadchodzi. Może więc Ewangelia Chrystusowa nie jest Ewangelią Królestwa, lecz nadejdzie inna Ewangelia, Ducha Świętego, jakoby inne prawo.

Jednakowoż - mówi Pan: - „Zaprawdę powiadam wam: nie przeminie to pokolenie aż się to wszystko stanie”[5], co Chryzostom tłumaczy jako pokolenie wiernych Chrystusowych. A zatem stan wiernych Chrystusowych trwać będzie aż do skończenia świata.

Wykład: Stan świata może się w dwojaki sposób zmieniać. Najpierw zależnie od zmiany prawa. Ujmując rzecz pod tym kątem, żaden inny stan po stanie nowego prawa nie nastąpi. Stan bowiem nowego prawa nastąpił po stanie prawa starego, jako coś doskonalszego po mniej doskonałym. Żaden zaś stan w życiu obecnym nie może być doskonalszy aniżeli stan nowego prawa. Nic bowiem nie może być bliższe celu ostatecznego jak ton co bezpośrednio do tego celu prowadzi, a tak właśnie czyni prawo nowe. Dlatego mówi Apostoł: „Mamy tedy, bracia, pewność, że wejdziemy do Miejsca świętego przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i żywą przez zasłonę, to jest przez ciało swoje ... przystąpmy z sercem prawym”[6]. Toteż nie może zaistnieć w życiu obecnym stan doskonalszy niż stan nowego prawa: bo każda rzecz o tyle jest doskonalsza, o ile bliższa celu ostatecznego.

Według drugiego sposobu stan ludzi może się zmieniać zależnie od tego, w jak różnorodny sposób ustosunkowują się oni do tego samego prawa, bardziej lub mniej doskonale. W taki sposób stan starego prawa często ulegał zmianom: czasem prawo zachowywano w sposób doskonały, czasem zaś zaniedbywano je całkowicie. W taki również sposób i stan prawa nowego różnicuje się zależnie od różnych miejsc, czasów i osób, o ile mianowicie niektórzy łaskę Ducha Świętego posiadają w stopniu więcej lub mniej doskonałym. Nie należy zaś oczekiwać, że nastąpi jakiś stan, w którym będziemy posiadać pełniej łaskę Ducha Świętego niż dotychczas ją posiadano, zwłaszcza zaś niż ją posiadali Apostołowie, którzy „otrzymali pierwociny Ducha”[7], to znaczy i wcześniej pod względem czasu i od innych obficiej, jak powiada Glossa.

Ad 1. Jak mówi Dionizy[8], istnieje wśród ludzi stan trojaki. Pierwszy - prawa starego, drugi - prawa nowego, trzeci - który nastąpi nie w tym życiu, lecz w przyszłym, czyli w ojczyźnie niebieskiej. Lecz jak pierwszy stan jest w porównaniu ze stanem Ewangelii niedoskonałym, jest tylko jego figurą, tak samo stan Ewangelii jest niedoskonały, jest tylko podobieństwem, figurą w porównaniu ze stanem nieba. Gdy stan ten nastąpi, ustąpi tamten, jak jest powiedziane w Liście I do Koryntian: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; kiedyś zobaczymy twarzą w twarz”[9].

Ad 2. Jak twierdzi Augustyn[10], Montanus i Priscilla utrzymywali, że obietnica Pańska, dotycząca dania Ducha świętego, spełniona została nie na Apostołach, ale dopiero na nich. Podobnie Manichejczycy twierdzili, że spełniła się ona na Manicheuszu, który - zdaniem ich - sam był Duchem Świętym. Toteż, jak jedni, tak i drudzy nie uznawali Dziejów Apostolskich, z których wyraźnie wynika, że obietnica ta spełniona została na Apostołach, jak im to Pan niejednokrotnie obiecał. „Po niewielu dniach będziecie ochrzczeni Duchem Świętym” [11]. O spełnieniu jej czytamy w 2 rozdziale Dziejów Apostolskich. Tamte zaś puste gadania wykluczają się przez to, co powiedziane jest u Jana: „Ducha jeszcze nie było, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony”[12]. Z czego można rozumieć, że natychmiast po uwielbieniu Chrystusa przez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Duch Święty został dany. Tym samym

także przekreśla się błąd tych, którzy mówili, że należy oczekiwać jakiejś epoki Ducha Świętego.

Nauczył zaś Duch Święty Apostołów wszelkiej prawdy dotyczącej tego, co jest konieczne do zbawienia, w co mianowicie należy wierzyć i co czynić. Nie pouczył ich natomiast o wszystkich przyszłych zdarzeniach, nie należało to bowiem do nich, jak mówi tekst z Dziejów. „Nie wasza to rzecz znać czas i godzinę, które Ojciec ustalił swoją władzą”[13].

Ad 3. Prawo stare było prawem nie tylko Ojca, ale także i Syna, ponieważ Chrystus był w starym prawie obecny przez podobieństwa. Mówi Pan: „Gdybyście wierzyli Mojżeszowi wierzylibyście i mnie, bo i on o mnie pisał”[14]. Podobnie także prawo nowe jest nie tylko Chrystusa, ale i Ducha Świętego, co widać z tekstu do Rzymian: „Prawo ducha i życia w Chrystusie Jezusie itd.”[15]. Nie należy już zatem oczekiwać innego prawa, które byłoby prawem Ducha Świętego.

Ad 4. Chrystus zaraz na samym początku ewangelicznego przepowiadania mówił: „Przybliżyło się Królestwo niebieskie[16], a zatem niemądrze jest mówić, że Ewangelia Chrystusowa nie jest Ewangelią Królestwa. Lecz głoszenie Ewangelii Chrystusowej może być rozumiane dwojako: po pierwsze jako rozpowszechnianie znajomości Chrystusa i w taki sposób Ewangelia była głoszona na całym świecie już w czasach apostolskich, jak powiada Chryzostom[17]. W takim wypadku, to, co się dodaje: „i wówczas się spełni” należy rozumieć o zburzeniu Jerozolimy, o czym jest tam mowa w sensie dosłownym. W inny sposób rozumieć można głoszenie Ewangelii na całym świecie z pełnym skutkiem, tak mianowicie, że w każdym narodzie założony zostanie Kościół. W tym sensie - mówi Augustyn[18] – „Ewangelia nie jest jeszcze głoszona na całym świecie”. Lecz gdy to się stanie, nastąpi koniec świata.

ODNOŚNIKI DO ZAGADNIENIA 106

art. 1

1. Jn 20, 31.
2. 2, 14.
3. 7. 27.
4. Hbr. 8, 8-10.
5. 31, 31-33.
6. IX. Ethic S. Thom lect. 9, n 1872.
7. Rzym. 3, 27.
8. 8, 2.
9. De Spiritu et Littera. cap. 24. n. 41.ML. 44, 225.
10. Cap. 21, ML 44, 222.
11. 14, 17.

art. 2

1. 5-9.
2. 10, 16.
3. 4, 15.
4. 10, 28.
5. 8, 3.
6. Rzym. 1. 16.
7. De Spiritu et Littera. cap. 17, ML. 44, 218.
8. II Kor. 3, 6.
9. De Spiritu et Littera. cap. 14, ML. 44, 215, 219.
10. II Kor. 3, 3.
11. De Spiritu et Littera. cap. 18, ML. 44, 219.

art. 3

1. 2, 11.
2. 3, 23.
3. 1 Tym. 2, 4.
4. 19.
5. 16, 15.
6. 1, 26, 28 s.
7. I Kor. 15, 46.
8. 7, 39.
9. 8, 3-4.
10. Gal. 3, 24.
11. Rzym. 5, 20.
12. De Perfectione justiciae: Vid. Ep. 107 al. 107 ad Vitalem c 5. ML, 33, 984. De Pecc. Merit et Ren 1, II. c. 19. ML 44, 170.

art. 4

1. I Kor 13, 10.
2. I Kor.13, 9.
3. Jn 16, 13.
4. Mt.24, 14.
5. Mt. 24, 34.
6. Hbr. 10, 19. s.
7. Rzym. 8, 23.
8. Eccl. Hier. c. 5. MG. 3, 501.
9. I Kor. 13, 12.
10. Contra Faustum, c 31, ML. 42, 368.
11. Dz. Ap. 1, 15.
12. 7, 39.
13. 1, 7.
14. Jn 5, 46.
15. 8, 2.
16. Mt. 4, 17.
17. Homil. 75, al. 76 in Math. ML. 58, 688-689.
18. Epist. ad Hesyd. 199, al. 80, c. 12, ML. 33, 923.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 106

/1/. Prawo w ogóle określa się „jako nakaz rozumu praktycznego, wydany dla dobra wspólnego jakiejś społeczności, przez tego, który ma nad nią zwierzoną sobie pieczę; i podany jej członkom w sposób obowiązujący w sumieniu" (O. Woroniecki J, Katolicka etyka wychowawcza, tom I. Etyka ogólna, Kraków 1948, ss. 207-208). Prawo jest tedy dziełem rozumu tego, kto stoi na czele społeczności i ma powierzoną troskę o tę społeczność. Mając opiekę nad społecznością zastanawia się jakby ją zorganizować i przez to zapewnić jej nie tylko istnienie, ale także dobrobyt, bądź to w dziedzinie materialnej, bądź duchowej, bądź jedno i drugie. Owocem tego rozważania rozumowego jest ustalenie pewnych norm. którymi społeczność winna się kierować, aby osiągnąć zamierzone dobro. Normy ustalone przez rozum. kierownik podaje społeczności jako obowiązujące.

W prawie są więc dwa elementy. rozumowy i wolitywny. Rozum i wola wyłaniają nakaz, by normy ustanowione przyjęto i stosowano się do nich. „W prawie bardzo widocznie daje się odczuwać wola prawodawcy; on nie teoretycznie tylko daje podwładnym do rozważenia. jakby było najlepiej w tej lub innej sprawie postępować, nie. on od nich żąda, aby tak właśnie postępowali i to im rozkazuje. W każdym razie jest jakaś siła ukryta, która ma pobudzić chcenie, aby je przelać z jednej woli do drugiej, wedle tego pięknego hasła Stefana Garczyńskiego: „dać rozkaz i siłę z rozkazem" (Woroniecki, op. cit. s. 205).

Prawo ludzkie ma swe podstawy w prawie Bożym odwiecznym oraz w prawie naturalnym, przejawiającym się w skłonnościach wrodzonych naturze ludzkiej. Prawo natury jest wrodzone wszystkim stworzeniom. Człowiek - istota rozumna - może i powinien je wyczytywać w swej naturze ludzkiej i do tego prawa się stosować.

W ogólnych zarysach jest ono wyrażone w Dekalogu. Poza prawem natury istnieje prawo nadprzyrodzone, normujące stosunki człowieka do Boga - celu nadprzyrodzonego, zaszczepione człowiekowi razem z łaską uświęcającą i podane przez Boga w formie przykazań pozytywnych. Najpierw narodowi wybranemu. a następnie całej ludzkości. Pierwsze zowie się prawem Starym ; drugie prawem Nowym albo prawem Chrystusa.

/2/. Istotę prawa Nowego stanowi łaska Ducha Świętego, która nam jest dana dzięki wierze w Chrystusa. Łaska uświęcająca jest tym, co jest najważniejsze w prawie Nowym i ona jest podstawą i uzasadnieniem pozytywnych nakazów Ewangelii z przykazaniem miłości Boga i bliźniego na czele. Dlatego Nowe prawo zowie się „prawem łaski". Z racji wewnętrzności „prawo łaski" podobne jest do prawa naturalnego. Zachodzi jednak między nimi istotna różnica. Prawo naturalne należy do natury człowieka, jest z naturą ludzką organicznie związane; „prawo łaski" natomiast jest człowiekowi nad – dane, tak jak i sama łaska, nie tylko dyktuje co należy czynić, ale równocześnie daje moc do wykonania tego, do czego zobowiązuje (Denz. 103).

Łaska Ducha Świętego stanowi więc istotę prawa Nowego. Prawo zaś pisane, zawarte w Ewangelii i innych księgach świętych, ma się do łaski tkwiącej w duszy, jako coś drugorzędnego. Prawo pisane dysponuje na przyjęcie łaski ; wskazuje jak należy łaską żyć, jak ma wyglądać wiara, jak należy odrywać się od tego, co utrudnia lub przeszkadza działaniu łaski. Prawo pisane jest jakby ochroną i otoczką prawa wewnętrznego, wszczepionego z łaską uświęcającą.

/3/. Nowe prawo, brane w swym składniku istotnym, jakim jest łaska uświęcająca, usprawiedliwia człowieka, czyli przemienia go od wewnątrz, przeprowadzając ze stanu odwrócenia się od Boga, do stanu zjednoczenia się z Bogiem, o czym będzie mowa niżej (q. 113). Prawo nowe, brane natomiast od strony nakazów, nie usprawiedliwia, ale tylko przygotowuje do usprawiedliwienia.

/4/. Bóg oddziaływuje na stworzenia stosując się do ich natury. A więc inaczej na istoty nierozumne, a inaczej na człowieka; inaczej na grzeszników, a inaczej na ludzi świętych i wyrobionych duchowo. Bóg jest nie tylko stwórcą, rządcą, kierownikiem, ale równocześnie najdoskonalszym pedagogiem ludzkości. To podejście pedagogiczne przejawia się przede wszystkim w dziele odrodzenia ludzkości przez łaskę. Nie od razu doprowadza ludzkość do stanu doskonałości, ale stopniowo ją przygotowuje, dając jej poznać słabość. jaką spowodował grzech pierworodny i grzechy osobiste, nadając najpierw prawa surowe i drobiazgowe i dopiero w czasie, jaki uważał za najstosowniejszy zsyła Odkupiciela a z Nim Nowe Prawo; prawo miłości i dzieci Bożych, którego istotę stanowi łaska Ducha Świętego.

/5/. Istniała w średniowieczu opinia, przyjmująca trojaki stan ludzkości: mianowicie stan odpowiadający Osobie Ojca. Był to stan prawa starego, w którym ludzkość dbała przede wszystkim o swój rozwój biologiczny n . następnie stan odpowiadający Osobie Syna Bożego. a więc stan prawa nowego, którego główną treścią jest troska o mądrość i w tym stanie przewodzą duchowni, głoszący mądrość Bożą. Wreszcie trzeci stan, odpowiadający Duchowi Świętemu, stan kontemplacji, uduchownienia całkowitego ludzkości, w którym będzie istniał Kościół pod kierownictwem Ducha Świętego, bez kapłanów, bez sakramentów, w którym rządzić będą ludzie duchowo udoskonaleni. Autorem tej sentencji był opat Joachim († 1202). Zarzut trzeci niniejszego artykułu jest streszczeniem nauki opata Joachima. Oczywiście jest on błędny i niezgodny z nauką katolicką. Prawo stare, które tenże przypisuje Bogu Ojcu „było - odpowiada św. Tomasz - nie tylko prawem Ojca, ale także i Syna, ponieważ Chrystus istniał już w starym zakonie, jako zapowiedziany Odkupiciel i był wyrażony - a przez to obecny - przez podobieństwa figury, Obecny stan - prawa nowego - jest doskonalszy od prawa starego i nastąpił po nim jako coś więcej doskonałego po mniej doskonałym. Dalszy rozwój i doskonalenie się jest już niemożliwe i nie może zaistnieć, tu na ziemi, stan doskonalszy niż stan prawa nowego. Prawo nowe bowiem - będące w istocie łaską Ducha Świętego - wprowadza ludzi bezpośrednio w posiadanie Boga. Łaska uświęcająca uzdalnia człowieka do oglądania Boga w jego istocie. Czegoś doskonalszego

od łaski nie można pojąć tu na ziemi. Aczkolwiek stan nowego prawa jest najdoskonalszy dla ludzi żyjących na ziemi, nie jest najdoskonalszy absolutnie. Stan oglądania Boga „twarzą w twarz” przewyższa gon gdyż jest to stan łaski w pełnym rozkwicie, a stan obecny - na ziemi - stan łaski tak się ma do niego, jak nasienie do rośliny lub drzewa w pełnym rozwoju. „Toteż nie może zaistnieć w życiu obecnym stan doskonalszy niż stan nowego prawa; bo każda rzecz o tyle jest doskonalsza, o ile bliższa celu ostatecznego”.

Co innego jest doskonałość prawa, a co innego doskonałość zachowania go przez ludzi. Stan prawa nowego, podanego go nam przez Chrystusa będzie taki sam do końca świata. Lepszego i doskonalszego prawa ludzkość nie otrzyma; natomiast ludzkość może się ustosunkować do prawa posiadanego, więcej lub mniej doskonale. Cała ludzkość lub w poszczególnych tylko miejscach i w różnych okresach czasu, ludzie mogą być więcej lub mniej pod działaniem łaski Bożej, więcej lub mniej nią przesiąknięci, więcej lub mniej z niej korzystać i na nią odpowiadać. „Nie należy oczekiwać - zaznacza Doktor Anielski - że nastąpi jakiś stan, w którym będziemy posiadać pełniej łaskę Ducha Świętego niż dotychczas ją posiadano, zwłaszcza zaś, niż ją posiadali Apostołowie. którzy „otrzymali pierwociny Ducha”, to znaczy i wcześniej pod względem czasu i od innych obficiej”. Faktem jest. że zarówno w Starym Zakonie, jak po przyjściu Chrystusa, czasami prawo zachowywano w sposób doskonały n czasami znów je zaniedbywano. Bywały okresy wielkiej gorliwości życia chrześcijańskiego, zarówno w całym Kościele. jak u poszczególnych narodów n . w innych okresach lub miejscowościach następowało oziębienie, osłabienie wiary, obniżenie obyczajów itp. Prawo nowe samo w sobie doskonałe, w niejednakowy sposób jest zachowywane i stąd nie można powiedzieć, żeby ludzkość równomiernie doskonaliła się pod jego wpływem. Nie można tu podać jakiegoś stałego prawa ewolucji, jaką widzimy w przyrodzie, a to z tej racji. że ono jest zależne od wolnej woli człowieka. Ta zaś jest zmienna i w różny sposób reaguje na łaskę Ducha Świętego. Można jednak powiedzieć, że ludzkość, brana w całości, stała się lepsza i szlachetniejsza od czasu, kiedy otrzymała nowe prawo. Biorąc pod uwagę stan upadku ludzkości i skażenie jej skutkami grzechu pierworodnego, ludzkość - jako całość - będzie zawsze pełna braków, wad a nawet występków, chociaż wiele jednostek, pod wpływem nowego prawa wzniesie na wysoki stopień doskonałości.

ZAGADNIENIE 107
PORÓWNANIE PRAWA NOWEGO ZE STARYM

Następnie należy porównać nowe prawo ze starym. Na ten temat nasuwają się cztery pytania: 1. Czy prawo nowe jest czymś innym niż prawo stare? 2. Czy nowe prawo jest wypełnieniem prawa starego? 3. Czy prawo nowe zawiera się w starym? 4. Które jest bardziej uciążliwe, nowe czy stare?

Artykuł 1

CZY PRAWO NOWE JEST CZYMŚ INNYM NIŻ PRAWO STARE ? /1/

Wydaje się nam, że prawo nowe nie jest niczym innym jak prawo stare. 1. I jedno bowiem i drugie prawo dane zostało tym, którzy mają wiarę w Boga, gdyż - jak mówi List do Hebrajczyków[1] – „Bez wiary nie można podobać się Bogu". Wiara zaś i u starożytnych i u nowożytnych jest ta sama, jak mówi Glossa do św. Mateusza[2]. A więc to samo jest i prawo.

2. W księdze Contra Adamantum[3], który był uczniem Manicheusza, mówi Augustyn, ze „różnicę między prawem a Ewangelią można określić jednym słowem: bojaźń i miłość". Ale nie można wychodząc od tych dwóch pojęć upatrywać różnicy między prawem nowym i starym, także bowiem i w prawie starym podane są przykazania miłości: „Będziesz miłował bliźniego twego"[4] i „Będziesz miłował Pana Boga twego"[5]. Tak samo nie można ich dzielić ze względu na inną różnicę, którą zaznacza Augustyn w dziele „Contra Faustum"[6], że mianowicie „stary Testament ma obietnice duchowe i wieczne", ponieważ także i w nowym Testamencie dane są pewne obietnice doczesne, na przykład u Marka[7]: „Otrzyma stokroć więcej teraz w tym czasie: domów, braci, sióstr matek, dzieci i pól itd.". W starym zaś Testamencie pokładano nadzieję także w obietnicach duchowych i wiecznych, o czym mówi List do Hebrajczyków[8]. „Teraz zaś do lepszej ojczyzny dążą, to jest do niebieskiej", odnosząc to do starych ojców. Widzimy więc, że prawo nowe nie jest różne od starego.

3. Wydaje się, że Apostoł rozróżnia obydwa prawa, nazywając stare prawo „zakonem uczynków", nowe zaś „zakonem wiary"[9]. Ale prawo stare także było zakonem wiary, jak o tym świadczy List do Hebrajczyków[10]: „dla swej wiary stali się godni pochwały", mówiąc o ojcach starego Testamentu. Podobnie także prawo nowe jest zakonem uczynków. Powiedziane jest bowiem u Mateusza[11]: „Dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą" i u Łukasza[12]: „To czyńcie na moją pamiątkę". Zatem prawo nowe nie różni się od starego.

Jednakowoż - mówi Apostoł – „Ze zmianą kapłaństwa musi też nastąpić zmiana Prawa”[13]. Inne zaś jest kapłaństwo nowego, a inne starego Przymierza, co tamże Apostoł udowadnia. Inne jest więc i prawo.

Wykład: Jak powiedzieliśmy wyżej[14], wszelkie prawo układa postępowanie ludzkie w stosunku do jakiegoś celu. To zaś, co skierowane jest do celu, może różnić się między sobą ze względu na cel w dwojaki sposób. Najpierw tym, że skierowane jest do różnych celów i to sprawia rozmaitość gatunków, zwłaszcza gdy chodzi o cel najbliższy. Po drugie - różnić się może bliskością celu lub oddaleniem od niego. Tak jak ruchy różnią się od siebie gatunkowo jeśli zmierzają do odmiennych kresów; jeśli zaś jakaś część poruszenia bliższa jest kresu niż inna część, mamy do czynienia z różnicą, dotyczącą stopnia doskonałości.

Podobnie dwa prawa można odróżniać w dwojaki sposób. Po pierwsze: mogą być całkowicie od siebie różne jako skierowane do różnych celów. Tak na przykład prawo państwowe, zmierzające do objęcia władzy przez lud, jest gatunkowo różne od prawa, które ma na celu panowanie pewnej warstwy w państwie. Po drugie: dwa prawa mogą się różnić tym, że jedno prowadzi bliżej do celu, drugie zaś na większą odległość; jak na przykład w jednym i tym samym państwie za inne uchodzi prawo obowiązujące ludzi dorosłych, którzy mogą od razu wykonać to, co należy do dobra wspólnego, inne zaś prawo dotyczy karności dziecin które należy pouczać, w jaki sposób kiedyś będą spełniać czyny męskie.

Trzeba więc powiedzieć, że co do pierwszej różnicy prawo nowe nie jest różne od prawa starego. Obydwa bowiem jeden mają cel mianowicie, aby ludzie poddani byli Bogu. Jeden zaś jest Bóg i nowego i starego Testamentu, jak mówi tekst do Rzymian[15]: „Jeden jest tylko Bóg, który usprawiedliwia obrzezanego dzięki wierze, a nieobrzezanego przez wiarę”. Ale gdy chodzi o drugi sposób, prawo nowe jest odrębne od prawa starego; stare bowiem jest jak gdyby nauczycielem, wychowawcą dziecin jak się wyraża Apostoł[16]. Prawo zaś nowe, to prawo doskonałości, ponieważ jest prawem miłości, o której mówi Apostoł, że jest „węzłem doskonałości”[17].

Ad 1. Jedność wiary w obydwu Testamentach poświadczona jest jednością celu. Powiedzieliśmy bowiem wyżej[18], że przedmiotem cnót teologicznych, do których należy i wiara, jest cel ostateczny. Jednakże inny jest stan wiary w starym, a inny w nowym prawie - my bowiem wierzymy, że już się stało to, w co tamci wierzyli, że się stanie.

Ad 2. Wszystkie różnice, jakie zaznaczają się między prawem nowym i starym, dotyczą tego, co doskonałe i niedoskonałe. Nakazy bowiem jakiegoś bądź prawa dotyczą aktów cnót. Inaczej zaś do pełnienia uczynków cnotliwych podchodzą niedoskonali, nie posiadający jeszcze sprawności cnoty inaczej zaś ci, którzy dzięki sprawności cnoty są doskonałymi. Ci bowiem, którzy nie mają jeszcze sprawności cnoty, są do uczynków cnotliwych pobudzani przez jakąś przyczynę zewnętrzną, na przykład groźbę kary lub obietnicę zewnętrznej nagrody. zaszczytów, bogactwa lub czegoś w tym rodzaju. Dlatego właśnie prawo stare, które było dawane niedoskonałym, to znaczy tym, którzy nie dostąpili jeszcze łaski Ducha, nazywane było prawem bojaźni, gdyż prowadziło do

zachowywania przykazań za pomocą groźby jakichś kar. Mówi się o nim, że miało pewne doczesne obietnice.

Ci zaś, którzy mają cnotę, pobudzani są do pełnienia uczynków cnotliwych ze względu na umiłowanie cnoty, nie zaś pod wpływem jakiejś zewnętrznej kary czy nagrody. Dlatego prawo nowe, którego doskonałość polega na łasce duchowej, wszczepionej w serce, zwane jest prawem miłości. Posiada ono obietnice duchowe i wieczne, będące przedmiotem cnót, głównie zaś miłości. W ten sposób ludzie skłaniają się do tych obietnic sami ze siebie, nie jako do czegoś zewnętrznego sobie i obcego, lecz jako do czegoś swojego, własnego.

Z tej racji mówi się także, że prawo stare poskramiało rękę nie ducha. Wola bowiem kogoś, kto powstrzymuje się od jakiegoś grzechu z lęku przed karą, nie odstępuje od grzechu tak po prostu, jak wola tego, który powstrzymuje się od grzechu wskutek umiłowania sprawiedliwości. Dlatego też mówi się, że prawo nowe, które jest prawem miłości, poskramia ducha.

Jednakże i w stanie starego Testamentu byli tacy, którzy mieli miłość nadprzyrodzoną i łaskę Ducha Świętego, którzy oczekiwali przede wszystkim obietnic duchowych i wiecznych i ze względu na to przynależeli do prawa nowego. Ale podobnie, i w nowym Testamencie zdarzają się ludzie cieleśni, którzy nie osiągnęli jeszcze doskonałości nowego prawa, których także i w nowym Testamencie trzeba nakłaniać do uczynków cnoty za pomocą bojaźni kar, bądź też pewnych obietnic doczesnych.

Stare zaś prawo, chociaż dawało przykazanie miłości, jednak nie dawało Ducha świętego, przez którego - jak mówi List do Rzymian: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych”[19].

Ad 3. Jak mówiliśmy wyżej[20], prawo nowe nazwane jest „prawem wiary”, ponieważ to, co w nim najważniejsze, polega na samej łasce, wewnętrznie udzielonej wierzącym: dlatego mówi się „łaska wiary”. Na drugim miejscu zawiera też ono pewne czynności moralne i sakramentalne. Lecz na nich nie polega doskonałość nowego prawa, tak jak właśnie na nich polega doskonałość starego. Ci zatem, którzy w starym Testamencie byli mili Bogu przez wiarę, należeli z tego względu do nowego Testamentu. Nie mogli być bowiem usprawiedliwieni inaczej, jak przez wiarę w Chrystusa, który jest twórcą nowego Testamentu. Stąd i o Mojżeszu wyraża się Apostoł, że „poczytywał bowiem za większe bogactwo znoszenie zniewag dla Chrystusa, niż wszystkie skarby Egiptu”[21].

Artykuł 2

CZY NOWE PRAWO JEST WYPEŁNIENIEM PRAWA STAREGO ? /2/

Nie wydaje się nam aby prawo nowe było wypełnieniem starego. 1. Wypełnienie się jest bowiem przeciwieństwem usunięcia. A przecież nowe prawo usuwa albo wyklucza przepisy prawa starego. Mówi bowiem Apostoł: „Jeżeli dacie się obrzezać, Chrystus na nic się wam nie przyda”[1]. A zatem prawo nowe nie jest spełnieniem się prawa starego.

2. Przeciwieństwo nie może być spełnieniem się swego przeciwieństwa. Otóż Chrystus Pan w nowym prawie nadaje pewne przykazania przeciwne przykazaniom prawa starego. Mamy bowiem powiedziane u Mateusza[2]: „Słyszeliście, że powiedziano starym: Kto chce oddalić swą żonę, niech jej da list rozwodowy. A Ja powiadam wam: Każdy kto oddala swą żonę - poza wypadkiem nierządu - naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną pojął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa". Konsekwentnie to samo wynika z zakazu przysięgania i z zakazu odwetu oraz nienawiści nieprzyjaciół. Tak samo widzimy, że Pan przekreśla przykazania dawnego prawa o powstrzymywaniu się od niektórych pokarmów, gdy mówi: „Nie to, co wchodzi przez usta czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to czyni człowieka nieczystym"[3]. A zatem prawo nowe nie jest wypełnieniem prawa starego.

3. Kto czyni coś przeciwnego prawu, ten prawa nie wypełnia. Chrystus zaś w niektórych wypadkach postępował przeciw prawu: dotknął trędowatego, o czym mówi tekst Mateusza[4], a co było przeciwne prawu. Wielokrotnie także widziano, jak łamał szabat, stąd mówili o Nim Żydzi: „Nie od Boga ten człowiek, skoro nie przestrzega szabatu"[5]. Chrystus zatem nie wypełnił prawa i tym sposobem dane przez Niego prawo nowe nie jest wypełnieniem starego.

4. Prawo stare zawierało przykazania moralne, obrzędowe oraz sądownicze, o czym była mowa wyżej[6]. Lecz Chrystus Pan uzupełniając prawo co do niektórych przykazań[7], nie czyni żadnej wzmianki o przepisach sądowniczych i kultowych. Nie wydaje się więc, aby prawo nowe było całkowitym wypełnieniem starego.

Jednakowoż: mówi Pan Jezus: „Nie przyszedłem znieść prawo albo Proroków, ale wypełnić" i dalej dodaje: „ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni"[8].

Wykład: Mówiliśmy już[9], że prawo nowe może być porównywane ze starym, tak jak coś doskonałego porównuje się z czymś niedoskonałym, niewykończonym. Każda rzecz doskonała dopełnia tego, czego brakuje rzeczy niedoskonałej. I w tym znaczeniu prawo nowe jest wypełnieniem starego, o ile mianowicie uzupełnia ton czego staremu prawu brakowało.

W starym prawie można brać pod uwagę dwie rzeczy: cel, oraz zawarte w prawie przykazania. Celem jakiegokolwiek prawa jest ton aby ludzie stawali się sprawiedliwi i cnotliwi, o czym już była mowa[10]. Stąd i w starym prawie celem było usprawiedliwienie ludzi, którego wprawdzie dokonać prawo nie miało mocy, lecz przedstawiało je za pomocą pewnych aktów kultowych i obiecywało za pomocą słów. Pod tym względem prawo nowe jest dopełnieniem starego, gdyż dokonuje usprawiedliwienia mocą Męki Chrystusowej i o tym właśnie mówi Apostoł: „Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym, tego dokonał Bóg. On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający na grzech, aby co nakazuje Prawo wypełniło się w nas"[11]. Prawo nowe ukazuje tutaj ton co stare tylko zapowiadało, zgodnie ze słowami: „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są w Nim „tak" "[12], to znaczy w Chrystusie. I jeszcze -

mówiąc o tym samym - prawo nowe spełnia ton co stare tylko przedstawiało; stąd List do Kolosa, mówi o obrzędach kultu, że były to „cienie rzeczy przyszłych”[13], a „rzeczywistość należy do Chrystusa”, czyli prawda należy do Chrystusa. Dlatego mówi się o nowym prawie, że jest „Prawem prawdy”, no starym zaś: „cień”, albo „figura”.

Przykazania natomiast starego prawa Chrystus wypełnił i uczynkiem i nauką. Uczynkiem, ponieważ zechciał poddać się obrzezaniu i zachować inne rzeczy, które w owym czasie zachowywać należało, stosownie do słów: „zrodzonego pod niewolą Prawa”[14]. Przez swoją zaś naukę wypełnił przykazania prawa w trojaki sposób: po pierwsze - podając prawdziwy sposób rozumienia prawa, jak w wypadku zabójstwa i cudzołóstwa, których zakaz uczeni w Piśmie i faryzeusze mieli na uwadze jedynie zewnętrzny akt zakazany. Toteż Pan uzupełnił prawo wykazując, że także wewnętrzne akty grzeszne objęte są zakazem[15]. Po drugie: Chrystus Pan uzupełnił przykazania prawa nauczając, w jaki sposób to, co ustanowiło stare prawo zachować można prędzej i bezpieczniej. Na przykład: stare prawo postanowiło, aby człowiek nie przysięgał fałszywie. A to będzie z większą pewnością zachowane, jeżeli człowiek w ogóle powstrzyma się od przysięgania, chyba w wypadku koniecznym[16]. Po trzecie: Chrystus Pan dopełnił przykazań prawa, gdy dodał jeszcze pewne rady doskonałości[17] mówiąc do kogoś, kto twierdził że zachował przykazania starego prawa: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj ton co posiadasz itd.”.

Ad 1. Prawo nowe nie czyni bezużytecznym zachowania starego, chyba że chodzi o przepisy kultowe, jak powiedzieliśmy wyżej[18]. One bowiem były tylko zapowiedzią tego, co miało nadejść. Tym samym, że przepisy kultowe zostały wypełnione z chwilą, gdy urzeczywistniło się ton co one wyobrażały n nie powinny być już dłużej przestrzegane. Gdyby bowiem były zachowywane w dalszym ciągu, oznaczałyby coś, co ma nastąpić, a nie ton co się już spełniło. Tak jak obietnica mającego nastąpić daru przestaje istnieć z chwilą, gdy zostanie spełniona przez uczynienie tego daru. W ten sam sposób są zniesione kultowe przepisy prawa, ponieważ już zostały spełnione.

Ad 2. Jak mówi Augustyn[19], owe przykazania Chrystusa nie sprzeciwiają się przykazaniom starego prawa. „Pan dał przykazanie, aby nie oddalać żony i nie jest to sprzeczne z tym, co nakazuje prawo. Prawo bowiem nie mówi: Kto chce, może żonę oddalić, czemu właśnie sprzeciwiałby się zwrot ‘nie oddalać’. Prawo z całą pewnością nie chciało, aby mąż oddalał żonę, i dlatego nakazuje pewną zwłokę, aby umysł podniecony zwadą uspokoił się przy pisaniu dokumentu rozwodowego. Dlatego Chrystus Pan, potwierdzając ton by nie oddalano lekko żony, za wyjątek uważa jedynie rację wiarołomstwa”. To samo trzeba powiedzieć n gdy chodzi o zakaz przysięgania, jak mówiliśmy wyżej, i to samo okazuje się przy zakazie zemsty. Prawo bowiem wyznaczało sposób zemsty, aby nie mogło dojść do zemsty przekraczającej miarę, Chrystus Pan zaś jeszcze doskonalej zapobiega takiej zemście, nakazując całkowicie od niej się powstrzymać. Co się tyczy nienawiści - obalił fałszywy sposób rozumienia faryzeuszów, napominając nas, aby mieć w nienawiści nie osobę, lecz występek. Odnośnie zaś do rozróżniania potraw co należało do przepisów kultowych. Pan nie nakazał, aby już teraz tego nie zachowywano. Wykazał tylko, że żaden pokarm nie jest z natury nieczysty, lecz jedynie przez pewne podobieństwo, jak już mówiliśmy wyżej[20].

Ad 3. Dotykanie trędowatego było w starym prawie zakazane, gdyż człowiek przez to dotknięcie popadał w pewnego rodzaju nieczystość „nielegalności" podobnie jak i przez dotknięcie zmarłego, o czym już mówiliśmy[21]. Ale Chrystus Pan, który miał moc trędowatego oczyścić, nie mógł popaść w nieczystość. Tym zaś co czynił w szabat, w rzeczywistości go nie złamał, jak to sam w Ewangelii wykazuje: zarówno dlatego, że czynił cuda mocą Bożą, która bezustannie działa w rzeczach, jak i dlatego, że pełnił uczynki dla ratowania ludzi, a faryzeusze pozwalali w dzień sobotni ratować zwierzęta; jak również dlatego, że uczniów zrywających kłosy w szabat, usprawiedliwił konieczną potrzebą[22]. Jednak ciasnym umysłom faryzeuszów wydawało się, że Chrystus łamie szabat. Sądzili oni bowiem, że w dzień sobotni należy się powstrzymać nawet od dobrych uczynków i rozumienie takie było niezgodne z intencją prawa.

Ad 4. Przepisy prawa, dotyczące ceremonii kultowych, nie są wspomniane w tekście u Mateusza[23], ponieważ ich przestrzeganie stało się całkowicie niedopuszczalne ze względu na to. że zostały spełnione, jak o tym już mówiliśmy[24]. Z przepisów zaś sądowniczych Chrystus Pan wspomniał o przykazaniu zemsty, aby to, co na ten temat powie, mogło być zastosowane także do wszystkich innych przepisów. W odniesieniu do tego przykazania Chrystus Pan pouczył, że intencja prawa jest, aby ubiegać się o pomstę nie ze względu na urazę poszkodowanego - to Chrystus wyklucza, napominając że człowiek winie, być gotowy znieść jeszcze większe zniewagi - lecz jedynie ze względu na umiłowanie sprawiedliwości, co pozostaje aktualne także i w nowym prawie.

A r t y k u ł 3

CZY PRAWO NOWE ZAWIERA SIĘ W STARYM ? /3/

Prawo nowe, jak się wydaje, nie jest zawarte w starym.

1. Nowe bowiem prawo zasadza się głównie na wierze i stąd nazywa się prawem wiary, jak czytamy w Liście do Rzymian[1]. Poza tym, w nowym prawie jest podanych do wierzenia wiele prawd, których nie ma w prawie starym. A więc nowe prawo nie jest w starym zawarte.

2. Pewna Glossa mówi odnośnie do słów zawartych u Mateusza: „ktokolwiek zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejsze"[2], że „przykazania prawa są mniejsze, Ewangelii zaś większe". Otóż to, co większe nie może się mieścić w mniejszym. Stąd nowe prawo nie zawiera się w starym.

3. Jeśli się posiada to, w czym coś jest zawarte, posiada się również i to, co jest zawarte. Gdyby więc prawo nowe było zawarte w starym, wynikałoby stąd, że mając prawo stare mielibyśmy zarazem i nowe. Poza tym zbyteczną byłoby wówczas rzeczą dawać prawo nowe, jeśli istnieje stare. A więc prawo nowe nie zawiera się w starym.

Jednakowoż: powiedziane jest u Ezechiela: „Jedno koło było w drugim"[3], czyli - jak tłumaczy Grzegorz – „nowy Testament w starym"[4].

Wykład: W dwojaki sposób coś może być w czymś drugim zawarte: aktualnie - jak rzecz umieszczona w jakimś miejscu; lub też wirtualnie - jak skutek jest zawarty w przyczynie, to co zupełne w tym, co niezupełne; jak rodzaj zawiera w sobie potencjalnie gatunki, a całe drzewo zawarte jest w nasieniu. I tym właśnie sposobem prawo nowe jest zawarte w starym. Mówiliśmy (a. 1), że nowe prawo można porównywać ze starym, tak jak coś doskonałego z niedoskonałym. Toteż Chryzostom objaśniając słowa umieszczone u św. Marka[5]: „Ziemia sama z siebie wydaje Plon, naprzód źdźbło, potem kłos, a potem pełne ziarno w kłosie", mówi w ten sposób: „Najpierw wydaje łodygę, czyli prawo naturalne, później kłosy, czyli prawo Mojżeszowe, wreszcie pełne ziarno w kłosie, czyli Ewangelię". Tak więc prawo nowe obecne jest w prawie starym w ten sposób, jak ziarno w kłosie.

Ad 1. Wszystko, co jest podane do wierzenia w nowym Testamencie wyraźnie i otwarcie, podane jest do wierzenia także i w starym Testamencie, ale niejasno i przez podobieństwa. Wynika stąd, że także co do prawd wiary, prawo nowe jest zawarte w starym.

Ad 2. Przykazania nowego prawa nazywają się większymi od przykazań prawa starego ze względu na to, że zostały ogłoszone w formie wyraźnej. Lecz co do istoty wszystkie przykazania nowego Testamentu zawarte były w starym Testamencie. Toteż mówi Augustyn[6], że „nieomal wszystko, czego Pan nauczał lub nakazywał dodając „Ja zaś powiadam wam", znajduje się także w owych starych Księgach. Lecz ponieważ nie rozumiano zabójstwa inaczej, tylko jako zabicie ciała ludzkiego, Pan wyjaśnił że każde niegodziwe Słowo, przynoszące szkodę bratu, zaliczyć należy do rodzaju zabójstwa". I ze względu na wyjaśnienie tego rodzaju przykazania nowego prawa uchodzą za większe od przykazań prawa starego. Nic jednak nie przeszkadza, aby coś, co jest większe, było wirtualnie zawarte w mniejszym, jak właśnie drzewo zawarte jest w nasieniu.

Ad 3. Coś, co jest podane w sposób niewyraźny, domaga się wyjaśnienia. A przeto, po daniu starego prawa trzeba było dać także nowe.

Artykuł 4

CZY PRAWO NOWE JEST BARDZIEJ UCIĄŻLIWE ANIŻELI STARE? /4/

Wydaje się, że nowe prawo jest bardziej uciążliwe aniżeli stare.

1. Chryzostom bowiem, komentując tekst z Mateusza: „Kto by przestąpił choćby jedno z tych przykazań najmniejszych"[1], mówi: „Nakazy Mojżeszowe są łatwe do wykonania: Nie zabijaj, nie cudzołóż. Nakazy zaś Chrystusa, jak: Nie będziesz się gniewał, nie będziesz pożądał, są do wykonania trudne"[2]. A zatem prawo nowe jest trudniejsze od starego.

2. Łatwiej jest korzystać z doczesnej pomyślności, aniżeli znosić utrapienia. Otóż w starym Testamencie skutkiem zachowania starego prawa była doczesna pomyślność, jak widać z tekstu Powt. Pr.[3]. Tych, zaś, którzy zachowują prawo nowe, spotykają różnorakie przeciwności, jak mówi List 2 do Koryntian[4]. „Okażmy się we wszystkim

sługami Boga, w wielkiej cierpliwości, w utrapieniach, w potrzebach, w uciskach itd." Znaczy to, że prawo nowe jest od starego bardziej uciążliwe.

3. Coś, co jest w stosunku do czegoś drugiego dodatkiem, zawsze wydaje się trudniejsze. Otóż prawo nowe ma się do starego jak dodatek: albowiem prawo stare zakazało krzywoprzysięstwa, prawo zaś nowe zakazało także i przysięgi; prawo stare zakazało oddalać żonę bez listu rozwodowego, prawo zaś nowe zgoła zabrania rozwodu, jak wynika z tekstu Mateusza[5] według tłumaczenia Augustyna[6]. A zatem prawo nowe jest cięższe aniżeli stare.

Jednakowoż: u Mateusza jest powiedziane: „Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście"[7], co wykładając tak mówi św. Hilary[8]: „Przyzywa do siebie utrudzonych trudnością Prawa i uginających się pod ciężarem grzechów świata". I dalej dodaje Chrystus o jarzmie Ewangelii: „Albowiem moje jarzmo jest słodkie, a moje brzemię lekkie". Zatem nowe prawo jest od starego lżejsze.

Wykład: Co do uczynków cnotliwych, nakazanych przykazaniami prawa, zachodzić może dwojakiego rodzaju trudność. Jedna - ze strony uczynków zewnętrznych, które same przez się mogą być trudne i ciężkie do wykonania; jeśli o to chodzi, prawo stare jest o wiele cięższe od nowego. Zobowiązywało bowiem mnóstwem przepisów kultowych do liczniejszych aktów zewnętrznych aniżeli prawo nowe, które oprócz zasad prawa naturalnego niewiele tylko dodało w nauce Chrystusa i Apostołów. Później wprawdzie pewne rzeczy zostały dodane z postanowienia świętych Ojców, ale Augustyn powiada, że należy przestrzegać w nich umiaru, aby życie wiernych nie stało się zbyt uciążliwe. Mówi bowiem o niektórych[9], że „nawet religię naszą, którą miłosierdzie Boże chciało mieć swobodną przez jak najmniej okazałe i jak najmniej liczne obrzędy sakramentalne, uciskają służebnymi ciężarami. Tak, że znośniejszy jest już los Żydów, którzy poddają się przynajmniej wymaganiom prawa, a nie ludzkim wymysłom".

Druga trudność dotyczy uczynków cnotliwych w ich aktach wewnętrznych, że mianowicie ktoś wykonywać ma akty cnoty ochoczo i z przyjemnością. Ze względu na to cnota jest trudna; dla kogoś bowiem, kto jej nie posiada, dany uczynek jest bardzo trudny, lecz dzięki cnocie staje się łatwy. I od tej strony nakazy nowego prawa są cięższe od nakazów prawa starego, ponieważ w nowym prawie zakazem objęte są wewnętrzne poruszenia serca, które w prawie starym nie były wyraźnie zakazane we wszystkich wypadkach. A chociaż w niektórych były zakazane, jednak do tego zakazu nie dołączono kary. To zaś jest, dla kogoś nie mającego cnoty rzeczą najtrudniejszą; jak zresztą mówi Filozof [10], że „czynić to co czyni sprawiedliwy jest łatwo, ale czynić w taki sam sposób, jak to czyni człowiek sprawiedliwy, a mianowicie z przyjemnością i ochoczo, jest bardzo trudno dla kogoś, kto nie posiada cnoty sprawiedliwości". To samo zresztą powiedziane jest u Jana[11], że: „przykazania jego nie są uciążliwe", co rozwijając powiada Augustyn[12], że „nie są Uciążliwe dla miłującego, ale są uciążliwe dla kogoś, kto nie miłuje".

Ad 1. Autorytet ten mówi wyraźnie o trudności nowego prawa, gdy chodzi o stanowcze opanowanie poruszeń wewnętrznych.

Ad 2. Przeciwności, jakich doznają zachowujący prawo nowe, nie wynikają z samego prawa; poza tym, dzięki miłości, na której owo prawo polega, łatwo jest je znosić, ponieważ - jak mówi Augustyn – „miłość łatwym i niczym prawie czyni to, co straszne i okrutne” [13].

Ad 3. Owe dodatki do nakazów starego prawa są po to, aby łatwiej było wypełnić ton co stare prawo nakazuje, jak mówi Augustyn[14]. Nie wynika więc stąd, że nowe prawo jest uciążliwsze, raczej przeciwnie: że jest łatwiejsze.

ODNOŚNIKI DO ZAGADNIENIA 107

art. 1

1. 11. 6.
2. 21. 9.
3. cap. 17; ML. 42, 159.
4. Kpł.19. 18.
5. Pp. 6. 5.
6. Lib. 4. cap. 2; ML. 42, 217-218.
7. 10. 30.
8. 11. 16.
9. Rzym. 3. 27.
10. 11. 39.
11. 5. 44.
12. 22. 19.
13. Hbr. 7. 12.
14. q. 90, a. 2; q. 91, a. 4.
15. 3. 30.
16. Gal. 3. 24.
17. Kol. 3. 14.
18. q 62, a. 2.
19. 5. 5.
20. q. 106. a. 1, 2.
21. Hbr. 11. 26.

art. 2.

1. Gal. 5. 2.
2. 5. 31. s.
3. Mt 15. 11.
4. 8. 3.
5. Jn 9. 16.
6. q. 99, a. 4.
7. Mt. 5.
8. Mt. 9, 17-18.
9. a. 1.
10. q. 92. a. 2.
11. Rzym. 8. 3-4.
12. II Kor. 1. 20.
13. Kol. 2. 17.
14. Gal. 4. 4.
15. Mt. 5. 20. s.
16. Mt. 5. 33. s.
17. Mt. 19, 21; Mk 10, 21; Łk. 18. 22.
18. q. 103, a. 3. 4.
19. Contra Faustum, lib. 19, cap. 26, ML. 42, 364-365.
20. q. 102, a. 6, ad 1.
21. q. 102, a. 5, ad 4.
22. Mt. 12. 3. s.
23. Mt. 5.
24. a. 2. ad 1.

art. 3

1. 3. 27.
2. Mt. 5. 19.
3. 1. 16.
4. Homil. VI in Ezechiel, ML. 76, 834.
5. 4. 28.
6. Contra Faustum, lib. 19, c. 23. 28, ML 42, 361, 366.

art. 4

1. 5. 19.
2. Opus imperf. in Matth. hom. 10; MG. 56, 688.
3. 28. 1-14.
4. 6. 4.
5. Mt. 5. 31. s.
6. De serm. Domin. in monte: lib. 1 cap. 14, 17; ML. 34, 1248, 12S5.
7. 11, 28.
8. In Matth., cap. II; ML. 9, 984 A.
9. Epist. 55, al. 119. c. 19; ML. 33, 221.
10. V Ethic. c. 13; 1137, a. 5. 9; S. Th. lcc. 15. n. 1074.
11. I Jn 5. 3.
12. De natura et gratia. cap. 69; ML. 44. 289.
13. De Verbis Domini; Sermo 70 cap 3; ML. 38. 444.

14. De serm. Dom. in monte, 1. I cc. 17, 21; ML. 34, 1256, 1265. Contra Faustum, 1. 19. cc 23, 26.
15. ML. 42. 36, 365.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 107

/1/. Wszelkie prawo ma na celu dobro powszechne. Wskazuje konkretnie co należy czynić, czego unikać aby zrealizować zamierzony cel i do tego zobowiązuje. Różnica celu, czyli dobra, które się chce osiągnąć oraz sposób zdążania do celu, wpływają na rozmaitość praw oraz ich doskonałość. Ta właśnie różnica w sposobie realizowania dobra powszechnego wpłynęła na różnicę między prawem starym a nowym. Autorem jednego i drugiego jest sam Bóg. Obydwa mają ten sam cel, mianowicie pomagać ludzkości w należytym ustosunkowaniu się do Boga. Różnica więc nie leży ani w pochodzeniu, ani w celowości, ale sposobie oddziaływania i realizowania celu. Stare prawo było podane ludzkości, gdy stawiała jakby pierwsze kroki na drodze ku Bogu, a więc będącej w stanie młodości, podczas gdy prawo nowe jest przeznaczone dla ludzkości, która postąpiła duży krok naprzód w doskonałości moralnej. „Prawo nowe jest odrębne od prawa starego; stare bowiem jest jak gdyby nauczycielem, wychowawcą dzieci, jak się wyraża Apostoł. Prawo zaś nowe to prawo doskonałości, ponieważ jest prawem miłości, o której mówi Apostoł, że jest 'węzłem doskonałości'". Ogólnie można określić stosunek prawa starego do nowego, jako coś niedoskonałego do doskonałego. Prawo stare oddziaływało od zewnątrz, przez nakazy, groźby, obietnice nagród, zaszczytów, bogactw materialnych. Stąd nazywane jest prawem bojaźni. Natomiast prawo nowe podchodzi do człowieka od wewnątrz, daje siłę wewnętrzną, niesie ze sobą obietnice duchowe, nadprzyrodzone. Z tej racji mówi się, że prawo stare poskramiało rękę, a prawo nowe poskramia ducha. Pod wpływem prawa starego unikano zła lub czyniono dobrze raczej z obawy; pod prawem nowym unika się zła z umiłowania sprawiedliwości. Zapewne - zaznacza Doktor Anielski - i pod starym prawem byli tacy, co mieli ducha prawa nowego i na odwrót, obecnie są ludzie, którzy nie osiągnęli doskonałości nowego prawa i których trzeba nakłaniać do dobrego bojaźnią kar czy obietnicami dóbr doczesnych.

/2/. Chrystus zaznaczył (Mt. 5, 17), że nie przyszedł znosić prawa starego, ale je wypełnić, czyli uzupełnić ton czego brakowało staremu prawu. Dotyczy to prawa ściśle moralnego. Przepisy dotyczące kultu zostały zniesione, gdyż w nowym prawie urzeczywistniło się to, co wyobrażały. One bowiem były zapowiedzią tego, co miało nadejść. Z chwilą gdy spełniło się ton co zapowiadały i na co wskazywały, nie miały racji bytu, jak obietnica otrzymania daru przestaje istnieć, z chwilą gdy zostanie spełniona przez otrzymanie daru obiecanego. Natomiast gdy chodzi o przepisy dotyczące życia moralnego, nowe prawo uzupełniało stare. Przede wszystkim przez to. że prawo nowe nie tylko zobowiązuje do dobrego czy unikania zła, ale równocześnie daje moc by je zachować. Ta moc płynie z Męki Chrystusa. Takiej mocy nie posiadało prawo stare. Nadto prawo nowe naświetla stare i pozwala nam zrozumieć jego ducha i myśl prawodawcy; a więc, że nie tylko należy wystrzegać się zewnętrznych czynności, np.

zabójstwa. cudzołóstwa - jak to rozumieli uczeni Starego Zakonu - ale także i uczynków wewnętrznych, nienawiści, pożądań itp. Stare prawo np. pozwalało na zemstę z zachowaniem należytego umiaru, w celu zachowania sprawiedliwości. Chrystus Pan naucza, aby w ogóle od niej się powstrzymać. Również wyjaśnia, że nienawiść ma dotyczyć złych uczynków, a nie osoby, która te uczynki popełnia. Nowe prawo prostuje błędne pojęcia. np. dotyczące pokarmów, nieczystości legalnych, święcenia szabatu itd. ; uzupełnia stare także i przez to, że niektóre rzeczy zaleca jako pomagające do doskonałości. jak całkowite wyrzeczenie się dóbr materialnych, celibat itp.

/3/. Nowe prawo zawarte jest w starym jako to, co zupełne i doskonałe w tym, co niezupełne i niedoskonałe. Wszystko co w nowym prawie jest podane wyraźnie i jasno, w starym prawie było podane niejasno i przez podobieństwa. Przykazanie - nie zabijaj, np. pojmowano jako zabicie ciała ludzkiego. Nowe prawo wyjaśnia, że pod zabójstwo należy podciągnąć także słowa przynoszące szkodę bliźniemu. Z racji większej jasności, przykazania nowego prawa uchodzą za większe od przykazań prawa starego. Chociaż są większe, nic jednak nie przeszkadza że były zawarte co do swej istoty w prawie starym, coś na wzór drzewa, które jest zawarte w nasieniu.

/4/. Bardzo często - z braku należytego pojęcia, od czego zależy wartość moralna uczynków ludzkich - można spotkać się ze zdaniem, że to, co trudniejsze i większego wymaga wysiłku z naszej strony, jest doskonalsze i więcej zasługujące. Jeśli nie jest ono błędne samo w sobie, może być źle, błędnie pojęte - tak zwyczajnie bywa - i dlatego konieczne jest tutaj wyjaśnienie.

Widzieliśmy wyżej, że prawo nowe jest doskonalsze od starego. Zachodzi teraz pytanie, czy ono jest także trudniejsze do zachowania? Aby dać należytą odpowiedź, należy sprecyzować co stanowi trudność w działaniu. Kiedy i dlaczego dana rzecz jest dla kogoś trudna, a kiedy lekka? Czytając Ewangelię spotykamy się z powiedzeniem Chrystusa, które na pierwszy rzut, wydaje się sprzeczne samo w sobie. Mówi mianowicie Chrystus, że coś co jest z natury ciężkie. trudne, jest równocześnie lekkie; mówi o brzemieniu lekkim i o jarzmie słodkim (Mt. 11, 28). W tym powiedzeniu jest tylko pozorna sprzeczność. Jest ono najbardziej prawdziwe i oparte na rzeczywistości życiowej.

Należy odróżnić trudność przedmiotową od podmiotowej. Są uczynki - przedmiotowo - więcej lub mniej trudne. Trudniejszą jest rzeczą podnieść rzecz ważącą sto kilo, aniżeli ciężar dziesięciokilowy; trudniej jest trwać na modlitwie półgodziny niż zmówić jedno Zdrowaś Maria. Przedmiotowo rzecz biorąc, praw o stare jest pod pewnym względem - cięższe od nowego, z racji licznych i drobiazgowych przepisów. To zaś krępowało człowieka i stawało się wielkim ciężarem. Prawo nowe, pod tym względem jest mniej uciążliwe, bo zawiera mniej przepisów i nie wchodzi w drobiazgi. Mieści w sobie prawo naturalne i nieliczne przepisy ściśle ponadnaturalne ; oraz prawo Kościelne, które również dalekim jest od drobiazgowości starozakonnej, a zwłaszcza przepisów talmudu. W prawodawstwie - w ogóle - należy przestrzegać umiaru, aby życie objęte prawem, nie stało się zbyt uciążliwe. Prawo stare, brane w swej przedmiotowej rzeczywistości, pełne nakazów i zakazów. wchodzące w najdrobniejsze szczegóły życia,

jest bardziej uciążliwe i trudniejsze do zachowani a od prawa nowego, które jest mniej szczegółowe i drobiazgowe.

Pod innym względem natomiast prawo nowe jest trudniejsze od starego, a mianowicie dlatego, że ono obejmuje nie tylko zewnętrzne uczynki człowieka - jak to miało miejsce w starym prawe - ale wkracza do głębi duszy, reguluje uczynki wewnętrzne, myśli, zamiary, chęci, pragnienia serca ludzkiego. które w prawie starym nie były wyraźnie zakazane we wszystkich wypadkach, a jeśli niektóre były zakazane, jednak do tego zakazu nie dołączano kary. Opanowanie poruszeń wewnętrznych - np. niechęci, zawiści, gniewu, pożądań itd. - jest uciążliwsze dla człowieka aniżeli zewnętrzna czynność, np. zabójstwa, kradzieży itp. Prawo stare regulowało połowę człowieka, jego stronę zewnętrzną, widoczną dla otoczenia, prawo nowe natomiast idzie dalej. Porządkuje człowieka całego, tak w jego czynnościach zewnętrznych, jak i od wewnątrz, w sferze duchowej. Co - rzecz oczywista - wymaga większego nakładu pracy n wysiłku i połączone jest z większym trudem. Wprawdzie nie wdaje się w drobiazgi i nie mnoży przepisów, jak to było w prawie starym - pod tym względem jest mniej uciążliwe od starego - brane jednak całościowo jest trudniejsze.

Inną przyczyną trudności jest brak należytego nastawienia podmiotowego. A więc trudność mająca swe źródło w nastawieniu psychiczno-moralnym, zachowującego prawo. Kto posiada należyte usprawnienia do dobrego, jakimi są cnoty, dla takiego zachowanie prawa nie sprawia trudności. Taki ochoczo, sprawnie i z przyjemnością podejmuje uczynki przepisane prawem, Taki nie doświadcza wewnętrznych oporów przy powstrzymaniu się od rzeczy zakazanych, np. człowiek nastawiony od wewnątrz sprawiedliwie, chętnie i bez trudności oddaje bliźniemu ton co mu jest winien, i nie odczuwa trudności by go nie skrzywdzić, gdy nadarza się okazja. Przeciwnie jest z tym, który takiego nastawienia, wniesionego przez cnoty nie posiada. Dla nie mających cnót zachowanie prawa nowego ochoczo i sprawnie, jest bardzo trudne. Prawo nowe - którego istotę stanowi łaska - domaga się, by nie tylko je zachować, ale zachowywać z wewnętrznym nastawieniem cnotliwym, nade wszystko z nastawieniem miłości. Prawo nowe zobowiązuje i do zachowania przepisów prawa i do wewnętrznego nastawienia. Nastawienie miłości sprawia, że prawo przedmiotowo trudne, staje się podmiotowo lekkie. A więc ciężar staje się lekki, a jarzmo słodkie, Pismo św. mówi, że przykazania Chrystusowe nie są uciążliwe (I Jn 5, 3). „Nie są uciążliwe - komentuje te słowa św. Augustyn - dla miłującego, ale są uciążliwe dla kogoś, kto nie miłuje”. A na innym miejscu dodaje, że „miłość łatwym i niczym prawie czyni ton co straszne i okrutne” (ad 2).

Ponieważ nowe prawo zobowiązuje przede wszystkim do miłości i jest oparte na łasce Ducha Świętego, chociaż samo w sobie jest trudne, bo obejmuje całego człowieka i wymaga wielkich czynów z racji łaski i cnoty miłości, może stać się łatwym a nawet bardzo radosnym. Cała rzecz leży w tym, by miłością przepoić wszystkie czynności. Z racji tejże miłości, czynności nakazane prawem stają się wartościowymi i zasługującymi u Boga, tym bardziej im Większa jest miłość u ich podstaw, niezależnie od tego czy przedmiotowo są więcej lub mniej trudne. O właściwej wartości decyduje - w porządku nadprzyrodzonym - nastawienie miłości, które tak dobitnie podkreślił św. Paweł w 13 rozdziale I Listu do Koryntian. Trudność lub łatwość w praktyce aktów cnotliwych, jest

oznaką posiadania lub nieposiadania kapitału duchowego. Komu łatwo przychodzi to dlatego, że on się ćwiczył w cnocie; komu trudno, to znak że zaniedbał nabyć sprawności. Nikt nie powie, że gra na fortepianie początkującego ucznia jest lepsza, bo on więcej się wysila i ma więcej trudności, aniżeli muzyka profesora, który robi to łatwo i z przyjemnością. Ta łatwość jest owocem długiej pracy. Analogicznie jest w życiu moralnym, przy praktyce cnót i zachowywaniu prawa.

ZAGADNIENIE 108
O ZAWARTOŚCI NOWEGO PRAWA

Z kolei należy rozważyć zawartość nowego prawa. Na ten temat nasuwają się cztery pytania. 1. Czy nowe prawo powinno nakazywać 1ub zakazywać pewne uczynki zewnętrzne? 2. Czy nowe prawo dostatecznie pokierowało człowiekiem gdy chodzi o akty wewnętrzne? 4. Czy jest rzeczą odpowiednią, że w nowym prawie zostały podane pewne określone rady?

Artykuł 1

CZY NOWE PRAWO POWINNO NAKAZYWAĆ LUB ZAKAZYWAĆ PEWNE UCZYNKI ZEWNĘTRZNE? /1/

Wydaje się, że nowe prawo nie powinno nakazywać ani zakazywać żadnych uczynków zewnętrznych.

1. Albowiem nowe prawo to tyle co Ewangelia Królestwa, stosownie do tekstu z Mateusza: „A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi”[1]. Królestwo zaś Boże nie polega na czynach zewnętrznych, lecz tylko na wewnętrznych, jak wynika z tekstu u Łukasza: „Królestwo Boże w was jest”[2] oraz i Listu do Rzymian: „Bo królestwo Boże to nie sprawa tego co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój, i radość w Duchu Świętym”[3]. A zatem prawo nowe nie powinno nakazywać ani zakazywać żadnych czynności zewnętrznych.

2. Prawo nowe jest prawem Ducha, jak powiedziano w Liście do Rzymian[4]. A znów: „gdzie Duch Pański, tam wolność”, mówi 2 List do Koryntian[5]. Nie ma zaś wolności tam, gdzie człowiek jest zmuszony do wykonywania lub unikania jakichś aktów zewnętrznych. Stąd wynika, że nowe prawo nie zawiera w sobie żadnych nakazów ani zakazów odnoszących się do czynności zewnętrznych.

3. Wszystkie czynności zewnętrzne pojmuje się jako czynności ręki, tak jak akty wewnętrzne są czynnościami ducha, I ta jest właśnie różnica między nowym i starym prawem, że prawo stare poskramia rękę, prawo zaś nowe - ducha. Stąd w nowym prawie nie powinny mieć miejsca zakazy i nakazy czynów zewnętrznych, lecz jedynie wewnętrznych.

Jednakowoż: Przez prawo nowe ludzie stają się synami światłości, bo powiedziane jest u Jana[6]: „Wierzcie światłości, abyście byli synami światłości”. Otóż synom światłości przystoi pełnić uczynki światłości, zaś uczynki ciemności odrzucać według tekstu z Listu do Efezjan[7]: „Albowiem niegdyś byliście ciemnością, lecz teraz jesteście światłością w Panu: postępujcie jak dzieci światłości”. Czyli prawo nowe musiało pewne zewnętrzne akty nakazać, pewnych zaś zakazać.

Wykład: Jak powiedziane zostało wyżej[8], czynnikiem zajmującym w prawie nowym pierwsze miejsce jest Łaska Ducha Świętego, która przejawia się w wierze działającej przez miłość. Te zaś łaskę ludzie uzyskują przez Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Bóg napełnił łaską Jego Człowieczeństwo, stamtąd zaś spłynęła ona na nas. Dlatego powiedziane jest u Jana: „Słowo Ciałem się stało", z dodatkiem: „pełne łaski i prawdy", a dalej „z jego pełności myśmy wszyscy wzięli, łaskę za łaskę". I jeszcze dodaje, że „łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa"[9]. Toteż jest rzeczą odpowiednią, aby łaska spływając od Słowa Wcielonego kierowała się ku nam za pośrednictwem pewnych środków, podpadających pod zmysły; jak również, aby z łaski wewnętrznej, przez którą ciało poddane zostaje duchowi, wypływały jakieś uczynki zewnętrzne, uchwytne dla zmysłów.

Tak więc uczynki zewnętrzne mogą być w dwojaki sposób zależne od łaski. Po pierwsze: w pewnym sensie do łaski prowadząc i takimi będą akty sakramentalne, ustanowione w nowym prawie, jak Chrzest, Eucharystia itd.

Inne natomiast są uczynki zewnętrzne, pełnione pod pobudzającym działaniem łaski. Lecz i wśród nich zauważyć należy pewną różnorodność. Niektóre bowiem są w stosunku ścisłej zgodności lub rozbieżności do łaski wewnętrznej, która polega na wierze działającej przez miłość. Tego rodzaju akty są w nowym prawie nakazane lub zakazane, jak np. nakazane jest wyznanie wiary, a zakazane zaparcie się. Jest powiedziane bowiem u Mateusza: „Do każdego więc, który się przyzna do mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie. Lecz kto się mnie zaprze przed ludźmi, zaprę się go i ja przed moim Ojcem, który jest w niebie"[10]: Inne znów uczynki nie są w koniecznej sprzeczności lub zgodności w stosunku do wiary, działającej przez miłość. I uczynki takie nie są w nowym prawie nakazane bądź zakazane od początku ustanowienia prawa, lecz prawodawca, to jest Chrystus, pozostawia w nich swobodę, według tego jakie zadanie każdy ma do spełnienia. W takich rzeczach każdy ma wolność sam określić, co mu wypada czynić, a czego unikać. Każdy mający władzę może odnośnie do tego rodzaju czynności polecić swoim podwładnym, co mają wykonać, a czego unikać. Prawo Ewangeliczne także i ze względu na to nazywa się prawem wolności. Stare bowiem prawo wiele rzeczy określało, a niewiele Pozostawiało do określenia ludzkiej wolności.

Ad 1. Owszem, Królestwo Boże przede wszystkim polega na aktach wewnętrznych. Ale w konsekwencji do Królestwa Bożego należy także to wszystko, bez czego akty wewnętrzne nie mogłyby zaistnieć. Jeśli Królestwo Boże jest sprawiedliwością wewnętrzną i pokojem, i radością duchową, jest rzeczą konieczną, by wszystkie akty zewnętrzne, które są niezgodne ze sprawiedliwością lub pokojem, lub radością duchową, sprzeciwiały się także i Królestwu Bożemu: toteż są one w Ewangelii Królestwa zakazane. W tych zaś czynnościach, które są w stosunku do tamtych rzeczy obojętne, jak np.: spożywać ten czy inny pokarm, Królestwa Bożego nie ma. Dlatego zaznacza Apostoł: „Królestwo Boże nie jest pokarmem ani napojem".

Ad 2. Filozof określa, że wolnym jest ten, kto „sam jest przyczyną swoich czynności"[11]. Ten więc działa w sposób wolny, kto działa sam ze siebie. To zaś człowiek czyni od siebie, co czyni mocą sprawności odpowiadającej jego naturze, gdyż sprawność

„działa na sposób natury”. Gdyby natomiast sprawność była sprzeczna z naturą, człowiek nie działałby jako ten, kim jest, lecz mocą jakiegoś skażenia, któremu uległ. Ponieważ więc łaska Ducha Świętego jest jakby wlaną nam wewnętrzną sprawnością, skłaniającą nas byśmy postępowali w sposób słuszny, sprawia ona że swobodnie wykonujemy te aktyn które przystoją łasce, a unikamy tego, co z łaską nie jest zgodne. Tak więc nowe prawo podwójnie może być nazwane prawem wolności /2/. Raz, że nie zniewala nas do czynienia lub unikania niczego poza tym, co jest z istoty swej konieczne do zbawienia lub temu zbawieniu przeciwne, co podlega przykazaniu lub zakazowi prawa. Po drugie - że te nakazy lub zakazy zaleca nam wypełniać w sposób wolny, o ile mianowicie wypełniamy je pod wpływem wewnętrznego pobudzenia łaski. Z tych dwóch racji prawo nowe nazywa się prawem wolności doskonałej[12].

Ad 3. Jeśli nowe prawo powstrzymuje duszę od nieuporządkowanych poruszeń, trzeba też aby powstrzymywało rękę od nieuporządkowanych czynów, które są skutkiem poruszeń wewnętrznych.

Artykuł 2

CZY NOWE PRAWO DOSTATECZNIE ZAJĘŁO SIĘ AKTAMI ZEWNĘTRZNYMI ? /3/

Jak się zdaje, nowe prawo nie dostatecznie zajęło się czynami zewnętrznymi.

1. Zasadniczą bowiem zawartością nowego prawa wydaje się być wiara działająca przez miłość, stosownie do słów z Listu do Galatów[1]: „Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie, ani jego brak nie mają żadnego znaczenia, tylko wiara, która działa z miłości”. Otóż nowe prawo wyjaśniło pewne prawdy wiary, które w starym Testamencie nie były wyłożone, jak np. prawda o Trójcy Świętej. Powinno więc było także dodać pewne zewnętrzne uczynki moralne, które nie były w starym prawie określone.

2. W starym prawie ustanowione zostały nie tylko sakramenty, ale także pewne święte czynności, o czym już mówiliśmy[2]. W prawie zaś nowym, chociaż pewne sakramenty są ustanowione, nie spotykamy jednak żadnych przez Boga u stanowionych świętych czynności, odnoszących się np. bądź do poświęcenia jakiejś świątyni, bądź naczyń, bądź dotyczących obchodzenia jakiejś uroczystości. Stąd widać, że nowe prawo niedostatecznie pokierowało czynnościami zewnętrznymi.

3. W starym prawie były pewne przepisy, dotyczące sług Bożych, były również inne przepisy, dotyczące ludu, jak o tym była mowa wyżej[3], gdy zajmowaliśmy się przepisami kultowymi starego prawa. W prawie zaś nowym mamy pewne przepisy, dane sługom Bożym, jak np. u Mateusza[4]: „Nie przyjmujcie do swych trzosów pieniędzy ani złotych, ani srebrnych, ani miedzianych” i to, co następuje dalej i co powtarza także Łukasz[5]. Powinny więc były także w nowym prawie zostać ustanowione jakieś przepisy odnoszące się do wiernego ludu.

4. W starym prawie, obok przepisów moralnych i obrzędowych, były także pewne przepisy sądownicze. W nowym zaś prawie nie ma podanych żadnych przepisów

sądowniczych. Znaczy ton że nowe prawo w niewystarczający sposób uporządkowało uczynki zewnętrzne.

Jednakowoż: Powiedział Pan: „Każdego więc, kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztropnym, który swój dom zbudował na skale”[6]. Mądry zaś budowniczy nie zaniedbuje niczego, co jest potrzebne do wzniesienia budynku. A zatem w słowach Chrystusa w wystarczający sposób znajduje się wszystko, co potrzebne do zbawienia ludzi.

Wykład: Jak powiedzieliśmy w artykule poprzednim, prawo nowe musiało nakazać lub zakazać te tylko czynności zewnętrzne, za pośrednictwem których dochodzimy do łaski, lub też które w sposób konieczny stanowią o właściwym korzystaniu z łaski. A ponieważ łaski nie możemy osiągnąć własnymi siłami, lecz jedynie tylko przez Chrystusa, toteż sakramenty, za pośrednictwem których otrzymujemy łaskę, Chrystus Pan ustanowił sam: a mianowicie Chrzest, Eucharystię, Kapłaństwo nowego prawa, ustanawiając Apostołów i siedemdziesięciu dwóch uczniów; jak również Pokutę i nierozerwalne Małżeństwo. Przyrzekł także Bierzmowanie przez posłanie Ducha świętego. Czytamy, że z Jego też ustanowienia Apostołowie uzdrawiali chorych namaszczając ich olejem[7]; i że to wszystko są sakramenty nowego prawa.

Właściwe zaś korzystanie z łaski dokonuje się przez uczynki miłości. Uczynki te, ze względu na to że są konieczne do istnienia cnoty, należą do przykazań moralnych, które są podane także i w starym prawie. Toteż gdy o to chodzi, nowe prawo nie musiało dodawać do starego niczego, co dotyczyłoby czynności spełnianych na zewnątrz.

Określenie zaś owych uczynków w dziedzinie kul- tu Bożego należy do przepisów obrzędowych prawa; w dziedzinie zaś dotyczącej bliźniego - do sądowych, jak wspomnieliśmy wyżej[8]. Ponieważ zaś te określenia nie są same w sobie koniecznym warunkiem łaski wewnętrznej, na której prawo polega, z tej racji nie mają one mocy przykazania nowego prawa, lecz pozostawione są wolnemu osądowi ludzi. Jedne z nich dotyczą podwładnych: te mianowicie, które odnoszą się oddzielnie do każdego. Inne dotyczą przełożonych doczesnych lub duchownych, a to te, które mają na względzie powszechny pożytek.

Zatem nowe prawo nie musi wyznaczać żadnych innych czynności zewnętrznych nakazując je lub zakazując, z wyjątkiem sakramentów i przykazań moralnych, które z istoty swej należą do cnoty, jak np.: nie wolno zabijać, nie wolno kraść i inne w tym rodzaju.

Ad 1. To, co stanowi przedmiot wiary, przewyższa rozum ludzki i stąd nie możemy do tego dojść inaczej jak przez łaskę. Gdy zatem przyszła obfitsza łaska, należało więcej praw wiary wyjaśnić. Do uczynków zaś cnoty kierujemy się naszym rozumem przyrodzonym, który stanowi niejako zasadę działania ludzkiego, jak o tym wyżej była mowa[9]. Dlatego też co do tych uczynków nie było potrzeby dawać jakichś przepisów, poza moralnymi nakazami prawa, które są podyktowane przez rozum.

Ad 2. W sakramentach nowego prawa dana zostaje łaska, która może pochodzić jedynie od Chrystusa; dlatego też przez Niego musiały być ustanowione. Lecz czynności

święte - jak np. poświęcenie świątyni 1ub ołtarza czy czegoś innego, czy też samo odprawianie uroczystości - żadnej łaski nie udzielają. Ponieważ więc od tego rodzaju czynności jako takich, łaska wewnętrzna nie jest uzależniona, Chrystus Pan ustanowienie ich pozostawił osądowi wiernych.

Ad 3. Przykazania, o których mowa, Chrystus Pan dał apostołom nie jako przepisy kultowe, lecz jako zasady moralne. Mogą być one dwojako rozumiane. Najpierw - idąc za św. Augustynem[10] - że nie są to przykazania, lecz pozwolenia. Zezwolił im bowiem, by mogli udawać się na posługę kaznodziejską bez torby i laski, bez innych tego rodzaju rzeczy, mając prawo brać ton co do życia konieczne, od tych, których będą nauczać. Dlatego dodają: „Godzien jest bowiem pracownik pożywienia swego". Nie grzeszy również, lecz czyni więcej niż trzeba ten, kto niesie ze sobą własne środki utrzymania, by żyć z nich pełniąc posługę kaznodziejską i nie przyjmuje utrzymania od tych, którym głosi Ewangelię. Tak czynił Paweł.

Inny sposób rozumienia tych poleceń – według wykładu innych świętych - mówi że są to pewne tymczasowe zasady, dane apostołom na ten czas gdy byli posyłani na pracę kaznodziejską w Judei, jeszcze przed męką Chrystusa. Potrzeba bowiem było uczniom, którzy niby dzieci jeszcze żyli pod opieką Chrystusa, otrzymać pewne specjalne przepisy od Niego, tak jak wszyscy podwładni od swych przełożonych. Zwłaszcza że byli oni powoli wdrażani, aby pozbyć się troski o rzeczy doczesne, przez co stawali się zdolni do głoszenia Ewangelii po całym świecie. Nic dziwnego, że Chrystus podał pewne określone zasady życia, gdyż trwało jeszcze panowanie starego prawa i uczniowie nie byli jeszcze osiągnęli doskonałej wolności ducha. Jednak, gdy zbliżała się Męka, odwołał te przepisy, jak gdyby uczniowie byli w nich już dostatecznie wyćwiczeni; dlatego to mówi Chrystus. „I rzekł też jeszcze do nich: Czy brak wam było czego, kiedy was posyłałem bez trzosa, bez torby podróżnej i bez butów? - Odpowiedzieli: Niczego. Lecz teraz - mówił im dalej - kto ma trzos, niech go weźmie; tak samo torbę; a kto nie ma, niech sprzeda swój płaszcz i kupi miecz"[11]. Nadchodził już bowiem czas wolności doskonałej, tak że mogli być całkowicie zdani na własny sąd w rzeczach, które z istoty swej nie stanowią o cnocie.

Ad 4. Przepisy sądowe co do swej istoty także nie stanowią koniecznie o cnocie, ze względu na takie właśnie ich określenie, lecz jedynie ze względu na powszechną rację sprawiedliwości. Dlatego podanie przepisów sądowych pozostawił Chrystus Pan tym, którzy będą mieli pieczę nad innymi, doczesną lub duchową. Wyjaśnił jednak coś niecoś z sądowych przepisów starego prawa ze względu na złe ich rozumienie przez Faryzeuszów, o czym powiemy niżej[12].

Artykuł 3

CZY NOWE PRAWO DOSTATECZNIE POKIEROWAŁO CZŁOWIEKIEM GDY CHODZI O AKTY WEWNĘTRZNE ? /4/

Wydaje się, że nowe prawo niedostatecznie zorientowało człowieka w stosunku do uczynków wewnętrznych.

1. Istnieje bowiem dziesięć przykazań Dekalogu, które porządkują stosunek człowieka do Boga i do bliźniego. A Chrystus Pan uzupełnił coś niecoś jedynie w trojgu z tych przykazań, to znaczy w tym, co dotyczy zakazu zabójstwa, zakazu cudzołóstwa oraz zakazu krzywoprzysięstwa. Wydaje się więc, że pomijając uzupełnienie pozostałych przykazań, Chrystus Pan niedostatecznie człowieka zorientował.

2. Chrystus Pan w Ewangelii nie ustalił niczego, gdy chodzi o prawa sądowe, oprócz tego, co dotyczy oddalenia żony, kary pomsty oraz prześladowania nieprzyjaciół. Lecz przecież istnieje wiele innych sądowych przepisów starego prawa, jak już powiedzieliśmy[1]. W tej więc dziedzinie niedostatecznie życie ludzkie uporządkował.

3. W starym Testamencie oprócz przepisów moralnych i sądowych były również pewne przepisy, dotyczące kultu, odnośnie do których Chrystus Pan niczego nie polecił. A zatem uporządkowanie jest niedostateczne.

4. Cechą dobrego wewnętrznego nastawienia duszy jest to, aby żadnego uczynku nie spełniać ze względu na jaki bądź cel doczesny. Ale obok względów ludzkich jest wiele innych dóbr doczesnych; i wiele jest dobrych uczynków innych niż post, jałmużna i modlitwa. Dlatego nie było rzeczą właściwą, że Chrystus Pan pouczał jedynie o tym, aby pełniąc te trzy uczynki nie szukać chwały i uznania u ludzi, a nie wspomniał o żadnym innym dobru doczesnym.

5. Jest dla człowieka rzeczą wszczepioną przez naturę, aby zabiegać o to co jest konieczne do życia. W tej zapobiegliwości człowiek spotyka się także z innymi istotami żyjącymi. Stąd powiada Księga Przysłów[2]: „Do mrówki się udaj, leniwcze, patrz jak się krząta, bądź mądry; nie znajdziesz u niej zwierzchnika ni stróża żadnego, ni pana; a w lecie gromadzi swą żywność i zbiera swój pokarm we żniwa”. Ale wszelkie przykazanie, dane przeciwko skłonności naturalnej, jest niegodziwe, jako że występuje przeciw prawu naturalnemu. Toteż wydaje się, że Chrystus Pan niewłaściwie uczynił, zakazując troski o pokarm i odzienie.

6. Żaden akt cnoty nie może być zakazany. Otóż sąd jest aktem cnoty sprawiedliwości, według słów Psalmu: „Lecz sąd powróci do sprawiedliwości”[3]. Wydaje się przeto, że Chrystus Pan niesłusznie zakazał sądzenia, a stąd wynika że nowe prawo niedostatecznie uporządkowało człowieka w od-niesieniu do czynów wewnętrznych.

Jadnakowoż: Powiada Augustyn[4]: „Uważajcie, że gdy powiedział: „Kto słów moich słucha . . .” jest to wystarczającym znakiem, że ta mowa Chrystusa Pana zawiera w sobie wszystkie przykazania, jakie kształtują życie chrześcijan.

Wykład: Jak się okazuje z przytoczonych słów św. Augustyna, kazanie wygłoszone przez Chrystusa Pana na Górze[5], zawiera całą naukę życia chrześcijańskiego, w której wewnętrzne poruszenia człowieka są doskonale uporządkowane. Po ogłoszeniu bowiem, czym jest cel uszczęśliwiający, po zaleceniu godności Apostołów, przez których nauka ewangeliczna ma być głoszona, Chrystus Pan ustawia wewnętrzne poruszenia człowieka, najpierw w stosunku do samego siebie, następnie zaś dotyczące bliźniego.

W stosunku do siebie samego, dwojako; odpowiednio do dwóch wewnętrznych poruszeń człowieka w stosunku do przedmiotu działania: są nimi wola działania oraz

zamiar dotyczący celu. Dlatego najpierw porządkuje wolę człowieka według różnych przykazań prawa, aby mianowicie ktoś powstrzymał się nie tylko od uczynków zewnętrznych, które same przez się są złe, lecz także od wewnętrznych i od okazji do złego. Następnie prostuje intencję człowieka, ucząc byśmy w dobrych uczynkach, jakie spełniamy nie szukali ani ludzkiej chwały, ani bogactw tego świata, co byłoby zbieraniem skarbu na ziemi.

W dalszym zaś ciągu porządkuje wewnętrzne poruszenie człowieka w stosunku do bliźniego. abyśmy go mianowicie nie osądzali lekkomyślnie lub niesprawiedliwie czy też zuchwale; abyśmy nie byli jednak względem bliźnich tak słabi, by im powierzać rzeczy święte, jeżeli są tego niegodni.

Na końcu zaś uczy, w jaki sposób należy wypełniać naukę Ewangelii, a mianowicie wzywając pomocy Bożej, dając swój wysiłek, ażeby iść przez ciasną bramę doskonałej cnoty; zachowując ostrożność, by nas zwodziciele nie zepsuli. I jeszcze uczy, że zachowanie przykazań Jego jest konieczne do cnoty i nie wystarczy tu samo tylko wyznanie wiary lub czynienie cudów, lub samo tylko słuchanie.

Ad 1. Chrystus dodał uzupełnienia do tych przykazań prawa, co do których uczeni w Piśmie i Faryzeusze nie mieli właściwego sposobu rozumienia. A odnosiło się to w szczególności do trzech przykazań Dekalogu. Gdy bowiem chodzi o zakaz cudzołóstwa oraz zabójstwa sądzili, że zakazany jest sam tylko akt zewnętrzny, nie zaś wewnętrzne pożądanie. Myśleli tak bardziej jeszcze w związku z zabójstwem i cudzołóstwem, aniżeli gdy chodzi o kradzież lub fałszywe świadectwo, gdyż poruszenia gniewu skłaniające do zabójstwa i poruszenia pożądliwości, skłaniające do cudzołóstwa, wydają się być nam niejako wrodzone, czego nie można powiedzieć o popędzie do kradzieży lub dawania fałszywego świadectwa. Co się zaś tyczy krzywoprzysięstwa, rozumieli je błędnie sądząc, że wprawdzie krzywoprzysięstwo jest grzechem, ale przysięganie jest czymś, czego należy pragnąć i często stosować, gdyż należy do czci Bożej. Dlatego też Chrystus Pan wyjaśnił, że nie powinno się pragnąć przysięgi jako czegoś dobrego, lecz lepiej jest mówić bez przysięgania, o ile konieczność tego nie wymaga.

Ad 2. W odniesieniu do przepis ów sądowych, uczeni w Piśmie i Faryzeusze popełniali dwojaki błąd. Pierwszy ten, że pewne rzeczy, podane w prawie Mojżeszowym jako tolerowane, uważali za sprawiedliwe same przez się, mianowicie rozwód z żoną, branie lichwy od obcych. Dlatego to Chrystus Pan zakazał oddalania żony[6] i brania lichwy w słowach: „Pożyczajcie, niczego się stąd nie spodziewając”[7]. Drugi błąd popełniali, sądząc że niektóre przepisy wprowadzone przez stare praw o ze względu na sprawiedliwość, mają być wykonywane z pragnienia pomsty lub wskutek pożądania dóbr doczesnych, bądź też z nienawiści do nieprzyjaciół. I to w trzech przykazaniach, Pragnienie pomsty uważali bowiem za dozwolone ze względu na istnienie przepisu o karze odwetu. Tymczasem prawo to zostało dane nie po to, aby człowiek szukał zemsty, lecz aby zachowana była sprawiedliwość. Chcąc to przeto zmienić, Chrystus Pan uczy, aby człowiek był tak duchowo nastawiony, by w razie konieczności gotów był znieść jeszcze więcej. Poruszenie chciwości uważali za dozwolone z racji przepisów sądowych, w których jest polecone, aby zwrócenie rzeczy zabranej dokonywało się z jakimś naddatkiem, jak już o tym mówiliśmy[8]. I bez wątpienia prawo nakazywało to ze względu

na zachowanie sprawiedliwości, nie zaś po to, aby dogadzać pożądaniu. I dlatego uczy Chrystus Pan, abyśmy nie dopominali się o to co nasze przez chciwość, lecz byśmy byli gotowi - jeśli zajdzie konieczność - dać nawet jeszcze hojniej. Poruszenie nienawiści uważali za dozwolone ze względu na przepisy prawa o zabijaniu wrogów; co również prawo ustanowiło po ton aby czynić zadość sprawiedliwości, o czym powiedziano wyżej 9n nie zaś dla zaspokojenia nienawiści. I tutaj Pan Jezus naucza, abyśmy mieli miłość w stosunku do nieprzyjaciół i byśmy byli gotowi - jeśli zajdzie potrzeba - czynić im dobrze. Przykazania te bowiem powinny być pojmowane od strony nastawienia duszy, jak to wyjaśnił Augustyn[10].

Ad 3. Przepisy moralne powinny były ze wszechmiar pozostać w nowym prawie, ponieważ same przez się należą do istoty cnoty. Przepisy natomiast sądowe nie musiały koniecznie pozostać w takiej postaci, jaką określiło prawo, lecz to czy należy je określić tak, czy inaczej, zostało pozostawione dowolnej ocenie ludzi. Słusznie więc Chrystus Pan zobowiązał nas tymi dwoma rodzajami przykazań. Natomiast zachowywanie przepisów dotyczących kultu, zostało całkowicie zniesione przez ton że wszystko się wypełniło. Dlatego to w owej ogólnej nauce nic nie zostało zarządzone co do tych przepisów. Gdzie indziej jednak pokazuje Chrystus, że cały kult zewnętrzny określony w prawie, musi zostać przekształcony w kult duchowy, co wynika ze słów: „Nadchodzi jednak godzina - owszem już jest - kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie”[11].

Ad 4. Wszystkie sprawy światowe sprowadzić można do trzech. Są to: zaszczyty bogactwa i przyjemności, zgodnie ze słowami: „Wszystko co jest na świecie: „Pożądliwość ciała”, co się utożsamia z przyjemnościami ciała; „i pożądliwość oczu”, co się łączy z bogactwem; „i pycha żywota”, co mieści się w kręgu sławy i zaszczytów[12]. Nadmiernych zresztą rozkoszy ciała prawo bynajmniej nie obiecywało, raczej zakazywało. Obiecywało zaś niejednokrotnie wielkość zaszczytów i obfitość bogactw. Co do pierwszego, powiedziane jest bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa[13]: „Jeśli pilnie będziesz słuchał głosu Boga swego, Jahwe, wiernie wypełniając wszystkie Jego nakazy ... wywyższy cię twój Bóg Jahwe ponad wszystkie narody ziemi”. Co dotyczy drugiego zaraz dalej: „Napełni cię Jahwe w obfitości dobrami”. Otóż żydzi obietnice te rozumieli tak opacznie, iż twierdzili, że trzeba służyć Bogu ze względu na nie jako na cel. Dlatego to Chrystus Pan usunął je, ucząc przede wszystkim, że uczynków cnotliwych nie należy spełniać dla chwały ludzkiej. I podaje trzy uczynki, do których można sprowadzić wszystkie inne. Wszystko bowiem, co ktokolwiek czyni w kierunku opanowania samego siebie, czyli swoich pożądliwości, sprowadza się do postu; cokolwiek się czyni ze względu na miłość bliźniego - można sprowadzić do jałmużny; a wszystko co się czyni dla czci Bożej sprowadza się do modlitwy. Te zaś trzy uczynki podaje specjalnie jako najgłówniejsze, przy pomocy których ludzie najbardziej zwykli uzyskiwać chwałę. Następnie Chrystus Pan poucza, że nie powinniśmy zakładać celu naszego w bogactwach i mówi: „Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi”[14].

Ad 5. Pan Jezus nie zakazał zapobiegliwości koniecznej, ale nie uporządkowanej. Unikać zaś należy czworakiego nieuporządkowania troski o rzeczy doczesne: po pierwsze, aby nie zakładać w nich naszego celu, ani nie służyć Bogu ze względu na to co

konieczne do utrzymania i ubrania. I tutaj powiada: „Nie skarbcie sobie ... itd.” Po drugie: aby nie troszczyć się o sprawy doczesne tak, by nie mieć nadziei w pomocy Bożej. Mówi Pan: „Wie Ojciec wasz, że tego wszystkiego potrzebujecie”[15]. Po trzecie: aby troska ta nie była zuchwała, gdy mianowicie człowiek sądzi, że sam swoją zapobiegliwością, bez pomocy Bożej, zdoła zapewnić sobie to co do życia konieczne. I Pan zbija to słowami że człowiek nie może nic dodać do wzrostu swego[16]. Czwarte nie uporządkowanie polega na tym, że człowiek wyprzedza czas troski, troszczy się bowiem teraz o to co nie należy do troski chwili obecnej, lecz przyszłej. Toteż mówi Pan Jezus: „Nie troszczcie się o dzień jutrzejszy”[17].

Ad 6. Chrystus nie zakazuje sądu sprawiedliwego, gdyż bez niego nie można byłoby nie dopuścić do rzeczy świętych tych, którzy są ich niegodni. Zabrania jednak sądu nie uporządkowanego, jak powiedzieliśmy wyżej.

Artykuł 4

CZY JEST RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ, ŻE W NOWYM PRAWIE ZOSTAŁY PODANE PEWNE OKREŚLONE RADY ? /5/

Wydaje się, że pewne określone rady są podane w nowym prawie niesłusznie.

1. Rady bowiem daje się wówczas gdy dotyczą rzeczy, które przybliżają do celu, jak powiedzieliśmy wyżej[1], gdy zajmowaliśmy się namysłem (consilium). Lecz nie wszystkich te same rzeczy przygotowują do celu. Dlatego nie można wszystkim narzucać jakichś określonych rad.

2. Rady odnoszą się do dobra większego. Ale stopnie większego dobra nie zostały określone. Dlatego też nie powinno się dawać żadnych określonych rad.

3. Rady należą do doskonałości życia. Lecz także posłuszeństwo należy do doskonałości życia. Niewłaściwą więc jest rzeczą, że w Ewangelii nie ma podanej rady posłuszeństwa.

4. Wiele zasad odnoszących się do doskonałości życia, zalicza się do przykazań, jak np. to: „miłujcie nieprzyjacioły wasze”[2], a także przykazania dane przez Chrystusa Pana Apostołom[3]. Nieodpowiednią jest więc rzeczą zalecenie rad w nowym prawie: tak dlatego, że nie wszystkie one są podane, jak również i z tej racji że nie różnią się od przykazań.

Jednakowoż.. Powiada Księga Przysłów[4], że rady dobrego przyjaciela wielką korzyść przynoszą: „Olejki, pachnidło - cieszą serca; tak słodycz przyjaciela, który radzi z duszy”. Chrystus zaś jest w najwyższym stopniu mądry i w najwyższym stopniu przyjacielem. Toteż rady Jego zawierają w sobie największy pożytek, jak również są odpowiednie.

Wykład: Pomiędzy radą i przykazaniem ta zachodzi różnica, że przykazania wprowadzają konieczność, rada natomiast przedstawiona jest wolnemu wyborowi tego, komu została dana. Dlatego jest rzeczą właściwą, aby w nowym prawie, będącym prawem wolności, ponad przykazaniami postawione były także rady. Co nie byłoby słuszne w prawie

starym, będącym prawem niewolnictwa. Trzeba zatem ujmować tę sprawę tak, że przykazania nowego prawa dotyczą tego, co jest konieczne do osiągnięcia celu szczęśliwości wiecznej, do którego nowe prawo bezpośrednio prowadzi. Rady natomiast powinny dotyczyć tego, dzięki czemu człowiek może osiągnąć wyżej wymieniony cel lepiej i prędzej.

Otóż człowiek jest postawiony między dobrami tego świata a dobrami duchowymi, na których polega szczęśliwość wieczna, w taki sposób, że im więcej przylgnie do jednego z tych dóbr, tym więcej oddali się od drugiego i odwrotnie. Kto więc bez reszty przywiąże się do dóbr tego świata jako do celu, widząc w nich niejako pobudki i zasady swoich uczynków, ten równie całkowicie oddali się od dóbr duchowych. Dlatego nieporządek tego rodzaju likwidują przykazania. Lecz aby człowiek mógł dojść do celu, o którym mowa, nie jest rzeczą konieczną, aby opuścił wszystko co należy do świata. Może bowiem człowiek dojść do szczęśliwości wiecznej korzystając z tych rzeczy n byle tylko nie robił sobie z nich celu. Szybciej jednak dojdzie przez całkowite wyrzeczenie się tego świata, czego właśnie dotyczą rady ewangeliczne.

Dobra tego świata, które mają zastosowanie w życiu ludzkim, polegają na trzech: na obfitości dóbr zewnętrznych, które odpowiadają pożądliwości oczu; na rozkoszach ciała, co stanowi dziedzinę pożądliwości ciała; oraz na zaszczytach i honorach, które stanowią dziedzinę pychy żywota, jak wynika z tekstu Listu św. Jana[5]. Opuścić te trzy rzeczy tak całkowicie jak to tylko możliwe - oto dziedzina rad ewangelicznych. Na tych również trzech rzeczach opiera się wszelkie życie zakonne, które ślubuje stan doskonałości: bogactw bowiem wyrzekamy się przez ubóstwo; rozkoszy ciała przez dozgonną czystość; zaś pychy żywota przez niewolę posłuszeństwa[6].

Ogólne zachowanie tego wszystkiego odnosi się do ogólnego podania rad. Ale w poszczególnych wypadkach zachowanie każdej z nich jest sprawą rady pod pewnym względem, a mianowicie w odniesieniu do tego oto, konkretnego wypadku. Na przykład, gdy człowiek daje biednemu jakąś jałmużnę, chociaż dać nie jest obowiązany spełnia wówczas radę o tyle, o ile dotyczy tego właśnie faktu. Podobnie, jeśli w jakimś określonym czasie powstrzymuje się od przyjemności ciała, aby oddawać się modlitwie, wypełnia rade w owym właśnie odcinku czasu. Podobnie jest także, gdy ktoś w jakimś zdarzeniu nie idzie za swoją wolą, co mógłby w sposób dozwolony uczynić - wówczas wypełnia radę w owym wypadku; jeśli np. dobrze czyni przyjaciołom swoim, nie będąc do tego obowiązanym, lub jeśli odpuszcza zniewagę, za którą z całą słusznością mógłby domagać się odwetu. I w ten sposób wszystkie cząstkowe rady można sprowadzić do tych trzech ogólnych i doskonałych.

Ad 1. Omawiane rady, same w sobie są pożyteczne dla wszystkich, lecz z racji braku odpowiedniego usposobienia u niektórych, zdarza się że pewnym ludziom nie są przydatne, ponieważ nastawienie ich woli do nich się nie skłania. Dlatego też Chrystus Pan przedstawiając rady ewangeliczne, zawsze czyni wzmiankę o zdolności ludzi do ich zachowania. Dając bowiem radę stałego ubóstwa, nadmienia: „Jeśli chcesz być doskonały”, a następnie dodaje: „Idź, sprzedaj wszystko co masz” [7]. Podobnie czyni dając radę stałej czystości, gdy mówi: „Są tacy bezżenni, którzy dla Królestwa niebieskiego sami zostali bezżenni”, dodaje zaraz: „Kto może pojąć, niech pojmuje”[8]. Podobnie też

Apostoł, po wypowiedzeniu rady dziewictwa, mówi: „To zaś mówię dla pożytku waszego, nie żebym zastawiał na was sidła”[9].

Ad 2. Dobro większe nie jest szczegółowo określone w poszczególnych wypadkach. Te jednak dobra, które są ogólnie biorąc wprost i bezwzględnie lepszymi dobrami, są okreś1one i do nich to sprowadzają się także owe wszystkie cząstkowe, jak to powiedzieliśmy.

Ad 3. Należy rozumieć, że Chrystus Pan w słowach: „Niech idzie ze mną”[10], dał także i radę posłuszeństwa. Idziemy bowiem za Nim nie tylko przez naśladowanie uczynków, lecz także przez posłuszeństwo Jego przykazaniom, według tych słów. „Moje owce słuchają mego głosu, a ja je znam” [11].

Ad 4. Jeśli to, co mówi Chrystus Pan o prawdziwej miłości nieprzyjaciół i tym podobnych[12], odnieść do nastawienia duszy - wówczas jest to konieczne do zbawienia; to znaczy n aby człowiek był gotów nieprzyjaciołom czynić dobrze, gdy konieczność będzie tego wymagać. I w tym sensie zaliczone jest to do przykazań. Lecz, aby ktoś świadczył to nieprzyjaciołom od razu, aktualnie, tam gdzie nie zachodzi specjalna konieczność, to jak powiedzieliśmy, należy do rad szczegółowych. Przepisy zaś, podane u Mateusza[13] i u Łukasza[14], były to pewne przepisy dyscyplinarne na ów tylko czas, czy też pewnego rodzaju pozwolenia, jak mówiliśmy wyżej[15], a stąd nie mogą być przedstawione jako rady.

ODNOŚNIKI DO ZAGADNIENIA 108

art. 1

1. 24. 14.
2. 17. 21.
3. 14. 17.
4. 8. 2.
5. 3. 17.
6. 12. 36.
7. 5. 8.
8. q. 106, a. 1. 2.
9. 1. 14-17.
10. 10. 32.
11. I Metaph. c. 2. 982. b. 26-28; S. Thom. lec. 3. nn. 58-59.
12. Jak. 1. 25.

art. 2

1. 5. 6.
2. q. 101, a. 4; q. 102, a. 4.
3. q. 101, a. 4; q. 102, a. 5. 6.
4. 10. 9.
5. 9 i 10.
6. Mt. 7. 24.
7. Mk. 6.13.
8. q. 99, a. 4.
9. q. 19, a. 3; q. 63, a. 2.
10. Dc Consensu Evang. c. ML. 34, 1114.
11. Łk. 22. 35. s.
12. a. 3, ad 2.

art. 3

1. q. 104, a. 4; q. 105.
2. 6. 6.
3. 93. 15.
4. De Sermone Dom. in Monte: lib. 1, cap. 1. n. 1. ML. 34, 1231.
5. Mt. 5-7.
6. Mt. 5. 32.
7. Łk. 6. 35.
8. q. 105, a. 2, ad 9.
9. q. 105, a. 3, ad 4.
10. Loc. cit. cap. 19, n. 58. ML. 34, 1260.
11. Jn 4. 23.
12. I Jn 2. 16.
13. 21. 1. 11.
14. Mt. 6. 19.
15. Mt. 6. 32.
16. Mt. 6. 27.
17. Mt. 6. 34.

art.4

1. q. 14, a. 2.
2. Mt. 5. 44; Łk. 6, 27.
3. Mt. 10.
4. 27. 9.
5. I Jn 2. 16.
6. 2-2 q. 186, a. 7.
7. Mt. 19. 21.
8. Mt. 19. 12.
9. I Kor. 7. 35.
10. Mt. 16. 24.
11. Jn 10. 27.
12. Mt. 5; Łk. 6.
13. 10.
14. 9 i 10.
15. a. 2, ad 3.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 108

/1/. Nowe prawo ma na celu ustawić należycie człowieka do celu nadprzyrodzonego i uporządkować gon zarówno od wewnątrz jak i na zewnątrz. Elementem istotnym – jak widzieliśmy - nowego prawa jest łaska Ducha Świętego. Ona wraz z cnotami jej towarzyszącymi porządkuje bezpośrednio człowieka od wewnątrz, poddaje go Bogu i nastawia go na Boga. a równocześnie pobudza do wykonywania uczynków zewnętrznych, zgodnych z naturą człowieka uświęconego łaską, oraz do powstrzymywania się od takich, które się łasce sprzeciwiają. Pierwsze z nich są nakazane. Im dany uczynek jest mocniej związany z łaską, tym bardziej jest obowiązujący; im więcej odbiega od łaski, więcej obowiązuje unikanie go. Chrystus - główny prawodawca nowego prawa - podał nakazy i zakazy dotyczące czynności będących w koniecznej i ścisłej łączności lub sprzeczności z łaską; np. nakaz wyznawania wiary i zakaz zaparcia się (Mt. 10, 32). W innych natomiast, nie mających tak ścisłej łączności z łaską, zostawił Chrystus swobodę prawodawcom ludzkim - przede wszystkim Kościołowi - określać konkretnie co czynić, czego unikać w danych okresach czasu czy w danych miejscach, Obowiązek kultu Boga jest ściśle związany z łaską i to jest nakazane przez samego Boga, lecz jak ten kult ma się na zewnątrz objawić, to pozostawił do określenia prawodawcom ludzkim.

Nie tylko strona wewnętrzna i duchowa człowieka podlega nowemu Prawu, ale także i czyny zewnętrzne, bo one wchodzą w skład życia moralnego człowieka. Prawo nowe regulując życie ludzkie, nie mogło ich nie brać pod uwagę, pod pretekstem że strona duchowa jest ważniejsza.

/2/. Prawo nowe nazywa się prawem wolności: „gdzie Duch Pański, tam wolność (II Kor. 3, 7). Trudno jednakże - zdawać by się mogło - mówić o wolności tam, gdzie są nakazy wykonywania lub unikania jakichś czynności. Kiedy jednakże uświadomimy sobie na czym polega wolność człowieka, od razu pojmiemy, że nowe prawo nie tylko jej nie krępuje ani nie umniejsza, ale jej sprzyja i potęguje. Słowem, kto ściślej je zachowuje, tym większą cieszy się wolnością. Wolność człowieka bowiem polega na działaniu „na sposób ludzki”, to znaczy stosownie do swej natury ludzkiej. Wolnym jest ten - mówi Arystoteles - kto sam jest przyczyną swoich czynności, czyli kto działa sam ze siebie. Wszelkie czynniki osłabiające stronę ludzką człowieka - a więc jego poznanie i akty woli, osłabiają też i krępują wolność ludzką, bo człowiek nie działa wówczas całkiem ze siebie. Gdy człowiek nabył nałogi grzeszne, te nałogi są sprzeczne z jego naturą ludzką i człowiek działając pod ich wpływem, nie działa jako ten, kim on jest, ale mocą skażenia jakiemu uległ nabywając nałogi. Gdy natomiast działa pod wpływem sprawności cnotliwych, które odpowiadają naturze ludzkiej, działa ze siebie, a więc jest wolny. Łaska uświęcająca i towarzyszące jej cnoty wlane, dają nie tylko możność wykonywania czynności nadprzyrodzonych, ale także nastawiają od wewnątrz do działania rozumnego,

zgodnie z rozumną naturą człowieka, a unikania tego co jej się sprzeciwia. Pod wpływem łaski i towarzyszących jej cnót, zwłaszcza cnoty miłości, zachowujemy przepisy prawa ochotnie. Łaska sprawia, że chcemy je zachować. A więc potęguje naszą dobrowolność. Prawo nowe słusznie zwane jest prawem wolności, bo od wewnątrz nastawia wolę do ochotnego zachowania prawa oraz także i dlatego nie zawiera w sobie wiele drobiazgowych przepisów, jakie widzimy w prawie starym.

/3/. Nowe prawo oparte na łasce Ducha Świętego kładzie nacisk na ton co ma łączność z łaską, a więc co prowadzi do łaski, co ją podtrzymuje - jak sakrementa święte, co pozwala nam należycie korzystać z łaski - jak cnoty. Natomiast gdy chodzi o przepisy dotyczące kultu, to zostało zlecone władzom Kościelnym. Podobnie rzecz się ma z przepisami sądowymi. Chrystus pozostawił je do określenia konkretnego tym, co posiadają władzę doczesną lub duchową. Słowem - podmiotem zasadniczym nowego prawa jest człowiek podniesiony do godności dziecka Bożego. Wszystkie przepisy nowego prawa mają na celu pomóc człowiekowi w otrzymaniu łaski. rozwijaniu jej i wytrwaniu w niej.

/4/. Nowe prawo, nie pomijając uczynków zewnętrznych, w pierwszym rzędzie zwraca uwagę na wewnętrzną i duchową stronę człowieka. I od tej wewnętrznej strony stara się należycie nastawić człowieka, najpierw do Boga, następnie do siebie i bliźnich. W odniesieniu do Boga domaga się wiary, nadziei, czci Bogu należnej, a nade wszystko żąda miłości. Przykazanie miłości zajmuje naczelne miejsce i przez nie wkracza nowe prawo do głębi człowieka i porządkuje go w najgłębszych podstawach. Żąda mianowicie, by człowiek postawił Boga w głębi duszy, na pierwszym miejscu, by Go uważał za największe swe dobro, by poddał swą wolę woli Bożej. a więc by miał z Bogiem „idem velle idem nolle" i by wszystko odnosił do Boga, jako celu ostatecznego.

Co do siebie nowe prawo żąda, by wszystkie poruszenia wewnętrzne, zarówno czysto duchowe (rozumu i woli), jak i uczucia, odruchy natury, były uzgodnione z normą moralności. Przede wszystkim by intencja w działaniu była zawsze prawa, prosta, nie spaczona albo zanieczyszczona poruszeniami nieuporządkowanej miłości siebie samego, np. przez próżność, pożądanie korzyści itp. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do bliźnich. Prawo nowe nie ogranicza się do uregulowania czynów zewnętrznych, by one były zgodne ze sprawiedliwością, ale porządkuje wewnętrzne nastawienie do bliźnich, żądając by go lekkomyślnie lub niesprawiedliwie nie osądzać, chcieć dla niego dobra, dobrze mu życzyć itd. i to nie tylko tym, którzy dla nas są dobrze nastawieni, ale także by wrogów miłować. Nowe prawo wyklucza więc wszelką nienawiść do kogokolwiek z ludzi i domaga się nastawienia gotowości przyjścia im z pomocą, gdyby zaszła tego potrzeba. Chrystus zwraca szczególną uwagę na trzy uczynki, do których można sprowadzić wszystkie inne, którymi reguluje się stosunek do Boga, bliźniego i siebie, mianowicie: na post, jałmużnę i modlitwę. Wszystko bowiem co zmierza do opanowania i uporządkowania siebie samego, sprowadza się do postu; należyty stosunek do bliźnich reprezentuje miłość czynna, czyli jałmużna ; a stosunek należyty do Boga przejawia się w modlitwie.

/5/. P r a w o m i ł o ś c i. Łaska Ducha Świętego, przebóstwiająca człowieka, stanowi istotę prawa nowego. Ewangelia Chrystusowa to prawo łaski wyjaśnia przez poszczególne przykazania, a Kościół komentując jen wyjaśnia je jeszcze bardziej szczegółowo. Wśród przykazań Chrystusowych, opartych na jego łasce, spotykamy się z pewnymi zaleceniami, które nie są obowiązujące, ale są przedstawione przez Chrystusa wolnemu wyborowi człowieka. Celem tych zaleceń - które nazywamy radami - jest doprowadzenie do celu ostatecznego lepiej i prędzej. Takich rad można dopatrzeć się w Ewangelii wiele. Wszystkie zwykło podciągać się pod trzy: ubóstwo, czystość i posłuszeństwo. Przez nie zrywa się całkowicie z pewnymi dobrami w tym celu, aby można swobodniej zjednoczyć się z Bogiem przez miłość. Wspomniane rady, dobre same w sobie, nie zawsze są pożyteczne dla każdego. Aby się ich podjąć i do nich się zobowiązać, trzeba mieć należyte wewnętrzne nastawienie, które daje specjalna łaska - czyli to, co nazywamy powołaniem. Łaska powołania nakłania w tym kierunku od wewnątrz i przez to uzdalnia do zachowania tych rad.

Rady odnoszą się do dobra większego: „consilia dantur de meliori bono". Prawo zaś łaski i miłości - zdaje się - wymaga byśmy wybierali zawsze to. co lepsze, czyli doskonałe pod każdym względem. Stąd wynikałoby, że w nowym prawie właściwie nie ma rad, bo wszystko objęte jest prawem łaski i miłości.

To zagadnienie wymaga wyjaśnienia. Chodzi mianowicie o to, co jest istotne w nowym prawie?

Łaska Ducha Świętego stanowi istotę nowego prawa. To należy zawsze mieć przed oczyma i nie mylić nigdy tego, co istotne, z tym, co drugorzędne; co stanowi cel ze środkami prowadzącymi do celu.

Istotę prawa nowego wyraził i zawarł Chrystus w przykazaniach miłości Boga i bliźniego. „Najprzedniejsze ze wszystkich jest przykazanie: Słuchaj Izraelu. Pan Bóg twój - Bóg jedyny jest. A będziesz miłował Pana Boga twego, z całego serca twego i z całej duszy twojej i z całego umysłu twego i z całej siły twojej" (Mk 12, 29-30). Z tym łączy się ściśle przykazanie miłości bliźniego. Święty Paweł zaznacza, że przykazanie miłości jest celem innych przykazań: „A celem przykazania jest miłość" (I Tym. 1, 5).

Przykazanie miłości nie ogranicza się jedynie do unikania grzechów ciężkich, przeciwnych miłości, ale mieści w sobie wielkie, pozytywne wymagania, które - jak to wynika ze samego jego brzmienia - nie posiadają granic. Chrystus ogłaszając przykazanie miłości równocześnie zaznacza, jak ta miłość ma wyglądać. Ma to być miłość z całego serca. A więc ponad wszystko. To „ponad wszystko" jest istotną cechą miłości Bożej. Gdyby jej zabrakło, nie byłoby miłości Bożej, podobnie jak nie byłoby człowieka, gdybyśmy mu odjęli jego „rozumność" będącą istotnym elementem natury ludzkiej. Podobnie jak człowiek z chwilą narodzenia się jest prawdziwym człowiekiem, bo posiada istotną cechę człowieka, tak miłość Boga z chwilą zaistnienia, stawia w duszy Boga „ponad wszystko" inne. Najniższy stopień miłości Boga tak nastawia człowieka, że nie kocha nic ponad Boga albo na równi z Bogiem. Do istoty miłości Bożej należy więc „totalizm"; podporządkowanie całkowite i całego człowieka Bogu. Bez tego totalizmu miłość Boża nie może istnieć. Aby go podkreślić Chrystus dodaje, że miłość ku Bogu ma

być nie tylko z całego serca, ale także z całej duszy człowieka, z całego umysłu i ze wszystkich sił. Chce przez to zaznaczyć, że miłość Boga ma objąć całego człowieka. wszystkie jego władze, czyny oraz dobra, jakimi dysponuje, i że to wszystko ma być wprzągnięte w służbę miłości Bożej i skierowane ku Bogu. Nie powinno nic być w człowieku, co by nie było na usługach miłości Boga wymykało się spod jej wpływu. Miłować Boga z „całego serca", znaczy miłować Go miłością doskonałą, gdyż „całość i doskonałość są tym samym" (2-2, q. 1 84, a. 3).

Miłość Boga jest celem wszystkich przykazań, „A celem przykazania jest miłość". Cel zaś zawsze staje przed nami w swej całości i przez to różni się on od środków. Jeśli chcemy celu, chcemy go całego a nie połowicznie i częściowo. Lekarz chce całkowitego zdrowia dla chorego i nie stawia tu żadnych ograniczeń ani miary. Miarę stosuje jednak w środkach, którymi leczy. Ta całkowitość jest tym bardziej konieczna gdy ma przed sobą cel ostateczny. Bogu nie można nigdy ani za bardzo zawierzyć, ani zaufać, ani ponad miarę Go ukochać. Jakkolwiek doskonale ukochaliśmy Boga, nie będzie to nigdy w takim stopniu, jak On tego jest godzien z racji nieskończonej Jego dobroci.

Przykazanie miłości Boga, podane nam tak wyraźnie przez Chrystusa, będące wyrazem wlanego prawa łaski. zobowiązuje do miłości doskonałej - a więc ponad wszystko - lecz nie żąda, by ta miłość „ponad wszystko" była od razu na najwyższym stopniu intensywności. Trzeba tu wyróżnić dwie rzeczy: nieskończoną dobroć Boga, godną miłości nieskończonej, oraz naszą psychiczną reakcję i zaangażowanie się w sprawy Boże. Bóg nieskończony w swej ontologicznej dobroci jest godzien miłości nieskończonej. Jedynie On sam może się kochać miłością dorównywującą Jego dobru. Miłość stworzenia, choćby najdoskonalszego, nie dorówna nigdy „amabilitati" Bożej. Może jednak i powinno uznać tę nieskończoną dobroć i postawić ją na pierwszym miejscu przed wszystkimi dobrami stworzonymi. Ma więc Boga ukochać „ponad wszystko", uważając „dobroć Bożą" za to, czym ona faktycznie jest. za największe dobro samo w sobie oraz za największe dobro nasze. Ma to więc być miłość „według oceny" ponad wszystko – „summa appretiative". Miłość ponad wszystko „według oceny" nie koniecznie musi być najwyższa co do intensywności, od strony przylgnięcia naszej woli. Miłość jako reakcja naszej psychiki na dobro poznane, może mieć większe lub mniejsze napięcie. Można większe dobro kochać mniej gorąco i na odwrót. Miłość Boga „ponad wszystko" może mieć różne stopnie intensywności!

Prawo miłości zobowiązuje nas pod grzechem do miłości „ponad wszystko" o intensywności najniższego stopnia. Ten najniższy stopień miłości „ponad wszystko" jest właściwą materią przykazania miłości. Kto by cośkolwiek poza Bogiem kochał „według oceny" na równi z Bogiem, albo więcej niż Boga, taki przekraczałby przykazania miłości i popełniałby grzech ciężki. Nie można jednak na tym pierwszym stopniu poprzestać. Przykazanie miłości domaga się, by .tę miłość „ponad wszystko" rozwijać co do intensywności - do granic nieokreślonych. Tego rodzaju rozwój miłości nie jest przedmiotem prawa miłości, ale jego celem. Podobnie jak dziecko posiada wszystko co należy do istoty człowieka, mimo że jest nierozwinięte i niedoskonałe, i tej doskonałości nabywa stopniowo rozwijając swe człowieczeństwo, tak kochający Boga „ponad wszystko" na najniższym stopniu intensywności, zachowuje przykazanie miłości, bo

posiada właściwą miłość Boga, może jednak i powinien ją rozwijać. Miłość Boża „ponad wszystko”, od strony intensywności podpada pod przykazanie miłości jako cel, a nie jako jego materia.

„Ponieważ to co jest nakazane przykazaniem - mówi święty Tomasz - w różny sposób można wypełnić, nie przekracza się przykazania przez to, że się rzeczy nakazanej nie wypełni w sposób najlepszy, lecz wystarczy gdy się ją w jakikolwiek sposób wykona. Doskonałość miłości Bożej podlega przykazaniu w całej swej rozciągłości. Nawet doskonałość, jakiej ona nabierze w niebie, jest objęta przykazaniem. Lecz ten, kto dojdzie do jakiegokolwiek stopnia miłości Bożej, nie jest przestępcą przykazania. Najniższy zaś stopień miłości Bożej polega na tym, by nie kochać nic ponad Boga albo przeciw Bogu, albo na równi z Bogiem; kto do tego stopnia miłości nie dojdzie, nie zachował przykazania. Jest zaś taki stopień doskonałej miłości, którego na ziemi nie można osiągnąć i kto do niego nie doszedł, nie jest przestępcą przykazania. Również nie przekracza przykazania ten, kto nie osiągnął stopni pośrednich, byle tylko osiągnął najniższy” (2-2, q. 184, a. 3, ad 2).

Miłość Boga „ponad wszystko” na najniższym stopniu intensywności jest więc absolutnie konieczna do zbawienia. Jest materią przykazania miłości, podczas gdy miłość w całej doskonałości jest nakazana jako cel, do którego mamy zdążać. Inne przykazania oraz rady są środkami prowadzącymi do zachowania przykazania miłości. Z tą różnicą, że zachowanie innych przykazań - dekalog - jest środkiem do posiadania istotnej doskonałości miłości, natomiast rady pomagają do rozwinięcia miłości w całej swej pełni.

Gdy się posiada miłość „ponad wszystko” na pierwszym stopniu intensywności, z tego bynajmniej nie wynika, że dążenie do miłości doskonałej w całej pełni nas nie obowiązuje. Owszem, obowiązuje jako cel. do którego należy zdążać. Kto ma najniższy stopień miłości. nie przekroczył przykazania, ale go też jeszcze nie wypełnił. Jest obowiązany chcieć i pragnąć go wypełnić w całej pełni. Kto by pozytywnie nie chciał iść dalej i pogardzał wyższym stopniem miłości oraz całkowitą doskonałością, przekraczałby przykazanie miłości (2-2, q, 186, a.2, ad 2). Słowem, miłość doskonała w całej pełni jest więc celem, do którego należy ustawicznie zdążać. Na ten obowiązek bezustannego postępu w miłości Bożej, wskazuje nasz stan „podróżników” - viatores - do wieczności. życie jest podróżowaniem do wieczności - status viae. W podróży się nie stoi. Iść naprzód to obowiązek dla podróżującego. Podróż do Boga odbywa się aktami miłości. Jeśli mamy obowiązek ustawicznie zbliżać się do Boga, tym samym winniśmy ustawicznie pomnażać w sobie miłość.

Łaska uświęcająca jest nową naturą - nadnaturą - a cnota miłości jej najważniejszym organem. W każdej naturze jest element statyczny i dynamiczny. Ten dynamizm jest także w łasce uświęcającej. Tym większy i bardziej prężny, im więcej łaska wzrosła i zakorzeniła się w swym podmiocie. Jest to rodzaj nadprzyrodzonego życiowego rozpędu, który skierowuje duszę ku Bogu i pobudza ją do miłości. Jest to - nadprzyrodzone prawo natury - zaszczepione razem z łaską. Łaska uświęcająca tkwiąca w duszy przynagla ją w sposób witalny do coraz głębszego zjednoczenia się z Bogiem przez miłość. Jest to nadprzyrodzone i wlane prawo miłości, wcześniejsze i głębiej sięgające od pozytywnego prawa miłości.

Przykazanie miłości obowiązuje nas pod grzechem do miłości „ponad wszystko” na pierwszym stopniu intensywności. Począwszy od tego punktu stawia nas wobec miłości nieokreślonej. Miłość „ponad wszystko”, doskonalsza od miłości pierwszego stopnia intensywności, jest czymś nieokreślonym. Nie wiadomo, kiedy ona jest najdoskonalsza i co stanowi tę jej „doskonalszość” i „lepszość” od miłości „ponad wszystko”, na pierwszym stopniu intensywności. Do takich aktów miłości najdoskonalszych, ale nieokreślonych nie jesteśmy obowiązani. Tego rodzaju akty nie są materią przykazania ale - jakeśmy widzieli - celem. Ponieważ są celem. mamy obowiązek chcieć takiej miłości i do niej stopniowo zdążać bardziej lub mniej intensywnie, stosownie do stopnia habitualnej miłości aktualnie posiadanej. Do tego ustawicznego postępu naprzód w rozwoju łaski i miłości obowiązuje nie przykazanie miłości, wyrażone słowami, ale prawo wlane, przejawiające się jako dynamizm łaski. Prawo łaski idzie więc nieskończenie dalej i niesie za sobą zobowiązanie dalej i głębiej sięgające niż prawo pozytywne.

Wymagania „prawa łaski” stają się obowiązujące wówczas, gdy dotyczą czynu konkretnie oznaczonego. Łaska i cnota miłości nakłaniają do aktów nadprzyrodzonych na sposób natury - od wewnątrz - i te wymagania zobowiązują do tym doskonalszych aktów miłości, im wyższy stopień łaski i miłości dusza aktualnie posiada. Ze wzrostem łaski i cnoty miłości jesteśmy zobowiązani do doskonalszych aktów miłości. Łaska i miłość o pewnym określonym stopniu domaga się aktów proporcjonalnych do jej habitualnego dynamizmu. Z tego wynika, że osoby o wyższym stopniu łaski są nawoływane od wewnątrz do czynności doskonalszych. Obowiązują jednak wówczas - jak zaznaczyliśmy - gdy stają przed nami jako coś określonego. Czynności bowiem ludzkie zawsze mają przedmiot konkretny, czyli ściśle określony okolicznościami.

Prawo łaski i miłości domaga się więc, byśmy wybierali zawsze to, co jest lepsze, czyli doskonałe pod każdym względem. „Dobro lepsze”, brane abstrakcyjnie, nie obowiązuje, bo jest nieokreślone, lecz brane w okolicznościach konkretnych staje się obowiązujące, bo miłość Boga winna być zawsze możliwie najdoskonalsza. Jeśli niektóre czynności, chociaż nie nakazane wyraźnie prawem, stają przed nami jako pomagające i ułatwiają postęp w miłości i przez to przedstawiają się jako doskonałe środki dla rozwoju miłości, dlatego stają się obowiązującymi. Właściwa ich rola polega na tym, że albo usuwają przeszkody osłabiające miłość, albo powiększają cnotę miłości. Ze wzrostem łaski i cnoty miłości, nakazy wewnętrzne stają się bardziej wyrazistymi i więcej przynaglającymi, tak że zaciera się stopniowo granica między nakazami a radami. Rady ze wzrostem miłości nabierają charakteru obowiązku. Ta różnica zanika całkowicie u świętych w niebie. Tam nie ma rzeczy zalecanych nie obowiązujących. Święci jak najściślej spełniają we wszystkim wolę Bożą z największą uległością a zarazem z największą swobodą i wolnością. Oni są całkowicie pod prawem łaski. Do nich mamy się upodabniać na ziemi idąc za wezwaniami prawa łaski. I o to modlimy się codziennie mówiąc: „Bądź wola Twoja”.

Zaznaczyliśmy. że czynności dokonywują się zawsze w konkretach. Dopóki tego określenia i skonkretyzowania brak, nie może być mowy o obowiązku działania. Jeśli więc - jak to twierdzimy - mamy obowiązek na mocy prawa łaski i miłości zdobywać się

na czyny lepsze, ta ich „lepszość” musi nam się okazać jako coś konkretnego i ściśle określonego. Samo bowiem pojęcie „lepszości” jest abstrakcją.

Otóż sprawdzianem pozwalającym poznać czyny „lepsze”, to nasza nadprzyrodzona roztropność oraz światło Ducha Świętego. Roztropność ma za zadanie wyszukiwać środki prowadzące do celu nadprzyrodzonego. A więc takie, które przyczyniają się do wzrostu miłości Boga. Ona ma orzekać, które środki „hic et nunc” są najlepsze i najskuteczniejsze do spotęgowania cnoty miłości. Jeśli człowiek po zastanowieniu się i rozważeniu stwierdzi, że dany akt. np. odmówienie sobie przyjemności lub jakaś praktyka religijna, nie nakazane wprawdzie przez prawo Boże pozytywne. są jednak w tych okolicznościach „hic et nunc” najlepszym sposobem powiększenia miłości Bożej, nabiera mocy obowiązującej.

Człowiek zawsze powinien postępować rozumnie. A więc jeśli stwierdzi, że w tym wypadku „hinc et nunc”, ten środek jest najlepszy do osiągnięcia celu, rozumną jest rzeczą tego środka użyć. Zaniechać tego byłoby rzeczą nierozumną, a przez to grzeszną. To. że ta czynność nie jest nakazana prawem pozytywnym, nie upoważnia do zaniechania jej. Jeśli ponadto weźmiemy pod uwagę, że wszystko winno się robić z miłości Bożej, ten obowiązek narzuca się jeszcze wyraźniej. Jeśli zaniechanie „czynności lepszej” nie da się usprawiedliwić wobec rozumu, tym bardziej nie da się tego usprawiedliwić, jeśli czynność „lepsza” jest okazją i środkiem do aktualnego pomnożenia miłości, którą na mocy przykazania winniśmy powiększyć. Dobrowolne i rozmyślne opuszczenie czynu lepszego bez rozumnej racji, jedynie dlatego że nie jest nakazany prawem pozytywnym. jest moralnie złe. Tym większej to nabiera złości moralnej, jeśli się go opuszcza dla motywów grzesznych, jak lenistwo, pogarda itp.

Obowiązek spełnienia czynu „lepszego”, nie nakazanego prawem pozytywnym, jeszcze większej nabiera siły, jeśli łaska Ducha Świętego do tego nas nawołuje. Oczywiście trzeba mieć pewność moralną. że to jest faktycznie nawoływanie łaski. Bóg łaskami uczynkowymi oddziaływuje na duszę, odwodząc ją od złego i nakłaniając do dobrego. Najpierw do dobra nakazanego, a w miarę rozwoju w duszy życia łaski, także do czynów nie nakazanych wprawdzie, ale pożytecznych i pomagających do rozwoju i miłości. Dusza winna iść za tymi nawoływaniami łaski. Winna być gotowa iść na każde ich wezwanie. Takie wewnętrzne nastawienie uległości łasce jest konieczne do zbawienia. Nie pójście za natchnieniem łaski jest lekceważeniem albo nawet pogardą. „Przypuściwszy w danym wypadku prawdziwość natchnienia Bożego, wobec wszystkich powyższych uwag, trudno nie widzieć pewnego nieuszanowania, lekceważenia albo też wprost pogardy, gdyby zaniechano i odrzucono natchnienie”. Powyższa uwaga ma znaczenie nie tylko wtenczas, kiedy natchnienie Boże poucza nas o złości grzechu i napomina do zachowania przykazania ściśle obowiązującego - grzech w tym wypadku caeteris paribus niewątpliwie byłby większy. Stosuje się ona również do sprzeciwu co dopiero określonego, kiedy natchnienie Ducha Świętego nakłania do czynu skądinąd dowolnego i samo przez się nieobowiązkowego. Opór natchnieniom łaski jest grzeszny, bo jest wyborem przedmiotu przeciwnego temu, co nam dyktuje przez łaskę Bóg, i takiego czynu nie można odnieść do celu ostatecznego (Gmurowski OP. Doskonałość chrześcijańska w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu. Gniezno 1934, s. 208). Roztropność

zarówno przyrodzona, jak i nadprzyrodzona domaga się zastanowienia się i rozwagi przy każdej czynności. I gdy w danej chwili uświadomimy sobie, że taka a taka czynność, np. ofiara, są pomocne do spotęgowania w sobie miłości, na mocy prawa łaski i miłości - które nie zna granic - jesteśmy obowiązani tę czynność wykonać i danej ofiary się podjąć. Boga nie można nigdy dostatecznie ukochać, dlatego winniśmy łaskę uświęcającą i cnotę miłości ustawicznie rozwijać.

Prawo łaski jest istotą etyki chrześcijańskiej. Ono domaga się od wyznawców Chrystusa nie tylko zewnętrznego zastosowania się do przykazać Bożych, ale żąda od nas wewnętrznego, nadprzyrodzonego przekonania i wewnętrznej ochoczości woli. żąda by nie tylko zachować przykazania Boże, ale zachowywać je z miłości ku Bogu. żąda sumienności w zachowywaniu, lecz chroni od formalizmu i kazuistyki drobiazgowej. Ono obowiązuje i równocześnie daje siłę, aby je zachować. Jest to prawo życiodajne - celem jego jest najwyższe dobro - zjednoczenie duszy z Bogiem.

Jest to prawo przybranych dzieci Bożych, będących pod działaniem Ducha Bożego. Bóg przybierając nas przez łaskę za swe dziecin dał nam prawo stosownie do naszej godności. Nie prawo sług i niewolników, ale prawo dzieci. Stosując się do niego, mamy ustosunkować się do Boga nie tylko jako do Pana, ale jako do Ojca. „Lecz gdy przyszła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego uczynionego z niewiasty, uczynionego pod Zakonem, aby tych, którzy pod Zakonem bylin wykupił, żebyśmy dostąpili przybrania za synów. A ponieważ jesteście synami, zesłał Bóg Ducha Syna swego w serca wasze wołającego: Abba, Ojcze. A tak już nie jest niewolnikiem, ale synem; a jeśli synem, to i dzieckiem przez Boga, (Gal. 4, 4-7). Łaska uświęcająca czyni nas dziećmi Bożymi i poddaje nas pod kierownictwo Ducha Świętego, udziela wolności dzieci Bożych. „Bo którzykolwiek Duchem Bożym są rządzeni, ci są synami Bożymi. Bo nie otrzymaliście ducha niewolnictwa znowu ku bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów n przez którego wołamy: Abba – Ojcze” (Rzym 8, 14-15).

ŁASKA

ZAGADNIENIE 109 /1/
ŁASKA

Konieczność łaski Bożej. Rozważyć należy z kolei zewnętrzne źródło czynów ludzkich, a mianowicie Boga jako tego, który przez łaskę pomaga nam do dobrego postępowania. Najpierw więc rozważymy samą łaskę Bożą, następnie - jej przyczynę, w końcu - skutki. Rozważanie o łasce podzielimy na trzy części: konieczność łaski, łaska co do swej istoty i jej podział. Część pierwsza, o konieczności łaski, zawiera dziesięć artykułów: 1. Czy człowiek może poznać jakąś prawdę bez pomocy łaski? 2. Czy człowiek może pragnąć i czynić dobro bez pomocy łaski? 3. Czy człowiek może bez pomocy łaski miłować Boga nade wszystko? 4. Czy bez pomocy łaski może zachować przepisy prawa? 5. Czy bez pomocy łaski może zasłużyć na życie wieczne? 6. Czy człowiek może bez pomocy łaski do łaski się przygotować? 7. Czy człowiek bez pomocy łaski może powstać z grzechu? 8. Czy bez pomocy łaski może człowiek uniknąć grzechu? 9. Czy posiadając łaskę może

człowiek czynić dobro i unikać grzechu bez innej jeszcze pomocy Bożej? 10. Czy może wytrwać w dobru własną mocą?

Artykuł 1 /2/

CZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ POMOCY ŁASKI POZNAĆ JAKĄŚ PRAWDĘ ?

Wydawałoby się, że człowiek bez łaski żadnej prawdy poznać nie może. 1. O słowach „Nikt nie może wymówić 'Pan Jezus' jeno w Duchu świętym"[1] tak mówi Glossa św. Ambrożego: „Wszelka prawda, przez kogokolwiek powiedziana, pochodzi od Ducha Świętego"[2]. A ponieważ Duch święty mieszka w nas przez łaskę - zatem prawdy nie możemy poznać bez łaski.

2. Św. Augustyn mówi, że „niewątpliwie prawdy nauki można porównać do przedmiotów, które musi oświecić słońce, aby się stały widzialnymi. Tym zaś kto oświeca, jest sam Bóg. Rozum zaś tym jest w duszy, czym w oczach wzrok. A oczami duszy są wewnętrzne zmysły duszy"[3]. Ale wzrok cielesny, choćby najdoskonalszy, nie może spostrzec żadnego widzialnego przedmiotu, jeśli nie oświeci go słońce. Tak samo umysł ludzki - jakkolwiek byłby doskonały - nie może poznać prawdy drogą własnego rozumowania, bez światła bożego, będącego skutkiem działania łaski.

3. Duch ludzki nie może poznać prawdy inaczej jak przez myślenie, co stwierdza św. Augustyn[4]. Lecz Apostoł mówi: „Nie jako byśmy zdolni byli pomyśleć co sami z siebie, jako z siebie"[5]. A więc człowiek nie może poznać prawdy sam, bez pomocy łaski.

A jednak św. Augustyn mówi: „Nie potwierdzam tego, co powiedziałem w modlitwie: Bożen któryś chciał żeby tylko czyści znali prawdę. Można bowiem na to odpowiedzieć, że wiele rzeczy prawdziwych znają także ci, którzy nie są czystymi"[6]. Człowiek zaś czystym staje się przez łaskę, według słów Psalmu: „Serce czyste stwórz we mnie, Boże i ducha prawego odnów we wnętrznościach moich"[7]. A zatem bez łaski, o własnych siłach, może człowiek poznać prawdę.

Wykład: Poznawanie prawdy jest pewnym zastosowaniem, czyli działaniem światła rozumu. „Cokolwiek zostało objawione jest światłem"[8], mówi Apostoł. Wszelkie zaś działanie mieści w sobie pewien ruch, pojęty w znaczeniu szerokim, jak to czyni Filozof, poznawanie i chcenie nazywając także pewnego rodzaju ruchem[9].

Widzimy zaś na ciałach fizycznych, że do ruchu konieczna jest nie tylko forma będąca źródłem tego ruchu lub działania, ale również niezbędne jest poruszenie jakiegoś pierwszego poruszyciela. Tym pierwszym poruszycielem w porządku ciał fizycznych jest ciało niebieskie. Dlatego ogień - choćby miał najwyższą temperaturę - nie mógłby palić, gdyby nie wpływ ciała niebieskiego. Jest zaś rzeczą oczywistą, że jak ruch wszystkich ciał jest zależny od ruchu ciała niebieskiego - pierwszego poruszyciela fizycznego, tak wszelki ruch, zarówno fizyczny, jak i duchowy zależy od bezwzględnie Pierwszego

Poruszyciela, którym jest Bóg. Dlatego, chociażby jakaś natura materialna czy duchowa była najdoskonalsza, nie może jednak przejść ona do działania, jeśli nie zostanie poruszona przez Boga. To zaś poruszenie dokonuje się według planów Opatrzności, a nie według koniecznych praw natury jak poruszenie ciała niebieskiego. Bóg, jako Pierwszy Poruszyciel, nie tylko jest przyczyną całego ruchu, lecz także od Niego, jako od Pierwszego Aktu, pochodzi wszelka doskonałość formy.

Tak więc działanie rozumu i jakiegokolwiek innego bytu stworzonego zależy od Boga w dwojaki sposób: po pierwsze - o ile ma od Niego doskonałość, czyli formę, przez którą działa. po drugie - o ile zostaje przez Niego poruszony do działania.

Wszelka zaś forma, nadana rzeczom stworzonym przez Boga, posiada moc skuteczną do jakiegoś określonego działania, odpowiadającego jej właściwościom, ponad to nie może zdziałać, chyba przy pomocy jakiejś formy dodatkowej; jak na przykład woda nie może sama ogrzewać, o ile nie zostanie ogrzana przez ogień.

Rozum ludzki posiada więc pewną formę, mianowicie światło poznawcze, wystarczające samo z siebie do poznania dostępnych rozumowi przedmiotów, ale tylko tych, które poznane być mogą poprzez zmysły. Natomiast dostępne sobie przedmioty poznawalne wyższego rzędu, rozum ludzki poznać może dopiero wtedy, gdy zostanie udoskonalony silniejszym światłem, np. światłem wiary lub światłem proroczym. Nazywa się je „światłem łaski”, jako że zostało naturze naddane.

Należy zatem powiedzieć, że do poznania jakiejkolwiek prawdy człowiek potrzebuje pomocy Bożej, czyli tego by rozum został przez Boga poruszony do działania. Oświecenia zaś dodatkowego poza światłem naturalnym nie potrzebuje do poznania wszystkich prawd, lecz tylko niektórych, przekraczających poznanie naturalne. Czasem jednak Bóg w sposób cudowny przez swoją łaskę poucza niektórych, o tym, co mogliby poznać rozumem przyrodzonym; podobnie jak sprawia niekiedy w sposób cudowny to, czego dokonać może sama natura /3/.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Niewątpliwie, wszelka prawda, przez kogokolwiek powiedziana, pochodzi od Ducha Świętego, jako od tego, który wlewa światło naturalne i porusza do zrozumienia oraz mówienia prawdy, ale nie jako od tego, który zamieszkuje przez łaskę uświęcającą, albo udziela jakiegoś trwałego daru, naddanego naturze. To ostatnie ma miejsce jedynie przy poznawaniu i wypowiadaniu niektórych prawd; zwłaszcza dotyczących wiary, o których mówił Apostoł.

2. Słońce fizyczne oświetla z zewnątrz, a Bóg jako słońce poznawcze - od wewnątrz. Wrodzone duszy światło naturalne jest tym właśnie oświeceniem Bożym, danym po to byśmy mogli poznać prawdy porządku naturalnego. I do tego nie potrzeba innego oświecenia. Jest ono niezbędne tylko do tego, co przekracza poznanie naturalne.

3. Ponieważ Bóg porusza umysł do działania, aby cokolwiek pomyśleć, zawsze potrzebujemy pomocy Bożej. Bon jak wynika ze słów św. Augustyna, „poznawać rozumowo, to znaczy myśleć”[10].

Artykuł 2 /4/

CZY CZŁOWIEK MOŻE CHCIEĆ I CZYNIĆ DOBRO BEZ POMOCY ŁASKI ?

Wydawałoby się, że człowiek może pragnąć i czynić w dobro bez pomocy łaski. 1. Bowiem człowiek może kim czynić to, nad czym posiada władzę. Posiada zaś ją nad swoimi czynami, zwłaszcza nad swym chceniem, o czym wyżej była mowa[1]. Może zatem człowiek chcieć i czynić dobro bez pomocy łaski.

2. Każda rzecz bardziej jest zdolna do tego, co przysługuje jej naturze niż do tego, co leży poza tą naturą. A wszakże grzech - jak mówi Jan Domasceński[2] - jest czymś przeciwnym naturze, podczas gdy czyn cnotliwy - jak powiedziano wyżej[3] – jest z naturą ludzką zgodny. Ponieważ zaś człowiek własną mocą może zgrzeszyć - tym bardziej może tą własną mocą chcieć i czynić dobro.

3. Dobrem rozumu jest prawda, jak mówi Filozof [4]. Rozum zaś może prawdę poznawać własną mocą, podobnie zresztą, jak każda inna rzecz może własną mocą wykonywać swoje naturalne czynności. Tym więcej człowiek może własnymi siłami chcieć i czynić dobro.

A jednak mówi Apostoł: „Nie zależy to ani do tego, kto chce (mianowicie „chcieć”), ani też do tego, kto biegnie (mianowicie „biec”), ale od litującego się Boga”[5]. Zaś św. Augustyn: „Bez łaski ludzie zgoła nic dobrego zdziałać nie mogą: ani myślą, ani pragnieniem, ani przez miłość, ani przez czyn”[6].

Wykład. Naturę ludzką rozpatrywać można w dwojakim stanie: niewinności - jak w pierwszym człowieku przed grzechem, albo w stanie skażenia - jak znajduje się w nas po grzechu pierwszego człowieka /5/. Powiedziano zaś w poprzednim artykule, że natura ludzka zarówno w jednym, jak i w drugim stanie, do tego by dobrze czynić lub jakiegokolwiek dobra chcieć, potrzebuje pomocy Bożej, jako pierwszego poruszenia. Jeśli jednak chodzi o zdolność działania, człowiek w stanie niewinności mógł przy pomocy swoich sił przyrodzonych chcieć i czynić dobro współmierne swojej naturze, a takim jest dobro zakresie cnoty nabytej, ale nie był w stanie chcieć ani czynić dobra przewyższającego jego naturę, jakim jest dobro w zakresie cnoty wlanej.

W stanie natomiast natury skażonej człowiek zawodzi nawet w tym, do czego jest z natury zdolny, tak że o własnych siłach nie jest w stanie wykonać dobra naturalnego w całości. Ponieważ jednak natura nie została przez grzech aż tak zepsuta, by być pozbawiona całego dobra naturalnego, dlatego człowiek w stanie natury skażonej może własną mocą spełniać jakieś dobro cząstkowe, np. budować domy, uprawiać winnicę itp. Nie może jednak wykonać całego współmiernego swej naturze dobra w ten sposób, aby nie było żadnego braku; podobnie jak chory może wprawdzie wykonywać sam pewne ruchy, ale bez pomocy leczenia nie może poruszać się tak swobodnie, jak zdrowy.

Tak więc człowiek w stanie natury nieskażonej potrzebuje darmo danej siły dodatkowej, uzupełniającej jego siły naturalne, tylko do czynienia i chcenia dobra

nadprzyrodzonego. Natomiast w stanie natury skażonej potrzebuje tej siły w dwojakim celu: najpierw n aby powrócić do zdrowia, a następnie - aby móc spełniać dobre uczynki cnót nadprzyrodzonych, mające wartość zasługi. Ponadto w obu stanach niezbędna jest człowiekowi pomoc Boża, dająca poruszenie do dobrego działania.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Człowiek jest panem swych czynów, swego chcenia lub niechcenia, dlatego że umysł jego posiada zdolność zastanawiania się i wskutek tego może się skłaniać w jedną lub drugą stronę. Jeśli jednak jest panem zdecydowania się na zastanawianie się lub niezastanawianie się, to potrzebuje do tego uprzedniego zastanowienia. Ponieważ jednak nie można tak iść w nieskończoność, trzeba w końcu dojść do tego, że wolę ludzką poruszyć musi jakiś czynnik zewnętrzny n wyższy od umysłu ludzkiego, a mianowicie Bóg, jak to zresztą i Filozof wykazuje[7]. Dlatego nawet umysł człowieka przed upadkiem nie był do tego stopnia panem swych czynów, by już nie potrzebował poruszenia Bożego. Tym bardziej wolna wola człowieka skażonego upadkiem, która na skutek zepsucia natury odwróciła się od dobra.

2. Grzeszyć - znaczy tyle, co oddalać się od dobra, które z natury przysługuje danemu bytowi. Każda zaś rzecz stworzona, podobnie jak istnienie swoje, mieć może jedynie od kogoś innego, tak samo ktoś inny zachowywać ją musi w odpowiednim dla jej natury dobru. Pozostawiona bowiem sama sobie może się od tego dobra oddalić, podobnie jak mogłaby utracić istnienie n gdyby jej moc Boża w nim nie zachowywała /6/.

3. Człowiek bez pomocy Bożej nie może nawet poznać prawdy, jak wyżej powiedziano[8]. Jednak grzech bardziej zepsuł naturę ludzką w jej pożądaniu dobra niż w zdolności poznania prawdy.

Artykuł 3 /7/

CZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ POMOCY ŁASKI, SAMYMI TYLKO SIŁAMI NATURALNYMI KOCHAĆ BOGA NADE WSZYSTKO ?

Wydawałoby się, że bez pomocy łaski, samymi tylko siłami naturalnymi, człowiek nie może kochać Boga nade wszystko. 1. Kochać bowiem Boga nade wszystko jest właściwym i głównym aktem miłości. Człowiek zaś sam ze siebie miłości mieć nie może, gdyż „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany”[1]. A zatem nie może człowiek kochać Boga nade wszystko samymi tylko siłami naturalnymi.

2. Żadna natura nie jest zdolna do tego, co ją przewyższa. Tymczasem miłować coś bardziej niż siebie, znaczy dążyć do czegoś, co przewyższa naturę. Dlatego żadna natura stworzona bez pomocy łaski nie może kochać Boga więcej niż siebie.

3. Bogu jako Dobru najwyższemu, należy się miłość największa, czyli nade wszystko. Ale człowiek nie posiadający łaski nie może się zdobyć na tak wielką miłość, jaka się Bogu od nas należy, gdyż w innym razie po cóż byłaby łaska? A zatem człowiek nie posiadając łaski nie może samymi tylko siłami naturalnymi kochać Boga nade wszystko.

A jednak, jak przypuszczają niektórzy, pierwszy człowiek wyposażony był w siły wyłącznie naturalne[2]. I rzecz oczywista, że znajdując się w tym stanie musiał w jakiś sposób kochać Boga. Na pewno nie kochał Go tak, jak siebie, lub mniej niż siebie, gdyż wówczas grzeszyłby. W takim więc razie kochał Boga więcej niż siebie. A zatem człowiek może samymi tylko siłami przyrodzonymi kochać Boga bardziej niż siebie i nade wszystko.

Wykład: Jak już było powiedziane w Części Pierwszej[3], gdzie również podaliśmy różne opinie, dotyczące miłości przyrodzonej u aniołów - człowiek w stanie natury nieskażonej mógł własną mocą, bez daru dodatkowego, czynić dobro odpowiadające jego naturze, potrzebując jednak od Boga poruszenia. Kochać zaś Boga nade wszystko jest zgodne nie tylko z naturą człowieka i każdego stworzenia rozumnego, lecz także i nierozumnego, a nawet nieożywionego, oczywiście według tego sposobu miłowania, jaki każdemu z nich przystoi.

Uzasadnieniem powyższego twierdzenia jest to, że każde stworzenie z natury pragnie czegoś i kocha stosownie do wrodzonych sobie dyspozycji. „Każdy byt działa w taki sposób, w jaki istnieje”[4]. Jasną zaś jest rzeczą, że dobro części istnieje ze względu na dobro całości. Dlatego każdy poszczególny byt naturalnym pożądaniem, czyli miłością, miłuje własne swoje dobro ze względu na wspólne dobro całego wszechświata, którym jest Bóg. Tak twierdzi i Dionizy mówiąc[5], że „Bóg skierowuje wszystko do miłości Jego Samego”. Przeto człowiek w stanie natury nieskażonej miłość samego siebie a także miłość wszystkich innych rzeczy odnosił do miłości Boga jako do celu. W ten sposób kochał Boga więcej niż siebie i nade wszystko. Jednak w stanie natury skażonej człowiek nie jest do takiej miłości zdolny, bo wskutek zepsucia natury pożądanie woli skłania się do swego partykularnego dobra; chyba że zostanie uzdrowiona przez łaskę Bożą. Powiedzieć więc można, że człowiek w stanie natury nieskażonej aby móc miłować Boga nade wszystko w sposób naturalny, nie potrzebował żadnego daru łaski dodatkowego w stosunku do dóbr przyrodzonych. Potrzebował jednak zawsze poruszenia od Boga. W stanie zaś natury skażonej także i do tej miłości naturalnej niezbędna jest człowiekowi pomoc łaski uzdrawiającej naturę.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Nadprzyrodzona miłość Boga nade wszystko jest doskonalsza od miłości naturalnej. Miłością bowiem naturalną miłuje się Boga nade wszystko jako przyczynę i cel dobra przyrodzonego; miłością zaś nadprzyrodzoną - jako przedmiot szczęśliwości i Tego, z którym człowiek posiada pewną łączność duchową. Miłość nadprzyrodzona dodaje także do aktu miłości przyrodzonej pewną ochoczość i przyjemność; podobnie, jak posiadanie cnoty do aktu dobrego, lecz wykonanego pod wpływem samego tylko rozumu bez cnoty /8/.

2. Jeśli się mówi, że żadna natura nie może wznieść się ponad siebie samą, nie należy rozumieć tego w tym sensie, jakoby nie mogła dążyć do przedmiotu wyższego od siebie. Niewątpliwie bowiem rozum nasz może w sposób naturalny poznawać pewne rzeczy, które go przewyższają, jak to ma miejsce przy naturalnym poznaniu Boga. Zdanie

zaś powyższe rozumieć należy w ten sposób, że żadna natura stworzona nie może zdobyć się na akt, który by przekraczał jej własne siły. Ale miłość Boga nade wszystko nie jest aktem tego rodzaju. Jest ona bowiem dla każdego stworzenia czymś naturalnym, jak już powiedziano w osnowie.

3. O miłości największej mówimy nie tylko ze względu na stopień miłowania, lecz także ze względu na motyw i sposób miłowania. Uwzględniając ton najwyższym stopniem miłości jest miłować Boga miłością nadprzyrodzoną jako Tego, który jest naszą szczęśliwością.

Artykuł 4 /9/

CZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ ŁASKI, PRZY POMOCY SAMYCH SIŁ NATURALNYCH ZACHOWAĆ PRZYKAZANIA ?

Mogłoby się wydawać, że człowiek może zachować przykazania bez łaski, przy pomocy samych sił naturalnych. 1. Mówi bowiem Apostoł, że poganie, którzy Zakonu nie mają, z natury czynią to, co Zakon nakazuje[1]. A to co człowiek robi z natury, może czynić sam, bez pomocy łaski. Wobec tego człowiek może bez łaski zachować przykazania.

2. Powiada św. Hieronim, że „przeklęci, którzy utrzymują, że Bóg nakazał człowiekowi rzeczy niemożliwe”[2]. Niemożliwym zaś jest to, czego człowiek sam wypełnić nie może. Więc może sam zachować wszystkie przykazania.

3. Największym spośród wszystkich przykazań jest: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego”[3]. To zaś przykazanie człowiek może - miłując Boga nade wszystko – zachować przy pomocy samych tylko sił naturalnych, o czym była już mowa wyżej[4]. Wobec tego może człowiek bez pomocy łaski zachować wszystkie przykazania.

A jednak św. Augustyn do herezji pelagianów zalicza pogląd, że człowiek może bez łaski zachować wszystkie przykazania Boże[5].

Wykład: Przykazania zachowane być mogą w dwojaki sposób. pierwszy dotyczy samej istoty uczynku, gdy się spełnia akty np. sprawiedliwości, męstwa lub innej cnoty I w takim znaczeniu człowiek w stanie natury nieskażonej mógł własną mocą zachować wszystkie przykazania. W przeciwnym bowiem razie nie mógłby w tym stanie uchronić się grzechu, który nie jest niczym innym, jak właśnie przekroczeniem przykazania boskiego. Jednak w stanie natury skażonej człowiek nie może zachować wszystkich przykazań boskich bez pomocy łaski uzdrawiającej. Drugi sposób zachowania przykazań dotyczy nie tylko istoty uczynku, lecz również sposobu działania, ażeby mianowicie spełniać je z miłości. W taki zaś sposób człowiek ani w stanie niewinności, ani w stanie natury skażonej nie może bez pomocy łaski zachować przykazań. Dlatego św. Augustyn, gdy mówi, że „ludzie bez łaski nie mogą wykonać zgoła żadnego dobrego uczynku”, dodaje następnie: „nie tylko dlatego, by dzięki jej wskazaniom poznali, co mają czynić, lecz również, by przy jej pomocy to co poznali, wykonali z miłością”[6]. Ponadto, jak już o

tym była mowa[7], człowiek w jednym i drugim stanie natury potrzebuje pomocy Boga, który go porusza do zachowania przykazań.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Święty Augustyn mówi tak: „Niech nie wznieci niepokoju to, co powiedział iż poganie z natury spełniają nakazy Zakonu, bo to właśnie sprawia Duch łaski, aby odtworzyć w nas obraz Boży według którego natura nasza została stworzona”[8].

2. Nie trzeba nazywać zupełnie niemożliwym tego, co możemy dokonać przy pomocy Bożej, bo - jak mówi Filozof – „co możemy przy pomocy przyjaciół, w pewnym sensie możemy sami”[9]. Także i św. Hieronim zauważa, że „na tym polega wolność naszej woli, że zawsze uznajemy potrzebę pomocy Bożej”[10].

3. Człowiek samymi tylko siłami naturalnymi nie może zachować przykazania miłości Boga, jeśli chodzi o miłość nadprzyrodzoną, jak to wynika z art. 3.

Artykuł 5

C ZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ POMOCY ŁASKI ZASŁUŻYĆ NA ŻYCIE WIECZNE ?

Wydawałoby się, że człowiek może bez łaski zasłużyć na życie wieczne. 1. Mówi bowiem Chrystus: „Jeśli chcesz wnijść do żywota, zachowuj przykazania”[1]. Wynika stąd, że osiągnięcie Życia wiecznego jest uzależnione od woli człowieka. Co zaś od naszej woli zależy, tego możemy dokonać własną mocą. Wydaje się więc, że człowiek sam potrafi zasłużyć na życie wieczne.

2. Życie wieczne jest nagrodą lub zapłatą dawaną ludziom przez Boga. „Zapłata wasza obfita jest w niebiesiech”[2]. Lecz zapłatę lub nagrodę daje Bóg człowiekowi według jego uczynków, zgodnie ze słowami: „Ty oddasz każdemu według uczynków jego[3]. Ponieważ zaś człowiek jest panem swoich uczynków - wydaje się, że od jego woli zależy, czy dostąpi życia wiecznego.

3. Szczęśliwość wieczna jest ostatecznym celem ludzkiego życia. Każdy zaś byt naturalny może osiągnąć swój cel za pomocą swych przyrodzonych zdolności. Tym bardziej więc człowiek posiadający naturę doskonalszą, może bez żadnej łaski, mocą swych zdolności naturalnych, dostąpić życia wiecznego.

A jednak Apostoł mówi: „Łaska Boża - to żywot wieczny”[4]. „Dlatego tak powiedział - dodaje Glossa - abyśmy pojęli, iż Bóg prowadzi nas do życia wiecznego ze względu na swe miłosierdzie”[5].

Wykład: Akty, które prowadzą do jakiegoś celu, muszą być temu celowi współmierne. Żaden zaś akt nie może przekroczyć możliwości tego, kto jest jego sprawcą. Stąd też w bytach naturalnych nie spostrzegamy, aby któryś z nich działaniem swym sprawił skutek przewyższający jego zdolność działania, lecz jedynie tej zdolności współmierny. Życie zaś wieczne - jak już powiedzieliśmy[6] - jest celem niewspółmiernym z naturą ludzką, gdyż ją przewyższa. Dlatego też człowiek mocą swych przyrodzonych zdolności nie

może wykonywać uczynków zasługujących, które byłyby współmierne z życiem wiecznym. Konieczna jest do tego moc wyższa, a mianowicie moc łaski. Bez łaski więc człowiek nie może zasłużyć sobie na życie wieczne. Może jednak wykonywać czynności zmierzające do jakiegoś dobra właściwego jego naturze, jak uprawiać rolę, pić, przyjmować posiłki, posiadać przyjaciela itp., o czym mówi św. Augustyn w trzeciej odpowiedzi przeciw Pelagianom[7].

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Owszem, człowiek wolą swoją może wykonywać uczynki zasługujące na życie wieczne. Jednakże mówi św. Augustyn w tejże księdze[8], że jest przy tym rzeczą konieczną, aby Bóg przez łaskę wolę człowieka przygotował.

2. Glossa do słów: „Łaska Boża - to żywot wieczny” [9] mówi: „Pewną jest rzeczą, że życie wieczne otrzymuje się za dobre uczynki, lecz same owe dobre uczynki są dziełem łaski Bożej”[10], ponieważ - jak już powiedziano w artykule poprzednim - aby zachować przykazania w sposób należyty, który wykonanie ich czyni zasługującym, potrzebna jest łaska.

3. Zarzut ten wychodzi z pojęcia przyrodzonego celu człowieka. Natura zaś ludzka, przez to że jest od innych doskonalsza, może dojść do celu wyższego, przynajmniej przy pomocy łaski, co jest jednak zupełnie niemożliwe dla natur niższego rzędu. Podobnie bliższy zdrowia jest ten człowiek, który może starać się o nie przy pomocy lekarstw niż ten, który nie ma na to żadnych środków, jak powiada Filozof [11].

Artykuł 6 /10/

CZY CZŁOWIEK MOŻE SAM, BEZ ZEWNĘTRZNEJ POMOCY ŁASKI PRZYGOTOWAĆ SIĘ DO PRZYJĘCIA ŁASKI ?

Wydawałoby się, że człowiek sam, bez zewnętrznej pomocy łaski, może się przygotować do przyjęcia łaski. 1. Jak powiedzieliśmy wyżej[1] nie nakazuje się człowiekowi tego, co jest dlań niemożliwe. A u Zachariasza powiedziano: „Nawróćcie się do mnie, a nawrócę się do was”[2]. Przygotować się zaś do przyjęcia łaski nie jest niczym innym, jak nawróceniem się do Boga. Wydaje się zatem, że człowiek może się przygotować do przyjęcia łaski sam, bez pomocy innej łaski.

Człowiek przygotowuje się do przyjęcia łaski, kiedy czyni to co może. Bo jeśli człowiek czyni to co może, Bóg łaski nie odmawia. Powiedziano bowiem u Mateusza[3], że Bóg „da ducha dobrego tym, którzy go proszą”. Wtedy zaś mówi się, że „robimy co możemy”, gdy robimy ton do czego jesteśmy zdolni. Dlatego wydaje się, że jesteśmy zdolni sami przygotować się do przyjęcia łaski.

3. Gdyby człowiek, aby się do łaski przygotować, potrzebował nowej łaski, to - z tego samego względu - do tej łaski przygotowawczej potrzebowałby jeszcze innej łaski, i tak w nieskończoność, co jest rzeczą nie do przyjęcia. Wydaje się więc, że stać należy na pierwszym stanowisku; że mianowicie człowiek bez pomocy innej łaski może się do łaski przygotować.

4. „Człowieczą jest rzeczą duszę przygotować", mówi Księga Przypowieści[4]. Że zaś coś jest „człowieczą rzeczą" mówi się o tym, co człowiek może zrobić o własnych siłach. A zatem człowiek może o własnych siłach przygotować się do przyjęcia łaski.

A jednak powiedziano u Jana[5]: „Nikt do mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który mnie posłał, nie pociągnie go". Gdyby zaś człowiek mógł sam się przygotować, nie byłoby potrzebne aby go ktoś inny pociągał. Tak więc człowiek nie może bez pomocy łaski przygotować się do przyjęcia łaski.

Wykład: Istnieje dwojakie przygotowanie woli ludzkiej do dobra: Jedno - które prowadzi do pełnienia dobrych czynów i do posiadania Boga; tego rodzaju przygotowanie woli niemożliwe jest bez habitualnego daru łaski, będącej podstawą czynu zasługującego[6]. Drugi natomiast rodzaj przygotowania dysponuje wolę człowieka do przyjęcia owego daru łaski habitualnej. Na to zaś, by się człowiek do przyjęcia tego daru przygotował, nie trzeba przypuszczać istnienia w duszy jakiegoś innego habitualnego daru, gdyż w ten sposób postępowałoby się w nieskończoność. Należy jednak przypuszczać jakąś darmową pomoc od Boga, który duszę porusza, względnie poddaje dobre pragnienia. Jak już widzieliśmy, obu tych form pomocy Bożej potrzebujemy.

Co zaś do tego, że - aby się przygotować do przyjęcia łaski potrzebujemy pomocy Bożej - jest to rzeczą oczywistą. Ktokolwiek bowiem działa - działa dla jakiegoś celu. Każda zatem przyczyna kieruje swe skutki do swojego celu. Dlatego, ponieważ porządkowi bytów działających, czyli poruszających, odpowiada porządek celów, jest rzeczą konieczną by człowiek do celu ostatecznego kierowany był przez poruszenie pierwszego Poruszyciela, do celu zaś bliższego przez poruszenie jakiegoś bytu niższego. Podobnie - aby żołnierz wszystkie swe siły wytężył do ostatecznego zwycięstwa potrzeba rozkazu wodza naczelnego, do tego zaś, by tylko maszerował za sztandarem swej kompanii wystarczy rozkaz oficera. Tak więc, dzięki poruszeniu Boga będącego bezwzględnie pierwszym poruszycielem, wszystko zostaje skierowane ku Niemu mocą ogólnego dążenia do dobra, przez którą to dążność każda rzecz stara się na swój sposób upodobnić do Boga. Dlatego Dionizy[7] mówi, że „Bóg skierowuje wszystko do Siebie". Ludzi zaś sprawiedliwych Bóg skierowuje do Siebie jako do celu specjalnego, do którego dążą i który pragną posiąść jako dobro własne, jak to powiedziano w Psalmie[8]: „Mnie dobrze jest trwać przy Bogu". To więc, ze człowiek zwraca się do Boga, nie byłoby możliwe, gdyby Bóg sam go do Siebie nie zwracał. Przygotowanie się do łaski polega właśnie na tym, by niejako zwrócić się do Boga, tak jak człowiek, który ma wzrok odwrócony od światła słonecznego, przygotowuje się do przyjęcia tego światła przez skierowanie ku niemu swych oczu. Stąd jasną jest rzeczą, że do przyjęcia światła łaski można się przygotować tylko dzięki darmowej pomocy Boga, który porusza człowieka od wewnątrz.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Nawrócenie się człowieka do Boga dokonuje się dzięki wolnej woli i z tego względu jest człowiekowi nakazane. Lecz wolna wola nie może nawrócić się do Boga sama, o ile nie będzie nawrócona przez Niego, zgodnie ze słowami Jeremiasza[9]:

”Nawróć się, a nawrócę się, boś ty Pan, Bóg mój”, oraz w Trenach[10]: „Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się”.

2. Człowiek nie może nic uczynić bez poruszenia Bożego, zgodnie ze słowami Jana[11]: „Beze mnie nic uczynić nie możecie”. Skoro się więc mówi, że człowiek czyni co może, tak to należy rozumieć, że to jest w jego mocy, do czego został przez Boga poruszony

3. Trzeci zarzut dotyczy Pojęcia łaski uświęcającej, do której potrzebne jest pewne przygotowanie, gdyż każda forma wymaga odpowiednich dyspozycji u tego, kto ją przyjmuje. Poruszenie zaś człowieka przez Boga nie wymaga żadnego innego poruszenia, bo Bóg jest pierwszym Poruszycielem. Ani też nie trzeba cofać się w nieskończoność.

4. Mówimy, że przygotowanie ducha jest rzeczą człowieka, ponieważ robi to dzięki swej wolnej woli. Nie czyni tego jednak bez pomocy Boga, który porusza go i pociąga do siebie, jak już powiedzieliśmy (w osnowie).

Artykuł 7 /11/

CZY CZŁOWIEK MOŻE BEZ POMOCY ŁASKI POWSTAĆ Z GRZECHU ?

Wydawałoby się, że człowiek może powstać z grzechu bez pomocy łaski. 1. To bowiem, co jest warunkiem poprzedzającym łaskę, dokonuje się bez łaski. A właśnie zerwanie z grzechem jest warunkiem poprzedzającym światło łaski; powiedziano bowiem w Liście do Efezjan:[1] „Powstań z martwych, a oświeci cię Chrystus”. Zatem człowiek może powstać z grzechu bez pomocy łaski.

2. Grzech przeciwstawia się cnocie, jak choroba zdrowiu, o czym była już mowa wyżej[2]. Człowiek zaś może przejść z choroby do zdrowia samą tylko mocą zawartą w swym organizmie, bez pomocy lekarza, ponieważ posiada wewnątrz siebie źródło życia, z którego wypływa działanie natury ludzkiej. Wydaje się więc, że w podobny sposób człowiek może sam powrócić ze stanu grzechu do stanu sprawiedliwości, nie potrzebując do tego zewnętrznej pomocy łaski.

3. Każdy byt naturalny może sam przez się powrócić do stanu właściwego jego naturze. Woda ogrzana sama powraca do właściwej jej chłodnej temperatury n a kamień wyrzucony w górę spada sam, mocą naturalnego ciążenia. A przecież grzech – jak mówi Jan Domasceński[3] - jest pewnym aktem przeciwko naturze. Wydaje się wobec tego, że człowiek może własną mocą powrócić z grzechu do stanu sprawiedliwości.

A jednak inaczej mówi Apostoł w liście do Galatów:[4] „Gdyby bowiem dany był Zakon, który by mógł usprawiedliwiać, tedy Chrystus umarł nadaremnie”, czyli bez powodu. Z tej samej więc racji, gdyby człowiek posiadał naturę, dzięki której mógłby być usprawiedliwiony, „Chrystus umarł nadaremnie”, to znaczy bez przyczyny. A przecież tego powiedzieć nie można. Zatem człowiek nie może o własnych siłach być usprawiedliwiony n czyli przejść ze stanu winy do stanu sprawiedliwości.

Wykład: Człowiek nie może w żaden sposób powstać z grzechu własną mocą, bez pomocy łaski. Ponieważ przy grzechu akt grzeszny przemija a wina po- zostaje, powstać z grzechu nie jest tym samym, co zaprzestać czynności grzesznej. Powstanie z grzechu polega na tym, aby człowiek odzyskał to co przez grzech utracił. Grzesząc zaś, ponosi człowiek szkodę potrójną (o czym była już mowa wyżej[5]), a mianowicie plami się zmazą grzechową, nadweręża dobra natury i zaciąga powinność poniesienia kary.

Zmaza polega na utracie piękna łaski wskutek zniekształcenia przez grzech. Dobro natury ulega umniejszeniu, gdyż wola ludzka nie poddana Bogu wprowadza do niej nieporządek. W następstwie bowiem naruszenia tego porządku, cała natura grzesznika dotknięta jest nieładem. Powinność natomiast poniesienia kary na tym polega, że człowiek grzesząc śmiertelnie zasługuje na wieczne potępienie.

Jest zaś rzeczą oczywistą, że każda z tych trzech szkód może zostać naprawiona tylko przez Boga. Skoro bowiem piękno łaski pochodzi z oświetlenia światłem Bożym, to piękno takie nie może być duszy przywrócone, dopóki jej Bóg na nowo nie oświeci. Dlatego potrzebny jest do tego dar habitualny, którym jest światło łaski. Podobnie tylko Bóg może przywrócić ład natury, to znaczy poddać sobie wolę ludzką pociągając ją do siebie, jak to wyżej powiedziano[6]. Tak samo od Powinności poniesienia kary wiecznej zwolnić może tylko Bóg, który został obrażony i który jest Sędzią ludzi.

Dlatego, aby Powstać z grzechu, człowiek potrzebuje pomocy łaski; tak w formie daru habitualnego, jak i w formie wewnętrznego poruszenia przez Boga.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Od człowieka wymaga się tylko tego, co należy do aktu wolnej woli, który jest potrzebny do Powstania z grzechu. Kiedy się więc mówi: „Powstań, a oświeci cię Chrystus”, nie należy tego rozumieć jakoby całkowite powstanie z grzechu następowało przed oświeceniem łaską, ale że człowiek mocą poruszonej przez Boga wolnej woli usiłując powstać z grzechu, otrzymuje światło łaski usprawiedliwiającej.

2. Rozum przyrodzony nie jest wystarczającą podstawą tego zdrowia, które posiada człowiek dzięki łasce uświęcającej. Podstawą tą jest sama łaska, którą się traci przez grzech. Dlatego to człowiek nie może powrócić do stanu łaski o własnych siłach, bez ponownego otrzymania światła łaski; Podobnie jak dla ożywienia martwego ciała, potrzebne jest ponowne wlanie duszy.

3. Natura w stanie nieskażonym może własną mocą odzyskać to, co jest jej właściwe i współmierne. Tego jednak, co przewyższa stopień jej doskonałości naturalnej, nie może posiąść bez jakiejś pomocy od zewnątrz. Tak właśnie natura ludzka - skoro uległa grzechowi - nie Pozostaje już w stanie nieskażonym n lecz jest zepsuta, jak wyżej powiedziano (w osnowie). Dlatego nie może o własnych siłach odzyskać nawet dobra sobie właściwego, a tym bardziej dobra sprawiedliwości nadprzyrodzonej.

Artykuł 8 /12/

CZY MOŻE CZŁOWIEK BEZ POMOCY ŁASKI UNIKNĄĆ GRZECHU ?

Wydawałoby się, że człowiek nie mając łaski może żyć bez grzechu. 1. „Nikt nie grzeszy w tym, czego uniknąć nie może" - powiada Augustyn[1]. Jeżeli zatem człowiek, znajdujący się w stanie grzechu śmiertelnego, nie może uniknąć grzechu - można by o nim powiedzieć, że grzesząc nie grzeszy. A to nie jest słuszne.

2. Po to się człowieka karci, aby nie grzeszył. Jeżeli jednak człowiek w stanie grzechu śmiertelnego nie może grzechu uniknąć, nagana wydaje się niepotrzebna, co nie jest słuszne.

3. „Przed człowiekiem życie i śmierć, dobro i zło; co mu się spodoba – weźmie" - powiada Eklezjastyk[2]. A przecież jeśli kto zgrzeszy - nie przestaje przez to być człowiekiem. Zatem i nadal w jego mocy jest wybór dobra lub zła, czyli może bez łaski uniknąć grzechu.

A jednak Augustyn powiada: „Jeżeli ktokolwiek twierdzi, że nie potrzebujemy się modlić, byśmy nie weszli w pokuszenie (a czyni tak ten, kto utrzymuje, że dla uniknięcia grzechu pomoc łaski Bożej nie jest człowiekowi konieczna, ale że przy samym zachowaniu prawa wystarcza wola człowieka), jestem pewien, że nikt nie powinien dawać temu posłuchu, i że wszyscy winni to potępić"[3].

Wykład: Człowieka możemy ujmować dwojako: albo w stanie natury nieskażonej, albo w stanie natury skażonej.

W stanie natury nieskażonej człowiek mógł nawet bez łaski uświęcającej żyć bez grzechu tak ciężkiego, jak i lekkiego, gdyż zgrzeszyć to nic innego jak odstąpić od praw natury. Tego mógł człowiek przed upadkiem uniknąć, jednak nie bez pomocy Bożej zachowującej w dobru, bez której sama nawet natura obróciłaby się w nicość.

W stanie natomiast natury upadłej, człowiek - aby móc się całkowicie od grzechu powstrzymać - potrzebuje łaski habitualnej jako uzdrawiającej naturę ludzką. To zaś uzdrowienie w życiu obecnym dotyczy przede wszystkim duszy, przy niezupełnym jeszcze uporządkowaniu pożądania cielesnego. Dlatego Apostoł - niejako w imieniu człowieka uzdrowionego przez łaskę - powiada: „A tak ja sam umysłem służę prawu Bożemu, a ciałem zakonowi grzechu" [4]. Może więc człowiek w tym stanie powstrzymać się od grzechu śmiertelnego, który ma swe źródło w rozumie, o czym była już mowa wyżej[5]. Nie może jednak uniknąć wszystkich grzechów lekkich z racji skażenia niższego, zmysłowego pożądania. Rozum może wprawdzie jego pojedyncze odruchy opanować (i właśnie ze względu na ten wpływ rozumu mogą one być dobrowolne i grzeszne), nie może jednak opanować wszystkich, bo gdy jednemu usiłuje się przeciwstawić, pojawić się może inny; a także dlatego, że rozum nie może być zawsze na tyle czujnym, by uniknąć tego rodzaju odruchów, o czym powiedzieliśmy już wyżej[6].

Podobnie też rozum ludzki, który decyduje o grzechu śmiertelnym, zanim jeszcze zostanie uzdrowiony przez łaskę uświęcającą, może przez pewien czas unikać poszczególnych grzechów śmiertelnych, gdyż nie jest rzeczą konieczną by ustawicznie był w akcie grzechu. Nie może jednak długo pozostawać bez grzechu śmiertelnego. Dlatego mówi Grzegorz, że „grzech, który nie zostanie natychmiast zgładzony przez Pokutę, ciężarem swoim pociąga do nowego” [7].

A dzieje się tak dlatego, że jak pożądanie zmysłowe winno być podporządkowane rozumowi, tak rozum ma się poddać Bogu i Jego obrać za cel swego chcenia. Cel zaś winien regulować wszystkie akty ludzkie, podobnie jak osąd rozumu - poruszenia niższych władz pożądawczych. Jak nie można uniknąć nieuporządkowanych aktów pożądania zmysłowego w niższych władzach pożądawczych, o ile nie będą one całkowicie poddane rozumowi, tak też nie do uniknięcia są liczne nieporządki w samych aktach rozumu, jeżeli nie będzie on całkowicie poddany Bogu. Dopóki zaś człowiek nie ma serca swego tak utwierdzonego w Bogu, że ani dla osiągnięcia dobra, ani dla uniknięcia zła nie zechce się od Niego odłączyć, zdarzyć się może wiele rzeczy, dla których zdobycia lub uniknięcia człowiek odstąpi od Boga okazując wzgardę Jego przykazaniom, a tym samym zgrzeszy śmiertelnie. Zwłaszcza zaś - jak mówi Filozof [8] - że w wypadkach nagłych człowiek działa zależnie od tego, jaki cel był powziął uprzednio i jakie posiadał nastawienie. Wprawdzie mógłby człowiek w oparciu o rozumowy akt rozwagi wykonać coś wbrew owemu powziętemu celowi i temu, do czego skłania go nawyknienie. Ponieważ jednak nie może wciąż trwać w stanie takiej uwagi rozumowej - nie może też na dłuższy czas powstrzymać się od działania pod wpływem woli odwróconej od Boga, chyba że łaska natychmiast przywróci ją do należytego porządku.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Człowiek może uniknąć poszczególnych aktów grzechu, ale nie wszystkich; chyba przy pomocy łaski, o czym była mowa wyżej (w osnowie). Ponieważ z własnej winy nie przygotuje się do przyjęcia łaski, nie może człowiek usprawiedliwiać się z grzechu tym, że bez łaski nie mógł go uniknąć.

2. Nagana przez to jest pożyteczna, że „Z bólu, jaki ze sobą niesie, rodzi się chęć poprawy. Jeśli więc ganiony człowiek jest synem obietnicy, wówczas pod wpływem zewnętrznych nagan i razów Bóg sprawia w nim również tajemnym natchnieniem wewnętrznym chęć poprawy” [9]. Tak mówi św. Augustyn. A zatem nagana jest konieczną, ponieważ aby się od grzechu powstrzymać wola ludzka jest niezbędnie potrzebna. Ale sama nagana bez pomocy Bożej nie wystarczy. Dlatego mówi Eklezjastes: „Przypatrz się sprawom Bożym, iż żaden nie może poprawić tego, którym On wzgardzi” [10].

3. Jak twierdzi Augustyn[11], słowa te należy rozumieć o człowieku w stanie natury nieskażonej, kiedy nie był jeszcze niewolnikiem grzechu. Dlatego mógł grzeszyć lub nie. Obecnie również czego tylko człowiek zechce - zostanie mu dane. Lecz to że chce dobra, płynie z pomocy łaski.

Artykuł 9 /13/

CZY TEN KTO JUŻ ŁASKĘ OSIĄGNĄŁ MOŻE SAM BEZ INNEJ POMOCY ŁASKI CZYNIĆ DOBRZE I UNIKAĆ GRZECHU ?

Wydawałoby się, że skoro człowiek osiągnął łaskę, może już sam, bez innej pomocy łaski, czynić dobrze i unikać grzechu. 1. Wszystko bowiem, co nie spełnia celu, w jakim zostało dane, albo jest niedoskonałe, albo dane zostało na próżno. Łaska została nam dana po to, byśmy mogli czynić dobrze i unikać grzechu. Skoro więc człowiek nie może dopiąć tego przy pomocy łaski, zdawać by się mogło, że albo łaska jest dana na próżno, albo jest niedoskonała.

2. Przez łaskę zamieszkuje w nas sam Duch Święty, zgodnie ze słowami: „Czy nie wiecie, żeście świątynią Bożą i że Duch Boży przebywa w was?” [1] Duch zaś Święty, będąc wszechmogącym, posiada moc skłonić nas do czynienia dobrze i ustrzec nas od grzechu. A więc człowiek, posiadając łaskę, może osiągnąć jedno i drugie bez innej pomocy łaski.

3. Gdyby człowiek po otrzymaniu łaski potrzebował innej jeszcze pomocy łaski do dobrego życia i uniknięcia grzechu, gdyby uzyskał i tę drugą jeszcze pomoc łaski, to z tej samej racji potrzebna by mu była jeszcze dalsza i tak w nieskończoność, co jest niemożliwe. A więc kto jest już raz w stanie łaski, nie potrzebuje jeszcze innej pomocy łaski, aby móc czynić dobrze i unikać grzechu.

A jednak Augustyn mówi: „Jak oko najzupełniej nawet zdrowe widzieć nie może bez blasku światła, podobnie i człowiek; choćby był usprawiedliwiony w sposób najdoskonalszy, nie może żyć dobrze, o ile ze zrządzenia Bożego nie pomaga mu wieczna światłość sprawiedliwości”[2]. A usprawiedliwienie przecież dokonuje się przez łaskę, według słów. „Dostępują zaś usprawiedliwienia darmo przez łaskę jego” [3]. Przeto człowiek łaskę już posiadający, do dobrego życia potrzebuje innej jeszcze pomocy łaski.

Wykład: Jak już powiedzieliśmy wyżej, człowiek - aby żyć dobrze - potrzebuje podwójnej pomocy łaski Bożej.

Najpierw jako habitualnego daru, który uzdrawia zepsutą naturę ludzką, a następnie podnosi czyniąc ją zdolną do wykonywania uczynków zasługujących na życie wieczne, a przewyższających możliwości natury. Oprócz tego potrzebna jest człowiekowi inna pomoc łaski w formie poruszenia do działania przez Boga. Co do pierwszego rodzaju pomocy: oczywiście, że człowiek będący już w stanie łaski nie potrzebuje innej jeszcze pomocy łaski w formie sprawności wlanej. Potrzebuje jednak pomocy drugiego rodzaju, a mianowicie poruszenia przez Boga do właściwego postępowania. Z dwóch powodów jest to konieczne: po pierwsze na mocy prawa ogólnego. Każda rzecz stworzona do jakiegokolwiek bądź aktu przejść może tylko pod wpływem poruszenia Bożego (o czym była mowa w art. 1). Po drugie, na mocy racji specjalnej, wynikającej z obecnego stanu natury ludzkiej, która wprawdzie co do strony duchowej została uzdrowiona przez łaskę,

jednak co do strony cielesnej pozostało w niej zepsucie i skażenie, przez co „służy zakonowi grzechu", jak mówi List do Rzymian[4]. Także i w umyśle pozostaje pewna częściowa niewiedza, wskutek której „nie wiemy należycie, o co się modlić mamy", jak również powiedziane zostało w Liście do Rzymian[5]. Ze względu na rozmaitość biegu wydarzeń oraz na niedoskonałe poznanie samych siebie, nie możemy dokładnie wiedzieć, co jest dla nas odpowiednie, zgodnie ze słowami: „Myśli ludzkie są bojaźliwe i niepewne przewidywania nasze" [6]. Dlatego konieczną jest rzeczą, aby kierował nami i osłaniał nas Bóg, który wszystko wie i wszystko może. Ze względu na to nawet tym, którzy odrodzili się przez łaskę jako dzieci Bożen mówić przystoi: „Nie wódź nas na pokuszenie" oraz „Bądź wola twoja jako w niebie, tak i na ziemi" oraz wszystko inne, co w Modlitwie Pańskiej dotyczy tej potrzeby.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Dar łaski uświęcającej otrzymaliśmy nie po to, byśmy dzięki posiadaniu go nie potrzebowali już dalszej pomocy Bożej. Każde bowiem stworzenie musi być przez Boga zachowywane w dobru, jakie od Niego otrzymało. A zatem, z tego że człowiek po otrzymaniu łaski potrzebuje jeszcze dalszej pomocy Bożej, nie można wnioskować, iż łaska została mu dana na próżno albo że jest niedoskonała. Nawet bowiem w stanie chwały, gdy łaska osiągnie pełnię swej doskonałości, człowiek jeszcze będzie potrzebował pomocy Bożej. Teraz zaś łaska jest poniekąd niedoskonała, w tym sensie że nie uzdrawia człowieka całkowicie, jak już o tym była mowa (w osnowie).

2. Działanie, przez które Duch Święty porusza nas i ochrania, nie ogranicza się jedynie do sprawianego w nas przez Niego skutku łaski habitualnej, gdyż Duch Święty wraz z Ojcem i Synem porusza nas i ochrania także niezależnie od tego skutku.

3. Z przeprowadzonego w zarzucie dowodzenia wynika, że człowiek, który posiada łaskę poświęcającą, nie potrzebuje już innej łaski habitualnej.

Artykuł 10 /14/

CZY CZŁOWIEK, BĘDĄC W STANIE ŁASKI POTRZEBUJE POMOCY ŁASKI DO WYTRWANIA ?

Mogłoby się zdawać, że człowiek będący w stanie łaski nie potrzebuje pomocy łaski do wytrwania.

1. Wytrwanie bowiem, tak samo jak powściągliwość, jest czymś mniejszym niż cnota, jak to wynika z nauki Arystotelesa[1]. Człowiek zaś, z chwilą gdy zostanie usprawiedliwiony przez łaskę. nie potrzebuje już pomocy innej łaski do posiadania cnót. Tym więc mniej potrzebna jest mu pomoc łaski do wytrwania.

2. Wszystkie cnoty zostają wlane równocześnie. Ponieważ wytrwanie uważane jest za pewnego rodzaju cnotę - wydaje się więc, że otrzymuje je człowiek wtedy gdy wraz z łaską zostają mu wlane inne cnoty.

3. Jak uczy Apostoł, człowiek z daru Chrystusa otrzymał więcej niż utracił przez grzech Adama. Ponieważ zaś Adam miał możność wytrwania, łaska Chrystusowa w większym jeszcze stopniu nam tę możność przywróciła. Tak więc człowiek do wytrwania

łaski nie potrzebuje.

A jednak inaczej mówi św. Augustyn[2]: „Po co byłoby prosić Boga o wytrwanie, gdyby nie On go udzielał? Czyż nie byłoby śmiesznością prosić Go o to, czego nie udziela i co znajduje się w mocy człowieka?" Tymczasem zaś o wytrwanie proszą nawet ci, w których łaska dokonała już uświęcenia, tak bowiem rozumiemy słowa „Święć się imię Twoje", co tenże Augustyn potwierdza słowami Cypriana[3].

A więc człowiek, nawet będąc w stanie łaski, potrzebuje od Boga daru wytrwania.

Wykład: Wytrwanie rozumieć można w sposób trojaki. Niekiedy oznacza ono taką dyspozycję duszy, która pozwala człowiekowi zachować niewzruszoną postawę i nie dać się odwieść od cnoty przez nękające go doświadczenia. Wytrwanie stoi do tych przykrości w takim stosunku, jak - według Arystotelesa[4] - wstrzemięźliwość do pożądliwości czy rozkoszy. W drugim znaczeniu wytrwanie jest pewną sprawnością, dzięki której człowiek decyduje się wytrwać w dobrym aż do końca. Wytrwanie w obu powyższych znaczeniach otrzymuje człowiek razem z łaską, podobnie jak wstrzemięźliwość czy inne cnoty.

W innym jeszcze znaczeniu wytrwanie jest to nieustawanie w czynieniu dobra aż do końca życia. Ażeby takie wytrwanie posiąść, człowiek będący w stanie łaski nie potrzebuje już wprawdzie żadnej innej łaski uświęcającej, ale potrzebuje specjalnej pomocy Bożej, która by nim kierowała i chroniła przed atakami pokus, co widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu (art. poprz.).

Skoro więc ktoś jest usprawiedliwiony przez łaskę, koniecznie musi prosić Boga o ów dar wytrwania, czyli o to aby został zachowany od złego aż do końca. Wielu bowiem ludzi otrzymuje łaskę, lecz nie otrzymuje wytrwania w łasce.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Zarzut mówi o wytrwaniu w znaczeniu pierwszym, podobnie jak następny o wytrwaniu w znaczeniu drugim.

3. „Człowiek - powiada św. Augustyn[5] - w stanie pierwotnej niewinności otrzymał taki dar, dzięki któremu mógł wytrwać, natomiast nie było mu danym wytrwać faktycznie. Obecnie zaś, mocą łaski Chrystusowej, wielu otrzymuje nie tylko dar łaski, dzięki któremu mogą wytrwać, ale i to także, że rzeczywiście do śmierci w dobrym trwają". Dar Chrystusa jest więc czymś większym niż przestępstwo Adama. Jednakże w stanie niewinności, gdy nie istniał żaden bunt ciała przeciw duchowi, łatwiej było człowiekowi wytrwać mocą daru łaski niż nam obecnie, kiedy dokonane przez łaskę Chrystusową uzdrowienie chociaż zapoczątkowane w duszy nie jest jeszcze dopełnione w ciele. Nastąpi to dopiero w Ojczyźnie Niebieskiej, gdzie człowiek nie tylko będzie mógł wytrwać, ale już nawet nie będzie mógł zgrzeszyć.

ODNOŚNIKI DO ZAGADNIENIA 109

art. 1

1. 1 Kor. 12, 3.
2. Glossa Lombardi: ML 191, 1651 A; Ord: ML 114, 540 B.
3. I Solilog. cap. 6; ML 32, 875.
4. XIV De Trinit. c. 7. ML 42, 1043.
5. 2 Kor. 3, 5.
6. 1 Retract. c. 4, n. 2; ML 32, 589.
7. Ps. 50, 12.
8. Ef. 5, 13.
9. De Anima, lib. 3, c. 4, 7.
10. XIV De Trin. c. 7.

art. 2

1. q. 1, a. 1; q. 13, a. 6.
2. De fide orth., 1. II, cc, 4, 30; MG 94, 876 A. 976 A. Cf. I IV, c. 20: MG 94, 119 B.
3. q. 71, a. 1.
4. 1 Ethic. c. 2.
5. Rz. 9, 16.
6. Lib. de Correpl. et Gratian c. 2.; ML 44, 917.
7. Eth. Eudem., 1. VII, c. 14; 1248, a. 14-29.
8. a. 1.

art. 3

1. Rz. 5, 5.
2. I q. 95, a 1
3. q. 60, a. 5.
4. 11 Physic. c 8: 199, a 10; St. Th. lect. 13, n. 3.
5. Dc Div Nom. cop 4: MG 3, 700 A; St Th. lec. 13.

art. 4

1. Rz. 2, 14.
2. In Expositione Cath. Fidei; ML 30, 30 CD.
3. Mt. 22, 37.
4. a. 3.
5. Lib. de Haeresibusn 88: ML 42, 47.
6. De Correpl. et Grat. c. 2: ML 44, 917.
7. a. 2 i 3.
8. De Spir. et Litt. c. 27. ML 44, 229.
9. llI Ethic., c. 5: 1112, B. 27-28; St. Th. lect. 8, n. 447
10. Contr. Pelagium, Libellus fidei ad lnnocentium n. 13: ML. 48, 1718,

art. 5

1. Mt. 19, 17.
2. Mt 5, 12.
3. Ps. 61, 13.
4. Rz..6, 23.
5. Lombardi: ML 191, 1412 C. Cfr Ang., Enchir., c. 107 ML. 40, 282.
6. 1-2, q. 5, a 5.
7. Hypogrost. 1. III. c. 4, n 5: ML 45, 1623.
8. Ibid.: ML 45, 1624.
9. Rz. 6, 23.
10. Lombardi: ML 191, 1412 D-1413 A. Cfr. Ang.. Enchir., c. 107: ML 40, 282.
11. II De Caelo; c. 12, n 5; S. Th. Lect. 18.

art. 6

1. a. 4.
2. Zach. 1, 3.
3. Mt. 7, 11.
4. Rz. 16, 1.
5. Jn. 6, 44.
6. a. 5.
7. De Divin. Nom. c. 4: MG 3, 700 A. St. Th lect 3.
8. Ps. 72, 28.

9. 31, 18.
10. 5, 12.
11. Jn. 15, 5.

art. 7

1. Ef. 5, 14.
2. q. 71, a. 1.
3. De fide orth. 1. II. cc. 4, 30: MG 94, 876 A 976 A, Cfr. L IV, c. 20: MG 94, 1196 B.
4. 2, 21.
5. q. 85, a. 1 ; q. 86, a. 1 ; n q. 87, a.
6. a. 6.

art. 8

1. De duabus animabus, c. 10, 11; De Lib. arbitrio, 1. III. c. 18, ML 32, 1295.
2. 15, 18.
3. De perfectione justiliae, c 21: ML 44, 317-318.
4. Rz. 7, 25.
5. q. 74, a. 5.
6. q, 74, a. 3 ad 2.
7. Sup. Ezech. Homil 11: ML 915. A. Cfr. Moral., 1. 25, c. 9.
8. III Ethic. c. 11: 1117, a, 18-22, St. Thom. lec. 17, n. 579.
9. De Correpl. et Grat., c. 6, n. 9: ML 44, 921.
10. 7, 14.
11. Hypognost. 1. III, c. 2: ML 45, 1621.

art. 9

1. 1 Kor. 3, 16.
2. De Natura et gratia, c. 26: ML 44, 261.
3. Rz. 3, 24.
4. 7, 25.
5. 8, 26.
6. Mdr. 9, 14.

art. 10

1. VII Ethic. c. 1: 1145, b, 1-2 ; S. Th. Lect. 1, n. 1304; c. 11: 1151, b. 23-28.
2. De Persev c. 2. n. 3, 4: ML 45, 996.
3. Cfr. De Correpl. et gratia. c. 6; ML 44, 992.
4. VII Ethic. c. 8: 1150, a, 13-14 S. Th. lect. 7, n. 1406-1407.
5. De natura et gratia, c. 12, n. 34: ML 44, 937.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 1O9

/1/ Święty Tomasz traktat o łasce zalicza do zagadnień życia moralnego jako pomoc Boga, aby można dobrze czynić, unikać złego i wytrwać w dobrym. Bóg jest zewnętrznym źródłem czynów ludzkich, przez to że nas poucza swoim prawem, co mamy robić i czego unikać, a następnie łaską swoją pomaga w czynieniu dobra i unikaniu zła.

Jest prawdą wiary, że cel ostateczny człowieka jest nadprzyrodzony. Między celem a środkami, jakimi chce się cel osiągnąć, musi być proporcja, Zakładając, że Bóg postawił przed człowiekiem cel nadprzyrodzony i zobowiązał go do dążenia do niego, Bóg - chcąc być konsekwentny w swych nakazach - zobowiązał się wobec samego siebie, że udzieli człowiekowi odpowiedniej pomocy, aby mógł dojść do ofiarowanego mu celu. Taką pomocą, absolutnie potrzebną do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego, jest „łaska Boża".

Łaska Boża może być brana dwojako:

1) jako chwilowa pomoc, czyli przejściowe poruszenie Boże, oddziaływujące na władze duszy (rozum - wola), aby je skłonić do działania dobrego;

2) jako dar stały (habitualny), wlany do duszy i przemieniający ją wewnętrznie.

Pierwszą zowiemy łaską „uczynkową"; drugą łaską „uświęcającą" (ściśle rzecz biorąc. obydwie są uświęcające). Obydwie są absolutnie konieczne do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Konieczność łaski wynika nie z nakazu prawa, ale z natury rzeczy. Zachodzi ścisły - ontologiczny – związek między łaską, a „widzeniem uszczęśliwiającym", do którego Bóg nas przeznaczył. Jak bez nasienia nie ma rośliny, drzewa itd., tak bez łaski nie ma oglądania istoty Bożej.

Obydwie łaski (uczynkowa - uświęcająca) są konieczne; jednak uświęcająca jest ważniejsza od uczynkowej. Uświęcająca jest celem dla uczynkowej. Zadaniem łaski uczynkowej jest doprowadzenie człowieka do wewnętrznego, stałego uświęcenia, a gdy człowiek już posiada łaskę uświęcającą, łaska uczynkowa ma u niego ten stan podtrzymywać, rozwijać, pogłębiać.

Ważność łaski - jako pomocy Bożej - rzuca się w oczy. Wszystko bowiem w naszym życiu religijnym zmierza do tego, by posiąść łaskę Bożą, by jej nie utracić, by ją powiększać i w niej wytrwać. Nasze czynności religijne, jak: życie sakramentalne, modlitwy, umartwienia, pokuty itp., do tego zmierzają. Co ważniejsze: istnienie Kościoła, tajemnica Wcielenia, mają ścisły związek z łaską uświęcającą człowieka. Chrystus przyszedł „dla nas i dla naszego zbawienia", by nam łaskę utraconą przywrócić ; ustanowił Kościół, aby prowadził dalej dzieło uświęcenia ludzkości szafując łaskami wysłużony- mi przez Chrystusa.

/2/ Należy odróżnić prawdy naturalne i nadprzyrodzone.

Pierwsze można poznać przyrodzonymi siłami rozumu. Interwencja Boża przy ich poznawaniu jest taka sama, jak przy czynnościach przyrodzonych każdego ze stworzeń. Bóg jest sprawcą rozumu i jego zdolności poznawczych; nadto Bóg - jako pierwszy Poruszyciel wszystkich czynności istot stworzonych, wpływa na każdy akt poznania

przeprowadzając umysł ze stanu możności do aktualnego działania. Nie jest potrzebna specjalna działalność iluminacyjna ze strony Boga, jak twierdzili niektórzy. Słowem, umysł ludzki stworzony przez Boga, utrzymywany przez Niego przy istnieniu, pod wpływem zwyczajnego poruszenia Bożego może poznać każdą prawdę przyrodzoną (nie przekraczającą jego zdolności naturalnych), poszczególną, braną z osobna. lecz z racji osłabienia natury ludzkiej przez grzech pierworodny nie może poznać wszystkich prawd. bo tych prawd jest dużo, a życie ludzkie zbyt krótkie. Mamy na myśli ludzi uzdolnionych umysłowo i mających warunki odpowiednie do pracy naukowej oraz chcących pracować intelektualnie.

W prawdach przyrodzonych należy odróżnić prawdy abstraktyjne, spekulatywne. od prawd dotyczących życia ludzkiego. Te ostatnie są trudniejsze do poznania i więcej tu ludzkość popełnia błędów niż przy prawdach teoretycznych, bo przy poznawaniu prawd praktycznych wkraczają czynniki afektywne. A ponieważ one w obecnej naturze człowieka są nie uporządkowane, wpływ ich na poznanie jest nieraz ujemny, zaciemniają i zabarwiają sądy praktyczne. Kto jest np. nastawiony niechętnie do bliźniego, trudno mu przychodzi wyrobić o nim sąd obiektywny Strona afektywna będzie zawsze wysuwała jakieś „ale", jeśli się ma do czynienia z kimś antypatycznym i na odwrót. Potrzebny tu jest większy wysiłek i większa uwaga by wydać sąd prawdziwy, niż np. w obliczeniach matematycznych.

Do poznania prawd nadprzyrodzonych niezbędna jest absolutnie pomoc łaski w formie światła nadprzyrodzonego. Aby poznać prawdę nadprzyrodzoną. konieczną jest rzeczą, by nam ją Bóg objawił i by umysł ją przyjął, to znaczy przyzwolił na nią jako naprawdę, mimo że nie jest dla niego oczywista. Umysł nie może dać przyzwolenia nadprzyrodzonego bez pomocy łaski. Łaska ta jest absolutnie konieczna. (D. 813). By powiedzieć w głębi duszy „wierzę" w to wszystko, co Bóg powiedział i dlatego że Bóg powiedział, pomoc łaski jest niezbędna. Przyzwolenie umysłu nadprzyrodzone na prawdę nadprzyrodzoną przekracza ze wszechmiar zdolności przyrodzone rozumu. Potrzebne jest specjalne nadprzyrodzone światło, wzmacniające rozum, oraz specjalne poruszenie Boże naszej woli. To właśnie jest łaską.

/3/ Bóg sprawca i zachowawca wszystkich stworzeń, a więc i umysłu ludzkiego, może w sposób szczególny udoskonalić umysł ludzki w jego działalności naturalnej, wzmacniając jego zdolność poznawczą lub wlewając wprost do umysłu ideę rzeczy. Tego rodzaju interwencja Boża, zasadniczo możliwa, byłaby pewnego rodzaju cudem, czymś jak to ma miejsce przy nagłym uzdrowieniu z choroby uleczalnej naturalnymi środkami. O tego rodzaju interwencję można Boga prosić i modlitwa w tej intencji jest wskazana. Wiemy, że wielcy geniusze (Tomasz z Akwinu), mimo naturalnych zdolności, pokornie prosili Boga o pomoc w pracy intelektualnej. Niektórzy ze świętych otrzymali od Boga wiedzę wlaną. Są to dary względnie nadprzyrodzone, pozanaturalne.

/4/ Wyraz „czynić dobrze" oznacza „chcieć skutecznie" a więc powziąć stanowczą decyzję wykonania uczynku, w odróżnieniu od aktu woli nieskutecznego, który można nazwać „zachcianką" (velleitas).

W obecnym stanie natury skażonej grzechem pierworodnym, może człowiek „siłami przyrodzonymi, bez pomocy łaski, czynić dobrze, ale nie w całej pełni. Może, bo natura ludzka nie jest całkowicie zepsuta; nie może jednak wykonać wszystkiego dobra, bo jest osłabiona grzechem pierworodnym. Człowiek obecny jest podobny do chorego, który może wprawdzie poruszać się sam, ale nie tak, jak człowiek zdrowy. Aby móc w całej pełni wykonać dobro przyrodzone, potrzebuje łaski uzdrawiającej. Słowem, człowiek obecny, bez pomocy łaski, nie może prowadzić życia uczciwego w całej pełni, czyli uzgodnić wszystkich swoich czynności, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, z prawem naturalnym.

Rzecz oczywista, że do czynienia dobrze w sposób nadprzyrodzony potrzebuje łaski.

/5/ Święty Tomasz, mówiąc o konieczności łaski, robi rozróżnienie między stanem niewinności (status naturae integrae) a stanem natury skażonej (status naturae corruptae) zaznaczając, że innej pomocy potrzebował człowiek w obydwóch stanach.

Stan „niewinności" trwał krótko, bo od stworzenia pierwszych rodziców do ich upadku. Coś niecoś możemy wyczytać o tym stanie w Księdze Rodzaju. Z opisu tejże księgi widzimy, że pierwszy człowiek żył w przyjaźni z Bogiem, posiadał doskonałą wiedzę, cieszył się darem nieśmiertelności itd. Powyższe przymioty ni e wypływają z natury ludzkiej, ale są czymś naddanym człowiekowi i czymś poza naturalnym. Człowiek złożony z materii i ducha dąży z natury do rozkładu; poszczególne władze duszy z natury swej zdążają do sobie właściwych przedmiotów, władze niższe działają niezależnie, a nawet przeciw władzom wyższym, stąd brak w człowieku harmonii. Bóg zupełnie darmowo udzielił pierwszemu człowiekowi zespołu darów pozanaturalnych, dzięki którym zaistniała harmonia i prawość w naturze ludzkiej. Łaska była darem najważniejszym. Przez nią człowiek został przebóstwiony. Łasce towarzyszyły nie tylko cnoty wlane, istotnie (jak i łaska) nadprzyrodzone, ale także inne dary względnie nadprzyrodzone. Łaska łącznie z owym zespołem darów sprawiały w człowieku doskonałą harmonię: władze duchowe, rozum i wola były całkowicie poddane Bogu, władze uczuciowo-zmysłowe rozumowi i woli, ciało zaś duchowi, za czym szła wolność od cierpień i śmierci, a więc niecierpiętliwość i nieśmiertelność. Rozum wola poddane całkowicie Bogu posiadały moc całkowitą panowania nad niższymi częściami, a przez ich pośrednictwo także nad ciałem. Tę uległość części niższych rozumowi i woli ułatwiały dary względnie nadprzyrodzone. Dzięki tymże darom władze uczuciowo zmysłowe były lepiej usposobione do posłuszeństwa rozumowi i woli. Wielka siła rozumu i woli, czerpana z poddania się Bogu, oraz dary pozanaturalne, przydane łasce uświęcającej, pozwalały człowiekowi z łatwością opanować zmysłowość wraz z ciałem.

Wszystkie owe dary z łaską na czele sprawiały trzy wyżej wspomniane stosunki poddańcze, które razem wzięte stanowiły stan sprawiedliwości, czyli nieskazitelności natury ludzkiej. Ta prawość i nieskazitelność natury ludzkie była wielką doskonałością, Przenikała i przekształcała człowieka dogłębnie, od szczytu ducha aż do władz zmysłowych i ciała. To scalenie i sharmonizowanie części duchowych i zmysłowych sprawiało, że poszczególne władze natury ludzkiej w swym działaniu nie sprawiały sobie

wzajemnych przeszkód, lecz raczej pomagały sobie. (Cfr. Ks. Żychliński: „Człowiek a grzech pierworodny”. Teologia praktyczna: Nr 1, 1939).

Pierwszy człowiek otrzymał dar sprawiedliwości nie dla siebie osobiście, ale dla potomków n czyli dla całej natury ludzkiej. Przez grzech osobisty utracił go nie tylko dla siebie, ale dla wszystkich, którzy będą od niego pochodzić. Obecnie wszyscy rodzą się bez tego daru. Jest to więc stan natury upadłej, gorszy pod wielu względami od tego, jaki przeżywali pierwsi rodzice przed upadkiem. „Wierzymy, że w Adamie wszyscy zgrzeszyli ; dlatego to natura ludzka, wspólna wszystkim ludziom, z powodu grzechu pierworodnego przezeń po pełnionego doprowadzona została do stanu, w którym ponosi szkody stąd wynikłe ; nie jest ona tą naturą, którą posiadali pierwsi rodzice, stworzeni w świętości i sprawiedliwości, i w której człowiek wolny był od zła i śmierci. Tak więc upadła natura ludzka, pozbawiona została daru łaski, którym przedtem była ozdobiona, została zraniona w swoich siłach naturalnych. poddana władztwu śmierci, która przeszła na wszystkich ludzi, z tego powodu każdy człowiek rodzi się w grzechu” (Credo Pawła VI).

Największą stratą, jakiej doznała ludzkość przez grzech pierworodny, jest odebranie łaski uświęcającej, która uświęcała i była źródłem innych darów. Przez utratę łaski człowiek w najwyższych szczytach swego ducha odwrócił się od Boga. Za tym zerwaniem harmonijnego stosunku między duchem ludzkim a Bogiem poszło zakłócenie harmonii w samym człowieku, między wyższą i niższą częścią natury ludzkiej, między umysłem, wolą a uczuciowością, oraz między duszą i ciałem. Rozum i wola doznały poważnego osłabienia; uczuciowość i zmysłowość wymykają się spod władzy ducha. Stąd rodzi się w człowieku nieporządek, zamęt. Natura ludzka została zraniona w czterech władzach: w rozumie zaistniała rana niewiadomości (vulnus ignorantiae); we woli rana złości (vulnus malitiae); w części zmysłowo - popędliwej rana słabości; a w części zmysłowo - pożądawczej rana pożądliwości. Grzechy osobiste te rany dziedziczone pogłębiają. Natura ludzka jest osłabiona, nie posiada obecnie tej tężyzny duchowej, jaką posiadali pierwsi rodzice przed grzechem. Stan obecny jest stanem schorzenia, osłabienia, stąd szczególna potrzeba łaski uzdrawiającej. W stanie przed upadkiem łaska również była potrzebna nie celem leczenia natury, ale do wykonywania czynności nadprzyrodzonych.

/6/ Człowiek, jak każde stworzenie, cokolwiek ma w sobie pozytywnego otrzymał od Boga, który nie tylko daje byt stworzeniu, ale go ustawicznie w istnieniu podtrzymuje, a gdy dane stworzenie działa, Bóg je porusza. Gdy chodzi o stworzenie rozumne, jakim jest człowiek, Bóg także go porusza, aby nie tylko działał, ale działał stosownie do swej natury rozumnej, a więc dobrowolnie, oraz aby dobrze wszystko robił, a gdy jest w stanie łaski aby działał nadprzyrodzenie, aby używał i korzystał z łaski otrzymanej. Słowem, cokolwiek człowiek posiada w sobie dobrego ma to od Boga. pierwszego Bytu. Gdyby Bóg wycofał swój wpływ stwórczy i zachowawczy, stworzenie przestałoby istnieć. Stworzenie brane jako stworzenie samo ze siebie, ciąży ku nicości. Jedynie interwencja Boża utrzymuje je przy istnieniu. Dlatego człowiek pozostawiony sobie, nie wspomagany przez Boga. może się oddalić od dobra, nie uzgadniać swych czynności ludzkich z normą moralności, a więc grzeszyć, jak mógłby przestać istnieć, gdyby Bóg nie podtrzymywał

go swą wszechmocą przy istnieniu. Człowiek sam nie potrafi nic dobrego zrobić, może jedynie zgrzeszyć, bo grzech jest oddaleniem się od dobra. W akcie grzesznym trzeba wyróżnić jego stronę pozytywną, bytową, która jest czymś dobrym i ona pochodzi od Boga. oraz brak uzgodnienia tej czynności z normą moralności i ten brak pochodzi od człowieka.

/7/ W artykule poprzednim św. Tomasz uzasadniał tezę, że w obecnym stanie człowiek, bez pomocy łaski, nie potrafi wykonywać całego dobra, ale tylko częściowo. Chodzi tu o dobro moralne. Otóż największym, najwartościowszym i najszlachetniejszym dobrem moralnym jest miłość Boga. Nasuwa się więc pytanie, czy człowiek potrafi się zdobyć na to dobro o własnych, przyrodzonych siłach.

Trzeba najpierw jasno sprecyzować o jaką miłość chodzi. Miłość bowiem można różnie pojmować i różne może ona przybierać formy. Tym bardziej potrzebne jest to sprecyzowanie, że chodzi o rzecz wielkiej wagi i o największe dobro człowieka. Chodzi tu o miłość przyrodzoną, bo - jest rzeczą oczywistą -. miłość nadprzyrodzona domaga się łaski, co ważniejsze, miłość nadprzyrodzona bez łaski zawiera w sobie sprzeczność.

Miłość przyrodzona może zawierać w sobie różne etapy. U podstaw wszelkiej miłości, do jakiej człowiek jest zdolny, jest miłość wrodzona, przejawiająca się jako naturalna skłonność i pociąg do dobra właściwego danej naturze. Każdy byt kocha z natury dobro sobie właściwe. I u człowieka jest wrodzona miłość dobra, które odpowiada jego naturze. Człowiek, istota rozumna, może jednak kochać dobrowolnie i świadomie. Z chwilą poznania dobra, może zdobyć się na akt miłości, nie tylko dotyczącej dobra w ogóle, jak to ma miejsce w miłości wrodzonej, ale na akt miłości zdążającej do dobra poznanego w jego konkretności, Gdyby tym dobrem konkretnym było dobro nieskończone, a więc sam Bóg, i gdyby ono stanęło przed nami w swej oczywistości - jak to ma miejsce u świętych w niebie - wówczas reakcja naszej miłości na nie byłaby konieczna. Dobra nieskończonego i wypełniającego całkowicie pojemność naszej woli, poznanego bezpośrednio w jego nagiej rzeczywistości nie można nie kochać, czyli nie można nie przylgnąć do niego. Ono z konieczności pociąga ku sobie nasze władze afektywne. Natomiast dobro ograniczone, nie wypełniające pojemności duchowej człowieka, nie pociąga z konieczności. Wobec takiego dobra wola jest „obojętna”, to znaczy może się za nim opowiedzieć lub je odrzucić. Jest wolna. To samo dotyczy dobra nieskończonego, którego jednak nie poznajemy w całej jego rzeczywistości. Wobec niego również jesteśmy wolni. Tak właśnie jest z Bogiem poznawanym tu na ziemi, bądź to ze stworzeń, bądź to przez wiarę. Bóg w ten sposób poznany przez nas nie pociąga z konieczności, mimo że sam w sobie jest Dobrem nieskończonym. W naszym poznaniu Bóg jest ograniczony i dlatego możemy Go ukochać albo odwrócić się od Niego i obrać inne dobro, a nie Jego. A więc w naszym zagadnieniu nie chodzi o miłość Boga wrodzoną, bo - rzecz oczywista - każde stworzenie miłością wrodzoną Boga kocha więcej niż siebie; ani też nie chodzi o miłość wyłonioną z naszej woli z konieczności, bo taka miłość tu na ziemi jest niemożliwa, ale chodzi tu o miłość „z wyboru”, dobrowolną. którą człowiek kocha Boga uprzednio poznanego, będącego celem ostatecznym w porządku przyrodzonym; chodzi o miłość Boga poznanego nie przez wiarę, ale rozumem

przyrodzonym, a więc chodzi tu nie o umiłowanie Boga – Trójcy, ale Boga - Stwórcy. Jasną bowiem jest rzeczą, że Boga poznanego w sposób nadprzyrodzony nie można ukochać bez łaski.

Miłość dobrowolna może przybrać dwojaką formę, a mianowicie może być niedoskonałą, jakby zarodkową. początkującą, słowem nieskuteczną, albo może to być miłość pełna, idąca do końca, a więc skuteczna. Zachodzi duża i zasadnicza różnica między jedną a drugą. Nieskuteczna, to upodobanie w danym dobru, w naszym wypadku to upodobanie w dobroci Bożej, które jednak nie przechodzi w czyny, bądź to, by się Bogu podobać, bądź też by unikać tego, co się Bogu nie podoba. Przeciwnie miłość doskonała, skuteczna, nie ogranicza się do upodobania w dobroci Bożej, ale podporządkowuje Bogu całego człowieka, uzgadnia swoją wolę z wolą Bożą, sprawia że kochający ma „idem velle, idem nolle" z Bogiem, a więc chce tylko tego, czego Bóg chce i nie chce tego, co Bogu się nie podoba, i wszystko, wszystkie swoje czynności odnosi do Boga. Słowem - idzie do czynu, jest nie tylko afektywna, ale i „efektywna", czyli realizuje decyzję powziętą w akcie miłości. Ta efektywność przejawia się w zachowywaniu przykazań Bożych, które są wyrazem życzeń Bożych względem swych stworzeń. Taki akt miłości jest ponad wszystko, czyli jest to miłość najwyższa co do oceny „appretiative summa".

Do tego rodzaju aktu miłości w obecnym stanie natury skażonej grzechem pierworodnym potrzebna jest pomoc łaski, przyrodzone siły tu nie wystarczą. Musi przyjść z pomocą łaska uzdrawiająca. Ta niezdolność do aktu miłości Boga - nawet przyrodzonej - ma swe źródło najpierw w ogólnym osłabieniu natury ludzkiej przez grzech pierworodny, a następnie w wyniesieniu ludzkości do celu nadprzyrodzonego. Ponieważ człowiek jest przeznaczony do celu nadprzyrodzonego i do niego winien zdążać swoim życiem, zwrócenie się do Boga - jako celu przyrodzonego - przez naturalny akt miłości jest obecnie niemożliwe. Wprawdzie Bóg jest jeden i ten sam jako cel przyrodzony i jako cel nadprzyrodzony, lecz gdyby ktoś chciał wykonać akt miłości przyrodzonej, w obecnym stanie, kiedy obowiązuje nas cel nadprzyrodzony, nie otrzyma od Boga pomocy niezbędnej także do aktu miłości przyrodzonej, bo wyraźną wolą Bożą jest, byśmy Boga kochali nadprzyrodzenie, Boga jako Ojca naszego, a nie tylko Stwórcę. W ogóle w obecnym stanie nie można oddzielać miłości Bożej przyrodzonej od nadprzyrodzonej. W akcie miłości nadprzyrodzonej mieści się akt przyrodzony, jako coś mniejszego w większym. jako fundament w budynku. Kochając Boga jako Ojca, kochamy Go równocześnie jako Stwórcę. W obecnym porządku przez Boga ustanowionym, nie można Go kochać tylko jako Stwórcę i na tej miłości poprzestawać, bo Bóg sobie tego nie życzy i temu, kto by chciał do takiej miłości się ograniczyć, Bóg nie udzieli pomocy. Gdybyśmy byli pozostawieni na poziomie zwyczajnych stworzeń, nie wyniesieni do godności dzieci Bożych, miłość Boga - Stwórcy - miłość przyrodzona - byłaby możliwa. Do takiej miłości wystarczyłaby zwyczajna pomoc Boga, powszechnego Poruszyciela stworzeń, i nie potrzebowalibyśmy pomocy łaski nadprzyrodzonej.

Akt miłości (zarówno przyrodzony, jak i nadprzyrodzony) duchowy, dobrowolny i świadomy, idący za poznaniem Boga, którym obieramy sobie Boga jako cel ostateczny i którym uzgadniamy naszą wolę z wolą Boga i wszystko co w nas jest Bogu

podporządkowujemy, nie da się pogodzić ze stanem grzechu ciężkiego, czyli stanem odwrócenia się od Boga. Przez ten akt właśnie do Boga się zwracamy. Akt takiej miłości, aczkolwiek sam w sobie jest najbardziej człowiekowi konaturalny, w obecnym stanie jest bardzo trudny; po pierwsze z racji naszej konstrukcji cielesno – duchowej, która utrudnia nam nawiązanie kontaktu z Bogiem, istotą czysto duchową, bo Bóg na nas mniej oddziaływuje niż rzeczy materialne, konkretne, z którymi się spotykamy; po drugie dlatego, że akt miłości Boga, skutecznej, wymaga wewnętrznego uporządkowania człowieka, oderwania od wszystkiego, co nie jest zgodne z wolą Bożą. Ten tylko prawdziwie i skutecznie Boga kocha. kto jest wewnętrznie nastawiony na pełnienie całkowicie Jego woli. Łatwiej więc zdobyć się na miłość jakiegoś dobra doczesnego, stworzonego, np. miłość ojczyzny, bo one są dla nas bardziej uchwytne, bardziej bliskie - i co najważniejsza - nie wymagają przy miłowaniu ich zerwania z grzechem Można kochać ojczyznę - miłością przyrodzoną - więcej niż siebie (nawet) - i poświęcić w jej obronie życie, a równocześnie być wewnętrznie nieuporządkowanym - być w stanie grzechu ciężkiego.

/8/ Akt miłości Boga z racji jego wielkości i wzniosłości duchowej oraz z racji naszej konstrukcji psychicznej, jest trudny i wymaga należytego uporządkowania naszej osobowości, z chwilą jednak kiedy otrzymujemy łaskę a z nią nadprzyrodzone usprawnienie przez cnotę miłości, i gdy łaska i miłość głęboko zakorzenią się w duszy człowieka, miłość Boża staje się łatwą, czymś bardzo spontanicznym, daje duszy energię nadprzyrodzoną oraz głęboką, duchową radość; daje „ochoczość i przyjemność”. Stąd słuszne powiedzenie św. Augustyna: „Nil amanti difficile”. Miłość podejmuje wielkie rzeczy, trudne w sobie, lecz one stają się lekkimi dla miłującego.

/9/ Miłość Boga, jeśli jest skuteczna, zawiera w sobie decyzję uzgadniania swej woli z wolą Bożą, a więc zachowywania jego przykazań. Pytanie czy człowiek w obecnym stanie może je zachować o własnych siłach, bez pomocy łaski? Chodzi o przykazania prawa naturalnego.

Należy wyróżnić dwojaki sposób zachowania przykazań; „co do istoty” swej, mianowicie spełnienie materialne nakazanego czynu, abstrahując od sposobu wykonania, np. oddanie długu, abstrahując czy to się robi z miłością, czy z nienawiścią; secundo „co do sposobu”, kiedy nie tylko się spełnia czynność nakazaną, ale robi się to, tak jak życzy sobie prawodawca. W naszym wypadku Bóg życzy sobie, byśmy przykazania zachowywali z miłości ku Niemu.

Odpowiedź na postawione pytanie będzie podobna jak w artykule drugim: w obecnym stanie można, bez pomocy łaski, zachować przykazania naturalne, „co do istoty”, ale nie wszystkie, dla racji wyżej podanej. Nie wszystkie, bo natura ludzka jest osłabiona; niektóre można, bo natura ludzka nie jest całkowicie zepsuta.

Jeśli chodzi o sposób zachowania, tzn. z miłości ku Bogu, nie można tego zrobić bez łaski. Rzecz oczywista, że przykazania nadprzyrodzone, zwłaszcza przykazanie miłości Boga, nie można zachować bez łaski.

/10/ Ażeby otrzymać od Boga łaskę uświęcającą, trzeba się przygotować. Nie można tego uczynić o własnych, czysto przyrodzonych siłach, ale niezbędna tu jest pomoc łaski uczynkowej. (Denz. 176; 177; 178 ; 813; 814). Pismo św. wyraźnie nas o tym poucza: „Nikt do mnie przyjść nie może, jeśli Ojciec, który mnie Posłał, nie pociągnie go". (Jn. 6, 44). „Nawróć mnie, a nawrócę się, (Jer. 31, 18); „Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się" (Tren. 5, 21).

Między dyspozycją do nabycia jakiejś doskonałości a samą doskonałością musi być proporcja. Dyspozycja bowiem zbliża do owej doskonałości i w pewien sposób jej się domaga, Łaska uświęcająca jest czymś istotnie nadprzyrodzonym. Czynności ludzkie, wykonywane bez łaski, a więc czysto przyrodzone, nie mogą być dyspozycją do otrzymania łaski uświęcającej, bo nie ma między nimi a łaską proporcji. Czyny przyrodzone nie mogą więc przygotować człowieka na przy.

Powiedzenie: „Temu kto robi wszystko co jest w jego mocy, Bóg nie odmawia łaski" (facienti quod in se est, Deus non denegat gratjam) można w różny sposób rozumieć.

Pelagianie twierdzili, że człowiek może wysłużyć sobie łaskę uczynkami czysto przyrodzonymi; semipelagianie, że pragnjenie posiadania łaski, prośba itp. płynące z naszych sił przyrodzonych. mogą łaskę wysłużyć Kościół odrzucił to jako błąd.

Nie chodzi o to, czy Bóg może udzielić łaski człowiekowi, jeśli ten żyje według zasad etyki naturalnej. Rzecz oczywista, że Bóg może mu ją dać. Bóg udziela łaski i grzesznikom. A więc w miłosierdziu swoim może ją dać także człowiekowi żyjącemu uczciwie. Miłosierdzia Bożego oraz szczodrobliwości Bożej nic nie może ograniczać ani krępować. W naszym zagadnieniu chodzi o to, czy istnieje konieczny związek między czynnościami moralnie dobrymi na poziomie przyrodzonym. a udzieleniem łaski przez Boga, a więc czy uczynki naturalne dobre pociągają za sobą łaskę.

Między czynnościami przyrodzonymi. a łaską nie ma łączności koniecznej, one nie ściągają z konieczności łaski. Twierdzić coś podobnego byłoby pelagianizmem.

Istnieje natomiast związek między dobrymi uczynkami, wykonywanymi pod wpływem łaski uczynkowej skutecznej. Jeśli ktoś robi wszystko - będąc w stanie grzechu ciężkiego - co jest w jego mocy pod działaniem łaski uczynkowej, nieomylnie dojdzie do stanu łaski. otrzyma od Boga łaskę uświęcającą. Łaska uświęcająca będzie w tym wypadku uwieńczeniem dzieła Bożego, rozpoczętego w człowieku przez łaskę uczynkową, a nie dziełem natury człowieka. Jeśli więc ktoś łaski uświęcającej nie otrzymał, to dlatego, że nie przygotował się do niej, sprzeciwiając się łasce uczynkowej. Przyczyną więc braku łaski jest opieranie się jej, nie chcenie jej. Jeśli natomiast otrzymujemy łaskę uświęcającą, to dlatego że przygotowaliśmy się do niej, lecz to przygotowanie jest również dziełem Boga, który łaską uczynkową zawsze uprzedza naszą wolę i porusza ją, by łaskę przyjęła i nie stawiała jej przeszkód.

/11/ Powstać z grzechu to odzyskać to wszystko, co się utraciło przez grzech.

Grzesząc zaciąga się pewnego rodzaju plamę na duszy. Kiedy człowiek kieruje się w swym działaniu światłem rozumu przyrodzonego bądź oświeconego wiarą, czynności jego jako uzgodnione z prawem Bożym są uporządkowane, jest w nich harmonia, piękno

i za tym idący pewien blask. Przeciwnie, w czynnościach nieuzgodnionych z prawem Bożym brak tego blasku. Człowiek grzesząc 1gnie duchowo do rzeczy znikomych, wbrew prawu Bożemu i światłu rozumu. To przylgnięcie do rzeczy niedozwolonych kala duszę. Dusza traci blask, jaki posiada w sobie z racji swej duchowości oraz z racji uświęcenia przez łaskę. Wprawdzie czyn grzeszny przemija, lecz jego brzydota pozostaje w duszy. Jest to właśnie zmaza grzechowa. Ażeby dawny blask odzyskać i usunąć ową zmazę, niezbędna jest łaska. Blask duszy ma swe źródło przede wszystkim w łasce uświęcającej, stąd bez łaski nie można go odzyskać.

Grzech nie tylko zaciąga zmazę grzechową, ale także powinność kary, bo on godzi w porządek moralny. Kto zaburza porządek moralny, przez Boga ustanowiony, winien to naruszenie naprawić przez oddanie tego, co sobie przywłaszczył w sposób nielegalny. W tym właśnie jest uzasadnienie powinności poddania się karze. Przez grzech ciężki człowiek odwraca się od Boga, za to należy się mu pozbawienie Boga na całą wieczność. czyli kara potępienia. Przez grzech ciężki ustosunkowuje się do Boga wrogo. Ażeby otrzymać odpuszczenie kary wiecznej, niezbędna jest łaska uświęcająca, przez którą nawiązuje się stosunki przyjazne z Bogiem i przez to otrzymuje się darowanie należnej kary.

Grzech - po trzecie - umniejsza u grzesznika dobro naturalne, mianowicie osłabia naturalne skłonności do dobrego, które są zarodkami cnót. wprowadza do duszy nieporządek, bo grzech to nieuzgodnienie czynności ludzkich z prawem Bożym i wolą Bożą. W grzechu mieści się pewien rodzaj buntu przeciw Bogu. Przez to następuje w człowieku zubożenie i umniejszenie duchowe. Naprawienia tego nieporządku, przywrócenia ładu wewnętrznego. może dokonać tylko łaska uświęcająca z cnotami wlanymi, które poddają człowieka Bogu i nastawiają go na pełnienie woli Bożej. Człowiek poddając się Bogu pomnaża w sobie dobro duchowe i wzmacnia się także pod względem naturalnym.

A więc jedynie łaska może naprawić szkody wyrządzone przez grzech i przywrócić to co człowiek utracił grzesząc. A więc tylko przez łaskę może człowiek powstać z grzechu.

Sobór Trydencki ogłosił jako dogmat, że człowiek może dostąpić usprawiedliwienia powstać z grzechu - jedynie dzięki łasce Jezusa Chrystusa. 0 własnych przyrodzonych siłach jest do tego niezdolny (Denz. 811; 187).

/12/ Nie grzeszyć oznacza coś więcej niż zachować przykazania Boże. Kto oddaje cześć należną rodzicom z próżnej chwały, zachowuje czwarte przykazanie, ale grzeszy z racji złej pobudki.

Stawiając pytanie, czy można bez pomocy łaski uniknąć grzechów. mamy na myśli grzechy przeciw nakazom prawa naturalnego, nie ulega bowiem wątpliwości, że bez łaski nie można uniknąć grzechów przeciw przykazaniom nadprzyrodzonym.

Aby odpowiedzieć na postawione zagadnienie. trzeba dla jego jasności zrobić rozróżnienie między ludźmi w stanie grzechu ciężkiego a tymi, co żyją w łasce uświęcającej. Pierwsi z racji swego odwrócenia się od Boga są duchowo słabsi i dlatego w obecnej sytuacji osłabienia ogólnego natury ludzkiej oraz osłabienia przez stan grzechu

ciężkiego. mogą wprawdzie uniknąć poszczególnych grzechów ciężkich, ale tylko przez krótki czas. Aby móc przez dłuższy czas lub na stałe uniknąć grzechów ciężkich. trzeba mieć serce utrwalone w Bogu tak, by się było zdecydowanym żadną miarą i za żadne dobro doczesne od Boga się nie odwracać i znieść wszelkie zło, nawet śmierć, niż zgrzeszyć. Takie nastawienie wewnętrzne i takie utrwalenie wnosi jedynie łaska łącznie z cnotami wlanymi.

Człowiek w stanie grzechu ciężkiego jest od Boga duchowo odwrócony, a zwrócony do dóbr znikomych. W takim nastawieniu odwrócenia się od Boga, człowiek łatwo decyduje się na grzech. Doświadczenie życiowe uczy, że człowiek zwyczajnie obiera to, do czego ma skłonność. Wprawdzie nie jest zmuszony iść za tym i może się temu przeciwstawić, ale to wymaga zastanowienia się, rozwagi i świadomego wysiłku. Ustawiczny i świadomy wysiłek ducha i zastanawianie się są trudne i dlatego ci co są odwróceni od Boga przez grzech, nie potrafią długo wytrwać, by nie pójść za skłonnością do złego. Grzech śmiertelny - mówi św. Grzegorz - nie zgładzony od razu przez pokutę, ciężarem swoim Popycha do innego grzechu. Stan grzechu ciężkiego to stan nieuporządkowania w psychice człowieka. Trudno zdobyć się na czynności uzgodnione z prawem Bożym, a więc uporządkowanie, jeśli źródło tychże czynności nie jest w porządku. Aby rodzić dobre owoce życia moralnego, trzeba tkwić przez łaskę w Bogu. „Jeśliby kto we mnie nie trwał, precz wyrzucony będzie jak latorośl i uschnie, i zbiorą ją, i wyrzucą do ognia, i palić się będzie" (Jn. 15, 6).

Człowiek w stanie łaski może uniknąć wszystkich grzechów ciężkich, może także uniknąć poszczególnych grzechów powszednich, lecz nie na długi czas, bez specjalnej pomocy łaski. Człowiek w stanie łaski jest w podobnym stosunku do grzechów lekkich, w jakim znajduje się grzesznik w stanie odwrócenia od Boga, do grzechów śmiertelnych.

Kto jest w stanie zjednoczenia z Bogiem przez łaskę, może uniknąć każdego poszczególnego grzechu lekkiego, lecz nie potrafi uniknąć wszystkich. chyba przez krótki czas. Racja tego leży w tym, że łaska uświęcająca nie uzdrawia całkowicie natury człowieka. nie przywraca porządku, jaki istniał przed grzechem pierworodnym. Istnieje w człowieku zarzewie grzechu (fomes peccati) będące źródłem upadków moralnych. Odruchy uczuciowo - zmysłowe nie są opanowane przez rozum i wolę. wymykają się spod kierownictwa rozumu i woli. Aby uniknąć wszystkich grzechów lekkich, potrzebna jest szczególna łaska, która by to zarzewie usunęła. Takiego przywileju - jak wiemy - dostąpiła N. Maria Panna (Denz. 833).

Z tego że nie można uniknąć wszystkich grzechów lekkich nie wynika bynajmniej, że musimy grzeszyć. Możemy uniknąć każdego poszczególnego grzechu, mamy bowiem wolną wolę i nic nas nie przymusza do grzeszenia, lecz biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności i warunki, w jakich się znajdujemy, słabość ogólną naszej natury, słabość woli itp., niemożliwą jest rzeczą, by nie popaść w grzech lekki. Jest w nas fizyczna możność niepopełnienia wszystkich grzechów lekkich, lecz nie posiadamy możności moralnej.

Sobór Trydencki uczy, że do uniknięcia wszystkich grzechów lekkich potrzebny jest szczególny przywilej (Denz. 833). Pismo św. mówi o powszechnej grzeszności ludzi. „Jeślibyśmy rzekli, że grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy, a prawdy w nas nie

masz”. (I Jn. 1, 8). „Bo nie ma na ziemi człowieka sprawiedliwego, który by postępował dobrze, a nigdy nie zgrzeszył” (Ekl. 7, 20). „Kto powie: „Ustrzegłem czystości serca, wolny jestem od grzechu” (Prz. 20, 9).

/13/ Człowiek w stanie łaski posiada wprawdzie zdolność wykonywania czynności nadprzyrodzonych, lecz ta jeszcze nie wystarcza do faktycznego działania. Aby działać nadprzyrodzenie, do czego uzdalnia łaska uświęcająca, czyli aby tej łaski używać, potrzebna jest jeszcze pomoc łaski uczynkowej, która by zaktualizowała zdolność wniesioną przez łaskę uświęcającą.

Ta konieczność łaski uczynkowej opiera się na ogólnej zasadzie (cf.: a 1), że żaden byt stworzony nie może przejść „z możności do aktu” bez poruszenia innego bytu. Drugą racją tej konieczności jest słabość natury ludzkiej, której łaska uświęcająca nie uzdrawia w całej pełni. Mimo uświęcenia przez łaskę są w nas braki zarówno we władzach uczuciowo - zmysłowych, jak i w umyśle. Stąd konieczność pomocy łask uczynkowych i specjalnego oddziaływania na duszę Ducha Świętego. Człowiek uświęcony łaską potrzebuje na każdym kroku pobudzenia go do czynu, potrzebuje pomocy w trakcie czynienia dobra. potrzebuje zwłaszcza światła, co i jak ma czynić. Według powiedzenia św. Augustyna: gdy odwracamy się od Boga, to nasza rzecz; to nasza zła wola. Gdy zaś do Boga się zwracamy - to dzieło łaski Bożej uprzedzającej nas i pomagającej nam. To jest dobra wola. A więc nie ma w nas nic, czego byśmy nie otrzymali od Boga. A więc i to, że z łaski otrzymanej korzystamy i dobrze jej używamy jest dziełem Bożym.

/14/ Patrz Q. 114, a. 9.

ZAGADNIENIE 110
ISTOTA ŁASKI BOŻEJ

Z kolei rozważyć należy, co stanowi istotę łaski Bożej. Mamy tu do wyjaśnienia cztery punkty: 1. Czy łaska wnosi do duszy coś rzeczywistego? 2. Czy łaska jest przymiotem? 3. Czy jest czymś różnym od cnoty wlanej? 4. Podłoże łaski.

Artykuł 1 /1/

CZY ŁASKA WNOSI COŚ DO DUSZY ?

Zdawałoby się, że łaska niczego do duszy nie wnosi.

1. Mówi się bowiem o kimś, że posiada łaskę Bożą, tak jak się mówi o łasce ludzkiej: „Dał Pan Józefowi łaskę przed oblicznością przełożonego nad ciemnicą”[1]. A wszakże ton że - jak się mówi - ktoś znalazł u kogoś drugiego łaskę, niczego owemu człowiekowi, który ma łaskę, nie dodaje. Raczej ten, który łaskę daje, ma w sobie pewnego rodzaju przychylność dla tamtego. Gdy się zatem mówi, że człowiek „ma łaskę u Boga”, nie oznacza to niczego rzeczywistego w duszy, lecz jedynie przychylność Bożą.

2. Jak dusza ożywia ciało, tak Bóg ożywia duszę. „On jest życiem twoim” - mówi Księga Powt. Prawa[2]. A przecież dusza ożywia ciało bez żadnego czynnika pośredniego. Dlatego także między Bogiem i duszą nie ma żadnego pośrednictwa i łaska nic stworzonego do duszy nie wnosi.

3. Do słów: „Łaska wam i pokój” [3] dodaje Glossa: „Łaska, czyli odpuszczenie grzechów”. A przecież odpuszczenie grzechów niczego do duszy nie wnosi. Jest aktem Boga, który nie poczytuje nam grzechu, jak mówi Psalm: „Błogosławiony mąż, któremu Pan nie poczytał grzechu” [4]. Łaska więc niczego do duszy nie wnosi.

A jednak światło jest czymś rzeczywistym dla tego, kogo oświeca. Łaska zaś jest dla duszy czymś w rodzaju światła. /2/ Mówi o tym św. Augustyn w Księdze „De natura et gratia” [5]. „Tego, który wykracza przeciw prawu, sprawiedliwie opuszcza światło prawdy. A opuszczony przez nie ślepym się staje”. Zatem łaska stanowi w duszy pewną rzeczywistość.

Wykład: Według powszechnego sposobu mówienia łaskę pojmować się zwykło trojako: Po pierwsze, jako miłość dla kogoś. Zwykliśmy mówić, że np. ten żołnierz ma łaskę u króla, czyli jest królowi miłym. Po wtóre, jako dar dany darmo. Mówi się zazwyczaj. „Wyświadczam ci tę łaskę”. Po trzecie, jako odpłata za dobrodziejstwo darmo udzielone. Mówimy wtenczas, że składamy dzięki za dobrodziejstwa (gratias agimus) .

Drugie z tych trzech znaczeń jest zależne od pierwszego; z miłości bowiem, która sprawia że ktoś staje się nam miłym, udzielamy mu czegoś darmo. Trzecie znaczenie jest pochodne od drugiego; z dobrodziejstw darmo doznanych rodzi się dziękczynienie.

Co do dwóch ostatnich znaczeń - oczywiście - że łaska daje coś temu, kto ją otrzymuje. A więc w pierwszym wypadku będzie to ów dar bezinteresowny, w drugim - wdzięczność za dar. Lecz odnośnie do znaczenia pierwszego, podkreślić należy różnicę istniejącą pomiędzy życzliwością Bożą a życzliwością ludzką. Ponieważ dobro stworzeń ma swą przyczynę w woli Bożej, przeto z umiłowania Bożego, przez które pragnie On dobra dla stworzeń, jakieś dobro na to stworzenie rzeczywiście spływa. Wolę zaś ludzką pociąga dobro już uprzednio w rzeczach istniejące; właśnie dlatego miłość ludzka nie sprawia w rzeczy całego jej dobra, lecz przypuszcza jego istnienie częściowe lub też całkowite. Wynika stąd że wszelka miłość Boga dla stworzenia tworzy w nim w pewnym momencie czasu jakieś dobro, nie współwieczne jednakże odwiecznej miłości Bożej. Odpowiednio zaś do różnych rodzajów tego dobra widzimy różnice w miłości Boga dla stworzeń. Jest bowiem najpierw miłość ogólna, która sprawia, że Bóg „miłuje wszystko, cokolwiek istnieje", jak mówi Księga Mądrości[6]. Miłość ta udziela rzeczom stworzonym ich istnienia przyrodzonego. Inna zaś jest miłość szczególna, mocą której pociąga Bóg stworzenie rozumne ponad uzdolnienia jego natury do uczestnictwa w dobru Bożym. I o tym tylko rodzaju miłości można mówić, że Bóg kogoś miłuje w ścisłym znaczeniu. Na tym bowiem miłość ta polega, że Bóg dla stworzenia chce w sposób absolutny dobra wiecznego, którym jest On Sam.

Tak przeto powiedzeniem, że „człowiek posiada łaskę Bożą", oznacza się coś nadprzyrodzonego, co w człowieku tym istnieje, a co pochodzi od Boga.

Niekiedy jednak łaską Bożą nazywamy wprost odwieczną Miłość Bożą, jak na przykład gdy mowa o łasce predestynacji, gdzie chodzi o to, że niektórych Bóg predestynował, czyli wybrał za darmo, nie zaś ze względu na ich zasługi, mówi bowiem List do Efezjan: „Przeznaczył też nas dla siebie na synów przybranych ... dla uwielbienia chwały łaski swojej" [7].

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Jeśli mówimy, że ktoś posiada łaskę u jakiegoś człowieka, znaczy to że ktoś ten ma w sobie coś miłego. Tak samo, gdy mowa o posiadaniu łaski u Boga. Jest jednak różnica. To bowiem, co się jednemu człowiekowi w drugim podoba, istniało tam już przedtem, niezależnie od tego upodobania. Co zaś w człowieku jest miłe Bogu - jak już rzekliśmy - tego przyczyną jest umiłowanie Boże.

2. Bóg jest życiem duszy jako przyczyna sprawcza, dusza zaś jest życiem ciała jako przyczyna formalna. Pomiędzy formą i materią nie ma miejsca na żaden czynnik pośredni, ponieważ forma kształtuje materię, czyli podmiot, sama przez się. Przyczyna natomiast sprawcza nie kształtuje podmiotu własną swa substancją, ale czyni to przez formę, której jest sprawcą w materii.

3. Św. Augustyn tak mówi w Księdze Retract. [8] „Tego, co powiedziałem, że mianowicie łaska polega na odpuszczeniu grzechów, pokój zaś na pojednaniu z Bogiem, nie należy rozumieć tak, jakby ów pokój i pojednanie nie zawierały się w ogólnym pojęciu łaski, ale że termin „łaska" w szczególniejszy sposób oznacza odpuszczenie

grzechów". A więc nie samo tylko odpuszczenie grzechów stanowi łaskę, lecz także wiele innych darów Bożych. A ponadto odpuszczenie grzechów nie dokonuje się bez pewnego jeszcze skutku, który Bóg w nas sprawia, jak to później zobaczymy[9].

Artykuł 2

CZY ŁASKA JEST PRZYMIOTEM DUSZY ? /3/

Mogłoby się zdawać, że łaska nie jest przymiotem duszy. 1. Żaden bowiem przymiot nie działa na swój podmiot, ponieważ działanie przymiotu nie może zaistnieć bez działania podmiotu. W takim zaś razie podmiot musiałby oddziaływać na siebie samego. Łaska tymczasem działa na duszę, ponieważ ją usprawiedliwia. Nie jest więc przymiotem.

2. Substancja jest czymś doskonalszym niż przymioty. A łaska jest przecież doskonalsza niż natura duszy. Przez łaskę bowiem możemy wykonać wiele rzeczy, do których natura nie wystarcza, o czym mówiliśmy wyżej[1]. Łaska więc nie jest przymiotem.

3. Każdy przymiot przestaje istnieć z chwilą, gdy przestaje tkwić w podmiocie. Łaska zaś pozostaje. Nie ginie, gdyż inaczej musiałaby zostać sprowadzona do nicości, jak z nicości została stworzona i dlatego nazwana jest w Liście do Galatów[2] „nowym stworzeniem". Łaska nie jest więc przymiotem.

A jednak do wiersza Psalmu[3]: „aby uweselił oblicze oliwą" dodaje Glossa, że „Łaska jest blaskiem duszy, który zjednuje miłość świętą". Blask zaś duszy jest pewnym jej przymiotem tak, jak piękno jest przymiotem ciała. Przeto i łaska jest pewnego rodzaju przymiotem.

Wykład: Jak wiemy z poprzedniego artykułu, skoro mówimy o kimś że ma łaskę Bożą, ma to oznaczać, że jest w nim jakiś skutek bezinteresownej woli Bożej. Mówiliśmy[4], że Bóg wspiera człowieka swoją bezinteresowną wolą swoją przez wlanie mu do duszy - o ile porusza duszę do poznawania, chcenia lub działania. W takim wypadku ów bezinteresowny skutek nie jest w człowieku przymiotem, lecz pewnym poruszeniem duszy, bo „działanie poruszającego na przedmiot poruszany stanowi ruch", mówi 3 Phys.[5]

Drugim sposobem wspomaga Bóg człowieka bezinteresowną wolą swoją przez wlanie mu do duszy pewnego daru habitualnego. Nie jest bowiem rzeczą właściwą, aby Bóg mniej troszczył się o tych, których wezwał do posiadania dobra nadprzyrodzonego, niż o inne stworzenia, które przeznaczył dla dobra naturalnego jedynie. Naturalnym zaś porządkiem stworzeń opiekuje się Bóg w ten sposób, że nie tylko porusza je do pełnienia właściwych ich naturze aktów, ale nadto udziela im pewnych zdolności i form, będących tych aktów źródłem, aby stworzenia same przez się skłaniały się do aktów tego rodzaju. Dlatego to poruszenia, otrzymywane od Boga, stają się dla stworzeń czymś łatwym i zgodnym z ich naturą, tak jak mówi Księga Mądrości „i urządza wszystko wdzięcznie'[6]. O ileż więc bardziej tym, których porusza do dobra nadprzyrodzonego i wiecznego, udziela Bóg pewnych form lub przymiotów nadprzyrodzonych, przy pomocy których

łagodnie a mocno kieruje ludzi do osiągnięcia dobra wiecznego. I w tym sensie dar łaski jest pewnego rodzaju przymiotem.

Odpowiedzi na zarzuty. 1. Łaska, jako przymiot, działa w duszy nie na sposób przyczyny sprawczej, lecz na sposób przyczyny formalnej; podobnie jak białość czyni coś białym, a sprawiedliwość sprawiedliwym.

2. Każda substancja jest albo naturą rzeczy, której stanowi substancję, albo częścią natury; w tym ostatnim wypadku substancją zwykło się nazywać materię lub formę. Łaska, ponieważ naturę przewyższa, nie może być ani substancją, ani formą substancjalną, lecz jest formą przypadłościową samej duszy. To bowiem, co w Bogu istnieje na sposób substancjalny, w duszy - która w dobroci Bożej uczestniczy - staje się przypadłością, podobnie jak się dzieje z wiedzą. Ponieważ zaś dusza uczestniczy w dobroci Bożej na sposób niedoskonały, łaska - która jest właśnie owym uczestnictwem w Bożej dobroci - ma w duszy mniej doskonały sposób istnienia niż samoistna dusza. Pomimo ton jest ona czymś szlachetniejszym od natury duszy, będąc odbiciem lub uczestnictwem w dobroci Bożej; co do sposobu jednak bytowania - jest mniej szlachetna.

3. Boecjusz[7] mówi, że „dla przypadłości istnieć - to znaczy istnieć w czymś". Dlatego przypadłość nie nazywa się bytem w tym sensie, jakoby sama w sobie posiadała istnienie, lecz że coś jest dzięki niej. Stąd też nazywać ją należy raczej „bytową" niż „bytem" [8]. Ponieważ zaś jedynie rzecz posiadająca istnienie może powstawać lub ginąć, dlatego - mówiąc ściśle - żadna przypadłość ani powstaje, ani ginie. Jeżeli zaś tak się o niej mówi - dotyczy to podmiotu, który przechodzi do aktu, lub też przestaje być w akcie pod względem owej przypadłości. W takimże znaczeniu mówi się, że łaska zostaje stworzona, gdy tymczasem to ludzie zostają w niej stworzeni, czyli wprowadzeni w nowy sposób istnienia z niczego, czyli bez żadnych z ich strony zasług - jak czytamy w Liście do Efezów[9] – „stworzeni w Chrystusie Jezusie na dobre uczynki".

Artykuł 3

CZY ŁASKA JEST TYM SAMYM CO CNOTA ? /4/

Zdawać by się mogło, że łaska jest tym samym co cnota. 1. Mówi bowiem Augustyn, że łaska działająca jest to wiara, która działa przez miłość, jak czytamy w Księdze De Spir. et Lit. [1] A przecież wiara, która działa przez miłość, jest cnotą. Wobec tego także łaska jest cnotą.

2. To, czemu odpowiada definicja, jest rzeczą definiowaną. Definicje zaś cnoty podane bądź przez Filozofów, bądź też przez Świętych, odpowiadają także pojęciu łaski. I łaska bowiem - tak jak cnota – „czyni dobrym i tego, kto ją posiada, i sprawia że dzieła jego stają się dobrymi"; ona również jest „dobrą sprawnością umysłu, dzięki której człowiek żyje dobrze" itd. ... Łaska jest więc cnotą.

3. Łaska jest pewnym rodzajem jakości. Niewątpliwie jednak nie należy ona do czwartego gatunku kategorii jakości, określonego jako „forma i ustalony kształt czegoś", ponieważ nie należy do ciała. Nie mieści się również i w trzecim gatunku kategorii

jakości, nie jest bowiem „doznawaniem” ani jakością bierną”, która znajduje się w zmysłowej części duszy, jak dowodzi 7 Phys.[2]; łaska zaś zasadniczo jest w umyśle. Nie może także należeć do gatunku drugiego, którym jest „naturalna władza lub naturalny jej brak” ponieważ łaska przewyższa naturę i nie pozostaje do dobra lub zła w takim stosunku, jak władza naturalna. Wobec tego jedna tylko pozostaje możliwość, że łaska należy do gatunku pierwszego, którym jest „usprawnienie, czyli stała dyspozycja”. Usprawnieniami zaś umysłu są cnoty, ponieważ nawet sama wiedza jest w pewnym sensie cnotą, jak to wyżej powiedziano[3]. Łaska jest więc tym samym, co cnota.

A jednak gdyby łaska była cnotą, najprawdopodobniej byłaby którąś z trzech cnót teologicznych. Tymczasem nie jest ona ani wiarą, ani nadzieją; one bowiem mogą istnieć nawet bez łaski uświęcającej. Nie jest też cnotą miłości, ponieważ „łaska uprzedza miłość” mówi św. Augustyn w Księdze De Praedest. Sanc.[4]. Wobec tego łaska nie jest cnotą.

Wykład: Twierdzili niektórzy, że łaska i cnota są w istocie swej tym samym, a różnica między nimi jest tylko pojęciowa: o łasce mówi się na oznaczenie tego, że czyni ona człowieka miłym Bogu, lub tego że jest dana darmo; o cnocie zaś - o ile usprawnia do dobrego działania. Takie było zapewne zdanie Mistrza Sentencji[5].

Jeśli jednak kto dobrze zastanowi się nad pojęciem cnoty, nie może na to się zgodzić. Jak uczy Filozof: „cnota jest jakością rzeczy doskonałej; rzeczą zaś doskonałą nazywam ton co jest usprawnione pod względem natury”[6]. Z tego wynika, że o cnocie w każdej rzeczy orzeka się w przyporządkowaniu do jakiejś uprzednio istniejącej natury; wtedy mianowicie, gdy coś jest tak usprawnione, jak to jego naturze przystoi. Jest zaś rzeczą oczywistą, że cnoty nabyte przez wykonywanie aktów ludzkich, o których mowa była wyżej[7], są sprawnościami przystosowującymi człowieka do wymagań tej natury, dzięki której jest człowiekiem. Cnoty zaś wlane przystosowują człowieka w doskonalszy sposób i do wznioślejszego celu; trzeba więc również, aby usprawniały go w przyporządkowaniu do jakiejś wyższej natury. Jest zaś nią natura Boża przez uczestnictwo, o czym mówi św. Piotr[8]. „Otrzymaliście największe i najcenniejsze obietnice, abyście się stali uczestnikami natury Bożej”. Ze względu na przyjęcie tej natury mówimy o odradzaniu się na synów Bożych. Jak więc naturalne światło rozumu jest czymś różnym od cnót nabytych, o których mówi się że są temu światłu naturalnemu przyporządkowane, tak samo również światło łaski, będące uczestnictwem w naturze Bożej, jest czymś różnym od cnót wlanych, które z niego wypływają i jemu są przyporządkowane /5/. Dlatego mówi Apostoł w Liście do Efezjan: „Niegdyś byliście ciemnością, ale teraz staliście się światłością W Panu; postępujcie jako synowie światłości”[9]. Jak bowiem cnoty nabyte uzdalniają człowieka do postępowania zgodnego z naturalnym światłem rozumu, tak cnoty wlane - do właściwego postępowania w świetle łaski.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Augustyn wiarę przez miłość działającą nazywa „łaską", ponieważ akt wiary działającej przez miłość jest pierwszym aktem, w którym objawia się łaska uświęcająca.

2. Termin „dobry" zawarty w definicji cnoty, orzekany jest ze względu na zgodność z jakąś naturą - braną bądź w swej istocie, bądź też przez uczestnictwo - istniejącą uprzednio. Do łaski zaś odnosi się termin „dobry" nie w tym znaczeniu, lecz jako do korzenia dobroci w człowieku, o czym mówiliśmy w wykładzie.

3. Łaska może zostać zaliczona do pierwszego gatunku kategorii jakości. Nie jest jednak tym samym co cnota, lecz pewnym stanem, wcześniejszym od cnót wlanych, będących ich korzeniem i źródłem.

Artykuł 4 /6/

CZY PODMIOTEM ŁASKI JEST ISTOTA DUSZY, CZY KTÓRAŚ Z WŁADZ ?

Mogłoby się zdawać, że podmiotem łaski nie jest istota duszy, ale któraś z władz. 1. Mówi bowiem Św. Augustyn[1], że łaska ma się tak do woli lub wolnego osądu, jak jeździec do konia. Wola zaś lub wolny osąd - jak już wykazaliśmy[2] - stanowią władze duszy A zatem władza jest podmiotem łaski.

2. „Z łaski rodzą się zasługi człowieka" - mówi św. Augustyn[3]. A przecież zasługa leży w czynie pochodzącym z którejś władzy Wydaje się zatem, że łaska jest doskonałością którejś z władz duszy.

3. Jeśli właściwym podmiotem łaski jest istota duszy, wobec tego dusza, o ile posiada istotę, jest zdolna do przyjęcia łaski. Jest to błąd, gdyż wynikałoby stąd że do przyjęcia łaski zdolna jest każda dusza. A zatem istota duszy nie jest właściwym podmiotem łaski.

4. Istota duszy jest czymś pierwszym niż władze. To zaś, co jest wcześniejsze, może być pomyślane bez tego, co późniejsze. Wynikałoby stąd, że można mówić o łasce w duszy, nie biorąc pod uwagę żadnych jej części lub władz, a więc ani rozumu, ani woli, ani żadnej innej władzy. To zaś nie jest słuszne.

A jednak sprzeciwia się temu prawda, że rodzimy się na nowo, jako dzieci Boże. Rodzenie zaś dotyczy przede wszystkim istoty, a nie władz. Łaska zatem jest pierwej w istocie duszy niż we władzach.

Wykład: Rozwiązanie powyższego zagadnienia zależne jest od poprzedniego[4]. Jeżeli bowiem łaska jest tym samym, co cnota, wtedy z konieczności podmiotem jej będzie władza duszy, gdyż właśnie władza duszy jest właściwym podmiotem każdej cnoty, jak już mówiliśmy[5].

Jeżeli jednak łaska jest czymś różnym od cnoty, nie można twierdzić, że podmiotem jej jest władza duszy, ponieważ - jak wykazaliśmy wyżej[6] - każda doskonałość władz duszy odpowiada pojęciu cnoty. Stąd więc wynika, że podobnie jak

łaska jest wcześniejsza od cnoty, również podmiot jej jest wcześniejszy niż władze duszy, a mianowicie jest nim istota duszy. Jak bowiem człowiek przez swą władzę rozumowo-poznawczą uczestniczy w poznaniu Bożym, dzięki cnocie wiary, a przez wolę i dzięki cnocie miłości - w miłości Bożej, tak samo przez naturę duszy na mocy pewnego podobieństwa, uczestniczy w naturze Bożej, drogą pewnego rodzaju zrodzenia albo ponownego stworzenia /7/.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Jak z istoty duszy wypływają jej władze, będące źródłem uczynków, tak też z łaski wyłaniają się na władze duszy cnoty, które pobudzają je do działania. Łaska ma się więc w stosunku do woli tak, jak czynnik poruszający do rzeczy poruszanej. Porównanie z jeźdźcem na koniu tego właśnie dotyczy, nie zaś przypadłości i podmiotu.

2. Stąd wypływa też odpowiedź na zarzut 2. Łaska bowiem jest źródłem uczynków zasługujących za pośrednictwem cnót tak, jak istota duszy źródłem aktów życiowych za pośrednictwem władz.

3. Dusza dlatego może być podmiotem łaski, ponieważ należy do gatunku natury umysłowej, czyli rozumnej. O tej zaś przynależności nie stanowi żadna jej władza. Władze bowiem są naturalnymi właściwościami duszy, wynikającymi z gatunku. A zatem dusza ludzka różni się od innych dusz - to jest zwierzęcych i roślinnych - gatunkowo przez swoją istotę. Z tego zaś, że istota duszy ludzkiej jest podmiotem łaski, nie wynika bynajmniej, aby każda inna dusza mogła nim być także. To bowiem przysługuje istocie duszy tylko ze względu na jej przynależność do odrębnego gatunku natury rozumnej.

4. Ponieważ władze duszy są naturalnymi właściwościami, związanymi z gatunkiem, dusza bez nich istnieć nie może. Jeślibyśmy jednak przypuścili, że tak by było, niemniej dusza odpowiednio do swego gatunku nazywana będzie intelektualną, czyli rozumną, nie w tym znaczeniu, aby te władze aktualnie posiadała, lecz ponieważ jest rzeczą naturalną, aby z istoty tego gatunku takie władze wypływały.

ODNOŚNIKI DO ZAGADNIENIA 110

art. 1.

1. Rdz. 39, 21.
2. 30, 20.
3. Rz. 1, 7.
4. 31, 2.
5. C. 22; ML 44, 258.
6. 11, 25.
7. 1, 5.
8. C. 25; ML 32, 624.
9. q. 113, a. 2.

art. 2

1. q. 109.
2. 6, 15.
3. 103, 15.
4. q. 109. a. 1, 2, 5.
5. C. 3: 202, a. 13-21 ; S. Th. lec. 4, nn. 7-11.
6. 8, 1.
7. Pseudo-Będą, Sent. Phil, ex Arist. 1. sect. 1, litt. A: 1: ML 90, 968 D.
8. VII Metaphys. c. 1: 1028, a. 18-20; S. Th. lect. 1, nn. 1248-1251.
9. 2, 9.

art. 3.

1. cc. 14, 32: ML 44, 217, 237.
2. c. 3.: 245, b, 3-9; S. Th. lect. 5, n, 1.
3. q. 56, a. 3: 57, a 1, 2.
4. C. 16, n. 41: ML 45, 1018.
5. II Sent. Dist. 27.
6. VII Physic. c. 3: 246, a. 13: S. Th. lect. 3. n. 6.
7. qq. 55. ss.
8. II P. 1, 4.
9. 5, 8.

art. 4.

1. In Hypognost 1. III, c. 11: ML 45. 132.
2. q. 83, a. 2.
3. De gratia et lib. arb., c. 6; ML 44, 889.
4. a. 3, 5.
5. q. 56, a. 1.
6. q. 55, a. 1 ; 56, a. 1.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 110

/1/ Wyraz „łaska” może oznaczać życzliwość, sympatię osoby wyższej względem niższej albo dar dany komuś, będący wyrazem życzliwości. Kiedy jest mowa o łasce Bożej, bierzemy ją w tym drugim znaczeniu, tzn. jako dar konkretny, udzielony przez Boga człowiekowi.

Jak u ludzi dar darmo komuś dany pochodzi z życzliwości, jaką się ma w duszy dla obdarowanego, tak analogicznie łaska Boża jest skutkiem miłości Bożej względem stworzeń rozumnych.

Zachodzi jednak wielka różnica między miłością u ludzi a miłością Boga. Miłość nasza zakłada dobro istniejące, jest reakcją naszej psychiki na dobro poznane. Miłość Boża natomiast jest „twórcza”. Bóg miłując tworzy dobro, które nie istniało uprzednio. Stworzenia miłują ponieważ dobro istnieje. Bóg natomiast miłuje i dlatego dobro zaczyna istnieć.

Miłość Boża, rozpatrywana sama w sobie, utożsamia się z istotą Bożą i jest nieskończona. Podmiotowo ją biorąc, nie może w niej być większego lub mniejszego napięcia, bo Bóg jest niezmienny. Skutki jednak miłości Bożej nie są jednakowe i one decydują o stopniu miłości Bożej względem stworzeń. Jeśli rzecz jakaś posiada w sobie więcej dobra i doskonałości jest to znak, że Bóg więcej ją miłuje niż rzecz mniej doskonałą. Opierając się na różnicy doskonałości w rzeczach, można mówić o miłości Boga zwyczajnej, specjalnej i bardzo szczególnej.

Kiedy Bóg stwarza i daje rzeczom byt naturalny, miłuje je w sposób zwyczajny. Kiedy natomiast udziela im czegoś, co przewyższa ich naturę oraz jej wymogi, miłuje je miłością specjalną. Łaska jest owocem specjalnej miłości Bożej. Jest to dar nadprzyrodzony, nie należący się stworzeniu, a więc coś zupełnie darmowego. Ściśle rzecz biorąc. wszystko cokolwiek człowiek posiada i czym jest, jest darmowe - a więc wszystko w pewnym znaczeniu jest łaską. U podstaw każdego bytu stworzonego jest dobrowolna, twórcza miłość Boga. Stworzenie nie może mówić o jakimkolwiek prawie do istnienia. Mając na uwadze że wszystko, co jest stworzone, pochodzi od Boga, można najwyżej mówić o darach i łaskach większych lub mniejszych, ale nigdy o czymś, co by się stworzeniu należało.

Nie ulega wątpliwości, że wszystko co istnieje i co człowiek otrzymał, pochodzi z dobrowolnej łaskawości Boga, jest darmowe, lecz wśród tych dóbr są takie, które mają w sobie coś istotnie boskiego i dlatego zasługują na nazwę darów nadprzyrodzonych i nikomu się nie należą. Łaska - jako dar nadprzyrodzony - różni się od innych darów Bożych, nie tylko większą doskonałością, ale tym, że z łaską otrzymuje się coś, co jest właściwe Bogu, co jest Jego osobistą własnością. Pojęcie nadprzyrodzoności mieści w sobie pojęcie niestworzoności, a więc coś co jest ponad bytami stworzonymi. Taką nadprzyrodzonością jest Bóg w swej istocie i w swym życiu trynitarnym. Kiedy Bóg stwarza - udziela istnienia właściwego naturze stworzonego bytu; gdy natomiast uświęca

łaską, daje stworzeniu samego Siebie, jako dar. Jest to dar niestworzony, istotnie nadprzyrodzony, mający swe źródło w nieskończonej miłości Bożej, oddającej się stworzeniu. Przyjęcie takiego daru przez stworzenie domaga się należytego przygotowania. Aby stworzenie mogło Boga przyjąć, musi posiadać proporcjonalne uzdolnienie. Takie uzdolnienie wnosi łaska uświęcająca, która z jednej strony wypływa z daru niestworzonego, z drugiej zaś strony wprowadza duszę i dysponuje na jego przyjęcie.

Łaska uświęcająca - dar stworzony - pozostaje w ścisłej łączności z darem niestworzonym, czyli Bogiem oddającym się duszy, tak że Boga oddającego się duszy - łaski niestworzonej - nie można oddzielić od łaski stworzonej. Obydwie łaski są dziełem osobistej, dobrowolnej i bezinteresownej miłości Boga. Przez łaskę Bóg w swej dobroci daje stworzeniu to, co jest najbardziej Jemu osobiste, bo samego siebie. To co osobiste jest ze wszech miar innym nienależne, a jeśli się je komuś daje, to jako coś darmowego, a więc jako łaskę. Tak już jest w stosunkach ludzkich. Tym bardziej powiedzieć to należy o Bogu, który w swej miłości nie ogranicza się do dzieła stworzenia, ale oddaje stworzeniu Siebie samego, całkowicie, na zawsze i bez żadnych ograniczeń, wyjąwszy ograniczenia płynące z natury stworzenia. Łaska jest istotnie nadprzyrodzona nie dlatego, że przewyższa naturę stworzoną, ale z tej racji, że ma ścisły związek z darem niestworzonym, jakim jest Bóg oddający się z miłości stworzeniom rozumnym.

Łaskę - jak dar nadprzyrodzony - należy więc odróżnić od innych darów Bożych, które również zwykliśmy nazywać mianem łaski, jak np. zdrowie, uwolnienie od zarazy, wojny itp. W tym ostatnim znaczeniu „łaska" brana jest w znaczeniu szerokim. W sensie właściwym - o który nam tu chodzi - łaska oznacza dar istotnie nadprzyrodzony, darmo dany, aby człowiek mógł osiągnąć cel nadprzyrodzony - widzenie uszczęśliwiające istoty Bożej.

/2/ Łaska jako dar istotnie nadprzyrodzony jest rzeczywistym, formalnym, lecz analogicznym uczestnictwem w naturze Bożej. „Przez którego największe i kosztowne obietnice nam darował, abyśmy się stali przez nie uczestnikami boskiej natury" (I. P. 1, 4). Przez łaskę uczestniczymy w tym, co w Bogu jest podstawą wszystkich Jego doskonałości oraz czynności Jemu właściwych. Czynności zaś właściwe Bogu, czyli naturze Boga, to poznawanie siebie samego, miłość swej wewnętrznej dobroci oraz czynność stwórcza. Poznanie i miłość stanowią wewnętrzne życie Boga. Akt stwórczy, wirtualnie przechodni jest wolny, Bóg bowiem nie musi działać na zewnątrz Siebie. Poznanie i miłość natomiast są konieczne. Bóg nie może nie poznawać siebie ani nie kochać swej nieskończonej Dobroci.

Łaska - przebóstwiając człowieka - daje mu zdolność i moc wykonywania czynności analogicznych do czynności immanentnych samego Boga, a więc poznawanie i miłowanie Boga tak, jak Bóg siebie poznaje i kocha. Dzięki łasce jesteśmy zdolni do działalności, które z natury właściwe są Bogu samemu, w Jego życiu trynitarnym. Przez łaskę odbija się w duszy realnie natura Boga, następuje przebóstwienie - deificatio; dusza uświęcona łaską nabiera własności Bożych, nie przestając być stworzeniem, podobnie jak żelazo włożone do ognia nabiera jego właściwości, nie przestając być żelazem.

Doskonałość udzielona duszy przez łaskę, jest analogiczna do tej. jaka jest w Bogu. Z tą zasadniczą różnicą, że w Bogu jest substancjalnie, w duszy natomiast przez udział. A więc łaska jest uczestnictwem w naturze Bożej rzeczywistym, formalnym i analogicznym.

Uświęceni łaską mamy zdolność do działania, które z natury właściwe jest Bogu. Obecnie na ziemi ta zdolność jest zaczątkowa. Po śmierci łaska rozwinie się w „światło chwały", dzięki któremu zobaczymy Boga „twarzą w twarz" bezpośrednio. Za widzeniem istoty Bożej pójdzie miłość odpowiadająca widzeniu. Obecnie. dzięki łasce. możemy życie Boże prowadzić w zarodku. Stąd łaskę nazywamy „zaczątkiem życia wiekuistego".

/3/ Łaska jako rzeczywistość nadprzyrodzona, nie jest substancją, ale bytem przypadłościowym. Sobór Trydencki uczy, że łaska i m ilość, które Duch święty wlewa do dusz „tkwią w nich" (Denz. 800; 821). Tkwić w podmiocie jest właściwością przypadłości. Podobnie mówi Katechizm Soboru Tryd. (II część: O chrzcie n. 50).

/4/ Łaskę należy ulokować w kategorii jakości i w jej odmianie - usprawnienie (habitus). Nie można jej zaliczyć ani do „ilości", „położenia", „gdzie", „kiedy", „posiadanie", bo one są przypadłościami ciał, a łaska jest bytem duchowym. Nie można jej także zaliczyć do kategorii „czynność bierność", bo są przejściowe; ani też do kategorii „stosunek", bo łaska jest doskonałością absolutną, udoskonalającą duszę w niej samej, a nie przez odnoszenie jej na zewnątrz. A więc pozostaje dla łaski tylko kategoria „jakości" w jej czwartej odmianie, jako usprawnienie dotyczące nie władz (habitus operativus), ale usprawnienie dotyczące istoty rzeczy (habitus entitativus). Łaska jest takim nadprzyrodzonym usprawnieniem duszy, dzięki któremu dusza jest należycie nastawiona na cel nadprzyrodzony. mianowicie jest przebóstwiona i przez to zdolna posiąść Boga przez oglądanie bezpośrednie Jego istoty. Usprawnienie jakie wnosi łaska do duszy jest podstawą dalszego usprawnienia, mianowicie usprawnienia władz duszy przez cnoty wlane, do czynności nadprzyrodzonych.

Łaska uświęcająca jest więc nadprzyrodzonym usprawnieniem duszy do życia nadprzyrodzonego.

Istnienie łaski jest tajemnicą znaną nam z objawienia Bożego. Jest jednak ono zgodne z tym, co wiemy o rządach Opatrzności Bożej. Widzimy, że Opatrzność daje rzeczom stałe usprawnienia. aby mogły z łatwością spełniać im właściwe czynności. a przez to osiągnąć właściwy im cel. Jeśli byty w porządku przyrodzonym posiadają takie usprawnienia, tym bardziej winny je posiadać istoty dążące do celu nadprzyrodzonego. Opatrzność przecież więcej się troszczy o byty doskonalsze. Faktycznie, Bóg udziela człowiekowi takich usprawnień przez łaskę uświęcającą, cnoty wlane i dary Ducha św. towarzyszące zawsze łasce uświęcającej.

/5/ Łaska uświęcająca różni się od cnót wlanych, które łasce towarzyszą. Cnoty mają za podmiot różne władze duszy. Łaska jako byt niezłożony ma tylko jeden podmiot i nie może być w różnych podmiotach.

Zachodzi specjalna trudność co do cnoty miłości, bo ona ma z łaską uświęcającą wiele cech wspólnych i ściśle z nią się łączy. Mimo ton łaska jest różna od cnoty miłości,

jak na to wskazują wyrażenia Pisma św. „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i miłość Boża. ... niech będzie z wami wszystkimi" (II Kor. 13, 13). „Lecz nad miarę obfitowała łaska Pana naszego z wiarą i miłością" (I Tym. 1, 14). Sobór w Vienne uczy, że „tak dzieciom, jak i dorosłym na chrzcie bywa dana łaska i cnoty" (Denz. 483; cf.: 799 ; 821). Gdyby łaska i cnoty (miłość) były tym samym, Pismo św. oraz Kościół nie używaliby dwóch odmiennych wyrażeń na oznaczenie tej samej rzeczy.

Święty Tomasz na uzasadnienie różnicy między łaską i cnotami podaje racje rozumowe.

Porządek nadprzyrodzony idzie równolegle do porządku przyrodzonego. Otóż w porządku przyrodzonym mamy trzy czynniki, przy pomocy których każda rzecz zdąża do celu; natura danej rzeczy ; naturalna skłonność, czyli wrodzone pragnienie celu ; zdolność działania n by cel osiągnąć.

Analogicznie rzecz się ma z człowiekiem zdążającym do celu nadprzyrodzonego.

Łaska jest jakby nową naturą, dostosowaną do celu nadprzyrodzonego; cnota miłości - to skłonność nadprzyrodzona do celu nadprzyrodzonego; cnoty wlane - to uzdolnienia do czynności nadprzyrodzonych.

W porządku przyrodzonym natura różni się od naturalnych skłonności i od władz działających. A więc analogicznie należy przyjąć różnicę w porządku nadprzyrodzonym. Łaska udziela duszy jakby nowej natury; cnota miłości zaszczepia pragnienie celu nadprzyrodzonego ; cnoty wlane wnoszą nowe, nadprzyrodzone zdolności do działania (De Veritate, q. 27. a. 2).

/6/ Podmiotem łaski uświęcającej jest istota duszy, którą łaska przebóstwia. Łaska więc bezpośrednio udoskonala istotę duszy. To udoskonalenie przez łaskę promieniuje poprzez cnoty wlane, towarzyszące łasce, na władze duszy.

Podobnie jak z istoty duszy wyłaniają się jej władze, tak z łaski uświęcającej wyłaniają się nadprzyrodzone cnoty oraz dary Ducha świętego. Łaska uświęcająca tkwi jako w podmiocie - w istocie duszy, natomiast cnoty wlane i dary Ducha Świętego są zapodmiotowane we władzach duszy. Jak władze różnią Się rzeczowo od istoty duszy, tak samo i cnoty wlane różnią się od łaski uświęcającej.

Między łaską a cnotami wlanymi oraz darami Ducha Świętego jest łączność fizyczna, analogiczna do łączności duszy z jej władzami. Bóg jednym i tym samym aktem stwarza duszę i władze. Również jednym aktem wlewa do duszy łaskę i cnoty oraz dary Ducha świętego. Cnoty razem z łaską i darami Ducha Świętego stanowią jeden nadprzyrodzony organizm, uzdalniający do życia nadprzyrodzonego. Wszystkie cnoty oraz dary Ducha Świętego są ściśle złączone z łaską uświęcającą, razem z nią je otrzymujemy, razem z łaską się rozwijają, razem z łaską je tracimy. Wyjątek stanowią cnoty wiary i nadziei, które pozostają w duszy po utracie łaski, ale w stanie martwym. Utrata wiary i nadziei następuje przez grzechy im przeciwne.

/7/ Łaska uświęcająca jest uczestnictwem w naturze Bożej; cnoty boskie są uczestnictwem we władzach Boga. Łaska to jakby nowa natura; cnota wiary - jakby nowy

rozum; cnota nadziei i miłości - jakby nowa wola. Cnoty zaś moralne i dary Ducha Świętego są uczestnictwem w przymiotach i działaniu Bożym.

ZAGADNIENIE 111
PODZIAŁ ŁASKI

Z kolei zastanowić się należy nad podziałem łaski. W związku z tym rozważymy pięć punktów: 1. Czy słusznie łaskę dzieli się na darmo daną i uświęcającą, czyli czyniącą człowieka miłym Bogu? 2. Podział łaski uświęcającej na działającą i współdziałającą. 3. Podział tejże łaski na uprzedzającą i następczą. 4. Podział łaski darmo danej. 5. Porównanie łaski uświęcającej i darmo danej.

Artykuł 1

CZY SŁUSZNIE ŁASKĘ DZIELI SIĘ NA DARMO DANĄ I UŚWIĘCAJĄCĄ ? /1/

Mogłoby się wydawać, że nie powinno się dzielić łaski na uświęcającą (czyli czyniącą człowieka miłym Bogu) i darmo daną. 1. Łaska jest bowiem pewnego rodzaju darem Bożym, jak wynika z tego, o czym wyżej była mowa[1]. Człowiek zaś jest Bogu miłym nie dlatego, że cos od Niego otrzymał, lecz raczej odwrotnie: dlatego otrzymuje, że jest Bogu miłym. Nie istnieje więc łaska, która by czyniła człowieka miłym Bogu.

2. Cokolwiek nie jest dane ze względu na poprzednie zasługi - dane jest darmo. Lecz nawet dobro naturalne dane zostaje człowiekowi bez uprzedniej zasługi, ponieważ aby mogła zaistnieć zasługa, potrzebne jest najpierw istnienie natury. A więc sama natura jest także darmo przez Boga daną. Naturę zaś przeciwstawia się łasce. Niesłusznie przeto cechę „darmowości" czyni się zasadą podziału łaski, ponieważ spotyka się ją także poza rodzajem łaski.

3. Wszelkiego podziału dokonywać należy przez przeciwstawne sobie człony. A tymczasem także łaska uświęcająca, przez którą zostajemy usprawiedliwieni, jest nam przez Boga dana darmo, zgodnie ze słowami „dostępują zaś usprawiedliwienia darmo, przez łaskę Jego"[2]. Zatem łaska uświęcająca nie może być przeciwstawiana łasce darmo danej.

A jednak wbrew temu Apostoł przypisuje łasce obydwie te właściwości: a mianowicie, że czyni człowieka miłym Bogu i że jest darmo dana. O pierwszej właściwości mówi w Liście do Efezów: „... którą nas obdarzył w umiłowanym Synu Swoim" [3]; o drugiej zaś w Liście do Rzymian: „A jeśli z łaski, to już nie z uczynków, bo inaczej łaska już nie jest łaską"[4]. Można więc dzielić łaskę na tej podstawie czy ma tylko jedną z powyższych właściwości, czy też obie.

Wykład: „Wszelkie władze, które są, od Boga są ustanowione", mówi Apostoł [5]. Na tym zaś polega porządek rzeczy, że jedne z nich są prowadzone do Boga przez drugie, jak powiada Dionizy[6]. Ponieważ zaś łaska istnieje po ton aby doprowadzić człowieka do

Boga, dokonuje się to według pewnego porządku; a mianowicie jedni dochodzą do Boga przez innych. W związku z tym łaska jest dwojaka: jedna, która samego człowieka jednoczy z Bogiem, zwana łaską uświęcającą lub czyniąca człowieka miłym Bogu, i druga, przez którą człowiek dopomaga innym w dążeniu do Boga. Dar tego rodzaju nazywa się łaską darmo daną, ponieważ przewyższa możliwości natury i zasługi osobiste człowieka, któremu zostaje udzielona. Ponieważ jednak dana zostaje nie po to, aby człowiek sam był przez nią usprawiedliwiony, lecz po to, by pomagał innym do usprawiedliwienia. dlatego nie nazywa się uświęcającą. O niej to właśnie mówi Apostoł: „A każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku”[7].

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Nie należy sądzić, że łaska czyni nas miłymi Bogu na sposób przyczyny sprawczej, lecz na sposób przyczyny formalnej. Mianowicie dzięki niej człowiek zostaje usprawiedliwiony i staje się godnym zwać miłym Bogu, jak mówi List do Kolosan: „Uczynił nas godnymi, abyśmy się stali uczestnikami świętych w światłości” [8].

2. Łaska jako darmo dana, nie może się pogodzić z pojęciem należności. O należności zaś można mówić w dwojakim znaczeniu: po pierwsze - o należności płynącej z zasługi, a odnoszącej się do osoby, która dokonała czynu zasługującego. „Temu wszakże, który pracuje, nie poczytuje się zapłaty za łaskę, ale za rzecz należną”, mówi List do Rzymian[9]. W drugim znaczeniu należnością są pewne właściwości, należne danej naturze. Gdy mówimy na przykład, że człowiekowi należy się, aby posiadał rozum i wszystko inne, co stanowi o naturze ludzkiej. W żadnym jednak wypadku nie można mówić o należności w tym sensie jakoby Bóg miał wobec stworzeń jakieś zobowiązania, lecz przeciwnie - że stworzenie winno być Bogu poddane, aby się w nim wypełniło rozporządzenie Bożen mocą którego każda określona natura posiadać ma określone warunki i właściwości, a działając w pewien określony sposób, osiąga określony skutek. Darów zatem naturalnych nie dotyczy należność w znaczeniu pierwszym, dotyczy jednak w znaczeniu drugim. Darów zaś nadprzyrodzonych nie dotyczy żaden z dwóch rodzajów należności i dlatego w sposób szczególny przysługuje im miano łaski.

3. Pojęcie łaski uświęcającej zawiera w sobie coś więcej niż pojęcie łaski darmo danej; coś, co również do ogólnego pojęcia łaski należy, a mianowicie to, że czyni ona człowieka miłym Bogu. Dlatego więc łaska darmo dana zachowuje nazwę ogólniejszą, jak to niejednokrotnie bywa. I w ten sposób oba człony podziału są w stosunku do siebie przeciwstawne; mamy bowiem łaskę, która czyni człowieka miłym Bogu i łaskę, która tego nie sprawia.

Artykuł 2

CZY ODPOWIEDNI JEST PODZIAŁ ŁASKI NA DZIAŁAJĄCĄ I WSPÓŁDZIAŁAJĄCĄ ? /2/

Wydaje się, że niesłusznym jest podział łaski na działającą i współdziałającą. 1. Łaska bowiem jest pewną przypadłością, jak to było poprzednio wykazane[1]. Przypadłość zaś na swój podmiot oddziaływać nie może. Nie można przeto żadnej łaski nazywać działającą.

2. Jeżeli łaska sprawia w nas cośkolwiek, to przede wszystkim nas usprawiedliwia, co jednak nie jest dziełem samej tylko łaski, bo jak powiada św. Augustyn[2] w komentarzu do św. Jana[3]: „Uczynki, które ja czynię i on czynić będzie"; „Który stworzył cię bez ciebie - nie zbawi cię bez ciebie". Żadnej przeto łaski nie powinno się nazywać wprost działającą.

3. Wydaje się, że współdziałanie z kimś odnosi się do działacza niższego, nie zaś do wyższego. Działanie zaś łaski jest w nas czymś wyższym od działania wolnej woli. „Nie zależy to przeto ani od tego, kto chce, ani też kto się ubiega, ale od litującego się Boga", mówi List do Rzymian[4]. Nie powinno się więc nazywać łaski współdziałającą.

4. Podziału winno się dokonywać przez przeciwstawienie; tymczasem terminy „działać" i „współdziałać" nie są w stosunku do siebie przeciwstawne, jeden i ten sam bowiem czynnik działający może działać i współdziałać. Stąd podział łaski na działającą i współdziałającą jest niesłuszny.

A jednak św. Augustyn powiada: „Przez współdziałanie z nami Bóg wykańcza to, co rozpoczął swoim działaniem; On bowiem z początku działa (sam), abyśmy zechcieli, a skoro zechcemy - współdziała z nami dokonując dzieła"[5]. Działanie zaś, którym Bóg porusza nas do dobra, należy do łaski. Dlatego słusznie dzielimy łaskę na działającą i współdziałającą.

Wykład: Jak powiedziane było wyżej[6] - łaskę można ujmować w sposób dwojaki: albo jako pomoc Bożą, poruszającą nas do dobrego chcenia i działania, albo też jako dar habitualny, wlany nam przez Boga. W obydwu wypadkach można ją podzielić na działającą i współdziałającą. Powstanie jakiegokolwiek skutku przypisujemy nie temu, kto został poruszony, lecz temu kto porusza do działania. W tym więc wypadku gdy umysł nasz jest poruszany, a nie porusza sam siebie, a więc gdy wyłącznie Bóg jest tym, który porusza, działanie przypisujemy Bogu; i dlatego mówimy to o łasce działającej. W wypadku zaś, kiedy umysł nasz i porusza się i jest poruszany, działanie przypisujemy nie tylko Bogu, lecz także duszy i dlatego mówimy o łasce współdziałającej.

Istnieje w nas akt podwójny. Pierwszy - to wewnętrzny akt woli, przy którym dusza jest poruszana, Bóg zaś tym, który porusza. Ma to miejsce zwłaszcza wtedy n gdy wola, która przedtem chciała zła, teraz zaczyna chcieć dobra. Ponieważ Bóg porusza umysł ludzki do tego aktu - mówimy tu o łasce działającej. Drugi akt jest zewnętrzny Ponieważ - jak to było wyżej wykazane[7] - został on nakazany przez wolę, przeto słusznie przypisywany jest woli. Ponieważ jednak także w dokonaniu tego aktu Bóg nam dopomaga zarówno wzmacniając wolę wewnętrznie by mogła go wykonać, jak i zewnętrznie udzielając jej możności działania - przeto mówimy tu o łasce współdziałającej. Dlatego św. Augustyn po przytoczonych (w *A jednak*) słowach, dodaje: „Działa - abyśmy zechcieli; skoro zaś już chcemy, współdziała z nami, abyśmy dzieła dokonali". Widzimy więc, że łaska, brana jako darmowe poruszenie Boże, skłaniające nas do dobra zasługującego, słusznie dzieli się na działającą i współdziałającą.

Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę łaskę w znaczeniu daru habitualnego, sprawia ona również skutek podwójny, tak jak każda inna forma: pierwszym z nich jest istnienie, a

drugim działanie, podobnie jak dwojaki jest skutek ciepła: czyni ono przedmiot ciepłym oraz działa ogrzewająco na zewnątrz. Tak też i łaska uświęcająca: skoro duszę uzdrawia lub usprawiedliwia, czyli czyni miłą Bogu – nazywana jest łaską działającą, o ile zaś stanowi źródło czynu zasługującego - nazywa się łaską współdziałającą.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Łaska będąc pewną jakością przypadłościową, nie działa w duszy na sposób przyczyny sprawczej, lecz formalnej; podobnie jak mówimy, że białość czyni powierzchnię białą.

2. Bóg nie usprawiedliwia nas bez nas; ponieważ gdy dostępujemy usprawiedliwienia, aktem naszej wolnej woli zgadzamy się na usprawiedliwienie Boże. Jednak ten akt wolnej woli nie stanowi przyczyny łaski, ale jest jej skutkiem. Dlatego więc całe działanie przypisujemy łasce /3/.

3. O współdziałaniu mówimy nie tylko wtedy, gdy ktoś jako czynnik drugorzędny pomaga głównemu czynnikowi działającemu, lecz także w znaczeniu pomocy komuś do osiągnięcia uprzednio postawionego celu. Przez łaskę działającą Bóg pomaga człowiekowi do tego, aby zechciał dobra. Następnie zaś, gdy cel już został postawiony, łaska z nami współpracuje.

4. Łaska działająca i współdziałająca jest jedną i tą samą łaską, a rozróżnienie pochodzi z odmiennych skutków, jak to było wyżej uzasadnione (corp. art.)

Artykuł 3

CZY PODZIAŁ ŁASKI NA UPRZEDZAJĄCĄ I NASTĘPCZĄ JEST SŁUSZNY ?

Wydaje się, że podział łaski na uprzedzającą i następczą nie jest słuszny. 1. „Łaska jest skutkiem umiłowania nas przez Boga. Miłość zaś Boża nigdy nie następuje, lecz zawsze jest uprzedzająca, według słów św. Jana: „Na tym polega miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale On pierwszy umiłował nas”[1]. Nie powinno się więc nazywać łaski uprzedzającą i następczą.

2. W człowieku jest tylko jedna łaska, która czyni go miłym Bogu i ona wystarcza, jak to stwierdził Apostoł w słowach: „Dosyć masz łaski mojej” [2]. Jedna zaś i ta sama rzecz nie może być zarazem i wcześniej, i później. Podział więc łaski na uprzedzającą i następczą jest niewłaściwy.

3. Łaskę poznaje się po skutkach. Ilość zaś tych skutków jest nieskończona, przy czym jeden poprzedza drugi. Gdyby na tej podstawie dzielić łaskę na uprzedzającą i następczą - ilość gatunków łaski byłaby również nieskończona. Żadna zaś wiedza nie zajmuje się tym, co nieskończone. Podział łaski na uprzedzającą i następczą jest więc niesłuszny.

A jednak łaska Boża wypływa z Jego miłosierdzia. W Psalmach zaś czytamy i to, że „miłosierdzie Jego uprzedzi mnie” [3], a także „miłosierdzie twoje pójdzie za mną” [4]. Łaska więc słusznie dzieli się na uprzedzającą i następczą.

Wykład: Podział łaski na działającą i współdziałającą, jak i uprzedzającą i następczą dokonuje się ze względu na różnorodność skutków, niezależnie od tego, w jakim znaczeniu bierze się łaskę. Łaska bowiem sprawia w nas pięć skutków: pierwszym z nich jest ten że duszę uzdrawia; po drugie - sprawia iż dusza chce dobra; po trzecie - że skutecznie wykonuje to dobro, którego chce; po czwarte - że w dobru trwa i po piąte - że dochodzi do chwały. I oto: Łaska - o ile sprawia w nas pierwszy skutek - jest w stosunku do drugiego skutku uprzedzająca; ze względu zaś na sprawianie drugiego skutku, nazywa się następczą w stosunku do pierwszego. Podobnie jak każdy skutek od jednego jest późniejszy, a od innego wcześniejszy - tak i łaska rozważana od strony różnych skutków n może być w stosunku do jakiegoś z nich nazwana równocześnie i uprzedzającą, i następczą. Tak właśnie uczy św. Augustyn w Księdze De Natura et Gratia[5]: „Uprzedza, abyśmy byli uzdrowieni, następuje - byśmy w tym zdrowiu trwali; uprzedza nas swym wołaniem, a następuje - byśmy doszli do chwały".

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Miłość Boża oznacza coś przedwiecznego; nigdy więc nie może być nazwana inaczej, jak tylko uprzedzającą. Łaska jednak oznacza skutek, który zaistniał w czasie, a więc może coś poprzedzać i po czymś następować. Można więc mówić o łasce uprzedzającej i następczej.

2. Rozróżnianie łaski uprzedzającej i następczej nie odnosi się do jej istoty, lecz tylko do skutków, jak to było powiedziane w artykule poprzednim o łasce działającej i współdziałającej[6]. Łaska bowiem następcza, która udzieli nam chwały, nie jest różna numerycznie od łaski uprzedzającej, która usprawiedliwia nas obecnie. Miłość nadprzyrodzona taka, jaką posiadamy obecnie, w niebie nie zaniknie, lecz zostanie udoskonalona; podobnie i światło łaski - ponieważ oba te pojęcia nie zawierają w istocie swej żadnej niedoskonałości.

3. Chociaż skutki łaski mogą być pod względem ilości nieskończone, podobnie jak i czyny ludzkie, to jednak dadzą się sprowadzić do pewnych określonych grup gatunkowych; ponadto zaś wszystkim im wspólne jest ton że jeden skutek następuje po drugim.

Artykuł 4

CZY PODZIAŁ ŁASKI DARMO DANEJ, TAK JAK GO DOKONUJE ŚW. PAWEŁ, JEST SŁUSZNY ?

Wydaje się, że Apostoł niesłusznie odróżnia łaskę darmo daną. 1. Wszystko bowiem, czego Bóg darmo nam udziela, może być nazwane łaską darmo daną. Ilość zaś tych darów darmo nam udzielanych, a należących tak do dóbr duszy, jak i do dóbr ciała, które wszakże nie czynią nas miłymi Bogu - jest nieskończona. Tak więc łaski darmo dane nie mogą być ujęte w ramy jakiegoś ścisłego podziału.

2. Łaska darmo dana przeciwstawia się łasce uświęcającej, czyli czyniącej nas miłymi Bogu. Ale przecież wiara przynależy do łaski, która czyni miłymi Bogu, przez nią

bowiem jesteśmy usprawiedliwieni. „Usprawiedliwieni przez wiarę”, mówi List do Rzymian 1 Niesłusznie więc zalicza się wiarę do łask darmo danych, tym bardziej że innych cnót, jak nadzieja i miłość, do nich się nie zalicza.

3. Uzdrawianie oraz mówienie różnymi językami są to pewnego rodzaju cuda. Umiejętność zaś tłumaczenia przynależy do wiedzy lub mądrości, jak czytamy w Księdze Daniela: „Młodzieńcom tym dał Bóg wiedzę i znajomość wszelkich ksiąg i wszelkiej mądrości”[2]. A więc bez racji dar uzdrawiania i dar języków jest przeciwstawiany mocy czynienia cudów, a umiejętność tłumaczenia - mowie mądrości i umiejętności.

4. Jak mądrość i umiejętność, tak samo także rozum i rada, pobożność, męstwo i bojaźń boża są darami Ducha Świętego[3], a więc i one powinny być zaliczone do łask darmo danych.

A jednak w Liście I do Koryntian tak mówi Apostoł: „ ... jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności według tegoż Ducha. Jednemu wiara w tymże Duchu, a innemu łaska uzdrawiania w tymże Duchu. Jednemu dar czynienia cudów n innemu proroctwo, innemu rozpoznawanie duchów, innemu rozmaitość języków, a innemu umiejętność ich tłumaczenia”[4].

Wykład: Jak już powiedzieliśmy[5] łaska darmo dana to ma na celu, ażeby jeden człowiek dopomagał drugiemu w dążeniu do Boga. Nie może zaś człowiek przyczynić się do tego przez jakieś poruszenie od wewnątrz, to bowiem jest w mocy samego tylko Boga. Człowiek może jedynie z zewnątrz pouczać lub przekonywać. Dlatego pod mianem łaski darmo danej zawiera się to wszystko, czego potrzeba człowiekowi, aby mógł kogoś drugiego pouczyć o rzeczach Bożych, przewyższających nasz rozum.

Potrzebne zaś są do tego trzy warunki: po pierwsze - posiadanie pełnej znajomości prawd Bożych, aby z tej pełni uczyć innych. Po drugie - możność potwierdzenia lub udowodnienia tego, co się mówi, gdyż w innym razie nauczanie nie odniosłoby skutku. Po trzecie - zdolność przekazywania słuchaczom w odpowiedni sposób tego, co się w myśli zrodziło.

W związku z pierwszym warunkiem konieczne są trzy rzeczy, tak samo zresztą, jak przy nauczaniu ludzkim. Trzeba bowiem najpierw, aby ten, który ma kogoś kształcić w jakiejś nauce, sam posiadał całkowitą pewność co do zasad tej nauki. W związku z tym podaje wiarę, która jest pewnością w odniesieniu do rzeczy niewidzialnych, będących podstawowymi założeniami nauki katolickiej. Po wtóre potrzeba, aby nauczyciel taki miał doskonale opanowane główne wnioski swej nauki. I tutaj mamy ową m o w ę m ą d r o ś c i, czyli znajomość prawd Bożych, Po trzecie trzeba, aby znał wiele przykładów i miał obszerną znajomość skutków, którymi należy niekiedy wyjaśniać przyczyny. Tego dotyczy m o w a u m i e j ę t n o ś c i; umiejętność jest bowiem znajomością rzeczy ludzkich, a „niewidzialne rzeczy Boże... przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały”[6].

Dla potwierdzenia prawd podlegających rozumowi, używamy dowodów; dla tych zaś, co zostały objawione przez Boga i rozum przewyższają, potwierdzenie znajdujemy w czynnościach właściwych tylko mocy Bożej i to w sposób dwojaki. Albo tym sposobem,

że nauczający wiedzy świętej dokonuje tego, co sam tylko Bóg dokonać może, przez uczynki cudowne, zmierzające bądź do zdrowia ciała - i tu mamy łaskę uzdrawiania - bądź też wyłącznie do okazania mocy Bożej, gdy na przykład słońce stanie, lub zaćmi się, albo morze na pół się przedzieli. Wtedy mamy dar czynienia cudów. Drugi zaś sposób na tym polega, że nauczający może wyjawić ton o czym jeden Bóg wiedzieć może. Chodzi tu o wydarzenia przyszłe i do nich odnosi się proroctwo, oraz o tajemnice serca, których dotyczy rozpoznawanie duchów.

Sama wreszcie zdolność wysławiania się może być ujęta albo od strony języka, dzięki któremu mówiący zostanie zrozumiany i tego dotyczy rozmaitość języków; albo też od strony treści słów wypowiadanych i tutaj znajduje miejsce umiejętność tłumaczenia.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Jak już powiedzieliśmy wyżej[7], nie wszystkie dobrodziejstwa udzielane nam przez Boga są nazywane łaskami darmo danymi, lecz te tylko, które przerastają miarę naszej natury. Na przykład, gdy prosty rybak obfituje w mowę mądrości i umiejętności albo inne tego rodzaju rzeczy. One to zaliczają się do łask darmo danych.

2. Wiara, jaką się zalicza do łask darmo danych, nie jest tą cnotą, która człowieka usprawiedliwia samego w sobie, ale jest to taka wiara, która osiągnąwszy niezwykły stopień pewności, sprawia iż człowiek staje się zdolny pouczać innych o rzeczach wiary Nadzieja zaś i miłość związane są ze stroną pożądawczą i tą bowiem drogą człowiek do Boga zmierza.

3. Łaskę uzdrawiania wyodrębnia się z ogólnej mocy czynienia cudów, ponieważ posiada ona specjalna skuteczność pobudzania wiary. Ktoś bowiem, kto dzięki swej wierze odzyskał zdrowie ciała, staje się przez to dobrodziejstwo lepiej usposobiony do przyjęcia wiary. Podobnie dar języków lub umiejętność tłumaczenia mają szczególną moc pobudzania do wiary i dlatego są uważane za odrębne łaski darmo dane.

4. Mądrość i umiejętność dla innych racji zaliczane są do łask darmo danych, a dla innych do Darów Ducha Świętego; wtedy mianowicie, gdy umysł ludzki z łatwością daje się poruszać Duchowi Świętemu w tym, co dotyczy mądrości lub umiejętności i w tym znaczeniu są one darami Ducha Świętego, jak już powiedzieliśmy wyżej[8]. Lecz do łask darmo danych zalicza się pewną nadobfitość umiejętności i mądrości, pozwalającą człowiekowi nie tylko samemu mieć właściwe pojęcie o rzeczach Bożych, lecz nadto innych pouczać o nich i zbijać przeciwników. I dlatego nie bez racji włącza się do łask darmo danych mowę mądrości i umiejętności. Bo, jak mówi św. Augustyn w traktacie De Trinitate[9] „czym innym jest wiedzieć to tylko, w co powinno się wierzyć aby osiągnąć życie wieczne, a czym innym umieć udzielać tych prawd pobożnym i bronić ich przed niewiernymi”.

Artykuł 5

CZY ŁASKA DARMO DANA JEST CZYMŚ WYŻSZYM OD ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ ? /4/

Wydawać by się mogło, że łaska darmo dana jest czymś wyższym od łaski uświęcającej. 1. „Dobro bowiem wspólne jest lepsze od dobra jednostki", powiada Filozof w I Księdze Etyki[1]. A przecież łaska uświęcająca ma na celu jedynie dobro jednostki, gdy tymczasem łaska darmo dana zmierza do dobra wspólnego całego Kościoła[2]. Łaska więc darmo dana jest czymś wyższym od uświęcającej.

2. Większym dobrem jest oddziaływać na kogoś niż doskonalić się samemu tylko; tak jak większą jasność posiada ciało, które może także inne ciała oświecać, niż to, które samo świeci, lecz nie oświeca innych. Dlatego też i Filozof mówi w Etyce[3], że „sprawiedliwość jest najznakomitszą z cnót", ponieważ sprawia ona w człowieku właściwy stosunek do innych. Przez łaskę uświęcającą tylko człowiek sam staje się doskonalszym; przez łaskę zaś darmo daną przyczynia się od do udoskonalenia innych. A przeto łaska darmo dana wyższa jest od uświęcającej.

3. To co stanowi właściwość istot doskonalszych, jest czymś wyższym niż to co jest wspólne wszystkim. Tak na przykład rozumowanie będące właściwością człowieka, jest czymś szlachetniejszym niż wspólne wszystkim istotom zmysłowym odbieranie wrażeń. Lecz przecież łaska uświęcająca jest czymś wspólnym dla wszystkich członków Kościoła; przeciwnie zaś, łaska darmo dana jest szczególnym przywilejem najgodniejszych spośród nich. Łaska więc darmo dana jest czymś wyższym niż uświęcająca.

A jednak Apostoł w Liście I do Koryntian[4] po wyliczeniu łask darmo danych dodaje: „Wskażę wam drogę jeszcze doskonalszą" a z tego, co następuje, widać że mówi tu o miłości, która należy do łaski uświęcającej. Tak więc łaska uświęcająca doskonalsza jest od darmo danej.

Wykład: Jakakolwiek cnota tym jest doskonalsza, im do wznioślejszego dobra się odnosi. Cel zaś zawsze jest czymś wyższym niż to, co do niego prowadzi. Łaska uświęcająca bezpośrednio uzdalnia człowieka do połączenia się z celem ostatecznym. Łaski zaś darmo dane uzdalniają człowieka tylko do tego, co jest przygotowaniem do celu ostatecznego; na przykład proroctwa, cuda i inne tego rodzaju rzeczy prowadzą ludzi do tego, by się z celem ostatecznym połączyli. Dlatego łaska uświęcająca jest czymś o wiele bardziej doskonałym, aniżeli łaska darmo dana.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Jak mówi Filozof w 12 Księdze Metafizyk[5], istnieje dwojakiego rodzaju dobro jakiejś zbiorowości, na przykład wojska. Jedno - które jest zawarte w samej owej zbiorowości, na przykład dobra organizacja wojska. Drugi rodzaj dobra istnieje oddzielnie od zbiorowości, na przykład dobro wodza armii. Jest ono od pierwszego ważniejsze, bowiem poprzednie także jemu jest podporządkowane. Łaska

zatem darmo dana zmierza do dobra wspólnego całego Kościoła, a dobrem tym jest panujący w Kościele ład, jednakże łaska uświęcająca ma na celu dobro wspólne zbiorowości, istniejące oddzielnie od niej, a którym jest sam Bóg. A przeto łaska uświęcająca jest szlachetniejsza.

2. Gdyby łaska darmo dana mogła sprawić w kimś innym to samo, co człowiek uzyskuje przez łaskę uświęcającą - byłaby od niej wyższa. Tak jak jasność słońca, która daje światło, jest czymś doskonalszym od jasności ciała, które otrzymało ją skądinąd. Przez łaskę darmo daną nie można sprawić w kimś drugim tej łączności z Bogiem, jaką się samemu posiada dzięki łasce uświęcającej; można go jedynie do tego usposobić, wytwarzając pewne dyspozycje. I dlatego łaska darmo dana nie może być doskonalsza. Podobnie jak w ogniu ciepło, które chociaż jest przejawem jego natury i udzielając się innym rozszerza wokół jego działanie, nie jest bynajmniej czymś wyższym od formy substancjalnej samego ognia.

3. Celem, do którego odbieranie wrażeń dąży, jest rozumowanie, a jako cel jest ono czymś szlachetniejszym. Lecz w danym wypadku rzecz ma się odwrotnie; to bowiem, co jest właściwością szczególną, podporządkowuje się jako celowi temu, co jest powszechne. Nie zachodzi więc tu podobieństwo.

ODNOŚNIKI DO ZAGADNIENIA 111

art. 1.

1. q. 110, a. 1.
2. Rz. 3, 24.
3. 1, 6.
4. 11, 6.
5. Rz. 13, 1.
6. De Cael. Hier. c. 4: ML 3, 181.
7. I Kor. 12, 7.
8. 1, 12.
9. 4, 4.

art. 2.

1. q. 110, a. 2, ad 2.
2. Serm 169: ML 38, 923.
3. 14, 12.
4. 9, 16.
5. De grat. et lib. arb. c.17: ML 44, 901.
6. q. 109, a. 2, 3, 6, 9; q. 110, a. 2,
7. q. 17, a. 9.

art. 3.

1. I Jn. 4, 10.
2. II Kor. 12, 9.
3. 58, 11.
4. 22, 6.
5. c. 31: ML 44, 264.
6. ad. 4.

art. 4.

1. 5, 1.
2. 1, 17.
3. q. 68, a. 4.
4. 12, 8 ss.
5. a. 1.
6. Rz. 1, 20.
7. a. 1.
8. loc. cit., a. 1, 4.
9. XIV, c. 1, n. 3: ML 42, 1037

art. 5.

1. c. 1: 1094, b, 8-11; S. Th. lec. 2. nn. 30-31.
2. a. 1, 4.
3. V Etkc. c. 3:1 129. b. 27-1130, a. 8 : S. Th. lec. 2, nn. 906-910.
4. 12, 31.
5. C, 10: 1075, a, 11-15; S. Th. lec. 12, nn. 227-2631.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 111

/l / Przyjął się w teologii podział n a łaskę uświęcającą oraz na łaski „darmo dane”, czyli tak zwane charyzmaty. Podział w swym brzmieniu nie bardzo szczęśliwy, bo zarówno łaska uświęcająca, jak i charyzmaty są czymś darmowym. Zachodzi jednak między nimi zasadnicza różnica. Zadaniem łaski uświęcającej jest osobiste zjednoczenie duszy z Bogiem, natomiast zadaniem charyzmatów jest wpływanie na innych, aby im pomóc do otrzymania łaski uświęcającej. Łaska uświęcająca jest czymś osobistym; charyzmaty mają charakter społeczny.

/2/ Podział na łaskę „działającą” i „współdziałającą” dotyczy łaski uczynkowej. Podział ten ma swe uzasadnienie w różnym ustosunkowaniu się Przyczyny Pierwszej (Boga) do przyczyn drugich (stworzeń). Jeśli przy czynności nadprzyrodzonej Bóg działa sam, a człowiek jedynie przyjmuje wpływ działania Bożego, wówczas mamy do czynienia z łaską „działającą”; jeśli natomiast daną czynność nadprzyrodzoną sprawia równocześnie i Bóg, i człowiek, w ten sposób że człowiek działa pod wpływem Boga i równocześnie sam działa - mamy do czynienia z łaską „współdziałającą”

Łaska „działająca”, jak i „współdziałająca nie są jakimś odmiennym gatunkiem łaski, ale zarówno jedna, jak i druga jest nadprzyrodzoną energią, pochodzącą od Boga; jest siłą przejściową, działającą chwilowo (rodzaj bytu przelotnego), poruszającą władze duszy (rozum i wolę)n przeprowadzającą je z możności do aktu, np. z możności poznania i miłości do aktualnego poznawania i aktualnej miłości. Zależnie od tego, jak ta „energia” Boża ustosunkowuje się do naszych czynności, otrzymuje nazwę „działającej” lub „współdziałającej”. Jeśli pobudza wolę do działania w ten sposób, że wola sama ze siebie nie decyduje się, ale akt jej decyzji pochodzi całkowicie od Boga, łaskę nazywamy „działającą”. Dziełem łaski działającej są pierwsze akty naszej woli. pierwsze bezwzględnie, np. akt nadprzyrodzony na początku życia moralnego, albo pierwsze w pewnym określonym porządku, np. decyzja obrania stanu duchownego, lub czegoś o czym się uprzednio nie myślało, albo zamierzało się coś wprost przeciwnego. Te pierwsze akty. czy to bezwzględnie. czy to w jakimś określonym porządku Bóg powoduje łaską, którą nazywamy działającą. Chociaż te akty inicjatywę mają w Bogu, człowiek te poruszenia Boże przyjmuje dobrowolnie.

Łaska „działająca” ma jakby dwa tereny swego działania. Najpierw u progu życia nadprzyrodzonego, w chwili usprawiedliwienia człowieka, wywołując w duszy nadprzyrodzone akty, którymi dusza zwraca się do Boga ; następnie wywołując w duszy akty nadprzyrodzone nie tylko w swej istocie, ale także w sposobie wykonania, należące do wyższych stanów życia duchowego. Są to natchnienia i poruszenia łaski działającej, specjalnej - które odbieramy dzięki darom Ducha Świętego. Gdy człowiek działa pod bezpośrednim wpływem łaski działającej, działalność jego się upraszcza: staje się bierny,

ale biernością, która jest doskonałością, a nie kwietyzmem; biernością nadprzyrodzoną, polegającą na zupełnym posłuszeństwie natchnieniom łaski. Tego rodzaju posłuszeństwo i poddanie się działaniu łaski działającej sprawia, że czynności nasze są doskonalsze niż gdybyśmy je z własnej inicjatywy wykonywali. Działanie łaski „działającej" nie zależy od nas i nie możemy jej wywołać. Inicjatywę tutaj zawsze ma Bóg. Naszym zadaniem jest przygotować się do niej przez praktykę cnót moralnych. Poruszenie łaski „działającej" specjalnej jest konieczne do uświęcenia i zbawienia. Człowiek w stanie łaski, chociaż zasadniczo ma zdolności do nadprzyrodzonego działania, z racji wzniosłości celu nadprzyrodzonego oraz wielkich trudności zewnętrznych i oporów od wewnątrz to mu nie wystarcza. Inicjatywę musi objąć Bóg sam, a człowiek winien się całkowicie poddać Jego wezwaniom i kierownictwu przez łaskę.

Gdy człowiek pod wpływem łaski działającej rozpocznie dobre dzieło. Bóg pomaga mu dalszymi łaskami, aby mógł dzieło rozpoczęte wykończyć. Człowiek pod wpływem łaski współdziałającej nie tylko jest pod wpływem Bożym. ale sam jest czynny. sam chce mocą owego pierwszego chcenia wykonanego pod wpływem łaski działającej.

Pod wpływem łaski działającej wola człowieka decyduje się na czyn pod działaniem Bożym, na które ona się zgadza, a więc wykonuje akt nie na podstawie jakiejś uprzedniej decyzji, lecz Bóg ją skłania do tego aktu, na który ona przyzwala. Działanie Boże na wolę, chociaż równoczesne co do czasu, jest uprzedzające. czyli pierwsze co do natury. Kiedy Bóg pociąga nas do siebie przez łaskę działającą. równocześnie my zbliżamy się do Boga; kiedy Bóg otwiera serce człowieka i człowiek równocześnie je otwiera, kiedy nawraca grzesznik a - równocześnie grzesznik się nawraca.

Podział na łaskę działającą i współdziałającą ma swe uzasadnienie w Piśmie św., nauce Kościoła oraz nauce ojców (cf.: Denz. 182; 192; Fil. 2, 13; Iz. 26, 12; I Kor. 15, 10). Bóg rozpoczyna w nas dobre działanie i zarazem je wykańcza. Jak mówi św. Augustyn, Bóg sprawia abyśmy chcieli, a kiedy chcemy - współdziała abyśmy rozpoczęte dzieło skończyli. To żebyśmy chcieli, sprawia bez nas, gdy zaś już chcemy i to tak, że chcemy i działamy - współdziała z nami.

/3/ Niektóre wyrażenia Pisma św. były okazją do wprowadzenia podziału na łaskę wystarczającą i łaskę skuteczną. Św. Augustyn mówi o łasce, która daje możność czynienia i o łasce, która sprawia czyn dobry. Pierwsza daje możność wykonania dobrego uczynku „jeśli zechcesz" i tę nazwano łaską wystarczającą ; druga sprawia, że „chcemy" czynić dobrze i nazwano ją skuteczną. „A teraz, obywatele jerozolimscy i mężowie judzcy, rozsądźcie między mną a winnicą moją. Co jest, com więcej miał czynić winnicy mojej a nie uczyniłem jej? Czemuż, gdym ja czekał. aby zrodziła jagody winne, zrodziła agrest?" (Iz. 5, 3-4), Bóg dał łaskę wystarczającą, by Żydzi nawrócili się, oni jednak z tej łaski nie skorzystali (cf.: Mt. 23, 37; I Kor. 6, 1). „Wszelki, kto usłyszał od ojca i nauczył się, przychodzi do mnie" (Jn. 6, 44) - to wskazuje na łaskę dającą nie tylko możność przyjścia do Boga. ale sprawiającą że faktycznie się przychodzi.

Wystarczalność lub skuteczność łaski bierze się z jej stosunku do skutku. Przy wykonywaniu dobrego czynu działa na nas nieraz nie jedno tylko poruszenie Bożen ale cały łańcuch. Stąd przez łaskę wystarczającą czy skuteczną niekoniecznie trzeba

rozumieć jedno poruszenie Boże. Na jedną łaskę wystarczającą lub skuteczną może się składać cały szereg poruszeń Bożych, np. łaska skuteczna, która doprowadziła św. Augustyna do nawrócenia się, zawierała w sobie wielką ilość poszczególnych poruszeń. oddziaływujących na niego stopniowo. Może też tylko jedno poruszenie Boże sprawić zamierzony skutek. np. przy nawróceniu św. Pawła. Również łaska wystarczająca może obejmować cały szereg poruszeń Bożych, które jednak nie doprowadzają do ostatecznego skutku. Każde poszczególne poruszenie Boże, zarówno przy łasce skutecznej, jak i wystarczającej, jest skuteczne, bo ono faktycznie porusza władze duszy, i to poruszenie jest cząstką całego zespołu poruszeń, które doprowadzają do skutku (łaska skuteczna) lub nie doprowadzają (łaska wystarczająca). Jeśli przy szeregu poruszeń Bożych nie dochodzi do właściwego i zamierzonego skutku, np. nawrócenia. pochodzi to z braku dobrej woli, który sprawia że za łaską wystarczającą (szereg poruszeń) nie idzie łaska skuteczna. czyli nie dochodzi się do skutku całkowitego (np. nawrócenie). Podobnie jak w pączku mieści się kwiat i owoc, tak w łasce wystarczającej ukryta jest do pewnego stopnia łaska skuteczna, sprawiająca dobry uczynek w całości. Brak dobrej woli, przejawiający się w rozprószeniu, wylaniu na zewnątrz. opieszałości, niechęci w wysiłku itd. jest przeszkodą dla łaski skutecznej.

Jeśli chodzi o bliższe sprecyzowanie natury łaski skutecznej, mianowicie, gdzie należy szukać jej skuteczności, czy w niej samej, czy też w nas, którzy ją odbieramy i na nią przyzwalamy, teologowie nad tym się zastanawiają i dyskutują Raczej dawniej dyskutowali, bo dzisiaj tego zagadnienia się nie porusza.

Jedni twierdza (Molina i jego szkoła), że wolna wola człowieka decyduje o skuteczności lub nieskuteczności łaski. Inny kierunek (tomistyczny), opierając się na św. Pawle, św. Augustynie, twierdzi że łaska jest skuteczna sama w sobie, od wewnątrz. Źródłem jej skuteczności jest Bóg poruszający wolę przez łaskę, a nie wola przyjmująca łaskę.

Nie wdając się w głębszą dyskusję na ten temat, należy zaznaczyć, że wiele wyrażeń Pisma św. wskazuje na wewnętrzną skuteczność łaski. „Albowiem Bóg jest. który sprawuje w nas i chcieć. i wykonać według dobrej woli" (Filip. 2. 13). (cf.: Ezdr. 13, 9-11; Mądr. 11, 22-24; Iz. 14, 27; Jer. 31, 19; Jn. 6, 66; I Kor. 4, 7).

Gdybyśmy przyjęli, że wolna wola człowieka decyduje o skuteczności łaski i łaska nie byłaby skuteczna z natury swej, wówczas chcąc być konsekwentnym. musielibyśmy przyjąć że człowiek miałby w sobie coś, czego nie otrzymał od Boga, a mianowicie swoją zgodę woli. z której mógłby się chlubić, a to sprzeciwia się nauce św. Pawła (I Kor. 4, 7); Bóg nie byłby Przyczyną Pierwszą ani Pierwszym Motorem, albowiem wola nasza niezależnie od Niego zgadzałaby się na łaskę; Bóg nie byłby przyczyną powszechną, bo akt naszej woli wymykałby się spod Jego wpływu; Bóg nie miałby pełnej władzy nad naszą wolą; modlitwa o dobrą wolę z naszej strony nie byłaby konieczna itd. Nie można przypuścić, by tak wielka rzecz, jak zgoda wolnej woli człowieka na łaskę. czyli dobre użycie łaski, wymykało się spod władzy Bożej. Obawa że wewnętrzna skuteczność łaski nie da się pogodzić z wolnością woli jest bezpodstawna. Bóg przez łaskę działa od wewnątrz na człowieka tak, że nie niszczy jej wolności. Bóg - Przyczyna Pierwsza - i Pierwszy Motor - tak oddziaływuje na przyczyny drugie, że one działają pod jego

skutecznym wpływem, każda stosownie do swej natury. A więc przyczyny wolne - działają dobrowolnie. Bóg sprawia u stworzeń i czyn, i sposób, w jaki on się realizuje.

/4/ Ponieważ łaska jest uczestnictwem w naturze Bożej i jednoczy nas z Bogiem, jest doskonalsza w swej istocie i cenniejszym darem niż charyzmaty. Zwyczajnie Bóg udziela charyzmatów tym. co są w stanie łaski i postąpili w świętości. Nie ma jednak między tymi darami łączności fizycznej. Bóg może udzielać charyzmatów także i grzesznikom. W pierwszych wiekach Kościoła Bóg udzielał ich bardzo obficie, dzisiaj czyni to rzadko i raczej tylko ludziom świętym. Charyzmaty same ze siebie nie uświęcają, dlatego nie należy się o nie starać. Wszystko natomiast należy robić, by mieć w duszy łaskę uświęcającą, która jest warunkiem posiadania Boga. „Ubiegajcie się o miłość. Pożądajcie darów duchowych" (I Kor. 14, 1).

ZAGADNIENIE 112
PRZYCZYNA ŁASKI /1/

Z kolei zastanowić się należy nad przyczyną łaski. W związku z tym rozważymy pięć punktów. 1. Czy tylko sam Bóg jest przyczyną sprawczej łaski? 2. Czy ze strony tego, kto łaskę przyjmuje, potrzebna jest jakaś dyspozycja polegająca na akcie wolnej woli? 3. Czy dyspozycja taka może uczynić udzielanie łaski koniecznym? 4. Czy łaska jest we wszystkich jednakowa? 5. Czy człowiek może wiedzieć o tym, że łaskę posiada?

Artykuł 1 /2/

CZY SAM TYLKO BÓG JEST SPRAWCĄ ŁASKI ?

Wydaje się, że nie tylko Bóg jest sprawcą łaski.

1. Mówi bowiem św. Jan: „Łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa” [1]. A przecież imię Jezusa Chrystusa oznacza nie tylko naturę boską, która przyjęła ludzką, lecz także ową przyjętą naturę stworzoną. Jest to więc stworzenie, które może być sprawcą łaski.

2. Między sakramentami Nowego i Starego Zakonu ta istnieje różnica, że sakramenty Nowego Zakonu łaskę sprawiają, sakramenty zaś Starego Zakonu były tylko jej znakami. A wszakże sakramenty Nowego Zakonu są pewnego rodzaju bytami widzialnymi. Zatem nie tylko sam Bóg jest sprawcą łaski.

3. Dionizy w Księdze o Hierarchii Niebieskiej[2] mówi, że aniołowie oczyszczają, oświecają i doskonalą zarówno niższych aniołów, jak i ludzi. Rozumne zaś stworzenie może być oczyszczane, oświecane i doskonalone tylko przez łaskę. Nie tylko zatem Pan Bóg jest jej sprawcą.

A jednak w Psalmie[3] tak jest powiedziane: „Łaskę i chwałę da Pan”.

Wykład: Żadna rzecz nie może zdziałać niczego, co by przewyższało jej gatunek, ponieważ przyczyna zawsze musi być od skutku doskonalsza. Dar zaś łaski przewyższa wszelką zdolność natury stworzonej, gdyż nie jest niczym innym, jak pewnego rodzaju uczestniczeniem w naturze Bożej, przewyższającej wszelka inną naturę. Dlatego jest czymś niemożliwym, aby jakieś stworzenie było sprawcą łaski. Jak niemożliwością jest, by cośkolwiek oprócz ognia mogło zapalać, tak samo konieczną jest rzeczą, aby sam tylko Bóg mógł przebóstwiać, dopuszczając do współudziału w naturze boskiej drogą pewnego uczestnictwa przez podobieństwo.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Człowieczeństwo Chrystusa - jak mówi Jan Damasceński[4] - jest „jakby narzędziem Jego Bóstwa”. Narzędzie zaś dokonywuje działania przyczyny

głównej mocą tejże przyczyny głównej, a nie własną. I dlatego człowieczeństwo Chrystusa nie sprawia łaski mocą własną, lecz mocą zjednoczonego z nim Bóstwa, które uczynkom Chrystusowego człowieczeństwa nadaje moc zbawczą /3/.

2. Jak w wypadku samej Osoby Chrystusa człowieczeństwo jest przyczyną naszego zbawienia sprawiając łaskę, przy czym przyczyną główną jest moc Bóstwa; tak samo wypływające z Chrystusa Sakramenty Nowego Zakonu same przez się są przyczyną łaski narzędną, przyczyną jednak główną jest moc Ducha Świętego, który działa w sakramentach. Jak mówi św. Jan: „Jeśli się kto nie odrodzi z wody i Ducha Świętego, nie może wejść do Królestwa Bożego”[5].

3. Anioł oczyszcza, oświeca i doskonali anioła niższego lub też człowieka, pouczając go w pewien sposób, ale bynajmniej nie usprawiedliwiając przez łaskę. Stąd też mówi Dionizy, że tego rodzaju „oczyszczenie, oświecenie i doskonalenie nie jest niczym innym, jak przyjęciem wiedzy Bożej” [6].

Artykuł 2 /4/

CZY DLA OTRZYMANIA ŁASKI POTRZEBNE JEST JAKIEŚ PRZYGOTOWANIE LUB DYSPOZYCJA ZE STRONY CZŁOWIEKA?

Wydaje się, że do przyjęcia łaski nie potrzeba ze strony człowieka żadnego przygotowania ani dyspozycji. 1. Mówi bowiem Apostoł w Liście do Rzymian: „Temu, który pracuje nie poczytuje się zapłaty za łaskę, lecz za rzecz należną”[1]. Przygotowanie zaś człowieka przez wolną wolę musi się dokonywać drogą pewnej pracy. Udzielenie łaski nie miałoby więc racji.

2. Człowiek, który pogrąża się w grzechu, nie przygotowuje się przecież do otrzymania łaski. Niektórym jednak łaska została udzielona właśnie w chwili, kiedy się w grzechu pogrążali. Widzimy to na przykładzie Pawła, który otrzymał łaskę w momencie, gdy „dyszał groźbami i pragnieniem mordu przeciw uczniom Pańskim”, jak opowiadają Dzieje Apostolskie[2]. Zatem ze strony człowieka żadne przygotowanie do łaski nie jest potrzebne.

3. Czynnik działający o mocy nieskończonej nie potrzebuje żadnych dyspozycji w tworzywie, a nawet samego tworzywa nie potrzebuje, jak to widać w akcie stwarzania. Wlanie zaś łaski właśnie do niego, jest przyrównywane, nazywa się ją bowiem „nowym stworzeniem”[3]. Sprawcą zaś łaski może być jedynie sam Bóg, posiadający moc nieskończoną. A przeto do otrzymania łaski nie potrzeba ze strony człowieka żadnego przygotowania.

A jednak inaczej mówi Amos: „Przygotuj się, by wyjść naprzeciw Panu, Bogu twemu, Izraelu” [4] oraz I Księga Królewska: „Przygotujcie serca wasze Panu”[5].

Wykład: Jak już o tym była mowa[6], nazwę „łaska” używamy w dwojakim znaczeniu: albo samego habitualnego daru Bożego, albo też pomocy Bożej, poruszającej duszę do dobrego.. Jeżeli rozpatrywać będziemy łaskę w znaczeniu pierwszym - do otrzymania jej

potrzebne jest jakieś uprzednie przygotowanie przez łaskę, gdyż wszelka forma może zaistnieć jedynie w materii odpowiednio przystosowanej. Jeśli zaś weźmiemy łaskę w znaczeniu drugim, czyli jako pomoc Bożą, poruszającą do dobrego, wtedy ze strony człowieka nie jest potrzebne żadne przygotowanie, które by tę pomoc Bożą uprzedzało. Raczej odwrotnie: wszelkie przygotowanie, jakie może w człowieku zaistnieć, jest wynikiem owej pomocy Bożej, która porusza duszę do dobrego. Co za tym idzie, samo nawet poruszenie wolnej woli, przez które ktoś przygotowuje się do przyjęcia łaski, jest aktem wolnej woli, poruszonej przez Boga. W tym znaczeniu można mówić o przygotowaniu się ze strony człowieka według słów Księgi Przypowieści: „Człowieczą jest rzeczą duszę przygotować”[7]. Zasadniczo jednak przygotowanie to należy do Boga, który porusza wolną wolę. I o tym też mówi Księga Przypowieści: „Przez Boga wola człowieka jest przygotowana” oraz Psalm[8]: „Pan prostuje kroki człowieka”.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Przygotowanie człowieka do otrzymania łaski dokonuje się czasem równocześnie z samym jej wlaniem. Przygotowanie takie jest działaniem niewątpliwie w pewien sposób zasługującym; zasługuje jednak nie łaskę, którą już posiada, lecz chwałę, której jeszcze nie posiada. Istnieje także jeszcze inne, niedoskonałe przygotowanie, które poprzedza niekiedy dar łaski uświęcającej, a pochodzi z poruszenia Bożego. Nie wystarcza ono jednak do zasługi, ponieważ człowiek nie został jeszcze przez łaskę usprawiedliwiony, a bez łaski żadnej zasługi być nie może, jak o tym powiemy[9].

2. Człowiek nie mógłby sam przygotować się do łaski, gdyby Bóg go nie uprzedził i nie poruszył do dobra; dlatego nie ma znaczenia, czy ktoś stanie się doskonale przygotowanym od razu, czy też stopniowo. Mówi bowiem Eklezjastyk, że „łatwo jest w oczach Boskich nagle wzbogacić ubogiego” [10]: Bywa zaś niekiedy że Bóg porusza człowieka do Jakiegoś dobra, niedoskonałego jednak, i jest to przygotowanie uprzedzające łaskę. Czasem jednak nagle i w sposób doskonały porusza go do dobra i wówczas człowiek łaskę otrzymuje nagle, stosownie do słów. „Każdy, kto usłyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do mnie” [11]. Tak właśnie przydarzyło się Pawłowi; podczas gdy trwał w grzechu, serce jego raptownie zostało poruszone przez Boga w sposób doskonały, aby słuchać, pojmować i iść. Otrzymał więc łaskę w sposób nagły.

3. Czynnik działający o mocy nieskończonej nie potrzebuje ani materii, ani żadnej dyspozycji w materii, która byłaby wynikiem uprzedniego działania innej jakiejś przyczyny. Potrzeba jednak, aby stosownie do natury rzeczy, którą ma sprawić, sprawił i samą materię i odpowiednią dla przyjęcia formy dyspozycję. Podobnie gdy Bóg udziela łaski, nie potrzeba do tego żadnego przygotowania, którego by Sam nie dokonał.

Artykuł 3 /5/

CZY TEMU, KTO PRZYGOTOWUJE SIĘ, LUB CZYNI WSZYSTKO, CO JEST W JEGO MOCY, ŁASKA NIEZAWODNIE MUSI ZOSTAĆ UDZIELONA ?

Mogłoby się zdawać, że temu, kto przygotowuje się do łaski i czyni co jest w jego mocy, łaska niezawodnie musi zostać udzielona. 1. „Usprawiedliwieni tedy z wiary pokój wobec Boga zachowajmy", mówi List do Rzymian[1] a Glossa dodaje[2]: „Przyjął Bóg tego, kto się do Niego uciekał; inaczej bowiem byłaby w Nim niesprawiedliwość". Ponieważ zaś niesprawiedliwość w Bogu jest nie do pomyślenia, przeto niemożliwym jest także, by nie przyjął tego, kto się do Niego ucieka. Z konieczności więc musi udzielić mu łaski.

2. w swej księdze De Casu Diaboli mówi św. Anzelm[3], że diabłu nie udzielił Bóg łaski z tej racji, ponieważ nie chciał jej przyjąć, ani też nie był przygotowany. Jeśli się jednak usunie przyczynę czegoś, z konieczności trzeba usunąć także i skutek. Gdyby więc ktoś chciał przyjąć łaskę, musi mu zostać z konieczności udzielona.

3. Dobro z istoty swej jest udzielające się, jak to wykazuje Dionizy w 4 rozdziale De. Div. Nom.[4]. A wszakże dobro łaski jest doskonalsze niż dobro natury. Jeśli więc forma naturalna łączy się z odpowiednio przygotowaną materią w sposób konieczny, wydaje się że z o wiele jeszcze większą koniecznością łaska musi zostać udzielona temu, kto się do niej przygotowuje.

A jednak człowiek w stosunku do Boga jest jak glina w stosunku do garncarza, według słów Jeremiasza: „Oto jak glina w rękach garncarza, tak wy jesteście w ręce mojej"[5]. A glina, chociaż byłaby nie wiedzieć jak przygotowana, nie przyjmuje formy od garncarza w sposób konieczny. Więc i człowiek, chociażby się najlepiej przygotował, nie musi koniecznie łaski od Boga otrzymać.

Wykład: Jak już powiedzieliśmy[6], przygotowanie człowieka do łaski jest dziełem zarazem Boga, który porusza, oraz wolnej woli, poruszonej przez Niego. Można zatem przygotowanie rozważać z dwóch stron. Najpierw, jako dzieło wolnej woli ludzkiej. W tym wypadku żadną miarą otrzymanie łaski nie przysługuje człowiekowi z konieczności, ponieważ dar ten przewyższa wszelkie przygotowanie, do jakiego moc ludzka jest zdolna. Następnie przygotowanie rozważać można od strony poruszenia Bożego; w tym drugim wypadku pozostaje ono w stosunku koniecznym do tego, co Bóg zamierzył. Konieczność ta jednak nie wpływa z przymusu, ale z nieomylności, bowiem zamiary Boże nie mogą się nie wypełnić. O tym samym mówi Augustyn, że „ktokolwiek zostaje zbawiony, niezawodnie zbawiony zostaje z dobrodziejstwa Bożego" [7]. Dlatego jeśli jest zamiarem Boskiego Poruszyciela, aby człowiek, którego serce porusza, osiągnął łaskę - otrzyma ją niezawodnie, bo jak mówi św. Jan: „Każdy, kto usłyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do mnie" [8].

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Glossa mówi o tym, kto ucieka się do Boga przez zasługujący akt wolnej woli, ożywionej już przez łaskę. Gdyby go Bóg nie przyjął, byłoby to wbrew sprawiedliwości, którą Sam ustanowił. Jeśliby zaś dotyczyło to poruszenia wolnej woli przed przyjęciem łaski - wtedy chodzi o to, że uciekanie się człowieka do Boga jest skutkiem poruszenia Bożego i słusznym jest, aby nie było ono daremne.

2. Jeśli zabraknie łaski - pierwsza przyczyna tego w nas się znajduje; ale gdy łaska zostaje udzielona - pierwsza przyczyna jest w Bogu - zgodnie ze słowami Ozeasza – „Zatracenie twoje, Izraelu; tylko we mnie ratunek twój” [9].

3. Nawet w bytach naturalnych, istniejącym w materii dyspozycjom forma wcale nie przysługuje w sposób konieczny, lecz jedynie w wyniku działania tego samego czynnika, który jest przyczyną sprawczą dyspozycji.

Artykuł 4 /6/

CZY ŁASKA W JEDNYM CZŁOWIEKU JEST WIĘKSZA NIŻ W DRUGIM ?

Zdawać by się mogło, że łaska nie jest większa w jednym człowieku niż w drugim. 1. Przyczyną bowiem łaski w nas jest miłość Boga ku nam, jak to już mówiliśmy[1]. A mówi wszak Księga Mądrości: „On uczynił małego i wielkiego i jednako o wszystkim ma pieczę”[2]. A więc wszyscy w jednakowym stopniu łaskę od Boga otrzymują.

2. Coś, o czym się orzeka w stopniu najwyższym, nie może być więcej lub mniej. Łaska zaś jest dla nas czymś najwyższym, albowiem łączy nas z celem ostatecznym. Nie ma więc w niej większych i mniejszych stopni, a przeto nie jest większa w jednym niż w drugim.

3. Łaska - jak mówiliśmy[3] - jest życiem duszy. Nie można zaś żyć w stopniu większym lub mniejszym. A więc i łaska takich stopni nie ma.

A jednak w Liście do Efezjan inaczej jest powiedziane: „Każdemu z nas dana jest łaska według miary daru Chrystusowego”[4]. Jeśli zaś coś dane jest w e d ł u g m i a r y, zatem nie wszystkim równo. A więc nie wszyscy mają tyle samo łaski.

Wykład: Jak już powiedzieliśmy[5], sprawność każda może posiadać dwojaką miarę wielkości. Pierwsza z nich zależna jest od celu lub przedmiotu sprawności; mówi się, że jakaś cnota jest od drugiej szlachetniejsza, gdyż zmierza do wyższego dobra niż tamta. Druga miara zależna jest od podmiotu, który może daną sprawność posiadać w większym lub mniejszym stopniu. Odnośnie do miary pierwszego rodzaju łaska uświęcająca nie może być większa lub mniejsza, ponieważ na mocy swej istoty jednoczy człowieka z dobrem najwyższym, którym jest Bóg. Od strony jednak podmiotu łaska może być większa lub mniejsza; mianowicie ktoś jeden może być doskonalej od drugiego światłem łaski przeniknięty.

Niejakie wytłumaczenie tej różnicy znaleźć można w tym, który się do przyjęcia łaski przygotowuje; kto bowiem przygotuje się lepiej, ten większą pełnię łaski przyjmie.

Nie można jednak tego uważać za główną rację różnicy o której mowa, ponieważ przygotowanie się do łaski o tyle jest zależne od człowieka, o ile wolna jego wola zostanie przygotowana przez Boga. Dlatego pierwszorzędną rację owej różnicy upatrywać należy w samym Bogu, który w rozmaity sposób rozdziela dary swej łaski, aby z tych najrozmaitszych stopni powstało piękno i doskonałość Kościoła. Tak samo zrobił ustanawiając rozmaite stopnie bytów aby stąd powstała doskonałość wszechświata. Dlatego i Apostoł w Liście do Efezjan stwierdziwszy że „każdemu z nas dana jest łaska według miary daru Chrystusowego" [6] i po wyliczeniu różnych łask, dodaje: „ku doskonaleniu świętych ... ku budowaniu Ciała Chrystusowego"[7].

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Opieka Boża nad nami rozważana być może w dwojaki sposób. Najpierw jako sam akt Boży, zawsze prosty i ten sam. W tym znaczeniu opieka Jego dotyczy wszystkich w stopniu jednakowym, ponieważ jednym i prostym aktem rozdziela dary tak najwyższe, jak i najmniejsze. W inny sposób opieka Boża nad nami rozważana być może od strony skutków, jakie sprawia w stworzeniach. I tutaj dostrzegamy nierówność; w tym mianowicie znaczeniu, że Bóg w swej Opatrzności jednym przeznacza większe, drugim zaś mniejsze dary.

2. Argument ten dotyczy miary wielkości łaski w pierwszym znaczeniu. Łaska bowiem nie może być większa z tej racji, że prowadzi do jakiegoś większego dobra, lecz że więcej lub mniej do jednego i tego samego dobra zbliża - przeto możemy je w większym lub mniejszym stopniu posiadać. Różnica zaś nasilenia i osłabienia istnieć może tak w łasce samej, jak i w chwale ostatecznej, zależnie od tego, w jakim stopniu ktoś w niej uczestniczy.

3. Życie przyrodzone należy do istoty człowieka; dlatego nie może posiadać większego lub mniejszego stopnia. Lecz w życiu łaski uczestniczy człowiek w sposób przypadłościowy i dlatego może go mieć więcej lub mniej.

Artykuł 5 /7/

CZY CZŁOWIEK MOŻE WIEDZIEĆ, ŻE POSIADA ŁASKĘ ?

Wydawałoby się, że człowiek może wiedzieć o tym, czy posiada łaskę. 1. Albowiem łaska znajduje się w duszy przez swą istotę. Dusza zaś w sposób najbardziej pewny poznaje ton co znajduje się w niej przez swą istotę, jak mówi św. Augustyn w 12 Księdze swego „Komentarza dosłownego do Księgi Rodzaju"[1]. Łaska więc może być poznana z całkowitą pewnością przez tego, kto ją posiada.

2. Jak wiedza, tak i łaska jest darem Bożym. A przecież ten, kto przyjmuje od Boga wiedzę, wie że ją posiada, jak mówi Księga Mądrości: „On bowiem dał mi prawdziwą znajomość rzeczy istniejących"[2]. Tak samo więc ten, kto otrzymuje od Boga łaskę, wie że ją posiada.

3. Łatwiej jest poznać Światło niż ciemność. Mówi bowiem Apostoł w Liście do Efezów: „cokolwiek staje się jawnym, światłością jest"[3]. A przecież grzech, będący

duchową ciemnością, może być w sposób całkowicie pewny poznany przez tego, kto go posiada. Tym bardziej więc łaska, która jest światłością duchową.

4. „A myśmy nie otrzymali ducha tego świata, lecz Ducha, który z Boga jest, abyśmy poznali, co nam Bóg darował", mówi Apostoł w Liście do Koryntian[4]. Najważniejszym zaś darem Bożym jest łaska. A więc człowiek, który przez Ducha Świętego otrzymał łaskę, przez tegoż Ducha wie, że została mu ona dana.

5. W Księdze Rodzaju powiedziano do Abrahama w imieniu Boga: „Terazem poznał, że się boisz Boga" [5], co znaczy „sprawiłem, iżeś poznał". Jest tu zaś mowa o bojaźni czystej, która nie może istnieć bez łaski. Człowiek przeto może wiedzieć, że łaskę posiada.

A jednak inaczej mówi Eklezjastes: „Nie wie człowiek czy jest miłości, czy nienawiści godzien"[6]. A właśnie łaska uświęcająca czyni człowieka godnym miłości Boga. Nikt zatem nie może wiedzieć, czy łaskę uświęcającą posiada.

Wykład: Każda rzecz może być poznana w trojaki sposób. Najpierw przez objawienie i tą drogą można wiedzieć że się łaskę posiada. Bóg objawia to niekiedy i na mocy specjalnego przywileju niektórym osobom, aby dać im już w tym życiu zaczątek radosnej pewności, i aby mogli z większą ufnością i męstwem dokonywać wielkich czynów, a także znosić trudy obecnego życia. Jak powiedział Pan do Pawła: „Dosyć masz łaski mojej"[7].

Dalej może człowiek poznać coś własną mocą i w sposób pewny. I tą drogą nikt nie może się dowiedzieć czy łaskę posiada. Nie można bowiem mieć o jakiejś rzeczy pewności, jeśli nie da się jej osądzić na podstawie własnego jej założenia; inaczej bowiem byłoby to poznawanie w sposób pewny wniosków dowiedzionych przez nie dające się udowodnić założenia. Nikt zaś nie może wiedzieć czy posiada znajomość jakiegoś wniosku, jeżeli nie zna jego założenia. Początkiem zaś i przedmiotem łaski jest sam Bóg, który z racji swej wielkiej doskonałości pozostaje dla nas nieznany. Jak mówi Księga Joba: „Oto Bóg wielki, przewyższający umiejętność naszą" [8]. Przeto obecność Jego czy też nieobecność w nas, nie może być poznana sposobem pewnym. I o tym też mówi Job: „Jeśli przyjdzie do mnie, nie ujrzę Go; Jeśli odejdzie, nie zrozumiem"[9]. Dlatego nie może człowiek w sposób pewny osądzić czy łaskę posiada. „Nawet zresztą samego siebie nie sądzę ... gdyż sędzią moim jest Pan", powiada List do Koryntian[10].

Trzecim sposobem może coś zostać poznane przez domysł na podstawie pewnych znaków. I tą drogą może ktoś poznać że ma łaskę; jeśli mianowicie stwierdzi, że znajduje upodobanie w Bogu, a pogardza rzeczami światowymi, i jeśli nie poczuwa się do żadnego grzechu śmiertelnego. W tym znaczeniu rozumieć można słowa Apokalipsy: „Zwycięzcy dam mannę ukrytą ... którą zna ten tylko, kto ją otrzymuje"[11]; że mianowicie ten kto otrzymuje, dowiaduje się o tym przez pewne słodkie doświadczenie, czego nie doznaje ten kto nie otrzymuje. Jednakże poznanie takie nie jest doskonałe. Dlatego powiada Apostoł w Liście do Koryntian: „Do niczego się nie poczuwam, ale przez to nie jestem usprawiedliwiony"[12]. Bo – jak Psalm – „Występki któż zrozumie? Od skrytych moich oczyść mnie, Panie" [13].

Odpowiedzi na zarzuty: 1. To co znajduje się w duszy przez swą istotę, poznane zostaje doświadczalnie w ten sposób, że człowiek przez poznanie aktów dochodzi do ukrytych ich źródeł, jak na przykład wolę spostrzegamy przez akty chcenia, a życie przez czynności życiowe.

2. Do istoty wiedzy należy, aby człowiek miał pewność o tym, do czego się jego wiedza odnosi. Podobnie do istoty wiary należy, aby człowiek był pewny tego, w co wierzy. A dzieje się tak dlatego, że pewność jest czynnikiem doskonałości intelektu, w którym wymienione dary się znajdują. Stąd więc każdy, kto posiada wiedzę lub wiarę, ma pewność co do jej posiadania. Lecz inaczej ma się rzecz z łaską, miłością i innymi darami, które udoskonalają stronę pożądawczą.

3. Podstawą i przedmiotem grzechu jest dobro przemijające, które zostało przez nas poznane. Przedmiotu zaś lub celu łaski nie możemy poznać, ze względu na niezmierzoną jego światłość, według słów Listu do Tymoteusza: „mieszka w światłości nieprzystępnej” [14].

4. Apostoł mówi tu o darach chwały, które są nam dane in spe, a które w sposób pewny poznajemy przez wiarę, chociaż nie mamy pewności czy posiadamy łaskę, która nam pozwoli na te dary zasłużyć. Albo też można by sądzić, że mówi on o tym poznaniu, które jest szczególnym przywilejem i dokonuje się przez objawienie. Dlatego dodaje dalej: „To nam Bóg objawił przez Ducha swojego[15].

5. Słowa wyrzeczone do Abrahama mogą dotyczyć również poznania doświadczalnego, jakiego się nabywa patrząc na dokonywane uczynki. Z uczynku bowiem, jaki spełnił Abraham, mógł on poznać w sposób doświadczalny że posiada bojaźń Bożą. Albo też mogły owe słowa odnosić się do objawienia.

ODNOŚNIKI DO ZAGADNIENIA 112

art. 1

1. Jn. 1, 17.
2. c. 3, 4, 7, 8: MG 3, 165 B, 181 A, 209 CD: 240 C.
3. 83, 13.
4. De fide orth., 1. III, c. 19: MG 94, 1080 B.
5. Jn 3, 5.
6. Cael Hier., c. 7: MG 3, 209 C.

art. 2

1. Rz. 4, 4.
2. Dz. 9, 1.
3. Gal. 6, 15.
4. Am 4., 12.
5. I Krl. 7, 3.
6. q. 109, a. 2 3, 6, 9; q. 110, a. 2; q. 111, a. 2.
7. Prz. 16, 1.
8. 36, 23.
9. q. 114, a. 2.
10. 11, 23.
11. Jn.6, 45.

art. 3

1. 5, 1.
2. Ordin., super Rom. 3, 22: ML 114, 480 B.
3. C. 3; ML 158, 238-329.
4. MG 3, 693 B; S. Th. lect. 1.
5. 18, 6.
6. Art. poprzedni.
7. De praedest. Sanct., C. 14. n. 35: ML 45, 1014.
8. 6, 45.
9. 13, 9.

art. 4

1. q. 110, a. i.
2. 6, 8.
3. q. 110, a. 1, ad 2.
4. 4, 7.
5. q. 52, a 1.; q. 66, a. 1. 2,
6. 4, 7.
7. 4, 12.

art. 5

1. c. 25, 31: ML. 34, 475, 479.
2. 7, 17.
3. 5, 13.
4. I Kor. 2, 12.
5. 22, 12.
6. 9, 1.
7. II Kor. 12, 9.
8. 36, 26.
9. 9, 11.
10. I Kor. 4, 3.
11. 2, 17.
12. I Kor. 4, 4.
13. 18, 13.
14. I Tym. 6, 16.
15. I Kor. 2, 10.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 112

/1/ Sobór Trydencki (VI sesja) wylicza przyczyny łaski usprawiedliwiającej człowieka (Denz. 799).

/2/ Przyczyna jest tym, co wpływa na powstanie jakiejś rzeczy w jakikolwiek sposób, albo jest tym, co daje innej rzeczy istnienie. Wpływ przyczynowy może przybrać cztery zasadnicze formy, stąd wyróżnia się cztery rodzaje przyczyn: materialną, formalną, celową, sprawczą. Ta ostatnia znów może być główną albo narzędną.

Przyczyną główną łaski może być tylko Bóg. Wynika to z natury łaski, która jest uczestnictwem w naturze Bożej. Przewyższa więc ze wszech miar zdolności przyczyn stworzonych. Przyczyna sprawcza jest zawsze wyższa od swego skutku. A więc gdy chodzi o łaskę - byt istotnie nadprzyrodzony - jedynie Bóg ją przewyższa doskonałością i dlatego jedynie Bóg może być jej główną przyczyną sprawczą.

/3/ Przyczynami narzędnymi łaski są: człowieczeństwo Chrystusa i sakramenty święte. Moc Boża, wychodząca od Bóstwa, przechodzi na człowieczeństwo Chrystusa oraz znaki sakramentalne. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem połączonym (instrumentum coniunctum); sakramenty są narzędziami „odłączonymi" (instrumentum separatum). Zarówno człowieczeństwo Chrystusa, jak i sakramenty sprawiają łaskę jako narzędzie, mocą, jaka przechodzi na nie od Boga.

/4/ cf: q. 109. objaśnienie 10.

/5/ cf.: q. 109. objaśnienie 10.

/6/ Łaska uświęcająca jest uczestnictwem w naturze Bożej. Uczestnictwo dopuszcza stopniowanie. Można więcej lub mniej uczestniczyć w naturze Bożej, stąd możliwości stopniowania i nierówności łaski.

Główną przyczyną nierówności łaski jest Bóg, który w swej nieskończonej mądrości nie w jednakowej mierze rozdziela zarówno dary natury, jak i łaski. Dalszą i drugorzędną przyczyną nierówności łaski jest nierówność dyspozycji z naszej strony przy otrzymywaniu łaski. Lepiej przygotowani (zarówno przy przyjęciu sakramentów, jak i poza) więcej otrzymują. Stąd ważność wyrabiania w sobie należytego przygotowania na przyjęcie łaski Bożej.

/7/ „Tak samo bowiem, jak nikt z wiernych nie powinien wątpić o miłosierdziu Boga ani o zasłudze Chrystusa, ani o mocy i skuteczności sakramentów. tak każdy, kto spogląda za siebie, na własną słabość i brak usposobienia, może się lękać i drżeć o swą łaskę (kan. 13), gdyż nikt nie może wiedzieć z pewnością nieomylnej wiary, że już otrzymał łaskę Bożą" (Denz. 802). Nikt więc nie może mieć pewności absolutnej, że jest w stanie łaski, chyba że Pan Bóg komuś to objawił. Można natomiast mieć pewność moralną - prawdopodobną.

Łaska bowiem jest rzeczywistością duchową, która nie podpada pod naszą obserwację. Również jak i Bóg udzielający łaski. Stąd nie można mieć całkowitej

pewności, że się ją posiada. Można jednak wnioskować z pewnych oznak o jej istnieniu w nas. Takimi wskaźnikami na stan łaski to:

- świadectwo sumienia, że się jest wolnym od grzechu ciężkiego;
- zamiłowanie w rzeczach Bożych;
- wielka miłość bliźnich (nieprzyjaciół) ;
- cierpliwość w przeciwnościach (cierpieniach) życiowych ;
- pokora;
- nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu ;
- nabożeństwo do Matki Bożej.

Są to znaki wskazujące na łączność duszy z Bogiem przez łaskę. Nie dają one jednak pewności absolutnej. „są sprawiedliwi i mądrzy, a uczynki ich są w ręce Bożej, a przecież nie wie człowiek czy jest miłości, czy nienawiści godzien”. (Ekl. q. 1-2).

ZAGADNIENIE 113
SKUTKI ŁASKI /1/

Zastanowić się należy z kolei nad skutkami łaski. Najpierw mówić będziemy o usprawiedliwieniu grzesznika, co jest skutkiem łaski działającej, następnie zaś o zasłudze jako o skutku łaski współdziałającej. W związku z zagadnieniem pierwszym rozważymy następujące pytania: 1. Czym jest usprawiedliwienie grzesznika? 2. Czy potrzebne jest do niego wlanie łaski? 3. Czy potrzebne są jakieś akty wolnej decyzji? 4. Czy potrzebny jest akt wiary? 5. Czy potrzebny jest akt wolnej decyzji, zwrócony przeciw grzechowi? 6. Czy do wymienionych wyżej warunków należy zaliczyć także odpuszczenie grzechów? 7. Czy usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się w ciągu pewnego czasu, czy też w sposób natychmiastowy? 8. Jaki jest naturalny porządek tego wszystkiego, co wchodzi w skład usprawiedliwienia? 9. Czy usprawiedliwienie grzesznika jest największym dziełem Bożym ? 10. Czy usprawiedliwienie grzesznika jest cudem?

Artykuł 1 /2/

CZY USPRAWIEDLIWIENIE GRZESZNIKA JEST TYM SAMYM, CO ODPUSZCZEHIE GRZECHÓW ?

Wydaje się, że usprawiedliwienie grzesznika nie jest tym samym, co odpuszczenie grzechów. 1. Grzech bowiem przeciwstawia się nie tylko sprawiedliwości, ale wszystkim cnotom, jak wynika z tego, co powiedziano wyżej[1]. Usprawiedliwienie natomiast oznacza pewien zwrot do sprawiedliwości. Nie każdego przeto grzechu odpuszczenie jest usprawiedliwieniem, ponieważ wszelki ruch musi zmierzać od jednego krańca przeciwnego w drugi.

2. Każda rzecz nazwę swą winna otrzymać od tego, co jest w niej najistotniejsze, jak to powiedziano w 2 De Anima[2]. Odpuszczenie zaś grzechów dokonuje się przede wszystkim przez wiarę - według słów Dz. Ap. „oczyściwszy przez wiarę serca ich”[3] - oraz przez miłość, według słów Ks. Przysłów „miłość zakrywa wszystkie winy”[4]. Powinna zatem nazwę swą otrzymać raczej od wiary lub miłości, a nie od sprawiedliwości.

3. Wydaje się, że odpuszczenie grzechów jest tym samym, co powołanie. n powołuje się bowiem tego, kto jest oddalony. Od Boga zaś człowiek oddala się przez grzech. Tymczasem powołanie jest od usprawiedliwienia wcześniejsze, bo mówi List do Rzymian: „Których wezwał, tych też usprawiedliwił”[5].

Usprawiedliwienie zatem nie polega na odpuszczeniu grzechów.

A jednak do tych właśnie słów św. Pawła: „których wezwał, tych też usprawiedliwił”[6] dodaje Glossa: „przez odpuszczenie grzechów”[7]. Odpuszczenie grzechów jest więc tym samym co usprawiedliwienie.

Wykład: Jeśli rozpatrywać usprawiedliwienie w znaczeniu biernym, stanowi ono dążenie w kierunku sprawiedliwości tak, jak np. ogrzewanie jest dążeniem do ciepła. Ponieważ zaś sprawiedliwość mieści w sobie pojęcie pewnego należytego porządkowania - można ją rozważać w dwojakim znaczeniu.

Najpierw jako odrębną cnotę, która wprowadza właściwy porządek do aktów człowieka. Jest to bądź sprawiedliwość jednostkowa, która porządkuje w sposób właściwy akty jednostki ludzkiej, odnoszące się do innej jednostki, bądź też sprawiedliwość prawna, która reguluje akty człowieka w stosunku do dobra wspólnego ogółu. Tak to określa 5 Ethic[8].

W innym znaczeniu mówimy o sprawiedliwości, która wprowadza właściwy porządek do wewnętrznych dyspozycji człowieka; gdy mianowicie to, co w człowieku jest najwyższe, poddane zostaje Bogu, niższe zaś władze duszy - władzy najwyższej, czyli rozumowi. Tę więc dyspozycję także nazywa Filozof sprawiedliwością, ale w sensie przenośnym[9]. Zaistnieć zaś ona w człowieku może w sposób dwojaki: albo przez zwyczajne powstanie, polegające na zaistnieniu jakiejś formy, której przedtem nie było. W takim wypadku usprawiedliwienie może dotyczyć także tego, kto nie był w stanie grzechu, gdy tego rodzaju sprawiedliwość od Boga otrzymywał; mówimy na przykład, że Adam otrzymał od Boga sprawiedliwość pierwotną. Albo też sprawiedliwość zaistnieć może w człowieku jako wynik zmiany dążącej z jednego przeciwieństwa w drugie. W tym wypadku usprawiedliwienie polegałoby na przejściu od stanu niesprawiedliwości do stanu sprawiedliwości, o jakiej mowa. I w tym właśnie sensie mówimy tu o usprawiedliwieniu grzesznika; według słów Apostoła: „wykazać się nie może uczynkiem, a ma jedynie wiarę w tego, który usprawiedliwia grzesznika”[10]. Proces przemiany zaś nazwę przyjmuje raczej od. punktu dojścia niż od punktu wyjścia, dlatego proces ten, któremu podlegający zmieniają stan niesprawiedliwości drogą odpuszczenia grzechów, bierze swą nazwę od punktu dojścia i nazywa się usprawiedliwieniem grzesznika.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Wszelki grzech - ponieważ stanowi go pewien nieporządek ducha, nie będącego poddanym Bogu - może być nazwany niesprawiedliwością, która jest przeciwstawieniem sprawiedliwości omawianej w tym artykule. Tak mówi I List św. Jana: „Każdy, kto się dopuszcza grzechu, nieprawość czyni, a nieprawością jest grzech”[11]. Z tego względu usunięcie jakiegokolwiek bądź grzechu można nazwać usprawiedliwieniem.

2. Wiara i miłość wskazują na szczególnego rodzaju skierowanie się duszy ludzkiej do Boga przez rozum lub władzę pożądawczą. Sprawiedliwość zaś wprowadza we wszystko całkowitą prawość porządku. Dlatego cały ów proces bierze swą nazwę od sprawiedliwości raczej, niż od miłości lub wiary.

3. Powołanie zalicza się do pomocy Boga, który daje poruszenie od wewnątrz i pobudza duszę do porzucenia grzechu. Jednak poruszenie to nie stanowi jeszcze odpuszczenia grzechu, a tylko jest jego przyczyną.

Artykuł 2

CZY DO ODPUSZCZENIA WINY, CO NAZYWAMY USPRAWIEDLIWIENIEM GRZESZNIKA, POTRZEBNE JEST WLANIE ŁASKI ?

Mogłoby się zdawać, że do odpuszczenia winy, czyli do usprawiedliwienia grzesznika, wlanie łaski nie jest potrzebne. 1. Może bowiem ktoś oddalić się od jednego krańca przeciwnego, ale nie dochodzić do drugiego, o ile istnieje między tymi przeciwieństwami coś pośredniego. A właśnie między przeciwstawnymi sobie, stanem winy i stanem łaski, znajduje się coś pośredniego: mianowicie stan niewinności, w którym człowiek nie ma ani łaski, ani winy. A przeto może ktoś uzyskać odpuszczenie winy nie osiągając tym samym stanu łaski.

2. Odpuszczenie winy polega na tym, że Bóg nie poczytuje nam grzechu, według słów Psalmu: „Błogosławiony mąż, któremu Pan nie poczytał grzechu”[1]. Lecz wlanie łaski wnosi w nas coś rzeczywistego, jak to wykazaliśmy wyżej[2]. Nie jest więc ono do zgładzenia winy konieczne.

3. Nikt nie może być podległy dwom równocześnie rzeczom przeciwnym sobie. Są jednak grzechy, które przeciwstawiają się sobie nawzajem; jak np. rozrzutność i skąpstwo. Ktoś przeto, kto popełnia grzech rozrzutności, nie może popaść równocześnie w grzech skąpstwa. Możliwe jednak że popełniał go przedtem. A zatem dzięki temu, że grzeszy rozrzutnością, zostaje uwolniony od grzechu skąpstwa. I w ten sposób grzech zostaje odpuszczony bez pomocy łaski.

A jednak w Liście do Rzymian czytamy coś przeciwnego: „Dostępują zaś usprawiedliwienia darmo, przez łaskę Jego” [3].

Wykład: Człowiek przez grzech obraża Boga, jak wynika z tego, co było wyżej powiedziane[4]. Obraza zaś odpuszczona być może tą tylko drogą, ze obrażony zostaje przebłagany przez tego, kto go obraził. Gdy więc mówimy że grzech został nam odpuszczony, oznacza to że Bóg przestał się na nas gniewać. To zaś uciszenie się gniewu ma swoje źródło w szczególnej miłości, jaką Bóg nas miłuje. Miłość ta – brana od strony samego aktu Bożego - jest wieczna i niezmienna, lecz w odniesieniu do skutku, jaki na nas wywiera, miłość Boża niekiedy się przerywa, wówczas mianowicie, gdy się niekiedy od Boga oddalamy, czy też niekiedy na powrót wracamy. Skutkiem zaś miłości Bożej w nas - który to skutek przez grzech zostaje usunięty - jest łaska, która czyni człowieka godnym życia wiecznego, a której pozbawia grzech śmiertelny. Dlatego więc nie może być mowy o odpuszczeniu winy, jeśliby nie było wlania łaski.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Więcej potrzeba do tego, aby darować zniewagę temu, kto nas obraża, niż żeby po prostu nie mieć nienawiści do kogoś, kto nie zawinił wobec nas. Może się bowiem zdarzyć między ludźmi, że jakiś człowiek nie ma dla drugiego ani miłości, ani nienawiści. Lecz jeśliby go ów drugi obraził, a on mu obrazę darował, nie

mogłoby się to obyć bez specjalnej życzliwości. Życzliwość Boga w stosunku do człowieka okazuje się w darze łaski. I dlatego przed grzechem człowiek mógłby istnieć bez łaski i bez winy, po grzechu jednak nie może być bez winy, jeśli nie posiada łaski.

2. Jak miłość Boga dla nas polega nie tylko na samym akcie woli Bożej, lecz także sprawia w nas pewien skutek łaski, jak to wyżej powiedziano[5], tak samo również to, że Bóg nie poczytuje człowiekowi grzechu, powoduje jakiś skutek w duszy tego, komu grzech nie został poczytany. To bowiem, że grzech nie został komuś poczytany, jest wynikiem miłości, jaką Bóg ma dla niego.

3. Św. Augustyn w swym dziele de Nuptiis et Concup. powiada, że gdyby wyzwolenie od grzechu polegać miało tylko na zaprzestaniu popełniania grzechów, wystarczyłoby upomnienie Pisma św.: „Synu, zgrzeszyłeś, nie rób tego więcej”[6]. Lecz to nie wystarcza, bo dodaje Pismo św.: „Módl się, aby grzechy poprzednie były ci odpuszczone”. Grzech bowiem, jako akt przemija, lecz nie przemija stan winy, jak to wykazaliśmy wyżej[7]. Gdy ktoś tedy przechodzi od grzechu jednej wady do grzechu wady przeciwnej, ustaje wprawdzie akt grzechu poprzedniego, lecz nie ustaje stan winy i tak równocześnie współistnieje stan winy jednego i drugiego grzechu. Grzechy bowiem nie są przeciwstawne sobie z racji odwrócenia się od Boga, a właśnie ono o stanie winy stanowi.

Artykuł 3

CZY DO USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA POTRZEBNY JEST AKT WOLNEJ DECYZJI ?

Wydaje się, że do usprawiedliwienia grzesznika akt wolnej decyzji nie jest potrzebny. 1. Wiemy bowiem, że dzieci, a niekiedy i dorośli zostają usprawiedliwieni przez sakrament chrztu bez poruszenia wolnej decyzji. św. Augustyn w IV Ks. Wyznań[1] opowiada, że „pewien jego przyjaciel leżał od dawna bez przytomności, zlany potem śmiertelnym. Ponieważ bardzo nad nim rozpaczano, został ochrzczony nie wiedząc o tym; i odrodził się” - co dzieje się przez łaskę usprawiedliwiającą. Lecz Bóg mocy swojej nie związał sakramentami. A zatem może człowieka usprawiedliwić także i bez sakramentów i bez jakiegokolwiek działania wolnej decyzji.

2. We śnie człowiek nie ma używania rozumu, bez którego niemożliwe jest działanie wolnej decyzji. Lecz Salomon właśnie we śnie otrzymał od Boga dar mądrości, jak mówi III Król.[2] i II Kronik[3]. Może więc Bóg równie dobrze udzielić niekiedy człowiekowi daru łaski usprawiedliwiającej bez udziału jego wolnej decyzji.

3. Ta sama przyczyna łaskę stwarza i podtrzymuje w istnieniu. Mówi bowiem Augustyn, że „człowiek winien tak nawrócić się do Boga, by ustawicznie był dzięki niemu sprawiedliwym”[4]. A łaska jest zachowywana w człowieku bez działania jego wolnej decyzji. Zatem od początku może zostać bez tego działania wlana.

A jednak inaczej powiedziano u św. Jana: „Każdy, kto słyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do mnie”[5]. Lecz uczyć się nie można bez działania wolnej decyzji; uczeń

bowiem przyzwala na naukę od nauczyciela. Nikt zatem nie przychodzi do Boga przez łaskę usprawiedliwienia bez aktu wolnej decyzji.

Wykład: Usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się tą drogą że Bóg porusza człowieka, by dążył do sprawiedliwości. On bowiem jest tym, który - według słów Apostoła – „usprawiedliwia grzesznika”[6]. Bóg zaś wszystkie rzeczy porusza w sposób dla każdej z nich właściwy. Jak widzimy w przyrodzie - inaczej porusza ciała ciężkie, a inaczej lekkie ze względu na ich różną naturę. Dlatego i ludzi w kierunku sprawiedliwości porusza stosownie do właściwości natury ludzkiej. Właściwością zaś natury człowieka jest posiadanie wolności decyzji. U tego więc, kto ma używalność wolnej decyzji, poruszenie Boże w kierunku sprawiedliwości nie może się dokonać bez jej udziału. Dar łaski usprawiedliwiającej wlewa Bóg w ten sposób, że równocześnie skłania wolną decyzję do przyjęcia tego daru; u tych oczywiście, którzy do takiego działania woli są zdolni.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Ponieważ dzieci nie są zdolne do posługiwania się wolnością decyzji, Bóg usprawiedliwia je wlewając łaskę do duszy jako formę uświęcającą, co jednak nie dokonuje się bez przyjęcia sakramentu. Jak bowiem grzech pierworodny, od którego dzieci zostają oczyszczone, przeszedł na nie nie z własnej ich woli, ale drogą pochodzenia cielesnego, tak też łaska spływa na nie z Chrystusa powodując odrodzenie duchowe. To samo odnosi się do obłąkanych i niedorozwiniętych, którzy nigdy nie posiadali używania wolnej decyzji. Jeśli jednak ktoś miał kiedyś jej używanie, a później je utracił czy to wskutek choroby, czy też we śnie - nie może on otrzymać łaski usprawiedliwiającej przez zewnętrzne tylko udzielenie chrztu lub jakiegoś innego sakramentu, jeśli nie miał pierwej intencji przyjęcia go, co nie ma miejsca bez udziału wolnej decyzji. W ten właśnie sposób został odrodzony ów człowiek, o którym mówi Augustyn; ponieważ i przedtem, i potem na chrzest się godził.

2. Salomon podczas snu nie wysłużył ani nie otrzymał mądrości. Otrzymał jedynie oznajmienie, że - jak tego poprzednio pragnął - Bóg wleje mu mądrość. Dlatego w usta jego wkłada się te słowa: „I dlategom pożądał, a dana mi jest mądrość”[7]. Albo też można przyjąć że sen ów nie był snem naturalnym, lecz proroczym, o którym powiedziano: „Jeśli jest między wami prorok Pański, będę do niego mówił przez sen lub widzenie”[8]. W tym wypadku człowiek ma używanie wolnej decyzji.

Należy jednak pamiętać, że czym innym jest dar mądrości, a czym innym dar łaski usprawiedliwiającej. Albowiem dar łaski usprawiedliwiającej głównie prowadzi człowieka do dobra będącego przedmiotem woli. Dlatego człowiek do daru tego dąży przez działanie woli, jakim jest akt wolnej decyzji. Mądrość natomiast doskonali rozum, który w działaniu wolę uprzedza. Dlatego może on zostać oświecony darem mądrości przed dokonaniem się aktu wolnej decyzji. Widzimy to także stąd, że niektóre rzeczy bywają ludziom objawiane we śnie, o czym powiada Job: „Gdy przypada twardy sen na ludzi i śpią w łóżku, wtedy otwiera uszy mężów, a ćwicząc naucza ich karności”[9].

3. Przy wlaniu łaski usprawiedliwiającej dokonuje się pewna przemiana duszy, dlatego potrzebny jest własny akt tej duszy n aby mogła zostać poruszona w sposób sobie

właściwy Przy zachowaniu zaś łaski nie ma przemiany n dlatego nie potrzeba żadnego aktu ze strony duszy, a jedynie podtrzymania działania Bożego.

Artykuł 4

CZY DO USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA POTRZEBA AKTU WIARY ?

Mogłoby się zdawać, że do usprawiedliwienia grzesznika nie potrzeba aktu wiary. 1. Jeśli bowiem człowiek dostępuje usprawiedliwienia przez wiarę, to tak samo i przez inne cnoty, a mianowicie: przez bojaźń Bożą, o której powiedziano „bojaźń Pańska usuwa grzech, kto bowiem jest bez bojaźni, nie może być usprawiedliwiony”[1]. Dalej - przez miłość - zgodnie ze słowami – „Odpuszcza się jej wiele grzechów, gdyż wielce umiłowała”[2]. Następnie przez pokorę - zgodnie ze słowami – „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje”[3]; i wreszcie przez miłosierdzie, bo „przez miłosierdzie i wiarę oczyszczają się grzechy”[4]. A więc akt wiary nie jest potrzebny do usprawiedliwienia bardziej, niż akty wyżej wymienionych cnót.

2. Akt wiary potrzebny jest do usprawiedliwienia z tego tylko względu, że przez wiarę człowiek poznaje Boga. A przecież może Go poznawać także innymi sposobami, mianowicie drogą poznania naturalnego i za pomocą daru mądrości. A więc do usprawiedliwienia grzesznika nie potrzeba aktu wiary.

3. Istnieją różne artykuły wiary. Jeśli więc do usprawiedliwienia grzesznika potrzeba aktu wiary, wynika stąd że człowiek w momencie gdy po raz pierwszy zostaje usprawiedliwiony musiałby ogarnąć myślą wszystkie artykuły wiary. To zaś jest nie do przyjęcia, bo takie uświadomienie sobie wszystkich artykułów wiary wymagałoby długiego przeciągu czasu. Wydaje się więc, że do usprawiedliwienia grzesznika nie potrzeba aktu wiary.

A jednak inaczej powiedziano: „Będąc tedy z wiary usprawiedliwieni, pokój ku Bogu miejmy”[5].

Wykład: Do usprawiedliwienia grzesznika - jak już w artykule poprzednim powiedziano – potrzebny jest akt wolnej decyzji, przez który duch ludzki zostaje poruszony przez Boga. Bóg bowiem porusza duszę zwracając ją ku sobie, jak w innych słowach mówi Psalm[6]: „Boże, Ty nas ożywisz, zwróciwszy ku sobie”. A zatem do usprawiedliwienia grzesznika potrzeba aktu duszy, przez który zwraca się ona ku Bogu. Pierwsze zaś zwrócenie się do Boga dokonuje się przez wiarę, zgodnie ze słowami: „Przystępującemu do Boga potrzeba wierzyć, że jest”[7]. A więc do usprawiedliwienia grzesznika akt wiary jest potrzebny.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Akt wiary nie jest doskonały, jeśli nie ożywia go miłość. Dlatego przy usprawiedliwieniu grzesznika z aktem wiary łączy się akt miłości. Ponieważ zaś wolna decyzja skierowuje się do Boga w celu poddania się Mu, stąd dołącza się również akt synowskiej bojaźni Bożej i pokory. Zdarza się bowiem, że jeden i ten sam akt

woli wykonują różne cnoty, z których jedna wydaje rozkaz, a druga temu rozkazowi podlega; jeśli oczywiście dany akt może być skierowany do różnych celów. Akt natomiast cnoty miłosierdzia oddziaływuje przeciw grzechowi albo jako zadośćuczynienie zań - i wówczas następuje już po usprawiedliwieniu - albo jako przygotowanie w myśl tego, że „miłosierni miłosierdzia dostąpią”[8]. Wówczas może on poprzedzać usprawiedliwienie albo nawet przyczynić się do niego razem z wymienionymi cnotami, bo miłosierdzie mieści się w miłości bliźniego.

Przez poznanie naturalne człowiek nie może zwrócić się do Boga jako do przedmiotu szczęśliwości wiecznej i sprawcy usprawiedliwienia. Dlatego takie poznanie do usprawiedliwienia nie wystarcza. Dar mądrości natomiast, jak wynika z tego, o czym już była mowa[9], zakłada uprzednie poznanie przez wiarę.

3. „Jeżeli ktoś ... ma wiarę w tego, który usprawiedliwia grzesznika, temu wiara jego bywa poczytana jako usprawiedliwienie wedle postanowienia łaski Bożej” [10] - mówi Apostoł. Wynika stąd, że przy usprawiedliwieniu grzesznika w tym znaczeniu potrzebny jest akt wiary, by człowiek wierzył iż Bóg usprawiedliwia ludzi przez tajemnicę Chrystusową.

Artykuł 5

CZY DO USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA POTRZEBNY JEST AKT WOLNEJ DECY ZJI, DOTYCZĄCY GRZECHU ?

Mogłoby się zdawać, że do usprawiedliwienia grzesznika nie potrzeba aktu wolnej decyzji, odnoszącego się do grzechu. 1. Bowiem do zmazania grzechu wystarcza sama miłość, zgodnie ze słowami: „Wszystkie występki miłość zakrywa”[1]. Lecz przedmiotem miłości grzech być nie może. Przeto do usprawiedliwienia grzesznika żaden akt wolnej decyzji, odnoszący się do grzechu nie jest potrzebny.

2. Kto dąży do tego, co jest przed nim, nie powinien oglądać się na to co minęło, jak mówi Apostoł: „Zapominając o wszystkim, co jest poza mną, zdążam ku temu, co jest przede mną, do nagrody otrzymanej z nieba, którą jest Boże wezwanie”[2]. Ten zaś, kto dąży do sprawiedliwości, grzechy przeszłości ma poza sobą. Powinien więc o nich zapomnieć ani nie powracać do nich przez akty wolnej decyzji,

3. Przy usprawiedliwieniu grzesznika jeden grzech nie zostaje odpuszczony bez innego. „Bezbożną jest rzeczą spodziewać się od Boga przebaczenia niepełnego”[3]. Jeśliby przeto przy usprawiedliwieniu grzesznika wolna decyzja musiała się zwrócić przeciw grzechowi, należałoby w akcie tym objąć myślą wszystkie swoje grzechy. To zaś wydaje się niepodobieństwem zarówno dlatego, że przemyślenie takie wymagałoby wiele czasu, jak i dlatego, że człowiek nie mógłby w takim razie otrzymać przebaczenia grzechów zapomnianych. A przeto akt wolnej decyzji względem grzechu nie jest do usprawiedliwienia konieczny.

A jednak Psalm mówi: „Rzekłem: wyznam przeciwko sobie niesprawiedliwość moją Panu; a Tyś odpuścił niezbożność grzechu mego”[4].

Wykład: Jak powiedzieliśmy wyżej[5] usprawiedliwienie grzesznika jest pewnego rodzaju ruchem, w który Bóg wprawia duszę ludzką, przeprowadzając ją ze stanu grzechu do stanu sprawiedliwości. Trzeba wobec tego, aby dusza przez akty wolnej decyzji pozostawała w jakimś stosunku do obu tych stanów; podobnie jak ciało wprawione przez kogoś w ruch lokalny pozostaje w stosunku do obu krańców tego ruchu. Przy lokalnym ruchu ciał jest rzeczą oczywistą, że ciało poruszone oddala się od punktu wyjścia ruchu (a quo) a zbliża się do punktu dojścia (ad quem). Stąd - dusza ludzka w momencie usprawiedliwienia musi także oddalić się od grzechu, a zbliżyć do sprawiedliwości. Owym zaś oddaleniem się i zbliżeniem w działaniu wolnej decyzji będzie obrzydzenie oraz pragnienie. Mówi bowiem Augustyn wyjaśniając słowa: „A najemnik ucieka" (Jan 10, 12) : „Uczucia nasze są poruszeniami ducha; wesele - wylaniem ducha, lęk - ducha ucieczką. Jeśli bowiem czegoś pożądasz - wybiegasz duchem naprzód, jeśli się lękasz - uciekasz duchem"[6]. W usprawiedliwieniu grzesznika potrzebny jest więc dwojaki akt wolnej decyzji: jeden, który przez pragnienie zdąża do sprawiedliwości Bożej i drugi, który odrzeka się grzechu.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Jedna i ta sama cnota ma za zadanie zbliżać do jednego z krańców przeciwnych i równocześnie oddalać od drugiego. Dlatego zadaniem cnoty miłości w równym stopniu jest miłość Boga, jak i nienawidzieć grzechu, który duszę od Boga odłącza.

2. Człowiek nie powinien do tego co było, do grzechów przeszłych, powracać przez miłość; lecz ma o nich zapomnieć, aby się nie przywiązywać. Powinien jednak przypominać je sobie przez rozważanie, aby je sobie obrzydzić. W ten bowiem sposób od nich się oddala.

3. Trzeba aby w okresie poprzedzającym usprawiedliwienie człowiek obrzydził sobie każdy poszczególny grzech popełniony, jaki tylko zdoła sobie przypomnieć. Wskutek takiego - poprzednio uczynionego rozważania - powstanie w duszy pewien akt, polegający na obrzydzeniu sobie wszystkich grzechów popełnionych, razem wziętych, w czym zawarte są także i ten które poszły w zapomnienie. Człowiek bowiem, mający to nastawienie jest tak usposobiony, że żałowałby także i za te grzechy zapomniane, gdyby mu przyszły na pamięć. I ten właśnie akt przyczynia się do usprawiedliwienia.

Artykuł 6

CZY ODPUSZCZENIE GRZECHÓW NALEŻY ZALICZYĆ DO TEGO, CO JEST POTRZEBNE DO USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA ?

Mogłoby się zdawać że odpuszczenie grzechów nie powinno być zaliczane do tego, co jest potrzebne do usprawiedliwienia grzesznika. 1. Substancji jakiejś rzeczy nie zalicza się do tego, co jest potrzebne do istnienia tej rzeczy; tak, jak człowieka nie można wyliczać na równi z jego częściami: duszą i ciałem. Usprawiedliwienie zaś grzesznika

jest tym samym, co odpuszczenie grzechów, jak o tym wyżej była mowa[1]. A więc odpuszczenie grzechów nie można zaliczać do tego, co jest potrzebne do usprawiedliwienia grzesznika.

2. Wlanie łaski jest tym samym, co odpuszczenie winy; podobnie jak jednym i tym samym jest rozlanie się światła i rozproszenie ciemności. Jedna zaś i ta sama rzecz nie może być wyliczana obok siebie samej; to bowiem, co jest jedno, przeciwstawia się mnogości. Nie można więc wymieniać odpuszczenia grzechów równorzędnie z wlaniem łaski.

3. Odpuszczenie grzechów jest następstwem aktu wolnej decyzji w stosunku do Boga i w stosunku do grzechu, tak jak skutek jest następstwem przyczyny; grzechy bowiem odpuszczone zostają przez wiarę i skruchę. Zaś skutek nie powinien być wyliczany jako element równorzędny ze swoją przyczyną. To bowiem, co się wylicza razem jako elementy składowe, jest sobie równorzędne pod względem natury. A więc odpuszczenie winy nie powinno się wyliczać razem z innymi elementami, potrzebnymi do usprawiedliwienia grzesznika.

A jednak wyliczając to wszystko, co jest do jakiegoś bytu potrzebne, nie powinno się pomijać celu, który w każdej rzeczy jest tym, co najważniejsze. Przy usprawiedliwieniu zaś grzesznika celem jest odpuszczenie grzechów. Mówi bowiem prorok Izajasz: „Ten będzie wszystek owoc, że będzie odjęty grzech jego”[2]. Tak więc odpuszczenie grzechów winno być zaliczone do tego, co jest potrzebne do usprawiedliwienia grzesznika.

Wykład: Wymienia się cztery rzeczy, konieczne do usprawiedliwienia grzesznika, mianowicie: wlanie łaski, akt wolnej decyzji, skierowany do Boga przez wiarę, i akt wolnej decyzji, dotyczący grzechu, oraz odpuszczenie winy. Racją tego jest, że - jak była o tym mowa powyżej[3] - usprawiedliwienie jest pewnego rodzaju ruchem, w który wprawiając duszę Bóg przeprowadza ją ze stanu winy do stanu sprawiedliwości. W każdym zaś ruchu, który jest wynikiem poruszenia jakiegoś czynnika przez drugi, potrzebne są trzy rzeczy: najpierw - poruszenie się samego czynnika poruszającego n . po wtóre – ruch przedmiotu poruszonego i po trzecie – dokonanie się ruchu, czyli dojście do celu. Poruszeniem więc ze strony Boga jest tu wlanie łaski; ruchem poruszonej wolnej woli są dwa jej akty. oddalenie się od punktu wyjścia i zbliżenie do punktu dojścia. Dokonanie się zaś tego ruchu odbywa się przez odpuszczenie winy. n przez nie bowiem dopełnia się usprawiedliwienie.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Można powiedzieć, że usprawiedliwienie grzesznika jest tym samym, co odpuszczenie grzechów ze względu na to iż wszelki ruch nabiera gatunkowości przez swój punkt dojścia. Do tego jednakże, aby ów punkt dojścia osiągnąć, potrzeba jeszcze wielu innych czynników, jak wynika z tego cośmy powiedzieli[4].

2. Wlanie łaski oraz odpuszczenie winy można rozpatrywać w dwojaki sposób. Po pierwsze – ze względu na samą istotę aktu; wówczas są tym samym - tym samym bowiem aktem Bóg udziela łaski i odpuszcza winę. Po drugie - można je rozpatrywać ze względu na ich przedmiot. I wtedy są od siebie różne, tak jak wina, która zostaje

zgładzona, jest czymś różnym od łaski, która zostaje wlana. Podobnie w bytach naturalnych powstawanie jest czymś różnym od zanikania, chociaż powstawanie jednej rzeczy jest równocześnie zanikaniem drugiej.

3. Nie chodzi tu o wyliczenie takie, jak wyliczenie gatunków wchodzących w skład jakiegoś rodzaju. W takim bowiem wyliczeniu wszystkie jego składniki musiałyby być równorzędne. Nam chodzi o wyliczenie oparte na różnicy istniejącej między różnymi czynnikami, potrzebnymi do uzyskania pełni jakiejś rzeczy. W takim wyliczeniu jeden czynnik może być wcześniejszy, a inny późniejszy, gdyż spośród składników i części bytu złożonego jedne mogą być pierwsze od drugich.

Artykuł 7 /3/

CZY USPRAWIEDLIWIENIE GRZESZNIKA DOKONUJE SIĘ W JEDNYM MOMENCIE, CZY TEŻ STOPNIOWO ?

Wydaje się, że usprawiedliwienie grzesznika nie dokonuje się w jednym momencie, lecz stopniowo.

1. Jak już wyżej zostało powiedziane[1], do usprawiedliwienia grzesznika potrzebny jest akt wolnej decyzji. Aktem zaś wolnej decyzji jest wybór, który znowu domaga się uprzedniego rozważenia zamiaru, o czym również mówiliśmy wyżej[2]. Ponieważ zaś rozważanie jest pewnym rozumowaniem, prowadzonym w jakiejś kolejności, wydaje się że usprawiedliwienie grzesznika dokonuje się stopniowo.

2. Działanie wolnej decyzji nie może się obejść bez aktualnego myślenia. Niemożliwą zaś jest rzeczą, aby umysł poznawał aktualnie równocześnie wiele przedmiotów, co już zostało wykazane[3]. Ponieważ zaś do usprawiedliwienia grzesznika potrzeba aktu wolnej decyzji względem różnych przedmiotów, a mianowicie w stosunku do Boga i w stosunku do grzechu, wydaje się że usprawiedliwienie grzesznika nie może się dokonać w jednym momencie.

3. Forma, którą można posiadać w większym lub mniejszym stopniu, przyjmuje się w podmiocie stopniowo, jak na przykład białość i czerń. Łaskę zaś można posiadać w stopniu mniejszym lub większym, jak to już wyżej zostało powiedziane[4]. A więc nie przyjmuje jej podmiot w jednym momencie. Skoro zaś do usprawiedliwienia grzesznika potrzeba wlania łaski, wydaje się, że usprawiedliwienie to nie może dokonać się w sposób natychmiastowy.

4. Akt wolnej decyzji, który przyczynia się do usprawiedliwienia grzesznika, jest zasługujący; a więc wypływać musi z łaski, bez której nie ma żadnej zasługi, o czym powiemy niżej[5]. Lecz wcześniejszą rzeczą jest nabycie formy niż płynące z niej działanie. A więc najpierw następuje wlanie łaski, a dopiero później porusza ona wolną decyzję w stronę Boga i w stronę obrzydzenia sobie grzechów. A więc usprawiedliwienie nie dokonuje się całe naraz.

5. Skoro łaska została wlana, musiał być jakiś pierwszy moment, w którym zaczyna ona istnieć w duszy. Podobnie jest z odpuszczeniem winy; musi istnieć jakiś ostatni moment, w którym człowiek jeszcze podlega winie. Lecz nie może to być moment

w obu wypadkach ten sam, gdyż w takim razie istniałyby w nim równocześnie dwie rzeczy przeciwstawne sobie. Potrzeba więc dwóch momentów, po sobie następujących; pomiędzy nimi zaś musi istnieć pewien odcinek czasu pośredniego, jak uczy Filozof [6]. A więc usprawiedliwienie nie dokonuje się w całości równocześnie, lecz stopniowo.

A jednak przeczy temu fakt, że usprawiedliwienia grzesznika dokonuje przez łaskę swą Duch Święty. Zaś Duch Święty przychodzi do duszy ludzkiej nagle, jak powiedziano w Dziejach Apostolskich: „nagle stał się z nieba szum, jakby nadchodzącego wichru gwałtownego" [7]. Glossa zaś dodaje w tym miejscu, że „łaska Ducha Świętego nie zna, co to powolny wysiłek"[8]. Usprawiedliwienie grzesznika nie jest tedy czymś stopniowym, lecz natychmiastowym.

Wykład: Całe usprawiedliwienie grzesznika zawiera się jakoby w źródle, we wlaniu łaski. Przez łaskę bowiem i wolna decyzja zostaje poruszona i odpuszczona wina. Wlanie łaski dokonywuje się w jednym momencie, a nie stopniowo. Racja tego jest następująca: jeżeli jakaś forma nie zostaje wyciśnięta w podmiocie w sposób natychmiastowy, znaczy to że podmiot nie jest odpowiednio przygotowany na jej przyjęcie, i że czynnik działający potrzebuje pewnego czasu, aby podmiot przysposobić. I widzimy, że skoro tylko materia zostanie przygotowana przez uprzednią przemianę, natychmiast zostaje jej nadana forma substancjalna. Dlatego, na przykład, ponieważ ciało przejrzyste jest samo z siebie gotowe do przyjęcia światła, zostaje w jednym momencie oświetlone przez jakieś źródło światła.

Jak już zostało wyżej powiedziane[9], Bóg do wlania łaski w duszę nie potrzebuje innej dyspozycji, jak tej tylko, którą sam wytworzy. Owo zaś przygotowanie, wystarczające do przyjęcia łaski, niekiedy sprawia Bóg w jednym momencie, niekiedy znów powoli i stopniowo, jak o tym była mowa wyżej. Że bowiem jakaś przyczyna naturalna nie może przystosować materii w jednym momencie, płynie to stąd, iż istnieje niewspółmierność między oporem, jaki stawia materia, a siłą czynnika działającego. Widzimy wobec tego, że im większa będzie moc czynnika działającego, tym szybciej materia zostanie przysposobiona. Ponieważ zaś moc Boża jest nieskończona, może ona wszelką materię stworzoną przysposobić do przyjęcia formy w sposób natychmiastowy; tym więcej zaś, gdy chodzi o wolną decyzję człowieka, ponieważ akty tej władzy z natury swej mogą być wykonywane w jednym momencie. Tak więc usprawiedliwienia grzesznika dokonuje Bóg w jednym momencie.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Działanie wolnej decyzji, które przyczynia się do usprawiedliwienia grzesznika, jest przyzwoleniem na odwrócenie się od grzechu i na zwrócenie się do Boga. Przyzwolenie zaś takie dokonuje się w jednym momencie. Bywa jednak niekiedy że poprzedza je pewne rozważanie, które wszakże do istoty usprawiedliwienia nie należy, lecz jest drogą prowadzącą do niego; podobnie jak ruch lokalny jest drogą do oświecenia, a przemiana - do powstania czegoś.

2. Jak to już przed tym zostało powiedziane[10], nic nie przeszkadza by umysł jednym i tym samym aktem poznawczym objął dwa przedmioty, o ile są one ze sobą w jakiś sposób połączone; jak na przykład razem pojmujemy podmiot i orzeczenie,

ponieważ stanowią one jedność w układzie tego samego zdania. W ten sam sposób wolna decyzja może działać równocześnie w stosunku do dwóch przedmiotów, o ile jeden z nich jest podporządkowany drugiemu. Akt wolnej decyzji odnośnie do grzechu jest podporządkowany aktowi wolnej decyzji, zwróconemu do Boga. Dlatego bowiem człowiek obrzydza sobie grzech, że sprzeciwia się on Bogu, z którym grzesznik chce się zjednoczyć. Tak więc wolna decyzja przy usprawiedliwieniu grzesznika równocześnie odwraca się od grzechu i zwraca do Boga, podobnie jak ciało usuwając się z jednego miejsca, tym samym zbliża się do drugiego.

3. To że jakaś forma może być udzielona w większym lub mniejszym stopniu, nie jest powodem, dla którego nie mogłaby być ona przyjęta przez materię w jednym momencie. W takim bowiem razie światło nie mogłoby w jednym momencie rozejść się w powietrzu, ponieważ powietrze jest zdolne do przyjęcia większego lub mniejszego natężenia światła. Racji więc szukać należy w stopniu przygotowania materii, czyli podmiotu do przyjęcia formy (w osnowie art.)

4. Rzecz zaczyna działać stosownie do otrzymanej formy w tym samym momencie, w którym ją otrzymała. Jak na przykład ogień, natychmiast gdy powstanie, od razu wznosi się w górę i gdyby ruch jego był natychmiastowy w tymże samym momencie dokonał by się do końca. Ruch zaś wolnej decyzji, jakim jest chcenie, nie jest ruchem stopniowo postępującym, lecz dokonującym się w momencie. Stąd też i usprawiedliwienie grzesznika nie musi dokonywać się stopniowo.

5. Następowanie po sobie dwóch rzeczy przeciwstawnych w jednym i tym samym podmiocie inaczej winno być rozpatrywane tam, gdzie rządzi czas, a inaczej tam gdzie się wykracza ponad czas. W tym mianowicie, co podlega czasowi, nie może być mowy o jakimś ostatnim momencie, w którym forma ustępująca jeszcze istnieje w podmiocie; jest tam tylko ostatni odcinek czasu, który dobiega końca, oraz pierwszy moment, w którym forma następująca zaczyna istnieć w materii, czyli podmiocie. Racja tego jest taka, że nie można przyjąć istnienia w czasie momentu, który by poprzedzał inny moment bezpośrednio; czasu bowiem nie stanowią następujące po sobie momenty, tak jak linii nie stanowią punkty, co dowiedzione jest w 6 Księdze Fizyk[11]. Moment oznacza jedynie punkt końcowy jakiegoś odcinka czasu. A przeto w ciągu całego owego poprzedzającego odcinka czasu, rzecz jakaś zmierzając do nowej formy, podlega wciąż jeszcze formie ustępującej, a dopiero w ostatnim momencie tego odcinka czasu, który jest równocześnie pierwszym momentem odcinka następnego, posiada już formę będącą punktem dojścia ruchu.

Lecz z tym, co wykracza ponad czas, rzecz ma się inaczej. Jeśli bowiem istnieje tam jakieś następstwo uczuć lub aktów intelektualnych, jak na przykład u aniołów, następstwo takie nie jest odmierzane czasem ciągłym, lecz oddzielnymi jego odcinkami; to bowiem, co się odmierza, nie jest ciągłe, jak już o tym mówiliśmy[12]. Dlatego w takich warunkach należy przyjąć istnienie momentu ostatniego, w którym jest jeszcze to co było najpierw, oraz momentu pierwszego, w którym już jest to co ma nastąpić. I nie ma potrzeby wprowadzać jakiegoś czasu pośredniego, ponieważ nie ma tam ciągłości czasu, która by się tego domagała. A teraz: dusza ludzka, która dostępuje usprawiedliwienia, z istoty swej jest ponadczasowa, ale w sposób przypadłościowy czasowi podlega, o ile

mianowicie poznaje w kategoriach przestrzeni i czasu za pośrednictwem wyobrażeń, z których następnie wyodrębnia umysłowe formy poznawcze, jak o tym mówiliśmy poprzednio[13]. Z tego względu, do zmiany zachodzącej w duszy stosować należy prawa ruchu, mającego miejsce w czasie. Mówimy tedy, że nie ma ostatniego momentu, w którym istnieje jeszcze wina, ale jest najdalszy odcinek czasu; istnieje natomiast pierwszy moment, w którym zaczyna istnieć w duszy łaska. W ciągu całego zaś uprzedniego odcinka czasu znajdowała się w stanie winy.

Artykuł 8

CZY WLANIE ŁASKI JEST WEDŁUG PORZĄDKU NATURY PIERWSZYM SPOŚRÓD WARUNKÓW USPRAWIEDLIWIENIA GRZESZNIKA ?

Mogłoby się zdawać, że wlanie łaski nie jest według naturalnego porządku pierwszym spośród warunków usprawiedliwienia grzesznika. 1. Najpierw się bowiem zrywa ze złem, a później przybliża do dobra, jak mówi Psalm: „Odwróć się od złego, a czyń dobrze” [1]. Zaś oddalenie się od zła zawarte jest w odpuszczeniu winy, osiągnięcie natomiast dobra - we wlaniu łaski. A więc odpuszczenie winy z natury jest wcześniejsze od wlania łaski.

2. Przygotowanie do jakiejś formy z natury poprzedza jej przyjęcie. Poruszenie zaś wolnej decyzji jest pewnego rodzaju przygotowaniem do przyjęcia łaski. A więc z natury jest od wlania tej łaski wcześniejsze.

3. Grzech przeszkadza duszy w swobodnym dążeniu do Boga. Zanim zaś jakiś ruch nastąpi, trzeba najpierw usunąć ton co do niego przeszkadza. Z tego względu odpuszczenie winy i akt wolnej decyzji w stosunku do grzechu jest z natury czymś pierwszym, niż zwrócenie się woli do Boga i wlanie łaski.

A jednak przeczy temu fakt, że przyczyna z natury jest czymś pierwszym niż jej skutek. Wlanie zaś łaski jest przyczyną wszystkiego innego, co jest potrzebne do usprawiedliwienia grzesznika, jak powiedziano wyżej[2]. A więc z natury jest pierwsze.

Wykład: Wyżej wymienione cztery czynniki, jakich domaga się usprawiedliwienie grzesznika, są równoczesne co do czasu, ponieważ usprawiedliwienie nie dokonuje się drogą stopniowego procesu, jak była o tym mowa w artykule poprzednim. Jednak według porządku natury jeden z tych czynników wyprzedza drugi. W takim więc porządku naturalnym pierwszym jest wlanie łaski, drugim - poruszenie wolnej decyzji względem Boga, trzecim - poruszenie wolnej decyzji względem grzechu, wreszcie czwartym - odpuszczenie winy.

Uzasadniamy to tak, że we wszelkim ruchu poruszenie tego, który porusza jest czymś z natury pierwszym; drugim jest przygotowanie materii bądź poruszenie rzeczy podległej ruchowi; ostatnim zaś cel, czyli punkt dojścia ruchu, do którego zmierza działanie czynnika poruszającego. W naszym wypadku poruszeniem Boga działającego jest wlanie łaski, jak już powiedzieliśmy wyżej[3]. Poruszeniem, czyli przysposobieniem

rzeczy podległej zmianie, jest dwojaki akt wolnej decyzji; zaś punktem dojścia, czyli celem ruchu, jest odpuszczenie winy, jak to widzieliśmy w artykułach poprzednich[4].

Naturalnym tedy porządkiem, pierwszą rzeczą w usprawiedliwieniu grzesznika, jest wlanie łaski; drugą - akt wolnej decyzji względem Boga; trzecią - akt wolnej decyzji w stosunku do grzechu (człowiek bowiem, dostępujący usprawiedliwienia, dlatego właśnie obrzydza sobie grzech, iż ten skierowany jest przeciwko Bogu; z tego względu akt wolnej decyzji w stosunku do Boga z natury wyprzedza akt wolnej decyzji w stosunku do grzechu, ponieważ jest przyczyną i racją tego ostatniego); czwartą zaś i ostatnią rzeczą jest odpuszczenie winy, do której cały ten proces jest skierowany, jako do celu[5].

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Oddalenie się od punktu wyjścia i zbliżenie do punktu dojścia może być brane dwojako: Najpierw od strony rzeczy podlegającej zmianie. Wówczas oddalenie się od punktu wyjścia z natury jest wcześniejsze niż zbliżenie się do punktu dojścia; w podlegającym bowiem ruchowi podmiocie z dwóch form przeciwstawnych, ta która ustępuje jest wcześniej, a dopiero później ta do której za pomocą ruchu zdąża. Lecz jeśli rzecz rozważać od strony czynnika działającego, dzieje się odwrotnie: czynnik bowiem działający przez formę uprzednio w nim istniejąca działa v celu usunięcia jakiejś formy przeciwnej. Na przykład słońce usuwając ciemności działa swym światłem. A więc dla słońca oświecać jest czymś pierwszym niż rozpraszać ciemności. Dla powietrza natomiast, które ma przyjąć światło, pierwszą rzeczą jest oczyścić się z ciemności niż otrzymać światło. Tak jest według porządku natury, chociaż co do czasu obie te rzeczy dzieją się równocześnie.

Ponieważ zaś wlanie łaski i odpuszczenie winy rozpatrujemy jako działanie Boga, który dokonuje usprawiedliwienia, według więc porządku natury wlanie łaski jest czymś pierwszym niż odpuszczenie winy. Jeśli jednak ujmować całą sprawę od strony człowieka. który usprawiedliwienia dostępuje, dzieje się odwrotnie: wtedy bowiem pierwszą według porządku natury rzeczą będzie uwolnienie się od winy, a nie dostąpienia łaski niosącej usprawiedliwienie. Albo też można powiedzieć, że krańcami usprawiedliwienia są: wina jako punkt wyjścia i sprawiedliwość jako punkt dojścia; łaska zaś jest przyczyną odpuszczenia winy i uzyskania sprawiedliwości.

2. Przygotowanie podmiotu jest według porządku natury wcześniejsze od przyjęcia formy, późniejsze jednak od czynności czynnika działającego, przez którą to czynność także podmiot zostaje przygotowany A więc akt wolnej decyzji jest według porządku natury wcześniejszy od otrzymania łaski, lecz następuje po jej wlaniu.

3. Filozof mówi[6], że gdy chodzi o poruszenia duchowe, bezwzględnie pierwszym spośród nich jest akt zmierzający do początku rozumowania lub do celu czynności; gdy jednak chodzi o akty zewnętrzne, wtenczas usunięcie przeszkody poprzedza osiągnięcie celu. A ponieważ akt wolnej decyzji jest poruszeniem duchowym, przeto według porządku natury pierwej kieruje się do Boga jako do celu, niż do usunięcia przeszkody, którą jest grzech.

Artykuł 9 /4/

CZY USPRAWIEDLIWIENIE GRZESZNIKA JEST NAJWIĘKSZYM DZIEŁEM BOŻYM ?

Zdawać by się mogło, że usprawiedliwienie grzesznika nie jest największym dziełem Bożym. 1. Przez usprawiedliwienie bowiem grzesznik uzyskuje łaskę właściwą życiu na ziemi (gratia viae). Przez uzyskanie zaś chwały wiecznej otrzymuje się łaskę właściwą niebu (gratia patriae), która od pierwszej jest większa. Dlatego uwielbienie aniołów lub ludzi jest dziełem większym, niż usprawiedliwienie grzesznika.

2. Usprawiedliwienie grzesznika zmierza do osobistego dobra jednego człowieka. Lecz dobro wszechświata większe jest niż dobro jednego tylko człowieka, czego dowodzi Księga I Ethic.[1] A więc stworzenie nieba i ziemi jest większym dziełem niż usprawiedliwienie grzesznika.

3. Większą jest rzeczą uczynić coś z niczego - w dodatku bez niczyjej współpracy - niż uczynić coś z bytu już istniejącego i przy pewnym jego współdziałaniu. Otóż w dziele stworzenia coś powstaje z niczego i stąd nic nie może ze Stwórcą współdziałać. Natomiast przy usprawiedliwieniu grzesznika czyni sprawiedliwego, a ponadto jest tam pewne współdziałanie ze strony człowieka, ponieważ jest akt wolnej decyzji, jak to już powiedzieliśmy wyżej[2]. Usprawiedliwienie grzesznika nie jest więc największym dziełem Bożym.

A jednak przeczą temu słowa Psalmu: „Miłosierdzie jego ponad wszystkie dzieła jego”[3]. A kolekta[4] mówi: „Boże, który przebaczając i litując się najbardziej okazujesz wszechmoc swoją” Augustyn zaś, tłumacząc tekst „Większe rzeczy od tych uczyni” (Jan 14, 12), mówi że „większym dziełem jest, by z grzesznika stał się człowiek sprawiedliwy, niż stworzenie nieba i ziemi”[5].

Wykład: Każde dzieło można nazwać wielkim w dwojakim znaczeniu. W pierwszym - ze względu na sposób dokonania tego dzieła i wtedy największym z dzieł Bożych jest dzieło stworzenia, gdyż zachodzi tu powstanie czegoś z nicości.. W drugim znaczeniu dzieło nazwać można wielkim ze względu na wielkość tego, co się dokonuje. I wówczas usprawiedliwienie grzesznika, które ma na celu wieczne dobro uczestnictwa w Bogu, jest dziełem większym niż stworzenie nieba i ziemi, zmierzające do dobra przemijającej natury. Dlatego to św. Augustyn po słowach, że „większą jest rzeczą, aby z człowieka grzesznego stał się sprawiedliwy niż stworzenie nieba i ziemi”, dodaje: „Bowiem niebo i ziemia przeminą, zbawienie zaś i usprawiedliwienie przeznaczonych trwać będą na wieki”.

Ale trzeba pamiętać, ze „wielkim” nazywamy coś w sensie dwojakim. Najpierw - biorąc pod uwagę wielkość bezwzględną i w tym znaczeniu dar chwały jest czymś większym niż dar łaski, usprawiedliwiającej grzesznika. Wobec tego uwielbienie sprawiedliwych jest dziełem większym niż usprawiedliwienie grzesznika. Ale, po wtóre, można coś nazwać wielkim wielkością proporcjonalną; na przykład, kiedy się mówi: mała

góra lub wielkie ziarno prosa. W tym znaczeniu dar łaski usprawiedliwiającej grzesznika jest większy niż dar chwały uszczęśliwiającej sprawiedliwego, ponieważ dar łaski w wyższym stopniu przerasta godność grzesznika, który zasługuje na karę, niż dar chwały godność sprawiedliwego, który już przez to samo że został usprawiedliwiony, godzien jest chwały. Dlatego to św. Augustyn mówi tamże: „Niech rozsądzi kto może, czy większą jest rzeczą stworzyć aniołów sprawiedliwych, czy też usprawiedliwić grzeszników. Zaiste, choć tu i tam równa jest potęga, to jednak w drugim większe miłosierdzie".

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Odpowiedź jasno wynika z tego, co powiedziano wyżej. 2. Dobro wszechświata wtedy jest większe od cząstkowego dobra jednostki, gdy oba te dobra należą do tego samego rodzaju. Ale dobro łaski jednostki jest większe niż dobro naturalne całego wszechświata. 3. W argumencie tym chodzi o sposób działania; a z tego punktu widzenia dzieło stworzenia jest faktycznie największym dziełem Bożym.

Artykuł 10

CZY USPRAWIEDLIWIENIE GRZESZNIKA JEST DZIEŁEM CUDOWNYM ?

Wydaje się, że usprawiedliwienie grzesznika jest dziełem cudownym. 1. Dzieła bowiem cudowne są większe niż nie cudowne, zaś usprawiedliwienie grzesznika jest dziełem większym nawet od innych dzieł cudownych, jak to wynika z tekstu św. Augustyna, wyżej już cytowanego[1]. A więc usprawiedliwienie grzesznika jest dziełem cudownym.

2. Poruszenie woli jest w duszy tym, czym naturalna skłonność w bytach naturalnych. Kiedy zaś Bóg sprawia w rzeczach naturalnych coś przeciwnego ich skłonności, dokonuje wtenczas dzieła cudownego, jak na przykład gdy przywraca wzrok ślepemu lub wskrzesza umarłego. Otóż wola grzesznika skłania się do zła. Skoro zatem Bóg, dokonując usprawiedliwienia człowieka, zwraca go ku dobru, wydaje się że jest to dzieło cudowne.

3. Jak mądrość, tak i sprawiedliwość jest darem Bożym. Cudem jest, gdy ktoś otrzymuje od Boga mądrość od razu, bez nabywania wiedzy. Jest więc także cudem, jeśli jakiś grzesznik zostanie przez Boga usprawiedliwiony.

A jednak zaprzecza temu fakt, że dziełami cudownymi są ten które przewyższają siły naturalne. Usprawiedliwienie zaś grzesznika sił naturalnych nie przewyższa; mówi bowiem św. Augustyn w dziele „O przeznaczeniu świętych", że: „Możność posiadania wiary oraz możność posiadania miłości należy do natury ludzkiej; posiadanie zaś łaski właściwe jest wierzącym"[2]. A więc usprawiedliwienie grzesznika nie jest cudem.

Wykład: W dziełach cudownych zwykło się wyróżniać trzy elementy. Pierwszy z nich dotyczy mocy działającej: mianowicie że sama tylko moc Boża może dzieło takie sprawić. Dlatego właśnie nas one zadziwiają że przyczyna ich jest ukryta, jak już była o tym mowa poprzednio[3]. I z tego względu tak usprawiedliwienie grzesznika, jak

stworzenie świata i w ogóle wszelkie dzieło, jakie sam tylko Bóg może sprawić, nazwać można cudownym.

Po wtóre - spotyka się w niektórych dziełach cudownych, że udzielona materii forma przewyższa naturalną zdolność danej materii; jak na przykład przy wskrzeszeniu zmarłego życie jest czymś przewyższającym naturalną możność ciała w takim stanie. W tym znaczeniu usprawiedliwienie grzesznika nie jest cudem, ponieważ dusza z natury zdolna jest przyjąć łaskę /5/: „tym samym, że uczyniona jest na obraz Boży, zdolna jest do przyjęcia Boga przez łaskę", jak mówi św. Augustyn[4].

Po trzecie - w dziełach cudownych znajduje się coś, czego się nie spotyka w zwykłym i stałym porządku sprawiania danego skutku; na przykład chory odzyskuje doskonałe zdrowie w sposób natychmiastowy z pominięciem zwykłego procesu zdrowienia, jakiego dokonuje natura lub sztuka lekarska. Ze względu na ten element, usprawiedliwienie grzesznika niekiedy jest cudowne, a niekiedy nie. Zwykły i powszechny przebieg usprawiedliwienia jest taki, że wskutek wewnętrznego poruszenia duszy przez Boga, człowiek nawraca się do Niego. Początkowo jest to nawrócenie niedoskonałe, następnie zaś staje się doskonałym, ponieważ „miłość zapoczątkowana zasługuje na powiększenie, aby powiększona zasłużyła na osiągnięcie doskonałości" jak mówi św. Augustyn[5]. Niekiedy jednak Bóg działa na duszę w sposób tak gwałtowny że osiąga ona od razu niejaką doskonałość sprawiedliwości, jak to miało miejsce przy nawróceniu św. Pawła, gdzie od zewnątrz dołączyło się także cudowne obalenie na ziemię. Stąd też Kościół nawrócenie św. Pawła - jako cudowne - obchodzi osobnym świętem.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Pewne dzieła cudowne, chociaż mniejsze niż usprawiedliwienie grzesznika pod względem dobra, jakie sprawiają, znajdują się jednak poza zwyczajnym porządkiem dokonywania takich skutków. Bardziej przeto zasługują na miano cudu.

2. Nie zawsze, kiedy byt naturalny zostanie poruszony przeciw swojej skłonności, mamy do czynienia z dziełem cudownym; w takim bowiem razie ogrzanie wody lub rzucenie kamienia w górę także byłoby cudem. Lecz wtedy dzieło jest cudowne, kiedy dokonuje się poza porządkiem działania właściwej sobie przyczyny, która z natury swej taki skutek ma sprawić. Usprawiedliwić zaś grzesznika nie może żadna inna przyczyna tylko Bóg; tak jak nic nie może ogrzać wody, tylko ogień. Przeto usprawiedliwienie grzesznika przez Boga w tym znaczeniu nie jest cudem.

3. Człowiek z natury zdolny jest do nabycia pochodzących od Boga mądrości i wiedzy własnymi zdolnościami i nauką; dlatego jeśli posiądzie mądrość i wiedzę w inny od tego sposób, jest to czymś cudownym. Lecz łaski usprawiedliwienia natura ludzka nie jest zdolna osiągać działaniem własnym, lecz działaniem Bożym. Dlatego nie zachodzi tu podobieństwo.

ODNOŚNIKI DO ZAGADNIENIA 113

art. 1

1. q. 71, a. I.
2. c. 4. 416. b. 23-25. S. Th. lect. 9, n. 1872
3. 15, 9.
4. 10, 12.
5. 8, 30.
6. Rz. 8, 30.
7. Interl; Lombandi: ML 191. 1450 D.
8. c. 3: 1229, b. 13-14; 1130 a. 416; S. Th lect, 2., n. 900- 9901 ; lect. 3., n. 913.
9. V Ethic., c. 15; 1138 b, 5-14; S. Th lect. 17, n. 1106-1108.
10. Rz. 4, 5.
11. 3, 4.

art. 2

1. 31, 2.
2. q 110, a. 1.
3. 3, 24.
4. q. 71. a. 6; q. 87, a. 3 sqq.
5. q. 110, a. 1.
6. 1. 1., c. 26: ML 44, 430.
7. q. 87, a. 6; q. 109, a. 7.

art. 3

1. c. 4, n. 8: ML 32, 696.
2. 3, 5.
3. 1, 7.
4. VIII Super Gen. ad litt. c 2: ML 34, 382-383.
5. 6, 45.
6. Rz. 3, 30.
7. Mdr. 7, 7.
8. Lb. 12, 16.
9. 33, 15.

art. 4

1. Syr. 1, 27.
2. Łk.7, 7.
3. Jk. 4, 6.
4. Prz. 15, 27.
5. Rz. 5, 1.
6. 84, 7
7. Hbr.11, 6.

8. Mt. 5, 7.
9. q. 68, a. 2; a. 4, ad 3.
10. Rz. 4, 5.

art. 5

1. Prz. 10, 12.
2. FIp. 3, 13.
3. Gratiani Decretum, p. II causa 33, q. 3, d. 3. can 42.
4. 31, 5.
5. a. 1.
6. Super Joan tract. 46; ML 35, 1732.

art. 6

1. a. 1.
2. 27, 9.
3. a. 1.
4. in corp. et in a. praec.

art. 7

1. a 3.
2. q. 15, a. 3.
3. 1. q. 85, a. 4.
4. q. 112, a. 4.
5. q. 114, a. 2.
6. VI Physic. c. 1: 23, 6-10; s. Th. Iect. 1, n. 5.
7. 2, 2.
8. Interl. - Cfr. Ambros., Jn. Luc. 1, II, n. 19: ML 15, 1560 A.
9. q. 112, a. 2.
10. I. q. 85, a. 4; q. 58, a. 2.
11. c. 1: 231, b, 6-10; S. Th. lect. 1, n. 5.
12. I. q. 53, a. 3.
13. I. q. 84, a.7.

art. 8

1. 36, 4.
2. a. 7.
3. a. 6.
4. a. 1, 6.
5. ibid.
6. II Physic. c. 9: 200, a, 19-20;
5. Th. lect. 15, n. 5.

art. 9

1. c. 1 : 1094, b, 10-11 ; S. Th. lect. 2, n. 30-31.
2. a. 3.
3. 144, 9.
4. Dom. X. post. Pentecost..
5. In Joann. tract. 72, n. 3 : ML 35, 1832.

art. 10

1. a. 9. A jednak.
2. c. 5: ML 44, 968.
3. q. 105, a. 7.
4. De Trin., b. XIV, c. 8: ML 42, 1044.
5. Epist. 186, ab. 106, c. 3, n. 10, ML 33, 819.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 113

/1/ Święty Tomasz omawia tylko dwa zasadnicze skutki, jakie sprawia łaska w duszy, mianowicie usprawiedliwienie grzesznika (q. 113)n i możność zasługi u Boga (q. 114). Pierwszym i podstawowym skutkiem łaski jest „przebóstwienie" (deificatio). Zadaniem łaski jest „przebóstwiać" (nazywamy to popularnie „uświęcać"), wyciskać na duszy specjalny obraz Boży. Jeśli laska „przebóstwiająca" napotka w duszy grzech, wówczas „przebóstwiając" równocześnie usuwa grzech. czyli usprawiedliwia. Jeśli nie napotka grzechu, „Przebóstwia" nie usprawiedliwiając. Tak właśnie było z pierwszymi rodzicami przed ich upadkiem, tak było z Najśw. Marią Panną. która została uświęcona łaską w momencie poczęcia, i to uświęcenie uchroniło Ją od grzechu pierworodnego, tak również było z Aniołami. Po grzechu pierwszych rodziców łaski spływające na świat równocześnie uświęcają i usprawiedliwiają.

/2/ Wyraz „usprawiedliwienie" można brać w sensie sądowym albo znaczeniu teologicznym. W pierwszym znaczeniu „usprawiedliwienie" znaczy ogłosić kogoś niewinnym. Sens teologiczny jest inny. Sprawiedliwość oznacza specjalną cnotę, usprawniającą wolę człowieka do oddawania każdemu, co mu się od nas należy. Po drugie, oznacza należyte wewnętrzne nastawienie całego człowieka odnośnie do Boga, do bliźnich i do siebie samego. Do takiego nastawienia potrzebna jest laska uświęcająca oraz zespół cnót zarówno intelektualnych, moralnych, jak i teologicznych. Kto posiada łaskę uświęcającą i nieodłączne od niej cnoty wlane, jest należycie nastawiony wewnętrznie, jest „sprawiedliwy" w sensie biblijnym i teologicznym.

W ten stan sprawiedliwości wchodzi się przez wewnętrzny, psychiczny i zarazem nadprzyrodzony proces. przemieniający człowieka. Proces usprawiedliwienia (usprawiedliwienie) jest to przejście ze stanu grzechu ciężkiego (stan odwrócenia się od Boga)- czyli ze stanu niesprawiedliwości do stanu łaski uświęcającej, czyli sprawiedliwości. Jest to więc wewnętrzna przemiana, jaka dokonywuje się w duszy pod działaniem łaski. Punktem wyjścia (terminus a quo) jest stan grzechu; punktem dojścia (terminus ad quem), czyli docelowym, jest stan łaski. To, co się dzieje między punktem wyjścia a punktem dojścia, jest to proces dokonywującego się usprawiedliwienia. Na proces usprawiedliwienia składają się:

1. W l a n i e ł a s k i (a. 2). Usprawiedliwienie dokonuje się przez wlanie łaski. Jest to dogmat wiary (cf.: Rz. 3, 24 ; I Kor. 6, 11; Ef. 4, 23-24; I Tym. 3, 5-7. Gal. 6, 15). Usprawiedliwienie nie jest tylko samym odpuszczeniem grzechów lecz wewnętrznym uświęceniem wewnętrzną przemianą, która może się dokonać jedynie przez łaskę. Pojmowanie usprawiedliwienia jako niepoczytywanie grzechów, bez wewnętrznej przemiany człowieka, byłoby herezją. Tego rodzaju usprawiedliwienie zawiera w sobie

sprzeczność, Stan grzechu polega na odwróceniu się od Boga. Do Boga nie można się zwrócić bez pomocy laski. Stan grzechu, to brak łaski uświęcającej, który spowodował grzech. Brak ten można usunąć jedynie przez udzielenie czegoś, czego brakuje. W naszym wypadku brak łaski uświęcającej może zostać usunięty przez wlanie jej do duszy.

2. Akty wolnej woli. Usprawiedliwienie ludzi dorosłych (mających używanie rozumu) dokonywuje się przy współpracy łaski z wolną wolą człowieka. Usprawiedliwienie jest procesem psychicznym, ludzkim, w którym biorą udział władze duchowe człowieka. Proces usprawiedliwienia - to wewnętrzna zmiana nastawienia u człowieka wobec Boga, mianowicie odwrócenie się od grzechu, a zwrócenie się ku Bogu.

Do Boga zwracamy się aktami wiary, nadziei i miłości. Stąd konieczność tychże aktów. Pierwszym krokiem ku Bogu jest akt wiary. „Bez wiary niepodobna podobać się Bogu. Albowiem przystępującemu do Boga potrzeba wierzyć. że jest i że nagradza tych, którzy Go szukają" (Hbr. 11, 6). Nie znając Boga, nie można by się do Niego zwracać. Nie jest rzeczą konieczną wykonanie aktu wiary w każdą poszczególną prawdę. Wystarczy dać przyzwolenie umysłu na to wszystko, co Bóg objawił.

Z wiarą ma iść nadzieja. Odpuszczenie grzechów jest dziełem miłosierdzia Bożego. Nie można się o nie starać, gdy się nie ma nadziei, że Bóg go nam udzieli. Stąd konieczność aktów nadziei.

Przede wszystkim potrzebny jest akt miłości. Usprawiedliwienie to zwrócenie się do Boga. Ten zwrot w całej pełni realizuje się przez nadprzyrodzony akt miłości Boga. Wiara i nadzieja zapoczątkowują usprawiedliwienie. miłość je wykańcza.

Aby zwrócić się do Boga. trzeba odwrócić się dobrowolnie i świadomie od grzechu przez znienawidzenie go. Stąd konieczność skruchy. Jak przy ruchu lokalnym ciało poruszane oddala się od jednego punktu i przechodzi do drugiego, tak analogicznie rzecz się ma przy usprawiedliwieniu Aktami wiary, nadziei i miłości, dusza zwraca się do Boga, a równocześnie aktami skruchy odwraca się od grzechu (a. 3, 4. 5). Istnieje między nimi ścisła zależność. Jaka miłość - taka skrucha. Większa miłość powoduje głębszą skruchę.

Chociaż wszystkie powyższe akty normalnie są konieczne do usprawiedliwienia, nie muszą jednak wszystkie być wyraźnie i oddzielnie wykonane. Jeśli jest wiara i miłość, może nastąpić usprawiedliwienie, bo w tych dwóch mieszczą się inne. W akcie miłości doskonałej zawarta jest odraza i nienawiść grzechu, a więc skrucha. Z wiarą łączą się inne akty. jak bojaźń Boża, pokora itd.

Wolna wola człowieka przy procesie usprawiedliwienia jest czynna, zgadzając się na łaskę pobudzającą do nawrócenia. Człowiek jest tu wolny. może bowiem łaski nie przyjąć (Denz. 814. cf.: Denz. 792-843).

Konieczność współdziałania z łaską w dziele usprawiedliwienia jest bardzo wyraźnie podkreślona przez Pismo św. Mamy nakazy, aby się do Boga nawrócić i powstać z grzechu. „Nawróćcie się do mnie, a będziecie zbawione wszystkie krańce ziemi" (Iz. 45, 22). „Wstań, który śpisz i powstań z martwych, a oświeci cię Chrystus" (Efez. 5, 14 ; Cfr. Prz. 16, 1 ; Treny 5, 21 ; Filip. 2, 12). Powyższe nakazy świadczą o konieczności współpracy wolnej woli. Nakazywać można tylko to, co jest w naszej mocy.

3. O d p u s z c z e n i e g r z e c h ó w jest zakończeniem procesu usprawiedliwienia (a. 6). Istnieje ścisła zależność odpuszczenia grzechów od łaski.

/3/ Proces usprawiedliwienia dokonywuje się momentalnie. Między wlaniem łaski a ustąpieniem grzechu nie ma żadnego odstępu czasowego. Jest tylko w tym procesie porządek pierwszeństwa natury, mianowicie: 1) wlanie łaski przez Boga; 2) pod wpływem łaski i cnót wlanych - akty wiary, nadziei i miłości; 3) pod wpływem tejże łaski oraz cnoty wlanej pokuty - akty skruchy; 4) odpuszczenie grzechów.

Proces usprawiedliwienia dokonywuje się momentalnie przy wlaniu łaski przez Boga. lecz przygotowanie do niego może trwać dłuższy lub krótszy czas. Jest ono dziełem łaski uczynkowej.

Inaczej to przygotowanie wygląda przy usprawiedliwieniu w sakramencie pokuty, a inaczej poza sakramentem.

W dziele usprawiedliwienia cała rzecz polega na otrzymaniu łaski uświęcającej. Z chwilą kiedy łaska spłynie do duszy, proces dokonywuje się spontanicznie. Ażeby łaska spłynęła. niezbędne jest przygotowanie się na nią przy pomocy łask uczynkowych. Poza sakramentem pokuty wymaga się większej współpracy z łaską niż przy przyjęciu sakramentu. Sakrament pokuty ułatwia proces usprawiedliwienia.

/4/ Są trzy wielkie dzieła Boże, pod które wszystkie inne można p odciągnąć: stworzenie, usprawiedliwienie grzesznika. uwielbienie świętych.

Jeśli będziemy patrzeć na sposób, w jak i zostały dokonane - wówczas największym dziełem okaże się stworzenie. Jest to bowiem dokonanie czegoś z niczego.

Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę powyższe dzieła same w sobie, w ich bycie ontologicznym, usprawiedliwienie grzesznika okaże się większym dziełem od stworzenia, bo łaska usprawiedliwiająca jest bytem nadprzyrodzonym. Jeszcze większym dziełem jest uwielbienie, bo jest to łaska w pełni rozwoju.

Jeśli natomiast rozważymy te dzieła uwzględniając proporcję ich wielkości, to usprawiedliwienie jest większym od uwielbienia. Uwielbienie jest tylko wykończeniem usprawiedliwienia. Między łaską a stanem uwielbienia zachodzi pewna proporcja, nie ma jej natomiast między stanem grzechu a stanem łaski. Większą rzeczą jest uświęcić grzesznika niż uwielbić sprawiedliwego. Większa jest przepaść między stanem grzechu a stanem łaski, niż między stanem łaski a stanem chwały.

We wszystkich tych trzech dziełach przebija się sprawiedliwość i miłosierdzie Boże.

/5/ Człowiek jest „capex gratia” nie w tym znaczeniu jakoby posiadał naturalną zdolność przyjęcia łaski mocą działania naturalnego, podobnie jak materia jest w możności przyjęcia takiej czy innej formy pod wpływem działania przyczyn stworzonych, lecz jest „capex gratiae” z racji swej strony duchowej. Jako istota rozumna człowiek może poznać Boga nie tylko jako pierwszą Przyczynę wszechświata, ale może przyjąć od Boga łaskę. a przez to dojść do oglądania istoty Bożej.

Człowiek ma zdolność poznawania i miłowania. Przedmiotem poznania umysłu ludzkiego jest byt w całej swej rozciągłości „ens universale”. A wiec wszystko „co jest”. co jest bytem, może poznać rozum ludzki. Wprawdzie przedmiotem konaturalnym rozumu ludzkiego są istoty rzeczy zmysłowych, do których rozum dociera poprzez zmysłowe władze poznawcze, nie przeszkadza to jednak, że poprzez rzeczy zmysłowe rozum może otworzyć się na rzeczywistości duchowe wyższego rzędu i prawdziwie je poznać, chociaż niedoskonale.

To samo należy powiedzieć o woli człowieka. Wola jako władza duchowa otwarta jest na dobro powszechne. Może kochać nie tylko dobra konkretne. poznane zmysłami. ale także i dobra duchowe, a na pierwszym planie dobro nieskończone - Boga.

Ponieważ człowiek z natury jest zdolny poznać i ukochać Boga w sposób naturalny, Bóg może wzmocnić jego rozum i wolę, tak by poznał i ukochał Boga w sposób nadprzyrodzony; może dopuścić rozum ludzki do uczestnictwa w poznawaniu. jakim sam siebie poznaje, a wolę do uczestnictwa w miłości, jaką sam siebie miłuje. Nie ma w tym żadnej sprzeczności. Przeciwnie, interwencja Boża przez łaskę w pewien sposób wykorzystuje i aktualizuje naturalne uzdolnienia, zawarte w duszy człowieka. Zdolności naturalne i dynamizm mieszczący się w człowieku nie domagają się wprawdzie łaski - która jest ponad wymaganiami natury . jest jednak w człowieku coś więcej, iż sama tylko „podatność uległości” - potentia obedientialis - czyli zwyczajna „niesprzeczność” przyjęcia od Stwórcy czegoś, co wykracza ponad naturę człowieka. Istniejące w człowieku zdolności naturalne i dynamizm są podatne „uległością” na przyjęcie łaski (a przez to i Boga) nie tylko w tym sensie, że nie ma w tym sprzeczności i że wszechmoc Boża może to zdziałać, lecz ta „podatność” posiada pozytywny fundament w naturze duchowej.

Duchowość człowieka jest więc dalszą dyspozycją na przyjęcie łaski, bo tylko duch może zostać łaska uświęcony i wejść - dzięki łasce - w bezpośrednie posiadanie Boga.

ZAGADNIENIE 114 /1/
ZASŁUGA

Z kolei rozważyć należy zasługę, która jest skutkiem łaski współdziałającej. Poruszymy tu d z i e s i ę ć zagadnień: 1. Czy człowiek może coś u Boga wysłużyć? 2. Czy można bez pomocy łaski wysłużyć życie wieczne? 3. Czy przez łaskę można na życie wieczne zasłużyć w sensie ścisłym? 4. Czy podstawą zasługi jest łaska głównie za pośrednictwem miłości nadprzyrodzonej? 5. Czy człowiek może wysłużyć sobie pierwszą łaskę? 6. Czy można ją wysłużyć dla kogoś drugiego? 7. Czy można wysłużyć dla siebie powstanie z upadku? 8. Czy można wysłużyć sobie wzrost łaski lub miłości nadprzyrodzonej? 9 Czy można zasłużyć na łaskę ostatecznego wytrwania dla siebie? 10. Czy dobra doczesne mogą być przedmiotem zasługi?

A r t y k u ł 1

CZY CZŁOWIEK MOŻE COŚ U BOGA WYSŁUŻYĆ ? /2/

Wydawałoby się że człowiek nie może niczego u Boga wysłużyć. 1. Nikt bowiem nie zasługuje na nagrodę przez to, że oddaje drugiemu co był mu winien. A „przez całe nawet dobro, jakie wykonujemy, nie możemy w dostateczny sposób odpłacić się Bogu za to co jesteśmy Mu winni; przeciwnie, wciąż tym więcej winni Mu będziemy”; mówi Filozof w 8 Ks. Etyki [1] (cap. 14). Także i św. Łukasz mówi: „Gdy uczynicie wszystko, co wam rozkazano, mówcie. Słudzy nieużyteczni jesteśmy, cośmy byli winni uczynić, uczyniliśmy”[2]. Przeto człowiek niczego nie może u Boga wysłużyć.

2. Wydaje się, że jeśli ktoś czerpie z czegoś korzyść dla siebie, nie może tym samym zasługiwać na coś u kogoś, kto żadnego zysku stąd nie odnosi. Kiedy zaś człowiek czyni dobrze, przynosi korzyść sobie samemu, względnie drugiemu człowiekowi, ale nie Bogu. Powiada bowiem Job: „A jeżeli sprawiedliwie czyniącym będziesz, cóż Mu darujesz? Albo co z ręki twojej weźmie?” [3]. A więc człowiek niczego nie może u Boga wysłużyć.

3. Jeżeli ktoś coś sobie wysłuży u kogoś drugiego, czyni go swoim dłużnikiem. Oddanie bowiem komuś zapłaty, na jaką zasłużył, jest zwróceniem długu. A przecież Bóg niczyim dłużnikiem być nie może; „Albo kto mu pierwej dał, a będzie mu oddane?” mówi List do Rzymian[4]. Przeto nikt nie może niczego u Boga wysłużyć.

A jednak inaczej mówi Jeremiasz: „Ma zapłatę robota twoja[5]. Zapłatą zaś nazywa się to, co się komuś daje z racji zasługi. Wydaje się przeto, że człowiek może u Boga zasługiwać.

Wykład: Zasługa i zapłata odnoszą się do jednej i tej samej rzeczy. Zapłatą bowiem nazywa się to, co się daje komuś jako wynagrodzenie za jego uczynek lub pracę; jest to jakby cena tej pracy. Jak więc danie odpowiedniej ceny za rzecz od kogoś otrzymaną jest aktem sprawiedliwości, tak również aktem sprawiedliwości jest wynagrodzenie za uczynek lub pracę w formie zapłaty. Sprawiedliwość zaś polega na pewnego rodzaju równości, jak mówi Filozof [6]. I dlatego ścisła sprawiedliwość istnieje tylko między tymi, którzy są ze sobą całkowicie zrównani. Jeśli zaś nie ma między kimś całkowitego zrównania - nie ma też i ścisłej sprawiedliwości, lecz jedynie pewna forma sprawiedliwości. I w ten sposób mówi się o prawie ojcowskim lub o prawie pana w stosunku do służby, o czym także w tejże księdze mówi Filozof [7]. Dlatego tam gdzie zachodzi ścisła sprawiedliwość, istnieje także podstawa do zasługi i zapłaty w sensie ścisłym. Tam zaś, gdzie istnieje sprawiedliwość tylko względna, a nie ścisła, nie ma także podstawy do zasługi w sensie ścisłym, lecz tylko do zasługi względnej, o tyle, o ile może być tam jeszcze mowa o sprawiedliwości (tak np. syn wysługuje sobie coś u ojca, a sługa u pana) .

Jest zaś rzeczą oczywistą, że między Bogiem i człowiekiem istnieje nierówność najwyższego stopnia. Stoją bowiem w nieskończonej odległości od siebie, a całe dobro, jakie posiada człowiek, pochodzi od Boga. Wynika stąd, że w stosunku człowieka do Boga nie może być sprawiedliwości opartej na ścisłej równości, lecz jedynie sprawiedliwość proporcjonalna, a mianowicie uwzględniająca odrębny sposób działania Boga i człowieka. Sposób zaś i miarę zdolności działania mają ludzie od Boga. I dlatego człowiek może mieć u Boga zasługę jedynie ze względu na uprzednio wydane postanowienie Boże; w ten mianowicie sposób, że jako zapłatę za swój czyn otrzymuje człowiek od Boga ton do czego Bóg mu tej mocy działania udzielił. Podobnie jak byty w przyrodzie przez swoje ruchy i działanie osiągają ton do czego Bóg je przeznaczył. W tym jednak jest różnica, że stworzenie rozumne samo skłania siebie do działania przez wolną decyzję; dlatego to działanie jego ma wartość zasługi, czego u innych stworzeń nie ma.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. O ile człowiek z własnej woli czyni to co czynić powinien - ma zasługę. Gdyby bowiem było inaczej, akt cnoty sprawiedliwości oddający to co się komu należy, nie byłby zasługujący.

2. Bóg w dobrych naszych aktach nie szuka swojej korzyści, lecz chwały, czyli ujawnienia swojej dobroci, do czego również zmierza własne Jego działanie. Przez to zaś, że Go czcimy, nie On coś zyskuje, lecz my A więc zasługujemy na coś u Boga nie dlatego, aby nasze uczynki coś Mu dodawały, lecz dlatego, że działamy dla Jego chwały.

3. Działanie nasze nabiera wartości zasługującej jedynie ze względu na uprzednie zrządzenie Boże. Nie znaczy to jednak że Bóg staje się naszym dłużnikiem w ścisłym tego znaczeniu, lecz staje się dłużnikiem samego siebie, ponieważ dług jego polega na tym, aby wypełnił własne postanowienie.

Artykuł 2 /3/

CZY CZŁOWIEK NIE POSIADAJĄC ŁASKI MOŻE WYSŁUŻYĆ ŻYCIE WIECZNE ?

Zdawałoby się, że nie posiadając łaski można zasłużyć na życie wieczne. 1. Człowiek wysługuje od Boga to, do czego został przez Niego przeznaczony. A człowiek z natury przeznaczony jest do szczęścia, jako do swego celu; dlatego też z natury pragnie być szczęśliwym. Może więc za pomocą sił czysto naturalnych, bez łaski, wysłużyć sobie szczęście, którym jest życie wieczne.

2. Im mniej czyn jakiś ma charakter należności, tym więcej jest zasługujący. Mniej zaś należnym jest taki dobry uczynek, który wykonuje ktoś obdarzony mniejszymi dobrodziejstwami. Ponieważ zaś ten kto posiada dobra tylko naturalne, otrzymał od Boga dobrodziejstwa mniejsze niż ten, kto oprócz naturalnych posiada jeszcze dary łaski, zdawać by się mogło że uczynki tego pierwszego mają u Boga większą zasługę. Jeśli tedy ten, kto posiada łaskę, może w jakiś sposób zasłużyć na życie wieczne, o ileż bardziej ten, kto łaski nie posiada.

3. Miłosierdzie i hojność Boga są nieskończenie wyższe od miłosierdzia i hojności ludzkiej. A wszak jeden człowiek może sobie coś u drugiego wysłużyć, choćby nigdy przed tym łaski jego nie posiadał. Wydaje się przeto, że tym bardziej człowiek, nie posiadając łaski, może wysłużyć u Boga życie wieczne.

A jednak nie zgadza się z tym, co mówi Apostoł: „Łaska Boża, to życie wieczne”[1].

Wykład: Możemy brać pod uwagę dwojaki stan człowieka bez łaski, jak była o tym mowa wyżej[2]. Jeden - jest to stan natury nieskażonej, w jakim znajdował się Adam przed grzechem; drugi natomiast to stan natury skażonej, w jakim my się znajdujemy przed odzyskaniem łaski. Jeśli przeto mówimy o człowieku w stanie pierwszym, to niewątpliwie nie może on samymi siłami naturalnymi, bez pomocy łaski, wysłużyć życia wiecznego; zasługa bowiem człowieka zależna jest od uprzedniego postanowienia Bożego. Bóg zaś nie skierowuje działania żadnego bytu do czegoś, co by nie było współmierne ze zdolnością działania, będącą źródłem tego aktu. Opatrzność bowiem Boża postanowiła, by żadna rzecz nie działała ponad swoją zdolność. Tymczasem życie wieczne jest dobrem przekraczającym siły natury stworzonej, ponieważ przerasta ono nawet poznanie i pragnienie tej natury według słów: „Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani w serce człowiecze nie wstąpiło”[3]. Stąd wypływa, że żadna natura stworzona nie może być wystarczającą podstawą czynu zasługującego na życie wieczne; chyba że zostanie jej naddany dar nadprzyrodzony, który nazywamy łaską.

Jeśli zaś mowa o człowieku podległym grzechowi, do racji powyższej dołącza się jeszcze jedna, ze względu na przeszkodę jaką stawia grzech. Ponieważ grzech jest obrazą Boga, która wyklucza nas z życia wiecznego, o czym wiemy z tego, co było wyżej powiedziane[4], nikt będąc w stanie grzechu nie może zasługiwać na życie wieczne, dopóki nie pojedna się z Bogiem uzyskując odpuszczenie grzechu; to zaś dokonuje się przez

łaskę. Grzesznikowi bowiem należy się nie życie, ale śmierć. „Zapłatą grzechu jest śmierć”, mówi List do Rzymian[5].

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Bóg przeznaczył naturę ludzką do tego, by swój cel, którym jest życie wieczne, osiągnęła nie własnymi siłami, ale przy pomocy łaski. I w ten sposób czyn człowieka może być zasługującym na życie wieczne.

2. Człowiek pozbawiony łaski nie może wykonać uczynku równego uczynkowi, który płynie z łaski. Działanie bowiem jest tym doskonalsze, im doskonalsze jest źródło, Z którego wypływa. Zarzut byłby słuszny, gdyby założyć równą wartość obu czynności.

3. Co do pierwszego dowodu, wyjaśnionego (in corp.) rzecz ma się zupełnie inaczej u Boga, a inaczej u człowieka. Człowiek bowiem całą zdolność czynienia dobrze posiada od Boga, nie zaś od człowieka. Dlatego może coś u Boga wysłużyć jedynie przy pomocy otrzymanego od Niego daru, co dobitnie wyraził Apostoł mówiąc: „Kto dał Mu pierwszy, aby mu miał oddać” [6]. U człowieka zaś można cos sobie wysłużyć, zanim Się od niego otrzyma, przy pomocy tego, co się otrzymało od Boga. Co do drugiego zaś dowodu, w którym chodzi o przeszkodę, jaką stanowi grzech, rzecz ma się podobnie z człowiekiem, jak i z Bogiem; ponieważ także u innego człowieka niczego nie można wysłużyć, jeśli się go przed tym obraziło. Chyba że się z nim pojednamy przez zadośćuczynienie.

Artykuł 3

CZY CZŁOWIEK W STANIE ŁASKI MOŻE NA ŻYCIE WIECZNE ZASŁUŻYĆ WSPOSÓB ŚCISŁY ?

Wydaje się, że człowiek w stanie łaski nie może na życie wieczne zasłużyć w sposób ścisły. 1. Mówi bowiem Apostoł: „Sądzę, że utrapień czasu niniejszego ani porównać nie można z przyszłą chwałą, która się w nas objawi”[1]. A przecież utrapienia znoszone przez świętych wydają się najbardziej zasługującymi spośród innych zasługujących uczynków. Wobec tego żadne czyny ludzkie nie mogą na życie wieczne zasługiwać w sposób ścisły.

2. Do słów. „Łaska Boża - żywot wieczny”[2] dodaje Glossa:[3] „Mógł Apostoł słusznie powiedzieć: „żywot wieczny zapłatą sprawiedliwości” lecz wolał powiedzieć: „żywot wieczny łaską Bożą”, abyśmy zrozumieli że Bóg prowadzi nas do żywota wiecznego z miłosierdzia swego, a nie z racji naszych zasług. To zaś, na co ktoś zasługuje w sposób ścisły, otrzymuje nie z miłosierdzia, ale właśnie dzięki zasłudze. Wydaje się więc, że człowiek nie może przez łaskę zasłużyć w sposób ścisły na życie wieczne.

3. Zasługa wtedy wydaje się być ścisłą, kiedy się równa zapłacie. Jednak w życiu obecnym nie istnieje żaden uczynek, który by miał wartość równą życiu wiecznemu, przewyższającemu nasze pojęcie i pragnienie. Przewyższa ono nawet miłość nadprzyrodzoną, taką jaką mieć możemy na ziemi, podobnie jak i naturę. Nie może więc człowiek przez łaskę zasługiwać w sposób ścisły na życie wieczne.

A jednak to co dawane jest według sprawiedliwego sądu, wydaje się być zapłatą ścisłą. Życie zaś wieczne daje Bóg według sądu sprawiedliwości w myśl słów: „Na ostatek odłożony mi jest wieniec sprawiedliwości, który wręczy mi Pan, sędzia sprawiedliwy w on dzień”[4]. A więc człowiek zasługuje w sposób ścisły na życie wieczne.

Wykład: Zasługujący czyn człowieka może być rozpatrywany dwojako. Po pierwsze - jako wypływający z wolnej decyzji, a po drugie - jako pochodzący z łaski Ducha Świętego. Jeżeli będziemy go rozważać pod kątem jego istoty, jako pochodzący z wolnej decyzji, nie ma tu mowy o ścisłej sprawiedliwości ze względu na istniejącą najwyższą nierówność. Zachodzi tu jednak stosowność ze względu na pewną równość proporcjonalną. Wydaje się bowiem rzeczą stosowną, aby człowiekowi który działał na miarę swojej mocy, Bóg wynagrodził na miarę doskonałości swojej mocy.

Jeżeli natomiast mówić będziemy o uczynku zasługującym, jako wypływającym z łaski Ducha Świętego - taki uczynek - zasługuje w sposób ścisły na życie wieczne. Wartość bowiem zasługi jest tutaj zależna od mocy Ducha Świętego, który nas do życia wiecznego prowadzi. „Stanie się w nim źródłem wody, wytryskającej ku żywotowi wiecznemu”[5]. Ponadto zaś wartość uczynku mierzy się godnością łaski, przez którą człowiek stając się uczestnikiem natury Bożej, zostaje przez Boga przybrany za syna. Synowi zaś należy się dziedzictwo na mocy samego prawa adopcji. „Jeśli synami, to i dziedzicami Bożymi”[6].

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Apostoł mówi tu o cierpieniach świętych, branych pod kątem ich istoty.

2. To, co mówi Glossa należy rozumieć w odniesieniu do pierwszej przyczyny osiągnięcia życia wiecznego; jest nią miłosierdzie Boże. Zasługa zaś nasza jest przyczyną następczą.

3. Łaska Ducha Świętego, jaką obecnie posiadamy, nie jest wprawdzie równa chwale wiecznej w sposób aktualny, równa jest jej jednak w możności; jak nasienie drzewa, w którym zawarta jest zdolność do rozwinięcia się w drzewo. Podobnie przez łaskę zamieszkuje w człowieku Duch Święty, który jest wystarczającą przyczyną życia wiecznego. Dlatego nazywa się Go „zadatkiem dziedzictwa naszego” [7].

Artykuł 4 /4/

CZY ŁASKA PRZEZ MIŁOŚĆ JEST PODSTAWĄ ZASŁUGI BARDZIEJ NIŻ PRZEZ INNE CNOTY ?

Mogłoby się zdawać, że łaska nie jest podstawą zasługi bardziej przez miłość niż przez inne cnoty.

1. Zapłata bowiem należy się za czyn, zgodnie ze słowami: „Zawołaj robotników i oddaj im zapłatę”[1]. Każda zaś cnota jest źródłem jakiegoś czynu, jest ona bowiem usprawnieniem do działania, jak to zostało wyżej powiedziane[2]. A przeto każda cnota w równym stopniu może być podstawą zasługi.

2. Mówi Apostoł: „Każdy własną zapłatę otrzyma według pracy swojej” [3]. A wszakże miłość raczej zmniejsza trud aniżeli go powiększa, bo - jak mówi św. Augustyn: „Miłość czyni wszystko przyjemnym. lekkim, łatwym, niczym prawie” [4]. Przeto miłość nie jest bardziej niż inna cnota podstawą zasługi.

3. Wydaje się, że podstawą zasługi jest głównie ta cnota, której akty są najwięcej zasługujące. Najwięcej zaś zasługującymi wydają się akty wiary i cierpliwości lub męstwa, jak to widać na przykładzie męczenników, którzy cierpliwie i mężnie walczyli za wiarę aż do śmierci. A więc inne cnoty bardziej niż miłość są podstawą zasługi.

A jednak Pan powiada: „Kto mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego i ja miłować go będę i objawię mu samego siebie”[5]. A na tym właśnie polega życie wieczne, aby jasno poznawać Boga, bo mówi św. Jan: „A ten jest żywot wieczny, aby poznali ciebie, jedynego Boga prawdziwego i żywego”[6]. A przeto zasługa na życie wieczne zawarta jest głównie w miłości.

Wykład: Jak można wywnioskować z tego, co powiedzieliśmy wyżej, akt ludzki ma wartość zasługi z podwójnego względu. Najpierw i zasadniczo wskutek Bożego postanowienia. Mówi się, że dany akt zasługuje na to dobro, jakie Bóg człowiekowi przeznaczył. Po wtóre zaś - dzięki wolnej woli: człowiek bowiem, działając dobrowolnie działa sam przez się, czym góruje nad innymi stworzeniami. W stosunku do obu tych względów zasługa zasadniczo zawiera się w miłości.

Najpierw bowiem należy wziąć pod uwagę, że życie wieczne polega na szczęściu z posiadania Boga. Zwrócenie się zaś duszy człowieka ku temu szczęściu z posiadania Boga jest właściwym aktem miłości, przez który wszystkie akty innych cnót zmierzają do tegoż celu, ponieważ wszystkie one podlegają rozkazom miłości. Dlatego zasługa na życie wieczne przede wszystkim należy do miłości, drugorzędnie zaś do innych cnót zależnie od tego, czy akty ich są rządzone miłością.

I podobnie: oczywistą jest rzeczą, że w najwyższym stopniu dobrowolnie czynimy to, co czynimy z miłości. Dlatego też, ponieważ do istoty czynu zasługujące go należy dobrowolność, zasługę głównie przypisuje się miłości.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Miłość pobudza do działania inne cnoty z tego względu, że przedmiotem jej jest cel ostateczny. Zawsze bowiem usprawnienie, którego przedmiotem jest cel, rządzi innymi sprawnościami, dotyczącymi tego, co do celu prowadzi - jak widzieliśmy wyżej.

2. Wszelkie dzieło z dwóch względów może być trudne i uciążliwe do spełnienia. Najpierw z powodu wielkości samego dzieła i wtedy wielkość trudu przyczynia się do powiększenia zasługi. Miłość w tym wypadku nie pomniejsza wysiłku; przeciwnie, skłania do podejmowania największych nawet dzieł. „Wielkie rzeczy czyni, jeśli jest” mówi św. Grzegorz w którejś homilii[8].

W inny sposób dzieło może być uciążliwe ze względu na braki tego, kto je wykonuje. Dla każdego bowiem trudne i ciężkie jest to, co spełnia bez ochoczości woli. Tego rodzaju trud zasługę zmniejsza; ale miłość trud taki może usunąć.

3. Akt wiary wtedy jedynie jest zasługujący, gdy „wiara działa przez miłość”, jak mówi List do Galatów[9]. Podobnie także akt cierpliwości i męstwa wtedy dopiero będzie zasługujący gdy ktoś spełniać go będzie z miłości, bo powiada List do Koryntian: „Choćbym wydał ciało moje tak iżbym gorzał, jeśli miłości nie mam - nic mi nie pomoże” [10].

Artykuł 5 /5/

CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSŁUŻYĆ SOBIE PIERWSZĄ ŁASKĘ ?

Zdawałoby się, że człowiek może wysłużyć sobie pierwszą łaskę. 1. Jak mówi św. Augustyn: „Wiara wysługuje usprawiedliwienie”[1]. Usprawiedliwienia zaś dostępuje człowiek przez pierwszą łaskę. Może więc na pierwszą łaskę sobie zasłużyć.

2. Bóg daje łaskę tym tylko, którzy są jej godni. Tylko zaś wtedy ktoś jest jakiegoś daru godzien, jeśli zasłużył nań w sposób ścisły. Można więc w sposób ścisły wysłużyć sobie pierwszą łaskę.

3. W stosunkach między ludźmi można zasługiwać na dar, który się już otrzymało. gdy na przykład ktoś otrzymał od swego pana konia – może zasłużyć na ten dar, używając go dobrze w służbie pana. A przecież Bóg jest od człowieka hojniejszy. O ileż więc bardziej może człowiek zasłużyć u Boga na otrzymaną już łaskę późniejszymi uczynkami.

A jednak samo pojęcie łaski jest sprzeczne z zapłatą za dokonane uczynki, bo - jak mówi List do Rzymian – „temu wszakże, który pracuje, nie poczytuje się zapłaty za łaskę, ale za rzecz należną” [2]. A właśnie zasługa człowieka dotyczy tego, co mu się należy jako zapłata za jego czyn. Nie może więc na pierwszą łaskę zasłużyć.

Wykład: Dar łaski może być rozpatrywany dwojako. Po pierwsze - w świetle pojęcia daru darmowego. W takim wypadku oczywiście że wszelka zapłata jest sprzeczna z pojęciem łaski, gdyż mówi Apostoł: „a jeśli przez łaskę, to już nie z uczynków” [3]. Po wtóre dar łaski można rozpatrywać ze względu na naturę tego, co ten dar stanowi. I w tym również wypadku nie może być ona przedmiotem zasługi dla tego, kto łaski nie posiada, tak z tego względu że przewyższa miarę natury, jak także z tego że będąc w stanie grzechu człowiek ma przeszkodę w zasługiwaniu na łaskę, a jest nią właśnie grzech.

Skoro zaś ktoś łaskę już posiada - nie może łaska już posiadana być przedmiotem zasługi. Zapłata bowiem stanowi kres dzieła, łaska zaś jest początkiem wszelkiego dobrego uczynku w nas, jak o tym mówiliśmy poprzednio[4]. Jeśliby zaś ktoś, dzięki łasce uprzednio posiadanej wysłużył sobie inny dar darmowy - dar ten nie będzie już łaską pierwszą. Stąd jasno wynika, że na pierwszą łaskę nikt sobie zasłużyć nie może.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Św. Augustyn w dziele „Retractationes”[5] przyznaje, że sam był co do tego w błędzie i sądził że początek wiary mamy sami z siebie, a dopiero pełny jej rozwój jest darem od Boga; co niniejszym odwołuje. I wydaje się, że tego samego dotyczy to zdanie: „wiara wysługuje usprawiedliwienie” . Lecz jeśli przyjmujemy, że

początek wiary daje nam Bóg - jak głosi prawda wiary - to nawet ten akt wiary jest już następstwem pierwszej łaski, a przeto nie może na nią zasługiwać. Człowiek dostępuje usprawiedliwienia przez wiarę nie w tym znaczeniu, jakoby przez wiarę na usprawiedliwienie zasługiwał, lecz ponieważ w chwili gdy usprawiedliwienia dostępuje, wierzy; bo - jak o tym poprzednio mówiliśmy[6] - akt wiary jest do usprawiedliwienia grzesznika koniecznie potrzebny.

2. Owszem, Bóg daje łaskę tylko tym, którzy są godni tego. Nie o to jednak chodzi, aby byli godni już przedtem, ale o to że przez łaskę czyni ich godnymi. „Któż może czystym uczynić tego, który się począł z nasienia nieczystego ? Czy nie Ty, który sam jesteś?” [7].

3. Wszelki dobry czyn ludzki jakby ze źródła wypływa z łaski pierwszej, nigdy zaś z jakiegokolwiek daru ludzkiego. Nie ma więc podobieństwa między darem łaski a darem ludzkim.

Artykuł 6 /6/

CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSLUŻYĆ PIERWSZĄ LASKĘ KOMUŚ DRUGIEMU ?

Wydaje się, że człowiek może wysłużyć pierwszą łaskę komuś drugiemu. 1. Do słów bowiem: „Widząc Jezus wiarę ich itd.”[1] dodaje Glossa[2]: „Jak wielkie musi mieć znaczenie przed Bogiem własna wiara człowieka, jeśli nawet wiara cudza uzyskała uzdrowienie tego paralityka od wewnątrz i od zewnątrz”. Wewnętrzne zaś uzdrowienie człowieka dokonuje się przez pierwszą łaskę. Wobec tego można wysłużyć pierwszą łaskę komuś drugiemu.

2. Modlitwy sprawiedliwych nie są daremne, ale skuteczne. Naucza bowiem św. Jakub, że „wiele może usilna prośba sprawiedliwego”[3]. A jeszcze wcześniej, tamże: „Módlcie się wzajem za siebie, abyście byli zbawieni”. Ponieważ zaś człowiek tylko przez łaskę zbawić się może, wobec tego widzimy że jeden drugiemu może wysłużyć pierwszą łaskę.

3. Powiada św. Łukasz: „Czyńcie sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości, aby gdy ustaniecie przyjęli was do wiecznych przybytków” [4], co stać się może tylko przez łaskę, bo tylko przez nią można sobie wysłużyć życie wieczne, o czym już poprzednio była mowa[5]. Wobec czego, jeden człowiek zasługując może uzyskać dla drugiego pierwszą łaskę.

A jednak inaczej mówi Jeremiasz: „Choćby stanął Mojżesz i Samuel przede mną, nie mam serca do ludu tego” [6]. A przecież obaj oni mieli nader wielkie zasługi przed Bogiem. Wydaje się więc, że nikt nie może wysłużyć pierwszej łaski komuś drugiemu.

Wykład: Jak wynika z poprzednich artykułów[7], uczynek nasz z podwójnego względu może być zasługujący. Najpierw, na mocy poruszenia Bożego, które jest podstawą do zasługi ścisłej. Z drugiej strony uczynek nasz może być zasługujący ze względu na to że

wypływa z wolnej decyzji - kiedy czynimy coś dobrowolnie. Będzie to podstawą do zasługi nieścisłej (stosownej) , ponieważ jest rzeczą stosowną aby - jeżeli człowiek dobrze używa swojej własnej siły - Bóg działał w sposób doskonalszy i według swojej, bez porównania wyższej mocy. Wynika stąd że nikt, oprócz samego Chrystusa, nie może wysłużyć komuś drugiemu pierwszej łaski w sposób ścisły. Bóg bowiem przez dar łaski porusza nas w tym celu, aby każdy sam osiągnął życie wieczne. Dlatego to zasługa ścisła nie sięga poza granice tego poruszenia Bożego. Duszę zaś Chrystusową poruszył Bóg przez łaskę nie tylko po to, aby On sam dostąpił chwały życia wiecznego, ale także aby innych do tego życia doprowadził, ponieważ jest Głową Kościoła i Sprawcą zbawienia ludzkiego. Jak jest powiedziane w Liście do Żydów. „Który wielu synów do chwały był przywiódł, sprawcę zbawienia itd. ...”[8]

W sposób zaś nieścisły można wysłużyć komuś drugiemu pierwszą łaskę. Jeśli bowiem człowiek w stanie łaski Bożej wypełnia wolę Boga, jest rzeczą stosowną i zgodną z zasadami przyjaźni, aby Bóg wypełnił wolę tego człowieka, którą jest pragnienie czyjegoś zbawienia. Jednakowoż może niekiedy zaistnieć przeszkoda ze strony tego, czyjego zbawienia pragnie ów sprawiedliwy. I do takiego właśnie wypadku odnosi się tekst Jeremiasza, dopiero co przytoczony.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Wiara jednych ma wartość zbawczą dla innych na mocy zasługi nieścisłej jedynie, nie zaś ścisłej.

2. Modlitwa w swej prośbie opiera się na miłosierdziu, zasługa zaś ścisła na sprawiedliwości. Człowiek więc przez modlitwę wyprasza u Bożego miłosierdzia wiele rzeczy na które jednak na mocy sprawiedliwości nie zasługuje. Jak mówi Daniel: „Bo nie ze względu na sprawiedliwości nasze składamy modlitwę przed obliczem Twoim, ale na litości twoje mnogie” [9].

3. Mówi się, że ubodzy biorąc jałmużnę, przyjmują drugich do przybytków wiecznych, bądź to uzyskując dla nich przebaczenie przez modlitwę, bądź zasługując przez inne dobre uczynki na mocy zasługi nieścisłej; bądź też, jeśli się te słowa weźmie w sensie materialnym, znaczą one, że ktoś przez same uczynki miłosierdzia, które względem ubogich wykonuje, zasługuje na przyjęcie do przybytków wiecznych.

Artykuł 7 /7/

CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSŁUŻYĆ SOBIE POWSTANIE Z UPADKU ?

Zdawałoby się, że człowiek może wysłużyć sobie powstanie z upadku. 1. To bowiem, o co się słusznie Boga prosi, jak się zdaje można sobie wysłużyć. Nie ma zaś słuszniejszej prośby - mówi św. Augustyn - jak o ton aby powstać z upadku; według tych słów Psalmu: „Gdy ustanie siła moja, nie opuszczaj mnie, Panie” [1]. Widać stąd, że człowiek może na powstanie z upadku zasłużyć.

2. O wiele większą korzyść ma człowiek z uczynków własnych niż z cudzych. A jednak można w jakiś sposób wysłużyć komuś drugiemu powstanie z upadku, podobnie

jak i pierwszą łaskę. Tym bardziej więc, sobie samemu zasłużyć można na powstanie z upadku.

3. Człowiek, który był kiedyś w stanie łaski, wysłużył był sobie przez dobre uczynki życie wieczne, jak wynika z tego, cośmy mówili poprzednio[2]. Ale do życia wiecznego nikt dojść nie może, jeśli go łaska nie podniesie. Widocznie więc zasłużył na powstanie z upadku przez łaskę.

A jednak inaczej mówi Ezechiel: „A jeśli odwróci się sprawiedliwy od sprawiedliwości swojej, a czynić będzie nieprawość, wszystkie sprawiedliwości jego, które czynił, nie będą wspomniane”[3]. A więc do tego by powstać z upadków poprzednie zasługi nic mu nie pomogą. Nikt przeto nie może wysłużyć sobie na przyszłość powstania z upadku.

Wykład: Nikt nie może wysłużyć sobie na przyszłość powstania z upadku ani na mocy zasługi ścisłej, ani przez zasługę nieścisłą. Po pierwsze - nie można wysłużyć tego na mocy zasługi ścisłej, ponieważ w istocie swej zależy ona od poruszenia łaski Bożej, to zaś poruszenie ustaje, jeśli następuje grzech. Dlatego też wszelkie dobrodziejstwa, jakich komuś Bóg udzieli po grzechu, które sprawią że człowiek powstanie z upadku, nie podpadają pod zasługę. Poruszenie bowiem łaski poprzedniej nie dociera aż do tego momentu.

Również zasługa nieścisła, na mocy której można komuś innemu wysłużyć pierwszą łaskę, nie osiąga skutku ze względu na przeszkodę, jaką stanowi grzech u tego, dla kogo się zasługuje. Jeszcze zaś bardziej udaremniona jest skuteczność takiej zasługi, jeśli przeszkoda znajduje się i w tym, kto zasługuje i w tym, dla kogo zasługuje, obie te przeszkody zbiegają się w jednej osobie. Dlatego w żaden sposób i nikt nie może zasłużyć sobie na powstanie z upadku.

Odpowiedzi na zarzuty. 1. Pragnienie powstania z upadku, a także modlitwę o to nazwać można sprawiedliwą dlatego, że zdąża do sprawiedliwości, ale nie dlatego że opiera się na sprawiedliwości tak, jak zasługa. Opiera się bowiem na samym tylko miłosierdziu.

2. Można na mocy zasługi nieścisłej wysłużyć komuś drugiemu pierwszą łaskę, ponieważ nie ma tam przeszkody przynajmniej ze strony zasługującego. Lecz przeszkoda ta zaistnieje, jeśli tylko ktoś, po uzyskaniu zasługi przez łaskę, odstąpi od sprawiedliwości.

3. Niektórzy utrzymywali że wysłużyć życie wieczne w sposób absolutny można tylko przez akt łaski ostatecznej; w innym zaś wypadku zawsze pod warunkiem „jeśli wytrwa”. Twierdzenie nierozumne, albowiem niekiedy akt łaski ostatecznej nie jest więcej zasługujący od aktu poprzedniego, lecz przeciwnie – mniej, ze względu na ciężar choroby Stąd należy powiedzieć, że każdy akt miłości wysługuje życie wieczne w sposób bezwzględny. Jeśli jednak zostanie popełniony grzech - uprzednia zasługa napotyka na przeszkodę, tak że nie odnosi ona skutku. Podobnie jak przyczyny naturalne, z racji zaistnienia przeszkody, skutków swych nie sprawiają.

Artykuł 8 /8/

CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSŁUŻYĆ DLA SIEBIE POWIĘKSZENIE ŁASKI I MIŁOŚCI ?

Wydaje się, że człowiek nie może wysłużyć dla siebie powiększenia łaski i miłości. 1. Skoro bowiem ktoś otrzymał nagrodę, na jaką zasłużył, nie należy już mu się inna zapłata; jak to jest o niektórych powiedziane, że „wzięli zapłatę swoją”[1]. Jeśliby zaś kto mógł wysłużyć sobie powiększenie łaski i miłości, wynikałoby stąd że skoro łaska się powiększyła, nie może już oczekiwać innej nagrody. A to nie jest słuszne.

2. Nic nie może działać ponad możliwości swego gatunku. Podstawą zaś zasługi jest łaska lub miłość, jak mówiliśmy wyżej[2]. Nikt wobec tego nie może wysłużyć sobie łaski i miłości większej niż posiada.

3. To wszystko co jest przedmiotem zasługi może człowiek wysłużyć przez każdy akt, płynący z łaski lub miłości; podobnie jak przez każdy taki akt zasługuje na życie wieczne. Jeśliby przeto powiększenie łaski lub miłości było przedmiotem zasługi, wtenczas przez jakikolwiek bądź akt, byle ożywiony miłością, można byłoby powiększenie miłości wysłużyć. To zaś, co człowiek sobie wysłuży, otrzymuje od Boga niezawodnie, chyba że na przeszkodzie stanie popełniony później grzech; gdyż „wiem, komu zawierzyłem i pewien jestem, iż moce, jest przechować skarb mój aż do onego czasu”, mówi II List do Tymoteusza[3]. Wynikałoby stąd, ze łaska i miłość wzrastają przez jakikolwiek bądź akt zasługujący. A to nie wydaje się słuszne; ponieważ czyny zasługujące nie zawsze Są tak gorliwe, aby wystarczały do powiększenia miłości. Nie jest więc ono przedmiotem zasługi.

A jednak mówi Augustyn, że „miłość zasługuje na powiększenie, aby powiększona mogła zasłużyć na osiągnięcie swej doskonałości”[4]. A więc powiększenie łaski czy też miłości podpada pod zasługę.

Wykład: Jak powiedzieliśmy poprzednio[5], przedmiotem zasługi ścisłej może być to co jest objęte poruszeniem łaski. Poruszenie zaś każdego czynnika poruszającego obejmuje nie tylko ostateczny punkt dojścia każdego ruchu, ale także cały jego przebieg. W wypadku poruszenia łaski punktem dojścia jest życie wieczne, postęp zaś tego ruchu dokonuje się przez wzrost miłości i łaski, jak mówi Księga Przypowieści: „A ścieżka sprawiedliwych jak jasna światłość wschodzi i rośnie aż do pełnego dnia”[6], czyli do dnia chwały Tak więc powiększenie łaski jest przedmiotem zasługi ścisłej.

Odpowiedzi na zarzuty. 1. Punktem dojścia zasługi jest otrzymanie nagrody. Ale każdy ruch posiada dwojaki punkt dojścia, a mianowicie ostateczny oraz pośredni, który jest równocześnie i początkiem, i kresem. I właśnie tego rodzaju punktem dojścia jest ta zapłata, jaką stanowi powiększenie łaski. Ale zapłata, jaką są względy ludzkie, jest jakby ostatecznym punktem dojścia dla tych, którzy w nich zakładają sobie cel. Dlatego też tacy ludzie żadnej innej zapłaty nie otrzymają.

2. Powiększenie łaski nie przewyższa sił łaski istniejącej uprzednio, chociaż przewyższa ją pod względem ilości. Tak jak drzewo - chociaż wielkością przewyższa nasienie, to jednak nie jest czymś ponad siły tego nasienia.

3. Na powiększenie łaski jako też na jej pełny rozwój, czyli życie wieczne, zasługuje człowiek każdym aktem zasługującym. Lecz, jak życie wieczne nie od razu zostaje nam udzielone, ale w swoim czasie, tak i łaska: wzrasta nie natychmiast, lecz również w swoim czasie, a mianowicie wtedy n gdy człowiek będzie dostatecznie do tego wzrostu łaski przygotowany.

Artykuł 9 /9/

CZY CZŁOWIEK MOŻE WYSŁUŻYĆ SOBIE ŁASKĘ WYTRWANIA AŻ DO KOŃCA?

Zdawałoby się, że można sobie wysłużyć łaskę wytrwania. 1. To bowiem, co człowiek może uzyskać przez łaskę, może być także przedmiotem jego zasługi, jeśli jest on w stanie łaski. Ludzie zaś otrzymują od Boga łaskę wytrwania, jeżeli o nią proszą; inaczej bowiem próżne byłyby prośby zawarte w Modlitwie Pańskiej, jak to wykłada św. Augustyn w dziele „De Dono Perseverantiae”[1]. Więc łaska wytrwania może być przedmiotem zasługi dla kogoś, kto posiada łaskę uświęcającą.

2. Większą rzeczą jest nie móc grzeszyć niż po prostu nie grzeszyć. Niemożność zaś grzeszenia jest przedmiotem zasługi; można bowiem wysłużyć sobie życie wieczne, do którego istoty należy bezgrzeszność. Tym bardziej więc można sobie wysłużyć to, by po prostu nie grzeszyć; a to oznacza łaskę wytrwania.

3. Powiększenie łaski jest czymś więcej niż wytrwanie w takiej łasce, jaką się ma. A powiększenie łaski człowiek może sobie wysłużyć, jak powiedziano wyżej[2]. Daleko więc bardziej można wysłużyć sobie wytrwanie w łasce, którą się już posiada.

A jednak wszystko, cokolwiek ktoś sobie wysłużył, otrzymałby od Boga, gdyby nie przeszkodził temu grzech. Lecz wielu jest takich, którzy mają uczynki zasługujące, ale łaski wytrwania nie otrzymują. I nie można powiedzieć, że to grzech jest do tego przeszkodą; samo bowiem pojęcie grzeszenia jest czymś sprzecznym z wytrwaniem, tak iż jeśliby kto wysłużył sobie wytrwanie, Bóg nie pozwoliłby mu upaść w grzech. A więc łaski wytrwania wysłużyć nie można.

Wykład: Ponieważ człowiek ma wolną decyzję, mogącą się skłonić tak do dobrego, jak i do złego, w dwojaki sposób może otrzymać od Boga wytrwanie w dobrym. Po pierwsze - w ten sposób, że wolna decyzja zostanie zdeterminowana do dobrego przez łaskę w pełnym rozwoju, co nastąpi w niebie. Drugi sposób polega na poruszeniu Bożym, które aż do końca skłania człowieka do dobrego. Jak już bowiem mówiliśmy[3], to tylko może być przedmiotem zasługi ludzkiej, co stanowi punkt dojścia poruszenia wolnej decyzji, kierowanej i poruszanej przez Boga; nie zaś to, co stanowi początek (punkt wejścia) owego ruchu. Stąd wynika, że wytrwanie jakie nastąpi w niebie, będące kresem ruchu

woli, o jakim mowa, podpada pod zasługę. Lecz wytrwanie w życiu doczesnym przedmiotem zasługi być nie może, ponieważ zależy od samego tylko poruszenia Bożego, które jest podstawą wszelkiej zasługi. Jeśli Bóg daje komuś to dobro wytrwania, to daje darmo.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Przez modlitwę możemy wyprosić także i ton czego nie możemy wysłużyć. Bowiem Bóg wysłuchuje także i grzeszników proszących o przebaczenie grzechów, czego nie mogliby sobie wysłużyć. Mówi o tym św. Augustyn[4] komentując słowa: „Wiemy, że Bóg nie wysłuchuje grzeszników”[5] , że na próżno mówiłby celnik: ”Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu”[6]. Podobnie i łaskę wytrwania można wyjednać u Boga modlitwą dla siebie lub dla innych, chociaż nie jest ona przedmiotem zasługi.

2. Wytrwanie, jakie nastąpi w chwale niebieskiej, jest jakby punktem dojścia zasługującego działania wolnej decyzji. Inaczej zaś wytrwanie do końca w życiu doczesnym, z racji wyżej (in corp.) przytoczonych.

3. Podobna odpowiedź odnosi się także do powiększenia łaski, a wynika z tego, co poprzednio powiedziano (in corp. i art. praec.)

Artykuł 10 /10/

CZY DOBRA DOCZESNE MOGĄ BYĆ PRZEDMIOTEM ZASŁUGI

Zdawałoby się, że dobra doczesne mogą być przedmiotem zasługi. 1. To bowiem, co się komuś przyrzeka jako nagrodę za sprawiedliwość, jest przedmiotem zasługi. Zaś Stary Testament jako zapłatę za sprawiedliwość przyrzeka dobra doczesne[1]. Wydaje się więc, że dobra doczesne mogą być przedmiotem zasługi.

2. Przedmiotem zasługi wydaje się być ton czym Bóg wynagradza ludzi za czynione dlań usługi dobrami doczesnymi. W Księdze Wyjścia na przykład powiedziano: „A iż bały się niewiasty położne Boga, zbudował im domy”[2]. Glossa św. Grzegorza dodaje tu, że „zapłata za ich dobroć mogła być im oddana w życiu wiecznym, ale ze względu na przewinę kłamstwa, otrzymały tylko ziemską zapłatę”[3]. A u Ezechiela także: „Król babiloński zniewolił wojsko swe do ciężkiej służby przeciw Tyrowi, a zapłaty z Tyru mu nie dano” i następnie dodaje: „Będzie zapłata dla wojska jego ... dałem mu ziemię egipską za to, że dla mnie pracował” [4]. A więc dobra doczesne są przedmiotem zasługi.

3. Zło ma się tak w stosunku do przewinienia, jak dobro do zasługi. A za przewinienia grzechowe Bóg karze niektórych karami doczesnymi, jak na przykład Sodomitów[5]. A więc także i dobra doczesne są przedmiotem zasługi.

A jednak to, co jest przedmiotem zasługi, nie wszystkim jednakowo jest rozdzielane. Tymczasem dobro i zło doczesne jest udzielane równie dobrym jak złym. ”Wszystko jednako przychodzi na sprawiedliwego i bezbożnego, na dobrego i złego, na czystego i

nieczystego, na składającego ofiary i gardzącego nimi", mówi Eklezjastes[6]. Dobra doczesne nie są więc przedmiotem zasługi.

Wykład: To co stanowi przedmiot zasługi jest nagrodą lub zapłatą, a więc ma charakter jakiegoś dobra. Dobro człowieka jest dwojakiego rodzaju: absolutne i względne. Dobrem absolutnym jest dla człowieka jego cel ostateczny - według słów: „Dla mnie dobrem jest trwać przy Bogu"[7] - a w następstwie tego także to wszystko, co się do tego celu odnosi jako do niego prowadzące. I takie dobra są przedmiotem zasługi w sposób bezwzględny. Dobrem zaś względnym i nie wprost jest dla człowieka to, co stanowi dlań dobro w danej chwili albo pod jakimś względem. Dobro takie nie jest przedmiotem za- sługi wprost, ale tylko pod pewnym względem.

Uwzględniając to wszystko należy powiedzieć, że jeśli dobra doczesne rozważa się jako pomocne do pełnienia aktów cnoty, które prowadzą nas do życia wiecznego n wówczas są one wprost i bezwzględnie przedmiotem zasługi, tak samo jak powiększenie łaski i to wszystko, co człowiekowi pomaga do osiągnięcia szczęśliwości, ale z wyjątkiem łaski pierwszej. Bowiem Pan Bóg sprawiedliwym udziela tylu dóbr doczesnych, a także tyle zła, ile im potrzeba do osiągnięcia życia wiecznego. W tym znaczeniu dobra doczesne są dobrami bezwzględnymi. Dlatego jest powiedziane w Psalmie: „Bojącym się Pana na żadnym dobru schodzić nie będzie"[8] i na innym jeszcze miejscu: „Nie widziałem sprawiedliwego opuszczonego"[9] itd. ...

Jeżeli jednak rozważać dobra doczesne same w sobie, wtedy nie są one dla człowieka dobrami bezwzględnymi, lecz tylko względnymi i jako takie nie są w sposób absolutny przedmiotem zasługi, ale tylko pod pewnym względem: o ile mianowicie ludzie z poruszenia Bożego i z jego przychylności wykonują pewne dzieła doczesne, osiągając przez nie swoje zamierzenia. Jak bowiem życie wieczne jest w sposób bezwzględny nagrodą za uczynki sprawiedliwości ze względu na ich związek z poruszeniem Bożym - o czym poprzednio była mowa[10] - tak samo i dobra doczesne, rozpatrywane same w sobie, są pewnego rodzaju zapłatą z uwagi na to poruszenie Bożen które pobudza wolę ludzi do starania się o nie, chociażby nawet nie mieli przy tym dobrej intencji.

Odpowiedzi na zarzuty: 1. Św. Augustyn mówi, że „owe doczesne obietnice zawierały jedynie figury przyszłych duchowych obietnic, które wypełniają się w nas. Lud bowiem cielesny lgnął do obietnic życia doczesnego; i nie tylko ich język, ale także i życie było prorocze"[11].

2. Mowa tu o nagrodach, które Bóg dawał ze względu na poruszenie Bożen nie zaś z uwagi na złą wolę. Zwłaszcza gdy chodzi o króla Babilonu, który oblegał Tyr nie z chęci służenia Bogu, lecz raczej w tym celu, aby sobie zagarnąć panowanie. Podobnie i owe niewiasty położne, chociaż miały dobrą intencję ratowania dziecin to jednak wola ich nie była w zgodzie z prawem, ponieważ popełniły kłamstwo.

3. Zło doczesne zsyłane jest bezbożnym jako kara, o ile nie znajdą w nich pomocy do osiągnięcia życia wiecznego. Dla sprawiedliwych zaś, którym tego rodzaju zło służy pomocą, nie jest ono karą lecz raczej środkiem leczniczym, o czym także poprzednio była mowa[12].

4. Wszystko jednakowo przytrafia się i dobrym, i złym, jeśli rozważamy dobro i zło doczesne samo w sobie. Inaczej jednak, gdy weźmiemy pod uwagę ich cel; ponieważ dobrych prowadzą do szczęśliwości, złych zaś nie.

Tyle z zagadnień ogólnej nauki moralnej wystarczy.

ODNOŚNIKI DO ZAGADNIENIA 114

art. 1

1. c. 16: 1163, b, 15-18; Th. lect. 14, n. 1752.
2. 17, 10.
3. 35, 7.
4. 11, 35.
5. 31, 16.
6. V Ethic. c. 6: 1131, a. 12-14; S. Th lect. 4, n. 933.
7. C. 10.

art. 2

1. Rz. 6, 23.
2. q. 109, a. 2.
3. I Kor. 2, 9.
4. q. 87, a. 3 sqq; q. 113, a. 2.
5. 6, 23.
6. Rz. 11, 35.

art. 3

1. Rz. 8, 18.
2. Rz. 6, 23.
3. Lombardii: ML 191, 1412 C.
4. II Tym. 4, 8.
5. Jn. 4, 14.
6. Rz. 8, 17.
7. Kor. 1, 22.

art. 4

1. Mt. 20, 8.
2. q. 55, a. 2.
3. I Kor. 3, 8.
4. De Verbis Dom. Serm. 70, al., 9, c. 3: ML 38, 444.
5. Jn 14, 21.
6. 17, 3.
7. q. 9, a. I.
8. Homil. 30 in Evang: ML 1221 B. in Evang.
9. 5, 6.
10. I Kor. 13, 3.

art. 5

1. Epist. 186, al., 106, C.3: ML 33, 818.

2. 4, 4.
3. Rz. 11, 6.
4. q. 109.
5. L, I. c. 23; ML 32, 621.
6. q. 113, a. 4.
7. Job 14, 4.

art. 6

1. Mt. 9, 2.
2. Ordin.: ML 114, 115 B.
3. 5, 16.
4. 16, 9.
5. a. 2; q. 109, a 5.
6. 15, 1.
7. 1, 3, 4.
8. Hebr. 2, 10.
9. 9, 18.

art. 7

1. 70, 9.
2. a. 2: q. 109, a. 5.
3. 18, 24.

art. 8

1. Mt. 6, 5.
2. a. 2 i 4.
3. 1, 12.
4. Super Epist. Joan. Epist. 186, al. 106. c. 3: ML 33, 819.
5. a. 3, 6, 7.
6. 4, 18.

art.9

1. c. 2 sqq: ML 4, 966-999.
2. a. 8.
3. a. 3 i 8.
4. Tract. 44 in Joan., n. 13; ML 35, 1718.
5. Jn.9, 31.
6. Łk.. 18, 13.

art. 10

1. Powt. Pr. 28.
2. 1, 21.
3. Glossa ord. super Ex. I, 19; ML 113, 187 D. 188 A.

4. 29, 18 sq.
5. Rdz. 19.
6. 9, 2.
7. Ps. 72, 27.
8. 33, 2.
9. Ps. 36, 25.
10. a. 3.
11. Contra Faust. 1. IV. c. 2; ML 42, 218-219.
12. q. 87, a. 7 sq.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 114

/1/ Czynność ludzka, o ile jest moralnie dobra, jest godna pochwały - gdy jest moralnie zła, godna jest nagany. Gdy czynność ludzka jest wykonana n a czyjąś szkodę jest godna kary; gdy jest wykonana na korzyść innych, jest godna nagrody. A więc zasługa należy do tych właściwości, które towarzyszą czynom ludzkim z racji ich dobroci lub złości moralnej. Zasługa oznacza więc pewien przymiot, dzięki któremu czynność ludzka jest godna nagrody. Przez zasługę należy rozumieć tak nagrodę za uczynek dobry, jak i karę za uczynek zły. Powszechnie jednak przez nagrodę rozumie się zapłatę za dobry uczynek.

Zasługa brana abstrakcyjnie jest to prawo do nagrody; brana konkretnie jest to czyn dobry, godny nagrody.

Aby dana czynność była zasługująca, musi ona być:

1) dobrowolna; nagroda lub kara należy się za coś, co jest naszą własnością. Czynności wówczas są nasze, gdy są w naszej mocy, gdy jesteśmy ich panami, a więc gdy są dobrowolnie (bez przymusu) wykonane;

2) moralnie dobra - czyli posiadać wszystkie warunki dobroci moralnej;

3) wykonana na korzyść wynagradzającego. Nikt nie wynagradza czegoś. co nie jest wykonane dla jego pożytku lub chwały.

Prawo do nagrody może być mniej lub więcej ścisłe.
Stąd mówi się o zasłudze opartej na sprawiedliwości (de condigno) oraz opartej na hojności, miłosierdziu lub przyjaźni (de congruo). Zachodzą wypadki, kiedy należy się wynagrodzenie za dane czynności tak, że tego prawa można dochodzić i o nie się upominać, oraz takie, gdzie ta ścisłość nie zachodzi i nie można się upominać o nie na drodze prawa, wypada jednak z tej czy innej racji, by nam wynagrodzono.

/2/ Kiedy mówimy o możliwości zasługi u Boga, nasze prawo do nagrody jest tylko analogiczne do tego, jakie istnieje przy zasłudze u ludzi. Ściśle rzecz biorąc, nie można mówić o jakimkolwiek prawie do nagrody u Boga. Zasługa ścisła, oparta na sprawiedliwości, może zachodzić tylko między równymi. Jest zaś rzeczą oczywistą - mówi Doktor Anielski - że między Bogiem i człowiekiem istnieje nierówność najwyższego stopnia. Wszystko co człowiek posiada, otrzymał od Boga. Nie może więc dać nic Bogu, co by nie było już uprzednio całkowitą własnością Boga. Nagradzający ze ścisłej sprawiedliwości jest dłużnikiem. Bóg nie może nim być wobec stworzenia. Nie można więc traktować zasługi u Boga na równi ze zasługą u ludzi.

Człowiek może zasługiwać u Boga, jedynie dlatego, że Bóg postanowił wynagradzać czynności człowieka. które on może wykonywać dzięki uzdolnieniom otrzymanym od Boga oraz bezpośredniej pomocy przy każdym uczynku. ”I dlatego człowiek może mieć u Boga zasługę jedynie ze względu na uprzednio wydane

postanowienie Boże; w ten mianowicie sposób, że jako zapłatę za swój czyn otrzymuje człowiek od Boga to, do czego Bóg mu tej mocy działania udzielił".

Bóg udziela człowiekowi łaski, by osiągnął życie wieczne, lecz żąda od człowieka, by łaskę otrzymaną zachował w sobie, rozwijał ją i przez to przygotował się do oglądania Boga w wieczności. Udzielając łaski człowiekowi i żądając współpracy z nią, tym samym obiecał że za tę współpracę otrzyma w nagrodę widzenie uszczęśliwiające istoty Bożej. Człowiek w stanie łaski, wykonywując uczynki moralnie dobre i nadprzyrodzone dla Boga, czyli pod wpływem miłości Bożej, zasługuje u Boga. Zasługa u Boga jest więc ukoronowaniem uprzednich darów Bożych, dzięki którym człowiek czyni dobrze. Ponieważ łaska uświęcająca, jako podstawa zasługi jest darem każdego człowieka osobiście, i nie można go odstąpić innym, zasługa nabyta dzięki łasce jest to również coś osobistego. Podobnie jak byty w przyrodzie. przez swoje działanie osiągają to, do czego Bóg je przeznaczył, tak człowiek. dzięki współpracy z łaską. zasługuje na otrzymanie jako nagrody tego, do czego łaska została człowiekowi dana.

/3/ Zasługi człowieka u Boga opierają się na postanowieniu Bożym wynagradzania naszych dobrych uczynków, do wykonania których otrzymaliśmy od Boga uzdolnienie przez łaskę. Łaska zaś jest nam dana celem osiągnięcia życia wiecznego. Działając pod wpływem łaski zasługujemy na to, do czego Bóg nas przeznaczył i do osiągnięcia czego udzielił nam łaski. Łaska jest nasieniem chwały wiecznej. Działając nadprzyrodzenie zasługujemy, aby nasienie łaski zamieniło się w drzewo żywota wiecznego.

Sobór Trydencki naucza, że sprawiedliwy „prawdziwie zasługuje na życie wieczne i samego życia wiecznego osiągnięcie, jeśli umrze w łasce, a także powiększenie chwały" (Denz. 809).

/4/ Warunkiem zasługi u Boga jest stan łaski oraz wykonywanie dobrych uczynków pod wpływem miłości Boga. Jeśli uczynek ma mieć wartość zasługi u Boga, musi mieć u podstaw miłość Boga, Święty Paweł nader jasno poucza nas o tym w I Liście do Koryntian, w rozdziale 13.

Nie tylko sama zasługa, ale i jej stopień również zależy od miłości. Czynności (np. jałmużna) wykonane z intensywniejszą miłością mają większą wartość u Boga, niż takie same, ale wykonanych z mniejszą miłością.

Motywem czynów winna być miłość, jeśli chcemy nimi zasługiwać. Ten wpływ miłości nie musi być aktualny, to znaczy nie jest rzeczą konieczną przed każdą czynnością wzbudzić intencję wyraźną robienia tego dla Boga, ale wystarczy wpływ wirtualny. Gdyśmy wykonali akt miłości Bożej, moc jego trwa aż do odwołania. Gdy więc ktoś jest w stanie łaski i robi cokolwiek dobrego, działa faktycznie pod wpływem miłości. Moc wykonanego uprzednio aktu miłości trwa, a czynności wykonywane w stanie łaski i miłości odnoszą się do Boga, celu ostatecznego.

/5/ Jest dogmatem, że człowiek będący w stanie grzechu ciężkiego nie może sobie zasłużyć, by Bóg dał mu łaskę, która by go usprawiedliwiła.

Jest to zasadą, że tego co jest racją zasługi, czyli tego dlaczego zasługujemy, nie można wysłużyć. A właśnie stan łaski jest racją, dla której możemy u Boga zasługiwać.

/6/ Zasługa, podobnie jak i łaska uświęcająca, jest czymś osobistym. Nie można więc wysłużyć łaski innym w sposób ścisły. Jedynie Chrystus, jako głowa ludzkości, może to robić. Można natomiast wysłużyć grzesznikowi łaskę w sposób „nieścisły", czyli wyprosić. Wypada, żeby Bóg wysłuchał człowieka w stanie łaski, jeśli tenże prosi o łaskę dla grzesznika.

/7/ Człowiek w stanie łaski nie może w żaden sposób wysłużyć sobie ani wyprosić powstania z grzechu, na wypadek gdyby łaskę utracił. Człowiek zasługuje tylko wówczas, gdy jest w stanie łaski. gdy łaskę traci przekreśla zasługi swoje. „Jeśli się odwróci sprawiedliwy od sprawiedliwości swej, a czynić będzie nieprawość ... wszystkie sprawiedliwości jego, które czynił, nie będą wspomniane, a w przestępstwie, w którym postępował i w grzechu swym, w którym zgrzeszył, w nich umrze" (Ezech. 18, 24).

/8/ Jest prawdą wiary, że człowiek w stanie łaski może wysłużyć sobie powiększenie łaski uświęcającej. Konsekwentnie wszystkich cnót wlanych, z cnotą miłości na czele, oraz darów Ducha świętego.

Zasłudze ścisłej - jak widzieliśmy wyżej - podlega to, do wykonania czego otrzymaliśmy łaskę uświęcającą. Łaskę otrzymaliśmy w tym celu, by osiągnąć widzenie „uszczęśliwiające" istoty Bożej. Możemy więc zasłużyć sobie będąc w stanie łaski, nie tylko kres ostateczny. czyli „widzenie uszczęśliwiające", ale także to, czym się do tego kresu zbliżamy. Zbliżamy się do „widzenia uszczęśliwiającego" przez powiększenie w sobie łaski i miłości. A więc można ten wzrost w miłości sobie wysłużyć.

Należy jednak pamiętać, że chociaż każda czynność wykonana w stanie łaski zasługuje na powiększenie tejże łaski w nas, nie każda zasługuje, żeby to powiększenie nastąpiło od razu po dobrym uczynku; jedynie wówczas to pomnożenie w nas łaski następuje od razu po uczynku, gdy uczynek jest wykonany „gorliwie", to znaczy z całą energią duchową, jaką dysponujemy w chwili jego wykonania. Bóg bowiem przy udzielaniu łaski, jak i jej powiększeniu, liczy się z dyspozycją, jaką przynosimy, i stosownie do niej udziela więcej lub mniej łask.

/9/ Nader ważną jest rzeczą wytrwanie w łasce do końca życia. Otóż, aby w łasce wytrwać, potrzebujemy specjalnej pomocy Bożej, którą nazywamy w teologii „darem wytrwania w dobrym do śmierci".

Nie chodzi o cnotę wytrwania, która należy do orszaku cnoty kardynalnej męstwa, a która wzmacnia ducha, aby człowiek nie odwrócił się od dobra z powodu napotykanych trudności. Również nie chodzi tu o decyzję trwania w dobrym do końca, która jest warunkiem każdej doskonałej cnoty, ale chodzi tu o aktualne trwanie w stanie łaski do końca życia.

Ażeby wytrwać w stanie łaski do końca życia, tak by śmierć zastała nas w łasce, człowiek potrzebuje absolutnie specjalnej pomocy łaski Bożej. Tej specjalnej pomocy

domaga się zmienność naszej wolnej woli. Człowiek jest z natury zmienny. Raz obiera zło, innym razem dobro i na odwrót. To zaś, co jest z natury swej zmienne, aby móc się w czymś utrwalić potrzebuje pomocy kogoś, kto z natury jest niezmienny. A więc, aby człowiek z natury zmienny mógł trwać niezmiennie przy Bogu, czyli w stanie łaski, potrzebuje pomocy Bożej.

Trwać w powstrzymywaniu się od grzechu do końca życia, to znaczy wytworzyć w sobie takie nastawienie, w którym grzech byłby niemożliwy. Takiego nastawienia nie można w sobie wyrobić siłami wolnej woli bez pomocy nadprzyrodzonej, która by sprawiła w nas to trwanie do końca. Ta pomoc nadprzyrodzona. różna od łaski uświęcającej, to specjalny dar i specjalna łaska. Istota tego daru, to połączenie stanu łaski ze śmiercią, niezależnie od tego, czy ktoś żył w stanie łaski krótko, czy długi czas. Ta specjalna pomoc jest zupełnie darmowa; nie można jej sobie wysłużyć w sposób ścisły, ale jedynie wyprosić. Posiadanie tego daru jest dla nas tajemnicą. Nikt nie może wiedzieć czy go otrzymał, chyba że Pan Bóg komuś to objawi. Można jedynie przypuszczać z pewnych oznak, np. jeśli ktoś długi czas żyje w stanie łaski, można się spodziewać że wytrwa w niej do końca.

Istnieje ścisła łączność między darem wytrwania a przeznaczeniem. Teologowie w różny sposób tę łączność tłumaczą. Ci co przyjmują przeznaczenie „po przewidzeniu zasług" (post praevisa merita) muszą powiedzieć - chcąc być logicznymi - że dar wytrwania uprzedza akt przeznaczenia. czyli że wytrwanie jest przyczyną przeznaczenia. Ci zaś, którzy twierdzą. że przeznaczenie uprzedza przewidzenie zasług (ante praevisa merita) muszą uznać że wytrwanie jest skutkiem przeznaczenia.

/10/ Przez dobra doczesne należy rozumieć bogactwa materialne, sławę, zaszczyty, przyjaźń ludzką, radości, wiedzę, te wszystkie dobra tak cielesne, jak i duchowe, które z natury są czymś dobrym i mogą pomagać do udoskonalenia człowieka oraz są Pożyteczne w życiu ludzkim. O ile te dobra pomagają do życia cnotliwego - a przez to do zbawienia - można je wysłużyć zarówno dla siebie, jak i dla innych. Wszystko, cokolwiek pomaga do uświęcenia i zbawienia, nawet nieszczęścia, cierpienia (to co uważamy za złe). upokorzenia, wszystko to podlega zasłudze. Ci co szkodzą lub prześladują świętych, są właściwie na ich usługach, bo pomagają im do uświęcenia. Dla ludzi żyjących w stanie łaski zarówno dobra doczesne, jak i zło pomagają do większego uświęcenia, jak to widzimy u Tobiasza. „A wiemy, że tym, którzy miłują Boga, wszystko dopomaga ku dobremu; tym, którzy powołani są według postanowienia święci" (Rz. 8, 28).

Dobra doczesne, brane same w sobie (abstrahując od tego czy pomagają lub nie do zbawienia) mogą być przedmiotem zasługi w porządku przyrodzonym. Dobrami doczesnymi nagradza Bóg nie tylko sprawiedliwych, ale i grzeszników, i niewierzących. Ojcowie Kościoła tłumaczą powodzenie pogańskich Rzymian nagrodą za cnoty obywatelskie.

Bóg nie Zawsze nagradza ludzi dobrych dobrami doczesnymi, ponieważ zasługa na nagrodę doczesną nie jest ścisła, a ponadto dlatego, że człowiek ma cel

nadprzyrodzony, który jest właściwą nagrodą, i dlatego nieraz Bóg w swoich wyrokach niezbadanych odmawia dobrym dóbr doczesnych, których nie odmawia ludziom złym.

Jeśli chodzi o grupy społeczne, np. narody, Bóg docześnie nagradza za cnoty powodzeniem, wielkością, sławą itd., za występki zaś karze niepowodzeniem. Społeczność jest doczesna, więc już tu na ziemi winna ponieść nagrodę lub karę (Dent. 28, 1-13)

TOM 15. WIARA (2-2, q. 1-16); NADZIEJA (2-2, q. 17-22)

SPIS RZECZY

TRAKTAT: WIARA (2-2, q. 1-16)

WSTĘP

ZAGADNIENIE 1. O WIERZE.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZEDMIOTEM WIARY JEST PRAWDA PIERWSZA?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZEDMIOTEM WIARY JEST COŚ ZŁOŻONEGO I WYSŁOWIALNEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY WIARA MOŻE MYLIĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZEDMIOTEM WIARY MOŻE BYĆ COŚ WIDOCZNEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY MOŻNA WIEDZIEĆ TO, W CO SIĘ WIERZY?
ARTYKUŁ 6. CZY TRZEBA BYŁO PODZIELIĆ PRAWDY WIARY NA OKRESLONE ARTYKUŁY?
ARTYKUŁ 7. CZY Z BIEGIEM CZASU ARTYKUŁY WIARY ULEGŁY ROZWOJOWI?
ARTYKUŁ 8. CZY ARTYKUŁY WIARY PODANO NALEŻYCIE?
ARTYKUŁ 9. CZY WYPADA OBJĄĆ SKŁADEM ARTYKUŁY WIARY?
ARTYKUŁ 10. CZY UKŁADANIE SKŁADU WIARY N ALEŻY DO PAPIEŻA?

ZAGADNIENIE 2. O AKCIE WIARY.

ARTYKUŁ 1. CZY WIERZYĆ ZNACZY, PRZEKONANYM BĘDĄC ROZUMOWAĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY PODZIAŁ AKTU WIARY N A: WIERZĘ BOGU, WIERZĘ W BOGA, WIERZĘ DLA BOGA, JEST NALEŻYTY?
ARTYKUŁ 3. CZY KONIECZNE JEST DO ZBAWIENIA WIERZYĆ W COŚ PRZEKRACZAJĄCEGO PRZYRODZONE SIŁY ROZUMU?
ARTYKUŁ 4. CZY KONIECZNE JEST WIERZYĆ W TO, CO MOŻNA ROZUMEM PRZYRODZONYM UDOWODNIĆ?
ARTYKUŁ 5. CZY CZŁOWIEK JEST OBOWIĄZANY WIERZYĆ W COŚ WYRAŹNIE OKREŚLONEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY WSZYSCY OBOWIĄZANI SĄ W RÓWNYM STOPNIU MIEĆ WIARĘ WYRAŹNIE OKREŚLONĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY WSZYSTKIM KONIECZNA JEST DO ZBAWIENIA WYRAŹNIE OKRESLONA WIARA W TAJEMNICĘ WCIELENIA CHRYSTUSOWEGO?
ARTYKUŁ 8. CZY KONIECZNA JEST DO ZBAWIENIA WYRAŹNA WIARA W TRÓJCĘ?
ARTYKUŁ 9. CZY AKT WIARY JEST ZASŁUGUJĄCY?
ARTYKUŁ 10. CZY DOWODZENIE ROZUMOWE SPRAW WIARY ZMNIEJSZA ZASŁUGĘ (PŁYNĄCĄ) Z UWIERZENIA?

ZAGADNIENIE 3. O ZEWNĘTRZNYM AKCIE WIARY.

ARTYKUŁ 1. CZY WYZNANIE JEST AKTEM WIARY?
ARTYKUŁ 2. CZY WYZNANIE WIARY JEST KONIECZNE DO ZBAWIENIA?

ZAGADNIENIE 4. O CNOCIE WIARY SAMEJ W SOBIE.

ARTYKUŁ 1. CZY DOBRE JEST TO OKRESLENIE WIARY: WIARA JEST PODSTAWĄ TEGO, CZEGO SIĘ DOPIERO SPODZIEWAMY DOWODEM NA TO, CZEGO NIE WIDZIMY?
ARTYKUŁ 2. CZY WIARA MA SWĄ SIEDZIBĘ W ROZUMIE JAKO W (SWOIM) PODMIOCIE?
ARTYKUŁ 3. CZY MIŁOŚĆ JEST ŻYCIEM (FORMĄ) WIARY?
ARTYKUŁ 4. CZY WIARA NIEOŻYWIONA MOŻE STAĆ SIĘ OŻYWIONĄ I NA ODWRÓT?
ARTYKUŁ 5. CZY WIARA JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY WIARA JEST JEDNĄ CNOTĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY WIARA ZAJMUJE PIERWSZE MIEJSCE MIĘDZY CNOTAMI?
ARTYKUŁ 8. CZY WIARA JEST PEWNIEJSZĄ OD WIEDZY I RESZTY CNÓT POZNAWCZYCH?

ZAGADNIENIE 5. O POSIADACZACH WIARY.

ARTYKUŁ 1. CZY ANIOŁ LUB CZŁOWIEK MIELI WIARĘ ZARAZ PO SWOIM STWORZENIU?
ARTYKUŁ 2. CZY SZATANI MAJĄ WIARĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻE MIEĆ WIARĘ NIEOŻYWIONĄ W INNE ARTYKUŁY TEN, KTO ODRZUCIŁ (CHOĆBY) JEDEN ARTYKUŁ WIARY?
ARTYKUŁ 4. CZY JEDEN (CZŁOWIEK) MOŻE MIEĆ WIĘKSZĄ WIARĘ OD DRUGIEGO?

ZAGADNIENIE 6. O SPRAWCZEJ PRZYCZYNIE WIARY.

ARTYKUŁ 1. CZY WIARA JEST CZŁOWIEKOWI WLANA PRZEZ BOGA?

ARTYKUŁ 2. CZY WIARA NIEOŻYWION A JEST DAREM BOGA?

ZAGADNIENIE 7. O SKUTKACH WIARY.

ARTYKUŁ 1. CZY BOJAŹŃ JEST SKUTKIEM WIARY?
ARTYKUŁ 2. CZY OCZYSZCZENIE SERCA JEST SKUTKIEM WIARY?

ZAGADNIENIE 8. O DARZE POJĘTNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY POJĘTNOŚĆ JEST DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY DAR POJMOWANIA MOŻE WSPÓŁISTNIEĆ Z WIARĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY DAR POJMOWANIA JEST SPEKULATYWNY, CZY RÓWNIEŻ I PRAKTYCZNY?
ARTYKUŁ 4. CZY DAR POJMOWANIA MAJĄ WSZYSCY POSIADAJĄCY ŁASKĘ?
ARTYKUŁ 5. CZY DAR POJĘTNOŚCI ZNAJDUJE SIĘ RÓWNIEŻ U TYCH, CO NIE MAJĄ ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ?
ARTYKUŁ 6. CZY DAR POJĘTNOŚCI RÓŻNI SIĘ OD RESZTY DARÓW?
ARTYKUŁ 7. CZY DAROWI POJĘTNOŚCI ODPOWIADA SZÓSTE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO, MIANOWICIE: BŁOGOSŁAWIENI CZYSTEGO SERCA?
ARTYKUŁ 8. CZY SPOŚRÓD OWOCÓW WIARA ODPOWIADA DAROWI POJĘTNOŚCI?

ZAGADNIENIE 9. O DARZE WIEDZY.

ARTYKUŁ 1. CZY WIEDZA JEST DAREM?
ARTYKUŁ 2. CZY DAR WIEDZY OBRACA SIĘ OKOŁO SPRAW BOŻYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY DAR WIEDZY JEST NATURY PRAKTYCZNEJ?
ARTYKUŁ 4. CZY DO DARU WIEDZY STOSU JE SIĘ TRZECIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO, MIANOWICIE: BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY PŁACZĄ, ALBOWIEM ONI BĘDĄ POCIESZENI?

ZAGADNIENIE 10. O NIEWIERZE W OGÓLNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEWIARA JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEWIARA GNIEŹDZI SIĘ W ROZUMIE JAKO PODMIOCIE?
ARTYKUŁ 3. CZY NIEWIARA JEST N AJWIĘKSZYM SPOSRÓD GRZECHÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY KAŻDY POSTĘPEK NIEWIERZĄCEGO JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 5. CZY MAMY WIĘCEJ GATUNKÓW NIEWIARY?
ARTYKUŁ 6. CZY NIEWIARA POGAN JEST CIĘŻSZĄ OD NIEWIARY INNYCH?
ARTYKUŁ 7. CZY WOLNO ROZPRAWIAĆ PUBLICZNIE Z NIEWIERZĄCYMI?
ARTYKUŁ 8. CZY POWINNO SIĘ PRZYMUSZAĆ NIEWIERZĄCYCH DO WIARY?
ARTYKUŁ 9. CZY WOLNO OBCOWAĆ Z NIEWIERZĄCYMI?
ARTYKUŁ 10. CZY NIEWIERZĄCY MOGĄ MIEĆ ZWIERZCHNOŚĆ CZY WŁADZĘ NAD WIERNYMI?
ARTYKUŁ 11. CZY NALEŻY TOLEROWAĆ OBRZĘDY NIEWIERZĄCYCH?
ARTYKUŁ 12. CZY NALEŻY CHRZCIĆ DZIECI ŻYDÓW I INNYCH NIEWIERZĄCYCH WBREW WOLI ICH RODZICÓW?

ZAGADNIENIE 11. O HEREZJI.

ARTYKUŁ 1. CZY HEREZJA JEST GATUNKIEM NIEWIARY?
ARTYKUŁ 2. CZY, ŚCIŚLE MÓWIĄC, HEREZJA DOTYCZY TEGO, CO NALEŻY DO WIARY?
ARTYKUŁ 3. CZY HERETYKÓW NALEŻY TOLEROWAĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY KOŚCIÓŁ WINIEN PRZYJMOWAĆ Z POWROTEM NAWRACAJĄCYCH SIĘ Z HEREZJI?

ZAGADNIENIE 12. O ODSTĘPSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY ODSTĘPSTWO PRZYNALEŻY DO NIEWIARY?
ARTYKUŁ 2. CZY Z POWODU ODSTĘPSTWA OD WIARY ZWIERZCHNIK TRACI WŁADZĘ NAD PODWŁADNYMI TAK, ŻE NIE MAJĄ OBOWIĄZKU GO SŁUCHAĆ?

ZAGADNIENIE 13. OGÓLNIE O GRZECHU BLUŹNIERSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY BLUŹNIERSTWO PRZECIWSTAWIA SIE WYZNANIU WIARY?
ARTYKUŁ 2. CZY BLUŹNIERSTWO JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH BLUŹNIERSTWA JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 4. CZY POTĘPIEŃCY BLUŹNIĄ?

ZAGADNIENIE 14. O BLUŹNIERSTWIE PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU.

ARTYKUŁ 1. CZY GRZECH PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU OZNACZA TO SAMO, CO I GRZECH Z CZYSTEJ ZŁOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ SZEŚĆ GATUNKÓW GRZECHU PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU, A MIANOWICIE: ROZPACZ, NIEPOKUTA?

ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU JEST NIEODPUSZCZALNY?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZECH PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU MOŻE BYĆ PIERWSZYM GRZECHEM CZŁOWIEKA?

ZAGADNIENIE 15. O WADACH PRZECIWSTAWIAJĄCYCH SIĘ WIEDZY I POJĘTNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY ZAŚLEPIENIE UMYSŁU JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY TĘPOTA ZMYSŁU JEST INNYM GRZECHEM NIŻ ŚLEPOTA UMYSŁU?
ARTYKUŁ 3. CZY ŚLEPOTA UMYSŁOWA I TĘPOTA ZMYSŁU LĘGNĄ SIĘ Z GRZECHÓW CIELESNYCH?

ZAGADNIENIE 16. O PRZYKAZANIACH DOTYCZĄCYCH WIARY, WIEDZY I POJĘTNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY W STARYM ZAKONIE TRZEBA BYŁO DAĆ PRZYKAZANIA DOTYCZĄCE WIARY?
ARTYKUŁ 2. CZY W STARYM ZAKONIE NALEŻYCIE PODANO PRZYKAZANIA DOTYCZACE WIEDZY I POJĘTNOŚCI?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SKOROWIDZ

TRAKTAT: NADZIEJA (2-2, q. 17-22)

ZAGADNIENIE 17. O NAD2IEI SAMEJ W SOBIE.

ARTYKUŁ 1. CZY NADZIEJA JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY SZCZĘSCIE WIECZNE JEST WŁASNYM PRZEDMIOTEM N ADZIEI?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻNA SPODZIEWAĆ SIĘ SZCZĘŚCIA WIECZNEGO DLA BLIŹNIEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY MOŻNA SŁUSZNIE POKŁADAĆ NADZIEJĘ W CZŁOWIEKU?
ARTYKUŁ 5. CZY NADZIEJA JEST CNOTĄ BOSKĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY NADZIEJA JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ OD INNYCH CNÓT BOSKICH?
ARTYKUŁ 7. CZY NADZIEJA POPRZEDZA WIARĘ?
ARTYKUŁ 8. CZY MIŁOŚĆ WYPRZEDZA NADZIEJĘ?

ZAGADNIENIE 18. O PODMIOCIE NADZIEI.

ARTYKUŁ 1. CZY NADZIEJA MIEŚCI SIĘ WE WOLI JAKO SWOIM PODMIOCIE?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEBIANIE MAJĄ NADZIEJĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY POTĘPIEŃCY MAJĄ NADZIEJĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY NADZIEJA NASZA (ZIEMIAN) MA GWARANCJĘ PEWNOŚCI?

ZAGADNIENIE 19. O DARZE BOJAŹNI (BOGOBOJNOŚĆ).

ARTYKUŁ 1. CZY MOŻNA BAĆ SIĘ BOGA?
ARTYKUŁ 2. CZY NALEŻYCIE PODZIELONO BOJAŹŃ NA: DZIECIĘCĄ, ZACZĄTKOWĄ, NIEWOLNICZĄ I PRZYZIEMNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY BOJAŹŃ PRZYZIEMNA (BEZBOŻNA) JEST ZAWSZE ZŁA?
ARTYKUŁ 4. CZY BOJAŹŃ NIEWOLNICZA JEST DOBRA?
ARTYKUŁ 5. CZY BOJAŹŃ NIEWOLNICZA I BOJAŹŃ DZIECIĘCA STANOWIĄ JEDNO?
ARTYKUŁ 6. CZY BOJAŻŃ NIEWOLNICZA MOŻE ZOSTAWAĆ RAZEM Z MIŁOŚCIĄ BOŻĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY BOJAŹŃ JEST POCZĄTKIEM MĄDROŚCI?
ARTYKUŁ 8. CZY BOJAŹŃ ZACZĄTKOW A I BOJAŻŃ DZIECIĘCA STANOWIĄ JEDNO?
ARTYKUŁ 9. CZY BOJAŹŃ JEST DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 10. CZY W MIARĘ WZROSTU W MIŁOŚCI BOŻEJ MALEJE BOJAŹŃ?
ARTYKUŁ 11. CZY BOJAŹŃ POZOSTANIE W NIEBIE?
ARTYKUŁ 12. CZY DAROWI BOJAŹNI ODPOWIADA BŁOGOSŁAWIEŃSTWO: „BŁOGOSŁAWIENI UBODZY W DUCHU”?

ZAGADNIENIE 20. O ROZPACZY.

ARTYKUŁ 1. CZY ROZPACZ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻE ISTNIEĆ ROZPACZ BEZ NIEWIARY?
ARTYKUŁ 3. CZY ROZPACZ JEST N AJWIĘKSZYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 4. CZY ROZPACZ LĘGNIE SIĘ ZE ZNIECHĘCENIA?

ZAGADNIENIE 21. O ZUCHWALSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY W ZUCHWALSTWIE CZŁOWIEK LICZY NA BOGA CZY TEŻ NA WŁASNE SIŁY?

ARTYKUŁ 2. CZY ZUCHWALSTWO JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY ZUCHWALSTWO BARDZIEJ PRZECIWSTAWIA SIĘ BOJAŹNI NIŻ NADZIEI?
ARTYKUŁ 4. CZY ZUCHWALSTWO LĘGNIE SIĘ Z PRÓŻNOSCI (PRÓŻNEJ CHWAŁY)?

ZAGADNIENIE 22. O PRZYKAZANIACH DOTYCZĄCYCH NADZIEI I BOJAŹNI.

ARTYKUŁ 1. CZY ISTNIAŁA POTRZEBA DANIA JAKIEGOŚ PRZYKAZANIA DOTYCZĄCEGO NADZIEI?
ARTYKUŁ 2. CZY ISTNIAŁA POTRZEBA DANIA JAKIEGOŚ PRZYKAZANIA DOTYCZĄCEGO BOJAŹNI ?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SKOROWIDZ

WIARA I NADZIEJA
WIARA qu. 1–16

Matce Bożej Tarnobrzeskiej
tę pracę poświęcam.

Wstęp (1)

Po ogólnym omówieniu cnót i wad oraz innych zagadnień tyczących moralności, trzeba przejść do szczegółowego ich rozpatrzenia. Ogólnikowe bowiem dociekania na tematy moralne mało przynoszą korzyści, bo działanie ludzkie to zespół czynności poszczególnych.

Szczegółowe zaś rozważanie tematów moralnych może być dwojakie: pierwsze, dotyczące dziedziny samej moralności, np. zagadnienie tej cnoty lub tej wady; drugie, dotyczące poszczególnych stanów ludzkich, np. podwładnych i przełożonych duchownych, życia czynnego i kontemplacyjnego, oraz wszelkich innych odmian wśród ludzi. Najpierw więc zajmiemy się szczegółowo tym, co dotyczy stanu każdego człowieka; potem zaś omówimy szczegółowo to, co dotyczy określonych stanów.

Co do pierwszego, zauważyć należy, że gdybyśmy omawiali cnoty, dary wady i przykazania każde z osobna, wówczas trzeba, by było to samo wielokroć powtarzać. Kto np. chce wyczerpująco omówić przykazanie „Nie cudzołóż", musi zająć się cudzołóstwem, jako jednym z grzechów, przy czym jego zbadanie uzależnione jest od znajomości cnoty mu przeciwstawnej. Prościej i wygodniej będzie rozpatrzyć naraz w jednym traktacie cnotę, dar jej odpowiadający, wady jej przeciwstawne i przykazania nakazujące lub zakazujące. Ten sposób postępowania będzie także odpowiadał samym wadom, zgodnie z ich charakterem gatunkowym. Wykazano bowiem wyżej[1)], że wady i grzechy różnicują się gatunkowo od swoich przedmiotów czy materii, a nie od innych różnic grzechów, jak np. grzechy myśli, mowy, uczynków, lub grzechy ze słabości, nieznajomości i złości, lub od innych podobnych różnic. Ta sama bowiem rzecz stanowi dla cnoty materię i normę poprawnego postępowania, a dla wady przeciwstawnej rację odejścia od tejże normy (2).

Tak więc, sprowadziwszy całą tematykę moralną do zagadnienia cnót, z kolei wszystkie cnoty sprowadzić trzeba do siedmiu, z których trzy to cnoty boskie i o nich najpierw będzie mowa; po nich zajmiemy się czterema dalszymi, zwanymi kardynalne.

Co do cnót zaś poznawczych (intelektualnych), to pierwsza z nich, roztropność, zawiera się i zalicza do kardynalnych. Dalsza, sztuka (3), stoi poza wiedzą moralną, ta bowiem obraca się koło postępowania ludzkiego; sztuka zaś dotyczy poprawnego stosowania swoich norm w czynnościach, jak to wyżej powiedziano[2)]. Pozostałe zaś trzy cnoty poznawcze: mądrość, intuicja i wiedza, noszą tę samą nazwę co i niektóre dary Ducha Świętego; stąd też będzie o nich mowa razem, gdy rozpatrywać będziemy dary odpowiadające cnotom.

Wszystkie inne cnoty moralne w jakiś sposób sprowadzają się do cnót kardynalnych n jak to widać z tego, co się wyżej rzekło[3)]. Przeto więc, omawiając daną cnotę kardynalną, omówi się też wszystkie cnoty w jakikolwiek sposób do niej należące i wady przeciwstawne. I tak nic ze spraw moralnych nie zostanie pominięte.

ZAGADNIENIE 1
O WIERZE

Przystępując do omawiania cnót boskich, najpierw zajmiemy się wiarą, potem nadzieją, w końcu miłością (5).

Co do wiary. narzucają się cztery zagadnienia: pierwsze, o samej wierze; drugie, o odpowiadających jej darach pojętności i wiedzy; trzecie, o przeciwstawnych jej wadach; czwarte, o przykazaniach dotyczących tejże cnoty.

Jeśli chodzi o wiarę, to należy zbadać: pierwsze, jej przedmiot; drugie, jej akt; trzecie, samą sprawność wiary.

Zagadnienie przedmiotu wiary wyczerpiemy w dziesięciu pytaniach:1. Czy przedmiotem wiary jest prawda pierwsza? 2. Czy przedmiotem wiary jest coś złożonego lub niezłożonego, tj. rzecz, czy coś wysłowialnego? 3. Czy wiara może mylić? 4. Czy przedmiotem wiary może być coś widzianego? 5. Czy może być ton co się wie? 6. Czy trzeba było podzielić prawdy wiary na określone artykuły wiary? 7. Czy poprzez wszystkie wieki wierzymy w te same artykuły? 8. Liczba artykułów. 9. Sposób podania artykułów w Składzie. 10. Do kogo należy tworzyć Skład Wiary?

Artykuł 1

CZY PRZEDMIOTEM WIARY JEST PRAWDA PIERWSZA (6) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Przedmiotem wiary jest to, co się nam podaje do wierzenia. A przecież podaje się nam do wierzenia nie tylko to, co odnosi się do Bóstwa, czyli do prawdy pierwszej, ale również to, co odnosi się do człowieczeństwa Chrystusa, sakramentów Kościoła i stworzeń. A więc nie tylko prawda pierwsza jest przedmiotem wiary.

2. Jako przeciwstawne, wiara i niewiara obracają się koło tego samego. Lecz niewiarą można odrzucić wszystko, co zawiera się w Piśmie św.; i gdyby człowiek coś z jego treści zaprzeczył, uważany będzie za niewierzącego. Przeto wiara obejmuje także całą treść Pisma św. Lecz w nim znajduje się wiele o ludziach i innych stworzeniach. A więc przedmiotem wiary jest nie tylko prawda pierwsza, ale i prawda stworzona.

3. Jak to wyżej powiedziano[1)], wiara idzie w parze z miłością. Miłością zaś obejmujemy nie tylko Boga, Najwyższe Dobro, lecz także i bliźniego. A więc przedmiotem wiary nie jest jedynie prawda pierwsza.

Wbrew temu jednak mówi Dionizy[2)]: „Wiara dotyczy niezłożonej i wiecznie trwałej prawdy”. Tą zaś jest prawda pierwsza. Przeto przedmiotem wiary jest prawda pierwsza.

Odpowiedź: W przedmiocie każdej poznawczej sprawności trzeba wyodrębnić dwoje: To, co się materialnie poznaje, co jest jakby materialnym przedmiotem poznania; i to, poprzez co się poznaje, czyli specjalny punkt wyjścia i patrzenia. Tak

np. w geometrii: materią poznawczą są jej wnioski; formalnym zaś motywem poznawczym, dzięki któremu wnioski te są rozumiane, to przesłanki czy racje dowodowe (7) .

Stosując to do wiary. Jeśli chodzi o ów specjalny punkt wyjścia (motyw), jest nim prawda pierwsza; wiarą boską bowiem przyjmujemy tylko to, co Bóg objawił. Wiara przeto opiera się o prawdomówność Boską jako o motyw przekonywujący.

Jeśli zaś chodzi o przedmiot materialny, czyli w co mamy wierzyć, należy tu nie tylko sam Bóg, lecz także wiele innych (prawd); przyjmujemy je wszakże o tyle, o ile mają jakąś łączność z Bogiem. Łączność tan to jakieś dary Bożen umożliwiające człowiekowi osiągnięcie szczęścia w Bogu. A więc i pod tym względem prawda pierwsza jest jakoś przedmiotem wiary, bo wiarą obejmujemy tylko ton co da się sprowadzić do Boga; jak np. przedmiotem medycyny jest zdrowie, gdyż medycyna zajmuje się tylko tym, co ma łączność ze zdrowiem.

Ad 1. To, co odnosi się do człowieczeństwa Chrystusa, sakramentów Kościoła i wszelkich stworzeń o tyle przyjmujemy wiarą, o ile przez nie osiągamy Boga, a wierzymy w nie dla Boskiej prawdomówności.

Ad 2. Tak samo też należy odpowiadać na zarzut drugi, dotyczący całej treści Pisma św.

Ad 3. Również i bliźniego miłujemy ze względu na Boga; i tak właściwym przedmiotem tejże miłości jest sam Bóg, jak o tym będzie mowa niżej[3)].

Artykuł 2

CZY PRZEDMIOTEM WIARY JEST COŚ ZŁOŻONEGO I WYSŁOWIALNEGO (8) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Przedmiotem wiary, jak to powiedziano[1)], jest prawda pierwsza. Lecz prawda pierwsza jest czymś niezłożonym. A więc przedmiot wiary jest czymś niezłożonym.

2. Wykład wiary zawiera się w Składzie. Lecz w Składzie nie chodzi o wysłowienie, lecz o rzecz: Nie mówi się bowiem w nim, że Bóg jest wszechmocny, lecz: Wierzę w Boga wszechmocnego. A więc przedmiot wiary nie jest wysłowialny, lecz jest rzeczą.

3. Wiara ustąpi miejsca widzeniu, jak to mówi św. Paweł[2)]: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo, lecz wówczas (widzieć będziemy) twarzą w twarz; teraz poznaję po części, lecz wówczas poznawać będę tak, jak poznawany jestem”. Tymczasem widzenie w niebie dotyczy czegoś niezłożonego, bo samej istoty Bożej. A więc również i wiara ziemian (9).

Wbrew temu: Wiara stoi w środku między wiedzą a opinią. Środek zaś i końce są tego samego rodzaju. Ponieważ zaś wiedza i opinia dotyczą rzeczy wysłowialnych, wydaje się, że podobnie i wiara dotyczy tego, co wysłowialne; i tak, przedmiot wiary jako dotyczący spraw wysłowialnych, jest czymś złożonym (10).

Odpowiedź: (Przedmioty) poznane mieszczą się w podmiocie poznającym, dostrajając się do jego sposobu bytowania. Jak to zaś wyłożono[3)], właściwym dla rozumu ludzkiego sposobem poznawania prawdy, to metoda układu i podziału (11). Dlatego też rozum ludzki poznaje rzeczy w sobie niezłożone w pewien sposób złożony. na odwrót, rozum Boży poznaje rzeczy w sobie złożone w sposób niezłożony.

Otóż do przedmiotu wiary można podchodzić dwojako: Pierwsze, od strony tej rzeczy, w którą się wierzy, czyli od strony tej rzeczy, której wiara dotyczy; i tak przedmiot wiary jest czymś niezłożonym. Drugie, od strony wierzącego, i tak przedmiot wiary jest czymś złożonym i wysłowialnym. Stąd słuszne były obie opinie w przeszłości głoszone i obie pod pewnym względem są prawdziwe.

Ad 1. Wzięto tu pod uwagę przedmiot wiary ze strony samej rzeczy, w którą wierzymy.

Ad 2. W Składzie zawarto prawdy wiary tak, by były wyrazem ostatecznym naszej wiary, jak na to wskazuje sam sposób ich wyrażania. Akt zaś naszej wiary nie dotyczy ostatecznie sposobu wysłowienia, lecz rzeczy samej. Tworzymy bowiem zdania słowne po to, by przez nie mieć poznanie rzeczy; tak czyni wiedza i tak jest z wiarą.

Ad 3. W niebie będzie widzenie prawdy pierwszej samej w sobie, według słów św. Jana: „Wiemy, że gdy się okaże, podobni Mu będziemy, bo Go ujrzymy tak jak jest”[4)]. Dlatego też widzenie to nie będzie na sposób ludzkiej wysłowialności, lecz na sposób prostej intuicji. Przez wiarę zaś nie pojmujemy prawdy pierwszej samej w sobie. Dlatego nie zachodzi ta sama racja (1).

Artykuł 3

CZY WIARA MOŻE MYLIĆ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Wiara bowiem idzie w parze z nadzieją i miłością. Lecz nadzieja może zawieść; niejeden bowiem ma nadzieję, że osiągnie żywot wieczny, którego nie dostąpi; podobnie jest z miłością; niejednego kocha się, jako dobrego (godnego), gdy tymczasem dobrym nie jest. Przeto i wiara może mylić.

2. Abraham uwierzył w przyszłe narodzenie Chrystusa, według słów św. Jana: „Abraham, Ojciec wasz z radością wyglądał dnia mojego. ujrzał i rozradował się”[1)]. Po zejściu jednak Abrahama, Bóg mógł zaniechać Wcielenia; z własnej bowiem woli tylko przyjął ciało. i tak wiara Abrahama w przyszłego Chrystusa byłaby mylna. A więc wiara może mylić.

3. W starożytności wierzono w przyszłe narodzenie Chrystusa i wiara ta u wielu trwała aż do ogłoszenia Ewangelii. Lecz po narodzeniu Chrystusa, nim jeszcze zaczął publiczną działalność, było błędem, że Chrystus się narodzi. A więc wiara może mylić.

4. Do prawd wiary należy i to, że w Sakramencie Ołtarza znajduje się prawdziwe Ciało Chrystusa. Może jednak zajść wypadek nieważnego przeistoczenia,

w następstwie czego nie będzie tam prawdziwego Ciała Chrystusa, lecz zwykły chleb. A więc wiara może mylić.

Wbrew temu: Nie ma żadnej cnoty, doskonalącej rozum, która by wiodła do błędu, jako do zła rozumu; widać to jasno u Filozofa[2)]. Ponieważ wiara, jak o tym niżej będzie mowa[3)], jest jedną z cnót zdobiących rozum, dlatego nie może mylić.

Odpowiedź: Żadna władza, sprawność i akt nie może nawet tknąć czegoś inaczej, jak tylko poprzez punkt wyjścia i swoistego patrzenia na przedmiot *(mediante formali ratione obiecti)*; jak np. kolor może być postrzegany jedynie poprzez światło, a wniosek można zrozumieć jedynie z przesłanek. Stwierdzono zaś [4)], że punktem wyjścia i swoistego patrzenia na przedmiot wiary jest prawda pierwsza; a więc nie można wcale dosięgnąć przedmiotu wiary, jak tylko poprzez prawdę pierwszą; ta zaś wyklucza wszelką nieprawdę, jak byt wyklucza niebyt, a dobro, zło. Stąd wniosek, że wiara nie może mylić (zawierać nieprawdy) .

Ad 1. Ponieważ prawda jest dobrem tylko rozumu, a nie siły dążnościowej, dlatego
wszystkie cnoty, doskonalące rozum, całkowicie wykluczają błąd; w istocie bowiem cnoty leży skłonność tylko do dobrego. Jeśli zaś chodzi o cnoty doskonalące siły dążnościowe, to one nie wykluczają całkowicie błędu. Może bowiem ktoś kierować się sprawiedliwością lub umiarkowaniem w jakiejś sprawie, co do której ma błędne zdanie. I tak, ponieważ wiara udoskonala rozum, a nadzieja i miłość siły dążnościowe, nie można ich traktować jednakowo (13).

Wszelako i nadzieja nie zawodzi. Spodziewamy się bowiem osiągnąć żywot wieczny nie własnymi siłami, co byłoby zuchwalstwem, lecz przy pomocy łaski; i jeśli w niej wytrwamy n na pewno i niezawodnie dostąpimy żywota wiecznego. Podobnież z miłością. Miłujemy Boga w bliźnim, kimkolwiek on jest; i nie ma dla niej żadnego znaczenia, czy jest Bóg w tym człowieku, którego, ze względu na Boga, miłujemy.

Ad 2. Zaniechanie Wcielenia Bożego samo z siebie było możliwe, nawet po zejściu Abrahama. Jak to już wyłożono[5)], ma jednak piętno niezawodnej konieczności, gdy się weźmie pod uwagę uprzedzającą wszystko wiedzę Bożą; w ten też sposób należy do wiary. O ile przeto należy do wiary, nie może zawierać błędu.

Ad 3. Po narodzeniu Chrystusa, wiara w Jego przyjście oznaczała, że kiedyś gdzieś się narodzi. Pomyłka, co do określenia czasu pochodziła nie z wiary, lecz z ludzkich przypuszczeń. Przecież człowiek wierzący może mieć sąd mylny pod naporem fałszywej opinii publicznej; żeby się jednak z powodu wiary mylił, to niemożliwe.

Ad 4. Wierzymy nie w te, czy owe postacie chleba, lecz w prawdę, że o ile dokonano poprawnie przeistoczenia, pod naocznymi postaciami chleba ukrywa się prawdziwe Ciało Chrystusa. Nie ma więc mowy o błędzie wiary z powodu niedokonania przeistoczenia (14) .

Artykuł 4

CZY PRZEDMIOTEM WIARY MOŻE BYĆ COŚ WIDOCZNEGO ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Mówi Pan do Tomasza: „Dlatego, żeś mnie ujrzał, Tomaszu, uwierzyłeś” [1]. Można więc widzieć i wierzyć w to samo.

2. Apostoł wyraża się: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo” [2], a mówi o poznaniu wiarą (15) ; a więc widzi się ton w co się wierzy.

3. Wiara jest jakimś Światłem duchowym; lecz przy każdym świetle coś się widzi. Więc wiara dotyczy rzeczy widomych.

4. Jak to mówi Augustyn: „Każdy zmysł zwie się wzrokiem” [3]. Lecz wiara dotyczy rzeczy usłyszanych; stosownie do słów Apostoła: „Wiara tedy ze słuchania”[4]. A więc wierzymy w rzeczy widoczne.

Wbrew temu jednak mówi Apostoł: „Wiara jest przeświadczeniem (przekonaniem) o rzeczach niewidzianych” [5].

Odpowiedź: Wiara jest wtedy, gdy rozum ma przekonanie *(assensus)* o tym, w co wierzy. W podwójny zaś sposób rozum tworzy sobie o czymś przekonanie: Pierwsze, gdy do tego prowadzi go sam przedmiot; ten zaś: albo jest zrozumianym sam z siebie; chodzi tu o pierwsze zasady, których dotyczy intuicja; albo jest zrozumianym poprzez przesłanki; chodzi tu o wnioski, których dotyczy wiedza. Drugie, rozum wyrabia sobie przekonanie o czymś nie dlatego, żeby go do tego wystarczająco naprowadził własny przedmiot, lecz przez jakiś wybór woli, przechylający go na tę raczej, a nie na inną stronę; i jeśli temu towarzyszy powątpiewanie i lęk przed ową inną stroną, jest to opinia; jeśli zaś towarzyszy mu pewność i nie ma owego lęku, jest to wiara (16). Za widoczne zaś uważa się to, co samym sobą pobudza nasz rozum czy zmysł do poznania siebie. Stąd jasne jest, że ani wiara ani opinia nie dotyczą rzeczy widzianych, czy to zmysłem, czy to rozumem.

Ad 1. Tomasz co innego widział, a w co innego uwierzył: Widział człowieka, a w Boga uwierzył i wyznał, mówiąc: „Pan mój i Bóg mój” [6].

Ad 2. Prawdy wiary można ujmować dwojako: Pierwsze, ściśle (według ich swoistego charakteru) i tak biorąc, nie można równocześnie ich widzieć i w nie wierzyć, jak to wyżej rzeczono. Drugie, szerzej, tj. z ogólnego punktu wiarygodności, i tak biorąc, widoczne są dla wierzącego(17). Nie uwierzyłby bowiem wcale, gdyby nie widział, że trzeba w nie uwierzyć, czy to dla oczywistości znaków, czy dla czegoś podobnego.

Ad 3. Światło wiary daje możność widzenia tego, w co się uwierzyło. Jak zresztą i poprzez inne sprawności cnót widzi człowiek to, co mu przystoi według danej sprawności; tak też sprawność wiary skłania umysł człowieka do uznania tego, co przystoi prawdziwej wierze, a nie innym.

Ad 4. Słuch dotyczy słów oznaczających sprawy wiary, nie zaś samych rzeczy, w które się wierzy: i tak nie wynika z tego, by te rzeczy były widoczne.

Artykuł 5

CZY MOŻNA WIEDZIEĆ TO, W CO SIĘ WIERZY ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Czego się bowiem nie wie, tego chyba się i nie zna: bo wiedzy przeciwstawia się nieznajomość *(ignorantia)*. Lecz prawdy wiary nie są nieznane: ich nieznajomość sprowadza się do niewiary n stosownie do słów Apostoła: „Nie wiedząc n czyniłem to w niewierności” [1]. A więc można wiedzieć to, co należy do wiary.

2. Wiedzę nabywa się argumentacją. Otóż i na poparcie prawd wiary czerpie się argumenty z świętych autorów. Przeto można wiedzieć prawdy wiary.

3. To wiemy, co jest dowodowo uzasadnione. gdyż dowód jest to sylogizm rodzący wiedzę. Lecz niektóre prawdy wiary są dowodowo uzasadnione przez filozofów, np. Bóg jest, Bóg jest jeden itp. A więc prawdy wiary mogą być rzeczą wiedzy.

4. Opinia dalej stoi od wiedzy niż wiara: Uważa się bowiem, że wiara leży w środku między opinią a wiedzą. Lecz jak mówi Filozof [2], wiedza i opinia mogą w jakiś sposób dotyczyć tego samego. A więc można mieć wiedzę prawd wiary.

Wbrew temu mówi Grzegorz: „Nie wiara n lecz poznanie rozumowe dotyczy rzeczy oczywistych” [3] . A więc nie ma rozumowego poznania prawd wiary. Właśnie poznanie rozumowe ma za przedmiot to, co dotyczy wiedzy. Przeto nie może być wiary w to, co się wie.

Odpowiedź: Każda wiedza opiera się o jakieś zasady same z siebie oczywiste, i w następstwie widome. Stąd trzeba przyjąć, że cokolwiek się wie, jakoś się i widzi. Niemożliwem zaś jest, by to samo n przez tego samego było (naraz) widziane i wierzone, jak to wyżej powiedziano[4]; stąd też niemożliwym jest, by ten sam, to samo (naraz), wiedział i wierzył (18).

Może wszakże zdarzyć się, że ton co jeden widzi lub wie, drugi przyjmuje wiarą. I tak: spodziewamy się (kiedyś) widzieć ton w co (teraz) o Trójcy wierzymy, według słów: „Teraz widzimy przez zwierciadło, przez podobieństwo, wtedy zaś twarzą w twarz” [5]. Aniołowie cieszą się już tym oglądem, i tak widzą to, w co my wierzymy.

Podobnież może się to zdarzyć nam ludziom, że jeden człowiek widzi lub wie ton w co drugi wierzy, bo nie umie dojść do tego rozumowo. To jednak, co na ogół podaje się wszystkim ludziom do wierzenia, jest też na ogół niewiedziane, i to właśnie jest zasadniczo przedmiotem wiary. Stąd wiara i wiedza nie dotyczą tego samego.

Ad 1. Niewierzący nie mają znajomości prawd wiary, bo ani nie wiedzą, czy widzą ich samych w sobie, ani nie znają ich wiarygodności. Wierzący zaś nabywają ich znajomości nie drogą rozumowego dowodzenia, lecz pod wpływem światła wiary widzą konieczność ich uwierzenia, jak to już powiedziano[6].

Ad 2. Racje wysuwane przez Świętych na uzasadnienie prawd wiary nie są dowodami rozumowymi, lecz jakimiś perswazjami, wykazującymi, że nie jest niemożliwe to, co wiara podaje, lub też wychodzą z zasad wiary, czyli powagi Pisma

św., jak mówi Dioniz[7]. Z tych zasad wychodząc, udowadnia się coś wierzącym, podobnie jak wszystkim udowadnia się coś z zasad naturalnie znanych. Stąd też teologia jest wiedzą, jak to na początku dzieła powiedziano[8].

Ad 3. Prawdy rozumowo udowodnialne należą do prawd, w które trzeba wierzyć nie dlatego, że zasadniczo wszyscy w nie wierzą, lecz dlatego, że są wymogami poprzedzającymi całość wiary; dlatego ci, co nie nabyli ich rozumowym dowodzeniem, muszą je przynajmniej przyjąć wiarą.

Ad 4. Jak to mówi Filozof w wymienionym miejscu: „Zgoła może być i wiedza i opinia o tym samym u różnych ludzi", co też powiedzieliśmy dopiero co o wiedzy i wierze. Jeśli zaś chodzi o jednego i tego samego (człowieka), to może on mieć i wiedzę i wiarę o tym samym pod pewnym względem, ale nie pod tym samym względem: Może przecież zdarzyć się, że ktoś, jeśli chodzi o jedną i tę samą rzecz, coś wie, a co do innego ma tylko opinię; podobnież co do Boga: Może ktoś rozumowo udowodnić sobie i wiedzieć, że jest jeden, a wierzyć w Trójcę. Nie może być wszakże u jednego człowieka, o tym samym, pod tym samym względem, naraz: wiedza, opinia i wiara; dla każdego z innej racji. Nie można mieć naraz o tym samym wiedzy i opinii, bo w pojęciu wiedzy zawiera się niemożliwość, by było inaczej, niż się mniema. Lecz jeśli chodzi o wiarę, z powodu jej pewności uważa się również za niemożliwe, by było inaczej, niż to, w co się wierzy; i właśnie dla tej racji nie można tego samego, pod tym samym względem, naraz wiedzieć i wierzyć, gdyż, jak to wyżej powiedziano[9], wiedzieć to widzieć, a wierzyć to nie widzieć.

Artykuł 6

CZY TRZEBA BYŁO PODZIELIĆ PRAWDY WIARY NA OKRESLONE ARTYKUŁY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Należy przecież wierzyć we wszystko, co Pismo św. zawiera, to zaś, z powodu nadmiernej wielości, nie da się sprowadzić do jakiejś określonej liczby. A więc byłoby chyba daremnym trudem dzielić wiarę na artykuły.

2. Podział materialny (ilościowy) można prowadzić w nieskończoność, dlatego nie powinien mieć zastosowania w sztuce (czy rzemiośle). Ale, jak to wyżej powiedziano[1], swoisty punkt ujmowania przedmiotu wiary jest jeden i niepodzielny, a mianowicie prawda pierwsza, a według tego swoistego podejścia nie można dzielić przedmiotu wiary. A więc nie powinno się do prawd wiary stosować podziału materialnego na artykuły

3. Jak to niektórzy mówią: „Artykuł jest niepodzielną prawdą o Bogu, zmuszającą nas do uwierzenia". Lecz akt wiary jest dobrowolny. jak bowiem mówi Augustyn [2]: „Każdy wierzy z własnej woli". A więc chyba nie wypada dzielić prawd wiary na artykuły.

Wbrew temu mówi Izydor [3]: „Artykuł jest pojmowaniem prawdy Bożej i dążeniem do niej". Lecz nasze pojmowanie prawdy Bożej domaga się jakiegoś (ich) podzielenia; co bowiem w Bogu stanowi jedno, mnoży się w naszym rozumie. A więc należy dzielić prawdy wiary na artykuły.

Odpowiedź: Wyraz „artykuł”, jak się zdaje, pochodzi z greckiego. Grecki *arthron*, a łaciński *articulus* (Człon, Część czegoś, artykuł), oznacza poniekąd zharmonizowanie odrębnych części; stąd też nawet części ciała, odpowiednio wzajem zharmonizowane, zwiemy członkami ciała; podobnie w gramatyce Grecy nazywali artykułami pewne części mowy przynależne do innych wyrażeń, wskazujące na ich rodzaj, liczbę lub przypadek; tak samo i w retoryce: artykuły, to pewne zharmonizowanie (spojenie) części (zdania). Mówi bowiem Cycero [4)]. „Artykuł jest wtedy, gdy wymawia się poszczególne wyrazy odrębnie, jakby odcięte, w ten sposób: Ostrością, krzykiem, mimiką, wrogów odstraszyłeś”. Stąd też mówi się o wyodrębnieniu artykułów między prawdami wiary; to znaczy podzielono je na pewne części, ze sobą wzajem jakoś zharmonizowane. Jak to zaś wyżej powiedziano [5)], przedmiotem wiary jest to, co tyczy Boga i czego się nie widzi. Czegokolwiek przeto nie widzi się dla jakiejś sobie właściwej odrębnej racji, to musi stanowić odrębny artykuł; nie zachodzi zaś potrzeba tej odrębności, gdy wiele prawd zna się lub nie zna dla jednej i tej samej racji. Np. inną trudność widzenia ma to, że Bóg cierpiał, a inną, że po śmierci zmartwychwstał; dlatego odrębny jest artykuł o zmartwychwstaniu od artykułu o męce. Ale jedną i tę samą trudność ma ton że cierpiał, umarł i był pogrzebany; przyjąwszy bowiem jedno, inne bez trudności przychodzą; dlatego też tworzą one jeden artykuł.

Ad 1. Niektóre prawdy przyjmujemy wiarą dla nich samych, niektóre zaś nie dla nich samych, ale ze względu na inne. Tak bywa i w nauce: jednym zajmuje się jako czymś zamierzonym wprost, a drugim dla wyjaśnienia czegoś innego. Ponieważ zaś wiara dotyczy głównie tych rzeczy które spodziewamy się widzieć w niebie n według słów Apostoła [6)]: „Wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy”, dlatego wiarą obejmujemy przede wszystkim to, co wprost prowadzi nas do żywota wiecznego, jako to: trzy osoby Boga Wszechmocnego, tajemnicę Wcielenia Chrystusa itp.; one też stanowią trzon podziału na artykuły wiary.

Poza tym Pismo św. podaje nam do wierzenia niektóre prawdy wcale nie zasadnicze w zamierzeniu, ale tylko służące do zobrazowania wyżej podanych, jak np. że Abraham miał dwóch synów, że za dotknięciem kości Elizeusza zmarły wrócił do życia itp. Te opowiadania biblijne mają służyć do jaśniejszego poznania majestatu Bożego i tajemnicy Wcielenia Chrystusa i tych nie ma potrzeby ujmować w odrębne artykuły.

Ad 2. Swoisty punkt wyjścia i ujmowania przedmiotu wiary może być dwojaki: Pierwsze, ze strony rzeczy uwierzonych, i tak ów swoisty punkt wyjścia i podejścia jest jeden dla wszystkich prawd wiary, bo jest nim prawda pierwsza, i z tej strony nie ma mowy o wyodrębnieniu artykułów. Drugie, swoisty punkt wyjścia i patrzenia na prawdy wiary można brać ze strony naszej - i tak swoistym znamieniem prawdy wiary jest to, że się jej nie widzi; - i właśnie z tej strony pochodzi rozróżnianie artykułów, jak już to wyjaśniliśmy wyżej.

Ad 3. To określenie artykułu nie ma większego znaczenia, bo raczej wysnute jest z etymologii nazwy, i to nazwy łacińskiej; nie wyraża zaś jego właściwego znaczenia, jakie nasuwa grecka nazwa.

Można na to i tak odpowiedzieć: Akt wiary ma być dobrowolny i nikt nie może kogoś siłą fizyczną zmusić do wierzenia; a jednak zmusza go wytyczony sobie cel, bo jak mówi Apostoł [7]: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć; nie sposób jest podobać się
Bogu bez wiary".

Artykuł 7

CZY Z BIEGIEM CZASU ARTYKUŁY WIARY ULEGŁY ROZWOJOWI?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powiada Apostoł [1]: Wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy". W każdym zaś czasie nadzieja zwraca się ku temu samemu. A więc i w każdym czasie w to samo wierzymy.

2. Jak mówi Filozof [2], w naukach, ludzkim sposobem uprawianych, zaznaczył się z biegiem czasu rozwój spowodowany nieuctwem tych, co im dali początek. Ale nauka wiary nie jest ludzkim wymysłem, lecz pochodzi od Boga; jak mówi Apostoł[3]: „Darem bowiem Boga jest". Ponieważ zaś żadne uchybienie wiedzy nie spada na Boga, zdaje się, że od początku poznanie prawd wiary było doskonałe i nie ulegało rozwojowi z biegiem czasu.

3. W działaniu łaski dostrzegamy taki sam porządek, co i w działaniu natury; lecz, jak mówi Boecjusz[4], natura zawsze zaczyna od tego, co doskonałe, że więc ci najdoskonalej znali wiarę, którzy ją pierwsi (innym) przekazali (19).

4. Jak wiara Chrystusa przyszła do nas poprzez Apostołów, tak i w Starym Testamencie poznanie wiary przechodziło od wcześniejszych do późniejszych Ojców, stosownie do słów Księgi Powtórzonego Prawa[5]: „Spytaj ojca twego, a oznajmi tobie". Lecz Apostołowie najpełniej zostali pouczeni o tajemnicach; byli bowiem pouczeni; „Jak co do czasu wcześniej, tak w porównaniu z innymi obficiej"; jak to mówi glossa do słów Apostoła: „My sami, mający pierwiastki ducha"[6]. A więc zdaje się, że w poznaniu prawd wiary z biegiem czasu nie było żadnego postępu.

Wbrew temu mówi Grzegorz[7]: „Z biegiem czasu rozwijała się wiedza świętych ojców ...; a im bliżsi byli przyjścia Zbawiciela, tym pełniejszą otrzymywali naukę o zbawieniu".

Odpowiedź: Artykuły wiary taką grają rolę w nauce wiary, jaką zasady same z siebie znane mają w nauce, którą nabywamy naturalnym rozumem; w tych to zasadach, jak to wyłożył Filozof [8], jest pewien układ, że jedne mieszczą się domyślnie w drugich (20); wszystkie zresztą zasady sprowadzają się do tej jednej, jako naczelnej: „Niemożliwym jest równocześnie (coś o czymś) twierdzić i zaprzeczać". Podobnież wszystkie artykuły domyślnie są zawarte w kilku naczelnych prawdach wiary, a mianowicie: Wierzę, że Bóg jest i że troszczy się o zbawienie ludzi, według słów Apostoła[9]: „Przystępującym do Boga trzeba wierzyć, że jest i że jest oddawcą tym, którzy Go szukają". W bycie bowiem Bożym zawarte jest wszystko, co wierzymy, że w Bogu jest wieczne, i w czym też leży nasze szczęście. Wiara zaś w Opatrzność

zawiera wszystko, co Bóg ustanowił dla zbawienia ludzkiego w doczesności, co jest też drogą do szczęścia. A co do dalszych artykułów, również tak samo jedne zawierają się w drugich, jak np. wiara w odkupienie ludzi domyślnie zawiera w sobie wcielenie Chrystusa, Jego mękę i wszystko z tym złączone.

Tak więc należy rozstrzygnąć, że: Jeśli chodzi o podstawową treść artykułów wiary n to ona z biegiem czasu nie uległa rozwojowi; w cokolwiek bowiem potomkowie wierzyli, zawierało się uprzednio domyślnie w wierze ich ojców. Jeśli zaś chodzi o jej rozwinięcie, to ilość artykułów wzrosła; niejedno bowiem potomność wyraziście poznała, czego poprzednicy tak wyraźnie nie znali. Stąd też mówi Pan do Mojżesza[10)]: „Jam Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba; ale imienia mego, Adonai, nie oznajmiłem im". A Dawid mówi[11)]: „Od starców rozumniejszy jestem". Apostoł zaś mówi[12)]: „Za innych wieków nie była tak oznajmiona (tajemnica Chrystusa) ... jak teraz objawiona została ... Apostołom świętym. Jego i Prorokom".

Ad 1. Ludzie zawsze spodziewali się tego samego od Chrystusa; ponieważ zaś do tej nadziei nie doszli inaczej, jak tylko przez Chrystusa (wynika z tego, że) im dalej stali co do czasu od Chrystusa, tym dalszymi byli od spełnienia nadziei. Dlatego mówi Apostoł[13)]: „Wedle wiary pomarli ci wszyscy, nie doczekawszy (spełnienia) obietnic, ale patrząc na nie z daleka". Im zaś coś widzi się z dalsza, tym się widzi mniej wyraźnie; stąd wyraźniej znali dobra oczekiwane ci, którzy stali bliżej przyjścia Chrystusa.

Ad 2. Dwojako można patrzeć na postęp w nauce: pierwsze, ze strony nauczyciela, który sam czy zespołowo, dokonuje postępu w nauce z biegiem czasu - i tak należy rozumieć rozrost nauki, tworu rozumu ludzkiego. Drugie, ze strony ucznia; np. mistrz, znający dobrze cały fach, nie przekazuje go uczniowi od razu na początku, bo by umysłowo nie nadążył, lecz Powoli, zniżając się do jego zdolności pojmowania, - i tak należy rozumieć postęp człowieka w poznawaniu wiary z biegiem czasu. Dlatego Apostoł stan Starego Testamentu porównuje do dzieciństwa[14)].

Ad 3. Dwa czynniki muszą wyprzedzić narodziny naturalne czegokolwiek: twórca i materia. Biorąc więc pod uwagę czynnik twórczy, naturalnie najpierw jest to, co doskonalsze; i tak to natura zaczyna od tego, co doskonałe; co niedoskonałe bowiem, dojdzie do doskonałości tylko dzięki uprzednio istniejącemu doskonałemu sprawcy. Biorąc zaś pod uwagę czynnik materialny. najpierw jest ton co niedoskonałe; i tak to natura idzie od niedoskonałego ku doskonałemu.

W ujawnianiu zaś wiary Bóg jest jako twórca, który ma odwieczną, doskonałą wiedzę. Człowiek zaś jest jako materia odbierająca działanie od Boga; wynika z tego, że poznanie wiary u ludzi idzie od niedoskonałego ku doskonałemu. A chociaż spośród ludzi niektórzy, jako mistrzowie wiary, mieli coś z czynnika sprawczego, to jednak to ujawnianie ducha było im dane dla użytku wspólnego, jak mówi Apostoł[15)]. I dlatego Ojcom, jako współtwórcom wiary, tyle dano poznania wiary, ile należało przekazać ludowi według wymagań czasu i to albo jawnie, albo obrazowo.

Ad 4. Ostatecznego dopełnienia łaski dokonał Chrystus, stąd też Jego czas zwie się: „Pełnią czasu"[16)]; i dlatego im kto był bliżej Chrystusa, czy to przed, jak Jan Chrzciciel, czy to po, jak Apostołowie, tym pełniej poznawał tajemnice wiary. Przykładem rozwój (cielesny) człowieka: Widzimy, że szczytem jego doskonałości

jest okres młodości; i o tyle doskonalszym jest okres człowieka, czy to przed, czy to po, o ile stoi bliżej wieku młodzieńczego.

Artykuł 8

CZY ARTYKUŁY WIARY PODANO NALEŻYCIE ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. To, co można rozumowo udowodnić i wiedzieć, nie należy do wiary i ludzie tego wiarą nie przyjmują, jak to wyżej powiedziano[1)]. Lecz wiedza może udowodnić, że Bóg jest jeden. Udowadnia to Filozof [2)]; także liczni inni filozofowie podali na to dowody. A więc: „Bóg jest jeden", nie powinno liczyć się jako jeden artykuł wiary.

2. Jak wiara koniecznie domaga się, byśmy wierzyli w Boga wszechmocnego, tak tą samą koniecznością trzeba wierzyć, że Bóg wie wszystko i rozciąga swą opatrzność nad wszystkimi. Obie zaś prawdy przez niektórych były błędnie pojmowane. A więc wśród artykułów wiary, winna być tak samo wzmianka o mądrości i opatrzności Bożej tak, jak i o wszechmocy.

3. Znajomość Ojca i Syna jest ta sama; mówi o tym Jan[3)]: „Kto widzi mnie, widzi i Ojca". A więc winien być tylko jeden artykuł o Ojcu i Synu; i dla tej samej racji o Duchu Świętym.

4. Osoba Ojca jest wcale mniejszą od osoby Syna i Ducha Świętego. Lecz odnośnie osoby Ducha Świętego podano więcej artykułów; takoż odnośnie osoby Syna. A więc winno być również więcej artykułów odnośnie osoby Ojca.

5. Jak przypisuje się coś osobie Ojca i osobie Ducha Świętego, toteż i osobie Syna jako Boga. Tymczasem w artykułach wiary umieszczono pewne dzieło przypisywane Ojcu, mianowicie dzieło stworzenia; podobnież umieszczono pewne dzieło przypisywane Duchowi Świętemu, mianowicie że „mówił przez usta Proroków". A więc wśród artykułów wiary winno być również jakieś dzieło przypisywane Synowi jako Bogu.

6. Sakrament Eucharystii zawiera w sobie specjalną trudność, większą niż inne artykuły; przeto należało o nim włączyć specjalny artykuł. A więc zdaje się, że wyliczenie artykułów nie jest wystarczające.

Wbrew temu jednak stoi powaga Kościoła, który tak właśnie wylicza.

Odpowiedź: Jak już powiedziano[4)], wiara dotyczy przede wszystkim tego, czego widokiem będziemy się cieszyć w żywocie wiecznym i tego, co nas do żywota wiecznego prowadzi. Według zaś obietnicy mamy oglądać: Pierwsze, tajniki Bóstwa, którego widok ma nam przynieść szczęście; drugie, tajemnicę człowieczeństwa Chrystusa, przez którego mamy wstęp do chwały dzieci Bożych, według słów listu do Rzymian[5)]. Dlatego też pisze Jan[6)]: „A ten jest żywot wieczny n aby poznali Ciebie Boga prawdziwego i którego posłałeś, Jezusa Chrystusa".

Dlatego też, jako pierwszy, to podział prawd wiary na ten które dotyczą majestatu Bóstwa i na te, które dotyczą człowieczeństwa Chrystusa, które jest „tajemnicą pobożności" [7)].

Otóż odnośnie majestatu Bóstwa podano nam trzy prawdy do wierzenia: Pierwsze, jedność Bóstwa, i o tym jest pierwszy artykuł; drugie, troistość Osób, i o tym są trzy artykuły n po jednym dla każdej osoby; trzecie, podano nam dzieła własne Bóstwa; z nich pierwsze, to byt natury, i o tym jest artykuł o stworzeniu; drugie dotyczy bytu łaski, i tu, w jednym artykule, zawarto wszystko, co dotyczy uświęcenia ludzkiego; trzecie zaś dotyczy bytu chwały, i o tym jest artykuł o zmartwychwstaniu ciała i o życiu wiecznym. I tak odnośnie Bóstwa mamy siedem artykułów.

Podobnież odnośnie człowieczeństwa Chrystusa podano siedem artykułów; Z nich pierwszy jest o wcieleniu, czyli o poczęciu Chrystusa; drugi o narodzeniu Jego z Dziewicy; trzeci o Jego męce, śmierci i pogrzebie; czwarty o zstąpieniu do otchłani; piąty jest o zmartwychwstaniu; szósty o wniebowstąpieniu; siódmy o przyjściu na sąd. I tak wszystkich razem jest 14.

Niektórzy jednak wyodrębniają 12 artykułów wiary. Sześć dotyczących Bóstwa i sześć człowieczeństwa. Trzy bowiem artykuły o trzech Osobach mieszczą w jednym, bo poznanie trzech Osób jest takie samo. Artykuł zaś o nagrodzeniu chwałą (człowieka) dzielą na dwa; mianowicie: ciała zmartwychwstanie i chwała dla duszy. Podobnież artykuły o poczęciu i narodzeniu (Chrystusa) łączą w jeden.

Ad 1. Dzięki wierze wiele dowiedzieliśmy się o Bogu, do czego filozofowie gołym rozumem dojść nie potrafili; np. o opatrzności Bożej, o wszechmocy, że tylko On Sam ma być wyłącznie czczony. Wszystko to ujęte jest w artykule o jedności Boga.

Ad 2. Samo imię *Divinitas*-Bóstwo oznacza pewną troskliwość, jak to już powiedziano[8)]. Władza (moc) zaś, u obdarzonych rozumem, działa jedynie poprzez wolę i poznanie. Dlatego też wszechmoc Boga zawiera w jakiś sposób wszechwiedzę i opatrzność. Nie mógłby bowiem wszystkiego, co chce nad podległymi sobie dokonać, gdyby ich nie znał i nie rozciągał nad nimi opatrzności.

Ad 3. Znajomość Ojca i Syna i Ducha Świętego jest jedna, jeśli chodzi o jedność istoty (Bożej); i o tym jest pierwszy artykuł; jeśli zaś chodzi o odrębność Osób, a tę sprawia pochodzenie i wynikający z niego wzajemny stosunek (21), to w poznaniu Ojca jakoś zawiera się poznanie Syna; nie byłby bowiem Ojcem, gdyby nie miał Syna; a ich spójnią jest Duch Święty. I jeśli chodzi właśnie o ton dobrze myśleli ci, którzy jednym artykułem objęli trzy Osoby.

Ponieważ jednak każda Osoba ma coś na uwadze, co do czego może zakraść się błąd, z tego względu mogą być trzy artykuły o trzech Osobach. Ariusz przecież (22) uznawał Ojca za wszechmocnego i wiecznego, lecz nie uznawał Syna za współrzędnego i współistotnego Ojcu; dlatego też, by to określić, należało dodać artykuł o Osobie Syna. Dla tej samej racji, przeciw Macedoniuszowi, trzeba było dodać artykuł trzeci o osobie Ducha Świętego. Podobnież poczęcie Chrystusa i narodzenie, a także zmartwychwstanie i żywot wieczny, dla jednego (wspólnego) względu można objąć jednym artykułem, o ile do jednego dadzą się sprowadzić. Z innego jednak względu można je oddzielić, o ile mają, każdy z osobna, szczególne trudności.

Ad 4. Synowi i Duchowi Świętemu przystoi, że mogą być posłani dla uświęcenia stworzenia, co do czego bardzo wiele (prawd) narzuca się do wierzenia; i

dlatego odnośnie osoby Syna i Ducha Świętego więcej artykułów natworzono niż odnośnie osoby Ojca, która nigdy nie może być wysyłana, jak powiedziano[9].

Ad 5. Uświęcenia stworzenia przez łaskę i dopełnienia (tego) w chwale dokonuje również dar miłości, przypisywany Duchowi Świętemu i dar mądrości, przypisywany Synowi; stąd też oba dzieła należą i do Syna i do Ducha Świętego, i są im przypisywane według odmiennych racji.

Ad 6. W Sakramencie Eucharystii należy zwrócić uwagę na dwoje: Pierwsze, że jest Sakramentem, a to ma ten sam wzgląd, co i inne skutki łaski uświęcającej. Drugie n że w nim ukrywa się cudownie Ciało Chrystusa, a tak zawiera się we wszechmocy, jak i wszystkie inne cuda przyznawane wszechmocy.

Artykuł 9

CZY WYPADA OBJĄĆ SKŁADEM ARTYKUŁY WIARY (23)?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Pismo św. jest prawidłem wiary; nie wolno mu nic dodać, czy ująć; mówi przecież Stary Testament[1]: „Nie przydacie do słowa, które wam mówię, ani ujmiecie z niego”. Wniosek: Nie było dozwolone, po wydaniu Pisma św., ułożyć jakiś Skład, jako prawidło wiary.

2. Jak mówi Apostoł[2]; „Jedna jest wiara”. Lecz Skład jest wyznaniem wiary. A więc nie wypadało podawać kilku składów.

3. Wyznanie wiary zawarte w Składzie, należy do wszystkich wiernych. Ale nie wszystkim wiernym przystoi wierzyć w Boga, lecz tylko tym, co mają pełną wiarę (24). A więc podanie Składu wiary, pod formułą (jakby tytułem): „Wierzę w jednego Boga”, jest nienależyte.

4. Jak to wyżej powiedziano[3], zstąpienie do otchłani jest jednym z artykułów wiary. Lecz w Składzie Ojców nie ma wzmianki o zstąpieniu do otchłani. A więc, zdaje się, jest on nienależycie ułożony.

5. Wyjaśniając słowa Jana[4]: „Wierzycie w Boga i we Mnie wierzcie”, Augustyn tak się wyraża[5]: „Wierzymy Piotrowi i Pawłowi; lecz nie mówimy (inaczej), jak tylko: Wierzę w Boga”. Ponieważ zaś Kościół katolicki jest dziełem czysto stworzonym, wydaje się, że nie wypada mówić: Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostolski Kościół”.

6. Skład jest podany po ton by był prawidłem wiary. Lecz prawidło wiary winno być ogłoszone wszystkim i to publicznie. Każdy więc Skład winno się śpiewać we Mszy św., zarówno jak i Skład Ojców. Przeto wydaje się, że ujmowanie artykułów wiary w Skład nie jest stosowne.

Wbrew temu: Kościół powszechny nie może błądzić, bo jest rządzony Duchem Świętym, który jest Duchem Prawdy; obiecał to przecież Pan uczniom, mówiąc[5]: „Gdy przyjdzie ów Duch Prawdy nauczy was wszelkiej prawdy”. Lecz Skład jest wydany powagą Kościoła powszechnego. A wiec nic niestosownego w nim się nie zawiera.

Odpowiedź: Jak mówi Apostoł [7]: „Przystępującemu do Boga należy wierzyć” Nikt zaś nie może uwierzyć, jeśliby mu (wpierw) nie była podana prawda, w którą ma wierzyć. Dlatego konieczne było zebrać w jedno prawdę wiary, aby ją można było łatwiej wszystkim podać, by ktoś z powodu nieznajomości wiary nie cierpiał na brak prawdy. od tego właśnie zbioru określeń (prawd) wiary pochodzi nazwa Skład.

Ad 1. Pismo św. zawiera prawdę wiary rozwlekłe, różnorako i częstokroć niejasne; stąd to do wyłowienia prawdy wiary z Pisma św., potrzebne jest długie studium i wprawa; a na to nie mogą sobie pozwolić ci wszyscy, którzy (dopiero) muszą dochodzić do poznania prawdy wiary; tak wielu przecież, oddani innym zajęciom, nie może poświęcić się studiom. Konieczne więc było z treści Pisma św. złożyć jakiś wyraźny skrót i podawać go wszystkim .do wierzenia; co nie jest dodatkiem do Pisma św., a raczej wyciągiem z niego (25).

Ad 2. Wszystkie Składy (wiary) nauczają tej samej prawdy wiary. Kiedy jednak szerzą się błędy, by wiara prostaczków nie była zatruta ze strony heretyków, należy skrzętniej pouczyć lud o prawdzie wiary. I tu jest powód, dlaczego trzeba było ułożyć więcej Składów; ale one niczym innym nie różnią się (między sobą), jak tylko, że w jednym obszerniej jest wyłożone to, co w drugim zawiera się domyślnie; jak tego wymagała potrzeba przeciwstawienia się naciskom heretyków.

Ad 3. Skład podaje wyznanie wiary poniekąd w imieniu całego Kościoła, którego jednoczy wiara. Taka bowiem wiara znajduje się u wszystkich tych, co należą do liczby i duszy Kościoła. Dlatego też Skład podaje wyznanie wiary w dostosowaniu do wiary pełnej; z myślą, by jeżeli niektórzy z wiernych nie mieli pełnej wiary, starali się ją zdobyć (26).

Ad 4. Heretycy nie wyrwali się z żadnym błędem co do zstąpienia do otchłani (27); stąd też nie było potrzeby dawać o tym jakiego wyjaśnienia i dlatego nie umieszczono tego w Składzie Ojców, bo uważano za już określone w Składzie Apostolskim. Przecież Skład następny nie przekreśla poprzedniego, ale gon jak powiedziano[8], raczej wyjaśnia.

Ad 5. Zwrot: „W św. Kościół powszechny”, należy tak rozumieć, że wiara nasza odnosi się do Ducha Świętego, który Kościół uświęca, w sensie: Wierzę w Ducha Świętego, uświęcającego Kościół. Byłoby lepiej i zgodniej z powszechnym użyciem, by nie kłaść tam „w”, lecz mówić po prostu „Św. Kościół powszechny”, jak to także używał papież Leon[9].

Ad 6. Dlatego śpiewa się publicznie we Mszy św. Skład Ojców, ponieważ jest wyjaśnieniem Składu Apostolskiego i powstał po ujawnieniu się wiary, gdy Kościół cieszył się spokojem. Skład zaś Apostolski, który powstał w czasie prześladowania, przed rozpowszechnieniem się wiary, mówi się cicho w Primie i Komplecie, jakby przeciw ciemnościom błędów przeszłych i przyszłych (28).

Artykuł 10

CZY UKŁADANIE SKŁADU WIARY N ALEŻY DO PAPIEŻA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak powiedziano[1)], ułożenie nowego Składu konieczne jest dla wyjaśnienia artykułów wiary. Lecz w Starym Testamencie, z biegiem czasu, artykuły wiary rozwijały się coraz to wyraźniej, a to dlatego, że, jak wyżej powiedziano[2)], prawda wiary ujawniała się w zależności od większego zbliżania się do Chrystusa. Lecz w Nowym Zakonie ta racja odpada; wniosek: już nie powinno być coraz to dalszego rozwijania artykułów wiary. A więc, zdaje się, nie należy do zakresu władzy papieskiej układanie nowego Składu.

2. Co cały Kościół zakazał pod karą klątwy, nie podlega władzy jakiegoś człowieka. Tymczasem powagą całego Kościoła zabroniono pod karą klątwy ułożenia nowego Składu; powiedziano bowiem w aktach pierwszego soboru Efeskiego[3)]. „Postanowił święty Sobór, że, po ułożeniu Składu Soboru nicejskiego, nikomu nie wolno innej wiary głosić, czy pisać, czy układać, poza określoną przez Ojców świętych, zebranych z Duchem Świętym w Nicei”; i dodana jest kara klątwy; to samo powtórzono w aktach soboru Chalcedońskiego[4)]. A więc zdaje się, że nie leży w zakresie władzy papieża ułożenie nowego Składu(29).

3. Atanazy nie był papieżem, a tylko patriarchą aleksandryjskim; a jednak ułożył Skład, śpiewany w Kościele. A więc układanie Składu nie należy bardziej do papieża, niż do innych.

Wbrew temu: Ułożenia Składu dokonano na soborze powszechnym. Tego jednak rodzaju sobór może być zwołany jedynie powagą papieską. A więc ułożenie Składu należy do władzy papieża.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5)], ułożenie nowego Składu tłumaczy się koniecznością tępienia powstających błędów Do tej przeto władzy należy ułożenie Składu, do której należy ostatecznie rozstrzyganie spraw wiary, by wszyscy trzymali się jej niewzruszenie. To zaś należy do władzy papieża, do którego (decyzji), jak czytamy w Dekretałach[6)], oddawane są wszystkie ważniejsze i trudniejsze sprawy Kościoła (30). Stąd też mówi Pan do Piotra, którego ustanowił papieżem[7)]: „Ale ja prosiłem za tobą, by nie ustała wiara twoja; a ty kiedyś nawróciwszy się, utwierdzaj braci twoich”. A racją tego jest ton że w całym Kościele panować winna jedna wiara, według słów Apostoła[8)]: „Abyście to samo mówili wszyscy, ażeby nie było między wami rozterek”; tego zaś nie da się osiągnąć, chyba że (każdą) powstałą kwestię sporną wiary rozstrzygnie ten, który stoi na czele całego Kościoła, i by cały Kościół trzymał się mocno jego orzeczenia. A więc jedynie do władzy papieża należy ułożenie nowego Składu, jak zresztą i wszystko inne, co dotyczy całego Kościoła, jak np. zwołanie soboru powszechnego itp.

Ad 1. Nauka Chrystusa i Apostołów wyczerpująco wyjaśnia prawdę wiary. Ponieważ jednak przewrotni ludzie, na swoją zgubę, przekręcają naukę apostolską,

inne nauki i pisma, jak to czytamy u Piotra[9)], dlatego z biegiem czasu wobec powstających błędów, wyjaśnianie wiary stało się koniecznością.

Ad 2. Zakaz i orzeczenie soboru odnosi się do prywatnych osób, które nie mają prawa wyrokować w sprawach wiary. Również to orzeczenie soboru powszechnego nie odbiera następnemu soborowi prawa do ułożenia nowego Składu, zawierającego nie nową wiarę, ale lepiej wyłożoną. Tego bowiem trzymał się każdy sobór, że następny sobór wyjaśniał coś ponad to, co poprzedni wyłożył, przynaglony powstaniem jakichś herezji. A więc należy do (zakresu) władzy papieża, którego powagą zwołuje się sobór i jego wyrokiem zatwierdza.

Ad 3. Atanazy ułożył streszczenie wiary nie na sposób Składu, ale raczej na sposób jakiegoś wykładu, jak to widać ze samego sposobu jego wyrażania się. Ponieważ jednak jego nauka zawierała krótko całą prawdę wiary, powagą papieską przyjęto ją, i stała się poniekąd prawidłem wiary (31).

ZAGADNIENIE 2
O AKCIE WIARY

Z kolei należy rozpatrzyć akt wiary; najpierw akt wewnętrzny, potem akt zewnętrzny.

Co do pierwszego nasuwa się dziesięć pytań: 1. Co to znaczy wierzyć? chodzi o akt wewnętrzny wiary; 2. Iloma sposobami się wyraża? 3. Czy jest konieczne do zbawienia wierzyć w coś przekraczającego siły rozumu przyrodzonego? 4. Czy jest konieczne wierzyć w ton do czego rozum przyrodzony może dojść? 5. Czy jest konieczne do zbawienia wierzyć w coś wyraźnie określonego? 6. Czy wszyscy na równi obowiązani są do wierzenia w coś wyraźnie określonego? 7. Czy zawsze konieczne jest do zbawienia mieć wiarę wyraźną w Chrystusa? 8. Czy jest konieczne do zbawienia wierzyć wyraźnie w Trójcę? 9. Czy akt wiary jest zasługujący? 10. Czy rozum ludzki zmniejsza zasługę wiary?

Artykuł 1

CZY WIERZYĆ ZNACZY. PRZEKONANYM BĘDĄC ROZUMOWAĆ (32) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Rozumowanie oznacza jakieś dociekanie; ogólnie przecież przyjmuje się, że: rozumować „cogitare”, to jakby roztrząsać „coagitare” lub także równocześnie z czymś rozrabiać „simul agitare”. Otóż Damascen twierdzi, że[1)]: „Wiara jest przekonaniem bez dociekania”. A więc nie ma miejsca na rozumowanie w akcie wiary.

2. Wiara ma swą siedzibę w rozumie, o czym będzie mowa niżej[2)]. Lecz rozumowanie jest przejawem władzy osądu myślowego (33), która, jak to wyłożono[3)], mieści się w sferze zmysłowej. A więc rozumowanie nie ma zastosowania we wierze.

3. Wierzyć jest aktem rozumu, gdyż za przedmiot ma prawdę (13). Lecz przekonanie *(assensus)* nie zdaje się być aktem rozumu, a raczej woli; jak zresztą i przyzwolenie *(consensus)*, o czym wyżej była mowa[4)]. A więc wierzyć nie znaczy: przekonanym będąc, rozumować.

Wbrew temu Augustyn tak właśnie określa (słowo) „wierzyć" w dziele o przeznaczeniu Świętych[5)].

Odpowiedź: Słowo „rozumować" ma potrójne znaczenie:

Pierwsze szerokie (i oznacza) wszelkie aktualne myślenie *(consideratio)* rozumu, jak to Augustyn mówi[6)]: „To obecnie zwię rozumieniem: że pojmujemy coś, myśląc nad tym".

Drugie bardziej właściwe (i oznacza) myślenie rozumu, które jest zarazem dociekaniem przed dojściem rozumu do końca - do pewności widzenia (prawdy); jak to Augustyn mówi[7)]: „Syna Bożego nie nazywamy Rozumowaniem, lecz Słowem Bożym. Nasze bowiem rozumowanie, o ile dotrze do wiedzy, a przez to do swej pełności, staje się naszym słowem. Przeto trzeba rozumieć Słowo Boga bez rozumowania Boga, nie cierpiącego czegoś formującego, by więc było niepełne-nieuformowane" (34). Według tego rozumowanie, w sensie właściwym, oznacza pracę umysłu dociekającego, który jeszcze nie doszedł do pełnej oczywistości prawdy. Ponieważ zaś w tej pracy może umysł dociekać albo postacie (33) ogólne, co należy do sfery duchowej, albo postacie partykularne, co należy do sfery zmysłowej, przeto, w tym drugim znaczeniu, bierzemy słowo „rozumować" jako akt rozumu dociekającego.

Trzecie, oznacza przejaw władzy osądu myślowego *(actus virtutis cogitativae)*.

Otóż jeśli bierzemy słowo „rozumować" ogólnie, w pierwszym znaczeniu, wówczas, wyrażenie „przekonanym będąc, rozumować" nie oddaje całej treści słowa „wierzyć"; w tym bowiem znaczeniu również ten, kto (w ogóle) myśli nad tym, co wie lub rozumie, będąc przekonanym, rozumuje.

Jeśli zaś bierzemy „rozumować" w drugim znaczeniu, wówczas zawieramy w nim całą treść tego aktu, jakim jest „wierzyć".

Spośród aktów bowiem rozumu: Jedne mają mocne przekonanie, ale bez tego (dalszego) rozumowania, jak np. u tego, kto myśli nad tym, co wie, czy rozumie; jego bowiem myśl już jest urobiona (35). Inne zaś akty rozumu mają rozumowanie niedojrzałe, bez mocnego przekonania i albo nie przechylają się na żadną stronę, jak to ma miejsce u powątpiewającego, albo przechylają się raczej na jedną stronę, ale w oparciu o lichą podstawę dowodową, co się zdarza podejrzewającemu, albo przechylają się na jedną stronę z obawą jednak co do strony przeciwnej, co zachodzi u przypuszczającego (36).

Lecz akt ten „wierzyć", ma mocne przylgnięcie do jednej strony i w tym wierzący styka się z tym, który wie i rozumie; jednak jego poznanie nie jest tak doskonałe, by doszło do oczywistości widzenia (prawdy) i w tym styka się z tym, który wątpi, podejrzewa i przypuszcza: a tak cechą właściwą wierzącego jest to, by, choć jest przekonany, (dalej) rozumował. Stąd to ów akt „wierzyć" odróżnia się od wszystkich aktów rozumu, które dotyczą prawdy i fałszu.

Ad 1. Wiara nie jest dociekaniem rozumu przyrodzonego, udawadniającego ton w co się wierzy; obejmuje wszakże jakieś dociekanie tych (faktów), które prowadzą człowieka do uwierzenia, np. że Bóg objawił i uwierzytelnił cudami (37).

Ad 2. „Rozumować" nie jest tu użyte jako przejaw władzy osądu myślowego, lecz jako akt rozumu, według tego, co wyżej powiedziano[8)].

Ad 3. Nie rozum lecz wola dokonuje przechylenia umysłu *(intellectus)* wierzącego w stronę prawdy; dlatego też wyrażamy się, że przekonanie jest aktem rozumu, nakłonionego ku prawdzie przez wolę (38).

Artykuł 2

CZY PODZIAŁ AKTU WIARY N A: WIERZĘ BOGU, WIERZĘ W BOGA, WIERZĘ DLA BOGA, JEST NALEŻYTY?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jedna sprawność ma jeden akt. Lecz wiara jest jedną sprawnością, gdyż jest jedną cnotą. A więc nie należy stawiać więcej aktów wiary.

2. Nie powinno się uważać za szczegółowy akt wiary tego, co jest wspólne każdemu aktowi wiary. Lecz „wierzyć Bogu" jest wspólne każdemu aktowi wiary, bo wiara opiera się o (powagę) prawdy pierwszej. A więc zdaje się, że oddzielanie tego od innych aktów wiary jest niestosowne.

3. Nie można zaliczać do aktów wiary tego, co spotyka się także u niewierzących. Lecz wiarę w Boga spotyka się również u niewierzących. A więc nie powinna się znajdować wśród aktów wiary.

4. Do (zadań) woli należy prowadzić do celu, gdyż jej przedmiotem jest dobro i cel. Ale „wierzyć" jest przejawem rozumu, a nie woli. Przeto nie trzeba dawać tego jednego odróżnienia „wierzę dla (osiągnięcia) Boga", bo to wyraża drogę do celu.

Wbrew temu jednak Augustyn wprowadza ten podział w dziele o Słowach Pana [1)] i w komentarzu do Jana[2)].

Odpowiedź: O akcie każdej władzy czy sprawności stanowi odnośność władzy czy sprawności do swojego przedmiotu. Potrójnie zaś można pojmować przedmiot wiary.

Ponieważ „wierzyć" jest aktem rozumu, o ile jest on pobudzony przez wolę do uznania za prawdę, jak to wyżej powiedziano[3)], dlatego można brać przedmiot wiary od strony samego rozumu, albo od strony woli, pobudzającej rozum.

Ze strony zaś rozumu, jak wyżej powiedziano[4)], można się dopatrzyć w przedmiocie wiary dwojga: Pierwsze, to materialny przedmiot wiary i tu mamy akt wiary: wierzyć w Boga; bo jak tamże wykazano: tylko w to mamy wierzyć, co ma styczność z Bogiem. Drugie, to swoisty sposób ujmowania przedmiotu, a jest nim ostateczny argument, dla którego daną prawdę przyjmujemy, i tu mamy akt wiary: wierzyć Bogu; bo jak tamże wykazano, formalnym przedmiotem wiary jest prawda pierwsza; i właśnie w oparciu o nią człowiek nabiera przekonania do prawd wiary i przyjmuje je (7).

Jeżeli zaś bierzemy przedmiot wiary z drugiej strony, o ile wola pobudza rozum, to mamy akt wiary: wierzyć dla (osiągnięcia) Boga; w odniesieniu bowiem do woli, prawda pierwsza oznacza cel (39).

Ad 1. Te trzy (wierzę w Boga, wierzę Bogu, wierzę dla Boga) nie oznaczają trzech różnych aktów wiary, lecz stanowią jeden i ten sam, o ile ma różne odniesienie do przedmiotu wiary.

Zarazem jest to odpowiedzią na zarzut drugi.

Ad 3. Niewierzący uznają Boga dla innej racji niż ta, która zachodzi w akcie wiary. Uznają istnienie Boga nie dla tych warunków, jakich wiara wymaga; po prawdzie właściwie oni w Boga nie wierzą. Mówi przecież Filozof [5)]: „W rzeczach niezłożonych uchybienie w poznawaniu polega na niedociągnięciu do całości (poznania)" (40).

Ad 4. Jak to wyżej powiedziano[6)]: Wola kieruje rozumem i wszystkimi siłami duszy ku celowi i w tym sensie należy rozumieć (ów) akt wiary. wierzę dla (osiągnięcia) Boga.

Artykuł 3

CZY KONIECZNE JEST DO ZBAWIENIA WIERZYĆ W COŚ PRZEKRACZAJĄCEGO PRZYRODZONE SIŁY ROZUMU (41) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Do zbawienia i doskonałości każdej rzeczy wystarcza ton co odpowiada wymogom jej natury. Lecz prawdy wiary, jak wyżej powiedziano[1)], przekraczają siły rozumu ludzkiego, gdyż są nieoczywiste. Zdaje się więc, że wiara nie jest konieczną do zbawienia.

2. To ryzyko dla człowieka uznawać za prawdę to, co do czego nie może mieć sądu: czy ton co mu się podaje, jest prawdziwe, czy błędne, według Joba[2)]: „Azali nie ucho rozsądza słowa?". Takiego jednak sądu człowiek nie może mieć w sprawach wiary; człowiek bowiem nie może ich rozpracować aż do pierwszych zasad, za pomocą których wydajemy sąd o wszystkim. A więc ryzykiem jest w nie wierzyć. Przeto wiara nie jest konieczną do zbawienia.

3. Zbawienie człowieka jest od Boga, według Psalmu[3)]: „A zbawienie sprawiedliwych od Pana". Lecz: „Niewidzialne Boga, przez dzieła Jego, rozumem bywają oglądane, wiekuista też moc Jego i Bóstwo"[4)]; co zaś jest rozumem oglądane, temu się nie wierzy. A więc nie jest do zbawienia konieczne, by człowiek cośkolwiek wierzył.

Wbrew temu mówi Apostoł[5)]: „Bez wiary nie sposób podobać się Bogu".

Odpowiedź: Natury (wzajem) podporządkowane mają to do siebie, że na doskonałość niższej (podrzędnej) natury (42) zbiegają się dwa (działania): pierwsze, to działanie sobie właściwe, drugie, to działanie idące od natury wyższej (nadrzędnej); np. woda; jej właściwe działanie, to trzymać się środka; ale pod wpływem działania księżyca do tego jej działania dochodzi przypływ i odpływ; podobnie z ciałami

niebieskimi; ich własne działanie, to ruch od zachodu ku wschodowi; ale od wschodu ku zachodowi idą ruchem pierwszego ciała (43).

Otóż jedynie natura rozumna, stworzona, może bezpośrednio odnosić się do Boga; inne bowiem stworzenia nie dosięgają tego co ogólne, a tylko tego co szczegółowe; i mają udział w Boskiej dobroci: albo samym tylko bytowaniem, jak rzeczy martwe, albo mają życie i poznanie konkretów, jak rośliny i zwierzęta. Natura zaś rozumna, ponieważ tworzy ogólne pojęcie dobra i bytu, może bezpośrednio odnosić się do powszechnego źródła bytowania.

Doskonałość przeto rozumnego stworzenia polega nie tylko na tym, co jej przysługuje z jej własnej natury, lecz również na tym, co jej przysługuje z pewnego nadprzyrodzonego udziału w Boskiej dobroci. Stąd też wyżej powiedziano[6)], że ostateczne szczęście człowieka polega na pewnym nadprzyrodzonym oglądzie Boga; a do tego oglądu człowiek nie może dojść, o ile o tym nie będzie, jako uczeń, pouczony przez Boga-nauczyciela, według słów Jana[7)]: „Każdy, kto usłyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do mnie". Stosownie do wymogów swojej natury człowiek nie od razu bierze udział w tym pouczaniu, lecz stopniowo. Każdy przeto taki uczeń musi (wpierw) uwierzyć po ton by osiągnął pełną wiedzę, jak to mówi Filozof [8)]: „Uczeń winien wierzyć". A więc, by człowiek osiągnął szczęście doskonałego oglądu (Boga) n wymaga się, by wpierw uwierzył Bogu, jak uczeń (wierzy) mistrzowi uczącemu.

Ad 1. Ponieważ natura człowieka uzależniona jest od nadrzędnej natury, dlatego do swej doskonałości nie wystarczy jej poznanie przyrodzone, ale konieczne dla niej jest pewne nadprzyrodzone (poznanie), jak to wyżej powiedziano[9)].

Ad 2. Jak człowiek przyrodzonym światłem rozumu przyjmuje zasady (pierwsze), tak człowiek wyposażony w cnotę wiary ma poprawny sąd o tym, co należy do zakresu tej cnoty; i tak, za pomocą światła wiary, wlanego człowiekowi przez Boga, przyjmuje to, co dotyczy wiary, a nie inne; dlatego tym, co tkwią w Chrystusie Jezusie, oświeceni przezeń wiarą, nie grozi żadne niebezpieczeństwo, czy groza potępienia (44).

Ad 3. Wiarą wnikamy w tajniki Boga wyższym sposobem i szerzej, niż to może uczynić rozum przyrodzony, który prowadzi do Boga ze stworzeń. Stąd mówi Eklezjastyk[10)]: „Wiele bowiem rzeczy okazano ci, które przewyższają rozum ludzki".

Artykuł 4

CZY KONIECZNE JEST WIERZYĆ W TO, CO MOŻNA ROZUMEM PRZYRODZONYM UDOWODNIĆ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. W dziełach Boga nie spotykamy nic zbytecznego; o wiele mniej, niż wśród dzieł natury. Otóż jeśli czegoś dokonano jednym (sposobem), inny jest już zbyteczny Przeto zbyteczne jest wiarą przyjmować to, co zdołamy poznać przyrodzonym rozumem.

2. Trzeba wierzyć w to, co należy do zakresu wiary. Jak to jednak wyżej powiedziano[1)]: Wiara i wiedza nie dotyczą tego samego. Ponieważ zaś wiedza dotyczy

tego wszystkiego, co zdołamy poznać przyrodzonym rozumem, wynikałoby z tego, że nie trzeba wierzyć w ton czego można dowieść przyrodzonym rozumem.

3. Wszystko, co należy do zakresu wiedzy, ujmowane jest jednym punktem patrzenia. Jeśli przeto niektóre (z tego zakresu) podaje się do wierzenia, dla tej samej racji należałoby wierzyć we wszystko (co wiedzy dotyczy), a to jest błędem. A więc nie musi się wierzyć w ton co zdołamy poznać przyrodzonym rozumem.

Wbrew temu: Musimy wierzyć, że Bóg jest jeden i bezcielesny n czego filozofowie dowodzą przyrodzonym rozumem.

Odpowiedź: Trzy są powody uzasadniające konieczność przyjęcia przez człowieka wiarą nie tylko tego, co przekracza siły rozumu, ale i tego, co rozum (przyrodzony) zdoła poznać:

Pierwsze, by człowiek w c z e ś n i e j zapoznał się z prawdą Bożą. Ta bowiem gałąź wiedzy, do której należy dowodzić istnienia Boga i innych zagadnień o Bogu, podawana jest ludziom do nauki jako ostatnia, po uprzednim przestudiowaniu wielu innych gałęzi wiedzy, i tak dopiero człowiek, przeżywszy już spory szmat swojego życia, doszedłby do poznania Boga.

Drugie, by znajomość Boga była p o w s z e c h n i e j s z a . Tak wielu przecież nie może oddać się nauce czy to z powodu tępoty umysłowej, czy to z powodu innych zajęć i konieczności życia doczesnego, czy to z powodu lenistwa do nauki; gdyby im nie podano do wierzenia prawd religijnych, w ogóle nie mieliby znajomości Boga.

Trzecie, chodzi o p e w n o ś ć . Rozum bowiem, w sprawach dotyczących Boga, jest bardzo zawodny. Dowodem tego jest, że filozofowie, dociekający spraw ludzkich przyrodzonym rozumem, tak często błądzili i sprzeczne między sobą mieli poglądy. Aby przeto znajomość Boga u ludzi była pewna i niewątpliwa, konieczne było podać im prawdy Boże drogą wiary, jako od Boga objawione, który się mylić nie może.

Ad 1. Dociekanie rozumu przyrodzonego nie wystarczy rodzajowi ludzkiemu do znajomości prawd religijnych, nawet gdy dadzą się rozumem wykazać. Dlatego też przyjęcie ich wiarą nie jest zbyteczne.

Ad 2. Nie może być wiara i wiedza o tym samym u tego samego; ale co jeden wie, drugi może w to wierzyć, jak to wyżej powiedziano[2)].

Ad 3. Chociaż wszystko, co należy do zakresu wiedzy, ma ten sam punkt widzenia wiedzy, jednak nie wszystko odnosi się do szczęścia jednakowo; dlatego też nie jest jednakowo podane do wierzenia.

A r t y k u ł 5

CZY CZŁOWIEK JEST OBOWIĄZANY WIERZYĆ W COŚ WYRAŹNIE OKREŚLONEGO (20) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Nikt nie jest obowiązany do tego, co nie leży w jego mocy. Lecz wierzyć w coś wyraźnie określonego nie jest w mocy człowieka; mówi bowiem list do

Rzymian[1]: „Jak uwierzą temu, o którym nie słyszeli? A jak usłyszą bez przepowiadającego? A jak będą przepowiadać, jeśli nie zostaną posłani?”. Przeto człowiek nie jest obowiązany do wierzenia w coś wyraźnie określonego.

2. Do Boga odnosimy się zarówno wiarą, jak i miłością. Lecz człowiek nie jest obowiązany do zachowania nakazów miłości; wystarczy mieć tylko gotowość ducha (do tego) n jak to jasne jest z owego nakazu Pańskiego u Mateusza[2]: „Jeśli cię kto uderzy w jeden policzek, nadstaw mu drugi” i z podobnych temu, jak to tłumaczy Augustyn[3]. A więc także człowiek nie ma obowiązku wierzyć w coś wyraźnie określonego ; wystarczy mu mieć gotowość ducha do uwierzenia temu, co Bóg objawi.

3. Wartość wiary zasadza się poniekąd na posłuszeństwie, stosownie do (słów) listu do Rzymian[4]. „Ku posłuszeństwu dla wiary wśród wszystkich narodów”. Cnota zaś posłuszeństwa nie wymaga od człowieka, by jakieś określone nakazy wykonywał; wystarczy, by miał gotowość ducha do posłuszeństwa, stosownie do słów Psalmu: „Jestem gotów, a nie strwożyłem się, abym strzegł przykazań Twoich”[5]. Zdaje się więc, jeśli chodzi o wiarę, że wystarczy, by człowiek okazał gotowość ducha do uwierzenia temu co może mu być podane przez Boga; że więc nie musi wierzyć w coś określonego.

Wbrew temu powiada list do żydów[6]: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest i że oddawcą jest tym, którzy Go szukają”.

Odpowiedź: Nakazy prawa. które człowiek ma obowiązek wypełniać, dotyczą aktów cnót, a te są drogą do osiągnięcia zbawienia. Jak to zaś wyżej powiedziano[7], akty cnót ujmujemy według stosunku sprawności do przedmiotu. W przedmiocie zaś każdej cnoty można uwzględnić: 1) to, co właściwie i samo z siebie stanowi przedmiot cnoty (45), co też koniecznie musi być w każdym akcie cnoty. 2) to, co z właściwą treścią przedmiotu związane jest luźnie *(per accidens)*, czyli jest czymś drugorzędnym. Tak np. do właściwego przedmiotu męstwa, samo z siebie (z swej treści), należy wytrzymywać niebezpieczeństwa śmierci i napastować wroga z narażeniem życia dla dobra wspólnego; że jednak człowiek wdziewa zbroję i używa miecza w słusznej wojnie, czy coś podobnego czyni, wiąże się to wprawdzie z przedmiotem męstwa, ale luźnie.

Wyznaczenie przeto uczynku cnotliwego (odnoszącego się) do właściwego i istotnego przedmiotu cnoty jest nakazem koniecznym, jak zresztą i sam akt cnoty; lecz wyznaczenie (nakazanie) aktu cnoty (odnoszącego się) do tego, co ma się luźnie i drugorzędnie do właściwego i istotnego przedmiotu cnoty nie jest nakazem koniecznym, chyba że okoliczność czasu i miejsca tego wymagają (46).

Należy przeto odpowiedzieć, że, jak to wyżej wyłożono[8], przedmiotem istotnym wiary jest ton czym człowiek osiąga szczęście. Z tym przedmiotem wiary tylko luźny i drugorzędny związek ma wszystko inne, objawione przez Boga i zawarte w Piśmie św., jak np. to, że Abraham miał dwóch synów, że Dawid był synem Izaja itp.

Jeśli więc chodzi i podstawowe prawdy wiary, czyli artykuły wiary człowiek ma w nie wierzyć w sposób wyraźny, tak samo, jak i ma obowiązek w ogóle wierzyć (47). Jeśli zaś chodzi o inne prawdy wiary, człowiek nie musi w nie wierzyć (i znać) w sposób jasny i wyraźny, a tylko domyślnie, lub w gotowości ducha, to znaczy, że ma

być (zawsze) gotów uwierzyć w całą zawartość Pisma św. Te jednak prawdy wtedy tylko ma obowiązek przyjąć na sposób wyraźnie określonych, gdy to mu się stało wiadome, że zawierają się w nauce wiary.

Ad 1. Jeśliby się przyjęło, że człowiek jest moce, czegoś bez pomocy łaski, to wówczas byłby zobowiązany do wielu, czegoby jednak nie mógł spełnić, bez łaski odradzającej (48), jak np. miłować Boga i bliźniego oraz wierzyć w prawdy wiary Może to jednak z pomocą łaski; a pomoc tę „Ktokolwiek od Boga otrzymuje, z miłosierdzia otrzymuje; a kto jej nie dostaje, ze sprawiedliwości nie dostaje: jako kara za grzech poprzedni, lub nawet pierworodny", jak to mówi Augustyn[9)].

Ad 2. Człowiekowi wyznaczono i nakazano miłować te dobra miłości godne *(diligibilia)*, które z samej swej treści stanowią główny i właściwy przedmiot miłości, tj. Boga i bliźniego. Zarzut zaś mówi o tych nakazach miłości, które należą do przedmiotu miłości jako dalszorzędne.

Ad 3. Cnota posłuszeństwa ma wolę za swą własną siedzibę; stąd do aktu posłuszeństwa wystarczy gotowość woli poddanej rozkazującemu, co jest właściwym i istotnym przedmiotem posłuszeństwa. Lecz ten czy ów nakaz ma się luźnie i dalszorzędnie do właściwego i istotnego przedmiotu posłuszeństwa.

Artykuł 6

CZY WSZYSCY OBOWIĄZANI SĄ W RÓWNYM STOPNIU MIEĆ WIARĘ WYRAŹNIE OKREŚLONĄ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Wszyscy są obowiązani do tego, co jest konieczne do zbawienia, jak np. do (zachowania) przykazań miłości. Lecz rozwijanie (i określanie) prawdy objawionej jest konieczne do zbawienia, jak wyżej powiedziano[1)]. A więc wszyscy na równi są obowiązani do wiary w coś wyraźnie określonego.

2. Nie wolno pytać nikogo o ton w co nie ma obowiązku wierzyć, jako w coś wyraźnie określonego. Lecz niekiedy prostaczków pytają o szczególiki z artykułów wiary. A więc wszyscy są obowiązani wierzyć we wszystko, co jest wyraźnie określone.

3. Jeśli prostaczkowie nie są obowiązani mieć wiarę wyraźnie określoną, a tylko domyślną, to winni mieć tę wiarę domyślną wierząc dostojnikom, co jednak zdaje się być niebezpieczne: Może przecież zdarzyć się, że ci dostojnicy zbłądzą. A więc zdaje się, że także i prostaczkowie winni mieć wiarę wyraźnie określoną; i tak wszyscy są obowiązani w równym stopniu do wierzenia w prawdy wyraźnie określone.

Wbrew temu czytamy u Joba[2)]: „Woły orały, a oślice pasły się obok nich". Co Grzegorz tak wyjaśnia[3)]: Prostaczkowie, których wyobrażają oślice, winni w sprawach wiary trzymać się osób dostojnych, których wyobrażają woły.

Odpowiedź: Rozwijanie (i określanie) prawd wiary dokonuje się za pomocą objawienia Bożego; przekraczają przecież rozum przyrodzony. Objawienie zaś Boże,

według pewnego porządku, przechodzi od wyższych (istot) do niższych; a więc od aniołów do ludzi, od wyższych aniołów do niższych; takie jest zdanie Dionizego[4]. Dla podobnej racji rozwinięte i określone prawdy wiary winny przechodzić od wyżej do niżej postawionych osób. Stąd też, jak przedniejsi aniołowie, którzy oświecają niższych (aniołów), mają bogatszą znajomość spraw Bożych, niż niżsi, jak to mówi Dionizy[5], tak też osoby wyżej postawione, do których należy pouczać innych, powinny mieć bogatszą znajomość spraw wiary i znać lepiej prawdy (rozwinięte) i określone (49).

Ad 1. Rozwijanie prawd wiary nie jest konieczne do zbawienia dla wszystkich w równym stopniu. O wiele bowiem więcej wyraźnie określonych (prawd) winni znać dostojnicy na których spoczywa obowiązek pouczania innych, niż prostaczkowie.

Ad 2. Nie wolno wypytywać prostaczków o szczególiki prawd wiary, chyba w wypadku podejrzenia, że są uwiedzeni przez heretyków; zwykli oni zniekształcać wiarę prostaczków właśnie w tych szczególikach. Gdyby jednak stwierdzono, że przyjęli naukę przewrotną, dotyczącą właśnie tych szczególików, ale bez złej woli, nie należy im tego brać za złe.

Ad 3. Ludzie prości mają wiarę domyślną, wierząc osobom dostojnym o tyle, o ile one trzymają się Bożej prawdy Stąd słowa Apostoła[6]: „Naśladowcami moimi bądźcie, jak ja Chrystusa". W ten sposób nie ludzkie zapatrywanie, ale prawda. Boża jest prawidłem wiary; nawet gdyby niektórzy dostojnicy od tego prawidła odeszli, nie przynosi to uszczerbku wierze prostaczków; mniemają przecież, że wiara ich jest w porządku; chyba Żeby w poszczególnych wypadkach, ze złą wolą, ich błędom przyklaskiwali na przekór wierze całego Kościoła, który przecież chybić nie może, na zapewnienie Pana[7]: „Ja modliłem się za ciebie, Piotrze, aby nie zawiodła wiara twoja".

Artykuł 7

CZY WSZYSTKIM KONIECZNA JEST DO ZBAWIENIA WYRAŹNIE OKRESLONA WIARA W TAJEMNICĘ WCIELENIA CHRYSTUSOWEGO?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Człowiek nie ma obowiązku wyraźnie wierzyć w to, czego nawet aniołowie nie znają; powiedzieliśmy przecież[1], że rozwijanie i określanie wiary dokonuje się przez objawienie Boże, a to przechodzi do ludzi za pośrednictwem aniołów. Ale przecież aniołowie nie znali tajemnicy wcielenia; pytali nawet[2]: „Kim jest ów Król chwały?"; i „Któż to jest, który idzie z Edomu?" [3]; takie jest zdanie Dionizego[4]. A więc ludzie nie mieli obowiązku wierzyć wyraźnie w tajemnicę wcielenia Chrystusa.

2. Pewnym jest, że błogosławiony Jan Chrzciciel był wielką postacią i najbliższą Chrystusowi; o nim to mówi Pan[5]: „Spośród urodzonych z niewiast, nie powstał większy od niego". Lecz wydaje się, że Jan Chrzciciel nie znał wyraźnie tajemnicy wcielenia Chrystusa, boć pytał Chrystusa[6]: „Tyś jest, który ma przyjść, czy też innego oczekujemy?". A więc nawet wielcy nie mieli obowiązku wierzyć wyraźnie w Chrystusa.

3. Jak twierdzi Dionizy[7)], wielu spośród pogan osiągnęło zbawienie przy pomocy aniołów. Zdaje się jednak, że poganie nie mieli ani wyraźnej, ani domyślnej wiary w Chrystusa, bo nikt im tego nie objawił. A więc wiara wyraźna w tajemnicę wcielenia Chrystusa nie była wszystkim konieczna do zbawienia.

Wbrew temu twierdzi Augustyn[8)]: Wiara wtedy jest prawdziwa, gdy wierzymy, że żaden człowiek, czy to dostojnego wieku, czy młodzieńczego, nie może być uwolniony od kary śmierci i więzów grzechu, jak tylko przez jedynego Pośrednika Boga i ludzi, Jezusa Chrystusa".

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[9)], właściwym i istotnym przedmiotem wiary jest ton czym człowiek osiąga szczęście. Otóż tajemnica wcielenia i męki Chrystusa jest drogą dostąpienia szczęścia ludzkiego; mówią bowiem dzieje Apostolskie[10)] „Bo nie dano ludziom pod niebem innego imienia, w którym byśmy mieli być zbawieni". Przeto wszyscy, w każdym wieku, musieli jakoś wierzyć w tajemnicę wcielenia Chrystusowego; rozmaicie jednak, zależnie od rozmaitości czasów i osób.

Albowiem przed (wpadnięciem) w stan grzechu, człowiek miał wyraźną wiarę we wcielenie Chrystusa, zjawiającego się jednak dla uwieńczenia (człowieka) chwałą, a nie dla wyzwolenia z grzechu swoją śmiercią i zmartwychwstaniem: człowiek bowiem nie przewidywał przyszłego upadku. Przypuszczalnie jednak przewidywał wcielenie Chrystusa na podstawie tego, co mówi Księga Rodzaju[11)]: „Dlatego opuści człowiek ojca i matkę, i przylgnie do żony swojej;" przy czym mówi Apostoł[12)]: „Jest to tajemnica wielka w Chrystusie i Kościele"; trudno zaś przypuścić, by pierwszy człowiek nie znał tej tajemnicy.

Po upadku zaś wierzono wyraźnie w tajemnicę wcielenia Chrystusa, i to nie tylko w samo wcielenie, ale również w mękę i zmartwychwstanie, którymi miał być ród ludzki uwolniony od grzechu i śmierci; inaczej nie przedstawiano by męki Chrystusa za pomocą niektórych ofiar i to tak przed, jak i po ogłoszeniu prawa (mojżeszowego); A sens tych ofiar jasno rozumieli ludzie znaczniejsi; prostaczkowie zaś, pod zasłoną tych ofiar, dopatrując się, z rozporządzenia Bożego, przyszłego Chrystusa, posiadali poniekąd zamglone poznanie; i, jak to wyżej powiedziano[13)], to, co dotyczy tajemnic Chrystusa, tym dokładniej poznawali, im bliższymi byli Chrystusa.

Z nastaniem epoki objawionej łaski, tak wielcy, jak i malin winni wiarą wyraźną przyjąć tajemnice (dotyczące) Chrystusa, zwłaszcza te, które są powszechnie i uroczyście przez Kościół ogłoszone i podane publicznie (do wierzenia), jako to artykuły o wcieleniu, o czym wyżej była mowa[14)]. Inne zaś szczegółowe rozważania, dotyczące artykułów o wcieleniu, niektórzy winni (znać i) wierzyć więcej lub mniej wyraźnie, zależnie od stanowiska i obowiązku każdego (50).

Ad 1. Jak mówi Augustyn[15)], tajemnica królestwa Bożego bynajmniej nie była zakryta przed aniołami; niektóre jednak rysy tejże tajemnicy poznali doskonalej dzięki objawieniu Chrystusa.

Ad 2. Jeśli chodzi o przyjście Chrystusa w ciele, to św. Jan Chrzciciel nie pytał tak, jakby tego nie wiedział; przecież sam wyznał to jawnie, mówiąc[16)]: „A ja

wiedziałem i dałem świadectwo, że On jest Synem Bożym"; dlatego też nie wyraził się: „Tyś jest, który przyszedłeś?", lecz „Tyś jest, który masz przyjść?", pytając o przyszłość, a nie o przeszłość.

Podobnie nie można mniemać, jakoby nie wiedział tego, że (Chrystus) przyszedł, by cierpieć; to on właśnie wyrzekł[17]: „Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzechy świata", zapowiadając przyszłą Jego ofiarę.

Dobrze o tym wiedzieli i naprzód to zapowiedzieli także inni prorocy, zwłaszcza Izajasz[18].

Można przeto za Grzegorzem[19] powiedzieć, że nie wiedząc pytał, czy (Chrystus) miał zstąpić do otchłani własną osobą. Wiedział przecież, że owoce męki Jego dosięgały również tych, których otchłań trzymała, według Zacharjasza[20]: „Ty we krwi przymierza twego wypuściłeś więźniów twoich z dołu, w którym nie masz wody"; ani też nie musiał wierzyć w to wyraźnie, zanim się to stało, że osobiście miał tam zstąpić.

Można także przyjąć zdanie Ambrożego[21], że (Jan) nie pytał z wątpliwości, czy z nieznajomości, lecz raczej z pobożności.

Można wreszcie za Chryzostomem[22] powiedzieć, że (Jan) nie pytał dlatego, żeby sam nie wiedział, ale by z ust Chrystusa dać dowód Jego uczniom. Stąd to Chrystus w odpowiedzi, dla pouczenia uczniów, wskazał na cudowność (swoich) dzieł (51).

Ad 3. Wielu spośród pogan otrzymało objawienie o Chrystusie, o czym świadczą ich zapowiedzi. I tak: Job[23] wyraża się: Wiem, że Zbawiciel mój żyje". Zdaniem Augustyna[24], także Sybilla niejedno przepowiedziała o Chrystusie. Również w Dziejach Rzymian czytamy n że za panowania Konstantyna Augusta i jego matki, Ireny, znaleziono jakiś grób, a w nim leżący człowiek miał na piersi złotą blaszkę z napisem[25]: „Chrystus narodzi się z Dziewicy, a ja wierzę Weń. O Słońce, zobaczysz mnie znów, za panowania Ireny i Konstantyna".

Jeśli zaś niektórzy z nich dostąpili zbawienia bez otrzymania objawienia, to dostąpili go nie bez wiary w Pośrednika; i choć nie mieli wyraźnej wiary, mieli przecież wiarę domyślną, wierząc w Opatrzność, że Bóg ratuje ludzi sposobami sobie właściwymi, i że duch Święty objawiłby niektórym, prawdę szukającym, stosownie do wypowiedzi Joba[26]: „który uczy nas więcej niż bydlęta ziemskie" (52).

Artykuł 8

CZY KONIECZNA JEST DO ZBAWIENIA WYRAŹNA WIARA W TRÓJCĘ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Twierdzi Apostoł[1]: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest i że oddawcą jest tym, którzy go szukają". Lecz to można przyjąć bez wiary w Trójcę. A więc nie musiano wierzyć wyraźnie w Trójcę.

2. Mówi Pan[2]: „Ojcze, objawiłem imię Twoje ludziom"; wykładając ton Augustyn powiada[3]: „Nie to jest imię Twoje, że zwiesz się Bogiem, lecz to, że zwiesz się Ojcem moim"; a potem dodaje: „Przez to, że stworzył świat, Bóg dał się poznać wszystkim poganom; przez to, że nie jest zrównany w czci z fałszywymi bogami, Bóg

dał się poznać Żydom; przez to zaś, że jest Ojcem tego Chrystusa, przez którego gładzi grzechy świata, to imię Jego, wpierw zakryte dla ludzi, teraz im objawił". A więc przed przyjściem Chrystusa nie znano, że w Bóstwie zawiera się Ojcostwo i Synostwo. Wniosek: Nie wierzono wyraźnie w Trójcę.

3. Mamy obowiązek w to w Bogu wyraźnie wierzyć, co stanowi przedmiot szczęścia. Ale przedmiotem szczęścia jest dobro najwyższe, które w Bogu można pojąć nawet bez wyodrębniania Osób. A więc nie było konieczności wierzyć wyraźnie w Trójcę.

Wbrew temu: W Starym Testamencie wielokrotnie była wyrażona Troistość Osób; np. zaraz na początku Księgi Rodzaju[4)], na wyrażenie Trójcy, powiedziano: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze". A więc od początku konieczna była do zbawienia wyraźna wiara w Trójcę.

Odpowiedź: Nie można wierzyć wyraźnie w tajemnicę wcielenia Chrystusa, bez wiary w Trójcę, gdyż w tajemnicy wcielenia Chrystusa zawiera się, że Syn Boży przyjął ciało, że odnowił świat przez łaskę Ducha Świętego i wreszcie, że począł się z Ducha Świętego. Dlatego, jak przed Chrystusem, ludzie przedniejsi wyraźnie wierzyli w tajemnicę wcielenia Chrystusa, a prostaczkowie domyślnie i jakby we mgle, tak samo i z tajemnicą Trójcy. Dlatego też, także po upowszechnieniu łaski, wszyscy obowiązani są wierzyć wyraźnie w tajemnicę Trójcy; i wszyscy, którzy są odrodzeni w Chrystusie, dostępują tego odrodzenia przez wezwanie Trójcy, stosownie do słów[5)]: „Idąc, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego".

Ad 1. Wszyscy, w każdym czasie, mieli obowiązek wyraźnie wierzyć w obie (prawdy) o Bogu; nie dla wszystkich jednak, i nie w każdym czasie, jest to wystarczające.

Ad 2. Przed przyjściem Chrystusa wiara w Trójcę była ukryta w wierze ludzi wybitnych. Została jednak odkryta światu przez Chrystusa i Apostołów.

Ad 3. Najwyższą dobroć Boga, według ziemskiego sposobu poznania ze skutków, można pojąć bez troistości Osób; lecz, o ile ujmuje się ją samą w sobie, jak ją oglądają szczęśliwi (w niebie), nie może być pojęta bez troistości Osób. Zresztą samo posyłanie Osób Boskich prowadzi nas do szczęśliwości (53).

Artykuł 9

CZY AKT WIARY JEST ZASŁUGUJĄCY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak wyżej powiedziano[1)], źródłem zasługi jest miłość. Lecz wiara wyprzedza (jako wymagalnik) miłość, podobnie jak i natura. A więc, jak postępek naturalny nie jest zasługujący, gdyż nie zasługujemy postępkami naturalnymi, tak samo i z aktem wiary.

2. „Wierzyć" stoi w środku między „przypuszczać" i „wiedzieć", czyli badać rzeczy wiedzy. Lecz to badanie naukowe nie jest zasługujące, tak samo i przypuszczenie (opinia), a więc także „wierzyć" nie jest zasługujące.

3. Ten, kto, wierząc, przekonany jest o jakiejś rzeczy, albo ma dostateczny powód skłaniający go do uwierzenia, albo nie; jeśli ma dostateczny powód skłaniający do uwierzenia, wówczas nie wydaje się, żeby to było dlań zasługujące, gdyż już nie ma wolności wierzyć lub nie wierzyć. Jeśli zaś nie ma dostatecznego powodu pobudzającego do uwierzenia, wówczas byłoby lekkomyślnością uwierzyć, zgodnie z Eklezjastykiem[2)]: „Kto rychło wierzy, jest lekkiego serca" no i chyba nie przynosi to zasługi. A więc „wierzyć" żadnym sposobem nie przynosi zasługi.

Wbrew temu czytamy w liście do żydów[3)]: „Święci przez wiarę dostąpili obietnic", a to by się nie stało, gdyby nie zasługiwali uwierzeniem. Przeto akt wiary jest zasługujący.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[4)], nasze postępki o tyle są zasługujące, o ile pochodzą z wolnej woli, ruszonej łaską przez Boga. Stąd też każdy ludzki postępek, podległy wolnej woli, skierowany ku Bogu, może być zasługujący. Tymczasem zaś „wierzyć" jest aktem rozumu, przekonanego o prawdzie Bożej z nakazu woli, ruszonej łaską przez Boga, i tak podlega wolnej woli skierowanej ku Bogu. A więc akt wiary może być zasługujący (54) . Patrz (38, 3) .

Ad 1. Natura w stosunku do miłości, która jest źródłem zasługi, ma się tak, jak materia do formy (55 A); wiara zaś, w stosunku do miłości, jest jakby przystosowaniem *(dispositio)*, poprzedzającym przyjęcie ostatniej formy (czyli doskonałości); jasne zaś, że podmiot czy materia nie może działać, jak tylko mocą formy; podobnie zresztą, jak i przystosowanie poprzedzające, zanim nie nadejdzie forma (55 B); skoro tylko jednak ta forma nadejdzie, tak podmiot (materia), jak i przystosowanie poprzedzające, działają mocą tejże formy, która jest źródłem głównym działania; tak np. żar ognia działa mocą formy substancjalnej (bytowej) Tak więc, ani natura, ani wiara nie mogą się zdobyć na akt zasługujący bez miłości. Z nadejściem jednak miłości, akt wiary staje się przez nią zasługujący. n tak samo zresztą, jak i akty natury, i akt naturalny wolnej woli.

Ad 2. W wiedzy trzeba wyodrębnić dwoje: mianowicie: Samo przekonanie (przechylenie) umysłu o rzeczy poznanej, oraz badanie tejże rzeczy. Otóż przekonanie wiedzy nie podlega wolnej woli, gdyż umysł jest zmuszony do przekonania siłą dowodu; stąd też przekonanie wiedzy nie jest aktem zasługującym. Atoli badanie aktualne rzeczy poznanej podlega wolnej woli; w mocy bowiem człowieka jest badać lub nie badać. Stąd też badanie wiedzy może być aktem zasługującym. jeśli służy celom miłości, a więc czci Bożej lub potrzebom bliźniego.

Jeśli chodzi jednak o wiarę, to jedno i drugie podlega wolnej woli, i dlatego akt wiary może być zasługujący co do obojga. Przypuszczenie (opinia) zaś nie ma mocnego przekonania; według Filozofa[5)], jest ono kruche i słabe; dlatego, zdaje się, nie pochodzi od woli stanowczej i stąd, ze strony przekonania, nie bardzo zdaje się mieć podstawę do zasługi; ze strony wszakże aktualnego badania może mieć cechy zasługi (16).

Ad 3. Wierzący ma dostateczny powód skłaniający do uwierzenia. Skłania go powaga Boskiej nauki, poparta cudami, i coś więcej: wewnętrzne natchnienie Boga

pociągającego; a więc nie wierzy lekkomyślnie. Nie ma jednak dostatecznego powodu, rodzącego wiedzę. Dlatego też nie traci wartości zasługi (38, 3) .

Artykuł 10

CZY DOWODZENIE ROZUMOWE SPRAW WIARY ZMNIEJSZA ZASŁUGĘ (PŁYNĄCĄ) Z UWIERZENIA (56) ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Grzegorz wyraża się w jednej z Homilij[1)]: „Gdzie rozum służy dowodem, wiara nie przynosi zasługi". Jeśli więc rozum ludzki dostarczy przekonywującego dowodu (tym samym) zupełnie wykluczy zasługę z uwierzenia. Zdaje się więc, że wszelkie ludzkie rozumowanie, w zastosowaniu do spraw wiary, umniejsza zasługę z uwierzenia.

2. Cokolwiek zmniejsza wartość cnoty, zmniejsza (również) wartość zasługi; tak bowiem mówi Filozof [2)]: „Nagrodą za cnotę jest szczęście". Lecz rozum ludzki zdaje się zmniejszać wartość samej cnoty wiary, gdyż, jak to wyżej wykazano[3)], wiara z istoty swej dotyczy (prawd) nieoczywistych. Im zaś więcej podaje się racji na (wykazanie) czegoś, tym mniej staje się to nieoczywiste. A więc nasze dowodzenie rozumowe spraw wiary zmniejsza zasługę z uwierzenia.

3. Rzeczy przeciwległe *(contraria)* mają przeciwległą przyczynę (57). Otóż środki stosowane przeciw wierze zwiększają zasługę z uwierzenia: czy to będzie prześladowanie zmuszające do odstąpienia od wiary, czy też ku temu samemu zmierzające przekonywanie. A więc rozum wspierający wiarę zmniejsza zasługę z uwierzenia.

Wbrew temu czytamy u Piotra[4)]: „Gotowi zawsze zadosyćuczynić każdemu, co żąda od was sprawy z mieszkającej w was wiary i nadziei". Nie namawiałby zaś nas do tego Apostoł, gdyby przez to poniosła uszczerbek zasługa z uwierzenia. więc rozum nie zmniejsza zasługi z uwierzenia.

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedziano[5)], akt wiary o tyle może być zasługujący, o ile zależy od woli nie tylko posługującej się (wszystkimi władzami) ale także wpływającej na samo przekonanie (rozumu.) Rozum zaś ludzki zajmując się sprawami wiary, może zająć podwójne stanowisko wobec woli wierzącego:

Pierwsze, może ją poprzedzać: np. gdy ktoś albo w ogóle nie ma woli, albo skorej woli do uwierzenia, chyba przekonany ludzkim rozumem; w tym wypadku nasze dowodzenie rozumowe zmniejsza zasługę z uwierzenia. Podobnież, jak to wyżej powiedziano[6)], uczucie poprzedzające wybór (woli) w sferze cnót moralnych zmniejsza wartość uczynku cnotliwego. Jak bowiem człowiek winien spełniać uczynki cnót moralnych nie pod naporem uczucia lecz sądem rozumu, tak też człowiek winien przyjąć prawdy wiary nie dla rozumu ludzkiego, ale dla powagi Boskiej.

Drugie, działanie rozumu może być następstwem woli wierzącego. Gdy człowiek ma skorą wolę do uwierzenia, lubuje się w prawdzie uwierzonej, miłośnie ją obejmuje i rozmyśla nad nią, szukając jej rozumowego uzasadnienia; i w tym wypadku rozum ludzki nie zmniejsza zasługi z uwierzenia, ale jest znakiem większej

zasługi. Podobnie uczucie następujące (wybór woli) w sferze cnót moralnych jest znakiem gorętszej woli, jak to wyżej powiedziano[7]. To też ma na myśli Jan[8]: gdy Samarytanie powiedzieli do kobiety, wyobrażającej rozum ludzki: „Już nie dla twojego opowiadania wierzymy”.

Ad 1. Grzegorz ma na myśli wypadek człowieka nie mającego woli uwierzenia w prawdy wiary, chyba dla dowodów rozumu. Skoro zaś człowiek ma wolę uwierzenia w prawdy wiary dla samej powagi Boskiej, choćby miał dowód rozumowy na którąś z nich, np. na to że Bóg istnieje, nie traci przez to ani nie zmniejsza to zasługi z uwierzenia.

Ad 2. Racje podawane na poparcie wiary nie są dowodami ścisłymi, zdolnymi wywołać w rozumie ludzkim umysłowy ogląd (prawdy); nadal bowiem są nieoczywiste; usuwają wszakże przeszkody do wiary, wykazując, że nie jest niemożliwe to, co wiara naucza; dlatego racje te nie naruszają zasługi z uwierzenia, ani samej wiary (38, etap drugi).

Lecz racje ściśle dowodowe, wykazujące prawidłowość wymagalników poprzedzających wiarę, nie zaś artykułów wiary, chociaż naruszają istotę wiary, czyniąc oczywistym ton co podaje się (do wierzenia), mimo to nie zmniejszają miłości, dzięki której wola jest skorą do uwierzenia także tego, co jest nieoczywiste; i dlatego zasługa nie ponosi uszczerbku (38, etap pierwszy).

Ad 3. Środki przeciw wierze: jak przekonywanie człowieka, czy zewnętrzne prześladowanie, o tyle zwiększają zasługę z wiary, o ile są znakiem większej stałości i gotowości woli. Stąd to męczennicy, nie odstępując od wiary z powodu prześladowań, mieli większą zasługę; podobnież mędrcy, nie porzucając wiary pod naporem zarzutów miotanych na nią przez (pseudo) filozofów i heretyków, wynosili z tego większą zasługę.

Lecz to, co idzie po linii wiary, nie zawsze zmniejsza gotowość woli do wierzenia i dlatego nie zawsze zmniejsza zasługę z uwierzenia.

ZAGADNIENIE 3
O ZEWNĘTRZNYM AKCIE WIARY

Z kolei należy zająć się zewnętrznym przejawem wiary; jest nim wyznanie; co do tego nasuwają się dwa pytania: 1. Czy wyznanie jest przejawem wiary? 2. Czy wyznanie wiary jest konieczne do zbawienia?

Artykuł 1

CZY WYZNANIE JEST AKTEM WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jeden i ten sam akt nie może należeć do różnych cnót. Ale wyznanie należy do pokuty; jest jego częścią. Nie jest przeto aktem wiary.

2. Niekiedy od wyznania wiary powstrzymuje człowieka obawa lub także jakiś wstyd *(confusio)*; stąd też Apostoł[1)] prosi o modlitwę za siebie, aby mu było dane „ze śmiałością głosić tajemnicę Ewangelii". Otóż raczej do męstwa, które miarkuje śmiałość *(audatias)* i obawy, należy, by nie odejść od dobra z powodu wstydu czy obawy. A więc, zdaje się, wyznanie nie jest aktem wiary, ale raczej męstwa lub stałości.

3. Żar wiary pobudza niejednego tak do ujawnienia wiary na zewnątrz, jak i do spełniania innych dobrych zewnętrznych uczynków; czytamy bowiem w liście do Galatów[2)]: „Wiara działa poprzez miłość". Lecz owe inne zewnętrzne uczynki nie znajdują się wśród aktów wiary. A więc także i wyznanie nie powinno.

Wbrew temu glossa zwykła, ów tekst Pawła[3)]: „Dzieło wiary z mocą", wyjaśnia: „Chodzi o wyznanie, które, ściśle mówiąc, jest dziełem wiary".

Odpowiedź: Akty zewnętrzne należą istotnie do tej cnoty, której zadanie same sobą urzeczywistnia ją; np. post samym sobą urzeczywistnia zadanie wstrzemięźliwości, która ma ujarzmiać ciało; stąd też jest aktem wstrzemięźliwości. Wyznanie zaś tego, co do wiary należy, samym sobą odnosi się, jako do celu, do spraw wiary, stosownie do wypowiedzi Pawła[4)]: „Mając tego samego ducha wiary, wierzymy... i dlatego mówimy". Zewnętrzna bowiem wypowiedź ma na celu oznaczać to, o czym się wewnątrz myśli. Dlatego też, jak wewnętrzne uznawanie prawd wiary, istotnie jest aktem wiary n tak samo i zewnętrzne wyznanie.

Ad 1. Pismo św. mówi o potrójnym wyznaniu: Pierwsze, to wyznanie tego co do wiary należy; ono to jest własnym aktem wiary, gdyż odnosi się do celu wiary, jak wyżej rzeczono[5)]. Drugie, to wyznanie, jakim jest dziękczynienie, lub uwielbienie; jest ono aktem kultu Bożego; odnosi się bowiem do oddawania zewnętrznej czci Bogu, co jest celem kultu Bożego. Trzecie, to wyznanie grzechów; zmierza do usunięcia grzechu, co jest zadaniem pokuty; dlatego należy do pokuty.

Ad 2. Według Filozofa[6)], to co usuwa przeszkodę, nie jest właściwie mówiąc przyczyną, chyba z dalsza. Dlatego męstwo, usuwające przeszkodę do wyznawania wiary. obawę i wstyd, nie jest właściwie i istotnie przyczyną wyznania, ale raczej z dalsza nieistotnie.

Ad 3. Wiara wewnętrzna, za pośrednictwem miłości, posługując się innymi cnotami, powoduje wszystkie zewnętrzne przejawy cnót, nakazując je, a nie dobywając z siebie; wyznanie zaś dobywa z siebie jako własny akt, bez pośrednictwa innej cnoty.

Artykuł 2

CZY WYZNANIE WIARY JEST KONIECZNE DO ZBAWIENIA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. To, zdaje się, starczy do zbawienia, przez co człowiek osiąga cel cnoty. Tymczasem własnym celem wiary jest złączenie umysłu ludzkiego z prawdą Bożą, co

może się stać bez zewnętrznego wyznania. Wyznanie przeto wiary nie jest konieczne do zbawienia.

2. Zewnętrznym wyznaniem wiary człowiek ujawnia wiarę swoją innemu człowiekowi. Lecz to nie jest konieczne, chyba u tych, co muszą innych nauczać prawd wiary Zdaje się przeto, że prostaczkowie nie mają obowiązku wyznania wiary.

3. Nie jest konieczne do zbawienia to, co może stać się kamieniem obrazy i wszcząć zaburzenia wśród innych, według słów Apostoła[1)]: „Nie dawajcie zgorszenia, ani Żydom, ani Grekom, ani Kościołowi Bożemu". Otóż wyznanie wiary wywołuje nieraz odruch ze strony niewierzących. Wyznanie przeto wiary nie jest konieczne do zbawienia.

Wbrew temu mówi Apostoł[2)]: „Sercem wierzy się ku sprawiedliwości, a ustami wyznaje ku zbawieniu".

Odpowiedź: Przykazania prawa Bożego obejmują to, co jest konieczne do zbawienia. Ponieważ zaś wykonanie wiary jest czymś afirmatywnym, dlatego może być podane jedynie w formie przykazania nakazującego. W ten sam też sposób znajduje się wśród rzeczy koniecznych do zbawienia, w jaki może rozciągać się nad nim przykazanie nakazujące prawa Bożego (58) .

Otóż, jak to wyżej powiedziano[3)], przykazania nakazujące, choć obowiązują na zawsze, jednak nie zawsze obowiązują; obowiązują zaś zależnie od miejsca i czasu, i w ogóle od innych należnych okoliczności, które powinno się brać pod uwagę w ludzkim postępowaniu, by miało charakter cnoty.

Tak więc nie jest konieczne do zbawienia uzewnętrzniać wiarę zawsze i wszędzie, lecz w określonym miejscu i czasie; a mianowicie gdyby zaniedbanie tegoż uzewnętrznienia miało przynieść ujmę dla czci Bogu należnej, a także gdyby tego wymagał pożytek bliźniego; np. gdyby ktoś nagabywany o to czy wierzy, milczał, a tym wywołał mniemanie albo że nie wierzy, albo że wiara nie jest prawdziwa, albo też inni z powodu jego milczenia mieliby się załamać we wierze. W tych to wypadkach wyznanie wiary jest nieodzowne do zbawienia.

Ad 1. Cel wiary, jako też innych cnót, winien kierować się do przedmiotu miłości, a jest nim miłość Boga i bliźniego. Kiedykolwiek przeto wymaga tego cześć Boga lub pożytek bliźniego, człowiek nie powinien poprzestawać na złączeniu się swoją wiarą z samą Bożą prawdą, lecz ma ją uzewnętrznić.

Ad 2. Gdy zajdzie konieczność, w wypadku zagrożenia wiary, każdy ma obowiązek ujawnić swoją wiarę innym czy to dla nauczania względnie wzmocnienia innych, czy to dla zgromienia naigrawań ludzi niewierzących; w innych czasach wszyscy wierni nie mają obowiązku nauczania ludzi prawd wiary (47).

Ad 3. Jeśli zewnętrzne wyznanie wiary, powodujące wzburzenie wśród niewierzących, nie przynosiłoby żadnego pożytku dla wiary i wiernych, w takim wypadku ni e byłoby chwalebne wiarę publicznie manifestować: dlatego Pan przestrzega[4)]: „Nie dawajcie psom świętego, ani nie rzucajcie pereł waszych przed wieprze... aby obróciwszy się, wag nie poszarpały". Ale jeśli spodziewana jest jakaś korzyść dla wiary, lub naciska konieczność, nie licząc się z odruchem niewierzących, winien człowiek publicznie ujawnić wiarę; dlatego też Pan, uczniom oznajmującym

Mu: „Że faryzeusze, usłyszawszy Jego słowo, zgorszyli się”, odpowiedział: „Zostawcie ich” to znaczy: niech się oburzają: „ślepi są i przewodnikami ślepych” [5] (59).

ZAGADNIENIE 4
O CNOCIE WIARY SAMEJ W SOBIE

Następnie przechodzimy do omawiania cnoty wiary samej w sobie; a więc: pierwsze, o wierze samej w sobie; drugie o posiadaczach wiary; trzecie, o sprawcy wiary; czwarte, o jej skutkach.

Pierwsze ujmiemy w osiem pytań: 1. Co to jest wiara? 2. W której władzy duszy, jako w swoim podmiocie, ma swą siedzibę ? 3. Czy jej życiem (forma) jest miłość? 4. Czy wiara pełna i niepełna są jedno ilościowo? 5. Czy wiara jest cnotą? 6. Czy jest jedną cnotą? 7. O jej miejscu wśród innych cnót; 8. Porównanie jej pewności z pewnością cnót poznawczych.

Artykuł 1

CZY DOBRE JEST TO OKRESLENIE WIARY: WIARA JEST PODSTAWĄ TEGO, CZEGO SIĘ DOPIERO SPODZIEWAMY DOWODEM NA TO, CZEGO NIE WIDZIMY

Zdaje się, że niedobre jest określenie wiary podane przez Apostoła [1]: „Wiara jest podstawą tego, czego się spodziewamy, dowodem na to, czego nie widzimy”, bo:

1. Jakość nigdy nie jest podstawą (substantia). Lecz wiara, jako cnota boska, co wyżej wykazano[2], jest jakością; a więc nie jest podstawą (60).

2. Oddzielne cnoty mają oddzielne przedmioty; lecz to, czego się spodziewamy, jest przedmiotem nadziei; przeto nie powinno znajdować się w określeniu wiary jako jego przedmiot.

3. Wiarę więcej udoskonala miłość niż nadzieja, gdyż, jak to niżej powiemy[3], miłość jest życiem wiary; w określeniu przeto wiary należało raczej umieścić to, co się miłuje, a nie to, czego się spodziewamy.

4. Nie można tego samego umieszczać w różnych grupach podziałowych; „podstawa” zaś i „dowód” stanowią różne, nie podporządkowane sobie grupy; a więc nie ma sensu zwać wiarę podstawą i dowodem; tym samym to określenie wiary jest niestosowne (61) .

5. Dowód służy do wykazania prawdziwości tego, co chcemy udowodnić; lecz po wykazaniu prawdziwości, mówimy o tym, że to jest nam jasne. Zdaje się więc, że wyrażenie: „dowód na to, czego nie widzimy”, zawiera w sobie jakąś przeciwstawność; dowód bowiem, rzecz wpierw niejasną, robi jasną. A więc bezsensowny jest ten zwrot: „dowód na to, czego nie widzimy”; tym samym to określenie wiary jest nienależyte.

Wbrew temu stoi powaga Apostoła.

Odpowiedź: Chociaż niektórzy nie uważają powyższych słów Apostoła za określenie wiary, bo określenie zawiera sedno i istotę rzeczy (42), jednak według słuszności, wszystko co wchodzi do określenia wiary, uwzględnione jest w tym opisie, a tylko wyrażenia nie są dostosowane do wymagań określenia; podobnie czynią filozofowie: porzucają formę ścisłego dowodzenia (sylogizmu), ale jego zręby zachowują.

Wyjaśniając rzecz, zauważmy, że sprawności poznajemy z ich aktów, a akty ze swoich przedmiotów; ponieważ zaś wiara jest także sprawnością, dlatego trzeba ją określić przez jej własny akt w odniesieniu do przedmiotu własnego.

Otóż, jak wyżej powiedziano[4)], akt wiary - wierzyć - jest aktem rozumu, godzącego się na coś jednego określonego z nakazu woli; przeto akt wiary odnosi się tak do przedmiotu woli, którym jest dobro i cel, jak i do przedmiotu rozumu, którym jest prawda; a ponieważ wiara, co wyżej udowodniono[5)], jako że jest cnotą boską, ma to samo za przedmiot i za cel, z konieczności przedmiot wiary i cel muszą być ze sobą współmiernie dostosowane.

Już uprzednio dowiedziono[6)], że przedmiotem wiary jest prawda pierwsza, o ile jest nie widziana, i o ile ze względu na nią przystaje się na wszystko; z tej to racji prawda pierwsza w stosunku do aktu wiary spełnia rolę celu (62) i to jako coś niewidomego, co należy do istoty rzeczy spodziewanej, według słów Apostoła[7)]: „Spodziewamy się tego, czego nie widzimy". Widzieć bowiem prawdę, znaczy tyle, co ją mieć; i nikt nie spodziewa się tego, co już posiada; nadzieja bowiem dotyczy tego, czego się nie ma, jak to wyżej rzeczono[8)]. Tak więc ów stosunek aktu wiary do celu, który jest przedmiotem woli, wyrażony jest w tych słowach: „Wiara jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy".

Przez podstawę bowiem zwykło się uważać pierwszy zaczątek każdej rzeczy, zwłaszcza gdy wszystko, co stąd płynie, zawiera się zalążkowo *(virtute)* w pierwszym zaczątku; tak np. wyrażamy się, że pierwsze zasady (44) nieudowadnialne są podstawą wiedzy; albowiem pierwsze posiadane zaczątki wiedzy, to właśnie owe zasady; w nich też zalążkowo zawiera się cała wiedza. W tym też sensie mówi się o wierze, że „jest podstawą tych rzeczy, których się spodziewamy": a mianowicie: pierwszym krokiem w nas do osiągnięcia rzeczy, których się spodziewamy, jest przekonanie wiary; ono to w zalążku zawiera wszystkie rzeczy oczekiwane. Mamy bowiem nadzieję dostąpić szczęścia w tym, że będziemy oglądać bez obsłonek tę prawdę, którą przyjmujemy wiarą, jak to widać z tego, co się wyżej powiedziało o szczęśliwości[9)].

Stosunek zaś aktu do przedmiotu rozumu - chodzi przy tym o przedmiot wiary - wyrażony jest słowami: „Dowodem na ton czego nie widzimy"; użyto zaś „dowód" w znaczeniu skutku dowodu. Dowód przecież skłania rozum do przylgnięcia do jakiejś prawdy; i właśnie mocne przylgnięcie rozumu do nieoczywistej prawdy wiary zwie się tu: „dowód". Nawet inny rękopis ma: *convictio*-przekonanie; i tak używa Augustyn[10)]; albowiem rozum wierzącego, przekonany powagą Boga, przyjmuje to, czego nie widzi.

Kto by zaś chciał powyższe wyrażenia ująć w formę określenia, może tak: Wiara jest to usprawnienie umysłu, zaczynające w nas życie wieczne i skłaniające rozum do przyjęcia rzeczy nieoczywistych.

Tym też wiara różni się od wszystkich innych (cnót), które dotyczą rozumu; zwąc wiarę „dowodem”, wyodrębnia się ją od przypuszczenia, podejrzenia i powątpiewania, które nie mają mocnego przylgnięcia rozumu do czegoś; mówiąc: „na to, czego nie widzimy”, wiara odcina się od wiedzy i intuicji, przez które coś staje się oczywiste; zwąc ją: „podstawą tego, czego się spodziewamy”, cnota wiary wyodrębnia się od wiary ogólnie branej (4), która nie prowadzi do oczekiwanego szczęścia.

Wszystkie zaś inne określenia wiary, jakiekolwiek by były, są tylko wyjaśnieniem tego, który daje Apostoł. A więc, co mówi Augustyn[11)], że „Wiara jest cnotą, którą wierzy się w ton czego się nie widzi”, co mówi Damascen[12)], że „Wiara jest nie dociekającym przyzwoleniem”, i co mówią inni, że „Wiara jest poniekąd pewnością umysłu co do rzeczy nieobecnych ponad opinią, poniżej wiedzy”, sprowadza się do wyważenia Apostoła: „Dowodem na ton czego nie widzimy”. Co zaś mówi Dionizy[13)], że „Wiara jest trwałym fundamentem wierzących, utwierdzającym ich w prawdzie i pokazującym w nich prawdę”, to sprowadza się do wyrażenia: „podstawą tego, czego się spodziewamy”.

Ad 1. „Podstawa” nie oznacza tu rodzaju najogólniejszego, wyodrębnionego w podziale (bytu) od innych rodzajów; lecz w tym sensie, że w każdym rodzaju (czyli grupie podziałowej bytu) znajduje się coś podobnego do podstawy, gdy to, co zajmuje pierwsze miejsce w każdym rodzaju (grupie), zawierając i mając w mocy inne, również uważa się, że jest ich podstawą.

Ad 2. Ponieważ wiara należy do rozumu o ile on ulega nakazowi woli, musi odnosić się, jako do celu, do przedmiotów tych cnót, które doskonalą wolę; wśród nich jest nadzieja, o czym niżej[14)]. Dlatego w określeniu wiary położono przedmiot nadziei.

Ad 3. Miłość obejmuje rzeczy widzialne i niewidzialne, obecne i nieobecne; stąd, ściśle biorąc, to, co się miłuje mniej pasuje do wiary, niż to, czego się spodziewa, gdyż nadzieja zawsze dotyczy tego, co jest nieobecne i niewidzialne.

Ad 4. „Podstawa” i „dowód”, użyte w określeniu wiary, nie oznaczają odmiennych rodzajów wiary ani różnych aktów, lecz różne ustosunkowanie tego samego jednego aktu do odmiennych przedmiotów, jak to jest jasne z tego, co się wyżej rzekło[15)].

Ad 5. Dowód, wysnuty z własnych składników rzeczy, czyni tę rzecz oczywistą; ale dowód wzięty z powagi Boskiej, nie czyni rzeczy w sobie oczywistą i w takim znaczeniu użyto „dowód” w określeniu wiary.

Artykuł 2

CZY WIARA MA SWĄ SIEDZIBĘ W ROZUMIE JAKO W (SWOIM) PODMIOCIE?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Augustyn wyraża się, że[1)]: „Wiara polega na woli wierzących”. Lecz wola jest inną władzą, a rozum inną. A więc wiara nie ma siedziby w rozumie, jako w (swoim) podmiocie.

2. Przyzwolenie wiary na uwierzenie w coś, pochodzi od woli, Bogu posłusznej. Cała więc wartość wiary, zdaje się, wypływa z posłuszeństwa. Lecz

posłuszeństwo ma swą siedzibę w woli, a więc i wiara; a przeto nie rezyduje w rozumie.

3. Rozum, albo jest spekulatywny, albo praktyczny. Otóż wiara nie jest w rozumie spekulatywnym, gdyż nie zajmuje się wcale, jak się to mówi[2)], tym czego należy unikać i od czego stronić, nie jest przeto źródłem działania; tymczasem, według (Apostoła) [3)]: „Wiara (jest), która przez miłość działa".

Podobnież nie rezyduje w rozumie praktycznym, którego przedmiotem jest prawda przygodna – to, co się czyni i jak postępuje. Przedmiotem zaś wiary jest prawda odwieczna, jak to wynika z tego, co się wyżej powiedziało[4)]. A więc wiara nie ma rozumu za swój podmiot (63).

Wbrew temu: Wiarę zastąpi w niebie ogląd, według Apostoła[5)]: „Teraz widzimy niejasno, przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz". Lecz ogląd należy do rozumu, a tym samym i wiara.

Odpowiedź: Ponieważ wiara jest jakąś cnotą, jej akt musi być doskonały. do doskonałości zaś aktu, pochodzącego od dwóch działających źródeł, potrzeba, by oba źródła działania były udoskonalone; tylko wtedy bowiem można dobrze rżnąć (drzewo), gdy drwal zna swoje rzemiosło, no i piła jest należycie przystosowana do rżnięcia. W tych zaś władzach duszy, które odnoszą się do przeciwstawnych przedmiotów (64), to przystosowanie do dobrego działania zwie się sprawnością, o czym było wyżej[6)]; dlatego też, od aktu wyłonionego przez takie dwie władze wymaga się, by był udoskonalony jakąś sprawnością, już uprzednio istniejącą w obu władzach. Otóż wyżej zaznaczono[7)], że „wierzyć" jest aktem rozumu pobudzonego przez wolę do uznania; a więc tenże akt pochodzi i od woli i od rozumu; dlatego też, według powyższego, oba muszą być udoskonalone przez sprawność; przeto, jeżeli akt wiary ma być doskonały, musi zaistnieć jakieś usprawnienie tak we woli, jak i w rozumie. Tak np. by akt władzy pożądawczej był doskonały, trzeba przyjąć sprawność roztropności w rozumie i sprawność umiarkowania w władzy pożądawczej. Otóż „wierzyć" jest bezpośrednio aktem rozumu, gdyż przedmiotem tego aktu jest prawda, a ta istotnie należy do rozumu. Stąd wniosek: Wiara, która jest właściwym źródłem tego aktu, musi być w rozumie, jako w swoim podmiocie.

Ad. 1. Augustyn bierze wiarę w znaczeniu aktu wiary, znajdującego się w woli wierzących, i to o ile rozum uznaje prawdy wiary z nakazu woli.

Ad. 2. Nie tylko wola ma być skora do posłuszeństwa, lecz także rozum musi być należycie przystosowany do ulegania nakazowi woli; tak np. władza pożądawcza musi być należycie przystosowana do wykonania rozkazu rozumu; stąd nie tylko musi być sprawność cnoty w woli nakazującej, lecz również w rozumie przyzwalającym.

Ad 3. Wiara rezyduje w rozumie spekulatywnym jako w swoim podmiocie. jasno to widać z przedmiotu wiary. Ponieważ jednak prawda pierwsza - przedmiot wiary - według Augustyna[8)], jest ujściem dla wszystkich naszych tęsknot i postępków, dlatego (wiara) działa poprzez miłość; zresztą, jak się to mówi[9)], rozum spekulatywny, w dalszym działaniu, przechodzi w rozum praktyczny (65).

Artykuł 3

CZY MIŁOŚĆ JEST ŻYCIEM (FORMĄ) WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Każda rzecz stanowi gatunek przez swoją formę. Jeśli chodzi więc o rzeczy stojące naprzeciw siebie przeciwstawnie, jak np. różne gatunki jednego rodzaju, to forma jednej nie może być formą drugiej rzeczy. Lecz wiara i miłość stoją naprzeciw siebie przeciwstawnie jako różne gatunki cnoty[1)]. A więc miłość nie może być formą (życiem) wiary.

2. Forma i ta rzecz, do której forma należy, są w jednym (podmiocie), gdyż razem tworzą jedność bytową *(unum simpliciter)*. Tymczasem wiara jest w rozumie, a miłość we woli. Miłość przeto nie jest życiem (formą) wiary.

3. Forma jest źródłem (bytu) rzeczy. Lecz źródłem wiary ze strony woli, zdaje się jest raczej posłuszeństwo niż miłość, zgodnie ze słowami Apostoła[2)]: „Ku posłuszeństwu wiary wśród wszystkich narodów". A więc raczej posłuszeństwo jest życiem wiary, a nie miłość.

Wbrew temu: Każda rzecz działa poprzez swoją formę. Wiara zaś działa poprzez miłość. A więc miłość Boża jest życiem wiary.

Odpowiedź: Jak z powyższych wynika[3)], o przynależności aktów dobrowolnych do gatunku stanowi ich cel, który jest przedmiotem woli. To zaś, co stanowi o przynależności czegoś do gatunku w rzeczach naturalnych, pełni rolę formy. Dlatego forma każdego aktu dobrowolnego jest poniekąd celem, ku któremu (ów akt) zmierza, bo od niego bierze przynależność gatunkową i również, bo trzeba, by sposób działania stosował się współmiernie do celu. Jasnem zaś jest z powyższych[4)], że akt wiary zmierza do przedmiotu woli, a jest nim dobro - jako do swego celu. To zaś dobro, które jest celem wiary, mianowicie dobro Boże, jest właściwym przedmiotem miłości Bożej. A więc miłość jest formą-życiem wiary, dlatego że miłość doskonali i kształtuje akt wiary.

Ad 1. Miłość jest formą wiary bo kształtuje jej akt. Nic nie przeszkadza, by jeden akt był kształtowany przez różne sprawności, a przez to należał do różnych gatunków, według różnych względów, jak to wyżej wyłożono[5)], gdy była mowa o uczynkach ludzkich w ogólności.

Ad 2. Zarzut dotyczy formy wewnętrznej; a w ten sposób miłość nie jest formą wiary, lecz o ile kształtuje jego akt w sensie wyżej podanym (66).

Ad 3. Także posłuszeństwo, podobnież nadzieja, zarówno jak i każda inna cnota, mogłyby poprzedzić akt wiary; słusznie jednak miłość uświęca (akt wiary), o czym niżej[6)], i dlatego sama tylko miłość uchodzi za życie wiary.

Artykuł 4

CZY WIARA NIEOŻYWIONA MOŻE STAĆ SIĘ OŻYWIONĄ I NA ODWRÓT?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Św. Paweł wyraża się[1)]: „Gdy przyjdzie to, co jest doskonałe, zniszczeje to, co jest częściowe". Wobec zaś wiary ożywionej, wiara nieożywiona jest czymś niedoskonałym (częściowym). Gdy więc zaistnieje wiara ożywiona, ustąpić musi wiara nieożywiona i nie będą stanowić jednej liczbowo sprawności.

2. Zmarły nie wraca do życia. Lecz wiara nieożywiona jest martwą, jak to mówi Jakub[2)]: „Wiara bez uczynków martwą jest". Wiara przeto nieożywiona nie może stać się ożywioną.

3. Nadejście łaski Bożej nie wywołuje w człowieku wierzącym mniejszego skutku niż w niewierzącym. Lecz nadejście jej do człowieka niewierzącego wywołuje w nim sprawność wiary. A więc nadejście jej do człowieka wierzącego, który już miał sprawność nieożywionej wiary, chyba wywołuje w nim jakąś inną sprawność wiary.

4. Jak twierdzi Boecjusz[3)]: „Przypadłości nie mogą ulec przekształceniu". Lecz wiara należy do przypadłości. Nie może przeto ta sama wiara raz być ożywioną, drugi raz nieożywioną (60).

Wbrew temu, glossa międzyliniowa do słów Jakuba: Wiara bez uczynków martwą jest", powiada: „w nich ożyje". A więc wiara, ongiś martwa i niepełna, staje się pełną i żywą.

Odpowiedź: Co do tego różne są wypowiedzi: Jedni twierdzili, że wiara nieożywiona i ożywiona to dwa różne usprawnienia, że z nadejściem wiary ożywionej, zanika wiara nieożywiona; a gdy człowiek, mając wiarę ożywioną, popełni grzech śmiertelny, otrzymuje od Boga wlane, nowe usprawnienie wiary nieożywionej. To jednak zdaje się być niepodobne, by nadejście łaski usuwało z człowieka jakiś dar Boga i także, by człowiekowi udzielono jakiś dar Boga z powodu grzechu śmiertelnego.

Dlatego inni tak głosili: Wprawdzie usprawnienie wiary ożywionej i nieożywionej są różnymi sprawnościami, to jednak nadejście wiary ożywionej nie usuwa usprawnienia wiary nieożywionej, która zostaje w człowieku razem z usprawnieniem wiary ożywionej. Lecz to również wydaje się niepodobne, by w człowieku mającym wiarę ożywioną, zostawało bezczynne usprawnienie wiary nieożywionej.

Należy przeto inaczej rozstrzygnąć, a mianowicie, jednym i tym samym usprawnieniem. Tłumaczy się to że usprawnienie wiary ożywionej i nieożywionej jest tym, że sprawności różniczkują się według tego, co istotnie dotyczy sprawności. Ponieważ zaś wiara jest doskonałością rozumu, stąd to istotnie dotyczy wiary, co i rozumu. Co zaś dotyczy woli, nie dotyczy wiary istotnie tak, by według tego miała się różnicować sprawność wiary; a właśnie rozróżnienie między wiarą ożywioną i nieożywioną pochodzi od miłości, a więc tego, co dotyczy woli, nie zaś tego, co

dotyczy rozumu. Stąd wiara ożywiona i nieożywiona nie stanowią różnych sprawności.

Ad 1. Słowa Apostoła są słuszne w wypadku, gdy niedoskonałość tkwi w samej naturze rzeczy niedoskonałej; wtedy to z nadejściem tego, co doskonałe, ustąpić musi to, co niedoskonałe; tak np. z nastaniem otwartego oglądu (Boga), ustępuje wiara, gdyż w swej naturze ma to, że dotyczy rzeczy nieoczywistych.

Skoro jednak niedoskonałość nie tkwi w naturze rzeczy niedoskonałej wówczas rzecz liczbowo ta sama - niedoskonała, staje się doskonałą; tak np. dzieciństwo nie należy do istoty człowieka; stąd to ten sam liczbowo człowiek, który był dzieckiem, staje się mężczyzną. Zaś nieożywienie wiary nie należy do istoty wiary, ale ma się do niej jako przypadłość (60), jak to powiedziano[4)], dlatego taż sama nieożywiona wiara staje się ożywioną.

Ad 2. To, co daje życie zwierzęciu, to jest dusza, należy do jego istoty; jest przecież jego formą istotną; i dlatego zmarły nie może wrócić do życia; ale zmarły i żywy należą do innych gatunków; to zaś, co czyni wiarę pełną czy żywą, nie należy do istoty wiary i dlatego nie ma podobieństwa (67).

Ad 3. Łaska przynosi wiarę nie tylko wtedy, kiedy wiara od nowa zaczyna być w człowieku, lecz także w czasie trwania. Powiedziano przecież wyżej[5)], że Bóg stale dokonuje usprawiedliwienia człowieka, jak słońce stale oświetla powietrze (68). Stąd to łaska nie mniej jest czynna nawiedzając wierzącego, jak niewierzącego; u obu przecież sprawia wiarę; u pierwszego utwierdzając ją i doskonaląc, u drugiego od nowa stwarzając.

Można też odpowiedzieć, że to jest przypadłościowe *(per accidens)*, że łaska nie przyniesie wiary temu, który ją już ma, a to z powodu stanu podmiotu; tak np. biorąc coś przeciwnego, następny grzech śmiertelny nie pozbawi łaski tego, który już ją utracił pierwszym grzechem śmiertelnym.

Ad 4. Że wiara ożywiona stanie się nieożywioną, przez to nie zmienia się sama wiara, a tylko podmiot wiary, którym jest dusza: że niekiedy ma wiarę bez miłości, a niekiedy z miłością.

Artykuł 5

CZY WIARA JEST CNOTĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Cnota odnosi się do dobra; albowiem, jak określa Filozof [1)]: „Cnota jest tym, co jej posiadacza czyni dobrym”. Ale wiara odnosi się do prawdy. A więc wiara nie jest cnotą.

2. Doskonalszą jest cnota wlana niż nabyta. Lecz, jak to widać u Filozofa[2)], wiara z powodu swojej niedoskonałości nie jest wliczona między nabyte cnoty poznawcze. A więc tym bardziej nie może być uznaną za cnotę wlaną.

3. Jak powiedziano[3)], wiara ożywiona i nieożywiona są tego samego gatunku; lecz wiara nieożywiona nie jest cnotą, bo nie ma powiązania z innymi cnotami; a więc i wiara ożywiona nie jest cnotą.

4. Łaski darmo dane i owoce są odrębne od cnót; tymczasem św. Paweł wlicza wiarę między łaski darmo dane[4)], a także między owoce[5)]. Wiara przeto nie jest cnotą (69).

Wbrew temu: Człowieka usprawiedliwiają cnoty; jak bowiem mówi (Filozof) [6)]: „Sprawiedliwość zawiera w sobie wszelką cnotę". Otóż wiara usprawiedliwia człowieka, według (słów Apostoła) [7)]: „Usprawiedliwieni tedy z wiary mamy pokój" itd. A więc wiara jest cnotą.

Odpowiedź: Jak to wynika z powyższych[8)], dzięki ludzkiej cnocie nasze postępowanie jest dobre; przeto jakakolwiek sprawność jest stałym źródłem dobrego postępowania, można ją uważać za cnotę ludzką; właśnie taką sprawnością jest wiara ożywiona.

Ponieważ „wierzyć" jest aktem rozumu, uznającego prawdę z nakazu woli, dwoje trzeba na to, aby ten akt był doskonały: Pierwsze, by rozum niezawodnie zmierzał do swego przedmiotu - do prawdy; drugie, by wola niezawodnie kierowała się do celu ostatecznego, z powodu którego coś uznaje za prawdę. Oboje zawiera akt wiary ożywionej. Albowiem w istocie samej wiary tkwi ton że zawsze prowadzi rozum do prawdy; jak bowiem wyżej powiedziano[9)], do wiary nie może zakraść się błąd. Miłość zaś, która kształtuje wiarę, sprawia w duszy ton że wola niezawodnie kieruje się ku dobremu celowi. Dlatego też wiara ożywiona jest cnotą.

Wiara zaś nieożywiona nie jest cnotą; albowiem, chociaż ma wymaganą doskonałość aktu wiary niepełnej ze strony rozumu, nie ma jednak wymaganej doskonałości ze strony woli; tak np. jak wyżej powiedziano[10)], gdyby we władzy pożądawczej było umiarkowanie, a nie było roztropności w umyśle, umiarkowanie nie byłoby cnotą; do aktu bowiem umiarkowania wymagany jest udział rozumu i udział władzy pożądawczej; tak, do aktu wiary, wymagany jest udział woli i udział rozumu.

Ad 1. Sama prawda jest dobrem rozumu, gdyż jest jego doskonałością; stąd to o tyle wiara odnosi się do jakiegoś dobra, o ile wiara prowadzi rozum do prawdy; dalej: przez to, że miłość kształtuje wiarę, wiara odnosi się także do dobra, które jest przedmiotem woli.

Ad 2. Wiara, o której mówi Filozof, opiera się o takie rozumowanie ludzkie, które nie dochodzi do koniecznych wniosków; może też tu zakraść się błąd. Dlatego też ta wiara nie jest cnotą. Lecz ta wiara, o której mówimy, opiera się o prawdę Boską, która jest nieomylna, nie może też zakraść się do niej błąd; dlatego też wiara ta może być cnotą (4).

Ad 3. Wiara pełna i niepełna nie różnią się gatunkowo; nie znajdują się też w różnych gatunkach; różnią się między sobą tak, jak w jednym gatunku różni się to, co doskonałe i niedoskonałe. Stąd wiara nieożywiona, jako że jest niedoskonała, nie dociąga do pełni doskonałości cnoty; a przecież wyraża się (Filozof) [11)], że Cnota jest jakąś doskonałością.

Ad 4. Niektórzy głoszą, że wiara, wliczona między łaski darmo dane, to wiara nieożywiona. Lecz to jest niepodobne do prawdy, gdyż łaski darmo dane, tam wyliczone, nie są udziałem wszystkich członków. Kościoła. Stąd Apostoł wyraża się: „Są różne dary"[12)]; i nieco dalej[13)]: Jednemu dano ton drugiemu owo. Wiara zaś

nieożywiona jest udziałem wszystkich członków Kościoła, gdyż niepełność jej nie należy do jej bytu, biorąc ją jako dar gratisowy.

Raczej należy powiedzieć, że wliczono ją tam, aby podnieść jej ważność, np. stałość wiary, jak to czyni glossa, lub (dar) głoszenia wiary.

Zalicza się zaś wiarę między owoce, gdyż, dla swej pewności, ma nie jakąś słodycz w swoim przejawie. Stąd list do Galatów, gdzie wylicza się owoce, przedstawia wiarę jako pewność o rzeczach nieoczywistych.

Artykuł 6

CZY WIARA JEST JEDNĄ CNOTĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak u św. Pawła[1)] wiara uznana jest za dar Boga; tak samo Izajasz[2)] wymienia mądrość i wiedzę między darami Bożymi. Lecz mądrość i wiedza tym różnią się między sobą, że, jak to widać u Augustyna[3)], mądrość dotyczy tego co wieczne, wiedza zaś tego co doczesne. Ponieważ więc wiara dotyczy tego co wieczne, a niekiedy i tego co doczesne, przeto zdaje się, nie być jedną cnotą, ale podzieloną na części.

2. Jak wyżej podano[4)], wyznanie jest przejawem wiary. Otóż wyznanie wiary nie jest jedno i to samo u wszystkich; co bowiem my wyznajemy jako dokonane, starotestamentowi Ojcowie wyznali jako przyszłe; widać to u Izajasza[5)]: „Oto Panna pocznie". A więc nie ma jednej wiary.

3. Wiara jest wspólna dla wszystkich wiernych Chrystusa. Lecz jedna przypadłość nie może należeć do różnych podmiotów. Przeto nie może być jedna wiara u wszystkich.

Wbrew temu są słowa Apostoła[6)]: „Jeden Pan, jedna wiara".

Odpowiedź: Jeśli bierzemy wiarę z punktu sprawności, to można ją ujmować dwojako: Pierwsze, ze strony przedmiotu; i tak wiara jest jedna: przedmiotem bowiem formalnym (7 a) wiary jest prawda pierwsza; przyjmując ją, wierzymy we wszystko, co wiara zawiera. Drugie, ze strony podmiotu; i tak wiara różnicuje się, zależnie od różnych (podmiotów).

Otóż jasnym jest, że wiara, zarówno jak i wszelki inny akt sprawności, tworzy gatunek od siebie właściwego ujmowania przedmiotu, ale ujednostkawia się ze strony podmiotu. Tak więc, biorąc wiarę jako usprawnienie którym wierzymy, wiara jest gatunkowo jedna, wieloraka jednak liczbowo w różnych (podmiotach).

Jeśli zaś bierzemy ją według tego w co wierzymy to również wiara będzie jedną, gdyż wszyscy wierzą w to samo; chociaż bowiem są różne prawdy wiary powszechnie wiarą przyjmowane, jednak wszystkie sprowadzają się do jednej.

Ad 1. Sprawy doczesne, które wiara podaje, o tyle należą do przedmiotu wiary, o ile wiążą się z tym co wieczne - z prawdą pierwszą, jak to wyżej dowiedziono[7)]. Dlatego wiara, obejmująca sprawy wieczne i doczesne, jest jedna. Inaczej rzecz się ma

z mądrością i wiedzą, które dotyczą rzeczy doczesnych i wiecznych według odrębnych, swoistych sposobów ujmowania.

Ad 2. Różnica między tym, co przeszłe i przyszłe, nie pochodzi od jakiejś rozmaitości w tym, w co się wierzy, lecz z odmiennego ustosunkowania się wierzących do jednej prawdy wiary. O czym już zresztą wyżej była mowa[8)].

Ad 3. Racja ta wychodzi z rozmaitości wiary
w liczbowo różnych podmiotach.

Artykuł 7

CZY WIARA ZAJMUJE PIERWSZE MIEJSCE MIĘDZY CNOTAMI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Glossa zwykła Ambrożego do tekstu Łukasza[1)]: „Mówię wam przyjaciołom moim", powiada, że męstwo jest fundamentem wiary. Lecz fundament jest chyba pierwszy niż spoczywająca na nim budowla. A więc wiara nie jest pierwszą między cnotami.

2. Pewna glossa do Psalmu: „Nie obruszaj się[2)], powiada: „Nadzieja prowadzi do wiary"[3)] a przecież, o czym niżej[4)], nadzieja jest jedną z cnót. A więc wiara nie zajmuje pierwszego miejsca między cnotami.

3. Powiedziano wyżej[5)], że rozum wierzącego skłania się do uznania tego, co do wiary należy, z posłuszeństwa Bogu. Lecz posłuszeństwo również należy do cnót. Przeto wiara nie jest pierwszą cnotą.

4. Fundamentem jest wiara ożywiona, a nie nieożywiona, jak to wyraża glossa do listu do Koryntian[6)]. Wyżej zaś podano[7)], że to miłość kształtuje wiarę. A więc miłość nadaje wierze cechę fundamentu, a przeto raczej miłość jest fundamentem, a nie wiarą, gdyż fundament jest pierwszą częścią budowli; i tak, zdaje się, miłość jest pierwszą, a nie wiara.

5. Według kolejności aktów idzie kolejność sprawności. Otóż w akcie wiary akt woli, którego bogaci miłość, wyprzedza akt rozumu, którego bogaci wiara, jak przyczyna wyprzedza skutek. Miłość przeto wyprzedza wiarę. A więc wiara nie zajmuje pierwszego miejsca między cnotami.

Wbrew temu są słowa Apostoła[8)]: „Wiara jest podstawą rzeczy, których się spodziewamy". Otóż podstawa ma cechę pierwszeństwa. A więc wiara ma pierwsze miejsce między cnotami.

Odpowiedź: Pierwszeństwo jednego przed drugim może być dwojakie: Jedno istotne, drugie nieistotne.

Otóż z istoty swej wiara zajmuje pierwsze miejsce między wszystkimi cnotami. Ponieważ źródłem działania jest cel, co wyżej omówiono[9)], wynika z tego, że cnoty boskie muszą mieć pierwszeństwo przed innymi cnotami, a to dlatego, że ich przedmiotem jest cel ostateczny; ten zaś cel ostateczny musi gościć wpierw w rozumie, a potem w woli; wola przecież o tyle ruszy się ku czemuś, o ile to ma wpierw swą poznawczą siedzibę w rozumie (70). A ponieważ cel ostateczny jest we woli w postaci nadziei i miłości, a w rozumie w postaci wiary, trzeba przyjąć, że wiara ma

pierwszeństwo przed wszystkimi cnotami; poznanie bowiem naturalne nie może dosięgnąć Boga - przedmiot szczęśliwości tak, jak Doń zmierzają nadzieja i miłość.

Nieistotnie zaś może jakaś cnota mieć pierwszeństwo przed wiarą. Przyczyna bowiem nieistotna ma nieistotne pierwszeństwo. Jak to widać u Filozofa[10)]; do przyczyny nieistotnej należy usuwać przeszkodę. W tym też znaczeniu niektóre cnoty mają nieistotne pierwszeństwo przed wiarą, gdyż usuwają przeszkody do wiary; i tak: męstwo dławi nieopanowany strach odstręczający od wiary; pokora zaś pychę, która nie pozwala rozumowi poddać się prawdzie wiary; to samo można zastosować i do niektórych innych cnót, chociaż, według Augustyna[11)], nie mogą być prawdziwymi cnotami, jeśli nie poprzedzi ich wiara.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Ogólnie mówiąc, nadzieja nie może prowadzić do wiary; nie można przecież żywić nadziei (osiągnięcia) wiecznej szczęśliwości, jeśli się nie wierzy w możliwość jej (osiągnięcia); bo jak widać z powyższego[12)], nadzieja nie dotyczy rzeczy niemożliwych.

Nadzieja jednak może pomóc komuś do wytrwania we wierze lub do mocnego w niej tkwienia; w tym też sensie mówi się, że nadzieja prowadzi do wiary.

Ad 3. Posłuszeństwo ma dwa znaczenia: Niekiedy bowiem wyraża ochoczość woli do wypełniania przykazań boskich; i tak nie jest osobną cnotą, lecz ogólnie zawiera się w każdej cnocie; wszystkie bowiem przejawy cnót podpadają pod nakazy prawa Bożego, co wyżej omówiono[13)]; w tym też znaczeniu wiara domaga się posłuszeństwa.

Można też mówić o posłuszeństwie inaczej, a mianowicie o ile wyraża skłonność do wypełniania nakazów, noszących cechę powinności; i tak posłuszeństwo jest osobną cnotą - częścią sprawiedliwości; oddaje bowiem przełożonemu powinność będąc mu posłusznym; w tym znaczeniu posłuszeństwo następuje po wierze; ta bowiem poucza człowieka, że Bóg jest przełożonym i należy Mu się posłuszeństwo.

Ad 4. Do pojęcia fundamentu nie tylko należy by był pierwszym, lecz również by był związany z innymi częściami budowli; nie spełniałby zadania fundamentu, gdyby się z nim nie wiązały inne części budowli. Spoidłem zaś duchowego budowania jest miłość, stosownie do (Apostoła) [14)]: „Nade wszystko miejcie miłość, która jest zawiązką doskonałości". Stąd też, bez miłości, wiara nie może być fundamentem. Nie wynika jednak z tego, by miłość miała pierwszeństwo przed wiarą.

Ad 5. Owszem, do wiary wymagany jest uprzednio akt woli, ale o ile ten akt woli nie jest przepojony miłością; tenże bowiem zakłada uprzednie istnienie wiary; wola przecież nie potrafi mieć się ku Bogu doskonałą miłością, jeśli rozum nie będzie miał prawidłowej wiary o Nim.

Artykuł 8

CZY WIARA JEST PEWNIEJSZĄ OD WIEDZY I RESZTY CNÓT POZNAWCZYCH ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powątpiewanie przeciwstawia się pewności; stąd zdaje się, że to jest pewniejsze, co mniej może nasuwać wątpliwości; np. to jest bielsze, co mniej ma

czerni. Otóż intuicja, wiedza, no i mądrość nie nasuwają wątpliwości co do tej materii, około której się obracają; wierzący zaś może czasami cierpieć z powodu natręctwa wątpliwości i wątpić w to co się wierzy. A więc wiara nie jest pewniejsza od cnót poznawczych.

2. Wzrok jest pewniejszy od słuchu. Lecz (Apostoł [1]) mówi, że: „Wiara jest ze słyszenia"; intuicja zaś, wiedza i mądrość zawierają jakieś umysłowe widzenie. Przeto wiedza, czy intuicja, są pewniejsze od wiary.

3. Wśród tych, które dotyczą intuicji (pojmowania), im coś jest doskonalsze tym jest pewniejsze. Lecz intuicja jest doskonalszą od wiary, gdyż wiara prowadzi nas do pojmowania n stosownie do słów Izajasza, według innej wersji[2]: „Jeśli nie uwierzycie, nie pojmiecie".

Także Augustyn wypowiada się o wiedzy[3]: „Wiedza wzmacnia wiarę". A więc zdaje się, że wiedza, czy intuicja są pewniejsze od wiary.

Wbrew temu Apostoł mówi[4]: „Przyjąwszy przez nas głoszone słowo ze słuchu", to znaczy: wiarą, „przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale, jak w rzeczywistości jest, jako słowo Boże". Lecz nic nie jest pewniejsze od słowa Bożego. A więc ani wiedza, ani cokolwiek innego, nie jest pewniejsze od wiary.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5], spośród cnót poznawczych, dwie, mianowicie roztropność i sztuka, obracają się około rzeczy przygodnych (63 B); góruje nad nimi wiara pewnością, gdyż obraca się około swojej materii, tj. rzeczy wiecznych, gdzie nic nie może mieć się inaczej jak jest; pozostałe trzy cnoty poznawcze, mianowicie: mądrość, wiedza i intuicja, obracają się około rzeczy koniecznych, co wyżej omówiono[6]. Należy jednak zauważyć, że mądrość, wiedza i intuicja są używane w dwóch znaczeniach: pierwsze, jako cnoty poznawcze; tak je nazwał Filozof [7]; drugie, jako dary Ducha Świętego.

Co do pierwszego znaczenia, należy zauważyć, że pewność można ujmować z dwóch stron. pierwsze, ze strony przyczyny pewności, co można tak wyrazić: To jest pewniejsze co ma pewniejszą przyczynę; w tym sensie wiara jest pewniejszą od trzech pozostałych (cnót), gdyż wiara opiera się o prawdę Bożą, a owe trzy pozostałe opierają się o rozum ludzki; drugie, ze strony podmiotu, co można wyrazić: To jest pewniejsze, do czego pełniej dochodzi rozum ludzki; w tym sensie, ponieważ sprawy wiary przewyższają rozum ludzki, czego nie czynią te sprawy, które są w zasięgu owych trzech (cnót), dlatego
z tej strony wiara jest mniej pewna. Ponieważ wszakże zasadniczo o rzeczy rozstrzyga się według jej przyczyny, a tylko pod pewnym względem rozstrzyga się o niej według usposobienia podmiotu, dlatego zasadniczo wiara jest pewniejsza; inne zaś (cnoty) są pewniejsze pod pewnym względem, a mianowicie jeśli uwzględni się nasz sposób poznawania.

Podobnież, jeśli bierzemy owe trzy (cnoty), jako dary obecnego życia, to ustosunkowują się one do wiary jako do swojego źródła i zakładają go. Stąd także i w tym wypadku wiara jest od nich pewniejszą.

Ad 1. To powątpiewanie nie dotyczy przyczyny wiary, a tylko nas samych, gdyż nie ogarniamy w pełni rozumem spraw wiary (71).

Ad 2. Nie mówiąc o innych, wzrok jest pewniejszy od słuchu; jeśli jednak ten, od którego się słyszy, znacznie przesięga wzrok patrzącego, wówczas pewniejszy jest słuch od wzroku; np. ktoś o niskim poziomie wiedzy więcej pewnym jest tego, co słyszy od jakiegoś naukowca, niż tego, co mu się według jego mniemania wydaje; o wiele więcej człowiek pewniejszy jest tego, co słyszy od Boga - który mylić nie może, niż tego, co widzi własnym rozumem - który może mylić.

Ad 3. Intuicja i wiedza przewyższają doskonałością poznanie wiary, jeśli chodzi o większą jasność, ale nie przewyższają, jeśli chodzi o pewność tkwienia (przy prawdzie). Cała przecież pewność daru intuicji (pojętności) i daru wiedzy wywodzi się z pewności wiary; tak, jak pewność poznania wniosków wywodzi się z pewności zasad. Biorąc wiedzę, mądrość i intuicję jako cnoty poznawcze, opierają się one o przyrodzone światło rozumu, któremu brak pewności i światła słowa Bożego, na którym opiera się wiara (72).

ZAGADNIENIE 5
O POSIADACZACH WIARY

Z kolei należy mówić o posiadaczach wiary; co do czego postawimy cztery pytania: 1. Czy anioł, lub człowiek mieli wiarę zaraz po swoim stworzeniu? 2. Czy szatani mają wiarę? 3. Czy heretycy, odrzucając jeden artykuł, mają wiarę w resztę artykułów? 4. Czy spośród posiadaczy wiary jeden ma większą wiarę od drugiego?

Artykuł 1

CZY ANIOŁ LUB CZŁOWIEK MIELI WIARĘ ZARAZ PO SWOIM STWORZENIU ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Hugo od św. Wiktora w swoich Sentecjach (73) powiada[1)]: „Ponieważ człowiek nie ma otwartego oka kontemplacji, nie zdoła dojrzeć Boga i jego tajników". Ale anioł zaraz po swoim stworzeniu, jeszcze przed utwierdzeniem (w dobrem) czy upadkiem, posiadał otwarte oko kontemplacji; jak bowiem mówi Augustyn[2)]: „Widział rzeczy w Słowie".

Podobnież pierwszy człowiek w stanie pierwotnej niewinności (50) miał otwarte oko kontemplacji; mówi przecież Hugo od św. Wiktora[3)]: „W pierwotnym stanie człowiek znał swego Stwórcę, ale nie tym poznaniem, którym za pomocą samego słuchu coś z zewnątrz odbieramy, lecz tym, które dokonuje się wewnątrz nas z natchnienia; nie tym, którym teraz wierzący szukają za pomocą wiary Boga oddalonego, lecz tym, którym oglądają Go wyraźniej przez uobecnienie kontemplacji". A więc człowiek i anioł nie posiadali wiary tuż po swoim stworzeniu.

2. Poznanie wiary jest „na po omacku" i zamglone, zgodnie ze słowami[4)]: „Teraz widzimy niejasno, przez zwierciadło". Otóż w okresie tuż po stworzeniu nie było wcale jakiegoś „na po omacku" ani u człowieka ani u anioła, gdyż zaćmienie

(umysłu) jest karą za grzech. A więc w okresie tuż po stworzeniu nie mogła istnieć wiara ani u człowieka, ani u anioła.

3. Apostoł wyraża się[5]: „Wiara tedy pochodzi ze słuchania, a słuchanie poprzez słowo Boże". Otóż to nie zachodziło w okresie tuż po stworzeniu anioła czy człowieka; nie było tam przecież słyszenia od kogoś. A więc tuż po stworzeniu ani człowiek, ani anioł nie mieli wiary.

Wbrew temu mówi Apostoł[6]: „Przystępujący do Boga winien wierzyć, że Bóg jest i że nagradza tych którzy Go szukają". Otóż anioł i człowiek, tuż po swoim stworzeniu, byli w stanie przystąpienia do Boga; potrzebowali przeto wiary.

Odpowiedź: Niektórzy twierdzą, że aniołowie przed utwierdzeniem (w dobrem) i upadkiem, oraz człowiek przed grzechem (pierworodnym) nie posiadali wiary, a to dla jasnej kontemplacji rzeczy Boga tyczących, jaką wtedy byli obdarzeni.

Ponieważ jednak, według Apostoła[7]: „Wiara jest dowodem na to, czego nie widzimy" i jak Augusty, mówi[8]: „Wiarą uznajemy ton czego nie widzimy", ta tylko jasność (wyrazistość) wyklucza pojęcie wiary, która czyni oczywistym i widocznym to, w co przede wszystkim wierzymy. Naczelnym zaś przedmiotem wiary jest prawda pierwsza, której ogląd nas uszczęśliwia i zajmuje miejsce wiary.

Przeto, ponieważ anioł przed utwierdzeniem i człowiek przed grzechem nie cieszyli się taką szczęśliwością, by istotę Boga oglądali, jasnym jest, że nie mieli aż tak jasnego poznania, które by wykluczało pojęcie wiary. Stąd brak wiary u nich mógł wtedy tylko zaistnieć, gdyby w ogóle nie mieli żadnego pojęcia o sprawach wiary.

Gdyby człowiek i anioł mieli od samego swojego stworzenia jedynie gołą swoją naturę, jak twierdzą niektórzy, można by było utrzymywać, że ani anioł przed utwierdzeniem, ani człowiek przed grzechem nie mieli wiary. Wszak poznanie wiary stoi ponad poznaniem naturalnym, jakie ma o Bogu nie tylko człowiek, ale i anioł.

Ponieważ jednak, jak to już powiedzieliśmy[9], człowiek i anioł przy swoim stworzeniu otrzymali dar łaski, dlatego trzeba zgodzić się na to, że razem z otrzymaną, ale jeszcze nie wykorzystaną łaską, był u nich poniekąd zaczątek upragnionej szczęśliwości, która wprawdzie lęgnie się w postaci nadziei i miłości we woli, ale w postaci wiary w rozumie, jak wyżej podano[10]. Stąd konieczny wniosek, że anioł przed utwierdzeniem posiadał wiarę; podobnie i człowiek przed grzechem pierworodnym.

Należy wszakże zauważyć, że w przedmiocie wiary jest coś niejako formalnego, mianowicie prawda pierwsza, przekraczająca wszelkie naturalne poznanie stworzenia; i jest coś materialnego, mianowicie to, co uznajemy, opierając się o prawdę pierwszą.

Co do pierwszego z nich, to: Powszechnie wiara jest u wszystkich, którzy mają znajomość Boga, opierając się o (autorytet) prawdy pierwszej, ale nie mają jeszcze obiecanej szczęśliwości.

Co do tych prawd, które podano nam jako materię wierzenia, to jeden wierzy w to, co drugi wie jasno; rozumie się, w naszym obecnym stanie, o czym była mowa wyżej[11].

Wychodzi z tego, że anioł przed utwierdzeniem i człowiek przed grzechem posiadali jasne poznanie takich niektórych tajemnic Bożych, które my obecnie możemy znać jedynie poprzez wiarę.

Ad. 1. Chociaż słowa Hugona od św. Wiktora mają swą wymowę i siłę powagi, to jednak można rzec, że ta kontemplacja, która obala potrzebę wiary, jest kontemplacją niebian, gdzie oglądają prawdę nadprzyrodzoną w jej istocie. Ale tej kontemplacji nie miał ani anioł przed utwierdzeniem, ani człowiek przed grzechem; wszakże ich kontemplacja była wyższa od naszej; dzięki niej, bliżej stojąc Boga, wiele więcej mogli poznać jasno z Bożych skutków i tajemnic, niż my. Nie gościła przeto u nich taka wiara, którą by tak szukali Boga oddalonego, jak my Go szukamy; był im bowiem więcej bliski poprzez światło mądrości, niż nam; choć nawet im nie był tak obecny, jak jest dla szczęśliwych w świetle chwały (74).

Ad 2. Mroki umysłowe człowieka, czy anioła, tuż po swoim stworzeniu, nie były winą, czy karą: rozum jednak człowieka, czy anioła był poniekąd obciążony mrokami naturalnymi, w znaczeniu, że wszelkie stworzenie w porównaniu z bezmiarem światła Bożego, to ciemność. I te to mroki dostatecznie tłumaczą potrzebę wiary.

Ad 3. Tuż po stworzeniu nie było słyszenia mowy człowieka z zewnątrz, lecz tylko Boga wewnątrz tchnącego; tak i prorocy słyszeli zgodnie z Psalmistą[12)]: „Będę słuchał, co powie we mnie Pan Bóg".

Artykuł 2

CZY SZATANI MAJĄ WIARĘ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Augustyn powiada[1)]: „Wiara zasadza się na woli wierzących". Wola zaś wtedy jest dobrą, gdy kogoś skłania do uwierzenia Bogu. A ponieważ nie znajdziesz u szatanów świadomej dobrej woli, jak powiedziano[2)], zdaje się więc, że szatani nie mają wiary.

2. Wiara jest jakimś darem łaski Bożej, stosownie do słów (Apostoła) [3)]: „Łaską jesteście zbawieni przez wiarę, darem bowiem Boga jest"; szatani zaś z powodu grzechu stracili dary łaski, Jak to mówi glossa[4)] do słów Ozeasza[5)]: „Oni patrzą na bogów cudzych i miłują skórki jagód winnych". A więc nie ostała się wiara w szatanach po grzechu.

3. Spośród grzechów niewiara zdaje się być cięższym grzechem; widać to z komentarza Augustyna[6)] do tych słów[7)]: „Gdybym był nie przyszedł i nie mówił im, nie mieliby grzechu; lecz teraz nie mają wymówki z grzechu swego". Otóż u niektórych ludzi spotyka się grzech niewiary A więc, jeśliby szatani mieli wiarę, grzech niektórych ludzi byłby cięższy od grzechu szatana, co zdaje się być bezsensowne; a więc szatani nie mają wiary.

Wbrew temu mówi Jakub[8)]: „Czarci wierzą i drżą".

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[9)], rozum wierzącego uznaje prawdę wiary nie dlatego, żeby ją widział samą w sobie, lub rozłożył ją aż do pierwszych zasad rozumianych samych przez się, lecz na rozkaz woli pobudzającej rozum.

Że zaś wola wpływa na przekonanie rozumu, może to pochodzić z dwóch źródeł: pierwsze, od woli skierowanej ku dobru; i taki przejaw wiary jest chwalebny; drugie, gdy rozum jest zmuszony do sądu, że należy uwierzyć w ton co jest głoszone, chociaż nie jest przekonany oczywistością rzeczy (75). Np. gdyby jakiś prorok, głosząc słowo Boże, zapowiedział coś z przyszłości i uwierzytelnił cudem wskrzeszając zmarłego, cud ten zmusiłby rozum patrzącego do przyznania, że to jawnie Bóg się odzywa, który nie kłamie, choć to coś zapowiedziane w przyszłości samo w sobie nie byłoby oczywiste. I tak ostałoby się pojęcie wiary.

Należy ostatecznie powiedzieć, że wierni Chrystusowi cieszą się posiadaniem wiary pierwszego sposobu, i ta wiara nie ma miejsca u szatanów; jest za to u nich wiara w drugim znaczeniu; patrzą przecież na liczne jawne wskaźniki i z nich wnioskują, że nauka Kościoła od Boga pochodzi, chociaż nie są im oczywiste te prawdy, których Kościół naucza, np. Bóg jest jeden i troisty, czy coś podobnego.

Ad 1. Wiara szatanów jest poniekąd wymuszona oczywistością cudów; dlatego też nie przynosi to chwały dla ich woli, że wierzą.

Ad 2. Wiara, która jest darem łaski, nawet nieożywiona, pobudza człowieka do uwierzenia poniekąd z upodobania w dobrem; a wiara, którą mają szatani, nie jest darem łaski; raczej zmusza ich do uwierzenia przyrodzona bystrość rozumu.

Ad 3. Samo nawet to nie podoba się szatanom, że znaki (cuda) potwierdzające wiarę są tak oczywiste, że zmuszają ich do uwierzenia; dlatego też przez to, że wierzą, wcale nie zmniejsza się ich złośliwość.

Artykuł 3

CZY MOŻE MIEĆ WIARĘ NIEOŻYWIONĄ W INNE ARTYKUŁY TEN, KTO ODRZUCIŁ (CHOĆBY) JEDEN ARTYKUŁ WIARY ?

Zdaje się, że heretyk, odrzuciwszy jeden artykuł wiary, może zachować wiarę nieożywioną w resztę artykułów.

1. Przecież przyrodzony rozum heretyka nie jest mocniejszy od rozumu katolika. Rozum zaś katolika potrzebuje pomocy daru wiary do uwierzenia w jakikolwiek artykuł wiary. Zdaje się, że również heretycy nie mogą uwierzyć w jakieś artykuły wiary bez daru wiary nieożywionej.

2. Jak wiara rozciąga się na wiele artykułów wiary, tak jedna nauka, np. geometria, rozciąga się na wiele wniosków. Otóż jakiś człowiek może mieć wiedzę geometrii o niektórych danych geometrycznych, a o innych nie; tym samym może jakiś człowiek uwierzyć w niektóre artykuły wiary, a w inne nie.

3. Jak człowiek z posłuszeństwa wobec Boga wierzy w artykuły wiary, tak samo zachowuje przykazania (z posłuszeństwa Bogu). Tymczasem człowiek może jednych nakazów posłuchać, a innych nie. A więc może uwierzyć w jedne artykuły wiary, a w inne nie.

Wbrew temu: Jak grzech ciężki sprzeciwia się miłości, tak odrzucenie jednego artykułu sprzeciwia się wierze. Tymczasem jeden grzech śmiertelny ruguje miłość z człowieka; tak samo odrzucenie jednego artykułu ruguje wiarę.

Odpowiedź: Heretyk odrzucający (choćby) jeden artykuł wiary, traci wszelką wiarę: ożywioną i nieożywioną. A oto dowód na to:

O gatunku każdej sprawności decyduje swoisty punkt wyjścia i ujmowania przedmiotu; bez niego sprawność traci swój gatunek. Otóż punktem wyjścia i ujmowania przedmiotu wiary jest prawda pierwsza, o ile ujawnia się w Piśmie św. i nauce Kościoła, która pochodzi od prawdy pierwszej. Ktokolwiek przeto nie uznaje nauki Kościoła za nieomylne i Boskie prawidło nauki, która pochodzi od prawdy pierwszej i zawiera się w Piśmie św., ten nie ma sprawności wiary; przyjmuje zaś prawdy wiary nie wiarą ale czymś innym; tak np. może ktoś znać jakieś osiągnięcie wiedzy, ale nie znać jego przewodu dowodowego; jasne, że taki nie ma wiedzy o tym (osiągnięciu), tylko opinię.

Oczywistym jest, że kto uznaje naukę Kościoła za nieomylne prawidło, ten jest przekonany do wszystkiego, co Kościół uczy; i na odwrót, jeśli kto z po- między prawd głoszonych przez Kościół, przyjmuje co chce, a odrzuca co nie chce, ten wcale nie uznaje nauki Kościoła za nieomylne prawidło. n uznaje tylko własną wolę.

Stąd jasny wniosek, że heretyk, uparcie odrzucający jeden artykuł wiary, nie jest gotów trzymać się zawsze nauki Kościoła; gdy zaś nie czyni tego uparcie, nie jest heretykiem, ale jest w błędzie. A więc oczywistym jest, że taki heretyk co do jednego artykułu, nie ma wiary również w resztę artykułów, lecz jakieś przypuszczenie (opinię) według swojego widzimisię.

Ad 1. Jeśli chodzi o te artykuły, które heretyk przyjmuje bez błędu, to nie przyjmuje ich w ten sam sposób, co wierzący, tj. uznając po prostu prawdę pierwszą, do czego potrzebuje człowiek pomocy sprawności wiary; ale przyjmuje te prawdy według własnej woli i sądu.

Ad 2. Odmienne wnioski tej samej nauki mają odmienne racje dowodowe tak, że można znać jeden bez (znajomości) drugiego. Stąd człowiek może znać niektóre wnioski danej nauki, a innych nie. Otóż wiara uznaje wszystkie artykuły dla jednej racji, mianowicie dla prawdy pierwszej, podanej nam w Piśmie św. według nauki trzeźwo myślącego Kościoła. Dlatego też, kto tę rację dowodową odrzucił, całkowicie stracił wiarę.

Ad 3. Różne przykazania prawa można spełnić albo dla różnych bezpośrednich pobudek; i tak można spełnić jeden, nie spełniając drugiego; albo dla jednej, naczelnej pobudki, a jest nią doskonałe posłuszeństwo Bogu, a tak, uchybia się, przekraczając choćby jedno przykazanie, zgodnie ze słowami Jakuba[1)]: „Kto w jednym upada, stał się winnym wszystkiego”.

Artykuł 4

CZY JEDEN (CZŁOWIEK) MOŻE MIEĆ WIĘKSZĄ WIARĘ OD DRUGIEGO ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Rozmiar *(quantitas)* sprawności bierzemy podług ich przedmiotów. Otóż każdy posiadacz wiary, obejmuje nią wszystko, co tyczy wiary, gdyż, jak to wyżej

powiedziano[1)], kto odrzuca choćby jedno, całkowicie traci wiarę. A więc zdaje się, że wiara nie może być większa u jednego, niż u drugiego.

2. Co jest u zenitu nie może przybierać ani więcej ani mniej. Otóż wiara w swej pobudce sięga zenitu; wiara przecież wymaga od człowieka, by ponad wszystko oparł się o prawdę pierwszą. Przeto wiara nie przyjmuje więcej i mniej.

3. Wiara zajmuje takie samo stanowisko w poznaniu darmowym (76), co intuicja pierwszych zasad w poznaniu naturalnym, a to dlatego, że artykuły wiary pełnią rolę pierwszych zasad poznania darmowego, co wynika z powyższych[2)]. Otóż intuicja pierwszych zasad równa jest u wszystkich ludzi. Przeto i wiara jest równa u wszystkich wierzących.

Wbrew temu: Gdziekolwiek spotyka się coś małego i wielkiego, tam też mówi się o czymś większym i mniejszym. Otóż o wierze mówi się, że jest mniejsza lub większa; odzywa się bowiem Pan do Piotra[3)]: „Małej wiary, czemu zwątpiłeś?" A do niewiasty[4)]: „Niewiasto, wielka jest wiara twoja". A więc wiara może być większa u jednego, niż u drugiego.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5)], rozmiar sprawności może zależeć od dwojga: Pierwsze, od przedmiotu; drugie, od udziału podmiotu.

Otóż przedmiot wiary można podwójnie ujmować: Pierwsze, ze strony swoistego punktu wyjścia; drugie, ze strony tego, co podaje się jako materię do wierzenia.

Jak już powiedziano[6)], swoistym dla wiary punktem wyjścia jest coś jednego i niezłożonego, a mianowicie prawda pierwsza; i z tej strony wiara nie różnicuje się u wierzących, ale jest gatunkowo jedna u wszystkich, jak to wyżej powiedziano[7)].

Jeśli zaś chodzi o materię podaną nam do wierzenia, to mamy wiele prawd; mogą też być więcej lub mniej określonej, i z tej strony może jeden człowiek wierzyć w większą a drugi w mniejszą liczbę (prawd) wyraźnie określonych; w ten sposób, jeśli chodzi o większe wyjaśnienie wiary, ktoś może mieć większą wiarę.

Jeśli zaś bierzemy pod uwagę udział podmiotu we wierze, to może on być dwojaki, gdyż, jak z powyższych wynika[8)], akt wiary jest dziełem rozumu i woli. Może więc wiara być w kimś większa: pierwsze, ze strony rozumu, ze względu na większą pewność i trwałość; drugie, ze strony woli, ze względu na większą gotowość, czyli gorliwość, lub zaufanie (77) .

Ad 1. Kto uparcie odrzuca coś z tego, w co należy wierzyć, nie ma usprawnienia wiary; posiada zaś go ten, kto wprawdzie nie wierzy we wszystko w sposób wyraźnie określony, ale gotów jest we wszystko uwierzyć; i w ten sposób, ze strony przedmiotu, jeden może mieć większą wiarę od drugiego, o ile wierzy w większą ilość (prawd) wyraźnie określonych; powiedziano to wyżej[9)].

Ad 2. Do treści wiary należy, by stawiać prawdę pierwszą ponad wszystko; ale nawet między tymi, którzy ją ponad wszystko stawiają, niektórzy poddają się jej z usposobieniem większej pewności i gorliwości niż inni; i w tym sensie wiara jednego może być większa od wiary drugiego.

Ad 3. Intuicja pierwszych zasad wypływa z samej natury ludzkiej, tę zaś mają na równi wszyscy; wiara zaś wypływa z daru łaski, której nie mają wszyscy na równi, co

już wyżej powiedziano[10]; a więc nie zachodzi ta sama racja. Jednak, zależnie od większej zdolności rozumu, jeden więcej lub mniej poznaje sens zasad pierwszych, niż inny.

ZAGADNIENIE 6
O SPRAWCZEJ PRZYCZYNIE WIARY

Z kolei zastanowimy się nad sprawczą przyczyną wiary; zachodzą tu dwa pytania: 1. Czy wiara jest człowiekowi wlana przez Boga? 2. Czy wiara nieożywiona jest darem Boga?

Artykuł 1

CZY WIARA JEST CZŁOWIEKOWI WLANA PRZEZ BOGA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Wyraża się Augustyn[1]: „Wiedza rodzi w nas wiarę, karmi ją, obrania i wzmacnia". Otóż to, co w nas rodzi wiedza, zda się być nabyte raczej niż wlane. A więc zdaje się, że wiara nie jest nam wlana przez Boga.

2. Zdaje się, że nabyte przez człowieka jest to, do czego on sam dochodzi słuchem i wzrokiem. Lecz człowiek dochodzi do wiary patrząc na cuda i słysząc naukę wiary; mówi przecież Jan [2]: „Poznał ojciec, że to ta była godzina, w której rzekł mu Jezus: syn twój żyje; i uwierzył on sam, i cały dom jego". A w liście do Rzymian czytamy [3], że wiara jest „ze słuchania". Wiarę przeto u człowieka należy uważać jakoby za nabytą.

3. Człowiek może nabyć to, co jest w mocy jego woli. Otóż, zdaniem Augustyna [4]: „Wiara zależy od woli wierzących". Przeto człowiek może nabyć wiarę.

Wbrew temu czytamy w liście do Efezów [5]: „Łaską zbawieni jesteście przez wiarę i to nie z was, aby się kto nie chlubił ... darem Boga jest bowiem".

Odpowiedź: Wiara domaga się dwojga: pierwsze, podania człowiekowi prawd wiary, by mógł wierzyć w coś wyraźnie określonego; drugie, uznania za prawdę przez wierzącego (człowieka) tego, co mu się (do wierzenia) podaje.

Jeśli chodzi o pierwsze z nich, musimy Przyjąć, że wiara pochodzi od Boga. Sfera bowiem wiary przekracza rozum ludzki, tym samym jest niedostępna dla poznania ludzkiego, chyba że Bóg ją objawi. Otóż niektórym Bóg objawił prawdy wiary bezpośrednio, np. apostołom i prorokom; innym zaś podaje je Bóg poprzez wysłanych głosicieli wiary n stosownie do listu do Rzymian [6]: „Jak będą głosić, jeśli wpierw nie będą posłani?"

Jeśli chodzi o drugie, tj. o uznanie przez człowieka za prawdę tego, co mu się podaje, to tu można dopatrzyć się podwójnej przyczyny: pierwsza z zewnątrz naprowadzająca, czyli dostrzeżony cud, względnie perswazja ludzka do wiary

nakłaniająca; ale ani jedno, ani drugie nie jest skuteczną przyczyną; przecież spośród patrzących na jeden i ten sam cud i przysłuchujących się temu samemu kazaniu, jedni wierzą, inni nie (38). Dlatego musimy przyjąć inną przyczynę, wewnętrzną, która od wewnątrz pobudza człowieka do uznania za prawdę tego, co do wiary należy.

Pelagianie za tę przyczynę i to jedyną uważali wolną wolę człowieka; dlatego też twierdzili, że sam początek wiary pochodzi od nas, że mianowicie w nas jest możność uznania za prawdę tego, co do wiary należy; ale dopełnienie wiary pochodzi od Boga, który podaje nam prawdy w które mamy wierzyć (78).

Lecz to jest błędem; ponieważ człowiek, uznając za prawdę to, co należy do zakresu wiary, wzbija się ponad swoją naturę, dlatego musi to w nas pochodzić od źródła nadprzyrodzonego, działającego wewnątrz, a tym jest Bóg. Dlatego w swym głównym akcie, jakim jest uznanie za prawdę (przekonanie) wiara pochodzi od Boga, pobudzającego łaskę od wewnątrz (79).

Ad 1. Wiedza rodzi i karmi wiarę na sposób zewnętrznego przekonywania, jakie daje któraś z nauk. Ale głównym i właściwym sprawcą wiary jest to, co do uznania za prawdę pobudza od wewnątrz.

Ad 2. Także i ta racja dotyczy przyczyny z zewnątrz podającej prawdy wiary, czy nakłaniającej do uwierzenia słowem lub czynem.

Ad 3. Owszem, wiara zależy od woli wierzących, ale ta wola człowieka musi być przez Boga uzbrojoną łaską po ton by wzbiła się do tego, co przewyższa naturę, jak to wyżej powiedziano [7].

Artykuł 2

CZY WIARA NIEOŻYWIONA JEST DAREM BOGA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa [1]: „Dzieła Boże są doskonałe". Wiara zaś nieożywiona jest czymś niedoskonałym. A więc wiara nieożywiona nie jest dziełem Boga.

2. Jak postępek uznajemy za zniekształcony dlatego, że mu brak należnej wartości, tak samo wiarę uważamy za nieożywioną dlatego, że jej brak należnej wartości. Otóż zniekształcony postępek - grzech - nie pochodzi od Boga, co wyżej omówiono [2]. A więc również i wiara nieożywiona nie pochodzi od Boga.

3. Kogo Bóg uleczy, uleczy całkowicie; mówi bowiem Jan [3]: „Jeśli tedy człowiek przyjmuje obrzezanie w szabat, żeby nie naruszać mojżeszowego prawa, czemuż na mnie się oburzacie, że całego człowieka uzdrowiłem w szabat". Otóż wiara leczy człowieka z niewiary. Ktokolwiek przeto otrzymuje od Boga dar wiary, ten równocześnie jest uleczony od wszystkich grzechów. To zaś nie dokonuje się inaczej, jak tylko przez wiarę ożywioną. A więc tylko wiara ożywiona jest darem Boga. Przeto wiara nieożywiona nie pochodzi od Boga.

Wbrew temu mówi pewna glossa [4]: „Wiara pozbawiona miłości jest darem Boga"; a chodzi tu właśnie o (wiarę) nieożywioną. A więc wiara nieożywiona jest darem Boga.

Odpowiedź: Niepełność (zniekształcenie) jest jakąś utratą *(privatio)*; zauważyć trzeba, że utrata tkwi niekiedy w samej istocie gatunku, niekiedy zaś nie, ale dołącza się do rzeczy ukształtowanej już w swoim własnym gatunku; tak np. utrata należnej równowagi między cieczami tkwi w samym pojęciu (czyli gatunku) choroby; ciemność zaś nie tkwi w samej istocie ciała przeźroczystego, ale dołącza się doń.

A więc, ponieważ w wyznaczeniu przyczyny sprawczej jakiejś rzeczy, chodzi o wyznaczenie przyczyny takiej rzeczy, która jest już ukształtowana w swoim własnym gatunku, dlatego co nie jest przyczyną sprawczą utraty, nie może być uznane za przyczynę sprawczą tej rzeczy, do której należy utrata, a chodzi o utratę tkwiącą w samej istocie jej gatunku; nie można uważać za sprawcę choroby tego, co nie jest sprawcą zakłócenia wśród cieczy (80); ale może być coś sprawcą ciała przeźroczystego, choć nie jest sprawcą ciemności, która przecież nie należy do istoty gatunku ciała przeźroczystego.

Otóż nieożywienie (zniekształcenie) wiary nie tkwi w samej istocie gatunkowej wiary, gdyż wiara jest nieożywioną na skutek braku jakiejś zewnętrznej wartości, jak to wyżej powiedziano [5)]. Dlatego też ten jest sprawcą wiary nieożywionej, kto jest sprawcą wiary w jej istocie, a jak to wyżej powiedziano [6)], jest nim Bóg. A więc wychodzi na to, że wiara nieożywiona jest darem Boga.

Ad 1. Choć zasadniczo wiara nieożywiona nie jest wykończona - brak jej doskonałości cnoty - to jednak jest wykończona według jakiejś (swoistej) doskonałości, wystarczającej do zachowania pojęcia wiary.

Ad 2. Jak wyżej powiedziano [7)], zniekształcenie postępku tkwi w samej istocie gatunkowej postępku, biorąc go z punktu moralnego; to zniekształcenie bowiem postępku jest spowodowane utratą wewnętrznej wartości; ta zaś polega na uwzględnieniu należnych okoliczności postępku; dlatego też nie można twierdzić, że Bóg jest sprawcą zniekształconego postępku; chociaż bowiem jest sprawcą postępku jako uczynku, nie jest jednak sprawcą jego zniekształcenia.

Można również odpowiedzieć, że zniekształcenie wyraża nie tylko utratę należnej wartości, lecz także stan przeciwny; tak przecież ma się zniekształcenie do postępku, jak fałsz do wiary; i dlatego: jak zniekształcony postępek nie pochodzi od Boga, tak samo i jakaś wiara fałszywa; i jak wiara nieożywiona pochodzi od Boga, tak samo i postępki przedmiotowo dobre, pochodzą od Boga, chociaż nie są ozdobione miłością, jak to ma często miejsce u grzeszników (81).

Ad 3. Ten, kto otrzymał od Boga wiarę bez miłości, zasadniczo nie jest uleczony od niewiary; nie została przecież zmazana w nim wina uprzedniej niewiary; jest jednak uleczony pod pewnym względem w tym znaczeniu, że zaprzestaje tego grzechu. Często przecież zdarza się, że ktoś zaprzestaje popełniania jednego grzechu, a to za sprawą Boga, ale, ciężarem własnej nieprawości, popełnia inne grzechy. W podobny sposób Bóg daje niekiedy człowiekowi dar wiary, a nie daje daru miłości; tak np. niektórym, nie dając miłości, udziela daru proroctwa, lub czegoś podobnego.

ZAGADNIENIE 7
O SKUTKACH WIARY

Przystępujemy z kolei do omawiania skutków wiary; nasuwają się tu dwa pytania: 1. Czy bojaźń jest skutkiem wiary? 2. Czy oczyszczenie serca jest skutkiem wiary?

Artykuł 1

CZY BOJAŹŃ JEST SKUTKIEM WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Skutek przecież nie wyprzedza przyczyny; lecz bojaźń wyprzedza wiarę; mówi bowiem Eklezjastyk [1]: „Którzy się Pana boicie, wierzcie Mu". A więc bojaźń nie jest skutkiem wiary.

2. Rzeczy przeciwne *(contraria)* nie mają tej samej przyczyny; tymczasem, jak to wyżej powiedziano [2], bojaźń i nadzieja to rzeczy przeciwne; wiara zaś rodzi nadzieję, jak to mówi glossa [3]; a więc nie jest przyczyną bojaźni.

3. W wypadku zaistnienia dwóch rzeczy przeciwnych, jedna nie jest przyczyną drugiej. Otóż przed miotem wiary jest jakieś dobro, prawda pierwsza; przedmiotem zaś bojaźni, jak to wyżej powiedziano [4], jest zło. Powiedziano również wyżej [5], że gatunek aktów pochodzi od przedmiotu. Przeto wiara nie jest przyczyną sprawczą bojaźni.

Wbrew temu są słowa Jakuba [6]: „Czarci wierzą i drżą".

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano [7], bojaźń jest ruchem władzy dążnościowej (13B). Źródłem zaś wszystkich ruchów dążnościowych jest dostrzeżone dobro lub zło. Przeto u źródła bojaźni i wszystkich przejawów dążnościowych musi być jakieś dostrzeżenie.

Otóż dzięki wierze mamy poniekąd dostrzeżenie (grożących nam) jakichś kar, sądem Bożym nakładanych, gdy ktoś lęka się być ukarany od Boga; i w ten to sposób wiara jest przyczyną bojaźni; ale jest to bojaźń niewolnicza.

(Wiara) jest również przyczyną bojaźni dziecięcej; zachodzi ona wtedy, gdy ktoś boi się rozłąki z Bogiem lub, z poszanowania dla Boga, lęka się nawet porównywać z Nim; od wiary przecież mamy ocenę Boga, jako niezmierzonego i najwyższego Dobra, z którym rozłąka jest najgorszym nieszczęściem, a silić się z Nim zrównać, jest złem.

Otóż przyczyną pierwszej, niewolniczej bojaźni jest wiara nieożywiona; zaś przyczyną drugiej, dziecięcej bojaźni jest wiara ożywiona; ona to poprzez miłość daje możność człowiekowi przylgnięcia do Boga i poddania się Jemu.

Ad 1. Bojaźń Boża w ogóle nie może wyprzedzać wiary; przecież gdybyśmy zupełnie nie wiedzieli o Bożych nagrodach i karach, a o tym właśnie poucza nas wiara, wcale byśmy się Go nie bali; założywszy jednak wiarę w niektóre artykuły wiary, np.

w wybitną dostojność Boga, rodzi się (zaraz) bojaźń z szacunkiem, z czego następnie wypływa, że człowiek uniża rozum swój przed Bogiem i wierzy we wszystkie Boże obietnice. Stąd też dalsze słowa cytatu: „A nie zginie zapłata wasza”.

Ad 2. Ta sama rzecz, dla przeciwnych (odmiennych) względów, może stać się przyczyną rzeczy przeciwnych; ale nie może nią być ta sama rzecz dla tych samych względów. Otóż wiara rodzi nadzieję przez to, że daje ocenę nagród, których Bóg udziela sprawiedliwym; jest też ona sprawcą bojaźni przez to, że wzbudza w nas ocenę kar, którymi (Bóg) chce chłostać grzeszników (57) .

Ad 3. Pierwszorzędnym i swoistym przedmiotem wiary jest dobro-prawda pierwsza; lecz do wierzenia podaje się także dalsze prawdy, a więc także to co złe, np. że nieszczęściem jest nie ulegać Bogu lub odeń się oddalić, że grzesznicy odbiorą od Boga ciężkie kary; w tym sensie wiara może być przyczyną bojaźni.

Artykuł 2

CZY OCZYSZCZENIE SERCA JEST SKUTKIEM WIARY?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Czystość serca dotyczy zwłaszcza afektu. Tymczasem wiara mieści się w rozumie. Wiara przeto nie sprawia oczyszczenia serca.

2. Nie może współistnieć z nieczystością to, co sprawia oczyszczenie serca. Lecz wiara może współistnieć z brzydotą grzechu, jak to widać u tych, co mają wiarę nieożywioną. Wiara przeto nie oczyszcza serca.

3. Gdyby wiara w jakiś sposób oczyszczała serce ludzkie, przede wszystkim oczyszczałaby rozum człowieka. Lecz nie oczyszcza rozumu z mroków, skoro (sama) daje poznanie zamglone. A więc w żaden sposób wiara nie oczyszcza serca.

Wbrew temu mówi Piotr [1]: „Wiarą oczyszczając serca ich”.

Odpowiedź: Zanieczyszczenie każdej rzeczy pochodzi ze zmieszania jej z rzeczami podlejszymi; np. nie zanieczyści srebra domieszka złota, owszem uszlachetni go; uczyni to zmieszanie go z ołowiem czy cyną. Jasne, że stworzenie rozumne jest poczęśniejsze od wszystkich stworzeń doczesnych i cielesnych, stąd też doznaje zanieczyszczenia ulegając rzeczom doczesnym przez miłość do nich. Od tego też zabrudzenia oczyszcza się ruchem odwrotnym, a mianowicie zwracając się ku temu, którego ma nad sobą, ku Bogu; otóż samym owym pierwszym zaczątkiem tego ruchu jest wiara. Jak mówi list do żydów [2]: „Zwracający się ku Bogu musi wierzyć”. Stąd to wiara jest pierwszym zaczątkiem oczyszczania serca; ona usuwa mroki błędu; uzbrojona zaś w miłość, dokonuje pełnego oczyszczenia.

Ad 1. To, co poczyna się w myśli, jest zaczątkiem tego, co rodzi się w afekcie (sercu); przecież dostrzeżone dobro obudza afekt(82).

Ad 2. Nawet wiara nieożywiona usuwa sobie przeciwne zanieczyszczenie, a mianowicie mroki błędu; zachodzą one wtedy n gdy rozum ludzki chaotycznie lgnie do rzeczy od siebie niższych i sili się mierzyć Boga miernikiem stosowanym do rzeczy zmysłowych. Skoro tylko wiarę uwieńczy miłość, wówczas nie ścierpi w sobie

żadnego zanieczyszczenia, gdyż, jak mówi Księga Przypowieści [3]: „Wszystkie występki zakrywa miłość”.

Ad 3. Mroki wiary - owo zanieczyszczenie - nie stanowią winy; są raczej naturalnym brakiem rozumu ludzkiego - w obecnym stanie naszego życia (83) .

ZAGADNIENIE 8
O DARZE POJĘTNOŚCI

Omówimy teraz odpowiadające cnocie wiary dary pojętności i wiedzy. Zagadnienie daru pojętności ujmiemy w osiem pytań: 1. Czy pojętność jest darem Ducha Świętego? 2. Czy może współistnieć z wiarą w tym samym (podmiocie)? 3. Czy pojętność-dar Ducha świętego jest sfery spekulatywnej tylko, czy też i praktycznej? 4. Czy wszyscy, co są w stanie łaski, mają dar pojętności? 5. Czy ten dar może być u niektórych pozbawionych łaski? 6. Jaki jest stosunek daru pojętności do innych darów? 7. O tym, co spośród błogosławieństw odpowiada temu darowi? 8. O tym, co spośród owoców jemu odpowiada (84)?

Artykuł 1

CZY POJĘTNOŚĆ JEST DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Dary z łaski udzielone są czymś innym niż dary naturalne; są im naddane. Otóż intuicja jest wrodzonym usprawnieniem duszy do poznania zasad samorzutnie pojmowanych. A więc nie można jej uważać za dar Ducha świętego (85) .

2. Według Dionizego[1], stworzenia czerpią z darów Bożych zależnie od każdego proporcji i sposobu (bytowania i działania). Tenże Dionizy uczy[2], że sposób działania ludzkiej natury jest taki, iż nie poznaje prawdy niezależnie od czegokolwiek, (co stanowi istotę umysłu), ale za pomocą rozumowania, (co jest istotną właściwością rozumu) (86). A więc to poznanie Bożen udzielone 1udziomn winno się raczej zwać darem rozumu, a nie pojętności.

3. Wyodrębniając władze duszy, przeciwstawiamy woli umysł. Ale żaden dar Ducha Świętego nie nosi nazwy: „dar woli”. Żaden przeto dar Ducha Świętego nie powinien zwać się pojętnością.

Wbrew temu mówi Izajasz[3]: „Spocznie na nim duch Pański, duch mądrości i pojętności”.

Odpowiedź: Nazwa umysł - intelekt oznacza jakieś dogłębne *(intimus)* poznanie; łacińskie *intelligere*, a polskie pojmować, wyraża jakby: *intus legere*, czyli czytać, jąć co jest w głębi. Jasno to widać na różnicy między intelektem a zmysłami; poznanie bowiem zmysłowe obraca się koło zewnętrznych, odczuwalnych *(sensibilis)* własności; poznanie zaś intelektualne wnika aż do istoty rzeczy. Jak to się bowiem (potocznie) mówi[4], przedmiotem intelektu jest to, czym coś jest.

Otóż wiele jest rodzajów rzeczy, co kryją się wewnątrz rzeczy a poznanie ludzkie musi jakby wniknąć w ich głębię. I tak: pod (zasłoną) przypadłości kryje się natura jestestwa (60), pod dźwiękiem słów kryje się ich znaczenie, w podobieństwach i wyobrażeniach kryje się prawda wyobrażona (87); (w porównaniu z rzeczami odczuwalnymi, które chwytają zmysły, jako coś zewnętrznego, ton co jest intelektualnie poznawane w rzeczy, jest poniekąd w jej wnętrzu), w przyczynach kryją się skutki i na odwrót; tym też wszystkiem może zająć się intelekt. Ponieważ wszakże poznanie ludzkie zaczyna się od zmysłu, jakby od zewnątrz, jasne jest, że im światło intelektu jest silniejsze, tym bardziej może wnikać do głębi.

Otóż światło przyrodzone naszego intelektu ma moc ograniczoną, dlatego też może dojść tylko do czegoś ograniczonego. Człowiek przeto potrzebuje nadprzyrodzonego światła do dalszego wnikania i poznawania tego, czego nie zdoła poznać siłą światła przyrodzonego; właśnie owo nadprzyrodzone światło dodane człowiekowi zwie się darem pojętności (pojmowania).

Ad 1. Dzięki przyrodzonemu i wrodzonemu nam światłu poznajemy jedynie jakieś ogólne zasady i to w sposób samorzutny. Człowiek jednakże skierowany jest ku szczęściu nadprzyrodzonemu, jak to wyżej powiedziano[5)] i dlatego musi sięgać dalej i wyżej, a do tego potrzebny mu jest dar pojmowania.

Ad 2. Rozumowanie *(discursus)* rozumu zawsze zaczyna się od tego, co się już pojęło i kończy się na pojmowaniu; w rozumowaniu przecież wychodzimy od tego, co już pojmujemy; i wtedy dopiero rozumowanie osiąga swój rezultat, gdy dochodzimy do pojmowania tego, co wpierw było nam nieznane. Rozumowanie więc nasze wychodzi z tego, co się już przedtem pojęło.

Otóż dar łaski nie wyrasta z światła natury, ale jest mu naddany i poniekąd go udoskonala i dlatego też ten naddatek nie nazywamy „rozumem" ale raczej „Pojmowaniem" - intelektem; to bowiem naddane światło tak się ma do tego, co znamy w sposób nadprzyrodzony, jak się ma światło natury do tego, co poznajemy jako pierwsze (88).

Ad 3. Wola oznacza po prostu działanie dążnościowe, a nie wyraża jakiegoś wyróżnienia; intelekt zaś oznacza jakieś wyróżnienie poznania wnikającego do głębi; stąd też ów dar nadprzyrodzony raczej oznaczamy nazwą pojętności niż nazwą woli.

Artykuł 2

CZY DAR POJMOWANIA MOŻE WSPÓŁISTNIEĆ Z WIARĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Mówi Augustyn[1)]: „To, nad czym się myśli, kończy się u pojmującego zrozumieniem". Ale ton w co się wierzy nie kończy się zrozumieniem, stosownie do Apostoła[2)]: „Nie jakbym już dostąpił (zrozumiał), albo już był doskonałym". A więc, zdaje się, wiara i pojmowanie nie mogą razem współistnieć.

2. Wszystko, co się pojmuje, widzi się intuicyjnie. Lecz wiara dotyczy rzeczy niewidzialnych, jak to wyżej omówiono[3)]. A więc wiara i pojmowanie nie mogą razem współistnieć.

3. Pojmowanie jest pewniejsze niż wiedza. Lecz wiedza i wiara nie mogą dotyczyć tego samego, jak to wyżej powiedziano[4]. Tym mniej chyba pojmowanie i wiara.

Wbrew temu mówi Grzegorz[5]: „Pojmowanie oświeca umysł o słuchanych (prawdach) „Otóż umysł kogoś wierzącego może być oświecony (do pojmowania prawd) usłyszanych; mówi przecież Łukasz[6], że Pan „Otworzył uczniom umysł, żeby rozumieli pisma". A więc (dar) pojmowania może współistnieć z wiarą.

Odpowiedź: Tu potrzebne jest podwójne rozróżnienie: Jedno od strony wiary, drugie od strony (daru) pojmowania.

Patrząc od strony wiary, trzeba wyodrębnić: 1) te prawdy przewyższające przyrodzony rozum, których wiara dotyczy przede wszystkim i wprost, jak że Bóg jest troisty i jeden, że Syn Boży jest wcielony itp.; 2) inne prawdy wiary tyczące, które w jakiś sposób są z tamtymi związane, i tu należy wszystko, co zawiera się w Piśmie św.

Patrząc zaś ze strony daru pojętności, pojmowanie czegoś może być dwojakie: p e ł n e , gdy mianowicie dochodzimy do przeniknięcia istoty rzeczy pojmowanej, do sedna prawdy wypowiedzi pojmowanej, według tego, jak się ma sama w sobie. I jeśli chodzi o ten sposób, nie potrafimy, póki trwa czas wiary, pojąć tych (tajemnic), których wiara dotyczy wprost. Potrafimy jednak, nawet w ten sposób, pojąć te inne (prawdy), które łączą się z wiarą.

Drugi sposób to pojmowanie czegoś n i e p e ł n e , gdy mianowicie wprawdzie nie pojmujemy czym jest, lub jaka jest sama istota rzeczy, lub prawda wypowiedzi; pojmujemy jednak, że to, co na zewnątrz daje się widzieć, nie sprzeciwia się prawdzie, w tym sensie, że człowiek pojmuje, iż dla tego, co na zewnątrz się widzi, nie wolno odstąpić od tego, co do zakresu wiary należy; i w tym znaczeniu nic nie zawadza, póki trwa czas wiary, pojmować również te prawdy które przede wszystkim stanowią przedmiot wiary (89) .

Zarazem jest to odpowiedzią na zarzuty; pierwsze bowiem trzy dotyczą sposobu pełnego pojmowania; ostatni zaś („wbrew") dotyczy pojmowanie tego, co łączy się z wiarą.

A r t y k u ł 3

CZY DAR POJMOWANIA JEST SPEKULATYWNY, CZY RÓWNIEŻ I PRAKTYCZNY (63) ?

Zdaje się, że pojmowanie, jako dar Ducha Świętego, nie jest praktyczne, a tylko spekulatywne.

1. Jak to mówi Grzegorz[1]: „Intelekt (umysł) dosięga spraw wyższych". Lecz to, czym zajmuje się intelekt praktyczny, to nie są sprawy górne, lecz niziny, mianowicie szczegóły (życia), około których obraca się działalność. Przeto dar pojmowania nie należy do intelektu praktycznego.

2. Dar pojmowania jest czymś godniejszym niż intuicja, będąca cnotą poznawczą. Lecz, jak to widać u Filozofa[2], intuicja, jako cnota poznawcza, dotyczy jedynie tego, co konieczne; tym bardziej zatem pojmowanie jako dar dotyczy jedynie

tego co konieczne. Lecz intelekt praktyczny nie zajmuje się tym co konieczne, ale tym co przygodne, z czym może być rozmaicie, co właśnie należy do zakresu ludzkiej działalności. A więc dar pojmowania nie ma charakteru praktycznego.

3. Dar pojętności oświeca umysł do poznawania tego, co przekracza rozum ludzki. Z tego jednak, co się wyżej powiedziało[3)] widać, że pole działalności ludzkiej, której dotyczy intelekt praktyczny, nie przekracza rozumu naturalnego, który kieruje całą działalnością. A więc dar pojmowania nie należy do intelektu praktycznego.

Wbrew temu mówi Psalmista[4)]: „Dobre pojmowania mają wszyscy, którzy go spełniają".

Odpowiedź: Jak to powiedziano[5)], dar pojmowania odnosi się nie tylko do tego, co należy do wiary, przede wszystkim i głównie, lecz także do tego wszystkiego, co z wiarą się łączy. Postępowanie zaś dobre ma jakąś łączność z wiarą; jak powiada Apostoł[6)]: „Wiara działa przez miłość"; dlatego też dar pojmowania rozciąga się również i na jakieś pole działania; wszakże nie aż tak, by się tym głównie zajmował, lecz o ile w działalności kierujemy się zasadami wiecznymi; dostrzegać je i radzić się ich, według Augustyna[7)], jest zadaniem rozumu wyższego, w czym właśnie zasila rozum dar pojętności (90) .

Ad 1. Pole działania ludzkiego *(operabilia)* rozważane w samym sobie nie cieszy się jakąś zaszczytną górnością; o ile jednak odnosi się do normy prawa wiecznego i do celu, jakim jest szczęście w Bogu, cieszy się ową górnością i tak dar pojmowania ma w nim swoje zastosowanie.

Ad 2. Do godności daru pojmowania należy to, że nie rozważa prawd wiecznych, czyli koniecznych, samych w sobie i dla siebie, lecz także o ile one są jakąś normą ludzkiego postępowania; tym bowiem szlachetniejszą staje się cnota poznawcza, im szersze kręgi obejmuje.

Ad 3. Jak wyżej powiedziano[8)], rozum ludzki i prawo wieczne są normą ludzkiego postępowania. Prawo zaś wieczne przekracza przyrodzone siły rozumu; dlatego też poznanie ludzkiego postępowania, o ile jest regulowane prawem wiecznym, przekracza przyrodzone siły rozumu i domaga się nadprzyrodzonego światła daru Ducha Świętego (91) .

Artykuł 4

CZY DAR POJMOWANIA MAJĄ WSZYSCY POSIADAJĄCY ŁASKĘ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powiada Grzegorz[1)]:"Dar pojmowania jest udzielany przeciw tępocie umysłu". Lecz wielu ma umysł tępy, choć posiada łaskę. A więc nie mają daru pojmowania wszyscy posiadacze łaski.

2. Spośród tego, co dotyczy poznania, tylko jedna wiara, zdaje się, jest konieczną do zbawienia, gdyż jak mówi list do Efezów[2)], przez wiarę Chrystus gości w naszych sercach. Otóż spośród posiadaczy wiary nie wszyscy mają dar pojmowania; owszem, jak mówi Augustyn[3)], wierzący powinni modlić się, aby pojmowali. A więc

dar pojmowania nie jest konieczny do zbawienia i nie jest u wszystkich łaską obdarzonych.

3. Nigdy nie wolno zabierać posiadaczom łaski tego, co jest wspólne dla wszystkich posiadaczy łaski. Lecz niekiedy łaska pojmowania i (łaska) innych darów z pożytkiem zanika; niekiedy bowiem, jak mówi Grzegorz[4)]: „Gdy duch wzbija się w górę, zgłębiając co wzniosłe, kiśnieje w twardej tępocie odnośnie rzeczy przyziemnych i znikomych". A więc nie wszyscy posiadacze łaski mają dar pojmowania.

Wbrew temu są słowa Psalmu[5)]: „Nie pojmują, ani nie rozumieją n chodzą w ciemnościach". Żaden jednak posiadacz łaski nie chodzi w ciemności, stosownie do słów Jana[6)]: „Kto idzie za mną nie chodzi w ciemności". A więc każdy posiadacz łaski cieszy się darem pojmowania.

Odpowiedź: Każdy posiadacz łaski musi mieć prawość woli; jak bowiem mówi Augustyn[7)], dzięki łasce dokonuje się prawidłowe nastawienie woli ku dobremu. Otóż nie może być mowy o prawidłowym skierowaniu woli ku dobremu, o ile nie zaistnieje wpierw poznanie prawdy; tak przecież mówi Filozof [8)], że przedmiotem woli jest dobro poznane.

Otóż jak dar miłości Ducha Świętego układa wolę człowieka poprawnie, by szła prosto w kierunku jakiegoś dobra nadprzyrodzonego, tak samo dar pojmowania oświeca umysł człowieka, by poznał tę prawdę nadprzyrodzoną, ku której winna zmierzać wola poprawnie nastawiona. Dlatego też, jak wszyscy posiadacze łaski uświęcającej mają dar miłości, tak samo mają również i dar pojmowania (92).

Ad 1. Niektórzy posiadacze łaski uświęcającej mogą cierpieć na tępotę odnośnie tego, co jest konieczne do zbawienia; jednak Duch święty poucza ich wystarczająco odnośnie tego, co do zbawienia konieczne, stosownie do słów Jana[9)]: „Namaszczenie jego poucza nas o wszystkim."

Ad 2. Chociaż nie wszyscy posiadacze wiary pojmują w pełni to, co im się podaje do wierzenia, pojmują wszakże, że należy w to wierzyć i że nigdy przenigdy nie wolno od tego odstąpić.

Ad 3. Dar pojmowania nigdy nie zanika u świętych, jeśli chodzi o to, co do zbawienia konieczne; niekiedy wszakże zanika, jeśli chodzi o inne (dalsze rzeczy); a to dlatego, by nie mogli wszystkiego jasno rozumem zgłębić, by więc usunąć okazję do pychy.

Artykuł 5

CZY DAR POJĘTNOŚCI ZNAJDUJE SIĘ RÓWNIEŻ U TYCH, CO NIE MAJĄ ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Wykładając słowa psalmu[1)]: „Pragnęła dusza moja pożądać sprawiedliwości twoich", Augustyn mówi[2)]: „Mknie naprzód myśl, a za nią postępuje ociężale słaba

chęć ludzka”. Lecz u wszystkich posiadaczy łaski uświęcającej miłość wznieca chęć skorą. A więc mogą mieć dar pojmowania ci, co nie mają łaski uświęcającej.

2. Czytamy u Daniela[3)], że do wizji prorockiej potrzebne jest pojmowanie; zdaje się więc, że proroctwo nie może się obejść bez daru pojmowania. Tymczasem można spotkać proroctwo bez łaski uświęcającej; tak np. u Mateusza[4)], na słowa. W imię twoje prorokowaliśmy”, pada odpowiedź: „Nigdy was nie znałem”. A więc dar pojętności może być bez łaski uświęcającej.

3. Dar pojętności odpowiada cnocie wiary, stosownie do Izajasza, według innej wersji[5)]: „Jeśli nie uwierzycie, nie pojmiecie”; tymczasem wiara może istnieć bez łaski uświęcającej. A więc także i dar pojętności.

Wbrew temu mówi Pan[6)]: „Każdy, kto usłyszał od Ojca i nauczył się, przychodzi do mnie”. Według zaś Grzegorza[7)], uczymy się, lub zgłębiamy usłyszaną naukę za pomocą (daru) pojmowania. Ktokolwiek przeto ma dar pojętności, przychodzi do Chrystusa, co się nie stanie bez łaski uświęcającej. A więc dar pojmowania nie istnieje bez łaski uświęcającej.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[8)], dary Ducha Świętego uzdalniają duszę, by była podatna na natchnienia Ducha świętego (93). Tak więc, o tyle owo intelektualne (poznawcze) światło łaski uchodzi za dar pojętności, o ile przezeń umysł człowieka jest podatny na działanie Ducha świętego. Sens zaś właściwy tej podatności polega na tym, że człowiek pojmuje prawdę o celu. Stąd, póki w tej powolności na działanie Ducha Świętego intelekt ludzki nie dojdzie do tego, by miał prawidłowy pogląd na cel, póty nie osiągnie daru pojętności, nawet gdyby oświecony Duchem Świętym poznał jakieś inne prawdy.

A prawidłowy pogląd na ostateczny cel, ma ten, kto sądzi o nim bezbłędnie i 1gnie do niego, jako najlepszego; co zachodzi jedynie u człowieka łaską uświęcającą obdarzonego. Podobnież w dziedzinie moralnej, sprawność cnoty daje człowiekowi prawidłowy pogląd na cel. Stąd, kto nie ma łaski uświęcającej, nie ma też i daru pojętności.

Ad 1. Myślą zwie Augustyn wszelkie oświecenie poznawcze; nie ma ono wszakże cech doskonałego daru, chyba że umysł ludzki wyrobi się na tyle, że będzie miał prawowity pogląd na cel.

Ad 2. Pojmowanie, wymagane do proroctwa, jest jakimś oświeceniem umysłu odnośnie tego, co jest objawione prorokom; nie daje zaś oświecenia umysłu odnośnie prawowitego poglądu na cel ostateczny, co stanowi sedno daru pojętności.

Ad 3. Wiara oznacza li tylko uznanie za prawdę tego, co się podaje do wierzenia; tymczasem dar pojętności oznacza jakieś pojmowanie prawdy; jak to zaś wyżej powiedziano[9)], to pojmowanie prawdy, zwłaszcza gdy chodzi o cel, może mieć miejsce jedynie u tego, kto jest obdarzony łaską uświęcającą. A więc dar pojmowania i wiara nie mają tego samego przeznaczenia.

Artykuł 6

CZY DAR POJĘTNOŚCI RÓŻNI SIĘ OD RESZTY DARÓW ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Rzeczy, mające te same przeciwstawniki, są również też same. Czytamy zaś u Grzegorza[1)]: „Głupota przeciwstawia się mądrości; pojętność tępocie; namysł (rozwaga) lekkomyślności; wiedza nieznajomości". Otóż nie widać różnicy między głupotą, tępotą, nieznajomością i lekkomyślnością. Przeto i dar pojętności nie różni się od innych darów.

2. Pojętność-intuicja, jako cnota poznawcza różni się od innych cnót poznawczych tą sobie tylko właściwą cechą, że dotyczy zasad znanych same przez się. Lecz dar pojętności nie dotyczy jakichś zasad znanych same przez się, albowiem do tego, co samorzutnie samo przez się poznajemy, wystarczy przyrodzone usprawnienie intuicyjne do poznawania zasad pierwszych; do tego zaś, co poznajemy w sposób nadprzyrodzony, wystarczy wiara; gdyż, jak już powiedziano[2)], w poznaniu nadprzyrodzonym, artykuły wiary pełnią poniekąd rolę pierwszych zasad. Przeto dar pojętności nie różni się od reszty darów poznawczych.

3. Każde poznanie umysłowe albo jest spekulatywne, albo praktyczne. Powiedziano zaś[3)], że dar pojmowania ma charakter jednego i drugiego. A więc nie różni się od innych darów poznawczych, ale wszystkie w sobie zawiera.

Wbrew temu: Wszystko, co się społem da wyliczyć, musi być w jakiś sposób od siebie wyodrębnione; przecież odrębność leży u podłoża liczby. Lecz dar pojętności wyliczamy społem z innymi darami; tak czyni Izajasz[4)]. A więc dar pojętności jest odrębny od innych darów.

Odpowiedź: Jasna jest różnica między darem pojętności, a trzema innymi darami, tj. darem pobożności (dziecięctwa) męstwa i bojaźni; przecież dar pojętności należy do władzy poznawczej, a owe zaś trzy do władzy dążnościowej.

Nie jest zaś tak jasna różnica między darem pojętności, a tymi trzema: mądrości, wiedzy i rady, które przecież razem z nim należą do władzy poznawczej.

Niektórym wydaje się, że różnica między darem pojętności a darem wiedzy i rady polega na tym, że te dwie dotyczą poznania praktycznego, dar zaś pojętności dotyczy spekulatywnego; od daru zaś mądrości, który także należy do poznania spekulatywnego, tym się różni, że do daru mądrości należy osąd, do daru zaś pojętności należy zdolność umysłu do pojmowania prawd podanych do wierzenia, czyli wnikanie w ich głębię. To też mieliśmy na uwadze, podając wyżej liczbę darów[5)].

Zastanawiając się jednak głębiej nad darem pojętności, widać, że dotyczy on nie tylko tego, co spekulatywne, lecz także sfery działania, jak to wyżej powiedziano[6)]. Podobnie i dar wiedzy dotyczy obu, o czym niżej[7)].

Dlatego też sprawę ich odróżniania musimy ująć inaczej. Wszystkie przecież te cztery dary odnoszą się do poznania nadprzyrodzonego, które w nas opiera się na wierze, jak mówi list do Rzymian: „Wiara tedy ze słyszenia" [8)]. Stąd to trzeba podać człowiekowi jakieś (prawdy) do wierzenia, nie widziane, tylko słyszane, i te wiarą

przyjmuje. Wiara zaś przede wszystkim i głównie dotyczy prawdy pierwszej, drugorzędnie dopiero niektórych spraw związanych ze stworzeniami; i wreszcie obejmuje także kierownictwo nad ludzką działalnością, gdyż, zapłodniona miłością, rozwija działalność; jasne to z powyższych[9)].

Tak więc odnośnie tego, co wierze (naszej) podaje się do wierzenia, dwoje jest wymagane z naszej strony: pierwsze, byśmy to intelektem przeniknęli, czy pojęli - i to jest rola daru pojętności; drugie zaś, trzeba, by człowiek miał o tym poprawny sąd, by sądził że trzeba do tego 1gnąć i stronić od przeciwnych temu (twierdzeń). Ten to więc sąd, gdy chodzi o sprawy Bożen należy do daru mądrości; gdy zaś o sprawy stworzone, należy do daru wiedzy, gdy wreszcie chodzi o zastosowanie do poszczególnych zajęć życia, należy do daru rady (94) .

Ad 1. Powyższe wyodrębnienie czterech darów wyraźnie odpowiada wyodrębnieniu ich przeciwstawników, podanych przez Grzegorza. Tępota bowiem przeciwstawia się bystrości; wyrażamy się bowiem obrazowo: bystry umysł, gdy może wnikać do głębi tego, co podaje się (do wierzenia). Stąd tępota umysłu zachodzi wtedy, gdy umysł nie jest w stanie wniknąć do głębi.

Głupim jest ten, kto wydaje przewrotny sąd o wspólnym celu życia; dlatego też przeciwstawia się mądrości, która o powszechnej przyczynie wydaje sąd poprawny.

Nieznajomość zaś wyraża ubóstwo umysłu również i wszystkich szczegółów, i dlatego przeciwstawia się wiedzy, która ułatwia człowiekowi wydawanie sądu o poszczególnych przyczynach, tj. o stworzeniach.

Lekkomyślność zaś wyraźnie przeciwstawia się namysłowi (rozwadze) n. dzięki któremu człowiek nie podejmuje działania, nim się nie zastanowi (95).

Ad 2. Dar pojętności dotyczy pierwszych zasad poznania darmowego. Inaczej wszakże niż wiara; do wiary bowiem należy uznać prawdę, do daru zaś pojętności należy wnikać umysłem w uznane prawdy.

Ad 3. Dar pojętności obejmuje oba poznania: spekulatywne i praktyczne; nie chodzi o wydawanie osądu, ale o pojmowanie tego, co jest głoszone.

A r t y k u ł 7

CZY DAROWI POJĘTNOŚCI ODPOWIADA SZÓSTE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO, MIANOWICIE: BŁOGOSŁAWIENI CZYSTEGO SERCA itd. ?

Zdaje się, że darowi pojętności nie odpowiada szóste błogosławieństwo, mianowicie: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają” [1)].

1. Czystość bowiem serca, zdaje się, najbardziej dotyczy afektu (82). Tymczasem dar pojmowania nie dotyczy afektu, a raczej władzy poznawczej. Przeto wspomniane błogosławieństwo nie odpowiada darowi pojętności.

2. W Dziejach Apostolskich[2)] czytamy: „Wiarą oczyszczając ich serca”. Otóż owocem oczyszczania serca jest czystość serca. A więc to błogosławieństwo raczej należy do cnoty wiary, niż do daru pojmowania.

3. Dary Ducha świętego bogacą człowieka na życie doczesne. Otóż oglądanie Boga, które nas czyni szczęśliwymi, nie należy do życia doczesnego; omówiono to już

wyżej[3]. A więc szóste błogosławieństwo, mówiące o oglądaniu Boga, nie należy do daru pojętności.

Wbrew temu Augustyn wyraża się[4]: „Szóste działanie Ducha Świętego, a jest nim pojmowanie, przystoi czystym serca; oni to czystym okiem mogą oglądać to czego oko nie widziało”.

Odpowiedź: W szóstym błogosławieństwie, jak zresztą i w pozostałych, zawiera się dwoje: Pierwsze, sprawa zasługi, to czystość serca; drugie, sprawa nagrody, to oglądanie Boga, co już wyżej omówiono[5]. Oboje też w jakiś sposób należą do daru pojętności.

Mamy bowiem dwojaką czystość: Pierwsza, poprzedzająca i przysposabiająca do oglądania Boga, to oczyszczenie serca od nieuporządkowanych uczuć; tego właśnie oczyszczenia serca dokonują cnoty i dary przynależne władzy dążnościowej. Druga zaś czystość serca ma charakter uzupełnienia (pierwszej) do oglądania Boga; ta czystość serca polega na oczyszczeniu umysłu od złudzeń wyobraźni i od błędów; chodzi o to, by nauki o Bogu nie przyjmować jakby jakichś cielesnych wyobrażeń, czy też sposobem przewrotnych heretyków; i tę czystość sprawia dar pojętności.

Również i ogląd Boga jest podwójny: Pierwszy, doskonały, to oglądanie istoty Bożej. Drugi, niedoskonały, gdyż, wprawdzie nie wiemy o Bogu czym jest, wiemy jednakże czym nie jest; tym doskonalszą bowiem w tym życiu jest znajomość Boga, im jaśniej pojmujemy, że On stoi ponad wszystkim, do czego umysłem dochodzimy. Otóż oba sposoby oglądu Boga należą do daru pojmowania: Pierwszy do daru pojętności uwieńczonego, jak to będzie w niebie; drugi zaś do daru pojętności zaczątkowego, jak to jest na ziemi.

Zarazem jest to odpowiedź na zarzuty; dwa bowiem pierwsze potrącają o czystość w pierwszym znaczeniu; trzeci zaś potrąca o doskonały ogląd Boga. Dary bowiem bogacą nas teraz w sposób zaczątkowy, ale pełnego uwieńczenia doczekają się w przyszłości, jak to wyżej powiedziano[6].

Artykuł 8

CZY SPOŚRÓD OWOCÓW WIARA ODPOWIADA DAROWI POJĘTNOŚCI (96) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Pojętność jest owocem wiary, stosownie do Izajasza[1]: „Jeśli nie uwierzycie, nie pojmiecie”; tak, według innej wersji; bo my w miejscu tego mamy: „Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się”. Wiara przeto
nie może być owocem pojętności.

2. To co wcześniejsze, nie jest owocem tego co późniejsze. Otóż wiara, zdaje się, jest wcześniejszą od pojętności; wiara przecież jest fundamentem całej budowy duchowej, jak to wyżej powiedziano[2]. A więc wiara nie jest owocem daru pojętności.

3. Liczniejsze są dary dotyczące intelektu, niż władzy dążnościowej. Otóż spośród owoców tylko jeden, tj. wiarę, przypisujemy intelektowi; reszta zaś należy do

władzy dążnościowej. A więc wiarę można przypisać zarówno darowi pojętności, jak i mądrości, wiedzy i rady.

Wbrew temu: Celem każdej rzeczy jest jej owoc. Otóż dar pojmowania, zdaje się, ma głównie na uwadze pewność wiary w znaczeniu owocu; mówi nawet glossa[3]: Wiara, jako owoc, jest pewnością o rzeczach niewidzialnych". A więc spośród owoców, wiara odpowiada darowi pojmowania.

Odpowiedź: Wykładając o owocach, powiedzieliśmy[4], że przez owoce ducha rozumiemy te stany końcowe i rozkoszne, które rodzą się w nas pod wpływem działania Ducha Świętego. Stan ten końcowy i rozkoszny ma charakter celu i jest właściwym przedmiotem woli. Dlatego też należy przyjąć, że ów stan końcowy i rozkoszny woli jest poniekąd także owocem tego wszystkiego, co tyczy innych władz. Otóż biorąc ten rodzaj udoskonalenia jakiejś władzy przez dar lub cnotę, możemy doszukać się podwójnego owocu: Pierwszy, dotyczący swojej władzy; drugi, jakby końcowy, dalszy, dotyczący woli. Stosownie do tego, darowi pojętności odpowiada, jako swój owoc, wiara, tj. pewność wiary. jako zaś końcowy, dalszy owoc, odpowiada mu radość, która dotyczy woli (97).

Ad 1. Pojętność jest następstwem wiary, jako cnoty ale tu nie bierzemy wiary w tym znaczeniu, ale jako owoc i tak oznacza jakąś pewność wiary, do której dochodzi człowiek poprzez dar pojętności.

Ad 2. Ogólnie biorąc wiara nie może poprzedzać pojmowania intelektu; nie mógłby przecież człowiek przystać wiarą na niektóre prawdy podane, gdyby ich wpierw w jakiś sposób nie pojmował. Doskonałość jednak pojmowania następuje po wierze jako cnocie: dopiero za doskonałością pojmowania idzie pewność wiary (98).

Ad 3. Poznanie praktyczne nie zawiera w sobie owocu; to bowiem poznanie nie jest dla samego siebie, ale dla czegoś innego; za to poznanie spekulatywne zawiera w sobie owoc, a jest nim pewność tego, co się poznaje. Dlatego też darowi rady, który dotyczy poznania praktycznego nie odpowiada żaden własny owoc. Darowi zaś mądrości, pojętności i wiedzy, jako że mogą również rozciągać się na teren poznania spekulatywnego, odpowiada tylko jeden owoc, pewność, i ten zwie się wiarą.

Wiele zaś owoców przypisujemy stronie dążnościowej, gdyż, jak już powiedzieliśmy[5], w nazwie owoc mieści się pojęcie celu, a ten należy więcej do sił dążnościowych, niż do poznawczych.

ZAGADNIENIE 9
O DARZE WIEDZY

Z kolei omawiamy dar wiedzy. Ujmujemy go w cztery pytania: 1. Czy wiedza jest darem? 2. Czy dotyczy spraw Bożych? 3. Czy ma charakter spekulatywny, czy też praktyczny? 4. Które z błogosławieństw mu przysługuje?

Artykuł 1

CZY WIEDZA JEST DAREM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Dary Ducha Świętego stoją ponad przyrodzonymi siłami. Tymczasem wiedza jest osiągnięciem przyrodzonego rozumu. Mówi bowiem Filozof [1]: „Udowadnianie .jest to dowód rodzący wiedzę". A więc wiedza nie jest darem Ducha Świętego.

2. Jak wyżej powiedziano[2], Ducha Świętego są wspólne wszystkim Świętym. Augustyn zaś mówi[3] że: Wielu wiernych nie posiada wiedzy, choć ma wiarę". A więc wiedza nie jest darem.

3. Jak wyżej powiedziano[4], dar jest czymś doskonalszym od cnoty. Jeden przeto dar starczy do udoskonalenia jednej cnoty. Tymczasem dar pojętności, jak z powyższego wynika[5], odpowiada cnocie wiary; a więc nie odpowiada jej dar wiedzy, ani nie widać, jakiej jeszcze innej cnocie mógłby odpowiadać. Ponieważ zaś, jak wyżej powiedziano[6], dary są udoskonaleniem cnót, przeto jak się zdaje, wiedza nie jest darem.

Wbrew temu Izajasz wlicza go do siedmiu darów[7].

Odpowiedź: Łaska jest doskonalszą od natury; nie zawodzi też i tam, gdzie człowiek siłami natury może się udoskonalić. Ponieważ zaś siłą przyrodzonego rozumu człowiek uznaje jakąś prawdę stosownie do jej pojmowania, dlatego w podwójny sposób jest uposażony odnośnie tejże prawdy. pierwsze, że ją jakoś pojmuje; drugie, że wyrabia sobie o niej pewny sąd.

Dlatego też dwojga wymaga się na to, by intelekt ludzki doskonale przystał na prawdę wiary: pierwsze, by poprawnie pojmował podawane do wierzenia prawdy i, jak to wyżej powiedziano[8], to należy do daru pojętności; drugie, by wyrobił sobie pewny i prawowity sąd o nich, to znaczy, by umiał rozeznać, w które prawdy należy wierzyć, a w które nie; i na to konieczny jest dar wiedzy (rozeznania).

Ad 1. Rozmaita jest pewność poznania u rozmaitych natur, zależnie od sposobu bytowania każdej poszczególnej natury. I tak, człowiek wyrabia sobie pewny sąd o prawdzie za pomocą wnioskowania rozumu; stąd to wiedza ludzka jest nabytkiem rozumu dowodzącego. Bóg zaś ma pewny sąd o prawdzie bez jakiegokolwiek dociekania, drogą prostej intuicji, jak to już powiedziano[9]; dlatego też Boża wiedza nie posługuje się wnioskowaniem, czy rozumowaniem, jest bowiem absolutna (niezależna) i prosta; do niej też podobną jest wiedza-dar Ducha Świętego, jako że jest poniekąd udziałowym upodobnieniem się do niej.

Ad 2. Dwojaka może być wiedza odnośnie tego, w co mamy wierzyć: pierwsza informuje człowieka w co należy wierzyć, dając rozeznanie między tym, w co należy wierzyć, a tym, w co wierzyć nie należy. W tym sensie wiedza (rozeznanie) jest darem i przystoi wszystkim świętym. Druga zaś wiedza o prawdach wiary nie tylko informuje nas w co należy wierzyć, lecz również poucza, jak wiarę ujawniać, jak innych do wiary naprowadzać, i jak przekonywać jej przeciwników Tę to wiedzę zaliczamy do łask darmo danych (69) ; nie jest udziałem wszystkich, lecz tylko

niektórych. Stąd Augustyn, poniżej słów cytowanych, dodaje: „Co innego jest wiedzieć, w co człowiek winie, wierzyć, a co innego jest, jak tym, w co się wierzy, służyć wiernym i opierać się sprzeciwom niewierzących”.

Ad 3. Doskonalsze są dary od cnót moralnych i poznawczych, ale nie są doskonalsze od cnót boskich; owszem wszystkie dary zmierzają, jako do celu, w kierunku udoskonalenia cnót boskich. Dlatego też nic nie zawadza, by różne dary przynależały do jednej cnoty boskiej.

Artykuł 2

CZY DAR WIEDZY OBRACA SIĘ OKOŁO SPRAW BOŻYCH ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Augustyn wyraża się: „Wiedza rodzi wiarę, karmi ją i wzmacnia” [1]. Otóż wiara obraca się około spraw Bożych, gdyż, jak wyżej podano[2], przedmiotem wiary jest prawda pierwsza. A więc również i dar wiedzy dotyczy spraw Bożych.

2. Dar wiedzy (rozeznania) jest godniejszy niż wiedza nabyta. Otóż istnieje już jakaś nabyta wiedza dotycząca spraw Bożych, mianowicie wiedza metafizyczna. A więc tym bardziej dar wiedzy dotyczy spraw Bożych.

3. Czytamy w liście do Rzymian[3]: „Co niewidzialne rzeczy Boga, przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały”. Jeśli więc istnieje wiedza o rzeczach stworzonych, chyba również istnieje o sprawach Bożych.

Wbrew temu mówi Augustyn[4]: „Właściwą nazwą nauki o sprawach Bożych jest mądrość; wiedza zaś jest właściwą nazwą dla spraw ludzkich”.

Odpowiedź: Pewny sąd o jakiejś rzeczy można sobie najlepiej wyrobić, badając jej przyczynę; stąd też, stosownie do układu przyczyn, idzie układ sądów. Jak bowiem przyczyna pierwsza jest przyczyną drugiej, tak też sąd o przyczynie drugiej urabiamy na podstawie znajomości przyczyny pierwszej; o pierwszej zaś przyczynie nie można sobie urobić sądu na podstawie znajomości innej przyczyny; dlatego też sąd urobiony na podstawie znajomości pierwszej przyczyny jest zasadniczy i najdoskonalszy.

W zespole zaś, w którym znajduje się coś najdoskonalszego, nazwę wspólną rodzaju przyznajemy tym, którzy nie dociągają do owego najdoskonalszego; owo zaś najdoskonalsze cieszy się osobną nazwą; tak uczy logika. W rodzaju (zespole) bowiem pojęć wymiennych *(convertibilis)* to, co oddaje istotną treść, nosi osobną nazwę: określenie; to zaś, co nie wchodzi w istotną treść, pozostając jednak wymiennym, zachowuje sobie nazwę wspólną: właściwość *(proprium)* (61).

Otóż, jak powiedzieliśmy[5], nazwa wiedzy wyraża jakąś pewność sądu. Jeśli więc sąd pewny urabiamy na podstawie znajomości najwyższej przyczyny, wówczas nadajemy mu osobną nazwę: mądrość. Tego bowiem zwiemy mądrym w danym rodzaju, kto zna najwyższą przyczynę tego rodzaju i z jej wyżyny może wyrokować o wszystkim; w pełni jednak tego uważamy za mędrca, kto poznał najwyższą w ogóle przyczynę - Boga. Dlatego też poznanie spraw Bożych nazywamy mądrością; poznanie zaś spraw ludzkich zwiemy wiedzą: a ta wspólna nazwa wyraża pewność sądu przypisywaną sądowi, którym wyrokuje się ze (znajomości) przyczyn wtórnych; i

gdy nazwę wiedzy weźmiemy w takim znaczeniu, będziemy mieć dar odrębny od daru mądrości; tak więc dar wiedzy dotyczy jedynie spraw ludzkich, względnie jedynie spraw stworzeń.

Ad 1. Choć to, około czego obraca się wiara, są to sprawy Boże i wieczne, jednakże sama wiara w duszy wierzącego jest czymś doczesnym; dlatego też do daru wiedzy należy rozeznać, w co trzeba wierzyć, do daru zaś mądrości należy owe prawdy uwierzone rozumieć, tak same w sobie, jak i w łączności wzajemnej ze sobą. Stąd też dar mądrości przypisujemy raczej miłości; ta przecież łączy umysł człowieka z Bogiem.

Ad 2. Zarzut ten posługuje się nazwą „wiedza" w ogólnym znaczeniu, a tak wiedza nie jest specjalnym darem; jest nim wtedy, gdy ściśle ogranicza się do wyrokowania ze znajomości spraw stworzenia.

Ad 3. Jak wyżej powiedziano[6)], każda sprawność poznawcza formalnie odnosi się do środka, poprzez który coś poznajemy, materialnie zaś do tego, co poprzez ów środek chcemy poznać; a ponieważ ważniejsze jest to, co formalne, dlatego te wiedze (nauki), które, wychodząc z zasad matematyki, wyciągają wnioski tyczące dziedziny naturalnej, zaliczają się raczej do nauk matematycznych, jako z sobą spokrewnionych, chociaż, jeśli chodzi o samą materię poznawczą, raczej spokrewnione są z (filozofią) przyrody; dlatego też (Filozof) mówi[7)], że te (nauki) stanowią raczej filozofię naturalną. Ponieważ zaś człowiek ze stworzeń dochodzi do poznania Boga, dlatego, zdaje się, raczej należy to uważać za wiedzę, gdyż do niej należy formalnie, a nie za mądrość, gdyż do niej należy materialnie; i na odwrót: gdy wyrokujemy o sprawach stworzeń ze znajomości spraw Bożych, będzie to raczej mądrością, niż wiedzą (99).

Artykuł 3

CZY DAR WIEDZY JEST NATURY PRAKTYCZNEJ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Powiada Augustyn[1)]: „Działalność, którą wkładamy w sprawy zewnętrzne, przypisujemy wiedzy". Otóż taka wiedza, której przypisujemy działalność, ma charakter praktyczny. Przeto wiedza, jako dar, jest wiedzą praktyczną.

2. Powiada Grzegorz[2)]: „To żadna wiedza, jeśli nie przynosi pożytku pobożności; zupełnie też bezużyteczna jest pobożność, jeśli nie ma rozeznania wiedzy". Ze słów tych wynika, że wiedza kieruje pobożnością. Tego zaś nie można przypisać wiedzy spekulatywnej. A więc wiedza, jako dar, nie ma charakteru spekulatywnego, lecz praktyczny.

3. Jak wyżej powiedziano[3)], dary Ducha Świętego są udziałem ludzi sprawiedliwych. Tymczasem wiedzę spekulatywną mogą mieć również ludzie niesprawiedliwi, stosownie do Jakuba[4)]: „Kto więc umie czynić dobrze, a nie czyni, ten ma grzech". A więc dar wiedzy nie ma charakteru spekulatywnego, lecz praktyczny.

Wbrew temu mówi Grzegorz[5)]: „Wiedza czasu odpowiedniego wystawi ucztę, gdy z wnętrza umysłu przepędzi czczość nieznajomości". Otóż nieznajomość będzie

całkowicie usunięta jedynie obopólną wiedzą: spekulatywną i praktyczną. A więc wiedza, jako dar, ma charakter spekulatywny i praktyczny.

Odpowiedź: Jak wyżej rzeczono[6)], dar wiedzy zarówno jak i dar pojętności, mają na celu pewność wiary. Wiara zaś przede wszystkim i głównie ma charakter spekulatywny, gdyż dotyczy prawdy pierwszej. Ponieważ jednak prawda pierwsza jest zarazem celem ostatecznym, ze względu na który rozwijamy naszą działalność, dlatego też wiara rozciąga się i na działalność, stosownie do słów (Apostoła)[7)]: „Wiara przez miłość działa". Stąd też trzeba przyjąć, że dar wiedzy przede wszystkim i głównie dotyczy spekulacji, mianowicie że człowiek rozpoznaje w co winien wierzyć, drugorzędnie jednak rozciąga się na działalność, gdy mianowicie w działaniu kierujemy się znajomością prawd wiary i tym, co one za sobą pociągają.

Ad 1. Augustyn mówi o darze wiedzy rozciągającym się również na pole działania; należy doń działalność, ale nie jedynie i nie głównie. W ten też sposób kieruje pobożnością.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na drugi zarzut.

Ad 3. Powiedziano[8)] o darze pojętności, że nie każdy kto pojmuje, ma dar pojętności, lecz tylko ten, kto pojmuje jakby w oparciu o stan łaski; podobnież należy myśleć o darze wiedzy, że więc ci tylko mają dar wiedzy, którzy w oparciu o wlaną łaskę, mają prawowity sąd o sprawach wiary i postępowania tak, że w żadnym wypadku nie zejdą z drogi sprawiedliwości; i to oznacza owa wiedza Świętych, o której mówi się[9)]: „Sprawiedliwego prowadził Pan drogami prostymi... i dał mu wiedzę świętych".

Artykuł 4

CZY DO DARU WIEDZY STOSU JE SIĘ TRZECIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO, MIANOWICIE: BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY PŁACZĄ, ALBOWIEM ONI BĘDĄ POCIESZENI [1)] ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak zło jest przyczyną smutku i płaczu, tak dobro jest przyczyną radości. Otóż wiedza ujawnia głównie raczej to co dobre, a nie to co złe; to drugie bowiem poznajemy dzięki dobru; jak to się mówi[2)]: „To bowiem, co prawe, jest sędzią dla siebie i tego, co nieprawe". A więc wspomniane błogosławieństwo nie stosuje się do daru wiedzy.

2. Badanie prawdy to pole działania wiedzy. Lecz badanie prawdy rodzi raczej radość, a nie smutek; czytamy przecież w Księdze Mądrości[3)]: „Nie sprawia przykrości jej towarzystwo, ani odrazy wspólne z nią życie, ale radość i wesele". A więc wspomniane błogosławieństwo nie pasuje do daru wiedzy.

3. Dar wiedzy ma więcej charakter spekulatywny niż praktyczny. O ile zaś dotyczy spekulacji z daleka jest od smutku, gdyż, jak mówi (Filozof) [4)]: „Intelekt spekulatywny nie mówi o tym, co trzeba naśladować i od czego stronić", ani też o tym, co radosne, a co smutne. Przeto nie ma sensu łączyć wspomniane błogosławieństwo z darem wiedzy.

Wbrew temu mówi Augustyn[5]: „Wiedza przystoi smutnym; poznali przecież ogrom tego zła, nękającego ich, którego ongiś jako dobro pożądali”.

Odpowiedź: Do wiedzy właściwie należy poprawny sąd o stworzeniach. Stworzenie zaś jest dla człowieka okazją oderwania się od Boga, stosownie do słów Księgi Mądrości[6]: „Stworzenia stały się przedmiotem nienawiści... i łapką dla nóg głuptasów”, tj. tych, co nie mają o nich prawidłowego sądu i mniemają, że w nich znajdą dobro doskonałe; grzeszą przeto, czyniąc z nich swój cel i tracą prawdziwe dobro. To właśnie rozpoznanie szkody, wypływające z prawidłowej znajomości świata, daje dar wiedzy. Stąd też uważa się, że: „Błogosławieni, którzy płaczą”, słusznie stosuje się do daru wiedzy.

Ad 1. Dobra stworzone o tyle pobudzają do radości duchowej, o ile służą dobru Bożemu; z niego właściwie wypływa radość duchowa. Dlatego też pokój duchowy, oraz radość zeń płynąca, przynależą wprost do daru mądrości, darowi zaś wiedzy na pierwszym miejscu odpowiada smutek z powodu dawnych wykroczeń, z kolei zaś pociecha (polegająca na tym), że człowiek poprawnym sądem wiedzy sprowadza stworzenia ku dobru Bożemu. Stąd to w tym Błogosławieństwie smutek uchodzi za zasługę, a wypływająca zeń pociecha za nagrodę; pociecha zaczątkowa w tym życiu, pełna w przyszłym.

Ad 2. Samo badanie prawdy sprawia człowiekowi radość; przedmiot jednak badanej prawdy może niekiedy przynieść smutek; i w tym znaczeniu smutek przypisujemy (darowi) wiedzy.

Ad 3. (Darowi) wiedzy, branemu ze strony spekulatywnej, nie przysługuje jakieś Błogosławieństwo; wszak błogosławieństwo-szczęście człowieka (100) nie polega na badaniu stworzeń, a raczej na kontemplacji Boga (73 C); jednakże człowiekowi, a mówimy tu o szczęściu ziemskim, daje nieco szczęścia należyte używanie stworzeń i umiarkowane do nich przywiązania. Dlatego też (darowi) wiedzy nie przyznajemy błogosławieństwa związanego z kontemplacją, gdyż ono przysługuje darom pojętności i mądrości, które obracają się około spraw Bożych.

ZAGADNIENIE 10
O NIEWIERZE W OGÓLNOŚCI (101)

Z kolei zabieramy się do wad przeciwstawnych (wierze); najpierw omówimy niewiarę, przeciwstawną wierze; potem bluźnierstwo, przeciwstawne wyznaniu; wreszcie nieznajomość i tępotę, przeciwstawne pojętności i wiedzy.

Co do pierwszego; powiemy: pierwsze, ogólnie o niewierze; drugie, o herezji; trzecie, o odstępstwie.

Pierwsze (niewiarę) ujmiemy w dwanaście pytań: 1. Czy niewiara jest grzechem? 2. Gdzie, jako w podmiocie ma swą siedzibę? 3. Czy jest największym spośród grzechów? 4. Czy wszystkie postępki niewierzących są grzeszne? 5. O gatunkach niewiary. 6. Porównanie ich między sobą. 7. Czy należy rozprawiać o

wierze z niewierzącymi? 8. Czy należy ich przymuszać do uwierzenia ? 9. Czy należy z nimi obcować? 10. Czy niewierzący mogą mieć władzę zwierzchnią nad chrześcijanami? 11. Czy należy tolerować obrzędy niewierzących? 12. Czy należy chrzcić dzieci niewierzących wbrew woli rodziców?

Artykuł 1

CZY NIEWIARA JEST GRZECHEM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Czytamy u Damascena[1)], że każdy grzech jest przeciwny naturze. Otóż niewiara, zdaje się, nie jest przeciwna naturze; Augustyn przecież wyraża się[2)]: „Móc mieć wiarę, jak i móc mieć miłość, jest prawem natury wszystkich ludzi; mieć zaś wiarę, co zachodzi u niewierzących, nie jest sprzeczne z naturą; dlatego też nie jest grzechem.

2. Nie ma mowy o grzechu tam, gdzie go uniknąć nie można, gdyż każdy grzech jest dobrowolny. Otóż nie jest w mocy człowieka, by uniknąć niewiary; wszak może jej uniknąć jedynie wtedy, gdyby miał wiarę; mówi bowiem Apostoł[3)]: „Jak uwierzą temu, o którym nie słyszeli ? A jak usłyszą bez przepowiadającego?” Przeto niewiara, zdaje się, nie jest grzechem.

3. Jak już powiedziano[4)], rozróżniamy siedem wad głównych, do których sprowadzają się wszystkie grzechy. Ale wydaje się, że w żadnej z nich nie zawiera się niewiara. A więc niewiara nie jest grzechem.

Wbrew temu: Przeciwieństwem cnoty jest wada. Lecz wiara jest cnotą, a jej przeciwieństwem jest niewiara. A więc niewiara jest grzechem.

Odpowiedź: Niewiarę można dwojako ujmować: Pierwsze, jako czysty brak; inaczej mówiąc: samym tym, że ktoś nie ma wiary, już byłby niewierzącym. Drugie, jako przeciwieństwo wiary, gdy ktoś odmawia słuchania (prawd) wiary, czy nawet nimi pogardza, o czym czytamy u Izajasza[5)]: „Kto uwierzył słuchowi naszemu?” i na tym właśnie polega istota niewiary; w takim też ujęciu niewiara jest grzechem.

Gdy zaś ujmujemy niewiarę jako czysty brak, co spotyka się u tych, którzy nic nie słyszeli o wierze, to ona nie ma znamienia grzechu, lecz raczej kary; taka bowiem nieznajomość spraw Bożych pochodzi z grzechu pierwszego rodzica. Tacy niewierzący są potępieni z powodu innych grzechów, które bez wiary nie mogą być odpuszczone; nie są jednak potępieni z powodu grzechu niewiary. Stąd to mówi Pan[6)]: „Gdybym nie przyszedł i do nich nie przemawiał, nie mieliby grzechu”; Augustyn, wyjaśniając te słowa, tak powiedział[7)]: „Mówi o tym grzechu, że nie uwierzyli w Chrystusa”.

Ad 1. Posiadanie wiary nie tkwi w ludzkiej naturze; lecz w ludzkiej naturze jest, by umysł człowieka nie stawiał oporu wewnętrznemu natchnieniu i zewnętrznemu głoszeniu prawdy; w tym sensie niewiara jest sprzeczna z natura.

Ad 2. Zarzut ten mówi o niewiarze w znaczeniu czystego braku.

Ad 3. Niewiara jako grzech lęgnie się z pychy; zaślepiony nią człowiek nie chce swego rozumu poddać zasadom wiary i zdrowej nauce Ojców. dlatego też Grzegorz wyraża się[8]: „z próżnej chwały lęgną się zuchwalstwa nowinkarskie".

Można również na to odpowiedzieć, że jak cnoty boskie nie sprowadzają się do cnót kardynalnych, lecz stoją nad nimi, tak samo i wady, przeciwstawne cnotom boskim, nie sprowadzają się do wad głównych.

Artykuł 2

CZY NIEWIARA GNIEŹDZI SIĘ W ROZUMIE JAKO PODMIOCIE ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak mówi Augustyn[1], każdy grzech lęgnie się we woli. Lecz niewiara jest jakimś grzechem, jak to wyżej powiedziano[2]. A więc niewiara gnieździ się nie w rozumie, ale we woli, jako swym podmiocie.

2. Niewiara nosi znamię grzechu dlatego, że gardzi głoszoną wiarą. Lecz pogarda mieści się we woli. A więc i niewiara mieści się we woli.

3. Glossa do słów Apostoła[3]: „Sam szatan przedzierzga się w anioła światłości", tak mówi: „Gdy zły duch udaje dobrego, chociaż byśmy uwierzyli że jest dobrym, nie będzie to groźnym błędem, zwłaszcza, gdy on zachowuje się i wypowiada jak anioł dobry". Wytłumaczenie tego mamy w dobrze nastawionej woli tego, który idzie za złym aniołem, myśląc, że ma do czynienia z dobrym. Cały grzech niewiary, zdaje się, tkwi w przewrotności woli; nie gnieździ się w rozumie, jako swym podmiocie.

Wbrew temu: Rzeczy wzajem przeciwne mieszczą się w tym samym podmiocie. Lecz wiara, której przeciwieństwem jest niewiara, gnieździ się w rozumie, jako (swoim) podmiocie. A więc również i niewiara gnieździ się w rozumie.

Odpowiedź: Jak to wyżej powiedziano[4], grzech mieści się w tej władzy, w której jest początek występku grzesznego. Występek zaś grzeszny może mieć dwojaki początek: Pierwszy n naczelny i powszechny, który nakazuje (zarządza) wszystkie grzeszne postępki; i tym początkiem jest wola; każdy przecież grzech jest dobrowolny. Drugi zaś, początkiem grzesznego występku, początkiem właściwym i najbliższym, jest ta (władza), która z siebie wydaje grzeszny występek. tak np. początkiem obżarstwa i rozpusty jest władza pożądawcza, stąd też w niej mają one swe legowisko.

Otóż nieuznawanie (czegoś za prawdę), co jest właściwym przejawem niewiary, jest czynnością rozumu, pobudzonego przez wolę; tak samo zresztą jak i uznawanie. Dlatego też niewiara, jak i wiara, mieszczą się wprawdzie w rozumie, jako w swoim najbliższym podmiocie, ale również i we woli, jako naczelnej sile pobudzającej. W tym to znaczeniu mówimy, że każdy grzech lęgnie się we woli.

W świetle też tego jasna jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Pogarda woli powoduje sprzeciw rozumu, w którym dopiero dokonuje się występek niewiary; a więc przyczyna niewiary mieści się we woli; sama zaś niewiara gnieździ się w rozumie.

Ad 3. Ten, kto uważa anioła złego za dobrego, nie zaprzecza wiary, gdyż, jak też glossa mówi: „Tylko zmysł cielesny myli się: umysł wszakże nie odstępuje od prawdziwej i poprawnej nauki”. Gdyby ktoś jednak, jak tamże czytamy, przystał do szatana, gdy on zaczyna na swoje przeciągać, tj. na zło i fałsz, wtedy nie obejdzie się bez grzechu.

Artykuł 3

CZY NIEWIARA JEST N AJWIĘKSZYM SPOSRÓD GRZECHÓW ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Augustyn wyraża się[1)]: „Nie śmiem pochopnie ryzykować odpowiedzi na pytanie, czy należy stawiać wyżej katolików o najgorszych obyczajach ponad jakimś heretykiem, u którego, poza samą herezją, ludzie nie dopatrują się nic zdrożnego”. Lecz heretyk jest niewierzącym. A więc nie należy tak bez zastrzeżeń twierdzić, że niewiara jest największym grzechem.

2. To, co zmniejsza grzech lub usprawiedliwia od grzechu, chyba nie jest największym z grzechów. Lecz niewiara usprawiedliwia lub zmniejsza grzech; mówi bowiem Apostoł [2)]: „Pierwej byłem bluźniercą i prześladowcą i gwałtownikiem, alem dostąpił miłosierdzia Bożego, bo nie wiedząc czyniłem to w niewierności”. A więc niewiara nie jest największym spośród grzechów.

3. Za większy grzech należy się większa kara; jasne to z tekstu Księgi Powtórzonego Prawa[3)]: „Według miary grzechu, będzie i razów miara”. Lecz większa kara należy się wierzącym, którzy popełniają grzech, jak niewierzącym; wynika to z listu do Żydów[4)]: „Co sądzicie? O ileż cięższej kary godnym ten uznany będzie, kto Syna Bożego podepta i Krew Testamentu, przez którą był uświęcony, jakby pokalaną, zlekceważy”. A więc niewiara nie jest największym grzechem.

Wbrew temu, Augustyn, wykładając słowa Jana[5)]: „Gdybym był nie przyszedł i do nich nie przemawiał, nie mieliby grzechu”, pisze[6)]: „Przez to ogólne wyrażenie (grzechu) chce, byśmy mieli na myśli ów wielki grzech! A chodzi o ów grzech (niewiary), zawiązek wszystkich grzechów”. Niewiara przeto jest największym spośród grzechów.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[7)], grzech istotnie polega na odwróceniu się od Boga. Stąd tym cięższy jest jakiś grzech, im bardziej nas od Boga oddala. Otóż niewiara najbardziej oddala człowieka od Boga; pozbawia go nawet prawdziwego poznania Boga; wszak błędne jego poznanie nie zbliża Doń, ale wprost oddala. Nie można też przyjąć, że kto ma fałszywe pojęcie o Bogu, jednak Go jakoś poznajen gdyż to, co jest w jego pojęciu, nie jest Bogiem.

A więc jasne, że grzech niewiary jest najgorszym spośród wszystkich występków moralnych. Inaczej się ma sprawa z grzechami przeciwstawiającymi się innym cnotom boskim, o czym niżej[8)].

Ad 1. Nic nie przeszkadza, by grzech, który z swojego charakteru uchodzi za cięższy, stał się mniej ciężkim z powodu jakichś okoliczności. Dlatego Augustyn nie

chciał ryzykować wypowiedzi, co do złego katolika i heretyka, który poza herezją jest bez zarzutu; albowiem grzech heretyka, choć cięższy z swojego charakteru, może jednak stać się lżejszy z powodu jakiejś okoliczności; i na odwrót, grzech katolika może stać się cięższym z powodu jakiejś okoliczności.

Ad 2. Niewiara zawiera nieznajomość i sprzeciw wobec wiary; od tego też drugiego nosi piętno najcięższego grzechu; bo ze strony nieznajomości ma jakąś rację usprawiedliwiającą, zwłaszcza gdy ktoś nie grzeszy ze złej woli, jak to zachodziło u Apostoła.

Ad 3. Biorąc pod uwagę sam charakter grzechu, niewierzący, za grzech niewiary, surowszą karę ponosi niż inny grzesznik za jakikolwiek inny występek; jeśli jednak chodzi o inny grzech, np. o cudzołóstwo popełnione przez wierzącego i przez niewierzącego, to, choć wszystko inne może być równe, ciężej grzeszy wierzący niż niewierzący, a to tak z powodu znajomości prawdy poprzez wiarę, jak również z powodu Sakramentów wiary, w których jest wychowany, i którym grzesząc urąga.

Artykuł 4

CZY KAŻDY POSTĘPEK NIEWIERZĄCEGO JEST GRZECHEM ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Glossa[1)] do tekstu Apostoła[2)]: „Wszystko, co nie jest z wiary, grzechem jest”, tak Się wyraża: „Całe życie niewierzących jest grzechem”. Lecz do życia niewierzących należy to co czynią. A więc wszelka działalność niewierzącego jest grzechem.

2. Wiara kieruje pobudką. Otóż zgoła nie może być dobrego uczynku bez prawej pobudki. A więc u niewierzących nie może być żadnej dobrej działalności.

3. Zniszczenie fundamentu pociąga zniszczenie nadbudowy. Otóż akt wiary poprzedza działalność wszystkich cnót, ponieważ więc u niewierzących nie ma aktu wiary, przeto zgoła nic dobrego zdziałać nie mogą, lecz grzeszą każdym postępkiem.

Wbrew temu mówią Dzieje Apostolskie[3)], że miłe były Bogu jałmużny Korneliusza, jeszcze jako poganina. A więc nie każdy postępek niewierzącego jest grzechem, lecz jakiś jego postępek jest dobry.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[4)], grzech śmiertelny pozbawia nas łaski uświęcającej, ale nie psuje całkowicie dobra natury. Stąd, ponieważ niewiara jest jakimś grzechem ciężkim, niewierzący, wprawdzie tracą łaskę, zostaje im jednak jakieś dobro natury. Jasne przeto jest, że niewierzący nie mogą spełniać dobrych uczynków z łaski płynących, tj. zasługujących; zdołają jednak jakoś spełniać dobre uczynki, na które zdobędzie się dobro ich natury. Nie koniecznie więc muszą grzeszyć każdym postępkiem; ilekroć jednak spełniają jakiś postępek pod wpływem niewiary, wtedy grzeszą. Jak bowiem człowiek wierzący może popełnić jakiś uczynek grzeszny, lekki lub ciężki, nie kierując się motywami wiary, tak samo niewierzący może spełnić jakiś dobry uczynek, nie kierując się motywami niewiary.

Ad 1. Zdanie to można rozumieć: albo, że życie niewierzących nie może się obejść bez grzechu, gdyż nie można pozbyć się grzechów bez wiary; albo, że cokolwiek czynią kierując się niewiarą, jest grzechem. Dlatego też dodaje tamże glossator: „każdy po pogańsku żyjący, lub postępujący, ciężko grzeszy".

Ad 2. Wiara kieruje pobudką do ostatecznego celu nadprzyrodzonego; przyrodzone zaś światło rozumu może również kierować pobudką do jakiego dobra współrzędnego z naturą.

Ad 3. Niewiara nie może aż tak całkowicie stępić przyrodzonego rozumu niewierzących, by u nich nie pozostała jakaś zdolność poznania prawdy; dzięki niej mogą rozwijać jakąś działalność w dziedzinie dobra.

Co do Korneliusza, to trzeba zaznaczyć, że nie był niewierzącym; inaczej jego postępowanie nie byłoby miłe Bogu, któremu bez wiary nikt zgoła nie może się podobać; miał więc wiarę domyślną, gdyż jeszcze nie rozpowszechniono prawdy ewangelicznej. Dlatego posłano doń Piotra, by go pełniej o wierze pouczył.

Artykuł 5

CZY MAMY WIĘCEJ GATUNKÓW NIEWIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Ponieważ wiara i niewiara są sobie przeciwne, muszą dotyczyć jednego. Otóż, choć wiara obejmuje materialnie wielki zakres, jednak jej swoistym (formalnym) przedmiotem jest prawda pierwsza; z niej też czerpie swą jedność. Przeto prawda pierwsza jest również przedmiotem niewiary; a to, co niedowiarek odrzuca, wobec niewiary zajmuje raczej pozycję materii obojętnej. Otóż różnica gatunkowa nie pochodzi od strony materialnej, ale od strony formalnej (swoistego podejścia). A więc niewiara nie ma różnych gatunków, zależnie od rozmaitości tego, w czym niedowiarkowie błądzą.

2. Od prawdy wiary można odstąpić nieskończonymi sposobami. Gdyby więc wyznaczono różne gatunki niewiary według rozmaitości błędów, wyniknęłoby z tego, że pojawią się nieskończone gatunki niewiary, a jeśli tak, to nie należałoby się takimi naukowo zajmować.

3. Nie znajdziesz tego samego (elementu) w różnych gatunkach. Otóż zdarza się, że ktoś jest heretykiem dlatego, że popełnia różne błędy. A więc rozmaitość błędów nie wpływa na tworzenie odmiennych gatunków niewiary; tym samym niewiara nie ma wielu gatunków.

Wbrew temu: Każdej cnocie przeciwstawia się więcej gatunków wad. Jasne to ze słów Dionizego[1)] i Filozofa [2)]: „Dobro chadza jedną drogą, zło zaś wieloma". Lecz wiara jest jedną cnotą. A więc ma liczne przeciwstawne gatunki niewiary.

Odpowiedź: Jak powiedziano[3)], każda cnota polega na tym, że dosięga do jakichś prawideł poznania, czy postępowania ludzkiego. Otóż, tylko jednym sposobem można dosięgnąć prawidła w jakimś jednym zakresie, za to wieloma drogami można od prawidła odejść; stąd to jednej cnocie przeciwstawiają się liczne wady.

Podwójnie zaś można patrzeć na rozmaitość wad, przeciwstawiających się każdej cnocie: pierwsze, od strony różnego ustosunkowania się do cnoty - i według tego wyszczególniono niektóre gatunki wad przeciwstawnych cnocie; tak np. cnocie moralnej przeciwstawia się jedna wada przez przesadę cnoty, a druga wada przez niedociągnięcie do cnoty; po drugie, tę rozmaitość wad, przeciwstawiających się jednej cnocie, można ujmować od strony sponiewierania tego wszystkiego, co jest nieodzowne do całości cnoty; według tego jednej cnocie, np. umiarkowaniu, czy męstwu, przeciwstawiają się nieskończonej ilości wady, gdyż przelicznymi sposobami mogą zdarzyć się przekroczenia różnych okoliczności cnoty, czyli odejścia od wymagań cnoty. Stąd też Pitagorejczycy uważali zło za nieskończone.

Przeto trzeba tak rozstrzygnąć: Jeśli ujmujemy niewiarę w porównaniu do wiary, to rozmaite są gatunki niewiary ilościowo określone. Grzech bowiem niewiary polega na oporze wobec wiary, a to może zachodzić dwojako: albo ktoś opiera się wierze, której jeszcze nie przyjął, i taką niewiarę spotykamy u pogan; albo ktoś opiera się wierze chrześcijańskiej już podanej i to podanej albo figuralnie - i taką jest niewiara żydów, albo sposobem uzewnętrzniania prawdy - i taką jest niewiara heretyków. Stąd to, ogólnie biorąc, podaje się trzy powyższe gatunki niewiary.

Jeśli zaś chce się wyodrębnić gatunki niewiary, biorąc pod uwagę błędy w poszczególnych sprawach wiary, to tak nie ma określonych gatunków niewiary, gdyż, według Augustyna, błędy mogą się mnożyć w nieskończoność[4)].

Ad 1. Swoistą (formalną) stronę jakiegoś grzechu można ujmować dwojako: pierwsze od strony pobudki grzeszącego, i wtedy ton ku czemu grzesznik się zwraca, jest swoistym (formalnym) przedmiotem grzechu; z niego też idzie zróżniczkowanie gatunków; drugie (można wziąć pod uwagę) wzgląd zła; i tak to dobro, od którego się odeszło, staje się swoistym (formalnym) przedmiotem grzechu; lecz z tej strony grzech nie otrzymuje cechy gatunkowej, owszem, jest utratą.

Tak więc należy odpowiedzieć, że przedmiotem niewiary jest prawda pierwsza, jako to (dobro) od którego *odchodzi*; przedmiotem zaś jej swoistym (formalnym) ku któremu się niewiara zwraca, jest fałszywy Pogląd, jaki wyznaje; z tej też strony otrzymuje gatunkową różnicę; tak np. miłość, która lgnie do najwyższego Dobra, jest jedna; ale rozmaite są przeciwstawne miłości wady, które, przez zwrot ku różnym dobrom doczesnym, odciągają od Dobra najwyższego, przy równoczesnych różnych zwichrowanych ustosunkowaniach się do Boga. Tak samo i wiara; ponieważ uznaje jedną, pierwszą prawdę, jest jedną cnotą; liczne są wszakże gatunki niewiary, gdyż niewierzący idą za rozmaitymi fałszywymi nowinkami.

Ad 2. Zarzut ten dotyczy rozróżnienia gatunków niewiary ze strony różnych prawd, co do których się błądzi.

Ad 3. Jak wiara jest jedna dlatego, że tak liczne prawdy uznaje w odniesieniu do jednej, tak samo niewiara może być jedna, chociażby w wielu błądziła, o ile wszystko do jednego sprowadza. Jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by człowiek błądził różnymi gatunkami niewiary; przecież jeden człowiek może mieć różne wady i cierpieć na rozmaite cielesne choroby.

Artykuł 6

CZY NIEWIARA POGAN JEST CIĘŻSZĄ OD NIEWIARY INNYCH ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Jak choroba ciała tym jest groźniejsza, im ważniejszemu organowi zagraża, tak grzech tym, zdaje się, jest cięższy im ważniejszemu składnikowi cnoty sprzeciwia się. Lecz pocześniejszym składnikiem cnoty wiary jest wiara w jedność Boga, a właśnie uchybiają jej poganie swą wiarą w wielość bogów. A więc niewiara ich jest najcięższą.

2. Tym groźniejsza jest herezja niektórych spośród heretyków, im liczniejszym i ważniejszym prawdom zaprzeczają; tak np. herezja Ariusza, (22) który odłączył Bóstwo (od człowieczeństwa Chrystusa), była groźniejsza niż herezja Nestoriusza (29), który odłączył człowieczeństwo Chrystusa od osoby Syna Bożego. Lecz poganie w o wiele liczniejszych i ważniejszych (prawdach) odchodzą od wiary niż żydzi i heretycy; przecież zgoła żadnej prawdy wiary nie uznają. A więc ich niewiara jest najcięższą.

3. Każde dobro ściera ostrze zła. Otóż w judaiźmie spotykamy jakieś pierwiastki dobra; gdyż uznają Stary Testament, jako od Boga pochodzący; również u heretyków znachodzimy pierwiastki dobra; szanują przecież Nowy Testament. A więc mniej chyba grzeszą niż poganie, którzy odrzucają oba Testamenty.

Wbrew temu czytamy u Piotra[1)]: „Lepiej by im było nie poznać drogi sprawiedliwości, niż poznawszy, znowu się odwrócić”. Otóż poganie nie poznali drogi sprawiedliwości, heretycy zaś i żydzi coś niecoś poznali, ale porzucili. A więc ich grzech jest cięższy.

Odpowiedź: Jak w poprzednim artykule wyłożyliśmy, niewiarę można ujmować dwojako: pierwsze, w porównaniu jej do wiary, i tak ciężej przeciw wierze grzeszy ten, kto opiera się wierze już podanej, niż ten, kto opiera się wierze jeszcze nie podanej; tak np. ciężej grzeszy ten, kto nie dotrzymuje uczynionej obietnicy niż ten, kto nie spełni tego, czego zgoła nie obiecał. Według tego niewiara heretyków, którzy jawnie opowiadają się za Ewangelią, a mimo to opierają się jej przez ton że jej nadużywają, jest cięższym grzechem niż (niewiara) żydów którzy nigdy prawdy ewangelicznej nie przyjęli. Ponieważ jednak (żydzi) przyjęli jej wyobrażenie (zapowiedź) w Starym Testamencie, co jednak skazili błędną jej wykładnią, dlatego też ich niewiara jest cięższym grzechem, niż niewiara pogan, którzy żadnym sposobem nie zetknęli się z prawdą ewangeliczną.

Drugie ujęcie niewiary to zaprzepaszczenie tych (prawd), które wiarę stanowią. Według tego, ponieważ więcej błędów mają poganie niż żydzi, a żydzi niż heretycy, cięższą jest niewiara pogan niż żydów, i żydów niż heretyków; z wyjątkiem niektórych, np. manichejczyków (103), którzy więcej zbłądzili w sprawach wiary niż poganie.

Porównując ciężar (zła) obu, (widzimy, że) pierwszy przeważa nad drugim z powodu winy, gdyż, jak wyżej powiedziano[2)], niewiara nosi piętno winy więcej z racji oporu wobec wiary, niż z tego, że się nie zna tego, co wiarę stanowi; to bowiem, jak

tamże powiedziano, zdaje się raczej nosić na sobie piętno kary. Dlatego, mówiąc po prostu, niewiara heretyków jest najgorsza.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 7

CZY WOLNO ROZPRAWIAĆ PUBLICZNIE Z NIEWIERZĄCYMI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Powiada Apostoł [1)]: „Nie spieraj się słowy, gdyż to na nic się nie zda, tylko na ruinę przysłuchującym się". Lecz publiczne rozprawianie z niewierzącymi nie może się obejść bez słownego spierania się. Przeto nie wolno publicznie rozprawiać z niewierzącymi.

2. Ustawa Marcjana Augusta, potwierdzona kanonami[2)], tak mówi: „Krzywdę czyni najdostojniejszemu soborowi, kto sprawy raz zawyrokowane i prawidłowo zarządzone odważyłby się znowu wyciągać i publicznie rozstrząsać (104). Tymczasem wszystkie sprawy wiary zostały rozstrzygnięte przez święte sobory. A więc grzeszy ciężko i czyni krzywdę soborowi, kto waży się publicznie rozstrząsać sprawy wiary.

3. W dyspucie posługujemy się jakąś argumentacją; argumentacja zaś ma na celu rzecz wątpliwą uczynić wiarygodną; tymczasem spraw wiary jako najpewniejszych, nie można podawać w wątpliwość. Przeto o sprawach wiary nie należy dysputować publicznie.

Wbrew temu czytamy w Dziejach Apostolskich[3)] jak to: „Szaweł coraz bardziej wzmacniał się i zawstydzał Żydów"... i że: „Mówił z poganami i rozprawiał z Grekami".

Odpowiedź: W rozprawianiu na temat wiary można dopatrzyć się dwóch stron: pierwsza, to strona rozprawiająca; druga, to słuchacze.

U rozprawiającego trzeba przeniknąć pobudkę; jeśli bowiem rozprawia tak, jakby powątpiewał o wierze, lub jakby nie zakładał wiary jako pewnika, lecz dopiero usiłował argumentami dowieść, niewątpliwie popełnia grzech powątpiewania o wierze i grzech niewiary. Jest jednak godne pochwały, gdy ktoś dysputuje na temat wiary po to, by usunąć błędy lub dla samego się w tym wprawiania.

U słuchaczy trzeba zbadać, czy przysłuchujący się dyspucie są należycie pouczeni i silni we wierze, czy też są to ludzie prości i chwiejni we wierze. Żadnego przecież nie ma niebezpieczeństwa prowadzić dysputę o wierze wobec mądrych i silnych we wierze.

Co do prostaczków, trzeba wyodrębnić. 1. tych, których niewierzący a więc żydzi, heretycy i poganie, nęcą i nagabują, usiłując zniweczyć w nich wiarę; 2. tych, których nikt o to nie czepia, jak to ma miejsce w krajach, gdzie nie ma niedowiarków.

W pierwszym wypadku trzeba koniecznie pro- wadzić publiczne dysputy o wierze, byleby tylko znaleźli się ludzie odpowiednio przygotowani i zdolni, którzy by potrafili rozprawić się z błędami; tym sposobem prostaczkowie utwierdzą się we wierze, a niewierzącym odbierze się możność mamienia ich. Samo milczenie odpowiedzialnych czynników, którzy mają obowiązek stawienia oporu burzycielom

prawdziwej wiary, uchodziłoby za potwierdzenie błędu, dlatego (upomina) Grzegorz[4]: „Jak nieoględna wypowiedź prowadzi do błędu tak nierozważne milczenie zostawia w błędzie tych, co mogli być pouczeni”.

W drugim zaś wypadku byłoby niebezpieczne rozprawiać o wierze w obecności prostaczków których wiara dlatego jest stała, że nigdy nie odmiennego od swojej wiary nie słyszą. Nie przyniosło by im zatem pożytku przysłuchiwanie się zarzutom przeciw wierze, wygłaszanym przez niewierzących przy sposobności dysputy.

Ad 1. Apostoł nie zabrania całkowicie dysputy; zabrania tylko bezładnej, która raczej polega na kłótni słownej niż na poważnej wymianie myśli.

Ad 2. Ustawa ta nie zabrania takiej publicznej dysputy o wierze, która służy utrwaleniu wiary, ale takiej, co wychodzi z powątpiewania o wierze.

Ad 3. Nie powinno się dysputować o sprawach wiary tak, jakby się je podawało w wątpliwość, lecz mając na celu uwypuklenie prawdy i usunięcie błędów. Zdarzają się sytuacje, że trzeba dysputować z niewierzącymi dla dobra wiary. niekiedy dla jej obrony, zgodnie z wypowiedzią Piotra[5]: „Gotowi zawsze zadość uczynić każdemu, co żąda od was sprawy o mieszkającej w was nadziei i wierze”; niekiedy zaś dla przekonania błądzących, stosownie, do słów Apostoła[6]: „Żeby mógł napominać przez zdrową naukę, i tych którzy się sprzeciwiają przekonywać”.

Artykuł 8

CZY POWINNO SIĘ PRZYMUSZAĆ NIEWIERZĄCYCH DO WIARY ?

Zdaje się, że żadną miarą nie powinno się zmuszać niewierzących do wiary.

1. Czytamy bowiem u Mateusza[1], że słudzy gospodarza, na którego roli zasiano kąkol, podsunęli mu myśl: „jeśli chcesz, pójdziemy i wydrzemy go”; a on na to: „Nie, abyście snać wydzierając kąkol, nie wydarli z nim i pszenicy”; w związku z tym pisze Chryzostom[2]: „To powiedział Pan, by zakazać zabijania heretyków. Nie wolno przecież ich zabijać; jeśli bowiem ich wytracicie, z konieczności musi razem z nimi ucierpieć i wielu świętych”. A więc, zdaje się, że dla tej samej racji, nie wolno jakichś niedowiarków przymuszać do wiary.

2. Powiedziane jest w Dekretach[3] i w uchwale Synodu w Toledo[4]: „Co do żydów, synod święty nakazuje, by odtąd nikt ich nie przymuszał do wiary”. A więc, dla tej samej racji, również i innych niewierzących nie wolno zmuszać siłą do wiary.

3. Powiada Augustyn[5]: „Wszystko inne może człowiek (czynić) niechcący, ale wierzyć może tylko z własnej chęci”. Otóż chęci woli nie można siłą narzucić. A więc zdaje się, że nie wolno niewierzących siłą do wiary przynaglać.

4. Ezechiel w imieniu Boga mówi[6]: „Nie chcę śmierci grzesznika”. Lecz, jak wyżej powiedziano[7], każdy z nas winien dostosować swoją wolę do woli Bożej. A więc i my nie powinniśmy chcieć uśmiercania niewierzących.

Wbrew temu czytamy u Łukasza[8]: „Idź na drogi i opłotki i przymuszaj, żeby weszli, aby dom mój się zapełnił”. Lecz ludzie wchodzą do domu Bożego, tj. do świętego Kościoła, drzwiami wiary. A więc niektórych trzeba przymuszać do wiary.

Odpowiedź: Między niewierzącymi jedni są tacy, co nigdy nie przyjęli wiary, jak np. poganie i żydzi; takich żadną miara nie wolno przymuszać do wiary by uwierzyli, bo wierzyć to rzecz woli. Wierni jednak, w miarę możności, powinni ich siłą ukrócić w wypadku, gdyby stawili wierze przeszkody czy to bluźnierstwami, czy to złą propagandą, czy nawet otwartymi prześladowaniami. I dlatego wierni Chrystusa częstokroć stają do walki z niewierzącymi, nie po to, by ich zmusić do uwierzenia, gdyż nawet gdyby ich zwyciężyli i w niewolę podbili, zostawiliby im wolna decyzję co do przyjęcia wiary, ale po to, by ich siła okiełznać, by nie stawiali przeszkód wierze Chrystusowej.

Drudzy spośród niewierzących są tacy, co już kiedyś wiarę przyjęli i ją wyznają, jako to heretycy i wszyscy odstępcy; takich należy fizycznie zmusić, by wypełnili ton do czego się zobowiązali i by trzymali się tego, co przyjęli (106).

Ad 1. Niektórzy na podstawie tych autorytatywnych słów (Chryzostoma) myśleli, że zakazane jest uśmiercanie heretyków, a nie ich wyklęcie. Jasne to z przytoczonych słów Chryzostoma.

Augustyn zaś tak pisze o sobie do Wincentego[9)]: „Pierwotnie byłem zdania, że nikogo nie wolno siłą włączać do jedności z Chrystusem, tylko działać słowem, walczyć w dyspucie. Tę jednak moją opinię pokonali nie tyle ci, co przekonywali słowem, ale ci, co udowadniali na przykładach. Siła bowiem praw tak była korzystną, że wielu mówiło: Bogu dzięki „że skruszył nasze kajdany (niewiary)".

Jak zaś trzeba rozumieć słowa Pańskie: „Pozwólcie obojgu róść aż do czasu żniwa", widać z dalszych słów: „abyście zaś wydzierając kąkol, nie wydarli razem z nim i pszenicy". Jak Augustyn pisze, zbijając list Parmeniana[10)]: „Skoro dość jasno okazuje się że nie ma się czego bać, to jest, gdy zbrodnia każdego tak stała się dla wszystkich wyraźna i okazała obrzydła, że prawie żadnych, lub nie takich znalazła obrońców, którzy mogliby dokonać schizmy, nie może gnuśnieć w uśpieniu surowa karność".

Ad 2. Żadną miarą nie wolno przymuszać do wiary żydów, jeżeli wcale wiary nie przyjęli; jeśli jednak przyjęli wiarę należy ich koniecznie przymusić do zachowania wiary, jak to w tymże kanonie powiedziano.

Ad 3. Jak złożenie ślubów zależy od wolnej woli, a ich spełnienie już nie, ale jest musem, tak przyjęcie wiary zależy od wolnej woli, ale zachowanie przyjętej jest musem; dlatego też należy przymuszać heretyków, by trzymali się wiary. Mówi Augustyn do Bonifacego[11)]: „Skąd to jest, ze oni zwykli wołać: wolno jest wierzyć lub nie wierzyć? Wobec kogo Chrystus użył siły? Niech dojrzą w Pawle najpierw Chrystusa zniewalajacego, a potem nauczającego".

Ad 4. Jak mówi Augustyn[12)]: „Nikt z nas nie pragnie zguby jakiegoś heretyka; lecz nie inaczej odzyskał spokój dom Dawida, póki nie zginął w wojnie Absalom, syn jego, w wojnie, którą wszczął przeciw ojcu. Podobnie Kościół katolicki, gdy po zagubie niektórych (członków), resztę skupia, ból serca matczynego koi uwolnienie rzesz nieprzebranych".

Artykuł 9

CZY WOLNO OBCOWAĆ Z NIEWIERZĄCYMI ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Powiada Apostoł [1]: „Jeśli kto z pogan prosi was na ucztę, a chcecie iść, wszystko, co przed wami położą, jedzcie". A Chryzostom mówi[2]: „Nie zakazujemy, owszem, jeśli chcecie pozwalamy iść na przyjęcie do pogan". Ale iść na przyjęcie do kogoś to tyle, co z nim obcować. A więc wolno obcować z niewierzącymi.

2. Apostoł wyraża się[3]: „Bo czy to moja rzecz sądzić tych, co są zewnątrz?". Zewnątrz zaś są niewierzący. Ponieważ więc wyrokiem Kościoła niektórym zakazano kontaktów z wiernymi, zdaje się, że nie ma zakazu, by wierni stykali się z niewierzącymi.

3. Pan nie może posłużyć się niewolnikiem inaczej, jak tylko obcując z nim przynajmniej słownie; przecież pan kieruje niewolnikiem swoim przy pomocy rozkazów. Otóż chrześcijanie mogą mieć niewierzących niewolników: żydów, pogan czy saracenów. A więc mogą swobodnie z nimi obcować.

Wbrew temu czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa[4]: „Nie wejdziesz z nimi w przymierze, ani się zlitujesz nad nimi, ani się małżeństwem z nimi łączyć będziesz"; glossa zaś zwykła do tekstu Księgi Kapłańskiej[5]: „Kobieta, która po upływie miesiąca" itd. tak mówi: „tak należy wystrzegać się bałwochwalstwa, byśmy nie stykali się ani z bałwochwalcami, ani z ich uczniami, ani z nimi nic wspólnego nie mieli.

Odpowiedź: W dwojaki sposób zakazuje się wiernym obcować z jakąś osoba: pierwsze, jako karę dla tej osoby, z która wiernym nie wolno się stykać; drugie, jako zabezpieczenie tych, którym zakazano obcować z innymi. Jedno i drugie ma oparcie w słowach Apostoła[6]; skoro bowiem wyrzekł słowa wyklęcia, dodaje jako uzasadnienie: „Czy nie wiecie, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza?" Po czym daje uzasadnienie ze strony kary wymierzonej sądem Kościoła, gdy mówi: „Czy i wy nie sądzicie tych, którzy są wśród was?"

Jeśli chodzi o pierwszy sposób, to Kościół nie zakazuje wiernym obcowania z tymi niewierzącymi, którzy wcale wiary Chrystusowej nie przyjęli, a chodzi tu o pogan i żydów; nie ma przecież nad nimi władzy sądowniczej duchowej, a tylko świecką i to w wypadku, gdy, przebywając między chrześcijanami, popełnią jakieś przestępstwo, a wtedy wierni karzą ich karami doczesnymi.

Tym jednak sposobem, tj. jako kara, Kościół zabrania obcowania z tymi niewierzącymi, którzy od przyjętej wiary odchodzą, czy to skażając wiarę jak heretycy, czy całkowicie odstępując od wiary, jak apostaci-odstępcy; w obu bowiem wypadkach Kościół wydaje wyrok klątwy.

Jeśli chodzi o drugi sposób, to zdaje się trzeba wydzielić różne typy ludzi, zatrudnień i okresów. Otóż osobom mocnym we wierze nie należy zakazywać obcowania z tymi niewierzącymi, którzy wcale wiary nie przyjęli, mianowicie z poganami i żydami, zwłaszcza gdy zmusza konieczność; a to w tej nadziei, że obcowanie ich z niewierzącymi przyniesie raczej nawrócenie niewierzących, niż

odstępstwo wiernych od wiary. Prostaczkom zaś i słabeuszom we wierze, co do których zachodzi uzasadniona obawa przed ich wywróceniem się, należy zabronić obcowania z niewierzącymi; w szczególności, by nie łączyli się z nimi bliską zażyłością i by bez potrzeby nie stykali się z nimi.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Kościół nie ma nad niewierzącymi takiej władzy sądowniczej, by im mógł wymierzać kary duchowe (107); nad niektórymi wszakże niewierzącymi ma taką władzę (świecką), że może im wymierzać kary doczesne; tym się tłumaczy fakt, że Kościół niekiedy z powodu jakichś szczególnych przestępstw zakazuje niewierzącym obcować z wiernymi.

Ad 3. Więcej ma prawdopodobieństwa, że sługa pozostający pod władzą pana, nawróci się na wiarę wierzącego pana, niż na odwrót; dlatego nie ma zakazu dla wiernych posiadania niewierzących sług. Gdyby jednak panu groziło niebezpieczeństwo z obcowania z takim sługą, winien go się pozbyć, stosownie do nakazu Pańskiego[7)]: „Jeśli noga wiedzie cię do grzechu, odetnij ją i wyrzuć od siebie".

W odpowiedzi na przeciwny do zarzutów argument (chodzi o „Wbrew temu"), należy zauważyć, że Panu w tym zakresie chodziło o tych pogan, do których krainy mają przyjść żydzi, skłonni do bałwochwalstwa; istniała obawa. że przez stałe z nimi obcowanie stracą wiarę; dlatego tamże czytamy: „bo uwiedzie syna twego, by nie szedł za mną" [8)].

Artykuł 10

CZY NIEWIERZĄCY MOGĄ MIEĆ ZWIERZCHNOŚĆ CZY WŁADZĘ NAD WIERNYMI (108) ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Powiada Apostoł [1)]: „Wszyscy ci, co są pod jarzmem jako niewolnicy, niech mają panów swoich za godnych wszelkiej czci"; a że mówi o niewierzących, świadczą o tym dalsze słowa: „A ci, co mają panów wierzących, niech ich nie lekceważą". U Piotra zaś czytamy[1)]: „Słudzy bądźcie poddani panom z wszelką bojaźnią, nie tylko dobrym i skromnym, ale i przykrym". Nie nakazywano by zaś tego powagą apostolską, gdyby niewierzący nie mogli mieć władzy zwierzchniczej nad wiernymi. A więc zdaje się, że niewierzący mogą być zwierzchnikami wierzących.

2. Wszyscy domownicy jakiegoś władcy muszą mu podlegać. Tymczasem niektórzy wierni byli domownikami niewierzących władców; czytamy przecież w liście do Filipian[3)]: „Pozdrawiają was wszyscy święci, najwięcej zaś ci, którzy są z domu cesarskiego", to jest Nerona - niewierzącego. A więc niewierzący mogą być władcami wierzących.

3. Według Filozofa[4)], niewolnik jest narzędziem pana w tym, co potrzebne do życia ludzkiego tak, jak sługa mistrza jest jego narzędziem w tym, co dotyczy wykonywania rzemiosła. W takich zaś warunkach może wierzący podlegać niewierzącemu; mogą przecież wierzący być pracownikami u niewierzących. A więc niewierzący mogą mieć władzę nad wiernymi, nawet jako ich panowie.

Wbrew temu: Władza zwierzchnia musi rozstrzygać sprawy sporne swoich podwładnych. Lecz niewierzącym nie wolno sądzić wiernych; mówi bowiem Apostoł[5)]: „Jak śmie ktoś z was, mając sprawę przeciw drugiemu, sądzić się przed grzesznikami”, tj. niewierzącymi, „a nie przed świętymi?” A więc, zdaje się, niewierzący nie mogą być zwierzchnikami wierzących.

Odpowiedź: O tym można mówić podwójnie: Pierwsze, o wprowadzeniu władzy czy zwierzchnictwa niewierzących nad wierzącymi od nowa; i na to żadną miarą nie wolno pozwolić: byłaby to hańbą i niebezpieczeństwem dla wiary; jakżesz łatwo, poddani cudzej władzy, mogą być przekabaceni przez swoich zwierzchników do pójścia za ich wolą; chyba że podwładny jest mężem wielkiej cnoty. n podobnież niewierzący, poznawszy ułomności wierzących, z pogardą odnoszą się do wiary. Stąd to Apostoł zakazał wiernym wytaczać sprawy przed sędzią niewiernym. Dlatego Kościół nie pozwala, by niewierni dochodzili do władzy nad wiernymi, lub stawali się ich przełożonymi na jakimś urzędzie.

Drugie, możemy mówić o władzy czy zwierzchnictwie już będącym. Co do tego trzeba zauważyć, że władzę i zwierzchnictwo wprowadziło prawo ludzkie; podział zaś na wierzących i niewierzących pochodzi z prawa Bożego. Prawo zaś Bożen wywodzące się z łaski, nie niweczy prawa ludzkiego, wywodzącego się z przyrodzonego rozumu. Stąd podział na wierzących i niewierzących. rozpatrywany w swej istocie, nie obala władzy i zwierzchnictwa niewierzących nad wierzącymi.

Może jednak słusznie Kościół, mający przecież za sobą powagę Boską, swoim wyrokiem i zarządzeniem, to prawo do panowania i zwierzchnictwa znieść. Niewierzący bowiem, z racji swej niewiary, zasługują na pozbawienie ich władzy nad wiernymi, którzy przeniesieni są do (Królestwa) Dzieci Bożych.

Kościół niekiedy tak postępuje, a niekiedy nie. Co do tych niewierzących, którzy podlegają także doczesnej władzy Kościoła i jego członków, prawo kościelne postanawia, że niewolnik należący do żyda, skoro tylko stanie się chrześcijaninem, z miejsca staje się wolnym, bez żadnego okupu, o ile był synem niewolnicy, to jest urodzony w niewoli; to samo odnosi się do niewolnika niewiernego, kupionego do służby; jeśli jednak był kupiony na handel, musi się go w ciągu trzech miesięcy wystawić na sprzedaż. Kościół nie wyrządza tym krzywdy; ponieważ żydzi są poddanymi Kościoła, może rozporządzać ich rzeczami; podobnie świeccy książęta wydali wiele ustaw dla swoich podwładnych w obronie ich wolności.

Powyższe zarządzenie Kościoła nie dotyczy niewiernych, którzy nie podlegają władzy doczesnej Kościoła, czy jego członków chociaż według prawa Kościół mógłby to uczynić; nie czyni jednak tego dla uniknięcia zaburzeń; podobnie uczynił Pan: wykazał, że ma prawo zwolnić się od płacenia podatku, gdyż: Synowie (królewscy) wolni są (od płacenia); a jednak kazał wyrównać podatek dla uniknięcia zwady[6)]. Tak samo uczynił Paweł; podawszy niewolnikom naukę, by szanowali swoich panów dodaje[7)]: „Aby imię Pana i nauka nie były bluźnione”.

W świetle tego jasna jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. To zwierzchnictwo cesarza istniało pierwej nim nastał podział na wierzących i niewierzących. dlatego nie zostało zniesione przez fakt nawrócenia się niektórych na wiarę; było nawet potrzebne, by niektórzy z wiernych należeli do grona

domowników cesarskich dla obrony innych wierzących; np. św. Sebastian krzepił serca chrześcijan, załamujących się w męczarniach, i nadal ukrywał się pod płaszczem żołnierskim na dworze Dioklecjana.

Ad 3. Niewolnicy podlegają swoim panom przez całe życie, a poddani swoim rozkazodawcom we wszystkich sprawach; słudzy zaś mistrzów sztuki podlegają im jedynie w szczególnym typie zatrudnienia. Dlatego większe niebezpieczeństwo tkwi w tym, że niewierzący mają władzę czy zwierzchnictwo nad wierzącymi, niż w tym, że użyją ich do posługi w jakimś rzemiośle. Stąd to Kościół zezwala, by chrześcijanie mogli uprawiać rolę u Żydów; tu bowiem nie mają konieczności przebywania z nimi. Salomon również uprosił od króla Tyru mistrzów robót przy obróbce drzewa, o czym pisze Księga Królewska[8]. A przecież, gdyby istniała obawa, że obcowanie i współżycie z nimi spowoduje ruinę dla wierzących, byłoby to z gruntu zabronione.

Artykuł 11

CZY NALEŻY TOLEROWAĆ OBRZĘDY NIEWIERZĄCYCH (109) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Niewierzący, sprawując swoje obrzędy, wyraźnie popełniają grzech. Otóż jeśli kto może powstrzymać kogoś od grzechu. a nie uczyni tego, to na grzech pozwala; w tym sensie wypowiada się glossa[1] do słów (Apostoła) [2]: „Nie tylko, że sami je czynią. ale jeszcze pochwalają czyniących takowe”. A więc ci, co cierpią ich obrzędy, grzeszą.

2. Obrzędy żydowskie równają się bałwochwalstwu: do słów bowiem (Apostoła) [3]: „A nie poddajcie się znowu pod jarzmo niewoli”, dodaje glossa międzyliniowa: „Nie lżejszą jest niewola tego prawa (żydowskiego), niż bałwochwalstwa”. Tymczasem nikt by nie dopuścił do tego, by ktoś sprawował obrzędy bałwochwalcze; owszem, jak to opisuje Augustyn[4], władcy chrześcijańscy najpierw nakazali zamknąć świątynie bożków, a potem je burzyć. Podobnie przeto nie powinno Się tolerować obrzędów żydowskich.

3. Jak wyżej powiedziano[5], najcięższym grzechem jest niewiara. Otóż prawo nie pobłaża innym występkom, takim jak cudzołóstwo. kradzież itp., ale je karze. A więc nie powinno się pobłażać obrzędom niewierzących.

Wbrew temu mówi Grzegorz o żydach[6]: „Niech mają swobodę zachowania i obchodzenia wszystkich swoich świąt, jak mieli dotychczas oni i ojcowie ich od dawnych czasów” [7].

Odpowiedź: Rządy ludzkie wypływają z rządów Bożych i mają je naśladować, Bóg zaś, choć jest wszechmocny i najlepszy, dopuszcza jednak, by na świecie działo się jakieś zło, które mógłby ukrócić, (ale nie czyni tego), by jego ukrócenie nie zniszczyło większych dóbr, a także by nie pociągnęło za sobą gorszego zła.

Tak więc zwierzchnicy, sprawujący rządy nad ludźmi. słusznie tolerują niektóre zło po to, by nie przekreślić większego dobra, lub by nie wyszło z tego większe zło;

jak to mówi Augustyn[8]: „Usuń nierządnice od spraw ludzkich a obudzisz wszystkie namiętności”.

Tak więc, choć niewierzący grzeszą swoimi obrzędami, można to tolerować: albo ze względu na jakieś stąd spodziewane dobro, albo ze względu na jakieś zło, którego chce się uniknąć.

Z tego np. że żydzi sprawują swoje obrzędy, w których ongiś była wyrażona ta prawda wiary, którą obecnie wyznajemy n ma ten dobry skutek, że od nieprzyjaciół mamy świadectwo dla wiary naszej, że jakby w wyobrażeniu mamy przedstawione ton w co wierzymy; dlatego też toleruje się ich obrządki.

Nie toleruje się jednak tych obrzędów niewierzących, które nie zawierają w sobie żadnej prawdy, ni pożytku, chyba ograniczenie. dla uniknięcia zła, np. oburzenia n czy niezgody, które by mogły stąd płynąć, lub by nie stworzyć przeszkody do zbawienia tym, którzy dzięki tolerancji powoli skłaniają się ku wierze. Dlatego też ongiś Kościół tolerował również obrządki heretyków i pogan, gdy jeszcze było dużo niewierzących.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 12

CZY NALEŻY CHRZCIĆ DZIECI ŻYDÓW I INNYCH NIEWIERZĄCYCH WBREW WOLI ICH RODZICÓW?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Większy jest węzeł małżeński niż prawo władzy ojcowskiej nad dziećmi; prawo bowiem władzy ojcowskiej może być przez człowieka zniesione, gdy syn usamodzielnia się (110), węzeł zaś małżeński nie może być rozwiązany przez człowieka, jak o tym mówi Mateusz[1]: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza”. Otóż niewiara powoduje rozwiązanie węzła małżeńskiego; mówi przecież Apostoł [2]: „jeśliby niechrześcijanin chciał odejść, niech odejdzie, gdyż ani brat, ani siostra nie są poddani niewolnictwu w tych rzeczach”; a kanon[3] postanawia: „W wypadku, gdy strona niewierząca nie chce żyć z drugą stroną (wierzącą) inaczej, jak tylko z obrazą Stworzyciela, wtedy owa druga strona nie powinna z nią współżyć”. A więc tym bardziej z powodu niewiary ustaje prawo władzy ojcowskiej nad swoimi dziećmi; można przeto chrzcić ich dzieci wbrew ich woli.

2. Więcej pomocy trzeba udzielić człowiekowi znajdującemu się w niebezpieczeństwie śmierci wiecznej, niż w niebezpieczeństwie śmierci doczesnej. Otóż grzeszyłby ten, kto by spotkał człowieka w niebezpieczeństwie śmierci doczesnej i nie przyszedł mu z pomocą. Ponieważ więc dzieci żydów i innych niewierzących znajdują się w niebezpieczeństwie wiecznej śmierci, gdyż zostaną przy rodzicach i będą wychowane według ich niewiary, przeto, zdaje się, winno się im je odebrać, ochrzcić i wychować we wierze.

3. Dzieci niewolników są niewolnikami i zostają pod władzą pana. Lecz żydzi są niewolnikami królów i książąt. a więc są nimi i ich dzieci. Królowie więc i książęta mają władzę rozporządzania dziećmi żydowskimi według swojej woli. Zgoła przeto nie będzie żadnej krzywdy n jeśli je ochrzczą wbrew woli rodziców.

4. Każdy człowiek więcej należy do Boga, od którego ma duszę, niż do ojca cielesnego, od którego ma ciało. Żadnej przeto nie będzie niesprawiedliwości, jeśli się odbierze dzieci żydowskie rodzicom cielesnym i odda Bogu przez chrzest.

5. Skuteczniej zbawia człowieka chrzest niż kaznodziejstwo. Chrzest przecież z miejsca gładzi plamę grzechu, powinność kary i otwiera bramę nieba. Otóż gdy zaniechanie kazań grozi nieszczęściem, winę za to ponosi ten, który ich zaniechał, tak, jak z tym u Ezechiela[4)], który „ujrzy miecz przychodzący, a nie zatrąbi". A więc, w razie gdyby dzieci żydowskie miały iść na potępienie na skutek nie udzielenia im chrztu, o wiele większy grzech popełniają ci, co mogli im go udzielić, a nie uczynili tego.

Wbrew temu: Nikomu nie wolno wyrządzać krzywdy. Otóż działaby się żydom krzywda, gdyby chrzczono ich dzieci wbrew ich woli; utraciliby przecież prawo władzy rodzicielskiej nad dziećmi, które znalazły się w gronie wiernych.

A więc nie wolno ich chrzcić wbrew ich woli.

Odpowiedź: W Kościele największym autorytetem cieszy się obyczaj, którym zawsze i we wszystkich sprawach należy się kierować; przecież nawet nauka doktorów katolickich bierze swą powagę od Kościoła (111). Stąd bardziej należy polegać na autorytecie Kościoła, niż na powadze Augustyna, Hieronima, czy kogokolwiek innego. Otóż nie było nigdy w użyciu Kościoła chrzcić dzieci żydowskie wbrew woli rodziców, mimo że w dawnych czasach dzierżyło władzę wielu najbardziej katolickich i najpotężniejszych monarchów, jak Konstantyn, i Teodozjusz, a w ścisłej z nimi przyjaźni żyli najbardziej świątobliwi biskupi, jak Sylwester z Konstantynem i Ambroży z Teodozjuszem; i gdyby to było zgodne z rozumem, na pewno by nie zaniechali tego wyprosić u nich. Dlatego byłoby niebezpiecznie wprowadzać nową praktykę chrzczenia dzieci żydowskich wbrew woli ich rodziców, w sprzeczności z przestrzeganym dotąd obyczajem Kościoła.

Ma to podwójne uzasadnienie: Pierwsze, chodzi o niebezpieczeństwo zagrażające wierze. Gdyby bowiem dzieci przyjęły chrzest przed używaniem rozumu, wówczas, po dojściu do wieku młodzieńczego, rodzice bez trudu mogliby je odstręczyć od tego, co w niemowlęctwie przyjęły; obróciło by się to na szkodę dla wiary.

Drugie, to złamanie przyrodzonej sprawiedliwości. Syn bowiem z natury rzeczy jest cząstką ojca; początkowo, póki jest w łonie matki, stanowi z nią jedno ciało; po narodzeniu zaś, ale przed używaniem rozumu, nadal zostaje w troskliwych rękach rodziców, jakby w jakimś duchowym łonie; przed używaniem bowiem rozumu dziecko nie różni się od zwierzęcia nierozumnego; dlatego jak wół czy koń należy do właściciela i ten może ich używać według swej woli, zgodnie z prawem cywilnym, jako własnym narzędziem; podobnie, z prawa naturalnego, syn, przed dojściem do używania rozumu, ma zostawać pod opieką ojca. Było by więc sprzeczne z przyrodzoną sprawiedliwością wyrwać dziecko spod opieki rodzicielskiej, czy rozporządzać nim wbrew woli rodziców, zanim ono dojdzie do używania rozumu.

Skoro jednak (dziecko) zaczyna używać wolnej woli, już jest panem siebie i może sobą rozporządzać w tym, co wypływa z prawa Bożego czy naturalnego; wtedy można go naprowadzać do wiary, ale nie siłą, tylko przekonywaniem; może też, nawet

wbrew woli rodziców przystać na wiarę i dać się ochrzcić; nigdy jednak przed używaniem rozumu. Dlatego też o dzieciach dawnych ojców mówimy, że dostępują zbawienia przez wiarę rodziców; czym daje się do zrozumienia, że obowiązkiem rodziców jest zatroszczyć się o zbawienie swoich dziecin zwłaszcza nim dojdą do używania rozumu.

Ad 1. W małżeństwie obie strony są już w używaniu wolnej woli i każda ze stron może wbrew woli drugiej przystać na wiarę. Nie zachodzi to u dziecka, które jeszcze nie ma używania rozumu. Skoro jednak dojdzie do używania rozumu, wówczas podobieństwo chwyta, o ile zechce się nawrócić.

Ad 2. Nikogo nie można ratować od śmierci doczesnej wbrew zarządzeniu prawa cywilnego, np. jeśli ktoś jest przez sędziego skazany na karę śmierci doczesnej, nikt nie powinien go siłą ratować; stąd też nikomu nie wolno burzyć ładu prawa naturalnego dla uwolnienia (dziecka) z niebezpieczeństwa śmierci wiecznej, prawa, które postanawia, że syn ma być pod opieką ojca.

Ad 3. żydzi są niewolnikami zwierzchników tak zwaną niewolą cywilną, która nie przekreśla ładu prawa naturalnego czy Boskiego.

Ad 4. Człowiek kieruje się ku Bogu rozumem, którym też może Go poznać. Stąd też dziecko, przed używaniem rozumu, naturalnym pędem kieruje się ku Bogu rozumem rodziców, których opiece z natury podlega; według też ich rozporządzenia załatwia się jego sprawy religijne.

Ad 5. Ryzyko wynikające z zaniedbania kaznodziejstwa spada tylko na tych, którym zlecono obowiązek głoszenia kazań. Stąd Ezechiel wpierw mówi[5)]: „Dałem cię na stróża domowi Izraela”. Troska zaś o sakrament zbawienia dzieci niewierzących należy do ich rodziców. Dlatego też im grozi niebezpieczeństwo w razie odmówienia sakramentów ich dzieciom i narażenia ich na utratę zbawienia.

ZAGADNIENIE 11
O HEREZJI

Z kolei zastanawiamy się nad herezją; ujmiemy to w cztery pytania: 1. Czy herezja jest gatunkiem niewiary? 2. Około jakiej materii się obraca? 3. Czy heretyków należy tolerować? 4. Czy nawracających należy z powrotem przyjmować?

Artykuł 1

CZY HEREZJA JEST GATUNKIEM NIEWIARY (112) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak wyżej powiedziano[1)], siedzibą niewiary jest rozum. Otóż trudno przypisać herezję rozumowi; raczej należy ją łączyć z siłami dążnościowymi mówi bowiem Hieronim[2)]: „Herezja, z greckiego, wyraża wybór, czyli że taką sobie każdy obiera naukę, jaką uważa za lepszą”. Jak to zaś wyżej powiedziano[3)], wybór jest aktem siły dążnościowej. A więc herezja nie jest gatunkiem niewiary

2. O gatunku wady decyduje szczególnie cel;
stąd mówi Filozof [4]: „Ten, kto popełnia cudzołóstwo w celu kradzieży, więcej jest złodziejem niż cudzołożnikiem”. Otóż celem herezji jest korzyść doczesna, najczęściej stanowisko i sława, a te należą do wady pychy lub do żądzy; mówi bowiem Augustyn[5]: „Tego zwiemy heretykiem, który wymyśla błędne lub nowe zdania, względnie takowe przyjmuje, dla korzyści doczesnych, a najwięcej dla swojego wywyższenia i sławy”. A więc herezja nie jest gatunkiem niewiary, lecz raczej pychy.

3. Niewiara, jako że ma siedzibę w rozumie, nie należy do ciała. Za to herezja jest dziełem ciała; mówi bowiem Apostoł[6]: „Jawne są uczynki ciała, którymi są: nieczystość, rozpusta” a potem między innymi wylicza: „swary i sekty”, które nie są czym innym, jak herezją. Przeto herezja nie jest gatunkiem niewiary.

Wbrew temu: Prawdzie przeciwstawia się fałsz. Otóż za heretyka uważamy tego, kto wymyśla lub przyjmuje błędne lub nowe zdania; a więc przeciw - stawia się prawdzie, na której opiera się wiara; przeto należy do niewiary (jako jej gatunek).

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[7], wyraz herezja oznacza wybór. Wybór zaś, o czym już była mowa[8], dotyczy środków do celu, który został uprzednio wytyczony. Jak zaś z powyższego wynika[9], w przeżyciu wiary wola przechyla się ku jakiejś prawdzie, jako ku swemu dobru. Stąd wynika, że naczelna prawda pełni rolę ostatecznego celu, a drugorzędna jest środkiem do celu. Ponieważ zaś każdy kto wierzy, wierzy komuś mówiącemu, dlatego wydaje się, że punktem centralnym i ostatecznym w każdym uwierzeniu jest ta osoba, której wypowiedziom daje się wiarę; a gdy się komuś chętnie daje wiarę, to za drugorzędne poniekąd uważa się ton w co się wierzy.

Tak więc, kto ma prawdziwą wiarę chrześcijańską, ten z własnej woli wierzy Chrystusowi i przyjmuje to, co prawdziwie stanowi Jego naukę. Od tej prawdziwości wiary chrześcijańskiej można odejść w podwójny sposób: Pierwsze, gdy ktoś nie chce wierzyć samemu Chrystusowi; taki ma poniekąd złą wolę, źle nastawioną do samego celu; i to stanowi o odmienności gatunkowej pogan i żydów.

Drugie, gdy ktoś chce uwierzyć Chrystusowi, ale uchybia, przebierając w tych (prawdach), które ma przyjąć ze względu na Chrystusa; bo nie wybiera tego, co Chrystus faktycznie uczył, ale to, co mu własny umysł podsuwa. Dlatego też herezja jest gatunkiem niewiary, a heretykami są ci, co powołują się na naukę Chrystusa, faktycznie jednak łamią Jego dogmaty .

Ad 1. Jak dopiero co wyżej powiedziano, wybór taką pełni rolę wobec niewiary n jaką pełni wola wobec wiary.

Ad 2. O gatunku wady decyduje jej cel bliski; cel dalszy jest dla niej przyczyną i stanowi o jej rodzaju. Tak np. gdy kto cudzołoży w intencjach złodziejskich, z celu bliskiego i z przedmiotu jest to gatunek cudzołóstwa; widać wszakże jasno, że to cudzołóstwo pochodzi z zamiaru kradzieży i w niej się zawiera, jak skutek zawiera się w przyczynie, albo gatunek w rodzaju; jasne to z wykładu wyżej podanego o ludzkim postępowaniu w ogólności[10]. Podobnież w naszym wypadku: celem przedmiotowym bliskim herezji jest trzymanie się błędnego własnego zdania, z czego też pochodzi jej

gatunek, za to cel dalszy ujawnia jej przyczynę, mianowicie pychę lub żądzę, które ją powodują.

Ad 3. Jak twierdzi[11)] Izydor (113), herezja wyraża wybieranie, a sekta przystanie na coś. Herezja przeto i sekta znaczą jedno, i należą do dzieł ciała, nie ze względu na samą treść aktu niewiary w odniesieniu do bliskiego przedmiotu, ale ze względu na przyczynę, którą jest, jak to wyżej powiedziano[12)] albo dążenie do celu grzesznego, o ile wywodzi się z pychy lub żądzy, albo jakieś urojenie wyobraźni, co, według Filozofa [13)], jest źródłem błędu. Wyobraźnia zaś poniekąd należy do ciała, gdyż jej działanie nie może obejść się bez narządu cielesnego.

Artykuł 2

CZY, ŚCIŚLE MÓWIĄC, HEREZJA DOTYCZY TEGO, CO NALEŻY DO WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Zdaniem Izydora[1)], jak są teraz herezje i sekty wśród chrześcijan, tak również były u żydów i faryzeuszów. Otóż spory tych ostatnich nie dotyczyły materii wiary. A więc herezja nie dotyczy materii wiary, jako sobie właściwego przedmiotu.

2. Materią wiary są rzeczy, w które wierzymy. Otóż herezja nie dotyczy jedynie rzeczy, lecz także wyrażeń i tłumaczenia Pisma św. jak mówi Hieronim[2)]: „Ktokolwiek inaczej pojmuje. Pismo św., niż tego domaga się sens Ducha Świętego, który jest jego autorem, choć nie odstąpił od Kościoła, może jednak być uważany za heretyka”; gdzie indziej zaś powiada[3)]: „Słowa nieobliczalnie wypowiedziane stają się herezją”. A więc herezja nie obraca się właściwie około materii wiary.

3. Niekiedy nawet święci doktorowie mają odmienne zdania w sprawach wiary, jak np. Hieronim i Augustyn, co do ustania (obowiązywania) Starego Prawa; a jednak działo się to bez popadnięcia w herezję. A więc herezja właściwie nie obraca się około materii wiary.

Wbrew temu mówi Augustyn przeciw manichejczykom: „Heretykami zwiemy tych, co w Kościele Chrystusowym żywią myśli skażone i opaczne; przywoływani zaś na zdrową i prawowitą drogę, upornie sprzeciwiają się, nie chcą wyzbyć się swoich zaraźliwych i zgubnych haseł, owszem nadal ich bronią”[4)]. Lecz te właśnie zaraźliwe i zgubne hasła przeciwstawiają się dogmatom wiary, którymi „sprawiedliwi żyją”[5)]. A więc herezja dotyczy spraw wiary, jako sobie właściwej materii.

Odpowiedź: Herezja zachodzi wtedy, gdy burzy wiarę Chrystusową. Nie ma zaś mowy o burzeniu wiary Chrystusowej, gdy ktoś żywi błędne mniemania w sprawach dla wiary obcych, np. w dziedzinie geometrii itp., co zgoła nie dotyczy wiary. n lecz jedynie wtedy gdy ktoś żywi błędne zdania w sprawach tyczących wiary. Jak zaś wyżej zaznaczono[6)], do dziedziny wiary może coś należeć w dwojaki sposób: Pierwsze, wprost i przede wszystkim, to artykuły wiary; drugie, nie wprost i drugorzędnie, to takie sprawy, których zaprzeczenie prowadzi do obalenia jakiegoś artykułu wiary; w jednym i drugim wypadku może być herezja, w ten sam sposób co i wiara.

Ad 1. Jak herezje żydów i faryzeuszów były fałszywymi zapatrywaniami tyczącymi judaizmu i faryzaizmu, tak również herezje chrześcijańskie obracają się około wiary Chrystusowej.

Ad 2. Ten inaczej wyjaśnia Pismo św. natchnione Duchem Świętym, kto nakręca wykład Pisma św. w kierunku odwrotnym do tego, co Duch święty objawił. Stąd czytamy u Ezechiela[7)] o fałszywych prorokach: „Którzy nie przestali potwierdzać mowy" za pomocą błędnego wykładu Pisma św.

Podobnie i słowami, które wypowiadamy, wyznajemy swoją wiarę; jak bowiem wyżej powiedziano[8)], wyznanie jest przejawem wiary; dlatego też, jeśli nieobliczalna wypowiedź dotyczy materii wiary, może stąd płynąć szkoda dla wiary; stąd też Leon papież. w liście do Proteriusza biskupa aleksandryjskiego, tak pisze[9)]: „Wrogowie krzyża Chrystusowego czyhają na każdy nasz postępek i wypowiedź tak, że choć żadnej nie dajemy okazji, lub co najwyżej błahą, już kłamliwie wołają, że my zgadzamy się z Nestoriuszem".

Ad 3. Czytamy u Augustyna[10)]: „Żadną miarą nie można zaliczać do heretyków tych, którzy, bez żadnego uporczywego zacietrzewienia bronią swojego zapatrywania, chociaż jest ono błędne i przewrotne; szukając przytem ze staranną pilnością prawdy, gotowi je sprostować, skoro tylko ją znajdą"; nie zajmują przecież z wyboru stanowiska sprzecznego z nauką Kościoła.

Tak więc niektórzy doktorowie zdają się mieć odmienne zapatrywania albo co do tego we wierze, co obojętnie może być tak lub owak, albo w niektórych sprawach wiary, co do których Kościół jeszcze dotychczas nie zajął wyraźnego stanowiska; skoro jednak zostaną jasno określone powagą Kościoła powszechnego, wówczas uchodziłby za heretyka ten, który by uparcie przeciwstawiał się takiemu orzeczeniu.

Powagę tę ma przede wszystkim Najwyższy Kapłan (papież). Postanawia bowiem Dekrety[11)]: „Ilekroć chodzi o sprawy wiary, sądzę, że wszyscy nasi bracia i współbiskupi winni się zwracać jedynie do Piotra, jako do źródła swojego imienia i godności; wbrew jego powadze ani Hieronim, ani Augustyn, ani którykolwiek z świętych doktorów, nie obroni swojego zdania". Dlatego też pisze Hieronim do papieża Damazego[12)]: „Takaż to jest, najświętobliwszy ojcze, wiara, jakiej nauczyliśmy się w Kościele katolickim; jeśli w nim jest jeszcze coś niewykończonego lub nie dość starannie ułożonego, oczekujemy naprawy od ciebie, który skupiasz wiarę i władzę Piotra. A gdy to nasze wyznanie zostanie zatwierdzone wyrokiem twojej władzy apostolskiej, wówczas każdy może mnie obwinić, żem niedoświadczony, zły, nawet niekatolik, ale nigdy nie może uznać mnie za heretyka".

Artykuł 3

CZY HERETYKÓW NALEŻY TOLEROWAĆ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Powiada Apostoł [1)]: „Sługa Boży... winien być uprzejmy, z łagodnością strofujący tych, co prawdzie się sprzeciwiają, w nadziei, że kiedyś da im Bóg pokutę do poznania prawdy... i wyrwą się z sideł diabła". Otóż jeśli nie będzie się tolerowało

heretyków, ale Śmiercią karało, odbierze się im możność pokuty, co, zdaje się, jest sprzeczne z nakazem Apostoła.

2. Trzeba tolerować to, co uchodzi za konieczne dla Kościoła. Otóż herezje uchodzą za konieczne dla Kościoła. Mówi bowiem Apostoł [2]: „Muszą być... herezje, aby się okazało, którzy spośród was są wypróbowani". A więc należy tolerować heretyków.

3. Polecił Pan sługom swoim, aby pozwolili kąkolowi róść aż do pory żniwa[3], a chodzi tu, jak to mówi glossa, o koniec świata. Otóż według mniemania świętych, kąkol ten oznacza heretyków. Przeto trzeba tolerować heretyków.

Wbrew temu czytamy u Apostoła[4]: „Heretyka, po pierwszym i drugim upomnieniu unikaj, wiedząc, że jest przewrotny".

Odpowiedź: Na heretyków trzeba patrzeć z dwóch stron: pierwsze, ze strony ich samych; drugie, ze strony Kościoła.

Ze strony heretyków popełniają oni grzech, którym zasłużyli sobie nie tylko na to, by zostali karą klątwy wyłączeni z Kościoła, lecz także usunięci ze świata karą śmierci. O wiele bowiem cięższą zbrodnią jest psuć wiarę, która daje życie dla duszy, niż fałszować pieniądze, które służą życiu doczesnemu. Skoro więc świeccy władcy z miejsca sprawiedliwie karzą fałszerzy pieniędzy i innych złoczyńców karą śmierci, tym bardziej heretyków można z miejsca, skoro tylko udowodni się im winę herezji, nie tylko ukarać klątwą, ale także sprawiedliwie uśmiercić.

Ze strony zaś Kościoła jest miłosierdzie troszczące się o nawrócenie błądzących; stosownie do nauki Apostoła, nie potępia ich od razu, lecz dopiero: „Po pierwszym i drugim upomnieniu"; po tym zaś, skoro heretyk nadal trwa w uporze, straciwszy nadzieję w jego nawrócenie, mając na uwadze zbawienie innych Kościół karą klątwy wyklucza go z swojego łona i następnie zostawia go sądownictwu świeckiemu, by przezeń był usunięty ze świata karą śmierci. Mówi przecież Hieronim[5]: „Trzeba odciąć zgangrenowane członki i usunąć z trzody parszywą owcę, aby cały dom nie spłonął, nie popsuła się cała masa, nie zaraziło się całe ciało, nie zginęła cała trzoda. Ariusz w Aleksandrii był tylko iskrą; a że nie stłumiono jej zawczasu, jej ogień cały świat spustoszył".

Ad 1. Łagodność ta wymaga, by heretyka raz i drugi upomnieć; skoro jednak odmawia nawrócenia, trzeba go uważać za przewrotnego; jasne to z przytoczonych słów Apostoła[6].

Ad 2. Korzyść wypływająca z herezji nie jest przez heretyków zamierzona, a jest nią, według Apostoła, wypróbowanie stałości wiernych, oraz, co podaje Augustyn[7]: „Abyśmy otrząsnąwszy się z lenistwa, zabrali się skrzętnie do badania Pisma św.". W zamierzeniu zaś swoim mają psuć wiarę, co przecież jest największą szkodą. I dlatego należy więcej brać pod uwagę to, co wprost mają w swoich zamiarach, co też usprawiedliwia ich wykluczenie, niż to, czego nie zamierzali, a co dawałoby podstawę do ich tolerowania.

Ad 3. „Co innego klątwa, a co innego doszczętne wytępienie" [8]. Jak twierdzi Apostoł [9], wyklina się heretyka, by: „Duch jego był uratowany na dzień Pana". Nie jest też sprzeczne z zakazem pańskim tępienie doszczętne heretyków karą śmierci;

zakaz ten przecież dotyczy tego wypadku, gdy nie można wyrwać kąkolu bez wyrwania pszenicy; mówiliśmy o tym wyżej, gdy wykładaliśmy ogólnie o niewierzących[10)].

Artykuł 4

CZY KOŚCIÓŁ WINIEN PRZYJMOWAĆ Z POWROTEM NAWRACAJĄCYCH SIĘ Z HEREZJI ?

Zdaje się, że wracających z herezji Kościół ma przyjmować z powrotem bez zastrzeżeń, bo:

1. Mówi Jeremiasz w imieniu Pana[1)]: „Cudzołożyłaś z licznymi kochankami; wszakże wróć do mnie, mówi Pan". Otóż wyrok Kościoła jest wyrokiem Boga, stosownie do słów Starego Testamentu[2)]: „Tak małego wysłuchacie, jako i wielkiego, i nie będziecie mieć względu na osobę żadnego, ponieważ sad Boży jest". A więc mimo wszystko należy przyjąć z powrotem tych, co popełnili wiarołomstwo swoją niewiarą, która jest wiarołomstwem duchowym.

2. Pan poleca Piotrowi, by bratu grzeszącemu odpuszczał[3)]: „Nie tylko siedem razy, ale aż do siedemdziesięciu siedmiu razy"; a przez to należy rozumieć, według Komentarza Hieronima do tych słów, że: „ilekroć by ktoś zgrzeszył, trzeba mu odpuścić". A więc ilekroć by jakiś heretyk popadł w grzech herezji Kościół winien go przyjąć z powrotem.

3. Herezja jest pewną niewiarą. Lecz Kościół przyjmuje innych niewierzących, wykazujących chęć nawrócenia się. A więc winien i heretyków z powrotem przyjmować.

Wbrew temu orzekają Dekrety[4)]: „Komu by, po wyrzeczeniu się błędu, udowodniono, że z powrotem wrócił do herezji, której się wyparł, należy go zostawić sądownictwu świeckiemu". A więc Kościół nie powinien ich przyjmować.

Odpowiedź: Stosownie do pouczenia Pańskiego, Kościół obejmuje wszystkich swoją miłością, nie tylko przyjaciół, ale także wrogów i prześladowców, zgodnie z tym, co czytamy u Mateusza[5)]: „Miłujcie nieprzyjacioły wasze, czyńcie dobrze tym, którzy was nienawidzą". Miłość zaś to ma do siebie, że człowiek życzy i czyni dobrze bliźniemu.

Mamy zaś podwójne dobro. Jedno, duchowne: zbawienie duszy, które przede wszystkim ma miłość na względzie; tego też (dobra) winien każdy życzyć drugiemu z miłości; stosownie do tego Kościół dopuszcza heretyków nawracających się do Pokuty, otwierającej im drogę do zbawienia, ile razy by popadli w herezję. Drugie dobro, które miłość ma, jako drugorzędne, na uwadze, to dobro doczesne, jako to: życie cielesne, posiadanie bogactw, dobra sława, godności kościelne czy świeckie; nie mamy bowiem obowiązku tego z miłości innym życzyć, chyba ze względu na zbawienie wieczne i tych, i owych. Stąd to, jeśliby któreś z tych dóbr znalazło się w ręce jednego i utrudniało wieczne zbawienie wielu ludziom, nie wypada tego dobra życzyć z miłości jednemu, ale raczej trzeba pragnąć, by go utracił: tak dlatego,

ponieważ zbawienie wieczne trzeba przedkładać nad dobro doczesne, jak i dlatego, że dobro wielu ważniejsze jest od dobra jednostki.

Gdyby jednak zawsze przyjmowano nawracających się heretyków i zachowano ich życie oraz inne doczesne dobra, wówczas mogłoby to być ze szkodą dla zbawienia innych: już to dla tego, że ponowną herezją mogliby innych omamiać, już to dlatego, że gdyby im to uszło bezkarnie, inni łatwo popadaliby w herezję. Czytamy bowiem u Eklezjastesa[6)]: „A że nie dość szybko wydaje się wyrok przeciw złym, bez żadnej bojaźni synowie człowieczy broją złości". Dlatego też Kościół, za pierwszym razem, powracających z herezji nie tylko dopuszcza do Pokuty, ale również zachowuje ich przy życiu, a niekiedy nawet w drodze dyspensy przywraca im godności kościelne, które uprzednio piastowali, o ile widziano ich prawdziwe nawrócenie; czytamy, że czyniono tak dość często dla dobra pokoju. Skoro jednak po powrocie i przyjęciu znowu wpadają w herezję, jest to widomy znak ich niestałości we wierze; dlatego też, skoro ponownie wrócą, dopuszcza się ich wprawdzie do pokuty, ale nie mogą uniknąć wyroku śmierci.

Ad 1. Trybunał Boży zawsze przyjmuje powracających, gdyż Bóg czyta w sercach i wie, kto nawraca się szczerze. Kościół jednak nie może tego naśladować; co do tych bowiem, co zostali przyjęci i znowu popadli w herezję, podejrzewa, że nie nawracają się szczerze; dlatego też nie zagradza im drogi do zbawienia, ale nie chroni ich od niebezpieczeństwa śmierci.

Ad 2. Pan mówi do Piotra o grzechu wobec niego popełnionym, a ten trzeba zawsze odpuścić, czyli by darować bratu znowu proszącemu o darowanie. Nie ma zaś na myśli grzechu popełnionego wobec bliźniego lub Boga, którego odpuszczenie, zdaniem Hieronima[7)], nie zależy od naszej woli. Lecz i tu prawo ustanawia przepisy n zgodnie z wymaganiami czci Bożej i pożytku bliźniego.

Ad 3. Inni niewierni, którzy nigdy wiary nie przyjęli, po jej przyjęciu jeszcze nie pokazują śladów niestałości we wierze, jak to czynią heretycy, którzy powtórnie upadli; nie można więc ich jednakowo traktować.

ZAGADNIENIE 12
O ODSTĘPSTWIE (114)

Z kolei będzie mowa o odstępstwie; nasuwają się tu dwa pytania: 1. Czy odstępstwo należy do niewiary? 2. Czy z powodu odstępstwa od wiary podwładni są uwolnieni od władzy zwierzchników odstępców?

Artykuł 1

CZY ODSTĘPSTWO PRZYNALEŻY DO NIEWIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Trudno przyjąć, by to co jest źródłem każdego grzechu, mogło przynależeć do niewiary, ponieważ istnieje tyle grzechów bez niewiary. Otóż, jak się zdaje, odstępstwo jest źródłem każdego grzechu; czytamy bowiem u Eklezjastyka[1)]: „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga" i zaraz potem: „Pycha jest początkiem każdego grzechu". Przeto odstępstwo nie przynależy do niewiary.

2. Niewiara mieści się w rozumie. Odstępstwo zaś, zdaje się, raczej mieści się w zewnętrznym uczynku, czy w mowie, lub też w wnętrzu woli; czytamy bowiem w Przypowieściach[2)]: „Człowiek odstępca, mąż nieużyteczny, chodzi z przewrotnymi ustami, mruga oczami, pociera nogą, palcem mówi, złym sercem złość knuje, w każdym czasie rozsiewa kłótnie". Również uznany byłby za odstępcę ten, kto by się poddał obrzezaniu, lub złożył cześć grobowi Mahometa. A więc odstępstwo nie należy wprost do niewiary.

3. Herezja, jako że przynależy do niewiary, jest jakimś określonym gatunkiem niewiary. Gdyby więc odstępstwo należało do niewiary, wynikałoby z tego, że byłoby jakimś określonym gatunkiem niewiary, co, jak się zdaje, nie zgadza się z tym, co wyżej było powiedziane[3)]. A wiec odstępstwo nie należy do niewiary.

Wbrew temu czytamy u Jana[4)]: „Wielu uczniów odeszło precz", czyli odstąpiło; o nich to mówił nieco wyżej: „Są wśród was tacy, co nie wierzą" [5)]. A więc odstępstwo przynależy do niewiary.

Odpowiedź: Odstępstwo oznacza jakieś odejście od Boga. To zaś dokonuje się rozmaicie, zależnie od różnych sposobów złączenia człowieka z Bogiem. Otóż po pierwsze, człowiek łączy się z Bogiem za pomocą wiary; po drugie, za pomocą uległej jak się należy woli do zachowania Jego przykazań; po trzecie, za pomocą czegoś specjalnego, nadobowiązkowego, jako to: zakon, klerykatura, święcenia (115).

Otóż usunąwszy ton co następuje, zostaje to, co poprzedza; ale nie na odwrót. Zdarza się więc, że ktoś odstępuje od Boga, występując z zakonu, do którego wstąpił, albo porzuca święcenia, które przyjął; zwiemy to odstępstwem od zakonu czy kapłaństwa.

Zdarza się również, że ktoś odstępuje od Boga, bo jego umysł stawia opór Bożym przykazaniom.

Przy obu tych odstępstwach może jeszcze człowiek trwać w łączności z Bogiem poprzez wiarę. Skoro jednak utraci wiarę, wtedy, jak się zdaje, zupełnie odchodzi od Boga. Stąd bezwzględnie i zasadniczo odstępstwo oznacza odstąpienie czyjeś od wiary; odstępstwo to zwiemy zaprzaństwem. W ten to sposób odstępstwo, bezwzględnie wzięte, przynależy do niewiary.

Ad 1. Zarzut ten mówi o odstępstwie w drugim znaczeniu, czyli o woli wierzgającej przeciw Bożym przykazaniom, co spotyka się w każdym grzechu śmiertelnym.

Ad 2. Wiarę stanowi nie tylko wiara wewnętrzna serca, lecz także ujawnienie wiary wewnętrznej za pomocą zewnętrznych słów i czynów; wyznanie przecież jest przejawem wiary. W podobny też sposób niektóre zewnętrznie wyrażone słowa, czy uczynki przynależą do niewiary o ile są oznakami niewiary tak, jak o oznakach zdrowia mówimy, że są zdrowe.

Przytoczony zaś cytat, choć może oznaczać każde odstępstwo, najlepiej wszakże stosuje się do odstępstwa od wiary; wiara przecież daje pierwsze oparcie na to, czego się spodziewamy, bo bez wiary nie sposób podobać się Bogu; utraciwszy wiarę, nie zostaje w człowieku nic, co by było użyteczne do zbawienia wiecznego; stąd to czytamy w Przypowieściach[6)]: „Człowiek odstępca to mąż nieużyteczny". Wiara przecież jest życiem duszy jak to mówi Apostoł [7)]: „Sprawiedliwy z wiary żyje". Jak więc z utratą życia cielesnego wszystkie członki i części ciała tracą należną sprzężność, tak z utratą świętości życia, którą stanowi wiara, pokazuje się rozluźnienie we wszystkich członkach: najpierw w mowie, która najlepiej ujawnia to, co jest w sercu, potem w oczach, dalej w ruchach, wreszcie we woli, która ciągnie do złego. To wszystko sprawia, że odstępca: „sieje kłótnie" siląc się innych odciągnąć od wiary, którą sam utracił.

Ad 3. O gatunku danej jakości lub formy nie stanowi ton na czym kończy się i zaczyna ruch, lecz raczej na odwrót: o gatunkach ruchów stanowią ich zakończenia. Odstępstwo zaś odnosi się do niewiary jako do terminu końcowego ruchu odstępcy od wiary. Przeto odstępstwo nie jest określonym gatunkiem niewiary, lecz jakąś okolicznością obciążającą, stosownie do słów Piotra[8)]: „Lepiej by im było nie poznać drogi sprawiedliwości, niż poznawszy, odwrócić się".

Artykuł 2

CZY Z POWODU ODSTĘPSTWA OD WIARY ZWIERZCHNIK TRACI WŁADZĘ NAD PODWŁADNYMI TAK, ŻE NIE MAJĄ OBOWIĄZKU GO SŁUCHAĆ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Ambroży mówi[1)], że chociaż cesarz Julian był odstępcą, miał pod swoimi rozkazami żołnierzy-chrześcijan; i gdy im nakazał: „Gotujcie szyki do obrony rzeczypospolitej", dawali mu posłuch. A więc z powodu odstępstwa zwierzchnika podwładni nie są uwolnieni od jego władzy.

2. Odstępca od wiary jest niewiernym. Otóż znamy niektórych świętych mężów, którzy wiernie służyli panom niewiernym, jako Józef Faraonowi, Daniel Nabuchodonozorowi, Mardocheusz Aswerowi. A więc odstępstwo od wiary nie rozwiązuje stosunku służbowego tak, by podwładni nie musieli zachować posłuszeństwa zwierzchnikowi.

3. Od Boga odchodzi się zarówno odstępstwem od wiary, jak i każdym innym grzechem. Gdyby więc z powodu odstępstwa od wiary zwierzchnicy tracili prawo do panowania nad podwładnymi wierzącymi, wówczas, dla tej samej racji, traciliby je również z powodu innych grzechów, co jednak jest oczywistym nonsensem. Przeto z powodu odstępstwa od wiary, nie wolno odmawiać posłuszeństwa zwierzchnikowi.

Wbrew temu zarządza Grzegorz VII (116) . „Trzymając się postanowień świętych poprzedników, my, powagą apostolską, zwalniamy od przysięgi tych, którzy zobowiązani są przysięgą na wierność wobec wyklętych; i póki nie uczynią kroków ku poprawie, z całą surowością zakazujemy, by im nie dochowywano wierności”. Otóż, jak postanawiają Dekretały[2)], odstępcy od wiary są wyklęci, jak zresztą i heretycy. A więc nie wolno zachować posłuszeństwa wobec zwierzchników - odstępców od wiary.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[3)], niewiara sama z siebie nie wyklucza władzy. n władza przecież jest wprowadzona przez prawo narodów, które jest prawem ludzkim (117), różnicę zaś między wierzącymi i niewierzącymi wprowadza prawo Boże, które nie obala prawa ludzkiego.

Może wszakże ktoś, z powodu grzechu niewiary, wyrokiem sądu być pozbawionym prawa do władzy, jak zresztą niekiedy i za inne przestępstwa. Nie należy zaś do kompetencji Kościoła karać niewiarę tych, co nigdy wiary nie przyjęli, zgodnie ze słowami Apostoła[4)]: „Czy to moja rzecz sądzić tych, którzy są poza nami?”

Może jednak karać sądownie tych, co wiarę przyjęli. Słusznie też spada na nich kara, że nie mogą mieć władzy nad podwładnymi wierzącymi; mogłoby to przecież obrócić się na wielką szkodę dla wiary, gdyż jak powiedziano[5)]: „Człowiek odstępca złym sercem złość knuje i rozsiewa kłótnie”, siląc się oderwać ludzi od wiary. Dlatego też, skoro tylko ktoś wyrokiem sądu został ogłoszony wyklętym z powodu odstępstwa od wiary jego podwładni są z miejsca uwolnieni od jego władzy i od przysięgi wierności. do jakiej byli mu zobowiązani.

Ad 1. W owym czasie Kościół jeszcze młody nie miał możności okiełznania ziemskich władców; stąd też tolerował, by wierni zachowali posłuszeństwo Julianowi Odstępcy w tym, co nie sprzeciwiało się wierze, a to dla uniknięcia większego nieszczęścia dla wiary.

Ad 2. Jak wyżej powiedziano[6)], inaczej trzeba
traktować tych niewierzących, którzy nigdy wiary nie przyjęli.

Ad 3. Jak już powiedziano[7)], odstępstwo od wiary całkowicie zrywa z Bogiem, co nie zachodzi przy niektórych innych grzechach.

ZAGADNIENIE 13
OGÓLNIE O GRZECHU BLUŹNIERSTWA

Z kolei zajmiemy się grzechem bluźnierstwa, który przeciwstawia się wyznaniu wiary; najpierw ogólnie o bluźnierstwie, potem zaś o bluźnierstwie, jako grzechu przeciw Duchowi Świętemu.

Pierwsze ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy bluźnierstwo przeciwstawia się wyznaniu wiary? 2. Czy bluźnierstwo zawsze jest grzechem śmiertelnym? 3. Czy bluźnierstwo jest najcięższym grzechem? 4. Czy bluźnierstwo spotykamy u potępieńców?

Artykuł 1

CZY BLUŹNIERSTWO PRZECIWSTAWIA SIE WYZNANIU WIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Bluźnić znaczy wyrządzić zniewagę Stwórcy obelgą lub urąganiem. To zaś raczej jest złorzeczeniem Bogu niż niewiarą. Przeto bluźnierstwo nie przeciwstawia się wyznaniu wiary (118).

2. Glossa międzyliniowa do słów Apostoła[1)]: „Bluźnierstwo niech będzie dalekie od was", dodaje: „(bluźnierstwo) przeciw Bogu lub świętym". Otóż wyznanie wiary, zdaje się, dotyczy tylko tego, co łączy się z Bogiem - przedmiotem wiary. A więc nie zawsze bluźnierstwo przeciwstawia się wyznaniu wiary.

3. Niektórzy podają trzy gatunki bluźnierstwa: Pierwszy z nich przypisuje to Bogu, co jest niegodne Boga; drugi odmawia Mu tego, co jest godne Niego; trzeci przypisuje stworzeniu to, co należy się Bogu; zdaje się więc, że bluźnierstwo jest nie tylko przeciw Bogu, lecz również przeciw stworzeniu. Wiara zaś ma za przedmiot Boga. A więc bluźnierstwo nie przeciwstawia się wyznaniu wiary.

Wbrew temu czytamy u Apostoła[2)]: „Wpierw byłem bluźniercą i prześladowcą", a zaraz dodaje: „Nie wiedząc. czyniłem to w niewierze".

Odpowiedź: Nazwa „bluźnierstwo" jak się zdaje, wyraża jakąś ujmę dla czyjejś wybitnej dobroci, zwłaszcza Bożej. Jak zaś twierdzi Dionizy[3)], Bóg z samej swej istoty jest prawdziwą dobrocią. Stąd cokolwiek przystoi Bogu, należy do Jego dobroci; co zaś Mu nie przystoi, temu daleko do doskonałej dobroci, która stanowi Bożą istotę.

A więc ktokolwiek odmawia Bogu tego, co Mu przystoi, lub przyznaje Bogu to, co Mu nie przystoi, przynosi ujmę dla Bożej dobroci. A może to zachodzić dwojako: pierwsze, samym tylko mniemaniem rozumu; drugie, z domieszką w sercu jakiegoś obrzydzenia; gdy na odwrót wiarę w Bogu uszlachetnia miłość ku Niemu.

Ta więc ujma dla Bożej dobroci może mieć miejsce albo samym rozumie, albo również i w sercu. Jeśli ogranicza się tylko do serca, będzie to bluźnierstwo serca; jeśli zaś ujawni się na zewnątrz w mowie, będzie bluźnierstwo języka; ono też właśnie przeciwstawia się wyznaniu (wiary).

Ad 1. Kto powstaje przeciw Bogu słownie, posuwając się do urągania, ten uchybia Bożej dobroci nie tylko błądzeniem rozumu, ale również przewrotnością woli, czującej odrazę do Bożej czci, oraz stawiającej jej, gdzie się da, przeszkody; i to jest skończone bluźnierstwo (119).

Ad 2. Jak Bóg znajduje chwałę z świętych swoich, gdyż doznają uznania Jego dzieła, które w nich dokonuje, tak i bluźnierstwo przeciw świętym w następstwie godzi w Boga.

Ad 3. Właściwie mówiąc, nie można uważać owych trzech (odmian) za osobne gatunki grzechu bluźnierstwa. Albowiem przypisać Bogu to, co Mu nie przystoi, lub odmówić Mu tego, co Mu przystoi, różni się między sobą tylko na sposób twierdzenia i przeczenia; to zaś rozróżnienie nie wyodrębnia gatunków sprawności; jedną i tą samą przecież wiedzą wykrywamy fałsz twierdzenia i przeczenia, jak zresztą z powodu

jednej i tej samej nieznajomości rzeczy można popełnić błąd w obu wypadkach, gdyż przeczenie udowadniamy twierdzeniem.

Przypisywanie zaś stworzeniom tego, co jest właściwe Bogu. wydaje się sprowadzać do przypisywania Bogu czegoś, co Mu nie przystoi; cokolwiek bowiem jest Bogu właściwe, stanowi Samego Boga; przypisywanie zaś jakiemuś stworzeniu tego, co jest właściwe Bogu, wychodzi na utożsamienie Boga ze stworzeniami.

Artykuł 2

CZY BLUŹNIERSTWO JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Glossa[1)] do tekstu Apostoła[2)]: „Teraz zaś złóżcie i wy wszystko” itd.. wyraża się: „Po zakazaniu (grzechów) ciężkich, zabrania mniejszych”, a przy tym mówi o bluźnierstwie. Przeto bluźnierstwo zalicza się do grzechów mniejszych, czyli lekkich.

2. Każdy grzech śmiertelny jest przekroczeniem któregoś z Dziesięciorga Przykazań. Aliści nie widać przeciw któremu by z nich miało wykraczać bluźnierstwo. A więc bluźnierstwo nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Grzechy popełnione bez zastanowienia nie są śmiertelne; dlatego, jak widać z tego, co wyżej powiedziano[3)], odruchy, jako że poprzedzają zastanowienie rozumu, nie stanowią grzechu śmiertelnego (120). Tymczasem bluźnierstwo niekiedy wymyka się bez zastanowienia; nie zawsze przeto jest grzechem śmiertelnym.

Wbrew temu czytamy w Księdze Kapłańskiej[4)]: „Kto by bluźnił imię Pańskie, niech śmiercią zginie”. Ale karę śmierci wymierza się jedynie w wypadku grzechu śmiertelnego. A więc bluźnierstwo jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5)], grzech śmiertelny polega na tym, że człowiek oderwał się od głównego źródła życia duchowego, którym jest miłość Boża. Stąd to wszystkie grzechy niweczące miłość, są śmiertelne, same z siebie. Bluźnierstwo zaś z przedmiotu swego sprzeniewierza się miłości Bożej, gdyż, jak wyżej powiedziano[6)], przynosi ujmę dla Bożej dobroci, która jest przedmiotem miłości; dlatego też bluźnierstwo jest grzechem śmiertelnym z swego przedmiotu.

Ad 1. Tę glossę nie należy rozumieć tak, jakoby wszystkie podane przez nią grzechy były śmiertelne, lecz tak: ponieważ wyżej wymienił tylko większe (grzechy), dlatego zaraz potem dodaje kilka mniejszych, a wśród nich mówi o kilku większych.

Ad 2. Ponieważ, jak wyżej powiedziano[7)]. bluźnierstwo przeciwstawia się wyznaniu wiary, jego zakaz sprowadza się do zabronienia niewiary, co wyrażają te słowa: „Jam jest Pan Bóg twój” itd. Również zakaz ten wyraża przykazanie: „Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga twego nadaremnie”. O wiele niecniej wzywa imienia Bożego nadaremnie ten, kto rzuca fałsze na Boga, aniżeli ten, kto wzywa imienia Boga na potwierdzenie jakiegoś fałszu.

Ad 3. Bluźnierstwo odruchowe, bez zastanowienia, może komuś wyrwać się w podwójny sposób: pierwsze, gdy ktoś nawet nie zauważa, że wypowiada bluźnierstwo;

to może zajść wtedy, gdy ktoś nagle, pod naporem jakiegoś uczucia, wybucha i wymyśla słownie, nawet nie zdając sobie sprawy ze znaczenia tych wymyślań; w takim razie będzie to grzech lekki, gdyż nie zachodzi tu w pełni właściwe bluźnierstwo; drugie, gdy ktoś zdaje sobie sprawę, że wypowiada bluźnierstwo, bo rozumie znaczenie wypowiedzi; w takim razie nie jest wytłumaczony od grzechu ciężkiego, tak jak nie jest ten, co porwany nagłym gniewem, zabija kogoś blisko siebie siedzącego.

Artykuł 3

CZY GRZECH BLUŹNIERSTWA JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Według Augustyna[1)], zło uważane jest za takie dlatego, bo przynosi szkodę. Otóż większą szkodę wyrządza grzech mężobójstwa, boć odbiera życie człowiekowi, niż grzech bluźnierstwa, który Bogu nie może wyrządzić żadnej szkody. A więc grzech mężobójstwa jest cięższy niż grzech bluźnierstwa.

2. Kto krzywoprzysięga, wzywa Boga na świadka fałszu; tym samym, zdaje się twierdzić, że Bóg jest fałszywy. Lecz nie każdy bluźnierca posuwa się aż do tego, by nazywał Boga fałszywym. A więc krzywoprzysięstwo jest cięższym grzechem niż bluźnierstwo.

3. Glossa międzyliniowa i zwykła do słów psalmu[2)]: „Nie podnoście ku górze rogu waszego”, powiada: „Największą wadą jest usprawiedliwianie grzechu”. A więc bluźnierstwo nie jest największym grzechem.

Wbrew temu: Glossa[3)] do słów Izajasza[4)]: „Do narodu strasznego” itd., powiada: „Każdy grzech, w porównaniu z bluźnierstwem, jest lżejszy”.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5)], bluźnierstwo przeciwstawia się wyznaniu wiary; zawiera w sobie przeto ciężar niewiary; grzech zaś nabiera ciężkości, gdy dołącza się obrzydzenie woli; tym bardziej jeszcze, gdy wybucha słowami; tak jak wiara nabiera większej chwały, gdy wieńczy ją miłość i wyznanie. Skoro więc, jak to wyżej powiedziano[6)], niewiara z przedmiotu swego jest największym grzechem, wynika z tego, że również bluźnierstwo jest największym grzechem: tego samego rzędu, z dodatkiem obciążającej okoliczności.

Ad 1. Jeśli porównamy mężobójstwo z bluźnierstwem biorąc pod uwagę przedmiot, przeciw któremu wykraczają, jasno widać, że bluźnierstwo, jako że jest grzechem wprost przeciw Bogu, przemaga ciężarem swoim mężobójstwo, które jest grzechem przeciw bliźniemu. Jeśli zaś w tym porównaniu uwzględnimy skutek: szkodę wyrządzoną, wówczas przeważa mężobójstwo; większą bowiem szkodę wyrządza bliźniemu mężobójstwo niż Bogu bluźnierstwo; ponieważ jednak, jak widać z powyższych[7)], o ciężarze winy stanowi bardziej pobudka przewrotnej woli niż następstwa postępku, dlatego, istotnie biorąc, bluźnierca ciężej grzeszy niż mężobójca, jako że w swoim zamiarze chce wyrządzić szkodę czci Bożej. Jeśli jednak chodzi o

kary wymierzane za wykroczenia przeciw bliźniemu, wówczas mężobójstwo zajmuje pierwsze miejsce.

Ad 2. Glossa[8)]: do słów Apostoła[9)]: „Bluźnierstwo niech będzie dalekie od was”, powiada: „gorsze jest bluźnierstwo od krzywoprzysięstwa”. Krzywoprzysięzca bowiem ani nie wypowiada, ani nie myśli czegoś fałszywego o Bogu, jak to czyni bluźnierca; Boga zaś bierze na świadka fałszu, nie sądząc przy tym, by Bóg stał się fałszywym świadkiem, a tylko spodziewając się, że Bóg nie będzie świadczył jakimś jawnym znakiem.

Ad 3. Usprawiedliwianie grzechu jest jakąś okolicznością obciążającą każdy grzech, a więc i samo bluźnierstwo; i o tyle można go uważać za największy grzech, że każdy grzech czyni większym.

Artykuł 4

CZY POTĘPIEŃCY BLUŹNIĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Niektórych złych ludzi odstrasza obecnie od bluźnierstwa lęk przed grożącymi karami. Otóż potępieńcy czują już te kary na własnej skórze i raczej mają do nich wstręt. A więc tym bardziej wzdrygają się przed bluźnierstwem.

2. Bluźnierstwo jako najcięższy grzech, najwięcej też obciąża. Lecz w życiu pozagrobowym nie ma zasługiwania i obciążania się. A więc nie ma tam miejsca na bluźnierstwo.

3. Czytamy u Eklezjastesa[1)]: „Na którymkolwiek miejscu drzewo upadnie, tam będzie”. Widać z tego, że po śmierci nie zwiększy się ani ilość zasługi, ani ilość grzechu ponad to, co z tego życia przyniesiono. Lecz wielu jest potępionych, którzy za życia doczesnego wcale nie bluźnili. Przeto i w życiu pozagrobowym również nie będą bluźnić.

Wbrew temu czytamy w Apokalipsie[2)]: „Paleni byli ludzie wielkim żarem i bluźnili imię Boga, który ma władzę nad tymi plagami”; w tym miejscu glossa dodaje: „Potępieni w piekle, choć mają świadomość, że zasłużyli na karę, biadać jednak będą, że Bóg aż taką władzę posiada, iż wymierza im chłostę”. A to byłoby bluźnierstwo w życiu doczesnym, a więc i w przyszłym.

Odpowiedź: Jak już powiedziano[3)], do istoty bluźnierstwa należy zohydzenie sobie Bożej dobroci. Otóż ci, co są w piekle, zachowują przewrotność woli oderwanej od Bożej sprawiedliwości; w ten sposób, nadal są przywiązani do tego, za co karę ponoszą, chcieliby, gdyby mogli nadal tym się rozkoszować i nienawidzą kar, które im wymierzono za tego pokroju grzechy. Owszem biadają nad popełnionymi grzechami, ale nie z nienawiści do nich, ale z powodu kar, jakie za nie cierpią. Tak więc owo zohydzenie Boskiej sprawiedliwości jest u nich właśnie wewnętrznym bluźnierstwem serca. Prawdopodobnie też po zmartwychwstaniu spotkamy u nich również bluźnierstwo słowne, jak u świętych będzie chwalba ustna Boga.

Ad 1. Obecnie odstrasza ludzi od bluźnierstwa strach przed karami, których chcą uniknąć; lecz potępieńcy w piekle już nie mają nadziei ich uniknięcia, i dlatego, zrezygnowani, idą na całego za wszystkim, ku czemu ich gna ich przewrotna wola.

Ad 2. Zasłużyć na nagrodę lub karę, to przywilej życia doczesnego; stąd u ziemian dobro zasługuje na nagrodę, a zło na karę. U niebian zaś dobro ich nie zasługuje, ale stanowi ich nagrodę: szczęście. Podobnież zło potępieńców nie zasługuje na karę, ale stanowi karę potępieńca (121).

Ad 3. Każdy umierający w grzechu śmiertelnym zabiera z sobą wolę zohydzającą sobie w pewnym punkcie Bożą sprawiedliwość; i w tym właśnie punkcie może się u niego lęgnąć bluźnierstwo.

ZAGADNIENIE 14
O BLUŹNIERSTWIE PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU

Z kolei należy zastanowić się nad szczególnym bluźnierstwem, a mianowicie nad bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu. Ujmiemy to w cztery pytania: 1. Czy bluźnierstwo lub grzech przeciw Duchowi Świętemu oznacza to samo, co grzech z czystej złości? 2. O gatunkach tego grzechu; 3. Czy jest on niedopuszczalny? 4. Czy może ktoś zgrzeszyć przeciw Duchowi Świętemu na początku. zanim popełni inne grzechy?

Artykuł 1

CZY GRZECH PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU OZNACZA TO SAMO, CO I GRZECH Z CZYSTEJ ZŁOŚCI (12) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak to widać u Mateusza[1)], grzech przeciw Duchowi Świętemu to grzech bluźnierstwa. Lecz nie każdy grzech z czystej złości jest grzechem bluźnierstwa; spotykamy przecież poza nim wiele innych grup grzechów popełnionych z czystej złości. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu to nie to samo, co grzech z czystej złości.

2. W podziale kładziemy grzech z czystej złości naprzeciw grzechowi z nieznajomości, i naprzeciw grzechowi z ułomności. Lecz, jak to widać u Mateusza[2)], grzech przeciw Duchowi Świętemu kładziemy w podziale naprzeciw grzechowi (popełnionemu) wobec Syna Człowieczego. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu to nie to samo, co grzech z czystej złości; gdyż, „jeśli przeciwstawniki są różne, to i to jest różne, czego owe przeciwstawniki dotyczą”.

3. Grzech przeciw Duchowi Świętemu to pewien rodzaj grzechu, pod którym kryją się określone gatunki. Otóż grzech z czystej złości nie jest specjalnym rodzajem grzechu, a tylko jakimś warunkiem lub okolicznością ogólną, którą można spotkać w każdym rodzaju grzechu. Przeto grzech przeciw Duchowi Świętemu to nie to samo, co grzech z czystej złości.

Wbrew temu twierdzi Magister[3]: „Grzech przeciw Duchowi Świętemu popełnia ten, kto ma upodobanie w złości i to dla niej samej”. A to właśnie znaczy grzeszyć z czystej złości. Przeto, jak się zdaje, grzech z czystej złości oznacza to samo, co i grzech przeciw Duchowi Świętemu.

Odpowiedź: Spotykamy trzy zdania o grzechu czy bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu;

I. Starodawni bowiem doktorowie, jak: Atanazy[4], Hilary[5], Ambroży[6], Hieronim[7], Chryzostom[8] twierdzą, że grzech przeciw Duchowi Świętemu zachodzi wtedy kiedy ktoś mówi bluźnierstwo ściśle tylko przeciw Duchowi Świętemu, czy to Duch Święty oznacza imię istotne odpowiadające całej Trójcy, której każda Osoba jest duchem i jest świętą, czy to oznacza imię osobiste jednej z osób Trójcy; stosownie do tego bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu odróżnia się od bluźnierstwa przeciw Synowi Człowieczemu[9]. Chrystus przecież czynił jedne rzeczy jako człowiek, np. jadł, pił itp., a drugie jako Bóg, np. wypędzał czarty, wskrzeszał zmarłych itp., a czynił to tak mocą własnego Bóstwa, jak i mocą Ducha Świętego, gdyż jako człowiek był napełniony Duchem Świętym.

Jak stwierdzamy u Mateusza[10], żydzi najpierw miotali bluźnierstwa na Syna Człowieczego, szkalując Go, że jest obżartuchem, że nadużywa wina i przyjaźni się z celnikami. Potem zaś posunęli się do bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu przez to, że te dzieła, których sam dokonywał mocą swojego Bóstwa i mocą Ducha Świętego, przypisywali księciu czartów[11]; dlatego właściwie uważa się, że bluźnili przeciw Duchowi Świętemu.

II. Augustyn zaś[12], bluźnierstwo lub grzech przeciw Duchowi Świętemu nazywa dozgonną zawziętością, w tym sensie, że ktoś trwa w grzechu ciężkim aż do śmierci, czemu daje wyraz nie tylko w słowach, ale ma to w sercu i życiu, i to nie raz, ale wielokroć. Taka zaś postawa zwrócona jest przeciw Duchowi Świętemu dlatego, że jest przeciwna odpuszczeniu grzechów, którego dokonuje Duch Święty - miłość i Ojca i Syna.

Nie zarzuca też Pan żydom, że grzeszą przeciw Duchowi Świętemu; nie było jeszcze przecież u nich dozgonnej zawziętości; upomniał ich tylko, by tym sposobem mówienia, nie posunęli się aż do grzechu przeciw Duchowi Świętemu. W tym też sensie należy pojmować tekst Marka[13] gdzie po słowach. „Kto by zaś bluźnił przeciw Duchowi Świętemu itd.” dodaje Ewangelista: „Ponieważ mówili: Ma ducha nieczystego”.

III. Inni ujmują to zgoła inaczej mówiąc, że grzech czy bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu zachodzi wtedy gdy wykracza się przeciw dobroci przypisywanej Duchowi Świętemu; tak bowiem Duchowi Świętemu przypisuje się dobroć, jak Ojcu potęgę, a Synowi mądrość. Dlatego też, powiadają, grzech z ułomności jest grzechem przeciw Ojcu, grzech z nieznajomości jest grzechem przeciw Synowi, zaś grzech z czystej złości, czyli, jak to wyżej wyjaśniono[14], z samego wyboru zła, jest grzechem przeciw Duchowi świętemu.

To zaś może zachodzić dwojako: albo z pociągu wynikłego z wadliwego usprawnienia, co zwiemy złością; i tak grzech ze złości i grzech przeciw Duchowi Świętemu nie są jednym i tym samym; albo, gdy z pogardy odrzuca się i odsuwa ton co by mogło przeszkodzić wybór grzechu; jak np. rozpacz (grzebie) nadzieję, a zuchwalstwo bojaźń itp., o czym niżej[15]. To zaś wszystko, co przeszkadza wybrać grzech, są to skutki Ducha Świętego w nas. I dlatego właśnie popełnić grzech pod wpływem takiej złości znaczy grzeszyć przeciw Duchowi Świętemu.

Ad 1. Jak wyznanie wiary polega nie tylko na jej ujawnieniu słowami, ale i czynem, tak samo bluźnierstwo przeciw Duchowi świętemu może zaistnieć w słowie, sercu i czynie.

Ad 2. Przyjmując trzecią opinię, bluźnierstwo przeciw Duchowi świętemu jest czymś innym niż bluźnierstwo przeciw Synowi Człowieczemu, gdyż Syn Człowieczy jest równocześnie Synem Bożym, to jest „Mocą Boga i Mądrością Boga". Według tego grzech przeciw Synowi Człowieczemu, będzie grzechem z nieznajomości lub z ułomności.

Ad 3. Grzech z czystej złości, pochodzący ze skłonności sprawności wadliwej, właściwie nie jest osobnym grzechem, a raczej powszechnym warunkiem grzechu; i dopiero wtedy stanowi specjalny grzech, gdy pochodzi ze specjalnej pogardy do skutków zdziałanych w nas przez Ducha świętego; według tego też grzech przeciw Duchowi świętemu tworzy specjalny rodzaj grzechu. To samo głosi pierwsze zdanie. Według zaś drugiego zdania, nie stanowi specjalnego rodzaju grzechu, gdyż dozgonna zawziętość może być okolicznością każdego rodzaju grzechu.

Artykuł 2

CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ SZESĆ GATUNKÓW GRZECHU PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU, A MIANOWICIE: ROZPACZ, NIEPOKUTA itd. ?

Zdaje się, że niesłusznie podaje się sześć gatunków grzechu przeciw Duchowi świętemu, a mianowicie: „rozpacz, zarozumiałość, niepokuta, upór, zwalczanie prawdy poznanej, zazdroszczenie bliźniemu łaski", jak je podaje Magister[1] (123).

1. Odrzucać bowiem Bożą sprawiedliwość czy miłosierdzie to rzecz niewiary. Otóż rozpacz odrzuca Boże miłosierdzie, a zarozumiałe zuchwalstwo Bożą sprawiedliwość. A więc jedno i drugie jest raczej gatunkiem niewiary niż grzechu przeciw Duchowi świętemu.

2. Zawzięta niepokuta raczej zda się dotyczyć grzechu przeszłego, zatwardziały upór zaś grzechu przyszłego. Ale przeszłość i przyszłość nie stanowią o gatunku cnoty czy wady. n przecież tą samą wiarą wierzymy w Chrystusa narodzonego, którą starożytny świat wierzył w Jego przyjście. Przeto nie powinno się uważać niepokutliwości i uporczywości za dwa gatunki grzechu przeciw Duchowi świętemu.

3. Jak czytamy u Jana[2]: „Łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa". A więc, zdaje się, zwalczanie prawdy poznanej i zazdroszczenie drugiemu łaski raczej łączyłyby się z bluźnierstwem przeciw Synowi, niż z bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu.

4. Bernard (124) powiada, że[3]: „Odmawiać posłuszeństwa, to tyle, co stawić opór Duchowi Świętemu”. Zaś glossa wyraża się[4]: „Udawana pokuta jest bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu”: Także odszczepieństwo (112), zdaje się wprost sprzeciwiać Duchowi Świętemu, który jest ostoją jedności Kościoła. Zatem wydaje się, że wymieniona ilość gatunków grzechu przeciw Duchowi świętemu jest niewystarczająca.

Wbrew temu Augustyn pisze[5]: „Grzech przeciw Duchowi Świętemu popełniają ci, co nie mają nadziei odpuszczenia grzechów lub nie mając zasług śmią liczyć na miłosierdzie Boże”. Gdzie indziej pisze[6]: „Kto kończy życie w uporczywości serca, winien jest grzechu przeciw Duchowi Świętemu”. Zaś w innym dziele[7]: „trwanie w niepokucie jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu”. Oraz[8]: „Zionąc zawiścią bliźnim szkodzić, to grzech przeciw Duchowi Świętemu”: Wreszcie[9]: „Kto gardzi prawdą, albo nienawistnie odnosi się do ludzi, którym objawiona jest prawda, lub jest niewdzięczny dla Boga, który swoim natchnieniem poucza Kościół”, ten zda się grzeszyć przeciw Duchowi Świętemu”.

Odpowiedź: Wymienione tu gatunki można zastosować do grzechu przeciw Duchowi Świętemu, pojętemu w trzeci sposób. Różnica między nimi pochodzi z odrzucenia lub z pogardy tego, co może człowiekowi dopomóc, by nie wybierał grzechu. Może to być albo od strony sądu Bożego, albo ze strony darów, albo wreszcie od strony samego grzechu.

I. Człowieka bowiem może powstrzymać od wyboru grzechu pamięć na sprawiedliwy a zarazem miłosierny sąd Boży; oraz dzięki nadziei, rodzącej się z uwagi na miłosierdzie, które odpuszcza grzechy i dobre nagradza; i to grzebie r o z p a c z ; oraz bojaźń, rodząca się z myśli o boskiej sprawiedliwości, która karze grzechy; i tę grzebie z a r o z u m i a ł o ś ć (zuchwałość), gdy mianowicie człowiek dufa w sobie zuchwale, że otrzyma nagrodę chwały (wiecznej) bez zasłużenia sobie na nią, lub przebaczenie bez pokuty.

II. Dary Bożen odciągające nas od grzechu, są dwa: pierwszy, to poznanie prawdy, i przeciw temu stoi z w a l c z a n i e prawdy poznanej, gdy mianowicie człowiek zwalcza poznaną prawdę wiary po to, by swobodniej grzeszyć n . drugi zaś, to pomoc łaski od wewnątrz, przeciw czemu stoi z a z d r o s z c z e n i e bliźniemu łaski, gdy mianowicie człowiek patrzy z zazdrością nie tylko na osobę bliźniego, ale także na rozrost łaski Bożej na całym świecie.

III. Dwa są zaś względy ze strony grzechu, które mogą odciągnąć człowieka od grzechu. Pierwszym jest nieporządność i brzydota postępku; świadomość tego zwykle pobudza człowieka do pokuty za grzech popełniony; przeciw temu stoi z a w z i ę t o ś ć (niepokuta) i to nie w znaczeniu trwania w grzechu aż do śmierci, w jakim wyżej użyto tego wyrażenia (tak bowiem nie byłaby osobnym grzechem, a tylko jakąś okolicznością grzechu); ale chodzi tu o zawziętość zawierającą w sobie postanowienie nie nawrócenia się (nie czynienia pokuty).

Drugim zaś, jest małość i krótkotrwałość dobra, którego człowiek szuka w grzechu; tak o tym mówi Apostoł[10)]: „Cóż za pożytek mieliście wtedy z tych rzeczy, których teraz wstydzicie się”. Myśl o tym zwykła wolę człowieka naprowadzać na to, by nie utwierdzał się w grzechu; i to niweczy z a t w a r d z i a ł o ś ć (upór), gdy mianowicie człowiek utwierdza swoje postanowienie, by trwać w grzechu.

O tych to dwóch grzechach czytamy u Jeremia sza[11)]: „Nie masz żadnego, który by za grzech swój pokutował, mówiąc: Cóż uczyniłem?” i to odnosi się do pierwszego (do zawziętości); „Wszyscy zwrócili się do biegu swego, jak koń galopem pędzący do bitwy”, co odnosi się do drugiego (do zatwardziałości).

Ad 1. Grzech rozpaczy lub zuchwalstwa nie polega na niewierze w sprawiedliwość lub miłosierdzie Bożen lecz na pogardzie dla nich.

Ad 2. Zatwardziałość i zawziętość różnią się nie tyle według przeszłości i przyszłości, ale według pewnych istotnych racji, a mianowicie z różnego uwzględnienia tego, co w grzechu może być uwzględnione, jak to powiedziano wyżej[12)].

Ad 3. Chrystus zostawił nam łaskę i prawdę w postaci darów Ducha Świętego, które dał ludziom.

Ad 4. Odmawianie posłuszeństwa należy do zatwardziałości-uporu; udawanie pokuty do zawziętości; odszczepieństwo do zazdroszczenia drugiemu łaski, która jednoczy członki Kościoła.

A r t y k u ł 3

CZY GRZECH PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU JEST NIEODPUSZCZALNY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Wyraża się Augustyn[1)]: „Nigdy nie trzeba tracić nadziei w czyjeś zbawienie, póki cierpliwość Boża przyzywa do pokuty”. Otóż gdyby jakiś grzech był nieodpuszczalny trzeba by było stracić nadzieję o los grzesznika. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu jest odpuszczalny.

2. Żaden grzech nie dostąpi odpuszczenia, o ile Bóg duszy nie uleczy. Lecz glossa do słów psalmu: „Który leczy wszystkie słabości twoje”, tak powiada[2)]: „Żadna nieuleczalna choroba nie może się ostać wobec wszechmocnego lekarza”. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu nie jest nieodpuszczalny.

3. Wolna wola odnosi się do dobra i zła. Otóż, póki trwa życie doczesne, można odstąpić od każdej cnoty, skoro nawet upadł anioł z nieba; dlatego też czytamy u Joba[3)]. „W aniołach swoich znalazł nieprawość; jakoż daleko więcej u tych, którzy zamieszkują domy gliniane?” Dla tej samej racji można z każdego grzechu wrócić do stanu świętości; a więc grzech przeciw Duchowi Świętemu jest odpuszczalny.

Wbrew temu czytamy u Mateusza[4)]: „Kto by mówił przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani na tym świecie, ani w przyszłym”. Augustyn zaś tak się wyraża[5)]: „Tak wielka jest złość tego grzechu, że nie może zdobyć się na pokorę modlitwy błagalnej”.

Odpowiedź: Zależnie od różnych pojęć grzechu przeciw Duchowi Świętemu rozmaicie można mówić o odpuszczalności. Jeśli bowiem przez grzech przeciw Duchowi Świętemu rozumiemy dozgonną zawziętość, wówczas to uważamy za nieodpuszczalne, czego żadną miarą nie odpuszcza się. Grzech bowiem ciężki, w którym trwa człowiek aż do śmierci, jeśli nie jest w tym życiu pokutą zgładzony, nie będzie i w przyszłym. Według zaś dwóch innych pojęć, grzech nieodpuszczalny należy rozumieć nie tak, by żadną miarą nie miał być odpuszczony, ale że sam w sobie daje podstawę do tego, by nie był odpuszczony; i to podwójnie:

Po pierwsze ze względu na karę; na mniejszą bowiem karę zasługuje ten, kto grzeszy z nieznajomości lub z ułomności; kto zaś popełnia grzech z czystej złości, nie znajduje żadnego usprawiedliwienia, które by łagodziło jego karę. Podobnież i taki, co bluźnił przeciw Synowi Człowieczemu, zanim było ujawnione Jego Bóstwo, mógł jakoś usprawiedliwić się, widząc słabości Jego ciała, i tak na mniejszą sobie karę zasłużyć. Kto jednak zbluźnił przeciw samemu Bóstwu, przypisując diabłu dzieła Ducha Świętego, żadnego nie ma usprawiedliwienia, które by zmniejszało jego karę. Stąd też, zdaniem Chryzostoma[6)], grzech ten nie będzie żydom odpuszczony ani w tym, ani w przyszłym życiu; za to też ucierpieli w tym życiu od Rzymian, a w przyszłym czeka ich kara piekła. Podobnie też Atanazy, rozprawiając na temat słów Mateusza[7)]: „Ktokolwiek mówiłby" itd., podaje jako przykład ich ojców; swarzyli się najpierw z powodu braku wody i chleba, i Pan zniósł to cierpliwie - tłumaczyła ich słabość ciała; potem wszakże zgrzeszyli ciężej, bluźniąc poniekąd przeciw Duchowi Świętemu tym, że dobrodziejstwa Boga, który ich z Egiptu wyprowadził przypisali bożkowi, gdy mówili[8)]: „Ci są bogowie twoi, Izraelu, którzy cię wywiedli z ziemi egipskiej". Dlatego też Pan ukarał ich docześnie, gdyż w tym dniu wytracił około 23 tysiące ludzi, a ponad to zapowiedział im karę w przyszłym życiu, grożąc[9)]: „A ja w dzień pomsty nawiedzę ten ich grzech".

Po drugie ze względu na winę. Jak jakąś chorobę uważa się za nieuleczalną z samego charakteru choroby, gdyż niszczy ton czym można chorobę uleczyć, np. choroba odbierająca siły natury, wzbudzająca wstręt do jedzenia i do lekarstw, choć taką chorobę Bóg mógłby uleczyć, tak i grzech przeciw Duchowi Świętemu jest nieodpuszczalny z samej swojej natury, gdyż niszczy to, czym dokonuje się odpuszczenie grzechów. To jednak nie zagradza drogi odpuszczenia i uleczenia dla wszechmocy i miłosierdzia Bożego, który takowych niekiedy jakby cudownie duchowo odradza (125).

Ad 1. O nikim nie można zwątpić w tym życiu, biorąc pod uwagę wszechmoc i miłosierdzie Boże; lecz uwzględniwszy charakter grzechu, niektórych, według Apostoła[10)], uważa się za: „Synów niedowiarstwa".

Ad 2. Zarzut ten mówi o wszechmocy Bożej, a nie o charakterze grzechu.

Ad 3. Wprawdzie wolna wola zawsze w tym życiu może się zmienić, wszakże niekiedy odrzuca od siebie, ile jest w jej mocy, to czym mogłaby się zwrócić ku dobremu. Stąd z jej strony grzech jest nieodpuszczalny, chociaż Bóg mógłby go odpuścić.

Artykuł 4

CZY GRZECH PRZECIW DUCHOWI ŚWIĘTEMU MOŻE BYĆ PIERWSZYM GRZECHEM CZŁOWIEKA ?

Zdaje się że człowiek nie może popełnić grzechu przeciw Duchowi Świętemu jako pierwszego (w życiu), a więc by go nie poprzedziły inne grzechy.

1. Naturalny porządek bowiem wiedzie od stanu niedoskonałego do doskonałego. Widać to w sferze dobra; jak się wyraża Księga Przypowieści[1)]: „Droga sprawiedliwych jako jasna światłość wschodzi i rośnie aż do pełnego dnia". W sferze jednak zła, według Filozofa[2)], tylko największe zło uważa się za doskonałe (skończone) (119). Ponieważ zaś grzech przeciw Duchowi Świętemu jest najcięższy, wynikałoby z tego, że człowiek do tego grzechu dochodzi poprzez inne mniejsze grzechy.

2. Grzeszyć przeciw Duchowi świętemu, to grzeszyć z czystej złości, czyli z wyboru. Lecz człowiek nie może się zdobyć na to od razu; wpierw musi grzeszyć wielokrotnie; Filozof bowiem twierdzi[3)]: „Chociaż człowiek może czynić nieprawość, nie może jednak tego czynić od początku (życia) jako człowiek zły", czyli z wyboru. A więc grzech przeciw Duchowi Świętemu można popełnić dopiero po innych grzechach.

3. Pokuta i zawziętość (brak pokuty) dotyczą tego samego. Lecz pokuta odnosi się jedynie do grzechów już popełnionych; a więc tak samo i zawziętość (brak pokuty), która jest gatunkiem grzechu przeciw Duchowi Świętemu. Przeto grzech przeciw Duchowi Świętemu zakłada istnienie innych grzechów .

Wbrew temu powiada Eklezjastyk[4)]: „Łatwo jest w oczach Bożych nagle wzbogacić ubogiego". A więc i na odwrót możliwe jest, że ktoś, za poduszczeniem złości diabła, na początku (życia) ulegnie pokusie i popełni najcięższy grzech, jakim jest grzech przeciw Duchowi Świętemu.

Odpowiedź: Jak powiedziano[5)], jednym ze sposobów grzeszenia przeciw Duchowi Świętemu to grzeszenie z czystej złości. Dwojakim zaś sposobem, jak tamże powiedziano, można grzeszyć z czystej złości.

Pierwsze, z pociągu sprawności (126) i tu właściwie nie ma grzechu przeciw Duchowi Świętemu; taki też sposób grzeszenia z czystej złości nie ma miejsca na początku (życia). Wpierw przecież muszą zaistnieć (powtarzane) postępki, które by wytworzyły sprawność skłaniającą do grzechu.

Drugie, może ktoś grzeszyć z czystej złości odrzucając i gardząc tym, co służy człowiekowi do uchronienia się od grzechu; i to właściwie znaczy, jak wyżej powiedziano[6)], grzeszyć przeciw Duchowi świętemu. To wszakże również częstokroć zakłada inne grzechy. n gdyż jak mówi Księga Przypowieści[7)]: „Niezbożnik, gdy przyjdzie w głębokość grzechów, gardzi".

Może się jednak zdarzyć, że ktoś w pierwszym grzesznym postępku zgrzeszy pogardą przeciw Duchowi Świętemu, tak z powodu wolności woli, jak również z powodu licznych uprzednich predyspozycji, lub wreszcie z powodu jakiegoś gwałtownego pociągu do złego przy słabym przywiązaniu człowieka do dobrego.

Ludziom wszakże doskonałym prawie nigdy, albo nigdy to się nie przydarzy, by od razu na początku zgrzeszyli przeciw Duchowi Świętemu. Dlatego też twierdzi Orygenes[8]: „Nie sądzę, żeby ktoś z tych, co znajdują się na najwyższym szczeblu doskonałości, z nagła wewnątrz zubożał albo upadł; upadek jego musi postępować powoli i stopniowo".

To samo można powiedzieć, jeśli weźmiemy grzech przeciw Duchowi Świętemu dosłownie, a więc jako bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu. Takie bowiem bluźnierstwo, o jakim mówi Pan, zawsze pochodzi ze złośliwej pogardy.

Jeśli zaś przez grzech przeciw Duchowi Świętemu będziemy rozumieć dozgonną zawziętość, według pojmowania Augustyna[9], sprawa jest jasna, gdyż do zaistnienia grzechu przeciw Duchowi Świętemu musi być stałe popełnianie grzechów aż do końca życia.

Ad 1. W większości wypadków postęp w dobrym czy złym idzie od stanu niedoskonałego ku doskonałemu, czy człowiek wzrasta w dobrym, czy złym. Tu i tu wszakże jeden może zacząć od wyższego (stopnia) niż drugi; i tak to, od czego ktoś zaczyna może być doskonałe w dobrym lub złym w swoim zakresie, choć jest niedoskonałe w skali postępu człowieka wznoszącego się ku lepszemu lub ku gorszemu.

Ad 2. Zarzut ten dotyczy grzechu ze złości, o ile jest popełniony z pociągu sprawności.

Ad 3. Wziąwszy zawziętość po myśli Augustyna, o ile znaczy trwanie w grzechu aż do śmierci, jest jasne, że zawziętość zakłada uprzednie grzechy tak samo jak i pokuta. Lecz gdy mówimy o zawziętości habitualnej (127), jako gatunku grzechu przeciw Duchowi Świętemu, wówczas jasne jest, że zawziętość może zaistnieć nawet przed grzechami; ten bowiem, który żadnego grzechu nie popełnił, może uczynić postępowanie pokutowania lub niepokutowania na wypadek przyszłego grzechu.

ZAGADNIENIE 15
O WADACH PRZECIWSTAWIAJĄCYCH SIĘ WIEDZY I POJĘTNOŚCI

Następnie wypada nam rozpatrzyć wady przeciwstawne wiedzy i pojętności. Ponieważ jednak wyłożyliśmy już o nieznajomości *(ignorantia)*[1], która przeciwstawia się wiedzy, wtedy gdyśmy mówili o przyczynach grzechów obecnie zajmiemy się ślepotą umysłu i tępotą zmysłu, które przeciwstawiają się darowi pojętności; co też ujmiemy w trzy pytania: 1. Czy zaślepienie umysłu jest grzechem? 2. Czy tępota zmysłu jest odrębnym grzechem od zaślepienia umysłowego? 3. Czy grzechy te lęgną się z grzechów cielesnych?

Artykuł 1

CZY ZAŚLEPIENIE UMYSŁU JEST GRZECHEM (128) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Nie jest grzechem ton co usprawiedliwia od grzechu; lecz zaślepienie umysłu usprawiedliwia od grzechu; czytamy bowiem u Jana[2)]: „Gdybyście byli ślepi, nie mielibyście grzechu". Przeto zaślepienie umysłu nie jest grzechem.

2. Kara jest czymś innym od winy. Lecz ślepota umysłu jest poniekąd karą; jasne to ze słów Izajasza[2)]: „Zaślep serce ludu tego". Ponieważ jest złem, przeto może od Boga pochodzić jedynie tylko jako kara. A więc zaślepienie umysłu nie jest grzechem.

3. Jak mówi Augustyn[3)], każdy grzech jest dobrowolny. Lecz zaślepienie umysłowe nie jest dobrowolne, gdyż zdaniem Augustyna[4)]: „Wszyscy chcą poznać jasno prawdę"; a u Eklezjastesa czytamy[5)]: „Słodkie jest światło i miła rzecz dla oczu widzieć słońce". A więc ślepota umysłu nie jest grzechem.

Wbrew temu Grzegorz[6)], między wadami lęgnącymi się z rozpusty, wymienia ślepotę umysłu.

Odpowiedź: Jak ślepota cielesna jest utratą tego, co jest początkiem cielesnego patrzenia, tak ślepota umysłu jest utratą tego, co jest początkiem umysłowego czy intelektualnego patrzenia. Potrójny zaś jest początek (intelektualnego) patrzenia:

Pierwszym jest przyrodzone światło rozumu; a ponieważ światło to stanowi o gatunku duszy rozumnej (129), dlatego dusza nigdy go nie traci; może jednak niekiedy doznać przeszkody w swoim działaniu ze strony uszkodzeń władz niższych, których rozum ludzki potrzebuje do myślenia; widać to, jak wyłożyliśmy[7)], na przykładzie wariatów i furiatów.

Drugim początkiem intelektualnego patrzenia jest habitualne światło, przydane światłu przyrodzonego rozumu (127) i (44); niekiedy właśnie tego światła dusza jest pozbawiona i taka utrata zwie się ślepotą; jest to karą; w tym sensie utrata światła łaski jest jakąś karą. Stąd to o niektórych mówi Księga Mądrości[8)]: „Zaślepiła ich złość ich".

Trzecim źródłem intelektualnego patrzenia jest jakaś zasada poznawcza, w świetle której człowiek poznaje inne (rzeczy); umysł zaś człowieka może liczyć się z tą zasadą poznawczą lub nie; że zaś nie liczy się z nią, ma to dwojakie wytłumaczenie. Pierwsze, niekiedy wola człowieka dobrowolnie wzdryga się przed zastanawianiem się nad taką zasadą; mówi o tym Psalmista[9)]: „Nie chciał zrozumieć, aby dobrze postępować". Drugie, umysł człowieka tak pochłonięty jest innymi zajęciami, w których ma większe upodobanie, że daleki jest od pamięci o tejże zasadzie; mówi o tym Psalmista[10)]: „Przypadł ogień", tj. (ogień) pożądliwości, „i nie ujrzeli słońca". W jednym i drugim wypadku ślepota umysłu jest grzechem.

Ad 1. Ślepota, która usprawiedliwia od grzechu pochodzi z kalectwa naturalnego - niemożności patrzenia.

Ad 2. Zarzut ten mówi o drugiej ślepocie, która jest karą.

Ad 3. Każdemu człowiekowi miłym jest z samej rzeczy pojmować prawdę. Ubocznie jednak może ktoś odnosić się do tego z nienawiścią, gdy to przeszkadza człowiekowi w tym, co bardziej lubi.

Artykuł 2

CZY TĘPOTA ZMYSŁU JEST INNYM GRZECHEM NIŻ ŚLEPOTA UMYSŁU (130) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jednej rzeczy jedno się przeciwstawia. Lecz zdaniem Grzegorza 1) n darowi pojętności przeciwstawia się tępota, no i także zaślepienie umysłu, gdyż rozum jest jednym ze źródeł patrzenia. A więc tępota zmysłu oznacza to samo, co i ślepota umysłowa.

2. Mówiąc o tępocie, Grzegorz zwie ją[2)]: „Otępieniem zmysłu (utrudniającym) pojmowanie". Lecz otępienie zmysłu do pojmowania to tyle, co mieć utrudnienie w myśleniu; to zaś należy do ślepoty umysłowej. A więc otępienie zmysłu to tyle co ślepota umysłowa.

3. Jeśli się w czymś różnią, to chyba najwięcej w tym, że ślepota jest dobrowolna, jak to wyżej powiedziano[3)], tępota zaś zmysłu jest naturalnym kalectwem. Lecz naturalne kalectwo nie jest grzechem. Według tego przeto tępota zmysłu nie byłaby grzechem; to wszelako nie jest po myśli Grzegorza[4)], który zalicza ją do wad, które się lęgną z obżarstwa.

Wbrew temu: Odmienne przyczyny wywołują odmienne skutki. Lecz Grzegorz[5)] twierdzi, że tępota zmysłu lęgnie się z obżarstwa, ślepota zaś umysłu z rozpusty; a to są przecież odrębne wady. A więc i one są różnymi wadami.

Odpowiedź: Tępota przeciwstawia się bystrości. Bystrym zaś jest ten, co ma wnikliwy umysł; stąd też tępym zwiemy tego, co ma zakutą pałę, niezdatną do wnikania. Obrazowo zaś mówimy o cielesnym zmyśle, że wnika do sedna, gdyż dosięga swój przedmiot z pewnej odległości, albo gdy może dostrzec w przedmiocie, jakby wnikając, nawet to, co najmniejsze i dogłębne. Stąd też, w sferze cielesnego (poznania), ten ma bystry zmysł n kto może dostrzec coś odległego wzrokiem, słuchem, powonieniem; i na odwrót, ten jest tępego zmysłu, kto dopiero dostrzega coś wielkiego i to z bliska.

Otóż na podobieństwo zmysłu cielesnego mówimy także o zmyśle w poznaniu umysłowym; jak mówi (Filozof)[6)], zmysł ten dotyczy pierwszych (zasad) i końcowych (wniosków), podobnie, jak zmysł (cielesny) dotyczy poznawania przedmiotów zmysłowych, które stanowią punkt wyjściowy poznania. Otóż ten zmysł, który dotyczy poznania umysłowego, nie ujmuje swego przedmiotu na odległość cielesną, ale innym sposobem: np. z właściwości rzeczy przenika jej istotę, a ze skutku poznaje przyczynę.

A więc o tym mówimy, że ma bystry zmysł w poznaniu umysłowym, kto od razu, skoro tylko dostrzegł jakąś właściwość rzeczy lub także skutek, zaraz rozumie naturę rzeczy, i kto w poznaniu rzeczy posunie się aż do uchwycenia najmniejszych jej

warunków (bytowania); takiego zaś zwiemy tępym w poznaniu umysłowym, który do poznania prawdy o rzeczy dochodzi dopiero po wielu tłumaczeniach i nawet wtedy nie może w pełni uchwycić wszystkiego, co należy do sedna rzeczy.

Tak więc tępota zmysłu w poznaniu umysłowym oznacza jakąś słabość umysłu do poznawania dóbr duchowych; ślepota zaś umysłu oznacza całkowitą utratę (zdolności) ich poznawania.

I jedno, i drugie przeciwstawia się darowi pojętności; dzięki któremu człowiek z pewnym rozumieniem poznaje dobra duchowe i subtelnie przenika ich głębię.

Tępota zaś nosi na sobie piętno grzechu, zarówno jak ślepota umysłowa, gdyż jest dobrowolnie (zawiniona); widać to na przykładzie takiego (człowieka), który wzdryga się lub nie chce wyzbyć się przywiązań cielesnych na rzecz duchowych.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzut.

Artykuł 3

CZY ŚLEPOTA UMYSŁOWA I TĘPOTA ZMYSŁU LĘGNĄ SIĘ Z GRZECHÓW CIELESNYCH ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Augustyn[1)], odwołując następujące zdanie[2)]: „Boże, któryś chciał, by tylko ludzie czystego serca prawdę poznali”, tak powiada: „Można zgodzić się na to, że wielu, również serca nieczystego poznało znaczną ilość prawd”. Otóż właśnie wady cielesne najbardziej ludzi kalają. A więc ślepota umysłu i tępota zmysłu nie lęgną się z wad cielesnych.

2. Ślepota umysłu i tępota zmysłu są pewną niedomogą w sferze intelektualnej duszy; wady zaś cielesne są to nadużycia ciała. Lecz ciało nie oddziaływuje na duszę, lecz raczej odwrotnie. A więc wady cielesne nie rodzą ślepoty umysłu i tępoty zmysłu.

3. Każdy ulega wpływom raczej tego co bliższe, niż dalsze. Lecz bliższe są dla umysłu wady duchowe, niż cielesne. A więc ślepota umysłu i tępota zmysłu raczej wywodzą się z wad duchowych, niż z wad cielesnych.

Wbrew temu Grzegorz twierdzi[3)], że tępota zmysłu do poznania intelektualnego lęgnie się z obżarstwa, ślepota zaś umysłu z rozpusty.

Odpowiedź: Doskonałość działania intelektualnego w człowieku polega na abstrakcji od wyobrażeń zmysłowych; stąd to im więcej rozum ludzki wolny jest od tego rodzaju wyobrażeń, tym swobodniej może obracać się w sferze intelektualnej i porządkować wszystkie rzeczy zmysłowe; tak też mówi Anaksagoras, że rozum musi być niezależny po ton by mógł rozkazywać; jak zaś uczy Filozof [4)], działacz musi panować nad materią, by mógł nią poruszać (131).

Jasnym zaś jest, że rozkosz przykuwa uwagę ku temu, w czym człowiek znajduje przyjemność. Stąd mówi Filozof [5)]: „Każdy człowiek to robi najlepiej, co mu sprawia przyjemność; a co nieprzyjemne, albo wcale nie (robi), albo partaczy”. Wady zaś cielesne, tj. obżarstwo i rozpusta, obracają się około rozkoszy dotyku, mianowicie używania pokarmów i stosunków płciowych; one bowiem spośród wszystkich rozkoszy cielesnych są najbardziej gwałtowne.

Dlatego też wady te najlepiej przykuwają uwagę człowieka ku rzeczom cielesnym, czego następstwem jest osłabienie jego działania w sferze intelektualnej; i to bardziej rozpusta niż obżarstwo, gdyż rozkosze płciowe są gwałtowniejsze, niż rozkosze jedzenia. I dlatego rozpusta rodzi ślepotę umysłu, która prawie całkowicie przekreśla poznanie dóbr duchowych; obżarstwo zaś rodzi tępotę zmysłu, która osłabia umysł człowieka do poznania tychże.

Na odwrót przeciwstawne cnoty tj. wstrzemięźliwość i czystość, najlepiej przysposabiają człowieka do doskonałego działania umysłu. Dlatego czytamy u Daniela[6)]: „Chłopcom tym", tj. zachowującym wstrzemięźliwość i powściągliwość, „dał Bóg umiejętność i naukę we wszelkich Księgach i w mądrości" (132) .

Ad 1. Chociaż niejeden hołdujący wadom cielesnym może niekiedy wnikliwie wchodzić w sferę poznania umysłowego, czy to z powodu siły wrodzonych zdolności, czy wyrobionego usprawnienia, to jednak, z konieczności, uwagę od tej wnikliwości zgłębiania częstokroć odciągają rozkosze cielesne; w ten sposób ludzie o sercu nieczystym mogą niejedną prawdę poznać; nieczystość jednak serca w tym im przeszkadza.

Ad 2. Ciało nie oddziaływuje na sferę intelektualną w sensie dokonywania w niej zmian, ale przeszkadzając jej w działaniu według tego, co się wyżej powiedziało.

Ad 3. Im wady cielesne stoją dalej od umysłu, tym bardziej rozpraszają jego uwagę na rzeczy odległe; stąd też więcej utrudniają kontemplację umysłu.

ZAGADNIENIE 16
O PRZYKAZANIACH DOTYCZĄCYCH WIARY, WIEDZY I POJĘTNOŚCI

Z kolei zastanowimy się nad przykazaniami dotyczącymi wyżej wymienionych. Wyczerpiemy to w dwóch pytaniach: 1. O przykazaniach dotyczących wiary. 2. O przykazaniach dotyczących daru wiedzy i pojętności.

Artykuł 1

CZY W STARYM ZAKONIE TRZEBA BYŁO DAĆ PRZYKAZANIA DOTYCZĄCE WIARY ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Przykazanie odnosi się do tego, co jest należne i konieczne. Lecz najkonieczniejszym dla człowieka jest wierzyć, stosownie do słów listu do Żydów[1)]: „Bez wiary nie sposób podobać się Bogu". A więc przede wszystkim trzeba było dać przykazania o wierze.

2. Jak wyżej powiedziano[2)], Nowy Testament zawiera się w Starym tak, jak to, co jest wyobrażone w tym, co wyobraża. Lecz w Nowym Testamencie mamy wyraźny nakaz wiary; widać to u Jana[3)]: „Wierzycie w Boga, i we mnie wierzcie". A więc

również i w Starym Zakonie, zdaje się, należało dać jakieś przykazania dotyczące wiary.

3. Dla tej samej racji nakazuje się uczynki cnotliwe, co i zakazuje się wad przeciwnych. Lecz w Starym zakonie znachodzimy wiele przykazań zakazujących niewiary; np.: „Nie będziesz miał bogów innych poza mną[4)]”; także w Księdze Powtórzonego Prawa[5)] zakazano słuchać słów proroka czy wieszczbiarza, silącego się odciągnąć od wiary. A więc również i w Starym Zakonie należało dać przykazania dotyczące wiary.

4. Jak wyżej powiedziano[6)], wyznanie jest przejawem wiary. Otóż w Starym Zakonie dano przykazania dotyczące wyznawania i szerzenia wiary; nakazano bowiem[7)], by dawano wyjaśnienie swoim dzieciom, pytającym o świętowanie paschy (133); a w Księdze Powtórzonego Prawa[8)] nakazano uśmiercać takiego, co rozsiewa naukę sprzeczną z wiarą. Przeto Stary Zakon winien mieć przykazania dotyczące wiary.

5. Wszystkie księgi Starego Testamentu mieszczą się w Starym Prawie; dlatego Pan wyraża się[9)]: Napisano w Zakonie, „Znienawidzili mnie bez powodu”, co przecież znajduje się w psalmie 34[10)] i 68[11)]. Czytamy też u Eklezjastyka[12)]: „Którzy boicie się Pana, wierzcie mu”. A więc w Starym Zakonie były przykazania dotyczące wiary (134).

Wbrew temu Apostoł zwie[13)] Stary Zakon: „Prawem uczynków” i kładzie to w podziale naprzeciw „Prawu wiary”. A więc w Starym Zakonie nie trzeba było dawać przykazań dotyczących wiary.

Odpowiedź: Władca wydaje prawo tylko dla swoich podwładnych; dlatego też przykazania prawa zakładają poddaństwo każdego przyjmującego prawo wobec tego, który prawo ustanowił. Pierwszym zaś (znakiem) uległości człowieka wobec Boga jest wiara; mówi przecież Apostoł[14)]: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest”; i dlatego wiara musi poprzedzać przykazania prawa. Stąd to w Księdze Wyjścia[15)] najpierw podano to, co tyczy wiary, a potem to, co tyczy przykazań prawa, gdyż najpierw mówi: „Jam jest Pan Bóg twój, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej”; podobnież Księga Powtórzonego Prawa[16)] najpierw mówi: „Słuchaj Izraelu, Pan Bóg twój jeden jest”, a potem zaraz zaczyna mówić o przykazaniach.

Ponieważ jednak wiara obejmuje wiele (prawd) podporządkowanych tej wierze, którą wierzymy, że Bóg jest, a to zajmuje pierwsze i główne miejsce między wszystkimi prawdami wiary, jak to już wyżej wyłożono[17)], dlatego, gdy już zaistnieje wiara w Boga, poddająca Bogu umysł człowieka, można wydawać przykazania dotyczące innych prawd wiary; tak też twierdzi Augustyn[18)] w komentarzu do słów: „To jest przykazanie moje” [19)], że dano nam wiele przykazań odnośnie wiary. Otóż w Starym Zakonie nie wolno było wyjaśniać ludowi tajników wiary i dlatego, skoro posiedli wiarę w jednego Boga, żadnych innych w Starym Zakonie nie dano przykazań odnośnie wiary.

Ad 1. Wiara jest konieczną jako zaczątek życia duchowego; dlatego też zakłada się ją do przyjęcia prawa.

Ad 2. Również i tam zakłada Pan jakąś wiarę, a mianowicie w jednego Boga, gdyż mówi: „Wierzycie w Boga”; nadto coś nakazuje, mianowicie wiarę we wcielenie, czyli że Bóg i Człowiek stanowią jedno; ale to wyjaśnienie wiary jest rzeczą Nowego Testamentu; dlatego też dodaje: „I we mnie wierzcie”.

Ad 3. Przykazania zakazujące odnoszą się do tych grzechów, co gubią cnotę. Jak zaś wyżej powiedziano[20)], cnotę gubią poszczególne uchybienia. Dlatego też, założywszy wiarę w jednego Boga, trzeba było w Starym Zakonie dać przykazania zakazujące, dzięki którym powstrzymano by ludzi od tych poszczególnych uchybień, które by mogły zagubić wiarę.

Ad 4. Również wyznanie i nauczanie wiary zakładają uległość człowieka wobec Boga przez wiarę; dlatego w Starym Zakonie raczej można było dać przykazania tyczące wyznania i nauki wiary, niż tyczące samej wiary.

Ad 5. Również i w tym cytacie u podłoża leży wiara, którą wierzymy, że Bóg jest; stąd mówi najpierw: „Którzy boicie się Pana” - co nie może obejść się bez wiary. Dalsze zaś słowa: „Wierzcie Mu” - odnoszą się do niektórych szczególnych prawd wiary, a zwłaszcza do tych (nagród), które obiecał Bóg tym, co Mu są posłuszni; dlatego dodano: A nie zginie zapłata wasza” [21)].

Artykuł 2

CZY W STARYM ZAKONIE NALEŻYCIE PODANO PRZYKAZANIA DOTYCZACE WIEDZY I POJĘTNOŚCI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Wiedza i pojętność należą do dziedziny poznania. Poznanie zaś wyprzedza i kieruje działaniem. Przeto przykazania tyczące wiedzy i pojętności winny wyprzedzać przykazania tyczące działania. Ponieważ zaś naczelnymi przykazaniami prawa (Zakonu) są Dziesięcioro Przykazań, wychodzi z tego, że w Dziesięciorgu Przykazań powinno znaleźć się jakieś przykazanie tyczące wiedzy i pojętności.

2. Uczenie się *(disciplina)* wyprzedza nauczanie *(doctrina)*; wpierw bowiem człowiek uczy się od drugiego, niż naucza innych. Otóż w Starym Zakonie dano kilka przykazań o nauczaniu, i to tak nakazujących, np. przykazano[1)]: „Będziesz ich nauczał syny i wnuki twoje”, jak i zakazujących, np. [2)]: „Nie przydacie do słowa, które wam mówię, ani nie ujmiecie z niego”. A więc wynikałoby z tego, że powinno się również dać jakieś przykazania nakazujące człowiekowi uczenie się.

3. Wiedza i pojętność, zdaje się, więcej są potrzebne kapłanowi niż królowi; czytamy przecież u Malachiasza[3)]: „Wargi kapłańskie będą strzec wiedzy i będą szukać prawa z ust jego”; u Ozeasza zaś[4)]: „Iżeś odrzucił wiedzę, odrzucę i ja ciebie, byś mi nie służył w kapłaństwie”. Lecz, jak to widać z Księgi Powtórzonego Prawa[5)], nakazano królowi, by zdobył wiedzę prawa. A więc tym bardziej winno się przykazać prawem, by kapłani uczyli się prawa.

4. Nie można śpiąc rozważać tego, co należy do zakresu wiedzy i pojętności; również zewnętrzne zajęcia w tym przeszkadzają. Zgoła przeto nieodpowiednie jest przykazanie w (Starym Zakonie) [6)]: „Będziesz o nich (przykazaniach) rozmyślał siedząc w domu twoim, idąc drogą, śpiąc i wstając”. A więc w Starym Zakonie podano przykazania odnośnie wiedzy i pojętności w sposób niestosowny.

Wbrew temu: Czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa[7]: „Żeby wszyscy, słyszący te przykazania, mówili: Oto lud mądry i myślący”.

Odpowiedź: Co do wiedzy i pojętności możemy rozważyć trzy sprawy: pierwsze, to zdobycie ich; drugie, to używanie ich; trzecie, to utrwalenie ich.

Zdobywamy wiedzę lub pojmowanie uczeniem się i nauczaniem; jedno i drugie jest też przykazane w prawie; czytamy bowiem w Księdze Powtórzonego Prawa[8]: „I będą te słowa, które ja tobie przykazuję, w sercu twoim”; a to dotyczy uczenia się. Obowiązkiem bowiem ucznia jest włożyć serce swoje w to, czego się uczy; dalsze zaś słowa[9]: „I będziesz je opowiadał synom twoim” dotyczą nauczania.

Używanie zaś wiedzy lub pojętności polega na rozważaniu tego, co kto wie lub co pojął; odnośnie tego mamy dalsze słowa[10]: „I będziesz o nich rozmyślał siedząc w domu twoim”.

Utrwalenie zaś polega na zapamiętaniu; mówi o tym dalej (taż Księga) [11]: „I przywiążesz je jako znak do ręki twojej, i będą ruszać się między oczyma twoimi; i napiszesz je na podwoju i na odrzwiach domu twego”; wszystko to oznacza trwałą pamięć na przykazania Pańskie; nie może przecież wyjść z pamięci to, co stale tkwi przed naszymi zmysłami, czy to będzie zmysł dotyku, a więc to, co trzymamy w ręce, czy wzroku, a więc to, co stale znajduje się przed naszymi oczami, lub z czym mamy stale do czynienia – jako to odrzwia domu. Jeszcze wyraźniej pisze o tym taż Księga[12]: „Nie zapominaj słów, które widziały oczy twoje; i niech nie wypadają z serca twego po wszystkie dni żywota twego”.

Wszystkie te przykazania, w pełniejszej formie, znachodzimy w Nowym Testamencie, tak w nauczaniu ewangelicznym, jak i apostolskim.

Ad 1. Czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa[13]: „To jest wasza mądrość i pojętność przed ludźmi”. Z tego można wyciągnąć wniosek, że wiedza i pojętność wierzących w Boga tkwi w przykazaniach prawa. Dlatego też najpierw należy podać przykazania prawa, a potem trzeba prowadzić ludzi do ich wiedzy lub pojmowania; stąd też nie należało włączać powyższych przykazań do Dziesięciorga Przykazań, które są pierwsze.

Ad 2. Jak powiedziano[14], w prawie znachodzimy również przykazania dotyczące uczenia się. Wyraźniej jednak przykazano nauczanie niż uczenie się, gdyż nauczanie jest obowiązkiem dostojników; im to jako niezależnym i bezpośrednio prawu podległym, trzeba podać przykazania prawa; uczenie się zaś to rzecz ludzi przeciętnych, do których winny dochodzić przykazania prawa poprzez dostojników (135).

Ad 3. Wiedza prawa tak silnie jest związana z godnością kapłana, że razem z udzieleniem tej godności rozumie się także i nałożenie obowiązku wiedzy prawa; nie było więc trzeba dawać osobnego przykazania o szkoleniu kapłanów. Lecz nauczanie prawa Bożego nie jest aż tak silnie związane z godnością królewską; król bowiem ma władzę nad ludem w sprawach doczesnych; stąd też specjalnie przykazano, by kapłani pouczali króla o tym, co dotyczy prawa Bożego.

Ad 4. Przykazania tego nie należy tak rozumieć, by człowiek śpiąc rozważał prawo Boże; ale by śpiąc, tj. kładąc się do snu, myślał o prawie Boga; dzięki temu

ludzie śpiący będą mieć lepsze sny, gdyż, zdaniem Filozofa[15)], człowiek przenosi w sen to, co przeżywał na jawie. Podobnież nakazano rozważać prawo w każdym swoim postępku: nie w tym sensie, by zawsze aktualnie myśleć o prawie, lecz by wszystko, co się czyni, było prawem normowane.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Wstęp: [1] 1-2, q. 18, tom 9; q. 72 i 73, tom 12; [2] 1-2, q. 57, a. 3, 4, tom 11; [3] 1-2, q. 61, a. 3. tom 11 (odnosi się do polskiego wydania Sumy).

Q. 1, 1: [1] 1-2, q. 62, a. 3, tom 11; [2] De div. nom. 7, 5; [3] q. 25, a. 1, tom 16.

Q. 1, 2: [1] art. poprz; [2] 1 Kor 13, 12; [3] 1, q. 85, a 5, tom 6-7; [4] I Jan 3, 2.

Q. 1, 3: [1] Jan 8, 56; [2] Ethic. 6, 2; [3] q. 4, a 2 i 5; [4] a 1; [5] 1, q. 15, a. 13 i 15, tom 1-2.

Q. 1, 4: [1] Jan 20, 29; [2] 1 Kor 13, 12; [3] De verbis Dom., 33, 5; [4] Rzym 10, 17; [5] Żyd 11, 1; [6] Jan 20, 29.

Q. 1, 5: [1] 1 Tym 1, 13; [2] Poster. 1, text. ult.; [3] Homil. 26; [4] art. poprz.; [5] 1 Kor 13, 12; [6] art. poprz. ad 2, 3; [7] 2 De div. nom 1, 1; [8] 1, q. 1, a. 2, tom 1; [9] w odpow.

Q. 1, 6: [1] a. 1; [2] Tract. 24 in Joan.; [3] U Alberta Wielk., In Sent., L. 3, dist. 24, a. 4; i u Bonawentury, In Sent. L. 3, dist. 24, a. 3, q. 2. U Filipa Kanclerza bez wzmianki o Izydorze, Summa de bono; [4] Rethor., 4, ad Heren. [5] a. 4; [6] Żyd 11, 1; [7] Żyd 1, 6.

Q. 1, 7: [1] Żyd l11, 1; [2] Metaph. 2, 1-2; [3] Ef 2, 8; [4] De cons. 3, 10; [5] Deut 32, 7; [6] Glossa międzylin. do Rzym 8, 23; [7] Homil. 16 in Ezech. i Hugo de S. Victore, 1 de Sacr., 10, 6; [8] Metaph. 4, 9 nast.; [9] Żyd 11, 6; [10] Wyjśc 6, 2; [11] Ps 118, 100; [12] Ef 3, 5; [13] Żyd 11, 13; [14] Gal 3; [15] 1 Kor12; [16] Gal 4, 4.

Q. 1, 8: [1] a. 5; [2] Metaph. 12, 52; [3] Jan 14, 9; [4] a. 1 i 6; [5] Rzym 5; [6] Jan 17, 3; [7] 1 Tym 3, 16; [8] 1, q. 13, a. 8, tom 1; [9] 1, q. 43, a. 4, tom 3.

Q. 1, 9: [1] Deut 4, 2; [2] Ef 4, 5; [3] art. poprz; [4] Jan 14, 1; [5] Tract. 39 in Joann; [6] Jan 16, 13; [7] Żyd 1, 6; [8] ad 2; [9] Raczej Rufinus in Expos. Symb.; między dziełami Cypriana.

Q. 1, 10: [1] art. poprz.; [2] a. 7 i ad 1; [3] P. 2, actione 6, de fide; [4] P. 2, actione 5; [5] art. poprz. ad 2; [6] Decretum Mag. Gratiani, P. 1, dist 17, can 5; [7] Łuk 22, 32; [8] 1 Kor 1, 10; [9] 2 Pio 3, 16.

Q. 2, 1: [1] Orth. fid. 4, 12; [2] q. 4, a. 2; [3] 1, q. 78, a. 4, tom 6-7; [4] 1-2, q. 15, a. 1 ad 3, tom 9; [5] cap. 2; [6] De Trin. 14, 7; [7] De Trin. 15, 16; [8] w odpow.

Q. 2, 2: [1] Sermo 61, 2; [2] Tract. 29; [3] a. 1 ad 3; [4] q. 1, a. 1; [5] Metaph.9, 22; [6] 1-2, q. 9, a. 1, tom 9.

Q. 2, 3: [1] q. 1, a. 4; [2] Job 12, 11; [3] Ps 36, 39; [4] Rzym 1, 20; [5] Żyd 1l, 6; [6] 1-2, q. 3, a. 8, tom 9; [7] Jan 6, 45; [8] Elench 1, 2; [9] w odpow.; [10] Ekli 3, 25.

Q. 2, 4: [1] q. 1, a. 4 i 5; [2] q. 1, a. 5.

Q. 2, 5: [1] Rzym 10, 14; [2] Mat 5, 39; [3] De serm. Dom. in monte 19 i nast; [4] Rzym 1, 5; [5] Ps 118, 60; [6] Żyd 11, 6; [7] 1-2, q. 60, a. 5, tom 11; [8] q. 1, a. 7-8; [9] De correpl. et gratia 5-6.

Q. 2, 6: [1] q. 1, a. 7; q. 2, a. 5; [2] Job 1, 14; [3] Moral. 2, 17; [4] Caelest. hier. 4, 7; [5] tamże 12; [6] 1 Kor 4, 16; [7] Łuk 22, 32.

Q. 2, 7: [1] a. 6 i 1, q 111, a. 1, tom 8; [2] Ps 23, 8; [3] Iz 63, 1; [4] Cael. hier. 7; [5] Mat 11, 11; [6] Mat 11, 3; [7] Cael. hier. 4 i 9; [8] De correpl. et grat 7; także Epist 190, ongiś 157; [9] a. 5; q. 1, a. 8; [10] Dz 4, 12; [11] Rodz 2, 24; [12] Ef 5, 32; [13] q. 1, a. 7; [14] q. 1, a. 8; [15] Sup. Gen. 5, 19; [16] Jan 1, 34; [17] Jan 1, 29; [18] Iz 53; [19] Hom.

6 in Evang; [20] Zach. 9, 11; [21] Koment. do Łuk 7, 18; [22] Hlom. 37 in Matth.; [23] Job 19, 25; [24] Cont. Faust. 13, 15; [25] Baroniusz. tom 9, r. 780; [26] Job 35, 11.

Q. 2, 8: [1] Żyd 11, 6; [2] Jan 17, 6; [3] Tract. 106 in Joan.; [4] Rodz 1, 26; [5] Mat 28, 19.

Q. 2, 9: [1] 1-2, q. 114, a. 4, tom 14; [2] Ekli 19, 4; [3] Żyd 11, 33; [4] 1-2, q. 114, a. 3 i 4, tom 14; [5] Poster. 1, 44.

Q. 2, 10: [1] Homil. 26 in Evang.; [2] Ethic. 1, 9; [3] q. 1, a. 4 i 5; [4] 1 Pio 3, 15; [5] art. poprz.; [6] 1-2, q. 24, a. 3 ad 1, tom 10; oraz 1-2, q. 77, a. 6 ad 2, tom 12; [7] 1-2, q. 24, a. 3 ad 1, tom 10; [8] Jan 4, 42.

Q. 3, 1: [1] Ef 6, 19; [2] Gal 5, 6; [3] 2 Tes 1, 11; [4] 2 Kor 4, 13; [5] w odpow.: [6] Phys 8, 32.

Q. 3, 2: [1] 1 Kor 10, 32; [2] Rzym 10, 10; [3] 1-2, q. 71, a. 5 ad 3, oraz q. 88, a. 1 ad 2, tom 12; [4] Mat 7, 6; [5] Mat 15, 12-13.

Q. 4, 1: [1] Żyd 11, 1; [2] 1-2, q. 62, a. 3, tom 11; [3] a. 3; [4] q. 2, a. 2-3; [5] 1-2, q. 62, a. 3, tom 11; [6] q. 1, a. 1 i 4; [7] Rzym 8, 25; [8] 1-2, q. 67, a. 4, tom 11; [9] 1-2, q. 3, a. 8, oraz q. 4, A. 3, tom 9; [10] Tract. 79 in Joan.; [11] Tract. 40 in Joan. i Quaest. Evang. 2, 39; [12] Orth. fid. 4, 12; [13] De div. nom. 7, 5; [14] q. 18, a.1; [15] w odpow.

Q. 4, 2: [1] De praed. sanct. implic. 5; [2] Arystot. De anima 3, text. 34 i 46; [3] Ga 1, 5, 6; [4] q. 1, a. 1; [5] 1 Kor 13, 12; [6] 1-2, q. 49, a. 4 ad 1, 2, 3, tom 11; [7] q. 2, a. 1 i 2; [8] De Trin. 1, 6; [9] Arystot. De anima 3, 49.

Q. 4, 3: [1] 1 Kor 13, 13; [2] Rzym 1, 5; [3] 1-2, q. 1, a. 3 i q. 17, a. 6, tom 9; [4] a. 1; [5] 1-2, q. 18, a. 6, 7, tom 9; oraz q. 56, a. 2, tom 11; [6] q. 23, a. 8.

Q. 4, 4: [1] 1 Kor 13, 10; [2] Jak 2, 20; [3] In Cath. Arist. 1, 1, de subst.; [4] w odpow.; [5] 1, q. 104, a. 1, tom 8, oraz 1-2, q. 109, a. 9, tom 14.

Q. 4, 5: [1] Ethic 2, 6; [2] Ethic 6, 3; [3] art. poprz.; [4] 1 Kor 12, 9; [5] Gal 5, 22-23; [6] Ethic. 5, 1; [7] Rzym 5, 1; [8] 1 -2 q. 55, a. 3, 4, tom 11; [9] q. 1, a. 3; [10] 1-2, q. 58, a. 4 i q. 55, a. 1, 4, tom 11; [11] Phys. 7, 17 i 18; [12] 1 Kor 12, 4; [13] 1 Kor 12, 8-11.

Q. 4, 6: [1] Ef 5, 9; [2] Iz 11, 2; [3] De Trin. 13, 19; [4] q. 3, a 1; [5] Iz 7, 14; [6] Ef 4, 5; [7] q. 1, a 1; [8] 1-2, q. 103, a. 4, tom 13 i q. 107, a. 1 ad 1, tom 14.

Q. 4, 7: [1] Łuk 12, 4; [2] Ps 36, 3; [3] Glossa międzylin. Kassiodora; [4] q. 17, a. 1; [5] a. 2; [6] Glossa międz. i zwykła August. De fide et oper. 16, do Kor. 3, 11; [7] a. 3; [8] Żyd 11, 1; [9] 1-2, q. 13, a. 3, tom 9 i q. 34, a. 4 ad 1, tom 10; [10] Phys. 8, 32; [11] Contra Julian. 4, 3; [12] 1-2, q. 40, a. 1, tom 10; [13] 1-2, q. 100, a. 2, tom 13; [14] Kol. 3, 14.

Q. 4, 8: [1] Rzym 10, 17; [2] Iz 7, 9; [3] De Trin. 14, 1; [4] 1 Tess 2, 13; [5] 1-2, q. 57, a. 4 ad 2, tom 11; [6] 1-2, q. 57, a 2 ad 3, tom 11; [7] Ethic. 6, c. 3, 6, 7.

Q. 5, 1: [1] De Sacr. 10, 2; [2] Sup. Gen. ad litt. 2, 8; [3] tamże 6, 14; [4] 1 Kor 13, 12; [5] Rzym 10, 17; [6] Żyd 11,6; [7] Żyd 11, 1; [8] Tract. 40 in Joan.; Quaest. Evang. 2, 39; [9] 1, q. 62, a. 3, tom 4-5; oraz q. 95, a. 1, tom 6-7; [10] q. 4, a. 7; [11] q. 1, a. 5 i q. 2, a. 4 ad 2; [12] Ps 84, 9.

Q. 5, 2: [1] Lib de praed sanct. 5; [2] 1, q. 64, a. 2 ad 5, tom 4-5; [3] Ef 2, 8; [4] Glossa zwykła Hiier; [5] Oz 3, 1; [6] Tract. 89 in Joan.; [7] Jan 15, 22; [8] Jak 2, 19; [9] q. 1, a. 2 i q. 2, a. 1.

Q. 5, 3: [1] Jak 2, 10.

Q. 5, 4: [1] art. poprz.; [2] q. 1, a. 7; [3] Mat 14, 31; [4] Mat 15, 28; [5] 1-2, q. 52, a 1 i 2, tom 11 i q. 112, a. 4, tom 14; [6] q. 1, a. 1; [7] q. 4, a. 6; [8] q. 2, a. 1, 2 i q. 4, a. 2; [9] w odpow; [10] 1-2, q. 112, a. 4, tom 14.

Q. 6, 1: [1] De Trin. 14, 1; [2] Jan 4, 53; [3] Rzym 10, 17; [4] De praed. sanct. 5; [5] Ef 2, 8; [6] Rzym 10, 15; [7] w odpow. i q. 2, a. 3.

Q. 6, 2: [1] Deut 32, 4; [2] 1-2, q. 79, a. 2 ad 2, tom 12; [3] Jan 7, 23; [4] August., In fragmen. sermon. De quinque panib., do 1 Kor 13; [5] q. 4, a. 4; [6] art. poprz; [7] 1, q. 48, a. 1 ad 2, tom 4-5; oraz 1-2, q. 71, a. 6, tom 12.

Q. 7, 1: [1] Ekli 2, 8; [2] 1-2, q. 23, a. 2, tom 10; [3] Glossa międzylin. do Mat 1, 2; [4] 1-2, q. 42, a. 1, tom 10; [5] 1-2, q. 18, a. 2, tom 9; [6] Jak 2, 19; [7] 1-2, q. 22, a. 2 i q. 42, a. 1, tom 10.

Q. 7, 2: [1] Dz 15, 9; [2] Żyd 11, 6; [3] Przyp. 10, 12.

Q. 8, 1: [1] De div. nom. 4, 5-6; [2] tamże 7, 2; [3] Iz 11, 2; [4] Arystot. De anima 3, 26; [5] q. 2, a. 3 i 1-2, q. 3, a. 8, tom 9.

Q. 8, 2: [1] Quaest. 83, 14; [2] Filip 3, 12; [3] q. 1, a. 4 i q. 4, a. 1; [4] q. 1, a. 4, 5; [5] Moral. 1, 15; [6] Łuk 24, 45.

Q. 8, 3: [1] Moral. 1, 15; [2] Ethic. 6, 6; [3] 1-2, q. 58, a. 2, tom 11 i q. 71, a. 6, tom 12; [4] Ps 110, 10; [5] art. poprz.; [6] Gal 5, 6; [7] De Trin. 12, 7; [8] 1-2, q. 71, a. 6, tom 12.

Q. 8, 4: [1] Moral. 2, 26; [2] Ef 3, 17; [1] De Trin. 15, 27; [4] Moral. 2, 26; [5] Ps 81, 5; [6] Jan 8, 12; [7] Retract. 1, 22 i De praed. sanct. 1; [8] Arystot. De anima 3, text. 34 i 49; [9] 1 Jan 2, 27.

Q. 8, 5: [1] Ps 118, 20; [2] Conc. 3 i 8; [3] Dan 10, 1; [4] Mat 7, 22-23; [5] Iz 7, 9; [6] Jan 6, 45; [7] Moral. 1, 15; [8] 1-2, q. 68, a. 1-2, tom 11; [9] w odpow.

Q. 8, 6: [1] Moral. 2, 26; [2] q. 1, a. 7; [3] a. 3; [4] Iz 11, 2; [5] 1-2, q. 68, a. 4, tom 11; [6] a. 3; [7] q. 9, a. 3; [8] Rzym 10, 17; [9] q. 4, a. 2 ad 3.

Q. 8, 7: [1] Mat 5, 8; [2] Dz 15, 9; [3] 1-2, q. 3, a. 8, tom 9; [4] De serm. Dom in monte 1, 4; [5] 1-2, q. 69, a. 2, 4, tom 11; [6] w odpow.; oraz 1-2, q. 69, a. 2, tom 11.

Q. 8, 8: [1] Iz 7, 9; [2] q. 4, a. 1, 7; [3] Glossa międzylin. do Gal 5, 22; [4] 1-2, q. 70, a. 1, tom 11; [5] w odpow.

Q. 9, 1: [1] Poster 1, 5; [2] q. 8, a. 4, oraz 1-2, q. 68, a. 2, 6, tom 11; [3] De Trin. 14, 1; [4] 1-2, q. 68, a. 8, tom 11; [5] q. 8, a. 2; [6] 1-2, q. 68, a. 2, 8, tom 11; [7] Iz 11, 2; [8] q. 8, a. 6; [9] 1, q. 14, a. 7, tom 1.

Q. 9, 3: [1] De Trin. 2, 14; [2] Moral. 1, 15; [3] q. 8, a. 5; [4] Trin. 14,1 oraz12, 14; [5] art. poprz; [6] q. 1, a. 1; [7] Phys. 2, 20.

Q. 9, 3: [1] De Trin. 2, 14; [2] Moral. 1, 15; [3] q. 8, a. 5; [4] Jak 4, 17; [5] tamże; [6] q. 8, a. 8; [7] Gal 5, 6; [8] q. 8, a. 5; [9] Mądr. 10, 10.

Q. 9, 4: [1] Mat 5, 5; [2] Arystot. De anima 1, 85; [3] Mądr 8, 16; [4] De anima 3, 49; [5] De serm. Dom. in monte 4; [6] Mądr 14, 11.

Q. 10, 1: [1] 2 Orth. fid. 4, i 80; [2] De praed. sanct. 5; [3] Rzym 10, 14; [4] 1-2, q. 84, a. 4, tom 12; [5] Iz 53, 1; [6] Jan 15, 22; [7] Tract. 89 in Joan; [8] Moral. 31, 17.

Q. 10, 2: [1] De duabus anim. 10 i 11; [2] art. poprz.; [3] zwykła, August., Enchir. 60 do 2 Kor 11, 14; [4] 1-2, q. 74, a. 1, 2, tom 12.

Q. 10, 3: 1) De Bapt. 4, contra Donatis. 20; [2] 1 Tym 1, 13 Deut 25, 2; [4] Żyd 10, 29; [5] Jan 15, 22; [6] Tract. 89 in Joan; [7] 1-2, q. 71, a. 6 i q. 73, a. 3, tom 12; [8] q. 20, a. 3.

Q. 10, 4: [1] Gossa zwykła ex libr. Sent. Prosp. 106; [2] Rzym 14, 23; [3] Dz 10, 4; [4] 1-2, q. 85, a. 1, 2, tom 12.

Q. 10, 5: [1] 4 De div. nom. 4, 22; [2] Ethic. 2, 6; [3] 1-2, q. 55, a. 3, 4 i q. 64, a. 1, tom 11; [4] De haeresibus.

Q. 10, 6: [1] 2 Pio 2, 21; [2] q. 10, a. 1.

Q. 10, 7: [1] 2 Tym 2, 14; [2] Codex 1, 1, tit. de summa Trin., leg. 4; Nemo. Corus Jur. Civ., ed. Richter-Friedb., t. 1, p. 161; [3] Dz 9, 22, 29; [4] Pastor. 2, 4; [5] 1 Pio 3, 15; [6] Tyt. 1, 9.

Q. 10, 8: [1] Mat 13, 24-30; [2] Homil. 47 in Mat.; [3] Gratianus, Decr. P. I, dist. 45, can. 5 de Judaeis; [4] can. 57; [5] Tract. 26 in Joan.; [6] Ezech 18, 32; [7] 1-2, q. 19, a. 9, 10, tom 9; [8] Łuk 14, 23; [9] Epist. 143 ongiś 48; [10] Aug. contra epist. Parm. 3, 2; [11] Epist. 185 ongiś 50; [12] tamże.

Q. 10, 9: [1] 1 Kor 10, 27; [2] Homil. 25 do Żyd; [3] 1 Kor 5, 12; [4] Deut 7, 2; [5] Kapł. 15, 25; [6] 1 Kor 5, 6, 12; [7] Mat 18, 8; [8] Deut 7, 4.

Q. 10, 10: [1] 1 Tym 6, 1; [2] 1 Pio 2, 18; [3] Filip 4, 22; [4] Polit. 1, 3; [5] 1 Kor 6, 1; [6] Mat 17, 24-27; [7] 1 Tym 6, 1; [8] 3 Król 6.

Q. 10, 11: [1] Glossa zwykła Ambroż.; [2] Rzym 1, 32; [3] Gal 5, 1; [4] De civ. Dei 18, 40; [5] q. 10, a. 3; [6] Registrum 13, 4, epist. 12 a d Paschasium; [7] Gratianus. Decr , P. I, dist 45, can. 3; [8] De ordine 2, 4.

Q. 10, 12: [1] Mat 19, 6; [2] 1 Kor 7, 15; [3] Gratianus. Decr. P. II, causa 28, q. 1, c. 4; [4] Ezech 3; 33, 6; [5] Ezech 3, 17.

Q. 11, 1: [1] q. 10, a. 2; [2] Super Gal 5, 19; Decr. 24, 3, 27; [3] 1-2, q. 13, a 1, tom 9; [4] Ethic. 5, 2; [5] De util. cred 1; [6] Gal 5, 19; [7] zarzut 1; [8] 1-2, q. 13, a. 3, tom 9; [9] q. 4, a 3, 5; [10] 1-2, q. 18, a. 6, 7, tom 9; [11] Ethym. 8, 3; [12] ad 2; [13] Metaph. 4, 24.

Q. 11, 2: [1] Ethym. 8, 3-5; [2] Gal 5, 21; [3] Glossa ordin. super Osee 2, 16; cfr Magistrum, 4 Sent. dist 13, c. 2; [4] De civ. Dei 18, 51; [5] Rzym 1, 17; [6] q. 11, a. 1; q. 1, a. 6 ad 1; q. 2, a. 5; [7] Ezech 13, 6; [8] q. 3, a. 1; [9] Epist 129, c. 2, [10] Epist. 43, ongiś 162, c. 1, n. 1; [11] Gratian, Decr. P. II, causa 24, q. 3, can. 29; [12] In expos. Symb.

Q. 11, 3: [1] 2 Tym 2, 24-26; [2] 1 Kor 11, 19; [3] Mat 13, 24-30; [4] Tyt 3, 10; [5] Gal 5, 10; [6] Tyt 3, 10; [7] De Gen. contra Manich. 1, 1; [8] Decr. 24, q. 3; [9] 1 Kor 5, 5; [10] q. 10, a. 8 ad 1.

Q. 11, 4: [1] Jer 3, 1; [2] Deut 1, 17; [3] Mat 18, 22; [4] Liber Decretal. Gregorii IX, 1, V, tit. 7. c. 9: Ad Abolendam; ed Richter Friedberg, t. II, p. 781; [5] Mat 5, 44; [6] Ekle 8, 11; [7] Do Mat 18, 15.

Q. 12, 1: [1] Ekli 10, 14-15; [2] Przyp 6, 12; [3] q. 10, a. 5; [4] Jan 6, 66; [5] Jan 6, 64; [6] Przyp 6, 12; [7] Rzym 1, 17; [8] 2 Pio 2, 21.

Q. 12, 2: [1] Raczej Augustyn, Enarr. in Ps 124, 3; u Grat., Decr. P. II, causa 11, q. 3, can. 94; [2] X. V, 7, 9; [3] q. 10, a. 10; [4] 1 Kor 5, 12; [5] a. 1 zarzut 2; [6] w odpowiedzi; [7] a. 1.

Q. 13, 1: [1] Ef, 4, 31; [2] 1 Tym 1, 13; [3] De div. nom. 1, 2.

Q. 13, 2: [1] Zwykła Ambroż.; [2] Kol 3, 8; [3] 1-2, q. 74, a. 10, tom 12; [4] Kapł 24, 16; [5] 1-2, q. 72, a. 5, tom 12; [6] art. poprz.; [7] tamże.

Q. 13, 3: [1] Enchir 12; [12] Ps 74, 6; [3] zwykła Hieron.; [4] Iz 18, 2; [5] q. 13, a. 1; [6] q. 10, a. 3; [7] 1-2, q 73, a. 3, 8, tom 12; [8] zwykła August. contra mendac. 19; [9] Ef 4, 31.

Q. 13, 4: [1] Ekle 11, 3; [2] Apok 16, 9; [3] q. 13, a. 1, 3.

Q. 14, 1: [1] Mat 12, 31-32; [2] tamże; [3] Sent. 2, 43; [4] Super Mat. 12; [5] Can. 12 in Matth.; [6] Super Luc 12; [7] Super Matth. 12; [8] Homil. 42 in Mat.; [9] Mat 12,

31-32; [10] Mat 11, l9; [11] Mat 12, 24; [12] De verb. Dom. 11, cap. 14, 15, 21; [13] Mat 3, 29-30; [14] 1-2, q. 78, a. 1, 3, tom 12; [15] art. nast. i q. 20 i 21.

Q. 14, 2: [1] Sent 2, 43; [2] Jan 1, 17; [3] De dispens. et praec. 11; [4] zwykła do Kapł 10; [5] Raczej Fulgentius, De fide ad Petrum, 3, 38; [6] Enchiridion, cap. 83; [7] De Verbis Domini. serm. 11, cap. 14, 15, 22; [8] 1 De serm. Domini in monte, cap. 22; [9] 6 De unico Baptismo contra donatistas, cap. 35; [10] Rzym 6, 21; [11] Jer 8, 6-7; [12] w „Odpowiedź".

Q. 14, 3: [1] De verbis Dom. 11, 13; [2] Glossa vetus August. do Ps 102, 3; [3] Job 4, 18-19; [4] Mat 12, 32; [5] De serm. Dom in mon. 22; [6] Homil. 42 in Mat.; [7] Mat 12, 32; [8] Wyj 32, 4; [9] Wyj 32, 34; [10] Ef 2, 2.

Q. 14, 4: [1] Przyp 4, 18; [2] Metaph 5, 21; [3] Ethic lib. 5, c. 6, 8; [4] Ekli 11, 23; [5] q. 14, a. 1; [6] tamże; [7] Przyp 18, 3 ; [8] Periarch. 1, 3; [9] Sermo 11 de verbis Dom. c. 14, 15, 21.

Q. 15, wstęp: [1] 1-2, q. 76, tom 12.

Q. 15, 1: [1] Jan 9, 41; [2] Iz 6, 10; [3] Dc vera relig. 14; [3] Confess 10, 23; [5] Ekle 11, 7; [6] Moral. 31, 17; [7] 1, q. 84, a. 7, 8, tom 6-7; [8] Mądr 2, 21; [9] Ps 35, 4; [10] Ps 57, 9.

Q. 15, 2: [1] Moral 2, 26; [2] Moral. 31, 17; [3] art. poprz.; [4] tamże; [5] tamże; [6] Ethic. 6, 8.

Q. 15, 3: [1] Retracr 1, 4; [2] Solil. 1, 1; [3] Moral. 31, 17; [4] Phys. 8, 37; [5] Ethic. lib. 10, c. 4, 6; [6] Dan 1, 17.

Q. 16, 1: [1] Żyd 11, 6; [2] 1-2, q. 107, a. 1, 3, tom 14; [3] Jan 14, 1; [4] Wyj 20, 3; [5] Deut 13; [6] q. 3, a. 1; [7] Wyj 12; [8] Deut 13; [9] Jan 15, 25; [10] Ps 34, 19; [11] Ps 68, 5; [12] Ekli 2, 8; [13] Rzym 3, 27; [14] Żyd 11, 6; [15] Wyj 22, 2; [16] Deut 6, 4; [17] q. 1, a. 1, 7; [18] Super Joan. Tract. 83; [19] Jan 15, 12; [20] 1-2, q. 18, a. 4 ad 3 i q. 19, a. 6 ad 1 i a. 7 ad 3, tom 9; [21] Ekli 2, 9.

Q. 16, 2: [1] Deut 4, 9; [2] tamże 4, 2; [3] Mal 2, 7; [4] Oz 4, 6; [5] Deut 17, 18-19; [6] tamże 6, 7; [7] tamże 4, 6; [8] tamże 6, 6; [9] tamże 6, 7; [10] tamże; [11] tamże 6, 8-9; [12] tamże 4, 9; [13] tamże 4, 6; [14] w odpow.; [15] Ethic. lib. 1, c. ult.

U w a g a : Cytaty z Pisma św. podaję według Wujka 1935. Niektóre wszakże cytaty N. Test. podaję według Sew. Kowalskiego, Warszawa 1957 choć w pewnych wypadkach posługiwałem się też tłumaczeniem E. Dąbrowskiego, Paryż 1964. Wszelkie inne cytaty tłumaczę tak, jak są w Sumie.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) WSTĘP. Całość zagadnień moralnych omawia św. Tomasz w drugiej części Sumy. Rozpada się ona na dwie części. Otóż traktatem o wierze zaczyna się druga część drugiej części Sumy. Treścią jej są: Cnoty boskie (wiara, nadzieja, miłość),. cnoty kardynalne (roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo) i nauka o stanach duchowych.

(2) WSTĘP. Dotyka tu św. Tomasz zagadnienia systematyzacji i podziału tematyki moralnej. Zasadniczo spotykamy 3 sposoby podziału: 1) według przykazań; 2) według obowiązków wobec Boga, bliźniego i siebie samego; 3) według cnót. Tomasz obiera i przeprowadza w drugiej części Sumy ten trzeci. Jako powód tego wyboru podaje, że „nie trzeba się powtarzać". Wynika to jednak z jego uniwersalnego podejścia. Jego etyka jest uniwersalna, bo wychodzi z naczelnych zasad, łatwo wchodzi w każde zagadnienie moralne i włącza go w odpowiedni dział swojego systemu; niczego nie opuszcza. Jest także pozytywna. Przykazania zawierają przeważnie zakazy, a więc stronę negatywną, i nie wnikają w całość życia. Cnoty zaś, ich praktyka, wnikają pozytywnie i normatywnie w każdy szczegół życia.

Św. Tomasz wziął pomysł cnót boskich od św. Pawła, a pomysł cnót kardynalnych od Arystotelesa, ten zaś od Platona.

(3) WSTĘP. Roztropność i cała etyka dotyczą wewnętrznego, wsobnego, postępowania ludzkiego: recta ratio agibilium; a więc postępowania ludzkiego branego z punktu moralnego. Sztuka zaś: recta ratio factibilium, usprawnia rozum praktyczny i odpowiednie organa do poprawnego wykonywania czynności, czyli przenoszenia pomysłu artysty (inżyniera, rzemieślnika itp. w zewnętrzną materię. Przedmiotem jej są czynności zewnętrzne, przechodnie, rozważane z punktu technicznego, np. malowanie, rzeźbienie itp. a więc amoralne, czyli moralnie obojętne. Patrz 1-2, q, 57, a. 3-4, tom 11.

(4) Q. 1. Przystępując do samego traktatu o wierze, należy zaznaczyć jego ważność; jest on przecież podstawowym w całym systemie myśli chrześcijańskiej; na wierze bowiem wspiera się całość religii chrześcijańskiej. Dlatego na początku trzeba dać kilka zasadniczych wyjaśnień. Tym bardziej, że od czasu św. Tomasza niejedno posunęło się naprzód.

Zagadnienie wiary głęboko i szeroko wyłożył Sobór Watykański I (1869-1870) i Pius IX (1846-1878), a to w związku z grasującymi błędami 18 i 19 wieku.

1. BŁĘDY: R a c j o n a l i z m (także materializm): Rozum ludzki jest absolutną, nikomu niepodległą wyrocznią prawdy i dobra, jedynym źródłem prawdy i wiedzy. Jego zdolności są nieograniczone. Nie ma prawdy, do której by nie doszedł i której by nie zrozumiał. W miarę postępu nauki, udoskonalenia metod i znalezienia lepszych narzędzi badawczych, rozum powiększa swoje osiągnięcia, aż dojdzie do przeniknięcia wszystkich tajemnic i tajników w każdej dziedzinie. Nie uznaje więc żadnych tajemnic nadprzyrodzonych i dogmatów, żadnego objawienia, żadnej wiary.

S e m i r a c j o n a l i z m (racjonalizm umiarkowany): Rozum i na nim oparta filozofia i wiedza stoją na równi z wiarą i teologią. Nie można go im podporządkować. Rozum wprawdzie nie może sam dojść do prawd nadprzyrodzonych, skoro jednak zostały mu one objawione, może je w pełni zrozumieć. Kościół nie może wypowiadać

się w sprawach filozofii i wiedzy, ich osiągnięć, nawet gdyby one były sprzeczne z wiarą i dogmatami.

M o d e r n i z m : Wiara jest pierwszym odruchem serca i natury (tak zwanej podświadomości) ludzkiej wobec Boga, a serce to siła witalna. żywiołowa w człowieku, nieuświadomiona, wołająca w poczuciu wewnętrznej pustki za Bogiem (typowy naturalizm) .

F i d e i z m (tradycjonalizm): Rozum sam z siebie nie ma zdolności, by dojść do jakiejkolwiek prawdy, nawet porządku naturalnego. Jest zbyt ograniczony. Jedynym źródłem wielkiej prawdy i znajomości jest wiara i objawienie. Z objawienia pierwotnego poprzez tradycję ludzie znają prawdy filozoficzne i religijne. Przenośnikiem zaś tradycji jest mowa.

2. NAUKA KOŚCIOŁA odrzuca Powyższe błędy; broni nadprzyrodzonego charakteru wiary przeciw modernizmowi, racjonalizmowi i semiracjonalizmowi; wyjaśnia ograniczoność rozumu naszego, potrzebę i miejsce wiary; broni też praw i możliwości rozumu przeciw fideizmowi.

Zasadniczą jego naukę można ująć w zdaniu: Dwa są źródła i sposoby nabywania prawdy i w ogóle wszelkich wiadomości: rozum i wiara. Różnią się one między sobą przedmiotem, metodą i punktem wyjścia, ale nie sprzeciwiają się sobie; owszem wzajem się wspomagają, domagają i uzupełniają.

3. WIARA W OGÓLE jest to uznanie za prawdę dla cudzej powagi tego, czego się nie widzi lub nie rozumie. Do istoty wiary należy: a) przyjmowanie nowych wiadomości i uznawanie ich za prawdę; b) dla cudzej powagi. Tą powaga może być każdy człowiek, przekaźniki myśli ludzkiej, jak np. książka, mapa, globus, radio itp.; może być i Pan Bóg; c) rzecz przyjmowana musi być niewidziana lub niezrozumiana.

Oczywiście, jakaś rzecz może być dla jednego wiarą, a dla drugiego wiedzą; albo co teraz jest mi wiarą, może mi się stać kiedyś wiedzą. To zależy od sytuacji człowieka i wykształcenia.

Wiarę dzielimy na: ludzką i boską, zależnie od autorytetu-powagi. Jeśli powagą, dla której wierzymy, jest człowiek, lub jego twory, przekazujące jego myśli, jest wiara ludzka. Jeśli nią jest Bóg, to boska.

4. WIARA LUDZKA jest to uznanie za prawdę dla powagi człowieka tego, czego się nie widzi lub nie rozumie. Jest podwójna: naukowa i życiowa. a. Naukowa zachodzi w nauce. Niektóre nauki całkowicie opierają się o nią, np. historia; inne przeważnie, np. geografia. W ogóle w zdobywaniu wiedzy, czy to na studiach, czy to samodzielnie, opieramy się o wielkie powagi naukowe. Ich wypowiedzi są miarodajne. Wiarą przyjmujemy odnośniki, cytaty, fakty podane, przeprowadzone doświadczenia itp. b. życiowa zachodzi w codziennym życiu, koleżeńskim, rodzinnym, małżeńskim, zawodowym, w ogóle społecznym.

Wiara ludzka jest: powszechna, bo zachodzi bardzo często. Znikoma jest ilość rzeczy przyjmowanych wiedzą. Na niej opiera się życie, Wiara tan jak i sam człowiek, jest omylna. Człowiek może niechcący sam siebie i innych omylić. Jest wreszcie ułomna. Człowiek często świadomie, grzesznie, w błąd wprowadza, czyli kłamie; i to im kto dalej od Boga i świętości, tym swobodniej i beszczelniej kłamie.

A więc wobec twierdzeń ludzkich pisanych, czy mówionych, bez względu na to kto mówi, należy zachować daleko idący krytycyzm i roztropność. Bacznie należy uważać: kto mówi, po co mówi i co mówi. (1 Jan 4, 1; Jan 8, 44.)

Św. Tomasz lekko tylko potrąca o wiarę ludzką: q. 1, a. odpow.; q. 4, a. 1 odpow.; q. 4, a. 5 odpow. Zasadniczo zaś w całym traktacie mówi o wierze boskiej.

(5) Q. 1. Cnoty boskie (teologiczne). Tak się zwą, bo: a) za bezpośredni przedmiot mają Boga; b) od Boga pochodzą; są wlane przy chrzcie razem z łaską uświęcającą; c) wiemy o nich z objawienia Bożego. Stanowią istotną treść życia chrześcijańskiego. Patrz 1-2, q. 62, tom 11.

(6) Q. 1, 1. PRAWDA, to jedno z najogólniejszych pojęć; orzeka o każdym bycie i z nim się utożsamia. Jest stosunkiem bytu do rozumu; każdy zaś byt ma jakiś stosunek do rozumu. Ten stosunek to: a) albo zgodność poznającego rozumu z przedmiotem poznawanym (prawda logiczna); przeciwieństwem jej jest błąd, pomyłka, czy fałsz. b) albo zgodność rzeczy z rozumem. Każda przecież rzecz jest dziełem, odbiciem, myśli (planu) twórcy-rozumu. Każda rzecz naturalna jest realizacją myśli Bożej i wtedy jest autentyczna, prawdziwa. (np. prawdziwe złoto). Przeciwieństwem jej jest falsyfikat. To prawda bytowa, ontologiczna; c) albo zgodność naszej mowy i zewnętrznego zachowania z naszą myślą i stanem faktycznym. To prawda moralna. Przeciwieństwem jej jest kłamstwo i obłuda.

Prawda Pierwsza to Bóg, tak w znaczeniu prawdy logicznej, jak w znaczeniu prawdy bytowej, jak wreszcie w znaczeniu prawdy moralnej.

Od Niego pochodzi każdy rozum, poznanie, przedmiot poznawczy, instynkt szukania prawdy i odróżniania jej od błędu. Każda rzecz naturalna jest prawdziwa, bo jest zgodna ze swoją ideą twórczą u Boga. Spośród tylu przedmiotów poznania, Bóg jest pierwszym i naczelnym, jako sama prawda, od której wszystkie prawdy biorą początek, Jego rozum poznaje wyczerpująco wszystko. Jego słowa, objawienie jest największej powagi. Jako sama prawda nie może się mylić, ani nas omylić, ani dać się w błąd wprowadzić. Jest więc najwięcej prawdomówny.

(7) Q. 1, 1. W każdym poznaniu jest: to, co się poznaje i to, poprzez co się poznaje. Razem zwie to św. Tomasz przedmiotem poznania. a. To, poprzez co się poznaje, to punkt wyjścia i patrzenia na rzecz; to swoisty sposób podejścia i ujmowania rzeczy. Nazywają to niektórzy kątem patrzenia. Jest to motyw główny poznawczy. W artykule nazwano to: formalis ratio obiecti. Często nazywa się to: formale obiectum, przedmiot formalny. We wierze jest nim Prawda Pierwsza, czyli prawdomówność Boga, czyli powaga Boga objawiającego, który nie może się mylić, ani nas w błąd wprowadzić. Krótko: Jezus Chrystus nauczający. Patrz q. 1l, 1. Jest to zarazem główny motyw, czy pobudka naszej wiary: dlaczego wierzę i komu wierzę: Wierzę, bo tak Bóg objawił. b. To, co się poznaje. materia poznawcza, około której obraca się poznanie. Nazwano to w artykule: materiale obiectum, przedmiot materialny. We wierze jest nim to, co Bóg objawił; w całości jednak prawd objawionych naczelną prawdą, pierwszą, jest Bóg sam. Dlatego jest On głównym, pierwszym przedmiotem poznawczym, Prawdą Pierwszą. Wszystko inne stanowi drugorzędny przedmiot materialny wiary. Tak więc Bóg jest Prawdą Pierwszą i jako motyw z powodu którego wierzymy, i jako naczelna prawda spośród tego. w co wierzymy.

(8) Q. 1, 2. Chodzi o ton czy prawdy wiary, dotyczące Boga niezłożonego, są złożone i czy da je się wysłowić, ująć w zdania, artykuły, składy.

(9) Q. 1, 2. zarz. 3. Wiara kończy się ze śmiercią człowieka. Jej miejsce zastąpi bezpośredni ogląd Boga w niebie. Ziemianie, to mieszkańcy ziemi.

(10) Q. 1, 2, wbrew. Różnica między wiedzą, wiarą i opinią będzie wyjaśniona później; patrz: a. 4, 5 ad 4; q. 2, 1. Jest ona nader ważna, gdyż na niej opiera św. Tomasz całe wyjaśnienie istoty wiary.

(11) Q. 1, 2, odpow. Układu i podziału: componendo et dividendo. Istotną właściwością ludzkiego rozumu jest właśnie to, że w każdym poznaniu układa, klasyfikuje i dzieli to, co poznaje, a więc pojęcia, sądy i cały materiał.

(12) Q. 1, 2 ad 3. Prosta intuicja, simplex intelligentia, czyli poznanie bezpośrednie, bez rozumowania i dowodzenia, jak mają nasze zmysły, rozum poznający pierwsze zasady aniołowie, niebianie i sam Bóg. Przeciwieństwem jego jest rozumowanie drogą podziału i układu, jak wyżej powiedziano. O tym szeroko 1, q. 79, 84-89, tom 6-7. Patrz także niżej q. 1, 4.

(13) Q 1, 3 ad 1. W człowieku są podwójne siły czyli władze; są to funkcje duszy, która sama nigdy nie działa, lecz zawsze poprzez nie; są to:

a) siły poznawcze: rozum jako poznawcza władza duchowa i zmysły zewnętrzne i wewnętrzne. Rozum ma za przedmiot prawdę. Jego działanie polega na ściąganiu rzeczy ku sobie. Do jego doskonałego działania przysposabiają go sprawności (cnoty) poznawcze;

b) siły dążnościowe, pociągowe (appetitivae). Przedmiotem ich jest dobro, które uprzednio zostało poznane przez władze poznawcze. Celem sił dążnościowych jest kierunek - dążenie ku dobru poznanemu, względnie od zła poznanego. Dostrzeżone bowiem dobro samorzutnie wywołuje w władzy dążnościowej pewien ruch, reakcję: ku sobie względnie od siebie. Każdej władzy poznawczej odpowiada jakaś władza dążnościowa Wola odpowiada rozumowi, uczucia zmysłom. Cnoty moralne (dążnościowe) przysposabiają owe władze dążnościowe do doskonałego działania.

O tym szeroko tom 6-7 i 11.

(14) Q. 1, 3 ad 4. Wiara dotyczy prawd ogólnych, np. pod postaciami chleba jest prawdziwe Ciało Chrystusa. Chrystus ustanowił kapłaństwo; człowiek w łasce uświęcającej jest dzieckiem Boga itp. Prawdy te są najpewniejsze.

(15) Q. 1, 4, zarzut 2. Wyraz „wiara" ma zasadniczo trzy znaczenia: a) jako akt (przejaw) wiary, a więc tyle, co wierzyć, uwierzenie. W tym znaczeniu mówi św. Tomasz: Wiara nie jest dociekaniem rozumu przyrodzonego; b) jako zespół prawd, które przyjmujemy dla powagi Boga, czyli to, w co wierzymy; jest to znaczenie przedmiotowe; w tym sensie wyrażamy się: Skład wiary, prawda wiary itp.; c) jako cnota wiary; czyli to, czym wierzymy, co przysposabia rozum do wierzenia; jest to znaczenie podmiotowe; w tym sensie wyrażamy się: on ma słabą wiarę, lub silną wiarę.

W artykule „widzieć" nie oznacza widzenia zmysłowego. ale widzenie umysłowe, a więc: widzieć, rozumieć.

(16) Q. 1, 4, odpow. Rozum jest o czymś przekonany: albo dlatego, że zmysły widzą coś bezpośrednio; tak samo rozum, gdy coś pojmuje od razu, bezpośrednio, bez rozumowania, dla samej oczywistej rzeczy. w tym wypadku jest intuicja (ogląd bezpośredni rzeczy lub prawdy); tak tłumaczę łaciński intellectus-habitus primorum principiorum. Patrz (12). Albo dlatego, że wie i rozumie coś, jakiś wniosek, ale za pośrednictwem przesłanek dowodowych, czyli rozumowania i dowodzenia; tu też jest oczywistość, ale pośrednia; jest to typowe dla wiedzy.

W obu wypadkach sam rozum (czy zmysł) dochodził do przekonania; nikt nie wpływał na tok i wynik rozumowania. W obu następnych, na przekonanie rozumu już wpływa wola. jej upodobania, i to podwójnie:

Albo rozum, pod wpływem upodobań woli, nabiera przekonania o rzeczy, nie ma jednak co do niej ani oczywistości pośredniej, ani bezpośredniej (a więc nie widzi, nie wie); przechyla się na jedną stronę, ale przy tym wątpi w słuszność tego przechylenia, a nawet trapi go lęk, że właśnie po drugiej stronie może być prawda i wtedy jest opinia; albo rozum pod wpływem upodobań woli przechyla się w stronę prawdy nie widomej i niezrozumianej w sposób zdecydowany i pewny, bez jakiegokolwiek powątpiewania i lęku i wtedy jest wiara. Patrz q. 2, 9, odpow. 1 ad 2.

Assensus tłumaczę: przekonanie lub uznanie za prawdę.

(17) Q. 1, 4 ad 2. „Credibile" u Św. Tomasza ma dwa znaczenia: Pierwsze, oznacza ton w co się wierzy, ma wierzyć i może wierzyć, a więc prawdy wiary; inaczej też wyraża to św. Tomasz określeniem: ea quae sunt fidei, subsunt fidei; w tym znaczeniu nie można po polsku użyć wyrażenia: wiarygodny. Drugie znaczenie, to wiarygodny; wyraża swoistą podstawę rozumu wobec prawd wiary; każda prawda wiary winna przejść przez pracę rozumu, który stwierdza jej wiarygodność. Szeroko o tym niżej (38).

(18) Q. 1, 5, odpow.: Obecny i poprzedni artykuł mówią o stosunku wiary do wiedzy, o różnicy między nimi wynikającej ze swoistego ujmowania przedmiotu i ze samego przedmiotu.

„Wiem", wiedza, wiedziany, wiadomy, bierzemy tu ściśle, a więc jako poznanie pewne i oczywiste, nabyte ścisłym dowodzeniem; tak pojmuje wiedzę św. Tomasz; w takim też znaczeniu przeciwstawiamy wiedzę wierze; tak dopiero wychodzi cała ich przeciwstawność. wiedza i wiara zawierają w sobie wzajemnie wewnętrzną sprzeczność, jak sprzeczne są: widzieć i nie widzieć.

Artykuł pokazuje, że artykuły wiary stoją poza sferą wiedzy, że więc nie można ich zrozumieć i udowodnić, że są nieoczywiste, a więc że jedyna droga ich przyjęcia to wiara. Jak nielogiczne jest powiedzenie: nie rozumiem, więc nie wierzę! Przecież tam, gdzie jest oczywistość wiedzy, z miejsca ginie wiara. Gdzie zaś nie ma tej oczywistości, zostaje droga wiary.

(19) Q. 1, 7, zarzut 3: Boecjusz (480-525), autor dzieła: O pociechach filozofii. Przetłumaczył na łacinę i opatrzył komentarzami logikę Arystotelesa; to samo uczynił z dziełem Porfyriusza pt. Isagogen. Jego dzieła miały wielki wpływ na scholastykę; zapoznawały średniowiecze z Arystotelesem.

Glossa (wtręt) to krótkie wyjaśnienie tekstu Pisma św. (lub innego autoratywnego dzieła) na marginesie lub między liniami, przeważnie nieznanego autora

(20) Q. 1, 7, odpow.: implicite-domyślnie, włącznie, ukrycie; explicite-wyraźnie, jasno, wyraźnie określone.

W tym artykule poruszono sprawę rozwoju nauki objawionej; nie chodzi o kręgi, jakie zatacza, to znaczy ilu ludzi ją poznało; ani o to, jak w jednym człowieku postąpiła znajomość prawd wiary jakościowo i ilościowo; chodzi o naukę objawioną samą w sobie, czy i jak rozwijała się z biegiem czasu od Adama do Chrystusa i od Chrystusa do dzisiejszych czasów.

Bóg w Starym Test. objawiał prawdy religijno moralne powoli i skąpo, ale stale. Można więc powiedzieć, że objawienie rosło. Pełne objawienie dał Chrystus, Jedno i drugie objawienie jest przedmiotem wiary; dla nas chrześcijan zaś przede wszystkim objawienie Chrystusowe.

Objawienie stanowi depozyt wiary; zawiera się w Piśmie św. i tradycji. Stróżem jego jest Kościół. Ma on go nieskażenie przechować i podawać światu. Depozyt ten jest już zamknięty. Objawienie Boże oficjalne skończyło się ze śmiercią ostatniego Apostoła. Podstawowa i zasadnicza jego treść już nie powiększy się ani ze strony Boga, ani ze strony człowieka. Człowiek nie może wyjść poza jego granice.

Ten to skarbiec objawienia stał się przedmiotem ludzkich dociekań i sformułowań, co z kolei doprowadziło do wspaniałego rozwoju, postępu, znajomości i systematyzacji prawdy Bożej i całej nauki o niej.

Takimi krótkimi systemami, czyli zbiorami sformułowań prawd wiary i nauki objawionej, są Składy Wiary, o czym niżej.

Sformułowania te były również konieczne ze względu na błędne pojmowanie i głoszenie nauki objawionej przez heretyków. Zmuszało to Kościół do lepszego poznania prawdziwej nauki objawionej i do jej jędrnego sformułowania, a to dla podania wiernym prawdziwej nauki. Tak powstawały dogmaty (artykuły wiary) .

Dogmat wiary jest to prawda zawarta w objawieniu Bożym, a przez Kościół ze źródeł objawienia wydobyta, ściśle sformułowana i do wierzenia ogółowi podana. Spośród dogmatów jedne są określone i ogłoszone uroczyście, inne są zawarte w stałym i powszechnym nauczaniu Kościoła, np. Skład Apostolski, katechizm i in. Dogmaty są przejawem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Kościół więc wcale nie tworzy dogmatów, ale je wyławia ze źródeł objawienia, określa i podaje do wierzenia. To dotyczy albo prawd wyraźnie objawionych, albo domyślnie objawionych. I tu jest wielkie pole do rozwijania się nauki objawionej, co zresztą, po tylu wiekach, doszło do najwyższego zenitu.

Każdy jednak dogmat, choć niezmienny i stały, może zawierać w sobie domyślnie inne prawdy, i tak stać się podstawą do dalszych wniosków i sformułowań.

Dogmaty są nie tylko trzonem naszej boskiej wiary, ale także punktem wyjścia dla nauki zwanej teologią, która wprowadza czysto ludzkie przesłanki do danych objawionych i wyciąga stąd swoje wnioski; w ten sposób jeszcze bardziej rozwija i bogaci poznanie prawdy objawionej.

(21) Q. 1, 8 ad 3. Odrębność Osób w Trójcy Przenajśw. jest spowodowana pochodzeniem Syna od Ojca i Ducha Świętego od Ojca i Syna, stąd wzajemny stosunek Ojca do Syna, Syna do Ojca itd. Per relationem originis tłumaczę: pochodzenie i wynikający z niego wzajemny stosunek; tak najjaśniej. O tym szeroko w traktacie o Trójcy Przenajśw., tom 3.

(22) Q. 1, 8 ad 3. Ariusz (†336) kapłan z bliskiego wschodu, twórca arianizmu, ruchu religijnego w 4 w. o wielkiej sile, który miał swój rezonans na całym ówczesnym świecie, na dalsze stulecia. nawet spotykany był w Polsce w 16-17 w. Zasadniczym jego twierdzeniem jest, że Syn Boży nie jest wieczny nie jest tej samej istoty, co i Ojciec, nie jest Mu równy. W związku z tą herezją zwołano I Sobór Powszechny w Nicei w 325 r.; ten zaś potępił i uznał za heretycką naukę Ariusza; ułożył Skład Wiary Nicejski, gdzie mocno podkreślono wieczność, boskość i współistność Syna i Ojca.

Macedoniusz, biskup Konstantynopola, (†362) twierdził, że Duch Święty jest stworzeniem Bożym. Specjalnie po to zwołany II Sobór Powszechny w Konstantynopolu w r. 381 odrzucił jako błędną tę naukę i określił, że Duch święty jest Bogiem i że pochodzi od Ojca. Uzupełnił też odpowiednio Skład Nicejski, że odtąd zwie się Skład Nicejsko-konstantynopolski. Ten właśnie Skład Wiary rozbiera i dzieli św. Tomasz w obecnym artykule.

(23) Q. 1, 9. W tym artykule chodzi o ton czy w ogóle wypadało ująć prawdy wiary w jedną zwartą całość. skład. Zasadniczo mamy dwa składy. apostolski, sięgający czasów apostolskich. używany przy chrzcie i codziennym pacierzu; drugi, Nicejsko-konstantynopolski, Skład Ojców, używany we Mszy św. Inne składy wiary mniej są znane szerokim warstwom.

(24) Q. 1, 9 zarz. 3. O wierze pełnej i niepełnej niżej q. 4, 3-4.

(25) Q. 1, 9 ad 1. Tu doskonała odpowiedź Lutrowi i wywodzącym się od niego sektom. Luter postawił zasadę, że jedynym źródłem objawienia i wiary jest Pismo św. i to indywidualnie interpretowane (wyjaśniane).

(26) Q. 1, 9 ad 3. Do liczby Kościoła należy też katolik ochrzczony i wpisany do metryk, czyli ksiąg metrykalnych, a jednak niepraktykujący, pozbawiony łaski uświęcającej; zwiemy go katolikiem z metryki; ma on wiarę niepełną (nieożywioną).
Do liczby i duszy Kościoła należy katolik nie tylko ochrzczony i wierzący ale również żyjący pełnią życia chrześcijańskiego, a więc kto zachowuje przykazania Boże i kościelne, przyjmuje Sakramenta św., ma łaskę uświęcającą.

Może też być i taka ewentualność, że ktoś nie należy do liczby Kościoła, a należy do duszy Kościoła. Mówimy o takim, że ma chrzest pragnienia domyślny. Taki tkwi w mistycznym Ciele Chrystusa, choć nie jest z wody ochrzczony, nie zna wszystkich dogmatów Kościoła. może nawet o nim nie wie. Cechuje go dobra wola, tęsknota za Bogiem i życie nienaganne. O tym patrz (52).

(27) Q. 1, 9 ad 4. Otchłań (zstąpił do piekieł, do otchłani), do której zstąpiła dusza Chrystusa po śmierci swojej, to miejsce pobytu i oczekiwania na otwarcie niebios, zamknionych grzechem Adama. Trwała od Adama do Wniebowstąpienia, a więc otwarcia niebios przez Chrystusa; przebywały tu dusze zmarłych w łasce uświęcającej. Patrz III, q. 52. tom. 26.

(28) Q. 1, 9 ad 6. Tak było dawniej. Obecnie jest inaczej. Ostatni Sobór w ogóle zniósł Prymę (była to ranna część pacierzy kapłańskich). Kompletę zaś, końcową część pacierzy kapłańskich, od Jana XXIII, odmawia się bez Składu Apostolskiego.

(29) Q. 1, 10, zarz. 2. Sobór powszechny jest to zebranie biskupów i innych najwyższych dostojników duchownych całego Kościoła pod przewodnictwem papieża dla załatwienia spraw dotyczących całego Kościoła. Zwołuje go, prowadzi i dekrety podpisuje papież; inaczej jest nieważny. W 15 w., na skutek schizmy zachodniej, zrodziła się teoria, zaniechana z czasem, o wyższości soboru nad papieżem i o możności odwoływania się do soboru od orzeczeń papieskich. Teorią tą posługiwano się nieraz w walce z papiestwem. św. Tomasz daje wyraźną naukę o wyższości papieża nad soborem. Wzmiankowane sobory: Efeski (431), III powszechny, zwołany dla rozpatrzenia herezji Nestorusza, patriarchy Konstantynopola, głoszącego, że w Chrystusie są dwie osoby, boska i ludzka; Maryja zaś jest matką Chrystusa-człowieka, a nie Boga. Sobór ten odrzucił naukę Nestoriusza i określił, że w Chrystusie jest jedna osoba, boska, a Maryja jest matką Boga-Człowieka. Chalcedoński (41 r.), IV

powszechny, zwołany dla rozpatrzenia herezji Eutychesan zakonnika z Konstantynopola, głoszącego, że w Chrystusie faktycznie jest jedna natura (monofizytyzm) tylko, boska. Sobór odrzucił naukę Eutychesa i określił, że w Chrystusie są dwie natury, boska i ludzka.

(30) Q. 1, 10 odpow. Dekretał, to rozporządzenie papieskie. Dekretały, to zbiór rozporządzeń papieskich. Zbiór taki stanowił prawo kościelne, a zarazem przedmiot nauki prawa kościelnego (kanonicznego) na uniwersytecie. zwłaszcza bolońskim. Za czasów św. Tomasza były znane i stosowane: najpierw zbiór Gracjana, mnicha kameduły, profesora prawa w Bolonii. On to wyodrębnił naukę prawa kanonicznego jako osobny fakultet i dokonał zbioru wszystkich dotychczasowych dekretów papieskich. Zbiór ten nosi nazwę: Decretum Gratiani. Dokonał tego w latach: 1140-1150. Drugim zbiorem był dokonany przez Rajmunda de Pennafort, dominikanina, kanonisty, pełny Kodeks Prawa Kościelnego, ogłoszony w 1234 przez Grzegorza IX. św. Tomasz zna i cytuje oba zbiory.

(31) Q. 1. Mamy za sobą pierwsze zagadnienie. nader spekulatywne, może mało zrozumiane dla przeciętnego czytelnika, dlatego podaję kilka wyjaśnień zasadniczych:

Sobór Watykański I tak określa wiarę: „Wiara jest to cnota nadprzyrodzona, którą, przy pomocy łaski Bożej, uznajemy za prawdę to, co Bóg objawił, i to nie dlatego, żeśmy rozumem prawdę objawioną pojęli, ale dla powagi Boga, który nie może się mylić, ani nas w błąd wprowadzić”.

Wiara przeto Boska ma pięć składników.

1. To, w co należy wierzyć (credibilia). przedmiot materialny wiary. Jest nim ton co Bóg objawił, co zawiera się w tradycji i Piśmie św. Należą tu: przede wszystkim i głównie tajemnica Bóstwa; z kolei tajemnica człowieczeństwa Chrystusowego i tego, co do Bóstwa, szczęścia naszego. prowadzi; następnie inne prawdy drugorzędne, służące dla ilustracji pierwszych, jak np. że Abraham miał dwóch synów; wreszcie prawdy, do których człowiek mógłby dojść swoim rozumem. O tym mówi św. Tomasz w całym pierwszym zagadnieniu, a w drugim od art. 3 do końca, powraca do tego stale w całym traktacie o wierze.

2. Dlaczego wierzę, komu wierzę, pobudka wiary, przedmiot formalny, czyli swoisty punkt wyjścia i patrzenia na prawdy. Jest nim powaga Boga objawiającego, który nie może się mylić. jako sama prawda-Prawda Pierwsza, ani nas w błąd wprowadzić. jako największa świętość (Prawdomówność Boża!). Chrystus to, co nauczał potwierdził cudami i przypieczętował własną krwią. A więc wierzymy nie dla tradycji rodowych czy narodowych. nie dla racji politycznych, nie dla oczywistości rozumowej, nie dla powagi księdza nauczającego, ale ze względu na Chrystusa-Boga nauczającego, z miłości ku Niemu. Kościół i kapłan są warunkiem koniecznym, jako pośrednik czy przekaźnik wiary. O tym przede wszystkim q. 1, a. 1-5; q. 2. a. 1-2, a. 5 ad 1, a. 9-10; q. 4, a. 6; q. 5, a. 2-3; q. 11, a. 1. Jest to decydujący składnik wiary Boskiej.

O tych dwu podstawowych składnikach była właśnie mowa w pierwszym zagadnieniu. W następnych zagadnieniach będzie mowa o dalszych, a więc:

3. Cnota wiary, czyli ton czym wierzymy. jakby jakiś dodany, nadprzyrodzony wzrok do przyjmowania nowych prawd, przekraczających normalne, przyrodzone siły ludzkie; otrzymujemy go przy chrzcie. O tym mowa w zagadnieniu czwartym, piątym, ósmym i dziewiątym.

4. Łaska wiary, czyli to, przy pomocy czego wierzymy; chodzi o aktualną pomoc Bożą do uwierzenia i wyznawania wiary. O tym przede wszystkim q. 2. a. 3; a. 5 ad 1, q. 2. a. 9-10; q. 4; a. 4 ad 3; q. 6; 1-2, q. 109. a. 1, tom 14. Patrz (38, 3).
5. Akt wiary, czyli samo przeżycie, przejaw wiary: wierzę. O tym q. 2, 3.

(32) Q. 2, 1. Przekonanym bedąc. rozumować. Tak tłumaczę ów skrót myślowy. jakim określono przeżycie wiary w artykule: Credere est cum assensu cogitare. Co znaczy: Na samo uwierzenie rozumu wpływa wola; rozum zaś, choć przechylił się ku prawdzie, jednak nie widzi jej; choć przekonany jest w sobie o jej prawdziwości, jednak nadal pracuje, rozumując i rozważając ją. Wierzyć więc, to przede wszystkim być przekonanym.

Przekonanie, to mocne i trwałe przylgnięcie umysłu do prawdy; zawiera sąd czy myśl całkowicie już dojrzałą czy urobioną; a więc z dwu czy więcej możliwych rozwiązań umysł przechylił się zupełnie ku jednemu i jego się trzyma. Patrz(16).

Rozumować oznacza pracę umysłu dociekającego i badającego prawdę, przed dojściem do końca, do wyniku. Różne bowiem są etapy czy stany rozumu czy umysłu pracującego i różne są wyrazy łacińskie i polskie na ich oddanie; należy je dobrze od siebie odróżnić. bo od tego zależy zrozumienie myśli zawartej w artykule. I tak: cognosco, cognitio, znaczą poznawać, poznanie w ogóle; scio znaczy wiem. Patrz(16); intelligo znaczy pojmuje. rozumiem; inquisitio, deliberatio consideratio, znaczą dociekanie. badanie rozumowe; cogito, cogitatio oznaczają rozumowanie, zastanawianie się nad czymś, szukanie dalszego rozumienia; a więc wyrażają stan rozumu pracującego, który nie doszedł do końca, do wyniku. Co innego więc znaczy: rozumiem, zrozumiałem, a co innego rozumuję, rozumowanie; dubito znaczy wątpię; suspicor znaczy podejrzewam; opinor znaczy przypuszczam.

(33) Q. 2, 1. zarz. 2, odpow., ad 2. Dwa wyrażenia domagają się wyjaśnienia:
1) actus potentiae cogitatiyae, co tłumaczę za Świeżawskim, (Traktat o człowieku, str. 249-258), akt władzy osądu myślowego, choć wolałbym po prostu: przejaw instynktu zachowawczego, bo o to przecież chodzi;
2) intentio, co Świeżawski tłumaczy przez ujęcie, a ja przez postać. Wytłumaczenie sprawy podaje św. Tomasz w 1, q. 78, a. 4, tom 6-7. Chodzi o to, że owca, wiedziona instynktem zachowawczym ucieka od wilka; wpierw jednak musi mieć o nim jakiś osąd wewnętrzny; ten zaś może dokonać się tylko wtedy,. gdy wilk stawi się w zmyśle wewnętrznym owcy w postaci wroga szkodliwego. Otóż to przedstawienie, czy postać wilka w zmyśle wewnętrznym owcy zwie się intentio, postać, przedstawienie, czy ujęcie!

(34) Q. 2, 1, odpow. Cytat św. Augustyna, wyrwany z kontekstu, dość zawiły, może być zrozumiały po lekturze traktatu o Trójcy Przenajśw., tom 3.

(35) Q. 2, 1, odpow. Myśl (zdanie) urobiona, dojrzała consideratio formata) to przekonanie całkowite, pewne, jakie rodzi wiedza i intuicja; jest ono aktem rozumu bez wpływu woli na tok jego myśli. Patrz (l6).

(36) Q. 2, 1, odpow . „Z obawą co do strony przeciwnej" cum formidine alterius, to zwrot utarty, częsty i skrót myślowy; ma sens: z obawą, że prawda może być po drugiej stronie, że przeciwne zdanie może być słuszne.

(37) Q. 2, 1 ad 1. Rozumowanie czy dociekanie w materii wiary może być podwójne: Jedno wyprzedza uwierzenie i prowadzi do niego i o tym tu jest mowa; oznacza pracę rozumu przyrodzonego szukającego prawdy. O tym niżej (38). Drugie

następujące po uwierzeniu; polega na coraz szerszym i głębszym wnikaniu w tajemnice Boże; nieodzowną tu jest cnota nadprzyrodzona wiary, dary Ducha Świętego i natchnienie Boże; sam rozum przyrodzony jego siła czy zdolności, niewiele tu wskórają. Patrz q. 2, l0.

(38) Q. 2, 1. Czytając ten artykuł i całość traktatu, wynosi się wrażenie, że wiara zawiera w sobie dużo rozumu, że nie jest bynajmniej całkiem ślepa; i o tym kilka uwag:

1. Wiara jest w pewnym sensie ślepa (mroki wiary), czyli irracjonalna, gdyż przyjmuje za prawdę ton czego nie widzi, nie rozumie, nie potrafi udowodnić: przed, w czasie i po uwierzeniu; przyjmuje nie dla dowodów rozumowych, ale dla pobudek moralnych. Wprawdzie rozum wydaje z siebie akt wiary to jednak nie sam ku temu się determinuje (naprowadza), ale czyni to pod naciskiem woli wolnej, która wkracza w tok rozumowania i narzuca swoje rozstrzygnięcie decydujące, które jest zarazem dobrem całego człowieka; dobro bowiem woli jest dobrem całego człowieka; zarazem wnosi wola ton czego pragnie, z czego rezygnuje i do czego się zobowiązuje. Patrz q. 7, 2.

2. Wiara nasza mimo wszystko jest rozumna. Człowiek ma przyjmować wiarę i dochodzić do niej po ludzku, a więc rozumnie, bo człowiek to przede wszystkim rozum. Porządek przecież nadprzyrodzony nie burzy porządku przyrodzonego, ale na nim buduje. Nie obejdzie się więc i tu bez pracy rozumu ludzkiego. Inaczej wszakże u człowieka wychowanego we wierze, u którego praca ta polegać będzie na poznaniu i uzasadnieniu prawd wiary, a inaczej u człowieka, który wychowany był poza wiarą. On też stanowi typowy przykład tej pracy rozumu, jaka winna być włożona w dochodzeniu do wiary i w jej przyjęciu. Mamy tu trzy etapy.

Etap pierwszy, to tak zwane praeambula fidei, czyli poprzedniki wiary czyli podstawowe wymagalniki do przyjęcia wiary. Należy tu przyjęcie istnienia Boga, Jego sprawiedliwości, duchowości, jedyności, że stworzył świat, że dusza ludzka jest niematerialna, nieśmiertelna, rozumna i wolna, i inne. Mówi o nich św. Tomasz: q. 1, a. 5 ad 3, 4; q. 2, a.10 ad 2. Nie można przecież uwierzyć Bogu czy Jego wysłannikowi, jeśli się uprzednio nie przyjmie istnienia Boga. Przyjąć zaś istnienie Boga można także drogą czystego rozumowania, gdyż rozum sam może dojść do istnienia Boga. Patrz q. 1, a. 5; q. 2, a. 4; 1, q. 2, a. 2-3, tom 1.

Oczywiście, że u podłoża całego życia religijnego, przyjęcia Boga i wiary, muszą być pewne psychiczne wymagalniki. Do nich należą: wrażliwość duszy na dobro, piękno i wartości wyższe; szukanie prawdy i dobra; uduchowienie, polegające na głębi myśli, na pracy nad sobą, na wyższym poziomie moralnym, na przeżywaniu w sumieniu spraw dobra i zła, na pokorze serca i umysłu itd. itd. Mówi o tym głęboko Jan Hessen w Filozofii przeżycia religijnego.

Etap drugi, po zetknięciu się z nauką objawioną. to reakcja rozumu wobec niej; praca rozumu obejmuje tu cały proces badania jej wiarygodności, a więc:

a) stwierdzenie faktu objawienia jako rzeczywistości oczywistej i pewnej; należy tu zbadanie historycznego istnienia Chrystusa i Jego działalności, że założył nową religię, że głosił nową naukę, że jest Bogiem, że Jego nauka jest prawdziwa, że czynił cuda, że głosił proroctwa itd. Patrz q. 1, a. 4 ad 2; q. 2, a. 1 ad 1; a. 9 ad 1; a. 10; q. 5, a. 2; q. 6, a. 1;

b) stwierdzenie faktu, że ci co słuchali Chrystusa i przekazali nam Jego naukę byli ludźmi wiarogodnymi;
c) stwierdzenie, że nauka głoszona dziś przez Kościół. jest autentyczną nauką Chrystusa, że nie uległa skażeniu, a więc badanie Tradycji Pisma św. samego Kościoła itd.;
d) zbadanie samej nauki Chrystusa: że jest tajemnicą, że jest tajemnicą zgodną ze zdrową logiką, nie zawierającą w sobie żadnej sprzeczności, że odpowiada Boskim atrybutom, że głosi zasady wzniosłe moralnie i uduchawia człowieka, że odpowiada jak najlepiej aspiracjom serca ludzkiego, że więc jest miłości godna, że daje dużo pomocy w życiu, że święci naprawdę realizowali ideały głoszone itd. Patrz q. 2, a. 10 ad 2.

Owocem tej pracy rozumu jest przekonanie, że nauka Chrystusa nie sprzeciwia się rozumowi i sercu ludzkiemu, że więc jest wiarygodna i miłości godna.

Etap trzeci to praca rozumu nad obowiązkiem przyjęcia wiary; obejmuje świadomość faktu, że to Bóg objawia. naucza, że człowiek ma obowiązek słuchać Boga, inaczej będzie to lekceważenie Jego powagi; nie wierzyć Bogu, to bluźnierstwo, to zarzucenie Bogu omylności i kłamstwa, to wzgardzenie Jego miłosierdziem i zrażenie Boga do siebie, to krzywda dla dobroci i miłości Boga, to także szkoda i krzywda dla samego siebie na całe życie doczesne i wieczne, bo: „Kto nie uwierzy będzie potępion" (Mr 16, 17), do tego pozbawienie się pomocy, jakie daje religia itd.
3. Akt jednak wiary, czyli samo „wierzę", nie jest owocem wyżej wymienionej pracy rozumu, nie jest więc li tylko dziełem człowieka. Słuchając kazania jeden wierzy, drugi nie! (q. 6, a. 1). Do tego przedmiot wiary, tajemnice Boże, jest nadprzyrodzony, a więc domagają się podmiotu i aktu nadprzyrodzonego, boć musi być między nimi proporcja. Stąd koniecznie trzeba przyjąć łaskę Bożą, jako głównego sprawcę naszego uwierzenia: ,"Łaską zbawieni jesteście przez wiarę i to nie z was, bo darem Boga jest" (Ef 2, 8). Potrzeba tej łaski ukazuje się tym bardziej, gdy zwrócimy uwagę na rezygnację i na surowy tryb życia związany z uwierzeniem. Bóg więc dał prawdy nadprzyrodzone, uposażył rozum cnotą czyli zdolnością wlaną, pobudził wolę i oświecił rozum do pierwszego i każdego następnego uwierzenia. Patrz (31, 4) i (72, 6).

(39) Q. 2, 2, odpow. Ten sam Bóg, który jest dla rozumu Prawdą, dla woli jest Dobrem i Celem. a zarazem jest Dobrem i Celem dla całego człowieka. Patrz ad 4.

(40) Q. 2, 2 ad 3. Niewierzący, niewierny-infidelia, ten kto nie wierzy w naukę Chrystusa; może jednak wierzyć w bożków, jak poganie, lub w Boga, jak żydzi, czy heretycy, o czym niżej (101). Niewierzący w Boga może również oznaczać człowieka, który wie, że Bóg jest. Może wreszcie oznaczać niebian, którzy widzą Boga. W tym znaczeniu należy rozumieć paradoks, że największymi niewierzącymi są święci w niebie. W artykule jednak chodzi o tych, co wiarą czy wiedzą tylko uznają Boga, ale nie z pobudki, jaką jest Powaga Boga; chodzi więc o pogan, żydów, heretyków i deistów (którzy przyjmują istnienie Boga dla dowodów rozumu); ci właściwie nie wierzą.

(41) Q. 2, 3. Należy wyjaśnić powtarzający się wyraz „nadprzyrodzony". Nadprzyrodzoność czyli nadnatura oznacza to, co przekracza siły przyrodzone człowieka i doskonali go. Różne są stopnie tego, co jest nadprzyrodzone: a) pod pewnym tylko względem nadprzyrodzone są naturalne nasze postępki, podniesione nadprzyrodzoną pobudką do celu nadprzyrodzonego; b) pod pewnym również

względem nadprzyrodzone są cuda i proroctwa; nadprzyrodzoną jest tu ingerencja Boga, ale ich poznanie jest przyrodzone; owszem z założenia swego mają pobudzać rozum do dążenia do wiary; c) absolutnie nadprzyrodzone są tajemnice wiary: niestworzone, jak tajemnica Trójcy Przenajśw. i inne; stworzone, jak łaska uświęcająca i inne. Zwą się absolutnie, całkowicie nadprzyrodzone, co całkowicie przekraczają sam byt przyrodzony człowieka i jego siły wykonawcze i poznawcze. Co to jest w ogóle tajemnica, a zwłaszcza tajemnica wiary?

Tajemnica w ogóle jest to rzecz godna uwagi dla naszego umysłu, ale ukryta i niedostępna dla naszego poznania.

W sferze czysto przyrodzonej otoczeni jesteśmy tajemnicami; są podwójne: pierwsze, to tajemnice dotyczące faktu istnienia; np. tajniki morza, ziemi, przestworzy, myśli, dyplomacji itp. Fakt jest tajemniczy, ale po jego ujawnieniu każdy rozumie sedno rzeczy. Drugie, to tajemnice istoty rzeczy; fakt istnienia jest znany, ale jej istota ciągle jest niedostępna, np. istota materii, energii, poznania, woli, itp.

W sferze nadprzyrodzonej, a o nią tu chodzi (wiara), również wyodrębniamy kilka gatunków tajemnic: pierwsze to tajemnice dotyczące istnienia faktów zależnych jedynie od woli Bożej; możemy dowiedzieć się o nich jedynie z objawienia, ale sama ich treść jest dla nas łatwo zrozumialna; np. wyroki Boskie dotyczące spraw przyszłych, przygodnych, jak koniec świata i inne. Nie są to jednak tajemnice w ścisłym słowa znaczeniu. Drugie, to tajemnice w ścisłym znaczeniu. Są to prawdy tak swą wewnętrzną treścią przekraczające siły rozumu przyrodzonego, że ani nie może dojść do ich istnienia, a skoro zostały mu objawione, nadal nie może ich zrozumieć. Te to właśnie tajemnice są absolutnie nadprzyrodzone i stanowią główny i naczelny przedmiot wiary boskiej.

Św. Tomasz wyraźnie odróżnia w przedmiocie materialnym wiary boskiej mysteria fidei-tajemnice wiary, podczas gdy ogólny materialny przedmiot wiary zwie credibilia, ea quae sunt fidei lub jeszcze inaczej, czyli: prawdy wiary lub, to, co się do wierzenia podaje.

W tym artykule i następnym mówi św. Tomasz o potrzebie wiary boskiej; do racji podanych przez niego w obu artykułach, dodajmy kilka zasadniczych, dotyczących potrzeby wiary w ogóle. A więc wiara jest konieczną, bo:

1. Rozum ludzki nie może sam dojść do wszystkiego i wszystko zrozumieć, gdyż jest ograniczony sam w sobie; nie jest absolutny. Tylko rozum Boga jest nieograniczony i absolutny. Ponadto nasz rozum po grzechu pierworodnym jest przymroczony, omylny, często na usługach namiętności lub interesu swojego, czy cudzego. Często staje wobec zagadek i tajemnic nie do rozwiązania. Wszystko to wskazuje na niemoc rozumu i prowadzi do wielkiej pokory umysłowej.

Rozum nasz jest również ograniczony warunkami życia: walką o byt, utrzymanie, chorobami, funkcjami społecznymi, ubóstwem, brakiem zdolności i innymi. Mało jest ludzi oddanych jedynie nauce.

2. Ilość nagromadzonych przez uczonych wiadomości jest już zbyt duża, a życie jednostki zbyt krótkie, by mógł wszystko poznać. Stąd potrzeba specjalizacji, to znaczy uczony może zająć się jedynie ściśle określonym odcinkiem swojej dziedziny, np. fizyki, a resztę z tej dziedziny i z poza niej musi przyjąć inną drogę.

3. Tylko niektóre nauki opierają się o sam rozum i jego oczywistość. Inne albo opierają się tylko o wiarę, albo przeważnie o nią.

4. Człowiek jest istotą społeczną. Nie tylko od innych bierze istnienie, utrzymanie, zatrudnienie i inne, ale i wychowanie i wykształcenie, czyli naukę. Nie może sam od nowa dochodzić każdej prawdy, ale korzysta z wiedzy innych. Tak możliwy jest postęp w nauce, stwarzanie ośrodków naukowych, korzystanie z osiągnięć innych.

A więc sam rozum nie wystarcza, konieczną jest wiara! Pozycję racjonalizmu można w świetle tego uważać nie tylko za chybioną, ale zgoła za nietrzeźwą, za typową pychę umysłową.

(42) Q. 2, 3 odpow. Byt realny zwie się: a) jestestwem (substantia), o ile może istnieć sam z siebie, niezależnie od czegokolwiek, czyli ma własną samoistność; b) istotą (essentia), gdy uwzględniamy w nim zasadnicze, stanowiące go, składniki, bez których nie może być tym, czym jest, czym też wyodrębnia się od innych jestestw; to zasadnicza i konieczna treść jestestwa; c) sedno (quidditas) to istota w odniesieniu do naszego poznania, to istotna treść wchodząca w określenie rzeczy; d) natura, to jestestwo w odniesieniu do działania. Każde jestestwo z samego siebie zmierza do działania i to doskonałego; działanie to jest sensem i pełnią - istnieje dla niego! Każde też jestestwo ma sobie właściwe działanie, proporcjonalne do niego, do jego istoty i sił. W nim wyraża się całe jestestwo. Np. istotnym, współrzędnym dla człowieka działaniem jest myśleć i chcieć. Jestestwa działające, czyli natury, są wzajem podporządkowane, stanowią pewną drabinę, gdzie niższe jest podporządkowane wyższemu.

(43) Q. 2, 3 odpow. Astronomiczne poglądy średniowiecza. oparte o powagę Ptolomeusza i Arystotelesa. wcale zresztą nie wpływają na sam trzon myśli.

(44) Q. 2, 3 ad 2. 1. Pierwsze zasady stoją u podłoża całej myśli, poznania wszelkiego i rozumowania. Są one oczywiste i jasne od razu, bezpośrednio, bez udowadniania i rozumowania. Np. Nic nie może równocześnie być i nie być; nie można o rzeczy naraz coś twierdzić i zaprzeczać; część jest mniejsza od swojej całości; nikt nie może dać tego, czego sam nie ma; każdy skutek ma swoją przyczynę itp. Do ich poznania ma człowiek (rozum ludzki) specjalne, wrodzone uzdolnienie, sprawność poznawczą, zwaną intuicja (intellectus, habitus primorum principiorum). Patrz (12).

2. Poruszone tu ryzyko wiary i ryzyko niewiary. Ryzyko wiary: przyjąć jakby na ślepo ton czego rozum nie widzi, co niekiedy wydaje się sprzeczne z logiką; pójść za głosem, autorytetem czyimś; podjąć trud życia chrześcijańskiego, jego zakazów i nakazów, wyrzeczeń; narazić się na prześladowania, rezygnacje, walkę i to dla czegoś przyszłego, pośmiertnego, odległego, przy narzucających się konkretnych, natychmiastowych dobrach i radościach, jakie świat i natura ludzka dają! Ale wierzący i kochający chrześcijanin, oparty mocno o Chrystusa, ryzykuje wszystko i nie czuje żadnego niebezpieczeństwa i żalu, bo ostoją jest mu Chrystus. Tamtego nie straci, a tak dużo wielkiego posiędzie! Prawdziwe jest ryzyko niewiary. Można je wprost nazwać szaleństwem. Naraża się na wieczne potępienie, pozbawia się dobrodziejstw wiary, chodzi w ciemnościach, nie ominie jej trud i zawód życia doczesnego, przyjdą i tak cierpienia, wielka niewiadoma i niepewność zawsze będą ją męczyć! Dla świata i znikomych jego dóbr utracić dobra najwyższe i to na wieczność - to szaleństwo!

(45) Q. 2, 5, odpow. Proprie et per se etc: co właściwie i samo z siebie jest przedmiotem danej cnoty, czyli co z samej swej treści dotyczy danej cnoty.

(46) Q. 2, 5, odpow. Nakaz konieczny lub konieczność wynikająca z nakazu - necessitas praecepti. Chodzi o nakaz dotyczący skuteczniejszych środków dla osiągnięcia celu; wydaje go przełożony (w najszerszym słowa znaczeniu); nie jest jednak absolutny, gdyż bez niego, tj. bez użycia nakazanego środka, cel może być osiągnięty. Np. Chrystus nakazał spożywanie Ciała Swego; wiadomo jednak, że bez tego można się zbawić.

Przeciwieństwem tego jest konieczność wynikająca z wytyczonego celu, necessitas medii, oznaczająca środek absolutnie konieczny, bez którego celu nie można wcale osiągnąć. Np. łaska Boska jest konieczna do zbawienia.

(47) Q. 2, 5, odpow. Tu i w następnych artykułach porusza św. Tomasz tak zasadniczą dla chrześcijaństwa sprawę propagandy i znajomości prawd wiary, tak ze strony Kościoła nauczającegon jak i Kościoła uczącego się.

1. Każdy katolik winien znać podstawowe prawdy wiary i to w sposób wyraźny, a nie tylko domyślnie, czy w gotowości ducha (q. 2, A. 5-8). Do tych prawd należy tajemnica Trójcy Przen. i tajemnica Wcielenia Chrystusa; u podstaw jednak leży wiara w prawdę, że Bóg jest i że rozciąga swoją Opatrzność i sprawiedliwość nad człowiekiem.

2. Każdy katolik winien przejść przeszkolenie katechizmu i przez całe życie poszerzać i pogłębiać swoje wiadomości religijne. Służą temu: czytanie Pisma św. i innej lektury religijnej, słuchanie kazań, uczestniczenie w katechizacji, przeżywanie roku liturgicznego i in. (q. 15 i 16).

3. Znajomość prawd wiary nie musi być jednakowa u wszystkich. Zależna jest od stanowiska i wykształcenia; i tak: a) wszyscy winni znać zasadnicze zręby katechizmu, a więc: pacierz, Skład Apost., dwa przykazania miłości, przykazania Boże i kościelne, 6 prawd wiary, główne sakramenta św., b) zależnie od sytuacji i stanu każdy winien poznać te prawdy, które tego stanu dotyczą, np. małżonkowie winni poznać prawdy dotyczące sakramentu małżeństwa itp.; c) stopień znajomości praw wiary winien odpowiadać stopniowi ogólnego wykształcenia. Akademik nie może poprzestać na wiadomościach religijnych ze szkoły podstawowej; d) najlepiej winni znać prawdy wiary ci, na których ciąży obowiązek nauczania innych (q. 2, 6).

4. Nauczanie prawd wiary jest naczelnym obowiązkiem Kościoła. Chrystus-Światło-Prawda-Mistrz i Nauczyciel w ostatnich słowach polecił to Kościołowi, schodząc z tego świata. Nauczanie prawdy Chrystusowej należy do: a) dostojników Kościoła (biskupów, proboszczów, księży); oni sami albo przez katechetów mają kształcić w nauce Chrystusa. Kościół spełnia to zadanie jak najchlubniej i jest pionierem oświaty, twórcą największej kultury (q. 2, 6; q. 10, 7); b) rodziców; oni mają obowiązek dać swoim dzieciom pierwsze wiadomości religijne i umiłowania spraw Bożych, oraz włączać swoje dziecko w życie i katechizację kościelną (q. 10, 12); w trudniejszych sytuacjach obowiązek ten ciąży na każdym katoliku. Trudniejsza sytuacja dla Kościoła, to prześladowanie brak katechetów znalezienie się wśród innych wyznań (jak np. na emigracji) , wśród ludzi dyskutujących na tematy religijne itp. (q. 3, 2 ad 2).

5. Jeśli chodzi o dzieci jeszcze przed dojściem do używania rozumu, rodzice mają pełne prawo decydować o nich, o ich pokroju duchowym i religijnym, ochrzcić i wychować w wierze. (q. 10, 12, odpow. i ad 4).

6. Wiara więc, jako największy skarb katolika, podstawa całego życia i gwarancja zbawienia, domaga się od nas wielkiego wkładu i współpracy. To, że jest nam wlana darmowo, że dano nam gotowe prawdy, że Bóg nie skąpi swej łaski, że nam to wszystko tak łatwo przyszło, nie powinno wcale umniejszać wartości i wielkości owego skarbu, ani też nie zwalnia nas z trudu i obowiązku pracy, by wiary nie stracić, ale ją utrwalać w sobie, poszerzać jej znajomość w sobie i otoczeniu, wiarę wlaną, otrzymaną jako zalążek-ziarenko uczynić pracą naszą, nabytą sprawnością, a więc mocą ducha, orężem i pancerzem To Chrystus porównał wiarę do ziarenka i kwasu, które urosło do wielkich rozmiarów (Mat 13, 31-35).

Zasadniczo spotykamy trzy fazy w rozwoju wiary w duszy naszej:

a) wiara dziecięca. spotykana u dzieci; jest ślepa, prosta, pełna zaufania i gotowości; odpowiada to ich usposobieniu, które nastawione jest na wiarę, ufność i miłość; dlatego sam Chrystus w przyjęciu wiary (królestwa Bożego) właśnie stawił za wzór dziecię (Łuk 18, 17). Oczywiście z biegiem lat, z rozwojem fizycznym i umysłowym, należy ją rozwijać i wychowywać. Kto tego nie czyni, zostawia cnotę wiary w ustawicznym zalążku, jakby ów talent zakopany. Wówczas to wiara dojrzałego człowieka przedstawia obraz skarłowacenia i niedorozwoju, jest dziecinna, ślepa. nierozumna, jakże często fanatyczna, tradycyjno ludowa, pełna zabobonu demagogizmu, a nawet pierwotnego magizmu;

b) krytyczna, rozumowa, akademicka; jest reakcją wieku młodzieńczej samodzielności na wszystko, co się otrzymało w wieku dziecięcym. Cechuje ten okres duży wysiłek w poznawaniu spraw religijnych, analizowanie ich i nieraz nawet podważanie. Studiowanie dzieł teologicznych. religijnych, apologetycznych itp. prowadzi nieraz do niejakiego racjonalizmu i oparcia religii o rozumową wiarygodność; zachodzi tu obawa, że ostoją wiary stanie się nauka i rozum, co prowadzi do przekreślenia samej wiary, do pychy umysłowej i apostazji. Kryzys ten u każdego ma inny przewód i rzadko kończy się tragedią. Na ogół dobrze wychowany młodzieniec i stale poddający się działaniu wychowawczemu Kościoła przechodzi ten okres krytycyzmu bez szkody i przechodzi z czasem w fazę trzecią;

c) wiara mistyczna, znowu dziecięca, po przejściu procesu rozumowej wiarygodności. To owoc znajomości, stale pogłębianej. prawd wiary i życia według zasad chrześcijańskich, a więc modlitwy, przyjmowania Sakramentów św., popierania Kościoła jako Królestwa Chrystusowego, głębokiego życia wewnętrznego, gdzie w pełni pulsuje gorąca miłość do Boga, nadzieja, świadomość dziecięctwa Bożego. Jest to więc owoc działania darów Ducha Świętego: pojętności, wiedzy i mądrości. I taka wiara jest naszym ideałem.

(48) Q. 2, 5 ad 1. Gratia reparans - łaska odradzająca. Człowiek nie może podnieść się z grzechu bez specjalnej pomocy Bożej, zwanej łaską odradzającą. O tym 1-2, q. 109, a. 7 tom 14.

(49) Q. 2, 6. Chodzi o przełożonych kościelnych, biskupów, proboszczów itp., a więc osoby duchowne, które mają z prawa kościelnego obowiązek nauczania wiernych prawd wiary.

(50) Q, 2, 7. Dzieje rodzaju ludzkiego z punktu religijnego dzielą się na następujące epoki: 1) epoka przed upadkiem, epoka niewinności czy prawości pierworodnej, jaką mieli pierwsi nasi rodzice; 2) epoka po upadku pierwszych rodziców, gdy ludzkość jest w stanie grzechu pierworodnego. Ta epoka obejmuje trzy

okresy: a) okres od upadku pierwszych rodziców do ogłoszenia prawa mojżeszowego; czasy prawa naturalnego; b) okres od ogłoszenia prawa mojżeszowego do przyjścia Chrystusa; czasy Starego Testamentu; c) okres łaski od przyjścia Chrystusa do końca świata; czasy Nowego Testamentu, naprawy porządku religijnego.

(51) Q. 2, 7 ad 2. Kilka uwag o cytowanych stale Ojcach Kościoła:

św. Atanazy Wielki, (ok. 295-373), patriarcha aleksandryjski: całe życie spędził na walce z arianizmem w obronie prawowitej nauki o Chrystusie i Trójcy Przenajśw.. Mąż nieugiętego charakteru i wytrwałości. Pisarz i autor wielu dzieł, po grecku pisanych.

św. Augustyn (354-430), biskup Hippony w Płn. Afryce. Autor Wyznań i wielu innych dzieł z każdej niemal dziedziny współczesnej problematyki. Pisał po łacinie. Szedł w filozofii raczej w ślady Platona. Walczył przeciw pelagianizmowi, manicheizmowi, donatyzmowi i arianizmowi. Wyłożył naukę o łasce. Wywarł najsilniejszy wpływ na następne wieki i na myśl chrześcijańską.

św. Ambroży (ok. 333-397) zalicza się do najw. doktorów Kościoła. Biskup mediolański. Mąż nieustraszony w walce o sprawy Kościoła. Autor wielu dzieł chrześcijańskich. Pisał po łacinie.

św. Hieronim (ok. 330-420). Kapłan. Uczony n zwłaszcza na polu egzegetyki. Tłumacz Pisma św. Autor wielu dzieł chrześcijańskich. Pisał po łacinie. Miał zawsze wielką powagę w świecie chrześcijańskim.

św. Jan Chryzostom, Złotousty (ok. 354-407). Biskup Konstantynopola. Oparł się cesarzowej Eudoksji i wiele ucierpiał. Działacz, pisarz grecki, autor wielu dzieł chrześcijańskich.

św. Hilary (ok. 320-367), pisarz łaciński, największy pogromca arianizmu na Zachodzie. Autor wielu dzieł antyariańskich. Pierwszy dogmatyk-teolog.

św. Leon Wielki (ok. 400-461), papież. znany z opierania się plemionom germańskim i zwalczania ówczesnych herezji: pelagianizmu, manicheizmu, monofizytyzmu; znany z soboru chalcedońskiego (r. 451). Autor wielu dzieł religijnych, pisanych po łacinie.

św. Jan Damasceński, urzędnik kalifów, kapłan, pochodzący z Damaszku, żył w 7-8 w. w Palestynie. Ostatni wielki dogmatyk Kościoła wschodniego. Pisał po grecku. Zebrał pierwszy w jedną systematyczną całość naukę wiary. Wielki obrońca wiary w czasie walk o cześć obrazów (obrazoburstwo). Oprócz Augustyna stanowił on największą powagę dla teologów średniowiecznych.

św. Grzegorz Wielki (ok. 540-604), benedyktyn, fundator wielu klasztorów, papież, autor wielu dzieł łacińskich w dziedzinie egzegetycznej i moralnej, sterował Kościołem w trudnych czasach naporu plemion germańskich, które usiłował nawrócić na wiarę chrześcijańską; Anglia jemu zawdzięcza swoje nawrócenie. Ostatni Ojciec Kościoła zachodniego.

(52) Q. 2, 7 ad 3. Oto odpowiedź na dręczące pytanie, co się stanie z tymi przed, i po przyjściu Chrystusa, którzy żyli uczciwie, wyznawali swoją religię, pragnęli i „szukali królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego”, a nie mieli szczęścia zetknąć się z religią katolicką. Ci mają wiarę domyślną, chrzest pragnienia; Bóg w swojej Opatrzności nie zawiedzie ich, albo specjalnym natchnieniem, albo wysłanymi głosicielami wiary dopełni miary ich nawrócenia (de ver. q. 14, a. 11 ad 1. In Rom. c.10, lec. 3).

(53) Q. 2, 8 ad 3. O posłaniu osób Boskich szeroko w 1, q. 43, tom 3. Chodzi o wyjaśnienie licznych tekstów Pisma św. mówiących o posłaniu Syna Bożego lub Ducha Świętego do ludzi. Np. Jan 3, 17; Jan 15, 26.

(54) Q. 2, 9, odpow. O miłości nadprzyrodzonej mowa niżej w osobnym traktacie, 2-2, q. 23-46, tom 16. O zasłudze, która jest dziełem łaski, mowa w 1-2, q. 114, tom 14.

(55) Q. 2, 9 ad 1. A. Pojęcie materii i formy ma zasadnicze znaczenie dla całej myśli tomistycznej; bez niego nie można zrozumieć nauki św. Tomasza; podobnie jak i pojęcie potencji i aktu.

Forma, to, co formuje, aktualizuje, stanowi, określa, odrębnia, różniczkuje materię-tworzywo. Forma jest czynną.

Materia jest tworzywem biernym, potencjalnym, możebnym. Jest tym, z czego się coś robi. Jest tym, co jest formowane, aktualizowane, określone, itd. „Ma się tak, jak materia do formy", czyli ma się tak. jak to, co jest formowane, określane, do tego, co formuje i określa.

B. „Zanim nie nadejdzie forma", czyli ta wartość, doskonałość, do której przyjęcia podmiot musi być uprzednio przygotowany przysposobieniem poprzedzającym. Konkretnie: Nim przyjdzie miłość, musi być wiara; jednak nie może działać tylko poprzez miłość. Wiara więc w stosunku do miłości jest owym przysposobieniem poprzedzającym.

O tym jak miłość formuje wiarę, będzie mowa niżej, q. 4, 3.

(56) Q. 2, 10. Chodzi o pracę rozumu, polegającą na dowodzeniu i dociekaniu, o jakim była mowa wyżej (37) i (38).

(57) Q. 2, 10, zarz. 3. Contrariorum contrariae sunt causae rzeczy przeciwległe (przeciwne) mają przeciwległą (przeciwną) przyczynę. Przeciwległość (przeciwność) jest gatunkiem przeciwstawności. Przeciwstawność zaś (oppositio) może występować jako: 1) przeciwległość (przeciwność) - contrarietas; np. ciepło-zimno, kolor biały-czarny itp.; to rzeczy realne, pozytywne, które łączy wspólny rodzaj (temperatura, kolor); wykluczają się jednak wzajem z jednego podmiotu (co zimne, nie może być jednocześnie ciepłe); stoją więc na przeciwnych krańcach. 2) utrata, pozbawienie (privatio); np. wzrok-ślepota; przeciwstawność ta wyraża pozytywną, realną wartość i jej negację, brak, czy utratę. 3) stosunek, wzajemność (relatio), to dwie rzeczywistości pozytywne wzajem sobie odpowiadające i wzajem się warunkujące, np. ojciec i syn. 4) sprzeczność (contradictio), np. człowiek i nieczłowiek; chodzi tu o jestestwo i jego zaprzeczenie.

(58) Q. 3, 2, odpow. Prawo nakazujące - lex affirmativa, praeceptum affirmativum, w przeciwieństwie do prawa zakazującego praeceptum (lex) prohibibens. Pierwsze obowiązuje na zawsze, ale nie zawsze. Np. przykazanie o zachowaniu postu wydane jest na zawsze i obowiązuje na zawsze, ale nie obowiązuje zawsze, tylko w określone dni, czasy i warunkach wieku, zdrowia itp. Przykazanie zaś czy prawo zakazujące obowiązuje na zawsze i zawsze. Np. Nie zabijaj, nie kradnij obowiązuje zawsze i na zawsze! Szeroko o tym 1-2, q. 71, a. 5 ad 3 i q. 88, a. 1 ad 2, tom 12.

(59) Q. 3, 2 ad 3. Kilka uwag o ujawnieniu wiary:

1. Jest ono konieczne, bo: a) człowiek jest istotą duchowo-cielesną, a więc i ciało winno być wprzągnięte w dzieło wiary; b) człowiek jest istotą społeczną, a więc

rodzina, państwo, naród, wszelkie zespoły winny zespołowo oddawać cześć Bogu; c) tego domaga się potrzeba dania dobrego przykładu i podtrzymania wzajemnego; d) wreszcie wyraźny nakaz Zbawiciela (Mat 10, 32; Rzym 10, 9).

2. Wiarę należy ujawniać sposobami powszechnie przyjętymi, a więc: chodzenie do kościoła, pielgrzymki, procesje uszanowanie zewnętrzne dla rzeczy świętych, klęczenie, bicie w piersi, znak krzyża i inne. Zwłaszcza rodzice muszą tak ujawniać swoją wiarę, żeby ich zewnętrzny przykład stał się zbudowaniem dla swoich dzieci.

3. Należy przy tym unikać: a) śmiesznego, niepoważnego spełniania praktyk religijnych i zachować powagę, gdy inni je spełniają; b) afiszowania się i obnoszenia swoich przekonań, czy robienia z nich publicznej wystawy; naraża to na wyśmiewisko naszą wiarę ze strony złych ludzi, a nawet na prześladowanie (Mat 7 6); c) wstydzenia się wiary i swoich przekonań, oraz zapierania się wiary przed innymi. Człowiek kulturalny zawsze uszanuje cudze przekonania a odważne i roztropne wyznanie swoich przekonań zawsze spotyka się z należnym uznaniem (Łuk 18, 18).

(60) Q. 4, 1, zarz. 1, ad 1. Arystoteles, a za nim Tomasz, dzieli byt stworzony na 10 kategorii (najogólniejszych orzeczników), czyli rodzajów lub grup podziałowych; oto one: 1. substancja (jestestwo, ostoja, podstawa), 2. masa (rozciągłość, ilość), 3. jakość, 4. stosunek, 5. miejsce, 6. czas, 7. położenie, 8. posiadanie (ubranie), 9. czynność, 10. bierność. Te dziesięć dzieli znowu na byt samoistny i przypadłościowy. Substancja jest bytem samoistnym, samodzielnym, tzn. może istnieć sama niezależnie od innych. Pozostałe dziewięć są bytem przypadłościowym. niesamoistnym; nie mogą istnieć same, ale domagają się podstawy, czy podłoża, w którym by mogły istnieć; właśnie tym podłożem-podstawą jest substancja, jestestwo. dlatego też przetłumaczyliśmy termin substancja polskim podstawa, gdyż jest podstawą dla przypadłości.

(61) Q. 4, 1, zarz. 4. Dopiero co podany podział bytu miał charakter bytowy, czyli treściowy. Spotykamy się w nauce św. Tomasza z innym podziałem, mianowicie logicznym. Bierze się tu pod uwagę samo pojęcie i samo orzekanie. I tak mamy takich orzeczników pięć: 1. rodzaj. o ile jakieś pojęcie orzeka tylko częściowo o podmiocie. np. zwierzę o człowieku; 2. gatunek, o ile zawiera całkowicie istotę danego podmiotu, np. zwierzę rozumne o człowieku; 3. różnica gatunkowa. o ile wyraża część istoty, odróżniającą jeden gatunek od drugiego, np. rozumność o człowieku; 4. właściwość, o ile dana cecha nie stanowi istoty podmiotu, ale z niej koniecznie wypływa, np. zdolność do śmiechu człowieka; 5. przypadłość logiczna, o ile wyraża cechę niekonieczną podmiotu, np. człowiek zbój.

Mamy więc dwa sposoby najszerszej klasyfikacji i orzekania: pierwszy bytowy, treściowy, to podział bytu na 10 kategorii; drugi logiczny, pojęciowy. to podział pojęć na rodzaj, gatunek itd.

Jeszcze uwaga o pojęciach wymiennych: To takie, gdzie jedno może wzajem o drugim orzekać; należą tu: byt, rzecz, coś, jedność. prawda, dobro, są to tzw. właściwości transcendentalne bytu.

(62) Q. 4, 1, odpow. „Gra rolę celu". Celu wziętego i jako motyw i jako kres.. Cel przecież jest najpierw motywem, a potem kresem działania.

(63) Q. 4, 2, zarz. 3. A. Rozum spekulatywny i praktyczny to jeden i ten sam rozum, a tylko dwie jego odmienne funkcje: O ile zajmuje się rzeczami przygodnymi.

poszczególnymi, konkretnymi, zwie się praktyczny; to on planuje i kieruje działaniem; o ile zaś zajmuje się rzeczami koniecznymi, oderwanymi, ogólnymi, zwie się spekulatywny; to on poznaje, tworzy pojęcia, rozumuje, wydaje sąd, wnioskuje; to jego rzeczą jest intuicja i wiedza; dociekania rozumu spekulatywnego w przedłużeniu, w dalszym pochodzie myśli, muszą przechodzić w dziedzinę życia i mieć praktyczne zastosowanie. Patrz 1-2, q. 90, a. 2 ad 3 q. 91, a. 3 ad 3, tom 13, 2-2, q. 83, a. 1. tom 18-20.

B. Prawda (byt) przygodny, znikomy, czyli taki, który może być lub nie być który więc nie musi istnieć; przeciwieństwem jego jest prawda (byt) konieczny, który nie może nie istnieć-zanikać.

C. Rozum praktyczny ma za przedmiot to, co się czyni (factibile) i jak się postępuje (agibile). Patrz (3).

(64) Q. 4, 2, odpow. Np. słuch ma za przedmiot dźwięki, które nie mają sobie nic przeciwstawnego, dlatego słuch nie potrzebuje usprawnienia; wola zaś może iść w kierunku dobra lub zła. miłości lub nienawiści itp. dlatego wymaga usprawnienia. Patrz 1-2. q. 49, a. 4 ad 1, 2, 3, tom 11.

(65) Q. 4, 2 ad 3. Słynna zasada filozofii tomistycznej: Intellectus speculativus extensione fit practicus: Rozum spekulatywny w dalszym działaniu przechodzi w rozum praktyczny; tzn. najwięcej wyśrubowane spekulacje filozoficzne, czy matematyczne mają zastosowanie praktyczne; myśl rządzi światem i kieruje działalnością.

(66) Q. 4, 3 ad 2. Forma może być wewnętrzna, wchodząca w istotę rzeczy i stanowiąca ją, oraz zewnętrzna dla rzeczy, przypadłościowa, ale udoskonalająca ją. Miłość jest pełnią-formą wiary jako forma zewnętrzna dla wiary, dla jej istoty; jest przeto jej uzupełnieniem i uwieńczeniem, jak ogień przenikający żelazo.

(67) Q. 4, 4 ad 2. Zwierzę, animal, w filozofii tomistycznej ma dwa znaczenia: jedno wąskie i znaczy tyle, co zwierzak, nierozumne stworzenie; w tym znaczeniu przeciwstawia się człowiekowi jako osobny gatunek. Drugie, szersze jako rodzaj i oznacza stworzenie złożone z ciała i duszy obdarzone psychicznym życiem: poznaniem, uczuciem i lokalnym poruszeniem; w tym też znaczeniu używa tu św. Tomasz pojęcia „zwierzę".

(68) Q. 4, 4 ad 3. Usprawiedliwienie, czyli podniesienie człowieka z grzechu, oczyszczenie z grzechu i obdarzenie łaską uświęcającą. O tym szeroko 1-2, q. 113, tom 14.

(69) Q. 4, 5 ad 4. Łaski darmo dane i owoce; Łaski darmo dane wylicza św. Paweł 1 Kor 12, 7-10. Między nimi jest i wiara, ale nie w znaczeniu, w jakim tu w całym traktacie bierzemy, ale jako wyjątkowy przejaw wiary, z łaski Bożej udzielony niektórym ludziom. O łaskach darmo danych mówi św. Tomasz szeroko 2-2, q. 171-178, tom 23.

Owoce wylicza św. Paweł Gal. 5, 22-23. Mówi o nich św. Tomasz ogólnie 1-2, q. 70, tom 11. O wierze, jako owocu, będzie niżej, q. 8, 8.

(70) Q. q. 4, 7, odpow. Nihil volitum nisi praecognitum - Niczego nie można chcieć, jeśli się pierwej tego nie poznało. Najpierw poznanie, potem chcenie. Rozum, a nie wola, jest naczelną władzą w człowieku. Oto intelektualizm tomistyczny.

(71) Q. 4, 8 ad 1. Wątpliwości we wierze to zawieszenie sądu rozumu wobec prawd wiary; to brak przechylenia się na stronę prawdy objawionej; to brak

przekonania i urobionego zdania. a więc niereagowanie na powagę Boga Objawiającego, Jego Świętość, Prawdomówność, na Samą Pierwszą Prawdę; a to jest grzechem przeciw zasadniczemu składnikowi wiary, mianowicie pobudce, dla której wierzymy; jest to więc przekreśleniem wiary i sprowadza się do niewiary. Patrz q. 10, a. 7; q. 1, a. 3; q. 5, a. 8; q. 2, a. 4.

Trudności we wierze płyną nie z odrzucenia powagi Cbrystusa nauczającego i Jego nauki, ale tak z samego charakteru rozumu, silącego się dojść wszędzie do oczywistości i zrozumienia, jak i z charakteru tajemnic wiary, które są nieoczywiste, niezrozumialne i nieudowadnialne; nieraz wydają się sprzeciwiać logice i nauce. Nie są więc natury moralnej, jak to się ma z wątpliwościami, ale intelektualnej. Patrz q. 5, 8.

(72) Q. 4, 8 ad 3. Zbierzmy teraz wszystkie przymioty wiary; mówi o nich św. Tomasz tu i ówdzie. Oto one: Wiara nasza jest: 1) Nieomylna, pewna, a to ze względu na motyw: Powaga Boga 0bjawiającego. Patrz .q 1, a. 3; q. 2, a. 4; q. 4, a. 8; q. 10, a. 7. 2) Powszechna, tzn. nie robi wyjątków, ale uznaje wszystkie prawdy objawione, a to ze względu na powagę Boga objawiającego. Patrz q. 11; q. 5, a. 3. 3) Stała, tzn. opierając się o powagę Chrystusa, wierzący nie powinien porzucić wiary nigdy i raczej podjąć największe trudy i prześladowania, niż się jej zaprzeć. Patrz q. 2, a. 10 ad 3; q. 4, a. 5 ad 4; q. 10, a. 7. 4) Niewyraźna, a to ze strony tak naszego rozumu ograniczonego, jak i ze strony samych prawd, które są nieoczywiste i nadprzyrodzone. Patrz q. 1, a. 4-5 i passim. 4[a)] Rozumna, patrz (37) I (38). 5) Nadprzyrodzona, patrz q. 2, a. 3, a. 5 ad 1, a. 9, 10 q. 4, a. 4 ad 3; q. 6. Patrz również (31), (38, 3), (41), (79). 6) Pełna, żywa, uwieńczona miłością-czyli złączona z łaską uświęcającą i życiem świętym według wskazań wiary. Patrz q. 1, a. 9 ad 3; q. 4, a. 3-4; q. 10, a. 3 ad 1 i 3. 7) Konieczna, ze względu na cel i przeznaczenie człowieka. Patrz q. 2, a. 3 i 4; q. 3, a. 2. 8) Zasługująca Patrz q. 2, a. 9-10. 9) Podstawową i największą wartością. Patrz q. 4, a. 7; q. 10, a. 3. 10) Wolna, bez przymusu. Patrz q. 1, a. 6 ad 3; q. 10, a. 8, 12.

(73) Q. 5, 1, zarz. 1. A. Hugo od św. Wiktora (1096-1141), profesor teologii w szkole Wiktorianów w Paryżu, która była ośrodkiem mistyki; autor wielu dzieł teologicznych, które wywarły wielki wpływ na uczonych średniowiecza.

B. Piotr Lombard, Magister, (ok. 1100-1160) profesor teologii w Paryżu przy katedrze, autor Libri Quattor Sententiarum, podręcznika oficjalnego teologii, komentowanego powszechnie. Także św. Tomasz pisał do tego dzieła komentarz. Sententiae to typ dzieł teologicznych; z czasem ich miejsce zajął inny typ. Suma. Był powszechny za czasów św. Tomasza.

C. Kontemplacja to miłosne oglądanie prawdy przede wszystkim Prawdy Pierwszej; a więc jest funkcją intelektu spekulatywnego; zwłaszcza daru mądrości; konieczną jest także ze strony woli miłość Prawdy, którą się ogląda; poprzedzić musi uciszenie i opanowanie cielesnych namiętności; a więc kontemplacja domaga się cnót moralnych, jako warunku i przysposobienia. Jest przeto szczytem doskonałości ludzkiej. n daje też najwięcej radości; szczęście niebian polega właśnie na kontemplacji Boga. Patrz 2-2, q. 180, tom 23.

D. Słowo, oznacza koniec myśli, zostający w umyśle. Myślenie ma swój przedmiot i swój owoc; słowo jest właśnie owocem myślenia, ale z siedzibą w poznającym rozumie. Ma to zastosowanie w nauce o Trójcy Przenajśw.

Syn Boży jest Słowem, czyli owocem myśli Ojca, poznania samego siebie, poznania pełnego, że ów owoc jest Bogiem. Synem Bożym. Patrz Jan 1, 1; 1, q. 34, tom 3.

(74) Q. 5, 1 ad 1. Światło chwały-lumen gloriae, dodane rozumowi nowe wzmocnienie, światło, konieczne do oglądania Boga w niebie. Patrz 1, q, 12, a. 2, tom 1-2.

(75) Q. 5, 2, odpow. Szatan nie ma oczywistości rzeczy (prawdy wiary) wewnętrznej, tzn. nie widzi tajemnic wiary, nie rozumie ich; ma tylko oczywistość zewnętrzną, tzn. widzi skutki Boże, cuda, proroctwa, działanie Kościoła itd. i to niechybnie wiedzie go do wiary. O oczywistości wewnętrznej i zewnętrznej mówi św. Tomasz q. 6, a. 1, odpow. i ad 1. Patrz (38, etap drugi).

(76) Q. 5, 4, zarz. 3. Poznanie darmowe, darmo dane, w przeciwieństwie do poznania naturalnego. Poznanie darmowe to prawdy objawione poznawane cnotą wiary boskiej i przy pomocy darów Ducha Świętego.

(77) Q. 5, 4, odpow. Certitudo-pewność (niezawodność); firmitas-trwałość, promptitudo-gotowość; devotio-gorliwość (oddanie się); confidentia-zaufanie.

(78) Q. 6, 1, odpow. Pelagiusz, mnich brytyjski, laik, głosił w Rzymie w S w. naukę, że łaska wewnętrzna nie jest konieczna do zbawienia, że wystarczy łaska zewnętrzna, a więc: zasady wiary, wskazania rozumu, wolna wola, dobre przykłady, pouczenia, nakazy prawa itp.; to zwie się pelagianizm; semipelagianizm zaś głosi, że : człowiek może bez uprzedniej łaski dojść do początków wiary i usprawiedliwienia; po osiągnięciu zaś przy pomocy łaski Bożej usprawiedliwienia, człowiek może własnymi siłami wytrwać w dobrem do śmierci. Błędy wykrył i zwalczył św. Augustyn; wyłożył przytem prawdziwą naukę o łasce i stąd otrzymał nazwę Doktora Łaski.

(79) Q. 6, 1, odpow. A więc cała wiara pochodzi od Boga i jest nadprzyrodzona. Nadprzyrodzone jest: a) to, w co wierzymy, prawdy objawione; b) to, czym wierzymy, cnota wiary, wlana przy chrzcie; c) to, dlaczego wierzymy, czyli pobudka, Prawda Pierwsza, Prawdomówność Boga; d) to, czym pojmujemy prawdy objawione: dary Ducha Świętego pojmowania, wiedzy i mądrości; e) to, że wierzymy a więc sam akt wiary.

Wierzyć, to rzecz łaski Bożej. Tym bardziej, że chodzi o przezwyciężenie pychy umysłowej, o zaszczepienie pragnienia żywota wiecznego, o rezygnację z dóbr i przywiązań ziemskich, o podjęcie trudnej formy życia chrześcijańskiego.

(80) Q. 6n 2, odpow. Dawne poglądy medyczne na choroby, sięgające czasów starożytnych, bo Hippokratesa (5-4w. a Ch.); nie chodzi zresztą o nie; są tylko ilustracją.

(81) Q. 6, 2 ad 2. By zrozumieć tę odpowiedź i cały sens artykułu, należy mieć na uwadze kilka pojęć, a więc: 1. Pojęcie zła, jako utraty czyli jako braku należnego składnika w rzeczy; brak przecież nie ma swojego bytu i istnienia, lecz istnieje istnieniem dobra; istnieje bowiem tylko dobro, a zło nie. Patrz 1. q. 48, tom 5. Np. nie istniałaby dziura w pończosze, gdyby nie istniała pończocha; sama dziura nie istnieje.

2. Pojęcie dobra moralnego i bytowego; otóż postępek ludzki ma poczwórne dobro (wartość); pierwsze, to jego dobro bytowe, które ma jako byt; i tak jest podstawą do dalszych, moralnych cech postępku; o nim 1, q. 5, tom 1. Trzy dalsze wartości są dziedziny moralnej: drugie, postępek jest dobry, bo dotyczy dobrej rzeczy; trzecie, bo ma dobrą pobudkę; czwarte, bo uwzględnia wymagane okoliczności. O tym szeroko 1-2, q. 18, tom 9.

(82) Q. 7, a. 2 ad 1. Afekt, to sz1achetny odruch duszy ludzkiej, związany z czystą miłością i życzliwością, a więc ze sferą duchową i dążnościową. Polega, według św. Tomasza, na tym, że człowiek, zwłaszcza wyżej postawiony, z życzliwością patrząc na bliźniego, zwłaszcza niżej postawionego, ma dlań uznanie, czyli serce. Można więc tłumaczyć affectus przez serce, dusza, wnętrze. Patrz 2-2n q. 80 ad 2, tom 18-20; 2-2, q. 8, a. 7, odpow.; q. 13, a. 1. odpow.

(83) Q. 7 a. 2 ad 3. Zwróćmy tu uwagę i na inne owoce. jakie wiara przynosi dla jednostki, rodzin i społeczeństw, tak w życiu przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym: 1) wiara zaspokaja pogoń rozumu za prawdą; daje jasną, pełną i pewną prawdę, gotowy światopogląd, przekonania i światło dla rozumu; 2) daje szczęście: pełne po śmierci, cząstkowe na ziemi. To jej przywilej. Nikt inny i nic innego nie może dać szczęścia człowiekowi. Da dobrobyt, zadowolenie; może obiecywać raj na ziemi, łudzić, ale szczęścia nie da. Zarazem wiara niesie z sobą pokój, radość, ukojenie wewnętrzne, optymizm. Odejście od wiary niesie z sobą pustkę, smutek, znudę, depresję, bezsens i wynaturzenie. Wrogowie wiary są grabarzami szczęścia ludzkiego; 3) wiara daje normy postępowania niezmienne i pewne, powszechne i ludzkie, które wytyczają drogę życia, chronią od zboczeń, prowadzą bezpiecznie do celu, pokazują zdecydowanie co dobre, a co złe; 4) daje środki przyrodzone i nadprzyrodzone dla życia religijno-moralnego. W chwilach trudnych jest jedyną ostoją i ratunkiem; 5) umożliwia naturalny rozwój człowieka; wypełnia jego aspiracje; w jej cieple i pod jej kierunkiem wychowuje się najlepiej człowiek, uduchawnia, uszlachetnia i odrywa od materii; ona to rodzi potężne i piękne charaktery; 6) dla życia społecznego, a zwłaszcza rodzinnego, wiara jest ostoją i gwarancją zaufania, jedności, ładu i bezpieczeństwa; bez niej ginie praworządność, ład i bezpieczeństwo, a z konieczności muszą jej miejsce zastąpić rządy terroru policyjnego.

(84) Q. 8, wstęp. Dary Ducha Świętego są to wlane człowiekowi przy chrzcie specjalne uzdolnienia nadprzyrodzone, umożliwiające chwytanie natchnień czy oświeceń Ducha Świętego i powolność na nie. O tym szeroko 1-2, q. 68, tom 11. Należą one do sprawności (przysposobień do działania), Wylicza je prorok Izajasz 11, 2.

Błogosławieństwa są to akty cnót domagające się specjalnej nagrody; wylicza je Mateusz 5, 3-10 i Łukasz 6, 20-26. Św. Tomasz mówi o nich szeroko 1-2, q, 6, tom 11.

Owoce Ducha Świętego to końcowe następstwa bezpośrednie dobrego działania w postaci zadowolenia osobistego. wewnętrznego. Wylicza je św. Paweł w Gal. 5, 22-23. Św. Tomasz mówi o nich szeroko 1-2, q. 70, tom 11.

(85) Q. 8, 1, zarz. 1. Intelectus ma trzy różne znaczenia: 1) znaczy rozum, intelekt; jest to władza psychiczna, duchowa, naczelna w człowieku; to ona poznaje prawdę; patrz (13). Zasadniczo w całym traktacie intelectus tłumaczę rozum, jeśli chodzi o władzę psychiczną. Jedynie w tych zagadnieniach, gdzie mowa o darze Ducha Świętego pojętności, a więc zagadnienie obecne i 15-16, będę tłumaczył intelectus przez intelekt. Patrz niżej (86);

2) znaczy wrodzoną zdolność rozumu do pojmowania pierwszych zasad; nie jest to władza psychiczna, ale naturalne przysposobienie (sprawność) władzy. Tłumaczę zawsze intuicja (pojętność lub proste wejrzenie, czy ogląd). Patrz (12), (16), (35), (44);

3) znaczy dar Ducha świętego, co zawsze tłumaczę dar pojętności lub pojmowania. Zarzuty wychodzą z różnego znaczenia wyrazu intelekt.

(86) Q. 8, 1, zarz. 2. św. Tomasz dobitnie zaznacza, że nie chodzi o dar rozumu (rationis), ale o dar pojętności-pojmowania (intellectus). Wytłumaczę przeto różnicę między rozumem a intelektem w człowieku:

Rozum jest władzą psychiczną, której istotną właściwością jest rozumowanie, a więc poznawanie pośrednie, za pomocą przesłanek; wychodzi z tego, co się już pojmuje i wiedzie ku pojmowaniu rzeczy.

Intelekt zaś jest władzą duchową, do pojmowania w ogóle prawdy niekoniecznie drogą rozumowania; do niego też należy poznanie intuicyjne, samorzutne, bez rozumowania, myślenie i pojmowanie. Intelekt rozumujący (11), wnioskujący, posługujący się metodą układu i podziału, to tyle co rozum. W Bogu jest tylko intelekt. U człowieka intelekt i rozum są jedną i tą samą władzą psychiczną duchowną. Patrz 1, q. 79, a. 8; q. 83, a. 4, tom 6-7; 2-2, q. 49, a. 5, tom 17; q. 83, a. 10 ad 2, tom 18-20; 3, q. 18, a. 3, tom 25-26.

Dar pojętności, pojmowania, nie może zwać się darem rozumu, gdyż z swej istoty jest na podobieństwo nie rozumu, ale intelektu i intuicji.

(87) Q. 8, 1, odpow. Podobieństwa i wyobraźnia-similitudines et figurae, to zagadnienie wielorakiego sensu Pisma św. Patrz 1, q. 1, a. 9-10, tom 1 i 1-2, q. 102. a. 2, tom 13. Np. stare prawo było figurą-wyobrażeniem nowego prawa Chrystusowego; było zarazem i podobieństwem.

(88) Q. 8, 1 ad 2. Ostateczny sens zawiera się w tej proporcji: Tak się ma dar pojmowania do prawd objawionych, w sferze nadprzyrodzonej, jak się ma intuicja do pierwszych zasad w sferze przyrodzonej.

(89) Q. 8, 2, odpow. Rozum nie udowadnia prawd wiary wprost i pozytywnie a tylko z zewnątrz, wykazując, że prawdy te nie sprzeciwiają się rozumowi i zbijając zarzuty przeciwników wiary Patrz q. 1, 5 ad 2.

(90) Q. 8, 3, odpow. Rozum wyższy i niższy to jeden i ten sam rozum ludzki. Różnica polega jedynie na odrębnych przedmiotach. I tak: Rozum wyższy dotyczy prawd wiecznych i to podwójnie; a) samych w sobie - przedmiot kontemplacji; b) jako normy postępowania; jest więc zarazem spekulatywny i praktyczny; jego usprawnieniem jest mądrość.

Rozum niższy dotyczy prawd doczesnych, czyli poznania
świata; jego usprawnieniem jest wiedza. Patrz 1, q. 79n a. 9.
tom 6-7 i 1-2n q. 74, a. 7, tom 12.

(91) Q. 8, 3 ad 3. Prawo wieczne, lex aeterna. Podstawą wszystkiego ładu we wszechświecie jest Bóg, jako Jego twórca i zarządca, Jego odwieczna myśl i plan układu wszechświata, którym się kieruje tak Jego Opatrzność, jak wszechświat i człowiek. W człowieku prawo naturalne jest jakby przydziałem prawa wiecznego. Prawo wieczne jest to właśnie ten plan czy myśl odwieczna Boga co do wszechświata. Patrz 1-2, q. 91, a. 1-2, tom 13.

(92) Q. 8, 4, odpow. Łaska uświęcająca to stałe przysposobienie nadprzyrodzone duszy, uświęcające jej byt i przysposabiające ją do działania zasługującego; wszczepia w Chrystusa, czyni posiadacza bratem Jego, a zarazem przybranym dzieckiem Bożym i dziedzicem nieba; daje więc życie nadprzyrodzone. O tym szeroko 1-2, q. 110 i nast., tom 14.

(93) Q. 8, 5. odpow. Bene mobilis a Spiritu S. - podatny na natchnienia Ducha Świętego.

(94) Q. 8, 6, odpow. Tłumaczę wyrażenia łacińskie na oznaczenie darów Ducha .świętego nieco odmiennie, a to dlatego, żeby terminologia lepiej była dostosowana do treści daru i by iść jak najdalej za myślą i terminologią św. Tomasza. I tak:

Donum intellectus	:	dar pojętności, pojmowania,	
" scientiae	:	"	wiedzy, rozeznania,
" sapientiae	:	"	mądrości,
" consilii	:	"	rady,
" timoris	:	"	bojaźni,
" fortitudinis	:	"	męstwa,
" pietatis	:	"	pobożności, dziecięcego oddania się, lojalności.

(95) Q. 8, 6 ad 1. Tłumaczę: Stultitia-głupota. Patrz 2-2. q. 46, tom 16. Sapientia-mądrość; patrz 2-2, q. 45, tom 16. Hebetudo-tępota. Acuitas mentis-bystrość umysłu. Consilium-namysł (rozwaga); patrz 1-2, q. 14, tom 9. Praecipitatio-lekkomyślność; patrz 2-2, q. 53, a. 3, tom 17. Scientia-wiedza. Ignorantia-nieznajomość (nieuctwo); patrz 1-2, q. 6, a. 8, tom 9 i 1-2, q. 76, tom 12.

(96) Q. 8, 8. Wiara jest tu wzięta w zgoła innym znaczeniu, a mianowicie jako owoc. Patrz (84).

(97) Q. 8, 8, odpow. Swoja władza daru pojmowania to intelekt.

(98) Q. 8, 8 ad 2. Zasada ta dotyczy każdej prawdy wiary, także tajemnic; choć są niezrozumiałe nieoczywiste, nieudowadnialne, jednak tylko wobec nas; same w sobie są oczywiste i zrozumiałe, np. dla rozumu Bożego. Ale i dla nas muszą być jakoś znane i pojmowane; przecież rozum musi wiedzieć o co chodzi w danej tajemnicy, jeśli ją ma przyjąć; nie może przecież zrezygnować z samego siebie.

Prawdy można: pojąć, zrozumieć. udowodnić, lub nie! Stąd prawdy pojęte lub niepojęte, zrozumiałe lub niezrozumiałe, udowadnialne lub nieudowadnialne.

Nie można tego powiedzieć o tajemnicach wiary. Dadzą się one pojąć, bo jasne i znane jest stwierdzenie Boga o nich; znane są nam również podmiot i orzeczenie. Bóg bowiem posłużył się naszymi pojęciami, na oddanie swoich tajemnic. Np. Bóg użył pojęć naszych ojca, syna, rodzenia, na oddanie tajemnicy Trójcy Przenajśw., a te pojęcia są nam znane. Oczywiście pojęcia te są analogiczne, to znaczy nie jednakowo stosują się do Boga i do nas. Przecież przenosi się pojęcie z jednej sfery na drugą. Nie ma więc jednoznaczności, ale nie ma też i różnoznaczności. Nie są to też wyrażenia symboliczne lub metaforyczne. W pojęciu analogicznym jest podobieństwo pojęć, ale nie tożsamość.

Ta zdolność pojmowania tajemnic Bożych to rzecz łaski: światła i natchnień Ducha Świętego (1 Kor 2, 14). Sobór Watykański I stwierdza to wyraźnie i podaje sposoby tego pojmowania: „Rozum wiarą oświecony, badający skrzętnie pobożnie i trzeźwo tajemnice wiary może za łaską Boga zdobyć jakieś ich pojęcie i to nawet bardzo owocne, a to: z analogii do rzeczy naturalnie poznanych, z powiązania ze sobą tajemnic i celu człowieka” (D. 1796, 1791). Tajemnice bowiem wiary są ze sobą powiązane, tworzą pewną myślową i celową całość organiczną.

Jeśli twierdzimy, że tajemnice wiary dadzą się jakoś pojąć (inteliigere), nie znaczy z tego, by się dały zrozumieć. Tajemnice te bowiem są niezrozumialne (incomprehensibilia) i nieudowadnialne.

(99) Q. 9, 2 ad 3. Arystoteles dzielił filozofię na teoretyczną, praktyczną i twórczą. Teoretyczna obejmuje fizykę (fil. naturalna), matematykę i metafizykę; praktyczna obejmuje logikę, etykę, ekonomię i politykę; twórcza obejmuje sztuki wyzwolone, głównie poezję.

(100) Q. 9, 4 ad 3. Beatitudo znaczy szczęście, cel życia, oraz błogosławieństwo. o jakim mowa w artykule.

(101) Q. 10. Przystępujemy do omawiania błędów przeciw wierze. Odpadanie od wiary nie dokonuje się od razu ale stopniowo. Sobór Wat. I. wyraźnie stwierdza, że to odpadanie nie dokonuje się dla racji naukowych, intelektualnych (D. 1794, 1815), ale dla racji moralnych, z zepsucia woli i grzechu. Można wyznaczyć trzy etapy:

1. To, co prowadzi do utraty wiary. Należy tu: a) grzeszne życie osobiste, zwłaszcza powikłania małżeńskie, erotyczne, pycha umysłowa, która nie chce uznać nad sobą żadnego autorytetu w myśleniu czy jakichś norm postępowania, krępujących wolę zakazami i nakazami; także karierowiczostwo i tchórzostwo; b) złe towarzystwo, przynależność do organizacji bezbożnych czy niemoralnych, lektura zła, mieszane małżeństwa, szkoła bez religii; c) zaniedbanie troski o swoją wiarę i wiarę swoich dzieci: niepogłębianie wiadomości religijnych, nieposyłanie dzieci na katechizację, zaniedbane aktów wiary zaniedbanie modlitwy w ogóle i życia religijnego; d) łatwowierność; bezkrytyczne przyjmowanie zarzutów przeciw Kościołowi, księżom, wierze itp. prywatnych objawień i innych. Patrz q. 2, a. 9 ad 3; e) fałszywy wstyd, wzgląd na opinię, świadczący o braku zdecydowanych przekonań religijno-moralnych, ubóstwo i małość wewnętrzna; objawem tego jest unikanie zewnętrznego ujawniania wiary i praktyk religijnych; to słaba wiara; f) niedowierzanie, powątpiewanie, podważanie autorytetu Kościoła, papieża, księży. cudów, samego nawet Chrystusa; g) obojętność, indeferentyzm, sceptycyzm; niezajmowanie się sprawami wiary, lekceważenie jej, brak wysiłku w poznawaniu zagadnień wiary z samej obojętności i lekceważenia, brak stąd rozumowego podkładu, często nawet pokpiwanie z przejawów wiary, brak w ogóle przekonań; złączony z tym fideizm; każdą religię uważa za równie dobrą i prawdziwą itp.

To wszystko prowadzi do utraty wiary. czyli do niewiary i innych równoznacznych z nią ciężkich wykroczeń; oto one:

2. Grzechy przeciw wierze: a) niewiara. Patrz (40) i całe zagadnienie 10 oraz następne. Zwrócę uwagę na to, że ta tylko niewiara jest grzechem, która jest zawiniona, a więc gdy ktoś świadomie i dobrowolnie nie chce słyszeć Ewangelii i gardzi nią; to też istotnie oznacza niewiarę-grzech przeciw wierze; ma ona różne przejawy; oto one: b) poganizm; c) herezja; d) apostazja; e) schizma; f) agnostycyzm, czyli sceptycyzm poznawczy, który stoi na stanowisku, że rozum ogranicza się tylko do poznania zjawisk naocznych, a poza nimi nic dosłownie nie wie i wiedzieć nie może; (D. 2072) ; g) ateizm, materializm.

Są to najcięższe grzechy, bo pociągają za sobą najgorsze skutki dla życia doczesnego i wiecznego, dla jednostki. rodzin, społeczności i całej ludzkości; osłabiają wolę, prowadzą do najgorszych grzechów, zaciemniają rozum, rodzą pustkę

wewnętrzną, pozbawiają sensu całe życie, zwykle prowadzą do nienawiści Boga, Kościoła, religii.

Św. Tomasz głosi znamienne zdanie, że nawet ci, co mają jakieś wierzenia (poganie) i ci, co nadal przyznają się do chrześcijaństwa, a tylko zerwali z Kościołem (heretycy, schizmatycy, in.), są niewierzącymi, popełniają grzech niewiary i wpadają w ateizm; dlaczego?: bo nie uznają autorytetu Chrystusa nauczającego, a więc me wierzą Mu, bo ich wiadomości o Bogu nie są prawdziwe i nie są trwałe. A więc tylko wiara Chrystusowi poprzez Kościół jest prawdziwa i daje gwarancję pewności i trwałości. Patrz q. 2, a. 2 ad 3; q. 2, a. 4; q. 10. a. 3. Kościół więc stoi na straży czystości wiary i prawdziwej znajomości Boga; broni przed panowaniem ateizmu na świecie.

3. Grzechy te mają, jako następstwa, inne grzechy; oto one: bluźnierstwo (q. 13 i 14), ślepotę umysłową, tępotę zmysłu, zabobon (czyli wiarę w gusła. przesądy, wróżbiarstwo, posunięte nawet do czarodziejstwa, spirytyzmu, magizmu, a więc prymitywizmu religijnego, karykatury, czy namiastki wiary).

(102) Q. 10, 4. Luter, Kalwin, Janseniusz twierdzili, że każdy postępek człowieka niewierzącego jest grzechem.

(103) Q. 10, 6, odpow. Manicheizm, herezja III i IV w., której głównym wrogiem był św. Augustyn; to stek i korona gnostycyzmu; mieszanina teozofii starobabilońskiej, chaldejskiej z parsyzmem, buddyzmem, judaizmem i chrześcijaństwem, którego jednak miała najmniej.

(104) Q. 10, a. 7, zarz. 2. Cesarz Marcja, i jego żona Pulcheria, cesarzowie w Bizancjum w czasach monofizytyzmu; zwołali sobór chalcedoński w 451 r. i poparli Kościół, papieża Leona I, w walce z tą herezją. Patrz (29) i (51). Dekrety soboru były więc wydawane powagą Kościoła i cesarza.

(105) Q. 10, 8, zarz. 2. Synod to zebranie wyższego duchowieństwa dla załatwienia spraw kościelnych. Zapoczątkował synod jerozolimski w 50 roku, pod kierownictwem św. Piotra. Mamy trzy rodzaje synodów. prowincjonalny, dotyczący jednej prowincji kościelnej, czy jednego państwa, generalny, o ile dotyczy kilku prowincji czy państw; powszechny czyli sobór, dotyczący całego Kościoła.

Takim synodem prowincjonalnym były słynne synody w Hiszpanii, w Toledo; było ich kilkanaście. Tu prawdopodobnie chodzi o synod z r. 633, za rządów św. Izydora ze Sewilli, który dużo wysiłku włożył w nawrócenie żydów.. Przez włączenie jej do Dekretu Gracjana, uchwała ta stała Się prawem całego Kościoła.

(106) Q. 10, 8, odpow. Ten artykuł i z następnego zagadnienia art. 3-4 zawierają pogląd na herezję i na postępowanie wobec heretyków, oparty na wartości wiary, na jej prawdziwości, na złożonej obietnicy przy jej przyjęciu, oraz na uwzględnieniu szkód społecznych, wynikłych z herezji fanatycznie czy konsekwentnie wprowadzanej w czyn przez jej wyznawców. Zarazem św. Tomasz jak najmocniej podtrzymuje zasadę nieprzymuszania nikogo do wiary i nie używania siły fizycznej przeciw poganom dla ich nawrócenia. Naukę św. Tomasza i synodu w Toledo przyjął Paweł Włodkowic i użył jej w zwalczaniu teorii i praktyki krzyżackiej. O tym obszernie w książce: S. F Belch, „Paulus Vladimiri and his doctrine concerning International Law and Politics" (The Hague 1965, skład: Veritas, Londyn) n s. 425-56.

(107) Q. 10, 9 ad 2. Kary duchowne, to klątwa, interdykt, suspensa, degradacja; wymierza je władza duchowna.

(108) Q. 10, 10. „Dominium”, to władza nad czymś lub nad kimś z tytułu posiadania, własności; tłumaczę przez: władza, panowanie; „praelatio”, to wszelka władza z każdego innego tytułu; tłumaczę przez: zwierzchnictwo (przełożeństwo); potestas (iudicium) spirutualis, władza (sąd) duchowna nad sprawami doczesnymi, świeckimi. Były to czasy, kiedy tu i ówdzie Kościół, biskupi, mieli władzę duchowną i doczesną, podobnie zresztą jak i dziś, choć w zakresie znacznie ograniczonym i ściśle określonym. Tym artykułem św. Tomasza posłużył się Paweł Włodkowic, dowodząc praw narodów niechrześcijańskich do państwowego bytu; patrz S. F. Bełch. dz. cyt., s. 402.

(109) Q. 10, 11. Ritus-obrzędy. Tolerare-tolerować; znosić, cierpieć. Tu i w następnym zagadnieniu (art. 3-4) daje św. Tomasz zasady tolerancji religijnej.

(110) Q. 10, 12, zarz. 1. Emancipetur-emancypacja, chodzi o wyzwolenie dziecka spod władzy rodziców; tłumaczę: usamodzielnienie.

(111) Q. 10, 12, odpow. Doctores Ecclesiae-Doktorowie Kościoła nazywają się ci pisarze kościelni, którzy zasłużyli sobie na ten tytuł dzięki szczególnej uczoności (zasługi na polu piśmienniczym) i świętości. Pierwotnie tytuł ten nadawała tradycja chrześcijańska. Od czasów renesansu nadaje ten tytuł papież.

(112) Q. 11, 1. Haeresis-herezja, kacerstwo, błędnowierstwo. Schisma-odszczepieństwo; o niej w traktacie o miłości: 2-2, q. 39, tom 16.

(113) Q. 11, 1 ad 3. św. Izydor († 636), arcybiskup Sewilli, nawraca Wizygotów i Żydów, zakłada szkoły odbywa synod w Toledo, pisze Origines seu Etymologiae w 20 księgach, czym stał się typowym encyklopedystą katolickim, ratującym wiedzę starożytną przed burzą najazdów germańskich dla średniowiecza; poza tym jest autorem historii Gotów, Wandalów i Swedów oraz „De viris illustribus”.

(114) Q. 12. Apostasia-odstępstwo; perfidia-zaprzaństwo, sprzeniewierzenie się.

(115) Q. 12, 1, odpow. Klerykatura, to przyjęcie tonzury i wejście tym samym do stanu duchownego, ale bez święceń. Święcenia-chodzi o święcenia niższe i wyższe.

(116) Q. 12, 2. Wbrew. Grzegorz VII Hildebrand, znany reformator Kościoła i obrońca jego praw przeciw zakusom Henryka IV, cesarza niemieckiego; rządził Kościołem 1073-1085.

(117) Q. 12, 2, odpow. Prawo narodów, jus gentium. Mówi o tym św. Toimasz 1-2, q. 95n a. 4, tom 13 i 2-2, q. 57, a. 3, tom 18. Jest to prawo dotyczące człowieka i obejmuje: albo prawo naturalne zastosowane do człowieka, albo wysnute z prawa naturalnego najogólniejsze zasady-normy postępowania, nakazy i zakazy.

(118) Q. 13, 1, zarz. 1. Tłumaczę: malevolentia-złorzeczenie, blasphemia-bluźnierstwo, iniuria-zniewaga (krzywda), contumelia-obelga, convitium-urągowisko (wyśmiewanie, natrząsanie itp). Różnicę między obelgą a urągowiskiem (wyśmiewiskiem) podaje św. Tomasz 2-2, q. 72, a. 1 ad 3,

(119) Q. 13, 1 ad 1. Blasphemia perfecta-bluźnierstwo skończone (pełne), to najgorsza odmiana bluźnierstwa, Rzecz skończona, to ta, której nic dodać nie można, której rozwój czy robota już jest doprowadzona do końca czy to w dobrem. czy to w złem; mówimy np. skończony łotr, doskonały złodziej itp.

(120) Q. 13, 2, zarz. 3. Primi motus, subitanei motusodruchy; wyjaśnienie tego znajdziemy 1-2, q. 74, a. 10, tom 12; chodzi tu o odruchy myślowe wyprzedzające zastanowienie i spojrzenie na wskazania wiary. to takie nagłe myśli.

(121) Q. 13. 4 ad 2. Beati-ludzie już w niebie, niebianie; viatores-ludzie zamieszkujący ziemię, ziemianie; damnati-potępieńcy, ludzie zamieszkujący piekło.

(122) Q. 14, a. 1. Peccatum ex certa malitia-grzech z czystej złości, czyli nie pod wpływem uczuć, namiętności, co zwiemy. grzech z ułomności (ex infirmitate), nie z nieznajomości rzeczy (nieuctwa-ex ignorantia), ale ze złej woli, z wyboru złej woli. Można też użyć określenia: grzech z wyrachowania. 0 tym szeroko 1-2, q. 76-78, tom 12.

(123) Q. 14, a. 2. Grzechy przeciw Duchowi Świętemu: desperatio-rozpacz, praesumptio-zarozumiałość (-miałe zuchwalstwo), impoenitentia-niepokuta (zawziętość, zaciętość), obstinatio-upór (zatwardziałość), impugnatio veritatis agnitae-zwalczanie prawdy poznanej (uznanej), invidentia fraternae gratiae-zazdroszczenie bliźniemu łaski Bożej. Co do „praesumtio": jest to (w tym wypadku błędne) założenie, przypuszczenie, zuchwałe; stąd także: zuchwałe założenie, zuchwała zarozumiałość; o zarozumiałości zwykłej, patrz tom 21 (Męstwo), s. 91-6. Co do „impoenitentia": „Poenitentia" pokuta oznacza przemianę, wyjście ze zła ku dobru. To zakłada nastawienie umysłu. że człowiek może się mylić, skąd samokrytycyzm i gotowość słuchania rad. Nie-pokuta (może-tność) jest nastawieniem stałym, odrzucającym chęć przemiany i rady do tego skłaniające; łączy się z zawziętością, zaciętością przy swoim zdaniu.

(124) Q. 14, 2. zarz. 4. Bernard z Clairvaux (1091-1153), niekoronowana głowa Europy pierwszej połowy 12 w. Miał wielki wpływ na wszystkie sprawy świeckie i religijne, choć był zakonnikiem-cystersem; głosiciel wypraw krzyżowych; wielki pisarz religijny. święty. doktor Kościoła.

(125) Q. 14, 3, odpow. W grzechu jest odwrót od Boga (od Jego prawa) i zwrot do stworzeń (nadużycie ich); pierwsze jest istotą grzechu i to też największe robi spustoszenie w duszy. pozbawia ją łaski, zeszpeca w oczach Boga, zostawia plamę, zmazę, piętno grzechu: to się zwie wina. Zwrócenie się do stworzeń i nadużycie ich domaga się takiej czy innej kary. Mamy więc różnicę między winą a karą. Winę można odpuścić czy dostąpić jej zmazania; zostaje jednak należność kary. Patrz 1-2, q. 86-87. tom 12; 3, q. 86, a. 4-6, tom 29-30.

(126) Q. 14, 4, odpow. Inclinatio habitus-pociąg (skłonność) sprawności. Sprawność czyli usprawniona cnota (wada, sztuka) ma to do siebie że zostawia i wytwarza pewien pociąg do odpowiednich sobie aktów, że przechodzi niemal w naturę człowieka i ma jej przejawy. Patrz 1-2, q. 50, a. ad 1, tom 11.

Sprawność (cnota, wada, nałóg, sztuka) to nie tylko coś wlanego, to nie tylko naturalna predyspozycja, ale przede wszystkim owoc wprawy i ćwiczenia się; a więc wiele postępków stale i świadomie powtarzanych musi poprzedzić wytworzenie się usprawnienia. Patrz 1-2, q. 51, a. 2-3, tom 11.

(127) Q. 14, 4 ad 3. Zawziętość habitualna. Habitualny (nawyk), czyli mający swoje oparcie w przysposobieniu (habitus) dalszym lub bliższym do działania lub też zeń wypływający; mający więc cechy trwałości, ustalenia, równowagi i niezawodności, nie fizycznej, ale moralnej; w ogóle to co stale, trwale pozostaje w czymś na sposób przysposobienia do czegoś lub na sposób usprawnienia; a więc nie ma aż takiej trwałości, jak władza psychiczna (rozum, wola); nie jest też tak przejściowe jak działanie, ani nawet jak chwilowe usposobienie, ale na sposób sprawności-wprawy.

(128) Q. 15, a. 1. Caecitas mantis-ślepota, zaślepienie umysłu (serca).

(129) Q. 15, 1, odpow. Czyli o istocie człowieka, jako stworzenia rozumnego.

(130) Q. 15, 2. Hebetudo sensus-tępota zmysłu. Wyraz „zmysł" zasadniczo stosuje się do władz zmysłowo cielesnych, ale przenośnie stosuje się do poznania umysłowego, zwłaszcza intuicyjnego; np. zmysł Pański.

(131) Q. 15, 3, odpow. Abstractio-oderwanie to działanie rozumu oddzielającego jedno od drugiego; w szczególności jest to przygotowanie materii poznania umysłowego, polegające na oczyszczeniu wyobrażenia zmysłowego z cech partykularnych tak, by się mogło stać przedmiotem poznania rozumu, przedmiotem proporcjonalnym do jakości władzy. Patrz 1 q. 85, a. 1, tom 6-7.

(132) Q. 15, 3, odpow. Tłumaczę: abstinentia-wstrzemięźliwość, continentia-powściągliwość, phantasma-wyobrażenie, gula-obżarstwo, luxuria-rozpusta, castitas-czystość, delectatio-rozkosz, przyjemność. Uzupełnienie tego artykułu znajdziemy w 2-2, q. 153, a. 5, tom 22, str. 141; q. 148, a. 6, str. 93; q. 146, 148, 151, 153, 155, tom 22.

133) Q. 16, 1, zarz. 4. Pascha to u żydów święta związane z pamiątką opuszczenia Egiptu i spożywania baranka. U chrześcijan to święta wielkanocne, związane z tajemnicami męki. śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

(134) Q. 16, 1, zarz. 5. św. Tomasz odróżnia Vetus lex stare prawo (zakon) od Vetus Testamentum - Stary Testament (przymierze). W starej polszczyźnie prawo to zakon. Patrz 1-2, q. 90-105, tom 13.

(135) Q. 16, 2 ad 2. Majores - dostojnicy duchowni, ludzie na wyższym szczeblu hierarchii kościelnej, ludzie oświeceni itp. Minores-ludzie prości, nieoświeceni. Patrz q. 2, 6.

SKOROWIDZ

Cyfry bez nawiasów oznaczają strony; cyfry w nawiasach znaczą, że rzecz wyjęta jest z objaśnień tłumacza.

Abstrakcja - oderwanie... 225 (131).
Afekt... 92 nast., 105 nast., 212 (82).
Akt wiary 32 nast., wewnętrzny i zewn. 157-8, 201 (31); 54 nast.; udział rozumu i woli 62 nast.; jest zasługujący 50-8; podział na: wierzę Bogu, w Boga, dla Boga 35 nast.
Ambroży św. 140.
Aniołowie znali tajemnicę Wcielenia 45 nast.; mieli wiarę tuż po stworzeniu 77 nast.
Argumentacja: czym jest 127; w sprawach wiary 16-7.
Ariusz 27, 126, 148, 199 (22).
Artykuł wiary, podział 19-32.
Atanazy św., jego Skład Wiary 31 nast.

Bernard z Clairwaux św. 224 (124).
Bluźnierstwo 156-163; przeciw Duchowi Świętemu 163-174, 223 (119).
Błogosławieństwa odpowiadające wierze 105-6, 114-5, 217 (84).
Boecjusz 198 (19).
Bóg nauczycielem 37-9, Bóstwo wyraża troskliwość 26.
Bystrość 104.

Cel ostat. 101, 122.
Chrystus ostoją wiary 22-3, 30-2, 144, 196 (7), Pośrednikiem i Odkup. 45 nast. artykuły o Chrystusie 26.
Chrzest dzieci żydow. 139-42. Chrzest pragnienia 211 (52).
Cnota, jej sedno 123-4, podział cnót 8, 117, ich zawodność 14, cnoty boskie 195 (5), wady przeciwne cnotom 123-5. Przedmioty cnoty konieczne i niekon. 42.
Człowiek jest wobec Boga Nauczyciela Uczniem 38, 117
Człowieczeństwo Chrystusa jako przedmiot wiary 11, 25-6.
Czynnik sprawczy i materialny 23.
Czystość serca, skutek wiary 92 nast., 105 nast.

Dary Ducha Świętego 94 nast., 217 (84), 219 (94).
Dar pojętności 94-108, a nie rozumu 218 (86).
Dar wiedzy 108-15.
Dekretały 130, 201 (30).
Demonstrowanie wiary 56 nast., 212 (59).
Dioklecjan 136.
Dobro duchowe i mater. 150, moralne i bytowe 216 (81).
Dogmat wiary 198 (20).
Doktorowie kościoła 140, 223 (111), 147.
Duch Święty 24 nast.

Dysputy publiczne 127 nast.
Działanie łaski i natury 21-4.
Dzieci 139 nast., 210 (47). Patrz Chrzest, Rodzice, Prawo.

Eucharystia 6, 16. 13-5, 25-7.

Fideizm 194 (4).
Filozofia 112, podział 220 (99). Patrz Rozum, Wiedza, Wiarygodność.
Forma stanowi o gatunku rzeczy 64, 211 (55), wewnętrz. i zewn. 65, 89, 214 (66).

Głupota 104.
Grzech 88 nast., 116 nast., 224 (125), skutki 121-2, grzech katolika a grzech niewierzącego 121, grzechy przeciw wierze 116 nast., 220 (101), grzechy przeciw Duchowi Św. 163 nast., 224 (123), grzech z czystej złości 224 (122), grzechy cielesne rodzą zaślepienie, tępotę 178 nast.

Habitualny 224 (127).
Heretycy ich wywrotowa robota 18, 20, 104, nie wierzą Chrystusowi 144, przekręcają Pismo św. 146, odrzucają Artykuły wiary 81 nast., grzech heretyka a grzech katolika 121, należy ich przymuszać do nawrócenia 129 nast., upominać i miłosiernie traktować 147 nast., przyjmować skruszonych 149 nast., opornych karać klątwą 132 nast., uśmiercać 129 nast., 147 nast.
Herezja: jej sedno 124 nast., jest najgorszą odmianą niewiary 127, jej tępienie 127 nast., 142 nast., herezja materialna 146-7 burzy wiarę 145 nast. Patrz inkwizycja, tolerancja, Kościół.
Hugo od św. Wiktora 215 (73).

Inkwizycja 129 nast., 147-9, 222 (106).
Intelekt a rozum 108 nast., 218 (86), ma 3 znaczenia 218 (85).
Intuicja 12, 15, 61. 74 nast., 85, 94-5, 98, 109, 196 (12), 197 (16) 207 (44). Patrz Pierwsze zasady.
Istota 207, (42) .
Izydor z Sewili 223 (113).

Jakość 58.
Jan Chrzciciel znał tajemnicę wcielenia 45-8.
Jedność wiary 28 nast., 70 nast.
Jestestwo - substantia 207 (42), 213 (60) 58 nast.
Judaizm - Żydzi, to odmiana niewiary, 124, 126, nie wolno zmuszać żydów do wiary 130, są poddanymi 136, 139 nast., Kościół toleruje ich obrzędy 137 nast., obcowanie z nimi 132-4 nie wolno chrzcić ich dzieci 139, herezje żydów 146.

Kary kościelne 22 (107).
Kategorie, podział bytu 58 nast., 213 (60-1).
Katolik grzeszy ciężej niż niewierz. 121, a innowiercy 127-9, 136-7.
Klątwa 30, 129 nast., 133, 148, pozbawia władzy 154-6.

Klerykatura 223 (115).
Konieczność wiary Boskiej 37-50, nawet w tym, co rozum poznaje 39-40, 205 (41).
Kontemplacja 77-9, 115, 215 (73).
Konstantyn W. 140.
Korneliusz z Dz. Ap. 122.
Kościół jednoczy wiara 29, 200 (26), nieomylność 28 nast., tworzy Skład Wiary 29, jest nieomylnym prawidłem wiary 82 nast., Kościół a niewierzący 127-42, 147-56, a niewolnicy 132-7, a władza świecka 134 nast., 148, 154-6, a żydzi 135-6.
Krzywoprzysięstwo 125 nast.

Lekkomyślność - pochopność **(praecipitatio)** 102 nast.
Luter 200 (25).

Łaska uśw. 219 (92), odradzająca - **reparans** 210 (48), łaski darmo dane 214 (69), łaska wiary 43, 50-2, 67 80, 86-8, 201 (31), 216 (79), 205 (38 sam koniec).

Macedoniusz 27, 200 (22).
Magister - Piotr Lombard 215 (73).
Małżeństwo 139-42.
Manichejczycy 127, 222 (103).
Marcjan Augnst 127, 222 (104) .
Matematyka 112.
Materia wyprzedza powstanie rzeczy 23, 211 (55) .
Mądrość 102-4, 1112.
Medycyna 11.
Męstwo usuwa przeszkody wiary 55-6, 72-3.
Mężobójstwo 160.
Miłość Boga i bliź. 11, jej niezawodność 14, uświęca 27, przykazanie miłości 41-3, jest źródłem zasługi 50-1, ożywia wiarę 55, jest jej celem 57 porównanie z wiarą 57, 59, 62, jest życiem i pełnią wiary 64-70, jest formą zewnętrzną 65, razem z wiarą jest fundamentem życia duchowego 72-4, 89-90, 93.
Modernizm 193 (4).

Nadprzyrodzoność-nadnatura 205 (41), wiary 216 (79). Patrz łaska wiary.
Nadzieja 21, jej niezawodność 14, nadzieja a wiara 58-62, 72-3, 90-2.
Nakaz konieczny 208. (46).
Namysł - consilium 102-4.
Narażenie wiary 56-8, 110-1.
Natchnienie wewn. 117. Patrz Dary Ducha Św.
Natura 207 (42), natury podporz. 37-8, udział w działaniu Bożym 38, natura goła, bez łaski 78, 210 (50).
Nauczanie prawd wiary 56-8, 139-42, 183 6, 208 (47).
Neron 134.
Nestoriusz 126.
Niebianie 224 (121).

Nieoczywistość, niewidzialność, niezrozumialność, nieudowadnialność tajemnic wiary 15-8. 37, 52-4. 59-62, 67 177-9, 219 (98). Patrz Argumentacja, Rozum. Wiedza.
Nieomylność wiary 13, cnót 14, 69. Patrz Przymioty wiary.
Niewiara, 16, 80 nast., 90, 116-42, negatywna i pozytywna 117 gnieździ się w rozumie i w woli 119, jest najw. grzechem 119 nast., jej gatunki 123-5, porównanie ich ze sobą 125 nast., dysputa z niewierz. 127-9, przymuszanie do wiary 129-32, obcowanie z nimi 132-4, ich panowanie nad wierzącymi 134-7.
Niewierzący 18, 35, 121, 205 (40), 220-1 (101) n nie każdym postępkiem grzeszą 121-3, 222 (102), kary duchowne wobec nich 133, tolerowanie ich obrzędów 137-8 nie wolno chrzcić ich dzieci 139-42.
Niewolnicy - słudzy poddani 132 nast. Patrz Żydzi, Kościół.
Niezłożoność przedmiotu wiary 10.
Nieznajomość - ignorantia prawd wiary 17-8, to ubóstwo umysłu 104, niewiara 121. Patrz Znajomość.

Obawa hamuje przejawy wiary 55-6.
Obcowanie z niewierzącymi 132-7.
Objawienie Boże wiary 24, 44-6, 86-8.
Obrona wiary 568, 127-32.
Ojcowie, współtwórcy wiary 24.
Okoliczności 121.
Obrzędy niewierzących, tolerowanie ich 137-8.
Obyczaj - tradycja 140-1.
Oczywistość wewn. i zewn. 81, 216 (75), pośr. i bezpośr. 197 (16). Patrz Nieoczywistość.
Odpadanie od wiary 223 (120).
Odruchy myślowe 220 (101).
Odstępstwo - apostasia 133, 152-6, potrójne odstępstwo 153, pozbawia władzy 155.
Ogląd Boga 106.
Określenie - definitio 11. Określenie wiary boskiej 58-62, 201 (31).
Opinia - przypuszczenie, a wiara i wiedza 12, 16, 18, 34-5, 50-2, 61, 83, 196 (10),197 (16), 202 (32), 203 (36).
Osąd myślowy vis cogitativa, aestimativa, instynkt zachow. 33-5, 202(33).
Osoby boskie 25-7.
Otchłań 30, 200 (27).
Owoce Ducha Św. 68-70, 106, 214 (69), 217 (84).

Papież, Najw. Kapłan, stróż wiary 146-7 szef Kościoła, zwołuje sobory, tworzy Skład Wiary 37 nieomylny.
Pelagianie 87, 216 (78).
Perswazja, przekonywanie 18, 87 141.
Pewność wiary 16, 74-6, jako Owoc 107, zależna od sposobu poznania 109-10.
Pierwsze zasady 15, 22, 39, 60, 84 102-5 207 (44). Patrz Intuicja.
Pismo św., przedmiot wiary 10, 20, prawidło wiary 28, motyw wiary 83, 97 przekręcanie i naciąganie go 146, 218 (87).

Pitagorejczycy 124.
Pobudka 121, 128, wiary, patrz Przedmiot form. wiary.
Podejrzewanie 34, 51.
Podział zagadnień moralnych 7, 193 (2), bytu 58-62, 213 (60-61), filozofii 220 (99).
Poganizm gatunek niewiary 124-7, poganie mogą być zbawieni 45-8, 200 (26), 211 (52), nie wolno używać przymusu wobec nich 130, obcowanie z nimi 132.
Pojęcia wymienne 111, 213 (61).
Pojmowanie 94-5, pełne i niep. prawd wiary 97, 107-8, tajemnic 219 (98), Patrz Intelekt. Dar pojętności.
Poprzedniki Wiary 18, 53-4, 203 (38). Patrz Wiarygodność.
Posiadacz Wiary 77-85.
Posłuszeństwo a wiara 41 nast., 61 nast., 72-5, 83.
Post 55.
Postacie, intentiones 33-5, 202-3 (33).
Postęp w nauce 22-3, wiary patrz Rozwój artykułów wiary.
Posyłanie Osób Boskich 27, 211 (53).
Powątpiewanie a wiara 33-5, 61, we wierze 74-6, 128, 214 (71).
Poznanie darmowe 216 (76), ludzkie 12, 94-5, dwa źródła poznania: wiara i wiedza 195 (4), sposób ludzkiego poznania 196 (11), rozumowe poznanie prawd wiary 23-4.
Prawda, jej sedno 195 (6), jest przedmiotem rozumu 63-4, 69, 196 (13), Prawda Pierwsza-Bóg jest przedm. wiary na ziemi i oglądu w niebie 12, 195 (6). Patrz Przedm. form. wiary Przedm. mater. wiary.
Prawdy wiary dostępne dla rozumu 17-8. Patrz Poprzedniki wiary, Wiarygod.
Prawo wieczne 98, 219 (91), narodów (gentium) 155, 223 (117) ludzkie 135, 155, cywilne 141, naturalne 116, boskie 135, 141, kościelne 135-6, 140, 155-6, prawo rodziców nad dziećmi 139-42, prawo nakazujące i zakazujące 212 (58).
Prawidło wiary patrz Pismo św., Skład Wiary. Kościół.
Prawość woli 100. Patrz Wola.
Proces dochodzenia do wiary 203-4 (38). Patrz Wiarygodność.
Proroctwo 101.
Przeciwstawność przeciwległość 52, 90, 219 (57).
Przedmiot Form. wiary (pobudka). Prawdomówność Boga-Prawda Pierwsza 10-4, 20, 36-7, 51, 53, 59-60, 71, 76, 79, 82-3, autorytet Chrystusa 144. Patrz Kościół. Patrz 196 (7), 201 (31).
Przedmiot mater. wiary (w co wierzę) Prawda Pierwsza-Bóg 10, 78-9. Przedmiot pierwszorzędny i drugorz. 20, 25-7, 36, 41-3, 97, 196 (7), 201 (31), fakty konkretne 14, prawdy naturalne 17-8.
Przekazywanie wiary 21-6.
Przekonanie wiary - assensus 15, 33, 51, 60, 87, 197 (16), 202 (32) .
Przekonywanie perswazja 87, 141.
Prześladowanie 30, 52-4.
Przyczyna, causa 23-4, 111, wiary, to Bóg od wewnątrz łaską, od zewnątrz prawdą objawioną, cudami, perswazją itd. 86-9.
Przygodność 213 (63).
Przykazania dotyczące wiary 180-6. Pozytywne i nakazujące 57.

Przymioty Wiary 215 (72).
Przymuszanie do wiary - narzucanie przekonań 129-32.
Przypadłość, accidens 67, 213 (60-61).
Przypisywanie Boskim Osobom 27.
Przypuszczenie, opinio 34-55, 61, 83, patrz Opinia.
Przyzwolenie 33-5.
Pycha rodzi niewiarę, herezję 117, 143-4.

Racjonalizm 193-4 (4).
Radość duch. 114-5.
Rodzice, ich władza nad dziećmi 139 nast. Decydują o przekonaniach religijnych i wieczności dziecka 140-2.
Roztropność 63, 69, 75, 193 (3).
Rozum jest źródłem prawdy, wiedzy 193 (4), prawa 135, normą postęp. 98, jego przedm. jest prawda 195 (6), 62-4, dowodzi spraw wiary 39-40, 52-4, 218 (89), jest władzą psychiczną duszy ludzkiej 196 (13), rodzi przekonanie 197 (16), jego udział w dojściu do wiary, w akcie wiary, po przyjęciu wiary 203 (37), 203 (38), 219 (98), rozum a intelekt 218 (86), nie rozumiem więc wierzę 198 (18), naczelną władzą w człowieku 214 (70), wyższy i niższy 98, 218 (90), rozum spekul. i prakt. 62-4, 97-9, 213 (63), rozum a wola wierzącego 52-4.
Rozumowanie jest właściwe dla człowieka 94-6, 196 (11), to oznacza-cogitatio. Jego rola w akcie wiary 33-5, 202 (32) (37), jest niewyst. 40, nie udowadnia prawd wiary 218 (89).
Rozwój Artykułów Wiary - wyjaśnianie i rozwijanie wiary - 21-4, 32, 198 (20). Rozwój wiary w duszy 208 (47).
Różnicowanie sprawności 10, 82, 112, 123-5, 144, 196 (7). Przedm. form. 10, 13, mater. 10.
Ryzyko wiary i niewiary 37-9, 207 (44).

Sakramenta jako przedmiot wiary 11.
Salomon 137.
Sebastian św. 136.
Sedno, quidditas 207 (42).
Sekta 144.
Skład Wiary 12, 24-32, Apostolski, Nicejski 28-30, 200 (23), jako prawidło wiary 28.
Skutki Wiary, bojaźń Boża 90-2, oczyszczenie serca i umysłu 92-3, 217 (83).
Śluby 131, odstępstwo od 153.
Słowo Boże 215 (73).
Śmiałość 55,
Smutek 114-5.
Sobór Powsz. 31-2, 200 (29).
Sprawiedliwość 141.
Sprawność w ogóle 63, rozmiar 84, 200 (26), wiary 16, 35-6, 39 58-74, 201 (31).
Stałość 55-6.
Stworzenia jako przedmiot wiary 11, ich wartość 115. .

Sylwester św. 140.
Synod 130, 222 (105).
Światło Chwały 216 (74).
Światło Wiary 16, 18, 39.
Szatan 80-1, 118-9, 216 (75).
Szczęście: wiara dotyczy szczęścia i środków doń 11, 20, 25, 40, 42, 45, 49, 60, 78, 95, polega na oglądzie Prawdy 38, szczęście ziemskie 115.
Sztuka 8, 75, 193 (3).

Tajemnica 205 (41), niepojętność tajemnic 219 (98), 96-7, 107.
Teodozjusz cesarz 140.
Teologia 18.
Tępota 99-100, 102-4, zmysłu 177-80, 225 (130).
Toledo, Synod 130, 222 (105).
Tolerancja 100-20, 129-56.
Trójca Przenajśw. 48-50, 199 (21).
Troska o swoją wiarę 208 (47).
Trudności we wierze 214 (71).
Twórca, agens 23.

Uczucia, passiones 53.
Umiarkowanie 63.
Usamodziednienie, emancipatio, 223 (110).
Usprawiecliwienie, justificatio 67-8, 214 (68).
Uświęcenie 27.
Uzasadnienie, dowodzenie prawd wiary 18, rozumowe 24, 26-7, 35, 39, 52-4, 58-62, 97, 218 (89).
Wcielenie wobec wiary 14, 20, 45-8.
Wiara ma kilka znaczeń 197 (15), wiara w ogóle 193-5 (4), wiara ludzka 61, 68-9, 195 (4).
Wiara Boska 58-61, 201 (31), doskonalsza od rozumu 26, 38, 208 (47), mieści się w rozumie 62-4, spekul. 64 jest jedna od strony pobudki i przedm. 70-1, nie zaś od strony podmiotu, jest naczelną cnotą 72-4, 208 (47), fundamentem życia duch. 60, 74, 106-7, może być większa lub mniejsza 84-5, dotyczy spraw wiecznych i doczesn. 70-1, nie jest dociekaniem rozumu przyr. 35.
Wiara domyślna i wyraźna, implicita, explicita 21-4, 29-30, pełna żywa, niepełna-martwa 29, 64-8. Pełna jest cnotą 68-70. Niepełna nie jest cnotą, ale darem Bożym nadprz. 68-70, 88-90.
Wiara jako łaska darmo dana 68-70, 214 (70).
Wiara w prawdy dostępne dla rozumu przyr. 39-40. Wiara w Chrystusa 45-8, 211 (52), 200 (26). Wiara w Trójcę Przen. 48-9. Wiara w fakty konkretne 197 (14), 13-5.
Wiara prostaczków 29, 143-4, 56-8, 128, 133.
Wiara a wiedza 15-8, 39-40, 198 (18), Patrz Wiedza.
Wiara jako owoc Ducha Świętego 68-70, 106-8, 214 (69).
Wiara ślepa, rozumna 203 (38).

Wiary nie ma w niebie 67, 196 (9).
Wiarygodność, credibilitas prawd wiary 16, 35, 81, 87, 198 (17). Proces wiarygodności 203 (38).
Wiedza a opinia i wiara 12, 18, 50, 61, 197 (16), rodzi przekonanie 15. 34-5, pewność wiedzy 74, karmi wiarę 87, nieznajomość 102-4, 113, jest rzeczą przyr. rozumu 108-9. Patrz Dar wiedzy. Wiedza Boża 14.
Władza Kościoła świecka i duchowa 132-42, 150-1, 155-6, 222 (108).
Władze psychiczne w człowieku 63, 90-2, 196 (13).
Właściwość, proprium 111.
Wojny Krzyżowe 130-2, 222 (106).
Wola, jej udział w akcie wiary 35, 36, 50, 53, 59-63, 64-5, 67, 69, 72-4, 80-1, 85, 86-7 zła wola 118-9.
Wolność aktu wiary, przekonań 21, 50-2, 129-30, 140-2
Wstyd hamuje ujawnienie wiary 55-6.
Wszechmoc Boża, cuda 26, 27.
Wyobraźnia, jej urojenia są źródłem błędu 144-5.
Wysłowialność przedmiotu wiary 12, 196 (8).
Wyznanie wiary 29, 54-8. Szkodliwość milczenia 128. Warunki 219 (59).

Zasługa wiary 50-4, wiedzy 50-2, 122-3.
Zaślepienie umysłu 175-80.
Zło, jako utrata 88, 216 (81).
Znajomość prawd wiary, nauczanie i uczenie się 41-9, 183-6, 208 (47).
Żydzi patrz judaizm.

NADZIEJA qu. 17 – 22

ZAGADNIENIE 17
O NADZIEI SAMEJ W SOBIE (1)

Po omówieniu wiary, z kolei przechodzimy do nadziei. Rozpatrzymy: Pierwsze, samą nadzieję; drugie, dar bojaźni; trzecie, wady przeciwstawne; czwarte, przykazania jej dotyczące. Co do pierwszego, zastanowimy się najpierw nad samą nadzieją, a potem nad jej podmiotem.

Sama nadzieja nastręcza osiem pytań: 1. Czy nadzieja jest cnotą? 2. Czy jej przedmiotem jest szczęście wieczne? 3. Czy człowiek może swoją cnotą nadziei spodziewać się szczęścia dla drugiego człowieka? 4. Czy godzi się położyć nadzieję w człowieku? 5. Czy nadzieja jest cnotą boską? 6. Odróżnienie jej od innych cnót boskich. 7. Jej związek z wiarą. 8. Jej związek z miłością.

Artykuł 1

CZY NADZIEJA JEST CNOTĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak mówi Augustyn[1)], nikt nie robi złego użytku z cnoty; lecz niejeden źle używa nadziei; uczucie bowiem nadziei, jak zresztą i inne uczucia, może spotkać się z umiarem i krańcowością. A więc nadzieja nie jest cnotą (2).

2. Żadna cnota nie jest owocem zasługi, gdyż, jak wyraża się Augustyn[2)]: „Bóg sprawuje cnotę w nas bez nas”; tymczasem, jak twierdzi Magister[3)], nadzieja jest owocem łaski i zasług; a więc nadzieja nie jest cnotą (3).

3. Według Arystotelesa[4)]: „Cnota jest przystosowaniem jestestwa doskonałego do działania”; otóż nadzieja jest przystosowaniem (4) jestestwa niedoskonałego, mianowicie takiego, które jeszcze nie ma tego, czego się spodziewa; a więc nadzieja nie jest cnotą.

Wbrew temu jest wypowiedź Grzegorza[5)], że trzy córki Joba wyobrażają trzy cnoty: wiarę, nadzieję i miłość. A więc nadzieja jest cnotą.

Odpowiedź: Zdaniem Filozofa[6)]: „Cnota każdej rzeczy (5) to ma do siebie, że tak jej posiadacza jak i jego postępowanie czyni dobrym”. Gdziekolwiek przeto spotykamy u człowieka jakiś dobry postępek, musi mu odpowiadać jakaś ludzka cnota. Dobro zaś wszystkich rzeczy normowanych i regulowanych polega na tym, że dociągają do własnej normy; tak np. mówimy o ubraniu, że jest dobre, bo ani nie jest powyżej, ani poniżej należnej mu miary.

Otóż, jak wyżej powiedziano[7)], postępki ludzkie mają podwójną normę: jedną bliską, jednorodną, tj. rozum; drugą zaś najwyższą, przekraczającą rozum, tj. Boga; z tego powodu każdy ludzki postępek dociągający do wymagań rozumu lub do samego Boga jest dobry (6).

Akt zaś nadziei, o której tu jest mowa, dosięga Boga. Jak to bowiem powiedziano przy omawianiu nadziei jako uczucia[8)], przedmiotem nadziei jest dobro

przyszłe, trudne, możliwe do osiągnięcia. Podwójną zaś mamy możność zdobycia czegoś: pierwsze, własnymi siłami; drugie, przy pomocy innych[9]. O ile przeto spodziewamy się czegoś, możliwego dla nas przy Bożej pomocy n nadzieja nasza dosięga samego Boga, na którego pomocy się opiera. Stąd to jasne jest, że nadzieja jest cnotą, gdyż czyni ludzki postępek dobrym i dociągającym do wymaganej normy.

Ad 1. Jeśli chodzi o uczucia, to umiar cnoty polega na dociąganiu uczucia do wymagań rozumu poprawnego; to właśnie stanowi istotę cnoty (7). Podobnież z nadzieją; dobro tej cnoty polega na tym, że człowiek nadzieją dosięga wymaganej normy, tj. Boga. Dlatego też nikt nie może zrobić złego użytku z nadziei dosięgającej Boga, jak zresztą i z cnoty moralnej dociągającej do wskazań rozumu; już bowiem samo to dociąganie jest dobrym posługiwaniem się cnotą; wszelako nadzieja, o której tu mowa, nie jest uczuciem, ale usprawnieniem umysłu, o czym niżej 10).

Ad 2. Nadzieja jest owocem zasług, jeśli przez nadzieję rozumiemy samą rzecz oczekiwaną, gdy mianowicie człowiek spodziewa się osiągnąć szczęście z łaski i dla zasług (8) lub jeśli chodzi o akt pełnej nadziei (9). Sama jednak sprawność nadziei, którą człowiek oczekuje szczęścia, nie jest owocem zasług, lecz samej tylko łaski.

Ad 3. Ten, kto ma nadzieję, jest niedoskonały ze względu na ton czego jeszcze nie ma, co więc ma nadzieję zdobyć; jest wszakże doskonały w tym sensie, że już dosięga sobie właściwej normy, czyli Boga, na którego pomocy polega.

Artykuł 2

CZY SZCZĘSCIE WIECZNE JEST WŁASNYM PRZEDMIOTEM N ADZIEI ?

Zdaje się, że nie, bo.

1. Człowiek wcale nie spodziewa się tego, co przekracza wszystkie wysiłki jego duszy. n akt zaś nadziei jest jakimś wysiłkiem duszy. Lecz szczęście wieczne przekracza wszelki wysiłek duszy ludzkiej; mówi przecież Apostoł[1]: „W serce ludzkie nie wstąpiło”. A więc szczęście nie jest własnym przedmiotem nadziei.

2. Prośba jest wykładnią nadziei; czytamy bowiem w Psalmie[2]: „Objaw Panu drogę twoją i miej nadzieję w nim, a on uczyni”. Otóż człowiek prosi godziwie Boga nie tylko o szczęście wieczne, ale także o dobra obecnego życia, tak duchowe, jak i doczesne, no i o uwolnienie od zła, którego już nie spotkamy w szczęściu wiecznym; dowodem tego jest modlitwa Pańska[3]. Przeto szczęście wieczne nie jest własnym przedmiotem nadziei.

3. Przedmiotem nadziei jest rzecz trudna. Otóż dla człowieka wiele innych rzeczy uchodzi za trudne, nie tylko szczęście wieczne. A więc szczęście wieczne nie jest własnym przedmiotem nadziei.

Wbrew temu mówi Apostoł[4]: „A mamy nadzieję wprowadzającą”, tj. sprawiającą wejście, „do wnętrza zasłony”, tj. jak tamże glossa wyjaśnia, do szczęścia niebieskiego. A więc przedmiotem nadziei jest szczęście wieczne.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5)], nadzieja, którą tu mamy na uwadze, dosięga Boga, opierając się na jego pomocy w osiąganiu dobra spodziewanego. Skutek zaś musi być proporcjonalny do przyczyny. Przeto to dobro, którego właściwie i przede wszystkim mamy spodziewać się od Boga, jest dobrem nieskończonym; ono też jest proporcjonalne do mocy Boga wspomagającego. Właściwe bowiem dla nieskończonej mocy jest doprowadzić do nieskończonego dobra; otóż tym dobrem jest żywot wieczny, polegający na rozkoszowaniu się samym Bogiem (fruitio Dei). Nie należy bowiem spodziewać się od Boga czegoś mniejszego, niż On sam; jego bowiem dobroć, dzięki której obdarza dobrem stworzenie, nie jest wcale mniejsza niż Jego istota. Dlatego też przedmiotem własnym, właściwym i naczelnym nadziei jest szczęście wieczne (10).

Ad 1. Szczęście wieczne nie wstępuje aż tak doskonale w serce ludzkie, by człowiek na ziemi mógł poznać czym i jakie jest; może mieć jednak o nim jakieś poznanie, mianowicie mieć ogólne pojęcie dobra doskonałego; w ten też sposób zmierza ku niemu wysiłek nadziei. Stąd też znaczące są słowa Apostoła[6)], że: „Nadzieja przenika do wnętrza zasłony", gdyż to, czego się spodziewamy, jest dla nas poniekąd teraz zasłonięte (11).

Ad 2. Co do wszelkich innych dóbr, to winniśmy o nie prosić Boga jedynie w odniesieniu do szczęścia wiecznego. Stąd to nadzieja dotyczy przede wszystkim szczęścia wiecznego; innych zaś dóbr, o które Boga prosimy, dotyczy drugorzędnie, w odniesieniu do szczęścia wiecznego. Podobnie i wiara dotyczy przede wszystkim Boga; drugorzędnie zaś, jak to wyżej powiedziano[7)], dotyczy tego, co odnosi się do Boga.

Ad 3. Dla człowieka zdobywającego się na wielki wysiłek, wydaje się liche wszystko, co jest od tego mniejsze. Dlatego też dla człowieka spodziewającego się szczęścia wiecznego, biorąc pod uwagę tę właśnie nadzieję, nic nie wydaje się trudne; biorąc jednak pod uwagę możności człowieka spodziewającego się, także inne rzeczy mogę być trudne; i właśnie ich może dotyczyć nadzieja, wszelako w odniesieniu do głównego przedmiotu.

Artykuł 3

CZY MOŻNA SPODZIEWAĆ SIĘ SZCZĘŚCIA WIECZNEGO DLA BLIŹNIEGO ? (12)

Zdaje się, że tak, bo:

1. „Ufam w to, powiada Apostoł[1)], że ten, który rozpoczął w was dobrą sprawę, dokona jej aż do dnia Chrystusa Jezusa". Otóż punktem szczytowym tego dnia będzie szczęście wieczne. A więc można spodziewać się szczęścia wiecznego dla bliźniego.

2. Spodziewamy się otrzymać od Boga to, o co Go prosimy. Prosimy zaś Boga, by doprowadził innych do szczęśliwości wiecznej, stosownie do słów Jakuba[2)]: „Módlcie się wzajem za siebie, abyście byli zbawieni". Przeto możemy spodziewać się szczęścia wiecznego dla innych ludzi.

3. Nadzieja i rozpacz dotyczą tego samego. Lecz ktoś może stracić nadzieję w szczęście wieczne bliźniego. Inaczej byłoby bezsensowne upomnienie Augustyna[3)], że nigdy nie wolno rozpaczać o kimś, póki żyje. A więc można spodziewać się dla bliźniego życia wiecznego.

Wbrew temu mówi Augustyn[4)]: „Nadzieja dotyczy rzeczy przynależących jedynie do człowieka zainteresowanego w tym, by pokładać w nich nadzieję".

Odpowiedź: Podwójnie można rozumieć nadzieję czyjąś i czegoś: Pierwsze, bezwzględnie *(absolute)*; tak biorąc, swoja nadzieja odnosi się jedynie do swojego dobra trudnego; drugie, z założeniem czegoś; i tak biorąc, swoja nadzieja może odnosić się także do tego, co należy do bliźniego.

By to zrozumieć należy zauważyć, że istnieje różnica między nadzieją a miłością; miłość polega na pewnej łączności kochającego z ukochanym; nadzieja zaś wyraża pewien ruch czy pociąg siły dążnościowej ku jakiemuś trudnemu dobru. Otóż łączność może być tam, gdzie są rzeczy odrębne; stąd to miłość może wprost dotyczyć bliźniego. n kochający uważa go jakby za siebie samego i złącza z sobą swoją miłością. Ruch-pociąg zaś idzie zawsze ku swojemu końcowi proporcjonalnemu do siły poruszającej-pociągającej; stąd to nadzieja dotyczy wprost dobra własnego i nie obchodzi jej dobro, w którym zainteresowany jest bliźni.

Założywszy wszakże u człowieka miłość łączącą go z bliźnim, wówczas można spodziewać się i pragnąć czegoś dla bliźniego, jak dla siebie samego. W tym sensie człowiek może spodziewać się życia wiecznego dla bliźniego, gdyż jest z nim złączony miłością; jak bowiem jest jedna i ta sama cnota miłości, którą człowiek kocha Boga, siebie i bliźniego, podobnie jest jedna i ta sama cnota nadziei, którą spodziewa się szczęścia dla siebie i dla bliźnich.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 4

CZY MOŻNA SŁUSZNIE POKŁADAĆ NADZIEJĘ W CZŁOWIEKU ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Przedmiotem nadziei jest szczęście wieczne. Otóż wstawiennictwo Świętych wspiera nasze wysiłki w osiąganiu szczęścia wiecznego; zdaniem bowiem Grzegorza[1)]: „Przeznaczenie poparte jest modlitwami Świętych" (13). A więc można położyć nadzieję w człowieku.

2. Jeśli nie można pokładać nadziei w człowieku, wówczas nie można komuś poczytać tego za złe, że w nim nikt nadziei nie pokłada; lecz to właśnie poczytuje się niektórym za złe; świadectwem tego są słowa Jeremiasza[2)]: „Każdy niech się strzeże bliźniego swego, a niech nie ufa każdemu bratu swemu". Słusznie przeto można oprzeć swą nadzieję na człowieku.

3. Jak powiedziano[3)], prośba jest wykładnią nadziei. Otóż całkiem jest zrozumiałe, że człowiek prosi o coś drugiego. A więc może w nim słusznie położyć nadzieję.

Wbrew temu jest wypowiedź Jeremiasza[4)]: „Przeklęty niech będzie ten, kto zaufał człowiekowi”.

Odpowiedź: Jak powiedziano[5)], nadzieja ma na względzie: pierwsze, dobro, które pragnie osiągnąć; drugie, pomoc, która ma umożliwić jego osiągnięcie. (14) Otóż dobro, które człowiek spodziewa się osiągnąć, zajmuje stanowisko celu; pomoc zaś, dzięki której spodziewa się to dobro osiągnąć, zajmuje stanowisko przyczyny sprawczej (15).

W obu zaś rodzajach przyczyn znajduje się coś głównego i coś drugorzędnego; i tak: głównym celem jest cel ostateczny. n drugorzędnym zaś celem jest dobro, które uchodzi za środek do celu; podobnie główną przyczyną sprawczą jest pierwszy sprawca; drugorzędną zaś przyczyną sprawczą jest narzędzie-drugorzędna przyczyna sprawcza. Otóż nadzieja odnosi się do szczęścia wiecznego jako do celu ostatecznego, a do pomocy Bożej jako do pierwszej przyczyny sprawczej prowadzącej do tegoż szczęścia.

A więc, jak nie wolno spodziewać się jakiegoś dobra, poza szczęściem, jako celu ostatecznego, a tylko jako tego, co jest środkiem do celu prowadzącym; tak samo również nie wolno pokładać nadziei w jakimś człowieku, lub w jakimś stworzeniu, jako w pierwszej przyczynie kierującej do szczęścia (16). Wolno wszakże pokładać nadzieję w jakimś człowieku lub jakimś stworzeniu, jako w drugorzędnym, narzędnym sprawcy, który by pomagał w osiągnięciu wszelkich dóbr, do szczęścia wiodących. W ten też sposób zwracamy się do Świętych (17) i prosimy o coś ludzi; godnymi zaś nagany są ci, od których nie można spodziewać się żadnej pomocy.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 5

CZY NADZIEJA JEST CNOTĄ BOSKĄ ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Cnota boska ma za przedmiot Boga. Lecz nadzieja nie ma jedynie Boga za przedmiot, ale także wiele innych dóbr, które mamy nadzieję od Boga otrzymać. Przeto nadzieja nie jest cnotą boską.

2. Jak wyżej powiedziano[1)], cnota boska nie polega na umiarze między dwoma (krańcowymi) wadami. Tymczasem nadzieja polega na umiarze między zuchwalstwem a rozpaczą. A więc nadzieja nie jest cnotą boską.

3. Dalekosiężność, która jest częścią męstwa, dotyczy oczekiwania; a ponieważ nadzieja jest także jakimś oczekiwaniem, dlatego, jak się zdaje, nadzieja nie jest cnotą boską, ale moralną.

4. Przedmiotem nadziei jest dobro trudne. Otóż porywać się na ton co trudne, to rzecz wielkoduszności, która jest cnotą moralną. A więc nadzieja jest cnotą moralną, a nie boską.

Wbrew temu Apostoł, razem z wiarą i miłością, cnotami boskimi, wymienia i nadzieję [2)].

Odpowiedź: Różnica gatunkowa dokonuje istotnego podziału rodzaju. Aby więc dowiedzieć się, w jakiej różnicy cnoty uklasować nadzieję, musimy zbadać, skąd bierze ona charakter cnoty. Otóż powiedziano wyżej[3)], że nadzieja ma charakter cnoty stąd, że dosięga naczelnej normy ludzkiego postępowania, a dosięga jej już to jako pierwszej przyczyny sprawczej, w znaczeniu, że korzysta z jej pomocy, już to jako celu ostatecznego, w znaczeniu, że oczekuje szczęścia, polegającego na rozkoszowaniu się nim. Wychodzi z tego jasno, że głównym przedmiotem nadziei, jako cnoty n jest Bóg. A ponieważ, jak to wyżej wykazano[4)], na tym polega sedno cnoty boskiej, że ma za przedmiot Boga, dlatego jasne, że nadzieja jest cnotą boską.

Ad 1. Nadzieja wprawdzie oczekuje osiągnięcia wielu innych dóbr, ale, jak powiedziano[5)], odnosi je do Boga, jako celu ostatecznego, lub jako pierwszej przyczyny sprawczej.

Ad 2. Umiar rzeczy podlegających normie i mierze polega na tym, że dociągają do normy i miary; co więc jest ponad normę, jest zbytkiem, co poniżej normy, jest niedomogą. Nie może być jednak mowy o umiarze (środka) i skrajnościach (przesadzie), gdy chodzi o samą normę i miarę. Otóż cnota moralna dotyczy, jako własnego przedmiotu, tego, co jest normowane rozumem; a więc ze strony samego swojego przedmiotu, istotnie, polega na zachowaniu umiaru.

Tymczasem cnota boska dotyczy, jako własnego przedmiotu, samej najwyższej normy, nie normowanej inną normą; a więc istotnie, ze strony samego swojego przedmiotu, nie może być mowy o umiarze w cnocie boskiej; może jednak być tu umiar nieistotny, ze strony tego, co odnosi się do głównego przedmiotu. Np. wiara nie może mieć umiaru (środka) i skrajności (przesady) w tym, że opiera się o prawdę pierwszą; nikt przecież nie może nazbyt oprzeć się o prawdę pierwszą; atoli ze strony tego, w co się wierzy, może zaistnieć umiar i skrajności; wszak jedna prawda stoi w środku między dwoma błędami.

To samo z nadzieją. Nie cierpi umiaru i skrajności ze strony głównego przedmiotu, gdyż nikt nie może za dużo opierać się o pomoc Bożą; ze strony wszakże tego, co człowiek pragnie zdobyć, może zaistnieć umiar (środek) i skrajności (przesada), gdy mianowicie albo sięga zuchwale po to, co przekracza jego możności, albo z rozpaczy rezygnuje z tego, co jest dostępne dla niego.

Ad 3. Oczekiwanie zawarte w określeniu nadziei nie wyraża zwłoki-dłużenia, czego dotyczy dalekosiężność (18), ale wyraża wzgląd na pomoc Bożą, bez względu na to czy ton czego się spodziewamy, cierpi, czy nie cierpi zwłoki.

Ad 4. Wielkoduszność porywa się na trudy w nadziei zdobycia tego, co leży w mocy człowieka; stąd ściśle mówiąc dotyczy dokonywania wielkich dzieł. Natomiast nadzieja, jako cnota boska, odnosi się, jak powiedziano[6)], do zdobycia, przy cudzej pomocy, tego co trudne (19).

Artykuł 6

CZY NADZIEJA JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ OD INNYCH CNÓT BOSKICH ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak wyżej powiedziano[1)], o odrębności usprawnień stanowią ich przedmioty; tymczasem nadzieja i inne cnoty boskie mają ten sam przedmiot; a więc nadzieja nie różni się od reszty cnót boskich.

2. W Składzie Wiary, którym wyznajemy naszą wiarę, mówi się: „Oczekuję zmartwychwstania zmarłych i życia pozagrobowego w przyszłości". Otóż, jak wyżej powiedziano[2)], oczekiwanie przyszłego szczęścia jest rzeczą nadziei. A więc nadzieja nie różni się od wiary.

3. Człowiek dąży do Boga nadzieją; to jednak, istotnie biorąc, jest rzeczą miłości; a więc nadzieja nie różni się od miłości.

Wbrew temu: Nie ma liczby, gdzie nie ma odrębności. Lecz nadzieję wymienia się między cnotami boskimi. Grzegorz bowiem twierdzi[3)], że są trzy cnoty: nadzieja, wiara i miłość Boża. A więc nadzieja jest cnotą odrębną od reszty cnót boskich.

Odpowiedź: Cnota zwie się boską dlatego, że ma za przedmiot Boga, do którego lgnie. W podwójny zaś sposób można lgnąć do kogoś: pierwsze, ze względu na niego samego; drugie, by przezeń osiągnąć co innego.

Otóż dzięki miłości człowiek lgnie do Boga dla niego samego, jednocząc umysł swój z Bogiem afektem miłości. Za to dzięki nadziei i wierze człowiek lgnie do Boga, jako do źródła, z którego płyną dla nas tak poznanie prawdy jak i osiągnięcie pełnej dobroci (Boga).

Wiara przeto sprawia, że człowiek lgnie do Boga, jako do praźródła poznania prawdy dla nas; to bowiem uznajemy za prawdę, co Bóg nam powiedział. Dzięki zaś nadziei 1gniemy do Boga jako do praźródła pełnej dobroci dla nas, w sensie: nadzieja daje nam oparcie o pomoc Bożą w osiąganiu szczęścia.

Ad 1. Jak powiedziano[4)], Bóg jest przedmiotem tych cnót dla odmiennych powodów; powiedzieliśmy zaś wyżej[5)], że do wyodrębnienia sprawności wystarcza odmienny sposób ujmowania przedmiotu.

Ad 2. W Składzie Wiary mówimy o oczekiwaniu, nie jakoby ono było własnym aktem wiary, lecz że akt nadziei zakłada wiarę, o czym niżej[6)]. Tak więc wiara ujawnia się poprzez akty nadziei.

Ad 3. Dzięki nadziei człowiek pnie się do Boga, jako do dobra, które ma końcowo osiągnąć i jako do pomocnika skorego do skutecznego wsparcia; lecz miłość, ściśle biorąc, wznieca w nas dążność do Boga przez to, że łączy serce człowieka z Bogiem tak, by już człowiek nie żył więcej dla siebie, lecz dla Boga.

Artykuł 7

CZY NADZIEJA POPRZEDZA WIARĘ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Glossa[1)] do słów Psalmu: „Miej nadzieję w Bogu i czyń dobrze”, tak się wyraża: „nadzieja jest wprowadzeniem wiary, początkiem zbawienia”. Lecz zbawienie jest dziełem wiary, która nas usprawiedliwia. A więc nadzieja poprzedza wiarę.

2. To, co umieszczamy w czyimś określeniu, winno być więcej znane i pierwsze; otóż w określeniu wiary umieścił Apostoł nadzieję; czytamy bowiem[2)]: „Wiara jest podstawą rzeczy, których się spodziewamy”. A więc nadzieja jest pierwsza niż wiara.

3. Nadzieja poprzedza akt zasługujący; czytamy bowiem u Apostoła[3)]. „Ten co orze, ma orać w nadziei zebrania owocu”. Lecz akt wiary jest zasługujący. A więc nadzieja poprzedza wiarę.

Wbrew temu czytamy u Mateusza[4)]: „Abraham zrodził Izaaka”, tj. wiara (rodzi) nadzieję, jak to mówi glossa.

Odpowiedź: Wiara bezwzględnie poprzedza nadzieję. Przedmiotem bowiem nadziei jest dobro przyszłe, trudne, możliwe do osiągnięcia. Aby więc ktoś mógł się czegoś spodziewać, koniecznie wymaga się, by wpierw podano mu przedmiot nadziei jako możliwy do osiągnięcia. Jak zaś wyżej pokazano[5)], przedmiotem nadziei jest tak szczęście wieczne, jak i pomoc Boża. Otóż właśnie wiara podaje jedno i drugie. Ona to daje nam znać, że możemy dostąpić życia wiecznego i że mamy na to zapewnioną pomoc Bożą; wszak czytamy u Apostoła[6)]: „Przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest i że jest oddawcą tym, którzy go szukają”. Jasno więc widać, że wiara wyprzedza nadzieję.

Ad 1. Jak tamże glossa dodaje, nadzieję uważa się za wprowadzenie wiary, tj. do tego, co się wiarą przyjęło; nadzieja przecież wprowadza nas w oglądanie tego, w co wierzymy. Można też odpowiedzieć inaczej, że nadzieja jest dlatego wprowadzeniem wiary, gdyż prowadzi do ustalenia i ulepszenia wiary w człowieku.

Ad 2. W określeniu wiary znajdują się „rzeczy, których się spodziewamy”, gdyż własny przedmiot wiary sam w sobie jest rzeczą nieoczywistą; konieczne więc było pewnym kołowaniem opisać go tym, co jest następstwem wiary.

Ad 3. Nadzieja niekoniecznie poprzedza akt zasługujący; wystarczy, że mu towarzyszy lub następuje po nim.

Artykuł 8

CZY MIŁOŚĆ WYPRZEDZA NADZIEJĘ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Wyjaśniając tekst Łukasza[1)]: „Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy", powiada Ambroży[2)]: „Wiara rodzi miłość, ta zaś nadzieję". Lecz wiara wyprzedza miłość. A więc miłość wyprzedza nadzieję.

2. „Dobre poruszenia, zdaniem Augustyna[3)], i szlachetne uczucia są przejawem kochania i świętej miłości". Otóż „spodziewać się", przejaw nadziei, jest jakimś dobrym poruszeniem duszy. A więc nadzieja wywodzi się z miłości (20).

3. Zdaniem Magistra[4)] nadzieja jest owocem zasług, te zaś poprzedzają nie tylko to, czego się spodziewamy, lecz także samą nadzieję; miłość zaś z natury swej wyprzedza nadzieję. A więc miłość wyprzedza nadzieję.

Wbrew temu czytamy u Apostoła[5)]: „Celem przykazania jest miłość z czystego serca i z dobrego sumienia", a glossa dodaje: „czyli z nadziei". A więc nadzieja wyprzedza miłość.

Odpowiedź: Spotykamy podwójny układ rzeczy na świecie: o jednym stanowi rodowód i pochodzenie i według tego to, co niedoskonałe wyprzedza to, co doskonałe; o drugim zaś stanowi doskonałość i wartość rzeczy i według tego ton co doskonałe z wewnętrznej swej treści wyprzedza ton co niedoskonałe (21).

I. Biorąc pod uwagę pierwszy układ, nadzieja wyprzedza miłość Bożą. A oto wytłumaczenie: Jak wyżej powiedziano, gdy była mowa o uczuciach[6)], nadzieja i wszelkie uczucia dążnościowe wywodzą się z jakiegoś ukochania. To zaś może być doskonałe lub niedoskonałe. Doskonałe jest wtedy, gdy kochamy bliźniego dla niego samego; zachodzi więc wtedy, gdy człowiek życzy bliźniemu dobrze i to ze względu na niego samego; np. człowiek kochający swego przyjaciela. Niedoskonałe ukochanie jest wtedy, gdy kocha się jakieś dobro nie dla niego samego, ale by mieć z niego korzyść dla siebie; zachodzi więc wtedy, gdy człowiek kocha rzecz pożądaną przez siebie (22).

Otóż pierwszy sposób kochania to rzecz miłości nadprzyrodzonej; obejmujemy nią Boga dla niego samego; drugi zaś sposób kochania to rzecz nadziei; ten bowiem, kto spodziewa się, pragnie coś zdobyć dla siebie.

Tak więc, jeśli chodzi o układ według rodowodu (pochodzenia), nadzieja wyprzedza miłość Bożą. Tak obrazuje to Augustyn[7)]: Jak lęk przed karą boską skłania człowieka do skończenia z grzechem i prowadzi do umiłowania Boga, tak samo i nadzieja prowadzi do miłości Bożej; spodziewając się bowiem nagrody od Boga, człowiek zapala się do miłości Jego i do przestrzegania Jego przykazań.

II. Biorąc zaś pod uwagę drugi układ, a więc wzgląd na samą wartość rzeczy (doskonałość rzeczy), wówczas z wewnętrznej swej treści miłość Boża jest pierwsza; stąd też nadzieja staje się silniejsza przez zetknięcie się z miłością Bożą: największą bowiem nadzieję człowiek pokłada w przyjacielu. W tym sensie wypowiada się Ambroży[8)], że „nadzieja wywodzi się z miłości Bożej".

W świetle tego jasną jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Nadzieja i wszelkie uczucie dążnościowe wywodzi się z jakiegoś ukochania czegoś, gdyż człowiek rwie się ku temu dobru, które kocha. Nie każda wszakże nadzieja wywodzi się z miłości Bożej, ale tylko nadzieja pełna, to jest tan którą człowiek spodziewa się dobra od Boga, jako przyjaciela.

Ad 3. Magister ma tu na myśli nadzieję pełną, a tę z natury rzeczy poprzedza miłość nadprzyrodzona i zasługi, które są owocem miłości Bożej.

ZAGADNIENIE 18
O PODMIOCIE NADZIEI

Omówimy następnie podmiot nadziei; wyczerpiemy to w czterech pytaniach: 1. Czy cnota nadziei mieści się we woli, jako w swoim podmiocie? 2. Czy mają ją niebianie? 3. Czy mają ją potępieńcy? 4. Czy nadzieja ziemian ma gwarancję pewności?

Artykuł 1

CZY NADZIEJA MIEŚCI SIĘ WE WOLI JAKO SWOIM PODMIOCIE (23) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Przedmiotem nadziei, jak wyżej powiedziano[1)], jest dobro trudne; tymczasem trudy nie stanowią przedmiotu woli, ale siły bojowej. A więc nadzieja nie gnieździ się we woli, ale we władzy bojowej.

2. Komu wystarcza jedna wartość, druga wydaje się zbyteczną. Otóż dla udoskonalenia woli zupełnie wystarcza miłość Boża; przecież jest najdoskonalszą cnotą (wartością). A więc nadzieja nie gnieździ się we woli.

3. Jedna władza psychiczna nie może naraz dokonać dwóch prac (aktów); np. rozum nie może naraz wiele pojmować (24). Otóż akt nadziei może współistnieć z aktem miłości. Ponieważ zaś akt miłości jest wyraźnym przejawem woli, tym samym akt nadziei nie może być jej przejawem. Tak więc nadzieja nie może gnieździć się we woli.

Wbrew temu twierdzi Augustyn[2)], że dusza ludzka może dosięgnąć Boga tylko swoim umysłem, w którym jest: pamięć, pojętność i wola. Otóż nadzieja jest cnotą boską, mającą Boga za przedmiot. Ponieważ zaś nie można jej wiązać z pamięcią, ani z pojętnością, które należą do władzy poznawczej, wychodzi z tego, że mieści się we woli jako w swoim podmiocie.

Odpowiedź: Jak wynika z powyższych[3)], sprawności poznajemy z ich przejawów-aktów; akt zaś nadziei, jako że ma dobro za przedmiot, jest przejawem sfery dążnościowej. Otóż, jak już powiedziano[4)], w człowieku mamy podwójną siłę dążnościową: pierwsza, niższa, zmysłowa, dzieli się na pożądawczą i bojową; druga,

wyższa, duchowa, zwie się wolą; jak wyżej powiedziano[5)], przejawy niższych sił dążnościowych (zmysłowe) zawsze łączą się z jakimś uczuciem; przejawy zaś wyższych sił dążnościowych (duchowe) nie znają uczuć.

Ponieważ akt cnoty nadziei nie może należeć do zmysłowych sił dążnościowych, gdyż dobro, które jest głównym przedmiotem tejże cnoty, nie jest dobrem cielesnym, ale Bożym dobrem, dlatego nadzieja mieści się, jako w swoim podmiocie, w wyższej władzy dążnościowej, czyli we woli; nie zaś w niższej sile dążnościowej, do której należy bojowość.

Ad 1. Przedmiotem bojowej siły są trudy w sferze zmysłowej. Przedmiotem zaś cnoty nadziei są trudy w sferze umysłowej, a raczej ponad umysłowej.

Ad 2. Miłość Boża doskonali wystarczająco wolę do jednego tylko aktu miłowania; potrzebna jednak jest jeszcze inna cnota, która by doskonaliła wolę do jej innego aktu, jakim jest „spodziewać się".

Ad 3. Jak z powyższych wynika[6)], przejawy nadziei i przejawy miłości są sobie wzajem podporządkowane. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by oba przejawy razem należały do tej samej władzy; tak np. rozum, co już omówiono[7)], może wiele razem pojąć, o ile to jest wzajem uzależnione.

Artykuł 2

CZY NIEBIANIE MAJĄ NADZIEJĘ (25) ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Od chwili swego poczęcia Chrystus miał pełny ogląd Boga; spotykamy jednak u Niego nadzieję, skoro, jak to glossa podaje, w Jego imieniu mówi Psalmista[1)]: „W tobie, o Panien nadzieję położyłem". A więc niebianie mogą mieć nadzieję.

2. Jak osiągnięcie szczęścia uchodzi za dobro trudne, tak chyba i jego utrzymanie. Tymczasem ludzie, nim dostąpią szczęścia, cieszą się nadzieja jego osiągnięcia. A więc, skoro już dostąpili szczęścia, mogą mieć nadzieję dalszego jej utrzymania.

3. Jak wyżej powiedziano[2)], cnotą nadziei można spodziewać się szczęścia nie tylko dla siebie, ale także dla innych. Otóż zbawieni w niebie spodziewają się szczęścia dla innych; w przeciwnym razie nie modliliby się za nich. A więc niebianie mogą mieć nadzieję.

4. Do całości szczęścia świętych należy tak chwała duszy jak i chwała ciała. Otóż dusze świętych w niebie oczekują nadal chwały dla swojego ciała. A więc niebianie mogą mieć nadzieję.

Wbrew temu czytamy u Apostoła[3)]: „Jakże spodziewać się tego, co się już ogląda?" Lecz niebianie cieszą się oglądaniem Boga. A Więc nie można u nich spotkać nadziei.

Odpowiedź: Usunąwszy to, co stanowi o gatunku rzeczy, ginie gatunek, a rzecz już nie może pozostać tą samą; np. po zniszczeniu formy ciała naturalnego już nie ma tego samego gatunku ciała. Otóż, jak z powyższych wynika[4)], o gatunku nadziei

stanowi jej przedmiot główny; tak samo zresztą ma się rzecz z pozostałymi cnotami. Powiedziano zaś wyżej[5)], że przedmiotem głównym nadziei jest szczęście wieczne, o ile jest możliwe do osiągnięcia przy Bożej pomocy. Ponieważ zaś sedno nadziei tkwi nie tylko w dobru trudnym, możliwym, ale i o ile jest w przyszłości osiągalne; dlatego, gdzie szczęście nie jest rzeczą przyszłości, ale już jest obecne, tam nie może być cnoty nadziei. Stąd to nadzieja jak i wiara znikną w niebie i żadnej z nich nie można spotkać u niebian.

Ad 1. Choć Chrystus cieszył się pełnym oglądem Boga w następstwie czego, rozkoszując się posiadaniem Boga, był szczęśliwy, równocześnie jednak należał do ziemian i dzielił z nimi naturę cierpiętliwą; mógł przeto spodziewać się i oczekiwać chwały niecierpiętliwości i nieśmiertelności; nie miał jednak cnoty nadziei, gdyż ta nie dotyczy uwielbienia ciała jako głównego przedmiotu, lecz raczej szczęścia w Bogu.

Ad 2. Szczęście świętych dlatego zwie się życiem wiecznym, gdyż przez fakt pełnego posiadania Boga, stają się poniekąd uczestnikami wieczności Bożej, która stoi ponad wszelkim czasem; tak więc dalsze trwanie w szczęściu nie jest mierzone teraźniejszością, przeszłością i przyszłością; a ponieważ nie ma tam żadnej przyszłości, dlatego niebianie nie mogą mieć nadziei ciągłego trwania w szczęściu; mają bowiem samą rzecz.

Ad 3. W czasie trwania cnoty nadziei człowiek tą samą nadzieją spodziewa się szczęścia dla siebie i dla innych. Skoro jednak odpadnie ta nadzieja, którą dla siebie wyspodziewali się szczęścia, niebianie, wprawdzie spodziewają się szczęścia dla innych, ale już nie cnotą nadziei, lecz raczej z przyjacielskiej miłości; tak np. kto miłuje Boga, tą samą miłością obejmuje również bliźniego; może jednak człowiek kochać bliźniego, nie mając cnoty miłości, lecz jakąś inną odmianą miłości.

Ad 4. Ponieważ nadzieja jest cnotą boską, a więc ma Boga za przedmiot, dlatego głównym przedmiotem nadziei jest chwała dla duszy, polegająca na rozkoszowaniu się posiadaniem Boga, nie zaś uwielbienie ciała.

Uwielbienie ciała, choć nosi znamię dobra trudnego w stosunku do natury ludzkiej, nie ma jednak znamienia dobra trudnego w stosunku do człowieka cieszącego się chwałą duszy. tak dlatego, bo nagrodzenie ciała jest małostką wobec chwały duszy, jak również dlatego, bo posiadacz chwały duszy ma wystarczające zapewnienie chwały dla ciała.

Artykuł 3

CZY POTĘPIEŃCY MAJĄ NADZIEJĘ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Szatan, sam potępiony, jest szefem potępionych. Czytamy o tym u Mateusza[1)]: „Idźcie precz przeklęci w ogień wieczny zgotowany diabłu i aniołom jego”. Otóż zdaniem Joba[2)] szatan ma nadzieję; mówi bowiem o nim: „Oto nadzieja jego omyli go”. A więc można spotkać nadzieję u potępieńców.

2. Jak wiara może być pełna i niepełna, tak samo i nadzieja. Lecz szatani i potępieńcy mogą mieć wiarę niepełną; mówi o tym Jakub[3)]: „Szatani wierzą i drżą”. A więc u potępieńców można również spotkać nadzieję niepełną.

3. Poza tym, co przyniósł z tego świata, żadnemu człowiekowi, po śmierci, nie wzrośnie ani zasługa na karę, ani zasługa na nagrodę; mówi o tym Eklezjastes[4)]: „Czy upadnie drzewo w stronę północną, czy południową, gdziekolwiek padnie, tam zostanie”. Lecz wielu spośród potępionych miało za życia na - dzieję i nigdy nie wpadało w rozpacz. A więc będą mieć również nadzieję i w przyszłym życiu.

Wbrew temu: Nadzieja nieci radość; mówi to Apostoł[5)]: „Nadzieją cieszący się”; lecz u potępieńców nie ma radości, ale cierpienie i smutek; czytamy o tym u Izajasza[6)]: „Słudzy moi weselić się będą, a wy będziecie wołać od boleści serca i od skruszenia ducha wyć będziecie”. A więc nie ma nadziei u potępieńców.

Odpowiedź: Jak w istocie szczęścia to leży, że wola doznaje w nim ukojenia, tak do istoty kary należy, by ton czym chłoszcze, napawało wolę odrazą. Otóż to, co nieznane nie może napawać woli ani ukojeniem ani odrazą; do rzeczy wyraża się Augustyn[7)], że w stanie wyjściowym, przed utwierdzeniem w dobrem czy upadkiem, aniołowie nie mogli być w pełni szczęśliwi lub nieszczęśliwi, gdyż nie przewidywali swoich przyszłych losów; do całości bowiem prawdziwego szczęścia wymagana jest pewność wiecznotrwałości swojego szczęścia; inaczej wola nie zazna spokoju. Podobnie u potępieńców. n ponieważ wiecznotrwałość potępienia stanowi karę potępionych, nie miałaby znamienia kary, gdyby nie napawała woli odrazą; a to nie może mieć miejsca jeśli nie będą znać wiecznotrwałości swego potępienia. Do samej przeto tragicznej niedoli potępieńców należy świadomość, że w żaden sposób nie mogą wymigać się od potępienia ani dostąpić zbawienia. Do rzeczy są tu słowa Joba[8)]: „Nie wierzy, aby się mógł wrócić z ciemności do światła”. Jasno stąd widać, że nie mogą patrzeć na szczęście jako na dobro dostępne; tak samo jak niebianie nie mogą nań patrzeć jako na dobro przyszłe. Ani więc potępieńcy ani niebianie nie mają nadziei. Mogą zaś mieć nadzieję ci, co dopiero są na drodze do nieba, czy to będą ziemianie, czy dusze w czyścu; jedni bowiem i drudzy patrzą na szczęście jako na dobro przyszłe dostępne dla siebie.

Ad 1. Zdaniem Grzegorza[9)], słowa te odnoszą się do tych, co są w szponach diabła, którym nadzieja zostanie odebrana. Jeśli zaś odniesie się je do samego szatana, wówczas można mówić o nadziei, którą spodziewa się on odnieść zwycięstwo nad świętymi, stosownie do nieco wyżej umieszczonych słów Joba[10)]: „Ma nadzieję, że się Jordan wleje w gębę jego”. Nie jest to jednak ta nadzieja, o którą tu chodzi.

Ad 2. Zdaniem Augustyna[11)]: Wiara dotyczy rzeczy złych i dobrych, przeszłych, obecnych i przyszłych, swoich i obcych; nadzieja zaś odnosi się jedynie do rzeczy dobrych, przyszłych i osobistych”. Dlatego też można przyjąć u potępieńców raczej wiarę niepełną, niż nadzieję; dobra bowiem Boże nie są dla nich dobrami przyszłymi, dostępnymi, ale są dla nich obce (26).

Ad 3. Jak brak nadziei u potępieńców nie wpływa na ich zasłużenie sobie na karę, tak zanik nadziei u zbawionych nie zwiększa ich zasługi na nagrodę; jedno wszakże i drugie wynika z odmiennej sytuacji.

Artykuł 4

CZY NADZIEJA NASZA (ZIEMIAN) MA GWARANCJĘ PEWNOŚCI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Nadzieja ma wolę za swą siedzibę; pewność zaś jest rzeczą rozumu, a nie woli. A więc nasza nadzieja nie ma pewności.

2. Jak wyżej powiedziano[1)], nadzieja jest owocem łaski i zasług. Powiedzieliśmy zaś wyżej[2)], że za życia nikt nie może na pewno wiedzieć, czy jest w stanie łaski. A więc nadzieja nasza nie ma gwarancji pewności.

3. Pewność nie może dotyczyć tego, co zawodne. Otóż wielu z tych, co za życia spodziewało się dostąpić szczęścia, ustało w dążeniu doń. Przeto nadzieja nasza jest zawodna.

Wbrew temu pisze Magister[3)]: „Nadzieja jest to niezawodne (pewne) oczekiwanie przyszłego szczęścia"; a jest to odpowiednikiem słów Apostoła[4)]: „Wiem, komu uwierzyłem, i pewien jestem, że moce, jest skarb mój przechować".

Odpowiedź: Można mieć pewność w podwójny sposób: Istotnie i udziałowo. Otóż pewność istotnie dotyczy władzy poznawczej; udziałowo zaś ma ją wszystko to, co pod kierunkiem władzy poznawczej, niezawodnie zmierza do swego celu; w tym drugim sensie należy rozumieć twierdzenie, że natura czyni wszystko niezawodnie, to znaczy pod kierunkiem rozumu Bożego, prowadzącego wszystko niezawodnie do swego przeznaczenia. W tym też znaczeniu mówi się o cnotach moralnych, że są więcej niezawodne w działaniu niż sztuka; na podobieństwo bowiem natury kierują się rozumem w swoim działaniu; w taki też sam sposób nadzieja niezawodnie zmierza do swego celu; uczestniczy jakby w pewności wiary, która ma swą siedzibę w władzy poznawczej.

Jasna jest stąd odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Nadzieja nie opiera się głównie na posiadanej łasce, lecz na miłosierdziu i wszechmocy Bożej; dzięki temu człowiek, nawet bez łaski, może ją zdobyć i tak dostąpić życia wiecznego. Ktokolwiek zaś ma wiarę, polega niezawodnie na wszechmocy i miłosierdziu Boga (27).

Ad 3. Że niejeden, mimo posiadanej nadziei, ustanie i nie osiągnie szczęścia, nie pochodzi to z uchybienia (winy) potęgi i miłosierdzia Bożego, na których opiera się nadzieja, ale z uchybienia (winy) wolnej woli, stawiającej przeszkodę - grzech; to zaś nie przynosi uszczerbku dla niezawodności nadziei (28).

ZAGADNIENIE 19
O DARZE BOJAŹNI (BOGOBOJNOŚĆ)

Przechodzimy następnie do daru bojaźni; nasuwa się tu dwanaście pytań: 1. Czy należy bać się Boga? 2. Podział bojaźni na: dziecięcą, zaczątkową, niewolniczą i przyziemną. 3. Czy bojaźń przyziemna jest zawsze zła? 4. Czy bojaźń niewolnicza jest

dobrą? 5. Czy jest tego samego pnia, co i bojaźń dziecięca. 6. Czy nadejście miłości usuwa bojaźń niewolniczą? 7. Czy bojaźń jest początkiem mądrości? 8. Czy bojaźń zaczątkowa jest tego samego pnia co i bojaźń dziecięca? 9. Czy bojaźń jest darem Ducha Świętego ? 10. Czy wzrasta ze wzrostem w miłości? 11. Czy pozostanie w niebie? 12. Co odpowiada jej spośród błogosławieństw i owoców?

Artykuł 1

CZY MOŻNA BAĆ SIĘ BOGA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak wyżej powiedziano[1)], przedmiotem bojaźni jest grożące zło, a więc przyszłe. W Bogu zaś nie ma ni cienia zła, boć jest samą dobrocią. A więc nie można bać się Boga.

2. Bojaźń przeciwstawia się nadziei. Lecz nadzieja pokłada ufność w Bogu. A więc tym samym nie można się bać Boga.

3. Zdaniem Filozofa[2)]: „Tego się boimy, skąd płynie zło nam grożące". Otóż zło nam grożące nie idzie od Boga, lecz od nas samych, stosownie do Ozeasza[3)]: „Zguba twoja, Izraelu, z ciebie; we mnie tylko ratunek twój". A więc nie można bać się Boga.

Wbrew temu pisze Jeremiasz[4)]: „Kto się nie będzie bał Ciebie, Królu narodów?" Malachiasz zaś[5)]: „Jeślim ja Pan, gdzie jest bojaźń moja?"

Odpowiedź: Jak nadzieja ma dwojaki przedmiot, pierwszym jest samo to dobro przyszłe, którego osiągnięcia człowiek wygląda, drugim jest czyjaś pomoc, dzięki której spodziewa się osiągnąć ton czego oczekuje, tak również i bojaźń może mieć dwojaki przedmiot; pierwszy, to samo zło grożące, od którego człowiek stroni; drugim jest źródło, skąd może zło płynąć.

Otóż jeśli chodzi o pierwszy, to Bóg, sama Dobroć, wcale nie może być przedmiotem bojaźni; za to jeśli chodzi o drugi, może być przedmiotem bojaźni o ile od niego, czy ze względu nań może nam grozić jakieś zło.

Od niego zaś może nam grozić zło kary; ono wszelako, bezwzględnie biorąc, nie jest złem; jest nim tylko ze względu na nas; samo w sobie bowiem jest czymś dobrym. Ponieważ dobro wyraża kierunek do celu, zło zaś wyraża utratę tego kierunku, wynika z tego, że to tylko jest bezwzględnie złe, co zatraca kierunek do celu ostatecznego, i to zwie się zło winy (grzech). Zło zaś kary, jako że zachowuje ów kierunek do celu ostatecznego, bezwzględnie biorąc, jest dobrem; o tyle jednak jest złem, że nas pozbawia jakiegoś pomniejszego dobra (29).

Ze względu zaś na Boga może spaść na nas zło winy, w wypadku zerwania z Nim; i tu jest racja dlaczego mamy i winniśmy bać się Boga.

Ad 1. Zarzut ten mówi o pierwszym przedmiocie bojaźni, jakim jest zło grożące, od którego człowiek stroni.

Ad 2. Należy uwzględnić w Bogu i sprawiedliwość, którą chłoszcze grzeszników, i miłosierdzie, którym nas ratuje. Otóż mając na względzie samą sprawiedliwość, budzi się w nas bojaźń; mając zaś na względzie samo miłosierdzie,

budzi się w nas nadzieja; i tak dla odmiennych względów Bóg jest przedmiotem nadziei i bojaźni (30).

Ad 3. Bóg nie jest sprawcą zła winy (grzechu); sprawcami jego my jesteśmy przez ton że odchodzimy od Boga. Bóg jest za to sprawcą zła kary w tym, co w niej jest dobrego, a więc z racji samej sprawiedliwości, gdy sprawiedliwie spada na nas kara Boska; początkiem jednak i podstawą do tego był nasz grzech; do rzeczy mówi Księga Mądrości[6]: „Bóg śmierci nie uczynił... ale bezbożni słowem i czynem ściągnęli ją (31).

Artykuł 2

CZY NALEŻYCIE PODZIELONO BOJAŹŃ NA: DZIECIĘCĄ, ZACZĄTKOWĄ, NIEWOLNICZĄ I PRZYZIEMNĄ (32) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Damascen[1] podaje sześć odmian bojaźni: gnuśność, wstydliwość i inne, o czym już wyżej mówiono[2], których nie uwzględniono w tym podziale. A więc ten podział bojaźni jest nienależyty.

2. Każda z tych bojaźni albo jest dobra, albo zła. Otóż jest jeszcze jedna bojaźń, mianowicie naturalna, która ani nie jest dobra, moralnie, jako że ją spotykamy u szatanów, o czym mówi Jakub[3]. „Czarci wierzą i drżą”, ani nie jest zła, skoro spotykamy ją u Chrystusa, o czym mówi Marek[4]: „Zaczął Jezus drżeć i lękać się”. A więc powyższy podział jest niewystarczający.

3. Inny jest stosunek dziecka do ojca, żony do męża, i niewolnika do pana. Otóż bojaźń dziecięca, czyli dziecka wobec ojca, jest inna niż bojaźń niewolnicza, czyli niewolnika wobec pana. A więc również bojaźń szlachetną, czyli żony wobec męża, trzeba odróżnić od innych odmian bojaźni.

4. Zarówno bojaźń niewolnicza, jak bojaźń zaczątkowa i przyziemna, polegają na strachu przed karą; nie ma więc podstawy, by je od siebie odróżniać.

5. Jak pożądliwość odnosi się do dobra, tak bojaźń odnosi się do zła. Otóż inną jest pożądliwość oczu, którą pożąda się dóbr doczesnych, a inną pożądliwość ciała, którą pożąda się rozkoszy osobistej. Wychodzi z tego, że inną również jest bojaźń przyziemna n czyli strach przed utratą dóbr zewnętrznych, a inną bojaźń czysto ludzka, czyli strach przed krzywdą dla własnej osoby.

Wbrew temu stoi powaga Magistra[5].

Odpowiedź: Mowa tu o tej bojaźni, która albo nas jakoś prowadzi do Boga, albo odeń odwodzi. Albowiem skoro przedmiotem bojaźni jest grożące zło, niekiedy człowiek z bojaźni przed złem grożącym odchodzi od Boga; jest to bojaźń przyziemna, czyli czysto ludzka (bezbożna); niekiedy zaś z bojaźni przed grożącym złem człowiek nawraca się do Boga i trzyma się Go; to zaś grożące zło może być dwojakie: zło kary (kara) i zło winy (grzech). Otóż jeśli człowiek nawraca się od Boga i trzyma się Go z bojaźni przed grożącą karą, będzie to bojaźń niewolnicza; jeśli zaś czyni to z bojaźni przed grzechem, będzie to bojaźń dziecięca; dzieci bowiem cechuje

to, że boją się obrazić ojca; jeśli wreszcie czyni to z obydwu bojaźni, będzie to bojaźń zaczątkowa, która leży w środku między jedną a drugą bojaźnią.

Wyżej, w traktacie o uczuciach[6)], omówiliśmy szerzej pytanie, czy zło winy (grzech) może stanowić przedmiot bojaźni.

Ad 1. Damascen dzieli tak bojaźń, biorąc ją jako uczucie duszy. W artykule zaś chodzi o podział bojaźni w odniesieniu do Boga.

Ad 2. Dobro moralne polega szczególniej na zwrocie do Boga, zło zaś moralne na odwrocie od Boga; wszystkie przeto powyższe odmiany bojaźni zawierają albo zło, albo dobro moralne. Bojaźń zaś naturalna leży u spodu dobra i zła moralnego; dlatego nie wliczono jej do nich (33).

Ad 3. Stosunek niewolnika do swego pana wywodzi się z władzy pana zmuszającej niewolnika do uległości; na odwrót stosunek dziecka do ojca opiera się na dziecięcym przywiązaniu dziecka ulegającego ojcu z chęcin a stosunek żony do męża polega na jej zjednoczeniu się z mężem węzłem miłości; bojaźń przeto dziecięca i szlachetna na jedno wychodzą, gdyż dzięki miłości najdoskonalszej Bóg uchodzi za naszego Ojca, stosownie do słów Apostoła[7)]: „Otrzymaliście ducha przybrania za dziecin w którym wołamy: Abba, Ojcze". Z racji tejże miłości uchodzi także za naszego Oblubieńca, jak to mówi Apostoł[8)]: „Zaręczyłem was z jednym mężem, by przedstawić was Chrystusowi, jako czystą dziewicę". Bojaźń zaś niewolnicza dotyczy czegoś innego, gdyż nie zawiera w sobie doskonałej miłości.

Ad 4. Wzmiankowane trzy odmiany bojaźni dotyczą kary, ale rozmaicie; bojaźń bowiem przyziemna, czyli czysto ludzka, dotyczy prześladowania, z powodu którego człowiek odchodzi od Boga; zadają je lub grożą nimi niekiedy wrogowie Boga. Tymczasem bojaźń niewolnicza i zaczątkowa dotyczą kary naprowadzającej ludzi do Boga, którą Bóg chłoszcze lub grozi; właśnie bojaźń niewolnicza dotyczy głównie (i jedynie) tej kary; bojaźń zaś zaczątkowa dotyczy jej drugorzędnie (i nie jedynie).

Ad 5. Tę samą rację odejścia od Boga stanowi: strach przed utratą dóbr ziemskich i strach przed krzywdą dla swojego ciała, gdyż dobra zewnętrzne należą do ciała. Stąd to obie bojaźnie uważa się za jedną, chociaż różne są nieszczęścia, które strach zadają; tak np. (różne) są dobra, których pożądamy; i choć ta różność stanowi o różnicy gatunkowej grzechów, mają one jednak to wspólne, że wszystkie od Boga odwodzą.

Artykuł 3

CZY BOJAŹŃ PRZYZIEMNA (BEZBOŻNA) JEST ZAWSZE ZŁA ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. W pojęciu bojaźni ludzkiej, zdaje się mieścić wezwanie do poszanowania człowieka. Nawet niektórych zganiono za ton że nie uszanowali bliźniego; Łukasz[1)] właśnie pisze o takim sędzim nieprawym, który ani się Boga nie bał, ani ludzi nie szanował. A więc chyba bojaźń przyziemna nie zawsze jest zła.

2. Bojaźń przyziemna wydaje się być reakcją na kary wymierzane przez władze świeckie. Te zaś pobudzają nas do dobrego postępowania; dowodem tego są słowa

Apostoła[2]: „Jeśli chcesz uniknąć strachu przed władzą, to czyń dobrze, a znajdziesz uznanie u niej”. Bojaźń przeto przyziemna nie zawsze jest zła.

3. Co tkwi w naszej naturze chyba nie jest złe, skoro to, co jest w nas naturalne, pochodzi od Boga. Otóż naturalnym odruchem człowiek lęka się tak uszkodzenia swego ciała, jak i utraty dóbr doczesnych, koniecznych do utrzymania doczesnego życia. A więc, zdaje się, bojaźń przyziemna nie zawsze jest zła.

Wbrew temu mówi Pan[3]: „Nie bójcie się tych, co zabijają ciało”. Zakazano tu bojaźni przyziemnej. Bóg zaś zakazuje tylko tego, co złe. A więc bojaźń przyziemna jest zła.

Odpowiedź: Jak z powyższych wynika[4], postępkom moralnym i sprawnościom nazwę i gatunek nadaje ich przedmiot. Przedmiotem zaś własnym wszystkich przejawów dążnościowych jest dobro docelowe. Własny więc cel nadaje wszystkim przejawom dążnościowych i nazwę, i gatunek. Np. postąpiłby niesłusznie ten kto by pożądliwość oczu nazwał zamiłowaniem do pracy dlatego, że ludzi pcha do pracy żądza bogactw; gdy przecież ludzie pożądliwi nie szukają pracy dla pracy, ale tylko jako środka do celu, a celem tym są pieniądze-majątek; dlatego też pożądliwość oczu określa się poprawnie jako żądzę czy przywiązanie do bogactw, a to jest złe.

Na podobieństwo tego: Wtedy mamy typową miłość do świata, gdy człowiek przywiązuje się doń jako do swego celu; taka też miłość (przywiązanie) zawsze jest grzeszna.

Bojaźń zaś wywodzi się z jakiegoś przywiązania (miłości); już bowiem Augustyn[5] zauważył, że człowiek boi się utracić to, do czego jest przywiązany (co kocha); dlatego właśnie bojaźń przyziemna jest grzeszna, bo wyrasta ze złego korzenia, z przywiązania (miłości) do świata; dlatego też bojaźń przyziemna (bezbożna) zawsze jest zła.

Ad 1. W dwojaki sposób można szanować ludzi: Pierwsze, gdy się w nich dostrzega jakąś wartość Bożą, np. łaskę czy cnotę, lub przynajmniej naturalny obraz Boga; słusznie przeto ten zasługuje na naganę, kto dla tych racji nie szanuje ludzi. Drugie, można szanować ludzi dlatego, że stoją okoniem wobec Boga; w tym wypadku zasługują na pochwałę ci, co takich ludzi nie szanują; i tak Eklezjastyk[6] chwali za to Eliasza czy Elizeusza, że: „za dni swoich nie bał się książęcia”.

Ad 2. Gdy władze świeckie wymierzają kary, by odstraszyć ludzi od grzechu, to występują w imieniu Boga, jak o tym czytamy u Apostoła[7]: „Jest bowiem sługą Boga, oddawcą pomsty temu, kto złość czyni”. W tym sensie bojaźń wobec świeckiej władzy nie jest bojaźnią przyziemną, ale bojaźnią niewolniczą lub zaczątkową.

Ad 3. Owszem, naturalnym odruchem człowiek broni się przed uszkodzeniem własnego ciała i szkodą na majątku; sprzeczne jednak z rozumem naturalnym jest to, że z tego powodu porzuca on sprawiedliwość. Po myśli jest tu zdanie Filozofa [8], że są rzeczy, a chodzi o grzeszne postępki, do których człowiek żadnymi groźbami nie powinien dać się zmusić, gdyż gorszym złem i hańbą jest dlań popełnianie tego rodzaju występków niż zniesienie największych katuszy.

Artykuł 4

CZY BOJAŹŃ NIEWOLNICZA JEST DOBRA (34) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jeśli uleganie czemuś jest złe, to i to, komu się ulega jest złe. Lecz uleganie bojaźni niewolniczej jest złe. Mówi bowiem glossa[1)]: „Gdy człowiek czyni coś z bojaźni, to wprawdzie ton co czyni jest dobre, sposób jednak czynienia tego nie jest dobry". A więc bojaźń niewolnicza nie jest dobra.

2. Co wyrasta z grzesznego korzenia, nie jest dobre. Lecz bojaźń niewolnicza wyrasta z korzenia grzesznego, gdyż Grzegorz[2)], w komentarzu do słów Joba[3)]: „Czemu w żywocie nie umarłem?", tak mówi: „Gdy boimy się kary grożącej nam za grzech, a nie patrzymy miłośnie na wzgardzone grzechem oblicze Boga, to bojaźń ta nie z pokory, ale z pychy wyrasta". Bojaźń przeto niewolnicza jest zła.

3. Jak miłość bezinteresowna przeciwstawia się miłości kupieckiej, tak bojaźń szlachetna, zdaje się, przeciwstawia się bojaźni niewolniczej. Lecz miłość kupiecka zawsze jest zła; a więc i bojaźń niewolnicza jest zła.

Wbrew temu: Żadne zło nie może pochodzić od Ducha Świętego. Lecz bojaźń niewolnicza pochodzi od Ducha Świętego, gdyż glossa[4)] do słów Apostoła[5)]: „Bo nie otrzymaliście ducha niewoli..., tak pisze: „Jeden i ten sam duch jest sprawcą obydwu bojaźni", tj. niewolniczej i szlachetnej. A więc bojaźń niewolnicza nie jest zła.

Odpowiedź: Samo wyrażenie „niewolnicza" robi wrażenie, że bojaźń ta jest zła; niewola przecież przeciwstawia się wolności. Zdaniem bowiem Filozofa[6)], wolnym jest ten, „kto jest panem siebie"; niewolnikiem zaś jest ten, kto nie działa z własnej woli, ale na rozkaz z zewnątrz; kto zaś działa z miłości, działa z własnej woli, gdyż sam kieruje swoim działaniem; dlatego działanie z miłości sprzeciwia się samemu pojęciu niewolnictwa. Wynika z tego, że bojaźń niewolnicza, jako niewolnicza, przeciwną jest miłości; i gdyby niewolniczość stanowiła treść istotną bojaźni niewolniczej, wówczas należało by przyjąć, że bojaźń niewolnicza jest z gruntu zła; tak np. cudzołóstwo jest z gruntu złe, gdyż to, co w nim sprzeczne jest z miłością Bożą, stanowi sedno cudzołóstwa.

Tymczasem niewolniczość wyżej wspomniana nie wchodzi do istotnej treści bojaźni niewolniczej; tak samo zresztą, jak i niepełność nie wchodzi do istotnej treści wiary niepełnej. O gatunku (istotna treść) bowiem sprawności moralnej i aktu każdego stanowi jego przedmiot. Przedmiotem zaś bojaźni niewolniczej jest kara, której przeciwstawia się jakieś dobro; i teraz: albo człowiek kocha to dobro jako swój ostateczny cel, w wyniku czego karę godzącą w nie uważa za swoje największe zło, i taki nie ma miłości Bożej, albo kocha je w odniesieniu do Boga - swego celu ostatecznego, w wyniku czego nie boi się i nie uważa kary za największe zło, i taki ma miłość Bożą. Sprawność przecież nie traci swego charakteru istotnego przez to, że jej przedmiot, czyli cel, odnosi się do wyższego celu. Dlatego też sam trzon bojaźni niewolniczej jest dobry, a tylko jego niewolniczość jest zła (35).

Ad 1. Zdanie Augustyna (glossy) stosuje się do tego człowieka, który czyni coś z bojaźni niewolniczo niewolniczej, czyli człowieka, który nie działa z umiłowania sprawiedliwości, ale jedynie ze strachu przed karą.

Ad 2. Sam trzon bojaźni niewolniczej nie wywodzi się z pychy; tylko jego niewolniczość rodzi się z pychy, w sensie: człowiek nie chce poddać miłośnie serca swego pod jarzmo sprawiedliwości.

Ad 3. Kupiecka miłość znamionuje człowieka, który kocha Boga ze względu na dobra doczesne, co samo z siebie sprzeciwia się miłości Bożej; stąd miłość kupiecka zawsze jest zła. Tymczasem sam trzon bojaźni niewolniczej wyraża przede wszystkim lęk przed karą: czy to będzie się jej bało jako największego zła, czy też nie będzie się jej bało jako największego zła (36).

Artykuł 5

CZY BOJAŹŃ NIEWOLNICZA I BOJAŹŃ DZIECIĘCA STANOWIĄ JEDNO (37) ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Tak się chyba ma bojaźń dziecięca do niewolniczej, jak się ma wiara żywa do nieożywionej, gdzie pierwsza wyklucza grzech śmiertelny, a druga nie. Lecz wiara żywa i nieożywiona stanowią jedno. A więc również bojaźń niewolnicza i dziecięca stanowią jedno.

2. O odmienności usprawnień stanowią ich przedmioty. Lecz bojaźń dziecięca i niewolnicza mają jeden i ten sam przedmiot, skoro jedną i drugą boimy się Boga. A więc bojaźń dziecięca i niewolnicza stanowią jedno.

3. Jak człowiek ma nadzieję posiąść Boga i od Niego doznawać dobrodziejstw, tak również boi się zerwania w nim i doznawania jego kar. Lecz jak już powiedziano[1)], człowiek jedną i tą samą nadzieją spodziewa się posiąść Boga i doznawać od niego innych dobrodziejstw. A więc bojaźń dziecięca, która lęka się zerwania z Bogiem, i bojaźń niewolnicza, która wzdryga się przed karami Bożymi, stanowią jedną bojaźń.

Wbrew temu twierdzi Augustyn[2)], że są dwie bojaźnie, jedna niewolnicza, druga dziecięca, czyli szlachetna.

Odpowiedź: Przedmiotem własnym bojaźni jest zło. A ponieważ, jak z powyższych wynika[3)], o odmienności gatunkowej sprawności i aktów stanowi przedmiot, wychodzi z tego, że różne zła będą stanowić różne gatunkowo bojaźnie. Otóż, jak już udowodniono[4)], zło, jakim jest kara, od której stroni bojaźń niewolnicza, różni się gatunkowo od zła, jakim jest wina (grzech), od której stroni bojaźń dziecięca. Stąd jasne jest, że bojaźń niewolnicza i dziecięca nie stanowią jedno, lecz różnią się gatunkowo.

Ad 1. Wiara żywa i wiara nieożywiona nie mają różnych przedmiotów; jedna przecież i druga wierzy Bogu i w Boga; różnicę między nimi wprowadza coś zewnętrznego, mianowicie obecność czy nieobecność miłości Bożej; dlatego też nie

stanowią dwóch odrębnych rzeczy; lecz bojaźń niewolnicza i dziecięca różnią się według różnych przedmiotów. Nie ma więc istotnego podobieństwa.

Ad. 2. Bojaźń niewolnicza i dziecięca odnoszą się do Boga według odmiennych względów Bojaźń bowiem niewolnicza odnosi się do Boga jako do źródła wymierzania kar; bojaźń zaś dziecięca odnosi się do Boga nie jako do źródła powodującego winę (grzech), ale raczej jako do tego, od którego boimy się odejść przez winę. Ze strony więc przedmiotu, którym jest Bóg, bojaźń niewolnicza i dziecięca nie stanowią jedno; przecież i ruch fizyczny różnicuje się gatunkowo według różnego ustosunkowania się do końców ruchu; wszak inny gatunkowo jest ruch od białości, a inny ku białości.

Ad 3. Nadzieja zwraca się do Boga jako do źródła tak szczęsnego rozkoszowania się Nim, jak i do źródła wszelkiego innego dobrodziejstwa. Inaczej ma się rzecz z bojaźnią. A więc nie zachodzi istotne podobieństwo.

Artykuł 6

CZY BOJAŹŃ NIEWOLNICZA MOŻE ZOSTAWAĆ RAZEM Z MIŁOŚCIĄ BOŻĄ ?

Zdaje się że nie, bo:

1. „Skoro tylko, mówi Augustyn[1)], pojawi się w duszy miłość Boża, pierzcha ta bojaźń, która jej przygotowała miejsce”.

2. „Miłość Boża, mówi Apostoł[2)], rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam został dany”. Lecz w innym miejscu wyraża się[3)]: „Gdzie Duch Pański, tam wolność”. Ponieważ zaś wolność wyklucza niewolę, wydaje się, że miłość, skoro zjawi się w duszy, przepędzi bojaźń niewolniczą.

3. Bojaźń niewolnicza, jako że kara zagraża własnemu dobru człowieka, wywodzi się z miłości własnej. Lecz miłość Boża gubi miłość własną, gdyż wywołuje pogardę samego siebie; „Królestwo Boże, zdaniem Augustyna[4)], buduje miłość Boga posunięta aż do pogardy samego siebie”. A więc chyba zjawienie się w duszy miłości Bożej usunie z niej bojaźń niewolniczą.

Wbrew temu, jak wyżej powiedziano[5)], bojaźń niewolnicza jest darem Ducha Świętego. Lecz Dary Ducha Świętego nie znikają w duszy za zjawieniem się miłości Bożej, dzięki której mieszka w nas Duch Święty. A więc z nadejściem miłości Bożej nie zanika w nas bojaźń niewolnicza.

Odpowiedź: Bojaźń niewolnicza wywodzi się z miłości własnej; jest przecież lękiem przed karą, którą uważa się za krzywdę dla siebie; stąd w ten sposób może zgadzać się bojaźń kary z miłością Bożą, w jaki i miłość własna; dla tej samej bowiem racji człowiek pragnie dla siebie dobra i boi się jego utraty.

Otóż miłość własna w potrójny sposób może ustosunkować się do miłości Bożej: Pierwsze, sprzeciwia się jej w wypadku gdy człowiek kładzie swój cel w umiłowaniu dobra swojego. Drugie, zawiera się w niej w wypadku gdy człowiek miłuje siebie w Bogu i ze względu na Boga. Trzecie, gdy ani się jej nie sprzeciwia, ani z nią jedno nie stanowi: zachodzi to wtedy, gdy człowiek kocha siebie ze względu na

swoje dobro, tak jednak, że w tym dobru własnym nie zakłada celu; podobnie i bliźniego można kochać jakąś swoistą dlań miłością, odrębną od miłości Bożej, gdy np. miłujemy bliźniego albo z racji pokrewieństwa, albo jakiegoś innego powiązania, które dało by się odnieść do miłości Bożej.

Tak więc i bojaźń kary może w potrójny sposób ustosunkować się do miłości Bożej: Pierwsze, może zawierać się w miłości Bożej; miłość bowiem Boża najwięcej boi się rozłąki z Nim i uważa ją za największą karę. dlatego ten właśnie typ bojaźni zwiemy bojaźnią szlachetną (dziecięcą).

Drugie, może sprzeciwiać się miłości Bożej, w wypadku gdy człowiek stroni od kary godzącej w jego dobro przyrodzone i uważa ja za największe zło sprzeczne z jego największym dobrem, które kocha jako swój cel; ten to typ bojaźni (przyziemnej) nie da się pogodzić z miłością Bożą.

Trzecie, w wypadku, gdy bojaźń kary nie stanowi jedno z bojaźnią szlachetną, gdy mianowicie człowiek lęka się zła kary nie z powodu bojaźni przed rozłąką z Bogiem, lecz o ile ta kara godzi w jego własne dobro, ale też i w tym dobru nie zakłada celu; a więc tego dobra nie uważa za największe dobro, i taka bojaźń kary może zgodzić się z miłością Bożą.

Taka zaś bojaźń kary, jak to wyżej powiedziano[6)], wtedy zwie się niewolniczo niewolniczą, gdy ucieka przed karą, uważając ją za największe zło. Dlatego też bojaźń niewolniczo niewolnicza nie może razem pozostawać z miłością Boga; sam jednak trzon bojaźni niewolniczej może zgodzić się z miłością Bożą, podobnie jak i miłość własna może zgodzić się z miłością Bożą.

Ad 1. Augustyn mówi tam o bojaźni z punktu jej niewolniczości.

Pozostałe zarzuty również czynią to samo.

Artykuł 7

CZY BOJAŹŃ JEST POCZĄTKIEM MĄDROŚCI ?

Zdaje się że nie, bo:

1. Początek rzeczy należy do rzeczy. Lecz bojaźń należy do mądrości; bojaźń przecież łączymy z władzą dążnościową, mądrość zaś z władzą poznawczą. Nie wydaje się więc, by bojaźń była początkiem mądrości.

2. Nic nie jest początkiem samego siebie. Lecz zdaniem Joba[1)]: „Bojaźń Pańska to mądrość!” Przeto bojaźń Boga, zdaje się, nie jest początkiem mądrości.

3. Nic nie może wyprzedzać początku. Lecz jest coś wcześniejszego od bojaźni, mianowicie wiara, która wyprzedza bojaźń. A więc chyba bojaźń nie jest początkiem mądrości.

Wbrew temu mówi Psalmista 2): „Początkiem mądrości jest bojaźń Pańska”.

Odpowiedź: Podwójnie można mówić o początku mądrości: Pierwsze, o początku samej mądrości, tj. od strony jej istoty; drugie od strony jej działania i skutków (zastosowania). Tak np. początkiem sztuki od strony jej istoty są jej zasady, z których wychodzi; początkiem zaś sztuki od strony jej zastosowania jest to, od czego

sztuka zaczyna swą robotę; np. początkiem sztuki budowniczej jest fundament, gdyż od niego rozpoczyna architekt robotę.

Natomiast na mądrość w dziedzinie spraw Bożych, o czym niżej[3)], inaczej patrzą filozofowie, a inaczej my, chrześcijanie.

W naszym bowiem życiu zmierzamy do osiągnięcia szczęścia w Bogu, kierowani do tego celu łaską, która jest poniekąd udziałem w Boskiej naturze; wobec czego, dla nas chrześcijan, mądrość jest nie tylko gołym rozpamiętywaniem spraw Bożych, czym właśnie jest dla filozofów, lecz również kierowniczką ludzkiego życia. Wszak w życiu ludzkim, zdaniem Augustyna[4)], mamy się kierować nie tylko zasadami czysto ludzkimi n ale także Boskimi.

Tak więc, jeśli chodzi o początek mądrości w jej istocie, to początkiem jej są artykuły wiary. stąd to mówimy że wiara jest początkiem mądrości. Jeśli zaś bierzemy mądrość w jej skutkach (działaniu), wówczas początek mądrości oznacza to, od czego zaczyna ona swoje kierownicze działanie; a według tego początkiem mądrości jest bojaźń. Inaczej jednak bojaźń niewolnicza, a inaczej dziecięca.

Bojaźń bowiem niewolnicza jest początkiem z zewnątrz przygotowującym do mądrości, w tym znaczeniu, że człowiek z bojaźni przed karą stroni od grzechu, a tym samym przysposabia swą duszę do przyjęcia owoców mądrości; mówi o tym Eklezjastyk[5)]: „Bojaźń Pańska ruguje grzech".

Bojaźń zaś szlachetna, czyli dziecięca jest początkiem mądrości jako jej pierwszy owoc. Do zadań bowiem mądrości należy kierować życiem ludzkim według zasad Bożych; z nich to człowiek bierze światło, jak ma Boga poważać i być Mu uległym, w następstwie czego całe jego życie będzie kierowało się według Boga.

Ad 1. Argument ten dowodzi, że bojażń nie jest początkiem mądrości wziętej w swej istocie.

Ad 2. Bojaźń Boża w stosunku do całego życia ludzkiego, mądrością Bożą kierowanego, ma się tak, jak korzenie do drzewa. Pisze o tym Eklezjastyk[6)]: „Korzeniem mądrości jest bać się Boga, a gałązki jego długowieczne". Dlatego, jak korzeń zawiera w zalążku całe drzewo, tak o bojaźni Bożej mówimy, że jest mądrością.

Ad 3. Jak wyżej powiedziano[7)], inaczej wiara, a inaczej bojaźń jest początkiem mądrości; stąd mówi Eklezjastyk[8)]: „Bojaźń Boża jest początkiem miłości Bożej; ale wiary początek ma być przyłączony do niej".

Artykuł 8

CZY BOJAŹŃ ZACZĄTKOW A I BOJAŻŃ DZIECIĘCA STANOWIĄ JEDNO ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Bojaźń dziecięca wywodzi się z miłości. Lecz bojaźń zaczątkowa jest początkiem miłości; mówi o tym Eklezjastyk[1)]: „Bogobojność jest początkiem miłości Bożej". A więc bojaźń zaczątkowa jest czymś innym od dziecięcej.

2. Bojaźń zaczątkowa wzdryga się przed karą, która przecież jest przedmiotem bojaźni niewolniczej; wynikałoby z tego, że bojaźń zaczątkowa i bojaźń niewolnicza

wychodzą na jedno. Lecz bojaźń niewolnicza nie stanowi jedno z bojaźnią dziecięcą. A więc również bojaźń zaczątkowa jest bytowo różna od bojaźni dziecięcej.

3. Dla tej samej racji środek różni się od obu końców. Lecz bojaźń zaczątkowa stoi w środku między bojaźnią niewolniczą a dziecięcą. A więc różni się i od dziecięcej, i od niewolniczej.

Wbrew temu: Doskonałość i niedoskonałość nie wpływa wcale na gatunkową całość rzeczy. Tymczasem bojaźń zaczątkowa i dziecięca, zdaniem Augustyna[2)], różnią się jedynie według posiadanej przez nie niedoskonałej lub doskonałej miłości Bożej. A więc bojaźń zaczątkowa nie różni się bytowo od dziecięcej.

Odpowiedź: Bojaźń dlatego zwie się zaczątkowa, bo jest zaczątkiem; ponieważ zaś i bojaźń niewolnicza i dziecięca w jakiś sposób są początkiem mądrości, dlatego również i one mogą uchodzić za „zaczątkowe"; nie w tym wszakże znaczeniu mówimy o bojaźni zaczątkowej, gdy odróżniamy ją od bojaźni niewolniczej i dziecięcej; mamy tu bowiem na myśli początkujących, tj. ludzi, u których dopiero co pojawia się jakaś bojaźń dziecięca, jako owoc wschodzącej dopiero miłości Bożej; nie ma u nich wszelako pełnej bojaźni dziecięcej, skoro nie rozwinęła się w nich jeszcze w pełni miłość Boża. Dlatego też tak się ma bojaźń zaczątkowa do dziecięcej, jak się ma miłość Boża niedoskonała do doskonałej. Otóż niedoskonała lub doskonała miłość do Boga to nie dwie odrębne rzeczy, ale dwa stany tej samej rzeczy. Dlatego trzeba stwierdzić, że w sensie tu używanym, bojaźń zaczątkowa nie różni się bytowo od bojaźni dziecięcej.

Ad 1. Bojaźń, zaczątek miłości Bożej, to bojaźń niewolnicza, która tak wprowadza miłość Bożą do duszy, jak, według wyrażenia Augustyna[3)], igła nić. Lub, jeśli przez bojaźń tę rozumie się bojaźń zaczątkową, nie będzie początkiem miłości w sposób bezwzględny, ale tylko odnośnie do miłości Bożej w stanie doskonałym.

Ad 2. Bojaźń zaczątkowa nie lęka się kary, jako własnego przedmiotu, ale o ile jest w niej coś z bojaźni niewolniczej, która w trzonie swoim, a więc bez owej niewolniczości, harmonizuje z miłością Bożą; tak biorąc bojaźń zaczątkową, jej przejaw harmonizuje z miłością Bożą w jej stanie jeszcze niedoskonałym i spotykany jest u osobnika, którego wiedzie do dobrego działania nie tylko umiłowanie sprawiedliwości, ale także lęk przed karą; przejawu tego już nie spotykamy u osobnika uposażonego w doskonałą miłość, o której mówi Jan[4)], że: „Precz wyrzuca bojaźń, zawierającą utrapienie".

Ad 3. Bojaźń zaczątkowa stoi w środku między bojaźnią niewolniczą a dziecięcą nie jak wśród rzeczy należących do jednego rodzaju, ale tak, jak niedoskonały byt stoi w środku między niebytem a bytem doskonałym[5)]; wszelako byt niedoskonały stanowi jedno z bytem doskonałym; całkowicie zaś różni się od niebytu.

Artykuł 9

CZY BOJAŹŃ JEST DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Żaden dar Ducha Świętego nie przeciwstawia się cnocie, która przecież także wywodzi się od Ducha Świętego; inaczej Duch Święty byłby w sprzeczności z sobą. Lecz bojaźń przeciwstawia się nadziei, która jest cnotą. A więc bojaźń nie jest Darem Ducha Świętego.

2. Cechą właściwą cnoty boskiej jest to, że ma Boga za przedmiot. Lecz bojaźń dotyczy Boga, o ile jest on groźny i strach wzbudzający. A więc bojaźń nie jest darem, lecz cnotą boską.

3. Bojaźń wywodzi się z miłości. Miłość zaś uchodzi za cnotę boską. A więc również i bojaźń byłaby cnotą boską, jako że odnosi się do tego samego.

4. Zdaniem Grzegorza[1)]: „Bojaźń jest orężem przeciw pysze". Lecz cnotą przeciwległą pysze jest cnota pokory. A więc także i bojaźń należy do tej cnoty.

5. Dary są doskonalsze od cnót; według bowiem Grzegorza[2)], dano nam je dla wzmocnienia cnót. Lecz nadzieja jest doskonalsza od bojaźni, gdyż nadzieja dotyczy dobra, a bojaźń zła. Ponieważ zaś nadzieja jest cnotą, nie powinno się uznać bojaźni za dar.

Wbrew temu Izajasz[3)] wymienia bojaźń Pańską między siedmioma darami Ducha Świętego.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[4)], spotykamy wiele odmian bojaźni:

Bojaźń ludzka (przyziemna) n zdaniem Augustyna[5)], nie jest darem Boga; wszak ulegając jej, Piotr zaparł się Chrystusa; jest nim za to ta bojaźń, o której mówił Chrystus[6)]: „Tego się bójcie, który może i ciało, i duszę strącić do piekła".

Podobnie i bojaźń niewolnicza nie powinna być wliczona do siedmiu darów Ducha Świętego, mimo że od Ducha Świętego pochodzi; zdaniem bowiem Augustyna[7)], może się z nią łączyć chęć do grzechu; dary zaś Ducha Świętego, jak już powiedziano[8)], skoro nie mogą obejść się bez miłości, nie dadzą się pogodzić z chęcią do grzechu.

Pozostaje więc, że tylko bojaźń Boga dziecięca, czyli szlachetna n należy do siedmiu darów Ducha Świętego.

Powiedzieliśmy przecież wyżej[9)], że dary Ducha Świętego są to stałe usprawnienia doskonalące władze duszy; dzięki nim władze te stają się powolne na działanie Ducha Świętego podobnie, jak dzięki cnotom moralnym władze dążnościowe stają się powolne na kierownictwo rozumu. Na to zaś, by coś było podatne wobec jakiegoś działacza, na pierwszym miejscu potrzeba, by było uległe wobec niego i nie stawiało oporu; opór bowiem wobec działacza przeszkadza w jego działaniu.

To właśnie czyni bojaźń dziecięca, czyli szlachetna; dzięki niej bowiem odnosimy się do Boga z uszanowaniem, oraz lękamy się zerwania z Nim. Dlatego też, jak sądzi Augustyn[10)], w hierarchii darów Ducha Świętego bojaźń dziecięca zajmuje tak pierwsze miejsce, licząc je od dołu, jak również ostatnie, licząc je od góry.

Ad 1. Bojaźń dziecięca nie sprzeciwia się cnocie nadziei. Bojaźń bowiem dziecięca sprawia, że nie lękamy się stracić tego, czego spodziewamy się osiągnąć za pomocą Bożą, a tylko lękamy się zerwania naszego z tą pomocą. Dlatego też bojaźń dziecięca i nadzieja wzajem się splatają i uzupełniają.

Ad 2. Właściwym i głównym przedmiotem bojaźni jest zło, przed którym człowiek się wzdryga; w ten zaś sposób, jak to wyżej powiedziano[11)], Bóg nie może być przedmiotem bojaźni; jest zaś Bóg właściwym i głównym przedmiotem nadziei i reszty cnót boskich; cnotą bowiem nadziei nie tylko ufamy w pomoc Bożą w osiągnięciu wszelkich innych dóbr, ale na pierwszym miejscu w osiągnięciu samego Boga, jako dobra najwyższego. To samo odnosi się do innych cnót boskich.

Ad 3. Z tego, że bojaźń wywodzi się z miłości, nie wynika, że bojaźń Boża nie jest sprawnością odrębną od miłości Bożej; przecież miłość jest także źródłem wszystkich uczuć, a jednak potrzebujemy różnych sprawności doskonalących nas wobec różnych uczuć. Wszelako miłość ma bardziej charakter cnoty niż bojaźń, gdyż miłość dotyczy dobra; a jak to z powyższych wynika[12)], każda cnota z istotnej swej treści ma na celu głównie dobro; dzięki temu nadzieję uważamy za cnotę; ponieważ zaś bojaźń ma za przedmiot głownie zło i wyraża odrazę do niego, dlatego stoi poniżej cnoty boskiej.

Ad 4. Jak mówi Eklezjastyk[13)]: „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga", czyli odmowa poddania się Bogu, co sprzeciwia się bojaźni dziecięcej, która szanuje Boga; tak to bojaźń niweczy samo źródło pychy; dlatego podaje się ją jako oręż przeciw pysze; nie wynika jednak z tego, że stanowi jedno z cnotą pokory, lecz tylko, że jest jej źródłem. Jak bowiem wyżej powiedziano[14)], dary Ducha Świętego są źródłem cnót poznawczych i moralnych; powiedziano również wyżej[15)], że cnoty boskie są źródłem darów.

W świetle tego jasną jest odpowiedź na piąty zarzut.

Artykuł 10

CZY W MIARĘ WZROSTU W MIŁOŚCI BOŻEJ MALEJE BOJAŹŃ ?

Zdaje się, że tak, bo:

1. „W miarę n pisze Augustyn[1)], wzrostu w miłości Bożej, maleje bojaźń".

2. Im większa nadzieja, tym mniejsza bojaźń. Lecz, jak wyżej powiedziano[2)], ze wzrostem w miłości Bożej, wzrasta i nadzieja. A więc w miarę wzrostu w miłości Bożej maleje bojaźń.

3. Miłość wyraża zjednoczenie, a bojaźń oddalenie. Lecz im ściślejsze zjednoczenie, tym mniejsze oddalenie. A więc w miarę wzrostu w miłości Bożej, maleje bojaźń.

Wbrew temu twierdzi Augustyn[3)]: „Bojaźń Boga nie tylko daje początek mądrości, ale także ją doskonali; pod okiem zaś tejże mądrości miłujemy Boga nade wszystko, a bliźniego jak samego siebie".

Odpowiedź: Jak powiedziano[4)], bojaźń Boża jest dwojaka: pierwsza, dziecięca, kiedy to człowiek lęka się obrazy ojca lub rozłąki z nim; druga, niewolnicza, kiedy człowiek boi się kary.

Otóż w miarę wzrostu w miłości Bożej musi wzrastać i bojaźń dziecięca; jak wzrasta wydajność w miarę zwiększania mocy czynnika sprawczego. Im bowiem więcej ktoś miłuje kogoś n tym bardziej boi się go obrazić i z nim rozłączyć.

Co do bojaźni zaś niewolniczej, to niewolniczość jej zniknie całkowicie za zjawieniem się miłości Bożej; pozostanie jednak, jak to już powiedziano[5)], sama bojaźń przed karą; i właśnie ta bojaźń w miarę wzrostu w miłości, maleje, zwłaszcza gdy chodzi o sam jej przejaw; im ktoś bowiem bardziej Boga miłuje, tym mniej lęka się kary Bożej: pierwsze, dlatego, że mniej zależy mu na swoim dobru, w które godzi kara; drugie, ponieważ silniej jest przywiązany do Boga, z tym większą ufnością oczekuje nagrody, w następstwie czego tym mniej boi się kary.

Ad 1. Augustyn mówi tu o bojaźni przed karą.

Ad 2. Bojaźń przed karą maleje w miarę wzrostu nadziei; zaś z wzrostem nadziei wzrasta bojaźń dziecięca. Wszak im ktoś pewniej oczekuje osiągnięcia jakiegoś dobra czy czyjeś pomocy, tym więcej boi się go obrazić, lub z nim rozłączyć.

Ad 3. Bojaźń dziecięca nie wyraża oddalenia, ale raczej uległość wobec Boga; boi się zaś jedynie oddalenia, czyli rozłąki z tą uległością; zawiera jednak poniekąd oddalenie, gdyż nie ma pretensji do zrównywania się z Bogiem, a tylko pragnie Mu ulegać; to oddalenie spotykamy również w miłości naszej do Boga, gdyż człowiek miłuje Go ponad siebie i ponad wszystko inne. Wzrost przeto w miłości Bożej nie zmniejsza poszanowania dla niego, jakie daje bojaźń, ale je powiększa.

Artykuł 11

CZY BOJAŹŃ POZOSTANIE W NIEBIE ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Czytamy w Przypowieściach[1)]: „Zażyje obfitości, wolny od bojaźni przed złem”: chodzi tu o człowieka, który zażywa owoców mądrości w szczęściu wiecznym. Lecz, jak wyżej powiedziano[2)], każda bojaźń dotyczy jakiegoś zła, gdyż zło jest przedmiotem bojaźni. W niebie przeto nie ma miejsca na bojaźń:

2. Ludzie w niebie będą upodobnieni do Boga; pisze o tym Jan[3)]: „Gdy się okaże, będziemy doń podobni”. Lecz Bóg niczego się nie boi. A więc niebianie nie będą mieć żadnej bojaźni.

3. Nadzieja jest doskonalszą od bojaźni, gdyż nadzieja dotyczy dobra, a bojaźń zła. Otóż w niebie nie będzie nadziei. A więc nie będzie tam i bojaźni.

Wbrew temu mówi Psalmista[4)]; „Bojaźń Pańska święta, trwająca na wieki”.

Odpowiedź: Żadną miarą nie będzie w niebie bojaźni niewolniczej, czyli bojaźni przed karą; bezpieczna pewność szczęścia wiecznego, stanowiąca, jak wyżej powiedziano[5)], sedno szczęścia, wyklucza zupełnie tę bojaźń (38). Bojaźń zaś dziecięca, rosnąca na ziemi w miarę wzrostu w miłości, w niebie, przy doskonałej już

miłości Bożej, zostanie również udoskonalona; nie będzie jednakże tam przedstawiać się całkowicie tak samo jak tu.

By to zrozumieć, trzeba zaznaczyć, że przedmiotem własnym bojaźni jest zło możliwe, tj. takie, które może zagrażać, podobnie jak przedmiotem własnym nadziei jest dobro możliwe do osiągnięcia; ponieważ zaś przejaw bojaźni wyraża poniekąd ruch ucieczki od czegoś, dlatego bojaźń oznacza ucieczkę od zagrażającego zła trudnego do przezwyciężenia; małe bowiem zła nie wywołują bojaźni.

Otóż jak każda rzecz wtedy jest dobrą, gdy trzyma się wyznaczonego sobie układu (linii postępowania), tak również wtedy każda rzecz jest zła, gdy ten układ porzuca. Układ zaś rzeczy jest taki, że stworzenie rozumne ma podlegać Bogu i stać ponad inne stworzenia. Dla stworzenia przeto rozumnego jest złem tak to, że ulega niższemu od siebie stworzeniu przez miłość do niego, jak i to, że nie chce ulegać Bogu, a nawet zuchwale nań się porywa czy nim pogardza.

To zaś zło w stworzeniu rozumnym jest możliwe, mając na uwadze samą jego naturę i naturalną ułomność jego wolnej woli; nie jest zaś możliwe u niebian z powodu doskonałości ich chwały. A więc zostanie w niebie stronienie od tego zła, jakim jest nie uległość wobec Boga, jako zła możliwego dla natury ludzkiej, ale niemożliwego dla człowieka obdarzonego szczęściem. Na ziemi zaś to stronienie dotyczy zła jako zgoła możliwego.

Stąd to Grzegorz[6)], wyjaśniając słowa Joba[7)]: „Słupy niebieskie trzęsą się i lękają na jego skinienie", tak mówi: „Same Moce niebieskie, które bez przestanku Boga oglądają, drżą wśród tej kontemplacji. Drżenie to jednak nie jest dla nich przykre, nie nosi też znamienia bojaźni, ale podziwu". Podziwiają przecież Boga w swym bycie nadrzędnym i dla nich niepojętym.

Również Augustyn[8)] dopuszcza w niebie tego rodzaju bojaźń, choć uważa to za wątpliwe, gdy mówi: „Owa bojaźń szlachetna, trwająca na wieki, jeśli będzie w niebie n nie będzie bojaźnią stroniącą od złego, które mogłoby się przytrafić, ale trzymającą się dobra, którego nie może utracić. Gdzie bowiem jest już utrwalona miłość do osiągniętego dobra, tam, że się tak wyrazimy, bezpiecznie spoczywa bojaźń chroniąca od złego. Nazwą bowiem szlachetnej bojaźni obejmujemy tę wolę, która wyklucza koniecznie z nas chęć do grzechu i przynagla nas do wystrzegania się grzechu i to nie wśród słabości i obawy, że zgrzeszyć możemy, ale ze spokojem miłości. Albo, jeśli tam nie będzie mógł istnieć żaden rodzaj bojaźni, wówczas przez bojaźń trwającą na wieki można rozumieć, że to pozostanie, dokąd sama bojaźń nas doprowadziła" .

Ad 1. Przytoczony w zarzucie cytat wyklucza u niebian bojaźń związaną z niespokojem i wystrzeganiem się grzechu, ale nie wyklucza spokojnej i bezpiecznej bojaźni, o której mówi Augustyn[9)].

Ad 2. Jak twierdzi Dionizy[10)]: „Te same rzeczy są podobne i niepodobne do Boga. Podobne, o ile naśladują to, czego nie da się naśladować" czyli o ile według swych możności usiłują naśladować Boga, którego nie można doskonale naśladować; „niepodobne, gdyż stworzenie-skutek, dlatego odbiega od swej przyczyny, a to z racji nieskończonych i licznych ograniczeń".

Że w Bogu nie może być żadnej bojaźni, bo nikogo nad sobą nie ma, komu by podlegał, nie wynika z tego, że nie mają jej mieć i niebianie, których przecież szczęście polega na pełnej uległości wobec Boga.

Ad 3. Nadzieja zawiera jakiś brak, mianowicie dalekość od szczęścia, jednak zginie z chwilą osiągnięcia szczęścia. Bojaźń zaś zawiera w sobie brak naturalny dotyczący całego stworzenia; polega na nieskończonej przepaści dzielącej stworzenie od Boga, przepaści, która i w niebie zostanie. Dlatego bojaźń nie zaniknie całkowicie w niebie.

Artykuł 12

CZY DAROWI BOJAŹNI ODPOWIADA BŁOGOSŁAWIEŃSTWO: „BŁOGOSŁAWIENI UBODZY W DUCHU” [1] *?*

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak z powyższych wynika[2], bojaźń jest zaczątkiem życia duchowego. Lecz ubóstwo jest jednym ze składników doskonałości życia duchowego; czytamy bowiem u Mateusza[3]: „Jeśli chcesz być doskonały idź, sprzedaj wszystko, co masz i daj ubogim”. A więc ubóstwo duchowe nie odpowiada darowi bojaźni.

2. Psalmista wyraża się[4]: „Przeszyj bojaźnią ciało moje”; z czego wychodzi, że zadaniem bojaźni jest ujarzmianie ciała. Lecz ujarzmianie ciała, jak się zdaje, najlepiej harmonizuje z błogosławieństwem smutku. A więc raczej błogosławieństwo smutku, a nie błogosławieństwo ubóstwa, harmonizuje z darem bojaźni.

3. Jak powiedziano[5], dar bojaźni odpowiada cnocie nadziei. Lecz, jak się zdaje, z nadzieją najlepiej harmonizuje ostatnie błogosławieństwo[6]: „Błogosławieni cisi, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi”; przecież Apostoł wyraża się[7]: „Chlubimy się nadzieją chwały dzieci Bożych”. A więc raczej to błogosławieństwo harmonizuje z darem bojaźni niż ubóstwo ducha.

4. Wyżej powiedziano[8], że błogosławieństwa harmonizują z owocami. Lecz między owocami nie widać, który by odpowiadał darowi bojaźni. Przeto i żadno z błogosławieństw nie odpowiada darowi bojaźni.

Wbrew temu twierdzi Augustyn[9]: „Bojaźń Boga odpowiada pokornym, o których powiedziano: „Błogosławieni ubodzy w duchu”.

Odpowiedź: Darowi bojaźni najwłaściwiej odpowiada ubóstwo ducha. Zadaniem bowiem bojaźni dziecięcej jest okazywanie Bogu poszanowania i uległości; to zaś, co wywodzi się z tej uległości, stanowi właśnie istotę daru bojaźni. Ulegając bowiem Bogu, człowiek już nie szuka w sobie czy w innych chluby a tylko w Bogu; szukanie jej bowiem poza Nim sprzeciwiałoby się pełnej uległości wobec Boga; mówi o tym Psalmista[10]: „Jedni w wozach, drudzy w koniach ufają, my zaś imienia Boga naszego wzywać będziemy”.

A więc człowiek bojący się Boga w sposób doskonały w rezultacie nie będzie, pychą nadęty chlubił się ani z samego siebie, ani z zewnętrznych dóbr, tj. z zaszczytów i bogactw. n właśnie ubóstwo ducha zabija w nas i jedną i drugą chlubę. Przez to zaś ubóstwo można rozumieć: albo zdławienie w nas nadętości i pychy ducha, jak to czyni Augustyn[11], albo pogardę dla dóbr doczesnych, jaką w naszym duchu, tj. w naszej woli, sprawia natchnienie Ducha Świętego, jak mniema Ambroży[12] i Hieronim[13].

Ad 1. Ponieważ błogosławieństwo jest przejawem doskonałej już cnoty, wszystkie błogosławieństwa zbiegają się na doskonałość życia duchowego. W tej zaś doskonałości, zdaje się, pierwsze jest to, by człowiek dążący do pełnego udziału w dobrach duchowych, wzgardził dobrami doczesnymi; dla tej właśnie racji bojaźń zajmuje pierwsze miejsce między darami. Wcale zaś nie polega doskonałość na samym porzuceniu dóbr doczesnych; porzucenie to jest jedynie środkiem do doskonałości. Bojaźń wszelako dziecięca, jak to wyżej powiedziano[14)], której odpowiada ubóstwo duchowe, harmonizuje również z doskonałością mądrości.

Ad 2. Naganne chlubienie się człowieka czy to z siebie samego, czy z innych rzeczy, bardziej wprost godzi w jego uległość wobec Boga, którą sprawia bojaźń dziecięca, niż szukanie rozkoszy w rzeczach zewnętrznych; ono jednak godzi w bojaźń w swoich następstwach. Kto bowiem szanuje i ulega Bogu, w niczym innym, poza Bogiem, nie znajduje rozkoszy. Wszelako szukanie rozkoszy nie jest tak złączone z trudem, który należy do bojaźni, jak szukanie chluby; dlatego też błogosławieństwo ubóstwa odnosi się wprost do bojaźni, a błogosławieństwo smutku odnosi się doń dopiero w następstwie.

Ad 3. Nadzieja wyraża ruch w kierunku celu, do którego dąży; bojaźń zaś wyraża ruch stronienia od czegoś; dlatego też ostatnie błogosławieństwo, które jest kresem doskonałości duchowej, jak najsłuszniej stosuje się do nadziei jako jej ostatecznego przedmiotu-kresu dążenia; pierwsze za to błogosławieństwo lepiej odpowiada bojaźni, gdyż wyraża zerwanie z rzeczami zewnętrznymi, utrudniającymi uległość wobec Boga.

Ad 4. Spośród owoców, zdaje się, te stosują się do daru bojaźni, które wyrażają umiar lub wstrzemięźliwość w używaniu dóbr doczesnych, a więc: skromność, powściągliwość i czystość (39).

ZAGADNIENIE 20
O ROZPACZY (40)

Z kolei zajmiemy się przeciwstawnymi wadami: najpierw rozpaczą, potem zuchwalstwem. Zagadnienie rozpaczy ujmiemy w cztery pytania: 1. Czy rozpacz jest grzechem? 2. Czy może istnieć bez niewiary? 3. Czy jest. największym grzechem? 4. Czy wywodzi się ze zniechęcenia?

Artykuł 1

CZY ROZPACZ JEST GRZECHEM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Uczy Augustyn [1)], że każdy grzech polega na zwrocie ku przemijającemu dobru i odwrocie od nieprzemijającego dobra. Rozpacz jednak nie wyraża zwrotu ku przemijającemu dobru. A więc nie jest grzechem.

2. Co wyrasta z dobrego korzenia, chyba nie jest grzechem, gdyż „nie może dobre drzewo rodzić złych owoców”[2]. Lecz rozpacz zdaje się wyrastać z dobrego korzenia, mianowicie z bojaźni Boga lub z przejęcia się wielkością własnych grzechów. Przeto rozpacz nie jest grzechem.

3. Gdyby rozpacz była grzechem, to wówczas i rozpacz potępieńców byłaby grzechem. Lecz nikt im tego nie poczytuje za grzech, a tylko za karę potępienia. A więc i ziemianom nie można jej za grzech poczytać; tak więc rozpacz nie jest grzechem.

Wbrew temu: To, co ludzi do grzechów wiedzie jest chyba nie tylko grzechem, ale i wylęgarnią grzechów. Tym właśnie jest rozpacz; mówi bowiem Apostoł o niektórych[3], że: „Popadłszy w rozpacz oddali się rozpuście, popełniają wszelki bezwstyd i gonią za zyskiem”. Przeto rozpacz jest nie tylko sama grzechem, ale również i wylęgarnią innych grzechów.

Odpowiedź: Zdaniem Fliozofa[4], co mieści się w postaci twierdzenia lub przeczenia, w władzy dążnościowej przyjmuje postać dążenia lub stronienia, a prawda lub fałsz w rozumie, w władzy dążnościowej przyjmuje postać dobra lub zła. Stąd to wszelki przejaw władzy dążnościowej zgodny z prawdą rozumu, jest sam w sobie dobry; wszelki zaś przejaw władzy dążnościowej zgodny z fałszem rozumu, jest sam w sobie zły.

Prawdziwy zaś sąd rozumu o Bogu musi uznać, że od Niego idzie dla ludzi zbawienie i odpuszczenie grzechów; czytamy to u Ezechiela[5]: „Nie chcę śmierci grzesznika, ale by się nawrócił i żył”. Przeciwnie, fałszywe jest zdanie, że Bóg odmawia odpuszczenia pokutującemu grzesznikowi, lub że nie nawraca do siebie grzeszników łaską usprawiedliwiającą.

Przeto, jak przejaw nadziei jest dobry i chwalebny, bo opiera się na prawdziwym sądzie o Bogu, tak odwrotnie przejaw rozpaczy jest wadliwy i grzeszny, bo opiera się na fałszywym sądzie o Nim.

Ad 1. W każdym ciężkim grzechu jest jakby odwrót od nieprzemijającego dobra i zwrot ku dobru przemijającemu; ale nie jednakowo. Grzechy przeciwne cnotom boskim polegają głównie na odwrocie od dobra nieprzemijającego; jak to: nienawiść do Boga, rozpacz, niewiara; a to dlatego, że cnoty te mają Boga za przedmiot; dopiero w następstwie zawierają zwrot ku dobru przemijającemu; odchodząc bowiem od Boga, dusza z konieczności musi zwrócić się ku czemuś innemu. Inne zaś grzechy polegają głównie na zwrocie ku przemijającemu dobru, a dopiero w następstwie tego na odwrocie od nieprzemijającego dobra. Rozpustnik przecież nie ma na myśli odchodzić od Boga, a tylko używać cielesnych rozkoszy, czego następstwem jest odwrót od Boga.

Ad 2. Z korzenia cnoty może wyrastać coś dwojako: pierwsze, wyrastając wprost z samej cnoty tak, jak akt wyrasta ze sprawności; i w ten sposób z korzenia cnoty nie może grzech wyrastać; w tym sensie mówi Augustyn[6]: „Nikt nie może zrobić złego użytku z cnoty”. Drugie, wywodząc się z cnoty ubocznie i nie wprost; i tak nic nie stoi na przeszkodzie, by jakiś grzech wywodził się z cnoty. wszak niektórych ludzi nawet sama cnota niekiedy napełnia pychą; jak mówi Augustyn[7]:

„Pycha ukrywa się w dobrych uczynkach, by je pozbawić wartości”. W ten sposób z bojaźni Bożej i przejęcia się własnymi grzechami może wyniknąć rozpacz; człowiek bowiem używa tu dobra do złego, biorąc z niego okazję do rozpaczy.

Ad 3. Potępieńcy są w takim stanie, że nie mogą się niczego spodziewać, a to z powodu niemożliwości powrotu na drogę ku szczęściu; że nie spodziewają się, nie poczytuje się im tego za grzech, ale wchodzi w skład ich potępienia; podobnie i na ziemi, nie będzie grzechu, gdy człowiek będzie rozpaczał nad tym, czego nie może osiągnąć, lub co mu się nie należy mieć; np. lekarz tracący nadzieję w uzdrowienie chorego, lub człowiek tracący nadzieję w zdobycie kiedyś bogactw.

Artykuł 2

CZY MOŻE ISTNIEĆ ROZPACZ BEZ NIEWIARY ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Pewność nadziei ma swoje oparcie we wierze. Póki zaś działa przyczyna, trwa i jej skutek. A więc nie można popadnięciem w rozpacz stracić pewności nadziei, chyba straciwszy również i wiarę.

2. Stawiać wyżej własną winę nad dobroć i miłosierdzie Bożen to tyle co nie uznawać nieskończonej dobroci i miłosierdzia Bożego, a to jest niewiarą. Otóż człowiek wpadający w rozpacz stawia wyżej swoją winę nad miłosierdzie i dobroć Bożą; czytamy o tym w Księdze Rodzaju[1)]: „Większa jest nieprawość moja, niżbym miał odpuszczenia być godzien”. A więc każdy, kto wpada w rozpacz, jest niewierzący.

3. Ktokolwiek wpadnie w potępioną herezję, jest niewierzący. Lecz człowiek rozpaczający, zdaje się, wpada w herezję potępioną, mianowicie herezję Nowacjana; głosi ona, że nie można dostąpić odpuszczenia grzechów po chrzcie popełnionych. A więc każdy, kto rozpacza, jest niewierzący (41).

Wbrew temu: usunięcie następnika nie powoduje zaniku poprzednika (42). Otóż, jak wyżej powiedziano[2)], nadzieja następuje po wierze. A więc przy zaniku nadziei może zostać wiara. Nie każdy przeto kto rozpacza jest niewierzący.

Odpowiedź: Niewiara jest rzeczą rozumu, rozpacz zaś jest rzeczą sił dążnościowych. Otóż rozum obraca się koło ogółów, a siły dążnościowe koło tego, co szczegółowe; kierunek bowiem sił dążnościowych idzie od duszy ku rzeczom, które same w sobie są szczegółami.

Można przeto spotkać człowieka mającego prawidłowy ogólny sąd, który jednak nie potrafi opanować wyskoków sił dążnościowych, gdyż ma zepsuty sąd co do szczegółów życia; zdaniem bowiem Filozofa[3)], od sądu ogólnego do pożądania rzeczy szczegółowej musi się iść poprzez sąd szczegółowy; tak jak w rozumowaniu: z przesłanki ogólnej nie można wyciągnąć wniosku szczegółowego inaczej jak tylko poprzez przesłankę szczegółową.

Stąd to człowiek może mieć poprawne ogólne zasady wiary, a mimo to, pod wpływem nałogu czy namiętności jego sąd szczegółowy może ulec zepsuciu i wówczas następuje wykolejenie człowieka w sferze dążnościowej odnośnie

szczegółów życia. Np. rozpustnik dlatego z własnej woli wybiera rozpustę jako swoje natychmiastowe dobro, bo ma w danej chwili zepsuty sąd szczegółowy, zachowując przy tym poprawny sąd ogólny zgodny z zasadą wiary, sąd, że rozpusta jest grzechem śmiertelnym.

Podobnie i tu: Człowiek może znać ogólną prawdziwą zasadę wiary, głoszącą, że w Kościele można dostąpić odpuszczenia grzechów, może wszelako zepsuć się w nim sąd szczegółowy i będzie mniemał, że on, w takim stanie sumienia, nie może spodziewać się przebaczenia. W ten sposób, jak i inne grzechy śmiertelne, tak i rozpacz, może istnieć bez niewiary.

Ad 1. Skutek zanika nie tylko z zanikiem przyczyny pierwszej, ale i z zanikiem przyczyny drugiej. Dlatego życie nadziei może zamrzeć nie tylko po stracie ogólnych zasad wiary, które są przyczyną pierwszą pewności nadziei, lecz także po stracie słusznej oceny szczegółów życia, co jest poniekąd przyczyną drugą.

Ad 2. Gdyby ktoś miał sąd ogólny, że miłosierdzie Boże jest ograniczone, byłby niewierzącym. Tak jednak nie sądzi człowiek pogrążony w rozpaczy; sądzi raczej, że znajduje się w takim stanie, a Chodzi tu o jakieś szczegółowe usposobienie, że już nie może spodziewać się miłosierdzia Bożego.

Ad 3. Nowacjanie zaprzeczali ogólną zasadę, że w Kościele można dostąpić odpuszczenia grzechów.

Artykuł 3

CZY ROZPACZ JEST N AJWIĘKSZYM GRZECHEM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Jak powiedziano[1)], rozpacz może istnieć bez niewiary. Lecz niewiara jest największym grzechem, gdyż burzy fundament duchowej budowy. A więc rozpacz nie jest największym grzechem.

2. Zdaniem Filozofa[2)], im większe dobro, tym większe zło stoi mu naprzeciw. Lecz według Apostoła[3)] miłość jest pocześniejsza od nadziei. A więc nienawiść Boga jest większym grzechem niż rozpacz.

3. W grzechu rozpaczy dostrzegamy jedynie nieokiełzany odwrót od Boga. Otóż w innych grzechach spotykamy nie tylko nieokiełzany odwrót od Boga, lecz również nieokiełzany zwrot do stworzenia. Grzech przeto rozpaczy wcale nie jest większym od innych, lecz nawet mniejszym.

Wbrew temu: Ten chyba grzech jest największy, którego zgoła nie da się uleczyć; mówi o tym Jeremiasz[4)]: „Nie uleczone złamanie twoje; zła bardzo rana twoja”. Lecz grzech rozpaczy jest nieuleczalny; jak tenże powiada[5)]: „Rana moja beznadziejna nie dała się zagoić”. A więc rozpacz jest największym grzechem.

Odpowiedź: Grzechy godzące w cnoty boskie są z przedmiotu swego cięższe od innych grzechów. Ponieważ zaś cnoty boskie mają za przedmiot Boga, dlatego grzechy im przeciwstawne wyrażają wprost i przede wszystkim odwrót od Boga. Otóż ciężar każdego grzechu śmiertelnego i zasadnicza racja jego zła polega właśnie na

tym, że jest odwrotem od Boga; gdyby bowiem mógł istnieć zwrot do dobra przemijającego bez owego odwrotu od Boga, choćby był nieokiełzany, nie miałby charakteru grzechu. Dlatego też ten grzech, który sam z siebie i więcej niż inne wyraża odwrót od Boga, jest największym grzechem spośród wszystkich grzechów śmiertelnych.

Otóż w cnoty boskie godzą trzy grzechy: niewiara, rozpacz i nienawiść do Boga. Biorąc zaś pod uwagę sam charakter gatunkowy i tak porównując z rozpaczą, niewiara i nienawiść do Boga, z samej swej treści, są cięższe od rozpaczy. Niewiara bowiem polega na tym, że człowiek odrzuca samą prawdę Boga; nienawiść zaś do Boga polega na tym, że wola człowieka odrzuca samą dobroć Boga; rozpacz zaś polega na tym, że człowiek nie ma nadziei uczestniczenia w Bożej dobroci. Widać z tego, że niewiara i nienawiść do Boga godzą w samo sedno Boga; rozpacz zaś godzi w Boga o tyle, o ile dobro Boże może stać się naszym udziałem. A więc, biorąc rzecz samą w sobie, większym jest grzechem nie wierzyć w prawdę Boga lub mieć nienawiść do Boga, niż nie spodziewać się osiągnięcia chwały od Niego.

Jeśli wszakże zrobimy porównanie rozpaczy z pozostałymi dwoma od strony naszej, wówczas rozpacz jest bardziej dla nas niebezpieczna; dzięki nadziei przecież stronimy od złego i trzymamy się tego co dobre; odebrawszy nadzieję ludzie bez żadnego hamulca wpadają w nałogi grzeszne i stronią od dobrych uczynków. Dlatego glossa zwykła do słów[6]: „Jeśli zwątpisz, spracowany w dzień ucisku, umniejszy się siła twoja”, tak powiada: „Nic potworniejszego nad rozpacz; a kto w nią wpadł, ten stracił siłę we wszystkich trudach życia i co gorsza do walki wiarą nakazanej”. Izydor zaś tak mówi[7]: „Popełnić jakiś czyn haniebny, to śmierć duszy. wpaść w rozpacz, to piekło”. W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 4

CZY ROZPACZ LĘGNIE SIĘ ZE ZNIECHĘCENIA (43) *?*

Zdaje się, że nie, bo:

1. To samo nie może mieć dwóch przyczyn. Otóż zdaniem Grzegorza[1] rozpacz o zbawieniu wywodzi się z rozpusty. A więc nie pochodzi ze zniechęcenia.

2. Jak rozpacz przeciwstawia się nadziei, tak zniechęcenie przeciwstawia się radości duchowej. Lecz radość duchowa wywodzi się z nadziei; mówi bowiem Apostoł[2]: „Nadzieją weselący się”. A więc zniechęcenie wywodzi się z rozpaczy, a nie na odwrót.

3. Rzeczy przeciwległe mają przeciwległą przyczynę. Lecz nadzieja, której przeciwstawia się rozpacz, zdaje się wywodzić się z pamięci na Boże dobrodziejstwa, a zwłaszcza z pamięci na tajemnicę Wcielenia; mówi bowiem Augustyn[3]: „Nic tak nie było skuteczne, by obudzić naszą nadzieję, jak pokazanie nam, jak nas Bóg umiłował. Cóż zaś jest wyraźniejszym tego znakiem, niż to, że Syn Boży raczył wejść w uczestnictwo naszej natury?: „A więc rozpacz raczej wywodzi się z zaniedbania pamięci o tym, niż ze zniechęcenia.

Wbrew temu Grzegorz[4] wymienia rozpacz razem z tym, co się wywodzi ze zniechęcenia.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[5)], przedmiotem nadziei jest dobro trudne, możliwe do osiągnięcia albo własnymi siłami, albo przy pomocy cudzej. W podwójny przeto sposób może ktoś stracić nadzieję zdobycia szczęścia wiecznego. Pierwsze, bo nie uważa go ani za dobro, ani za dobro trudne; drugie, bo uważa, że nie jest to możliwe do osiągnięcia ani własnymi siłami, ani przy cudzej pomocy.

Otóż, że człowiek nie ma smaku w dobrach duchowych, a więc ani nie uważa ich za jakieś dobro, ani za jakieś wielkie (trudne) dobro, pochodzi to stąd, że jego serce zapełnione jest przywiązaniem do rozkoszy cielesnych, wśród których pierwsze miejsce zajmują rozkosze płciowe; właśnie z przywiązania do tych rozkoszy rodzi się w człowieku obrzydzenie do dóbr duchowych, że nie pokłada w nich nadziei, jako w czymś dobrym i trudnym. Stosownie też do tego rozpacz wywodzi się z rozpusty.

Że zaś człowiek nie uważa jakiegoś dobra trudnego za możliwe do osiągnięcia własnymi czy cudzymi siłami, pochodzi to z wielkiego upadku na duchu; i jeśli on całkowicie owładnie sercem człowieka, wówczas zdaje mu się, że żadną miarą nie zdobędzie się na wysiłek dźwignięcia się po jakieś dobro. Ponieważ zaś zniechęcenie jest to przygnębienie czy głęboki smutek wyrażający upadek na duchu, dlatego w tym znaczeniu rozpacz rodzi się ze zniechęcenia.

Otóż charakterystyczną cechą przedmiotu nadziei jest to, że jest on możliwy do osiągnięcia; bo jeśli chodzi o inne jego składniki, a więc dobro i trudy, to spotkać je można i w innych uczuciach. A więc rozpacz w szczególniejszy sposób wywodzi się ze zniechęcenia. Dla racji wszakże wyżej podanej[6)], może również pochodzić z rozpusty.

Z tego, co się powiedziało, jasną jest odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Zdaniem Filozofa[7)], to prawda, że nadzieja niesie pociechę; ale i to prawda, że nadzieja rośnie u ludzi opływających w rozkosze; według tego ludzie, których trapi przygnębienie, łatwiej wpadają w rozpacz; do rzeczy mówi Apostoł[8)]: „(Pocieszcie go), aby snać ten, co taki jest, w zbytni smutek nie wpadł”. Ponieważ jednak przedmiotem nadziei jest dobro, ku któremu w sposób naturalny rwie się nasza dusza, ale nie stroni odeń w sposób naturalny, chyba na skutek jakiejś przeszkody, dlatego należy przyjąć, że raczej radość wprost wywodzi się z nadziei, a na odwrót rozpacz z przygnębienia.

Ad 3. Również i to zaniedbanie pamięci o Bożych dobrodziejstwach wywodzi się ze zniechęcenia. Człowiek bowiem przejęty jakimś uczuciem, tym zwłaszcza interesuje się, co wiąże się z tym uczuciem. Stąd też człowiek w smutku pogrążony myśli tylko o tym, co smutne i nie łatwo mu myśleć o tym, co wielkie i miłe, chyba żeby zdobył się na wielki wysiłek ducha i oderwał się od ponurych myśli.

ZAGADNIENIE 21
O ZUCHWALSTWIE

Z kolei będzie mowa o zuchwalstwie; nasuwają się tu cztery pytania: 1. Co jest przedmiotem, na którym opiera się zuchwalstwo? 2. Czy jest grzechem? 3. Czemu się przeciwstawia? 4. Z jakiej wady się lęgnie?

Artykuł 1

CZY W ZUCHWALSTWIE CZŁOWIEK LICZY NA BOGA CZY TEŻ NA WŁASNE SIŁY (44*) ?*

Zdaje się, że w zuchwalstwie, które jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, nie liczymy na Boga, ale na własne siły

1. Tym większy jest grzech człowieka, im mniejsza jest siła, na której on polega. Lecz siły ludzkie są słabsze od Bożych. A więc ciężej grzeszy ten kto dufa w siły ludzkie niż ten kto dufa w siły Boże. Otóż najcięższe są grzechy przeciw Duchowi Świętemu. Przeto zuchwalstwo, które jest jednym z grzechów przeciw Duchowi Świętemu, opiera się więcej o siły ludzkie niż Boskie.

2. Grzech przeciw Duchowi Świętemu jest źródłem dalszych grzechów; jest przecież grzechem z czystej złości, a pod jej wpływem niejeden grzeszy. Otóż owe dalsze grzechy, jak się zdaje, raczej lęgną się z zuchwalstwa zadufanego w sobie samym, niż z zuchwalstwa dufającego w Bogu, gdyż, zdaniem Augustyna[1)], miłość własna jest wylęgarnią grzechów. A więc, jak się zdaje w zuchwalstwie, które jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, liczymy przede wszystkim na własne siły.

3. Grzech polega na nieokiełzanym zwrocie ku dobru przemijającemu. Lecz zuchwalstwo jest również grzechem. A więc można go spotkać raczej w zwrocie ku dobru przemijającemu, a tym są także siły ludzkie, niż w zwrocie ku dobru nieprzemijającemu, a tym są siły Boże.

Wbrew temu: Jak rozpaczą człowiek gardzi miłosierdziem Bożym, które jest ostoją nadziei, tak zuchwalstwem gardzi sprawiedliwością Bożą, która ściga grzeszników. Tak jednak miłosierdzie, jak i sprawiedliwość stanowią Boga. A więc jak rozpacz jest odwrotem od Boga, tak zuchwalstwo jest niegodziwym zwrotem do Boga.

Odpowiedź: Zuchwalstwo, jak się zdaje, jest pewnym nieumiarkowaniem w nadziei. Przedmiotem zaś nadziei jest dobro, trudne, dostępne. W podwójny zaś sposób może być coś dostępne dla człowieka. Pierwsze, za pomocą własnych sił; drugie, za Bożą pomocą. W obu też wypadkach spotykamy nieumiarkowanie w nadziei, jakim jest zuchwalstwo.

Jeśli chodzi o pierwszy wzgląd nadziei, a więc liczenie na własne siły, to grzech zuchwalstwa polega tu na tym, że człowiek sięga po jakieś dobro, uważając je za dostępne dla siebie, które wszakże przekracza jego możności; o takim pisze Księga Judyt[2)]: „(Boże), ty dufających w siły swoje poniżasz". Ten to typ zuchwalstwa przeciwstawia się cnocie wielkoduszności, która też ją miarkuje (45).

Jeśli chodzi o drugi wzgląd nadziei, a więc liczenie na pomoc Bożą, to grzech zuchwalstwa, czyli nieumiarkowania w nadziei, polega na tym, że człowiek sięga po jakieś dobro, uważając je za dostępne dla siebie dzięki pomocy Bożej i miłosierdziu Bożemu, które wszelako w ten sposób nie jest możliwe do osiągnięcia; chodzi tu o człowieka, który spodziewa się otrzymać przebaczenie grzechów bez pokuty, lub osiągnięcie chwały wiecznej bez zasługi. Ten to też typ zuchwalstwa jest właściwym

gatunkiem grzechu przeciw Duchowi Świętemu, gdyż to właśnie zuchwalstwo odbiera lub gardzi pomocą Ducha Świętego, dzięki której może człowiek podźwignąć się z grzechu (46) .

Ad 1. Jak wyżej powiedziano[3)], grzech przeciw samemu Bogu z samego przedmiotu jest cięższym od innych grzechów. Stąd też to zuchwalstwo, które w sposób niegodziwy liczy na Boga, jest cięższym grzechem niż zuchwalstwo, które liczy na własne siły. Liczenie bowiem na Bożą pomoc dla osiągnięcia tego, co jest niegodne Boga, jest ujmą dla mocy Bożej. Jasne, że ciężej ten grzeszy, kto umniejsza moc Bożą aniżeli ten, kto wynosi się ponad własne siły.

Ad 2. To zuchwalstwo, którym człowiek niegodziwie i zuchwale liczy na Boga, zawiera w sobie miłość własną; ona to skłania człowieka do pożądania dobra dla siebie, nie licząc się z czymkolwiek. Ponieważ zaś tak wiele pożądamy dla siebie, myślimy, że nam to może przyjść łatwo przy cudzej pomocy, choć tak być nie może.

Ad 3. Zuchwałe liczenie na miłosierdzie Boże wyraża zwrot do dobra przemijającego w tym sensie, że wywodzi się z nieokiełzanego pożądania własnego dobra; wyraża zaś odwrót od dobra nieprzemijającego w tym sensie, że przypisuje Bożej mocy to, co jej nie przystoi; przez to bowiem człowiek odwraca się od mocy Bożej.

Artykuł 2

CZY ZUCHWALSTWO JEST GRZECHEM ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Żaden grzech nie zawiera w sobie podstawy, by był od Boga wysłuchany. Lecz dzięki dufności (zuchwalstwu) Bóg wysłuchuje niektórych ludzi; dowodem tego jest modlitwa Judyt[1)]: „Wysłuchaj mnie nędzną proszącą i dufającą w miłosierdzie twoje”. A więc dufność (zuchwalstwo) w miłosierdzie Boże nie jest grzechem.

2. Zuchwałość wyraża pewną przesadę w nadziei. Lecz nie może być przesady w pokładaniu nadziei w Bogu; przecież Jego potęga i miłosierdzie są nieskończone. A więc, zdaje się, zuchwalstwo nie jest grzechem.

3. Nie usprawiedliwia od grzechu ton co samo jest grzechem. Lecz zuchwalstwo usprawiedliwia od grzechu; mówi bowiem Magister[2)]: „Grzech Adama był mniejszy, bo grzeszył w nadziei przebaczenia”, a to wygląda na zuchwałość. A więc zuchwałość nie jest grzechem.

Wbrew temu: Zuchwałość uznaje się za gatunek grzechu przeciw Duchowi Świętemu.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[3)], gdy chodziło o rozpacz, wszelki przejaw władzy dążnościowej zgodny z rozumem trwającym w błędzie, jest sam w sobie zły i grzeszny. Zuchwalstwo zaś jest przejawem dążnościowym, gdyż jest nieumiarkowaną nadzieją ; postępuje też, jak i rozpacz, zgodnie z rozumem, który jest w błędzie. Jak bowiem błędem jest, że Bóg nie przebacza pokutującemu, lub że nie pobudza grzeszników do pokuty, tak również jest błędem, że Bóg udziela przebaczenia tym, co

trwają w grzechu, i że obdarza chwałą tych, co ustali w dobrem; właśnie przejawy zuchwalstwa idą po linii tego ostatniego mniemania. Dlatego też zuchwalstwo jest grzechem; mniejszym jednakowoż niż rozpacz, gdyż właściwsze jest Bogu litować się i przebaczać, niż karać, a to ze względu na jego nieskończoną dobroć; pierwsze bowiem samo z siebie odpowiada Bogu;. drugie zaś ze względu na nasze grzechy.

Ad 1. Niekiedy używa się „dufać" w znaczeniu „ufać", czyli mieć nadzieję; sama przecież poprawna nadzieja w Bogu pokładana, jeśli się ją mierzy naszą ludzką sytuacją, zakrawa na zuchwalstwo; nie będzie nią, jeśli się weźmie pod uwagę bezmiar Bożej dobroci.

Ad 2. Zuchwalstwo oznacza przesadę w nadziei nie w tym sensie, że człowiek za dużo spodziewa się od Boga, ale w sensie że spodziewa się od Boga tego, co Bogu nie przystoi; tym samym spodziewa się mniej niż trzeba, gdyż, jak powiedziano[4)], tym sposobem umniejsza poniekąd moc Bożą.

Ad 3. Zuchwalstwem jest grzeszyć z postanowieniem trwania w grzechu z nadzieją dostąpienia przebaczenia; takie zuchwalstwo nie zmniejsza, ale zwiększa wielkość grzechu. Nie jest zaś zuchwalstwem grzeszyć w nadziei otrzymania kiedyś przebaczenia, z postanowieniem zerwania z grzechem i pokutowania zań; to też zmniejsza wielkość grzechu, gdyż tu widać u człowieka wolę nie tak mocno utwierdzoną w grzechu.

Artykuł 3

CZY ZUCHWALSTWO BARDZIEJ PRZECIWSTAWIA SIĘ BOJAŹNI NIŻ NADZIEI?

Zdaje się, że tak, bo:

1. Nieopanowana bojaźń przeciwstawia się bojaźni opanowanej. Lecz zuchwalstwo, zdaje się, dotyczy nieopanowanej bojaźni; czytamy bowiem w Księdze Mądrości[1)]: „Zawsze oczekuje się srogich rzeczy, gdy się ma sumienie strwożone", powiedziano również tamże: „niczym bowiem nie jest bojaźń, jak wyzbyciem się pomocy od rozumu". A więc zuchwalstwo raczej przeciwstawia się bojaźni niż nadziei.

2. Rzeczy przeciwległe to rzeczy stojące jak najdalej od siebie. Lecz zuchwalstwo dalej stoi od bojaźni niż od nadziei; tak bowiem zuchwalstwo jak i nadzieja wyrażają kierunek ku czemuś; bojaźń zaś kierunek od czegoś; a więc zuchwalstwo bardziej sprzeciwia się bojaźni niż nadziei.

3. Zuchwalstwo całkowicie wyklucza bojaźń; nie wyklucza zaś całkowicie nadziei, a tylko poprawność nadziei. Ponieważ rzeczy przeciwstawne wzajem usuwają się z drogi, wydaje się, że zuchwalstwo raczej przeciwstawia się bojaźni niż nadziei.

Wbrew temu: dwie wzajem przeciwstawne wady sprzeciwiają się jednej cnocie, np. tchórzostwo i odwaga męstwu. Lecz grzech zuchwalstwa sprzeciwia się grzechowi rozpaczy, która wprost sprzeciwia się nadziei. A więc wydaje się, że również zuchwalstwo bardziej wprost przeciwstawia się nadziei (47).

Odpowiedź: „Wszystkie cnoty zdaniem Augustyna[2)], mają nie tylko wyraźnie odcinające się wady przeciwne, jak np. roztropność-lekkomyślność, ale również wady poniekąd cnotom pokrewne i do nich podobne ale nie prawdziwie, a tylko pozornie, np. roztropność-chytrość". To właśnie miał na myśli Filozof[3)] twierdząc, że cnota z pozoru ma większe podobieństwo raczej do jednej z przeciwstawnych sobie wad niż do drugiej, np. umiarkowanie do niewrażliwości, męstwo do odwagi.

Otóż zuchwalstwo w sposób wyrazisty, jak się zdaje, przeciwstawia się bojaźni, zwłaszcza niewolniczej; ta bowiem wzdryga się przed karą wymierzaną przez Boską sprawiedliwość, zuchwalstwo zaś liczy na jej darowanie. Wszakże z fałszywego pozoru zuchwalstwo bardziej sprzeciwia się nadziei; oznacza przecież pewną niegodziwą (fałszywą) nadzieję w Bogu.

Ponieważ jednak bardziej wprost przeciwstawiają się sobie rzeczy w ramach jednego rodzaju, niż rzeczy należące do różnych rodzajów (rzeczy przeciwległe są w ramach jednego rodzaju) ; dlatego zuchwalstwo bardziej wprost przeciwstawia się nadziei, niż bojaźni. Albowiem i nadzieja, i zuchwalstwo dotyczą tego samego przedmiotu i na nim polegają; tylko nadzieja czyni to jak trzeba, a zuchwalstwo jak nie trzeba.

Ad 1. Jak, wyrażając się niewłaściwie, mówimy o nadziei rzeczy złych, a właściwie o nadziei rzeczy dobrych, tak i z zuchwalstwem; w ten sposób nieopanowana bojaźń zwie się zuchwalstwem.

Ad 2. Rzeczy przeciwległe to takie, które stoją jak najdalej od siebie w ramach tego samego rodzaju. Otóż zuchwałość i nadzieja wyrażają przejawy należące do tego samego rodzaju; przejaw ten może być należyty lub nienależyty; zuchwałość przeto bardziej wprost sprzeciwia się nadziei niż bojaźni; nadziei bowiem sprzeciwia się z racji własnej różnicy gatunkowej, jak to co nienależyte temu co należyte; bojaźni zaś sprzeciwia się z racji różnicy swojego rodzaju, którym jest nadzieja.

Ad 3. Zuchwalstwo i bojaźń sprzeciwiają się sobie, bo należą do innych rodzajów; zuchwalstwo zaś sprzeciwia się cnocie nadziei różnicą gatunkową (a więc w ramie tego samego rodzaju). Dlatego zuchwalstwo całkowicie wyklucza bojaźń również z punktu różnicy rodzajowej; nadzieję zaś wyklucza jedynie z racji różnicy gatunkowej, mianowicie wykluczając jej poprawność.

Artykuł 4

CZY ZUCHWALSTWO LĘGNIE SIĘ Z PRÓŻNOSCI (PRÓŻNEJ CHWAŁY) ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Zuchwalstwo liczy przede wszystkim na miłosierdzie Boże. Miłosierdzie zaś dotyczy nędzy; tej zaś przeciwstawia się chwała. A więc zuchwalstwo nie lęgnie się z próżności (próżnej chwały).

2. Zuchwalstwo przeciwstawia się rozpaczy. Otóż, jak wyżej powiedziano[1)], rozpacz wywodzi się ze smutku. Ponieważ rzeczy przeciwstawne mają przeciwstawne przyczyny, dlatego wydaje się, że zuchwalstwo wywodzi się z używania rozkoszy; i

tak, jak się zdaje, wywodzi się z wad cielesnych, których rozkosze są najgwałtowniejsze.

3. Na tym polega wada zuchwalstwa, że człowiek pnie się po jakieś dobro, które uważa za dostępne, choć nie jest mu dostępne. Że zaś człowiek uważa to za dostępne, co jest niedostępne, wywodzi się z nieznajomości. A więc zuchwalstwo raczej wywodzi się z nieznajomości niż z próżności.

Wbrew temu powiada Grzegorz[2)]: „Zuchwalstwo uganiania za nowościami jest córką próżności".

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano[3)], zuchwalstwo jest dwojakie: pierwsze liczy na własne siły i pnie się ku czemuś, co jest ponad te siły, ale co uważa przez nie za osiągalne; jasne, że ten typ zuchwalstwa lęgnie się z próżności; kto bowiem bardzo ubiega się o chwałę, z czasem pokusi się o to, co jest ponad jego możliwości; zwłaszcza chodzi tu o pogoń za tym, co nowe (a więc za wyróżnieniem), co więc wzbudza większy podziw. Dlatego też Grzegorz w sposób znamienny uznał zuchwalstwo uganiania za nowościami za dziecko próżności (48).

Drugie zaś liczy w sposób nienależyty na Boże miłosierdzie lub potęgę; od nich spodziewa się chwały bez zasług, lub przebaczenia bez pokuty; ten typ zuchwalstwa, zdaje się, lęgnie się wprost z pychy; tu bowiem człowiek ma się za coś wielkiego i sądzi, że nawet gdy będzie grzeszył Bóg nie będzie go karał, ani go chwały nie pozbawi.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

ZAGADNIENIE 22
O PRZYKAZANIACH DOTYCZĄCYCH NADZIEI I BOJAŹNI (49)

Wreszcie należy omówić przykazania odnoszące się do nadziei i bojaźni; rozpatrzymy więc: 1. Przykazania dotyczące nadziei; 2. Przykazania dotyczące bojaźni.

Artykuł 1

CZY ISTNIAŁA POTRZEBA DANIA JAKIEGOŚ PRZYKAZANIA DOTYCZĄCEGO NADZIEI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Co można uskutecznić jednym środkiem, drugi wydaje się zbędny. Lecz do położenia nadziei w dobru wystarczająco skłania człowieka sam pochop natury. A więc nie było potrzeby przynaglania do tego człowieka przykazaniami prawa.

2. Ponieważ przykazania nakazują postępki cnót, dlatego wśród najważniejszych przykazań winny znajdować się nakazy postępków najważniejszych cnót. Otóż między wszystkimi cnotami trzy cnoty boskie: wiara, nadzieja i miłość są

najważniejsze. A ponieważ, jak wyżej powiedziano[1)], najważniejsze przykazania prawa, do których wszystkie inne się sprowadzają, to Dziesięcioro Bożych Przykazań, wychodzi z tego, że jeśli należało dać jakie przykazanie odnośnie nadziei, to winno się znajdować wśród Dziesięciorga Bożych Przykazań, którego jednak tam nie znajdujemy. A więc w Zakonie, zdaje się, nie było żadnej potrzeby wydania przykazania co do nadziei.

3. Jednakowe uzasadnienie ma nakaz postępowania według danej cnoty i zakaz postępowania według przeciwstawnej jej wady. Otóż rozpacz przeciwstawia się nadziei i nigdzie nie znajdujemy przykazania, które by jej zakazywało. A więc nie było również potrzeby, zdaje się, przykazywania nadziei.

Wbrew temu Augustyn[2)], komentując słowa Jana[3)]: „To jest przykazanie moje, abyście się wzajem miłowali", tak mówi: „Ileż to razy nakazywano nam wiarę! a ileż razy nadzieję!" A więc trzeba było dać jakieś przykazania dotyczące nadziei.

Odpowiedź: Wśród przykazań, jakie spotykamy w Piśmie św., jedne stanowią sam trzon prawa, drugie zaś wstępne wymagalniki do prawa.

Wymagalniki wstępne do prawa oznaczają te (konieczne wstępne warunki), bez których w ogóle nie ma mowy o prawie. Należą tu przykazania nakazujące przejawy wiary i nadziei; wiarą bowiem umysł człowieka dostrzega w Twórcy prawa taką powagę, której należy się uległość; nadzieja zaś nagrody przynagla człowieka do zachowania przykazań.

Przykazania zaś stanowiące sam trzon prawa obowiązują człowieka już uległego i gotowego do posłuchu; ich celem jest poprawność życia; dlatego też od samego pierwszego ich wydania i obwieszczenia podano je w formie przykazań. Przykazań zaś dotyczących wiary i nadziei nie podano w formie przykazań; póki bowiem człowiek nie uwierzył i nie obudził w sobie nadziei, bezsensowne było wiązać go prawem. Lecz jak należało podać przykazania dotyczące wiary w formie oświadczenia *(denuntiatio)* czy przypomnienia *(commemoratio)*, o czym wyżej była mowa[4)], tak również w samym owym pierwszym prawodawstwie należało podać przykazania dotyczące nadziei w formie obietnicy, obiecując bowiem nagrody dla posłusznych prawu, prawodawca tym samym budzi nadzieję ich osiągnięcia; stąd to wszystkie obietnice spotykane w Starym Zakonie miały na celu budzenie nadziei.

Po wydaniu prawa mądry prawodawca nie tylko naprowadza ludzi do zachowania przykazań, ale do tym gorliwszego podtrzymywania fundamentu prawa; stąd to, po wprowadzeniu pierwszego ustawodawstwa. Pismo św. w rozmaity sposób pobudza ludzi do nadziei nie tylko w formie obietnic, jak czyniono w Prawie, lecz również w formie upomnień i przykazań; dowody na to spotykamy w licznych miejscach Pisma św.; mówi np. Psalmista[5)]: „Miejcie nadzieję w nim całe zgromadzenie ludu".

Ad 1. Natura jest samowystarczalna gdy chodzi o budzenie nadziei dobra proporcjonalnego do ludzkiej natury; wszelako ku nadziei dobra nadprzyrodzonego musiała pchnąć człowieka powaga prawa Bożego, posługując się częściowo obietnicami, częściowo zaś upomnieniami lub przykazaniami. Atoli i do tego, co podlega kierownictwu przyrodzonego rozumu ludzkiego, chodzi o działanie cnót

moralnych, musiano dać przykazania prawa Bożego, a to dla większej stałości, zwłaszcza, że przyrodzony rozum ludzki uległ zamroczeniu na skutek pożądliwości grzechu pierworodnego.

Ad 2. Dziesięcioro Bożych Przykazań należą do pierwszego ustawodawstwa; dlatego w Dziesięciorgu nie należało umieszczać jakiegoś przykazania dotyczącego nadziei; wystarczyło pobudzić do nadziei przy pomocy obietnic, jak to uczyniono w pierwszym i czwartym przykazaniu.

Ad 3. Do tego, do czego zachowania człowiek jest zobowiązany z racji powinności, wystarczyło dać przykazanie afirmatywne, czyli pozytywnie nakazujące to, co należy czynić, w czym również zawierają się zakazy tego, czego należy się wystrzegać; np. wydano przykazanie, by szanować rodziców; poniewieranie zaś rodziców zakazane jest w formie nałożenia kary na tych, co ich poniewierają. A ponieważ do zbawienia człowieka konieczne jest pokładanie nadziei w Bogu, dlatego należało pchnąć go ku temu jednym z powyższych sposobów; w formie zaś nakazującej to zawiera się również zakaz przeciwnych temu wykroczeń.

Artykuł 2

CZY ISTNIAŁA POTRZEBA DANIA JAKIEGOŚ PRZYKAZANIA DOTYCZĄCEGO BOJAŹNI ?

Zdaje się, że nie, bo:

1. Bojaźń Boża, jako że jest początkiem mądrości, dotyczy wstępnych wymagalników do prawa, te zaś nie podlegają przykazaniom prawa. A więc nie należało wydawać jakiegoś przykazania prawa dotyczącego bojaźni.

2. Założywszy przyczynę, musimy założyć i skutek. Lecz miłość jest przyczyną bojaźni; mówi bowiem Augustyn[1)]: „Każda bojaźń wywodzi się z jakiejś miłości”. A więc po wydaniu przykazania o miłości, zbyteczne było wydawać przykazanie o bojaźni.

3. Bojaźń w jakiś sposób przeciwstawia się zuchwalstwu. Lecz nigdzie w prawie nie znajdujemy zakazu zuchwalstwa. A więc, jak się zdaje, nie było również potrzeby dawać jakiegoś przykazania co do bojaźni.

Wbrew temu pisze Księga Powtórzonego Prawa[2)]: „A teraz, Izraelu, czegoż Pan, Bóg twój, żąda od ciebie, jeno abyś się bał Pana Boga twego”? Otóż Bóg żąda od nas tego, co nam nakazano zachować. A więc przykazaniami objęto również i ton byśmy się bali Boga.

Odpowiedź: Bojaźń jest dwojaka: niewolnicza i dziecięca. Jak bowiem do zachowania przykazań prawa przynagla człowieka nadzieja nagrody tak samo do zachowania przykazań prawa przynagla go również bojaźń przed karami; jest to bojaźń niewolnicza. I jak, o czym wyżej mówiono[3)], w pierwszym ustawodawstwie nie uznano za potrzebne wydania przykazania co do nadziei, lecz przynaglono do niej ludzi za pomocą obietnic, tak i co do bojaźni, która dotyczy kary nie uznano potrzeby wydania jakiegoś przykazania w formie przykazania; przynaglono zaś do niej ludzi groźbą kar; uczyniono tak i w Dziesięciorgu Bożych Przykazań i w później wydanych,

drugorzędnych przykazaniach prawa. I jak w następnych wiekach ludzie mądrzy i prorocy, pragnąc w narodzie utrwalić zachowanie prawa, podawali naukę o nadziei w formie upomnienia lub przykazania, tak samo czyniono i z bojaźnią.

Jeśli zaś chodzi o bojaźń dziecięcą, której znamieniem jest okazywanie poszanowania dla Boga, to ona w stosunku do miłości Boga zajmuje poniekąd stanowisko rodzaju i jest u podłoża wszystkich przejawów, w których wyraża się poszanowanie dla Boga. Dlatego też tym samym prawem, którym nakazano miłość, nakazano również i bojaźń dziecięcą; jedno bowiem i drugie musi koniecznie poprzedzać zewnętrzne postępki prawem nakazane, których też dotyczy Dziesięcioro Bożych Przykazań. Stąd to wymieniony cytat z prawa[4)], domaga się od człowieka bojaźni, postępowania po drodze Pańskiej, czczenia Boga i umiłowania Go.

Ad 1. Owszem, bojaźń dziecięca jest wstępnym wymagalnikiem do prawa, ale nie jako coś zewnętrznego wobec niego, ale jako punkt wyjściowy prawa; podobnie zresztą jak i miłość Boga. Jedno i drugie objęto prawem, gdyż są poniekąd punktem oparcia wspólnym dla każdego prawa.

Ad 2. Z miłości wypływa bojaźń dziecięca; zresztą i wszystkie inne dobre uczynki z niej biorą początek; dlatego jak po wydaniu przykazania miłości dano jeszcze przykazania innych postępków cnotliwych, tak również wydano łącznie przykazania bojaźni i miłości Bożej; podobnie rzecz się ma w naukach posługujących się dowodzeniem: nie wystarczy tu postawić pierwsze zasady; trzeba jeszcze podać wnioski wypływające z nich bezpośrednio czy z dalsza.

Ad 3. Wystarczy przynaglanie do bojaźni, by uchronić od zuchwalstwa; podobnie, jak to wyżej powiedziano[5)], wystarczy przynaglić do nadziei, by uchronić od rozpaczy.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Q. 17, 1: [1] 2 De lib. arb. 18, 19 [2] Enarr. in Ps.118; [3] 3 Sent. 20; [4] 7 phys. 17, 18; [5] 1 Moral. 16; [6] Ethic 6; [7] q. 8, a. 3 ad 3; [8] 1-2, q. 40, a. 1, tom 10; [9] 3 Ethic. 3; [10] a.5 i q. 18, a. 1.

Q. 17, 2: [1] 1 Kor 2, 9; [2] Ps 36, 5; [5] Mt 6, 11-13; [5] Żyd 6, 19 [5] art. poprz.; [6] żyd 6, 19; [7] q. 1, a. 1, 6 ad 1.

Q. 17, 3: [1] Fil 1, 6; [2] Jak 5, 16; [3] 11 De verb. Dom. 13; [4] Enchir. 8.

Q. 17, 4: [1] 1 Dial. 8; [2] Jer 9, 4; [3] a. 2 zarz. 2; [4] Jer 17, 5; [5] a. 1 i 1-2, q. 40, a. 7, tom 10.

Q. 17, 5: [1] 1-2, q. 64, a. 4, tom 11; [2] 1 Kor 13, 13; [3] a. 1; [4] 1-2, q. 62, a. 1, tom 11; [5] art. poprz.; [6] a. 1.

Q. 17, 6: [1] 1-2, q. 54, a. 2, tom 11; [2] art. poprz.; [3] 1 Moral. 16; [4] w odpow.; [5] 1-2, q. 54, a. 2, tom 11; [6] art. nast.

Q. 17, 7: [1] Glossa międz. Kassiod. do Ps 36, 3; [2] Żyd 11, 1; [3] 1 Kor 9, 10; [4] Mt 1, 2; [5] a. 2, 4, 6 ad 3; [6] Żyd 1, 6.

Q. 17, 8: [1] Łk 17, 6; [2] Expos. in Luc. 8; [3] 14 De civ. Dei 9; [4] 3 Sent. 26; [5] 1 Tym 1, 5; [6] 1-2, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6 ad 2; q. 40, a. 7, tom 10; [7] Super Prim. Can. Joan. 9; [8] Expos. in Luc. 8.

Q. 18, 1: [1] q. 17, a. 1 i 1-2, q. 40, a. 1, tom 10; [2] 14 De Trin. 8, 12; [3] 1, q. 87, a. 2, tom 6-7; q. 4, a. 1; [4] 1, q. 80-81; q. 82, a. 5, tom 6-7; [5] 1, q. 82, a. 5 ad 1, tom 6-7 i 1-2, q. 22, a. 3, tom 10; [6] q. 17, a. 8; [7] 1, q. 83, a. 2; q. 85, a. 4, tom 6-7.

Q. 18, 2: [1] Ps 30, 1; [2] q. 17, a. 3; [3] Rzym 8, 24; [4] q. 17, a. 5-6 i 1-2, q. 54, a. 2, tom 11; [5] q. 17, a. 1-2.

Q. 18, 3: [1] Mt 25, 41; [2] Job 40, 28; [3] Jak 2, 19; [4] Ekle 11, 3; [5] Rzym 12, 12; [6] Iz 65, 14; [7] 11 Super Gen. ad litt. 17, 19; [8] Job 15, 22; [9] 33 Moral. 20 lub 19; [10] Job 40, 18; [11] Enchir.8.

Q. 18, 4: [1] q. 17, a. 1 zarz. 2; [2] 1-2, q. 112, a. 5, tom 14; [3] 3 Sent. 26; [4] 2 Tym 1, 12.

Q. 19, 1: [1] 1-2, q. 41, a. 2 i q. 42, a. 1, tom 10; [2] 2 Reth. 5, 13; [3] Oz 13, 9; [4] Jer 10, 7; [5] Mal 1, 6; [6] Mądr 1, 13, 16.

Q. 19, 2: [1] 2 Fid. Orth. 15; [2] 1-2, q. 41, a. 4, tom 10; [3] Jak 2, 19; [4] Mr 14, 33; [5] 3 Sent. 34; [5] 1-2, q. 42, a. 3, tom 10; [7] Rzym 8, 15; [8] 2 Kor 11, 2.

Q. 19, 3: [1] Łk 18, 2; [2] Rzym 13, 3; [3] Mt 10, 28; [4] 1-2, q. 1, a. 3; q. 18, a. 2, tom 9 i q. 54, a. 2, tom 11; [5] 83 Quaest. 33; [6] Ekli 48, 13; [7] Rzym 13, 4; [8] 3 Ethic. 1.

Q. 19, 4: [1] Glossa do Rzym 8 ex libris Sent. Prosp. 172; [2] 4 Moral. 27 lub 25; [3] Job 3, 11; [4] Glossa zwykła Aug. Tract. 9 in Joan.; [5] Rzym 8, 15; [6] 1 Metaph. 2.

Q. 19, 5: [1] q. 17, a. 2 ad 2; a. 3; [2] Sup. 1 Joan Tract. 9; [3] 1-2, q. 18, a. 5, tom 9; q. 54, a. 2, tom 11; [4] a. 2; i 1 q. 48, a 5, tom 10.

Q. 19, 6: [1] Super 1 Joan. Tract 9; [2] Rzym 5, 5; [3] 2 Kor 3, 17; [4] 14 De civ Dei 28; [5] a. 4 wbrew; [6] a. 2 ad 4; a. 4.

Q. 19, 7: [1] Job 28, 28; [2] Ps 110, 10; [3] q. 45, a. 1, tom 16; [4] 12 De Trin. 13; [5] Ekli 1, 27; [6] Ekli 1, 25; [7] w odpow.; [8] Ekli 25, 16.

Q. 19, 8: [1] Ekli 25, 16; [2] Super 1 Joan. Tract. 9; [3] tamże; [4] 1 Jan 4, 18; [5] Arystot. 2 Metaph. 7.

Q. 19, 9: [1] 2 Moral. 49 lub 27; [2] tamże; [3] Iz 11, 3; [4] a. 2; [5] De grat et lib arb. 18; [6] Mt 10, 28; [7] De nat. et grat. 57; [8] 1-2, q 68, a. 5, tom 11; [9] tamże a. 1-2; [10] 1 De serm. Dom. 4; [11] a. 1; [12] 1-2, q. 55, a. 3-4, tom 11; [13] Ekli 10, 14; [14] 1-2. q. 68, a. 4, tom 11; [15] tamże ad 3.

Q. 19, 10: [1] Super 1 Joan. tract. 9; [2] q. 17, a. 8; [3] 83 Quaest. 36; [4] a. 2, 4; [5] a. 6.

Q. 19, 11: [1] Przyp 1, 33; [2] a. 2, 5; i 1-2, q. 42, a. 1, tom 10; [3] 1 Jan 3, 2; [4] Ps 18, 10; 5) q. 18, a. 3; 11-2, q. 5, a. 4, tom 9; [6] 17 Moral 29; [7] Job 26, 11; [8] 14 De civ. Dei 9; [9] tamże; [10] 9 De div. nom. 3.

Q. 19, 12: [1] Mt 5, 3; Łk 6, 20; [2] a. 7; [3] Mt 19, 21; [4] Ps 118, 120; [5] a. 9 ad 1; [6] Mt 5, 9; [7] Rzym 5, 2; [8] 1-2, q. 70, a. 2, tom 11; [9] De serm. Dom. in monte 4; [10] Ps 19, 8; [11] tamże cap. 1; [12] 5 in Luc. 6, 20; [13] In Math. 5, 3; [14] a. 7 i 10.

Q. 20, 1: [1] 1 De lib. arb. 16; [2] Mt 7, 18; [3] Ef 4, 19; [4] 6 Ethic 2; [5] Ez 18, 23; [6] 2 De li. arb. 18-19; [7] Epist. 221, ongiś 109.

Q. 20, 2: [1] Rodz 4, 13; [2] q. 17 a. 7; [3] 3 De anima 11.

Q. 20, 3: [1] a. 2; [2] 8 Ethic. 10; [3] 1 Kor, 13, 13; [4] Jer 30, 12; [5] Jer 15, 18; [6] Przyp. 24, 10; [7] 2 De summo bono 14.

Q. 20, 4: [1] 31 Moral. 45 lub 17; [2] Rzym 12, 12; [3] 13 De Trin. 10; [4] 31 Moral. 45 lub 17; [5] q. 17, a. 1 i 1-2, q. 40, a. 1, tom 10; [6] w odpow.; [7] 2 Rethor. 2; [8] 2 Kor 2, 7.

Q. 21, 1: [1] 14 De civ. Dei 28; [2] Jud 6, 15; [3] q. 20, a. 3 i 1-2, q. 73, a 3, tom 12.

Q. 21, 2: [1] Jud 9, 17; [2] 2 Sent. 22; [3] q. 20, a. 1; [4] art. poprz. ad. 1.

Q. 21, 3: [1] Mądr 17, 10-11; [2] Contr. Jul. 3, n. 20; [3] 2 Ethic. 8.

Q. 21, 4: [1] q. 20, a. 4; [2] 31 Moral. 45 lub 17; [3] a. 1.

Q. 22, 1: [1] 1-2, q. 100, a. 3, tom 13; [2] Tract. 83 in Jo.; [3] Jan 15, 12; [4] q. 16, a. 1; [5] Ps 61, 9.

Q. 22, 2: [1] 83 Quaest. 33; [2] Deut 10, 12; [3] art. poprz.; [4] wbrew. [5] art. poprz. ad 3.

U w a g a: Cytaty z Pisma św. podaję według Wujka 1935. Niektóre wszakże cytaty z N. Tekst. podaję według Sew. Kowalskiego Warszawa 1957. Wszelkie inne cytaty tłumaczę tak, jak są w Sumie.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) WSTĘP. Głównym zadaniem Objawienia i Wiary jest nie tyle podanie człowiekowi prawdy dla prawdy. ale pouczenie go o celu, o szczęściu w Bogu i sposobach jego osiągnięcia. Wiara przeto nie kończy się na sobie; z przeznaczenia swego ma budzić w człowieku upodobanie i pragnienie tego szczęścia i wolę dążenia ku niemu n korzystania ze Środków, a zwłaszcza z zapewnienia o pomocy Bożej, krótko mówiąc: ma budzić nadzieję chrześcijańską. Dlatego zaraz po traktacie o wierze następuje traktat o nadziei.

Spes - nadzieja ma kilka znaczeń; należy je dobrze mieć na uwadze, by wiedzieć, o jaką nadzieję w danym tekście chodzi. Tak więc nadzieja:

a) oznacza uczucie, a więc nastrój wewnętrzny duszy wywołany działaniem poznawczym naszych zmysłów; dotyczy zawsze jakiegoś dobra, cielesnego, trudnego do osiągnięcia, jeszcze nieposiadanego (a więc przyszłego). osiągalnego (dostępnego). Angażuje duszę i ciało. Polega na upodobaniu w tym dobru, pożądaniu go i wysiłku dążenia w jego kierunku dla zdobycia go. Uczucie to dzieli człowiek z innymi zwierzętami. Jest moralnie obojętne. Mówi o nim Św. Tomasz szeroko i głęboko 1-2. q. 40, tom 10. Jego opanowaniem zajmują się cnoty moralne.
b) oznacza to dobro, którego pragniemy i o które walczymy; jest to więc znaczenie obiektywne nadziei; np. q. 17, 1 ad 2.
c) oznacza pomoc, oparcie, ostoję, dzięki której możemy zdobyć upragnione dobro.
d) cnotę boską, nadprzyrodzoną; a więc w życiu chrześcijańskim tę wartość, którą pragniemy szczęścia wiecznego w Bogu i wysilamy się, by je zdobyć; jest to więc cnota zasadnicza dla chrześcijanina; dzięki niej realizuje on ostateczny cel swojego życia. Nie wolno jej mieszać z uczuciem nadziei, choć ma do niego uderzające podobieństwo. W całym traktacie mowa jest właśnie o tej nadziei. Artykuł pierwszy z miejsca orientuje nas, że chodzi tu o nadzieje chrześcijańską, a więc o cnotę boską.

Terminologia polska jest wystarczająca i nader bogata. Oprócz wyrażenia „nadzieja”, mamy jeszcze wyrażenie: otucha, ufność, spodziewać się, ufać, tuszyć, zawierzać, wyglądać i in.

(2) Q. 17 1, zarz. 1: „Uczucie nadziei może spotkać się z umiarem i krańcowością”. to znaczy, że uczucie to może być nie opanowane i wtedy wpada w skrajność (przesadę) rozpaczy; może też być opanowane; opanowanie uczucia jest rzeczą rozumu i cnoty; polega na umiarze, czyli złotym środku. O umiarze tym szeroko 1-2, q. 64, tom 11, a co do nadziei niżej a. ad 2.

(3) Q. 17, 1, zarz. 2: „Magister”. Chodzi tu o Piotra Lombarda. Patrz traktat o wierze objaśnienie (73) B.

(4) Q. 17, 1, zarz. 3: „Cnota jest przystosowaniem jestestwa doskonałego do działania”. Dwie rzeczy domagają się wyjaśnienia: Przystosowanie i jestestwo doskonałe.

a. Przystosowanie, dispositio. Chodzi o działanie jestestwa. Człowiek nie jest powołany jedynie do bytowania, ale i do działania i to działania sobie współmiernego, czyli rozumnego i doskonałego. Sensem człowieka i bytu w ogóle jest jego działanie; przezeń osiąga cel swój. Do działania zaś doskonałego musi być natura człowieka odpowiednio przystosowana. To przystosowanie ma czy to pośrednio czy bezpośrednio przystosować albo władzę człowieka albo samą jego naturę do dobrego działania proporcjonalnego do przedmiotu i do czynnika kierującego działaniem (rozum i Bóg). To przystosowanie do działania obejmuje szereg stanów, usposobień, usprawnień wrodzonych, nabytych i wlanych, przysposobień duszy i ciała i in. O tym szeroko 1-2, q. 49 i nast., tom 11.

Tłumaczę: dispositio ut genus habitus: przystosowanie do działania;
" ut species habitus: usposobienie;
" ut praeparatio et idoneitas ad agendum, seu inclinationes a natura inditi: predyspozycje, skłonności naturalne;
" ut scientia et virtus inchoata: sprawność zaczątkowa.

Habitus: przysposobienie do działania; na wzór: przysposobienie sportowe, wojskowe, zawodowe itp.

Habitus operativus: usprawnienie, sprawność;

Habitus entitativus: przysposobienie samej natury, duszy lub ciała; stan.

b. Jestestwo doskonałe oznacza w ogóle: 1. Jestestwo skończone bytowo, a więc takie, jakie tworzy natura; wyposażone dostatecznie przez naturę we władze, skłonności, predyspozycje, przysposobienia wrodzone; a więc człowiek w stanie dzikim i surowym, który jest elastycznym tworzywem do kształtowania, szkolenia, wychowania i nabywania cnót poznawczych i moralnych. Najpierw przecież musi być pełny normalny człowiek, a potem dopiero dalsze jego kształtowanie i przystosowanie do doskonałego działania poprzez ćwiczenie się w nabywaniu wartości duchowych. A więc w tym sensie jestestwo doskonałe oznacza gotowego, surowego człowieka, podmiot oczekujący na dalszą formację. Zarzut używa właśnie tego znaczenia. 2. Jestestwo doskonałe oznacza także człowieka już ukształtowanego, a więc wyszkolonego i wychowanego, posiadającego wiedzę i cnotę, przysposobionego już do doskonałego działania, a więc człowieka z charakterem dobrym. I to przede wszystkim stanowi doskonałego człowieka.

(5) Q. 17, 1, odpow.: „Cnota każdej rzeczy" itd. Cnota-virtus, to moc ducha, czyli spiętrzenie energii ducha, energii ujarzmionej, posłusznej rozumowi, używanej do osiągania ludzkich zamierzeń, oczywiście dobrych.

(6) Q. 17, 1, odpow . Rozum jest jednorodną (homogeneus) normą naszego postępowania, tzn. tego samego rzędu, tej samej natury, co i człowiek, jako coś z nas i w nas. Bóg zaś jest różnorodną (heterogeneus), wyższego rzędu normą naszego postępowania.

(7) Q. 17, 1, ad 1: Rozum poprawny, tzn. nie ulegający wpływom ubocznym, ale kierujący się własnym światłem i wskazaniami Bożymi; taki rozum jest kierownikiem życia i jego wszystkich przejawów a więc i uczuć. Stąd każda czynność

wtedy jest dobra, a każde uczucie wtedy jest opanowane, kiedy idą po linii wskazań rozumu.

(8) Q. 17, 1, ad 2: Nadzieja oznacza tu tyle, co rzecz oczekiwana, a więc szczęście w Bogu (znaczenie obiektywne). Oczywiście szczęście wieczne jest darem łaski, ale i naszych zasług. Całe życie chrześcijańskie jest zasługiwaniem na niebo, a więc jest życiem czynnej, owocnej nadziei.

Nadzieja więc to nie tylko cnota wlana, otrzymana darmowo przy chrzcie. Ona sama nas nie zbawi; może stać się zakopanym talentem; musi tu przyjść nasz wysiłek, nasza współpraca, nasze życie nadzieją. A więc własnym wysiłkiem mamy z cnoty wlanej uczynić cnotę nabytą, czyli wartość ducha kierującą życie ku Bogu-szczęściu. Należy tu upodobanie w Dobru Bożym, położenie w nim swojego szczęścia, tęsknota i pragnienie za nim, świadomy wysiłek zdobycia gon a więc akty nadziei, ufności, modlitwa, odrywanie się od dóbr doczesnych, korzystanie ze środków nadprzyrodzonych, ufność w miłosierdzie i pomoc Bożą i in.

(9) Q. 17, 1, ad 2: Pełna i niepełna nadzieja. Podobnie jak mamy pełną i niepełną wiarę. Racja jest ta sama. A więc: **Nadzieja pełna,** zaprawiona miłością Bożą, spotykana jest u człowieka w stanie łaski uświęcającej; wyklucza przeto grzech śmiertelny; stanowi ideał ożycia chrześcijańskiego. **Nadzieja niepełna,** oparta o miłość własną, bez miłości Bożej, bez łaski uświęcającej, spotykana jest u człowieka w stanie grzechu śmiertelnego. Człowiek więc w stanie grzechu śmiertelnego, a chodzi o chrześcijanina, nie traci wszystkiego uposażenia nadprzyrodzonego; zachowuje nie tylko wiarę, ale również i nadzieję szczęścia wiecznego; nadzieja ta, póki jest w stanie grzechu, jest płonna, czyli bezowocna, niepełna; nie zasługuje na niebo i nie realizuje go. Tylko grzechy wprost w nadzieję i ufność godzące gubią w duszy wszelką nadzieję; należą tu grzechy niewiary, rozpacz i zuchwalstwo (dufność). Papież Klemens XI potępił twierdzenie Paschazego Quesnela (1634-1719), że nie ma żadnej nadziei u człowieka pozbawionego miłości Bożej (D. 1407).

(10) Q. 17, 2, odpow: Nauka zbyt jasna: Mamy spodziewać się szczęścia, którym jest sam Bóg i mamy ufać, że Sam Bóg w tym nas wspomoże. To szczęście ma być tylko darem łaski Bożej, ale również i zapłatą za nasze wysiłki. Mimo to w ciągu wieków spotykamy się z rozmaitymi innymi, często wprost błędnymi zdaniami; i tak:

a) Ekard (13-14 w) głosił, że trzeba wyrzec się nadziei żywota wiecznego, nagrody wiecznej i innych wszelkich dóbr wiecznych i doczesnych, a to dla chwały Bożej. Jan XXII w 1329 uznał to za błędną naukę i odrzucił jako niechrześcijańską (D. 508);
b) Pseudoreformatorzy 16 w. (Luter, Kalwin i in.) całkowicie zaprzepaścili nadzieję chrześcijańską; głosili, że nadzieja ta w ogóle nie jest potrzebna, ani także dobre uczynki; owszem, samo spełnianie dobrych uczynków z myślą o zasłudze na żywot wieczny, jest grzechem. Sobór Trydencki (1545-1563) wyłożył naukę chrześcijańską i potępił naukę pseudoreformatorów jako heretycką (D. 804, 836, 841);
c) Molinos (17 w) głosił, że należy całkowicie zaniechać wszelkiej własnej aktywności i zdać się zupełnie na Boga. Aktywność ludzka jest, jego zdaniem

obrazą Boga. Nie trzeba więc troszczyć się ani o doskonałość, ani o zdobycie nieba, ani o zasługi, jako że jest to niegodne Boga i człowieka. Błąd ten wykrył i potępił Innocenty XI. Nosi on nazwę kwietyzmu (D. 1222 1232);

d) Janseniści (17 w) głosili: Czynić dobrze i unikać złego jedynie ze względu na niebo, to pobudka nienależyta i nieprawidłowa; Bóg też nie ma w niej upodobania; człowiek, straciwszy miłość do Boga, służąc Bogu z myślą o zasłużeniu sobie na żywot wieczny i spełniając dobre uczynki dla zdobycia szczęścia wiecznego, nie jest wolny od grzechu. Aleksander VIII uznał to za błąd i odrzucił jako niechrześcijańską nauke (D. 1300, 1303);

e) Fenelon (17 w) sądził, że na najwyższym szczeblu życia duchowego panuje wyłącznie miłość bezinteresowna, wykluczająca wszelki wzgląd osobisty a więc pragnienie szczęścia osobistego, zasługiwanie nań, nadzieję. Tak więc nadzieja i ufność, jako interesowne, nie mają istnieć w tym najwyższym szczeblu rozwiniętej miłości Bożej. Innocenty XII odrzucił to zdanie jako błędne (D. 1327-37).

Nadzieja więc i pragnienie szczęścia osobistego jest czymś godnym człowieka i idzie po linii wymagań jego psychiki; tak samo ufność w pomoc Bożą; nie ma przeto sensu wstydzić się tego. Oczywiście nie uważa się szczęścia osobistego za największą wartość. Przecież za takową uważa się miłość Bożą. A jeśli chodzi o tę interesowność nadziei, to nie jest ona li tylko sprawą człowieka, ale i Boga, gdyż sam Bóg, jako pierwsze i naczelne postawił obowiązki wobec Boga i właśnie z ich spełnianiem związał osobistą stronę szczęścia ludzkiego. Obowiązek więc i szczęście osobiste znajdują w Bogu swoje wyjaśnienie.

(11) Q. 17, 2, ad 1: Jeśli chodzi o szczęście, to nadzieja i miłość idą dalej niż poznanie rozumu. Poznanie nasze na ziemi chwyta je tylko w sposób ogólny i w zasłonie, mianowicie w charakterze ogólnym dobra doskonałego; wola zaś swoją nadzieją i miłością 1gnie już wprost do samego konkretnego dobra. Patrz q. 20, 2, odpow. Obowiązuje tu zasadnicza nauka tomistyczna: Rozum dotyczy ogółów, wola szczegółów.

(12) Q. 17, 3: Trudność polega na osobistym i egocentrycznym charakterze nadziei. Nawet mówimy: spodziewać się, a więc z zaimkiem zwrotnym: się. Dopiero miłość poszerza nadzieję i czyni ją bardziej otwartą i altruistyczną, ale oczywiście tylko miłość Boża.

(13) Q. 17, 4, zarz. 1: Przeznaczenie łączy się zawsze ze zbawieniem, czyli szczęściem wiecznym, przedmiotem nadziei. Przeciwstawnym pojęciem jest odrzucenie, które łączy się zawsze z potępieniem wiecznym. O tym szeroko 1, q. 23, tom 2.

(14) Q. 17, 4, odpow.: Stale powtarzane dwa składniki: pierwszy, dobro-szczęście wieczne, drugi, pomoc Boża, stanowią różnicę i związek ścisły nadziei i ufności. Chociaż spes obejmuje oba elementy i my tłumaczymy ją przez „nadzieja", to jednak w jęz. naszym, jak się zdaje, nadzieja wyraża raczej pierwszy składnik, tj. pragnienie i dążenie do dobra, szczęścia, czy nawet samo owo dobro. Ufność zaś

wyraża raczej drugi składnik, tj. poleganie i liczenie na pomoc Bożą w dążeniu do szczęścia.

(15) Q. 17, 4, odpow.: Przyczyna oznacza ton co w sposób najkonieczniejszy przyczynia się do bytu rzeczy; są 4 rodzaje przyczyn: cel, sprawca, tworzywo (materiał), forma (istotna treść) Tu, św. Tomasz wylicza tylko dwie przyczyny i to zewnętrzne dla rzeczy, mianowicie: cel i sprawcę.

(16) Q. 17 , 4, odpow: Poruszono tu zagadnienie nadziei i ufności czysto ludzkiej, nie jako uczucia i nie jako cnoty chrześcijańskiej, ale jako zjawiska ludzkiego i przejawu woli. Przedmiotem jej są rozmaite trudne przedsięwzięcia i wysiłki wiodące do zdobycia jakichś dóbr czy osiągnięć. Nadzieja ludzka broni tu przed zniechęceniem i cofaniem się wzmaga własne siły i szuka pomocy postronnej. Oczywiście, że nadzieja ta i ufność, tak jak i wiara ludzka, nie mają znamienia cnoty. Dotyczy przecież dóbr i przedsięwzięć ziemskich, chwilowych, ułamkowych; siły ludzkie i pomoc postronna okazują się zawodne, nie dają żadnych gwarancji; mówimy o takiej nadziei, że jest matką głupich; daje jednakowoż niemałą nauczkę o kruchości dóbr doczesnych, o zawodności ludzkiej pomocy, o potrzebie położenia serca w wyższych dobrach i szukania pomocy wyżej. Patrz również q. 18, a. 4.

(17) Q. 17, 4, odpow.: O szukaniu wstawiennictwa Świętych i o modlitwie będzie szeroko mowa 2-2, q. 83, tom 19.

(18) Q. 17, 5, ad 3: Dalekosiężność - longanimitas; można również oddać terminem: dalekomyślność, dalekowzroczność. O niej 2-2, q. 136, a. 5, tom 21, str. 140 nast. Dilatio - dłużenie czasu.

(19) Q. 17, 5, ad 4: Wielkoduszność - magnanimitas. O niej tom 21. str. 70 nast.

(20) Q. 17, 8, zarz. 2: „Kochania i świętej miłości" - ex amore et sancta caritate. Trzy łacińskie terminy: amor, caritas, dilectio niekiedy występują oddzielnie, niekiedy razem w złożeniu amor caritatis, dilectio caritatis i stanowią twardy orzech do zgryzienia dla tłumacza. Tym bardziej, że używa się ich w tekście nieraz jeden za drugi. W jęz. naszym mamy: miłość, miłowanie, miłować; lubienie, lubić, kochanie, kochać. Zostawiam tłumaczowi traktatu o miłości uporanie się z terminologią. Tu tłumaczę: amor - miłość, ulubienie, ukochanie, zależnie od potrzeby i sensu; dilectio - miłowanie Boga; caritas, dilectio caritatis, amor caritatis - miłość Boża, miłość bezinteresowna, przyjacielska, najdoskonalsza, zależnie od tekstu. O tym szeroko w następnym traktacie od q. 23, tom 16.

(21) Q. 17, 8, odpow.: Na świecie spotykamy podwójny układ: Pierwszy, o którym stanowi rodowód i pochodzenie (generatio et natura), czyli seria generacji; np. najpierw jest korzeń, potem pień i gałęzie, listowie, kwiaty, wreszcie owoce. Drugi, o którym stanowi doskonałość czyli wartość rzeczy (ordo perfectionis et formae); np. najwartościowszy jest owoc, potem reszta; lub samo drzewo, jego gatunek, a potem dopiero inne jego przymioty.

(22) Q. 17 8 odpow.: W naszym języku dobrze oddaje się to wyrażeniem: kochać się w kimś.

(23) Q. 18, 1: W człowieku mamy dwie strefy działania: Pierwsza, to sfera poznania: a) wyższa, duchowa, to rozum dążący do prawdy, b) niższa, cielesna to zmysły wewnętrzne i zewnętrzne. Reakcją duszy na poznanie jest jej dążenie ku lub od poznanego przedmiotu. Druga, to sfera dążenia: a) wyższa, duchowa, to wola dążąca do dobra i szczęścia duchowego; b) niższa, zmysłowa, to uczucia.

Jeśli chodzi o niższe siły dążnościowe, a więc zmysłowe, czyli o uczucia, to są one dwojakie: I. Pożądawcze (pociągowe); odnoszą się do dobra lub zła, które nie przedstawia specjalnych trudności w zdobywaniu czy uniknięciu. Mamy tu takie uczucia: 1. upodobanie w dobru, bez względu na to, czy się go posiada czy nie; 2. żądza dobra jeszcze nie posiadanego; 3. przyjemność z posiadanego dobra; 4. nieupodobanie w złem, bez względu na jego posiadanie czy nieposiadanie; 5. wstręt do nieposiadanego, konkretnego zła; 6. ból, przykrość z posiadanego zła. Odpowiednikami we woli są: 1. miłość, 2. pragnienie, 3. radość, 4. nienawiść, 5. odraza, 6. smutek.

II. Bojowe (popędliwe); odnoszą się do dobra lub zła, o ile przedstawia specjalną trudność w zdobywaniu czy uniknięciu, Mamy tu takie uczucia: 1. nadzieja, otucha wobec dobra trudnego, przyszłego, dostępnego; 2. rozpacz czyli rezygnacja z jego osiągnięcia; 3. śmiałość. odwaga w przezwyciężeniu zła grożącego, trudnego, pokonalnego; 4. strach (bojaźń, lęk), czyli stronienie (ucieczka) przed złem trudnym, grożącym, niepokonalnym; 5. złość, gniew, gdy człowiek, czy zwierzę nie poddaje się doznanemu złu, nie smuci się, ale wysila się, by go usunąć. - Tych samych nazw używamy dla odpowiednich uczuć we woli. Szeroko o tym 1-2, q. 22-48, tom 10. Patrz objaśnienie w traktacie o wierze (13).

(24) Q. 18, 1, zarz. 3: Motus, actus potentiae - akt władzy. Należy przez to rozumieć wszelki ruch czy odruch władzy psychicznej wobec swego przedmiotu; ponieważ zaś władza jest organem czy funkcją duszy i całego człowieka, dlatego akt władzy jest życiem, przejawem, wysiłkiem, pracą całej duszy i całego człowieka.

(25) Q. 18, 2: Niebianie - ludzie w niebie, zbawieni, beati.

(26) Q. 18, 3, ad 2. Św. Tomasz nie twierdzi, że potępieńcy i szatani mają wiarę niepełną; przecież jest ona czymś nadprzyrodzonym; ich wiara jest nabyta i ma charakter czysto poznawczy, tzn. jest owocem poznania rozumu. Patrz o wierze q.5,a.2.

(27) Q. 18, 4, ad 2: Cała niezawodność nadziei chrześcijańskiej nie polega na przekonaniu, czy pewności, że się będzie zbawionym, ani na posiadaniu łaski uświęcającej, ale na silnej wierze w Boga nieomylnego, w Jego wszechmoc, dla której nic nie jest niepodobnego, oraz na gorącej ufności w miłosierdzie Bożen której namacalnym znakiem jest Wcielenie Syna Bożego, Jego Serce, Jego śmierć, Kościół św. i sakramenta św.

(28) Q. 18, 4, ad 3: Określenie nadziei chrześcijańskiej.
Jest to cnota boska, dzięki której spodziewamy się otrzymać,
za Bożą pomocąn szczęście wieczne i Środki doń wiodące.

(29) Q. 19, 1, odpow. Zło winy (grzech) - zło kary czyli kara. Patrz objaśnienie w traktacie o wierze (125).

(30) Q. 19, 1, ad 2: Nigdy więc nie może człowiek „skończyć" z Bogiem. Zerwie z Bogiem-Ojcem myślą i sercem, chcąc nie chcąc wpadnie w ręce Bożej sprawiedliwości.

(31) Q. 19, 1, ad 3: Zjawiska bojaźni i nadziei są ze sobą ściśle złączone. Nadziei przecież zdobycia czegoś zawsze towarzyszy obawa doznania zawodu. Oba te przeżycia należą do sfery bojowej, a więc są narzędziami walki o dobro i ze złem. Nadzieja i bojaźń dotyczą prawie tego samego: Nadzieja dotyczy tego co dobre, trudne, przyszłe, dostępne; a bojaźń tego, co złe, trudne, przyszłe (grożące), niepokonalne. - Jako dzieci Kościoła wojującego, chrześcijanie prowadzą bój: bój nadziei o dobro najwyższe dla siebie - szczęście wieczne i dla świata o przyjście Królestwa Bożego; bój bojaźni, czyli wystrzegania się największego zła: grzechu i jego następstw, zawsze w oparciu o pomoc tego, który powiedział: „Ufajcie, jam zwyciężył świat" (Jan 16, 33).

(32) Q. 19, 2: Tłumaczę:

timor mundanus	.....	bojaźń	przyziemna, bezbożna;
" humanus	.....	"	czysto ludzka;
" servilis	.....	"	niewolnicza, służalcza;
" serviliter servilis	..	"	niewolniczo niewolnicza;
" initialis	.....	"	zaczątkowa;
" filialis	.....	"	dziecięca;
" castus	.....	"	szlachetna, czysta.

(33) Q. 19, 2nad 2: Bojaźń naturalna tkwi w naturze każdego jestestwa, którego dobrem jest zachowanie swojego bytu i całości; w sposób przeto naturalny każdy boi się tego, co godzi w jego całość, a więc boi się śmierci, kalectwa, zniesławienia itp. Patrz art. nast. ad 3.

(34) Q. 19, 4. W przeszłości spotykaliśmy się nieraz z potępianiem lub niedocenianiem bojaźni niewolniczej. I tak:

a) Luter i pseudoreformatorzy 16 w. twierdzili, że żal za grzechy i unikanie grzechu z bojaźni przed karą piekła jest grzeszny. Sobór Trydencki uznał to za błędne i wyłożył naukę katolicką o bojaźni. (D. 798, 818, 898).
b) Janseniści 17 w. twierdzili, że lęk przed karą piekła nie ma charakteru nadprzyrodzonego; tak samo żal za grzechy z bojaźni przed karą Bożą i przed piekłem nie jest dobry ani nadprzyrodzony; odrzucił to Aleksander VIII. (D. 1304, 1305) .

c) Quesnel (17-18 w.) twierdził, że bojaźń przed karą nie do pokuty, ale do rozpaczy wiedzie, że tylko ręce od grzechu powstrzymuje, nie serce. Potępił te i inne twierdzenia Klemens IX (D. 1410-1417).
d) Synod w Pistoi (Włochy - 18 w.) wznowił błędy Lutra co do bojaźni niewolniczej, co znów potępił Pius VI (D. 1525).
e) Kwietyści, Molinos, Fenelon, i in. twierdzili, że w najwyższych stanach życia wewnętrznego winna zniknąć całkowicie wszelka bojaźń i lęk przed jakąkolwiek karą, jako że zawiera w sobie osobisty interes. Odrzucił to jako błędne Innocenty XI i XII (D. 1226-1232, 1328).

(35) Q. 19, 4, odpow.: Bojaźń niewolniczo niewolnicza jest czystym strachem przed karą. Bojaźń zaś niewolnicza jest lękiem przed Bogiem karzącymn Patrz Fil 2, 12; Mt 10, 28: Łk 12, 4.

(36) Q. 19, 4, ad 3: Amor mercenarius - miłość kupiecka, to typowy objaw materializmu religijnego. A więc w stosunku do Boga należy wystrzegać się dwóch niegodziwości: miłości kupieckiej i bojaźni przyziemnej, o której była mowa w art. 3.

(37) Q. 19, 5. Sunt idem substantia - stanowią jedno, czyli są tego samego pnia; stanowią jeden byt. Substantia timoris - sam trzon (pień, byt) bojaźni. O bojaźni dziecięcej patrz Ekli 25, 8, 13-16; 1 Jan 4, 18; Rzym 8, 15.

(38) Q. 19, 11, odpow.: Securitas – beztroska, bezpieczeństwo; to wyzbycie się troski, pieczy, bojaźni; to poczucie bezpieczeństwa, pewności, spokoju, wykluczające przygnębienie I rozpacz. To owoc cnoty wyrobionej, zwłaszcza cnót boskich. Przynależy do męstwa, do wielkoduszności. Patrz tom 21, str. 87 nast. (2-2, q. 129, a. 7).

(39) Q. 19, 12, ad 4: Tłumaczę: magnificatio - chluba, chlubienie się, choć można też: wywyższanie się; honor - zaszczyty; subiectio - uległość; reverentia – uszanowanie, poważanie; modestia - skromność; continentia - powściągliwość; abstinentia - wstrzemięźliwość; castitas - czystość.

(40) Q. 20. Rozpacz o zbawieniu to w rozumie przekonanie, że szczęście wieczne jest nieosiągalne, że Bóg nie wspomoże, nie udzieli łaski. nie przebaczy pokutującemu grzesznikowi. We woli zaś jest to rezygnacja ze szczęścia wiecznego i porzucenie dążenia ku niemu. W historii biblijnej spotykamy dwa typowe przykłady tragicznej rozpaczy: Kaina i Judasza.

Do tej rozpaczy sprowadza się lekceważenie lub nawet pogarda całkowita dla szczęścia pozagrobowego; pochodzi ona albo z poglądów materialistycznych, albo z życia grzesznego, a więc nadmiernego przywiązania do świata.

Rozpacz o zbawieniu jest niekiedy chorobą psychiczną; wynika z nadmiernego lęku przed utratą szczęścia wiecznego i przed potępieniem. Rozpaczy o zbawieniu nie należy mieszać z uczuciem rozpaczy. Patrz (23).

(41) Q. 20, 2, zarz. 3: Herezja potępiona oznacza błędne mniemanie w sprawach wiary, które Kościół uznał za takie i odrzucił jako sprzeczne z nauką objawioną.

Nowacjan, kapłan rzymski w 3 w. W ówczesnym sporze co do taktyki Kościoła wobec odpadłych od wiary na skutek prześladowań, oparł się papieżowi, zarzucił mu nadmierną pobłażliwość i sam się ogłosił biskupem rzymskim, a więc pierwsza schizma w Kościele; szybko jednak przeszła. Jego poglądy były na wskroś rygorystyczne; jego zwolenników nazwano nowacjanami.

(42) Q. 20, 2, wbrew: Remoto posteriori, non removetur prius - usunięcie następnika nie powoduje zaniku poprzednika. Np. śmierć syna nie pociąga śmierci ojca; zgaszenie żarówki w pokoju nie pociąga za sobą ustania pracy elektrowni.

(43) Q. 20, 4: Acedia - zniechęcenie, czyli zgorzkniałość, lub skwaszenie serca wobec Boga. Potocznie używa się: lenistwo w sprawach Bożych. Ale to nie wiele mówi. O tym 2-2, q. 35, tom 16.

Dejectio - upadek na duchu, przygnębienie, jakieś załamanie wewnętrzne, złączone z nadmiernym smutkiem.

(44) Q. 21, 1: Chodzi o to, czy zło zuchwalstwa (praesumptio) polega na liczeniu jedynie na własne siły, czy też na liczeniu niegodziwym na siły Boże.

(45) Q. 21, 1, odpow.: W tym sensie praesumptio raczej należałoby oddać wyrazem „dufność" czy zarozumiałość, a więc zuchwałe liczenie na własne siły i przecenianie ich. O tym tom 21, str. 91 nast. (2-2, q. 130). Jest to zarazem herezja pelagiańska, czyli chęć zdobycia szczęścia wiecznego własnymi tylko siłami.

(46) Q. 21, 1, odpow.: To właściwe znaczenie praesumptio zuchwalstwo (bezczelność); zachodzi wtedy, gdy człowiek, licząc na miłosierdzie Bożen chce osiągnąć szczęście wieczne bez własnego wkładu. a więc pokuty i zasługi; dalej, gdy człowiek oczekuje pomocy Bożej do spraw niegodziwych, gdy wzywa Bożej interwencji dla celów niepotrzebnych, dziwacznych i niepoważnych (kuszenie Boga, średniowieczne ordalia), gdy człowiek, licząc na miłosierdzie Bożen grzeszy i utwierdza się w grzechu (to grzech przeciw Duchowi Świętemu).

(47) Q. 21, 3, wbrew i odpow.: Tłumaczę: timiditas - tchórzostwo; audacia odwaga; insensibilitas niewrażliwość.

(48) Q. 21, 4, odpow.: Inanis gloria – próżność, próżna chwała, czyli pogoń za tym, co nowe gwoli wyróżnienia się, zwrócenia na siebie uwagi i wzbudzenia podziwu czy zdobycia pochwały, sławy itp. O niej tom l1, str. 100 i nast.

(49) Q. 22. Żadna myśl tak mocno, tak często nie powtarza się w całym Piśmie św., jak idea ufności w miłosierdzie Boże i wszechmoc Bożą oraz wdrażanie w serce człowieka bogobojności i nadziei szczęścia wiecznego.

SKOROWIDZ

Cyfry bez nawiasów oznaczają strony; cyfry w nawiasach oznaczają rzecz wyjętą z objaśnienia.

Aleksander VIII 308(10d), 312(34b).
Ambroży 250, 281.
Apostoł (Paweł) 239, 240-1, 244, 247-9, 252, 254, 261-3, 267, 280, 282, 288-9.
Augustyn 237, 241, 248-9, 251, 255-6, 263, 265-9, 270-6, 278-9, 280, 282-4, 288-9, 290, 294, 298, 300.

Bezczelność 313 (46).
Beztroska 312 (38).
Błogosławieni ubodzy w duchu 279-81.
-, cisi 280-1.
Błogosławieństwo jest przejawem doskonałej cnoty 281.
-, smutku 280-1.
Bóg - prawdziwy i fałszywy sąd o Nim 283.
-, jako szczęście 307 (10).
Bogobojność, patrz **Bojaźń**.
Bojaźń, jako dar 257 nast.
-, dziecięca, zaczątkowa, niewolnicza, przyziemna (bezbożna), 259-61.
-, przyziemna zawsze grzechem 262-4, 269.
-, niewolnicza 264-9; a dziecięca 266-7, 276, 300; niewolniczo niewolnicza 268-9,312 (35).
-, a miłość 267-9, 300.
-, jako pobudka działania 264-5; jej przedmiotem zło 266, 274, 278; początkiem mądrości 269-71, 276, 299; zaczątkowa a dziecięca 271-3; jako dar Ducha Św. 273-5; ludzka 273; czy miłość ją zmniejsza 275-7; zaczątkiem życia duchowego 279-81; jej duchowe skutki 280; nakazana przykazaniem 299-301; naturalna 311 (33); błędy doktrynalne co do - 312 (34).
Bojowe siły, Władze 250-1, 310 (23II).

Chlubienie się z siebie 281.
Chytrość 294.
Cnota - w nas bez nas 237; czym jest 238; moralna 245, 274.
Cudzołóstwo - z gruntu złe 265.
Człowiek, czy można mu ufać 243; poszanowanie - a 262-3; doskonałe-y charakter-a 306 (4b); dwie sfery działania w - u 310 (23).

Dalekosiężność 244, 309 (18).
Damascen 259, 260.
Dar bojaźni, patrz **Bojaźń**; dary Ducha Św. 274.
Dionizy 279.

Dobro rzeczy - na czym polega 238.
Dobro spodziewane, doskonałe 240; ziemskie jako przedmiot nadziei 243; moralne 261; duchowe, smak w nim 288; obrzydzenie do niego 289.
Doskonałość, na czym polega 281.
Dufność 313 (45).
Dziecko a ojciec 261.

Ekard 308 (10c).
Eklezjastes 254.
Eklezjastyk 263, 270-1, 275.
Ezechiel 283.

Fenelon 308 (10e) 312 (34e).
Filozof, patrz Arystoteles.

Grzech - czym jest 282-3; rozpusty 283; przeciw Duchowi Św. 290-1; na czym polega 290 1; przeciw samemu Bogu 291.
Grzegorz 238, 242, 246, 255, 264, 273 278, 288, 296.

Hieronim 281.

Innocenty XI 308 (l0c).
Innocenty XII 308 (10c).
Izajasz 255, 273.
Izydor 287.

Jakub (Apostoł) 241, 254, 259.
Jan Ewang. 272, 277.
Jan XXII 308 (10a).
Janseniści 308 (10d), 312 (34b).
Jeremiasz 243, 258.
Job 254-5, 264, 269, 278.
Judyt 291-2.
Jestestwo doskonałe 306 (4b).

Kalwin 308 (10b).
Kara jako zło 249. 258. 265.
Klemens XI 307(9), 312 (34c).
Kochać się w kimś 310 (22).
Kuszenie Boga 313 (46).
Kwietyzm 308 (10c), 312 (34e).

Lęk przed karą boską 249, 265-6, 268, 276; patrz **Bojaźń** Boża.
Lekkomyślność 294.
Lgniecie do Boga 246.
Luter 308 (10b), 312 (34a).

Łukasz Ewan. 248, 262.

Magister 237, 249, 250, 256, 260, 292, 307 (3).
Malachiasz 258.
Malinos 308 (10c), 312 (34e).
Marek Ewang. 259.
Mateusz Ewang. 247n 254, 279.
Materializm religijny 312 (36) .
Mądrość - jej początkiem bojaźń Boża 269-71.
Męstwo 244n 294.
Miłość - własna, wylęgarnią grzechów 290-1; różne pojęcia
- ci 310 (20); kupiecka 265, 312 (36).

Nadętość ducha 280.
Nadzieja - jej zły użytek 237-8; jej kilka znaczeń 305 (1); pełna i niepełna 305, 307 (9); jej egocentryczny charakter 309 (12); jest cnotą 237-9; cnotą boską 244-7; jako uczucie 237-8.
-, jej przedmiot: życie wieczne 239 nast., 248, 253.
-, " " Bóg 244-5. 251, 254.
-, " " dobro spodziewane 240.
-, " " dobro przyszłe, trudne, możliwe 247.
-, " " pierwszo- i drugorzędny 240-1.
-, " " dla siebie i dla bliźniego 241-2.
-, " " pomoc Boga 243. 248.
-, " " dobro ziemskie 243; możliwe 247-8, 253, 291.
-, i rozpacz dotyczą tego samego 241-2.
-, a miłość 242.
-, jej pokładanie w człowieku 242-3.
-, jej wykładnią prośba 243.
-, wypośrodkowanie między zuchwalstwem a rozpaczą 244-5.
-, stosunek do wiary i miłości 246-50.
-, jej podmiotem jest wola 250 nast.
-, czy jest w niebie i w piekle 252-6.
-, a pewność 256-7, 311 (27).
-, nieci radość 254.
-, ukojeniem woli 255.
-, jej utrata 288-9.
-, nakazana przykazaniem 297-9.
-, matką głupich 309 (16).
Natura - jest samostarczalna 299.
Niedomoga 245.
Niecierpiętliwość 253.
Nienawiść - większym grzechem niż rozpacz 287.
Nieśmiertelność 253.
Niewiara rozpacz 284-7.

Niewolniczość - a pycha 265.
Niewrażliwość 293, 313 (47).
Norma - ludzkich czynów 238, 244-5; najwyższa 245.
Nowacjan 284.

Oczekiwanie 244-7.
Odwaga 294-5.
Ozeasz 258.

Pewność nadziei 256-7.
Pochop natury 297.
Pociecha - nadziei 289.
Poczucie - bezpiecz., pewności, spokoju 312 (38).
Ponure myśli - ich źródło 289.
Poprawność życia - celem prawa 298.
Postępki ludzkie - ich miara 238, 244.
Potępieńcy - a nadzieja 254-6; ich rozpacz 284.
Próżność 295, 314 (48).
Przesad 245, 306 (2).
Przygnębienie 289, 312 (43).
Przykazania - dotyczące nadziei i bojaźni 297-301; dwa ich rodzaje 298.
Przystosowanie - dyspozycja 306 (4a).
Przywiązanie do świata 263.
Pycha - jej początek 275; jej zdławienie 280; kryje się w dobrych uczynkach 284.

Quesnel 307 (9), 312 (34c).

Radość 289.
Rozkosz - jej szukanie w rzeczach zewn. 281; cielesna, płciowa a nadzieja 289; a zuchwalstwo 295.
Rozpacz 244; o człowieku żyjącym 241; rezygnacja 245; jest grzechem 282-4, 299 (9); jest wylęgarnią grzechów, jakich 282; może istnieć bez niewiary 284-5; jest najw. grzechem 286-7; grzech niebezpieczny 287; to piekło 278; lęgnie się ze zniechęcenia 288-9; jest pogardą miłosierdzia Bożego 291; a przykazania 298-9; o zbawieniu czasem chorobą psychiczną 312 (40) .
Rozpusta - co zamierza 283; źródłem rozpaczy 289.
Roztropność 294.
Rozum trwający w błędzie 293; poprawny 307 (7); normą postępowania 307 (6).

Siły dążnościowe - różnorodne 310 (23).
Skrajność 245, 366 (2).
Skwaszenie serca 312 (43).
Smak w dobrach duchowych 288.
Smutek - głęboki 289.
Spodziewać się 252.
Środek, patrz **Umiar**.

Strach przed utratą dóbr 261-3; przed władzą 262-3; przed karą 312 (35).
Szatan - szef potępionych 254; nie ma nadziei 255; jego smutek i rozpacz 255.
Szczęści wieczne - przedmiot nadziei 239, 244; trudne 252; świętych 253.

Tchórzostwo 294, 313 (47).

Ubóstwo ducha 279-81.
Ufność 309 (14), 314 (49).
Ukojenie woli 255.
Umiar 245 (patrz Norma); w używaniu dóbr 281; złoty środek 306 (2); - kowanie 295.
Upadek na duchu 289, 313 (43).

Wielkoduszność 244-5, 309 (19).
Władza - jej funkcja 263.

Zadufanie w swe siły 290-1.
Zaniedbanie pamięci o Bogu 289.
Zarozumiałość 313 (45).
Zgorzkniałość serca 312 (43).
Zło kary, winy 258-9, 260, 266, 311 (29); moralne 261.
Złoty środek 306 (2).
Zniechęcenie 288-9, 309 (16), 313 (43).
Zuchwalstwo 290-7; jako grzech przeciw Duchowi Św. 290-3; nieumiarkowanie nadziei 293; mniejszym grzechem niż rozpacz 293; bardziej przeciwstawia się nadziei niż bojaźni 294-5; lęgnie się z próżności i pychy 296; jego zło 313 (44).
Żona i mąż 261.

Tom 16. MIŁOŚĆ (2-2, q. 23-46)

SPIS RZECZY

OD WYDAWCY

ZAGADNIENIE 23. O MIŁOŚCI W NIEJ SAMEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY MIŁOSĆ JEST PRZYJAŹNIĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY MIŁOŚĆ JEST CZYMŚ STWORZONYM W DUSZY?
ARTYKUŁ 3. CZY MIŁOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY MIŁOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY MIŁOSĆ JEST JEDNĄ CNOTĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY MIŁOŚĆ JEST CNOTĄ NAJDOSKONALSZĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY BEZ MIŁOŚCI MOŻE BYĆ JAKAŚ PRAWDZIWA CNOTA?
ARTYKUŁ 8. CZY MIŁOŚĆ JEST FORMĄ CNÓT?

ZAGADNIENIE 24. O PODMIOCIE MIŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY PODMIOTEM MIŁOŚCI JEST WOLA?
ARTYKUŁ 2. CZY MIŁOŚĆ JEST NAM WLANA PRZEZ BOGA?
ARTYKUŁ 3. CZY MIŁOŚĆ JEST WLEWANA ODPOWIEDNIO DO POJEMNOŚCI PRZYRODZONYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY MIŁOŚĆ MOŻE WZRASTAĆ?
ARTYKUŁ 5. CZY MIŁOŚĆ WZRASTA W NAS PRZEZ DODANIE?
ARTYKUŁ 6. CZY KAŻDY UCZYNEK MIŁOŚCI POWODUJE JEJ WZROST?
ARTYKUŁ 7. CZY MIŁOŚĆ WZRASTA BEZ KOŃCA?
ARTYKUŁ 8. CZY MIŁOŚĆ W TYM ŻYCIU MOŻE BYĆ DOSKONAŁA?
ARTYKUŁ 9. CZY WŁAŚCIWĄ JEST RZECZĄ ROZRÓŻNIAĆ W MIŁOŚCI TRZY STOPNIE: POCZĄTKU JĄCĄ, POSTĘPUJĄCĄ I DOSKONAŁĄ?
ARTYKUŁ 10. CZY MIŁOŚĆ MOŻE SIĘ ZMNIEJSZAĆ?
ARTYKUŁ 11. CZY MIŁOŚĆ RAZ POSIADANA MOŻE BYĆ UTRACONA?
ARTYKUŁ 12. CZY MIŁOŚĆ TRACI SIĘ PRZEZ JEDEN UCZYNEK GRZECHU ŚMIERTELNEGO?

ZAGADNIENIE 25. O PRZEDMIOCIE MIŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY MIŁOWANIE MIŁOŚCIĄ ROZCIĄGA SIĘ TYLKO NA BOGA, CZY TEŻ I NA BLIŹNICH?
ARTYKUŁ 2. CZY NALEŻY MIŁOWAĆ MIŁOŚĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY STWORZENIA NIEROZUMNE POWINNY BYĆ MIŁOWANE MIŁOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY CZŁOWIEK POWINIEN MIŁOWAĆ SAMEGO SIEBIE Z MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY CZŁOWIEK POWINIEN MIŁOWAĆ Z MIŁOŚCI SWE CIAŁO?
ARTYKUŁ 6. CZY GRZESZNICY WINNI BYĆ MIŁOWANI Z MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY GRZESZNICY MIŁUJĄ SAMYCH SIEBIE?
ARTYKUŁ 8. CZY MIŁOŚĆ ZOBOWIĄZUJE DO MIŁOWANIA NIEPRZYJACIÓŁ?
ARTYKUŁ 9. CZY MIŁOŚĆ NAKŁADA KONIECZNOŚĆ OKAZYWANIA MIŁOŚCI NIEPRZYJACIOŁOM ZNAKAMI I CZYNAMI?
ARTYKUŁ 10. CZY MAMY MIŁOWAĆ ANIOŁÓW?
ARTYKUŁ 11. CZY WINNIŚMY MIŁOŚCIĄ MIŁOWAĆ DEMONÓW?
ARTYKUŁ 12. CZY WYLICZENIE CZTERECH PRZEDMIOTÓW, KTÓRE MAMY MIŁOWAĆ MIŁOŚCIĄ WLANĄ: BÓG, BLIŹNI, NASZE CIAŁO I NASZA JAŹŃ, JEST STOSOWNE?

ZAGADNIENIE 26. O PORZĄDKU (KOLEJNOŚCI) MIŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY W MIŁOŚCI JEST PORZĄDEK KOLEJNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓG MA BYĆ MIŁOWANYM BARDZIEJ NIŻ BLIŹNI?
ARTYKUŁ 3. CZY MIŁOŚCIĄ WLANĄ CZŁOWIEK POWINIEN WIĘCEJ MIŁOWAĆ BOGA NIŻ SIEBIE?
ARTYKUŁ 4. CZY CZŁOWIEK POWINIEN Z MIŁOŚCI BARDZIEJ KOCHAĆ SIEBIE NIŻ BLIŹNIEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ POWINIEN MIŁOWAĆ BLIŹNIEGO NIŻ WŁASNE CIAŁO?
ARTYKUŁ 6. CZY JEDEN BLIŹNI POWINIEN BYĆ MIŁOWANY BARDZIEJ NIŻ DRUGI?
ARTYKUŁ 7. CZY MAMY BARDZIEJ MIŁOWAĆ LEPSZYCH, CZY TEŻ BARDZIEJ Z NAMI ZWIĄZANYCH?

ARTYKUŁ 8. CZY POWINNISMY MIŁOWAĆ PRZEDE WSZYSTKIM LUDZI ZŁĄCZONYCH Z NAMI WIĘZAMI KRWI?
ARTYKUŁ 9. CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ MA MIŁOWAĆ SYNA CZY OJCA?
ARTYKUŁ 10. CZY CZŁOWIEK POWINIEN BARDZIEJ MIŁOWAĆ SWĄ MATKĘ CZY OJCA?
ARTYKUŁ 11. CZY CZŁOWIEK MA WIĘCEJ MIŁOWAĆ SWĄ ŻONĘ NIŻ SWEGO OJCA I MATKĘ?
ARTYKUŁ 12. CZY DOBROCZYŃCĘ NALEŻY MIŁOWAĆ WIĘCEJ NIŻ TEGO, KOMU UCZYNILIŚMY DOBRODZIEJSTWO?
ARTYKUŁ 13. CZY PORZĄDEK MIŁOŚCI POZOSTANIE W NIEBIE?

ZAGADNIENIE 27. O MIŁOWANIU - GŁÓWNYM CZYNIE MIŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY CZYMŚ BARDZIEJ WŁAŚCIWYM DLA MIŁOŚCI JEST BYĆ KOCHANYM CZY TEŻ KOCHAĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY KOCHANIE JAKO CZYN MIŁOŚCI WLANEJ JEST TYM SAMYM, CO ŻYCZLIWOŚĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY BOGA MAMY MIŁOWAĆ Z POWODU NIEGO SAMEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY W TYM ŻYCIU MOŻE BÓG BYĆ MIŁOWANY BEZPOŚREDNIO?
ARTYKUŁ 5. CZY BÓG MOŻE BYĆ MIŁOWANY CAŁKOWICIE?
ARTYKUŁ 6. CZY MIŁOŚĆ BOGA POWINNA MIEĆ JAKĄŚ MIARĘ ?
ARTYKUŁ 7. CZY BARDZIEJ ZASŁUGUJĄCYM JEST MIŁOWANIE NIEPRZYJACIELA NIŻ PRZYJACIELA?
ARTYKUŁ 8. CZY BARDZIEJ JEST ZASŁUGUJĄCE MIŁOWANIE BLIŻNIEGO NIŻ BOGA?

ZAGADNIENIE 28. O RADOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY RADOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI W NAS?
ARTYKUŁ 2. CZY SPOWODOWANA MIŁOŚCIĄ RADOŚĆ DUCHOWA MOŻE MIEĆ DOMIESZKĘ SMUTKU?
ARTYKUŁ 3. CZY NASZA RADOŚĆ DUCHOWA, SPRAWIONA W NAS PRZEZ MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ PEŁNA?
ARTYKUŁ 4. CZY RADOŚĆ JEST CNOTĄ?

ZAGADNIENIE 29. O POKOJU.

ARTYKUŁ 1. CZY POKÓJ JEST TYM SAMYM CO ZGODA?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZYSTKO PRAGNIE POKOJU?
ARTYKUŁ 3. CZY POKÓJ JEST WŁASNYM SKUTKIEM MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY POKÓJ JEST CNOTĄ?

ZAGADNIENIE 30. O MIŁOSIERDZIU.

ARTYKUŁ 1. CZY WŁASNĄ POBUDKĄ MIŁOSIERDZIA JEST ZŁO?
ARTYKUŁ 2. CZY POWODEM MIŁOSIERDZIA JEST WŁASNY BRAK U LITUJĄCEGO SIĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY MIŁOSIERDZIE JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY MIŁOSIERDZIE JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT?

ZAGADNIENIE 31. O DOBROCZYNNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY DOBROCZYNNOŚĆ JEST OBJAWEM MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY DOBROCZYNNOŚĆ MAMY OKAZYWAĆ WSZYSTKIM LUDZIOM?
ARTYKUŁ 3. CZY BARDZIEJ TRZEBA POMAGAĆ LUDZIOM NAM BLIŻSZYM?
ARTYKUŁ 4. CZY DOBROCZYNNOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ?

ZAGADNIENIE 32. O JAŁMUŻNIE.

ARTYKUŁ 1. CZY DANIE JAŁMUŻNY JEST OBJAWEM MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY PODZIAŁ JAŁMUŻNY NA 7 RODZAJÓW JEST WŁAŚCIWY?
ARTYKUŁ 3. CZY JAŁMUŻNY DLA CIAŁA SĄ WAŻNIEJSZE NIŻ DLA DUSZY?
ARTYKUŁ 4. CZY JAŁMUŻNY CIELESNE PRZYNOSZĄ SKUTKI DUCHOWE?
ARTYKUŁ 5. CZY DAWANIE JAŁMUŻNY JEST NAKAZANE PRZYKAZANIEM ?
ARTYKUŁ 6. CZY POWINNO SIĘ DAWAĆ JAŁMUŻNĘ Z RZECZY DLA KOGOŚ KONIECZNYCH?
ARTYKUŁ 7. CZY MOŻNA DAWAĆ JAŁMUŻNĘ Z NIEUCZCIWEGO ZYSKU?
ARTYKUŁ 8. CZY OSOBY NIE MOGĄCE ROZPORZĄDZAĆ SOBĄ MOGĄ DAWAĆ JAŁMUŻNĘ?
ARTYKUŁ 9. CZY JAŁMUŻNĘ NALEŻY DAWAĆ NAJPIERW BLISKIM?
ARTYKUŁ 10. CZY NA JAŁMUŻNĘ NALEŻY WYDAWAĆ DUŻO?

ZAGADNIENIE 33. O BRATNIM UPOMNIENIU.

ARTYKUŁ 1. CZY BRATNIE UPOMNIENIE JEST OBJAWEM MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY UPOMNIENIE BRATNIE JEST NAKAZANE PRZYKAZANIEM?
ARTYKUŁ 3. CZY POWINNOŚĆ UPOMNIEŃ BRATNICH NALEŻY TYLKO DO PRZEŁOŻONYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY MAMY OBOWIĄZEK UPOMNIEĆ NASZEGO PRZEŁOŻONEGO?

ARTYKUŁ 5. CZY GRZESZNIK POWINIEN UPOMINAĆ WINOWAJCÓW?
ARTYKUŁ 6. CZY NALEŻY WSTRZYMAĆ SIĘ OD UPOMNIENIA Z OBAWY BY GRZESZNIK NIE STAŁ SIĘ JESZCZE GORSZY?
ARTYKUŁ 7. CZY NA MOCY PRZYKAZANIA W UPOMINANIU BRATNIM NALEŻY NAJPIERW UPOMNIEĆ PO CICHU ZANIM SIĘ ZROBI DONIESIENIE?
ARTYKUŁ 8. CZY ZANIM SIĘ KOGOŚ DONIESIE DO PRZEŁOŻONYCH WINNO SIĘ GO NAJPIERW UPOMNIEĆ WOBEC ŚWIADKÓW?

ZAGADNIENIE 34. O NIENAWIŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY MOŻE KTOŚ MIEĆ W NIENAWIŚCI BOGA?
ARTYKUŁ 2. CZY NIENAWIŚĆ BOGA JEST NAJWIĘKSZYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY KAŻDE NIENAWIDZENIE BLIŹNIEGO JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 4. CZY NIENAWIŚĆ JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM JAKI POPEŁNIAMY W STOSUNKU DO BLIŹNIEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY NIENAWIŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY NIENAWIŚĆ RODZI SIĘ Z ZAZDROŚCI?

ZAGADNIENIE 35. O ZNIECHĘCENIU.

ARTYKUŁ 1. CZY ZNIECHĘCENIE JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY ZNIECHĘCENIE JEST WADĄ OSOBNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY ZNIECHĘCENIE JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY ZNIECHĘCENIE NALEŻY UWAŻAĆ ZA WADĘ GŁÓWNĄ?

ZAGADNIENIE 36. O ZAZDROŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY ZAZDROŚĆ JEST SMUTKIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY ZAZDROSĆ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY ZAZDROŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY ZAZDROŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ?

ZAGADNIENIE 37. O NIEZGODZIE.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEZGODA JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEZGODA JEST CÓRKĄ PRÓŻNOŚCI?

ZAGADNIENIE 38. O SPORZE.

ARTYKUŁ 1. CZY SPÓR JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 2. CZY SPÓR JEST WYNIKIEM PRÓŻNOŚCI?

ZAGADNIENIE 39. O ROZŁAMIE.

ARTYKUŁ 1. CZY ROZŁAM JEST GRZECHEM OSOBNYM?
ARTYKUŁ 2. CZY ROZŁAM JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM NIŻ NIEWIARA?
ARTYKUŁ 3. CZY ODSZCZEPJEŃCY MAJĄ JAKĄŚ WŁADZĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY JEST RZECZĄ WŁAŚCIWĄ KARAĆ ODSZCZEPJEŃCÓW EKSKOMUNIKĄ?

ZAGADNIENIE 40. O WOJNIE.

ARTYKUŁ 1. CZY PROWADZENIE WOJNY ZAWSZE JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY DUCHOWNYM I BISKUPOM WOLNO WALCZYĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY W WOJNIE WOLNO POSŁUGIWAĆ SIĘ ZASADZKAMI I PODSTĘPEM?
ARTYKUŁ 4. CZY WOLNO TOCZYĆ BITWĘ W DNI SWIĘTE?

ZAGADNIENIE 41. O ZAWADIACTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY ZAWADIACTWO ZAWSZE JEST GRZECHEM ?
ARTYKUŁ 2. CZY WARCHOLSTWO JEST GRZECHEM OSOBNYM I OD INNYCH ODRĘBNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY WARCHOLSTWO JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

ZAGADNIENIE 43. O GORSZYCIELSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY TRAFNE JEST OKREŚLENIE ZGORSZENLA, ŻE JEST TO POWIEDZENIE LUB CZYN MNIEJ POPRAWNY, DAJĄCE SPOSOBNOŚĆ DO UPADKU?
ARTYKUŁ 2. CZY ZGORSZENIE JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY ZGORSZENIE JEST GRZECHEM OSOBNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY ZGORSZENIE JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 5. CZY NAWET LUDZIE DOSKONALI MOGĄ SIĘ ZGORSZYĆ?
ARTYKUŁ 6. CZY LUDZIE DOSKONALI MOGĄ DAĆ ZGORSZENIE?
ARTYKUŁ 7. CZY NALEŻY PONIECHAĆ DÓBR DUCHOWYCH Z POWODU ZGORSZENIA?
ARTYKUŁ 8. CZY Z POWODU ZGORSZENIA NALEŻY WYZBYĆ SIĘ DÓBR DOCZESNYCH?

ZAGADNIENIE 44. O PRZYKAZANIACH MIŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY NALEŻAŁO CO DO MIŁOŚCI DAĆ JAKIEŚ PRZYKAZANIE?

ARTYKUŁ 2. CZY TRAFNIE DANE ZOSTAŁY DWA PRZYKAZANIA MIŁOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY DWA PRZYKAZANIA MIŁOŚCI SĄ WYSTARCZAJĄCE?
ARTYKUŁ 4. CZY TRAFNE JEST PRZYKAZANIE, BYŚMY MIŁOWALI BOGA Z CAŁEGO SERCA?
ARTYKUŁ 5. CZY JEST STOSOWNE DODANIE DO SŁÓW: „BĘDZIESZ MIŁOWAŁ PANA BOGA TWEGO ZE WSZYSTKIEGO SERCA TWEGO”, SŁÓW: „I Z CAŁEJ DUSZY TWOJEJ I Z CAŁEJ MOCY TWOJEJ”?
ARTYKUŁ 6. CZY TO PRZYKAZANIE MIŁOŚCI BOGA JEST MOŻLIWE DO WYPEŁNIENIA NA ZIEMI?
ARTYKUŁ 7. CZY PRZYKAZANIE MIŁOŚCI BLIŹNIEGO JEST PODANE ZADOWALNIAJĄCO?
ARTYKUŁ 8. CZY PORZĄDEK MIŁOŚCI PODPADA POD PRZYKAZANIE?

ZAGADNIENIE 45. O DARZE MĄDROŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY NALEŻY WLICZAĆ MĄDROŚĆ DO DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY SIEDZIBĄ MĄDROŚCI JEST UMYSŁ ?
ARTYKUŁ 3. CZY MĄDROŚĆ JEST CZYMŚ TYLKO SPEKULATYWNYM, CZY TEŻ TAKŻE PRAKTYCZNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY MĄDROŚĆ MOŻE BYĆ BEZ ŁASKI, PRZY GRZECHU ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 5. CZY MĄDROŚĆ JEST W KAŻDYM KTO MA ŁASKĘ?
ARTYKUŁ 6. CZY SIÓDME BŁOGOSŁAWIEŃSTWO STOSU JE SIĘ DO DARU MĄDROŚCI?

ZAGADNIENIE 46. O GŁUPOCIE.

ARTYKUŁ 1. CZY GŁUPOTA PRZECIWSTAWIA SIĘ MĄDROŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY GŁUPOTA JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY GŁUPOTA JEST CÓRKĄ ROZPUSTY?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
SKOROWIDZ

MIŁOŚĆ

(2-2, q. 23-46)

OD WYDAWCY

Niniejszy tom *Sumy Teologicznej* św. Tomasza z Akwinu w polskim przekładzie ma za treść matkę wszystkich cnót, m i ł o ś ć , bezpośrednio matkę cnoty m ą d r o ś c i . Obu, i miłości i mądrości, jak najbardziej potrzebujemy na przyszłe tysiąclecie naszej chrześcijańskiej historii. Przekona się o tym każdy, kto tom niniejszy z uwagą i pokorą przeczyta i przemyśli.

Tom obecny jest 10-tym z kolei tomem polskiego wydania arcydzieła Tomasza z Akwinu. Jest to rzeczowy dowód, że podjęte przedsięwzięcia tego wydania, 36 tomów, postępuje naprzód, że początkowe trudności zostały jako tako przełamane. A ponieważ wielu było zdania, że to przedsięwzięcie jest niemożliwe do wykonania, ukazania się 10-tego tomu jest zaprzeczeniem tej niemożliwości.

Odtąd co rok ukazywać się będą 4 do 5 tomów. Na szczęście tłumacze zabrali się do pracy z zapałem i z oddaniem, no i z wiarą zarówno w możliwość jak i w potrzebę wydania Sumy w polskim języku.

Istnieje jednak jeden warunek realizacji tego planu: zwiększenie ilości subskrybentów. Dotąd ilość subskrybentów wynosi nieco ponad 600, aby zaś ciągnąć dalej zaczęte dzieło i doprowadzić je do szczęśliwego końca potrzeba 1000 subskrybentów.

Wszystkim, którym to pierwsze w historii Polski wydanie Sumy Doktora Anielskiego leży na sercu, prosimy o zdobywanie nowych subskrybentów. Prosimy redaktorów polskich pism, by wiadomość o wydaniu Sumy dotarła do wszystkich.

Jakkolwiek wydane dotąd tomy Sumy zdobyły sobie uznanie, to jednak chcemy stwierdzić, że będąc pierwszym tłumaczeniem na język polski, dzieło to nie jest doskonałe. jest ono niedoskonałe i pod pewnym względem doświadczalne. Tłumacze wkładają wielki wysiłek myślowy, by znaleźć stosowne sowa i zwroty, oddające trafnie myśl autora. Ich próby pomogą przyszłym tłumaczom do znalezienia szczęśliwszych wyrazów i określeń.

W okresie wydawania Sumy spotkała nas wielka radość. Namiestnicy Chrystusowi śp. Jan XXIII i Paweł VI, przesłali nam swe błogosławieństwo i mocną zachętę do wytrwania w trudnościach. Oba te błogosławieństwa, oraz uchwały Soboru Watykańskiego II, wskazują na ważność nauki św. Tomasza z Akwinu w świecie obecnym. Zarazem wykazują niesłuszność stanowiska przeciwników tejże nauki.

ZAGADNIENIE 23
O MIŁOŚCI W NIEJ SAMEJ

Trzeba teraz z kolei (1) zbadać miłość, najpierw ją samą, a następnie wiążący się z nią dar mądrości.

Co do pierwszego zbadamy.

1. Czym jest miłość;
2. Jej przedmiot;
3. Jej czynności;
4. Przeciwstawne jej wady;
5. Odnośne przykazania.

Aby wiedzieć czym jest miłość, zbadamy zagadnienie: 1. miłości w niej samej, oraz 2. jej związku z podmiotem.

Zagadnienie miłości w niej samej zbadamy w 8 punktach:
1) Czy miłość jest tym samym co przyjaźń? 2) Czy jest czymś stworzonym w duszy? 3) Czy jest cnotą? 4) Czy jest cnotą specjalną? 5) Czy jest pojedynczą cnotą? 6) Czy jest największą z cnót? 7) Czy bez niej może istnieć prawdziwa cnota? 8) Czy jest ona formą (zarzewiem) innych cnót?

Artykuł 1

CZY MIŁOSĆ JEST PRZYJAŹNIĄ ?

Wydaje się, że miłość nie jest przyjaźnią, ponieważ:

1. Nic nie jest tak właściwym miłości, jak współżycie z przyjacielem, jak twierdzi Filozof [1)]. A ponieważ miłość w człowieku odnosi się do Boga i aniołów, a ci według proroka Daniela (2,2) z człowiekiem nie obcują, wobec tego miłość nie może być przyjaźnią.

2. Według Filozofa[2)], nie ma przyjaźni bez wzajemności. A ponieważ miłość odnosi się także do nieprzyjaciół, zgodnie z Ewangelią Mateusza (5,44): „miłujcie nieprzyjacioły wasze”, zatem miłość nie jest przyjaźnią.

3. Zdaniem Filozofa[3)] trzy są rodzaje przyjaźni: „ze względu na przyjemność, użyteczność, i czesność”. Miłość natomiast nie jest przyjaźnią czy to użyteczności, czy też przyjemności, gdyż Hieronim pisze w liście do Paulina[4)], który przytaczany jest we wstępie do niektórych wydań Pisma św.: „ona (miłość) bowiem jest powinnością, spoiwem Chrystusowym scementowana, którą zalecają: nie pospolita użyteczność, nie sama tylko obecność fizyczna, nie zwodnicza i głaszcząca pochlebność, lecz bojaźń Boża i wgłębianie się w Pismo św.”. Ani też miłość nie jest przyjaźnią ze względu na czesność, a to dlatego iż często miłujemy też grzeszników. Natomiast przyjaźń czesna odnosi się tylko do cnotliwych, jak to powiedziano w Etyce[5)]. Wynika z tego, że miłość nie może polegać na przyjaźni.

A jednak Jan Ewangelista jest innego zdania kiedy mówi (15,15): „już was nie będę zwał sługami ..., ale przyjaciółmi...”, przy czym mowa tu jest wyraźnie o miłości. Wynika więc, że miłość jest w naturze swej przyjaźnią.

Odpowiedź: Arystoteles w Etyce[6)] powiada, że nie jakiekolwiek lubienie ma charakter miłości, ale lubienie, które połączone jest z życzliwością, a mianowicie wówczas, gdy kogoś lubimy życząc mu dobra. Kiedy jednak przedmiotom które lubimy nie życzymy dobra, a natomiast ich dobra pożądamy dla siebie, jak na przykład lubimy wino lub konia czy coś podobnego, wówczas lubienie to nie jest przyjaźnią a raczej pożądaniem. Śmieszne bowiem byłoby czyjeś powiedzenie, że ma przyjaźń z winem czy koniem.

Sama jednak życzliwość nie jest wystarczającym powodem do przyjaźni, gdyż wymagana tu jest jeszcze miłość wzajemna, ponieważ przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela. Tego zaś rodzaju wzajemna życzliwość buduje się na jakiejś łączności.

A ponieważ między człowiekiem a Bogiem istnieje jakaś łączność, jako że nam udziela swej szczęśliwości wiecznej, przeto na tej łączności powstawać winna pewnego rodzaju przyjaźń. O tej wzajemnej łączności powiedział Apostoł (1 Kor 1,5): „wierny jest Bóg, przez którego wezwani jesteście do towarzystwa Syna Jego”. Lubienie zaś oparte na tego rodzaju łączności nazywamy miłością. Wynika więc z tego jasno, że miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem.

Ad 1. Życie ludzkie jest dwojakie: jedno zewnętrzne, naturą zmysłową i cielesną, i pod tym względem nie mamy łączności i obcowania z Bogiem czy też z aniołami. Jest jednak w człowieku życie duchowe, umysłowe, i tym możemy obcować z Bogiem i z aniołami, choć w obecnym stanie nie jest to obcowanie pełne, jak powiada Apostoł (Filip 3,20): „nasze obcowanie w niebie jest”; obcowanie to będzie jednak udoskonalone w niebie, gdzie „słudzy Jego służą Bogu i widzieć będą oblicze Jego” (Objaw 22, 3-4). Przeto tutaj miłość nie jest doskonała, ale udoskonalona zostanie w ojczyźnie niebieskiej.

Ad 2. Przyjaźń odnosi się do kogoś w dwojaki sposób: raz do samego przyjaciela, i taka przyjaźń odnosi się tylko do niego. Wtórnie jednak przyjaźń odnosić się może do kogoś z powodu innej osoby jak na przykład ktoś przyjaźniąc się z jakimś człowiekiem miłuje też i innych wszystkich, którzy są z nim związani, jak jego synów, czy sługi, czy też kogokolwiek innego; i taka może być przyjaźń do przyjaciela, że miłujemy wszystkich, którzy do niego należą, choćby oni nas obrażali, lub mieli w nienawiści. W ten sposób miłość przyjaźni rozciąga się też na nieprzyjaciół, których miłujemy z miłości z powodu Boga, z którym przede wszystkim mamy przyjaźń miłości.

Ad 3. Należy stwierdzić, że przyjaźń oparta na czesności odnosi się przede wszystkim do człowieka cnotliwego; jednak z jego powodu miłujemy też i

innych, którzy do niego należą, choć nie są cnotliwymi. W ten sposób miłość, która przede wszystkim jest umiłowaniem opartym na czesności, rozciąga się też i na grzeszników, których miłujemy z powodu Boga. (2)

Artykuł 2

CZY MIŁOŚĆ JEST CZYMŚ STWORZONYM W DUSZY ?

Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Augustyn stwierdza[7)], że: „Kto miłuje bliźniego, miłuje też samo umiłowanie”. Bóg zaś jest miłością. Wynikałoby z tego, że przede wszystkim miłuje Boga. Tenże autor[8)] mówi, że: „tak samo mówi się, że Bóg jest miłością, jak mówi się, że jest Duchem”. Przeto miłość nie jest czymś stworzonym w duszy, lecz samym Bogiem.

2. W życiu duchowym Bóg jest życiem duszy, tak jak dusza jest życiem ciała, jak stwierdza Pismo św. (Pow 3,20): „On sam jest życiem twoim”. Lecz dusza ożywia ciało sama sobą, a przeto i Bóg ożywia dusze sam sobą. Ożywia zaś nas przez miłość, według tego co Ewangelista twierdzi (Jan 3,14): „my wiemy, że jesteśmy przeniesieni ze śmierci do żywota, gdyż miłujemy braci”. Zatem miłość to sam Bóg.

3. Cokolwiek jest stworzone, nie posiada mocy nieskończonej. Przeciwnie, wszelkie stworzenie jest raczej czymś zanikającym. Lecz miłość nie jest zniszczalna, lecz jest raczej przeciwstawieniem zniszczalności, a jej moc jest nieograniczona, bo doprowadza duszę ludzką do dobra nieograniczonego. Nie jest więc czymś stworzonym w duszy.

Jednakże temu sprzeciwia się Augustyn twierdząc[9)]: „miłość określam jako pęd duszy do rozkoszowania się Bogiem i dla niego samego”. Lecz pęd duszy jest czymś w niej stworzonym, a więc i miłość jest w niej stworzona.

Odpowiedź: Rozważając to zagadnienie Mistrz[10)] twierdzi, że miłość nie jest czymś w duszy stworzonym, ale jest samym Duchem Świętym zamieszkującym w umyśle. Nie chce on jednak twierdzić, że pęd duszy, którym Boga miłujemy, to sam Duch Święty, lecz, że pęd tegoż miłowania pochodzi od Ducha Świętego nie za pośrednictwem jakiejś sprawności, a więc nie na sposób, w jaki Duch Święty sprawia inne czyny cnotliwe za pośrednictwem sprawności innych cnót, np. sprawności wiary, nadziei, czy jakiejś innej cnoty. Tak twierdził z uwagi na wybitną wyższość miłości.

Jeśli jednak pomyślimy o tym poprawnie, dojdziemy do wniosku, że takie zdanie raczej miłość poniża. Ruch bowiem miłości pochodzi od Ducha Świętego, poruszającego umysł ludzki nie w taki sposób, jakoby umysł tylko otrzymywał ruch mu nadany, sam wcale nie będąc jego źródłem, jak gdyby był przedmiotem martwym, poruszanym przez przyczynę zewnętrzną. Byłoby to bowiem sprzeczne z istotą wolności, polegającej, jak wiemy[11)], na tym, że sama wola jest początkiem swego ruchu. Wynikałoby więc z tego, że miłowanie nie byłoby czynnością wolną, co byłoby sprzecznością, jako że w samym swym pojęciu miłość jest czynnością wolną.

Nie do przyjęcia jest też zdanie, jakoby Duch Święty poruszał wolę do czynu miłowania tak, jakby wola była tu narzędziem, które, choć przyczynia się do wydania czynności, nie jest jednak jej początkiem, jako że nie leży w mocy narzędzia działać lub nie działać. I tu również nie byłoby miejsca na wolność i wykluczona by była możność zasługi, a przecież wyżej dowiedziono[12)], że miłowanie mocą miłości wlanej jest źródłem zasługi. Pozostaje zatem, że Duch Święty porusza wolę do miłowania w taki sposób, że ona współdziała w dokonaniu tej czynności.

Otóż żadna moc czynna nie wyda w pełni jakiejś czynności, jeśli ta czynność nie stanie się współrzędna naturą z ową mocą dzięki jakiejś naddanej treści, będącej początkiem działania. Stąd Bóg, który porusza wszystko ku właściwym celom, nadaje poszczególnym rzeczom treści, którymi skłaniają się do celów nadanych im przez Boga. W ten sposób należy też rozumieć słowa księgi Mądrości (8,1): „Urządza wszystko wdzięcznie". Otóż jest rzeczą oczywistą, że czynność miłości wlanej jest wyższego rzędu niż natura mocy jaką jest wola. A więc bez dodania przyrodzonej mocy woli jakiejś nowej treści, która skłaniałaby wolę do czynności miłowania, czynność ta byłaby nawet mniej doskonałą niż czynności naturalne i czynności innych cnót, a do tego nie byłaby łatwa i przyjemna. To zaś nie odpowiada prawdzie, bo jest rzeczą wiadomą, iż żadna cnota nie odznacza się takim pędem ku dokonywaniu swej czynności jak miłość, i żadna nie działa z większą przyjemnością. Stąd do wydania aktu miłości (nadprzyrodzonej) konieczna jest treść stała, dodana do władzy wrodzonej (woli), by ją skłaniać do takiego aktu miłości i by uczynić jej działanie ochoczym i przyjemnym.

Ad 1. Natura Boga sama sobą jest miłością, jak i mądrością i dobrocią. I tak skoro mówimy: dobrzy dobrocią, którą jest Bóg czy mądrzy mądrością, którą jest Bóg, - gdyż dobroć, której treścią dobrzy jesteśmy, jest pewnego rodzaju uczestnictwem w Bożej dobroci, a mądrość, której treścią jesteśmy mądrzy, jest pewnego rodzaju uczestnictwem w mądrości Bożej, - tak też i miłość, której treścią miłujemy bliźniego jest swego rodzaju uczestnictwem w miłości Bożej. Sposób mówienia podany w zarzucie był w użyciu u platoników których nauką był przesiąknięty Augustyn; na co niektórzy nie zwrócili uwagi i z jego słów wyciągnęli błędny wniosek.

Ad 2. Bóg jest sprawcą życia duszy przez miłość, jak i sprawcą życia ciała przez duszę. Jednakże życie duszy pochodzi z treści jaką jest miłość tak, jak treść duszy daje życie ciału. Stąd można wyciągnąć wniosek, że jak dusza bezpośrednio łączy się z ciałem tak i miłość jednoczy się z duszą.

Ad 3. Miłość działa jako treść. Skuteczność zaś treści mierzy się mocą działającego, który tę treść wprowadza; stąd oczywiste jest, że miłość nie jest czymś nikłym, lecz sprawia skutek nieskończony, bo jednoczy duszę z Bogiem usprawiedliwiając ją, a tym wskazuje na nieskończoną moc Bożą, który jest twórcą miłości. (3)

Artykuł 3

CZY MIŁOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią. Lecz przyjaźń nie jest uważana przez filozofów za cnotę, jak wynika z Etyki[13)], bo nie jest wymieniana ani pomiędzy cnotami moralnymi, ani między umysłowymi. Przeto miłość nie jest cnotą.

2. Cnota jest końcowym osiągnięciem władzy, jak wynika z pierwszej księgi O Niebie[14)]. Lecz miłość nie jest czymś końcowym, bo tym jest raczej radość i pokój. Dlatego też należy przypuścić, że to raczej radość i pokój są cnotą, a nie miłość.

3. Cnota jest jakąś sprawnością przypadłościową. Lecz miłość, będąc szlachetniejszą niż dusza, nie może być sprawnością przypadłościową. Żadna bowiem przypadłość nie jest szlachetniejsza od podmiotu. Przeto miłość nie jest cnotą.

Jednakże przeciwnego zdania jest Augustyn, mówiąc[15]: „miłość jest cnotą która, będąc najbardziej prawym naszym porywem (afektem), jednoczy nas z Bogiem i sprawia, że go miłujemy".

Odpowiedź: Dobroć czynów ludzkich zależna jest od tego, czy odpowiadają właściwemu prawidłu i mierze. Przeto cnota ludzka, która jest źródłem wszystkich dobrych czynów ludzkich na tym polega, że osiąga prawidło wszystkich czynów człowieczych. To zaś, jak to wyżej stwierdzono[16], jest dwojakie: ludzki rozum i sam Bóg. Stąd też, jeśli cnota moralna polega na zgodności z prawym rozumem[17], wobec tego osiąganie Boga jest cnotą, jak to powiedziano o wierze i nadziei[18]. Skoro więc miłość osiąga Boga bo nas z Nim łączy - jak to wynika ze słów Augustyna cytowanego powyżej - należy stwierdzić, że miłość jest cnotą.

Ad 1. Arystoteles nie przeczy, że przyjaźń jest.
cnotą[19], lecz twierdzi, że jest „cnotą towarzyszy cnocie". Można bowiem powiedzieć, że jest cnotą moralną, dotyczącą działań w stosunku do kogoś innego, ale pod innym względem aniżeli sprawiedliwość; ta bowiem odnosi się do drugiego, o ile jemu należy się coś ściśle według prawa; przyjaźń natomiast odnosi się do drugiego ze względu na powinność przyjaźni i prawości, albo jeszcze bardziej może pod postacią dobrodziejstwa darmo danego, jak to wynika z Arystotelesa[20]. Można jednak powiedzieć, że nie jest ona cnotą sama w sobie od innych odrębną, gdyż jest ona chwalebna i czesna zależnie od przedmiotu do którego się odnosi, o ile tenże jest czesny dzięki swej cnocie, co jasno wynika z faktu, że nie każda przyjaźń jest chwalebna czy czesna, jak na przykład przyjaźń wynikająca jedynie z motywów przyjemności i pożyteczności. Stąd przyjaźń cnotliwa jest raczej czymś wynikającym z cnoty, aniżeli samą cnotą. To się jednak nie odnosi do miłości, ponieważ ta nie opiera się głównie na cnocie ludzkiej, lecz na dobroci Bożej.

Ad 2. Właściwością tejże samej cnoty jest miłować kogoś, i nim się radować; radość bowiem wypływa z miłości - jak to wyżej powiedzianym było w traktacie o uczuciach[21]. Stąd cnotą będzie raczej miłość niż radość, która z miłości wynika. Powiedzenie zaś, że cnota jest końcowym osiągnięciem władzy należy rozumieć nie w znaczeniu właściwego skutku, lecz raczej jako naddatek, podobnie jak sto funtów ma większą wartość niż sześćdziesiąt.

Ad 3. Każda przypadłość brana sama w sobie jest czymś mniejszym niż rzecz, gdyż rzecz jest bytem samym w sobie, a przypadłość jest w czymś. Przypadłość jako taka jest spowodowana przez podmiot i z niego wynika, i stąd jest od podmiotu niższa, tak jak skutek jest niższym od przyczyny wywołującej go. Jednakże przypadłość spowodowana przez jakąś wyższą naturę (aniżeli sama rzecz) przez uczestnictwo w tejże jest godniejsza od podmiotu, w którym się znajduje, w stopniu, w jakim jest podobna do wyższej natury, tak jak światło jest wyższe od materii przeźroczystej. W ten też sposób miłość jest wyższa od duszy, jako że jest ona pewnym uczestnictwem Ducha Świętego (4) .

Artykuł 4

CZY MIŁOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ ? (5)

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Mówi Hieronim[22)]: „by wyrazić krótko definicję cnoty powiem, że cnota jest miłością dzięki której miłujemy Boga i bliźniego”, Augustyn zaś mówi[23)]: „cnota należy do porządku miłości”. Ponieważ zaś cnota osobna nie pokrywa się z treścią cnoty ogólnie branej, przeto miłość nie jest cnotą osobną.

2. To, co się odnosi do uczynków wszystkich cnót, nie może być cnotą osobną. Otóż miłość odnosi się do uczynków wszystkich cnót, zgodnie ze słowami 1 listu do Koryntian (13,4): „miłość cierpliwa jest, dobrotliwa jest” itd. Rozciąga się też na wszystkie czyny ludzkie, stosownie do słów tegoż listu (16,14): „wszystko wasze niech się dzieje w miłości”.

3. Nakazy prawa odpowiadają czynom cnót. Lecz Augustyn wzmiankuje, że[24)]: „ogólny rozkaz jest: miłuj, a zakaz ogólny jest: nie pożądaj”. Przeto miłość jest cnotą ogólną.

Jednakże sprzeciwia się temu twierdzenie, że nic ogólnego nie należy do czegoś osobnego. Miłość jednak jest wymieniana razem z cnotami osobnymi, a mianowicie z nadzieją i wiarą, zgodnie z tym co powiada 1 list do Koryntian (13,13): „teraz zaś pozostaje wiara, nadzieja i miłość, tych troje”. A więc miłość jest cnotą osobną.

Odpowiedź: Czyny i sprawności otrzymują swoje charakterystyczne cechy od przedmiotu, co zostało już poprzednio uzasadnione[25)]. Zaś własnym przedmiotem miłości jest dobro[26)]. Dlatego też gdzie jest jakiś osobny wzgląd dobra, tam też jest osobny wzgląd miłości (6). Dobro zaś boskie jako przedmiot wiecznej szczęśliwości ma osobny wzgląd dobra; i dlatego miłość której nadajemy (po łacinie) nazwę: *charitas,* a która jest miłością tegoż właśnie dobra, jest miłością osobną. Stąd też jest cnotą osobną

Ad 1. Miłość wchodzi do definicji każdej cnoty nie dlatego, że każda jest w istocie miłością, ale dlatego, że wszystkie cnoty niejako od niej zależą, jak to zobaczymy w artykule siódmym. Podobnie jak i roztropność wchodzi w definicję cnót moralnych[27)] o tyle, że cnoty moralne od niej zależą.

Ad 2. Cnoty i sztuki odnoszące się do celu ostatecznego dowodzą tymi cnotami i sztukami, które odnoszą się do celu pośredniego, podobnie jak oficer wydający rozkazy szeregowcowi[28)]. Skoro zaś miłość ma za przedmiot ostateczny cel życia ludzkiego, a mianowicie szczęśliwość wieczną, przeto rozciąga swą władzę na czynności całego życia ludzkiego przez wydawanie nakazów, jednak nie w ten sposób, by bezpośrednio wywoływała czyny cnót (7).

Ad 3. Nakaz miłowania jest nakazem ogólnym dlatego, że do niego sprowadzają się wszystkie inne nakazy jako do celu ostatecznego zgodnie z powiedzeniem Apostoła z 1 listu do Tymoteusza (1,5): „celem przykazania jest miłość”.

Artykuł 5

CZY MIŁOSĆ JEST JEDNĄ CNOTĄ ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Odrębność sprawności zależy od przedmiotów. Lecz miłość ma dwa przedmioty, a mianowicie: Bóg i bliźni, które różnią się nieskończenie między sobą. Przeto miłość nie jest jedną Cnotą.

2. Choć przedmiot jest ten sam rzeczowo, to jednak jak już uzasadniono[29)], różne mogą być powody ustosunkowania się do niego, a to powoduje wielość sprawności. Lecz powodów miłowania Boga jest wiele, jako że otrzymujemy od niego wiele dobrodziejstw, a każde z nich zobowiązuje nas do miłowania go, a wobec tego miłość nie jest cnotą jedną.

3. Miłość to przyjaźń, a według Filozofa[29a)] wiele jest rodzajów przyjaźni; stąd wniosek, że miłość nie jest cnotą jedną, lecz są liczne jej rodzaje.

A jednak jest przeciwnie, bo przedmiotem tak wiary jak i miłości jest Bóg. Lecz wiara jest jedną cnotą z powodu jedności prawdy Bożej, zgodnie z tym, co powiedziano w liście do Efezjan (4,5): „jedna wiara". Tak też miłość jest jedną cnotą, gdyż jedna jest tylko dobroć Boża.

Odpowiedź: Jak stwierdzono w artykule pierwszym, miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią z Bogiem. Przyjaźń może mieć różne rodzaje, w zależności, po pierwsze, od celu; tu mamy przyjaźń ze względu na użyteczność, przyjaźń ze względu na przyjemność oraz przyjaźń ze względu na piękno moralne *(honesti)*. Po drugie, są rodzaje przyjaźni płynące z odrębności podstaw z których wyrastają: - inny jest rodzaj przyjaźni między krewnymi, inny współobywateli, a inny między towarzyszami podróży. Pierwsza wynika ze wspólnoty naturalnej, a tamte ze wspólnoty państwowej czy też podróżniczej, jak to wyjaśnia Arystoteles[30)].

Lecz miłość nie może być dzielona w żaden z powyższych sposobów, gdyż celem jej jest jedno: Boża dobroć. Jedna jest też wspólnota, na której się ta przyjaźń wspiera, a tą jest szczęśliwość wieczna. Z czego wynika, że miłość jest jedną cnotą, a nie podzieloną na różne rodzaje (8).

Ad 1. Powyższy zarzut byłby słuszny, gdyby tak Bóg jak i bliźni byli przedmiotem miłości w równy sposób. To jednak nie jest prawdą, gdyż głównym przedmiotem miłości jest Bóg, a bliźni o tyle, iż miłujemy go dla Boga.

Ad 2. Boga miłujemy dla niego samego, stąd jeden tylko jest powód miłowania, który obchodzi miłość wlaną, a mianowicie dobroć Boga, która jest jego jestestwem n stosownie do tego co stwierdza Psalm 105: „wyznawajmy Pana, ponieważ dobrym jest". Inne zaś powody, które nas do miłowania skłaniają, czy też do miłości zobowiązują, są tylko wtórne i wynikające z pierwszego (9).

Ad 3. Cele przyjaźni ludzkiej są różne, o której wspomina Filozof, jak i różne są podstawy wspólnoty; nie zachodzi to jednak w miłości, jak to zaznaczono w odpowiedzi. I stąd podobieństwo nie zachodzi.

Artykuł 6

CZY MIŁOŚĆ JEST CNOTĄ NAJDOSKONALSZĄ ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Im wyższa władza, tym wyższa jest cnota i wyższego rzędu działanie. Lecz umysł ma pierwszeństwo przed wolą, którą kieruje. Przeto wiara, która ma siedlisko w umyśle jest dostojniejsza niż miłość, której siedzibą jest wola.

2. To, co w czyimś działaniu jest pomocnicze, wydaje się być czymś niższym, tak jak sługa przez którego pan działa, jest od pana niższym. Lecz „wiara działa przez miłość", jak to napisane jest w liście do Galatów (5,6). Stąd wiara jest dostojniejsza niż miłość.

3. Rzecz wynikła z naddania do innej rzeczy jest od niej doskonalsza. Lecz nadzieja wynika z dodania czegoś do miłości, gdyż przedmiotem miłości jest dobro, zaś nadziei dobro trudne. Stąd nadzieja jest dostojniejsza od miłości.

Jednakże temu sprzeciwia się ton co napisane jest w pierwszym liście do Koryntian (13,13): „z tych wyższa jest miłość".

Odpowiedź: Ponieważ ton co czyni człowiek, jest dobre zależnie od zgodności z należnym prawidłem (regułą), dlatego cnota ludzka, która jest źródłem dobrych uczynków, musi polegać na osiąganiu właściwego prawidła czynów ludzkich. To zaś prawidło jest podwójne, jak to powiedzieliśmy wyżej[31)], a mianowicie rozum ludzki i Bóg. Lecz Bóg jest prawidłem pierwszym, od którego zależy prawidłowość rozumu ludzkiego. Stąd cnoty teologiczne, które polegają na osiągnięciu tego pierwszego prawidła, ponieważ ich przedmiotem jest Bóg, są godniejsze od cnót moralnych i umysłowych które polegają na osiągnięciu prawidła rozumu. Z czego wynika, że konieczne jest też, by wśród samych cnót teologicznych ta miała pierwszeństwo, która bardziej Boga osiąga.

Zawsze jednak jest tak, że to, co istnieje samo przez się, jest ważniejsze od tego, co istnieje przez coś innego. Wiara zaś i nadzieja osiągają wprawdzie Boga, ale tylko o tyle, że przez Niego przychodzi do nas albo poznanie prawdy, albo też osiągnięcie dobra; miłość natomiast osiąga samego Boga, by w Nim spocząć, a nie by coś od Niego otrzymać. Dlatego miłość jest godniejsza od wiary i nadziei, a wobec tego od wszystkich innych cnót. Podobnie jak roztropność, która osiąga rozum sama sobą, jest godniejsza od innych cnót moralnych, które osiągają rozum o tyle, że otrzymują od rozumu miarę czynów i uczuć ludzkich.

Ad 1. Czynność umysłu dokonuje się przez to, że rzecz poznana jest w poznającym; dlatego szlachetność czynności umysłowej jest określana miarą (pojemności) umysłowej. Natomiast czynność woli i innych władz pożądawczych dokonuje się przez skłonność pragnącego ku rzeczy jako krańca pragnień. Dlatego też godność czynności pożądawczej jest określana przedmiotem do którego zdąża. Otóż rzeczy niższe niż dusza (gdy są poznane) są w duszy w sposób szlachetniejszy niż są w sobie, ponieważ wszystko jest w czymś na sposób tego, w czym jest[32)]. Te zaś

przedmioty, które są powyżej natury duszy szlachetniej istnieją same w sobie, niż w duszy Dlatego też poznanie rzeczy n które są poniżej nas jest doskonalsze aniżeli miłowanie. Stąd Filozof wyżej stawia cnoty umysłowe aniżeli moralne[33)]. Natomiast w stosunku do tych rzeczy n które są ponad nami, przede wszystkim zaś miłowanie Boga, przedkładać należy nad poznanie. Stąd miłość jest godniejsza niż wiara.

Ad 2. Należy stwierdzić, że wiara nie działa przez miłość posługując się nią jako narzędziem, czyli podobnie jak pan posługuje się Sługą, lecz działa dzięki niej jako swej sile ożywczej (formie). Dlatego rozumowanie jest niesłuszne.

Ad 3. To samo dobro jest przedmiotem miłości i nadziei, lecz miłość wnosi zjednoczenie z tym dobrem, natomiast nadzieja znaczy pewną od tego dobra odległość. Stąd miłość nie odnosi się do tego dobra jako czegoś trudnego do osiągnięcia, jak to czyni nadzieja; bowiem to z czym jesteśmy zjednoczeni, nie przedstawia się jako trudne do osiągnięcia. Z tego wynika, że miłość jest doskonalsza niż nadzieja.

Artykuł 7

CZY BEZ MIŁOŚCI MOŻE BYĆ JAKAŚ PRAWDZIWA CNOTA ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Zadaniem właściwym cnocie jest dokonanie dobrego czynu. Lecz ci, co nie mają miłości, czynią jakieś dobre czyny, jak na przykład przyodzianie nagiego, nakarmienie głodnego i tym podobne. Zatem bez miłości może istnieć jakaś prawdziwa cnota.

2. Miłość bez wiary istnieć nie może, gdyż pochodzi „z wiary nieobłudnej", jak powiada Apostoł (1 Tym 1,5). Lecz w niewiernych może być prawdziwa czystość, gdy opanowują pożądliwość; oraz prawdziwa sprawiedliwość, gdy sprawiedliwie rozsądzają. A więc może być prawdziwa cnota bez miłości.

3. Wiedza i sztuka są pewnego rodzaju cnotami, jak to wynika z Etyki[34)]. Lecz te znajdujemy w ludziach grzesznych, nie mających miłości. Przeto prawdziwa cnota może być bez miłości.

Jednakże sprzeciwiają się temu słowa Apostoła (1 Kor 13,3): „choćbym wszystkie majętności moje rozdał na żywność ubogim, i choćbym wydał ciało moje na spalenie, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże". Lecz prawdziwa cnota wiele przynosi pożytku, zgodnie ze słowami księgi Mądrości (8,7): „Umiarkowania i roztropności uczy, i sprawiedliwości i mocy, nad które nie ma nic dla ludzi pożyteczniejszego". Przeto bez miłości nie może być prawdziwej cnoty.

Odpowiedź: Cnota odnosi się do dobra, jak wyżej powiedziano[35)]. Dobro zaś jest przede wszystkim celem, środki bowiem do celu są dobre o tyle, o ile służą osiągnięciu celu. Jak przeto podwójny jest cel, jeden końcowy a drugi bliski, tak też podwójne jest dobro, jedno ostateczne i powszechne, a drugie bliższe i szczegółowe. Ostatecznym zaś i głównym celem człowieka jest radowanie się Bogiem, stosownie do

tego, co mówi Psalm (72,28): „mnie dobrze jest trwać przy Bogu”, a do tego skierowuje człowieka miłość.

Wtórne zaś i niejako cząstkowe dobro człowieka może być dwojakie. jedno, które jest prawdziwym dobrem, a więc którego można, jako takiego, użyć do osiągnięcia dobra naczelnego, a tym jest cel ostateczny; inne zaś jest dobrem pozornym i nieprawdziwym, które od będącego celem dobra odwodzi. Stąd wynika, że prawdziwą cnotą jest po prostu tan która skierowuje do głównego dobra ludzkiego, jak to wynika z Filozofa[36)], który mówi, że „cnota jest przysposobieniem tego, co już jest doskonałym, do czegoś najlepszego”. W ten sposób żadna prawdziwa cnota nie może istnieć bez miłości. O ile jednak przyjmujemy cnotę jako prowadzącą do jakiegoś celu cząstkowego, wówczas można przyjąć istnienie cnoty bez miłości o tyle, że prowadzi do jakiegoś dobra cząstkowego. Jeśli jednak to dobro nie jest dobrem prawdziwym a jedynie pozornym, cnota, choć do tego dobra prowadzi, nie będzie cnotą prawdziwą, lecz fałszywym podobieństwem cnoty, „jak nie jest prawdziwą cnotą roztropność chciwców, za pomocą której wymyślają różne rodzaje zysku, czy też ich uczciwość, dzięki której nie kradną z obawy narażenia się na większe szkody; lub ich umiarkowanie, które powstrzymuje ich od przepychu wymagającego dużych wydatków, jako też ich męstwo, dzięki któremu, jak wyraża się Horacy[37)] w gonitwie za majątkiem nie zraża ich ni morze, ni góry, ni ogień” - oto słowa Augustyna. [38)]

Jeśli jednak to dobro cząstkowe jest dobrem prawdziwym, jak na przykład: obrona państwa, albo coś podobnego, wtedy cnota będzie prawdziwa, choć niepełna, jak długo nie odnosi się do dobra ostatecznego i doskonałego. Tak więc, w ścisłym tego słowa znaczeniu nie może być prawdziwej cnoty bez miłości. (10)

Ad 1. Uczynek człowieka nie mającego miłości może być dwojaki. Po pierwsze, gdy działa całkowicie bez miłości, na przykład gdy czyni coś dla celu, który sam w sobie wyklucza miłość. Taki uczynek zawsze jest złym, jak to stwierdza Augustyn[39)] mówiąc, iż uczynek niewiernego pochodzący z pobudek niewiary jest zawsze grzechem, chociażby nagiego przyodział, lub coś podobnego uczynił dla zaznaczenia swej niewiary. Po drugie, może być uczynek człowieka nie mającego miłości, który dokonuje tego uczynku nie z nie-miłości, lecz mocą posiadania jakiegoś innego daru Bożego, a więc mocą wiary lub nadziei, albo wrodzonej dobroci, której jak wiemy[40)], grzech nie unicestwił całkowicie. Stosownie do tego może jakiś czyn być dobrym w swej naturze, choć nie pobudziła do niego miłość; nie jest jednak dobrym w pełni, ponieważ brak mu należytego ustosunkowania do celu ostatecznego.

Ad 2. Cel w dziedzinie działania jest tym samym, czym zasada wyjściowa jest w dziedzinie poznania spekulatywnego; przeto jak nie może istnieć prawdziwa wiedza bez dokładnej znajomości pierwszej i oczywistej podstawowej zasady, tak też nie może istnieć prawdziwa sprawiedliwość albo czystość przy braku powinnego skierowania do celu, a czego dokonuje miłość, pomimo poprawnego czyjegoś ustosunkowania się do wszystkiego innego.

Ad 3. Wiedza i sztuka samą swą treścią odnoszą się do jakiegoś dobra cząstkowego, w przeciwieństwie do cnót moralnych, które czynią człowieka właściwie dobrym, jak to stwierdzono powyżej[41)]. Dlatego też rozumowanie powyższe jest niewłaściwe.

Artykuł 8

CZY MIŁOŚĆ JEST FORMĄ CNÓT ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Forma jakiejś rzeczy jest albo wzorcowa, albo istotna. Miłość nie jest formą wzorcową innych cnót, bo gdyby tak było, inne cnoty byłyby tego samego rodzaju co miłość. Podobnie też nie jest formą istotną innych cnót, bo wówczas nie różniłaby się od innych. Przeto miłość w żaden sposób nie jest formą innych cnót.

2. Ponadto w stosunku do innych cnót miłość można porównać do korzenia czy fundamentu, jak to określa list do Efezów (3,17) „w miłości wkorzenieni i ugruntowani". Korzeń zaś, czy też fundament, nie ma treści formy, lecz raczej materii, która jest pierwsza w rzeczach, które rodzą się i rosną. Zatem miłość nie jest formą cnót.

3. Forma, cel i czynnik sprawczy nie mogą być równocześnie liczbowo jednym i tym samym, jak to stwierdza Filozof [42)]. O miłości zaś mówimy, że jest celem oraz matką cnót; nie możemy jej więc uważać za formę.

Jednakże Ambroży stwierdza, że miłość jest formą cnót.

Odpowiedź: W sprawach moralnych forma czynu przede wszystkim brana jest ze strony celu. Powodem tego jest to, że przyczyną czynności moralnych jest wola, której przedmiotem i jakby formą jest cel. Zawsze zaś forma czynu wynika z formy tego, który tego czynu dokonuje. Stąd konieczną jest rzeczą by w sprawach moralnych, to co nadaje czynowi skierowanie do celu, nadawało też formę.

Oczywistym zaś jest, zgodnie z tym, czego dowiedziono w poprzednim artykule, że miłość skierowuje wszystkie czyny innych cnót do celu ostatecznego, i tym właśnie nadaje też formę czynnościom wszystkich innych cnót, stąd mówi się o niej, że „jest formą cnót", a o cnotach, że są uformowane ku wydaniu czynów stosujących się do miłości. (11)

Ad 1. Miłość nazywamy formą cnót, nie jako forma wzorowa czy też istotna, ale raczej jako przyczyna sprawcza; a mianowicie, o ile nakłada wszystkim formę w sposób podany w odpowiedzi.

Ad 2. Miłość może być przyrównana do korzenia czy fundamentu o tyle, że z niej niejako utrzymują się i nią żyją wszystkie inne cnoty; nie zaś w tym znaczeniu, żeby przez fundament i korzeń rozumieć przyczynę materialną.

Ad 3. Miłość nazywa się celem wszystkich cnót, jako że ona wszystkie te cnoty do swojego celu skierowuje. Nazywamy ją też matką innych cnót, ponieważ matka poczyna w sobie coś za pomocą czegoś drugiego, i tak też z pożądania celu ostatecznego miłość rodzi czyny cnót innych i rozkazuje im.

ZAGADNIENIE 24
O PODMIOCIE MIŁOŚCI (1 2)

Obecnie należy się zastanowić nad miłością w stosunku do podmiotu. Zbadamy to w 12 pytaniach:

1. Czy miłość jest w woli jako w podmiocie? 2. Czy miłość jest spowodowana w człowieku przez poprzednie czyny, czy też jest wlana przez Boga? 3. Czy to wlanie zależne jest od pojętności naturalnej? 4. Czy wzrasta ona w tym, który ją posiada? 5. Czy wzrasta przez dodawanie? 6. Czy wzrasta przez każdy czyn? 7. Czy wzrasta aż do nieskończoności? 8. Czy miłość w drodze (na tym świecie) może być doskonała? 9. O różnych stopniach miłości. 10. Czy miłość może się umniejszać? 11. Czy posiadaną miłość można utracić? 12. Czy traci się ją przez jeden czyn grzechu śmiertelnego?

Artykuł 1

CZY PODMIOTEM MIŁOŚCI JEST WOLA ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Miłość jest pewnego rodzaju lubieniem, a ponieważ lubienie jest w zmysłowej władzy pożądawczej, jak stwierdza Filozof [1)] przeto miłość przebywa w zmysłowej władzy pożądawczej, a nie w woli.

2. Jak wiemy[2)], miłość jest najbardziej naczelną wśród cnót. Otóż podmiotem cnoty jest rozum, a więc i miłość wydaje się być w rozumie, a nie w woli.

3. Miłość rozciąga się do wszystkich czynów ludzkich, zgodnie ze słowami powiedzianymi w 1 liście do Koryntian (16,14): „wszystko niech się u was dzieje w miłości". Lecz źródłem czynów ludzkich jest wolność woli. Stąd wynika, że miłość przede wszystkim jest w wolności woli jako w podmiocie, a nie w samej woli. (13).

Jednakże wiemy, że przedmiotem miłości jest dobro, a to jest przedmiotem woli. Przeto miłość jest w woli jako podmiocie.

Odpowiedź: Pożądanie jest dwojakie: zmysłowe i umysłowe, które nazywa się wolą, jak wykazaliśmy wyżej[3)]. Przedmiotem w obu wypadkach jest dobro, ale w różny sposób. Mianowicie, przedmiotem pożądania zmysłowego jest dobro poznane przez zmysły; przedmiotem zaś pożądania umysłowego, czyli woli jest dobro w pojęciu ogólnym, takie, jakie może być poznane umysłem. Przedmiotem zaś miłości nie jest dobro zmysłowe, lecz dobro Bożen które poznać można jedynie umysłem. Przeto podmiotem miłości nie jest pożądanie zmysłowe, lecz umysłowe, to znaczy wola.

Ad 1. Pożądliwość jest częścią pożądania zmysłowego, a nie umysłowego, jak to stwierdzonym zostało wyżej[4)]. Przeto lubienie, które istnieje w pożądliwości, jest lubieniem dobra zmysłowego. Natomiast do dobra Bożego, które jest poznawane umysłem, odnosi się jedynie wola, a nie pożądliwość, która dlatego nie jest podmiotem miłości.

Ad 2. Można powiedzieć, zgodnie z Arystotelesem[5)], że wola jest w pewien sposób także w rozumie. Ponieważ więc miłość jest w woli, nie jest ona obca rozumowi; niemniej jednak rozum nie jest prawidłem miłości w sposób w jaki jest prawidłem cnót ludzkich. Natomiast miłość podlega prawidłu mądrości Bożej i przewyższa prawidło rozumu ludzkiego, zgodnie ze słowami listu do Efezów (3,19): „miłość Chrystusowa przewyższa wszelką wiedzę." (14) Stąd też nie jest ona w rozumie ani jako w podmiocie, jak jest w nim roztropność, ani jako w prawidle kierowniczym, jak sprawiedliwość i umiarkowanie, lecz tylko przez jakieś pokrewieństwo woli z rozumem.

Ad 3. Wolność woli nie jest zdolnością inną niż wola, co już stwierdzono poprzednio[6)]. A jednak miłość nie jest w woli jako zdolności wolnego wyboru, której czynnością jest wybieranie. Wybór bowiem dotyczy tego, co prowadzi do celu, gdy wola dotyczy samego celu, jak dowodzi Filozof [7)]. Dlatego miłość, której przedmiotem jest cel ostateczny ma za podmiot raczej wolę jako taką, niż jej zdolność do wolnego wyboru.

Artykuł 2

CZY MIŁOŚĆ JEST NAM WLANA PRZEZ BOGA ? (15)

.

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Co jest wszystkim stworzeniom wspólne, jest człowiekowi wrodzone. Lecz Dionizy twierdzi[8)], że „to, co jest przez wszystko lubiane i miłowane, jest dobrem Bożym", które jest przedmiotem miłości. Przeto miłość jest w nas z natury, a nie przez wlanie.

2. Im bardziej coś jest godne miłości, tym łatwiej to miłować. Lecz Bóg jest najbardziej miłości godnym, jako że jest najwyższym dobrem, przeto i łatwiej go miłować niż cokolwiek innego. Ponieważ zaś do miłowania czegokolwiek innego nie potrzeba nam jakiejś sprawności wlanej, dlatego też nie potrzeba go do miłowania Boga.

3. Apostoł powiada w 1 liście do Tymoteusza (1,5): „Celem przykazania jest miłość z czystego serca, i z dobrego sumienia, i z wiary nieobłudnej". Lecz te trzy właściwości należą do czynów ludzkich, stąd też i miłość spowodowana jest w nas przez czyny poprzednie, a nie przez wlanie.

Jednakże: Apostoł mówi w liście do Rzymian (5,5): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany".

Odpowiedź: Miłość, jak to przedstawiono wyżej[9)], jest pewnego rodzaju przyjaźnią człowieka z Bogiem, opartą na wspólnocie wiecznego szczęścia. Ta zaś wspólnota nie wyrasta z darów przyrodzonych, lecz z darów darmo danych, jak to zostało stwierdzonym w liście do Rzymian (6, 23): „Łaska zaś Boga żywot wieczny". Stąd też i sama miłość przekracza zdolności przyrodzone. To zaś, co przekracza zdolności przyrodzone, nie może być ani wrodzone, ani też nabyte siłami

przyrodzonymi, ponieważ skutek przyrodzony nie przewyższa zdolności swej przyczyny.

Wynika stąd, że miłość nie może nam być ani wrodzona, ani też nabyta siłami przyrodzonymi, lecz jest nam wlana przez Ducha Świętego będącego miłością Ojca i Syna; uczestnictwem zaś w tej miłości jest nasza miłość stworzona, jak wyżej stwierdzono[10)].

Ad 1. Dionizy mówi tu o kochaniu Boga wyrosłym z udziału w dobrach porządku przyrodzonego, które dlatego jest wrodzone wszystkim. Natomiast miłość wyrasta z pewnej wspólnoty dóbr nadprzyrodzonych. Stąd wynika, że przytoczony argument jest niewłaściwy

Ad 2. Wprawdzie Bóg sam w sobie jest najbardziej poznawalnym, ale takim nie jest dla nas, a to z powodu słabości naszego poznania, które uzależnione jest od rzeczy zmysłowych; podobnie też Bóg sam w sobie jest najbardziej miłym jako podmiot szczęśliwości wiecznej. Jednakże nam nie przedstawia się on z tego powodu tak miłym, ponieważ nasze uczucia skłaniają się ku dobrom widzialnym. Tak więc do miłowania Boga w sposób godny musi być w serca nasze wlana miłość odpowiednia.

Ad 3. Powiedzenie o miłości, iż pochodzi w nas „z czystego serca, i z dobrego sumienia, i z wiary nieobłudnej", należy odnieść do uczynków miłości, przez nie wzniecanych. Może to też wyrażać myśl, że takie usposobienie wewnętrzne przygotowuje człowieka do otrzymania miłości wlanej. Podobnie też należy rozumieć wyrażenie Augustyna[11)]: „miłość w nas pochodzi z bojaźni", oraz zdanie Glossy[12)]: „wiara rodzi nadzieję, a nadzieja miłość".

Artykuł 3

CZY MIŁOŚĆ JEST WLEWANA ODPOWIEDNIO DO POJEMNOŚCI PRZYRODZONYCH ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Powiedziano u Mateusza (25,15): „dał każdemu według jego zdolności". Lecz w człowieku miłość może być poprzedzona tylko przez cnotę przyrodzoną gdyż, jak wiemy [13)], nie ma cnoty (pełnej) bez miłości. Zatem Bóg wlewa miłość człowiekowi w miarę posiadanych przezeń cnót przyrodzonych.

2. W dziedzinie rzeczy sobie wzajemnie podporządkowanych, rzecz druga stosuje się do pierwszej pochodzeniem. I tak widzimy, że w rzeczach natury forma jest dostosowana do materii, zaś w dziedzinie darów Bożych chwała stosuje się do łaski. Lecz miłość, będąc wydoskonaleniem natury ustosunkowuje się do pojemności przyrodzonych jako coś drugiego do czegoś pierwszego. Wydaje się więc, że miłość powinna nam być wlana stosownie do przyrodzonych pojemności.

3. Ludzie i aniołowie uczestniczą w miłości w ten sam sposób, ponieważ jedni i drudzy są powołani do podobnej szczęśliwości, jak powiedziano u Mateusza (22,30) i Łukasza (20,38). Lecz, według Nauczyciela[14)], aniołowie otrzymują miłość i inne dary nadprzyrodzone stosownie do pojemności ich natury. To samo zatem wydaje się zachodzić u ludzi.

Jednakże powiedziane jest w Ewangelii Jana (3,8): „Duch tchnie kędy chce”, a w 1 liście do Koryntian (12,11) powiedziano: „to wszystko sprawuje jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu z osobna jako chce”. Przeto miłość udzielana jest nie według zdolności wrodzonych, ale według woli rozdającego swoje dary Ducha Świętego.

Odpowiedź: Każda rzecz zależy w swej ilości od własnej przyczyny, ponieważ skutek jest tym większy, im przyczyna bardziej jest powszechna. A ponieważ miłość w stosunku do natury ludzkiej jest czymś wyższym, jak to stwierdzono w poprzednim artykule, przeto nie pochodzi od jakiejś siły wrodzonej, lecz jedynie od łaski Ducha Świętego, który ją wlewa. Stąd ilość miłości nie zależy od warunków natury, ani od pojemności sił przyrodzonych, lecz jedynie od woli Ducha Świętego, rozdającego swe dary jak chce. Dlatego i Apostoł mówi do Efezów (4,7): „każdemu z nas dana jest łaska, według miary daru Chrystusowego”.

Ad 1. Moc, stosownie do której Bóg daje swoje dary każdemu, jest to przysposobienie i przygotowanie poprzedzające lub też wysiłek ze strony tego, który tę łaskę otrzymuje. Ale nawet to przysposobienie czy starania Duch Święty uprzedza, pobudzając umysł ludzki więcej lub mniej, zależnie od swojej woli. Dlatego też i Apostoł w liście do Kolosa, mówi (1,12): „Który nas uczynił godnymi, abyśmy się stali uczestnikami dziedzictwa świętych w niebie”.

Ad 2. Forma nie przekracza proporcji materii, ponieważ obie są tego samego rodzaju. Podobnie też łaska i chwała (niebieska) odnoszą się do tego samego rodzaju, gdyż łaska jest po prostu zaczątkiem chwały w nas. Łaska jednak i natura nie należą do tego samego rodzaju, przeto też i podobieństwo nie jest właściwe.

Ad 3. Natura anioła jest duchowa, dlatego jego właściwością jest, by jeśli ku czemuś zmierza, zmierzał całym sobą; dowiedziono tego poprzednio[15)]. Stąd to aniołowie wyższego rzędu z większym pędem zmierzali: do dobrego ci, którzy wytrwali, a do złego ci, którzy upadli. Dlatego ci aniołowie, którzy wytrwali, stali się jeszcze lepsi, a upadli stali się jeszcze gorsi, niż inni. Natomiast natura człowieka jest rozumna, a tej właściwością jest raz być w możności, to znowu w istności. Dlatego nie koniecznie całkowicie zmierza ku temu, ku czemu zmierza, lecz jest możliwe, że ludzie bardziej ubogaceni przez naturę zdążają z mniejszą energią, i odwrotnie. Nie można więc co do tego porównywać aniołów z ludźmi. (18)

Artykuł 4

CZY MIŁOŚĆ MOŻE WZRASTAĆ ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Wzrastać może tylko ilość, ta zaś jest dwojaka: przestrzenna i w mocy. Pierwsza z tych miłości nie odpowiada, gdyż ta jest doskonałością duchową. Natomiast ilość w mocy odnosi się do przedmiotów (które może objąć). Pod tym względem miłość nie wzrasta, bo najmniejsza miłość może objąć wszystko, co nadaje się do miłowania miłością nadprzyrodzoną. Tak więc miłość nie wzrasta.

2. Co osiągnęło kres, wzrastać już nie może. Lecz miłość, to kraniec, będąc największą z możliwych cnót i najwyższym umiłowaniem najlepszego z dóbr, nie może więc już wzrastać.

3. Wzrost jest jakimś ruchem; co wzrasta, porusza się. Co więc wzrasta w swej istocie, porusza się też w istocie. Nie może zaś coś w swej istocie się poruszać, jak tylko przez rozpad albo narodzenie. Przeto i miłość nie może wzrastać w swej istocie, jak tylko przez ton że się na nowo rodzin albo rozkłada; co jest niedopuszczalne.

Jednakże Augustyn mówi[16)]: „miłość zasługuje na ton by wzrastać aby, gdy wzrośnie, udoskonaliła się".

Odpowiedź: Miłość na drodze obecnego życia może wzrastać. Dlatego bowiem nazywamy się pielgrzymami, że zdążamy do Boga, który jest ostatecznym celem naszej szczęśliwości. Na tej zaś drodze tym większy robimy postęp, im bardziej do Boga się zbliżamy; a przybliżamy się doń nie krokami ciała, lecz chęciami umysłu. To zbliżenie sprawia miłość, gdyż przez nią umysł jednoczy się z Bogiem. Tak więc właściwością miłości drogi tego życia jest to, że może ona wzrastać. Gdyby bowiem nie mogła wzrastać, to i postęp w drodze by ustał. Dlatego też Apostoł, miłość drogi określa w 1 liście do Koryntian (12,31): „wskazuję wam drogę jeszcze doskonalszą".

Ad 1. Pojęcie ilości przestrzennej nie ma zastosowania w miłości, a tylko pojęcie ilości w mocy, którą można ujmować nie tylko w stosunku do ilości przedmiotów, o ile mianowicie jest mniej lub więcej miłowanych przedmiotów, ale też i z punktu widzenia natężenia aktu, czy miłujemy coś bardziej lub mniej. W ten sposób właśnie wzrasta ilość mocy w miłości.

Ad 2. Z powodu przedmiotu, do którego miłość się odnosi, a którym jest dobro najwyższe, miłość znajduje się na szczycie i dlatego jest ona doskonalsza od innych cnót. Lecz ze względu na swe natężenie nie każda miłość znajduje się na swym punkcie szczytowym.

Ad 3. Niektórzy twierdzili, że miłość nie wzrasta w swej istocie a jedynie w znaczeniu głębszego wkorzenienia się w swój podmiot; albo też pod względem żaru. Lecz ci nie wiedzieli co mówią. Jeśli bowiem miłość jest przypadłością, jej istnienie polega na byciu w podmiocie, dlatego jej wzrost w swej istocie jest niczym innym, jak wzmagającym się byciem w swym podmiocie, czyli coraz większym wkorzenianie, się w podmiot. Podobnie, gdy się weźmie pod uwagę fakt, że miłość w swej istocie jest cnotą, a więc ma za zadanie wydawać czyny (miłości). Wobec tego tym samym jest, że ona wzrasta w swej istocie, i że zawiera w sobie skuteczną siłę do wydania bardziej gorliwego uczynku miłości. Stąd wzrasta ona nie w ten sposób, jakoby zaczynała lub przestawała istnieć w swym podmiocie, jak to powyższy zarzut przedstawia, lecz tak, że coraz bardziej w podmiocie się zadamawia. (17)

Artykuł 5

CZY MIŁOŚĆ WZRASTA W NAS PRZEZ DODANIE ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Wzrost ilości siły jest podobny do wzrostu cielesnego. Otóż wzrost w ciele powstaje przez dodawanie; powiada bowiem Filozof [17)], że „wzrost jest przydawaniem do już istniejącej ilości". Stąd też i wzrost miłości, który wyraża się ilością siły, dokonuje się przez dodawanie.

2. Miłość jest w duszy jakby światłem duchowym, jak pisze Jan Ewangelista w swym 1 liście (2,10): „kto miłuje brata swego, przebywa w światłości". Lecz światło wzrasta w powietrzu przez dodawanie, tak jak w domu światło wzrasta przez dodanie nowej świecy. Przeto więc i miłość wzrasta w duszy przez dodanie.

3. Wzrost miłości należy do Boga, tak jak i do Niego należy jej stworzenie, zgodnie ze słowami 2 listu do Koryntian (9,10): „Pomnoży wzrost plonów sprawiedliwości waszej". Lecz, wlewając miłość, Bóg sprawia w duszy coś, czego przedtem w niej nie było. Stąd miłość wzrasta przez dodanie.

Jednakże miłość jest formą prostą. Prosta zaś rzecz dodana do czegoś prostego nie powoduje czegoś większego, jak to uzasadnia Filozof [18)]. Przeto miłość nie wzrasta przez dodanie.

Odpowiedź: W każdym dodaniu przydaje się jedno do drugiego. Wobec tego w każdym dodawaniu, zanim się zacznie dodawać należy przynajmniej w myśli widzieć odrębność zachodzącą w rzeczach dodawanych. Jeśli by więc miłość była dodawana do miłości, należałoby przypuścić, że, niekoniecznie w istocie ale przynajmniej w myśli, miłość dodana jest odrębna od miłości do której jest dodana. Mógłby przecież Bóg nawet ilość cielesną powiększyć dodaniem jakiejś nowej ilości stworzonej; chociaż tej ilości przedtem nie było, to jednak można dostrzec jej odrębność od ilości, do której jest dodana. Gdyby więc miłość była dodawana do miłości, należałoby przypuścić, przynajmniej w myśli, że miłość dodana jest odrębna od drugiej.

Różnica w formach jest dwojaka: jedna ze względu na rodzaj, druga ze względu na liczbę. W sprawnościach różnica rodzajowa pochodzi od różnicy zachodzącej w przedmiotach, natomiast różnica liczbowa zależy od różnic podmiotowych. Może się więc zdarzyć, że jakaś sprawność wzrasta przez dodanie z chwilą, gdy rozciągnie się na pewne przedmioty, na które się przedtem nie rozciągała. Tak na przykład wzrasta wiedza geometryczna w kimś, kto poznał w tej dziedzinie nowe zagadnienia, których poprzednio nie znał. Tego jednak nie można zastosować do miłości, ponieważ nawet najmniejsza miłość rozciąga się na wszystko, co miłość powinna miłować.

Nie można więc przyjąć, by miłość wzrastała drogą dodawania, bo to byłoby przyjęciem różnicy rodzajowej między miłością dodaną, a miłością, do której jest dodana.

Pozostałoby zatem, jeśli ma być mowa o dodawaniu miłości do miłości, że to się dzieje w założeniu, iż różnica między jedną a drugą jest liczbowa n wynikła z różnicy między podmiotami. Tak np. białość wzrasta przez dodanie białego do białego, chociaż przez to dodanie rzecz nie staje się bielsza. Jednakże tego nie można

zastosować do tego, o czym tu mówimy. Podmiotem bowiem miłości jest dusza rozumna, a wobec tego, tego rodzaju wzrost byłby możliwy tylko przez dodanie do duszy rozumnej innej duszy rozumnej, a to jest niemożliwe. A nawet gdyby taki wzrost był możliwy, to wtedy wzrost ten powodowałby że większym stawałby się miłujący, ale przez to nie byłby bardziej miłującym. Pozostaje zatem, że w żaden sposób nie może miłość wzrastać drogą dodania miłości do miłości, jak tego niektórzy chcieli.

Tak zatem miłość wzrasta tylko w ten sposób, że przyjmujący ją podmiot coraz bardziej wchłania ją w siebie i nią się przejmuje, to znaczy staje się podatnym do czynienia według niej i coraz więcej jej ulega. I taki sposób wzrastania jest właściwy dla każdej treści (formy) wzmagającej się w swym natężeniu, ponieważ istnienie tej treści całkowicie polega na tym, że zespala się z przyjmującym ją podmiotem. Dlatego, ponieważ wielkość rzeczy jest wynikiem istnienia swej treści (formy), wzrost tej treści polega na wzroście jej zespolenia z przyjmującym ją podmiotem, a nie na przydaniu innej treści. To bowiem zachodziłoby wówczas, gdyby treść miała jakąś wielkość własną, a nie ze stosunku do podmiotu.

Tak więc miłość wzrasta przez ton że wzmaga się w posiadającym ją podmiocie; jest to więc wzrost istoty, a nie przez dodanie miłości do miłości. (18)

Ad 1. Ilość cielesna może być brana pod uwagę jako wielkość i jako forma przypadłościowa. Jako wielkość, cecha odróżniająca ją pochodzi albo z położenia, albo z liczby. Tu może zachodzić wzrost ilości przez dodawanie, np. zwierząt. Jednakże jako forma przypadłościowa ma cechę odróżniającą tylko od podmiotu. Co do tego ma ona właściwy sobie rozrost przez natężenie, jak to się dzieje z innymi formami przypadłościowymi, np. wśród ciał, których rozmiar rozszerza się drogą rozrzedzenia, jak to zauważa Filozof [19]. W podobny sposób nawet wiedza jako sprawność posiada ilość ze strony przedmiotów, a wzrasta przez dodawanie n gdy człowiek coraz więcej przedmiotów poznaje. Ma też ilość jako forma przypadłościowa przez ton że jest w podmiocie (poznającym); wzrasta ona u kogoś, kto zna przedmioty o wiele pewniej niż przed tym. Podobnie i miłość ma podwójną ilość, która od strony przedmiotu nie wzrasta, jak powiedziano w odpowiedzi. Pozostaje zatem, że wzrasta tylko napięciem.

Ad 2. Wzrost światła przez dodanie innego światła może się odnosić do powietrza oświecanego przez kilka źródeł Światła. Natomiast w naszym zagadnieniu jest tylko jedno źródło, wlewające światło miłości.

Ad 3. Wlanie miłości jest jakąś zmianą, o tyle, że ktoś kto miłości nie posiadał, teraz ją ma, a więc zostało dodane coś, czego przedtem nie było. Jednakże wzrost miłości jest zmianą z mniej na więcej. Stąd wynika, iż nie jest konieczne ton by coś zaistniało czego poprzednio nie było, ale by coś wniknęło bardziej głęboko, co przedtem mniej wnikało. I to właśnie jest tym, co Bóg czyni wzmagając miłość, mianowicie, że wnika ona głębiej, i dusza doskonalej uczestniczy w podobieństwie Ducha Świętego.

Artykuł 6

CZY KAŻDY UCZYNEK MIŁOŚCI POWODUJE JEJ WZROST ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Kto może dużo, może i mało. Lecz każdy uczynek miłości zasługuje na życie wieczne, a to jest czymś większym niż tylko wzrost miłości, ponieważ życie wieczne zawiera miłość doskonałą. Tym bardziej więc każdy czyn miłości powoduje jej wzrost.

2. Jak sprawności cnót nabytych powstają przez uczynki, tak też i wzrost miłości jest spowodowany przez czyny miłości. Lecz każdy czyn cnotliwy przyczynia się do powstania cnoty. Tym więcej zatem każdy czyn miłości powoduje jej wzrost.

3. Grzegorz twierdzi[20)], że „zatrzymanie się na drodze do Boga jest cofaniem się". Lecz postęp na drodze Bożej dzięki czynom miłości nie jest cofaniem się. Zatem każdy uczynek miłości przyczynia się do jej wzrostu.

Jednakże skutek nigdy nie przewyższa siłą swej przyczyny. Lecz niekiedy czyn miłości jest dokonywany z pewną oziębłością lub niedbałością. Dlatego też nie może on prowadzić do doskonalszej miłości, a natomiast raczej przysposabia do jej umniejszenia.

Odpowiedź: Duchowy wzrost miłości jest pod pewnym względem podobny do wzrostu ciała. Wzrost zaś w ciałach zwierząt i roślin nie jest ruchem ciągłym, w tym znaczeniu, że co w określonym czasie powiększyło się o tyle, następnie w tym samym czasie powiększy się o tyle samo, jak to ma miejsce w ciągłych ruchach z miejsca na miejsce. Natomiast (przy wzroście ciał) natura przez pewien czas działa przysposabiająco do wzrostu, a aktualny wzrost jest zatrzymany, a dopiero po jakimś czasie doprowadza do przygotowanego skutku, dając aktualny wzrost zwierzęciu czy roślinie. Podobnie i miłość nie wzrasta czynnie na skutek każdego uczynku miłości; każdy jednak uczynek miłości przysposabia miłość do wzrostu o tyle, o ile pojedyncze uczynki miłości czynią człowieka skorszym do dalszych uczynków miłości. I tak, ze wzrostem wprawy n człowiek przechodzi do coraz gorliwszych uczynków miłości, co powoduje postęp, a więc i wzrost miłości.

Ad 1. Wprawdzie każdy czyn miłości zasługuje na życie wieczne, lecz nie w ten sposób, by je uzyskać natychmiast, lecz w swoim czasie. W podobny sposób każdy czyn miłości zasługuje na jej wzrost ale nie natychmiastowy, bo ten następuje wówczas, gdy ktoś się o to stara.

Ad 2. Nawet przy powstawaniu cnoty nabytej, nie każdy czyn dokonuje powstanie cnoty, choć każdy działa przygotowawczo; dopiero czyn ostatni, doskonalszy, działając mocą czynów poprzednich, doprowadza cnotę do rzeczywistego istnienia; podobnie jak liczne krople wody dokonują wyżłobienia w skale.

Ad 3. Na drodze Bożej czyni ktoś postęp nie tylko wówczas, gdy jego miłość wzrasta rzeczywiście, lecz i wówczas, gdy się do tego wzrostu przysposabia.

Artykuł 7

CZY MIŁOŚĆ WZRASTA BEZ KOŃCA ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Wszelki ruch zdąża do jakiegoś celu i końca, jak to powiedziano w Metafizyce[21)]. Lecz wzrost miłości, będąc jakimś ruchem, zdąża do jakiegoś celu i końca. Stąd miłość nie wzrasta w nieskończoność.

2. Żadna forma nie przekracza pojemności swojego podmiotu. Lecz pojemność stworzenia rozumnego, który jest podmiotem miłości, jest skończona. Przeto i miłość nie może wzrastać do nieskończoności.

3. Wszelka rzecz skończona przez ciągłe wzrastanie może osiągnąć ilość drugiej skończonej rzeczy, jakakolwiek byłaby jej wielkość, za wyjątkiem gdy przyrost wzrostu staje się coraz to mniejszy jak to stwierdza Filozof [22)]. Powiada on, że skoro do jednej linii dodajemy ton co odejmujemy od drugiej, którą można dzielić w nieskończoność, dodając w nieskończoność nigdy nie dotrzemy do jakiejś określonej ilości, złożonej z dwóch różnych linii, mianowicie tej, którą się dzieli i tej, do której dodaje się to, co z poprzedniej odjęto. W naszym zagadnieniu to nie ma zastosowania: nie potrzeba bowiem koniecznie by drugi wzrost miłości był mniejszym od pierwszego. Jest bowiem bardziej prawdopodobne, że albo jest równy (pierwszemu) albo większy. Skoro więc miłość w niebie jest czymś skończonym, jeżeliby miłość mogła w tym życiu wzrastać bez końca wynikałoby z tego, że miłość życia ziemskiego zrównać się może z miłością nieba. Takie zaś stwierdzenie jest nieodpowiednie, przeto i miłość w tymże życiu nie może wzrastać bez końca.

Jednakże Apostoł w liście do Filipian (3,12) mówi: „nie dlatego, jakobym to już osiągnął, albo już stał się doskonałym, ale biegnę za tym, aby jakoś uchwycić ton w co sam zostałem pochwycony”, a Glossa stwierdza tu[23)]: „nikt z wiernych, choć wiele postąpi, niech nie twierdzi: wystarczy mi. Kto bowiem to twierdzi, schodzi z drogi przed końcem”. Przeto miłość tego życia może wzrastać coraz bardziej.

Odpowiedź: Końcową granicę wzrostu jakiejś formy określić można z trojakiego powodu. Po pierwsze sama forma ma określoną granicę, a gdy do niej już dalej w sobie wzrastać nie może, a gdyby tę granicę przekroczyła, przeszłaby w inną formę; tak jest na przykład z kolorem szarym, który przy ciągłej zmianie może przejść w kolor biały lub czarny. Po drugie, gdy sam działający nie posiada dość mocy do dalszego wzmagania formy w podmiocie. Po trzecie, gdy podmiot nie jest w stanie dalej postąpić w doskonaleniu się.

Otóż żaden z powyższych powodów nie nakłada kresu wzrostowi miłości w tym życiu. W swej bowiem treści miłość nie jest ograniczona w możliwości wzrostu, ponieważ jest wypływem z niewyczerpalnego źródła miłości, którym jest Duch Święty. Również przyczyna dokonująca wzrostu miłości ma moc niewyczerpalną, bo nią jest Bóg. I podobnie, nawet od strony podmiotu (człowieka), nie można zakreślić końcowej granicy, poza którą wzrost miłości nie mógłby wykroczyć. Razem bowiem ze wzrostem miłości stale wzmaga się zdolność dalszego rozrostu. Pozostaje zatem, że wzrostowi miłości w życiu ziemskim kresu postawić nie da się.

Ad 1. Należy stwierdzić, że wzrost miłości ma jakiś cel, a cel ten nie jest w tym, lecz w przyszłym życiu.

Ad 2. Pojemność stworzenia duchowego wzrasta przez miłość, gdyż ona rozszerza serce, zgodnie z tym co 2 list do Koryntian powiada (6,11): „serce nasze rozszerzyło się".

Ad 3. Argument podany w tym zarzucie ma zastosowanie w tych rzeczach, które posiadają wielkość tej samej natury n natomiast nie stosuje się do tych, których wielkości posiadają natury odrębne; i tak np. linia jakkolwiek by wzrastała, nigdy nie osiąg- nie rozmiarów powierzchni. Nie można też porównać miłości obecnego życia, wynikłej z poznania przez wiarę, z miłością nieba, która powstaje przez wizję wprost. Dlatego zarzut jest „kulą w płot".

Artykuł 8

CZY MIŁOŚĆ W TYM ŻYCIU MOŻE BYĆ DOSKONAŁA ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Doskonałość taka istniałaby przede wszystkim w Apostołach. Tak jednak nie było, bo w liście do Filipian Apostoł wyraża się (3,12): „nie dlatego jakobym to już osiągnął, albo już stał się doskonałym". Zatem w tym życiu miłość nie może być doskonała.

2. Augustyn mówi[24)]: „Pożywieniem miłości jest umniejszenie pożądliwości, a doskonała miłość to zanik pożądliwości". Lecz to w tym życiu jest niemożliwe, bo nie możemy być zupełnie bez grzechu jak w swym 1 liście mówi Jan (1,8): „jeślibyśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu, sami siebie zwodzimy". Wszelki zaś grzech pochodzi od pewnej nieuporządkowanej pożądliwości. Dlatego też w tym życiu miłość nie może być doskonała.

3. Co już jest doskonałe, dalej wzrastać nie może. Lecz miłość w tym życiu może zawsze wzrastać, jak to wynika z poprzedniego artykułu. Stąd w tym życiu miłość nie może być doskonała.

Jednakże Augustyn twierdzi[25)]: „gdy już miłość jest utrwalona, jest doskonała; skoro zaś dojdzie do doskonałości, powiada: pragnę się rozwiązać i być z Chrystusem". To jednak jest w tym życiu możliwe, bo dokonało się w Apostole; przeto miłość w tym życiu może być doskonała.

Odpowiedź: Doskonałość miłości może być rozumiana w dwojaki sposób: od strony rzeczy miłowanej, oraz od strony miłującego. Ze strony rzeczy miłowanej miłość doskonała to miłowanie czegoś w stopniu w jakim jest godne miłowania. Bóg zaś może być miłowanym dlatego, że jest dobrym, a ponieważ jego dobroć jest nieskończona, dlatego miłowanym może być nieskończenie. Żadne jednak stworzenie nie może go miłować nieskończenie, ponieważ każda moc stworzona jest ograniczona. Stąd, pod tym względem, miłość żadnego stworzenia nie może być doskonała; doskonałą jest tylko ta miłość, którą Bóg miłuje sam siebie.

Ze strony zaś miłującego, miłość jest doskonała, gdy miłuje jak tylko może, a to się dzieje trojako. Po pierwsze, gdy całe serce człowieka stale zwrócone jest ku Bogu aktualnie. Jest to doskonałość dusz już będących w niebie, bo dla dusz żyjących na ziemi jest niemożliwe do osiągnięcia, bo z powodu słabości sił człowiek nie potrafi zawsze aktualnie myśleć o Bogu i być zwróconym do Niego miłością. Po drugie, gdy człowiek w całości oddaje się Bogu i sprawom Bożym, opuszczając wszystko inne, prócz tego co jest do życia konieczne. Taka doskonałość miłości jest w tym życiu możliwa, ale niespotykana wśród wszystkich mających miłość. Po trzecie, gdy ktoś ma stałe nastawienie, by całe swe serce położyć w Bogu, tak mianowicie, iż nie chciałby o niczym myśleć i niczego chcieć, co by było przeciwne miłości. Taką doskonałość mają wszyscy, którzy miłość posiadają.

Ad 1 Należy tu stwierdzić, iż Apostoł wyznaje w tych słowach, że nie ma miłości jaką mają niebianie, dlatego Glossa w tym miejscu twierdzi[26)]: „Pielgrzym był doskonały n ale nie doszedł jeszcze w doskonały sposób do końca drogi”.

Ad 2. Ton co powiedziano w zarzucie, odnosi się do grzechów powszednich, które nie przeciwstawiają się miłości jako sprawności, ale tylko przeszkadzają jej w działaniu. Stąd też nie wykluczają doskonałości właściwej śmiertelnikom, choć są nie do pomyślenia przy doskonałości niebian.

Ad 3. Doskonałość tego życia nie jest doskonałością bezwzględną i dlatego zawsze może w czymś wzrastać.

Artykuł 9

CZY WŁAŚCIWĄ JEST RZECZĄ ROZRÓŻNIAĆ W MIŁOŚCI TRZY STOPNIE: POCZĄTKU JĄCĄ, POSTĘPUJĄCĄ I DOSKONAŁĄ ?

Wydaje się, ze nie, ponieważ:

1. Między początkiem miłości a jej doskonałością ostateczną wiele jest stopni pośrednich, dlatego też nie należy stawiać jeden tylko człon pośredni.
2. Miłość zaczyna wzrastać zaraz po zaistnieniu. Nie należy więc rozróżniać pomiędzy miłością zaczynającą a postępującą.
3. Jak tego dowiedziono w artykule 7, jakkolwiek doskonałą byłaby czyjaś miłość w tym życiu, miłość ta zawsze może wzrastać. Lecz wzrastanie miłości jest tym samym, co postęp w niej. Wobec tego robienie różnicy między miłością doskonałą a miłością w stanie postępu nie jest właściwe, a zatem cały podział miłości na trzy różne stopnie jest też niewłaściwy.

Jednakże według Augustyna[27)]: „kiedy się miłość narodzin jest karmiona”, co odnosi się do początkujących; „gdy jest nakarmiona, wzmacnia się”, co odpowiada postępującym; „kiedy zaś zostaje wzmocniona, utwierdza się w doskonałości”, co odnosi się do doskonałych. Dlatego są trzy stopnie miłości.

Odpowiedź: Na duchowy wzrost miłości można patrzeć pod pewnym względem podobnie jak na cielesny rozwój człowieka. W tymże wzroście można wprawdzie odróżnić wiele okresów rozwojowych, niemniej jednak ma on pewne wyraźnie

występujące wskaźniki, uzewnętrzniające się w czynnościach i zainteresowaniach umysłowych, które są wynikiem jego rozwoju. I tak okres dzieciństwa to okres przed użyciem rozumu; potem następuje stan, w którym człowiek zaczyna mówić i posługiwać się rozumem; jest wreszcie okres dojrzałości, kiedy człowiek jest zdolny do rozmnażania się, itd., aż dojdzie do stanu pełnej dojrzałości.

W podobny sposób odróżniamy odrębne stopnie miłości zależne od różnych zainteresowań i dążeń, do których człowiek dochodzi dzięki rozwojowi miłości. Pierwszym głównym wysiłkiem człowieka jest nawyknięcie do unikania grzechu i do uniezależnienia się od żądz, bo obie te rzeczy idą w kierunku sprzecznym niż ten, do którego zmierza miłość; jest to zajęcie początkujących, których miłość musi być dożywiana i chroniona by nie zanikła. Z kolei człowiek wkłada główny wysiłek w postęp w dobrym. To jest właściwością ludzi robiących postęp, usiłujących przede wszystkim miłość w sobie umocnić drogą jej rozwoju. Trzeci stopień polega na wysiłku zmierzającym głównie do zjednoczenia się z Bogiem i zażywania radości w Nim. To należy do doskonałych, którzy już „chcą doznać rozwiązania i być z Chrystusem". To samo zresztą widzimy w ruchach ciał. najpierw odchodzą od miejsca w którym są, następnie zbliżają się do innego miejsca jako krańcowego, a następnie spoczywają w osiągniętym krańcu.

Ad 1. Różne zauważalne stany pośrednie w zmaganiu się miłości dadzą się sprowadzić do tych trzech; podobnie wszystkie różnice jakie zachodzą w ruchach ciągłych mieszczą się w tych trzech: początek, środek i koniec, jak to wyjaśnia Filozof[28)].

Ad 2. Ci, których miłość jest początkowa, chociaż robią postęp, jednakże główną ich troską jest stawianie oporu grzechowi, walka z którymi ich niepokoi. Później jednakże, mniej już odczuwając trud borykania się, z większą też ufnością przechodzą do postępu; jednakże, dokonując dzieła, mają pod ręką miecz, jak to wyraża się 2 księga Ezdrasza (4,17) o tych, którzy odbudowywali Jeruzalem.

Ad 3. Nawet doskonali postępują w miłości, ale nie w tym leży główna ich troska, gdyż głównym ich dążeniem jest zjednoczenie się z Bogiem. Jest prawdą, że do tego dążą też początkujący i postępujący, ale tych więcej zajmuje troska o coś innego: pierwszych zajmuje unikanie grzechu, a drugich sprawa postępu w cnotach. (19)

Artykuł 10

CZY MIŁOŚĆ MOŻE SIĘ ZMNIEJSZAĆ ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Przeciwieństwa odnoszą się do tego samego. Lecz wzrost i umniejszenie są sobie przeciwne. Jeśli więc miłość wzrasta, jak tego dowiedziono w artykule 4, przeto sądzić należy n że może się i umniejszać.

2. Augustyn mówi do Boga[29)]: „mniej Cię miłuje, kto wraz z Tobą coś innego miłuje", a gdzie indziej stwierdza, iż: „pożywieniem miłości jest umniejszanie pożądliwości" [30)]. Z tego wynikałoby, że i przeciwnie, wzrost pożądliwości jest umniejszeniem miłości. Lecz pożądliwość n przez którą miłujemy coś innego aniżeli Boga, może w człowieku wzrastać. Zatem i miłość może się umniejszać.

3. „Czyniąc człowieka sprawiedliwym, Bóg nie działa w ten sposób, by ton co zdziałał, miało pozostać w tym, kto od Niego odchodzi", mówi Augustyn[31)]. Można stąd przyjąć, że Bóg w zachowaniu w człowieku miłości działa tak samo jak wtedy, gdy wlewał weń miłość po raz pierwszy. Otóż, ponieważ wlewając swą miłość po raz pierwszy Bóg daje mniejszą miłość temu, kto się mniej do tego przygotował, wobec tego także przy zachowaniu miłości zachowuje mniejszą miłość u tego, kto się mniej do tego przygotował. Zatem miłość może podlegać zmniejszaniu.

Jednakże Pismo św. porównuje miłość do ognia, gdy mówi w Pieśni nad Pieśniami (8,6): „Pochodnie jej" - to jest miłości – „pochodnie ognia i płomieni". Lecz ogień tak długo jak trwa zawsze zmierza ku górze. Przeto i miłość tak długo jak pozostaje, zawsze się może wznosić, ale schodzić, to jest zmniejszać się, nie może.

Odpowiedź: Wielkość miłości w stosunku do właściwego sobie przedmiotu nie może się ani zmniejszać, ani zwiększać, jak wyżej powiedziano[32)]. Ponieważ jednak może się zwiększyć ilościowo biorąc pod uwagę podmiot, należy się zastanowić, czy może się też zmniejszyć. Jeśli zaś przyjmiemy, że może się zmniejszyć, to albo dokonuje się to przez jakiś czyn (ją pomniejszający), albo po prostu przez zaprzestanie czynności. Przez zaprzestanie, jak wiemy[33)], zmniejszają się lub nawet zanikają cnoty nabyte dzięki uczynkom. Dlatego to Filozof wyraził się o przyjaźni[34)], że „liczne przyjaźnie poszły w niepamięć z braku odświeżania", to znaczy z braku nazywania się przyjaciółmi i z braku wzajemnej rozmowy. Zjawisko to pochodzi stąd, że trwanie jakiejś rzeczy zależy od jej przyczyny; przyczyną zaś, sprawiającą cnoty nabyte, jest czyn ludzki. (4) Zatem, razem z zanikaniem czynów ludzkich cnota nabyta zmniejsza się i wreszcie zupełnie zanika. To jednak nie zachodzi w miłości, bo przyczyną miłości nie są czyny ludzkie, lecz, jak wiemy z artykułu drugiego, sprawia ją tylko Bóg. Pozostaje zatem, że nawet przez zaprzestanie uczynków (miłości), jeśli to zaprzestanie nie jest grzeszne, miłość ani się zmniejsza, ani zanika.

Wynika z tego, że umniejszanie miłości nie może mieć innej przyczyny poza Bogiem i jakimś grzechem, Bóg nie jest przyczyną naszych uchybień, chyba na sposób kary, mianowicie wycofując swą łaskę, karze w ten sposób nasz grzech. Kara jest następstwem grzechu. Z tego wynika, że przyczyną umniejszania miłości byłby grzech, albo sprawczo, albo zasługująco. Jednakże grzech śmiertelny w żaden z tych sposobów miłości nie zmniejsza, ale ją zupełnie niszczy i to zarówno sprawczo, ponieważ, jak zobaczymy w artykule 12, każdy grzech śmiertelny jest sprzeczny z miłością, jak również zasługująco, ponieważ słuszne jest, aby Bóg odebrał miłość takiemu, kto popełniając grzech śmiertelny działa wbrew miłości.

Podobnie też i grzech powszedni nie może umniejszyć miłości ani sprawczo, ani zasługująco. Nie sprawczo, bo miłości nie dosięga. Miłość bowiem dotyczy celu ostatecznego, natomiast grzech powszedni jest jakimś nieporządkiem w środkach do celu. Otóż miłość dla celu nie ulega zmniejszeniu przez jakiś nieporządny uczynek w dziedzinie środków do celu. Zdarza się przecież, że jakiś chory bardzo chciałby wyzdrowieć, ale nieporządnie przestrzega diety. W dziedzinie myślenia fałszywe opinie o wnioskach z podstawowych zasad nie zmniejszają pewności co do tychże zasad. Grzech powszedni nie zmniejsza miłości zasługująco, bo wina w mniejszej sprawie nie zasługuje na wielką karę. Przecież Bóg nie odwraca się od człowieka

bardziej, niż człowiek odwraca się od Boga. Kto zatem zachowuje się niezbyt porządnie co do środków do celu, nie zasługuje tym na utratę miłości, która go prowadzi do celu ostatecznego.

Z tego wynika, że bezpośrednio miłość żadnym sposobem nie może ulec zmniejszeniu. Można jednak nazwać pośrednim zmniejszeniem miłości przysposobienie do jej utraty, co się dokonuje albo przez popełnienie grzechów powszednich n albo przez zaprzestanie dzieł miłości.

Ad 1. Przeciwieństwa wówczas odnoszą się do tego samego, gdy podmiot tych przeciwieństw jednako odnosi się do obu. Lecz miłość nie odnosi się w ten sam sposób do wzrostu jak odnosi się do umniejszania; może bowiem posiadać przyczynę swego wzrostu, natomiast nie może mieć przyczyny swego umniejszenia, jak to wyżej wyjaśniono. Tak więc chodzi tu o co innego niż w zarzucie.

Ad 2. Żądza jest dwojaka. Jedna zakłada swój cel w stworzeniach i ta uśmierca miłość całkowicie; według Augustyna[35)], jest jej „trucizną". Ona to sprawia, że człowiek miłuje Boga mniej, tj. niż Bóg powinien być miłowany, a tym nie zmniejsza miłości (wlanej) lecz ją całkowicie niszczy. I tak należy rozumieć powiedzenie Augustyna: „mniej Cię miłuje, kto razem z Tobą miłuje też coś innego", bo Augustyn do tego dodał: „co miłuje nie z powodu Ciebie". To zaś zachodzi tylko w grzechu śmiertelnym, a nie w powszednim, w którym zachodzi miłość czegoś w jakiś sposób z powodu Boga, choć brak przy tym odniesienia do Boga. Inny rodzaj żądzy jest ten, który pod wpływem miłości maleje, ale sam miłości zmniejszyć nie może, jak o tym była mowa przed chwilą.

Ad 3. Jak wiemy[36)], wlewaniu miłości ma towarzyszyć ruch wolnej woli; dlatego, co pomniejsza natężenie wolności woli, przysposabia też do tego, że mająca być wlaną miłość jest mniejsza. Natomiast nie jest potrzebna wolność woli do utrzymania miłości, bo gdyby było inaczej, ludzie śpiący nie mieliby miłości. Stąd wniosek, że przeszkoda z braku natężenia wolności woli nie zmniejsza miłości.

Artykuł 11

CZY MIŁOŚĆ RAZ POSIADANA MOŻE BYĆ UTRACONA ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Jeśli się miłość traci, to tylko za grzechy. Lecz kto ma miłość, zgrzeszyć nie może. Mówi bowiem Jan w swym pierwszym liście (3,9): „każdy który się narodził z Boga, grzechu nie czyni, gdyż zaród Boży w nim trwa, i nie może grzeszyć, bo z Boga jest narodzony". Miłości zaś nikt inny nie posiada, jak tylko synowie Boży, „ona bowiem rozróżnia pomiędzy synami Królestwa, a synami zguby", jak mówi Augustyn[87)]. Przeto kto posiadał miłość utracić jej nie może.

2. Augustyn powiada[38)]: „jeśli miłowanie nie jest prawdziwe, nie może być nazwane miłowaniem". Lecz, jak sam pisze w liście do Juliana[39)]: „Miłość zdolna do odejścia nigdy nie była prawdziwa", a więc jej nie było. Jeśli więc raz się posiada miłość, nigdy jej utracić nie można.

3: W homilii o Duchu Świętym wyraża się Grzegorz[40)]: „miłość Boga dokonuje wielkich rzeczy jeśli jest jeżeli przestaje działać nie jest miłością". Lecz nikt, kto

dokonuje wielkich rzeczy, nie traci miłości. Przeto jeśli miłość w kimś tkwi, nie może być utracona.

4. Wolna wola nie skłania się do grzechu jak tylko z powodu jakiejś pobudki do grzechu. Lecz miłość wyklucza wszystko, co do grzechu pobudza i to tak miłość własną jak i pożądliwość, czy też cokolwiek innego; nie można jej więc utracić.

Jednakże w Apokalipsie napisano (2,4): „mam przeciwko Tobie, żeś odstąpił od dawniejszej miłości".

Odpowiedź: Jak wiemy[41)], przez miłość zamieszkuje w nas Duch święty. Zatem miłość można brać pod uwagę w trojaki sposób.

1) Od strony Ducha Świętego poruszającego duszę do miłowania Boga; z tej strony miłość posiada właściwości niegrzeszenia, a to mocą Ducha Świętego, który nie chybia w osiąganiu tego co zamierza. Stąd jest niemożliwe, by równocześnie było prawdą ton iż Duch Święty chce kogoś poruszyć do czynu miłości i że ktoś traci miłość przez grzech, albowiem dar wytrwania zalicza się do dobrodziejstw Bożych, za pomocą których „najpewniej stają się wolnymi ci, których chce uwolnić", jak mówi Augustyn[42)].

2) Od strony jej natury. Co do tego miłość może tylko to, co zgodne z jej treścią. A więc miłość nie jest zdolna do grzechu, tak jak ciepło nie może ziębić, a niesprawiedliwość czynić dobrze, jak się wyraża Augustyn[43)].

3) Można wreszcie badać miłość od strony podmiotu, który zwraca się tam, gdzie go zwróci wolność sądu. Stosunek miłości do tego podmiotu można brać albo ogólnie, jako stosunek formy do materii, albo szczegółowo, jako stosunek sprawności do władzy.

a) Forma ze swej natury jest w podmiocie przemijająco, jeśli nie wypełnia wszystkich możliwości materii, jak to ma miejsce w formach rzeczy powstających i zanikających. Ich bowiem materia przyjmuje jakąś formę tak, że nadal pozostaje w nich możność przyjęcia jakiejś innej formy jako że nie została całkowicie wypełniona w swych możliwościach przez formę poprzednią. Stąd też zachodzi możliwość utracenia jednej formy drogą przyjęcia innej. Natomiast forma ciała niebieskiego tkwi w materii nierozerwalnie, ponieważ wypełnia wszystkie możliwości materii tak, że nie pozostaje w niej jakaś możność przyjęcia innej formy. I tak właśnie miłość właściwa niebianom jest miana nieutracalnie, bo wypełnia wszystkie możliwości duszy rozumnej w tym znaczeniu, że wszystkie jej czynne poruszenia zwracają się do Boga. Natomiast miłość ludzi w życiu ziemskim nie wypełnia możliwości swego podmiotu tak całkowicie, bo przecież człowiek nie zawsze jest czynnie zwrócony ku Bogu. I wtedy, gdy nie jest czynnie zwrócony ku Bogu, może zajść coś, przez co miłość straci (20).

b) Natomiast właściwością sprawności jest skłanianie władzy do czynienia tego, co sprawności odpowiada, tym, że sprawia iż co jej odpowiada widziane jest jako dobro, a co jej nie odpowiada, jako zło. I jak zmysł smaku rozróżnia smak potraw według swych nastawień, tak umysł ludzki rozsądza czy coś należy czynić według swych nastawień *(secundum suam habitualem dispositionem)*; stąd to Filozof wyraża się[44)]: „jakim kto jest, taki też ma cel". Zatem miłość będzie miana nieutracalnie tam, gdzie jako coś odpowiadającego miłości ukaże się zawsze tylko dobro, a więc tylko w

niebie, gdzie Bóg będzie widziany w swej istocie, a tą jest sama istota dobra. Dlatego nie można utracić miłości, jaka będzie w niebie, natomiast miłość w czasie życia doczesnego, w którym nie widzi się istoty Boga w niej samej, a na tym polega istota dobra, może być utracona.

Ad 1. Pismo św. mówi tu o mocy Ducha Świętego, którego opieka chroni od grzechu tych, których porusza jak chce.

Ad 2. Miłość, której treść jest taka iż może odejść, nie jest rzeczywistą miłością. Gdyby bowiem miłość była tego rodzaju, że miała by kochać tylko przez jakiś czas, a potem przestać, miłość taka nie kochałaby rzeczywiście. Jeśli natomiast zanika z powodu zmiany zaszłej w podmiocie wbrew miłości i jej działaniu, to nie dowodzi, by miłość nie była prawdziwa.

Ad 3. Miłość Boża zawsze zamierza wielkie
dzieła, bo to należy do jej treści. Jeśli jednak w rzeczywistości nie zawsze dokonuje wielkich dzieł, to wina warunków ze strony podmiotu.

Ad 4. Z samej treści swej czynności miłość wyklucza wszelkie pobudki do grzechu. Zdarza się jednak, że miłość nie działa aktualnie i wtedy może wkraść się jakaś pobudka do grzechu, a gdy się człowiek na nią zgodzi, traci miłość.

Artykuł 12

CZY MIŁOŚĆ TRACI SIĘ PRZEZ JEDEN UCZYNEK GRZECHU ŚMIERTELNEGO ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Orygenes mówi[45)]: „jeśli przesyt uchwyci kogoś z tych, którzy są na najwyższym szczycie doskonałości, nie sądzę, by ktoś wszystkiego tego się pozbył i odpadł nagle, lecz jego odpadanie z konieczności jest powolne i stopniowe”. Lecz przez utratę miłości człowiek odpada. Stąd miłości nie traci się przez jeden tylko uczynek grzechu śmiertelnego.

2. Papież Leon powiada przemawiając do Piotra[46)]: „widział w tobie Pan nie zwyciężoną wiarę, nie odwróconą miłość, lecz zachwianie stałości. Wybuchnąłeś płaczem, dowód to, że ci nie brakło miłości, której łzy zmyły słowa wypowiedziane w lęku”. Przy tej sposobności Bernard powiedział [47)]: „miłość nie wygasła w Piotrze, lecz była uśpiona”. Otóż zapierając się Chrystusa Piotr ciężko zgrzeszył. Dlatego też miłości nie utraca się przez jeden uczynek grzechu śmiertelnego.

3. Miłość silniejsza jest niż cnota nabyta. Lecz sprawność cnoty nabytej nie zanika na skutek przeciwnego jej jednego uczynku grzesznego. Tym bardziej więc miłość nie może być usunięta przez jeden przeciwstawny jej uczynek grzechu śmiertelnego.

4. Miłość odnosi się do Boga i bliźniego. Lecz ktoś, kto popełnia jakiś grzech śmiertelny nadal miłuje Boga i bliźniego; dowiedziono przecież w art. 10, że nieporządek w środkach do celu nie niszczy miłości samego celu. Może więc pozostać miłość do Boga, z równocześnie istniejącym grzechem śmiertelnym, wynikłym z nieporządnego przywiązania do jakiegoś dobra doczesnego.

5. Przedmiotem cnoty teologicznej jest cel ostateczny. Lecz innych cnót teologicznych, mianowicie wiary i nadziei, nie usuwa jeden uczynek grzechu śmiertelnego, lecz pozostają w stanie nieożywionym. Przeto i miłość może pozostać w stanie nieożywionym pomimo jednego grzechu śmiertelnego.

Jednakże przez grzech śmiertelny człowiek zasłużył na wieczną śmierć zgodnie ze słowami listu do Rzymian (6,23): „Zapłatą grzechu jest śmierć". Lecz kto posiada miłość, jest też w posiadaniu wiecznego życia, stosownie do słów Ewangelii Jana (14,21): „kto mnie miłuje, umiłuje go Ojciec mój; i ja go miłować będę i objawię mu siebie samego". Na tym zaś objawieniu polega życie wieczne, zgodnie z Ewangelią Jana (17,3): „to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego Boga prawdziwego, i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa". Nikt zaś nie może być godnym życia wiecznego i równocześnie zasłużyć na karę śmierci wiecznej. Dlatego też jest niemożliwe, aby ktoś miał miłość wraz z grzechem śmiertelnym. Zatem jeden uczynek grzechu śmiertelnego usuwa miłość.

Odpowiedź: Przeciwieństwo zanika z nadejściem jego odwrotności. Każdy zaś czyn grzechu śmiertelnego jest przeciwieństwem samej treści miłości, polegającej na miłowaniu Boga nad wszystko i na zupełnej podległości Bogu ze strony człowieka, który wszystko swoje doń odnosi. Zatem miłość jest po to, by miłować Boga tak, że we wszystkim chce Mu podlegać i we wszystkim kierować się prawidłami Jego przykazań; cokolwiek bowiem jest sprzeczne z przykazaniami Bożymi, jest oczywiście sprzeczne z miłością i swą istotą może miłość usunąć. Gdyby miłość była sprawnością nabytą, zależną od sił podmiotu, nie byłoby konieczne, by jej utratę powodował jeden uczynek z nią sprzeczny. Uczynek bowiem nie przeciwstawia się bezpośrednio sprawności, lecz jej czynom. Do trwania sprawności w podmiocie nie jest wymagane ciągłe dokonywanie jej uczynków, dlatego uczynek sprzeczny ze sprawnością nie usuwa zaraz sprawności nabytej. Natomiast miłość, będąc sprawnością wlaną, zależy od działania Boga ją wlewającego, który we wlewaniu i utrzymaniu jej jest tym, czym słońce w oświecaniu powietrza, o czym była mowa poprzednio[48)]. Jak światło przestaje oświecać powietrze natychmiast, gdy ktoś postawi przeszkodę promieniom słonecznym, tak miłość przestaje być w duszy, gdy tylko zaistnieje przeszkoda w przepływaniu jej od Boga do duszy.

Otóż jest rzeczą oczywistą, że każdy grzech śmiertelny, ponieważ jest sprzeczny z przykazaniami Bożymi, stanowi przeszkodę przeciw wspomnianemu przepływaniu, jako że z faktu, iż człowiek własnym wyborem dał pierwszeństwo grzechowi przed przyjaźnią z Bogiem, a przyjaźń ta wymaga byśmy szli za wolą Boga, wynika natychmiastowa utrata sprawności miłości na skutek jednego choćby uczynku, będącego grzechem śmiertelnym. Wyrażają to słowa Augustyna[49)]: „człowieka oświeca sama obecność Boga; jeśli Boga w nim nie ma, jest stale w ciemności, odchodzi od Boga nie przestrzenią miejsca, lecz odwróceniem woli".

Ad 1. Słowa Orygenesa można rozumieć tak, że człowiek będący w stanie doskonałości nie przechodzi nagle (od razu) w stan grzechu śmiertelnego, lecz przysposabiają go do tego jakieś uprzednie zaniedbania. Stąd grzech powszedni uważa się za przygotowanie do grzechu śmiertelnego, jak tego dowiedziono wyżej[50)].

Niemniej jednak, dokonaniem jednego uczynku grzechu śmiertelnego człowiek upada i traci miłość. Ponieważ jednak sam Orygenes dodaje: „jeśli komuś wydarzy się krótkotrwały upadek i natychmiast z niego powstaje, nie wydaje się być upadłym całkowicie", można powiedzieć że Orygenes miał na myś1i całkowity upadek i odpadnięcie człowieka który grzeszy ze złośliwości, otóż nie zdarza się, by człowiek doskonały popadł w ten rodzaj grzechu zaraz i to na początku.

Ad 2. Miłość można utracić dwojako: bezpośrednio, przez czynną pogardę. Piotr w ten sposób miłości nie utracił. Lub pośrednio przez dokonanie czynu sprzecznego z miłością pod naciskiem uczucia żądzy lub bojaźni. W ten sposób Piotr postąpił przeciw miłości i ją utracił, ale ją wnet odzyskał.

Ad 3. Odpowiedź jest jasna z tego co powiedziano przed chwilą.

Ad 4. Nie każdy nieporządek uczuć co do środków do celu, to znaczy co do dóbr doczesnych, jest grzechem śmiertelnym, a tylko wówczas, gdy sprzeciwia się woli Bożej. Jak wiemy[51)], taki nieporządek sprzeciwia się miłości bezpośrednio.

Ad 5. Miłość wnosi swoistą jedność z Bogiem, czego nie czynią wiara i nadzieja, każdy zaś grzech śmiertelny polega na odwróceniu się od Boga, dlatego jako taki przeciwstawia się miłości. Nie każdy zaś grzech śmiertelny przeciwstawia się wierze i nadziei, bo tylko pewne ustalone grzechy niszczą sprawność wiary i nadziei, tak jak każdy grzech śmiertelny niszczy sprawność miłości. Z tego wynika, że miłość nie może pozostać nieożywioną, jako że jest ostateczną istotnością cnót, a to dlatego, ze odnosi się do Boga jako do celu ostatecznego, co wykazano wyżej[52)]. (21)

ZAGADNIENIE 25
O PRZEDMIOCIE MIŁOŚCI (22)

Obecnie należy wziąć pod uwagę przedmiot miłości, w związku z czym rozważymy dwa punkty. Pierwszy dotyczy tego, co ma być z miłości miłowane, zaś drugi odnosi się do kolejności, w jakiej te rzeczy mamy miłować. Odnośnie pierwszego punktu należy rozważyć 12 pytań: 1. Czy tylko Bóg ma być miłowany miłością, czy też i bliźni? 2. Czy miłość ma być miłowana miłością? 3. Czy stworzenia bezrozumne mają być miłowane miłością? 4. Czy ktoś może siebie miłować miłością? 5. Czy własne ciało? 6. Czy grzesznicy mają być miłowani miłością? 7. Czy grzesznicy sami siebie miłują? 8. Czy nieprzyjaciele mają być miłowani miłością? 9. Czy należy im okazywać oznaki przyjaźni? 10. Czy należy aniołów miłować miłością? 11. Czy szatanów też? 12. Kolejność tego, co należy miłować miłością.

Artykuł 1

CZY MIŁOWANIE MIŁOŚCIĄ ROZCIĄGA SIĘ TYLKO NA BOGA, CZY TEŻ I NA BLIŹNICH ?

Wydaje się, że miłowanie miłością zatrzymać się powinno na Bogu, a nie rozciągać się na bliźniego, ponieważ:

1. Bogu winniśmy zarówno miłość jak i bojaźń, zgodnie z tym co napisano w Piśmie św. [1]: „a teraz, Izraelu, czegóż Pan Bóg twój żąda od ciebie, jeno abyś się bał Pana Boga twego... i miłował go". Lecz inna jest bojaźń którą boimy się człowieka, a którą nazywamy bojaźnią ludzką, a inna jest bojaźń, którą boimy się Boga, a która może być albo służalcza albo synowska, jak powiedziano poprzednio[2]. Zatem miłość, którą miłujemy Boga jest inna aniżeli tan którą miłujemy człowieka.

2. Filozof twierdzi[3]: „miłować to czcić". Lecz inna jest cześć należna Bogu, którą nazywamy „latria", a inna, która należy się stworzeniu, a która nazywa się „dulia" Zatem miłość, którą miłujemy Boga, różni się od. miłości dla człowieka.

3. Nadzieja rodzi miłość, jak powiada Glossa[4]. Lecz nadzieja pokładana w Bogu ma być wyłączna do tego stopnia, że nadzieja pokładana w człowieku jest naganna, stosownie do słów Jeremiasza (17,5): „przeklęty człowiek, który zaufał w człowieku". Przeto i miłość należy się Bogu, tak że nie może rozciągać się na człowieka.

Jednakże w 1 liście Jan pisze (4,21): „a takie rozkazanie otrzymaliśmy od Boga, aby kto miłuje Boga, miłował i brata swego".

Odpowiedź: Jak wiemy[5], odrębność między sprawnościami jest spowodowana tylko tym, co zmienia gatunek czynności; czyny bowiem tego samego gatunku należą do tej samej sprawności. A ponieważ gatunek sprawności pochodzi z przedmiotu co do tego, co jest w nim powodującym zarzewiem, dlatego czyn odnoszący się ku powodowi ze strony przedmiotu musi być tego samego gatunku, co i czyn odnoszący się do przedmiotu z owego powodu. Np. tego samego gatunku jest widzenie, którym widzimy światło, co i widzenie barwy z powodu światła. Otóż powodem miłowania bliźniego jest Bóg, jako że w bliźnim powinniśmy miłować jego bycie w Bogu. Oczywiste więc jest, że tego samego gatunku jest czynność miłowania Boga, co i czynność miłowania bliźniego. A wobec tego sprawność miłości rozciąga się nie tylko na miłowanie Boga, ale także na miłowanie bliźniego. (23)

Ad 1. Bliźniego można się obawiać i miłować dwojako: z powodu jakiejś jego właściwości, np. ktoś boi się tyrana z powodu jego okrucieństwa, albo też lubi go z powodu chęci uzyskania czegoś od niego; taka bojaźń ludzka różni się od bojaźni Boga, a dotyczy to także miłości. Drugim powodem tak bojaźni wobec człowieka jak i miłości jest ton co jest w nim Bożego. Tak np. władzy świeckiej boimy się z powodów wykonywania przez nią rządów Bożych dla pokarania złoczyńców, lub miłujemy ją dla jej sprawiedliwości. Taka bojaźń i miłość ludzka nie różni się od bojaźni i miłości Bożej.

Ad 2. Kochanie odnosi się do dobra w ogólności, zaś cześć ma na uwadze własne dobro czczonego. Oddajemy bowiem komuś cześć na świadectwo jego cnoty. Dlatego też kochanie nie różni się w swoim rodzaju z powodu różnej ilości dobra u różnych ludzi, o ile odnosi się ono do jakowegoś dobra ogólnego. Natomiast cześć odróżnia się zależnie od dobra właściwego u poszczególnych ludzi. Stąd też tym samym kochaniem miłości miłujemy wszystkich bliźnich, o ile odnosimy ich do jednego ogólnego dobra, którym jest Bóg, lecz różną cześć oddajemy różnym ludziom, zależnie od ich własnych cnót; i podobnie szczególną cześć „latrii" oddajemy Bogu z powodu Jego specjalnej mocy.

Ad 3. Ganieni są ci, którzy ufają w człowieku jako głównym sprawcy ratunku, nie zaś ci, którzy ufają mu jako pomocnikowi działającemu pod kierownictwem Bożym. Podobnie też zasługiwałby na naganę ten, który by miłował bliźniego jako cel wyłączny i główny, nie zaś ten, który by miłował bliźniego z powodu Boga, co czyni miłość. (24)

Artykuł 2

CZY NALEŻY MIŁOWAĆ MIŁOŚĆ ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. To, co ma być miłowane z miłości zawiera się w dwóch przykazaniach miłości, jak to czytamy u Mateusza (22,37 nast.). Lecz w żadnym z nich miłość nie jest zawarta, gdyż nie jest ona ani Bogiem, ani bliźnim. Przeto miłość nie ma być miłowana z miłości.

2. Podstawą miłości jest współudział w szczęściu wiecznym, jak to wyżej zaznaczono[6)]. Lecz miłość nie może być uczestniczką szczęścia błogosławionych, przeto nie powinna być miłowana z miłości.

3. Miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią, jak to uzasadniono wyżej[7)]. Lecz nikt nie może żywić przyjaźni do miłości czy też do jakiejkolwiek przypadłości, gdyż te nie mogą się odwzajemnić miłością, co jest treścią przyjaźni[8)]. Przeto miłość nie ma być miłowana miłością.

Jednakże Augustyn powiada[9)]: „kto miłuje bliźniego, w następstwie tego i samo miłowanie miłuje". Miłując więc bliźniego z miłości, winniśmy też i miłość miłować.

Odpowiedź: Miłość jest swego rodzaju kochaniem. Kochanie zaś z natury swej władzy której jest czynem, posiada tę właściwość, że może się zwrócić ku sobie. Ponieważ zaś przedmiotem woli jest dobro w znaczeniu powszechnym, cokolwiek zawiera się pod pojęciem dobra, podpadać może pod czyn woli; a ponieważ samo chcenie jest pewnego rodzaju dobrem, przeto można chcenia chcieć; podobnie jak umysł, którego przedmiotem jest prawda, pojmuje siebie pojmującego, ponieważ jest to pewną prawdą. Lecz kochanie ze swej natury ma to, że może się zwracać do siebie samego, ponieważ jest samorzutnym ruchem miłującego ku rzeczy miłowanej. Stąd dlatego tylko, że ktoś kocha coś, równocześnie kocha swoje kochanie.

Lecz miłość jest nie tylko kochaniem, lecz także przyjaźnią, jak to wyżej powiedziano[10)]. Przyjaźnią zaś kochamy kogoś dwojako: jako samego przyjaciela, dla

którego mamy przyjaźń i dla którego chcemy dobra; oraz jako dobro, którego pragniemy dla przyjaciela: i w ten to sposób miłością miłujemy miłość, a nie w pierwszy sposób, jako że miłość jest dobrem, którego życzymy wszystkim, których przez miłość miłujemy. To samo odnosi się do szczęśliwości i do innych cnót. (25)

Ad 1. Bóg i bliźni są tymi, dla których mamy przyjaźń. Otóż w miłowaniu ich zawiera się także miłowanie miłości, jako że miłujemy Boga i bliźniego, bo miłujemy ton byśmy my sami i bliźni miłowali Boga, a to znaczy mieć miłość.

Ad 2. Miłość polega na samym udzielaniu życia duchowego, które sprawia osiągnięcie szczęścia i dlatego kocha się ją, jako dobro pożądane dla wszystkich. których z miłości miłujemy.

Ad 3. Zarzut jest słuszny w tym rozumieniu, że przez przyjaźń kochamy tych, dla których mamy przyjaźń.

Artykuł 3

CZY STWORZENIA NIEROZUMNE POWINNY BYĆ MIŁOWANE MIŁOŚCIĄ ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Miłość jest czymś, czym najbardziej upodobniamy się do Boga. Lecz Bóg miłuje miłością stworzenia nierozumne: „albowiem miłuje wszystko co istnieje" (Mądr 11,25). Sam będąc miłością, cokolwiek miłuje, miłuje dla siebie. Przeto i my stworzenia nierozumne mamy miłością miłować.

2. Miłość głównie kieruje się ku Bogu, ku innym zaś rzeczom kieruje się o tyle, że należą do Boga. Lecz jak stworzenie rozumne należy do Boga według miary swego podobieństwa do wzoru, tak i stworzenie nierozumne według posiadanego śladu tego podobieństwa. Stąd miłość rozciąga się też na stworzenia nierozumne.

3. Przedmiotem tak miłości jak i wiary jest Bóg. Lecz wiara rozciąga się też na stworzenia nierozumne o tyle, że wierzymy iż tak niebo jak i ziemia zostały stworzone przez Boga; ryby i ptaki zostały utworzone z wód, chodzące zaś zwierzęta i rośliny z ziemi. Zatem i miłość rozciąga się na stworzenia nierozumne.

Jednakże miłowanie miłością rozciąga się jedynie na Boga i bliźniego. Lecz pod imieniem bliźniego nie możemy rozumieć nierozumnych stworzeń, gdyż nie mają takiego jak człowiek życia rozumnego. Przeto miłość nie rozciąga się na stworzenia nierozumne.

Odpowiedź: Jak wiemy[11)], miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią. Otóż miłością przyjacielską inaczej miłujemy przyjaciela, ku któremu mamy przyjaźń, a inaczej dobra, których mu życzymy. Pierwszym sposobem żadne stworzenie nierozumne nie może być kochane z miłości, a to z trzech powodów, z których dwa pierwsze odnoszą się ogólnie do przyjaźni, której nie możemy posiadać w stosunku do stworzenia nierozumnego. Raz dlatego, że przyjaźń mamy dla kogoś, któremu życzymy dobra; lecz ściśle mówiąc, nie możemy życzyć dobra stworzeniu nierozumnemu, bo to nie jest zdolne do posiadania dobra; zdolność tę ma tylko

stworzenie rozumne, które dzięki wolności woli jest władne posługiwać się posiadanym dobrem. Co do tego wyraża się Filozof [12)], iż gdy mówimy, że jakiemuś stworzeniu przytrafiło się coś dobrego lub złego, wyrażamy się nieściśle.

Po wtóre, przyjaźń opiera się na wspólnocie przeżyć. Jak wyraża się Filozof [13)], „nic innego nie jest właściwością przyjaźni w tym stopniu, co współżycie". Otóż stworzenia bezrozumne nie mogą współżyć z człowiekiem, którego życie jest rozumowe. Stąd nie może być przyjaźni ze zwierzętami, a jeśli jest, to tylko jako coś podobnego. Trzeci powód dotyczy tylko miłości wlanej, której podstawą jest współudział w szczęśliwości wiecznej, do której stworzenia bezrozumne nie są uzdolnione. Wobec tego nie jest możliwa przyjaźń tego rodzaju miłości w stosunku do stworzeń bezrozumnych. (26)

Może jednak stworzenie nierozumne być z miłości miłowane jako dobro, którego pragniemy dla kogoś, o ile mianowicie pragniemy je zachować dla uczczenia Boga i pożytku bliźniego. Tak też i Bóg miłuje takie stworzenia.

Ad 1. Z powyższego wynika odpowiedź na pierwszy zarzut.

Ad 2. Ponieważ podobieństwo śladu nie uzdalnia do szczęśliwości wiecznej a jedynie podobieństwo obrazowe, dlatego wniosek jest niewłaściwy.

Ad 3. Wiara może się rozciągać na wszystko, co w jakikolwiek sposób jest prawdziwe. Natomiast przyjaźń miłości rozciąga się na tych jedynie, którzy z natury są zdolni do posiadania życia wiecznego i dlatego podobieństwa w tym nie ma.

Artykuł 4

CZY CZŁOWIEK POWINIEN MIŁOWAĆ SAMEGO SIEBIE Z MIŁOŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Powiada Grzegorz w pewnej homilii[14)]: „miłość mniej jak pomiędzy dwoma istnieć nie może". Przeto do siebie nikt miłości nie posiada.

2. Przyjaźń z natury swej wymaga wzajemności i równości[15)], co w człowieku nie może istnieć w stosunku do siebie samego. Ponieważ zaś miłość jest pewnego rodzaju przyjaźnią, jak to powiedziano wyżej[16)], przeto do siebie nikt miłości mieć nie może.

3. Co dotyczy miłości nie jest naganne, ponieważ „miłość nie postępuje fałszywie", jak napisano w 1 liście do Koryntian (13,4). Lecz kochać siebie samego jest rzeczą naganną; powiedziane jest bowiem w 2 liście do Tymoteusza (3,l-2): „w ostatnie dni nastaną czasy niebezpieczne, ludzie staną się samolubni". A więc człowiek nie może miłować miłością siebie samego.

Jednakże w księdze kapłańskiej powiedziano (l9,18): „będziesz miłował przyjaciela twego, jak siebie samego". Lecz przyjaciela miłujemy z miłości, a więc i sami siebie winniśmy miłować z miłości.

Odpowiedź: Ponieważ, jak wiemy[17)], miłość jest jakąś przyjaźnią, o miłości można mówić w dwojaki sposób. Po pierwsze biorąc pod uwagę treść ogólną

przyjaźni. Tutaj trzeba przyznać, że w stosunku do siebie nie ma się właściwie przyjaźni. Przyjaźń bowiem wnosi jakieś zjednoczenie, co wyraził Dionizy mówiąc o miłości[18)], że „jest siłą jednoczącą". Otóż każda rzecz w stosunku do siebie jest jednością, a jedność to coś więcej niż zjednoczenie z czymś innym. Stąd też jak jedność jest początkiem zjednoczenia, tak miłość siebie samego jest zarzewiem i korzeniem przyjaźni. I rzeczywiście możemy mówić, że mamy przyjaźń do drugich gdy odnosimy się do nich tak jak do nas samych. Napisano o tym w Etyce[19)]: „wyrazy przyjaźni w stosunku do drugich pochodzą z tychże w stosunku do nas samych". Jest z tym podobnie, jak z podstawowymi zasadami, które nie są przedmiotem wiedzy, lecz czegoś więcej: pojętności (intuicji).

Ale o miłości możemy mówić, po drugie, biorąc pod uwagę treść własną miłości, mianowicie głównie jako o przyjaźni człowieka z Bogiem, a pochodnie z tym co do Boga należy, i tu należy też człowiek, który miłość posiada. Tak zatem, miłując wszystko inne jako należące do Boga, człowiek miłuje też siebie samego. (27)

Ad 1. Grzegorz mówi tu o miłości w znaczeniu treści właściwej dla przyjaźni.

Ad 2. Zarzut ten mówi o miłości w znaczeniu tym samym co pierwszy.

Ad 3. Miłujący siebie są godni nagany, jeśli tę miłość sprowadzają do miłowania swej natury zmysłowej, ulegając jej. Nie jest to prawdziwa miłość siebie samego, bo tą jest miłość siebie poprzez miłość swej natury rozumnej, chcąc dóbr doskonalących rozum. I na takim właśnie miłowaniu siebie polega miłość nadprzyrodzona.

Artykuł 5

CZY CZŁOWIEK POWINIEN MIŁOWAĆ Z MIŁOŚCI SWE CIAŁO ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Nie miłujemy czegoś, z czym współżyć nie chcemy. Lecz ludzie mający miłość unikają współżycia ze swym ciałem, zgodnie ze słowami listu do Rzymian (7,24): „któż mię wyzwoli z ciała tej śmierci?" oraz listu do Filipian (1,23): „pragnę rozstać się z tym życiem, a być z Chrystusem". Przeto ciało nasze nie powinno być miłowane miłością.

2. Przyjaźń miłości opiera się na wspólnocie radowania się Bogiem. Otóż ciało nie może uczestniczyć w tego rodzaju radości; nie można go więc miłować mocą miłości własnej.

3. Będąc rodzajem przyjaźni, miłość zwraca się ku temu, co jest w stanie się odwzajemnić. Otóż nasze ciało nie może nas miłować miłością wlaną, a zatem nie może też być miłowane tą miłością.

Jednakże Augustyn stwierdza[20)], że cztery są rzeczy, które mamy miłością miłować, a pomiędzy tymi wymienia własne ciało.

Odpowiedź: Ciało nasze może być rozważane z punktu widzenia, po pierwsze, jego natury, a po drugie jego zepsucia w wyniku winy i kary. Wbrew bredniom

Manicheusza[21)], natura naszego ciała nie pochodzi ze złego źródła, lecz jest stworzona przez Boga. Dlatego możemy się ciałem posługiwać w służeniu Bogu, zgodnie z listem do Rzymian (6,13): „oddawajcie ...członki wasze na oręż sprawiedliwości Bożej”. Wobec tego powinniśmy nasze ciało miłować tą miłością, jaką miłujemy Boga. Natomiast nie powinniśmy miłować w naszym ciele skaz i schorzeń wynikłych z winy i kary, lecz powinniśmy całym pragnieniem tej miłości dążyć do ich usunięcia.

Ad 1. Apostoł nie odrzucał łączności z ciałem branym w jego naturze, przeciwnie nie chciał się odeń odłączyć, co wyraził w liście 2 do Koryntian (5,4): „nie chcemy, aby go z nas zwleczono, lecz żeby nas przyobleczono w nowenn. Natomiast chciał się pozbyć przebywającej w ciele chorobliwej pożądliwości, oraz jego zepsuć, które „obciążają duszę”, by Boga widzieć nie mogła. Stąd wyraża się znacząco „z ciała tej śmierci”.

Ad 2. Choć ciało nasze nie może się Bogiem radować, poznaniem i miłowaniem Gon to jednak do pełnego radowania się Bogiem możemy dojść przez uczynki, których dokonujemy przy pomocy ciała. Stąd to z radowania się duszy spływa na ciało jakaś szczęśliwość, mianowicie, jak to określa Augustyn[22)] „siła zdrowia i niepsowalności”. Dlatego, ponieważ ciało uczestniczy w pewien sposób w szczęśliwości wiecznej, może też być kochane miłością.

Ad 3. Wzajemność może istnieć w przyjaźni wówczas, gdy odnosi się do drugiego, nie zaś w przyjaźni, która zwraca się do siebie samego, czy to pod względem duszy n czy to pod względem ciała.

Artykuł 6

CZY GRZESZNICY WINNI BYĆ MIŁOWANI Z MIŁOŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. W Psalmie (118,113) czytamy: „niegodziwych miałem w nienawiści”. Lecz Dawid miał doskonałą miłość. Stąd z miłości grzesznicy raczej powinni być nienawidzeni niż miłowani.

2. „Dowodem miłości jest postępowanie”, mówi Grzegorz[23)]. Lecz sprawiedliwi nie postępują wobec grzeszników z miłością, lecz raczej z nienawiścią, czego dowodzą słowa Psalmu (100,8): „co rano traciłem wszystkich grzeszników ziemi”. A Pan przykazał w księdze Wyjścia (22,18): „czarownikom żyć nie pozwolisz”. Tak więc nie należy grzeszników miłować z miłości.

3. Przyjaźń wyraża się życzeniem i pragnieniem dobra dla przyjaciela. Lecz, kierując się miłością, święci grzesznikom życzyli zła, jak tego dowodzą słowa Psalmu (9,18): „niech grzesznicy pójdą do piekła”, a więc nie powinni być miłowani.

4. Cechą przyjaciół jest tym samym się cieszyć i tego samego chcieć. Lecz miłość nie sprawia by chcieć tego, co chcą grzesznicy i by cieszyć się z tego, co cieszy grzeszników, ale sprawia raczej coś przeciwnego. A więc nie należy grzeszników miłować.

5. Według Etyki[24)] „przyjaciół cechuje chęć życia razem”. Natomiast nie należy żyć razem z grzesznikami, zgodnie ze słowami 2 listu do Koryntian (6,17): „wynijdźcie spomiędzy nich”; a więc nie należy ich miłować.

Jednakże Augustyn mówi[25)], że „w przykazaniu będziesz miłował bliźniego swego, słowo bliźni z całą oczywistością oznacza wszystkich ludzi”. A ponieważ grzesznicy nie przestają być ludźmi, bo przecież grzech nie niszczy natury, a więc należy ich miłować miłością. (28)

Odpowiedź: W grzesznikach można brać pod uwagę naturę i winę. Swą naturą, którą otrzymali od Boga n są oni zdolni do szczęśliwości wiecznej na udziale w której, jak wiemy[26)], opiera się miłość. Biorąc więc pod uwagę ich naturę, winni oni być miłowani.

Natomiast jeśli chodzi o ich winę, to ta sprzeciwia się Bogu i jest przeszkoda do szczęśliwości wiecznej. Stąd, biorąc pod uwagę ich winę, poprzez którą sprzeciwiają się Bogu, winni być nienawidzeni, ktokolwiek by to był, czy ojciec, czy matka, czy też bliscy krewni, zgodnie ze słowami Łukasza (14,26). Powinniśmy bowiem w grzesznikach nienawidzić to, że są grzesznikami, natomiast miłować to, że są ludźmi uzdolnionymi do szczęśliwości wiecznej. I na tym w rzeczywistości polega ich miłość z powodu Boga i dla Boga.

Ad 1. Prorok miał tu na myśli nienawiść do złych dla ich zła, nienawidząc ich nieprawości, stanowiącej ich zło. Taka nienawiść jest doskonała, o której sam psalmista mówi (138,22): „doskonałą nienawiścią nienawidziłem ich”. Z tego samego bowiem powodu nienawidzimy czyjegoś zła i miłujemy jego dobro. Stąd też ta doskonała nienawiść jest dowodem miłości.

Ad 2. Grzeszącym przyjaciołom - jak mówi Filozof [27)] - nie należy odbierać dobrodziejstw przyjaźni, jak długo istnieje nadzieja ich uzdrowienia; winniśmy im raczej dać pomoc do odzyskania cnoty, niż do odzyskania pieniędzy n jeśli je utracili i to tym bardziej, że cnota jest bardziej spowinowacona z przyjaźnią niż pieniądze. Jeśli natomiast wpadną w skrajną złośliwość i staną się niepoprawni, wtedy nie należy okazywać im przyjacielskiej zażyłości. Stąd, tego rodzaju grzeszników od których raczej szkody spodziewać się można dla innych aniżeli poprawy n zarówno prawo boskie jak i ludzkie nakazuje skazywać na śmierć. Czyniąc ton sędzia kieruje się nie nienawiścią, lecz miłością dla dobra społeczeństwa, które ma większą wartość niż życie jednostki. Co więcej, śmierć wymierzona przez sędziego przynosi pożytek grzesznikowi: jest ekspiacją za winy, jeśli się nawróci, a kładzie kres winien jeśli się nie nawróci, ponieważ odbiera się mu możność dalszego dokonywania występków.

Ad 3. Tego rodzaju wezwania, które znajdują się w Piśmie św. mogą być rozumiane trojako:
1) Jako przepowiednie, nie zaś jako życzenie, i tak słowa: „niech grzesznicy pójdą do piekła” znaczą, że oni pójdą do piekła. 2) Jako życzenie, z tym że pragnienie życzącego nie .dotyczy kary, która ma spaść na człowieka, lecz sprawiedliwości karzącego. W tym znaczeniu wyraża się Psalm (57,11): „będzie się weselił sprawiedliwy, kiedy ujrzy pomstę”, gdyż nawet karzący Bóg „nie raduje się w zgubie bezbożnych”, jak mówi księga Mądrości (1,13), lecz w swej sprawiedliwości, gdyż

„Sprawiedliwy Pan i sprawiedliwość miłuje”, jak mówi Psalm (10,8). 3). Że pragnienie odnosi się do usunięcia winy, nie zaś do samej kary; a więc: niech zginą grzechy, ale ludzie niech żyją.

Ad 4. Grzeszników miłujemy z miłości nie byśmy życzyli im tego czego oni pragną, czy też cieszyli się tym co ich cieszy, lecz byśmy doprowadzili do tego, by oni pragnęli tego, czego my chcemy, i cieszyli się z tego, z czego my się radujemy. Stąd powiedziano u Jeremiasza (15,19): „oni się wrócą do ciebie, a ty się nie wrócisz do nich”.

Ad 5. Ludzie słabi powinni unikać współżycia z grzesznikami, z powodu grożącego im niebezpieczeństwa ulegnięcia zepsuciu. Natomiast doskonali, o których nie należy się obawiać by dali się zepsuć, postępują chwalebnie obcując z grzesznikami, celem ich nawrócenia. Podobnie też i Pan jadał i pił z grzesznikami, jak pisze Mateusz (9,10). Wszyscy jednak powinni unikać obcowania z grzesznikami, w znaczeniu brania udziału w ich grzechach. O tym to jest mowa w 2 liście do Koryntian (6,17-8): „wynijdźcie spośród nich . i nie dotykajcie nic nieczystego”, to znaczy nie zgadzajcie się na ich grzech.

Artykuł 7

CZY GRZESZNICY MIŁUJĄ SAMYCH SIEBIE ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. To, co jest początkiem grzechu, znajduje się przede wszystkim w grzesznikach. Lecz miłość siebie jest początkiem grzechu bon jak to wyraża Augustyn[28)]: „on buduje miasto Babilon”. A więc jeśli kto, to przede wszystkim grzesznicy miłują siebie.

2. Grzech nie niweczy natury. Lecz każda rzecz ma tę wrodzoną właściwość, że miłuje siebie. Stąd nawet stworzenia bezrozumne pożądają dobra im właściwego, na przykład zachowania siebie, czy czegoś podobnego; przeto grzesznicy miłują siebie.

3. Mówi Dionizy[29)]: „jeśli co jest miłości godne, to przede wszystkim dobro”. Lecz wielu grzeszników uważa się za dobrych. Stąd wielu z nich miłuje siebie.

Jednakże Psalm mówi (10,6): „kto miłuje nieprawość, nienawidzi duszy swojej”.

Odpowiedź: Miłowanie siebie pod pewnym względem jest wspólne wszystkim, pod innym jednak względem właściwe jedynie dobrym, natomiast pod trzecim względem tylko złym. To bowiem, że ktoś miłuje to, za co się ma, jest wspólne wszystkim. Człowiek zaś jest czymś dwojako. albo pod względem swego jestestwa i natury, i pod tym względem wszyscy uważają się za to czym są, a mianowicie złożeni z duszy i ciała. Tak wszyscy ludzie, dobrzy i źli, miłują siebie tym, że miłują własne trwanie.

Albo, po drugie, człowiek uważa się za coś z powodu tego, co w nim naczelne; na przykład książęta państwa są uważani za samo państwo, a co czynią książęta powiada się, że to czyni państwo. Tu nie wszyscy uważają siebie za to czym są. Czymś bowiem naczelnym w człowieku jest dusza rozumna, wtórną zaś jego natura

zmysłowa i fizyczna (cielesna), z których pierwszą nazywa Apostoł „człowiekiem wewnętrznym”, drugą zaś „zewnętrznym” [30]. Dobrzy cenią w sobie jako coś naczelnego naturę rozumną, czyli człowieka wewnętrznego i stosownie do tego uważają się za to, czym są. Źli zaś cenią w sobie jako naczelną naturę zmysłową i fizyczną, czyli człowieka zewnętrznego. Stąd w wyniku niepoprawnej znajomości siebie, ich miłość jest pomylona, ale miłują to, co w ich mniemaniu stanowi ich jaźń. Natomiast ludzie dobrzy mają prawdziwe rozpoznanie siebie i ich miłość jest prawdziwa.

To Filozof uzasadnia[31] pięcioma warunkami przyjaźni. Każdy przyjaciel najsamprzód pragnie, by jego przyjaciel istniał i żył; po wtóre pragnie dlań dobra; po trzecie czyni mu dobrze; po czwarte miło z nim współżyje, i w końcu po piąte: zgadza się z nim, raduje i smuci go to samo, co jego przyjaciela. Stosownie do tego dobrzy miłują siebie mając na względzie człowieka wewnętrznego, gdyż pragną go zachować w jego nieskazitelności; życzą mu dobra właściwego, a więc duchowej natury; działają celem zdobycia tego dobra; z prawdziwą przyjemnością wchodzą w swe serce, bo tu znajdują dobre myśli o teraźniejszości, wspomnienie dóbr przeszłych, i nadzieję co do przyszłych, a wszystko to ich cieszy; wreszcie nie doznają wewnętrznego rozdarcia woli, gdyż cała ich dusza skierowuje się do jednego. W przeciwieństwie do tego źli nie chcą zachować w nieskazitelności wewnętrznego człowieka, ani nie pożądają dlań dóbr duchowych, ani też w tym kierunku nie działają, i nieprzyjemnym im jest współżycie ze sobą samym gdy zwracają się do swego serca, gdyż znajdują tu zło tak obecne, jak przeszłe czy przyszłe, które budzi w nich odrazę. Brak im też zgody wewnętrznej z powodu wyrzutów sumienia, stosownie do słowa Psalmu (49,21): „Będę cię strofował i stawię przed oczy twoje!”.

Ad 1. Miłość siebie będąca początkiem grzechu, jest właściwa złym ludziom doprowadzając aż do pogardy Boga, jak to tamże powiedziano, gdyż źli pożądają dóbr zewnętrznych w taki sposób, iż duchowymi pogardzają.

Ad 2. Chociaż źli ludzie nie całkowicie są pozbawieni miłości przyrodzonej, to jednak jest ona w nich przewrócona na sposób wyżej wyjaśniony.

Ad 3. Uważając siebie za dobrych, źli mają coś niecoś z miłości siebie, ale nie jest to prawdziwa miłość siebie, lecz tylko pozorna. W tych, którzy są bardzo źli, nawet tego rodzaju ułuda jest niemożliwa. (29)

Artykuł 8

CZY MIŁOŚĆ ZOBOWIĄZUJE DO MIŁOWANIA NIEPRZYJACIÓŁ ? (30)

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. O miłości nieprzyjaciół wyraża się Augustyn[32], że „to tak wielkie dobro nie dorównuje wielkością wysłuchaniu, jak wierzymy, tych słów Modlitwy Pańskiej: *Odpuść nam nasze winy*”. Lecz bez miłości nie ma odpuszczenia grzechów, ponieważ według księgi Przypowieści (10,12): „wszystkie występki miłość zakrywa”. Tak więc miłość niekoniecznie rozciąga się na miłowanie nieprzyjaciół.

2. Miłość natury nie niszczy. Otóż jakakolwiek rzecz, nawet bezrozumna, z natury nienawidzi swego przeciwnika, jak owca wilka, czy woda ognia. Przeto miłość wlana nie skłania do miłowania nieprzyjaciół.

3. „Miłość nie działa obłudnie", napisano w 1 liście do Koryntian (13,4). Lecz wydaje się być przewrotnością, gdyby ktoś miłował swych nieprzyjaciół, tak samo jak gdyby ktoś nienawidził swych przyjaciół. Stąd też Joab wyrzucał Dawidowi mówiąc[33)]: „miłujesz nienawidzących cię, a w nienawiści masz tych, którzy cię miłują". Przeto miłość nie domaga się miłowania nieprzyjaciół.

Jednakże mówi Pan u Mateusza (5,44): „Miłujcie nieprzyjacioły wasze".

Odpowiedź: Miłość nieprzyjaciół może być rozważana trojako. Po pierwsze, gdyby się miłowało nieprzyjaciela jako przyjaciela, byłoby to przewrotne i sprzeczne z miłością, gdyż byłoby miłowaniem w kimś zła. Po drugie, miłość nieprzyjaciół można brać pod uwagę jako miłość wszystkich ludzi z tego powodu, że są tej samej natury. Tak pojęta, miłość nieprzyjaciół jest obowiązkiem wynikającym z miłości wlanej w znaczeniu, że kto miłuje Boga i bliźniego, nie może z tej powszechnej miłości bliźniego wykluczyć swych nieprzyjaciół. Po trzecie, można brać pod uwagę miłość nieprzyjaciół w poszczególnym wypadku, mianowicie, by ktoś miał miłość do jakiegoś poszczególnego swego nieprzyjaciela. I tego miłość wlana nie domaga się od nas koniecznie, bezwzględnie rzecz biorąc. Bo jest niemożliwe, by miłość wlana z konieczności zobowiązywała do aktualnego miłowania wszystkich poszczególnych ludzi. Niemniej jednak taka miłość jest konieczna w znaczeniu gotowości ducha, mianowicie by człowiek był w duchu gotów miłować jakiegoś poszczególnego nieprzyjaciela w wypadku konieczności.

Natomiast, jeśli człowiek czynnie dopełni obowiązku miłowania nieprzyjaciela ze względu na Boga poza wypadkiem konieczności, będzie to dowód miłości doskonałej. Skoro bowiem bliźni ma być miłowany ze względu na Boga, im ktoś Boga bardziej miłuje n tym bardziej okazuje swą miłość bliźniemu, nie zrażając się przeszkodą nieprzyjaźni. Bo kto bardzo miłuje jakiegoś człowieka, będzie miłował również jego synów, pomimo że są mu wrogami. I o tym mówi Augustyn w słowach przytoczonych w zarzucie 1.

Ad 1. Odpowiedź wynika z tego, co powiedziano.

Ad 2. Każda rzecz ze swej natury nienawidzi tego, co jej przeciwne, za to i w stopniu, w jakim jest jej przeciwne. Nieprzyjaciele zaś są nam przeciwni jako nieprzyjaciele. Stąd powinniśmy to właśnie w nich nienawidzić, gdyż to, że są nam nieprzyjaciółmi powinno się nam nie podobać. Natomiast nie są oni nam przeciwni, jeśli są brani jako ludzie zdolni do szczęśliwości wiecznej. I pod tym względem powinniśmy ich miłować.

Ad 3. Miłowanie nieprzyjaciół jako nieprzyjaciół jest naganne, i tego miłość nie czyni.

Artykuł 9

CZY MIŁOŚĆ NAKŁADA KONIECZNOŚĆ OKAZYWANIA MIŁOŚCI NIEPRZYJACIOŁOM ZNAKAMI I CZYNAMI ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. W swym 1 liście (3,18) Jan pisze: „nie miłujmy słowem ani językiem, ale czynem i prawdą". Lecz czynem miłuje ktoś, gdy temu kogo miłuje okazuje oznaki miłości i skuteczną pomoc. Wynika z tego, że dla miłości koniecznym jest, by okazywać tego rodzaju skuteczne oznaki nieprzyjaciołom.

2. U Mateusza (5,44) mówi Pan równocześnie: „miłujcie nieprzyjaciół waszych", oraz „dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą". Otóż miłowanie nieprzyjaciół jest koniecznym warunkiem miłości, a więc i czynienie im dobrze.

3. Miłością wlaną miłujemy nie tylko Boga, ale i bliźniego. Lecz Grzegorz mówi[34)]: „miłość Boża nie może być bezczynna; dokonuje wielkich rzeczy jeśli jest; jeśli zaś działać przestaje, nie jest miłowaniem". Przeto miłość, którą mamy dla bliźnich, nie może pozostać bez skutecznego działania. Koniecznym natomiast warunkiem miłości jest, by miłować każdego bliźniego, nawet nieprzyjaciela. Dlatego też jest warunkiem koniecznym miłości, byśmy nieprzyjaciołom okazywali oznaki i skuteczne dowody miłości.

Jednakże Glossa do słów Mateusza (5,44): „dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą" mówi[35)]: „bądźcie przeto wy doskonali". Podobnie mówi Augustyn[36)]: „dobrze czynić nieprzyjaciołom jest szczytem doskonałości". To jednak, co należy do miłości doskonałej, nie jest konieczne. Nie jest więc konieczne dla miłości nieprzyjaciół dawanie jej wyrazu oznakami i skuteczną pomocą.

Odpowiedź: Tak skutek jak i oznaki miłości pochodzą z wewnętrznego miłowania i od niego zależą. Miłość zaś zewnętrzna do nieprzyjaciela ogólnie biorąc jest wprawdzie konieczna mocą przykazania, w poszczególnych jednak wypadkach nie jest konieczna, chyba że jako gotowość duchowa, o czym była mowa w poprzednim artykule. Stosownie też do tego należy patrzeć na zewnętrzne objawy czy skutki miłości. Są bowiem niektóre skutki czy objawy miłości, które należy czynić wszystkim bliźnim branym ogó1nien np. gdy się ktoś modli za wszystkich wiernych, czy za cały lud, czy też okazuje jakieś dobrodziejstwa całej społeczności. Okazywanie takich dobrodziejstw, czy też oznak miłości nieprzyjaciołom, jest nieodzownym warunkiem przykazania. Gdyby bowiem nieprzyjaciołom tego nie okazywano, wówczas byłoby to dowodem złośliwej zemsty, co jest sprzeczne z przykazaniem księgi Kapłańskiej (l9,18): „Nie szukaj pomsty, ani pamiętać będziesz krzywdy sąsiadów twoich".

Natomiast są inne dobrodziejstwa czy też oznaki miłości, które ktoś okazuje w szczególny sposób jakimś osobom. Okazywanie nieprzyjaciołom tego rodzaju dobrodziejstw i oznak miłości nie jest do zbawienia konieczne, chyba w znaczeniu gotowości duchowej przyjścia z pomocą w wypadku koniecznym, zgodnie z powiedzeniem księgi Przypowieści (25,2): „Jeśli łaknie nieprzyjaciel twój, nakarm go, jeśli pragnie daj mu napić się wody".

Lecz jeśli ktoś tego rodzaju dobrodziejstwa okazuje nieprzyjaciołom, gdy nie zachodzi wypadek konieczności, jest to wówczas wyrazem miłości doskonałej, dzięki której ktoś nie tylko wystrzega się by nie „był przez zło zwyciężonym" - co jest konieczne - lecz ponadto pragnie „zło zwyciężyć dobrem", co jest doskonałością, bo strzeże się on nie tylko tego, by wyrządzona mu krzywda nie doprowadziła go do nienawiści, ale, co więcej, drogą wyrządzonych dobrodziejstw stara się nieprzyjaciela przerobić na przyjaciela.

Z tego wynikają odpowiedzi na zarzuty. (31)

Artykuł 10

CZY MAMY MIŁOWAĆ ANIOŁÓW ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Augustyn mówi[37)]: „miłość jest podwójna, a mianowicie Boga i bliźniego". Lecz miłość do aniołów nie zawiera się w miłości Boga, gdyż ci są jestestwami stworzonymi; ani też nie wydaje się by byli objęci przez miłość bliźniego, gdyż nie mają z nami wspólnoty rodzaju. Przeto nie mają oni być kochani miłością.

2. Zwierzęta są nam bliższe niż aniołowie, bo my i zwierzęta jesteśmy bliscy sobie rodzajem. Lecz do zwierząt nie mamy miłości, jakeśmy to powiedzieli w artykule trzecim, a więc nie mamy jej też do aniołów.

3. „Nic nie jest bardziej właściwe przyjaciołom jak współżycie", jak to powiedziano w Etyce[38)]. Lecz aniołowie nie współżyją z nami, ani też nie możemy ich widzieć. Przeto nie możemy mieć w stosunku do nich miłości.

Jednakże Augustyn mówi[39)]: „jeśli bliźnim jest ktoś, komu wyświadczyliśmy dobroczynną przysługę, lub kto nam ją wyświadczył, jest oczywiste, że aniołowie mieszczą się w przykazaniu miłości bliźniego, bo oni wyświadczają nam wiele dobroczynnych posług.

Odpowiedź: Jak wiemy z art. 3 i 6, przyjaźń miłości opiera się na współudziale w wiecznej szczęśliwości, w której współobcują z nami aniołowie, co nas jednoczy jak u Mateusza powiedziano (22,30): „w zmartwychwstaniu będą ludzie jako aniołowie w niebie: Oczywiste więc jest, że przyjaźń miłości rozciąga się również na aniołów.

Ad 1. Pojęcie bliźniego opiera się nie tylko na wspólnocie rodzaju, ale także na wspólnocie udziału w dobrodziejstwach wiecznej szczęśliwości; i właśnie na tej wspólnocie uczestniczenia opiera się przyjaźń miłości wlanej.

Ad 2. Zwierzęta, z racji swej zmysłowej natury, należą do pobliskiego nam gatunku. Jednakże nie naturą zmysłową, lecz duchową uczestniczymy w życiu wiecznym, ta zaś jest wspólna nam i aniołom.

Ad 3. Aniołowie nie obcują z nami zewnętrznie w sposób właściwy dla naszej zmysłowej natury. Obcujemy jednak z aniołami duchowo - w tym życiu wprawdzie niedoskonale, lecz w Ojczyźnie - jak wiemy[40)] - w sposób doskonały. (32)

Artykuł 11

CZY WINNIŚMY MIŁOŚCIĄ MIŁOWAĆ DEMONÓW ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Aniołowie są nam bliżsi na podstawie rozumnej duszy. Lecz demony mają tę samą wspólnotę z nami, gdyż dary naturalne pozostały w nich nienaruszalne, mianowicie, istnienie, życie i pojmowanie intelektualne, jak to Dionizy stwierdza[41]. Przeto mamy demonów miłować miłością.

2. Demoni różnią się od aniołów tym samym, czym ludzie grzeszni od sprawiedliwych, grzechem. A ponieważ ludzie sprawiedliwi powinni miłować grzeszników, a więc i demonów.

3. Według zdania Augustyna przytoczonego w artykule poprzednim[39] tych, którzy nam wyświadczyli dobrodziejstwa, powinniśmy miłować jako bliźnich. Lecz według Augustyna[42] demoni w licznych sprawach są dla nas pożyteczni, bo „kusząc nas, wiją dla nas wieniec". A więc należy ich miłować.

Jednakże Izajasz mówi (28,18): „będzie zgładzone przymierze wasze ze śmiercią, a wasza umowa z piekłem nie ostoi się". Lecz doskonałość przymierza i pokoju dochodzi do skutku przez miłość. Przeto do demonów, którzy są mieszkańcami piekła i sprawcami śmierci, miłości mieć nie powinniśmy.

Odpowiedź: Jak wiemy z artykułu 6, w grzesznikach powinniśmy miłować ich naturę, zaś sam grzech nienawidzić. Imieniem zaś demonów oznaczamy naturę skażoną grzechem i dlatego nie można ich miłować. Jednakże, pomijając dowód ze znaczenia nazwy, pytanie dotyczy duchów zwących się demonami, czy należy ich miłować? Należy odpowiedzieć zgodnie z tym, co powiedzieliśmy w artykule 2 i 3, że miłością wlaną można miłować w dwojaki sposób. W pierwszy sposób jako przyjaźń do kogoś. Otóż przyjaźni z tymi duchami mieć nie możemy. Do istoty bowiem przyjaźni należy chcieć dobra dla przyjaciela. Natomiast dobra życia wiecznego, którego miłość dotyczy, duchom tym od Boga na wieki potępionym, nie możemy z miłości dla nich pragnąć, to bowiem sprzeciwiałoby się Bożej miłości, przez którą aprobujemy Jego sprawiedliwość.

Drugim sposobem miłujemy coś, gdy pragniemy jego trwania dla czyjegoś dobra W ten sposób miłujemy bezrozumne stworzenia, mianowicie pragnąc by trwały na chwałę Bożą i pożytek ludzki, jak to zostało wyjaśnione w art. 3. Tym sposobem i naturę szatanów z miłości też miłować możemy, a to o tyle, że pragniemy by te duchy w swych naturalnych wartościach zostały dla chwały Bożej.

Ad 1. Duch anielski nie ma w sobie niemożliwości posiadania wiecznego szczęścia, jak to ma miejsce u demonów; dlatego też przyjaźń miłości posiadamy w stosunku do aniołów, nie zaś do demonów, gdyż przyjaźń ta wyrasta przede wszystkim na wspólnocie życia wiecznego raczej, niż na wspólnocie natury.

Ad 2. Ludzie, grzesznicy w tym życiu, mają możliwość dojścia do szczęścia wiecznego, czego pozbawieni są ci, którzy są potępieni w piekle. Tak więc do nich odnosi się to samo rozumowanie co i do demonów.

Ad 3. Korzyść jaką mamy od demonów pochodzi nie z ich woli, lecz z zarządzeń opatrzności boskiej. Dlatego korzyść ta nie jest podstawą do przyjaźni z demonami, lecz z Bogiem, który przewrotne zamierzenia demonów zamienił na coś dla nas pożytecznego. (33)

Artykuł 12

CZY WYLICZENIE CZTERECH PRZEDMIOTÓW, KTÓRE MAMY MIŁOWAĆ MIŁOŚCIĄ WLANĄ: BÓG, BLIŹNI, NASZE CIAŁO I NASZA JAŹŃ, JEST STOSOWNE ? (34)

Wydaje się, że wyliczenie to nie jest stosowne, ponieważ:

1. Augustyn stwierdza[43)]: „kto nie miłuje Boga, nie miłuje siebie". W miłowaniu Boga zawiera się zatem miłość samego siebie. Nie jest więc inna miłość siebie, a inna miłość Boga.

2. Część nie powinna być wyodrębniana przeciwstawnie do całości. Lecz ciało nasze jest pewną częścią nas. Niewłaściwym więc jest wyodrębniać ciało nasze jako coś, co ma być miłowane osobno.

3. Tak jak my posiadamy ciało, tak też bliźni. Jak więc miłość, którą miłujemy bliźniego różni się od miłowania, którym miłujemy siebie, tak też i miłość, którą miłujemy ciało bliźniego powinna się różnić od miłości, którą miłujemy własne ciało. Przeto nie stosownie rozróżniono cztery rzeczy, które mamy miłować z miłości.

Jednakże Augustyn uczy[44)]: „Te cztery mamy miłować: jedno nad nami" - a mianowicie Boga, „drugie ton czym jesteśmy; trzecie to, co jest obok nas" - mianowicie bliźni; „czwarte, co jest poniżej nas" - a tym jest nasze ciało.

Odpowiedź: Jak wiemy z art. 3, 6 i 10, przyjaźń miłości opiera się na udziale w szczęściu wiecznym. W tym udziale jedno jest, co należy uważać za początek, z którego to szczęście wypływa, a tym jest Bóg; drugim jest to, co w tym szczęściu bezpośrednio uczestniczy, a mianowicie człowiek i anioł; trzecim jest to, na co w pewien sposób szczęśliwość wieczna spływa, i tym jest nasze ciało.

To, z czego szczęście wieczne wypływa, ma być miłowane dla tego, bo jest tej szczęśliwości przyczyną. Ton co uczestniczy w szczęśliwości wiecznej, ma być miłowane z dwojakiej przyczyny: albo dlatego, że jest z nami jednym, albo dlatego, że towarzyszy nam w uczestnictwie szczęśliwości. Z tego wynikają dwie rzeczy do miłowania: człowiek ma miłować siebie i ma miłować bliźniego.

Ad 1. Różnica w ustosunkowaniu miłującego do różnych przedmiotów miłości sprawia różnicę w powodach miłowania, ponieważ ustosunkowanie się miłującego człowieka do Boga różni się od ustosunkowania do siebie samego. Dlatego dwa są przedmioty miłości, gdyż miłość jednego jest przyczyną miłowania drugiego. Stąd gdy pierwsza zostanie usunięta, to i druga zanika.

Ad 2. Podmiotem miłości jest dusza rozumna, która może przyjąć szczęśliwość wieczną; ciało do tego nie jest zdolne, ale może się mu ona udzielić, gdy dusza jest nią

przepełniona. Tak więc, swą duszą rozumną - która jest czynnikiem w nim głównym - człowiek w inny sposób miłuje siebie, a w inny swoje ciało.

Ad 3. Człowiek miłuje bliźniego miłując zarówno jego duszę, jak i jego ciało z powodu pewnej wspólnoty w szczęśliwości wiecznej. Dlatego co do bliźniego istnieje tylko jeden powód miłości; to też ciało bliźniego nie jest podane jako odrębny przedmiot miłości.

ZAGADNIENIE 26
O PORZĄDKU (KOLEJNOŚCI) MIŁOŚCI (35)

Z kolei należy zbadać kolejność, w jakiej miłość obejmuje swe przedmioty. Co do tego nasuwa się 13 pytań. 1. Czy jest jakaś kolejność w miłości? 2. Czy człowiek ma miłować Boga więcej niż bliźniego? 3. Czy więcej niż siebie? 4. Czy więcej siebie niż bliźniego? 5. Czy człowiek powinien więcej miłować bliźniego niż swoje ciało? 6. Czy jednego bliźniego bardziej niż drugiego? 7. Czy bardziej lepszego bliźniego, czy bliżej ze sobą związanego? 8. Czy bardziej związanego ze sobą pokrewieństwem, czy też z innych powodów? 9. Czy z miłości winien bardziej miłować syna niż ojca? 10. Czy winien bardziej miłować matkę niż ojca? 11. Czy bardziej żonę niż ojca czy matkę? 12. Czy bardziej dobrodzieja, czy też tego, komu dobrodziejstwa wyświadczył? 13. Czy kolejność miłości pozostanie w ojczyźnie niebieskiej?

Artykuł 1

CZY W MIŁOŚCI JEST PORZĄDEK KOLEJNOŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Miłość jest jakąś cnotą. Lecz innym cnotom nie przydziela się porządku kolejności. Zatem również miłości nie należy przydzielać jakiegoś porządku kolejności.

2. Jak pierwszym przedmiotem wiary jest prawda pierwsza, tak przedmiotem miłości jest najwyższe dobro. Lecz we wierze nie stawiamy jakiegoś porządku kolejności, lecz przyjmuje się wiarą na równi wszystko. Zatem i w miłości nie powinno się stawiać porządku kolejności.

3. Miłość jest we woli. Natomiast porządkowanie nie należy do woli, lecz do rozumu, a więc nie należy przypisywać miłości porządku.

Jednakże Pieśń nad Pieśniami mówi (2,4): „Wprowadzili mnie do piwnicy winnej, rozrządził we mnie miłość”.

Odpowiedź: Według Filozofa[1)] „pierwsze” i „następne” określa się w zależności od stosunku do jakiegoś początku. W pojęciu zaś porządku mieści się jakaś kolejność pierwszeństwa i następstwa. Gdziekolwiek więc jest jakiś początek, tam też musi być porządek. Wiemy zaś[2)], że miłość wlana zdąża do Boga jako do początku szczęśliwości wiecznej, a na udziale w tejże opiera się przyjaźń miłości wlanej. Z tego

wynika potrzeba trzymania się jakiegoś porządku (kolejnego) między rzeczami miłowanymi, ustalonego według ich stosunku do pierwszego początku tego miłowania, którym jest Bóg. (36)

Ad 1. Miłość zdąża do celu ostatecznego, z powodu tego, że jest celem ostatecznym, co, jak wiemy[3)], nie zachodzi w żadnej innej cnocie. W dziedzinie zaś dążeń i czynów cel jest ich uzasadniającym początkiem, co było dowiedzione poprzednio[4)]. Stąd też miłość jest przede wszystkim ustosunkowaniem do pierwszego początku, dlatego w niej jak najbardziej zachodzi porządek kolejności w stosunku do pierwszego początku.

Ad 2. Wiara należy do zdolności poznawczej, której działanie polega na tym, że rzeczy poznane są w poznającym. Miłość zaś jest w zdolności pożądawczej, której działanie polega na tym, iż dusza zdąża do rzeczy jako takich Porządek zaś znajduje się głównie w samych rzeczach i z tychże przechodzi do naszego poznania; i dlatego porządek kolejności bardziej należy przypisać miłości niż wierze, chociaż i w wierze jest jakiś porządek kolejności w tym znaczeniu, że jej pierwszym przedmiotem jest Bóg, zaś drugorzędnym wszystko, co do Boga się odnosi.

Ad 3. Porządek należy do rozumu jako porządkującego; lecz do władzy pożądawczej należy on jako do porządkowanej i w ten sposób porządek jest w miłości.

Artykuł 2

CZY BÓG MA BYĆ MIŁOWANYM BARDZIEJ NIŻ BLIŹNI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. W swym 1 liście (4, 20) Jan pisze: „kto nie miłuje brata swego, którego widzi, Boga, którego nie widzi, jakże miłować może?” Z tego wynika, że co jest bardziej widzialne jest też bardziej miłowane; widzenie bowiem jest powodem lubienia, jak to zostało stwierdzone w Etyce[5)]. Lecz Bóg jest mniej widzialnym niż bliźni, i dlatego też mniej może być miłowanym.

2. Przyczyną miłości jest podobieństwo, co wyrażają słowa Eklezjastyka (13,l9): „każde zwierzę miłuje sobie podobne”. Lecz większe jest podobieństwo człowieka do bliźniego, niż do Boga. Przeto człowiek bardziej miłuje bliźniego niż Boga.

3. W bliźnim miłujemy Boga, jak to wynika z Augustyna[6)]. Lecz Bóg nie jest większym sam w sobie aniżeli w bliźnim, przeto i nie powinien być bardziej miłowanym w sobie, aniżeli w bliźnim. Stąd też Bóg nie powinien być bardziej miłowanym aniżeli bliźni.

Jednakże to ma być bardziej miłowane, z powodu inne rzeczy powinny być nienawidzone. Lecz bliźnich powinno się nienawidzić z powodu Boga, jeśli od Boga odwodzą, zgodnie ze słowami Łukasza (14,26): „jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki, żony dziecin braci i sióstr..., nie może być uczniem moim”. Zatem Bóg powinien być miłowanym bardziej aniżeli bliźni.

Odpowiedź: Każda miłość odnosi się pierwszorzędnie ku temu, w czym przede wszystkim zawarte jest dobro, na współudziale w którym się opiera. I tak przyjaźń

polityczna odnosi się w pierwszym rzędzie ku temu, kto rządzi państwem jako temu, od którego zależy całość społecznego dobra państwa; i dlatego jemu przede wszystkim należy się lojalność i posłuszeństwo od obywateli. Natomiast przyjaźń miłości wlanej opiera się na współudziale w szczęśliwości wiecznej, będącej w swej istocie w Bogu jako w pierwszym początku, z którego spływa na wszystkich mogących w tym szczęściu uczestniczyć. (37)

Ad 1. Coś jest przyczyną miłowania dwojako. Po pierwsze jako to, co jest powodem miłości; w tym wypadku przyczyną miłowania jest dobro, gdyż cokolwiek miłujemy, miłujemy z powodu tego, że jest dobre. Po drugie, jako jakoby droga uzyskania miłości. Tu przyczyną miłości jest widzenie, lecz nie w tym znaczeniu, jakoby coś było warte miłości, bo jest widziane, lecz w tym, że widzenie prowadzi do miłowania. Dlatego niekoniecznie ton co jest bardziej widziane, jest bardziej godne miłowania, lecz że pierwej staje przed oczyma do miłowania. I to miał na myśli Jan Apostoł. Bo bliźni jest nam bardziej widzialny, a przez to pierwej spotykamy się z nim jako wartym miłowania. Jak mówi Grzegorz[7)]: „Z miłości rzeczy sobie znanych duch ludzki uczy się miłowania nieznanych". Stąd z tego, że ktoś nie miłuje bliźniego można wnosić, że Boga też nie miłuje; nie dlatego, iżby bliźni był bardziej godny miłowania, lecz dlatego, że pierwej staje przed nami do miłowania. Natomiast Bóg bardziej jest miłości godnym z powodu większej dobroci. (38).

Ad 2. Nasze podobieństwo do Boga jest pierwsze i jest przyczyną naszego podobieństwa do bliźniego. Stajemy się bowiem podobni do bliźniego tym, że otrzymujemy od Boga to samo, co otrzymuje bliźni. Oto dlaczego z powodu podobieństwa bardziej powinniśmy miłować Boga niż bliźniego.

Ad 3. Swym jestestwem Bóg jest jednakowo w każdym, bo jego jestestwo nie umniejsza się przez obecność w ludziach. Inaczej jest z dobrocią Boga jako posiadaną przez człowieka, bo Bóg ją ma w istocie, a człowiek tylko z niej czerpie.

Artykuł 3

CZY MIŁOŚCIĄ WLANĄ CZŁOWIEK POWINIEN WIĘCEJ MIŁOWAĆ BOGA NIŻ SIEBIE ?

.

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Filozofa[8)] „przyjaźń dla drugich jest wynikiem przyjaźni dla siebie". Lecz przyczyna jest ważniejsza od skutku. Przeto większa jest przyjaźń do siebie, aniżeli do kogokolwiek innego. A więc człowiek bardziej winien miłować siebie niż Boga.

2. Coś miłujemy, bo jest dobre dla nas. A więc to, co powoduje miłowanie jest miłowane bardziej niż to, co się miłuje z tego powodu; podobnie jak zasady powodujące poznanie czegoś są lepiej znane niż to, co dzięki nim poznajemy. Zatem człowiek miłuje siebie bardziej niż jakiekolwiek inne dobro miłowane, a więc nie miłuje więcej Boga niż siebie samego.

3. Boga miłuje ktoś o tyle, że miłuje radowawanie się nim. Lecz miłowanie swej radości w Bogu jest dowodem miłowania siebie samego, bo ta radość jest

najwyższym dobrem, jakiego człowiek może sobie życzyć dla siebie. A więc człowiek nie powinien miłować więcej Boga niż siebie samego.

Jednakże Augustyn mówi[9)]: „jeśli masz miłować siebie nie z powodu siebie, ale z powodu tego, w którym się znajduje najbardziej właściwy cel twej miłości, niech się nie uraża jakiś człowiek, że i jego miłujesz z powodu Boga". Lecz przyczyna ważniejsza jest od wywołanego skutku, a więc bardziej powinien człowiek miłować Boga aniżeli siebie.

Odpowiedź: Od Boga możemy otrzymać dwojakie dobro: dobro natury i dobro łaski. Na udzieleniu nam przez Boga dóbr naturalnych opiera się miłość naturalna, mocą której człowiek o niezepsutej naturze miłuje Boga nade wszystko i więcej niż siebie samego. I to nie tylko człowiek, ale każde stworzenie na swój sposób, a więc miłością albo duchową, albo rozumną, albo zmysłową, albo co najmniej naturalną, jak kamienie i wszystko co nie ma zdolności poznawczej, ponieważ każda rzecz będąca częścią n ze swej natury bardziej miłuje wspólne dobro całości niż swoje własne. To ujawnia się w działaniu: naczelną skłonnością każdej rzeczy będącej częścią jest przyczyniać się do wspólnego pożytku całości. Ta skłonność uwidacznia się w cnotach politycznych, dzięki którym gdy zajdzie potrzeba obywatele poświęcają swe majątki, a nawet swe życie, dla dobra społeczeństwa. A jeszcze bardziej sprawdza się to w przyjaźni wynikłej z miłości wlanej, opartej na udzielaniu darów łaski. Dlatego mocą miłości wlanej człowiek powinien miłować Boga, który jest dobrem wspólnym wszystkich, więcej niż siebie samego, jako że szczęśliwość jest w Bogu, jako we wspólnym i źródłowym początku wszystkich tych, którzy w tej szczęśliwości mogą brać udział. (39)

Ad 1. Filozof mówi tu o przyjaźniach w stosunku do innych nam podobnych, w których dobro, będące przedmiotem przyjaźni, znajduje się w zakresie ograniczonym; nie mówi zaś o przyjaźni do kogoś, w którym mieści się dobro w swej zupełnej całości. (40)

Ad 2. Jest prawdą, że rzecz będąca częścią miłuje dobro całości jako sobie odpowiadające, ale nie w ten sposób, by dobro całości odnosić do siebie, lecz raczej odnosząc siebie do dobra całości.

Ad 3. Chęć radowania się w Bogu jest wyrazem miłości Boga, pochodzącej z pożądania. Natomiast miłość Boga miłością przyjaźni jest większa niż miłością pożądania, ponieważ dobro jakim jest Bóg jest samo w sobie większe niż nasza możność zażywania go z radością. Tak więc, biorąc to bezwzględnie, człowiek miłuje Boga więcej niż siebie samego, mówiąc o miłości wlanej.

Artykuł 4

CZY CZŁOWIEK POWINIEN Z MIŁOŚCI BARDZIEJ KOCHAĆ SIEBIE NIŻ BLIŹNIEGO ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Głównym przedmiotem miłości jest Bóg, jak wiemy z art. 2. Lecz czasem ktoś z naszych bliźnich jest bliższy Bogu niż my sami, a więc takiego powinniśmy bardziej miłować niż nas samych.

2. Tego, kogo bardziej kochamy, staramy się jak najmniej urazić. Lecz człowiek z miłości sam ponosi szkodę, by od niej uchronić bliźniego, według księgi Przypowieści (122,6): „kto nie zważa na szkodę z powodu przyjaciela, sprawiedliwym jest". Przeto człowiek powinien z miłości bardziej miłować bliźniego.

3. W 1 liście do Koryntian powiedziano (13,5): „miłość nie szuka swego". Lecz miłujemy najbardziej tego, komu życzymy najlepszego dobra. Przeto niektórzy nie kochają siebie bardziej niż bliźniego.

Jednakże w księdze Kapłańskiej (l9,18) i u Mateusza (5,39) napisano: „będziesz miłował bliźniego twego jako siebie samego". Wynika z tego, że miłość człowieka do siebie jest niejako wzorem dla miłości, którą mamy dla drugiego. Przeto człowiek winien bardziej kochać siebie aniżeli bliźniego.

Odpowiedź: Człowiek ma naturę duchową i cielesną (zmysłową). Mówiąc, że człowiek miłuje siebie, rozumie się przez ton że kocha swoją naturę duchową, jak to wyżej zostało stwierdzone[10)]. I pod tym względem człowiek powinien bardziej miłować siebie, po Bogu, niż kogokolwiek innego. Wynika to z pobudki miłowania. Jak wiemy[11)], Boga miłujemy jako pierwszą podstawę dobra, a na tej podstawie opiera się miłość wlana; siebie miłuje człowiek z powodu udziału w tym dobru, zaś bliźniego miłuje z powodu współtowarzystwa w tym udziale. Otóż współtowarzyszenie jest powodem miłowania, bo jest jakimś zjednoczeniem w Bogu; stąd też, jak jedność jest czymś więcej niż zjednoczenie, tak samo fakt, że człowiek sam bierze udział w dobru Bożym jest większym powodem (pobudką) dla miłowania niż fakt współstowarzyszenia się z kimś w tym udziale. Dlatego człowiek powinien więcej siebie niż bliźniego miłować miłością wlaną. Tu rozumiemy, dlaczego, celem uratowania bliźniego od grzechu, człowiek nie powinien narażać się na zło grzechu, które to zło wyklucza udział w szczęśliwości wiecznej.

Ad 1. Miara miłości zależy nie tylko od jej przedmiotu, którym jest Bóg, lecz także od mającego wlaną miłość podmiotu, a więc człowieka, bo przecież rozmiar każdej czynności w pewnym stopniu zależy od jej podmiotu. Stąd też choć bliźni będący lepszym, jest do Boga bardziej zbliżonym, niemniej jednak ponieważ nie jest on tak bliski miłującemu jak miłujący jest bliski sam sobie, wobec tego z tego nie wynika, by miał miłować bliźniego więcej niż siebie samego.

Ad 2. Człowiek powinien ponosić szkody na ciele dla przyjaciela, i tym właśnie bardziej miłuje siebie w swej części duchowej, gdyż na tym polega doskonałość cnoty, która przecież jest dobrem duszy. Natomiast w sprawach duchowych człowiek nie

powinien brać na siebie szkody grzechowej, celem uwolnienia bliźniego od grzechu, jak to w samym artykule zostało powiedzianym.

Ad 3. Według Augustyna[12)]: „zasadę miłość nie szuka swego, należy rozumieć, że miłość wyżej stawia dobro społeczne niż dobro własne". Zawsze bowiem dla każdego dobro społeczne jest bardziej godne miłości, bo przecież dla części jako takiej dobro całości jest godniejszym przedmiotem miłowania niż własne dobro cząstkowe, jak wiemy z artykułu poprzedniego. (41)

Artykuł 5

CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ POWINIEN MIŁOWAĆ BLIŹNIEGO NIŻ WŁASNE CIAŁO ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Przez bliźniego rozumiemy jego ciało. Gdyby więc człowiek powinien bardziej miłować bliźniego niż własne ciało, wynikałoby z tego, że bardziej powinien by miłować ciało bliźniego, aniżeli swoje własne.

2. Jak wiemy, człowiek powinien miłować swoją duszę bardziej niż duszę bliźniego. Lecz ciało własne bliżej jest duszy niż bliźni, przeto bardziej winniśmy miłować własne ciało niż bliźniego.

3. Każdy naraża raczej ton co mniej kocha niż to, co bardziej. Lecz nie każdy człowiek zobowiązany jest narażać własne ciało dla ratowania bliźniego, bo to jest właściwością doskonałych, według Ewangelii Jana (15,13): „nikt nie ma większej miłości nad tę, aby kto swe życie oddał za przyjaciół swoich". Przeto człowiek nie jest zobowiązanym bardziej miłować z miłości bliźniego aniżeli własne ciało.

Jednakże Augustyn mówi[13)]: „Winniśmy bardziej miłować bliźniego aniżeli własne ciało".

Odpowiedź: Jak wiemy[14)], miłością wlaną bardziej należy miłować to, co ma w sobie pełniejszy powód do miłowania tą miłością. Otóż wspólnota w pełni udziału w szczęśliwości jest większym powodem radości, niż udział w szczęśliwości drogą przelania się nadmiaru, co ma miejsce z ciałem, które z tego powodu miłujemy.. Dlatego więcej mamy miłować bliźniego, mianowicie jego zbawienie, niż nasze własne ciało.

Ad 1. Według Filozofa[15)] rzeczy są tym, co w nich naczelne. Gdy więc mówimy że bliźni bardziej powinien być miłowanym aniżeli własne ciało, należy przez to rozumieć duszę, która jest jego najważniejszą częścią.

Ad 2. Nasze ciało jest bliższe naszej duszy niż bliźni w układzie własnej naszej natury, ale w udziale w szczęśliwości wiecznej wspólnota duszy bliźniego z duszą naszą jest większa aniżeli nawet własnego ciała.

Ad 3. Troska o swoje własne ciało jest obowiązkiem każdego człowieka, ale nie jest obowiązkiem każdego troska o zbawienie bliźniego, chyba w pewnych

wypadkach. Dlatego miłość wlana nie nakłada na człowieka konieczności narażania własnego ciała dla zbawienia bliźniego z wyjątkiem wypadków, w których ma się obowiązek troszczenia się o jego zbawienie. Jeśli jednak ktoś dobrowolnie na to się ofiaruje, trzeba to zaliczyć na poczet miłości doskonałej. (42)

Artykuł 6

CZY JEDEN BLIŹNI POWINIEN BYĆ MIŁOWANY BARDZIEJ NIŻ DRUGI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Augustyna[16)] „wszystkich należy miłować na równi. Ponieważ jednak wszystkim pomóc nie możesz, powinieneś najbardziej zająć się tymi, którzy stali się ci bliscy czasem, miejscem czy czymś innym". Nie należy więc miłować jednego bliźniego więcej niż drugiego.

2. Gdzie jest jeden i ten sam powód miłowania, tam też nie powinna być nierówność miłości. Lecz jeden i ten sam jest powód miłowania wszystkich bliźnich, a mianowicie Bóg, według Augustyna[17)]. Przeto wszystkich bliźnich powinniśmy miłować na równi.

3. Według Filozofa[18)], kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra. Lecz wszystkim bliźnim życzymy jednego dobra, mianowicie życia wiecznego. Powinniśmy zatem wszystkich bliźnich miłować na równi.

Jednakże o tyle więcej ma być ktoś miłowanym, o ile bardziej grzeszy ten, kto przeciw tego rodzaju miłości występuje. Lecz ciężej grzeszy ten, kto działa przeciw miłości niektórych bliźnich, aniżeli działając przeciw miłowaniu innych. Stąd księga Kapłańska nakazuje (20,9): „kto by złorzeczył ojcu lub matce, śmiercią niech umrze", tego nie nakazano w stosunku do tych, którzy złorzeczą innym ludziom. Przeto niektórych bliźnich powinniśmy miłować bardziej aniżeli innych.

Odpowiedź: Co do tego pytania były dwa zdania. Niektórzy mówili, że wszyscy bliźni mają być równomiernie miłowani pod względem afektu, ale nie co do zewnętrznego efektu, twierdząc, że porządek miłowania rozumieć należy w odniesieniu do czynienia zewnętrznych dobrodziejstw, które bardziej winniśmy okazywać naszym bliskim aniżeli obcym; natomiast wewnętrzny afekt powinniśmy mieć dla wszystkich na równi, nawet dla nieprzyjaciół.

Zdanie to jednak nie zgadza się z rozumem. Przecież afekt miłości będący skłonnością pochodzącą z łaski, nie jest mniej uporządkowany niż dążenie wrodzone, będące skłonnością natury, jako że obie te skłonności pochodzą z mądrości Bożej. W przyrodzie widzimy n że przyrodzona skłonność rzeczy jest dostosowana do czynności, czy też do ruchu właściwego dla natury rzeczy; i tak ziemia ma większą skłonność ciążenia niż wodan ponieważ jej właściwością jest być pod wodą. Wobec tego także skłonność łaski, będąca afektem miłości, ma być dostosowana do tego, co

ma być dokonywane zewnętrznie, tak mianowicie, byśmy w stosunku do ludzi, wobec których trzeba być bardziej dobroczynnym, mieli też mocniejszy afekt miłości.

Należy przeto powiedzieć, że także pod względem afektu, jednych spośród bliźnich trzeba miłować więcej aniżeli innych. Powodem tego jest ton iż skoro źródłem miłości jest Bóg i sam miłujący, koniecznym jest by afekt miłości większym był w stosunku do tego, kto do jednego z tych źródeł bardziej się zbliża. Jak bowiem wiemy z artykułu 1, we wszystkich rzeczach, które mają początek, porządek ich pochodzi ze stosunku do tego początku.

Ad 1. Miłość może być nierówna w dwojaki sposób. Po pierwsze ze strony dobra, którego przyjacielowi życzymy. n pod tym względem wszystkich ludzi miłujemy z miłości na równi, gdyż wszystkim w ogólności życzymy tego samego dobra, a mianowicie szczęśliwości wiecznej. Po drugie miłość jest większa z powodu większej siły w uczynku miłości. Pod tym względem nie musimy wszystkich miłować na równi. Można by powiedzieć jeszcze inaczej, a mianowicie, że nierównomierna miłość w stosunku do drugiego może być rozumiana w dwojaki sposób: raz, gdy niektórzy są miłowani, a inni nie. Taką nierównomierność należy zachować w czynieniu dobra, gdyż wszystkim pomagać nie możemy; to jednak nie powinno mieć miejsca w życzliwości płynącej z miłości. Inna zaś nierówność miłości polega na tym, iż jednych miłujemy więcej niż drugich. Augustyn nie zamierzał wykluczyć tej nierówności, lecz pierwszą, jak to wynika z tego, co powiedział o dobroczynności.

Ad 2. Nie wszyscy bliźni mają się w stosunku do Boga równomiernie, lecz niektórzy są Mu bliżsi przez większą dobroć. Ci winni być bardziej z miłości miłowani, aniżeli inni mniej do Niego zbliżeni.

Ad 3. Ten zarzut jest słuszny w odniesieniu do wielkości miłowania, branej od strony dobra, którego życzymy przyjaciołom. (43)

Artykuł 7

CZY MAMY BARDZIEJ MIŁOWAĆ LEPSZYCH, CZY TEŻ BARDZIEJ Z NAMI ZWIĄZANYCH ?

Wydaje się, że bardziej lepszych, ponieważ:

1. To, co z żadnego powodu nie może być nienawidzonym, powinno być bardziej miłowanym od tego, co z jakiegoś powodu nienawidzonym być może; tak zresztą jak bardziej jest białym to, co jest mniej z czarnym pomieszane. Lecz osoby nam bliższe powinny być z pewnego powodu nienawidzone, jak to czytamy u Łukasza (14,26): „jeśli ktoś przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca ...” itd. Ludzie zaś dobrzy z żadnego powodu nie powinni być nienawidzeni. Stąd wydaje się, że lepsi winni być bardziej miłowani aniżeli bliżsi.

2. Przez miłość człowiek upodabnia się do Boga najbardziej. Lecz Bóg bardziej miłuje lepszego. Stąd i człowiek powinien bardziej miłować lepszego aniżeli bliższego.

3. W każdej przyjaźni bardziej godnym kochania jest to, co bardziej jest bliskie podstawom przyjaźni. Przyjaźnią bowiem bardziej naturalną kochamy tych, którzy są nam z natury bardziej bliscy, jak na przykład rodzice, czy dzieci. Lecz przyjaźń

miłości wlanej opiera się na wspólnocie w wiecznej szczęśliwości, do której bardziej przynależą lepsi niż nam bliscy. Przeto bardziej winniśmy kochać lepszych niż bliższych.

Jednakże powiedziane jest w liście do Tymoteusza (5,8): „jeśli ktoś o swoich, a zwłaszcza o domownikach, nie ma pieczy, wiary się zaparł i gorszy jest od poganina". Lecz wewnętrzny afekt miłości powinien odpowiadać zewnętrznemu skutkowi. Przeto powinniśmy mieć więcej miłości do bliższych aniżeli do lepszych.

Odpowiedź: Każdy czyn powinien być dostosowany do przedmiotu i do czyniącego podmiotu: od przedmiotu pochodzi jego gatunek, od mocy czyniącego stopień jego natężenia; ruch bowiem ma gatunek od przedmiotu do którego zdąża, zaś natężenie szybkości pochodzi od usposobienia rzeczy poruszanej i od siły poruszającego. Stosownie do tego, gatunek miłowania pochodzi od przedmiotu, zaś natężenie ma ze strony miłującego Otóż przedmiotem miłowania płynącego z miłości wlanej jest Bóg, zaś miłującym jest człowiek. Tu więc różnicę gatunkową w miłowaniu bliźniego ujmuje się podług jego stosunku do Boga: większego dobra życzymy temu bliźniemu, który jest bliższy Bogu. Bo chociaż dobro, którego miłość życzy każdemu, samo w sobie jest jedno, a jest nim szczęśliwość wieczna, to jednak zachodzi w nim różnica co do stopnia, zależnie od różnicy zachodzącej w udziale w nim. Otóż miłość ma to do siebie, że chce iść po linii sprawiedliwości Bożej, zgodnie z którą im człowiek jest lepszy, tym pełniejszy ma udział w szczęśliwości. I to stanowi gatunek miłowania: różnica w gatunkach miłowania pochodzi od różnicy zachodzącej w dobrach, których życzymy tym, których miłujemy.

Natomiast natężenie miłowania ujmujemy od strony miłującego człowieka. Tutaj człowiek miłuje goręcej ludzi sobie bliższych życząc im stosownego dobra, niż ludzi lepszych ku większemu dobru.

Ale i tu należy zwrócić uwagę na inną jeszcze różnicę. Niektórzy bliźni są nam bliżsi pochodzeniem naturalnym, którego pozbyć się nie można, bo każdy jest tym, czym się urodził. Natomiast dobroć cnoty, którą człowiek staje się bliższy Bogu, może zbliżać się lub oddalać, zależnie od tego, czy się zwiększa czy zmniejsza: tego dowiedziono już poprzednio[19)]. Mogę więc miłością wlaną chcieć, by ten, kto mi jest bliższy krwią, był lepszy od kogoś innego, by w ten sposób mógł dojść do wyższego stopnia szczęśliwości.

Jest jeszcze inny sposób większego miłowania osób nam bliskich, mianowicie miłowanie to może być wielostronniejsze; w stosunku bowiem do tych, którzy nie są nam bliscy n mamy tylko miłość przyjaźni. Natomiast do tych, którzy są nam bliscy, mamy odpowiednio do różnych powiązań ich z nami, i inne jeszcze przyjaźnie. Ponieważ zaś dobro, na którym opiera się wszelka czesna przyjaźń, jest podporządkowane jako swemu celowi dobru, na którym opiera się miłość, wynika z tego, że miłość nakazuje czyny każdej innej przyjaźni; podobnie jak sztuka, której przedmiotem jest cel, nakazuje sztuce, której przedmiotem są środki do celu.

Może więc miłość nakazać miłowanie kogoś dlatego właśnie, że jest krewnym, lub że jest zespolony, lub że jest współobywatelem, lub dla jakiegokolwiek godziwego powodu, który może skierować do celu miłości. Tak zatem dzięki miłości, jako takiej lub jako nakazującej, miłujemy osoby bardziej nam bliskie, na wiele sposobów.

Ad 1. Nie jest nam nakazane nienawidzić krewnych dlatego, że są krewnymi, lecz tylko że nam przeszkadzają w dojściu do Boga. Pod tym względem nie są nam bliskimi, lecz nieprzyjaciółmi, zgodnie z tym co powiedziano u Micheasza (7,6) i Mateusza (10,36): „nieprzyjaciółmi człowieka są domownicy jego".

Ad 2. Miłość sprawia, że człowiek upodabnia się do Boga według tego, co się komu należy, mianowicie by człowiek tak się miał do tego co jest jego, jak Bóg ma się do tego co jest Boże. Niektórych bowiem rzeczy możemy pragnąć mocą miłości, bo nam odpowiadają, tych jednak Bóg nie pragnie, gdyż Jemu to nie odpowiada by ich chciał, jak to powiedziano wyżej przy omawianiu dobroci woli[20)].

Ad 3. Jak wiemy, miłość wywołuje Czyn miłowania nie tylko ze względu na przedmiot, ale też ze względu na miłującego, z czego wynika, że tych, którzy są nam bliżsi, bardziej miłujemy. (44)

Artykuł 8

CZY POWINNISMY MIŁOWAĆ PRZEDE WSZYSTKIM LUDZI ZŁĄCZONYCH Z NAMI WIĘZAMI KRWI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Powiedziano w księdze Przypowieści (18,24): „mąż przyjacielski do towarzystwa, większym przyjacielem będzie aniżeli brat". A Waleriusz Maksimus powiada[21)]: „związek przyjaźni to potęga, w niczym też nie jest niższym od związku krwi. Jest bowiem rzeczą pewną i popartą doświadczeniem, że ten jest dziełem przypadku urodzenia, tamten zaś powstał z wolnego wyboru ludzkiego na podstawie solidnego osądu". Stąd wniosek, że ludzie złączeni krwią nie mają być bardziej miłowani niż inni.

2. Mówi Ambroży[22)]: „was, których zrodziłem w Ewangelii, nie miłuję mniej niż gdybym z wami zawarł małżeństwo. Natura bowiem nie miłuje gorliwiej niż łaska. A więc bardziej mamy miłować tych, co do których mamy pewność, że będziemy z nimi obcować przez wieczność, niż tych, z którymi będziemy li tylko w tym życiu doczesnym". Zatem krewni nie powinni być kochani bardziej niż ci, których łączą z nami inne więzy.

3. „Próbą miłości jest czyn", twierdzi Grzegorz[23)]. Otóż niektórym ludziom powinniśmy okazywać czynną miłość więcej nawet niż krewnym; bo przecież w wojsku większe posłuszeństwo należy się dowódcy niż ojcu. A więc nie należy się największa miłość najbliższym krewnym.

Jednakże przeciw temu przemawia fakt, że w 10 Przykazaniach położony jest szczególny nacisk na cześć rodziców. Zatem szczególniejszą miłością powinniśmy darzyć osoby związane z nami węzłem pochodzenia cielesnego. (45)

Odpowiedź: Jak wiemy z artykułu poprzedniego, ludzi bardziej nam bliskich mamy obowiązek bardziej miłować miłością wlaną, już to pod względem większej żywości miłowania, czy też dlatego, że więcej jest powodów do ich miłowania. Żywość miłowania pochodzi z łączności zachodzącej między miłowanym a

miłującym. Dlatego czyjeś miłowanie odnoszące się do różnych osób należy oceniać różnicą powodów ich połączeń z nim, by mianowicie każda była miłowana bardziej niż druga zależnie od stosunku jaki go z nią łączy i który jest powodem jej miłowania. Ponadto należy porównać jedną miłość z drugą, porównując między sobą łączność jednych osób z łącznością drugich.

Zgodnie z tym trzeba stwierdzić, iż przyjaźń między krewnymi opiera się na łączności pochodzenia; przyjaźń między obywatelami opiera się na przynależności do tego samego państwa, a przyjaźń towarzyszów broni na wspólnocie służby wojskowej. Stąd wniosek, że krewnych powinniśmy miłować bardziej w sprawach należących do natury; w sprawach życia polityczno-państwowego więcej powinniśmy miłować współobywateli; w sprawach wojny, więcej towarzyszów broni. Wyraził to Filozof w słowach[24)]: „każdemu należy oddać co mu się należy i co mu odpowiada. I tak się powszechnie czyni: na ślub zaprasza się krewnych n przede wszystkim rodzicom należy się od nas utrzymanie i cześć". (46) Podobnie ma się rzecz w innych przyjaźniach.

Jeśli natomiast porównamy ze sobą łączność, jest rzeczą oczywistą, że łączność naturalnego pochodzenia jest i mocniejsza i trwalsza, ponieważ dotyczy jestestwa. Inne łączności nadeszły później i mogą zaniknąć. Dlatego przyjaźń między krewnymi jest trwalsza, wszakże inne przyjaźnie mogą być mocniejsze z uwagi na podstawy właściwe każdej z nich.

Ad 1. Przyjaźń między towarzyszami zawiązuje się ich własnym wyborem w sprawach też będących w zakresie wyboru, np. w działaniu; stąd miłość taka ma przewagę nad miłością między krewnymi pod tym względem, że bardziej się między sobą zgadzają w danym działaniu. Natomiast przyjaźń między krewnymi jest trwalsza, jako oparta na czynnikach przyrodzonych; stąd przeważa w sprawach ludzkiego życia. Dlatego mamy większy obowiązek pomagania im w potrzebie.

Ad 2. Ambroży mówi tu o miłości odnoszącej się do czynienia dobrze w udzielaniu łaski, mianowicie w kształtowaniu życia moralnego. W tym bowiem człowiek powinien pomagać dzieciom duchowym, które zrodził duchowo, bardziej niż dzieciom cielesnym, wobec których jednakże ma większy obowiązek niesienia pomocy materialnej.

Ad 3. Fakt, że w wojnie należy bardziej być posłusznym dowódcy niż ojcu, wcale nie dowodzi, by bezwzględnie rzecz biorąc ojca należało miłować mniej; dowodzi tylko, że ma się go mniej miłować pod pewnym względem, mianowicie ze względu na łączność w sprawach wojennych.

Artykuł 9

CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ MA MIŁOWAĆ SYNA CZY OJCA ?

Wydaje się, że bardziej powinniśmy miłować swe dzieci niż swych rodziców, ponieważ:

1. Bardziej powinniśmy miłować tego, komu powinniśmy świadczyć więcej dobrodziejstw Otóż więcej dobrodziejstw powinniśmy świadczyć dzieciom niż rodzicom, co potwierdza Apostoł w 2 liście do Koryntian (12,14): „dzieci nie mają

zbierać dla rodziców, ale rodzice dla dzieci". Stąd to bardziej należy miłować dzieci aniżeli rodziców.

2. Łaska dopełnia naturę. Otóż z natury rodzice bardziej miłują swe dziecin aniżeli są przez dzieci miłowani, jak stwierdza Filozof [25]. Stąd też bardziej należy miłować dzieci niż rodziców.

3. Miłość zestraja ludzkie uczucia z Bogiem. Otóż Bóg bardziej miłuje dzieci niż one go miłują. Zatem i my też mamy bardziej miłować dzieci niż rodziców.

Jednakże Ambroży uczy[26]: „na pierwszym miejscu należy miłować Boga, następnie rodziców, wreszcie dzieci i domowników".

Odpowiedź: Jak wiemy[27], stopnie miłowania można oceniać z dwu stron. Po pierwsze, od strony przedmiotu; tu należy więcej miłować to, co ma w sobie więcej dobra i co jest podobniejsze do Boga. Tak więc więcej należy miłować ojca niż syna, ponieważ miłujemy w nim wzgląd początku, a początek ma w sobie treść dobra wyższego rzędu i bardziej do Boga podobnego.

Po drugie, stopień miłowania ocenia się od strony miłującego. Tu miłuje się bardziej to, co jest z nim bardziej złączone; tak więc syn ma być miłowany więcej niż ojciec, jak dowodzi Filozof [28]. Bon po pierwsze, rodzice miłują swe dzieci jako cząstkę siebie; ojciec zaś nie jest cząstką dziecka, dlatego miłowanie dziecka przez ojca jest podobne do miłości jaką ktoś ma do siebie samego. Po drugie, rodzice lepiej wiedzą, że one są ich dziećmi niż odwrotnie. Po trzecie, syn jest bliższy ojcu jako jego cząstka, niż ojciec dla syna, wobec którego ma się jako początek. Po czwarte, rodzice dłużej dziecko miłowali; ojciec bowiem zaczął miłować syna zaraz, natomiast syn zaczyna miłować ojca z biegiem czasu; im zaś miłowanie trwa dłużej, tym jest mocniejsze, stosownie do słów Eklezjastyka (9,14): „nie opuszczaj starego przyjaciela, bo nowy nie będzie doń podobny".

Ad 1. Temu, kto jest początkiem, należy się uległość szacunku; temu zaś, co od niego wyszło, należy się stosowny wpływ i utrzymanie ze strony początku. Z tego powodu rodzicom należy się od dzieci
najwięcej cześć, a dzieciom od rodziców głównie troska o ich utrzymanie.

Ad 2. Z samej natury ojciec więcej miłuje syna, a to z powodu jego ze sobą łączności. Natomiast syn z natury rzeczy więcej miłuje ojca z tego Powodu, że ojciec jest dobrem wyższego rzędu.

Ad 3. Augustyn stwierdza[29], że „Bóg miłuje nas dla naszego pożytku i dla swojej chwały". Stąd to, ponieważ ojciec, tak jak Bóg, w stosunku do nas jest początkiem, dlatego ojcu należy się od dzieci cześć, dzieciom zaś należy się od rodziców utrzymanie. Niemniej jednak, z powodu otrzymanych dobrodziejstw, syn powinien nieść pomoc przede wszystkim rodzicom gdy tego potrzebują. (47)

Artykuł 10

CZY CZŁOWIEK POWINIEN BARDZIEJ MIŁOWAĆ SWĄ MATKĘ CZY OJCA ?

Wydaje się, że bardziej matkę niż ojca, ponieważ:

1. Według Filozofa[30)], „w rodzeniu niewiasta daje ciało". Lecz człowiek nie ma duszy od ojca, lecz od Boga przez stworzenie jej, o czym była mowa gdzie indziej[31)]. Stąd człowiek więcej zawdzięcza matce niż ojcu, a wobec tego więcej ma miłować matkę.

2. Człowiek powinien bardziej miłować tego, kto jego bardziej miłuje. Otóż matka bardziej miłuje swe dziecko niż ojciec, jak to wyraża Filozof [32)]: „matki miłują dzieci bardziej, bo więcej cierpią w rodzeniu i lepiej niż ojcowie wiedzą, że to są ich dzieci". Dlatego matkę należy miłować bardziej niż ojca.

3. Większy należy się afekt miłości temu, kto się więcej dla nas trudził, zgodnie z powiedzeniem listu do Rzymian (16,6): „pozdrówcie Marię, która wiele dla was pracowała". Otóż matka więcej pracuje przy porodzie i wychowywaniu niż ojciec, co wyraża Eklezjastyk (7,29). „nie zapominaj jęków matki twojej". Powinien więc człowiek bardziej miłować matkę niż ojca.

Jednakże Hieronim mówi[33)]: „po Bogu, ojcu wszystkich, powinno się miłować ojca", matkę zaś wymienia na drugim miejscu.

Odpowiedź: W tego rodzaju porównaniach należy brać każde słowo w znaczeniu ścisłym. Chodzi w tym pytaniu ściśle o ton czy ojciec jako ojciec ma być miłowany więcej niż matka. W poszczególnych bowiem wypadkach może zajść wielka różnica, czy odległość, w cnocie czy w złości, tak że, według Filozofa[34)], powoduje to zanik lub zmniejszenie przyjaźni. Stąd Ambroży wyraża się[35)], że „dobra służba domowa wyżej stoi niż złe dzieci". Patrząc jednak na rzeczy bezwzględnie, ojciec ma . być miłowany więcej niż matka. Bo ojca i matkę kochamy jako tych, którzy dają początek naszemu istnieniu naturalnemu. Jednakże ojciec ma większą podstawę uzasadniającą go jako początek niż matka, bo ojciec jest początkiem na sposób czynny n matka zaś ma sposób bierny i materialny. Stąd wniosek, że, mówiąc bezwzględnie, ojca należy miłować więcej.

Ad 1. W rodzeniu człowieka matka dostarcza materii jeszcze nieuformowanej, a uformowanie pochodzi z formatywnej siły nasienia ojca. I choć ta siła nie jest w stanie stworzyć duszy rozumnej, to jednak przysposabia materię cielesną do jej przyjęcia.

Ad 2. Zarzut odnosi się do innego powodu miłości niż ten, o którym tu mowa. Inna jest bowiem przyjaźń miłowania za miłość, a inna za urodzenie. Tu zaś mówimy o przyjaźni, należącej się za urodzenie. (48)

Z tego wynika też odpowiedź na zarzut trzeci.

Artykuł 11

CZY CZŁOWIEK MA WIĘCEJ MIŁOWAĆ SWĄ ŻONĘ NIŻ SWEGO OJCA I MATKĘ ?

Wydaje się, że więcej swą żonę, ponieważ:

1. Nikt nie porzuca jakiejś rzeczy, jak tylko dla czegoś, co bardziej kocha. Otóż w księdze Rodzaju powiedziano (2,24), że dla żony „opuści człowiek ojca i matkę". A więc powinien bardziej miłować żonę.

2. Apostoł pisze do Efezów (5,28,33): „mężowie mają miłować żony swoje, jak siebie samych". Otóż człowiek powinien bardziej kochać siebie aniżeli rodziców, a zatem powinien też bardziej miłować żonę niż rodziców.

3. Gdzie jest więcej powodów do miłowania, tam też powinna być większa miłość. Otóż w przyjaźni dla żony jest wiele powodów kochania; mówi bowiem Filozof [36)], że w tej przyjaźni znajduje się i użyteczność i przyjemność oraz, jeśli małżonkowie są cnotliwi, także cnotliwość". Zatem większa ma być miłość do żony niż do rodziców.

4. Jednakże w liście do Efezjan (5,28) czytamy: „mąż powinien miłować żonę swoją jak własne ciało". A ponieważ, jak dowiedziono w art. 5, człowiek powinie, miłować bliźniego więcej niż swe ciało, a spośród bliźnich większa miłość należy się rodzicom, zatem im należy się większa miłość niż żonie.

Odpowiedź: Wiemy już z art. 7 i 9, że stopnie miłości ustala się według treści dobra i według łączności z miłującym. Ze względu na treść dobra, które jest przedmiotem miłości, bardziej należy miłować rodziców niż żonę, jako że rodziców miłuje się z powodu tego, że są początkiem i dobrem wyższego rzędu. Biorąc jednak pod uwagę powód łączności, większa miłość należy się żonie, jako że mąż i żona są ze sobą złączeni tak, że stanowią jedno ciało, jak to stwierdzone jest u Mateusza (19,6): „a tak już nie są dwoje, ale jedno ciało". Tak zatem miłość do żony ma być mocniejsza, natomiast rodzicom należy okazywać większy szacunek. (49)

Ad 1. Opuszcza się ojca i matkę dla żony, ale nie co do wszystkiego, bo w niektórych sprawach należy bardziej dbać o rodziców niż o żonę. Natomiast należy porzucić rodziców i zespolić się z żoną pod względem łączności życia płciowego i wspólnego mieszkania.

Ad 2. Tych słów Apostoła nie należy rozumieć tak, jakoby mąż miał miłować żonę na równi z sobą; lecz że miłość dla siebie jest pobudką miłości dla stanowiącej z nim jedno małżonki. (50)

Ad 3. Również w przyjaźni do rodziców zachodzi wiele powodów miłowania, które pod pewnym względem są większej wagi niż powody miłowania żony mianowicie ze względu na treść dobra, chociaż powody miłowania żony mają większą wagę ze względu na łączność.

Ad 4. (A jednak): W zdaniu Apostoła łącznik jak należy rozumieć jako wyrażający nie równość, lecz powód (pobudkę) miłości. Mąż bowiem miłuje swą żonę zwłaszcza z powodu zespolenia cielesnego.

Artykuł 12

CZY DOBROCZYŃCĘ NALEŻY MIŁOWAĆ WIĘCEJ NIŻ TEGO, KOMU UCZYNILIŚMY DOBRODZIEJSTWO ?

Wydaje się, że bardziej należy miłować dobroczyńcę, ponieważ:

1. Augustyn mówi[37)]: „niczym nie wywołuje się miłości tak skutecznie, jak zaczęciem miłować. Tylko bardzo twarde serca, których nie stać na miłowanie, pozostają nieczułe na miłość czyjąś ku nim". Lecz nasi dobroczyńcy wyprzedzili nas w dowodach miłości ku nam, ich zatem powinniśmy najbardziej miłować.

2. Należy miłować więcej tego, kogo niemiłowanie lub działanie sprzeczne z miłością wobec niego jest bardziej grzeszne. Lecz bardziej grzeszy kto nie miłuje swego dobroczyńcy lub działa przeciw niemu, niż gdyby przestał miłować kogoś, komu dotąd wyświadczał dobrodziejstwa. Zatem więcej należy miłować pierwszego niż drugiego.

3. Według Hieronima[38)], spośród wszystkich rzeczy miłości godnych najbardziej należy miłować Boga, a po nim swego ojca. Otóż ci są największymi dobroczyńcami, a więc dobroczyńcę należy najbardziej miłować.

Jednakże, Filozof twierdzi coś przeciwnego[39)]: „widzimy, że dobroczyńcy bardziej miłują tych, którym wyświadczają dobrodziejstwa niż odwrotnie".

Odpowiedź: Jak wiemy z art. 7, 9 i 11, kogoś miłuje się więcej z dwojakiego powodu: bo jest większym dobrem, lub bo jest z nami bardziej złączony. Z pierwszego powodu bardziej należy miłować dobroczyńcę; będąc bowiem początkiem dobra dla obdarowanego, ma w sobie więcej treści dobra, jak to o ojcu powiedzieliśmy w art. 9. Natomiast na drugi sposób bardziej miłujemy tych, którym dobro świadczymy, na co Filozof daje cztery dowody[40)]. 1. Obdarzony jest pod pewnym względem dziełem dobroczyńcy; mówi się przecież o kimś, że „jest jakoby czyimś stworzeniem". Otóż jest rzeczą naturalną, że każdy miłuje swoje dzieło, np. poeci miłują swe poezje. Jest tak dlatego, bo każda rzecz miłuje swe istnienie i życie, które przejawia się najbardziej własnym działaniem. 2. Z samej natury każdy miłuje ton w czym dostrzega dobro własne. Jest prawdą, że dobroczyńca widzi w obdarowywanym jakieś własne dobro i wzajemnie, jednakże własne dobro, które dobroczyńca dostrzega w obdarowanym jest dobrem bezinteresownym (czesnym, *bonum honestum*), natomiast obdarowywany widzi w dobroczyńcy własne dobro, ale jako jemu potrzebne. Otóż dobro bezinteresowne jest uważane za milsze niż dobro ze względu na użyteczność, już to gdyż trwa dłużej, gdy użyteczność wnet przemija, a przyjemność rodząca się ze wspomnień nie dorównuje przyjemności z rzeczy obecnej; już to ponieważ dobra bezinteresowne wspominamy z większą przyjemnością niż korzyści, jakie nam przyszły od kogoś drugiego. 3. Miłowanie wyraża się czynem, bo miłujący chce dobra i sprawia dobro dla miłowanego; natomiast miłowany odbiera dobro. Dlatego miłowanie jest właściwością ludzi wybitniejszych, skąd wynika, że dobroczyńca ma więcej miłować. 4. Trudniej jest świadczyć niż otrzymywać dobrodziejstwa, zaś to, co kosztuje nas wiele trudu bardziej miłujemy, natomiast co nam przychodzi łatwo, jakoś lekceważymy.

Ad 1. Właśnie dobroczyńca wywołuje u obdarowanego miłość ku niemu; jego miłość do obdarowanego nie jest wywołana przez obdarowanego, lecz pochodzi z niego samego. Otóż to, do czego dochodzimy sami, ma większą wagę niż to, do czego skłonił nas ktoś z zewnątrz.

Ad 2. Miłość obdarowanego do dobroczyńcy jest obowiązkiem wdzięczności, dlatego działania niewdzięczne są większym grzechem. Natomiast miłość dobroczyńcy jest bardziej samodzielna, a wobec tego bardziej ochocza.

Ad 3. Również Bóg miłuje nas więcej niż my jego, a rodzice miłują swe dzieci bardziej niż dzieci miłują ich. Nie wynika z tego jednak, byśmy musieli bardziej miłować każdego obdarowanego bardziej niż każdego dobroczyńcę, jako że takich dobroczyńców jak Boga i rodziców, od których otrzymaliśmy największe dobrodziejstwa, stawiamy wyżej niż tych, którym wyświadczyliśmy mniejsze dobrodziejstwa. (51)

Artykuł 13

CZY PORZĄDEK MIŁOŚCI POZOSTANIE W NIEBIE ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Augustyna[41)], „doskonała miłość polega na tym, że dobra większe miłujemy bardziej, a mniejsze mniej”. Otóż w niebie będzie doskonała miłość. A więc każdy będzie więcej miłował lepszego niż siebie lub sobie bliskiego.

2. Więcej miłuje się tego, komu życzy się większego dobra. Otóż każdy kto jest w niebie pragnie większego dobra dla tego, kto ma większe dobro, w przeciwnym bowiem razie wola jego nie we wszystkim zgadzałaby się z wolą Bożą. W niebie zaś większe dobro ma ten, kto jest lepszym. Dlatego też w niebie każdy bardziej kocha lepszego, a więc drugiego niż siebie samego, a obcego niż sobie bliskiego.

3. Całkowitym uzasadniającym powodem miłowania w niebie będzie Bóg; wówczas też wypełni się to, co powiedziano w 1 liście do Koryntian (15,28): „aby Bóg był wszystkim we wszystkich”. Zatem bardziej będzie miłowany ten, kto jest bliższy Bogu, a więc każdy będzie miłował bardziej lepszego niż siebie samego, a obcego bardziej niż bliskiego.

Jednakże: stan chwały nie zniszczy natury, lecz ją wydoskonali. Otóż porządek miłości wyżej wspomniany pochodzi od samej natury, wszystko zaś z natury miłuje siebie bardziej niż innych. A więc porządek miłości pozostanie w niebie.

Odpowiedź: Pozostanie porządku miłości w niebie jest konieczne co do miłowania Boga nade wszystko. Będzie to czymś zupełnie prostym, skoro człowiek będzie się radował Bogiem w pełni. Natomiast co do porządku miłości siebie samego w stosunku do miłości bliźnich, trzeba rozróżnić. Jak wiemy z art. 7 i 9, stopnie miłowania mogą być różne, zależnie albo od różnicy dóbr jakich ktoś życzy drugiemu, albo od natężenia miłości. W pierwszy sposób więcej niż siebie będziemy miłowali ludzi lepszych, a mniej ludzi mniej dobrych. Każdy bowiem człowiek szczęśliwy będzie chciał, by każdy otrzymał to, co mu wyznaczy sprawiedliwość Boża, jako że w

niebie wola ludzka będzie w całej pełni dostosowywała się do woli Boga. Nie będzie też w niebie sposobności zasługiwania na większą nagrodę, tak jak to ma miejsce w życiu ziemskim, gdzie można dążyć do większej cnoty i nagrody; w niebie bowiem wola każdego człowieka spocznie w tym, co zostało ustalone przez Boga.

Natomiast w drugi sposób człowiek będzie miłował siebie samego więcej niż bliźniego, nawet lepszego od siebie. Wiemy bowiem (art. 7 i 9), że siła miłości pochodzi od miłującego podmiotu. Przecież każdemu daje Bóg dar miłości po to, by najpierw skierował swój umysł ku Bogu, a to znaczy miłość siebie samego, a następnie by pragnął by i inni ku Bogu skierowali swe dusze, oraz by stosownie do tego działał.

Co zaś tyczy porządku w stosunku do bliźnich, to każdy będzie więcej miłował miłością wlaną po prostu tych, którzy są lepsi. Całość bowiem życia w niebie polega na zwróceniu duszy do Boga, stąd zaś wyniknie, że całość porządku w jakim będziemy miłować bliźnich będzie ustalana według tego, jak na to patrzeć będzie Bóg; a więc bardziej będzie miłowany i za bliższego miany ten, kto jest milszy Bogu. W niebie bowiem nie będzie już potrzeby dbania o kogoś w sprawach koniecznych w życiu ziemskim, gdzie jest konieczne, by każdy dbał o potrzeby ludzi sobie bliższych bardziej niż dalszych, co znowu jest powodem, że sama skłonność miłości pcha człowieka do większego miłowania ludzi sobie bliskich, wobec których ma większą powinność świadczenia uczynności, płynącej z miłości.

Niemniej jednak i w niebieskiej ojczyźnie przetrwają liczne powody miłowania osób sobie bliższych, bo w duszy będącej w niebie nie zanikną godziwe przyczyny miłowania. Jednakże nad wszystkie te powody nieporównanie wyżej stać będzie powód miłowania pochodzący z bliższości stosunku z Bogiem. (52)

Ad 1. Rozumowanie to należy przyjąć w zastosowaniu do ludzi sobie bliższych. Lecz jeśli chodzi o siebie samego, to każdy ma miłować siebie więcej niż innych, i to tym więcej, im doskonalszą jest miłość. Jak bowiem przed chwilą powiedziano, doskonała miłość doskonale zwraca człowieka do Boga.

Ad 2. Rozumowanie to odnosi się do porządku miłości co do stopnia dobra, jakiego życzymy miłowanemu.

Ad 3. Bóg będzie dla każdego całkowitym uzasadniającym powodem miłowania dlatego, bo Bóg jest całkowitym dobrem człowieka. Gdyby bowiem, co jest niemożliwe, Bóg nie był dobrem człowieka, człowiek nie miałby powodu miłowania go. Dlatego porządek miłości domaga się, by po Bogu człowiek najwięcej miłował sam siebie.

ZAGADNIENIE 27
O MIŁOWANIU - GŁÓWNYM CZYNIE MIŁOŚCI (53)

Trzeba teraz zastanowić się nad czynem (objawem) miłości, najpierw nad czynem głównym, a tym jest miłowanie, a następnie nad innymi czynami czy wynikającymi z nich skutkami.

Co do pierwszego, szukać będziemy odpowiedzi na 8 pytań: 1. Co jest bardziej właściwym miłości: być miłowanym, czy miłować? 2. Czy miłowanie jako czyn miłości jest tym samym, co życzliwość? 3. Czy Bóg ma być miłowany z powodu niego samego? 4.Czy w tym życiu może być miłowany bezpośrednio? 5. Czy może być miłowany całkowicie? 6. Czy miłość Boga może mieć jakąś miarę? 7. Co jest lepiej: miłować przyjaciela, czy nieprzyjaciela? 8. Co jest lepiej: miłować Boga, czy bliźniego?

Artykuł 1

CZY CZYMŚ BARDZIEJ WŁAŚCIWYM DLA MIŁOŚCI JEST BYĆ KOCHANYM CZY TEŻ KOCHAĆ (54)

Wydaje się, rzeczą bardziej dla miłości właściwą jest być kochanym niż kochać, ponieważ:

1. Im ktoś lepszy, tym lepsza jego miłość. Otóż lepsi mają być raczej miłowani, a wobec tego właściwym dla miłości jest być miłowanym.

2. Co zdarza się w największej ilości wypadków wydaje się najbardziej odpowiadać naturze, a wobec tego czymś lepszym. Lecz, według Filozofa[1)], „wielu ludzi woli raczej być lubianymi niż lubieć; to jest powodem dlaczego tak wielu lubi pochlebstwa”. Zatem czymś lepszym jest być lubianym niż lubieć, a wobec tego bardziej to odpowiada miłości.

3. To, co sprawia że rzecz jest taką, samo jest takim, a nawet więcej[2)]. Lecz ludzie kochają z powodu tego, że są kochani. Wyraża to Augustyn[3)]: „nic tak bardzo nie wywołuje miłości jak miłość wyprzedzająca.” Zatem miłość polega raczej na byciu miłowanym niż na miłowaniu.

Jednakże, jak twierdzi Filozof [4)], „przyjaźń polega więcej na miłowaniu niż na byciu miłowanym”. A ponieważ miłość jest jakąś przyjaźnią, zatem polega raczej na miłowaniu niż na byciu miłowanym.

Odpowiedź: Miłowanie jest czymś odpowiadającym miłości jako miłości. Będąc bowiem cnotą, ze swej istoty ma skłonność ku czynności sobie właściwej. Natomiast być miłowanym nie jest czynnością właściwą miłującego, bo czynnością jego miłości jest miłować; być zaś miłowanym należy mu się dzięki temu, że jest dobrym w ogóle w tym znaczeniu, że jego dobroć powoduje u drugich ruch miłości ku niemu. Stąd konieczny wniosek, że czymś odpowiednim dla miłości jest raczej miłować niż być miłowaną. Co bowiem odpowiada jakiejś rzeczy samo przez się i samo sobą, odpowiada jej lepiej, niż za pośrednictwem czegoś innego. Dwa są na to dowody. Pierwszy ponieważ bardziej chwali się przyjaciół za to, że miłują, niż za to, że są miłowani; co więcej, gardzi się kimś, jeśli za miłość nie odpłaca miłością. Drugi, ponieważ matki, które najwięcej miłują, pragną raczej kochać niż być kochanemi. Według Filozofa[4)], „niektóre matki dają swe dzieci mamkom; a więc miłują, ale nie szukają wzajemności, jeśli jej brak”. (54)

Ad 1. Ludzie lepsi są bardziej warci miłości, właśnie dlatego, że są lepsi. A ponieważ ich miłość jest doskonalsza, dlatego raczej miłują, ale w stopniu w jakim tego jest wart miłowany. nie miłują oni bowiem tego co od nich niższe mniej niż trzeba; gdy mniej dobry nie miłuje lepszego w stopniu, w jakim jest tego wart. (55)

Ad 2. Jak mówi tamże Filozof, „ludzie chcą być kochani w stopniu, w jakim chcą być szanowani". Jak szacunek okazuje się komuś na dowód uznania w nim dobra, tak też miłowanie kogoś jest dowodem jakiegoś dobra w nim, bo jedynie dobro jest warte miłości. Zatem ludzie chcą być kochani i szanowani z powodu czego innego, mianowicie po ton by dobro będące w miłowanym zostało ujawnione. Natomiast kochać dla kochania chcą ludzie mający miłość wlaną, jako że czynność miłowania jest dobrem miłości; podobnie jak każdy czyn cnoty jest dobrem danej cnoty. Dlatego czymś dla cnoty miłości wlanej właściwym jest chcieć raczej miłować niż chcieć być miłowanym.

Ad 3. Niektórzy ludzie miłują by być miłowanymi, ale nie w sensie, by być kochanym miało być celem kochania, lecz dlatego, że jest to droga wiodąca do tego, by człowiek kochał. (56)

Artykuł 2

CZY KOCHANIE JAKO CZYN MIŁOŚCI WLANEJ JEST TYM SAMYM, CO ŻYCZLIWOŚĆ ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Według Filozofa[5)], „kochać, to życzyć dobra", co jest życzliwością; zatem uczynek miłości jest niczym innym jak życzliwością.

2. Czyn jakiejś sprawności należy do tej samej władzy, co i ta sprawność. A ponieważ sprawność miłości jest w woli, zatem i jej czyn pochodzi z woli; a ponieważ zmierza tylko do tego, co dobre, więc czyn miłości nie jest czym innym jak życzliwością.

3. Filozof wylicza[6)] pięć znamion przyjaźni, a z tych pierwszych znamieniem jest to, że „człowiek życzy przyjacielowi dobra"; drugim, że „życzy mu bycia w pełni życia"; trzecim, że „z nim współżyje"; czwartym, że „ma te same upodobania"; piątym, że „współcierpi i współraduje się z nim". Otóż dwa pierwsze znamiona należą do życzliwości, wobec tego pierwszym czynem miłości jest życzliwość.

Jednakże Filozof mówi[7)], że „życzliwość nie jest ani przyjaźnią, ani miłością, lecz początkiem przyjaźni". Otóż, jak już stwierdzono[8)], miłość jest przy jaźnią; a zatem życzliwość nie jest tym samym, co miłowanie, które jest czynem miłości.

Odpowiedź: Ściśle mówiąc, życzliwość jest czynem woli, którym życzymy bliźniemu dobra. Otóż ten czyn woli różni się od czynności kochania, będącego w dążnościach zmysłowych lub umysłowych, czyli w woli. Bo kochanie będące w dążności zmysłowej jest jednym Z uczuć, a uczucia skłaniają się do swego przedmiotu z pewną gwałtownością; natomiast uczucie kochania ma to do siebie, że nie wybucha Nagle, lecz jest wynikiem natężonego wglądania w rzecz kochaną. Dlatego, wskazując różnicę zachodzącą między życzliwością i kochaniem uczuciowym, Filozof mówi[9)], że

„życzliwość nie ma ani natężenia, ani dążenia”, to znaczy nie jest wybuchem skłonności, lecz człowiek chce komuś dobra w wyniku samego sądu rozumowego. Kochanie uczuciowe pochodzi z jakiegoś przyzwyczajenia, gdy życzliwość powstaje niekiedy z nagła, np. widząc zapasy między dwoma stronami ni stąd ni zowąd jednej stronie życzymy zwycięstwa.

Także kochanie będące w dążności umysłowej różni się od życzliwości, bo wnosi jakąś jedność wzruszeń między kochającym a kochanym, - tym, że kochający uważa kochanego za w pewien sposób z nim złączonego lub do niego należącego, i stąd skłania się ku niemu. Natomiast życzliwość jest prostym czynem woli, polegającym na życzeniu komuś dobra, nawet bez uprzedniej wspomnianej tu jedności wzruszeń z nim. Tak zatem w miłowaniu, jako czynie miłości wlanej, mieści się życzliwość; jednakże miłowanie, lub kochanie, dodaje do tego jedność chceń (afektów). Dlatego Filozof wyraził się tamże, że „życzliwość daje początek przyjaźni”.

Ad 1. W tych słowach Filozof nie wyraził całkowitej treści kochania, ale tylko tą część tej treści, w której czyn miłowania najwyraźniej się zaznacza.

Ad 2. Miłowanie jest czynem woli dążącej do dobra, ale łącznie z jakąś jednością z kochanym, która to jedność w życzliwości nie występuje.

Ad 3. To, co tu Filozof wymienia należy do przyjaźni o tyle, że wynika z kochania siebie samego, na co zresztą przy tej sposobności Filozof zwraca uwagę dodając, że to należy czynić wobec przyjaciela jakby wobec siebie samego; to zaś należy do wspomnianej tu jedności chceń (afektów). (57)

Artykuł 3

CZY BOGA MAMY MIŁOWAĆ Z POWODU NIEGO SAMEGO ?

Wydaje się, że Boga należy miłować nie z powodu niego, lecz z powodu czegoś innego, ponieważ:

1. Grzegorz wyraża się [10)]: „umysł uczy się kochać rzeczy nieznane poprzez rzeczy znane”, przy czym pod „rzeczami nieznanymi” rozumie rzeczy duchowe i boskie, a pod „znanymi” rzeczy zmysłowe. Tak więc Boga mamy kochać z powodu czegoś innego.

2. Kochanie wynika z poznania. Otóż Boga poznajemy za pośrednictwem znajomości innych rzeczy, na co wskazuje list do Rzymian (1,20): „niewidzialne Jego rzeczy... przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały”. A więc również z powodu czegoś innego ma być kochanym, a nie z powodu siebie samego.

3. „Miłość rodzi się z nadziei” twierdzi Glossa[11)]. I znowu: „bojaźń nawet miłości daje początek”, jak się wyraża Augustyn[12)]. Otóż nadzieja oczekuje otrzymanie czegoś od Boga, bojaźń zaś ucieka przed karą Bożą. Z tego wynika, że mamy nadzieję w Bogu z powodu innych jakichś dóbr, a miłujemy Go z obawy przed jakimś złem, a wobec tego i miłować mamy Go nie z powodu Niego samego.

Jednakże Augustyn mówi[13)]: „cieszenie się czymś, to przylgnięcie miłością do tego z powodu tegoż”. Otóż jesteśmy wezwani do „cieszenia się Bogiem”, jak twierdzi tenże Augustyn[14)], a więc mamy Go miłować z powodu Niego samego.

Odpowiedź: Wyrażenie „powód” zawiera w sobie mienie jakiejś przyczyny. Otóż mamy 4 przyczyny: celową, istotnościową (formalną), sprawczą, i materialną; do tej ostatniej należy również przysposobienie materii, które jednak nie jest przyczyną bezwzględnie, lecz względnie. Gdy więc mówimy, że coś ma być miłowane „z powodu czegoś innego”, mamy na myśli te cztery przyczyny. I tak, jeśli chodzi o przyczynę celową, lubimy lekarstwo z powodu zdrowia; z przyczyny formalnej miłujemy człowieka z powodu jego cnoty mianowicie, ponieważ dzięki cnocie jest dobrym formalnie, a w wyniku tego wartym miłości; z przyczyny sprawczej miłujemy kogoś np. z powodu tego, że jest synem takiego ojca; gdy chodzi o przysposobienie, które sprowadza się do rodzaju przyczyny materialnej, miłujemy kogoś z powodu tego, co nas usposabia do miłowania go, np. z powodu otrzymanych odeń dobrodziejstw, chociaż, gdyśmy już zaczęli przyjaciela miłować, miłujemy go nie z powodu tych dobrodziejstw, lecz z powodu jego cnoty.

Biorąc pod uwagę trzy pierwsze przyczyny, nie miłujemy Boga z powodu czegoś innego, lecz z powodu niego samego. Bóg bowiem nie służy jako środek do celu, lecz sam jest ostatecznym celem wszystkiego. Nikt też Boga nie formuje by stał się dobrym, bo jego dobrocią jest sama jego istność, a jego dobroć jest wzorcem dla wszystkich innych dobroci. Nie otrzymuje też dobroci z zewnątrz, lecz sam jest źródłem dobroci dla innych rzeczy. Natomiast w czwarty sposób Bóg może być miłowanym z powodu czegoś innego, mianowicie gdy coś innego usposabia nas do robienia postępu w miłowaniu gon np. otrzymane odeń dobrodziejstwa, spodziewana nagroda, lub chęć uzyskania odeń odpuszczenia kary. (57)

Ad 1. Zdanie: „umysł uczy się kochać rzeczy nieznane poprzez rzeczy znane” należy rozumieć nie tak, że rzeczy znane są powodem miłowania nieznanych, jako przyczyna formalna, celowa, lub sprawcza, lecz jako przysposobienie człowieka do miłowania nieznanych.

Ad 2. Wprawdzie do poznania Boga dochodzi się poprzez inne rzeczy, to jednak gdy już jest poznany, wówczas jest znany nie poprzez inne rzeczy, lecz przez siebie samego. Wyraża to Ewangelia Jana (4, 42): „już nie dla twego opowiadania wierzymy, ale samiśmy słyszeli i przekonali się, że ten jest prawdziwie Zbawicielem świata”.

Ad 3. Nadzieja i bojaźń prowadzą do miłości na sposób jakby przysposobienia, jak wyżej wyjaśniono.

Artykuł 4

CZY W TYM ŻYCIU MOŻE BÓG BYĆ MIŁOWANY BEZPOŚREDNIO ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Augustyna[15)], „nie można miłować czegoś, czego się nie zna”. Otóż Boga nie poznajemy w tym życiu bezpośrednio, twarzą w twarz, lecz, jak pisze Apostoł w 1 liście do Koryntian (13,12), „niejasno, przez zwierciadło”. zatem nie możemy go też bezpośrednio miłować.

2. Kto nie może tego, co najłatwiejsze, tym mniej może, co trudniejsze. Otóż trudniej jest Boga miłować niż go poznawać, bo „kto łączy się z Panem (przez miłość) n jest z nim jednym duchem”, jak pisze Apostoł w 1 liście do Koryntian (6,17). Lecz człowiek nie może Boga poznawać bezpośrednio, a więc tym mniej go miłować.

3. Człowiek odłącza się od Boga przez grzech, zgodnie z Izajaszem (59,2): „nieprawości wasze uczyniły przedział między wami a między Bogiem waszym”. Otóż siedliskiem grzechu jest raczej wola niż umysł, a więc mniej może człowiek bezpośrednio Boga miłować niż Go poznawać.

Jednakże, ponieważ znajomość Boga jest pośrednia, dlatego w 1 liście do Koryntian (13,9 nast.) Apostoł określa ją jako niejasną, i że w niebie jej nie będzie; natomiast o miłości, jaką mamy w tym życiu, wyraża się (13,8), że „nigdy nie ustanie”. A więc miłość tego życia łączy się z Bogiem bezpośrednio.

Odpowiedź: Jak wiemy[16)], akt władzy poznawczej dokonuje się tak, iż rzecz poznana jest w poznającym, natomiast przy akcie władzy pożądawczej pożądanie skłania się ku rzeczy pożądanej w niej samej. Z tego wynika, że dążenie władzy pożądawczej zmierza ku rzeczywistości takiej, jaką ona jest, podczas gdy akt władzy poznawczej dokonuje się na sposób poznającego. Zgodnie zaś z porządkiem rzeczy takim jakim on jest, Bóg jest poznawany i miłowany z powodu siebie samego, jako że ze swej istoty jest prawdą, poprzez którą wszystko inne jest poznawane, i dobrocią poprzez którą wszystko inne jest miłowane. Inaczej jest z człowiekiem. Ponieważ nasze poznanie zaczyna się od zmysłów, pierwej narzucają się naszemu poznaniu rzeczy bliższe zmysłom, natomiast na ostatku poznawalne jest to, co stoi najdalej od zmysłów. Stosownie do tego należy stwierdzić, że miłowanie, jako czyn (akt) władzy pożądawczej, nawet w życiu ziemskim zmierza najpierw do Boga, a z tego dopiero pochodzi zmierzanie do czegoś innego; tak zatem miłość miłuje Boga bezpośrednio, a inne rzeczy miłuje za pośrednictwem Boga. Natomiast w poznaniu jest odwrotnie. do znajomości Boga dochodzimy za pośrednictwem stworzeń, już to jako do przyczyny ze skutków, już to jako istoty przewyższającej wszystko inne, już to jako istoty wolnej od braków widzianych w stworzeniach, o czym mówi Dionizy[17)]. (59)

Ad 1. Chociaż rzeczywiście nie można miłować rzeczy nieznanych, ale z tego wcale nie wynika, by porządek w poznaniu był taki sam jak w miłowaniu. Bo miłość wynika z poznania, dlatego, skoro poznawanie się skończy n mianowicie co do rzeczy poznawanej poprzez inną, zaraz może zaistnieć miłość. (60)

Ad 2. Ponieważ miłowanie Boga, zwłaszcza w tym życiu, jest czymś większym niż jego znajomość, dlatego ma być przez nie poprzedzone. Ponieważ zaś znajomość nie zatrzymuje się na rzeczach stworzonych, lecz poprzez nie zmierza do czegoś innego gdzie zaczyna się miłowanie, a poprzez to przechodzi na inne przedmioty na sposób jakby krążenia, jako że poznanie zaczyna się od stworzeń i zmierza do Boga, a miłowanie zaczyna się od Boga jako od ostatecznego celu, a następnie przechodzi na stworzenia.

Ad 3. Nie samo poznanie, lecz miłość usuwa spowodowane grzechem odwrócenie się od Boga. Dlatego to właśnie miłość jest tym, co, miłowaniem, jednoczy duszę z Bogiem bezpośrednio węzłem jedności duchowej.

Artykuł 5

CZY BÓG MOŻE BYĆ MIŁOWANY CAŁKOWICIE ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Kochanie jest następstwem znajomości. Otóż my nie jesteśmy w stanie znać Boga całkowicie, bo byłoby to Jego zrozumieniem. A więc nie możemy Go też całkowicie kochać.

2. Według Dionizego[18)], kochanie jest pewnego rodzaju jednością. Otóż serce ludzkie nie może całkowicie zjednoczyć się z Bogiem, ponieważ „większy jest Bóg niż serce nasze”, jak pisze Jan Ewangelista w swym 1 liście (3,20). Nie można więc Boga kochać całkowicie.

3. Bóg kocha siebie całkowicie. Jeśliby więc ktoś kochał go całkowicie, miłowałby Boga w stopniu, w jakim on się miłuje. Otóż to nie jest możliwe, a więc żadne stworzenie nie jest w stanie miłować Boga całkowicie.

Jednakże: W księdze Powtórzonego Prawa powiedziano (6,5): „będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego”.

Odpowiedź: Skoro miłowanie jest jakby łącznikiem między miłującym a miłowanym, pytanie czy można Boga miłować całkowicie, można rozumieć trojako. Po pierwsze, że sposób miłowania całkowicie odnosi się do miłowanej rzeczy; i tak całkowicie należy miłować Boga, ponieważ człowiek powinien miłować wszystko, co z Bogiem się łączy.

Po drugie, gdy ta całkowitość odnosi się do miłującego; i tak również należy Boga miłować całkowicie, ponieważ człowiek. powinien miłować Boga wszystkimi swymi możliwościami, i wszystko co ma, powinien oddać miłości Boga, zgodnie z nakazem księgi Powtórzonego Prawa (6,5): „będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego”.

Po trzecie, biorąc pod uwagę stosunek miłującego do miłowanej rzeczy n by mianowicie sposób miłowania dorównywał sposobowi, w jaki rzecz ma być miłowana. I to jest niemożliwe, bo każda rzecz jest godna miłości w stopniu w jakim jest dobra, a Bóg, będący dobrem nieskończonym, jest godny miłości nieskończenie wielkiej. Otóż żadne stworzenie nie jest w stanie miłować Boga nieskończenie, ponieważ siły stworzeń, czy to wrodzone, czy wlane przez Boga, są ograniczone. (61)

Z tego wynikają odpowiedzi na zarzuty. Odnoszą się one bowiem do tego, o czym tu powiedziano w punkcie trzecim, gdy rozumowanie czwarte (Jednakże) odnosi się do tego, co tu powiedziano w punkcie drugim.

Artykuł 6

CZY MIŁOŚĆ BOGA POWINNA MIEĆ JAKĄŚ MIARĘ ? (62)

Wydaje się, że tak:

1. Według Augustyna[19)], na dobro składa się: miara, postać i porządek. Lecz miłowanie Boga jest czymś w człowieku najlepszym, według słów listu do Kolosan (3,14): „ponad wszystko miejcie miłość"; zatem miłowanie Boga nie powinno mieć miary.

2. Augustyn pyta[20)]: „proszę cię, powiedz mi, jaka jest miara w miłowaniu? Obawiam się bowiem, bym ani nie za bardzo ani nie za mało niż należy, płonął pragnieniem i miłością Boga mego". Otóż nadaremnie szukałby tu miary, gdyby w miłowaniu Boga nie było jakiejś miary. Zatem w miłowaniu Boga musi być jakaś miara.

3. Według Augustyna[21)], „miarą każdej rzeczy jest to, co jej z góry wyznaczy czynnik wymierzający". Lecz czynnikiem określającym miarę ludzkiej woli i działalności zewnętrznej jest rozum. Zatem, jak w zewnętrznych objawach miłości musi być jakaś przez rozum wyznaczona miara, zgodnie ze słowami Apostoła do Rzymian (12,1): „rozumna służba wasza", tak też nawet samo miłowanie wewnętrzne powinno mieć miarę.

Jednakże mówi Bernard[22)]: „Przyczyną miłowania Boga jest Bóg; miarą zaś - miłować bez miary".

Odpowiedź: Jak wynika z przytoczonych słów Augustyna, miara oznacza jakieś określenie rozmiarów. Określenie to znajduje się zarówno w czynniku mierzącym, jak i w rzeczy mierzonej, ale w każdym inaczej. Bo w czynniku mierzącym określenie to jest istotnie, jako że czynnik ten sam w sobie jest treścią określającą i nadającą miarę innym rzeczom, natomiast w rzeczach mierzonych, miara zależy od czegoś innego, mianowicie od tego czy i o ile dostosowują się do miary. Dlatego w czynniku określającym rozmiar, niema niczego, co by było pozbawione miary, natomiast rzecz mierzona jest pozbawiona miary, już to przez niedociągnięcie już to przez przesadę, jeśli nie dostosuje się do miary. W dziedzinie zaś dążeń i działań, czynnikiem określającym miarę jest cel ponieważ, jak uczy Filozof[23)], właściwym powodem naszych dążeń i działań jest cel. Dlatego cel jest miarą sam w sobie, to natomiast, co dąży do celu, ma miarę ze stosunku do celu. Dlatego też, według słów Filozofa[24)], „we wszystkich sztukach pragnienie tego, co jest celem, nie ma ani kresu ani granic, natomiast środki do celu mają granice". Lekarz bowiem nie stawia granic na zdrowiu, lecz stara się je uczynić możliwie najdoskonalszym, natomiast nakłada granice używanym lekarstwom, bo nie daje tyle lekarstw ile chce, lecz ile potrzeba dla

osiągnięcia zdrowia. Gdyby w użyciu lekarstw przekroczył granice określone potrzebą, lub tych granic nie osiągnął, użycie byłoby pozbawione miary.

Kresem zaś wszystkich ludzkich czynności i poruszeń jest miłowanie Boga, dzięki któremu, jak wiemy[25)], osiągamy cel ostateczny przede wszystkim. Dlatego w miłowaniu Boga nie może być mowy o mierze jako w rzeczy podlegającej wymiarowi tak, że może być większa lub mniejsza, lecz tylko na sposób miary którą jest czynnik mierzący, w którym nie ma miejsca przesada, lecz im bardziej zbliża się do swego prawidła, tym jest lepiej. Z tego wynika, że im bardziej się Boga miłuje, tym miłowanie jest lepsze.

Ad 1. To, co jest czymś samo przez się, jest lepsze niż ton co jest dzięki czemuś innemu. Stąd dobroć czynnika nadającego miarę, który ma miarę sam w sobie, jest czymś lepszym niż dobroć rzeczy mierzonej, mającej miarę nałożoną przez coś innego. Stąd miłość, która jest miarą własną i nadaje miarę innym cnotom, przewyższa inne cnoty, których miara jest im nałożona.

Ad 2. Augustyn wyjaśnia[26)], że miara miłości Boga polega na miłowaniu go z całego serca, to znaczy miłować go w stopniu najwyższym, w jakim miłowanym być może, a to oznacza miarę jako czynnik mierzący.

Ad 3. Poruszenie ku przedmiotowi podległemu sądowi rozumu, ma podlegać mierze wyznaczonej przez rozum. Natomiast przedmiot miłości boskiej, którym jest sam Bóg, jest ponad sądem rozumu; stąd też nie podlega mierze wyznaczonej rozumem, lecz go przewyższa. - Nie można też tego samego powiedzieć o wewnętrznym co i o zewnętrznym akcie miłości. Pierwszy bowiem ma charakter celu, jako że ostatecznym celem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem, zgodnie z Psalmem (72,28): „a mnie dobrze jest trwać przy Bogu”; gdy drugie są docelowymi i dlatego podlegają mierze ze strony miłości i ze strony rozumu.

Artykuł 7

CZY BARDZIEJ ZASŁUGUJĄCYM JEST MIŁOWANIE NIEPRZYJACIELA NIŻ PRZYJACIELA ? (63)

Wydaje się, że większą zasługę ma się z miłowania nieprzyjaciół, ponieważ:

1. Czytamy u Mateusza (5,46): „gdybyście miłowali tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie?” Zatem miłowanie przyjaciół nie zasługuje na nagrodę, gdy miłowanie nieprzyjaciół zasługuje, jak tamże czytamy (44-5) A więc bardziej jest zasługującym miłowanie nieprzyjaciół niż przyjaciół.

2. Coś jest tym bardziej zasługujące, z im większej pochodzi miłości. Otóż według Augustyna[27)], miłować nieprzyjaciół jest „właściwością doskonałych dzieci Bożych”, zaś na miłowanie przyjaciół mogą się zdobyć nawet ludzie o miłości niedoskonałej. A więc większą jest zasługą miłować nieprzyjaciół niż przyjaciół.

3. Zasługa jest większa tam, gdzie jest większy wysiłek ku dobremu, a to dlatego, że „każdy weźmie zapłatę według pracy swojej”, jak czytamy w 1 liście do Koryntian (3,8) Lecz większego potrzeba wysiłku by miłować nieprzyjaciół niż

przyjaciół, bo to trudniejsze Z tego wynika n że większą zasługą jest miłować nieprzyjaciół niż przyjaciół.

Jednakże bardziej zasługującym jest to, co jest lepsze. Otóż czymś lepszym jest miłować przyjaciela, jako że czymś lepszym jest miłowanie kogoś lepszego, a lepszym jest miłujący przyjaciel niż nienawidzący wróg. Dlatego też miłowanie przyjaciela jest bardziej zasługujące niż miłowanie nieprzyjaciela.

Odpowiedź: Powodem miłowania bliźniego mocą miłości wlanej jest Bóg, o czym była mowa poprzednio[28)]. Gdy więc stawia się pytanie, co jest lepsze czy bardziej zasługujące: miłować przyjaciela czy miłować nieprzyjaciela, w odpowiedzi trzeba uwzględnić porównanie tych dwóch miłości ze sobą z dwojakiego punktu widzenia: miłowanego bliźniego, oraz powodu miłowania go.

a) Z punktu widzenia bliźniego, miłowanie przyjaciela stoi wyżej niż miłowanie nieprzyjaciela, ponieważ przyjaciel jest lepszy i bliższy, a więc jest stosowniejszym przedmiotem miłowania; dlatego też czyn miłowania zwracający się ku takiemu przedmiotowi jest czynem lepszym, a wobec tego przeciwstawny mu czyn jest gorszy, bo przecież czymś gorszym jest nienawidzić przyjaciela niż nienawidzić wroga.

b) Jednakże biorąc pod uwagę drugi punkt widzenia, miłowanie nieprzyjaciela stoi wyżej i to z dwu powodów. Po pierwsze, powodem miłowania przyjaciela może być coś innego niż Bóg, natomiast powodem miłowania nieprzyjaciela jest tylko Bóg. Po drugie nawet założywszy, że powodem miłowania przyjaciela i nieprzyjaciela jest Bóg, to jednak miłowanie wykazuje większą siłę, gdy ducha ludzkiego poszerza na przedmioty bardzo mu dalekie, a więc aż do miłowania nieprzyjaciół. Podobnie jak ogień wykazuje tym większą siłę, im dalej sięga swym promieniowaniem. Otóż miłość tym bardziej wykazuje swą siłę, im trudniejszych rzeczy dokonujemy dla niej - tak samo, jak moc ognia jest tym większa, im trudniej zapalne rzeczy zdolna jest zapalić.

Niemniej jednak, jak ten sam ogień mocniej oddziałuje na rzeczy mu bliższe niż na odeń odległe, tak też miłość goręcej miłuje ludzi bliższych niż dalszych. Stosownie do tego miłowanie przyjaciół, brane w sobie, jest gorętsze i lepsze niż nieprzyjaciół.

Ad 1. Te słowa Pana należy rozumieć dosłownie. Mianowicie, że miłość przyjaciół nie ma siły zasługującej wtedy, gdy ich miłujemy jedynie dlatego, że są przyjaciółmi, a to zdaje się mieć miejsce wtedy, gdy przyjaciół miłuje się tak, iż na miłość dla nieprzyjaciół nie ma miejsca. Wszakże miłość przyjaciół jest zasługująca, jeśli ich miłujemy z powodu Boga, a nie tylko dlatego, że są nam przyjaciółmi.

Odpowiedź na dalsze zarzuty jest jasna z tego, co wyłożono. Bo rozumowanie 2 i 3 sprawdza się przy zastosowaniu do powodu miłowania, a czwarty („Jednakże”) gdy się go odniesie do tych, których się miłuje.

Artykuł 8

CZY BARDZIEJ JEST ZASŁUGUJĄCE MIŁOWANIE BLIŹNIEGO NIŻ BOGA ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Bardziej zasługującym wydaje się być to, co wolał wybrać Apostoł. Otóż Apostoł wyżej postawił miłość bliźniego niż miłość Boga, pisząc do Rzymian (9,3): „ja sam pragnąłem być odrzuconym od Chrystusa dla braci moich". A więc większa jest zasługa z miłowania bliźniego niż z miłowania Boga.

2. Jak powiedziano w poprzednim art., pewien sposób miłowania przyjaciela jest mniej zasługujący. Otóż Bóg jest naszym największym przyjacielem, bo „On pierwszy nas umiłował", jak uczy Jan w swym 1 liście (4,10), a więc miłowanie Boga wydaje się być mniej zasługującym.

3. Co jest trudniejsze, wydaje się być cnotliwsze i bardziej zasługujące, a to dlatego, że cnota „odnosi się do tego, co trudne i dobre"[29)]. Otóż łatwiej jest miłować Boga niż bliźniego, jako że każde stworzenie miłuje Boga pędem natury, oraz ponieważ w Bogu nie ma niczego, co by nie było godne miłości, czego o bliźnim powiedzieć nie można. Zatem bardziej jest zasługującym miłowanie bliźniego niż Boga. (64)

Jednakże: co powoduje, że coś jest takim, samo musi być takim, a nawet bardziej. Otóż miłowanie bliźniego jest zasługujące tylko dlatego, że go miłujemy z powodu Boga. Zatem miłość Boga jest bardziej zasługująca niż miłość bliźniego.

Odpowiedź: Porównanie to można czynić dwojako. Po pierwsze, biorąc każdą tę miłość z osobna, i wtedy nie ma wątpliwości, że miłowanie Boga jest bardziej zasługujące, bo należy się za nią nagroda z powodu jej samej, jako że ostateczną nagrodą jest radowanie się Bogiem, a przecież ku temu zmierza ruch miłowania Boga. Stąd też według Ewangelii Jana (14,21) miłującemu Boga przyrzeczona jest nagroda: „kto miłuje, umiłuje go Ojciec mój... i siebie samego mu objawię".

Drugi sposób porównania tych dwu miłości polega na ujęciu miłości Boga branej jako miłość tylko Jego, a miłość bliźniego jako miłowanego z powodu Boga. W tym wypadku w miłości bliźniego zawiera się miłość Boga, lecz miłość Boga nie zawiera w sobie miłości bliźniego. Tu zajdzie porównanie między doskonałą miłością Boga, która rozciąga się również na bliźniego, a miłością Boga niewystarczającą i niedoskonałą, jako że, jak uczy Jan Ewangelista w swym 1 liście (4,21), „takie przykazanie otrzymaliśmy od Boga, aby jeśli kto miłuje Boga, miłował i brata swego". W tym znaczeniu miłość bliźniego jest wyższa.

Ad 1. Według Glossy, Apostoł Paweł wyraził to życzenie jeszcze jako nie chrześcijanin, a nie w stanie łaski, mianowicie, by był odrzuconym od Chrystusa dla braci; dlatego nie należy go w tym naśladować.

Jednakże Jan Chryzostom daje inne wyjaśnienie 30), mianowicie, że te słowa nie wyrażają, że Apostoł bardziej miłował bliźniego niż Boga, lecz że bardziej miłował Boga niż siebie samego. Wolał bowiem być czasowo pozbawiony radosnego

zażywania Boga, co jest dowodem miłości siebie, by szerzyć wśród bliźnich cześć Boga, co jest dowodem miłości Boga.

Ad 2. Miłość przyjaciela jest mniej zasługująca wtedy, gdy się go miłuje z powodu niego samego, czym jest pozbawiona prawdziwego powodu przyjaźni miłości, którym jest Bóg. Dlatego miłowanie Boga z powodu niego samego nie pomniejsza zasługi, lecz jest pełnym powodem zasługi.

Ad 3. Zasługę stanowi i jest dowodem cnoty nie tyle trudność, ile raczej dobro. Dlatego co trudniejsze nie koniecznie jest bardziej zasługujące, chyba że jest i trudniejsze i zarazem lepsze.

ZAGADNIENIE 28
O RADOŚCI (65)

Należy teraz zastanowić się nad skutkami głównego objawu miłości, to jest miłowania. Najpierw zastanowimy się nad skutkami wewnętrznymi, a następnie nad zewnętrznymi. Co do pierwszego zbadamy zagadnienia radości, pokoju i miłosierdzia.

Zagadnienie radości zbadamy w czterech punktach: 1. Czy w nas radość jest skutkiem miłości wlanej? 2. Czy tej radości towarzyszy smutek? 3. Czy radość ta może być pełna? 4. Czy jest cnotą?

Artykuł 1

CZY RADOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI W NAS ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Gdy rzecz miłowana jest nieobecna, pochodzi z tego raczej smutek niż radość. Lecz Bóg, którego miłujemy miłością wlaną, jest dla nas nieobecnym, jak długo żyjemy na tej ziemi, według 2 listu do Koryntian (5,6): „póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od pana”. Dlatego miłość wlana powoduje w nas raczej smutek. niż radość.

2. Na szczęśliwość wieczną zasługujemy najbardziej miłością. Lecz pomiędzy przyczynami, którymi zasługujemy na tę szczęśliwość jest wymieniony płacz, który się łączy ze smutkiem, stosownie do Ewangelii Mateusza (5,5): „błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni”. Zatem skutkiem miłości jest bardziej smutek niż radość.

3. Miłość jest cnotą odrębną od nadziei, jak to wynika z poprzednich rozważań[1)]. Lecz radość wynika z nadziei, zgodnie z listem do Rzymian (12,12): „radujący się z nadziei”. Zatem radość jest wynikiem nadziei, a nie miłości.

Jednakże w liście do Rzymian czytamy (5,5): „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany”. Lecz przyczyną radości w nas jest Duch Święty, stosownie do listu do Rzymian (14,17): „królestwo Boże nie jest jedzeniem i piciem, ale sprawiedliwością i pokojem, i weselem w Duchu Świętym”. Zatem miłość jest także przyczyną radości.

Odpowiedź: Jak wiemy z traktatu o uczuciach[2)], z miłości wynika zarówno radość jak i smutek, ale każde w odmienny sposób. Radość wynika z miłowania już to z powodu obecności dobra miłowanego, już to z powodu tego, że ten, kogo kochamy, trwale ma dobro mu właściwe. Ten drugi powód jest właściwością przede wszystkim miłości życzliwej, dzięki której człowiek cieszy się z dobrobytu przyjaciela, nawet nieobecnego. Natomiast smutek, odwrotnie, wynika albo z nieobecności kochanej osoby, albo stąd, że osoba której życzymy dobrze jest pozbawiona należnego jej dobra, lub dręczy ją jakieś zło.

Otóż miłość wlana jest miłowaniem Boga, którego dobro nie ulega zmianom, bo sam On jest własnym dobrem. Przez to samo zaś, że jest miłowany, przebywa w miłowanym, co jest szlachetniejszym tego miłowania skutkiem, zgodnie z tym, co pisze Jan Ewangelista w 1 liście (4,16): „kto trwa w miłości, w Bogu trwa, a Bóg w nim". Dlatego duchowa radość, której przedmiotem jest Bóg, jest spowodowana przez miłość wlaną.

Ad 1. Jak długo jesteśmy w ciele, tułamy się daleko od Pana w porównaniu do obecności, jaką mają ci, którzy Go widzą w jego postaci; wyraża to Apostoł w 2 liście do Koryntian (5,7): „chodzimy w wierze, a nie w widzeniu". A jednak jest obecny nawet w tym życiu doczesnym dla tych, którzy go miłują, a to drogą przebywania w nich przez łaskę.

Ad 2. Smutek, który zasługuje na szczęśliwość wieczną jest spowodowany czymś sprzecznym z tą szczęśliwością. Stąd powodem tego smutku i radości duchowej w Bogu jest miłość, jako że z tego samego powodu cieszymy się z jakiegoś dobra i smucimy się z tego, co jest temu dobru przeciwne.

Ad 3. Radość duchowa może wynikać z Boga dwojako: gdy radujemy się z dobra Bożego dla niego samego, i gdy radujemy się z tegoż dobra, jako dobra w którym bierzemy udział. Radość wynikająca z pierwszego powodu jest lepsza, głównie z powodu miłości. Druga natomiast radość pochodzi także z nadziei, że tym dobrem Bożym będziemy się kiedyś radować. Niemniej jednak samo radosne zażywanie tegoż dobra, czy to doskonałe czy jeszcze niedoskonałe, otrzymujemy stosownie do miary miłości. (66)

Artykuł 2

CZY SPOWODOWANA MIŁOŚCIĄ RADOŚĆ DUCHOWA MOŻE MIEĆ DOMIESZKĘ SMUTKU ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Współradość z dobra bliźniego jest spowodowana miłością, zgodnie z 1 listem do Koryntian (13,6): „miłość nie cieszy się z nieprawości, ale współweseli się z prawdy". Lecz ta radość ma domieszkę smutku, co wyraża list do Rzymian (12,15): „weselcie się z weselącymi, płaczcie z płaczącymi". A więc radość duchowa miłości może mieszać się ze smutkiem.

2. Pokuta to „opłakiwanie złych uczynków i nie popełnianie więcej tego, co opłakujemy”, jak mówi Grzegorz[3]. A ponieważ niema prawdziwej pokuty bez miłości, przeto radość z miłości płynąca ma domieszkę smutku.

3. Miłość sprawia, że człowiek pragnie być z Chrystusem, jak to w liście do Filipian (1,23) stwierdza Apostoł: „pragnę rozstać się z tym życiem, a być z Chrystusem”. Lecz z takiego pragnienia powstaje w człowieku pewnego rodzaju smutek, co wyraża Psalmista (119,5): „biada min że się pielgrzymowanie moje przedłużyło”. A więc radość duchowa łączy się ze smutkiem.

Jednakże radość wynika z posiadania mądrości Bożej. Lecz taka radość nie ma domieszki smutku, jak powiada księga Mądrości (8,16): „nie sprawia przykrości towarzystwo jej”. Zatem radość miłości nie otrzymuje domieszki smutku.

Odpowiedź: Miłość powoduje dwojaką radość z Boga, jak wiemy z art. poprzedniego (ad 3). Pierwszą jest radość zasadnicza, która jest właściwością miłości, mocą której radujemy się z dobra Bożego, branego w nim samym. Tego rodzaju radość nie ma domieszki smutku tak samo jak dobro którym się cieszymy (Bóg), nie może mieć żadnej domieszki zła. Stąd to Apostoł uczy Filipian (4,4): „weselcie się w Panu zawsze”. (67)

Drugą jest radość z dobra Bożego, branego jako dobro nam się udzielające. Otóż temu udzielaniu się może przeszkodzić coś przeciwnego, a wobec tego radość płynąca z miłości wlanej może być zmieszana ze smutkiem, gdy mianowicie ktoś smuci się z powodu przeszkód w braniu udziału w dobru Boskim, naszym lub bliźnich, których miłujemy jak nas samych.

Ad 1. Płacz bliźniego jest spowodowany tylko jakimś złem. Wszelkie zaś zło zawiera w sobie braki w udziale w najwyższym dobru. Dlatego miłość współboleje z bliźnim gdy jego udział w dobru Bożym doznaje przeszkody.

Ad 2. Grzechy „czynią przedział między nami a Bogiem”, jak mówi Izajasz (59,2), co jest powodem naszego ubolewania nad grzechami, popełnionymi przez nas, lub przez innych ludzi, bo grzechy uniemożliwiają udział w dobru Bożym.

Ad 3. Wprawdzie na tym padole płaczu w pewien sposób uczestniczymy w dobru Bożym przez poznanie i miłość, niemniej jednak niedola tutejszego życia przeszkadza nam w doskonałym uczestnictwie Bożego dobra, takiego, jakie będzie w ojczyźnie niebieskiej. Dlatego też smutek i płacz z powodu odsunięcia do czasu chwały wiecznej wynika z przeszkód w uczestnictwie Bożego dobra.

Artykuł 3

CZY NASZA RADOŚĆ DUCHOWA, SPRAWIONA W NAS PRZEZ MIŁOŚĆ MOŻE BYĆ PEŁNA ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Im bardziej wzrasta w nas radość z Boga, tym jest pełniejsza. Lecz nigdy nie możemy osiągnąć takiej radości z Boga, jaka jest możliwa i powinna, ponieważ dobroć Boża, jako nieograniczona, przewyższa możliwości radowania się nią ze strony

istot stworzonych, a więc ograniczonych. A więc radość z Boga nigdy nie może być pełna.

2. Co jest pełne, nie może być większe. Lecz nawet radość dusz szczęśliwych w niebie może być większa, bo radość jednych dusz jest większa niż innych. A więc radość z Boga w istocie stworzonej nie może być pełna.

3. Zrozumienie oznacza pełnię znajomości. Lecz zdolności poznawcze i dążnościowe istot stworzonych są ograniczone. A ponieważ żądne stworzenie nie jest zdolne Boga zrozumieć, a więc wydaje się, że także nie może się Bogiem w pełni radować.

Jednakże Pan powiedział uczniom (Jan 15,11): „aby radość wasza była w was i aby radość wasza była pełna".

Odpowiedź: Pełnię radości można pojmować w dwojaki sposób. Od strony rzeczy którą się cieszymy, mianowicie w stopniu, w jakim jest tego godna. W ten sposób tylko radość z Boga jest pełna sama przez się, bo radość z Boga jest niczym nieograniczona, co odpowiada niczym nieograniczonej Jego dobroci. Natomiast radość z jakiegokolwiek stworzenia musi być ograniczona.

Drugi sposób pojmowania pełni radości zależy od radującego się. Otóż, jak wiemy z traktatu o uczuciach[4)], radość ma się do pragnienia tak, jak spoczynek do ruchu. Spoczynek jest zupełny wtedy, gdy z ruchu nie pozostało nic, a radość jest zupełna, gdy z pragnień nie pozostało już nic. Jednakże, jak długo żyjemy na tej ziemi, ruch pragnień nigdy się w nas nie uspokoi, bo zawsze pozostanie w nas pragnienie, byśmy bardziej zbliżyli się do Boga przez łaskę, o czym była mowa poprzednio[5)]. Dopiero po dojściu do pełnej szczęśliwości w niebie, znikną wszystkie pragnienia, bo tu będzie już pełne zażywanie Boga, w którym człowiek otrzyma wszystko, czego pragnął nawet co do innych dóbr, zgodnie z Psalmistą (102,5): „który napełnia dobrami pragnienia twoje". Uspokoi się więc tam pragnienie nie tylko Boga, lecz jakichkolwiek innych rzeczy Radość dusz szczęśliwych w niebie będzie zatem doskonale pełna, a nawet pełna nad miarę, bo otrzymały więcej niż tego mogły pragnąć, bo „co w serce człowieka nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy go miłują", jak to wyraża Apostoł w 1 liście do Koryntian (2,9). I w tym znaczeniu należy rozumieć zdanie z Łukasza (6,38): „miarą dobrą i opływającą dadzą wam w zanadrze wasze". Ponieważ jednak żadne stworzenie nie jest w stanie radować się Bogiem w stopniu, w jakim Bóg ją daje, dlatego człowiek nie obejmie całej pełni tej radości, lecz w nią wejdzie, co wyrażone jest u Mateusza (25,21): „wnijdź do wesela pana twego".

Ad 1. Rozumowanie to odnosi się do pełni radości ze strony rzeczy, z której się radujemy.

Ad 2. Po dojściu do szczęśliwości w niebie, każdy osiągnie kres wyznaczony mu przeznaczeniem Bożym i nie pozostanie nic innego, czego by jeszcze człowiek dalej pragnął; jednakże w tym kresie jeden dojdzie do większej bliskości z Bogiem, a drugi do mniejszej. Dlatego radość każdego będzie pełna, biorąc pod uwagę radującego się, bo pragnienie każdego będzie zaspokojone w pełni. Jednakże radość niektórych będzie większa niż innych, a to z powodu pełniejszego udziału w szczęśliwości Boga.

Ad 3. Zrozumienie oznacza pełnię znajomości biorąc pod uwagę poznaną rzecz, mianowicie jest ona znana w stopniu, w jakim znać ją można. Niemniej jednak znajomość ma pewną pełnię ze strony poznającego, co o radości dopiero co powiedziano. Stąd też i Apostoł modli się za Kolosan (1,9): „abyście napełnieni byli poznaniem woli jego we wszelkiej mądrości i pojmowaniu duchowym".

Artykuł 4

CZY RADOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Wydaje się, że radość jest cnotą, ponieważ:

1. Przeciwstawieniem cnoty jest wada. Lecz smutek jest wadą, tak samo jak zniechęcenie (68) i zazdrość. Zatem radość należy uważać za cnotę.

2. Podobnie jak lubienie i nadzieja, tak i radość są uczuciami, których przedmiotem jest dobro. A ponieważ lubienie i nadzieję uważa się za cnoty, zatem także i radość.

3. Przykazania prawa dotyczą uczynków cnót. Otóż nam nakazano radowanie się Bogiem, pisze bowiem Apostoł do Filipian (4,4): „weselcie się w Panu zawsze". A więc radość jest cnotą.

Jednakże radość nie jest wymieniona ani między cnotami boskimi, ani obyczajowymi, ani poznawczymi, o czym już była mowa poprzednio[6)].

Odpowiedź: Jak wiemy[7)], cnota to sprawność działaniowa, i dlatego sama ze siebie skłania się do uczynków zgodnych z sobą. Otóż z jakiejś jednej sprawności może wyjść wiele czynów z tych samych pobudek, z których jeden wynika z drugiego. A ponieważ uczynki późniejsze pochodzą ze sprawności cnoty poprzez uczynek pierwszy, dlatego cnotę określa się i nazywa według uczynku pierwszego, chociaż by nawet z niej pochodziły także inne czyny. Z tego zaś, co powiedziano o uczynkach[8)] wynika oczywiście, że miłość jest pierwszym ruchem zdolności dążeniowej, a z miłości pochodzi i pragnienie i radość. Dlatego ta sama sprawność cnoty skłania ku miłowaniu, do pragnienia dobra miłowanego i do radowania się nim. Ponieważ jednak wśród tych poruszeń miłowanie jest czynem pierwszym, dlatego cnota ta nie otrzymuje nazwy od radości i pragnienia, lecz od miłowania, i nazywa się miłością. Zatem radość nie jest cnotą odrębną od miłości, lecz jest jakimś miłości przejawem i skutkiem. Dlatego zalicza się radość do owoców, jak to robi Apostoł w liście do Galatów (5,22).

Ad 1. Smutek jako wada wynika z nieporządnej miłości siebie samego, (69) a miłość ta nie jest wadą specjalną, lecz, jak dopiero powiedziano, wspólnym korzeniem, z którego wyrastają wszystkie wady. Dlatego, o ile poszczególne smutki są osobnymi wadami, jako pochodzące z ogólnej, a nie z jakiejś jednej poszczególnej wady, to miłowanie Boga jest cnotą osobną, a jest nią miłość wlana, z której pochodzi również radość jako jej właściwy objaw.

Ad 2. Podobnie jak radość, nadzieja pochodzi z miłości. Jednakże nadzieja jest cnotą odrębną, bo dochodzi do niej pewien powód ze strony przedmiotu, mianowicie

trudność wraz z możliwością jego osiągnięcia. Natomiast, oprócz miłowania, radość nie ma odrębnego powodu ze strony przedmiotu, czyniącego ją cnotą osobną.

Ad 3. Radość jest nakazana przykazaniami, bo jest uczynkiem miłości, choć nie jest jej pierwszym uczynkiem.

ZAGADNIENIE 29
O POKOJU (70)

Zagadnienie pokoju zbadamy w 4 punktach:
1. Czy pokój jest tym samym co zgoda? 2. Czy wszystko zmierza do pokoju? 2. Czy pokój jest skutkiem wynikłym z miłości? 4. Czy pokój jest cnotą?

Artykuł 1

CZY POKÓJ JEST TYM SAMYM CO ZGODA ?

Wydaje się, że pokój jest tym samym co zgoda, ponieważ :

1 Według Augustyna[1)], „pokój odpowiadający ludziom to porządna zgodność serc *(con-cordia)*" (72). Lecz tu chodzi nam o pokój odpowiadający ludziom, a więc tenże pokój jest tym samym co zgoda.

2. Zgoda jest jakąś jednością woli. Lecz treść pokoju polega na takiej właśnie jedności, bon według Dionizego[12)], „pokój wszystkich łączy sprawiając w nich zgodność". A więc pokój to to samo co zgoda

3. Jeśli dane rzeczy mają tę samą przeciwstawność, są tym samym. Lecz pokojowi i zgodzie przeciwstawia się to samo, mianowicie waśń *(dissensio)*, jak powiedziano w 1 liście do Koryntian (14,33): „Bóg nie jest Bogiem waśni, lecz pokoju". Zatem pokój jest tym, co zgoda.

Jednakże: zgoda może być między ludźmi niegodziwymi w złem, gdy Izajasz stwierdza (48,22), że „nie masz pokoju niezbożnym"; a więc pokój nie jest tym samym co zgoda.

Odpowiedź: Pokój zawiera w sobie zgodę, ale coś do niej dodaje. Stąd gdzie pokój, tam i zgoda, ale nie wszędzie gdzie jest zgoda, tam jest i pokój, - jeśli słowa pokój używa się w znaczeniu właściwym. Zgoda w rozumieniu ścisłym oznacza stosunek do innych ludzi, a zachodzi wtedy, gdy chcenia wielu serc schodzą się razem w przyjęciu czegoś zgodnie. Jest jednak możliwe, że nawet serce tego samego człowieka ma sprzeczne dążenia, a to zachodzi z dwu powodów. Po pierwsze z powodu różnych sił dążeniowych, mianowicie gdy siła dążeń zmysłowych zmierza do czegoś sprzecznie z dążeniem rozumowym, co wyraża Apostoł w liście do Galatów (5,17): „ciało pożąda przeciw duchowi": Po drugie powodem tego jest zmierzanie tej samej siły dążeniowej do odrębnych przedmiotów, których równocześnie nie może osiągnąć, skąd musi wyniknąć walka wśród ruchów w dążeniach. Otóż zespolenie tych ruchów jest zadaniem pokoju, bo serce człowieka nie jest uspokojone, jak długo, choć ma to czego

chce, to jednak przy tym chce jeszcze czegoś innego, czego razem z poprzednim osiągnąć nie może. Otóż tego zespolenia nie dokona zgoda, której zadaniem jest zespolić dążenia różnych ludzi, natomiast pokój, ponad ton daje zespolenie dążeń wewnątrz jednego człowieka. (72)

Ad 1. Augustyn ma tu na myśli pokój między poszczególnymi ludźmi. I tak pojęty pokój zwie zgodą, nie jakąkolwiek, lecz „porządną", tj. na coś, co odpowiada obu stronom. Gdyby bowiem człowiek zgodził się z drugim nie dobrowolnie, lecz jakby pod przymusem jakiegoś zagrażającego mu zła, taka zgoda nie byłaby rzeczywistym pokojem, bo nie był zachowany porządek pomiędzy oboma zgadzającymi się, lecz był raczej zamącony ze strony kogoś, kto wzbudzał lęk. Z tego to powodu swe słowa Augustyn poprzedził innymi, mianowicie, że „pokój jest to cisza porządku". Cisza ta polega na uspokojeniu się w człowieku wszystkich ruchów dążeniowych. (73)
Ad 2. Jeżeli dwaj ludzie zgodzą się co do jakiejś rzeczy, ich zgodność nie jest pełną jednością, jeśli ich wewnętrzne ruchy dążeniowe wzajemnie się nie zgodzą.
Ad 3. Pokojowi przeciwstawia się dwojaka waśń: będąca wewnątrz człowieka, i człowieka w stosunku do drugiego człowieka. Natomiast zgodzie przeciwstawia się tylko ta druga waśń.

Artykuł 2

CZY WSZYSTKO PRAGNIE POKOJU ?

Wydaje się, że nie wszystko, ponieważ:

1. Według Dionizego[3)], „pokój jest twórcą jednomyślnej zgodności". Otóż u istot niemyślących nie może być jednomyślności, a wobec tego takie istoty nie mogą pragnąć pokoju.

2. Pragnienie rzeczy ze sobą sprzecznych jest niemożliwe. Otóż wielu ludzi dąży do wojny i waśni, a więc nie pragną pokoju.

3. Można pragnąć tylko dobra. Natomiast jest rodzaj pokoju, który wydaje się być złym, bo inaczej nie powiedziałby Pan: „nie przyniosłem pokoju" (Mt 10,34). A więc nie wszystko pragnie pokoju.

4. To, czego pragną wszyscy, to dobro najwyższe i ostateczne. Lecz pokój nie jest tym dobrem, bo ma się go nawet w tym życiu, bo w przeciwnym razie nadaremno powiedziałby Pan: „miejcie pokój między sobą" (Mk 9,49). A więc pokój nie jest czymś, czego wszystko pragnie.

Jednakże Augustyn twierdzi[4)], że wszystko pragnie pokoju, a to samo twierdzi Dionizy[5)].

Odpowiedź: Dążąc do czegoś, człowiek tym samym dąży do posiadania tegoż i do usunięcia możliwych przeszkód w osiągnięciu posiadania. Otóż osiągnięciu upragnionego dobra może przeszkodzić dążenie przeciwstawne, własne lub ze strony innego człowieka; jak wiemy z poprzedniego art., przeszkody te usuwa pokój. Stąd wniosek, że wszystko, co do czegoś dąży, musi zarazem dążyć do pokoju, jako że

wszystko co dąży, pragnie dojść do przedmiotu dążeń spokojnie i bez przeszkód, i na tym właśnie polega istota pokoju, który Augustyn określa jako „ciszę porządku”.

Ad 1. Jedność osiągana pokojem dotyczy nie tylko dążeń umysłowych czy rozumowych lub zmysłowych, które uzgadnia, lecz również dążeń (pożądań) naturalnych. Dlatego Dionizy twierdzi, że „pokój jest sprawcą zgodności i harmonii z naturą”; zgodność oznacza tu jedność pożądań wynikających z poznania, a harmonia z naturą oznacza jedność pożądań naturalnych. (74).
Ad 2. Nawet ci, co zamierzają wojnę i waśnie, pragną przez to nie czego innego, lecz pokoju, którego, jak im się zdaje, nie mają. Jak bowiem stwierdzono w art. poprzednim (ad 1), zgoda z drugim człowiekiem nie jest pokojem, jeśli jest dokonana przeciw temu, czego człowiek bardziej chce. Dlatego ludzie starają się taką zgodę zerwać drogą wojny, jako nie będącą pokojem, a to celem dojścia do takiego pokoju, któryby zadowolił ich wolę. Stąd to wszyscy wojujący dążą drogą wojny do pokoju, doskonalszego niż przedtem. (75)

Ad 3. Pokój polega na uciszeniu i jedności pragnień. Otóż, ponieważ pragnienie może się odnosić do dobra prawdziwego lub pozornego, dlatego pokój prawdziwy możliwy jest tylko w pragnieniach prawdziwego dobra, jako że wszelkie zło, choć pod jakimś względem ma pozory dobra i dlatego zaspokaja jakąś część pragnień, to jednak ma ono liczne braki, powodujące niepokój i zamieszanie w pragnieniach. Dlatego prawdziwy pokój może być tylko wśród ludzi dobrych i w dobru, natomiast pokój pomiędzy ludźmi złymi, jest pokojem pozornym, a nie prawdziwym. Stąd powiedziane jest w księdze Mądrości (14,22): „żyjąc w wielkim boju nieumiejętności, tak rozliczne i tak wielkie złości nazywają pokojem”. (76)

Ad 4. Prawdziwy pokój jest możliwy tylko w tym, co jest dobre. Otóż prawdziwe dobro można mieć w pełni lub niedoskonale. Z czego wynika pokój albo pełny (doskonały), polegający na pełnym cieszeniu się najwyższym dobrem, dzięki czemu wszystkie pragnienia skupiają się w jednym; i ten pokój jest najwyższym celem istot rozumnych, zgodnie z Psalmistą (147,3): „Który użyczył pokoju granicom twoim”. Albo też nie pełny, dostępny w życiu ziemskim. Bo nawet gdy naczelne pragnienie duszy spocznie w Bogu, to jednak pokój ten doznaje zakłóceń ze strony wewnętrznych lub wewnętrznych czynników. (77)

Artykuł 3

CZY POKÓJ JEST WŁASNYM SKUTKIEM MIŁOŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Nie można mieć miłości bez łaski uświęcającej. Otóż niektórzy ludzie, np. poganie, mają niekiedy pokój, choć nie mają łaski uświęcającej.

2. Nie może być skutkiem miłości coś, czego przeciwstawność nie może współistnieć z miłością. Otóż spory, będące przeciwstawnością pokoju, mogą być razem z miłością. Wiemy bowiem, że między świętymi doktorami, jak Hieronim i Augustyn, istniał spór co do niektórych zdań[6)], a w Dziejach Apostolskich (15,37nast.) czytamy o sporze między Pawłem i Barnabą.

3. To samo nie może być skutkiem kilku odrębnych przyczyn. Otóż pokój jest skutkiem sprawiedliwości, zgodnie ze słowami Izajasza (32,17): „dziełem sprawiedliwości pokój”, zatem nie jest skutkiem miłości.

Jednakże: powiedziano w Psalmie (118,165): „pokój wielki tym, którzy prawo Twoje miłują”.

Odpowiedź: Jak wiemy z art. 1, pokój ma zaprowadzić podwójne zjednoczenie, jedno w wewnętrznych pragnieniach człowieka, zaprowadzając w nich ład, a drugie, jednocząc w harmonijną całość pragnienie własne z pragnieniami innych. Otóż oba te zjednoczenia sprawia właśnie miłość. Pierwsze zjednoczenie powstaje z miłowania Boga całym sercem, to znaczy z odniesienia wszystkiego co w nas jest do Boga, w wyniku czego wszystkie nasze pragnienia zmierzają do jednego. (78) Drugie zaś z miłowania bliźniego jak siebie samego, z czego wynika gotowość spełnienia woli bliźniego tak, jak swej własnej. Dlatego to według Filozofa[7)] wybieranie tego samego jest jednym z dowodów przyjaźni, a Cycero[8)] wyraża się, że „przyjaciele tego samego chcą i tego samego nie chcą”.

Ad 1. Nikt nie traci łaski uświęcającej inaczej jak przez grzech, którym człowiek odwraca się od powinnego celu, a zakłada sobie cel w czymś niepowinnym. Stosownie do tego, jego główne pragnienie lgnie nie ku prawdziwemu dobru końcowemu, lecz ku pozornemu. To jest powodem, że bez łaski uświęcającej nie może być pokoju prawdziwego, choć może być pokój pozorny, zewnętrzny. (79)

Ad 2. Według Filozofa[9)], przyjaźń nie oznacza zgody co do zdań, lecz zgodę co do dóbr do życia potrzebnych, a zwłaszcza wielkich; różnica zdań w czymś mniejszym nie wydaje się być niezgodą. Nic więc nie przeszkadza, by ludzie miłujący się nie różnili się w zdaniu. Ta różnica wcale nie wyklucza pokoju, jako że zdania to rzecz umysłu, który wyprzedza pragnienia łączone pokojem. Podobnie też przy zgodzie co do dóbr naczelnych, niezgoda w czymś pomniejszym nie jest sprzeczna z miłością. Taka bowiem niezgoda pochodzi z różnicy zdań w tym, że jeden jest zdania, iż przedmiot, co do którego zachodzi różnica zdań, należy do dobra w którym się zgadzają, a drugi, że nie należy Taka niezgoda w sprawach pomniejszych i co do zdań, nie harmonizuje wprawdzie z pokojem pełnym, w którym znajomość prawdy będzie zupełna a wszystkie pragnienia będą spełnione, lecz nie sprzeciwia się pokojowi niepełnemu, jaki mamy w tym życiu. (80)

Ad 3. Pokój jest dziełem sprawiedliwości pośrednio, bo sprawiedliwość usuwa przeszkody do pokoju; jest natomiast dziełem miłości bezpośrednio, jako że miłość sprawia pokój własną treścią. Miłość bowiem, według Dionizego[10)], jest „siłą jednoczącą”, a pokój jest jednością w skłonnościach dążnościowych. (81)

Artykuł 4

CZY POKÓJ JEST CNOTĄ ?

Wydaje się, że pokój jest cnotą, ponieważ:

1. Przykazania nakazują tylko uczynki cnoty, a są przykazania zobowiązujące do pokoju: „miejcie pokój między sobą" (Mk 9,49).

2. Zasługujemy tylko uczynkami cnót. Otóż czynienie pokoju jest czymś zasługującym, jako że powiedziano u Mateusza (5,9): „błogosławieni pokój czyniący, albowiem synami Bożymi będą nazwani".

3. Wady przeciwstawiają się tylko cnotom. Otóż, list do Galatów (5,20) waśnie, będące przeciwstawieniem Pokoju, zalicza do wad.

Jednakże cnota nie jest celem ostatecznym, lecz drogą do niego. Natomiast pokój w pewnym zakresie jest celem ostatecznym, jak twierdzi Augustyn[11)]. A więc pokój nie jest cnotą.

Odpowiedź: Jak wiemy z poprzedniego zagadnienia (art. 4), wszystkie uczynki, pochodzące z tych samych pobudek od jednego czynnika sprawczego, jeden następując po drugim, pochodzą z jednej cnoty, a nie każdy z odrębnej. Podobnie dzieje się w naturze: ogień ogrzewa, a zarazem rozrzedza. Nie ma osobnej siły do rozgrzewania, a osobnej do rozrzedzania, lecz wszystkie swe skutki sprawia przez jedną siłę ogrzewania. A ponieważ przyczyną sprawczą pokoju jest miłość tą samą pobudką, jaką jest miłowanie Boga i bliźniego, jak to stwierdzono w art. poprzednim, poza miłością nie ma jakieś osobnej cnoty, której pokój byłby jej własnym czynem; jest z tym tak samo, jak z radością, o czym była mowa w zagadnieniu poprzednim (art. 4). (82)

Ad. 1. Pokój jest nakazany przykazaniem, bo jest uczynkiem wypływającym z miłości. Z tego też powodu jest uczynkiem zasługującym. Jest też zaliczony do błogosławieństw, które są objawami doskonałej cnoty, jak tego dowiedziono poprzednio[12)]. Zalicza się niekiedy także do owoców Ducha Świętego, a to jako końcowe dobro, mające słodycz duchową.

Ad 2. Odpowiedź wynika z tego, co dotąd powiedziano.

Ad 3. Jednej cnocie przeciwstawia się wiele wad swymi różnymi przejawami. Stosownie do tego cnocie miłości przeciwstawia się nie tylko nienawiść, godząca w przejawy miłości, lecz także zniechęcenie i zazdrość, godzące w radość, oraz waśnie, godzące w pokój.

ZAGADNIENIE 30
O MIŁOSIERDZIU (83)

Zagadnienie miłosierdzia zbadamy w 4 punktach: 1. Czy przyczyną miłosierdzia jest zło w tym, nad którym się litujemy? 2. Czy też zło u tego, który się lituje? 3. Czy miłosierdzie jest cnotą? 4. Czy jest największą z cnót?

Artykuł 1

CZY WŁASNĄ POBUDKĄ MIŁOSIERDZIA JEST ZŁO ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Jak wiemy[1)], wina jest większym złem niż kara. Lecz wina nie wywołuje miłosierdzia, lecz raczej oburzenie. Zatem nie zło jest pobudką miłosierdzia.

2. Co jest okrutne i srogie wydaje się być złem nadmiernym. Lecz Filozof uważa[2)], że „co jest srogie, nie budzi litości, a miłosierdzie usuwa". A więc zło, jako takie, nie jest pobudką wywołującą miłosierdzie.

3. Oznaki zła nie są złem rzeczywistym. Lecz Filozof wyraża zdanie[3)], że miłosierdzie wywołują raczej oznaki zła. Zatem zło nie jest właściwą pobudką miłosierdzia.

Jednakże Jan Damasceński twierdzi[4)], że miłosierdzie ma postać smutku. Otóż do smutku pobudza zło, a więc i do miłosierdzia.

Odpowiedź: Według Augustyna[5)], „miłosierdzie jest współczuciem, powstającym w naszym sercu na skutek nieszczęścia cudzego, zmuszające nas do przyjścia mu z pomocą w miarę możności". (84) Słowo „miłosierdzie" znaczy, że w naszym osierdziu, czyli sercu mamy litościwą miłość (współczucie) dla nieszczęścia cudzego. Nieszczęście zaś jest przeciwstawnością szczęścia, które polega na mieniu tego, czego się chce; według Augustyna[6)], „szczęśliwym jest ten, kto ma to, czego chce, a nie chce niczego złego". I odwrotnie, nieszczęście polega na tym, że człowiek cierpi ton czego nie chce. Człowiek może czegoś chcieć trojako. Po pierwsze, pożądaniem naturalnym. I tak wszyscy chcą być i żyć. Po drugie, chce rzeczy nie dla niej, lecz dla tego, co ona sprawia, np. kto chce jeść coś szkodliwego dla zdrowia, mówi się o nim, że chce chorować, bo chce przyczyny choroby. Stosując to do naszego rozważania, pobudką miłosierdzia, czyli współczucia jest, po pierwsze to, co jest sprzeczne z pożądaniem naturalnym chcącego, a tym jest każde zło, które szkodzi i zasmuca, czego przeciwieństwa człowiek pragnie swą naturą. Określa to Filozof [6)] w słowach: „miłosierdzie jest jakby smutkiem na widok zła mogącego bliźniemu zaszkodzić, lub go zasmucić". Po drugie, zła te wywołują miłosierdzie, jeśli na kogoś spadną niespodziewanie. Wyraża się o tym Filozof [7)], że te zła budzą współczucie, które „są przypadkowe", czyli „gdy przydarzyło się zło, kiedy ktoś spodziewał się dobra". Po trzecie, zła te są jeszcze bardziej godne współczucia, gdy wszystko, co ktoś czyni dobrze, wychodzi na złe. Wyraża to Filozof w tym samym miejscu, że „miłosierdzia najbardziej godny jest ktoś, kto cierpi niezasłużenie".

Ad 1. Wina ze swej natury jest dobrowolna, i co do tego nie pobudza do współczucia, lecz raczej do karania. Ponieważ jednak wina może być w pewien sposób karą, jeśli mianowicie łączy się z nią coś, co jest przeciwne woli grzeszącego, pod tym względem może pobudzać do miłosierdzia. W tym znaczeniu mamy dla grzeszników miłosierdzie i współczujemy im. Według Grzegorza[8)], „prawdziwa sprawiedliwość nie gardzi" tj. grzesznikiem, „lecz mu współczuje". Zaś u Mateusza czytamy (9,36): „widząc Jezus rzeszę, ulitował się nad nimi, że byli strudzeni i porzuceni jako owce bez pasterza". (85)

Ad 2. Będąc współczuciem z cudzą nędzą, miłosierdzie odnosi się do bliźniego, a nie do siebie, chyba że drogą podobieństwa, podobnie jak sprawiedliwość, gdy się bierze pod uwagę różne strony człowieka[9)]. Tak należy rozumieć słowa Ekezjastyka (30,24): „zmiłuj się nad duszą twoją, podobając się Bogu". W stosunku do siebie mamy nie miłosierdzie, lecz ból, np. zadane nam okrucieństwo boli nas, ale nie budzi w stosunku do nas litości. Jeśli jednak chodzi o osoby tak bardzo z nami złączone, że są naszą jakby częścią, nieszczęście takich osób budzi w nas nie miłosierdzie, lecz ból, jak gdyby nas samych zraniono. Wyraża to Filozof: „co srogie, wypędza litość" (86)

Ad 3. Z nadziei i pamięci dobra rodzi się rozkosz, a z oczekiwania i wspomnień złego rodzi się smutek, ale w obu wypadkach nie tak mocno jak sama obecność. Dlatego oznaki zła pobudzają nas do miłosierdzia, jako że wytwarzają w nas wyobrażenie, że zło to jest jakby obecne. (87)

Artykuł 2

CZY POWODEM MIŁOSIERDZIA JEST WŁASNY BRAK U LITUJĄCEGO SIĘ ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Zmiłowanie jest właściwością Boga, co wyraża Psalmista (144,9): „litość jego nad wszystkie uczynki jego". Otóż w Bogu nie ma braków, a więc brak nie może. być powodem miłosierdzia.

2. Gdyby brak powodował miłosierdzie, najbardziej byliby miłosierni ludzie nie mający niczego, co nie odpowiada prawdzie. Mówi bowiem Filozof [10)], że „kto zupełnie zmarniał, już nie lituje się". Wydaje się więc, że miłosiernego nie pobudza do miłosierdzia jego własny brak.

3. Kto jest znieważony, cierpi jakiś brak. Otóż, według Filozofa (tamże), „ludzie o usposobieniu obelżywym nie mają miłosierdzia". Zatem brak u litującego się nie jest przyczyną miłosierdzia w nim.

Jednakże miłosierdzie to jakiś smutek. Otóż powodem smutku jest brak, dlatego ludzie słabi są bardziej skłonni do smutku, o czym była mowa poprzednio[11)]. Zatem własny brak pobudza do miłosierdzia.

Odpowiedź: Jak wiemy z art. poprzedniego, miłosierdzie jest współczuciem nad nędzą cudzą, a to dowodzi, że cudza nędza boli człowieka. A ponieważ smutek i ból są spowodowane złem które nas spotkało, człowiek wtedy smuci się i boleje nad złem

cudzym, jeśli nędzę cudzą uważa za własną, co może zajść dwojako. W pierwszy sposób dzięki wspólnocie uczuć, a tę sprawia miłość. A ponieważ miłujący uważa przyjaciela za drugiego siebie, jego zło uważa za zło własne i boleje nad tym złem, jak gdyby przydarzyło się jemu samemu. Stąd to Filozof wlicza[12)] do objawów przyjaźni „współbolenie z przyjacielem". Zaś w liście do Rzymian (12,15) powiedziano: „weselcie się z weselącymi, płaczcie z płaczącymi". w drugi sposób w wyniku wspólnoty rzeczowej n mianowicie gdy zło cudze zbliża się do nas i może nas dotknąć. Wyraża się o tym Filozof [13)]. człowiek lituje się nad tymi, którzy są mu bliscy lub podobni, z myślą, że i jego to samo może spotkać. Dlatego to ludzie starzy i mądrzy, nauczeni doświadczeniem, oraz słabi i lękliwi, są bardziej miłosierni. I odwrotnie, ludzie uważający się za szczęśliwych i na tyle mocnych, iż myślą że nic złego ich nie spotka, nie są zbyt miłosierni. Tak zatem pobudką miłosierdzia jest zawsze brak, już to gdy ktoś brak cudzy uważa za własny z powodu jedności przyjaźni, już to z powodu możliwości, że i jemu może się to samo przytrafić.

Ad 1. Bóg jest miłosierny, bo miłuje nas jako coś swojego.

Ad 2. Ludzie, których spotkało najgorsze zło nie boją się, by ich jeszcze coś gorszego spotkało i dlatego nie mają miłosierdzia. Podobnie jest z ludźmi zbyt tchórzliwymi, ponieważ tak są zajęci tym co czują, że nie myślą okazywać miłosierdzia drugim.

Ad 3. Ludzie nastrojeni obelżywie, bo sami doznali obelg lub są skłonni lżyć drugich, łatwo popadają w gniew i zuchwalstwo, dwie namiętności siły męskiej, pchające ducha ku rzeczom trudnym. Pozbawiają one człowieka myślenia o tym, co może się im przydarzyć w przyszłości. Otóż ludzie będący w takim nastroju nie są zwykli okazywać miłosierdzia, zgodnie z księgą Przypowieści (27,4): „gniew nie zna miłosierdzia ani też wybuchająca furia". Z tego samego powodu nie mają miłosierdzia ludzie pyszni, bo ci gardzą innymi i uważają ich za grzeszników uważając, iż słusznie cierpią zło. Dlatego to Grzegorz uważa[14)], że „fałszywa sprawiedliwość" tj. właściwa ludziom pysznym, „nie ma współczucia, lecz pogardę". (88)

Artykuł 3

CZY MIŁOSIERDZIE JEST CNOTĄ ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Jak tego dowodzi Filozof [15)], rzeczą w cnocie naczelną jest wybór, zaś wybór, według tegoż Filozofa[16)], jest „pożądaniem czegoś już przemyślanego". Co zatem przeszkadza namysłowi, nie jest cnotą. Otóż miłosierdzie przeszkadza w namyśle, bon według Salustiusza[17)], „każdy chcący się namyślić gdy ma wątpliwość, powinien być wolny od gniewu i litości; przy takiej bowiem przeszkodzie umysł dochodzi do prawdy z wielką trudnością". Zatem miłosierdzie nie jest cnotą.

2. Nie jest godne pochwały, co jest sprzeczne z cnotą. Otóż, według Filozofa[18)], *nemesis* (odwet za wyrządzoną krzywdę) jest sprzeczna z miłosierdziem, a jest namiętnością godną pochwały, jak mówi Filozof [19)].

3. Wiemy już, że radość i pokój nie są cnotami specjalnymi, bo pochodzą z miłości[20]. Otóż miłosierdzie też jest następstwem miłości, dzięki której zarówno „płaczemy z płaczącymi" jak i „weselimy się z weselącymi" (Rzym 12,15). Zatem miłosierdzie nie jest cnotą specjalną.

4. Działając w siłach pożądawczych, miłosierdzie nie jest więc cnotą umysłową. Nie jest też cnotą boską (teologiczną), bo jej przedmiotem nie jest Bóg. I nie jest cnotą obyczajową, bo nie dotyczy działań, którymi zajmuje się cnota sprawiedliwości; ani też uczuć, bo nie znajdujemy jej pomiędzy 12 równoważnikami podanymi przez Filozofa[21]. A więc wcale nie jest cnotą.

Jednakże Augustyn uważa miłosierdzie za cnotę w zdaniu[22]: (w porównaniu do Stoików) „o wiele lepiej, bardziej po ludzku i zgodniej z czuciem dusz pobożnych mówił Cycero w swej mowie pochwalnej Cezara: żadna z twoich cnót nie jest tak podziwu godna i tak miła, jak twoje miłosierdzie".

Odpowiedź: Miłosierdzie jest bólem z powodu cudzych cierpień. Ten zaś ból może być poruszeniem dążeń zmysłowych, i wtedy nie jest cnotą, lecz uczuciem. Ale może też być poruszeniem dążeń umysłowych, gdy mianowicie komuś nie podoba się, że kogoś spotyka zło. Otóż to drugie poruszenie może być kierowane prawidłami rozumu, a następnie według tych prawideł kierować ruchem uczuciowym jako niższym. Wyraża to Augustyn w zdaniu[23]: „to poruszenie ducha", mianowicie miłosierdzie, „jest na usługach rozumu, gdy okazujemy miłosierdzie zgodnie z wymogami sprawiedliwości, czy to w pomaganiu potrzebującym, czy też przebaczając pokutującym". A ponieważ istota cnoty ludzkiej polega na tym, że ruch duchowy podlega prawidłom rozumu[24], wobec tego miłosierdzie jest cnotą.

Ad 1. To zdanie Salustiusza odnosi się do miłosierdzia jako uczucia nie podlegającego prawidłom rozumu. Wtedy ton powodując przekroczenie zasad sprawiedliwości, jest przeszkodą w namyśle. (89)

Ad 2. Filozof ma tu na myśli miłosierdzie i *nemesis* jako uczucia. Uczucia te są ze sobą sprzeczne, bo każda inaczej patrzy na zło cudze: miłosierdzie boleje, bo widzi, że ktoś cierpi niezasłużenie; natomiast *nemesis* cieszy się gdy widzi, że ktoś na cierpienie zasłużył, a martwi się widząc, że dzieje się dobrze tym, którzy na to nie zasłużyli. Według Filozofa[25]: „obie Są godne pochwały i obie wychodzą z tego samego źródła moralnego". Jak później zobaczymy[26], przeciwstawnością miłosierdzia jest właściwie zazdrość. (90)

Ad 3. Radość i pokój nie dodają niczego do treści dobra będącego przedmiotem miłości, dlatego nie potrzebują innych cnót oprócz miłości. Natomiast miłosierdzie wnosi odrębną pobudkę, mianowicie nędzę człowieka któremu współczuje. (91)

Ad 4. Miłosierdzie jako cnota jest cnotą obyczajową, mającą za przedmiot uczucia; da się zaś sprowadzić to równoważnika zwanego *nemesis*, bo obie „wychodzą z tego samego źródła moralnego" jak mówi Filozof [27]. Te zaś równoważniki Filozof uważa za uczucia, a nie za cnoty, bo nawet jako uczucia są godne pochwały Nic jednak nie przeszkadza ich pochodzeniu z jakiejś sprawności, w której wybór ma miejsce; wtedy zachodzi w nich treść cnoty.

Artykuł 4

CZY MIŁOSIERDZIE JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT ?

Wydaje się, że tak, ponieważ.

1. Największym przedmiotem cnoty jest cześć Boża. Otóż miłosierdzie jest ważniejsze niż oddawanie czci Bogu, zgodnie ze słowami Boga zapisanymi u Ozeasza (6,6) i Mateusza (12,7): „miłosierdzia chcę, a nie ofiary". A więc miłosierdzie jest cnotą największą.

2. Słowa 1 listu do Tymoteusza (4,8): „pobożność do wszystkiego jest pożyteczna", objaśnia glossa Ambrożego w ten sposób: „chrześcijański tryb życia wyraża się przede wszystkim miłosierdziem i pobożnością". Otóż chrześcijański tryb życia obejmuje wszystkie cnoty a więc skupiskiem i najwyższym wyrazem wszystkich cnót jest właśnie miłosierdzie.

3. Według określenia Filozofa, „cnota jest czymś, co czyni dobrym tego, kto ją mann. Cnota więc jest tym większa, im bardziej człowieka upodabnia do Boga, jako że człowiek jest tym lepszy, im bardziej jest podobny do Boga. Otóż to najbardziej sprawia miłosierdzie, ponieważ o Bogu powiedziane jest w Psalmie (144,9), że „miłosierdzie jego ponad wszystkie dzieła jego". Dlatego i Pan Jezus (Łk 6,36) przykazał: „bądźcie miłosierni, jako i Ojciec wasz miłosierny jest". Tak zatem miłosierdzie jest największą cnotą.

Jednakże nauczając Kolosa, (3,12.14), Apostoł powiedział: „przyobleczcie się jako wybrani Boży w tkliwe miłosierdzie", a następnie dodał: „ponad wszystko miejcie miłość", z czego wynika, że miłosierdzie nie jest największą cnotą.

Odpowiedź: Jakaś cnota może być największa albo sama w sobie, albo brana w stosunku do człowieka, który ją ma. Brana sama w sobie, miłosierdzie jest największą cnotą. Jej właściwością bowiem jest dawanie innym; a, co więcej, zaradzać potrzebom cudzym, a to jest dowodem wyższości. Stąd też miłosierdzie jest właściwością Boga, w miłosierdziu też najwyraźniej wyraża się jego wszechmoc.

Natomiast od strony mającego ją, miłosierdzie nie jest największą cnotą, chyba że ten kto ją ma, jest kimś najwyższym, kogo nikt nie przewyższa, a on ma wszystkich pod sobą. Dla kogoś bowiem, kto ma kogoś ponad sobą n jest czymś ważniejszym i lepszym złączyć się z istotą wyższą niż dbać o potrzeby niższych. Dlatego ton biorąc pod uwagę człowieka, który ma Boga ponad sobą, miłość, dzięki której jednoczy się z Bogiem, jest ważniejsza niż miłosierdzie, którym zaopatruje potrzeby bliźnich. Natomiast jest miłosierdzie największą cnotą pomiędzy wszystkimi cnotami odnoszącymi się do bliźniego; ważniejsza jest też jej działalność, wyrównywanie braków u swych bliźnich, co jako takie jest czymś z rodzaju rzeczy wyższych i lepszych.

Ad 1. Zewnętrzne ofiary i dary jako sposób wyrażenia czci nie są składane Bogu jakoby on ich potrzebował, lecz Bóg chce tego dla nas, byśmy w ten sposób wyrabiali w sobie oddanie się Bogu, oraz dla zaspokojenia potrzeb naszych bliźnich. Dlatego miłosierdzie, wyrażające się pomaganiem potrzebującym, jest ofiarą Bogu

bardziej miłą, bo bardziej bezpośrednio odnosi się do potrzeb bliźnich, co wyraża list do Hebrejczyków (13,l6): „nie zapominajcie o dobroczynności i niesieniu sobie wzajemnej pomocy, przez takie bowiem ofiary zasługę mamy u Boga".

Ad 2. Szczytem religii chrześcijańskiej jest miłosierdzie ze względu na dzieła zewnętrzne. Wszakże wewnętrzne poruszenie łączące nas z Bogiem jest ważniejsze niż miłość bliźniego i miłosierdzie dla niego.

Ad 3. Miłość czyni nas podobnymi do Boga przez poruszenie jednoczące nas z Bogiem; dlatego ma większą wagę niż miłosierdzie, poprzez które upodabniamy się do Boga pod względem podobnej działalności. (93)

ZAGADNIENIE 31
O DOBROCZYNNOŚCI (94)

Przejdźmy teraz do badania zewnętrznych uczynków i skutków miłości, a tymi są: dobroczynność, jałmużna, będąca jakby składnikiem dobroczynności, upomnienie braterskie, które jest pewnego rodzaju jałmużną.

Dobroczynność zbadamy w czterech punktach: 1. Czy jest objawem miłości? 2. Czy mamy ją okazywać wszystkim? 3. Czy mamy być bardziej dobroczynni wobec osób nam bliższych? 4. Czy jest cnotą odrębną?

Artykuł 1

CZY DOBROCZYNNOŚĆ JEST OBJAWEM MIŁOŚCI ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Największa miłość jest w stosunku do Boga, wobec którego nie możemy być dobroczynni, bo, według księgi Hioba (35,7): „co mu dasz, albo co z rąk twoich otrzymał?"

2. Dobroczynność polega głównie na obdarzaniu, a to należy do szczodrobliwości, a więc dobroczynność nie jest objawem miłości, bo jest nim szczodrobliwość.

3. Cokolwiek ktoś komuś daje, daje albo jako coś, co mu się należy, albo jako coś, co mu się nie należy. Otóż wyświadczanie dobrodziejstw należnych należy do cnoty sprawiedliwości, a nie należnych należy do miłosierdzia, bo są świadczone z łaski. Zatem dobroczynność jest objawem albo sprawiedliwości, albo miłosierdzia, a więc nie jest objawem miłości.

Jednakże, miłość jest jakąś przyjaźnią, jak wiemy[1)]. Otóż Filozof stwierdził[2)], że jednym z przejawów przyjaźni jest „czynić dobrze przyjaciołom", a to znaczy być dla nich dobroczynnym. Zatem dobroczynność jest objawem miłości.

Odpowiedź: Dobroczynność jest to po prostu czynienie komuś dobrze. Otóż na to dobro można patrzeć dwojako. Albo jako na dobro wyświadczone dla dobra bez

względu na powód, i to należy do dobroczynności i jest objawem przyjaźni, a wobec tego miłości. Jest tak dlatego, bo w objawie miłości mieści się życzliwość, która jak wiemy[3)], polega na tym, że człowiek życzy przyjacielowi dobrze, a jego wola chce to wykonać, jeśli tylko jest to możliwe. Tak zatem dobroczynność wobec przyjaciela wynika z objawu miłości, i dlatego n brana bez względu na powód, jest objawem przyjaźni, czyli miłości. Jeśli jednak dobro jest świadczone drugim z jakiegoś specjalnego powodu, dobroczynność nabiera treści specjalnej i należy do jakiejś cnoty specjalnej.

Ad 1. Według Dionizego[4)], „miłość pcha rzeczy podległe porządkowi do wzajemnego ustosunkowania: niższe zwraca ku wyższym by od nich otrzymać dopełnienie, a wyższe ku dopełnianiu niższych". I pod tym względem dobroczynność jest skutkiem wynikłym z miłości. Dlatego nie należy do nas być dobroczynnymi wobec Boga, lecz byśmy go czcili podleganiem mu; do Boga zaś należy być dobroczynnym w stosunku do nas z miłości ku nam.

Ad 2. Trzeba zwrócić uwagę na dwie rzeczy w obdarowywaniu. Pierwszą jest to zewnętrzny datek, drugą jest wewnętrzne uczucie przywiązania do bogactw jako sprawiających przyjemność. Otóż szczodrość ma za zadanie hamować uczucie wewnętrzne po to, by człowiek nie przesadzał w pożądaniu i przywiązaniu do bogactw, a dzięki przyhamowaniu tych uczuć człowiek staje się swobodniejszym w dawaniu. Stąd to, gdy człowiek daje jakiś wielki dar ale z pewną żądzą zatrzymania, danie nie jest szczodre. Natomiast od strony rzeczy darowanej, wyświadczanie dobrodziejstwa należy w ogólności do przyjaźni czy miłości. Dlatego nie jest ujmą dla przyjaźni, jeśli ktoś da komuś z miłości rzecz, którą pragnie zatrzymać i z którą żal mu się rozstać; co więcej, świadczy to o tym doskonalszej przyjaźni.

Ad 3. Przyjaźń czy miłość wyświadcza dobrodziejstwo po prostu z powodu dobra; natomiast sprawiedliwość czyni to z powodu powinności, a dla miłosierdzia powodem jest ulżenie nędzy lub uzupełnienie braków bliźniego. (95)

Artykuł 2

CZY DOBROCZYNNOŚĆ MAMY OKAZYWAĆ WSZYSTKIM LUDZIOM ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Augustyna[5)], „nie jesteśmy w stanie pomagać wszystkim". A ponieważ cnota nie skłania do czegoś niemożliwego, zatem nie ma potrzeby być dobroczynnym dla wszystkich.

2. U Eklezjastyka czytamy (12,5): „dawaj dobremu, a nie wspomagaj grzesznika". Otóż wielu ludzi to grzesznicy, którym wobec tego nie trzeba wyświadczać dobra.

3. Czytamy w 1 liście do Koryntian (13,4): „miłość nie działa źle". Lecz dobroczynność wobec niektórych ludzi jest działaniem złym, np. wobec nieprzyjaciół ojczyzny lub wyklętych z Kościoła, bo przez to się z nimi łączy. A ponieważ dobroczynność jest objawem miłości, nie należy jej świadczyć wobec wszystkich.

Jednakże Apostoł pisze Galatom (6,10): „póki czas mamy, czyńmy dobrze wszystkim”.

Odpowiedź: Jak wiemy z art. poprz., dobroczynność wynika z miłości, dodając do niej skłonność ku temu, by to, co wyższe, pomagało temu, co niższe. Otóż stopnie między ludźmi nie są tak niezmienne jak u aniołów, bo ludzie mogą cierpieć różnorakie braki; stąd też ludzie mogą pod pewnym względem innych przewyższać, a równocześnie być od nich niżej pod innym względem. Dlatego, skoro miłość rozciąga się na wszystkich ludzi, to także dobroczynność powinna obejmować wszystkich, ale zależnie od okoliczności miejsca i czasu, ponieważ wszystkie objawy (uczynki) cnót powinny uwzględniać właściwe okoliczności. (96)

Ad 1. Mówiąc po prostu, nie jesteśmy zdolni świadczyć dobrze wszystkim ludziom każdemu z osobna, choć każdy z nas może się spotkać z wypadkiem, kiedy będzie dobrze coś uczynić nawet poszczególnym ludziom. Domaga się więc miłość, by człowiek, nie mogąc czynnie świadczyć dobrodziejstw jakiemuś człowiekowi, był jednak duchowo gotów czynnie mu pomóc, gdy się nadarzy sposobność. Jednakże możemy być dobroczynni wobec wszystkich ludzi w ogólności, np. modląc się za wszystkich, chrześcijan i niechrześcijan.

Ad 2. W grzeszniku należy uwzględniać winę i naturę. Należy mu świadczyć dobrze, by wesprzeć jego naturę, ale nie by popierać jego winę, bo to byłoby nie dobrodziejstwem, lecz złodziejstwem.

Ad 3. Wyklętym i wrogom państwa nie należy pomagać po to, by ich odciągnąć od złych uczynków. Należy im jednak pomóc w tym, co konieczne do życia, ale w sposób właściwy, a więc by nie umarli z głodu i pragnienia lub z innego powodu, ale zawsze zgodnie z wymogami sprawiedliwości.

Artykuł 3

CZY BARDZIEJ TRZEBA POMAGAĆ LUDZIOM NAM BLIŻSZYM ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Czytamy w Ewangelii Łukasza (14,12): „gdy wyprawisz obiad albo wieczerzę, nie wzywaj przyjaciół swoich ani braci swoich, ani krewnych”. Otóż ci są nam najbliżsi, a zatem nie powinno się więcej świadczyć dobrodziejstw osobom bliskim, lecz raczej obcym i potrzebującym, bo Ewangelia ta (13) dodaje: „ale gdy wyprawiasz ucztę, wezwij ubogich i ułomnych” itd.

2. Najwyższym wyrazem dobroczynności jest pomoc w bitwie. Otóż żołnierz powinien w bitwie pomagać raczej towarzyszom broni niż krewnemu, walczącemu w szeregach nieprzyjacielskich.

3. Pierwej należy spłacić długi, niż dawać pomoc. Otóż powinno się świadczyć dobroczynność wobec tych, których dobroczynności doświadczyliśmy. Tak więc bardziej trzeba być dobroczynnym wobec dobrodziejów niż wobec krewnych.

4. Jak wiemy[5a)], więcej powinno się miłować rodziców niż dzieci. Otóż dzieciom trzeba pomagać przede wszystkim, zgodnie z nauką wyrażoną w 2 liście do Koryntian (12,14): „nie dzieci zbierać mają dla rodziców”.

Jednakże Augustyn uczy [6)]: „skoro nie jesteś w stanie pomóc wszystkim, pomagaj przede wszystkim, stosownie do okoliczności miejsca czasu, czy potrzeby, tym, którzy są ci bliżsi niż ci, co ci są bliscy dzięki przypadkowi”.

Odpowiedź: Łaska i cnota działają zgodnie z porządkiem ustanowionym mądrością Bożą. Otóż w naturze porządek natury domaga się, by co działa najpierw i mocniej, oddziaływało na rzeczy sobie bliższe; np. ogień ogrzewa przedmioty bliższe. Podobnie i Bóg darów swej dobroci udziela najpierw i obficiej istotom jemu bliższym, jak tego dowodzi Dionizy [7)]. Udzielanie zaś dobrodziejstw jest czynnością miłości w stosunku do innych, a wobec tego powinno się być bardziej dobroczynnym w stosunku do osób bliższych.

Bliskość między ludźmi zależy od tego, co ich między sobą wzajemnie łączy. Krewnych łączy wspólnota urodzenia, obywateli wspólnota państwowa, wiernych wspólnota duchowa, i tak dalej. Zatem dobrodziejstwo ma być świadczone w zależności od rodzaju wspólnoty. Mówiąc po prostu, bardziej należy każdemu świadczyć dobrodziejstwa należące do tego, co stanowi o większej bliskości. To jednak może ulegać zmianom zależnie od okoliczności miejsca, czasu i spraw; w pewnych bowiem wypadkach bardziej należy pomóc obcemu, znajdującemu się w wielkiej potrzebie, niż własnemu ojcu, nie będącemu w tak wielkiej potrzebie. (97)

Ad 1. W tych słowach Pan Jezus nie zakazał zapraszać do stołu przyjaciół i krewnych, mówiąc wprost; zakazał zapraszania ich w tym celu, „żeby cię i oni nawzajem wezwali”, bo takie zaproszenie nie byłoby dyktowane miłością, lecz chciwością. Zachodzą jednak wypadki, w których należy do stołu zaprosić raczej obcych, mianowicie gdy znajdują się w większej potrzebie. Rzeczą jest zrozumiałą, że w tych samych okolicznościach należy pomagać raczej ludziom bliższym. W takich wypadkach, gdy jeden jest nam bliższy, a drugi bardziej potrzebujący, nie można postawić jakiegoś prawidła ogólnego, określającego, komu bardziej należy pomóc, bo różne są stopnie bliskości i potrzeb; należy raczej postępować według i rozsądku. (98)

Ad 2. Dobro społeczne wielu ludzi jest bliższe Bogu, niż prywatne dobro jednostki. Dlatego też cnotą jest narazić nawet swe własne życie dla dobra społecznego państwa lub Kościoła. A ponieważ udział w wojnie służy obronie państwa, dlatego pomagając towarzyszowi broni, żołnierz pomaga mu nie jako osobie prywatnej, lecz w pewnym stopniu całej społeczności. Nic więc nadzwyczajnego, że w takich razach daje się pierwszeństwo człowiekowi obcemu przed krewnym.

Ad 3. Dług (rzecz komuś należna) jest dwojaki. Po pierwsze, gdy rzecz należna nie jest własnością tego, kto winien, lecz tego, komu winien, np. gdy ktoś ma pieniądze lub inną rzecz skradzione, pożyczone, zdeponowane, lub w inny sposób. Otóż co do tych rzeczy człowiek powinien raczej oddać co winien, niż z tego pomagać ludziom, z którymi jest połączony. A jednak, gdy zajdzie wypadek konieczności, wolno z rzeczy cudzej wziąć na ratowanie człowieka w takim wypadku się znajdującego. n wyjątek zachodziłby wtedy, gdyby człowiek, któremu powinno się

rzecz zwrócić, znalazł się w podobnej potrzebie. Należy tu jednak dobrze rozważyć położenie obu stron z uwzględnieniem wielu okoliczności, kierując się przy tym sądem ludzi roztropnych; w takich bowiem wypadkach nie można postawić jakiegoś prawidła powszechnego, bo każdy wypadek jest inny n jak o tym wyraża się Filozof [8)].

Po drugie, jest dług do spłacenia z dóbr tego, kto ma spłacić, a nie z dóbr tego, komu ma się go spłacić, mianowicie, gdy jesteśmy winni nie na mocy ścisłej sprawiedliwości, lecz celem doprowadzenia do wyrównania z obowiązku jakby moralnego, co zachodzi w wypadku odpłacenia się za dobrodziejstwo otrzymane darmo. Otóż żadne dobrodziejstwo nie może dorównać dobrodziejstwom wyświadczonym przez rodziców, dlatego odpłata rodzicom za otrzymane dobrodziejstwa bierze pierwsze miejsce, za wyjątkiem wypadków, kiedy potrzeba gdzieindziej jest większa, albo też domaga się tego jakieś inne położenie, np. powszechna potrzeba Kościoła lub państwa. Wszystkie inne wypadki należy oceniać zależnie od stopnia bliskości i od otrzymanych dobrodziejstw. tu również nie można określić jakiegoś prawidła, które by objęło wszystkie wypadki poszczególne.

Ad 4. Rodzice są czymś wyższym, dlatego miłość rodziców ku dzieciom wyraża się świadczeniem im dobrodziejstw, natomiast miłość dzieci wyraża się czcią rodziców. A jednak w ostatecznej potrzebie raczej należy pominąć dzieci niż rodziców, bo tych nigdy nie wolno opuścić, a to z powodu otrzymanych od nich dobrodziejstw, jak o tym uczy Filozof [9)].

Artykuł 4

CZY DOBROCZYNNOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ ?

Wydaje się, że jest, ponieważ:

1. Nakazy prawa służą cnocie bo, według Filozofa[10)], „prawodawcy zamierzają uczynić ludzi cnotliwymi”. Lecz co do dobroczynności i co do miłości dane są dwa osobne przykazania; napisane jest bowiem u Mateusza (5,44): „miłujcie nieprzyjacioły wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści”. Tak więc dobroczynność jest cnotą odrębną od miłości.

2. Wady są przeciwstawieniem cnót. Lecz dobroczynności przeciwstawiają się pewne wady osobne, którymi wyrządza się bliźniemu szkodę: rabunek, kradzież itp. A więc również dobroczynność jest cnotą osobną.

3. Miłość nie podlega podziałowi na różne osobne rodzaje, natomiast mamy wiele rodzajów dobroczynności, zależnie od rodzaju wyświadczanych dobrodziejstw. Zatem dobroczynność jest cnotą od miłości oddzielną.

Jednakże objaw wewnętrzny nie pochodzi od innej cnoty niż objaw zewnętrzny. Lecz dobroczynność i życzliwość różnią się między sobą tylko tym, że pierwsza jest objawem zewnętrznym, a druga wewnętrznym, bo przecież dobroczynność jest tylko czynnym wykonaniem życzliwości. Stąd wniosek, że jak życzliwość nie jest cnotą odrębną od miłości, tak też i dobroczynność.

Odpowiedź: Odrębność cnót pochodzi od odrębnych pobudek ze strony przedmiotu. Otóż pobudka ze strony przedmiotu ożywiająca miłość i dobroczynność

jest ta sama, bo obie odnoszą się do dobra dlatego, że jest dobrem, jak wiemy z art. pierwszego. Stąd też dobroczynność nie jest cnotą od miłości odrębną, lecz jest nazwą jednego z objawów miłości.

Ad 1. Przykazania są dane nie dla sprawności cnót, lecz dla uczynków. Dlatego odrębność przykazań nie wskazuje na różne odrębne sprawności cnót, lecz na odrębne uczynki.

Ad 2. Jak wszystkie dobrodziejstwa wyświadczone bliźnim, brane jako dobro dla dobra, dadzą się sprowadzić do miłości, tak też wszystkie szkody brane jako zło, sprowadzają się do nienawiści. Jeśli jednak dokonane są dla jakiegoś odrębnego powodu, trzeba je odnieść do jakichś odrębnych cnót lub wad. Stosownie do tego mamy różne odrębne rodzaje dobrodziejstw.

Ad 3. Odpowiedź jest jasna z tego, co już powiedziano. (99)

ZAGADNIENIE 32
O JAŁMUŻNIE

Zagadnienie jałmużny zbadamy w 10 punktach:
1. Czy dawanie jałmużny jest objawem miłości? 2. O podziale jałmużny; 3. Czy ważniejsza jest jałmużna duchowa czy też cielesna? 4. Czy jałmużny cielesne wywierają wpływ duchowy? 5. Czy dawanie jałmużny jest zakazane przykazaniem? 6. Czy musi się dawać jałmużnę z tego, co dla nas. konieczne? 7. trzeba dawać jałmużnę z tego, co było nabyte nieuczciwie? 8. Kto ma dawać jałmużnę? 9. Komu? 10. Sposób dawania jałmużny.

Artykuł 1

CZY DANIE JAŁMUŻNY JEST OBJAWEM MIŁOŚCI ? (100)

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Nie może być objawu miłości bez miłości. Otóż, według zdania Apostoła z 1 listu do Koryntian (13,3): „gdybym na żywienie ubogich rozdał wszystką majętność swoją, a miłości bym nie miał”; a więc dawanie jałmużny może być bez miłości.

2. Jałmużnę zalicza się do dzieł zadośćczyniących, według Daniela (4,24): „grzechy twoje jałmużną odkupuj”. Otóż zadośćczynienie jest objawem sprawiedliwości, a nie miłości.

3. Składanie ofiar Bogu jest objawem oddania się Bogu *(actus latriae)*. Lecz dawanie jałmużny jest to składanie ofiary Bogu, według słów listu do Hebrejczyków (13,16): „nie zapominajcie o dobroczynności i niesieniu sobie wzajemnej pomocy, przez takie bowiem ofiary zasługę mamy u Boga”. Wobec tego dawanie jałmużny jest objawem oddania się Bogu, raczej niż miłości.

4. Według Filozofa[1)], danie czegoś z powodu dobra jest objawem szczodrobliwości. Otóż dawanie to dzieje się przede wszystkim drogą jałmużny, a więc jałmużna jest objawem szczodrobliwości, a nie miłości.

Jednakże coś przeciwnego powiedziano w 1 liście Jana Apostoła (3,17): „Kto by miał majętność tego świata, a widziałby brata swego w potrzebie i zamknął przed nim serce swoje - jakże może w nim przebywać miłość Boża?”

Odpowiedź: Zewnętrzne przejawy zależą od tej cnoty, do której należy pobudka wzniecająca dokonanie tego przejawu (uczynku). Pobudką do dania jałmużny jest dopomożenie człowiekowi cierpiącemu niedostatek; dlatego też jałmużnę określa się jako ”dzieło dania ze współczucia czegoś potrzebującemu z powodu Boga”. Otóż pobudka ta należy do miłosierdzia, jak wiemy z omawianego przed chwilą zagadnienia miłosierdzia (art. 4). Stąd wniosek oczywisty, że dawanie jałmużny jest właściwie objawem miłosierdzia. Na to wskazuje sama grecka i łacińska nazwa tej cnoty. miłosierdzie czyli litowanie się. A ponieważ miłosierdzie jest wynikiem miłości, jak wiemy z tegoż zagadnienia (art. 2), wobec tego dawanie jałmużny jest objawem miłości za pośrednictwem miłosierdzia. (101)

Ad 1. O objawach cnoty można mówić dwojako. Po pierwsze materialnie, np. objaw sprawiedliwości to czynić to, co sprawiedliwe. I taki objaw cnotliwy może powstać bez cnoty, bo wielu ludzi nie mających wyrobionej cnoty sprawiedliwości jednak spełnia dzieła sprawiedliwe, już to bo tak im wskazuje rozum, już to z obawy, już to spodziewając odnieść z tego korzyść. Po drugie, jakiś objaw jest objawem cnoty formalnie (ze względu na pobudkę) n np. objaw sprawiedliwości jest to czynność sprawiedliwa, dokonana na sposób w jaki to czyni człowiek sprawiedliwy, mianowicie chętnie i z przyjemnością. I tak pojęty przejaw cnoty może wyjść tylko z cnoty. Tak więc materialne dawanie jałmużny może nie pochodzić z miłości; ale nie może nie wyjść z miłości dawanie jałmużny ze względów formalnych, tj. z powodu Boga, z przyjemnością, chętnie, oraz w ogóle w sposób powinny. (102)

Ad 2 i 3. Nic nie przeszkadza, by objaw (uczynek) będący własnym wyrazem jednej cnoty, nie mógł być przypisany innej cnocie jako nakazującej go lub skierującej go ku celowi jej właściwemu. W ten to sposób dawanie jałmużny zalicza się do dzieł zadośćuczynienia, jeśli mianowicie ktoś ulituje się nad cudzą nędzą, by w ten sposób zadośćuczynić za własne winy. Jeśli zaś ktoś daje jałmużnę, by w ten sposób przebłagać Boga, wtedy jałmużna ma charakter ofiary, nakazanej przez oddanie się Bogu, *latrię*. (103)

Ad 4. Dawanie jałmużny jest wyrazem szczodrobliwości o tyle, że cnota ta usuwa przeszkodę w dawaniu, polegającą na przesadnym przywiązaniu i zamiłowaniu do majątku, w wyniku czego jakiś człowiek „ma węża w kieszeni”.

Artykuł 2

CZY PODZIAŁ JAŁMUŻNY NA 7 RODZAJÓW JEST WŁAŚCIWY ? (104)

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Podaje się 7 rodzajów jałmużny cielesnej: głodnego nakarmić, spragnionego napoić, nagiego przyodziać, bezdomnego w dom przyjąć, chorych nawiedzać,

będących w niewoli wykupywać, umarłych grzebać. Oraz 7 rodzajów jałmużny duchowej: nieuświadomionych pouczać, będącym w wątpliwości dać radę, strapionych pocieszać, grzeszących upominać, urazy darować, przykrych znosić, modlić się za wszystkich; należy tu zauważyć, że pouczanie i dawanie rady jest tym samym. Otóż wydaje się, że wyżej wymienione jałmużny są podzielone niewłaściwie. Bo celem jałmużny jest dopomożenie bliźniemu, a pogrzebanie ciała bliźniego nie pomaga mu w niczym, bo w przeciwnym razie nie byłoby prawdą co powiedział Pan Jezus (Mt 25,28): „nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało i nic więcej wam zrobić nie mogą". Dlatego, wyliczając dzieła miłosierdzia (Mt 25,35-6), Pan Jezus nie wspomniał o pogrzebie dla zmarłych.

2. Jałmużny daje się celem dopomożenia bliźniemu w potrzebie. Otóż jest wiele innych potrzeb w życiu ludzkim poza wyżej wymienionymi: ślepi potrzebują przewodnika, kulawy kogoś, na kim mógłby się oprzeć, biedak pieniędzy, itd.

3. Dawanie jałmużny jest objawem miłosierdzia. Otóż dawanie upomnień błądzącemu jest objawem raczej surowości niż miłosierdzia i dlatego nie powinno się tego zaliczać do jałmużn duchowych.

4. Celem jałmużny jest wyrównanie braków. Otóż nie ma człowieka, któryby czegoś nie wiedział, skąd wynikałby wniosek, że każdy człowiek miałby obowiązek pouczać każdego o tym co on wie, a tamten nie wie.

Jednakże Grzegorz uczy[2)]: „mając zrozumienie czegoś, uważaj, byś tego nie przemilczał; mając obfitość rzeczy, czuwaj, byś nie był oziębły w rozdawaniu; mając umiejętność rządzenia, bardzo się staraj, byś tej umiejętności użył na pożytek bliźnich; mając możność rozmawiania z bogatymi, masz się obawiać potępienia za zmarnowanie talentu, jeśliś mógł u nich wstawić się za ubogimi, a tego nie uczyniłeś". (105) Z tego wniosek, że powyższy podział jałmużn, oparty na posiadaniu przez jednych i brakach u drugich, jest uzasadniony.

Odpowiedź: Wymieniony tu podział jałmużn słusznie uwzględnia różne braki zachodzące u bliźnich. Braki te zachodzą albo w duszy n tym służą jałmużny duchowe; albo w ciele, tym służą jałmużny cielesne. Braki cielesne zachodzą albo za życia, albo po śmierci. Jeśli za życia, brak dotyczy albo czegoś, czego potrzebują wszyscy ludzie w ogóle, albo czegoś, co się przydarza tylko niektórym ludziom. Pierwsze albo są wewnętrzne, albo zewnętrzne. Wewnętrzne są dwojakie: jeden polega na głodzie, który zaspakaja się pokarmem; drugi, pragnienie, zaspakaja się płynem; obu dotyczą jałmużny. głodnego nakarmić, spragnionego napoić. Braki w rzeczach zewnętrznych, których potrzebują wszyscy ludzie są dwojakie: brak odzienia, któremu zaradza jałmużna: nagiego przyodziać; oraz brak mieszkania, czemu zaradza jałmużna: bezdomnego w dom przyjąć. W wypadku braków, które cierpią tylko niektórzy ludzie, to ich przyczyna jest albo wewnętrzna, np. choroba, do której odnosi się jałmużna: chorych nawiedzać; albo zewnętrzna, i tej dotyczy wykupywanie niewolników. Po śmierci należy się jałmużna pod postacią pogrzebania ciała.

Brakom duchowym zapobiega się uczynkami duchowymi i to dwojako. Po pierwsze prośbą Boga o pomoc i tego dotyczy jałmużna modlitwy za innych. Po drugie udzielając pomocy ludzkiej, czego można dokonać potrójnie. 1. Przeciw brakom umysłowym co do znajomości zasad służy jałmużna: nieumiejętnych pouczać;

zaś niezaradności co do postępowania zapobiega jałmużna dobrej rady. 2. Chodzi o braki w dziedzinie życia uczuciowego, wśród których najcięższy jest smutek, w czym ulgę przynosi pociecha. 3. Brakom polegającym na nieporządku w postępowaniu, zaradza się trojako. (a) Biorąc pod uwagę grzesznika, brakom pochodzącym z jego nieuporządkowanej woli zaradza się jałmużną upomnienia poprawczego *(correctio)*. (b) biorąc pod uwagę tego, w kogo czyjś grzech godzi: jeśli grzech godzi w nas samych, środkiem zaradczym jest przebaczenie, jeśli grzech jest przeciw Bogu lub bliźniemu, to tu, według Hieronima[3)], „darowanie nie należy do nas"; (c) biorąc pod uwagę następstwa czynu nieporządnego, którego ofiarą są współżyjący nawet gdy dokuczliwa osoba tego nie zamierza, środkiem zaradczym jest „znoszenie przykrości", zwłaszcza ze strony ludzi grzeszących z ułomności, według zalecenia listu do Rzymian (15,1): „my, którzy jesteśmy mocniejsi, winniśmy znosić ułomności słabych". Tego należy przestrzegać nie tylko wtedy, gdy tacy ludzie są przykrzy swym nieporządnym postępowaniem, ale też w stosunku do wszystkiego, co czyni współżycie z nimi ciężkim, zgodnie z zaleceniem listu do Galatów (6,2): „jeden drugiego brzemiona dźwigajcie".

Ad 1. Pogrzebanie zmarłego w niczym nie pomaga pozbawionemu czucia ciału. I to wyrażają słowa Pana Jezusa, że kto zabije ciało, już nic więcej mu zrobić nie może; dlatego wśród wymienionych dzieł miłosiernych odnoszących się do potrzeb bardziej oczywistych, pominął grzebanie zmarłych. A jednak zmarłą osobę obchodzi ton co będzie zrobione z jej ciałem, bo przecież zależy jej na tym, by żyć w pamięci ludzkiej, i nie chciałaby, by przez niepogrzebanie jej ciała jej cześć doznała ujmy; trzeba też uwzględnić jej przywiązanie do swego ciała za życia, z całym pietyzmem przywiązanie to trzeba uszanować. Dlatego są stawiani za przykład ci ludzie, którzy odznaczyli się troską o grzebanie zmarłych, jak Tobiasz i ci, którzy zatroszczyli się o pogrzebanie ciała Chrystusowego, o czym pisze Augustyn[4)].

Ad 2. Wszystkie inne potrzeby dadzą się sprowadzić do wyżej wymienionych. I tak ślepota i okulawienie są pewnego rodzaju chorobami, i dlatego poprowadzenie ślepego i podtrzymanie kulawego sprowadza się do nawiedzenia chorych, a pomoc człowiekowi w jakimkolwiek ucisku sprowadza się do jałmużny wykupywania niewolników. Bogactwa zaś, służące do wsparcia ubogich, potrzebne są o tyle, że są środkiem do usuwania wymienionych tu braków; dlatego nie było potrzeby tego specjalnego braku tu wymieniać.

Ad 3. Upominanie grzeszących dla ich poprawy w swym wykonaniu ma rzeczywiście coś z surowości związanej ze sprawiedliwością. Biorąc jednak pod uwagę zamierzenie upominającego, tj. wyzwolenie człowieka ze zła grzechu, upomnienie to jest wyrazem miłosierdzia i życzliwej miłości, zgodnie z księgą Przypowieści (27,6): „lepsza jest rana od miłującego, niż zdradliwe pocałunki od nienawidzącego".

Ad 4. Nie każda niewiedza ma charakter braku, lecz tylko co do tego, co człowiek wiedzieć powinien; i do jałmużny należy dostarczenie komuś takiej właśnie znajomości. Tu jednak należy uwzględnić powinne okoliczności co do osoby, miejsca, czasu, tak zresztą jak i przy dokonywaniu uczynków innych cnót.

Artykuł 3

CZY JAŁMUŻNY DLA CIAŁA SĄ WAŻNIEJSZE NIŻ DLA DUSZY ?

Wydaje się, że jałmużny dla ciała są ważniejsze, ponieważ:

1. Bardziej jest godne pochwały wspomożenie tego, kto jest w większej potrzebie, cała bowiem chwalebność jałmużny pochodzi z tego, że wspomaga potrzebującego. Lecz ciało, wspomagane jałmużną cielesną, jest czymś biedniejszym niż dusza, wspomagana jałmużną natury duchowej. Zatem jałmużna dla ciała jest ważniejsza.

2. Dobrodziejstwo odpłacone zmniejsza chwałę i zasługę jałmużny, dlatego Pan Jezus powiedział (Łk 14,12): „gdy wyprawisz obiad albo wieczerzę, nie wzywaj ... bogatych sąsiadów by cię czasem i oni nawzajem nie zaprosili". Lecz jałmużny duchowe zawsze są odpłacane, bo kto modli się za innych, sam z tego korzysta, stosownie do Psalmu (34,14): „modlitwa moja do łona mego się wróci", a kto innego nauczą, sam w wiedzy postępuje. Natomiast nie zachodzi to w jałmużnach cielesnych, które dlatego są wartościowsze.

3. Jałmużnę zachwala się, bo sprawia ubogiemu pociechę; czytamy o tym w księdze Hioba (31,20): „jeśli mi nie błogosławiły boki jego...", a Paweł Apostoł w liście do Filomena (wiersz 7) pisze: „przez ciebie, bracie, serca świętych doznały pokrzepienia". Lecz niekiedy ubogiemu bardziej jest miła jałmużna dla ciała niż dla duszy, a więc jałmużna dla ciała jest ważniejsza.

Jednakże w związku ze słowami Mateusza (5,42): „kto cię o co prosi, daj mu" Augustyn pisze[5)]: „dawać należy tak, by to nie szkodziło ani tobie ani jemu; a jeśli odmawiasz mu tego, o co cię prosi, wytłumacz mu powody by od ciebie nie odszedł bez niczego, a może niekiedy dasz coś lepszego, gdy tego, który niesłusznie prosi, upomnieniem doprowadzisz do poprawy". Naprawa zaś drogą upomnienia jest jałmużną duchową, a więc jałmużny duchowe należy uznać za ważniejsze.

Odpowiedź: Te dwa rodzaje jałmużn można ze sobą porównywać dwojako. Jeśli je bierzemy tak, jakimi one są, jałmużny duchowe stoją wyżej z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że to, co jest dawane, jest czymś wyższego rzędu - mianowicie darem duchowym, który jest czymś wyższym niż dar cielesny, zgodnie z księgą Przypowieści (4,2): „dar dobry dam wam, nie opuszczajcie zakonu mego". Po drugie ze względu na to, co darem wspomagamy: bo dusza jest ważniejsza niż ciało. Jak człowiek bardziej winien dbać o swą duszę niż o ciało, tak samo i w stosunku do bliźniego, którego winien miłować jak siebie samego. Po trzecie z powodu samych uczynków wspomagania bliźniego: uczynki bowiem duchowe są czymś wyższego rzędu niż cielesne, które są jakby pomocnicze.

Oba te rodzaje jałmużn można także porównać ze sobą z punktu widzenia poszczególnych wypadków; wtedy jałmużny dla ciała mogą mieć pierwszeństwo przed jałmużną duchową. Na przykład umierającego z głodu należy raczej nakarmić niż dawać mu nauki. Wyraża to Filozof w słowach[6)]: „potrzebującemu należy dać, a nie z nim filozofować", choć filozofia jest bezwzględnie czymś wyższym.

Ad 1. W tych samych warunkach lepiej jest dać bardziej potrzebującemu. Jeśli jednak ktoś mniej potrzebujący jest kimś lepszym, potrzebuje też czegoś lepszego, dlatego wypada mu dać co lepsze.

Ad 2. Odpłata nie pomniejsza zasługi jałmużny, jeśli ją dano nie dla odpłaty. Jest z tym podobnie jak z pochwałą ludzką: jeśli nie jest planowana, nie umniejsza cnoty; przykładem jest tu Katon, o którym pisze Salustiusz, że „im bardziej uciekał od chwały, tym bardziej chwała szła za nim". To zachodzi w jałmużnach duchowych. Trzeba też dodać, że dążenie do dóbr duchowych nie umniejsza zasługi tak, jak dążenie do dóbr materialnych.

Ad 3. Zasługę dającego jałmużny mierzy się rozsądnym zadowoleniem, jakie sprawia przyjmującemu ją; niezadowolenie nieuzasadnione nie pomniejsza zasługi. (106)

Artykuł 4

CZY JAŁMUŻNY CIELESNE PRZYNOSZĄ SKUTKI DUCHOWE ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Skutek nie może być mocniejszy niż jego przyczyna. Lecz dobra duchowe są ważniejsze niż materialne. Zatem jałmużny cielesne nie przynoszą skutków duchowych.

2. Udzielanie dóbr cielesnych w zamian za duchowe jest przestępstwem świętokupstwa, a tego występku nie wolno popełniać. Nie należy więc udzielać jałmużny celem uzyskania skutków duchowych.

3. Mnożąc przyczynę, pomnażamy jej skutki. Gdyby więc jałmużna dla ciała przynosiła skutki duchowe, wynikałoby z tego, że im większa jałmużna, tym większe dobro duchowe by przynosiła, co byłoby sprzeczne z tym, co czytamy u Łukasza (21,3nn.) o wdowie wrzucającej do skarbony dwa małe pieniążki, która, według oceny Zbawiciela, „wrzuciła więcej niż inni". Tak więc jałmużna dla ciała nie przynosi skutków dla ducha.

Jednakże powiedziane jest u Eklezjastyka (17,18): „jałmużna człowieka jako pieczęć u niego, a czynność człowieka zachowa jak źrenicę".

Odpowiedź: Jałmużna cielesna może być brana pod uwagę albo w jej istocie, i wtedy ma skutek tylko cielesny, mianowicie pomoc bliźniemu w jego potrzebach cielesnych. Albo ze strony jej przyczyny: ktoś daje jałmużnę cielesną z pobudek miłości Boga i bliźniego. Wtedy jałmużna przynosi owoc duchowy, zgodnie ze słowami Eklezjastyka (29,13-4): „utrać pieniądze dla brata twego, połóż skarb twój w przykazaniach Najwyższego, a będzie ci pożyteczniejszy niż złoto". Albo wreszcie ze strony skutku. I wtedy również przynosi owoc duchowy. mianowicie gdy bliźni, który otrzymuje wsparcie materialne poruszony jest do modlitwy za swego dobroczyńcę. I dlatego Eklezjastyk dodaje (w.l5): „zamknij jałmużnę w sercu ubogiego, a ta cię wyprosi od wszelkiego złego".

Artykuł 5

CZY DAWANIE JAŁMUŻNY JEST NAKAZANE PRZYKAZANIEM ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Rady nie są przykazaniami. Lecz dawanie jałmużny jest radą, stosownie do słów Daniela (24,24). „niech ci się podoba rada moja, i grzechy twoje okupuj jałmużnami”. Zatem dawanie jałmużny nie jest przykazane.

2. Każdemu wolno rzeczy swojej użyć lub ją zatrzymać przy sobie. Lecz zatrzymując jakąś rzecz dla siebie, nie dajemy jałmużny. Zatem wolno nie dawać jałmużny, która wobec tego nie obowiązuje jako przykazana.

3. Co prawo nakazuje wykonać w określonym czasie, obowiązuje pod grzechem śmiertelnym, bo przykazania nakazujące mają być wykonane w czasie przez prawo określonym. Gdyby więc jałmużna była nakazana przykazaniem, prawo powinno określić czas na spełnienie tego obowiązku, i gdyby człowiek nie dał jałmużny w tym czasie, popełniałby grzech śmiertelny Otóż to jest niemożliwe, bo zawsze zachodzi możliwość, że już ktoś inny pomógł potrzebującemu, oraz że to, co człowiek miałby wydać na jałmużny, może być jemu samemu potrzebne, teraz lub w przyszłości. Wydaje się więc, że dawanie jałmużn nie obowiązuje pod prawem.

4. Wszystkie przykazania mieszczą się w 10 Przykazaniach Boskich, w których nie ma wzmianki o dawaniu jałmużny, która zatem nie jest nakazana przykazaniem.

Jednakże: kara wieczna jest wymierzona tylko za niewykonanie czegoś nakazanego przykazaniem. A ponieważ niektórzy ludzie byli ukarani karą wieczną za zaniedbanie jałmużny, o czym mowa u Mateusza (25,41 nast.), wobec tego dawanie jałmużn obowiązuje pod przykazaniem.

Odpowiedź: Ponieważ miłość bliźniego jest nakazana przykazaniem, wszystko, bez czego nie może być miłości bliźniego, musi też być nakazane przykazaniem. Otóż miłość bliźniego zobowiązuje nie tylko do życzenia bliźniemu dobra, ale też do czynienia, zgodnie z 1 listem Jana Ewangelisty (3,18): „nie miłujmy słowem ani językiem, ale czynem i prawdą”. Abyśmy zaś komuś życzyli i czynili dobrze, mamy pomagać mu w jego potrzebach, a tego dokonuje się dawaniem jałmużny. Dlatego dawanie jałmużny jest nakazane przykazaniem.

Jednakże, ponieważ przykazania nakazują uczynki cnoty, dar jałmużny musi być nakazany przykazaniem w sposób, w jaki uczynek jest koniecznością cnoty, a więc zgodnie z wymogami poprawnego rozumu, który domaga się czegoś od strony dającego i czegoś od strony tego, komu jałmużnę ma się dać. Od strony dającego jest wymagane, by ton co ma wydać na jałmużnę, było dane z dóbr zbędnych, zgodnie z Łukaszem (11,41): „dawajcie jałmużnę z tego, co zbywa”. Mówię „z dóbr zbędnych” nie tylko w stosunku do dającego, mianowicie co jest ponad potrzeby osobiste, ale także w stosunku do osób będących na jego utrzymaniu, bo w pierwszym rzędzie powinien człowiek zaspokoić swoje potrzeby osobiste i osób, które ma obowiązek utrzymać, a dopiero z tego, co pozostanie pomagać innym; przy czym potrzeby „osobiste” należy rozumieć tak, że osoba oznacza stanowisko. Bo i organizm najpierw

żywi i utrzymuje sam siebie, a dopiero co stanowi nadwyżkę przeznacza na dawanie siłom rozrodczym na wytworzenia nowego życia.

Patrząc na jałmużnę od strony biorącego ją, musi on być w potrzebie, bo inaczej nie było by powodu uzasadniającego dawanie mu wsparcia. A ponieważ nie może jeden człowiek pomóc wszystkim potrzebującym, dlatego nie każda potrzeba zobowiązuje do wypełnienia przykazania, lecz tylko taka potrzeba, której niezaspokojenie grozi śmiercią. W tym bowiem wypadku ma zastosowanie zdanie Ambrożego[10)]: „nakarm mrącego z głodu, bo jeśli nie nakarmiłeś, zamordowałeś".

Zatem, przykazanie nakazuje dawanie jałmużny z tego, co zbywa, oraz danie temu, którego potrzeba jest koniecznością. Poza tymi dwoma warunkami, dawanie jałmużny jest zalecone radami, podobnie jak wszystkie inne uczynki „lepsze". (107)

Ad 1. Przytoczone tu słowa powiedział Daniel do króla, którego prawo boskie (objawione) nie obowiązywało, i dlatego nawet to, co nakazuje prawo, którego on nie znał, było mu podsuwane w formie rady. Albo też słowa Proroka dotyczyły wypadku, w którym danie jałmużny nie podpada pod przykazanie.

Ad 2. Dobra doczesne otrzymał człowiek od Boga. Człowiek jest ich właścicielem, ale używać ma ich nie tylko on sam, lecz, po zaspokojeniu własnych potrzeb, z tego co pozostanie mają korzystać także inni ludzie. Wyjaśnia to Bazyli[7)]: „twierdzisz, żeś je (tj. dobra doczesne), otrzymał od Boga. Otóż, czy Bóg jest niesprawiedliwy, rozdzielając ludziom rzeczy nie równo? Dlaczego ty masz wszystkiego w obfitości, a drugi żebrze, jeśli nie dlatego, byś ty właściwym rozdawaniem zdobył sobie zasługę, a on cierpliwością nagrodę? Chleb, który ty przetrzymujesz, należy do głodnego; ubranie, trzymane przez ciebie pod kluczem, należy do gołego; buty, które u ciebie pleśnieją, zabrałeś bosemu; pieniądze, które marnujesz, należą do tego, co jest bez grosza.. I tak, tyle wyrządziłeś krzywd, ileś mógł dać, a nie dałeś". To samo mówi Ambroży. (108)

Ad 3. Jest pewien czas, w którym nie danie jałmużny jest grzechem śmiertelnym. Mianowicie, od strony otrzymującego, kiedy jego potrzeba rzuca się w oczy jako oczywista i nie cierpiąca zwłoki (nagląca), a nie widać, by ktoś już spieszył mu z pomocą; od strony dającego, kiedy ma dobra zbędne, które, sądząc po stanie obecnym prawdopodobnie będą mu konieczne potrzebne. I nie musi brać pod uwagę wszystkich możliwych potrzeb przyszłości, bo to byłoby „zabieganiem o jutro" o czym pisze Mateusz (6,34). Powinien osądzić zbędność swych rzeczy i rozmiar potrzeby według tego, co zdarza się prawdopodobnie i zazwyczaj.

Ad 4. Każde wsparcie bliźniego jest zawarte w przykazaniu o czci rodziców, i tak to rozumie Apostoł w 1 liście do Tymoteusza (4,8): „pobożność do wszystkiego jest pożyteczna, bo ma obietnicę żywota teraźniejszego i przyszłego", mając na myśli obietnicę, dodaną do przykazania o czci rodziców: „a będziesz długo żył na tej ziemi. Otóż pod „pobożnością" mieści się także udzielanie wszelkiego rodzaju jałmużn.

Artykuł 6

CZY POWINNO SIĘ DAWAĆ JAŁMUŻNĘ Z RZECZY DLA KOGOŚ KONIECZNYCH ?

Wydaje się, że nie ponieważ:

1. Porządek miłości powinien być przestrzegany zarówno w skute dobroczynności, jak w wewnętrznym uczuciu. Kto by psuł ten porządek, popełniałby grzech, ponieważ porządek miłości jest nakazany prawem. A ponieważ na podstawie porządku miłości człowiek winien więcej miłować siebie niż bliźnich, wydaje się, że grzeszyłby, kto by odbierał sobie to, co mu konieczne, a dawał ludziom.

2. Kto by rozdawał ton co mu koniecznie potrzebne, trwoniłby własne środki do życia, a to byłoby marnotrawstwem, jak myśli Filozof [8)]. Otóż nie wolno działać wadliwie, a więc dawać jałmużnę z rzeczy koniecznie potrzebnych.

3. Mówi Apostoł w 1 liście do Tymoteusza (5,8): „jeśli kto o swoich, a zwłaszcza o domownikach, nie ma pieczy, wiary się zaparł i gorszy jest od poganina". Otóż jeśli ktoś wydaje coś, co jemu samemu lub Jego domownikom jest koniecznie potrzebne, czyni ujmę trosce jaką ma mieć w stosunku do siebie i domowników, a wobec tego dawanie jałmużny z rzeczy koniecznie potrzebnych wydaje się być grzechem śmiertelnym.

Jednakże Pan Jezus mówi (Mt 19,21): „jeżeli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim". A ponieważ kto daje ubogim wszystko, co ma, nie tylko daje ton co mu zbywa, lecz także, co mu jest koniecznie potrzebne, wobec tego może człowiek dawać jałmużnę z rzeczy koniecznie mu potrzebnych.

Odpowiedź: Wyrażenie „konieczna potrzeba" ma dwojakie znaczenie. Pierwsze, że bez czegoś rzecz nie może istnieć. Otóż z tego, co tak potrzebne, wcale nie wolno dawać jałmużny, np. gdy ktoś znajduje się w takim położeniu, że może utrzymać przy życiu tylko siebie, dzieci lub innych będących na jego utrzymaniu; z czegoś tak koniecznie potrzebnego dawać jałmużnę znaczyłoby pozbawiać życia siebie i ich. Zachodzi tu jednak wyjątek. Mianowicie może zajść wypadek, że należy ująć sobie, a dać jakiejś ważnej osobie, na której opiera się Kościół lub państwo; albowiem dla ocalenia takiej osoby człowiek czyni chwalebnie narażając na niebezpieczeństwo śmierci siebie i swoich najbliższych, ponieważ dobro społeczne należy stawiać wyżej niż własne.

Po drugie, coś jest koniecznie potrzebne o tyle, że bez tego nie można żyć stosownie do położenia i stanu osobistego, własnego i osób będących na utrzymaniu. Otóż granice określające tę konieczność nie są nieprzekraczalne; można tu dodawać coraz więcej rzeczy jako niezbędnych, jak i odejmować coraz więcej jako niekoniecznie potrzebnych do pędzenia życia odpowiadającego stanowi. Otóż dawanie jałmużny z takich rzeczy jest czymś dobrym, ale nie jest nakazane przykazaniem, lecz zalecone radą. Nie byłoby bowiem w porządku, gdyby ktoś ujmował sobie z majątku by dawać drugim do tego stopnia, że z tego, co mu pozostaje nie byłby w stanie prowadzić życia jak tego wymaga jego godność i zajmowane stanowisko; nikt bowiem nie powinien mieć życia niewygodnego.

Ale co do tego mogą zajść trzy wyjątki. Po pierwsze, zmiana stanu, mianowicie, gdy ktoś wstąpi do zakonu. Wtedy bowiem, wchodząc w stan doskonałości, rozdaniem wszystkiego z powodu Chrystusa spełnia uczynek doskonały. Po drugie, kiedy to, co sobie ujął, chociaż jest koniecznie potrzebne do życia wygodnego, to jednak da się niezbyt trudno osiągnąć z powrotem, tak że niewygoda nie jest bardzo uciążliwa. Po trzecie, w wypadku konieczności krańcowej, w jakiej znalazła się albo jakaś osoba prywatna, albo społeczeństwo. W tych bowiem wypadkach człowiek postąpi chwalebnie, gdy sobie odejmie to, co mu się wydaje przynależeć do trybu życia odpowiadającego jego stanowi, celem wsparcia bardziej koniecznie potrzebujących.

Z tego, co powiedziano, wynika odpowiedź na zarzuty.

Artykuł 7

CZY MOŻNA DAWAĆ JAŁMUŻNĘ Z NIEUCZCIWEGO ZYSKU ?

Wydaje się, że można, ponieważ:

1. Według Łukasza (l6,9). „czyńcie sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości”, przy czym „mamona” to majątek. Tak więc z nieuczciwie zdobytego majątku można dawać jałmużnę, by pozyskać tą drogą przyjaciół duchowych.

2. Zarobek hańbiący wydaje się być nabytkiem nieuczciwym. Otóż zarobek prostytutek jest zarobkiem hańbiącym, z którego nie powinno się składać ofiary Bogu, co jest zakazane w księdze Powtórzonego Prawa (23,18): „nie będziesz ofiarował zapłaty wszetecznicy ... w domu Pana Boga twego”. Hańbiącym jest zysk z gier hazardowych ponieważ, według Filozofa[9)], „jest to wyzysk przyjaciela, któremu powinno się dawać”. Najhaniebniejszym jest zysk z świętokupstwa, jako znieważający Ducha Świętego. Otóż z takich zysków można dawać jałmużnę.

3. Większego zła należy usilniej unikać niż mniejszego. Otóż mniejszym jest grzechem zatrzymanie cudzej własności niż zabicie człowieka, a w grzech ten człowiek wpada, jeśliby nie wsparł kogoś, będącego w niebezpieczeństwie śmierci, jak to wynika ze słów Ambrożego[10)]: „nakarm mrącego z głodu, bo jeśli nie nakarmiłeś, zamordowałeś”. Zatem w pewnych wypadkach można dawać jałmużnę z dóbr źle nabytych.

Jednakże uczy Augustyn[11)]: „dawajcie jałmużnę z uczciwej pracy. Bo nie będziecie mogli przekupić sędziego – Chrystusa, aby was nie przesłuchiwał w obecności ubogich których obrabowaliście. Nie czyńcie jałmużny z rabunku i lichwy. Mówię do chrześcijan, którym dajemy Ciało Chrystusa”.

Odpowiedź: Dobra nabyte nieprawnie mogą być trojakie. Jedne, które należy zwrócić właścicielowi i których ten, co je zabrał zatrzymać nie może; tu należą dobra osiągnięte rabunkiem, kradzieżą, i lichwą. Ponieważ dobra te należy zwrócić, nie można z nich dawać jałmużny.

Drugie są dobra nabyte bezprawnie, których nabywca nie może zatrzymać, ale nie powinien ich zwracać temu, od którego je wziął; nabył je bowiem

niesprawiedliwie od dającego niesprawiedliwie; to zachodzi w świętokupstwie, gdzie i dający i otrzymujący działają z pogwałceniem sprawiedliwości prawa Bożego. Nie powinno się więc rzeczy otrzymanej zwracać dającemu, lecz należy ją wydać na jałmużny. To rozumowanie odnosi się do wszystkich wypadków dawania i otrzymywania sprzecznie z prawem.

Trzecie dobra nabyte nieprawnie są takie, których nabycie jest zgodne z prawem, ale to, za co ktoś to otrzymał jest zakazane; tu należą zarobki prostytutek; i tym zarobkom należy się właściwie nazwa „zysku hańbiącego". Kobiety uprawiające nierząd, popełniają czyn hańbiący i przeciw prawu Bożemu, lecz otrzymanie zapłaty nie jest niesprawiedliwe i nieprawne, a więc mogą sobie to zatrzymać i dawać z tego jałmużnę.

Ad 1. Według Augustyna[12)], te słowa Pana Jezusa „niektórzy źle sobie tłumacząc, rabują ludzką własność, dając coś z tego ubogim, i myślą, że czynią co jest przykazane. Takie tłumaczenie powinno być poprawione". Mówi jednakże[13)], że „wszelkie bogactwa są uznane za niesprawiedliwe, bo bogactwa mają tylko ludzie nieprawi, to jest tacy, którzy na nich oparli swą nadzieję". Albo, według Ambrożego[14)], „mamona jest uznana za niesprawiedliwą n ponieważ wabi nasze uczucia różnorakimi możliwościami"; albo dlatego, jak mówi Bazyli[15)], "ponieważ między licznymi poprzednikami, po których ty dziedziczysz, jeden z nich doszedł do własności nieuczciwym zagarnięciem dobra cudzego, a ty o tym nie wiesz". Albo też wszelkie bogactwa są niesprawiedliwe, to jest nierówne, bo nie są rozdzielone wśród wszystkich na równi, lecz jeden ma za dużo, a drugi za mało.

Ad 2. O dawaniu jałmużny z dochodu z nierządu powiedziano przed chwilą. Nie należy zaś z takiego dochodu składać ofiary lub darów na ołtarz, bo to wywołałoby wzburzenie i byłoby niezgodne z szacunkiem należnym dla miejsca świętego. Dochód z świętokupstwa można rozdać na jałmużnę, bo dochód ten nie należy się temu, od kogo się go ma, lecz dochodu tego należy się pozbyć. Co do nabytku z hazardu, prawo boskie zakazuje ciągnienia zysków od tych, którzy nie są w mocy przekazać swej posiadłości komu innemu, jak nieletni, szaleńcy itp. Prawo to zakazuje też wciągania ludzi do gry z chęci zysku i wyłudzania od nich majątku drogą podstępu. W tych wypadkach nabytek powinien być zwrócony temu, od kogo był wyciągnięty, a nie dawany na jałmużnę. Tego rodzaju zyski są też zakazane prawem cywilnym. Ponieważ jednak prawo cywilne obowiązuje tylko tych, którzy temu prawu podlegają, a ponadto może pójść w zapomnienie, dlatego ludzie, których to prawo obowiązuje, powinni z reguły zysk z tego zwrócić osobie stratnej, chyba że co do tego istnieje przeciwny obyczaj, albo gdy ktoś wygrał od osoby, która go do gry namówiła. W tym bowiem wypadku nie ma obowiązku zwrotu, bo osoba stratna na to nie zasługuje; jeśli jednak prawo wiąże, nie można tego rodzaju zysku zatrzymać, lecz należy go dać na jałmużnę.

Ad 3. W warunkach konieczności krańcowej, wszelkie dobra są wspólne dla wszystkich. Kto się w takich warunkach znalazł, wolno mu wziąć z cudzej własności na życie, jeśli nikt mu nie chce dać. W takich okolicznościach wolno dać jałmużnę z dobra cudzego, nawet zabranego w tym celu, i dać potrzebującemu. Jeśli można to zrobić bez narażenia się na niebezpieczeństwo, należy najpierw zapytać właściciela o pozwolenie, a następnie wziąć i poratować będącego w tak wielkiej potrzebie.

Artykuł 8

CZY OSOBY NIE MOGĄCE ROZPORZĄDZAĆ SOBĄ MOGĄ DAWAĆ JAŁMUŻNĘ ?

Wydaje się, że kto jest pod władzą innego człowieka, może dawać jałmużnę, ponieważ:

1. Na podstawie ślubu posłuszeństwa zakonnicy są pod władzą swych przełożonych. Otóż gdyby im nie wolno było czynić jałmużny n stan zakonny byłby dla nich szkodliwy ponieważ, jak to wyraził Ambroży[16)],,
„szczytowym wyrazem religii chrześcijańskiej jest pobożność *(pietas)*", a powodem tego wyróżnienia jest to, że pobożność pomaga bliźnim jałmużną.

2. Według księgi Rodzaju (3,16), żona „jest pod władzą męża". Otóż, stając się towarzyszką męża, żona może czynić jałmużnę. O św. Łucji napisano, że czyniła jałmużnę bez wiedzy swego męża. Zatem podległość władzy nie jest przeszkodą do czynienia jałmużny.

3. Dzieci z przyrodzenia podlegają rodzicom; stąd też Apostoł upomina w liście do Efezów (6,1): „dziecin bądźcie posłuszne rodzicom waszym w Panu". Otóż dzieci mogą dawać jałmużnę z majątku ojcowskiego, bo ten majątek w pewnym zakresie należy do nich jako dziedziców, a skoro mogą go używać dla utrzymania swego życia doczesnego, tym więcej mogą go używać na jałmużnę dla dobra swej duszy.

4. Służba jest pod władzą swych panów, co powtarza Apostoł w liście do Tytusa (2,9): „słudzy niech będą panom swym poddani". Otóż tymże wolno czynić to, co przynosi pożytek panu, a więc przede wszystkim dając w imieniu swych panów jałmużnę ubogim.

Jednakże nie wolno dawać jałmużny z cudzego, lecz z uczciwych dochodów z własnej pracy, jak się wyraża Augustyn[17)]. Gdyby więc poddani dawali jałmużnę, dawaliby z cudzego. Tak więc ludzie będący pod władzą nie mogą dawać jałmużny.

Odpowiedź: W zakresie, w jakim człowiek podlega władzy drugiego, podlega też jego zarządzeniom; taki bowiem jest przyrodzony porządek rzeczy, że co podległe kieruje się zarządzeniami rzeczy wyższych. Dla tego i między ludźmi powinno być tak, że w tym, w czym ktoś podlega przełożonemu, czyni ton co mu zostało dozwolone. Kto zatem jest pod władzą, nie może dawać jałmużny z rzeczy, co do których podlega, inaczej jak tylko za pozwoleniem przełożonego. Jeśli jednak ktoś ma coś, w czym władzy przełożonego nie podlega, już co do tego jest w stosunku do tej władzy niepodległy, lecz jest samodzielny i może z tego czynić jałmużnę.

Ad 1. Zakonnik może czynić jałmużnę z własności klasztornej w zakresie udzielonej mu przez przełożonego władzy rozporządzenia tą własnością. Jeśli zaś nie ma władzy rozporządzania, wtedy jałmużny dawać nie może, bo nie ma własności osobistej, chyba za pozwoleniem opata, wyraźnym lub przypuszczalnym. Wyjątek stanowią wypadki skrajnej potrzeby, w których wolno mu nawet ukraść by dać jałmużnę. Położenie zakonnika nie jest więc gorsze, ponieważ, jak napisano[18)],

„dobrze jest dawać ubogim ze swego majątku, lecz lepiej jest, z myślą pójścia w ślady Pana Jezusa, wszystko rozdać zaraz i, zwolniwszy się z trosk, być ubogim jak Chrystus”.

Ad 2. Jeśli, poza wianem, którego przeznaczeniem jest opłacanie wspólnych potrzeb rodziny żona ma jakiś majątek własny albo inny godziwy dochód, może z tego dawać jałmużnę bez pytania męża o zgodę; ma jednak przy tym trzymać się prawideł umiarkowania, by nie doprowadzić męża do ubóstwa. Inaczej nie może dawać jałmużny bez zgody męża, wyraźnego lub domyślnego, za wyjątkiem skrajnej konieczności, zgodnie z tym co powiedzieliśmy o zakonnikach. Chociaż bowiem żona jest równa mężowi co do pożycia małżeńskiego, to jednak w zakresie zarządzania majątkiem rodzinnym „mąż jest głową żony”, jak pisze Apostoł w 1 liście do Koryntian (11,3). Św. Łucja nie miała męża, lecz ubiegającego się o jej rękę; mogła więc czynić jałmużnę za pozwoleniem matki.

Ad 3 i 4. Majątek dzieci jest pod zarządem ojca. Nie mogą więc dzieci dawać jałmużny n chyba że ojciec dał im pozwolenie na rozporządzanie majątkiem; wyjątek stanowią małe datki, co do których można się domyślać, że sprawiłyby przyjemność ojcu. To samo trzeba powiedzieć o służbie.

Artykuł 9

CZY JAŁMUŻNĘ NALEŻY DAWAĆ NAJPIERW BLISKIM ?

Zdaje się, że nie, ponieważ:

1. Jest napisane u Eklezjastyka (12,4.6): „dawaj miłosiernemu, a nie wspomagaj grzesznika ... czyń dobrze pokornemu, a nie wspomagaj bezbożnego”. Otóż zachodzą wypadki, że ludzie nam bliżsi są grzesznikami i bezbożnikami, a więc nie im należy dawać jałmużnę w pierwszym rzędzie.

2. Należy dawać jałmużnę dla uzyskania nagrody wiecznej, zgodnie ze słowami Ewangelii Mateusza (6,18): „a Ojciec twój, który widzi w skrytości, odda tobie”. Otóż nagrodę niebieską zyskuje się głównie dzięki jałmużnom udzielanym dla świętych. Powiedziane jest bowiem u Łukasza (16,9): „czyńcie sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości, aby gdy pomrzecie, przyjęto was do wiecznych przybytków”. W związku z tymi słowami pisze Augustyn[19)]: „któż będzie miał wieczne przybytki, jeśli nie Święci Boży? i któż będzie przyjęty do tych przybytków, jeśli nie ci, którzy ich wspierają w potrzebie?” A więc jałmużnę należy dawać w pierwszym rzędzie świętym, a nie bliższym.

3. Najbliższym jest człowiek sam sobie. Otóż człowiek nie może dawać jałmużny sobie. Wydaje się więc, że nie należy dawać jałmużny przede wszystkim osobie bliższej.

Jednakże Apostoł jest przeciwnego zdania, pisząc w 1 liście do Tymoteusza (5,8): „jeśli kto o swoich, a zwłaszcza o domownikach, nie ma pieczy, wiary się zaparł i gorszy jest od poganina”.

Odpowiedź: Jak mówi Augustyn[20)], bliżsi krewni są nam jakby losem wyznaczeni, byśmy im pomagali w pierwszym rzędzie. Jednakże należy tu uwzględnić

różne stopnie pokrewieństwa, świętości i pożytku. I tak człowiekowi bardziej świętemu, będącemu w większej potrzebie i bardziej potrzebnemu dla Kościoła, należy dać jałmużnę w pierwszym rzędzie, nawet przed krewnym, zwłaszcza dalszym, wobec którego nie mamy żadnej odpowiedzialności i który nie jest w wielkiej potrzebie.

Ad 1. Nie należy pomagać grzesznikowi jako grzesznikowi, to znaczy by tym pomagać mu w grzechu; należy jednak pomóc mu żyć jako człowiekowi.

Ad 2. Dzieło jałmużny zasługuje na wieczną nagrodę dwojako. Po pierwsze, bo pochodzi z miłości. Co do tego jałmużna zasługuje na nagrodę, jeśli przestrzega się w niej kolejność miłości, stosownie do której w równych okolicznościach pomagamy krewnym w pierwszym rzędzie. Stąd to Ambroży wyraża się[21)]: „wtedy szczodrość jest prawdziwa, gdy nie lekceważysz znanych ci potrzeb bliźnich z tobą spokrewnionych; lepiej bowiem jest pomóc swym krewnym, niż narazić ich na wstyd proszenia o to obcych". Po drugie, bo obdarowany modli się za tego, kto dał mu wsparcie jałmużną; i to ma na myśli Augustyn w zdaniu przytoczonym w zarzucie.

Ad 3 Jałmużna jest dziełem sprawionym przez miłosierdzie. Otóż, jak wiemy[22)], w stosunku do siebie nie ma się miłosierdzia, lecz coś do miłosierdzia podobnego. Tak samo też nikt nie daje jałmużny sobie samemu, biorąc rzecz ściśle, choć, gdy sam jest w potrzebie, może wziąć i dla siebie, jeśli rozdaje dobro należące do innej osoby z jej upoważnienia.

Artykuł 10

CZY NA JAŁMUŻNĘ NALEŻY WYDAWAĆ DUŻO ?

Wydaje się, że należy wydawać mało, ponieważ:

1. Jałmużnę należy dawać w pierwszym rzędzie bliższym krewnym. Otóż tym nie należy dawać aż tyle, „by tą drogą chcieli się wzbogacić", jak mówi Ambroży[23)]. Zatem i innym nie należy dawać obficie.

2. Tenże Ambroży mówi również, „że nie powinniśmy naszego majątku rozrzucać, lecz z niego udzielać". Otóż obfite jałmużny to rozrzutność, a więc nie należy ich dawać obficie.

3. W 2 liście do Koryntian (8,13) pisze Apostoł: „(nie na to dajecie), aby innym sprawić ulgę", to znaczy, by żyjąc z naszych jałmużn oddawali się lenistwu, „a sobie ucisk", to znaczy z własnym zubożeniem. Otóż do tego by doszło, gdyby się dawało obfitą jałmużnę.

Jednakże w księdze Tobiasza napisano (4,9): „będziesz miał wiele, hojnie dawaj".

Odpowiedź: Obfitość jałmużny zależy od dającego i od otrzymującego. Od strony dającego, gdy ktoś daje dużo w stosunku do swych możliwości. Tu rzeczą chwalebną jest dać raczej obficie, bo i Pan chwalił wdowę za to, że „z niedostatku swego wrzuciła wszystko, co miała na utrzymanie swoje" (Łk 21,4). Należy jednak liczyć się z tym, co w art. 6 powiedzieliśmy o dawaniu jałmużn z rzeczy koniecznych.

Biorąc pod uwagę otrzymującego, jałmużna jest obfita dwojako. Po pierwsze, gdy zaspokaja jego potrzeby wystarczająco; takie dawanie jałmużn jest godne pochwały. Po drugie, gdy się daje za dużo powodując zbytek; to nie jest godne pochwały bo lepiej jest dać większej ilości potrzebujących. stąd to i Apostoł pisze w 1 liście do Koryntian (13,3): „gdybym na żywienie ubogich. ...", co Glossa objaśnia. „słowa te uczą ostrożności w jałmużnach, by dawać nie tylko jednemu, lecz wielu, by wielu skorzystało".

Ad 1. Dowody te są prawdziwe w odniesieniu do obfitości przekraczającej potrzeby biorącego.

Ad 2. Ambroży ma tu na myśli obfitość braną od strony dającego. Należy tu zrozumieć, że Bóg nie chce, byśmy wydali wszystko, co mamy, za wyjątkiem zmiany stanu na zakonny. Dlatego w tym samym miejscu dodał: „chyba, żeby jak Elizeusz pozabijać swe woły i żywić ubogich ze swego niedostatku, by żadne troski gospodarki domowej go nie krępowały".

Ad 3. W słowach „aby innym sprawić ulgę", lub ochłodę, Apostoł ma na myśli obfitość jałmużny przekraczającej potrzeby otrzymującego ją, bo biednemu nie należy dawać jałmużny by go rozpuścić, lecz by go wesprzeć. I tu należy zachować ostrożność, biorąc pod uwagę warunki danego człowieka; są bowiem ludzie przyzwyczajeni do delikatniejszego pożywienia i odzienia, to należy uwzględnić. Stąd też w tymże samym miejscu Ambroży zauważa, że „należy przy dawaniu uwzględnić wiek i wrażliwość; w niektórych wypadkach także wstydliwość, którą zdradzają ludzie szlachetnego pochodzenia, lub też ludzie, którzy bez swej winy popadli w ubóstwo". Zaś słowa Apostoła „a sobie ucisk", odnoszą się do obfitości ze strony dającego. Lecz, według objaśnień tych słów przez Glossę, „nie zostało to powiedziane, by to było lepsze", mianowicie dawanie obfite, „lecz z obawy o ludzi słabego ducha, których upomina, by tak dawali, by sami nie popadli w zubożenie".

ZAGADNIENIE 33
O BRATNIM UPOMNIENIU (109)

Zagadnienie upomnienia bratniego zbadamy w 8 punktach: 1. Czy jest objawem miłości? 2. Czy obowiązuje pod przykazaniem? 3. Czy to przykazanie rozciąga się tylko na przełożonych, czy też na wszystkich? 4. Czy na podstawie tego przykazania podwładni są zobowiązani dawać upomnienia przełożonym? 5. Czy grzesznik może dawać upomnienie? 6. Czy należy upominać kogoś, kto na skutek tego staje się jeszcze gorszy ? 7 Czy przed doniesieniem należy najpierw upomnieć kogoś po cichu? 8. Czy przed zrobieniem doniesienia należy najpierw przywieźć świadków?

Artykuł 1

CZY BRATNIE UPOMNIENIE JEST OBJAWEM MIŁOŚCI ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Objaśniając zdanie Mateusza (18,15): „jeśliby zgrzeszył przeciwko tobie brat twój...", Glossa dodaje, że brata należy upominać „z zamiłowania dla sprawiedliwości". A ponieważ sprawiedliwość jest cnotą inną niż miłość, zatem upomnienie bratnie nie jest objawem miłości, lecz sprawiedliwości.

2. Bratnie upomnienie powinno być robione drogą zwrócenia uwagi w tajemnicy. Otóż zwrócenie uwagi jest pewną radą, a ta pochodzi z roztropności, jako że roztropność jest właściwością dawania dobrych rad, jak to określa Filozof [1)]. Zatem upomnienie bratnie jest objawem nie miłości, lecz roztropności.

3. Uczynki sobie przeciwne nie pochodzą z tej samej cnoty Lecz znoszenie grzesznika jest objawem (uczynkiem) miłości, zgodnie z listem do Galatów (6,2): „jeden drugiego brzemiona dźwigajcie, a tak wypełnicie zakon Chrystusowy", a zakon ten jest prawem miłości. Wydaje się zatem, że upominanie grzesznego brata jest sprzeczne z jego znoszeniem, a więc nie jest objawem miłości.

Jednakże upomnienie winnego jest jedną z jałmużn duchowych. Otóż jałmużna, jak wiemy[2)], jest objawem miłości. Zatem również upomnienie bratnie jest objawem miłości.

Odpowiedź: Upominanie winnego jest pewnym środkiem, którego należy użyć przeciw czyjemuś grzechowi. Na grzech zaś można patrzeć z dwu punktów widzenia. 1. Z punktu widzenia szkodliwości dla grzeszącego, 2. z punktu widzenia szkodliwości dla innych ludzi, których ten grzech albo obraża albo gorszy, lub szkodliwości dla dobra społecznego, które przez grzech doznaje zaburzenia. Zatem i upomnienie winnego jest dwojakie.

1. Jako środek zaradczy przeciw grzechowi, będącemu złem szkodliwym dla grzeszącego; i to jest właściwe upomnienie bratnie, którego celem jest jego poprawa. Usunięcie zaś zła od kogoś jest równoznaczne z wyrządzeniem mu dobra. A ponieważ staranie się o dobro dla brata jest dziełem miłości, dzięki której życzymy i dokonujemy dobra przyjacielowi, dlatego również upomnienie bratnie jest dziełem miłości, jako że tym upomnieniem uwalniamy brata od zła, zła grzechu. Otóż uwolnienie od tego dowodzi miłości bardziej niż uratowanie go od jakiejś szkody w dobrach zewnętrznych, lub nawet od szkody cielesnej w stopniu, w jakim przeciwne złu dobro cnoty jest bardziej spokrewnione z miłością niż dobro ciała lub rzeczy zewnętrznych. Dlatego upomnienie bratnie jest wyraźniej uczynkiem miłości niż leczenie chorób cielesnych, lub uratowanie od biedy drogą wsparcia.

2. Upomnienie bratnie może też być pojęte jako środek zaradczy przeciw grzechowi, branemu z punktu widzenia zła wyrządzanego ludziom, a szczególnie ze strony szkód wyrządzanych dobru społeczeństwa. Takie upomnienie jest objawem sprawiedliwości, której zadaniem jest zachowanie poprawnych zasad sprawiedliwości we wzajemnych stosunkach między ludźmi.

Ad 1. Glossa ta ma na myśli upomnienie bratnie jako płynące ze sprawiedliwości, o której mówiliśmy w punkcie 2. Gdyby jednak odnosiła się do upomnienia w ujęciu jak w punkcie 1, to wtedy sprawiedliwość bierze się w znaczeniu cnoty powszechnej, o czym będzie mowa później[3]. W tym to znaczeniu „każdy grzech jest nieprawością", jak uczy Jan Ewangelista w swym 1 liście (3,4), jako że grzech jest pogwałceniem sprawiedliwości.

Ad 2. Według Filozofa[4], „roztropność zaprowadza poprawność w tym, co prowadzi do celu", a tym zajmuje się rada i wybór. Jednakże, gdy dzięki roztropności czynimy coś poprawnie dla osiągnięcia celu, do którego dąży jedna z cnót obyczajowych, np. umiarkowanie lub męstwo, uczynek ten przynależy głównie do tej cnoty, której celowi służy. A ponieważ zwrócenie uwagi, zachodzące w upomnieniu bratnim ma za cel usunięcie grzechu od brata, co należy do miłości, jest rzeczą oczywistą, że takie zwrócenie uwagi jest uczynkiem w pierwszym rzędzie miłości jako nakazującej je, a drugorzędnie jest objawem roztropności jako wykonującej i skierowującej ten uczynek.

Ad 3. Upomnienie bratnie nie jest czymś niezgodnym ze znoszeniem jego ułomności, lecz jest raczej wynikiem tegoż. Ktoś bowiem znosi grzesznika tym, że się przeciw niemu nie wzburza, lecz zachowuje wobec niego życzliwość, a z tej życzliwości stara się o jego poprawę. (110)

Artykuł 2

CZY UPOMNIENIE BRATNIE JEST NAKAZANE PRZYKAZANIEM ?

Wydaje się, że nie jest nakazane, ponieważ:

1. Co jest niemożliwe do wykonania, nie jest nakazane. Wyraża do Hieronim[5]: „przeklęty kto twierdzi, że Bóg nakazał coś niemożliwego". Lecz u Eklezjastesa czytamy (7,14): „przypatrz się sprawom Bożym, iż żaden nie może poprawić tego, którym on wzgardzi". Tak więc upominanie brata nie jest przykazane.

2. Wszystkie przykazania Boże są zawarte w10 Przykazaniach, w których nie ma wzmianki o obowiązku upominania braci.

3. Niewykonanie przykazania Bożego jest grzechem śmiertelnym, a ten jest niespotykany u ludzi świętych. Natomiast byli święci i duchowni, którzy wstrzymywali się od upominania braci. Pisze o tym Augustyn[5]: „nie tylko podwładni, ale nawet ludzie na wyższym stopniu życia wstrzymują się od strofowania ludzi, a powodem tego jest wzgląd chciwości, a nie obowiązek miłości".

4. Co jest przykazane, obowiązuje. Jeśliby więc upomnienie bratnie było przykazane, byłoby naszym obowiązkiem dawać upomnienia grzeszącym braciom. Lecz kto ma jakieś zobowiązanie cielesne, np. dług pieniężny n nie powinien czekać, by go wierzyciel szukał, lecz sam powinien go szukać, by mu dług oddać. Wypadałoby zatem, że człowiek powinien wyszukiwać ludzi potrzebujących poprawy w tym celu, by ich upominać. Otóż to wydaje się być nie właściwym, już to z powodu

wielkiej ilości grzeszników, których jeden człowiek nie jest w stanie doprowadzić do poprawy, już to dlatego, że wtedy zakonnicy musieliby wychodzić z zamknięcia klasztornego dla upominania ludzi, co byłoby bardzo niestosowne. Zatem upominanie braci nie jest nakazane przykazaniem.

Jednakże coś innego pisze Augustyn[7)]: „jeśli zaniedbałeś upominać grzeszącego, jesteś gorszy niż on". A ponieważ tak by nie było, jeśliby to zaniedbanie nie było przekroczeniem jakiegoś przykazania, wobec tego upomnienie bratnie jest nakazane przykazaniem.

Odpowiedź: Upominanie bratnie jest obowiązkiem nakazanym przez przykazanie. Przy tym jednak trzeba mieć na uwadze, że przykazania jedne są zakazujące uczynków grzesznych, drugie nakazujące uczynki cnotliwe. Uczynki grzeszne są złe same przez się i nie mogą się stać dobrymi w żaden sposób, w żadnym czasie albo miejscu, ponieważ same przez się są złączone ze złym celem, jak o tym uczy Filozof [8)]. Dlatego przykazania zakazujące obowiązują zawsze i w każdym wypadku. Natomiast uczynki cnót powinny być dokonywane nie byle jak, lecz z uwzględnieniem powinnych okoliczności, które są wymagane, by uczynek był cnotliwym, a więc by uczynek był dokonany tam gdzie należy, wtedy kiedy należy, i w należny sposób. A ponieważ układ środków do celu zależy od ich stosunku do celu, okoliczności uczynków cnotliwych należy oceniać zwłaszcza w świetle celu jako pobudki, którą jest dobro cnoty. Jeśliby więc przy dokonywaniu uczynku cnotliwego pominięto jedną z jego okoliczności, w ten sposób, że to całkowicie usuwałoby dobro cnoty, wtedy to pominięcie byłoby sprzeczne z przykazaniem. Jeśli jednak uchybienie co do jednej z okoliczności nie całkowicie psuje dobro cnoty, to chociaż nie osiąga dobra cnoty w całej pełni, jednak nie jest sprzeczne z przykazaniem. Stąd to Filozof poucza[9)], że małe odchylenie od właściwego środka nie psuje cnoty, natomiast wielkie odchylenie powoduje, że uczynek przestaje być cnotliwym. Otóż upomnienie bratnie ma za zadanie doprowadzić brata do poprawy. Dlatego przykazanie zobowiązuje do niego, jako do środka, koniecznego do osiągnięcia tego celu, ale nie w tym znaczeniu, by ktoś miał obowiązek dawać upomnienia w każdym miejscu lub w każdym czasie.

Ad 1. Żadne dobre działanie ludzkie nie przyniesie skutku, jeśli nie będzie przy tym pomocy boskiej, choć pomimo to człowiek powinien czynić to, na co go stać. Stąd Augustyn mówi[10)]: „nie wiedząc kto należy a kto nie należy do liczby przeznaczonych (do nieba), nasza miłość powinna tak goreć, byśmy pragnęli zbawienia dla wszystkich". A więc powinniśmy spełniać obowiązek upominania wobec wszystkich braci, licząc na pomoc Bożą.

Ad 2. Jak wiemy z zagadnienia poprzedniego (art. 5 ad 4), wszystkie przykazania zobowiązujące do czynienia dobrze bliźnim sprowadzają się do przykazania o czci rodziców.

Ad 3. Niespełnienie obowiązku upomnienia bratniego może być trojakie. 1) Dla powodów zasługujących, gdy mianowicie ktoś powstrzymał się od upomnienia powodowany miłością. Augustyn mówi[11)] o tym: „jeśli ktoś nie upomina ludzi złym postępowaniem zasługujących na naganę i strofowanie, bo oczekuje aż znajdzie się na to pora bardziej stosowna, albo z obawy by upomnienie nie wywołało odwrotnego

skutku, lub by swym naciskiem nie zniechęcać słabych do życia cnotliwego i pobożnego i nie odstręczać ich od wiary, nie wydaje się, by to było z chciwości, lecz z miłości".

2) Z powodów, będących grzechem śmiertelnym, mianowicie, jak tamże jest powiedziane, „z bojaźni przed potępieniem przez tłum, torturami lub śmiercią", gdy to opanuje duszę do tego stopnia, że człowiek woli tego uniknąć niż kierować się miłością braterską. Grzech zdaje się zachodzić wtedy, gdy ktoś widzi prawdopodobieństwo odciągnięcia winnego od grzechu, a jednak uchyla się od upomnienia z chciwości lub bojaźni.

3) Uchylenie się od upomnienia z powodów, będących grzechem lekkim. Zachodzi to wtedy, gdy bojaźń lub chciwość powodują niechęć do poprawiania występków brata, ale nie aż do tego stopnia, że gdyby człowiek wiedział, że mógłby brata odciągnąć od grzeszenia, uczyniłby to pomimo chciwości lub bojaźni, bo w jego duszy przeważyłaby miłość bratnia. W ten sposób niekiedy mężowie święci zaniechali dawać upomnienia dla poprawy brata.

Ad 4. Dług, materialny lub duchowy, należący się jakiemuś człowiekowi określonemu, co do którego niema wątpliwości, powinien być oddany bez czekania aż on się zgłosi, lecz dłużnik sam powinien dołożyć starań, by go znaleźć. Kto więc winien pieniądze, powinien znaleźć swego wierzyciela i oddać mu dług w terminie umówionym. Tak samo też, kto ma duchową opiekę nad kimś, powinien go wyszukać po to, by mu udzielić poprawczego upomnienia co do grzechu. Natomiast co do dóbr, które się należą nie jakiejś określonej osobie, lecz wspólnie wszystkim bliźnim, czy te dobra będą materialne czy duchowe, nie mamy obowiązku szukać tych, którym je mamy dać, lecz wystarczy gdy je damy tym, na których się napotkamy, których, jak się wyraża Augustyn[12)], „jakby sama Opatrzność nam zesłała". Dlatego też mówi on[13)], że „napomina nas Pan Jezus nie do wzajemnego, niedbalstwa wobec naszych grzechów n nie do doszukiwania się, co by zganić, lecz by wiedzieć co trzeba poprawić". W przeciwnym bowiem razie stalibyśmy się szpiegami postępowania ludzkiego, wbrew zakazowi zawartemu w księdze Przypowieści (24,15): „nie szukaj niezbożności w domu sprawiedliwego, i nie psuj jego pokoju". Z tego wynika, że zakonnicy nie muszą opuszczać klasztoru, by upominać grzeszących. (111)

Artykuł 3

CZY POWINNOŚĆ UPOMNIEŃ BRATNICH NALEŻY TYLKO DO PRZEŁOŻONYCH ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Według Hieronima[14)], „kapłani mają starać się, by wykonać, co mówi Ewangelia: *jeśli zgrzeszy przeciw tobie brat twój...*" Lecz słowo „kapłan" oznacza przełożonego, mającego obowiązek opiekowania się duszami. Wydaje się więc, że upominanie bratnie należy tylko do przełożonych.

2. Bratnie upomnienie jest jedną z jałmużn duchowych. Lecz dawanie jałmużn należy do wyższych w sprawach doczesnych, a więc do bogatszych. Zatem upomnienie bratnie należy do wyższych w sprawach duchowych, a więc do przełożonych.

3. Kto upomina drugiego, posuwa go ku lepszemu. Lecz w przyrodzie dzieje się tak, że istoty niższego rzędu otrzymują rozruch od istot wyższych. Zatem również w dziedzinie cnót, która idzie w ślady porządku przyrodzonego, wpływanie na poprawę podwładnych należy do samych przełożonych.

Jednakże coś przeciwnego czytamy w prawie kościelnym[15)]: „zarówno kapłani jak i wszyscy wierni powinni jak najbardziej troszczyć się o zagubionych, by albo pod wpływem ich upomnień poprawili się, albo, jeśli okażą się niepoprawnymi, wyłączyć ich z Kościoła".

Odpowiedź: Jak wiemy z art. 1n upomnienie poprawcze jest dwojakie. Jedno, które jest objawem miłości, zmierzającym szczególnie do poprawy brata błądzącego drogą zwykłego zwrócenia mu uwagi. Otóż takie upominanie jest obowiązkiem każdego człowieka mającego miłość, niezależnie od tego, czy jest podwładnym czy przełożonym. Drugi rodzaj upomnienia jest objawem sprawiedliwości, zmierzającym ku osiągnięciu dobra społecznego, a dobro to osiąga się nie tylko drogą upomnienia brata, lecz w pewnych wypadkach także drogą kary w tym celu, by inni ludzie przestali grzeszyć z bojaźni. I ten rodzaj upomnienia poprawczego jest obowiązkiem przełożonych, którzy mają osiągnąć poprawę grzesznika nie tylko drogą upomnień, lecz także kary.

Ad 1. Nawet w zwykłym upomnieniu bratnim,
do którego zobowiązani są wszyscy n najwięcej powinni o to dbać przełożeni, jak to stwierdza Augustyn[16)]. W dobroczynności bowiem doczesnej człowiek powinien najwięcej dbać o osoby, za które jest pod tym względem odpowiedzialny; tak też w dziedzinie dobroczynności duchowej, a więc w upominaniu, pouczaniu itp., najwięcej ktoś powinien dbać o osoby powierzone jego opiece. Hieronim wcale nie myśli, że przykazanie o upominaniu bratnim zobowiązuje tylko kapłanów, lecz że ich w pierwszym rzędzie.

Ad 2. Kto ma z czego pomagać cieleśnie, stoi pod tym względem wyżej jako bogatszy; tak samo też kto odznacza się zdrowym rozsądkiem, może wpłynąć na poprawę bliźniego, i pod tym względem jest uważany za kogoś wyższego.

Ad 3. Nawet w przyrodzie jedne rzeczy oddziaływują na drugie w tym znaczeniu, że pod pewnym względem jedne stoją wyżej od drugich, jako że każda rzecz w stosunku do drugiej pod pewnym względem jest w możności ulec wpływowi drugiej, a pod pewnym względem na nią oddziałać. Podobnie też kto ma zdrowy sąd w sprawach, w których ktoś błądzi, może go poprawić, chociaż nie jest jego przełożonym w właściwym znaczeniu.

Artykuł 4

CZY MAMY OBOWIĄZEK UPOMNIEĆ NASZEGO PRZEŁOŻONEGO ? (112)

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. W księdze Wyjścia czytamy (l9,13): „bydlę, które się dotknie góry ma być ukamienowane”, a w 2 księdze Królów (6,6-7) czytamy o Ozie, że Pan Bóg go zabił, bo dotknął się arki przymierza. Otóż góra i arka oznaczają przełożonego; tak więc podwładni nie powinni upominać przełożonych.

2. Do słów Apostoła w liście do Galatów (2,11): „sprzeciwiłem mu się w oczy”, Glossa dodaje: „jako równy mu”. A ponieważ podwładny nie jest równy przełożonemu, nie powinien go upominać.

3. Według Grzegorza[17)], „by się odważyć na poprawianie życia świętych, ktoś musi uważać się za lepszego”. Lecz człowiek nie powinien uważać się za lepszego niż jego przełożony, a więc nie powinien go upominać.

Jednakże coś przeciwnego mówi Augustyn[18)]: „miejcie litość nie tylko nad sobą, lecz także nad nim”, tj. przełożonym, „który narażony jest na tym większe niebezpieczeństwo, im wyższe stanowisko wśród was zajmuje”. Lecz upomnienie bratnie jest dziełem miłosierdzia, a wobec tego nawet przełożonym trzeba dawać upomnienia.

Odpowiedź: Upomnienie poprawcze, które czyni się na podstawie sprawiedliwości z dodaniem poprawczej kary, nie należy do podwładnych w stosunku do przełożonego. Natomiast upomnienie bratnie, jako objaw miłości, przysługuje każdemu w stosunku do jakiejkolwiek osoby którą ktoś ma obowiązek miłować, jeśli znajdzie w niej coś, co trzeba naprawić upomnieniem. Uczynek bowiem, pochodzący od jakiegoś usprawnienia lub uzdolnienia, rozciąga się na wszystko, co zawiera się w przedmiocie tej sprawności lub zdolności; np. widzenie obejmuje wszystko, co należy do przedmiotu widzenia.

Jednakże, z uwagi na ton że uczynek cnotliwy powinien być ładzony należnymi okolicznościami, dla tego upominając przełożonych podwładni winni to czynić we właściwy sposób, a więc nie zuchwale i grubiańsko, lecz grzecznie i z szacunkiem. Pisze o tym Apostoł w 1 liście do Tymoteusza (5,1): „człowieka starszego nie strofuj surowo, ale proś jak ojca”. Dlatego Dionizy zganił mnicha Demofila[19)] za to, że pewnego kapłana upomniał bez uszanowania, bijąc go i wyrzucając z kościoła.

Ad 1. „Dotknięcie się” przełożonego jest niewłaściwe wtedy, gdy go ktoś gani bez szacunku, lub czyni mu ujmę. I to wyraża kara Boża za dotknięcie góry i arki przymierza.

Ad 2. „Sprzeciwić się komuś w oczy wobec wszystkich” wykracza poza granice upomnienia bratniego; w ten sposób Paweł nie byłby zganił Piotra, gdyby pod pewnym względem nie był mu równy, mianowicie pod względem obrony wiary Natomiast upomnieć po cichu i z szacunkiem może nawet ten, kto nie jest równy. I

taki sposób upomnienia zaleca Apostoł w liście do Kolosan (4,17): „powiedzcie Archippowi: bacz, abyś wypełnił posługę”.

Z drugiej jednak strony trzeba wiedzieć, że w wypadku zagrożenia dla wiary, podwładni powinni upominać przełożonych nawet publicznie. I tak nawet Paweł, który był podwładnym Piotra, strofował go publicznie, a powodem tego było grożące zaburzenie w sprawach wiary. I tak to rozumie Glossa Augustyna[20)] do listu do Galatów (2,14) mówiąc: „sam Piotr dał przykład przełożonym, by w wypadku zejścia z prostej drogi nie oburzali się na upomnienia podwładnych”.

Ad 3. Uważanie się wprost za lepszego niż przełożony wydaje się być pyszałkowatym zarozumialstwem. Nie jest jednak zarozumialstwem uważać się za lepszego pod pewnym względem, bo nie ma na świecie człowieka bez jakichś braków. Trzeba tu zauważyć, że upomnienie przełożonego z miłości nie dowodzi, że się upominający ma przez to za kogoś lepszego, bo okazał pomoc temu, który, według Augustyna, „im wyższe zajmuje stanowisko, na tym większe jest narażony niebezpieczeństwa”.

Artykuł 5

CZY GRZESZNIK POWINIEN UPOMINAĆ WINOWAJCÓW ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Popełnienie grzechu nie zwalnia z obowiązku zachowanie przykazań. Otóż, jak wiemy z art. 2., upomnienie bratnie jest nakazane przykazaniem. Wydaje się więc, że popełnienie przez kogoś grzechu nie jest powodem zwalniającym od dawania upomnień.

2. Jałmużna duchowa jest ważniejsza niż cielesna. Lecz grzesznik nie jest wolny od obowiązku dawania jałmużny cielesnej, a więc tym mniej z obowiązku jałmużny duchowej, jaką jest upomnienie winowajcy.

3. W swym 1 liście (1,8) Jan Ewangelista pisze: „jeślibyśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu, sami siebie zwodzimy”. Gdyby więc czyjś grzech miał być przeszkodą w dawaniu bratnich upomnień, nie byłoby nikogo, kto by mógł to czynić, a to byłoby nonsensem.

Jednakże coś przeciwnego twierdzi Izydor[21)]: „nie powinien poprawiać grzechów cudzych, kto sam jest niewolnikiem grzechu”; oraz Apostoł w liście do Rzymian (2,1): „w czym innych sądzisz, siebie samego potępiasz: bo to samo czynisz, co osądzasz”.

Odpowiedź: Jak wiemy z art. 3 (ad 2 i 3), prawo do upominania grzesznika ma ktoś, kto ma tyle zdrowego rozsądku, by mógł to czynić. Otóż, jak wiemy[22)], grzech nie niszczy wszystkiego, co w naszej naturze dobre, w grzeszniku zawsze pozostaje coś ze zdrowego rozsądku, czym może się posłużyć do spełnienia obowiązku dawania upomnień.

A jednak popełniony już grzech staje się przeszkodą w upominaniu, z trzech powodów. 1) Popełniony grzech czyni człowieka niegodnym upominać innych. Zwłaszcza, jeśli ktoś popełnił grzech cięższy, nie jest godzien dawać upomnienia

komuś za grzech lżejszy. Stąd to słowa Mateusza (7,3): „czemuż widzisz źdźbło w oku brata...”, Hieronim objaśnia[23)], mówiąc: „mowa tu o ludziach, którzy, sami omotani grzechem śmiertelnym, nie mogą się pogodzić z lżejszym grzechem brata”.

2) Grzesznik nie powinien dawać upomnień, bo to wywołuje oburzenie, jeśli jego grzech jest jawny, co dowodzi, że daje upomnienie nie z miłości, lecz raczej żeby się pokazać. Dlatego słowa Mateusza (7,4): „jak śmiesz rzec bratu swemu ...”, wyjaśnia Jan Chryzostom[24)]: „w jakim celu? Z miłości, by ratować bliźniego? O nie, boś najpierw powinien ratować siebie. A zatem chcesz nie ratować innych, lecz dawaniem dobrej nauki pokryć własne występki i zdobyć u ludzi sławę uczoności”.

3) Z powodu pychy upominającego, który lekceważąc własne grzechy, w własnym mniemaniu stawia się wyżej, a grzechy bliźniego osądza z twardą surowością, jakby sam był niewinny. Dlatego mówi Augustyn[25)]: „oskarżanie występków jest obowiązkiem ludzi dobrych, gdy to czynią źli, czynią co do nich nie należy”. I mówi dalej: „gdy nas konieczność zmusza do karcenia innych, pomyślmy najpierw czyśmy sami kiedyś tego samego występku nie popełnili; dalej pomyślmy, że jesteśmy ludźmi, a więc możemy go popełnić. Lub popełniliśmy, ale już go nie mamy; wtedy należy sobie uprzytomnić, że ludzie są ułomni, po to, by nasze upominanie wyszło nie z nienawiści, lecz z miłosierdzia. Jeśli natomiast znajdziemy, że tkwimy w tym samym grzechu, nie róbmy mu wyrzutów lecz współczujmy z nim i wezwijmy go do wspólnej poprawy”. Z powyższego wynika wniosek, że jeśli grzesznik upomina grzesznika z pokorą, tym nie grzeszy i nie ściąga na siebie dodatkowego potępienia, chociaż, upominając, w świadomości bliźniego, lub przynajmniej własnej, okazuje się godnym potępienia.

Z tego, co powiedziano, wynikają odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 6

CZY NALEŻY WSTRZYMAĆ SIĘ OD UPOMNIENIA Z OBAWY BY GRZESZNIK NIE STAŁ SIĘ JESZCZE GORSZY ?

Wydaje się, że ta obawa nie powinna wstrzymywać od upomnienia, ponieważ:

1. Grzech jest jakby chorobą duszy, co wyraża Psalmista (6,3): „zmiłuj się nade mną Panie, bom chory”. Otóż na kim spoczywa obowiązek opieki nad chorym, nie powinien ustępować gdy chory sprzeciwia się i odnosi się do niego z pogardą, gdyż to dowodzi, że stan chorego jest bardzo groźny, czego przykładem są szaleńcy. Tym więc usilniej powinien człowiek upominać grzesznika, niezależnie od tego, jak to przyjmie.

2. Według Hieronima[26)], „to, że się ktoś stanie gorszym, nie jest powodem do nieliczenia się z prawdą życiową”. Zaś przykazania Boże odnoszą się do prawdy życia. A ponieważ upomnienie bratnie jest nakazane przykazaniem wydaje się, że nie wolno rozmijać się z tą prawdą z powodu pogorszenia się upominanego.

3. Według listu do Rzymian (3,8). „nie wolno czynić źle, aby wyszło to na dobre”. A więc z tego samego powodu nie wolno pomijać dobra z obawy złego wyniku. Lecz upomnienie bratnie jest czymś dobrym, a więc nie należy go pomijać z obawy, że upominany stanie się przez to jeszcze gorszym.

Jednakże coś przeciwnego czytamy w księdze Przypowieści (9,8): „nie karć naśmiewcy, aby cię nie miał w nienawiści”, co Glossa objaśnia[27]: „nie należy się bać tego, by upominany szyderca obrzucił cię obelgami; natomiast należy raczej strzec się, by w wyniku nienawiści nie stał się jeszcze gorszym”. Należy więc zaniechać upomnienia bratniego w wypadkach, gdzie zachodzi obawa, że upominany w wyniku tego stanie się gorszym.

Odpowiedź: Jak już wiemy z art. 3, upomnienia grzesznika jest dwojakie. Jedno, należące do przełożonych, służy dobru społecznemu i ma siłę zmuszającą. I takie upomnienie nie może być pominięte z obawy przed oburzeniem ze strony upomnianego. Jeśli nie chce się poprawić z własnej woli, powinien być karami zmuszony do porzucenia grzechu; a także, jeśli mimo to nie poprawi się, upomnienie jest przysługą dla dobra społecznego, bo tym sposobem ratuje się sprawiedliwy porządek, oraz daje się odstraszający przykład innym. (113) Dlatego sędzia nie zawaha się wydać wyroku skazującego z obawy przed oburzeniem ze strony skazanego lub jego przyjaciół.

Drugi rodzaj upomnienia jest bratni, zmierzający do poprawy grzesznika; nie ma on mocy zmuszającej, lecz jest zwykłym zwróceniem uwagi. Dlatego, jeśli zachodzi prawdopodobieństwo, że upominany nie przyjmie upomnienia, lecz, przeciwnie, stanie się jeszcze gorszy, należy upomnienia zaniechać, bo środki do celu należy stosować w zależności od tego, czy do celu prowadzą.

Ad 1. Lekarz używa pewnego przymusu w stosunku do szaleńców, nie chcących poddać się zabiegom lekarskim. Do tego podobne jest upomnienie przełożonych, połączone z przymusem, ale nie zwykłe upomnienie bratnie.

Ad 2. Upomnienie bratnie jest nakazane przykazaniem jako uczynek cnoty, jeśli odpowiada celowi. Gdy więc raczej przeszkadza osiągnięciu celu, np. gdy przez nie człowiek staje się gorszym, upomnienie rozmija się z prawdą życia i nie jest nakazane przykazaniem.

Ad 3. Środki do celu są dobre ze względu na cel. Dlatego upomnienie bratnie, które jest przeszkodą w osiągnięciu celu, a więc w poprawie grzesznika, już nie jest czymś dobrym. Zaniechanie tego upomnienia nie jest więc pominięciem dobra dla uniknięcia zła.

Artykuł 7

CZY NA MOCY PRZYKAZANIA W UPOMINANIU BRATNIM NALEŻY NAJPIERW UPOMNIEĆ PO CICHU ZANIM SIĘ ZROBI DONIESIENIE ? (114)

Wydaje się, że przykazanie nie zobowiązuje do tego, by doniesienie było poprzedzone cichym upomnieniem, ponieważ:

1. W spełnianiu dzieł miłości powinniśmy naśladować Boga, jak to powiedziano w liście do Efezjan (5,1-2): „bądźcie naśladowcami Bożymi jako synowie najmilsi i postępujcie w miłości”. Otóż w pewnych wypadkach Bóg karze

publicznie za grzech, bez uprzedniego upomnienia w tajemnicy; zatem nie obowiązuje ono w upomnieniu bratnim.

2. Według Augustyna[28)], „przykład Świętych uczy nas, jak mamy rozumieć przykazania Pisma św.” Otóż w postępowaniu Świętych spotykamy się z wypadkami publicznego ogłoszenia grzechu tajemnego bez uprzedniego upomnienia prywatnego. I tak w księdze Rodzaju (37,2) czytamy, że Józef „oskarżył braci swoich przed ojcem o grzech bardzo brzydki”; a w Dziejach Apostolskich (5,3-4.9) czytamy, że Piotr publicznie wywołał Ananiasza i Safirę, którzy sekretnie ujęli z zapłaty za sprzedaną przez nich rolę, wcale nie dając im przed tym cichego upomnienia. Nie ma również wzmianki, by sam Pan Jezus upominał w tajemnicy Judarza zanim go oskarżył. Nie ma więc obowiązku, by wyjawienie publiczne miało być poprzedzone upomnieniem po cichu.

3. Oskarżenie jest czymś cięższym niż doniesienie. Lecz człowiek może wnieść oskarżenie publiczne bez żadnego uprzedniego upomnienia prywatnego, jako że według prawa kościelnego, „oskarżenie powinno być poprzedzone tylko doniesieniem na piśmie” [29)].

4. Nie wydaje się podobnym do prawdy, by co jest przyjęte jako powszechny obyczaj wśród ludzi religijnych, było sprzeczne z przykazaniami Chrystusowymi. Lecz w zakonach panuje zwyczaj, że przewinienia niektórych zakonników są ogłaszane na ich zebraniach (kapitule), bez uprzedniego osobistego upomnienia.

5. Zakonnicy mają obowiązek posłuszeństwa dla swych przełożonych. Otóż przełożeni wydają niekiedy polecenia, wszystkim lub tylko niektórym zakonnikom, by ich zawiadamiali, jeśli coś zajdzie, co powinno być poprawione. Wydaje się więc, że powinni ich o tym powiadomić przed upomnieniem winnych.

Jednakże coś przeciwnego utrzymuje Augustyn[30)], który w objaśnieniu do słów Mateusza (18,15): „upomnij go w cztery oczy”, mówi: „zamierzając czyjąś poprawę, oszczędzaj jego wstyd. Bo może dojść do tego, że wobec oskarżenia publicznego zacznie ze wstydu bronić swego grzechu; tak, kogo chciałeś uczynić lepszym, staniesz się sprawcą jego pogorszenia”. Otóż przykazanie miłości zobowiązuje nas, byśmy wystrzegali się uczynienia naszego brata gorszym. Zatem w upominaniu bratnim powinniśmy zachować nakazany przykazaniem porządek.

Odpowiedź: W sprawie publicznych doniesień grzechów należy zrobić rozróżnienie. Grzechy są albo publiczne, albo ukryte. Jeśli są publiczne, należy myśleć nie tylko o środkach poprawy tego kto grzech popełnił, lecz także o tych, którzy o tym grzechu wiedzą, by nie brali złego przykładu. Dlatego grzechy publiczne powinny być strofowane publicznie, zgodnie z upomnieniem Apostoła z 1 listu do Tymoteusza (5,20): „grzeszników napominaj wobec wszystkich, aby i inni lękiem byli zdjęci”; według bowiem Augustyna[31)], słowa te odnoszą się do grzechów publicznych.

Natomiast do grzechów ukrytych należy zastosować słowa Pana Jezusa (Mt 18,15): „jeśliby zgrzeszył przeciwko tobie brat twój”. Jeśli cię bowiem obraził publicznie wobec innych ludzi, zgrzeszył nie tylko przeciwko tobie, lecz także przeciw innym, w których wprowadził zamieszanie. A jednak nawet grzechy ukryte mogą być szkodliwe dla bliźnich, dlatego należy co do tego rozróżnić. Niektóre grzechy zakryte grożą bliźnim cielesnym lub duchowym niebezpieczeństwem, np. gdy ktoś po cichu

znosi się z nieprzyjacielem, by mu wydać miasto, lub gdy jakiś heretyk odciąga ludzi od wiary po cichu. A ponieważ kto tak postępuje, grzeszy nie tylko na swą szkodę, lecz także na szkodę innych ludzi, należy wobec niego zastosować doniesienie natychmiastowe, a to celem unieszkodliwienia jego zamiarów, chyba, że ktoś jest mocno przekonany, iż jego upomnienie prywatne przyniesie natychmiastowy skutek.

Są jednak grzechy, szkodliwe dla grzeszącego, lub dla ciebie, bo albo szkodzi ci grzeszny czyn, lub sama wiadomość o tym sprawia ci przykrość. W takich wypadkach należy dążyć tylko do ratowania grzeszącego brata. I jak lekarz stara się doprowadzić organizm do zdrowia, o ile możności bez ucinania jednego z członków, a dopiero jeśli bez tego się nie obejdzie, wycina członek mniej potrzebny, dla ratowania życia całości, - podobnie kto stara się o poprawę brata powinien ile możności doprowadzić go do poprawy budząc jego sumienie tak, by na tym dobre jego imię nie ucierpiało. Ten sposób postępowania przynosi pożytek, po pierwsze upominanemu grzesznikowi, nie tylko w sprawach doczesnych, bo przeważnie z utratą dobrego imienia ponosi szkodę materialną, lecz także w duchowych, bo wielu ludzi odciąga od grzechu obawa przed niesławą do tego stopnia, że widząc się już pozbawionymi dobrego imienia, grzeszą bez liczenia się z czymkolwiek. Dlatego Hieronim wyraża się[32)], że „brata należy upomnieć w cztery oczy, bo jeśli już raz zatraci wstyd i wzgląd na ludzi, zatwardzi się w grzechu". Po drugie, należy ratować dobre imię grzesznego brata dlatego, bo zniesławienie jednego udziela się innym, zgodnie z tym, co mówi Augustyn[33)]: „gdy jeden z zakonników jest oskarżony o jakieś zmyślone lub rzeczywiste przestępstwo, zaraz ludzie złej woli czynią wszystko, naciskiem, zabiegami, intrygami, by myślano, że wszyscy są tacy". Dlatego wreszcie, bo nadanie rozgłosu jednemu grzechowi niejako zachęca innych do grzeszenia. - A jednak, ponieważ sumienie jest ważniejsze niż dobre imię, dlatego Bóg chce, by sumienie brata było uwolnione od grzechu, choćby z uszczerbkiem dla jego imienia przez wywołanie publiczne.

Stąd wniosek, że przykazanie nakłada obowiązek upomnienia w cztery oczy, przed wywołaniem publicznym.

Ad 1. Bóg zna wszystko, co zakryte; tajemne grzechy są jawne wobec sądów Bożych tak, jak publiczne wobec sądów ludzkich. A jednak Bóg przeważnie tajemnym upomnieniem daje grzesznikom przestrogę, tchnąc na nich wewnętrznie, świadomie we śnie, co wyraża Hiob (33,15-7): „przez sen w widzeniu nocnym n gdy przypada twardy sen na ludzi ..., wtedy otwiera uszy mężów, a ćwicząc, naucza ich karności, aby odwieść człowieka od tego, co czyni".

Ad 2. Jako Bóg, Pan Jezus widział grzech Judasza tak, jakby był uczyniony publicznie i dlatego mógł zaraz przystąpić do jego wywołania. A jednak tego nie uczynił, lecz ostrożnie go upomniał. Natomiast Piotr ogłosił publicznie grzech Ananiasza i Safiry jako wykonawca woli Bożej, bo grzech ich wyjawił mu Bóg. Zaś co do Józefa, należy wierzyć, że chociaż to nie zostało zapisane, to jednak braci upominał. Choć można też powiedzieć, że grzech braci miał charakter publiczny wśród nich; stąd też jest napisane w liczbie mnogiej: „oskarżył braci swoich".

Ad 3. Przykazanie Pańskie nie ma zastosowania w wypadkach zagrożenia społeczeństwa, bo wtedy grzech szkodzi nie tylko grzeszącemu.

Ad 4. Ogłaszanie przewin, czynione na kapitule zakonnej, dotyczy tylko niezniesławiających lekkich przewinień. Dlatego są to raczej przypomnienia już zapomnianych wykroczeń, a nie oskarżenie lub wywołanie. Gdyby jednak chodziło o występek znieskławiający zakonnika, kto by przy sposobności kapituły taki grzech ogłosił, przekroczyłby przykazanie Pańskie.

Ad 5. Nie wolno być posłusznym wobec przełożonego, jeśli to jest sprzeczne z przykazaniem Bożym, co jest wyrażone w Dziejach Apostolskich (5,29): „bardziej trzeba słuchać Boga aniżeli ludzi". Dlatego nakaz przełożonego, by mu ktoś donosił o występkach do poprawienia, należy rozumieć rozsądnie, z zachowaniem porządku obowiązującego przy bratnim upomnieniu, niezależnie od tego, czy przełożony nakazał to wszystkim, czy tylko komuś pojedynczemu. Gdyby jednak przełożony nakazał to wyraźnie sprzecznie z przez Boga ustanowionym porządkiem, grzeszyłby i on sam, wydając takie polecenie i grzeszyliby ci, którzy go posłuchali; działa on bowiem sprzecznie z przykazaniem Bożym, w czym posłusznym mu być nie wolno. (115) Ponieważ nie przełożony, lecz tylko Bóg, jest sędzią tajemnic sumienia, dlatego nie ma on władzy nakazywania czegoś w sprawach występków ukrytych, chyba że się w jakiś sposób ujawniają, np. już o tym mówią ludzie, lub są poszlaki. W tych wypadkach może przełożony wydać takie polecenie, na sposób postępowania sądów cywilnych lub kościelnych, a więc może domagać się przysięgi na prawdziwość zeznań.

Artykuł 8

CZY ZANIM SIĘ KOGOŚ DONIESIE DO PRZEŁOŻONYCH WINNO SIĘ GO NAJPIERW UPOMNIEĆ WOBEC ŚWIADKÓW ?

Wydaje się, że to nie jest potrzebne, ponieważ:

1. Nie powinno się wyjawiać wobec drugich grzechów nie-jawnych, bo człowiek, który tak czyni raczej „zdradza" występek, „naprawia" brata, jak się wyraża Augustyn[24)]. Lecz kto przywołuje świadków dla upomnienia, wyjawia przed nimi grzech brata.

2. Człowiek ma obowiązek miłować bliźniego tak, jak miłuje siebie samego. Lecz nikt nie popełnia grzechu tajemnego wobec świadków. Zatem nie wolno też wołać świadków w sprawie czyjegoś grzechu ukrytego.

3. Świadków przywołuje się celem udowodnienia czegoś. Lecz w sprawach nikomu nie znanych dowód ze świadków nie jest dowodem. (115) A więc przywoływanie świadków jest bez sensu.

4. Mówi Augustyn[35)]: „pierwej trzeba powiadomić przełożonego niż świadków". Lecz powiadomienie przełożonego oznacza powiedzenie tego Kościołowi.

Jednakże coś wręcz przeciwnego powiedział Pan Jezus w Ewangelii Mateusza (18,15-7).

Odpowiedź: Mając do czynienia z dwoma skrajnościami, najlepiej wybrać środek. Otóż co do upomnienia bratniego Pan Jezus chce, by początek odbył się w tajemnicy, mianowicie bratnie upomnienie w cztery oczy, koniec natomiast publicznie,

mianowicie, by go donieść Kościołowi. Dlatego jest czymś stosownym użyć sposobu pośredniego, a więc przywołania świadków, by najpierw wskazać na grzech brata wobec małej grupki świadków, których obecność raczej pomoże niż zaszkodzi w doprowadzeniu go do poprawy bez zniesławienia publicznego.

Ad 1. Niektórzy byli zdania, że porządek, jakiego należy przestrzegać w upominaniu bratnim, zaczyna się od upomnienia go w cztery oczy; jeśli posłucha, to dobrze. Jeśli nie posłucha, a o grzechu nie wie nikt, nie należy nic robić dalej. Jeśli jednak z pewnych poszlak dowiedzieli się o grzechu liczni ludzie, należy przedsięwziąć dalsze kroki, kierując się przy tym nakazem Pana Jezusa. To zdanie jest sprzeczne z tym, co w swej Regule powiedział Augustyn, mianowicie, że grzechu brata nie należy ukrywać, „bo inaczej doprowadzi serce do zgnilizny".

Trzeba więc dać inne wyjaśnienie. Mianowicie, najpierw należy dać upomnienie w cztery oczy, raz lub więcej razy, jak długo jest nadzieja, że to przyniesie skutek. W ciągu tego można dojść do prawdopodobnego wniosku, że upominanie w cztery oczy do niczego nie prowadzi; wtedy pomimo że grzech jest nadal nikomu nie znany, należy zrobić krok dalszy i upomnieć go wobec świadków. Jeśliby jednak było prawdopodobne, że to nie wpłynie na poprawę brata, a nawet pogorszy sprawę, należy całkowicie zaprzestać starań o jego poprawę, jak to wyżej powiedzieliśmy.

Ad 2. Człowiek nie potrzebuje świadków do poprawienia się z własnych grzechów, co jednak może potrzebne przy wpływaniu na poprawę brata.

Ad 3. Trzy są powody upominania wobec świadków. 1) Dla wykazania, że uczynek o który chodzi jest rzeczywiście grzechem, jak mówi Hieronim[36)]. 2) Aby zrobić wyrzut, jeśli uczynek się powtarza, tak Augustyn w swej Regule. 3) Aby dowieść, „że upominając, brat spełnił swój obowiązek w miarę swych sił", tak Jan Chryzostom[37)].

Ad 4. Augustyn ma tu na myśli, że najpierw należy donieść przełożonemu niż powiadomić o tym świadków w tym rozumieniu, że przełożony jako osoba prywatna może skuteczniej wpłynąć na poprawę niż inni, a donieść nie jako przedstawicielowi Kościoła, a więc jako sędziemu miejscowemu.

ZAGADNIENIE 34
O NIENAWIŚCI

Przejdziemy teraz do badania wad przeciwnych miłości. Tymi są: 1. Nienawiść, jako przeciwieństwo miłowania; 2. Zniechęcenie i zazdrość, jako przeciwieństwo radości właściwej dla miłości; 3. Niezgoda i rozłam (schyzma), jako przeciwieństwo pokoju; 4. Obraza i zgorszenie, będące przeciwieństwem dobroczynności i poprawie bratniej. (117)

Zagadnienie nienawiści obejmuje sześć pytań: 1. Czy można nienawidzić Boga? 2. Czy nienawidzenie Boga jest największym grzechem? 3. Czy nienawidzenie bliźniego jest zawsze grzechem? 4. Czy jest największym między grzechami przeciw bliźniemu? 5. Czy jest wadą główną? 6. Z jakiej wady głównej się rodzi?

Artykuł 1

CZY MOŻE KTOŚ MIEĆ W NIENAWIŚCI BOGA?

Wydaje się, że Boga nikt nie może mieć w nienawiści, ponieważ:

1. „Co w sobie jest dobre i piękne, jest przez wszystkich miłowane i cenione", pisze Dionizy[1)]. A ponieważ Bóg to sama dobroć, i piękno, więc nie może być przez nikogo nienawidzony.

2. W apokryfach Ezdrasza czytamy[2)], że „wszystko woła o prawdę i rozkoszuje się w jej dziełach". Otóż, według Ewangelii Jana (14,6), Bóg jest samą prawdą, więc wszyscy Go miłują, i nikt nie może Go nienawidzić.

3. Nienawiść jest ruchem odwracającym i oddalającym. Otóż Dionizy wyraża się[3)], że Bóg „wszystko pociąga i zwraca ku sobie". A więc jest niemożliwe, by Go ktoś miał w nienawiści.

A jednak coś przeciwnego czytamy w Psalmie (73,23): „pycha tych, którzy cię nienawidzą zawsze wzrasta", zaś w Ewangelii Jana (15,24) mamy słowa: „lecz teraz widzieli a znienawidzili i mnie, i Ojca mego".

Odpowiedź: Jak wynika z tego, co już powiedziano dotąd, nienawiść jest ruchem siły pożądawczej, którą wprawia w ruch poznanie jakiejś rzeczy. Człowiek może poznawać Boga w dwojaki sposób: w nim samym, gdy go widzi w jego istocie, oraz przez stworzone przez Boga skutki, mianowicie, gdy „niewidzialne Jego rzeczy... przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały", jak pisze Apostoł do Rzymian (1,20). Otóż istota Boga to sama dobroć, a dobroci nie można nienawidzić, bo w istocie dobroci leży ton iż jest i ma być miłowaną. Jest więc niemożliwe, by ktoś, kto widzi Boga w Jego istocie, nienawidził Go.

Przypatrzmy się jednak temu, co Bóg stworzył. Są stworzenia które w żaden sposób nie mogą wywołać sprzeciwu woli ludzkiej. Bo takie skutki Boże jak być, żyć i poznawać, są czymś, co kochają i do czego dążą wszyscy. A więc Bóg nie może być miany w nienawiści nawet jako twórca tego rodzaju skutków.

Są wszakże i inne przez Boga uczynione rzeczy, które nie podobają się zepsutej woli ludzkiej, np. wymierzona na człowieka kara Boża. Zakaz grzechu przez prawo Boże wywołuje bunt w rozregulowanej grzechem woli. Z powodu takich skutków niektórzy ludzie mogą Boga znienawidzić, za to, że zakazuje grzeszyć i wymierza karę. (118)

Ad 1. Zarzut ten jest słuszny w odniesieniu do ludzi widzących istotę Boga, będącą zarazem istotą dobra.

Ad 2. Ten zarzut jest słuszny w odniesieniu do Boga, pojętego jako sprawcę skutków, które budzą w człowieku samorzutną miłość ku nim; tu należą dzieła prawdy nasuwające ludziom Jego znajomość.

Ad 3. Bóg wszystko zwraca i pociąga ku sobie jako początek bytu; wszystkie bowiem stworzenia, tym samym że są, zdążają do upodobnienia się do Boga, który jest bytem istotnym.

Artykuł 2

CZY NIENAWIŚĆ BOGA JEST NAJWIĘKSZYM GRZECHEM ?

Wydaje się, że nienawiść Boga nie jest największym grzechem, ponieważ:

1. Najcięższym grzechem jest grzech przeciw Duchowi Świętemu, który to grzech, według Ewangelii Mateusza (12,31), jest nieodpuszczalny Lecz nienawiść Boga nie jest wliczona do grzechów przeciw Duchowi Świętemu, a więc nie jest najcięższym grzechem.

2. Grzech polega na oddaleniu się od Boga. Lecz bardziej wydaje się być oddalony od Boga człowiek niewierzący, który nie ma nawet tej znajomości Boga, jaką ma człowiek wprawdzie Go nienawidzący, ale który coś o Nim wie. Wydaje się więc, że niewiara jest cięższym grzechem niż nienawiść Boga.

3. Boga nienawidzą ludzie tylko z powodu tych skutków, które są przeciwne ich woli, a szczególnie z powodu kary. Otóż nienawidzenie kary nie jest największym grzechem, a więc i nienawidzenie Boga nie jest największym grzechem.

A jednak: „przeciwieństwem najlepszego jest najgorsze", jak się wyraża Filozof[4)]. Lecz nienawiść Boga jest przeciwieństwem miłowania Boga, a to miłowanie jest czymś dla człowieka najlepszym; wobec tego nienawidzenie Boga jest dla człowieka najgorsze.

Odpowiedź: Kalectwo grzechu polega na odwróceniu się od Boga. To zaś odwrócenie nie byłoby zawinione, gdyby nie wyszło z woli. Zatem powodem winy jest dobrowolne odwrócenie się od Boga. To zaś dobrowolne odwrócenie się od Boga dokonuje się w nienawiści samą jej treścią, gdy w innych grzechach przez udział i pośrednio. Bo jak wola bezpośrednio lgnie do tego, co kocha, tak też bezpośrednio unika tego, czego nienawidzi; gdy więc ktoś nienawidzi Boga, wola chce od Niego się odwrócić. Natomiast w innych grzechach, np. gdy ktoś cudzołoży, wola nie chce bezpośrednio od Boga się odwrócić, a odwraca się w sposób pośredni, mianowicie chceniem sprzecznej z porządkiem przyjemności, z którą łączy się odwrócenie się od Boga. Otóż zawsze to, co jest samo przez się jest większe niż co jest poprzez coś innego. Dlatego spośród innych grzechów nienawiść Boga jest najcięższym grzechem. (119)

Ad 1. Według Grzegorza[5)], „co innego jest nie czynić dobrze, a co innego nienawidzić dawcę dobra, podobnie jak co innego jest grzeszyć z lekkomyślności, a co innego grzeszyć z rozmysłu". Z tego wniosek, że nienawidzenie Boga, dawcy wszelkich dóbr, jest grzeszeniem z rozmysłu, a więc grzechem przeciwko Duchowi Świętemu. Jest więc oczywiste, że nienawiść Boga jest najbardziej grzechem przeciwko Duchowi Świętemu, branemu jako osobny rodzaj grzechu. Nie jest jednak zaliczona do grzechów przeciwko Duchowi Świętemu, ponieważ jest obecna w każdym z nich. (120) .

Ad 2. Niewiara, brana w niej samej, nie jest zawiniona, chyba że jest chciana. Dlatego stopień ciężkości grzechu niewiary zależy od stopnia, w jakim niewiara jest chciana. Stąd pochodzi, że powodem grzeszności w niewierze nie jest nienawiść Boga,

którego prawdziwość uznaje wiara. I dlatego, jak przyczyna jest mocniejsza niż skutek, tak nienawiść Boga jest większym grzechem niż niewiara.

Ad 3. Nie każdy, kto nienawidzi kar, nienawidzi Boga, sprawcę kary; wielu bowiem ludzi nienawidzi kar, a jednak znosi je cierpliwie z uszanowania dla sprawiedliwości Bożej. Wyraża to Augustyn[6)]: „Bóg każe znosić zło kary, a nie je lubieć". Natomiast jeśli ktoś przerzuci swą nienawiść na karzącego Boga, oznacza to nienawidzenie samej Bożej sprawiedliwości, a to już jest najcięższym grzechem. Wyraża to Grzegorz[7)]: „zawsze cięższym jest grzechem miłość do grzechu niż jego popełnianie, i większą nieprawością jest nienawidzenie sprawiedliwości niż jej nie czynienie".

Artykuł 3

CZY KAŻDE NIENAWIDZENIE BLIŹNIEGO JEST GRZECHEM ? (121)

Wydaje się, że nie każda nienawiść bliźniego jest grzechem, gdyż:

1. Żadne przykazanie boskie lub rady nie nakazują grzechu, zgodnie z księgą Przypowieści (8,8): „sprawiedliwe są wszystkie mowy moje, nie masz w nich nic krzywego ani przewrotnego". Natomiast u Łukasza (14,26) czytamy: „jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki ... nie może być uczniem moim". A więc nie każda nienawiść bliźniego jest grzeszna.

2. Nie może być grzechem uczynek, którym naśladujemy Boga. Natomiast naśladowanie Boga prowadzi nas do nienawidzenia niektórych ludzi; powiedziano bowiem w liście do Rzymian (1,30): „oszczercy, znienawidzeni przez Boga". A więc możemy niektórych ludzi . mieć w nienawiści bez popełnienia grzechu.

3. Co naturalne, nie jest grzechem, jako że grzech, według Jana Damasceńskiego[8)], jest „odejściem od zgodności z naturą". Otóż każda rzecz ze swego przyrodzenia nienawidzi tego, co jest jej przeciwne i co ją chce zniszczyć. Nie wydaje się więc być grzechem nienawidzenie swego nieprzyjaciela.

A jednak coś przeciwnego powiedziane jest w 1 liście Jana Ewangelisty (2,9): „kto nienawidzi brata swego, jest w ciemności", a ciemności to grzech. Tak więc nienawidzenie brata nie może nie być grzechem.

Odpowiedź: Wiemy, że nienawiść jest przeciwieństwem miłości. Dlatego nienawiść jest złem tak, jak miłość jest dobrem. Otóż miłość należy się bliźniemu co do tego, co ma od Boga, a więc co jest w nim z natury lub z łaski; natomiast nie należy mu się miłość co do tego, co ma z siebie i od diabła, a więc co do tego, co jest w nim grzeszne i niezgodne ze sprawiedliwością. Wolno więc mieć w nienawiści w bracie jego grzech i wszystko co odchyla się od sprawiedliwości boskiej; natomiast nie wolno bez grzechu nienawidzić jego natury i łaski. Już to samo, że nienawidzimy w bracie przewinienie i brak sprawiedliwości, jest dowodem jego miłości; tym samym bowiem jest życzyć komuś dobra i nienawidzić jego zła. Zatem, mówiąc o nienawiści brata wprost, jest ona zawsze grzeszna.

Ad 1. Pod względem łączącej ich z nami wspólnoty natury i krwi, rodziców mamy czcić, bo tak nakazuje przykazanie Boże (Wyjs 20,12). Natomiast mamy ich nienawidzić, pod względem przeszkody jaką są dla nas w staraniu się o osiągnięcie sprawiedliwości boskiej.

Ad 2. Bóg nienawidzi u oszczerców ich przewinień, nie ich naturę. I my również nie popełniany grzechu, nienawidząc oszczerców w taki właśnie sposób.

Ad 3. Ludzie nie są naszymi przeciwnikami dobrem, jakie mają od Boga; winniśmy ich miłować dla tego właśnie dobra. Natomiast są naszymi przeciwnikami tym, że odnoszą się do nas wrogo, co już jest z ich strony przewinieniem; otóż za to mamy ich nienawidzić. Powinniśmy bowiem mieć w nienawiści ich wrogość w stosunku do nas.

Artykuł 4

CZY NIENAWIŚĆ JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM JAKI POPEŁNIAMY W STOSUNKU DO BLIŹNIEGO ?

Wydaje się, że tak, gdyż:

1. W swym 1 liście (3,15) Jan Ewangelista pisze: „każdy, kto nie miłuje brata swego, mordercą jest". Otóż morderstwo jest najcięższym grzechem przeciw bliźniemu, a więc i nienawiść.

2. „Najgorsze jest przeciwieństwem najlepszego", mówi Filozof[9)]. Otóż czymś najlepszym, co możemy okazać bliźniemu jest miłość, bo wszystko inne sprowadza się do miłości, a wobec tego nienawiść jest czymś najgorszym.

A jednak: Według Augustyna[10)], złem jest to, „co szkodzi". Otóż bardziej niż nienawiścią szkodzi się bliźniemu innymi grzechami, np. kradzieżą, morderstwem i cudzołóstwem. Zatem nienawiść nie jest najcięższym grzechem.

2. Wyjaśniając słowa Ewangelii Mateusza (5,l9): „kto by przestąpił jedno z tych najmniejszych przykazań...", Jan Chryzostom mówi[11)]: „przykazania Mojżeszowe, nie zabijaj, nie cudzołóż, są małe ze względu na nagrodę za ich wypełnienie, ale są wielkie ze względu na grzech gdy się je przekroczy; natomiast przykazanie Chrystusowe, nie gniewaj się, nie pożądaj, ze względu na nagrodę są wielkie, ale pod względem grzechu są mniej ważne". Otóż nienawiść jest odruchem wewnętrznym, tak samo jak gniew i pożądliwość, a wobec tego jest mniejszym grzechem niż morderstwo.

Odpowiedź: Grzech przeciw bliźniemu jest zły z dwu powodów. Pierwszym jest zepsucie porządku w grzeszącym, drugim szkoda wyrządzona temu, przeciw komu grzech popełniono. Otóż biorąc pod uwagę pierwszy powód, nienawiść jest większym grzechem niż czyny zewnętrzne, dokonane na szkodę bliźniego, ponieważ nienawiść wykoleja wolę człowieka, a wola jest czymś najważniejszym w człowieku i z niej to wychodzi każdy grzech. Tak dalece, że nawet jeśli uczynki zewnętrzne są nieporządne bez nieporządku w woli, nie są one grzechami, np. gdy ktoś zabije człowieka nieświadomie lub zapalony sprawiedliwością. Jeśli w zewnętrznym czynie grzesznym przeciw bliźniemu jest jakaś wina, wszystko pochodzi z wewnętrznej

nienawiści. Biorąc natomiast pod uwagę szkodę wyrządzoną bliźniemu, grzechy zewnętrzne są gorsze niż nienawiść wewnętrzna.

Z tego wynikają odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 5

CZY NIENAWIŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ ? (122)

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Nienawiść jest przeciwieństwem miłości wprost. Otóż miłość jest cnotą najbardziej naczelną, i matką wszystkich innych cnót. Zatem i nienawiść jest naczelną wadą główną i początkiem wszystkich innych wad.

2. Grzech lęgnie się w skłonności naszych namiętności, zgodnie z listem do Rzymian (7,5): „namiętności grzeszne... działały w członkach naszych, byśmy przynosili owoc śmierci". Otóż, jak wiemy, wszystkie inne namiętności wydają się pochodzić z miłości i nienawiści. Zatem nienawiść trzeba zaliczyć do wad głównych.

3. Wada jest złem moralnym. A ponieważ nienawiść jest czymś bardziej złym niż inne namiętności, dlatego należy ją uznać za wadę główną.

A jednak: Grzegorz[12)] nie wymienia nienawiści między wadami głównymi.

Odpowiedź: Jak wiemy wadą główną jest wada, z której najczęściej rodzą się inne wady. Otóż wada jest przeciwna naturze człowieka jako istoty rozumnej. Zaś w działaniach sprzecznych z naturą, właściwości natury psują się stopniowo i powoli. Najpierw zachodzi odstępstwo od tego, co jest wymogiem natury w mniejszym stopniu, a na samym końcu od tego, co jest największym wymogiem natury, podobnie jak przy budowie to, co kładzie się najpierw, przy burzeniu zdejmuje się na końcu. Otóż czymś najbardziej człowiekowi wrodzonym i pierwszym odruchem jego natury jest powinność miłości dobra, zwłaszcza dobra, jakim jest Bóg i bliźni. Dlatego przeciwstawna tej miłości nienawiść, w dziele burzenia cnoty, czego dokonują wady, nie jest czymś pierwszym, lecz ostatnim; stąd też nienawiść nie jest wadą główną.

Ad 1. Według Filozofa[13)], „cnota każdej rzeczy polega na jej właściwym ustosunkowaniu do tego, co jest zgodne z jej naturą". Dlatego czymś pierwszym i głównym w cnotach ma. być ton co jest pierwszym i głównym w porządku natury. To jest powodem dla którego miłość uznaje się za cnotę najbardziej naczelną. Z tego też powodu nienawiść nie może być pierwszą wśród wad, o czym już powiedziano.

Ad 2. Nienawiść do zła przeciwnego dobru natury jest pierwszą namiętnością duszy n tak jak i miłość dobra naturalnego. Natomiast nienawiść do dobra odpowiadającego naturze nie może być czymś pierwszym, lecz zachodzi na końcu, bo taka nienawiść jest dowodem już istniejącego zepsucia natury, tak samo, jak miłość dobra obcego naturze. (123)

Ad 3. Zło jest dwojakie. Zło rzeczywiste, ponieważ przeciwstawia się dobru naturalnemu; ze względu na takie zło nienawiść może wyprzedzać inne namiętności. Oraz zło nie rzeczywiste, lecz pozorne: - coś jest rzeczywiście dobrem i czymś z

naturą zgodnym, ale z powodu zepsucia natury jest uważane za coś złego. Otóż nienawiść takiego zła musi być na końcu. I ten rodzaj nienawiści, a nie ten pierwszy, jest wadą.

Artykuł 6

CZY NIENAWIŚĆ RODZI SIĘ Z ZAZDROŚCI ?

Wydaje się, że nienawiść nie rodzi się z zazdrości, ponieważ:

1. Zazdrość jest pewnego rodzaju smutkiem na widok dobra bliźniego. Otóż nienawiść nie rodzi się ze smutku, lecz raczej odwrotnie, bo przecież smucimy się gdy nienawidzone zło jest obecne.

2. Nienawiść jest przeciwieństwem miłości. Otóż jak widzieliśmy, miłość bliźniego odnosi się do miłości Boga, a wobec tego także nienawiść bliźniego odnosi się do nienawidzenia Boga, a przyczyną nienawidzenia Boga nie jest zazdrość, bo przecież, jak twierdzi Filozof [14)], zazdrościmy nie osobom bardzo od nas odległym, lecz bliskim.

3. Jakiś jeden skutek ma jedną tylko przyczynę. Otóż przyczyną nienawiści jest gniew n co potwierdza Augustyn w słowach[15)]: „wzmagający się gniew przeradza się w nienawiść".

A jednak: Grzegorz twierdzi[16)], że nienawiść rodzi się z zazdrości.

Odpowiedź: Jak wiemy, nienawiść do bliźniego jest końcowym stopniem rozwoju grzechu przeciw niemu, ponieważ przeciwstawia się wrodzonemu uczuciu miłowania go. Ktoś odstępuje od tego, co mu jest wrodzone dlatego, bo zamierza uniknąć czegoś, czego unikanie jest wrodzone. Otóż każdemu zwierzęciu wrodzony jest pęd do ucieczki przed smutkiem i do pożądania przyjemności, jak tego dowodzi Filozof [17)]. Dlatego jak przyjemność jest przyczyną lubienia, tak smutek jest przyczyną nienawiści. Ciągnie nas do lubienia tego, co przyjemne, bo widzimy w tym jakieś dobro dla siebie, a do nienawiści tego, co nas zasmuca, bo widzimy w tym coś dla siebie złego. A ponieważ zazdrość to smutek z powodu dobra bliźniego, więc dobro bliźniego staje się dla nas nienawistne. Stąd to nienawiść rodzi się z zazdrości.

Ad 1. Ponieważ władza dążeniowa, tak zresztą jak i poznawcza, znajduje swe odbicie w czynach, dlatego ruchy siły dążeniowej są jakby kołowe. I tak w pierwszym pochodzie ruchu dążeniowego z miłości powstaje pragnienie, z tego zaś przyjemność gdy ktoś osiągnie ton czego pragnął. A ponieważ sama przyjemność z dobra lubianego jest też czymś dobrym, z tego wynika, że przyjemność jest przyczyną lubienia. Z tego samego powodu smutek jest przyczyną nienawiści.

Ad 2. Inaczej trzeba się patrzeć na miłowanie, a inaczej na nienawidzenie. Przedmiotem bowiem miłowania jest dobro, które z Boga przechodzi na stworzenia; dlatego miłość odnosi się najpierw do Boga, a w wyniku tego do bliźniego. Natomiast przedmiotem nienawiści jest zło, którego nie ma w Bogu, lecz w Jego stworzeniach, jako skutkach; powiedziano więc poprzednio, że Bóg nie jest przedmiotem nienawiści, chyba że ktoś patrzy się na Boga jako sprawcę skutków. Dlatego pierwej zachodzi

nienawiść bliźniego niż Boga. Skoro zaś zazdrość bliźniemu jest matką nienawiści w stosunku do niego, stąd pochodzi, że zazdrość ta jest przyczyną nienawiści w stosunku do Boga.

Ad 3. Nic nie przeszkadza, by coś pochodziło od różnych przyczyn z różnych powodów. Tak więc nienawiść może powstać i z gniewu i z zazdrości. Jednakże bardziej bezpośrednio rodzi się z zazdrości, która czyni dobro bliźniego czymś zasmucającym, a w wyniku tego nienawistnym. Natomiast z gniewu nienawiść rodzi się poprzez jakby jego rozrost. Pod wpływem gniewu najpierw chcemy dla bliźniego zła w pewnych granicach, mianowicie odwetu; dopiero potem w miarę trwałego wzmagania się gniewu dochodzi do tego, że człowiek pragnie dla bliźniego zła dla zła, i to już jest nienawiść. Z tego wynika, że zazdrość jest przyczyną nienawiści jako zarzewie spowodowane przedmiotem, zaś gniew jako przysposobienie. (124)

ZAGADNIENIE 35
O ZNIECHĘCENIU (125)

Zastanowimy się teraz nad wadami przeciwstawnymi radości wynikłej z miłości wlanej. Radości z dobra Bożego przeciwstawia się zniechęcenie, zaś radości z dobra bliźniego przeciwstawia się zazdrość. Dlatego najpierw zajmiemy się zniechęceniem, następnie zazdrością.

Zagadnienie zniechęcenia zbadamy w 4 punktach: 1. Czy jest grzechem? 2. Czy jest wadą osobną? 3. Czy jest grzechem ciężkim? 4. Czy jest wadą główną?

Artykuł 1

CZY ZNIECHĘCENIE JEST GRZECHEM ? (126)

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Filozof utrzymuje[1)], że „tym iż mamy uczucia nie zasługujemy ani na pochwałę ani na naganę”. Otóż zniechęcenie jest uczuciem bon według Jana Damasceńskiego[2)] i jak tego dowiedziono poprzednio[3)], jest postacią smutku.

2. Słabości cielesne powracające regularnie w tym samym czasie nie są czymś grzesznym. Otóż zniechęcenie jest taką słabością, a Kasjan[4)] daje na to przykład: „zniechęcenie ogarnia mnichów najmocniej koło południa; jest to jakby gorączka powtarzająca się regularnie o tym samym czasie, wnosząc w schorzałą duszę bardzo mocne rozgorączkowanie o tej samej godzinie”.

3. Nie wydaje się być grzechem co pochodzi z dobrego korzenia. Otóż zniechęcenie pochodzi z dobrego korzenia. Według bowiem Kasjana[5)], zniechęcenie pochodzi z tego, że ktoś „narzeka na brak u niego owoców duchowych i wychwala nieobecne dla niego daleko położone klasztory”, co wydaje się być wyrazem pokory.

4. Grzechu należy unikać; wyraża to Eklezjaztyk (21,2): „uciekaj przed grzechami jakoby przed wężem”. Natomiast Kasjan mówi[6)], „doświadczenie uczy, że zachowanie się wobec ataków zniechęcenia powinno polegać nie na ucieczce, lecz na przezwyciężaniu”. Tak zatem zniechęcenie nie jest grzechem.

A jednak: Ton czego Pismo św. zakazuje, jest grzechem. Otóż Pismo św. zakazuje zniechęcenia; według Eklezjastyka (6,26): „połóż ramię twoje i noś ją”, to znaczy duchową mądrość, „a niech ci się nie przykrzą jej więzy”. A więc zniechęcenie jest grzechem.

Odpowiedź: Według Jana Damasceńskiego[7)], zniechęcenie jest to „jakiś gnębiący smutek”, który tak bardzo przygniata duszę człowieka, że mu się nie chce nic robić; jest z tym podobnie jak z rzeczami tak przeżartymi kwasem, że odpychają swym zimnem. Tak więc zniechęcenie jest jakby obrzydzeniem w stosunku do działania, co wyraża Glossa[8)] do słów Psalmu (106,18): „wszelkim pokarmem brzydziła się dusza ich”, zaś według innych[9)] zniechęcenie „jest odrętwieniem umysłu do tego stopnia, że zaniedbuje się w podejmowaniu dobrych dzieł”.

Otóż tego rodzaju smutek jest zawsze zły, w pewnych wypadkach sam w sobie, a w pewnych ze względu na skutki. Zły sam w sobie jest smutek spowodowany złem pozornym i rzeczywistym dobrem, tak jak przeciwnie przyjemność jest zła, gdy jej powodem jest dobro pozorne, które w rzeczywistości jest złem. A ponieważ dobro duchowe jest dobrem rzeczywistym, smutek spowodowany takim dobrem jest zły sam w sobie. Ale nawet smutek z powodu rzeczywistego zła jest złym ze względu na skutki, gdy mianowicie smutek przygniecie człowieka do tego stopnia, że go odciąga od dobrego działania. Dlatego to Apostoł w 2 liście do Koryntian (2,7) nie chce, by czyniący pokutę „pogrążył się w smutku bez miary”. A ponieważ zniechęcenie, brane w znaczeniu tu przyjętym, oznacza smutek z powodu dobra duchowego, dlatego jest podwójnie złe: samo w sobie i ze względu na skutki. Dlatego zniechęcenie jest grzechem, bo jak wiemy[10)], zło zachodzące w ruchach dążnościowych nazywa się grzechem.

Ad 1. Same w sobie uczucia nie są grzeszne. Ganimy je wtedy, gdy zwrócą się do czegoś złego, a chwalimy gdy się zwrócą ku czemuś dobremu. Stąd i uczucie smutku samo w sobie nie jest czymś godnym pochwały lub nagany; lecz umiarkowany smutek z powodu zła jest godny pochwały, a smutek z powodu dobra lub nieumiarkowany jest czymś nagannym. I w tym znaczeniu zniechęcenie jest uważane za grzech.

Ad 2. Uczucia pożądań zmysłowych jako takie mogą być grzechem lekkim, a do tego skłaniają duszę do grzechu śmiertelnego. A ponieważ pożądanie zmysłowe działa poprzez narzędzia (organa) cielesne, jest możliwe, że zmiany organiczne czynią człowieka skłonniejszym do jakiegoś grzechu. Może się więc zdarzyć, że w wyniku zmian zachodzących w organizmie w pewnym czasie jakieś grzechy nas mocniej atakują. Otóż każda słabość organiczna zasmuca nas, dlatego to ludzie poszczący gdy koło południa zaczynają odczuwać potrzebę pokarmu i dokucza im słońce, odczuwają silniejsze napady zniechęcenia i ociężałości.

Ad 3. Jest obowiązkiem pokory skłonić człowieka do zdawania sobie sprawy ze swych braków i do niewynoszenia się samym sobą. Natomiast nie jest znakiem pokory, lecz raczej znakiem niewdzięczności, gdy człowiek lekceważy sobie dobra otrzymane od Boga. I z tego to lekceważenia wynika zniechęcenie, bo przecież smucimy się z tego, co uważamy jakby za złe lub mało warte. Zatem przy stawianiu

wysoko dóbr otrzymanych przez innych ludzi, nie wolno nam poniżać dóbr jakie Bóg dał nam, bo takie poniżanie ich czyni nas smutnymi.

Ad 4. Grzechu trzeba zawsze unikać; jednakże naciskający na nas pociąg do grzechu trzeba niekiedy zwalczać ucieczką, a niekiedy oporem. Ucieczką, gdy ciągłe myślenie o czymś wzmaga pociąg ze strony grzechu, jak to zachodzi w rozpuście; stąd Apostoł przestrzega w 1 liście do Koryntian (6,18): „unikajcie rozpusty". Dawaniem oporu, gdy wytrwała myśl o czymś usuwa pociąg ze strony grzechu, gdy pociąg ten pochodzi z powierzchownej znajomości rzeczy. I to właśnie zachodzi w zniechęceniu: - im więcej człowiek rozmyśla n ad dobrami duchowymi n tym widzą się mu milsze, a to powoduje zanik zniechęcenia. (126)

Artykuł 2

CZY ZNIECHĘCENIE JEST WADĄ OSOBNĄ ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Co zachodzi w każdej wadzie, nie jest powodem dla wady osobnej. Otóż każda wada powoduje w człowieku smutek z dobra duchowego tej wadzie przeciwstawnego; rozpustnika smuci dobro powściągliwości, a żarłoka dobro wstrzemięźliwości. A ponieważ zniechęcenie jest smutkiem z dobra duchowego, wydaje się, że nie jest wadą osobną.

2. Będąc postacią smutku, zniechęcenie jest przeciwieństwem radości. Lecz radość nie jest jakąś jedną osobną cnotą, wobec tego nie jest też odrębną wadą zniechęcenie.

3. Dobro duchowe jest przedmiotem, do którego każda cnota dąży a od którego każda wada ucieka. Otóż aby to dobro było powodem do powstania osobnej cnoty lub wady musiałoby do niego być dodane coś osobnego. Otóż do zniechęcenia nie ciągnie nic innego jak trud, bo przecież ludzie dlatego ociągają się w stosunku do dóbr duchowych, ponieważ ich osiągnięcie połączone jest z mozołem; dlatego to zniechęcenie jest swego rodzaju niesmakiem do czegoś. Unikanie trudu i szukanie wygody cielesnej, należy do tego samego, mianowicie do lenistwa i dlatego zniechęcenie byłoby nie czym innym lecz lenistwem, co jest widocznym fałszem, bo lenistwo jest przeciwieństwem zabiegliwości, natomiast zniechęcenie radości. Zatem zniechęcenie nie jest osobną wadą.

A jednak: Grzegorz[11)] wyodrębnia zniechęcenie od innych wad, a zatem jest wadą osobną.

Odpowiedź: Zniechęcenie jest smutkiem z dobra duchowego. Biorąc więc dobro duchowe w znaczeniu ogólnym, nie byłoby powodu, by zniechęcenie było wadą osobną, ponieważ jak już wiemy, każda wada ucieka od duchowego dobra właściwego dla cnoty przeciwstawnej danej wadzie. Nie można go też uważać za wadę osobną ze względu na to, że jest ucieczką przed dobrem duchowym jako trudnym i przykrym dla ciała, lub przeszkadzającym przyjemnościom cielesnym, bo te powody nie czyniłyby zniechęcenia czymś odrębnym od wad cielesnych, które ciągną człowieka do wygody i przyjemności ciała.

Trzeba więc podejść do tego zagadnienia inaczej. Mianowicie w dobrach duchowych jest jakiś porządek; wszystkie bowiem dobra duchowe należące do działalności poszczególnych cnót są podporządkowane jednemu dobru duchowemu, dobru Bożemu, które jest przedmiotem osobnej cnoty, miłości. Dlatego właściwością każdej cnoty jest radować się z własnego dobra duchowego, a tym jest jej własny czyn, natomiast rzeczą miłości jest radość duchowa, szczególnie z dobra Bożego. Podobnie jest ze smutkiem z duchowego dobra, jakim są uczynki poszczególnych cnót, taki smutek nie jest wadą osobną, lecz znajduje się we wszystkich wadach. Natomiast smutek z dobra Bożego, z którego miłość raduje się, należy do wady osobnej, zwanej zniechęceniem. (127)

Odpowiedzi na zarzuty wynikają z tego, co tu powiedziano.

Artykuł 3

CZY ZNIECHĘCENIE JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Każdy grzech śmiertelny jest sprzeczny z przykazaniami prawa Bożego, natomiast zniechęcenie nie jest sprzeczne z żadnym przykazaniem, co można stwierdzić znając 10 Przykazań.

2. Grzech czynu nie jest większym grzechem w tym samym rodzaju niż grzech serca. Lecz zaniechanie czynem jakiegoś dobra duchowego prowadzącego do Boga nie jest grzechem śmiertelnym, w przeciwnym bowiem razie grzeszył by śmiertelnie, kto by nie spełniał rad ewangelicznych. Zatem zaniechanie w sercu w wyniku smutku tych dzieł duchowych nie jest grzechem śmiertelnym, a wobec tego i zniechęcenie nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Grzech śmiertelny nie jest czymś, co popełniają ludzie doskonali. Natomiast zniechęcenie miało miejsce u mężów doskonałych. Stwierdza to Kasjan[12)], mówiąc, że zniechęcenie jest czymś, „czego doświadczają głównie mnisi; jest ona częstszym i bardziej zawziętym wrogiem, atakującym zwłaszcza pustelników”. Zatem zniechęcenie nie jest grzechem śmiertelnym.

A jednak: W 2 liście do Koryntian (7,10) powiedziano: „smutek światowy sprawia śmierć”. Lecz tym właśnie jest zniechęcenie, bo nie jest smutkiem zgodnym z Bogiem, a taki tylko jest przeciwstawnością smutku światowego, który powoduje śmierć[13)]. Zatem zniechęcenie jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Jak już wiemy, śmiertelnym nazywa się grzech który niszczy życie duchowe, istniejące dzięki miłości poprzez którą Bóg w nas przebywa. Stąd też taki grzech jest śmiertelny w swym rodzaju, który własną swoją treścią jest przeciwieństwem miłości. Otóż takim właśnie grzechem jest zniechęcenie. Wiemy bowiem[14)], że skutkiem płynącym z miłości jest radość z Boga; natomiast zniechęcenie jest smutkiem z dobra duchowego jako dobra Bożego. Dlatego w samym swym rodzaju zniechęcenie jest grzechem śmiertelnym.

Należy jednak pamiętać, że grzechy śmiertelne w swym rodzaju nie są śmiertelnymi, jeśli nie dojdą do swej pełnej dojrzałości. Otóż grzech dokonuje się za zgodą rozumu; mówimy tu bowiem o grzechu ludzkim, polegającym na uczynku ludzkim, którego początkiem jest rozum. Jeśli więc grzech zaczyna się w samej tylko zmysłowości i nie dojdzie do zgody ze strony rozumu, grzech jest lekkim z powodu niepełności uczynku. Tak np. w cudzołóstwie sama żądza zmysłowości jest grzechem lekkim, a dopiero gdy nastąpi zgoda rozumu staje się grzechem śmiertelnym. To samo zachodzi w zniechęceniu; jeśli jest tylko odruchem samej zmysłowości, powstałym z oporu ciała przeciw duchowi, wtedy jest grzechem lekkim. Niekiedy jednak dociera aż do rozumu, który zgadza się na ucieczkę, wstręt i obrzydzenie w stosunku do dobra Bożego do tego stopnia, że ciało całkowicie bierze górę nad duchem. Wtedy, oczywiście, zniechęcenie jest grzechem śmiertelnym.

Ad 1. Zniechęcenie jest przeciwne przykazaniu o święceniu dnia świętego; które to przykazanie, jako moralne, nakazuje spoczynek umysłu w Bogu, a temu sprzeciwia się smutek umysłu z dobra Bożego.

Ad 2. Zniechęcenie nie jest umysłowym zaniechaniem byle jakiego dobra duchowego, lecz dobra Bożego, do którego umysł musi przylgnąć. Jeśli więc ktoś smuci się z tego, że jest zmuszany do wykonywania uczynku cnotliwego, którego nie ma obowiązku dokonać, wtedy nie zachodzi grzech zniechęcenia; zachodzi natomiast, jeśli człowiek smuci się z tego, co ma obowiązek wykonać dla Boga.

Ad 3. U ludzi doskonałych zachodzą pewne niepełne odruchy zniechęcenia, które jednakże nie dochodzą aż tak daleko, by na nie zgodził się rozum.

Artykuł 4

CZY ZNIECHĘCENIE NALEŻY UWAŻAĆ ZA WADĘ GŁÓWNĄ ?

Zdaje się, że nie należy, ponieważ:

1. Wadą główną jest wada pchająca do czynów grzesznych, o czym była mowa poprzednio[15)]. Natomiast zniechęcenie wcale nie pcha do czynu, lecz raczej od czynu odciąga, a więc nie może być uważane za wadę główną.

2. Wada główna ma przydzielone jej „córki”. Otóż Grzegorz[16)] przydziela zniechęceniu 6 córek: „złośliwość, uraz, małoduszność, rozpacz, nieczułość na przykazania, zbłąkanie się umysłu na rzeczy niedozwolone”, a o tych córkach trudno powiedzieć, by rodziły się ze zniechęcenia. Bo uraz wydaje się być tym samym co nienawiść, która rodzi się jak wiemy[17)] z zazdrości. Złośliwość jest ogólnie we wszystkich wadach, podobnie jak błąkanie się umysłu po rzeczach niedozwolonych; niewrażliwość zaś na przykazania jest chyba tym samym co zniechęcenie, gdy małoduszność i rozpacz mogą się zrodzić z jakiegokolwiek grzechu. Zatem uważanie zniechęcenia za wadę główną jest niestosowne.

3. W książce „O najwyższym dobru” Izydor wyodrębnia wadę zniechęcenia od wady smutku mówiąc, że smutek powoduje odstąpienie od spełnienia obowiązku z powodu jego ciężaru i trudu w spełnianiu, gdy zniechęcenie przejawia się zwrotem ku niewłaściwemu spoczynkowi. Mówi on też, że ze smutku rodzi się „uraz (rancor),

małoduszność, rozgoryczenie, rozpacz”; że natomiast ze zniechęcenia rodzi się siedem: „lenistwo, ospałość, roztrzepanie umysłu, niepokój ciała, niestałość, gadatliwość, ciekawość”. Wydaje się więc, że albo Grzegorz, albo Izydor mylą Się uważając zniechęcenie za wadę główną z podanymi przez nich córkami.

A jednak: Grzegorz twierdzi, że zniechęcenie jest wadą główną i ma wyliczone przezeń córki.

Odpowiedź: Jak wiemy[18)], główną nazywamy wadę, z której łatwo powstają inne wady jako z przyczyny celowej. Ludzie bowiem wkładają wiele wysiłku celem osiągnięcia przyjemności i wiele czynią pod jej wpływem; tak też wiele czynią z powodu smutku, by go uniknąć, lub pod jego wpływem rzucają się na dokonanie czegoś. A ponieważ zniechęcenie jest rodzajem smutku, jak wiemy (art. 1), słusznie jest uznane za wadę główną.

Ad 1. Zniechęcenie czyni ducha ociężałym i tym przeszkadza człowiekowi w dokonywaniu dzieł powodujących smutek. Z drugiej strony zniechęcenie skłania ducha do czynienia czegoś, co albo ze smutkiem się łączy, np. do płaczu albo czym człowiek uwalnia się ze smutku.

Ad 2. Przypisane zniechęceniu córki, jak to czyni Grzegorz, są do przyjęcia. Bon jak pisze Filozof [19)], „nikt długo nie wytrzyma bez przyjemności, będąc smutnym”. I tak zmusza człowieka albo do wycofania się z tego, co go zasmuca, albo do przerzucenia się ku temu, co sprawia mu przyjemność; według Filozofa[20)] to jest powodem, że ludzie, którzy nie potrafią znaleźć radości w przyjemnościach duchowych, przerzucają się na przyjemności zmysłowe. W ucieczce od smutku zauważa się następującą kolejność: najpierw człowiek ucieka od tego, co go zasmuca, następnie podejmuje walkę z tym, co mu sprawia smutek. Otóż dobra duchowe z których smuci się zniechęcenie, to albo cel, albo środki do celu. Ucieczkę od celu powoduje r o z p a c z . Ucieczkę od dóbr będących środkiem do celu, dóbr trudnych wskazanych radami ewangelicznymi, powoduje m a ł o d u s z n o ś ć ; zaś ucieczkę od dóbr do-celowych przystępnych dla każdego zwykłego człowieka, powoduje n i e c z u ł o ś ć na przykazania. Natomiast zwalczanie sprawiających komuś smutek dóbr duchowych przejawia się niekiedy atakowaniem osób, które nas do tych dóbr naprowadzają, i to sprawia w człowieku u r a z *(rancor)*; niekiedy zaś atakowaniem bezpośrednio dóbr duchowych, które sobie ktoś obrzydził; i to sprawia w człowieku z ł o ś l i w o ś ć . Ostatnia „córka” zniechęcenia, z b ł ą d z e n i e umysłu na rzeczy niegodziwe, odnosi się do człowieka, który z powodu smutku rzucił się ku czemuś, co mu daje przyjemność zmysłową.

Z tego, co tu powiedziano, wynika odpowiedź na zarzuty, postawione przeciw każdej z tych córek. I tak złośliwość brana tu jest nie jako cecha występująca we wszystkich wadach, lecz jak wiemy, w znaczeniu zacieśnionym. Uraz w znaczeniu tu przyjętym jest czym innym niż uraz w znaczeniu ogólnym jako nienawiść, mianowicie tu oznacza on oburzanie się. I podobnie co do innych córek.

Ad 3. Nie tylko Izydor, lecz także Kasjan[21)] wyodrębnia zniechęcenie od smutku, jednakże Grzegorz słusznie uważa zniechęcenie za smutek. Jak bowiem wiemy (art. 2), smutek nie jest wadą odrębną od innych przez to, że powoduje

odstąpienie od trudnego i mozolnego dzieła, lub zmartwienie z jakichkolwiek innych przyczyn, lecz tylko gdy jest zasmuceniem z dobra Bożego. Otóż to samo dzieje się w zniechęceniu, które zwraca człowieka ku wadliwemu nieróbstwu w stopniu, w jakim odrzuca dobro Boże.

Wady, które według Izydora rodzą się ze zniechęcenia mieszczą się w wadach podanych przez Grzegorza. I tak rozgoryczenie, które według Izydora rodzi się ze smutku, jest raczej jednym ze skutków urazu. Obojętność i ospałość mieszczą się w niewrażliwości na przykazania; obojętność wobec nich polega na całkowitym niezwracaniu na nie uwagi, natomiast ospałość polega na niedbałym ich spełnianiu. Reszta zaś, pięć wad, o których mówi, że rodzą się ze zniechęcenia są właściwie objawami zbłądzenia umysłu na rzeczy niegodziwe. Jeśli to zbłądzenie tkwi w umyśle rzucającym się raz na to, drugi raz na coś innego, zachodzi roztrzepanie umysłowe; jeśli to zbłądzenie jest w myśleniu, zachodzi ciekawość; jeśli w słowach, zachodzi gadatliwość; jeśli dotyczy ciała, tak że człowiek nie może usiedzieć spokojnie, zachodzi niepokój cielesny n mianowicie gdy nieuporządkowane ruchy członków wskazują na roztargnienie umysłu; jeśli natomiast ktoś nie może wysiedzieć na jednym miejscu lecz pędzi z jednego na drugie, zachodzi niestałość, która jednak może też oznaczać zmienność postanowień. (128)

ZAGADNIENIE 36
O ZAZDROŚCI (129)

Zagadnienie zazdrości zbadamy w 4 punktach. 1. Czym jest zazdrość? 2. Czy jest grzechem? 3. Czy jest grzechem śmiertelnym? 4. Czy jest wadą główną i jakie ma córki?

Artykuł 1

CZY ZAZDROŚĆ JEST SMUTKIEM ?

Wydaje się, że zazdrość nie jest smutkiem, ponieważ:

1. Przedmiotem smutku jest zło, natomiast przedmiotem zazdrości jest dobro, bo Grzegorz wyraża się o zazdrosnym[1)], że „zmarniały swój umysł rani i karze człowiek, jeśli dopuści, by go dręczyło powodzenie bliźniego”.

2. Podobieństwo nie jest przyczyną smutku, lecz raczej przyjemności. Natomiast podobieństwo jest przyczyną zazdrości bon według Filozofa[2)], „ludzie zazdroszczą takim, którzy są do nich podobni albo płcią, albo pokrewieństwem, albo wyglądem, sposobem mienia się, lub zdaniem”.

3. Powodem smutku jest jakiś brak, stąd, jak powiedziano przy sposobności badania uczuć[3)], ludzie bardzo biedni są skłonni do smutku. Lecz ludzie „których braki są małe, którzy lubią zaszczyty i którzy uważają się za mądrych, są zazdrośni”, jak mówi Filozof [4)].

4. Smutek jest przeciwieństwem przyjemności, a rzeczy sobie przeciwstawne nie pochodzą od tej samej przyczyny. Zatem, ponieważ pamięć posiadanego majątku jest przyczyną przyjemności, dlatego, jak wiemy[5)], nie jest przyczyną smutku. Jest natomiast przyczyną zazdrości bon jak mówi Filozof [6)], niektórzy ludzie zazdroszczą takim, „którzy mają lub mieli rzeczy im samym potrzebne, lub przez nich kiedyś posiadane".

A jednak: Jan Damasceński[5)] uważa zazdrość za postać smutku i mówi, że jest ona „smuceniem się z powodu dobra cudzego".

Odpowiedź: Przedmiotem smutku jest zło własne. Jest jednak możliwe, że dobro cudze pojmuje ktoś jako zło osobiste; wtedy może ktoś smucić się z dobra cudzego, a to zachodzi dwojako. Po pierwsze, gdy smuci się z dobra cudzego jako zagrażającego mu niebezpieczeństwem; np. człowiek martwi się z wyniesienia swego wroga z obawy, by swego stanowiska nie użył na szkodzenie mu. Tego rodzaju smutek nie jest zazdrością, lecz raczej jest skutkiem obawy, jak twierdzi Fi1ozof [1)]. Po drugie, gdy ktoś dobro cudze uważa za zło własne, bo zmniejsza jego sławę lub go poniża; w ten to sposób z dobra cudzego smuci się zazdrość. Według Filozofa[6)], ludzie zazdroszczą innym tych dóbr, „z których ludzie mają sławę i którymi się lubią szczycić i być w poważaniu u drugich".

Ad 1. Jest rzeczą zupełnie możliwą, iż co jest dobre dla jednego, drugi pojmuje jako zło dla siebie. Wtedy to może się ktoś smucić z dobra, jak dopiero powiedziano.

Ad 2. Ponieważ zazdrość dotyczy chwały cudzej jako pomniejszającej chwałę do której ktoś dąży, dlatego ludzie zazdroszczą tylko ludziom, którym chcą dorównać chwałą lub w niej ich przewyższyć. Otóż to nie zachodzi w stosunku do ludzi bardzo od nas odległych: - nikt bowiem, chyba niespełna rozumu, nie stara się dorównać tym lub przewyższyć chwałą tych, którzy są od niego znacznie wyżsi, np. chłopek w stosunku do króla; tak samo też król nie zazdrości chłopkowi, wobec którego zajmuje stanowisko nieporównalnie wyższe. Dlatego człowiek nie zazdrości tym, którzy są odeń bardzo oddaleni pod względem miejsca, czasu lub stanu, lecz tym, którzy są mu bliżsi, którym chce dorównać lub ich przewyższyć. Gdy bowiem taki nas przewyższy chwałą, może to być sprzeczne z naszym interesem, a to jest powodem naszego smutku. Podobieństwo jest przyczyną przyjemności wtedy gdy to jest zgodne z naszą wolą.

Ad 3. Nikt nie sięga po dobra bardzo niedosiężne, dlatego nie zazdrości komuś, kto go w takich dobrach przewyższa. Jeśli jednak niedosiężność jest mała, wydaje się mu, że może po to dobro sięgnąć i czyni w tym kierunku wysiłek, a gdy jego wysiłek idzie na marne z powodu czyjejś nadmiernej chwały, popada w smutek. Stąd pochodzi, że ludzie lubujący się w zaszczytach są bardziej zazdrośni. Podobnie ma się rzecz z ludźmi małodusznymi; są oni zazdrośni, ponieważ wszystko uważają za zbyt wielkie, a gdy się drugim udaje coś osiągnąć, myślą, że ponieśli wielką klęskę. Stąd w księdze Hioba napisano (5,2): „zazdrość zabija malutkiego" a Grzegorz mówi[8)]: „nie możemy zazdrościć jak tylko ludziom, których uważamy pod pewnym względem za lepszych od nas".

Ad 4. Wspomnienie dóbr przeszłych, branych jako miane, sprawia nam przyjemność; natomiast zasmuca nas wspomnienie ich utraty, a budzi zazdrość

świadomość, że drudzy je mają, bo to wydaje się najbardziej Uwłaczać własnej chwale. Dlatego Filozof mówi[9)], że „starcy zazdroszczą młodszym, a ci, co zrobili wielki wkład dla osiągnięcia czegoś zazdroszczą tym, co to samo osiągnęli przy mniejszym wkładzie"; boli ich bowiem utrata własnego dobra i to, że inni dobro to osiągnęli.

Artykuł 2

CZY ZAZDROSĆ JEST GRZECHEM ?

Wydaje się, że zazdrość nie jest grzechem, ponieważ:

1. Hieronim pisze do Lety o wychowaniu córki[10)]: „niech ma towarzyszki z którymi będzie się uczyła, którym będzie zazdrościła, których pochwały będą ją dręczyć". A ponieważ zachęcanie do grzechu jest niedozwolone, zatem zazdrość nie jest grzechem.

2. Według Jana Damasceńskiego[11)], zazdrość jest to „smutek z dóbr cudzych". Lecz taki smutek jest niekiedy godny uznania, bo według księgi Przypowieści (29,2): „smutny będzie naród, w którym do władzy dojdą ludzie niebożni". Zatem nie każda zazdrość jest grzechem.

3. Zazdrość jest objawem pewnej gorliwości, a ta w pewnych wypadkach jest godziwa, zgodnie z Psalmem (68,10). „gorliwość o dom Twój pożera mię". A więc zazdrość nie zawsze jest grzechem.

4. Kara jest czymś innym niż wina. Otóż zazdrość jest karą, jako że Grzegorz[12)] tak ją opisuje: „gdy zgnilizna zazdrości zawładnie zepsutym sercem, same objawy zewnętrzne wskazują jak bardzo obłęd duszę podnieca: twarz blednieje, oczy są przygnębione, umysł staje się gorączkowy członki ciała ziębną, myśl dziczeje, zęby zgrzytają". Zatem zazdrość nie jest grzechem.

A jednak coś przeciwnego pisze Apostoł do Galatów (5,26): „nie stawajmy się chciwymi próżnej chwały, jedni drugich drażniąc, jedni drugim zazdroszcząc".

Odpowiedź: Jak już powiedziano, zazdrość jest smutkiem z dobra cudzego. Otóż smutek ten może występować na cztery sposoby.

1) Gdy komuś dobro cudze sprawia ból dlatego, że obawia się szkód stąd wynikłych dla siebie lub dla innych dóbr. Taki smutek, jak wiemy z art. poprzedniego, nie jest zazdrością i może nie być grzechem. Wyraża to Grzegorz[13)]: „nierzadko zdarza się, że bez utraty miłości cieszy nas upadek wroga, lub bez popełnienia grzechu zazdrości martwi nas jego wywyższenie, ponieważ, wierzymy, że jego upadek da możność wyniesienia dobrych, zaś z jego wyniesienia obawiamy się niesprawiedliwego ucisku dla wielu".

2) Ktoś może smucić się dobrem cudzym nie dlatego, że to dobro ma, lecz dlatego, że nam brakuje tego dobra, jakie ma ktoś drugi. Według zdania Filozofa[14)] jest to właściwie gorliwość, która jeśli odnosi się do dóbr czestnych jest godna pochwały, zgodnie ze słowami z 1 listu do Koryntian (14,1): „ubiegajcie się o dary Ducha". Jeśli zaś odnosi się do dóbr doczesnych, może być grzeszna lub nie.

3) Ktoś smuci się z dobra cudzego, bo ten, kto je ma, jest go niegodny. Taki smutek nie może się zrodzić z dóbr czestnych, dzięki którym człowiek staje się

sprawiedliwym; według Filozofa[15)] rodzi się z bogactw i z dóbr, które mają przypaść w udziale tego godnym i tego niegodnym. Ten rodzaj smutku według niego nazywa się nemesis (poczuciem sprawiedliwości) i jest wyrazem dobrych obyczajów. Filozof był tego zdania, bo patrzał na dobra doczesne w nich samych, które dla kogoś nie uwzględniającego dóbr wiecznych wydają się czymś wielkim. Natomiast według nauki wiary, dobra doczesne przypadają w udziale niegodnym sprawiedliwym zrządzeniem Boga dla ich poprawy lub potępienia; tego rodzaju dobra są jakby niczym w porównaniu do dóbr przyszłych, jakie przypadną w udziale dobrym. Dlatego Pismo św. zakazuje tego rodzaju smutku: „nie obruszaj się z powodu złośliwych, ani zajrzyj czyniącym nieprawość" (Ps 36,1); "omal nie poślizgnęły się kroki moje, iżem był ruszon zawiścią przeciw złośnikom, widząc pokój grzesznych" (Ps 72,2-3).

4) Ktoś smuci się z dobra cudzego, bo ma tego dobra więcej niż on. I to jest właściwa zazdrość. Jest ona zawsze nieprawością, jak twierdzi Filozof [16)], bo boleje z powodu tego, z czego powinno się cieszyć, mianowicie z dobra cudzego. (130)

Ad 1. Zarzut ten odnosi się do zazdrości w znaczeniu gorliwości pchającej do współzawodniczenia celem dorównania lepszym.

Ad 2. Zarzut ten sprawdza się w wypadku smutku z dóbr cudzych na sposób wymieniony w punkcie 1).

Ad 3. Zazdrość jest czym innym niż gorliwość, jak wyżej powiedziano. Pewien rodzaj gorliwości może być dobry, gdy zazdrość zawsze jest zła.

Ad 4. Jak tego dowiedziono przy omawianiu zagadnienia grzechu[17)], nic nie przeszkadza, by jakiś grzech w wyniku czegoś do niego dołączonego był zarazem karą. (131)

Artykuł 3

CZY ZAZDROŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

Zazdrość jest smutkiem, a więc jest uczuciem pożądania zmysłowego. Otóż grzech śmiertelny, jak tego dowodzi Augustyn 18), ma miejsce nie w zmysłowości, lecz w rozumie. Nie jest więc zazdrość grzechem śmiertelnym.

2. Dzieci nie popełniają grzechów śmiertelnych, a mogą być zazdrosne. Mówi bowiem Augustyn[19)], że „widziałem na własne oczy zazdrosnego chłopca: jeszcze nie umiał mówić, a pobladły spoglądał na swego brata mlecznego okiem pełnym goryczy". Zatem zazdrość nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Każdy grzech śmiertelny jest przeciwieństwem jakiejś cnoty. Otóż zazdrość nie jest przeciwieństwem jakiejś cnoty, lecz tylko nemesis, która jest uczuciem, jak twierdzi Filozof [20)], a więc nie jest grzechem śmiertelnym.

A jednak coś przeciwnego wyraża księga Hioba (5,2): „zazdrość zabija maluczkiego". A ponieważ tylko grzech śmiertelny zabija duchowo, wobec tego zazdrość jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Zazdrość jest grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju. Rodzaj bowiem grzechu pochodzi z przedmiotu. Otóż, biorąc pod uwagę jej przedmiot, zazdrość jest przeciwieństwem miłości, która daje duszy życie duchowe, według 1 listu Jana Ewangelisty (3,14): „my wiemy, żeśmy przeszli ze śmierci do życia, bo miłujemy braci". Przedmiotem zarówno miłości jak i zazdrości jest dobro bliźniego, lecz każda odnosi się do tego dobra inaczej; miłość bowiem cieszy się z dobra bliźniego, natomiast zazdrość smuci się z tegoż dobra, jak wiemy z art. 1 i 2. Jasne więc, że zazdrość z samego swego rodzaju jest grzechem śmiertelnym.

Wiemy jednak[21)], że w każdym rodzaju grzechów śmiertelnych są pewne poruszenia zaczątkowe w zmysłowości, które są grzechem powszednim; np. w rodzaju cudzołóstwa zaczątkowe poruszenie żądzy, a w dziedzinie zabójstwa pierwszy ruch gniewu. Tak samo też w rodzaju zazdrości zachodzą pewne wstępne poruszenia nawet u ludzi doskonałych, i te są grzechami powszednimi. (132)

Ad 1 i 2. Poruszenie zazdrości jeszcze jako uczucia zmysłowości jest w dziedzinie czynów ludzkich czymś niepełnym, bo początkiem tych czynów jest rozum. Stąd też taka zazdrość nie jest grzechem śmiertelnym. Podobnie ma się rzecz z dziećmi, bo te jeszcze nie posługują się rozumem.

Ad 3. Według Filozofa[22)], zazdrość przeciwstawia się i nemesis i miłosierdziu, ale każdej inaczej. Miłosierdziu bowiem przeciwstawia się bezpośrednio stosunkiem do przeciwstawnego przedmiotu głównego. Zazdrosny bowiem smuci się z dobra bliźniego, natomiast miłosierny smuci się ze zła bliźniego. Stąd według Filozofa zazdrośni nie są miłosierni, a miłosierni nie są zazdrośni. Biorąc pod uwagę człowieka, z którego dobra zazdrosny się smuci, zazdrość jest przeciwstawieniem nemesis, jako że człowiek pod wpływem nemesis smuci się z powodu dobra jakie przypadło w udziale ludziom postępującym niegodnie; wyraża to Psalm (72,3): „ogarnęło mię oburzenie na widok nieprawego spokoju jakiego zażywali grzesznicy". Natomiast zazdrosny smuci się dobrem, na które ktoś zasłużył. Z tego wynika, że pierwsza przeciwstawność jest bardziej bezpośrednia niż druga. Miłosierdzie bowiem jest jedną z cnót, będących owocem miłości. Dlatego zazdrość jest sprzeczna z miłosierdziem jak i z miłością. (133)

Artykuł 4

CZY ZAZDROŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Czym innym są wady główne, a czym innym są córki wad głównych. Otóż zazdrość jest córką próżności. Mówi bowiem Filozof [23)], że „ludzie lubujący się w zaszczytach i chwale są bardziej zazdrośni". (134)

2. Wady główne wydają się być mniej niebezpieczne niż wady z nich pochodzące. Wyraża to Grzegorz[24)]: „wady główne wpływają na uwiedziony umysł w sposób jakby uzasadniony, natomiast pochodzące z nich wady wprowadzają w umysł zamieszanie zwierzęcym wprost wrzaskiem, wciągając go we wszelakiego rodzaju obłęd". Lecz zazdrość wydaje się być najcięższym grzechem, ponieważ, jak to wyraża Grzegorz[25)], „chociaż każdy wadliwy występek wprowadza w serce człowieka zarazek

odwiecznego wroga, to jednak poprzez występek zazdrości wróg ten wytrząsa całą zawartość swego wnętrza i wstrzykuje w serce zarazę złości". Tak zatem zazdrość nie jest wadą główną.

3. Wydaje się, że Grzegorz niewłaściwie przydziela[26)] zazdrości wymienione przezeń córki mówiąc, że „z zazdrości rodzą się nienawiść, złośliwe szemranie, oszczerstwo, radość z niepowodzenia i smutek z powodzenia bliźniego". Bo radowanie się z niepowodzenia i smutek z powodzenia bliźniego to chyba to samo co zazdrość, jak to wynika z tego, co już powiedziano. Nie powinno się więc uważać tego za córki zazdrości.

A jednak: wystarcza powaga Grzegorza, który uważa zazdrość za wadę główną i przydziela jej przed chwilą wymienione córki.

Odpowiedź: Jak zniechęcenie jest smutkiem z dobra duchowego Bożego, tak zazdrość jest smutkiem z dobra bliźniego. Dowiedziono zaś w zagadnieniu poprzednim (art. 4), że zniechęcenie jest wadą główną z tego powodu, że pcha człowieka do czynienia czegoś celem albo wyzwolenia się ze smutku, albo znalezienia nań pociechy. Otóż z tego samego powodu zazdrość jest też wadą główną.

Ad 1. Jak się wyraża Grzegorz[27)], „wady główne są tak ściśle ze sobą powiązane, że jedna wydaje drugą. I tak pierwszym płodem pychy jest żądza próżnej chwały, a gdy ta żądza zawładnie umysł zepsuciem, zaraz rodzi ze siebie zazdrość; bo zwabiona urokiem potęgi nieuzasadnionego uznania, zamiera z zazdrości, by jej nie zakosztował kto inny". (135)

Tak więc z pojęciem wady głównej nie jest sprzeczne jej pochodzenie od innej wady głównej, lecz to, by nie była głównym źródłem, z którego pochodziłoby wiele rodzajów grzechów.

Jest możliwe, że fakt oczywistego pochodzenia zazdrości z próżności jest powodem, iż ani Izydor[28)], ani Kasjan[29)] nie uważają jej za wadę główną.

Ad 2. Z tych słów Grzegorza wcale nie wynika, by zazdrość była najcięższym grzechem, lecz wynika to, że gdy zły duch wzbudza zazdrość, prowadzi człowieka do tego, co złemu duchowi najbardziej leży na sercu. Mówi bowiem Grzegorz[30)], że „za pośrednictwem szatańskiej zazdrości śmierć weszła na świat". (136)

Jest jednak jeden rodzaj zazdrości, która należy do najcięższych grzechów, mianowicie „zazdroszczenie bliźniemu łaski" to znaczy gdy komuś sprawia ból nie tyle dobro bliźniego, co rozrost łaski Bożej. Taka zazdrość jest zaliczona do grzechów przeciwko Duchowi Świętemu[31)], bo polega ona na zazdroszczeniu Duchowi Świętemu, że za dzieła swe odbiera chwałę.

Ad 3. Ilość córek zazdrości można ustalać następująco. W rozwoju zazdrości coś jest w początku, coś w środku i coś jako kres. Na początku zachodzi czynność pomniejszenia cudzej chwały – po cichu, i wtedy złośliwe szemranie; albo otwarcie, i wtedy zachodzi oczernianie. Następnie, gdy ktoś w pomniejszaniu cudzej chwały osiągnął wyniki, wtedy zachodzi uciecha z niepowodzenia bliźniego; jeśli nie osiągnął wyników, zachodzi udręka z jego powodzenia. Kresem zazdrości jest nienawiść. Bo jak dobro przyjemne prowadzi do miłości, tak smutek prowadzi do nienawiści, jak to stwierdzono wyżej[32)].

Udręka spowodowana powodzeniem bliźniego może być albo samą zazdrością, gdy mianowicie ktoś smuci się z powodzenia bliźniego z którym łączy się jego chwała. Udręka ta jednak może być także córką zazdrości, jeśli mianowicie powodzenie bliźniego jest sprzeczne z wysiłkami zazdroszczącego, by temu przeszkodzić. Natomiast uciecha z niepowodzenia nie jest bezpośrednio tym samym co zazdrość, lecz z niej pochodzi; mianowicie ze smutku z powodu dobra bliźniego, a więc z zazdrości, pochodzi uciecha ze zła które mu się przydarzyło. (137)

ZAGADNIENIE 37
O NIEZGODZIE (138)

Z kolei trzeba zbadać grzechy, które są przeciwieństwem pokoju. Zbadamy tu najpierw niezgodę, mającą siedzibę w sercu; następnie spór, wyrażający się poprzez usta, a wreszcie występki czynne: rozłam, zawadiactwo, wojna, warcholstwo.

Pierwsze zagadnienie zbadamy w 2 punktach: 1. Czy niezgoda jest grzechem? 2. Czy jest córką próżności?

Artykuł 1

CZY NIEZGODA JEST GRZECHEM ? (139)

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Nie zgadzanie się z kimś jest odmówieniem pójścia za jego wolą. To zaś nie wydaje się być grzechem, ponieważ prawidłem naszej woli nie jest wola bliźniego, lecz tylko wola Boża.

2. Kto wiedzie kogoś do grzechu, sam grzeszy. Otóż doprowadzenie do niezgody niektórych ludzi nie wydaje się być grzechem. Czytamy przecież w Dziejach Apostolskich (23,6-7), że „Paweł wiedząc, że jedna część składała się z saduceuszów, a druga z faryzeuszów, zawołał przed Radą: mężowie bracia! Ja jestem faryzeuszem i synem faryzeusza; sądzą mię z powodu nadziei w powstanie umarłych. A gdy to powiedział, wszczął się spór między faryzeuszami i saduceuszami”. Zatem niezgoda nie jest grzechem.

3. Grzech, zwłaszcza ciężki, nie ma miejsca u ludzi świętych. Otóż niezgodę spotykamy u ludzi świętych, bo w Dziejach Apostolskich czytamy (l5,39): „powstała tedy waśń między Pawłem i Barnabą tak, że się nawzajem rozeszli”. Zatem niezgoda nie jest grzechem, zwłaszcza śmiertelnym.

A jednak w liście do Galatów (5,20-1) czytamy coś przeciwnego, mianowicie nieporozumienia (140), a to znaczy niezgody, są tam zaliczone do uczynków ciała, o których jest powiedziane, że „ci, którzy takich rzeczy się dopuszczają, Królestwa Bożego nie dostąpią”. A ponieważ nic poza grzechem śmiertelnym nie stanowi przeszkody wykluczającej od Królestwa Bożego, dlatego niezgoda jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Niezgoda jest przeciwieństwem zgody. Otóż, jak wiemy z zagadnienia 29 (art. 3), zgoda jest wynikiem miłości dzięki temu, że miłość łączy serca wielu ludzi ku czemuś jednemu, a tym jest głównie dobro Boże, a wtórnie dobro bliźnich. Wobec tego niezgoda jest grzechem w stopniu, w jakim tej zgodzie się przeciwstawia. Trzeba jednak wiedzieć, że wymienioną tu zgodę niszczy niezgoda w dwojaki sposób, mianowicie albo wprost, albo ubocznie. Określenie „wprost" w czynnościach i poruszeniach ludzkich oznacza ton co człowiek zamierza. Stosownie do tego człowiek wtedy nie zgadza się z bliźnim wprost, gdy świadomie i z zamierzeniem odstępuje od dobra Bożego i od dobra bliźniego, które powinno łączyć. To jest grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju, a to z powodu sprzeczności . z miłością; jednakże zaczątkowe poruszenia tej niezgody są grzechem lekkim, a to z powodu niepełności czynu.

Czymś ubocznym w czynach ludzkich jest coś, co nie jest zamierzone. Stąd też gdy zamierzenie kilku ludzi zmierza ku dobru łączącemu się z czcią Boga lub pożytkiem bliźnich, lecz jeden z nich jest zdania, że coś jest dobre, a drugi jest przeciwnego zdania; w tym wypadku niezgoda zachodzi ubocznie przeciw dobru Bożemu lub bliźniego. Ten rodzaj niezgody nie jest grzechem i nie jest sprzeczny z miłością, chyba, że niezgoda ta dotyczy błędu w tym, co jest do zbawienia konieczne, lub łączy się występnym uporem; wiemy bowiem[1)], że zgoda jako skutek miłości jest jednością między wolami, a nie jednością w zdaniach.

Z tego wynika, że niekiedy niezgoda jest grzechem jednej strony, mianowicie gdy jeden chce dobra, któremu drugi świadomie się sprzeciwia, niekiedy zaś jest grzeszna z obu stron, gdy mianowicie obie strony nie zgadzają się co do dobra drugiego, a każdy miłuje tylko dobro własne.

Ad 1. Wola jakiegoś człowieka brana w niej samej nie jest prawidłem dla woli drugiego człowieka. Jeśli jednak wola bliźniego jest zgodna z wolą Boga, wola ta 8taje się prawidłem poprawnym dzięki prawidłu Bożemu.

Ad 2. Jak wola człowieka zgodna z Bogiem jest pewnym prawidłem poprawnym, z którym nie zgadzanie się jest grzechem, tak też wola człowieka sprzeczna z Bogiem jest pewnym prawidłem przewrotnym, z którą nie zgadzanie się jest dobre. Zatem wywołanie niezgody, niszczącej zgodę sprawioną przez miłość, jest grzechem ciężkim; stąd to w księdze Przypowieści powiedziano (6,16): „sześć rzeczy jest, których nienawidzi Pan, i siódmą brzydzi się dusza jego", a tą siódmą rzeczą jest (w. 19): „tego, który sieje rozterki między bracią", toż spowodowanie niezgody niszczącej złą zgodę, mianowicie zgodę w złej woli, jest rzeczą chwalebną. Stąd to godnym pochwały było, że Paweł Apostoł spowodował spór między ludźmi zgodnymi w złem, bo przecież sam Pan powiedział o sobie (Mt 10,34): „nie przyniosłem Pokoju, ale miecz".

Ad 3. Niezgoda, jaka zaszła między Pawłem a Barnabą, była niezgodą uboczną, a nie wprost: obaj bowiem zamierzali dobro, choć jeden uważał, że dobrem jest to, a drugi, że co innego, a powodem tej niezgodności była ludzka ułomność. Przedmiotem zaś niezgodności nie było w tym wypadku coś, co jest konieczne do zbawienia. Trzeba wszakże powiedzieć, że wypadek ten był spowodowany przez Opatrzność Boską dla osiągnięcia stąd pożytku.

Artykuł 2

CZY NIEZGODA JEST CÓRKĄ PRÓŻNOŚCI ?

Wydaje się, że niezgoda nie jest córką próżności, ponieważ :

1. Gniew i próżność to dwie odmienne od siebie wady. Otóż niezgoda wydaje się być córką gniewu, według słów księgi Przypowieści (15,18): „mąż gniewliwy pobudza swary", a więc jest córką gniewliwości.

2. Wyjaśniając słowa Ewangelii Jana (7,39): „Duch jeszcze nie był zesłany", Augustyn mówi[2)]: „zawiść rozbija, miłość jednoczy". Otóż niezgoda jest nie czym innym lecz rozbiciem wó1. A więc niezgoda pochodzi z zawiści, a więc z zazdrości raczej, niż z próżności.

3. To, w czym wylęga się wiele zła wydaje się być wadą główną. Otóż tym właśnie jest niezgoda. Wyjaśniając bowiem słowa Ewangelii Mateusza (12,25): „wszelkie królestwo rozdzielone niezgodą będzie spustoszone", mówi Hieronim[5)]: „jak dzięki zgodzie małe rzeczy wzrastają, tak niezgodą największe upadają". Tak zatem niezgoda powinna być uważana za wadę główną raczej, niż za córkę próżności.

A jednak. należy trzymać się powagi Grzegorza[4)].

Odpowiedź: Niezgoda jest rozłączeniem woli kilku ludzi w tym znaczeniu, że wola jednego człowieka stoi na stanowisku innym niż wola drugiego. Otóż to, że własna wola trzyma się własnego stanowiska pochodzi stąd, że człowiek wyżej stawia to, co jego nad to, co nie jego. Ton że człowiek czyni to z zaburzeniem porządku, pochodzi z pychy i próżności. Dlatego to niezgoda, która sprawia, że każdy idzie za swym zdaniem i odrzuca zdanie cudze, jest córką próżności. (141)

Ad 1. Swarliwość nie jest tym samym co niezgoda. Swarliwość bowiem wyraża się w działaniu zewnętrznym i dlatego jej właściwą przyczyną jest gniewliwość, która pcha duszę ku szkodzeniu bliźniemu. Natomiast niezgoda polega na rozerwaniu w ruchach woli, a to wynika z pychy lub próżności, na sposób dopiero co wspomniany.

Ad 2. Punktem wyjścia niezgody jest odejście od woli bliźniego, a sprawczynią tego jest zazdrość. Natomiast punktem, do którego niezgoda dochodzi, jest przywiązanie do swego zdania n powodowane przez próżność. A ponieważ w każdym ruchu punkt do którego ruch dochodzi jest ważniejszy niż punkt wyjściowy, jako że cel jest ważniejszy niż początek, dlatego niezgoda jest raczej córką próżności niż zazdrości, chociaż może rodzić się z obu, zależnie od pobudek.

Ad 3. Dzięki zgodzie wielkie rzeczy rosną, a przez niezgodę upadają dlatego, ponieważ, jak powiedziano w księdze o Przyczynach[5)], im bardziej siła jest zjednoczona, tym jest mocniejsza, a zmniejsza ją rozbicie To zaś jest skutkiem właściwym niezgody, która jest poróżnieniem wól ludzkich, a nie dowodzi, by z niezgody pochodziły różnego rodzaju wady, co by czyniło z niej wadę główną.

ZAGADNIENIE 38
O SPORZE (142)

Zagadnienie sporu zbadamy w 2 punktach: 1. Czy jest grzechem śmiertelnym? 2. Czy pochodzi z próżności?

Artykuł 1

CZY SPÓR JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Ludzie uduchowieni nie popełniają grzechu śmiertelnego, a jednak są między nimi spory, o czym mówi Łukasz (22,24): „powstał między uczniami spór, kto by z nich zdawał się większy"; tak więc spór nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Człowiek o dobrym usposobieniu nie powinien cieszyć się grzechem śmiertelnym bliźniego. Natomiast Apostoł pisze do Filipian (1,17-8): „inni ze sprzeciwu głoszą Chrystusa", dodając: „ja się z tego raduję i radować się będę". Tak więc spór nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Zdarza się, że ludzie spierają się już to w sądzie już to w rozprawianiu się, nie w złym zamiarze, lecz raczej w dobrym; tak np. czynią ci, którzy rozprawiają z heretykami, by ich zwalczyć. Stąd też w objaśnieniu słów 1 księgi Królewskiej (14,1): „zdarzyło się dnia pewnego...", Glossa mówi: „katolicy podejmują spory przeciw heretykom, jeśli zostali wezwani do walki; nie jest więc spór grzechem śmiertelnym.

4. Jak się wydaje, Job wdał się w spór z Bogiem, na co wskazują słowa jego księgi (39,32): „i zali kto się spiera z Bogiem, tak się łatwo uspokaja?" A jednak Job nie popełnił przez to grzechu śmiertelnego, ponieważ Pan Bóg wyraził się o nim: „...nie mówiliście szczerze przede mną, jako Job, sługa mój" (42,7). Zatem nie każdy spór jest grzechem śmiertelnym.

A jednak: spór jest sprzeczny z nakazem Apostoła, który w 2 liście do Tymoteusza (2,14) pisze: „w spory o słowa się nie wdawaj", a w liście do Galatów (5,20) zalicza spory do uczynków ciała, o których pisze tamże (5,21), „którzy takich rzeczy się dopuszczają, Królestwa Bożego nie dostąpią". A ponieważ co uniemożliwia Królestwo Boże i co jest z przykazaniem jest grzechem śmiertelnym, dlatego spór jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Spieranie się jest występowaniem przeciw komuś. I jak niezgoda oznacza sprzeczność w woli, tak spieranie się oznacza sprzeczność w mowie. Dlatego, gdy czyjaś mowa zmierza ku sprzeciwianiu się, wtedy zachodzi spór (sprzeczka), który Cycero uważa za jedną z form wymowy, mówiąc[1]: „spór jest wtedy, gdy mowa przeciwstawia sobie rzeczy sprzeczne w ten sposób: na początku sprawia się przyjemność pochlebstwem, ale zakończenie jest owocem pełnym goryczy". Otóż przeciwstawność może się ujawniać w mowie dwojako: albo mówiący zamierza sprzeciw, albo sam sposób mówienia jest przekorny. Co do pierwszego należy zwrócić uwagę na ton czy mówiący sprzeciwia się prawdzie, co jest godne nagany, czy też

fałszowi, co jest chwalebne. Co do sposobu należy zwrócić uwagę na to, czy sposób jaki wybrał sprzeciwiający się odpowiada okolicznościom osób i spraw; jeśli odpowiada, jest chwalebny; stąd też Cycero wyraża się2), że „spór jest to ostry sposób wyrażania się, którym się posługujemy dla potwierdzenia lub odrzucenia"; jeśli zaś wykracza poza granice przyzwoitości ze względu na osoby i przedmiot, spór jest naganny.

Spór oznacza więc tu zwalczanie prawdy i to w sposób nieporządny - wtedy jest grzechem śmiertelnym. Ambroży określa tak pojęty spór w sposób następujący3): „spór jest to zwalczanie prawdy sposobem zakrzyczenia". Jeśli jednak bierzemy spór jako zwalczanie fałszu z użyciem ostrości w miarę, wtedy spór jest godny pochwały. Natomiast, jeśli spór jako zwalczanie fałszu przybiera formy nieporządne, może być grzechem lekkim, chyba że spieranie się dochodzi do form tak nieporządnych, że to prowadzi do zgorszenia. Stąd to Apostoł, po słowach: „w spory o słowa nie wdawaj się", dodał „bo to do niczego nie Służy, jeno do burzenia wiary u słuchających" (2 Tym 2,14).

Ad 1. Spór między uczniami Chrystusa nie był zwalczaniem prawdy, bo każdy z nich bronił tego, co mu się wydawało prawdą. A jednak w ich sporze był pewien nieporządek: spierali się bowiem o to, o co spierać się nie powinni, o pierwszeństwo honorowe; czynili tak dlatego, ponieważ, jak to wyjaśnia Glossa4), jeszcze nie byli ludźmi uduchowionymi, i dlatego Pan Jezus ich zganił.

Ad 2. Ci, co głosili Chrystusa dla sprzeciwu czynili nagannie. Bo chociaż nie występowali przeciw prawdzie lecz ją głosili, to jednak zwalczali prawdę przez to, że czynili to by utrudnić Apostołowi Pawłowi dzieło głoszenia prawdy. Dlatego Apostoł nie cieszył się ich sprzeciwem, lecz cieszył się z pochodzącego stąd wyniku, mianowicie, „że Chrystus był głoszony", bo nawet zło jest niekiedy sposobnością do dobra.

Ad 3. Biorąc pod uwagę spór w pełnym znaczeniu, a więc jako grzech śmiertelny, ten spiera się w sądzie, kto zwalcza prawdę sprawiedliwości, zaś w rozprawianiu spiera się kto zamierza zwalczać prawdę nauki. W ten sposób katolicy nie spierają się z heretykami, lecz heretycy z katolikami. Jeśli jednak bierze się spór w sądzie lub w rozprawianiu się nie w pełnym znaczeniu, lecz w znaczeniu ostrości w mowie, wtedy spór nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Ad 3. W tym wypadku słowa spór użyto w znaczeniu zwykłej rozmowy. Powiedział bowiem Job (13,3): „do Wszechmocnego mówić będę, chcę z Bogiem rozmawiać", nie w zamiarze zwalczania prawdy, lecz dla jej znalezienia; szukając zaś prawdy nie było nieporządku w słowach lub umyśle.

A r t y k u ł 2

CZY SPÓR JEST WYNIKIEM PRÓŻNOŚCI ?

Wydaje się, że spór nie jest wynikiem próżności, ponieważ:

1. Spór jest czymś pokrewnym z zapalczywością; stąd Apostoł pisze w 1 liście do Koryntian (3,3): „skoro bowiem między wami jest zapalczywość i spór, czyż nie jesteście cieleśni i czyż nie postępujecie według zasad czysto ludzkich?" Otóż zapalczywość wiąże się z zazdrością, a wobec tego spór rodzi się raczej z zazdrości.
2. Spór dokonuje się z krzykliwością która według Grzegorza5), pochodzi z gniewliwości. zatem również spór pochodzi z gniewliwości.
3. Jeśli z czego, to przede wszystkim z posiadania wiedzy ludzie się pysznią i z niej są próżni, co wyraża 1 list do Koryntian (8,1): „wiedza nadyma". Natomiast spieranie się pochodzi zazwyczaj z braku wiedzy, i służy poznaniu prawdy, a nie jej zwalczaniu. Nie jest więc spieranie się czymś pochodzącym z próżności.

A jednak należy się trzymać powagi Grzegorza.

Odpowiedź: Jak powiedziano w zagadnieniu poprzednim (art. 2), niezgoda jest córką próżności przez to, że każdy z nie zgadzających się stoi na swym stanowisku i jeden drugiemu nie ustępuje; otóż cechą charakterystyczną pychy i próżności jest szukanie własnej wyższości. Jak zaś niektórzy z niezgodnych są takimi stąd, że uparli się przy swoim w sercu, tak sprzeczającymi są niektórzy stąd, że każdy broni słowem tego, co mu się wydaje słuszne. Stąd spór pochodzi z próżności z tego samego powodu co niezgoda.

Ad 1. Spory i niezgoda są pokrewne z zazdrością pod względem odsunięcia się od tego, z czym się ktoś nie zgadza lub z kim się spiera. Jednakże pod względem tego, przy czym się upiera spierający się, zbliża się do pychy i próżności przez to, że upiera się broniąc swego stanowiska, jak to przed chwilą powiedziano.

Ad 2. Krzykliwość w sporze będącym grzechem śmiertelnym jest sposobem użytym do zwalczania prawdy, a więc nie jest tu czymś najważniejszym. Stąd niekoniecznie spór pochodzi z tego samego źródła co i „krzykactwo".

Ad 3. Sposobnością do powstania pychy i próżności jest głównie dobro, nawet gdy ono jest im przeciwne, np. gdy ktoś wynosi się ze swej pokory; jednakże pochodzenie to nie jest z istoty rzeczy lecz ubocznie, a więc jest możliwe, że coś rodzi się z czegoś z sobą sprzecznego. Jest więc możliwe, że coś, co rodzi się bezpośrednio z pychy lub próżności, ma za przyczynę rzeczy sprzeczne z tymi, które dają sposobność do zrodzenia się z nich pychy.

ZAGADNIENIE 39
O ROZŁAMIE (143)

Z kolei zbadamy wady przeciwstawne pokojowi wyrażające się działaniem, a tymi są: rozłam (odszczepieństwo), zawadiactwo, warcholstwo, i wojna.

Zagadnienie rozłamu zbadamy w 4 punktach: 1. Czy rozłam (schisma) jest grzechem osobnym? 2. Czy jest grzechem cięższym niż niewiara? 3. Czy odszczepieńcy mogą sprawować władzę? 4. Jak należy ich karać?

Artykuł 1

CZY ROZŁAM JEST GRZECHEM OSOBNYM ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Według papieża Pelagiusza1), rozłam jest to rozdarcie. Otóż każdy grzech sprawia jakieś rozdarcie, według Izajasza (59,2): „nieprawości wasze uczyniły przedział między wami, a Bogiem waszym". Nie jest więc rozłam grzechem osobnym.

2. Odszczepieńcami wydają się być ci, którzy nie są posłuszni Kościołowi. Otóż każdy grzech to nieposłuszeństwo wobec przykazań Kościoła, jako że według Ambrożego2) grzech jest to „nieposłuszeństwo wobec przykazań niebieskich". Zatem rozłamem (odszczepieństwem) jest każdy grzech

3. Herezja także odłącza człowieka od jedności wiary Gdyby więc rozłam oznaczał podział, nie różniłby się od grzechu niewiary i nie byłby grzechem osobnym.

A jednak Augustyn3) odróżnia rozłam od herezji mówiąc, że „rozłamowcem jest człowiek myślący tak samo jak inni i czczący Boga tak samo jak oni, a znajdujący upodobanie w samym odłączeniu się od społeczności; natomiast heretyk myśli co innego niż to, w co wierzy Kościół powszechny. A więc rozłam nie jest grzechem ogólnym.

Odpowiedź: Według Izydora4) nazwa rozłamu (schismy) „pochodzi od rozdarcia wśród dusz". Otóż rozdarcie jest przeciwieństwem jedności. Stąd też rozłamem jest grzech, który bezpośrednio i wprost przeciwstawia się jedności. Zarówno bowiem w przyrodzie jak i w dziedzinie postępowania ludzkiego, gatunku nie stanowi to, co jest uboczne. W dziedzinie postępowania moralnego czymś wprost jest to, co człowiek zamierza, zaś co się stanie poza zamierzeniem jest czymś ubocznie. Stosownie do tego grzech rozłamu jest grzechem osobnym z tego właśnie powodu, że zamierza odłączenie od jedności, którą sprawia miłość, która łączy nie tylko jedną osobę z drugą węzłem duchowej miłości, lecz także zespala cały Kościół w jedność duchową. Stąd nazwa odszczepieńców odnosi się ściśle do ludzi, którzy z

własnej woli i intencji wyłamują się z jedności Kościoła, a jest to jedność główna, jako że jedność wzajemna między poszczególnymi ludźmi służy jedności Kościoła, podobnie jak układ poszczególnych członków ciała służy jedności całego ciała.

Jedność Kościoła jest dwustopniowa. Mianowicie polega na związku członków Kościoła między sobą, czyli na ich połączeniu, a następnie na ustosunkowaniu się wszystkich członków Kościoła do jednej głowy co wyraża Apostoł w liście do Kolosan (2,18-9): „nadymając się myślami cielesnymi, a nie trwając przy głowie, z której całe ciało spojeniami i wiązaniami opatrzone i razem złączone wzrasta na pomnożenie Boże". Tą zaś głową jest sam Chrystus, a jego namiestnikiem na ziemi jest Papież. Dlatego odszczepieńcami są ludzie, którzy odmawiają podległości Papieżowi i odrzucają więzy łączności z członkami Kościoła posłusznymi Papieżowi.

Ad 1. Popełniając grzech, grzeszący nie zamierza oderwania się od Boga; oderwanie to powstaje poza jego zamierzeniem w wyniku nieporządnego zwrócenia się ku dobru zniszczalnemu; nie jest to więc odszczepieństwo w znaczeniu ścisłym.

Ad 2. Istota odszczepieństwa polega na nieuległości wobec przykazań z dodaniem do tego jakby wypowiedzenia posłuszeństwa (rebelia). To wypowiedzenie posłuszeństwa, to uporczywe lekceważenie przykazań Kościoła i odmówienie podległości jego sądom. Otóż nie każdy grzesznik tak czyni, a wobec tego nie każdy grzech jest odszczepieństwem.

Ad 3. Herezja i rozłam (odszczepieństwo) różnią się między sobą tym, czemu każda z nich przeciwstawia się swą istotą i bezpośrednio. Swą bowiem istotą herezja przeciwstawia się wierze, natomiast rozłam ze swej istoty przeciwstawia się jedności, jaką sprawia w Kościele miłość. Zatem, jak wiara i miłość są odrębnymi cnotami, choć kto nie ma wiary nie ma też miłości, tak też rozłam i herezja są odrębnymi od siebie wadami, choć kto jest heretykiem jest zarazem rozłamowcem, ale nie odwrotnie. Wyraża to Hieronim[5]: „jestem zdania, że różnica między rozłamem a herezją polega na tym, że herezja to fałszywa zasada, a rozłam to odłączenie się od Kościoła".

Niemniej jednak, jak utrata miłości prowadzi do utraty wiary - na co wskazują słowa 1 listu do Tymoteusza (1,6): „niektórzy zaniechawszy tego" tj. miłości, „wpadli w czczą gadaninę" - tak rozłam prowadzi do herezji. Stąd to Hieronim do przytoczonych tu słów dodał: „w swych początkach rozłam wydaje się pod pewnym względem być czymś innym niż herezja; wszakże każdy rozłam wytwarza sobie jakąś herezję, by uzasadnić swe odstąpienie od Kościoła".

Artykuł 2

CZY ROZŁAM JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM NIŻ NIEWIARA?

Wydaje się, że rozłam jest cięższym grzechem niż niewiara, ponieważ:

1. Im większy grzech, tym bardziej jest karalny według księgi Powtórzonego Prawa (25,2): według miary grzechów będzie i razów miara". Otóż grzech rozłamu był

surowiej ukarany, nawet niż grzech niewiary czy bałwochwalstwa. Czytamy bowiem w księdze Wyjścia (32,27-8), że z powodu rozłamu niektórzy byli zabici mieczem przez ludzi; natomiast o grzechu rozłamu czytamy w księdze Liczb (16,30): „jeśli nową rzecz uczyni Pan, że ziemia otworzywszy paszczękę swą, pożre ich i wszystko, co do nich należy, i zstąpią żywi do piekła, poznacie, że zbluźnili Panu". Cięższej też karze podległo 10 pokoleń, które występkiem rozłamu odłączyły się od królestwa Dawida, o czym czytamy w 4 księdze Królów (17,2Onn). Zatem grzech rozłamu jest cięższym grzechem niż grzech niewiary.

2. „Dobro mnóstwa jest czymś większym i bardziej boskim niż dobro jednostki", dowodzi Filozof6). Otóż rozłam godzi w dobro mnóstwa, bo uderza przeciw jedności Kościoła, natomiast niewiara jest sprzeczna tylko z dobrem jakiejś osoby, a tym dobrem jest wiara jakiegoś pojedynczego człowieka. Wynikałoby z tego, że rozłam jest cięższym grzechem niż niewiara.

3. Jak tego dowodzi Filozof7), im większe zło, tym większemu dobru się przeciwstawia. Otóż rozłam przeciwstawia się miłości, która jako cnota jest większa niż wiara, jak tego już dowiedziono8), a więc jest większym grzechem niż niewiara.

A jednak jest przeciwnie, bo co jest naddaniem do czegoś innego, jest większe zarówno w dobrym jak w złym. Otóż herezja w stosunku do rozłamu jest dodaniem, bo, jak tego dowodzi Hieronim5), dodaje do rozłamu fałszywą zasadę (dogmat). Zatem rozłam jest mniejszym grzechem niż niewiara.

Odpowiedź: Ciężar grzechu można mierzyć dwojako: biorąc pod uwagę jego rodzaj lub okoliczności. A ponieważ okoliczności to coś cząstkowego i mogą się zmieniać w sposób nieokreślony, dlatego, gdy stawiamy ogólne pytanie, który z grzechów jest cięższy, pytanie to odnosi się do ciężkości pochodzącej od przedmiotu, o czym szerzej była mowa poprzednio9). Stosownie do tego ten grzech jest cięższy, w swym rodzaju, który jest sprzeczny z większym dobrem; i tak cięższym jest grzech przeciw Bogu niż grzech przeciw bliźniemu. Otóż jest rzeczą oczywistą, że niewiara jest grzechem bezpośrednio przeciw Bogu, jako temu, który sam w sobie jest pierwszą prawdą, którą przyjmuje wiara. Natomiast rozłam jest sprzeczny z jednością Kościoła, która jest dobrem pochodnym i mniejszym niż sam Bóg. Stąd pochodzi wniosek oczywisty, że grzech niewiary z samego swego rodzaju jest cięższy niż grzech rozłamu; chociaż w pewnych wypadkach jakiś rozłamowiec grzeszy ciężej niż jakiś niedowiarek, już to z powodu większego lekceważenia, już to z powodu większego niebezpieczeństwa, które wnosi, lub też z innego tym podobnego powodu.

Ad 1. Naród żydowski, o którym tu mowa, dzięki przyjętemu przezeń prawu dobrze wiedział, że Bóg jest jeden i że nie powinien czcić innych bogów, a zasada ta była wobec niego potwierdzona wieloma różnorakimi cudami. To było powodem, że nie było potrzeby, by wobec grzeszących przeciw tej wierze bałwochwalstwem, stosować jakieś niezwykłe i dotąd niestosowane kary n bo wystarczała kara zwykle stosowana. Natomiast fakt, że Mojżesz winien być jego dożywotnim przywódcą, nie

był narodowi żydowskiemu tak oczywisty, dlatego na buntujących się przeciw przywództwu Mojżesza trzeba było zastosować cudowny i niezwykły wymiar kary.

Można też powiedzieć, że naród ten dlatego był ciężej karany za grzech rozłamu, ponieważ był to naród skłonny do buntu i rozłamu, co stwierdza 1 księga Ezdrasza (4,19): „to miasto od dawna królom się sprzeciwia, i rozruchy i walki w nim powstają". W pewnych bowiem wypadkach wymierza się karę surowszą za występki częściej powtarzane, jak tego dowiedziono wyżej[10]. Kary bowiem są jakby lekarstwem chroniącym ludzi przed grzechem; dlatego gdzie zachodzi większa skłonność do grzeszenia, tam należy stosować surowszy wymiar kary Jeśli zaś chodzi o owe 10 pokoleń, były one ukarane nie tylko za grzech rozłamu, lecz, jak w tejże księdze powiedziano, także za grzech bałwochwalstwa.

Ad 2. Jak dobro mnóstwa jest większe niż dobro jednostki należącej do tego mnóstwa, tak jest ono mniejsze niż dobro zewnętrzne, ku któremu to mnóstwo jest skierowane, np. dobro jakim jest porządek w armii jest mniejsze niż dobro, jakim jest dowódca (144). Tak też dobro, jakim jest jedność Kościoła, w które godzi rozłam, jest mniejsze niż dobro jakim jest prawda Boża, w którą uderza niewiara.

Ad 3. Dwa są przedmioty miłości: - jeden główny, mianowicie dobro Bożen drugi wtórny, mianowicie dobro bliźniego. Otóż rozłam i grzechy popełnione przeciw bliźniemu przeciwstawiają się miłości co do dobra wtórnego, mniejszego niż dobro będące przedmiotem wiary, a tym jest Bóg. Dlatego też grzechy te są mniejsze w porównaniu do niewiary. Natomiast nienawiść w stosunku do Boga, która przeciwstawia się miłości co do przedmiotu głównego, nie jest mniejszym grzechem niż niewiara. Wszakże spośród grzechów popełnionych przeciw bliźniemu, rozłam wydaje się być największym grzechem, ponieważ godzi w dobro duchowe mnóstwa.

Artykuł 3

CZY ODSZCZEPJEŃCY MAJĄ JAKĄŚ WŁADZĘ ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Według Augustyna[11], „jak wracający do Kościoła, którzy przed odejściem byli ochrzczeni, nie powinni być chrzczeni ponownie, tak wracający, którzy przedtem otrzymali święcenia, nie otrzymują ich po raz drugi". Otóż święcenia to jakaś władza, a wobec tego odszczepieńcy mają jakąś władzę, jako że zatrzymują święcenia.

2. Augustyn wyraża zdanie[12], że „odłączony może udzielać sakramentów tak samo, jak może je przyjmować". Otóż władza udzielania sakramentów jest największą władzą, a wobec tego odszczepieńcy, którzy są odłączeni od Kościoła, mają władzę duchową.

3. Według orzeczenia Papieża Urbana III[13], „ci, których biskup wyświęcił według obrządku katolickiego, a potem odłączyli się od Kościoła Rzymskiego przez odszczepieństwo, jeśliby wrócili do jedności Kościoła, tych nakazujemy przyjąć miłościwie, zachowując ich święcenia jeśli swym życiem i wiedzą na to zasługują". To zaś byłoby niemożliwe, gdyby u odszczepieńców nie było władzy duchowej. Zatem odszczepieńcy mają władzę duchową.

A jednak Cyprian pisze coś przeciwnego[14]: „kto nie zachowuje ani jedności, ani wspólnoty pokoju i zerwał węzły z Kościołem i z gronem kapłańskim, nie może też piastować władzy i godności biskupiej”.

Odpowiedź: Władza duchowa jest dwojaka: sakramentalna i prawodawcza. Władza sakramentalna jest to władza, którą ktoś otrzymuje przez święcenia. Otóż święcenia Kościoła są niezniszczalne tak długo, jak trwa rzecz poświęcona, co odnosi się także do rzeczy martwych, bo np. ołtarza raz poświęconego nie potrzeba święcić ponownie, chyba, że się rozpadł. Dlatego władza sakramentalna w swej istocie trwa w człowieku, który przez święcenia ją otrzymał, jak długo żyje, niezależnie od tego czy popadł w odszczepieństwo czy w herezję. Dowodzi tego fakt, że Kościół nie ponawia święceń człowieka, który doń powraca. Ponieważ jednak władza niższa nie powinna przejść do działania inaczej jak tylko mocą poruszenia ze strony władzy wyższej, - co zachodzi nawet w przyrodzie - dlatego odszczepieńcy tracą możność posługiwania się władzą, w tym znaczeniu, że nie wolno im swej władzy używać. Jeśli jej jednak użyją, ich władza przynosi skutek sakramentalny ponieważ w dziedzinie sakramentów człowiek działa jako narzędzie Boże; stąd żaden grzech udzielającego sakramentu nie unicestwia skuteczności udzielonego przezeń sakramentu.

Jeśli chodzi o władzę prawodawczą, człowiek otrzymuje ją zwykłym nałożeniem przez ludzi. Taka władza nie jest w człowieku czymś nieusuwalnym i nie pozostaje w odszczepieńcach i heretykach. Tacy więc nie mogą dać rozgrzeszenia, wyłączać z Kościoła, udzielać odpustów itp., a jeśli to czynią, nie przynosi to żadnego skutku.

Kiedy więc mówimy, że tacy nie mają władzy duchowej, należy to odnieść albo do władzy prawodawczej, albo, jeśli się odnosi do władzy sakramentalnej, nie dotyczy samej istoty władzy n lecz prawnego jej użycia. (145)

Z tego, co tu powiedziano wynikają odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 4

CZY JEST RZECZĄ WŁAŚCIWĄ KARAĆ ODSZCZEPJEŃCÓW EKSKOMUNIKĄ ?

Wydaje się, że ekskomunika (wyłączenie z Kościoła) nie jest właściwą karą za odszczepieństwo, ponieważ:

1. Ekskomunika pozbawia człowieka przede wszystkim łączności sakramentalnej. Otóż według Augustyna[15] odszczepieniec może przyjąć sakrament Chrztu. Wydaje się więc, że ekskomunika nie jest karą stosowną za odszczepieństwo.

2. Jest obowiązkiem wyznawców Chrystusa, by zbierać rozproszonych. Stąd to o niektórych ludziach napisane jest u Ezechiela (34,4): „co się oderwało, nie przywiedliście, a co było zginęło, nie szukaliście”. Otóż sprowadzenie odszczepieńców do jedności jest możliwe przez spotykanie się z nimi przez niektórych ludzi; wobec tego nie powinni być ekskomunikowani.

3. Nie powinno się karać tego samego grzechu podwójną karą, według proroka Nahuma (1,9): „Bóg nie będzie za to samo dwa razy sądzić”. Otóż niektórzy odszczepieńcy są karani karą doczesną, na co wskazuje prawo[16]: „prawa boskie i

ludzkie stanowią, by odłączeni od jedności Kościoła i zakłócający jego pokój byli karani przez władzę świecką", zatem nie powinni być karani ekskomuniką.

A jednak: powiedziano w księdze Liczb (l6,26): „odstąpcie od namiotów ludzi niezbożnych", mianowicie dokonujących rozłamu, „a nie dotykajcie tego, co do nich należy n abyście nie byli zagarnieni w grzechach ich".

Odpowiedź: Według księgi Mądrości (11,17): „przez co kto grzeszy, przez to też bywa karany". Odszczepieńcy, jak wiemy z art. 1, grzeszą podwójnie: 1. Odłączeniem się od jedności członków Kościoła; stosowną za to karą jest ich wyłączenie ze społeczeństwa Kościoła, a więc ekskomunika. 2. Odmówieniem podległości głowie Kościoła. Dlatego, nie chcąc się podporządkować duchowej władzy Kościoła, jest rzeczą słuszną, by ich powściągnęła władza świecka.

Ad 1. Nie wolno przyjmować Chrztu od odszczepieńców, chyba w niebezpieczeństwie śmierci, ponieważ lepiej jest odejść z tego życia ze znamieniem Chrystusowym, danym przez kogokolwiek, nawet przez żyda czy poganina, niż bez tego znamienia, które otrzymuje się przez Chrzest.

Ad 2. Ekskomunika nie zabrania spotykania się z odłączonymi celem dawania im zbawiennych pouczeń, by ich sprowadzić do jedności Kościoła. Nawet samo wyłączenie ich od jedności drogą ekskomuniki jest sposobem na ich powrót, jako że to wyłączenie powoduje u niektórych wstrząs, który wiedzie ich do pokuty.

Ad 3. Kary, jakie spotykają w tym życiu mają za cel uleczenie; dlatego, gdy nie wystarczy jedna kara, dodaje się dalszą, bo i lekarze stosują różne lekarstwa gdy jedno nie pomaga. Gdy ekskomunika nie przyniesie skutku, Kościół stosuje nacisk świecki. Gdy jednak jedna kara wystarcza, nie należy stosować dalszych.

ZAGADNIENIE 40
O WOJNIE (146)

Trzeba teraz zbadać zagadnienie wojny, co uczynimy w 4 punktach: 1. Czy jakaś wojna jest dozwolona? 2. Czy duchownym wolno brać udział w wojnie? 3. Czy w wojnie wolno używać podstępu? 4. Czy wolno walczyć w dni święte?

Artykuł 1

CZY PROWADZENIE WOJNY ZAWSZE JEST GRZECHEM ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Karę wymierza się tylko za występek. Otóż Pan Jezus grozi karą walczącym: „każdy kto by porywał się do miecza, od miecza zginie" (Mt 26,52). Zatem każda wojna jest niedozwolona.

2. Cokolwiek jest sprzeczne z przykazaniem boskim, jest grzechem. Otóż walczenie jest sprzeczne z przykazaniem boskim. Powiedziano bowiem u Mateusza

(5,39): „a ja wam powiadam, abyście się nie sprzeciwiali złu”, zaś w liście do Rzymian czytamy (12,19): „nie brońcie samych siebie, najmilsi, ale pozostawcie to gniewowi (Bożemu)nn. Zatem walka jest zawsze grzechem.

3. Uczynkowi cnoty sprzeciwia się tylko grzech. Otóż wojna sprzeciwia się pokojowi, a wobec tego jest zawsze grzechem.

4. Każde przygotowywanie się do czegoś, co jest dozwolone, jest też dozwolone. Otóż przygotowywanie się do wojny drogą turniejów jest przez Kościół zakazane: bo tym, którzy ponieśli śmierć w turnieju, odmawia się pogrzebu kościelnego. Wydaje się więc, że wojna jest bezwzględnie grzechem. (147).

A jednak Augustyn wyraża zdanie przeciwne, mówiąc[1)]: „gdyby moralność chrześcijańska całkowicie potępiała wojnę jako grzech, znalazłaby się w Ewangelii chociażby rada, by żołnierze porzucili broń i wycofali się całkowicie ze służby wojskowej. Natomiast znajdujemy tam słowa: nikogo nie bijcie, poprzestawajcie na żołdzie waszym (Łk 3,14). Nakazał im poprzestawanie na swoim żołdzie, ale nie zakazał im walczyć”.

Odpowiedź: Aby jakaś wojna była sprawiedliwa, musi odpowiadać trzem warunkom.

1. Władza książęca *(auctoritas principis)*, z której polecenia wojna ma być prowadzona. Osoba bowiem prywatna nie jest władna wypowiadać wojny, bo swych praw może dochodzić przed trybunałem władzy. Nie należy też do osoby prywatnej zwoływanie wojska dla celów wojennych. A ponieważ dbanie o państwo zostało powierzone książętom, oni też są władni bronić podległych sobie miast, królestwa i prowincji. I jak wolno im bronić państwa siłą miecza przeciw burzycielom wewnętrznym karaniem złoczyńców, zgodnie ze słowami listu do Rzymian (13,4): „nie bez powodu miecz nosi: wszak jest sługą Bożym i mścicielem zagniewanym na tego, który źle czyni”, tak też jest ich obowiązkiem bronić zbrojnie państwa przed wrogiem zewnętrznym. Dlatego nakazano książętom w Psalmie (81,4): „wyrwijcie ubogiego, i nędznego z ręki niezbożnego wyzwólcie”. Stąd Augustyn mówi[2)]: „przyrodzony porządek, potrzebny dla pokoju śmiertelników, domaga się, by władza i narada w sprawie wypowiedzenia wojny należała do książąt”. (148)

2. Drugim warunkiem jest słuszność sprawy *(causa iusta)*, by mianowicie strona, przeciw której wojna ma być prowadzona, zasłużyła na to jakąś przewiną. Wyraża to Augustyn[3)]: „sprawiedliwą nazywa się wojnę dla pomszczenia krzywd: gdy mianowicie ma być ukarany naród albo miasto za to, że zaniedbał ukarać swych obywateli za popełnienie złego czynu, lub zwrócić co oni komuś zabrali z krzywdą dla niego”. (149).

3. Ze strony walczących ma być uczciwy zamiar *(intentio recta):* a więc dla poparcia dobra lub uniknięcia zła. O tym mówi Augustyn[4)]: „u prawdziwych czcicieli Boga nawet wojny są pokojowe, bo prowadzą je nie pod wpływem chciwości lub okrucieństwa, lecz dla pokoju: by powściągnąć złych i pomóc dobrym”. Może się bowiem zdarzyć, że wojna, nawet wypowiedziana przez prawowitą władzę, dla słusznej przyczyny, staje się niesprawiedliwą z powodu złego zamiaru. Augustyn wyraża to w zdaniu[5)]: „żądza szkodzenia, okrucieństwo w zemście, twarde i

nieubłagalne usposobienie, dzikość w walce, żądza władzy i tym podobne, oto co słusznie czyni wojnę grzeszną". (150).

Ad 1. Jak pisze Augustyn[6)]: „do miecza porywa się ten, kto zbroi się ku wylewowi czyjejś krwi bez rozkazu lub pozwolenia prawowitej władzy nadrzędnej". Kto jednak sięga po miecz mocą posiadanej władzy, lub, jeśli jest osobą prywatną, z upoważnienia sędziego, już to w imię sprawiedliwości, a więc jakby z upoważnienia Bożego jeśli sprawuje urząd publiczny, - ten używa miecza nie we własnym imieniu, lecz w imieniu tego, kto mu to powierzył. Taki nie zasługuje na karę A nawet ci, którzy posługują się mieczem grzesznie, nie zawsze giną od miecza. Natomiast giną od miecza, którym są oni sami, ponieważ za grzech miecza otrzymują karę wieczną, jeśli nie czynią pokuty.

Ad 2. Według Augustyna[7)], tego rodzaju przykazania należy zawsze zachowywać w znaczeniu gotowości ducha, mianowicie człowiek powinien być zawsze gotów nie stawiać oporu lub bronić się w razie gdy zajdzie potrzeba. W pewnych jednak wypadkach należy postąpić inaczej, mianowicie gdy tego wymaga dobro społeczności, a nawet dla dobra tych, z którymi prowadzi się wojnę. Pisze o tym Augustyn w liście do Marcelina[8)]: „nawet wobec tych, którzy stawiają opór, wiele należy czynić z pewną dobrotliwą surowością, by ich ugiąć. Bo komu odejmie się możność złego postępowania, zadaje mu się pożyteczną dla niego klęskę. Nic bowiem bardziej nieszczęśliwego nad szczęście właściwe grzeszącym, bo ono karmi ich karygodną bezkarność i niby wewnętrzny wróg wzmacnia ich złą wolę". (151)

Ad 3. Prowadzący wojnę sprawiedliwą zamierzają pokój, a więc nie sprzeciwiają się pokojowi, chyba złemu, którego, według Mateusza (10,34), Pan, „ie przyszedł przynieść na świat". Dlatego Augustyn pisze do Bonifacego[9)]: „osiąga się pokój nie dla wojny, lecz wojnę się prowadzi dla osiągnięcia pokoju. Miej w wojnie nastawienie pokojowe, byś tego, z kim walczysz, zwyciężając doprowadził do pożytecznego pokoju".

Ad 4. Nie wszystkie ćwiczenia przygotowawcze do wojny są z reguły zakazane, lecz tylko ćwiczenia sprzeczne z porządkiem i niebezpieczne, z których wynika zabójstwo i grabież. Starożytni odbywali takie ćwiczenia z wykluczeniem takich niebezpieczeństw; dlatego nazywali je „zapoznawaniem się z bronią", lub „wojnami bez rozlewu krwi", jak o tym pisze, Hieronim w jednym ze swych listów[10)].

Artykuł 2

CZY DUCHOWNYM I BISKUPOM WOLNO WALCZYĆ ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Jak wiemy z art. poprzedniego, wojna jest dozwolona i sprawiedliwa jeśli jest prowadzona dla obrony biednych przed nieprzyjaciółmi i całego państwa. Otóż to wydaje się być obowiązkiem przede wszystkim biskupów, co stwierdza Grzegorz[11)]: „to wilk rzuca się na owce, gdy złoczyńca i rabuś krzywdzi kogoś z wiernych i bezbronnych. A ten, kto był niby pasterzem a w rzeczywistości nim nie był, ucieka i owce pozostawia swemu losowi; bojąc się o własną skórę, nie ma odwagi stawić oporu niesprawiedliwości". Z tego wynika, że biskupi i duchowni niżsi mogą walczyć.

2. Papież Leon IV pisze w swym dekrecie[12]: „gdy od granic saraceńskich dochodziły częste złe wieści, nadeszła wiadomość, że w porcie rzymskim pojawili się Saraceni, którzy tam przybyli potajemnie i ukradkiem; wobec tego nakazaliśmy mobilizację naszych wojsk i ich marsz nad brzeg morza". Tak więc biskupom wolno wyruszać na wojnę.

3. Wydaje się być tym samym, gdy człowiek coś czyni i gdy na czyn zezwala, według słów listu do Rzymian (1,32): „winni są śmierci nie tylko ci, którzy czynią, ale też i ci, którzy na czynienie pozwalają". Otóż wolno duchownym i biskupom zachęcać ludzi do wojny, gdyż powiedziane jest w prawie[13], że, „pod wpływem napomnień i próśb Biskupa Rzymu Adriana, Karol (Wielki) podjął się wojny przeciw Longobardom"; wolno im zatem także walczyć.

4. Co samo w sobie jest dozwolone i godziwe, nie jest zakazane dla biskupów i księży. Otóż w pewnych wypadkach walka jest i godziwa i zasługująca, jako że prawo mówi[14], że „kto by poniósł śmierć dla prawdy wiary i dla ojczyzny, oraz w obronie chrześcijan, otrzyma od Boga nagrodę niebieską". Zatem wolno walczyć księżom i biskupom.

A jednak do Piotra jako przedstawiciela biskupów i księży powiedziano u Mateusza: 26,52). „schowaj miecz swój do pochwy". A więc nie wolno im walczyć.

Odpowiedź: Na dobro społeczności ludzkiej składa się wiele rzeczy i czynności. Otóż, według Filozofa[15], wiele różnorakich czynności lepiej i szybciej wykonują różni ludzie niż jeden człowiek. Są pewne czynności tak ze sobą niezgodne, że nie mogą być razem wykonywane zadowalająco. Dlatego ludziom, którym zlecono wykonywanie czynności wyższego rzędu, zakazano wykonywać niższe. I tak prawo cywilne zakazuje żołnierzom, którym wyznaczono sprawy wojenne, zajmować się handlem[16]. Otóż zajęcia dotyczące wojny jak najbardziej nie zgadzają się z zajęciami wyznaczonymi klerowi i biskupom, a to z dwu powodów. Pierwszy powód jest ogólny, mianowicie zajęcia wojenne w najwyższym stopniu

odbierają spokój, czym przeszkadzają duszy w bogobojności, chwaleniu Boga i modlitwie za lud, co jest głównym obowiązkiem kleru. Dlatego, jak prawo zakazuje[17] klerowi zajmowania się handlem, bo to zbyt wikła dusze, tak też z tego powodu zakazuje zajmowania się sprawami wojennymi, zgodnie z 2 listem do Tymoteusza (2,4): „żaden bojownik Boży nie wikła się w sprawy tego świata".

Drugi powód jest bardziej specjalny. Święcenia bowiem, udzielane klerowi, mają za cel służbę ołtarzowi, który pod osłoną Sakramentu przedstawia Mękę Pańską, co wyrażają słowa Apostoła w 1 liście do Koryntian (11,26): „ilekroć ten chleb pożywać, a kielich pić będziecie, śmierć Pańską będziecie zwiastować, aż przyjdzie". Dlatego nie godzi się im zabijać lub rozlewać krew, bo raczej powinni być gotowi własną krew przelać za Chrystusa, by czynem okazywać to, czego dokonują przy ołtarzu. To jest powodem, że prawo stanowi[18], żeby duchowny, który przelał krew nawet bezgrzesznie, podległ karze nieregularności. Nikomu zaś, kto jest wyznaczony do dokonywania jakiejś czynności, nie wolno czegoś, co czyni go niezdatnym do jej dokonywania. Z tego wniosek, że klerowi absolutnie nie wolno brać udziału w wojnie. (152)

Ad 1. Biskupi powinni stawić opór nie tylko wilkom, którzy zabijają trzodę duchowo, lecz także napastnikom i tyranom, którzy krzywdzą na ciele, - ale nie osobiście biorąc za miecz materialny, lecz posługując się mieczem duchowym, zgodnie ze słowami Apostoła z 2 listu do Koryntian (10,4): „oręż bojowania waszego nie jest cielesny, lecz duchowy". Tym zaś orężem jest: zbawienne upomnienia, pobożna modlitwa, a przeciw upartym wyrok ekskomuniki czyli wyłączenia ze społeczności wiernych.

Ad 2. Biskupi i kler, mogą z upoważnienia przełożonego brać udział w wojnie, ale nie walcząc z bronią w ręku, lecz by nieść duchową pomoc żołnierzom walczącym w słusznej sprawie, zachęcając ich, dając im rozgrzeszenie, i w każdy inny sposób podtrzymując ich na duchu. W starym testamencie czytamy o kapłanach (Joz. (6,4), że im polecono w czasie bitwy grać na poświęconych trąbach. Dla spełnienia takich to zadań pozwolone było na początku biskupom i duchownym iść na wojnę. Jeśli zaś niektórzy z nich walczyli czynnie, było to nadużyciem.

Ad 3. Jak tego dowiedziono wyżej[19)], każda siła, sztuka, czy cnota, do której należy cel, ma też zarządzać co do środków do tego celu. Otóż wojny cielesne chrześcijan mają być odniesione jako do celu do boskiego dobra duchowego, do którego jest wyznaczony kler. Dlatego zadaniem kleru jest wytwarzać u ludzi usposobienie do prowadzenia wojny sprawiedliwej i zagrzewać ich do tego. Nie zakazano bowiem klerowi walczyć, jako by to było grzeszne, lecz ponieważ taka czynność nie zgadza się z charakterem ich osób.

Ad 4. Jest prawdą, że dokonywanie wojny sprawiedliwej jest czymś zasługującym, niemniej jednak jest zakazane dla kleru z tego powodu, że kler jest przeznaczony do dzieł bardziej niż tamto zasługujących. Dla przykładu: stosunek małżeński może być zasługującym, a jednak staje się godnym potępienia dla ślubujących dziewictwo, właśnie z powodu ich obowiązków wobec dobra wyższego.

Artykuł 3

CZY W WOJNIE WOLNO POSŁUGIWAĆ SIĘ ZASADZKAMI I PODSTĘPEM ?

Wydaje się, że nie wolno, ponieważ.

1. Powiedziane jest w księdze Powtórzonego Prawda (16,20): „sprawiedliwie, co jest sprawiedliwego, szukać będziesz". Otóż zasadzki, będąc pewnym oszukaństwem, wydają się być nieuczciwością, a wobec tego nie wolno się nimi posługiwać, nawet w wojnie sprawiedliwej.

2. Podstęp i zasadzki wydają się sprzeciwiać wierności, tak samo jak kłamstwo. A ponieważ powinniśmy wobec wszystkich być rzetelnymi, nie wolno nam nikogo okłamywać, jako tego dowodzi Augustyn w księdze „Przeciw kłamstwu" [20)]. Jeśli więc „wobec nieprzyjaciela należy dochować wierności", jak mówi Augustyn[21)], wydaje się, że nie wolno przeciw niemu używać podstępu.

3. Powiedziano u Mateusza (7,12): „cokolwiek chcecie, aby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie": i tego należy się trzymać w stosunku do wszystkich ludzi. Otóż nieprzyjaciele są naszymi bliźnimi. A ponieważ nikt by nie chciał, by przeciw niemu

używano zasadzek lub podstępu, wydaje się, iż nie powinien prowadzić wojny podstępnie.

A jednak Augustyn wypowiada zdanie przeciwne[22)]: „gdy ktoś wszczął wojnę sprawiedliwą, na tę sprawiedliwość nie ma wpływu, czy ktoś walczy otwarcie, czy też podstępnie" a zdanie to opiera na powadze Boga, który kazał Jezuemu (8,2) posłużyć się podstępem wobec mieszkańców miasta Hai.

Odpowiedź: Zasadzek używa się celem wprowadzenia nieprzyjaciela w błąd, co się osiąga czynnościami lub słowami w dwojaki sposób. Po pierwsze, jeśli się nieprzyjacielowi powie coś fałszywego, albo nie dotrzyma się mu obietnicy. To jest zawsze niedozwolone. Nikt nie powinien używać tego sposobu celem wprowadzenia nieprzyjaciela w błąd: - są bowiem, jak mówi Ambroży[23)], niektóre prawa wojenne i zobowiązania, których należy przestrzegać nawet w stosunku do wroga.

Drugi sposób wprowadzenia w błąd słowem lub czynem polega na nie wyjawieniu nieprzyjacielowi naszych zamiarów i myśli. Tu nie ma obowiązku zawsze to czynić, bo przecież nawet w dziedzinie świętej nauki wiele należy przemilczeć zwłaszcza wobec niewierzących, by nie wzbudzić w nich szyderstwa, na co wskazuje Ewangelia Mateusza (7,6): „nie dawajcie psom tego, co święte". Tym więcej więc mamy obowiązek nie wyjawiania wobec nieprzyjaciela naszych przygotowań wojennych. Dlatego to jednym z głównych wskazań w sztuce wojennej jest czuwanie, by plany wojenne nie doszły do wiadomości nieprzyjaciela, o czym pisze Frontini w swym podręczniku strategicznym. I na takim przestrzeganiu tajemnicy polegają zasadzki, których można godziwie użyć w sprawiedliwej wojnie. Użycie tego rodzaju zasadzki nie jest właściwie oszukaństwem, i nie jest sprzeczne z uczciwością; nie jest to też sprzeczne z należycie uporządkowaną wolą, bo na taki nieporządek wskazywałoby raczej ton gdyby ktoś chciał by niczego przed nim nie ukrywano. (153)

Odpowiedź na zarzuty wynika z tego, co tu powiedziano.

Artykuł 4

CZY WOLNO TOCZYĆ BITWĘ W DNI SWIĘTE ?

Wydaje się, że nie wolno, ponieważ:

1. Dni święte są przeznaczone na oddawanie się sprawom Bożym i tak je należy rozumieć w przykazaniu o przestrzeganiu sabatu (Wyjś. 20,8n.), zresztą wyraz „sabat" znaczy odpoczynek. Otóż walczenie łączy się z roztargnieniem najwyższego stopnia, i dlatego pod żadnym warunkiem nie wolno walczyć w dni święte.

2. Księga Izajasza (58,3-4) piętnuje niektórych ludzi za to, że w dni postne „żądają zwrotu długów i wszczynają kłótnie, bijąc pięścią". Tym bardziej więc nie wolno walczyć w dzień święty.

3. Nigdy nie wolno czynić czegoś nieporządnego dla uniknięcia szkody materialnej. Otóż walczenie w dzień święty to coś, co wydaje się być nieporządnym samo w sobie. Nie wolno więc nikomu walczyć w dzień święty dla uniknięcia największej szkody materialnej.

A jednak w 1 księdze Machabejskiej powiedziano coś przeciwnego (2,41): „słusznie Żydzi umyślili sobie, mówiąc: wszelki człowiek, który przyjdzie do nas na wojnę w dzień sabatu, potykajmy się z nim”.

Odpowiedź: Przestrzeganie świąt nie stoi na przeszkodzie czynieniu tego, co służy nawet cielesnemu ocaleniu człowieka. Sam Pan Jezus ganił Żydów mówiąc według Ewangelii Jana (7,23): „dlatego się na mnie oburzacie, żem całego człowieka w sabat uzdrowił?” Wolno więc lekarzom leczyć ludzi w dzień święty. Większy więc jest obowiązek ratowania państwa, uniemożliwiając w ten sposób popełnienie wielu zabójstw i niezliczonych szkód materialnych i duchowych, niż ratowanie ciała człowieka. Stąd wniosek, że w obronie społeczności wiernych wolno prowadzić wojnę sprawiedliwą w dni święte, tylko jeśli zachodzi konieczna potrzeba, Gdyby bowiem ktoś chciał wstrzymać się od wojny ze względu na dzień święty, byłoby to kuszeniem Pana Boga. Gdy jednak nie ma wypadku konieczności, nie wolno toczyć bitwy w dzień święty, z powodów wyżej wymienionych.

Odpowiedzi na zarzuty wynikają z tego, co tu powiedziano.

ZAGADNIENIE 41
O ZAWADIACTWIE (154)

Zbadamy teraz zagadnienie zawadiactwa, w dwu punktach: 1. Czy jest grzechem? 2. Czy jest dzieckiem gniewu?

Artykuł 1

CZY ZAWADIACTWO ZAWSZE JEST GRZECHEM ?

Wydaje się, że zawadiactwo nie zawsze jest grzechem ponieważ :

1. Zawadiactwo wydaje się być czymś w rodzaju sporu, bo Izydor wywodził[1)] łaciński wyraz „*rixosus* - zawadiaka od otwierania się psiej mordy: jest on bowiem zawsze gotowy do sprzeciwu, lubi napastować, a w sporach jest zaczepliwy”. Otóż spór nie zawsze jest grzechem, a więc nie zawsze nie jest i zawadiactwo.
2. Powiedziane jest w księdze Rodzaju (26,21), że słudzy Izaaka „wykopali inną jeszcze studnię, i o tę także się swarzyli”. Otóż jest niemożliwe do uwierzenia, by rodzina Izaaka wadziła się publicznie bez sprzeciwu z jego strony gdyby to było grzechem.
3. Zwada-bójka wydaje się być jakby wojną prywatną. Otóż wojna nie zawsze jest grzechem a więc i zwada.

A jednak w liście do Galatów (5,20-1) zwada jest zaliczona do uczynków ciała, „których gdy się kto dopuszcza, Królestwa Bożego nie dostąpi”. Zatem zawadiactwo nie tylko jest grzechem, lecz nawet grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: O ile spór oznacza pewien rodzaj sprzeczki słownej, o tyle zwada jest swego rodzaju sprzeczką czynną; wyraża to Glossa do dopiero co przytoczonego słowa z listu do Galatów, wyjaśniając je, że zwady zachodzą wtedy, „gdy w gniewie bije jeden drugiego". Dlatego zwada wydaje się być jakby wojną prywatną, zachodzącą między osobami prywatnymi nie mocą upoważnienia ze strony władzy, lecz pochodzącą raczej z rozwichrzonej woli. Dlatego zawadiactwo, z którego pochodzi zwada, jest zawsze czymś grzesznym. Jest grzechem śmiertelnym u tego, który uderza na drugiego niesłusznie, ponieważ wyrządzenie szkody bliźniemu własnymi rękoma nie może się obejść bez grzechu śmiertelnego. Natomiast kto się broni, może to nie być grzechem, w niektórych wypadkach jest tylko grzechem lekkim, ale czasem może być nawet grzechem śmiertelnym, zależnie od jego nastawień wewnętrznych i od sposobów stosowanych w obronie. Obrona nie jest grzechem, jeśli zmierza tylko do odparcia niesłusznego ataku i dokonywana jest w granicach umiarkowania; taka obrona nie może być nazwana z jego strony zwadą. Jeżeli jednak broniłby się z mściwością lub nienawiścią, lub wykraczając poza granice umiaru, zawsze jest grzechem, - lekkim, jeśli przymieszka nienawiści lub mściwości jest nieznaczna i jeśli wykroczenie poza granice umiaru nie jest zbyt wielkie; śmiertelnym, jeśli rzuca Się na atakującego zawzięcie, z zamiarem zabicia go lub zadania mu ciężkich ran.

Ad 1. Zwada nie jest ściśle tym samym co spór. W przytoczonym zdaniu Izydor wskazuje na trzy czynniki, składające się na zwadę. Pierwszym jest skłonność usposobienia do sporu, co Izydor wyraża w słowach: „zawsze gotów do sprzeciwu", to znaczy niezależnie do tego czy bliźni mówi lub czyni coś dobrze, czy źle. Drugim jest zamiłowanie do sprzeczania się, co oznaczają słowa: „lubi napastować". Trzecim członem jest ton że innych zaczepia dla spowodowania sprzeczki, stąd mamy „w sporach jest zaczepliwy".

Ad 2. W słowach tych nie powiedziano, że wadzili się słudzy Izaaka, lecz że mieszkańcy tej ziemi wadzili się z nimi. Ci więc popełniali grzech, a nie słudzy Izaaka, którzy znosili obelgę.

Ad 3. Aby wojna była słuszna wymagane jest, by była prowadzona z upoważnienia władzy państwowej, jak to widzieliśmy w zagadnieniu poprzednim (art. 1). Natomiast zwada pochodzi z osobistej namiętności gniewu lub nienawiści. Jeśli bowiem urzędnik książęcy czy sądowy uderzy na kogoś w imieniu władzy państwowej i napotyka na opór, nie znaczy to że się wadzi, bo wadzenie się zachodzi u tego, kto stawia opór władzy państwowej. Kto tak atakuje, nie jest zawadiaką i nie grzeszy, lecz ten kto stawia nieuzasadniony opór.

A r t y k u ł 2

CZY WARCHOLSTWO JEST GRZECHEM OSOBNYM I OD INNYCH ODRĘBNYM ?

Wydaje się, że warcholstwo nie jest grzechem osobnym, od innych odrębnym, ponieważ:

1. Według Izydora[1)], „warchołem jest ten, kto sprawia rozdwojenie umysłów i sieje niezgodę". Otóż dokonywanie czynności wiodącej do jakiegoś grzechu nie jest odmiennym rodzajem grzechu od tego, do którego prowadzi. Wydaje się więc, że warcholstwo nie jest grzechem osobnym, innym niż niezgoda.

2. Warcholstwo oznacza pewnego rodzaju rozdarcie. Otóż jak wiemy[2)], również nazwa odszczepieństwa (rozłamu) pochodzi od rozdarcia. Zatem grzech warcholstwa wydaje się być tym samym co rozłam.

3. Każdy grzech osobny i od innych grzechów odrębny jest albo wadą główną, albo z jakiejś wady głównej pochodzi. Otóż, jak wynika z Grzegorza, który te wady wylicza[3)], warcholstwo nie należy ani do wad głównych, ani też do wad rodzących się z wad głównych. Zatem warcholstwo nie jest grzechem osobnym, od innych odrębnym.

A jednak w 2 liście do Koryntian (12,20) warcholstwo jest podane jako coś od innych grzechów odrębnego.

Odpowiedź: Warcholstwo jest grzechem osobnym tego typu, że pod pewnym względem schodzi się z wojną i zawadiactwem, a pod innym od nich się różni. Schodzi się w tym, że wnosi sprzeczność. Natomiast różni się pod dwoma względami. Po pierwsze, wojna i zawadiactwo oznaczają czynne zwalczanie się wzajemne, natomiast warcholstwem można nazwać taką właśnie bitkę czynną, albo też tworzenie nastrojów przygotowujących do takiej bójki. Dlatego też Glossa międzyliniowa słowa 2 listu do Koryntian (12,20) objaśnia, że warcholstwo jest to „tworzenie zaburzeń celem wywołania bójki", mianowicie gdy jacyś ludzie przygotowują się zamierzając bójkę. Po drugie, różnica ta polega na tym, że wojna w ścisłym znaczeniu jest przeciw wrogowi zewnętrznemu, jako starcie społeczności ze społecznością; zwada jest starciem między jednostkami lub małymi grupami; a warcholstwo właśnie jest starciem między niezgadzającymi się z sobą częściami społeczeństwa, np. gdy jedna część miasta burzy się przeciw drugiej. Dlatego warcholstwo, mając osobno dobro któremu się przeciwstawia, a dobrem tym jest pokój i jedność społeczności, jest grzechem osobnym.

Ad 1. Warcholstwem jest ktoś stąd, że podnieca do warcholenia. A ponieważ warcholenie jest swego rodzaju niezgodą, dlatego warchołem jest ktoś, kto czyni niezgodę nie jakąkolwiek, lecz między częściami jakiejś społeczności. Otóż grzech warcholstwa popełnia nie tylko ten, kto niezgodę sieje, lecz także ci, którzy stają przeciw sobie w stopniu niezgodnym z porządkiem.

Ad 2. Warcholstwo różni się od rozłamu (schizmy) dwojako. Po pierwsze rozłam godzi w duchową jedność społeczności, mianowicie w jedność kościelną; natomiast warcholstwo godzi w doczesną, czy świecką jedność społeczności, np. miasta lub państwa. Po drugie, rozłam nie oznacza przygotowania do walki materialnej, lecz tylko rozdarcie duchowe; natomiast warcholstwo jest przygotowaniem do walki materialnej. (157)

Ad 3. Warcholstwo, jak zresztą i rozłam, są niezgodą. W obu bowiem zachodzi jakaś niezgoda, nie jednostki przeciw jednostce, lecz między częściami społeczności.

A r t y k u ł 3

CZY WARCHOLSTWO JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że nie zawsze, ponieważ:

1. Według Glossy przytoczonej w poprzednim artykule, warcholstwo jest to „tworzenie zaburzeń celem wywołania bójki". Otóż walka nie zawsze jest grzechem śmiertelnym, lecz w pewnych wypadkach może być słuszna i dozwolona, jak tego dowiedziono przy omawianiu wojny[4)]. Tym więcej więc warcholstwo może nie być grzechem śmiertelnym.

2. Warcholstwo jest jakąś niezgodą, a to może nie być grzechem śmiertelnym, a czasem w ogóle nie być grzechem, a więc także warcholstwem.

3. Wybawiciele społeczności od rządów tyrańskich są darzeni sławą. Otóż takie wyzwolenie nie jest łatwe i nie da się osiągnąć bez jakiegoś zaburzenia w społeczności, bo przecież jedna część usiłuje zatrzymać tyrana, a druga go obalić. Może więc być warcholstwo nie będące grzechem.

A jednak w 2 liście do Koryntian (12,20) między innymi grzechami śmiertelnymi Apostoł zakazuje również warcholstwa, które wobec tego jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Jak wiemy z artykułu poprzedniego, warcholstwo zagraża jedności społeczności, to jest ludności, miasta lub państwa. Otóż, według Augustyna[5)], zdaniem ludzi mądrych ludność „to nie każde zbiorowisko ludzkie, lecz zgrupowanie zespolone zgodą na te same prawa i wspólnotą korzyści". (158) Jest więc oczywiste, że warcholstwo przeciwstawia się i sprawiedliwości i dobru społecznemu. Dlatego z samego swego pochodzenia jest grzechem śmiertelnym, i to tym bardziej, im bardziej dobro społeczeństwa, którego wrogiem jest warcholstwo, jest większe niż dobro jednostki, którego wrogiem jest zawadiactwo.

Grzech ten popełniają przede wszystkim i głównie sami sprawcy zamieszek; ci grzeszą najciężej. Na drugim miejscu grzeszą ich zwolennicy, wnoszący w dobro społeczeństwa zamieszanie. Natomiast ci, co tego dobra bronią stawianiem oporu tamtym, nie mogą być uważani za warchołów tak samo, jak nie nazywa się zawadiakami tych co się bronią, o czym była mowa poprzednio[6)].

Ad. 1. Wojna godziwa jest tan którą się toczy dla dobra społecznego, jak wiemy[7]. Natomiast warcholstwo jest zawsze przeciw dobru społecznemu i dlatego zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Ad 2. Niezgoda z tym, co nie jest dobrem oczywiście może nie być grzechem, natomiast niezgoda z tym, co jest oczywiście dobrem nie może być nie grzeszna. I właśnie taka niezgoda jest warcholstwem, które sprzeciwia się oczywiście dobremu pożytkowi społecznemu. (159)

Ad 3. Rząd tyrański jest niesprawiedliwy, ponieważ nie służy dobru społeczeństwa, lecz dobru prywatnemu rządzącego, jak tego dowodzi Filozof [8]. Dlatego zakłócenie takiego rządu nie jest warcholstwem, chyba że zakłócanie rządu tyrańskiego jest tak głupie, że społeczeństwo ponosi z tego szkody większe niż mu wyrządza tyrański rząd. Warchołem jest właściwiej sam tyran, który wśród podległej mu ludności podsyca niezgodę i buntowniczość, aby tym bezpieczniej utrzymać się przy rządzie. Takie warcholstwo jest dla tyranów czymś typowym, bo tyrania to rządy dla korzyści rządzącego ze szkodą społeczeństwa. (160)

ZAGADNIENIE 43
O GORSZYCIELSTWIE (161)

Trzeba nam teraz zbadać wady przeciwstawne dobroczynności. Niektóre z tych wad należą do dziedziny sprawiedliwości, mianowicie ten które polegają na wyrządzaniu szkód bliźnim. Natomiast sprzeczne z miłością wydaje się być szczególnie zgorszenie, dlatego zbadamy zagadnienie zgorszenia, w ośmiu punktach:

1. Co to jest zgorszenie? 2 Czy jest grzechem? 3. Czy jest grzechem osobnym? 4. Czy jest grzechem śmiertelnym? 5. Czy ludzie doskonali mogą się zgorszyć? 6. Czy mogą dać zgorszenie? 7. Czy należy wyrzec się dóbr duchowych dla uniknięcia zgorszenia? 8. Czy także dóbr doczesnych?

Artykuł 1

CZY TRAFNE JEST OKREŚLENIE ZGORSZENLA, ŻE JEST TO POWIEDZENIE LUB CZYN MNIEJ POPRAWNY, DAJĄCE SPOSOBNOŚĆ DO UPADKU?

Wydaje się, że to określenie zgorszenia, podane przez Glossę[1], jest nietrafne, ponieważ:

1. Jak zobaczymy, zgorszenie jest grzechem. Natomiast, według Augustyna[1], grzech jest to „powiedzenie, czyn, lub myśl sprzeczne z prawem Bożym”. Wobec tego powyższe określenie jest niewystarczające, ponieważ pomija myślenie czy pożądanie.

2. Pomiędzy czynami cnotliwymi czyli poprawnymi jedne są bardziej cnotliwe czyli poprawne niż inne, wydaje się więc, że to tylko nie jest mniej poprawne, co jest poprawne w najwyższym stopniu. Gdyby więc zgorszenie było powiedzeniem lub czynem mniej poprawnym, wynikałoby z tego, że każdy uczynek cnotliwy oprócz najlepszego byłby gorszącym

3. Sposobność jest przyczyną uboczną. Lecz to, co jest uboczne nie powinno być uwzględniane w określaniu rzeczy, bo sposobność nie powoduje odrębnych cech gatunkowych. A więc nietrafnie uwzględniono sposobność w określeniu zgorszenia.

4. Każdy czyjś uczynek może stać się dla kogoś drugiego sposobnością do upadku, jako że przyczyny uboczne są niemożliwe do określenia. Gdyby więc zgorszeniem było ton co daje komuś sposobność upadku, każdy czyn lub powiedzenie mogłyby być zgorszeniem, a to jest nie do przyjęcia.

5. Bliźniemu daje się sposobność do upadku obrażeniem lub osłabieniem go. Otóż zgorszenie to coś innego niż obraza i osłabienie. Pisze bowiem Apostoł do Rzymian (14,21): „dobrze jest nie jeść mięsa i nie pić wina, przez co brat twój uraża się, albo gorszy, albo słabnie". Zatem powyższe określenie zgorszenia jest nietrafne

A jednak, objaśniając słowa Ewangelii Mateusza (15,12): „wiesz, że faryzeusze posłyszawszy to słowo zgorszyli się", Hieronim mówi[3)]: „gdy czytamy kto by zgorszył (Mt 18,6-6), rozumiemy przez to: kto powiedzeniem lub czynem dałby sposobność do upadku".

Odpowiedź: Według Hieronima[3)], „co po grecku zwie się *scandalon*, my możemy wyrazić słowami: obraza, upadek i podstawienie nogi". Zdarza się przecież, że na drodze fizycznej ludzie kładą komuś jakąś przeszkodę, na której może się ktoś wywrócić; otóż taką przeszkodę nazywali Grecy skandalem. Podobnie też na drodze życia duchowego może ktoś upaść duchowo z powodu czyjegoś powiedzenia lub uczynku, mianowicie gdy ktoś ciągnie bliźniego do grzechu pouczeniami, zachętą lub przykładem. I tu zachodzi skandal, po polsku zgorszenie, we właściwym tego słowa znaczeniu. Nic bowiem samo w sobie nie usposabia człowieka do upadku duchowego, jeśli nie ma jakiegoś braku w poprawności, jako że to, co jest w pełni poprawne, raczej człowieka umacnia przeciw upadkowi niż do niego prowadzi. Dlatego trafnie powiedziano, że zgorszenie jest to powiedzenie lub czyn mniej poprawne, dające sposobność do upadku". (162)

Ad 1. Myśl zła i pożądanie złego są ukryte w sercu i dlatego nie stanowią przeszkody n powodującej czyjś upadek. Dlatego nie podpadają pod pojęcie zgorszenia.

Ad 2. Wyrażenie „mniej poprawny" nie oznacza tu mniejszości stopnia poprawności w stosunku do wyższego stopnia, lecz jakiś brak poprawności, polegający na tym, że coś jest złe w sobie, jak grzechy, albo wygląda na zło, jak np. gdy ktoś zasiada do stołu w świątyni pogańskiej (1 Kor 8,10). Bo chociaż samo w sobie nie byłoby to grzechem, gdyby ktoś to czynił nie w złym zamiarze, to jednak może się stać sposobnością do upadku bliźniego, bo wygląda na oddawanie czci bożkom pogańskim. Dlatego Apostoł upomina w 1 liście do Tessaloniczan (5,22): „unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła". Dlatego trafnie powiedziano „mniej poprawny", by tym wyrażeniem objąć i ton co samo w sobie jest grzeszne, i to, co jak grzech wygląda.

Ad 3. Jak tego dowiedziono poprzednio[4)], nic innego nie może być dla człowieka wystarczającą przyczyną grzechu, który jest duchową ruiną, jak tylko jego własna wola. Dlatego powiedzenie lub czyn innego człowieka może być tylko

przyczyną niezupełną, mogącą w pewien sposób naprowadzać do ruiny. Stąd nie jest powiedziane „będące przyczyną upadku (ruiny)”, lecz „dające sposobność”, co oznacza przyczynę niezupełną, a nie zawsze przyczynę uboczną. Niemniej jednak nie ma powodu, by w niektórych określeniach nie kłaść tego, co jest uboczne, jako że co dla jednego jest uboczne, dla innego może być właściwością istotną, tak np. w określeniu losu podana jest przyczyna uboczna[5)].

Ad 4. Powiedzenie lub czyn jakiegoś człowieka może być przyczyną grzechu innego człowieka w dwojaki sposób: sobą, jeśli ktoś zamierza doprowadzić kogoś do grzechu swym złym słowem lub czynem; albo też, nawet jeśli tego sam nie zamierza, to sam czyn jest tego rodzaju, że w swej naturze ma coś, czym pociąga do grzeszenia, gdy np. ktoś jawnie popełnia grzech lub czyn wyglądający na grzech. W tym wypadku kto taki czyn popełnia daje komuś sposobność do upadku w znaczeniu ścisłym; to nazywa się zgorszeniem czynnym. Ubocznie zaś jakieś słowo lub uczynek jest przyczyną grzechu dla drugiego człowieka, nawet bez zamierzenia ze strony mówiącego lub czyniącego i chociaż to, co on robi, nie daje do tego powodu, dla człowieka źle usposobionego jest to sposobnością do grzechu, np. gdy ktoś zazdrości drugiemu dobra. W tym wypadku człowiek dokonujący takiego czynu poprawnego nie daje sposobności (podniety) do grzechu, lecz raczej ten drugi bierze to za sposobność, na co przykład znajdujemy w liście do Rzymian (7,8): „biorąc sposobność ...” Wtedy zachodzi zgorszenie bierne, bez czynnego, bo ten, kto postępuje poprawnie, jeśli o niego chodzi, nie daje sposobności do upadku, w który wpada ktoś drugi.

Zachodzą więc wypadki, że równocześnie jest zgorszenie czynne w jednym, a bierne w drugim, wtedy np., gdy ktoś za namową cudzą popełnia grzech. Ale są też wypadki zgorszenia czynnego bez biernego, gdy np. ktoś słowem albo przykładem nakłania drugiego do grzechu, który jednak na to nie zgadza się. W innych wreszcie wypadkach zachodzi zgorszenie bierne bez czynnego, jak co dopiero wyjaśniono.

Ad 5. Osłabienie oznacza tu zmniejszenie odporności wobec upadku, zaś obraza oznacza tu oburzenie się człowieka przeciw grzeszącemu; otóż to oburzenie może nie być upadkiem, zaś zgorszenie oznacza samą czynność popychania do upadku.

Artykuł 2

CZY ZGORSZENIE JEST GRZECHEM ?

Za tym, że zgorszenie nie jest grzechem przemawiały następujące dowody.

1. Grzechy nie są konieczne, bo, jak tego dowiedziono[6)], każdy grzech jest dobrowolny. Otóż w Ewangelii Mateusza (18,7) jest powiedziane: „muszą przyjść zgorszenia”; zatem zgorszenie nie jest grzechem.

2. Nie ma grzechu, który by pochodził z pobożnego afektu, ponieważ „nie może drzewo dobre złych owoców rodzić”, jak czytamy u Mateusza (7,18). Otóż niektóre zgorszenia pochodzą z odruchu pobożnego, bo Pan Jezus powiedział Piotrowi, jak zapisano u Mateusza (16,23), „jesteś mi zgorszeniem”, o czym mówi Hieronim[5)], że „błąd Piotra, pochodząc z odruchu pobożności, wcale nie pochodził od złego ducha”. A więc nie każde zgorszenie jest grzechem.

3. Zgorszenie oznacza potknięcie się. Otóż nie każdy, kto się potknął, upadł, a zatem może być zgorszenie bezgrzeszne, bo grzech jest to upadek duchowy.

A jednak jest przeciwnie, bo zgorszenie jest to „powiedzenie lub uczynek mniej poprawny”. Otóż coś jest grzechem stąd, że ma braki pod względem poprawności. Zatem zgorszenie zawsze łączy się z grzechem.

Odpowiedź: Jak wiemy z artykułu poprzedniego (ad 4), dwa są rodzaje zgorszenia: mianowicie bierne w gorszącym się, oraz czynne w gorszącym, dającym sposobność do upadku. Otóż gorszenie się bierne jest zawsze grzechem, który popełnia ten, kto się staje gorszym; nie stałby się bowiem gorszym, gdyby w jakimś stopniu nie popadł w duchową ruinę, a na tym polega grzech. Czyjeś gorszenie się (zgorszenie bierne) może być bezgrzeszne, biorąc pod uwagę tego, którego czynem gorszy się ktoś inny, np. gdy ktoś gorszy się tym, że inny dobrze czyni. (163)

Podobnie też dawanie zgorszenia (zgorszenie czynne) zawsze jest grzechem dla dającego je. Jako że albo sam czyn którego dokonuje jest grzechem; jeśli zaś czyn miał pozór grzechu, powinien go nie dokonywać ze względu na miłość bliźniego, która skłania każdego, by dbał o zbawienie bliźnich; kto więc takiego czynu nie zaniecha, postępuje sprzecznie z miłością. Może jednak być zgorszenie czynne bez grzechu u gorszonego, o czym była już mowa w artykule poprzednim.

Ad 1. Powiedzenia „muszą przyjść zgorszenia” nie należy rozumieć w znaczeniu konieczności bezwarunkowej, lecz konieczności warunkowej, to znaczy, że co Bóg przewidział lub zapowiedział musi się stać, rozumiejąc to w sposób wyłożony poprzednio[8)]. Konieczność przyjścia zgorszeń ma też swe uzasadnienie w konieczności celu, ponieważ są one potrzebne po to, „aby się okazało, którzy spośród was są wypróbowani”, jak napisano w 1 liście do Koryntian (11,19) . Muszą także przyjść zgorszenia z warunków wytworzonych przez ludzi, którzy nie wystrzegają się grzechu. Jak lekarz, widząc ludzi jedzących ton co im szkodzi, powie: „ci ludzie muszą zachorować”, należy rozumieć, że pod warunkiem, jeśli nie zmienią sposobu odżywiania się. Podobnie muszą przyjść zgorszenia, jeśli ludzie nie zmienią złego postępowania. (164)

Ad 2. Zgorszenie jest tu wzięte w znaczeniu rozszerzonym, jako przeszkoda w ogóle. Piotr bowiem chciał przeszkodzić męce Chrystusa, wiedziony pobożnym dla Chrystusa popędem.

Ad 3. Duchowe potknięcie się, to opóźnienie się w postępie na drodze Bożej, a to sprawia grzech, choćby lekki.

Artykuł 3

CZY ZGORSZENIE JEST GRZECHEM OSOBNYM ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Zgorszenie jest to „powiedzenie lub czyn
mniej poprawny”. Otóż tym jest każdy grzech. A więc każdy grzech jest zgorszeniem, a wobec tego zgorszenie nie jest grzechem osobnym.

2. Każdy osobny grzech, czy też każda osobna niesprawiedliwość, zachodzi osobno od innych, jak wiemy z tego, co powiedział Filozof [9]. Otóż zgorszenie nie występuje osobno od innych grzechów, a więc nie jest osobnym grzechem.

3. Osobność grzechu jest spowodowana przez to, co czynowi moralnemu nadaje osobny wygląd. Otóż określenie zgorszenia pochodzi z tego, że grzech jest popełniony w obecności innych ludzi. Natomiast jawność grzechu, choć jest okolicznością obciążającą, nie wydaje się nadawać grzechowi osobnego wyglądu. Zatem zgorszenie nie jest grzechem osobnym.

A jednak: Cnocie osobnej przeciwstawia się osobny grzech Otóż zgorszenie przeciwstawia się osobnej cnocie, mianowicie miłości. Czytamy przecież w liście do Rzymian (14,15): „jeśli brat twój gnębi się z powodu pokarmu, już nie postępujesz według zasad miłości". A więc zgorszenie jest grzechem osobnym.

Odpowiedź: Jak wiemy z poprzednich artykułów, zgorszenie jest dwojakiego rodzaju: czynne i bierne. Zgorszenie bierne nie może być grzechem osobnym, ponieważ pod wpływem słów lub czynnego przykładu cudzego ktoś może upaść w grzech każdego rodzaju; samo zaś branie sposobności do grzechu z cudzych słów lub czynów nie stanowi osobnej postaci grzechu, jako że nie wnosi osobnego zniekształcenia grzechowego, przeciwstawnego osobnej cnocie.

Jeśli chodzi o gorszenie czynne, może się ono dokonywać dwojako: wprost i ubocznie. Ubocznie, jeśli jest poza zamierzeniem czyniącego, np. gdy ktoś tym co nieporządnie czyni lub co nieporządnie mówi nie zamierza dawać komuś sposobności do upadku, lecz tylko dać upust swej woli. Takie gorszenie czynne też nie jest grzechem odrębnym, jako że co się dzieje ubocznie, nie sprawia w czymś odrębności. Zgorszenie czynne zachodzi wprost, gdy ktoś swym nieporządnym słowem lub czynem zamierza pociągnąć kogoś do grzechu. I tak z zamierzenia osobnego celu pochodzi powód, dla którego grzech jest osobnym, jako że w dziedzinie moralnej o gatunku stanowi cel, jak tego dowiedziono poprzednio[10]. I jak osobnymi grzechami jest kradzież, lub zabójstwo, z powodu zamierzenia dla każdego z tych grzechów osobliwego zła bliźniego, tak i zgorszenie jest grzechem osobnym z tego powodu, że zmierza do osobliwego zła bliźniego. Jest zaś przeciwstawieniem bezpośrednio cnoty upomnienia bratniego, zmierzającej do usunięcia osobnej szkody.

Ad 1. Gorszenie czynne może się posłużyć każdym grzechem, ale powodem dla którego jest grzechem osobnym może być zamierzony cel, jak tego przed chwilą dowiedliśmy.

Ad 2. Gorszenie czynne może występować odrębnie od innych grzechów, np. gdy ktoś gorszy bliźniego czynem, który w sobie nie jest grzechem, lecz na grzech wygląda.

Ad 3. Powodem, że zgorszenie jest grzechem osobnym nie jest okoliczność jawności, lecz zamierzenie celu, jak przed chwilą powiedziano.

Artykuł 4

CZY ZGORSZENIE JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Jak tego już dowiedziono[11)], grzech sprzeczny z miłością jest śmiertelny. Lecz, jak wiemy z artykułu 2 i 3, zgorszenie jest sprzeczne z miłością, a więc jest grzechem śmiertelnym.

2. Za żaden grzech nie jest wymierzana kara wieczna, jak tylko za śmiertelny. Otóż zgorszenie zasługuje na karę potępienia wiecznego, zgodnie ze słowami Mateusza (18,6): „kto by zgorszył jedno z tych maleńkich, którzy we mnie wierzą, lepiej by mu było, aby mu zawieszono u szyi kamień młyński i pogrążono w głębinie morskiej". Według bowiem Hieronima, w objaśnieniu tych słów[12)], „o wiele lepiej jest otrzymać za przewinienie karę krótkotrwałą, niż podlec męce wiecznej". Zatem zgorszenie jest grzechem śmiertelnym.

3. Każdy grzech popełniony przeciw Bogu jest grzechem śmiertelnym, ponieważ tylko grzech śmiertelny odwraca człowieka od Boga. Otóż zgorszenie jest grzechem przeciw Bogu, gdyż w 1 liście do Koryntian (8,12) pisze Apostoł: „raniąc słabe sumienie braci, grzeszycie przeciw Chrystusowi". Zatem zgorszenie jest zawsze grzechem śmiertelnym.

A jednak: doprowadzić kogoś do popełnienia grzechu lekkiego, jest grzechem lekkim. A ponieważ zgorszenie to doprowadzanie do grzechu, zatem może ono być także grzechem lekkim.

Odpowiedź: Jak wiemy z artykułu 1. zgorszenie oznacza jakieś uszkodzenie, z którego może wyniknąć upadek. Z tego powodu gorszenie się może być czasem grzechem lekkim, będąc jakby samym uszkodzeniem, np. gdy ktoś pod wpływem cudzego nieporządnego słowa lub czynu doznaje poruszenia, będącego grzechem lekkim. Czasem jednak jest grzechem śmiertelnym, gdy uszkodzenie doprowadziło do upadku, co zachodzi, gdy ktoś pod wpływem cudzego nieporządnego słowa lub czynu posuwa się aż do popełnienia grzechu śmiertelnego.

Natomiast gorszenie czynne ubocznie może być czasem grzechem lekkim, mianowicie, gdy ktoś popełnia czyn będący albo grzechem lekkim, albo sam w sobie nie będący grzechem, lecz na grzech wygląda, z dodaniem jakiejś małej nieoględności. Czasem jednak jest grzechem 8miertelnymn już to gdy popełniony grzech jest śmiertelnym, już to ponieważ człowiek zlekceważył sobie zbawienie bliźniego, bo dla tegoż zbawienia nie powstrzymał się od uczynienia czegoś, co mu się podobało.

Jeśli jednak zgorszenie jest czynne wprost, mianowicie gdy ktoś zamierza doprowadzić bliźniego do popełnienia czynu będącego grzechem śmiertelnym, wtedy zgorszenie jest grzechem śmiertelnym. Tak samo, gdy popełnia czyn grzechu śmiertelnego celem doprowadzenia kogoś do grzechu lekkiego. Jeśli jednak zamierza

doprowadzić bliźniego do popełnienia czynu będącego grzechem lekkim drogą popełnionego przez siebie grzechu lekkiego, wtedy zachodzi grzech lekki.

W świetle tego, co tu powiedziano, odpowiedzi na zarzuty są jasne.

Artykuł 5

CZY NAWET LUDZIE DOSKONALI MOGĄ SIĘ ZGORSZYĆ ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Chrystus był najdoskonalszym, a jednak sam powiedział do Piotra: „jesteś mi zgorszeniem" (Mt 16,23). A więc tym bardziej inni ludzie doskonali mogą się zgorszyć.

2. Zgorszenie to coś w rodzaju przeszkody, którą ktoś stawia bliźniemu w życiu duchowym. Otóż nawet ludzie doskonali mogą napotkać na przeszkodę w postępie życia duchowego, zgodnie z 1 listem do Tesaloniczan (2,18): „pragnęliśmy, zwłaszcza ja, Paweł, przybyć do was i raz, i drugi, ale przeszkodził nam szatan". A zatem nawet ludzie doskonali mogą doznawać zgorszenia.

3. Ludzie doskonali mają grzechy lekkie, na co wskazuje 1 list Jana (1,8): „jeślibyśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu, sami siebie zwodzimy". Otóż zgorszenie bierne nie zawsze jest grzechem ciężkim, lecz, jak już powiedziano, niekiedy lekkim. Zatem zgorszenie się można napotkać u ludzi doskonałych.

A jednak słowa Ewangelii Mateusza (18,6): „kto by zgorszył jedno z tych maleńkich", objaśnia Hieronim[13)]: „zauważ, że kto się gorszy, jest maleńkim, bo starsi nie gorszą się".

Odpowiedź: Zgorszenie bierne oznacza pewne zachwianie się ducha w stosunku do dobra w człowieku, na którego ktoś działa gorsząco. Otóż nikt, kto opiera się na rzeczy niewzruszalnej, nie chwieje się. Ludzie zaś starsi, a to znaczy doskonali, opierają się na samym Bogu, które to dobro jest niezmienne; choćby opierali się na swych przełożonych, opierają się na nich o tyle, że ci opierają się na Chrystusie, zgodnie z 1 listem do Koryntian (4,16): „bądźcie naśladowcami moimi, jak i ja – Chrystusa". Dlatego też chociażby widzieli innych zachowujących się nieporządnie słowami lub czynami, oni od obranej przez się prawości nie odstępują, zgodnie ze słowami Psalmu (124, 1-2): „którzy ufają w Panu są jak góra Syon; nie poruszy się na wieki kto mieszka w Jeruzalem". Stąd wniosek, że w ludziach doskonale opierających się na Bogu miłością, nie ma miejsca na gorszenie się, co wyraża Psalmista (118,165): „pokój wielki tym, którzy miłują prawo Twoje, i nie ma w nich zgorszenia". (165)

Ad 1. Jak powiedziano w art. 2 (ad 2), słowa „zgorszenie" użyto tu w znaczeniu rozszerzonym, na oznaczenie przeszkody. Pan Jezus powiedział do Piotra: „jesteś mi zgorszeniem", ponieważ Piotr chciał przeszkodzić mu w dopełnieniu postanowienia by poddać się męce.

Ad 2. W czynnościach zewnętrznych ludzie doskonali rzeczywiście mogą doznać przeszkody. Natomiast co do ich wewnętrznej woli, słowa lub czyny cudze nie

są dla nich przeszkodą w dążeniu do Boga, na co wskazują słowa listu do Rzymian (8,38-9): „ani śmierć, ani życie ... nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej”.

Ad 3. Ludzie doskonali popadają niekiedy w jakieś grzechy lekkie w wyniku ułomności ciała, ale nie stają się gorsi pod wpływem czyichś słów czy czynów, biorąc zgorszenie w znaczeniu ścisłym. Może jednak przydarzyć się im coś w rodzaju bliskości do zgorszenia się, w rozumieniu takim o jakim mówi Psalmista (72,2): „nogi moje omal się nie potknęły”.

Artykuł 6

CZY LUDZIE DOSKONALI MOGĄ DAĆ ZGORSZENIE ?

Wydaje się, że mogą ponieważ:

1. Czyny mają wpływ na ludzi. Otóż niektórzy ludzie gorszą się powiedzeniami lub czynami ludzi doskonałych, co wyraża Ewangelia Mateusza (15,12): „wiesz, że faryzeusze posłyszawszy to słowo zgorszyli się?” Tak więc może się zdarzyć, że ludzie doskonali dadzą zgorszenie.

2. Po otrzymaniu Ducha Świętego Piotr był w stanie doskonałości. Niemniej jednak dawał potem zgorszenie poganom, bo Apostoł pisze do Galatów (2,14): „gdym ujrzał, że nie postępowali szczerze według prawdy Ewangelii, rzekłem do Piotra wobec wszystkich: jeżeli ty, będąc Żydem, żyjesz zwyczajem pogan, a nie Żydów jak możesz zmuszać pogan, by żyli obyczajem Żydów?” A więc ludzie doskonali mogą kogoś zgorszyć.

3. Dawanie zgorszenia może w pewnych wypadkach być grzechem lekkim. Otóż grzechy lekkie mogą być nawet w ludziach doskonałych, a więc mogą też dać zgorszenie.

A jednak gorszenie kogoś jest bardziej niezgodne z doskonałością niż gorszenie się. Otóż ludzie doskonali nie mogą się zgorszyć, a więc tym mniej gorszyć kogoś.

Odpowiedź: Gorszenie bliźniego w znaczeniu ścisłym zachodzi wtedy, gdy ktoś mówi lub czyni coś takiego, co ze swej natury zdolne jest przywieść kogoś do upadku; tym zaś jest tylko ton co jest powiedziane lub uczynione nieporządnie. Otóż właściwością ludzi doskonałych jest czynić wszystko zgodnie z porządkiem zasad rozumowych, zgodnie z przestrogą Apostoła w 1 liście do Koryntian (14,40): „wszystko niech się dzieje z godnością i w należytym porządku”. Tę przestrogę stosują szczególnie by nie popełnić czegoś, co byłoby nie tylko potknięciem z ich strony, ale też szkodliwe dla bliźnich. Jeśli by jednak jakieś ich jawne powiedzenie lub uczynek zawierał coś z nieumiaru, pochodzi to z ułomności ludzkiej, pod względem której nie dociągają do doskonałości. Jednakże to niedociągnięcie nie jest aż takie, by nastąpiło znaczne odejście od wskazanego rozumem ładu, lecz tylko małe i lekkie; wobec tego odchylenie to nie jest tak wielkie, by ktoś słusznie mógł to uważać za sposobność do grzechu.

Ad 1. Zgorszenie się zawsze wynika z jakiejś czynności gorszącej, nie koniecznie dokonanej przez jakiegoś gorszyciela, lecz ze strony gorszącego się, w znaczeniu, że on sam czyni się gorszym.

Ad 2. Według zdania Augustyna[14)] i samego Pawła Apostoła, Piotr zgrzeszył i zasłużył na naganę odsunięciem się od pogan celem niegorszenia Judejczyków; uczynił to trochę nieroztropnie, tak że to dało zgorszenie ochrzczonym poganom. Jednakże ten postępek Piotra nie był aż tak ciężkim grzechem, by dać podstawę do gorszenia się ze strony bliźnich. Ochrzczeni poganie gorszyli się, natomiast Piotr nie dał im zgorszenia. (166)

Ad 3. Grzechy lekkie ludzi doskonałych polegają przeważnie na nagłych odruchach, które, jako zakryte, nie mogą kogoś zgorszyć. Jeśli jednak zgrzeszyliby lekko publicznie jakimś powiedzeniem czy uczynkiem, grzech taki jest tak nieznaczny, że nie daje podstawy do tego, by wywołać zgorszenie cudze.

Artykuł 7

CZY NALEŻY PONIECHAĆ DÓBR DUCHOWYCH Z POWODU ZGORSZENIA ? (167)

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Według nauki Augustyna[15)], należy zaniechać karania grzeszników, jeśli karanie zagrażałoby niebezpieczeństwem rozłamu (schizmy). Otóż karanie za grzech jest czymś duchowym, a wobec tego dla uniknięcia zgorszenia należy zaniechać dóbr duchowych.

2. Nauka święta należy do czegoś najbardziej duchowego. Otóż dla uniknięcia zgorszenia należy wstrzymać się do jej głoszenia, zgodnie z tym, co czytamy u Mateusza (7,6): „nie dawajcie psom tego, co święte, ani też nie rzucajcie pereł waszych przed wieprze, aby snadź nie podeptały nogami swymi i obróciwszy się, nie rozszarpały was”. A więc należy poniechać dobra duchowego z powodu zgorszenia.

3. Będąc uczynkiem miłości, upomnienie bratnie jest jakimś dobrem duchowym, a jednak, według nauki Augustyna[16)], W pewnych wypadkach należy go zaniechać z miłości dla uniknięcia zgorszenia czyjegoś. Zatem należy zaniechać dobra duchowego celem uniknięcia zgorszenia.

4. Hieronim twierdzi[17)], że z powodu zgorszenia należy zaniechać wszystkiego, co można za wyjątkiem trzech prawd: życia, sprawiedliwości i nauki. Otóż można często zaniechać wypełniania rad ewangelicznych i rozdawania jałmużn, nie naruszając owej potrójnej prawdy Inaczej bowiem zawsze popełnialiby grzech tacy, którzy by tego zaniechali. A jednak to jest największym dobrem spośród dzieł duchowych. Zatem należy zaniechać dzieł duchowych, by uniknąć zgorszenia.

5. Unikanie każdego grzechu jest pewnym dobrem duchowym, jako że każdy grzech wyrządza grzeszącemu jakąś szkodę duchową. Otóż wydaje się, iż celem uniknięcia zgorszenia bliźniego człowiek powinien niekiedy popełnić grzech lekki, np. gdy popełnieniem grzechu lekkiego ratuje się kogoś od popełnienia grzechu śmiertelnego; człowiek bowiem ma obowiązek stawić przeszkodę potępieniu bliźniego w miarę sił bez narażenia na utratę zbawienia własnego, czego nie sprawia grzech

lekki. Zatem człowiek powinien zaniechać jakiegoś dobra duchowego dla uniknięcia zgorszenia.

A jednak Grzegorz mówi coś przeciwnego[16)]: „jeśli powodem zgorszenia jest prawda, pożyteczniej jest dopuścić powstanie zgorszenia, niż zaniechać prawdy". Otóż dobra duchowe jak najbardziej należą do prawdy, a zatem nie należy pomijać dóbr duchowych z powodu zgorszenia.

Odpowiedź: Zgorszenie jest dwojakie: czynne (gorszenie kogoś) i bierne (gorszenie się). Otóż pytanie tu postawione nie odnosi się do dawania zgorszenia ponieważ, skoro dawanie zgorszenia następuje przez powiedzenie lub czyn mniej poprawny, nie wolno czynić niczego dla dania zgorszenia. Pytanie to ma zastosowanie tylko w odniesieniu do gorszenia się. Należy się więc zastanowić, czego powinno się zaniechać, by tym ktoś się nie zgorszył. Należy więc zauważyć, że między dobrami duchowymi zachodzi różnica. Pewne dobra są do zbawienia konieczne, tych nie można zaniechać bez grzechu śmiertelnego. Jest zaś rzeczą oczywistą, że nikt nie powinien popełniać grzechu śmiertelnego celem przeszkodzenia bliźniemu w popełnieniu grzechu śmiertelnego, bo zgodnie z wymogami porządku miłości człowiek powinien więcej dbać o własne zbawienie, niż o zbawienie cudze. Stąd wniosek, że dla uniknięcia zgorszenia nie wolno zaniechać tego, co jest dla zbawienia koniecznym warunkiem.

Zaś co do dóbr do zbawienia nie koniecznych, należy rozróżnić. Zgorszenie pochodzące z tych dóbr rodzi się niekiedy ze złośliwości, mianowicie gdy niektórzy ludzie dążą do stawienia przeszkody tym dobrom drogą wzniecania zgorszenia; i wtedy zachodzi zgorszenie faryzejskie, bo faryzeusze gorszyli się z nauki Pana Jezusa. Pan Jezus uczy, że takie gorszenie się jest godne potępienia (Mt 15,14). Niekiedy jednak gorszenie pochodzi ze słabości lub nieświadomości; takim jest gorszenie się przez maluczkich. Z tego powodu należy dzieła duchowe albo trzymać w ukryciu, lub nawet w pewnych okolicznościach je odwlec, jeśli to nie zagraża niebezpieczeństwem, aż do czasu, gdy w wyniku wyjaśnień tego rodzaju gorszenie się zniknie. Jeśli jednak, po daniu wyjaśnień ludzie nadal się gorszą, staje się widocznym, że źródłem gorszenia się jest zła wola. Wtedy nie należy poniechać takich dzieł duchowych z powodu czyjegoś gorszenia się. (168)

Ad 1. Kary wymierza się nie dla nich samych, bo wymierzenie kary jest jakby lekarstwem, stosowanym dla wstrzymania grzechu. Dlatego kary są tylko wtedy sprawiedliwe, kiedy zastosowanie jest hamulcem przeciw grzechom. Jeśli zaś jest widocznym, że z zastosowania kary wynikną grzechy jeszcze liczniejsze i większe, wtedy zastosowanie kar wykracza już poza ramy sprawiedliwości (169). I o takim wypadku mówi Augustyn, mianowicie kiedy wyłączenie ze społeczności chrześcijańskiej jakichś ludzi groziłoby niebezpieczeństwem rozłamu; wtedy bowiem stosowanie tej kary nie należałoby do prawdy sprawiedliwości.

Ad 2. W sprawach nauki należy brać pod uwagę prawdę której się uczy, oraz samo dzieło jej nauczania. Pierwsze jest do zbawienia konieczne w tym rozumieniu, że nie wolno nauczać czegoś sprzecznego z prawdą, lecz kto ma obowiązek nauczać, powinien głosić prawdę w odpowiednim czasie i do odpowiednich ludzi. Dlatego nie

wolno człowiekowi z pominięciem prawdy uczyć fałszu z powodu jakiegokolwiek możliwego zgorszenia. Natomiast samo dzieło uczenia należy do dziedziny jałmużn duchowych, o czym była mowa wyżej[19)], dlatego w uczeniu należy kierować się tymi samymi zasadami, co w innych dziełach miłosierdzia, o czym zaraz (ad 4).

Ad 3. Upomnienie braterskie, jak wiemy[20)], służy poprawie brata, dlatego należy do dóbr duchowych o tyle, o ile ten cel osiąga, co nie nastąpi, jeśli upomnieniem brat się zgorszy. Jeśli więc zaniecha się upomnienia bratniego z powodu zgorszenia, nie jest to poniechaniem dobra duchowego.

Ad 4. W prawdzie życia, nauki i sprawiedliwości mieści się nie tylko co jest do zbawienia konieczne, lecz i to, dzięki czemu dochodzi się do zbawienia w sposób doskonalszy, zgodnie ze słowami 1 listu do Koryntian (12,31): „ubiegajcie się o lepsze dary". Dlatego to nawet rad i dzieł miłosierdzia nie można zaniechać, wprost by nie dać zgorszenia, lecz w pewnych okolicznościach należy się z nimi kryć lub je odłożyć dla uniknięcia zgorszenia maluczkich, jak o tym dopiero co powiedziano (w Odpowiedzi).

Niekiedy jednak zachowanie rad i spełnianie dzieł miłosierdzia to konieczny warunek zbawienia. Zachodzi to u osób, które zobowiązały się ślubem do życia według rad, lub które mocą swego urzędu mają powinność śpieszyć z pomocą słabnącym bliźnim, już to w sprawach doczesnych, np. karmiąc głodnych, już to w sprawach duchowych, np. dając pouczenia nieuświadomionym; tak należy postępować czy to mocą nałożonego obowiązku, co zachodzi w wypadku biskupów, czy też z powodu koniecznej potrzeby, w jakiej się znalazł potrzebujący. Powód tego jest ten sam, jak we wszystkim, co jest do zbawienia konieczne.

Ad 5. Byli tacy, którzy wygłaszali zdanie, że dla uniknięcia zgorszenia należy popełnić grzech lekki. Jednakże takie zdanie zawiera w sobie sprzeczność. Jeśli bowiem należy coś uczynić, już to nie jest złem lub grzechem, bo w dziedzinie grzechu nie ma miejsca na wybór. W pewnych jednak wypadkach z powodu jakiejś okoliczności nie jest lekkim grzechem coś, co nim jest, gdy tej okoliczności nie ma, np. żart jest grzechem lekkim, jeśli się żartuje bez potrzeby; jeśli jednak istnieje rozumna przyczyna żartu, słowo żartobliwe nie jest ani bez sensu ani też grzechem. Chociaż bowiem grzech powszedni nie pozbawia łaski zbawienia, to jednak staje się dla zbawienia szkodliwym, jeśli przysposabia człowieka do grzechu ciężkiego.

Artykuł 8

CZY Z POWODU ZGORSZENIA NALEŻY WYZBYĆ SIĘ DÓBR DOCZESNYCH ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Bardziej należy miłować zbawienie duszy bliźniego, czemu przeszkadza zgorszenie, niż jakiekolwiek dobra doczesne. Otóż, co mniej miłujemy, tego się wyzbywamy dla tego, co miłujemy więcej. Powinniśmy więc raczej wyzbyć się dóbr doczesnych celem uniknięcia zgorszenia bliźnich.

2. Według zasady, wygłoszonej przez Hieronima, z powodu zgorszenia, należy wyzbyć się wszystkiego oprócz trzech prawd. Otóż dóbr doczesnych można się

wyzbyć bez naruszenia potrójnej prawdy, a więc należy wyzbyć się dóbr doczesnych z powodu zgorszenia.

3. żadne dobro doczesne nie jest tak konieczne jak pokarm. Otóż dla uniknięcia zgorszenia należy zaniechać jedzenia, według listu do Rzymian (14,15): „nie zatracaj swoim pokarmem tego, za którego Chrystus umarł". Zatem tym więcej należy się wyzbyć innych dóbr. doczesnych z powodu zgorszenia.

4. Nie mamy stosowniejszego sposobu na utrzymanie się przy dobrach doczesnych lub na ich odzyskanie poza drogą sądową. Otóż ta droga jest niedozwolona, zwłaszcza gdy to wywołuje zgorszenie. Powiedziano bowiem u Mateusza (5,40): „temu, który się chce z tobą prawować i suknię twoją zabrać, daj mu i płaszcz". Oraz w 1 liście do Koryntian (6,7): „w ogóle jest to już oznaką waszego upadku, że się między sobą procesujecie. Czemu raczej krzywdy nie znosicie? Czemu raczej szkody nie znosicie?" Zatem wydaje się, że z powodu zgorszenia należy wyzbyć się dóbr doczesnych.

5. Spomiędzy wszystkich dóbr doczesnych tych najmniej powinno się wyzbywać, które są z dobrami duchowymi złączone. Otóż tych dóbr należy się wyzbyć z powodu zgorszenia, bo Apostoł, siejąc dobra duchowe, nie pobierał za to zapomóg doczesnych „by jakiejkolwiek przeszkody nie stawiać Ewangelii Chrystusowej", jak pisze w 1 liście do Koryntian (9,12). Podobnie postępuje Kościół, który w niektórych krajach nie pobiera dziesięcin, celem uniknięcia zgorszenia. Tym bardziej więc inne dobra doczesne należy porzucić celem uniknięcia zgorszenia.

A jednak św. Tomasz z Kanterbury domagał się zwrotu dóbr kościelnych pomimo, że to gorszyło króla.

Odpowiedź: Dobra doczesne są dwojakie. Jedne są własnością osobistą, drugie są komuś powierzone z obowiązkiem zachowania ich dla kogoś innego; tak ma się rzecz z dobrami Kościoła, które są powierzone biskupom, i z dobrami społecznymi, powierzonymi komuś z urzędników państwowych. Zachowanie takich dóbr, podobnie jak i innych rzeczy danych na przechowanie, jest koniecznym obowiązkiem powierników. Nie wolno im więc wyzbywać się ich, z powodu zgorszenia tak samo, jak rzeczy koniecznych do zbawienia.

Natomiast wyzbycie się dóbr doczesnych będących naszą własnością, drogą rozdania, jeśli je mamy przy sobie, lub nie upominania się o nie, jeśli są w innych rękach, ze względu na zgorszenie w pewnych okolicznościach jest naszym obowiązkiem, a w pewnych nie. Jeśli bowiem zgorszenie z dóbr doczesnych powstawałoby z powodu niewiedzy lub słabości cudzej, jak powiedzieliśmy w art. poprzednim, byłoby to zgorszenie maluczkich, i wtedy należy albo całkowicie opuścić te dobra, albo w inny sposób zapobiec zgorszeniu, np. przez pouczenie czy upomnienie. Pisze o tym Augustyn[21)]; „należy dać to i tyle, by nie zaszkodzić sobie i drugim, kierując się przy tym dobrą wiarą. Jeśli odmówisz jego prośbie, daj usprawiedliwienie odmowy; dasz mu coś o wiele większego, jeśli niesprawiedliwie proszącego doprowadzisz do poprawy."

Niekiedy jednak zgorszenie pochodzi ze złej woli, i wtedy zachodzi zgorszenie faryzejskie. Otóż ludzie wzniecający tego rodzaju zgorszenia nie są powodem dla którego należałoby opuszczać dobra doczesne, gdyż byłoby to szkodliwe dla dobra

publicznego danie sposobności grabieży ludziom złym, a równocześnie byłoby to szkodliwe dla samych grabieżców, bo posiadając dobro cudze, trwaliby w grzechu. Mówi o tym Grzegorz[22)]: „niektórych, gdy nam zabierają dobra doczesne, należy po prostu znosić; innym zaś, przy zachowaniu zasad sprawiedliwości należy to uniemożliwić; kierować się przy tym należy nie samą tylko dbałością o własne dobro, lecz także, by grabieżcy cudzego nie zatracili samych siebie.

Odpowiedź na 1 zarzut jest jasna.

Ad 2. Gdyby się za często pozwalało złym ludziom na grabież dobra cudzego, obróciłoby się to na szkodę prawdy życia i sprawiedliwości. Dlatego nie powinno się opuszczać dóbr doczesnych z powodu byle jakiego zgorszenia.

Ad 3. Apostoł nie zamierzał tu uczyć, by z powodu zgorszenia całkowicie nie jeść, bo jedzenie jest koniecznością życiową, lecz że nie należy jeść jakiegoś pokarmu by nie dać zgorszenia, według słów 1 listu do Koryntian (8,13): „nigdy nie będę pożywał mięsa, abym snadź nie zgorszył brata mego”.

Ad 4. Według Augustyna[23)], to przykazanie Pańskie należy rozumieć w znaczeniu gotowości ducha, by mianowicie człowiek był gotów raczej znosić krzywdę lub nieuczciwość niż pójść na drogę sądową, jeżeli takie postępowanie jest odpowiednie; jednakże, jak przed chwilą powiedziano n w pewnych wypadkach takie postępowanie nie jest właściwe. Tak samo też należy rozumieć wypowiedź Apostoła.

Ad 5. Zgorszenie, jakiego unikał Apostoł pochodziło z nieświadomości pogan, którzy do tego nawykli. Dlatego wypadało zastosować wstrzemięźliwość na jakiś czas, aż zostaną pouczeni o tym, co należy. Podobnymi powodami kieruje się Kościół, gdy nie domaga się dziesięcin od mieszkańców tych krajów, gdzie niema zwyczaju płacenia dziesięcin.

ZAGADNIENIE 44
O PRZYKAZANIACH MIŁOŚCI

Zagadnienie przykazań miłości zbadamy w 8 punktach. 1. Czy co do miłości powinny być dane jakieś przykazania ? 2. Czy tylko jedno, czy dwa? Czy dwa przykazania wystarczą ? 4. Czy trafnie jest nakazane, by Boga miłować „z całego serca”? 5. Czy trafnie jest dodane: „z całej duszy” itd. 6. Czy to przykazanie jest możliwe do wypełnienia w życiu ziemskim? O przykazaniu. „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”. 8. Czy kolejność porządku miłości obowiązuje mocą przykazania?

Artykuł 1

CZY NALEŻAŁO CO DO MIŁOŚCI DAĆ JAKIEŚ PRZYKAZANIE ?

Wydaje się, że miłość nie powinna być nakazana przykazaniem, ponieważ:

1. Miłość nadaje sposób uczynkom wszystkich cnót, do których odnoszą się przykazania, jako że miłość jest czynnikiem dającym życie cnotom, jak powiedziano

poprzednio[1]. Otóż, jak powszechnie wiadomo, sposób nie jest czymś, co by można nakazać przykazaniem, a zatem nie powinno być przykazań miłości.

2. Miłość, która „rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego" (Rzym 5,5), czyni nas wolnymi, ponieważ „gdzie Duch Pański tam wolność", jak czytamy w 2 liście do Koryntian (3,17). Otóż wynikający z przykazań obowiązek jest przeciwstawieniem wolności, bo nakłada konieczność. Nie powinno więc być przykazań dotyczących miłości.

3. Miłość zajmuje pierwsze miejsce między wszystkimi cnotami, do których odnoszą się przykazania, czego dowiedziono poprzednio[2]. Gdyby więc dane były jakieś przykazania dotyczące miłości, po winny znaleźć się między najważniejszymi przykazaniami, którymi są 10 Przykazań Boskich. Otóż brak tam przykazania o miłości, a więc nie powinno być dane.

A jednak: Przykazaniom podlega ton czego się Bóg od nas domaga. Otóż Bóg domaga się od człowieka, by „Go miłował", jak napisano w księdze Powtórzonego Prawa (10,12), a więc powinny być dane przykazania odnoszące się do miłowania miłością wlaną, a tą jest miłowanie Boga.

Odpowiedź: Wyłożono już poprzednio[3], że w przykazaniu zawiera się pojęcie obowiązku. Pod przykazanie podpada więc coś o tyle, o ile ma charakter powinności. Coś jest powinne w dwojaki sposób: w nim samym, lub z powodu czegoś innego. W każdej sprawie powinne w sobie jest to, co jest celem, ponieważ to ma charakter dobra samo przez się. Z powodu czegoś innego powinne jest to, co służy celowi; np. powinnością lekarza samo przez się jest uleczenie, z powodu czegoś zaś jest, by dał lekarstwo służące uleczeniu.

Otóż celem życia duchowego jest zjednoczenie człowieka z Bogiem, co dokonuje się dzięki miłości; temu celowi służy wszystko co należy do życia duchowego. Dlatego to Apostoł wyraził się w 1 liście do Tymoteusza (1,5): „celem przykazania jest miłość z czystego serca i z dobrego sumienia, a z wiary nieobłudnej". Wszystkie bowiem cnoty, których czyny są nakazane przykazaniami, służą albo oczyszczeniu serca z zaburzeń uczuciowych, czego dokonują cnoty mające za przedmiot uczucia; albo przynajmniej dają czystość sumienia, czego dokonują cnoty odnoszące się do działania; alb o wreszcie dają prawowitą wiarę, czego dokonują cnoty odnoszące się do czci Bożej. I te trzy rzeczy są potrzebne do miłowania Boga, jako że gdy serce jest nieczyste, odciągają je od miłowania Boga uczucia skłaniające je ku rzeczom ziemskim; złe sumienie sprawia, że człowiek nabiera odrazy do sprawiedliwości Bożej z powodu lęku przed karą, zaś złudna wiara ciągnie uczucia ku fałszywemu wyobrażeniu o Bogu, a odciąga od prawdy Bożej. A ponieważ we wszystkim to, co jest samo przez się jest ważniejsze niż to, co jest z powodu czegoś innego, dlatego przykazanie co do miłości jest największe, jak to stwierdza Ewangelia Mateusza (22,38).

Ad 1. Jak tego dowiedziono przy omawianiu przykazań[4], sposób miłowania nie podpada pod przykazania dane co do innych czynów cnót, np. pod przykazaniem: „czcij ojca twego i matkę twoją, nie znajduje się ton że ta cześć ma wypływać z miłości. Natomiast czyn miłowania podpada pod przykazanie osobne.

Ad 2. Obowiązek nałożony przez przykazanie nie jest przeciwstawieniem wolności, chyba że u człowieka, którego umysł odwrócił się od tego, co nakazuje przykazanie, co zachodzi u ludzi, którzy zachowują przykazania wyłącznie z bojaźni. Natomiast przykazanie miłości można wykonać tylko z własnej woli, dlatego nie jest sprzeczne z wolnością. (170)

Ad 3. Wszystkie 10 Przykazań Boskich są przysposobieniem do miłowania Boga i bliźniego. Dlatego przykazania miłości nie były włączone w 10 Przykazań Boskich, lecz mieszczą się w nich wszystkich

Artykuł 2

CZY TRAFNIE DANE ZOSTAŁY DWA PRZYKAZANIA MIŁOŚCI ?

Wydaje się, że nie należało dawać dwóch przykazań miłości, ponieważ:

1. Jak wiemy z artykułu poprzedniego, przykazania prowadzą do cnoty. Otóż miłość to jedna cnota, jak wiemy[5)], a więc wystarczyłoby tylko jedno przykazanie miłości.

2. Według Augustyna[6)], miłość miłuje w bliźnim tylko Boga. Otóż do skłonienia nas do miłowania Boga wystarczy jedno przykazanie: „będziesz miłował Pana Boga twego" (Powt. Pr. 6,5). Nie trzeba więc było dodawać drugiego przykazania o miłości bliźniego.

3. Odrębne grzechy przeciwstawiają się odrębnym przykazaniom. Lecz kto pomija miłość bliźniego, nie popełnia grzechu, jeśli przy tym nie pomija miłości Boga. Co więcej, w Ewangelii Łukasza powiedziano nawet (14,26): „jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki ..., nie może być uczniem moim". A więc przykazanie miłości Boga nie jest czym innym niż przykazanie o miłości bliźniego.

4. W liście do Rzymian (13,8) Apostoł pisze: „kto miłuje bliźniego, wypełnił prawo". Otóż prawo nie zostało wypełnione, jeśli nie zostały wypełnione wszystkie jego przykazania. Zatem wszystkie przykazania mieszczą się w miłości bliźniego, a wobec tego nie potrzebne są aż dwa przykazania miłości.

A jednak w swym 1 liście Jan Ewangelista pisze (4,21): „takie przykazanie otrzymaliśmy od Boga, aby jeśli kto miłuje Boga, miłował i brata swego".

Odpowiedź: Jak to stwierdziliśmy przy badaniu zagadnienia przykazań[7)], przykazania są w prawie tym, czym są twierdzenia w naukach spekulatywnych, w których wnioski mieszczą się zalążkowo w zasadach podstawowych. Kto zatem w pełni zna zasady razem z zawartą w nich treścią, nie ma potrzeby przedkładania mu osobno poszczególnych wniosków. Ponieważ jednak nie wszyscy znający zasady potrafią dostrzec wszystko, co się w nich mieści zalążkowo, dlatego potrzeba, by w naukach tych wyciągnąć dla nich wnioski z zasad. W dziedzinie zaś działań, w których kierują nami przykazania, rolę zasady spełnia cel; dowiedziono tego poprzednio[8)]. Otóż miłowanie Boga jest celem, podporządkowane jest miłowanie bliźniego. Dlatego to należało dać nie tylko samo przykazanie o miłowaniu Boga, lecz także o miłowaniu

bliźniego, a to dla mniej pojętnych, którzy nie łatwo dostrzegają, że jedno z tych przykazań mieści się w drugim. (171)

Ad 1. Chociaż miłość jest cnotą jedną, to jednak spełnia dwie czynności, której jedna jest podporządkowana drugiej. A ponieważ przykazania są dane dla uczynków cnót, dlatego trzeba było więcej przykazań miłości.

Ad 2. Boga miłujemy w bliźnim jako cel w tym, co jest dla celu. A jednak trzeba było dać co do każdego osobne przykazanie, z przyczyn już wyłożonych.

Ad 3. Co jest dla celu, jest dobre ze względu na swój stosunek do celu. Z tego też samego powodu, a nie z jakiegoś innego, odejście od celu ma charakter zła.

Ad 4. W miłowaniu bliźniego mieści się miłowanie Boga jak cel mieści się w tym, co jest dla celu, i odwrotnie. A jednak trzeba było dać wyraźne przykazanie co do obu, z przyczyn już wspomnianych.

Artykuł 3

CZY DWA PRZYKAZANIA MIŁOŚCI SĄ WYSTARCZAJĄCE ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Przykazania są dane dla czynów cnót, a różnica między czynami zależy od różnych przedmiotów. A ponieważ człowiek powinien miłować cztery przedmioty. Boga, siebie samego, bliźniego i własne ciało o czym była mowa wyżej[9)], wydaje się, że powinny być cztery przykazania miłości, a więc dwa nie wystarczą.

2. Czynem miłości jest nie tylko miłowanie, lecz także radość, pokój i dobroczynność. A ponieważ przykazania daje się co do uczynków cnót, dlatego dwa przykazania miłości są niewystarczające.

3. Zadaniem cnoty jest nie tylko czynienie dobrze, ale i unikanie zła. Otóż do czynienia dobrze prowadzą nas przykazania nakazujące, a do unikania zła skłaniają nas przykazania zakazujące. Należało więc co do miłości dać przykazania nie tylko nakazujące, lecz także zakazujące. Zatem wymienione tu dwa przykazania miłości nie wystarczą.

A jednak Pan nasz powiedział (Mt 22,40): „na tych dwóch przykazaniach całe Prawo zawisło i Prorocy”.

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej[10)], miłość to pewnego rodzaju przyjaźń. Przyjaźń zaś odnosi się do kogoś drugiego. Stąd Grzegorz wyraził się[11)]: „nie może być miłości między mniej niż dwoma”; o tym zaś jak człowiek ma miłować sam siebie, wyjaśniono już przedtem[12)]. A ponieważ czy lubienie czy miłowanie ma za przedmiot dobro, a dobrem jest albo cel, albo co do celu prowadzi, dlatego co do miłości dane są słusznie dwa przykazania, które są wystarczające: pierwsze bowiem prowadzi nas do miłowania Boga jako celu, drugie do miłowania bliźniego z powodu Boga, jako dla celu.

Ad 1. Według Augustyna[13)]: „choć cztery rzeczy mają być miłowane, to jednak co do drugiej i czwartej, tj. co do miłowania siebie samego i własnego ciała, nie trzeba

było dawać jakiegoś przykazania, bo każdy człowiek, chociażby najbardziej zatracił poczucie prawdy, to jednak pozostaje w nim miłość siebie i miłość własnego ciała". Natomiast należało dać człowiekowi przykazanie co do sposobu miłowania, by mianowicie miłował siebie i swe ciało zgodnie z porządkiem, co osiąga tym, że człowiek miłuje Boga i bliźniego.

Ad 2. Jak wiemy[14)], inne uczynki miłości są wynikiem uczynku miłowania. Dlatego przykazania dotyczące innych uczynków zalążkowo mieszczą się w przykazaniu miłowania. Mimo to jednak, z uwagi na ludzi tępszych dane są wyraźne przykazania co do każdego z tych uczynków z osobna. I tak co do radości w liście do Filipian (4,4): „weselcie się w Panu zawsze"; co do pokoju w liście do Hebrajczyków (12,14): „ze wszystkimi zachowujcie pokój". co do dobroczynności w liście do Galatów (6,10) : „póki czas mamy, czyńmy dobrze wszystkim". Nawet co do poszczególnych cnót składowych dobroczynności pilny czytelnik Pisma św. może znaleźć tam odpowiednie przykazania.

Ad 3. Więcej znaczy czynienie dobra niż unikanie zła. (172) Z tego powodu przykazania nakazujące zawierają w sobie przykazania zakazujące. A mimo to są przykazania dane przeciw występkom sprzecznym z miłością. I tak w księdze Kapłańskiej (l9,17) czytamy: „nie miej w nienawiści brata twego w sercu twoim". Przeciw zniechęceniu u Eklezjastyka (6,26): „niech ci się nie przykrzą więzy jej". Przeciw zazdrości w liście do Galatów (5,26): „nie bądźcie chciwi próżnej chwały, jedni drugich drażniąc i zazdroszcząc sobie nawzajem". Oraz przeciw niezgodzie w 1 liście do Koryntian (1,10): „to samo uznawajcie wszyscy i żeby nie było między wami rozłamów" a przeciw zgorszeniu w liście do Rzymian (14,13): „abyście nie byli dla brata waszego obrazą albo zgorszeniem".

Artykuł 4

CZY TRAFNE JEST PRZYKAZANIE, BYŚMY MIŁOWALI BOGA Z CAŁEGO SERCA ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Przykazania nie odnoszą się do sposobu dokonywania uczynku cnotliwego[15)], natomiast słowa „z całego serca" oznaczają sposób miłowania Boga. A więc nakaz, byśmy miłowali Boga z całego serca jest niewłaściwy.

2. „Całym i doskonałym jest ton co nie ma żadnych braków", jak mówi Filozof[16)] Gdyby więc przykazanie nakazywało miłowanie Boga z całego serca, wtedy ktokolwiek by uczynił coś nie należącego do miłości Boga, działałby sprzecznie z przykazaniem, a w wyniku tego popełniałby grzech śmiertelny. Otóż grzech lekki nie należy do miłości Boga, a wobec tego byłby śmiertelnym, a przecież taki wniosek jest nie do przyjęcia.

3. Miłowanie Boga z całego serca jest doskonałością ponieważ, według Filozofa[17)], całość i doskonałość to to samo. Otóż czyny doskonałe nie podpadają pod przykazania, lecz pod rady. Tak więc nie powinno być nakazane, byśmy miłowali Boga z całego serca.

Jednakże Pismo św. mówi coś innego: „będziesz miłował Pana Boga Twego z całego serca” (Powt. Pr. 6,5).

Odpowiedź: Przedmiotem przykazań są uczynki cnót. Jakiś uczynek podpada więc pod przykazanie jako uczynek cnoty. Otóż aby uczynek był uczynkiem cnoty, musi być dokonany nie tylko w powinnej materii, lecz także by był dokonany w powinnych okolicznościach, przez które staje się dostosowanym do tej materii. Otóż Boga należy miłować jako cel ostateczny, do którego ma się odnosić wszystko inne. Stąd wniosek, że przykazanie powinno położyć nacisk na pewną całkowitość w miłowaniu Boga.

Ad 1. Pod przykazanie dotyczące uczynku jakiejś cnoty nie podpada sposób, jaki ten uczynek otrzymuje od innej wyższej cnoty. Natomiast podpada pod przykazanie sposób, który należy do własnej natury cnoty. I ten sposób wyznaczają słowa przykazania: „z całego serca”.

Ad 2. Miłowanie Boga z całego serca może być wykonane w dwojaki sposób, Jeden sposób polega na tym, że serce ludzkie zawsze z świadomością i czynnie zwrócone jest do Boga. Tę doskonałość osiągniemy w ojczyźnie niebieskiej. Drugi sposób polega na takim nastawieniu ludzkiego serca, by zawsze być zwróconym ku Bogu, mianowicie, by serce ludzkie nie przyjmowało niczego, co jest sprzeczne z miłowaniem Boga. Taka doskonałość jest osiągalna w czasie życia ziemskiego. Nie jest z tym sprzeczny grzech powszedni, ponieważ grzech taki nie usuwa sprawności miłości, bo nie jest dążeniem ku przedmiotowi przeciwnemu, a tylko przeszkadza użyciu tej sprawności.

Ad 3. Doskonałość miłości, ku której kierują nas rady, zajmuje miejsce pośrednie między dwoma wyżej wymienionymi (ad 2) doskonałościami. Polega ona na tym, że człowiek dokonuje wysiłku na jaki go stać, by się oderwać od rzeczy doczesnych, nawet dozwolonych, które przykuwają do siebie ducha, przeszkadzają czynnemu dążeniu serca do Boga. (173)

Artykuł 5

CZY JEST STOSOWNE DODANIE DO SŁÓW: „BĘDZIESZ MIŁOWAŁ PANA BOGA TWEGO ZE WSZYSTKIEGO SERCA TWEGO”, SŁÓW: „I Z CAŁEJ DUSZY TWOJEJ I Z CAŁEJ MOCY TWOJEJ”?

Wydaje się, że ten dodatek podany w księdze Powtórzonego Prawa (6,5), jest niepotrzebny, ponieważ:

1. Serce nie oznacza tu organu cielesnego, bo przecież miłowanie Boga nie jest czynnością organizmu cielesnego. Trzeba więc wyraz „serce” rozumieć tu w znaczeniu duchowym, a tak rozumiane, serce oznacza albo duszę, albo jedną z władz duszy. Zatem wymienianie jednego i drugiego jest zbędne.

2. Moc ludzka zależy głównie od jego serca, branego i duchowo i jako organ cielesny. A więc po słowach „będziesz miłował Pana Boga Twego z całego serca twego”, niepotrzebnie dodano „z całej mocy twojej”.

3. U Mateusza podano (22,37): „ze wszystkiej myśli twojej”, co w księdze Powtórzonego Prawa nie jest wspomniane; wobec tego księga ta podaje to przykazanie w niefortunnym sformułowaniu.

Jednakże: należy trzymać się powagi Pisma św.

Odpowiedź: Przykazanie to podane jest w różnoraki sposób w różnych miejscach Pisma św. Jak przed chwilą podano, księga Powtórzonego Prawa zwraca uwagę na 3: „z całego serca, z całej duszy, i z całej mocy”. U Mateusza zaś (22,37) podano z tego tylko 2: „z całego serca i z całej duszy”; „z całej mocy” jest tu opuszczone, ale dodano „z całej myśli”. Natomiast Ewangelia Marka (12,30) podaje 4: „ze wszystkiego serca i ze wszystkiej duszy”, oraz: „ze wszystkiej myśli i ze wszystkiej siły *(virtute)*”, siła oznacza tu to samo co moc *(fortitudo* - męstwo). Te 4 wspomina także Łukasz (10,27) z tym, że w miejsce *siły* czy *mocy*, użyto tu wyrazu „ze wszystkich sił – *viribus*”. Powodem różnicy w użyciu tych 4 wyrażeń jest to, że jeśli gdzieś brakuje jednego z nich, znajduje się domyślnie w innych wyrażeniach.

Trzeba tu zwrócić uwagę na to, że miłowanie jest czynnością woli, którą oznacza serce. Bo jak serce cielesne daje początek wszystkim ruchom cielesnym, tak wola, a głównie w dążeniu do celu ostatecznego będącego przedmiotem miłości wlanej, daje początek wszystkim ruchom duchowym. Otóż trzy są początki czynów, których motorem jest wola. Umysł, na oznaczenie którego użyto w przykazaniu wyrażenia „myśl”; siła dążnościowa niższa, oznaczona wyrazem „dusza”; oraz zewnętrzna siła wykonawcza, wyrażona słowami „moc”, „siła”, „siły”. Przykazano nam zatem by całe nasze zamierzenie szło w Boga, a to jest wyrażone w słowach „z całego serca”; by nasz umysł poddał się Bogu, co wyrażają słowa z całej myśli”; by nasze niższe siły dążnościowe kierowały się prawidłem Bożym, co wyrażono słowami „z całej duszy”; wreszcie by nasza działalność zewnętrzna była posłuszna Bogu, co wyrażono w sowach, że mamy miłować Boga „z całej mocy” lub „siły”, albo „sił”. (174).

Jednakże Jan Chryzostom[18)] przyjmuje serce i duszę odwrotnie niż tu powiedzieliśmy. Augustyn zaś[19)] odnosi serce do zamiarów, duszę do życia, umysł do pojętności. Jeszcze inni mówią, [20)] że „z całego serca” odnosi się do umysłu, dusza do woli, umysł do pamięci. Lub, według Grzegorza z Nyssy[21)], serce oznacza w człowieku duszę roślinną, dusza znaczy duszę zmysłową, a myśl znaczy duszę umysłową. Wszystko bowiem powinniśmy do Boga odnieść: nasze odżywianie się, nasze czucia i nasze myśli.

Z tego, co tu powiedziano, łatwo można znaleźć odpowiedź na zarzuty.

Artykuł 6

CZY TO PRZYKAZANIE MIŁOŚCI BOGA JEST MOŻLIWE DO WYPEŁNIENIA NA ZIEMI ? (175).

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. W swym dziele „Wykład wiary katolickiej" Hieronim wyraża się: „przeklęty kto mówi, że Bóg nakazał coś niemożliwego". Otóż to przykazanie dał Bóg, jak wynika z księgi Powtórzonego Prawa (6,5), a więc można je w tym życiu wypełnić.

2. Kto nie wypełni przykazania, grzeszy śmiertelnie. Według bowiem Ambrożego[22)], grzech jest niczym innym jak „przekroczeniem prawa Bożego i nieposłuszeństwem dla niebieskich poleceń". Gdyby więc to przykazanie było niemożliwe do przestrzegania na tej ziemi, wniosek byłby taki, że nie mogłoby być na ziemi człowieka bez grzechu śmiertelnego, co byłoby sprzeczne z tym, co powiedział Apostoł w 1 liście do Koryntian (1,8): „umocni was aż do końca bez winy", i w 1 liście do Tymoteusza (3,10): „niech posługę swą spełniają, jeśli będą bez winy".

3. Przykazania dane są celem skierowania ludzi na drogę zbawienia, zgodnie z Psalmistą (18,9): „przykazanie Pańskie jasne, oświecające oczy". Otóż kierowanie czegoś ku niemożliwości jest trudem daremnym, a więc zachowanie tego przykazania w tym życiu nie jest niemożliwe.

A jednak Augustyn mówi co innego w zdaniu[23)]: „przykazanie będziesz miłował Pana Boga twego itd. będzie wypełnione przy pełni miłości jaka będzie w ojczyźnie niebieskiej. Bo gdy jeszcze pozostaje coś z pożądliwości cielesnej którą trzeba powściągać, nie miłuje się Boga w pełni całą duszą".

Odpowiedź: Jakieś przykazanie można spełnić doskonale albo nie doskonale. Doskonale, jeśli się osiągnie cel zamierzony przez przykazującego; nie doskonale, jeśli się wprawdzie nie osiągnęło celu przykazanego, to jednak nie odeszło się od kierunku ku celowi. Tak np. jeśli dowódca rozkaże żołnierzom walczyć, doskonale wypełnił rozkaz żołnierz, który walką zwyciężył nieprzyjaciela, gdyż to dowódca zamierzał; natomiast wypełnił rozkaz, acz niedoskonale żołnierz, którego walka nie osiąga zwycięstwa, ale który nie postępował sprzecznie z dyscypliną wojskową. Bóg zaś zamierzył tym przykazaniem pełne zjednoczenie się z Nim człowieka. To stanie się w ojczyźnie niebieskiej, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich", jak pisze Apostoł w 1 liście do Koryntian (15,28). Dlatego przykazanie to będzie wypełnione w pełni i doskonale w niebie. Natomiast na drodze do nieba będzie wypełnione, ale niedoskonale. A jednak nawet w drodze jeden wypełni je doskonalej niż drugi w stopniu, w jakim bardziej zbliży się, na sposób podobieństwa, do doskonałości, jaka będzie w niebie.

Ad 1. Rozumowanie to dowodzi, że przykazanie to może być w jakimś zakresie spełnione w czasie drogi do nieba, acz nie w pełni.

Ad 2. Jak żołnierz walcząc jak należy nie osiągnął wprawdzie zwycięstwa, ale nie ponosi winy i nie zasługuje na karę, tak i na drodze do nieba kto przykazanie to wypełnia nie czyniąc niczego sprzecznego z miłością Bożą, nie grzeszy śmiertelnie.

Ad 3. Na zarzut ten odpowiemy słowami Augustyna[24]: „dlaczegóż by nie miała być nakazana ta doskonałość, pomimo, że jej nikt w tym życiu nie osiąga? Nie można przecież prosto biegnąć, nie wiedząc w jakim kierunku ma się biegnąć. A jakże się dowiemy, jeśli nie będzie to pokazane jakimś przykazaniem?”

Artykuł 7

CZY PRZYKAZANIE MIŁOŚCI BLIŹNIEGO JEST PODANE ZADOWALNIAJĄCO ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Miłowanie mocą miłości wlanej rozciąga się na wszystkich ludzi, włączając nieprzyjaciół, jak to wynika z Ewangelii Mateusza (5,44). Otóż wyraz „bliźni” oznacza jakąś bliskość, a przecież nie można być bliskim w stosunku do wszystkich ludzi. A więc wydaje się, że to przykazanie dano niewłaściwie.

2. Według Filozofa[25], „przyjacielskość dla innych wynika z przyjacielskości dla siebie”, z czego wydaje się pochodzić – wniosek, że miłość samego siebie daje początek miłości bliźniego. Otóż początek jest czymś ważniejszym niż co z niego wyszło. Nie powinien więc człowiek miłować bliźniego jak siebie samego.

3. Miłość siebie jest człowiekowi wrodzona, a bliźniego nie. Niewłaściwie więc jest powiedziane, by człowiek miłował bliźniego jak siebie samego.

A jednak w Ewangelii Mateusza (22,39) powiedziano: „drugie przykazanie podobne jest temu: Będziesz miłował bliźniego twego jako siebie samego”.

Odpowiedź: Przykazanie to podane jest jak należy, bo wskazuje na pobudkę miłowania i sposób miłowania. Pobudkę (powód) podaje samym imieniem „bliźni”: powinniśmy bowiem miłować miłością wlaną innych ludzi ponieważ są nam bliscy i przyrodzonym obrazem Boga i możnością osiągnięcia chwały niebieskiej. I nie ma różnicy, czy użyje się wyrazu bliźni czy brat, jak to czyni Jan Ewangelista w swym 1 liście (4,20-1), czy też słowa przyjaciel, jak w księdze Kapłańskiej (l9,18), ponieważ każde z tych słów wskazuje na tą samą bliskość.

Sposób wskazuje wyrażeniem „jak siebie samego”. Nie należy tego rozumieć, jakoby człowiek miał miłować kogoś na równi ze sobą, lecz podobnie jak siebie. A ma go miłować pod trojakim względem:

a) Ze względu na cel: mamy miłować bliźniego z powodu Boga, jak i siebie samego mamy miłować z powodu Boga, tak by miłość bliźniego była święta.

b) Ze względu na prawidło miłowania: nie powinno się zgadzać z bliźnim w czymś złym, lecz tylko w dobrym, tak samo, jak człowiek powinien zadowalać swą wolę tylko w dobrym, by tą drogą miłość bliźniego była uczciwa.

c) Ze względu na powód miłowania: mianowicie nie powinno się miłować bliźniego dla własnej korzyści lub przyjemności, lecz z tego powodu, że się chce dla bliźniego dobra tak samo, jak chce się dobra dla siebie; i tą drogą miłość bliźniego jest

prawdziwa. Bo jeśli ktoś miłuje bliźniego z powodu własnej korzyści lub przyjemności, w rzeczywistości nie miłuje bliźniego, lecz siebie samego.

Odpowiedź na zarzuty wynika z tego, co tu powiedziano.

Artykuł 8

CZY PORZĄDEK MIŁOŚCI PODPADA POD PRZYKAZANIE ? (176)

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Kto przekracza przykazanie, wyrządza krzywdę. Otóż kto miłuje kogoś w stopniu powinnym, a kogoś innego jeszcze więcej, nikomu nie wyrządza krzywdy, a wobec tego nie przekracza przykazania. Zatem porządek miłości nie obowiązuje pod przykazaniem.

2. Pismo św. wystarczająco wskazało, co podpada pod przykazanie. Otóż Pismo św. w żadnym miejscu nie wskazuje na porządek miłości, o jakim była mowa w zagadnieniu 26; a więc tenże porządek nie podpada pod przykazanie.

3. Porządek mieści w sobie jakieś rozróżnienie. Otóż miłość bliźniego nakazana jest bez różnic w przykazaniu podanym u Mateusza (22,39): „będziesz miłował bliźniego twego, jako siebie samego". A więc porządek miłości nie podpada pod przykazanie.

A jednak: o tym, co sprawia w nas przez łaskę, Bóg poucza nas przez przykazania prawa, zgodnie z Jeremiaszem (31,33): „położę prawo moje w sercach ich". Otóż Bóg sprawia w nas porządek miłości, zgodnie z. księgą Pieśni nad Pieśniami (2,4): „rozrządził we mnie miłość". A więc porządek miłości podpada pod przykazania prawa.

Odpowiedź: Jak wiemy z artykułu 4 (ad 1), sposób wymagany do natury uczynku cnotliwego podpada pod przykazanie dane co do uczynku cnoty. Otóż porządek miłości jest istotnym wymogiem cnoty, ponieważ chodzi w nim o stosunek miłowania do miłowanego przedmiotu, czego dowiedziono poprzednio[26)]. Jest więc rzeczą oczywistą, że porządek miłości powinien podpadać pod przykazanie.

Ad 1. Człowiek więcej czyni dobrze temu, kogo więcej miłuje. Gdyby więc ktoś mniej miłował tego, kogo powinien miłować więcej, starałby się bardziej czynić dobrze komuś, komu powinien czynić dobrze w mniejszym stopniu. I tak stałaby się krzywda temu, kogo powinien bardziej miłować.

Ad 2. Pismo św. wyraża kolejność porządku w miłowaniu 4 rzeczy. Gdy bowiem nakazuje miłowanie Boga z całego serca, daje przez to do zrozumienia, że Boga mamy miłować nade wszystko. W nakazie miłowania bliźniego jako siebie samego, na pierwszym miejscu postawione jest miłowanie siebie samego, przed miłowaniem bliźniego. Podobne nakaz wyrażony w 1 liście Jana Ewangelisty (3,16): „Powinniśmy życie oddać za braci", tj. życie cielesne, wskazuje, że powinniśmy bliźniego miłować więcej niż własne ciało. I znowu, nakaz Apostoła w liście do

Galatów (6,10): „czyńmy wszystkim dobrze, a zwłaszcza tym, którzy są jednej wiary z nami”, oraz jego nagana z 1 listu do Tymoteusza (5,8) przeciw temu, „kto o swoich, a zwłaszcza o domownikach, nie ma pieczy”, daje do zrozumienia, że spośród bliźnich bardziej powinniśmy miłować ludzi lepszych i bardziej nam bliskich.

Ad 3. Same słowa „będziesz miłował bliźniego twego” wskazują, że wobec tego im jakiś bliźni jest nam bliższym, tym powinniśmy go bardziej miłować.

ZAGADNIENIE 45
O DARZE MĄDROŚCI (177)

Z kolei należy zbadać zagadnienie łączącego się z miłością daru mądrości; zbadamy więc najpierw mądrość, a następnie wadę jej przeciwstawną.

Zagadnienie pierwsze zbadamy w 6 punktach: 1. Czy można zaliczyć mądrość do darów Ducha Świętego? 2. Jaki jest jej podmiot? 3. Czy mądrość jest tylko spekulatywna, czy także praktyczna? 4. Czy mądrość jako dar może współ być z grzechem śmiertelnym? 5. Czy mają ją wszyscy mający łaskę uświęcającą? 6. Jakie błogosławieństwo jej odpowiada?

Artykuł 1

CZY NALEŻY WLICZAĆ MĄDROŚĆ DO DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO

Wydaje się, że mądrość nie powinna być wliczona w dary Ducha Świętego, ponieważ:

1. Jak wiemy[1)], Dary są czymś doskonalszym niż cnoty. Otóż cnota jest tylko dla dobra, co wyraża Augustyn[2)]: „nikt nie robi z cnót złego użytku”. Tym więcej zatem dary Ducha Świętego odnoszą się tylko do dobra. Natomiast mądrość może być także w złu, bo Jakub pisze w swym liście (3,15) , że jest pewien rodzaj mądrości, która jest „ziemska, zwierzęca i diabelska”. Stąd wniosek, że mądrości nie należy wliczać do darów Ducha Świętego:

2. Według Augustyna[3)], „mądrość jest znajomością rzeczy boskich”. Otóż znajomość rzeczy boskich osiągnięta przyrodzonymi zdolnościami jest cnotą umysłową, zaś znajomość rzeczy boskich nadprzyrodzona należy do wiary, która jest cnotą boską, jak o tym była mowa poprzednio[4)]. Zatem mądrość to raczej cnota niż dar:

3. W księdze Hioba (28,28) czytamy: „oto bojaźń Pańska, to jest mądrość, a warować się złego, rozum”, co tłumaczenie greckie[5)], którym posługiwał się Augustyn, przekłada: „pobożność, to mądrość”, Otóż bojaźń i pobożność są darami Ducha Świętego, a zatem nie powinno się zaliczać mądrości do darów Ducha Świętego jako daru osobnego.

A jednak Izajasz mówi (11,2): „spocznie na nim Duch Pański, mądrości i pojętności” itd.

Odpowiedź: Jak twierdzi Filozof [6)], zadaniem mądrego jest myśleć o przyczynie najwyższej, według której z całą pewnością osądza się wszystko, i stosownie do której wszystko należy porządkować. Zaś przyczyna najwyższa może być rozumiana dwojako: albo bezwzględnie, albo w pewnej dziedzinie. Kto zna przyczynę najwyższą w danej dziedzinie i nią potrafi osądzać i porządkować wszystko, co do tej dziedziny należy, jest mądrym w tej danej dziedzinie, np. w medycynie lub architekturze, o czym czytamy w 1 liście do Koryntian (3,10): „jako mądry budowniczy założyłem fundament". Kto natomiast ma znajomość przyczyny bezwzględnie najwyższej, a tą jest Bóg, jest mądrym wprost, w tym znaczeniu n że może wszystko osądzać i porządkować według prawideł Bożych. Otóż zdolność do tego rodzaju osądzania człowiek otrzymuje od Ducha Świętego, według wyrażenia w 1 liście do Koryntian (2,15): „kto duchowy, osądza wszystko", ponieważ, jak tamże powiedziano (wiersz 10): „Duch wszystko przenika, nawet głębokości Boże". Z tego wniosek oczywisty, że mądrość jest darem Ducha Świętego.

Ad 1. Powiedzenie o czymś, że jest dobre, ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze by wyrazić, że coś jest prawdziwie dobre i doskonałe bezwzględnie. Po drugie, by wyrazić, że coś jest dobre na sposób jakby podobieństwa, że jest doskonałe w złości: w tym to znaczeniu mówi się np. „dobry łotr" lub „doskonały łotr", jak to wykazuje Filozof [7)]. Otóż jak rzeczy prawdziwie dobre mają swoją jakąś najwyższą przyczynę będącą najwyższym dobrem, który jest celem ostatecznym, i jego znajomością człowiek staje się prawdziwie mądrym, - tak też w dziedzinie zła znajduje się coś, ku czemu wszystko inne się zwraca jako do celu ostatecznego, którego znajomością człowiek zyskuje sobie miano mądrego w czynieniu zła. Wyraża to Jeremiasz (4,22): „mądrzy są, aby źle czynić, ale dobrze czynić nie umieli". Ktokolwiek bowiem odwróci się od celu powinnego, musi sobie znaleźć jakiś cel zły, bo wszystko cokolwiek się dzieje, dzieje się dla jakiegoś celu. Jeśli więc ktoś znajdzie sobie cel w zewnętrznych dobrach ziemskich, jego mądrość będzie „mądrością ziemską"; jeśli w dobrach cielesnych, będzie to „mądrość zwierzęca", jeśli w wyniesieniu, będzie to „mądrość diabelska" jako naśladownictwo pychy diabelskiej, o którym wyraża się księga Hioba (41,25): „on jest królem wszystkich synów pychy".

Ad 2. Mądrość jako dar różni się od mądrości jako nabytej cnoty umysłowej. Tę drugą bowiem nabywa człowiek własnym wysiłkiem, pierwsza zaś „z góry zstępuje", jak się wyraża list Apostoła Jakuba (3,15). Nie jest też tym samym, co wiara. Bo wiara zgadza się na prawdę Bożą w niej samej, natomiast do daru mądrości należy sąd według prawdy Bożej. Dlatego dar mądrości opiera się na będącej już wierze, ponieważ, jak twierdzi Filozof [8)], „trzeba najpierw coś znać, by to osądzić".

Ad 3. Jak pobożność, która należy do czci Boga, jest objawem wiary n jako że czcią Boga wyjawiamy swą wiarę, tak też pobożność jest objawem mądrości; dlatego to mówi się, że „pobożność jest mądrością". Tak samo z bojaźnią. Albowiem to, że człowiek ma prawowity sąd o sprawach Bożych, objawia się tym, że się Boga i boi i Go czci.

Artykuł 2

CZY SIEDZIBĄ MĄDROŚCI JEST UMYSŁ ?

Wydaje się, że umysł nie jest siedzibą (podmiotem) mądrości, ponieważ:

1. Augustyn wyraża się[9)], że „mądrość to miłość Boga". Otóż siedzibą miłości jest wola, a nie umysł, co stwierdzono w zagadnieniu 24 (art.1). A więc siedzibą mądrości nie jest umysł.

2. U Eklezjastyka powiedziano (6,23): „mądrość nauki jest godna imienia swego". Według brzmienia łacińskiego, mądrość *(sapientia)* to smaczna wiedza, a to oznacza przynależność do uczuciowości, która przeżywa duchowe rozkosze czy słodycze. Zatem siedzibą mądrości nie jest umysł, lecz raczej uczuciowość.

3. Zdolność poznawczą wystarczająco usprawnia dar pojętności. Otóż co można zdziałać czymś jednym, nie potrzeba czegoś więcej; nie jest więc mądrość w umyśle.

A jednak Grzegorz twierdzi[13)], że mądrość jest zaprzeczeniem głupoty. Otóż głupota jest w umyśle, a więc i mądrość.

Odpowiedź: Wiemy już z poprzedniego artykułu, że mądrość wnosi poprawność sądu według zasad Bożych. Otóż poprawność sądu może być dwojaka. Jedna przy doskonałym użyciu rozumu, druga wynika z pewnego rodzaju pokrewieństwa z tym, co ma się osądzić. Tak np. o sprawach dotyczących czystości wydaje sąd poprawny na podstawie badań rozumowych człowiek mający wiedzę w dziedzinie moralności, natomiast kto ma wyrobioną cnotę czystości wydaje o niej poprawny sąd na podstawie swoistego spokrewnienia się z tą cnotą (178). Tak więc w sprawach Bożych poprawny sąd o nich na podstawie badań rozumowych ma człowiek mający mądrość jako cnotę umysłową; natomiast poprawność sądu o tym wynikłą jakby z pokrewieństwa z nimi ma człowiek dzięki mądrości jako dar Ducha Świętego. Tak to Dionizy wyraził się[11)] o Hiroteuszu, że był on doskonałym w sprawach Bożych, bo „nie tylko je znał, ale też nimi żył". Zaś tę zażyłą bliskość z tym co Boże daje miłość, która nas jednoczy z Bogiem, co wyraża Apostoł w 1 liście do Koryntian (6,17): „kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem". Tak więc mądrość jako dar pod względem powstania jest w woli, ale swą istotą jest w umyśle, którego zadaniem jest poprawnie sądzić; przedmiot ten był wyjaśniony poprzednio[12)].

Ad 1. Augustyn mówi tu o mądrości w jej przyczynie, z której też pochodzi jej łacińska nazwa, jako że mądrość-*sapientia* łączy się z pewnym smakiem, czy zapachem.

Ad 2. Stąd też pochodzi odpowiedź na drugi zarzut, jeśli tak należy rozumieć słowa Eklezjastyka. Jednakże nie wydaje się to słuszne, ponieważ podany w zarzucie wykład tych słów nie jest właściwy, chyba że opierając się na łacińskiej nazwie mądrości, *sapientia.* Wykład ten nie zgadza się z grecką nazwą mądrości, a zapewne i z nazwami innych języków. Wydaje się więc, że nazwę oznaczającą mądrość wzięto tu z jej sławy jaką ma w oczach wszystkich ludzi.

Ad 3. Umysł spełnia dwie czynności: pojmuje i osądza. Do pierwszej czynności odnosi się dar pojętności, do drugiej, jeśli jest dokonywana według zasad Bożych,

odnosi się dar mądrości; jeśli zaś według zasad ludzkich, dar umiejętności, czy wiedzy.

Artykuł 3

CZY MĄDROŚĆ JEST CZYMŚ TYLKO SPEKULATYWNYM, CZY TEŻ TAKŻE PRAKTYCZNYM ?

Wydaje się, że mądrość jest czysto teoretyczna, a nie praktyczna, ponieważ:

1. Dar mądrości jest czymś wyższym niż mądrość jako cnota umysłu. Otóż mądrość jako cnota umysłu jest czysto teoretyczna. Tym bardziej więc mądrość jako dar jest teoretyczna, a nie praktyczna.

2. Umysł praktyczny ma za przedmiot działania, a te są wydarzeniami przygodnymi. Otóż mądrość dotyczy spraw boskich, które są wieczyste i konieczne; dlatego nie może być praktyczną.

3. Według Grzegorza[13)], „w kontemplacji szuka się początku, a tym jest Bóg. natomiast w działaniu człowiek mozoli się pod batem konieczności". Otóż mądrość to wpatrywanie się w to co Bożen co nie jest mozoleniem się pod jakimś batem, ponieważ, jak powiedziano w księdze Mądrości (8,16): „nie sprawia przykrości jej towarzystwo, ani odrazy wspólne z nią życie". Zatem mądrość to coś czysto spekulatywnego, a nie praktycznego, czyli przeznaczonego do czynu.

A jednak w liście do Kolosan (4,5) powiedziano: „z niechrześcijanami postępujcie mądrze". Otóż to wskazanie odnosi się do działania, a wobec tego mądrość to nie tylko teoria, ale i praktyka.

Odpowiedź: Jak twierdzi Augustyn[14)], mądrość zajmuje wyższą część rozumu, a niższą zajmuje wiedza. Według niego[15)], rozum wyższy zajmuje się zasadami najwyższymi, a więc boskimi: wpatrując się w nie i radząc się ich; wpatrując się w nie, bo to, co boskie, ogląda się tak, jak jest radząc się ich, to znaczy według nich osądzając sprawy ludzkie, nadając kierunek działalności ludzkiej według prawideł boskich. Tak więc mądrość jako dar nie tylko jest teorią, ale i praktyką.

Ad 1. Im jakaś siła jest wyższego rzędu, tym na więcej przedmiotów się rozciąga[16)]. Dlatego też z samego faktu, że mądrość jako dar jest wyższego rzędu niż mądrość jako cnota umysłowa, ponieważ dosięga Boga z większą bliskością, mianowicie poprzez swoistą jedność duszy z Nim, pochodzi to, że nie tylko zarządza w dziedzinie kontemplacji, lecz także postępowania praktycznego. (179)

Ad 2. Jest prawdą, że co boskie to konieczne i wieczyste, niemniej jednak zasady boskie są również prawidłami dla wydarzeń przygodnych, w których się wyraża działalność ludzka.

Ad 3. Najpierw trzeba pomyśleć o rzeczy w niej samej, zanim się przejdzie do porównywania ją z innymi. Dlatego mądrość najpierw oddaje się oglądaniu tego co boskie, a to znaczy widzeniem początku, a dopiero z kolei kieruje działalnością ludzką według prawideł boskich. Jednakże z tego, że działaniem ludzkim kieruje mądrość,

wcale nie wynika gorycz lub mozół; przeciwnie gorycz zamienia się dzięki mądrości w słodycz, a trud w ukojenie spoczynku.

Artykuł 4

CZY MĄDROŚĆ MOŻE BYĆ BEZ ŁASKI, PRZY GRZECHU ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że może, ponieważ:

1. Święci szczycili się szczególnie tym, czego nie można mieć razem z grzechem śmiertelnym, co wyrażają słowa z 2 listu do Koryntian (1,12): „chlubą naszą jest świadectwo naszego sumienia". Otóż człowiek nie powinien szczycić się mądrością, na co wskazuje Jeremiasz (9,23) : „niech się nie chlubi mądry mądrością swoją". Zatem możliwa jest mądrość bez łaski, przy grzechu śmiertelnym.

2. Jak powiedziano w artykułach 1 i 3, mądrość jest znajomością spraw Bożych. Otóż niektórzy ludzie, mając grzech śmiertelny, mogą mieć znajomość prawdy Bożej, co wyraża Apostoł w liście do Rzymian (1,18): „nieprawością prawdzie Bożej nakładają pęta". Może więc mądrość współbyć z grzechem śmiertelnym.

3. Augustyn tak mówi o miłości[17)]: „nad ten dar Boży nie ma nic wyższego; on to sam robi podział na dzieci Królestwa Bożego, i na dzieci wiekuistej zatraty". Otóż mądrość jest czymś innym niż miłość. Nie robi więc podziału na dzieci Królestwa Bożego i na dzieci zatracenia wiekuistego, a wobec tego, może współbyć z grzechem śmiertelnym.

A jednak w księdze Mądrości powiedziano (1,4): „w złośliwą duszę nie wnijdzie mądrość, ani nie będzie mieszkać w ciele grzechom poddanym".

Odpowiedź: Jak wiemy z artykułu 2 i 3, mądrość jako dar Ducha Świętego sprawia poprawność sądu o sprawach Bożych, albo według prawideł Bożych o innych sprawach n w wyniku swoistego pokrewieństwa czy jedności z rzeczami Bożymi. Jedność ta, jak powiedziano w artykule 2, powstaje dzięki miłości. Dlatego mądrość o jakiej tu mowa jest czymś, co jest wyprzedzone miłością. Otóż jak wiemy z zagadnienia 24 (art.12), miłość nie może współbyć z grzechem śmiertelnym, a więc pozostaje, że mądrość o jakiej tu mowa też nie może współbyć z grzechem śmiertelnym.

Ad 1. Słowa te należy rozumieć w odniesieniu do mądrości w sprawach tego świata, albo też w sprawach Bożych, ocenianych po ludzku. I taką mądrością święci się nie chlubili, lecz raczej wyznawali, że jej nie mają, według słów księgi Przypowieści (30,2): „mądrości człowieczej nie masz we mnie". Natomiast chlubili się z posiadania mądrości. Bożej, co wyraża 1 list do Koryntian (1,30): „Chrystus stał się nam mądrością od Boga".

Ad 2. Rozumowanie to sprawdza się co do znajomości spraw Bożych zdobytej drogą wysiłku i badań rozumowych. Tę znajomość można mieć razem z grzechem śmiertelnym, nie zaś mądrość o jakiej tu mowa.

Ad 3. Chociaż mądrość jest czymś innym niż miłość, to jednak jest na niej zbudowana, przez co robi podział na synów Królestwa i zatracenia.

Artykuł 5

CZY MĄDROŚĆ JEST W KAŻDYM KTO MA ŁASKĘ ?

Wydaje się, że nie każdy kto ma łaskę, ma także mądrość, ponieważ:

1. Czymś większym jest mieć mądrość niż słuchać mądrości. Otóż tylko ludzie doskonali mogą słuchać mądrości, zgodnie z 1 listem do Koryntian (2,6): „między doskonałymi głosimy mądrość". A ponieważ nie wszyscy mający łaskę są doskonali, wydaje się, że tym mniej każdy mający łaskę ma mądrość.

2. Jak mówi Filozof [18)], „porządkowanie należy do mądrego" a w liście Jakuba (3,17 powiedziano, że mądrość „rozsądza bez obłudy". Otóż zaprowadzenie porządku wśród ludzi i sądzenie ich nie należy do każdego mającego łaskę, lecz tylko do przełożonych. A więc nie wszyscy mający łaskę muszą mieć też mądrość.

3. Mądrość jest dana przeciw głupocie, jak mówi Grzegorz[19)]. Natomiast są ludzie mający łaskę a głupi z urodzenia, np. ochrzczone matołki, a nawet ci, co po chrzcie popadli w chorobę umysłową. A więc nie każdy mający łaskę ma także mądrość.

A jednak, Bóg miłuje każdego, kto jest bez grzechu śmiertelnego, bo ma miłość dzięki której miłuje Boga, Bóg zaś „miłuje miłujących Go", jak czytamy w księdze Przypowieści (8,17), a w księdze Mądrości powiedziano (7,28): „żadnego Bóg nie miłuje, jeno tego, który z mądrością przebywa". Tak więc mądrość jest we wszystkich ludziach mających łaskę, wolnych od grzechu śmiertelnego.

Odpowiedź: Mądrość o jakiej tu mowa wnosi, jak wiemy z artykułu 1 i 3, jakąś poprawność sądu w sprawach Bożych, oglądanych lub dających nam radę. Co do obojga ludzie czerpią mądrość, choć nie wszyscy w tym samym stopniu, ze zjednoczenia się ze sprawami Bożymi. I tak, niektórzy osiągają tyle poprawności sądu w oglądaniu rzeczy Bożych i w rozrządzaniu spraw ludzkich według prawideł Bożych, ile jest potrzebne dla zbawienia duszy. Tu nikogo nie spotyka zawód, kto tylko dzięki łasce uświęcającej jest wolny od grzechu śmiertelnego; bo jeśli natura nie zawodzi w tym co konieczne, to tym mniej łaska. Dlatego czytamy w 1 liście Jana Ewangelisty (2,27): „namaszczenie Jego poucza was o wszystkim".

Natomiast niektórzy ludzie otrzymują dar mądrości w większej obfitości, tak w dziedzinie oglądania rzeczy boskich (kontemplacji) o tyle, że dochodzą do znajomości wyższych tajemnic boskich i są w stanie je objawić ludziom, jak i w dziedzinie kierowania sprawami ludzkimi według prawideł boskich o tyle, że mogą kierować nie tylko sobą, lecz także innymi. I ten stopień mądrości nie jest jednaki u wszystkich mających łaskę uświęcającą; należy on raczej do łask darmo danych, które Duch Święty „rozdaje jako chce", o czym czytamy w 1 liście do Koryntian (12,8n.): „jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości" itd. (180)

Ad 1. Apostoł mówi tu o mądrości sięgającej do zakrytych tajników boskich, o czym zresztą pisze w 1 liście do Koryntian (2,7): „głosimy mądrość Bożą zawartą w tajemnicy zakrytej”.

Ad 2. Chociaż rządzenie ludźmi i sądzenie ich należy do samych tylko przełożonych, to jednak do każdego należy kierownictwo własnymi czynami i osądzanie ich, jak tego dowodzi Dionizy[20)].

Ad 3. Ochrzczone matołki, tak zresztą jak dzieci, mają możność mądrości będącej darem Ducha Świętego, lecz nie mogą się nim posłużyć czynnie, co jest spowodowane kalectwem ciała, które uniemożliwia posłużenie się rozumem.

Artykuł 6

CZY SIÓDME BŁOGOSŁAWIEŃSTWO STOSU JE SIĘ DO DARU MĄDROŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Siódme błogosławieństwo jest następujące: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem synami Bożymi będą nazwani” (Mt 5,9). Treść tego błogosławieństwa dotyczy bezpośrednio miłości. O pokoju powiedziane jest w Psalmie (118,165): „pokój wielki tym, którzy miłują Twoje prawo”. Zaś w swym liście do Rzymian (5,5) Apostoł wyraża się: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany”, który jest „Duchem przybrania za synów, w którym wołamy. *Abba*-Ojcze”. Zatem to błogosławieństwo należy przypisać miłości, a nie mądrości.

2. Wszystko ujawnia się raczej w skutku bliższym niż w dalszym. Otóż bliższym skutkiem mądrości wydaje się być miłość, na co wskazują słowa księgi Mądrości (7 27): „poprzez pokolenia w dusze święte się przenosin przyjaciół Bożych i proroków czyni”. Pokój zaś i przybranie za synów wydają się być skutkiem dalszym, jako pochodzące z miłości, o czym była mowa poprzednio[21)]. Zatem odpowiadające miłości błogosławieństwo powinno mieć za treść raczej miłowanie miłością wlaną, a nie pokój.

3. W liście Jakuba (3,17) czytamy: „mądrość, która jest z wysoka, jest przede wszystkim czysta, potem spokojna, skromna, ustępliwa, dobrym sprzyjająca, pełna miłosierdzia i owoców dobrych, nie stronnicza i nie obłudna w sądzeniu”. A więc błogosławieństwo odpowiadające mądrości nie powinno być obrane bardziej dla pokoju n niż dla innych owoców niebieskiej mądrości.

A jednak Augustyn twierdzi[22)], że „mądrość jest czymś właściwym dla czyniących pokój, w których nie ma odruchów zbuntowanych, bo wszystkie są posłuszne rozumowi”.

Odpowiedź: Siódme błogosławieństwo dobrze pasuje do daru mądrości tak pod względem zasługi jak i pod względem nagrody. Na zasługę wskazują słowa „błogosławieni pokój czyniący”, przy czym ludźmi „pokój czyniącymi” są tacy którzy

zaprowadzają pokój w sobie, a nawet wśród innych ludzi, a dokonują tego w ten sposób, że zaprowadzają należyty porządek w tym, od czego pokój zależy jako że pokój to „cisza wynikła z porządku”, jak to określa Augustyn[23]. Otóż porządkowanie to dzieło właściwe mądrości, jak tego dowodzi Filozof [24]. Wniosek: to, że ktoś jest pokój czyniącym słusznie przypisuje się mądrości.

Na nagrodę zaś wskazują słowa: „albowiem synami Bożymi będą nazwani”. Miano synów Bożych odnosi się do ludzi, którzy uczestniczą w podobieństwie jednorodzonego i przyrodzonego Syna Bożego, co wyraża list do Rzymian (8,29): „których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego (Boga)”, który jest wcieloną mądrością. Dlatego ton otrzymując dar mądrości, człowiek osiąga synostwo Boże.

Ad 1. Miłość ma mieć pokój, lecz sprawianie pokoju jest dziełem zaprowadzającej porządek mądrości. Podobnie też Duch Święty nosi miano „Ducha przybrania” przez ton że daje nam podobieństwo z Synem naturalnym (Boga), będącym mądrością wcieloną.

Ad 2. Słowa te odnoszą się do Mądrości niestworzonej, która najpierw jednoczy się z nami dar miłości i przez to objawia nam tajniki, których znajomość stanowi mądrość wlaną. Dlatego mądrość wlana, która jest darem, nie jest przyczyną miłości, lecz raczej jej skutkiem.

Ad 3. Jak wiemy z artykułu 3, do mądrości jako daru należy nie tylko kontemplacja rzeczy boskich, lecz także kierowanie działaniami ludzkimi. W tym kierowaniu pierwszą rzeczą jest odsunięcie od zła, które jest przeciwieństwem mądrości. Dlatego to bojaźń uważana jest za początek mądrości stąd, że skłania do odstąpienia od zła. Rzeczą ostatnią, już jako cel, jest doprowadzenie wszystkiego do powinnego porządku, a to oznacza pokój. Dlatego Jakub słusznie powiedział, że „mądrość, która jest z wysoka”, a więc jako dar Ducha Świętego, jest „przede wszystkim czysta”, na oznaczenie wolności od zepsucia grzechowego; „potem spokojna” (pokój czyniąca), co jest końcowym skutkiem mądrości, i z powodu czego jest błogosławieństwem.

Dalsze wyrażenia w liście Jakuba wskazują na środki którymi mądrość prowadzi do pokoju, a środki te są podane we właściwej kolejności. Bo odchodząc dzięki czystości od grzechowego zepsucia, człowiek zauważa przede wszystkim n że powinien dołożyć wszelkich starań, by we wszystkim trzymać się umiaru *(modus)*; do tego odnosi się słowo „skromna” *(modesta)*. Po drugie, by w wypadkach, w których siły jego są niewystarczające, polegać na pouczeniu bliźnich; do tego odnosi się słowo „ustępliwa” *(suadibilis)*. Skromność i ustępliwość służą człowiekowi do zaprowadzenia pokoju w sobie.

A dalej, by człowiek był „pokój czyniącym” także wśród innych n potrzebne jest jako pierwsze to, by nie szkodził ich dobru; i na to wskazuje Jakub mówiąc „dobrym sprzyjająca” (*bonis consentiens*-zgodna). Drugim wymogiem jest to, by wobec braków bliźniego był współczującym i niósł skuteczną pomoc; na to wskazują słowa „pełna miłosierdzia i owoców dobrych”. Trzecim wymogiem jest to, by nad poprawą bliźnich z grzechu pracował z miłością, na to wskazują słowa „nie stronnicza i obłudna w sądzeniu”, mianowicie, by pod pozorem dążenia do poprawy n nie zaspokajał swej nienawiści. (181)

ZAGADNIENIE 46
O GŁUPOCIE (182)

W końcu zbadamy zagadnienie głupoty, będącej przeciwieństwem mądrości, a uczynimy to w 3 punktach: 1. Czy głupota jest przeciwieństwem mądrości? 2. Czy jest grzechem? 3. Do którego grzechu głównego należy ją zaliczyć?

Artykuł 1

CZY GŁUPOTA PRZECIWSTAWIA SIĘ MĄDROŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Bezpośrednim przeciwieństwem mądrości wydaje się być niemądrość. Otóż głupota nie wydaje się być tym samym co niemądrość, jako że niemądrość wydaje się dotyczyć tylko rzeczy Bożych, tak samo jak mądrość, gdy głupota dotyczy spraw zarówno boskich jak i ludzkich. Tak więc głupota nie jest przeciwieństwem mądrości.

2. Z dwu rzeczy sobie przeciwstawnych jedna nie może być drogą do osiągnięcia drugiej, powiedziano bowiem w 1 liście do Koryntian (3,18): „jeśli kto między wami uchodzi za mędrca na tym świecie, niech się stanie głupim, aby był mądrym”. Zatem przeciwstawnością mądrości nie jest głupota.

3. Z dwu rzeczy sobie przeciwstawnych jedna nie może być przyczyną drugiej. Natomiast mądrość jest przyczyną głupoty Czytamy bowiem u Jeremiasza (10,14): „zgłupiał każdy człowiek od wiedzy swojej”, a mądrość to pewnego rodzaju wiedza. Czytamy też u Izajasza (47,10): „mądrość twoja i umiejętność twoja oszukały cię. Otóż dać się oszukać to dowód głupoty; zatem głupota nie jest przeciwieństwem mądrości.

4. Według Izydora[1)], „głupimi są ludzie, których nie zasmuca zniesławienie i nie wzrusza doznana krzywda”. Otóż te objawy wynikają z duchowej mądrości, jak twierdzi Grzegorz[2)]. Stąd wniosek, że mądrości nie przeciwstawia się głupota.

A jednak Grzegorz jest zdania[3)], że dar mądrości dany jest przeciw głupocie.

Odpowiedź: Łacińska nazwa głupoty zdaje się pochodzić od drętwoty *(stupor)*. Izydor wyraża się co do tego[4)], że „głupim jest człowiek, który zdrętwiał do tego stopnia, że stał się nieruchliwy”. Głupota różni się od tępoty *(fatuitas)*, jak Izydor tamże mówi, gdyż głupota wnosi w serce ciemnotę *(hebetudo)*, a w zmysły otumanienie, gdy tępota całkowicie pozbawia człowieka zmysłu duchowego. Zatem słusznie przeciwieństwem mądrości jest głupota (ogłupienie).

Człowiek bowiem mądry n jak tamże utrzymuje Izydor, „nazwany jest takim od smaku, bo jak zmysł smaku jest zdolny rozróżnić smak potraw tak mądry wyczuwa

różnicę w rzeczach i przyczynach. Z tego pochodzi wniosek, że głupota przeciwstawia się mądrość przez sprzeczność z nią, natomiast tępota jest prostym brakiem mądrości. Bo człowiek tępy pozbawiony jest zmysłu sądzenia, natomiast głupi ma ten zmysł, ale w stanie osłabionym, gdy u mądrego zmysł ten jest delikatny i wyostrzony.

Ad 1. Jak mówi tamże Izydor, „człowiek niemądry jest przeciwstawieniem mądrego tym, że nie ma smaku w odróżnieniach i zmyśle". Wydaje się więc, że niemądrość i głupota to to samo. Głupim wydaje się być ktoś zwłaszcza gdy nie może się zdobyć na wydanie sądu co do przyczyny najwyższej; kto bowiem ma trudności w sądzie o rzeczach mało ważnych, nie można go z tego powodu uważać za głupiego. (183).

Ad 2. Wiemy z poprzedniego zagadnienia (art. 1 ad 1), że jak jest pewna zła mądrość, zwana mądrością ziemską, która za przyczynę najwyższą i za cel ostateczny bierze jakieś dobro ziemskie, tak też jest jakaś dobra głupota przeciwstawna złej mądrości, dzięki której człowiek gardzi rzeczami ziemskimi. I o tej głupocie mówi tu Apostoł.

Ad 3. Mądrość ziemska jest tą, która oszukuje, i która czyni człowieka głupim w oczach Bożych, o czym mówi Apostoł w 1 liście do Koryntian (3,19).

Ad 4. Niewzruszoność wobec krzywd może pochodzić stąd, że taki człowiek nie smakuje sobie w rzeczach ziemskich, lecz w niebieskich, co jest dowodem głupoty światowej, ale zarazem mądrości Bożej, jak Grzegorz tamże zauważa. Może to jednak pochodzić stąd, że jakiś człowiek jest wprost tępy we wszystkim, jak to ma miejsce u ludzi chorych umysłowo, którzy nie zdają sobie sprawy z tego, co to jest krzywda. To jest objawem głupoty bezwzględnej.

Artykuł 2

CZY GŁUPOTA JEST GRZECHEM ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Nie ma takiego grzechu, który by nam był wrodzony. Otóż są ludzie głupi z urodzenia, a więc głupota nie jest grzechem.
2. Według Augustyna[5)], każdy grzech jest dobrowolny. Otóż głupota nie jest dobrowolna, a więc nie jest grzechem.
3. Każdy grzech jest sprzeczny z jakimś przykazaniem Bożym. Otóż głupota nie jest sprzeczna z żadnym przykazaniem, a więc nie jest grzechem.

A jednak w księdze Przypowieści (1,32) czytamy: „powodzenie głupców zgubi ich". Otóż ludzi gubi tylko grzech, a więc głupota jest grzechem.

Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule poprzednim, głupota oznacza jakieś odrętwienie zmysłu w sądzie, zwłaszcza co do przyczyny najwyższej, będącej celem ostatecznym i najwyższym dobrem. W sądzeniu zaś może ktoś podlegać odrętwieniu dwojako: albo w wyniku przyczyn organicznych, co zachodzi u ludzi chorych umysłowo, taka głupota nie jest grzechem. Albo w wyniku zanurzenia przez człowieka swego zmysłu w rzeczach ziemskich, przez co jego zmysł staje się niezdolny do

pojmowania rzeczy boskich, zgodnie z 1 listem do Koryntian (2,14): „człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z Ducha Bożego”. Jest z tym podobnie jak z człowiekiem, któremu nie smakują rzeczy słodkie, bo jego zmysł smaku doznał zepsucia. Tego rodzaju głupota jest grzechem. (184)

Ad 1. Odpowiedź na ten zarzut jest jasna.

Ad 2. Wprawdzie nikt nie chce być głupim, to jednak chce tego, co do głupoty prowadzi, mianowicie oderwania swego zmysłu od rzeczy duchowych i zanurzenie go w ziemskich. To samo zachodzi w innych grzechach. Bo przecież rozpustnik chce tylko przyjemności, a więc grzechu, chociażby nie chciał grzechu jako takiego, bo wolałby zażyć przyjemności bez popełnienia grzechu.

Ad 3. Głupota jest sprzeczna z przykazaniami nakazującymi kontemplację prawdy; o tych przykazaniach była mowa poprzednio, przy sposobności omawiania wiedzy i pojętności[6)].

Artykuł 3

CZY GŁUPOTA JEST CÓRKĄ ROZPUSTY ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Wymieniając córki rozpusty, Grzegorz[7)] nie wymienia głupoty, która zatem nie pochodzi z rozpusty.

2. W 1 liście do Koryntian (3,19) mówi Apostoł: „mądrość tego świata jest głupotą u Boga”. Otóż, jak pisze Grzegorz[8)], „mądrość tego świata polega na zakrywaniu zamiarów wykrętami”, co jest nieszczerością. Tak więc głupota jest raczej córką nieszczerości (krętactwa) niż rozpusty.

3. Niektórych ludzi szczególnie gniew doprowadza do wściekłości i obłędu, które są cechami głupoty. A więc głupota rodzi się raczej z gniewu niż z rozpusty.

A jednak w księdze Przypowieści czytamy (7,22): „wnet poszedł za nią”, tj. za prostytutką, „nie wiedząc, że go głupiego ciągną, by go związać”.

Odpowiedź: Jak wiemy z poprzedniego artykułu, głupota jako grzech pochodzi z osłabienia zmysłu duchowego, w wyniku czego nie jest zdatny do wytworzenia sobie sądu w rzeczach duchowych. Otóż zmysł człowieka zanurza się rzeczach ziemskich przede wszystkim rozpustą w tym, co daje największą rozkosz, która pochłania duszę w stopniu najwyższym. Dlatego głupota jako grzech rodzi się przede wszystkim z rozpusty. (185).

Ad 1. Głupota sprawia w człowieku obrzydzenie sobie Boga i Jego darów. Tak więc Grzegorz wylicza między córkami rozpusty dwie rzeczy przynależne do głupoty: „znienawidzenie sobie Boga i zniechęcenie w stosunku do życia przyszłego”, czym jakby dzielił głupotę na dwie części.

Ad 2. Te słowa Apostoła należy rozumieć nie przyczynowo, lecz istotnie; mianowicie że mądrość tego świata sama w sobie jest w oczach Bożych głupotą. Dlatego nie wszystko, co stanowi mądrość: światową, musi być przyczyną tej głupoty.

Ad 3. Jak tego dowiedziono poprzednio[9)], swą ostrością gniew wprowadza w organizm ludzki wielkie zmiany. Dlatego gniew jest wielką przyczyną głupoty spowodowanej uwadliwieniem ciała. Natomiast głupota spowodowana przeszkodami duchowymi, pochodzącymi z zanurzenia się umysłu w rzeczach ziemskich, jak dopiero co powiedziano pochodzi przede wszystkim z rozpusty. (186).

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Q. 23.

1) 8 Ethic., c. 5.
2) 8 Ethic., c. 2.
3) 8 Ethic., c. 3.
4) Ad Paulinum, epist. 53.
5) 8 Ethic., c. 4.
6) 8 Ethic. c. 2-3.
7) 8 De Trinit., c. 7.
8) 15 De Trinit., c. 17.
9) De doctr. christ., c. 10.
10) Petrus Lombardus, 1 Sent., dist.17.
11) 1-2, q. 6, a. 1, tom 9, s. 146-9.
12) 1-2, q. 114, a. 4, tom 14.
13) 8 Ethic., c. 1.
14) 1 De coelo et mundo, c. 11.
15) De moribus Ecclesiaen c. 11.
16) 2-2, q. 17. a. 1, tom 15.
17) 2 Ethic., c. 6.
18) 2-2, q. 4, a. 5, tom 15.
19) 8 Ethic., c. 1.
20) 8 Ethic., c. 13.
21) 1-2, q. a. 2, tom 10.
22) Raczej Augustyn, Epist., 167, c. 4-5.
23) De moribus Ecclesiae, c. 15, raczej 15 De civ. Dei, c. 22.
24) De perfect. humanaejustitiae, c. 5.
25) 1-2. q. 18, a. 2 tom 9. s. 292-4; q. 54, a. 2, tom 11, s. 66-8.
26) 1-2, q, 27, a. 1, tom 10.
27) 2 Ethic., c. 6; 13 Ethic., c. 6.
28) 1 Ethic., c. 1.
29) 2-2, q. 17, a. 6 ad 1, tom 15; 1-2, q. 54, a. 2 ad 1, tom 11, s. 67.
30) 8 Ethic., c. 12.
31) a. 3; q. 17, a. 1.
32) De causis, prop. 12, 22.
33) 10 Ethic., c. 7.
34) 6 Ethic., c. 2-4.
35) 1-2, q. 55. a. 3-4, tom 11, s. 76-80.
36) 7 Physic.. text 17.
37) Lib. ln epist. 1.
38) 4 Contra Julian., c. 3.
39) Ibid.
40) q. 10, a. 4, tom 15.
41) 1-2, q. 56, a. 3, tom 11, s. 84-6.
42) 2 Physic. c. 7

Q. 24.

1) 2 Top., c. 7.
2) q. 23, a. 6.
3) 1, q. 80 a. 2.
4) 1, q. 81, a. 2, tom 6.
5) 3 De anima, c. 9.
6) 1. q. 83, a. 4. tom 6.
7) 3 Ethic. c. 2.
8) De Divin. Nom., c. 4.
9) q. 23, a. 1.
10) q. 23, a. 2 ad 1.
11) Tract. 9 in Ioan.
12) Glossa interlin., Mt 1. 2.
13) q. 23, a. 7.
14) Petri Lombardi 2 Sent., dist. 3.
15) 1. q. 62 a. 6, tom 5.
16) Epist. 186.
17) 1 De generat., c. 5.
18) 3 Physic., text. 5; 3 Metaph, text. 16.
19) 4 Physic., c. 9.
20) Pastoral., part. 3, c. 1, admonit. 35; Bemardus epist. 91, et Sermo 2 in Purific., in fine.
21) 2 Metaph., text. 8-9.
22) 3 Physic., c. 6.
23) Glossa ord., Nic de Lyra.
24) Lib. 83 QQ., q. 36.
25) Super Prim. Canonic. Ioan., tract. 5.
26) Augustini, 2 De peccator. mer. et remiss., c. 13.
27) Super Prim. Canonic. Ioan., tract. 5.
28) 1 De coelo, c 1.
29) 10 Confess., c 29.
30) Lib. 83 QQ., q. 36.

31) 8 Super Gen. ad litt., c 12.
32) a. 4 arg. 1; a. 5.
33) 1-2, q. 53, a. 3, tom 10.
34) 8 Ethic., c. 5.
35) Lib. 83, QQ., q. 36.
36) 1-2, q 113, a. 3, tom 14.
37) 15 De Trin., c. 18.
38) 8 De Trin., c 7.
39) Ad Julianum Comitem; lib De salutar, docum., c. 7.
40) Homil 30 in Evang.
41) a. 2; q. 23, a 2.
42) 2 De praedest. sanct.; De dono persev., c. 14.
43) 2 De serm Dom in Monte, c. 24.
44) 3 Ethic., c. 5.
45) 4 Periarch., c. 3.
46) Serm. (60) de Passione
47) 2 De amore Dei, c. 6.
48) a. 10 arg. 3.
49) 8 Super Gen. ad litt., c 12.
50) 1-2, q. 88, a. 3, tom 12, s 227-9.
51) q. 20 a. 3, tom 15.
52) q. 23, a. 8.

Q. 25.

1) Powt 10, 12.
2) q. 19, a. 2 tom 15.
3) 8 Ethic., c. 8.
4) Interlin., Mt 1, 2.
5) 1-2, q. 54, a. 2, tom 11, s. 66-8 q. 17, a 6; q. 19, a. 3, tom 15 .
6) q. 23, a. 1.
7) q. 23, a. 1.
8) Arystoteles, 8 Ethic., c. 2.
9) 8 De Trin., c. 8.
10) q. 23, a. 1.
11) q. 23, a. 1.
12) 2 Physic., c. 6.
13) 8 Ethic., c. 3-4.
14) Homil. 17 in Evang.
15) 8 Ethic. c. 2n 8.
16) q. 23, a. 1.
17) q. 23, a. 1.
18) De Div. Nom., c. 4, lect. 9.
19) 9 Ethic. c. 4.
20) 1 De doctr. christ., c. 23, 26.
21) Manicheusz i -jczycy twierdzili, że materia, a więc ciałoludzkie, nie są stworzone przez Boga, lecz przez złego ducha; a więc ciało ludzkie nie byłoby czymś dobrym.
22) Epist. (118) ad Dioscurum, c. 3.
23) Homil. 30 in Evang.
24) 8 Ethic., c. 5.
25) 1 De doctr. christ., c. 30.
26) a. 3; q. 23, a. 1, 5.
27) 9 Ethic., c. 3.
28) 14 De civ. Dein c. 28.
29) De Div. Nom., c. 4, lect. 9 lub 5.
30) 2 Kor 4, 16.
31) 9 Ethic., c. 4.
32) Enchirid c. 73.
33) 2 Król 19, 6.
34) Homil. 30 in Evang.
35) Glossa ord.
36) Enchirid., c. 73.
37) 1 De doctr. christ., c. 26.
38) 8 Ethic, c. 5.
39) 1 De doctr. christ., c. 30.
40) q. 23, a. 1 ad 1.
41) De Div Nom. n c.4, part.4, lect.19 .
42) 11 De civ. Dei., c. 17.
43) Super Ioan., tract. 83.
44) 1 De doctr. christ., c. 23.

Q. 26.

1) 5 Metaph., text. 16.
2) q. 23, a. 1.
3) q. 23, a. 6-7.
4) Ibid., a. 7 ad. 2; 1-2, q. 1, a. 1 ad 1, tom 9, s. 21.
5) 9 Ethic., c. 5.
6) 1 De doctr christ., c. 22, 27.
7) Homil. 11 in Evang.
8) 9 Ethic., c. 8.
9) 1 De doctr. christ., c 22.
10) q. 25, a. 7.
11) a. 2; q. 25, a. 1, 12.
12) Regula, tom 1.
13) 1 De doctr. christ., c 27.
14) a. 2, 4; q. 25, a. 12.

15) 9 Ethic., c. 8.
16) 1 De doctr. christ., c. 28.
17) Ibid, c. 22, 27.
18) 2 Rhet. c. 4.
19) q. 24, a. 4, 10, 11.
20) 1-2 q. 19 a. 10 tom 9 s. 337-41.
21) 4 Fact et dict. memorab. c. 7.
22) 1 De officiis c. 7.
23) Homilia 30 in Evang.
24) 9 Ethic. c 2.
25) 8 Ethic. c. 12.
26) Origenes homil. 2 (3?) in Cant. c. 2, 4.
27) a. 4 ad 1; a. 7.
28) 8 Ethic. c. 12.
29) 1 De doctr. christ., c. 32.
30) 1 De gen. animal., c. 20; lib.2, c. 4.
31) 1, q. 90, a. 2; q. 118, tom 7 i 8.
32) 9 Ethic., c. 7.
33) 13 Comment., super Ezech. 44, 25.
34) 8 Ethic., c. 7.
35) Origenes, homil. 2 in Cant. 2, 4.
36) 8 Ethic., c 12.
37) De catechiz. rud., 4.
38) 13 Comment. in Ezech. 44, 25.
39) 9 Ethic., c. 7.
40) Ibid.
41) De vera relig., c. 48.

Q. 27.

1) 8 Ethic., c. 8.
2) 1 Poster., text. 5.
3) De catechiz. rud., c. 4.
4) 8 Ethic., c. 8.
5) 2 Rhet., c. 4.
6) 9 Ethic., c. 4.
7) 9 Ethic., c. 5.
8) q. 23, a. 1.
9) 9 Ethic., c. 5.
10) Homil. 11 in Evang.
11) Glossa interlin. Mt ln 2.
12) Super 1 Canon. Ioan., tract. 9.
13) 1 De doctr. christ., c. 4.
14) lbid., c. 5.
15) 10 De Trinit., c. 1-2.
16) q. 26, a. 1 ad 2, 1, q. 82, a. 2, q. 84. a. 7, tom 2 i 6.
17) De Div. Nom., c. 1, lect. 2-3.
18) De Div. Nom., c. 4, lect. 9, 12.
19) De nat boni. c. 3-4.
20) De morib. Eccl., c. 8.
21) 4 Super Gen. ad litt., c. 3.
22) De dilig. Deum, c. 1.
23) 2 Physic, c. 9.
24) 1 Polit., c. 3 lub 6.
25) q. 17, a. 6, tom 15.
26) 4 Super Gen. ad litt, c. 8.
27) Enchir., c. 73.
28) q. 25, a. 1.
29) 2 Ethic., c. 3.
30) 1 De compunct., c 8; Homil. 16 in Epist. ad Rom.

Q. 28.

1) q. 17, a. 6, tom 15.
2) 1-2, q. 25, a. 3, tom 10.
3) Homil. 34 in Evang.
4) 1-2, q. 25, a. 1-2, tom 10.
5) q. 24, a 4 i 7.
6) 1-2, q. 57, a. 2, tom 11. s. 93-126.
7) 1-2, q. 55, a. 2, tom 11, s. 75 i 79.
8) 1-2, q. 25, a. 1-3, tom 10.

Q. 29.

1) 19 De civ Dei, c. 13.
2) De Div. Nom., c. 11, lect. 1.
3) Ibid.
4) 19 De civ. Dei, c. 12, 14.
5) De Div. Nom. c. 11, lect. 2-3.
6) 1-2, q. 103, a 4 ad 1 tom 13.
7) 9 Ethic. c. 4.
8) De amicitia.
9) 9 Ethic c. 6.
10) De Div. Nom. c. 4 lect. 9, 12.
11) 19 De civ Dei c. 11.

Q. 30.

1) q. 19 a. 1 tom 15; 1-2 q. 79 a. 1 ad 4 tom 12 s. 136; 1, q. 48, a. 6, tom 4.
2) 2 Rhet., c 8.
3) lbid.

4) 2 De fide Orth., c. 2 (14?.)
5) 9 De civ. Dei, c. 5.
6) 13 De Trin., c. 5.
7) 2 Rhet., c. 8.
8) Homil. 34 in Evang.
9) 5 Ethic., c. 11.
10) 2 Rhet., c. 8.
11) 1-2, q. 47, a. 3, tom 10.
12) 9 Ethic., c. 4.
13) 3 Rhet., c. 8.
14) Homil. 34 in Evang.
15) 2 Ethic., c. 5.
16) 3 Ethic., c. 2.
17) ln Catil., Oratio Caesaris.
18) 2 Rhet., c. 9.
19) 2 Ethic., c. 7.
20) q. 28, a. 4.
21) 2 Ethic., c. 7
22) 9 De civ. Dei, c. 5.
23) Ibid.
24) 1-2, q 59, a. 4-5, tom 11, s. 124-7.
25) 2 Rhet., c. 9.
26) q. 36, a. 3 ad 3.
27) 2 Rhet., c. 9.

Q. 31.

1) q. 23, a. 1.
2) 9 Ethic., c. 4.
3) q. 23, a. 1; q. 27, a. 2.
4) De Div. Nom., c. 4, lect. 9.
5) 1 De doctr. christ., c. 28.
5a) q. 26, a. 9.
6) Ibid.
7) Coel. Hier., c. 4.
8) 9 Ethic., c. 2.
9) 8 Ethic., c. 14.
10) 2 Ethic., c. 1; 1 Ethicn c 9. 13.

Q. 32.

1) 4 Ethic., c. 1.
2) Homil. 9 in Evang.
3) 3 Comment., super Mt 18, 15.
4) De cura pro mort, agenda, c. 3.
5) 1 De serm. Dom. in Monte, c. 20.
6) 3 Topic., c. 2.
7) Homil. super Lk 12, 17sq.
8) 4 Ethic., c. 1.
9) Ibid.
10) 1 De offic., c 30; Decr. Grat. D. 86, 21.
11) De Verb. Dom., Serm. 113, c. 2.
12) Ibid.
13) 2 De QQ. Evang., q. 34.
14) 7 Comm. in Evang., Lk 16, 9.
15) Homil. super Lk 12, 17sqq.
16) Hilar. Diac. in 12 Epist. B. Pauli, in 1 Tim 4, 8.
17) De Verb. Dom. Serm, 113, c. 2.
18) De Eccl. dogm., c. 38 (71?).
19) De Verb. Dom. Serm. 113, c. 1.
20) 1 De doctr. christ., c. 28.
21) 1 De offic., c. 30.
22) q. 30, a. 1 ad 2.
23) 1 De offic., c. 30.

Q. 33.

1) 6 Ethic., c. 5.
2) q. 32, a. 1.
3) q. 58, a. 5, tom 18.
4) 6 Ethic., c. 11 (lub 5, 7).
5) Pelagii, Symb. Explan. ad Damas.
6) 1 De civ. Dei, c. 9.
7) De verb. Dom. Serm. 82, c. 4.
8) 2 Ethic., c. 6.
9) 2 Ethic., c 9.
10) De corr. et gratia, c. 15.
11) 1 De civ. Dei, c. 9.
12) 1 De doctr. christ., c. 28.
13) De Verb. Dom. Serm. 82, c. 1.
14) Origines. Homil. 7 in Jos.
15) Decr. Grat. C. 24, 3. 14.
16) 1 De civ. Dei, c. 9.
17) 5 Moral., c. 11.
18) Epist. 211.
19) Epist. 8.
20) Glossa Ord., ex Epist. Aug. 82, c. 11.
21) 3 De Summo Bono. c. 32.
22) 1-2, q. 85, a. 2, tom 12, s. 189-91.
23) Homil. in Evang.
24) Op. Imperf., homil. 17.
25) 2 De Serm. Dom. in Monte, c. 19.

26) Gregorius Magnus, Homil. 7 in Ezech.; Glossa Nic. de Lyra, Mt 15, 12.
27) Glossa Ordin. Gregorii 8 Moral., c. 24.
28) De mendacio, c. 15.
29) Decretal. Greg. lX, V, 1, 24; w tekście Sumy: ”accusationem debet praecedere (sola) inscriptio”, z tym, że słowo „solo” jest opuszczone w niektórych wydaniach Sumy; nie jest to cytat dosłowny z Dekretałów. Co do „inscriptio” patrz Digesta, XLVIII, 5, 2 §8.
30) De Verb. Dom., serm. 82, c. 4.
31) Ibid., c. 7.
32) 3 COmment. in Mt 18, 15.
33) Epist 78 ad plebem Hippon.
34) Serm. 82, c. 7.
35) Epist. 211.
36) Super Mt 18, 16.
37) Homil. 60, in Mt.

Q. 34.

1) De div. Nom., c. 1, lect. 2; c. 4, lect. 3.
2) 3 Esdrae, 3, 36, 39.
3) De Div. Nom., c. 1, lect 2; c. 4, lect. 3.
4) 8 Ethic., c. 10.
5) 25 Moral., c. 11.
6) 10 Confes., c. 28.
7) Loc. cit.
8) 2 De fide orth., c. 4, 30; lib. 4, c. 20.
9) 8 Ethic. c. 10.
10) Enchirid., c. 12.
11) Op. Imperf. in Mt, hil. 10.
12) 31 Moral., c. 45.
13) 7 Physic., text. 18.
14) 2 Rhet., c. 10.
15) Epistola 211.
16) 31 Moral., c. 45.
17) 7 Ethic., c. 13; 10 Ethic., c. 2.

Q.35.

1) 2 Ethic., c. 5.
2) 2 De fide orth., c. 14.
3) 1-2, q. 35, a. 8, tom 10.
4) 10 De inst. monach., c. 1-2.
5) Ibid., c. 2.
6) Ibid., c. ult.
7) 2 De fide orth., c. 14.
8) Ord. August.
9) Raban. 3 De eccl. discipl.
10) q. 10, a. 2, tom 15; 1-2, q. 71, a. 6; q. 74.
11) 31 Moral., c. 17, 45.
12) 10 De inst. monach., c. 1.
13) 1-2, q. 72, a. 5; q. 88, a. 1-2, tom 12, s. 34-6, 221-7.
14) q. 28, a. 1.
15) q. 34, a. 5.
16) 31 Moral., c. 45.
17) q. 34, a. 6.
18) 1-2, q. 84, a. 3-4, tom 12, s. 181-6.
19) 8 Ethic., c. 5-6.
20) 10 Ethic., c. 6.
21) 10 De inst. coenob., c. 1; lib. 9. c. 1.

Q. 36.

1) 5 Moral., c. 46.
2) 2 Rhet., c. 10.
3) 1-2, q. 36; q. 47, a. 3, tom 10.
4) 2 Rhet., c. 10.
5) 1-2, q. 32, a. 3, tom 10.
6) 2 Rhet., c. 10.
7) Ibid., c. 9.
8) 5 Moral., c. 46.
9) 2 Rhet., c. 10.
10) Epist 107, ad Laetam De instruc. filiae.
11) 2 De fide orth., c. 14.
12) 5 Moral., c. 46.
13) 22 Moral., c. 11.
14) 2 Rhet., c. 11.
15) Ibid., c. 9.
16) Ibid., c. 11.
17) 1-2, q. 87, a. 2, tom 12, s. 206-8.
18) 12 De Trin. c. 12.

19) 1 Confes., c. 7.
20) 2 Rhet., c. 9.
21) q. 35, a. 3; 1-2, q. 72, a. 5 ad 1, tom 12, s. 36.
22) 2 Rhet., c. 9.
23) 2 Rhet., c. 10.
24) 31 Moral., c. 45.
25) 5 Moral., c. 46.
26) 31 Moral., c. 45.
27) Ibid.
28) 2 De Summo Bono, c. 37.
29) 2 De instit. coenob., c. 1.
30) 5 Moral., c. 46.
31) q. 14, a. 2, tom 15.
32) q. 34, a. 6.

Q. 37.
1) q. 29, a. 1; a. 3 ad 2.
2) Super Ioan. Tract. 32.
3) Comment in Mt.
4) 31 Moral., c. 45.
5) Liber de causis, propos. 17.

Q. 38.
1) Incerti auctoris, 4 Rhetor., Heren., c. 15. (ed. Carolus Nobbe, Lipsiae 1850).
2) 3 Rhetor., c. 13.
3) Glos. Ordin; Lombard. super Rom 1, 29.
4) Będą, 6 Comment. in Lc 22, 24.
5) 31 Moral., c. 17.

Q. 39.
1) Decr. Grat., C. 24, 1, 34
2) De paradiso, c. 8.
3) 20 Contra Faustum, c. 3; 2 Contra Crescon., c. 4.
4) 8 Etymol., c. 3.
5) In ad Tit 3, 10.
6) 1 Ethic., c. 2.
7) 8 Ethic., c. 10.
8) q. 23, a. 6; q. 10, a. 2, tom 15.
9) 1-2, q. 72, a. 1; q. 73, a. 3, tom 12, s. , 50-1.
10) 1-2, q. 105, a. 2 ad 9, tom 13.
11) 1 Contra Donatistas, c. 1.
12) 6 De Bapt. contra Donatistas, c. 5.
13) Decr. Grat. C. 9, 1 5.
14) Epist. 52 in Decr. Grat. C.7, 1, 6.
15) 6 Contra Donatistas, c. 5.
16) Decr. Grat. C. 23, 5, 44.

Q. 40.
1) Epist. 138, ad Marcel. Decr. Grat. C. 23, 1, 2 §5.
2) 22 Contra Faustum, c. 75.
3) Lib. QQ., in Heptat., qu. 10; Decr. Grat. C. 23, 2, 2 §1.
4) De Verb. Dom. Decr. Grat. C. 23, 1, 6.
5) 22 Contra Faust. c. 74. Grat. C. 23, 1, 4.
6) Ibid., c. 70 Decr. Grat. C. 23, 4, 36.
7) 1 De serm. Dom. in monte, c. 19.
8) Ad Marcellinum, c. 2. Decr. Grat. C. 23, 1, 2.
9) Epist. 189, ad Bonif. Decr. Grat. C. 23, 1, 3.
10) Raczej Vegetius. De re milit., oraz lib. 2, c. 22.
11) Homil. 14 in Evang.
12) Decr. Grat. C. 23, 8, 7.
13) Ibid. C. 23, 8, 10.
14) Ibid C. 23. 8, 9.
15) 1 Polit., c. 1.
16) Codex Iustiniani, XII, 34 i 35, 15.
17) Decr. Grat. D. 88, 9-12; C. 14, 4, in 3.
18) Decr. Grat. D. 50, 4.
19) q. 23, a. 4 ad 2.
20) Cntra mend., c. 15 sq.
21) Epist. 189. ad Bonif. Decr. Grat. C. 23, 1, 3§ 1.
22) Lib. QQ. in Heptat., in Jos. qu. 10. Decr. Grat. C. 23, 2, 2.
23) 1 De offic., c. 29.

Q 41.
1) 10 Etymol., R.
2) 31 Morel., c. 45.

3) Ibid.
4) 1-2, q. 46, a. 6 ad 2, tom 10.
5) 1-2, q. 25, a. 1, tom 10.
6) 1-2, q. 48, a. 3, tom 10.

Q. 42.
1) 10 Etymol., S.
2) q. 39, a. 1.
3) 31 Moral., c. 45.
4) q. 40, a. 1; q 41, a 1.
5) 2 De civ. Dei, c 21.
6) q. 41, a. 1.
7) q. 40. a. 1.
8) 3 Polit., c. 5; 8 Ethic., c 10.

Q. 43.
1) Gloss interlin. Mt 18, 8.
2) 22 Contra Faustum, c. 27.
3) Comment. in Mt 15, 12, tom 12, s. 91-4. 142-4.
4) 1-2, q. 75, a. 2-3; q. 80, a. 1, tom 12, s. 91-4, 142-4.
5) 2 Physic., c. 5, text. 52.
6) 1-2, q. 71, a. 6; q. 74, a. 1; q. 80, a. 1, tom 12. s. 67-9, 142-4.
7) 3 Comment., Mt 16, 23.
8) 1, q. 14, a. 13 ad 3, tom 11; q. 23. a. 6 ad 2.
9) 5 Ethic., c. 3, 5.
10) 1-2, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6, tom. 9, s. 20-2, 301-2.
11) q. 35. a 3; 1-2, q. 88, a. 2, tom 12, s. 225-7.
12) 3 Comment.
13) Ibid.
14) Epist. 28.
15) 3 Contra epist. Parmen., c. 2.
16) 1 De civ Dei, 9.
17) Glossa Nic. de Lyra. Mt 15, 12; Hug. a. S. Charo, in Mt. 18, 7.
18) Super Ezech., homil. 7.
19) q. 33, a. 2.
20) q. 33, a. 1.
21) 1 De serm. Dom. in monte, c. 20.
22) 31 Moral., c. 13.
23) 1 De serm. Dom. in monte, c. 19.

Q. 44.
1) q. 23, a. 8.
2) 1-2, q. 90, a. 2; q. 100, a. 10, tom 13.
3) q. 16, a. 1, tom 15; 1-2, q. 99. a. 1-5; q. 100, a. 5, ad 1, tom 13.
4) 1-2, q. l00, a. 10, tom 13.
5) q. 23, a. 5.
6) 1 De doctr. christ., c. 22, 27.
7) 1-2, q. 91, a. 3; q. 94, a. 2; q. 100, a. 1, tom 13.
8) q. 23, a. 7 ad 2; 26, a. 1 ad 1.
9) q. 25, 12.
10) q. 23, a. 1.
11) Homil. 17 in Evang.
12) q. 25, a. 4.
13) 1 De doctr. christ., c. 23.
14) q. 28, s.1, 4; q. 29, a. 3; q. 31, a. 1.
15) a. 1 ad 1; 1-2, q. 100, a. 9, tom 13.
16) 3 Physic., c. 6.
17) lbid.
18) Super Mt. Op. Imperf. homil. 42.
19) 1 De doctr christ., c. 22.
20) Gloss. interlin. Mt 22, 37.
21) De imagine (De creatu. hom.). c.8.
22) De paradiso, c. 8.
23) De perfect. iust., c. 8.
24) Ibid., c. 7.
25) 9 Ethic., c. 4.
26) q. 25, a. 12; q. 26, a. 1-2, 4, 7, 9.

Q. 45.
1) 1-2, q. 68, a. 8, tom 11, s. 235-7.
2) 2 De lib. arb., c. 19.
3) 14 De Trin., c 14.
4) q. 1, a. 1 ; q. 4, a. 5, 7 tom 15; 1-2. q. 62, a. 2; q. 66, a. 5, tom 11, s. 154-5, 197-9.
5) 12 De Trin., c. 14.
6) 1 Metaph., c. 2.
7) 5 Metaph., text. 21.
8) 1 Ethic., c. 3.
9) De gratia Novi Test., epist. 140.
10) 2 Moral. c. 49.
11) De Div. Nom., c. 2 lect. 4.
12) 1-2, q. 14, a. 1, tom 9, s. 239-42.

13) 6 Moral., c. 37.
14) 12 De Trin., c. 14.
15) Ibid., c. 7.
16) De causis prop. 10, 17.
17) 15 De Trin., c. 18.
18) 1 Metaph., c. 1-2 .
19) 2 Moral., c. 49.
20) Epist. 8, ad Demophilum.
21) q. 19, a. 2 ad 3, tom 15; q. 29, a. 3
22) 1 De serm. Dom. in monte, c. 4.
23) 19 De civ. Dei, c. 13.
24) 1 Metaph., c. 2.

Q. 46

1) 10 Etymol., S.
2) 10 Moral., c. 29.
3) 2 Moral., c. 49.
4) Ibid.
5) De vera relig., c. 14.
6) q. 16, tom 15.
7) 31 Moral., c. 45.
8) 10 Moral., c. 29.
9) 1-2, q. 48, a 2-4, tom 10.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(Q. lub q., znaczy to samo, co Zagadnienie; a., art., znaczy artykuł)

W S T Ę P

MIŁOŚĆ, najpotężniejsza moc i najobfitsze źródło wszystkiego we wszystkim, motor postępu, wzrostu, wzlotu i ubogacenia ilościowego i jakościowego, jest popularnie niezrozumiana i sprowadzana do zwykłego zwierzęcego pociągu płciowego, a raczej do jego bezpośredniego zaspokajania. Czas najwyższy, by dojść do poprawnego pojęcia i zrozumienia miłości. Ze wszystkich dzieł o miłości napisanych, niniejsze dziełko św. Tomasza z Akwinu daje o niej wykład najpełniejszy, a zarazem prosty, krótki i przejrzysty.

Dążenie, czy też siłę dążenia rzeczy ku swemu dobru, określa się słowem a m o r , po polsku l u b i e n i e . Każda rzecz l u b i to, co jej odpowiada: kamień spoczynek, żaba wodę, rośliny lubią słońce itd. Im rzecz ma bogatsze istnienie i obfitszy zakres życia, tym szersze jest jej lubienie. Człowiek jako zwierzę l u b i to, co mu odpowiada jako istocie zmysłowej, podobnej do zwierząt: lubi być, żyć, jeść, itd., wszystko, co zaspokaja zmysły.

U istot duchowych, mających umysł i wolę, dążenie do odpowiedniego dobra, lubienie, staje się k o c h a n i e m , po łac. dilectio, zwracające się ku dobru wyższego rzędu: można lubieć grzyby, ale nikt nie mówi, że je kocha. A więc kochanie od lubienia różni się władzą w której jest: wola, oraz dobrem ku któremu zmierza. Kochanie jest lubieniem, ale wyższego rzędu; w kochaniu-dilectio zachodzi namysł i wybór, a nie samo ślepe dążenie, lubieżność.

Trzeba zrobić dokładne rozróżnienie między miłością jako uczuciem; tę św. Tomasz bada w traktacie o uczuciach (10 tom polskiego wydania Sumy), - od miłości, Caritas, będącej usprawnieniem danym od Boga jako łaska. W traktacie o uczuciach św. Tomasz wchodzi do głębi złóż ludzkiej duszy, w traktacie obecnym wznosi się ku szczytom, ku którym podnosi Bóg ludzką duszę i wszystkie jej uczucia. Właściwie najlepiej by było czytać najpierw tom 10, a potem dopiero tom obecny. Tak się jednak złożyło, że polski przekład tomu 10 nadszedł później; wyjdzie on zaraz po tomie obecnym, bo już został oddany do druku.

Tak zatem według św. Tomasza z Akwinu, miłość, o jakiej mowa w tomie obecnym, to sprawność, wlana człowiekowi przez Boga, uzdalniające go do miłowania Boga w sposób wyższy niż na to pozwala wrodzona zdolność woli. Miłość wlana, mocą której miłujemy siebie i ludzi, poddaje sobie i podnosi niższe: lubienie i kochanie. Często używa on określenia „amor caritatis”, lub „diligere ex caritate”, co tłumaczymy różnie: kochać lub miłować miłością, z miłości, miłością wlaną, lub wprost miłość, ufając, że czytelnik domyśli się, że chodzi o miłość wlaną.

Popularnie łączy się czynność miłowania ze wzruszeniem, emocją, uczuciem, odczuciem, i to w łączności a przyjemnością; w mniemaniu niektórych miłość to przyjemne przeżycie, z pełnią samolubstwa, samozadowolenia, zadowolenia ze siebie. Podświadomy popęd do zaznaczenia siebie, do zdobyczy, do bycia na wierzchu. Ten ślepy pęd lubienia, lubieżności, staje się siłą niszczącą, zwłaszcza dla bliźnich, ale, w

końcu i dla siebie. Otóż miłość jako łaska jest mocą zbawczą, wyzwalającą człowieka z pęt nieświadomej lubieżności, która, zawładnąwszy człowiekiem, rzuca go o ziemię z miażdżącą siłą. Natomiast miłość, caritas, bierze go w swe słodkie jarzmo, wyzwala ze starego zmysłowego ja, pozostawiając jednak wszystko co dobre, i niesie na skrzydłach ku miłowaniu wyższego rzędu. Wtedy każde lubienie, każde kochanie, staje się miłowaniem ożywiającym i wieczyście uszczęśliwiającym, poprzez ofiarę ze swego niższego ja. Dzięki niej człowiek wznosi się ku miłości przyjaźni, w której nie ma już miejsca na lęk. Tak zatem miłość wyzwala człowieka również z lęku, a napełnia go zaufaniem, radością i pokojem. Przekształca go w nowego człowieka.

MIŁOŚĆ jako caritas wywiera zasadniczy wpływ na stosunki społeczno-polityczne w narodach i na stosunki międzynarodowe. Rozumieli to polscy mężowie stanu zawierając w Horodle Unię z Litwą. Akt tej Unii zaczyna się znamienną pochwałą miłości, jako powodu jej zawarcia:

„Jest rzeczą wiadomą, że nikt nie dostąpi pożytku zbawienia bez wsparcia przez tajemnicę miłości, która nie działa zawistnie, lecz swą własną dobrocią uśmierza niezgody, jednoczy zwalczających się, przemienia nienawiści, suwa urazy, i wszystkich darzy pokarmem pokoju: - co rozproszone zgromadza, upadłe podnosi, na równe drogi sprowadza i co skrzywione prostuje i czyni cnotliwym; wszystkim z pomocą spieszy, nikogo nie bije, wszystko kocha; kto schroni się pod jej skrzydła, znajdzie bezpieczeństwo i będzie wolny od obawy czyjegoś ataku. Nią powstają prawa, rządzą się państwa, w porządku żyją miasta; ona doprowadza dobro publiczne do naj1epszego celu; ona jest pierwszą wśród wszystkich cnót, a kto ją zlekceważy, straci wszelkie dobro”.

Kto zapozna się z dekretem Soboru Watykańskiego II o apostolstwie świeckich, łatwo zauważy, że apostolat ten wynik a z miłości, o jakiej mowa w książce, którą dajemy do rąk polskiemu czytelnikowi.

(1) *Q. 23.* „Z kolei”, tj. po zbadaniu zagadnienia cnót wiary i nadziei. Co do' łączności cnoty miłości z tym, co ją poprzedza, patrz tom 15, wstęp św. Tomasza do cnoty wiary, s. 7.

(2) A. 1. Św. Tomasz z miejsca ustala rodzaj miłości i o jaką mu chodzi: - o miłość między istotami zdolnymi do wzajemności na podstawie czegoś wspólnie łączącego, wzajemnego udzielania się, wspólnoty dążeń, zainteresowań i celów. Tak jest z każdą miłością przyjaźni, która może zachodzić tylko między istotami rozumnymi, i tak z miłością wzajemną między człowiekiem i Bogiem. W każdej przyjaźni, a więc i z Bogiem, podstawą nie jest przyjemność czy użyteczność, lecz to, co tu tłumaczymy jako c z e s n o ś ć (powinno być raczej czestność) - *honestas,* samo piękno moralne. O znaczeniu słowa „czestność”, patrz tom 22, s. 51-8. O miłości jako uczuciu patrz 1-2, qq. 26-8, tom 10.

(3) A. 2. Miłość, o jakiej mowa, to nie sam Duch święty działający w duszy, lecz coś, co Duch Święty w naszej duszy stwarza i za pośrednictwem czego działa. „Mistrz” którego naukę św. Tomasz odrzuca, to Piotr Lombard. To „coś”, to nowa jakość, właściwość, czy zdolność duszy do działania nowego. Należy dobrze zrozumieć stosunek miłości jako naddanej duszy do jej przyrodzonej wolności, by zrozumieć, że dzięki tej nowej właściwości wola ludzka działa jako wolna, czyli miłość stworzona w człowieku przez Ducha Świętego jest czynnością wolną. Miłość

wlana do duszy jest nową „formą”, co tu tłumaczymy przez wyraz „treść”. W ad 2 św. Tomasz zwraca uwagę, że miłość przez Boga wlana daje duszy nowe życie, dodane do jej życia przyrodzonego celem nowego rodzaju działań w stosunku do Boga i do otaczającej rzeczywistości, zwłaszcza w stosunku do ludzi. W ad 3 autor zwraca uwagę na moc stworzonej w duszy miłości.

(4) A. 3. Dowiadujemy się tu wreszcie, czym jest ta nowa „treść-forma”, którą naddaje duszy Duch Święty: jest cnotą, a więc sprawnością woli. W odpowiedzi jest mowa o „czynach ludzkich”, aktach. Nie wszystko bowiem co człowiek czyni ma cechę człowieczeństwa, człowiek może coś czynić, ale nie po ludzku. Dopiero czyn ludzki może być moralnie dobrym lub złym. Dobroć moralną czynów ludzkich sprawiają cnoty; miłość jest cnotą, która sprawia dobroć wszystkich czynów ludzkich, bo sprawia ich zgodność z prawidłem: rozumem i Bogiem. W ad 1 jest znowu mowa o przyjaźni „czestnej”.

(5) A. 4. O znaczeniu pojęcia „cnoty osobnej” patrz tom 21 (Męstwo), objaśnienie (5), s. 173-4 Miłość jako sprawność wlana działa we wszystkich cnotach, ale ma też swój własny osobny przedmiot.

(6) Odpowiedź. „Dlatego też gdzie jest jakiś osobny wzgląd dobra, tam też jest osobny wzgląd miłości”; po łac.: „ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris”. O tym będzie mowa w zagadnieniu 25, a. 1, patrz objaśnienie (23). Przedmiotem miłości jest Bóg jako coś, na czym polega wieczna szczęśliwość człowieka.

(7) Ad 2. W dziele „De caritate”, a. 5 (QQ. Disp. vol. II), św. Tomasz rozwinął to zagadnienie b. obszernie. Dowodzi on tam, że miłość jest cnotą osobną właśnie z powodu celu: szczęśliwość wieczna, dla którego osiągnięcia skierowuje całe życie ludzkie.

(8) A. 5. Miłość, jako cnota wlana, jest tylko jedna, pomimo, że odnosi się do Boga i bliźniego, a powstaje z różnych powodów (pobudek).

(9) Ad 2. Dwukrotnie użyty wyraz „powód” po łac. „ratio diligendi” i „rationes ad diligendum inducentes”; patrz co do tego objaśnienie (6), gdzie „ratio” przetłumaczono przez „wzgląd”; powód lub pobudka. Ad 3: miłość brana tu jest ściśle jako cnota boska, cnota wlana przez Boga dla miłowania Boga.

(10) A. 7. Chodzi o charitas, miłość jako cnota boska, wlana. W poprzednim artykule była mowa o tej miłości jako o cnocie „najdoskonalszej” a więc najpełniejszej, najbardziej wszystko obejmującej. w artykule obecnym i następnym chodzi o stosunek tej cnoty miłości do innych cnót. Cnota prawdziwa, rzeczywista, bez nadprzyrodzonej miłości jest niemożliwa, nie ma jej. Jak to należy rozumieć? Tylko gdy te cnoty bierzemy w znaczeniu ich roli w stosunku do osiągania szczęścia wiecznego. W sprawach doczesnych ludzie nie mający miłości nadprzyrodzonej mogą mieć cnoty, np. być dobrymi administratorami państwa, dzielnymi żołnierzami, mądrymi dowódcami, przezornymi kupcami itd.

(11) A. 8. Miłość jest „formą cnót”, wszystkich cnót. To znaczy, że miłość daje wszystkim cnotom nowe życie, nową wartość, sprawia, że służą osiągnięciu tego celu" do którego zdąża miłość; ona je wszystkie i ku temu zapala i ku temu wciąga, powodując. że wszystkie cnoty dokonują czynów docelowych.

(12) *Q. 24.* „Podmiot" miłości to władza ludzka, w której miłość wlana ma swą jakby siedzibę; tym podmiotem jest ludzka wola: w nią ją Bóg wlewa. nią wolę uzdalnia na nowy sposób, dając jej zdolność miłowania szczęśliwości wiecznej.

(13) A. 1 arg. 3. „Wolność woli", po łac. „liberum arbitrium" zdolność woli do wolnego wyboru. Otóż miłość jest w woli jako zdolności, a nie w jednej z jej cech jaką jest możność wolnego wyboru, to jest wyjaśnione w ad 3. Nie jest w zmysłach. więc nie możemy „czuć" miłości ku Bogu, lecz ją mieć. A jednak mądry człowiek. patrząc na świat i w swoje własne serce, doświadczając życia mądrze, może odczuwać przyrodzoną miłość ku Bogu, a zwłaszcza wdzięczność. Gdy w nas działa w stopniu natężonym, miłość wlana jest odczuwalna zmysłowo, choć równoczesne cierpienie fizyczne może odczuwaniu przeszkodzić.

(14) Ad 2. Rozum ludzki, nawet oświecony wiarą, nie jest prawidłem dla miłości ; stąd miłość wiedzie do postępowania niezrozumiałego dla ludzi rozsądnych po ludzku. Ludzie kierujący się miłością Bożą zdobywają sobie nieraz miano „szaleńców Bożych". Cała trudność w tym, czy dane szaleństwo jest Bożen czy też zwykłym szaleństwem czy zarozumiałością. „Rozum nie jest prawidłem miłości": nie znaczy to, by czyn miłości miał być nie-rozumny i nie miał stosować się do wskazań roztropności i sprawiedliwości, ale wyższego rzędu. Nigdy czyn sam w sobie zły nie może stać się usprawiedliwionym miłością Boga.

(15) A. 2. Miłość chrześcijańska, tj. jako cnota boska, w swym powstaniu i działaniu w nas pochodzi od Boga drogą „wlania" *(infusio)* w nas.

(16) A. 3 ad 3. „Natura anioła jest duchowa ... natura człowieka jest rozumowa". „Duchowa-intellectualis", intuitywna, poznająca rzeczywistość duchową prostym spojrzeniem, nie jak natura człowieka, która jest „rationalis" tzn. do znajomości rzeczywistości duchowej dochodzi drogą rozumowania. wnioskowania z rzeczywistości zewnętrznej, dostrzeganej zmysłami. Aniołowie dążą całą naturą i ciągle (stale). człowiek ma chwile przerw, osłabień, zaniku, a nawet porzucenia i powrotu, zależnie od działania rozumu, od wyrazistości poznania.

(17) A. 4. Zatem ilość czy moc miłości należy od wlewającego ją Ducha Świętego, a nie od przyrodzonych uzdolnień człowieka. Tak stwierdza artykuł poprzedni. W obecnym i w następnych artykułach jest mowa o wzrastaniu, pełni, zmniejszaniu i utracie miłości w człowieku, w zależności od człowieka, współdziałania człowieka z Bogiem. W obecnym artykule autor dowodzi, że miłość w nas wzrasta. w następnym dowodzi w jaki sposób nie wzrasta.

(18) A.5. Temat do dłuższego rozmyślania. Miłość otrzymujemy w Chrzcie, a obejmuje człowieka, wzrasta w nim, czy jak to wyrazić. wychowaniem. A więc zadanie pomocników Bożych: rodziców, i ich pomocników: szkoła aż do uniwersytetu włącznie. i dalej. Zajmuje się tym Kościół. Całe nasze życie do kształtowanie się w podobieństwie z Bogiem. *A. 6.* Miłość wzmaga się w nas ćwiczeniem: uświadomienie i czyny. Idzie to drogą jakby falistą, ale stale ku górze. Czasem idzie się jakby w błocie po kolana. powoli. Książeczka Tomasza a Kempis, „O naśladowaniu Chrystusa" dużo tym mówi (jest do nabycia w KOW. Veritas). Czasem stoi się jakby w miejscu, a nagle powstaje w nas jakby wybuch miłości uskrzydlającej. I tak miłość wzmaga się w nas, obejmując i budząc w nas wszystkie siły, bez jakiegoś określonego kresu, w nieskończoność.

(19) A. 9. Trzy stopnie miłości: początkujący..., tu właśnie, od niemowlęctwa zaczyna się. a wszystko ma swój początek. To jest przyczyną, dla której Kościół (i każdy rozsądny człowiek) kładzie taki nacisk na wychowanie dziecka przez matkę, od początku, a najważniejsze są trzy pierwsze lata życia dziecka. Stąd potrzeba przysposobienia się młodzieży do macierzyństwa i ojcostwa. U ludzi zabierających się do małżeństwa powinno być pełne zrozumienie miłości: miłość wlana przenika i obejmuje miłość narzeczeńską i małżeńską i nią kieruje, oczywiście, jeśli człowiek tego chce, czyli pozwoli jej zadziałać. Patrz O. Feliks W. Bednarski, O.P „Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu" (KOW Veritas). Celem pomagania sobie we wzroście w miłości ludzie tworzą stowarzyszenia i zakony. Łatwe to nie jest. ale im coś lepsze, tym trudniejsze. Jest łatwe, jeśli człowiek to rozumie.

Wymienione tu trzy stopnie nie są ściśle wyodrębnione i wyraźnie zaznaczające się. Pogranicza między każdym z nich są raczej płynne i wahające się. Nawet ludzie trzeciego stopnia wracają niekiedy do dwu poprzednich. aż się ustalą w ostatnim. Ludzie młodzi muszą wystrzegać się ułudy, że są na wysokim stopniu, bo zbyt ufając sobie mogą uderzyć głową o ścianę i runąć.

(20) A. 11, Odpowiedź, *3a*. Co do tego patrz objaśnienie (16). Wszyscy doświadczamy tego, że nasza myśl nie zawsze jest czynnie i świadomie (aktualnie) zwrócona ku Bogu, bo miłość jeszcze nie całkowicie zawładnęła wszystkimi władzami i działaniami duszy. Stąd potrzeba ćwiczenia się w pamięci na obecność Bożą, oraz potrzeba unikania środowiska odciągającego od Boga; zbyt natężone zainteresowania w przedmiotach pociągających do grzechu odciągają: umysł do czujności, co stwarza warunki zapomnienia się i upadku. W punkcie b mamy wyjaśnioną subiektywną przyczynę utraty miłości, to znaczy, gdy ktoś, powiedzmy, zbyt ufa w swe zdanie o moralnej wartości czegoś. sądzi według tego, jak mu się podoba, nie przewidując możliwości pomyłki. Nie widząc w tym życiu Boga w jego istocie, człowiek może zwrócić swą miłość k u stworzeniom w sposób niemożliwy do pogodzenia z równoczesnym miłowaniem Boga. Tego samego dotyczy ad 3.

(21) A. 12. Wyjaśnia zagadkę uśmiercającego ciosu, jaki zadaje miłości jeden choćby czyn sprzeczny z tym, co Bóg nakazał lub zakazał i dlaczego tak jest z samej natury rzeczy. W swoim mniemaniu człowiek może myśleć, że tak nie jest, zwłaszcza, gdy czyn jaki popełnił uważa za głupstwo, lub gdy mimo grzechu „czuje", że nadal kocha Boga. Chodzi o unikanie ułudy, a kierowanie się wolą Boga.

(22) *Q. 25.* Przedmiot miłości, czyli co mamy miłować mocą miłości wlanej (miłować z miłości, miłością): głównie Boga i bliźniego, samą miłość, siebie samego, swe ciało, także grzeszników, nieprzyjaciół, aniołów, czy także diabła? W a. ostatnim znajdujemy ustalenie przedmiotu miłości.

(23) A. 1. Patrz objaśnienie (6).

Artykuł ten ma znaczenie podstawowe, bo chodzi w nim o ustosunkowanie się do różnych „przedmiotów", a raczej o miłowanie ich mocą miłości wlanej, o u z a s a d n i e n i e tego miłowania. Należyte zrozumienie tego uzasadnienia umożliwi zrozumienie tego, co następuje, a zwłaszcza Zagadnienia 26, gdzie jest mowa o porządku czy kolejności, w jakiej mamy miłować różne przedmioty, z których pierwszym jest Bóg.

Tymczasem dane tu przez autora uzasadnienie jest niezrozumiałe, a to z powodu trudności w polskim przekładzie łacińskich wyrażeń. Autorowi chodzi o udowodnienie, że miłość Boga i miłość bliźniego to gatunkowo (rzeczowo) ta sama miłość. Zaczyna więc od stwierdzenia przyczyn powodujących odrębność wśród sprawności, powołując się na wywód zrobiony poprzednio, który czytelnik znajdzie w tomie 11 polskiego wydania Sumy, s. 66-9. Co powoduje gatunkową różnicę między czynnościami? Przedmiot. ale pytanie jak pojęty? I tu leży główna trudność. Łacińskie zdanie: „Cum autem species actus ex objecto sumatur secundum formalem rationem ipsius, necesse est quod idem speciesit actus qui fertur in rationem objecti, et qui fertur in objectum sub tali ratione", tłumaczymy tu: „A ponieważ. ... z owego powodu". Co to znaczy „ratio formalis objecti"? O.F.W. Bednarski, OP (tom 11, s. 67) tłumaczy to przez „formalna racja przedmiotu", ale to nic nie mówi. „Ratio" nie może tu znaczyć „rozum", lecz rację, powód, pobudkę, motyw, pochodzące od strony przedmiotu. Co to jest przedmiot? Jest to materia, pojęta nie jako tworzywo, z którego coś jest robione, ale o którą w czynach chodzi (nie materia „ex qua", lecz „circa quam"); wtedy taka materia-przedmiot ma pewie, charakter (treść) formy (habet rationem formae) tym, że nadaje gatunek (l-2, q. 18, a. 2 ad 2; tom 9, s. 293). Otóż przedmioty, do których odnoszą się wewnętrzne poruszenia-czynności woli, mają treść (rationem) celów, a przez to nadają czynom gatunek (l-2, q. 72, a. 3 ad 2); „Postępkom moralnym i sprawnościom nazwę i gatunek nadaje ich przedmiot. Przedmiotem zaś własnym wszystkich przejawów dążnościowych jest dobro docelowe. Własny więc cel nadaje wszystkim przejawom dążnościowym i nazwę i gatunek" (2-2. q. 19" a. 3" w przekładzie o. Piusa Bełcha, OP., tom 15). Wola ludzka jest władzą odbiorczą, bierną, a do działania pobudza ją, innymi słowy, powoduje jej działanie, przedmiot, poznany i oceniony rozumem jako dobro. Wtedy przedmiot jest dla woli dobrem i celem, i jako taki ożywia ją" pobudza ją do działania. zmienia ją z biernej w czynną, jest formą, czymś rozbudzającym, ożywiającym, zapalającym, zarzewiem (1-2, q. 18. a. 2, ad 3, o. F.W. Bednarski, tom 9, s. 293-4).

Dlaczego np. Bóg w stosunku do nas jest przedmiotem budzącym 3 odmienne działania 3 odmiennych sprawności cnót: wiary, nadziei i miłości? Bo są do tego 3 osobne powody. I tak wiara sprawia, że człowiek lgnie do Boga z tego powodu. że jest on początkiem poznania prawdy, nadzieja z tego powodu, że Bóg jest dla nas początkiem doskonałego dobra, podobnie z miłością (2-2, q. 17, a. 6, tom 15).

A jednak Bóg i człowiek to dwa odrębne przedmioty, a więc zdawałoby się, że inna gatunkowo powinna być sprawność do miłowania Boga, a inna do miłowania bliźniego-człowieka. Tak jednak nie jest, bo powodem, racją, pobudką, zarzewiem do miłowania człowieka jest Bóg. Miłość Boga sprawia w nas przylgnięcie do Boga z powodu niego samego, miłość do bliźniego życzy bliźniemu tego samego, a więc przylgnięcia do Boga z tego samego powodu. Czyli uzasadnieniem. racją, powodem miłości bliźniego jest Bóg.

(24) Ad 1-3. Znajdujemy tu ważne uwagi dotyczące psychologii polityczno-społecznej. Przedmiot ten domaga się szerokiego rozpracowania, bo ma praktyczne zastosowanie w życiu publicznym.

(25) A. 2. Ważne rozróżnienie: miłujemy w pierwszym rzędzie osobę przyjaciela, z kolei dobro, którego mu życzymy: szczęśliwości wiecznej, oraz środków do osiągnięcia tejże, włączając w to dobra materialne w stopniu, w jakim pomagają do

osiągnięcia celu. Stąd rodzi się akcja charytatywna, o której szeroko będzie mowa później (o jałmużnie). A ponieważ miłowanie i przyjaźń, to rzeczy dobre, dlatego są one przedmiotem miłości. Dlaczego człowiek chce miłować Boga, siebie i bliźnich i czynić dobrze, zwłaszcza bliźnim? Bo ma miłość ku (takiej) miłości.

(26) A. 3. Podstawą miłości jest wspólnota w rzeczach duchowych, a tych zwierzęta nie pojmują; nie ma więc duchowej podstawy do przyjaźni między zwierzętami a człowiekiem. Ponadto zwierzę nie ma celu tego, jaki ma człowiek. Zjawisko, spotykane u niektórych ludzi, którzy kochają więcej zwierzęta niż ludzi, wynika z wypaczenia pojęć, z nieświadomości tego, czym jest miłość. Jest wynikiem i dowodem samolubstwa. Patrz objaśnienie (28).

(27) A. 4. Miłość siebie samego jest obowiązkiem, wynikającym z natury rzeczy, a zarazem jest miarą miłości dla bliźnich. Uzasadnieniem jest ton że tak my jak i bliźni należymy do Boga, jesteśmy Boży. W ad 3 jest wyjaśniona niewłaściwa miłość siebie. Miłość właściwa nas samych leczy z samolubstwa. Na czym polega miłość siebie, a zarazem nienawiść ku sobie, jest wyjaśnione w artykule następnym, w którym jest mowa o właściwej miłości swego ciała.

(28) A. 6. i dwa następne dają właściwy pogląd na miłowanie tzw. ludzi złych: co należy w nich miłować, a czego nienawidzić. A. 7 mówi o niewłaściwej i właściwej miłości siebie samego.

(29) A. 7 ma wielkie znaczenie praktyczne: podaje znamiona dobrej i fałszywej miłości siebie. Wszystko zależy od należytego rozeznania: czym, po co jestem i jak mam postępować, co w człowieku pierwsze i o co należy bardziej dbać. Dobrze jest o tym często myśleć, by rozróżnić w sobie miłość prawdziwą od złej.

(30) A. 8. O miłowaniu nieprzyjaciół będzie tu mowa jeszcze wielokrotnie, a szczególnie w zagadnieniu 27, a. 7. Trzeba zauważyć, że chodzi tu o miłowanie nieprzyjaciela miłością chrześcijańską, a więc mocą miłości wlanej nam przez Boga, bo miłością przyrodzoną mamy miłować tylko krewnych i kogo sami chcemy. Po drugie, kto jest naszym nieprzyjacielem rzeczywiście: czy przeciwnik partyjny, człowiek niesympatyczny, ktoś kto zwraca nam uwagę i krytykuje nas, ma inne niż my zdanie i krytykuje nasze zdanie? Chodzi więc o to kogo, w jakim znaczeniu i w jaki sposób mamy miłować człowieka, choć jest naszym wrogiem. Trzeba odróżnić uczucie miłości dla wroga-krzywdziciela, a miłość rzeczywistą. Można mieć obrzydzenie do najbardziej kochanych osób z powodu tego, co czynią, tak samo jak do siebie samego. Trzeba też odróżnić czynną miłość zwykłą od bohaterskiej. Nieprzyjaciół mamy miłować tak, jak miłuje ich Bóg: stworzoną przez Boga ich naturę, oraz ich przeznaczenie wieczne, a więc pod tym względem, w jakim nie są naszymi wrogami, zostawiając karę wieczną Bogu. Niemniej jednak właśnie miłość nakazuje nam mieć się na ostrożności przed wrogiem, bronić się przed nim i wymierzać przeciw niemu sprawiedliwą karę; gdybyśmy tego nie czynili, szkodzilibyśmy sobie i jemu. W postępowaniu praktycznym należy kierować się chrześcijańską roztropnością.

(31) A. 9. Trzeba znowu rozróżnić między powinnością, a czymś więcej niż się należy. A jednak pierwsi chrześcijanie zdobywali dzięki heroicznej miłości dla swych prześladowców, czyniąc ich swymi przyjaciółmi. Nie zemsta i nienawiść, lecz miłość pozyska nam przyjaciół i zmieni serce wroga.

(32) A. 10. Zatem mamy obowiązek miłować aniołów jako naszych braci, a więc ich znać, z nimi rozmawiać, z nimi się zaprzyjaźnić.

(33) A. 11. Są ludzie sentymentalni, naiwni czy nieuświadomieni, którzy „czują" żal do Boga za ton że diabli cierpią, lub że cierpią potępione dusze ludzkie. Temat ten będzie omawiany w tomie 35 polskiego wydania Sumy. Należy miłować dzieło Bożen a więc naturę diabła, ale nie zawinione zło w tej naturze. Diabeł nie może się nawrócić do Boga, bo jako duch cały jest ogarnięty nienawiścią Boga; patrz o tym zagadnienie 24, a. 3 ad 3, gdzie jest mowa o aniołach, oraz objaśnienie (16).

(34) A. 12. Miłość 4 wymienionych tu przedmiotów ma tylko jeden powód formalny. Bóg miłujący Siebie. Wszystko, co poniżej Boga, miłujemy dlatego, bo miłujemy Boga dla niego samego; to jest uzasadniającym powodem, pobudką, miłowania siebie samego, bliźnich i swego ciała.

(35) Q 26. Po ustaleniu tego, co mamy miłować mocą miłości wlanej (z miłości), czyli przedmiot, czy przedmioty miłowania, św. Tomasz przechodzi do zagadnienia porządku kolejności, krótko porządku w jakim mamy te przedmioty miłować, z tego aż 7 artykułów poświęca porządkowi, w jakim mamy miłować różnych bliźnich. Artykuły 2-3 dotyczą miłowania Boga ; 4-5 siebie samego, swego ja; 6-12 bliźniego; 13 o porządku w niebie.

Podstawą tego porządku jest przedmiot, za którym powinno iść uczucie wewnętrzne, afekt miłości, oraz efekt, tzn. czyny zewnętrzne. Jak zobaczymy, ścisły porządek obiektywny może ulec zmianom pod wpływem okoliczności, co w praktyce wikła kolejność w jakiej mamy miłować danych bliźnich.

(36) A. 1. Miłość, najbardziej samorzutna (spontaniczna) cnota, nie jest cnotą bezładną w działaniu, w udzielaniu się, anarchiczną i anarchizującą. Przeciwnie, powinna być i jest siłą odnoszącą się do przedmiotu hierarchicznie. Artykuł ten jest wstępnym; ustala podstawę, na której opiera się porządek miłowania wszystkich przedmiotów. Miłość wlana pociąga wszystko ku Bogu, jego osiągnięciu, miłuje więc wszystko w zależności właśnie od tego.

(37) A. 2. Św. Tomasz bierze tu przykład z porządku politycznego: naczelnik państwa, czy jakiejkolwiek organizacji, skupia w sobie dobro całości której jest głową; dla. tego jako takiemu należy się miłość społeczno-polityczna, przewyższająca miłowanie kogokolwiek innego; więcej o tym będzie w późniejszych rozważaniach. Bóg zajmuje pierwsze miejsce jako głowa wszechświata, a więc jemu należy się miłość największa i pierwsza, a więc i lojalność.

(38) Ad 1. Bliźni pierwszy narzuca się nam do miłowania, bo go pierwszego widzimy i od niego najpierw doznajemy dobroci, lub którego nędza pobudza nas do współczucia. Jednakże, nawet tu, nadprzyrodzona miłość bliźniego ma swe źródło i uzasadnienie w Bogu, choć mniej bezpośrednio widzianym. Drogą rozumowania dochodzimy do wniosku, że dobro jakim jest bliźni (np. matka dla dziecka, przyjaciel dla przyjaciela) pochodzi od Boga i że Bóg jest, jako Bóg, najbardziej dobrym. Wszystko zależy od należytej oceny wartości rzeczy, a do tego potrzeba namysłu, bo chrześcijanin, to człowiek myślący, myślący poprawnie.

(39) A. 3. Cała przyroda, nawet rzeczy martwe, więcej miłują całość której są częścią niż siebie, i każda więcej dba o dobro całości niż o swoje własne, choć i dobra własnego broni. „Człowiek o niezepsutej naturze miłuje Boga nade wszystko inne i więcej niż siebie samego". Nie chodzi tu tylko o zepsucie grzechem pierworodnym.

Bo pomimo grzechu pierworodnego, natura ludzka jest na tyle dobra, że pozostał w niej zmysł sprawiedliwości, który leczy człowieka z sobkostwa. Sam rozum wskazuje, że dobrobyt jednostki jest zależny od dobrobytu wszystkich, i wcześniej czy później samolubstwo krzywdzące innych spotka się z karą. Bóg jest dobrem wspólnym dla wszystkich, stąd ma być miłowany ponad wszystko, nawet ponad siebie samego. Czyli wszystko mamy poświęcić dla Boga, a Bóg zwróci nam wszystko, cośmy mu ofiarowali, i jeszcze z naddatkiem.

(40) Ad. 1. Zatem w przyjaźni do ludzi człowiek więcej miłuje dobro swoje niż dobro przyjaciela, jeśli chodzi o dobro prywatne. Ad 2. Czyli człowiek nie jest miarą dobra społecznego, nie to, co jemu odpowiada, jest dobrem społecznym, lecz dobro społeczne jest też jego dobrem.

(41) A. 4. Miłość to równocześnie zobowiązanie. Im kogoś więcej mamy miłować, tym większe zobowiązanie mamy wobec niego. Po Bogu mamy najwięcej miłować siebie, to znaczy dbać o swą doskonałość, by zbliżyć się bardziej do Boga, jako prawzoru; bliźnich mamy miłować jako towarzyszy na drodze do Boga. W żadnym wypadku miłość nad- przyrodzona nie wiedzie do samolubstwa w złym znaczeniu, bo im ktoś lepiej miłuje siebie, dba o siebie, tym lepiej będzie miłował bliźnich i o nich dbał.

(42) A. 5. O moim ja stanowi to, co w człowieku pierwsze, co stanowi człowieczeństwo, a tym jest dusza; o nią więc, w sobie i bliźnim, należy dbać przede wszystkim. Więcej należy dbać o duszę bliźniego niż o swe dobra materialne, zdrowie, choć poświęcenie swego doczesnego życia dla dobra bliźniego jest czymś nadobowiązkowym, wyrazem doskonałości, a nie ścisłego obowiązku, chyba że ktoś jest do tego zobowiązanym, jak np. duszpasterze.

(43) A. 6. Z tym artykułem zaczyna się omawianie szczegółowe kogo mamy najpierw i bardziej miłować. W artykule obecnym jest mowa, że nie wszystkich bliźnich mamy miłować jednakowo, na równin lecz jednych więcej niż drugich. Podstawą nie jest tu sama tylko łączność nadprzyrodzona, lecz także pochodzenie, a więc pokrewieństwo i wiele innych czynników. Trzeba odróżnić afekt, uczucie miłości, od świadczeń, do których miłość zobowiązuje. Do pewnego stopnia mamy miłować wszystkich ludzi na równin ale co ponadto, oraz w wypadkach kiedy nie możemy pomóc każdemu, większe zobowiązania mamy wobec jednych niż wobec drugich.

(44) A. 7. Autor zwraca tu uwagę na bogactwo i różnorodność miłowania ludzi złączonym z nami różnorakimi więzami. W polskim języku utarło się przysłowie: „bliższa koszula ciału". Jaką mamy mieć miłość, do kogo, jak ją okazywać, oto pytania, które rozwiąże dopiero solidna kultura osobista i społeczna. Tu zabrakłoby miejsca na wyjaśnianie wszystkiego; a wiele by trzeba na ten temat myśleć, pisać i czytać, byle rozsądnie.

(45) A. 8. Miłość, moc najbardziej samorzutna i silna, nie działa anarchicznie, bezładnie, dziko, chyba że się wyrwie spod kierownictwa prawego rozumu, przerwie tamy i stanie się mocą niszczącą. Jest zasada, że ludzi nam bliższych, krewnych, sąsiadów, współtowarzyszy, mamy bardziej miłować. Ale i w tym są różnice. św. Tomasz omawia z kolei różnicę stopnia miłowania osób z nami spokrewnionych. W obecnym artykule mówi o rodzicach, w następnych o różnicy miłowania rodziców a dzieci (a. 9), ojca a matkę (a. 10), żonę czy rodziców, (a. 11) dobroczyńcę czy

potrzebującego naszej dobroczynności (a. 12). Biorąc zaś pod uwagę miłość najbliższych krewnych, jaki ma być stosunek miłowania ich do miłowania np. współobywateli (co może być trudne w wypadkach, gdy rodzice są obywatelami innego państwa), towarzyszy broni itp.

(46) „Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna ...” Grzeczność znaczy tu miłość ujawniającą się sposobem odnoszenia do różnych osób, z którymi się spotykamy. Ad 1-3 wyjaśnia wypadki powinności wobec innych osób w stosunku do spokrewnionych: co się komu należy, kiedy i dlaczego.

(47) A. 9. W tym i w a. 10-11 jest mowa o miłości w najbliższej rodzinie: kogo bardziej i kogo pierwej. Wymaga to wielkiej delikatności i wyrobienia (kultury). Wyrobienia w miłości rodzinnej przysposabia do miłości społecznej i politycznej, a z miłości pochodzi ustosunkowanie się praktyczne.

(48) A. 10. Czy więcej mamy miłować ojca czy matkę? Obiektywnie rzecz biorąc, więcej mamy miłować ojca, z powodów podanych w odpowiedzi: ojciec jako ojciec, matka jako matka; mogą być jednak powody inne, dla których ktoś miłuje matkę bardziej, choć ojca więcej (lub odwrotnie).

(49) A. 11. Mamy do czynienia z miłością nadprzyrodzoną, podporządkującą sobie wszystkie poniższe miłości, tak w stosunkach małżeńskich jak rodzinnych. Związek małżeński jest mocny, lecz pochodzi z wyboru, choć staje się związkiem natury, bo opiera się na podstawie dawania życia nowemu pokoleniu. Jednakże w porządku wybitności, rodzice zajmują pierwsze miejsce, bo oni dali początek i żonie i mężowi, oni są ich dziećmi; im też należy się większy szacunek i pierwsza pomoc, zależnie od okoliczności, o czym decyduje roztropność (ad 1). A jednak pod względem czułości i wspólnoty współżycia, większa ma być miłość małżonków do siebie i więcej zaufania. Rodzice winni wiedzieć, że małżonkowie należą do siebie i nie wtrącać się w ich sprawy; samolubstwo i zazdrość teściów może wielce zaszkodzić harmonijnemu pożyciu młodszych zwłaszcza małżeństw .

(50) Ad 2 i 4. Miłość siebie samego jako powód (pobudka) miłości męża dla żony i żony dla męża należy dobrze zrozumieć. Po pierwsze, człowiek powinien siebie miłować (Zagadn. 25, a. 4 ; Zagadn. 26, a. 4 ; Zagadn. 44). Po drugie, miłując siebie, ma wobec siebie zobowiązania. Po trzecie, to zobowiązanie ma uznać, że jego bliźni ma też miłość własną, którą winien uszanować. Miłość małżonków ze względu na siebie samych jest umocnieniem ich wzajemnej miłości. Wyklucza to samolubstwo, które rujnuje właściwą miłość siebie samego, bo jest szkodzeniem sobie.

Należy zwrócić uwagę na ostatnie zdanie św. Tomasza,
(ad 4). że u podstaw miłości małżonków jest „zwłaszcza-principaliter” wzgląd zespolenia cielesnego. Bo przecież powodem zawierania małżeństw jest pożycie płciowe. Do wzajemnej miłości przyczyniają się też inne powody, które miłość małżeńską ubogacają. Małżonkowie potrzebują się wzajemnie z wielu powodów, a najwyższym powodem jest własne uświęcenie, do czego sobie wzajemnie pomagają; pomagają też sobie do zwiększenia i uszlachetnienia miłości własnej każdego z nich, bo z tego wynika poczucie wartości osobistej.

(51) A. 12. życie to świadczenie drugim i odbieranie od nich dobrodziejstw. Szerzej będzie to omówione w Zagadn. 30-3. W sumie czymś wyższym jest czynić dobro bliźnim, niż je od nich odbierać. Z tego wniosek, że, jeśli chcemy sobie ludzi pozyskać, należy im czynić dobrze, nawet gdy są niewdzięczni.

(52) A. 13. Zatem w niebie miłować będziemy osoby nam drogie na ziemi na sposób wyższy, ku czemu uzdolni nas Bóg.

(53) *Q. 27* Miłowanie-dilectio, jest głównym, naczelnym, objawem, czynnością, czynem, aktem cnoty miłości wlanej nam przez Boga, charitas. Miłość jest cnotą, sprawnością, jakby wlanym z łaski uzdolnieniem do wydania czynu, czynu miłowania Boga, i bliźniego z powodu Boga. Miłość przejawia się miłowaniem, jak zdolność pływania przejawia się pływaniem aktualnym. Miłowanie. nie w znaczeniu uczucia, uczuciowej miłości, czy miłości jako uczucia, lecz w znaczeniu czegoś. co jest w woli. a więc miłowanie wychodzi z woli, która jest dążnościową siłą rozumu. Uczucie jest czymś towarzyszącym miłowaniu, czymś wtórnym i pochodnym, a może go w czynności miłowania wcale nie być; owszem niekiedy czynność miłowania kogoś jest bardzo przykre, a nawet uczuciowo obrzydliwe, np. miłowanie nieprzyjaciela.

(54) A. 1. „Kochanymn kochać". Św. Tomasz używa tu wyrazu „amor", w znaczeniu rozszerzonym na każde godziwe miłowanie. n W tym artykule autor dowodzi, że każda miłość, a zwłaszcza jako cnota wlana, jest nie samolubna, lecz altruistyczna, miłujemy kogoś.

(55) Ad 1. „Ludzie lepsi ... warci (godni) miłości, amabiles"; wyrażenie „wart, godzien miłości-amabilis", można przetłumaczyć przez „miły, milszy, najmilszy", choć to w mowie potocznej ma inny wydźwięk.

(56) Ad3. „ ...by człowiek kochał", może mieć dwa znaczenia: 1) aby miłować, trzeba miłować, bo aby pływać, trzeba pływać; 2) aby wywołać miłość, by być lubianym, trzeba samemu miłować, bo miłość zdobywa się miłością, - choć nie zawsze ludzie odpłacają się miłością za miłość, za co są godni nagany. Trzeba siać miłość miłowaniem, choć jest rodzaj miłowania niezrozumiały dla ludzi; przecież i Chrystus, największa miłość, zawisł na krzyżu, a wielu największych miłośników miłowaniem zarobili sobie na śmierć męczeńską.

(57) A. 2. Każda miłość, a więc i nadprzyrodzona, nie tylko życzy dobrze miłowanemu, lecz, co więcej, dąży do zjednoczenia z nim chceniem tego, czego chce miłowany. W odniesieniu do Boga, tym zaczyna się życie duchowe, mistyczne, wspólnota życia duszy z życiem Bożym.

(58) A. 3. Św. Tomasz robi tu krok dalej: Boga mamy miłować z powodu i dla niego samego. nie dla pożytku własnego, czy podziwu dla dzieł Bożych, lub bojaźni przed karą, lecz tylko dla niego samego; czyli przyczyną miłowania Boga jest Bóg sam, bo jest miłym, w znaczeniu podanym w objaśnieniu (55), sam w sobie i przez się i to w stopniu bezgranicznym. Miłym, a więc miłością w swej istocie, można powiedzieć, że jest istotną lubością.

(59) A. 4. Już w poprzednim artykule, zwłaszcza w a d2, wspomniano, że Boga miłuje się bezpośrednio, choć poznaje się go za pośrednictwem stworzeń. Znajomość ta jednak jest niewyraźna, dlatego będzie w niebie zastąpiona innym sposobem, do którego uzdolni nas Bóg. Na ziemi patrzymy na świat i wyciągamy wnioski o jego Twórcy, w niebie będziemy widzieć Boga „twarzą w twarz". Zresztą nawet nasza miłość siebie i przyjaciela zaczyna się od znajomości pośredniej i niezupełnej; miłujemy kogoś z powodu zauważonych dobrych cech lub dzieł, ale wnet dochodzimy do miłości osoby dla niej samej, choć ona zawsze pozostanie dla nas zagadką.

(60) Ad 1. Nie można miłować rzeczy nieznanej; im większa znajomość. tym większa i pełniejsza miłość. Poznanie poprzedza miłość. ale miłości nie rodzi. Miłość

jest mocniejsza niż znajomość i czasem idzie wbrew poznaniu. Co do Boga, miłość pcha władze poznawcze da coraz większej znajomości miłowanego, co zresztą ma miejsce również w przyjaźni czysta ludzkiej.

(61) A. 5. Znajdujemy tu wyjaśnienie przykazania miłowania Boga „z całego serca", czyli „wszystkimi swymi możliwościami".

(62) A. .6. „Miara-modus" patrz co do tego tom 22, s. 235 i objaśnienie (126). Różnica między miłowaniem Boga a miłowaniem przyjaciela (żony, męża, dziecin kogokolwiek): Boga mamy miłować bez miary, człowieka czy cokolwiek innego, w miarę, by nikt i nic nie stanęło w naszej miłości ponad Boga, bo zachodzi zasadnicza różnica: Bóg jest najlepszy i najmilszy sam w sobie. Roztropność może wkroczyć w czyny miłości, ale nie w samo miłowanie Boga jako celu, bo należy go miłować zawsze, wszędzie, całością siebie.

(63) A. 7. Miłość nieprzyjaciół, patrz a tym poprzednia, Zagadn.25, a.8-9.

(64) A. 8. „W Bogu nie ma niczego, co by nie była godne miłości", a więc wszystko w Bogu jest miłe, chyba że ktoś widzi to jako złe dla siebie, patrz Zagadn. 34, a. 1-2.

(65) *Q. 28.* W Zagadn. poprzednim zapoznał nas autor z pierwszym przejawem miłości, którym jest miłowanie wewnętrzne: kogo i kogo bardziej i jak. Z miłowania wewnętrznego pochodzi radość, pokój, będące w człowieku, oraz miłosierdzie, będące nastawieniem wewnętrznym, ale w stosunku do potrzeb bliźniego.

(66) A. 1. Radość jest pewną postacią rozkoszowania się (uciechy), które jest wspólne istotom rozumnym i bezrozumnym jako spoczynek w dobru osiągniętym, gdy radość jest właściwością tylko istot rozumnych, gdy postępują według rozumu. Radość może być brana w znaczeniu ogólnym, gdy cieszy nas każdy czyn dobry (patrz później, Zagadn. 35, a. 2), lub osobnym jako radość specjalnie wynikająca z miłowania. Radość jest ochoczością woli, optymizmem, entuzjazmem; jego przeciwieństwem jest zniechęcenie, o którym w Zagadn. 35. Ciekawą jest poruszona tu sprawa stosunku radości do smutku. Miłość jest matką cnót, a w pierwszym rzędzie matką radości (ale nie uciechy).

(67) A. 2. Zatem religia Chrystusowa jest religią radości, radosną. Ale warunkiem tego jest miłowanie Boga ; dla koga Bóg jest obcy, a winę tego ponosi sam człowiek, staje się smutnym i opuszczonym. Z własnej winy

(68) A. 4. Zniechęcenie, patrz o tym . Zagadn. 35.

(69) Ad 1. Radość nie jest cnotą, tzn. nie można w sobie radości wyrobić, bo wypływa z miłości, zwłaszcza Boga. Można jednak w sobie radość o-wzbudzić, mianowicie uprzytomnieniem sobie, że mamy dobra godne miłowania - Boga, i że mamy miłującego nas przyjaciela - Boga. „Smutek jako wada", tj. smutek wadliwy grzeszny, pochodzi z wadliwej miłości siebie samego. Smutek właściwy powstaje z świadomości zła, zwłaszcza rozpanoszonego; wtedy człowiek, mima wszystko, raduje się Bogiem, choć zasmuca go zło: np. nagminne kłamstwo, nieuczciwość, złe użycie zdolności, a więc marnowanie talentów, zawiniona głupota itd.

(70) *Q. 29.* Traktat św. Tomasza o pokoju podaje naukę o (a) pokoju w człowieku, (b) między człowiekiem a człowiekiem i społecznością a społecznością, oraz (c) między narodami, państwami. Poważniejsze dzieła naukowe, traktujące o pokoju międzynarodowym, zazwyczaj powołują się na ten traktat św. Tomasza. Pokój,

o jakim tu mowa, jest wynikiem pośrednio miłowania, bezpośrednio radości, bo nie ma pokoju, jeśli nie ma radości; nie ma pokoju wśród pesymistów i zgryźliwych. Mówi się przecież, że trudno o pokój wśród ludzi pozbawionych poczucia humoru. Chodzi tu o pokój wewnątrz człowieka, pokój osobisty, ale wyłożone tu zasady są ważne dla każdego pokoju, włączając pokój międzynarodowy .

(71) A. 1. „Zgoda – concordia", a więc zjednoczenie, wspólnota serc między ludźmi. „Zgodność – consensus", wspólnota zmysłu, ład, harmonia pragnień między ludźmi (później będzie to wyjaśnione dokładniej). „Dissensus" – waśń, spór, kłótnie, dysharmonia. Polski wyraz „zgoda" ma dwa znaczenia: np. wyrażam na coś zgodę, ca odpowiada łać. consensus, oraz między nami jest zgoda, concordia. Zgoda jest wynikiem porozumienia, zrozumienia się nawzajem, z do - daniem zaufania.

(72) Mowa tu a pokoju wewnętrznym w poszczególnym człowieku, a chodzi a ład wewnętrzny, harmonię siebie z sobą. A nie może być tej zgody, jeśli człowiekiem szarpią liczne nie skoordynowane ze sobą pragnienia wielu rzeczy ze sobą sprzecznych, lub nie możliwych do osiągnięcia równocześnie. Częsta mówi się o kimś, że sam nie wie, czego chce. Trafnie to określa Paweł Włodkowic w liście do biskupa Z. Oleśnickiego, patrz S.F. Belch, „Paulus Vladimiri and his doctrine concerning International Law and Palitics", vol. 2, No. 12, s. 1092, wiersz 39-46.

(73) Ad 1. A więc warunkiem pokoju m. ludźmi jest wzajemne zaufanie stron. Słowa Augustyna „tranquillitas ordinis" tł. tu przez „cisza porządku"; bo ład przejawia się ciszą, daje ukojenie, spoczynek, spokój; oznacza to wolność od udręk, pochodzących z konfliktów, lub ich obaw, wewnętrznych i .zewnętrznych. Warunkiem pokoju jest obustronna zgodność, nie pod przymusem, lecz płynąca z własnego przekonania. choć niekiedy nacisk do tego pomaga (zgoda nałożona z góry przez jakiś budzący zaufanie autorytet). Wtedy tylko dany porządek, ład, uspokaja sumienie stron.

(74) A. 2 ad 1. Wszystko dąży do Pokoju, stabilizacji: ludzie świadomie, świat zwierzęcy i roślinny nieświadomie. Zwierzęta (i człowiek jako zwierzę) walczą o środki do życia i rozwoju; czynią ton choć w inny sposób również, rośliny. Osiągnąwszy to, zaspokajają swe naturalne dążenia, osiągają spokój. Rzeczy martwe dążą do istnienia w spoczynku, co jest ich spokojem. W siłach przyrody zrywają się burze na skutek zakłóconego spokoju; uspokoją się burze, nastaje spokój wytworzonego ładu.

(75) Ad 2. A więc warunkiem pokoju nie jest tylko brak wojny, lecz sprawiedliwy układ stosunków, prawdziwy ład. Będzie to objaśnione w a. 3, choć w ad 3 jest na to odpowiedź, choć z innego punktu widzenia.

(76) Ad 3. Warunkiem pokoju zewnętrznego jest pokój wewnętrzny n zrodzony z pragnienia i osiągnięcia (lub nadziei osiągnięcia) prawdziwego (rzeczywistego) dobra. Przeciwieństwem pokoju rzeczywistego jest pokój fałszywy, spotykany u ludzi już do grzechu nawykłych; taki grzesznik może być „człowiekiem zrównoważonym", bo swe sumienie przygłuszył do tego stopnia, że już go przestało niepokoić, lub już się tym nie przejmuje. Przeciwnie jest z ludźmi w zasadzie dobrymi, ale słabymi. Ci normalnie postępują dobrze, ale od czasu do czasu ulegają swym niższym popędom wbrew sumieniu. Postępując wbrew sumieniu, narażają się na jego wyrzuty, udręki, a za mało mają siły woli i zrozumienia, by dokonać wyboru wśród sprzecznych popędów i uczuć i trzymać się tego, co zgodne z sumieniem.

(77) Ad 4. Mamy więc pokój

1) prawdziwy (rzeczywisty) z dobra prawdziwego (rzeczywistego). Pokój ten jest a) pełny (doskonały) z dobra najwyższego w niebie; b) nie pełny (niedoskonały) z dobra najwyższego na ziemi;

2) nieprawdziwy, pozorny z czegoś, co wydaje się dobrem (dobro pozorne), a w rzeczywistości jest złem.

(78) A 3. Pokój nie jest czymś nieruchomym, statystycznym, lecz czymś dynamicznym; nie jest spokojem snu, śmierci, lecz pędu ku nieskończoności, ale określonej i konkretnej - z Bogiem i w Bogu. Sama będąc pędem - ruchem ku coraz ściślejszemu zjednoczeniu z Bogiem, miłość podrywa wszystkie inne siły i pociąga je za sobą, tym samym, je po drodze jakby, harmonizując. Bo jeśli te siły ciążą ku czemuś przeciwnemu, miłość je od tego odrywa i kieruje ku celowi własnego pędu. Na tej ziemi nie obejdzie przy tym bez wewnętrznego zmagania, bo siły te mają pewną własną samodzielność i każda może ciążyć ku swojemu dobru, np. zdobyciu majątku, władzy, sławy, przyjemności (nieład wynikły z grzechu pierworodnego). Miłość jako łaska scala i porządkuje te sprzeczne z sobą lub nieskoordynowane pędy poprzez cnoty obyczajowe, dla których poprzednikami są cnoty odnoszące się do poprawnego myślenia. Tu początkową rolę spełnia roztropność. która wszystkiemu towarzyszy jako kierująca, męstwo chroni przed słabością, a umiarkowanie przed przesadą lub niedociągnięciem; o sprawiedliwości za chwilę. Z tak działającej miłości („z całego serca, z całej myśli, ze wszystkich sił, z całej duszy"). wynika miłość bliźniego, zrozumienie dla jego podstawowych potrzeb i sprawiedliwych aspiracji.

Jeśli ma zaistnieć ź r ó d ł o pokoju między narodami, a tym jest miłość boska w ludziach. musi się ktoś zająć szerzeniem tej miłości. To jest zadaniem Kościoła, ożywionego II Soborem Watykańskim. Mechanizmem, zaprowadzającym pokój międzynarodowy. jest dziś Organizacja Narodów Zjednoczonych, U.N.O. Chodzi o zharmonizowanie wysiłków U.N.O. i Kościoła. O tym więcej w Encyklice Jana XXIII „Pokój na ziemi" i Encyklice Pawła VI „O drogach, którymi ma dziś kroczyć Kościół by wypełnić swe posłannictwo"; obie w polskim przekładzie wydane w KOW, Veritas.

(79) Ad 1. „Łaska uświęcająca - gratia gratum faciens", dosłownie: łaska czyniąca nas miłymi Bogu, czyli zaprowadzająca pokój między Bogiem a człowiekiem, czyli pacyfikacja człowieka z Bogiem. jest warunkiem wszelkiego pokoju i pacyfikacji. przyjaźni z Bogiem. przymierza z Nim. W ostateczności łaska ta sprawia w ludziach orientację, zwrot, ku prawdziwemu pokojowi z Bogiem, z sobą. w sobie, i z innymi ludźmi. Czyli łaska ta jest olbrzymią, zbawienną i nieodzowna siłą. Otrzymujemy ją na Chrzcie św. jako zalążek, nasienie. Wychowanie rozwija zawartą w nim moc, i daje człowiekowi świadomość tej mocy, bo tylko wtedy moc ta zdolna jest nas objąć i w nas zadziałać. Tu rolę spełnia rodzina, środowisko chrześcijan, parafian szkoła, ale wszystko zaczyna się od wysiłku jednostek. Ale do tego musi być zrozumienie i współdziałanie, a do tego znowu poddanie się, a więc ofiara umysłu i woli. Bo łaska nie jest dana dla przyjemności, a zwłaszcza tylko własnej przyjemności. Aby być miłym Bogu, człowiek ma Bogu służyć, z Bogiem współdziałać. Łaska ta wyklucza zastój. stagnację. życie duchowego. a pcha do wysiłku ku zaprowadzeniu pokoju w sobie i zaprowadzaniu go w innych: „błogosławieni pokój czyniący".

Czy nieochrzczeni mają łaskę uświęcającą? Mogą ją mieć chrztem pragnienia. Wszyscy ludzie, uznający Boga, chcą być z nim w przyjaźni i na nich Bóg w swoisty sposób oddziaływuje. W wyżej podanej Encyklice Pawła VI jest o tym mowa.

(80) Ad 2. Pokój między ludźmi nie oznacza zgody na wszystko i we wszystkim, nawet w najmniejszych szczegółach. Obowiązuje w ważnych sprawach życia, zwłaszcza w wielkich („in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis"). Niezgodność co do jakichś spraw pomniejszych („in parvis"). nie wydaje się być niezgodnością. A więc zgody nie wykluczają różnice zdań (opinie), oraz w sprawach pomniejszych, byleby była zgodność co do dóbr celów głównych i zasad podstawowych. Powodem niezgodności jest słabość umysłowa, z czego wynika brak widzenia związku między środkami do celu a celem, oraz niezrozumienie zasad. Jak daleko może pójść niezgoda co do spraw mniej ważnych. trudno ustalić. Granicą ostateczną jest: nie rujnować rzeczy głównej. W sprawach wiary i obyczajów granice zakreślają dogmaty i orzeczenia Kościoła, poprzez papieży. Trudniejsze jest uzgadnianie zdań może mniej ważnych. ale w których różnica zdań może szkodzić samej rzeczy. Tu wymagane jest p o r o z u m i e n i e w duchu gotowości do ustępstw; dać się przekonać, umieć i chcieć pójść na kompromis. W każdym razie różnica co do szczegółów nie powinna zaciemniać jedności co do spraw podstawowych. Tu potrzebny jest otwarty umysł i wyzwalanie się z uporu i zawziętości, powodowanych często uprzedzeniami; nieraz trzeba zrezygnować ze swego zdania. choć w pewnych wypadkach tego czynić nie wolno.

(81) Ad 3. Fundamentalnym warunkiem pokoju jest s p r a w i e d l i w o ś ć; miłość sprawia pokój na fundamentach sprawiedliwości. Pokój zbudowany na krzywdzie, na łamaniu praw cudzych. jest pokojem pozornym, nietrwałym. A jednak nie sprawiedliwość, lecz miłość jest sprawczynią pokoju. Zatem prawda i sprawiedliwość są warunkami, a miłość sprawczynią pokoju.

W sporach m. ludźmi, dla znalezienia prawdy i słuszności i wymierzenia sprawiedliwości ludzkość wytworzyła system prawny, trybunały sądowe i procedurę sądową. Dla łagodzenia sporów międzynarodowych, utworzono Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości z siedziba w Hadze. Pomimo tego, zawsze pozostanie miejsce na dobrą wolę, by się wyrokowi sądowemu poddać, no i na ciągłe wydoskonalanie trybunału, by rzeczywiście wyrokował i prawdziwie i sprawiedliwie. Pierwsi chrześcijanie ukuli sobie formułę, której się trzymali w sporach: .,w sprawach koniecznych – jedność, w sprawach wątpliwych – swoboda, ale we wszystkim - miłość wzajemna".

(82) Art. 4. Podobnie jak radość, pokój nie jest stałą siłą motoryczną go produkującą. Jest czymś wypływającym z źródła, a nie źródłem. Gdy wyschnie źródło pokoju - miłość, zniknie radość i pokój.

(83) *Q. 30.* Nie ja jeden żyję na świecie. Takich jak ja jest więcej, a każdy ma te same prawa co ja. Czy świat ma być wypełniony samolubami? Człowiek ma obowiązek miłować samego siebie, mieć radość i pokój, ale tak samo każdy inny człowiek. Stąd smutek z powodu niepowodzeń bliźniego, współczucie i czynna pomoc. Nie wystarczy zimna sprawiedliwość, - do pełni charakteru ludzkiego musi dojść miłosierdzie: ów smutek na widok biedy ludzkiej. Bóg okazuje swą wszechmoc najbardziej i najwyraźniej miłosierdziem.

(84) A.l. Wśród naszych uczuć ma swe miejsce uczucie politowania, litości, współczucia, miłosierdzia. Budzi je jakby z uśpienia widok (świadomość) zła w bliźnim lub u bliźniego, zła materialnego, moralnego, umysłowego. Nasze uczucie jest kliszą, uaktywnianą przez przedmiot. Nie wolno w sobie tłumić budzącego się współczucia, wstydzić się go; przeciwnie, trzeba je w sobie pielęgnować i rozwijać, bo współczucie jest najwyższym wyrazem i dowodem kultury osobistej.

(85) Ad 1. Delikatne rozróżnienie m. tym, co w grzeszniku ma nas oburzać, czym mamy gardzić, a tym, co do czego mamy mu współczuć, a więc mu pomóc; postawa niezainteresowania nie jest postawą ludzką. Sprawiedliwość ma być łagodzona miłosierdziem, względem na indywidualne potrzeby i warunki danego człowieka, jako człowieka. Błąd kapitalizmu polegał na pojęciu sprawiedliwości, opartej na umowie słabszego i potrzebującego z mocnym i obfitującym w dobra materialne.

(86) Ad 2. Ilustracją jest tu wiersz J. Słowackiego z Ojca Zadżumionych:

W namiocie pustym ja zostałem z żoną.
Ale czy pojmiesz? - zamiast nas połączyć
Boleść, obojgu nam rozdarłszy łono,
Zaczęła jakieś jady w serca sączyć,
I teraz chyba je sam Bóg oczyści.
Smutek podobny był do nienawiści,
I stanął czarny, wielki między nami
Więc rozłączeni byliśmy i sami.
I nie mówiliśmy do siebie słowa -

„ ... jak gdyby nas samych zraniono” tj. nieszczęście osób bliskich dotyka nas osobiście. To położenie może prowadzić do okrutnych wybryków: nędze, moralna czy materialna, osoby bardzo kochanej może sprawić osobie kochającej taki ból, że miłość zamienia się w uraz nienawiści. Ludzie sobie obcy nie są zdolni do tak wielkich okrucieństw wzajemnych, co ludzie lub narody sobie bliskie.

(87) Ad 3. Rozpamiętywanie dawnych krzywd, rozdrapywanie bliźniejących już ran, to groźne niebezpieczeństwo dla duszy. W trudnych i beznadziejnych położeniach nie warto rozpamiętywać, a zwłaszcza wyolbrzymiać minionego szczęścia.

(88) A. 2. Własne braki są powodem współczucia z drugimi i zrozumienia ich braków (braki: defectus, obejmują wszystkie nędze, nieszczęścia, zła, cierpienia, ułomności, choroby itp.), bo „syty głodnego nie zrozumie”, natomiast „wspólna bieda zbliża i łączy”, ale nie wszystkich i nie zawsze. Sienkiewiczowskie postacie: Muszalski i Dydiuk przez dłuższy czas trwali zawzięci pomimo wspólnych cierpień, aż wzajemnymi usługami i modlitwą odkryli w sobie braci w cierpieniu. O czymś odwrotnym pisze A. Mickiewicz w Epilogu do Pana Tadeusza o emigrantach, którzy zerwali łączność z Bogiem i zgubili rozsądek:

Gdy w niebie nawet nadziei nie widzą,
Nie dziw, że ludzi, świat, siebie ohydzą,
że utraciwszy rozum w mękach długich,
Plwają na siebie i żrą jedni drugich ... .

Wniosek: aby obudziło się w nas współczucie, musimy mieć uporządkowane pojęcia o naszym stosunku do ludzi, t. zn. widzieć w nich bliźnich, i ich cierpienia rozumieć jako nasze własne, ze względów altruistycznych lub utylitarnych, tj. że oni dziś, a ja jutro ja mogę cierpieć to samo. Ludzie zbyt zadufani w sobie, w swe siły, niedoświadczeni i niedojrzali duchowo, są dalecy od współczucia z nędzą cudzą. Tak samo ludzie upadli na duchu. zajęci tylko własnymi, rzeczywistymi lecz wyolbrzymionymi, lub urojonymi nieszczęściami. Ad 3, zawiera ciekawe wskazówki co do charakterów twardych. widzących tylko w sile jakakolwiek wartość, bezlitosnych słabości i ułomności ludzkich; w naszej historii taki charakter miał Bolesław Śmiały.

(89) A.D 3. Miłosierdzie jest cnotą specjalną, osobną, odrębną od innych. a więc należy ją w sobie osobno wyrabiać; o tym więcej w tomie 21 (Męstwo), objaśn. (5). Miłosierdzie jako odruch uczuciowy nie jest jeszcze cnotą, ale jest jakby surowcem, materiałem na cnotę, bo cnota jest świadoma. Artykuł ten jest ważny dla wychowawców, sędziów i przełożonych. Tu zrozumiemy na czym polega „dobre serce".

(91) Ad 2. „Nemesis", grecka bogini słusznej zemsty, pozbawiona wszelkich uczuć i względów. Jest to wrodzone poczucie, że krzywda nie powinna pozostać niepomszczona: sprawiedliwości musi się stać zadość, nawet wbrew sercu. Św. Tomasz pięknie tu rozwiązuje stosunek miłosierdzia do nemesis.

(92) Ad 3. Chodzi o uzasadnienie, dlaczego miłosierdzie jest, a radość i pokój nie są, cnotą osobną. Przyczyną jest osobny powód, pobudka, motyw, usposabiające miłość do osobliwego działania życzliwego. Dobro kocha się odruchowo, zwłaszcza gdy się podoba jako piękno, ale zło braku, ułomności, nędzy itp., to coś dla człowieka odrażającego, powodującego odruch odrazy w stosunku do człowieka, w którym to zło jest. 0tóż chodzi nie o stosunek do zła, lecz do człowieka, który w nie popadł, a więc o uwolnienie go od zła, lub pomożenie mu w jego znoszeniu.

(93) Ad 4. Miłosierdzie jest najwyższym wyrazem człowieczeństwa i dowodem prawdziwej wyższości; tak co do jednostek i narodów. Do tego wniosku doszli już poganie (a.3 „Jednakże"), a zagubili niektórzy chrześcijanie, nawet całe warstwy społeczne. Miłość Boga bez czynnej postawy wobec bliźnich potrzebujących, wydaje się być złudzeniem i zakłamaniem.

(94) *Q. 31.* Miłowanie bliźniego przejawia się życzliwością i miłosierdziem, które są jakby nastawieniami wewnętrznymi. D o b r o c z y n n o ś ć to płynąca z nich czynność, czyn zewnętrzny, wykonanie. Tamte są niezależne od możliwości i okoliczności, dobroczynność jest zależna; przejawia się dawaniem ze swego, a więc j a ł m u ż n ą, a wpływanie na poprawę bliźniego jest rodzajem jałmużny, jałmużną duchową.

(95) A. 1. ad 3. Chodzi o powód-pobudkę czynienia dobrze komuś: przyjacielowi, bo to rozumie się samo przez się; lub z obowiązku (z powodu sprawiedliwości): jeśli mam obowiązek wobec kogoś, mam go wypełnić. Otóż dla miłosierdzia powodem jest nędza i braki cierpienia przez bliźnich.

(96) A. 2. Już w poprzednim art. („Jednakże") św. Tomasz powołał się na społeczną naturę człowieka, w formie „przyjaźni" wszechludzkiej, jako na powód czynienia dobrze ludziom, jako ludziom. Tu zaś dowodzi, że mamy obowiązek

czynienia dobrze wszystkim. niezależnie od ich dobroci moralnej, ale według wymogów rozsądku i sprawiedliwości. Dobrze jest tu zaznaczona współzależność między ludźmi; nawet najpotężniejsi pod pewnym względem, są pod innym względem słabsi, którzy znowu pod tym względem są mocniejsi. Nikt nie jest całkowicie samostarczalny, choć ludzie, którym się dobrze powodzi materialnie nieraz zapominają, że w stosunku do bogactw duchowo-umysłowych są żebrakami w porównaniu do ludzi może biednych materialnie, ale bogatych duchowo. Ważne to jest także w stosunkach międzynarodowych. Należy zwrócić uwagę na potrzebę uwzględnienia okoliczności, do czego potrzebna jest roztropność.

(97) A. 3. Cnoty wlane przez Boga, a także nabyte przez człowieka ćwiczeniem czy praktyką, działają porządnie. W świadczeniu dobrodziejstw rozsądek każe trzymać się kolejności i tę kolejność określa. Należy zwrócić uwagę na nacisk, jaki św. Tomasz kładzie na ofiarność na dobro społeczne, publiczne. Choć w zasadzie „bliższa koszula ciała", a więc krewni, to jednak często trzeba zostawiać majątek nie tylko dzieciom, które w wielu wypadkach niezbyt dobrze go użyją, a dawać także na cele społeczne narodu czy Kościoła, a zwłaszcza na szkoły chrześcijańskie.

(98) Ad 1. To i wiele innych miejsc Sumy wskazuje, że Pismo św. może ktoś błędnie rozumieć i stosować w praktyce. Św. Tomasz stara się wyciągnąć z Pisma św. zdrową naukę i dobrze ją stosuje. Znowu położony nacisk na potrzebę roztropności, by wiedzieć, jak w danym wypadku postąpić, komu pomóc; potrzeba też radzić się ludzi roztropnych, a biedny naród, który takich nie wyda.

(99) Dobroczynność to dalszy ciąg miłości i przyjaźni; brak dobroczynności, dowodzi braku miłości. A jednak trzeba umieć czynić dobrze ludziom, zwłaszcza biednym, by ich nie urazić ; trzeba wiedzieć co, komu i jak dawać. Potrzebna jest orientacja, by wiedzieć jak zaoszczędzić celem wspomożenia innych. Często ludzie marnują pieniądze na drogie podarunki, ale zbędne, nie wiedząc, że są rzeczywiste potrzeby gdzieindziej.

(100) *Q. 21.* Polski wyraz „jałmużna" pochodzi z łacińskiego „eleemosyna", który pochodzi z greckiego „eleeo", lituję się. W dalszych artykułach dowiemy się, że jałmużna to nie zwykłe dawanie żebrakowi małej sumy pieniężnej, lecz wszystko obejmująca działalność na rzecz potrzebujących we wszystkich dziedzinach życia.

(101) A. 1. Nie wszystko da się uregulować na zasadach zimnej sprawiedliwości. Dobra ziemi i zdobyte pracą człowieka owoce materialne czy kulturalne też należą do Boga. Bóg zaś chce, byśmy tym dzielili się z ludźmi tego potrzebującymi. J. Kochanowski: „Człek miły pełen wesela, gdy drugim z swego udziela". Udzielanie ze swego wyrównuje różnice poziomów dobrobytu materialnego i kulturalnego i prowadzi do równości. Patrz o tym art. nast., zarzut 4.

(102) Ad 1. Na tym właśnie polega różnica między filantropią a po chrześcijańsku pojętą jałmużną.

(103) Ad 2-3. Można dawać jałmużnę, bo tak trzeba, albo też „za pokutę" lub na cześć Bogu jako ofiarę, i wtedy jest wyrazem czci jaka należy się wyłącznie Bogu, na uznanie Bożego władztwa, co się nazywa czcią „latrii".

(104) A. 2. Chodzi tu o znane z Katechizmu 7 uczynków miłosiernych co do ciała i 7 tychże uczynków co do duszy. Trzeba zwrócić baczną uwagę na wielką wagę tych uczynków w życiu społecznym i w wychowaniu: siebie i innych.

(105) „Jednakże": to zdanie Grzegorza i wiele innych,

które będą przytaczane w nast. artykułach dowodzą, że życie nasze ma mieć charakter służby wobec drugich. Dawanie leczy nas z samolubstwa, sobkostwa, egocentryzmu. Wczytywanie się w naukę św. Tomasza, opartą na Piśmie św. i na wypowiedziach myślicieli i nauczycieli Kościoła. z których wiele weszło w urzędowy zbiór prawa kościelnego, uświadomi nam fakt, jak daleko nasze życie odeszło od myśli chrześcijańskiej.

(106) A. 3. Jak we wszystkich, tak i w tym punkcie św. Tomasz daje zrównoważoną odpowiedź na pytanie: czy ważniejsze są jałmużny duchowe czy cielesne. W zasadzie ważniejsze są duchowe, ale w pewnych okolicznościach ważniejsze są cielesne. Rozeznanie tych okoliczności w praktyce należy do cnoty roztropności.

(107) A. 5. Uczynki jałmużny są obowiązujące, ale nie we wszystkim; pewne uczynki są tylko doradzone, kto ich dokonuje czyni „lepiej", ale może je pominąć. Św. Tomasz zajmuje tu stanowisko równowagi między dwoma skrajnymi. Herezja manichejska odrzucała obowiązek dawania jałmużny, a Wyklif uczył, że nie należy świadczyć jałmużn wobec grzeszników i niechrześcijan. Według innego zdania, nawet najbogatsi ludzie nie powinni dawać jałmużny, bo przy ich wielkich potrzebach nic im właściwe nie zbywa. Tę naukę potępił papież Innocenty XI.

(108) Ad 2. Św. Tomasz poszerza obowiązek jałmużny i określa pojęcie „rzeczy zbędnych". - Dobra doczesne będące własnością prywatną są obciązone zobowiązaniami wobec bliźnich w zakresie określonym przez św. Bazylego Wielkiego (w Kościele Wschodnim) i św. Ambrożego (w Kościele Zachodnim); przytoczone tu zdanie Ambrożego weszło do prawa kościelnego, Decr. Grat. D. 47. 8. Co do tego patrz także art. 7, zwłaszcza ad 1 i ad 3 ; oraz art. 8 ad 1-4.

(109) *Q. 33*. „Upomnienie" po łać. „correctio" znaczy ściśle poprawianie: „correptio" odpowiadałoby polskiemu: nagana, ukrócenie, skarcenie, celem poprawy. W obu wypadkach jest to wtrącanie się w prywatne czy publiczne postępowanie cudze, „Fraterna-bratnie" bo czynione nie z tyłu przełożeństwa, a więc nie ze ścisłego obowiązku, lecz jak brat brata. I znowu: trzeba to umieć robić, bo samo chcenie może przynieść skutki odwrotne od zamierzonego. Roztropność i takt są tu konieczne, z dodaniem odwagi i umiaru. Jesteśmy współodpowiedzialni za siebie i mamy obowiązek oddziaływania na swych bliźnich. Jest to cały system apostolstwa.

(110) Ad 1-3. Miłość nakazuje wpływać na poprawę bliźniego dla dobra jego i społeczeństwa. Wykonawczo dokonuje tego wpływu miłosierdzie jeśli chodzi o poprawę grzesznika dla jego dobra, a sprawiedliwość gdy chodzi o dobro społeczeństwa: roztropność w obu wypadkach spełnia rolę nakazującą: kiedy i jak należy postąpić czy wystąpić, oraz kieruje wykonaniem.

(111) A. 2. Dawanie i przyjmowanie upomnień jest obowiązkiem. nałożonym przez Boga. Obowiązek ten wiąże głównie przełożonych, ale z miłości wiąże każdego (a. 3).

(112) A. 4: Sobór w Konstancji potępił zdanie Wyklifa, że ludzie mają upominać swych błądzących przełożonych kiedy się im spodoba, oraz że biskup i każdy inny przełożony przestał nim być, jeśli jest w stanie grzechu śmiertelnego; każdy zatem może go upominać czy karcić jako nie przełożonego. źle jest, jeśli przełożeni oderwą się od wpływu na nich, zwłaszcza ze strony ludzi poważnych, a otoczą się pochlebcami (yes-man, assertores). Źle też jest, jeśli w społeczeństwie

zaniknie cnota odwagi cywilnej, w wyniku czego ludzie na stanowiskach odpowiedzialnych sprawują się nieodpowiedzialnie. Jednakże upominanie przełożonych powinno się odbywać z należnym im szacunkiem. Pokora obu stron jest tu warunkiem. Uczyć się trzeba nawet od dzieci.

(113) A. 6. Zatem św. Stanisław, biskup krakowski, miał obowiązek dania upomnienia Bolesławowi Śmiałemu z tego właśnie powodu, i to publicznie, o czym patrz artykuł następny.

(114) A. 7. „Doniesienie-denuntiatio", a więc denuncjacja. Jest ona obowiązująca w sumieniu, ale wyczerpaniu innych sposobów. upomnienie, czy zwrócenie uwagi w cztery oczy itd., gdy chodzi występki ludziom nie znane.

(115) Ad. 8. Wielokrotnie w Sumie teologicznej zasada ta jest podkreślona. Gdyby więc przełożony np. zatwierdził lub wydał decyzję sprzeczną ze sprawiedliwością, wydanie tej decyzji i jej przyjęcie jest również sprzeczne ze sprawiedliwością.

(116) A. 9, zarzut 3. Sprawa ta będzie omawiana obszernie o tomie „O Sprawiedliwości". Tu autor zaznacza, że świadek, prywatnie czy przed sądem, to człowiek, który był świadkiem danego wypadku i może powiedzieć: widziałem lub słyszałem sam. nie od drugich, bo wtedy dowód ma mniejszą siłę. Praktyka sądowa ma sposoby na wykrywanie fabrykowanych świadków, choć może w tym zawieść.

(117) *Q. 34* Miłość wlana jest jakby zdolnością do miłowania. Ta miłość, jak każda rzeczywista miłość, nie może się zepsuć lub przerodzić w coś jej przeciwnego. Może jednak być usunięta przez coś jej przeciwnego, czy przeciwstawnego. Poniższa tabliczka przedstawia czynności wynikłe z miłości i im przeciwstawne wady, występki, grzechy:

Miłość ... ... nienawiść
miłowanie ... ... nienawidzenie
objawy wewnętrzne:
radość ... ... zniechęcenie.
zazdrość
pokój ... ... w sercu ... ... niezgoda
w mowie ... ... rozłam
w czynie ... ... spór
wojna
zawadiactwo
warcholstwo
miłosierdzie
objawy zewnętrzne:
dobroczynność, jałmużna, poprawa bratnia ... ... gorszycielstwo

Nie chodzi tu o nienawiść uczuciową. jako namiętność mniejszego lub większego natężenia, bo o tej jest mowa w 1-2, q. 29 (tom 10), lecz o nienawiść duchową, umysłową. W swych początkach jest zwykłym nie-lubieniem czegoś, co zauważamy jako odpychające, odrażające. obrzydliwe. lub szkodliwe; przeradza się w ucieczkę lub atakowanie. gdy coś staje się w naszym rozumieniu dla nas wrogie. Lubienie może być pożądawcze: lubię konia, chleb z masłem; lub przyjazne, jeśli jest

połączone z życzliwością (wyżej Zagadn. 23, a. 1). Nienawiść dąży do zadania zła rzeczy nienawidzonej, do zniszczenia jej.

W niniejszym Zagadn. jest mowa o nienawidzeniu Boga (art. 1-2), bliźniego (art. 3-4), o wpływie nienawiści na inne grzechy (art. 3), skąd się rodzi (art. 6).

(118) A. 1. Nienawiść jest następstwem poznania jakiejś rzeczy jako nieodpowiadającej, szkodliwej. Jeśli to poznanie jest mylne, nienawiść (zaczyna się od niechęci) jest nieuzasadniona. Otóż Boga w nim samym nie możemy znać. a więc nienawidzić. Znamy skutki jego działania twórczego. a te są dla nas dobre: być, żyć, itd., za co można Boga tylko miłować. Jeśli jednak wytłumaczymy sobie, że dobra te i wszelkie inne nie są nam dane przez Boga, lecz pochodzą z naturalnego biegu rzeczy w przyrodzie, Bóg nas przestanie interesować, będziemy wobec niego obojętni; nie będzie ani miłości, ani nienawiści. lecz zwykły a-teizm, bez-bożność. Jednakże w życiu spotykają nas niepowodzenia, cierpienia itd., które dla człowieka uznającego Boga mogą być przyczyną do znienawidzenia go. Boskie nakazy, zakazy, kary budzą w nieuporządkowanym człowieku reakcję uczuć, które prowadzą do nienawiści, buntu i wrogości ; wtedy jest ateizm pozytywny, który może doprowadzić do satanizmu, tj. do przyjaźni z diabłem.

(119) A. 2. Grzech jest grzechem, bo jest odwróceniem się od Boga. Otóż nienawiść Boga jest nie tylko odwróceniem się od Boga, obrzydzeniem sobie Boga. lecz także wrogością w stosunku do niego; nienawiść czyni to swą własną treścią, co nie zachodzi w innych grzechach. Nienawiść ta początkowo zwraca się przeciw przykazaniom czy zarządzeniom boskim, a prowadzi do znienawidzenia Boga jako osoby.

(120) Ad 1. O grzechach przeciw Duchowi Świętemu patrz Mt 12, 31; Mk 3, 28-30; Łk 12, 10; 2-2, Zagadn. 14, a. 1-2, tom 15, O wierze.

(121) A. 3. Mamy więc nienawidzić w człowieku zło które czyni, a nie dobro którym jest i które czyni. Patrz wyżej, Zagadn. 25, a. 6, 8-9; Zagadn. 27, a. 7.

(122) A. S. O grzechach głównych patrz tom 12, s. 177-86. Nienawiść nie jest wadą początkową, źródłową, lecz raczej końcową; dochodzi do niej wola stopniowo jako do czegoś najgorszego. Jednakże nienawiść ze swej strony daje początek wielu Złym występkom. Jeśli każda „wada jest przeciwna naturze człowieka jako istoty rozumnej" („Odpowiedź"), to nienawiść jest pełnym wynaturzeniem człowieka - jest kresem czy punktem krańcowym rozwoju zła w duszy.

(123) Ad 2. Zła trzeba nienawidzić. Jest to coś tak wrodzonego, że coś przeciwnego jest sprzeczne z naturą, tak jak nienawidzenie dobra. Nienawidzenie zła w człowieku jest miłowaniem człowieka. a miłowanie w nim zła jest jego nienawiścią. Augustyn: „jeśli dobrze nienawidziłeś, miłowałeś; jeśli źle miłowałeś, nienawidziłeś".

(124) A.6 „Straszliwa choroba nienawiści ma za matkę zazdrość, o której mowa będzie za chwilę, w Zagadn. 36. W ad 3 mamy wyjaśnione jak nienawiść może się rodzić z gniewu. W tomie „O umiarkowaniu" tom 22, s. 140-5). Nienawiść upadla nie nienawidzonego. lecz nienawidzącego. O zemście, patrz Zagadn. 108 a. 1. tom 20.

(125) *Q. 35.* Z miłości jako cnoty wlanej rodzi się najwyższy rodzaj radości z Boga i wszelkiego innego dobra jako pochodnego. Jest to źródło chrześcijańskiego optymizmu. Dwie są siły, złe siły, które zaciemniają duszę, wprowadzają zakłócenie w ład duchowy i napełniają duszę pesymizmem: zniechęcenie w stosunku do Boga. zazdrość w stosunku do ludzi.

(126) A. 1. Zniechęcenie, łac. acedia, w Katechizmie (błędnie) „lenistwo w służbie Bożej”, beznadziejność, zgorzkniałość, rozgoryczenie, skwaszenie, oziębłość. anemia duchowa (bezkrwistość)n nastawienie melancholiczne. Patrz o tym 2-2, q. 20, a.2, tom 15; 1-2, q. 35 a .8, tom 10; o smutku, tamże, q. 3S-9. Zniechęcenie zagraża zwłaszcza ludziom o wysokim idealizmie. Może wynikać z przyczyn organicznych, choćby ze zmęczenia; lecz jeśli pomimo tego człowiek trwa w dobrym, nie zachodzi grzech, lecz coś jakby oschłość. Św. Tomasz daje tu trafne określenie zniechęcenia (zrażenia się) rzeczywistego, w odróżnieniu od zniechęcających nacisków z zewnątrz lub od wewnątrz (choroba, dopust boski)

Powstające w nas zniechęcenie (przygnębienie) należy leczyć uprzytomnieniem sobie dóbr duchowych, a zwłaszcza Boga i jego ku nam osobistej przyjaźni. Jeśli zniechęcają nas ludzie, trzeba uzbroić się w wyrozumiałość (ad 4). Czasem powodem zniechęcenia. zwłaszcza w działaniach zewnętrznych jest wielkość a więc trudność dzieła- zwłaszcza w nie- sprzyjających warunkach. Zniechęcenie właściwe, o jakim tu mowa, jest to niechęć do wszystkiego co Boże, dlatego że Boże.

(127) A. 2. Zniechęcenie w ścisłym znaczeniu jest wadą odrębną od wszelkich innych rodzajów zniechęceń. A. 3 mówi o grzeszności tego zniechęcenia. W odpowiedziach na zarzuty znajdujemy wskazówki co do współczesnej niechęci do wszystkiego co boskie: do modlitwy, praktyk religijnych itd.

(128) A. 4 ad 2-3. Zniechęcenie, ostatnia z wad głównych, wydaje ze siebie, lęgnie się w nim, wiele wad, roznoszących spustoszenie w wewnętrznym życiu duszy, uniemożliwiających pełny rozkwit miłości Boga w duszy. Płodność zniechęcenia idzie w dwu kierunkach:

1. Ucieczki od tego, co zasmuca, przez

a) zaniechanie celu, którym jest dobro duchowe ... ... rozpacz;
środków docelowych z powodu trudności ... ... małoduszności;

b) uderzenie (atak) w sprawców zła:
przeciw ludziom ... ... zły humor, uraz
dobrom ducha jako takim ... ... złośliwość

2. Szukanie zadowolenia (rekompensaty) zmysłowego. Smutek jest złym towarzyszem, nikt z nim długo nie wytrzyma bez przyjemności skąd inąd; stąd przerzut ku sprawiającym rozrywkę (oderwanie) przyjemnościom. Kogo nudzą sprawy ducha. rzuca się na przyjemności zmysłowe. Stąd

a) Zbłądzenie ducha na rzeczy niegodziwe, pociąg ku zakazanym owocom; dezercja, oddanie się w niewolę przyjemnościom, by „zalać robaka”, stłumić głos sumienia, wypełnić pustkę; kończy się na narkotykach. poprzez gry hazardowe, wielką aktywność, itp., w których dezerter szuka zadowolenia, jako namiastki. To z b ł ą d z e n i e ducha ma swe stopnie, po których się stacza coraz niżej:

b) r o z t r z e p a n i e (rozproszenie) umysłu - niemożność skupienia myśli na czymś jednym;

c) c i e k a w o ś ć za podniecającymi nowinami, czy „kawałami”;

d) g a d a t l i w o ś ć (wielomóstwo, bez sensu, lekkomyślnie), trzepanie językiem o wszystkim i o niczym, krytykowanie wszystkiego i wszystkich, szukanie dziury na całym;

e) n e r w o w o ś ć - w ruchach członków ciała;

f) aktywizm, bieganina, miotanie się, zmienność - a wszystko jakby wykolejone, bez dotknięcia sedna rzeczy, z pominięciem tego, o co właściwie chodzi: porro unum est necessarium.

W ad 3 mamy ponad to wspomniane: o t i o s i t a s , s o m n o l e n t i a . Pierwsze tłumaczę tu przez o b o j ę t n o ś ć , drugie przez o s p a ł o ś ć , opieszałość w wykonaniu. Obojętność w znaczeniu: nic go to nie obchodzi, nie przejmuje się tym, stając się tym bezużytecznym, zbędnym, jakby martwą gałęzią.

Św. Tomasz nie łączy ze zniechęceniem l e n i s t w a (segnitiesn pigritia), które uważa za wynik lęku przed trudem, wysiłkiem; lęk ten odciąga wolę od działania; patrz o tym 1-2, q. 4, a. 4 ad 1, oraz q. 41, a. 4, tom 10. Leniuchowi nie brak zrozumienia i wewnętrznej chęci do działania, lecz nie działa, bo go odstrasza trud, boi się narazić ludziom, a zwłaszcza przełożonym, gdy n i e r o b y robią karierę, a ludzie poświęcenia „narazili się" im. Nie jest też zniechęcenie tym samym, co n i e d b a l s t w o , o którym mowa w 17 tomie polskiego wydania Sumy, a. 109-15. W pewnych wypadkach lenistwo i niedbalstwo śmierdzą bardziej niż zniechęcenie. W pewnych okolicznościach roztropniej jest wycofać się z danego działania, by oddać się innemu, co nie jest zmiennością.

(129) *Q. 36.* Zazdrość to trzecia upadlająca ducha wada. Jest to zasmucanie się dobrem cudzym, branym jako ujmę dla własnego. Zachodzi tylko u osób zbliżonych poziomem bo, jak mówi przysłowie: „nie zazdrości szewc kanonikowi, że został prałatem". Trzeba odróżnić zazdrość jako popęd (odruch), od zazdrości jako uwadliwienia, pod wpływem którego ktoś postępuje, działa na szkodę bliźniego, lub sam się zagryza jego powodzeniem. Zazdrość jest jedną z postaci smutku, patrz 1-2, q. 35, a. 8, tom 10.

(130) A. 2. Rodzaje zazdrości (smutku) z dobra bliźniego:

1) Smutek z wywyższenia człowieka szkodliwego, co może być szkodliwe dla nas osobiście, lub dla społeczeństwa; może nie być grzechem.

2) odruch zazdrości pobudza do wysiłku celem zdobycia dobra, które ma bliźni; jeśli chodzi o dobra czesne: cnota, wykształcenie itp., zazdrość taka nie jest naganna; jeśli chodzi o powodzenie materialne, może być grzeszna jeśli przekracza granice godziwe. Współzawodnictwo jest rzeczą pożądaną.

3) odruch smutku spowodowany dobrem, które posiada człowiek tego nie godny; nie może być tego przedmiotem dobro czesne, lecz dobra, które mogą mieć godni i nie godni. Według moralności chrześcijańskiej zazdroszczenie komuś takich dóbr, nawet gdy jest tego nie godny, jest grzeszna. Ale patrz objaś. (133).

4) Smutek po prostu z tego, że ktoś coś ma, a ja nie; ten zawsze jest grzechem, a jeśli dojdzie do stopnia wyższego napięcia staje się z a w i ś c i ą , o której mowa w artykule następnym.

W ad 1 jest mowa o gorliwości - z e l u s , może lepiej: zapał do czynu i trudu, by zdobyć co mają inni: mogą inni, mogę i ja; patrz o tym 1-2, q. 28, a. 4, tom 10. Tym więcej, gdy gorliwość odnosi się do dobra publicznego.

(131) Ad 4. Zdanie Grzegorza, podane w zarzucie, stwierdza niszczące działanie zazdrości w znaczeniu zawiści na zdrowie i charakter człowieka. Popularnie mówi się, że kogoś gryzie zazdrość, która zresztą może człowieka zagryźć, doprowadzającego do rozstroju nerwowego, czym, prócz grzechu, staje się przyczyną

choroby. Jeszcze gorsze skutki zdrowotne wywiera zazdrość u niektórych zwierząt w ogrodach zoologicznych, przyspieszając nawet śmierć, np. u małp, lub wybuch dzikości np. u tygrysów i lwów. Według zdania Pisma św., przytoczonego w następnym artykule, zazdrość może człowieka zabić, nie tylko duchowo.

(132) A. 3 W dziele „Zło" (De malo, q. 10,3, przy końcu Odpowiedzi) św. Tomasz podaje inny jeszcze powód, dla którego zazdrość, będąca grzechem śmiertelnym w swej naturze, jest jednak grzechem powszednim; mianowicie gdy ktoś zazdrości komuś rzeczy drobnej, np. że wygrał wyścigi itp. Ad 3. podaje bardzo subtelne rozróżnienie stosunku zazdrości do nemesis i do miłosierdzia.

(133) Ad 3. Jest tu bardzo subtelne rozróżnienie stosunku zazdrości do nemesis i do miłosierdzia. Przytoczone tu zdanie Pisma św. zdaje się być zaprzeczeniem tego, co autor powiedział w artykule poprzednim w punkcie 3). Może się bowiem zdarzyć, że ludzie bogaci mają za dużo, a biedni za mało, a ponadto bogaci nie mają miłosierdzia wobec potrzebujących. Ten stan rzeczy jest krzyczącą krzywdą, wywołującą oburzenie; jest jakby grzechem wołającym o pomstę do nieba. Należy tu uwzględnić co autor napisał wyżej o dobroczynności i jałmużnie jako powinności. Wtedy bowiem nadmiar majątku w rękach jednych przestaje już być dobrem bliźniego, a należy do pokrzywdzonych biednych. Tego rodzaju stan rzeczy wywołuje niepokój społeczny, zaburzenia i rewolucje, za które odpowiedzialność ponoszą pozbawione miłosierdzia warstwy posiadające, zwłaszcza gdy zachowują się prowokująco. Następstwem jest stoczenie się społeczeństwa do stanu zepsucia natury n zerwanie z chrześcijaństwem, którego podstawowym prawem jest prawo prawdy, sprawiedliwości i miłości.

(134) A. 4 Chodzi o pochodzenie zazdrości i o płód jaki się z niej .1ęgnie. W porównaniu do gniewu i nienawiści, zazdrość (jako zawiść) zajmuje miejsce pośrednie. Według 2-2, q. 158, a. 4, tom 22, s. 220-2, zagniewany zmierza do zła kary przeciw komuś, uważając to za powinne dobro, mianowicie odwetu, a więc w imię prawa i sprawiedliwości; zło zamierza tylko ubocznie i jakby przypadłościowo, czyni to zaś otwarcie. Zazdrosny również nie zmierza do zła bliźniego dla zła, lecz dla wywyższenia własnego lub dla obrony swego stanowiska. Natomiast nienawistny zadaje zło dla zła, dla szkodzenia, co mu sprawia pewne zadowolenie. W praktyce często gniew, zazdrość i nienawiść mieszają się i występują razem, aż w końcu nienawiść zostaje sama. Więcej o tym pisze św. Tomasz w dziele „O złu" (De malo, q. 12, a. 4, zwłaszcza w ad 3).

(135) Ad 1. Oto pochodzenie zazdrości: pycha rodzi żądzę bezpodstawnej chwały, p r ó ż n o ś ć , która rodzi ze siebie zazdrość, która znowu morduje własną matkę: w miejsce próżności zostaje zazdrość o własną chwałę.

(136) Ad 2. Diaboliczna śmiercionośna działalność trucizny jaką jest zazdrość zarówno w duszy jak i w społeczeństwie. Czyjeś powodzenie w dobrym odbiera zazdrosnemu humor, budzi w nim niezadowolenie, odbiera sen, a w końcu
powoduje „zawistne oko". W części 1 swej Sumy (q. 63, a. 2) św. Tomasz dowodzi, ze pierwszą wadą diabła jest pycha, a drugą z kolei zazdrość. I dodaje, że zazdrosny boleje nad dobrem bliźniego, bo je uważa za przeszkodę dla własnego wyniesienia; ciekawe są tam uwagi o duchowym charakterze zazdrości; zagadnienie to będzie omawiane w 5 tomie polskiego wydania Sumy.

(137) Zazdrość jest matką 4 dziecin które posyła, by spełniały co im każe, mianowicie:

a) Złośliwe szemranie celem pomniejszenia dobrego imienia osoby, której ktoś zazdrości. Na prawo i na lewo puszcza różne słówka, uśmieszki, uwagi, pogłoski, uszczypliwe pochwały . propaganda szeptana.

b) Gdy to nie pomaga, podejmuje działanie otwarte, też przeważnie w słowach, celem przedstawienia kogoś w złym świetle; jest to już publiczne zniesławienie. Jednakże zazdrość lubi działać z ukrycia, tchórzliwie, ostrożnie, obłudnie, podstępnie, sprytnie; podszczuwa zaciekle, ale w formie nieraz łagodnej. Przemilcza co dobre, ośmiesza, budzi wątpliwość; wynosi pod niebo mniej niebezpiecznego rywala i przeciwstawia go bardziej niebezpiecznemu, którego maluje w czarnych kolorach. Jeśli zazdrosny jest przełożonym, ma szerokie możliwości niszczenia opinii cudzej, w ten sposób niszcząc pożyteczne jednostki; posyła o nim wyższym przełożonym najgorsze, ale chytrze ułożone raporty n umotywowane troską o dobro publiczne. Przy nadarzającej się sposobności wykpiwa (czasem bardzo pobożnie), lub wymownie macha rękoma gdy rozmowa zejdzie na temat rywala; wykorzystuje każde jego potknięcie. Kto ośmieli się chwalić rywala, uważa go za swego osobistego wroga.

c) Gdy te wysiłki przynoszą skutek. zazdrosny cieszy się z jego upadku lub upokorzenia czy niepowodzeń (exultatio in adversis). Szatańska to radość.

d) Gdy skutków brak, zazdrosny irytuje się, traci apetyt, staje się dla otoczenia nieznośny, zazdrość go pożera (afflictio in prosperis).

e) Ostatnim dzieckiem zazdrości jest nienawiść, dążąca do zniszczenia rywala: ja go (cię) zniszczę. Dalej już pójść nie można. Nie ma bardziej nieszczęśliwego człowieka nad zazdrosnego, który nie może zdobyć się na otwartą nienawiść, lecz tkwi w udręce z powodu zwycięskiego rywala.

(138) *Q. 37.* Miłość przyjaźni promieniuje radością i zaprowadza zgodę i pokój, w sobie i wokół siebie. Scala jednostki w społeczności, narody, państwa. Fundamentem jest sprawiedliwość, ale miłość jest matką-twórczynią społeczności państwowej. Tak uczył Arystoteles, a Polaków błog. Wincenty Kadłubek w swej Kronice. W liście do biskupa Z. Oleśnickiego Paweł Włodkowic wyraził się, o miłości, że „scala członki z głową i między sobą". Te wewnętrzne wartości są niszczone przez nienawiść, zniechęcenie, zazdrość. Teraz św. Tomasz przechodzi do badania 6 wad niszczących pokój. Niszczenie pokoju zaczyna się w sercu, a stopniowo prowadzi do krańcowego wyniku: wojny wewnętrznej lub międzynarodowej. Pierwszą wadą godzącą w pokój jest niezgodliwość.

(139) A. 1. Jest ciekawe, że św. Tomasz jako przeciwstawność pokoju podaje nie niepokój, lecz niezgodę, choć zgoda nie jest tym samym co pokój, o czym była mowa w Zagdn. 21, a. 1. Wyjaśnienie leży w tym, że każdy grzech zakłóca pokój wewnętrzny duszy. ale bezpośrednio czyni to niezgoda z ludźmi, powstająca w sercu i przejawiająca się w słowach i działaniu.

Polski wyraz „niezgoda" w swym podstawowym znaczeniu nie jest tak mocne jak łacińska „discordia", znacząca rozdarcie serc, co oznacza wewnętrzny rozłam serc-woli co do podstaw, celu, a więc niezgoda co do spraw najważniejszych. Wolność co do zdań, opinii, winna być rozsądna, tak samo jak trwanie przy słusznym zdaniu: o tym patrz tom 21 („Męstwo"), s. 152-6, gdzie jest mowa o miękkości i uporze w bronieniu swego zdania.

(140) „Dissensiones” z listu do Galatów ks. E. Dąbrowski tłumaczy przez „niesnaski”, a ks. S. Kowalski przez „swary”; oba te wyrazy odnoszą Się do objawu zewnętrznego, jako postać sporu (patrz art. następny, ad 1). Natomiast „dissensio” jest czymś wewnętrznym, dlatego tłumaczę je tu przez „nieporozumienie”, w znaczeniu sprzeczności w rozumieniu, a więc rozejście się rozumu i woli między ludźmi.

Cały ten art. podaje dobre rozróżnienie między zgodą ze wszystkimi i na wszystko, bez względu na prawdę i słuszność, a zgodą w tym, co jest prawdą i co jest sprawiedliwe i słuszne. A ad 2-3 jest mowa o niezgodzie dobrej; jednakże stosowanie tej zasady w praktyce jest trudne, bo może prowadzić do konfliktów i wrogości, gdy obie strony, lub jedna z nich, jest małego ducha. Chodzi o odpowiedź na pytanie: czy rzecz warta tego, by wprowadzać niezgodę.

(141) A. 2. Nie każde niezgadzanie się z drugimi pochodzi z pychy i próżności; niekiedy niezgadzanie się jest dowodem pokory i męstwa, nawet heroicznego. Tak, ale jak to rozróżnić? W pewnych wypadkach słuszności dowiedzie dopiero wynik, a więc czas. O próżności i zrodzonych przez nią córki patrz tom 21, a. 100-12. Próżność to pustka duchowa (umysłowa)n wypełniana złudą o swej wartości, wyolbrzymionej wyobraźnią.

(142) *Q. 38.* „Spór” łac. „contentio”, waśń słowna, kłótnia, swary, dysputa, bezpłodna dyskusja; w sądzie: pieniactwo; sprzeczka, niezgoda wyrażająca się w słowach. Jest grzechem śmiertelnym, jeśli polega na zwalczaniu prawdy w sposób krzykliwy i zawzięty Jeśli sposób zwalczania fałszu i nieprawości jest tego rodzaju, że przynosi pogorszenie, mija się z swym celem i może być grzechem, nawet śmiertelnym. Trzeba jednak uwzględnić, że kto nie ma racji, lubi się oburzać, gdy mu się to wykaże, a niektórzy idą w tym tak daleko, że wzburzają ludzi przeciw obrońcom prawdy. Kłótnictwo jako wada pochodzi z próżności.

(143) *Q. 39.* Rozłam, schizma, odszczepieństwo, tu głównie w znaczeniu kościelnym. Tym Zagadnieniem św. Tomasz rozpoczyna badanie wad i czynów sprzecznych z miłością. Schizma jest to rozdarcie dusz, przejawiające się na zewnątrz. Jest to zło w samej rzeczy, choć dzisiejsi schizmatycy i heretycy nie są tego zła świadomi. Znaczy ton że gdy odszczepieństwo jest zawsze grzechem, to poszczególni odszczepieńcy mogą nie być świadomi tego zła i być w dobrej wierze. Zarówno herezja jak i odszczepieństwo są grzechem, jeśli łączą się z uporem (contumacia), oraz z pychą.

(144) A. 2 ad 2. Nie wystarczy dobra konstytucja czy regulaminy, jeśli nie będzie jedności głowy rządu w społeczeństwie. Oczywiście, społeczeństwo powinno wybrać odpowiedniego człowieka na głowę, ale duch anarchii może w najlepszym znaleźć braki i w imię swych dążeń ciągle zmieniać głowę zmuszając do tego groźbą rozłamu, co prowadzi do zburzenia ładu. Jedność dowództwa w armii i w każdym społeczeństwie jest rzeczą podstawową dla porządku. W swym „O złu” (De malo, q. 10, a. 10 ad 4) św. Tomasz twierdzi, że „grzech odszczepieństwa jest w sprawach ludzkich najniebezpieczniejszy, ponieważ niszczy porządek społeczny w samym sobie - peccatum autem schismatis perniciosissimum est in rebus humanis, quia disolvit totum regimen humanae, societatis”. A jednak dobro, jakim jest prawda, jest ważniejsze niż jedność, stąd niewiara jest cięższym grzechem niż schizma. Patrząc jednak na rzecz od strony dobra bliźniego, schizma jest gorsza niż inne grzechy n a to z powodu szkód wyrządzanych społeczeństwu (ad 3).

(145) A. 3. Tak jest w zasadzie. W praktyce sprawa jest skomplikowana i może być badana przez specjalistów, którzy muszą brać pod uwagę wiele okoliczności.

(146) *Q. 40.* Wymieniając na początku poprzedniego zagadnienia wady działania przeciw pokojowi jako skutki miłowania, które zamierza z kolei badać, św. Tomasz wymienił wojnę na końcu, natomiast teraz od niej zaczyna, być może dlatego, że wojna między pojedynczymi osobami (zwada-bójka) i między grupami społecznymi podlega warunkom wojny w ogólności.

Zagadnienie ton a zwłaszcza art. 1, dotyczy straszliwego zjawiska w o j n y między narodami, które interesowało myślącą część ludzkości od najdawniejszych czasów. Wiele o tym w Piśmie św. Z myślicieli chrześcijańskich najgłębiej zagadnienie wojny przemyślał św. Augustyn i św. Ambroży, których św. Tomasz przytacza, oraz św. Izydor z Sewilli; większość z przytoczonych tu wypowiedzi weszła do prawa kościelnego. Nauka św. Tomasza jest oryginalnym ujęciem poglądu Kościoła na temat godziwości wojny; nauka jego jest ważna do dnia dzisiejszego, ale z dodaniem warunków, o których mowa w objaśnieniu do a. 1 ad 3. Wyłożona tu nauka o wojnie jest przytaczana we wszystkich poważnych dziełach naukowych zajmujących się doktryną polityczno-prawną. Św. Tomasz wykorzystał też zdobycze myślowe autorów świata grecko-rzymskiego.

(147) A. 1. zarzuty 1-3. Wojna, walka krwawa, jest czynem wynikłym z wady wojowniczości, wojowniczego, bojowego, gniewliwego, nastawienia. Człowiek czegoś chce w stosunku do ludzi, u których napotyka na opór i to go zasmuca; po namyśle albo wycofuje się poddając się smutkowi, albo zdobywa się na odwagę i używa fizycznej siły do osiągnięcia swego. Zaatakowany człowiek broni się siłą lub nie. Pytanie dotyczy godziwości moralnej walki zbrojnej.

Myśliciele chrześcijańscy pierwszych wieków byli bezwzględnie przeciw walce, nawet jako oporu zbrojnego, opierając się na niektórych zdaniach Ewangelii. Tak Tertulian, Orygenes, Laktancjusz i wielu innych. Jednakże chrześcijańska nauka nawet wtedy nie zabraniała swym wiernym służyć w wojsku, a więc walczyć i przelewać krew.

Kiedy w historycznym rozwoju powstały państwa chrześcijańskie, pytanie godziwości wojny poszerzyło się o zagadnienie odpowiedzialności za wszczęcie wojny. Św. Ambroży i św. Augustyn doszli do wniosku, że wojna obronna, a więc i udział w niej jest obowiązkiem. Pilne badanie Ewangelii doprowadziło do wniosku, że Ewangelia nie zakazuje służby wojskowej, a więc i wojny („A jednak"). Powstało więc zagadnienie, kiedy i jaka wojna jest dozwolona. Nauka o moralności wojny rozwija się w ciągu wieków i stawała się coraz dokładniejsza. Św. Tomasz ujął ją bardzo krótko i jasno.

Św. Tomasz bada wojnę, walczenie („bellare"), z punktu widzenia godziwości moralnej: czy zawsze jest grzechem. Chodzi o zagadnienie wojny słusznej, sprawiedliwej, a jednak św. Tomasz nie bada tego zagadnienia w trakcie o sprawiedliwości, lecz w trakcie o miłości, w świetle dobra pokoju. Jeśli wojna jest sprawiedliwa, nie sprzeciwia się pokojowi, co więcej, służy sprawiedliwemu pokojowi zaprowadzając lub chroniąc go. Pytanie to prowadzi do ustalenia warunków, którym musi wojna odpowiadać, by być wojną sprawiedliwą.

(148) Odpowiedź. A więc, by wojna była sprawiedliwa, musi być obronna, a stanowić o wojnie może tylko najwyższa władza w państwie. Wojny prywatne są

niegodziwe, bo osoby prywatne mają dochodzić swych praw przed trybunałem władzy państwowej, którą tu św. Tomasz określa krótko: „Powaga księcia”. Książę, to nie osoba prywatna z tytułem książęcym, lecz publiczna, działająca z jednej strony w imię Boga, a z drugiej w imię społeczeństwa, z ich upoważnienia (patrz ad 1, oraz Zagadn. 64, a. 3)., jako stróż dobra publicznego. Osoba prywatna, choćby najbardziej wpływowa, nie ma prawa powoływania pod broń, i nie do niej należy odpowiedzialność za wojnę i za dobro społeczeństwa.

„Książę”, to władza najwyższa w społeczności państwowej. Wbrew współczesnemu wielkiemu prawnikowi, Henrykowi de Segusio, znanemu pod imieniem „Hostiensis” (lub Ostiensis, kardynał), św. Tomasz nie uważa, by królowie podlegali cesarzowi jako przełożonemu, a więc wyznawał zasadę wielości suwerennych państw.

(149) Drugim warunkiem sprawiedliwej wojny jest słuszna przyczyna, czyli że strona przeciw której ma się walczyć, musi na to zasłużyć przewiną, wyrządzeniem krzywdy ; wtedy wojna jest naprawieniem krzywdy, przywróceniem właściwej równowagi, sprawiedliwego porządku. „Krzywda, in-iuria”, to czyn sprzeczny z prawem, a więc sprawiedliwością, popełniony przez państwo lub jego obywateli, a nie naprawiony i nie ukarany przez rząd. Zatem słuszna przyczyna wojny to: a) obrona przed napastnikiem, b) odebranie niesłusznie zabranego dobra, c) wymierzenie należnej kary.

Obrona jest z prawa naturalnego, naprawienie wyrządzonej krzywdy, czyli uczynienie sprawiedliwości zadość, jest obroną swego i sprawiedliwości; kara mieści się w dwu poprzednich, choć nie zupełnie. Winny ma być dodatkowo ukarany; a ponadto są krzywdy nie do naprawienia, i wtedy pozostaje tylko słuszna pomsta, odwet, nie z nienawiści do wroga i nie dla zemsty, lecz dla sprawiedliwości i dla ukrócenia, „nauczenia go rozumu” (patrz o tym Zagadn. 108, a. 1, tom 20).

(150) Warunek intencji jest warunkiem wewnętrznym, przejawiającym się zewnętrznie powściągliwością w sposobie prowadzenia wojny, zwłaszcza odwetowej. Pierwsze dwa warunki dotyczą prawa do wszczęcia wojny: kto i dla czego, po co; trzeci dotyczy prawa wojny: jak, czego w prowadzeniu wojny nie wolno. Do złagodzenia srogości wojny dąży ludzkość ostatnio drogą prawodawstwa międzynarodowego i wychowaniem sumień. Celem wojny jest pokój, którego nie osiągnie się wojną krzywdzącą, okrucieństwem (ad 3), lecz jako narzędziem sprawiedliwości (patrz wyżej, Zagadn. 29, a. 3 ad 3).

Oprócz teologów zagadnieniem warunków zajmowali się, i to o wiele dokładniej. prawnicy kościelni. Ale i ich zdobycze myślowe dotyczą sumienia, które jest subiektywne. Bo jeśli o słuszności przyczyny wojny ma decydować książę pokrzywdzonego narodu, to wtedy on sam jest sędzią w swojej sprawie, co jest prawnie niedopuszczalne. Książę, to nie jednostka, lecz zespół doradców ale ci mogą się kierować względami subiektywnymi i zadecydować wojnę jako pożyteczną dla państwa, bez wejścia w to, co myśli przeciwnik. Wtedy zachodzi zjawisko, że obie strony są przekonane o słuszności swej sprawy.

Dlatego ludzkość dąży do utworzenia ponad-narodowego trybunału sprawiedliwości, który by był władny przeprowadzić śledztwo sądowe co do słuszności sprawy i wydać wyrok skazujący stronę winną na restytucję; wtedy wojna, w wypadku gdyby skazany upierał się, byłaby zbrojnym wykonaniem wyroku.

Pierwszym. kto ten postulat wysunął, a zarazem wykazał obiektywną niewystarczalność wysuniętych przez św. Tomasza 3 warunków sprawiedliwej wojny oraz domagał się utworzenia trybunału sądowego dla decydowania o słuszności przyczyny, był Paweł Włodkowic. Jednakże jego postulat, wysunięty na Soborze w Konstancji nie przyjął się. Dopiero ks. Taparelli d'Azelio (1793-1862) zagadnienie to podniósł, a Pius XII w pełni sformułował i ogłosił. O tym patrz: Stanislaus F. Bełch, „Paulus Vladimiri ...", tom I, rozdz. 15-8, s. 537-741.

(151) Ad 2-3. Będąc złem fizycznym, wojna jest jakby przykrym lekarstwem przeciw większemu złu, celem jego usunięcia. Przeciwstawienie „dobrej" wojny złemu pokojowi znajdujemy w Kronice Wincentego Kadłubka.

(152) A. 2. Tylko w wypadku ostatecznego zagrożenia duchowni mogą walczyć z bronią w ręku, jeśli brakuje obrońców n np. obrona Jasnej Góry przed Szwedami, gdzie chodziło ponadto o dobro całej Polski. Rola duchownych w wojsku to duszpasterstwo. W wojnie sprawiedliwej rola ta poszerza się do dodawania ducha żołnierzom. w wojnie niesprawiedliwej ogranicza się do czynności czysto kapłańskich. Duchowieństwo, a zwłaszcza biskupi, powinno być dobrze zorientowane w sprawach politycznych, sprawiedliwości wojny w zasadzie i wojny konkretnej. oraz swej roli w wojsku i w wojnie. Kościół zawsze odnosił się do rozlewu krwi z obrzydzeniem. Uznaje w pewnych okolicznościach konieczność wojny, lecz nie chce, by słudzy ołtarza byli wojowniczego ducha.

(153) A. 3. Zagadnieniem użycia podstępu zajmuje się św. Tomasz przy omawianiu zagadnienia sprawiedliwości. q. 110-1, tom 20.

(154) *Q. 41.* Chodzi o wojnę prywatną. a w zagadnieniu następnym o wojnę cywilną, domową. Łaciński wyraz „rixa" tłum. tu przez „zwada" (bójka), „rixosus" przez „zawadiaka" człowiek, którego wszystko irytuje, wszystko mu wadzi, wszędzie szuka guza. zwady; zabijaka, chętnie stający do bójki, pojedynku. Zawadiactwo, zabijactwo, to wada, usposobienie wadliwe, prowadzące do zwady. Pojedynek różni się od bójki, która powstaje zwykle nieprzewidzianie, tym że dokonuje się według pewnych prawideł, w ustalonym czasie i miejscu. Kościół i ustawodawstwo cywilne surowo zabraniają pojedynków

(155) A. 2. Ciekawe i warte rozważenia są przyczyny zawadiactwa. Dużą rolę odgrywa tu próżność, ale bezpośrednio do zwady i rękoczynów prowadzi gniew.

(156) *Q. 42.* Łac. „seditio" tłum. tu przez „warcholstwo", w znaczeniu wadliwego usposobienia i jako czynność z tej wady wynikła. Może to znaczyć rokosz, burzycielstwo, zaburzenia, zamieszki, wojna domowa, rewolucja, gwałtowny przewrót, bunt. Wyrażenie „seditiones" z 2 Kor 12, 20) ks. E. Dąbrowski tłumaczy „niesnaski", ks. S. Kowalski „niesforności".

(157) A. 1 ad 2. A więc warcholstwo to nie tylko walka między grupami narodu, lecz także tworzenie nastrojów przygotowawczych, co zazwyczaj czynią ludzie niespokojnego ducha.

(158) A. 2. Jest to klasycznan często w nauce przytaczana definicja podstawowego składnika i czynnika tworzącego państwo: „populus", co tu tłumaczymy „ludność": „populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum". Warcholstwo jest grzechem dlatego, bo w to godzi.

(159) Ad 2. „dobrem oczywiście-manifeste bonum”. Ale dla jednych obecny stan rzeczy jest wyraźnie zadowalający, niesprawiedliwy, zły, bo krzywdzący znaczną ilość, lub nawet większość ludzi danej społeczności, co daje uzasadnioną podstawę niezadowolenia. W takim stanie rzeczy rząd powinien wejść w porozumienie z przedstawicielami niezadowolonych i przyczyny niezadowolenia usunąć, biorąc do rządu reprezentanta niezadowolonych. Oczywiście, obie strony muszą mieć dojrzałość polityczna. Św. Tomasz wcale nie stoi po stronie rządu zacofanego i niesprawiedliwego w sposobach rządzenia. Oczywiście, czynnikiem uniemożliwiającym porozumienie jest zacietrzewienie, zapalczywość i zawziętość.

(160) Ad 3. Rząd tyrański jest niesprawiedliwy pochodzeniem (np. rząd narzucony wbrew woli narodu)n lub sposobem rządzenia (z krzywdą ludności); w tym wypadku rząd jest despotyczny, choć jego pochodzenie może być prawowite. Popadnięcie w chorobę despotyzmu grozi szczególnie osobom dzierżącym władzę monarchiczną, w sposobie rządzenia niezależną od bezpośredniego czynnika kontrolnego lub nawet doradczego: - władza absolutna psuje absolutnie, staje się władzą burzącą i niszczącą, czyli sprzeczną z naturą władzy, której zadaniem jest budowanie.

Według św. Tomasza wypowiedzenie posłuszeństwa takiemu władcy, zwłaszcza w jakimś pojedynczym wypadku, nie jest warcholstwem; nie jest też nim dążenie do obalenia tyranii. Warchołem jest raczej tyran, który wśród podległych rozmyślnie głupimi i dokuczliwymi zarządzeniami wywołuje bunt, by go zgnieść i swą władzę jeszcze bardziej umocnić po zmiażdżeniu opozycji. Jest to metoda właściwa despotom, którzy czują się niezastąpionymi.

Nie jest więc warcholstwem dążenie do obalenia tyranii drogą rewolucji, zamachu stanu, zbrojnego powstania, zbiorowego buntu, rebelii. Jednakże w praktyce należy trzymać się zasady, że lekarstwo nie powinno być gorsze od choroby, a więc by skutki nie były gorsze niż tyrania. Najgorzej jest gdy decyzja jest w rękach ludzi niedojrzałych, fanatyków, doktrynerów. O postępowaniu wobec tyranii mówi św. Tomasz szerzej w dziełku „De regimine principum” (księga 1, rozdz. 6, wyd. II Marietii, s. 7-8)n co podamy tu w streszczeniu.

1. Należy stworzyć system uniemożliwiający komuś kto rządzi popadnięcie w tyranię; a więc ograniczenie władzy sposobami konstytucyjnymi.

2. Jeśli mimo wszystko zaistniała tyrania, ale jako tako znośna, pożyteczniej jest ją przez pewien czas znosić, niż wystąpieniami wytworzyć warunki gorsze od tyranii, z następujących powodów:

a) Jeśli zamach na tyrana się nie uda. tyran będzie się jeszcze bardziej srożył.

b) Jeśli się zamach udał i tyrana się usunie, mogą wyniknąć poważne zamieszki („dissensiones”) wśród ludności; powstaną zwalczające się partie co do ustroju w państwie, co grozi anarchią.

c) Jeśli się wezwie kogoś do obalenia tyrana, może on sam objąć władzę i być gorszym od poprzedniego tyrana.

3. Jeśli tyrania jest do zniesienia niemożliwa, sposób postępowania jest dwojaki: A. zabicie tyrana, lub jego usunięcie na drodze prawa; B. położenie ufności w Bogu:

A. Ludzie mężnego serca z narażeniem własnego życia podejmują się nawet zabicia tyrana; przykłady tego mamy w Starym Testamencie i w świecie pogańskim.

a) Jednakże takie postępowanie jest niezgodne z nauką Apostoła (1 Piotr 2, 18-9), nakazującego cierpliwe posłuszeństwo dla tyranów. Przykładem tego są Chrześcijanie pierwszych wieków, oraz wypadki z Starego Testamentu. b) Takie postępowanie jest też szkodliwe dla społeczeństwa i zagraża stałości rządu. Zazwyczaj bowiem zabicia władców podejmują się ludzie raczej źli niż dobrzy, a dla złych uciążliwym jest każdy sprawny rząd.

Dlatego przeciw dzikości tyrana mają wystąpić nie zarozumiałe jednostki, lecz „auctoritas publica", a więc przedstawiciele społeczeństwa.

a) Jeśli władcę powołuje z prawa społeczeństwo, ono ma władzę usunąć tyrana, lub go ukrócić, nawet gdyby mu przedtem zaprzysięgło dozgonną lojalność. Zawsze bowiem między społeczeństwem a władcą istnieje układ (pakt), że przysięga wierności jest ważna pod warunkiem, że władca będzie postępował sprawiedliwie. Tyran zaś postępuje wbrew temu układowi i nie zasługuje na lojalność. Tu św. Tomasz daje przykłady takiego postępowania: Rzymianie wygnali Tarkwiniusza Pysznego i Domicjana.

b) Jeśli prawo nadawania władcy należy do władcy nadrzędnego, przedstawiciele społeczeństwa mają się do niego udać o zmianę władcy. Tak Żydzi zaskarżyli króla Archelausa przed cesarzem Augustem.

B. Jak należy postępować, jeśli po ludzku mówiąc nie ma ratunku przeciw tyranii? Św. Tomasz twierdzi, że nie należy upadać na duchu i popadać w beznadziejność, lecz należy „zwrócić się do Boga, króla wszystkiego, w którym jest jedyny ratunek w utrapieniu. On bowiem władny jest zmienić serce tyrana z okrutnego w łagodne". Tu powołuje się na wypowiedzi Pisma św. (Przyp. 21, 1; Dan 4, 34). Jeśli zaś tyran jest niepoprawny Bóg może go zniszczyć, jak o tym pisze w Piśmie św. Eklezjastyk (10, 17), oraz Ezechiel (34, 10). „Ręka bowiem Pańska nie jest aż tak krótka, by nie był w stanie uwolnić swego ludu z ręki tyrana", pisze św. Tomasz.

„Aby jednak, kończy św. Tomasz, naród był godny to dobrodziejstwo od Boga otrzymać, powinien odstąpić od grzechów, jako że do władzy dochodzą niezbożni z dopuszczenia Bożego jako kara za grzech, co wyraża w Piśmie św. Prorok Ozeasz (13, 11): 'dam ci króla w zapalczywości mojej', oraz w księdze Hioba (34, 30): ''On czyni, aby królował człowiek obłudny dla grzechów ludu'. Aby zatem ustąpiła plaga tyraństwa, trzeba usunąć przewinę - tollenda est igitur culpa, ut cesset a tyrannorum plagann.

Można by postawić pytanie, od jakich grzechów mają odstąpić ludzie nie mogący usunąć tyrańskiego rządu, którego nie lubią? Nie chodzi o samobiczowanie i torturowanie się krytyką. O obwinianie: siebie, bliźnich, a zwłaszcza Boga, chodzi o spokojne rozeznanie zwłaszcza grzechów zaniedbania. W położeniu beznadziejnym ludzie szukają namiastek pociechy w kieliszku, obżarstwie (nawet gdy nie bardzo jest co jeść)n żartach i rozpuście; wszystko to zabija rozsądek i trzeźwość myślenia, a to jest najbardziej potrzebne. Papież Leon XIII wskazał w Encyklice „Do Biskupów Polaków" linie postępowania narodowego w niewoli, by się przygotować do niepodległości i wolności.

(161) *Q. 43.* Gorszycielstwo, „scandalum", czyli usposobienie, z którego łatwo wynika a) gorszenie się, czyli zgorszenie bierne, lub b) gorszenie drugich, czyli gorszenie czynne: zgorszyć się lub zgorszyć kogoś. Gorszyć się, z postępowania czy mowy ludzi brać sposobność do stawania się gorszym; gorszyć kogoś: mówić lub

postępować w sposób pogarszający ludzi. Zgorszenie, to wzburzenie, upadek, ruina, własna lub cudza. Zamiast „gorszycielstwo” będziemy tu używać wyrazu „zgorszeni”. Grzech ten jest przeciwnością miłości bratniej, z jaką powinniśmy się odnosić do bliźnich (a. 3). Ciekawe uwagi o zgorszeniu można znaleźć w objaśnieniach św. Tomasza do listu do Rzymian, 14, 1-3.

(162) A. 1. W tym, co mówimy, piszemy, czynimy, mamy obowiązek zwracania uwagi na wpływ tego na bliźnich. A więc poczucie odpowiedzialności za swe postępowanie ze względu na bliźniego. „Mniej poprawny”, łac. „minus rectum”, patrz także ad 2.

(163) A. 2. Są ludzie ograniczeni, którzy „gorszą się" byle czym, w znaczeniu, że byle co ich oburza lub wzburza.

(164) Jest to warunkowa konieczność zgorszenia. Mogą się w jakimś środowisku społecznym wytworzyć warunki, w których wpływ psujący staje s ę jakby systemem, czego ludzie nie widzą i co uważają za całkiem naturalne. Należy zwrócić uwagę na treść dwu następnych artykułów, by zrozumieć zjawisko świadomego i nieraz dobrze zorganizowanego gorszycielstwa, nieraz zakrytego w metodach i ośrodkach, z których wpływ gorszycielski się rozchodzi. Wykrywaniem tej działalności muszą się zająć ludzie, którym dobro dusz i społeczeństwa leży na sercu.

(165) A. 5. Ludzie niezrównoważeni, umysłowo nie dojrzali, typy określane mianem głuptasów, gorszą się łatwo byle czym; zrażają się rzeczywistymi lub urojonymi upadkami ludzi. Jeśli nie podoba się im postępowanie lub powiedzenie jakiegoś księdza, zrażają się do Kościoła, a nawet do Boga. Faryzeuszowskie gorszenie się słowami Chrystusa nie było powodowane ograniczonością umysłu, lecz złą wolą.

(166) Ad 2. Zachodzą nieraz wypadki, że cokolwiek się zrobi lub powie, urazi się jedna lub druga strona. Należy wtedy postępować według słuszności, a gdy się ktoś tym gorszy, gorszy się bezpodstawnie.

(167) A. 7 W tym i w następnym art. chodzi o delikatną trudność moralną: czy można mówić prawdę lub zrobić co należy, pomimo że tym gorszą się niektórzy ludzie.

(168) Odpowiedź. Jest tu zaznaczona różnica między gorszeniem się (oburzeniem) faryzejskim, pochodzącym ze złej woli, a gorszeniem się właściwym dla ludzi nieświadomych rzeczy i małego ducha (głuptasków); z pierwszym nie należy się liczyć, z drugim tak, chyba że się napotyka na upór i złą wolę. bo wtedy zachodzi już faryzeizm.

(169) Ad 1-3. Ukaranie, upomnienie, wyjawienie prawdy dla kogoś przykrej, ma sens, o ile to przynosi polepszenie, a nie pogorszenie. Czasami lepiej „bestii nie drażnić”, bo będzie się srożyć i szkodzić jeszcze gorzej. Pius XII w stosunku do Hitlera znalazł się właśnie w takiej sytuacji.

(170) *Q. 44.* A. 1 ad 2. Miłość Boga jako najwyższe dobro nade wszystko obowiązuje również pogan, chociaż nie wszyscy są tego świadomi. W wielu kulturach wypełnienie przykazań było powodowane obawą przed zemstą bogów lub celem otrzymania wzamia, jakichś dobrodziejstw doczesnych. Spoganienie, spotykane u wielu chrześcijan, na tym samym polega, choć wielu unika złego z obawy przed piekłem. Dopiero zjednoczenie woli człowieka z wolą Boga z miłości uzdalnia do

miłowania Boga dla niego samego, a nie dla kary lub nagrody, choćby wiecznej. Wyraża to popularny akt miłości:

Boże, choć cię nie pojmuję,
jednak nad wszystko miłuję;
nad wszystko, co jest stworzone,
boś ty dobro nieskończone.

(171) A. 2. Miłość jest cnotą jedną, ale odnosi się do dwu odrębnych przedmiotów: Bóg, bliźni. Ponieważ nie wszyscy ludzie są na tyle zdolni, by z obowiązku miłowania Boga wywnioskować obowiązek miłowania bliźniego, dlatego są dwa odrębne przykazania miłości, dla każdego z tych przedmiotów osobne (wyraźniej w ad 1, oraz artykuł następny, ad 2).

(172) A. 3 ad 3. Dla wielu ludzi wystarcza nie czynienie źle: nikogo nie zabiłemn nie okradłemn nie upijałem się itd. To jest potrzebne jako niejako oczyszczenie gruntu pod dalszą budowę: gmachu dobrego działania. Jak należy rozumieć „serce", patrz a.5.

(173) A. 4 ad 2-3. W życiu ziemskim człowiek ma przeszkody, wewnętrzne i zewnętrzne, które odciągają jego uwagę od wyłącznego, świadomego i czynnego (in actu) miłowania Boga całkowicie. Niemniej jednak człowiek może „mieć się" (in habitu), być nastawionym tak, że nic go ze sobą nie wiąże do tego stopnia, by go odrywało od miłowania Boga. Przejawia się to wyraźnie tym, że mając do wyboru między tym, co grzeszne, a tym, czego chce od niego Bóg, człowiek wybiera wolę Boga, bo go miłuje bardziej niż cokolwiek innego (patrz objaśn. 170).

(174) A. 5. Artykuł ten jest dopełnieniem i rozwinięciem poprzedniego. Serce to wola - motor dający rozruch i rozpęd wszystkim ruchom ducha, dokonującym czynności osiągania celu, głównego przedmiotu dążenia woli. Na pierwszym miejscu skłania do działania władzę poznawczą i myślenia: poznanie Boga i obmyślanie środków osiągnięcia go; to powinno być głównym zadaniem ludzkiego umysłu. Z kolei budzi uczucia, pobudzając w nich ochotę i skierowując je ku Bogu: - duch, dusza. Wreszcie siły wykonawcze, które dokonują czynności zewnętrznych; te mają działać całą swą mocą i męstwem. Zatem miłość obejmuje całego człowieka.

(175) A. 6. „Na ziemi", łac. „in via", tzn. w czasie drogi, pielgrzymki ziemskiej do niebieskiej ojczyzny. W Odpowiedzi: „żołnierz... który nie postępował sprzecznie z dyscypliną wojskową", tzn. postępował zgodnie z tym, jak żołnierz w danej sytuacji powinien postępować pod względem umiejętności, roztropności i męstwa. O doskonałości życia ludzkiego na ziemi patrz Zagadn. 184, a. 2, tom 23; o tym więcej w dziełku św.. Tomasza „O miłości" (Qq. Disp., De caritate, a. 10, ed. Marietti, 1942, vol. II, s. 569-75) ; warto też zapoznać się z tym, co św. Tomasz pisze w dziełku „O prawdzie" (q. 10, a. 10: Czy człowiek może wiedzieć. że ma miłość? ed. cit.. vol. III, s. 252-3).

(176) A. 8. Patrz o tym wyżej. Zagadn. 26.

(177) *Q. 45.* Św. Tomasz przydziela każdej cnocie odpowiadający jej dar Ducha świętego. któreś z 7 Błogosławieństw, oraz jakiś tzw. „owoc" Ducha świętego. O tych rzeczach należy czytać tom 11 („Sprawności"), Zagadn. 68-70, s. 217-59. wraz z objaśnieniami na s.324-31; tom 15, s.68-9, 106-8., tom 17, s.88-96; tom 21, objaśn.56.

Mądrość jako dar Ducha świętego nie jest mądrością w znaczeniu (a) znania się na sprawach boskich i ludzkich, a więc nie jest zespołem wszystkich cnót umysłowych, o których mowa w tomie 11, s. 95-7; (b) znajomości przyczyn najwyższych, nabytej drogą myślenia i uczenia się, taka mądrość jest jedną z cnót umysłowych; (c) poznania tajników dla innych ludzi zakrytych, lub możnością kierowania sobą lub innymi według prawideł Bożych; tę osiąga się dzięki znajomości teologii i dzięki darmo danej łasce (patrz Zagadn. 177, a. 1-2, tom 23). Natomiast chodzi tu o mądrość w znaczeniu sprawności wlanej przez Boga, dzięki której umysł ludzki staje się podatny na poruszenia ze strony Ducha świętego ku kontemplacji spraw Bożych i ludzkich według planów Bożych (o tym tom 11. s. 221-5; oraz w Zagadn. obecnym a. 1, 3-4. Należy ubolewać. że o darach Ducha Świętego katolicy wiedzą bardzo mało. i zrobić wszystko, by znajomości tego nabyli.

(178) A. 2. Patrz o tym Zagadn. 60, a. 1, tom 18. Temat ten jest ważny dla osądu moralnego : o moralności czynu może poprawnie sądzić tylko człowiek. który sam ma sprawność cnoty, z której dany czyn pochodzi. Św. Tomasz pisze na ten temat także w objaśnieniu listu do Filipian, r. 1, lectio 2 (ed. 7 Marietti 1929, a. 84, kol. 2).

(179) A. 3. „spekulatywnym... teoretycznym... praktycznym", tzn. czyste myślenie dla. porządku w myślach, w głowie, z umiłowania samej prawdy, bez odniesienia do praktyki; „Praktyczny" tzn. w zastosowaniu do życia praktycznego. Dar mądrości odnosi się do obu, choć najpierw jest w czystym myśleniu, skąd wywiera wpływ na postępowanie.

Ad 1. „zarządza w dziedzinie kontemplacji" tj. czystego myślenia o prawdach czysto umysłowych. zwłaszcza o Bogu i sprawach Bożych; o kontemplacji będzie mowa w tomie 23.

(180) A. 5. Ludzie mający łaskę uświęcającą mają też dar mądrości w zakresie potrzebnym do ich zbawienia; o tym w tomie 11, s. 228-30. Dar mądrości w stopniu rozszerzonym należy do tzw. „łask darmo danych" na pożytek bliźnich.

(181) A. 6. O tym. czym są Błogosławieństwa patrz tom 11, s. 237-50. Ad 3 podaje cudowny wykład o tym jak mądrość zaprowadza pokój.

(182) *Q. 46.* „De stultitia - o oglupieniu, głupocie". O. Jacek Woroniecki pisze o tym: „Nie idzie tu o głupotę w sensie wrodzonego braku rozwoju umysłowego, nie pozwalającego na używanie rozumu w pewnym normalnych granicach. Nie, tu idzie o coś zawinionego, co ten rozwój w szczególny sposób zahamowało, przede wszystkim w dziedzinie poznania prawd najwyższych, tych, które prowadzą do ostatecznego celu i otwierają drogi miłości Boga.

„Jak miłość rodzi w duszy dar mądrości. który upraszczając poznanie pomaga jej coraz bliżej łączyć się z Bogiem i wszystko z Jego punktu sądzić. tak miłość tego świata, jego uciech i ułud, gdy opanuje duszę. rodzi w niej mądrość tego świata, która sprawia, że się wszystko sądzi z jego punktu widzenia, wszystko do jego celów i interesów sprowadza. Dusza w takim nastroju coraz bardziej tępieje na sprawy Bożen które w jej oczach zasługują na śmiech, pogardę lub nienawiść. Człowiek przeładowany wiadomościami dotyczącymi widzialnego świata. które mu dają w jego oczach sławę mądrości, zamyka się coraz szczelniej na wszystko, co go przekracza, i zatraca przez to powoli zdolność pojmowania, co jest z Ducha Bożego, bo głupstwem jest dla niego i nie może tego zrozumieć, gdyż to się duchem rozsądza (1 Kor 2,14).

„Nieraz można się spotkać z takim stępieniem umysłu, gaszącym w duszy wszelkie iskierki miłości Boga, u intelektualistów hołdujących materializmowi. Pod wpływem pychy ślepną oni zupełnie na światła przychodzące do nas spoza dziedziny materii. O wiele częściej jednak, choć nie w tak uderzającej postaci, stępienie zdarza się u ludzi oddanych rozpuście. Rozkosze zmysłowe z nią związane tak pochłaniają człowieka, że życie jego umysłowe z konieczności kurczy się i zamiera. Staje się ono niezdolne wznosić się wyżej ponad dziedzinę ciała i ukochać coś, co by wymagało ograniczenia jego przyjemności i upodobań. Takie stępienie w najwyższym stopniu zasługuje na miano ogłupienia i ono to najjaskrawiej przeciwstawia się darowi mądrości i cnocie miłości Boga, której on służy" (Katolicka Etyka Wychowawcza, tom II, cz. I, s. 253-4).

Polskie ludowe przysłowie: „głupstwo rozum zjadło" znaczy że głupota niszczy rozum. a rozum niszczy głupotę, ale też mówi inne przysłowie, że „na głupotę nie ma lekarstwa".

(183) A. 1. Darom umysłowym przeciwstawiają się 4 wady 1) „Ślepota umysłu" i 2) „stępienie umysłu" - o tych dwu patrz Zagadn. 15, a. 1-2. tom 15, s. 175-80; 3) tępota otumanienie, 4) ogłupienie. Głupota dotyczy sądu o sprawach Bożych.

(184) A. 2 Trzeba to porównać z tym, co św. Tomasz pisze w Zagadn. 15, a. 1. tom 15, s. 175-6.

(185) A. 3. O tym więcej w Zagadn. 15, a.3, tom 15, s. 179-80.

(186) Ad 3. Gniew i każde wzburzenie uczuciowe, zwłaszcza mocniejsze namiętności, nawet przyjaźni. ogłupia człowieka pośrednio, ale nieraz bardzo skutecznie, odbierając mu zdrowy sąd; stąd pochodzi stronniczość osądu na korzyść przyjaciela, a na niekorzyść rzeczywistego lub urojonego wroga. Natomiast głupota zamierzona ma swą siedzibę bezpośrednio w umyśle, jest do usunięcia trudna (patrz objaśn. 182), i jest jakby karą za świadomą rozpustę. Ogłupienie wynikłe z rozpusty czy pychy sięga nie tylko spraw Bożych, lecz także ziemskich, np. politycznych i społecznych.

SKOROWIDZ

U W A G A : Słowa podane tłustym drukiem znajdują się w innym miejscu skorowidza pod właściwą Literą; cyfry: pierwsza odnosi się do zagadnienia, druga do artykułu, trzecia, jeśli jest, do zarzutu; np. 44/2/1 ad 1 znaczy. że dany wyraz jest omawiany w zagadnieniu 44. artykuł 2, zarzut 1 i w odpowiedzi na tenże zarzut; „o" oznacza „odpowiedź", np. 44/2/0. Cyfry w nawiasie odnoszą się do objaśnień tłumacza. np. (148) znaczy, że trzeba szukać w objaśnieniu 148.

ANEMIA, duchowa (126).

ANIOŁOWIE, naszymi **dobroczyńcami** 25/10; 5/11/3. patrz obcowanie;
- wspólni nam naturą duchową 25/10 ad 3, naszymi **bliźnimi** 25/1l/l.
- czym się różnią od demonów 25/11/2.

BEZNADZIEJNOŚĆ, a **zniechęcenie** (126).

BLIŹNI, pojęcie 25/10 ad 1, co oznacza 44/7, zwierzęta nie są nam bliźnimi 25/3; -ego miłość, jej powodem (pobudką) jest miłość Boga 25/1/o; 2717/o; na czym polega 44/2/o; bojaźń -ego 25/1 ad 1; naganna miłość - jako cel główny 25/1 ad 3; miłość - spowodowana **wspólnotą** w szczęśliwości wiecznej 25/12 ad 3; bardziej widzialny niż Bóg 26/2/1; miłujemy w nim Boga 26/2/3: powinno się -ego nienawidzić z powodu Boga. jeśli od Boga odwodzi 26/2; z miłości ku -emu ktoś ponosi szkodę, by go uchronić 26/4/2 ad 2; wzorem miłości -ego jest miłość siebie 26/4: dla ratowania -ego od **grzechu** nie wolno grzeszyć 26/4/on ad 2; należy -ego bardziej miłować niż własne ciało 26/5; jednego -ego bardziej niż drugiego 26/6; narażenie ciała dla -ego 26/6/2 ad 2: narażenie życia dla -ego 26/6 3 ad 3; zło ego nas smuci 28/2 ad 1; z miłowania --ego jak siebie samego pochodzi gotowość spełnienia jego woli jak własnej 29/3/o; **miłosierdzie** dla -ego 30/1-2; **nienawidzenie** -ego 34/3; czym są nam przeciwnikami 34/3 - ad 3; miłość -ego pod 3 względami 44/7/o.

BÓG, miłością 23/2/1; 25/3/ł; życiem duszy 23/2/2 ad 2: - miłością, **mądrością** i dobrocią 23/2 ad 2; twórcą miłości 23/2 ad 3; Boża dobroć celem miłości 23/5/o; -a miłujemy dla niego samego 23/5 ad 2; jego dobroć powodem jego miłowania 23/5 ad 2; - **prawidłem** ludzkich czynów 23/6/o; - milszy niż bliźni 26/2; najb. miłości godnym, miłym, najłatwiej go miłować. najwyższe dobro 24/2; - sam w sobie najbardziej poznawalny 24/2 ad 2; - ostatecznym celem naszej **szczęśliwości** 24/4/o; postęp na drodze do -ga 24/6/3, 24/9/o; zjednoczenie z -giem i radość w nim 419/o; przyczyną zmniejszenia miłości 24/10/o; - **przedmiotem** wiary miłości 25/3/3; początkiem - źródłem szczęśliwości wiecznej 26/1/o, 26/3/o; - mniej widzialny niż bliźni 26/2/1 ad 1: - dlaczego nas miłuje 2619 ad 3; nienawidzenie Boga bo zakazuje grzechu 34/1-2; wszystko do siebie pociąga 34/113 ad 3; nienawidzi **oszczerców** 34/3/2 ad 2; - miłujemy jako pierwszą podstawę dobra 26/4/o; - źródłem miłości 2616/o; miłość - w niebie 26/13; mamy go miłować z powodu niego samego 27/3. - powodem miłowania go 27/4/o; cieszenie się -iem 2 7/3/o; - ostatecznym celem wszystkiego, jego dobroć jego istotą 27/3/o: kiedy miłujemy -ga 24/6/3, 24/9/o. zjednoczenie z -

giem i **radość** w nim 4/9/o: -a przez rzeczy widzialne 27/3 ad 2; - w tym życiu może być miłowany bezpośrednio 27/4 i całkowicie 27/5; „większy niż serce nasze" 27/5/2; miłowanie -a kresem wszystkich czynności ludzkich i miarą miłowania wszystkiego 27/6/o; zjednoczenie z -jem ostatecznym celem człowieka 27/6 ad 3; naszym największym **przyjacielem** 27/18/2; -a łatwiej miłować niż bliźniego 27/8/3; dobroć -a nie ma granic 28/3; stworzenie nie może a w pełni zrozumieć 28/3/3 ad 3; - „nie jest -iem **waśni** lecz **pokoju** 29/1/3; najw. właściwością -a jest **miłosierdzie** 30/4/o.

BOJAŹŃ, boża 23/113, 24/2 ad 3; - służalcza a synowska 25/1 ad 1; początkiem mądrości 45/6 ad 3; - przed ludźmi 25/1/1 ad 1; - prowadzi do miłości 271413.

BÓJKA, 41/1-2.

BRAKI, wyrównywane jałmużną materialną i duchową 32/2/o.

CEL człowieka. ostateczny i główny 23/7/o, 27/6 ad 3; - podwójny: końcowy i bliski 23/7/o; - **miarą** miłowania 27/6/o; - ostateczny **przedmiotem** cnoty teologicznej 24/12/5; „jakim kto jest, taki ma cel" 24/11/o; nieporządek w stosunku do środków nie niszczy miłości do celu 24/10/o, 24/12/4.

CHEPLIWOŚĆ, 41/2/2 ad 2.

CHOROBA i **jałmużna**, 32/2.

CIEKAWOŚĆ jako wada 35/4 ad 3; (128).

CIEMNOTA **umysłu** 46/l/o.

CNOTA, źródło wszystkich dobrych czynów, moralna na czym polega 23/3/o; - na czym polega 23/6/o; wszystkie -y zależą od **miłości** 23/4 ad 1; -y odnoszące się do celu ostatecznego i do celów pośrednich 23/4 ad 2; -y boskie, poznawcze i moralne 23/6/o, ad 1; - prawdziwa nie może być bez miłości 23/7, 24/2/1; zadania -y 23/7/1; -y otrzymują formę od miłości 23/8; postęp w -ach 24/9 ad 3; zanik -y 24/10/o; - powodem miłowania 27/3/o; -om nadaje miarę miłość 27/6 ad 1.

CUDZOŁÓSTWO, pod wzgl. szkody jest cięższym grzechem niż nienawiść **bliźniego** 34/4.

CZEŚĆ Boga a **miłość** Boga 25/1/2 ad 2.

CZŁOWIEK, jego natura, patrz **natura**; ufać -owi 25/1 ad 3; dusza rozum, a czymś naczelnym, natura zmysłowa czymś wtórnym w –u 25/7/o; wewnętrzny i zewnętrzny 25/7/o; znajomość siebie u ludzi dobrych i złych, różnica 25/7/o; - czerpie dobroć z Boga 26/2 ad 3; - nie powinien się obrażać. że go miłujemy z powodu Boga 26/3; miłość -a do siebie jest niejako wzorem miłości **bliźniego** 26/4; - jego właściwa miłość siebie 26/4/o; - ma bardziej miłować swą duszę niż swe ciało 26/5; **rodziców** niż **dzieci** 26/9; **ojca** niż **matkę** 26/10; rodziców niż **żonę** 26/11; co mu daje ojciec, a co matka 26/10; kocha, bo jest kochanym 27/1/3; - lepszy, bardziej godny miłości 27/1 ad 1; - po co chce być miłowanym 27/1 ad 2-3; miłujemy - a z powodu jego cnoty 27/3/o; -a odłącza od Boga grzech 27/3 ad 3; - powinien miłować Boga wszystkimi możliwościami 27/5/o; ostatecznym celem -a zjednoczenie z Bogiem 27/6 ad 3; czymś najb. -owi wrodzonym i 1-szym odruchem jego natury jest powinność miłości dobra, zwł. Boga i bliźn. 34/5/o; ludzie dążący do **wojny** i **waśni** 29/2/2 ad 2; - zupełnie zmarniały, obelżywy, gniewliwy, pyszny, nie lituje się 30/2/2-3 ad 2-3; - słaby,

mądry, lękliwy, skłonny do **miłosierdzia** 30/2; zmysłowy 46/2/o; - uważający się za szczęśliwego i zbyt mocny, by obawiał się złego, nie jest b. miłosierny 30/2/o.
CZYNY ludzkie. od czego zależy ich dobroć 23/3/o; - dobre bez miłości, ich wartość 23/7/1 ad 1; - miłości a jej wzrost 24/6/o; każdy - zasługuje na **życie wieczne** i na swój wzrost 24/6 ad 1; a zanik cnót 24/10/o; miłowanie czynem 25/9.

DEMONI jako przedmiot miłości, mieszkańcy piekła i sprawcy śmierci, potępieni na wieki, ich niemożliwość posiadania szczęścia wiecznego 25/11.
DNI święte i postne, po co są 40/4.
DOBRO, jest celem, jest podwójne 23/7/o: prawdziwe. a pozorne fałszywe 23/7/o; 29/2 ad 3; - boże przez wsz. lubiane 24/2/1; co się na - składa 27/6/1; różna ilość -a u różnych ludzi 25/1 ad 1; - z Boga przechodzi na stworzenia 33/6 ad 2; - jakiego życzy **przyjaciel** przyjacielowi 25/7/o; - ludzkie i boskie 26/2 ad 3; natury i łaski 26/3; - całości większe niż partykularne 26/4 ad 3 (częściej); - w niebie na czym polega 26/13; różne znaczenia wyrazu - 45/1 ad 1; - **społeczeństwa** 42/1-2.
DOBROĆ człowieka sprawia, że go miłują 27/1/o; - Boga 27/3/o; Boga nie ograniczona niczym 28/3.
DOBROCZYŃCY, należy ich **miłować** z wdzięczności, największym -ą Bóg, miłują obdarowanego więcej niż ci ich miłują, trudniej jest świadczyć niż otrzymywać dobrodziejstwa 26/12.
DOBROCZYNNOŚĆ, zewn. przejawem miłości, polega na czynieniu dobrze drugim 31/1/4; - a **sprawiedliwość** i szczodrość 31/1 ad 2-3; obowiązuje wobec wszystkich zależnie od okoliczności 31/2; także wobec **grzeszników, niewierzących, wrogów** 31/2/2-3 ad 2-3; należy pomagać głównie krewnym, z uwzględnienie, okoliczności, z rozsądkiem 31/3; - wobec rodziców 31/3 ad 3-4; - a życzliwość 31/4; porządek w -ci nakazany prawem 32/6; gorszycielstwo przeciwstawieniem -ci 43/1-7; - nakazana przykazaniem 44/3 ad 2.
DOBRODZIEJSTWO, wyrazem **miłości**, czyni **nieprzyjaciela przyjacielem** 25/9/o; - zewnętrzne dla osób bliższych 26/6/o; komu powinniśmy świadczyć więcej -stw. mamy go więcej miłować 26/9/1; dzieci mają więcej dbać o rodziców za otrzymane -a 26/9 ad 3;- tytułem do miłowania 26/12; powodem do miłowania 27/3/o; patrz **Dobroczyńcy**.
DONOS, jego dopuszczalność 33/7; przed -em upomnieć prywatnie wobec świadków 33/8.
DRAŻNIENIE jeden drugiego 36/2.
DRĘTWOTA umysłu 46/l/o.
DUCH ŚWIĘTY a **miłość** 23/2/o, 24/3. - miłością Ojca Syna 24/2/o; miłość uczestniczeniem w - 24/5 ad 3; - zamieszkuje w nas przez miłość, porusza duszę do miłowania 24/11/o; - chroni od grzechu 24/11 ad 1; sprawcą w nas radości 28/1 arg.; - dar mądrości 45/1-5; grzech przeciw -wi -emu 34/2 ad 1, 36/4 ad 2.
DUSZA rozumna podmiotem miłości 24/5/o.
DZIECI i rodzice, ich wzajemna miłość 26/9; -om należy się od rodziców utrzymanie 26/9 ad 1; ale mają się troszczyć o rodziców w potrzebie 26/9 ad 3.

GADANINA czcza, wynik braku miłości 39/1 ad 3.

GADATLIWOŚĆ, 35/4 ad 3.
GŁÓD i **jałmużna**, 32/2; jeśli głodny umrze z głodu, jego mordercą jest ten, kto mu nie dał pomocy 32/7/3 ad 3.
GŁUPCY, powodzenie gubi ich 46/2.
GŁUPOTA, a gniew 41/2 ad 3. 46/3; zaprzeczeniem -y jest mądrość 45/2; -y znaczenie przeciwstawieniem mądrości 46/1; z -y leczy mądrość 45/5/1 ad 3; dowodem -y dać się oszukać 46/1/1 ad 1; - a **tępota** 46/l/o; - światowa a mądrość boża 46/1 ad 4; - bezwzględna to brak reakcji na krzywdy 46/1 ad 4; - jest grzechem 46/2; głupi z urodzenia 45/5/3 ad 3; 46/2/1; powodzenie głupich 46/2; - to **odrętwienie** umysłu w sądzeniu 46/1-2; nikt nie chce być głupim 46/2 ad 2; sprzeczna z przykazaniem 46/2 ad 3; córką rozpusty, **nieszczerości, gniewu** 46/3, wściekłość i obłęd jej; cechami 46/3/3; - pochodzi z osłabienia zmysłu duchowego 46/2-3; - sprawia w człowieku obrzydzenie do Boga 46/3 ad 1; jej przyczyną mądrość światowa 46/3 ad 2; „głupstwo rozum zjadło" (182).
GNIEW przyczyną **nienawiści** 34/6/3 ad 3; - **niezgody** 37/2/1; - **zawadiactwa** 41/2; - a głupota 41/2 ad 3; 46/3; - nie działa skrycie 41/2/o.
GORSZYCIELSTWO, przeciwstawnością **dobroczynności** 43/1-8; czym jest. bierne i czynne 43/1-3; jest grzechem 43/2; przeciwstawieniem miłości, **upomnienia** bratniego 43/3; kiedy grzechem śmiertelnym 43/4; - ludzi doskonałych 43/5; ludzie doskonali nie gorszą 43/6; - a dobra duchowe 43/7; – faryzejskie, maluczkich 43/7/o; - a dobra doczesne 43/8. Patrz **Zgorszenie**.
GRZECH, powszedni nie niszczy miłości 24/8 ad 2; nie zmniejsza jej 24/10/o; unikanie go 24/9/o, ad 3; - powodem zmniejszenia miłości 24/10/o; - przysposabia do utraty miłości 24/10/o; 24/12 ad 1; - śmiertelny niszczy miłość, sprzeczny z miłością 24/10/o, ad 2; następstwem -u kara 24/10/o; - odłącza od Boga 27/3 ad 3; szkodliwość u 33/1/o; miłość -u jest cięższym -em niż jego popełnianie 34/2 ad 3; - przyczyną utraty miłości 24/11; miłość wyklucza pobudki do grzechu, kiedy nie 24/11 ad 4; jeden - śmiertelny niszczy miłość 24/12; - św. Piotra 24/12/2 ad 2; człowiek dojrzały wpada w - ciężki stopniowo 24/12 ad 1; nie każdy - śm. przeciwstawia się **wierze i nadziei** 24/12 ad 5; **nienawiść** do - 25/6/10/o; - nie niweczy **natury** 25/7/2 ad 2; bez miłości nie ma odpuszczenia - 25/8/1; siedliskiem woła 27/3 ad 3; odejściem od zgodności z naturą 34/3/3; - przeciw Duchowi Świętemu 34/2 ad 1; 36/4 ad 2.
GRZECZNOŚĆ, wyraz miłości (46).
GRZESZNICY, **miłowanie** i **nienawidzenie** ich 2516; - nie miłują siebie, co w sobie miłują 25/7; mogą się zbawić 25/11 ad 2; **współczucie** i **miłosierdzie** dla -ków 30/1 ad 1; - nie zamierzają zerwania z Bogiem 39/I ad 1.

HAZARD, gry –owe, dochód z nich zwrócony lub dany na **jałmużnę** 32/7; - a prawo cywilne 32/7 ad 2.
HEREZJA a **schizma**, patrz **Rozłam**.
HUMOR, zły, pochodzi ze **zniechęcemia** (128).

JAŁMUŻNA, 32/1-10. jest objawem **miłości**, za pośrednictwem miłosierdzia 32/1; jej pobudka i celem jest pomoc człowiekowi cierpiącemu niedostatek 32/1/o; materialnie może nie być przejawem miłości 32/1 ad 1 ; kiedy jest czynem

zadośćuczynienia i ofiarą Bogu 32/1/2-3 ad 2-3; wyliczenie 7 rodzajów -y cielesnej i duchowej 32/2; celem -y jest wyrównanie **braków**-nierówności 32/2/4; - jest dawaniem tego, co kto ma temu, kto nie ma 32/2; bezwzględnie - dla ducha, w pewnych wypadkach dla ciała jest ważniejsza, porównanie ważności 32/3; miara zasługi za -ę 32/3 ad 3; - cielesna przynosi skutki duchowe 32/4; - nakazana **przykazaniem** 32/5; nie musi się dawać -y z tego, co konieczne 32/6; kiedy -y nie wolno dawać, kiedy nakazana a kiedy zalecana 32/6; - z nieuczciwego i hańbiącego **zysku** 32/7; - z własności cudzej 32/7 ad 3; 32/8; czy mogą dawać -ę dzieci, żona, osoby zależne 32/8; -ę dawać osobom bliskim 32/9; dawać ile kto może, dużo, ale nie za dużo 32/10; nie zubożyć siebie, nie wzbogacić innych -ą 32/10; miara obfitości, ostrożność w ie 32/10/o.

JEDNOŚĆ uczuć i dążeń 29/1-2; w zdaniu; jej ważność w życiu społecznym 39/1/o. sprawia ją miłość 39/1 ad 3.

KALECTWO, postępowanie wobec kalek 32/2/2 ad 2.
KAPELANI **wojskowi** 40/2 ad 2.
KLER, jego główne obowiązki 40/2.
KOCHANIE a **miłość** i **życzliwość** 27/2/o; następstwem znajomości 27/5/1.
KOLEJNOŚĆĆ w miłowaniu, patrz **Porządek**.
KONIECZNOŚĆ krańcowa a **jałmużna 32/7/3 ad 3, patrz Potrzeby**.
KONTEMPLACJA a **mądrość** 45/3; 45/6 ad 3; - a **głupota** 46/2 ad 3.
KPIENIE, wyraz **zazdrości** (137b).
KRADZIEŻ, dozwolona by pomóc **bliźnim** w skrajnej potrzebie 32/8 ad 1; pod względem szkody jest gorsza niż nienawiść 34/4/o.
KREWNI, należy im pomagać 32/9-10.
KRĘTACTWO, 46/3/2.
KRZYKLIWOŚĆ (-actwo w sporze 38/2 ad 2.
KRZYWDA, nie powinna prowadzić do **nienawiści** 25/9/o; tępota wobec -y 46/1 ad 4.
KULTURA miłości osobistej i społecznej (44).

ŁĄCZNOŚĆ człowieka z Bogiem 23/1/o, ad 1.
ŁATWIZNA, co nam przychodzi łatwo, lekceważymy 26/12/o.

LENISTWO, unikanie trudu i szukanie wygody ciała, przeciwieństwo zapobiegliwości 35/2/3; nie popierać -a **jałmużną** 32/10/3 ad 3; (128).
LICHWA. nie wolno z niej dawać **jałmużny** 32/7.
LUDNOŚĆ, określenie 42/2/o.
LUBIENIE 23/1/o; w sferze zmysłowej 24// ad 1; pojęcie, Objaśn., Wstęp.

MĄDROŚĆ, jako dar **Ducha Św.** 45/1nast.; - **zła, ziemska, zwierzęca,** diabelska 45/1 ad 1; 46/1 ad 2-3; - nabyra 45/1 ad 2, 45/2/o; - a pobożność 45/1 ad 3; jej siedziba umysł, zaprzeczeniem głupoty 45/2; - wnosi poprawność sądu 45/1-3. 5; - jako dar powstaje w **woli**, ale istotą jest w umyśle 45/2/o; - dotyczy teorii i praktyki, - a wiedza i kontemplacja 45/3; 4611; -a wiara 45/1 ad 2; - jako dar nie może być bez łaski usw. 45/4; - tego świata 45/4 ad 1; jej stosunek do miłości 45/4 ad 3; jest w każdym człowieku mającym łaskę usw., rozsądza bez **obłudy**

45/5; - u matołków itp. 45/5/3 ad 3; - jako łaska darmo dana 45/5/o; - a „błogosławieni **pokój** czyniący" 45/6; - jej cechy 4516/3 ad 3; - zaprowadza pokój 45/6 ad 1; - skutkiem miłości 45/6 ad 2; jej początkiem bojaźń 45/6 ad 3; jej przeciwnością **głupota** 46/ł ; u -rego zmysł sądzenia jest delikatny i wyostrzony 46/1/o.

MAŁODUSZNOŚĆ, pochodzi ze **zniechęcenia**, czym jest 35/4 ad 2.

MAŁŻEŃSKA miłość (19).

MARNOTRAWSTWO a **jałmużna** 32/2; 26/10.

MATKA, bardziej miłuje **dziecko** niż **ojciec** 26/10/2; - w rodzeniu daje dziecku ciało 26/10/1 ad 1; więcej się dla dziecka trudzi niż ojciec 26/10/3; - pragnie raczej kochać niż być kochaną 27/1/o.

MĄŻ, jak ma miłować **żonę** 26/11.

MIARA, **miłości** od strony **przedmiotu** i **podmiotu** 26/4 ad 1; - nie jedna dla każdego 26/6/o; - miłości Boga 27/6; cel jako - 27/6/o; -ą miłowania Boga jest miłować go bez -y 27/6 ad 2; miarę wyznacza **rozum**, ale nie w **miłowaniu** 27/7/3. Patrz **Prawidło**.

MIŁOŚĆ, lubienie, lubieżność, uczucie. kochanie. patrz Objaśnienia. Wstęp. - jest **przyjaźnią** 25/2/3; 23/1 ; 23/3/1; przyjaźnią z Bogiem 23/5/o, 23/1/o, 24/2/o; - współżycie z **przyjacielem** 23/1/1; - odnosi się także do nieprzyjaciół 231 ad 2; - jest lubieniem życzliwym 23/1/o; - doskonała i niedoskonała 23/1 ad i; - cnotliwych i **grzeszników** 23/1 ad 3; - czymś stworzonym w duszy 2312/1; jest niezniszczalna 23/2/3; jest pędem duszy ku Bogu 23/2/3,o; - a **Duch Św.** 23/2; - czynnością wolną 23/2/o; jest **cnotą** 23/3-5, 26/1/1; - a radość 23/3 ad 2; jest uczestniczeniem w Duchu Św. 23/3 ad 3; cnotą osobną i jedną 23/4-5; jest nakazana prawem 23/4/3 ad 3; jej cechy i wpływ 2314/2; - jest przede wszystkim ustosunkowaniem do pierwszego początku 26/1 ad 1; powody-pobudki -wania Boga 23/5/2; cel -ci; Boża dobroć 23/5/o; - jej powody 23/5 ad 2; jest najdoskonalszą z cnót 23/6; -a **wiara** i **nadzieja** 23/6, 24/2 ad 3; - a wiara 23/711; - osiąga Baga, aby w nim spocząć 23/6/o; - Boga ważniejsza niż jego znajomość 23/6 ad 1; - wnosi zjednoczenie z miłowanym 23/6 ad 3; - nie może istnieć bez wiary 23/7; bez -i nie ma cnoty 23/7; jest formą, celem i matką cnót 2318/o, ad 3; kieruje wszystkie czyny cnót do celu ostatecznego 23/8/o, jej siedzibą **wola** 24/1, **dusza** rozumna 24/5/o; jest najb. naczelną cnotą 24/1/2; rozciąga się na wsz. czyny 2411/3; jej **prawidłem** nie jest rozum ludzki lecz **mądrość** boża 24/1 ad 2; - a inne cnoty 24/1 ad 2; jest cnotą wlaną 24/2; - przyrodzona i nadprzyr. 24/1 ad 1; - a zdolności przyrodzone 24/3; - wydoskonaleniem natury 24/3/2; może wzrastać 24/4; ale nie przez dodanie 24/5; jak wzrasta 24/5-6; wzrasta bez końca 24/7; jej wzrost zależy od Boga 24/5/3; duchowy wzrost -ci podobny do wzrostu cielesnego 24/6/o; 24/9/o; uczynek -ci przysposobieniem do jej wzrostu 24/6/o; ceł wzrostu -ci 24/7 ad 1; jej wzrost duchowy 24/9/o; - doskonałością duchową 24/4/1; - to kraniec, największa z możliwych cnót i najwyższe umiłowanie najlepszego dobra 24/4/2; natężenie jej aktu 24/4 ad 1-2; wkorzenienie się -ci w podmiot 24/4 ad 3; - jest cnotą, ma wydawać czyny 24/4 ad 3; jest w duszy jakby światłem duchowym 24/5/2 ad 2; - najmniejsza rozciąga się na wszystko 24/5/o; „rozszerza serce" 24/7 ad 2; tego życian a w **niebie** 24/7 ad 3; jak w tym życiu może być doskonała 24/8; od czego

zależą jej 3 stopnie 24/9; musi być dożywiana i chroniona 24/9/o; a postęp w dobrym a zjednoczenie z Bogiem 24/9/o; w jakim znaczeniu nie może się zmniejszać 24/10; można ją utracić przez **grzech** 24/11 przez 1 uczynek grzechu śmiertelnego 24/12, utrata pośrednio lub bezpośrednio 24/12 ad 2; - ze swej natury niezdolna do grzechu, niebianie mają ją nieutracalnie, - ziemian nie wypełnia wszystkich możliwości duszy 24/11; - prawdziwa nie zanika 24/11 ad 2; zanika z powodu zmiany w woli 24/11 ad 2; - zamierza wielkie rzeczy 24/11 ad 3; na czym polega 24/12; wnosi jedność z Bogiem 24/12 ad 5. - Boga jest ta sama co człowieka 25/1; - może się zwracać do siebie 25/2; polega na udzielaniu życia duchowego 25/2 ad 2; kieruje się głównie ku Bogu 25/3; - dwojaka 25/2. 3, 11/o; - siebie, patrz **Samolubstwo**; - nieprzyjaciół, patrz **Nieprzyjaciel**; - bliźniego, patrz **Bliźni**; - Boga, patrz **Bóg**; -nie działa obłudnie 25/8/3; wynika z poznania 27/4 ad 1; - „czynem i prawdą" 25/9/1; - boża nie może być bezczynna 25/9/3; - zdąża do Boga jako źródła **szczęśliwości wiecznej** 26/1/o; - naturalna, nią miłuje Boga każde stworzenie 26/3/o; - do **rodziców** 26/7/3; - nadprzyrodzona 26/3; skutkiem -ci **radość** i **smutek** 2B/1; - afektem a czynem 26/6; upodabnia do Boga 26/7 ad 2; idzie po linii **sprawiedliwości** bożej 26/7/o; osób bliskich bardziej wielostronna 26/7/o; próbą -ci jest czyn 26/8/3; żywość, stopnie **miłowania** 26/8/o; zestraja ludzkie **uczucia** z Bogiem 26/9/3; stopnie miłowania, ich ocena 26/9/o; 26/11/3 ad 3; - wywołuje się –cią, - uprzedzająca 26/12; 27/1/3; bardziej właściwym dla -ci jest miłować niż być miłowanym 27/1; - sprawia, że człowiek pragnie być z Chrystusem 28/2/3; - powoduje dwojaką radość 28/2; - jest pierwszym ruchem zdolności dążeniowej, pochodzą z niej pragnienie i radość 28/4/o; - siłą jednoczącą 29/3 ad 3; siłą porządkującą stosunki ludzkie 31/1 ad 1; 31/2/o; - przyczyną sprawczą **pokoju** 29/4/o; jej wewn. skutkiem jest **miłosierdzie** 30/1-4; jej zewn. przejawem jest **dobroczynność** 31/1-4 i **jałmużna** 32/1-10; - samorzutna Boga 34/1 ad 2; matką wszystkich cnót 34/5/1.

MIESZKANIE, jego **brak i jałmużna** 32/2.

MIŁOSIERDZIE, 30/1-4 Czy mjest, pobudki do a: zło 30/1-2; - dla **grzeszników** 30/1 ad 1; powodem -a jest **brak** własny 30/2; - jakimś **smutkiem** 30/2; - jest uczuciem, cnotą 30/3; kiedy przeszkadza w myśleniu 30/3/1 ad 1; **odwet** a - 30/3/2 ad 2; samo w sobie w odniesieniu do **bliźniego** jest największą z cnót, w stosunku do Boga przewyższa ją **miłość** 30/4/o; - jest szczytem religii chrześć. 30/4/2 ad 2; jej zewn. przejawem jest **jałmużna** 32/l/o.

MIŁOWANIE, to główny akt miłości 27/1-8; - w stopniu, jakim kto tego wart 27/1 ad 1; - Boga bezpośrednio, innych rzeczy pośrednio 27/4/o; nie można miłować rzeczy nieznanych 27/4 ad 1; - następstwem znajomości 27/5/1; - łącznikiem między miłującym a miłowanym 27/5/o; stopnie - 27/5/0; - jako **miara** 25/6; - nadaje miarę innym cnotom 27/6 ad 1.

MODLIIWA, dowodem miłości **nieprzyjaciół** 25/9/o; - **jałamużną** 32/2. 32/3/2; - za dobroczyńców 32/3/o; 32/9/2 ad 2.

MORDERSTWO, pod względem szkody jest forsze niż **nienawiść** bliźniego 34/4.

MŚCIWOŚĆ, 41/1/o.

NADĘCIE, 41/2/1.

NADZIEJA, a **miłość** 23/6; 24/2 ad 3; 25/1/2; 27/3; 27/4/3; 28/4.

NAPASTOWANIE, 41/1 ad 2.
NARZECZEŃSKA miłość (19).
NATURA ludzka – rozumna, wnioski 24/3 ad 3; -y nie niszczy **grzech** 25/7/2 ad 2; nie niszczy jej **miłość** 25/8/2; - nie miłuje gorliwiej niż łaska 26/8/2; -ę dopełnia łaska 26/9/2.
NEMESIS, patrz **Odwet**.
NIEBO, 23/1 ad 1. 25/10 ad 3; miłość w -ie dla osób kochanych 26/13; radość -a pełna, pełne zażywanie Boga, spełnione wszystkie pragnienia 28/3; -ska nagroda za **jałmużny** 32/9/2 ad 2.
NIECZUŁOŚĆ, córką **zniechęcenia** 35/4 ad 2.
NIEDBALSTWO, (128).
NIEMĄDROŚĆ, a **głupota** 46/1.
NIENAWIŚĆ, do **grzeszników** 25/6; do **zła**, - doskonała, dowodem **miłości** 25/6 ad 1; - naturalna 25/8/2 ad 2; - do **przyjaciół**, przewrotnością 25/8/3; „dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą” 25/9/2; to ma być bardziej miłowane, z powodu czego inne rzeczy powinny być nienawidzone 26/2; - do **rodziców** itd. 26/7/1 ad 1; do **wrogów** 27/7; - jest przeciwieństwem miłości 29/4 ad 3; 34/3/o; wszystkie występki szkodliwe dla **bliźnich** sprowadzają się do -i 31/4/2 ad 2; - czym jest u Boga 34/1/-2; - jest ruchem odwracającym i oddalającym się 33/1/3; - Boga największym **grzechem** 34/2; - jest grzechem rozmyślnym, przeciw **Duchowi Św.** 34/2 ad 1; - **bliźniego** 34/3; - zła w sobie i w bliźnim jest miłością 34/3/o; rodziców, kiedy należna 34/3/1 ad 1; - **oszczerstwa** 34/3 ad 2; - największym grzechem przeciw bliźniemu 34/4; - nie jest wadą główną, lecz czymś ostatnim w zepsuciu 34/5; - do zła przeciwnego dobru **natury** jest pierwszym odruchem uczuć duszy 34/5 ad 2; - rodzi się z **zazdrości** 34/6; - jest dzieckiem rozpusty 46/3 ad 2; - bliźniego, końcowym stopniem rozwoju grzechu przeciw niemu 34/6/o; - matką **zawadiactwa** 41/2; zaspokajanie -ci pod pozorami dobra 45/6 ad 3; - szkodzi skrycie 41/2 ad 4; - zakazana 44/3 ad 3; patrz **Prawo**; - chorobą (124).
NIEPOKÓJ ciała (nerwowość), 35/4 ad 3.
NIEPOROZUMIENIE, a **niezgoda** 37/1.
NIEPRZYJACIEL, należy go miłować, w jakim zakresie 25/8; - jest naszym bliźnim 40/3; miłowanie -a przewrotnością 25/8/3; trojakie spojrzenie na miłość -iół 25/8/o; - kiedy obowiązuje 25/8/o; -łom dobrze czynić szczytem doskonałości 25/9; pokarm i napój dla -iół 25/9/o. z wroga **przyjaciel** 25/9/o; miłowanie przyjaciela bardziej zasługujące, ale z uwagi na pobudkę miłość a stoi wyżej 27/7. Patrz **Wróg**.
NIERÓBSTWO, (128).
NIESTAŁOŚĆ, czym jest 35/4 ad 3.
NIESZCZEROŚĆ, 46/3/2.
NIESZCZĘŚCIE, czym jest 30/l/o.
NIEWDZIĘCZNOŚĆ, **grzechem** 26/12 ad 2; - jeśli się lekceważy dobra od Boga 35/1 ad 3.
NIEWIERNI, a ich dobre uczynki 23/7.
NIEZARADNOŚĆ, w postępowaniu i nasza pomoc-**jałmużna** rady 32/2.

NIEZGODA, w czymś małym nie jest sprzeczna z **miłością i pokojem** 29/3 ad 2; - jest grzechem 27/1; kiedy dozwolona 37/1 ad 2-3; pochodzi z **próżności** 37/2; niszczy rzeczy największe 27/2 ad 3; sianie -dy **warcholstwem** 42/1; zakazana **przykazaniem** 44/3 ad 3.

OBCOWANIE, z Bogiem i **aniołami** 23/1 ad 1; z **grzesznikami** 25/6 ad 5; - z aniołami 25/10; powodem miłości bliźniego jest z nim, - w szczęściu 25/12 ad 3; 26/8/2.
OBŁUUA, w sądzeniu 45/6 ad 3.
OBELGA, 41/1 ad 2.
OBOJĘTNOŚĆ w stos. do **przykazań** bożych 35/4 ad 3, (128).
OBRONA, w granicach umiarkowania 41/1/o.
ODPORNOŚĆ na grzech. jej osłabienie 43/1 ad 5.
ODRĘTWIENIE **umysłu** w sądzie 46/2/o.
ODSZCZEPIEŃSTWO, -CY, patrz **Rozłam**.
ODWAGA, cywilna (112).
ODWET (nemesis) 3O/3 ad 2.4; 33/6 ad 3. 36/2/o; (pomsta) 40/l/o, 41/2/o.
OGŁUPIENIE, patrz **Głupota**.
ODZIEŻ, jej **brak i jałmużna** 32/2.
OJCIEC **(rodzice i dzieci)**, -ca należy więcej miłować niż syna 26/9; rodzicom należy się cześć 26/9 ad 1; z natury rzeczy - więcej miłuje dziecko. a dziecko ojca 26/9 ad 2; jak Bóg, - jest początkiem 26/9 ad 3; - ma być miłowany więcej z tytułu – ojcostwa, choć z innych tytułów mniej niż **matka** 26/10; formacyjna siła nasienia ojca 26/10 ad 1; rodzice miłują dzieci więcej niż dzieci ich 26/12 ad 3; po Bogu rodzice najw. **dobroczyńcami** dzieci 26/12; 31/3 ad 2; pozwolenie - na **jałmużnę** dzieci 32/8 ad 3; **nienawiść** do rodziców, za co? 34/3/1 ad 1.
OJCZYZNA niebieska, patrz Niebo.
OKO, zawistne (136).
OPÓR. wobec władzy 41/1 ad 3.
OSOBA, ważna dla Kościoła lub państwa: dla jej ocalenia chwalebne narażenie się na śmierć siebie i swych bliskich 32/6/o; podległa (służba) a dawanie **jałmużny** 32/8-9.
OSPAŁOŚĆ, 35/4 ad 3
OSZCZERSTWO, jego **nienawiść** 34/3/2 ad 2; - wynikiem **zazdrości** 36/4 ad 3.
OTUMANIENIE umysłu, 46/1/0.
OZIĘBŁOŚĆ (126).
OZNAKI czynne miłowania **nieprzyjaciół** 25/9.

PAMIĘĆ krzywdy 25/9/o.
PAŃSTWO, jego obrona wyrazem cnoty 23/7/o. obowiązkiem 40/1-4; -wa władza, powody bojaźni przed. miłości wobec niej 25/1 ad 1; **dobro** społeczne ma większą wartość niż życie jednostki 25/6 ad 2; rządcy -a są symbolem -a 25/7/o; **dobrodziejstwo** dla społeczności 25/9/o; **przyjaźń** polityczna na czym polega 26/2; cnoty polityczne przejawiają się poświęceniem dla dobra społeczności 26/3/o; miłość wyżej stawia dobro społeczne niż własne 26/4 ad 3. miłość **współobywateli** 26/8/o; dobro -a ważniejsze niż prywatne 31/3 ad 2; 39/2 ad 2; dla

Kościoła i -a trzeba narazić się na śmierć 32/6/o; **grzechy** szkodliwe dla dobra społecz., obowiązek **upominania** 33/1/o, 3/o; 33/6/o; zagrożenie -a 33/7 ad 3; najwyższa władza w -ie decyduje o **wojnie** 40/1; 41/1 ad 3; wielu szkodników dobra -a 40/2; - a **warcholstwo** 42/1; wybawienie -a od tyrana zawsze chwalone 42/2/3 ad 3; dobra -we 43/8/o; dobro społeczności a **wojna** 40/1 ad 2.

PIĘKNO, moralne (2).

PIENIACTWO (142).

PISMO św , wgłębianie się w nie 23/1/3; - o stosunku do grzeszników 25/6.

POBUDKA miłowania, patrz **Powód** i **Przyczyna**.

POCHLEBSTWO, dlaczego wielu ludzi lubi - 27/1/2.

POCIECHA, **jałmużna** dla **smutnych** 32/2; - pochwałą jałmużny 32/3/3 ad 3.

PODMIOT **miłości**, 24/1 nast. - **dusza** rozumna 25/12 ad 2. Patrz **Wola**.

PODOBIEŃSTWO, przyczyną **miłowania** 26/2/2 ad 2.

POGARDA, za nieodpłacanie miłością za miłość 27/1/o.

POGRZEB zmarłego jako **jałmużna dla ciała 32/2.**

POKÓJ, dochodzi do skutku **miłością** 25/11; - skutkiem własnym miłości 29/3, sprawia go miłość 29/4/o; - a **zgoda** 29/1; co - sprawia 29/2; - zły 29/2/3 ad 3; 40/1 ad 3; istotą -u „cisza porządku" 29/1/o; - między ludźmi, cisza porządku 29/1 ad 1; -wszystko pragnie 29/2; - polega na uciszeniu i jedności pragnień 29/2 ad 3; - prawdziwy tylko m. ludźmi dobrymi, - fałszywy, pozorny 29/2 ad 3; - prawdziwy tylko w tym, co dobre 29/2 ad 4; - dziełem **sprawiedliwości** czy miłości? 29/3/3 ad 3; - sprawia dwojakie zjednoczenie; w człowieku i m. ludźmi 29/3/o; - prawdziwy nie może być, pozorny i zewnętrzny może być bez łaski usw. 29/3 ad 1; - jest jednością w skłonnościach dążnościowych, nie jest cnotą lecz celem 29/4; czynienie -u jest zasługujące 29/4/2 ad 1-2; - błogosławieństwem owocem **Ducha Św.** 29/4 ad 1; występki przeciwne -wi 37-42; o pokoju 3O/3/3 ad 3; - a **mądrość,** „błogosławieni pokój czyniący" 45/6; grzechy przeciw pokojowi 37-42; - nakazany **przykazaniami** 29/4/1 ad 1; 44/3 ad 2; - między narodami (78); - zbudowany na krzywdzie (81).

POKUTA, nie ma jej bez miłości 28/2/2.

POPRAWNY sąd, o Bogu 45/1 ad 3; - o sprawach bożych 45/5/o; - o czystości 45/2/o; - a stronniczość i obłuda 45/6 ad 3.

PORZĄDEK (kolejność) miłości, 26/1-13; - jego pojęcie 26/l/o; pochodzi z natury rzeczy 26/13. Boga bardziej niż bliźniego 26/2 niż siebie samego 26/3, siebie bardziej niż bliźniego 26/4; 13 ad 1; bliźniego niż własne ciało 36/5; nie wszystkich miłujemy jednako 26/6, bardziej bliższych niż lepszych 26/7, przede wszystkim krewnych 26/8 bardziej rodziców niż dzieci 26/9; to się więcej miłuje, co ma więcej dobra i co jest podobn. do Boga 26/9/o; bardziej ojca niż **matkę** 26/10, więcej rodziców niż żonę 26/11; **dobroczyńcy** bardziej miłują obdarowanych niż są przez nich miłowani 26/12; w jakim znaczeniu - pozostanie w niebie 26/13; w **dobroczynności** i w uczuciach nakazany **przykazaniem** 32/6/1; 44/8.

POSTĘPOWANIE, dowodem miłości 25/6/1.

POTRZEBY ludzkie i **jałmużna** 32/2-3; -ującemu należy dać, a nie z nim filozofować 32/3/o; bardziej -ującemu bardziej trzeba dać 32/3 ad 1; -a konieczna. określenie 32/6/o; skrajna, wolno ukraść 32/8 ad 1; patrz **Konieczność**.

POWIERNICY dobra cudzego 43/8/o.
POWÓD **miłowania** 27/3, a przyczyna miłowania 27/3/o; rzeczy widzialne powodem miłowania rzeczy nieznanych 27/3 ad 1; miłowania **przyjaciela** i **nieprzyjaciela** 27/7/o.
POWODZENIE głupców 46/2.
POŻĄDANIE, a **przyjaźń** 23/1/o; - zwraca się do rzeczywistości takiej, jaką ona jest, zmierza wprost do Boga 27/4/o; - a **pokój** i **zgoda** 29/1-2.
POŻĄDLIWOŚĆ, a **miłość** 24/8/2; 24/9; 24/10/2; -ią miłujemy coś innego niż Boga 24/10/2.
PRAGNIENIE, wody i **jałmużna** 32/2.
PRAWIDŁO, dobroci czynów ludzkich 23/3/o, 6/o; gdzie brak prawidła, trzeba iść za zdrowym rozsądkiem 31/3 ad 3; -em naszej **woli Bóg** 37/1 ad 1-2; -em przyczyna najwyższa, **mądrość** 45/1/o; - a ludzkie działanie 45/3/o ad 2-3; 45/4/o; 45/5/o.
PRAWO, boskie i ludzkie nakazuje karę śmierci na szkodliwych i niepoprawnych **grzeszników**, co nie sprzeciwia się **miłości** 25/6 ad 2; nakazuje porządek w działaniu zewn. i w uczuciach 32/6/1; - cywilne i moralne zakazuje zysku z gier hazardowych 27/7/2 ad 2; **wojenne** 40/3/o.
PRAWOWITOŚĆ sądu, patrz **Poprawność**.
PROSTYTUTKI, ich zysk hańbiący, ale mogą z niego dawać **jałmużnę** 32/7; uleganie -tkom dowodem **głupoty** 46/3.
PRÓŻNOŚĆ, pochodzi z **zazdrości** 37/2; - matką **niezgody** 37/2, **sporu** 38/2; z czego powstaje 38/2 ad 3; - matką **zawadiactwa** 41/2; - szuka własnej wyższości 38/2/o.
PRZEBACZENIE **uraz** jest **jałmużną** 32/2.
PRZEDMIOT **miłości**: **Bóg**, nasza jaźń, **bliźni**, nasze ciało 25/12; - **dobro** 23/4/o; 24/1 ; dobro boże 24/2/2; -em ostatecznym jest cel życia człowieka 23/4 ad 2; jest cel ostateczny 24/4 ad 3; 26/2 ad 1, jest najwyższe dobro 26/1/2; Bóg, główny - 23/5 ad 1; 26/7; Bóg i bliźni -em 25/1-12; 26/4/1 ad 1 ; nie tylko Bóg ale i bliźni 25/1, 2 ad 1; miłość -em miłowania 25/2; sam człowiek -em 25/4; stworzenia bezrozumne -em 25/3; własne ciało -em 25/5; **grzesznicy** jako 25/6-7, **nieprzyjaciele** 25/8-9, **aniołowie** 25/10, **demoni** 25/11.
PRZYCZYNA **miłości**, podobieństwo 26/2/2 ad 1-2; dobro 26/2 ad 1; widzenie 26/2 ad 1 ; różne rodzaje 27/3: najwyższym **prawidłem** 45/1/o.
PRZYGNĘBIENIE (126).
PRZYJACIELE tego samego chcą i tego samego nie chcą 29/3/o.
PRZYJAŹŃ, niema jej bez wzajemności 23/1/2; - to **miłość** wzajemna 23/1/o; jej 3 rodzaje 23/1/3, 5/o: „przyjaciel przyjacielem przyjaciela" 23/1/o. z Bogiem 23/1/o: - jest cnotą. jej stos. do innych cnót 23/3 ad 1; jej 5 znamion 27/2; 5 warunków -i 25/7/o; - między krewnymi 23/5/o; jej trwałość 26/8; - współobywateli 23/5/o; - polityczna 26/2/o; - oparta na wspólnocie w **szczęściu wiecznym** 23/5/o; 25/5/2; 26/1/o; różne cele i podstawy -i 23/5 ad 3. - może zaniknąć 24/10/o; -ią kochamy kogoś dwojako 25/2/o; - wymaga wzajemności i równości 25/4/2; jej dwojakie znaczenie, wnosi zjednoczenie 25/4/o; - czym się wyraża, jej cechy 25/6/3-5; - jak postępuje wobec grzeszących przyjaciół 25/6 ad 2; opiera się na udziale w **szczęściu** wiecznym 25/3/6.10.12; 26/2/o; potęga -i 26/8/1 ad 1; różne -ie 26/8/o; - polega więcej na miłowaniu niż na byciu

miłowanym 27/1; - nie oznacza zgody co do zdań 29/3 ad 2; jednym z objawów - i jest **dobroczynność** 31/1; - wszechludzka (96)
PRZYJEMNOŚĆ, przyczyną lubienia 34/6.
PRZYKAZANIA miłości 25/9/o-10/o; 26/4/8; skutki 2 - miłości dla **pokoju** 28/3/o; 44/1-8; dlaczego miłość jest nakazana 44/1; a wolność człowieka 44/1 ad 2; - a 10 przykazań 44/1 ad 3; ich trafność 44/2; znaczenie nakazu miłości Boga: „z całego serca" 44/4, „z całej duszy i z całej mocy twojej" 44/5; - są możliwe do wykonania 44/6; po co dane? 44/6/1.
PRZYKROŚCI, cierpliwe znoszenie - ze strony dokuczliwych osób 32/2.
PRZYWIĄZANIE do swego zdania powodem **niezgody** 37/2 ad 2.
PYCHA, powodem nienawidzenia Boga 34/1; - matką **niezgody** 27/2; - pycha z dobra 38/a ad 3; - szuka własnej wyższości 38/2/o.

RABUNEK, z -u nie wolno dawać **jałmużny** 32/7.
RADOŚĆ wypływem **miłości** 23/3 ad 2: - w Bogu. miłość w 3-cim stopniu 24/9/o; - w Bogu najw. dobrem 26/3/3 ad 3; w pełni w niebie z Bogiem 26/13/o - (cieszenie się) 27/3, Bogiem 27/8/o; głównym skutkiem miłości, czym jest 28/ 1 -4; a nadzieja 28/1/3 ad 3; - ma domieszkę **smutku** 28/2; - wynika z posiadania **mądrości** bożej 28/2; - z dobra bożego nie ma smutku 28/2/0; z Boga jest pełna 28/3; - dusz szczęśliwych w niebie doskonale pełna 28/3; - nie jest cnotą lecz przejawem i skutkiem-owocem miłości 28/4. - nakazana przykazaniem 28/4/3 ad 3; 44/3 ad 2; 30/3/3 ad 3; - szatańska (137c); przeciwieństwem ci jest **zniechęcenie** 35/1-4.
REBELIA, 39/1 ad 2.
RODZICE, patrz **Ojciec** i **Matka**.
ROZBICIE wól 37/2/1.
ROZDARCIE, patrz **Rozłam**.
ROZDWOJENIE umysłów, **warcholstwo** 43/1.
ROZGORYCZENIE, skutkiem urazu 35/4 ad 3; (126).
ROZŁAM (schizma) jest grzechem 39/1-2; -owcy. czy mogą mieć władzę 39/3; kara za - 39/4; - a **warcholstwo** 42/1.
ROZPACZ, córką **zniechęcenia**, ucieczką od celu 35/4 ad 2.
ROZPUSTA, matką **głupoty** 46/3; jej córki 46/3 ad 1; metoda zwalczania -y 35/1 ad 4.
ROZPUSTNIK, smuci go dobro powściągliwości. chce tylko przyjemności 35/2/1; - nie zamierza grzechu 46/2 ad 2.
ROZRZUTNOŚĆ, patrz **Marnotrawstwo**.
ROZTARGNIENIE umysłu 35/4 ad 3.
ROZTERKA. sianie -rek wśród ludzi 37/1 ad 2, patrz **Zawadiactwo** 41/2.
ROZTROPNOŚĆ 23/6/o; w **upominaniu** 33/1/2 ad 2.
ROZTRZEPANIE umysłu 35/4 ad 3.
ROZUM. **prawidłem** czynów ludzkich 23/6/o; - nie prawidłem miłości 24/1 ad 2; - jest miarą zewnętrznych przejawów miłości 27/6; a **mądrość** 45/3/o; nie jest **miarą** w miłowaniu Boga 27/6 ad 3.
RZĄD tyrański, sposób postępowania wobec niego (159).
RZADZENIE ludźmi a **mądrość** 45/5.
RZETELNOŚĆ, nawet wobec **wroga** 40/2/1.

SAMOLUBSTWO, naganne 25/4 ad 3; - początkiem **grzechu** 25/7/1 ad 1; - właściwe a grzeszne 25/7/o; - jest wadą główną. rodzi **smutek** 28/4 ad 3.
SCHIZMA, patrz **Rozłam**.
SĘDZIA, skazujący na śmierć złoczyńcę kieruje się **miłością** dobra społecz. 25/6 ad 2.
SERCE, tylko twarde -a są nieczułe na miłość 26/12/1; - nieczyste odciąga od Boga 44/1/o; - nie może Boga objąć całkowicie 27/5/2-3; „ze wszystkiego -a twego 27/5-6; 44/4-5; - w niebie napełnione **radością** 28/3/o; w -u są sprzeczne dążenia. pokój -a 29/1/o; z miłowania Boga całym -em wynika zmierzanie naszych pragnień do jednego 29/3/o. - różne znaczenia 44/5; od -a zależy moc ludzka 44/5/2; - oznacza **wolę** 44/5/o.
SKANDAL, patrz **Zgorszenie**.
SKROMNOŚĆ, cechą **mądrości** 44/5/o.
SKUTECZNE działanie, jego dowody są konieczne w **miłości** 25/9; - wobec wszystkich i wobec nieprzyjaciół 25/9/o.
ŚLEPOTA, postępowanie wobec ślepych. **jałmużna** 32/2/2 ad 2.
SMAK duchowy 45; 46/1.
ŚMIERĆ w obronie wiary i ojczyzny 40/2.
SMUTEK, gdy miłowana rzecz jest nieobecna 28/1; przymieszką radości 28/2; - jako wada wynika z nieporządnej miłości siebie 28/4 ad 1; rodzi się z oczekiwania i wspomnień złego 30/l ad 3; jego powodem brak 30/2; 36/1; - leczyć pociechą 32/2; - z dobra **bliźniego** to **zazdrość** 34/6; - jest przyczyną **nienawiści** 34/6/o; gnębiący jest **zniechęceniem,** paraliżuje **umysł** i **wolę** 35/1; - umiarkowany z powodu zła jest chwalebny 35/1 ad 1; przyczyną -ku może być słabość organiczna 35/1 ad 2; - a lekceważenie **dobrodziejstw** bożych 35/1 ad 3; - rozpustnika i żarłoka 35/2/1; z powodu dobra duchowego 35/2; nikt długo nie wytrzyma -ku bez przyjemności 35/4 ad 2; - czymś innym niż zniechęcenie 35/4 ad 3; biedni są skłonni do -ku 36/1; - narodu gdy jego rząd jest zły 36/2/2.
SPOŁECZEŃSTWO, patrz **Państwo**.
SPÓR, może współistnieć z **miłością** 29/3/2 ad 2; kiedy jest **grzechem** 38/1; - wynika z **próżności**, z uporu przy swoim zdaniu 38/2; - pokrewny z **zazdrością** 38/2 ad 1; 41/1; kiedy jest dobry 37/1 ad 2.
SPRAWIEDLIWOŚĆ, jej zadaniem zachowanie poprawnych zasad w stosunkach m. ludźmi, grzech ich pogwałceniem 33/1 ad 1; **upominanie** grzeszących z pobudek -ci 33/1/o; mogą to czynić tylko przełożeni 33/3-4; - społeczna 42/2/o; poczucie –ci, patrz **Odwet** 34/5/o; -we kary 43/7 ad 1.
SPRZECIW gotowość do -u 41/1 ad 1.
STRONNICZOŚĆ, w sądzeniu 45/6 ad 3; (186).
SUMIENIE, jego świadectwo 4514/1; - złe 44/l/o.
SPRZECZKA, patrz **Spór**.
SUROWOŚĆ, w **upominaniu** 32/2/3 ad 3.
SWARLIWOŚĆ, 41/1; pochodzą z **gniewliwości** 37/2/1 ad 1.
ŚWIĘTOKUPSTWO, cały z niego dochód należy oddać na jałmużnę.
SZACUNEK, a **miłowanie** 27/1 ad 2.
SZCZĘŚCIE, czym jest 30/l/o.

SZCZĘŚLIWOŚĆ WIECZNA, wspólnota z nią podstawą **miłości** chrześcijańskiej 23/5/o; 24/2/o; 25/2/2 ad 2. 26/5/o; ludzie są powołani do - 24/33; Bóg jej ostatecznym celem 24/4/o i źródłem 26/1/o; sprzeciwia się jej wina 25/6/o; zło grzechu wyklucza w niej 2614/o; nasz współudział w niej z **aniołami** 25/10/o;- niemożliwa dla szatanów i dla potępieńców 25/11 ad 1-2; - możliwa dla **grzeszników**, na niej opiera się **przyjaźń** miłości wlanej 25/3,6,10,12; 26/2-3. 26/7/3; może je przyjąć **dusza** rozumna 25/12 ad 2; człowiek miłuje **bliźniego** z powodu wspólnoty w - 25/12 ad 3. 26/2/o; - jej źródłem Bóg 26/2/o; - jej stopnie 27/7/o; zasługujemy na nią najb. miłością 28/1/a ad 2; - a **smutek** 28/1/2 ad 2.
SZEMRANIE, złośliwe wynika z **zazdrości** 36/4 ad 3.

TĘPOTA **umysłu** 46/l/o.
TOLEKANCJA, a **upominanie** grzesznika 33/1/3 ad 3.
TYRAN, obawa przed -em, lubienie go 25/1 ad 1. Patrz **Państwo, Rząd, Zakłócenie.**

UCIECHA, z niepowodzenia **bliźniego** wynikiem **zazdrości** 36/4 ad 3.
UCZUCIA, skłaniają ku rzeczom zmysłowym 24/2 ad 2; nie każdy nieporządek w co do środków do celu jest **grzechem** śmiertelnym 24/12 ad 4; kochanie –ciowe, a **miłość** i **życzliwość** 27/2/o.
UCZYNEK, patrz **Czyny**.
UDRĘKA, z powodzenia **bliźniego** 36/4 ad 3.
UMYSŁ, i **wola**, a **miłość** 23/6/1 ad 1; sposób czynności w -śle 23/6 ad 1; - a **mądrość** 45/2; braki -u i **jałmużna** pouczeń 32/2; - pojmuje i osądza, jest siedzibą mądrości 45/2; **zbłądzenie** -u 35/4 ad 2.
UPOMNIENIE BRATNIE, jako **jałmużna** duchowa 32/2-3; 33/1-8; - objawem miłości 33/1, **miłosierdzia** 33/4; - zwróceniem uwagi 33/1/2 ad 2; - a **roztropność** 33/1/2 ad 2; - środkiem zaradczym przeciw grzechowi 33/1/o; - dwojakie, ze wzgl. na szkodliwość grzechu, celem jego poprawa 33/1/o; - jako wyraz **sprawiedliwości** 33/1/o; - jest obowiązkiem **przykazania**, w jakim zakresie 33/2; - obowiązkiem przełożonych, ale nie tylko 33/3; - obow. przede wszystkim kapłanów 33/3/1 ad 1; - obow. ludzi o zdrowym rozsądku 33/3 ad 3; - dane przełożonym, ale z szacunkiem, nawet publicznie 33/4; grzesznik nie powinien upominać z 3 powodów 33/5; prawo do -a ma człowiek o zdrowym rozsądku 33/5/o; czy wstrzymać się od dawania - jeśli to pogarsza; - a przymus 33/6; najpierw po cichu, zanim publicznie 33/7; - wobec świadków przed **doniesieniem** 33/8; porządek w - 33/8/o.
URAZ (rancor), pochodzi ze **zniechęcenia** 35/4 ad 2.
USTĘPLIWOŚĆ, cechą **mądrości** 45/6 ad 3.
UZASADNIENIE miłowania (23).
WARCHOLSTWO, zagraża jedności społecznej, jest grzechem śmiertelnym 42/l-2.
WAŚŃ, przeciwnością **pokoju** i **zgody** 29/1/3 ad 3; wielu ludzi pragnie i 29/2 ad 2; jako przeciwna pokojowi - jest wadą i występkiem 29/4/ 3 ad 3.
WIARA, a **miłość** 23/6; 26/1/2 ad 2; - zła, co sprawia 44/1/o.
WIDZENIE. **powodem lubienia** 26/2/1 ad 1.
WOJNA, ludzie dążący do y jako środka do **pokoju** 29/2/2 ad 2; czy zawsze jest grzechem, 3 warunki słusznej wojny 40/1; uzupełnienie tych warunków (150);

duchownym nie wolno walczyć 40/2; zasadzki i podstęp na -ie 40/3; nastawienie pokojowe w-e 40/1 ad 3; - w dni święte 40/4; - prywatna. **bójka** 41/1; a **warcholstwo** 42/1; prawo wojenne. sztuka wojenna 40/3. Wojowniczość usposobienia (147).
WOJSKO, większe posłuszeństwo dowódcy niż ojcu 26/8/3 ad 3; miłość towarzyszów broni 26/81o; żołnierz powinien w bitwie pomagać tow. broni, a nie krewnemu walczącemu po stronie przeciwnej 31/3/2 ad 2. - a dowódca 39/2 ad; -wi **kapelani**, ich funkcja 40/2 ad 1; tajemnica -wa 40/3/o; spełnienie rozkazu 44/6/o, ad 2.
WOLA, jej wolność, a działanie **Ducha Św.** 23/2/o; podmiotem-siedzibą **miłości** 23/6/1; 24/1; 26/1/3; 27/2/2; - ludzka i boska jako **prawidło** postępowania 37/1 ad 1; a **umysł** 23/6/1 ad 1; - a rozum, a wolność 24/1 ad 2-3; wolność - a wzrost i zmniejszenie miłości 24/10 ad 3; jej przedmiotem dobro w znaczeniu powszechnym 25/2/o; „chcę chcieć" 25/2/o; y niebie 26/13/o; **życzliwość** czynem -i 27/2/o; a **zgoda i jedność** 29/1; bunt -i przeciw Bogu 34/1/o; - czymś najważniejszym w człowieku 34/4.
WRÓG, „lepszym jest miłujący **przyjaciel** niż nienawidzący - 27/7; cieszy nas upadek a 36/2/o; patrz **Nieprzyjaciel**.
WSPÓLNOTA, państwowa podstawą **przyjaźni** 23/5/o; różne podstawy - 25/5 ad 3; patrz **Obcowanie**.
WSPÓŁCZUCIE. 28/2/l ad 1. 30/1/on ad 1-2; ludzie pozbawieni -a 30/2 /2-3 ad 2-3; fałszywa sprawiedliwość nie ma litości 30/2 ad 3; - powodem dawania **jałmużny** 32/1/o.
WSWÓLNOTA, państwowa podstawą **przyjaźni** 23/5/o; różne podstawy 25/5 ad 3; patrz **Obcowanie**.
WSPÓŁOBYWATELE, podstawa przyjaźni 2315/o. 24/2/o. 26/2/o.
WSPÓŁTOWARZYSZENIE, **bliźniego** w dobru bożym jest powodem miłowania go, bo obu jednoczy w Bogu 26/4/o.
WSWÓŁUDZIAŁ, patrz **Obcowanie**.
WSPÓŁŻYCIE, ciężkie, przykre, sposób zachowania się 32/2, patrz **Obcowanie**.
WYCHOWANIE miłości (18).
WYKRĘTY, 46/3/2

ZAKŁÓCENIE, rządu tyrańskiego. kiedy jest szkodliwe 42/2 ad 3.
ZABURZENIA, społeczne **warcholstwem** 42/1.
ZACZEPLIWOŚĆ, 41/1 ad 1.
ŻĄDZA, zakładająca cel w stworzeniach uśmierca miłość, jest jej trucizną, sprawia że czł. miłuje Boga mniej niż powinien 24/10 ad 2.
ZAPALCZYWOŚĆ, 38/2/1.
ZARŁOK, smuci go dobro wstrzemięźliwości 35/2/1.
ZASŁUGA, za miłowanie **przyjaciela** i **wroga**, która większa? 27/7/o; większa za miłowanie Boga czy bliźniego? 27/8; - cnoty za jej dobro 27/8 ad 3; - za czynienie **pokoju** 29/4/2.
ZAWADIACTWO, jest grzechem 41/1; dzieckiem **gniewu** 41/2; - a **warcholstwo** 42/1.
ZAWIŚĆ rozbija, miłość jednoczy 37/2/1.

ZAWZIĘTOŚĆ, 41/1/o.
ZAZDROŚĆ, przeciwieństwem **miłości** 29/4 ad 3; - **smutkiem** z dobra **bliźniego** 34/6/1; 36/1; - matką **nienawiści** 34/6; przyczyną -ci smutek, podobieństwo, brak 36/1; - a chwała cudza 36/1; zabija 36/1 ad 3. 36/3-4; - kiedy jest, a kiedy nie jest grzechem 36/2; - jako czynnik wychowawczy, objawy zewnętrzne 36/2; a gorliwość 36/2; jest lub nie jest grzechem śmiertelnym 36/3; jest wadą główną, jej córki 36/4; jest grzechem przeciw Duchowi Św. 36/4 ad 2; - przyczyną **zawadiactwa** 41/2/4. zakazana przykazaniem 44/3 ad 3.
ZBŁĄDZENIE umysłu na rzeczy niegodziwe wynika ze **zniechęcenia** 35/4 ad 2.
ZEMSTA. złośliwa wobec **nieprzyjaciół** 25/9/o; w wojnie 40/l/o.
ZGODA, a pokój, patrz **Pokój**. Porządna zgodność **serc,** jedność **woli**, może być między niegodziwymi, oznacza stosunek do ludzi 29/1. 2 ad 2; co do zdań 29/3 ad 2; tylko w dobrym 44/7/o.
ZGORSZENIE, zakazane przykazaniem 44/3 ad 3. patrz **Gorszycielstwo**.
ZGORZKNIAŁOŚĆ (126).
ZŁO, pobudza do **smutku i miłosierdzia** 30/1; - niezasłużone 30/1; - rzeczywiste i pozorne 34/5 ad 3.
ZŁORZECZENIE, **ojcu** i **matce** 26/6.
ZŁOŚLIWOŚĆ, czym jest, pochodzi ze **zniechęcenia** 35/4 ad 2.
ZMIENNOŚĆ w postanowieniach 35/4 ad 3.
ZNIECHĘCENIE, przeciwieństwem **miłości** 29/4 ad 3; przeciwstawieniem radości z dobra bożego 35/1-4; - jest grzechem. zwalczać je przezwyciężaniem a nie ucieczką 35/1. rozmyślaniem dóbr bożych ad 4; jest gnębiącym **smutkiem, odrętwieniem** umysłu, z powodu dobra duchowego 35/1; - grzechem osobnym, trudy i mozoły jego przyczyną 35/2; - dzieckiem **rozpusty** 46/3 ad 1; a lenistwo 35/2; jest grzechem śmiertelnym, przeciw przykazaniu o spoczynku w Bogu 35/3; - jest wadą główną, jego córki-skutki 35/4; jest zakazane **przykazaniem** 44/3 ad 3.
ZNIESŁAWIENIE wynikiem **zazdrości** (137).
ZNOSZENIE, patrz **Tolerancja**.
ŻONA, obowiązek i powód jej miłowania, pod pewnym wzgl. mniej niż **rodziców**, miłość do niej wielostronną p**rzyjaźnią,** mocniejsza niż rodziców; **mąż** ma opuścić swych rodziców dla niej. ale dbać o rodziców 36/11; - może dawać **jałmużnę** 32/8 ad 2.
ZWIERZĘTA, czym są nam bliższe niż **aniołowie** 25/10/2 ad 2; nie miłujemy ich 25/10/2 ad 2.
ZWYCIĘŻANIE zła dobrem. być zwyciężonym przez zło 25/19/o.
ŻYCIE, zewn. i wewn. 23/1 ad 1; - wieczne zawiera **miłość** doskonałą 24/6/1; każdy czyn miłości zasługuje na wieczne 24/6 ad 1; uczestniczymy w -u wiecznym duchowo 25/l0 ad 2; życzymy go jako dobra wszystkim 26/6/3.
ŻYCZLIWOŚĆ, 23/1; - a miłowanie 27/2; - a **dobroczynność** 31/1/o; - a **upomnienie** bratnie 33/I ad 3; -enie komuś dobra i nienawidzenie w nim zła jest tym samym 34/3/o.
ZYSK, nieuczciwy, hańbiący 32/7/1 ad 1.

Tom 17. ROZTROPNOŚĆ (2-2, 47-56)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 47. ROZTROPNOŚĆ.

ARTYKUŁ 1. CZY ROZTROPNOŚĆ JEST W ZDOLNOŚCIACH POZNAWCZYCH, CZY TEŻ W DĄŻNOŚCIOWYCH?
ARTYKUŁ 2. CZY ROZTROPNOŚĆ JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ SAMEGO TYLKO ROZUMU PRAKTYCZNEGO, CZY TAKŻE I SPEKULATYWNEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY ROZTROPNOŚĆ ZAJMUJE SIĘ ZNAJOMOŚCIĄ CZYNNOŚCI SZCZEGÓŁOWYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY ROZTROPNOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY ROZTROPNOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY ROZTROPNOŚĆ DOSTARCZA CNOTOM MORALNYM CELU?
ARTYKUŁ 7. CZY ROLA ROZTROPNOŚCI POLEGA NA ZNAJDOWANIU MIARY W CNOTACH MORALNYCH?
ARTYKUŁ 8. CZY NAKAZYWANIE JEST GŁÓWNĄ CZYNNOŚCIĄ ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 9. CZY Z ROZTROPNOŚCIĄ ŁĄCZY SIĘ TROSKILWOŚĆ?
ARTYKUŁ 10. CZY ROZTROPNOŚĆ ROZCIĄGA SIĘ TAKŻE NA KIEROWANIE INNYMI LUDŹMI?
ARTYKUŁ 11. CZY ROZTROPNOŚĆ OSOBISTA JEST TĄ SAMĄ CNOTĄ CO I ROZTROPNOŚĆ ROZCIĄGAJĄCA SIĘ NA DOBO SPOŁECZNE?
ARTYKUŁ 12. CZY ROZTROPNOŚĆ POLITYCZNĄ MAJĄ TAKŻE PODWŁADNI, CZY TEŻ TYLKO RZĄDZĄCY?
ARTYKUŁ 13. CZY ROZTROPNOŚĆ MOŻE BYĆ W GRZESZNIKU?
ARTYKUŁ 14. CZY WSZYSCY LUDZIE W STANIE ŁASKI MAJĄ ROZTROPNOŚĆ?
ARTYKUŁ 15. CZY ROZTROPNOŚĆ JEST NAM WRODZONA?
ARTYKUŁ 16. CZY MOŻNA UTRACIĆ ROZTROPNOŚĆ DROGĄ ZAPOMNIENIA?

ZAGADNIENIE 48. O SKŁADNIKACH ROZTROPNOŚCI.

ARTYKUŁ POJEDYNCZY. CZY AUTORZY STOSOWNIE WYMIENIAJĄ CZĘŚCI ROZTROPNOŚCI?

ZAGADNIENIE 49. O KONIECZNYCH SKŁADNIKACH ROZTROPNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY PAMIĘĆ JEST SKŁADNIKIEM ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY POJĘ'TNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY POUCZALNOŚĆ (DOCILITAS) JEST SKŁADNIKIEM ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY ZAPOBIEGLIWOŚĆ JEST SKŁADNIKIEM ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY ROZUM JEST SKŁADNIKIEM ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY OPATRZNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ SKŁADOWĄ ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY OGLĘDNOŚĆ MOŻE BYĆ CZĘŚCIĄ SKŁADOWĄ ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 8. CZY MOŻNA UWAŻAĆ OSTROŻNOŚĆ ZA CZĘŚĆ SKŁADOWĄ ROZTROPNOŚCI?

ZAGADNIENIE 50. O CZĘŚCIACH PODMIOTOWYCH, CZYLI RÓŻNYCH POSTACIACH ROZTROPNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY RZĄDCZOŚĆ MOŻNA UWAŻAĆ ZA POSTAĆ ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY POLITYKA MOŻE BYĆ UZNAWANA ZA POSTAĆ ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY SPRAWNOŚĆ KIEROWANIA SPRAWAMI RODZINY MOŻNA UWAŻAĆ ZA POSTAĆ ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY SPRAWNOŚĆ W RZECZACH WOJSKOWYCH NALEŻY UWAŻAĆ ZA OSOBNY RODZAJ ROZTROPNOŚCI?

ZAGADNIENIE 51. CZĘŚCI POTENCJALNE, CZYLI WSPÓŁCZYNNIKI ROZTROPNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY ZARADNOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY DOBRA ZARADNOŚĆ JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ OD ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY ROZSĄDEK (SYNESIS) JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY GNOME JEST CNOTĄ INNĄ NIŻ SYNESIS - ROZSĄDEK?

ZAGADNIENIE 52. O DARZE RADY.

ARTYKUŁ 1. CZY RADA JEST JEDNYM Z SIEDMIU DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY DAR RADY ODPOWIADA CNOCIE ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY DAR RADY POZOSTANIE W NIEBIE?

ARTYKUŁ 4. CZY PIĄTE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO „BŁOGOSŁAWIENI MIŁOSIERNI" JEST STOSOWNE DO DARU RADY?

O WADACH PRZECIWSTAWNYCH ROZTROPNOŚCI

ZAGADNIENIE 53. NIEROZTROPNOŚĆ.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEROZTROPNOŚĆ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEROZTROPNOŚĆ JEST GRZECHEM OSOBNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY POCHOPNOŚĆ JEST GRZECHEM ZAWARTYM W NIEROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY NIEUWAGA JEST GRZECHEM OSOBNYM, ZWIĄZANYM Z NIEROZTROPNOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY NIESTAŁOŚĆ JEST WADĄ ZAWARTĄ W NIEROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY WYMIENIONE TU WADY RODZĄ SIĘ Z ROZPUSTY?

ZAGADNIENIE 54. O NIEDBALSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEDBALSTWO JEST GRZECHEM OSOBNYM?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEDBALSTWO JEST PRZECIWSTAWIENIEM ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY NIEDBALSTWO MOŻE BYĆ GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

ZAGADNIENIE 55. O WADACH PRZECIWSTAWIAJĄCYCH SIĘ ROZTROPNOŚCI PODOBIEŃSTWEM DO NIEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY ROZTROPNOŚĆ CIAŁA JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY ROZTROPNOŚĆ CIAŁA JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEBIEGŁOŚĆ – CHYTROŚĆ JEST GRZECHEM OSOBNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY PODSTĘPNOŚĆ JEST GRZECHEM ZŁĄCZONYM Z PRZEBIEGŁOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY OSZUSTWO WIĄŻE SIĘ Z PRZEBIEGŁOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY WOLNO TROSZCZYĆ SIĘ O RZECZY DOCZESNE?
ARTYKUŁ 7. CZY NALEŻY TROSZCZYĆ SIĘ O PRZYSZŁOŚĆ?
ARTYKUŁ 8. CZY WYMIENIONE TU WADY RODZĄ SIĘ Z CHCIWOŚCI?

ZAGADNIENIE 56. O PRZYKAZANIACH DOTYCZĄCYCH ROZTROPNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY W DEKALOGU POWINNO BYĆ JAKIEŚ PRZYKAZANIE DOTYCZĄCE ROZTROPNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY STARY ZAKON PODAJE ZAKAZY WAD PRZECIWNYCH ROZTROPNOŚCI W SPOSÓB NALEŻYTY?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ALFABETYCZNY INDEKS RZECZY

ROZTROPNOŚĆ

(2-2, 47 – 56.)

ZAGADNIENIE 47
ROZTROPNOŚĆ

Po zaznajomieniu się z cnotami boskimi (1) trzeba nam z kolei zbada cnoty kardynalne (2). Zaczynając od roztropności (3): zadamy najpierw ją samą, następnie j ej części, odpowiadający jej dar, przeciwstawne jej wady, a w końcu odnoszące się do niej przykazania.

Pierwszy temat zbadamy szukając odpowiedzi na 16 pytań. (4) 1. Czy roztropność jest rzeczą woli czy rozumu? 2. Jeśli jest w rozumie, czy tylko w rozumie praktycznym, czy także w spekulatywnym? 3. Czy dotyczy poznania czynności poszczególnych? 4. Czy jest cnotą 5. Czy jest cnotą osobną? 6. Czy wyznacza cel cnotom moralnym? 7. Czy stanowi w nich miarę? 8. Czy właściwa jej działalność polega na nakazywaniu? 9. Czy z roztropnością łączy się troskliwość lub czujność? 10. Czy roztropność rozciąga się na kierowanie zbiorowością? 11. Czy roztropność odnosząca się do dobra własnego jest gatunkowo tą samą co roztropność mająca na uwadze dobro społeczeństwa? 12. Czy roztropność polityczna jest w podwładnych, czy tylko u osób kierujących? 13. Czy jest w ludziach złych ? 14. Czy mają ją wszyscy dobrzy ludzie? 15. Czy jest wrodzona? 16. Czy można ją stracić drogą zapomnienia?

Artykuł 1.

CZY ROZTROPNOŚĆ JEST W ZDOLNOŚCIACH POZNAWCZYCH, CZY TEŻ W DĄŻNOŚCIOWYCH?

Wydaje się, że roztropność jest nie w zdolności poznawczej, lecz w dążnościowej, ponieważ:

1. Według Augustyna1): „roztropność jest miłością przezornie (5) wybierającą to co sprzyja, a odrzucającą to co szkodzi”. A ponieważ miłość nie jest w zdolności poznawczej, lecz w dążeniowej, zatem również i roztropność.

2. Działalność roztropności polega na przezornym wyborze. Otóż jak już wiemy2), wybór jest aktem siły dążeniowej, a wobec tego i roztropność ma swą siedzibę nie w zdolności poznawczej, lecz dążeniowej .

3. Według Filozofa3): „mniej ganimy artystę za rozmyślny błąd w sztuce niż za takiż błąd roztropnego i cnotliwego w stosowaniu roztropności i cnoty". Otóż, ponieważ cnoty moralne, o których tu mówi Filozof, wydoskonalaj zdolności dążeniowe, zaś sztuka rozum, wobec tego roztropność jest raczej w zdolności dążeniowej niż poznawczej.

Przeciwnego zdania jest jednak Augustyn mówiąc: „roztropność jest znajomością tego, co należy osiągać i czego unika" 4) .

Odpowiedź : Według Izydora5), „roztropnym jest człowiek daleko widzący; jest bowiem przenikliwy i dostrzega niepewne wypadki". Otóż widzenie nie jest właściwością siły dążeniowej, lecz poznawczej. Stąd jasne jest, że roztropność bezpośrednio należy do zdolności poznawczej, ale nie zmysłowej. Zmysłami bowiem poznajemy tylko to, co jest obecne teraz i co narzuca się zmysłom bezpośrednio. Natomiast przewidywanie przyszłości z doświadczeń teraźniejszych lub przeszłych, co należy do roztropności, jest właściwości rozumu, ponieważ tylko rozum może to osiągnąć drogą pewnego rodzaju porównywania. Stąd wynika, że właściwą siedzibą roztropności jest rozum.

Ad 1. Jak już powiedziano6), ruch władz ku właściwe j każdej z nich czynności pochodzi od woli, Stwierdziliśmy też7), że pierwszą czynnością władz dążeniowych, jest miłość. Roztropność jest miłością nie w tym znaczeniu, jakoby miłość i roztropność były tym samym, lecz o tyle, że miłość powoduje rozpoznawczą czynność roztropności. Stąd nawet Augustyn dodaje dalej, że „roztropność jest miłością dobrze rozpoznającą to, co jej pomaga w dążeniu do Boga, a co jej może w tym przeszkodzić". Mówi się zaś, że miłość rozpoznaje w tym znaczeniu, że porusza rozum do dokonania rozpoznania.

Ad 2. Człowiek roztropny bierze pod uwagę to, co jest dalekie, o tyle, że to może być pomocne lub szkodzące temu, co należy czynić teraz. Roztropność zatem zajmuje się tym, co prowadzi do celu f rozum nad tym radzi, a wola decyduje wybór.

Z tych dwu czynność naradcza, należy do roztropności, jako że Filozof zauważa, iż „człowiek roztropny jest dobrym w radzie”. Ponieważ jednak wybór jest wynikiem poprzednie j narady, jest bowiem, jak powiedziano w Etyce8) „dążeniem do czegoś przemyślanego”, dlatego także wybór można przypisać roztropności jako jej wynik, o tyle mianowicie, że roztropność drogą narady kieruj e wyborem. (6)

Ad 3. Wartość roztropności nie polega na samym tylko naradczym zastanawianiu się, lecz na zastosowaniu da dzieła, co jest celem i zadaniem rozumu praktycznego. Wobec tego błąd w tym jest jak najbardziej sprzeczny z roztrop-nością, ponieważ jak cel jest czymś najważniejszym we wszystkim, tak błąd co do celu jest czymś najgorszym. Stąd Filozof słusznie zauważył3), że „roztropność nie jest tylko rozumową sprawności jak sztuka”; jej bowiem zadaniem, jak wiemy9), jest zastosowanie do dzieła, a tego dokonuje za pośrednictwem woli.(7)

Artykuł 2.

CZY ROZTROPNOŚĆ JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ SAMEGO TYLKO ROZUMU PRAKTYCZNEGO, CZY TAKŻE I SPEKULATYWNEGO?

Wydaje się, że roztropność należy nie tylko do rozumu praktycznego, ale także do spekulatywnego, ponieważ:

1. Powiedziano w Przypowieściach1): „mądrością jest mężowi roztropność” (8). A ponieważ mądrość ma swą siedzibę gównie w rozumie spekulatywnym, wobec tego także i roztropność.

2. Mówi Ambroży2): „Roztropność zajmuje się dociekaniem prawdy i wznieca pragnienie pełnej wiedzy”. A ponieważ to należy do rozumu spekulatywnego, zatem roztropność ma swą siedzibę także w rozumie spekulatywnym.

3. Filozof umieszcza3) sztukę i roztropność w tej samej władzy duszy. Otóż sztuka jest nie tylko praktyczna, lecz także spekulatywna, jak np. sztuki wyzwolone. Zatem także roztropność zachodzi w rozumie praktycznym i spekulatywnym.

Przeciwnego zdania jest Filozof, mówiąc4): „roztropność jest to prawość rozpoznania w czynnościach, które mają być dokonane (recta rątio agibitium)”. A ponieważ czynienie należy do rozumu praktycznego, wobec tego roztropność jest tylko w rozumie praktycznym.

Odpowiedź: Jak się wyraża Filozof5), „roztropnym jest człowiek mogący dobrze radzić”. Otóż rada odnosi się do tego, co mamy czynić, by osiągnąć jakiś cel. A ponieważ zastanawianie się nad tym, co prowadzi do celu, należy do rozumu praktycznego, wobec tego jest jasne, że roztropność ma siedzibę tylko w rozumie praktycznym.

Ad 1. Jak już powiedziano6), mądrość jest znajomością w świetle przyczyny absolutnie najwyższej. Stąd też znajomość w danej dziedzinie w świetle przyczyny najwyższej jest mądrością w tej dziedzinie. Otóż w dziedzinie czynów ludzkich przyczyną najwyższą jest wspólny cel całości ludzkiego życia. I ten to waśnie cel jest przedmiotem, którym zajmuje się roztropność. Według bowiem Filozofa7), kto dobrze rozumuje w osiąganiu jakiegoś celu cząstkowego, np. w osiąganiu zwycięstwa w wojnie, jest roztropnym, ale nie absolutnie, lecz w danej dziedzinie, więc np. w sprawach wojennych. Natomiast kto dobrze rozumuje w dziedzinie dobra całości życia, jest roztropnym absolutnie. Z tego oczywisty wniosek, że roztropność jest mądrości w sprawach ludzkich. Nie jest jednak mądrością bezwzględną, bo nie dotyczy przyczyny bezwzględnie najwyższej. Przedmiotem bowiem roztropności jest dobro ludzkie, a dobro to nie jest czymś najlepszym. Dlatego w Przypowieściach1) powiedziano znacząco: „roztropność jest mądrością mężowi”, ale nie, że jest mądrością bezwzględnie.

Ad 2. Ambroży, a także Cycero8) traktuj roztropność w znaczeniu rozszerzonym, w odniesieniu do każdego poznania, zarówno spekulatywnego jak i praktycznego. Można jednak powiedzieć, że nawet w czynności rozumu spekulatywnego, przez to, że jest czynnością wolną, zachodzi czynnik wyboru i naradczego zastanawiania się (consilium), który wobec tego podlega porządkującej funkcji roztropności. Tak jednak jest tylko w samym użyciu zdolności, bo w swym przedmiocie, a tym jest prawda konieczna, rozum spekulatywny nie podlega naradczemu zastanawianiu się i roztropności.

Ad 3. Do sztuki należy każde zastosowanie prawego rozumu do dzieła, które się robi; natomiast do roztropności należy zastosowanie prawego rozumu do tego tylko, co może być przedmiotem rady. Według tego, co powiedziano w Etyce9), należą tu rzeczy, w których drogi dojścia do celu nie są ustalone. A ponieważ rozum spekulatywny dokonuje niektórych czynności, w których postępuj e według dróg pewnych i stałych, np. we wnioskowaniu, twierdzeniach itp., dlatego w tych czynnościach może mieć miejsce sztuka, ale nie roztropność. Mogą zatem być spekulatywne sztuki, ale nie ma spekulatywnej roztropności.

Artykuł 3.

CZY ROZTROPNOŚĆ ZAJMUJE SIĘ ZNAJOMOŚCIĄ CZYNNOŚCI SZCZEGÓŁOWYCH? (9)

Wydaje się, że roztropność nie może poznawać czynności poszczególnych, ponieważ:

1. Jak dopiero co powiedziano, roztropność jest w rozumie. Rozum zaś poznaje rzeczy powszechne, o czym. jest mowa w Fizyce1). Stąd też przedmiotem poznania roztropności są tylko idee powszechne.

2. Rzeczy poszczególne tak pod względem ilości jak i różnorodności są nieskończone, a rozum nie jest w stanie objąć nieskończoności. A ponieważ roztropność jest prawym rozumem, nie ma za przedmiot szczegółów.

3. Rzeczy poszczególne poznaje się zmysłami. Natomiast roztropność nie jest w zmysłach, bo wielu ludzi o bardzo bystrych zmysłach nie jest roztropnymi. Wobec tego roztropność nie dotyczy szczegółów.

Przeciwnego jednak zdania jest Filozof, który mówi2), że „roztropność nie zajmuje się samymi tylko zasadami powszechnymi, lecz poznaje także szczegóły”.

Odpowiedź: Jak dopiero co powiedziano3), do roztropności należy nie tylko namysł rozumowy, ale także zastosowanie do dzieła, a zastosowanie jest celem rozumu praktycznego. Nie można bowiem zastosować czegoś do czegoś bez znajomości tego, co ma być zastosowane, i tego, do czego to ma być zastosowane. A

ponieważ działania są dokonywane w przedmiotach szczegółowych, dlatego z konieczności człowiek roztropny ma znać zarówno powszechne pewniki rozumowe, jak i poszczególne przedmioty czynności.

Ad 1. Jest prawd, że przedmiotem rozumu pierwszorzędnie i naczelnie są zasady powszechne. Może jednak rozum zastosowywać treść powszechną do dzieł szczegółowych. Przecież wnioski z rozumowania nie tylko są powszechne, ale także szczegółowe, ponieważ, jak powiedziano w księdze „O duszy”4), umysł drogą swego rodzaju promieniowania rozciąga się na materię.

Ad 2. Ponieważ rozum ludzki nie jest w stanie objąć nieskończone j ilości rzeczy poszczególnych, dlatego, jak mówi Księga Mądrości5), „niepewne są przewidywania nasze”. Drogą jednak doświadczenia nieskończone szczegółowe rzeczy sprowadzają się do pewnej skończonej liczby wypadków często się powtarzających. I tych znajomość wystarcza do tego, by być roztropnym. (10)

Ad 3. Według Filozofa6), roztropność nie jest w zmysłach zewnętrznych, poprzez które poznajemy przedmioty zmysłowe, lecz w zmyśle wewnętrznym, który dopełnia pamięć i doświadczenie do stopnia szybkiego osądzania rzeczy cząstkowych w danej chwili spostrzeganych. Nie znaczy to jednak, by zmysł wewnętrzny był siedzibą główną roztropności. Tą bowiem siedzibą (podmiotem) jest rozum, z którego pewnego rodzaju zastosowaniem dociera on do tegoż zmysłu wewnętrznego. (11)

Artykuł 4.

CZY ROZTROPNOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Wydaje się, że roztropność cnotą nie jest, ponieważ:

1. Augustyn twierdzi1), że „roztropność jest to wiedza, rzeczy, których należy chcieć, a których unikać”. A ponieważ, jak to wynika z tego, co powiedziano w dziele De praedicamentis2), wiedza nie jest cnotą, wobec tego nie jest nią i roztropność.

2. Do właściwego sobie działania cnota nie potrzebuj e innej cnoty. Ze sztuką jednak jest inaczej, bo według Filozofa3), do należytego urzeczywistniania siebie potrzebuje ona cnoty, a wobec tego sztuka nie jest cnotą. Otóż, ponieważ sztuka i

roztropność pokrywają się, co wyrażono w charakterystyce Hirama4), „umie rzezać wszelkie rzeźby i wynaleźć roztropnie cokolwiek w robocie jest potrzebnego", zatem roztropność nie jest cnotą.

3. Cnota nie może być pozbawiona umiaru. Otóż roztropność może być bez umiaru, bo inaczej niepotrzebnie powiedziano by w Przypowieściach2): „załóż miarę roztropności twoje j”. (12) Nie jest wiec cnotą.

Sprzeciwia się temu fakt, że Grzegorz zalicza2) roztropność do czterech cnót, obok umiarkowania, męstwa i sprawiedliwości.

Odpowiedź: Jak już powiedziano przy omawianiu cnót w ogólności2), cnota jest czymś, „co dobrym czyni jej posiadacza, i j ego dzieło czyni dobrym”. Coś można uważa za dobre z dwojakiego względu. Albo materialnie ze względu na rzecz dobrą, albo formalnie ze względu na dobroć tej rzeczy, Dobro jako takie jest przedmiotem siły dążeniowej (woli). Jeśli zatem jakaś sprawność sprawia w rozumie prawość poglądu, ale bez sprawiania prawości w dążeniu, ma ona w sobie mniej z istoty cnoty, bo skierowuje do czegoś dobrego materialnie; to jest do tego co dobre, a nie przez wzgląd na treść dobra. Otóż sprawności powodujące prawość dążeń mają w sobie więcej z istoty cnoty, jako że mają na uwadze dobro nie tylko materialnie, lecz także formalnie; to znaczy to, co dobre, ze względu na dobro.
Otóż, jak dopiero co powiedziano8), funkcja roztropności polega na zastosowaniu prawego rozumu do dzieła to nie może być dokonane bez prawości dążeń. Dlatego roztropność ma treść cnoty nie tylko tę, jaką mają inne cnoty intelektualne, lecz także treść innych cnót moralnych do których się też zalicza. (12A)

Ad 1. Augustyn bierze tutaj wiedzę w znaczeniu rozszerzonym, mianowicie w znaczeniu prawości rozumu we wszystkim.

Ad 2. Filozof wyraża się tu, że ze sztuką ma się łączyć cnota, ponieważ sztuka nie jest równocześnie prawością dążeń (woli); dlatego też, by człowiek używa sztuki w sposób prawy, wymagane jest, by miał też cnotę, która sprawia prawość dążeń. Natomiast roztropność nie ma miejsca w tym, czym zajmuje się sztuka, po pierwsze ponieważ sztuka służy celom cząstkowym (partykularnym), po drugie ponieważ sztuka osiąga właściwy sobie cel środkami ściśle określonymi. A jednak mówi się o kimś, że wykonuje dzieła sztuki roztropnie, ale tylko na sposób podobieństwa. W

niektórych bowiem sztukach środki do celu nie są wyraźne i pewne, dlatego zachodzi tu potrzeba namysłu naradczego. Jak powiedziano w Etyce9), zachodzi to np. w lecznictwie i w żegludze.

Ad 3. To powiedzenie Mędrca nie oznacza potrzeby poskramiania roztropności, lecz to, że wszystko inne ma być poddane pod miarę wyznaczoną przez roztropność.

Artykuł 5.

CZY ROZTROPNOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ ? (13)

Nie wydaje się, by roztropność była cnotą osobną, ponieważ:

1. Nie podaje się cnót osobnych w ogólnej definicji cnoty. Etyka zaś definiuje cnotę1) jako „sprawność wyboru polegającą na umiarze; miarę wyznacza dla nas rozum według tego, co określiłby mądry człowiek". A ponieważ rozum prawy jest to rozum zgodny z roztropności, jak tego dowiedziono w Etyce2), więc roztropność nie jest cnotą osobną.

2. Mówi Filozof 3): „cnota moralna sprawia prawość działań w osiąganiu celu, natomiast roztropność w środkach do celu. A ponieważ w każdej cnocie musi się używa środków do celu, wobec tego roztropność jest właściwością każde j cnoty; nie jest zatem cnotą osobną.

3. Cnoty osobne mają osobne przedmioty. Otóż roztropność nie ma osobnego przedmiotu, jako że, jak powiedziano w Etyce4), jest ona „prawym rozumem w tym, co należy czynić", a tym są wszystkie dzieła cnót. Pozostawałoby zatem, że roztropność nie jest cnotą osobni.

A jednak jest przeciwnie, ponieważ roztropność jest powszechnie wyodrębniana od innych cnót i między nimi jako odrębna wymieniana. Tak np. Księga Mądrości wyraża się5): „umiarkowania i roztropności uczy, sprawiedliwości i mocy".

Odpowiedź: Ponieważ, jak wiemy6), postać gatunkowa czynów i sprawności zależy od przedmiotu, dlatego jest rzeczą konieczną, by sprawność mająca osobny i od innych odrębny przedmiot, była też odrębną; jeśli zaś sprawność ta jest dobra, jest

osobną cnotą. O odrębności przedmiotu decyduj e nie tylko jego wzgląd materialny, ale także i nawet więcej wzgląd formalny, czego dowiedziono poprzednio7). Jedna bowiem i ta sama rzecz może z różnych powodów być przedmiotem różnorakich sprawności, a nawet różnych władz. Jest jasne, że większe zróżnicowanie przedmiotu jest potrzebne do różnorakości władz niż do zróżnicowania sprawności, ponieważ, jak wiemy8), w jednej władzy mogą być liczne sprawności. Wobec tego o wiele większy wpływ na różnicowanie sprawności ma treść przedmiotu, jako że ta treść wpływa na zróżnicowanie władz.

Należy wobec tego stwierdzić, że roztropność, będąc w rozumie9), jest czymś odrębnym od cnót intelektualnych z powodu materialnej odrębności przedmiotów; ponieważ mądrość, wiedza i pojętność mają za przedmiot byty i zasady konieczne, natomiast sztuka i roztropność mają za przedmiot byty przygodne. Roztropność jednak różni się od sztuki tymże o ile przedmiotem sztuki są rzeczy do zrobienia w materii zewnętrznej, jak dom, nóż itp., roztropność ma za przedmiot czyny dokonujące się wewnątrz czyniącego człowieka; była o tym mowa poprzednio10). Natomiast od cnót moralnych roztropność różni się tym, że jest we władzy poznawczej, podczas gdy cnoty moralne we władzy dążeniowej.

Stąd wniosek oczywisty, że roztropność jest cnotą osobną, od innych cnót odrębną.

Ad 1. Definicja, o jakie j tu mowa, odnosi się tyko do cnót moralnych., a nie do cnoty w ogóle. Jest prawd, że żadna cnota moralna nie działa bez intelektualnego przewodnictwa roztropności. I cnota moralna i roztropność mają tę samą wspólną materię. Mianowicie cnota moralna ma za przedmiot siły uczestniczce w rozumie, a jest cnotą dzięki temu, ze korzysta z intelektualnej cnoty roztropności.

Ad 2. Rozumowanie to wskazuj e tylko, że roztropność jest pomocna dla wszystkich cnót i działa we wszystkich. Nie dowodzi to jednak wcale, że nie jest cnotą osobną, Nic przecież nie szkodzi to, że w jakimś rodzaj u jest jakiś gatunek, który działa we wszystkich gatunkach tego samego rodzaju, jak to zachodzi w słońcu, które w swoisty sposób wywiera wpływ na wszystkie ciała, ale przy tym pozostaje sobą.

Ad 3. Jest prawd, że czynności są materią roztropności. Są one bowiem przedmiotem rozumu pod względem prawdy. Niemnie j jednak są one materią cnót

moralnych, ponieważ są przedmiotem siły dążeniowej pod względem zawartego w nich dobra.

Artykuł 6.

CZY ROZTROPNOŚĆ DOSTARCZA CNOTOM MORALNYM CELU ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Roztropność jest w rozumie, zaś cnota moralna w sile dążeniowej, wobec tego stosunek roztropności do cnót moralnych wydaje się być taki sam, jak stosunek rozumu do sił dążeniowych. A ponieważ rozum wyznacza cel zdolności dążeniowej, więc roztropność wyznacza cel cnotom moralnym.

2. Człowiek przewyższa rzeczy bezrozumne właśnie rozumem, w innych zaś rzeczach jest na tym samym co one poziomie. Z tego wniosek, że stosunek rozumu do innych części człowieka jest taki, jak stosunek człowieka do stworzeń bezrozumnych. Otóż, według tego, co powiedziano w Polityce1), człowiek, jest dla tych stworzeń celem; podobnie też inne części człowieka są podporządkowane rozumowi jako celowi. A ponieważ, jak powiedziano w artykule 2, roztropność jest to „sprawność rozpoznania w czynnościach, które mają być wykonane", więc też wszystko, co ma być, czynione, podporządkowane jest roztropności jako celowi. Z tego wniosek, że roztropność wyznacza cele wszystkim cnotom moralnym.

3. Jest właściwością cnoty, sztuki i władzy mających cel za przedmiot, że kierują innymi cnotami czy sztukami, które mają za przedmiot środki do celu. A ponieważ roztropność kieruje innymi cnotami moralnymi i im nakazuje, więc też nadaje im cel.

Coś przeciwnego jednak twierdzi Filozof w Etyce2): „cnota moralna czyni prawym zamierzenie celu, zaś roztropność wprowadza prawość w tym co do celu prowadzi". Z tego wniosek, że rola roztropności nie polega na wyznaczaniu cnotom moralnym celu, lecz należy do nie j zarządzanie w sferze środków do celu.

Odpowiedź: Celem cnót moralnych jest dobro ludzkie. Zaś według Dionizego3), „dobro ludzkiej duszy polega na zgodzie z rozumem”. Stąd z konieczności cele cnót moralnych są z założenia w rozumie.
W rozumie spekulatywnym są pewne zasady same przez się i bezpośrednio oczywiste; tych dotyczy pojętność intuicyjna (intellectus), oraz zawarte w tych zasadach wnioski, będące przedmiotem wiedzy. W rozumie zaś praktycznym są wrodzone pewne zasady same przez się znane; tymi są cele cnót moralnych. Cel bowiem jest tym w dziedzinie działań, czym w dziedzinie myśli teoretyczne j są zasady podstawowe, jak tego już parokrotnie dowiedziono4). Są też w praktycznym rozumie zawarte pewne prawdy jako wnioski, a tymi są środki do celu, do których poznania dochodzimy poprzez znajomość celów. Tu występuje rola roztropności, polegająca: na zastosowywaniu zasad powszechnych do poszczególnych wniosków w dziedzinie działań. Stąd wniosek, że do roztropności należy nie stawianie cnotom moralnym celu, lecz tylko rozporządzanie co do środków do celu.

Ad 1. Cnotom moralnym wyznacza cele wrodzony rozum, noszący nazwę prasumienia (14), o czym była już mowa wyżej5). Nie należy to do roztropności z powodów, jakie dopiero co podaliśmy w odpowiedzi.

Ad 2. Odpowiedź jest jasna na podstawie tego, co zostało powiedziane.

Ad 3. Cel nie należy do cnót moralnych w tym znaczeniu, jakoby one miały go dostarczać, lecz dlatego, że dążą do celu wyznaczonego przez wrodzony rozum (15). Roztropność spełnia tu rolę pomocniczą, która polega na przygotowaniu im dróg przez dostarczenie środków do celu. Z tego wniosek, że roztropność stoi wyżej niż cnoty moralne i daje im rozruch; natomiast roztropności daje rozruch prasumienie, podobnie jak pojmowanie (czy rozumienie) zasad podstawowych prowadzi do wiedzy.

Artykuł 7.

CZY ROLA ROZTROPNOŚCI POLEGA NA ZNAJDOWANIU MIARY W CNOTACH MORALNYCH? (16)

Wydaje się, że nie należy do roztropności znaj dywanie miary w cnotach moralnych, ponieważ:

1. Postępowanie według miary jest celem cnót moralnych. A ponieważ, jak wykazano w artykule poprzednim, roztropność nie wyznacza cnotom moralnym celu, wobec tego nie wynajduje też dla nich miary.

2. Co jest samo ze siebie nie wydaje się mieć przyczyny, lecz samo jest własną przyczyn, ponieważ cokolwiek jest, jest dzięki swej przyczynie. Lecz być w mi erze jest właściwością cnoty moralne i z jej natury, jak to wynika z tego, co powiedziano w artykule 5. Zatem roztropność nie daj e miary cnotom moralnym.

3. Roztropność działa na sposób działania rozumu. Otóż cnota moralna dąży do miary na sposób natury, co wyraził Cycero, mówiąc1): „cnota jest sprawnością z natury rzeczy zgodną z rozumem". Zatem roztropność nie daje jej miary.

Temu sprzeciwia się to, co wyżej powiedziano w definicji cnoty moralnej2), że „polega na umiarze, miarę wyznacza dla nas rozum według tego, co określi mądry człowiek".

Odpowiedź: Celem każdej cnoty moralnej jest dostosowanie do prawego rozumu. Umiarkowanie zamierza bowiem, by człowiek nie odwrócił się od rozumu pod wpływem żądz, a męstwo, by od prawego sądu nie odwróciło go tchórzostwo lub zuchwalstwo. Cel ten jest człowiekowi wyznaczony przez przyrodzony rozum, który każdemu człowiekowi wskazuje, by działał zgodnie z rozumem.

Natomiast jak i czym człowiek osiągnie w konkretnym działaniu miarę rozumu, należy do roztropności. Chociaż bowiem osiągnięcie miary jest zadaniem cnoty moralnej, to jednak miarę tę znajduje się dzięki należytemu rozrządzeniu w dziedzinie środków do tego celu.

Ad 1. Odpowiedź na ten zarzut jest jasna w świetle tego co powiedziano.

Ad 2. Naturalny czynnik działający sprawia, by forma była w materii, ale nie on sprawia, by to, co jest tej formie wrodzone z nią się zgadzało; podobnie roztropność stanowi miarę w namiętnościach i działaniach, lecz nie ona sprawia, by cnota szukała odpowiadającej jej miary.

Ad 3. Jest prawdą, że cnota moralna zamierza dojście do miary w sposób naturalny, ale ponieważ miara nie we wszystkim znajduje się w jednaki sposób, dlatego skłonność naturalna, która działa zawsze w jednaki sposób, tu nie wystarcza, lecz potrzebna jest działalność właściwa roztropności. (17)

Artykuł 8.

CZY NAKAZYWANIE JEST GŁÓWNĄ CZYNNOŚCIĄ ROZTROPNOŚCI ?

Nie wydaje się, by nakazywanie było głównym aktem roztropności, ponieważ

1. Nakazywanie dotyczy czegoś dobrego, co należy wykona. Otóż Augustyn uważa1), że aktem roztropności jest „ustrzec się zasadzek”.

2. Filozof mówi2), że „człowiek roztropny dobrze radzi”. Otóż, jak wiemy3), radzenie dobrze i nakazywanie to dwie od siebie różne czynności.

3. Nakazywanie czy zarządzanie należy do woli, bo jej przedmiotem jest dobro i ona to powoduje ruch we wszystkich władzach ducha. Otóż roztropność jest nie w woli, lecz w rozumie, a więc nie do niej należy nakazywanie.

Z drugiej jednak strony Filozof mówi4), że „roztropność jest czymś, co nakazuje”.

Odpowiedź: Jak już powiedziano5), roztropność to prawość rozpoznania w czynnościach, które mają być dokonane, Jeśli tak jest, to ta czynność będzie czymś w roztropności głównym, która jest główną czynności rozumu w dziedzinie czynów. W rozumie tym są trzy takie czynności. Pierwszą jest namysł naradczy; oznacza to znajdywanie, ponieważ namysł naradczy jest poszukiwaniem, jak tego wyżej dowiedziono6). Drugą jest czynność osądzania tego co zostało znalezione; dokonuje

tego rozum spekulatywny. Wszakże rozum praktyczny, którego zadaniem jest dzieło, idzie dalej. I tu zachodzi trzecia czynność, polegająca na nakazie, który jest zastosowaniem do dzieła tego, co już zostało znalezione i osądzone. Ta właśnie czynność jest bardziej niż dwie poprzednie bliska celu, jakiemu służy rozum praktyczny; w konsekwencji jest główną, czynności tegoż rozumu, a więc i roztropności. (18) Biorąc pod uwagę sztukę, jej doskonałość polega na osądzie, a nie na nakazywaniu, dlatego za lepszego artystę uważa się tego, kto w swym dziele popełnia błąd rozmyślnie, niż gdy to zrobi niechcąco; w pierwszym bowiem wypadku jego sąd jest poprawny, w drugim wadliwy. W roztropności zaś jest przeciwnie. Jak bowiem to stwierdzono w Etyce7), bardziej nieroztropnym jest, kto grzeszy rozmyślnie, jako że tu zachodzi wadliwość w głównym akcie roztropności, a więc w nakazie, niż kto grzeszy nierozmyślnie.

Ad 1. Czynność roztropności rozciąga się zarówno na osiąganie dobra jak i na strzeżenie się przed złem. A jednak Augustyn nie odnosi powiedzenia „ustrzec się zasadzek" do roztropności jako jej czynności głównej, lecz zwraca tu uwagę na fakt, że tej czynności roztropność nie będzie spełniała w niebie.

Ad 2, Nie ma wątpliwości, że dobroć w naradczym namyślaniu się jest potrzebna, by to, co dobrze zostało znalezione, zostało zastosowane do działania. I dlatego waśnie nakazywanie jest właściwością roztropności, jako że ona dobrze radzi.

Ad 3. Jest prawd, że powodowanie ruchu, absolutnie rzecz biorąc, należy do woli. Lecz trzeba pamiętać, że nakazywanie oznacza ruch celowy, i z tego względu należy do rozumu jako jego czynność, o czym zresztą była już mowa wyżej8).

Artykuł 9.

CZY Z ROZTROPNOŚCIĄ ŁĄCZY SIĘ TROSKILWOŚĆ ?

Nie wydaj e się, by tak, ponieważ:

1. Troska wnosi pewien niepokój. Według definicji Izydora1) bowiem, „troskliwym nazywamy człowieka zaniepokojonego”. Otóż niepokój jest ruchem zaburzeniowym w sile dążeniowej, a wobec tego także zatroskanie. Natomiast roztropność jest nie w sile dążeniowej, lecz w rozumie, o czym była mowa w artykule 1. Zatem troskliwość nie łączy się z roztropnością.

2. Zatroskanie wydaje się być zaprzeczeniem pewności. Tak np. Samuel powiedział do Saula2): „a o oślice, któreś dziś trzeci dzień stracił, nie frasuj się, bo się znalazły”. A ponieważ roztropność dotyczy pewności, bo jest cnotą umysłu, wobec tego troska raczej jest przeciwstawieniem roztropności niż czymś do nie j należącym.

3. Według Filozofa 3), „człowieka wielkodusznego cechuje niewzruszony spokój ", co zdaje się wyklucza u niego zatroskanie. A ponieważ roztropność nie przeciwstawia się wielkoduszności, bo, jak stwierdzono w księdze De praedicamentis4): „dobro nie wyklucza dobra”, wobec tego nie wydaje się, by troska łączyła się z roztropnością.

Jednakże coś przeciwnego wyraził w swym liście Piotr mówiąc5): „Bądźcie roztropni i czuwajcie na modlitwach”. A ponieważ czujność jest tym samym co troska, wobec tego troska jest czymś, co się łączy z roztropności.

Odpowiedź: Według Izydora6), sowo troskliwość oznacza obrotność ducha, żwawo i szybko biorącego się do tego, co należy czynić w danych okolicznościach. Otóż to właśnie jest cechą roztropności, jako że do niej głównie należy nakazywać uczynienie tego, co zostało znalezione i rozsądzone. Dobrze to określa Filozof mówiąc7): „O ile namysł naradczy powinien być powolny, to wykonanie tego, co zostało zdecydowane. powinno być szybkie”. Z tego wniosek, że troskliwość jest cechą własną roztropności. Wyjaśnia to Augustyn w słowach8): „człowiek roztropny nie może się lenić, lecz ma być czujny, bo inaczej padnie na skutek chytrze wkradającej się złej myśli”.

Ad 1. Jest prawd, że troska jako wzruszenie uczuciowe pochodzi od siły dążeniowej, ale istota troski, o jakiej tu mowa, polega na powstawaniu i działaniu na rozkaz i pod kierownictwem rozumu.

Ad 2. Według Filozofa9), „pewność nie jest taka sama we wszystkim, lecz w każdej materii inna”. A ponieważ materią roztropności są pojedyncze wydarzenia w ludzkich działaniach, pewność będąca właściwością roztropności nie może być tak zupełna, by nigdy człowiek nie był choć trochę zaniepokojony, a więc i zatroskany.

Ad 3. Mówi się o człowieku wielkiego ducha, że jest ociężały i spokojny, nie w znaczeniu, że o nic się nie troszczy, lecz że nie troszczy się przesadnie o zbyt wiele rzeczy. Jest on pewny wielu rzeczy na sposób właściwy. Nadmierna troska jest wynikiem przesadnego lęku i nieufności. Jak bowiem powiedziano przy omawianiu namiętności i lęku10), bo jaźń pcha człowieka do zaradności. (19)

Artykuł 10.

CZY ROZTROPNOŚĆ ROZCIĄGA SIĘ TAKŻE NA KIEROWANIE INNYMI LUDŹMI?

Wydaje się, że roztropność dotyczy tylko kierowania sobą, a nie kierowania innymi, ponieważ:

1. Według Filozofa1), cnotą dotyczącą dobra społecznego jest sprawiedliwość, która jest czym innym niż roztropność.

2. Roztropnym wydaj e się być ten, kto szuka dobra i sprawia je dla siebie, A ponieważ dość często ludzie zajęci dobrem społeczeństwa zaniedbują własne, wobec tego nie są roztropnymi.

3. Cnoty moralne umiarkowania i męstwa dotyczą tylko dobra indywidualnego, a wobec tego także roztropność, która przecież jest cnotą moralną.

Z drugiej jednak strony Pan Jezus powiedział2): „Który mniemasz jest sługa wierny i roztropny, którego postanowił pan jego nad czeladzią swoją”.

Odpowiedź: Jak stwierdza Filozof3), według niektórych myślicieli, roztropność zajmuje się tylko dobrem osobistym, a nie rozciąga się na dobro społeczeństwa. Wychodzili oni z założenia, że człowiek ma zajmować się tylko dobrem własnym i niczym innym. Ten jednak pogląd jest sprzeczny z miłością, która, jak mówi Apostoł4), „nie szuka swego". Mówiąc zaś o sobie, tenże Apostoł stwierdza5): „nie szukając, co mnie pożyteczne jest, ale co wielu, aby byli zbawieni". Co więcej, zdanie tych myślicieli jest sprzeczne z prawym rozumem, który wyrokuje, iż dobro społeczne jest wyższego rzędu niż tylko osobiste dobro jednostki. Wobec tego, ponieważ rolą roztropności jest dobrze zaradza, rozsądzać i nakazywać w dziedzinie tego, czym osiąga, się cel, jest oczywiste, że ze swe j istoty roztropność dotyczy nie tylko prywatnego dobra jednostki. lecz także dobra wspólnego społeczności.

Ad 1. Filozof ma tu na myśli cnoty moralne. Każda cnota moralna odnosząca się do dobra społeczeństwa nosi nazwę sprawiedliwości prawnej, zaś roztropność tego rodzaju nosi nazwę roztropności politycznej. Stosunek roztropności politycznej do sprawiedliwości prawnej jest taki, jak roztropności indywidualnej do indywidual-ne cnoty moralnej.

Ad 2. Kto służy dobru społecznemu, służy w konsekwencji dobru osobistemu. Wskazują na to dwa powody. Po pierwsze, nie może być dobra własnego bez dobra społecznego rodziny, miasta czy państwa. Dobrze to wyraził Valerius Maximus6) o starożytnych Rzymianach, że „woleli być biedakami w państwie bogatym niż bogaczami w biednym". Po drugie, człowiek jest częścią rodziny, miasta itd., wobec tego musi patrzeć na to, co dobre dla niego, z punktu roztropnego widzenia dobra społeczności, ponieważ dobro układu części mierzy się ich stosunkiem do całości. Trafnie wyraził cię o tym Augustyn w zdaniu7) „wszelka część nie zharmonizowana z całością, do której należy, jest brzydka".

Ad 3. Nawet cnoty umiarkowania i męstwa mogą odnosić się do dobra społecznego; stąd też, jak powiedziano w Etyce8), prawodawstwo może nakazywać czyny obu tych cnót. Tym więcej zatem, może nakazywać roztropność i sprawie-dliwość, które są w rozumowych władzach człowieka, bezpośrednio zdolne pojąć sprawy społeczne, jako że wadze zmysłowe mogą odnosić się tylko do rzeczy poszczególnych. (20)

Artykuł 11

CZY ROZTROPNOŚĆ OSOBISTA JEST TĄ SAMĄ CNOTĄ CO I ROZTROPNOŚĆ ROZCIĄGAJĄCA SIĘ NA DOBO SPOŁECZNE?

Wydaje się, że roztropność osobista jest tą samą cnotą co i roztropność społeczna, ponieważ:

1. Według Filozofa1), „polityka i roztropność są tą samą sprawności, choć każda z nich działa gdzie indziej". Wobec tego roztropność dotycząca dobra prywatnego jest ta sama co roztropność dotycząca dobra społecznego.

2. Według Filozofa2), „cnota dobrego człowieka jest ta sama, co cnota dobrego rządcy". Otóż polityczna roztropność jest cechą najbardziej właściwą dla rządzących, których zadaniem jest dbałość o dobro społeczne. A ponieważ roz-tropność jest cechą dobrego człowieka, dlatego widoczne jest, że roztropność polityczna i indywidualna są identyczne.

3. Dobro osobiste, którym zajmuje się roztropność zwykła, jest podporządkowane dobru społeczeństwa, którym zajmuje się roztropność polityczna. Wobec tego obie te roztropności są tym samym.

Jednakże zachodzi różnica między umiejętnością polityczną, służącą dobru społeczności państwowej, a umiejętnością w sprawach rodziny czy osobistych; ekonomia społeczna czy polityczna ma odmienną materię i inne metody niż ekonomia rodzinna czy osobista. Ta waśnie odrębność materii powoduje także odrębność roztropności politycznej od prywatnej

Odpowiedź: Jak już wiemy3), różnica między sprawnościami, zależy od formalnej różnicy zachodzącej między ich przedmiotami. Wzgląd zaś formalny powodujący różnicę w sprawnościach mających za przedmiot cel zależy, jak tego dowiedziono wyżej4), od celu. Dlatego z konieczności różnice między sprawnościami zależą od różnicy w celach. Otóż cele takie jak dobro własne jednostki, dobro rodziny, dobro miasta i dobro państwa, są to cele różne, a wobec tego z konieczności różne też będą roztropności odnoszące się do każdego z tych celów. Mamy więc roztropność

zwykłą, dotyczącą dobra własnego jednostki, roztropność ekonomiczną, czyli domową, mającą za cel dobro wspólne domu, czyli rodziny, oraz polityczną, odnoszącą się do społecznego dobra miasta czy państwa.

Ad 1. Filozof wcale nie zamierzał tu powiedzieć, że roztropność polityczna jest w samej rzeczy tą samą sprawności co inne typy roztropności; stwierdzi tylko jej tożsamość z roztropnością odnoszącą się do dobra społeczeństwa. Roztropność polityczna jest roztropności, bo zawiera w sobie treść właściwą dla roztropności w ogóle, będąc prawowitym rozpoznaniem w dziedzinie czynności, a nazywa się polityczną, bo jej przedmiotem jest dobro społeczne.

Ad 2. Filozof wyraził się w tym samym miejscu, że „właściwością dobrego człowieka jest to, że jest w stanie dobrze rządzić i dobrze stosować się do zarządzeń. Z tego wniosek, że w cnocie dobrego człowieka jest również zawarta cnota dobrego rządcy. A jednak cnota rządzącego jest gatunkowo różna od cnoty podległego, tak samo jak cnoty mężczyzn i kobiet są gatunkowo odmienne.

Ad 3. Jest prawd, że różnica w celach sobie podporządkowanych powoduje różnicę gatunkowa sprawności; bo przecież sprawność dowodzenia wojskiem i sprawność administracji cywilnej są gatunkowo różne, choć pierwsza jest podporządkowana drugiej. I podobnie, choć dobro jednostki jest podporządkowane dobru społeczeństwa, to jednak dla obu celów są gatunkowo różne sprawności. Natomiast podporządkowanie w celach powoduje podporządkowanie w sprawnościach, tak że sprawność służąca osiąganiu celu ostatecznego jest naczelna i nakazuje innym sprawnościom. (21)

Artykuł 12

CZY ROZTROPNOŚĆ POLITYCZNĄ MAJĄ TAKŻE PODWŁADNI, CZY TEŻ TYLKO RZĄDZĄCY? (22)

Wydaj e się, iż roztropność mają tylko rządcy, a nie mają jej podwładni, ponieważ:

1. Według Filozofa1), „sami tylko rządzący mają roztropność jako cechę im właściwą, natomiast inne cnoty mają zarówno rządzący jak podwładni. Podwładni nie mają roztropności, a w je j miejsce maj ą prawdziwe zdanie".

2. Powiedziano w Polityce2), że „sługa nie ma nad czym i czym zastanawia się". A ponieważ roztropność sprawia, że człowiek dobrze zastanawia się, jak powiedziano w Etyce3), wobec tego nie należy się ona sługom czy podwładnym.

3. Jak powiedziano w artykule 8, roztropność jest cechą nakazywania. A ponieważ nakazywanie należy do rządzących, a nie do podwładnych, wobec tego roztropność mają tylko rządzący, a nie mają jej podwładni.

Z drugiej jednak strony Filozof mówi4) o dwu rodzajach roztropności politycznej. Pierwsza stanowi prawo i z tego powodu jest właściwością rządzących; druga zaś nosi wspólne miano polityki, a polityka dotyczy czynności szczegółowych. A ponieważ dokonywanie poszczególnych czynności w państwie należy także do podwładnych, wobec tego jest. ona nie tylko u rządzących, ale także u podwładnych.

Odpowiedź: Roztropność jest w rozumie, zaś kierowanie i rządzenie jest rzeczą rozumu. Dlatego każdy człowiek przez to i o ile uczestniczy w kierownictwie i rządzeniu, o tyle ma mieć roztropność. Jest tu rzeczą jasną, że podwładny jako taki i sługa jako taki nie mają kierować i rządzić, lecz być kierowanymi i rządzonymi. Z tego powodu i względu roztropność nie jest cnotą sługi jako sługi i podwładnego jako takiego. Jednakże, ponieważ każdy człowiek z tego tytułu, że ma rozum, w pewnym stopniu i znaczeniu bierze udział w rządzeniu swym rozumem, i w tym za-kresie ma mieć roztropność polityczną. Z tego zaś wynika, że roztropność jest zarówno w

rządzącym, ale „na sposób sztuki architektonicznej”, jak powiedziano w Etyce4), jak i w podwładnych, u których jest „na sposób sztuki rękodzielniczej”, wykonawczej .

Ad 1. Te sowa Filozofa oznaczają tylko to, że roztropność nie jest cnotą podwładnego jako takiego.

Ad 2. Sługa czy wykonawca jako taki ma tylko wykonać, ale jako człowiek obdarzony rozumem ma posługiwał się rozumem i zastanawiać się nad wykonaniem zleconego mu dzieła.

Ad 3. Roztropność służy nie tylko do rozkazywania innym, lecz także sobie, bo rozum Nakazuje niższym siłom w człowieku.

Artykuł 13

CZY ROZTROPNOŚĆ MOŻE BYĆ W GRZESZNIKU?

1. Wydaje się, że tak. Mówi bowiem Pan Jezus1): „Synowie tego świata roztropniejsi są w rodzaju swoim niż synowie światłości”. Otóż synowie tego świata to grzesznicy, a wobec tego grzesznicy mogą być roztropni.

2. Wiara jest cnotą wyższego rzędu niż roztropność. Zatem wiara może być w grzesznikach, a wobec tego także i roztropność.

3. Według Etyki2), „najważniejszą czynnością roztropności jest dobrze radzić”. Otóż wielu grzeszników jest dobrymi w radzie. Z tego wniosek, że wielu grzeszników posiada roztropność.

Z drugiej jednak strony Filozof wyraża się3): „nie jest możliwe, by człowiek roztropny nie był zarazem dobry”. A ponieważ żaden grzesznik nie jest dobrym, zatem żaden grzesznik nie jest roztropny.

Odpowiedź: Wszystko zależy tu od tego, jak pojmuje się roztropność. Jest bowiem roztropność fałszywa, czyli cecha zła podobna do roztropności. Roztropnym jest człowiek, który dobrze stosuje czynności dla osiągnięcia dobrego celu. Jeśli zatem ktoś ma na oku cel zły i dla jego osiągnięcia używa środków, którymi może go osiągnąć, jego roztropność jest fałszywa, jako że to, co sobie założył jako cel, nie jest

dobrym prawdziwie, lecz tylko wydaj e się dobrym. Tak na przykład mówimy, że jakiś złoczyńca jest „dobrym” złoczyńcą, np. złodziejem, ponieważ przez podobieństwo do dobrych ludzi jest on roztropnym w stosowaniu dróg do celu, ale złego. O takie j to roztropności wyraża się Apostoł4): „roztropność ciała to śmierć”.

Jest też roztropność prawdziwa, ale niepełna. Jest prawdziwa, bo wynajduje właściwe drogi do celu rzeczywiście dobrego. Jest jednak niepełna z dwu powodów. 1. Jeśli dobro, jakie przyjmuje za cel, nie jest wspólnym celem całości ludzkiego życia, lecz jakiegoś specjalnego działu życia. Np. gdy ktoś wynajduje drogi stosowne w kupiectwie lub żeglarstwie, jest roztropnym kupcem lub żeglarzem. 2. Jeśli zawodzi w swym głównym akcie, np. gdy kto dobrze radzi i poprawnie rozsądza, nawet w tym, co dotyczy całości życia, ale zawodzi w skuteczności nakazu.

Trzecia roztropność jest zarówno prawdziwa jak i pełna, bo poprawnie radzi, rozsądza i nakazuje w tym, co dotyczy celu całości życia. I ta tylko jest wprost roztropnością. (23)

Otóż taka roztropność nie może mieć miejsca w grzesznikach. Pierwsza, fałszywa, jest tylko u grzeszników. Drugą, rzeczywistą, ale niepełną, mogą mieć i dobrzy i źli, zwłaszcza jeśli jest niepełna z powodu wąskości celu, ponieważ niepełna z powodu wadliwości w głównej czynności jest tylko u złych.

Ad 1. Te sowa Pana Jezusa odnoszą się do pierwszego typu roztropności. Dlatego nie powiedział po prostu, że są roztropni, lecz że są roztropni „w rodzaj u swoim”.

Ad 2. Istota wiary polega tylko na poznaniu, ale nie na poprawności woli w stosunku do dobrych uczynków. Natomiast roztropność polega na porządku dążeń, a to z dwu powodów. 1. Ponieważ podstawą roztropności są cele działań, które człowiek poprawnie ocenia dzięki usprawnieniom dostarczonym przez cnoty moralne, które powoduje prawość dążeń; dlatego, jak już to powiedziano gdzie indziej5), nie ma roztropności bez cnót moralnych. 2. Ponieważ roztropność jest czymś nakazującym poprawne działania, co nie może się obejść bez uporządkowania w dziedzinie sił dążeniowych. Stąd też, choć wiara jest czymś od roztropności wyższym pod względem przedmiotu, to jednak treścią swą roztropność skuteczniej stawia opór grzechowi, który przecież ma swe źródło w zaburzeniu porządku w woli. (24)

Ad 3. Oczywiści, grzesznicy mogą sobie radzić, jeśli chodzi o cel zły lub w jakichś poszczególnych sprawach życia. Natomiast w sprawach dobrego celu całości życia nie są w pełni zaradni, ponieważ rady nie doprowadzają do skutku. Nie ma więc w nich roztropności, bo ta prowadzi tylko do dobra. Co w nich jest, to, według Filozofa6), przyrodzona przemyślność w dobrym lub złym, lub przebiegłość, która odnosi się do zła, a którą nazwaliśmy roztropnością fałszywą lub roztropnością ciała.

Artykuł 14

CZY WSZYSCY LUDZIE W STANIE ŁASKI MAJĄ ROZTROPNOŚĆ?

1. Nie wyda je się, by wszyscy ludzie będący w stanie łaski mieli roztropność, bo przecież aby być roztropnym, potrzebna jest jakaś przemyślność, dająca rozgarnięcie w tym, co należy czynić, a wielu ludziom mającym łaskę brak tej przemyślności.

2. Jak już powiedziano1), człowiek roztropny potrafi dobrze radzić. Otóż wielu ludzi mających łaskę to ludzie niezaradni i muszą kierowa się radą innych.

3. Stwierdza Filozof2): „ jest dowiedzione, iż młodzieży brakuje roztropności”, a przecież wielu z nich ma łaskę.

Z drugiej jednak strony nikt nie ma łaski, jeśli nie jest cnotliwy. I znowu nikt nie może być cnotliwy bez roztropności. Wyraził to Grzegorz3) „jeśli cnoty w zdążaniu do celu nie działają roztropnie, nie mogą być cnotami”. Zatem wszyscy ludzie mający łaskę mają też roztropność.

Odpowiedź: Z konieczności rzeczy cnoty są tak między sobą powiązane, że nie można mieć jedne j cnoty pełnej bez wszystkich innych; tego dowiedziono już poprzednio4). Kto ma łaskę uświęcającą, ma równocześnie nadprzyrodzoną miłość, a zatem z konieczności i inne cnoty. A ponieważ, jak dowiedziono w artykule 4, roztropność jest cnotą, wobec tego musi posiadać także roztropność.

Ad 1. Przemyślność jest dwojaka. Jedna wystarcza do dokonania tego, co jest konieczne do zbawienia, i ta została dana każdemu mającemu łaskę, o czym wyraża

się Apostoł Jan5): „pomazanie Jego uczy was o wszystkim”. Jest jednak i druga, pełniejsza przemyślność, dzięki której człowiek zdobywa dla siebie i dla innych nie tylko to, co konieczne do zbawienia, ale także wiele rzeczy potrzebnych w ludzkim życiu. I ta przemyślność nie jest we wszystkich mających łaskę.

Ad 2. Ludzie pobożni, ale prostaczkowie, potrzebują rady drugich dla pokierowania sobą, ale są na tyle roztropni dzięki łasce, że widząc własną niezaradność szukają rady u innych ludzi; potrafią znaleźć doradcę i odróżnić radę dobrą od złej. (25)

Ad 3. Trzeba tu odróżnić roztropność nabytą od darmo danej. Nabyta powstaje drogą ćwiczenia; dlatego, jak powiedziano w Etyce6), „dla jej zrodzenia potrzeba doświadczenia i czasu”. Taka roztropność nie może być u młodzieży, ani jako sprawność ani jako czynność. Natomiast roztropność darmo dana powstaje w człowieku drogą wlania przez Boga. Stąd to nowo ochrzczone niemowlęta, choć nie mają jeszcze użycia rozumu, mają roztropność jako sprawność, choć w stanie nieczynnym. Podobnie jest z ludźmi pozbawionymi możności użycia rozumu.
U dzieci, które już doszły do używania rozumu, roztropność wlana jest już czynna w sprawach koniecznych do zbawienia. Jeśli zaś ją ćwiczą, zasługują na jej wzrost aż do stopnia pełności, podobnie jak to jest z innymi cnotami. Stąd Apostoł mówi7): „doskonałych jest twardy pokarmy tych, którzy przez przyzwyczajenie mają wyćwiczone zmysły do rozeznania dobrego i złego” .

Artykuł 15

CZY ROZTROPNOŚĆ JEST NAM WRODZONA?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Według Filozofa1), co jest potrzebne do roztropności, a więc zdolność rozsądku, przezorność (synesis et gnome) i inne, jest nam wrodzone, czego nie można powiedzieć o zdolnościach należących do mądrości spekulatywnej .

2. Zmiany zachodzące w człowieku z jego wiekiem są czymś naturalnym. Otóż roztropność jest następstwem wieku człowieka, co stwierdza Joba2): „w starych jest mądrość, a w drugim wieku roztropność”. Wobec tego roztropność jest cechą wrodzoną.

3. Jak stwierdza Filozof3), zwierzęta mają wrodzoną im swoistą roztropność. Wobec tego tym więcej winien j ją mieć człowiek.
Z drugiej jednak strony Filozof twierdzi4), że „cnotę poznawczą nabywamy i ją w sobie powiększamy przede wszystkim drogą wychowania, do czego potrzeba doświadczenia i czasu”. A ponieważ, jak powiedziano w artykule 4, roztropność jest cnotą poznawczą, wobec tego nie jest nam wrodzona, lecz nabywamy ją nauką i doświadczeniem.

Odpowiedź: Jak już wiemy5), roztropność zawiera w sobie znajomość powszechnych norm moralnych postępowania, do którego człowiek roztropny te zasady zastosowuje. Jeśli chodzi o znajomość zasad ogólnych, to z roztropnością ma się rzecz tak samo jak z wiedzą spekulatywną, bo w obu znajomość ta jest wrodzona, jak wiemy z artykułu 6. Z tą jednak różnic, że powszechne zasady roztropności są bardziej z naturą człowieka związane, ponieważ, jak zauważa Filozof6), „życie spekulatywne jest wyższego rzędu niż zwykłe życie ludzkie”. Natomiast inne zasady ogólne; tak rozumu spekulatywnego jak praktycznego, które są pochodne, nie są znane z natury, lecz trzeba je znaleźć drogą własnego doświadczenia lub uczenia się.

Jeśli zaś chodzi o znajomość poszczególnych celów działań, należy tu rozróżnić : działanie dotyczy albo celu albo tego, co doń prowadzi, Otóż prawowite cele życia ludzkiego są ustalone, dlatego, jak dowiedziono poprzednio7), niektórzy ludzie mają wrodzone jakie siły skłaniające ich do prawowitych celów, w wyniku czego mają też wrodzony zdrowy sąd o tych celach. Rzecz ma się inaczej w dziedzinie środków do celu. Te środki, biorąc pod uwagę sprawy ludzkie, nie są wy-znaczone i uprzednio ustalone; są one bardzo różne, w zależności od osób i okoliczności. Stąd też, chociaż wrodzone skłonności zdążają zawsze do czegoś określonego, to jednak znajomość tego, co należy czyni, by cel osiągnąć, nie może być człowiekowi wrodzona. Prawdą jest jednak, że niektórzy ludzie maj ą większą niż inni zdolność orientacyjną w tych rzeczach, co również zachodzi w znajdywaniu wniosków w wiedzy spekulatywnej.

Zatem, ponieważ roztropność dotyczy nie celów, lecz czynności docelowych (patrz o tym artykuł 6), dlatego nie jest ona czymś wrodzonym.

Ad 1. Filozof ma tu na myśli tylko wrodzone dyspozycje do roztropności mającej na uwadze cele, a nie roztropność w ścisłym znaczeniu. Dlatego też nie wymienia przy tym zaradności (radność), dotyczącej dróg do celu.

Ad 2. Roztropność jest większa u ludzi starych nie tylko z racji dyspozycji naturalnych, a więc dzięki uspokojeniu się w nich uczuciowości, lecz także dzięki wieloletniemu doświadczeniu.

Ad 3. Zwierzęta nie potrzebują zastanawiania się nad znalezieniem dróg do celu, ponieważ drobi te są w nich z góry zdeterminowane. Dlatego, jak widzimy, wszystkie zwierzęta tego samego gatunku działają w podobny sposób. Inaczej jest z człowiekiem. Ma on rozum, dzięki któremu poznaje zasady i byty powszechne, które następnie ma zastosować do nieokreślonej ilości wypadków szczegółowych, co wyklucza determinizm spotykany u zwierząt. (26)

Artykuł 16

CZY MOŻNA UTRACIĆ ROZTROPNOŚĆ DROGĄ ZAPOMNIENIA?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Wiedza, której przedmiotem są byty konieczne, jest przeświadczeniem o wiele pewniejszym niż roztropność, mająca za przedmiot czynności, które mogą się zdarzyć lub nie. Otóż, ponieważ wiedzę można zapomnieć, zatem tym więcej roztropność.

2. Według Filozofa1), „cnota powstaje i psuj e się przez to samo, ale przeciwnie dokonane”. Do powstania zaś roztropności konieczne jest doświadczenie, które jest owocem zapamiętania wielu rzeczy, jak powiedziano na początku Metafizyki. A ponieważ przeciwstawieniem pamięci jest zapomnienie, wobec tego jest widoczne, że roztropność można utracić przez zapomnienie.

3. Nie może był roztropności bez znajomości bytów powszechnych. A ponieważ tę znajomość można utracić przez zapomnienie, zatem można też utracić roztropność.

Jednakże Filozof wyraża zdanie przeciwne2): „zapomnienie dotyka wiedzę i sztukę, ale nie roztropność”.

Odpowiedź: Zapomnienie może zajść tylko we władzy poznawczej. Można zatem drogą zapomnienia całkowicie utracić nabytą sztukę i wiedzę, majce siedzibę w rozumie. Natomiast roztropność nie jest tylko w rozumie, lecz także we władzy dążeniowej, w woli, ponieważ, jak dowiedziono w artykule 8, jej główna czynność polega na, nakazywaniu, które jest zastosowaniem posiadanej znajomości do dążeń i działań. Stąd też roztropności nie traci się bezpośrednio przez zapomnienie, lecz raczej podlega ona zepsuciu przez namiętności. Według Filozofa2): „rozkosze i smutki burzą właściwą roztropności zdolność oceny”. Daniel zaś wyraża się3): „Pięknoś cię uwiodła i pożądliwość wywróciła serce twoje”, a Księga Wyjścia4): „Darów brać nie będziesz, bo i roztropnych zaślepiają.”. Może jednak zapomnienie przeszkodzić roztropności pośrednio, jeśli mianowicie kto zabiera się do wydania nakazu według zasad i doświadczeń, które mogą być utracone zapomnieniem.

Ad 1. Wiedza jest tylko w rozumie, dlatego z jej zapomnieniem ma się rzecz odmiennie niż z roztropności, o czym była mowa poprzednio5).

Ad 2. Doświadczenie właściwe roztropności nie opiera się na samej tylko pamięci, lecz także na wprawie w prawowitym nakazywaniu.

Ad 3. Roztropność głównie polega nie na znajomości powszechnych zasad moralnych, lecz na ich zastosowaniu do działania; była o tym mowa przed chwilą6). Dlatego zapomnienie (chwilowe) zasady nie psuje tego, co w roztropności jest główne, lecz, jak dopiero co powiedziano, przeszkadza jej.

ZAGADNIENIE 48. (27)
O SKŁADNIKACH ROZTROPNOŚCI

Trzeba teraz zapoznać się ze składowymi częściami roztropności: 1. Jakie są jej części (zagadnienie 48). 2. O częściach potrzebnych do jej pełni (zagadnienie 49). 3. O jej częściach subiektywnych (zagadnienie 50). 4. O jej częściach potencjalnych.

Artykuł pojedynczy

CZY AUTORZY STOSOWNIE WYMIENIAJĄ CZĘŚCI ROZTROPNOŚCI ?

1. Wydaj e się, że niestosownie przydziela się roztropności trzy części. Cycero bowiem1) zakłada trzy składniki roztropności: pamięć, pojętność i opatrzność. Makrobiusz zaś2), idąc za Plotynem, podaje ich sześć: rozum, pojętność, oględność, opatrzność, pouczalność i ostrożność. Natomiast Arystoteles mówi3), że do roztropności należ: zaradność (eubulia), rozsądek (synesis) i gnome. Wzmiankuje też, że z roztropnością łączą się skrzętność połączona z zapobiegliwością (eustochia, sollertia), zmysł i pojętność. Inny znowu filozof grecki (Andronik) wymienia 10 składników roztropności: zaradność (eubulia), zapobiegliwość, przewidywanie, rządczość, wojskowość, politykę, ekonomię, dialektykę, retorykę i fizykę. Wydaje się zatem, że albo jedni przypisują roztropności za dużo części, albo drudzy za mało.

2. Roztropność i umiejętność (wiedza) to dwie różne rzeczy. Otóż polityka, ekonomia, dialektyka, retoryka i fizyka należą do dziedziny umiejętności, a więc nie mogą być składowymi częściami roztropności.

3. Część nie jest większa niż całość, której jest części. Ponieważ więc umysłowa pamięć, czyli inteligencja, rozum i zmysł oraz pouczalność należą nie tylko

do roztropności, ale do wszystkich sprawności umysłowych, wobec tego nie mogą być uważane za części roztropności.

4. Jeśli naradczość, osądzanie i nakazywanie są czynnościami rozumu praktycznego, to przecież także Ź czynność użycia, jak tego dowiedziono gdzie indziej4). Wobec tego, skoro do roztropności dodaje się zaradność dla usprawnienia naradczości, a rozsądek i gnome dla usprawnienia osądu, to należałoby również dodać coś dla usprawnienia użycia.

5. Troskliwość, jak powiedziano5), należy do roztropności, a wobec tego należy też do jej części składowych.

Odpowiedź: Są trzy rodzaje części.

I. Części składowe istotne lub integralne (składniki): tak np. ściany, dach i fundamenty są istotnymi składnikami domu. Są części podmiotowe, tu gatunki są części danego rodzaju, np. lew i wół są częściami wiata zwierzęcego. Oraz części potencjalne : tak np. siła odżywcza i siła zmysłowa są częściami duszy. Stosownie do tego można mówić o trojakich częściach jakiejś cnoty. I tak do części składowych należą wszystkie właściwości konieczne do pełni funkcyjnej danej cnoty. Spomiędzy wyżej podanych właściwości osiem z nich można przyjąć jako części składowe roztropności, mianowicie sześć wymienionych przez Makrobiusza, do których jako siódmą należy dodać wymienioną przez Cycerona pamięć, a jako ósmą zapobiegliwość, którą wymienia Arystoteles3). Pojętność (inteligencja), podawana przez Makrobiusza, jest tym samym co podany przez Arystotelesa6) zmysł: „do tego trzeba mieć zmysł, a jest nim pojętność". Z tych ośmiu cech pięć doskonali poznawcze czynności roztropności: pamięć, rozumność (ratio), pojętność, pouczalność i zapobiegliwość. Trzy dalsze dopełniają roztropność w jej czynności nakazywania, czyli w zastosowaniu znajomości do działania opatrzność, oględność i ostrożność. Każda z tych ośmiu spełnia inną funkcję. Weźmy najpierw stronę znajomości, i zwróćmy uwagę na trzy rzeczy. (a) Sama znajomość może dotyczyć przeszłości; tu spełnia, rolę pamięć. Może dotyczyć teraźniejszości i to albo wydarzeń niekoniecznych, albo tego co konieczne; tu działa pojętność (intellectus sive intelligentia). (b) Nabywanie znajomości może się dokonywać drogi uczenia się (disciplina); tu spełnia funkcję pouczalność. Albo drogą wynalazczości, do czego

człowieka usprawnia eustochia - bystrość, dając mu możność trafnego odgadywana (bona coniecturatio); według Etyki7), tę dopełnia zapobiegliwość dająca, jak powiedział Filozof trafność w znajdywaniu środków. (c) Jeśli chodzi o użycie znajomości: rozumność drogi wnioskowania ze znajomości jednych rzeczy umożliwia dochodzenie do znajomości dalszych i do ich rozsądzania. A dalej, co do właściwego roztropności rozumu: by należycie nakazywał, musi mieć: po pierwsze przewidywanie (opatrzność), dające możność zastosowania właściwych środków. Po drugie oględność, dzięki której uwzględnia okoliczności ważne dla danego działania. Po trzecie ostrożność, dla uniknięcia przeszkód.

II. Części podmiotowe roztropności to nic innego, jak różne jej gatunki: (a) roztropność osobista, dla kierowania samym sobą, oraz (b) roztropność w rządzeniu gromad; o odrębności tych dwu była mowa w zagadnieniu poprzednim9). Roztropność rządzenia gromadą ma znowu kilka odmian w zależności od odmiennego typu gromady. I tak (c) roztropność wojskowa pozwala dowódcy kierować wojskiem w spełnieniu przezeń j ego zadań; wojsko bowiem jest gromadą o zadaniu specjalnym, a tym jest wojna czy walka.

O ile zadanie gromady zwanej wojskiem sprowadza się do jednego tylko i to specjalnego aspektu życia, to inne gromady mają za cel całość życia. Tutaj (d) roztropność rodzinna (ekonomia) pozwala kierować gromadą domowi lub rodzinną. Roztropność (e) kierownicza, którą ma naczelnik, oraz (f) podporządkowania się, będąca u obywateli, zwaną po prostu polityk, odnosi się do gromady państwowej. Powyższe gatunki zachodzą w roztropności brane j w ścisłym znaczeniu tego sowa.

Jeśli jednak rozpatrujemy roztropność w znaczeniu rozszerzonym, obejmującą także umiejętności spekulatywne, o czym była mowa w poprzednim zagadnieniu10), wtedy można mówić o dalszych częściach roztropności: (g) dialek-tyka, (h) retoryka, (i) fizyka, z których każda oznacza inny sposób osiągania wiedzy. Fizyka obejmuje wszystkie gałęzie wiedzy oparte na udowodnieniu; wiedzę zdobywa się tu drogą dowodów, opartych o przesłanki pewne (pewniki). Dialektyka jest to metoda dochodzenia nie do wiedzy pewnej, lecz do zdania (opinii), w oparciu o założenia prawdopodobne. Retoryka natomiast dochodzi do podejrzeń co do czegoś lub do wyperswadowania w pewien sposób na podstawie poszlak (coniecturis). Te trzy

ostatnie postacie można przypisać także roztropności branej w ścisłym znaczeniu, jako że roztropność dochodzi do wniosku czasem w oparciu o pewniki, w pewnych wypadkach o założenia tylko prawdopodobne, a niekiedy nawet na podstawie poszlak i odgadywania.

III. Częściami potencjalnymi jakiejś cnoty są inne cnoty z nią się łączące. Cnoty te spełniają pewne funkcje pomocnicze w materii drugorzędnej i nie mają one całej mocy, jaką ma cnota gówna, z którą się łączą. Takimi częściami roztropności są: zaradność (eubulia), która zajmuje się radnością; rozsądek (synesis) zajmujący się osądzaniem czynności dokonywanych według ogólnie przyjętych norm prawnych, oraz gnome, zajmująca się tym samym, ale w sprawach, w których czasem trzeba odstąpić od ogólnie przyjętych norm postępowania. Natomiast sama roztropność dotyczy czynności głównej, a tą jest nakazywanie.

Ad 1. Różnica zachodząca u różnych autorów w przydzielaniu roztropności różnych u każdego części jest tylko pozorna, Różnica ta bowiem polega na tym, że autorzy nie mówi o tych samych częściach, albo też w podane j przez siebie części łączą kilka części wymienianych gdzie indziej. Tak np. Cycero w swe j „opatrzności" umieścił także ostrożność i oględność, a pod pojętnością rozumie także rozumność, chęć uczenia się od innych i zapobiegliwość.

Ad 2. W zarzucie tym ekonomia i polityka są brane nie jako umiejętności, lecz jako postacie roztropności. Odpowiedź co do dalszych trzech jest oczywista z tego, co powiedziano w odpowiedzi.

Ad 3. Wymienione tu właściwości odnoszą się do każdego pełnego poznania, a więc także i do roztropności, choć nie do niej wyłącznie.

Ad 4. Trafność w nakazywaniu zawsze idzie w parze z trafności użycia, ponieważ nakaz rozumu oddziaływuje na niższe siły wykonawcze powodując ich posłuszeństwo.

Ad 5. Nie ma potrzeby wymieniać troskliwości jako części osobnej, ponieważ mieści się w opatrzności.

ZAGADNIENIE 49.
O KONIECZNYCH SKŁADNIKACH ROZTROPNOŚCI

Zbadać teraz należy z osobna każdy nieodzowny składnik roztropności (28): 1. Pamięć; 2. Pojętność; 3. Pouczalność; 4. Zapobiegliwość; 5. Rozum; 6. Opatrzność lub przezorność; 7. Oględność; 8. Ostrożność.

Artykuł 1.

CZY PAMIĘĆ JEST SKŁADNIKIEM ROZTROPNOŚCI?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Jak dowodzi Filozof1), pamięć jest w zmysłowych władzach duszy, natomiast, jak wynika z Etyki2), roztropność jest w rozumie.

2. Roztropność nabywa się i rozwija drogi ćwiczenia, natomiast pamięć jest czymś wrodzonym.

3. Przedmiotem pamięci są rzeczy przeszłe, natomiast roztropność dotyczy tego, co ma być zrobione w przyszłości, nad czym dopiero się naradzamy, zastanawiamy.

Na przeciwnym stanowisku stoi jednak Cycero3), który wylicza pamięć między innymi częściami roztropności.

Odpowiedź: Jak już wiemy4), roztropność dotyczy czynności niekoniecznych, takich, które mogą zajść lub nie. (29) Tutaj człowiek nie może się kierowa tym, co jest prawdziwe samo w sobie i konieczne, lecz tym, co zachodzi w przeważnej liczbie wypadków, ponieważ zasady muszą być w proporcji do wniosków; według Filozofa bowiem5), jakie są zasady takie wnioski. O prawdziwości zaś zasad zachodzących tylko w większości wypadków, dowiadujemy się drogą doświadczenia. Stąd też Filozof wyraża się6), że „cnota poznawcza powstaje i wzrasta dzięki długotrwałemu

doświadczeniu”. Doświadczenie zaś powstaje z sumy wielu zapamiętanych rzeczy, jak to powiedziano w Metafizyce7). Z tego wniosek, że do roztropności wymagana jest pamięć wielu rzeczy, a wobec tego pamięć jest koniecznym jej składnikiem.

Ad 1. Jak już stwierdzono8), roztropność zastosowywuje wiedzę ogólną do wypadków cząstkowych. A ponieważ te wypadki są zmysłowe, dlatego, aby być roztropnym, nasza strona zmysłowa musi być bogato rozwinięta, a między innymi także pamięć,

Ad 2. Jeśli roztropność ma wrodzone podłoża, które jednak muszą być dopełnione ćwiczeniem lub łaską, tak również i pamięć wrodzona swą pełnię osiąga, jak to wyraża Cycero9), wieloma zabiegami i sztuką. Dla wyrobienia pamięci godne są polecenia cztery zabiegi:

1. Kto chce coś dobrze zapamiętać, niech to połączy z jakimś znakiem zewnętrznym, w jakiś sposób przypominającym daną myśl; znak ten nie powinien był czym często spotykanym, ponieważ to, co widzimy rzadko, budzi większy podziw i bardziej i mocniej ducha do siebie przykuwa; jak wiemy, co widzieliśmy w dzieciństwie, to lepie j pamiętamy. Potrzeba wynajdywania sobie takich podobieństw czy obrazów jest uzasadniona tym, że idee oderwane łatwo wypadają z pamięci, jeśli nie są związane z jakimiś zmysłowymi obrazami, a z natury rzeczy ludzkie poznanie jest mocniejsze w dziedzinie rzeczy zmysłowych, których wyobrażenia przechowuje waśnie pamięć.

2. Kto chce coś dobrze zapamiętać, winien uporządkować swe wspomnienia w jaki; powiązany system, bo wtedy przypomnienie sobie jednego szczegółu ułatwia przypomnienie innych. Filozof wyraża się o tym w ten sposób10): „niekiedy przypomnienie sobie miejsca przypomina to, co się na nim działo, a przyczyną tego jest związek między miejscem a zdarzeniem, jakie w nim zaszło”.

3. Przedmiot, na którego zapamiętaniu komuś zależ, należy otoczyć troskliwym uczuciem, bo to głębiej wryje się w duszę i trudniej wypadnie. Wyraża to Cycero11): „troska ta zachowuje w całości obrazy rzeczy”.

4. Należy często wraca myślą do przedmiotu, który chcemy zapamiętać. Wyraża to Filozof10): „rozmyślania chronią pamięć”. Wiele tu znaczy nawyk w rozmyślaniu, który, według Filozofa10), „staje się jakby drugą naturą”. Kto sobie

często uświadamia raz poznane rzeczy, szybko przypomni sobie i inne, bo jedna rzecz przypomina drugą.

Ad 3. Pamięć rzeczy przeszłych jest podstawą do zdawania sobie sprawy z przyszłych. Dlatego, by dobrze radzić sobie z przyszłości, trzeba pamiętać wydarzenia z przeszłości.

Artykuł 2.

CZY POJĘ'TNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ ROZTROPNOŚCI ? (30)

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Jak wynika z tego, co powiedział Filozof1), pojętność jest jedną z cnót poznawczych, podobnie jak roztropność, a więc nie można uważać pierwszej za część składową drugiej.

2. Jak już powiedziano2), pojętność jest jednym z darów Ducha Świętego i dopełnia cnotę wiary. Otóż, jak wynika z tego, co wyżej stwierdzono3), roztropność i wiara to dwie różne cnoty.

3. Jak określono w Etyce4), „roztropność dotyczy działań szczegółowych". A ponieważ pojętność, jak wynika z księgi De anima5), dotyczy czego innego, mianowicie prawd i bytów powszechnych i niematerialnych, dlatego nie może być części roztropności.

Jednakże Cycero6) i Makrobiusz7) wyliczają pojętność jako składową część roztropności.

Odpowiedź: Pojętność bierzemy tu nie w znaczeniu wiedzy poznawczej, lecz jako poprawną i trafną ocenę, czy sąd o jakiejś zasadzie krańcowej, przyjętej dla jej bezpośredniej oczywistości; tak jak w rozumowaniu dowodzeniowym pierwsze zasady podstawowe przyjmuje się pojmowaniem ich. Wszelkie bowiem rozumowanie wychodzi z jakich zasad przyjętych jako pierwsze. A ponieważ roztropność jest poprawnym rozumowaniem w dziedzinie działań, dlatego proces jej rozumowania musi wyjść z pojętności, która wobec tego jest jej częścią składową.

Ad 1. Końcowym owocem rozumowania roztropnościowego jest wniosek odnoszący się do jakiegoś konkretnego działania, do którego zastosowywuje on powszechni zasadę postępowania; była już o tym szerzej mowa poprzednio8). Wniosek szczegółowy wyciąga się z twierdzenia równocześnie i powszechnego i jednostkowego. Stąd też rozumowanie zachodzące w roztropności musi wyjść z dwojakiej pojętności. Pierwszą jest pojętność powszechnych zasad moralnych; pojętność ta jest cnotą poznawczą, zdolną intuicyjnie poznać powszechne zasady nie tylko spekulatywne, ale także praktyczne, np. że nie należy nikomu wyrządzać krzywdy. O tym była już mowa poprzednio9). Drugą jest pojętność, która, jak powiedziano w Etyce10), poznaje sarn kraniec, tj. prawdę pierwszą, ale jednostkową, dotyczącą konkretnego działania. Jest to przesłanka mniejsza, która w rozumowaniu roztropnościowym musi być jednostkowa; była już o tym mowa powyżej11). Tą zasadą jednostkową jest jakiś cel cząstkowy, jak tamże stwierdzono11) . Pajętność, która jest składnikiem roztropności, jest trafnym zdaniem sobie sprawy z jakiegoś konkretnego celu. (31)

Ad 2. Pojętność jako dar Ducha świętego, jak tego dowiedziono poprzednio 12), polega na bardzo wyraźnym przenikaniu tajemnic Bożych; pojętność jako składnik roztropności jest czym innym.

Ad 3. Trafne zdawanie sobie sprawy z celów poszczególnych jest zarówno pojętnością, a to z uwagi na przedmiot, którym jest zasada, jaki zmysłem, mianowicie z uwagi na konkretność przedmiotu. Wyraża to Filozof mówiąc 13): „rzeczy poszczególne poznajemy zmysłami, zaś powszechne pojętnością”. Nie chodzi tu jednak o zmysły zewnętrzne, którymi poznajemy przedmioty pod nie podpadające, lecz o zmysł wewnętrzny, którym osądzamy wydarzenia konkretne.

Artykuł 3.

CZY POUCZALNOŚĆ (DOCILITAS) JEST SKŁADNIKIEM ROZTROPNOŚCI ?

1. Nie wydaje się, by można było pouczalność uważać za składnik roztropności, ponieważ co jest warunkiem każde j cnoty poznawczej nie może być przydzielane tylko jednej z nich. A ponieważ pouczalność jest konieczna do każdej cnoty poznawczej, wobec tego nie może być składnikiem specjalnie roztropności.

2. Nasze cnoty zasługują na pochwałę, podobnie jak wady na naganę dlatego, że są zależne od nas, że my je w sobie zbudowaliśmy. A ponieważ pouczalnaść jest darem natury dla niektórych ludzi i od naszego wysiłku nie zależy, wobec tego nie może być uważana za cnotę będącą składnikiem roztropności.

3. Pouczalność jest cechą uczniowską, natomiast roztropność jako właściwość nakazywania jest cechą raczej nauczycieli, jako uczących i wydających polecenia; wobec tego pouczalność nie jest składnikiem.

Jednakże Makrobiusz1), idąc za zdaniem Plotyna, wlicza pouczalność w składniki roztropności.

Odpowiedź: Tak stwierdzono w artykule poprzednim (ad 1.), przedmiotem roztropności są pojedyncze konkretne działania. Otóż działań tych może być ilość nieskończona, a każde z nich może być różne. Jeden człowiek nie jest w stanie wystarczająco zda sobie sprawy ze wszystkiego, zwłaszcza w krótkim czasie; potrzeba by na to czasu zbyt długiego. Stąd też w tych sprawach człowiek musi się uczyć od drugich, a zwłaszcza od ludzi starszych, którzy długim doświadczeniem zdobyli zdrowy i jasny pogląd na to, do czego poszczególne działania prowadzą i czym się kończą. Dobrze to wyraża Filozof2): „należy cenić nie tylko prawdy udowodnione, ale nawet zdania przekonania ludzi starych, doświadczonych i roztropnych, ponieważ dzięki doświadczeniu jasno widzą zasady”. Stąd w Przypowieściach powiedziano3): „nie polegaj na roztropności twojej”. A Eklezjastyk mówi4): „stawaj w gromadzie starców roztropnych i przyłączaj się z serca do mądrości ich”. A ponieważ taką

postawę daje człowiekowi cnota pouczalności, dlatego słusznie jest ona składnikiem roztropności.

Ad 1. Z tego wynika, że jakkolwiek pouczalność jest bardzo użyteczna w nabywaniu każdej cnoty poznawczej , to jednak szczególnie do nabycia roztropności.

Ad 2. Podobnie jak inne składniki roztropności, pouczalność w swych podstawach jest czym wrodzonym. Jednakże jej dojrzałość i pełnię osiąga się wysiłkiem własnym, mianowicie drogą starannego, częstego i pełnego szacunku zwracania umysłu ku osiągnięciom ojców. Przy tym należy wyzwala się z lenistwa, które prowadzi do niedbania o nie, i z pychy, która je lekceważy i nimi gardzi.

Ad 3. Roztropność jest cnotą nakazywania, tak, ale nie tylko drugim, lecz także sobie, jak powiedziano wyżej5). Jak już wiemy5), roztropność jest potrzebna także ludziom, którzy podlegaj innym, a do tego potrzebna im jest pouczalność. Nawet ludziom starszym i na wyższych stanowiskach jest ona potrzebna do pewnych rzeczy, bo przecież, jak powiedziano w odpowiedzi, nikt nie jest samostarczalny w dziedzinie, w której działa roztropność. (32)

Artykuł 4.

CZY ZAPOBIEGLIWOŚĆ (33) JEST SKŁADNIKIEM ROZTROPNOŚCI ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Według; Filozofa1), zapobiegliwość daje łatwość wynajdywania, dowodów w dowodzeniu spekulatywnym, i nie ma nic wspólnego z roztropnością, która nie zajmuje się dowodzeniami spekulatywnymi, lecz działaniami, które mogą zajść lub nie.

2. Rzeczą roztropności jest dobrze radzić, jak to stwierdzono w Etyce2). Otóż w czynności dobrego naradzania się nie ma miejsca na zapobiegliwość, która jest swego rodzaj u skrzętności czy bystrością w łatwym znajdywaniu szczęśliwego rozwiązania, ale w pośpiechu i bez uzasadnienia. Natomiast, jak to stwierdzono w

Etyce3), czynność naradcza winna trwać dłużej. Zatem zapobiegliwość nie jest składnikiem roztropności.

3. Tak powiedziano w poprzednim zagadnieniu, zapobiegliwość jest sprawności trafnego odgadywania, wpadania na pomysły. A ponieważ zgadywanie i pomysłowość jest czymś właściwym dla retorów, dlatego zapobiegliwość należy ra-czej do retoryki niż do roztropności.

Z drugiej strony Izydor twierdzi4), „ten człowiek jest troskliwym, który jest zapobiegliwym i szybkim". A ponieważ, jak wiemy5), troskliwość łączy się z roztropności, zatem także zapobiegliwość.

Odpowiedź: Roztropność polega na trafnej orientacji w dziedzinie działań. Tę trafność oceny czy zdania zarówno w dziedzinie praktycznej jak spekulatywnej zdobywa się albo drogą własnej pomysłowości., albo uczeniem się od innych ludzi. Pouczalność usposabia człowieka do tego, że we właściwy sposób uczy się od drugich, natomiast zapobiegliwość jest sprawności znajdywania trafnej orientacji własną pomysłowości; w tym zapobiegliwość jest tym, co nazwano eustochia, a więc jakby skrzętności, której jest częścią. O ile bowiem eustochia (bystrość) jest sprawnością trafnego odgadywania w czymkolwiek, zapobiegliwość jest sprawnością bystrości, odgadującej łatwo i szybko właściwy środek, jak to określił Filozof6). Wyraził się on, że „zapobiegliwość jest sprawności znajdywania trafnego rozwią-zania w okolicznościach nagłych".

Ad 1. Zapobiegliwość znajduje trafne rozwiązanie nie tylko w dowodzeniu, ale także w działaniach. Tak np. kto widząc, że jakiś człowiek stał się przyjacielem jego wroga, zaraz spostrzega, że stał się też jego wrogiem, jak to zauważa Filozof1). W tym znaczeniu zapobiegliwość jest częścią roztropności.

Ad 2. Filozof dowodzi tu, że wprawdzie zaradność (eubulia) nie jest skrzętności (eustochia), której wartość polega na szybkości w myśleniu nad tym, co potrzebne, gdy zaradność jest dobra, nawet gdy potrzebuje dużo czasu i dział z trudnością. A jednak w czynności naradczej szybkość wpadania na trafną radę jest czymś nader potrzebnym, a nawet w pewnych wypadkach koniecznym, mianowicie kiedy działa trzeba nagle i zaraz. I tu właśnie zapobiegliwość spełnia rolę jako składnik roztropności.

Ad 3. Nie tylko roztropność, ale też retoryka, posługuje się rozumowaniem w przedmiocie działań, Stąd też w obu potrzeba sprawności odgadywania. Ale o ile w retoryce nie chodzi o odgadnięcie prawdy życiowej, o tyle w roztropności to jest rzeczą, o którą wszystkim ludziom chodzi. (34)

Artykuł 5.

CZY ROZUM JEST SKŁADNIKIEM ROZTROPNOŚCI ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Podmiot jakiejś przypadłości nie może być jej częścią. Otóż, jak stwierdzono w Etyce1), roztropność jest w rozumie jako w podmiocie, a wobec tego rozum nie może być jej częścią.

2. Rozum jest potrzebny dla wszystkich cnót poznawczych, a szczególnie dla mądrości i wiedzy, jako że w obu rozum spełnia podstawowi funkcję dochodzenia do prawdy. A ponieważ co zachodzi w kilku rzeczach nie może być uważane za część jednej z nich, a jeśli zostanie przydzielone jako część jednej z nich, to tej, której najwięcej odpowiada, zatem i rozum nie może być uważany za część roztropności.

3. Jak wiemy2), rozum i pojętność należą do tej samej władzy. Jeśli zatem częścią składową roztropności jest pojętność, nie potrzeba jej już rozumu.

A jednak, idąc za, zdaniem Plotyna, Makrobiusz wlicza3) rozum do części roztropności,

Odpowiedź: „Roztropność to sprawność dobrego zastanawiania się naradczego", jak wyraża się Filozof4). Czynność narady jest to pewnego rodzaju poszukiwanie badawcze, w którym zaczyna się od jednej i przechodzi do dalszych rzeczy, tj. zaczynając od prawdy znanej dochodzi się do nieznanej. Działanie to polega, na rozumowaniu. Wobec tego by człowiek był roztropny, musi dobrze rozumowa. A ponieważ wszystko, co jest wymagane do pełni funkcyjnej roztropności, jest uważane za jej wymóg, czyli za jej nieodzowną część składową, zatem rozum powinien być zaliczony do składników roztropności.

Ad 1. Rozum. traktowany tu jest nie jako władza, lecz jako dobre j ej użycie.

Ad 2. Pojętność daje nam pewność w poznaniu, ale i rozum jest nam koniecznie potrzebny, a powodem tego jest ograniczoność naszej władzy poznawczej. Istoty takie jak Bóg i Aniołowie nie potrzebują rozumu, ponieważ ich umysł jest pełny, zdolny do pojęcia prawdy prostym intuicyjnym spojrzeniem. Jednakże konkretne działania poszczególne, z którymi ma do czynienia roztropność, nie są czym poznawalnym intuicyjnie i to tym mniej, im mniej są pewne i zdeterminowane. Działania w dziedzinie sztuk są też pojedyncze, ale są bardziej zdeterminowane i pewne, dlatego, jak mówi Etyka5), wiele z nich nie wymaga naradczego namysłu, a to z racji pewności i oczywistości. Stąd też, choć w niektórych innych cnotach poznawczych rozum jest pewniejszy niż w roztropności, to jednak w roztropności człowiek szczególnie potrzebuje sprawności w rozumowaniu, a to celem dobrego stosowania zasad powszechnych do jednostkowych działań, które jakże są bogate w swej różnorodności a zarazem niepewne.

Ad 3. Rozum i pojętność nie są odrębnymi uzdolnieniami jako wadze, ale są odrębne z racji odrębności w sposobie działania. I tak pojętność przenika prawdę wewnętrznie drogą intuicji, natomiast rozum dochodzi do niej złożoną drogą poszukiwań badawczych. Dlatego, jak wiemy6), i pojętność i rozum są składnikami roztropności. (35)

Artykuł 6.

CZY OPATRZNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ SKŁADOWĄ ROZTROPNOŚCI?

Nie wydaje się, by opatrzność można było uważać za składnik roztropności, ponieważ:

1. Nie może być coś części siebie. Otóż właśnie opatrzność - przewidywanie jest to właściwie roztropność. Według Izydora bowiem1), „roztropnym jest człowiek daleko widzący”, a to, według Boecjusza2), znaczy przewidująca opatrzność.

2. Roztropność jest wyłącznie praktyczna, natomiast opatrzność może być także spekulatywną, ponieważ patrzeć-widzieć, od którego pochodzi nazwa opatrzności-przewidywania, jest raczej spekulatywna niż praktyczna.

3. Główną czynnością roztropności jest nakazywanie, natomiast osądzanie i naradczość są jej drugorzędnymi czynnościami. A ponieważ żadna z tych trzech czynności nie ma w sobie nic z opatrzności-przewidywania, zatem przewidywanie nie jest składnikiem roztropności.

Temu sprzeciwia się powaga Cycerona3) i Makrobiusza4), którzy, jak to widzieliśmy5), zaliczają opatrzność do części roztropności.

Odpowiedź: Tak już wiemy6), przedmiotem roztropności jest to, co prowadzi do celu, a jej właściwa funkcja polega na poprawnym skierowywaniu tego do celu. Z tego, co do celu prowadzi, pewne rzeczy są konieczne i podległe Opatrzności Boskiej; opatrzności ludzkiej podlegaj tylko czynności niekonieczne, które człowiek może wykona dla osiągnięcia celu. Wydarzenia przeszłe jako takie mają charakter koniecznych, bo co się już stało, nie może się odstać. Czynności teraźniejsze jako takie tak samo: bo jeśli ktoś siedzi, nie może w tej chwili nie siedzieć. Wynika zatem, że do roztropności należą wydarzenia przyszłe, których człowiek może użyć do osiągnięcia moralnego .celu życia. A ponieważ opatrzność obejmuje jedno i drugie, bo dotyczy czegoś odległego w czasie, do osiągnięcia czego skierowuje to, co się dzieje w teraźniejszości, dlatego jest częścią składową roztropności.

Ad 1. Ilekroć wiele składników potrzeba na utworzenie jednej rzeczy, zawsze jeden z nich musi być naczelny, a inne mu podporządkowane. W każdej całości musi jedna z jej części składowych nadawać tej całości formę i jedność. Otóż w roztropności taką waśnie częścią naczelną spomiędzy innych jej części jest przewidywanie czy opatrzność, ponieważ inne części do roztropności konieczne mają za zadanie pomagać do należytego użycia wszystkiego, dla osiągnięcia celu. Stąd też nazwa roztropności pochodzi od opatrzności, jako od jej naczelne j składo-wej części.

Ad 2. Przedmiotem spekulacji są prawdy powszechne i konieczne, które jako takie nie są oddalone, ponieważ są wszędzie i zawsze; jeśli się mówi, że są dalekie, to tylko z punktu widzenia ludzi, którzy są daleko od ich znajomości. Wobec tego przedmiotem własnym przewidywania są tylko sprawy praktyczne.

Ad 3. Istota przewidującej opatrzności polega na poprawnym skierowywaniu do celu, a w tym mieści się poprawność w naradczym namyśle, osądzie i nakazie, bez których nie może być poprawności w skierowywaniu do celu. (36)

Artykuł 7.

CZY OGLĘDNOŚĆ MOŻE BYĆ CZĘŚCIĄ SKŁADOWĄ ROZTROPNOŚCI ?

Nie wydaje się, by oględność mogła być składnikiem roztropności, ponieważ

1. Oględność wyda je się być zdawaniem sobie sprawy z tego, co nas otacza. Otóż ilość tego, co nas otacza, jest nieskończona, tak że rozum, w którym jest roztropność, nie jest w stanie tego objąć.

2. Okoliczności są raczej przedmiotem cnót moralnych niż roztropności. A ponieważ oględność to nic innego jak uwzględnianie okoliczności, wobec tego wydaje się ona należeć do cnót moralnych raczej niż do roztropności.

3. Kto potrafi widzieć to, co oddalone, potrafi tym więcej widzieć to, co go otacza. A ponieważ człowiek jest w stanie widzieć to, co oddalone dzięki przewidywaniu, dlatego przewidywanie wystarcza do zdawania sobie sprawy z tego, co nas otacza. Wobec tego nie ma potrzeby, by oprócz przewidywania przydziela roztropności jeszcze oględność jako składnik.

Tym argumentom przeciwstawia się jednak powaga Makrobiusza, który, jak widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu, uważa1) oględność za konieczny składnik roztropności.

Odpowiedź: Jak wiemy2), funkcja roztropności polega szczególnie na poprawnym przystosowaniu czynności do osiągnięcia celu. To zaś przystosowanie nie jest poprawne, jeśli nie jest dobrym i cel i to, czego do osiągnięcia celu się używa, oraz jeśli to nie jest skuteczne w osiąganiu celu. Ale roztropność, jak wiemy3), ma za przedmiot czynności jednostkowe, które są uzależnione od licznych i różnorakich okoliczności. Tu może się zdarzyć, że coś jest dobre w sobie i skuteczne w osiąganiu

celu, ale złe lub niestosowne z powodu okoliczności. Dla przykładu okazanie komuś miłości samo w sobie jest w stanie wywołać u drugiego miłość wzajemną; a jednak to samo nie przynosi skutku, jeśli wzbudzi w drugiej osobie pychę lub podejrzenie o pochlebstwo. Dlatego to roztropność musi być za-opatrzona w oględność, by używając czegoś do celu człowiek uważa przy tym na okoliczności.

Ad 1. Jest prawdą, że różnorakość okoliczności towarzyszących naszym docelowym czynnościom może być nieskończona. W rzeczywistości jednak nie jest ich tak dużo przy dokonywaniu jakiejś jednej czynności. Oględność pozwoli człowiekowi zmienić sąd o czynności w świetle zachodzących okoliczności.

Ad 2. Okoliczności są przedmiotem roztropności o tyle, że ona je uwzględnia w kierowaniu czynnościami. Należą jednak także do cnót moralnych, które w świetle wskazań danych przez roztropność dokonują czynności z ich uwzględnieniem.

Ad 3. Funkcja przewidywania polega na dostrzeżeniu tego, co samo w sobie odpowiada celowi, natomiast funkcja oględności polega na dostrzeżeniu, czy to jest stosowne dla celu z uwzględnieniem okoliczności. Zachodzi tu dwojaka trudność, dlatego potrzeba dwu składników roztropności, każdego dla innej trudności. (37)

Artykuł 8.

CZY MOŻNA UWAŻAĆ OSTROŻNOŚĆ ZA CZĘŚĆ SKŁADOWĄ ROZTROPNOŚCI ?

Wydaj e się, że nie, ponieważ:

1. Ostrożność nie jest potrzebna w tym, w czym zło nie grozi. A ponieważ, według określenia Augustyna1), „cnót nie można użyć źle”, wobec tego ostrożność tym więcej jest niepotrzebna w roztropności, będącej kierowniczką innych cnót.

2. Przewidywanie dobra i strzeżenie się przed złem jest tym samym, podobnie jak ta sama sztuka sprawia zdrowie i leczy chorobę, Otóż przewidywanie dobra należy do sprawności zwanej opatrznością, a do niej należy też ustrzeżenie się przed złem; nie należy więc roztropności przydawać innej do tego sprawności.

3. Człowiek roztropny nie porywa się na niemożliwe. A ponieważ niemożliwe jest ustrzec się przed wszystkimi możliwymi złymi wypadkami, wobec tego ostrożność nie należy do roztropności.

Tym argumentom należy przeciwstawić powagę Apostoła, który mówi2): „patrzcie, abyście ostrożnie postępowali”.

Odpowiedź: Roztropność działa w materii czynności możliwych, w których prawda może być pomieszana z fałszem, a dobro ze złem. Powodem jest wielka różnorakość tych czynności; w nich nieraz zło może przeszkodzić dobru lub przybrać postać dobra. Stąd też ostrożność jest dla funkcji roztropności konieczna, a to celem uniknięcia zła, a osiągnięcia dobra.

Ad 1. W czynnościach moralnych ostrożność nie jest potrzebna dla wystrzegania się aktów cnotliwych, lecz tego, co przeszkadza w ich dokonywaniu.

Ad 2. Do przewidywania należy osiąganie dobra i ustrzeżenie przed przeciwstawnym złem. Natomiast uniknięcie przeszkód zewnętrznych jest czym innym, czym zajmuje się ostrożność, która dlatego jest czymś od przezorności (przewidywania czy opatrzności) odrębnym, choć obie należą do cnoty roztropności.

Ad 3. Złe wypadki, których człowiek ma się ustrzec, są dwojakiego rodzaju. Jedne zachodzą zazwyczaj dość często, i te rozum może dostrzec przewidywaniem. Tymi to zajmuje się ostrożność, a jej zadaniem jest uniknąć ich całkowicie lub sprawić, by mniej szkodziły. Drugie zachodzą rzadko i przypadkiem. Takich możliwych niebezpieczeństw jest ilość nieokreślona, prawie nieskończona, a wobec tego człowiek nie jest w stanie objąć ich rozumem i całkowicie się ich ustrzec. (38) Niemniej jednak powiedzie trzeba, że roztropność przysposabia człowieka do radzenia sobie we wszystkich ciosach, jakimi los godzi w człowieka, by mu na j mniej szkodziły.

ZAGADNIENIE 50.
O CZĘŚCIACH PODMIOTOWYCH, CZYLI RÓŻNYCH POSTACIACH ROZTROPNOŚCI (38A)

Trzeba nam teraz zająć się różnymi postaciami roztropności, O roztropności osobistej, służącej do kierowania sobą, już była mowa poprzednio1). Pozostają nam zatem postacie roztropności odnoszące się do rządzenia innymi, które zbadamy szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy i co to jest roztropność prawodawcza? 2. Czy i co to jest roztropność polityczna 3. Czy i co to jest roztropność rodzinna? 4. To samo co do roztropności wojskowej .

Artykuł 1.

CZY RZĄDCZOŚĆ (39) MOŻNA UWAŻAĆ ZA POSTAĆ ROZTROPNOŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Rządczość służy zachowaniu sprawiedliwości, jako że powiedziano w Etyce2): „rządca jest stróżem sprawiedliwości”. Wobec tego rządczaść jest czymś przynależnym do cnoty sprawiedliwości a nie do roztropności.

2. Według Filozofa3), królestwo jest jedną z sześciu form rządów, obok arystokracji, autokracji, tyranii, oligarchii, demokracji. Zatem każdej z tych form powinna odpowiadać osobna postać roztropności,

3. Filozof uważa4), że stanowienie praw należy do roztropności rządczej. Otóż stanowienie prawa należy nie tylko do królów, lecz także do innych naczelników państwa, a nawet do obywateli, jak tego dowiódł Izydor5). Zatem nie należy utożsamiać roztropności prawodawczej z roztropnością rządczą.

Z drugiej jednak strony Filozof twierdzi6), że „roztropność jest cechą właściwą dla kierowników państw”. Wobec tego roztropność rządcza jest roztropnością o specjalne j postaci gatunkowej.

Odpowiedź: Jak wiemy7), funkcja roztropności polega na rządzeniu i nakazywaniu. Otóż sposobów rządzenia i nakazywania może być więcej, a każdy sposób domaga się odrębnego typu roztropności. Jasne zatem jest, że kto ma kierować nie tylko sobą, ale też społecznością pełną taką jak państwo, musi mieć do tego specjalnego typu sprawność rządzenia. Trzeba bowiem pamiętać, że rząd jest tym pełniejszy, im jest powszechniejszy w swym zasięgu i im większy cel ma osiągnąć. Dlatego też królowie, którzy rządzą państwem, muszą mieć roztropność typu najbardziej specjalnego i pełnego.

Ad 1. Jak wiemy8), cnoty wzajemnie współdziałają tak, że wszystko, co jest przedmiotem cnót moralnych, podlega też kierownictwu roztropności; opisując zatem jakąś cnotę, musimy włączyć w ten opis to, co jest właściwe dla roztropności, a więc poprawność rozumową. Dotyczy to także wprowadzania w czyn sprawiedli-wości. Chodzi tu bowiem o dobro społeczeństwa, a dbałość o to dobro należy do urzędu króla i wymaga kierowniczego czynnika dostarczanego przez roztropność. Dlatego obie te cnoty: sprawiedliwość i roztropność, są cechami jak najbardziej właściwymi dla królów. Dobrze to wyraża Jeremiasz9): „i będzie królowa jako król, i mądrym będzie, i będzie czynił sąd i sprawiedliwość na, ziemi”. A ponieważ rządzenie należy raczej do króla, a wykonanie do podwładnych, dlatego rządczość jest raczej czymś przynależnym do roztropności, która dotyczy kierowania, niż do sprawiedliwości, która dotyczy wykonywania.

Ad 2. Spomiędzy innych form rządu królestwo jest formą na j lepszą - tak myśli Arystoteles10). Dlatego też, gdy mowa o roztropności rządzenia innymi, ma się na myśli bezpośrednio roztropność królów, z tym jednak, że odnosi się ta roztropność do wszystkich sprawiedliwych form rządu; niesprawiedliwe bowiem formy rządów są nieprawe i z roztropności nie mają żadnej łączności.

Ad 3. Filozof4) nazywa tu roztropność rządczą roztropnością „prawodawczą”, od naczelnej funkcji kierowników państwa, która polega na stanowieniu praw.

Prawodawstwo może należeć także do innych w państwie, ale dlatego, że uczestniczą oni w funkcji władzy naczelnej.

Artykuł 2.

CZY POLITYKA (40) MOŻE BYĆ UZNAWANA ZA POSTAĆ ROZTROPNOŚCI ?

Nie wydaje się, by było rzeczą właściwą uważać politykę za postać roztropności, ponieważ

1. Jak wiemy z poprzedniego artykułu, postacią roztropności politycznej jest rządczość (regnativa). A ponieważ nie można wyliczać części na równi z całością, dlatego nie można polityki uważać za jeszcze jedną więcej postać roztropności.

2. Różnica gatunkowa między sprawnościami pochodzi od różnicy przedmiotów tych sprawności. Wobec tego, ponieważ przedmiot nakazywany przez rządcę jest ten sam, który podwładni mają wykonać, dlatego polityka, jako typ roztropności właściwe j podwładnym, nie powinna być uważana za postać roztropności odrębną od rządczości.

3. Każdy podwładny jest indywidualną osobą. A ponieważ każda osoba jest zdolna kierować sobą dzięki roztropności osobistej, dlatego nie potrzeba wynajdywać osobne j postaci roztropności zwane j polityczną.

Tym argumentom sprzeciwia się jednak zdanie Filozofa1): „w sprawach rządzenia państwem działa na sposób architektoniczny roztropność prawodawcza; zaś w sprawach wykonywania prawa w praktyce działa roztropność zwana pospolicie polityką”.

Odpowiedź: Sługę skłania do działania rozkaz pana, a podwładnego nakaz przełożonego, ale ich uległość jest odmiennego rodzaju niż uległość przedmiotów martwych i zwierząt. Te bowiem same ze siebie nie działają, lecz tylko pod przymusem ze strony działającej na nie siły dającej im rozruch, a to dlatego, bo nie mają rozumne j woli, dzięki które i byłyby panami swych czynów. Dlatego też poprawność

kierowania sobą nie pochodzi z nich, lecz tylko ze strony wprawiającej je w ruch przyczyny zewnętrznej. Inaczej jest z człowiekiem. Nawet jako słudzy czy podwładni, ludzie tak działają na polecenie, że jednak to oni wprawiają się w ruch działaniowy, a to dzięki wolnej woli. Wobec tego jest im potrzebna poprawność w kierowaniu sobą, gdy dokonują działań na polecenie przełożonych. Tę poprawność daj e im specjalnego typu roztropność, zwana polityką.

Ad 1. Jak przed chwilą powiedziano, roztropność rządzenia jest najzupełniejszą postacią roztropności. Natomiast roztropność podwładnych nie jest tak pełna. Niemniej jednak zasługuje na miano ogólne roztropności w sprawach publicznych.

Ad 2. O odrębności postaci gatunkowej, jak już wiemy2), decyduje wzgląd formalny przedmiotu i tu ten wzgląd zachodzi. Jest prawd, że przedmiot nakazu jest ten sam co wykonania, ale, choć czynności nakazane i wykonywane są te same, to jednak nakazujący je rządca kieruje się względem bardziej szerokim niż wzgląd, jakim kieruje się wykonujący je z posłuszeństwa podwładny. Rządca bowiem, mając do czynienia z dobrem powszechnym, ma wielu ludzi podległych mu na różnych stanowiskach wykonawczych. Roztropność rządcza ma się tak do politycznej, o której tu mowa, jak sztuka architektoniczna do sztuk. rękodzielniczej3).

Ad 3. Roztropność osobista służy człowiekowi do kierowania sobą dla dobra własnego; natomiast roztropność polityczna kieruje nim w służbie dobru społecznemu.

Artykuł 3.

CZY SPRAWNOŚĆ KIEROWANIA SPRAWAMI RODZINY (41) MOŻNA UWAŻAĆ ZA POSTAĆ ROZTROPNOŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Według Filozofa1), roztropność służy „dobrobytowi całości". Otóż sprawność w rzeczach rodzinnych zmierza do jakiegoś określonego celu, mianowicie, jak powiedziano w Etyce2), do wzbogacenia się. Jakże więc może być postacią roztropności?

2. Jak wiemy3), roztropność mają tylko dobrzy ludzie. Otóż sprawność zawiadywania interesami rodziny mogą mieć także ludzie źli, bo wierny z doświadczenia, jak wielu grzeszników wykazuje tu wielką sprawność. Wobec tego sprawność, o jakiej tu mowa, nawet nie powinna być uważana za postać roztropności.

3. Przed chwilą mówiliśmy o roztropności właściwej dla rządcy i roztropności właściwej dla podwładnych. Gdybyśmy zatem uznali sprawność zawiadywania interesami rodziny za postać roztropności odpowiadającej polityce, musielibyśmy założyć, że istnieje tu także postać roztropności ojcowskiej, odpowiadającej rządczości. A ponieważ takie j nie ma, wobec tego sprawność, o jakiej mowa, też nie jest postacią roztropności.

Stanowisko przeciwne zajmuje Filozof który, mówiąc o roztropności w kierowaniu innymi, wymienia następujące jej postacie: „rodzinna, prawodawcza, polityczna".

Odpowiedź: Różnorakość sztuk i cnót pochodzi od różnic zachodzących w przedmiotach formalnych, a te znowu różnice powoduje wzgląd powszechności i jednostkowości, całości i części; w wyniku tej różnorakości jedna cnota i sztuka jest w stosunku do innych naczelna. Jest zaś rzeczą oczywistą, że rodzina zajmuje miejsce pośrednie między osobą i państwem. Jaka osoba bowiem jest częścią rodziny, a rodzina jest częścią państwa czy miasta. Stosownie do tego, jak roztropność osobista rządząca osobą jest odrębna od roztropności politycznej, tak roztropność rodzinna musi być odrębna od nich obu.

Ad 1. Jak stwierdzi Filozof5), roztropność ma na uwadze zamożność rodziny nie jako cel główny, lecz jako narzędzie. Natomiast celem jej głównym jest dobrobyt obejmujący wszystko, co czyni społeczność domowa szczęśliwa w pełni. W miejscu przytoczonym w zarzucie2) Filozof mówi o roztropności rodzinnej przez wielu ludzi zawężanej do sprawności robienia majątku.

Ad 2. Grzesznicy rzeczywiście mogą być bardzo sprawni w zawiadywaniu wieloma poszczególnymi sprawami rodzinnymi, ale nie są takimi w zapewnianiu pełnego dobrobytu i szczęścia we współżyciu rodzinnym, do czego cnota jest czymś niezbędnym.

Ad 3. Według Filozofa6), władza ojcowska w rodzinie rzeczywiście przypomina w pewnym stopniu władzę królewską w państwie, brak jej jednak jej pełni. Dlatego nie ma potrzeby, by do spełniania swej funkcji ojciec musiał mieć osobny rodzaj roztropności, poza roztropnością rządzenia w ogóle.

Artykuł 4.

CZY SPRAWNOŚĆ W RZECZACH WOJSKOWYCH NALEŻY UWAŻAĆ ZA OSOBNY RODZAJ ROZTROPNOŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Roztropność i sztuka, według Filozofa1), to dwie odrębne rzeczy, Otóż, jak dowodzi tenże Filozof2), sprawność wojenna jest sztuk, a wobec tego nie należy jej uważa za rodzaj roztropności.

2. Zawód wojskowy należy do spraw społeczno-politycznych tak samo jak zawód kupiecki, rzemieślniczy itd. A ponieważ innym zawodom w państwie nie przydziela się osobnego rodzaju roztropności, wobec tego nie trzeba go przydzielać także zawodowi wojskowemu.

3. W sprawach wojennych wielką wagę ma męstwo żołnierskie, a wobec tego sprawność żołnierska należy raczej do cnoty męstwa niż do roztropności.

Coś przeciwnego jednak znajdujemy w Przypowieściach3): „Bo z rozważnym przygotowaniem zaczyna się wojnę, a będzie pomyślność, kędy jest wiele rady”. A ponieważ czynność naradcza dokonywana jest przez roztropność, wobec tego dla spraw wojennych jest jak najbardziej potrzebny specjalny typ roztropności, który nosi nazwę roztropności żołnierskiej.

Odpowiedź: Działania dokonywane sztuką i rozumem winny być zgodne z działaniem natury, którym kieruje rozum Boży. Otóż natura zmierza do dwu rzeczy. Najpierw, by każde istnienie rządziło same sobą dla swego życia; następnie, by istnienie to broniło się przeciw czynnikom zewnętrznym, które zamierzają jej zniszczenie lub zepsucie. W tym celu natura zaopatruje zwierzęta nie tylko w siłę

pożądawczą, dzięki której zmierzają one do tego, co jest potrzebne do ich zachowania, ale także w siłę gniewliwą dla stawiania oporu czynnikom niszczącym. Stosownie do tego w dziełach, których dokonuje człowiek rozumem i sztuk, potrzebna jest nie tylko roztropność polityczna, dzięki której urządza on wszystko stosownie, by dobro społeczne osiągnąć, lecz także roztropność żołnierska dla odpędzania zakusów nieprzyjaciela, na to dobro.

Ad 1.Sprawność w rzeczach wojennych może też być sztuk, polegającą na właściwym użyciu sprzętu wojennego, np. broni, koni itd. zgodnie z prawidłami. Jednakże sprawność ta jest roztropności, gdy chodzi o pogląd na wojnę z punktu widzenia całości dobra narodu.

Ad 2. Zawody kupiecki i inne mają za zadanie zaspokoi pewne szczegółowe potrzeby narodu, natomiast zawód wojskowy ma za zadanie chronić całość dobra narodu.

Ad 3. Niewątpliwie, w sprawach wojskowych polegających na akcji czynnej pierwsze miejsce zajmuje męstwo. Natomiast kierownictwo należy do roztropności, która gównie jest potrzebna naczelnemu dowódcy sił zbrojnych. (42)

ZAGADNIENIE 51.
CZĘŚCI POTENCJALNE, CZYLI WSPÓŁCZYNNIKI ROZTROPNOŚCI

Z kolei trzeba zbada cnoty z roztropnością związane, będące jej jakby częściami potencjalnymi, współczynnikami. Dokonamy zaś tego szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy zaradność (eubulia) jest cnotą? 2. Czy jest cnotą specjalną, od roztropności odrębną? 3. Czy cnotą jest rozsądek (synesis)? 4. Czy gnome jest cnotą specjalną?

Artykuł 1.

CZY ZARADNOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. „Z cnoty nie można zrobić złego użytku” mówi Augustyn1). Otóż niektórzy ludzie robi zły użytek z zaradności, bo albo swej sprawności używają do przebiegłego wynajdywania środków do złego celu, albo złych środków do dobrego celu; np. zdobywają środki drogą kradzieży na rozdawanie wsparcia ubogim.

2. Według Arystotelesa2), „cnota oznacza doskonałość”. Zaradność natomiast odnosi się do radzenia, a to oznacza wątpliwość i stan poszukiwania, co jest niedoskonałości.

3. Jak wiemy3), cnoty są wzajemnie związane Otóż zaradności nie towarzyszą inne cnoty, bo przecież wielu grzeszników jest ludźmi zaradnymi, a wielu ludzi uczciwych niezaradnymi,

Tym argumentom sprzeciwia się stwierdzenie Filozofa4): „zaradność jest to poprawność w radzeniu”. A ponieważ poprawny rozum decyduje o cnocie, wobec tego zaradność jest cnotą.

Odpowiedź: Tak już wiemy5), istotna funkcja cnoty polega na sprawieniu, by czynność ludzka była dobra. Zaś między czynnościami właściwymi dla człowieka jedna jest dlań konieczna: namysł naradczy, ponieważ człowiek musi użyć badań rozumowych w dziedzinie czynności składających się na jego życie; według Filozofa bowiem6), życie czysto spekulatywne jest czym ponadludzkim Otóż waśnie zaleta zwana przez Filozofa „eubulia”, zawiera w sobie właściwość dwojaką radzi i radzi dobrze (eu znaczy „dobrze”, a boule oznacza „radę”). Wynika z tego, że zaleta ta, zaradność, jest cnotą ludzką. Jest to cnota dobroci w radzie, dobrego radzenia, dająca dobrą radę. (43)

Ad 1. Zaradność, polegająca na wynalezieniu złego celu lub na znachodzeniu złych środków do dobrego celu, nie jest zaradnością we właściwym tego słowa znaczeniu. Zachodzi tu bowiem ta sama wadliwość, jaka zachodzi w rozumowaniu spekulatywnym, gdy ktoś z przesłanek prawdziwych wyciąga wniosek fałszywy lub z przesłanek fałszywych wyciąga wniosek prawdziwy. Według Filozofa bowiem7), w obu wypadkach zachodzi sprzeczność z istotą zaradczości.

Ad 2. Jest prawdą, że cnota jest doskonałością w swej istocie, ale to nie znaczy, że doskonałą jest materia cnoty. Wszystko co człowiek czyni musi być wydoskonalone cnotą. Muszą więc być udoskonalone czynności dokonujące się w rozumie, a do tych należy czynność radzenia, oraz czynności w zdolnościach dążeń zmysłowych, a te są bardziej niedoskonałe niż rozum. Trzeba zauważyć, że cnota jest doskonałością na sposób ludzki. Człowiek nie może osiągnąć prawdy rzeczy drogą prostej intuicji, a zwłaszcza pewności w tej prawdzie, a szczególnie w dziedzinie czynności, które są bardzo liczne i różnorakie, a nie ma pewności, czy zajdą.

Ad 3. Zaradność właściwa, czyli dobra (eubulia) nie ma miejsca u grzeszników jako takich, tj. wtedy gdy grzesz, bo każdy grzech jest sprzeczny z pojęciem dobrej zaradczości, a zarazem dowodem, że zaradność w nim zawiodła. Dobra zaradność bowiem nie tylko znajduje i rozważa to, co potrzebne do osiągnięcia celu, lecz musi odpowiadać wielu innym warunkom: czynność naradcza nie może trwać zbyt długo, a z drugiej strony nie może być zbyt pośpieszna. Co do sposobu, musi trzymać się mocno zasad słuszności, uwzględnia wszystkie dotyczące czynu okoliczności itd. Otóż grzesznicy w tym zawodzą. (44) Natomiast ludzie cnotliwi są dobrze zaradni w tym, co zamierza cnota, choć w pewnych wypadkach wykazują słabą zaradność w innych sprawach, np. handlowych, wojennych itp.

Artykuł 2.

CZY DOBRA ZARADNOŚĆ JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ OD ROZTROPNOŚCI ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Filozof twierdzi1), że „roztropny musi być dobrym w namyśle nad środkami”. A ponieważ, jak powiedzieliśmy w poprzednim artykule, czynność tę spełnia eubulia, zaradność, zatem zaradność jest tym samym co roztropność, a nie czymś od niej odrębnym.

2. Różnica gatunkowa czynności ludzkich będących przedmiotem cnót ludzkich pochodzi z ich celu, o czym byka mowa poprzednio2). Otóż, jak tego dowiedziono w Etyce3), cel zaradności i roztropności jest ten sam, a jest nim nie ja-kiś cel cząstkowy, lecz cel całości życia. Zatem zaradność nie jest cnotą od roztropności odrębną.

3. W dziedzinie nauk spekulatywnych ta sama gałąź nauki bada i dochodzi do wniosku. Wobec tego także w dziedzinie praktyczne j należy to do jednej i tej samej cnoty. A ponieważ czynność badawcza należy do zaradności, a wniosek do roztropności, wobec tego obie są tą samą cnotą.

Z drugiej jednak strony, jak stwierdza Filozof4), „roztropność nakazuje”. Otóż zaradność spełnia odmienną funkcję, a wobec tego jest cnotą od roztropności odrębną.

Odpowiedź: Jak już wiemy5), własnym przedmiotem cnoty jest czynność, a jej funkcja polega na sprawieniu, by czynność ta była dobra. Wobec tego czynności odrębne domagaj się odrębnych cnót, zwłaszcza gdy powód dobra w różnych czynnościach jest inny. Jeśli bowiem w różnych czynnościach zachodzi ten sam powód dobra, odnosi się do nich jedna tylko cnota. Tak np. ponieważ dobroć miłości, pragnienia i radości sprowadza się do tej same j przyczyny, dlatego te różne czynności należą do jednej tylko cnoty, którą jest cnota miłości. (45) Inaczej jest z czynnościami rozumu dotyczącymi działań: są one różne, i zachodzi w każde j z nich inny powód dobroci, Bo przecież inna przyczyna sprawia, że człowiek jest dobrym w radzie, inna, że jest dobrym w rozsądku, i inna, że jest dobrym w naka-zywaniu. Wiemy bowiem z

doświadczenia, że jakiś człowiek może być dobrym w jednym z tych, a zawodzić w innych. Z tego wynika, że inna jest cnota zaradności, usprawniająca człowieka, by dobrze namyślał się nad środkami, a inna cnota roztropności, usprawniająca go do tego, by był dobrym w nakazie. A ponieważ namysł nad środkami jest podporządkowany czynności nakazu jako główniejszej, również zaradność jest podporządkowana roztropności jako cnocie główniejszej; bez roztropności bowiem, podobnie jak cnoty m oralne, zaradność nie byłaby cnotą, tak samo jak wszelkie cnoty nie byłyby cnotami bez miłości.

Ad 1. Roztropność spełnia czynność naradczego namysłu o tyle, że nakazuje tę czynność, natomiast zaradność dokonuje jej na rozkaz roztropności.

Ad 2. Jest prawd, że czynności te mają jeden cel ostateczny, a tym jest dobrobyt całości, ale te odrębne od siebie czynności służą temu celowi w pewnym porządku. Początek daje namysł naradczy, następuje sąd, a końcowym jest nakaz: gdy pierwsze dwie czynności są w stosunku do ostatecznego celu czymś dalszym, trzecia dotyczy celu bezpośrednio. Trzeba jednak zauważyć, że i te dwie czynności dalsze mają swoje zadania bezpośrednie: naradczość ma za cel znalezienie tego, co należy czynić, by cel osiągnąć, zaś sąd ma za cel pewność. Z tego wcale nie wynika, by zaradność i roztropność nie były cnotami od siebie odrębnymi; wynika tylko to, że zaradność jest cnotą podporządkowaną roztropności jako cnota drugorzędna naczelnej.

Ad 3. Nawet w dziedzinie spekulatywnej trzeba odróżnić umiejętność dialektyczną, której funkcja polega na śledzeniu i znachodzeniu, od umiejętności dowodzeniowej, która decyduje co jest prawdą z całą pewności.

Artykuł 3.

CZY ROZSĄDEK (SYNESIS) JEST CNOTĄ ?

Nie wydaje się, by rozsądek był cnotą, ponieważ:

1. Według Etyki1), cnoty „nie są czymś wrodzonym”. Otóż według Filozofa2), rozsądek u niektórych ludzi jest czym wrodzonym, a wobec tego nie jest cnotą.

2. Według Filozofa3), rozsądek jest sprawnością osądu. Otóż sprawność osądu, choć bez nakazu wykonawczego, zachodzi nawet u grzeszników. A ponieważ cnotę mają tylko dobrzy, zatem rozsądek nie jest cnotą.

3. W nakazie wykonawczym zachodzi błąd tylko wtedy, jeśli w czynność osądu wkradnie się jakiś błąd, choćby w jakimś dziele szczegółowym, w czym człowiek czyniący źle zawsze błądzi. Jeśli by zatem rozsądek był cnotą usprawniającą do dobrego osadzania, nie byłaby potrzebna inna cnota do dobrego nakazu wykonawczego, a wobec tego roztropność byłaby niepotrzebna, co jest wy-raźnym absurdem; wobec tego raczej rozsądek nie jest cnotą.

Tym zdaniom sprzeciwia się następujące rozumowanie: osąd jest czymś doskonalszym niż namysł naradczy. Otóż zaradność (eubulia), będąca sprawności dobrego namysłu nad środkami, jest cnotą. Zatem tym więcej jest cnotą rozsądek, będący sprawności dobrego osądu. (46)

Odpowiedź: Rozsądek jest poprawnym osądem, nie w dziedzinie spekulatywnej, lecz w czynnościach praktycznych i konkretnych, w których rolę swą spełnia roztropność. Starożytni Grecy ludzi mających rozsądek (synesis) nazywali synetoi, tj. mający wyczucie, lub eusynetoi, tj. ludzie o dobrym wyczuciu; i przeciwnie, ludzi pozbawionych tej zdolności nazywali asynetoi, tj. tępi. Otóż czynności odrębnego rodzaju, które nie mogą być dokonane przez tę samą przyczynę, muszą mieć też stosowne odrębne cnoty. Jest zaś oczywiste, że dobro w namyśle naradczym i dobroć w osądzie nie są dokonywane przez tę samą przyczynę ; wielu bowiem ludzi dobrych w namyśle naradczym nie ma dobrego zmysłu, by dobrze osądzać. W myleniu spekulatywnym spotykamy ludzi dobrych w poszukiwaniu. Mają oni rozum żywy i prędki w przebieganiu wielu różnorakich danych, a to pochodzi z wrodzonej wyobraźni, zdolnej do łatwego tworzenia mnóstwa różnych wyobrażeń. Nie zawsze jednak idzie z tym w parze dobro osądu, czego przyczyną jest wadliwość w umyśle, spowodowana głównie wadliwością układu w zmyśle wspólnym (47) , zawodzącym w ocenie wytworzonych wyobrażeń i spostrzeżeń. Należy zatem przyjąć, że oprócz zaradności jest jeszcze inna cnota do dobrego osądu, która, nosi nazwę rozsądku.

Ad 1. Poprawność osądu wyraża się doprowadzeniem zdolności poznawczej do widzenia jakiejś rzeczy taką, jaką ona jest rzeczywiście. Pochodzi to z poprawności układu w zdolności spostrzegania; jest z tym podobnie jak ze zwiercia-dłem, w którym odbijają się postacie ciał dokładnie takie, jakie są rzeczywiście, jeśli zwierciadło ma powierzchnię należycie wyrównaną; jeśli jednak zwierciadło jest źle ustawione i krzywe, ukazujące się w nim obrazy są zniekształcone, niezgodne z rzeczywistym wyglądem przedmiotu. To, że zdolność poznawcza jest nastawiona właściwie na widzenie rzeczy takimi, jakimi są rzeczywiście, pochodzi podstawowo z natury, zaś dokonawczo z wyrobieni a lub z daru łaski. Właściwe nastawienie władzy poznawczej zależy bezpośrednio od jej wolności od pojęć fałszywych i od jej zaopatrzenia w prawdziwe i prawe pojęcia. Dokonuje tego w nie j właśnie rozsądek jako cnota osobna. Pośrednio jednak zależy to od dobrego porządku w siłach dążeniowych, pożądawczych; dzięki temu porządkowi człowiek jest w stanie dobrze osądzać przedmioty dążeń. Tak więc dobry sąd o celach jest następstwem usprawnień zaprowadzonych przez cnoty moralne, natomiast rozsądek daj e człowiekowi dobry sąd o tym, co do celu prowadzi.

Ad 2. Ludzie moralnie źli mogą mieć poprawny sąd ogólnie biorąc, natomiast w czynnościach konkretnych grzechu ich sąd jest zawsze zepsuty, jak tego dowiedziono poprzednio 4).

Ad 3. Jest rzeczą możliwą, że człowiek to, co dobrze osądził, niekiedy wykonuj e za późno, niedbale lub wadliwie. Stąd też do cnoty zapewniającej trafność osądu musi być dołączona cnota nakazywania. I tą cnotą, końcową i naczelną, jest roztropność.

Artykuł 4.

CZY GNOME JEST CNOTĄ INNĄ NIŻ SYNESIS - ROZSĄDEK ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Rozsądek sprawia, że ludzie są dobrzy w osądzie. Otóż, aby można było kogoś uważa za rozsądnego, musi wykazać dobroć sądu we wszystkim. Zatem rozsądek odnosi się do wszystkiego, co ma być rozsądzone, a wobec tego do dobrego osądzana niepotrzebna jest inna cnota, zwana gnome.

2. Sąd zajmuje miejsce pośrednie między naradczym namysłem a nakazem. Otóż do dobrego wykonania pierwsze j czynności służy tylko jedna cnota: zaradność (eubulia), a do spełnienia dobrze drugie i też tylko jedna cnota: roztropność. Zatem do dobrego spełnienia trzeciej też winna wystarczyć jedna cnota, a mianowicie rozsądek.

3. W wypadkach zachodzących rzadko, w których ogólnie przy jęte prawidła zawodzą, rozum jest bezsilny, jak stwierdza Filozof 1). Otóż cnoty poznawcze są po to, by sprawić w rozumie poprawność działania, a wobec tego w dziedzinie przypadków nie ma mowy o jakiejś cnocie poznawcze j .

Jednakże Filozof zdecydowanie wymienia gnome jako cnotę specjalną2).

Odpowiedź: Różnorodność sprawności poznawczych zależy od rodzaj u zasad podstawowych; tak np. w dziedzinie spekulatywnej mądrość różni się od umiejętności (wiedzy) tym, że mądrość poznaje prawdę w świetle zasad wyższych niż umiejętność i dlatego jest sprawności inną niż umiejętność. To samo zachodzi również w dziedzinie działań. Wiemy, że pewne wydarzenia czy zjawiska, niewytłumaczalne w świetle zasad czy przyczyn niższych, są spowodowane przyczyną wyższą i wytłumaczalne w świetle zasady wyższe j. Tak np. niektóre zniekształcenia członków u noworodka nie dadzą się wytłumaczyć przyczynami organicznymi, ale dadzą, się wytłumaczyć wpływami przyczyn zewnętrznych lub w ostateczności zamierzeniami Opatrzności. Kto by chciał osądzać te wynaturzenia przyczynami organicznymi, jego sąd o wynaturzeniu będzie wątpliwy, dlatego trzeba tu uwzględnić zamiary Opatrzności. Również w rozsądzaniu tego, co mamy czynić lub co czynią inni, należy

niekiedy kierować się zasadami niecodziennymi; zachodzi to np. w wypadkach, w których wrogowi ojczyzny nie trzeba zwracać rzeczy nam pożyczonej lub u nas zdeponowanej itp. (48) W tych wypadkach należy kierować się zasadami wyższego rzędu, a nie zasadami codziennymi, którymi w osądzie kieruje się zwykły rozsądek. Otóż do dobrego rozsądzania w takich wypadkach, według zasad wyższych potrzebna jest osobna cnota rozsądku, a ta nazywa się gnome, a wnosi swoistą przenikliwość rozsądku.

Ad 1. Rozsądek jest rzeczywiście sprawnością, sądu, ale w dziedzinie czynności dokonywanych według prawideł codziennego postępowania. A przecież, oprócz tych, muszą być rozsądzane prawidłowo wypadki niespodziewane i wprawiające nas w kłopot.

Ad 2. Trzeba rozróżnić między osądzaniem a poszukiwawczym badaniem. Osądzanie winno być dokonywane według zasad danej rzeczy, natomiast szukanie prawdy również i według zasad ogólnych. I tak w dziedzinie spekulatywnej dialektyka, która szuka, wychodzi od zasad powszechnie znanych i ogólnych, zaś dowodzenie logiczne, które osądza, wychodzi od zasad własnych przedmiotu. Także i w dziedzinie praktyki zaradność (eucbulia), której funkcja polega na poszukiwaniu naradczym, jest sprawnością jedną dla wszystkich możliwości. W nakazywaniu również zachodzi tylko jedna roztropność, ponieważ nakazywanie polega na wprowadzeniu w czyn z powodu dobra, a to jest we wszystkim jednakie. Natomiast w osądzie jest inaczej, bo dwa rodzaje zdarzeń wymagają ich osądu według dwu rodzaj ów prawideł.

Ad 3. Wypadki wykraczające poza powszechny bieg rzeczy wskazują na interwencję Opatrzności Boskiej. Ogół ludzi nie może tego osądzić, ale między ludźmi zdarzają się umysły tak przenikliwe, że własnym rozumem mogą wiele z tych zdarzeń rozsądzić. I tę właśnie zdolność przenikliwości rozsądku daje gnome. (49)

ZAGADNIENIE 52.
O DARZE RADY

Trzeba z kolei zapoznać się z darem Ducha Świętego, zwanym darem rady, który ma związek z roztropności.

Zagadnienie to zbadamy szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy rada jest jednym z siedmiu darów Ducha Świętego? 2. Czy dar rady odpowiada cnocie roztropności? 3. Czy dar rady pozostanie w nas w niebie? 4. Czy piąte błogosławieństwo: „Błogosławieni miłosierni" wiąże się z darem rady?

Artykuł 1.

CZY RADA JEST JEDNYM Z SIEDMIU DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO ? (50)

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Jak wynika z tego, co powiedział Grzegorz1), dary Ducha Świętego są dane jako pomoc dla cnót. Otóż, jak wiemy2), cnota roztropności, a także zaradności, usprawniaj człowieka wystarczająco do tego, by umiał sobie dobrze radzi.

2. Różnica między siedmioma darami Ducha Świętego i łaskami darmo danymi polega na tym, że łaski darmo dane są udzielane tylko niektórym ludziom, natomiast dary wszystkim maj cym łaskę Ducha Świętego. Otóż, jak na to wskazują słowa Pisma św.3): „oto Szymon, brat wasz, jest człowiekiem rady", rada wydaje się na-leżeć do tych darów, jakimi Duch Święty zwykł obdarzać tylko niektórych ludzi. Zatem radę należałoby zaliczyć raczej do łask darmo danych, a nie do siedmiu darów Ducha Świętego.

3. Apostoł pisze4): „Którzykolwiek Duchem Bożym są rządzeni, ci są synami Bożymi". Otóż ludzie rządzeni przez kogoś innego nie potrzebują rady. A ponieważ

dary Ducha Świętego należą się przede wszystkim synom Bożym, którzy „otrzymali ducha przybrania na synów”5), zatem nie należy zalicza rady do darów Ducha Świętego.

Coś przeciwnego jednak wynika ze słów Izajasza6): „spocznie na nim ... duch rady i mocy”.

Odpowiedź: Jak wiemy7), dary Ducha Świętego są to swoistego rodzaju usposobienia wewnętrzne, dzięki którym dusza staje się bardziej podatna do przyjmowania natchnień Ducha Świętego. Bóg zaś wprowadza rzeczy w ruch na sposób odpowiadający każdej rzeczy; i tak, jak to wyraża Augustyn8), „stworzenia cielesne porusza w czasie i przestrzeni, zaś stworzenia duchowe w czasie, ale nie w przestrzeni”. Człowiek, istota cielesna i duchowa, ma tę właściwość, że wprawia się w ruch sam drogą poszukiwawcze j pracy rozumu, a praca ta nosi nawę rady. (51) Otóż Duch Święty wprawia człowieka w ruch na sposób rady, i dlatego rada należy do darów Ducha Świętego.

Ad 1. Nabyta i wlana cnota roztropności czy zaradności daje człowiekowi kierownictwo w pracy badawczo-naradczej w dziedzinie dla rozumu dostępnej. Dzięki temu usprawnieniu człowiek jest w stanie dobrze radzi, sobie i innym ludziom. Wiemy jednak, że rozum ludzki nie jest w stanie objąć wszystkich możliwych wypadków, dlatego, jak mówi księga Mądrości9): „myśli ludzkie są bojaźliwe, i niepewne przewidywania nasze”. Stąd też w swej pracy naradczego badania człowiek potrzebuj e kierownictwa ze strony Boga, który zna i pojmuje wszystko. To zaś dokonuje się przez dany mu od Boga dar rady, w którym człowiek otrzymuje kierownicze wskazówki, kieruje się jakby radą otrzymaną od Boga. Podobnie zresztą dziej e się w sprawach czysto ludzkich. Gdy człowiek sam jest bezradny, szuka rady u ludzi od siebie mądrzejszych.

Ad 2. Rada jest łaską darmo daną, jeśli ją człowiek otrzymuje, by służyć dobrą radą innym ludziom. Taką radę otrzymują tylko niektórzy ludzie. Natomiast każdy człowiek święty, czyli będący w stanie łaski uświęcającej, otrzymuje od Boga dar rady, konieczny dla własnego zbawienia.

Ad 3. „Synami Bożymi” kieruje Duch Święty na sposób zgodny z ich natur, mianowicie zachowując wolność ich woli, w czym działa wola i rozum. Dar rady,

jaki otrzymują „synowie Boży” od Ducha świętego, polega na pouczeniu ich rozumu w tym, co mają czynić przez Ducha Świętego.

Artykuł 2.

CZY DAR RADY ODPOWIADA CNOCIE ROZTROPNOŚCI ?

Nie wydaje się, by dar rady był czym odpowiadającym cnocie roztropności, ponieważ:

1. Jak wiemy z Dionizego1), rzeczy niższego rzędu zbliżają się do rzeczy wyższego rzędu tym, co w nich na j wyższe; i tak człowiek zbliża się do Anioła swym umysłem. Jak wiemy2), cnoty kardynalne są czym niższego rzędu w stosunku do darów Ducha Świętego. Otóż, ponieważ rada jest wstępną i najniższą czynności roztropności, jej czynności najwyższą jest nakazywanie, a pośrednią rozsądzanie, dlatego darem stosownym dla roztropności nie jest rada, lecz byłby raczej rozsądek i nakaz.

2. Jeden dar wystarczą jako wsparcie dla jedne j cnoty, jako że „im coś jest wyższego rzędu, tym bardziej jest jednością”3). Otóż cnotę roztropności wspiera dar umiejętności, a jak już wierny4), umiejętność jest nie tylko spekulatywna, ale także praktyczna.

3. Jak wiemy5), właściwa funkcja roztropności polega na kierowaniu. Otóż, jak powiedziano w poprzednim artykule, dar rady sprawia, że człowiekiem kieruje Bóg. Zatem dar rady nie należy do cnoty roztropności.

Z drugie jednak strony dar rady dotyczy tego, co należy czynić, by osiągnąć cel, a tego samego dotyczy także cnota roztropności; zatem wzajemnie się stykają.

Odpowiedź: Niższa przyczyna czynności jest szczególnie wzmacniana i dopełniana, gdy napęd daje jej przyczyna, od niej wyższa, co np. zachodzi w ciele, gdy napęd daje mu duch. Jest jasne, że prawość rozumu ludzkiego jest niższą przy-czyną działań niż rozum Boga, ponieważ prawo wieczne jest najwyższym prawidłem prawości ludzkiej we wszystkich dziedzinach. Dlatego też roztropność, która daje

rozumowi prawość, najbardziej w tym jest dopełniana i wspierana jeśli jej daje napęd i kierunek sam Duch Święty, co dokonuje się przez dar rady. Zatem dar rady jest czymś stosownym i odpowiadającym roztropności, jako jej wsparcie i dopełnienie.

Ad 1. Czynności osądzania i nakazywania dokonuje nie czynnik poruszany, lecz poruszający. A ponieważ w oddziaływaniu darów Ducha świętego duch ludzki nie jest czynnikiem poruszającym, lecz poruszanym, jak o tym już była mowa6), dlatego jest rzeczą właściwą, by darem odpowiadającym roztropności był nie dar nakazywania lub osądzania, lecz dar rady, bo to oznacza ruch umysłu naradzającego się, nadany mu przez innego doradcę.

Ad 2. Dar umiejętności nie wiąże się z roztropnością bezpośrednio, bo jest też umiejętność spekulatywna, lecz pomaga roztropności tylko ubocznie i przez wpływ. Natomiast dar rady wiąże się z roztropnością bezpośrednio, bo przedmiot obu jest ten sam.

Ad 3. Kto porusza się dzięki napędowi otrzymanemu, jest w stanie napęd ten przenieść. Tak też umysł ludzki, będąc kierowanym przez Ducha Świętego, dzięki temu jest w stanie pokierować sobą i innymi ludźmi.

Artykuł 3.

CZY DAR RADY POZOSTANIE W NIEBIE ?

Wydaje się, że nie pozostanie, ponieważ:

1. Rada dotyczy czynności prowadzących do celu, natomiast w niebie ludzie będą w posiadaniu celu najwyższego, a więc nie będzie żadnych czynności do celu prowadzących.

2. Rada łączy się z wątpliwością, ponieważ byłoby śmieszne, gdyby ktoś naradza się do czegoś oczywistego, jak to zauważa Filozof1). Otóż w niebie nie będziemy mieli żadnych wątpliwości.

3. święci w niebie są jak najbardziej upodobnieni do Boga, co wyraża Jan Ewangelista2) „gdy się ukaże, będziemy Mu podobni”. Otóż Bóg nie potrzebuje rady;

według Apostoła3): „kto był doradcą Jego?” Zatem i święci w niebie nie będą potrzebowali rady.

Z drugiej jednak strony Grzegorz wyraża coś innego w sowach4): „kiedykolwiek postępki grzeszne lub sprawiedliwe dojdą przed Radę Najwyższego Trybunału, toczy się tam narada, na której Anioł przełożony nad sprawami tego narodu nie zawsze wyra”.

Odpowiedź: Jak wiemy5), dary Ducha Świętego są środkiem, którym Bóg wprawia w ruch człowieka, istotę rozumną. To oddziaływanie Boże, czyli dawanie napędu nadprzyrodzonego duchowi człowieka, może być rozważane z punktu widzenia nastawienia umysłu jeszcze poruszanego, albo też z punktu widzenia nastawienia umysłu będącego w stanie osiągniętego skutku. Co do pierwszego: Jeśli czynnik dający napęd jest jedyną przyczyną ruchu, razem z końcem ruchu kończy się też jego oddziaływanie na to, co było poruszane, bo już czynność doszła do końca; skoro bowiem dom został zbudowany, budujący go zaprzestają czynności budowania. Jeśli jednak czynnik dający napęd nie tylko jest przyczyną ruchu, lecz także przyczyną treści (formy), którą ruch ma osiągnąć, wtedy czynność dającego napęd nie kończy się nawet po osiągnięciu treści (formy), do której ruch zmierzał: np. słońce nie zaprzestaje świeci, pomimo że już jest jasno. W ten to właśnie drugi sposób Bóg sprawia w nas cnotę i poznanie, nie tylko dając ich pierwsze zaistnienie w nas, ale także nasze przetrwanie w nich. Tak to właśnie sprawia Bóg w duszach będących w niebie znajomość tego, co mają czynić: znajomość te dusze już mają, ale Bóg daje jej dalszą ciągłość. Tak jest w rzeczach dla zbawienia istotnych, o których Bóg pouczył ludzi jeszcze za ich ziemskiego życia.

Są jednak rzeczy nie związane z istotą szczęścia niebieskiego, lecz wynikające z rządów Opatrzności, których dusze niebieskie i Aniołowie nie znają. W tych sprawach Bóg inaczej oświeca dusze będące w niebie, a inaczej dusze jeszcze żyjące na ziemi. Na umysły dusz na ziemi Bóg działa drogą uspakajania niepokojących ich wątpliwości co do tego, co mają czynić. U dusz niebieskich nie ma niepokojów wynikłych z nieznajomości; jest w nich prosta niewiedza, która, według Dionizego6), jest także w Aniołach. W wyzwalaniu się z tej niewiedzy dusze i Aniołowie nie męczą

się udręczeniami towarzyszącymi poszukiwaniu, lecz pozbywają się jej zwracając się po prostu do Boga, i to im wystarcza, by wiedzieć. I na tym polega ich radzenie się Boga. Augustyn wyraża się o tym7), że Aniołowie „radzą się Boga w sprawach, które interesują dusze od nich niższe”. Oświecenie zaś dane im od Boga zwie się radą.

Ad 1. Dar rady może być potrzebny duszom w niebie do spełnienia czynności związanych z posiadanym już celem lub służących osiągnięciu celu, jak np. czynność chwalenia Boga lub czynności przywodzenia innych do celu, jaki sami już osiągnęli; tu należą czynności opiekuńcze Aniołów i modlitwy dusz zbawionych za tych, którzy są jeszcze na ziemi i ich pomocy potrzebują.

Ad 2. Wątpliwości związane z czynnością naradczą mają miejsce tylko u ludzi żyjących na ziemi, natomiast czynność naradcza dusz niebieskich jest od tych wątpliwości wolna; przecież i funkcja cnót kardynalnych nie we wszystkim jest ta sama w niebie i na ziemi.

Ad 3. W Bogu nie ma rady w tym znaczeniu, że jej nie otrzymuje od nikogo, ale jest rada, by jej udzielać innym. Święci w niebie upodobniają się do Boga na sposób, w jaki upodobniają się odbierający czyjeś na siebie oddziaływanie i podlegający wpływowi.

Artykuł 4.

CZY PIĄTE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO „BŁOGOSŁAWIENI MIŁOSIERNI" JEST STOSOWNE DO DARU RADY ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Błogosławieństwa, jak wiemy1), są to swego rodzaju czynności cnotliwe. Dar rady zaś zapewnia nam kierownictwo w czynnościach każdej cnoty, a wobec tego nie ma powodu, by odpowiadało mu piąte błogosławieństwo, a nie inne.

2. Przykazania Boskie dotyczą tego, co jest do zbawienia konieczne, natomiast rady dotycz czegoś do zbawienia niekoniecznego. Otóż miłosierdzie jest do zbawienia konieczne, na co wskazuje Jakub2): „sąd bez miłosierdzia temu, który miłosierdzia

nie czynił”, natomiast ubóstwo nie jest do zbawienia konieczne, a jest tylko wymogiem doskonałości, na co wskazują słowa Mateusza3). Zatem darowi rady odpowiada bardziej błogosławieństwo ubóstwa niż miłosierdzia.

3. Następstwem błogosławieństw są owoce Ducha Świętego, które oznaczają rozkosz duchową, wynikłą z doskonałych uczynków cnotliwych. Lecz Paweł Apostoł nie wymienia żadnego owocu odpowiadającego darowi rady4), a wobec tego także błogosławieństwo miłosierdzia nie jest dostosowane do daru rady.

Przeciwnie jednak myśli Augustyn5): „dar rady stosuje się do miłosiernych, bo jedynym sposobem wydobycia się z wielkiego zła jest przebaczenie wyrządzonych nam krzywd i dawanie wsparcia”.

Odpowiedź: Własnym przedmiotem rady są środki prowadzące do celu, a zatem wszystko, co najbardziej pomaga do osiągnięcia celu, najbardziej łączy się z darem rady. Tym zaś jest miłosierdzie, co wyraża Apostoł6): „dobrotliwość do wszystkiego jest pożyteczna”. Wobec tego błogosławieństwo miłosierdzia specjalnie wiąże się z darem rady, który uczynki miłosierdzia doradza i kieruj e ich wykonaniem. (52)

Ad 1. Jest prawd, że dar rady nadaje kierunek czynnościom wszystkich cnót, ale czyni to specjalnie w dziedzinie uczynków miłosierdzia.

Ad 2. Rada jako dar Ducha Świętego kieruje nami we wszystkim, co służy osiągnięciu celu, jakim jest życie wieczne, czy to do jego osiągnięcia jest konieczne czy nie; jest prawd, że nie każdy uczynek miłosierny jest koniecznym warunkiem zbawienia.

Ad 3. „Owoc” oznacza wynik końcowy. W dziedzinie działań wyniku tego nie należy szukać w myśli, lecz w działaniu, którego owocem jest osiągnięty cel. Nic więc dziwnego, że nie wymieniono między owocami Ducha Świętego odnoszącego się do poznania praktycznego, a wszystkie wymienione owoce odnoszą się do działań, dokonanych pod kierunkiem znajomości praktycznej. Między tymi zaś wymieniono dobro i łaskawość, łączące się z miłosierdziem.

O WADACH PRZECIWSTAWNYCH ROZTROPNOŚCI

ZAGADNIENIE 53.
NIEROZTROPNOŚĆ

Trzeba teraz z kolei zająć się badaniem wad przeciwstawnych roztropności. Jak pisze Augustyn1): „każda cnota ma wady sobie wyraźnie przeciwstawne, np. roztropności przeciwstawia się lekkomyślność; oraz wady, które w pewien sposób wydają się jej bardzo bliskie, podobne do niej nie samą rzecz, lecz ułudnym wyglądem; tak np. do roztropności podobna jest chytrość czy przebiegłość".

Zajmiemy się najpierw wadami, których przeciwieństwo do roztropności jest oczywiste. Wady te pochodzą z braków zachodzących w roztropności lub w tym, co do roztropności jest konieczne. Następnie zaś przyglądniemy się wadom fałszywie do roztropności podobnym; wady te polegają na nadużyciu tego, co do roztropności jest konieczne.

Dwie wady są przeciwstawieniem roztropności: 1. nieroztropność, oraz 2. niedbalstwo, przeciwstawiające się troskliwości, tego koniecznego warunku roztropności.

Zagadnienie nieroztropności zbadamy szukając odpowiedzi na sześć pytań: 1. Czym nieroztropność jest i czy nie jest grzechem ? 2. Czy jest grzechem osobnym? 3. Co to jest pochopność lub lekkomyślność? 4. Co to jest nieuwaga? 5. Co to jest niestałość? 6. Jakie jest pochodzenie tych wad?

Artykuł 1.

CZY NIEROZTROPNOŚĆ JEST GRZECHEM ?

Nie wydaje się, by nieroztropność była grzechem. ponieważ:

1. Według Augustyna2) grzech musi być dobrowolny. Otóż nieroztropność nie jest czymś dobrowolnym, bo przecież nikt nie chce być nieroztropnym.

2. Jest tylko jeden grzech, jaki człowiek przynosi z sobą na świat razem z urodzeniem się, a tym jest grzech pierworodny. Otóż nieroztropność jest wrodzona; przecież młodzi nie mają roztropności. Nie jest też nieroztropność grzechem pierworodnym, gdyż byłaby przeciwstawieniem prawości, jaką ludzie mieli przed popełnieniem pierwszego grzechu.

3. Pokuta zmywa każdy grzech, ale nie może nas uwolnić od nieroztropności.

A jednak, pomimo to, nieroztropność jest grzechem, ponieważ duchowy skarb łaski można: stracić tylko przez grzech. Otóż skarb ten tracimy nieroztropności, co wyraża Pismo św.3): „skarb pożądany i wonny olejek w mieszkaniu sprawiedliwego, a człowiek nieroztropny (53) rozleje go”.

Odpowiedź: Nieroztropność może być trojaka. Po pierwsze, jako zwykły brak roztropności; brak ten może nie być grzechem i nie zachodzi tu nieroztropność w znaczeniu ścisłym. Po drugie, jako brak roztropności, którą człowiek może i po-winien mieć, a nie ma jej z własnej winy; taka nieroztropność jest grzechem z powodu zaniedbania starań o jej nabycie. Po trzecie, jako przeciwność roztropności, kiedy mianowicie rozum działa przeciwnie niż tego domaga się roztropność. Np. jeśli właściwy w roztropności poprawny rozum działa w wyniku naradczego zastanawia-nia się, nieroztropny lekceważy zastanawianie się i nie dba o czynności składające się na roztropność. Ten rodzaj nieroztropności jest grzechem przeciw samej istocie roztropności. Człowiek bowiem nie może postępować sprzecznie z roztropnością bez odstąpienia od prawideł stanowiących istotę roztropności. Jeśli zatem ktoś odstąpi od prawideł Boskich, ‚jak to ma miejsce w wypadku zlekceważenia i wzgardy dla Pisma św., co prowadzi do działania pochopnego, popełnia grzech śmiertelny. Popełnia

grzech lekki, jeśli postępuj e wprawdzie bez liczenia się z tymi prawidłami; ale przy tym nie gardzi tym i nie lekceważy tego, co jest do zbawienia konieczne.

Ad 1. Jest prawd, że nikt nie chce zachodzącego w nieroztropności nieporządku i zniekształcenia; niemniej jednak kto chce postępować pochopnie, przez to samo lekkomyślnie, faktycznie chce nieroztropności. Dobrze to wyraża Filozof4): „kto w dziedzinie roztropności grzeszy rozmyślnie, czyni coś, na co wcale zgodzić się nie można".

Ad 2. Zarzut ten dotyczy prostego niezawinionego braku roztropności. A jednak trzeba pamiętać, że brak roztropności, tak samo jak każdej innej cnoty, jest wynikiem braku prawości sprzed grzechu pierworodnego, która to prawość uzupełniała wszystkie braki duszy. Można zatem brak cnót odnieść do grzechu pierworodnego, jako przyczyny tego braku.

Ad 3. Owszem, pokuta przywraca roztropność wlaną, choć nie przywraca roztropności jako poprzednio wyrobionej sprawności; a jednak przez pokutę człowiek przestaje czynić nieroztropnie, a więc grzeszy nieroztropności.

Artykuł 2.

CZY NIEROZTROPNOŚĆ JEST GRZECHEM OSOBNYM ?

Nie wydaje się, by nieroztropność była grzechem osobnym, ponieważ:

1. Każdy kto grzeszy czyni to w sprzeczności z prawym rozumem, czyli z roztropnością. Otóż, jak wiemy z poprzedniego artykułu, nieroztropność zachodzi wtedy, gdy ktoś działa sprzecznie z roztropnością.

2. Roztropność jest bliższa cnotom moralnym: niż wiedza. Otóż niewiedza, będąca przeciwstawieniem wiedzy, jest jedną z powszechnych przyczyn grzechów, a wobec tego o wiele więcej taką przyczyną jest nieroztropność.

3. Przyczyną grzechów jest zepsucie okoliczności, wśród których cnota działa. Wyraża to Dionizy1): „przyczynami grzechów są braki poszczególne". Otóż na roztropność składa się wiele składników: rozum, pojętność, pouczalność itd., jak już

powiedziano2). Wynika z tego, że gatunki nieroztropności są liczne, a wobec tego nie jest ona grzechem osobnym.

Z drugiej jednak strony, jak wiemy z poprzedniego artykułu, nieroztropność jest przeciwnością roztropności. A ponieważ roztropność jest cnotą specjalną, zatem i nieroztropność jest wadą pojedynczą i specjalną.

Odpowiedź: Jaka wada (lub grzech) może być uważana za ogólną w dwojaki sposób. Po pierwsze ze względu na stosunek do wszystkich grzechów, po drugie ponieważ jest rodzajem, do którego należą pewne gatunki grzechów. Biorąc pod uwagę pierwszy sposób, jakiś grzech może być ogólnym dwojako, Po pierwsze swą istotą, która przenika wszystkie grzechy. Otóż w ten sposób nieroztropność nie jest grzechem ogólnym, tak samo jak roztropność nie jest ogólną cnotą, ponieważ obydwie dotyczą czynności specjalnych, mianowicie czynności rozumu. Po drugie, przez uczestniczenie. Wtedy nieroztropność jest grzechem ogólnym. Jak bowiem roztropność w pewien sposób uczestniczy we wszystkich cnotach jako ich kierowniczka, tak samo nieroztropność wywiera swój wpływ na wszystkie wady i grzechy, jako że nie byłoby żadnego grzechu, gdyby nie jakaś wada zachodząca w kierowniczych czynnościach rozumu: a właśnie nieroztropność jest to wada w rozumie.

Jeśli natomiast weźmiemy pod uwagę grzech ogólny nie absolutnie, lecz jako rodzaj zawierający w sobie wiele gatunków, wtedy nieroztropność jest grzechem ogólnym, ponieważ zawiera w sobie trojakie gatunki grzechów. 1) Zawiera w sobie wady przeciwstawiające się różnym gatunkom roztropności. Roztropność, jak wiemy3), dzieli się na osobistą, która kieruj e osobistym życiem jednostki, oraz na inne jej gatunki, jak rządcza itd.; otóż to samo zachodzi i w nieroztropności. 2) Z uwagi na współczynniki roztropności, którymi są cnoty z nią współdziałające w różnych czynnościach rozumu. Tutaj czynność naradczą, dopełnianą przez zaradność (eubulia), czyni wadliwą pochopność czyli lekkomyślność, obie będące gatunkami nieroztropności; czynność osadu, dopełnianą w roztropności przez rozsądek i gnome, uwadliwia brak zastanowienia się. W dziedzinie zaś nakazu, istotnej czynności cnoty roztropności, zachodzi niestałość i niedbalstwo. 3) Ostatnia wreszcie grupa wad pochodzi z przeciwstawności do koniecznych składników roztropności. Składniki te

kierują powyższymi trzema głównymi czynnościami rozumu, dlatego zachodzące w nich wadliwości sprowadzają się do czterech wad przeciwstawnych wyżej wspomnianym składnikom. I tak nieostrożność i nieoględność zawierają się w nieuwadze. Braki chęci uczenia się, pamięci i zdrowego rozumu sprowadzają. się do pochopności, a nieopatrzność, niepojętność i niezapobiegliwość (sollertia) do niedbalstwa i niestałości.

Ad 1. Zarzut ten dotyczy ogólności przez uczestniczenie.

Ad 2. Wiedz, jest bardziej oddalona od dziedziny moralności niż roztropność. Dlatego niewiedza sama w sobie nie ma charakteru grzechu przeciw moralności; jest grzechem tylko a powodu poprzedzającego ją niedbalstwa lub wynikłych z nie j skutków. Z tego to powodu jest jedną z ogólnych przyczyn grzechu. Natomiast nieroztropność w swej treści zawiera wadliwość moralną, dlatego może być uznawana za grzech specjalny.

Ad 3. Jeśli zepsucie w różnych okolicznościach pochodzi z tej samej pobudki, nie ma wielu, lecz tylko jeden grzech, np. jeden jest tylko grzech kradzieży, choć kto wziął rzecz nie swoją tam: gdzie nie powinien i wtedy, gdy nie powinien. Jeśli jednak pobudek jest więcej, zachodzi więcej grzechów o różnych gatunkach, np. jeśli ktoś ukradł coś w kościele z pobudek wyrządzenia krzywdy miejscu świętemu, zachodzi nowa postać grzechu, świętokradztwo; kto inny zaś zabrał coś w niewłaściwym czasie tylko pod wpływem przesadnej żądzy posiadania, wtedy zachodzi zwykła chciwość. Stąd też braki w tym, co jest potrzebne do roztropności, nie wpływają na wielość grzechów, chyba że, jak powiedziano4), psują czynności rozumu.

Artykuł 3.

CZY POCHOPNOŚĆ JEST GRZECHEM ZAWARTYM W NIEROZTROPNOŚCI ?

Wydaj e się, że nie, ponieważ:

1. Nieroztropność jest przeciwstawności cnoty roztropności, natomiast pochopność przeciwstawia się darowi rady, o którym wyraża się Grzegorz1), że jest dany dla wyleczenia nas z pochopności.

2. Pochopność zda się należeć do lekkomyślności, która zawiera w sobie zarozumiałość, należącą do pychy.

3. Pochopność oznacza jakiś nieuporządkowany pośpiech. Otóż w czynności naradczej zachodzi grzech nie tylko z powodu pośpiechu, lecz także z powodu przewlekłości, co powoduje niewykorzystanie sposobności działania; Etyka wy-mienia też inne powody2), jakimi są nieporządki w innych okolicznościach. Zatem nie tylko pochopność, lecz także przewlekłość lub każdą inną wadę powodującą nieporządek w czynności naradczej, należy uważa za grzech zawierający się w nieroztropności.

Z drugiej jednak strony mówi Przypowieści3): „droga niezbożnych ciemna, nie wiedzą gdzie upadają”. Otóż „ciemne drogi niezbożności” są wynikiem nieroztropności, a wobec tego „upadanie”, czy potykanie się jest wynikiem pochopności.

Odpowiedź: Słowo „pochopność” w czynnościach duchowych jest zapożyczone z ruchów ciał, a to z racji podobieństwa. Kamień bowiem spadając z góry na dół własnym ciężarem albo potrącony przez kogoś czyni to nie planowo, sto-pniowo i z myślą, lecz na ślepo, uderzając przy tym o przeszkody i podskakując. (54) W czynnościach duchowych punktem szczytowym jest rozum, a punktem najniższym jest działanie dokonywane przez ciao. Stopniami i jakby szczeblami pośrednimi porządnego zstępowania są pamięć tego, co było, baczność na to, co jest, bystrość przewidywania tego, co może zajść w przyszłości, rozumność porównująca jedne wypadki z drugimi, oraz chęć korzystania z doświadczeń ludzi starszych i mędrszych.

Po tych stopniach człowiek schodzi według porządku, jeśli jego naradczość jest poprawna. Jeśli zatem człowiek rzuca się do czynu pod samym naciskiem woli lub namiętności, z pominięciem tych stopni, zachodzi pochopność. A ponieważ nieporządek w naradczości prowadzi do nieroztropności, jest jasne, że wada pochopności wiąże się z nieroztropnością.

Ad 1. Sprawianie poprawności w radzie należy do daru rady i do cnoty roztropności, choć, jak wiemy4), w odmienny sposób; zatem pochopność sprzeciwia się obojgu.

Ad 2. Działać pochopnie, to działać bez kierownictwa rozumu, co może zajść dwojako: na skutek nacisku woli lub namiętności albo w wyniku zlekceważenia kierowniczego prawidła; to drugie oznacza właściwą lekkomyślność, pochodzącą z pychy, która odmawia podległości prawidłom innym niż własne widzimisię. Pochopność zachodzi w obu wypadkach, choć mieści się w niej lekkomyślność, pomimo że pochopność bardziej dotyczy pierwszego.

Ad 3. Badawcza czynność rady winna wziąć pod uwagę wiele szczegółów, dlatego, według Filozofa5), „trzeba naradza się długo". Stąd też pochopność w naradzie bardziej bezpośrednio sprzeciwia się jej poprawności niż nadmierna długość, bo ta jako taka wskazuje na poprawność naradczą.

Artykuł 4.

CZY NIEUWAGA (55) JEST GRZECHEM OSOBNYM, ZWIĄZANYM Z NIEROZTROPNOŚCIĄ ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Prawo Boże nie wiedzie nas do grzechu, bo według Psalmisty1), „prawo Pańskie niepokalane". Prawo to jednak wskazuje nam nieuwagę2): „nie myślcie, jak albo co byście mówi mieli", a wobec tego nie jest grzechem.

2. Czynność naradcza musi często uwzględniać wiele okoliczności. Jak wiemy, pochopność jest wynikiem wadliwej narady, a wobec tego także wynikiem braku w

uwadze. Ponieważ więc pochopność wiąże się z nieuwagą zatem nieuwaga nie jest osobnym grzechem.

3. Roztropność polega na trzech czynnościach rozumu praktcznego: rada, osąd znalezionych naradczością środków, i nakaz. Otóż uwaga, czy baczność, te trzy czynności wyprzedza, bo musi zachodzić nawet w czynności rozumu spekulatywnego, a wobec tego nieuwaga czy niebaczność nie jest osobnym grzechem zawierającym. się w nieroztropności.

Z drugiej jednak strony powiedziano w Przypowieściach3): „oczy twoje niechaj prosto patrzą, a powieki twoje niech uprzedzają kroki twoje", a tego dokonuje roztropność. A ponieważ postępowanie temu przeciwne jest wynikiem nie-uwagi, wobec tego nieuwaga jest grzechem osobnym, związanym z nieroztropności.

Odpowiedź: Uwaga, czy baczność, jest czynnością umysłu, polegającą na patrzeniu się naprawdę rzeczy. Otóż badań dokonuje rozum, osąd jest dziełem umysłu. Tak w dziedzinie spekulatywnej wiedza osiągnięta przez dowody staje się wiedzą przez osądzenie, które wyrokuje o znalezione j prawdzie rzeczy w świetle zasad pierwszych. Stąd też uwaga, czy baczność, jest koniecznym wymogiem sądu. Dlatego, jeśli w sądzie zajdzie jakaś wadliwość czyniąca sąd niepoprawnym, przyczyną tego jest nieuwaga, bo człowiek źle sądzi na skutek pogardzenia lub zaniedbania w uwadze tego, od czego poprawność sądu zależy. Jest zatem jasne, że nieuwaga jest grzechem.

Ad 1. Bóg nie zabrania myślenia o tym, co mamy czynić lub mówić, jeśli jest sposobność; w tych słowach Pan Jezus daje swym uczniom ufność, by w razie niemożności, pochodzącej z własnego niedoświadczenia lub nagłości sprawy, położyli ufność tylko w tym, co im w dane j chwili Bóg doradzi, ponieważ, jak mówi Pismo św. 4), „gdy nie wiemy, co byśmy czynić mieli, tylko to wam zostaje, abyśmy oczy nasze podnieśli do Ciebie". Z drugiej jednak strony byłoby kuszeniem Boga, gdyby człowiek zaniedba czynić to, co może, a liczy tylko na pomoc Boską.

Ad 2. Cała uwaga na wszystko, co w czynności rady winno być dokonane, służy osiągnięciu poprawnego sądu: dlatego uwaga ujawnia się właśnie w sądzie, a nieuwaga jest przeciwstawieniem gównie poprawności sądu.

Ad 3. W zarzucie tym nieuwaga wzięta jest z uwagi na materię ściśle określoną, tj. czynów ludzkich, w których baczy należy na wiele szczegółów, by dojść do

poprawnego sądu; dziedzina bowiem działalności ludzkich jest o wiele bar-dziej skomplikowana niż dziedzina spekulatywna. (56)

Artykuł 5.

CZY NIESTAŁOŚĆ JEST WADĄ ZAWARTĄ W NIEROZTROPNOŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Niestałość polega na tym, że człowiek odstępuje od działania z powodu trudności. Otóż, ponieważ trwanie w trudnym dziele daje cnota męstwa, zatem niestałość jest czymś przeciwnym raczej męstwu niż roztropności.

2. Mówi Jakub1): „gdzie zazdrość i spór, tam niestateczność i zła sprawa”. (57) Zatem niestałość nie należy do nieroztropności, ale raczej do zazdrości.

3. Niestałym jest ten, kto nie umie wytrwać w postanowieniach. To zaś, jak podano w Etyce2), jest spowodowane u niepowściągliwego przez przyjemności, a u miękkiego, czyli przewrażliwionego, (58) przez smutki. Zatem niestałość nie jest rzeczą nieroztropności.

Tym zdaniom sprzeciwia się następujące rozumowanie: roztropność wyżej stawia większe dobro niż mniejsze, zaś nieroztropność odstępuje od dobra większego. A ponieważ jest to niestałość, zatem niestałość należy do nieroztropności.

Odpowiedź: Niestałość jest to odstąpienie od dobra, które ktoś definitywnie postanowił osiągnięć. Takie odstąpienie ma swe źródło we władzy pożądawczej, jako że nikt nie odstępuje od dobra, na które już się zdecydował, inaczej, jak dlatego, że bardziej mu się podoba coś innego, gorszego. To odstąpienie nie jest porządne, a dokonuje się w wyniku wadliwości w rozumowaniu, prowadzącej do tego, że człowiek odrzuca dobro rozsądnie obrane. Jeśli rozum może oprzeć się popędowi namiętności, a nie opiera się, dowodzi to j ego słabości, bo rozum winien mocno trwać w dobru, wobec którego zobowiązał się; wtedy zachodzi niestałość w dokonaniu. Lecz jak wszelka prawość rozumu praktycznego zależy w jakimś zakresie od roztropności, tak wszelkie w tym rozumie braki zależą od nieroztropności. Tak zatem niestałość w

swym działaniu należy do nieroztropności. Wobec tego pochopność wynika z wadliwości zachodzącej w czynności naradczej, a nieuwaga dotyczy czynności osądu, natomiast niestałość dotyka czynności nakazu. Albowiem takiego człowieka uważamy za niestałego, którego rozum zawodzi w nakazywaniu tego, co zostało uradzone i osądzone.

Ad 1. Dobro, jakiego dostarcza roztropność, przenika wszystkie cnoty moralne i stosownie do tego trwanie w dobrym dziele należy do wszystkich cnót moralnych. Stałość najbardziej jest potrzebna w cnocie męstwa, bo ta narażona jest na największe ataki ze strony zła.

Ad 2. Zazdrość i gniewliwość jako źródła sporów powodują niestałość przez to, że osłabiają i wyczerpują energię woli, która na skutek
tego załamuje się pod naciskiem trudności i daje początek niestałości.

Ad 3. Siedzibą powściągliwości i wytrwałości nie jest siła dążeniowa, lecz tylko rozum. Powściągliwy bowiem doznaje nieprawych żądz, a wytrwały ciężkich smutków w obu wypadkach oznacza to kalectwo sił dążeniowych. Jednakże rozum stawia mocny opór: w wypadku powściągliwego przeciw żądzom, a w wypadku wytrwałego przeciw smutkom. Jak z tego widać, powściągliwość i wytrwałość są postaciami stałości, należącej do rozumu, do którego należy także niestałość.

Artykuł 6.

CZY WYMIENIONE TU WADY RODZĄ SIĘ Z ROZPUSTY ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Jak powiedziano w poprzednim artykule (ad 2), niestałość rodzi się z zazdrości, a przecież zazdrość jest wadą od rozpusty odrębną.

2. Jakub mówi1): „mąż dwoistego serca, niestateczny jest we wszystkich drogach swoich”. Otóż dwoistość łączy się nie z rozpust, lecz raczej z podstępnością, która, jak twierdzi Grzegorz2), jest córką chciwości.

3. Wady te są kalectwami rozumu. A ponieważ wady duchowe są bliższe rozumowi niż wady cielesne, wobec tego wady te rodzą się raczej z wad duchowych niż z wad cielesnych, do których należy rozpusta.

Z drugiej jednak strony Grzegorz jest zdania2), że wady te rodzą się waśnie z rozpusty.

Odpowiedź: Według Filozofa3), „największą przeszkodą w dokonywaniu przez roztropność należytej oceny jest rozkosz". Dotyczy to najbardziej rozkoszy płciowych, bo te absorbują całą .duszę i ciągną wszystkie jej siły do przyjemności zmysłowych. Natomiast doskonałość roztropności i każde j cnoty poznawcze j polega na oderwaniu się od wiata zmysłowości. A ponieważ, jak wiemy4), powyższe grzeszne uwadliwienia powodują kalectwo w roztropności i w rozumowaniu praktycznym, zatem jasne jest, że rodzi się głównie z rozpusty. (59)

Ad 1. Jest prawdą, że zazdrość i gniew są przyczyną niestałości przez przeciąganie rozumu ku czemuś innemu, natomiast rozpusta jest jej przyczyną przez całkowite uniezdolnienie rozumu do wydawania sądu rozumowego. Wyraża to Filozof5): „o ile niestały na skutek gniewu słucha jako tako rozumu, choć niezupełnie, to niestały z powodu żądzy całkowicie go nie słyszy".

Ad 2. Nawet dwoistość duchowa jest w pewien sposób spowodowana rozpust. Podobnie jest z niestałości, jako że dwoistość ta jest zwracaniem się ducha coraz to w innym kierunku. Wyraża to Terencjusz6): „w uczuciach panuje raz burza wojny, to znowu zaraz spokój, choć chwilowy".

Ad 3. Wady cielesne dlatego bardziej zupełnie gaszą sąd w rozumie, bo dalej odciągają człowieka od rozumu.

ZAGADNIENIE 54.
O NIEDBALSTWIE

Zagadnienie niedbalstwa zbadamy szukając odpowiedzi na trzy pytania: 1. Czy niedbalstwo jest grzechem osobnym? 2. Jakiej cnocie się przeciwstawia? 3. Czy jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1.

CZY NIEDBALSTWO JEST GRZECHEM OSOBNYM ?

Wydaje się raczej, że niedbalstwo nie jest grzechem osobnym, ponieważ:

1, Niedbalstwo jest przeciwstawieniem staranności, która jest potrzebna w każde j cnocie.

2. Nie jest grzechem osobnym to, co zachodzi we wszystkich grzechach. Otóż niedbalstwo znajduj e się w każdym grzechu, ponieważ każdy, kto grzeszy, zaniedbuje to, co by go odciągnęło od popełnienia grzechu, a kto trwa w grzechu zaniedbuje zerwania z nim.

3. Grzechami osobnymi są te, które mają materię określoną. Natomiast nie wydaj e się, by niedbalstwo miało materię określoną. Nie jest j ego materią zły czyn lub moralnie obojętny, bo przecież nikogo nie nazywamy niedbałym za pominięcie takich czynów; nie są tu także materią czyny dobre, bo te czynione niedbale nie są dobre.

Z drugiej strony jest rzeczą powszechnie wiadomą, że co innego są grzechy popełniane z niedbalstwa, a co innego grzechy popełniane z lekceważenia i pogardy.

Odpowiedź: Niedbalstwo jest brakiem powinnej troskliwości. A ponieważ niedokonanie czegoś, co dokonane być powinno, jest grzechem, zatem oczywiste jest, że niedbalstwo jest grzechem. I tak jak dbałość, czy troskliwość, jest cnotą osobną, tak

niedbalstwo musi być grzechem osobnym. Grzechami bowiem osobnymi są grzechy dokonywane w materii osobnej, tak jak np. rozpusta jest w materii płci. Niektóre jednak wady są osobne z racji jakiejś osobnej czynności, rozciągającej się na wszystkie materie. Tu należą wszystkie wady zachodzące w czynnościach ro-zumu, jako że każda czynność rozumu rozciąga się na każdą materię moralną. A ponieważ, jak wiemy1), troskliwość jest osobną czynności rozumu, wobec tego niedbalstwo, czyli brak troskliwości, jest grzechem osobnym.

Ad 1. Staranność jest tym samym, co troskliwość. Staranność bowiem jest zamiłowaniem, a co miłujemy, o to bardziej dbamy. Stąd też i staranność i troskliwość są potrzebne w każdej cnocie tak samo, jak w każdej cnocie muszą być wszystkie powinne czynności rozumowe.

Ad 2. Każdy grzech wynika z braku jednej z koniecznych czynności rozumowych, a więc braku rady itd. Stąd też jak pochopność, pomimo że może zajść w każdym grzechu, jest grzechem osobnym z powodu pominięcia osobnej czynności rozumowej, w tym wypadku czynności rady, tak też osobnym grzechem jest niedbalstwo z powodu braku osobnej czynności rozumowej, którą jest troskliwość, choć w pewien sposób zachodzi we wszystkich grzechach.

Ad 3. Materią niedbalstwa są czyny dobre, które powinny być dokonane. Wszakże nie w tym znaczeniu, że czyny te są dobre, jeśli zostały dokonane niedbale, lecz w tym, że niedbalstwo powoduje w nich brak dobra, gdy ktoś z braku dbałości wcale nie dokona czynu lub dokonując go nie uwzględni okoliczności, które winny być uwzględnione.

Artykuł 2.

CZY NIEDBALSTWO JEST PRZECIWSTAWIENIEM ROZTROPNOŚCI ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Niedbalstwo wydaje się być tym samym co gnuśność czy ospałość, łączące się z lenistwem; tak uważa Grzegorz1). A ponieważ, jak wiemy2), lenistwo przeciwstawia się nie tyle roztropności, co raczej miłości, zatem i niedbalstwo nie jest przeciwstawieniem roztropności.

2. Wszystkie grzechy pominięcia wynikają z niedbalstwa. A ponieważ grzechy pominięcia nie są sprzeczne z roztropności, lecz raczej z wykonawczymi cnotami moralnymi, zatem niedbalstwo nie przeciwstawia się roztropności.

3. Przedmiotem nieroztropności jest jedna z czynności rozumu. Otóż niedbalstwo nie czyni wadliwą ani czynności naradczej, bo to czyni pochopność; ani czynności osądu, bo to czyni nierozwaga; ani czynności nakazywania, bo to czyni niestałość. Zatem niedbalstwo nie należy do nieroztropności.

4. Powiedziano u Eklezjastesa3): „kto się Boga boi, nic nie zaniedbywa”. A ponieważ lekarstwem przeciw niedbalstwu jest bo jaźń, wobec tego niedbalstwo przeciwstawia się bojaźni, a nie roztropności.

Stanowisko odmienne zajmuje Eklezjastyk4): „lekkomyślny i nieroztropny nie będą patrzeć czasu”. A ponieważ to oznacza niedbalstwo, zatem jest ono przeciwstawne roztropności.

Odpowiedź: Bezpośrednio niedbalstwo jest przeciwstawieniem troskliwości, będącej czynnością rozumu praktycznego; poprawność troskliwości należy do roztropności. Stąd to, przeciwnie, niedbalstwo należy do nieroztropności. Izydor wyprowadza łacińską nazwę niedbałości5) (negligentia) od nie-wyboru (nec eligens), czyli oznacza brak dbałości o wybór tego, co należy. A ponieważ poprawny wybór tego, co prowadzi do celu, należy do roztropności, dlatego niedbałość w tym należy do nieroztropności.

Ad 1. Niedbalstwo polega na niedomaganiu w jednej z wewnętrznych czynności, a wybór jest jedną z tych czynności, Natomiast gnuśność i ospałość zachodzą w zewnętrznym wykonaniu; z tym jednak, że gnuśność oznacza zwlekanie z wykonaniem, a ospałość - przewlekłość w wykonywaniu. Stąd ospałość rodzi się właściwie z lenistwa, które jest smutkiem czyniącym ducha ociężałym, tj. przeszkadza mu w działaniu.

Ad 2: Ominięcie odnosi się do czynności zewnętrznej; zachodzi ono wtedy, kiedy nie wykonuje się czynności, którą wykonać należy. Z tego to powodu grzechy pominięcia sprzeciwiają się sprawiedliwości. Jednakże jak przyczyną pominięcia jest niedbalstwo, tak dokonanie dzieła powinnego jest, skutkiem poprawności w rozumie, a więc roztropności.

Ad 3. Niedbalstwo dotyczy czynności nakazu, którego dotyczy także troskliwość, dbałość. Nie jest też niedbalstwo tym samym co niestałość. Niestały bowiem zawodzi w nakazie na skutek przeszkody zewnętrznej, natomiast niedbały z braku gotowości i energii woli.

Ad 4. Bojaźń Boża wpływa na unikanie grzechów w ogóle. Według Pisma św.6), „przez bo jaźń Pańską odstępuje każdy od złego". Bojaźń Boża powoduje też, że ludzie unikają niedbalstwa. A jednak przeciwieństwo bojaźni do niedbalstwa nie jest bezpośrednie; przeciwieństwo to polega raczej na tym, że bojaźń pobudza człowieka do pracowitości rozumu. Stąd też, jak wiemy7), bojaźń skłania ludzi do myślenia dla znalezienia rady.

Artykuł 3.

CZY NIEDBALSTWO MOŻE BYĆ GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Chyba nie, ponieważ:

1. Objaśniając słowa Pisma św.1): „obawiam się wszystkich uczynków moich", Grzegorz mówi2), że „to", tj. niedbalstwo, „powoduje zmnieszenie miłości ku Bogu".

Zatem niedbalstwo nie jest grzechem śmiertelnym, ponieważ grzech śmiertelny wyklucza miłość ku Bogu całkowicie.

2. W objaśnieniu słów Pisma św. 3): „za niedbalstwa twoje oczyść się małymi (ofiarami)”, podano4): „chociażby ofiara była nieznaczna, oczyszcza nas jednak z niedbalstw wielu grzechów”. Tak by zaś być nie mogło, gdyby niedbalstwo było grzechem śmiertelnym.

3. Prawo Boże Starego Zakonu5) stanowiło ofiary za grzechy śmiertelne, ale nie ustanowiło żadnej ofiary za niedbalstwo.

Jednakże w Przypowieściach znajdujemy zdanie przeciwne6): „kto zaniedbuje drogi swej, umorzon będzie”.

Odpowiedź: Jak wiemy z poprzedniego artykułu (ad 3), niedbalstwo pochodzi z pewnej miękkości woli, która w wyniku tego nie wywiera skutecznego nacisku na rozum, by zatroszczy się o nakazanie tego, co należy, lub w powinny sposób. Wobec tego niedbalstwo może być grzechem śmiertelnym w sposób dwojaki. Po pierwsze, biorąc pod uwagę to, co na skutek niedbalstwa zostało pominięte. Jeśli to jest konieczne do zbawienia, czy to będzie czynność czy okoliczność, niedbalstwo będzie grzechem śmiertelnym. Po drugie, biorąc pod uwagę przyczynę. Jeśli wola jest do tego stopnia nieprężna w stosunku do spraw Bożych, że zamiera w niej całkowicie miłość ku Bogu, niedbalstwo jest grzechem śmiertelnym. Zachodzi to główne wtedy, kiedy powodem niedbalstwa jest zlekceważenie woli Bożej i pogarda ku niej.

Może jednak niedbalstwo być grzechem nie śmiertelnym, lecz lekkim, jeśli mianowicie niedbalstwo polegało na pominięciu jakiegoś czynu lub okoliczności niekoniecznych do zbawienia, i jeśli to pominięcie nie jest powodowane lekceważeniem i wzgard, lecz pochodzi z obniżenia gorliwości lub z przeszkód postawionych jakimś grzechem lekkim.

Ad 1. „Mniejsza” miłość ku Bogu zachodzi w dwojaki sposób. Po pierwsze wskutek zanikania natężenia miłości; tu zachodzi niedbalstwo będące grzechem lekkim. Po drugie z powodu zaniku samej miłości nadprzyrodzonej; tutaj mniejsza miłość ku Bogu polega na tym, że człowiek miłuje Boga tylko miłością przyrodzoną. Takie niedbalstwo jest grzechem śmiertelnym.

Ad 2. „Ofiara mała, ale złożona w pokorze ducha i z czystą miłością”, jak powiedziano w tymże objaśnieniu4), oczyszcza nie tylko z grzechów lekkich, ale też ze śmiertelnych.

Ad 3. Niedbalstwo, polegające na pominięciu tego, co jest do zbawienia konieczne, ciągnie do grzechów bardziej widocznych. Grzechy bowiem polegające ma aktach wewnętrznych są raczej zakryte i dlatego Stare Prawo nie nakładało za nie określonych ofiar; składanie bowiem ofiar było uważane za publiczne wyrzeczenie się grzechu; natomiast grzechy ukryte nie powinny być ujawniane publicznie. (59A)

ZAGADNIENIE 55.
O WADACH PRZECIWSTAWIAJĄCYCH SIĘ ROZTROPNOŚCI PODOBIEŃSTWEM DO NIEJ.

Zbadamy teraz wady przeciwstawne roztropności pozornym z nią podobieństwem, szukając odpowiedzi na 8 pytań: 1. Czy roztropność ciała jest grzechem? 2. Czy jest grzechem śmiertelnym? 3. Czy chytrość jest grzechem osobnym? 4. Co to jest podstęp? 5. Co to jest oszustwo? 6. Czy można się troszczyć o rzeczy doczesne? 7. Czy trzeba się troszczy o przyszłość? 8. Jakie jest pochodzenie tych wad?

Artykuł 1.

CZY ROZTROPNOŚĆ CIAŁA JEST GRZECHEM ?

Wydaje się, że nie jest, ponieważ:

1. Roztropność jest szlachetniejszej natury niż inne cnoty moralne, a to dlatego, że jest ich kierowniczka. Skoro jednak nie uważa się za grzeszną jakiejś sprawiedliwości lub umiarkowania, zatem nie jest grzechem jakaś roztropność.

2. Działa roztropnie dla celu, który wolno miłować, nie jest grzechem. Otóż miłość swego ciała jest dozwolona; według Apostoła1): „nikt bowiem nigdy ciała swego nie miał w nienawiści”. Zatem roztropność ciała grzechem nie jest.

3. Człowiek doznaje pokus nie tylko od swego ciała, lecz kusi go także świat i zły duch. Otóż nie ma takiego grzechu jak jakaś „roztropność świata” lub „roztropność diabelska”; zatem nie powinno się też włączać do grzechów „roztropności ciała”.

Z drugiej jednak strony nikt nie jest nieprzyjacielem Boga inaczej jak tylko nieprawością, co wyraża księga Mądrości2): „Bóg zarówno nienawidzi niezbożnika i niezbożność jego”. A ponieważ, jak pisze Apostoł do Rzymian3): „roztropność ciała jest nieprzyjaciółką Boga”, wobec tego jest grzechem.

Odpowiedź: Jak wiemy4), cnota roztropności odnosi się do tego, co prowadzi do celu całości życia, Wobec tego „roztropność ciała” ma takie miano stąd, że człowiek tak roztropny ma za ostateczny cel całości swego życia dobra cielesne. To oczywiście jest grzechem, bo takim założeniem człowiek wypaczy swój stosunek do rzeczywistego celu ostatecznego, którym przecież, jak wiemy5), nie są dobra cielesne. I na tej podstawie roztropność ciała jest grzechem.

Ad 1. Sprawiedliwość i umiarkowanie nigdy nie są brane w znaczeniu złym, ponieważ w swe j treści mają wartości godne pochwały jako cnotliwe, mianowicie równość i okiełznanie żądzy. Natomiast roztropność, jak wiemy6), oznacza przezorność, która może być użyta także do zła. Stąd też, chociaż roztropność jako taka oznacza coś dobrego, to jednak, gdy się coś do tego sowa doda, może mieć złe znaczenie. Jeśli zatem doda się do roztropności dopełniacz „ciała”, wtedy oznacza ona grzech.

Ad 2. Ciało jest dla duszy tak, jak materia dla formy, a narzędzie dla posługującego się nim. Godziwa miłość ciała zachodzi wtedy, kiedy służy dobru duchowemu jako celowi. Jeśli jednak kto założy swój ostateczny cel w dobrach ciała, jego miłość będzie wykolej ona i niegodziwa. W ten to sposób roztropność ciała prowadzi do miłości swego ciała.

Ad 3. Diabeł kusi nas nie metodą przynęcania ku czemuś pożądalnemu, lecz metodą podsuwania. Otóż, ponieważ roztropność powoduje ustosunkowanie się do

jakiegoś celu pożądalnego, dlatego nie może był mowy o roztropności diabelskiej. Może jednak być roztropność światowa i roztropność ciała, ponieważ dobra światowe i dobra cała mogą nam być przedstawione jako nęcący naszą pożądliwość cel. Roztropność fałszywa, mająca za przedmiot cele złe, zwie się roztropności ciała lub świata7): „synowie tego świata roztropniejsi są w rodzaj u swoim". Natomiast Apostoł8) sprawy świata i ciała podciąga tylko pod roztropność ciała, ponieważ zewnętrznych dóbr tego świata pożądamy dla zaspokojenia żądzy ciała. Ponieważ jednak roztropność jest pewnego rodzaju mądrością, o czym była mowa poprzednio9), można przyjąć potrójną roztropność, a to w zależności od trojakiego rodzaju pokus. Wyraża to w swym liście Jakub, mówiąc10) o mądrości ziemskiej, cielesnej i diabelskiej; wykład tego podano wyżej11).

Artykuł 2.

CZY ROZTROPNOŚĆ CIAŁA JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się raczej, że roztropność ciała jest grzechem śmiertelnym, ponieważ:

1. Bunt przeciw Bogu jest grzechem śmiertelnym, bo obraża Boga; otóż, jak mówi Apostoł1), „roztropność ciała nie jest poddana prawu Bożemu"; zatem jest grzechem śmiertelnym.

2. Każdy grzech przeciwko Duchowi świętemu jest grzechem śmiertelnym. Otóż roztropność ciała wydaje się być grzechem przeciwko Duchowi Świętemu, na co wskazują słowa Apostoła1), że „nawet nie może być poddaną prawu Bożemu", a zatem jest grzechem nieodpuszczalnym, co jest cechą właściwą dla grzechów przeciwko Duchowi Świętemu.

3. Według Etyki2), to, co się sprzeciwia największemu dobru, jest największym złem, Otóż roztropność ciała sprzeciwia się roztropności rzeczywistej, a ta jest pierwsza wśród cnót moralnych. Z tego wynika, że roztropność ciała zajmuje naczelne miejsce wśród grzechów śmiertelnych

Z drugiej jednak strony, jeśli coś pomniejsza grzech, nie jest ze swej treści grzechem śmiertelnym. Otóż roztropność ciała, jeśli jest utrzymaną w granicach dbałości o potrzeby ciała, zmniejsza grzech. Zatem we właściwej sobie treści nie jest ona grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Jak wiemy3), człowiek jest roztropnym w dwojaki sposób. Po pierwsze absolutnie, jeśli ma na uwadze cel całości życia; po drugie, o tyle o ile, tj. jeśli jego roztropność odnosi się do jakiegoś celu cząstkowego, tak np. można mówić o kimś, że jest roztropnym kupcem itd. Jeśli zatem weźmiemy pod uwagę roztropność ciała jako roztropność w swej absolutnej treści, tak mianowicie, że ktoś w trosce o ciało założył ostateczny cel życia w jego całości, wtedy jest ona grzechem śmiertelnym, ponieważ wtedy człowiek odwraca się od Boga, a przecież, jak już tego dowiedziono4), nie może być wielu celów ostatecznych. Jeśli jednak weźmiemy roztropność ciała w znaczeniu względnym, a więc jako roztropność cząstkową, wtedy jest ona grzechem lekkim. Zdarza się bowiem, że ktoś przesadnie wiąże się uczuciowo z jakąś przyjemnością ciała, ale nie aż tak mocno, by dla tego odwróci się od Boga przez grzech śmiertelny. Znaczy to, że nie uważa on przyjemności cielesnych za jedyny i główny cel całego życia. Wobec tego staranie się o osiągnięcie przyjemności cielesnej w ten sposób jest grzechem lekkim, do którego prowadzi roztropność ciała. Natomiast, jeśli ktoś troszczy się o swe ciało dla godziwego celu, np. stara się o jedzenie dla wzmocnienia ciała, jego roztropność nie jest cielesna, ponieważ w tym wypadku troska o ciało nie jest celem, lecz środkiem.

Ad 1. Apostoł mówi tu o roztropności ciała będącej grzechem śmiertelnym, ponieważ jest to roztropność zakładająca główny cel całości życia ludzkiego w dobrach cielesnych.

Ad 2. Roztropność ciała nie mieści w sobie grzechu przeciwko Duchowi świętemu. Powiedzenia Apostoła: „nie może być poddana prawu Bożemu” nie należy rozumieć w znaczeniu, jakoby ten, kto ma roztropność ciała, nie mógł się na-wrócić i z powrotem podda się prawu Bożemu, lecz, że jak długo roztropność jest roztropnością ciała, tak długo jest niezgodna z prawem Bożym, tak samo jak niesprawiedliwość nie może być sprawiedliwa, a ciepło nie może być równocześnie zimne, chociaż przedmiot ciepły może stać się zimnym.

Ad 3. Jest prawdą, że każdy grzech jest sprzeczny z roztropności, tak samo zresztą jak każda cnota ma w sobie roztropność. Nie znaczy to jednak, by każdy grzech sprzeczny z roztropnością miał być grzechem najcięższym, chyba że sprzeciwia się jej w czymś największym.

Artykuł 3.

CZY PRZEBIEGŁOŚĆ - CHYTROŚĆ JEST GRZECHEM OSOBNYM ? (50)

Wydaje się, że przebiegłość nie jest grzechem osobnym, ponieważ:

1. Pismo św. nie namawia do grzechu, natomiast namawia do przebiegłości w sowach1): „dla podania maluczkim przebiegłości”, zatem nie jest ona grzechem.

2. Pismo św. mówi2): „Chytry czyni wszystko z rozwagą”. Czyni to albo dla celu dobrego albo dla złego. Jeśli dla dobrego, nie jest grzechem. Jeśli zaś dla złego, zachodzi roztropność ciała lub świata. A zatem przebiegłość nie byłaby grzechem osobnym, różniącym się od roztropności ciała.

3. W wyjaśnieniu słów Joba3): „naśmiewają się z prostoty sprawiedliwego”, Grzegorz mówi4): „mądrość tego świata na tym polega: zamiary woli ukrywać sztuczkami, myśl pokryć słowami, dowieść, że fałsz jest prawdą, a prawda fałszem”. I dodaje: „Do takiej to roztropności nawyka młodzież, a rodzice płacą za nauczenie jej dzieci". Lecz na tym właśnie polega przebiegłość, a wobec tego przebiegłość nie różni się od. roztropności ciała lub świata, a więc nie jest grzechem odrębnym.

Temu sprzeciwiają się sowa Apostoła5): „odrzucamy obrzydłe skrytości, nie postępując chytrze, ani nie fałszując sowa Bożego”. Zatem przebiegłość jest grzechem.

Odpowiedź: Roztropność jest rozumem poprawnie kierującym w dziedzinie czynności tak, jak umiejętność jest rozumem poprawnie poszukującym prawdy. W dziedzinie myślenia czysto teoretycznego może zajść błąd w rozumowaniu w dwojaki sposób: 1. kiedy rozum dochodzi do wniosku fałszywego, ale mającego pozory

prawdy; 2. kiedy rozum wychodzi z założeń fałszywych, ale mających pozory prawdziwości, by dojść do wniosku, albo prawdziwego albo fałszywego. Tak samo w dziedzinie myślenia praktycznego, błąd przeciw roztropności, mający do niej podobieństwo, może zajść w dwojaki sposób: 1. jeśli praca rozumu kieruje się ku celowi pozornie dobremu, a w rzeczywistości złemu; wtedy zachodzi tzw. roztropność ciała; 2. jeśli ktoś do osiągnięcia celu, dobrego lub złego, używa dróg nie prostych i prawych, lecz krętych, ale mających pozory prawości; tu zachodzi grzech chytrej przebiegłości, która zatem jest jakimś grzechem przeciwnym roztropności i odrębnym od roztropności ciała.

Ad 1, Zauważa Augustyn6), że jak niekiedy używa się sowa roztropność w złym znaczeniu, tak też słowa przebiegłość w znaczeniu dobrym, ale w obu wypadkach jest to nadużycie językowe, spowodowane podobieństwem obu do siebie. W znaczeniu ścisłym przebiegłość ma znaczenie złe, co zresztą stwierdza także Filozof7).

Ad 2. Przebiegłość może być zaradna w osiąganiu celu zarówno dobrego jak złego. Jednakże do celów dobrych powinno się dochodzić drogami prawdziwie dobrymi, a nie fałszem mającym pozory dobra. Stąd też przebiegłość jest grzechem, nawet jeśli służy dobremu celowi.

Ad 3. Tutaj Grzegorz włączył do roztropności światowej wszystkie wady mające coś wspólnego z roztropności fałszywą; włączył też do niej a przebiegłość.

Artykuł 4.

CZY PODSTĘPNOŚĆ JEST GRZECHEM ZŁĄCZONYM Z PRZEBIEGŁOŚCIĄ ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Ludzie doskonali nie mają grzechu, zwłaszcza śmiertelnego, natomiast jest w nich coś z podstępności, bo Apostoł mówi o sobie1): „będąc przebiegłym, podstępem was podszedłem”. Zatem podstępność nie zawsze jest grzechem.

2. Podstępność najwięcej okazuje się w mowie, co wyraża Psalmista2): „językami swymi podstępnie (61) postępowali”; natomiast przebiegłość, podobnie jak roztropność, jest w samej czynności rozumu. Zatem podstępność nie należy do przebiegłości.

3. Mówi Pismo św.3): „podstęp w sercu myślącym złości”. A ponieważ ludzie przemyśliwujący zło nie zawsze kierują się przy tym podstępnością, zatem nie wydaje się, by podstępność miała łączność z przebiegłością.

Z drugiej strony przebiegłość wyraża cię omotaniem, co wyraża Apostoł4): „w przebiegłym omotaniu błędem". A ponieważ to samo czyni podstępność, zatem łączy się ona z przebiegłością.

Odpowiedź: Jak wiemy z poprzedniego artykułu, przebiegłość polega na zastosowaniu dróg krętych, ale mających pozory prawości, zamiast prawdziwych do osiągania celu dobrego lub złego. Zastosowanie tych dróg można brać pod uwagę dwojako: 1. Gdy jeszcze człowiek przemyśliwa je; tym zajmuje się przebiegłość tak samo, jak wynajdywaniem dróg prawych do dobrego celu zajmuje się roztropność. 2. Gdy człowiek zastosowuje je do dokonania zamierzonego dzieła; tu działa podstępność. Zatem podstępność zajmuje się wykonaniem. tego, co wymyśliła przebiegłość, a wobec tego do niej należy.

Ad 1. Jak przebiegłość brana ściśle oznacza zło, a w dobrym znaczeniu używa się tego słowa przez nadużycie, tak samo też jest z podstępnością, będącą dokonaniem przebiegłości.

Ad 2. Jest prawdą, że zastosowanie przebiegłości dla zwodzenia kogo dokonuje się głównie za pośrednictwem słów, jako że mowa zajmuje pierwsze miejsce pomiędzy znakami używanymi przez ludzi do przekazania swych myli dru-gim, co trafnie wyraża Augustyn5). I dlatego podstępność przypisuje się przede wszystkim mowie. Niemniej jednak podstępność przejawia się także w czynach, co wyraża Psalmista6): „czynili podstępnie przeciw sługom jego”. Zachodzi też pod-stępność w sercu, co wyraża Eklezjastyk7): „wnętrzności jego pełne są podstępu” (62); to jednak oznacza przemyśliwanie nad wynajdywaniem podstępów, o czym mówi Psalmista8): „podstępy cały dzień obmyślali”.

Ad 3. Każdy, kto planuje uczynić coś złego, musi też obmyślić środki do osiągnięcia swego zamiaru. Przy tym w większości wypadków ludzie obmyśliwują sposoby podstępne, by tym sposobem łatwiej osiągnąć zamierzenie. W pewnych. wypadkach ludzie wolą nie posługiwać się sposobami przebiegłymi i podstępnymi, lecz zamierzają osiągnąć cel otwarcie drogą gwałtu. Jest to jednak trudne, dlatego niewielu ludzi dokonuje zła otwartym gwałtem.

Artykuł 5.

CZY OSZUSTWO (63) WIĄŻE SIĘ Z PRZEBIEGŁOŚCIĄ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Nie jest godne pochwały, gdy ktoś daje się zwieść ludziom przebiegłym. Natomiast godne pochwały jest dać się oszuka, bo mówi Apostoł1) „dlaczego nie pozwalacie raczej dać się oszukać?" (64) Zatem oszustwo nie wiąże się z przebiegłością.

2. Oszustwo wydaje się raczej dotyczy niedozwolonego zarania lub zatrzymania cudzej własności. Wskazują na to Dzieje Apostolskie2) „pewien mąż imieniem Ananiasz, z Safirą, żoną swoją, sprzeda rolę, i oszukańczo ujął (65) z. zapłaty za rolę". Otóż niedozwolone przywłaszczenie lub zatrzymanie własności cudze j należy do niesprawiedliwości lub skąpstwa. Zatem oszustwo nie należy do przebiegłości, będącej przeciwieństwem roztropności.

3. Nikt nie stosuje przebiegłości do samego siebie, natomiast niektórzy ludzie stosują do siebie oszustwo, co wyraża Pismo św.3): „oszukują dusze swoje". (66) Z tego wynikałoby, że oszustwo nie należy do przebiegłości.

Z drugiej strony oszustwo zmierza do zwodzenia. Wyraża to Job4): „albo będzie jako człowiek uwiedzion waszymi oszustwami?" (67) A ponieważ do tego samego zmierza przebiegłość, zatem oszustwo należy do przebiegłości.

Odpowiedź: Zarówno podstęp jak i oszustwo są wykonawcami przebiegłości. Z tą jednak różnicą, że podstęp jest wykonawcą przebiegłości i sowami i czynami, natomiast oszustwo raczej tylko drogą czynów.

Ad 1. Apostoł chce w tych sowach skłonić chrześcijan nie do tego, by dali się zwieść w przyjmowaniu nauki, lecz do tego, by cierpliwie znosili skutki działania uwodzicielskiego ze strony ludzi, mianowicie znosząc krzywdy zadawane im przez oszustów.

Ad 2. Jak roztropność posługuje się innymi cnotami do wykonania, swych zamysłów, tak przebiegłość używa do tego samego innych wad. Nic więc nie przeszkadza, by oszustwo było też zaspokojeniem chciwości lub sknerstwa.

Ad 3. Ludzie dokonywujący czynów oszukaństwa nie zamierzają oszukać siebie lub swe j dusz. Fakt. że to, co oszukańczo planują przeciw bliźnim, zwraca się przeciw nim, jest sprawione sprawiedliwym sądem Boga. Wyraża to Psalmista5): „wpadł w dół, który uczynił".

Artykuł 6.

CZY WOLNO TROSZCZYĆ SIĘ O RZECZY DOCZESNE ?

Wdaje się, że wolno, ponieważ:

1. Obowiązkiem przełożonych jest troszczyć się o powierzonych ich opiece: „kto jest przełożonym, niech się przejmuje troską", pisze Apostoł Rzymianom1). Otóż z nakazu Bożego człowiek jest zwierzchnikiem wszystkich rzeczy doczesnych: „poddałeś wszystko pod nogi jego: owce i woły" itd., mówi Psalmista2). Zatem człowiek ma obowiązek troszczyć się o rzeczy doczesne.

2. Każdy troszczy się o cel, dla którego osiągnięcia pracuje. Otóż wolno człowiekowi pracować dla rzeczy doczesnych, potrzebnych mu do utrzymania się. Wyraża to Apostoł3): „kto nie chce pracować, niech też i nie je". Zatem troska o rzeczy doczesne jest dozwolona.

3. Troskliwość w dziełach miłosiernych jest chwalebna. Apostoł bowiem chwali kogoś za to mówiąc4): „gdy przybył do Rzymu, bardzo troskliwie mię szuka".

Otóż troskliwość o rzeczy doczesne jest nieraz potrzebna dla spełniania dzieł miłosierdzia, by pomóc znajdującym się w potrzebie dzieciom i ubogim. Zatem troskliwość w rzeczach doczesnych nie jest zakazana.

Z drugiej jednak strony Pan nasz powiedział5): „nie troszczcież się tedy, mówiąc: cóż będziemy jeść, albo co będziemy pić, albo czym będziemy się przyodziewać?", a przecież to jest najbardziej potrzebne.

Odpowiedź: Troskliwość oznacza staranie się o osiągnięcie czegoś. Jest zaś oczywiste, że człowiek tym większe wkłada w coś staranie, im większa jest obawa braku lub utraty czegoś; gdy zaś osiągnięcie jest bardziej pewne, staranie się jest połączone z mniejszą troską. Wobec tego troska o rzeczy doczesne może być niedozwolona w trojaki sposób

1. Ze strony przedmiotu, o który się troszczymy, jeśli do dóbr doczesnych dążymy jako do celu. Augustyn zauważa co do tego6): „mówiąc 'nie troszczcież się' itd., Pan chciał zakazać ludziom to mieć za cel i z powodu tego spełniać nakazy głoszone j Ewangelii".

2. Ze strony wysiłku włożonego w osiągnięcie rzeczy doczesnych. Jeśli ten wysiłek jest za wielki, odciąga, człowieka od troski o rzeczy ducha, którym służyć winien przede wszystkim. Stąd to Pan powiedział7): „troska świata tego... zadusza sowo".

3. Ze strony przesadnego lęku, jeśli mianowicie człowiek lęka się, że jeśli nawet zrobi wszystko, co zrobić powinien, jednak braknie mu rzeczy pierwszej potrzeby.

Tę potrójną troskę Pan Jezus leczy w trojaki sposób. Pierwszą, przypominając o wiele większe dobrodziejstwa, które Bóg dał człowiekowi bez jego troski, mianowicie dając mu ciało i duszę8). Drugą, zwracając uwagę, że Bóg bez pomocy ludzkiej zaopatruje zwierzęta i rośliny we wszystko, co jest im potrzebne. Trzeci, uświadamiając o Boskiej Opatrzności; poganie o niej nic nie wiedzieli, dlatego całą swoją troskę skierowali ku zapewnieniu sobie dóbr doczesnych. I zakończył wnioskiem, że nasza troska powinna się zwraca przede wszystkim ku dobrom

duchowym, z równoczesną nadzieją, że i doczesnych dóbr nam nie zbraknie, gdy będziemy robić co należy.

Ad 1. Dobra doczesne są człowiekowi podległe w tym znaczeniu, że może on ich używać na swe potrzeby, a nie by w nich założył swój cel i o nie przesadnie się troszczył.

Ad 2. Troska człowieka zdobywającego środki do życia pracą własnych rąk nie jest przesadna, lecz jest umiarkowana. Stąd, objaśniając sowa Pańskie9): „nie troszczcie się", Hieronim mówi10): „pracować należy, ale nie należy zamęczać się troską", mianowicie zbytni, wyczerpującą ducha.

Ad 3. Troska o rzeczy doczesne w spełnianiu dzieł miłosierdzia służy celowi wyższemu, jakim jest miłość Boga; dlatego troska ta nie jest zabroniona, chyba że jest nadmierna.

Artykuł 7.

CZY NALEŻY TROSZCZYĆ SIĘ O PRZYSZŁOŚĆ ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Pismo św. mówi1): „idź do mrówki, leniwcze, a przypatruj się drogom jej, i ucz się mądrości! Ona nie mając wodza ani nauczyciela, ani przełożonego, gotuje w lecie pokarm dla siebie i gromadzi we żniwa, co by jadła". To zaś oznacza troskę o przyszłość, która zatem jest godna uznania.

2. Troskliwość należy do roztropności, której przedmiotem jest głównie przyszłość: szczególną przecież jej funkcją, jak wiemy2), jest przewidywanie i zaopatrywanie potrzeb przyszłych. Zatem troska o przyszłość jest czymś cnotliwym.

3. Troskliwym o przyszłość jest każdy, kto coś odkłada na potem. Otóż, jak to podaje Jan Ewangelista3), sam Pan Jezus miał trzos dla przechowywania oszczędności, który nosił Judasz. Również Apostołowie, czytamy o tym w Dziejach Apostolskich4), przechowywali zapłatę za rolę, którą ci, co ją sprzedali, „składali u ich stóp". Wolno zatem troszczyć się o przyszłość.

Temu sprzeciwiają się słowa Zbawiciela5): „Nie troszczcie się tedy o jutro”. Jutro zaś, jak wyjaśnia Hieronim6), oznacza tu przyszłość.

Odpowiedź: żadne dzieło nie będzie cnotliwe, jeśli nie harmonizuje z powinnymi okolicznościami, a jedną z nich jest powinny czas. Wyraża to Eklezjastes7): „dla każde j sprawy jest czas i odpowiednia chwila'”. To stosuje się nie tylko do działań zewnętrznych, ale także do troski wewnętrznej. Każda bowiem pora ma sobie właściwe troski: w lecie należy się troszczyć o żniwa, a o winobranie w jesieni. Kto by zatem już w lecie troszczył się o winobranie, zawracałby sobie głowę niepotrzebną troską o przyszłość. I taką to przesadną troskę Pan Jezus zakazał w słowach: „nie troszczcie się o jutro” i znacząco dodał: „dzień jutrzejszy sam o siebie troskać się będzie”, tj. będzie miał dotyczące go troski, które wystarcz, by zająć ducha utrapieniem. I tego dotyczą słowa: „dosyć ma dzień swojej nędzy”, tj. udręczeń i trosk.

Ad 1. Mrówka troszczy się w odpowiednim czasie i dlatego podana jest za przykład.

Ad 2. Do roztropności rzeczywiście należy przewidywanie przyszłości, ale tak jak należy. Natomiast patrzenie w przyszłość i troszczenie się o nią miałoby charakter przesady, gdyby ktoś rzeczy doczesnych, do których stosu ją się pojęcia „przeszłość” i „przyszłość”, szuka tak jak się szuka celu, lub gdyby gonił za większą ilością tych dóbr niż to mu potrzebne do obecnego życia; albo wreszcie, gdyby kłopotał się zbyt wcześnie.

Ad 3. Odpowiedź daje Augustyn8): „gdy widzimy, że jakiś sługa Boży patrzy w przyszłość, by nie zabrakło mu środków do życia, nie posądzajmy go o troszczenie się o jutro. Przecież sam Pan Jezus raczył dla naszego przykładu mieć trzos. I napisano w Dziejach Apostolskich, że należy zawczasu zaopatrzy się w rzeczy w przyszłości potrzebne. by nie cierpieć głodu. Zatem Pan wcale nie gani ludzi, jeśli o to dbają na sposób ludzki; gani tylko wtedy, gdy ktoś staje przeciw Bogu dla tych rzeczy.

Artykuł 8.

CZY WYMIENIONE TU WADY RODZĄ SIĘ Z CHCIWOŚCI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:

1. Jak wiemy1), główną przyczyną zaniku prawości w rozumowaniu jest rozpusta. Wymienione zaś wyżej wady są przeciwne poprawności w rozumowaniu, a więc w roztropności, zatem rodzą się też głównie z rozpusty. Stwierdza to także Filozof mówiąc2): „Wenera jest podstępna i usidla wielu sposobami", oraz: „niepowściągliwy w żądzy potrafi być przebiegły w sposobach ich zaspokajania".

2. Jak powiedziano 3), wymienione tu wady w pewien sposób są podobne do roztropności. Otóż, ponieważ roztropność jest w rozumie, bliższe do niej podobieństwem są wady bardziej duchowe, jak pycha i próżność. Zatem wady powyższe pochodzą raczej z pychy niż z chciwości.

3. Ludzie posługują się podstępem nie tylko dla zabrania drugim ich własności, lecz także w planowaniu morderstwa; pierwsze należy do chciwości, drugie do gniewu. Otóż zasadzek używa przebiegłość (chytrość), podstępność i oszustwo, zatem wady wyżej omawiane pochodzą nie tylko z chciwości, lecz także z gniewu.

Z drugiej strony Grzegorz zalicza14) oszustwo do córek chciwości.

Odpowiedź: Tak wiemy5), roztropność ciała, i przebiegłość, wraz z podstępnością i oszustwem są nieco do roztropności podobne, mianowicie przez użycie rozumu, choć w różny sposób. Otóż spośród cnót moralnych posługiwanie się rozumem przejawia się najbardziej w cnocie sprawiedliwości, mającej swą siedzibę w woli, a wola jest dążeniową zdolnością rozumu. Stąd też pochodzi, że niewłaściwe posługiwanie się rozumem najwyraźniej występuje w wadach sprzeciwiających się sprawiedliwości. A ponieważ najbardziej sprzeciwia się jej chciwość, dlatego wady wyżej omawiane przede wszystkim rodzą się waśnie z niej.

Ad 1. W rozpuście jest tak wielkie napięcie żądzy przyjemności, że całkowicie krępuje rozum, do tego stopnia, że nie jest w stanie zdobyć się na działanie. Natomiast w omawianych tu wadach rozum jakoś działa, choć to działanie jest niepo-rządne.

Dlatego też wady te nie rodzą się bezpośrednio z rozpusty. Powiedzenie zaś Filozofa, że Wenera jest „podstępna”, ma znaczenie podobieństwa, bo, podobnie jak to się robi w podstępach, chwyta człowieka znienacka. Nie posługuje się jednak przebiegłością, ale raczej atakuje siłą żądzy przyjemności. Stąd też Filozof dodaje znacząco, że „Wenera odbiera rozum nawet bardzo mądrym ludziom”.

Ad 2. Posługiwanie się w działaniu zasadzkami jest właściwe ludziom małego ducha. Według Filozofa6), człowiek wielkiego ducha woli działać otwarcie. Stąd też, z uwagi na to, że pycha jest do wielkoduszności podobna lub to podobieństwo udaje, omawiane tu wady nie pochodzą bezpośrednio? pychy, bo posługują się oszustwem i podstępem. Matka ich jest raczej chciwość, która szuka korzyści, w czym na wzgląd wyższości moralne j niewiele zważa.

Ad 3. Gniew działa nagle, skąd pochodzi pochopność i brak zastanowienia w działaniu; natomiast wady tu omawiane posługują się zastanowieniem, choć nieporządnie. Użycie zasadzki dla dokonania mordu pochodzi nie z gniewu, lecz raczej z nienawiści; jak mówi Filozof7), człowiek rozgniewany chce zadać szkodę otwarcie.

ZAGADNIENIE 56.
O PRZYKAZANIACH DOTYCZĄCYCH ROZTROPNOŚCI

Trzeba w końcu zwrócić uwagę na przykazania odnoszące się do roztropności, a tego dokonamy badając: 1. Przykazania dotyczące roztropności. 2. Przykazania dotyczące wad jej, przeciwnych.

Artykuł 1.

CZY W DEKALOGU POWINNO BYĆ JAKIEŚ PRZYKAZANIE DOTYCZĄCE ROZTROPNOŚCI?

Wydaje się, że tak, ponieważ:

1. Cnoty naczelne winny być zalecone przykazaniami wielkiego znaczenia. Otóż przykazania Dekalogu zajmują ważne miejsce wśród przykazań prawa. A ponieważ w gronie cnót moralnych roztropność zajmuje miejsce czołowe, dlatego w Dekalogu powinno być jakieś przykazanie jej tyczce.

2. Ewangelia zawiera w sobie prawo, zwłaszcza Dekalogu. Otóż w Ewangelii znajduje się przykazanie roztropności1): „bądźcie roztropni jako węże". Zatem i w Dekalogu winno być przykazanie nakazujące roztropność.

3. Inne księga Starego Zakonu są tylko rozwinięciem przykazań Dekalogu. Stąd prorok Malachiasz upomina2): „pamiętajcie na zakon Mojżesza sługi mego, którym mu rozkazał na Horebie". Otóż w innych księgach dane są przykazania roztropności, np.3): „nie polegaj na roztropności twojej", oraz4): „powieki twoje niech uprzedzają kroki twoje". Zatem prawo, a zwłaszcza prawo Dekalogu, powinno było nadać jakiś przepis o roztropności.

Z drugiej jednak strony jest faktem, że Dekalog takiego przykazania nie zawiera.

Odpowiedź: Jak wiemy z poprzedniego studium przykazań prawa5), 10 Przykazań Boskich (Dekalog) zostało nadanych wszystkim ludziom i może być przez wszystkich pojęte wrodzonym rozumem. Czym, na co przede wszystkim przyrodzony rozum wskazuje, są cele ludzkiego życia, które są pierwszą podstawą i przyczyną ludzkiej działalności, tak samo, jak w dziedzinie poznania teoretycznego podstawą wszelkiego poznania są zasady znane intuicyjnie: o tym powiedziano wyżej6). Jednakże roztropność nie dotyczy celów, lecz jak wiemy6), tego, co do celu prowadzi. Nie było zatem stosowne podawać w Dekalogu przykazania bezpośrednio

dotyczącego roztropności. Natomiast wszystkie przykazania Dekalogu odnoszą się do roztropności, jako do kierowniczki wszystkich cnotliwych czynów.

Ad 1. Jest. prawdą, że roztropność stoi na czele cnót moralnych, a jednak sprawiedliwość bardziej niż inne cnoty dotyczy powinności, a wiemy7), że przykazania dotyczą waśnie powinności. Stąd wniosek, że główne przykazana prawa, jakimi jest 10 Przykazań Bożych, winny odnosić się raczej do sprawiedliwości niż do roztropności.

Ad 2. Ewangelia jest nauką doskonałości moralnej, stąd powinna pouczyć ludzi o wszystkim, co odnosi się do moralnej prawości w życiu, zarówno w dziedzinie celów jak i środków do nich wiodących. Dlatego było stosowne, by w niej znalazły się przykazania odnoszące się do roztropności.

Ad 3. Celem innych ksiąg Starego Zakonu jest uzupełnienie i zachowanie przykazań Dekalogu. Było zatem rzeczą właściwą, by księgi te pouczyły ludzi o funkcji roztropności w dziedzinie środków do celu, a więc zachowaniu przykazań Dekalogu.

Artykuł 2.

CZY STARY ZAKON PODAJE ZAKAZY WAD PRZECIWNYCH ROZTROPNOŚCI W SPOSÓB NALEŻYTY ?

Wydaje się, że Stary Zakon podaje te zakazy w sposób niezbyt stosowny, ponieważ

1. Roztropności jednako sprzeciwiają się wady bezpośrednio w nią godzące, jak nieroztropność i jej składniki, i wady do niej podobne, jak przebiegłość i wady z nią złączone. Otóż te drugie wady zostały zakazane w Starym Zakonie, np.1): „nie będziesz rzucał potwarzy na bliźniego twego”, oraz2): „nie będziesz miał w worku różnych ciężarków, większego i mniejszego”. Zatem powinny być też przykazania zakazujące wad bezpośrednio godzących w roztropność.

2. Oszustwem można się posługiwać nie tylko w kupnie i sprzedaży; zatem nie jest właściwe, że Stary Zakon zakazał oszustwa tylko w kupnie i sprzedaży.

3. Ten sam jest powód nakazu uczynków cnotliwych i zakazu uczynków wad przeciwnych. A ponieważ m Starym Prawie nie ma przykazań nakazujących uczynki roztropności, zatem nie powinny też tam być zakazy uczynków wynikłych z wad przeciwnych.

Na przeciwne stanowisko wskazują przykazania wymienione w pierwszym zarzucie.

Odpowiedź: Jak z poprzedniego artykułu wiemy (ad 1), sprawiedliwość bardziej niż inne cnoty moralne, odnosi się do powinności, którą prawo określa. Sprawiedliwość bowiem polega na oddaniu bliźniemu tego, co mu się należy, o czym będzie szerzej mowa później3). Z drugiej jednak strony, jak wiemy4), przebiegłość w swym wykonaniu zachodzi w materii sprawiedliwości. Było zatem właściwe, by w Starym Prawie zostały dane zakazy co do posługiwania się przebiegłości, jeśli to zmierza do niesprawiedliwości, np. jeśli ktoś podstępem czy oszustwem lży drugiego lub pozbawia go własności.

Ad 1. Wady przeciwstawiające się roztropności bezpośrednio nie należą do niesprawiedliwości w stopniu, w jakim należy dokonanie czegoś planowanego przebiegle. Dlatego są zakazane w Prawie nie tak mocno jak oszustwo i podstęp należące do niesprawiedliwości.

Ad 2. Oszustwo, podstęp, jak i wszystko co niesprawiedliwe, są zakazane zakazem potwarzy4). Oszustwa i podstępu używają ludzie najczęściej w kupnie i sprzedaży, co wyraża Pismo św.5): „karczmarz nie będzie usprawiedliwiony od grzechów ust”. Stąd też Prawo specjalnie zakazało oszustwa w kupnie i sprzedaży.

Ad 3. Wszystkie przykazania Zakonu odnoszące się do praktyki sprawiedliwości łączą się z roztropnością, pod której kierownictwem sprawiedliwość działa; zaś przykazania zakazujące kradzieży i oszukańczego kupna odnoszą się także do praktykowania przebiegłości.

ODNOŚNIKI
DO TRAKTATU ŚW. TOMASZA Z AKWINU O ROZTROPNOŚCI

Q. 47, 1: 1) De morib. Eccl. 15. 2) 1-2, 13, 1. 3) 6 Ethic. 5. 4) 83, QQ., q. 61. 5) 10 Etymol. litera P. 6) I 82, 4. 7) 1-2, 25, 1 i 2. 8) 3 Ethic. 2. 9) 1-2, 57, 4.

Q. 47, 2: 1) Przyp 10, 23. 2) 1 De offic. 24. 3) 6 Ethic. 1. 4) 6 Ethic. 5) 6 Ethic. 5. 6) q. 45, 1 i 3. 7) 6 Ethic. 5 i 9. 8) 2 De invent. 53. 9) 3 Ethic, 3.

Q. 47, 3: 1) 1 Physic. 5. 2) 6 Ethic. 7. 3) a. 1 ad 3. 4) 3 De anima 4. 5) Mądr 9, 14. 6) 6 Ethic. 8.

Q. 47, 4: 1) De lib. arbitr. 13. 2) c. De qualit. 3) 6 Ethic. 5. 4) 2 Kron 2, 14. 5) Przyp 23, 4. 6) 2 Moral. 27. 7) 1-2, 55, 2-3 i 56, 1. 8) a. 1 ad 3 i a. 3. 9) 3 Ethic. 5 lub 9.

Q. 47, 5: 1) 2 Ethic. 6. 2) 6 Ethic. 5 i 13. 3) 6 Ethic. 12 lub 13. 4) 6 Ethic. 5. 5) Mądr 8, 7. 6) 1-2, 1, 3; i 18, 2; oraz 54, 2. 7) 1-2, 54, 2. ad 1. 8) 1-2, 54, 1. 9) a. 2. 10) 1-2, 57, 4.

Q. 47, 6: 1) Polit. 3 lub 5, 2 Physic. text. 24. 2) 6 Ethic, 12. 3) De Div. Nom. 4, lect. 22. 4) 23, 7 ad 2; 26, 1 ad 1; 1-2, 13, 3. 5) I, 79, 12.

Q. 47, 7: 1) 2 De invent. 53. 2) a. 5 zarzut 1.

Q. 47, 8: 1) 14 De Trinit. 9. 2) 6 Ethic. 5. 3) a. 6 i 7; 1-2, 14 i 17. 4) 6 Ethic. 10. 5) a. 2. 6) 1-2, 14, 1. 7) 6 Ethic. 5. 8) w odpowiedzi i 1-2, 17, 1.

Q. 47, 9: 1) 10 Etymol. litera S. 2) 1 Król 9. 20. 3) 4 Ethic. 3. 4) rozdz. 8. 5) 1 P 4, 7. 6) 10 Etymol. litera S. 7) 6 Ethic. 9. 8) De morib. Eccl. 24. 9) 1 Ethic, 3 i 7. 10) 1-2, 44, 2.

Q. 47, 10: 1) 5 Ethic. 1. 2) Mt 24, 45. 3) 6 Ethic. 7 lub 8. 4) 1 Kor 13, 5. 5) 1 Kor 10, 33. 6) 4 Fact. et dict. mem. 6. 7) 3 Confes. 3 (8?). 8) 5 Ethic, 1.

Q. 47, 11: 1) 6 Ethic. 8. 2) 3 Polit. 2 (3?). 3) a. 5; 1-2, 54, 2 ad 1. 4) 1-2 w Prologu i 102, 1.

Q. 47, 12: 1) 3 Polit. 3. 2) 1 Polit. 5. 3) 6 Ethic. 5. 1)4) 6 Ethic. 8.

Q. 47, 13: 1) Łk 16, 8. 2) 6 Ethic. 5 (7?). 3) 6 Ethic. 12. 4) Rzym 8, 6. 5) 1-2, 58, 5. 6) 6 Ethic, 12.

Q. 47, 14: 1) a. 8 zarzut 2. 2) 3 Topic. 2. 3) 2 Moral. 24 (46?). 4) 1-2, 65, 1. 5) 1 J 2, 27. 6) 2 Ethic. 1, 6 Ethic. 8. 7) Heb 5, 14.

Q. 47, 15: 1) 6 Ethic. 11. 2) Job 12, 12. 3) 8 De hist. animal. 1 i lib. 9, 5-6. 4) 2 Ethic. 1. 5) a. 2 i 3. 6) 10 Ethic. 7 i 8. 7) 1-2, 63, 1-2.

Q. 47, 16: 1) 2 Ethic. 3. 2) 6 Ethic. 5. 3) Dan 13, 56. 4) Wyjść 23, 8. 5) 1-2, 53, 1. 6) w odpowiedzi i a. 3.

Q. 48: 1) 2 De invent. 53. 2) 1 De somno Spic. 8. 3) 6 Ethic. 9-11. 4) 1-2, 16, 1. 5) Q. 47, 9. 6) 6 Ethic, 11. 7) 6 Ethic. 9. 8) 1 Poster, 34. 9) Q. 47, 11. 10) Q. 47, 2 ad 2.

Q. 49, 1: 1) De memor. et reminisc. 1. 2) 6 Ethic, 5. 3) 2 De invent., przy końcu. 4) Q. 47, 3. 5. 5) 6 Ethic. 1 i 3. 6) 2 Ethic. 1. 7) 1 Metaph. 1. 8) Q. 47, 3. 9) Inny autor, 3 Ad Heren. 16. 24. 10) De memor, 2. 11) 3 Ad Heren. 19.

Q. 49, 2: 1) 6 Ethic. 3. 2) Q. 8, 2 i 8. 3) Q. 4, 5; 1-2, 62, 2. 4) 6 Ethic. 7. 5) 3 De anima. 4. 6) 2 De invent. 53. 7) 1 Somn. Scip. 8. 8) Q. 47, 3 i 6. 9) Q. 47, 2 i 3. 10) 6 Ethic. 11. 11) Q. 47, 3 i 6. 12) Q. 8, 1 i 2. 13) 6 Ethic. 11.

Q. 49, 3: 1) Somn. Scip. 8. 2) 6 Ethic. 11. 3) Przyp. 3, 5. 4) Ekli 6, 35. 5) Q. 47, 12 ad 3.

Q. 49, 4: 1) 1 Poster 34. 2) 6 Ethic. 5. 3) 6 Ethic. 9. 4) Etymolog. litera S. 5) Q. 47, 9. 6) 1 Poster. 34. 7) 6 Ethic. 9-11.

Q. 49, 5: 1) 6 Ethic. 5. 2) I 79, 8. 3) 1 Somn. Scip. 8. 4) 6 Ethic. 5 lub 7. 5) 3 Ethic. 3. 6) a. 2 i q. 47, 2 i 3.

Q. 49, 6: 1) 10 Etymol. litera P, patrz wyżej q. 47, 1. 2) De censol. prosa 6. 3) 2 De invent. 4) 1 Somn. Scip. 8. 5) Q. 48. 6) Q. 47, 6-7.

Q. 49, 7: 1) 1 Somn. Scip. 8. 2) Q. 47, 6-7. 3) Q. 47, 3.

Q. 49, 8: 1) 2 De lib. arbitr. 19. 2) Ef 5, 15.

Q. 50, 1: 1) Q. 47, 10-11. 2) 5 Ethic. 6. 3) 3 Polit. 5. 4) 6 Ethic. 8. 5) 5 Etymolog. 10. 6) 3 Polit. 2 lub 3. 7) Q. 47. 8 i 10. 8) Q. 47, 5 ad 1; 1-2, 58, 2 ad 4. 9) Jer 23, 5. 10) 8 Ethic. 10.

Q. 50, 2: 1) 6 Ethic. 8. 2) Q. 47, 5. 3) Q. 47, 12.

Q. 50, 3: 1) 6 Ethic. 5. 2) 1 Ethic. 1. 3) Q. 47, 13-14. 4) 6 Ethic. 8. 5) 1 Polit. 5 i 7, 3? 6) 8 Ethic. 10.

Q. 50, 4: 1) 6 Ethic. 4-5, 3? 2) 3 Ethic. 8, wyraźnie 1 Ethic. 1. 3) Przyp. 24, 6.

Q. 51, 1: 1) 2 De lib. arbitr. 18-19. 2) 7 Phys. text. 18. 3) 1-2, 65, 1. 4) 6 Ethic. 9. 5) Q. 47, 4. 6) 14 Ethic. 7. 7) 6 Ethic. 9.

Q. 51, 2: 1) 6 Ethic. 5. 2) 1-2, 1, 3; q. 18, 4. 3) 6 Ethic. 9 lub 11. 4) 6 Ethic. 9 lub 10. 5) a. 1; Q. 47, 2; 1-2, 55, 2-3.

Q. 51, 3: 1) 2 Ethic. 1. 2) 6 Ethic. 11 lub 2. 3) 6 Ethic. 10. 4) Q. 47, 13; I 63, 1 ad 4.

Q. 51, 4: 1) 1 Phys. 5, text. 48 i 57. 2) 6 Ethic.

Q. 52, 1: 1) 2 Moral. 27. 2) Q. 47, 1-2; Q. 51, 1-2. 3) 1 Mach 2, 65. 4) Rzym 8, 14. 5) Rzym 8, 15. 6) Iz 11, 2. 7) 1-2, 68, 1. 8) 8 Super Gen. ad litter. 20. 22. 9) Mądr 9, 14.

Q. 52, 2: 1) De Div. nom. 7, lect. 4. 2) 1-2, 68, 8. 3) Lib. de causis, prop. 4, 10 i 17. 4) Q. 9, 3. 5) Q. 47, 3. 6) a. 1; 1-2, 68, 1.

Q. 52, 3: 1) 3 Ethic. 3. 2) 1 J 3, 2. 3) Rzym 11, 34. 4) 17 Moral. 8. 5) a. poprz.; 1-2, 68, 1. 6) Coel. Hier. 7. 7) 5 Super Gen. ad lit. 19.

Q. 52, 4: 1) 1-2, 69, 1. 2) Jak 2, 13. 3) Mt 19, 21. 4) Gal 5, 22-23. 5) 1 De serm. Dom. in monte 4. 6) 1 Tym 4, 8.

Q. 53, 1: 1) 4 Contra Jul. 4. 2) De vera relig. 14. 3) Przyp. 21, 20. 4) 4 Ethic. 5.

Q. 53, 2: 1) De Div. nom. 4, leet. 22. 2) Qq. 48-49. 3) Q. 48. 4) a. 1; 1-2, 72, 9.

Q. 53, 3: 1) 2 Moral. 26 lub 27. 2) 6 Ethic. 9. 3) Przyp. 4, 19. 4) Q. 52, 2. 5) 6 Ethic. 9.

Q. 53, 4: 1) Ps 18, 8. 2) Mt 10, 19. 3) Przyp. 4, 25. 4) Kron 20, 12.

Q. 53, 5: 1) Jak 3, 16. 2) 7 Ethic. 7.

Q. 53, 6: 1) Jak 1, 8. 2) 31 Moral. 17. 3) 6 Ethic. 5. 4) a. 2 i 5. 5) 7. Ethic. 6. 6) Eunu-chus, akt 1, scena 1.

Q. 54, 1: 1) Q. 47, 9.

Q. 54, 2: 1) 31 Moral. 17. 2) Q. 35, 2. 3) Ekle 7, 19. 4) Ekli 20. 7. 5) 10 Etymolog. litera N. 6) Przyp. 15, 27. 7) 1-2, 44, 2.

Q. 54, 3: 1) Job 9, 28. 2) 9 Moral. 17. 3) Ekli 7, 34. 4) Glos. Ord. 5) Kapł. 4nn. 6) Przyp. 19, 16.

Q. 55, 1: 1) Ef 5, 29. 2) Mądr 14, 9. 3) Rzym 8, 7. 4) Q. 47, 13. 5) 1-2, 2, 5. 6) Q. 47, 1; Q. 49, 6. 7) Łk 16, 8. 8) Rzym 8, 7. 9) Q. 47, 2 ad 1. 10) Jak 3, 15. 11) Q. 45, 1 ad 1.

Q. 55, 2: 1) Rzym 8, 7. 2) 8 Ethic. 10. 3) Q. 47, 2 ad 1; a. 13. 4) 1-2, 1, 5.

Q. 55, 3: 1) Przyp. 1, 4. 2) Przyp. 13, 16. 3) Job 12, 4. 4) 10 Moral. 16. 5) 2 Kor. 4, 2. 6) 4 Contra Jul. 3. 7) 6 Ethic. 12.

Q. 55, 4: 1) 2 Kor 12, 16. 2) Ps 5, 11. 3) Przyp. 12, 20. 4) Ef 4, 14. 5) 2 De doctr. Christ. 3. 6) Ps 104, 25. 7) Ekli 19, 23. 8) Ps 37, 13.

Q. 55, 5: 1) 1 Kor 6. 7. 2) Dz. Ap. 5, 1-2. 3) Przyp 1, 18. 4) Job 13, 9. 5) Ps 7, 16.

Q. 55, 6: 1) Rzym 12, 8. 2) Ps 8, 8. 3) 2 Tes 3, 10. 4) 2 Tym 1, 17. 5) Mt 6, 31. 6) De oper monach. 26. 7) Mt 13, 22. 8) Mt 6, 26. 9) Mt 6, 31. 10) Super Mt.

Q. 55, 7: 1) Przyp. 6, 6. 2) Q. 49, 6. 3) Jan 12, 6. 4) Dz. Ap. 4, 34-.37. 5) Mt 6, 34. 6) Super Mt. 7) Ekle 8, 6. 8) 2 De Serm. Dom. in monte 17.

Q. 55, 8: 1) Q. 43, 6. 2) 7 Ethic. 6. 3) a. 3; Q. 47, 13. 4) 31 Moral. 17. 5) a. 3; Q. 47, 13. 6) 4 Ethic. 3. 7) 2 Rhet. 2. 3

Q. 56, 1: 1) Mt 10, 16. 2) Mal 4, 4. 3) Przyp. 3, 5. 4) Przyp. 4, 25. 5) 1-2, 100, 1. 6) Q. 47, 6. 7) Q. 44. 1; 1-2, 60, 3.

Q. 56, 2: 1) Kapł. 19, 13. 2) Powt. 25, 13. 3) Q. 58, 1. 4) Q. 55, 3. 5) Ekli 26, 28.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

UWAGA: Pismo św. cytuj ę tu według wydania OO. Jezuitów z roku 1935. O. J. Woroniecki, OP., Katolicka etyka wychowawcza, tom II. Kraków, Wydawnictwo Mariackie, 1948.

(1) Q. 47. Cnoty boskie lub teologiczne; wiara, nadzieja i miłość, mają za przedmiot samego Boga i od Boga są wlane wraz z łaską uświęcającą; będzie o nich mowa w tomach 15 i 16 polskiego wydania Sumy. W traktacie bezpośrednio poprzedzającym roztropność autor omawia cnotę miłości, której ostatecznym Wynikiem, jakby owocem, jest mądrość, zaś wynikiem braku miłości jest głupota.

(2) Po cnotach boskich autor zajmuje się badaniem cnót ludzkich, których przedmiotem jest bezpośrednio człowiek i jego postępowanie: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie; dotyczą one moralności lub obyczajów ludzkich, dlatego nazywają się cnotami moralnymi lub obyczajowymi. One to sprawiają, że życie człowieka jest moralne, czyli świadome i wolne, oraz że jest moralnie dobre czyli obyczajne. Sprawiają, że życie jest zgodne z wiar, nadzieją i miłością. Zwą się cnotami głównymi, naczelnymi. U starożytnych drzwi składały się z dwu części, a każda z nich trzymała się na dwu zawiasach i na tych zawiasach drzwi się obracały; były drzwiami dzięki zawiasom. Wynalazek zawiasów był wielką zdobyczą ludzkiej przemyślności. Zawias nazywa się po łacinie „cardo". Cztery główne cnoty obyczajowe noszą nazwę „kardynalnych" czyli zawiasowych, bo na nich życie ludzkie się opiera i dzięki nim obraca się: zamyka lub otwiera, zależnie od potrzeby. Jeśli zabraknie jednej z nich, całe życie ludzkie jest kalekie.
Polskie słowo „roztropność" pochodzi od myśliwskiego „tropić", śledzić po śladach zwierzynę. Śladów tych może być wiele i mogą być mylne; dlatego spomiędzy nich trzeba znaleźć trop Właściwy, czyli roztropić. Roztropny, rozgarnięty, rozmyślny, oznacza to analizę, rozwiązywanie lub znachodzenie rozwiązań pomiędzy znalezionymi danymi.

(3) Roztropność jest królową, naczelniczką wszystkich cnót obyczajowych. Starzy nazywali ją „auriga virtutum”, moglibyśmy powiedzie kierowcą, zarządcą czy rozrządcą wozu życia w jego ruchu do celu.

(4) Autor bada zagadnienia sposobem uporządkowanego roztrząsania, dyskusji. Jest to metoda analityczna, anatomiczna, prowadząca do syntetycznego wniosku. Przy tym autor naświetla rzecz wszechstronnie, uwzględniając poglądy przeciwne. Jego wywody należy bacznie śledzić i iść w ślad rozumowania, by niczego nie uronić; przy czytaniu należy wracać do tego samego ż unikać pośpiechu.

(5) Q. 47, 1. „Przezornie - sagaciter”, bystro, przenikliwie, wyraźnie; tak w każdym poznaniu: w węchu, słuchu, wzroku. Autor zajmuje się najpierw sprawą podstawową: roztropność jest w rozumie jako władzy poznawczej; o tym trzeba pamiętać w wychowaniu. Siłą woli, bez kierownictwa, jakiego dostarcza rozum usprawniony prawdziwą roztropności, staje się siłą niszczącą. W 3 zarzucie i w ad 3 jest mowa o sztuce, o tym patrz objaśnienie 7. Odpowiedź: zdanie Izydora „daleko widzącej”, a więc dalekowzroczny. Ad 1.: wola jest siłą motoryczną, napędna dla wszystkich zdolności. W dalszym ciągu dobrze wyjaśniony stosunek woli do rozumu i funkcja obydwu jak również współzależność.

(6) Ad 2. Warto tu zapoznać się z poglądem autora na stosunek czynności woli do czynności władzy poznawczej. Poniższa tabelka jest zrobiona na podstawie Sumy, 1-2, 8-21; patrz o tym polskie wydanie Sumy, tom 9, w przekładzie o. F. W. Bednarskiego, str. 383.

Czynności umysłu:	Czynności woli:
	I. W stosunku do celu
1. Idea dobra godnego miłości, czyli godnego pragnienia celu.	
3. Osąd (rozważenie) możliwości osiągnięcia tego dobra-celu.	2. Miłość upodobania dla tego dobra-celu.

4. Wola (decyzja dążenia do osiągnięcia celu.

II. W stosunku środków do celu:

5. Namysł naradczy nad znalezieniem środków osiągnięcia celu.

7. Osąd praktyczny środków najskutecz-niejszych.

6. Zgoda na różne środki przedstawione przez umysł.

8. Wybór środka najskuteczniejszego.

III. W stosunku do wykonania:

9. .Nakaz wykonawczy: czynnego użycia wybranego środka.

10. Wola wprawiająca w ruch siły wyko-nawcze.

11. Skoro czynności osiągania zostały wykonane i cel został osiągnięty, wola raduje się zażywaniem osiąg-niętego dobra-celu.

Do cytatu z Arystotelesa: „drążeniem do czegoś przemyślanego" trzeba doda, że „przemyślenie” oznacz, tu czynność naradczą nad znalezieniem środków; niekiedy tłumaczę łac. „consilium” przez „namysł naradczy”, lub „naradcze zastanowienie się” (tak w ad 3), „rada”, itp.

(7) Ad 3. „Sztuka – ars” w pojęciu autora obejmuje wszystkie użyteczne umiejętności techniczne, których przedmiotem jest zrobienie czegoś w materiale zewnętrznym; tu należy także przemysł, handel, rzemiosło; sztuka lekarska itp. oraz sztuki piękne. Sztuka i roztropność są do siebie podobne, bo obie mają za przedmiot

jakieś dzieło lub czynności dokonawcze dzieła według pewnych reguł. Obie dopełniają, doskonalą, rozum ku działaniu, czynią rozum poprawnym, umiejętnym w działaniu. A jednak między jedną a drugą zachodzi różnica rzeczowa, różne mają cele i środki do celu. Celem, ku któremu roztropność prowadzi działania ludzkie, jest cel człowieka, jego ostateczne przeznaczenie w okolicznościach, w jakich żyć mu wypadło; obejmuje całość życia. Sztuka urzeczywistnia jakiś cel cząstkowy, a więc zdeterminowany w materiale określonym z góry. Jest to coś, czym człowiek wypełnia życie czynne, czym zarabia na życie tu na ziemi. Sztuka i ideał moralny są czyś odrębnym, zaś w roztropności czymś ściśle złączonym. Stąd sztuka może pozostać sztuką (patrz 4 ad 2) poza moralnością, ale nie roztropność. środki, jakich używa roztropność dla osiągnięcia celu życia, są niezdeterminowane, niezliczone, trudniejsze do znalezienia; stąd taka różnorodność stylu w roztropności u różnych ludzi. Wiele bowiem zależy od licznych i zmiennych okoliczności, wśród których mamy obowiązek osiągnąć cel życia; a więc Boga, drogą służenia Mu. W tym zaś, co autor nazywa sztuk, środki są ograniczone i określone, a ilość i zmienność okoliczności mniejsza.

Najważniejsza różnica polega na czym innym. Sztuka może być wykonywana w praktyce lub nie, zawsze jednak pozostaje w umyśle. Inaczej jest z roztropnością, .która ze swej istoty musi się urzeczywistniać w działaniu, bo nawet decydując nie-działanie i trwając w niedziałaniu, roztropność działa, nakazując niedziałanie z uzasadnionych powodów. Będąc poprawnością rozumu i czyniąc poprawną wolę, a poprawność ta zależy od ustosunkowania do ostatecznego celu, roztropność nie może powstrzymać się od dawania jej poprawności; gdy przestanie, przestanie być sobą. Patrz o tym a. 4 ad 2, a. 5; 1-2, 57, 4 (polskie wydanie tom 11), oraz tom „O męstwie", str. 188-89, objaśnienie 41.

(8) Q. 47, 2. Zamiast „roztropność" Wujek używa tu „baczność". Zarzut 2, „sztuki wyzwolone", gramatyka (znajomość prawideł dobrej mowy), wymowa, logika, arytmetyka, geometria, astronomia, muzyka.

Ten artykuł wymaga znajomości różnicy między umysłem spekulatywnym a praktycznym. Autor wyjaśnia to w I, 79, 11. Jest to ta sama władza poznawcza, a różni się celem i przedmiotem. Umysł spekulatywny „przyjmuje coś do świadomości nie

celem dokonania jakiegoś dzieła, lecz tylko dla poznania prawdy". Umysł praktyczny zaś, „wszystko, co przyjmuje do świadomości, odnosi do działania". Umysł spekulatywno-teoretyczny, czysta myśl, oglądanie prawdy dla niej samej.

Ad. 1 „Mądrość absolutna" itd. Następujące punkty wyjaśnią nam znaczenia słów „mądrość – roztropność":

I. 1. Rozum wyższy, spekulatywny, dotyczy Prawdy absolutnie najwyższej, Boga - mądrość absolutna, bezwzględna.

2. Rozum wyższy, spekulatywny, odnoszący się do spraw najwyższych w jakiejś dziedzinie - mądrość względna.

II. 3. Rozum niższy, praktyczny, dotyczy całości dobrego życia - mądrość względna, roztropność absolutna, bezwzględna.

4. Rozum niższy, praktyczny, dotyczący częściowego dobra życiowego - roztropność pod pewnym względem (np. roztropny polityk, wódz, kupiec itd.).

5. Roztropność absolutna, pełno-życiowa, jest mądrością życiową W pełni - mądry i roztropny człowiek.

W swym działaniu rozum wyższy podlega cnocie roztropności w tym znaczeniu, że cnota ta decyduje, czy wskazane jest oddawać się myśleniu w danych okolicznościach, nad danym przedmiotem, teraz i tu nad daną prawdą powszechną. Nie podlega jednak roztropności w swym przedmiocie, którym dla rozumu wyższego są prawdy konieczne, pewniki, co do których człowiek swobody nie ma, bo jeśli coś jest pewne, rozum musi to uznać i przyjąć. Może być jakaś sztuka czysto spekulatywna, koncepcyjna, ale nie może być czysto spekulatywna i koncepcyjna roztropność; jest ona bowiem praktyczna sprawnością umysłu. Zobaczymy teraz co jest jej przedmiotem.

(9) Q. 7, 3. „...czynności poszczególnych", pojedynczych, cząstkowych. Zasady ogólne postępowania otrzymuje roztropność od mądrości, własnej lub cudzej, i wprowadza je w czyn.

Rzeczą roztropności nie jest sama tylko praca rozumu, zastanawianie się, namysł, lecz również zastosowanie do konkretnego działania, a to ma na uwadze rozum praktyczny. Do tego zaś potrzebna jest znajomość dwu czynników: tego co, i tego do czego należy coś zastosować. Ponieważ zaś działania nie są ogólnikowe, lecz

dotyczą czegoś rzeczywistego i szczegółowego, dlatego roztropny musi znać zarówno założenia rozumowe, jak i rzeczy partykularne, o które w działaniu chodzi. A więc człowiek roztropny to nie tylko teoretyk, ale i przede wszystkim praktyk. Umie on wyciągać z ogólnych założeń rozumowych wnioski szczegółowe i zastosowywać je do działania w danych konkretnych okolicznościach. W ten sposób intelekt ludzki z rzeczy ściśle intelektualnych, duchowych, rozciąga się na rzeczywistość materialną, nadając jej piętno duchowe, rozumowe, sprawiając, że materią kieruje duch: rozumem usprawnionym roztropnością.

Rzeczy szczegółowych jest liczba nieskończona i nieokreślona, i rozum nie jest w stanie wszystkiego przewidzieć i wiedzieć; wszakże wszystkie możliwości może jako tako uporządkować i nieskończoną ich liczbę sprowadzić do ilości możliwej do objęcia rozumem.

Roztropność dotyczy rzeczy pojedynczych, ale w tym różni się od bystrości zmysłów, które poznają szczegół pojedyncze. Stąd ludzie o bystrych zmysłach (spostrzegawczy) niekoniecznie są roztropni. Roztropność bowiem polega nie tyle na sprawności zmysłów zewnętrznych, ile raczej na wyczuciach wewnętrznych, które doskonalone są przez pamięć i doświadczenie, dające wprawę w zdawaniu sobie sprawy z tego, co zostało zauważone. Jednakże roztropność nie polega na wewnętrznym wyczuciu, lecz tkwi głównie w rozumie, z którego następnie rozciąga się na zmysły wewnętrzne i zewnętrzne. Należy bowiem mieć na uwadze, że spostrzeżenia i doświadczenia bez Wewnętrznego uporządkowania i przemyślenia nie dadzą roztropności; wszystko to bowiem trzeba „brać na rozum".

(10) Ad 2. Chodzi tu o pewność w postępowaniu, którą daje nam roztropność. Ta pewność w roztropności może dotyczyć rzeczy podstawowych i ogólnych : mam postępować zgodnie z rozumem, według prawideł i praw moralnych ; mam być uczciwy wobec ludzi, umiarkowany itd. Jest to pewność wiedzy moralnej, przekonanie o powinności; tu pewność daje nam nauka, wychowanie, wiara itd. Ta pewność dla życia, a więc i dla roztropności, nie wystarcza, bo roztropność ma nakazywać uczynki konkretne zgodnie z prawem moralnym i celem. Człowiek nie ma absolutnej pewności co do poprawności moralnej uczynków poszczególnych, bo to zależy od okoliczności zbyt różnych i licznych; tu może człowiek osiągnąć pew-ność

zdania (opinii): moim zdaniem tak powinno być, tak należy postąpić; popularnie nazywa się to pewnością moralną.

(11) Ad 3. Zmysł wewnętrzny jest to wspólny człowiekowi i zwierzętom instynkt oceny czy dana czynność lub rzecz sprzyja lub szkodzi osobnikowi. Jest to namysł, zastanowienie się dla zdania sobie z tego sprawy; ma to doprowadzić do odpowiedzi na pytanie: co wobec tego należy zrobić? W człowieku instynkt ten jest dopełniany rozumem i rozumowi służy. Zmysł ten jest Wrodzony, ale rozwija się z doświadczeniem życiowym.

(12) Q. 7, 4, zarzut 3: Wujek używa tu „przezorności" zamiast „roztropności". Artykuł ten dowodzi, że roztropność jest cnotą. Znaczenie pojęcia cnoty wyjaśnia autor osobno (polskie wydanie tom 11), patrz o tym tom „O męstwie", str. 171-2. Odpowiedź: ktoś może dążyć do czego co dobre, bo to mu jest potrzebne do osiągnięcia pożytku, lub dlatego, że to jest dobre.

(12A) Odpowiedź. Zatem roztropność to nie sam spryt życiowy, czy tylko zdolność znajdywania wyjścia w sytuacjach bez wyjścia, coś, co miał w wybitnym stopniu Zagłoba; jest to raczej coś moralnego. Patrz też o tym a. 13, objaśnienie 23.

(13) Q. 7, 5. Patrz co do tego tom „O męstwie", str. 173-4, objaśnienie 5.

Jak wspomniano, roztropność działa we wszystkich i sięga wszystkich zarówno uzdolnień (władz) jak i usprawnień ludzkich. Nie znaczy to jednak, by nie różniła się od innych cnót działających w tych zdolnościach, bo chociaż działa w tych samych co one, jednakże sprawia w nich inne skutki i do czego innego je usprawnia. Działa więc roztropność w rozumie, ale w innym materialnym przedmiocie niż inne cnoty poznawcze. Mądrość, wiedza i pojętność dotyczą bowiem przedmiotu, którym jest materia, prawd i zasad koniecznych; zaś sztuka i roztropność dotyczą zdarzeń. Jednakże, o ile sztuka dotyczy tego, co ma być zrobione w materii zewnętrznej, np. dom etc., roztropność dotyczy tego, co się dzieje wewnątrz człowieka; człowiek, jego wewnętrzny układ, jest domena jej działania. Od cnót obyczaj owych roztropność różni się odrębną treści formalną władz: intelektualnością zajmuje się roztropność, zaś dążeniowością cnoty obyczaj owe; pierwsza wszystko ujmuje od strony prawdy, drugie od strony dobra.

Tak zatem cnota roztropności jest cnotą specjalną, bo wnosi specjalną treść we wszystko; wszystkie zdolności i uprawnienia podlegają jej w swoisty sposób, i ona wszystkim nadaje cechę, człowieczeństwa, wszystkie sprowadza do harmonijnej całości, nadaje im cechę ludzką, ze wszystkich w ostatecznym rezultacie stwarzając pełnego, tj. roztropnego człowieka. Jest cnotą specjalną, to znaczy, że nie jest funkcją i jakby automatycznym wynikiem innych cnót. Przeciwnie, jest czymś osobnym i odrębnym dla, dokonania osobnej i odrębnej działalności, bez której inne obejść się nie mogą. Znaczy to, że trzeba ją w sobie osobno wyrabiać, bo bez niej żadna cnota nie będzie ludzką a więc nie będzie cnotą w pełni; bez niej to, co najniższe, nie będzie postępowało według tego, co najwyższe, a to, co najwyższe, nie byłoby w stanie oddziałać na to, co niższe, i tym pokierować. Roztropność bowiem łączy i scala najwyższe z najniższym i odwrotnie, dając w ostatecznym wyniku człowieka o pełni charakteru.

Dwa następne punkty dotyczą zagadnienia tego „czegoś", co roztropność daje cnotom obyczaj owym: nie cel, lecz środek (patrz objaśnienie 16 i 17).

(14) A. 6 ad 1. „Prasumienie", po łac. z greckiego „syndereza"; obszernie będzie o tym mowa w tomie 6 polskiego wydania Sumy (I 73, 12); autor mówi też o tym obszernie w De veritate q. 16, 1-3 (Quaest. disp. IV. 50-57). Prasumienie jest w rozumie praktycznym i jest wrodzoną znajomością podstawowych zasad moralnych, powinności : należy czynić zgodnie z prawym rozumem, być posłusznym Bogu itd. Dalsze myślenie (nauka, wiedza) rozszerza tę znajomość wyciągając z zasad podstawowych wnioski praktyczne, zastosowawcze; roztropność zastosowuje do konkretnego działania zasady wskazane przez prasumienie, które wyraża się chęci czynienia dobrze i udręką, gdy człowiek postąpi przeciwnie. Ta chęć nie jest jednak skrystalizowana, nie jest wolą dążącą do określonego dobra: to dają roztropności cnoty moralne.

Do sprawy prasumienia-synderezy dodać trzeba jeszcze coś więcej. Człowiek naturalnym instynktem woli dąży do celu ostatecznego, którym jest wrodzona wola istnienia całkowicie i w pełni dobrego. Wszakże rozum ludzki może upatrzyć cel ostateczny, który mu ma dać pełne zadowolenie w jakimś dobru dowolnym, i ku niemu skierować prąd naturalnego dążenia woli. Wtedy wola, dążąc jako natura do

pełni doskonałości z konieczności instynktu, jako wolna wola dąży do wskazanego przez rozum dobra szczegółowego, skonkretyzowanego, w którym rozum dojrzał osiągnięcie pełni szczęśliwego bytu. Podstawą dążeń woli jest natura, jej zaś poszczególne dążenia są zależne od jej zasadniczego i podstawowego dążenia ku dobru pierwszemu; ona też sama wybiera poszczególne dobra. Chce ich, o ile ją prowadzą do osiągnięcia tego, co obrała za cel pierwszorzędny ostateczny. W tym wypadku wola nie dąży z konieczności. Mając, oprócz celu ostatecznego, zdolność dążeń ku wielu dobrom służącym osiągnięciu dobra ostatecznego, ku którym nie dąży z konieczności natury, wola nie będzie ku mim dążyć bez dalszych usprawnień i wydoskonaleń - a te daje jej właśnie roztropność.

Zarysowaliśmy porządek i hierarchię dążeń woli, oraz rolę woli w precyzowaniu tych dążeń, jako też miejsce roztropności w tym precyzowaniu. Przejdźmy do omawiania naturalnych, wrodzonych uzdolnień poznawczych.

Przyrodzona konieczność tkwiąca w woli jest w niej właśnie dlatego, że jest dążności rozumową: „appetitus rationalis". Stąd też wola jest ściśle zespolona ze znajomością i z usprawnieniami intelektualnymi. Instynktowna bowiem skłonność woli musi być oświecana instynktowną, intuicyjną wiedzą, znajomością, która jest koniecznym zaopatrzeniem ludzkiej natury, jako że „natura, we wszystkim co czyni, zmierza do dobra i do utrzymania rzeczy powstających jej działaniem" (Quaest. disp. De veritate, q. 16, 2; ed. VII Taurin. IV 55 b). Jeśli instynktowne dążenie woli skłania się ku dobru, które jest dobrem pierwszym, ku któremu naturalne dążenia woli się skłaniają, natura musi dostarczyć znajomości prawd podstawowych, od których działanie dążnościowe się rozpoczyna. Znajomość ta musi być pewna, niezachwiana; zaś podstawowe zasady, principia, w ten sposób znane, ponieważ są pierwsze, podstawowe i wyjściowe, muszą być trwałe i niezmienne. Wiedza tych zasad musi objąć całość dążeń, by być fundamentem właściwości i prawości działań; musi ona opierać się każdemu złu, a uznać każde dobro.

Syndereza: sumienie podstawowe, prasumienie

Tą intuicyjną, instynktowną, naturalną znajomością zasad pierwszych i właściwości negatywnego ustosunkowania się do zła, a pozytywnego do dobra, jest prasumienie. Jest to naturalna, wrodzona sprawność rozumu skłaniająca do dobra moralnego i powodująca opieranie się złu moralnemu; od wyżej omawianej naturalnej skłonności woli do dobra podstawowego i pierwszego różni się tylko myślnie, w teorii. Obie bowiem te tendencje czy właściwości, skoordynowane harmonijnie w swych funkcjach, korzeniami swymi tkwią w samej rozumowej, duchowej naturze człowieka, i są aktem tejże natury.

Jak nasienie zaopatrzone jest przez naturę nie tylko w pierwiastek życia, ale i w zapas żywności potrzebnej dla początkowych aktów życiowego rozwoju, tak wola zaopatrzona jest w dążenie ku dobru natury duchowej, a rozum w znajomość zasad podstawowych, od których znajomości zaczyn, się i wychodzi wszelkie dalsze poznanie i działania rozwojowe ducha. Tym zaopatrzeniem jest synderesis, będąca intelektem, którego przedmiotem jest prawda prawości czynu; daje odpowiedź na pytanie: co i jak mam czynić, by dana czynność była zgodna z duchową naturą człowieka.

Synderesis a roztropność

Prawd odnoszących się do działania ludzkiego jest wiele - człowiekowi potrzebna jest do działania znajomość wielu zasad. Synderesis jest sprawnością naturalną rozumu, dająca mu pewien ich zasób, a dającą je łatwo, szybko i niezachwianie. Dzięki temu przyrodzone mu usprawnieniu człowiek wie z całą pewnością i niezmiennie, że Bogu należy służyć i być Mu posłusznym, że trzeba żyć zgodnie z rozumem; słowem, że należy czynić dobrze, a unikać złego. W intuicyjnym poznawaniu prawd podstawowych, bez badania, wnioskowania i rozumowania, podobny jest człowiek do Aniołów, a wiedza intuicyjna jest ziarnem całego dalszego

poznania - jest „seminarium totius cognitionis sequentis” (De verit. q. 16, 1). Intuicyjnie poznaje człowiek podstawy prawa, naturalnego.

Synderesis to naturalna właściwość rozumu polegająca na tym, że człowiek sam przez nią zna pewne podstawowe prawdy i nimi się kieruje w postępowaniu praktycznym: właściwość ta jest stała, niezniszczalna, nieomylna, a, jej światło towarzyszy duszy ludzkiej, jak długo jest taką, a więc zawsze.

A jednak jest to tylko zaczątek i zalążek. Wskazując, że należy czynić dobrze i unikać złego - synderesis (prasumienie) dalej nie idzie. Wszakże do życia, trzeba czegoś więcej. Trzeba sprawności, dzięki którym człowiek umie dobrze czynić w zmiennych, powikłanych i nieprzewidzianych okolicznościach i warunkach codziennego życia. Każda podstawa, fundament, już przez to samo jest czym ograniczonym i nie nadaje się do bezpośredniego posługiwania się nią w życiu codziennym. Przecież w najlepiej założonych fundamentach domu mieszkać nie można. Pełnia człowieka to nie podstawy, lecz sprawność godziwego radzenia sobie we wszystkich okolicznościach życia, a tych jest mnóstwo niezliczone, gdyż każda sytuacja życiowa jest odmienna. W tych okolicznościach życia działa nie sama czysta natura, lecz wyrobiony człowiek. Natura wyznacza i ustala cel, oraz oświeca człowieka o tyle, by cel ten dojrzał i doń dążył. Wszakże człowiek sam musi wnieść prządek W dzikie, poplątane okoliczności, wypadki i możliwości, i we wszystko wprowadzać jedność i harmonię. Nie łatwe to dzieło i do j ego dokonywania człowiek musi zdobyć wiele usprawnień, musi zdobyć sztukę, umiejętność znajdywania zasady prawości każdego poszczególnego czynu i działania. Tą właśnie umiejętnością jest roztropność, wydoskonalająca wrodzony rozum praktyczny, by osądzał o godziwości każdego poszczególnego uczynku.

Zatem roztropność jest koniecznym czynnikiem do tego, by człowiek był dobrym. Dzięki niej człowiek osądza prawość poszczególnych uczynków; ona sprawia, że każdy uczynek ludzkiej sprawiedliwości, umiarkowania, męstwa czy jakiejkolwiek innej cnoty jest czynem rozsądnym, to znaczy prawdziwie ludzkim,

(15) Q. 7, 6 ad 3. „Wrodzony rozum”, więc prasumienie, syndereza. Dla zrozumienia tego, co tu powiedziano, jak i poruszanego częściej zagadnienia władz i usprawnień duszy, podajemy tu tabelkę, wziętą z przekładu Sumy „O człowieku”

przez S. Świeżawskiego (Pallottinum, 1956, str. 279). Będzie to szeroko wyjaśnione w 6 tomie naszego wydania Sumy. Nalep zauważyć, że roztropność wychodzi z prasumienia, ale objaśnia sumienie.

ŻYCIE UMYSŁOWE

POZNANIE			POŻĄDANIE
intelekt (umysł)			wola
spekulatywny	praktyczny		
	wytwarzanie	postępowanie	
	sztuka	roztropność	
mądrość			sprawiedliwość
wiedza			męstwo
zrozumienie		prasumienie	umiarkowanie
pierwszych zasad		sydereza	
teoretycznych		(sumienie)	

Życiem kieruje roztropność jako sprawność nabyta, opierająca się na prasumieniu (synderezie), będącym sprawnością wrodzoną. Sumienie nie jest ani władzą, uzdolnieniem, ani sprawności, lecz aktem, czynnością rozumu polegającą na zastosowaniu posiadanej wiedzy czy wiadomości do tego, co czynimy. Sumienie jest świadkiem, gdy uznajemy, że coś zrobiliśmy lub nie; ono nakłada obowiązek, wiąże, skłania, by coś zrobić lub nie: ono wreszcie jest sędzi: usprawiedliwia, oskarża, potępia i karze udręk. Sumienie wychowane, to sumienie połączone z wychowaną roztropnością; zarazem jest ono Wychowanym prasumieniem.

(16) Q. 47, 7. Jest tu mowa o funkcji roztropności w życiu moralnym. Ma ona znaleźć (invenire) miarę w cnotach moralnych, czy dla cnót moralnych. Używam tu słowa „miara”, łac. „medium”, które należałoby przetłumaczyć raczej przez „środek”, bo „miara” odpowiada łacińskiemu „mensura”. Chodzi o tzw. „złoty środek” we wszystkim. (Patrz o tym tom „Męstwo”, str. 176-7, objaśnienie 10) .

(17) Ad 3. Punkt ten jest ważny i zarazem trudny do zrozumienia. Trzeba bowiem wiedzieć, że cel, ku któremu zmierza każda cnota obyczaj owa, polega na dostosowaniu się do prawowicie ułożonego rozumu: „hoc ipsum quod est conformari rationi rectae, est finis proprius cuiuslibet virtutis moralis". Tak cnota umiarkowania zmierza do tego, by żądze nie odwiodły człowieka od rozumu, a podobnie męstwo sprawia, że człowiek nie odchodzi od poprawnego sądu rozumu pod wpływem bojaźni lub zuchwałości. Cel ten jest człowiekowi nadany przez naturę, jako że naturalny rozum dyktuje każdemu człowiekowi, by działał kierując się rozumem. Znalezienie tego, jak i czym człowiek ma osiągnąć ten złoty środek rozumowy, należy do cnoty roztropności.

Trzeba tu zauważyć, że cnoty obyczaj owe dążą do „środka", ale dążenie to jest naturalne, nieokreślone. Natomiast ów „złoty środek" w każdym przedmiocie i w różnych okolicznościach jest lub może być inny. Samo parcie natury ku niemu nie wystarcza, bo natura zawsze i we wszystkim działa na jeden sposób i to na sposób, po-wiedzmy, prymitywny, podstawowy. Musi więc przyjść z pomocą funkcja roztropności, która naturalne parcie skierowuje znalezionymi przez się środkami, drogami i sposobami ku jasno określonemu już „złotemu środkowi" danego konkretnego przedmiotu. Tutaj jest ważna funkcja kultury tego, co daje natura.

(18) Q. 47, 8. Polska nazwa „roztropność" nie wskazuje na to, by cnota tym mianem określona dotyczyła głównie nakazu wykonania; wskazuje raczej na czynność rozwagi, rozmysłu, rozsądku. Według autora jednak, czynności te są spełniane przez dwie osobne cnoty (patrz str. 79 n.), zaś własna czynności roztropności jest nakaz. Chodzi o ustalenie naczelnego i głównego aktu, dzieła, funkcji, roztropności, a to jest potrzebne dla ustalenia głównej cechy, jaką człowiek roztropny odznacza się, Autor nazywa ten akt „praecipere", co możemy oddać po polsku przez „nakazywać", „rządzi", „rozkazywać", „polecać" itp. Wyjaśnienie zaś znajduje w samej definicji roztropności. Jeśli bowiem roztropność jest poprawnym rozumem w dziedzinie działań („recta ratio agibilium"), tedy ta jej czynność będzie główną, która jest główną w rozumie praktycznym, mającym za przedmiot działania. Jak wiemy, czynność ta jest potrójna: 1. „conciliari" - zastanawianie się nad znalezieniem środków do celu: jest czynność badawcza, poszukiwawcza. 2. Osąd znalezionych środków. Jednakże rozum

praktyczny, którego przedmiotem jest dzieło, idzie dalej i wydaje akt trzeci i końcowy, a jest nim akt na-kazu, decyzji - praecipere. Akt ten polega na zastosowaniu do dzieła tego, co zostało znalezione pracą namysłu i rozsądzone. Ponieważ zaś akt ten jest aktem najbliższym celu, dla którego istnieje rozum praktyczny, dlatego jest on naczelnym aktem rozumu praktycznego, a w konsekwencji i roztropności.

Wyciąga z tego św. Tomasz interesujący wniosek objaśniający. Doskonałość artysty wyraża się ocen, a nie nakazywaniem. Dlatego, kto wykracza przeciw regułom sztuki świadomie, uważany jest za lepszego artystę niż ten, kto wykracza z nieświadomości; pierwszy bowiem wykazał poprawność oceny i osądu, zaś drugi w tym zawiódł, a jego wykroczenie przypisać należy brakowi należytej oceny. W roztropności natomiast jest odwrotnie, bardziej narusza reguły poprawnego postępowania (grzeszy) ten, kto czyni to świadomie i z zamierzeniem, bo dowodzi braku w głównym akcie roztropności, to jest zarządzeniu, niż ten, kto wykracza nie chcąc.

Oczywiście, nakazywanie jako akt główny roztropności zakłada poprzedzające akty namysłu i osądu; dobrze zarządza ten, kto się dobrze zastanawia. Mógłby kto zarzuci, że przecież nakazywanie należy do woli, bo wola jest motorem działań dla osiągnięcia celu. Należy wyjaśnić, że wola rzeczywiście jest siłą motoryczną, ale akt nakazu oznacza siłę energetyczną nie w niej samej, lecz raczej jej docelowe skierowanie, a to sprawia i sprawić może tylko rozum.

(19) Q. 47, 9). Troskliwość - „sollicitudo" oznacza dbałość, czujność, baczenie, coś z zafrasowania, z tego wynika skrzętność, zapobiegliwość (patrz później „sollertia", str. 61n.). Nie będzie roztropnym niedbaluch, intelektualny leń, lekkoduch, którego o nic głowa nie boli.

Wprowadzenie tego punktu do rozważań o roztropności przez św. Tomasza jest wysoce zastanawiające; chce on po prostu stwierdzić, że troskliwość należy do roztropności i zdaje się stwierdzać, że bez troskliwości nie może być roztropności. Czym jest to, co tu określamy mianem troskliwości? Troska łączy się z emocją (uczuciem) niepokoju i niepewności; jej przeciwstawieniem jest ociężałość, powolność, coś w rodzaj u lenistwa czy niewrażliwości. W Piśmie św. znajdujemy upomnienie: „Bądźcie roztropni i czuwajcie w modlitwach". św Tomasz zaopatruje to

komentarzem; „czujność jest to to samo co troskliwość” i wyjaśnia dalej, że słowo „sollicitus” składa się z dwu członów: „sollers”, obrotny i „citus”: żwawa prędki; znaczy to, że człowiek obrotnego ducha żwawo i szybko przedsiębierze to, co należy czynić w danych okolicznościach. Uważa, że to należy do roztropności, której głównym dziełem jest zarządzenie tego, co należy czynić, a dokonuje tego na podstawie uprzedniego namysłu i osądu. D ile proces namysłu winien być powolny, to wykonanie tego, co zostało przemyślane, powinno być szybkie.
W wyjaśnieniach dodatkowych św. Tomasz zauważa, że samo uczucie troski (niepokój) pochodzi od siły emocjonalnej, ale do rozumu należy wykorzystanie tego uczucia i pokierowanie nim. Troskliwość ludka to nie samo uczucie troski, ale raczej jego racjonalne wykorzystanie. Druga uwaga dotyczy pewności siebie. Pewności trzeba szukać i mieć ją we wszystkim, ale inaczej w każdej materii. Materią roztropności są pojedyncze zdarzenia, w których człowiek ma działa; wobec tego pewność towarzysząca roztropności nie wyklucza trosk. Człowiek o wielkiej duszy nie przejmuje się zbytnio byle czym, a troszczy się tylko tym, co jest godne, o co troszczyć się warto i należy. Jest pewnym siebie w wielu rzeczach; przemyślał i doświadczył wiele i nabrał pewności uzasadnionej. Nadmiar bojaźni i zbytni brak zaufania do siebie (lub w ogóle zaufania) sprawia w rezultacie nadmiar troski, bo przecież lęk zmusza do myślenia i narad. Człowiek powinien przezwycięży nastrój bojaźni i nie poddawać się nastrojom paniki, nawet gdyby spotkał się z zarzutem, że nie przejmuj e się tym, co go troską przejąć powinno. Człowiek beztroski nigdy roztropnym nie będzie, podobnie jak człowiek złamany troskami lub nimi przywalony.

(20) Q. 27, 10, ad 3. Jest to stwierdzenie ważne. Sprawy ponadosobiste, społeczne, może pojąć tylko rozum. Zatem uspołecznienie to w pierwszym rzędzie rzecz rozumu i woli, zrozumienia i chęci. Ludzie zmysłowi dbają tylko o swój interes i nie są w stanie objąć całości spraw narodu. Mogą dostrzec tylko jakieś szczegóły, zwłaszcza jeśli dotyczą ich bezpośrednio; widzą tylko „koniec własnego rosa”. Zatem sobkostwo, egoizm ekonomiczny, społeczny czy polityczny, to coś zarówno obrzydliwego moralnie jak głupiego, no i szkodliwego dla społeczeństwa i dla samego sobka.

Typy „chłopków-roztropków” czy oportunistów uzależniają swój wkład w dobro publiczne od odnoszonych stąd bezpośrednich korzyści własnych. Otóż dobro całości jest ze swej istoty czymś wyższego rzędu niż dobro indywidualne jednostki czy grupy (klasy). stąd wniosek, że dobro to godne jest pierwszeństwa w miłości. Człowiek rzeczywiście roztropny to rozumie; kto tego nie rozumie, roztropnym nie jest. Zdanie Waleriusza o Rzymianach należy interpretować rozsądnie. Kazimierz Wielki chciał widzieć Polaków bogatymi, bo wierzył, iż z zamożnością obywateli wzrasta zamożność państwa. Z drugiej jednak strony Piotr Skarga wytyka Polakom, że prywatne rezydencje pańskie są wspaniałe, natomiast służąc obronie państwa zamki są w stanie opuszczenia i zaniedbania.

(21) Q. 47, 11, ad 3. Roztropność jest sprawnością, która zależnie od celu przybiera swą gatunkową postać. Człowiek ma cztery główne cele, właściwe mu jako istocie będącej osobą, ale uspołecznioną.

1) Cel osobisty, dobro własne; osiąganiu tego służy roztropność „simpliciter dicta”, czyli wprost roztropność.

2) Cel czyli dobro domu, rodziny, którego osiąganiem zajmuje się roztropność „ekonomiczna”, rodzinna, domowa, gospodarcza, szersza od poprzedniej.

3) Dobro, cel miasta czy wsi, oraz

4) Dobro, cel państwa; osiąganiem obu zajmuje się roztropność polityczna, lub wprost polityka. Ponieważ cel i dobro państwa jest czymś najwyższym, dlatego roztropność polityczna jest najwyższego rzędu i kieruje niższymi.

Roztropność polityczna, gospodarcza, czy wojskowa, nie jest równoznaczna z wiedzą, nauk, umiejętności i sztuką dotyczącą tych dziedzin. Każda roztropność jest „recta ratio agibilium”, rozumem prawowicie usposobionym do danego typu działa, rozumnym sposobem działania; roztropność polityczna jest Wewnętrznie uporządkowanym rozumem, nastawionym na dobro społeczności. Według Arystatelesa, „cnota dobrego człowieka jest tą samą co cnota dobrego rządcy”, czyli w cnocie dobrego człowieka mieści się cnota dobrego rządcy, bo, według Arystotelesa, „jest cechą dobrego człowieka, że może zarówno dobrze rządzić jak i dobrze podlegać”. Niemniej jednak cnoty dobrego rządcy i dobrego poddanego różnią się gatunkowo, podobnie jak cnoty mężczyzn i kobiet. Sprawność życia osobistego służy

usprawnieniom życia rodzinnego, które znowu służą usprawnieniom życia społecznego i pomagają do ich powstania, są ich szkołą,. Dobro prywatne zawsze służy i jest podporządkowane dobru powszechnemu, stąd roztropność polityczna, mająca na uwadze dobro społeczności państwowej, rządzi wszystkimi niższego i węższego zakresu roztropnościami i cnotami. Może w danym społeczeństwie w danych okolicznościach jakaś specjalność stać się szczególnie ważna i aktualna,, np. stan wojskowy czy inny, ale to nie znaczy, aby cnoty tego stanu miały przeważyć cnotę roztropności politycznej, bo ta ostatnia ma na oku całość.

Uwaga: roztropność polityczna rządzi wszystkim, ale niczego nie pochłania i nie zabija. Wychowanie powinno harmonijnie rozwinąć kolejne usprawnienia; przerost wychowania we właściwościach społecznych (uspołecznienie) bez wychowania cnót osobistych i rodzinnych (czy innych), jest budowaniem piramidy bez fundamentów. Poza tym ludzie bez mocnej podbudowy cnót osobistych, bez osobistego charakteru, załamią się jako ludzie w momentach krytycznych.

(22) Q. 47, 12. Punkt ten jest ważny dla pojęcia ustroju demokratycznego, w odróżnieniu od pojęcia państwa niewolniczego czy służebnego. Z drugiej strony stawia sprawę podlegania zgodnie z rozumną naturą człowieka i odpowiadającą jego godności, a równocześnie wymogom sprawnego funkcjonowania społeczeństwa, w którym przecież ktoś musi poleca, a ktoś wykonywać polecenia. Każdy człowiek, z tego tytułu, że ma rozum, w pewnym stopniu i w pewnym znaczeniu uczestniczy w rządzeniu, w tym stopniu i znaczeniu ma mieć roztropność (polityczną). Stąd jest rzeczą jasną że roztropność (polityczna) jest w rządzącym na sposób sztuki architektonicznej, zaś w poddanych na sposób sztuki rękodzielniczej, wykonawczej. Podwładny nie zastanawia się jako podwładny, bo wykonuje to, co mu poleci kierownik, ale jako człowiek zastanawia się i myśli. Roztropność nie tylko nakazuje drugim, ale przede wszystkim nakazuje sobie samemu, bo rozum ma nakazywać siłom niższym. I wykonanie rozkazu wymaga mylenia i nakazywania sobie, by go wykonać rozumnie.

Sztuka architektoniczna: sztuka planowania i zarządzania; sztuka rękodzielnicza: wykonanie zgodnie a planem. Dziki cnocie roztropności politycznej obywatele nakazują sobie postępowanie zgodnie z prawem, jako planem

architektonicznym. Jest to roztropność wykonawców, bez których istnienie zorganizowanego społeczeństwa pomyśleć się nie da. Substancjalnie roztropność polega na nakazywaniu sobie, zaś następnie rozciąga się na nakazywaniu innym; u podległych polega na należytym podleganiu.

O udziale ogółu ludzi w tworzeniu prawa patrz wyżej, str. 71, 73. Rządzący rządzą nie dla dobra własnego, lecz dla dobra ogółu. O polityce chrześcijańskiej, czyli rządzeniu pod radą Ducha Świętego, patrz niżej str. 177.

(23) Q. 47, 13. „Cel całości życia - communis finis totius humanae vitae". Jest to cel moralny, zbawienie, do którego kieruje roztropność. Inne typy roztropności są roztropnością pod pewnym względem lub bez odniesienia do Boga , Patrz wyżej, objaśnienie 8.

(24) Ad 2. Roztropność a wiara. Ze swej treści wiara nie wprowadza w człowieka harmonii między siłami pożądawczymi, a prawym postępowaniem, czyli nie jest rzeczą wiary jako cnoty doprowadzać, by siły te wyrażały się postępowaniem zgodnym z zasadami prawości; wiara bowiem daj e czyste poznanie prawdy i powinności. Tego ma dokonać roztropność, jak o tym wyżej była mowa, bo wprzęga także wolę. Chociaż zatem cnota wlana wiary, jako cnota boska, jest wyższa i szlachetniejsza niż roztropność, a to dlatego, że jej bezpośrednim przedmiotem jest sam Bóg, to jednak roztropność ze względu na porządkującą treść swego wpływu na życie, więcej niż wiara działa dla usunięcia grzechu, pochodzącego przecież z perwersji, czyli z nieuporządkowania lub odwrócenia dążeń i pożądań.

Ad 3. Grzesznik może świetnie rozumować (lub kombinować) w dziedzinie celów złych lub celów pomniejszych Jeśli natomiast chodzi o dobry cel całości życia ludzkiego, jest albo bezradny, albo zastanawia się nad tym Wadliwie, bo w rezultacie nie wprowadza w czyn wyników namysłu. Trzeba zatem stwierdzić, że nie posiada roztropności właściwej, która zawsze odnosi człowieka, który ją ma., do celu dobrego. Może w nich być wrodzona skrzętność i przebiegłość, zaradczość w dobrym lub w złym, ale ich roztropność jest fałszywa i tzw. cielesna.

(25) 47, 14, ad 2. Już w poprzednim artykule autor wzmiankował, tu zaś mówi obszernie o roztropności wlanej wraz z łaską uświęcającą i cnotami boskimi: wiary, nadziei i miłości. O stosunku cnoty miłości do cnót moralnych jest mowa w 5 tomie

polskiego wydania Sumy. Tu krótko powiemy, że roztropność chrześcijańska od nosi wszystko jako środek do celu, do Boga, poznawane go dzięki światłu łaski wiary; daje ona orientację ku Bogu. Orientację w sprawach ludzkich daje roztropność niższego rzędu; tej dobry chrześcijanin może nie mieć, ale za to ma on właściwe ustosunkowanie się do tego, co najważniejsze.

(26) Q. 47, 15, ad 3. Co do cnót poznawczych patrz wyżej, objaśnienie 15. Artykuł ten jest ważny, bo chodzi w nim o pochodzenie roztropności w każdym z nas. Coś tu jest wrodzone, mianowicie podstawy i zdolność do roztropności. Samą roztropność każdy musi w sobie wyrabiać drogą uczenia się od innych i doświadczeniem własnym.

Ad 2. Nie będzie roztropnym, kto nie opanuje i nie podda rozumowi uczuciowości. Tego tematu dotyczy artykuł następny, w którym autor podaje sposoby, jakimi roztropność nabyta podlega zanikowi lub przeszkodom w działaniu.

Właściwe (rectae) cele ludzkie są zdeterminowane, dlatego co do nich może być skłonność naturalna. Tak więc niektórzy ludzie mają (większe niż inni) wrodzone siły skłaniające ich do właściwych celów, a w konsekwencji mają też wrodzony dar rozsądzania środków do tych celów. Wszakże środki do celu w sprawach ludzkich nie są zdeterminowane, lecz są bardzo różnorodne, zależnie od osób i zajęć. Natura skłania się zawsze do czegoś zdeterminowanego, jednakże znajomość środków w sprawach ludzkich nie jest człowiekowi wrodzona, chociaż niektórzy ludzie mocą naturalnych dyspozycji są zdolniejsi w znajdywaniu tych środków niż inni, podobnie jak i w dziedzinie czystego myślenia jedni bystrzej niż inni wyciągają wnioski z zasad podstawowych. Ponieważ roztropność nie dotyczy celów, lecz środków do celu, dlatego nie jest ona czymś wrodzonym.

Można by powiedzieć, że z natury pochodzi usposobienie, ułatwiające lub utrudniające nabycie roztropności. Tak np. ludzie starsi ze swej natury są bardziej roztropni z dwu powodów: ponieważ przeszkadzające rozsądkowi pasje są w nich już uspokojone, i ponieważ z matury rzeczy mają wiele doświadczenia. Wszakże nie każdy starzec jest automatycznie roztropnym (mówi się przecież o niektórych: „stary a głupi”).

Zwierzęta maj ą ustalone przez naturę nie tylko cele, ale i środki do ich osiągania. Stąd wszystkie jednostki tego samego gatunku osiągają cele w ten sam sposób. U człowieka jest to niemożliwe, a powodem jest rozum, zdolny do poznawania powszechności, a wobec tego rozciągający się poznaniem na niezliczoną ilość środków; że zaś dochodzi do decyzji na jeden z wielu, to dzięki roztropności nabytej, która rozum ku temu usprawnia.

Pomimo że są racje przemawiające za stanowiskiem przeciwnym, św. Tomasz twierdzi, że roztropność nie jest nam dana przez naturę, lecz nabywamy ją drogą doświadczenia i nauki. Oczywiście, coś w roztropności jest ram wrodzone, a mianowicie, jak powiedziano w artykule 6, znajomość pierwszych podstawowych zasad uniwersalnych; natomiast dalsze i pochodne zasady uniwersalne nie są nam wrodzone, lecz należy je zdobywać przez znajdywanie drogą doświadczenia lub nauki, czyli przyjmowaniem wyników myślowych innych ludzi.

Jeśli chodzi o partykularną znajomość tego, co do tyczy działań, to należy przeprowadzić rozróżnienie między celami a środkami do celu.

(27) Q. 48. Roztropność nie jest czymś pojedynczym; przeciwnie, jest czymś złożonym z wielu składników nieodzownych, a ponadto współdziała z nią kilka innych cnót pomocniczych. Ma też swoje odrębne gatunki, z których każdy spełnia właściwą mu pracę w czym innym. Trzeba o tym wiedzieć, bo każdą z „części" roztropności trzeba osobno wyrabiać, wychowywać.

(28) Q. 49. „Nieodzowne składniki roztropności partes quasi integrales". Jest ich 8, a każdy nich jest koniecznym warunkiem roztropności; żadnego z nich nie może braknąć. U podstaw jest pamięć, nie jako zdolność, lecz jako wyrobiona sprawność zapamiętywania i pamiętania przeszłych wydarzeń, oraz jako umiejętność posługiwania się zapamiętanym materiałem.

(29) Q. 49, 1. Przedmiotem roztropności są „contingentia", czynności niekonieczne, takie, które mogą zajść lub nie. W innych wypadkach tłumaczę krótko przez zdarzenia, wydarzenia, zajścia, wypadki (nigdy przypadki, bo to już znaczy co innego). Należy zwrócić uwagę na to, czym jest doświadczenie: suma zapamiętanych doświadczeń, przeżytych zdarzeń w życiu. Potrzebna tu jest spostrzegawczość także zmysłowa (ad 1). W ad 2 autor podaje 4 sposoby ćwiczenia pamięci. Można dużo

przeżywać zmysłami, dostrzegać i odczuwać, ale to trzeba uporządkować rozumowo, do czego potrzebna jest umiejętność. Wychowawcy, kładący zbytni nacisk na wrażenia zmysłowe (dużo widzieć, słyszeć), wytworzą w umyśle chaos. Dziecko jest wrażliwe, łatwo przyjmuje wrażenia, ale łatwo męczy się ich nadmiarem. W chrześcijańskiej praktyce wychowawczej zapamiętywaniu prawd oderwanych pomaga bogato rozwinięta symbolika. Dziecko współczesne za dużo odbiera wrażeń (telewizja, kino, „comics"), a nie ma czasu na samotne uporządkowywanie ich i na zadawanie pytań.

(30) Q. 49, 2. „Pojętność, łac. „intellectus", franc. „intelligence", ang. „understanding", rozumienie. Nie chodzi tu o inteligencję jako władzę wrodzoną, ani nawet o sprawność tej władzy (zdolności), lecz o aktualne zdawanie sobie sprawy z tego, co obecne (przytomność umysłu), a co jest jednostkowe, czy to będzie jakieś wydarzenie czy coś koniecznego, a nawet o trafny sąd o jakimś cząstkowym celu. Jest to jakby zmysł rzeczywistości, jasne pojęcie zasad, którymi należy się kierować w życiu, jak również, jak to podaje o. Woroniecki (str. (33), „jasne spojrzenie na te rozliczne dane, wśród których i za pomocą których mamy działać. Danych tych dostarczają nam zmysły zewnętrzne, ale gdy je przyjmiemy do swego wnętrza, zostają poddane pewnym procesom psychicznym, nad którymi należy pilnie czuwać, inaczej mogą im odebrać w pewnej mierze ich wartość. Idzie tu szczególnie o rolę wyobraźni, która wchłania wrażenia, zmysłów zewnętrznych, będące jej pokarmem, ale która je następnie przerabia i nawet przeistacza, tworząc nieraz takie wyobrażenia, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada".

Innymi słowy: pojmowanie jest brane w znaczeniu właściwości, dzięki której poprawnie i należycie oceniamy jakąś zasadę (podstawę) krańcową (extremum principium), którą pojmuje się jako oczywistą samą przez się i pewną.

W każdym rozumowaniu proces rozumu wychodzi od czegoś, co jest pierwsze. Rozumowanie dedukcyjne zaczyna się więc od pojmowania, pojęcia, zasady wyjściowej. Ponieważ zaś roztropność jest poprawnym rozumowaniem w dziedzinie działań („recta ratio agibilium"), dlatego z konieczności całość procesu roztropności wychodzi z intelektu, w znaczeniu pojęcia, pojmowania, i dlatego to pojmowanie jest częścią roztropności.

Funkcja roztropności dotyczy poszczególnego działania, jako swego rodzaju wniosku; do tego działania zastosowuje poznanie powszechne. Pojedyncze wnioski wyciąga się z założenia powszechnego i pojedynczego. Dlatego funkcja roztropności musi wychodzić z podwójnego pojmowania. Po pierwsze z pojmowania zasad powszechnych, a to należy do inteligencji, pojmowania, jako cnoty poznawczej, dzięki której znane nam są nie tylko powszechne zasady spekulatywne, ale także praktyczne, jak np. że nie należy nikomu wyrządzać krzywdy. Po drugie z poj-mowanie krańca, tj. czegoś „pierwszego pojedynczego" (poprzednie tyczyło czegoś pierwszego powszechnego), a tym jest podstawa (prcipium) niekoniecznego założenia działaniowego; jest to przesłanka mniejsza, która we wnioskowaniu roztropnościowym winna być jednostkowa (a nie powszechna). Tym zaś principium jednostkowym (pojedynczym, singulare) jest jakiś jednostkowy cel. I właśnie pojętność, o jaką tu chodzi, jako składnik roztropności, polega na swego rodzaju trafnej, a więc prawej i poprawnej, ocenie (pojmowaniu) jakiegoś celu szczególnego, konkretnego.

Ta poprawna ocena celu partykularnego zwie się pojętnością, o ile dotyczy jako przedmiotu jakiejś zasady, ale zwie się też „zmysłem", o ile dotyczy czego partykularnego. Jednakże nie chodzi tu o któryś ze zmysłów zewnętrznych, którym poznaje się pojedyncze przedmioty zmysłowe, lecz o zmysł wewnętrzny, służący nam do oceniani i osądzania poznanych poszczególnych przedmiotów. Pojętność, o jaką chodzi w roztropności,. nie jest równoznaczna z darem pojętności, dzięki któremu mamy wyostrzony wgląd w rzeczy Boskie.

Inteligencja jako składnik roztropności to coś, co by można nazwać „zmysłem lub poczuciem rzeczywistości". W dziedzinie naszych czynów winniśmy z jednej stron mieć jasne i trzeźwe spojrzenie na zasady i pojęcie zasad, którymi mamy się kierować. Z drugiej strony mamy mieć równie jasne i trzeźwe spojrzenie na te rozliczne dane rzeczowe, wśród których i za pomocą których mamy działać. Dane te pochodzą od zmysłów zewnętrznych, ale przechodzą przez bardzo złożone procesy w wewnętrznym laboratorium psychicznym, w tzw. zmysłach wewnętrznych. Dochodzi to w końcu do wyobraźni, która może je przekształcić i zniekształcić, w rezultacie czego możemy mieć o rzeczywistości błędne wyobrażenia i pojęcia. Kontrola nad

działaniem laboratorium psychicznego należy do zmysłu, czy poczucia rzeczywistości, dającego zgodność naszych wyobrażeń z rzeczywistością i poznanie obiektywne, a nie zniekształcone tworami fantazji. Daje zdrowy światopogląd, ale i zdrową i trzeźwą interpretację rzeczywistości. rozumienie świata, w którym trzeba nam żyć i działać, wolne od subiektywnych zabarwień.

(31) Ad 1. Zatem rozum roztropnościowy nie nakazuje i nie kieruje według zasad wymyślonych czy zmyślonych, subiektywnych. Musi dotrzeć, pojąć i zrozumie obiektywną zasadę postępowania, oraz przyjąć rzeczywisty konkretny cel, jako też, jak zobaczymy później, uwzględnić wszystkie dane rzeczowe. Ważną pomocą jest w tym pokora, o której jest mowa w 22 tomie polskiego wydania Sumy („Umiarkowanie"), str. 239-257.

(32) Q. 49, 3, ad 3. „Pouczalność", łac. „docilitas". Według Woronieckiego (str. 35), jest to „gotowość, aby dać się przez kogoś pouczyć i przyjąć od niego radę". Zawiera w sobie ufność lub zaufanie; nie jest tym samym co posłuszeństwo. Należy czerpać ze skarbca cudzego doświadczenia i wzbogacać tą drogą skarbiec własnego doświadczenia. Kłopot jest ze znalezieniem słowa polskiego, które by oddawało znaczenie łacińskiego docilitas. Według Słownika Łukasza Koncewicza docilitas to pojętność, łatwość w uczeniu się, a także powolność, łagodność, dobroć serca, łaskawość. żadne z tych słów nie oddaje treści tego, co św. Tomasz zamknął w słowie docilitas. Chodzi tu bowiem o właściwość charakteru, dzięki której ktoś jest chętny, prędki i łatwy do przyjmowania nauki, podejmowania trudów ze zdobywaniem j ej złączonych i słuchania innych celem jej zdobycia. Jest to więc głód wiedzy, pilność i wytrwałość w jej zdobywaniu, a zarazem pomysłowość w znajdywaniu źródeł wiedzy i metod jej nabywania i zapamiętywania. Zawiera też poszanowanie i ufność dla nauki i dla jej przedstawicieli, pokorę, dbałość, żar i zapał.

Problem miejsca docilitas w roztropności studiuje św. Tomasz w ten sposób. Roztropność dotyczy działań poszczególnych. Ponieważ zaś w sferze tych działań zachodzą możliwości prawie nieskończone, nie jest w stanie pojedynczy człowiek sam wszystko przemyśleć. Dlatego W sprawach do roztropności należących człowiek koniecznie potrzebuje pouczeń ze strony innych ludzi; szczególnie cenni są tu ludzie starsi, mający wyrobiony zdrowy pogląd na poszczególne cele działań, oraz sąd o

poczynaniach, jako też Wyczuwają sensowność danych czynów w stosunku do zamierzonego celu. Co do tego jednomyślne są wypowiedzi myślicieli pogańskich, Pisma św. i Świętych.

Niewątpliwie, docilitas jest konieczna do osiągnięcia rozwoju umysłowego we wszystkich dziedzinach, ale szczególnie konieczna jest dla dzieła roztropności. Pewne jej zasady są wrodzone, ale dokonuje i sprawia ją w człowieku jego własny wysiłek. Człowiek musi celem jej nabycia włożyć swą troskę w częste i z szacunkiem dokonywane poznawanie tego, co przodkowie nasi nam przekazali. Ludzie młodzi nie powinni tego lekceważyć, bo to pochodzi z lenistwa, lekkomyślności i powierzchowności, ani też tym gardzić, bo to zwykle pochodzi z nadętej pychy. Opór czy upór wobec ludzi mądrych, lekceważenia ich zdania i doświadczeń, zarozumiałe przekonanie, że wszystko zaczyna się od niego, jest znakiem, że dany człowiek nie jest na drodze do nabycia roztropności. Rzecz oczywista, rodzice winni oddawać swe dzieci na naukę i wychowanie ludziom nie tylko wykształconym w danym przedmiocie, ale również mądrym życiowo, Trzeba też zauważyć, że docilitas jest potrzebna każdemu człowiekowi, choćby najroztropniejszemu. Właśnie ludzie roztropni są takimi, bo stale ćwiczą w sobie docilitas i posługują się nią. Z drugiej strony, posiadając doświadczenie i wiedzę, ludzie winni chętnie dzielić się tym z innymi; ten typ docilitas zwie się czynną gdy pierwsza zwie się bierną: docilitas activa i passiva.

(33) Q. 49, 4. „Zapobiegliwość", tak tł. łac. „sollertia"; ang. „shrewdness", franc. „la sagacité de l'esprit". Jest to umysłowa bystrość, ruchliwość, rzutkość. skrzętność, pomysłowość, spostrzegawczość, trafność w odgadywaniu, przenikliwość; przeciwstawieniem jest tępota.

(34) Ad 3. Roztropność, jak wiemy, polega na poprawności i prawości oceny w dziedzinie działań: „prudentis est rectam habere aestimationem de agendis". Dwie są drogi nabycia takiej oceny: uczenie się od drugich i własna wynalazczość umysłu, pomysłowość. Do pierwszego usprawnia nas docilitas, będąca właściwością usposabiającą nas do korzystania z prawych opinii ludzi kompetentnych; pomysłowość zaś jest sprawnością samodzielnego znajdywania ocen oryginalnych co do prawego użycia prawych środków do prawego celu. Pomysłowość, będąca,

rzutkością umysłu praktycznego, potrzebna jest zwłaszcza w wypadkach nagłych, w których człowiek pomysłowy szybko znajduje stosowne środki; różni się od zaradczości, która znajduje środki nieraz z trudnością, i po dłuższym namyśle, tym, że czyni ta szybko; jest przydatna w wypadkach, w których wymagana jest nagła decyzja, a nie ma kogo pytać o radę. Musi ona iść w parze z oględnością i ostrożnością, a ponadto posiadający ją musi się strzec przed zbytnia pewnością, siebie; prowadzi do nieszczęść, jeśli powodzenia spowodują czyjeś zaślepienie umysłowe, czyli jeśli ktoś zbytnio zawierza swej pomysłowości, której do tego nie kontroluje badaniem i samokrytycznym namysłem.

(35) Q. 49, 5, ad 3. Rozum (rozumność), łac. ratio nie w znaczeniu zdolności, lecz należytego użycia zdolności. Jest to usprawnienie rozumu do tego, by trzeźwo i logicznie wyprowadzać wnioski z posiadanego materiału myślowego, zdobytego pojętnością, doświadczeniem własnym i uczeniem się od drugich. Ktoś może mieć materia obfity, ale być nierozgarniętym W jego użyciu. Dzięki temu usprawnieniu człowiek postępuje rozsądnie, rozważnie, z zastanowieniem; daje mu ono dokładność oraz krytyczność w badaniu tego, co trzeba czynić, jaki środek zastosować, a chroni przed pochopnością; nakłada zdrowe hamulce na ślepy prąd sił pożądawczych, apetytywnych.

Zachodzi przy tym zarówno element pewności siebie, pochodzącej z intuicyjnej znajomości celu i potrzeby zastosowania środka odpowiedniego do jego osiągnięcia, jak i element niepewności, pochodzącej z braków złączonych z intuicyjnym poznaniem. Bóg i Aniołowie mai pełnię inteligencji intuicyjnej i każdą prawdę poznaj prostym spojrzeniem inteligencji. Działania partykularne, którymi kieruje roztropność, wymykają się spod intuicyjnej inteligencji, która a ludzi jest słaba, a wymykaj się tym bardziej, im bardziej są partykularne, cząstkowe, niepewne, nieokreślone i nieprzewidziane. Gdy chodzi o działania zewnętrzne, do których odnosi się sprawność sztuki, to one, choć są pojedyncze, są jednak bardziej pewne i określone i nie wymagaj tyle zastanawiania się; stąd w zdobywaniu i stosowaniu usprawnienia sztuki rozum jest pewniejszy siebie. Podobnie jest we wszystkich innych usprawnieniach intelektualnych, jak np. w wiedzy, mądrości, Natomiast w postępowaniu ludzkim, w którym ustalenie jakiegoś szablonu jest najtrudniejsze, a czasem wręcz niemożliwe,

praca rozumu, polegająca na wyprowadzaniu z zasad powszechnych zastosowań partykularnych, musi być najbardziej intensywna, logiczna i ścisła; chodzi tu bowiem o postępowanie codzienne, którym człowiek ma dużo swobody woli, na które składa się wiele szczegółów, czasem zupełnie niespodziewanych, ciągle nowych, a chodzi tu przecież o osiągnięcie celu całości życia.

Inteligencja (umysł) i rozum jako władze czy uzdolnienia, są tym samym; różnice są raczej w samej funkcji władzy. Inteligencja (pojętność) to poznawanie prawdy drogą wewnętrznego wnikania i docierania, zaś rozum poznaje ją drogą procesu badawczego i dedukcyjnego, wnioskowania. Do roztropności potrzebna jest inteligencja czyli intuicja, ale też i wyrobiony rozum, czyli dyscyplina logicznie pracującego rozumu. Innymi słowy: człowiek posiada jedną duchową władzę poznawczą, która powszechnie nazywa się intelektem, rozumem lub umysłem. Biorąc pod uwagę działanie poznawcze tej władzy, nazywa się ją inteligencją lub intuicją, jeśli ma się na myśli proste spojrzenie w prawdę, którą dostrzega bezpośrednio, bez rozumowania czy wnioskowania; ma za przedmiot prawdy proste, oczywiste, podstawowe. Władza ta zwie się rozumem, jeśli ze znanych prawd wydobywa drogą wnioskowania prawdę nową, bardziej szczegółową. Rozum w roztropności zdobywa prawdę partykularną, stosuje ją do partykularnego postępowania i nakazuje postępowanie według niej. Stąd rozum ten nie pozostaje w sferze teorii, w sferze spekulacji i kontemplacji, lecz jest praktycznym, pomimo że wychodzi od poznania intuicyjnego i przechodzi przez rozum spekulatywny i spekulujący.

(36) Q. 49, 6, ad 3. Opatrzność, łac. „providentia", przewidywanie, patrzenie w przyszłość, przezorność, planowanie, zaopatrywanie lub opatrzność w stosunku do tego, co może być potrzebne w toku działania. Dalekowzroczność wydaje się być spotęgowanym przewidywaniem. Zadaniem roztropności jest znajdywać środki stosowne do osiągnięcia celu i użyć ich do celu jak należy. To, co jest potrzebne dla osiągnięcia celu, może być czymś w sobie koniecznym; to oczywiście od człowieka nie zależy, gdyż nadane jest przez Opatrzność Boską; od człowieka zależą tylko działania niekonieczne, które może on dokonywać dla osiągnięcia celu. Do roztropności należą zatem tylko zdarzenia przyszłe, o ile człowiek jest w możności skierować je i użyć ich ku osiągnięciu celu życia ludzkiego. Do opatrzności należą

dwie funkcje: przewidywanie tego co przyszłe (przezorność) i stosowne pokierowanie tym, co się dzieje w teraźniejszości.

Opatrzność zajmuje czołowe miejsce między integralnymi częściami roztropności, do tego stopnia, że niekiedy cała cnota roztropności nabiera aspektu opatrzności: patrzenie w przyszłość, przewidywanie, planowanie i stosowne kierowanie teraźniejszości. Wyraża to przysłowiowe „cokolwiek czynisz, czyń roztropnie i patrz końca". Opatrzność zawiera w sobie poprawność inwencyjną, osądu i nakazywania.

(37) Q. 49, 7, ad 3. Oględność - circumspectio polega na ocenie okoliczności. Opatrzność bierze środki ich wewnętrznej i absolutnej przydatności docelowej, oględność ocenia ich przydatność w świetle wszystkich okoliczności. Głównym bowiem dziełem roztropności jest należyte użycie środków do celu. Użycie to jest należyte wtedy, gdy cel jest dobry i to, co jest użyte do jego osiągnięcia, jest dobre. Poszczególne działania docelowe, brane w nich samych, mogą być dobre, wszakże pewne okoliczności im towarzyszące mogą je uczynić zły-mi Tak np. okazanie komuś przez akty zewnętrzne swej miłości może, samo w sobie, być odpowiednim środkiem do wzbudzenia w nim wzajemności; jeśli jednak wzbudzi to w nim pychę lub obawę przed pochlebstwem, okaże się niestosowne i celu nie osiągnie. Dlatego też przy użyciu czegoś jaka środka należy uwzględnić okoliczności, mogące unicestwić skuteczność użytego Środka; potrzebna tu jest przytomność umysłu i bystrość obserwacji.

(38) Q. 49. ad 3. Ostrożność - cautio. By osiągnąć cel stosownymi środkami, a więc działaniami, których liczba i różnorodność jest nieobliczalna i do prze -widzenia trudna, trzeba mieć na uwadze możliwość wciśnięcia się fałszu w prawdę a zła w dobro, przez co dobry początek kończy się źle na skutek nie zauważonego wciśnięcia się domieszki zła, mającego postać dobra. Stąd do osiągnięcia roztropności konieczna jest ostrożność, usprawniająca nas do bystrego widzenia dobra, tak że wkradające się zło łatwo jest odróżnić i uniknąć go, lub zastąpić dobrem. Ostrożność ma za przedmiot walkę ze złem zewnętrznym i takimiż przeszkodami; w sprawach zła wewnętrznego odgrywa rolę opatrzność.

(38A) Q. 50. Patrz Wyżej, zagadnienie 47, artykuł 10-12.

Roztropność obejmuje całą dziedzinę życia moralnego, dziedzinę czynu dobrowolnego, bo wszystkie te czyny winny być kierowane roztropnością. Tę dziedzinę można podzielić na pewne działy, zależnie od celów wymagających osobnego usprawnienia w wynajdywaniu i stosowaniu środków odpowiednich a odrębnych ; cele te są podstawa do podziału roztropności na gatunki. Oczywiście, pierwsze i podstawowe miejsce zajmuje zawsze roztropność osobista, która usprawnia człowieka do właściwego rządzenia sobą samym, bo kto nie umie i nie potrafi rządzić sobą, nie będzie, nie może i nie powinien rządzić innymi ludźmi. Funkcja roztropności polega na kierowaniu i rządzeniu; wszędzie, gdzie zachodzi jakaś specjalna postać rządzenia i nakazywania, zachodzi również specjalna postać, gatunek, roztropności, a zatem potrzeba, jej wyrabiania. Można by głowić się nad wynajdywaniem różnorodnych postaci rządzenia i znaleźć ich mnóstwo, ale wszystkie one dadzą się sprowadzić do dwu rządzenie sobą, rządzenie innymi ludźmi. Tę drugą postać dzieli św. Tomasz na trzy postacie: rządzenie pań-stwem, rodziną i wojskiem. A jednak mamy nie trzy, lecz cztery postacie roztropności społecznej, bo czwarta usprawnia do należytego ulegania kierownictwu, co szczególnie jest ważne w społeczeństwie państwowym, choć i w społeczności rodzinnej i wojskowej umiejętność posłuszeństwa czy ulegania jest ważna do skuteczności rządzenia.

(39) Q. 50, 1. Roztropność rządcza, „regnativa" czy „regitiva", ściśle królewska, oznacz właściwie praworządność, królewskość. Jest rzeczą jasną, że u kogoś, kto ma rządzić nie tylko sobą, ale także społeczeństwem pełnym, tj. państwem, zachodzi specjalna i pełna postać i specjalny i pełny sposób i treść rządzenia; tym bowiem pełniejszym i doskonalszym. jest rządzenie, im jest powszechniejsze przez rozciąganie się na większy zakres rzeczy rządzonych i im większego celu dotyczy. Dlatego kto zna rządzić państwem, musi mieć roztropność o treści jak najbardziej specjalnej, pełnej i doskonałej. Dlatego roztropność rządcza jest osobną postacią roztropności.

Oczywiście, rządca musi mieć wiele innych cnót specjalnych, np. jako stróż sprawiedliwości musi mieć wybitną cnotę sprawiedliwości. Wszakże we wszystkim musi kierować się roztropnością. Obie te cnoty: roztropność i sprawiedliwość, dzięki którym rządca spełnia swój urząd troski o dobro powszechne społeczeństwa, są

cnotami najbardziej właściwymi królom (w pojęciu, oczywiście, chrześcijańskim); wszakże wszystkie cnoty są podległe roztropności jako cnocie kierowniczej. Tak cnota sprawiedliwości jest cnotą wykonawczą i dlatego podlega cnocie roztropności, jako rządzącej. Spośród sześciu postaci rządów, a więc arystokracji (rządy kilku najlepszych ludzi, św. Tomasz nie ma na myśli klasy opartej o pochodzenie rodowe), timokracji (rządy bogaczy), tyranii (rząd jednostki lub grupy dla swego pożytku, z krzywdą dla ogółu), oligarchii (rządy małej grupy) i demokracji rząd królewski jest najlepszą postacią rządu. Stąd roztropność rządcza bierze swą nazwę od króla, choć może i winna być w każdym rządzącym, a więc prezydenckie, premierze, etc. Oczywiście, roztropność rządcza we właściwym jej pojęciu może być tylko w rządzie prawym, bo rząd nieprawy jest sprzeczny z cnota, i wobec tego nie posiada on roztropności, o jaką chodzi. Roztropność właściwa królom może być i w ludziach nie spełniających władzy naczelnej w państwie, o tyle mianowicie, że mają w sobie coś królewskiego w sposobie wydawania poleceń i zarządzania, a więc swoisty wspaniały styl; nie jest w nich jednakże w znaczeniu pełnym, chyba że spełniają jakąś funkcję z ramienia króla. Roztropność w rządzeniu zwie się „prawodawczą", ponieważ rządzenie to nic innego jak dawanie zarządzeń, które wiążą jako praw.

(40) Q. 50, 2. „Polityka", tj. dotycząca spraw publicznych; to, co się popularnie nazywa polityką, jest raczej politykierstwem. Dziełko św. Tomasza z Akwinu o rządzie („De regimine principum"), w którym autor najpełniej wyłożył swą teorię rządu, jest przetłumaczone na niemal wszystkie języki świata, niekiedy kilkakrotnie. I Księga także w języku polskim („Przegląd Tomistyczny", nr 1-2).

Jak wyżej wspomniano, chodzi tu o roztropność podwładnych, podległych, o uspołecznienie, roztropność obywatelską członków społeczeństwa. Dzięki niej z jednej strony człowiek pozbywa się a- lub anty-społecznych nastawień, a z drugiej zachowuje swą osobowość ludzką.

Każda, zorganizowana społeczność ma władzę i podwładnych; pierwsza jest motorem drugich. Jednakże ludzie w inny sposób rządzą i są rządzeni niż zwierzęta i rzeczy martw, gdzie nie ma samodzielności, lecz bierne i bezwolne uleganie czynnikowi dającemu rozruch; nie ma, tu władztwa swych działań i odpowiedzialności za nie, na skutek czego prawość działań nie zależy od nich lecz od dającego im

rozruch motoru. Inaczej odbierają, drogą poleceń czy nakazów, rozruch pochodzący od swej władzy czy przełożonego, ludzie. Nie są oni bezwładnymi ślepymi narzędziami, lecz, wykonując polecenie czy prawo, działają jako czynniki wolne, a więc samodzielne; są dzięki rozumowi i wolnej woli, panami swych czynów, stanowią o sobie i działają oni, a nie nakazujący. Aby zatem podlegali przełożonym w sposób należyty i poprawny (czy prawy), muszą do tego mięć specjalne usprawnienie, a tym jest specjalna postać roztropności, zwana polityczną czy obywatelską. Dziki niej nie jest człowiek automatem W ręku władzy, a jego podległość i posłuszeństwo są ludzkie, moralne i odpowiedzialne, wiadome. Człowiek sam rozumie, że działa w imię dobra wyższego w imię tego dobra ulega przymusowi pochodzącemu od władzy. Patrz o tym Encyklika Jana XXIII „Pokój na ziemi".

Uwaga: Państwo wtedy będzie państwem ludzkim, gdy wśród obywateli zaistnieje wyrobienie państwowo-obywatelskie, dzięki któremu podwładni z własnego zrozumienia i z własnej woli poddadzą się władzy dla dobra całości, a więc i swojego, ale w ramach prawa moralnego. Na wyrobienie tej cnoty wśród Polaków decydująco wpłynęło stanowisko św. Stanisława, Biskupa krakowskiego, wobec absolutystycznych metod i postępków króla.

W komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda (III, dist. 33; q. 3 a. 1 sol. iv) św. Tomasz określa roztropność polityczną jako usprawnienie zarówno teoretyczne jak praktyczne, właściwe tym, którzy kierują sprawami państwa. I dalej zauważa, że w każdej społeczności jest podwójny porządek. Pierwszy, to porządek ustosunkowania się całej społeczności do dobra wspólnego całej społeczności; drugi, to porządek ustosunkowania się grup społecznych do siebie ze względu na cele właściwe każdej grupie (możemy dodać, że chodzi tu o harmonijne współdziałanie i wzajemne ustosunkowanie grup społecznych). Stosownie do tego roztropność polityczna ma dwie strony: jedna, właściwa rządcy państwa, którego funkcja polega na trosce o wspólne dobro całego społeczeństwa, i ta zwie się rządczą lub prawodawczą; oraz druga, właściwa każdemu członkowi państwa, dającą należyte ustosunkowanie celów własnych do celów wspólnych. Roztropność wydawania praw i poleceń ma charakter architektoniczny, bo cele bliższe poszczególnych rzemiosł są w architekturze podporządkowane wspólnemu celowi całej budowy zgodnie z planem architektury.

Szerzej ten problem jest omówiony w pracy o. J. Woronieckiego „Umiejętność rządzenia i rozkazywania” (poznań, Albertinum, 1947; także w „Myśli Rekolekcyjnej” (kwiecień 1938), oraz w skrócie pt. „Przełożeństwo” w: „Nauka Chrystusowa” V 6 (Italia).

(41) Q. 50, 3. Łac. „oeconomica” franc. „prudence familiale”, po polsku odpowiada to gospodarstwu rodziny, w co Wchodzi też wychowanie, stąd można ją nazwać rodzinnością. Gospodarstwem państwowym zajmuje się ekonomia polityczna. Roztropność ta ma za swój specjalny przedmiot zarząd domu, rodziny. Dom oznacza rodzinę ze wszystkimi sprawami z nią i jej prowadzeniem związanymi. Dom. zajmuj e pośrednie miejsce między jednostką a państwem, gdyż jak jednostka jest częścią społeczności domowej, tak dom-rodzina jest częścią państwa. Dlatego do sprawowania rządów domowych potrzebna jest osobna postać roztropności, którą trzeba osobno nabywać. Nazwa „ekonomika” wskazuje, że tu chodzi o majątek, bogactwo, jako bezpośredni przedmiot tego typu roztropności. Jednakże majątek pojęty jest nie jako cel sam dla siebie, lecz jako środek do dobrobytu rodziny we wszystkich dziedzinach życia: „totum bene vivere”. Bogactwo, jako jedyny cel życia i przedmiot ekonomii, jest wypaczeniem i odwróceniem porządku. Grzesznicy mogą dojść do powodzenia w administrowaniu majątkiem, ale nigdy w administrowaniu całością życiu rodzinnego, do czego potrzebne jest wielkie bogactwo cnót. Władza ojcowska w rodzinie ma podobieństwo do władzy królewskiej, choć nie posiada tej pełni; dlatego roztropność ojcowska podobna jest do roztropności właściwej królom.

(42) Q. 50, 4, ad 3. Łac. „militaris” nie oznacza, żołnierskości, jest właściwa dowódcom wyższym. O. J. Woronecki (str. 43-44) tak nisze o roztropności wojskowej „Dwa momenty wysuwają się na pierwszy plan. Oto najpierw znajduje ona swe zastosowanie w obronie największych dóbr doczesnych człowieka i wymaga niezwykłej przytomności umysłu, szczególnie, gdy idzie o działania wojenne, w czasie których posunięci, strony przeciwnej są bardzo trudne da przewidzenia i w których sytuacja walczących wciąż ulega zmianie. Łatwo sobie wyobrazić, w jakim stopniu wódz winien być obdarzony zdolności szybkiego decydowania się, oględności, zapobiegliwością i przytomnością umysłu, a przedtem jeszcze, jak starannie winien

przygotować swój własny plan operacyjny, ile mu potrzeba własnego doświadczenia, w jakim stopniu winien umieć korzystać i z cudzego."

„Drugi wzgląd, nie mniej ważny, to wielka odpowiedzialność, która ciąży na dowódcach w czasie działań Wojennych, skoro ich rozkazy wymagają od żołnierzy i narażania się na śmierć i szerzenia jej. Nieroztropnie wydane rozkazy mogą spowodować rozlew krwi, zupełnie niewspółmierny z ciężkimi koniecznościami wojennymi, za co ci, którzy je wydali, poniosą ciężką odpowiedzialność przed Bogiem, przed społeczeństwem i przed własnym sumieniem. To nam tłumaczy, dlaczego w zawodzie wojskowym roztropność winna być tak nade wszystko ceniona, bo od niej zależy i zwycięstwo i umiar w szerzeniu cierpienia, którego się od wojny nie da oddzielić".

Dodać nam trzeba wgląd trzeci, mianowicie roztropność tych, którzy decydują się na wojnę lub na jakąś wielką operację wojenną w danej wojnie, która należy nie do wojskowych, lecz do czynnika politycznego, zwłaszcza przy obecnych konstytucjach państwowych. Zwróci tez trzeba uwagę na istotną cechę roztropności, a więc rozkazywanie czy też stanowczość, która w dowódcach wojskowych winna być szczególnie mocno rozwinięta; cecha ta bowiem, oprócz innych zalet, budzi zaufanie, a więc wzmaga karność, czyli to co określiliśmy mianem docilitas, a co w wojsku przybiera postać dyscypliny i karności.

W komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda (w miejscu cytowanym w objaśnieniu 40), św. Tomasz nazywa roztropność wojskową „sprawnością teoretyczną i praktyczną tych, którzy zajmują się wojskiem", a więc obroną a zatem dotyczy to również sił policyjnych broniących społeczeństwa przed wrogiem wewnętrznym. Dzieli ją na roztropność przywódczą, właściwą dla dowódców, oraz zwykłą, właściwą dla żołnierzy jako takich.

Św. Tomasz nie rozważa roztropności specjalnej dla poszczególnych zawodów, choć o nich wspomina. Wiemy, że każdy zawód ma swoje podstawowe zasady i praktyczne reguły postępowania. Zdobywa się je z obserwacji zawodowej, jako też drogą nauki, zdobytej doświadczeniem i przekazywanej tradycją z pokolenia na pokolenie. Każdy uczciwy pracownik ma obowiązek z tym się zapoznać i to sobie przyswoić, oraz wzbogacać i uzupełniać własną pracą umysłu. Posiadając roztropność

właściwą każdemu człowiekowi, każdy powinien rozwijać w sobie roztropność swego zawodu, będącą uzupełnieniem roztropności czysto ludzkiej. Organizacje zawodowe mają za swe pierwsze zadanie właśnie kultywowanie i rozwój tej roztropności. Należy tu roztropność duszpasterska kapłanów, roztropność właściwa prawnikom, nauczycielom-wychowawcom, uczonym, kupcom, rzemieślnikom, no i oczywiści pisarzom, artystom, w ogóle wszystkim, w każdym poszczególnym zawodzie. Wartość całego społeczeństwa zależy od rozwoju roztropności poszczególnych grup społecznych i zawodowych.

(43) Q. 51, 1. Trzy czynności poprzedzające działanie: narada, osąd, nakaz. Narada, łac. „consilium", niekiedy tłumaczę przez „namysł naradczy". Musi temu towarzyszyć zastanowienie się, skupienie umysłu, wejście w siebie, opanowanie wzburzeń uczuciowych, stronniczości, uprzedzeń. Narada dokonuje się wewnątrz człowieka, a jej owocem jest znalezienie rady, tj. dróg wyjścia lub dojścia., środków. Do dokonania tej czynności poprawnie usprawnia umysł zaradność. W tej czynności umysł inwencyjny współdziała z imaginacją twórczą, która musi być podobna ale zdyscyplinowana.

Człowiek może być zaradnym w szukaniu i znajdywaniu celów złych lub złych środków do dobrego celu, albo w wyciąganiu z fałszywych założeń prawdziwych wniosków, izb z prawdziwych założeń wniosków fałszywych. Otóż tu chodzi nie o zaradczość jakąkolwiek, lecz o dobrą zaradczość. Człowiek nie ma pewności co do godziwości działań; zwykła intuicyjna świadomość nie wystarcza, należy mieć wyrobiony umysł, by pracą badawczą wyzbyć się niepokojącej niepewności i ustalić ponad wszelką wątpliwość prawość danego uczynku.

(44) Ad 3. Patrz o tym zagadnienie 47, 13. Grzech jest wynikiem źle dokonanej czynności naradczej, którą uwadliwia namiętność; człowiek znaj daj e środki zaspokajające żądzę przyjemności, użycia lub wygody, a cofa się przed powinnością. Z czynności naradczą łączy się często walka między głosem obowiązku i głosem zaspokojenia żądzy.

(45). 51. 2. W tym zdaniu dwa razy użyto słowa „miłość". W pierwszym wypadku na oznaczenie pociągu miłosnego: „amor", w drugim na, oznaczenie wyższego rzędu miłości: „charitas". Pociąg znika, gdy dobro zostaje osiągnięte, a

pozostaje miłość dobra zażywanego, połączona z radością. Wszystko to sprawia miłość jako wyrobiona cnota. Zaradność jest cnotą osobną a więc trzeba ją osobno wyrabiać. W okresie formacyjnym młodzieży jest rzeczą konieczną, by był ktoś, kto na to zwraca uwagę i w tym pomaga. Rodzice i wychowawcy winni być tego świadomi i winni to umieć czynić.

(46) Q. 51, 3. Rozsądek, rozwaga, poprawność sądu w dziedzinie działań. Ludzie sprawni w znajdywaniu środków, płodni w dobre rady, muszą zdobyć dalszą cnotę, uprawniającą ich czynność rozmysłu nad znalezionymi. środkami a to celem znalezienia ich dorzeczności i godziwości. Tą cnotą jest właśnie synezis, rozsądek i rozwaga. Człowiek posiadający tę cnotę zwie się po łacinie „homo boni sensus", człowiek rozsądny, dorzeczny, trzeźwy, „mający nosa", „z nosem".

Sprawność znajdywania, drogą namysłu, dobrych środków i sprawność osądu ich dorzeczności nie są powodowane tą samą przyczyn. Są bowiem ludzie głodni w dobre rady, ale pozbawieni możności wytworzenia sobie zdania o ich rzeczywistej celowości. Ich żywa wyobraźnia nasuwa im wiele materiału, lecz brak im inteligenci, zdrowego rozumu, do pojęcia wielu okoliczności decydujących o sensie w stosowaniu środków w praktyce. By to zdobyć, trzeba mieć naturalny zdrowy rozsądek, „chłopski rozum"; z niego pochodzi wyrobiona cnota „sensu", synezis, rozsądku. Osąd polega na tym, że umysł, siła poznawcza widzi daną rzecz taką jaka ona jest w rzeczywistości, co znowu zależy od prawego ułożenia siły poznawczej, bez czego człowiek będzie otoczony urojeniami. Jest z tym podobnie jak ze zwierciadłem, w którym odbijają, się kształty ciała ludzkiego dokładnie, jeśli jest, równe; gdy zaś zwierciadło jest źle ustawione, krzywe, ukazujące się w nim podobizny wychodzą zniekształcone, niezgodne z rzeczywistym wyglądem przedmiotu. To, że siła poznawcza jest nastawiona właściwie na widzenie rzeczy takimi, jakimi one są, pochodzi podstawowo z natury, zaś dokonawczo z wyrobienia przez ćwiczenie lub z daru łaski Boskiej. Właściwe nastawienie władzy poznawczej zależy od jej wolności od pojęć fałszywych i od jej zaopatrzenia w zdrowe i prawe pojęcia. Tę właśnie rolę spełnia synezis, zaopatrująca wrodzony rozsądek w zdrowe pojęcia. Jednakże prawość nastawień władzy poznawczej, której prawość z kolei umożliwia wyrobienie w sobie prawego sądu, zdania, o przedmiotach dążeń, zależy od uporządkowani, (prawości) sił

dążeniowych. Wynikiem prawych dążeń, a prawość tę dają siłom dążeniowym (apetytywnym) cnoty obyczajowe, jest prawy osąd celów, synezis zaś daje prawość sądu o środkach do celi.

Ludzie źli, ogólnie mówiąc, nie są pozbawieni prawości sądu; gdy jednak chodzi o działania konkretne, sąd ich jest zawsze popsuty (jest, ale źle działa), bo albo kierują się fałszywą zasadą osądu, maj ą złe przesłanki, albo działanie ich rozumu jest zaćmione żądzą, która wywiera nacisk na człowieka, by czynił to, do czego one go pchają i czego pożądają, a nie to, co wskazuje rozum i sumienie.

Jest faktem, że to, co zostało dobrze osądzone i rozważone pod względem dorzeczności i sensu, może nieraz nie być zastosowane, albo być zastosowane niedbale lub nieporządnie. Dlatego też, by człowiek był dobry i do rady i do krytyki i do czynu, musi mieć cnotę ostateczną i naczelną, która dobrze nakazuje i wykonuje, czyni; i tą jest sama roztropność. Rozum i wola działaj ą tu razem, uzupełniając się wzajemnie.

Tak zatem czynność, namysłu nad znalezieniem środków jest usprawniona przez cnotę zaradności; czynność rozmyślania (rozmysł) nad znalezionymi środkami ze względu na ich docelową przydatność jest usprawniona przez cnotę rozwagi (ważenie środków, porównywanie ich ze sobą, zawsze mając na uwadze cel); zaś rozmyślanie nad środkami ze względu na regułę moralną i okoliczności dokonuje się sprawnie dzięki cnocie rozsądku. Ta ostatnia decyduje o wyborze środka (ale wyboru dokonuje wola). Rozsądnym jest człowiek umiejący w każdej sytuacji zatrzymać się na najodpowiedniejszym sposobie postępowania,

(47) Q. 51, 3. „Zmysł wspólny, sensus communis”. Św. Tomasz przyjmuje 4 zmysły wewnętrzne: wspólny, wyobraźnia, władza osądu (oceny), pamięć; każdy ten zmysł spełnia osobne zadanie w całokształcie zmysłowego poznania. Zmysł zwany „wspólnym” spełnia czynność podstawową. Jest jakby centralą dla wszelkich doznań zmysłowych, otrzymanych od zmysłów zewnętrznych. Zmysł wspólny te doznania poznaje, rejestruje, wiąże ze sobą, porządkuje i tworzy wyobrażenia. Temat ten będzie szeroko omawiany w 6 tomie Sumy polskiego wy-dania (I 78, 4).

Przy sposobności czytania o rozsądku należy zapytać rozsądek jest konieczny, ale ile się o tym wie i dokłada starań, by to wiedzieć i wyrabiać w sobie i w młodym pokoleniu?

(48) Q. 51, 4. Należy dodać, że chodzi o wroga państwa, w wypadku, gdyby tego użył wróg przeciw ojczyźnie. Ale to samo może zajść w wypadku wroga osobistego, gdyby chodziło np. o zdeponowany u nas rewolwer lub inną broń, której ktoś może użyć przeciw nam. Każdy wypadek należy osądzać inaczej. Gnome, franc. „perspicacité de l'esprit", przytomność umysłu jest czymś innym niż gnome.

(49) Ad 3. Te trzy cnoty mogą dotyczyć człowieka osobiście lub też w sprawach rządzenia państwem, wojny, wyrokowana sadowego itd. Są ludzie specjalnie utalentowani, którzy w wypadkach powikłanych potrafi dostrzec przez innych nie dostrzeganą zasadę postępowania.

Z tego, co wyżej powiedziano, jasno wynika, że św. Tomasz nie przydziela żadnej cnoty pomocniczej ostatniej i naczelnej czynności dokonywanej przez roztropność, czynności nakazu czy zarządzenia. Wydaje się jednak, że polskie myślenie etyczne, a może rozumienie pojęcia roztropności, domaga się takiej cnoty uzupełniającej, a zdaje się nią być stanowczość, czy stateczność.

Etymologicznie rzeczownik stanowczość zda się pochodzić od czynności stanowienia, postawienia, ustalenia. Powiedzenie „stanowić prawo" oznacza nie tylko akt władzy prawodawczej państwowej, ale też każde nadanie reguły dotyczącej postępowania, a więc i samego postępowania, drogą, nakazu (sobie lab drugim), zakazu lub pozwolenia. Stanowienie dotyczy samego czynu, a postanowienie jest aktem uprzednim, poprzedzonym, oczywiście, aktami namysłu i rozsądku. Niewątpliwie, stanowczość musi towarzyszyć wszystkim uprzednim czynnościom w działaniu roztropności, ale szczególnie wyraźnie musi ona występować w czynnościach decyzji, postanowienia, nakazu i w samym wykonaniu.

Pytanie jest, czy stanowczość jest rzeczą woli czy rozumu? Według popularnego rozumienia polskiego jest ona rzeczą raczej woli niż rozumu. W rzeczy samej jednakże jest ona raczej rzeczą rozumu. W woli jest motorycznie i wykonawczo, ale w rozumie jest pod względem nakazu (człowiek nakazuje sobie stanowczość czy stanowcze postępowanie), oraz kierowniczo, ponieważ rozum daje racje uzasadniające

i podtrzymujące stanowczoś. Bez tych racji stanowczość przeradza się w upór woli, a więc staje się wadą, a nie zaletą charakteru. Rzecz oczywista, stanowczość w wykonywaniu postanowienia winna być rozważna i rozsądna, ale sama w sobie jest ona w całej pełni praktyczną czynnością rozumu, wolną od przymieszki teoretyzowania. Stanowczość w działaniu wydaje się zatem być tym, co św. Tornasz nazywa prudentia roztropność. Stanowczość może mieć wiele postaci odrębnych, zależnie od typu nakazywania i stanowienia. Inną postać ma ona w zarządzaniu przywódczym, a inną w samym wykonaniu. Stanowczość łączy się z całym zespołem cnót moralnych i od nich zależy; dużą rolę spełnia tu cnota męstwa, nieugiętości, wytrwałości, nieustraszoności. Z drugiej zaś strony sięga ona intelektualnej cnoty najwyższego kalibru, to jest mądrości, i od niej zależy. Bez mądrości stanowczość będzie twardą nieustępliwością, a bez miłości nie wzbudzi entuzjazmu i nie pociągnie: Patrz. niżej, zagadnienie 53, 5.

(50) Q. 52, 1. Oprócz wymienionych wyżej cnót pomocniczych, roztropność jest dopełniana darem Ducha świętego, darem rady. O radach patrz tom 22 polskiego wydania Sumy („Męstwo"), str. 193-197, objaśnienia 55-58.

(51) Tamże. Stwierdzenie godne dłuższego przemyślenia. Człowiek ma ciało i duszę. Czynności organiczne, trawienie, oddech, krążenie krwi, odruchy itd. dokonują się bez pracy rozumu. Są to czynności człowieka, ale bez zmamienia ludzkiego. Czynności prawdziwie ludzie zaczynaj ą się tam, gdzie człowiek musi lub powinien myśleć, spytać sam siebie: co i jak ma zrobić, jak postąpi? Tu też zaczyna się wolność i moralność. Zwierzęta postępują instynktownie; u człowieka instynkty czy popędy odwołuje się do rozumu. Człowiek czyni lub nie czyni w zależności od zgody lub nakazu rozumu, który musi zadziałać poprawnie. Człowiek bezradny stoi w miejscu, nie podejmuje się działania ani wewnątrz siebie ani na zewnątrz. Jeśli sam nie może znaleźć wyjścia, rady, jego zaradność wyrazi się szukaniem rady u ludzi lub w książkach. Więcej o tym w artykule następnym.

(52) Q. 52, 4. Z tego wniosek, że dar rady jest nieodzownym warunkiem dla prawdziwej i owocnej pracy społecznej i politycznej. Bez tego działacze popadną w ambicję i staną się może bardzo aktywni, ale ich aktywność będzie burząca. Polityk katolicki kieruje się darem Ducha Świętego.

(53) Q. 53, 1. Łac. „imprudens” Wujek tłumaczy „głupi”. Roztropność fałszywa, mająca pozory roztropności, oraz roztropność kaleka, w której czegoś brakuje do pełni i jej i człowieka. Oba te przedmioty winny być solidnie przemyślane, zwłaszcza przez wychowawców i działaczy publicznych, gdyż na to nie zwracają uwagi. Kaleka roztropność, czy też roztropność niedorozwinięta, to kaleki i niedorozwinięty charakter i człowiek.

(54) Q. 53, 3. Pochopność („praecipitatio”) lub pochopność, zdaje się pochodzić od sposobu, w jaki kamień spada w przepaść, bez planu i namysłu. Przysłowie: „co nagle, to po diable”.

(55) Q. 53, 4. „Inconsideratio”, nieuwaga, niebaczność, bezmyślność, niemylenie, lekkomyślność. brak wystarczającego namysłu przed działaniem.

(56) Ad 3. Zatem kierowanie, rządzenie, w praktyce jest czym o wiele trudniejszym niż teoretyczna wiedza o rządzeniu czy nakazywaniu.

(57) Q. 53, 5. Polskie przysłowie „zgoda buduje, niezgoda rujnuje”. „Zazdrość i spory” niszczą najlepsze sprawy i unicestwiają wysiłki.

(58) Tamże. „Miękkiego czyli przewrażliwionego” tak tłumaczę łac. „ad mollem sive delicatum”. Są to Indzie zrażający się w trudnościach brakiem przyjemności; potrzebna tu jest twardość, umiejętność odmówienia sobie przyjemności, obywania się bez niej bez popadania w smutek na skutek jej braku. Patrz ad 3.

(59) Q. 53, 6. Doświadczenie wskazuje aż nadto jak niestałymi są kobieciarze - typ mężczyzn, którzy łatwo poddają się zewowi przyjemności choćby z patrzenia się. Ma tu swoje zastosowanie straż oczu, umiejętność odwracania oczu od przedmiotów miękczących ducha. Trzeba zawczasu „spostrzec się”, by się opanować i nie ulec sobie.

(59A) Q. 54, 3, ad 3. Trzeba zwrócić uwagę na łączność niedbalstwa z lenistwem. Niedbalstwo jest źródłem narzekania i oskarżania: wszystkich oprócz siebie.

(60) Q. 54, 3. „Przebiegłość", łac. „astutia”; w Piśmie św. słowo to Wujek i Dąbrowski tłumaczą raczej przez „chytrość". Symbolem chytrości jest lis. Łączy się tym tzw. „zimne wyrachowanie”.

(61) Q. 54, 4, zarzut 2. „Podstępność”, łac. „dolus” „doloze”; Wujek tłumaczy „zdradliwie”.

(62) Wujek: „zdrada, zdrady”.

(63) Q. 54, 5. „Oszustwo”, łac. „f r a u s”.

(64) Wulgata: „Quare non magis fraudem patimini”. Wujek: „Czemu raczej szkody nie znosicie”; podobnie Dąbrowski.

(65) Wulgata: „fraudavit”, Wujek i Dąbrowski: „ujął”, dodałem „oszukańczo”.

(66) Wulgata: „moliuntur fraudes contra animas suas”, Wujek: „czynią zasadzkę przeciw duszom swoim”.

(67) Wulgata: „...utrum decipietur... fraudulentiis”; Wujek: „albo będzie oszukan... waszymi zdradami”.

ALFABETYCZNY IDEKS RZECZY

(Pierwsza liczba oznacza stronę, druga (w nawiasie) oznacza objaśnienie).

Administracja cywilna, 40. arystokracja, 71 n. autokracja, 71 n.

Baczność, 103 (patrz ‘uwaga’).
badanie poszukiwawcze, 87.
badanie rozumowe, 79.
badawcza czynność, 81.
badawczo-naradza paca, 90.
błąd artysty, 18. 33; - co do celu najgorszy, 20; - w rozumowaniu, 121.
bojaźń (lęk), 36. 127; lekarstwo przeciw niedbalstwu, 112.
Bóg - Jego działanie w duszy, 93 n.
Bóg doradcą, 105.
Bóg kuszenie Go, 106. Bojaźń Boża, 113.
Bóg nakazuje roztropność, 131 n.
bystrość, 52. 62; - w przewidywaniu, 103; - zmysłów, 146; - umysłu, 164, (33) .
bystrość obserwacji, 167, (37; - widzenia, 167 (38)

Chciwość matką wszystkich wad, 129 n.
„chłopek-roztropek”, 155 (20).
chytrość, 97. 120 n. 178 (60) ,
cnota - jej definicja, 26; cel cnót moralnych, 31; - dobrego człowieka a dobrego rządcy, 39-40; - moralna a roztropność, 43 n.
cnoty boskie, 141 (1) ; - ludzkie, 141 (1).
cnoty kardynalne a Dary Ducha Świętego, 91 n.
„comics”, 160 (29) .
czas, a nabycie roztropności, 45. 46.

człowiek zwierzchnikiem wszystkich rzeczy, 125.
człowiek wielkiego ducha działa otwarcie, 131.
człowiek dobry do rady, do krytyki i do czynu, rozsądny, 175 (46).
czujność, 35.

Ćwiczenie zmysłów, 46; - a zdolności wrodzone, 56.

Dalekowzroczność, 142 (5). 166 (36).
Dary Ducha Świętego, 89; - a cnoty kardynalne, 91.
dbałość, 110-111. 113,
demokracja, 71 n; demokratyczny ustrój, 157 (22).
determinizm, 48.
diabeł - metoda kuszenia, 117 n.
dialektyka, 51. 53. 87.
dobro materialne jako cel życia, 117 n; - osobiste a społeczne, 37 n. 72. 75.
dobro społeczne a jego obrana. 78.
dobrotliwość, 96.
„dobry" złoczyńca, 42.
docilitas, patrz 'pouczalność'.
doradca, 45. 92.
dorzeczność, 174.
doświadczenie w roztropności, 4.a. 46-50. 56. 60. 103. 160 (29).
dowodzenie wojskiem, 40. 53.
drogi proste, prawe, kręte, 121. 123.
dwoistość ducha, 108. 109. dyscyplina. rozumu, 166 (35).
działanie czego dotyczy, 47.

Ekonomia osobista, społeczna, polityczna, rodzinna, 39. 51. 171.
ekonomiczny egoizm, 155 (20).
eubulia, 50. 64. 63. 79 n. 87.

Fizyka, 51. 53.

Głód wiedzy, 163,
głupota, 141 (1)
gniew, -litość, źródłem niestałości, 107. 109.
gnome, 46 n. 50. 51. 54. 145. (48); - stosunek do zaradności, 86 n.
gnuśność, 111 n. godziwość, 174.
grupy społeczne, 170.
grzech, sprzeczność z rozumem, 99. 158; - przyczyny, 100. 110. 120.
grzesznicy, ich sąd, 174.
grzesznicy, czy mają roztropność, 42 n.

Hamulce, zdrowe 165.

Imaginacja twórcza, 173 (43).
instynkt oceny, 146 (11); - a dążność woli, 149.
inteligencja, 51-52. 162. 165-6.

Kazimierz W., 155 (20)
kierowanie, 41; - sobą, 74 n; -wnik państwa, 71.
kino, 160 (29).
kobieciarze, 178 (59).
kradzież, na czym polega, 102.
królestwo, jako forma rządu, 71 n; król-ojciec, 76.
kupiec roztropny, 43. 119. 172.

Lekkomyślność, 97. 99, 101. 104. 112. 178 (55).
lenistwo, 35. 111 n:

Łaska uświęcająca a roztropność, 44 n.

Mądrość a roztropność, 21. 144-b.
mądrość a wiedza, 86; - a, stanowczość.
mądrość ziemska, cielesna, diabelska, 118; - tego świata, 120 n.
mądrość owoc miłości, 141 (1); - mrówki, 128.
miłosierdzie, 95 n.
miłość a roztropność, 19. 82. 173 (45); - a lenistwo, 112 n. - a niedbalstwo, 114 n.
miłość swego ciała, 116 n. - wykolejona, 117; bez miłości nie ma cnoty, 82,
młodzież a roztropność, 44 n, 98 n. 121 n. mowa, znak do przekazywania myśli, 123.

Naczelnik, 53; - państwa, 71; -ny dowódca wojska a roztropność, 78.
nakaz wykonawczy, błąd w nim, 83.
nakazywanie, 32-34. 35. 41 n. 49. 50-52. 54. 55. 61. 88. 153-4.
namysł (naradczy), 33-34. 35. 173 (43) .
namysł (naradczy) a nakaz, 82; - a sztuka, 65. 67, 79; a osąd, 84; - a rozsądek, 84.
narada - czynność, 64. 173 (43-44); - łączy się z wątpliwościami i niepokojem, 94; - pośpiech i przewlekłość w niej, 102-3; - potrzebna w miej pomoc boska, 90.
naradczość, 51. 83; - kiedy jest poprawna, 103.
narady mają przełożonych Aniołów, 93.
naturalne dyspozycje, 48.
nauka, uczenie się, 47.
niedbalstwo, 101. 109-115; - źródłem narzekania, 178 (59A).
niemowlęta a roztropność, 46.
niemyślenie, 178 (55) .
nieoględność, ,nieopatrzność, nieostrożność, niepojętność, 101. niepewność, niepokój, 34. 36. 154. 164, 173 (43).
nieprzytomność, 46.
nierozgarniętość, 165.
nieroztropność, jej przyczyny i skutki, 96-108. 177 (53); jej 3 rodzaje, 98-99; - a grzech pierworodny, 99; - rozciąga się na Wszystkie .grzechy, 100; - jest wadliwością rozumu, 100; zawiera w sobie wiele grzechów, 101.
nierozwaga, 112.

niespodziewane wypadki, 87.
niestałość, 101. 106 n. 112; - a wola, 108; - a niedbalstwo, 113.
niestateczność - niestałość, 108.
nieufność, 36.
nieugiętość, 177 (49).
nieuwaga, 101. 104 n; niebaczność, 178 (55).
niewiedza, 101.
niezapobiegliwość, 101. niezaradność, 44.

Obowiązek, 173 (44).
obrotność, 35 154.
ociężałość, 36. 154.
odgadywanie, 52. 54. 63.
ofiary Bobu, 115.
oględność, 50. 52-4, 67 n. 166 (37); - a opatrzność - przewidywanie, 69.
okoliczności, 67 n.
oligarchia jako forma rządu, 71 n.
ominięcie, 113.
opatrzność, 50. 52. 54. 55. 65 n. 69 n. 166 (36); - ludzka, 66; - Boska, 66, 87 . 88. 94. 127. 166 (36).
oportunizm, 155 (20). orientacja wrodzona, 47.
osąd, 54. 83. 84; - a dobry zmysł, przyczyny wadliwości, 84; - przyczyny poprawności, 85.
osądzanie, 51; - według zasad-prawideł, 87-8.
ospałość, 111 n.
ostrożność, 50. 52-4. 69 n. 167 (38).
oszczędność, 128.
oszustwo, 124 n; - w kupnie i sprzedaży, 134.
Owoce Ducha Świętego, 95 n.

Pamięć, 49-52. 55 n;. 103; - sposoby rozwoju, 56-7.

patrzenie w przyszłość, 166 (36).
pewniki, 54. 145,
pewność, 35. 36. 80. 146 (10). 150. 154-5. 173 (43); - siebie, 164 (34). 165.
piękność, 49.
planowane, 166 (36).
pobożni a roztropność, 45.
pochopność, 98. 101. 102 n. 111. 112; - a nieuwaga, 104; - a niestałość, 107.
pogadanki - niszczą roztropność, 49.
podstępność, 108, - córką chciwości, 108. 178 (61); - a przebiegłość, 122 n,
podwładni, 40 n.
pogląd, jasny, zdrowy, 60,
pojęcia, zdrowe, prawe, fałszywe, spaczone, 174.
pojętność, 30. 50. 52. 54. 57 n, - jako Dar Ducha Świętego, 59; - a zmysły, 59. 160-2.
pokuta, 98 n. - a roztropność, 99.
polecenie, 74.
polityka, 40. 51. 53. 73 n. 169.
polityczna roztropność, przełożonych i podwładnych, 40 n. -czny egoizm, 155 (20),
politykierstwo, 169.
pomysłowość, 164 (33-4).
popęd namiętności, 107.
posłuszeństwo, 55. 74.
poszanowanie dla nauki i uczących, 163.
poszlaki, 54.
poszukiwanie badawcze, naradcze, 87 -8.
potwarz, 135.
pouczalność, 50-52. 59 n. 62. 162 n. 164 (34). - wrodzona i nabyta, 61.
powinność, 173 (44).
powolność, 154.
powściągliwość, 108,
poznanie zmysłowe a roztropność, 18, 22. 24. 175 (47).
pożądliwość, 49.

prasumienie, 30. 148-152.
prawo, stanowienie do kogo należy, 71. 73. - wieczne, 91.
prostaczkowie a roztropność, 45.
przebaczenie krzywd, 95.
przebiegłość, 44. 97. 120 n. 178 (60).
przemyślność, 44 n.
przenikliwość rozsądku, 87. 164 (33).
przewidywanie, 51, 52. 65 n. 69 n, - przewidująca opatrzność, 65 n. 166 (36).
przezorność, 46 n. 70. 117. 142 (5). 166 (36).
przytomność umysłu, 167 (37) . 171 (42). - a gnome, 176 (48).
pycha, udaje wielkoduszność, 131.

Rada, 42. 82. 173 (43) - jej szukanie u mądrych, 90. 177 (51), bezradność - dobra i zła, 45. 80. - sobie i drugim, 90. - Dar Ducha Świętego, 88 n. 177 (50), który leczy z pochopności, 102, jego wpływ na, polityczną działalność, 177 (52); radą człowiek wprowadza się w czyn, 89.
rodność, 48. 54.
radzenie, 79; czynność -a, 80.
retoryka, 51. 53.
rodzina, 76,
rozeznanie dobra i zła, 46.
rozgarnięcie, 44.
rozkaz-nakaz, 74.
rozkosz a roztropność, 49. 108. -e płciowe, 109. 130. - cielesne, 119.
rozmyślanie a pamięć, 57. - i rozmysł, 175 (46).
rozpusta płciowa, 108-110. 129. 130.
rozsądek, 46 n. 50. 51. 54. 83 n. 1 i 3 (46) - a pojęcia prawdziwe i fałszywe, 84, -a uczucia, 84.
roztropność kaleka, niedorozwinięta, 177 (53) - artystów - duszpasterska, nauczycieli i wychowawców, 172. - ojcowska, 75. 171 (41). - osobista, 75 n. - pisarzy, 172. - podwładnych, 74. 169-170. - polityczna, 73. 169-170. - prawnicza, 172. - rodzinna, 75

n. 170-1 (41). rzemieślników, 172. - rządcza-prawodawcza, 71. 73. 168-9. - uczonych, 172; - wojskowa, 77-8. 171 (42); - znaczenie i pochodzenie słowa, 141. 153. - a mądrość, 63. 144-5. - wlana, 158 (25).
rozum, 50-2, -ność, 54. 103, 165-6. - chłopski, 174. - wrodzony a roztropność, 30. 31. - jako składnik roztropności, 63 n. - a pojętność, 64 n. a mądrość i wiedza, 63. - jego kalectwo, 108,
rozumienie, 30.
rozumowanie, 58.
rozwaga, 173 (46).
ruchliwość umysłu, 164 (33).
rząd, jego formy, 71 n. 168.
rządca, 71 n. - a podwładni, 74 n.
rządczość, 51. 71 n. 73 n.
rządzący, 40 n.
rządzenie, 41. 176. - sposoby, 169-170.
rzutkość umysłu, 164 (33-4),

Samokrytycyzm, 164 (34),
sąd, - ma za cel pewność, 83. - zajmuje pośrednie miejsce m. radą a nakazem, 86 n. - jego poprawność 173 (46). - ludzi złych, 174.
sensowność czynów, 163. 174.
Skarga Piotr, 155 (20).
skłonności wrodzone a roztropność, 32. 159.
skrytość, 121.
skrzętność, 50. 62 n. 164 (33).
skupienie, 173 (43).
sługa, 40 n. smutek, 49. 113.
sobkostwo, 155 (20) spokój, 36.
społeczność państwowa, 72, -rodzinna-domowa, 53. - szczęśliwa, 76.
społeczny egoizm, 155 (20).
spostrzegawczość, 146. 160 (29). 164.

sprawiedliwość a roztropność, 37. 72. - a rozum i wola, 130. - dotyczy powinności, 133. 134 n. - grzechy przeciw., 113. 124. - nie maże być grzeszna, 117. 120. -dliwy sąd Boga, 125,
spryt życiowy, 147 (12A).
stałość a męstwo, 107. - a powściągliwość i wytrwałość, 108.
stanowczość, 176-7.
staranność, 110. 111.
„stary a głupi", 159.
stateczność, 176.
stronniczość, 173 (43).
sumienie, 151-2.
synderesis, patrz „prasumienie". synesis, 46 n. 50. 54. 83 n.
sztuka, 18. 22. 25-27. 29. 33. 76. 77. 143. - a zapomnienie, 49. - a rozum, 63-4, - wojenna, 77. - architektoniczna i rękodzielnicza, 41. - a ideał moralny, 143. 157 (22).

Światopogląd zdrowy, 162.

Telewizja, 160 (29).
tępota. umysłowa, 84 . 164 (33).
trafność, 52. 55. 62-3. 164 (33).
troskliwość (troska), 34. 51. 54. 62, 110. 111-113. 153-5. -przełożonego, 25 n. - o rzeczy doczesne, 125, - o przyszłość, 127 n.
tyrania, 71 n.

Ubóstwo, 95 n. uczenie się, 52. 54. uczynki miłosierne, 96. uczucia a roztropność, 48. 49.
ufność, 105.
uległość ludzi, zwierząt, rzeczy martwych, 74.
umiejętność, 51. 54. 83. 121 - jako Dar Ducha Świętego, 91.
umysł rozciąga się na materię, 23, 145. - spekulatywny i praktyczny, 144. - inwencyjny, 173 (43).

uprzedzenie, 173 (43).
uspołecznienie, 155 (20). 156.
uwaga, 105-6.
użycie, 51. 54.

Wady przeciwstawne roztropności, 96-131.
wejście w siebie, 173 (43).
Wenera jest podstępna, 130. - jej taktyka, 131.
wiara a roztropność, 42 n. 157-8.
wiedza, 30. 48. 51. - jej zapomnienie, 49. 105.
wiek życia a roztropność, 46 n.
wojna, 53. - a rozwaga, pomyślność zależy od rady, 77. - wojenna sprawność, sztuka, 77. - wojenne sprawy, 77.
wojsko, 53. zawód -wy, 77 n. -cel, zadania -a, 78. dyscyplina -wa, 172, wrodzone uzdolnienia wojskowe. 77, -we męstwo a w. roztropność, 77 n. -wość, 51.
wola, jej siła bez roztropności, 142 (5) - a roztropność, 20. 25. 33. 34. 49. - stosunek do poznania, 142-3 (6). 149. wolność w. i porządek dążeń, 148. - a stanowczość, 176. miękkość woli, 114. Co wyczerpuje energię woli, 107.
wrodzone skłonności, 47. -dyspozycje, 48.
wybór a roztropność, 19. - a niedbalstwo, 112. 113.
wychowanie, 46. -wca, 160 (29).
wyczucie, 84. wykonawca, 41.
wynalazczość, 164 (34).
wyobraźnia, 161-2.
wyrobienie obywatelskie-państwowe, 170.

Zaniedbanie, 105.
zapobiegliwość, 50 n. 52. 54. 61 n. 164 (33).
zapomnienie roztropności, 48 n,
zaradność, 36. 48. 50 n. 54 . 63. 79 n. 173 (43) - w sprawach handlowych, wojennych, 81. - stosunek do gnome, 86 n. - nie mają jej grzesznicy, 80.

zarozumiałość, 102.
zasada osądu, 174.
zasadzki, posługują. się nimi ludzie małego ducha, 131.
zastanawianie się, 41. 173 (43).
zaślepienie umysłu, 164 (34).
zazdrość źródłem niestałości, 107. 109.
zdolność poznawcza, 85.
zdrada, 178 (62). 179 (67).
zimne wyrachowanie, 178 (60).
„złoty środek”, 152-3.
zmysł, 51. 52. 162. - rzeczywistości, 161. -y wewnętrzne, 146 (11). 175 (47).
zwierzęca roztropność, 46 n. -ta a człowiek, 159.

Żeglarz roztropny, 43.
żołnierska sprawność, 77.
żwawość, 154.

Tom 18. SPRAWIEDLIWOŚĆ (2-2, qu. 57-80)

SPIS RZECZY

SŁOWO WSTĘPNE J. E. KS. KARD. WOJTYŁY.
PRZEDMOWA TŁUMACZA.
O SPRAWIEDLIWOŚCI.
ZAGADNIENIE 57. O UPRAWNIENIU.
ARTYKUŁ 1. CZY UPRAWNIENIE JEST PRZEDMIOTEM SPRAWIEDLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY SŁUSZNIE DZIELI SIĘ UPRAWNIENIA NA PRZYRODZONE I POZYTYWNE?
ARTYKUŁ 3. CZY UPRAWNIENIA OGÓLNOLUDZKIE UTOŻSAMIAJĄ SIĘ Z PRZYRODZONYMI?
ARTYKUŁ 4. CZY NALEŻY WYODRĘBNIĆ UPRAWNIENIA RODZICIELSKIE I ZWIERZCHNICZE?
ZAGADNIENIE 58. O SPRAWIEDLIWOSCI.
ARTYKUŁ 1. CZY SŁUSZNIE OKREŚLA SIĘ SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO STAŁĄ I WIEKUISTĄ WOLĘ ODDAWANIA KAŻDEMU TEGO CO SIĘ MU NALEŻY?
ARTYKUŁ 2. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ ZAWSZE DOTYCZY DRUGICH?
ARTYKUŁ 3. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY PODMIOTEM SPRAWIEDLIWOŚCI JEST WOLA?
ARTYKUŁ 5. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST CNOTĄ OGÓLNĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ OGÓLNA Z ISTOTY SWEJ UTOŻSAMIA SIĘ Z KAŻDĄ CNOTĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY PRÓCZ SPRAWIEDLIWOŚCI OGÓLNEJ ISTNIEJE JAKAŚ SPRAWIEDLIWOŚĆ SZCZEGÓLNA ?
ARTYKUŁ 8. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ SZCZEGÓLNA MA OSOBNE TWORZYWO?
ARTYKUŁ 9. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ ODNOSI SIĘ DO UCZUĆ?
ARTYKUŁ 10. CZY „ZŁOTY ŚRODEK” SPRAWIEDLIWOŚCI POLEGA NA UMIARZE RZECZOWYM?
ARTYKUŁ 11. CZY WŁAŚCIWA SPRAWIEDLIWOŚCI CZYNNOŚĆ POLEGA NA ODDAWANIA KAŻDEMU TEGO CO MU SIĘ NALEŻY?
ARTYKUŁ 12. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ PRZEWYŻSZA WSZYSTKIE CNOTY OBYCZAJOWE ?
ZAGADNIENIE 59. O NIESPRAWIEDLIWOŚCI.
ARTYKUŁ 1. CZY NIESPRAWIEDLIWOŚĆ JEST WADĄ SZCZEGÓLNĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY DLATEGO KTOŚ JEST NIESPRAWIEDLIWY, ŻE WYRZĄDZA KRZYWDĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY KTOŚ DOBROWOLNIE MOŻE DOZNAĆ NIESPRAWIEDLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY KAŻDY KTO CZYNI NIESPRAWIEDLIWOŚĆ POPEŁNIA GRZECH ŚMIERTELNY?
ZAGADNIENIE 60. O SĄDZIE.
ARTYKUŁ 1. CZY SĄD JEST AKTEM SPRAWIEDLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO SĄDZIĆ ?
ARTYKUŁ 3. CZY SĄDZENIE NA PODSTAWIE PODEJRZEŃ JEST DOZWOLONE?
ARTYKUŁ 4. CZY WĄTPLIWOŚCI NALEŻY TŁUMACZYĆ NA LEPSZE?
ARTYKUŁ 5. CZY ZAWSZE NALEŻY SĄDZIĆ NA PODSTAWIE PRAW PISANYCH?
ARTYKUŁ 6. CZY SĄD STAJE SIĘ PRZEWROTNY, GDY KTOŚ PRZYWŁASZCZY SOBIE WŁADZĘ SĄDZĘNIA?
ZAGADNIENIE 61. O DZIAŁACH SPRAWIEDLIWOŚCI.
ARTYKUŁ 1. CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ SPRAWIEDLIWOŚCI NA ROZDZIELCZĄ I WYMIENNĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY TAKI SAM JEST „ZŁOTY” ŚRODEK W SPRAWIEDLIWOŚCI ROZDZIELCZEJ I ZAMIENNEJ?
ARTYKUŁ 3. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ ROZDZIELCZA I WYMIENNA MA TO SAMO TWORZYWO?
ARTYKUŁ 4. CZY ODWET JEST ZASADNICZO SPRAWIEDLIWY?
ZAGADNIENIE 62. O RESTYTUCJI CZYLI ODDANIU CUDZEJ RZECZY.
ARTYKUŁ 1. CZY ODDANIE CUDZEJ RZECZY JEST CZYNNOŚCIĄ SPRAWIEDLIWOŚCI WYMIENNEJ?

ARTYKUŁ 2. CZY ODDANIE RZECZY ZABRANEJ JEST KONIECZNE DO ZBAWIENIA?
ARTYKUŁ 3. CZY WYSTARCZY ODDAĆ RÓWNO TYLE, ILE BYŁO NIESPRAWIEDLIWIE ZABRANE?
ARTYKUŁ 4. CZY KTOŚ MOŻE BYĆ OBOWIĄZANY ODDAĆ TO, CZEGO NIE WZIĄŁ?
ARTYKUŁ 5. CZY NALEŻY ZAWSZE ODDAĆ TEMU KOMU ZABRANO?
ARTYKUŁ 6. CZY DO ZWROTU ZAWSZE JEST OBOWIĄZANY TEN KTOŚ, KOMUŚ COŚ ZABRAŁ?
ARTYKUŁ 7. CZY CI, KTÓRZY NIE ZABRALI CUDZEJ RZECZY, SĄ ZOBOWIĄZANI DO JEJ ODDANIA?
ARTYKUŁ 8. CZY NALEŻY ODDAĆ CUDZĄ RZECZ NATYCHMIAST, CZY TEŻ MOŻNA TEN ZWROT ODWLEC?

ZAGADNIENIE 63. O WZGLĘDZIE NA OSOBĘ.

ARTYKUŁ 1. CZY WZGLĄD NA OSOBĘ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY WZGLĄD NA OSOBĘ ZACHODZI PRZY ROZDZIALE DÓBR DUCHOWYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY WZGLĄD NA OSOBĘ ZACHODZI PRZY OKAZYWANIU SZACUNKU I CZCI?
ARTYKUŁ 4. CZY W SĄDZIE MOŻE ZACHODZIĆ WZGLĄD NA OSOBĘ?

ZAGADNIENIE 64. O ZABÓJSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY NIE WOLNO ZABIJAĆ ŻADNYCH ISTOT ŻYJĄCYCH?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO ZABIJAĆ GRZESZNIKÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY OSOBIE PRYWATNEJ WOLNO ZABIĆ GRZESZNIKA?
ARTYKUŁ 4. CZY DUCHOWNYM WOLNO ZABIJAĆ ZŁOCZYŃCÓW?
ARTYKUŁ 5. CZY WOLNO ZABIĆ SIEBIE SAMEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY WOLNO W JAKIEJŚ OKOLICZNOŚCI ZABIĆ CZŁOWIEKA NIEWINNEGO?
ARTYKUŁ 7. CZY WOLNO KOGOŚ ZABIĆ WE WŁASNEJ OBRONIE?
ARTYKUŁ 8. CZY PRZYPADKOWE ZABICIE CZŁOWIEKA JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

ZAGADNIENIE 65. O INNYCH KRZYWDACH WYRZĄDZANCH OSOBOM.

ARTYKUŁ 1. CZY OBCIĘCIE CZŁONKA CIAŁA MOŻE BYĆ NIEKIEDY DOZWOLONE?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO JAKIEGOŚ CZŁOWIEKA WIĘZIĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH JEST CIĘŻSZY, GDY POWYŻSZE KRZYWDY WYRZĄDZA SIĘ OSOBOM ZWIĄZANYM Z INNYMI?

ZAGADNIENIE 66. O KRADZIEŻY I RABUNKU.

ARTYKUŁ 1. CZY POSIADANIE DÓBR ZEWNĘTRZNYCH JEST DLA CZŁOWIEKA NATURALNE?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO KOMUŚ POSIADAĆ COŚ JAKO WŁASNOŚĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY KRADZIEŻ POLEGA NA POTAJEMNYM ZABRANIU RZECZY CUDZEJ?
ARTYKUŁ 4. CZY KRADZIEŻ I RABUNEK TO GRZECHY GATUNKOWO RÓŻNE?
ARTYKUŁ 5. CZY KRADZIEŻ ZAWSZE JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 6. CZY KRADZIEŻ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 7. CZY WOLNO KRAŚĆ W WYPADKU KONIECZNOŚCI?
ARTYKUŁ 8. CZY RABUNEK MOŻE BYĆ BEZ GRZECHU?
ARTYKUŁ 9. CZY KRADZIEŻ JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM ANIŻELI RABUNEK?

ZAGADNIENIE 67. O NIESPRAWIEDLIWOŚCI SĘDZIDGO PRZY WYDAWANIU WYROKÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY MOŻE KTŚ SPRAWIEDLIWIE SĄDZIĆ TEGO, KTO MU NIE PODLEGA?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO SĘDZIEMU WYDAĆ WYROK NA PODSTAWIE DOSTARCZONYCH MU DANYCH WBREW ZNANEJ MU PRAWDZIE?
ARTYKUŁ 3. CZY SĘDZIA TAKŻE WTEDY MOŻE KOGOŚ OSĄDZIĆ, GDY NIE MA OSKARŻYCIELA?
ARTYKUŁ 4. CZY SĘDZIA MOŻE DAROWAĆ KARĘ SPRAWIEDLIWIE?

ZAGADNIENIE 68. O NIESPRAWIEDLIWYM OSKARŻENIU.

ARTYKUŁ 1. CZY OSKARŻANIE MOŻE BYĆ OBOWIĄZKIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY OSKARŻENIE NALEŻY SPORZĄDZIĆ NA PIŚMIE?
ARTYKUŁ 3. CZY OSKARŻENIE STAJE SIĘ NIESPRAWIEDLIWE WSKUTEK OSZCZERSTWA, SPRZENIEWIERZENIA I WYCOFANIA SKARGI?
ARTYKUŁ 4. CZY OSKARŻYCIEL FAŁSZYWIE OSKARŻAJĄCY ZASŁUGUJE NA KARĘ ODWETU?

ZAGADNIENIE 69. O NIESPRAWIEDLIWYM POSTĘPOWANIU OSKARŻONEGO W SĄDZIE.

ARTYKUŁ 1. CZY OSKARŻONY MOŻE BEZ GRZECHU ŚMIERTELNEGO WYRZEC SIĘ PRAWDY, KTÓRA POCIĄGNĘŁABY JEGO SKAZAN1E?
ARTYKUŁ 2. CZY OSKARŻONEMU WOLNO BRONIĆ SIĘ PRZY POMOCY OSZCZERSTW?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLNO WYKRĘCIĆ SIĘ OD WYROKU SĄDOWEGO PRZEZ ODWOŁANIE?
ARTYKUŁ 4. CZY SKAZANEMU NA ŚMIERĆ WOLNO BRONIĆ SIĘ W MIARĘ MOŻNOŚCI?

ZAGADNIENIE 70. O NIESPRAWIEDLIWOŚCI ZE STRONY ŚWIADKÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY ISTNIEJE OBOWIĄZEK ŚWIADCZENIA?
ARTYKUŁ 2. CZY WYSTARCZY ŚWIADECTWO DWÓCH LUB TRZECH ŚWIADKÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY NALEŻY ODRZUCIĆ CZYJEŚ ZEZNANIE DLATEGO, ŻE ON SAM NIE JEST BEZ WINY?
ARTYKUŁ 4. CZY FAŁSZYWE ŚWIADECTWO JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

ZAGADNIENIE 71. O NIESPRAWIEDLIWOŚCI W SĄDZIE ZE STRONY OBROŃCÓW (ADWOKATÓW).

ARTYKUŁ 1. CZY ADWOKAT JEST OBOWIĄZANY BRAĆ W OBRONĘ SPRAWY BIEDNYCH?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWO SŁUSZNIE ZABRANIA NIEKTÓRYM LUDZIOM PEŁNIĆ OBOWIĄZKI OBROŃCY?
ARTYKUŁ 3. CZY ADWOKAT GRZESZY, BRONIĄC NIESPRAWIEDLIWEJ SPRAWY?
ARTYKUŁ 4. CZY ADWOKATOWI WOLNO ZA OBRONĘ PRZYJMOWAĆ PIENIĄDZE?

ZAGADNIENIE 72. O OBELDZE.

ARTYKUŁ 1. CZY OBELGA DOKONUJE SIĘ W SŁOWACH?
ARTYKUŁ 2. CZY OBELGA WZGLĘDNIE URĄGANIE JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY NALEŻY ZNOSIĆ WYRZĄDZONE SOBIE OBELGI?
ARTYKUŁ 4. CZY OBELGI RODZĄ SIĘ Z GNIEWU?

ZAGADNIENIE 73. O OBMOWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY OBMOWA TO OCZERNIENIE CUDZEJ SŁAWY PRZEZ SKRYTE SŁOWA?
ARTYKUŁ 2. CZY OBMOWA JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY OBMOWA JEST GRZECHEM CIĘŻSZYM NIŻ WSZYSTKIE INNE GRZECHY PRZECIW BLIŹNIEMU?
ARTYKUŁ 4. CZY TEN KTO SŁUCHA OBMOWY GRZESZY CIĘŻKO?

ZAGADNIENIE 74. O PODJUDZANIU.

ARTYKUŁ 1. CZY PODJUDZANIE (SZCZUCIE) JEST GRZECHEM RÓŻNYM OD OBMOWY?
ARTYKUŁ 2. CZY OBMOWA JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM ANIŻELI SZCZUCIE, CZYLI PODJUDZANIE?

ZAGADNIENIE 75. O SZYDERSTWIE I WYŚMIEWANIU.

ARTYKUŁ 1. CZY WYŚMIEWANIE JEST GRZECHEM OSOBNYM?
ARTYKUŁ 2. CZY WYŚMIEWANIE MOŻE BYĆ GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

ZAGADNIENIE 76. O ZŁORZECZENIU I PRZEKLEŃSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLNO PRZEKLINAĆ I ZŁORZECZYĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO PRZEKLINAĆ NIEROZUMNE STWORZENIA?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEKLEŃSTWO (ZŁORZECZENIE) JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZEKLEŃSTWO JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM ANIŻELI OBMOWA?

ZAGADNIENIE 77. O OSZUSTWIE PRZY KUPNIE I SPRZEDAŻY.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLNO SPRZEDAĆ COŚ DROŻEJ NIŻ RZECZ TA JEST WARTA?
ARTYKUŁ 2. CZY Z POWODU WADY RZECZY SPRZEDANEJ SPRZEDAŻ STAJE SIĘ NIEDOZWOLONA?
ARTYKUŁ 3. CZY SPRZEDAWCA WINIEN UJAWNIĆ WADY RZECZY SPRZEDAWANEJ?
ARTYKUŁ 4. CZY WOLNO DROŻEJ SPRZEDAĆ NIŻ SIĘ KUPIŁO?

ZAGADNIENIE 78. O LICHWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY BRANIE LICHWY ZA POŻYCZONE PIENIĄDZE JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY ZA POŻYCZONE PIENIĄDZE WOLNO DOMAGAĆ SIĘ JAKIEJ INNEJ KORZYŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY WIERZYCIEL POŻYCZAJĄCY NA LICHWĘ JEST ZOBOWIĄZANY ODDAĆ WSZYSTKO, CO ZYSKAŁ?

ARTYKUŁ 4. CZY WOLNO POŻYCZAĆ PIENIĄDZE U LICHWIARZA?
ZAGADNIENIE 79. O SCALAJĄCYCH CZĘŚCIACH SPRAWIEDLIWOŚCI.
ARTYKUŁ 1. CZY UNIKANIE ZŁA I CZYNIENIE DOBRA JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZEKROCZENIE JEST OSOBNYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY OPUSZCZENIE JEST OSOBNYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZECH OPUSZCZENIA JEST CIĘŻSZY NIŻ GRZECH PRZEKROCZENIA?
ZAGADNIENIE 80. O POTENCJALNYCH SKŁADNIKACH SPRAWIEDLIWOŚCI CZYLI O POKREWNYCH JEJ CNOTACH.
ARTYKUŁ 1. (JEDYNY) CZY TRAFNIE WYMIENIA SIĘ CNOTY POKREWNE SPRAWIEDLIWOŚCI?
ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
SPIS WYRAZÓW OBJAŚNIONYCH

SPRAWIEDLIOŚĆ

(2-2, qu. 57-80)

SŁOWO WSTĘPNE

Korzystam ze sposobności, aby wyrazić moją radość z tego, że Suma wielkiego Tomasza z Akwinu ukazuje się w języku polskim. Dokonuje się to stopniowo, jasno jednakże widać, że u kresu zamierzeń stoi całe to gigantyczne dzieło w przekładzie na język ojczysty. Wielokrotnie i od dawna myślano o tym i mówiono. Brak polskiego tłumaczenia Sumy św. Tomasza odczuwaliśmy jako poważny uszczerbek w rodzimej kulturze, a zwłaszcza w kulturze katolickiej. Odczuwali to zwłaszcza ci wszyscy, którzy - wprowadzeni w myśl Akwinaty - słusznie dostrzegali w niej nie tylko szczytowy wykwit geniuszu teologicznego w XIII w., ale także i trwałą podstawę kształtowania świadomego katolicyzmu.

I dlatego też trzeba serdecznie pogratulować środowisku londyńskiego Veritasu tej śmiałej inicjatywy. W czasie, gdy na ojczystym gruncie ukazują się w sposób planowy tłumaczenia wielu klasyków filozofii, ten przekład św. Tomasza jest czymś komplementarnym a równocześnie niezbędnym. Fakt, że dokonuje on się poza Polską, wśród Emigracji, skłania nas do szczególnej wdzięczności dla 1udzi, którzy tak doskonale wczuli się w potrzeby naszych czasów i tak trafnie pojęli zadania służby polskiej kulturze katolickiej. Nie po raz pierwszy zresztą w historii środowisko emigracyjne daje dowód głębokiego zrozumienia tych zadań, w czym wyraża się wspólnota i zjednoczenie z duchowym życiem całego narodu.

W sposób szczególny pragnę te myśli skierować w stronę o. prof. dra Feliksa Bednarskiego jako jednego z inicjatorów całego dzieła, a w tym wypadku jako tłumacza Tomaszowego traktatu o sprawiedliwości. Czynię to tym chętniej, że z o. profesorem łączy mnie bliskość zainteresowań etycznych oraz przez kilka lat wspólny warsztat pracy na katedrze katolickiego Uniwersytetu w Lublinie. Stamtąd właśnie przełożeni zakonni odwołali o. Feliksa w r. 1956 do rzymskiego Angelicum, co także pozwoliło mu przyłożyć rękę do tłumaczenia Tomaszowej Sumy. Dzieło to podejmuje o. Bednarski we fragmentach bardzo bliskich swoim zainteresowaniom, a równocześnie bardzo istotnych i ważnych. Zagadnienie sprawiedliwości bowiem posiada swe centralne znaczenie dla etyki nie tylko ze względu na Tomaszową koncepcję cnoty w ogóle, na koncepcję cnót kardynalnych oraz wzajemnego pomiędzy nimi związku, nie tylko ze względu na szczególne bogactwo analogii, w których ta centralna cnota bywa realizowana jakby częściowo (stąd nauka o „partes virtutis") - ale także ze względu na swoją niewyczerpaną żywotność i aktualność. Zagadnienie sprawiedliwości wciąż jest otwarte na różnorodną problematykę życia ludzkiego w różnych układach międzyosobowych i społecznych. I dlatego też ukazanie klasycznych ram tej podstawowej cnoty wedle myśli Doktora Anielskiego może na nowo przyczynić się do porządkowania tego bogactwa moralnej rzeczywistości, jakie niesie z sobą życie.

Tłumaczenie zaś nie tylko jest powtórzeniem myśli już ustalonej i ugruntowanej, ale jest zawsze także jakimś jej ukazaniem na nowo.

I dlatego też - w imieniu nie tylko własnym - wyrażam szczególną wdzięczność dla Tłumaczy oraz dla wszystkich Współtwórców polskiego przekładu Sumy, prosząc Ich, aby nie zrażali się trudnościami, ale całe dzieło doprowadzili do końca. I proszę Boga, aby Im błogosławił.

† Karol Kardynał Wojtyła
Arcybiskup Metropolita Krakowski

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Traktat o Sprawiedliwości jest podstawą tomistycznej nauki społecznej, której stałą żywotność Kościół św. uznał w nauce wszystkich siedmiu ostatnich Namiestników Chrystusowych łącznie z Pawłem VI, oraz w postanowieniach II Soboru Watykańskiego, który zalecił św. Tomasza jako mistrza w studiach teologicznych i jako przewodnika w filozofii chrześcijańskiej (w Dekrecie o Kształceniu duchowieństwa, i w Deklaracji o Wychowaniu). Ojciec św. Paweł VI jeszcze dobitniej podkreślił aktualność nauki św. Tomasza. Mianowicie postawił sobie następujące pytanie:

„Czy nauka Myśliciela średniowiecznego może mieć dziś inne znaczenie, jak tylko historyczne? Jak może nauczycielski urząd Kościoła narażać swoją powagę przez udzielenie tej nauce swego uznania?"

Na te pytania Papież nie zawahał się odpowiedzieć w następujący sposób: „Odpowiedź na pierwsze pytanie opiera się na fakcie, że filozofia św. Tomasza posiada trwałą zdolność do prowadzenia ducha ludzkiego ku poznaniu prawdy,... gdyż nauka ta nie jest ani średniowieczna, ani swoista dla jakiegoś poszczególnego narodu, lecz wznosi się ponad czas i przestrzeń, zachowując także dziś swą wartość... . Jak powiedział nasz Poprzednik Pius XII, gmach zbudowany przez św. Tomasza z tworzywa zebranego z wielu wieków mądrości chrześcijańskiej opiera się na solidnych podwalinach, zachowuje zawsze swą moc i skuteczność... Idąc w ślad za tym wielkim Papieżem, także i My nie przestajemy zalecać nauki św. Tomasza jako bezpiecznej normy dla nauk teologicznych" (OSS. Rom. 211, z dnia 13.IX 1965). „W nauczaniu prawdy i mądrości św. Tomasz był i jest wzorowym Mistrzem. Dzięki swej wielkości dzieło Akwinaty zasługuje na szacunek wszystkich i na uważne studium, podobnie jak i na tradycję myśli, którą zawiera. Ta wiekuista tradycja zachowuje nadal swe posłannictwo, jakie ma spełnić w dzisiejszych czasach w studiach filozoficznych i teologicznych Kościoła. System tomistyczny zasługuje na uwagę człowieka współczesnego, dzięki swym zdobyczom pedagogicznym, teoretycznym i ascetyczno-mistycznym... daje formację solidną dostosowaną do sztuki dobrego myślenia, oraz osądu i zrozumienia wszelkich przejawów ducha ludzkiego" (OSS. Rom. nr 234).

Należyte zrozumienie traktatu „O sprawiedliwości" wymaga znajomości podstawowych zasad społecznej myśli św. Tomasza, z których główne są następujące:

1. Sprawiedliwość obejmuje dwa składniki: czynić dobro należne drugim, oraz unikać wyrządzania zła drugim, czyli krzywdzenia ich.
2. Dobrem dla człowieka jest ton co odpowiada jego naturze złożonej z ciała i ożywiającej je duszy, zdolnej do rozumowego myślenia i chcenia; złem natomiast jest ton co się sprzeciwia tej naturze, a więc także ostatecznemu celowi życia ludzkiego.
3. To, co jest dobre dla człowieka, może być już to bezwzględnie konieczne dla ludzi, tak że bez tego dobra ich postępowanie nie mogło by być zgodne z naturą ludzką i jej ostatecznym celem, czyli godziwe, już to tylko względnie konieczne, gdy bez niego nasze postępowanie mogło by być godziwe, ale nie tak doskonałe, jakim by mogło być, gdyby owe dobro było spełnione.

4. Należy czynić ton co jest bezwzględnie lub względnie konieczne do zgodności z rozumną naturą człowieka, czyli dobre, oraz unikać tego, co się jej sprzeciwia, czyli grzechu.
5. Coś może być należne na podstawie prawa bądź Bożego, bądź ludzkiego.
6. Prawo Boże jest to rozporządzenie Pana Boga, podane w Objawieniu, lub we wrodzonych skłonnościach niespaczonej natury ludzkiej, określające sposób postępowania, by było zgodne z ostatecznym celem życia ludzkiego. Pierwsze nazywamy prawem objawionym, drugie - prawem natury.
7. Tak rozumiane prawo, czyli ustawa, jest podstawą praw podmiotowych, czyli uprawnień poszczególnych ludzi i każdej społeczności, a więc przysługującej im możności postępowania zgodnego z tak pojętą ustawą, a równocześnie jest uzasadnieniem wynikającego stąd zobowiązania wszystkich ludzi, by nie działać wbrew tym uprawnieniom.
8. Podstawowymi zasadami prawa natury nazywamy prawidła wyrażające bezpośrednio wrodzone skłonności niespaczonej ludzkiej natury oraz wnioski wysnute z powyższych prawideł przy pomocy analitycznych przesłanek, czyli takich, w których orzeczenie zawiera się w pojęciu podmiotu lub odwrotnie; natomiast wtórnymi zasadami prawa natury, czyli prawem ogólnoludzkim, nazywamy wnioski wysnute bezpośrednio lub pośrednio z pierwotnych zasad prawa natury przy pomocy prawdziwych syntetycznych przesłanek egzystencjalnych, czyli takich, w których orzeczenie nie zawiera się w pojęciu podmiotu istniejącego w rzeczywistości (lub odwrotnie) n ale wyraża właściwe zastosowanie do zmiennych warunków naszego istnienia w czasie i przestrzeni.
9. Podstawowe zasady prawa natury są zawsze i wszędzie prawdziwe; natomiast wtórne zasady prawa natury, czyli tzw. prawa ogólnoludzkie, są prawdziwe w zastosowaniu do warunków, które wyrażają zgodnie z rzeczywistością.
10. Pozytywne prawa ludzkie są normami określającymi to, czego prawo natury nie określa, ale żąda określenia ze strony tych, którym powierzono troskę o dobro ogółu, i dlatego normy te obowiązują, jeśli nie sprzeciwiają się prawu Bożemu i są wydane przez prawowitą władzę dla dobra ogółu.

Prosimy Czytelnika, by te zasady miał stale w pamięci, a nadto by przed czytaniem któregokolwiek artykułu przeczytał wpierw objaśnienia tłumacza celem lepszego i głębszego zrozumienia nauki św. Tomasza, której zastosowanie do współczesnego życia społecznego przywróciłoby ludzkości tak upragnioną równowagę i Pokój, a równocześnie ład i pomyślność.

TŁUMACZ

W święto Trzech Króli 6.I.1966

O SPRAWIEDLIWOŚCI

Po omówieniu zagadnienia roztropności należy zająć się sprawiedliwością, biorąc pod uwagę naprzód samą cnotę sprawiedliwości i jej składniki, a następnie odpowiadający jej Dar Ducha Świętego oraz przykazania, które odnoszą się do niej. Mówiąc o sprawiedliwości, trzeba rozważyć cztery zagadnienia, a mianowicie problem uprawnienia, cnoty sprawiedliwości, niesprawiedliwości oraz sądu.

ZAGADNIENIE 57
O UPRAWNIENIU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy uprawnienie jest przedmiotem sprawiedliwości? 2. Czy słusznie dzieli się uprawnienia na przyrodzone i ustawowe? 3. Czy uprawnienia ogólnoludzkie utożsamiają się z przyrodzonymi? 4. Czy należy odróżnić uprawnienia rodzicielskie od uprawnień zwierzchniczych?

Artykuł 1
CZY UPRAWNIENIE JEST PRZEDMIOTEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uprawnienie nie jest przedmiotem sprawiedliwości, gdyż:
1. Znawca Prawa Celsus powiada1), że uprawnienie jest sztuką odnoszącą się do tego co dobre i słuszne. Sztuka zaś nie jest przedmiotem sprawiedliwości, lecz z istoty swej jest cnotą umysłową. A więc uprawnienie nie jest przedmiotem sprawiedliwości.
2. Według Izydora2), ustawa jest postacią prawa, a przecież nie jest przedmiotem sprawiedliwości, lecz raczej roztropności, skoro nawet Filozof 3) uznaje prawodawstwo za sprawę roztropności. A więc uprawnienie nie jest przedmiotem sprawiedliwości.
3. Głównym zadaniem sprawiedliwości to poddanie człowieka Bogu, gdyż w myśl słów św. Augustyna4) sprawiedliwość, będąc miłością w służbie Boga, dobrze kieruje tym wszystkim, co podlega człowiekowi. Otóż uprawnienia nie odnoszą się do Boga, ale dotyczą jedynie spraw ludzkich, gdyż według Izydora5) godziwość pochodzi od prawa Bożego, uprawnienie zaś wynika z prawa ludzkiego. A więc uprawnienie nie jest przedmiotem sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony św. Izydor mówi6), że uprawnienie odnosi się do tego co sprawiedliwe, bo według Filozofa7) wszyscy nazywają sprawiedliwością tę

sprawność, dzięki której czynią to co jest sprawiedliwe. A więc uprawnienie jest przedmiotem sprawiedliwości.

Odpowiedź. Sprawiedliwość różni się od innych cnót tym, że wprowadza porządek w sprawach dotyczących stosunków jednych ludzi do drugich. Oznacza bowiem pewne wyrównanie, na co wskazuje sama jej nazwa (łacińska) „iustitia" pochodząca od czasownika „iustari", który znaczy „wyrównywać". Otóż wyrównanie odnosi się do innych. Inne zaś cnoty doskonalą człowieka w tym, co odnosi się do niego samego. Dlatego poprawność działania, do której zmierzają inne cnoty jako do swego celu, zależy tylko od stosunku tegoż działania do jego podmiotu. Natomiast poprawność działania cnoty sprawiedliwości zależy nie tylko od stosunku do podmiotu działania, ale także od stosunku do innych ludzi. To bowiem postępowanie jest sprawiedliwe, które stanowi pewne wyrównanie w stosunku do innych, np. zapłata należna za wyświadczoną usługę.
Tak więc postępowanie jest sprawiedliwe, gdy się odznacza poprawnością właściwą sprawiedliwości i stanowiącą cel jej działania, nawet niezależnie od tego, z jakim uczuciem ktoś je wykonuje, podczas gdy poprawność działania w innych cnotach zależy także od nastawienia, z jakim ktoś coś czyni. Dlatego cechą wyróżniającą sprawiedliwość od innych cnót jest właściwy jej przedmiot, określający to wyrównanie, (które się komuś prawnie należy, czyli) do którego ktoś jest uprawniony. A zatem uprawnienie jest przedmiotem sprawiedliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Zwykle przenosi się nazwy od ich pierwotnego oznaczania do wyrażania innych rzeczy. Np. wyraz „medycyna" naprzód oznaczał lekarstwo, podawane chorym celem ich wyleczenia, a następnie rozciągnięto zakres jego oznaczania na sztukę leczenia. Podobnie wyraz „uprawnienie" pierwotnie oznaczał samą rzecz, do której ktoś miał prawo; później zaś oznaczanie tego wyrazu rozszerzono także na sztukę rozpoznawania tego, co z prawa komuś należy się, dalej na miejsce, w którym wymierza się sprawiedliwość, np. gdy mówimy, że ktoś stanął przed trybunałem sprawiedliwości, a wreszcie na postępowanie tych, których zadaniem jest jej wymierzenie, chociażby nawet ich wyroki nie były sprawiedliwe.
2. Podobnie jak zewnętrzne dzieła sztuki istnieją uprzednio w myśli twórcy stanowiąc zasadę twórczego działania, tak samo w umyśle istnieją pewne zasady sprawiedliwego postępowania, a mianowicie prawidła roztropności, wyznaczone przez rozum. Jeśli takie zasady zostaną podane na piśmie, zwą się ustawami. Dlatego ustawa, właściwie mówiąc, nie jest uprawnieniem, lecz podstawą uprawnienia.
3. Sprawiedliwość oznacza pewną równość, a ta jest niemożliwa w naszym stosunku do Boga, gdyż nie możemy w całej pełni oddać mu tego, co się Mu od nas należy. Dlatego prawa Boże stanowią nie tyle o naszym uprawnieniu, ile raczej o godziwości, w tym mianowicie znaczeniu, że Bogu wystarczy, byśmy spełniali to, co możemy. Sprawiedliwość zaś zmierza do tego, aby człowiek oddał Bogu tyle, ile może.

Artykuł 2

CZY SŁUSZNIE DZIELI SIĘ UPRAWNIENIA NA PRZYRODZONE I POZYTYWNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie dzieli się uprawnienia na przyrodzone oraz pozytywne, czyli uchwalone, gdyż:
1. To, co jest przyrodzone, jest niezmienne i jednakowe u wszystkich. Otóż w sprawach ludzkich nie zachodzi coś takiego, gdyż wszystkie przepisy prawne, odnoszące się do uprawnień ludzkich w niektórych wypadkach zawodzą i nie wszędzie zachowują swą moc. A więc nie ma uprawnień przyrodzonych.
2. To, co nazywamy pozytywnym, pochodzi z woli ludzkiej. Otóż nie dlatego coś jest sprawiedliwe, że pochodzi z woli ludzkiej, gdyż w takim wypadku wola ludzka nie mogła by być niesprawiedliwą. Skoro więc to, co jest uprawnione, jest sprawiedliwe, wydaje się, że nie ma pozytywnych uprawnień.
3. Prawo Boże nie jest przyrodzone, gdyż przewyższa naturę ludzką; nie jest również pozytywne, gdyż opiera się na powadze Bożej, a nie ludzkiej. A więc niesłusznie dzieli się uprawnienia na przyrodzone i pozytywne, czyli uchwalone.

Ale z drugiej strony według Filozofa8), w życiu obywatelskim coś może być sprawiedliwe z natury swej albo na podstawie uchwały.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, uprawnienie, czyli to, co jest sprawiedliwe, stanowi postać jakiegoś wyrównania podług pewnej równości: Otóż w dwojaki sposób coś może być wyrównane w stosunku do danego człowieka: Po pierwsze, z natury samej rzeczy, np. gdy ktoś oddaje tyle, ile pożyczył. Do tego rodzaju wyrównania odnosi się uprawnienie przyrodzone. Po drugie, gdy coś jest wyrównane czy współmierne na podstawie zawartej umowy, czyli obopólnej zgody, np. gdy ktoś jest rozsądnie zadowolony, gdy otrzyma tyle a tyle. Ten drugi wypadek może zachodzić dwojako: na podstawie prywatnej umowy n jak to ma miejsce gdy zawierają ją osoby prywatne, oraz na podstawie zgody publicznej, np. gdy cały naród zgadza się, by coś uznać za wyrównane i współmierne, lub gdy zwierzchnik narodu nakazuje ton troszcząc się o jego dobro i występując w jego imieniu. Otóż w tym drugim wypadku zachodzi uprawnienie pozytywne, czyli uchwalone.

Rozwiązanie trudności. 1. To, co jest przyrodzone dla bytu o niezmiennej naturze, jest zawsze i wszędzie takie samo. Ale natura człowieka jest zmienna. Dlatego to, co jest przyrodzone człowiekowi, niekiedy zawodzi. Np. przyrodzona równość wymaga oddania rzeczy danej do przechowania tej osobie, która dała ją na przechowanie. Otóż, jeśli by natura ludzka zawsze była taką, jaką być powinna, czyli prawą, należałoby zawsze tego przestrzegać. Ponieważ jednak wola człowieka niekiedy ulega znieprawieniu, zachodzą wypadki, kiedy nie należy oddawać rzeczy powierzonej na przechowanie, by snać człowiek o przewrotnej woli nie użył źle tej rzeczy, np. gdy wariat albo wróg rzeczypospolitej żąda wydania broni powierzonej na przechowanie.

2. Wola ludzka na podstawie powszechnej zgody może być uprawniona do zrobienia tego, co się nie sprzeciwia przyrodzonej sprawiedliwości. W tym wypadku zachodzi uprawnienie pozytywne. Stąd Filozof powiada tamże, że prawnie sprawiedliwym jest to, w czym pierwotnie nie było różnicy czy zostało tak lub owak zrobione, ale skoro raz coś zostało ustanowione, to nie jest już wszystko jedno. Natomiast to, co się sprzeciwia uprawnieniu przyrodzonemu, nie może przez wolę ludzką stać się sprawiedliwe, np. gdyby uchwalono ustawę, że wolno kraść lub popełniać cudzołóstwo. Dlatego powiedziano u Izajasza Proroka (10, 1). „Biada tym, którzy ustanawiają prawa niegodziwe".
3. Prawem Bożym nazywamy to, co Bóg ogłasza zarówno gdy chodzi o to, co z natury swej jest sprawiedliwe, ale sprawiedliwość ta jest ludziom nieznana, jak i to, co jest sprawiedliwe na podstawie ustanowienia Bożego. Tak więc zarówno w prawie Bożym, jak i ludzkim, może zachodzić dwojaki stosunek, a mianowicie pewne rzeczy dlatego są dobre, iż są nakazane, a dlatego złe, że są zakazane; inne zaś rzeczy dlatego są nakazane, iż są dobre, a zakazane dlatego, że są złe.

Artykuł 3

CZY UPRAWNIENIA OGÓLNOLUDZKIE UTOŻSAMIAJĄ SIĘ Z PRZYRODZONYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uprawnienia ogólnoludzkie utożsamiają się z uprawnieniem przyrodzonym, gdyż:
1. Wspólne ludziom jest tylko to, co jest im przyrodzone. Otóż uprawnienia ogólnoludzkie są wspólne wszystkim ludziom, skoro Prawnik powiada, że prawa ogólnoludzkie to takie, którymi narody posługują się9). A więc ogólnoludzkie uprawnienie jest uprawnieniem przyrodzonym.
2. Służebność między ludźmi jest czymś naturalnym, jak tego dowodzi Filozof10), stwierdzając że niektórzy ludzie z natury są sługami. Otóż według św. Izydora11), służebność jest przedmiotem prawa ogólnoludzkiego. A więc uprawnienia ogólnoludzkie są przyrodzone.
3. Uprawnienia, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, są przyrodzone albo uchwalone. Lecz uprawnienia ogólnoludzkie nie są ustawowe, gdyż nigdy nie zebrały się razem wszystkie narody, by coś za wspólną zgodą ustanowić. A więc uprawnienia ogólnoludzkie są przyrodzone.

Ale z drugiej strony według św. Izydora12), uprawnienia są albo przyrodzone, albo państwowe, albo ogólnoludzkie. A więc uprawnienia ogólnoludzkie różnią się od uprawnień przyrodzonych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, uprawnienie przyrodzone, czyli to, co jest sprawiedliwe w sposób przyrodzony, zachodzi wtedy, gdy coś z natury swej jest wyrównane czy współmierne w stosunku do drugiego. Otóż jest to możliwe w dwojaki sposób: po pierwsze, bezwzględnie, jak to np. ma miejsce w stosunku mężczyzny do kobiety celem zrodzenia potomstwa, lub w stosunku rodziców do dzieci celem ich wychowania. Po drugie, nie bezwzględnie, ale ze względu na następstwa,

np. posiadanie majątku: to lub tamto pole samo w sobie, czyli bezwzględnie, nie wymaga, by było własnością tego a nie innego człowieka. Gdy się jednak weźmie pod uwagę potrzebę uprawiania tegoż pola i jego spokojnego użytkowania, wówczas zachodzi pewna współmierność, by pole to należało raczej do jednego człowieka niż do drugiego, jak to wyjaśnia Filozof13).
Otóż bezwzględne ujmowanie przysługuje nie tylko człowiekowi, ale także zwierzętom. Dlatego uprawnienia, które są przyrodzone w pierwszy sposób, są wspólne nam oraz zwierzętom. Uprawnienia zaś ogólnoludzkie, jak uczy Prawnik14), tym się różnią od tamtych uprawnień, że podczas gdy tamte wspólne są ludziom i zwierzętom, to te są wspólne samym tylko ludziom. Takie bowiem ujmowanie, które uwzględnia następstwa biorąc je pod uwagę i porównując jen jest właściwością rozumu. To więc jest przyrodzone człowiekowi, co mu naturalny rozum nakazuje. Dlatego Prawnik Gajus15) powiada, że tego co przyrodzony rozum ustanowił między wszystkimi ludźmi, wszystkie narody jednako przestrzegają. Otóż to właśnie nazywamy uprawnieniem ogólnoludzkim.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozwiązanie znajduje się w osnowie artykułu.
2. Nie jest zgodne z naturalnym rozumem, by biorąc bezwzględnie, raczej ten człowiek aniżeli inny był sługą. Może być jednak zgodne z rozumem ze względu na korzyść wynikającą z systemu służebnego w tym znaczeniu, że dla danego człowieka może być rzeczą użyteczną, by nim rządził ktoś mądrzejszy, a dla tego może być korzystne, gdy mu ktoś będzie pomagał. Tak więc służebność, przynależąc do uprawnień ogólnoludzkich, jest przyrodzona w ten drugi, a nie w pierwszy sposób.
3. Naturalny rozum nakazuje ton co jako najbardziej słuszne należy do uprawnień ogólnoludzkich. Stąd uprawnienia te nie potrzebują osobnego ustanowienia, gdyż ustanawia je sam rozum przyrodzony.

Artykuł 4

CZY NALEŻY WYODRĘBNIĆ UPRAWNIENIA RODZICIELSKIE I ZWIERZCHNICZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy osobno wyodrębniać uprawnień rodzicielskich i zwierzchniczych, gdyż:
1. Zadaniem sprawiedliwości jest oddanie każdemu co się jemu należy, jak to powiedział św. Ambroży16). Lecz uprawnienie jest przedmiotem sprawiedliwości i dlatego każdemu w równy sposób przysługuje. A więc nie należy osobno wyodrębniać uprawnień rodzicielskich i zwierzchniczych.
2. Prawo jest podstawą uprawnień. Otóż prawo odnosi się do powszechnego dobra społeczeństwa i państwa, a nie do prywatnego dobra jakiejś osoby czy rodziny. Nie należy więc wyodrębniać uprawnień rodzicielskich i zwierzchniczych, skoro ojciec i pan są to osoby przynależne do domu, jak to zaznacza Filozof17).
3. Zachodzi wiele innych różnic w stopniach pomiędzy ludźmi, np. niektórzy są żołnierzami, inni kapłanami a inni zwierzchnikami. A więc także im przysługują szczególne uprawnienia.

Ale z drugiej strony według Filozofa18), należy odróżnić sprawiedliwość pana wobec sług oraz sprawiedliwość ojcowską i tym podobne.

Odpowiedź. Uprawnienie, czyli to co się komuś prawnie należy, wyraża stosunek do drugich, a ten może być dwojaki: niezależny, gdy ci drudzy są zupełnie różni, np. gdy chodzi o dwóch ludzi całkowicie niezależnych od siebie, ale poddanych temu samemu zwierzchnikowi państwa. Otóż między takimi właśnie według Filozofa19), mają miejsce uprawnienia w zasadniczym znaczeniu; - oraz zależny, gdy jedna osoba należy poniekąd do drugiej. W tym znaczeniu w życiu ludzkim syn przynależy do ojca i jest poniekąd jego częścią, jak to zaznacza Filozof20). Podobnie sługa przynależy do pana i jest jego narzędziem, jak uczy tenże Myśliciel21). Dlatego stosunek ojca do syna nie jest odnoszeniem się do czegoś zupełnie odrębnego. Zachodzi więc tu uprawnienie, ale nie bezwzględne lecz względne, a mianowicie ojcowskie. Podobnie, gdy chodzi o stosunek pana do sługi, z tym jednak, że w tym ostatnim wypadku chodzi o uprawnienia zwierzchnicze.
Natomiast żona, chociaż poniekąd przynależy do męża, gdyż ma się tak do niego jak do własnego ciała, jak o tym uczy Apostoł Paweł (Ef 5, 28), niemniej bardziej wyodrębnia się od niego niż syn od ojca lub sługa od pana. Ponieważ jednak tak mąż, jak i żona pozostają w bezpośrednim stosunku do wspólnoty domowej, jak to wyjaśnia Myśliciel22), dlatego między nimi zachodzą raczej uprawnienia domowe aniżeli obywatelskie.

Rozwiązanie trudności. 1. Zadaniem sprawiedliwości, jest oddanie każdemu, co mu się prawnie należy, z tym jednak zastrzeżeniem, że istnieje różnica między tym, komu coś się należy a tym, od kogo się należy. Kiedy bowiem ktoś oddawałby sobie, co mu się należy, nie byłaby to sprawiedliwość we właściwym znaczeniu. Ponieważ zaś, cokolwiek przynależy do syna lub sługi, należy do ojca, względnie do pana, dlatego we właściwym znaczeniu nie zachodzi sprawiedliwość między ojcem a synem, względnie między panem a sługą.
2. Syn jako syn jest przynależny do ojca, a sługa jako sługa do pana. Niemniej tak syn, jak i sługa, będąc człowiekiem jest istotą samoistną i odrębną od innych. Dlatego jeden i drugi jako ludzie mogą mieć uprawnienia i być podmiotem sprawiedliwości. Stąd też istnieją pewne ustawy, normujące stosunek ojca do syna lub pana do sługi. W miarę jednak, jak syn czy sługa jest czymś przynależnym do ojca czy pana zaciera się pełna treść sprawiedliwości oraz uprawnienia.
3. Wszystkie inne różnice między osobami w jakimś państwie pozostają w bezpośrednim stosunku do wspólnoty państwowej i do jego zwierzchnika. Dlatego między nimi zachodzi stosunek sprawiedliwości w pełnym znaczeniu tego wyrazu. Uprawnienia jednak wyróżnia się podług różnych zadań tychże osób. Tak więc np. uprawnienia wojskowych, urzędników, kapłanów itp. są wolne od niedomagań, jakie zachodzą w uprawnieniach ojcowskich czy zwierzchnicznych, ale odpowiadają warunkom każdej osoby, tak że każdej z nich należy się coś swoistego dla niej ze względu na swoiste jej zadania.

ZAGADNIENIE 58
O SPRAWIEDLIWOŚCI

Zagadnienie to obejmuje dwanaście pytań:
1. Co to jest sprawiedliwość? 2. Czy sprawiedliwość zawsze dotyczy drugich? 3. Czy sprawiedliwość jest cnotą? 4. Czy podmiotem sprawiedliwości jest wola? 5. Czy sprawiedliwość jest cnotą ogólną? 6. Czy sprawiedliwość jako cnota ogólna z istoty swej utożsamia się z każdą cnotą? 7. Czy istnieje sprawiedliwość szczególna? 8. Czy sprawiedliwość szczególna ma właściwe sobie tworzywo? 9. Czy sprawiedliwość ta odnosi się do uczuć? 10. Czy „złoty środek" sprawiedliwości polega na umiarze rzeczowym? 11. Czy właściwa sprawiedliwości czynność polega na oddawaniu każdemu tego, co się jemu należy? 12. Czy sprawiedliwość przewyższa wszystkie cnoty obyczajowe?

Artykuł 1

CZY SŁUSZNIE OKREŚLA SIĘ SPRAWIEDLIWOŚĆ JAKO STAŁĄ I WIEKUISTĄ WOLĘ ODDAWANIA KAŻDEMU TEGO CO SIĘ MU NALEŻY ?

Postawienie problemu: Wydaje się, że to określenie, opracowane przez prawników, nie jest słuszne, gdyż:
1. Według Filozofa23) sprawiedliwość to sprawność, dzięki której niektórzy ludzie postępują sprawiedliwie i chcą tego co sprawiedliwe. Wola zaś, to władza psychiczna lub jej czynność (a nie sprawność). A więc niesłusznie określa się sprawiedliwość jako wolę.
2. Prawość woli nie jest wolą, gdyż inaczej, jeśliby wola była swą prawością, nigdy by nie mogła być przewrotną. Otóż według św. Anzelma24) sprawiedliwość to prawość. A więc nie jest wolą.
3. Tylko wola Boża jest wiekuista. Jeśliby więc sprawiedliwość była wolą wiekuistą, istniałaby tylko w Bogu.
4. Wszystko co jest wiekuiste .jest także stałe, gdyż jest niezmienne. Zbytecznie więc w określeniu sprawiedliwości wymienia się jedno i drugie: wiekuistość i trwałość.
5. Oddawanie każdemu tego, co się mu należy jest zadaniem naczelnika. Jeśliby więc sprawiedliwość polegała na tym oddawaniu, przysługiwałaby tylko naczelnikowi państwa, co jest oczywiście błędne.
6. Według św. Augustyna25), sprawiedliwość jest to miłość będąca w służbie samego Boga. A więc nie oddaje każdemu, co się mu należy.

Odpowiedź. Powyższe określenie sprawiedliwości jest słuszne, jeśli się je rozumie tak jak należy. Skoro bowiem wszelka cnota to sprawność będąca zasadą dobrego postępowania, trzeba koniecznie cnotę określać ze względu na dobre postępowanie w zakresie tworzywa właściwego dla danej cnoty. A właściwym tworzywem

sprawiedliwości jest ton co się odnosi do drugich, jak to później zobaczymy26). Dlatego wyrażenie: „oddawanie każdemu co się mu należy” wskazuje na czynności właściwe sprawiedliwości odnośnie do jej tworzywa i przedmiotu, gdyż jak mówi św. Izydor27), ten jest sprawiedliwy, kto przestrzega prawa. Otóż, aby jakaś czynność w jakiejkolwiek materii mogła być cnotliwą, musi być dobrowolną, a także stałą i niewzruszoną, gdyż, jak mówi Filozof28), po pierwsze do postępowania cnotliwego niezbędne jest postępowanie świadome, po drugie, wykonane na podstawie wyboru powziętego ze względu na należny cel, i po trzecie, wypływało z trwałego i niewzruszonego usposobienia. Pierwszy z tych warunków zawiera się w drugim, gdyż to co jest nieświadome jest także niedobrowolne, jak przyznaje tenże Myśliciel29). Dlatego określenie sprawiedliwości na pierwszym miejscu wymienia wolę w celu wskazania, że jej czynność musi być dobrowolna. Dodanie zaś stałości i wiekuistości podkreśla niewzruszoność jej czynności. Dlatego powyższe określenie jest pełne, z tym jednak że podaje czynność zamiast sprawności, gdyż tę ostatnią właśnie czynności różnicują gatunkowo. Sprawność bowiem odnosi się do czynności. Gdyby więc ktoś chciał sprowadzić powyższe określenie do należytej postaci, mógłby je tak wyrazić: Sprawiedliwość to sprawność, dzięki której ktoś stałą i wiekuistą wolą oddaje każdemu ton co się jemu należy. Niemal takie samo określenie podaje Myśliciel30), stwierdzając że sprawiedliwość to sprawność w postępowaniu na podstawie sprawiedliwego wyboru.

Rozwiązanie trudności. 1. „Wola” oznacza tu czynność, a nie władzę psychiczną. Otóż pisarze zwykle określają sprawność przez czynność, np. św. Augustyn mówi31), że wiara to uznawanie tego, czego się nie widzi.
2. Sprawiedliwość nie jest prawością ze swej istoty, ale tylko przyczynowo, gdyż jest sprawnością, dzięki której ktoś w sposób prawy działa i chce.
3. Wolę można nazwać wiekuistą w dwojaki sposób: po pierwsze, ze względu na jej czynność trwającą przez wieki. Otóż w ten sposób jedynie wola Boża jest wiekuista. Po drugie, ze względu na przedmiot, gdy ktoś zawsze chce coś czynić. Otóż tego właśnie wymaga pojęcie sprawiedliwości. Nie wystarczy bowiem chcieć w jakiejś sprawie zachować sprawiedliwość w ciągu jednej godziny, by być sprawiedliwym, gdyż chyba nie ma nikogo, kto by we wszystkim chciał postępować niesprawiedliwie, ale potrzeba, by człowiek miał wolę zawsze i we wszystkim zachować sprawiedliwość.
4. Ponieważ „wiekuistość” nie oznacza tu wiekuistego trwania czynności woli, dodanie „stałości” nie jest zbyteczne, ale podobnie jak „wiekuista wola” oznacza tu, że ktoś trwa w postanowieniu, by zawsze zachowywać sprawiedliwość, tak „wola stała” znaczy, że ktoś trwa w tym postanowieniu w sposób niewzruszony.
5. Sędzia wydając wyroki oraz wskazania, oddaje każdemu, co się mu należy, gdyż, jak mówi Myśliciel32), jest jakby wcieleniem sprawiedliwości, a naczelnik państwa jest jej stróżem. Natomiast poddani oddają każdemu, co mu się należy w sposób wykonawczy.
6. Podobnie jak w miłości Bożej mieści się miłość bliźniego, tak w służbie Bożej zawiera się oddanie każdemu tego, co się mu należy.

Artykuł 2

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ ZAWSZE DOTYCZY DRUGICH ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
1. Według Apostoła (Rzym 3, 22): „Sprawiedliwość Boża (objawiła się) przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich i na wszystkich, którzy weń wierzą”. Lecz wiara nie wyraża stosunku jednego człowieka do drugiego. A więc i sprawiedliwość.
2. Podług św. Augustyna33n sprawiedliwość, dzięki temu że służy Bogu, dobrze rozkazuje wszystkiemu co podlega człowiekowi. Otóż pożądanie zmysłowe podlega człowiekowi, skoro Pismo św. powiada (Rodz 4, 7): „Pożądliwość jego pod tobą będzie, a ty nad nią panować będziesz”. Chodzi o pożądliwość grzechu. A więc zadaniem sprawiedliwości jest panowanie nad własnym pożądaniem, czyli cnota ta odnosi się do nas samych, a nie do innych.
3. Sprawiedliwość Boża jest wieczna. Nie ma zaś rzeczy współwiecznej Bogu. A więc pojęcie sprawiedliwości nie zawiera w sobie stosunku do drugich.
4. Nie tylko działania odnoszące się do drugich, ale także czynności odnoszące się do nas samych wymagają należnego pokierowania. A to właśnie czyni sprawiedliwość, gdyż, jak powiada Pismo św. (Przyp 11, 5): „Sprawiedliwość prostego naprostuje drogę jego”. A więc sprawiedliwość odnosi się nie tylko do drugich, ale także do tych spraw, które dotyczą nas samych.

Ale z drugiej strony podług Tuliusza34), sprawiedliwość utrzymuje społeczność ludzką i życie społeczne. A to wyraża stosunek do drugich. A więc sprawiedliwość odnosi się tylko do tych spraw, które dotyczą drugich.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim zagadnieniu, wyraz „sprawiedliwość” oznacza pewną równość i dlatego w swej treści wyraża stosunek do drugich. Ponieważ zaś zadaniem sprawiedliwości jest należyte kierowanie postępowaniem ludzkim, w jej pojęciu zawiera się odrębność osób mogących działać. Czynności bowiem przynależą do jestestw czy zespołów, a nie, jeśli się mówi ściśle, do składników czy form lub władz psychicznych. Nie jest bowiem ścisłe powiedzenie, że ręka uderza, ale należy powiedzieć, że człowiek ręką uderza; podobnie nie gorąco ogrzewa, ale ogień przez gorąco. Przez pewne jednak podobieństwo można użyć także poprzedniego sposobu wyrażania się. Tak więc sprawiedliwość we właściwym znaczeniu wymaga odrębności jestestw i dlatego w człowieku odnosić się musi do drugich.
Przez pewne jednak podobieństwo w jednym i tym samym człowieku można wyodrębnić różne czynniki działań, np. rozum, popęd zdobywczy i popęd do przyjemności. Dlatego przenośnie mówimy o sprawiedliwości, w jednym i tym samym człowieku, gdy jego rozum kieruje tymi popędami, a te są mu posłuszne, i w ogóle gdy każdemu składnikowi człowieka przysługuje to, co mu powinno przysługiwać. Tego rodzaju sprawiedliwość Myśliciel35), nazwał sprawiedliwością w znaczeniu przenośnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość, która jest w nas przez wiarę, i która usprawiedliwia grzesznika, polega na właściwym uporządkowaniu władz duszy jak to widzieliśmy mówiąc o usprawiedliwieniu36). Chodzi tu więc o sprawiedliwość w znaczeniu przenośnym, jaka może mieć miejsce także u żyjących samotnie.
2. Rozwiązanie tej trudności jest takie samo jak poprzedniej.
3. Sprawiedliwość Boża jest wieczna ze względu na to, że Jego wola i jego postanowienia są wieczne, chociaż nie jest wieczne ze względu na trwanie skutku, gdyż nie ma niczego, co by było współwieczne Bogu.
4. Inne cnoty obyczajowe wystarczająco kierują w sposób należyty tymi czynnościami człowieka, które odnoszą się do niego samego, gdy we właściwy sposób rządzą uczuciami. Natomiast czynności odnoszące się do drugich, wymagają szczególnego kierownictwa nie tylko w stosunku do tego, kto je wykonuje, ale także w stosunku do tych, do których się odnoszą. Otóż to właśnie jest zadaniem szczególnej cnoty, a mianowicie sprawiedliwości.

Artykuł 3

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość nie jest cnotą, gdyż:
1. Powiada Pismo św. (Łk 17, 10): „Gdy uczynicie wszystko co wam rozkazano, mówcie: Sługami nieużytecznymi jesteśmy, cośmy winni byli uczynić, tośmy uczynili”. Otóż nie jest rzeczą bezużyteczną postępować cnotliwie, gdyż, jak mówi św. Ambroży37), użyteczność oceniamy nie podług zysku pieniężnego, ale według Boga. A więc czynić to, co się powinno czynić, nie jest postępowaniem cnotliwym, chociaż jest działaniem sprawiedliwym. A więc sprawiedliwość nie jest cnotą.
2. To co jest konieczne, nie jest zasługujące. Otóż postępowanie sprawiedliwe, a mianowicie oddawanie każdemu co się mu należy, jest konieczne. A więc nie jest zasługujące. Czynności cnotliwe zaś są zasługujące. A więc sprawiedliwość nie jest cnotą.
3. Każda cnota obyczajowa dotyczy postępowania. Otóż to, co się dokonuje na zewnątrz, nie jest postępowaniem, ale wytwarzaniem, jak to zaznacza Filozof38. Skoro więc zadaniem sprawiedliwości jest dokonywanie na zewnątrz dzieł sprawiedliwych
wydaje się, że nie można uznać jej za cnotę obyczajową.

Ale z drugiej strony podług św. Grzegorza39, cała budowla dobrego postępowania opiera się na czterech cnotach, a mianowicie: na umiarkowaniu, roztropności, męstwie i sprawiedliwości.

Odpowiedź. Cnota ludzka sprawia, że postępowanie człowieka jest dobre i że sam człowiek staje się dobry. Otóż sprawiedliwość to właśnie urzeczywistnia. Postępowanie bowiem człowieka staje się dobre, gdy jest zgodne z zasadami rozumu

kierującego w sposób należny działaniem ludzkim. Skoro więc sprawiedliwość nadaje prawość ludzkim czynnościom, to oczywiście sprawia, że postępowanie ludzkie staje się dobre. A Tuliusz powiada40), że głównie ze względu na sprawiedliwość nazywamy ludzi dobrymi, gdyż w niej właśnie najbardziej jaśnieje blask cnoty.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy ktoś robi to co powinien, nie przynosi korzyści temu, komu to czyni, ale jedynie powstrzymuje się od szkodzenia mu. Sam jednak z tego ma korzyść, w miarę jak dobrowolnie i chętnie czyni to co powinien, czyli gdy postępuje cnotliwie. Dlatego powiada Pismo św. (Mądr 8, 7): „Jeśli sprawiedliwość miłuje kto, prace jej wielkie mają cnoty, bo umiarkowania i roztropności uczy, i sprawiedliwości i mocy, nad które nie ma nic dla ludzi w życiu pożyteczniejszego", a mianowicie dla cnotliwych.
2. Dwojaka jest konieczność: przymusu, i ta sprzeciwiając się woli uniemożliwia zasługę, oraz konieczność na skutek obowiązującego przykazania, czyli konieczność osiągnięcia należnego celu, gdy mianowicie ktoś nie może osiągnąć celu cnoty, jeśli nie zrobi tego, czego cnota wymaga. Taka konieczność nie wyklucza zasługi, w miarę jak czyni dobrowolnie to, co w ten sposób jest konieczne; wyklucza jednak chwałę samorzutności, zgodnie z słowami św. Pawła Apostoła (1 Kor 9, 16): „Bo opowiadanie Ewangelii nie jest mi chlubą, konieczność bowiem mnie przyciska, gdyż biada min gdybym Ewangelii nie opowiadał".
3. Sprawiedliwość nie polega na wytwarzaniu rzeczy zewnętrznych, gdyż to jest zadaniem sztuki, ale na posługiwaniu się nimi w stosunku do drugich.

Artykuł 4

CZY PODMIOTEM SPRAWIEDLIWOŚCI JEST WOLA?

Postawienie problemu. Wydaje się że wola nie jest podmiotem sprawiedliwości, gdyż:
1. Sprawiedliwość zwie się niekiedy prawdą, a ta nie jest sprawą woli, ale umysłu. A więc wola nie jest podmiotem sprawiedliwości.
2. Sprawiedliwość odnosi się do drugich, a to jest zadaniem rozumu. A więc raczej rozum aniżeli wola stanowi podmiot sprawiedliwości.
3. Sprawiedliwość nie jest cnotą umysłową, skoro nie zmierza do poznania. A więc jest cnotą obyczajową, a tej podmiotem jest ton co jest rozumne przez uczestnictwo, czyli popęd zdobywczy i popęd do przyjemności, jak tego uczy Filozof41). A więc raczej te popędy aniżeli wola stanowią podmiot sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony podług św. Anzelma42), sprawiedliwość to prawość woli, przestrzegana dla niej samej.

Odpowiedź. Ta władza jest podmiotem cnoty, której czynności cnota ta ma doskonalić. Otóż sprawiedliwość ma na celu kierowanie czynnościami poznawczymi, gdyż nie stajemy się sprawiedliwymi przez to, że coś dobrze poznajemy. Dlatego podmiotem sprawiedliwości nie jest rozum czy umysł będący władzą poznawczą. Ponieważ zaś jesteśmy sprawiedliwi przez to, że coś należycie czynimy, bezpośrednią zaś zasadą czynności jest władza pożądawcza, dlatego ta ostatnia stanowi podmiot

sprawiedliwości. Dwojakie jest jednak pożądanie: wola, która jest w rozumie, oraz pożądanie zmysłowe, które idzie za poznaniem zmysłowym, i dzieli się na popęd zdobywczy oraz popęd do przyjemności. Oddawanie zaś każdemu tego, co mu się należy, nie może pochodzić od popędu zmysłowego, gdyż spostrzeżenie zmysłowe nie sięga tak daleko, by mogło ująć współmierność jednego jestestwa do drugiego, bo to jest właściwością rozumu. Dlatego wola, a nie popęd do przyjemności lub do walki, może stanowić podmiot sprawiedliwości. Stąd Filozof43) określa sprawiedliwość jako czynność woli.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ wola to pożądanie rozumne, dlatego prawość rozumu, czyli prawda, przenikając wolę z powodu swego pokrewieństwa z rozumem zachowuje miano prawdy. Dlatego niekiedy sprawiedliwość zwie się prawdą.
2. Wola zdąża do swego przedmiotu w ślad za spostrzeżeniem rozumu. Ponieważ więc rozum wprowadza ład w naszych stosunkach do drugich, dlatego wola może chcieć czegoś w stosunku do innych, a do tego właśnie odnosi się sprawiedliwość.
3. Nie tylko popęd do przyjemności i do walki, ale w ogóle pożądanie jest rozumne przez uczestnictwo, jak uczy Filozof44), gdyż wszelkie pożądanie ulega rozumowi. Wola zaś jest również pożądaniem, i dlatego może być podmiotem cnoty obyczajowej.

Artykuł 5

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ JEST CNOTĄ OGÓLNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość nie jest cnotą ogólną, gdyż:
1. Sprawiedliwość zalicza się do cnót, jak świadczy Pismo św. (Mądr 8,7). „Umiarkowania i roztropności uczy, i sprawiedliwości i męstwa”. To zaś co ogólne nie stanowi członu podziału, czyli nie zalicza się do żadnego z gatunków tego ogólnika. A więc sprawiedliwość nie jest cnotą ogólną.
2. Podobnie jak sprawiedliwość, tak samo umiarkowanie i męstwo jest cnotą kardynalną. Otóż ani męstwo, ani umiarkowanie nie jest cnotą ogólną. A więc także sprawiedliwości nie należy uważać za cnotę ogólną.
3. Sprawiedliwość zawsze odnosi się do drugich. Lecz grzech przeciw bliźniemu nie jest ogólny, lecz w podziale przeciwstawia się grzechom przeciwko sobie samemu. A więc sprawiedliwość nie jest cnotą ogólną.

Ale z drugiej strony według Filozofa45), sprawiedliwością jest każda cnota.

Odpowiedź. Sprawiedliwość, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wprowadza ład w stosunkach człowieka do innych. A to dzieje się w dwojaki sposób. Bo albo chodzi o drugich jako o jednostki, albo o drugich w ogólności, w tym mianowicie znaczeniu, że ten, kto służy jakiejś społeczności, służy wszystkim ludziom, którzy żyją w tej społeczności. Otóż sprawiedliwość z istoty swej może odnosić się tak do jednostek, jak i do ogółu. Jasne zaś, że wszyscy, którzy żyją w jakiejś społeczności, mają się do niej tak, jak części do całości. Część zaś przez wszystko czym nią jest przynależy do całości. Stąd wszelkie dobro części można podporządkować dobru całości. W tym więc znaczeniu dobro każdej cnoty, zarówno takiej, która wprowadza ład w stosunku

człowieka do niego samego, jak i takiej, która ten ład wprowadza w jego stosunkach do innych pojedynczych osób, da się odnieść do dobra wspólnego, ku któremu zwraca nas sprawiedliwość. Z tego względu czynności wszystkich cnót mogą należeć do sprawiedliwości, w miarę jak ta zwraca człowieka ku dobru wspólnemu. Otóż ze względu na to sprawiedliwość jest cnotą ogólną. Ponieważ zaś prawo ma zwracać człowieka ku dobru wspólnemu, jak to już widzieliśmy46n. dlatego taką ogólną sprawiedliwość zwie się nieraz legalną, gdyż przez nią człowiek żyje w zgodzie z prawem, które podporządkowuje czynności wszystkich cnót dobru wspólnemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość zalicza się do cnót jako jedną z nich, nie w znaczeniu sprawiedliwości ogólnej, ale szczególnej.
2. Pożądanie zmysłowe, czyli popęd zdobywczy oraz popęd do przyjemności, stanowi podmiot umiarkowania i męstwa. Otóż tego rodzaju siły pożądawcze odnoszą się do pewnych szczególnych dóbr, podobnie jak i zmysły poznają poszczególne przedmioty. Natomiast podmiotem sprawiedliwości jest pożądanie umysłowe, które może odnosić się do powszechnego dobra, poznawanego przez umysł. Dlatego sprawiedliwość może być bardziej cnotą ogólną aniżeli męstwo czy umiarkowanie.
3. To, co odnosi się do siebie samego, da się odnieść do drugich, a zwłaszcza do dobra wspólnego. Dlatego sprawiedliwość, podporządkowując czynności człowieka dobru ogólnemu, może być nazwana cnotą ogólną, a niesprawiedliwość grzechem ogólnym. Dlatego św. Jan Ewangelista (1 J 3,4) powiada, że „grzech jest nieprawością".

Artykuł 6

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ OGÓLNA Z ISTOTY SWEJ UTOŻSAMIA SIĘ Z KAŻDĄ CNOTĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość ogólna nie utożsamia się z każdą cnotą, gdyż:
1. Według Arystotelesa47), cnota oraz sprawiedliwość legalna utożsamia się z każdą cnotą, chociaż różni się co do istnienia. Otóż rzeczy różniące się tylko pod względem istnienia lub myślowo nie różnią się co do istoty. A więc sprawiedliwość z istoty swej utożsamia się z każdą cnotą.
2. Cnota, która z istoty swej nie utożsamia się z każdą cnotą, jest częścią cnoty. Lecz sprawiedliwość, o której tu mowa, według nauki Myśliciela, nie jest częścią cnoty n ale całą cnotą48). A więc utożsamia się z każdą cnotą.
3. To, co właściwą cnocie czynność zwraca do wyższego celu, nie różnicuje istoty sprawności, np. sprawność w umiarkowaniu pozostaje w swej istocie ta sama także wtedy gdy czynność jej zwraca się ku dobru Bożemu. Otóż zadaniem sprawiedliwości społecznej jest skierowanie czynności wszystkich ku wspólnemu dobru społeczeństwa, które jest wyższe od dobra poszczególnej jednostki. A więc sprawiedliwość społeczna z istoty swej utożsamia się z każdą cnotą.
4. Wszelkie dobro części da się odnieść do dobra całości, a jeśli nie byłoby podporządkowane dobru całości, byłoby niepotrzebne i daremne. A to sprzeciwia się cnocie. Niemożliwa więc jest jakakolwiek czynność którejkolwiek cnoty nie przynależna do sprawiedliwości ogólnej, która zwraca nas ku dobru wspólnemu. A

więc, jak wydaje się, sprawiedliwość ogólna utożsamia się w swej istocie z każdą cnotą.

Ale z drugiej strony według Filozofa49), wielu ludzi we własnych sprawach umie posługiwać się cnotą, a nie potrafi tego w stosunku do drugich. Tenże Myśliciel na innym miejscu powiada50), że zasadniczo nikt przez tę samą cnotę nie jest dobrym człowiekiem i dobrym obywatelem. Otóż sprawiedliwość ogólna jest właśnie cnotą dobrego obywatela, gdyż zwraca go ku dobru wspólnemu. A więc nie utożsamia się z każdą cnotą, a każda z nich może być bez niej.

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś może być ogólne: po pierwsze, jako rzecznik np. gdy mówimy, że wyraz: „zwierzę" jest ogólny w stosunku do „człowieka", „konia" itp. Otóż to, co w ten sposób jest ogólne, z istoty swej musi utożsamiać się z tym wszystkim, na co się rozciąga, gdyż rodzaj należy do istoty gatunku i wchodzi w jego określenie. Po drugie, coś może być ogólne ze względu na swą moc; tak powszechna przyczyna jest ogólna w stosunku do wszystkich skutków, np. słońce w stosunku do wszystkich ciał, które oświeca, lub na które wpływa. Otóż ton co w ten sposób jest ogólne, nie musi z istoty swej utożsamiać się z tym, na co się rozciąga, gdyż istota przyczyny nie jest istotą skutku.

W ten drugi sposób sprawiedliwość społeczna jest cnotą ogólną, w miarę jak podporządkowuje czynności wszystkich cnót swojemu celowi rozkazując im, a tym samym kierując nimi. Podobnie bowiem jak miłość z istoty swej jest cnotą szczególną ze względu na ton że zmierza ku dobru Bożemu jako do właściwego sobie przedmiotu, tak sprawiedliwość społeczna ze względu na swą istotę jest cnotą szczególną, gdyż odnosi się do dobra wspólnego jako do właściwego sobie przedmiotu. W tym znaczeniu cnota ta występuje głównie i jakby w sposób nadrzędny w naczelnej władzy, w poddanych zaś w sposób jakby drugorzędny oraz usługowy.
Każdą jednak cnotę można nazwać sprawiedliwością społeczną, w miarę jak tan będąc cnotą szczególną w swej istocie, ogólną zaś w swej mocy, zwraca każdą cnotę ku dobru wspólnemu. W tym znaczeniu sprawiedliwość społeczna w istocie swej utożsamia się z każdą cnotą, tak jak o tym uczy Filozof51).

Rozwiązanie trudności w pierwszej i drugiej jest jasne z powyższej odpowiedzi.
3. Dowód ten odnosi się do sprawiedliwości społecznej w tym znaczeniu, w jakim cnota kierowana przez sprawiedliwość społeczną przyjmuje to miano.
4. Każda cnota z istoty swej zwraca swe czynności ku właściwemu sobie celowi. To zaś, że kieruje się zawsze lub czasem ku nadrzędnemu celowi wynika nie z jej istoty, lecz z wpływu wyższej mocy, która zwraca ją do tego celu. Potrzeba więc pewnej wyższej cnoty, która by kierowała wszystkimi cnotami ku dobru wspólnemu Taką cnotą jest właśnie sprawiedliwość społeczna. która z istoty swej różni się od każdej innej cnoty.

Artykuł 7

CZY PRÓCZ SPRAWIEDLIWOŚCI OGÓLNEJ ISTNIEJE JAKAŚ SPRAWIEDLIWOŚĆ SZCZEGÓLNA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prócz sprawiedliwości ogólnej nie ma sprawiedliwości szczególnej, gdyż:
1. W cnotach, podobnie jak i w naturze, nie ma niczego zbędnego. Otóż sprawiedliwość społeczna wystarczająco kieruje człowiekiem w stosunku do wszystkiego, co odnosi się do drugich. A więc nie trzeba jakiejś szczególnej sprawiedliwości.
2. Jedność i wielkość nie różnicują gatunkowo cnoty. Otóż sprawiedliwość społeczna zwraca człowieka do innych w sprawach, które odnoszą się do wielu osób. Nie potrzeba więc innego gatunku sprawiedliwości, która by kierowała nim w sprawach dotyczących jednej pojedynczej osoby.
3. Pomiędzy pojedynczą osobą a państwem pośredniczy społeczność domowa. Jeśli by więc istniała jakaś szczególna sprawiedliwość w stosunku do pojedynczej osoby, z tego samego powodu musiała by istnieć odrębna od niej sprawiedliwość domowa, która by kierowała człowiekiem ku wspólnemu dobru rodziny. A tego nikt nie uczy. A więc prócz sprawiedliwości ogólnej nie ma żadnej sprawiedliwości szczególnej.

Ale z drugiej strony, św. Jan Chryzostom52) tłumacząc słowa Ewangelii (Ut 5, 6): „Błogosławieni, którzy pragną i łakną sprawiedliwości" powiada, że chodzi tu albo o cnotę ogólną, albo o cnotę szczególną, przeciwną chciwości.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio sprawiedliwość społeczna która bezpośrednio podporządkowuje człowieka doboru wspólnemu, nie utożsamia się z każdą cnotą, i dlatego prócz niej potrzeba innych cnót, które by skierowały człowieka ku poszczególnym dobrom, odnoszącym się już to do niego samego, już to do drugiej pojedynczej osoby. Podobnie więc, jak prócz sprawiedliwości społecznej niezbędne są cnoty doskonalące człowieka w odniesieniu do niego samego, np. umiarkowanie oraz męstwo, tak samo prócz sprawiedliwości społecznej jest ko-nieczna sprawiedliwość szczególna, która by wprowadzała ład w stosunku człowieka do dobra drugiej pojedynczej osoby.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość społeczna wystarczająco wprowadza ład w stosunkach Człowieka w tych sprawach, które dotyczą drugich, a mianowicie bezpośrednio, gdy chodzi o dobro wspólne, a pośrednio, gdy chodzi o dobro pojedynczej osoby. Potrzeba więc szczególnej sprawiedliwości, która by bezpośrednio wprowadzała ład w stosunku człowieka do dobra drugiej pojedynczej osoby

2. Wspólne dobro państwa oraz poszczególne dobro pojedynczej osoby różnią się nie tylko ilościowo, ale także istotnościowo (czyli formalnie), gdyż inne jest pojęcie dobra wspólnego i dobra poszczególnego, podobnie jak inne jest pojęcie całości, inne części. Dlatego podług Myśliciela53), niesłuszne jest twierdzenie tych

którzy głoszą, że państwo i rodzina różnią się tylko tym, że pierwsze jest liczne, a drugie nieliczne, nie różnią się zaś istotnie.

3. Według Filozofa54), społeczność rodzinną obejmuje trzy związki, a mianowicie: między żoną a mężem, między rodzicami a dziećmi, oraz między panem a służbą, między którymi to osobami jedna niejako przynależy do drugiej. Dlatego w stosunku do tego rodzaju osób nie ma zasadniczo sprawiedliwości w zasadniczym znaczeniu tego wyrazu ale tylko pewna postać sprawiedliwości, zwanej rodzinną, o której mówi Arystoteles55).

Artykuł 8

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ SZCZEGÓLNA MA OSOBNE TWORZYWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość szczególna nie ma osobnego tworzywa, gdyż:

1. Glossa56), tłumacząc wyrażenie Księgi Rodzaju (2, 14), że w raju czwartą rzeką był Eufrates, powiada, że Eufrates oznacza owocność, i że dlatego Pismo św. nie podaje, w którym kierunku ta rzeka płynie, by w ten sposób zaznaczyć, że sprawiedliwość odnosi się do wszystkich dziedzin duszy. Nie byłoby zaś tak, gdyby sprawiedliwość miała osobne tworzywo, gdyż każde osobne tworzywo zakłada osobną władzę psychiczną. A więc sprawiedliwość szczególna nie ma osobnej materii.

2. Podług św. Augustyna57), w duszy są cztery cnoty, na których obecnie polega życie duchowa a mianowicie: roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość, która rozlewa się niejako na wszystkie inne cnoty. A więc sprawiedliwość szczególna, będąca jedną spośród czterech cnót kardynalnych, nie ma osobnego tworzywa.

3. Sprawiedliwość wystarcza do wprowadzenia. ładu w tych sprawach, które odnoszą się do drugich. A więc tworzywo sprawiedliwości nie jest szczególne, ale ogólne, gdyż wszystko w tym byciu może odnosić się do drugich.

Ale z drugiej strony podług Filozofa58), sprawiedliwość szczególna odnosi się do tego, co szczególniej dotyczy wymian w wzajemnych stosunkach między ludźmi

Odpowiedź. To wszystko, czemu rozum może nadać prawość, stanowi tworzywo cnoty obyczajowej, którą się określa jako umiejętność należnego postępowania. Rozum zaś może nadać prawość zarówno wewnętrznym uczuciom, jak i zewnętrznym czynnościom oraz rzeczom, którymi człowiek posługuje się. W odniesieniu do zewnętrznych czynności i rzeczy rozum wprowadza ład w stosunkach między jednym człowiekiem a drugim; natomiast w stosunku do wewnętrznych uczuć rozum stanowi o prawości samego człowieka. Skoro więc sprawiedliwość odnosi się do drugich, nie rozciąga się na całe tworzywo cnoty obyczajowej, ale tylko na zewnętrzne czynności i rzeczy, i to pod szczególnym kątem widzenia, a mianowicie ze względu na wprowadzenie ładu między jednym człowiekiem a drugim.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość z istoty swej przynależy do jednej władzy psychicznej, która jest jej podmiotem, a mianowicie do woli, która rozkazuje innym

władzom. Tak więc, sprawiedliwość należy do wszystkich władz psychicznych nie wprost, ale przez swe niejako promieniowanie.

2. Jak już widzieliśmy59), w dwojakim znaczeniu mówimy o cnotach kardynalnych: jako o szczególnych cnotach, mających właściwą sobie materię i jako o ogólnych postaciach cnoty. To drugie znaczenie występuje w nauce św. Augustyna, gdy mówi60), że roztropność to poznanie tych rzeczy, których należy pragnąć lub których trzeba unikać, umiarkowanie to ujarzmienie pożądania przyjemności doczesnych, męstwo to moc duszy w obliczu doczesnych przykrości, a sprawiedliwość to umiłowanie Boga i bliźniego, rozlewające się na inne cnoty i będące wspólną podstawą wszelkiego ładu w stosunkach do drugich.

3. Wewnętrzne uczucia, stanowiące tworzywo cnoty obyczajowej, same przez się nie wyrażają stosunku do drugich, jak to szczególnie występuje w sprawiedliwości. Niemniej skutki uczuć dadzą się odnieść do drugich, gdyż tymi skutkami są właśnie zewnętrzne czynności. Z tego więc nie wynika jakoby tworzywo sprawiedliwości było ogólne.

Artykuł 9

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ ODNOSI SIĘ DO UCZUĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość odnosi się do uczuć, gdyż:

1. Podług Filozofa61), cnota obyczajowa odnosi się do rozkoszy i smutku. Rozkosz zaś, czyli przyjemność, oraz smutek to pewne uczucia. A więc sprawiedliwość będąc cnotą obyczajową, odnosi się do uczuć.

2. Sprawiedliwość nadaje prawość czynnościom, które odnoszą się do drugich. A to jest niemożliwe, jeśli uczucia nie odznaczają się prawością, gdyż z braku ładu w uczuciach pochodzi nieład w powyższych czynnościach. Wszak z powodu pożądania przyjemności płciowych dochodzi do cudzołóstwa, a z powodu nadmiernego przywiązania do pieniędzy dochodzą ludzie do kradzieży. A więc sprawiedliwość odnosi się do uczuć.

3. Zarówno sprawiedliwość szczególna, jak i społeczna, odnosi się do drugich. Otóż sprawiedliwość społeczna odnosi się do uczuć, gdyż inaczej nie rozciągałaby się na wszystkie cnoty, spośród których pewne niewątpliwie odnoszą się do uczuć. A wiec także sprawiedliwość.

Ale z drugiej strony podług Filozofa62), sprawiedliwość dotyczy działań.

Odpowiedź. Prawdziwe rozwiązanie tego zagadnienia zależy od dwóch czynników: po pierwsze, od podmiotu sprawiedliwości, którym jest wola, a jej poruszenia względnie czynności nie są uczuciami, jak to już widzieliśmy63), gdyż do uczuć zaliczamy jedynie przejawy popędów zmysłowych. Dlatego sprawiedliwość nie odnosi się do uczuć, w przeciwieństwie do umiarkowania i męstwa, których podmiotem jest popęd do przyjemności, względnie do walki. Po drugie, od tworzywa. Otóż sprawiedliwość odnosi się do tych rzeczy, które dotyczą drugich. Lecz

wewnętrzne uczucia bezpośrednio nie zwracają nas do drugich. A więc sprawiedliwość nie odnosi się do uczuć.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozkosz i smutek nie jest materią każdej cnoty obyczajowej, gdyż męstwo odnosi się do bojaźni i odwagi. Niemniej radość lub smutek jest następstwem osiągnięcia celu każdej cnoty, gdyż, jak uczy Filozof64), radość i smutek jest głównym celem, ze względu na który coś nazywamy dobrem albo złem. W tym znaczeniu uczucia te przynależą do sprawiedliwości, gdyż, jak mówi tenże Myśliciel65), nie jest sprawiedliwy ten, kto nie raduje się sprawiedliwymi czynnościami.

2. Zewnętrzne czynności są niejako w pośrodku pomiędzy zewnętrznymi rzeczami, będącymi ich przedmiotem, a wewnętrznymi uczuciami, które są ich źródłami. Otóż zdarzają się niedomagania w jednym z tych czynników niezależnie od drugiego, np. gdy ktoś ukradnie cudzą rzecz nie z chciwości jej posiadania, ale z chęci szkodzenia drugiemu, lub odwrotnie. gdy ktoś chciwie pożąda cudzej rzeczy, nie ma jednak chęci ukraść jej. Otóż sprawiedliwość ma nadać prawość czynnościom odnoszącym się do rzeczy zewnętrznych, natomiast inne cnoty obyczajowe maje tymże czynnościom nadać prawość, w miarę jak pochodzą od uczuć, do których te inne cnoty obyczajowe odnoszą się. Dlatego sprawiedliwość powstrzymuje człowieka od kradzieży jako sprzecznej z równością, która powinna istnieć w sprawach zewnętrznych; natomiast ofiarność również powstrzymuje przed kradzieżą jako następstwem nieumiarkowanego pożądania bogactw. Ponieważ jednak nie wewnętrzne uczucia, ale zewnętrzne rzeczy jako przedmioty różnicują gatunkowo zewnętrzne czynności, dlatego te ostatnie zasadniczo stanowią tworzywo raczej sprawiedliwości aniżeli innych cnót.

3. Dobro wspólne jest celem poszczególnych osób żyjących w wspólnocie, podobnie jak dobro całości jest celem każdej części. Natomiast dobro jednej pojedynczej osoby nie jest celem drugiej osoby. Dlatego sprawiedliwość społeczna, zmierzająca ku dobru wspólnemu, może bardziej rozciągać się na wewnętrzne uczucia, które w pewnej mierze przysposabiają człowieka wewnętrznie, aniżeli sprawiedliwość szczególna, która zmierza ku dobru drugiej pojedynczej osoby. Niemniej jednak sprawiedliwość społeczna odnosi się raczej do innych cnót, aniżeli do ich zewnętrznych czynności, w miarę jak prawo nakazuje postępować zarówno umiarkowanie, jak i łagodnie.

Artykuł 10

CZY „ZŁOTY ŚRODEK" SPRAWIEDLIWOŚCI POLEGA NA UMIARZE RZECZOWYM ?

Postawienie Problemu. 1. Wydaje Się, że złoty środek sprawiedliwości nie polega na rzeczowym wymiarze, gdyż:

1. To co wchodzi w treść pojęcia rodzajowego przysługuje wszystkim jego gatunkom. Otóż według Filozofa, cnota obyczajowa jest sprawności w wyborze (właściwych środków), „polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas

średniej miary". A więc sprawiedliwość polega na umiarze rozumu, a nie na umiarze rzeczowym.

2. To co zasadniczo jest dobre, nie może być ani nadmierne, ani za małe, ani tym samym mierne,
jak to Filozof twierdzi o cnotach67). Otóż sprawiedliwość odnosi się do tego, co jest zasadniczo dobre. A więc nie polega na umiarze rzeczowym.

3. W innych cnotach dlatego zachodzi umiar rozumu a nie rzeczowy, gdyż umiar jest różny zależnie od różnych osób, do których się odnosi, bo to co dla, jednego może być dużo, dla innego może być za mało. Otóż to samo zachodzi w sprawiedliwości, gdyż nie jednakowo karze się za pobicie naczelnika państwa i osoby prywatnej. A więc sprawiedliwość nie polega na umiarze rzeczowym, ale rozumowym.

Ale z drugiej stron Myśliciel68), określa „złoty" środek sprawiedliwości jako współmierność arytmetyczną, a więc jako umiar rzeczowy.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio, inne cnoty obyczajowe głównie odnoszą się do uczuć, których prawość zależy jedynie od stosunku do człowieka będącego ich podmiotem, a mianowicie w tym znaczeniu, że pożąda i walczy tak jak powinien stosownie do różnych okoliczności. Dlatego „złoty środek" takich cnót zależy nie od stosunku jednej rzeczy do drugiej, ale od umiaru w samym człowieku cnotliwym. Z tego powodu w takim człowieku zachodzi w odniesieniu do tych cnót jedynie umiar osobisty. Natomiast tworzywem sprawiedliwości jest zewnętrzne działanie, w miarę jak to działanie lub rzecz użytkowana zachowuje właściwy stosunek do innej osoby. Dlatego umiar w sprawiedliwości polega na pewnej współmiernej równości rzeczy zewnętrznej do zewnętrznej osoby. To zaś, co jest równe, jest rzeczywiście środkiem między tym co większe i tym co mniejsze. Dlatego sprawiedliwość polega na „złotym" środku rzeczowym.

Rozwiązanie trudności. 1. Środek rzeczowy to właśnie umiar rozumu. Dlatego sprawiedliwość zachowuje swój charakter cnoty obyczajowej.

2. Zasadniczo dwojakie jest dobro: po pierwsze, takie, które w każdej postaci jest dobre, np. cnoty. W tego rodzaju zasadniczych dobrach nie ma ani środka, ani krańcowości. Po drugie, takie, które jest dobrem zasadniczo dlatego, że samo przez się jest dobre, czyli ze względu na samą swą naturę, chociaż wskutek jego nadużycia może stać się złe np. bogactwa i zaszczyty. Otóż w tych ostatnich dobrach może być za wiele czegoś lub za mało, a także może być „złoty" środek u ludzi, zależnie od tego czy dobrze lub źle używają tych rzeczy. W tym znaczeniu sprawiedliwość odnosi się do tych rzeczy, które są zasadniczo dobre.

3. Krzywda wyrządzona naczelnikowi państwa nie jest równa krzywdzie wyrządzonej osobie prywatnej. Dlatego potrzeba inaczej wyrównać tę krzywdę przez karę w obu wypadkach. A to jest różnica rzeczowa, nie zaś tylko rozumowa.

Artykuł 11

CZY WŁAŚCIWA SPRAWIEDLIWOŚCI CZYNNOŚĆ POLEGA NA ODDAWANIA KAŻDEMU TEGO CO MU SIĘ NALEŻY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż: 1. Podług św. Augustyna69), zadaniem sprawiedliwości jest wspomaganie biednych. Otóż, gdy wspomagamy biednych, dajemy im nie to, co jest ich, ale to co jest nasze. A więc czynność sprawiedliwości nie polega na oddawaniu każdemu tego, co jest jego.

2. Podług Tuliusza70), dobroczynność, którą nazywa także dobrocią lub ofiarnością, przynależy do sprawiedliwości. A przecież ofiarność polega na dawaniu drugim własnych rzeczy, a nie tego co jest ich. A więc właściwa sprawiedliwości czynność nie polega na oddawaniu każdemu co jest jego.

3. Zadaniem sprawiedliwości jest nie tylko rozporządzanie rzeczami, ale także niedopuszczenie do krzywdzących czynności, takich jak zabójstwa, cudzołóstwa, itp. Otóż oddawanie tego, co się komuś należy jako pewne rozporządzanie rzeczami, nie wyczerpuje zadania sprawiedliwości i tym samym nie może być właściwą jej czynnością.

Ale z drugiej strony św. Ambroży powiada71), że sprawiedliwość oddaje każdemu, co do niego należy, ani nie ubiega się o cudze rzeczy, nie dbając o własną korzyść, przestrzega wspólnego dobra.

Odpowiedź. Jak wisieliśmy poprzednio72), materią sprawiedliwości jest zewnętrzne działanie, w miarę jak ono lub rzecz, którą się posługuje, pozostaje w należnym stosunku do osoby, której sprawiedliwość dotyczy. To zaś należy do każdej osoby, co powinno jej przysługiwać podług współmiernej równości. Dlatego właściwą czynnością sprawiedliwości jest oddawanie każdemu tego, co się mu należy.

Rozwiązanie trudności. 1. Z sprawiedliwością jako cnotą kardynalną są związane inne, drugorzędne cnoty, takie jak: miłosierdzie, ofiarność, itp., o których będzie później mowa73). Z tego względu do sprawiedliwości jako cnoty głównej sprowadza się niesienie pomocy biednym, będące czynnością miłosierdzia czy litości, oraz ofiarne dawanie na dobre cele, co jest czynnością cnoty ofiarności.

2. Rozwiązanie tej trudności jest takie same jak poprzedniej.

3. Według Filozofa74), mieć więcej niż to, co się pierwotnie miało, nazywa się „osiągać zysk", a mieć mniej nazywa się „ponosić stratę”. Dlatego naprzód i powszechniej mamy do czynienia ze sprawiedliwością w dobrowolnej wymianie rzeczy, np. przy kupnie i sprzedaży. Od wymiany zaś rozciągnięto zakres sprawiedliwości na wszystkie przedmioty, do których odnosi się sprawiedliwość. To samo dotyczy oddawania każdemu tego, co się mu należy.

Artykuł 12

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ PRZEWYŻSZA WSZYSTKIE CNOTY OBYCZAJOWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sprawiedliwość nie przewyższa innych cnót obyczajowych, gdyż:

1. Zadaniem sprawiedliwości jest oddanie każdemu tego, co się mu należy. Zadanie zaś ofiarności jest wyższe, bo polega na dawaniu innym tego, co własne, a to jest bardziej cnotliwe.

2. Tylko to, co godniejsze, może być ozdobą. Lecz wielkoduszność jest ozdobą sprawiedliwości i wszystkich cnót, jak twierdzi Filozof75). A więc wielkoduszność jest wyższą cnotą od sprawiedliwości.

3. Cnota odnosi się do tego, co trudne i dobre, jak to zaznacza Filozof76). Otóż męstwo odnosi się do rzeczy trudniejszych aniżeli sprawiedliwość, bo do niebezpieczeństwa śmierci. A więc męstwo jest szlachetniejszą cnotą niż sprawiedliwość.

Ale z drugiej strony według Tuliusza77), w sprawiedliwości najbardziej jaśnieje blask cnoty, gdyż przez nią ludzie stają się dobrzy.

Odpowiedź. Gdy chodzi o sprawiedliwość społeczną, jej wyższość ponad wszystkie cnoty obyczajowe jest oczywista z tego powodu, że dobro wspólne przewyższa pojedyncze dobro jednej osoby. Z tego powodu Filozof powiada78), że „sprawiedliwość jest największą z cnót, tak że ani zorza wieczorna, ani poranna nie jest godna podziwu tak jak ona”.

Sprawiedliwość szczególna. również przewyższa wszystkie inne cnoty obyczajowe, a to z dwóch względów: ze strony podmiotu, gdyż doskonali wyższą władzę duszy, a mianowicie pożądanie rozumne, czyli wolę, podczas gdy podmiotem innych cnót obyczajowych są popędy zmysłowe, z których pochodzą uczucia, stanowiące tworzywo innych cnót obyczajowych. Po drugie, ze względu na przedmiot. Chwała bowiem innych cnót obyczajowych pochodzi stąd, że człowiek cnotliwy jest dobrze ustosunkowany do siebie samego, chwała zaś sprawiedliwości opiera się na tym, że sprawiedliwy jest należycie ustosunkowany do drugich. Stąd według Myśliciela79), „te cnoty są największe, które przynoszą najwięcej pożytku innym, gdyż cnoty są źródłem dobrego działania. Dlatego najbardziej wysławia się ludzi mężnych i sprawiedliwych, gdyż męstwo jest użyteczne podczas wojny, a sprawiedliwość zarówno w czasie wojny, jak i w czasie pokoju”.

Rozwiązanie trudności. 1. Ofiarność wprawdzie udziela z własnych dóbr, ale czyni to ze względu na swe własne dobro. Natomiast sprawiedliwość oddaje drugiemu co się jemu należy ze względu na dobro wspólne. Dlatego sprawiedliwość odnosi się do wszystkich, natomiast ofiarność nie może wszystkich obejmować. Zresztą ofiarność, dzięki której człowiek udziela własnych dóbr, opiera się na sprawiedliwości, która przestrzega, by każdemu oddać co się mu należy.

2. Wielkoduszność przydana do sprawiedliwości zwiększa jej wartość, ale bez sprawiedliwości nie jest nawet cnotą.

3. Męstwo dotyczy tego co trudniejsze, a nie tego, co lepsze. Stąd jest pożyteczne w czasie wojny, a sprawiedliwość zarówno podczas wojny, jak i pokoju.

ZAGADNIENIE 59
O NIESPRAWIEDLIWOŚCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:
1. Czy niesprawiedliwość jest wadą szczególną? 2. Czy niesprawiedliwe postępowanie jest właściwością niesprawiedliwego człowieka? 3. Czy ktoś dobrowolnie może doznawać niesprawiedliwości? 4. Czy niesprawiedliwość z natury swego rodzaju jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY NIESPRAWIEDLIWOŚĆ JEST WADĄ SZCZEGÓLNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesprawiedliwość nie jest wadą szczególną, gdyż:

1. Według Pisma św. (1 Jn 3, 2): „Grzech jest nieprawością". A nieprawość jest pewną nie- sprawiedliwością, gdyż sprawiedliwość to pewna równość. A więc niesprawiedliwość nie jest wadą szczególną.

2. Żaden szczególny grzech nie przeciwstawia się wszystkim cnotom jak to właśnie czyni niesprawiedliwość, która ze względu np. na cudzołóstwo sprzeciwia się czystości, przez zabójstwo łagodności itp. A więc nie jest szczególną wadą.

3. Niesprawiedliwość przeciwstawia się sprawiedliwości, której podmiotem jest wola. Lecz według św. Augustyna80), wszelki grzech zachodzi w woli. A więc niesprawiedliwość nie jest szczególni wadą.

Ale z drugiej strony skoro sprawiedliwość, będąc cnotą szczególną przeciwstawia się niesprawiedliwości, wobec tego ta jest wadą szczególną.

Odpowiedź. Dwojaka jest niesprawiedliwość: przeciwspołeczna, która przeciwstawia się sprawiedliwości społecznej, i ta z istoty swej jest wadą szczególną, gdyż dotyczy szczególnego przedmiotu, a mianowicie dobra wspólnego; ze względu jednak na zamiar stanowi grzech ogólny, gdyż pogarda dobra wspólnego może doprowadzić człowieka do wszystkich grzechów. W ten sposób wszystkie wady sprzeciwiając się dobru wspólnemu przywdziewają postać niesprawiedliwości, jakby od niej pochodząc.

Po drugie, niesprawiedliwość wyraża pewną nierówność w stosunku do drugich, w miarę jak człowiek chce mieć więcej dóbr, np. bogactw lub zaszczytów, a mniej zła., np. trudów i szkód. W tym znaczeniu .niesprawiedliwość posiada właściwe sobie tworzywo i jest szczególną wadą, przeciwstawną sprawiedliwości szczególnej.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak sprawiedliwość społeczna odnosi się do wspólnego dobra ludzkiego, tak sprawiedliwość Boża odnosi się do dobra. Bożego, któremu przeciwstawia się każdy grzech. Z tego względu każdy grzech nazywamy nieprawością.

2. Również niesprawiedliwość szczególna nie wprost przeciwstawia się wszystkim cnotom w miarę jak także zewnętrzne czynności przynależą nie tylko do sprawiedliwości, ale również do innych cnót obyczajowych, chociaż w różny sposób, jak to widzieliśmy poprzednio81).

3. Wola, podobnie jak i rozum, rozciąga się na wszelkie tworzywo obyczajowe, a więc na uczucia oraz na zewnętrzne czynności, odnoszące się do drugich. Ale sprawiedliwość doskonali wolę w jej odniesieniu do czynności w stosunku do drugich. Podobnie także niesprawiedliwość.

Artykuł 2

CZY DLATEGO KTOŚ JEST NIESPRAWIEDLIWY, ŻE WYRZĄDZA KRZYWDĘ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Różnica między sprawnościami pochodzi z przedmiotów. Otóż właściwym przedmiotem sprawiedliwości jest to, co jest sprawiedliwe, niesprawiedliwości zaś to, co jest niesprawiedliwe. A więc dlatego, ktoś jest sprawiedliwy, że czyni to, co jest sprawiedliwe, a niesprawiedliwy dlatego że czyni to, co jest niesprawiedliwe.

2. Podług Filozofa82), błędne jest zdanie, jakoby człowiek niesprawiedliwy od razu czynił to, co niesprawiedliwe, a sprawiedliwy nie mógł bardziej niż niesprawiedliwy uczynić coś niesprawiedliwego. To zaś byłoby niemożliwe, gdyby krzywdzenie było wyłączną cechą niesprawiedliwego. A więc należy uznawać ludzi za niesprawiedliwych na podstawie niesprawiedliwego postępowania.

3. Stosunek każdej cnoty i każdego nałogu do właściwej sobie czynności jest jednakowy. Otóż ktokolwiek postępuje w sposób nieumiarkowany, jest nieumiarkowanym A więc ktokolwiek postępuje niesprawiedliwie, jest niesprawiedliwym.

Ale z drugiej strony podług Filozofa83), ktoś może zadać komuś niesprawiedliwość, a jednak nie być niesprawiedliwym.

Odpowiedź. Podobnie jak w sprawach zewnętrznych równość jest przedmiotem sprawiedliwości, tak nierówność jest przedmiotem niesprawiedliwości, np. gdy ktoś daje komuś za wiele albo za mało aniżeli się należy, Otóż niesprawiedliwość jako nałóg odnosi się do swej czynności za pośrednictwem właściwego sobie przedmiotu, a mianowicie przez wyrządzenie komuś krzywdy. W dwojaki zaś sposób może się zdarzyć, że ktoś wyrządzający krzywdę drugiemu może nie być niesprawiedliwy: Po pierwsze, z braku odniesienia czynności do właściwego przedmiotu, gdyż tylko to, co z istoty swej a nie przygodnie stanowi przedmiot czynności, różnicuje ją gatunkowo. Otóż, gdy chodzi o środki służące do osiągnięcia celu, z istoty swej przedmiotem jest to, co zostało zamierzone, a przygodnie to, co nie

było zamierzone. Dlatego, gdy ktoś czyniąc coś niesprawiedliwego nie ma jednak zamiaru skrzywdzić kogokolwiek, np gdy wskutek nieznajomości nie wie, że to co czyni kogoś krzywdzi, wówczas nie czyni tego, co z natury swej oraz formalnie jest niesprawiedliwe, ale jedynie przygodnie i jakby materialnie robi coś, co jest niesprawiedliwe.

Po drugie, z braku odniesienia działania do nałogu. Niekiedy bowiem niesprawiedliwe działanie pochodzi z uczucia, np. gniewu lub żądzy, a niekiedy z wyboru, a mianowicie, gdy ktoś ma upodobanie w krzywdzeniu drugiego. W tym ostatnim wypadku krzywda pochodzi z nałogu, gdyż każdemu posiadającemu jakąś sprawność lub nałóg sprawia przyjemność to, co idzie po linii tej sprawności względnie nałogu. Otóż postępować niesprawiedliwie na skutek zamiaru i wyboru jest właściwością człowieka niesprawiedliwego, czyli takiego, który posiada nałóg niesprawiedliwości. Ale postąpić niesprawiedliwie nie naumyślnie lub pod wpływem uczucia potrafią także ci, którzy nie mają nałogu niesprawiedliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Jedynie przedmiot istotnościowy różnicuje gatunkowo sprawności oraz nałogi, a nie przedmiot materialny oraz przygodny.

2. Nie jest to tak łatwe by krzywdzić kogoś naumyślnie i z wyboru w ten sposób, by wyrządzanie krzywdy sprawiało zadowolenie samo przez się, a nie przez coś innego. Takie zadowolenie jest oznaką nałogu.

3. W przeciwieństwie do sprawiedliwości, przedmiotem umiarkowania nie są rzeczy zewnętrzne, ale sam umiar określony w stosunku do samego człowieka. Dlatego to, co jest przygodne i niezamierzone, nie stanowi ani umiaru, ani braku miary, ani istotnościowo, ani materialnie. Pod tym względem sprawiedliwość różni się od innych cnót obyczajowych. Natomiast nie ma różnicy w stosunku działania do sprawności czy nałogu.

Artykuł 3

CZY KTOŚ DOBROWOLNIE MOŻE DOZNAĆ NIESPRAWIEDLIWOŚCI?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że ktoś może dobrowolnie doznać krzywdy, gdyż:

1. Niesprawiedliwość to pewna nierówność, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Otóż ktoś może naruszyć tę nierówność, wyrządzając szkodę sobie samemu, podobnie jak i krzywdząc drugich. A więc ktoś może postąpić niesprawiedliwie zarówno w stosunku do siebie samego, jak i w stosunku do drugich. Lecz ktokolwiek czyni coś niesprawiedliwego, działa dobrowolnie. A więc można dobrowolnie doznać niesprawiedliwości, zwłaszcza od siebie samego.

2. Prawo cywilne karze tylko tego, kto postąpił niesprawiedliwie. Otóż ustawy wielu państw karzą samobójców pozbawiając ich chwały pogrzebu, jak o tym wspomina Arystoteles84) . Zdarza się więc, że ktoś doznaje krzywdy dobrowolnie.

3. Krzywdę wyrządza się tylko temu, kto jej biernie doznaje, a nie temu, kto na nią się zgadza, np. na kupno jakiejś rzeczy drożej niż rzecz ta warta. A więc można doznać krzywdy dobrowolnie.

Ale z drugiej strony doznanie krzywdy jest przeciwieństwem jej wyrządzenia. A to może być tylko dobrowolne. A więc nie można doznać krzywdy dobrowolnie, ale tylko wbrew swej woli.
Odpowiedź. Działanie z natury swej pochodzi od tego kto je wykonuje, natomiast doznanie z istoty swej pochodzi od czynnika zewnętrznego. Dlatego nikt nie może być czynnym i biernym pod tym samym względem. Otóż wola jest właściwym źródłem działania ludzkiego. Dlatego działanie dobrowolne jest postępowaniem istotnie swoistym dla człowieka we właściwym znaczeniu tego słowa. Doznanie zaś - również we właściwym znaczeniu tego wyrazu - zachodzi wbrew jego woli, bo kiedy człowiek czegoś chce, wówczas on sam jest sprawcą swego działania i dlatego zachowuje się raczej czynnie niż biernie.
Stąd wypływa wniosek, że mówiąc ściśle oraz istotnościowo, krzywdę można wyrządzić tylko dobrowolnie, a doznać jej tylko niedobrowolnie. Mówiąc jednak ubocznie i jakby materialnie, ktoś może wyrządzić krzywdę wbrew swej woli, np. gdy nie ma zamiaru, by ją zrobić; może również dobrowolnie doznać krzywdy, np. dając komuś z własnej woli więcej niż powinien.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy ktoś komuś z własnej woli daje to, co nie jest obowiązany dać, nie czyni niczego przeciw sprawiedliwości lub równości, gdyż posiadanie rzeczy jest dobrowolne. Nie jest więc jego krzywdą, jeśli za jego zgodą straci coś sam przez się lub przez kogoś innego.

2. Jakąś pojedynczą osobę można ujmować dwojako: Po pierwsze ze względu na nią samą, i wtedy, jeśli ta osoba wyrządzi sobie szkodę, mole popełnić innego rodzaju grzech, np. przeciw umiarkowaniu lub roztropności, ale nie przeciw sprawiedliwości, gdyż tak sprawiedliwość, jak i niesprawiedliwość odnosi się zawsze do drugich. Po drugie, ze względu na to, że osoba ta przynależy do społeczności jako jej cząstka oraz do Boga jako Jego stworzenie i obraz. Kto więc odbiera sobie życie, wyrządza krzywdę nie sobie, ale społeczności oraz Bogu. Dlatego zarówno prawo państwowe, jak i prawo Boże karze samobójcę, podobnie jak i rozpustę w myśl słów Pawła Apostoła (1 Kor 3,17) : „A jeśli kto Kościół Boży burzy, zatraci go Bóg, albowiem święty jest Kościół Boży, którym wy jesteście".

3. Doznanie jest skutkiem zewnętrznej czynności. Otóż w wyrządzaniu i doznawaniu niesprawiedliwości to, co jest zewnętrzne samo przez się etanowi czynnik materialny; natomiast czynnik formalny i zasadniczy zależy od woli człowieka zarówno działającego, jak i doznającego. Dlatego - biorąc materialnie - wyrządzanie krzywdy zawsze z istoty swej towarzyszy jej doznawaniu i odwrotnie; ale formalnie, czyli istotnościowo, ktoś może uczynić coś niesprawiedliwego chcąc skrzywdzić kogoś, kto ze swej strony nie dozna krzywdy, gdyż zgadza się na to. Może zdarzyć się także odwrotnie, że ktoś doznaje krzywdy, jeśli ktoś wbrew jego woli wyrządzi mu coś niesprawiedliwego wskutek nieznajomości, a więc postępując niesprawiedliwie nie formalnie, ale tylko materialnie.

Artykuł 4

CZY KAŻDY KTO CZYNI NIESPRAWIEDLIWOŚĆ POPEŁNIA GRZECH ŚMIERTELNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każdy występek przeciw sprawiedliwości jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1: Grzech powszedni przeciwstawia się śmiertelnemu, a przecież niekiedy jest grzechem lekkim gdy ktoś czyni coś niesprawiedliwego, zgodnie z naukę Filozofa85): „Wybaczalne są grzechy popełnione nie tylko bezwiednie, lecz nadto na skutek nieświadomości". A więc nie każdy kto postępuje niesprawiedliwie, grzeszy śmiertelnie.

2. Kto w drobiazgach czyni coś niesprawiedliwego, niewiele odstępuje od „złotego" środka cnoty. A to jest wybaczalne i należy do najmniejszych przewinień, jak ,zaznacza Filozof86). A więc nie każde postępowanie niesprawiedliwe jest grzechem śmiertelnym.

3. Matką wszystkich cnót jest miłość, a grzechem śmiertelnym jest coś dlatego, że jej się sprzeciwia. Otóż nie wszystkie grzechy przeciwstawne innym cnotom są śmiertelne. A więc także postępowanie niesprawiedliwe nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony wszystko, co sprzeczne z prawem Bożym jest grzechem śmiertelnym. Otóż wszelkie postępowanie niesprawiedliwe sprzeciwia się prawu Bożemu, gdyż sprowadza się albo do kradzieży albo do cudzołóstwa, albo do zabójstwa lub czego podobnego, jak to później zobaczymy87). A więc ktokolwiek czyni coś niesprawiedliwego, popełnia grzech śmiertelny.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy88) mówiąc o różnicy między grzechami, grzech śmiertelny, sprzeciwia się miłości stanowiącej życie duszy. Otóż wszelka, szkoda, wyrządzona drugiemu, sama przez się sprzeciwia się miłości, która nas skłania do tego, by chcieć dobrze drugim. Skoro więc niesprawiedliwość polega zawsze na szkodzeniu drugim, dlatego z rodzaju swego jest grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. Słowa Myśliciela w tym miejscu należy rozumieć o nieznajomości faktu, którą on sam zwie nieświadomością poszczególnych okoliczności, uznając ją za wybaczalną. Nie ma zaś na myśli takiej nieznajomości prawa, która nie uniewinnia postępowania. Kto czyni coś niesprawiedliwego na skutek nieświadomości, postępuje niesprawiedliwie tylko przygodnie, jak to widzieliśmy w artykule drugim.

2. Kto postępuje niesprawiedliwie w drobnych sprawach, nie wyrządza pełnej krzywdy, w miarę jak tego rodzaju postępowanie można uznać za nie sprzeczne całkowicie z wolą tego człowieka, który to niesprawiedliwe postępowanie na sobie odczuwa. Np. gdy ktoś zabierze jedno jabłko lub coś podobnego komuś, kto jak można przypuszczać przez to nie dozna szkody ani przykrości.

3. Grzechy, które sprzeciwiają się cnotom, nie zawsze przynoszą szkodę drugim, lecz stanowią nieuporządkowanie w stosunku do uczuć ludzkich. A więc nie ma tu podobieństwa.

ZAGADNIENIE 60
O SĄDZIE

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań:

1. Czy sąd jest aktem sprawiedliwości? 2. Czy wolno sądzić? 3. Czy wolno sądzić na podstawie podejrzeń? 4. Czy wątpliwości należy tłumaczyć na lepsze? 5. Czy zawsze należy sądzić na podstawie praw pisanych? 6. Czy sąd staje się przewrotny, gdy ktoś sobie przywłaszcza władzę sądzenia?

Artykuł 1

CZY SĄD JEST AKTEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sąd nie jest aktem sprawiedliwości, gdyż:

1. Podług Filozofa89), każdy sądzi dobrze o tym co poznaje. A więc sąd przynależy do władzy poznawczej, którą doskonali roztropność, a nie do woli, którą doskonali sprawiedliwość.

2. Według św. Pawła Apostoła (1 Kor 2,15): „Duchowny rozsądna wszystko". Otóż człowiek staje się duchowny najbardziej przez miłość, która „jest rozlana w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam został dany" (Rzym 5,5). A więc sąd raczej przynależy do miłości niż do sprawiedliwości.

3. Zadaniem każdej cnoty jest wydanie sądu w właściwej sobie materii, gdyż człowiek cnotliwy jest we wszystkim wzorem i miarą, jak się wyraża Myśliciel90). A więc sąd nie jest bardziej zadaniem sprawiedliwości aniżeli innych cnót.

4. Sąd należy do samych sędziów. Czynności zaś sprawiedliwe wykonuje wszyscy sprawiedliwi. Ponieważ więc nie tylko sędziowie bywają sprawiedliwymi, wobec tego sąd nie jest czynnością właściwą tylko sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony Psalm (94, 15) głosi, że „sąd powróci do sprawiedliwości".

Odpowiedź. Sąd to właściwie czynność sędziego jako sędziego. Sędzią zaś jest ten, kto orzeka prawo będące przedmiotem sprawiedliwości, jak to już widzieliśmy91). Dlatego „sąd" w swym pierwotnym znaczeniu oznacza wyrok lub określenie, że coś jest sprawiedliwe lub prawe. Właściwe zaś postanowienie w materii cnot pochodzi od cnotliwej sprawności. Np. człowiek czysty postanawia to, czego wymaga czystość. Dlatego właściwe stanowienie o tym, co jest sprawiedliwe, należy do sprawiedliwości. Stąd według Filozofa92), ludzie uciekają się do sędziego jakby do wcielenia sprawiedliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Oznaczanie wyrazu „sąd”, które pierwotnie wyrażało należyte postanowienie ludzi sprawiedliwych, zostało rozszerzone, tak że obecnie oznacza wszelkie należne stanowienie w sprawach teoretycznych i praktycznych. Zawsze jednak należny sąd wymaga, dwóch rzeczy: po pierwsze, mocy do wydawania sądów - i z tego względu sąd jest czynnością rozumu, wypowiadanie bowiem sadu czy stanowienie jest czynności rozumu. Po drugie, właściwego przysposobienia sądzącego człowieka, tak by był zdolny należycie sądzić. Otóż z te-go właśnie względu sąd w tych sprawach, które odnoszą się do sprawiedliwości, winien być wydany przez nią, podobnie jak sąd w sprawach odnoszących się do męstwa powinien wypływać z męstwa. Tak więc sad jest pewną czynnością sprawiedliwości ze względu na to, że nakłania człowieka do należnego posta-nowienia; jest zaś czynnością roztropności z tego powodu, że roztropność dokonuje sądu. Stąd rozsądność (synesis), będąc cnoty przynależną do roztropności, zwie się sprawnością dobrego sądzenia, jak to już widzieliśmy93).

2. Człowiek duchowny dzięki miłości posiada skłonność osądzania wszystkiego podług zasad Bożych, na podstawie których robi postanowienia pod wpływem daru mądrości. Podobnie człowiek sprawiedliwy dzięki cnocie roztropności robi postanowienia na podstawie zasad prawa.

3. Inne cnoty wprowadzają ład w stosunku człowieka do siebie samego, natomiast sprawiedliwość wprowadza ów ład w stosunku człowieka do drugich. Otóż człowiek jest panem tych rzeczy, które do niego należą. Nie jest zaś panem tych rzeczy, które przynależą do drugich. ‚Dlatego w sprawach, do których odnoszą się inne cnoty, wystarczy sąd człowieka cnotliwego, biorąc oczywiście wyraz sąd” w szerszym znaczeniu. Natomiast w sprawach odnoszących się do sprawiedliwości potrzeba nadto sądu jakiegoś przełożonego, który by, jak mówi Pismo św. (Job 9,33): „obydwu mógł karać i położyć rękę swą na obu”. Dlatego sąd bardziej należy do sprawiedliwości niż do jakiejkolwiek innej cnoty.

4. Naczelnik państwa jest podmiotem sprawiedliwości w sposób nadrzędny, jak to już widzieliśmy94), gdyż stanowi o tym, co sprawiedliwe i nakazuje to. Natomiast poddani są podmiotem tej cnoty w sposób wykonawczy oraz usługowo. Dlatego sąd, będąc stanowieniem o tym co sprawiedliwe, należy do sprawiedliwości z tego względu, że jej podmiotem jest głównie zwierzchnik państwa.

Artykuł 2

CZY WOLNO SĄDZIĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno sądzić, gdyż:

1. Kary wymierza się tylko za to, co niedozwolone. Otóż sędziom zagraża kara, jakiej unikną ci, którzy nie sądzą, w myśl słów Ewangelii (Mt 7, 1) „nie sądźcie, abyście nie byli sądzeni”. A więc nie wolno sądzić.

2. Czytamy w Piśmie św. (Rzym 14, 7) : „Kimże ty jesteś, co sądzisz cudzego sługę? On Panu swemu stoi lub upada”. Otóż Bóg jest panem wszystkich. A więc człowiekowi nie wolno sądzić.

3. Nie ma człowieka bez grzechu w myśl słów Ewangelisty (1 Jan 1,8) : „Jeśli mówimy, że grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy, a prawdy w nas nie masz”.

Otóż grzesznikowi nie wolno sądzić, zgodnie z nauką Pawła Apostoła (Rzym 2, 1): „Nie możesz być wymówiony wszelki człowiecze, który sądzisz, albowiem w cnym drugiego sadzisz, samego siebie potępiasz”. A więc nie wolno sadzić.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Powt 16,18) „Sędziów i urzędników postanowisz we wszystkich bramach twoich, aby sądzili lud sądem sprawiedliwym”.

Odpowiedź. Sąd jest dozwolony w miarę jak jest aktem sprawiedliwości. A to wymaga trzech rzeczy: po pierwsze, by do tego sądu skłaniała człowieka sprawiedliwość; po drugie, by sąd ten został wydany powagą przełożonego i po trzecie, by zgodny był z zasadami roztropności. Kiedykolwiek brak jednego z tych trzech czynników, sąd staje się wadliwy i niedozwolony. A więc po pierwsze, kiedy jest sprzeczny z prawością sprawiedliwości - i wówczas zwie się przewrotnym i bezbożnym; po drugie, gdy człowiek wydaje sąd w tych sprawach, w których nie ma władzy, i wówczas mamy do czynienia z sądem samozwańczym; po trzecie, gdy nie ma pewności w rozumie, np. gdy ktoś wydaje sądy w sprawach wątpliwych lub ciemnych na podstawie płytkich przypuszczeń - i wówczas mamy sąd pochopny i lekkomyślny.

Rozwiązanie trudności. 1. Pan Jezus zabrania tu sądów nierozważnych o cudzych wewnętrznych zamierzeniach, albo w sprawach niepewnych, jak tłumaczy św. Augustyn95). Względnie Pan Jezus zabrania tu sądzenia o rzeczach Bożych, które winniśmy przyjąć wiarą, gdyż nas przewyższają, a nie sądzić je - jak uczy św. Hilary96). Albo wreszcie, według św. Jana Chryzostoma97) Pan Jezus wzbrania tu sądów pochodzących z zgorzkniałości duszy, a nie z życzliwości.

2. Sędzia jest sługą Bożym. Stąd powiada Pismo św. (Powt 1,16): „Co sprawiedliwe jest, sądźcie, . . . ponieważ sąd jest Boży”.

3. Kto żyje w ciężkich grzechach, nie powinien sądzić tych, którzy mają te same lub mniejsze grzechy, jak tego naucza św. Jan Chryzostom. Należy te słowa rozumieć szczególniej o grzechach publicznych, gdyż takie sądzenie wywołałoby zgorszenie w innych umysłach. Natomiast gdy chodzi o grzechy nie publiczne, ale prywatne a równocześnie zachodzi konieczność sądzenia z powodu obowiązku, wówczas wolno z pokorą i bojaźnią karcić je lub sądzić. Dlatego św. Augustyn uczy98), iż jeśli stwierdzimy, że mamy tę samą wadę, wówczas ze skruchy postarajmy się poprawić. Sądząc w takim wypadku człowiek nie potępia siebie samego celem zdobycia zasługi, lecz wyznaje, że potępiając drugiego sam jest godzien potępienia z powodu tego samego grzechu.

Artykuł 3

CZY SĄDZENIE NA PODSTAWIE PODEJRZEŃ JEST DOZWOLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sądzenie na podstawie podejrzeń jest dozwolone, gdy:

1. Podejrzenie to niepewne przypuszczenie o jakimś złu. Filozof zaś twierdzi99), że podejrzenie odnosi się do dobra i zła. Otóż w sprawie rzeczy po-

szczególnych i przygodnych możliwe są tylko niepewne przypuszczenia. Skoro więc sąd ludzki dotyczy czynności ludzkich które są poszczególne i przygodne, gdyby nie było wolno sądzić na podstawie podejrzeń żaden sąd nie byłby dozwolony.

2. Sąd niedozwolony to taki, który wyrządza szkodę bliźniemu. Otóż złe podejrzenie polega na samym przypuszczeniu jakiegoś człowieka i nie zdaje się, by sprawiało komuś szkodę. A więc sąd oparty na podejrzeniu nie jest wzbroniony.

3. Jeśliby sąd taki był niedozwolony, to chyba dlatego, że sprowadzałby się do niesprawiedliwości, gdyż sąd jest aktem sprawiedliwości. Lecz niesprawiedliwość jest z rodzaju swego grzechem śmiertelnym, jak to widzieliśmy poprzednio. Tak więc jeśliby sąd oparty na podejrzeniu był niedozwolony stanowiłby zawsze grzech śmiertelny, a takie twierdzenie jest błędne gdyż podejrzeń nie możemy uniknąć, jak świadczy Glossa100) do słów św. Pawła (1 Kor 4, 5) : „nie sądźcie przed czasem". A więc nie wydaje się, by sąd oparty ,na podejrzeniu był niedozwolony.

Ale z drugiej strony św. Jan Chryzostom101), tłumacząc słowa Chrystusowe (Mt 7, 1): „Nie sądźcie ..." powiada, że Pan Jezus tym zakazem nie wzbrania życzliwie karcić drugich, ale zakazuje, ,chrześcijanom chełpić się swą sprawiedliwością i gardzić innymi chrześcijanami, sądząc zazwyczaj na podstawie podejrzeń, nienawidząc drugich i potępiając ich.

Odpowiedź. Jak podaje Tuliusz102), podejrzenie oznacza przypuszczenie jakiegoś zła na podstawie niewiele wartych poszlak, a pochodzi z trzech źródeł: po pierwsze stąd, że ktoś będąc zły sam w sobie i świadomy swej złośliwości z łatwością podejrzewa drugich o zło, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekle 10, 3): „Na drodze kiedy głupi idzie, sam będąc nierozumnym, wszystkich ma za głupich". Po drugie, stad, że ktoś jest źle nastawiony do drugiego. Kiedy bowiem ktoś albo gardzi drugim, albo nienawidzi go, albo gniewa się na niego lub zazdrości mu, wówczas na podstawie mało znaczących pozorów źle przypuszcza o nim, gdyż każdy z łatwością wierzy w to, czego pożąda. Po trzecie podejrzenie niekiedy pochodzi z długotrwałego doświadczenia. To też Filozof powiada103), że najbardziej podejrzliwi są starcy, gdyż niejednokrotnie odczuli braki drugich.

Dwie pierwsze przyczyny podejrzeń są wyrazem przewrotnego nastawienia, trzecia zad przyczyna zmniejsza złość podejrzliwości gdyż doświadczenie przybliża nas do pewności, która sprzeciwia się pojęciu podejrzliwości. Podejrzenie więc jest pewną wadą i to tym większą, im dalej się posuwa.

Są zaś trzy stopnie podejrzliwości: Pierwszy, gdy ktoś na podstawie niepoważnych poszlak zaczyna wątpić w dobroć jakiegoś człowieka. Jest to grzech powszedni i lekki, „należy bowiem do ludzkiej pokusy, która jest nieodłączna od życia na tej ziemi", jak zaznacza Glossa, tłumacząc słowa św. Pawła „Nie sądźcie przed czasem" (1 Kor 4.5). Drugi stopień na miejsce, gdy ktoś na podstawie niepoważnych poszlak uważa, że ktoś inny na pewno jest zły. Gdy takie podejrzenie odnosi się do sprawy ważnej, jest grzechem śmiertelnym, dlatego też Glossa we wspomnianym miejscu dodaje: „chociaż podejrzeń nie możemy uniknąć, gdyż jesteśmy ludźmi, powinniśmy się jednak powstrzymać od sądów ostatecznych i upartych". Trzeci wreszcie stopień podejrzliwości jest wtedy, gdy sędzia przystępuje

do wydania wyroku na podstawie podejrzenia, bo to już wprost jest niesprawiedliwością i dlatego jest grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. 1. W dziedzinie postępowania ludzkiego jest także możliwa pewność, wprawdzie nie taka jak w poznaniu teoretycznym, ale stosowna do przedmiotu, np. gdy coś zostanie udowodnione przez odpowiednich świadków.

2. Przez to samo, że ktoś ma złą opinię o kimś bez dostatecznej przyczyny, i niesłusznie gardzi nim, już go krzywdzi.

3. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość dotyczą zewnętrznych czynności, a sąd podejrzliwy wtedy jest wprost niesprawiedliwy, gdy przechodzi ku zewnętrznej czynności, stanowiąc wówczas grzech śmiertelny. Natomiast wewnętrzny sąd przynależy do sprawiedliwości, w miarę jak się ma do zewnętrznej czynności w ten sposób jak czynność zewnętrzna do wewnętrznej, np. żądza do rozpusty, a gniew do zabójstwa.

Artykuł 4

CZY WĄTPLIWOŚCI NALEŻY TŁUMACZYĆ NA LEPSZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wątpliwości nie należy tłumaczyć na lepsze, gdyż:

1. Sądzić należy według tego, co zdarza. się najczęściej. Lecz najczęściej ludzie źle czynią, gdyż jak mówi Pismo św. (Ekle 1,15): „Głupich jest poczet nieprzeliczony”, oraz: „Zmysł i myśl serca człowieczego skłonne są do złego od młodości jego” (Rodz 8, 21). A więc wątpliwości należy tłumaczyć raczej na gorsze niż na lepsze.

2. Podług św. Augustyna104), ten człowiek żyje pobożnie i sprawiedliwie, który jest bezstronny, nie przechylając się na żadną stronę. Kto zaś wątpliwości tłumaczy na lepsze, nie jest bezstronny. A więc nie należy tak czynić.

3. Człowiek powinien kochaj bliźniego jak sienie samego. Lecz swoje sprawy człowiek jest obowiązany tłumaczyć na gorsze, zgodnie ze słowami Pisma św. (Job 9, 28): „Obawiam się wszystkich uczynków moich”. A więc także wątpliwości o bliźnich należy tłumaczyć na gorsze.

Ale z drugiej strony Apostoł powiada (Rzym 14,3) „Ten, który wszystko jada, niech nie gardzi niejedzącym”, co Glossa wyjaśnia, że wątpliwości należy tłumaczyć na lepsze.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio, gdy kto ma złą opinię o drugim bez dostatecznej przyczyny, wyrządza mu krzywdę i gardzi nim. Nikt zaś nie powinien gardzić drugim ani wyrządzać mu szkody, jeśli nie zmusza go do tego ważna przyczyna. Gdy więc nie ma oczywistych dowodów czyjejś złośliwości, powinniśmy uważać go za dobrego, tłumacząc na lepsze nasuwające się wątpliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Może się zdarzyć, że kto tłumaczy wątpliwości na lepsze, częściej się myli. Lecz lepiej częściej się mylić mając dobre mniemanie o złym

człowieku, niż rzadziej się myląc żywić złe mniemanie o człowieku dobrym. Gdyż w drugim wypadku, a nie w pierwszym, zachodzi krzywda drugiego.

2. Inaczej należy sądzić o rzeczach, a inaczej o ludziach. W sądach bowiem o rzeczach nie uwzględnia się ich moralnej dobroci czy złości, i nie przynosimy im żadnej szkody, cokolwiek byśmy o nich mniemali. Uwzględnia się tylko dobro osoby, która tę rzecz osądza, jeśli osądza zgodnie z prawdą, lub jej zło, jeśli osądza błędnie, gdyż prawda jest dobrem umysłu, a błąd jego złem. Dlatego trzeba starać się by o rzeczach sądzić zgodnie z rzeczywistością. Natomiast nasze sądy o bliźnich uwzględniają głównie ich dobroć i złość, gdyż uważamy ich za godnych szacunku, w miarę jak uznajemy ich za dobrych, a za godnych pogardy gdy sądzimy, że są źli. Dlatego powinniśmy raczej dążyć do tego, byśmy w naszych sądach o człowieku uważali go za dobrego, chyba że będziemy mieli oczywiste dowody, iż jest przeciwnie. Błędny sąd, którym dobrze mniemamy o drugim, nie stanowi zła w umyśle, podobnie jak o doskonałości umysłu nie stanowi zasadniczo poznanie prawdy o poszczególnych rzeczach przygodnych. Dobry, choćby nawet błędny sąd o bliźnim, świadczy raczej o dobrym nastawieniu.

3. Dwojako coś można tłumaczyć na lepsze lub na gorsze: po pierwsze, na podstawie pewnego przypuszczenia. Np. gdy mamy zastosować jakiś środek zapobiegawczy sobie lub innym, trzeba użyć środka pewniejszego, skutecznego na gorsze niedomaganie, gdyż środek skuteczny przeciw większemu złu jest tym bardziej skuteczny na mniejsze zło. Po drugie, tłumaczymy coś na lepsze lub na gorsze przez określenie lub stanowienie czegoś. Otóż w tym wypadku trzeba starać się tłumaczyć wszystko zgodnie z rzeczywistością, gdy chodzi o rzeczy, na korzyść zaś osób, gdy sąd nasz odnosi się do nich.

Artykuł 5

CZY ZAWSZE NALEŻY SĄDZIĆ NA PODSTAWIE PRAW PISANYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie zawsze należy sądzić podług pisanych praw, czyli ustaw, gdyż:

1. Zawsze należy unikać niesprawiedliwego sądu. Otóż prawa pisane niekiedy zawierają w sobie niesprawiedliwość, zgodnie z słowami Pisma św. (Iz 10, 1): „Biada tym, którzy ustanawiają prawa niezbożne i piszącym, którzy niesprawiedliwość napisali”. A więc nie zawsze należy sądzić według ustaw.

2. Sąd dotyczy poszczególnych wypadków. Lecz żadne prawo pisane nie może objąć wszystkich poszczególnych wypadków, jak to zauważył Filozof105). A więc nie zawsze należy sądzić podług praw pisanych.

3. Po to spisuje się prawa, by okazać postanowienie prawodawcy. Otóż zdarza się niekiedy, że gdyby w danym wypadku prawodawca był osobiście obecny, sprawę rozsądziłby inaczej. A więc nie zawsze należy sądzić podług praw pisanych.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna106), ludzie, ustanawiając prawa, mogą wypowiadać swe sądy o nich, ale gdy je raz już ustanowią i zatwierdzą, wówczas nie wolno sędziom tych praw osądzać, lecz mają podług nich sądzić.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w 1 art. sąd jest pewnym określeniem i stanowieniem tego, co sprawiedliwa. W dwojaki zaś sposób coś może być sprawiedliwe: po pierwsze z natury rzeczy, i wówczas zachodzi prawo przyrodzone; po drugie, na podstawie pewnego porozumienia między ludźmi, i wówczas mamy prawo stanowione (czyli pozytywne), jak to już widzieliśmy107). Otóż jedne i drugie prawa spisuje się celem ich wyjaśnienia, w różny jednak sposób w obu wypadkach. Spisanie bowiem ustaw podaje prawo naturalne, ale go nie stanowi, gdyż prawo to swą moc czerpie nie z ustawy, ale z natury. Natomiast prawo pozytywne nie tylko zawiera. w sobie spisane ustawy, ale je stanowi, nadając im moc i ważność. Dlatego trzeba sądzić podług praw pisanych, gdyż w przeciwnym wypadku sąd sprzeniewierzałby się albo prawu naturalnemu, albo prawu pozytywnemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawo pisane, jak z jednej strony nie nadaje prawu naturalnemu mocy obowiązującej, tak z drugiej strony nie może jej zmniejszyć ani jej usunąć, gdyż wola ludzka nie może zmienić natury. Dlatego jeśli jakaś ustawa zawiera coś przeciw prawu przyrodzonemu, jest niesprawiedliwa i nie ma mocy obowiązującej. Prawo pozytywne bowiem ma zastosowanie tylko tam, gdzie prawo natury nie stanowi, czy ma być tak czy inaczej. Tego rodzaju ustawy nie są prawami, lecz raczej zepsuciem prawa, dlatego podług nich nie należy sądzić.

2. Jak przewrotne ustawy same przez się sprzeciwiają się prawu natury już to zawsze, już to zazwyczaj, tak też ustawy uchwalone należycie w niektórych wypadkach zawodzą, a mianowicie wtedy, gdyby ich zachowanie sprzeciwiało się prawu przyrodzonemu. Dlatego w takich wypadkach należy sądzić nie podług litery prawa, lecz podług słuszności, do której prawodawca zmierzał. Stąd Znawca prawa108) twierdzi, że ani sens prawa, ani łaskawa słuszność nie pozwala, aby przepisy, które wydano z pożytkiem dla korzyści ludzkiej, na skutek zbyt surowego ich tłumaczenia wyszły na ich szkodę. W takich wypadkach prawodawca również inaczej by sądził, i jeśli by taki wypadek przewidywał, inaczej by sformułował ustawę.

3. Odpowiedź na te trudności zawiera się w poprzedniej odpowiedzi.

Artykuł 6

CZY SĄD STAJE SIĘ PRZEWROTNY, GDY KTOŚ PRZYWŁASZCZY SOBIE WŁADZĘ SĄDZĘNIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Sprawiedliwość to prawość w postępowaniu. Otóż mało ważne jest dla prawdy, kto ją głosi. Ważne jest to, by każdy ją przyjął. A więc także dla sprawiedliwości mało ważne jest kto ją wymierza, a więc kto jest sędzią.

2. Zadaniem sprawiedliwości jest karać grzechy. Otóż Pismo św. niekiedy chwali tych, którzy karali za grzechy ludzi, nad którymi nie mieli władzy, np. Mojżesza za to, że zabił Egipcjanina (Wyjś 2, 11), podobnie Fineesa, syna Eleazara, Zambriego, syna Saloni. „Poczytano im to ku sprawiedliwości” jak powiada Psalm 105, 35. A więc przywłaszczenie sobie władzy sądzenia nie jest niesprawiedliwością.

3. Władza duchowna różni się od władzy doczesnej. Otóż niekiedy przedstawiciele władzy duchowej mieszają się do spraw przynależnych do władzy świeckiej. A więc przywłaszczenie sobie władzy sądowniczej nie jest wzbronione.

4. Do należnego sądzenia potrzeba sędziom nie tylko władzy, ale także wiedzy i sprawiedliwości. A przecież nie poczytuje się za niesprawiedliwy wyroku sędziego dlatego, że ów sędzia nie posiada cnoty sprawiedliwości lub znajomości prawa. A więc także przywłaszczenie sobie prawa sądzenia wskutek braku władzy do tego, nie sprawia, by sad ów był zawsze niesprawiedliwy.

Ale z drugiej strony pyta św. Paweł Apostoł (Rzym 14,4): „Kimże ty jesteś, który sądzisz sługę cudzego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, należy sądzić podług ustaw spisanych. Dlatego, kto wydaje wyroki, niejako tłumaczy treść prawa, stosując je do poszczególnych spraw. Ponieważ zaś stanowienie i tłumaczenie prawa należy do tej samej władzy, dlatego jak tylko władza publiczna może stanowić prawa, tak też ona tylko może wydawać wyroki sądowe na tych, którzy podlegają danej społeczności. Dlatego, jak byłoby niesprawiedliwością zmuszać kogoś do zachowania ustawy nie wydanej przez prawowitą władzę, tak też jest niesprawiedliwością narzucać komuś wyrok nie mając publicznej władzy do tego.

Rozwiązanie trudności. 1. Głoszenie prawdy nie jest zmuszeniem do jej przyjęcia, gdyż każdy ma swobodę przyjąć ją lub nie przyjąć według swej woli. Natomiast wyrok sądowy wiąże się z przymusem. Dlatego jest niesprawiedliwością, gdy kogoś sądzi ktoś, kto nie ma władzy ku temu.

2. W myśl słów św. Szczepana (Dzieje 7, 25), Mojżesz „zabijając Egipcjanina ... sądził, iż zrozumieją bracia, że Bóg daje im wybawienie przez ręce jego”, jakby z natchnienia Bożego posiadł władzę sądzenia. Ustęp ten można także wyjaśnić w ten sposób, że Mojżesz zabił Egipcjanina, broniąc człowieka niewinnego przed napaścią, gdyż jak mówi św. Ambroży109), „kto nie broni swego towarzysza przed krzywdą, wtenczas gdy to może uczynić, jest winien tej krzywdy na równi z tym, który ją wyrządził”. Na poparcie tego twierdzenia św. Ambroży przytacza ten właśnie przykład Mojżesza. Można wreszcie tę sprawę wyjaśnić za św. Augustynem110), że jak mówi się o płodności ziemi, raczącej niepotrzebne chwasty, zanim wyda użyteczne nasiona, tak samo czyn Mojżesza był wprawdzie występny, ale stanowił znak wielkiej płodności, a mianowicie jego mocy, którą Mojżesz miał wyzwolić swój lud z niewoli. Podobnie Finees uczynił to pod wpływem natchnienia Bożego wskutek gorliwości; względnie, chociaż wówczas nie był jeszcze najwyższym kapłanem, był wszakże synem najwyższego kapłana i do niego, podobnie jak do innych sędziów, należało wydawać wyroki zgodnie z przykazaniem Bożym.

3. Władza świecka podlega władzy duchownej tak jak ciało duszy. Dlatego nie zachodzi przywłaszczenie sobie władzy sądzenia, gdy przedstawiciel władzy duchownej miesza się do świeckich spraw w tych rzeczach, w jakich władza świecka podlega mu lub pozostaje w jego władzy.

4. Sprawność wiedzy i sprawiedliwości stanowi doskonałość pojedynczej osoby. Dlatego niedomaganie jednej lub drugiej nie jest przywłaszczeniem sobie

władzy sądowniczej, jakie zachodzi wtedy, gdy ktoś wydaje wyroki, nie mając ku temu władzy nadającej sądowi moc zmuszania do wykonania tego wyroku.

ZAGADNIENIE 61
O DZIAŁACH SPRAWIEDLIWOŚCI

Z kolei należy przystąpić do omówienia poszczególnych części sprawiedliwości, a więc naprzód jej części podmiotowych, czyli jej gatunków, to znaczy sprawiedliwości rozdzielczej i wymiennej; następnie części jakby scalających, a wreszcie części potencjalnych, czyli cnót pokrewnych sprawiedliwości.
Mówiąc o podmiotowych częściach sprawiedliwości, naprzód trzeba omówić te części pozytywnie, a następnie przeciwstawne im wady. Ponieważ zaś aktem sprawiedliwości wymiennej jest restytucja, czyli zwrot rzeczy cudzej, należy wprzód pomówić o różnicy między sprawiedliwością rozdzielczą a zamienną, a następnie o restytucji.

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania:

1. Czy są dwa gatunki sprawiedliwości: rozdzielcza i wymienna? 2. Czy właściwy im umiar jest taki sam? 3. Czy mają to samo tworzywo? 4. Czy któryś z tych gatunków sprawiedliwości dopuszcza odwet?

Artykuł 1

CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ SPRAWIEDLIWOŚCI NA ROZDZIELCZĄ I WYMIENNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie wymienia się dwa gatunki sprawiedliwości : rozdzielczą i wymienni, gdyż

1. Nie może być gatunkiem sprawiedliwości to, co szkodzi społeczności, bo sprawiedliwość ma na celu dobro wspólne. Lecz rozdzielanie dóbr wspólnych pomiędzy wielu ludzi szkodzi wspólnemu dobru społeczności, bo prowadzi do wyczerpania wspólnych zasobów i demoralizuje ludzi, gdyż, jak to zauważył Tuliusz111), kto przyjmuje dobra rozdzielane, staje się coraz gorszy i coraz bardziej skłonny do wyczekiwania ich na nowo. A więc żaden gatunek sprawiedliwości nie dotyczy rozdzielania.

2. Zadanie sprawiedliwości polega na oddaniu każdemu tego, co mu się należy. Otóż przy rozdziale nie ma oddawania każdemu tego, co mu się należy, ale przywłaszczenie sobie tego, co przed tym było wspólne. A to nie jest zadaniem sprawiedliwości.

3. Podmiotem sprawiedliwości jest nie tylko naczelnik państwa, ale także poddani. Lecz rozdzielanie należy do tego, kto rządzi. A więc nie jest zadaniem sprawiedliwości.

4. Sprawiedliwy rozdział odnosi się do wspólnych dóbr, dobra zaś wspólne są przedmiotem sprawiedliwości społecznej. A więc sprawiedliwość rozdzielcza nie jest gatunkiem sprawiedliwości szczególnej, ale sprawiedliwości społecznej.

5. Jedność i wielkość nie różnicują gatunkowo cnót. Otóż sprawiedliwość wymienna polega na tym, że coś oddaje się jednemu, a rozdzielcza, na tym, że coś daje się wielu ludziom. A więc nie są to różne gatunki sprawiedliwości.

Ale z drugie j strony Filozof112) wymienia te dwa gatunki sprawiedliwości, twierdząc że jeden z nich kieruje rozdziałem dóbr, a drugi ich wymianą. Odpowiedź. Jak już widzieliśmy113), sprawiedliwość szczególna dotyczy osoby prywatnej, która ma się tak do społeczności, jak część do całości. Otóż stosunek do części może być dwojaki: po pierwsze części do części, i podobnie jednej osoby prywatnej do drugiej. Ale wprowadzenie ładu w stosunki między jedną osobą a drugą jest zadaniem sprawiedliwości wymiennej, która odnosi się do spraw zachodzących we wzajemnym stosunku między dwoma osobami. Po drugie, istnieje także stosunek całości do części, podobny do stosunku ogółu do poszczególnych osób. Otóż wprowadzenie ładu do tego stosunku jest zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej, która rozdziela to, co wspólne według pewnej współmierności. Tak więc mamy dwa rodzaje sprawiedliwości: wymienną i rozdzielczą.

Rozwiązanie trudności. 1. Podobnie jak potrzebny jest umiar w hojności prywatnych osób, a rozrzutność jest wadą, tak też w rozdzielaniu dóbr wspólnych niezbędny jest umiar, którym kieruje sprawiedliwość rozdzielcza.

2. Podobnie jak część i całość są poniekąd tym samym, tak samo to, co przynależy do całości, poniekąd przynależy także do części. Kiedy więc dobra wspólne rozdziela się poszczególnym ludziom, każdy otrzymuje to, co poniekąd należy się mu.

3. Zadanie rozdzielania dóbr wspólnych należy jedynie do tego, kto nimi zarządza. Niemniej podmiotem sprawiedliwości rozdzielczej są także poddani, którym się je rozdziela, w miarę jak są zadowoleni ze sprawiedliwego rozdziału. Kiedy jednak chodzi o dobra wspólne nie państwa, ale jednej rodziny, wówczas rozdziału tych dóbr może dokonać powaga osoby prywatnej.

4. Gatunkowa postać ruchu zależy od celu, do którego zmierza. Dlatego zadaniem sprawiedliwości społecznej jest skierowanie spraw prywatnych osób ku dobru wspólnemu; natomiast zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej jest wręcz przeciwnie skierowanie dóbr wspólnych do poszczególnych osób, przez należny podział tych dóbr.

5. Sprawiedliwość rozdzielcza i wymienna różnią się nie tylko ze względu na jedność i wielość, ale głównie samą naturą należności. W inny bowiem sposób należy się komuś to co jest wspólne, a w inny to co jest jego własne.

Artykuł 2

CZY TAKI SAM JEST „ZŁOTY" ŚRODEK W SPRAWIEDLIWOŚCI ROZDZIELCZEJ I ZAMIENNEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że „zloty" środek w jednej i drugiej sprawiedliwości jest taki sam, gdyż:

1. Tak sprawiedliwość wymienna, jak i rozdzielcza, jest sprawiedliwością szczególną. Otóż we wszystkich częściach umiarkowania i męstwa „złoty" środek jest taki sam. A więc także w sprawiedliwości rozdzielczej i wymiennej.

2. Istotą cnoty jest umiar, polegający na zgodności z rozumem. Skoro zaś każda cnota. ma tylko jedni istotę, wobec tego ma jeden tylko środek.

3. Umiar w sprawiedliwości rozdzielczej wyznacza się według różnej godności osób, który uwzględnia również sprawiedliwość wymienna, np. przy wymiarze kar. Surowiej bowiem karze się za uderzenie przedstawiciela władzy aniżeli za pobicie osoby prywatnej. A więc umiar w jednej i drugiej sprawiedliwości jest taki sam.

Ale z drugiej strony według Filozofa114) „złoty środek" w sprawiedliwości rozdzielczej polega na współmierności geometrycznej, a w sprawiedliwości wymiennej na współmierności arytmetycznej.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio, sprawiedliwość rozdzielcza odnosi się do dawania osobie prywatnej czegoś, co jest własnością całości, ale należy się części, i to tym więcej, im część ta zajmuje większe stanowisko w owej całości. Dlatego sprawiedliwość rozdzielcza tym więcej udziela dóbr wspólnych pewnej osobie, im większe stanowisko ta osoba zajmuje w społeczności. Stanowisko to w ustroju arystokratycznym ocenia się podług cnoty, w ustroju oligarchicznym podług majątku, w demokracji ze względu na wymagania wolności, a w innych ustrojach jeszcze inaczej. Tak więc umiar w sprawiedliwości rozdzielczej nie polega na równości między jedną rzeczą a drugą, ale na współmierności rzeczy do osób, mianowicie w tym znaczeniu, że jak jedna osoba przewyższa drugą, tak też to, co się udziela pierwszej przewyższa 'to, co się daje drugiej. Innymi słowy, jak mówi Myśliciel115), mamy tu do czynienia ze współmiernością geometryczną, polegającą nie na równości ilościowej, ale na równości stosunku. Np. gdy mówimy sześć ma się tak do czterech, jak trzy do dwóch (6:4=3:2), po obu stronach tego równania zachodzi pewna równomierność, gdyż pierwsza liczba jest półtora razy większa niż druga, ale nie zachodzi równość, bo sześć jest większe od czterech o dwa, a trzy od dwóch o jedność. Natomiast w wymianach oddaje się coś komuś za pewną rzecz, jak to widać na przykładzie kupna i sprzedaży. Tu konieczne jest wyrównanie rzeczy do rzeczy, w tym znaczeniu, by ten kto ma coś cudzego, oddał tyle, ile wziął. A więc zachodzi tu równość arytmetyczna taka, w której jedna rzecz przewyższa drugą o tę samą wielkość. Np. pięć jest środkiem między sześć i cztery, gdyż o tę samą wielkość, a mianowicie o jedność jest mniejsza od sześciu, a większa od czterech. Jeśli więc dwóch ludzi miało na początku każde po 5, a jeden z nich zabrał drugiemu 1, wówczas ten ostatni będzie miał 6, a drugi 4. Sprawiedliwość więc zostanie

wyrównana wtedy, gdy powróci się do środka w ten sposób, by ten, dał 1 temu kto ma 4, a w ten sposób jeden i drugi będzie miał po 5, co stanowi właśnie środek.

Rozwiązanie trudności. 1. W innych cnotach obyczajowych środek zależy od stosunku do rozumy a nie do rzeczy. Natomiast sprawiedliwość polega na umiarze rzeczowym, który jest różny w różnych rzeczach.

2. Ogólną formą spraw jest równość, która zachodzi tak w sprawiedliwości rozdzielczej jak i zamiennej, ale w pierwszej jest to równość równomierności geometrycznej, a w drugiej równomierności arytmetycznej.
3. W dziedzinie czynności oraz doznań stanowisko osoby wpływa na wielkość sprawy, gdyż większa zachodzi niesprawiedliwość w pobiciu przedstawiciela władzy aniżeli w uderzeniu osoby prywatnej. Ale sprawiedliwość rozdzielcza uwzględnia samo stanowisko osoby jako takie, natomiast sprawiedliwość wymienna uwzględnia to, że różnica w stanowisku wpływa na różnicę w rzeczach.

Artykuł 3

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ ROZDZIELCZA I WYMIENNA MA TO SAMO TWORZYWO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1.Różnica tworzywa powoduje różnicę między cnotami, jak to widać na przykładzie umiarkowania i męstwa. Jeśli więc sprawiedliwość rozdzielcza i wymienna mają różne tworzywo, nie zawierają się w zakresie jednej cnoty, a mianowicie sprawiedliwości.

2. Rozdzielanie, które jest zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej, dotyczy pieniędzy, zaszczytów oraz tych wszystkich rzeczy, które dadzą się rozdzielać członkom wspólnoty, między Którymi także wymiany mają miejsce, a wymiana jest przedmiotem sprawiedliwości wymiennej. A więc jedna i druga sprawiedliwość ma to samo tworzywo.

3. Jeśliby tworzywo sprawiedliwości rozdzielczej było inne niż w sprawiedliwości wymiennej, cnoty te różniłyby się gatunkowo. Gdzie więc nie zachodzi różnica gatunkowa, tam nie ma różnicy tworzywa. Lecz Filozof wymienia tylko jeden gatunek sprawiedliwości wymiennej, której tworzywo jest różne. A więc nie wydaje się, aby tworzywo tych dwóch cnót było różne.

Ale z drugie, strony powiada Filozof116) że jeden rodzaj sprawiedliwości kieruje rozdzielaniem a drugi wymianą.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy117), sprawiedliwość dotyczy zewnętrznych czynności, a mianowicie rozdzielania i wymiany rzeczy zewnętrznych oraz posługiwania się nimi i osobami albo ich dziełami. Ze względu na posługiwanie się rzeczami, np. gdy ktoś zabiera lub oddaje rzecz cudzą, lub ze względu na osoby, np. gdy ktoś wyrządza krzywdę osobie człowieka, bijąc go lub robiąc mu szkodę, a także gdy kto okazuje drugiemu należny mu szacunek; wreszcie ze względu na dzieła, gdy ktoś sprawiedliwie wymaga od kogoś jakiegoś dzieła lub gdy ktoś wykonuje to dzieło.

Kiedy więc przez tworzywo jednej i drugiej sprawiedliwości rozumiemy wszystko to, czym posługujemy się w działaniu zewnętrznym, wówczas 'trzeba przyznać, że tworzywo sprawiedliwości rozdzielczej i wymiennej jest to samo, gdyż te same rzeczy mogą być przedmiotem tak rozdziału ze strony wspólnoty, jak i wymiany między jedną jednostką a drugą. Podobnie można rozdzielać pracę i zapłatę.

Jeśli natomiast przez tworzywo jednej i drugiej sprawiedliwości rozumiemy głównie czynności, przy pomocy których posługujemy się osobami, rzeczami oraz pracą, wówczas trzeba uznać, że inne jest tworzywo sprawiedliwości rozdzielczej, a inne sprawiedliwości wymiennej, gdyż pierwsza dotyczy rozdziału a druga wymiany.

Tak rozdzielanie, jak i wymiana mogą być już to dobrowolne, już to niedobrowolne; niedobrowolne, gdy ktoś posługuje się czymś lub kimś, względnie jego pracą wbrew jego woli, już to skrycie przez podstęp, już to jawnie przez przymus; już to wprost odnośnie tej osoby, już to w stosunku do osoby z nią związanej. W stosunku do rzeczy: jeśli ktoś skrycie zabiera. cudzą rzecz, wówczas zachodzi kradzież; jeśli czyni to jawnie, popełnia rabunek. W stosunku do samej osoby, gdy ktoś godzi w samo jestestwo jakiejś osoby albo w jej godność. Odnośnie do samego jestestwa danej osoby, krzywdzi ją skrycie, kto podstępnie dokonuje ,zabójstwa, pobicia, np. kto podaje drugiemu truciznę; jawnie zaś przez otwarte morderstwo, uwięzienie lub chłostę, czy okaleczenie. W stosunku do czyjejś godności można mu zaszkodzić skrycie przez fałszywe świadectwo, czyli oszczerstwo, pozbawiając go dobrej sławy itp. ; jawnie zaś przez fałszywe oskarżenie w sądzie, albo przez publiczne zarzuty. Wyrządza, się krzywdę komuś na innej osobie, z którą ów ktoś jest związany, np. odnośnie do jego żony przez cu-dzołóstwo, które zwykle jest skryte; odnośnie do sługi przez uprowadzenie go z domu, co dzieje się nieraz jawnie; podobnie gdy chodzi o inne osoby związane z kimś, bo krzywdzi się je, tak jak i osobę główną, gdyż cudzołóstwo oraz uprowadzenie sługi stanowi także krzywdę odnośnych osób. Uprowadzenie jednak niewolnika, stanowiącego poniekąd własność jego pana, sprowadza się do kradzieży.

Dobrowolne zaś wymiany zachodzą wtedy, gdy ktoś daje drugiemu swą rzecz z własnej woli. Jeśli to czyni bez jakiegokolwiek zobowiązania, wówczas mamy hojność, a nie sprawiedliwość, jak to ma miejsce w darowiźnie. Niemniej dobrowolne danie rzeczy drugiemu wiąże się ze sprawiedliwością, w miarę jak łączy się z pewnym zobowiązaniem, co zachodzi w trojaki sposób. Po pierwsze, gdy ktoś daje komuś jakąś rzecz za wynagrodzeniem, jak to ma miejsce w kupnie i sprzedaży. Po drugie, gdy ktoś daje swą rzecz drugiemu, by jej używał, ale kiedyś ją oddał, przy czym, jeśli ktoś darmo zezwala komuś na pobieranie plonów czy owoców rzeczy zdolnej do ich wydawania, daje mu prawo do użytkowania; jeśli zaś chodzi o rzeczy niezdolne do przynoszenia owoców, zachodzi wówczas zaciągnięcie długu czy pożyczka, np. odnośnie do pieniędzy, naczyń itp.; jeśli wreszcie ktoś oddaje komuś użytek z jakiejś rzeczy, ale nie za darmo, wówczas zachodzi dzierżawa lub najem. Po trzecie, gdy ktoś daje swą rzecz komuś z prawem jej odzyskania nie po to, by ów ktoś nią się posługiwał, ale celem jej przechowania lub jako zastaw czy porękę, wówczas również mamy do czynienia ze sprawiedliwością.

We wszystkich tego rodzaju czynnościach, tak dobrowolnych jak i niedobrowolnych, środek polega na, pewnym wyrównaniu. Dlatego czynności te

przynależą do jednego gatunku sprawiedliwości, a mianowicie do sprawiedliwości wymiennej.

Rozwiązanie trudności jest jasne z powyższej odpowiedzi.

Artykuł 4

CZY ODWET JEST ZASADNICZO SPRAWIEDLIWY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zasadniczo odwet jest sprawiedliwy, gdyż

1. Sąd Boży jest bezwzględnie sprawiedliwy, a przecież wyraża się w tym, aby ktoś odczuł na sobie to co zrobił, w myśl słów Ewangelii (Mt 7, 2): „Albowiem którymkolwiek byście sądem sądzili, sądzeni będziecie, i którą miarą mierzyć będziecie, odmierzą wam". A więc zasadniczo odwet jest sprawiedliwy.
2. W obu gatunkach sprawiedliwości ktoś daje komuś coś według pewnej równości bądź w stosunku do godności danej osoby, jak to ma miejsce w sprawiedliwości rozdzielczej, przy czym ta godność osoby zależy najbardziej od dzieł, którymi ktoś służy społeczności - bądź w stosunku do rzeczy, co do której ktoś poniósł szkodę wbrew sprawiedliwości wymiennej. Otóż w jednej i drugiej sprawiedliwości wyrównanie dokonuje się na podstawie pewnego odwetu. A więc odwet jest zasadniczo sprawiedliwy.
3. Wydaje się, że zaniechać odwetu należy najbardziej wtedy, gdy coś było uczynione niedobrowolnie, gdyż mniej się karze tego, kto kogoś skrzywdził niedobrowolnie. Lecz dobrowolność i niedobrowolność to rzecz osobista, nie stanowiąca o środku sprawiedliwości, który polega na umiarze rzeczowym a nie podmiotowym. A więc odwet jest zasadniczo sprawiedliwy.

Ale z drugiej strony Filozof dowodzi118), że nie każdy odwet jest sprawiedliwy.

Odpowiedź. Odwet stanowi pewne wyrównanie doznanej poprzednio krzywdy. W najwłaściwszym znaczeniu ma to miejsce gdy ktoś wyrządzi krzywdę bliźniemu, np. go zbije, zasługuje na to, by go zbito. Tego rodzaju prawo podaje Księga Wyjścia (21, 23): „Odda duszę za duszę, oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, sparzelinę za sparzelinę, ranę za ranę, siniec za siniec". Ponieważ zaś zabranie cudzej własności jest także pewną czynnością, można i w tym wypadku mówić o pewnym odwecie w znaczeniu, aby wyrządzający szkodę, poniósł także szkodę na swojej własności, w myśl prawa podanego w tejże Księdze Wyjścia (22, 1): „Jeśliby kto ukradł wołu albo owcę i zabił albo sprzedał, pięć wołów odda za jednego wołu, a cztery owce za jedną owcę". Wreszcie mówi się także o odwecie w zakresie dobrowolnych wymian, gdyż i w nich zachodzi działanie i doznanie, przy czym dobrowolność zmniejsza wielkość doznania.
We wszystkich tego rodzaju wypadkach sprawiedliwość wymienna domaga się pewnego wyrównania i odpłaty, tak by wyrównane doznanie równe było działaniu (krzywdzącemu) . Nie zawsze jednak taka odpłata byłaby równa, gdyby ktoś doznał gatunkowo tego samego co zrobił, gdyż po pierwsze, gdy ktoś wyrządził krzywdę wyższej od siebie osobie, jeśli by doznał na sobie tego samego gatunku cierpienia,

jakie wyrządził owej osobie, działanie jego byłoby większe aniżeli doznanie. Dlatego ten, kto uderzył przedstawiciela władzy, czyli księcia, otrzymuje nie tylko uderzenie, ale znacznie większą karę. Podobnie, jeśli ktoś wbrew czyjejś woli wy-rządzi mu krzywdę na jego rzeczy, wówczas działanie jego byłoby również większe niż doznanie, jeśliby mu odebrano tylko tę rzecz, gdyż wówczas ten, kto zrobił szkodę drugiemu, nie doznałby szkody na swoim majątku. Dlatego wymierza się mu karę taką, by oddał wielokrotnie więcej, gdyż nie tylko wyrządził szkodę osobie prywatnej, ale także rzeczypospolitej naruszając pewność jej opieki. Tak samo w zakresie dobrowolnej wymiany nie zawsze byłaby równość w doznaniu, jeśliby ktoś za rzecz swoją otrzymał rzecz cudzą, gdyż ta może być znacznie cenniejsza. Dlatego należy przy wymianie zachować stosunek równomierności między doznaniem a działaniem. Do tego celu wynaleziono pieniądze. Tak więc pewne odwzajemnienie zachodzi także w sprawiedliwości wymiennej.

W sprawiedliwości rozdzielczej zaś nie ma takiego odwzajemnienia, gdyż równość w niej zależy nie od stosunku rzeczy do rzeczy czy doznania do działania, jak tego wymaga odwzajemnienie, lecz od stosunku rzeczy do osoby.

Rozwiązanie trudności. 1. Ta postać sądu Bożego dotyczy sprawiedliwości wymiennej, gdyż odpłaca nagrodą za zasługi, a karami za grzechy.

2. Zapłata za służbę na rzecz społeczności nie jest aktem sprawiedliwości rozdzielczej, ale wymiennej. W sprawiedliwości rozdzielczej zaś równość zależy nie od stosunku tego co ktoś wziął, do tego co dał, ale od stosunku tego co ktoś wziął, do tego co wziął ktoś inny, biorąc pod uwagę stanowisko jednej i drugiej osoby.
3. Kiedy działanie czyjeś jest dobrowolne, krzywda jest większa i poczytuje się ją za rzecz większej wagi. Dlatego należy się za nią większa kara, by dokonać wyrównania nie tylko w stosunku do osoby, ale także w stosunku do samej rzeczy.

ZAGADNIENIE 62
O RESTYTUCJI CZYLI ODDANIU CUDZEJ RZECZY

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Jaką czynnością jest oddanie cudzej rzeczy? 2. Gzy oddanie każdej cudzej rzeczy jest konieczne do zbawienia? 3. Czy należy oddać więcej niż się wzięło? 4. Czy należy oddać to, czego się nie wzięło? 6. Czy ten powinien oddać, kto wziął? 7. Czy także ktoś, kto nie wziął, obowiązany jest do oddania? 8. Czy należy natychmiast oddać cudzy rzecz?

Artykuł 1

CZY ODDANIE CUDZEJ RZECZY JEST CZYNNOŚCIĄ SPRAWIEDLIWOŚCI WYMIENNEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że oddanie cudzej rzeczy nie jest czynnością sprawiedliwości wymiennej, gdyż:

1. Sprawiedliwość odnosi się do tego, co się komuś należy. Lecz podobnie jak darować, tak i oddać nie jest aktem jakiejkolwiek sprawiedliwości.
2. Nie można oddać tego, co było a nie jest. Otóż sprawiedliwość i niesprawiedliwość dotyczy czynności i doznań, które były, ale nie są. A więc oddanie nie jest aktem sprawiedliwości.
3. Oddanie jest jakimś zwrotem tego, co komuś zostało zabrane, a to może zachodzić nie tylko w zakresie wymian, ale także w rozdziale, np. gdy ktoś daje mniej niż powinien mieć. A więc oddanie nie jest bardziej aktem sprawiedliwości wymiennej niż rozdzielczej.

Ale z drugiej strony oddanie jest przeciwieństwem zabrania, które jest aktem niesprawiedliwości w zakresie wymian. A więc oddanie jest aktem sprawiedliwości kierującej wymianami.

Odpowiedź. Oddać - znaczy zwrócić komuś jego własność, czyli posiadanie jakiejś rzeczy. Oznacza więc pewne wyrównanie sprawiedliwości przez zwrot rzeczy za, rzecz, a to jest przedmiotem sprawiedliwości wymiennej. Tak więc oddanie jest jej aktem, gdy ktoś posiada cudzą rzecz już to zgodnie z jego wolą, jak to np. ma miejsce w pożyczce lub daniu rzeczy na przechowanie, już to wbrew jego woli jak w kradzieży lub rabunku.

Rozwiązanie trudności. 1. To, co się komuś nie należy, nie jest właściwie jego, choćby niegdyś do niego należało. Jeśli więc ktoś oddaje komuś co się mu nie należy, wówczas zachodzi raczej darowizna niż oddanie, mimo pewnego podobieństwa do oddania ze względu ma to, że chodzi o rzecz, która materialnie jest ta sama, ale istotnościowo, czyli formalnie nie jest ta. sama. Otóż sprawiedliwość uwzględnia w rzeczy to, co jest istotnościowe. Dlatego taki zwrot nie jest właściwie oddaniem.

2. Wyraz „oddanie” oznaczając pewny zwrot zakłada tożsamość rzeczy. Z tego względu, jak się zdaje, zachodzi głównie w odniesieniu do rzeczy zewnętrznych, które zachowują tożsamość zarówno co do swej istoty, jak i prawa posiadania, ale mogą przejść od jednej do drugiej osoby. Lecz podobnie jak wyraz „wymiana" od oznaczania takich rzeczy przeniesiono do wyrażania czynności i doznań odnoszących się do czci lub krzywdy drugiej osoby, a więc na oznaczanie jej korzyści lub szkody, tak samo wyraz „oddanie” wprowadzono na oznaczanie rzeczy, których wprawdzie nie ma w rzeczywistości, niemniej jednak trwają w swych skutkach zarówno cielesnych, np. gdy przez pobicie kogoś spowoduje się jego cielesne obrażenie, jak i na sławie ludzkiej, np. gdy ktoś zniesławi kogoś lub zmniejszy należną mu cześć obelżywym słowem.

3. Oddanie zachodzące przy rozdziale, gdy ktoś dostanie mniej niż się mu należało, polega na wyrównaniu jednej rzeczy w stosunku do drugiej, np. tym więcej się coś komuś należy, im mniej dostał niż powinien był dostać. Dlatego takie oddanie wchodzi już w zakres sprawiedliwości wymiennej.

Artykuł 2

CZY ODDANIE RZECZY ZABRANEJ JEST KONIECZNE DO ZBAWIENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zwrot rzeczy zabranej nie jest konieczny do zbawienia, gdyż:
1. Co jest niemożliwe, nie jest konieczne do zbawienia. Otóż niekiedy oddanie rzeczy zabranej jest niemożliwe, np. gdy ktoś komuś odebrał życie lub pozbawił go jakiegoś członka ciała. A więc oddanie rzeczy zabranej nie jest konieczne do zbawienia.

2. Popełnienie grzechu nie jest konieczne do zbawienia, gdyż inaczej sumienie człowieka byłoby powikłane. Otóż czasami oddanie rzeczy zabranej ko-muś nie może być bez grzechu, np. gdy się kogoś zniesławi przez powiedzenie prawdy. A więc oddanie rzeczy zabranej nie jest konieczne do zbawienia.

3. Nie da się zrobić, by się nie stało to, co się stało. Otóż niekiedy zdarza się, żre ktoś traci cześć osobistą przez to, że kogoś innego niesprawiedliwie ganił. Nie może więc sobie oddać tego, co stracił. A więc oddanie rzeczy zabranej nie jest konieczne do zbawienia.

4. Kto przeszkodził drugiemu w osiągnięciu jakiegoś dobra zdaje się odbierać mu je, gdyż drobna różnica nie liczy się, jak mówi Filozof119). Otóż gdy ktoś komuś przeszkodził w zdobyciu jakiegoś stanowiska, np. prebendy itp., nie jest obowiązany zwrócić mu to stanowisko, gdyż niejednokrotnie jest to niemożliwe. A więc oddanie rzeczy zabranej nie jest konieczne do zbawienia.

Ale z drugiej strony podług św. Augustyna120), nie ma odpuszczenia grzechów bez oddania rzeczy zabranej.

Odpowiedź. Oddanie jako czynność sprawiedliwości wymiennej polega na pewnym wyrównaniu i dlatego stanowi zwrot rzeczy niesprawiedliwie zabranej, gdyż przez tego rodzaju oddanie przywraca się naruszoną równość. Natomiast zwrot rzeczy sprawiedliwie zabranej stanowiłby pewien brak wyrównania, gdyż sprawiedliwość polega na równości. Skoro zaś zachowanie sprawiedliwości jest do zbawienia konieczne, wobec tego i zwrot rzeczy niesprawiedliwie zabranej jest konieczny do zbawienia.

Rozwiązanie trudności. 1. Kiedy nie można oddać czegoś w równej wartości, wystarczy oddać tyle, ile się może, np., gdy chodzi o cześć należną Bogu i rodzicom. Dlatego gdy nie da się zwrócić rzeczy zabranej przez oddanie rzeczy równej wartości co rzecz zabrana, należy oddać to co jest możliwe. Np. gdy ktoś pozbawił kogoś jakiegoś członka ciała, powinien mu to wyrównać w pieniądzach lub w jakimś stanowisku stosownie do warunków, w jakich żyje jeden i drugi, podług oceny jakiegoś człowieka sprawiedliwego.

2. Ktoś może pozbawić kogoś dobrej sławy w trojaki sposób: po pierwsze, mówiąc sprawiedliwie prawdę, np. przez wyjawienie czyjejś zbrodni, zachowując należny w takich sprawach porządek. Wówczas nie zachodzi obowiązek oddania. Po drugie gdy ktoś mówi o kimś fałszywie i niesprawiedliwie, Wówczas należy przywrócić dobrą sławę owemu człowiekowi wyznając, że się powiedziało fałsz. Po trzecie, gdy ktoś mówi o kimś prawdę niesprawiedliwie, np. gdy ktoś wyjawia przestępstwo drugiego w sposób niezgodny z należnym porządkiem. Wówczas zachodzi obowiązek przywrócenia dobrej sławy w miarę możliwości, ale bez kłamstwa. Np. wystarczy wyznać, że się źle powiedziało lub że się niesprawiedliwie go zniesławiło. Jeśli zaś nie da się przywrócić mu dobrej sławy, należy go wynagrodzić w inny sposób.

3. Nie można sprawić, by wyrządzona już komuś zniewaga była nie wyrządzona. Można jednak sprawić, by skutek tej zniewagi, a mianowicie zmniejszenie czci w opinii ludzkiej, został naprawiony przez okazanie mu szacunku.

4. W rozmaity sposób można przeszkodzić komuś w uzyskaniu stanowiska np. prebendy: po pierwsze - sprawiedliwie, np. gdy ktoś stara się, by ze względu na cześć Bożą lub pożytek Kościoła stanowisko to zostało powierzone komuś godniejszemu. Wówczas nie ma żadnego obowiązku zwrotu czy wynagrodzenia; po drugie - niesprawiedliwie, gdy przeszkadza w uzyskaniu jakiegoś stanowiska osobie, której chce zaszkodzić przez nienawiść, zemstę itp., wówczas, jeśli to czyni, zanim temu człowiekowi powierzono owe stanowisko, doradzając, by mu go nie dawano, jest zobowiązany do pewnego wynagrodzenia mu za to, stosownie do okoliczności i warunków danej osoby, oraz owego stanowiska, zgodnie z sądem człowieka mądrego; nie jest jednak obowiązany dać mu równo tyle, ile to stanowisko warte, gdyż ów człowiek jeszcze go nie zdobył i mógł z wielu powodów nie zdobyć go. Jeśli natomiast już powierzono komuś to stanowisko, a ktoś inny bez należnej przyczyny postarałby się, żeby to powierzenie odwołano, wówczas takie postępowanie utożsamia się z odebraniem stanowiska, już posiadanego, i dlatego pociąga za sobą obowiązek zwrócenia całkowitego, w miarę jednak możliwości.

Artykuł 3

CZY WYSTARCZY ODDAĆ RÓWNO TYLE, ILE BYŁO NIESPRAWIEDLIWIE ZABRANE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wystarczy oddać tyle, ile się komuś zabrało, gdyż

1. Czytamy w Piśmie św. (Wyjś 22, 1); „Jeśliby kto ukradł wołu albo owcę i zabił albo sprzedał, pięć wołów odda za jednego wołu, a cztery owce za. jedną owcę”. Otóż każdy powinien spełniać przykazania Boże. A więc ktokolwiek coś ukradł, winien zwrócić w czwórnasób lub pięciokrotnie więcej.

2. Powiada św. Paweł (Rzym 15, 4): „Cokolwiek jest napisane, dla naszej nauki jest napisane”. Ewangelia zaś mówi o Zacheuszu (Łk 19, 8), że powiedział do Pana

Jezusa: „Jeśli kogo w czym oszukałem, nagradzam mu w czwórnasób”. A więc człowiek powinien zwrócić wielokrotnie więcej niż zabrał niesprawiedliwie.

3. Nikt nie może sprawiedliwie zabrać komu tego, co się nie należy. Lecz sędzia sprawiedliwie może skazać złodzieja za karę, by oddał więcej niż ukradł; złodziej zaś jest obowiązany zapłacić tę karę. A więc nie wystarczy oddać tyle, ile było wzięte. Ale z drugiej strony oddanie ma przywrócić równość naruszoną przez zabranie cudzej rzeczy, a to następuje jeśli zwróci się tyle, ile było wzięte. A więc wystarczy oddać tylko tyle.

Odpowiedź. W zabraniu cudzej rzeczy trzeba uwzględnić dwie sprawy: nierówność ze strony rzeczy, która niekiedy zachodzi bez naruszenia sprawiedliwości, np. w pożyczkach, oraz samo przestępstwo niesprawiedliwości, które niekiedy zachodzi bez naruszenia równości w rzeczach, np. gdy ktoś usiłuje komuś zadać gwałt, ale nie powiedzie mu się. Otóż nierówność w pierwszym wypadku naprawia zwrot rzeczy, przy czym wystarczy zwrócić tyle, ile się posiada cudzego dobra. Natomiast przestępstwo niesprawiedliwości trzeba wyrównać przez karę nałożoną przez sędziego. Dlatego przed wyrokiem sędziego wystarczy oddać tyle, ile się wzięło, po wyroku natomiast trzeba ponieść karę.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawo to odnosi się do kary, jaką sędzia ma wymierzyć. Chociaż więc po przyjściu Chrystusa nie ma obowiązku zachowania sądowniczych przepisów Starego Zakonu, niemniej prawo ludzkie może postanowić taką samą lub inną karę, która również będzie obowiązywać.

2. Zacheusz chciał dać więcej, niż był obowiązany, dlatego też przed tym powiedział: „Oto połowę dóbr moich daję ubogim” (Łk 19, 8).

3. Sędzia może sprawiedliwie skazać kogoś na karę zapłacenia więcej niż wziął. Przed wyrokiem sędziego nie było jednak obowiązku zapłacenia więcej.

Artykuł 4

CZY KTOŚ MOŻE BYĆ OBOWIĄZANY ODDAĆ TO, CZEGO NIE WZIĄŁ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ktoś powinien oddać to, czego nie zabrał, gdyż

1. Kto wyrządził komuś szkodę powinien ją usunąć. Otóż zdarza się, że ktoś wyrządził komuś szkodę większą niż to co wziął, np. wykopując posadzone nasiona wyrządza się szkodę siewcy niszcząc mu cały przyszły plon, i dlatego sprawca tej szkody powinien zwrócić także ten plon. A więc nieraz zachodzi obowiązek zwrócenia tego, co nie było zabrane.

2. Kto zatrzymuje pożyczone pieniądze dłużej niż się zobowiązał je oddać, wyrządza wierzycielowi szkodę pozbawiając go zysku z tych pieniędzy, chociaż mu tego zysku nie zabrał. A więc powinien oddać także to, czego nie wziął.

3. Sprawiedliwość ludzka pochodzi od sprawiedliwości Bożej. Lecz Bogu trzeba oddać więcej niż się od Niego wzięło, zgodnie z słowami Ewangelii (Mt 25, 26): „Wiedziałeś, iż żnę gdziem nie siał, i zgromadzam com nie rozproszył". A więc jest sprawiedliwą rzeczą oddawać człowiekowi więcej niż się wzięło.

Ale z drugiej stroni sprawiedliwość wymaga oddania jako pewnego wyrównania. Otóż nie byłoby takiego wyrównania, gdyby ktoś zwracał to, czego nie wziął. A więc tego rodzaju zwrot nie byłby sprawiedliwy.

Odpowiedź. Ktokolwiek wyrządza komuś szkodę, wydaje się zabierać mu to, czym mu szkodzi, gdyż szkoda pochodzi stąd, że ktoś ma mniej niż powinien mieć, jak to zaznacza Filozof 121). Dlatego człowiek jest obowiązany do oddania tego, w czym komuś zaszkodził. To stać się może w dwojaki sposób: przez zabranie tego, co ktoś już w rzeczywistości posiadał, i taką szkodę trzeba zawsze naprawić przez pewne wyrównanie, np. gdy ktoś zburzył komuś dom, powinien mu zwrócić tyle, ile ów dom jest wart; po drugie, przeszkadzając komuś w osiągnięciu tego, ku czemu już był w drodze. Tego rodzaju szkody nie musi się naprawiać przez oddanie równej wartości, możliwość posiadania ma wartość mniejszą niż posiadanie rzeczywiste. Otóż kto jest tylko na drodze do zdobycia czegoś, ma to jedynie w możności. Jeśliby więc oddano mu tyle, ile by posiadał, gdyby to rzeczywiście osiągnął, zwrócono mu by nie tyle, ile mu zabrano, ale więcej, a to nie jest konieczne. Niemniej jest zobowiązany do pewnej odpłaty, zależnie od warunków jednej i drugiej osoby i samej sprawy.

Rozwiązanie trudności. Na dwie pierwsze trudności odpowiedź zawiera się w osnowie artykułu, gdyż kto sieje ziarno posiada plon nie w rzeczywistości, ale tylko w możności. Podobnie, kto posiada pieniądze nie ma jeszcze zysku w rzeczywistości a tylko w możności. Otóż w jednym i drugim wypadku wiele rzeczy może przeszkodzić w osiągnięciu plonu czy zysku.

3. Bóg wymaga od nas jedynie tego dobra, które sam w nas zasiał. Dlatego powyższe słowa pana do sługi należy rozumieć albo jako przeświadczenie leniwego sługi, że niczego od nikogo nie dostał, albo także w tym znaczeniu, że Bóg od nas żąda owoców swych darów pochodzących od niego i od nas, chociaż same dary pochodzą tylko od niego bez nas.

Artykuł 5

CZY NALEŻY ZAWSZE ODDAĆ TEMU KOMU ZABRANO ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie gdyż:

1. Nie wolno nikomu szkodzić. Otóż niekiedy zaszkodzilibyśmy człowiekowi oddając mu to cośmy wzięli od niego, albo wyrządzilibyśmy szkodę drugim, nP. oddając miecz szaleńcowi. A więc nie zawsze należy oddać temu komu coś się wzięło.

2. Kto komu dał coś w sposób niedozwolony, nie zasługuje, by to odzyskał. Otóż nieraz zdarza się, że ktoś w sposób niedozwolony coś daje a drugi przyjmuje np. przy świętokupstwie. A więc nie zawsze należy oddać temu, komu coś się wzięło.

3. Nikt nie jest obowiązany do tego, co niemożliwe. Otóż niekiedy jest rzeczą niemożliwą oddać komuś to, co się mu wzięło, np. gdy on umrze, albo daleko odjedzie, albo gdy jest nieznany. A więc nie zawsze należy oddać temu, komu coś się wzięło.

4. Człowiek powinien więcej wynagrodzić temu, od kogo otrzymał większe dobrodziejstwo. Lecz od niektórych osób otrzymujemy więcej dobrodziejstw, np. od rodziców, aniżeli od wierzycieli, czy od tego, kto nam dał coś na przechowanie. A więc niekiedy więcej trzeba oddać innym osobom niż temu, od którego coś się wzięło.

5. Daremny byłby zwrot rzeczy, która na skutek tego zwrotu powróciłaby do rąk zwracającego, jak to ma miejsce, gdy jakiś prałat zabierze coś niesprawiedliwie kościołowi, a potem zwróci, otrzymując to z powrotem jako zarządca tegoż kościoła. A więc nie ma obowiązku zwracać temu, od kogo coś się wzięło.

Ale z drugiej strony św. Paweł pisze (Rzym 13, 7) „Oddajcie każdemu to co się mu należy: komu podatek - podatek, komu cło - cło, komu uległość - uległość, komu cześć – cześć".

Odpowiedź. Oddanie cudzej rzeczy dokonuje pewnego wyrównania, właściwego sprawiedliwości wymiennej, gdyż ta polega na pewnej równości, jak to już widzieliśmy. Otóż takie wyrównanie byłoby niemożliwe, jeśli osoba, która ma mniej niż się należy, nie odzyskała tego co jej zabrano. A to wymaga oddania rzeczy zabranych

Rozwiązanie trudności. 1. Nie należy zwracać właścicielowi rzeczy, która by jemu lub innym wyrządziła poważną szkodę po jej oddaniu, bo zwrot powinien wyjść na korzyść i pożytek właściciela, gdyż wszelkie posiadanie ma na celu jakiś pożytek. Kto więc ma u siebie rzecz cudzą, nie powinien jej sobie przywłaszczyć, lecz jest obowiązany albo przechować ją do czasu, w którym będzie mógł ją zwrócić, albo przenieść ją tam, gdzie bezpieczniej można ją przechować.

2. Danie komuś jakiejś rzeczy w sposób niedozwolony może zajść dwojako: 1. Gdy sama czynność dawania jest niedozwolona i przeciwna prawu, np. świętokupstwo. Taki dawca zasługuje, by stracił to co w ten sposób dał i dlatego nie należy mu zwróci tej rzeczy. Tak samo kto zabrał coś wbrew prawu, nie może tego zatrzymać dla siebie, lecz ma obrócić to na zbożne cele. 2. Gdy ktoś daje coś w sposób niedozwolony za rzecz niedozwoloną, choćby sama czynność dawania nie była wzbroniona, np. gdy ktoś płaci nierządnicy za grzech z nią, wówczas wolno jej zatrzymać zapłatę, ale gdyby wyciągnęła coś ponadto oszustwem lub podstępem, byłaby zobowiązana do zwrotu.

3. Jeśli człowiek, któremu należy coś oddać, jest całkowicie nieznany, wówczas należy dokonać zwrotu w taki sposób, jaki jest możliwy, np. dając jałmużnę w jego intencji, bez względu na to czy umarł, czy żyje; ale przedtem trzeba przedsięwziąć staranne poszukiwanie osoby, której powinno się oddać. Jeśli zaś ta osoba zmarła, należy oddać jej spadkobiercy, którego prawo poczytuje za jedno z tą osobą. Jeśli właściciel znajduje się bardzo daleko, trzeba mu odesłać to, co do niego należy, zwłaszcza gdy chodzi o rzecz bardzo cenną i nadającą się do przesłania. W przeciwnym razie należy ją przechować w bezpiecznym miejscu, zawiadamiając właściciela.

4. Rodzicom oraz wszystkim, od których otrzymaliśmy większe dobrodziejstwa, należy jak najbardziej wynagrodzić, ale ze swoich rzeczy a nie z cudzych, chyba w wypadku ostatecznej konieczności, w którym wolno byłoby, a nawet należałoby, zabrać cudzą rzecz celem przyjścia z pomocą rodzicom.

5. Prałat może zabrać kościołowi jakąś rzecz w trojaki sposób: 1. Przywłaszczając sobie rzecz kościelną, która się należy komuś innemu, np. gdyby biskup przywłaszczył sobie dobra kapituły. Wówczas oczywiście byłby obowiązany do zwrotu osobom, do których te dobra prawnie należą. 2. Gdyby dobra kościelne, nad którymi sprawuje opiekę, oddał na własność innym osobom, np. krewnym lub przyjaciołom. Wówczas dobra te powinien zwrócić kościołowi i opiekować się nimi tak, by przeszły w ręce jego następcy. 3. Wreszcie ów prałat może tylko chcieć zabrać sobie rzeczy kościelne przez samą chęć ich posiadania nie w imieniu kościoła, ale dla siebie samego. Wówczas zwrot będzie polegał na zaniechaniu takiego zamiaru.

Artykuł 6

CZY DO ZWROTU ZAWSZE JEST OBOWIĄZANY TEN KTOŚ, KOMUŚ COŚ ZABRAŁ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Oddanie ma przywrócić wyrównanie sprawiedliwości przez zabranie temu, kto ma więcej i danie temu, kto ma mniej. Otóż zdarza się, że ten, kto komuś coś zabrał nie ma rzeczy zabranej, gdyż ta przeszła już do innych rąk. A więc nie ten, kto zabrał cudzą rzecz jest obowiązany do oddania, ale ten kto ową rzecz ma w swych rękach.

2. Nikt nie ma obowiązku ujawniania swego występku. Otóż w pewnych wypadkach oddanie cudzej rzeczy łączy się z ujawnieniem przestępcy, np. gdy chodzi o kradzież. A więc nie zawsze ten człowiek ma dokonać zwrotu cudzej rzeczy, który ją zabrał.

3. Nie ma obowiązku oddawania wielokrotnie tej samej rzeczy. Otóż zdarza się, że wielu ludzi razem zabiera cudzą rzecz, a jeden z nich zwróci ją w całości. A więc nie zawsze ten kto zabrał cudzą rzecz ma, ją oddać.

Ale z drugie j strony kto zgrzeszył, winien zadośćuczynić. Oddanie zaś to pewne zadośćuczynienie. A więc kto zabrał cudzą rzecz winien ją zwrócić.

Odpowiedź. Gdy chodzi o zabranie cudzej rzeczy należy odróżnić rzecz zabraną oraz samo zabranie. Ze względu na rzecz zabraną zachodzi obowiązek oddania jej tak długo, dopóki ktoś ją ma. Temu bowiem kto ma coś więcej niż do niego należy, powinno się to odebrać i dać temu, komu się to należy zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości wymiennej.

Natomiast zabranie cudzej rzeczy może być trojakie : po pierwsze, krzywdzące, a więc wbrew woli właściciela, np. w kradzieży lub w rabunku. Wówczas zachodzi powinność zwrotu nie tylko ze względu na rzecz zabraną, ale także ze względu na czynność krzywdzącą, nawet wtedy, gdy się tej rzeczy nie posiada. Podobnie bowiem, gdy ktoś kogoś pobił, winien wynagrodzić mu doznaną krzywdę, chociaż by nawet

nic z tego pobicia nie uzyskał, - tak samo gdy ktoś komuś coś ukradł lub zrabował, jest obowiązany do wyrównania wyrządzonej szkody, choćby nie odniósł żadnej korzyści z tej kradzieży czy rabunku. Nadto winien ponieść karę za wyrządzenie szkody.
Po drugie, ktoś może wziąć cudzą rzecz na swój użytek bez czyjejkolwiek krzywdy, a mianowicie za zgodą właściciela, np. w pożyczce. Wówczas ten, kto zabrał cudzą rzecz, jest obowiązany do oddania jej nie tylko ze względu na zabraną rzecz, ale także ze względu na samo przyjęcie, choćby tę rzecz utracił. Powinien bowiem wynagrodzić wyświadczone sobie dobrodziejstwo, a tego obowiązku nie spełniłby, gdyby wierzyciel w wyniku pożyczki poniósł szkodę.

Po trzecie, gdy ktoś bierze cudzą rzecz bez niczyjej krzywdy i nie dla swej korzyści, np. biorąc ją na przechowanie. Wówczas nie jest zobowiązany ze względu na przyjęcie owej rzeczy, gdyż biorąc ją czyni raczej właścicielowi usługę, niemniej jest obowiązany do jej oddania ze względu na samą rzecz. Jeśliby więc utracił tę rzecz bez własnej winy, nie jest obowiązany do jej zwrotu; byłby jednak do tego obowiązany, gdyby utrata wynikła z jego winy.

Rozwiązanie trudności. Oddanie cudzej rzeczy ma głównie na celu nie to, by kto ma więcej niż powinien mieć, przestał mieć, lecz to, by kto ma mniej, otrzymał to co mu się należy. Dlatego nie ma obowiązku oddania rzeczy przyjętej od kogoś innego bez czyjejkolwiek krzywdy, np. zapalając lampę od cudzej świecy. Chociaż więc ów człowiek, który daną rzecz zabrał, już jej nie ma, gdyż rzecz ta, przeszła w trzecie ręce, to jednak powinien ją zwrócić ten kto ją zabrał, gdyż dokonał czynności krzywdzące j, oraz ten, kto ma ją w danej chwili; dlatego właśnie że przetrzymuje tę cudzą rzecz z krzywdą dla właściciela, który został pozbawiony tego, co mu się należy.

2. Chociaż nie ma obowiązku ujawniania ludziom swego występku, niemniej jest obowiązek ujawnienia go Bogu w spowiedzi, która daje sposobność dokonania zwrotu cudzej rzeczy za pośrednictwem spowiednika, jakiemu grzesznik wyznał swój występek.

3. Ponieważ głównym celem oddania jest usunięcie szkody wyrządzonej komuś przez niesłuszne pozbawienie własności, dlatego gdy jeden człowiek do kona tego zwrotu w sposób wystarczający, inni nie są obowiązani do zwrotu właścicielowi, ale najwyżej temu, kto dokonał już tego zwrotu. Ten jednak może innych zwolnić z tego obowiązku.

Artykuł 7

CZY CI, KTÓRZY NIE ZABRALI CUDZEJ RZECZY, SĄ ZOBOWIĄZANI DO JEJ ODDANIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma takiego obowiązku, gdyż:

1. Oddanie jest pewnego rodzaju kara dla tego kto zabrał cudzą rzecz. Otóż karać należy tylko tych, którzy zgrzeszyli. A więc tylko ten kto zabrał cudzą rzecz, powinien ją oddać.

2. Sprawiedliwość nie obowiązuje nikogo do powiększenia cudzej własności. Otóż jeśliby do oddania byli obowiązani nie tylko ci, którzy daną rzecz zabrali, ale także ci wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób z nimi współdziałali, powiększyliby cudzą własność, gdyż wówczas zwrot byłby dokonany wielokrotnie; a zresztą niekiedy pewni ludzie współdziałają w zabraniu cudzej rzeczy, a jednak jej nie zabierają. Nie są więc obowiązani do oddania.

3. Nikt nie jest obowiązany narażać się na niebezpieczeństwo, by ocalić cudzą rzecz. Niekiedy zaś przez ujawnienie złodzieja lub przez stawianie mu oporu można narazić się na niebezpieczeństwo śmierci. A więc nie ma obowiązku zwracania cudzej rzeczy utraconej przez kogoś na skutek nie ujawnienia złodzieja lub nie stawienia mu oporu.

Ale z drugiej strony. Paweł Apostoł mówi (Rzym 1,32): „Ci, którzy się dopuszczają takich rzeczy, godni są śmierci, nie tylko że sami je czynią, ale pochwalają jeszcze tak czyniących". A więc z tego samego powodu także ci, którzy przyzwalają na zabieranie cudzej rzeczy są zobowiązani do jej oddania.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, obowiązek oddania cudzej rzeczy zachodzi nie tylko ze względu na nią samą, ale także ze względu na jej krzywdzące kogoś zabranie. Dlatego do zwrotu jest obowiązany każdy, kto się przyczynił do niesprawiedliwego zabrania cudzej rzeczy. A to stać się może w dwojaki sposób: wprost i nie wprost. Wprost, gdy ktoś skłania kogoś do zabrania cudzej rzeczy, co znowu może się stać w trojaki sposób: 1. Przez pobudzanie kogoś do zabrania rozkazem, radą, wyraźnym przyzwoleniem, oraz pochwałą za sprytne dokonanie tego czynu. 2. Przyjmując złoczyńcę lub pomagając mu w jakikolwiek sposób. 3. Biorąc udział w kradzieży lub w rabunku, czyli przez uczestnictwo w występku. Natomiast nie wprost ktoś może być przyczyną niesprawiedliwego zabrania cudzej rzeczy gdy mu nie przeszkodzi, chociaż może i powinien to uczynić, np. gdy zaniecha zakazu lub rady, która mogła by przeszkodzić w dokonaniu kradzieży czy rabunku, gdy nie cofnie swej pomocy, mogąc przez to uniemożliwić krzywdę trzeciej osoby, albo gdy ktoś ukrywa tego rodzaju występek po jego dokonaniu. Te różne sposoby współdziałania w zabieraniu cudzych rzeczy można ująć w następujących słowach
Nakaz, rada, przyzwolenie, pochwalanie, przechowanie,
Współudział, niewyjawienie, nieprzeszkodzenie, milczenie.
Należy jednak wiedzieć, że pięć z powyższych sposobów zawsze obowiązują do zwrotu cudzej rzeczy, a mianowicie: nakaz, gdyż ten kto nakazuje jest główną przyczyną pobudzającą do wyrządzenia szkody i dlatego on właśnie jest w pierwszym rzędzie obowiązany do zwrotu; po drugie, przyzwolenie bez którego rabunek byłby niemożliwy; po trzecie, przechowanie złoczyńcy i użyczenie mu opieki; po czwarte, uczestnictwo w łotrowskim występku lub w łupach; po piąte, nieprzeciwdziałanie gdy ktoś powinien był nie dopuścić do cudzej szkody, np. przedstawiciel władzy państwowej, którego powinnością jest przestrzeganie sprawiedliwości w swoim kraju, ma obowiązek oddania rzeczy zabranej właścicielowi, jeśli przez jego niedbalstwo złodziejstwo się rozpleni, gdyż państwo płaci mu niejako po to, aby strzegł sprawiedliwości. W pozostałych wyżej wymienionych wypadkach nie zawsze

zachodzi obowiązek zwrotu. Nie zawsze bowiem rada albo pochlebstwo lub tym podobne, stanowią skuteczną przyczynę rabunku czy kradzieży. Doradca więc czy chwalca wtedy tylko jest obowiązany do zwrotu cudzej rzeczy, gdy z prawdopodobieństwem można sądzić, że był przyczyną niesprawiedliwego dokonanego zabrania, cudzej własności.

Rozwiązanie trudności. 1. Grzeszy nie tylko ten, kto wykonuje grzech, ale każdy kto w jakikolwiek sposób jest przyczyną grzechu, np. przez radę lub rozkaz, czy tym podobne czynności.

2. Sprawca zabrania cudzej rzeczy jest obowiązany w pierwszym rzędzie do jej oddania, a więc naprzód rozkazodawca, następnie wykonawca, a później inni.

Jeśli jednak jeden odda poszkodowanemu, inni nie mają obowiązku zwracania; niemniej główni sprawcy tej szkody, oraz ci, którzy z niej ciągnęli zyski dla siebie, winni z kolei oddać je temu, kto tę rzecz oddał właścicielowi. Nie ma natomiast obowiązku oddania, gdy ktoś kazał coś komuś zabrać, ale ten nie zabrał, gdyż oddanie ma, głównie na celu przywrócenie rzeczy temu, kto został poszkodowany.

3. Nie zawsze jest obowiązany do oddania cudzej rzeczy ten, kto nie ujawnił złoczyńcy, nie przeszkodził mu, albo go nie zganił, ale tylko wtedy, gdy miał obowiązek to uczynić, np. będąc przedstawicielem władzy, który nie naraża się na wielkie niebezpieczeństwo, gdyż właśnie dlatego wyposażono go w moc publiczną, aby był stróżem sprawiedliwości.

Artykuł 8

CZY NALEŻY ODDAĆ CUDZĄ RZECZ NATYCHMIAST, CZY TEŻ MOŻNA TEN ZWROT ODWLEC ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż

1. Przykazania nakazujące nie obowiązują, by zawsze w każdej chwili je spełniać. Otóż potrzeba oddania rzeczy cudzej pochodzi z przykazania nakazującego. A więc nie obowiązuje do natychmiastowego oddania.

2. Nikt nie jest obowiązany do rzeczy niemożliwych. Lecz niekiedy nie można oddać natychmiast. A więc nikt nie ma obowiązku zwracania cudzych rzeczy natychmiast.

3. Oddanie jest aktem cnoty, a mianowicie sprawiedliwości. Czas zaś jest jedną z okoliczności wymaganych do aktu cnotliwego. Skoro więc inne okoliczności nie są wyznaczone w czynnościach cnotliwych, lecz należy je określić zgodnie z roztropnością, wydaje się, że także nie należy wyznaczać czasu do oddania cudzej rzeczy przez określenie, że należy ją zwrócić natychmiast.

Ale z drugiej strony wszystkie zagadnienia, dotyczące oddania cudzych rzeczy należy rozwiązywać w ten sam sposób. Otóż, kto zatrudnia najemnika nie może odwlekać należnej mu zapłaty w myśl Pisma św. (Kapł 19,13): „Nie pozostanie zapłata

najemnika twego aż do zarania". A więc także w innych sprawach, dotyczących oddania cudzej rzeczy nie należy zwlekać, ale trzeba ją oddać natychmiast.

Odpowiedź. Zarówno zabranie, jak i przetrzymywanie cudzej rzeczy jest grzechem przeciw sprawiedliwości, ponieważ zatrzymanie rzeczy cudzej uniemożliwia właścicielowi posługiwanie się nią i dlatego stanowi jego szkodę. Wiadomo zaś, że nie wolno nawet przez krótki czas pozostawać w grzechu, lecz należy go porzucić zgodnie z słowami Pisma św. (Ekli 21,2): „Uciekaj przed grzechem jako przed wężem". Dlatego cudzą rzecz należy zwrócić natychmiast lub prosić o zwłokę tę osobę, która ma prawo pozwolić na użytkowanie tej rzeczy.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż przykazanie zwracania cudzej rzeczy jest nakazujące w swym sformułowaniu, niemniej zawiera w sobie zakaz jej przetrzymywania.

2. Gdy ktoś nie może oddać natychmiast, niemożność ta zwalnia go od natychmiastowego zwrotu lub nawet zwalnia go całkowicie, jeśli w ogóle nie może. Niemniej jednak jest obowiązany prosić o darowanie lub o zwłokę kogo należy, zwracając się do niego osobiście albo przez kogoś innego.

3. Pominięcie jakiejkolwiek okoliczności sprzeciwia się cnocie. Trzeba więc każdą okoliczność uwzględnić i zachować. Ponieważ zaś zwłoka w oddaniu cudzej rzeczy stanowi grzech niesprawiedliwego jej zatrzymania, trzeba oddać natychmiast.

ZAGADNIENIE 63
O WZGLĘDZIE NA OSOBĘ

Z kolei należy omówić grzechy przeciwne różnym częściom sprawiedliwości. Otóż sprawiedliwości rozdzielczej sprzeciwia się wzgląd na osobę, dlatego omówimy go najpierw, a następnie zajmiemy się grzechami sprzeciwiającymi się sprawiedliwości wymiennej. Zagadnienie względu na osobę obejmuje cztery pytania:

1. Czy wzgląd na osobę jest grzechem? 2. Czy wzgląd na osobę może zachodzić przy rozdziale dóbr duchowych? 3. Czy zachodzi przy rozdzielaniu zaszczytów? 4. Czy zachodzi w sądzie?

Artykuł 1

CZY WZGLĄD NA OSOBĘ JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wzgląd na osobę nie jest grzechem, gdyż:

1. Wyraz „osoba" oznacza godność osobistą. Wzgląd zaś na godność osób jest wymaganiem sprawiedliwości rozdzielczej. A więc nie jest grzechem.

2. W sprawach ludzkich osoby są ważniejsze niż rzeczy, gdyż rzeczy są dla osób, a nie odwrotnie. Lecz wzgląd na rzeczy nie jest grzechem. A więc tym mniej wzgląd na osoby.

3. W Bogu nie ma żadnej niegodziwości lub grzechu. A przecież zdaje się, że Bóg ma wzgląd na osoby, gdyż niekiedy jednemu z dwóch ludzi, mających te same warunki, udziela swej łaski, a drugiego pozostawia w grzechu, zgodnie z słowami Ewangelii (Mt 24,40): „Wtedy będą dwaj na roli; jeden będzie wzięty, a drugi zostawiony". A więc wzgląd na osoby nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Prawo Boże wzbrania tylko grzechu, a przecież zakazuje względu na osobę, zgodnie z słowami Pisma św. (Powt 1, 17): „Żadnej różnicy osób nie będzie".

Odpowiedź. Wzgląd na osoby sprzeciwia się sprawiedliwości rozdzielczej, której wyrównanie polega na tym, że różnym osobom przydziela się różne rzeczy podług pewnej współmierności w stosunku do godności tychże osób. Jeśli więc uwzględnia się taką cechę tej osoby, z powodu której należy się jej to, co się jej powierza, wówczas nie będzie względu na osobę, lecz będzie tylko wzgląd na przyczynę. Dlatego też Glossa122) do słów św. Pawła (Ef 6,9) powiada, że u Boga nie ma względu na osobę, gdyż jako sędzia sprawiedliwy bierze pod uwagę przyczynę, a nie osobę. Jeśli więc np. ktoś powierza komuś nauczanie ze względu na jego dostateczną ku temu wiedzę, uwzględnia przyczynę, a nie osobę. Jeśli natomiast uwzględnia się w danej osobie, której się coś powierza, nie to że powierzone jej stanowisko należy się jej lub jest z nią współmierne, ale jedynie to, że ta, osoba to ten a ten człowiek, np. Piotr czy Marcin, wówczas zachodzi wzgląd na osobę, !gdyż powierza się mu coś nie ze względu na przyczynę, która czyniła by go godnym tego stanowiska, lecz jedynie ze względu na niego osobiście.
Do osoby sprowadza się to wszystko, co nie ma przyczynowego wpływu na to, aby ktoś był godny tego stanowiska, np. gdy ktoś powierza komuś przełożeństwo lub katedrę naukową, dlatego że ów ktoś jest bogaty albo krewny, wówczas zachodzi wzgląd na osobę. Zdarza się jednak, że pewne przymioty jakiejś osoby sprawiają, że jest ona godną jednej rzeczy, ale nie drugiej; np. to, że ktoś jest czyimś krewnym, stanowi o tym, że ów ktoś jest godny być spadkobiercą jakiegoś majątku, ale nie o tym, aby uzyskać jakieś stanowisko kościelne. Tak więc brać pod uwagę tę samą właściwość osoby w jednej sprawie będzie względem na osobę, w drugiej zaś nie. Dlatego wzgląd na osobę sprzeciwia się sprawiedliwości rozdzielczej, gdyż nie bierze pod uwagę właściwej współmierności. Ponieważ zaś cnocie sprzeciwia się tylko grzech, jasne że wzgląd na osobę jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Sprawiedliwość rozdzielcza, uwzględnia te właściwości osoby, które mają wpływ przyczynowy na to, że ktoś jest czegoś godny lub że cos się komuś należy. Natomiast wzgląd na osobę polega na kierowaniu się tymi właściwościami danej osoby, które nie mają wpływu na to, by osoba ta była godna tego, co się jej daje.

2. Współmierność i godność osób do przydzielanych im rzeczy zależy od pewnych właściwości tych osób. Trzeba je uwzględnić, gdyż stanowią właściwą przyczynę tej współmierności czy godności. Natomiast, gdy bierze się pod uwagę sarną tylko osobę, nie uwzględnia się przyczyny jako przyczyny. Chociaż więc dane

osoby są zasadniczo godniejsze, nie zawsze są godniejsze, by im przydzielono właśnie to stanowisko względnie to dobro.

3. Coś można dać w dwojaki sposób. Po pierwsze, dając to co się komuś należy - i w stosunku do takiego dawania nie zachodzi wzgląd na osobę; po drugie, dając coś z własnej hojności, a więc dając komuś darmo to, co się mu nie należy. Otóż do tego drugiego sposobu należą dary Łaski, przez którą Bóg pociąga ku sobie grzeszników. Nie zachodzi tu również wzgląd na osobę, gdyż każdy ze swoich rzeczy może bez niesprawiedliwości dać tyle, ile chce i temu, komu chce, zgodnie z słowami Ewangelii (Mt 20, 15): „Weź co twoje jest i idź ... Czyż mi się nie godzi czynić co chcę?"

Artykuł 2

CZY WZGLĄD NA OSOBĘ ZACHODZI PRZY ROZDZIALE DÓBR DUCHOWYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1.Nadanie godności lub dóbr kościelnych komuś dlatego, że jest krewnym, stanowi wzgląd na osobę, gdyż pokrewieństwo nie stanowi przyczyny czyniącej kogoś godnym piastowania jakiegoś stanowiska kościelnego. To zaś nie wydaje się być grzechem, skoro jest w powszechnym zwyczaju pośród prałatów. A więc wzgląd na osobę nie zachodzi przy rozdziale dóbr duchowych.
2. Jak świadczy Apostoł Jakub (2,1,10), wzgląd na osobę zachodzi, gdy ktoś woli bogacza niż biedaka. Otóż łatwiej udziela się bogatym i potężnym dyspensy od przeszkody pokrewieństwa lub powinowactwa, by mogli zawrzeć małżeństwo. A więc przy rozdziale dóbr duchowych nie zachodzi wzgląd na osobę.

3. Podług przepisów prawnych przy wyborach wystarczy wybrać dobrego, nie ma zaś obowiązku wybierać na jakieś stanowisko kandydata lepszego. Wybór zaś mniej dobrego stanowi wzgląd na osobę. A zatem wzgląd ten nie zachodzi przy rozdziale dóbr duchowych.

4. Podług Prawa Kościelnego123) wybierać na stanowiska kościelne należy tych, którzy należą do Kościoła, a to stanowi wzgląd na osobę, gdyż niekiedy pośród innych ludzi można by znaleźć odpowiednich kandydatów. A więc wzgląd na osobę nie zachodzi przy rozdziale dóbr duchowych.

Ale z drugiej strony Jakub Apostoł powiada (2,1) „Bez względu na osobę miejcie wiarę w chwałę Pana naszego Jezusa Chrystusa". Tłumacząc te słowa Glossa124) zapytuje: „Któż mógłby ścierpieć, jeśli na stanowisko kościelne wybiera się bogatszego pomijając ubogiego, mimo że ten jest bardziej uczony i świętszy?

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim art., wzgląd na osobę jest grzechem dlatego, że sprzeciwia się sprawiedliwości. Tym ciężej zaś ktoś grzeszy, im w większych sprawach narusza sprawiedliwość. Skoro więc rzeczy duchowe są ważniejsze od doczesnych, cięższym grzechem jest wzgląd na osoby przy rozdziale dóbr duchowych aniżeli doczesnych.
Ponieważ jednak wzgląd na osobę polega na daniu komuś dobra, które jest niewspółmierne do jego godności, należy wziąć pod uwagę, że godność osoby można

dwojako ujmować. Po pierwsze zasadniczo i bezwzględnie - otóż w ten sposób bardziej ,godny jest ten, kto bardziej obfituje w duchowe dary łaski. Po drugie, ze względu na dobro wspólne. Otóż zdarza się nieraz, że człowiek mniej święty i mniej uczony może bardziej przyczynić się do dobra ogólnego, dzięki swej potędze czy sprytowi lub innym uzdolnieniom. Ponieważ zaś rozdział dóbr duchowych ma głównie na celu dobro ogółu, zgodnie z słowem św. Pawła (I Kor 12,7): „A każdemu dostaje się objaw ducha dla wspólnego pożytku" - dlatego niekiedy przy rozdziale dóbr duchowych powierza się je bez względu na osobę tym, którzy zasadniczo mniej są dobrzy, podobnie jak to czyni Pan Bóg przy rozdawaniu łask darmo danych.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy chodzi o krewnych jakiegoś prałata należy odróżnić: niekiedy bowiem są mniej godni tak zasadniczo, jak i w stosunku do dobra ogółu - i wtedy, jeśli im powierza się jakieś stanowisko, pomijając ludzi godniejszych, zachodzi grzech względu na osobę, gdyż prałat nie jest panem tych stanowisk, tak by mógł je rozdzielać według własnej woli, ale szafarzem, zgodnie z słowami św. Pawła Apostoła (1 Kor 4,1): „Niech każdy człowiek tak o nas rozumie jako o sługach Chrystusowych i szafarzach tajemnic Bożych". Niekiedy zaś krewniacy prałata kościelnego są równie godni jak inni, wówczas może bez względu na osobę wybrać krewnych, którzy przynajmniej w tym przewyższają innych, że może im bardziej ,zaufać, iż będą załatwiać sprawy kościelne jednomyślnie z nim. Należy jednak powstrzymać się od takiego postępowania, jeśliby ono wywołało zgorszenie drugich, którzy biorąc z niego przykład rozdawaliby dobra kościelne krewnym, także niegodnym piastowania tych dóbr.

2. Zwykło się udzielać dyspens z przeszkód małżeńskich, zawarcia związku małżeńskiego, celem wzmocnienia więzi pokoju, do którego ludzie wybitni ze względu na dobro wspólne są bardziej niezbędni. Dlatego łatwiej udziela się im dyspens bez względu na osobę.

3. By wybór był ważny wobec sądu nie jest konieczne, aby wybrano lepszego, lecz wystarczy że się wybierze dobrego, gdyż w przeciwnym razie wszelki wybór można by postawić pod znak zapytania. Kiedy jednak chodzi o sumienie wybierających, trzeba koniecznie wybrać tego, kto jest lepszy zasadniczo lub ze względu na dobro wspólne. Jeśli bowiem można mieć kogoś bardziej zdolnego do piastowania danego stanowiska, a wybiera się kogoś innego, trzeba mieć ku temu jakiś powód. Jeśli ten powód ma podstawę w stanowisku, wówczas ten kto został wybrany był bardziej godny tego stanowiska; jeśli zaś nie, wówczas zachodzi wzgląd na osobę.

4. Zazwyczaj ci, którzy są powołani na stanowisko kościelne spośród grona ludzi przynależnych do Kościoła, są bardziej użyteczni gdy chodzi o dobro wspólne Kościoła, gdyż bardziej kochają go jako swą matkę. Dlatego czytamy w Starym Zakonie (Powt 17,15): „Nie będziesz mógł człowieka z innego narodu królem uczynić, który by nie był bratem twoim".

Artykuł 3

CZY WZGLĄD NA OSOBĘ ZACHODZI PRZY OKAZYWANIU SZACUNKU I CZCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wzgląd na osobę nie zachodzi przy okazywaniu szacunku i czci, gdyż:

1. Cześć to pewien szacunek, okazany komuś jako świadectwo jego cnoty. Otóż należy szanować prałatów oraz przedstawicieli władzy, podobnie jak i rodziców, chociażby nawet byli źli. Powiada bowiem Pismo św. (Wyje 20,12): „Czcij ojca twego i matkę twoją". A św. Paweł napomina niewolników, by szanowali swych panów, choćby nawet i złych (1 Tym 6,1); „wszyscy ci, którzy są pod jarzmem jako niewolnicy, niech mają panów swoich za, godnych wszelkiej czci." A więc nie ma względu na osoby w okazywaniu ludziom czci.

2. Czytamy w Piśmie św. (Kapł 19, 32): „Przed głową sędziwą powstań i czcij osobę starego". A to przecież jest względem na osobę, gdyż starcy nie zawsze są cnotliwi, jak powiedziano w proroctwie Daniela (13,5): „Wyszła nieprawość z Babilonu od starszych sędziów". A więc wzgląd na osobę w okazaniu czci nie jest grzechem.

3. Tłumacząc słowa Jakuba Apostoła (2,1): „Bez względu na osobę miejcie wiarę" powiada Glossa św. Augustyna125), że jeśli dalsze słowa tegoż Apostoła (2,3): „Gdyby wszedł do waszego zgromadzenia mąż mający złoty pierścień i świetną sza-tę, a wszedłby też ubogi o brudnym odzieniu, a wy patrząc na tego, co ma świetną szatę, powiedzielibyście mu: Ty zasiądź tu z chwałą, a ubogiemu: Ty stań albo usiądź pod podnóżkiem nóg moich - czyż nie robicie różnic między sobą i nie stajecie się sędziami o myślach złośliwych?" - odnieść do naszych codziennych zebrań, któż by nie grzeszył, jeśliby to było materią grzechu? Otóż czcić bogaczy z powodu bogactwa to wzgląd na osobę, jak to zauważył św. Grzegorz126), ucząc, że jest to przewrotnością pychy, gdy czcimy w ludziach nie ich naturę, stworzoną na obraz Boży, ale bogactwo. Skoro więc bogactwo nie stanowi właściwej przyczyny czci, tego rodzaju cześć będzie względem na osobę, ale nie będzie grzechem.

Ale z drugiej strony powiada Glossa127), że gdy ktokolwiek czci kogoś ze względu na bogactwo popełnia grzech. Podobnie, gdy ktoś czci kogoś z innych powodów nie stanowiących przyczyny, by ów był tej czci godnym. A więc wzgląd na osobę przy oddawaniu czci może być grzechem.

Odpowiedź. Cześć jest wyrazem świadectwa, że ten kogo się czci jest cnotliwy. A więc tylko cnota jest właściwą przyczyną czci. Można jednak czcić kogoś nie tylko ze względu na jego własną cnotę, ale także ze względu na cnotę kogoś innego. Np. czcimy zwierzchników państwa oraz prałatów dlatego, że chociażby nawet byli źli, niemniej są przedstawicielami Boga oraz wspólnoty, na czele której stoją, w myśl słów Pisma św. (Przyp 26,8): „Jako kto rzuca kamień na stos Merkuriuszowy, tak kto oddaje cześć głupiemu". Ponieważ poganie uważali Merkuriusza za uosobienie rozumu, stos Merkuriusza oznacza, tu górę rozumowań, na który kupcy rzucali nie-

kiedy kamyki zamiast stu srebrnych pieniążków. Tak też czci się głupców gdy są przedstawicielami Boga i całego społeczeństwa.

Dla tego samego powodu należy czcić rodziców oraz panów, a mianowicie ze względu na ich uczestnictwo w godności Boga, który jest ojcem i panem wszystkich. Starców zaś należy czcić ze względu na to, że starość jest znakiem cnoty, chociaż znak ten niekiedy zawodzi. Dlatego powiada Pismo św. (Mądr 4,8): „Starość szanowna jest nie ta długowieczna ani też liczbą lat porachowana, ale sędziwością jest roztropność człowiecza, :a wiekiem starości żywot niepokalany". Bogatych wreszcie należy szanować ze względu na to, że zajmują wyższe stanowisko w społeczności. Jeśliby jednak ktoś szanował bogaczy tylko ze względu na ich majątek, popełniłby grzech względu na osobę.

Rozwiązanie trudności mieści się w tej odpowiedzi.

Artykuł 4

CZY W SĄDZIE MOŻE ZACHODZIĆ WZGLĄD NA OSOBĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Wzgląd na osobę przeciwstawia się sprawiedliwości rozdzielczej. Sądzenie natomiast, jak się zdaje, jest najbardziej sprawą sprawiedliwości wymiennej. A więc w sądach nie ma względu na osobę.

2. W sądach wymierza się kary, a to czyni się podług względu na osobę, gdyż ciężej karze się za wyrządzenie krzywdy przedstawicielom władzy aniżeli innym,. A więc wzgląd na osoby nie ma miejsca w sądach.

3. Pismo św. zachęca (Ekli 4,10): „Na sądzie bądź miłosierny sierotom jako Ojciec". A to jest przecież wzgląd na osobę. A więc wzgląd ten nie jest grzechem w sądzie.

Ale z drugie, strony Pismo św. (Przyp 18,5) powiada, że „Mieć wzgląd na osobę bezbożnego nie jest rzeczą dobrą, aby odstąpić od prawdy w sądzie".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio128), sąd jest aktem sprawiedliwości w miarę jak sędzia przywraca ku sprawiedliwej równości to, co mogło spowodować przeciwstawni nierówność. Otóż wzgląd na osoby wyraża pewni nierówność, gdyż udziela się komuś to, co nie jest mu współmierne. A ,na takiej współmierności polega równość sprawiedliwości. Jasne więc, że wzgląd na osobę psuje sąd.

Rozwiązanie trudności. 1. Sąd można, pojąć dwojako. Po pierwsze, ze względu na osądzaną rzecz i z tego względu sąd jest aktem sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej, gdyż sąd może określić jak coś wspólnego można rozdzielić pomiędzy wielu, i jak jeden ma zwrócić drugiemu to, co od niego zabrał. Po drugie, ze względu na formę sądu, a mianowicie że sędzia także w sprawiedliwości wymiennej od jednego dobiera, a drugiemu oddaje. A to należy do sprawiedliwości rozdzielczej. W tym znaczeniu wzgląd na osobę jest dopuszczalny w każdym sądzie.

2. To, że się ciężej karze krzywdę wyrządzoną osobie na wyższym stanowisku, nie stanowi względu na osobę, gdyż sama różnorodność osób powoduje tu różnorodność rzeczy, jak już widzieliśmy129).

3. Człowiek powinien pomagać ubogiemu w sądzie w miarę swych możliwości, ale bez naruszania sprawiedliwości, gdyż czytamy również w Piśmie św. (Wyjs 23,3): „Nad ubogim tez nie ulitujesz się u sądu".

ZAGADNIENIE 64
O ZABÓJSTWIE

Z kolei należy zająć się wadami, które sprzeciwiają się sprawiedliwości wymiennej, a więc naprzód grzechami, które jedni ludzie popełniają wbrew woli tych, których krzywdzą, a następnie grzechami, które odnoszą się do dobrowolnych wymian. Pierwsze dokonują się niekiedy w czynach, a niekiedy w słowach. W czynach .- gdy wyrządza się komuś szkodę już to na jego osobie, już to na osobie z nim związanej, już to na jego majątku. Trzeba więc te poszczególne grzechy kolejno omówić, zaczynając od zabójstwa, które wyrządza bliźniemu największą szkodę.

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:

1. Czy zabijanie zwierząt, a także roślin jest grzechem? 2. Czy wolno nabijać grzesznika? 3. Czy wolno zabijać osobie prywatnej, czy tylko przedstawicielom władzy? 4. Czy duchownym wolno zabijać? 5. Czy wolno komuś zabić siebie samego? 6. Czy wolno zabić człowieka sprawiedliwego? 7. Czy wolno komuś zabić człowieka we własnej obronie. 8. Czy przypadkowe zabójstwo jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY NIE WOLNO ZABIJAĆ ŻADNYCH ISTOT ŻYJĄCYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno zabijać żadnych istot żyjących, gdyż:

1. Według Pawła Apostoła (Rzym 13,2) „Kto się sprzeciwia postanowieniu Bożemu, nabywa sobie potępienie". Otóż według postanowienia Bożego należy zachować przy życiu wszystkie istoty żyjące, zgodnie z słowami Psalmu (146,8): „On czyni, że rośnie trawa po górach i zioła dla posługi ludzkiej. On daje bydłu żywność". A więc uśmiercanie istot żyjących jest niedozwolone.

2. Mężobójstwo dlatego jest grzechem, że odbiera życie człowiekowi. Otóż także zwierzęta i rośliny żyją. A więc zabijanie ich jest grzechem.

3. Prawo Boże wyznacza szczególną karę jedynie za grzech, a przecież wyznaczyło karę za zabójstwo wołu lub owcy, jak świadczy o tym Księga Wyjścia (22,1-3). A więc zabijanie zwierząt jest grzechem.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna130), przykazanie: „Nie zabijaj!” nie odnosi się do roślin, bo byłoby niedorzeczne, ani do nierozumnych zwierząt, gdyż nie mając rozumu nie mogą z nami obcować. Przykazanie więc: Nie zabijaj! - odnosi się tylko do ludzi.

Odpowiedź. Nikt nie grzeszy posługiwaniem się rzeczą do tego, do czego ta rzecz służy. Otóż taki jest porządek w świecie, że rzeczy mniej doskonałe służą :bytom doskonalszym, jak to zauważył Myśliciel131). Podobnie również, gdy się coś rodzi w przyrodzie, przechodzi od stanu niedoskonałego do doskonałego. Np. przy poczęciu życia ludzkiego rozwój zaczyna się od życia wegetatywnego, które przechodzi w życie zwierzęce, a wreszcie w życie ludzkie. Tak więc rzeczy, które tylko żyją, czyli rośliny, służą zazwyczaj za pokarm zwierzętom, zwierzęta zaś są dla ludzi. Dlatego człowiek posługuje się roślinami dla dobra zwierząt, zwierzętami zaś dla dobra ludzi. Nie jest to wzbronione człowiekowi, jak to stwierdza, także Myśliciel132).

Otóż spomiędzy innych użytków najbardziej niezbędne jest używanie roślin na pokarm dla zwierząt, a zwierząt na pokarm dla ludzi; takie zaś używanie jest niemożliwe bez ich zabijania. Dlatego wolno zabijać rośliny dla dobra zwierząt, a zwierzęta zaś dla dobra ludzi, zgodnie z rozporządzeniem Bożym (Rodz 1, 29-30): „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie; dla was będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa powietrznego, i dla wszelkiego płazu ziemnego, w którym jest pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona”.

Rozwiązanie trudności. 1. Z rozporządzenia Bożego należy zachować życie zwierząt i roślin nie ze względu na nie, ale dla dobra ludzi. Dlatego św. Augustyn powiedział133): „Mocą najbardziej sprawiedliwego rozporządzenia Bożego zarówno życie, jak i śmierć tych istot ma służyć naszemu pożytkowi”.

2. Zwierzęta i rośliny nie mają duszy rozumnej, która by nimi kierowała, lecz kieruje nimi naturalny instynkt, pochodzący od kogoś innego. Jest to znakiem ich służebnej wartości, jaką mają z natury na pożytek innych jestestw.

3. Kto zabija cudzego wołu, grzeszy nie dlatego, że zabija wołu, lecz że wyrządza krzywdę właścicielowi. Zabicie więc zwierząt nie zawiera się w przykazaniu zakazującym mężobójstwa, lecz stanowi grzech kradzieży lub rabunku.

Artykuł 2

CZY WOLNO ZABIJAĆ GRZESZNIKÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Pan Jezus zabronił wyrywać kąkol, który jest obrazem „synów nieprawości” (Mt 13,38). Lecz to, czego Bóg zabrania, jest grzechem. A więc zabójstwo grzesznika jest grzechem.

2. Sprawiedliwość ludzka winna być zgodną ze sprawiedliwości Boży, która daje grzesznikom możność pokuty, zgodnie z słowami Proroka (Ez 18, 23) „Nie chcę

śmierci grzesznika, lecz by się nawrócił i żył". A więc jest rzeczy całkowicie niesprawiedliwą zabijać grzeszników.

3. To, co samo przez się jest złe, nigdy nie może stać się dobre, jak uczy św. Augustyn134) oraz Filozof135). Lecz mężobójstwo jest samo przez się złe, gdyż wszystkich mamy kochać - jak się wyraża Filozof. A więc nigdy nie wolno zabijać człowieka grzesznego.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Wyjś 22, 18) : „czarownikom żyć nie dopuścisz". A w Psalmie (100, 8): „Co rano traciłem wszystkich grzeszników ziemi".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wolno zabijać zwierzęta w miarę jak z natury służyć mają pożytkowi ludzkiemu, gdyż to co niedoskonałe powinno służyć temu co doskonałe. Otóż każda część jest podporządkowana całości, jak to co niedoskonałe, temu co doskonałe. Wszelka więc część z natury swej jest dla całości. Dlatego też, gdy odcięcie jakiegoś członka ciała jest niezbędne dla uratowania zdrowia całego ciała, np. z powodu gangreny lub zakażenia, wolno i trzeba go dokonać. Otóż każda pojedyncza osoba ma się tak do całej społeczności, jak część do całości. Dlatego jeśli jakiś człowiek jest niebezpieczny dla całej społeczności i swoim grzechem psuje drugich, jest rzeczą chwalebną i zdrową zabić go celem zachowania dobra wspólnego, gdyż „odrobina kwasu zakwasza całe ciasto", jak mówi św. Paweł (Gal 5, 9).

Rozwiązanie trudności. 1. Pan Jezus zakazał wyrywać kąkol, by nie zaszkodzić pszenicy, czyli ludziom dobrym, jak to się dzieje, gdy nie można zabić złych bez równoczesnego narażania na śmierć dobrych, dlatego, że ukrywają się między dobrymi lub mają wielu zwolenników, jak zaznacza św. Augustyn136). Dlatego Pan Jezus uczy, że raczej trzeba pozwolić, by źli żyli, i wstrzymać się od pomsty aż do Sądu Ostatecznego, niż narazić na śmierć dobrych. Natomiast gdy śmierć złych nie stanowi niebezpieczeństwa dla dobrych, lecz raczej zapewnia im bezpieczeństwo i życie, wówczas wolno złoczyńców zabijać.

2. Zgodnie z swą mądrością Bóg niekiedy grzeszników natychmiast zabija; niekiedy zaś zostawia im czas do pokuty, gdyż wie, co odpowiada, jego wybranym. Otóż sprawiedliwość ludzka w miarę swej możności naśladuje to postępowanie Boże zabijając tych, którzy są niebezpieczni dla innych, a skazując na pokutę tych, którzy grzeszą bez szkodzenia innym.

3. Człowiek przez grzech odstępuje od prawa Bożego, z dlatego zatraca swą godność ludzką w miarę jak człowiek z natury swej jest istotą wolną, żyjącą dla siebie. Przez grzech więc człowiek poniekąd staje się sługą zwierząt tak, że należy go podporządkować dobru drugich, zgodnie z Psalmem 48 (21): „Człowiek gdy był we czci, nie rozumiał; przyrównan jest bydlętom nierozumnym i stał się im podobnym"; oraz zgodnie z Księgą Przypowieści (11,29): „A kto jest głupi, będzie służył mądremu". Dlatego, chociaż zabicie człowiek-a wiernego swej godności ludzkiej stanowi samo przez się zło, niemniej zabicie grzesznika może być dobre, podobnie jak zabicie zwierzęcia. Zły człowiek bowiem jest gorszy od zwierzęcia i bardziej szkodliwy, jak zauważył Filozof137).

Artykuł 3

CZY OSOBIE PRYWATNEJ WOLNO ZABIĆ GRZESZNIKA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że osobie prywatnej wolno zabić grzesznika, gdyż:

1. Prawo Boże nie nakazuje niczego, co jest niedozwolone. Otóż Mojżesz (Wyjś 32,27) nakazał co następuje: „Zabijajcie każdy brata, bliźniego i przyjaciela swojego”, a mianowicie za, grzech bałwochwalstwa. A więc osobom prywatnym wolno zabijać grzeszników.

2. Ze względu na grzech człowiek jest przyrównany zwierzętom. Otóż każdej osobie prywatnej wolno zabijać zwierzęta leśne, zwłaszcza szkodliwe. A więc z tego samego powodu wolno im zabijać także grzeszników.

3. Jest rzeczą chwalebną, gdy jakaś osoba, choćby nawet prywatna, czyni to, co jest użyteczne dla dobra społeczności. Otóż, - jak widzieliśmy w poprzednim artykule - zabicie złoczyńców jest pożyteczne dla dobra społeczności. A więc zabijanie grzeszników także przez osoby prywatne, jest rzeczą chwalebną.

Ale z drugiej strony podług św. Augustyna138) należy uznać za mężobójcę tego, kto by zabił złoczyńcę bez upoważnienia ze strony władz państwowych, zwłaszcza że ośmielił się przywłaszczyć sobie władzę, której Bóg mu nie powierzył.

Odpowiedź. Zabicie złoczyńcy jest dozwolone o tyle, o ile ma na celu bezpieczeństwo całej społeczności, i dlatego jest zastrzeżone wyłącznie temu, komu powierzono jej ochronę i zachowanie, podobnie jak odcięcie jakiegoś zakażonego członka ciała jest zastrzeżone lekarzowi, ,któremu powierzono troskę o ocalenie całego ciała. Otóż troskę o dobro ogółu powierzono tym, którzy sprawują władzę państwową. A więc tylko im wolno zabijać złoczyńców, osobom zaś prywatnym tego czynić nie wolno.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak uczy Dionizy139), ten coś czyni, kto upoważnia do zrobienia. Dlatego św. Augustyn uczy140), że nie ten zabija, kto musi wykonać wyrok rozkazodawcy, podobnie jak miecz w ręku kata. Dlatego ci, którzy na rozkaz Pana zabili swych bliskich i przyjaciół, widocznie nie oni sami to zrobili, lecz raczej czyn ten należy przypisać temu, kto ich do tego upoważnił. Podobnie żołnierz gdy zabija nieprzyjaciela na podstawie upoważnienia naczelnika państwa, lub kat gdy zabija złoczyńcę na podstawie upoważnienia sędziego.

2. Zwierzę różni się od człowieka z swej natury. Dlatego nie potrzeba wyroku sadowego, by zabić zwierzę leśne. Natomiast gdy chodzi o cudze zwierzęta domowe, nie można ich zabijać bez sądu, nie ze względu na same zwierzęta, ale z powodu szkody dla właściciela. Natomiast grzesznik poci względem natury nie różni się od ludzi sprawiedliwych. Dlatego niezbędny jest wyrok sądowy, by rozstrzygnąć czy złoczyńcę należy zabić ze względu na ochronę społeczności.

3. Każdej osobie prywatnej wolno czynić to, co jest użyteczne dla społeczności, a nikomu nie szkodzi. Jeśli natomiast coś sprawia komuś szkodę, nie należy tego czynić bez wyroku tej osoby, której powierzono obowiązek rozstrzygania, co należy odebrać częściom dla ocalenia całości.

Artykuł 4

CZY DUCHOWNYM WOLNO ZABIJAĆ ZŁOCZYŃCÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że duchownym wolno zabijać złoczyńców, gdyż:

1. Duchowni przede wszystkim powinni wypełniać przykazanie Apostoła (1 Kor 4,16): „Bądźcie naśladowcami moimi, jako i ja jestem Chrystusa", czyli mamy naśladować Boga i świętych. Lecz Bóg, którego czcimy, zabija złoczyńców, jak o tym świadczy Psalm 135, 10: „Który pobił Egipt z ich pierworodnymi". Mojżesz również kazał lewitom zabić dwadzieścia trzy tysiące ludzi za bałwochwalstwo (Wyjś 32, 28). Podobnie Finees, kapłan, zabił Izraelitę za, stosunek z Madianitką (Liczb 25,5). Samuel zabił Agaga, króla Amaleka, a Eliasz kapłanów Bala, Matatiasz zamordował Żyda przy ołtarzu, gdy ten składał ofiarę, w Nowym zaś Testamencie Piotr zabił Ananiasza i Safirę. A więc jak z tego widać, wolno duchownym zabijać złoczyńców.

2. Większa i bliższa Bogu jest władza duchowna niż doczesna. Otóż skoro przedstawiciele władzy doczesnej mogą zabijać złoczyńców jako „słudzy Boży" (Rzym 12,4), to tym bardziej duchownym, którzy są sługami Boga, wyposażonymi we władzę duchową, wolno to czynić.

3. Komu wolno przyjąć jakiś obowiązek, wolno mu wykonywać wszystko, co należy do tego obowiązku. Otóż do obowiązków władzy państwowej należy zabijanie złoczyńców. A więc duchownym spełniającym funkcję władzy państwowej wolno to czynić.

Ale z drugiej strony św. Paweł Apostoł (1 Tym 3.2) poleca: „Ma tedy biskup być nienaganny... nieskłonny do pijaństwa lub bicia, ale skromny".

Odpowiedź. Duchownym nie wolno zabijać z dwóch powodów. Po pierwsze, gdyż zostali wybrani do służby ołtarza, który uobecnia mękę zabitego Chrystusa, a Chrystus „Gdy mu złorzeczono nie złorzeczył; gdy cierpiał nie odgrażał się pomstą", jak mówi św. Piotr (1,2,23). Nie wypada więc, by duchowni kogoś bili lub zabijali, gdyż słudzy powinni naśladować swego pana w myśl słów Pisma św. (Ekli 10, 2): „Jaki jest sędzia ludu, tacy też jego słudzy". Po drugie, duchownym powierzono służbę Nowemu Prawu, które nie wyznacza kary zabijania lub kaleczenia cielesnego. Dlatego duchowni powinni się od takich rzeczy powstrzymać, by mogli być „sposobnymi sługami Nowego Testamentu" (2 Kor 3,6).

Rozwiązanie trudności. 1. Działanie Boga jest we wszystkim poprawne, w każdym wypadku stosownie do tego, co i jak należy. Dlatego każdy powinien naśladować Boga w tym, co mu w sposób szczególny odpowiada. Chociaż więc Bóg niekiedy zabija cieleśnie złoczyńców, nie wynika stąd, by wszyscy go mieli w tym naśladować. Piotr zaś Ananiasza i Safirę nie własną powagą ani własnoręcznie zabił, lecz raczej ogłosił wyrok Boży o ich śmierci. Kapłani zaś i lewici Starego Testamentu byli sługami starego Prawa, które wymierzało kary cielesne i dlatego mogli je wymierzać także własnoręcznie.

2. Posłannictwo duchownych odnosi się do lepszych rzeczy, aniżeli cielesne zabijanie, a mianowicie do wiecznego zbawienia. Nie wypada więc im mieszać się do niższych spraw.

3. Prałaci kościelni przyjmują obowiązki władców świeckich nie po to, by sami skazywali na śmierć. Mogą jednak innym powierzyć obowiązek sądzenia.

Artykuł 5

CZY WOLNO ZABIĆ SIEBIE SAMEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wolno, gdyż:
1. Mężobójstwo jest grzechem dlatego, że się sprzeciwia sprawiedliwości. Nikt zaś nie może być niesprawiedliwy wobec siebie, jak uczy Filozof141). A więc nikt nie grzeszy, zabijając siebie samego.

2. Tym, którzy sprawują władzę państwową, wolno zabijać złoczyńców. Niekiedy zaś oni sami są złoczyńcami. A więc wolno im zabijać siebie samych.

3. Wolno samorzutnie narazić się na mniejsze niebezpieczeństwo, by uniknąć większego, podobnie jak wolno obciąć sobie samemu jakiś zepsuty członek ciała, by ocalić całe ciało. Otóż niekiedy przez samobójstwo człowiek unika większego zła, jakim jest np. nędza w życiu lub hańba jakiegoś grzechu. A więc wolno zabić siebie samego.

4. Samson zabił siebie samego, jak świadczy Księga Sędziów (16,30), a przecież Paweł Apostoł zalicza go do świętych, jak widać z listu do Żydów (11, 32). A więc wolno popełnić samobójstwo.
Druga Księga Machabejska opowiada (14,41): że „Razjasz ... dobrą sławę mający ... gdy go już pojmać mieli, przebił się mieczem, woląc szlachetnie umrzeć niźli poddać się grzesznikom i cierpieć krzywdy nieprzystojne rodowi swemu”. Otóż nie jest wzbronione to, czego się dokonuje szlachetnie i mężnie. A więc wolno zabić siebie samego.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna142) przykazanie „Nie zabijaj” odnosi się do każdego człowieka, tak do innego, jak do siebie samego. Kto bowiem popełnia samobójstwo, zabija. również człowieka.

Odpowiedź. Samobójstwo jest całkowicie zabronione z trzech powodów. Po pierwsze, każdy byt kocha siebie samego, i dlatego z natury dąży do zachowania swego istnienia, opierając się w miarę możności tym czynnikom, które by mogły go zniszczyć; kiedy więc ktoś zabija siebie samego, postępuje wbrew skłonności natury oraz wbrew miłości, jaką każdy powinien mieć do siebie samego. Dlatego samobójstwo jest zawsze grzechem śmiertelnym jako sprzeczne z prawem natury oraz z miłością.

Po drugie, każda część tym wszystkim czym jest należy do całości. Otóż każdy człowiek jest częścią społeczności. Do niej więc należy tym wszystkim czym jest. Popełniając więc samobójstwo, czyni się krzywdę społeczności, jak tego dowodzi Filozof143).

Po trzecie, życie jest darem Bożym, podległym władzy Boga. Kto więc pozbawia się życia, grzeszy przeciw Bogu; podobnie gdy ktoś zabija niewolnika, grzeszy przeciw jego panu, i grzeszy jak człowiek który przywłaszcza sobie prawo sądzenia w sprawach, w których mu nie powierzono władzy sędziowskiej. Sam tylko Bóg ma prawo wyrokować o życiu i śmierci, zgodnie z słowami Pisma św. (Powt 32, 39): „Ja zabijam i ja ożywiam".

Rozwiązanie trudności. 1. Zabójstwo człowieka jest grzechem dlatego, że się sprzeciwia nie tylko sprawiedliwości, ale także miłości, którą należy kochać także siebie samego. Dlatego samobójstwo jest grzechem przeciw miłości siebie samego, a równocześnie przeciw sprawiedliwości względem społeczeństwa i względem Boga.

2. Kto sprawuje władzę państwową, ma prawo zabić złoczyńcę, bo ma w stosunku do niego władzę sądowniczą. Natomiast nikt nie jest sędzią siebie samego. A więc nie wolno tym, którzy dzierżą władzę państwową, zabijać siebie samych z powodu jakiegokolwiek grzechu. Wolno im jednak poddać się sądowi innych sędziów.

3. Panem siebie czyni człowieka wolna wola. Wolno mu więc rozporządzać sobą w sprawach odnoszących się do tego życia, ale podległych jego wolnej woli. Lecz przejście z tego życia ku życiu wiecznemu podlega nie wolnej woli człowieka, ale władzy Bożej. Dlatego nie wolno siebie zabijać, by przejść do życia szczęśliwszego. Również nie usprawiedliwia samobójstwa chęć uniknięcia nędzy w tym życiu, bo śmierć, jak wyjaśnia Filozof144), „jest najstraszniejszą rzeczą, gdyż jest kresem wszystkiego". Dlatego samobójstwo dokonane dla uniknięcia nędzy w tym życiu jest większym złem aniżeli zło, którego samobójca chciał uniknąć.

Nie wolno także zabijać siebie samego z powodu popełnienia jakiegoś grzechu, gdyż pozbawiając się niezbędnego do pokuty czasu, samobójca sobie najbardziej szkodzi. A zresztą tylko sąd państwowy ma prawo zabijać złoczyńcę. Nie wolno także popełnić samobójstwa kobiecie, by uniknąć zgwałcenia, bo nie należy popełniać większej zbrodni, jaką jest samobójstwo, celem uniknięcia mniejszego zła bliźniego, gdyż zgwałcenie kobiety bez jej przyzwolenia nie jest z jej strony występkiem, skoro ciało bez zgody woli nie może ulec skażeniu grzechu, jak powiedziała św. Łucja. Wiadomo zaś, że porubstwo czy cudzołóstwo jest mniejszym grzechem, aniżeli zabójstwo człowieka, a zwłaszcza aniżeli samobójstwo, które jest najcięższym grzechem z tego względu, iż szkodzi sobie samemu, siebie zaś należy miłować najbardziej. Jest to równocześnie grzech najniebezpieczniejszy, gdyż nie pozostawia czasu na pokutę.

Nikomu też nie wolno zabić siebie samego z obawy przyzwolenia na grzech. Nie należy bowiem czynić zła dla zdobycia dobra lub uniknięcia innego zła, zwłaszcza mniejszego i niepewnego. Otóż nie ma pewności, że ktoś przyzwoli na grzech w przyszłości, gdyż Pan Bóg może każdego człowieka ustrzec od grzechu bez względu na to jakie by go napastowały pokusy.

4. Według św. Augustyna145), Samsona tłumaczy to, że z wewnętrznego nakazu Ducha Świętego, który przez niego czynił cuda, przez zburzenie domu nie tylko siebie, ale także wrogów pogrzebał w ruinach. To samo tenże Doktor mówi o niektórych świętych niewiastach, jakie podczas prześladowania zabiły siebie.

5. Męstwo wymaga, by nie bać się narazić życia na śmierć zadaną mu przez kogo innego z pobudek cnoty lub dla uniknięcia grzechu. Ale zadanie sobie śmierci

celem uniknięcia zła fizycznego ma pewne pozory męstwa u tych, którzy popełnili samobójstwo, myśląc, że postępują mężnie. Do takich należał Razjasz. Nie jest to jednak męstwo prawdziwe, lecz raczej pewna miękkość ducha, który nie potrafi się zdobyć na zniesienie zła fizycznego, jak to uzasadnia Myśliciel146).

Artykuł 6

CZY WOLNO W JAKIEJŚ OKOLICZNOŚCI ZABIĆ CZŁOWIEKA NIEWINNEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w pewnych wypadkach wolno zabić człowieka niewinnego, gdyż:
1. Bojaźń Boża nie przejawia się w grzechu, gdyż jak mówi Pismo św. (Ekli 1, 27) „Bojaźń Pańska wypędza grzech". Otóż Abrahama chwali się że z bojaźni Bożej chciał zabić swego niewinnego syna. A więc można bez grzechu zabić człowieka niewinnego.

2. W zakresie grzechów przeciw bliźniemu, grzech jest tym większy, im większą szkodę wyrządza bliźniemu. Lecz zabicie bardziej szkodzi grzesznikowi niż człowiekowi niewinnemu, który przez śmierć przechodzi z nędzy tego życia do chwały niebieskiej. Skoro więc wolno w niektórych wypadkach zabić grzesznika, to tym bardziej wolno zabić człowieka niewinnego, czyli sprawiedliwego.

3. Nie jest grzechem to, na co pozwala sprawiedliwość, a ta, niekiedy pozwala na zabicie człowieka niewinnego, np. gdy sędzia, który jest obowiązany sądzić na podstawie przedłożonych dowodów, opierając się na zeznaniach fałszywych świadków, wyda wyrok śmierci na człowieka, o .którego niewinności jest osobiście przekonany. Podobnie kat, gdy wykonuje wyrok na niewinnym skazańcu. A więc można bez grzechu zabić człowieka niewinnego.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Wyjś 23,7) przykazuje: „Nie zabijaj niewinnego i sprawiedliwego". Odpowiedź. Człowieka można ujmować dwojako: ze względu na niego samego oraz ze względu na innych. Lecz żadnego człowieka nie można zabijać ze względu na niego samego, gdyż w każdym, nawet grzeszniku, mamy miłować naturę stworzoną przez Boga, którą zabicie niszczy. Otóż, jak widzieliśmy powyżej, wolno zabić grzesznika ze względu na dobro wspólne, które grzech psuje. Życie zaś sprawiedliwych zachowuje i rozwija dobro wspólne, gdyż oni właśnie stanowią ważniejszą część społeczeństwa. A więc w żadnym wypadku nie wolno zabijać niewinnego.

Rozwiązanie trudności. 1. Bóg jest panem życia i śmierci, gdyż podług jego zrządzenia umierają tak sprawiedliwi, jak i grzesznicy. Jeśli więc ktoś z rozkazu Bożego zabija niewinnego, nie grzeszy, podobnie jak nie grzeszy Bóg, którego ów człowiek jest wykonawcą; owszem okazuje bojaźń Bożą, słuchając przykazań Bożych.

2. Przy ocenianiu ciężkości grzechów trzeba brać pod uwagę to, co jest istotne, a nie to, co jest tylko przygodne. Stąd ten, kto zabija sprawiedliwego, ciężej grzeszy niż ten, kto zabija grzesznika gdyż wyrządza szkodę temu, kogo więcej powinien

kochać, działając wbrew miłości. Po drugie wyrządza krzywdę temu, kto nie zasłużył na to, by wyrządzać mu szkodę, bardziej więc działa wbrew sprawiedliwości. Po trzecie, pozbawia społeczność większego dobra. Po czwarte, wyraża większą pogardę Boga w myśl słów Chrystusa (Łk 10,16): „Kto wami gardzi, mną gardzi". To zaś, że zabicie prowadzi człowieka sprawiedliwego do chwały u Boga, jest w morderstwie czymś przypadkowym.

3. Gdy sędzia wie, że podsądny, przeciw któremu dostarczają dowodów fałszywi świadkowie, jest niewinny, powinien badać tychże świadków z większą starannością, by znaleźć okazję do uwolnienia człowieka niewinnego, podobnie jak to uczynił prorok Daniel. Jeśli i to nie pomoże, winien odesłać go do wyższego sędziego. A jeśli to niemożliwe, wówczas nie grzeszy jeśli zgodnie z przepisami prawa na podstawie dostarczonych mu dowodów wydaje wyrok, gdyż wówczas nie on zabija niewinnego, ale ci, którzy zeznawali fałszywie. Wykonawca natomiast wyroku skazującego kogoś na śmierć, jeśli ów wyrok zawiera w sobie taki błąd, którego nie można ścierpieć, powinien odmówić wykonania go - w przeciwnym bowiem wypadku należałoby uniewinnić katów, którzy zabijali męczenników. Jeśli jednak wyrok nie zawiera w sobie jawnej niesprawiedliwości, wówczas nie grzeszy wykonując go, gdyż nie do niego należy osądzać wyrok przełożonego; i nie on zabija niewinnego, lecz sędzia, któremu podlega.

Artykuł 7

CZY WOLNO KOGOŚ ZABIĆ WE WŁASNEJ OBRONIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Powiada św. Augustyn147), że nie podoba mu się rada., by zabijać ludzi gdy nam chcą śmierć zadać, chyba że chodzi o żołnierza lub urzędnika, jeżeli na podstawie należnego upoważnienia broni nie siebie, lecz innych zgodnie ze swym stanowiskiem. Lecz kto we własnej obronie zabija drugiego, czyni to we własnym interesie, by sam nie został zabity. A więc nie wolno zabijać nawet we własnej obronie.

2. Powiada św. Augustyn148): „Jakżeż wobec Opatrzności Bożej mogą być wolni od grzechu ci, którzy dla rzeczy godnych pogardy skalali się morderstwem?". Do takich zaś spraw zalicza rzeczy, które ludzie wbrew swej woli mogą utracić. Otóż życie cielesne należy do takich właśnie rzeczy. A więc nie wolno nikogo zabijać celem ocalenia własnego życia.

3. Papież Mikołaj I 149) w sprawie duchownych, którzy we własnej obronie zabili poganina a potem chcieli po odbyciu pokuty wrócić do swego pierwotnego stanu, oświadczył, że ani nie dał okazji, ani pozwolenia zabijać kogokolwiek w jakikolwiek sposób. Otóż do zachowania przykazań obowiązani są nie tylko duchowni, ale także świeccy. A więc także świeckim nie wolno nikogo zabijać we własnej obronie.

4. Mężobójstwo jest cięższym grzechem niż porubstwo czy cudzołóstwo. Lecz nikomu nie wolno w obronie swego życia popełnić tych lub innych grzechów śmiertelnych, gdyż życie duchowe ważniejsze jest od życia cielesnego. Nikomu więc nie wolno we własnej obronie zabić drugiego, by ocalić własne życie.

5. „Jeśli drzewo jest złe, złe są też jego owoce” powiedział Chrystus (Mt 7,17). Lecz samoobrona jest niedozwolona, skoro Apostoł Paweł przykazuje (Rzym 12,19): „Nie sami sobie wymierzajcie sprawiedliwość, najmilsi”. A więc także zabicie człowieka, pochodzące z takiego wymierzania sobie sprawiedliwości, jest niedozwolone.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Wyjś 22,2) , powiada: „Jeśliby złapano złodzieja włamującego się do domu albo podkopującego się, i umarłby z zadanych mu ran, ten kto by zranił nie będzie winien krwi”. Otóż bardziej wolno bronić własnego życia niż domu. A więc jeśli ktoś zabije kogoś w obronie własnego życia, nie jest winien morderstwa. Odpowiedź. Ta sama czynność może mieć dwa skutki, w tym jeden zamierzony a drugi nie zamierzony. Otóż zróżnicowanie czynności moralnych zależy od tego, co się zamierza., a nie od tego, co jest wbrew zamierzeniu, gdyż to jest dla nich czymś przygodnym. Z samoobrony zaś może wyniknąć dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabicie napastnika. Tak więc czynności, w których się zmierza do ocalenia własnego życia, nie są wzbronione, gdyż dla każdego jestestwa jest rzeczą naturalną, by w miarę możności broniło swego życia. Może się jednak zdarzyć, że czyn pochodzący z dobrego zamiaru, będzie niedozwolony, a mianowicie gdy będzie niewspółmierny z celem. Jeśli więc ktoś w obronie własnego życia używa większego gwałtu niż trzeba, będzie to niedozwolone. Dozwolona jest natomiast samoobrona, w której ktoś w sposób umiarkowany odpiera gwałt, gdyż wolno siłę odeprzeć siłą, jednakże, jak mówi prawo150), w miarę konieczności niezawinionej obrony. Nie jest natomiast konieczne do zbawienia, by ktoś celem uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należnej samoobrony, gdyż człowiek powinien bardziej się troszczyć o własne życie niż o życie cudze.

Ponieważ jednak zabijać człowieka wolno tylko tym, którzy sprawują władzę państwową, i to dla dobra społeczności, dlatego nie wolno zmierzać do tego, by podczas samoobrony zabić drugiego, chyba że chodzi o przedstawiciela władzy, który zmierzając do zabicia jakiegoś człowieka we własnej obronie, odnosi to do dobra społeczności, np. gdy chodzi o żołnierzy walczących z wrogami, albo o stróżów porządku publicznego, walczących z łotrami. Ale nawet ci grzeszą, jeśli się kierują osobistą namiętnością.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa św. Augustyna należy tu rozumieć o wypadku, gdy ktoś zamierza zabić innego człowieka, by ocalić własne życie.

2. Tak samo i w tym wypadku chodzi o zamiar zabicia kogoś, jak świadczą słowa: „dla rzeczy”, wskazujące na zamiar.

3. Wszelkie zabójstwo, choćby bezgrzeszne, stanowi pewną nieprawidłowość nawet gdy chodzi o sędziego, który sprawiedliwie skazał kogoś na śmierć. Dlatego duchowny, jeśliby zabił kogoś choćby , we własnej obronie, popada w tę nieprawidłowość, nawet gdyby zmierzał nie do zabicia, ale do samoobrony.

4. Akt porubstwa czy cudzołóstwa niekoniecznie ma na celu ocalenie własnego życia w przeciwieństwie do czynów, powodujących niekiedy zabójstwo.

5. Słowa te wzbraniają takiej samoobrony, która by się łączyła z żądzą zemsty.

Artykuł 8

CZY PRZYPADKOWE ZABICIE CZŁOWIEKA JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż::
1. Pismo św. opowiada (Rodz 4,23), że Lamecha uznano za mordercę, gdy zabił człowieka, myśląc że to zwierzę. A więc także ten, kto zabije człowieka przypadkowo, popada w grzech zabójstwa.

2. Czytamy w Piśmie św. (Wyjs 21,22): „Jeśliby który uderzył niewiastę - brzemienną, tak żeby poroniła, ... jeśliby na nią potem śmierć przyszła, odda życie za życie". To zaś może się zdarzyć bez zamiaru zabójstwa. A więc zabójstwo przypadkowe jest również grzechem zabójstwa..

3. Dekrety Prawa151) zawierają wiele kanonów, orzekających karę na przypadkowe zabójstwa. Lecz karze się tylko winę. A więc kto przypadkiem zabił człowieka, popełnia grzech zabójstwa.

Ale z drugiej strony św. Augustyn powiada152), że gdy czynimy coś dobrego i dozwolonego a przy tym wbrew naszej woli stanie się coś złego komuś innemu, nie będzie to nasza wina. Otóż zdarza się tym, którzy coś dobrego czyni, że przypadkiem spowodują zabójstwo. A więc nie poczyta się im tego za winę.

Odpowiedź. Podług Filozofa153) przypadek jest przyczyną działającą wbrew zamierzeniu. Dlatego to, co się dzieje przypadkiem, nie jest ani zamierzone, ani dobrowolne. Ponieważ zaś każdy grzech jest dobrowolny, jasne że to, co się stało przypadkiem nie jest grzechem. Zdarza się jednak, że to, co w danej chwili i samo przez się nie jest dobrowolne i zamierzone, jest jednak przygodnie chciane i zamierzone, w miarę jak przyczyna przygodna jest tym czynnikiem, który usuwa to, co powstrzymuje coś. Kto więc nie usuwa tych rzeczy, z których może wyniknąć zabójstwo, jeśli ma obowiązek je usuwać, popełni w pewien sposób morderstwo.

Zdarzyć się to może dwojako: po pierwsze, gdy popełni zabójstwo, robiąc to, czego powinien był unikać. Po drugie, z braku należnej przezorności. Tak też orzekają przepisy prawa postanawiając, że jeśli ktoś czyni to, co jest dozwolone z należną przezornością, a jednak spowoduje zabicie kogoś, nie poczytuje się mu to za morderstwo. Jeśli natomiast czyni coś niedozwolonego i bez należnej przezorności, staje się winny zabójstwa jeśli z powodu jego czynności nastąpi śmierć jakiegoś człowieka.

Rozwiązanie trudności. 1. Lamech nie wykazał dostatecznej przezorności, dla uniknięcia zabójstwa, i dlatego stał się winny zabójstwa.

2. Kto uderzył niewiastę brzemienną, wykonał czynność niedozwoloną. Dlatego jeśli na skutek tej czynności nastąpi śmierć niewiasty lub ożywionego płodu, sprawca uderzenia winien będzie zbrodni zabójstwa, zwłaszcza, że tego rodzaju uderzenia z łatwością powodują śmierć.

3. Przepisy prawne wyznaczają karę za przypadkowe zabicie tym, którzy albo zrobili coś niedozwolonego, albo nie wykazali należnej ostrożności.

ZAGADNIENIE 65
O INNYCH KRZYWDACH WYRZĄDZANCH OSOBOM

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. O obcięciu członków. 2. O chłoście. 3. O więzieniu. 4. Czy tego rodzaju krzywdy stają się cięższe, gdy wyrządza się je osobom, związanym z innymi osobami?

Artykuł 1

CZY OBCIĘCIE CZŁONKA CIAŁA MOŻE BYĆ NIEKIEDY DOZWOLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nigdy, gdyż:
1. Podług św. Jana Damasceńskiego154) grzech polega na odstępstwie od tego, co jest zgodne z naturą, ku temu, co jest z nią sprzeczne. Lecz zgodnym z ustanowioną przez Boga naturą jest, by ciało ludzkie posiadało wszystkie członki, a sprzecznym z naturą jest pozbawienie ciała jakiegoś członka. A więc obcięcie jakiegoś członka ciała ludzkiego jest chyba grzechem.

2. Jak cała dusza ma się do całego ciała, tak poszczególne władze duszy mają się do części ciała. Otóż nie wolno pozbawiać kogoś duszy zabijając go, chyba że to czyni władza publiczna. A więc tylko władza, publiczna ma prawo obcinać członki ciała.

3. Zbawienie duszy jest ważniejsze niż ocalanie ciała. Otóż nie wolno pozbawiać się jakiegoś członka ciała dla zbawienia duszy, gdyż już Sobór Nicejski nałożył kary na tych, którzy dokonali kastracji dla zachowania czystości. A więc nigdy nie wolno obcinać jakichkolwiek części ciała.

Ale z drugiej strony Księga Wyjścia (21, 24) powiada: „oko za. oko, ząb za ząb, ręka, za rękę, nogę za nogę”.

Odpowiedź. Skoro członki ciała są częściami całego ciała, dlatego są dla dobra całości, jak to, co niedoskonałe w stosunku do tego, co jest doskonałe. Dlatego należy obchodzić się z nimi zgodnie z dobrem całości. Członki bowiem ciała ludzkiego same przez się są potrzebne dla dobra całego ciała, chociaż przygodnie może się zdarzyć, że jakiś członek stanie się szkodliwy, np. gdy gnijąc, może zarazić całe ciało. Jeśli więc jakiś członek ciała jest zdrowy i znajduje się we właściwym dla siebie położeniu, ,nie można go odciąć bez szkody dla całego ciała. Ponieważ jednak sam człowiek w całości jest podporządkowany społeczności, której jest części, jak to już widzieliśmy155), może się zdarzyć, że obcięcie jakiegoś członka, chociaż wyrządza szkodę całemu ciału, służy jednak dobru ogólnemu, stanowiąc karę wymierzoną celem położenia tamy występkom. Dlatego władza państwowa, mając prawo

całkowicie pozbawić życia tego, kto popełnił ciężkie występki, cięcie jakiejś jego części, gdyż to pozbawia je całości, podczas gdy chłosta działa tylko na zmysł bólu. Powoduje więc znacznie mniejszą szkodę niż obcięcie jakiegoś członka. Nie wolno jednak nikomu wyrządzać szkody, chyba w postaci kary ze względu na sprawiedliwość. Karać zaś sprawiedliwie można tylko tego, kto podlega karzącemu. Nikomu więc nie wolno chłostać drugiego, jeśli nie ma nad nim władzy. Ponieważ zaś dzieci podlegają władzy ojca, a słudzy władzy swego pana, wolno ojcu chłostać swego syna, a panu swego sługę, by ich poprawić i wychować.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ gniew jest pożądaniem odwetu, uczucie to budzi się głównie wtedy, gdy ktoś mniema, że jest niesprawiedliwie czymś urażony, jak to zauważył Filozof158). Dlatego zakaz, by rodzice nie pobudzali swych dzieci do gniewu, nie zabrania im chłostać swych synów celem ich wychowania; zakazuje tylko nadmiernego ich bicia. Zachętę zaś, by panowie odstępowali od gróźb, można dwojako rozumieć: by gróźb używali z umiarem dla zachowania karności; oraz by nie ,zawsze wykonywali swe groźby. Postanowienie bowiem wymierzenia komuś kary trzeba nieraz ;łagodzić miłosierdziem w jej wykonaniu.

2. Większa władza ma prawo do stosowania większych kar. Skoro zaś państwo jest w pełnym znaczeniu społeczności, ten kto w nim sprawuje rząd ma pełną władzę karcenia i dlatego może stosować kary nie dające się naprawić, a mianowicie karę śmierci oraz karę obcięcia członków. Ojciec natomiast, oraz pan stojąc na czele rodziny będącej niedoskonałą postacią społeczności, nie posiada peł-nej władzy karania, ma więc prawo stosowania tylko lżejszych kar, które nie wyrządzają szkody niedającej się naprawić. Taką lżejszą karą jest chłosta.

3. Każdemu wolno dać dyscyplinę temu kto jej chce. Ale chłostać drugiego dyscypliną wbrew jego woli może tylko ten, komu zlecono troskę o niego. Otóż temu właśnie celowi służy karcenie przy pomocy chłosty.

Artykuł 2

CZY WOLNO JAKIEGOŚ CZŁOWIEKA WIĘZIĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno nikogo więzić, gdyż

1. Czyn jest z rodzaju swego zły, jeśli odnosi się do niewłaściwej materii. Otóż człowiek jako istota, wyposażona z natury w wolność woli, nie stanowi właściwej materii do więzienia gdyż to sprzeciwia się wolności. A więc nie wolno nikogo więzić.

2. Ludzka, sprawiedliwość powinna się wzorować na Boskiej. Lecz jak powiada Pismo św. (Ekli 15,14); Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w ręce rady jego". Nie należy więc nikogo karać kajdanami czy więzieniem.

3. Wolno każdemu powstrzymywać kogoś tylko od zła. Jeśliby więc wolno było więzić kogoś celem powstrzymywania go od zła, ;każdemu byłoby wolno to

czynić, co jest oczywiście niedorzeczne. A więc nie wolno nikomu więzić kogokolwiek.

Ale z drugiej strony Pismo św. opowiada (Kapł 24, 11), że Mojżesz skarał pewnego człowieka na więzienie.

Odpowiedź. W dobrach cielesnych zachodzi trojaki porządek: po pierwsze całość ciała, któremu sprzeciwia się zabójstwo lub okaleczenie; po drugie, przyjemność czyli zadowolenie zmysłów, któremu przeciwstawia się chłosta, oraz wszystko co sprawia ból w zmysłach; po trzecie, ruch i posługiwanie się członkami, któremu sprzeciwia się związanie ciała, więzienie czy jakiekolwiek przymusowe zatrzymanie, które jest dozwolone tylko wtedy, gdy następuje na skutek sprawiedliwego rozporządzenia celem ukarania kogoś lub zapobieżenia jakiemuś złu.

Rozwiązanie trudności. 1. Człowiek, który nadużywa powierzonej sobie władzy, zasługuje na jej utratę. Dlatego człowiek, który przez występek nadużył wolności w posługiwaniu się członkami swego ciała, stanowi właściwy przedmiot uwięzienia.

2. Bóg zgodnie z porządkiem swej mądrości niekiedy powstrzymuje grzeszników przed popełnianiem grzechów, zgodnie z słowami Księgi Hioba (5, 12) że Bóg rozprasza myśli złośliwych, aby ręce ich nie mogły dokonać co były poczęły". Nieraz jednak zezwala im robić co chcą. Podobnie sprawiedliwość ludzka, nie więzi ludzi za każde przewinienie, lecz tylko za niektóre występki.

3. Każdemu wolno zatrzymać kogoś na jakąś godzinę, by powstrzymać go od jakiegoś niedozwolonego czynu, który usiłuje popełnić natychmiast, np. popełnić samobójstwo lub zranić drugiego. Zasadniczo jednak zamykanie kogoś w więzieniu lub nakładanie mu kajdan należy tylko do tego, kto ma prawo rozporządzać ogólnie czynami lub życiem drugiego, gdyż uwięzienie stanowi przeszkodę w robieniu zła, ale także w wykonywaniu dobrych uczynków.

Artykuł 3

CZY GRZECH JEST CIĘŻSZY, GDY POWYŻSZE KRZYWDY WYRZĄDZA SIĘ OSOBOM ZWIĄZANYM Z INNYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Powyższe krzywdy są grzechem dlatego, że wyrządzają komuś szkodę wbrew jego woli. Lecz zło wyrządzone komuś na szkodę jego własnej osoby, jest większe niż zło wyrządzone osobie, tylko z nim związanej. A więc krzywda wyrządzona osobie związanej z kimś jest mniejsza.

2. Pismo św. szczególnie karci tych, którzy wyrządzają krzywdy sierotom i wdowom (Ekli 35,14), gdyż Bóg „nie lekceważy błagania sieroty i wdowy, kiedy się skarży". Lecz wdowy i sieroty nie są osobami związanymi z innymi. A więc wyrządzenie krzywdy osobom związanym z innymi jakimś szczególnym węzłem, np. pokrewieństwem, nie obciąża grzechu.

3. Osoba związana z kimś posiada własną wolę, podobnie jak i osoba główna, której wyrządzono szkodę. Otóż coś może być dobrowolne u tej osoby, a sprzeczne z woli osoby głównej, jak to widać na przykładzie cudzołóstwa, z którego jest zadowolona żona, ale bynajmniej jej mąż. Lecz tego rodzaju krzywdy są grzechem ze względu na to, że stanowią naruszenie praw drugich wbrew ich woli. A więc wspomniane krzywdy są mniejszymi grzechami.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Powt 28,32) grozi zwiększeniem kary: „Synowie twoi i córki twoje zostaną oddane innemu narodowi, na co będą patrzeć oczy twoje".

Odpowiedź. Im krzywda rozciąga się na więcej ludzi, tym cięższym jest grzechem, jeśli inne warunki są równe. Dlatego cięższy jest grzech, gdy ktoś uderzy naczelnika państwa, aniżeli gdyby uderzył osobę prywatną, gdyż w pierwszym wypadku skrzywdzono całą społeczność. Gdy więc wyrządza się krzywdę jakiejś osobie, związanej z inną osobą w jakikolwiek sposób, krzywdzi się wówczas obie osoby. Dlatego grzech jest tu cięższy, niż w krzywdzie wyrządzonej tylko jednej osobie, jeśli inne warunki są równe. Może się jednak zdarzyć, że ze względu na pewne okoliczności cięższym grzechem będzie krzywda wyrządzona osobie z nikim nie związanej, np. z powodu jej godności lub z powodu wielkości wyrządzonej jej szkody.

Rozwiązanie trudności. 1. Krzywda, wyrządzona osobie związanej z kimś, jest mniejsza w stosunku do tej osoby aniżeli w stosunku do człowieka, którego bezpośrednio dotknęła, i z tego względu jest mniejszym grzechem. Ale cała krzywda wyrządzona osobie drugiej obciąża grzech popełniony przez wyrządzenie krzywdy osobie pierwszej.

2. Krzywdy wyrządzone wdowom i sierotom są większe dlatego, że bardziej przeciwstawiają się miłosierdziu, i większą wyrządzają im szkodę, gdyż nie mają nikogo, kto by im pomógł.

3. To, że czyjaś żona dobrowolnie przyzwala na cudzołóstwo, zmniejsza wprawdzie grzech i krzywdę jej wyrządzoną; grzech byłby znacznie cięższy, gdyby mężczyzna gwałtem ją zmusił do cudzołóstwa. Ale to nie zmniejsza krzywdy wyrządzonej mężowi owej kobiety, gdyż jak mówi Apostoł (1 Kor 7-4) „Żona nie ma w mocy ciała swego, ale mąż". Tak samo w innych sprawach. O cudzołóstwie jako grzechu przeciwnym czystości, pomówimy w traktacie o umiarkowaniu159).

ZAGADNIENIE 66
O KRADZIEŻY I RABUNKU

Przystępujemy do omówienia grzechów sprzeciwiających się sprawiedliwości w rzeczach. Zagadnienie to obejmuje dziewięć pytań: 1. Czy posiadanie dóbr zewnętrznych jest dla człowieka naturalne? 2. Czy wolno posiadać jakąś rzecz jako swą własność? 3. Czy kradzież jest potajemnym zabraniem rzeczy cudzej? 4. Czy rabunek jest grzechem gatunkowo różnym od kradzieży? 5. Czy każda kradzież jest grzechem? 6. Czy kradzież jest grzechem śmiertelnym? 7. Czy wolno kraść w

wypadku koniecznej potrzeby? 8. Czy rabunek jest grzechem śmiertelnym? 9. Czy rabunek jest cięższym grzechem niż kradzież?

Artykuł 1

CZY POSIADANIE DÓBR ZEWNĘTRZNYCH JEST DLA CZŁOWIEKA NATURALNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że posiadanie rzeczy zewnętrznych nie jest dla człowieka naturalne, gdyż

1. Nikt nie ma prawa przywłaszczać sobie tego co jest Boże. Lecz panowanie nad wszystkimi stworzeniami jest własnością Boga, zgodnie z słowami Psalmu (23,1): „Pańska jest ziemia i napełnienie jej". A więc posiadanie rzeczy nie jest dla człowieka naturalne.

2. Św. Bazyli160), wyjaśniając słowa ewangelicznego bogacza (Łk 12, 18): „Zgromadzę wszystko", co mi się urodziło, i dostatki moje...", zapytuje: „Powiedz mi, co jest twoje? Skąd wziąłeś je na tym świecie?" Otóż to, co człowiek posiada z natury, może słusznie uznać za swoje. A więc posiadanie dóbr zewnętrznych nie jest naturalne dla człowieka.

3. Według św. Ambrożego161), panować znaczy mieć władzę. Lecz człowiek nie ma władzy nad rzeczami zewnętrznymi, gdyż nie może zmienić ich natury. A więc posiadanie rzeczy zewnętrznych nie jest dla człowieka naturalne.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (8, 8) „Poddałeś wszystko pod nogi jego", to znaczy, że Bóg oddał wszystko pod nogi człowieka.

Odpowiedź. Rzeczy zewnętrzne można ujmować dwojako. Po pierwsze, ze względu na ich naturę, która nie podlega władzy ludzkiej; ale tylko Bogu, któremu wszystko jest bezwzględnie posłuszne; i po drugie ze względu na użytkowanie tych rzeczy. Otóż z tego właśnie względu panowanie nad rzeczami zewnętrznymi jest naturalne dla człowieka, gdyż swym rozumem i wolą może posługiwać się rzeczami zewnętrznymi tak jakby dla niego zostały uczynione. Zawsze bowiem co jest niedoskonałe, jest dla tego, co jest doskonalsze. Na tej podstawie Myśliciel162) dowodzi, że posiadanie rzeczy zewnętrznych jest dla człowieka naturalne. Otóż to panowanie, które z natury przysługuje człowiekowi ze względu na posiadanie rozumu, dzięki któremu człowiek jest obrazem Bożym, ujawnia się już przy stworzeniu pierwszego człowieka w słowach Bożych: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobnego Nam, aby panował nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym, i nad zwierzętami, i nad wszystką ziemią, i nad wszelkim płazem pełzającym po ziemi" (Rodz 1, 26).

Rozwiązanie trudności. 1. Bóg ma pełne panowanie nad wszystkimi rzeczami. Otóż On sam w swej Opatrzności postanowił, by niektóre rzeczy służyły do utrzymania ludzi. Dlatego człowiek ze swej natury ma panowanie nad rzeczami co do ich użytkowania.

2. Chrystus gani bogacza za to, że mniemał, iż on sam jest ich głównym właścicielem, tak jakby ich nie otrzymał od kogoś innego, mianowicie od Boga.

3. Chodzi tu o panowanie nad samą naturą rzeczy zewnętrznych, które przysługuje tylko Bogu.

Artykuł 2

CZY WOLNO KOMUŚ POSIADAĆ COŚ JAKO WŁASNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nikomu nie wolno posiadać czegoś jako własność, gdyż

1. Wszystko, co jest sprzeczne z prawem natury, jest niedozwolone. Otóż według prawa natury wszystko jest wspólne, temu zaś wspólnemu posiadaniu sprzeciwia się własność prywatna. A więc nikomu nie wolno przywłaszczać sobie jakiejkolwiek rzeczy zewnętrznej.

2. Św. Bazyli mówi:163) „Jak człowiek, który pierwszy przyszedł na widowisko i zagarniając dla siebie to, co ma służyć pożytkowi wspólnemu, nie pozwala wejść innym, tak postępują bogacze, którzy ubiegli innych w zajęciu dóbr wspólnych i uważają je za swoją własność". Lecz nie wolno przywłaszczać sobie rzeczy wspólnych.

3. Św. Ambroży przestrzega164), by nikt nie nazywał własnym tego, co jest wspólne; wspólnymi zaś nazywa wszystkie rzeczy zewnętrzne. A więc nie wolno przywłaszczać sobie jakiejkolwiek rzeczy zewnętrzne j.

Ale z drugiej strony mówi św. Augustyn165), że bardzo dumne miano przybrali sobie ci, którzy zwą się mężami apostolskimi, dlatego że do swych wspólnot nie przyjmują ludzi żonatych i posiadających własny majątek, jak to czynią w Kościele katolickim mnisi i wielu księży. Są to heretycy, bo się odgradzają od Kościoła myśląc, iż korzystający z tego, czego oni sami są pozbawieni, nie mogą się niczego spodziewać. Błędnym jest więc twierdzenie, że nie wolno człowiekowi posiadać własności.

Odpowiedź. Człowiekowi przysługuje podwójne prawo do rzeczy zewnętrznych. Po pierwsze, możność ich zdobywania i zarządzania nimi, i w tym znaczeniu dozwolone jest człowiekowi posiadanie rzeczy zewnętrznych na własność; owszem jest wręcz konieczne dla ludzkiego życia, a to z trzech powodów: Dlatego, że każdy człowiek więcej dba o to, co jego własne, niż o to, co wspólne dla wszystkich lub dla wielu, gdyż unikając pracy zostawia innym troskę o dobro wspólne, jak to się dzieje tam, gdzie służba jest bardzo liczna. Dalej, jeśli o zdobycie jakiejś rzeczy troszczyć się musi każdy sam, wówczas jest większy porządek w życiu społecznym; natomiast byłoby zamieszanie, gdyby każdy bez różnicy musiał o wszystko zabiegać. Wreszcie, gdy każdy zadawala się tym, co posiada, wówczas większy pokój panuje w współżyciu ludzi. Wszak doświadczenie wskazuje, że przy wspólnym i niezróżnicowanym posiadaniu. częściej wybuchają spory.
Po drugie, człowiekowi przysługuje prawo także korzystania z dóbr 'zewnętrznych. Otóż ze względu na użytkowanie człowiek powinien mieć te rzeczy nie jako własne, lecz jako wspólne, by z łatwością udzielał ich potrzebującym. Dlatego Paweł Apostoł polecił (1 Tym 6,17): „Bogatym tego świata przykazuj ... łatwo dawać, pożyczać” itd.

Rozwiązanie trudności. 1. Wspólność rzeczy przypisuje się prawu natury nie dlatego, by ono nakazywało wspólne posiadanie wszystkiego i zakazywało posiadania czegokolwiek na własność osobistą, lecz dlatego że prawo natury nie określa podziału własności, gdyż ten opiera się raczej na umowie ludzi, należącej do prawa stanowionego, jak to już widzieliśmy170). Dlatego posiadanie czegoś ,na własność nie sprzeciwia się prawu natury, lecz uzupełnia je na podstawie wnioskowania rozumu.

2. Ten, kto pierwszy wchodzi do teatru na widowisko i ułatwia wejście innym, nie postępuje w sposób niedozwolony; postępuje zaś w sposób niedozwolony wtedy gdy nie pozwala wchodzić innym. Dlatego św. Bazyli w tymże miejscu dodaje: „Dla czego ty masz w nadmiarze, a ów żebrze? Dlatego, byś ty zdobywał sobie zasługi za dobre zarządzenie, a on ,nagrodę za swą cierpliwość".

3. Gdy św. Ambroży mówi tu, by nikt nie nazywał własnym tego co wspólne, ma na myśli korzystanie z rzeczy posiadanych. Dlatego zaraz dodaje: „To, co przewyższa potrzebę utrzymania, jest nabyte drogą gwałtu".

Artykuł 3

CZY KRADZIEŻ POLEGA NA POTAJEMNYM ZABRANIU RZECZY CUDZEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
1. To co zmniejsza grzech nie należy do jego istoty, lecz grzeszenie potajemne zmniejsza grzech, natomiast jawność w popełnianiu grzechu, zwiększa go, w myśl słów proroka Izajasza (3, 9): „Jak Sodoma ogłaszają swój grzech, a nie tają". A więc potajemność w zabraniu cudzej rzeczy nie należy do istoty grzechu.

2. Podług św. Ambrożego166), nie mniejszym występkiem jest odmowa pomocy potrzebującym, jeśli ktoś jest zamożny i zdolny udzielić tej pomocy, aniżeli zabranie cudzej rzeczy. A więc kradzież polega nie tylko na zabraniu cudzej rzeczy, ale także na jej zatrzymaniu.

3. Człowiek drogą kradzieży może także odebrać to, co jest jego własnością, np. zabierając to, co dał na przechowanie, albo to, co mu niesprawiedliwie zabrano. A więc do istoty kradzieży nie należy zabranie cudzej rzeczy potajemnie.

Ale z drugie j strony według św. Izydora167), wyraz (łaciński), oznaczający złodzieja (fur) pochodzi od „furvum", czyli „fuscum" oznaczającego ciemność, gdyż złodziej kradnie w nocy.

Odpowiedź. Pojęcie kradzieży obejmuje trzy rzeczy. Po pierwsze, przywłaszczenie sobie cudzej rzeczy, gdyż to sprzeciwia się sprawiedliwości, która każdemu oddaje to, co się mu należy. Po drugie, posiadanie cudzej rzeczy, gdyż to odróżnia kradzież od grzechów przeciw osobie, jak zabójstwo lub okaleczenie. Jeśli :bowiem ktoś zabiera komuś nie to, co posiada, ale to co stanowi jego część, np. gdy utnie jakiś członek ciała, albo gdy weźmie mu osobę, która z nim jest związana, np. córkę lub żonę, wówczas nie będzie to kradzież we właściwym znaczeniu. Po trzecie, potajemność zabrania, gdyż ta różnica uzupełnia pojęcie kradzieży. Tak więc kradzież polega na potajemnym zabraniu cudzej rzeczy.

Rozwiązanie trudności. 1. Potajemność jest niekiedy przyczyną grzechu, np. gdy ktoś posługuje się nią, by grzeszyć, jak to bywa przy fałszu i podstępie. W tym znaczeniu potajemność grzechu nie zmniejsza, lecz stanowi o jego istocie. Otóż tak się ma właśnie sprawa z kradzieżą. Niekiedy zaś potajemność jest okolicznością grzechu, i wówczas zmniejsza grzech jako znak wstydu albo dlatego, że nie powodu-je zgorszenia.

2. Zatrzymywanie tego, co się należy drugiemu, jest taką samą szkodą, jak zabranie cudzej rzeczy. Dlatego niesprawiedliwe zabranie zawiera w sobie również niesprawiedliwe przetrzymywanie cudzej rzeczy.

3. Nic nie wzbrania, by to co zasadniczo należy do jednego, pod pewnym względem należało do drugiego. Tak więc rzecz dana na przechowanie zasadniczo należy do tego, który ją na przechowanie oddaje, pod względem zaś opieki ,należy do tego, kto ją na przechowanie przyjął. Gdy chodzi o rzecz zabraną przez rabunek, nie należy ona zasadniczo do tego, kto ją zrabował, ale tylko z tego względu, że ją zatrzymuje.

Artykuł 4

CZY KRADZIEŻ I RABUNEK TO GRZECHY GATUNKOWO RÓŻNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Kradzież różni się od rabunku tym, że jest potajemna, gdy rabunek jest jawny. Lecz potajemność i jawność nie różnicują gatunkowo innych rodzajów grzechu. A więc kradzież i rabunek nie są grzechami różniącymi się gatunkowo.

2. Jak wiadomo168), czynności moralne otrzymują odmienność gatunkową od celu. Lecz kradzież i rabunek mają ten sam cel, mianowicie przywłaszczenie sobie cudzej rzeczy. A więc nie różnią się gatunkowo.

3. Porywa się nie tylko cudze rzeczy, by je posiąść, ale także mężczyźni porywają kobiety dla przyjemności. Dlatego według św. Izydora169), kto jest sprawcą porwania, jest sprawcą zepsucia, kobietę zaś uznaje się za zepsutą. A więc tak samo rzecz można porwać w rabunku zarówno jawnie, jak i potajemnie.

Ale z drugiej strony Filozof170) odróżnia kradzież od rabunku ze względu na to, że kradzież jest potajemna, a rabunek jest jawnym gwałtem.

Odpowiedź. Kradzież i rabunek to występki przeciw sprawiedliwości, gdyż wyrządzają krzywdę innym. Nikt zaś nie doznaje krzywdy dobrowolnie, jak stwierdza Filazof171). Dlatego kradzież i rabunek jest grzechem, gdyż jedno i drugie jest zabraniem czegoś właścicielowi wbrew jego woli172). Niedobrowolnym zaś jest coś dwojako, a mianowicie na skutek nieświadomości i gwałtu. Dlatego z innego powodu grzechem jest gwałt, a z innego kradzież, jak to zaznacza Filozof173). A więc grzechy te różnią się gatunkowo.

Rozwiązanie trudności. 1. W innych grzechach nie uwzględnia się okoliczności czy dokonują się wbrew czyjejś woli, co właśnie należy do istoty grzechów przeciw sprawiedliwości174). Kiedy więc zachodzą różne gatunki niedobrowolności, wówczas mamy różne gatunki grzechu.

2. Dalszy cel w rabunku i kradzieży jest ten sam, ale to nie wystarczy do tożsamości gatunkowej, gdyż grzechy te różnią się celami najbliższym175). Rabuś bowiem chce zdobyć cudzą rzecz własną siłą, a złodziej podstępem.

3. Porwanie kobiety nie może być potajemne wobec kobiety porwanej. Dlatego, chociażby to porwanie było tajne dla innych, niemniej jest rabunkiem ze względu na kobietę, której zadano gwałt.

Artykuł 5

CZY KRADZIEŻ ZAWSZE JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kradzież nie zawsze jest grzechem, gdyż

1. Przykazanie Boże nie nakazuje żadnego grzechu, zgodnie z sławami Pisma św. (Ekli 15,21) „Nikomu nie rozkazał źle czynić i nie dał żadnemu pozwolenia zgrzeszyć". Otóż Bóg nakazał raz kradzież, jak o tym świadczy Księga Wyjścia (12,35) „Uczynili synowie izraelscy, jako im przykazał Bóg ... i złupili Egipcjan" 176). A więc kradzież nie zawsze jest grzechem.

2. Kto znalazł rzecz nie swoją i wziął ją, popełnił kradzież, gdyż wziął rzecz cudzą. A przecież wzięcie cudzej rzeczy na podstawie godziwości przyrodzonej jest dozwolone, jak twierdzi prawnicy177). A więc kradzież nie zawsze jest grzechem.

3. Kto bierze rzecz swoją, nie grzeszy, gdyż niczego nie czyni przeciw sprawiedliwości, nie naruszając jej równości. Lecz popełnia kradzież, kto nawet swoją rzecz potajemnie zabiera temu, kto ją przechowywał lub jej strzegł. A więc kradzież nie zawsze jest grzechem.

Odpowiedź. W pojęciu kradzieży, należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: po pierwsze, przeciwieństwo do sprawiedliwości, oddającej każdemu to, co się należy: otóż z tego względu sprzeciwia się sprawiedliwości, gdyż polega na zabraniu cudzej rzeczy. Po drugie, podstęp i skrytość, gdyż złodziej popełnia ten grzech potajemnie, przywłaszczając sobie cudzą rzecz jakby z zasadzki178). Jasne więc, że każda kradzież jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie ma kradzieży, gdy ktoś na podstawie wyroku sędziego jawnie lub potajemnie zabiera cudzą rzecz, gdyż rzecz ta na skutek tego wyroku należy się jemu. Tym mniej więc kradzieżą było złupienie Egipcjan przez synów Izraela na rozkaz Boży za to, że prześladowali Gydów179): Toteż Księga. Mądrości (10, 19) powiada: „Sprawiedliwi zabrali łupy bezbożnych".

2. Co się tyczy rzeczy znalezionych, należy odróżnić: po pierwsze, takie rzeczy, które nigdy nie należały do kogoś jako jego dobra, np. drogie kamienie i perły, jakie czasem można znaleźć na brzegu morskim. Otóż przepisy prawne180) pozwalają zachować te rzeczy tym, którzy je zajmą. Podobnie, gdy chodzi o skarby ukryte w czasach starożytnych w ziemi i nie mające obecnie właścicieli. Czasem jednak

przepisy prawne181) zobowiązują znalazcę, by połowę oddał właścicielowi pola, na którym ów skarb został znaleziony. Dlatego znalazca skarbu, o którym mówi Chrystus w swej przypowieści (Mt 13,44), kupił sobie pole, na którym ów skarb znalazł, by posiąść go w całości. Bywa jednak, że ktoś znajdzie pewne rzeczy, które jeszcze niedawno były w rękach właściciela. Wówczas gdy ktoś je weźmie nie po to, by zatrzymać je sobie, lecz by oddać je właścicielowi, nie popełnia grzechu kradzieży. Podobnie, jeśli właściciel te rzeczy porzucił, a znalazca jest o tym przeświadczony, nie popełnia kradzieży, zabierając je sobie. Gdy te warunki nie zachodzą, popełnia kradzież. W tym znaczeniu należy rozumieć słowa św. Augustyna182): „Jeśli coś znalazłeś i nie oddałeś, zrabowałeś".

3. Kto ukradkiem zabiera rzecz swoją, oddaną komuś do przechowania, obciąża tego, kto ją przyjął na przechowanie, gdyż ten może być zobowiązany do zwrotu lub do udowodnienia, że nie ponosi winy z powodu jej utraty. Nie ulega więc wątpliwości, że kto swą rzecz zabiera potajemnie, grzeszy i jest zobowiązany wynagrodzić szkodę, poniesioną przez tego, kto ją przechowywał. Jeśli natomiast ktoś potajemnie zabiera swoją rzecz, powierzoną drugiemu niesprawiedliwie, grzeszy, ale nie dlatego jakoby wyrządził szkodę temu, kto ową rzecz przetrzymywał. Tym samym niema obowiązku zwracania lub wynagradzania. Grzeszy jednak przeciw sprawiedliwości przywłaszczeniem sobie sądu nad swą własną rzeczą, pomijając porządek prawny. Dlatego winien wynagrodzić to Bogu i naprawić zgorszenie, jeśli je wywołał przez swe postępowanie.

Artykuł 6

CZY KRADZIEŻ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Pismo św. (Przyp 6,30) powiada: „Niewielka jest wina, kiedy kto ukradnie". Grzech zaś śmiertelny jest wielką winą. A więc kradzież nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Za grzech śmiertelny należy się kara śmierci. Za kradzież zaś nie wymierza się kary śmierci, ale karę grzywny, zgodnie z słowami Pisma św. (Wyjś 22,1): „Jeśliby kto ukradł wołu albo owcę i zabił albo sprzedał, pięć wołów odda za jednego wołu, a cztery owce za jedną owcę". A więc kradzież nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Kradzież może dotyczyć tak małych, jak i wielkich rzeczy. Nie wydaje się zaś rzeczą stosowną, by za kradzież drobnej rzeczy, np. igły lub pióra, ktoś miał ponieść karę śmierci wiecznej. A więc kradzież nie jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony sąd Boży nikogo nie potępia, jeśli nie popełnił grzechu śmiertelnego, a przecież potępia za kradzież, jak świadczą o tym słowa Pisma św. (Zach 5,3): „To jest przekleństwo, które wychodzi na oblicze wszystkiej ziemi; bo wszelki złodziej sądzon będzie". A więc kradzież jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy183), grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości, która stanowi duchowe życie duszy. Miłość zaś polega zasadniczo na kochaniu Boga, a następnie na kochaniu bliźniego w tym znaczeniu, byśmy mu chcieli dobra i czynili je: Przez kradzież zaś wyrządza się szkodę bliźniemu na majątku; a jeśliby ludzie powszechnie nawzajem się okradali, musiałaby zginąć społeczność ludzka. A więc kradzież jako przeciwna miłości jest grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Powiedziano w tym miejscu, że kradzież nie jest wielką winą w dwojakim znaczeniu: Po pierwsze, chodzi tu o konieczność zmuszającą do kradzieży i dlatego albo zmniejszającą winę, albo w ogóle ją znoszącą, jak to wnet zobaczymy. Stąd też Pismo św. w tym miejscu po tych słowach zaraz dodaje: „Bo kradnie, aby duszę łaknącą nasycił". Po drugie, w tym znaczeniu, że kradzież nie jest wielkim grzechem w porównaniu do cudzołóstwa, za które wymierza się karę śmierci. Dlatego w następnym wierszu Pismo św. dodaje „Gdy go zdybią, wynagrodzi siedmiorako. Ale kto cudzołożnikiem jest przez głupotę serca straci duszę swoją".

2. Kary w obecnym życiu stanowią raczej lekarstwo niż odwet zastrzeżony sądowi Bożemu, działającemu „wedle prawdy" (Rzym 2,2) przeciw grzesznikom. Dlatego sądy ziemskie nie za każdy grzech śmiertelny karzą śmiercią, ale tylko za te, które wyrządzają szkodę nie dającą się naprawić lub zawierają w sobie straszliwą brzydotę. Dlatego za kradzież, która wyrządza szkodę dającą się naprawić, nie wymierza się kary śmierci, jeśli tej kradzieży nie obciąża jakaś ważna okoliczność. np. przy świętokradztwie, czyli w kradzieży rzeczy świętej, lub przy defraudacji, czyli kradzieży dobra społecznego, jak uczy św. Augustyn184), albo wreszcie za handel „żywym towarem", polegającym na ukradzeniu człowieka, za co karze się również śmiercią, jak postanawia Księga Wyjścia (21,16).

3. To co jest małe rozum poczytuje za nic. Dlatego właściwie nie poczytuje sobie za szkodę, gdy ktoś naruszy jego własność w rzeczy nieznacznej; a ten kto ją zabiera, może przypuszczać, że nie będzie to wbrew woli właściciela. Dlatego w kradzieży takich drobnych rzeczy może nie być grzechu śmiertelnego. Jeśli ktoś jednak ma zamiar kraść i wyrządzić szkodę bliźniemu, może być winien grzechu śmiertelnego nawet w takich drobiazgach, podobnie jak i w samych myślach, jeśli nastąpi przyzwolenie.

Artykuł 7

CZY WOLNO KRAŚĆ W WYPADKU KONIECZNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno kraść w wypadku konieczności, gdyż

1. Pokutę nakłada się tym tylko, którzy zgrzeszyli. Otóż przepis prawny nakazuje: „Jeśli ,ktoś wskutek głodu lub nagości ukradłby pokarm, ubranie lub pieniądze, będzie pokutował przez trzy tygodnie". A więc nie wolno kraść w wypadku konieczności.

2. Według Filozofa185): „z samych już nazw niektórych namiętności wynika, że są czymś niegodziwym". A jako przykład podaje kradzież. Lecz to, co samo przez

się jest złe, nie może stać się dobrym z powodu dobrego celu. A więc nikomu nie wolno kraść, by zaradzić swej koniecznej potrzebie.

3. Człowiek powinien kochać bliźniego jak siebie samego. Lecz nie wolno kraść, by zaradzić cudzej potrzebie. A więc nie wolno również kraść, by zaradzić własnej potrzebie.

Ale z drugie j strony w wypadku konieczności wszystkie rzeczy są wspólne. A więc nie ma grzechu, jeśli ktoś zabierze rzecz cudzą, by zaradzić sobie w wypadku konieczności.

Odpowiedź. Przepisy prawa ludzkiego nie mogą uwłaczać prawu natury lub prawu Bożemu. Otóż według porządku natury, ustanowionego przez Opatrzność Bożą, rzeczy niższe mają służyć do zaspokojenia potrzeb ludzkich. Dlatego podział rzeczy oraz ich uwłaszczenie pochodzące z prawa ludzkiego, nie stanowi przeszkody w użyciu tych rzeczy dla zaradzenia koniecznej potrzebie człowieka. Dlatego rzeczy posiadane przez niektórych ludzi w nadmiarze, z prawa natury mają służyć utrzymaniu ubogich. Z tego powodu św. Ambroży, a za nim Księga Dekretów mówi: „Chleb, który ty zatrzymujesz, należy się głodnym, ubranie, które ty zamykasz w sza-fie, należy do ludzi nie mających czym się przyodziać, pieniądze, które zakopujesz w ziemi, stanowią ratunek i wyzwolenie biedaków”.

Ponieważ jednak ludzi żyjących w biedzie jest wielu i nie można wszystkim pomóc tą samą rzeczą, rozporządzanie własnymi rzeczami powierza się sądowi właściciela, by dopomagał żyjącym w biedzie. Jeśliby jednak ktoś znajdował się w koniecznej potrzebie tak nagłej i oczywistej, że nie ulegałoby wątpliwości, iż należy mu natychmiast pomóc tymi środkami, które są dostępne, np. gdy jakiejś osobie zagraża niebezpieczeństwo i nie można inaczej jej dopomóc, wówczas wolno jej zaradzić tej koniecznej, potrzebie przez jawne lub potajemne zabranie cudzej rzeczy. W takim wypadku nie będzie to właściwie ani kradzież, ani rabunek.

Rozwiązanie trudności. 1. Dekret ten mówi o wypadku, w którym nie zachodzi konieczna potrzeba.

2. W wypadku ostatecznej potrzeby używanie cudzej rzeczy nie jest kradzieżą we właściwym znaczeniu, gdyż ta. konieczność sprawia, że to, co ktoś zabiera dla zachowania własnego życia - staje się jego rzeczą.

3. W wypadku podobnej konieczności, można także potajemnie wziąć cudzą rzecz, by pomóc bliźniemu w takiej potrzebie.

Artykuł 8

CZY RABUNEK MOŻE BYĆ BEZ GRZECHU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rabunek może być bez grzechu, gdyż:

1. Łupy zdobywa się przy użyciu gwałtu, gwałt zaś należy do istoty rabunku. Lecz wolno brać łupy od wrogów, gdyż św. Ambroży powiada, że skóro łupy były w posiadaniu wroga, karność wojskowa wymaga, by zachowano je dla króla186). A więc rabunek w niektórych wypadkach jest dozwolony.

2. Wolno odebrać komuś to, co nie jest jego. Lecz rzeczy posiadane przez niewiernych, nie są ich własnością, gdyż św. Augustyn mówi187): „Fałszywie nazywacie rzeczy waszymi, gdyż niesprawiedliwie je posiadacie i musicie je utracić zgodnie z prawami królów ziemskich". A więc wolno rabować niewiernych.

3. Władcy ziemscy wyciągają wiele rzeczy od swych poddanych przy pomocy gwałtu, a to jest istotą rabunku. Ciężkim zaś oskarżeniem byłoby twierdzić, że przez to grzeszą, gdyż wówczas prawie wszystkich władców należałoby potępić.

Ale z drugiej strony Bogu można złożyć ofiarę i dar ze wszystkiego, co się godziwie wzięło. Ale nie można Mu ofiarować tego, co się zabrało drogą rabunku, zgodnie z słowami Bożymi (Iz 61,8): „Ja Pan miłuję sąd, a mam w nienawiści łupiestwo w całopaleniu". A więc nie wolno brać czegoś gwałtem.

Odpowiedź. Rabunek jest jakimś gwałtem i przymusem polegającym na tym, że wbrew sprawiedliwości zabiera się komuś jego rzecz. W społeczeństwie zaś. ludzkim tylko władza państwowa ma prawo używania przymusu. Ktokolwiek więc zabiera coś komukolwiek gwałtem, jeśli jest osobą prywatną, nie posiadającą władzy publicznej, postępuje niegodziwie, czyli dopuszcza się rabunku, jak to czynią łotry.

Natomiast władcom powierzono publiczną władzę po to, by byli stróżami sprawiedliwości. Dlatego także im nie wolno posługiwać się gwałtem lub przemocą, chyba tylko zgodnie z wymaganiami sprawiedliwości w walce przeciwko wrogom lub karając złoczyńców pośród własnych obywateli. W tym wypadku zabranie czegoś gwałtem nie jest rabunkiem ani nie sprzeciwia się sprawiedliwości. Jeśli natomiast ktoś swej władzy publicznej nadużywa, zabierając gwałtem rzeczy cudze, działa niegodziwie, popełnia rabunek i jest zobowiązany do oddania.

Rozwiązanie trudności. 1. Co do łupów należy odróżnić: jeśli ci, co zdobyli na swych wrogach łupy, prowadzą wojnę sprawiedliwą, łupy te, zdobyte przemocą, stają się ich własności. Nie popełniaj więc rabunku i nie są obowiązani do zwrotu. Mogą jednak w zbieraniu tych łupów zgrzeszyć chciwości na skutek złego zamiaru, np. gdy walczą głównie nie dla sprawiedliwości, ale dla zdobycia tych łupów. Dlatego św. Augustyn powiada188), że wojowanie dla łupów jest grzechem. Natomiast ci, którzy prowadzi wojnę niesprawiedliwą, biorąc łupy popełniaj rabunek i są obowiązani do zwrotu.

2. Niewierni tylko wtedy ,niesprawiedliwie posiadają swe rzeczy, kiedy „władcy ziemscy skazali ich na utratę tych rzeczy zgodnie z prawem. Można więc odebrać im owe rzeczy przemocą, ale nie powagą prywatną, lecz powagą państwową.

3. Gdy władca żąda od poddanych tego, co mu się zgodnie z sprawiedliwości należy dla zachowania dobra wspólnoty, rabunek nie zachodzi, nawet gdyby użył przemocy. Jeśli natomiast władca wydzierałby coś poddanym przemocą wbrew sprawiedliwości, popełniłby rabunek i łotrostwo. To też św. Augustyn powiedział189): „Jeśli nie ma sprawiedliwości, czymże są królestwa, jeśli nie wielkimi łotrostwami? A czymże są łotrostwa, jeśli nie małymi królestwami?". Podobnie już prorok Ezechiel powiedział (22, 27) o Jerozolimie: „Książęta jej w pośrodku niej jako wilki łapiące zdobycz na wylewanie krwi i na tracenie dusz, i na łakome szukanie zysków". Tacy władcy są zobowiązani do zwrotu, podobnie jak łotrzy. Grzeszy zaś tym ciężej od łotrów, im niebezpieczniej i powszechniej działają przeciw sprawiedliwości społecznej, której powinni być stróżami.

Artykuł 9

CZY KRADZIEŻ JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM ANIŻELI RABUNEK ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kradzież jest cięższym grzechem niż rabunek, gdyż:

1. Kradzież prócz zabrania cudzej rzeczy, łączy się z fałszem i podstępem, czego nie ma w rabunku. Zaś fałsz i podstęp same przez się są grzechami. A więc kradzież wydaje się być cięższym grzechem aniżeli rabunek.

2. Wstyd jest bojaźnią z powodu brzydkiego czynu. Lecz ludzie bardziej się wstydzą kradzieży niż rabunku. A więc kradzież jest brzydszym grzechem niż rabunek.

3. Im liczniejszym osobom grzech wyrządza, szkodę, tym jest cięższy. Lecz przez kradzież można zaszkodzić wielkim i małym, natomiast rabunek wyrządza szkodę tylko słabym, którzy są bezbronni wobec gwałtu. A więc kradzież jest cięższym grzechem niż rabunek.

Ale z drugiej strony ustawy ciężej karzą za rabunek niż za kradzież.

Odpowiedź. Rabunek i kradzież są grzechami z powodu zabrania cudzej rzeczy wbrew woli właściciela, z tym jednak, że przy kradzieży ta, niedobrowolność u właściciela pochodzi z jego nieświadomości, a w rabunku z gwałtu. Otóż większa jest niedobrowolność z powodu gwałtu aniżeli z powodu nieznajomości, gdyż gwałt bardziej bezpośrednio sprzeciwia się woli aniżeli nieświadomość. Dlatego rabunek jest cięższym grzechem niż kradzież.

Jest jeszcze i drugi powód: rabunek nie tylko wyrządza krzywdę odnośnie do rzeczy, lecz nadto przynosi upokorzenie i szkodę samej osobie obrabowanej. A to jest cięższe niż związany z kradzieżą fałsz czy podstęp.

Rozwiązanie trudności pierwszej wynika z Odpowiedzi.

2. Ludzie pogrążeni w sprawach zmysłowych, bardziej się chełpią siłą zewnętrzną, okazaną przy rabunku, niż wewnętrzną cnotą, którą przez grzech się

traci. Dlatego tacy ludzie mniej się wstydzą z powodu rabunku niż z powodu kradzieży.

3. Chociaż kradzieżą można zaszkodzić większej ilości osób, niemniej cięższe bywają szkody na skutek rabunku aniżeli kradzieży. Dlatego też rabunek jest bardziej znienawidzony.

ZAGADNIENIE 67
O NIESPRAWIEDLIWOŚCI SĘDZIDGO PRZY WYDAWANIU WYROKÓW

Z kolei trzeba zastanowić się nad grzechami, przeciwnymi sprawiedliwości wymiennej, a polegającymi na słowach krzywdzących bliźniego tak w sądzie, jak i poza sądem. Naprzód więc omówimy pierwsze, a następnie drugie. Przy pierwszym rodzaju tych grzechów trzeba omówić po pierwsze, niesprawiedliwość sędziów przy sądzeniu, po drugie niesprawiedliwość oskarżyciela przy oskarżaniu, po trzecie, niesprawiedliwość podsądnego we własnej obronie, i po czwarte, niesprawiedliwość obrońcy w obronie.

Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. Czy ktoś może sprawiedliwie sądzić kogoś, nad kim nie ma władzy? 2. Czy wolno sędziemu wydać wyrok na podstawie dostarczonych sobie danych wbrew prawdzie, którą skądinąd zna? 3. Czy sędzia może wydać sprawiedliwie wyrok potępiający kogoś, kto nie był oskarżony? 4. Czy wolno sędziemu złagodzić karę?

Artykuł 1

CZY MOŻE KTŚ SPRAWIEDLIWIE SĄDZIĆ TEGO, KTO MU NIE PODLEGA ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak gdyż:

1. Czytamy w Piśmie św. (Don 13,45), że Daniel dokonał sądu nad starcami i udowodniwszy, że złożyli fałszywe świadectwo, wydał na nich wyrok potępiający. Lecz ci starcy nie podlegali Danielowi, owszem właśnie oni byli sędziami ludu. A więc wolno sądzić kogoś, kto sądzącemu nie podlega.

2. Chrystus nie podlegał żadnemu człowiekowi. Owszem sam był „Królem królów i Panem panujących”. A jednak poddał się sądowi człowieka. A więc wydaje się, że można sądzić kogoś, nie mając nad nim władzy.

3. Zgodnie z przepisami prawa, każdego przestępcę ma osądzać miejscowy sąd. A zdarza się nie raz, że ów przestępca nie podlega władzy miejscowej, np. gdy należy do innej diecezji. A więc można sądzić także tych, którzy nie podlegają władzy miejscowej.

Ale z drugiej strony według św. Grzegorza190), nie należy zapuszczać kosy swego sądu w sprawę powierzoną komu innemu.

Odpowiedź. Wyrok sędziego jest jakby szczególną ustawą w odniesieniu do szczególnej sprawy. Podobnie więc jak „prawo ogólne ma mieć moc zniewalającą" 191), tak samo wyrok sędziego powinien mieć moc zmuszenia obu stron do jego zachowania, gdyż inaczej byłby bezskuteczny. Otóż moc zniewalania w sprawach ludzkich winien posiadać jedynie ten, kto sprawuje władzę publiczną, a więc jest przełożonym w stosunku do tych, nad którymi tę władzę sprawuje bądź to sam przez się, bądź to na skutek delegacji. Jasne więc, że nikt nie może nikogo sądzić, jeśli podsądny nie jest jego podwładnym czy to ze względu na jego władzę zwyczajną, czy to na skutek delegacji.

Rozwiązanie trudności. 1. Daniel otrzymał władzę sądzenia owych starców z natchnienia Bożego, jak o tym świadczą słowa Pisma św., odnoszące się do tego sądu (Dan 13,15): „Wzbudził Pan ducha świętego pacholęcia młodego, któremu imię Daniel".

2. W sprawach ludzkich ktoś może dobrowolnie poddać się sądowi innych, którzy nie są jego przełożonymi, jak to bywa w sądzie rozjemczym, Sąd taki musi być obwarowany pewną karą, gdyż rozjemcy, nie będąc przełożonymi, nie posiadaj pełnej władzy zniewolenia do zachowania ich wyroku. Tak więc Chrystus dobrowolnie poddał się sądowi ludzkiemu, podobnie jak papież Leon IV poddał się wyrokowi cesarza192).

3. Biskup, w którego diecezji ktoś popełnił przestępstwo, ze względu na to przestępstwo staje się przełożonym przestępcy, choćby ten był wyjęty spod jego władzy, chyba że chodzi o sprawę wyjętą spod tej władzy, np. o zarządzanie dobrami jakiegoś klasztoru, wyjętego spod władzy biskupiej. Lecz jeśli ktoś wyjęty spod władzy biskupiej popełni kradzież lub zabójstwo albo coś podobnego, biskup miejscowy może słusznie wydać na niego wyrok skazujący.

Artykuł 2

CZY WOLNO SĘDZIEMU WYDAĆ WYROK NA PODSTAWIE DOSTARCZONYCH MU DANYCH WBREW ZNANEJ MU PRAWDZIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Powt 17,9): „Przyjdziesz do kapłanów z rodu Lewitów i do sędziego, który naonczas będzie, a oni oznajmią tobie sąd prawdziwy i uczynisz cokolwiek ci powiedzą". Otóż niekiedy dostarczone sędziemu dowody są niezgodne z prawdą. A więc nie wolno sądzić na podstawie oskarżeń i dowodów wbrew prawdzie, którą sędzia zna skądinąd.

2. Człowiek w sądzeniu powinien naśladować sąd Boży, gdyż jak mówi Pismo św. (Powt 1,17): „Sąd Boży jest", a św. Paweł dodaje (Rzym 2.2.): „A wiemy przecież, że wedle prawdy jest sąd Boży". Podobnie Izajasz (11,3) prorokował o Chrystusie: „Nie według widzenia oczu sądzić będzie ani według słyszenia uszu strofować będzie, ale będzie sądził w sprawiedliwości ubogich i będzie strofował w

cichości za cichymi na ziemi". A więc sędzia nie powinien wydawać podług przedstawionych mu dowodów wbrew temu, co sam wie.

3. Po to zbiera się w sądzie dowody, by sędzia mógł urobić sobie zdanie o prawdzie sprawy. Dlatego nie potrzeba przewodu sądowego w sprawach ogólnie znanych, zgodnie z słowami Pawła Apostoła (1 Tym 5,24); „grzechy niektórych ludzi są jawne, uprzedzające sąd". Jeśli więc sędzia sam przez się zna prawdę, nie powinien baczyć na dowody, lecz wydać wyrok zgodnie z prawdą, którą skądinąd zna.

4. Sumienie, to zastosowanie wiedzy do postępowania, jak to poprzednio widzieliśmy193). Lecz postępowanie wbrew sumieniu jest grzechem. A więc sędzia grzeszy, jeśli wydaje wyrok na podstawie dostarczonych mu dowodów, a wbrew swemu przeświadczeniu o prawdzie.

Ale z drugiej strony według św. Ambrożego194), dobry sędzia nie czyni niczego na podstawie własnego zdania, lecz wydaje wyroki zgodnie z ustawami i prawem. A to znaczy sądzić na podstawie dostarczonych sobie danych i dowodów. A więc sędzia ma sądzić podług tych danych, a nie podług własnego zdania.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy, sądzenie jest zadaniem sędziego uprawnionego do wykonywania władzy społecznej, którą sprawuje. Dlatego winien on przewód sądowy oprzeć nie na tym, co sam wie jako osoba prywatna, lecz na tym, co poznał urzędowo jako osoba sprawująca władzę społeczną, i to zarówno ogólnie, jak i szczegółowo. Ogólnie na podstawie publicznych praw tak Bożych, jak i ludzkich, przeciw którym nie wolno mu pójść za jakimkolwiek dowodem. W poszczególnym zaś wypadku winien sądzić na podstawie danych opartych na zeznaniu świadków, i tym podobnych prawowitych dokumentach. Na nich powinien się oprzeć przy wydawaniu wyroków więcej aniżeli na tym, co wie jako prywatna osoba. Niemniej ta prywatna wiedza może mu pomóc w dokładniejszym zbadaniu przytoczonych dowodów, by mógł poznać ich braki. Lecz jeśli zgodnie z prawem nie może tych dowodów odeprzeć, winien sądzić podług dostarczonych mu danych.

Rozwiązanie trudności. 1. Podług przytoczonych tu słów, chodzi tu o to, by naprzód przedstawić sędziemu przedmiot sporu, by mógł osądzić zgodnie z prawdą na podstawie dostarczonych sobie danych.

2. Samemu tylko Bogu przysługuje prawo sądzić własną powagą. Dlatego Jego sąd opiera się na prawdzie, którą zna sam z siebie, a nie na podstawie cudzej informacji. Podobnie Chrystus, który jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem. Inni zaś sędziowie nie sądzą własną powagą. Dlatego nie ma tu podobieństwa.

3. Apostoł mówi tu o wypadku, kiedy coś jest znane nie tylko sędziemu, ale także innym, tak że winowajca w żaden sposób nie może wyprzeć się zarzucanych mu występków wobec ich oczywistości. Natomiast gdy to przestępstwo jest znane sędziemu, a nie innym lub innym, a nie sędziemu, wówczas konieczna jest rozprawa sądowa.

4. Człowiek w sprawach dotyczących jego własnej osoby ma urobić swoje sumienie na podstawie własnej wiedzy. Ale w sprawach odnoszących się do władzy publicznej, winien swe sumienie urabiać na podstawie tego, co przewód sądowy wykaże.

Artykuł 3

CZY SĘDZIA TAKŻE WTEDY MOŻE KOGOŚ OSĄDZIĆ, GDY NIE MA OSKARŻYCIELA ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:
1. Sprawiedliwość ludzka pochodzi od sprawiedliwości Bożej. Lecz Bóg osądza ludzi także wtedy, gdy nie ma oskarżycieli. A więc także człowiek może kogoś skazać bez oskarżyciela.

2. Oskarżyciel w sądzie jest potrzebny po to, by przedłożył sędziemu wiadomość o przestępstwie. Do tego zaś nie jest konieczny sam oskarżyciel, gdyż wystarczy donos, rozgłos faktu lub wiedza samego sędziego. A więc sędzia może skazać kogoś bez oskarżyciela.

3. Pismo św. opowiada o pewnych zdarzeniach z życia świętych, by dać ludziom przykład postępowania: między innymi mówi o Danielu (Dan 13, 45), że był równocześnie oskarżycielem i sędzią starców, którzy niesprawiedliwie skazali Zuzannę. A więc nie sprzeciwia się sprawiedliwości, jeśli ktoś potępi jako sędzia kogoś, będąc równocześnie oskarżycielem.

Ale z drugiej strony św. Ambroży195) wyjaśniając słowa św. Pawła o porubstwie (1 Kor 5, 2) powiada, że sędzia nie powinien skazywać bez oskarżyciela, gdyż Pan Jezus nie odrzucił od siebie Judasza, choć był złodziejem, bo nie było nikogo kto by go o to oskarżył.

Odpowiedź. Sędzia jest tłumaczem sprawiedliwości, dlatego, zdaniem Filozofa196), wszyscy uciekają się do niego jako do uosobienia sprawiedliwości. Sprawiedliwość zaś odnosi się nie do siebie samego, ale do innych. Dlatego potrzebny jest sędzia, by rozsądził sprawę między dwoma, a to zachodzi wtedy, gdy jeden z nich jest podsądnym a drugi oskarżycielem. Dlatego gdy chodzi o zbrodnie, sędzia nie może nikogo potępić, jeśli nie ma oskarżyciela, zgodnie z słowami biblijnego Festusa (Dz. Ap. 25, (16) „Rzymianie nie mają tego zwyczaju, aby skazywać kogokolwiek, zanim oskarżony nie stanie wobec oskarżycieli i nie będzie miał możności bronienia się przed zarzutami”.

Rozwiązanie trudności. 1. Pan Bóg w swoim sądzie posługuje się sumieniem grzesznika jako oskarżycielem, zgodnie z słowami św. Pawła (Rzym 2, 15) „przyświadczy własne ich sumienie, gdy różne ich myśli zaczną wzajemnie oskarżać się lub bronić". Posługuje się także oczywistością faktu, zgodnie z opowiadaniem o zabójstwie Abla przez Kaina (Rodz 4, 10): „Głos brata twego Abla woła do mnie z ziemi”.

2. Publiczne zniesławienie odgrywa nieraz rolę oskarżyciela. Dlatego Glossa do słów: „Głos brata twego Abla woła do mnie” powiada, że oczywistość dokonanej zbrodni nie potrzebuje oskarżyciela. Donos zaś powinien zmierzać nie do ukarania, lecz do poprawienia winowajcy, a więc nie przeciwko niemu lecz raczej w obronie jego. Nie potrzeba więc w takim wypadku oskarżyciela. Karę zaś wymierza się za,

bunt przeciw Kościołowi, a bunt, jeśli jest jawny, spełnia rolę oskarżyciela. Sędzia zaś nie może na podstawie tego, co zna skądinąd, przystąpić do wydania wyroku wbrew porządkowi przewodu sądowego.

3. Pan Bóg w swoich sądach działa na podstawie własnej znajomości prawdy, człowiek natomiast nie, gdyż nie może być równocześnie oskarżycielem, sędzią i świadkiem jak Bóg. Daniel zaś był równocześnie oskarżycielem i sędzią w roli wykonawcy sądu Bożego, działając pod wpływem natchnienia Bożego.

Artykuł 4

CZY SĘDZIA MOŻE DAROWAĆ KARĘ SPRAWIEDLIWIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sędziemu wolno darować karę, gdyż

1. Jakub Apostoł mówi (2,13): „Sąd bowiem bez miłosierdzia czeka tego, który miłosierdzia nie czynił". Lecz nikogo nie karze się za to, że nie uczynił tego, co wolno mu było nie uczynić. A więc każdy sędzia może postąpić miłosiernie darując karę.

2. Sąd ludzki powinien naśladować sąd boski. Lecz Bóg daruje karę pokutującym, gdyż „nie chce śmierci grzesznika" (Ez 18,23). A więc także człowiekowi wolno przy wydawaniu wyroku sądowego darować karę pokutującemu.

3. Każdemu wolno czynić -to, co komuś przynosi korzyść, a nikomu krzywdy. Lecz darowanie kary jednemu przynosi korzyść, a nikomu krzywdy nie wyrządza. A więc sędziemu wolno darować karę winowajcy.

Ale z drugiej strony Pismo św. powiada (Powt 13 9): „Niech mu nie przepuszcza oko twoje, żeby się nad nim zmiłował i zataił go, ale natychmiast go zabijesz". Słowa te odnoszą się do człowieka, który by namawiał do bałwochwalstwa. W innym miejscu powiada Pismo św. o mordercy (Powt 19.13): „Nie zmiłujesz się nad nim".

Odpowiedź. Gdy chodzi o wydawanie wyroków przez sędziego, należy wziąć pod uwagę po pierwsze, że sędzia ma rozsądzać sprawę między oskarżycielem a obwinionym, a po drugie, że wyrok wydaje nie na podstawie własnej powagi ale jako przedstawiciel władzy publicznej. Dwa powody mogą przeszkodzić mu w darowaniu kary: po pierwsze ze strony oskarżyciela, który ma prawo żądać, by wykonano karę nad winowajcą, np. dlatego, że ów winowajca dopuścił się niesprawiedliwości przeciw niemu. Darowanie kary w takim wypadku nie należy do sędziego, gdyż każdy sędzia powinien oddać każdemu to, co mu się należy. Po drugie wzgląd na państwo, w którego imieniu sędzia występuje, i którego dobro wymaga ukarania złoczyńców. Lecz pod tym względem zachodzi różnica między najwyższym sędzią, a mianowicie naczelnikiem państwa, który ma pełną władzę publiczną w swych rękach, a niższymi sędziami, którzy nie mają prawa uwolnić winowajcy od kary wbrew przepisom wydanym przez wyższą władzę. Dlatego Chrystus powiedział do Piłata (Jn 19,2): „Nie miałbyś nade mną żadnej władzy, gdyby ci z góry nie była dana". Objaśniając te słowa św. Augustyn197) powiada, iż Bóg dał Piłatowi taką władzę, że podlegając władzy Cezara nie miał całkowitej swobody w uwolnieniu oskarżonego. Natomiast naczelnik państwa, posiadając pełnię władzy w państwie, może zwolnić winowajcę od kary, jeśli

człowiek, któremu ten ostatni wyrządził krzywdę, chce mu podarować bez szkody dla dobra społeczeństwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłosierdzie sędziego może mieć miejsce w sprawach, w których pozostawiono mu swobodę postępowania; tu stosownie do swej dobroci może zmniejszyć karę. Nie może jednak kierować się miłosierdziem wtedy, gdy spraw rozstrzyga prawo Boże lub ludzkie.

2. Bóg posiada najwyższą władzę sądzenia i do Niego należy wszystko, w czym ktoś przeciw komuś zgrzeszył. Dlatego Bóg ma swobodę w darowaniu kary, zwłaszcza, że grzech dlatego zasługuje na karę, że sprzeciwia się właśnie Jemu. Bóg jednak daruje karę zgodnie ze swą dobrocią, która jest korzeniem wszelkich praw.

3. Jeśliby sędzia wbrew porządkowi przewodu sądowego zwolnił kogoś od kary, wyrządziłby krzywdę społeczności, która wymaga, by złoczyńcy zostali ukarani celem powstrzymania od występków. Dlatego ta sama Księga Pisma św. (Powt 13, 11), po opisaniu kary za, bałwochwalstwo dodaje: „cały Izrael, słysząc to, ulęknie się i przestanie czynić zło". Takie zwolnienie od kary szkodzi także osobie pokrzywdzonej, która otrzymuje pewne zadośćuczynienie przez pewnego rodzaju zwrot czci za pośrednictwem kary wymierzonej sprawcy owej krzywdy.

ZAGADNIENIE 68
O NIESPRAWIEDLIWYM OSKARŻENIU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy człowiek ma obowiązek oskarżać? 2. Czy oskarżenie należy podać na piśmie? 3. W jaki sposób oskarżenie może być wadliwe? 4. W jaki sposób należy karać źle oskarżających?

Artykuł 1

CZY OSKARŻANIE MOŻE BYĆ OBOWIĄZKIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma obowiązku oskarżania, gdyż

1. Grzech nikogo nie zwalnia od spełnienia przykazania Bożego, gdyż wówczas człowiek odnosiłby korzyść z swego grzechu. Otóż niektórzy na skutek swych występków tracą prawo oskarżania, np. wyklęci, zniesławieni oraz oskarżeni o większe zbrodnie przed wyrokiem uniewinniającym. A więc przykazanie Boże nie obowiązuje do oskarżania.

2. Wszelka powinność opiera się na miłości, która jest celem przykazania, jak uczy Apostoł (Rzym 13, 8): „Nikomu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością; kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo". Lecz miłość obowiązuje względem wszystkich, tak wielkich, jak i małych, podwładnych, jak i przełożonych. Skoro zaś podwładni nie powinni oskarżać przełożonych, ani niżsi wyższych, wydaje się, że nikt nie ma obowiązku oskarżać.

3. Nikt nie jest obowiązany działać wbrew wierności, jakiej winien dochować przyjacielowi: Otóż oskarżenie niekiedy bywa działaniem przeciw wierności należnej

przyjacielowi zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 11, 13): „Obmówca chodząc wyjawia tajemnice, duch wierny zamilczy o sprawie”. A więc nie ma obowiązku oskarżania.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Kapł 5,1) mówi: „Jeśliby kto zgrzeszył, że usłyszał głos przysięgającego, a byłby świadkiem, iż albo sam widział, albo wie o tym, - jeśli nie oznajmi, poniesie nieprawość swoją”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio, między doniesieniem a oskarżeniem zachodzi ta różnica, że pierwsze zmierza do poprawienia brata, a druga do ukarania występku. Otóż w obecnym życiu stosuje się kary nie ze względu na nie same, gdyż nie na tej ziemi jest czas ostatecznego wyrównania, ale jako lekarstwo celem poprawy winowajcy lub dla dobra państwa, któremu kary za przestępstwa zapewniają spokój. Do pierwszego celu zmierza doniesienie, do drugiego oskarżenie. Gdy więc występek szkodzi rzeczypospolitej, zachodzi obowiązek oskarżenia sprawcy tego występku, jeśli ktoś może dostatecznie udowodnić go. A to jest obowiązkiem oskarżyciela,; np. w wypadku gdy występek szkodzi społeczeństwu pod względem cielesnym lub duchowym. Jeśli zaś chodzi o występek, który nie wywiera wpływu na społeczeństwo, albo gdy nie ma dostatecznych dowodów, nie ma obowiązku składać oskarżenia, gdyż nikt nie jest obowiązany do tego, czego nie może zrobić w należyty sposób.

Rozwiązanie trudności. 1. Nic nie wzbrania, żeby przez grzech ktoś stał się niezdolnym do spełnienia swych obowiązków, np. do zasłużenia sobie na zbawienie, albo do przyjęcia sakramentów kościelnych. Ale człowiek z tego faktu nie ma żadnej korzyści, lecz wręcz przeciwnie - nie móc zrobić tego, do czego ktoś jest zobowiązany, jest najcięższą karą, podczas gdy uczynki cnotliwe stanowią o doskonałości człowieka.

2. Podwładnym nie wolno oskarżać swych przełożonych, jeśli nie kierują się miłością, lecz chcą swą nieprawością zniesławić ich życie i ich zganić198), albo także, gdy sami podwładni, którzy chcą oskarżać, są występni. Poza tym, jeśli skądinąd są zdolni do oskarżania, podwładni mogą z miłością oskarżać swych przełożonych.

3. Wyjawianie tajemnic na szkodę danej osoby sprzeciwia się wierności, chyba gdy chodzi o dobro wspólne, które zawsze należy wyżej stawiać niż dobro prywatne. Dlatego nie wolno zobowiązywać się do zachowania tajemnicy wbrew dobru ogólnemu. Zresztą należy dodać, że nie jest tajemnicą to, czego można wystarczająco dowieść.

Artykuł 2

CZY OSKARŻENIE NALEŻY SPORZĄDZIĆ NA PIŚMIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że to nie jest konieczne, gdyż:

1. Pismo wynaleziono, by dopomóc pamięci w sprawach przeszłych. Otóż oskarżenie dotyczy te-raźniejszości, a więc nie potrzebuje pisma.

2. Nieobecny nie może oskarżać ani być oskarżonym. Pismo zaś służy do tego, by nieobecnych powiadomić o czymś, jak to zaznacza św. Augustyn199). A więc pismo nie jest potrzebne do oskarżenia, zwłaszcza że przepis prawa stanowi, by nie przyjmować żadnego oskarżenia na piśmie200).

3. Czyjeś przestępstwo może ujawnić się przez doniesienie oraz oskarżenie. Lecz doniesienie może obejść się bez pisma. A więc także oskarżenie. Ale z drugiej strony przepis prawny powiada201), że nie należy przyjmować oskarżeń nie podanych na piśmie.

Odpowiedź. Widzieliśmy poprzednio202), że kiedy przewód sądowy w sprawie karnej wymaga oskarżenia, oskarżyciel jest stroną podobnie jak oskarżony, a sędzia, niejako stając w pośrodku między nimi, bada sprawę i stara się w miarę możności zdobyć pewność. Ponieważ zaś to, co mówi się ustnie łatwo ulega zapomnieniu, sędzia nie może mieć pewności o tym, co i jak powiedziano, jeśli tego nie ma na piśmie, by ,na tej podstawie mógł wydać wyrok. Dlatego rozumnie ustanowiono, by zarówno oskarżenie, jak i resztę przewodu sądowego, podawano na piśmie.

Rozwiązanie trudności. 1. Trudno zapamiętać wszystkie słowa z powodu ich mnogości i różnolitości, o czym świadczy to, że wielu ludzi słysząc te same słowa w krótki czas po tym, gdy zostaną zapytani, niejednakowo je przytaczają. A przecież nieraz drobna różnica w słowach zmienia znaczenie zdania. Dlatego, chociażby wyrok miał być wydany w bardzo krótkim czasie, zabezpieczenie pewności sądu wymaga, by oskarżenie było podane na piśmie.

2. Pismo jest potrzebne nie tylko z powodu nieobecności tego, kto coś oznajmia, względnie tego, komu się coś oznajmia, ale także z powodu zwłoki czasu. Dlatego wyrażenie: „nie przyjmować żadnego oskarżenia na piśmie” należy rozumieć o nieobecnym oskarżycielu, który swe oskarżenie wysyła listownie. To jednak nie wyklucza konieczności podania tegoż oskarżenia na piśmie, gdy na rozprawie zjawi się osobiście.

3. Donosiciel nie zobowiązuje się dowieść tego, o czym donosi, dlatego doniesienie nie musi być podane na piśmie. Wystarczy, by ustnie to powiedział Kościołowi, który własną powagą skarci obwinionego.

Artykuł 3

CZY OSKARŻENIE STAJE SIĘ NIESPRAWIEDLIWE WSKUTEK OSZCZERSTWA, SPRZENIEWIERZENIA I WYCOFANIA SKARGI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Oszczerstwo to zarzucanie komuś przestępstw fałszywych, a to zdarza się niekiedy wskutek niezawinionej nieznajomości faktu. A więc nie zawsze oskarżenie oszczercze jest niesprawiedliwe.

2. Sprzeniewierzenie to utajenie prawdziwych występków, a to chyba jest dozwolone, gdyż człowiek nie jest obowiązany ujawnić wszystkich przestępstw. A więc oskarżenie nie sprzeciwia się sprawiedliwości wskutek sprzeniewierzenia.

3. Wycofanie oznacza całkowite zaprzestanie oskarżenia, a to może być dozwolone, jeśli jest bez czyjejkolwiek krzywdy. Powiada bowiem przepis prawny203), że jeśliby ktoś żałował, że kogoś w sposób występny oskarżył lub zrobił na niego donos, którego prawdziwości nie mógłby dowieść, jeśli ugodzi się z niewinnie oskarżonym, wówczas wzajemnie się zwalniają. A więc oskarżenie nie staje się niesprawiedliwe przez wycofanie skargi.

Ale z drugiej strony przepis prawny głosie204), że lekkomyślność oskarżeń przejawia się w oszczerstwach, przeniewierstwach i w wycofaniu skargi.

Odpowiedź. Oskarżenie ma na celu dobro ogólne, do którego się zmierza przez poznanie prawdy. Nikomu zaś nie wolno wyrządzać krzywdy dla dobra ogółu. Dlatego w oskarżeniu zachodzi grzech w dwóch wypadkach : po pierwsze, gdy ktoś występuje przeciw oskarżonemu niesprawiedliwie, zarzucając mu fałszywe występki, a na tym polega oszczerstwo. Po drugie, gdy ktoś uniemożliwiając złośliwie ukaranie występku szkodzi rzeczypospolitej, której dobro oskarżenie powinno mieć głównie na celu. To zaś może stać się w dwojaki sposób: po pierwsze przez zdradę oskarżenia, i na tym polega sprzeniewierzenie skargi, gdyż sprzeniewierca zdradziwszy swoją sprawę pomaga przeciwnej stronie. Po drugie, przez całkowite zaprzestanie oskarżania, czyli na wycofaniu skargi.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie wolno skarżyć, jeśli się nie ma pewności odnośnie do sprawy, tak że nie ma tu miejsca na. nieznajomość faktu. Nie każdy jednak, kto zarzuca komuś fałszywie jakiś występek, popełnia oszczerstwo, lecz tylko ten, kto czyni to ze złośliwości. Zdarza się bowiem, że ktoś wnosi oskarżenie przeciw komuś z lekkomyślności; gdyż zbyt łatwo wierzy temu, co od innych słyszał. A to jest nierozważność. Niekiedy też skłania człowieka do oskarżenia niezawiniona pomyłka. Sędzia powinien te rzeczy roztropnie rozsądzić, by nie uznać za oszczercę tego, kto wniósł fałszywe oskarżenie wskutek lekkomyślności lub niezawinionej pomyłki.

2. Nie każdy kto ukrywa prawdziwe przestępstwa jest przeniewiercą, lecz tylko ten, kto po zmowie z oskarżonym podstępnie ukrywa to, o co go oskarżył, tając swe dowody, a przyjmując jego fałszywe wymówki.

3. Wycofanie skargi to całkowite zaprzestanie oskarżenia, ale nie jakiekolwiek, lecz tylko takiego, które nie jest w porządku. Dwojako zaś ktoś może wycofać skargę zgodnie ze sprawiedliwością: po pierwsze, gdy w ciągu przewodu sądowego przekonał się o fałszywości oskarżenia, albo gdy oskarżyciel i oskarżony za obopólnym przyzwoleniem pogodzą się. Po drugie, gdy władca wycofa oskarżenie z uwagi na dobro ogólne, do którego oskarżenie powinno zmierzać.

Artykuł 4

CZY OSKARŻYCIEL FAŁSZYWIE OSKARŻAJĄCY ZASŁUGUJE NA KARĘ ODWETU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Zdarza się niekiedy, że ktoś przystępuje do wniesienia skargi wskutek niezawinionego błędu, w tym wypadku sędzia uniewinnia oskarżyciela. A więc oskarżyciel fałszywie oskarżający, nie zasługuje na karę odwetu.

2. Jeśliby należało zastosować karę odwetu na niesprawiedliwego oskarżyciela, to chyba z powodu wyrządzonej komuś krzywdy, ale nie z powodu krzywdy oskarżonego, gdyż w takim wypadku władca państwa nie mógłby oskarżycielowi podarować należnej mu kary; ani z powodu krzywdy rzeczypospolitej, gdyż w tym wypadku oskarżony nie mógłby oskarżycielowi przebaczyć. A więc fałszywie oskarżający nie zasługuje na karę odwetu.

3. Nie należy się podwójna kara za ten sam grzech, zgodnie z słowami Proroka (Nah 1,9): „Bóg nie będzie dwakroć osądzał tego samego". Otóż kto fałszywie oskarża, popada w karę zniesławienia, której zdaje się nawet sam Papież nie może darować zgodnie z słowami Gelazego205): „chociaż dusze możemy zbawiać przez pokutę, ‚nie potrafimy jednak usunąć zniesławienia". A więc nie zachodzi tu potrzeba kary odwetu.

Ale z drugie j strony papież Hadrian206) orzekł, że kto nie udowodni tego, co komuś zarzucił, poniesie tę karę, której żądał dla oskarżonego.

Odpowiedź. Wnosząc skargę oskarżyciel staje się w przewodzie sądowym stroną żądającą kary dla oskarżonego. Sędzia zaś ma wprowadzić wyrównanie sprawiedliwości między jednym a drugim. Sprawiedliwość zaś wymaga, by ten, kto dążył do wyrządzenia szkody drugiemu, sam ją poniósł, zgodnie z słowami Pisma św. (Wyj 21, 24): „oko za oko, ząb za ząb". Dlatego jest rzeczą sprawiedliwą, by kto przez oskarżenie naraża kogoś na niebezpieczeństwo ciężkiej kary, sam tę karę poniósł.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak powiada Filozof207) „Nie zawsze odwet jest zgodny ze sprawiedliwością" gdyż bardzo zależy od tego, czy ktoś wyrządzi komuś szkodę dobrowolnie lub niedobrowolnie. Otóż za dobrowolne przestępstwo należy się kara, za niedobrowolne wybaczenie. Gdy więc sędzia przekona się, że ktoś oskarżył kogoś fałszywie, nie by mu zaszkodzić, ale niedobrowolnie wskutek nieznajomości czy niezawinionej pomyłki, nie nakłada mu kary odwetu.

2. Kto źle oskarża, grzeszy tak przeciw oskarżonemu, jak i przeciw rzeczypospolitej. Za jedno i drugie należy się mu więc kara. Dlatego powiada Pismo św. (Powt 18, 20): „Jeśli sędziowie zbadawszy sprawę dokładnie, dowiodą fałszu świadkowi... jeżeli świadek taki fałszywie oskarżył brata swego... uczyńcie mu jak on zamierzał uczynić bratu swemu, by w ten sposób ukarać krzywdę oskarżonego". Natomiast co do krzywdy wyrządzonej rzeczypospolitej: „Usuniesz zło spośród siebie, a reszta słysząc to ulęknie się i nie uczyni więc nic takiego pośród siebie". Szczególną jednak krzywdę wyrządza osobie oskarżonej, jeśli ją oskarża fałszywie. Oskarżony jeśli jest niewinny, może oskarżycielowi przebaczyć wyrządzoną sobie krzywdę, zwłaszcza gdy ten nie oskarżał go oszczerczo, lecz z lekkomyślności. Jeśli jednak oskarżyciel odstępuje od skargi na niewinnego człowieka wskutek pewnej zmowy z przeciwnikiem, wówczas wyrządza. krzywdę rzeczypospolitej, której nie może mu przebaczyć oskarżony, ale tylko władca, który troszczy się o rzeczpospolitą.

3.Oskarżyciel zasługuje na karę odwetu, jako na wyrównanie za szkodę, którą zamierzał wyrządzić bliźniemu. Natomiast kara zniesławienia należy mu się z powodu złośliwości, na skutek której oskarżył drugiego. Otóż niekiedy władca przebacza karę, ale nie znosi zniesławienia, niekiedy zaś ją także znosi. Dlatego również papież może tego rodzaju zniesławienie znieść, a słowa papieża Gelazego należy rozumieć w tym znaczeniu, że papież ten miał na myśli zniesławienie faktyczne, albo że mniemał, iż nie wypada tego zniesławienia prawnego znosić, albo wreszcie, - jak tłumaczy Gracjan208) - chodzi tu o zniesławienie nałożone przez władzę państwową.

ZAGADNIENIE 69

O NIESPRAWIEDLIWYM POSTĘPOWANIU OSKARŻONEGO W SĄDZIE

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy grzeszy śmiertelnie, kto zaprzecza prawdzie, która pociągnęłaby jego skazanie? 2. Czy wolno bronić się oszczerstwami? 3. Czy wolno wykręcić się od skazania apelacją? 4. Czy wolno skazanemu użyć gwałtu w swej obronie, jeśli to możliwe?

Artykuł 1

CZY OSKARŻONY MOŻE BEZ GRZECHU ŚMIERTELNEGO WYRZEC SIĘ PRAWDY, KTÓRA POCIĄGNĘŁABY JEGO SKAZANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Św. Jan Chryzostom209) mówi: „Nie powiadam ci, byś się publicznie przyznał lub oskarżał siebie samego przed innym". Lecz jeśliby oskarżony wyznał w sądzie prawdę, zdradziłby się i oskarżyłby siebie samego. Nie jest więc zobowiązany do mówienia prawdy i dlatego nie grzeszy śmiertelnie, jeśli kłamie w sądzie.

2. Kłamstwo użytkowe zachodzi wtedy, gdy ktoś kłamie, aby ocalić od śmierci zarówno siebie samego, jak i drugiego człowieka, gdyż więcej trzeba dbać o siebie niż o drugich. Lecz kłamstwo użytkowe jest tylko grzechem powszednim, a nie

śmiertelnym. Jeśli więc oskarżony kłamie w sądzie, by siebie ocalić od śmierci, nie grzeszy śmiertelnie.

3. Każdy grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości. Lecz gdy oskarżony kłamie, wymawiając się od zarzucanego mu przestępstwa, nie sprzeciwia się miłości ani Boga, ani bliźniego. A więc takie kłamstwo. nie jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony wszystko, co się sprzeciwia chwale Bożej, jest grzechem śmiertelnym, gdyż przykazanie Boże obowiązuje nas, byśmy „wszystko na chwałę Bożą czynili" (1 Kor 10,31) . Lecz gdy winowajca świadczy przeciwko sobie, oddaje chwałę Bogu, jak świadczą słowa Jozuego do Achana (7,19): „Synu, daj chwałę Panu, Bogu Izraelowemu, a wyznaj i powiedz mi, coś uczynił, a nie taj". A więc kłamstwo dla wykręcenia się od przestępstwa jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Kto działa wbrew powinności wypływającej ze sprawiedliwości, grzeszy śmiertelnie. Otóż sprawiedliwość wymaga posłuszeństwa przełożonym w sprawach, na które rozciąga się ich władza. Sędzia zaś, jak widzieliśmy poprzednio210) jest przełożonym w stosunku do podsądnego. Dlatego oskarżony powinien sędziemu przedstawić prawdę, jakiej od niego żąda zgodnie z prawem. Dlatego, jeśliby nie chciał wyznać prawdy, którą powinien powiedzieć, lub gdyby jej kłamliwie zaprzeczył, grzeszy śmiertelnie. Jeśli natomiast sędzia wypytuje go o to, o co zgodnie z prawem nie może pytać, oskarżony nie jest obowiązany odpowiedzieć mu, ale może albo odwołać się do wyższego sędziego, albo w inny godziwy sposób wykręcić się z odpowiedzi. Nie wolno mu jednak powiedzieć kłamstwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy sędzia pyta kogo zgodnie z prawem, zapytany nie zdradza, siebie samego, lecz zdradza go co innego, a mianowicie konieczność odpowiadania temu, komu winien posłuszeństwo.

2. Kłamstwo, wypowiedziane celem uratowania kogoś od śmierci, połączone jednak z cudzą krzywdą, nie jest tylko użytkowe, ale łączy się z domieszką kłamstwa szkodliwego, gdyż kto celem uniewinnienia siebie kłamie w sądzie, wyrządza krzywdę temu, komu winien posłuszeństwo, gdyż odmawia mu tego, co powinien mu uczynić, a mianowicie wyznać prawdę.

3. Kto kłamie w sądzie, by się uniewinnić, postępuje wbrew miłości Boga, do którego sąd należy, i wbrew miłości bliźniego, a mianowicie sędziego, któremu odmawia tego, co mu się należy, a następnie oskarżyciela, który ponosi karę, jeśli nie potrafi udowodnić prawdziwości oskarżenia. Stąd powiada Psalm (140,4): „Nie nachylaj serca mego ku słowom złośliwym, ku szukaniu wymówek w grzechach". A Glossa dodaje211), iż jest zwyczajem bezwstydnych, że przyłapani na występku uniewinniają się kłamstwem. A św. Grzegorz, tłumacząc212) słowa Joba (31,33): „Jeślim zakrywał grzech mój jako człowiek i kryłem w zanadrzu moim nieprawość moją ..." uczy, że ludzie zwykli popełniać występki w ukryciu, po dokonaniu ich chcą je ukryć przez zaprzeczenie, mnożąc kłamstwa we własnej obronie, gdy im się te przestępstwa udowodni.

Artykuł 2

CZY OSKARŻONEMU WOLNO BRONIĆ SIĘ PRZY POMOCY OSZCZERSTW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że oskarżonemu wolno bronić się oszczerstwami, gdyż:

1. Podług przepisów prawa karnego213), w sprawach gardłowych każdemu wolno popsuć szyki przeciwnika, a do tego najlepiej nadaje się oszczerstwo. A więc oskarżony w sprawie gardłowej nie grzeszy, jeśli się broni oszczerstwami.

2. Podług przepisów prawa214), jeśli oskarżyciel zmówi się z oskarżonym, podlega karze ustanowionej przez prawo. Nie karze się natomiast za to oskarżonego, a więc wolno oskarżonemu bronić się oszczerstwami.

3. Powiada Pismo św. (Przys 14,16): „Mądry boi się i odstępuje od złego, głupi przeskakuje i dufa". Lecz to, co pochodzi z mądrości nie może być grzechem. A więc nie grzeszy, kto w jakikolwiek sposób broni się przed złem.

Ale z drugie j strony w sprawach karnych zachodzi również obowiązek składania przysięgi, że się nie popełni oszczerstwa. A tego nie wymagano by, jeśli byłoby wolno bronić się przy pomocy oszczerstw. Odpowiedź. Co innego jest zamilczeć prawdę, a co innego mówić kłamstwo. Pierwsze w niektórych wypadkach jest dozwolone, gdyż nie ma obowiązku wyznania całej prawdy, lecz należy wyznać tę tylko, o którą sędzia może i powinien pytać zgodnie z prawem, np. z powodu uprzedniego rozgłosu odnośnie do jakiegoś przestępstwa, pewnych poszlak albo poprzednio przeprowadzonego, ale niepełnego dowodu. W żadnym jednak wypadku nie wolno mówić kłamstwa.

Ale do tego, co jest dozwolone, można dążyć już to drogi dozwoloną i dostosowaną do zamierzonego celu, jak tego wymaga roztropność; już to drogami niedozwolonymi lub nie nadającymi się do owego celu, jak to już widzieliśmy215). Pierwsza droga jest godna pochwały, druga natomiast jest wadliwa. Wolno więc oskarżonemu bronić się przez zamilczenie prawdy, jeśli nie ma obowiązku jej wyznać; np. nie odpowiadając na pytania, na które nie ma obowiązku odpowiadać. W takim wypadku nie broni się przy pomocy oszczerstw, lecz raczej zachodzi tu roztropne wymknięcie. Nigdy jednak nie wolno mówić fałszu ani zamilczeć tej prawdy, którą ma się obowiązek powiedzieć, ani posługiwać się podstępem lub fałszem, gdyż tak podstęp, jak i fałsz, równoważne są kłamstwu. A na tym właśnie polega bronienie się przy pomocy oszczerstw.

Rozwiązanie trudności. 1. Wiele spraw, które według prawa Bożego są grzechami, prawo ludzkie nie karze, np. porubstwo. Prawo ludzkie bowiem nie wymaga od ludzi wszelkiej cnoty, gdyż to przysługuje tylko nielicznym, a nie tak wielkiej ilości tych, którzy prawu podlegają. Otóż dowodem wielkiej cnoty jest, jeśli ,ktoś nie chce popełnić jakiegoś grzechu, by uniknąć śmierci cielesnej, której niebezpieczeństwo zagraża obwinionemu. Spośród wszystkich bowiem nieszczęść doczesnych najstraszniejszym jest śmierć, jak zauważył Filozof216). Jeśli więc obwiniony w

sprawie gardłowej przekupi oskarżyciela, zgrzeszy gdyż nakłania go do złego, nawet gdy prawo karne nie przewiduje za to kary. I w tym znaczeniu takie przekupstwo uchodzi za dozwolone.

2. Jeśli oskarżyciel zmówi się z oskarżonym, powinien ponieść karę, i oczywiście grzeszy, podobnie jak i oskarżony, bo namawianie kogoś do grzechu oraz wszelki współudział w grzechu jest grzechem, gdyż Apostoł powiada (Rzym 1,32), że „sprawiedliwy jest wyrok Boży, iż ci, co dopuszczają się tych rzeczy, godni są śmierci, nie tylko że sami tak czynią, ale pochwalają jeszcze tak czyniących". Jeśli prawo ludzkie za tego rodzaju występki nie karze, to dzieje się tak z powodów wyłożonych w rozwiązaniu poprzedniej trudności.

3. Człowiek mądry nie ukrywa się pod osłoną oszczerstwa, lecz postępuje roztropnie.

Artykuł 3

CZY WOLNO WYKRĘCIĆ SIĘ OD WYROKU SĄDOWEGO PRZEZ ODWOŁANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Podług Apostoła (Rzym 13,1): „Każda dusza niech będzie poddana zwierzchnościom wyższym". Lecz kto się odwołuje, wzbrania się poddać zwierzchności, a mianowicie sędziemu. A więc grzeszy.

2. Większa jest moc władzy normalnej niż pochodzącej z wyboru. Otóż prawo przepisuje 217), że nie wolno odwoływać się od wyroku sędziów, wybranych za ogólną zgodą. A więc tym bardziej nie wolno odwoływać się od wyroków sędziów zwyczajnych.

3. To, co raz wolno, zawsze wolno. Otóż według przepisów prawnych nie wolno odwoływać się po dziesiątym dniu (od wyroku), ani po raz trzeci w tej samej sprawie. A więc wydaje się, że odwołanie samo przez się jest niedozwolone.

Ale z drugiej strony św. Paweł odwołał się do Cezara (Dzieje 25,11).

Odpowiedź. Dwa są powody odwołania: po pierwsze przeświadczenie o słuszności swej sprawy u podsądnego, który myśli, że został skazany niesprawiedliwie. W takim wypadku wolno odwoływać się, gdyż tego wymaga roztropność. Dlatego Prawo postanawia, że każdy człowiek skrzywdzony, jeśli chce, ma swobodę odwołać się do sądu kapłanów, i nikt nie ma mu w tym przeszkadzać.

Po drugie, ktoś odwołuje się celem zyskania na czasie i nie dopuszczenia do wydania na siebie sprawiedliwego wyroku. Otóż – jak widzieliśmy w poprzednim artykule - to jest niedozwolone, gdyż wyrządza krzywdę zarówno sędziemu, uniemożliwiając mu spełnianie swego obowiązku, jak i swemu przeciwnikowi, przeszkadzając mu w osiągnięciu sprawiedliwego wyroku. Dlatego Prawo nakazuje ukarać każdego, czyje odwołanie okaże się niesprawiedliwe.

Rozwiązanie trudności. 1. Władzy niższej trze ba się poddać w miarę jej uległości wobec władzy wyższej. Jeśliby zaś niższy przełożony uchylił się od posłuszeństwa

wyższej władzy, nie należy mu w tym ulegać, np. gdy prokonsul nakaże co innego niż Cezar, jak mówi Glossa218) do słów św. Pawła (Rzym 13,2). Kiedy zaś sędzia skazuje kogoś. niesprawiedliwie, działa wbrew porządkowi ustanowionemu przez wyższą władzę i wymagającemu sprawiedliwego sądzenia. W takim wypadku obwinionemu wbrew sprawiedliwości wolno odwołać się wprost do wyższej władzy albo przed wyrokiem, albo po wyroku. Ponieważ zaś nie przypuszcza się, by pełna sprawiedliwość miała miejsce tam, gdzie nie ma prawdziwej wiary, dlatego nie wolno katolikowi odwoływać się do sędziego niewiernego, zgodnie z przepisem Prawa 21° karzącego wyklęciem katolika, który by w swej sprawie sprawiedliwej czy niesprawiedliwej odniósłby się do sądu sprawowanego przez niekatolika. Zresztą sam Apostoł karci tych, którzy wytaczają swe spory przed sądem niewiernych.

2. Jeśli ktoś z własnej woli ulega sądowi człowieka nie mając wiary w jego sprawiedliwość, daje dowód własnej słabości lub niedbalstwa. Lekkomyślnym jest również człowiek, który nie trwa przy tym co raz postanowił. Dlatego słusznie ustawy odmawiają dobrodziejstwa odwołania się w sprawach osądzanych przez sędziów polubownych, których władza wypływa wyłącznie z przyzwolenia osób toczących spór. Natomiast władza urzędowych sędziów nie zależy od przyzwolenia podsądnych, ale od upoważnienia króla czy naczelnika państwa, który sędziemu powierzył władzę sądzenia. Jeśliby więc ów sędzia skazał kogoś niesprawiedliwie, ustawy pozwalają odwołać się ad tego wyroku, nawet gdyby ów sędzia był równocześnie sędzią urzędowym i polubownym, gdyż właśnie jego stanowisko urzędowe mogło być powodem, że wybrano go również na sędziego polubownego. Nie poczytuje się również za złe temu, kto wybiera sobie na sąd polubowny kogoś, komu naczelnik 'państwa powierzył urząd sędziego.

3. Słuszność prawa pomaga jednej stronie tak, by nie krzywdzić drugiej. Dlatego ustawy określiły okres dziesięciu dni jako czas, w którym dopuszcza się odwołanie, w przeświadczeniu że czas ten wystarczy obwinionemu do rozważenia, czy należy wnieść apelację. Jeśliby bowiem czas do odwołania się nie był określony, wówczas wyrok stale pozostawałby w zawieszeniu ze szkodą dla drugiej strony. Po raz trzeci zaś ustawy nie pozwalają odwoływać się w tej samej sprawie, gdyż jest rzeczą nieprawdopodobną, by sędziowie tyle razy tę sprawę niesprawiedliwie osądzili.

Artykuł 4

CZY SKAZANEMU NA ŚMIERĆ WOLNO BRONIĆ SIĘ W MIARĘ MOŻNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. To do czego człowieka skłania sama natura, jest zawsze dozwolone, gdyż pochodzi z prawa natury. Lecz natura skłania do opierania się temu co sprowadza śmierć i to nie tylko ludzi i zwierząt, ale także rośliny. A więc obwinionemu wolno opierać się w miarę możności, by go nie skazano na śmierć.

2. Spod wyroku śmierci można wymknąć się nie tylko przez opór, ale także przez ucieczkę, a ta jest dozwolona w myśl słów Pisma św. (Ekli 9,18): „Daleko bądź od człowieka, co ma władzę zabijania, a nie doznasz bojaźni śmierci”. A więc wolno opierać się.

3. Powiada Pismo św. (Przyp 24,11): „Wybawiaj tych, których na śmierć wiodą i których ciągną na stracenie”. Lecz większe ma się obowiązki względem siebie samego niż względem drugich. A więc wolno skazanemu bronić się, by nie został stracony.

Ale z drugiej strony powiada Apostoł (Rzym 13,2): „Kto się sprzeciwią zwięrzchości, sprzeciwia się postanowieniu bożemu, a ci co się sprzeciwiają, nabywają sobie potępienie”. Otóż kiedy skazany broni się przed wykonaniem wyroku na nim, sprzeciwia się zwierzchności w tym, ku czemu została ustanowiona przez Boga, a mianowicie: „na pomstę złoczyńców, a na chwałę dobrych”, jak powiada Piotr Apostoł (1, 2, 14).

Odpowiedź. Dwojako można kogoś skazać na śmierć: po pierwsze sprawiedliwie, i wówczas skazanemu nie wolno bronić się. Skoro bowiem sędzia ma prawo zwalczyć jego opór, to jasne że skazanemu nie wolno było stawiać tego oporu, a jeśli go stawia popełnia grzech. Po drugie, ktoś może być skazany na śmierć niesprawiedliwie. Tego rodzaju sąd jest podobny do gwałtu łotrowskiego w myśl słów Proroka Ezechiela (22, 27): „Książęta jej (tzn. Jerozolimy) w pośrodku niej jako wilki łapiące zdobycz na wylewanie krwi i tracenie dusz”. Podobnie więc jak wolno oprzeć się łotrom, tak samo w takim wypadku wolno opierać się złym zwierzchnikom, jeśli nie zachodzi powinność uniknięcia zgorszenia w wypadku, gdyby opór spowodował poważny zamęt.

Rozwiązanie trudności. 1. Na to człowiek ma rozum, by nie ślepo, ale zgodnie z porządkiem rozumu szedł za tym, do czego skłania go natura. Nie każda więc obrona jest dozwolona, lecz jedynie ta, która jest zgodna z należnym kierownictwem rozumu.

2. Nikogo nie skazuje się na śmierć w ten sposób, by sam sobie zadał śmierć, lecz by ją poniósł. Nikt więc nie jest obowiązany robić to, co powoduje śmierć, a więc np. pozostać w miejscu, z którego wyprowadzą go na wykonanie wyroku. Jest jednak obowiązany nie opierać się strażnikom celem uniknięcia tej kary. Podobnie gdy ktoś jest skazany na śmierć głodową, nie grzeszy, jeśli zje tajemnie dostarczony mu posiłek, gdyż nie zjeść go byłoby zabijaniem siebie samego.

3. Te słowa nie wyrażają pozwolenia na uwolnienie kogoś od śmierci wbrew porządkowi sprawiedliwości. Podobnie nie należy opierać się wbrew sprawiedliwości, by siebie ocalić od śmierci.

ZAGADNIENIE 70
O NIESPRAWIEDLIWOŚCI ZE STRONY ŚWIADKÓW

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy istnieje obowiązek świadczenia? 2. Czy wystarczy świadectwo dwóch lub trzech? Czy można odrzucić czyjeś świadectwo bez jego winy? 4. Czy złożenie fałszywego świadectwa jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJE OBOWIĄZEK ŚWIADCZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma obowiązku świadczenia, gdyż

1. Podług św. Augustyna220) Abraham mówiąc o żonie swej, że to jego siostra, chciał ukryć prawdę, ale nie powiedział kłamstwa. Lecz powstrzymanie się od świadczenia jest ukryciem prawdy. A więc nie ma obowiązku świadczenia.

2. Nikt nie jest obowiązany postępować zdradliwie, w myśl słów Pisma św. (Przyp 11,13) „Obmówca chodząc wyjawia tajemnice, duch wierny zamilczy o sprawie, którą mu zwierzył przyjaciel". A więc nie zawsze istnieje obowiązek świadczenia, zwłaszcza gdy chodzi o powierzone mu przez przyjaciela tajemnice.

3. Duchowni najbardziej są obowiązani do tego, co jest konieczne do zbawienia, a przecież nie wolno im świadczyć w sprawach gardłowych. A więc składanie świadectwa nie jest konieczne do zbawienia.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna221), kto ukrywa prawdę albo kto mówi kłamstwo jest winowajcą, gdyż pierwszy nie chce pomóc, a drugi chce szkodzić.

Odpowiedź. Gdy chodzi o składanie zeznań ze strony świadka, należy odróżnić : czy to świadczenie jest wymagane, czy nie wymagane. Jeśli jest wymagane przez przełożonego w sprawach, w jakich zgodnie ze sprawiedliwością powinno się go słuchać, nie ulega wątpliwości, że zleży złożyć wymagane przez niego świadectwo, np. w sprawach jawnych, oraz rozgłoszonych lub zniesławiających oskarżonego. Jeśli natomiast żąda się od świadka zeznań w innych sprawach, np. ukrytych lub nierozgłoszonych, wówczas nie ma obowiązku składania zeznań.
Jeśli żąda świadczenia ktoś nie będący przełożonym, któremu ów świadek powinien być posłuszny, należy znowu odróżnić: jeśli to zeznanie jest potrzebne do uwolnienia jakiegoś człowieka od niesprawiedliwego wyroku śmierci lub jakiejkolwiek kary czy też niesłusznego zniesławienia, albo także od niesprawiedliwej szkody - wówczas świadek jest obowiązany do złożenia zeznań. A nawet jeśli nie żąda się od niego tych zeznań, jest obowiązany uczynić wszystko co może, by wyjawić prawdę temu, kto może w tej sprawie dopomóc zgodnie z słowami Pisma św.: „Wyrwijcie ubogiego i nędznego z ręki niezbożnego, wyzwólcie" (Ps 81,4); „wybawiaj tych, których na śmierć wiodą, a których ciągną na stracenie, wyzwalać nie przestawaj" (Przyp 24,9): „godni są śmierci ci, co dopuszczają się tych rzeczy" (Rzym 1,32). A Glossa, tłumacząc te słowa222) dodaje, że przyzwolenie to milczenie wtedy gdy można skarcić.

Gdy zaś chodzi o to, co dotyczy skazania kogoś, nikt nie ma obowiązku zeznawać, jeśli go nie wezwie przedstawiciel władzy zgodnie z przepisami prawa, gdyż w takim wypadku ukrycie prawdy nikomu nie wyrządza szkody. Jeśli zaś niebezpieczeństwo zagraża oskarżycielowi, nie trzeba się tym przejmować, gdyż on sam dobrowolnie naraził się na to niebezpieczeństwo, w przeciwieństwie do obwinionego, któremu zagraża niebezpieczeństwo, wbrew jego woli.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn mówi tu o ukryciu prawdy w wypadku, gdy powaga przełożonego nie żąda wyjawienia prawdy, a jej ukrycie nikomu nie wyrządza szczególnej krzywdy.

2. W żadnym wypadku nie wolno zeznawać czegoś o czym ktoś wie ze spowiedzi, gdyż spowiednik wie o tym nie jako człowiek, ale jako szafarz Boży, a tajemnica spowiedzi jest ważniejsza niż jakiekolwiek przykazanie ludzkie. Co do innych tajemnic powierzonych komuś, należy odróżnić: Jeśli chodzi o takie, które gdy tylko się pozna natychmiast trzeba ujawnić, np. gdy chodzi o coś, co zagraża zgubą duchową lub cielesną dla społeczności, czy jest poważną szkodą dla osoby lub tp. należy to ujawnić przez zeznanie lub doniesienie. Jeśli natomiast treść tajemnic komuś powierzonych nie obowiązuje do ich ujawnienia, należy zachować sekret, gdyż inaczej nie dochowałoby się należnej wierności. Kiedy powierzona tajemnica nie jest tego rodzaju, by istniał obowiązek jej ujawnienia, trzeba ją zachować ze względu na przyjęte zobowiązanie nawet w wypadku żądania przełożonego, gdyż dochowanie wierności wynika a prawa natury. Nie wolno zaś niczego nakazać człowiekowi, co się sprzeciwia prawu natury.

3. Sługom ołtarza nie wypada działać lub współdziałać w zabijaniu człowieka, jak to już widzieliśmy223). Dlatego zgodnie z porządkiem przewodu sądowego duchowni nie mogą być zmuszeni do składania zeznań w sprawach gardłowych.

Artykuł 2

CZY WYSTARCZY ŚWIADECTWO DWÓCH LUB TRZECH ŚWIADKÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wystarczy świadectwo dwóch lub trzech, gdyż:

1. Sąd wymaga pewności, a tej nie zapewniają słowa dwóch lub trzech świadków, gdyż Pismo św. (13 Król 21, 9-15) opowiada, że Nabot został niesprawiedliwie potępiony na skutek fałszywego świadectwa dwóch świadków. A więc nie wystarczy świadectwo dwóch lub trzech świadków.

2. By świadectwo mogło być wiarogodne, musi być zgodne. Często zaś zdarza się, że nie ma tej zgodności między dwoma lub trzema świadkami. A więc świadectwo takie jest nieskuteczne do udowodnienia prawdy w przewodzie sądowym.

3. Przepisy prawne224) wymagają 72 świadków do skazania jakiegoś biskupa, a 44 do skazania kardynała kapłana, do skazania kardynała diakona, subdiakona, akolity, egzorcysty, lektora i ostiarjusza potrzeba 7 świadków. Lecz grzech wyższego dostojnika jest bardziej niebezpieczny i tym mniej powinien być puszczony płazem. A więc także do skazania innych ludzi nie wystarczy świadectwo dwóch lub trzech.

Ale z drugie j strony Pismo św. mówi (Powt 17,6 i 19,15): „Na słowo dwóch lub trzech świadków skaże się na śmierć”, „każda zbrodnia popełniona musi być potwierdzona zeznaniem dwu lub trzech świadków”.

Odpowiedź. Podług Filozofa225) nie należy żądać we wszystkim jednakowej pewności. Otóż gdy chodzi o czynności ludzkie, którymi zajmują się sądy i do

których potrzebne są świadectwa świadków, nie można mieć pewności bezwzględnej, gdyż czynności te są przygodne i zmienne. Dlatego wystarczy pewność uzasadnionego prawdopodobieństwa, sprawdzającego się najczęściej, choć czasem zawodzącego. Otóż bardziej prawdopodobną jest rzeczą, że świadectwo dwóch zawiera prawdę aniżeli świadectwo jednego. Dlatego, gdy jeden obwiniony przeczy, a wielu wraz z oskarżycielem stwierdzają to samo, prawo boskie i ludzkie rozumnie postanowiło trzymać się zeznań świadków.

Wszelka zaś wielkość obejmuje trzy rzeczy: początek, środek i koniec, jak mówi Filozof226), ucząc że troistość zachodzi we wszystkim i w każdej całości, Otóż troistość w przewodzie sądowym zachodzi gdy dwóch świadków jest zgodnych z oskarżycielem, dlatego zwykle wymaga się świadectwa dwóch świadków, albo trzech dla większej pewności, gdyż wówczas ta troistość dopełnia się w samych świadkach. Stąd powiada Pismo św. (Ekle 4,12): „Sznur potrójny nie łatwo się przerywa". Św. Augustyn zaś tłumacząc słowa Ewangelii, że „świadectwo dwóch jest prawdziwe" (J 8,17), powiada227), że fakt ten nasuwa myśl o Trójcy św. W której zawiera się niezmienna wieczność prawdy.

Rozwiązanie trudności. 1. Jakakolwiek byłaby liczba świadków, świadectwo ich może być niekiedy przewrotne. Dlatego Pismo św. przestrzega (Wyjś 23,2): „Nie łącz się z wielkim tłumem, aby wyrządzić zło; a zeznając w sądzie nie stawaj po stronie tłumu, aby przechylić wyrok". Jednakże, chociaż w tej dziedzinie zupełna pewność jest niemożliwa do osiągnięcia, nie można, zlekceważyć pewności zbliżonej do prawdy, jaką można osiągnąć zeznaniem dwóch lub trzech świadków.

2. Brak zgody świadków co do głównych okoliczności jakiegoś zdarzenia, zmieniających jego istotny charakter, np. gdy chodzi o czas, miejsce lub główne osoby, pozbawia skuteczności ich zeznania. Tego rodzaju bowiem różnice dowodzą, że są odosobnieni w swych zeznaniach i mówią o różnych zdarzeniach, np. gdy jeden mówi, że takie a takie zdarzenie stało się tu i o tym czasie, a drugi, że było gdzie indziej i kiedy indziej, wówczas zdają się mówić nie o tej samej rzeczy. Natomiast zeznanie świadka nie traci swej wartości, jeśli jeden świadek określa czas i miejsce zdarzenia, a drugi mówi, że nie pamięta.

Jeśliby jednak świadkowie w ogóle byli między sobą niezgodni, i zarówno oskarżony, jak i oskarżyciel mieli równą liczbę świadków o równej wiarogodności, należałoby stanąć po stronie oskarżonego, gdyż sędzia winien być skłonnym raczej do zwalniania niż do potępiania, chyba że chodzi o zwiększanie przywilejów, np. o zwalnianie z opieki rodzicielskiej itp. Jeśli natomiast świadkowie tej samej strony między sobą są niezgodni, sędzia sam winien sobie wyrobić zdanie o tym, komu przyznać słuszność, biorąc pod uwagę liczbę świadków, ich wiarogodność, okoliczności łagodzące, rodzaj sprawy zeznań. Tym bardziej należy odrzucić zeznania jednej i tej samej osoby, jeśli zapytana o to, co widziała i co wie o danej sprawie, popada w sprzeczność. Gdy ta sprzeczność zachodzi między osobistym mniemaniem świadka a tym, co ów świadek słyszał od innych, zeznanie jego może być wartościowe, gdyż różnie można odpowiadać, gdy różne rzeczy się widziało lub słyszało.

Jeśli niezgodność zeznań świadków dotyczy okoliczności nieistotnych dla sprawy, np. czy pogoda wówczas była piękna lub brzydka, czy dom był lub nie był malowany itp.,

tego rodzaju niezgodność nie przesądza wartości zeznania, gdyż ludzie zwykle o takie sprawy nie dbają i dlatego łatwo takie szczegóły zapominają. Owszem niezgodność w takich drobiazgach, zwiększa wiarogodność świadectwa, gdyż całkowita zgodność nawet w najmniejszych drobiazgach wydaje się nieraz być owocem zmówienia. się świadków. Należy więc tego rodzaju wypadki pozostawić roztropności sędziego.

3. Powyższy przepis dotyczy szczególniej biskupów, kapłanów, diakonów i niższych kleryków Kościoła Rzymskiego z powodu jego znaczenia, a to z trzech powodów: w Kościele tym duchowni powinni być tacy, by bardziej można było zaufać ich świętości aniżeli zeznaniu wielu świadków. Po drugie, ludzie, którzy mają innych sądzić, często z powodu swej, uczciwości mają wielu wrogów. Dlatego nie trzeba zbyt pospiesznie wierzyć tym wrogom, chyba że wielka ich liczba podaje zgodne zeznania. Po trzecie, skazanie któregoś z tych duchownych spowodowałoby w mniemaniu wielu ludzi umniejszenie godności i powagi tegoż Kościoła, co stanowi większe niebezpieczeństwo aniżeli pozostawienie jakiegoś grzesznika w spokoju, jeśli nie chodzi o sprawę bardzo głośną i jawną, mogącą spowodować ciężkie zgorszenie.

Artykuł 3

CZY NALEŻY ODRZUCIĆ CZYJEŚ ZEZNANIE DLATEGO, ŻE ON SAM NIE JEST BEZ WINY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy odrzucać czyjegokolwiek zeznania z wyjątkiem wypadku, gdy zeznający sam nie jest bez winy gdyż:

1. Niekiedy pozbawia się kogoś prawa składania zeznań w charakterze świadka za karę, np. w wypadku popełnienia czynu hańbiącego. Lecz karę wymierza się tylko za winę. A więc tylko z powodu winy należy odrzucać zeznania świadka.

2. Każdego należy uznawać za dobrego, jeśli nie ma dowodu, że jest przeciwnie. Lecz prawdomówność jest warunkiem dobroci człowieka. Skoro zaś jedynie z powodu jakiejś winy można udowodnić komuś, że nie jest prawdomówny, nie należy odrzucać czyjegokolwiek świadectwa, chyba gdy świadek sam zawinił.

3. Nikt bez własnej winy nie jest niezdolny do tego, co jest konieczne do zbawienia. Lecz zeznawanie prawdy jest konieczne do zbawienia, jak to widzieliśmy w 1 artykule. A więc tylko z powodu winy samego świadka należy go wykluczyć od składania zeznań.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz228) powiada, że jeśli słudzy oskarżają biskupa, nie należy ich słuchać.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, zeznania świadków nie dają nieomylnej pewności, ale dostarczają jedynie pewnego prawdopodobieństwa. Wszystko to więc, co podważa to prawdopodobieństwo, niweczy skuteczność zeznania. Otóż zachodzi prawdopodobieństwo, że czyjeś świadectwo nie ma siły przekonywującej niekiedy z winy samego świadka, np. u niewiernych, zhańbionych, winnych występku publicznego, którzy nie mają nawet prawa oskarżać; niekiedy zaś bez jego winy, a to albo z powodu niedomagania rozumu, np. u dzieci, chorych

umysłowo i kobiet, albo wskutek uczucia - jak to się zdarza u wrogów, a także pośród osób z nami związanych, np. domowników, albo wreszcie wskutek zewnętrznych warunków, np. ludzi ubogich oraz sług, którym można nakazywać i o których można przypuszczać, że prawdopodobnie łatwo dadzą się nakłonić do składania zeznań wbrew prawdzie. Jasne więc, że niekiedy trzeba odrzucić zeznania jakiegoś świadka z powodu jego winy, a niekiedy bez jego winy.

Rozwiązanie trudności. 1. Odrzucenie czyjegoś świadectwa ma na celu nie tyle karę, ile raczej zabezpieczenie przed fałszywym świadectwem. Dlatego zarzut jest bezprzedmiotowy.

2. Należy sądzić o każdym, że jest dobry, jeśli nie ma się dowodu, że jest inaczej, byleby to nie było ze szkodą dla innych osób. Wówczas bowiem trzeba zachować ostrożność, aby niełatwo każdemu wierzyć w myśl przestrogi Jana Apostoła (1 J 4,1): „Nie każdemu duchowi wierzcie".

3. Zeznawanie prawdy jest konieczne do zbawienia w założeniu, że świadek jest zdolny do świadczenia i że są zachowane przepisy prawa. Nic więc nie wzbrania by zwolnić od obowiązku składania zeznań tych ludzi, którzy według prawa są do tego niezdolni.

Artykuł 4

CZY FAŁSZYWE ŚWIADECTWO JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że fałszywe świadectwo nie zawsze jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Fałszywe świadectwo jest niekiedy wynikiem nieznajomości faktu, uniewinniającej od grzechu śmiertelnego. A więc nie zawsze fałszywe świadectwo jest grzechem śmiertelnym.

2. Kłamstwo, które komuś pomaga a nikomu nie szkodzi, jest usłużne i nieraz zachodzi w fałszywym świadectwie, np. celem uratowania kogoś od śmierci lub od niesprawiedliwego wyroku, do którego dążą inni fałszywi świadkowie lub sam przewrotny sędzia. A więc fałszywe świadectwo nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

3. Od świadka wymaga się przysięgi, aby bał się zgrzeszyć śmiertelnie przez krzywoprzysięstwo; a to nie byłoby potrzebne, gdyby samo fałszywe świadectwo było grzechem śmiertelnym. A więc fałszywe świadectwo nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Przyp. 19,5,9): „Świadek fałszywy nie ujdzie karania, a kto mówi kłamstwo, zginie".

Odpowiedź. Fałszywe zeznanie zawiera w sobie potrójne wypaczeni: po pierwsze, z powodu krzywoprzysięstwa, gdyż do składania zeznań dopuszcza się świadków tylko zaprzysiężonych, a krzywoprzysięstwo jest zawsze grzechem śmiertelnym. Po drugie, z powodu pogwałcenia sprawiedliwości, i z tego względu fałszywe świadectwo jest

grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju, podobnie jak i każda nie-sprawiedliwość. Stąd ósme Przykazanie (Wyjs 20,16), zakazuje go: „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu”. Przeszkodzić bowiem komuś w niesprawiedliwym postępowaniu, nie jest działaniem przeciw niemu. Jest nim natomiast pozbawienie kogoś należnej mu sprawiedliwości. Po trzecie ze względu na sam fałsz, wskutek którego każde kłamstwo jest grzechem. Otóż z tego właśnie trzeciego względu fałszywe świadectwo może nie być grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Przy składaniu zeznań człowiek nie powinien podawać jako pewne tego, o czym nie jest pewny, lecz to co wątpliwe winien przestawić jako wątpliwe, a to co pewne, jako pewne. Ponieważ jednak zdarza się na skutek słabości ludzkiej pamięci, że człowiek niekiedy poczytuje za pewne to, co jest fałszywe, jeśli ktoś po należnym i troskliwym rozważaniu sprawy jest przeświadczony o prawdziwości tego, co w rzeczywistości jest fałszywe, nie grzeszy śmiertelnie, gdy mówi zgodnie z swym przeświadczeniem, gdyż nie mówi fałszywego świadectwa we właściwym znaczeniu i na skutek złego zamiaru, lecz jedynie przygodnie wbrew temu, do czego w gruncie rzeczy sam zmierza.

2. Niesprawiedliwy sąd nie jest sądem. Dlatego fałszywe świadectwo, złożone w fałszywym sądzie celem przeszkodzenia niesprawiedliwości, nie jest grzechem śmiertelnym samo przez się, lecz jedynie na skutek dołączonej przysięgi.

3. Ludzie najwięcej się boją grzechów przeciw Bogu jako najcięższych. A do takich właśnie należy krzywoprzysięstwo. Mniej natomiast ludzie boją sig grzechów przeciw bliźniemu. Dlatego potrzebne jest zaprzysiężenie świadków, by mieć większą pewność co do prawdziwości złożonego zeznania.

ZAGADNIENIE 71

O NIESPRAWIEDLIWOŚCI W SĄDZIE ZE STRONY OBROŃCÓW (ADWOKATÓW)

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy adwokat (obrońca) ma obowiązek brać w obronę sprawy biednych? 2. Czy można komuś zabronić pełnienia obowiązków obrońcy? 3. Czy adwokat grzeszy, broniąc sprawy niesprawiedliwej? 4. Czy obrońca grzeszy, przyjmując pieniądze za swą obronę?

Artykuł 1

CZY ADWOKAT JEST OBOWIĄZANY BRAĆ W OBRONĘ SPRAWY BIEDNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że adwokat jest obowiązany bronić spraw ubogich, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Wyjś 23,5): „Jeśli widzisz, że osioł twego wroga upadł pod ciężarem, nie ominiesz, ale razem z nim przyjdziesz mu z pomocą"”. Lecz człowiekowi ubogiemu zagraża niemniejsze niebezpieczeństwo, jeśli go ktoś

niesprawiedliwie prześladuje w sądzie, aniżeli osłowi, przygniecionemu ciężarem. A więc adwokat winien bronić sprawy ubogich.

2. Podług św. Grzegorza229), kto ma rozum stara się nie milczeć, kto ma obfitość dóbr nie pozwala na zdrętwienie w nim miłosierdzia, kto umie rządzić dzieli się tą umiejętnością z innymi; mając możność rozmawiania z bogaczem, wstawia się za ubogimi: choćby bowiem ktoś otrzymał bardzo mało, niemniej będzie mu to poczytane za talent. Otóż każdy ma obowiązek powierzony sobie talent wiernie rozdzielać, a nie zakopywać go, jak o tym świadczy kara wymierzona słudze, który swój talent zakopał (Mt 25,24). A więc adwokat powinien bronić biednych.

3. Przykazanie o wykonywaniu uczynków miłosierdzia jako nakazujące obowiązuje zależnie od czasu i miejsca, a więc szczególnie w wypadku biedy, a ta zachodzi w wypadku prześladowania biednego. A więc w takim wypadku adwokat powinien podjąć się obrony ubogich.

Ale z drugiej strony: Kto potrzebuje adwokata znajduje się w niemniejszej biedzie niż ten, komu trzeba chleba. Otóż ten, kto może nakarmić innych, nie zawsze jest obowiązany karmić ubogich. A więc także adwokat nie zawsze jest obowiązany podejmować się obrony ubogich.

Odpowiedź. Ponieważ wziąć kogoś w obronę, to dzieło miłosierdzia, należy tu zastosować to, cośmy powiedzieli o innych uczynkach miłosierdzia, zgodnie z słowami św. Augustyna230), że skoro nie można pomagać wszystkim, trzeba zatroszczyć się przede wszystkim o tych, którzy jakby na skutek losu są z nami bliżej związani stosownie do okoliczności czasu i miejsca. Człowiek bowiem nie jest obowiązany po całym świecie szukać biednych celem niesienia im pomocy, lecz wystarczy, że świadczy miłosierdzie tym, z którymi się spotyka, zgodnie z słowami Pisma św. (Wyjś 23,4). „Jeśli spotkasz wołu twego wroga lub jego osła błąkającego się, odprowadź je do niego”. Św. Augustyn zaznacza w tym zdaniu, że to miłosierdzie trzeba okazywać także stosownie do czasu, gdyż człowiek nie ma obowiązku troszczyć się o zapobieżenie przyszłym troskom, lecz wystarczy by zapobiegł obecnej biedzie. Dlatego Jan Apostoł pisze (1 J 3,17): „Kto ma majętność tego świata, widząc że brat jego jest w potrzebie, zamyka przed nim wnętrzności swoje, jakże w nim przebywa miłość Boża? Dziateczki moje nie miłujmy słowem ani językiem, ale uczynkiem i prawdą”. Św. Augustyn dodaje tu, że we wszystkich sprawach. najbliższym trzeba jak najbardziej pomagać, zgodnie z słowami Pawła Apostoła (1 Tym 5,8): „A jeśli kto o swoich, zwłaszcza o domowników nie dba, zaparł się wiary”.

Gdy zachodzą tego rodzaju okoliczności, trzeba jeszcze zbadać, czy ktoś nie znajduje się w takim położeniu, że potrzebuje od nas natychmiastowej pomocy. Wówczas zachodzi obowiązek przyjść mu z pomoc. Jeśli natomiast istnieje inny sposób dopomożenia mu bądź przez niego samego, bądź to przez inną osobę bardziej z nią związaną lub mającą większe możliwości, wówczas nie zachodzi konieczność pomocy 'tak, by powstrzymanie się od niej miało być grzechem, chociaż, oczywiście, kto i w tych warunkach pomaga potrzebującym, postępuje w sposób chwalebny.

Adwokat jest więc obowiązany do podjęcia się obrony spraw ubogich jedynie wtedy, gdy zachodzą wyżej podane warunki. Inaczej bowiem musiałby porzucić

wszystkie inne sprawy i zajmować się wyłącznie sprawami ubogich. To samo należy stwierdzić w sprawie leczenia ubogich przez lekarzy.

Rozwiązanie trudności. 1. W przypadku osła przygniecionego ciężarem należy mu pomóc, gdyż nie ma innego sposobu zaradzenia jego nieszczęściu jak tylko przez podźwignięcie go przez przechodniów i dlatego ci powinni mu pomóc. Nie byliby natomiast do tego obowiązani, jeśli można inaczej temu zaradzić.

2. Człowiek, powinien użytecznie gospodarzyć powierzanym sobie talentem, stosowanie jednak do okoliczności czasu, miejsca itp.

3. Nie każda konieczność nakłada obowiązek pomagania, ale tylko ta, o której mówiliśmy w osnowie artykułu.

Artykuł 2

CZY PRAWO SŁUSZNIE ZABRANIA NIEKTÓRYM LUDZIOM PEŁNIĆ OBOWIĄZKI OBROŃCY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Nikomu nie wolno zabraniać spełniania uczynków miłosierdzia. Otóż obrona w sprawach sądowych jest uczynkiem miłosierdzia, jak to zostało wykazane w poprzednim artykule. A więc nie należy nikogo powstrzymywać od pełnienia tego obowiązku.

2. Przeciwne przyczyny nie mają tego samego skutku. Lecz poświęcenie się sprawom Bożym oraz oddanie się grzechom to przeciwieństwo. Niesłusznie więc od pełnienia obowiązków adwokata wykluczeni są ci, którzy oddają się pobożności, a więc zakonnicy i kler, a także ci, którzy popełnili jakąś winę, np. zhańbieni i heretycy.

3. Człowiek powinien kochać bliźniego jak siebie samego. Lecz owocem miłości jest podjęcie się obrony w sprawach sądowych. Niesłusznie więc pozwala się niektórym bronić siebie samych, a zakazuje się bronić innych.

Ale z drugiej strony przepisy prawne zabraniają wielu osobom pełnić obowiązki adwokata.

Odpowiedź. Dwie rzeczy mogą przeszkodzić komuś w spełnieniu jakiejś czynności: niemoc oraz niestosowność. Niemoc zasadniczo wyklucza pewnych ludzi od niektórych czynności; niestosowność zaś nie wyklucza całkowicie, gdyż niestosowność może ustąpić wobec konieczności. Tak więc z powodu niemocy wykluczeni są od pełnienia obowiązków adwokata ci, którzy niedomagają już to wewnętrznie pod względem umysłowym, np. wariaci i niedorośli, już to zewnętrznie, np. niemi i głusi. Adwokat bowiem musi odznaczać się zarówno wewnętrzną umiejętnością, by mógł udowodnić, że sprawa, której podjął się bronić, jest sprawiedliwa, jak i wymową oraz słuchem, by mógł przemawiać i słyszeć, co się do niego mówi. Ci więc, którzy niedomagają pod jednym lub drugim względem, nie mogą pełnić obowiązków adwokata ani we własnej sprawie, ani w obronie innych.

Ze względu zaś na niestosowność pełnienia tego obowiązku z dwojakiego powodu może ktoś być wykluczony; po pierwsze ze względu na wyższe obowiązki, i

dlatego niestosowną jest rzeczą, by zakonnicy oraz kapłani czy klerycy byli adwokatami w sądzie świeckim, gdyż tego rodzaju osoby są poświęcone sprawom Bożym. Po drugie ze względu na pewne niedomagania osobiste, tak cielesne, np. ślepi, którzy nie mogą należycie uczestniczyć w sądzie, jak i duchowe, nie wypada bowiem, by ktoś, kto podeptał sprawiedliwość w sobie, był jej rzecznikiem wobec drugich. Dlatego ci, którzy popadli w hańbę, oraz niewierni i skazani z powodu ciężkich występków nie powinni pełnić obowiązków adwokackich.

Ale tego rodzaju niestosowność ustępuje wobec konieczności. Dlatego powyższe osoby mogą pełnić obowiązki adwokata we własnej sprawie lub w sprawach bliskich im osób. Stąd duchowni mogą być obrońcami swych kościołów, a zakonnicy swych klasztorów, jeśli im opat poleci.

Rozwiązanie trudności. 1. Czasami niemoc, a czasami niestosowność może stanowić przeszkodę w wykonywaniu uczynków miłosierdzia. Nie wszystkie bowiem uczynki miłosierdzia są dla wszystkich stosowne. Nie jest np. stosowne, by głupiec dawał rady, a nieuk uczył.

2. Podobnie jak nadmiar i brak niszczą cnotę, tak też coś może być niestosowne, gdy go za wiele lub za mało. Dlatego niektórym nie wolno pełnić roli adwokatów, gdyż piastują wyższe stanowisko, np. zakonnicy i księża, niektórym zaś dlatego, że są za mali do tego, np. okryci hańbi lub niewierni.

3. Konieczność obrony w cudzych sprawach nie jest tak pilna, jak w swych własnych sprawach, gdyż inni mogą sobie inaczej poradzić. Nie ma tu więc podobieństwa.

Artykuł 3

CZY ADWOKAT GRZESZY, BRONIĄC NIESPRAWIEDLIWEJ SPRAWY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że adwokat nie grzeszy broniąc niesprawiedliwej sprawy, gdyż:

1. Podobnie jak umiejętność lekarza ujawnia się gdy uleczy chorobę w wypadku beznadziejnym, ptak umiejętność adwokata pokazuje się, gdy potrafi obronić kogoś, czyja sprawa nie jest sprawiedliwa. Otóż lekarz, który potrafi przywrócić choremu zdrowie w wypadku beznadziejnym, jest godzien pochwały. A więc tym bardziej zasługuje na pochwałę adwokat broniący niesłusznej sprawy.

2. Każdemu wolno odstąpić ad każdego grzechu. Lecz adwokatowi nie wolno zdradzić sprawy, której bronił, gdyż za to poniósłby karę. A więc adwokat nie grzeszy broniąc niesłusznej sprawy, jeśli już podjął się jej obrony,

3. Większy jest grzech, gdy ktoś niesprawiedliwie broni sprawiedliwej sprawy, np. przyprowadzając fałszywych świadków lub przytaczając fałszywe ustawy, aniżeli gdy ktoś broni niesprawedliwej sprawy, gdyż w pierwszym wypadku grzech dotyczy materii, a w drugim formy. Otóż wydaje się, że adwokatowi wolno posługiwać się przebiegłością, podobnie jak żołnierzowi zasadzką podczas walki. A więc adwokat nie grzeszy broniąc niesprawiedliwej sprawy.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (2 Par 19,2): „Dajesz pomoc niezbożnemu ... a przeto zasłużyłeś na gniew Pański". Lecz adwokat, broniąc sprawy niesprawiedliwej daje pomoc niezbożnemu, więc grzeszy i zasługuje na gniew Boży.

Odpowiedź. Nie wolno brać udziału w udzielaniu złej rady, pomocy lub przez jakiekolwiek przyzwolenie, gdyż doradcy i pomocnicy są w pewien sposób sprawcami zła; o przyzwalających zaś powiada Apostoł (Rzym 1, 32), że „godni są śmierci, nie tylko że sami czynią złe rzeczy, ale pochwalają jeszcze tak czyniących". Dlatego, jak już widzieliśmy231), tego rodzaju ludzie są zobowiązani do zwrotu. Nie ulega gaś wątpliwości, że adwokat udziela zarówno pomocy, jak i rady temu, czyjej sprawy brani. Jeśli więc broni sprawy niesprawiedliwej świadomie, niewątpliwie ciężko grzeszy i jest zobowiązany do zwrotu przez naprawienie szkody wyrządzonej drugiej stronie wbrew sprawiedliwości. Jeśliby zaś to uczynił nieświadomie, myśląc np. że sprawa jest słuszna, wówczas nie poczytuje się mu tego za winę w miarę jak nieznajomość może kogoś uniewinnić.

Rozwiązanie trudności. 1. Lekarz podejmując się leczenia kogoś w wypadku beznadziejnej choroby nikomu nie wyrządza krzywdy. Natomiast adwokat podejmujący się obrony sprawy niesprawiedliwej szkodzi w sposób niesprawiedliwy temu, przeciw komu występuje. Nie ma tu więc podobieństwa. Chociaż bowiem wydaje się zasługiwać na pochwałę z powodu swej umiejętności, grzeszy wskutek niesprawiedliwej woli, nadużywając swej sztuki do zła.

2. Jeśli adwokat na początku sądził, że sprawa jest słuszna, a potem w czasie przewodu sądowego przekonał się, że jest niesprawiedliwa, nie powinien tej sprawy zdradzać, np. pomagając stronie przeciwnej, lub podając jej to co mu zostało powierzone w tajemnicy. Może jednak i powinien porzucić sprawę albo nakłonić osobę, której obrony się podjął, do ustąpienia lub pogodzenia się z przeciwnikiem bez szkody tegoż ostatniego.

3. Jak widzieliśmy poprzednio 232), żołnierzom oraz wodzowi wojska wolno w sprawiedliwej wojnie posługiwać się przebiegłością, spełniając swe obowiązki i roztropnie ukrywając to co czyni. Nie wolno im jednak używać fałszu lub zdrady, gdyż. jak mówi Tuliusz 233), nawet wrogowi trzeba dotrzymać słowa. Dlatego także adwokatowi broniącemu sprawiedliwej sprawy, wolno roztropnie ukryć to, co mogłoby stanowić przeszkodę w jego obronie. Ale nie może posługiwać się jakimkolwiek fałszem.

Artykuł 4

CZY ADWOKATOWI WOLNO ZA OBRONĘ PRZYJMOWAĆ PIENIĄDZE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Uczynków miłosierdzia nie należy wykonywać ze względu na ludzką zapłatę, zgodnie z słowami Ewangelii (Łk 14,12): „Gdy wyprawiasz obiad albo wieczerzę, nie zapraszaj przyjaciół twoich ani braci twoich, ani krewnych, ani sąsiadów bogatych, żeby cię snadź i oni nie zaprosili wzajem i nie spotkała cię nagroda". Lecz podjęcie się

czyjejś obrony w sądzie jest uczynkiem miłosierdzia. A więc adwokatowi nie wolno przyjmować zapłaty pieniężnej za obronę.

2. Tego, co duchowe, nie należy wymieniać na to, co doczesne. Lecz podjęcie się obrony jest czymś duchowym, gdyż jest posługiwaniem się znajomością prawa. A więc nie wolno adwokatowi brać pieniędzy za obronę.

3. W sądzie uczestniczy nie tylko osoba adwokata, ale także sędzia i świadkowie. Otóż według św. Augustyna234), sędzia nie powinien sprzedawać sprawiedliwego wyroku ani świadek prawdziwego zeznania. A więc również adwokatowi nie wolno sprzedawać sprawiedliwej obrony.

Ale z drugie j strony św. Augustyn w tymże miejscu powiada, że adwokatowi wolno sprzedać sprawiedliwą obronę, a znawcy prawa prawdziwą radę.

Odpowiedź. Można sprawiedliwie przyjmować zapłatę za usługi, do których ktoś nie był zobowiązany. Otóż jest rzeczą oczywistą, że adwokat nie jest obowiązany zawsze podejmować się obrony lub dawać rady. Jeśli więc sprzedaje swą obronę lub radę, nie grzeszy przeciw sprawiedliwości. Podobnie ma się rzecz z lekarzem, który niesie pomoc choremu, i wszystkimi innymi tego rodzaju osobami, byleby jednak brali zapłatę umiarkowaną, uwzględniając warunki danej osoby, sprawę, trud, a także zwyczaj stosowany w jego ojczyźnie. Jeśliby zaś przez natarczywość wymusił zapłatę nadmierną, wówczas grzeszy przeciw sprawiedliwości, a według św. Augustyna235), zwykło się żądać zwrotu tego, co przez nadmierną natarczywość wyciągnęło się od drugiego, ale nie tego, co się wzięło zgodnie z rozumnym zwyczajem.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie zawsze człowiek jest obowiązany za darmo czynić to, co może zrobić z miłosierdzia, gdyż inaczej nikomu nie byłoby wolno czegokolwiek sprzedać, skoro mógł był tę rzecz podarować z miłosierdzia. Jeśli zaś ktoś miłosiernie coś komuś dał, powinien oczekiwać nagrody Bożej, a nie ludzkiej. Podobnie adwokat, gdy z miłosierdzia broni sprawy ubogich, nie powinien mieć na oku zapłaty ludzkiej ale zapłatę boską. Nie zawsze jednak jest obowiązany podejmować się obrony za darmo.

2. Chociaż znajomość prawa jest czymś duchowym, jednak jej użytkowanie dokonuje się przez cielesne działanie. Dlatego wolno przyjąć zapłatę pieniężną jako nagrodę za to działanie, inaczej bowiem żadnemu rzemieślnikowi nie wolno byłoby mieć zysku ze swego rzemiosła.

3. Sędzia i świadkowie są wspólni dla obu stron w sądzie, gdyż sędzia jest obowiązany wydać sprawiedliwy wyrok, a świadkowie mają obowiązek złożyć prawdziwe zeznanie. Sprawiedliwość zaś i prawda nie nachyla się bardziej ku jednej stronie niż ku drugiej. Dlatego sędziemu przydziela się wynagrodzenie za pracę z zasobów publicznych; świadkowie zaś otrzymują od obu stron lub od strony, która ich powołuje, nie zapłatę za zeznania, ale wynagrodzenie za pracę i wydatki, gdyż jak mówi św. Paweł (1 Kor 9,7): „Nikt żołnierki własnym kosztem nie odprawia”. Lecz adwokat broni tylko jednej strony. Wolno mu więc od niej przyjąć zapłatę.

ZAGADNIENIE 72
O OBELDZE

Z kolei należy zająć się krzywdami wyrządzanymi przy pomocy słów poza sądem, a więc naprzód obelgą, następnie oszczerstwem, dalej szczuciem, szyderstwem i wreszcie przekleństwem.

Zagadnienie pierwsze obejmuje cztery pytania: 1. Co to jest obelga? 2. Czy każda obelga jest grzechem śmiertelnym? 3. Czy należy karcić tych, którzy rzucają obelgi? 4. Co jest źródłem obelgi?

Artykuł 1

CZY OBELGA DOKONUJE SIĘ W SŁOWACH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obelga nie dokonuje się w słowach, gdyż:

1. Obelga to szkoda wyrządzana bliźniemu, gdyż jest jedną z postaci niesprawiedliwości. Otóż wydaje się, że słowa nie mogą wyrządzić nikomu szkody ani w rzeczach, ani odnośnie osób. A więc obelga nie dokonuje się w słowach.

2. Obelga to pewna zniewaga, a ta dokonuje się raczej w czynach niż w słowach. A więc wydaje się, że obelga dokonuje się raczej w czynach niż słowach.

3. Zniewaga przy pomocy słów zwie się urąganiem lub zelżywością, a to chyba coś innego niż obelga. A więc obelga nie dokonuje się w słowach.

Ale z drugiej strony słyszeć można tylko słowa. Obelgę zaś można słyszeć, zgodnie z słowami proroka Jeremiasza (20,10): „Bom słyszał obelgi mnogich”. A więc obelga dokonuje się w słowach.

Odpowiedź. Obelga jest pewną zniewagą, a ta bywa dwojaka: Skoro bowiem sławo jest następstwem pewnej wielkości, pozbawienie jej kogoś stanowi pewnego rodzaju zniewagę, dokonującą się przez grzeszne czyny. Po drugie, gdy ktoś mówi drugiemu lub rozgłasza innym to, co ubliża czci jakiejś osoby. Otóż to właśnie stanowi zniewagę dokonującą się przez znaki, a te; jak mówi św. Augustyn236) w porównaniu do słów zachodzą rzadziej, gdyż słowa są głównym środkiem dla ludzi do wyrażania swych myśli. Dlatego zniewaga dokonuje się właściwie w słowach. Z tej przyczyny św. Izydor237) powiada, że przymiotnik „contumeliosus”, oznaczający człowieka rzucającego obelgi, wyraża człowieka skorego do razbrzmiewania słowami niesprawiedliwymi.

Ponieważ jednak także czyny mogą coś oznaczać i z tego powodu nieraz odgrywają rolę słów, dlatego obelga w szerszym znaczeniu tego wyrazu może dokonać się również w czynach. Stąd Glossa, tłumacząc słowa św. Pawła (Rzym 1,30), powiada, że obelgi rzucaj ci, którzy słowami lub czynami lżą i zniesławiają drugich.

Rozwiązanie trudności. 1. Ze względu na swą istotę, a więc jako dające się słyszeć dźwięki, słowa nie wyrządzają innym szkody, chyba że ktoś tak głośno mówi, że innych uszy bolą. Natomiast ze względu na to, że przekazują coś do wiadomości drugich, słowa mogą wyrządzić wiele szkody, między innymi mogą pozbawić kogoś należnej mu czci lub szacunku. Dlatego zniewaga jest większa, jeśli ktoś ją wypowie w obecności wielu ludzi. Niemniej obelga może być także wtedy, gdy ktoś znieważy kogoś na osobności mówiąc mu to, co ubliża jego czci.

2. Ktoś pozbawia kogoś czci swymi czynami, jeśli te powodują lub wyrażają coś, co jest ujmą czci drugiego. Jeśli to powoduje, nie ma właściwie obelgi, ale jest inny gatunek niesprawiedliwości, jak to już widzieliśmy238). Jeśli zaś czyny wyrażaj coś, co uwłacza czci innych, wówczas występując w roli słów stanowią obelgę.

3. Zelżywość oraz urąganie, podobnie jak i obelga, dokonują się w słowach wyrażających braki jakiejś osoby w sposób przynoszący ujmę jej czci. Otóż te braki mogą być trojakie: po pierwsze, w postaci występku moralnego, który stanowi przedmiot słów obelżywych. Po drugie, w postaci jakiejkolwiek wady lub kary, i to stanowi przedmiot urągania, gdy ktoś komuś wypomina jego wady psychiczne lub fizyczne, np. gdy ktoś niesprawiedliwie nazwie kogoś ślepcem, urąga mu, lecz nie rzuca na niego obelgi; ale gdy ktoś komuś powie, że jest złodziejem, wówczas nie tylko mu urąga, ale rzuca na niego obelgę. Niekiedy wreszcie wypomina się komuś jego niskie pochodzenie lub ubóstwo, co również uwłacza czci człowieka będącego na jakimś wybitnym stanowisku. Otóż zelżywość polega właśnie na tym, iż ktoś niesprawiedliwie wypomina komuś, że udzielał mu pomocy w potrzebie, jak o tym mówi Pismo św. (Ekle 20,15): „Da mało, a wiele wypomina”.

Artykuł 2

CZY OBELGA WZGLĘDNIE URĄGANIE JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obelga względnie urąganie nie jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Żaden grzech śmiertelny nie jest aktem cnoty. Lecz urąganie z wad drugich jest aktem cnoty, a mianowicie wesołości, jak to zaznacza Filozof239). A więc urąganie nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Mąż doskonały nie popełnia grzechu śmiertelnego, a takim przecież był Apostoł Paweł, który Galatom urągał: „Głupi Galaci” (Gal 3,1), a także sam Pan Jezus, gdy uczniom idącym do Emmaus wypominał: „O głupi i leniwego serca do wierzenia” (Łk 24,25). A więc urąganie nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Grzech, który z rodzaju swego jest powszedni, może stać się śmiertelnym, ale nie odwrotnie, jak to już widzieliśmy240). Jeśliby więc obelga czy urąganie było grzechem śmiertelnym ze swego rodzaju, tym samym byłoby zawsze grzechem śmiertelnym, a to jest chyba fałszem, np. gdy ktoś z lekkomyślności, nieopatrznie lub pod wpływem lekkiego gniewu powie jakieś słowo obelżywe. A więc obelga czy urąganie nie jest ze swego rodzaju grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony tylko grzech śmiertelny zasługuje na karę wiecznego potępienia. Obelga zaś, czy urąganie zasługuje na nią zgodnie z słowami Chrystusa (Mt 5,22): „A ja wam powiadam, że każdy kto by rzekł bratu swemu: głupcze! będzie winien ognia piekielnego”. A więc urąganie względnie obelga jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, słowa wyrządzają innym szkodę nie przez swój dźwięk, ale przez to, że coś oznaczają. To zaś oznaczanie pochodzi z wewnętrznego zamiaru. Dlatego, gdy chodzi o grzechy słowne, należy wziąść pod uwagę zamiar powodujący wypowiedzenie jakichś słów. Skoro zaś urąganie czy obelga polega na pewnym zniesławieniu, jeśli ktoś wypowiada pewne słowa po to, by pozbawić kogoś czci, popełnia grzech obelgi lub urągania we właściwym oraz istotnym znaczeniu tego wyrazu. Grzech ten jest śmiertelny, i to w niemniejszym stopniu aniżeli kradzież czy rabunek, gdyż człowiekowi nie mniej zależy na czci niż na posiadaniu rzeczy materialnej.

Jeśliby jednak ktoś wypowiedział obelżywe lub urągające komuś słowa, ale nie celem zniesławienia go, lecz może np. dla jego poprawy, wówczas zachodzi obelga lub urąganie nie w znaczeniu zasadniczym i formalnym, ale tylko przygodnie i materialnie ze względu na to, że wypowiada słowa, które mogą być obelgi czy urąganiem. W tym ostatnim wypadku niekiedy zachodzi grzech powszedni, a niekiedy w ogóle nie ma grzechu. Zawsze jednak niezbędna jest powściągliwość, by z umiarem takich słów używać, gdyż wspominanie wypowiedziane w sposób nieostrożny może pozbawić kogoś czci, stając się ciężką zniewagą. Wówczas ktoś może zgrzeszyć śmiertelnie, choćby nie zamierzał kogoś zniesławić. Podobnie nie jest bez grzechu ktoś, jeżeli podczas zabawy wskutek nieostrożności uderzy kogoś i przez to ciężko go skaleczy.

Rozwiązanie trudności. 1. Wesołość pozwala na użycie żartobliwych słów nie celem zniesławienia lub zasmucenia kogoś, lecz raczej żartem dla rozweselenia. Wówczas nie ma grzechu, jeśli są zachowane należne okoliczności. Natomiast, gdy ktoś nie waha się sprawić przykrości osobie, pod której adresem mówi żarty, byle tylko wywołać śmiech drugich,. popełnia grzech.

2. Podobnie jak dla zachowania karności wolno. wymierzyć niektórym osobom karę chłosty lub grzywny, z tego samego powodu ktoś może kogoś skarcić słowami wyrażającymi naganę. Z tego właśnie powodu Chrystus nazwał tych uczniów głupimi, a Paweł Galatów nierozumnymi. Jednakże słusznie mówi św. Augustyn241), że tego rodzaju wypominanie powinno być bardzo rzadkie i tylko wtedy, gdy jest niezbędnie konieczne, przy czym należy je wypowiedzieć w ten sposób, by służyło nie nam, lecz Bogu.

3. Ponieważ grzech obelgi czy urągania zależy od zamiaru, jaki żywi wypowiadający je człowiek, bywa nieraz, że grzech ten jest lekki, a mianowicie wtedy, gdy chodzi o mało ważną sprawę, nie bardzo zniesławiającą danego człowieka, wypomnianą na skutek lekkomyślności lub lekkiego gniewu bez umyślnego zamiaru, by umniejszyć należną komuś cześć, np. gdy ktoś przez tego rodzaju słowa chce tylko odrobinę zasmucić drugiego.

Artykuł 3

CZY NALEŻY ZNOSIĆ WYRZĄDZONE SOBIE OBELGI ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Kto znosi wyrządzone sobie zniewagi rozzuchwala tego, kto je rzuca. A tego nie należy czynić. A więc nie należy znosić wyrządzonych sobie obelg, lecz raczej trzeba na nie odpowiedzieć.

2. Człowiek powinien kochać więcej siebie niż drugich. A przecież nie powinno się znosić, by ktoś urągał drugiemu, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 26,10): „Kto głupiemu rozkaże milczenie, gniew uśmierza". A więc nie należy znosić wyrządzonych sobie obelg.

3. Nie wolno samemu wymierzać sobie pomsty, zgodnie z słowami św. Pawła (Żyd 10, 30): „Moja jest pomsta i ja odpłacę". Lecz kto nie opiera się obelgom, sam sobie wymierza pomstę, zgodnie z słowami św. Jana Chryzostoma242): „Jeśli chcesz pomścić się, to milcz, a wymierzysz ciężki cios twemu przeciwnikowi". A więc nie należy znosić obelżywych słów w milczeniu, lecz trzeba raczej na nie odpowiadać.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (37, 13-14) „Którzy mi życzyli zła - mówili marności i zdrady cały dzień obmyślali. A ja jak głuchy nie słyszałem, i jak niemy nie otwierałem ust swoich".

Odpowiedź. Cierpliwość jest niezbędna zarówno w stosunku do czynności, jak i do słów przeciwko nam kierowanych. Obowiązuje nas na mocy przykazania Bożego, byśmy ją mieli w pogotowiu duszy, zgodnie z nauką św. Augustyna, który w objaśnieniu słów Chrystusa: „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nastaw mu lewy" (Mt 5, 39), powiada243), że człowiek powinien być gotów to zrobić, gdy zajdzie potrzeba; nie zawsze jednak ma obowiązek to czynić, gdyż i sam Pan Jezus nie zawsze w ten sposób postępował, ale gdy został uderzony w twarz, zapytał: „Czemu mię bijesz?" - jak to podaje Ewangelia (J 18, 23). Podobnie, gdy chodzi o słowa obelżywe. Powinniśmy być gotowi do znoszenia obelg gdy to będzie potrzebne. Niekiedy jednak należy obelgi odeprzeć, głównie dla dwóch przyczyn: po pierwsze, dla dobra człowieka, rzucającego obelgi, by poskromić jego zuchwalstwo, tak by nie ważył się dalej je rzucać, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 26,5): „Odpowiedz głupiemu według głupoty jego, aby się sobie nie zdał być mądrym". Po drugie, dla dobra wielu innych którym obelgi na nas rzucone przeszkadzają w postępie duchowym, zgodnie z słowami św. Grzegorza244): „Ci, których życie ma być wzorem postępowania, powinni w miarę możności uśmierzyć obelżywe słowa tak, by nie odwrócili się od nich ci, którzy mogliby słuchać ich kazań, i nie zlekceważyli sobie cnotliwego życia folgując złym obyczajom".

Rozwiązanie trudności. 1. Zuchwalstwo człowieka urągającego komuś i rzucającego nań obelgi należy poskromić w sposób umiarkowany z obowiązku miłości, a nie z żądzy osobistego honoru. Dlatego Pismo św. powiada (Przyp 26,4): „Nie odpowiadaj głupiemu podług głupoty jego, abyś nie był jemu podobny".

2. Mniejsza jest obawa o żądzę osobistej czci, gdy ktoś poskramia obelgi rzucane na innych, aniżeli gdy odpiera obelgi rzucane na niego, gdyż - jak się wydaje - w pierwszym wypadku odpieranie obelg bardziej pochodzi z miłości.

3. Byłoby pomstą, gdyby ktoś dlatego milczał, by milczeniem swoim przyprowadzić człowieka rzucającego obelgi do wściekłości. Ale gdy ktoś milczy, chcąc „zostawić pole gniewowi" (Rzym 12, 19), czyni chwalebnie, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekli 8,4): „Nie sprzeczaj się z człowiekiem gadatliwym i nie dorzucaj drew na ogień jego".

Artykuł 4

CZY OBELGI RODZĄ SIĘ Z GNIEWU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obelgi nie rodzą się z gniewu, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (Przyp 11, 2): „Gdy będzie pycha, tam będzie i hańba". Lecz gniew jest grzechem różnym od pychy. A więc obelgi nie rodzi się z gniewu.

2. Powiada Pismo św. (Przyp 20, 3): „Wszyscy głupi wdają się w swary". Lecz głupota jest wadą przeciwstawną mądrości, a gniew przeciwstawia się łagodności. A więc obelgi nie rodzą się z gniewu.

3. żadna przyczyna grzechu nie zmniejsza go. Lecz gniew zmniejsza grzech, ciężej bowiem grzeszy kto rzuca obelgi z nienawiści, aniżeli gdy to czyni pod wpływem gniewu. A więc obelgi nie rodzą się z gniewu.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz uczy245), że obelgi rodzą się z gniewu.

Odpowiedź. Jeden i ten sam grzech może pochodzić od różnych przyczyn. Jednak głównym jego źródłem jest to, z czego najczęściej pochodzi z powodu pewnego powinowactwa z jego celem. Otóż obelgi pozostają w bliskim powinowactwie z celem gniewu, a mianowicie z pomstą. Gdy bowiem człowiek wybuchnie gniewem, najłatwiej przychodzi mu wyrazić chęć pomsty przez obelżywe słowa. Dlatego obelga najbardziej rodzi się z gniewu.

Rozwiązanie trudności. 1. Obelga nie zmierza do celu pychy, a mianowicie do wywyższania siebie samego. Dlatego obelgi nie rodzą się z pychy. Niemniej pycha przysposabia do obelg, w miarę jak ci, którzy uważaj się za, wyższych, łatwiej lekceważą innych i wyrządzają im krzywdy. Łatwiej też unoszą się gniewem, gdyż są przeświadczeni, że cokolwiek zachodzi wbrew ich woli jest ich niegodne.

2. Według Filozofa246), gniew nie zupełnie słucha rozumu, i dlatego człowiek rozgniewany niedomaga pod względem używania rozumu, i z tego względu gniew jest podobny do głupoty. Z tego także powodu obelgi rodzą się z głupoty ze względu na jej powinowactwo z gniewem.

3. Według Filozofa247), człowiek rozgniewany usiłuje pomścić się w sposób jawny, nienawistny zaś o to nie dba. Dlatego obelga, będąc krzywdą jawną, bliższa jest gniewowi niż nienawiści.

ZAGADNIENIE 73
O OBMOWIE

Z kolei trzeba zająć się obmową. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Co to jest obmowa? 2. Czy obmowa jest grzechem śmiertelnym? 3. Stosunek obmowy do innych grzechów. 4. Czy słuchanie obmowy jest grzechem?

Artykuł 1

CZY OBMOWA TO OCZERNIENIE CUDZEJ SŁAWY PRZEZ SKRYTE SŁOWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że to określenie nie jest słuszne, gdyż:

1. Skrytość i jawność to okoliczności nie różnicujące gatunkowo grzechów, gdyż czymś ubocznym dla grzechu jest to czy wie o nim jeden lub wielu. Otóż co nie różnicuje gatunkowo grzechu, nie może stanowić jego istoty ani do .niej należeć, i tym samym nie może wchodzić w określenie grzechu. A więc skrytość słów nie należy do istoty obmowy.

2. Do istoty sławy należy znajomość publiczna. Jeśliby więc obmowa była oczernieniem czyjejś sławy, mogłoby to stać się tylko przez słowa wypowiedziane jawnie, a nie skrycie.

3. Oczerniać to odciągać coś od czegoś lub zmniejszać. Lecz można oczerniać czyjąś sławę bez jakiejkolwiek ujmy dla prawdy, np. rozgłaszając czyjeś prawdziwe przestępstwa. A więc nie każda obmowa cudzej sławy jest oszczerstwem.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekl 10, 11): „Gdyby ukąsił wąż po cichu, nic nie ma mniej nadeń ten, który potajemnie uwłacza". A więc obmawiać to skrycie kąsać cudzą sławę.

Odpowiedź. podobnie jak ktoś maże wyrządzić szkodę drugiemu czynem dwojako : jawnie przez rabunek lub jakikolwiek inny gwałt, oraz skrycie przez rabunek lub pobicie podstępne; tak samo słowem można skrzywdzić kogoś jawnie przez obelgę, oraz skrycie przez obmowę. Wydaje się bowiem, że gdy ktoś jawnie mówi coś przeciw drugiemu, lekceważy go, i tym samym go zniesławia. Dlatego obelga wyrządza szkodę przez umniejszenie czci osobie, na którą ktoś tę obelgę rzuca: Natomiast gdy ktoś skrycie mówi coś przeciw komuś, wydaje się, że raczej docenia go aniżeli lekceważy, i dlatego nie śmie wprost uwłaczać jego czci czy sławie, ale czyni 'to nie wprost, starając się w miarę możności wytworzyć w swoich słuchaczach złe mniemanie o tym człowieku. Obmówca bowiem zmierza do tego i stara się osiągnąć to, by wierzono jego słowom.

Jasne więc, że obmowa różni się od obelgi dwojako: po pierwsze w sposobie mówienia, gdyż obelga dokonuje się jawnie, zaś obmowa skrycie. Po drugie ze względu na zamierzony cel, a mianowicie wyrządzenie szkody: obelga bowiem uwłacza czci, obmowa zaś sławie.

Rozwiązanie trudności. 1. W stosunkach niedobrowolnych, do których sprowadzają się wszystkie szkody wyrządzone bliźnim słowem lub czynem jawność i skrytość różnicują gatunek grzechu, gdyż inna niedobrowolność zachodzi przy gwałcie, a inna przy nieznajomości, jak to już widzieliśmy248).

2. Skrytość w obmowie nie jest bezwzględna, lecz odnosi się do obmawianej osoby, jako że mówi się w jej nieobecności i bez jej wiedzy. Natomiast obelgę rzuca się przeciwnikowi w oczy. Gdy więc ktoś o kimś źle mówi w jego nieobecności zachodzi obmowa, w jego zaś obecności jest to obelga. Zresztą gdy ktoś nawet w obecności jednego człowieka będzie źle mówił o kimś nieobecnym, psuje jego sławę wprawdzie nie całkowicie, ale częściowo.

3. Obmowa nie umniejsza prawdy, lecz ujmę przynosi sławie już to wprost, już to nie wprost. Wprost czworako: po pierwsze, zarzucając coś drugiemu fałszywie; po drugie wyolbrzymiając swoimi słowami cudzy grzech; po trzecie, wyjawiając to, co było ukryte; po czwarte, mówiąc że to co kto dobrze zrobił, uczynił w złym zamiarze. 'Nie wprost zaś przez zamilczenie lub pomniejszenie dobra drugiego w sposób złośliwy albo przez zaprzeczenie tegoż dobra.

Artykuł 2

CZY OBMOWA JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obmowa nie jest grzechem śmiertelnym, gdyż

1. Żaden akt cnoty nie jest grzechem śmiertelnym. Lecz wyjawianie grzechów ukrytych stanowiące rodzaj obmowy, jest aktem cnoty, a mianowicie miłości, gdy ktoś wyjawia grzech brata swego po to, by go poprawić, albo sprawiedliwości, gdy ktoś oskarża swego brata w sądzie. A więc obmowa nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Glossa do słów Pisma św. „z obmówcami nie mieszaj się" (Przyp 24,21), powiada, że grzech ten zapanował nad całym rodem ludzkim. Lecz żaden grzech śmiertelny nie panuje nad całym rodem ludzkim, gdyż wielu jest ludzi wystrzegających się grzechu śmiertelnego, grzechy powszednie zaś spotyka się u wszystkich. A więc obmowa jest grzechem powszednim.

3. Św. Augustyn249) do małych grzechów zalicza złe słowa, które wypowiada się z łatwością i lekkomyślnością. A na tym polega właśnie obmowa. A więc obmowa nie jest grzechem śmiertelnym, lecz powszednim.

Ale z drugiej strony Paweł Apostoł (Rzym 1,30) zalicza, „obmowców do Bogu przemierzłych", by nikt nie uważał obmowy za lekki grzech dlatego że dokonuje się w słowach, jak to zauważa Glossa do tych słów250).

Odpowiedź. Jak widzieliśmy251) grzechy dokonywane słowem należy oceniać przede wszystkim podług zamiaru człowieka, który te słowa wypowiada. Otóż obmowa zmierza da zaciemnienia sławy drugiego człowieka. Dlatego zasadniczo kogoś obmawia ten, kto zaciemnia czyjąś sławę w jego nieobecności. Pozbawiać zaś kogoś dobrej sławy jest grzechem ciężkim, gdyż dobra sława jest cenniejsza niż wszystkie rzeczy doczesne, a brak jej stanowi przeszkodę w dokonaniu wielu dobrych dzieł. Dlatego Pismo św. (Ekli 41,15) powiada: „Staraj się o dobrą sławę, gdyż ta dłużej

trwać będzie tobie niż tysiące skarbów drogich i wielkich". Dlatego obmowa jest zasadniczo grzechem śmiertelnym.
Zdarza się jednak, że ktoś wypowiada słowa umniejszające sławę bliźniego nie mając tego zamiaru, ale zmierzając do czegoś innego. Wtedy obmowa zachodzi tylko przygodnie i materialnie, a nie zasadniczo i formalnie. Gdy więc ktoś wypowiada słowa umniejszające sławę drugiego dla jakiegoś dobra lub z powodu konieczności zachowując należne okoliczności, wtedy nie jest to obmowa i nie ma grzechu. Jeśli zaś ktoś wypowiada takie słowa z lekkomyślności albo bez koniecznej potrzeby, wówczas nie ma, grzechu śmiertelnego, chyba gdy wypowiedziane słowa są tak ważkie, że przynoszą znaczni ujmę w sławie bliźniego, zwłaszcza co do jego uczciwości, gdyż wówczas sam rodzaj słów stanowi o grzechu śmiertelnym.
Zachodzi również obowiązek przywrócenia sławy, podobnie jak i każdej innej rzeczy zabranej drugiemu, jak to już widzieliśmy poprzednio252).

Rozwiązanie trudności. 1. Nie ma obmowy gdy ktoś ujawnia skryty grzech jakiegoś człowieka celem jego poprawy, lub oskarżenia go ze względu na dobro sprawiedliwości w społeczeństwie.

2. Glossa nie twierdzi, że wszyscy ludzie obmówcami, ale że prawie wszyscy, a to dlatego, że „głupich jest poczet nieprzeliczony", jak powiada Pismo św. (Ekl 1, 15), mało zaś jest takich, którzy kroczą drogą zbawienia. Po drugie, nie ma takich lub są nieliczni, którzy by wskutek lekkomyślności czasem nie powiedzieli czegoś, co by mogło w czymś umniejszyć, choćby tylko lekko, sławę bliźniego. Dlatego Jakub Apostoł powiada (3,2): „Jeśli kto w słowie nie upada, jest mężem doskonałym".

3. Św. Augustyn mówi tu o wypadku, gdy ktoś mówi o mało ważnym uchybieniu drugiego bez zamiaru szkodzenia mu, ale na skutek lekkomyślności lub wymknięcie się z ust złego słowa.

Artykuł 3

CZY OBMOWA JEST GRZECHEM CIĘŻSZYM NIŻ WSZYSTKIE INNE GRZECHY PRZECIW BLIŹNIEMU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Glossa do słów Ps. 108 (w.4): „Zamiast mię miłować, uwłaczali mi", mówi253), że bardziej szkodzą Chrystusowi w jego członkach ci, którzy je obmawiają, aniżeli ci, którzy zabijali Jego ciało, które wnet miało zmartwychwstać. A więc obmowa jest większym grzechem niż morderstwo, gdyż cięższym jest grzechem zabijać dusze aniżeli zabijać ciała. Lecz morderstwo jest cięższym grzechem spośród wszystkich innych grzechów przeciw bliźniemu. A więc zasadniczo obmowa jest najcięższym grzechem.

2. Wydaje się, że obmowa jest grzechem cięższym niż obelga, gdyż tę można odeprzeć, podczas gdy obmowy ze względu na jej skrytość odeprzeć nie można. Lecz obelga zdaje się być cięższym grzechem niż cudzołóstwo, gdyż to łączy dwoje ludzi w jedno ciało, obelga zaś rozdziela ludzi zjednoczonych z sobą. A więc obmowa jest cięższym grzechem niż cudzołóstwo, które przecież należy do najcięższych grzechów przeciw bliźniemu.

3. Obelga rodzi się z gniewu, obmowa zaś z zazdrości, jak to uczy św. Grzegorz254). Lecz zazdrość jest większym grzechem niż gniew. A więc obmowa jest większym grzechem niż obelga.

4. Grzech jest tym cięższy im gorsze sprowadza następstwa. Otóż obmowa sprowadza najgorsze następstwa, a mianowicie zaślepienie umysłu, gdyż św. Grzegorz uczy255), że „obmówcy dmuchają w proch, który wznosząc się z ziemi zaślepia im oczy do tego stopnia, że im więcej zieją obmowami, tym mniej widzą prawdę". A więc obmowa jest najcięższym spośród wszystkich grzechów przeciw bliźniemu.

Ale z drugiej strony cięższy jest grzech popełniony uczynkiem niż słowem. Otóż cudzołóstwo oraz zabójstwo i kradzież popełnia się czynem. A więc obmowa nie jest cięższym grzechem niż inne grzechy przeciw bliźniemu.

Odpowiedź. zasadniczo ciężkość grzechów przeciw bliźniemu należy oceniać zależnie od wyrządzanych mu szkód, gdyż z tego powodu stanowią winę. Szkoda zaś jest tym większa, im większe niszczy dobro. Dobro zaś człowieka jest trojakie: dobro duszy, dobro ciała oraz dobro zewnętrzne. Otóż nikt nie może nikogo pozbawić dóbr duchowych, które są najwyższe, chyba przez podsunięcie okazji ich utraty, np. przez złą namowę. Nikt jednak nie może nikogo zmusić do pozbycia się dóbr duchowych. Natomiast dobra ciała oraz zewnętrzne można utracić na skutek gwałtu. Ponieważ jednak dobra ciała są wyższe od dóbr zewnętrznych, grzechy wyrządzające szkodę ciału są cięższe od grzechów szkodzących komuś na majtku. Dlatego zabójstwo jest cięższym grzechem spośród innych grzechów przeciw bliźniemu, gdyż pozbawia go już istniejącego życia. Następnie idzie cudzołóstwo jako występek przeciw należnemu porządkowi przekazywania życia ludzkiego, gdyż rodzenie jest niejako bramą życia. Dalej są dobra zewnętrzne, pośród których sława przewyższa bogactwa, gdyż jest bliższa dobrom duchowym. Dlatego Pismo św. powiada (Przyp 22,1): „Lepsze jest imię dobre niż wielkie bogactwa". Dlatego obmowa z rodzaju swego jest grzechem cięższym niż kradzież, ale mniejszym niż zabójstwo lub cudzołóstwo. Jednakże okoliczności obciążające lub łagodzące mogą zmienić tę kolejność.

Przygodnie ciężkość grzechów zależy od grzesznika. A mianowicie ciężej grzeszy ten, kto popełnia grzech rozmyślnie, aniżeli ten, kto grzeszy wskutek słabości lub nieostrożności. Z tego względu grzechy języka mogą stać się lekkimi, gdyż mogą się człowiekowi wymknąć z ust bez uprzedniego namysłu.

Rozwiązanie trudności. 1. Oszczercy Chrystusa, przeszkadzając w wierze Jego członkom, tym samym uwłaczają Jego Bóstwu, na którym ich wiara się opiera. Dlatego zachodzi tu nie tylko zwykła potwarz, ale nadto bluźnierstwo.

2. Obelga jest cięższym grzechem niż obmowa, gdyż wyraża większe lekceważenie bliźniego, podobnie jak i rabunek jest cięższym grzechem niż kradzież. Obelga jednak nie jest cięższym grzechem niż cudzołóstwo, gdyż ciężkość tego ostatniego grzechu zależy nie od zjednoczenia ciał, lecz od nieładu w przekazywaniu życia ludzkiego. Kto rzuca obelgi, nie jest wystarczającą przyczyną nienawiści, lecz jedynie podsuwa okazję rozdzielenia tych, którzy są z sobą zjednoczeni, gdyż rozgłaszając niedomagania bliźniego pozbawia go przyjaciół, chociaż swoimi słowami nie zmusza ich do zerwania przyjaźni. Podobnie obmówca jest ubocznie zabójcą w

tym znaczeniu, że przez swe słowa staje się okazją nienawiści lub lekceważenia bliźniego. Dlatego św. Klemens256), nazywa obmówców mordercami, gdyż jak mówi św. Jan Ewangelista (1, 3,15): „Kto nienawidzi brata swego, jest zabójcą".

3. Jak powiada Filozof257), gniew dąży do jawnej pomsty. Dlatego obmowa, która dokonuje się skrycie, w przeciwieństwie do obelgi nie jest córką gniewu, lecz raczej zazdrości usiłującej w jakikolwiek sposób umniejszyć chwałę bliźniego. Nie wynika jednak stąd, że obmowa jest grzechem cięższym niż obelga, gdyż z mniejszej wady mogą się rodzić większe grzechy, np. z gniewu rodzi się zabójstwo i bluźnierstwo. źródło grzechów należy oceniać podług skłonności do celu, stanowiącej o tym, co w grzechu wyraża zwrot ku jakiemuś dobru, podczas gdy ciężkość grzechu należy oceniać podług odwrotu od należnego dobra.

4. Jak powiada Pismo św. (Przyp 15,23) „Odpowiedź ust własnych cieszy człowieka". Dlatego obmówca zaczyna coraz bardziej lubić to co mówi i w to wierzyć, a wskutek tego coraz bardziej nienawidzić swego bliźniego, a w ten sposób coraz więcej oddalać od poznania prawdy. Ale skutek ten może mieć źródło także w innych grzechach, popełnianych z nienawiści do bliźniego.

Artykuł 4

CZY TEN KTO SŁUCHA OBMOWY GRZESZY CIĘŻKO ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się że nie, gdyż:
1. Człowiek nie ma większych obowiązków względem innych niż względem siebie samego. Otóż jest rzeczą chwalebną, gdy człowiek cierpliwie znosi obmowy przeciw sobie, zgodnie z nauką św. Grzegorza258), że jak nie należy umyślnie podniecać języków obmówców, by ich nie gubić, tak też spokojnie należy je znosić gdy złośliwość puści je w ruch, by wzrosła nasza zasługa. A więc nie grzeszy, kto nie opiera się cudzej obmowie.

2. Powiada Pismo św. (Ekli 4, 30): „Nie sprzeciwiaj się słowu prawdziwemu żadnym sposobem". Otóż niekiedy obmówca mówi prawdę. A więc nie zawsze trzeba się przeciwstawiać obmowie.

3. Nikt nie powinien przeszkadzać w tym, co jest pożyteczne dla drugich. Lecz obmowa często wychodzi na pożytek tych, których się obmawia, jak to powiedział papież Pius259), że obmowa rzucana na dobrych daje okazję do ćwiczenia się w pokorze tym, których wynoszą albo pochlebstwa domowe, albo względy innych. A więc nie należy przeszkadzać w obmowie.

Ale z drugiej strony podług św. Hieronima260), trzeba strzec się, by nie mieć świerzbiącego języka lub uszu, by nie obmawiać lub nie słuchać obmów.

Odpowiedź. Podług Pawła Apostoła (Rzym 1,32) „...godni są śmierci, nie tylko ci, którzy dopuszczają się obmowy, ale także ci, którzy pochwalają tak czyniących". A to zdarza się w dwojaki sposób: wprost, gdy ktoś kogoś namawia do grzechu lub ma upodobanie w grzechu; oraz nie wprost, gdy ktoś choć może się oprzeć, nie opiera się, czasami nie dlatego, by ów grzech budził w nim upodobanie, ale z powodu strachu ludzkiego. Należy więc stwierdzić, że kto słucha obmów i nie przeciwstawia się im,

wydaje się na nie przyzwalać, a w ten sposób uczestniczy w grzechu obmówcy. Jeśli zaś ktoś namawia kogoś do obmowy, albo ma upodobanie w niej wskutek nienawiści do człowieka obmawianego, wówczas nie mniej grzeszy aniżeli sam obmówca, niekiedy zaś nawet więcej. Dlatego św. Bernard powiedział261): „Nie łatwo mi rozstrzygnąć, co bardziej godne jest potępienia: obmawiać czy słuchać obmów". Jeśli natomiast ktoś nie ma upodobania w obmowie, lecz z bojaźni, niedbalstwa albo ze Wstydu zaniedbuje przeciwstawić się obmówcy, grzeszy znacznie mniej niż obmówca, a niekiedy popełnia tylko grzech powszedni. Czasem jednak także w podobnym wypadku może być grzech, śmiertelny, a mianowicie wtedy, gdy ktoś ma obowiązek skarcić obmówcę, albo gdy z takiego zaniedbania rodzi się jakieś niebezpieczeństwo, albo także ze względu na przyczynę tego zaniedbania, gdy mianowicie bojaźń ludzka jest grzechem śmiertelnym, jak to już widzieliśmy262).

Rozwiązanie trudności. 1. Nikt nie słucha obmów przeciw sobie, gdyż to, co się źle mówi przeciw komuś w jego obecności nie jest właściwie obmową lecz raczej obelgą. Niemniej człowiek może się dowiedzieć od ludzi, że jest obmawiany. Wtedy ofiara tych obmów może według swego uznania pozwolić na ujmę swej czci, jeśli to nie narazi innych ludzi na niebezpieczeństwo. W takim razie cierpliwość w znoszeniu obmów jest chwalebna. Nie ma natomiast wolności, gdy chodzi o ujmę sławy drugiego człowieka. Dlatego popełnia grzech ten, kto może przeciwstawić się obmowie drugich osób, a tego nie czyni. Stąd Pismo św. nakazuje (Powt 22,4): „Jeśli zobaczysz, że osioł brata twego albo wół upadł na drodze, nie odwrócisz oczu, ale z nim razem je podniesiesz".

2. Nie zawsze trzeba przeciwstawiać się obmówcy dowodząc mu fałszu, zwłaszcza, gdy wiadomo, że powiedział prawdę, lecz należy go skarcić za to, że grzeszy uwłaczaniem sławie swego brata, albo przynajmniej pokazać mu, że obmowa nie podoba się nam, np, przez wyraz smutku na twarzy, gdyż jak mówi Pismo św. (Przyp 25,23): „Wiatr północy rozpędza deszcz, a oblicze smutne język uwłaczający".

3. Pożytek z obmowy pochodzi nie z zamiaru obmówcy, lecz z mądrości Bożej, która z każdego zła wysnuwa pewne dobro. Dlatego obmówcom należy się przeciwstawiać nie mniej niż rabusiom i prześladowcom drugich, chociaż zasługi ofiar tego prześladowania czy rabunku wzrastają dzięki ich cierpliwości.

ZAGADNIENIE 74
O PODJUDZANIU

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy podjudzanie jest grzechem różnym od obmowy? 2. Który z tych dwóch grzechów jest cięższy?

Artykuł 1

CZY PODJUDZANIE (SZCZUCIE) JEST GRZECHEM RÓŻNYM OD OBMOWY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Według św. Izydora263), podjudzanie, czyli szczucie, to szeptana do uszu obmowa, a nie mówienie w oczy. A więc nie różni się od obmowy.

2. Pismo św. nakazuje (Kapł 19,16): „Nie będziesz oszczercą ani podszczuwaczem między ludem". A więc podjudzanie, czyli szczucie, nie różni. się od obmowy.

3. Pismo św. powiada również (Ekli 28,15): „Podszczuwacz i dwujęzyczny jest przeklęty". Otóż dwujęzyczny wydaje się być tym samym, co podszczuwacz i obmówca, gdyż co innego mówi w obecności danego człowieka, a co innego w jego nieobecności. A więc szczucie, czyli podjudzanie jest tym samym, co obmowa.

Ale z drugiej strony Glossa264) tłumacząc słowa św. Pawła (Rzym 1, 9) o zausznikach i obmówcach, powiada, że podszczuwacze sieją niezgodę pośród przyjaciół, obmówcy zaś zaprzeczają lub umniejszają dobroć drugich.

Odpowiedź. Podjudzacz, podszczuwacz i obmówca mówi o tym samym i w ten sam sposób, gdyż jeden i drugi skrycie rozpowiada to, co u bliźniego jest złe. Dlatego nieraz używa się tych dwóch wyrazów zamiennie. Stąd też Glossa do słów (Ekli 5, 16): „Niech cię nie zowią podszczuwaczem", dodaje „czyli obmówcą" 265) Podjudzanie jednak różni się od obmowy celem. Obmówca bowiem zmierza do oczernienia sławy bliźniego, dlatego rozgłasza o nim to, co może go zniesławić lub umniejszyć jego sławę. Natomiast podszczuwacz drży do rozbicia przyjaźni, jak o tym świadczy Glossa do powyższego miejsca oraz Pismo św. (Przyp 26,20): „Gdzie nie ma drew, zgaśnie ogień; gdzie nie masz podszczuwacza, ustaną zwady". Podszczuwacz bowiem rozgłasza o bliźnim to, co może oburzyć na niego słuchaczy, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekli 28,11): „Człowiek gniewliwy zapala zwadę, a mąż grzeszny rozłącza przyjaciół, a między tych, którzy w pokoju żyją, wrzuci nieprzyjaźń".

Rozwiązanie trudności. 1. Podszczuwacz, rozgłaszając o bliźnim to, co wydaje się w nim złe, obmawia go; różni się jednak od obmówcy tym, że nie zadawala się samym rozgłaszaniem, lecz usiłuje podburzyć przeciw niemu innych, nawet gdy mówi o tym, co w danym człowieku jest zasadniczo dobre, a tylko wydaje się złe, jeśli to nie podoba się słuchaczom.

2. Oszczerca różni się od podszczuwacza i obmówcy tym, że publicznie zarzuca innym występki, oskarżając ich lub napastując, czego obmówca ani podszczuwacz nie czyni.

3. Podszczuwacz jest właśnie dwujęzycznym. Skoro bowiem przyjaźń zachodzi między dwoma osobami, podszczuwacz usiłuje doprowadzić do jej zer-wania z obu stron. Dlatego posługuje się dwoma językami w stosunku do obu, opowiadając każdemu z nich o tym, co jest złe u drugiego. Otóż w tym znaczeniu powiada Pismo św.: „Podszczuwacz i dwujęzyczny jest przeklęty", gdyż, jak dodaje w tymże miejscu, „bo zamiesza wielu w pokoju żyjących".

Artykuł 2

CZY OBMOWA JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM ANIŻELI SZCZUCIE, CZYLI PODJUDZANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Grzech języka polega na tym, że ktoś mówi źle o kimś. Lecz obmówca mówi o bliźnim to, co jest zasadniczo złe, gdyż tylko to zniesławia go lub zmniejsza jego sławę. Podszczuwacz zaś usiłuje rozgłosić to, co jest złe pozornie, dlatego, że nie podoba się słuchaczom. A więc obmowa jest cięższym grzechem niż podjudzanie.

2. Ktokolwiek pozbawia kogoś sławy, pozbawia go również nie jednego, lecz wielu przyjaciół, gdyż wszyscy unikają przyjaźni z osobami zniesławionymi, co wypomina prorok Jehu królowi Jozafatowi w słowach (2 Kronik 19,2): „Z tymi, którzy mają w nienawiści Pana, wchodzisz w przyjaźń". Lecz szczucie pozbawia człowieka tylko jednego przyjaciela. A więc obmowa jest cięższym grzechem aniżeli podjudzanie.

3. Jakub Apastoł (4,11), powiada: „Kto uwłacza bratu ... uwłacza Prawu", a tym samym Bogu, który jest prawodawcą. Tak więc grzech obmowy zwraca się przeciw Bogu, a to jest najcięższym grzechem, jak już widzieliśmy266). Grzech zaś szczucia zwraca się przeciw bliźniemu, a więc jest lżejszy od obmowy.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekli 5,19): „Dla człowieka dwujęzycznego najgorsze potępienie, a dla podszczuwacza, nienawiść i nieprzyjaźń i hańba".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio267), grzech przeciw bliźniemu jest tym cięższy, im większą wyrządza mu szkodę, a szkoda jest tym większa, im większe dobro usuwa. Pośród zewnętrznych zaś dóbr najwybitniejszym jest przyjaciel, gdyż bez przyjaźni nikt nie może żyć, jak to zauważył już Filozof268). Dlatego powiada Pismo św. (Ekli 6,16): „Wierny przyjaciel jest mocni obroną, a kto go znalazł, skarb znalazł. Z wiernym przyjacielem nic porównać nie można i nie masz godnej wagi złota i srebra wobec dobroci wiary jego". Zresztą dobra sława, której obmówca pozbawia bliźniego, do tego głównie jest konieczna, by człowiek potrafił nawiązać przyjaźń. .Stąd podjudzanie jest większym grzechem niż obmowa, a nawet zniewaga, gdyż przyjaciel jest lepszy niż honor, a być kochanym to większe szczęście niż być szanowanym, jak to zauważył Filozof269).

Rozwiązanie trudności. 1. Gatunek i ciężkość grzechu więcej zależy od celu niż od przedmiotu materialnego. Z tego powodu ze względu na, cel szczucie jest cięższym grzechem, chociaż niekiedy obmówca rozpowiada gorsze rzeczy.

2. Sława jest przysposobieniem do przyjaźni, zniesławienie do nieprzyjaźni. Otóż przysposobienie jest mniej ważne niż to, do czego ono zmierza. Dlatego ten, kto czyni coś, co przysposabia do nieprzyjaźni, mniej grzeszy aniżeli człowiek, który wprost dąży do wywołania nieprzyjaźni.

3. Kto obmawia brata, uwłacza Prawu w miarę jak lekceważy przykazanie o miłości, przeciw której występuje bardziej wprost człowiek, który usiłuje rozerwać przyjaźń między dwoma innymi ludźmi. Dlatego podjudzanie jest grzechem najbardziej zwróconym przeciw Bogu, który jest miłością, jak zaznacza św. Jan (I, 4, 16). Dlatego Pismo św. powiada (Przyp 6,16): „Sześć rzeczy w nienawiści ma Pan, a siódma budzi u Niego odrazę" a tą siódmą jest człowiek, „który kłótnie wznieca wśród braci".

ZAGADNIENIE 75
O SZYDERSTWIE I WYŚMIEWANIU

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy wyśmiewanie różni się od innych grzechów języka, wyrządzających szkodę bliźniemu? 2. Czy wyśmiewanie jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY WYŚMIEWANIE JEST GRZECHEM OSOBNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Wyśmiewać się z kogoś znaczy to samo, co kpić sobie z niego, a kpiny stanowią obelgę. A więc wyśmiewanie utożsamia się z obelg.

2. Wyśmiewać się można z tego co brzydkie, a więc z tego co człowieka zawstydza; to zaś w obecności wyśmiewanego człowieka jest obelgą, zaś w jego nieobecności jest obmową lub judzeniem. A więc wyśmiewanie się nie jest grzechem różnym od powyższych.

3. Powyższe grzechy różnią się zależnie od wyrządzonej bliźniemu szkody. Otóż wyśmiewanie się nie wyrządza innej szkody, niż wyżej wymienione grzechy, a więc albo na czci albo na sławie, albo na przyjaźni. A więc wyśmiewanie nie jest osobnym grzechem.

Ale z drugiej strony wyśmiewanie dokonuje się na wesoło w przeciwieństwie do wyżej podanych grzechów, które popełnia się na serio. A więc wyśmiewanie jest grzechem różnym od nich.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio270), ciężkość grzechów języka zależy od zamiaru człowieka, który je popełnia. Zależnie więc od różnych jego zamierzeń, różne będą grzechy. A zatem jak urąganie zmierza do pozbawienia kogoś czci, obmowa do mniejszenia czyjejś sławy, judzenie do rozbicia przyjaźni, tak wyśmiewanie dąży do zawstydzenia człowieka, który jest jego przedmiotem. Ponieważ zaś ten cel różni się

od owych, dlatego grzech wyśmiewania jest różny od wyżej wymienionych grzechów.

Rozwiązanie trudności. Kpienie i szydzenie maje ten sam cel, ale różnią się w sposobie wyśmiewania kogoś, gdyż kpiny dokonują się w słowach i w uśmiechu, a szyderstwo w strojeniu miny, jak to zaznacza. Glossa do słów Psalmu (2, 4): „Który mieszka w niebiosach, wyśmieje się z nich, a Pan szydzić z nich będzie". Ale różnica ta nie zmienia gatunku grzechu. Niemniej tak wyśmiewanie, jak i szydzenie różni się od obelgi, podobnie jak zawstydzanie od 'zniesławiania, gdyż zawstydzenie to bojaźń zniesławienia, jak powiada św. Jan Damasceński271).

2. Uczynki cnotliwe zasługują na cześć i dobrą sławę u innych, oraz na pochwałę sumienia we własnej duszy, zgodnie z słowami Pisma św. (2 Kor 1,12): „Chlubą jest dla nas świadectwo naszego sumienia". Natomiast czynność brzydka, czyli grzeszna, pozbawia człowieka czci i sławy w oczach innych – i do tego właśnie zmierza obmowa oraz obelga przez opowiadanie rzeczy brzydkich o innych; w świadomości zaś napadniętego człowieka wywołuje niepokój oraz zawstydzenie, a to jest właśnie celem szydercy, gdy mówi brzydkie rzeczy o tym człowieku. Tak więc w powyższych grzechach rzecz jest ta sama, ale różny cel.

3. Pewność i spokój sumienia to wielkie dobro, jak o tym zapewnia Pismo św. (Przyp 15,15): „Myśl bezpieczna jako ustawiczne gody". Dlatego, gdy ktoś niepokoi sumienie jakiejś osoby zawstydzając ją, wyrządza jej szczególną szkodę.

Artykuł 2

CZY WYŚMIEWANIE MOŻE BYĆ GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że naśmiewanie się nie może być grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Każdy grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości, lecz wyśmiewanie nie sprzeciwia się jej, gdyż bawi przyjaciół wywołując ich śmiech. Dlatego też wyśmiewanie zwie się niekiedy natrząsaniem. A więc nie może być grzechem śmiertelnym.

2. Najcięższe wyśmiewanie jest takie, które ma za przedmiot samego Boga, a przecież nawet ono nie zawsze jest grzechem śmiertelnym. Wszak ktokolwiek powraca do jakiegoś grzechu powszedniego, za który już odpokutował, nie jest pokutnikiem, ale szydercą, jak uczy św. Izydor272). Gdyby było inaczej, wówczas wszelkie udawanie byłoby grzechem śmiertelnym. To też św. Grzegorz tłumacząc słowa Księgi Joba (39,18) o strusiu, który „śmieje się z konia i jeźdźca jego", powiada, że struś oznacza szydercę wyśmiewającego „konia", czyli człowieka, oraz „jeźdźca", czyli Boga. A więc wyśmiewanie nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Obelga oraz obmowa to grzechy cięższe niż wyśmiewanie, gdyż ważniejsze jest to co się robi poważnie, aniżeli to co się mówi na żart. Lecz nie każda obelga czy obmowa jest grzechem śmiertelnym. A więc tym mniej wyśmiewanie się z kogoś.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Przyp 3,34), że sam Bóg „naśmieje się z naśmiewców". A to naśmiewanie się Boga polega na wiecznym karaniu za grzech

śmiertelny, zgodnie z słowami Psalmu (2, 4) : „Który mieszka w niebiosach wyśmieje się z nich, a Pan szydzić z nich będzie”. A więc wyśmiewanie się nie jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Przedmiotem wyśmiewania jest jakieś zło lub braki. Otóż gdy zło jest wielkie, bierze się je poważnie, a nie jako przedmiot żartu. Jeśli więc ktoś kpi sobie z czegoś lub wyśmiewa się, uznaje że to coś mało ważnego. W dwojaki zaś sposób to, co wielkie można brać za mało ważne: samo przez się oraz ze względu na osobę. Gdy ktoś za przedmiot żartu lub śmiechu bierze coś, co samo przez się stanowi małe zło, wówczas jest grzech lekki i powszedni z rodzaju swego. Jeśli natomiast za przed-miot żartu lub śmiechu bierze się to, co jest małe, ze względu na osobę, uważając tę osobę za mało ważną i traktując ją na podobieństwo dzieci lub głupców, do których braków zwykle nie przywiązujemy wielkiej wagi, wówczas wyśmiewanie się czy szyderstwo jest lekceważeniem danego człowieka przez uznanie go za tak mało ważnego, że można nie dbać o jego braki i wziąć je za przedmiot śmiechu. Wówczas takie wyśmiewanie się jest grzechem śmiertelnym, cięższym od obelgi, którą również rzuca się jawnie. Kto bowiem rzuca obelgę na kogoś traktuje go poważnie; kto wyśmiewa go, bierze go za przedmiot zabawy, a tym samym bardziej go lekceważy i zniesławia.

Tak więc wyśmiewanie się jest grzechem ciężkim, i to tym cięższym, im większy szacunek należy się osobie, która jest przedmiotem pośmiewiska. Dlatego najcięższym grzechem jest wyśmiewanie się z Boga, jak to zaznacza Pismo św. (Iz 37,23): „Komuś urągał, i komuś bluźnił, i na kogoś podniósł głos ... Na Świętego Izraelowego”. Po kpieniu sobie z Pana Boga najcięższym grzechem jest wyśmiewanie się z rodziców. Toteż Pismo Święte (Przyp 30,17) powiada: „Oko, co ojca wyśmiewa, gardzi posłuchem dla matki, niech kruki nad rzeki wydziobią lub niech je zjedzą orlęta”. Ciężkie jest wyśmiewanie się ze sprawiedliwych, gdyż cześć jest nagrodą za cnotę, jak mówi Filozof274). Wbrew temu postępują ci, którzy, jak mówi Pismo św. (Job 12,4): „naśmiewają się z prostoty sprawiedliwego”. Tego rodzaju zaś naśmiewanie się jest bardzo szkodliwe, gdyż powstrzymuje ludzi od dobrego postępowania, jak to podkreśla św. Grzegorz275), mówiąc o tych, którzy gdy tylko spostrzegą, że inni czynią coś dobrego, zaraz to wydzierają ręką zaraźliwego szyderstwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Zabawa nie sprzeciwia się miłości względem tego człowieka, z którym się ktoś bawi; może jednak sprzeciwiać się miłości tej osoby, kosztem której ktoś się bawi, ze względu na jej lekceważenie.

2. Kto powraca do grzechu który już odpokutował, podobnie jak i ten, kto udaje, nie wyśmiewa się wyraźnie z Boga, ale wydaje się kpić sobie z Niego w tym znaczeniu, że zachowuje się podobnie jak szyderca. Zresztą grzech powszedni nie jest zasadniczo powrotem do nałogu ani udawaniem, chyba tylko w znaczeniu przysposobienia i w sposób niezupełny.

3. Wyśmiewanie się w istocie jest lżejszym grzechem niż obmowa lub obelga, gdyż nie wyraża lekceważenia, lecz jest tylko zabaw,. Niekiedy jednak wyśmiewanie zawiera w sobie większe lekceważenie aniżeli obelga, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Wówczas jest grzechem ciężkim.

ZAGADNIENIE 76
O ZŁORZECZENIU I PRZEKLEŃSTWIE

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy wolno przeklinać człowieka? 2. Czy wolno przeklinać stworzenia nierozumne? 3. Czy przekleństwo jest grzechem śmiertelnym? 4. Stosunek przekleństwa do innych grzechów.

Artykuł 1

CZY WOLNO PRZEKLINAĆ I ZŁORZECZYĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:
1. Nie wolno postępować wbrew przykazaniu Apostoła (Rzym 12,14), który w imieniu samego Chrystusa nakazał: „Błogosławcie, a nie przeklinajcie". A więc nie wolno przeklinać.

2. Wszyscy powinniśmy błogosławić Bogu, zgodnie z nakazem Pisma św. (Dan 3, 82): „Błogosławcie, synowie ludzcy, Panu". Lecz nie można tym samym językiem błogosławić Boga i przeklinać czy złorzeczyć ludziom, jak uczy Jakub Apostoł (3, 9) . A więc nie wolno przeklinać ani złorzeczyć.

3. Kto przeklina kogoś, pragnie dlań zła winy lub kary, gdyż przekleństwo jest pewnego rodzaju życzeniem. Lecz nie wolno nikomu życzyć zła, owszem trzeba modlić się za wszystkich, by zostali wybawieni od zła. A więc nikomu nie wolno złorzeczyć lub przeklinać.

4. Diabeł na skutek swego uporu jest istot najbardziej złośliwą. A przecież nie wolno go przeklinać, podobnie jak nie wolno złorzeczyć sobie samemu, gdyż Pismo św. powiada (Ekli 21,30): „Gdy niezbożny przeklina szatana, sam przeklina duszę swoją". A więc tym bardziej nie wolno przeklinać człowieka.

5. Tłumacząc słowa Pisma św. (Liczb 23, 87) „Jako mam złorzeczyć, któremu nie złorzeczył Bóg" Glossa powiada276), że nie ma słusznej przyczyny złorzeczenia i przeklinania wtedy, gdy nastawienie grzesznika nie jest znane. Lecz żaden człowiek nie może znać nastawienia drugiego człowiek., ani wiedzieć czy Bóg go przeklął. A więc nikomu nie wolno złorzeczyć lub przeklinać.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Powt 27,26): „przeklęty kto nie trzyma się przepisów prawa". Elizeusz również złorzeczył dzieciom, które naśmiewały się z niego (Król 2,24).

Odpowiedź. Złorzeczyć i przeklinać znaczy mówić zło. Otóż trojakie może być mówienie o czyś: po pierwsze w postaci pewnego oznajmienia, wyrażonego w trybie oznajmującym. W tym znaczeniu złorzeczyć to donosić innym o tym, co jest złe u bliźniego, i na tym polega obmowa, którą też niekiedy zwie się złorzeczeniem. Po drugie, niekiedy mówienie jest przyczyną tego co się mówi, jak to jest w pierwszym rzędzie i głównie w Bogu, który wszystko swym słowem uczynił, zgodnie z Psalmem (32,9): „Albowiem On rzekł i uczynione są"; a następnie także u ludzi, którzy słowami

swego rozkazu pobudzają innych do zrobienia czegoś. W tym wypadku w mowie używa się trybu rozkazującego. Po trzecie, niekiedy mówienie wyraża pewne ;nastawienie woli oraz pragnienie tego, co słowa wyrażają, i wówczas w mowie używa się trybu życzącego.
Pominąwszy więc pierwszy sposób złorzeczenia, polegającego na prostym oznajmieniu zła u bliźniego, trzeba zbadać dwie pozostałe jego postacie. Otóż należy wziąć pod uwagę, że robienie tego co dobre lub złe jest następstwem chcenia tegoż dobra względnie zła. Tak więc w tych dwóch postaciach złorzeczenia coś jest dozwolone lub niedozwolone w ten sam sposób, w jaki wolno lub nie wolno nakazywać lub życzyć czegoś. Jeśliby bowiem ktoś nakazał komuś lub życzył mu czegoś jako zła, wówczas zmierza, do samego zła i dlatego takie złorzeczenie w obu wypadkach jest niedozwolone. Na tym też zasadniczo polega przekleństwo. Jeśliby natomiast ktoś nakazywał lub życzył komuś zła dla jakiegoś dobra, wówczas tego rodzaju złorzeczenie byłoby dozwolone. Nie będzie to jednak przekleństwo we właściwym znaczeniu, lecz tylko przygodnie, gdyż główny zamiar złorzeczącego człowieka odnosi się do dobra, a nie do zła.

Można zaś złorzeczyć nakazem lub życzeniem ze względu na dwojakiego rodzaju dobro: Po pierwsze, ze względu na sprawiedliwość, i w tym znaczeniu sędziemu wolno rzec zło człowiekowi, którego skazuje na słuszną karę. W tym też znaczeniu Kościół wypowiada zło, gdy kogoś wyklina. Podobnie prorocy zapowiadali zło grzesznikom, jakby uzgadniając swą wolę ze sprawiedliwością Bożą, chociaż tego rodzaju złorzeczenia można, także tłumaczyć jako proroctwa. Po drugie, można mówić zło ze względu na pewien pożytek, np. gdy ktoś grzesznikowi życzy, by zachorował lub natknął się na jakąś przeszkodę po to, aby stał się lepszy, albo przynajmniej zaprzestał szkodzić innym.

Rozwiązanie trudności. 1. Apostoł zabrania tu złorzeczenia we właściwym znaczeniu tego słowa, zmierzającego do zła.
2. Rozwiązanie tej trudności jest takie samo, jak poprzedniej.

3. życzyć komuś zła dla jego dobra nie sprzeciwia się miłości życzącej komuś dobra, lecz raczej jej odpowiada.

4. W szatanie należy odróżnić naturę i winę. Natura jego jest dobra, gdyż pochodzi od Boga i dlatego nie wolno jej złorzeczyć. Natomiast winę jego należy uznać za złą, zgodnie z słowami Pisma św. (Job 3,8): „Niech mu złorzeczą, którzy złorzeczą dniowi”. Lecz ,kiedy grzesznik złorzeczy diabłu za jego grzech, uznaje tym samym także siebie za godnego tegoż złorzeczenia. Otóż w tym znaczeniu mówi się, że grzesznik złorzeczy duszy swojej.

5. Nastawienie woli grzesznika, chociaż nie jest widoczne samo przez się, nie mniej da się poznać z jakiegoś jawnego grzechu, za który należy wymierzyć mu karę. Podobnie, chociaż nie można wiedzieć kogo Pan Bóg przeklnie na wieczne potępienie, można jednak wiedzieć, kto podpada pod przekleństwo Boże ze względu na obecne winy.

Artykuł 2

CZY WOLNO PRZEKLINAĆ NIEROZUMNE STWORZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno złorzeczyć nierozumnym stworzeniom, gdyż: złorzeczenie może być dozwolone w znaczeniu życzenia komuś, by poniósł zasłużoną karę. Lecz stworzenie nierozumne jest niezdolne do grzechu i do kary. A więc nie wolno mu złorzeczyć lub przeklinać go.

2. W stworzeniu nierozumnym jest tylko natura, którą Bóg stworzył. A naturze, nawet w diable, nie wolno złorzeczyć, a więc także nie wolno złorzeczyć stworzeniom nierozumnym.

3. Stworzenie nierozumne albo jest trwałe jak ciała, albo przemijające jak czas. Otóż według św. Grzegorza277), próżną jest rzeczą złorzeczyć temu, co nie istnieje, a grzeszną temu, co istnieje. A więc w żadnym wypadku nie wolno złorzeczyć stworzeniu nierozumnemu.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Mt 21,19) opowiada, że Pan Jezus przeklął figę, a Job złorzeczył dniowi, w którym się urodził (3,1).

Odpowiedź. Błogosławienie i złorzeczenie właściwie odnosi się do tego jestestwa, któremu może przysługiwać coś dobrego lub złego, a więc do stworzenia rozumnego. Stworzeniom zaś nierozumnym dobro lub zło może przysługiwać ze względu na stworzenia rozumne, dla których są stworzone. To podporządkowanie istot nierozumnych jestestwom rozumnym może być rozmaite: Po pierwsze, ze względu na pomoc w miarę jak stworzenia nierozumne służą do zaspokojenia potrzeb ludzkich. Z tego względu Bóg powiedział (Rodz 3,17): „Przeklęta będzie ziemia dla czynu twojego", by nieurodzajnością ziemi ukarać człowieka. W tym też znaczeniu należy rozumieć słowa Pisma św. (Powt 28,5): „Błogosławione spichrze twoje i błogosławione ostatki twoje" a później (w, 17): „Jeśli nie będziesz chciał głosu Pana, Boga twego ... przeklęte spichrze twoje i przeklęte ostatki twoje". Podobnie Dawid przeklął górę Gelboe (2 Król 1, 21), jak to wyjaśnia św. Grzegorz278). Po drugie, stworzenie nierozumne może być podporządkowane stworzeniu rozumnemu przez pewne oznaczanie. Otóż w tym znaczeniu Pan Jezus przeklął drzewo figowe, oznaczające Judeę. Po trzecie, to podporządkowanie można rozumieć ze względu na życie człowieka w czasie i przestrzeni. Otóż w tym znaczeniu Job złorzeczył dniowi swego narodzenia z powodu grzechu pierworodnego, jaki zaciągnął przez narodzenie; oraz ze względu na wynikające z niego utrapienia. W tym też znaczeniu Dawid przeklął góry Gelboe z tego powodu, że w nich właśnie naród poniósł klęskę.

Natomiast złorzeczenie rzeczom nierozumnym, jako stworzeniom Bożym, jest grzechem bluźnierstwa. Złorzeczenie im ze względu na nie same jest rzeczą próżną i daremni, i dlatego niedozwoloną.

Rozwiązanie trudności jest zawarte w tej odpowiedzi.

Artykuł 3

CZY PRZEKLEŃSTWO (ZŁORZECZENIE)
JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że złorzeczenie i przeklinanie nie jest grzechem śmiertelnym, gdyż:
1. Św. Augustyn zalicza złorzeczenie do grze chów lekkich, a te są grzechami powszednimi, a nie śmiertelnymi. A więc złorzeczenie nie jest grzechem śmiertelnym.
2. To co pochodzi v lekkomyślności, nie jest grzechem śmiertelnym. Otóż niekiedy przekleństwa pochodzą z lekkomyślności. A więc nie są grzechami śmiertelnymi.
3. Cięższym grzechem jest czynić zło niż złorzeczyć. Lecz nie każda zła czynność jest grzechem śmiertelnym. A więc tym mniej złorzeczenie czy przeklinanie.

Ale z drugiej strony tylko grzech śmiertelny wyklucza od Królestwa Bożego. Przekleństwo zaś wyklucza od niego jak o tym zapewnia Paweł Apostoł (1 Kor 6, 10): „Przeklętnicy nie odziedziczą królestwa Bożego". A więc przekleństwo jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Przekleństwo, o którym tu mówimy, to wypowiadanie zła przeciw komuś w postaci rozkazu lub życzenia. Chcieć zaś zła drugiemu lub rozkazywać wyrządzić je komuś samo przez się sprzeciwia się miłości, mocą której powinniśmy kochać bliźniego, chcąc mu tego, co dla niego jest dobre. Dlatego przekleństwo jest samo przez się grzechem śmiertelnym, i to tym większym, im bardziej powinniśmy kochać i szanować osobę, którą się przeklina. Stąd Pismo św. (Kapł 20,9) powiada: „Kto by złorzeczył ojcu swemu lub matce swojej, śmiercią niechaj umrze".

Zdarza się jednak, że słowo wyrażające przekleństwo jest tylko grzechem powszednim już to z powodu znikomości zła, którego się komuś w złorzeczeniu życzy, już to z powodu nastawienia uczuciowego człowieka wypowiadającego to przekleństwo wskutek lekkomyślności, żartu, czy wyrwania się mu takich słów. Ciężkość bowiem grzechów języka zależy przede wszystkim od tego .nastawienia, jak to widzieliśmy poprzednio279).

Rozwiązanie trudności zawarte jest w powyższej odpowiedzi.

Artykuł 4

CZY PRZEKLEŃSTWO JEST CIĘŻSZYM
GRZECHEM ANIŻELI OBMOWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przekleństwo jest cięższym grzechem niż obmowa, gdyż:

1. Przekleństwo jest pewnym bluźnierstwem, jak świadczy o tym wyrażenie Tadeusza Apostoła (w. 9): „Gdy Michał Archanioł rozprawiał z diabłem, spierając się o ciało Mojżeszowe, nie śmiał rzucić nań bluźnierczego wyroku, ale rzekł: Niech Pan ci rozkaże". Glossa zaś280) tłumacząc te słowa zaznacza, że bluźnierstwo oznacza tu przekleństwo. Bluźnierstwo zaś jest grzechem cięższym niż obmowa. A więc także przekleństwo.

2. Zabójstwo jest grzechem cięższym od obmowy. Lecz przekleństwo jest równe zabójstwu, gdyż, tłumacząc słowa Chrystusa (Mt 5,23) mówi św. Jan Chryzostom281): „A kto by rzekł bratu swemu głupcze, będzie winien ognia piekielnego" Nie różni się od zabójcy kto prosi Boga, by przeklął jakiegoś człowieka, 'zburzył jego dom i zniszczył jego rzeczy. A więc przekleństwo jest cięższym grzechem, niż obmowa.

3. Przyczyna jest ważniejsza od znaku. Kto zaś przeklina, powoduje zło swym rozkazem. Kto zaś obmawia, oznacza tylko zło już istniejące. A więc ciężej grzeszy ten kto przeklina niż obmówca.

Ale z drugiej strony nie można dobrze obmawiać, natomiast przeklinać można dobrze lub źle. A więc obmowa jest cięższym grzechem niż przekleństwo.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy poprzednio282), dwojakie jest zło: winy i kary. Zło winy jest gorsze, jak tamże uzasadniliśmy. Dlatego mówienie o złu winy jest czymś gorszym niż mówienie o złu kary, jeśli oczywiście używa się jednakowego sposobu wyrażania się. Otóż cztery, wyżej opisane wady, polegają na oznajmianiu cudzej winy: przekleństwo wyraża karę będąc jej przyczyną przez rozkaz, lub komuś jej życząc. Oznajmienie zaś o cudzej winie jest grzechem w miarę jak wyrządza. bliźniemu szkodę. Otóż cięższą szkodę wyrządza ten, kto ją komuś czyni, aniżeli ten, kto jej komuś życzy, jeśli inne okoliczności są takie same. A więc obmowa w swym ogólnym znaczeniu jest cięższym grzechem od przekleństwa wyrażającego tylko proste pragnienie. Natomiast przekleństwo w postaci rozkazu, będąc przyczyną zła, może być grzechem cięższym niż obmowa, jeśli powoduje szkodę większą niż oczernienie cudzej sławy, albo też mniejszym, jeśli wyrządza mniejszą szkodę. Tak się ma sprawa, gdy rzecz ujmuje się zasadniczo ze względu na to, co stanowi istotę tych wad. Ale przygodne okoliczności mogą zwiększyć lub zmniejszyć ciężkość tych grzechów.

Rozwiązanie trudności. 1. Przeklinanie stworzenia jako stworzenia zwraca się przeciw Bogu i dlatego przybiera cechę bluźnierstwa. Nie zachodzi to natomiast, gdy się przeklina stworzenie ze względu na jego winę. Podobnie gdy chodzi o obmowę.
2. Pewien gatunek przekleństw zawiera w sobie pragnienie zła. Jeśli więc ktoś przeklinając kogoś życzy mu zabicia, swym pragnieniem nie różni się od zabójcy. Różni się jednak od niego tym, że do chcenia wali nie dodaje zewnętrznej czynności, zabijania.

3. W trudności tej chodzi o przekleństwo w postaci rozkazu.

ZAGADNIENIE 77
O OSZUSTWIE PRZY KUPNIE I SPRZEDAŻY

Z kolei należy rozważyć grzechy mogące zachodzić w dziedzinie dobrowolnych wymian, a więc naprzód o oszustwie przy kupnie i sprzedaży, dalej o lichwie przy pożyczkach. W innych bowiem wymianach dobrowolnych nie ma jakiegoś gatunku grzechów, różnego od rabunku lub kradzieży.
Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. O niesprawiedliwej sprzedaży pod względem ceny, a więc czy wolno coś sprzedać drożej niż dana rzecz warta? 2. O niesprawiedliwej sprzedaży ze względu na rzecz sprzedawaną. 3. Czy sprzedający winien wyjawić wady rzeczy sprzedawanej? 4. Czy wolno w handlu coś sprzedać drożej niż się kupiło?

Artykuł 1

CZY WOLNO SPRZEDAĆ COŚ DROŻEJ NIŻ RZECZ TA JEST WARTA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wolno sprzedawać rzeczy powyżej ich wartości, gdyż:

1. Prawo cywilne określa, co jest sprawiedliwe w ludzkich wymianach. Otóż podług tychże praw wolno sprzedającym i kupującym wzajemnie się zwodzić w ten sposób, że sprzedający drożej sprzedaje rzecz niż rzecz ta jest warta, a kupujący płaci poniżej jej wartości. A więc wolno sprzedać rzecz powyżej jej wartości.

2. To, co jest wszystkim wspólne, jest naturalne i nie jest grzeszne. Otóż, jak opowiada św. Augustyn283), wszyscy podzielają zdanie pewnego komika: „chcecie kupować za byle co, ale drogo sprzedawać”. Podobnie Pismo św. mówi (Przyp 20,14) „Marne, marne”, krzyczy nabywca, lecz po odejściu z nabytku się chwali”. A więc wolno drożej sprzedać lub taniej kupić niż dana rzecz jest warta.

3. Wydaje się, że nie jest wzbronione umówić się w sprawie uczciwej ceny. Otóż podług Filozofa284) w przyjaźni użytecznej należy dać wynagrodzenie podług korzyści, jaką osiąga ten, kto otrzymuje dobrodziejstwo. Korzyść ta niekiedy przewyższa wartość danej rzeczy, np. gdy ktoś bardzo potrzebuje tej rzeczy celem uniknięcia jakie oś niebezpieczeństwa albo zdobycia jakiegoś pożytku. A więc wolno w umowie kupna i sprzedaży dać coś drożej niż dana rzecz jest warta.

Ale z drugiej strony powiada Ewangelia (Mt 7,12) „Cokolwiek chcecie, by wam ludzie czynili, i wy im czyńcie”. Lecz nikt nie chce, by mu sprzedawano coś drożej niż dana rzecz warta. A więc nie wolno sprzedawać żadnej rzeczy drożej niż ta rzecz jest warta.

Odpowiedź. Posługiwanie się oszustwem, celem sprzedania czegoś powyżej sprawiedliwej ceny jest niewątpliwie zawsze grzechem ze względu na to, że takie postępowanie jest zwodzeniem bliźniego na jego szkodę. Dlatego Tuliusz powiada284), że z umów trzeba usunąć wszelkie kłamstwo; sprzedający na licytacji nie ma podsuwać fałszywego kupca, który by podbijał ceny, ani kupujący sprzedawcę, który by ofiarował towar po niższej cenie.

Gdy nie zachodzi oszustwo, wówczas sprzedaż i kupno można ujmować dwojako: po pierwsze, zasadniczo. Otóż kupno i sprzedaż zaprowadzono dla wspólnego dobra tak sprzedającego, jak i kupującego, skoro pierwszy potrzebuje rzeczy drugiego i odwrotnie, jak to zauważył Filozof285). To zaś, co wprowadzono dla obopólnej korzyści, nie powinno bardziej obciążać jednego niż drugiego. Dlatego trzeba, by umowa między nimi oparła się na równości wymienionych rzeczy. Wielkość zaś rzeczy służących do użytku ludzkiego mierzy się podług ich ceny. Otóż w tym celu wynaleziono pieniądze, jak to zauważył Filozof286). Jeśli więc cena przewyższa wielkość wartości danej rzeczy lub, odwrotnie, rzecz jest więcej warta niż zapłata, wówczas zostaje naruszona sprawiedliwa równość. Dlatego drożej sprzedawać lub taniej kupować niż rzecz ta jest warta, jest samo przez się postępowaniem niesprawiedliwym i niedozwolonym.
Po drugie, w kupnie i sprzedaży należy uwzględnić wypadek zysku dla jednej strony i straty dla drugiej, np. gdy jednej stronie jakaś rzecz jest bardzo potrzebna a druga strona pozbawiając się jej ponosi stratę. W takich wypadkach sprawiedliwą cenę należy ustalać stosownie do rzeczowej wartości przedmiotu, ale i do straty ponoszonej przez sprzedawcę, a ten ponosi szkodę, pozbawiając się tej rzeczy. Wtedy należy sprawiedliwą cenę ustalić nie tylko ze względu na rzecz, którą się sprzedaje, ale również biorąc pod uwagę szkodę, jaką sprzedający ponosi. Wówczas wolno rzecz sprzedać drożej niż sama w sobie jest warta, byle jednak nie drożej niż rzecz ta jest warta dla tego człowieka, który ją posiada.

Kiedy jednak kupujący może mieć wielki zysk z kupowanej rzeczy, a sprzedający nie ponosi szkody, pozbywając się jej, wówczas nie wolno podnosić jej ceny, gdyż wzrost korzyści z tej rzeczy nie pochodzi od sprzedającego, ale od położenia kupującego. Nikt zaś nie może sprzedawać tego, co nie jest jego, chociaż może żądać zapłaty za szkodę, jaką ponosi wskutek sprzedania danej rzeczy. Ten jednak, kto kupuje rzecz przynoszącą mu wielki zysk, może dobrowolnie zapłacić sprzedającemu więcej niż dana rzecz warta, ale to już będzie aktem cnoty przyzwoitości.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak już widzieliśmy ustawy ludzkie są dla całego narodu, w którym jest wielu grzeszników, a nie tylko dla ludzi cnotliwych; nie mogą więc poskromić wszystkich występków przeciw cnocie, lecz wystarczy, że poskramiają występki burzące współżycie ludzkie. Innych występków ustawy te nie wzbraniają nie w tym znaczeniu, jakoby wyrażały na nie zgodę, ale dlatego, że ich nie karzą. Jeśli więc bez oszustwa ktoś rzecz swą drożej sprzedaje lub taniej kupuje, ustawy państwowe nie wymierzają za, to kary, tak jakoby to było dozwolone, chyba że różnica jest zbyt wielka, gdyż wówczas ustawy ludzkie również zobowiązują do zwrotu, np. gdy od kogoś wyłudzono więcej niż połowę sprawiedliwej ceny. Natomiast prawo Boże nie puszcza bezkarnie niczego, co się sprzeciwia cnocie, i

dlatego podług prawa Bożego wzbronione jest wszelkie naruszenie sprawiedliwej równości w kupnie i sprzedaży, tak że jeśli ktoś wziął więcej niż się należało, jest obowiązany wynagrodzić to temu, kto poniósł szkodę, jeśli szkoda ta jest znaczna. Niekiedy bowiem cena rzeczy nie jest dokładnie określona, lecz opiera się na pewnym oszacowaniu, tak że mała różnica w cenie nie narusza sprawiedliwej równości.

2. W tymże miejscu św. Augustyn powiada, iż ów komik na podstawie własnego doświadczenia lub przyglądania się innym doszedł do wniosku, że wszyscy chcą tanio kupować a drogo sprzedawać. Ponieważ jednak jest to grzeszne, każdy może zdobyć sobie taką sprawiedliwość, by potrafił oprzeć się tego rodzaju pokusie. Św. Augustyn przytacza tu przykład człowieka kupującego książkę, który gdy sprzedawca wskutek swej nieznajomości zażądał zbyt niskiej ceny, zapłacił tyle, ile się należało. To więc wspólne pragnienie wypływa nie z natury, ale z wady Jest więc wspólne tym licznym ludziom, którzy idą szeroką drogą grzechu. 3. Sprawiedliwość wymienna bierze pod uwagę głównie równość rzeczową. Natomiast przyjaźń użytecznościowa bierze pod uwagę równość korzyści. Dlatego wynagrodzenie powinno być współmierne do osiągniętej korzyści, natomiast w sprzedaży do równości rzeczowej.

Artykuł 2

CZY Z POWODU WADY RZECZY SPRZEDANEJ SPRZEDAŻ STAJE SIĘ NIEDOZWOLONA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. W każdej rzeczy więcej należy cenić to, co w niej jest zasadnicze, aniżeli wszystko inne. Otóż z powodu wady w tym, co dla danej rzeczy jest istotne, sprzedaż jej nie jest wzbroniona, np. gdy ktoś sprzedaje złoto lub srebro sztucznie zrobione zamiast prawdziwego, byleby służyło do użytku wymagającego złota lub srebra, np. naczyń itp. Tym bardziej nie jest wzbroniona sprzedaż rzeczy z innymi wadami.

2. Sprawiedliwości najbardziej sprzeciwia się wada, która dotyczy ilości, gdyż sprawiedliwość polega na równości. Ilość zaś poznaje się przy pomocy przyrządów do mierzenia, a te nie są określone, ale gdzieniegdzie są większe, a gdzie indziej mniejsze, jak to przyznaje Filozof288). A więc nie można uniknąć niedomagań ze strony rzeczy sprzedawanej. Czyli sprzedaż rzeczy z wadami nie jest wzbroniona.

3. Wada rzeczy polega na tym, że jej brakuje właściwej jakości. Do poznania zaś jakości rzeczy potrzeba dużej wiedzy, której często kupcy nie posiadają. A więc sprzedaż rzeczy nie jest wzbroniona z powodu jej wady.

Ale z drugiej strony według św. Ambrożego289), jasna jest zasada sprawiedliwości, że człowiekowi uczciwemu nie gadzi się odchodzić od prawdy ani nikomu wyrządzać niesprawiedliwej szkody, ani podstępnie bogacić się.

Odpowiedź. Rzecz sprzedażna może mieć trojakie niedomagania: po pierwsze co do jej gatunku. Jeśli sprzedawca o tym wie, sprzedając ją, popełnia oszustwo, a sama sprzedaż staje się niedozwoloną. O tym właśnie mówi prorok Izajasz (1, 22): „Srebro twoje obróciło się w żużle, wino twoje zmieszało się z wodą”. Co bowiem jest z

czymś zmieszane zatraca właściwą sobie naturę. Po drugie - ze względu na ilość, którą się poznaje przy pomocy przyrządów do mierzenia. Jeśli więc ktoś świadomie posługuje się fałszywą miar, popełnia oszustwo, i sprzedaż staje się niedozwolona. Dlatego Pismo św. powiada (Powt 25,14): „Wagę będziesz miał sprawiedliwą i prawdziwą, i -korzec równy i prawdziwy będziesz miał. Nie będziesz miał w worku różnych ciężarów, większego i mniejszego, ani nie będzie w domu twoim korca większego i mniejszego ... brzydzi się bowiem Pan twój tym, który to czyni i obmierzła mu jest wszelka niesprawiedliwość". Po trzecie - ze względu na jakość, np. gdy zwierzę chore sprzedaje jako zdrowe. Jeśliby to czynił świadomie, popełnia oszustwo, a sprzedaż staje się niedozwoloną.

We wszystkich tego rodzaju wypadkach kto tak postępuje, .nie tylko grzeszy niesprawiedliwą sprzedażą, ale nadto jest obowiązany do zwrotu. Jeśli natomiast w rzeczy sprzedawanej zachodzi któreś z powyższych niedomagań, a sprzedający o tym nie wie, nie popełnia grzechu, gdyż to co jest niesprawiedliwe czyni tylko materialnie, ale postępowanie jego nie jest nieuczciwe. Niemniej gdy się o tym dowie, jest obowiązany naprawić szkodę ,nabywcy.

To, co zostało powiedziane o sprzedawcy, odnosi się również do kupującego. Zdarza się bowiem, że sprzedawca jest przekonany, iż rzecz dana ze względu na swój gatunek ma wartość mniejszą, np. gdy sprzeda złoto, myśląc że to tylko brąz, wówczas kupujący, jeśli się pozna na tym, kupiłby niesprawiedliwie, i jest obowiązany do zwrotu. Podobnie gdy chodzi o braki w jakości lub wielkości towaru. Rozwiązanie trudności. 1. Złoto i srebro jest cenne nie tylko ze względu na użyteczność w wyrobie naczyń i tym podobnych rzeczy, zrobionych z tych kruszców, ale także ze względu na szlachetność i czystość samych metali. Toteż jeśli złoto lub srebro wykonane sztucznie nie jest prawdziwym złotem względnie srebrem, wówczas sprzedanie takich wyrobów jako złotych czy srebrnych jest oszustwem i postępowaniem niesprawiedliwym, zwłaszcza że prawdziwe złoto i srebro mają takie naturalne własności, które nie przysługują ich namiastkom podrobionym przez alchemików, a są bardzo użyteczne, np. dlatego, że radują ludzi i przydatne są w medycynie. Nadają się również do robienia różnych rzeczy i dłużej zachowują swą czystość niż złoto i srebro, wytwarzane przez alchemików. Jeśliby jednak chemia potrafiła wytworzyć prawdziwe złoto, wolno by było go sprzedawać jako prawdziwe, gdyż nic nie przeszkadza, by sztuka posłużyła się naturalnymi przyczynami do wytworzenia prawdziwych i naturalnych skutków, jak uczy św. Augustyn290).

2. Miary rzeczy sprzedażnych są różne w różnych krajach, gdyż różna jest ich obfitość oraz zapotrzebowanie na nie w różnych miejscach: gdzie jest ich wiele, tam stosuje się wielkie miary. W każdym jednak kraju rząd powinien określić sprawiedliwe miary rzeczy sprzedażnych zależnie od okoliczności miejsca i rzeczy. Nie wolno więc pomijać tych miar ustanowionych przez władze państwowe.

3. Jak powiada św. Augustyn291), cena rzeczy sprzedażnych zależy nie od stopnia natury, skoro niekiedy więcej się płaci za jednego konia niż za jednego niewolnika, ale od ich użyteczności dla ludzi. Nie jest więc konieczne, by sprzedawca lub kupujący znał się na ukrytych właściwościach rzeczy sprzedawanej, wystarczy, że zna te właściwości, które stanowią o jej użyteczności dla człowieka, np. że koń jest silny i dobrze biegnie lub tym podobne. Otóż takie cechy zarówno sprzedający, jak i kupujący z łatwością może poznać.

Artykuł 3

CZY SPRZEDAWCA WINIEN UJAWNIĆ WADY RZECZY SPRZEDAWANEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Sprzedawca nie zmusza kupującego do kupna. spuszcza się więc na jego sąd. Otóż ta sama osoba powinna poznać przedmiot i osądzić, czy go kupić. Nie jest. więc winą sprzedawcy, jeśli kupujący pomyli się w swoim sądzie kupując w pośpiechu, bez starannego zbadania jakości towaru.

2. Głupio postępowałby człowiek, który by sam sobie przeszkadzał w działaniu. Otóż ujawnienie wad rzeczy sprzedawanej stanowi przeszkodę w jej sprzedaniu, jak to stwierdza Cycero292) wkładając w usta pewnej osoby następujące słowa: „Co to była za niedorzeczność, gdyby herold z rozkazu pana obwieszczał: sprzedaję zarażony dom". A więc sprzedawca nie jest obowiązany ujawnić wady rzeczy sprzedawanej.

3. Bardziej konieczne jest dla człowieka, by poznał drogę cnoty aniżeli wady rzeczy sprzedawanych. Lecz nikt nie jest obowiązany każdemu dawać rady i pouczenia o prawdzie odnośnie do cnoty, chociaż nikomu nie wolno mówić fałszu. A więc tym bardziej sprzedawca nie jest obowiązany do ujawnienia wad rzeczy sprzedawanej, gdyż to byłoby poniekąd doradzaniem kupującemu.

4. Jeśliby należało ujawnić wady rzeczy sprzedawanej, to chyba ze względu na obniżenie ceny. Otóż nieraz ceny ulegają obniżeniu z innych przyczyn, aniżeli z powodu wad towaru. Np. gdy kupiec, który przywozi pszenicę do kraju, w jakim jej brak i wie, że wnet przyjedzie wielu innych kupców z tym towarem, ale gdyby o tym powiadomił kupujących mniej by mu za pszenicę płacili. Nie ma więc obowiązku tego rozgłaszać. A więc z tego samego powodu nie ma obowiązku ujawnić wady rzeczy sprzedawanej.

Ale z drugie j strony według św. Ambrożego293), w umowach należy ujawnić wady sprzedawanego towaru, a jeśliby ktoś tego nie uczynił, chociażby towar przeszedł do rąk nabywcy, umowa jest nieważna z powodu oszustwa.

Odpowiedź. Nigdy nie wolno narażać kogoś na niebezpieczeństwo lub szkodę, chociaż nie zawsze trzeba użyczać pomocy lub dawać rady w każdej sprawię, lecz tylko wtedy, gdy to jest konieczne w określonym wypadku, np. z powodu sprawowania opiekuństwa nad kimś, albo gdy nie można komuś dopomóc przez kogoś innego. Otóż sprzedawca oddając jakiś rzecz na sprzedaż, naraża kupującego na szkodę lub na niebezpieczeństwo, jeśli nie ujawni tych wad sprzedawanego towaru, które mogą spowodować szkodę kupującemu albo narazić go na niebezpieczeństwo. To nieujawnienie wad wyrządza szkodę, jeśli sprzedawca sprzedaje towar po tej samej cenie, mimo że wskutek tych wad wartość jego jest niższa. Naraża go na niebezpieczeństwo, jeśli ta wada uniemożliwia posługiwanie się nią albo czyni ją szkodliwą, np. gdy ktoś sprzedaje kulawego konia jako szybkiego, albo dom, który grozi zawaleniem, sprzedaje jako budynek w dobrym stanie, żywność zepsutą lub zatruta jako dobrą. Jeśli tego rodzaju wady są ukryte, a sprzedawca ich nie ujawni,

sprzedaż będzie niedozwolona i oszukańcza, a sprzedawca będzie zobowiązany do naprawienia szkody.

Natomiast jeśli wada jest jawna, np. gdy koń ma tylko jedno oko, albo gdy rzecz nie jest wprawdzie użyteczna dla kupującego, ale może być użyteczna dla innych, a sprzedawca z powodu tej wady oddaje ją za niższą cenę, wówczas nie jest obowiązany do ujawnienia tych wad, gdyż kupujący mógłby żądać obniżenia ceny za ten towar więcej niż się należy. W takim wypadku może w ochronie swych praw zamilczeć o wadach towaru.

Rozwiązanie trudności. 1. Sąd może wydać wyrok tylko o tym, co jest jawne, gdyż jak powiada Arystoteles294): „Każdy ma trafny sąd w tej dziedzinie, którą zna". Sprzedawca więc, nie ujawniając ukrytych wad towaru, nie pozwala kupującemu na urobienie sobie sądu o tej rzeczy, co nie zachodzi, jeśli wady są jawne.

2. Nie potrzeba przez obwoływacza rozgłaszać o wadach towaru, bo to odstraszyłoby kupujących, nie znających innych jego właściwości, dzięki którym ów towar mógłby być dla nich dobry i pożyteczny. Trzeba jednak ujawnić te wady osobno każdemu, kto przychodzi ją kupić, by mógł porównać dobre i złe strony danej rzeczy, gdyż rzecz wadliwa pod pewnym względem, może być pod wieloma innymi względami użyteczna.

3. Chociaż człowiek zasadniczo nie ma obowiązku każdemu prawić prawdę o cnocie, niemniej jednak jest obowiązany powiedzieć prawdę w tym wypadku, kiedy zamilczenie prawdy naraziłoby kogoś na szkodę w cnocie. Otóż to właśnie zachodzi w naszym wypadku.

4. Wada towaru powoduje mniejszą jego wartość w danej chwili. Lecz w wypadku, o którym mowa w trudności, wartość towaru zmniejszy się w przyszłości, gdy zjedzie się do tego kraju zbyt wielu kupców, o czym kupujący nie wiedz. Dlatego sprzedawca, który sprzedaje towary po cenach, jakie w tym kraju zastał, nie wydaje się że grzeszy przeciw sprawiedliwości, gdy nie zapowiada co będzie w przyszłości. Gdyby jednak to zapowiedział albo umniejszył z tego względu cenę towaru, dałby dowód większej cnoty. Ale nie jest do tego zobowiązany na mocy sprawiedliwości.

Artykuł 4

CZY WOLNO DROŻEJ SPRZEDAĆ NIŻ SIĘ KUPIŁO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Według św. Jana Chryzostoma295) ktokolwiek kupuje coś po to, by nie zmieniając tej rzeczy ani nie ulepszając jej, sprzedać ją drożej i zarobić, jest jednym z tych przekupniów, których Chrystus wypędził z świątyni. Podobnie Kasjodor296) zapytuje: „Czymże jest handel, jeśli nie tańszym kupowaniem z chęcią, by drożej sprzedać?" I zaraz dodaje: „takich kupców Chrystus wypędził z. świątyni". Z świątyni zaś wyrzuca się kogoś tylko za grzech. A więc handel jest grzechem.

2. Sprzeciwia się sprawiedliwości, kto drożej sprzedaje lub taniej kupuje aniżeli dana rzecz jest warta. Otóż przy handlu koniecznie trzeba taniej kupować i sprzedawać drożej niż rzecz jest warta. A więc handel jest niemożliwy bez grzechu.

3. Podług św. Hieronima297) trzeba unikać jak zarazy takiego członka kleru, który uprawianiem handlu z ubóstwa przeszedł do bogactwa, a będąc nieznanym, stał się sławnym. Otóż, jak się wydaje, klerowi zabraniano handlu dlatego, że handel jest grzechem. A więc handel, czyli sprzedawanie czegoś drożej niż się kupiło, jest grzechem.

Ale z drugiej strony podług św. Augustyna298) kupiec chciwy zysku przeklina gdy poniesie stratę nieraz kłamie i składa fałszywe przysięgi; ale te grzechy pochodzą nie ze sztuki kupieckiej, która może bez nich się obejść, ale z winy człowieka. A więc nie jest wzbronione handlować.

Odpowiedź. Zadaniem kupców jest prowadzić wymianę rzeczy, a ta jest dwojaka, jak to zaznacza Filozof299). 1. Naturalna i konieczna, która polega na przekazywaniu rzeczy za rzeczy lub rzeczy za pieniądze tego, co jest niezbędne do życia. Tego rodzaju wymiana właściwie nie należy do kupców, ale raczej do ekonomistów lub polityków, których obowiązkiem jest zaopatrzenie społeczności domowej czy państwowej we wszystko co jest konieczne do życia. 2. Innym rodzajem wymiany jest wymiana pieniędzy lub innych rzeczy za pieniądze celem osiągnięcia zysku. Ale tego rodzaju wymiana jest właściwym zadaniem kupców. Według Filozofa pierwszy rodzaj wymiany jest chwalebny, gdyż służy zaspokojeniu naturalnych potrzeb; drugi zaś rodzaj słusznie się gani, gdyż sama przez się służy żądzy zysku, która nie zna granic, lecz dąży w nieskończoność. Dlatego handel sam przez się zawiera w sobie pewną brzydotę, gdy nie stanowi dążenia do celu uczciwego lub koniecznego.

Jednak zysk będący celem handlu, chociaż w swym pojęciu nie wyraża uczciwości lub konieczności, niemniej z natury swej nie wyraża czegoś wadliwego lub przeciwnego cnocie. Nic bowiem nie wzbrania podporządkować zysk jakiemuś celowi koniecznemu czy nawet uczciwemu, i wówczas handel staje się dozwolony, np. gdy ktoś umiarkowany zysk, do jakiego dąży w handlu, obraca na utrzymanie domu, albo na pomoc dla ubogich lub na cele publicznej użyteczności, by społeczeństwu nie zabrakło rzeczy koniecznych do życia; taki człowiek pragnie zysku nie jako swego celu, ale jako zapłaty za swą pracę.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa św. Jana Chryzostoma należy rozumieć o takim handlowaniu, które ostateczny cel człowieka upatruje w zysku, co szczególniej wtedy ma miejsce, gdy ktoś rzecz nie przetworzoną sprzedaje drożej. Jeśliby bowiem sprzedawał drożej rzecz, którą ulepszył, wówczas niejako przyjmuje wynagrodzenie za swą pracę. Zresztą można dążyć do samego zysku, nie jako do celu ostatecznego, ale jako do celu koniecznego a nawet uczciwego.

2. Nie każdy handluje, kto sprzedaje drożej niż kupił, lecz tylko ten, który kupuje po to, by drożej sprzedać. Jeśli zaś kupuje coś nie po to, by sprzedać, lecz by zachować dla siebie, ale później wskutek innej przyczyny chce ją sprzedać, 'wówczas nie handluje, choćby tę rzecz sprzedał drożej. Wolno mu w ten sposób postąpić dlatego, że daną rzecz pad pewnym względem ulepszył, bądź dlatego, że ceny tego rodzaju towarów poszły w górę zależnie od czasu i miejsca, bądź też wreszcie dlatego że naraża się na niebezpieczeństwo, przenosząc rzecz z miejsca na miejsce lub

nakazując ją przenieść. W tym znaczeniu ani sprzedaż, ani kupno nie jest niesprawiedliwe.

3. Członkowie kleru powinni powstrzymywać się nie tylko ad tego, co samo przez się jest złe, ale także ad tego, co ma pozór zła, a to zdarza się w handlu bądź dlatego, że ten zmierza do zysku ziemskiego, którym duchowni winni gardzić, bądź to z powodu wad tak często występujących u kupców, gdyż jak mówi Pismo św. (Ekli 26,28) „Trudno się kupiec wyzuć może występku, a karczmarz nie będzie usprawiedliwiony od grzechów ust". Jest jeszcze inny powód, a mianowicie, że handel zbytnio pochłania umysł troską o rzeczy świeckie odciągając tym samym od rzeczy duchowych. Dlatego Apostoł powiedział (2 Tym 2, 4): „Służąc w żołnierce, nikt się nie wikła w sprawy tego życia". Wolno członkom kleru zajmować się pierwszym rodzajem wymiany sprzedając lub kupując to, co jest konieczne do życia.

ZAGADNIENIE 78
O LICHWIE

Zagadnienie czy branie lichwy jest grzechem obejmuje cztery pytania: 1. Czy jest grzechem przyjmować pieniądze jako zapłatę za pożyczone pieniądze? 2. Czy wolno przyjąć cokolwiek użytecznego jako nagrodę za pożyczenie pieniędzy? 3. Czy zachodzi obowiązek zwrotu sprawiedliwego zysku za wypożyczenie pieniędzy? 4. Gzy wolno wypożyczać pieniądze 'zarobione przez kogoś na lichwie?

Artykuł 1

CZY BRANIE LICHWY ZA POŻYCZONE PIENIĄDZE JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Nikt nie grzeszy naśladując Chrystusa, który powiedział o sobie (Łk 19, 23): „Czemuż nie dałeś pieniędzy moich do banku, abym ja wróciwszy przecież z lichwą je odebrał". A więc nie ma grzechu brać lichwę za wypożyczone pieniądze.

2. Psalm 18 (w. 8) głosi, że „Zakon Pański niepokalany", gdyż zabrania grzechu. A przecież Prawo Boże pozwala na pewną lichwę, jak o tym świadczy Pismo św. (Powt 23, 20): „Nie pożyczaj bratu twemu na lichwę pieniędzy ani zboża, ani żadnej innej rzeczy, ale obcemu": Owszem pochwala i obiecuje nagrodę za przestrzeganie tej zasady (Powt 28,12): „Będziesz pożyczał wielu narodom, a sam u nikogo pożyczać nie będziesz". A więc brać lichwę nie jest grzechem.

3. Prawa cywilne określają co jest sprawiedliwe w sprawach ludzkich, a przecież pozwalają na lichwę. A więc lichwa nie jest wzbroniona.

4. Rady ewangeliczne nie obowiązują pod grzechem. Lecz Ewangelia (Łk 6, 35) pośród rad zamieszcza także następującą: „Pożyczajcie, niczego stąd się nie spodziewając". A więc lichwa nie jest grzechem.

5. Przyjmować zapłatę za to, co ktoś nie jest obowiązany czynić, samo przez się nie jest grzechem. A przecież nie jesteśmy obowiązani w każdym wypadku pożyczać bliźniemu. A więc wolno brać zapłatę za pożyczenie.

6. Srebrne monety oraz srebrne naczynia nie różnij się co do gatunku srebra. Otóż wolno wziąć pieniądze za wypożyczenie naczyń srebrnych. A więc wolno także brać pieniądze za pożyczenie pieniędzy srebrnych. A więc lichwa sama przez się nie jest grzechem.

7. Każdemu wolno wziąć rzecz, którą mu właściciel dobrowolnie daje. Człowiek zaś który pożycza, daje lichwę dobrowolnie. A więc ten, kto pożycza może wziąć lichwę.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Wyjś 22,25): „Jeśli pieniądze pożyczasz ludowi memu ubogiemu, który mieszka z tobą, nie będziesz go przynaglał jak poborca, ani lichwami uciśniesz".

Odpowiedź. Brać lichwę za wypożyczone pieniądze jest samo przez się grzechem, gdyż sprzedaje się to, czego się nie ma, a to jest oczywistym naruszeniem równości, na której polega sprawiedliwość. By to wykazać, trzeba wziąć pod uwagę, że są rzeczy, których użytek polega na ich zużyciu, np. używamy wina stosując je jako napój, a pszenicy - zużywając ją na pokarm. A więc w tego rodzaju rzeczach nie można oddzielać użycia od samej rzeczy, lecz komukolwiek oddaje się użycie danej rzeczy, daje mu się samą rzecz, czyli odstępuje się mu posiadanie tej rzeczy na własność. Jeśliby więc ktoś chciał oddzielnie sprzedać wino, oddzielnie zaś jego użycie, sprzedałby tę samą rzecz dwa razy, względnie sprzedałby to, czego nie ma, a tym samym niewątpliwie zgrzeszyły przeciw sprawiedliwości. Z tego samego powodu grzeszy, kto pożyczając wino lub pszenicę żąda podwójnej odpłaty: jednej w postaci zwrotu równej rzeczy, a drugiej w postaci wynagrodzenia za użycie owej rzeczy, co właśnie stanowi lichwę.

Są jednak rzeczy, których użycie nie jest ich zużyciem, np. użyciem domu jest jego zamieszkanie, a nie jego zniszczenie. W takich więc rzeczach można oddzielić użycie od samej rzeczy, np. oddając dom komuś innemu na własność, ale zastrzegając sobie użytkowanie go na jakiś czas lub odwrotnie - oddając komuś użytkowanie domu, zastrzegając jednak sobie jego posiadanie. Dlatego wolno brać zapłatę za używanie domu i żądać potem jego zwrotu, jak to ma miejsce w umowie wynajęcia mieszkania.

Natomiast pieniądze według Filozofa300), wynaleziono głównie dla ułatwienia wymiany, i dlatego właściwym i głównym ich użyciem jest ich zużycie, czyli wydanie przy wymianie rzeczy. Dlatego samo przez się jest niedozwolone brać zapłatę za użycie pieniędzy, a na tym właśnie polega lichwa, Stąd wypływa obowiązek zwrotu pieniędzy przyjętych w lichwiarski sposób, podobnie jak i wszelkich innych rzeczy niesprawiedliwie zabranych.

Rozwiązanie trudności. 1. W tym opowiadaniu Ewangelii lichwa występuje w przenośni na oznaczenie obfitości dóbr duchowych, której Bóg wymaga od nas żądając, byśmy zawsze czynili w nich coraz większy postęp.

2. Żydom nie wolno było pożyczać na lichwę swym braciom, czyli innym Żydom, co nasuwa myśl, że przyjmowanie lichwy od kogokolwiek jest zasadniczo

złe, gdyż każdego człowieka powinniśmy uznawać za bliźniego i brata, zwłaszcza, w Prawie Ewangelicznym, do którego wszyscy są powołani. Dlatego Psalm 14 (w. 5) głosi, że „Któż będzie mieszkał w przybytku Twoim? ... który pieniędzy swoich nie dał na lichwę i darów przeciw niewinnym nie przyjmuje". Podobnie prorok Ezechiel chwali (18,17) człowieka, który nie przyjmuje lichwy. Przyjmowanie zaś lichwy od cudzoziemców nie było Żydom dozwolone, lecz jedynie niezabronione dla uniknięcia większego zła, by Żydzi na skutek chciwości, której hołdowali, nie brali lichwy od innych Żydów czczących Boga, jak to stwierdza prorok Izajasz (56,11). Obietnica zaś nagrody: „Będziesz pożyczał wielu narodom" nie wyraża lichwy, chyba w znaczeniu szerokim. Dlatego także Księga Eklezjastyka (29,10) opowiada, że „Wielu nie pożyczało nie ze złości, ale się bali, aby nie byli oszukani bez winy". Obiecano więc Żydom w nagrodę obfitość bogactw, dzięki którym mogli innym pożyczać.

3. Ustawy ludzkie nie karzą pewnych grzechów ze względu na warunki życia ludzi niedoskonałych, z powodu których stosowanie kar za wszystkie grzechy stanowiłoby przeszkodę w dokonaniu wielu użytecznych dzieł. Dlatego ustawy ludzkie pozwalają na branie lichwy nie dlatego, by uznawało ją za sprawiedliwą, lecz by nie udaremniać wielu dzieł użytecznych, stwierdzają jednak równocześnie301), że według prawa przyrodzonego i podług praw ludzkich rzeczy, które zużywają się przy ich użyciu, nie przynoszą owoców; że senat ani nie pozwolił, ani nie mógł pozwolić na pobieranie owoców z użytkowania tych rzeczy. Podobnie Filozof302), kierowany światłem przyrodzonego rozumu, uczył że lichwiarskie nabywanie pieniędzy jest jak najbardziej sprzeczne z naturą.

4. Człowiek nie zawsze jest obowiązany pożyczać. Dlatego jest to przedmiotem rady ewangelicznej, a nie przykazania. Zakaz natomiast pobierania lichwy pochodzi z przykazania. Można również te słowa Pisma św. rozumieć w odniesieniu do faryzeuszów, którzy uznawali, że lichwa niekiedy może być dozwolona. W podobnym znaczeniu przedmiotem rady ewangelicznej jest miłość nieprzyjaciół. Można także przyjąć, że chodzi tu nie o nadzieję lichwiarskiego zysku, lecz o nadzieję pokładaną w człowieku. Nie powinniśmy bowiem pożyczać czy cokolwiek dobrego czynić dla nadziei pokładanej w człowieku, ale w nadziei pokładanej w Bogu.

5. Kto nie jest obowiązany do pożyczenia, może przyjąć zapłatę za to, co zrobił, ale nie może wymagać niczego więcej. Otóż otrzymuje zapłatę zgodną ze sprawiedliwą równości, jeśli dłużnik zwraca mu tyle, ile pożyczył. Jeśliby zaś wierzyciel za użytkowanie tej rzeczy, która się zużywa przy posługiwaniu się nią, wymagał więcej, żądałby zapłaty za to, czego nie ma. A więc takie żądanie byłoby niesprawiedliwe.

6. Główne użytkowanie naczyń srebrnych nie polega na ich zużyciu, dlatego wolno to użytkowanie sprzedać, zachowując sobie ich własność. Natomiast główne użytkowanie pieniędzy srebrnych polega na ich wydawaniu przy wymianach. Dlatego nie wolno sprzedawać tego użytkowania, żądając nadto zwrotu rzeczy pożyczonej.

Trzeba jednak pamiętać, że może być jeszcze inny, wtórny użytek z naczyń srebrnych, gdyż mogą one stanowić także przedmiot wymiany. Otóż takiego użytkowania sprzedawać nie wolno. Podobnie może być jeszcze inny, wtórny użytek z pieniędzy srebrnych, np. wystawa monet lub zastaw. Otóż takie użytkowanie pieniędzy wolno sprzedać.

7. Kto płaci lichwę zasadniczo nie czyni tego dobrowolnie, lecz na skutek pewnej konieczności ze względu na to, że musi pożyczyć pieniądze, a wierzyciel nie chce ich pożyczyć bez lichwy.

Artykuł 2

CZY ZA POŻYCZONE PIENIĄDZE WOLNO DOMAGAĆ SIĘ JAKIEJ INNEJ KORZYŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Każdemu wolno dbać o to, by nie ponieść straty. Otóż niejednokrotnie ponosi się stratę, gdy się komuś pożyczy pieniądze. A więc wolno oczekiwać, a nawet żądać czegoś, co by pokryło tę szkodę.

2. Na podstawie pewnego obowiązku uczciwości każdy powinien wynagrodzić wyrządzoną sobie usługę, jak uczy Filozof303). Kto zaś pożycza pieniądze człowiekowi będącemu w potrzebie, wyświadcza mu usługę, a więc ma prawo do wynagrodzenia. A zatem dłużnik jest obowiązany z samej natury do odwdzięczenia się. Nie jest zaś wzbronione zobowiązać się do czegoś, co z prawa natury powinien czynić. Wolno więc, pożyczając komuś pieniądze, zobowiązać go do pewnego wynagrodzenia.

3. Podobnie jak są usługi dokonywane rękami, tak też mogą być usługi wyświadczone językiem, jak uczy Glossa304) tłumacząc słowa Proroka Izajasza (33, 15): „Kto otrząsa ręce swe od wszelkiego podarku". Lecz wolno przyjmować usługi, wyświadczone językiem, a nawet pochwały od dłużnika. A więc wolno z tego samego powodu przyjmować wszystkie inne usługi.

4. Stosunek podarku do podarku jest podobny do stosunku pożyczki do pożyczki. Lecz wolno przyjąć w podarunku w zamian za darowane komuś pieniądze. A więc wolno przyjąć wzajemne wynagrodzenie z racji pożyczki. W większym stopniu pozbywa się pieniędzy, oddając je w cudzy zarząd drogą pożyczki .niż powierzając je kupcowi lub rzemieślnikowi. Otóż wolno ciągnąć zyski z pieniędzy powierzonych sprzedawcy lub rzemieślnikowi. Otóż wolno ciągnąć zyski z pieniędzy pożyczonych.

6. Za pożyczenie pieniędzy wolno domagać się zastawu, którego użytkowanie można komuś sprzedać, np. gdy się bierze w zastaw pole lub dom mieszkalny. A więc wolno także ciągnąć zysk z pożyczonych pieniędzy.

7. Zdarza się niekiedy, że ze względu na pożyczkę wierzyciel sprzedaje dłużnikowi swoją rzecz drożej lub kupuje od niego taniej, albo też zwiększa cenę za zwłokę lub zmniejsza za, przyspieszone oddanie. W każdym z tych wypadków zachodzi pewne wynagrodzenie za pożyczkę, które, jak się zdaje, nie jest wzbronione. A więc chyba wolno oczekiwać lub nawet żądać jakiejś usługi w zamian za pożyczkę. Ale z drugiej strony prorok Ezechiel podkreśla (18,17), że warunkiem sprawiedliwości jest „nie uprawiać lichwy, nie żądać ponad miarę".

Odpowiedź. Według Filozofa za pieniądze można uważać to wszystko, czego cenę można zmierzyć pieniędzmi. Zatem, kto by na podstawie wyraźne lub domyślnej umowy pobrał pieniądze za pożyczenie pieniędzy lub innej rzeczy, grzeszyłby przeciw

sprawiedliwości (o czym była mowa w poprzednim artykule) - taki sam grzech popełniłby ten, kto by na podstawie wyraźnej, lub domyślnej umowy za udzielenie tej pożyczki przyjął jakąkolwiek rzecz o wartości możliwej do ustalenia pieniężnie. Jeśli zaś przyjmuje to nie na skutek własnego żądania lub na podstawie jakiejś jawnej lub domyślnej umowy, ale jako dobrowolny dar, nie popełnia grzechu, gdyż także przed pożyczeniem pieniędzy mógł przyjąć jakiś podarunek, a przecież pożyczenie nie może postawić go w gorszym położeniu. Wolno natomiast za, pożyczenie jakiegoś przedmiotu żądać wyrównania w rzeczach, których wartość nie da się zmierzyć przy pomocy pieniędzy, np. w postaci życzliwości lub miłości wierzyciela lub czegoś podobnego.

Rozwiązanie trudności. 1 Wierzyciel może bez grzechu zastrzec sobie w umowie z dłużnikiem zwrot szkód wynikających z pozbawienia się własności, gdyż to nie jest sprzedawaniem użytku pieniędzy, ale unikaniem szkody. Może się także zdarzyć, że dłużnik przyjmując pożyczkę, unika większego zła niż to, które ściąga na siebie wierzyciel przez udzielenie pożyczki. Dlatego dłużnik wyrównuje stratę wierzyciela ze swego zysku. Natomiast nie można umawiać się o wyrównanie szkód z racji zysku, co do którego pożyczający myśli, że miał go z tych pieniędzy, gdyż nie wolno sprzedawać tego, czego się nie ma i czego osiągnięcie może napotkać: na różne przeszkody.

2. Wyrównanie za wyświadczone sobie dobrodziejstwo może być dwojakie. Po pierwsze na pod stawie sprawiedliwości; do tego ktoś może zobowiązać się umową. Zobowiązanie to należy od wielkości otrzymanego dobrodziejstwa. Dlatego za pożyczenie pieniędzy lub innej rzeczy, której użycie polega na zużyciu, dłużnik nie ma obowiązku oddania więcej niż wziął. Zobowiązanie go do oddania. więcej byłoby niesprawiedliwością. Po drugie, ktoś może być zobowiązany do wyrównania z racji wyświadczonego sobie dobrodziejstwa na podstawie powinności przyjacielskiej; wówczas bierze się pod uwagę bardziej miłość, pod której wpływem ktoś coś dał, niż wielkość danej rzeczy. Tego rodzaju dług nie maże być przedmiotem zobowiązania cywilnego, które narzuca pewną konieczność, co sprzeciwia się samorzutności wynagrodzenia.

3. Jeśli ktoś za pożyczone pieniądze oczekuje lub wymaga, jakby na podstawie domyślnej lub jawnej umowy, wynagrodzenia przez wyświadczenie mu jakiejś usługi, choćby tylko słowami, postępuje tak samo jak wierzyciel, który za pożyczenie żąda. usługi przy pomocy rąk, gdyż przecież są ludzie, którzy wynajmują swą pracę, wykonywaną rękoma lub językiem. Jeśli natomiast chodzi o usługę nie na podstawie zobowiązania, ale z samej życzliwości, nie dającej się ocenić w pieniądzach, wówczas wierzycielowi wolno jej oczekiwać i żądać.

4. Pieniędzy nie wolno sprzedawać za większą sumę niż się pożyczyło, i którą należy zwrócić. Nie należy też za to wymagać lub oczekiwać niczego prócz. życzliwości, a tej nie można ocenić przy pomocy pieniędzy. Pod jej wpływem dłużnik może samorzutnie odwzajemnić się w pożyczeniu czegoś wierzycielowi. -Dlatego wierzycielowi wolno równocześnie pożyczyć coś u dłużnika, ale nie wolno zobowiązywać go, by wypożyczył mu coś w przyszłości.

5. Kto wypożycza pieniądze, przekazuje ich posiadanie dłużnikowi, a ten przyjmuje je na swoją odpowiedzialność i ryzyko, zobowiązując się oddać je w

całości. Dlatego wierzyciel nie może wymagać więcej. Natomiast kto powierza swe pieniądze kupcowi lub rzemieślnikowi, tworząc z nim pewnego rodzaju spółkę, nie przekazuje mu na własność: owych pieniędzy, lecz sam pozostaje ich właścicielem, biorąc na siebie ryzyko następstw handlu owego kupca czy roboty rzemieślnika. Dlatego wolno mu żądać części zysku z tego rodzaju spółki, gdyż ten zysk należy się mu.

6. Jeśli za pożyczone pieniądze dłużnik daje wierzycielowi w zastaw jakąś rzecz jako porękę której wartość można ująć w pieniądzach, wówczas wierzyciel może tę rzecz poczytać za zwrot pożyczonej sumy. Jeśliby natomiast chciał, by dłużnik nadto za darmo odstąpił mu użytkowanie tej rzeczy, wówczas popełnia taki sam grzech, jak z powodu brania pieniędzy za pożyczkę, czyli grzech lichwy, chyba że chodzi o taką rzecz, jaką za darmo zwykle daje się w gronie przyjaciół np. pożyczając książkę.

7. Jeśli ktoś chce sprzedać swemu dłużnikowi swą rzecz drożej niż na to pozwala sprawiedliwa cena, by w ten sposób wynagrodzić sobie zwłokę w oddaniu pożyczonej rzeczy, popełnia jawną lichwę, jeśli oczekuje od niego takiego kupna; gdyż tego rodzaju oczekiwanie na zapłatę ma charakter pożyczki, i dlatego to wszystko, czego żąda ponad słuszną cenę, stanowi lichwę. Podobnie jest z grzechem lichwy, gdy wierzyciel chce kupić u swego dłużnika jakiś przedmiot taniej, niż na to pozwala słuszna cena, pod pozorem że płaci wpierw, zanim ów przedmiot otrzyma, gdyż tego rodzaju wcześniejsza zapłata jest pewnego rodzaju pożyczką, której wartość polega na tym, że kupuje się rzecz za niższą cenę niż się sprawiedliwie należy. Natomiast, jeśli ktoś chce obniżyć słuszną cenę danego przedmiotu po to, by wcześniej mieć pieniądze, nie popełnia grzechu lichwy.

Artykuł 3

CZY WIERZYCIEL POŻYCZAJĄCY NA LICHWĘ JEST ZOBOWIĄZANY ODDAĆ WSZYSTKO, CO ZYSKAŁ ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:

1. Powiada Apostoł (Rzym 11,16): „Jeśli korzeń święty, to i gałęzie”. A więc z tego samego powodu, jeśli korzeń zepsuty, to i gałęzie są zepsute. Jeśli więc korzeniem jest lichwa, wówczas wszystko co dzięki niej ktoś zyskał, jest lichwą i powinno być oddane.

2. Przepisy prawne określają305), że posiadłości nabyte z zysku lichwiarskiego należy sprzedać, a pieniądze ze sprzedaży dać pokrzywdzonym przez lichwę. A więc z tego samego powodu wszystko, co ktoś zyskał przez lichwę, należy zwrócić.

3. Jeśli ktoś kupił coś za pieniądze zdobyte lichwą, posiada to jedynie dzięki tym pieniądzom. Nie ma więc większego prawa do kupionego przedmiotu, aniżeli do wpłaconych pieniędzy. Otóż, skoro ma obowiązek zwrócenia pieniędzy, jest zobowiązany również do zwrotu wszystkiego, co nabył za te pieniądze.

Ale z drugie j strony, każdemu wolno zatrzymać to, co sprawiedliwie nabył. Otóż niekiedy to, co ktoś nabył za pieniądze, uzyskane przy pomocy lichwy, nabywa się sprawiedliwie. A więc wolno je zatrzymać.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w 1 art., są pewne rzeczy, których użycie jest ich zużyciem, i które nie przynoszą dochodów. Jeśli więc tego rodzaju rzeczy zostały wymuszone przez umowę lichwiarski, np. pieniądze, wino, zboże itp., wówczas nie ma obowiązku oddawania czegoś więcej aniżeli to, co się pożyczyło, gdyż to, co ktoś osiągnął przy pomocy tej rzeczy, nie jest jej owocem, ale wynikiem ludzkiej zapobiegliwości. Jeśli jednak wierzyciel poniósł szkodę wskutek zatrzymania tej rzeczy przez dłużnika, tracąc coś ze swych dóbr, wówczas dłużnik jest obowiązany do wynagrodzenia wierzycielowi poniesionej przez niego szkody.

Są jednak rzeczy, których użycie nie jest ich zużyciem, i które przynoszą dochód, np. dom, pole itp. Jeśli więc ktoś wymusił od kogoś dom lub pole za lichwiarską pożyczkę, jest obowiązany oddać mu nie tylko ów dom czy pole, ale także dochody, jakie z tego pola zebrał, gdyż dochody te są owocami rzeczy, których właścicielem jest kto inny, i do którego te dochody należą.

Rozwiązanie trudności. 1. Korzeń jest nie tylko materią nie przynoszącą owoców, jak pożyczone pieniądze, ale jest także przyczyną twórczą, gdyż dostarcza drzewu pokarmu. Dlatego nie ma tu podobieństwa.

2. Posiadłości zdobyte przez lichwę nie są własnością ludzi, do których należą pieniądze wymuszone przez lichwiarza, ale do tego, kto je kupił. Na tych posiadłościach jednak ciąży obowiązek naprawienia szkody wyrządzonej przez lichwę dłużnikom, podobnie jak i na innych dobrach lichwiarza. Dlatego ustawy nie nakazują, by owe posiadłości rozdano tym, od których wierzyciel wymusił lichwę, gdyż niekiedy te posiadłości mają większą wartość niż procent lichwiarski, lecz nakazują, by je sprzedano, a uzyskane tym sposobem pieniądze oddano pokrzywdzonym, zależnie od wielkości pobranej od nich lichwy.

3. Zysk z lichwy należy do tego, kto go uzyskał, ale nie ze względu na pieniądze zdobyte dzięki lichwie, gdyż te były tylko przyczyną narzędną owego zysku, ale ze względu na jego zapobiegliwość jako przyczynę główną. Dlatego zdobywca tego zysku ma większe prawo do rzeczy zdobytej dzięki lichwiarskim pieniądzom, aniżeli do tych pieniędzy.

Artykuł 4

CZY WOLNO POŻYCZAĆ PIENIĄDZE U LICHWIARZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż:

1. Podług Pawła Apostoła (Rzym 1,32), „ci, którzy dopuszczają się tych rzeczy godni są śmierci, nie tylko że sami je czynią, ale pochwalają jeszcze tak czyniących”. Kto zaś bierze pieniądze od lichwiarza, przyzwala na jego grzech i nastręcza mu sposobności do tego grzechu. A więc grzeszy.

2. Dla żadnej korzyści doczesnej nie wolno dawać innym okazji do grzechu, gdyż to byłoby czynnym zgorszeniem, które zawsze jest grzechem, jak to już widzieliśmy306). Kto zaś prosi lichwiarza o pożyczkę, wyraźnie daje mu okazję do grzechu. A więc nie usprawiedliwia go żadna korzyść doczesna.

3. Niekiedy zachodzi nie mniejsza potrzeba oddania na przechowanie swych pieniędzy lichwiarzowi niż wypożyczenia ich od niego. Lecz zdaje się, że nigdy nie wolno lichwiarzowi dać na przechowanie pieniędzy, podobnie jak nie wolno miecza powierzać wariatowi, lub dziewicę powierzyć opiece rozpustnika czy pokarm łakomczuchowi. A więc nie wolno pożyczać od lichwiarza.

Ale z drugiej strony, nie grzeszy ten, kto doznaje krzywdy, jak się wyraził Filozof307) i dlatego sprawiedliwość nie jest środkiem między dwoma wadami, jak tenże Myśliciel wyraża się na innym miejscu308). Otóż lichwiarz grzeszy o tyle, że postępuje niesprawiedliwie wobec dłużnika udzielaniem pożyczki na lichwiarski procent. A więc ten kto pożycza u lichwiarza, nie grzeszy.

Odpowiedź. Nigdy nie wolno nakłaniać do grzechu, wolno jednak posłużyć się grzechem drugiego człowieka dla jakiegoś dobra, gdyż również Pan Bóg to czyni ze wszystkimi grzechami, albowiem z każdego zła wyprowadza jakieś dobro, jak uczy św. Augustyn309). Z tego powodu tenże Doktor Kościoła310), zapytany przez niejakiego Publikolę, czy wolno korzystać z przysięgi na fałszywych bogów, będącej oczywistym grzechem przeciw czci Bożej, odpowiedział, że kto polega na takiej przysiędze nie dla jakiegoś zła, ale dla dobra, nie uczestniczy w grzechu poganina przysięgającego na diabłów, ale przyłącza się tylko do tego, co jest dobre w tej przysiędze, a mianowicie do zobowiązania dochowania tego, co poprzysiągł. Zgrzeszyłby natomiast, kto by kogoś nakłaniał do przysięgania na fałszywych bogów.

Podobnie, gdy chodzi o lichwę: nigdy nie wolno nakłaniać nikogo do uprawiania lichwy, wolno jednak od lichwiarza pożyczyć coś na lichwiarski procent ze względu na pewne dobro, a mianowicie dla zaradzenia jakiejś koniecznej potrzebie własnej lub cudzej. Podobnie, by uniknąć śmierci z rąk łotrów, wolno im pokazać swe bogactwa, chociaż łotry rabując je zgrzeszą, tak jak to uczyniło dziesięciu mężów biblijnych (Jer 41,8), którzy rzekli do Ismaela: „Nie zabijaj nas, bo mamy skarby na polu”.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto pożycza pieniądze u lichwiarza, nie przyzwala na jego grzech, lecz się tym grzechem posługuje. Nie ma też upodobania w lichwie, ale w pożyczce, która jest dobra.
2. Kto przyjmuje pożyczkę u lichwiarza, nie nastręcza mu sposobności do lichwy, ale do pożyczki. Sam zaś lichwiarz robi sobie z tego okazję do grzechu wskutek złośliwości swego serca. Jest to więc zgorszenie bierne ze strony lichwiarza bez zgorszenia czynnego ze strony dłużnika. Nie ma jednak obowiązku, by z powodu tego biernego zgorszenia powstrzymać się od prośby o pożyczkę, jeśli ktoś jej potrzebuje, gdyż tego rodzaju bierne zgorszenie pochodzi nie ze słabości albo nieznajomości, ale ze złośliwości.

3. Jeśliby kto dał pieniądze lichwiarzowi nie posiadającemu innych zasobów do pożyczania na lichwę, albo dał mu je w tym celu, by więcej zarobił na lichwie, wówczas dałby mu sposobność do grzechu i sam stałby się współwinnym grzechów lichwiarza. Jeśli jednak ktoś powierza swe pieniądze lichwiarzowi, któremu nie brak zasobów na uprawianie lichwy, jedynie w tym celu, by bezpieczniej te pieniądze przechować, nie grzeszy, ale posługuje się grzesznikiem do dobrego celu.

ZAGADNIENIE 79
O SCALAJĄCYCH CZĘŚCIACH SPRAWIEDLIWOŚCI

Z kolei należy omówić scalające składniki sprawiedliwości, a mianowicie: unikanie zła i czynienie tego co dobre, a następnie omówić wady, które są przeciwne tym składnikom. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy czynienie dobra i unikanie zła jest składnikiem sprawiedliwości? 2. Czy przekroczenie jest osobnym grzechem? 3. Czy opuszczenie jest osobnym grzechem? 4. Stosunek przekroczenia do opuszczenia.

Artykuł 1

CZY UNIKANIE ZŁA I CZYNIENIE DOBRA JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Zadaniem każdej cnoty jest czynić to co dobre oraz unikać zła. Lecz składniki nie są większe od całości. A więc czynienia tego, co dobre oraz unikania zła nie należy stawiać jako składników sprawiedliwości, która przecież jest osobną cnoty.

2. Glossa311), tłumacząc słowa Psalmu 33 (w. 15): „Odwróć się od złego, a czyń dobrze" powiada, że odwrócenie się od zła jest unikaniem winy, czynienie zaś tego, co dobre jest zasługiwaniem sobie na żywot wieczny i na palmę zwycięstwa. Lecz na to zasługuje się każdą cnotą. A więc unikanie zła nie jest składnikiem sprawiedliwości.
3. Rzeczy, z których jedna zawiera się w drugiej, nie dzieli się na składniki pewnej całości. Lecz unikanie zła zawiera się w czynieniu dobra. Nikt bowiem nie czyni równocześnie zła i dobra. A więc unikanie zła i czynienie dobra nie jest składnikiem sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony św. Augustyn uczy312), że sprawiedliwość społeczne, obejmuje unikanie zła i czynienie dobra.

Odpowiedź. Mówiąc o dobru i złu w ogólnym znaczeniu, trzeba przyznać że czynienie dobra oraz unikanie zła należy do każdej cnoty. Z tego więc względu nie są to składniki sprawiedliwości, chyba że sprawiedliwość rozumie się w znaczeniu wszystkich cnót; mimo że nawet w tym znaczeniu sprawiedliwość wyraża pewni szczególną cechę dobra jako pewnej powinności w stosunku do prawa Bożego i ludzkiego.

Natomiast sprawiedliwość w znaczeniu osobnej cnoty dotyczy dobra jako pewnej należności wobec bliźniego. Z tego względu zadaniem sprawiedliwości jest czynić to, co dobre, jako pewną należność w stosunku do bliźniego, oraz unikać zła jako tego, co jest szkodliwe dla bliźniego. Zadaniem zaś sprawiedliwości

współdzielczej jest czynić dobro, które należy się wspólnocie lub Bogu, oraz unikać przeciwstawnego mu zła.

Te dwa zadania zwiemy scalającymi (integralnymi) składnikami sprawiedliwości, tak szczególnej, jak i społecznej, gdyż jedno i drugie jest niezbędne do doskonałego działania sprawiedliwości. Ta bowiem powinna ustanawiać równość w stosunku do innych, jak to już wykazaliśmy313). Lecz ustanowienie i zachowanie czegoś w stosunku do bliźnich należy do tego samego czynnika. Otóż czyniąc to, co dobre, stanowi się pewną sprawiedliwą równość, a mianowicie przez to, że każdemu oddaje się to, co mu się należy. Unikanie zaś zła, czyli nie wyrządzanie żadnej szkody bliźniemu, zachowuje tę sprawiedliwą równość już utworzoną.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobro i zło występuje tu w szczególnym znaczeniu, właściwym dla sprawiedliwości. Dlatego te dwa zadania stanowią składniki sprawiedliwości ze względu na, odrębni cechę dobra i zła, ale nie tworzą przedmiotu innych cnót obyczajowych, gdyż te odnoszą się do uczuć, w których czynić dobrze, znaczy zachować umiar i złoty środek, unikając wszelkiej skrajności jako pewnego zła. Dlatego w innych cnotach czynić to, co dobre, oraz unikać zła jest tym samym. Natomiast sprawiedliwość dotyczy działań i rzeczy zewnętrznych, w których czym innym jest tworzenie równości, a czym innym nie psucie już utworzonej równości.

2. Odwrócenie się od zła, jako składnik sprawiedliwości, nie oznacza samego tylko zaprzeczenia, by nie czynić tego co złe, bo to nie zasługiwałoby na palmę zwycięstwa, lecz jedynie chroniłoby od kary. Oznacza natomiast postanowienie woli odrzucającej zło, jak o tym świadczy samo słowo „odwracać się". To zaś jest zasługujące, zwłaszcza gdy się kogoś przymusza by czynił zło, a on stawi opór.

3. Czynić to, co dobre, jest zupełnym aktem sprawiedliwości i jakby jej główną częścią. Unikanie zaś zła jest aktem niepełnym i jakby tworzywową częścią sprawiedliwości, bez której nie byłoby części istoczącej (czyli formalnej), która stanowi o pełni sprawiedliwości.

Artykuł 2

CZY PRZEKROCZENIE JEST OSOBNYM GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. W określenie rodzaju nie wchodzi gatunek. Lecz przekroczenie wchodzi do określenia wszelkiego grzechu gdyż, jak powiada św. Ambroży grzech jest przekroczeniem prawa Bożego. A więc przekroczenie nie jest gatunkiem grzechu.

2. Żaden gatunek nie ma większego zakresu aniżeli rodzaj. Lecz przekroczenie ma szerszy zakres niż grzech, gdyż grzech jest powiedzeniem, działaniem lub pożądaniem przeciwko prawu Bożemu, jak to określa św. Augustyn315). Natomiast przekroczenie odnosi się również do natury lub zwyczaju. A więc przekroczenie nie jest gatunkiem grzechu.

3. Żaden gatunek nie obejmuje wszystkich części, na które rozpada się rodzaj. Lecz grzech opuszczenia rozciąga się na wszystkie wady główne, a także na grzechy myśli, mowy i uczynków. A więc przekroczenie nie jest osobnym grzechem.

Ale z drugiej strony przekroczenie przeciwstawia się osobnej cnocie, a mianowicie sprawiedliwości. Odpowiedź. Nazwę „przekroczenie”, oznaczającą ruch cielesny, przeniesiono na oznaczenie czynności moralnych. W dziedzinie ruchów cielesnych ktoś przekracza, gdy przechodzi ponad ustaloną dla siebie granicę. Otóż w dziedzinie moralności o granicy, której człowiekowi nie wolno przekraczać, stanowi przykazanie zakazujące.

Tego rodzaju przekroczenie materialnie może zachodzić we wszystkich gatunkach grzechu, gdyż w każdym z nich człowiek przekracza jakieś przykazanie Boże, Jednakże formalnie, to jest ze względu na swą istotność, czyli tę szczególną cechę, jaką jest działanie wbrew przykazaniom zakazującym, jest grzechem osobnym i to dwojako: po pierwsze, ze względu na to, że przez różne rodzaje grzechów przeciwstawia się innym cnotom. Podobnie bowiem jak do istoty sprawiedliwości prawnej należy spełnianie przykazanej powinności, tak do istoty przekroczenia należy zlekceważenie przykazania. Po drugie, ze względu na to, że przekroczenie różni się od opuszczenia, które sprzeciwia się przykazaniu nakazującemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Podobnie jak sprawiedliwość społeczna ze względu na swój podmiot i tworzywo jest „każdą cnotą”, tak niesprawiedliwość społeczna tworzywowo jest jakby każdym grzechem. I w tym to właśnie znaczeniu określił grzech Ambroży, a mianowicie ze względu na niesprawiedliwość społeczną.

2. Skłonność natury wyraża przykazanie prawa naturalnego. Uczciwe zaś przyzwyczajenie ma moc prawa, gdyż jak mówi św. Augustyn316), zwyczaj ludu Bożego należy uznawać za prawo. Dlatego zarówno grzech, jak i przekroczenie może sprzeciwiać się tak uczciwemu zwyczajowi, jak i skłonności natury.

3. Wszystkie wyliczone tu gatunki grzechów mogą być przekroczeniami nie ze względu na swe własne cechy, ale ze względu na cechę osobni, o której mówiliśmy w osnowie artykułu. Natomiast grzech opuszczenia różni się całkowicie od grzechów przekroczenia.

Artykuł 3

CZY OPUSZCZENIE JEST OSOBNYM GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że opuszczenie nie jest osobnym grzechem, gdyż:

1. Każdy grzech jest albo pierworodny, albo uczynkowy. Lecz opuszczenie nie jest grzechem ani pierworodnym, bo się go nie dziedziczy, ani uczynkowym, gdyż może zajść bez jakiegokolwiek uczynku, jak to już widzieliśmy mówiąc ogólnie o grzechach317). A więc opuszczenie nie jest osobnym grzechem.

2. Każdy grzech jest dobrowolny. Lecz opuszczenie niekiedy jest niedobrowolne i konieczne, np. w wypadku zgwałcenia kobiety, która ślubowała. dziewictwo, utraty rzeczy, którą ktoś ma obowiązek zwrócić, albo kapłana, który z powodu przeszkody nie odprawił Mszy św. A więc opuszczenie nie zawsze jest grzechem.

3. W każdym osobnym grzechu można określić czas jego rozpoczęcia, a tego nie można dokonać w opuszczeniu, gdyż czas ten trwa przez cały okres nie czynienia, a przecież nie grzeszy się ciągle. A więc opuszczenie nie jest osobnym grzechem.

4. Każdy osobny grzech przeciwstawia się osobnej cnocie. Nie ma zaś cnoty, której by się sprzeciwiało opuszczenie, gdyż można opuścić dobro każdej cnoty, a po drugie sprawiedliwość, której opuszczenie zdaje się przeciwstawiać, zawsze wymaga jakiejś czynności, nawet w unikaniu zła, jak to widzieliśmy w 1 artykule. A więc opuszczenie może być bez jakiejkolwiek czynności i dlatego nie jest osobnym grzechem.

Ale z drugiej strony powiada Jakub Apostoł (4,17): „Kto umie dobrze czynić, a nie czyni, ten ma grzech".

Odpowiedź. Opuszczenie oznacza tu pominięcie jakiegoś dobra, nie byle jakiego, lecz dobra należnego. Dobro zaś należne jest przedmiotem sprawiedliwości, i to sprawiedliwości społecznej, jeśli tę należność ujmuje się ze względu na prawo Boże i ludzkie; sprawiedliwości zaś szczególnej, jeśli tę należność ujmuje się ze względu na bliźniego. Tak więc w ten sposób, w jaki sprawiedliwość jest osobną cnotą, także opuszczenie jest osobnym grzechem, różnym od grzechów przeciwstawnych innym cnotom. Ponieważ zaś czynić to, co dobre - czemu przeciwstawia się opuszczenie - jest osobnym składnikiem sprawiedliwości, różnym od unikania zła, któremu przeciwstawia się przekroczenie; dlatego opuszczenie różni się od przekroczenia.

Rozwiązanie trudności. 1. Opuszczenie nie jest grzechem pierworodnym lecz uczynkowym, nie w tym znaczeniu, by jakiś uczynek należał do jego istoty, lecz dlatego, że brak czynu sprowadza się do rodzaju czynów. W tym znaczeniu nie działanie ujmuje się jako pewne działanie, jak to już widzieliśmy318).

2. Opuszczenie, o którym tu mowa, dotyczy tylko dobra należnego, do którego ktoś jest obowiązany. Nikt zaś nie jest obowiązany do tego, co niemożliwe. Dlatego nikt nie grzeszy opuszczeniem, jeśli nie czyni tego, czego uczynić nie może. Tak więc kobieta, która złożyła ślub dziewictwa i została zgwałcona, nie popełnia grzechu opuszczenia tym, że już nie jest dziewicą, lecz brakiem żalu za grzech dokonany, albo że nie zrobiła wszystkiego co mogła, by dochować ślubu przez przestrzeganie powściągliwości. Kapłan również nie jest obowiązany odprawiać Mszy św., jeśli nie ma należnych warunków. Wówczas, gdy jej nie odprawi, nie popełnia grzechu opuszczenia. Tak samo do zwrotu cudzej rzeczy ktoś jest obowiązany w założeniu, że może tego zwrotu dokonać; jeśli zaś nie może, nie grzeszy opuszczeniem, byleby zrobił co w takim wypadku powinien. Podobnie w innych tego rodzaju sprawach.

3. Podobnie jak grzech przekroczenia sprzeciwia się przykazaniu zakazującemu, którego przedmiotem jest odwracanie się od zła, tak grzech opuszczenia przeciwstawia się przykazaniu nakazującemu, którego przedmiotem jest czynić dobro. Otóż przykazania nakazujące nie obowiązują zawsze w każdej chwili, lecz tylko w określonym czasie. Otóż w tym właśnie czasie zaczyna się grzech opuszczenia. Może się jednak zdarzyć, że ktoś właśnie w tym czasie jest niezdolny zrobić tego, co powinien. Jeśli ta niezdolność nie pochodzi z jego winy, nie popełnia grzechu opuszczenia, jak to już widzieliśmy; jeśli zaś pochodzi z jego winy uprzedniej, (np. gdy ktoś wieczorem upił się i wskutek tego zaspał, tak że nie mógł pójść na ranną Mszę św. zgodnie z swym obowiązkiem), wówczas podług niektórych teologów319), grzech opuszczenia zaczyna się od chwili, gdy ktoś dokonuje czynności

niedozwolonej i nie dającej się pogodzić z czynem, do którego ktoś jest obowiązany. Lecz zdanie to nie wydaje się być prawdziwym, gdyż człowiek ten nie popełniłby grzechu opuszczenia, gdyby poszedł na Mszę św., zbudzony przez kogoś na czas przemocą. Jasne więc, że uprzednie pijaństwo nie było grzechem opuszczenia, ale jego przyczyną. Należy więc przyjąć, że grzech opuszczenia poczytuje się od chwili, kiedy zaczął się czas, w którym zachodził obowiązek dokonania danej czynności. Niemniej to opuszczenie staje się dobrowolne z powodu uprzedniej przyczyny.

4. Grzech opuszczenia wprost przeciwstawia się sprawiedliwości, jak już widzieliśmy w osnowie artykułu; nie ma bowiem opuszczenia dobra jakiejś cnoty jak tylko ze względu na powinność, a ta jest przedmiotem sprawiedliwości. Otóż więcej potrzeba do tego, by jakiś uczynek cnotliwy był zasługujący, aniżeli do tego, by był karygodnym grzechem, gdyż według Dionizego320), dobro pochodzi z całkowitej przyczyny, a zło z jakiegokolwiek braku. Dlatego uczynek jest konieczny do zasługi, ale nie do grzechu opuszczenia.

Artykuł 4

CZY GRZECH OPUSZCZENIA JEST CIĘŻSZY NIŻ GRZECH PRZEKROCZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech opuszczenia jest cięższy niż grzech przekroczenia, gdyż:

1. Występek jest pewnym odstąpieniem od czegoś, czyli jest tym samym co opuszczenie. Lecz występek jest cięższym grzechem aniżeli przekroczenie, gdyż zasługuje na większą karę, jak świadczy Pismo św. (Kapł 5,15). A więc grzech opuszczenia jest cięższy aniżeli grzech przekroczenia.

2. Większemu dobru przeciwstawia się większe zło, jak mówi Filazofa321). Lecz czynić dobro, czemu przeciwstawia się grzech opuszczenia, jest wybitniejszym składnikiem sprawiedliwości niż unikanie zła, któremu przeciwstawia się przekroczenie. A więc opuszczenie jest cięższym grzechem niż przekroczenie.

3. Grzech przekroczenia może być śmiertelny i powszedni. Lecz grzech opuszczenia jest zawsze śmiertelny, gdyż sprzeciwia się przykazaniu nakazującemu. A więc grzech opuszczenia jest cięższy niż grzech przekroczenia.

4. Kara potępienia, mianowicie pozbawienie oglądania Boga, która należy się za grzech opuszczenia, jest większą aniżeli kara zmysłów, jaka się należy za przekroczenie, jak uczy św. Jan Chryzostom322). Lecz kara jest współmierna winie. A więc grzech opuszczenia jest cięższy niż przekroczenia.

Ale z drugiej strony powstrzymanie się od zła jest łatwiejsze niż zrobienie czegoś dobrego. Zatem ciężej grzeszy kto nie powstrzymuje się od zła, którego nie powinien czynić, a więc kto przekracza prawo Boże, aniżeli kto nie czyni dobra, czyli popełnia grzech opuszczenia.

Odpowiedź. Grzech jest tym cięższa, im jest dalszy od cnoty. Przeciwieństwo zaś, jak mówi Filozof323), jest największą odległości. Dlatego przeciwieństwo powoduje większe oddalenie niż zwykłe zaprzeczenie. Np. czerń jest bardziej odległa od bieli,

aniżeli od tego, to co nie jest białe, gdyż wszystko, co jest czarne, nie jest białe, ale nie odwrotnie. Otóż jest rzeczą jasną, że przekroczenie przykazania sprzeciwia się aktowi cnoty, grzech zaś opuszczenia wyraża zaprzeczenie tegoż aktu, Np. grzech opuszczenia zachodzi, gdy ktoś nie okazuje rodzicom należnego szacunku, a grzech przekroczenia, gdy ktoś rzuca na rodziców obelgę lub wyrządza im jakąkolwiek szkodę. Jasne więc, że mówiąc bezwzględnie i zasadniczo, przekroczenie jest cięższym grzechem niż opuszczenie, chociaż w pewnych wypadkach opuszczenie może być cięższe od przekroczenia.

Rozwiązanie trudności. 1. W ogólnym znaczeniu występek oznacza wszelkie opuszczenie. W ścisłym jednak znaczeniu wyraża opuszczenie tego, co się należy Bogu, albo też oznacza świadome i połączone z lekceważeniem niezrobienie tego, co ktoś był obowiązany zrobić. Jest więc grzechem cięższym, godnym większej kary.

2. Czynieniu dobra przeciwstawia się zarówno nie czynienie dobra czyli opuszczenie, jak i czynienie zła, a więc wykroczenie; z tym jednak zastrzeżeniem, że pierwsze przeciwstawienie wyraża, sprzeczność, a drugie przeciwieństwo, które stanowi większe oddalenie, stąd przekroczenie jest cięższym grzechem.

3. Opuszczenie przeciwstawia się przykazaniom nakazującym, a wykroczenie sprzeciwia się przykazaniom zakazującym. Jedno więc i drugie, biorąc ściśle, powoduje grzech śmiertelny. Można jednak opuszczenie i przekroczenie brać w znaczeniu szerszym, ze względu na to, że jedne i drugie przykazania przysposabiają do tego, co się sprzeciwia grzechowi opuszczenia czy przekroczenia. Dlatego tak opuszczenie, jak i przekroczenie w szerszym znaczeniu mogą być grzechem powszednim.

4. Grzechowi przekroczenia odpowiada zarówno kara potępienia z powodu odwrócenia się od Boga, jak i kara zmysłów z powodu nieuporządkowanego zwrócenia się do dobra zmiennego. Podobnie aa grzech opuszczenia należy się nie tylko kara potępienia, ale także kara zmysłów, zgodnie z słowami Ewangelii (Mt 7, 19): „Wszelkie drzewo, które nie rodzi dobrych owoców, zostanie wycięte i w ogień wrzucone”, a to ze względu na korzeń, z którego pochodzi, chociażby nie było czynnego przywiązania do dobra doczesnego.

ZAGADNIENIE 80
O POTENCJALNYCH SKŁADNIKACH SPRAWIEDLIWOŚCI CZYLI O POKREWNYCH JEJ CNOTACH

Na końcu naszych rozważań o sprawiedliwości trzeba omówić jej składniki potencjalne, czyli pokrewne jej cnoty. Zastanowimy się więc naprzód nad pytaniem, jakie są to cnoty, a następnie omówimy każdą z nich osobno.

Artykuł 1 (jedyny)

CZY TRAFNIE WYMIENIA SIĘ CNOTY POKREWNE SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podawane zestawienie cnót związanych ze sprawiedliwością nie jest trafne, gdyż:

1. Tuliusz Cycero324) wymienia sześć takich cnót a mianowicie: religijność, pietyzm, wdzięczność, karność, grzeczność, prawdomówność. Otóż karność jest postacią sprawiedliwości wymiennej, jak to już widzieliśmy wyżej324a). A więc nie należy jej zaliczać do cnót pokrewnych sprawiedliwości.

2. Makrobiusz wylicza325) siedem cnót pokrewnych sprawiedliwości: niewinność, przyjacielskość, zgodność, pietyzm, religijność, serdeczność, ludzkość. Otóż Cycero pominął niektóre z tych cnót. A więc jego wyliczenie nie jest wystarczające.

3. Inni wymieniają pięć składników sprawiedliwości : posłuszeństwo względem przełożonych, przychylność w stosunku do niższych, towarzyskość względem równych, wierność i prawdomówność względem wszystkich. Cycero zaś z spośród tych cnót wymienia tylko karność. A więc jego lista cnót pokrewnych sprawiedliwości jest niedostateczna.

4. Perypatyk Andronik326) podaje dziewięć cnót, pokrewnych sprawiedliwości: hojność, uprzejmość, karność, przytomność umysłu, pobożność, wdzięczność, świętość, rzetelność w interesach, praworządność. Cycero zaś spośród tych cnót wymienia jedynie prawdomówność. A więc jego wyliczenie nie jest dostateczne ?

5. Arystoteles wymienia ponad to327) epikeię, czyli słuszność, o której w poprzednich zestawieniach nie było wzmianki. A więc zestawienia te nie są wystarczające.

Odpowiedź. W cnotach pokrewnych jakiejś cnocie głównej, trzeba wziąć pod uwagę po pierwsze, to co jest im wspólne z nią, a po drugie, to ze względu na co nie przysługuje im w całej pełni istotna jej treść, do której w czymś nie dociągają. Ponieważ zaś sprawiedliwość odnosi się do drugich, można z nią związać wszystkie cnoty dotyczące bliźnich ze względu na pewne pokrewieństwo owych cnót ze sprawiedliwością. Ponieważ zaś istota sprawiedliwości polega na tym, by oddać każdemu to, co się mu należy przez pewne wyrównanie, jak to widzieliśmy uprzednio328), dlatego jakaś inna cnota, odnosząca się do bliźnich może dwojako nie dociągnąć do istotnej treści sprawiedliwości, a mianowicie na skutek braku wyrównania lub z braku należności.

Otóż niektóre cnoty uprawniają człowieka w oddawaniu drugim tego, co się im należy, ale nie mogą go uzdolnić, by oddał równo tyle, ile się należy. Naprzód w stosunku do Boga, któremu należy się wszystko, co Mu oddajemy, ale nie potrafimy

Mu oddać równo tyle, ile należy się Mu od nas, zgodnie ze słowami Psalmisty (115,3): „Cóż oddam Panu za, wszystko, co mi uczynił?”. Z tego względu cnotę sprawiedliwości uzupełnia religijność, która oddaje cześć wyższej Istocie, zwanej Bogiem, sprawując obrzędy, jak się wyraża Cycero329).

Po drugie, nie potrafimy oddać równo tyle, ile się należy rodzicom, jak to stwierdza Filozof330). Dlatego ze sprawiedliwością wiąże się pietyzm, usprawniający nas, zdaniem Cycerona331), w spełnianiu obowiązków względem ojczyzny i krewnych, oraz w oddawaniu im należnej czci. Nie potrafimy także wystarczająco wynagrodzić cnotę, jak to zauważył Arystoteles332), i dlatego ze sprawiedliwością łączy się grzeczność (observantia), dzięki której ludzie otaczają szacunkiem i czcią tych, którzy piastują jakąś godność.

Należność zaś właściwa sprawiedliwości jest. dwojaka, a mianowicie moralna i prawna. Dlatego Arystoteles wyodrębnia dwojakiego rodzaju usprawnienia: obyczajowe i prawne. Otóż wtedy coś należy się komuś prawnie, gdy na mocy prawa ktoś jest obowiązany oddać mu to. Natomiast moralnie należy się komuś to, co ktoś mu winien na podstawie wymagań jakiejkolwiek innej cnoty. Ponieważ zaś należność jest pewną koniecznością, dlatego należy wyróżnić w niej dwa stopnie: Pewne bowiem rzeczy są tak konieczne, że bez nich postępowanie godziwe jest niemożliwe i dlatego te rzeczy są należne w wyższym stopniu. Należność ta może zachodzić już to w człowieku, który jest coś winien komuś innemu, już to u tego, komu ktoś jest winien. W pierwszym wypadku chodzi o to, by człowiek wobec innych takim się okazywał w słowach i czynach, jakim jest w rzeczywistości. Otóż to jest zadaniem prawdomówności (i szczerości), dzięki której człowiek bez przeinaczeń mówi o tym, co było, jest i będzie, zgodnie z prawd, jak się wyraża Cycero334). Drugi wypadek zachodzi wtedy, gdy ktoś odpłaca komuś już to za wyświadczone mu dobro, i wówczas ma miejsce wdzięczność, która zdaniem Cycerona335), zawiera w sobie pamięć na przyjacielskie usługi drugich ludzi oraz wolę odwzajemnienia się, już to za coś złego, i wówczas ze sprawiedliwości łączy się karność, która według Cycerona336) odpiera przemoc, krzywdę i wszelką trudność, stosując samoobronę i odwet.

Istnieje jeszcze inna należność, a mianowicie taka, która jest niezbędna do spotęgowani, piękna cnoty, ale nie jest konieczna do postępowania godziwego. Do tego rodzaju należności odnosi się hojność, uprzejmość czy przyjacielskość, oraz tym podobne cnoty pominięte w zestawieniu Cycerona, gdyż odnoszą się do tego, co tylko w małej mierze jest należne.

Rozwiązanie trudności. 1. Karność, jaką zaprowadza władza, społeczną po linii wyroków sądowych, należy do sprawiedliwości wymiennej. Natomiast karność, którą ktoś wprowadza albo samorzutnie, ale nie wbrew prawu, albo przez domaganie się, by została wprowadzona przez sądownictwo, stanowi cnotę osobną, spokrewnioną ze sprawiedliwością.

2. Jak się zdaje, Makrobiusz miał na myśli scalające składniki sprawiedliwości, a mianowicie unikanie zła, co nazwał niewinnością, oraz czynienie tego, co dobre, w czym usprawnia człowieka sześć innych cnót. Dwie spośród nich odnoszą się do równych, a mianowicie: przyjacielskość w zewnętrznych stosunkach i zgodność wewnątrz; dwie dotyczą osób wyżej postawionych, a mianowicie pietyzm wobec

rodziców i religijność w stosunku do Boga, i wreszcie dwie odnoszą się do niższych, a mianowicie serdeczność, która powoduje, że cieszymy się ich dobrami, oraz ludzkość, która usposabia do pomagania im w potrzebie, gdyż w myśl słów Izydora337), mówi się o kima że jest ludzki, gdy żywi dla ludzi miłość i serdeczne współczucie. Dlatego pod wpływem tej cnoty wzajemnie sobie pomagamy. Wreszcie przyjacielskość wprowadza, ład w zewnętrznym obcowaniu ludzi. Omawia ją Arystoteles w IV księdze Etyki Nikomachejskiej. Przyjaźń jednak można pojmować również w tym znaczeniu, jakie omówił tenże Myśliciel w VIII i IX księdze tejże Etyki338), odróżniając w przyjaźni trzy składniki, a mianowicie życzliwość, którą tu nazwano serdecznością, zgodność oraz uczynność, którą tu nazwano ludzkością339).

3. W tym zestawieniu posłuszeństwo zawiera się w grzeczności, gdyż przełożonym należy się szacunek i posłuszeństwo. Wierność w dotrzymywaniu obietnic mieści się w prawdomówności i szczerości, ale prawdomówność, jak to zobaczymy340), ma szerszy zakres. Przychylność zaś nie odnosi się do tego, co się komuś należy z konieczności, gdyż wobec podwładnych nie ma zobowiązań wypływających z samego faktu, że są podwładnymi, chociaż może być ktoś zobowiązany do troszczenia się o nich, o czym mówi Ewangelia (Mt 24, 25): „Kto jest tym sługą wiernym i roztropnym, którego pan jego postanowił nad swą służbą, żeby jej żywność na czas rozdawał". Dlatego Cycero o niej nie wspomina; może się jednak mieścić w ludzkości wymienianej przez Makrobiusza, podobnie jak towarzyskość można sprowadzić do epikei, czyli prawości, lub do przyjacielskości.

4. Cnoty, wyliczone tu przez Andronika, odnoszą się już to do sprawiedliwości szczególnej, a mianowicie rzetelność w wymianach, już to do sprawiedliwości społecznej, a mianowicie prawodawczość pojętą jako umiejętność prowadzenia spraw wspólnoty w stosunkach obywatelskich zgodnie z prawami, które wszyscy winni przestrzegać. Natomiast odnośnie do poszczególnych spraw, które niekiedy należy załatwić poza ogólnie obowiązującymi prawami, potrzebna jest przytomność umysłu, by należycie pokierować tymi sprawami, jak to już widzieliśmy, mówiąc o roztropności341). Andronik uznaje ją za słuszne i dobrowolne przedsięwzięcie, gdyż cnota ta sprawia, że człowiek samorzutnie, bez ustawy na piśmie, czyni to, co słuszne. Zarówno prawodawczość, jak i przytomność umysłu wiąże się z roztropnością ze względu na konieczność tych cnót w kierowaniu postępowaniem człowieka. Wiąże się także ze sprawiedliwością ze względu na wykonanie czynności. Pobożność zaś odnosi się do właściwej czci Bożej, a więc utożsamia się z religijnością. Andronik zwie ją umiejętnością w służeniu Bogu, idąc w tym względzie za Sokratesem, który wszystkie cnoty nazywał umiejętnościami. Do religijności sprowadza się także świętość, jak to później zobaczymy342). To zaś, co Andronik nazwał „eucharystią", u Cycerona zwie się wdzięcznością. Obaj wymieniają karność. Natomiast uprzejmość jest chyba tym samym co serdeczność u Makrobiusza, gdyż podług słów Izydora343), ten człowiek jest uprzejmy, który samorzutnie jest gotów czynić dobrze i jest miły w rozmowie. Zresztą sam Andronik powiada, że uprzejmość to sprawność w dobrowolnym czynieniu tego co dobre. Hojność wreszcie przynależy do ludzkości.

5. Prawość (epikeia) wiąże się nie ze sprawiedliwością szczególną ale ze sprawiedliwością społeczną. Wydaje się więc, że jest tym samym co praworządność.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Odnośniki do Pisma św., podajemy w tekście. Odnośniki do pism Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich przed św. Tomaszem podają łacińskie tytuły według wydania I. P. Migne: Patrologiae cursus completus, Series latina (skrót PL), oraz Patrologiae cursus completus, Series graeca (skrót PG). Odnośniki do innych części Sumy podajemy w skrótach, np. I-II, 18, 2, 1m, co znaczy S. Thomae Aquinatis Summa Theologiae, pars prima secundae, zagadnienie 18, artykuł 2, odpowiedź na pierwszą trudność, zaś do traktatu O sprawiedliwości: Zagadn. 60, 2 (dla przykładu). Dzieła Arystate lesa (w języku św. Tomasza: Filozofa) przytaczamy podług klasycznego ich wydania przez I. Bekkera Aristoteles graece. Edidit Academia Borussica. Posługujemy się przy tym następującymi skrótami Eth. - Ethica Nicomachea; Pol. - De re publica seu Politica: Rhet - Ars Rhetorica. Przy dziełach Arystotelesa cyfra rzymska po skrócie oznacza księgę, arabska rozdział, liczby w nawiasie oznaczają kolejno stronę i wiersz, litery zaś a i b między tymi liczbami kolumnę w wydaniu Akademii Berlińskiej. Litera c. oznacza caput, czyli rozdział, q. oznacza quaestio, czyli zagadnienie. Nadto używamy następujących skrótów.

Off.	-	De officis (Cycerona i św. Ambrożego)
Etym	-	Etymologiarym libri S. Isidori
88 Quaest.	-	De diversis Quaestionibus LXXXXXIII S. Augustini
Mor.	-	Moralim libri (S. Gregorii Magni)
Dig.	-	Digesta Iustiniani (ed. T. Mommpsen)

1) Dig., I, 1. 1 § 1.
2) Etym. V, c. 3 (PL 82, 199).
3) Eth. VI, 8 (1141b 25)
4) De Moribus Ecclesiae I, 15 (PL 32, 1322).
5) Etym. V, 3 (PL 82, 199)
6) Tamże.
7) Eth., V, 1 (1129a 7).
8) Eth., V, 7 (1134b 18).
9) Dig. I, 1.
10) Pol., I, 2 (1254a 15).
11) Etym., V, 6 (PL 82, 199).
12) Tamże.
13) Pol., II, 2 (1263a 21).
14) Dig., I, 1, 1 § 4.
15) Dig., I, 1, 9.
16) Off., c. 24 (PL 16, 62).
17) Pol., I, 2 (1253b 5).
18) Eth., V, 6 (1134b 8).
19) Eth., V, 6 (1134a 26).
20) Eth., VIII, 12 (1161b 18).
21) Eth., V, 6 (1134b 15).
22) Pol., I, 2 (1253b 6).

23) Eth., V, 1 (1129a 7).
24) De Veritate, c. 12 (PL 158, 480).
25) De Moribus Ecclesiae, I, c. 15 (PL 32, 1322).
26) a. 2 i a. 8.
27) Etym. X, 1 (PL 82, 380).
28) Eth., III, 1 (1109b 35).
29) Eth., V, 5 (1134a 1). Eth., II, 4 (1105a 31).
30) Eth., V, 5 (1134a 1).
31) Expositio super Joannem PL, 1690.
32) Eth., V, 4 (1132a 1); 6 (1134a 1).
33) De Moribus Ecclesiae I, c. 15 (PL 32, 1322).
34) Off., c. 7.
35) Eth., V, 11 (1138b 5).
36) I-II, 113, 1, Tom 14.
37) Off., II, c. 6 (PL 16, 116).
38) Metaphysicorum IX, 8 (1050a 30).
39) Mor., II, c. 49 (PL 75, 592).
40) Off., I, c. 7.
41) Eth., I, 13 (1102b 30).
42) De Veritate, c. 12 (PL 158, 482).
43) Eth., V, 1 (1129a 9).
44) Eth., I, 13 (1102b 30).
45) Eth., V, 1 (1130a 9)
46) I-II, 90, a 2. Tom 13.
47) Eth., V, 1 (1130a 12).
48) Tamże, a. 9.
49) Eth., V, 1 (1129b 33).
50) Pol., III, 2 (1277a 22).
51) Eth, V, 1 (2 1130a 12).
52) In Mathaeum Homilia XV (PG 57, 227).
53) Pol., I, 2 (1253b 6).
54) Pol., I, 2 (1253b, 6; 6 (1134b 8).
55) Eth., V, 6 (11346 8).
56) Glossa Ordinaria I, 37.
57) 88 Quaest., 61 (PL 40, 51).
58) Eth., V, 2 (1130b 31).
59) I-II, 61, 3 i 4 Tom 11, s. 144-8.
60) 88 Quaest., 61 (PL 40, 51).
61) Eth., II, 3 (1104b 8).
62) Eth., V, 1 (1104b 8); (1129a 3).
63) Eth., VII, 11 (1152b 2).
64) Eth., VII, 11 (1152b 2).
65) Rth., I, 8 (1099a 18).
66) Eth., I, 6 (1106b 36).
67) Eth., II, 6 (1107a 22).
68) Eth., V, 4 (1132a 1).

69) De Trinitate XIV, c. 9 (PL 42, 1046).
70) Off., I, c. 7.
71) Off., c. 24 (PL 16, 62).
73) Zagadn. 80.
74) Eth., V, 4 (1132b 11).
75) Eth., IV, 3 (1124a 1).
76) Eth., II, 3 (1105a 9).
77) Off., I. c. 7.
78) Eth., V, 1 (1129b 27).
79) Eth., V, 1 (1130a 3). Rhet., I (1366b 3).
80) De duabus animabus, c. 10 (PL 42, 103).
81) Zagadn. popa., a. 9.
82) Eth., V, 9 (1137a 17).
83) Eth., V, 6 (1134a 17).
84) Eth., V, 11 (1138a 12).
85) Eth., V, 8 (1136a 6).
86) Eth., II, 9 (1109b 18).
87) Zagadn. 64 i nast.
88) I-II, 72, 5. Tom 12, s. 346.
89) Eth., I, 3 (1094b 27).
90) Eth., III, 4 (1113a 32).
91) Zagadn. 57, 1.
92) Eth., V, 4 (1132a 20).
93) II-II, 51, 3. Patrz tom 17, s. 83-5.
94) Zagadn. 60, 1.
95) Sermo Domini in Monte, II (PL 34, 129.
96) Super Mathaeum V (PL 9, 950).
97) Super Mathaeum VII (PG 57, 310).
98) Sermo Domini in Monte, II (PL 34, 1299).
99) Eth., VI, 3 (1139b 17).
100) Glossa Ordinaria VI, 38. 101) In Mathaeum XVII (PG 56, 725).
102) Tusculanorum IV, c. 7.
103) Rhet., II, 13 (1389b 21).
104) De Doctrina Christiana I, c. 27 (PL 34, 29).
105) Eth., V, 10 (1137b 13:, b 27).
106) De Vera religione, c. 31 (PL 34, 148).
107) Zagadn. 57, 2.
108) Dig., I, 3.
109) Off., I, c. 36 (PL 16, 81).
110) Quaestiones in Heptat. II (PL 34, 597).
111) Off., II, c. 15.
112) Eth., V, 2 (1130b 31).
113) Zagadn. 58, 7.
114) Eth., V, 3 (1131a 29).
115) Tamże.
116) Eth., V, 2 (113ab 31).

117) Zagadn. 58, 8 i 10.
118) Eth., V, 5 (1132b 23).
119) Physicorum II, 5 (197a 29).
120) Epistola CLIII, c. 6 (PL 33, 602).
121) Eth., V, 4 (1132b 14).
122) Glossa Lombardi (PL 192, 218).
123) Decteralia Collectiones IX, I, c. 32.
124) Glossa Ordinaria VI (PL 33, 740).
125) Tamie.
126) In Evangelia, II. 23 (PL 76 1211).
127) Glossa VI, 212r.
128) Zagadn. 60, 1.
129) Zagadn. 58, 10, 3m; 61, 2, 3m.
130) De Civitate Dei, I, c, 20 (PL 41, 35).
131) Pol., I, 3 (1256b 15).
132) Tamże.
133) De Civitate Dei I, c. 20 (PL 41, 35)
134) Contra Mendacium, c. 7 (PL 40, 528).
135) Eth., II, 6 (1107a 14).
136) Contra Parmenidem, (PL 43, 101).
137) Pol. I, 1 (1253a 32); Eth: VII (1150a 7).
138) De Civitate Dei I, (PL 41, 36).
139) De Coelesti Hierarchia, c. 13 (PG 3, 305).
140) De Civitate Dei I, c. 21 (PL 41, 35).
141) Eth., V, 11 (1138a 4; a 14; a 26).
142) De Civitate Dei I, c. 20 (PL 41, 35).
143) Eth., V, 11 (1138a 11).
144) Eth., III, 6 (1115a 26).
145) De Civitate Dei I, c. 21 (PL 41, 35).
146) Eth., III, 7 (1116a 12).
147) De Libero arbitrio I, c. 5 (PL 32, 1228).
148) Epistola XLVII (PL 33, 186).
149) Epistola 138 (PL 119, 1131).
150) Decr. Greg. IX, V, 12, 18.
151) Decr. Grat., D. 50, 4.
152) Epistola XLVII (PL 33, 187).
153) Phys. II, 6 (197b 18).
154) De Fide orthodoxa II, c. 4 (PG 94, 876).
155) Zagadn. 61, I ; 64, 2 i 5.
156) Homilia LXII (PG 58, 599).
157) Eth., X, 9 (1180a I8; b 5).
158) Rhet., II, 2 (1378a 31; b 16).
159) II-II, 154, 8. Tom 22, s. 168170.
160) Homilia in Lucam XII (PG 31. 276).
161) De Trinitate, I, c. 1 (PL 16, 553).
162) Pol., I, 3 (1256b 7).

163) In Lucam XII, (PG 31, 276).
164) Sermo LXXXI (PL 17, 613b14).
165) De Haeresibus (PL 42, 32).
166) Sermo LXXXI (PL 17, 614).
167) Etym., X (PL 82, 378).
168) I-II, 1, 3; I8, 6. Tom 9, s. 25-7, 301-303.
169) Etym., X, (PL 82, 392).
170) Eth., V, 2 (1131a 6) Dig. I, 8, 8.
171) Eth., III, 9 (1138a 12).
172) Zagadn. 59, 4; I-II, 72, 5. Tom 12, s. 34-6.
173) Eth., III, 1 (1109b 35).
174) Zagadn. 59, 2.
175) I-II, 18, 6. Tom 9, s. 301-3.
176) Patrz nowsze komentarze.
177) Inst., II, 1 § 18. 39. 46.
178) I-II, 73, 9. Tom 12, s. 43-4.
179) A może Żydom tak się tylko zdawało?
180) Inst., jak w przyp. 177.
181) Inst., II, 1.
182) Sermo CLXXIII (PL 38, 965).
183) I-II, 72, 5. Tom 12, s. 34-6. II-II, 24, 12. Tom 16, s. 4952.
184) Decr. Greg. IX, V, 17, 3.
185) Eth., II, 6 (1107a 9).
186) Semzo LXIV (PL 17, 613 614).
187) Epistola XCIII, c 12 (PL 33, 345).
188) Sermo LXXXII (PL 39, 1904).
189) De Civ. Dei IV, c. 4 (PL 41, 115).
190) Epistola LXIV (PL 77, 1192), Decr. Grat., C. 6, 3, 1.
191) Eth., X, 9 (1180a 21).
192) Epistola ad Ludovicum, Decr. Grat., C. 2, 7, 41.
193) I, 79, 13. Tom 1.
194) Ambrosius, in Ps. 118 (PL 15, 1571).
195) In 1 ad Corinth. (PL 17, 219), Decr. Grat., C. 2, 1, 17.
196) Eth., II, 4 (1132a 20).
197) In Johannem (PL 35, 1943).
198) Decr. Grat., C. 2, 7, 10 nast.
199) De Trinitate II, c. 1 (PL 42, 973).
200) Decr. Grat., C. 2, 8, 5.
201) Tamże, c. 1.
202) Decr. Grat., C. 2. 3. dictum p c. 8.
203) Decr. Grat., C. 2, 3, 8.
204) Tamże, dictum p. c. 8.
205) Tamże, c. 8.
206) Tamże, c. 3.
207) Eth., V, 5 (1132b 31).
208) Decr. Grat., C. 2, 3, 8.

209) Homilia XXXI (PG 63, 216).
210) Zagadn 59, 4.
211) Glossa Lombardi (PL 191, 1236)
212) Mor. XXII, c. 15 (PL 76, 230).
213) Cod. II, 4, 18.
214) Decr. Grat., C. 2, 3, 8.
215) II-II, 55, 3, 4 i 5. Tom 17, s.122-25.
216) Eth., III, 6 (1115a 26).
217) Dec. Grat., C. 2, 6, 33.
218) Glossa Lombardi (PL 191, 1505).
219) Decr. Grat., C. 2, 6, 32.
220) Contra Faustum (PL 42, 421).
221) Decr. Greg. IX, V, 20, 1.
222) Glossa Lombardi (PL 191, 133.
223) II-II, 40, 2. Tom 16, s. 238241.
224) Decr. c. 2, 4.
225) Eth., I, 3 (1194b 12); 7 (1098a 26).
226) De Coelo I, 1 (268a 9).
227) In Joannem XXXVI (PL 35, 1669).
228) Epistola XLIV (PL 77, 1299). Decr. Grat. C. 2, 1, 7.
229) Homilia IX (PL 76,1109).
230) De Doctrina Cristiana, c. 28 (PL 34, 30).
231) Zagadn. 62, 7.
232) II-II, 40, 3. Tom 16, s. 241-43.
233) Off., III, c. 29.
234) Epistola CLIII, c. 6.
235) Tamże.
236) De Doctrina cristiana II, c. 3 (PL 34, 37).
237) Głossa Lombardi (PL 191, 1335).
238) Zagadn. 64, 65 i 66.
239) Eth., IV, 8 (1128a 33).
240) I-II, 88, 4 i 6. Tom 12, s. 229-36.
241) De Sermone Domini in Monte (PL 34, 1299).
242) Homilia in Ep. ad Rom. (PG 60, 612).
243) De Sermone Domini in Monte (PL 34, 1260).
244) Homilia in Ezechielem (PL 76, 877.
245) Mor., XXXI-c. 45 (PL 76, 621).
246) Eth., VII, 6 (1149a 23; b 11). 247) Rhet., II, 2 (1378a 31). 248) Ordinaria Rabani, PL 3759 249) Seimo CIV (PL 39, 1947).
250) Glossa Lombardi (PL 191, 1335).
Z51) Zagadn. 72, 2.
252) Zagadn. 62, 2, 2m.
253) Glossa Lombardi (PL 191, 988).
254) Mor., XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
255) Registrum XL (PL 77, 1120).
256) Decr. Grat., De poen. D. 1, 24.

257) Rhet., II, 2 (1378a 31).
258) Homilia in Ezechielem IX (PL 76, 877).
259) Decr. Grat., C. 6, 1 dictum a. c. 10.
260) Epistola LII (PL 22, 538).
261) De Consideratione II, c. 13 (PL 182, 756).
262) II-II, 19, 3. Tom 15, s. 262-63.
263) Etym., X (PL 82, 394).
264) Glossa Lombardi (PL 191, 1335).
265) Tamże.
266) I-II, 73, 3 ; tom 12, s. 51. II-II, 20, tom 15, s. 286-87.
267) Zagadn. 73, 5.
268) Eth., VIII, 1 (1155a 5).
269) Eth., VIII, (1159a 25).
270) Zagadn. 72, 2.
271) De Fide Orthodoxa II (FG 94, 932).
272) Sententiarum II, c. 16 (PL 83, 619).
273) Mor., XXX, c. 15 (PL 76, 588).
274) Eth., VIII, 1 (1155a 5).
275) Mor., XX, c. 14 (PL 76, 155).
276) Glossa Ordinaria I, 305.
277) Mor., IV, c. 2 (PL 75, 634).
278) Tamże, c. 4 (PL 75, 636).
279) Zagadn. 72, 2.
280) Glossa (Interlinealis VI, 238).
281) In Mathaeum Homilia XIX (PG 57, 285).
282) I, 48, 5. Tan 4.
283) De Trinitate, XIII, c. 3 (PL 42, 101.
284) Eth., VII1, 13 (1163a 16). 285) Off., IV, c. 15.
286) Eth., VIII, 13; Pol. I, 3 (1257a 6).
287) Zagadn. 69, 3; I-II, 96, 2. 288) Eth., V, 7 (1135a 1).
289) Off., III, c. 11 (~PL 16, 175). 290) De Trinitate III, c. 8 (PL 42, 875).
291) De Civitate Dei XI, c. 16, (PL 41, 331).
292) Off., III, c. 13.
293) Off., lII, c. 10 (PL 16, 173). 294) Eth., I, 3 (1094b 27).
295) In Mathaeum Homilia 38 (PG 56, 840).
296) Expositio in Ps. 70 (PL 70, S00).
297) Enarratio in Ps. 70 (PL 36, 886).
298) Tamże (PL 36, 887
299) Pol., I, 3 (1257a 19); b 1).
300) Pol., I, 3 (1257a 35).
301) Pol., I, 3 (1258b 7): Institut. II, 4, § 2.
302) Pol, I, 3 (1258, 7).
303) Eth., V, 5 (1133a 4).
304) Glossa Interlin. IV, 611.
305) Decr. Greg. IX, V, 18, 5.
306) II-II, 43, 2. Tim 16, s. 25657.

307) Eth., V, 2 (1138a 34).
308) Tamże (1133b 32).
309) Enchiridion, c. 11 (PL 40, 236).
310) Epistola XLVII (PL 33, 184).
311) Glossa Lombardi (PL 191, 343).
312) De Corruptione et Gratia (PL 44, 917).
313) Zagadn. 58, 2.
314) De Paradiso, c. 8 (PL I4, 309).
315) Contra Faustum, c. 27 (PL 42, 418).
316) Epistola XXXVI, c. 1 (PL 33, 136).
317) I-II, 71, 5. Tom 12, s. 19-22.
318) Tamże, a. 6, lm. Tom 12, s. 38-9.
319) Alexander Halensis. Summa Theol. n. 333.
320) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 729).
321) Eth., VIII, 10 (1160b 9).
322) In Mathaeum Homilia XXIII (PG 57, 317).
323) Metaphysicorum X, 9 (1055a 9).
324) Rhet., II, c. 33.
325) Super somnium Scipionis I, c. 8.
326) De Affetibus. De iustiti~ DD. 577.
327) Eth., V, 10 (1138a 3).
328) Zagadn 57, 2.
329) Rhet., II, c. 53.
330) Eth., VIII, 14 (1163b 17).
331) Rhet., II, c. 53.
332) Eth., IV, 3 (1124a 7).
333) Eth., VIII, 14 (1162b 21).
334) Rhst., II, c. 53.
335) Tamże.
336) Tamże.
337) Etym., X, (PL 82, 379).
338)Eth, IV, 6 (1126b 17); (1163b 32).
339) Eth., VIII, 6 i IX (1126b 17; 1155a 3).
340) Zagadn. 109.
341) II-II, 51, 4. Tom 17, s. 86-8.
342) Zagadn. 81, 8.
343) De affectibus. De iustitia (DD 370).

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

WSTĘP

Traktat o sprawiedliwości, jeden z największych w Sumie, stanowi osobną część nauki o czterech cnotach kardynalnych, będących obok cnót teologicznych, treścią wychowania chrześcijańskiego, czyli usprawnienia całej osobowości człowieka zgodnie z jego naturą i właściwym celem życia. Sprawiedliwość, jak każda cnota, jest sprawnością bądź to nabytą przez ćwiczenie się w wykonywaniu czynów sprawiedliwych, bądź to wlaną, czyli udzieloną człowiekowi w sposób nad-przyrodzony, np. ,przy godziwym przyjmowaniu Sakramentów św.

We wstępie św. Tomasz podaje, jak zresztą na początku każdego traktatu, rozkład treści omawianego zagadnienia. Zapowiada więc, że naprzód przedstawi naukę o samej sprawiedliwości, czyli o jej naturze, następnie o częściach, na które się rozpada, a więc o działach sprawiedliwości, takich jak cnoty z nią spokrewnione, np. prawda, wdzięczność; dalej o tym, co stanowi źródło jej natchnienia w porządku nadprzyrodzonym, a mianowicie o szczególnym Darze Ducha Świętego, i wreszcie o przykazaniach odnoszących się do sprawiedliwości. Ponieważ sprawiedliwość to sprawność w oddawaniu każdemu tego, co się mu należy zgodnie z prawem, czyli tego, do czego ma on prawo, św. Tomasz zaczyna traktat o sprawiedliwości od zbadania na czym polega to prawo kogoś do czegoś, czyli uprawnienie. O prawie bowiem w znaczeniu ustawy, czyli rozumnego rozporządzenia władzy społecznej wydanym dla dobra ogółu i będącego podstawą wszelkich uprawnień, Akwinata rozważył w osobnym traktacie (I-II, 90-108. T.13 Sumy Teologicznej po polsku). Wyrazem „uprawnienie" oddajemy łacińskie „ius", tłumaczone przez Francuzów „le droit", przez Anglików „the right", przez Niemców: „das Recht", przez Rosjan oraz innych Słowian przez „prawo" W języku polskim pierwotnie również „ius" tłumaczono przez „prawo" w przeciwieństwie do „zakonu", którym to wyrazem - podobnie jak do dziś w języku rosyjskim - oddawano łacińskie „lex", francuskie „la loi" angielskie „the law", niemieckie „das Gesetz". Dziś jednak „prawo" oznacza zarówno to co łacińskie „lex", np. gdy mówimy o prawie karnym, cywilnym, handlowym, międzynarodowym itp. jak i to, co łacińskie „ius", a więc gdy mówimy, że ktoś ma prawo do czegoś. Wobec tego celem uniknięcia dwuznaczności łacińskie „ius" będziemy tłumaczyli przez „uprawnienie", wyrazu zaś „prawo" będziemy używali wtedy, gdy z kontekstu nauki św. Tomasza będzie wynikało, że chodzi o „ius" w znaczeniu „lex", co nieraz u św. Tomasza zdarza się, albo gdy będziemy mieli do czynienia z tym, co jest wspólne zarówno ustawom, jak i uprawnieniom.

Q. 57, 1. Celsus Iuventius, wybitny prawnik rzymski i mąż stanu (był konsulem i doradcą cesarza Hadriana (I w. p. Chr.). Napisał 39 ksiąg „Digesta", poświęconym zagadnieniom prawnym.

Św. Izydor, biskup Sewilli († 636), Doktor Kościoła, chciał przekazać potomności wiedzę świata klasycznego, którą zebrał w XX księgach „Etymologii".

św. Augustyn Aurelius, największy Doktor Kościoła w starożytności († 430).

Filozofem w średniowieczu nazywano największego myśliciela starożytności Arystotelesa († 323 przed Chryst.).

W artykule św. Tomasz porównuje istotnościowy (formalny) przedmiot, czyli właściwe zadanie sprawiedliwości w stosunku do innych cnót obyczajowych. Przedmiot ten polega na pewnej „prawości" (wyraz „rectus" oznacza. że coś jest proste lub prawe), a prawość z kolei to cecha postępowania właściwie skierowanego do prawdziwego celu życia ludzkiego bez odchylenia się na bezdroża. Otóż w innych cnotach obyczajowych, a mianowicie tych, które odnoszą się nie do działań lub rzeczy zewnętrznych, ale do naszych uczuć, prawość, do której owe cnoty zmierzają, zależy od tego, czy uczucie to pozostaje w należnym stosunku do osoby, która go doznaje, a więc czy jest zgodne z rozumem, czy go nie wyprzedza lub nie zaciemnia. Natomiast w sprawiedliwości prawość zależy od tego, czy nasze postępowanie pozostaje w należnym stosunku do czegoś poza nami, a mianowicie do tego, co się należy drugim zgodnie z ich prawem, a więc podług pewnej równości przedmiotowej. Ta równość nie zależy w sprawiedliwości od sposobu wykonania uczynku sprawiedliwego, ani od pobudki, która kogoś skłania do spełnienia go, byle oczywiście ów uczynek był .naprawdę sprawiedliwy. Gdy np. ktoś oddaje zaciągnięty dług, czyni zadość sprawiedliwości, gdy go odda temu, komu się należy, wtedy kiedy się należy tyle, ile się należy, bez względu na to czy oddający dłużnik czyni to z nienawiścią do wierzyciela, czy z miłością. W innych natomiast cnotach obyczajowych sposób postępowania należy do istoty uczynku cnotliwego, np. czy ktoś pije w sposób opanowany czy nieopanowany, czy przezwycięża uczucie strachu pod wpływem zarozumiałości, czy z poczucia obowiązku. Jasne więc, że słów św. Tomasza, iż prawość w sprawiedliwości nie zależy od sposobu wykonania uczynku, nie należy rozumieć w tym znaczeniu jakoby wykonanie uczynku sprawiedliwego w sposób krzywdzący kogokolwiek mogło być sprawiedliwe, np. gdy ktoś oddaje dług wierzycielowi lżąc go równocześnie. Wówczas bowiem oddanie jest wprawdzie sprawiedliwe, ale lżenie jest nową niesprawiedliwością. Następnie trzeba pamiętać, że wadliwy sposób wykonania uczynku skądinąd sprawiedliwego, np. z powodu złej pobudki lub skojarzenia ze złym uczuciem, sprawia, że uczynek ten staje się moralnie zły, mimo że przedmiotowo czyni zadość wymaganiom sprawiedliwości, gdyż nie czyni zadość wymaganiom innych cnót.

W odpowiedzi na drugą trudność, św. Tomasz wyjaśnia stosunek uprawnienia (czyli prawa do czegoś) do ustawy (lex). Otóż ustawa jako rozporządzenie władzy zwierzchniczej społeczeństwa, wydane dla dobra ogółu już to na piśmie jak w ustawach cywilnych, już to w postaci wrodzonych skłonności natury ludzkiej (prawidła przyrodzone, zwane prawem natury), stanowi podstawę oraz uzasadnienie uprawnień: dlatego coś się komuś należy, że tak ustanowił Bóg jako zwierzchnik całego wszechświata przez wyposażenie natury ludzkiej w takie a takie skłonności i przepisy prawne, albo też dlatego, że tak uchwaliła prawowita władza ustawodawcza danego społeczeństwa

Q. 57, 2. Uprawnienia, podobnie jak i uzasadniające je ustawy, dzielą się na przyrodzone, czyli wypływające z samej natury człowieka, oraz pozytywne, czyli uchwalone przez prawowitą władzę ustawodawczą. Dotykamy tu zagadnienia o

zasadniczym znaczeniu zarówno dla etyki, jak i dla nauki prawa, a mianowicie o stosunku prawa pozytywnego do naturalnego. Jak wiadomo, nie brakło filozofów, którzy prawo natury uważali za fikcję umysłu (niektórzy sofiści, Kasper Schmidt, Hans Kelsen), podobnie zresztą jak i samą naturę (J. P. Sartre). Z fikcji zaś nie można wysnuwać żadnych norm. Takie poglądy są wynikiem nieporozumienia co do samego pojęcia natury ujmowanej abstrakcyjnie, w oderwaniu od rzeczywistości, jak to czynią wspomniani teoretycy, a nie konkretnie, jak to czyni św. Tomasz.

Naturę bowiem, według św. Tomasza, można ujmować trojako. 1. Abstrakcyjnie jako to, co stanowi treść definicji, podającej najbliższy rodzaj oraz różnicę gatunkową danej rzeczy bez względu na jej rzeczywiste, ale nieistotne cechy, a nawet bez względu na jej istnienie. Natura ludzka w tym znaczeniu to zespół zwierzęcości i rozumności w jednym jestestwie, a człowiek to zwierzę rozumne, „animal rationale", choćby nawet miał zupełnie inny ustrój, niż ludzie żyjący w rzeczywistości na ziemi, np. choćby nawet nie miał serca, płuc, żołądka, nóg, rąk, bo nie wiadomo, czy gdzieś na świecie nie ma istot zdolnych do zmysłowego i rozumowego poznania oraz pożądania, zbudowanych na zupełnie innej zasadzie, aniżeli ludzie na ziemi. 2. Można naturę ludzką ujmować formalnie, czyli istocząco, a więc ze względu na to co stanowi o sposobie istnienia i działania wspólnym dla wszystkich ludzi, faktycznie żyjących na ziemi. Forma bowiem, czyli istotność, stanowi nie tylko o istocie rzeczy, czyli o tym ze względu na co rzecz jest tym, czym jest i czym zasadniczo różni się od jestestw przynależnych do innego gatunku, ale także o tym, co jest podstawą jedności gatunku, co jest wspólne wszystkim konkretnym jego przedstawicielom. Natomiast materia, czyli tworzywo, posiadając określoną wielkość, stanowi o jednostkowym zróżnicowaniu poszczególnych rzeczy w ramach tego samego gatunku. Materialnie więc o naturze ludzkiej stanowi to, co jest podstawą wyodrębnienia sposobu istnienia i działania każdego poszczególnego człowieka od sposobu istnienia i działania innych ludzi. W tym trzecim znaczeniu przez naturę ludzką rozumiemy niekiedy usposobienie czy temperament człowieka, a nawet jego przyzwyczajenia.

Otóż mówiąc o prawie natury, św. Tomasz ma na myśli naturę ujętą nie abstrakcyjnie w oderwaniu od jej rzeczywistych cech i składników, ale konkretnie i formalnie, czyli ze względu na to co istotnościowo stanowi o cechach posiadanych normalnie, przynajmniej w zalążku, przez wszystkich ludzi w rzeczywistym, wspólnym zasadniczo dla wszystkich sposobie ich istnienia, np. o takich cechach, iż mają normalnie dwoje rąk i nóg, jedno serce i jeden mózg, że się rozmnażają .przez stosunki płciowe, że się rozwijają przez współżycie społeczne, że są zasadniczo zdolni do rozumowania. chcenia, rozmawiania, śmiania się itd. Tak pojęta natura nie jest fikcją, ale czymś rzeczywistym i konkretnym, przysługującym wszystkim ludziom faktycznie żyjącym.

Otóż z tak pojętej .natury wynika, że każdy człowiek, jak i każdy zespół ludzi społecznie żyjących, posiada pewne obowiązki i pewne prawa. Człowiek bowiem, jako istota rozumna, z natury swej dąży do czegoś, co by zgodnie z tą, naturą zaspokoiło wszystkie jego potrzeby, czyli do szczęścia jako celu ostatecznego, a więc do Dobra Nieskończonego, gdyż tylko takie dobro może zaspokoić wszystkie potrzeby jestestwa, którego rozum i wola mają za przedmiot byt i dobro w całym jego zakresie bez jakiegokolwiek ograniczenia.

Ponieważ zaś dobro jako to, co zaspakaja potrzeby danego jestestwa zgodnie z jego naturą, jest celem, rozumna zaś z istoty swej natura człowieka wymaga, by środków używać zgodnie z ich celem, a cele pośrednie podporządkować celowi ostatecznemu życia ludzkiego, którym jest Dobro Nieskończone, wobec tego dążenie do Dobra Nieskończonego jest naturalną potrzebą każdego człowieka; owszem jest pewną koniecznością postępowania rozumnego, a więc i celowego, ze względu na celowościowy ustrój tej rzeczywistości, jaką jest nasza natura.

Otóż powinność jest właśnie taką koniecznością dążenia do właściwego celu ludzkiego i stosowania odpowiednich środków do osiągnięcia go. Powinność zaś jest przedmiotem ustaw, a te podstawą uprawnień.

W jaki sposób dochodzimy do nich? Niektóre poznajemy z objawienia samego Dobra Nieskończonego czyli Boga, który bezpośrednio lub przez swych proroków czy apostołów pouczył ludzi o ich obowiązkach i uprawnieniach; inne poznajemy z ustawodawstwa ludzkiego, które z ustanowienia Bożego ma prawo normować życie ludzkie zgodnie z dobrem ogółu, a jeszcze inne z badania samej ludzkiej natury, ‚jako żywego mechanizmu, z którego można odcyfrować prawo Boże, niejako wpisane w ludzką naturę. Podobnie jak badając jakikolwiek mechanizm, na podstawie jego wewnętrznego urządzenia i sposobu jego działania możemy rozpoznać, jakie jest zadanie i cel tego mechanizmu, jak należy ów mechanizm nastawić, jak go utrzymać, by to zadanie mógł spełnić, tak na podstawie badania ludzkiej natury, jej składników, sposobu jej działania, a przede wszystkim na podstawie jej wrodzonych skłonności możemy poznać właściwe cele ludzkiej działalności oraz ostateczny cel jego istnienia i środki służące do jego osiągnięcia. Jak bowiem mechanizm maszyny pochodzi od inżyniera, który ją zaprojektował i zbudował, tak też natura ludzka wraz z swymi składnikami i wrodzonymi jej skłonnościami jest urzeczywistnieniem pewnych praw Stwórcy, które z niej można odczytać.

Skłonności te są według św. Tomasza trojakie: 1) wspólne człowiekowi i wszystkim jestestwom, np. dążność do zachowania swego istnienia, 2) wspólne ludziom oraz innym zwierzętom, np. skłonność do poznania zmysłowego i do pożądania pewnych dóbr zmysłowych, uprzednio poznanych przy pomocy zmysłów, takich jak zabawy, stosunki płciowe, zrodzenie i wychowanie potomstwa itp.; 3) wspólne samym tylko jestestwom rozumnym.

Otóż dwie pierwsze grupy skłonności są naturalne dla człowieka ze względu na materialny składnik jego natury, a mianowicie ze względu na jego ciało i jego zwierzęcość w znaczeniu wspólnych ludziom i zwierzętom zdolności do zmysłowego poznania oraz pożądania i wszystkich innych cech z tej zdolności wypływających. Formalnie zaś, czyli istocząco, stają się skłonnościami ludzkiej natury w miarę jak są zgodne z tym, co zasadniczo wyróżnia ludzi od wszystkich innych jestestw, a więc z rozumem właściwie nastawionym do ostatecznego celu życia ludzkiego. Dlatego uleganie powyższym skłonnościom o tyle jest przedmiotem powinności lub uprawnień wypływających z natury ludzkiej, np. w zakresie obrony własnego życia przed śmiercią, odżywiania się, stosunków płciowych itp., o ile jest zgodne z właściwym celem życia ludzkiego. Kiedy zaś osiągnięcie tego celu wymaga np. narażenia się na śmierć celem spełnienia jakiegoś obowiązku, albo wyrzeczenia się stosunków płciowych itp., wówczas skłonność do tego rodzaju stosunków czy do samozachowania, jest tylko materialnie, a nie formalnie, czyli istotnościowo, skłon-

nością ludzkiej natury i tym samym staje się przedmiotem nie .nakazu, ale raczej zakazu prawa natury, czyli prawa wpisanego przez Stwórcę w konkretną ludzką naturę i wyrażającego się w wrodzonych jej skłonnościach, choćby nie zostało ogłoszone bezpośrednio jako wyraz woli Boga przez objawienie lub jako postanowienie Ustawodawcy ludzkiego w kodeksie praw.

Natomiast skłonności wrodzone człowiekowi jako człowiekowi, a więc jako istocie rozumnej, zmierzają do zaspo-kojenia pewnych jego potrzeb duchowych, a więc do dóbr, będących celem poszczególnych sprawności umysłowych oraz obyczajowych, a mianowicie cnót. Osiągnięcie tych dóbr zgodnie z ostatecznym celem życia ludzkiego i w miarę ludzkich możliwości jest przedmiotem nakazu prawa natury, podobnie jak i dobra, do których zmierzają wrodzone skłonności wspólne człowiekowi oraz innym zwierzętom, jeśli dobra te są konieczne dla danego człowieka do osiągnięcia ostatecznego celu życia. Człowiek np. nie może postępować cnotliwie, jeśli popełnia samobójstwo, a więc działa wbrew wrodzonej sobie skłonności do zachowania swego bytu, wówczas gdy sumienie nakazuje nie narażać się na śmierć.

Tak więc prawo natury, zarówno w .postaci przyrodzonych uprawnień, jak i uzasadniających je przyrodzonych ustaw, zwanych w starej polszczyźnie przyrodzonym zakonem, nie jest jakąś fikcją, ale rzeczywistością wpisaną w życie ludzkie, podobnie jak prawa mechaniki są niejako wpisane przez inżyniera w mechanizm maszyny, którą zbudował. Podobnie także jak na podstawie odnalezienia gdzieś jakiegoś mechanizmu wnioskujemy, że był ktoś, kto go zbudował, tak na podstawie istnienia takiego mechanizmu, jakim jest każda roślina i każde zwierzę, wnioskujemy o istnieniu ich Stwórcy, a na podstawie wrodzonych człowiekowi skłonności, do pewnych dóbr wnioskujemy o istnieniu Najwyższego Prawodawcy.

W zakresie sprawiedliwości, a więc działań odnoszących się do rzeczy, które należą się innym osobom, prawa natury wyraża się bezpośrednio nie w zaspokojeniu własnych potrzeb, choćby jak najbardziej rozumnych, ale w oddaniu drugim tego, co się im prawnie należy, a więc do czego są uprawnieni na podstawie samej natury stosunku danej rzeczy lub czynności do owych ludzi podług pewnego wyrównania. Np. gdy ktoś pożyczył u kogoś książkę, winien wyrównać dług przez jej zwrot właścicielowi nie tylko dlatego, że się tak z nim umówił, ale na podstawie przedmiotowego stosunku tej książki do właściciela, a mianowicie stosunku przynależności czy własności. Podobnie każdy człowiek ma prawo, by go nikt nie narażał na utratę zdrowia, np. przez skaleczenie go. To prawo przysługuje mu przedmiotowo. Skaleczenie go więc jest czynnością pozostającą w przedmiotowym stosunku sprzeczności do jego uprawnień wynikających z samej ludzkiej natury, a nie np. z ustawodawstwa ludzkiego. Jest więc złe samo w sobie, czyli przedmiotowo, o ile oczywiście ów człowiek posiada prawo do nienaruszalności swego ciała, nie utraciwszy go, np. przez napaść na jakiegoś innego człowieka, który broniąc własnego życia, ma prawo unieszkodliwić napastnika, choćby przez skaleczenie go, jeśli nie może tego uczynić inaczej.

Gdy więc czytamy u św. Tomasza w niniejszym artykule (na początku odpowiedzi) o wyrównaniu „z natury samej rzeczy" jako o podstawie przyrodzonego uprawnienia, pamiętajmy, że nie chodzi tu o naturę rzeczy w znaczeniu materialnym, a więc o tworzywo, z którego ta rzecz jest zrobiona, np. czy książka jest zrobiona z lepszego czy gorszego gatunku papieru, ale o przedmiotowy stosunek jakiegoś

działania do drugich osób, np. zatrzymywanie cudzej książki, kaleczenie kogoś, oszczerstwo itp. Są to „rzeczy" wyrażające pewien przedmiotowy stosunek do jakiegoś człowieka i uprawnień wynikających z jego własnej natury, oraz z natury tych czynności.

Jak więc widzimy, istnieje wielka różnica między prawem natury w znaczeniu rozporządzenia wyrażającego się w wrodzonych człowiekowi skłonnościach, zgodnych z jego celem, czyli w znaczeniu przyrodzonej ustawy, a prawem natury w znaczeniu przyrodzonego uprawnienia. Pierwsze jest nie tylko podstawą oraz uzasadnieniem drugiego, ale nadto może gnieć charakter ogólnikowy, abstrakcyjny, np. norma: „należy zawsze postępować uczciwie", podczas gdy uprawnienie, choćby zostało wyrażone w formie ogólnej, jest zawsze konkretne, przysługuje bowiem konkretnym ludziom, istniejącym w rzeczywistości, opiera się bowiem na konkretnej naturze człowieka, choć ujętej formalnie, czyli istocząco.
Zrozumiała staje się również odpowiedź św. Tomasza na drugą trudność, stwierdzająca, że przyrodzone uprawnienia są tak samo zmienne, jak i natura ludzka. Jak wiemy, natura ludzka, ujęta abstrakcyjnie w znaczeniu zespołu cielesności i rozumności w jednym lub w wielu jestestwach, jest bezwzględnie niezmienna. Człowiek, jakąkolwiek miałby budowę ciała i jakiekolwiek posiadałby uzdolnienia psychiczne, zawsze będzie „rozumnym zwierzęciem" w znaczeniu jestestwa, posiadającego ciało ożywione tym, co je uzdalnia do zmysłowego oraz rozumowego działania., a więc duszą niematerialną. Zawsze także będzie posiadał cechy wynikające z tej natury, np. zasadniczą zdolność do tworzenia pojęć, sądów, rozumowania itd. Uprawnienia jednak opierają się na naturze konkretnych ludzi, istniejących w rzeczywistości, a więc zmiennej, nie w swej istocie, ale w swych przejawach, w swych cechach przygodnych, nie trwałych, zależnych od zmiennych warunków życia ludzkiego. Są więc pewne uprawnienia, które zawsze i wszędzie przysługiwały, przysługują i przysługiwać będą wszystkim ludziom, a mianowicie te, których podstawą jest bezpośrednio odwieczne prawo Boże oraz pierwsze zasady prawa natury, czyli ustawy przyrodzone, wynikające bezwzględnie z samej istoty człowieka, np. prawo do oddawania czci Bogu, prawo do myślenia i chcenia tego co godziwe, prawo do doskonalenia się itp. Ale są także uprawnienia wynikające z przygodnych cech naszej natury, zależnych od konkretnych warunków naszego istnienia w określonym czasie i miejscu, np. prawo do uczenia się w szkole, do opieki lekarskiej, do odpowiedniej pracy itp. Tego rodzaju uprawnienia są również przyrodzone, wynikają bowiem z samej natury człowieka, takiej jaka ona jest w konkretnej sytuacji, w konkretnych ludziach, oraz w ich konkretnym stosunku do takich rzeczy, jak nauka w szkole, praca, opieka lekarska itp. Otóż konkretne warunki istnienia ludzkiego są zmienne, wobec tego zmienne są również tego rodzaju uprawnienia. Nie wszystkie więc uprawnienia, które dziś przysługują ludziom, przysługiwały ludziom pierwotnym i odwrotnie.

Stąd wynika, że zasadniczo uprawnienie przyrodzone, czyli prawo natury do czegoś, nie jest tylko czymś, podmiotowym, zależnym wyłącznie od woli ludzkiej, ani nawet tylko intersubiektywnym uporządkowaniem międzyludzkich stosunków, jak twierdzą współcześni idealiści, ale jest czymś przedmiotowym. Nie dlatego więc jakieś działanie jest sprawiedliwe, że ktoś jest uprawniony do niego, że ma prawo do niego, ale wręcz przeciwnie: dlatego, ktoś ma prawo do pewnego działania, że to

działanie jest sprawiedliwe samo w sobie. Działanie bowiem swe zróżnicowanie gatunkowe otrzymuje od przedmiotu istoczącego, czyli celu, do którego z istoty swej zmierza, a nie odwrotnie. Otóż ów cel niekiedy wyznacza sama natura, np. gdy chodzi o wrodzone człowiekowi skłonności, oraz dobra, których osiągnięcie :jest zadaniem poszczególnych sprawności umysłowych i cnót obyczajowych. Niekiedy zaś wyznaczają go ustawy ludzkie, uchwalone dla dobra ogółu. Otóż w tym drugim wypadku mamy zarówno ustawy, jak i uprawnienia pozytywne, czyli uchwalone. (Zobacz Obj. do Q. 57, a. 2).

Podział ustaw oraz uprawnień na przyrodzone i pozytywne znany już był Arystotelesowi (Eth. 1134b 18), Ulpianowi († 228) i św. Izydorowi. Św. Tomasz naukę tych myślicieli rozwinął i uzupełnił, ucząc że prawo pozytywne pochodzi z prawa natury, ale nie jako wniosek wysnuty z niego przez właściwe rozumowanie, ale jako określenie tego, co prawo natury samo nie określa, lecz poleca określić prawowitej władzy ustawodawczej lub niekiedy umowie prywatnych ludzi. Np. prawo natury żąda takiego uregulowania ruchu ulicznego, by nie było zamieszania i narażania ludzi na śmierć lub kalectwo, nie określa jednak czy wobec tego należy jechać prawą lub lewą stroną, zostawiając to ustawodawstwu ludzkiemu lub umowie między poszczególnymi narodami.

Q. 57, 3. Wyrazami: „uprawnienie ogólnoludzkie” tłumaczę łacińskie „ius gentium”, podobnie jak wyrażeniem: „ustawy ogólnoludzkie” oddaję łacińskie „lex getium”, wreszcie „prawo ogólnoludzkie” oznacza jedno i drugie, a więc zarówno „lex gentium”, jak i „ius gentium”, pierwsze jest bowiem podstawą drugiego i dlatego św. Tomasz używa niekiedy tych wyrazów zamiennie. Nie mogę natomiast tłumaczyć tych wyrazów przez „prawo ludów” lub „prawo międzynarodowe”, bo to zupełnie co innego.

Pojęcie „ius gentium” rozpracował w starożytności (około 160 po Chr.) wybitny znawca i komentator prawa, Gaius, zwany niekiedy Prawnikiem. Jego zdaniem wszystkie narody rządzą się częściowo swoimi własnymi ustawami, a częściowo prawem wspólnym wszystkim narodom, wypływającym z natu. ralnego rozumu. Inny prawnik rzymski, Ulpianus († 228, wyróżnia to „ius gentium” od prawa natury oraz od prawa pozytywnego, rozumiejąc przez prawo natury to, „czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta”, i co się wyraża w skłonnościach wspólnych człowiekowi i wszystkim zwierzętom, nie wymagając do swego poznania jakiegokolwiek rozumowania. Podobnie św. Izydor uważał „ius gentium” za prawo odrębne od prawa natury, zaliczając do niego m. i. posiadanie czegoś na własność, ustrój niewolnictwa, ustawodawstwo wojenne, dotrzymywanie międzynarodowych umów o pokój itp.

Nauka św. Tomasza stanowi syntezę udoskonaloną i bar dziej rozwiniętą poglądów wspomnianych myślicieli. Jego zdaniem, prawo natury jest podstawą tak prawa ogólnoludzkiego (czyli lex i ius gentium), jak i prawa pozytywnego, czyli przykazanego wolą Boga lub ustawodawcy. W dwojaki jednak sposób ustawy oraz uprawnienia mogą wynikać z prawa natury: drogą właściwego wnioskowania oraz drogą bliższego określenia, jak to widzieliśmy pod koniec poprzedniego wy-jaśnienia. Otóż prawo ogólnoludzkie wynika z prawa naturalnego nie na skutek bliższego określenia tego, czego ,prawo natury nie określa, ale na podstawie ścisłego

wnioskowania, stosującego ogólne zasady prawa natury do niestałych i zmiennych warunków życia ludzkiego. Dlatego również zasady prawa ogólnoludzkiego w znaczeniu „ius et lex gentium" nie są stałe i bezwzględne, bo zależą nie tylko od samego prawa natury i od przedmiotowej wartości poszczególnych działań, ale także od zmiennych warunków istnienia ludzkiego, gdyż prawa te opierają się na podstawie rozumnej oceny konkretnej rzeczywistości. Do „ius gentium" św. Tomasz sprowadza prawo do posiadania czegoś na własność, a także sprawę służebności. Lecz o tym potem.

Czy więc prawo ogólnoludzkie, „ius gentium", jest prawem natury, czy prawem pozytywnym? Nie jest prawem natury w znaczeniu podanym przez Ulpiana, według którego prawem natury jest to „czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta", to czego poznanie i stosowanie nie wymaga udziału rozumu, gdyż sam instynkt do tego wystarczy, jak to ma miejsce w skłonnościach wspólnych człowiekowi i zwierzętom. Nie jest prawem pozytywnym w znaczeniu ustaw czy uprawnień zależnych wyłącznie od woli ustawodawcy - a nie od przedmiotowego naszego działania w stosunku do drugich ludzi. Jest prawem pozytywnym w tym znaczeniu, w jakim wyraz ten rozumie cesarz Justynian († 565), oraz jeden z największych tomistów, twórca nauki o prawie międzynarodowym Fr. de Vittoria O.P., a więc w znaczeniu tego, co zostało uznane i przyjęte prawie przez wszystkie narody, ale czego natura ani się nie domaga, ani nie wzbrania. Jest prawem natury, jeśli się „ius gentium" rozumie tak jak je rozumiał Gaius, a więc w znaczeniu tego, co przysługuje człowiekowi, względnie zobowiązuje go na podstawie natury naszego działania i właściwego mu celu, choćby człowiek poznawał to nie samorzutnie, jakby instynktownie, ale przez wnioskowanie.

Polski tomista i prawnik, Paweł Włodkowic, jeszcze w latach 1415-1422, a więc na przeszło sto lat przed Vittorią dokładnie rozpracował zagadnienie prawa natury i prawa ogólnoludzkiego, dzieląc to ostatnie na „ius gentium" i na „ius naturale gentium". Trzeba tu dodać, że Włodkowic (Vladimiri) główne argumenty w walce z Krzyżakami o prawa Żmudzinów i o rewindykację ziem zabranych Polsce czerpał z niniejszego traktatu o sprawiedliwości, przytaczając w całości niektóre jego części. (Poglądy Włodkowica zostały wyłożone w książce: S. F. Belch, „Paulus Vladimiri and his doctrine concerning International law and politics", Mouton and Co. The Hague-London-Paris, 1965; o prawie natury i ogólnoludzkim patrz Intex, tom II, s. 1278; o cytatach z św. Tomasza, patrz tamże, s. 1239-40.

Q. 57, 4. Jak świadczy odpowiedź na drugą trudność, św. Tomasz w tym artykule bynajmniej nie pochwala ustroju dopuszczającego niewolnictwo. Przyznaje sługom, podobnie jak i dzieciom uprawnienia wynikające z natury ludz- kiej. Stwierdza jedynie, że we współczesnym sobie ustroju feudalnym dzieci jako dzieci, i słudzy jako słudzy byli uważani za przynależnych do ojca 'rodziny, czy pana domu jako pewnego rodzaju jego własność, zgodnie z nauką Arystotelesa, który tak się wyraża: „Nikt nie może być niesprawiedliwy w bezwzględnym tego słowa znaczeniu wobec tego co posiada; własność zaś czyjaś (to jest sługa) i dziecko aż do osiągnięcia pewnego wieku i usamodzielnienia się, są jakby częścią pana czy ojca" (Eth 1134b 13) Zdaniem św. Tomasza sama natura ani nie ustanowiła niewolnictwa, bo wszyscy ludzie z natury są wolni, ani nie wzbroniła go bezwzględnie, bo niekiedy całkowita zależność jednego człowieka od drugiego może być dla obu korzystna, np. gdy chodzi

o ludzi niedorozwiniętych umysłowo, ale zdolnych do pracy fizycznej, byleby ta zależność faktycznie służyła dobru tych ludzi bez ich wyzysku. Trzeba jednak pamiętać, że w czasach św. Tomasza panowie na ogół lepiej traktowali służbę, niż dziś niektórzy dyktatorzy w pewnych krajach swych ministrów, mniej też wyzyskiwali ich aniżeli niektórzy kapitaliści swych robotników, lub niektóre demokracje ludowe swych obywateli.

Naukę św. Tomasza o prawie natury, wyłożoną w niniejszym zagadnieniu, zastosował do warunków współczesnych nam czasów Ojciec św. Jan XXIII w encyklice Pacem in terris: „ ... myśl ludzka często błędnie dochodzi do wniosku. że stosunki poszczególnego człowieka do państwa mogą być normowane tymi samymi prawami, którymi rządzone są bezrozumne siły i żywioły wszechświata, a przecież normy postępowania dla ludzi są zupełnie innego rodzaju, a szukać ich trzeba tam, gdzie je wpisał Ojciec wszechrzeczy, a mianowicie w naturze człowieka. Te właśnie .prawa wyraźnie uczą jak ludzie mają postępować, jeśli chodzi o stosunki między poszczególnymi jednostkami, o stosunki obywateli do władz publicznych. ...Każda społeczność ludzka, by była dobrze ułożona i przynosiła pożytek, musi być oparta jak na fundamencie na następującej zasadzie: każdy człowiek jest osobą, to znaczy, że jego natura jest obdarzona rozumem i wolną wolą. Dzięki temu ma on sam ze siebie prawa i obowiązki wypływające razem i bezpośrednio z jego własnej natury, które jako powszechne i nienaruszalne, są niezmienne. ... Człowiek ma prawo do życia, do nienaruszalności ciała; oraz do środków potrzebnych do życia odpowiadającego jego godności jako człowieka. Tymi środkami są szczególnie: żywność, ubranie, mieszkanie, odpoczynek, opieka lekarska, oraz usługi, jakich społeczność zwykle ludziom udziela. Z tego wynika, że człowiek ma też prawo do zabezpieczenia w wypadkach utraty zdrowia, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia, a także gdy bez własnej winy utraci środki utrzymania.

Mocą prawa natury każdy człowiek ma prawo do należnego mu szacunku, do dobrej o nim opinii, do wolności w poszukiwaniu prawdy, oraz do wyrażania i ogłaszania swych myśli; jako też do twórczości artystycznej, pod warunkiem że wymagania porządku moralnego i dobra ogólnego będą zabezpieczone. Ma też prawo do tego, by w sprawach publicznych był informowany zgodnie z prawdą. Prawo natury upoważnia też człowieka do korzystania z dóbr kultury, a w konsekwencji do zdobycia wiedzy ogólnej i do wykształcenia technicznego i zawodowego, odpowiednio do stopnia rozwoju społeczności .politycznej, do której należy. Należy dążyć do tego i nad tym pracować, by ludzie byli w stanie w miarę posiadanych zdolności osiągnąć wyższe wykształcenie, tak by zajmowali w społeczeństwie stanowiska i funkcje, do których są uzdolnieni i przygotowani. Każdy człowiek ma prawo oddawać cześć Bogu według nakazu własnego sumienia i wyznawania swej religii prywatnie i publicznie. ... Ludzie mają prawo wolnego wyboru stanu całego swego życia zgodnie ze swym życzeniem. A więc albo założenia rodziny, w której te same prawa i obowiązki przysługują mężowi i żonie, albo pójścia za powołaniem do kapłaństwa lub do życia zakonnego. ...Utrzymanie i wychowanie dzieci jest podstawowym prawem rodziców. Człowiek ma naturalne prawo nie tylko do .pracy, ale i do wyboru rodzaju pracy. Z tym prawem łączy się prawo domagania się warunków pracy nie szkodzących zdrowiu ciała i moralności, oraz nie tamujących

organicznego rozwoju ludzi młodych. Warunki pracy kobiet mają odpowiadać wymogom ich płci i obowiązkom ich stanu jako żon i matek.

Z godności osoby ludzkiej wynika prawo do rozwijania działalności w dziedzinie gospodarczej w zakresie, w jakim ktoś jest zdolny do odpowiedzialności za swe postępowanie. Z tej godności wynika też, i to należy podkreślić, że robotnikowi należy się zapłata zgodna z normami sprawiedliwości. Ta zapłata stosownie do możliwości pracodawcy powinna umożliwić pracownikowi i jego rodzinie poziom życia odpowiadający ludzkiej godności. ... Z natury ludzkiej .pochodzi również prawo do własności prywatnej, a więc także do posiadania środków produkcji.

... Ludzie są z natury istotami społecznymi. Z tego wynika ich prawo do zebrań i stowarzyszania się z innymi ludźmi. Mają też prawo nadawania tym stowarzyszeniom ustroju, jaki uważają za stosowny do osiągnięcia obronnego celu i działalności w tych stowarzyszeniach z własnej inicjatywy i na własną odpowiedzialność tak, by one spełniły swe zadanie. ... Każdy człowiek ma prawo do swobodnego poruszania i osiedlania się w granicach swego państwa; co więcej, jeśli są po temu słuszne powody, udania się do innego państwa i osiedlenia się tamże. Fakt, że ktoś jest obywatelem jakiegoś państwa, wcale nie przeszkadza mu być członkiem rodziny jaką jest ludzkość, ani też być obywatelem tej społeczności powszechnej, której członkami są wszyscy ludzie. Z godnością osoby ludzkiej jest związane prawo czynnego udziału w sprawach publicznych i przyczyniania się do wspólnego dobra wszystkich, ... ponadto prawo do obrony swych uprawnień drogą sądową; obrona ta ma być skuteczna, równa dla wszystkich, według obiektywnych norm prawnych" (według polskiego przekładu, wyd. przez Veritas, Londyn, (s. 8-11).

Q. 58, 1. Uprawnienia pociągają za sobą konieczność liczenia się z nimi oraz ich poszanowania, czyli powinność ich przestrzegania. Tak więc uprawnienia oraz powinność są z sobą nierozdzielnie związane, stanowiąc przedmiot i zadanie sprawiedliwości. Oto co pisze na ten temat Jan XXIII „Prawa wynikające z natury, o których wspomnieliśmy wyżej, łącza się nierozdzielnie w każdym człowieku z tyluż odpowiadającymi im obowiązkami. I prawa i obowiązki pochodzą z prawa natury, bo ono przyznaje prawa i nakłada obowiązki, stanowi ich źródło i pożywkę, oraz nadaje im niespożytą siłę. ...Wynika stąd również, że w dziedzinie naszego współżycia naturalnemu prawu jednego człowieka odpowiada obowiązek ze strony innych: mianowicie obowiązek uznania i poszanowania tego prawa. Każde bowiem podstawowe prawo jednostki czerpie swoją moc i siłę moralną z prawa natury, które przyznając człowiekowi prawo do czegoś, nakłada odpowiedni obowiązek na innych. Dlatego tych, którzy w dochodzeniu swoich praw zapominają całkowicie o swoich obowiązkach, albo ich nie oceniają, można niejako porównać z ludźmi, budującymi jedną ręką, drugą burzącymi to co zbudowali" (Enc. Pacem in terris, j. w. str. 12). Otóż wykonywanie swych powinności względem drugich to właśnie sprawiedliwość, którą św. Tomasz w niniejszym artykule, zgodnie z Arystotelesem i Ulpianem, określa jako sprawność w stałym i nieograniczonym oddawaniu każdemu tego, co się mu należy. To określenie, zgodne z potocznym sposobem pojmowania tej cnoty, jest kluczem do zrozumienia dalszych wywodów św. Tomasza.

Q. 58, 2. Sprawiedliwość usprawnia nas w oddawaniu tego, co się należy od nas drugim, dotyczy więc naszego stosunku względem innych ludzi, gdyż polega .na pewnej równości stosunków rodzących zobowiązania i zmierza do wyrównania tych stosunków. „Równość zaś zachodzi między dwoma co najmniej członami" (Eth. 1131 a 15). Tymi członami mogą być tylko dwie odrębne osoby, z których jedna jest uprawniona do czegoś, a druga jest przez prawo zobowiązana to uprawnienie uszanować i zgodnie z nim postępować. Tak więc sprawiedliwość, jak to św. Tomasz podkreśla w rozwiązaniu czwartej trudności, nie doskonali naszych uczuć ani czynności odnoszących się do nas samych, gdyż to jest zadaniem innych cnót obyczajowych, ale tylko czynności odnoszące się do drugich osób. Ponieważ jednak czynności odnoszące się do drugich osób, łączą się zawsze z pewnymi uczuciami, np. oddanie pożyczonej rzeczy z przykrością poz. bywania się jej, a cudzołóstwo z żądzą rozkoszy, dlatego by czynność sama przez się sprawiedliwa mogła być cnotliwą a więc naprawdę pod każdym względem dobrą, musi być równocześnie udoskonaloną przez inne cnoty obyczajowe, oraz przez roztropność i przede wszystkim nadprzyrodzoną miłość, która jest niejako duszą każdej cnoty teologicznej i obyczajowej.

Q. 58, 3. Należy zwrócić uwagę na krótką, ale brzemienną w treść odpowiedź na trzecią trudność, by źle nie zrozumieć twierdzenia, że sprawiedliwość odnosi się do czynności zewnętrznych. Dotyczy bowiem tak czynności wewnętrznych, czyli immanentnych, a mianowicie takich aktów woli, jak wybieranie oraz wykonanie czynne, jak i czynności zewnętrznych. Pierwsze są jej właściwymi czynnościami, drugie stanowią tworzywo tychże czynności, podobnie jak i rzeczy zewnętrzne, będące przedmiotem tychże czynności. Np. gdy ktoś oddaje pożyczone pieniądze, czynność zewnętrzna wręczenia tychże pieniędzy jest materią postanowienia woli i jej działania na organy wykonawcze celem wyrównania długu.

Q. 58, 4. Podmiotem cnoty, św. Tomasz nazywa władzę psychiczną, której czynności ta cnota. doskonali. Otóż zadaniem sprawiedliwości jest oddanie każdemu tego, co mu się według prawa należy. Oddanie zaś czegoś ze względu na pewną należność jest czynnością woli, a nie popędów zmysłowych czy rozumu, choć oczywiście opiera się na uprzedniej czynności rozumu, a mianowicie na poznaniu tej należności i na postanowieniu jej urzeczywistnienia.

Q. 58, 5. W języku biblijnym „sprawiedliwość" często oznacza to samo co uczciwość, i w tym znaczeniu jest cnotą ogólną w szerokim znaczeniu tego słowa. Według Arystotelesa. (Eth. 1129b 30), sprawiedliwość w pewnym znaczeniu utożsamia się z każdą cnotą w myśl greckiego przysłowia, że w sprawiedliwości jest zawarty kwiat wszystkich cnót. Istnieje jednak pewien rodzaj sprawiedliwości, który jest w ścisłym znaczeniu cnotą ogólną (chociaż bynajmniej nie powszechną!), a mianowicie sprawiedliwość, którą św. Tomasz nazywa generalną lub legalną, a nowsi tomiści socjalną, czyli społeczną. O. J. Woroniecki wyraz: „iustitia legalis" tłumaczy przez „sprawiedliwość współdzielczą", gdyż istotą jej jest współdziałanie członków społeczności w urzeczywistnianiu jej wspólnego dobra, podług ustalonych norm, czyli praw rządzących życiem społecznym. Niekiedy św. Tomasz nazywa ją także

generalną, czyli ogólną w znaczeniu sprawności doskonalącej człowieka w podporządkowaniu dobru ogółu aktów wszystkich cnót, z których powinno się składać nasze życie. Dlatego „iustitia generalis" będziemy tłumaczyli zależnie od wymagań stylu oraz jasności tekstu czasem przez „sprawiedliwość ogólną", a czasem przez „sprawiedliwość społeczną".

Ogromnie ważne jest wyjaśnienie tej cnoty, podane przez św. Tomasza w niniejszym artykule. Często bowiem dzisiaj błędnie pojmuje się sprawiedliwość społeczną jako cnotę regulującą stosunki między jednostką a społeczeństwem, w przeciwieństwie do sprawiedliwości zwanej wymienną (iustitia commutatia) .jako cnoty regulującej stosunki między jednostkami, oraz sprawiedliwości rozdzielczej, regulującej stosunek społeczeństwa do jednostek. Otóż według św. Tomasza sprawiedliwość społeczna ma bez porównania wyższe i donioślejsze zadanie, niżeli regulowanie stosunku jednostki do społeczeństwa, gdyż cnota ta, doskonali człowieka w podporządkowaniu całego życia dobru ogółu, nie przestając być sprawiedliwością w znaczeniu oddawania każdemu, co się jemu należy, bo służąc społeczeństwu, służymy wszystkim jego członkom, gdyż ci mają się do społeczeństwa tak, jak części do całości. Część zaś w miarę jak jest częścią, przynależy do całości, i dlatego wszelkie dobro części (quodlibet bonum partis) da się podporządkować dobru całości. A więc każda cnota, zarówno doskonaląca człowieka w odniesieniu do niego samego, jak i usprawniająca go w stosunku do drugich, wytwarza pewne. dobro, które można podporządkować dobru ogółu. Otóż to jest właśnie zadaniem sprawiedliwości współdzielczej, czyli społecznej, prawnej. Ale na czym polega to dobro ogółu? Według św. Tomasza dobrem dla każdego jestestwa jest to, co stanowi jego doskonałość lub do niej prowadzi, a więc to, co go czyni zasadniczo dobrym, a nie dobrym tylko pod pewnym względem (np. gdy mówimy, że ktoś jest dobrym krawcem, nie wynika jeszcze, że jest w ogóle dobrym jako człowiek). Dobrem więc ogółu jest to, przez co ów ogół staje się dobry, a więc dobrobyt w etymologicznym znaczeniu tego słowa. Najdoskonalszym zaś dobrem wszelkiego jestestwa jest Bóg, i dlatego według Akwinaty, „Bóg jest powszechnym. dobrem całego wszechświata" (In 1 Cor), „wszelkie stworzenie dąży do osiągnięcia właściwej mu doskonałości, będącej podobieństwem do Boskiej doskonałości i dobroci. Tak więc dobroć Boża jest celem wszechrzeczy (I, 65, 4). Ten cel, jakim jest sam Bóg, da się osiągnąć w sposób doskonały jedynie na drodze nadprzyrodzonej; w sposób zaś niedoskonały przez zespół wartości wytworzonych pracą człowieka dla udoskonalenia swej natury w postępowaniu zgodnym z bezwzględnie ostatecznym celem, czyli przez kulturę moralną, która jest właśnie zespołem takich wartości, a szczególniej cnót, czyli sprawności obyczajowych. Tak więc kultura moralna to prawdziwy „byt dobry", czyli dobrobyt zarówno jednostek, jak i społeczeństwa, i na niej właśnie polega zasadniczo dobro ogółu. Byt bowiem dobry dla jednostek żyjących to życie dobre, a życie jest zasadniczo dobre, gdy jest zgodne z właściwym celem istnienia ludzkiego i usprawnione cnotami, a na takim właśnie usprawnieniu polega moralna kultura człowieka. Wszystkie inne wartości, czy ich zespoły w postaci tzw. kultury gospodarczej, fizycznej, techniczno-artystycznej czy umysłowej, doskonaląc naturę ludzką tylko Pod pewnym względem, a nie zasadniczo, nie stanowią o dobrobycie człowieka w sposób istotny, ale tylko przygotowawczo i następczo. Przygotowawczo - stanowiąc konieczne warunki i niezbędne nieraz środki do osiągnięcia kultury

moralnej. Brak zdrowia bowiem i środków do życia utrudnia starania o kulturę duchową. Dlatego św. Tomasz mówi: „Jest rzeczą oczywistą, iż brak zdrowia może człowiekowi przeszkodzić w wykonywaniu czynności jakiejkolwiek cnoty" (1-2, 4, 6). Następczo - bo z kultury moralnej, a głównie z takich sprawności, jak miłość i sprawiedliwość, wynika pokój, zgoda, radość i porządek, a te wartości są niezbędne dla dobra ogółu.

Każdy człowiek jako cząstka społeczności, czyli zespołu wielu osób, zjednoczonych z sobą na całe życie potrzebą uporządkowanego współdziałania przez odpowiedni podział pracy dla osiągnięcia wspólnego celu, a mianowicie dobra ogółu, powinien podporządkować się społeczności: „Każda część z natury jest dla całości. Każda zaś poszczególna osoba z natury ma się tak do społeczności, jak część do całości" (2-2, 64, 2). Ale człowiek nie pod każdym względem jest cząstką społeczności, ale tylko ze względu na wrodzoną mu potrzebę współdziałania dla dobra ogółu, skoro bez takiego współdziałania nie mogłoby istnieć życie społeczne, bez którego ludzkość musiałaby zginąć.

Społeczność nie jest całością homogeniczną, ale heterogeniczną, czyli taką, której forma całości nie jest formą, czyli istotnością, poszczególnych jej części, jak to np. zachodzi w wodzie, której każda kropla ma tę samą istotność co całość, gdyż jest H^2O. Jest więc rzeczą jasną, że człowiek nie pod każdym względem jest częścią tej całości, jaką jest społeczność, i dlatego nie pod każdym względem może być jej podporządkowany, gdyż społeczność składa się z części, których istotność, a mianowicie nieśmiertelna dusza, nie utożsamia się z istotnością społeczeństwa, którego istotnością jest jedność porządku, a nie dusza. Stąd św. Tomasz wysnuwa wniosek, że „człowiek nie jest podporządkowany społeczności politycznej całkowicie i ze względu na wszystko co do niego należy ... lecz wszystko, czym jest oraz wszystko, co potrafi zrobić i co posiada, należy podporządkować Bogu" (2-2, 21, 4 3m) gdyż Bóg jest najwyższym dobrem tej największej całości jakim jest wszechświat. Stąd wynika, że nie wolno człowiekowi „dla dobra ogółu" lub w służbie Ojczyzny popełnić przestępstwa moralnego, czyli grzechu, gdyż cel nie uświęca złych środków. Podobnie jak w organizmie, gdy serce bić przestanie wszystko w ciele rozprzęga się i ulega zepsuciu, tak w życiu jednostki i społeczeństwa wszystko się rozprzęga z chwilą zamarcia tego, co jest jakby sercem i sprężyną życia duchowego, a mianowicie miłości Boga jako ostatecznego celu. Bardziej szczegółowo na ten temat podaje artykuł o. Feliksa W. Bednarskiego p.t. Dobro ogółu u św. Tomasza („Życie", wyd. Veritas w Londynie, R. XII (1958), nr 6, str. 3 i 4).

Q. 58 6. Św. Tomasz wyróżnia tu dwie postaci ogólności: logiczną i ontologiczną Ogólność logiczna to cecha nazwy nadającej się do orzekania o wielu rzeczach, należących do tego samego gatunku, a więc różniących się tylko cechami jednostkowymi, ale mających taką samą istotę, lub należących do tego samego rodzaju ; rodzaj zaś to nazwa nadająca się do orzekania o rzeczach należących do różnych gatunków, zawierających się w jej zakresie, np. czworobok jest rodzajem w stosunku do równoległoboku, deltoidu, rombu, trapezu itp. figur geometrycznych, które są gatunkami czworoboku. Nazwa rodzajowa jest więc ogólniejsza w stosunku do nazwy gatunkowej, a nazwa gatunkowa jest ogólniejszą w stosunku do nazwy jednostkowej.

Mówiąc jednak o ogólności cnoty, św. Tomasz ma na myśli ogólność ontologiczną, polegającą na wywieraniu rzeczywistego wpływu na wywołanie wielu skutków i na działanie wielu czynników. Np. słońce jest przyczyną ogólną, bo oświeca, ogrzewa i porusza wiele rzeczy. W tym znaczeniu sprawiedliwość jest cnotą ogólną, a zwłaszcza sprawiedliwość społeczna, która podporządkowuje wszystkie cnoty dobru ogólnemu. Niemniej sprawiedliwość społeczna, czyli współdzielcza, nie przestając być cnotą ogólną w powyższym znaczeniu, jest równocześnie cnotą szczególną, gdyż ma szczególny, właściwy sobie przedmiot istotnościowy, a mianowicie podporządkowanie dobru ogółu wszystkiego, co człowiek godziwie czyni.

Q. 58, 7. Wielu moralistów i to tak wybitnych, jak: D. Bannez, Jan od św. Tomasza, F. Suarez, Salmaticenses, św. Alfons Liguori, Billuart, D. Prummer, B. Merkelbach, A. Veermersch, H. Noldin, L. Fanfani, kardynalną cnotę sprawiedliwości dzielą na trzy gatunki: ogólną, czyli społeczną, rozdzielczą i wymienną. Niektórzy, np. Tanquerey, wspominają jeszcze o czwartym gatunku, a mianowicie o sprawiedliwości międzynarodowej. W przeciwieństwie do tych autorów O. H. Hering O. P. dowodzi, że według Arystotelesa, św. Alberta i św. Tomasza z Akwinu, sprawiedliwość dzieli się na ogólną, czyli współdzielczą lub społeczną, oraz na szczególną, która z kolei dzieli się na rozdzielczą i wymienną, z tym zastrzeżeniem, że tylko sprawiedliwość szczególna jest cnotą kardynalną, a nie sprawiedliwość ogólna, gdyż ta ma stanowisko nadrzędne w stosunku do cnót kardynalnych, bo podporządkowuje ich czynności dobru ogółu, podobnie jak miłość, która ożywia wszystkie cnoty życiem nadprzyrodzonym i :podporządkowuje je Dobru Nieskończonemu, czyli Bogu, oraz wielkoduszność, która doskonali inne cnoty obyczajowe w dążeniu do tego, co w nich naprawdę wielkie (por. H. Hering, De iustitia legali, Friburgi Helv. 1944). Nieporozumienie, jak się zdaje, pochodzi z niezrozumienia przedmiotu istoczącego sprawiedliwości ogólnej i szczególnej. Zwolennicy ,poglądu pierwszego za przedmiot sprawiedliwości społecznej uważali stosunek do jednostek; a sprawiedliwości wymiennej - stosunek jednostek do jednostek, nie biorąc pod uwagę, że bardzo często zarówno stosunek jednostki do społeczeństwa i odwrotnie - społeczeństwa do jednostki, opiera się na wzajemnej umowie i tym samym przynależy do sprawiedliwości wymiennej. Natomiast według św. Tomasza przedmiotem formalnym., czyli istoczącym sprawiedliwości ogólnej, czyli współdzielczej lub społecznej, jest podporządkowanie czynności wszystkich cnót dobru ogólnemu, zgodnie z wymaganiami prawa natury i prawa pozytywnego, czyli nadanego wolą ustawodawcy. Natomiast przedmiotem sprawiedliwości szczególnej, tak rozdzielczej, jak i wymiennej, jest oddanie każdemu tego, co mu się należy zgodnie z pewną równością, bez względu na to czy ów ktoś, komu się coś należy, jest jednostką czy społeczeństwem (np. gdy ktoś zaciągnie pożyczkę w banku państwowym). Niewątpliwie społeczeństwu należy się, .by mu obywatele podporządkowali swe czyny, ale należność ta nie opiera się na równości świadczeń obywateli z dobrem ogółu, gdyż, jak widzieliśmy, obywatele są nie homogenicznymi, ale heterogenicznymi członkami społecznej całości, i dlatego nie mogą być podporządkowani pod każdym względem dobru ogółu. Opiera się natomiast na pewnej należności, wynikającej z prawa natury, by dobro części było podporządkowane dobru całości w miarę jak coś jest częścią tej całości.

Przeciwstawiając sprawiedliwość ogólną, czyli współdzielczą, sprawiedliwości szczególnej, św. Tomasz podkreśla odrębność przedmiotu jednej i drugiej, uznając za kardynalną tylko drugą spośród nich, i przyznając sprawiedliwości współdzielczej charakter nadrzędny w stosunku do cnót kardynalnych, podobnie jak i miłości oraz wielkoduszności. Jak bowiem sprawiedliwość społeczna doskonali człowieka, podporządkowując czynności wszystkich cnót obyczajowych, a więc także kardynalnych, dobru ogółu, tak wielkoduszność usprawnia nas w dążeniu do tego, co naprawdę wielkie w każdej cnocie, a miłość ożywia wszystkie cnoty życiem nadprzyrodzonym i podporządkowuje je Dobru Nieskończonemu, a mianowicie Bogu.

Q. 58, 8. Tworzywem czyli materią cnoty św. Tomasz nazywa to, do czego ta cnota odnosi się. Otóż sprawiedliwość nie odnosi się do uczuć ani do naszych czysto wewnętrznych czynności poznawczych, ale wyłącznie do czynności zewnętrznych, oddających innym to, co się im należy. Tak pojęta sprawiedliwość nie utożsamia się z zespołem wszystkich cnót, czyli uczciwością.

Q. 58, 9. Wyrażeniem: „popęd zmysłowy" tłumaczymy tomaszowe: „appetitus sensitivus", „popęd do walki" albo „popęd zdobywczy" stanowi w naszym przekładzie odpowiednik „vis irascibilis", a „popęd do przyjemności" lub „popęd zasadniczy" znaczy to samo co „vis concupiscibilis". Uzasadnienie tego sposobu tłumaczenia Czytelnik znajdzie w traktacie „O Uczuciach" (w polskim przekładzie Sumy T. 10). Ponieważ czynności woli nie są uczuciami, wobec tego sprawiedliwość doskonaląc wolę zasadniczo nie odnosi się do uczuć, które są przejawami popędów zmysłowych.

Q. 58, 10. Bardzo ważny artykuł! W 11 Tomie polskiego wydania Sumy na str. 314-315 objaśniliśmy, na czym polega „złoty środek" czyli umiar w cnocie i czym różni się od miernoty, przeciętności i oportunizmu. Środek, o jakim tu mowa, jest :poniekąd szczytem wznoszącym się ponad dwoma krańcowościami i zapewniającym naszemu wewnętrznemu życiu wielką oszczędność sił, bo sprawia, że wydajemy ich tylko tyle, ile potrzeba dla osiągnięcia celu, tak by ich nie brakło gdy będzie trzeba przez dłuższy czas trwać w napięciu sił fizycznych i duchowych.

W przeciwieństwie do innych cnót obyczajowych, odnoszących się do uczuć, złoty środek w sprawiedliwości, czyli właściwy jej umiar, jest nie tylko podmiotowy, czyli osobisty, polegający na zgodności danego uczucia z właściwie nastawionym rozumem, ale przedmiotowy, czyli rzeczowy, polegający na wyrównaniu stosunków zależnych od zewnętrznych warunków rzeczywistości. Każdy umiar rzeczowy jest równocześnie osobistym, bo jest zgodny z rozumem, ale nie odwrotnie.

Q. 58, 11. Tuliusz Cycero (†43 przed Chr.), wybitny polityk rzymski, mówca, prawnik i filozof. Św. Ambroży (†397), Doktor Kościoła, biskup Mediolanu. Zadaniem sprawiedliwości jest wyrównanie tego, co się należy drugim zgodnie z ich słusznymi potrzebami oraz zgodnie z ich uprawnieniami.

Q. 58, 12. Zarówno w filozofii starożytnych Chińczyków, Egipcjan i Greków, jak i w Piśmie św. sprawiedliwość uchodzi za koronę wszystkich cnót obyczajowych.

Nauka o naczelnym stanowisku tej cnoty znalazła swe najwyższe potwierdzenie z ust samego Chrystusa, który podczas Kazania na Górze (Mt 6,33) powiedział: „Szukajcież tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane".

Q. 59, 1. Różnym gatunkom sprawiedliwości przeciwstawiają się różne postacie niesprawiedliwości: a więc istnieje niesprawiedliwość społeczna, czyli grzech nie liczenia się z dobrem ogółu w postępowaniu; niesprawiedliwość rozdzielcza, czyli rozdzielanie dóbr i ciężarów społecznych na zasadzie np. kumoterstwa, oraz niesprawiedliwość wymienna w postaci wyrządzania krzywdy drugim osobom lub społeczeństwu. Każda z tych postaci niesprawiedliwości jest szczególną wadą, gdyż odnosi się do szczególnego przedmiotu istoczącego. Niemniej, podobnie jak sprawiedliwość społeczna jest cnotą ogólną w tym znaczeniu, że wszystkie godziwe uczynki podporządkowuje dobru ogólnemu, tak niesprawiedliwość społeczna, sprzeciwiając się dobru ogółu, jest wadą ogólną, gdyż - jak z naciskiem podkreśla św. Tomasz - lekceważenie dobra wspólnego może doprowadzić do wszystkich grzechów. Chyba nikt tak mocno nie podkreślił niebezpieczeństwa, jakie zagraża człowiekowi, gdy nie liczy się z dobrem ogółu.

Q. 59, 2. Nie zawsze kto wyrządza komuś krzywdę, jest niesprawiedliwy, bo nie zawsze wyrządzona krzywda pochodzi z winy tego, kto ją wyrządza, np. gdy czyni to nieświadomie. Po drugie człowiekiem niesprawiedliwym w ścisłym znaczeniu jest tylko ten, kto z łatwością, ochoczo i z pewną przyjemnością wyrządza krzywdę drugim, czyli ma nałóg niesprawiedliwości, nabyty przez powtarzanie niesprawiedliwych uczynków.

Q. 59, 3. Ktoś może zaszkodzić sobie samemu nawet dobrowolnie, ale ściśle mówiąc, nie może siebie skrzywdzić w tym znaczeniu, by dobrowolnie krzywdy doznać, gdyż. zasadniczo doznanie pochodzi od jakiegoś czynnika zewnętrznego, a nie od naszej woli. To zaś, co nie pochodzi od naszej woli, nie może być dobrowolne. Niesprawiedliwość bowiem, podobnie jak i sprawiedliwość odnosi się tylko do drugich. Niemniej - jak zaznacza św. Tomasz w rozwiązaniu drugiej trudności - człowiek jest nie tylko jednostką, ale także cząstką społeczności i własnością Boga, wyrządzając więc sobie szkodę, np. popełniając samobójstwo, wyrządza krzywdę społeczeństwu, a poniekąd także Bogu.
Jak zaznacza Akwinata w rozwiązaniu trzeciej trudności, wyrządzenie krzywdy nie zawsze łączy się z Jej doznaniem przez osobę, którą ktoś skrzywdził, a mianowicie, gdy ta osoba naprawdę dobrowolnie zgadza się na to. Także odwrotnie ktoś może doznać krzywdy także wtedy, gdy nikt nie wyrządza mu jej dobrowolnie.

Q. 59, 4. Mocne, jasne i głęboko uzasadnione uznanie niesprawiedliwości za grzech śmiertelny. Grzech ten bowiem godzi wprost we współżycie ludzi między sobą, które jest niezbędne do ich rozwoju.
Oczywiście chodzi tu o niesprawiedliwość formalną, a więc dokonaną w sposób dobrowolny, naumyślnie. Niesprawiedliwość materialna, czyli popełniona nieświadomie lub nieumyślnie niekiedy może być grzechem śmiertelnym, a miano-

wicie gdy ktoś mógł i powinien był zapewnić takie warunki swemu postępowaniu, by nie narazić kogoś na wielką szkodę, a z własnej winy zaniedbał je; niekiedy jest grzechem powszednim, a mianowicie gdy chodzi o drobiazgi, albo także gdy chodzi o szkodę poważną, wyrządzoną na skutek nieświadomości trochę, ale nie całkowicie zawinionej; wreszcie może być w ogóle bez grzechu, gdy ktoś ją wyrządził całkowicie nieświadomie i niedobrowolnie, np. pod wpływem zupełnie niezawinionej niewiedzy.

Q. 60, 1. Zdziwi to może Czytelnika, że św. Tomasz za właściwą sprawiedliwości czynność poczytuje sąd, a więc działanie umysłu, mimo że sprawiedliwość uznaje za cnotę doskonalącą czynności woli. O jaki tu sąd chodzi?

Sąd najogólniej to stwierdzenie lub zaprzeczenie czegoś. W każdym czynie ludzkim występuje, kilka takich sądów, a mianowicie: 1) stwierdzenie możliwości i potrzeby osiągnięcia jakiegoś celu wraz z postanowieniem osiągnięcia go, 2) stwierdzenie istnienia środków, dróg i sposobów osiągnięcia go, 3) stwierdzenie, że taki a taki środek najlepiej się nadaje do osiągnięcia tego celu, 4) praktyczne postanowienie, by w tej właśnie chwili tak a tak postąpić. Ten ostatni sąd ma rozstrzygające znaczenie w dziedzinie każdej cnoty i każdego nałogu. W zakresie sprawiedliwości sąd ten polega na postanowieniu, by w tych i tych konkretnych okolicznościach oddać taj i tej osobie, względnie zespołowi osób to, co się im należy zgodnie z prawem boskim lub ludzkim. W najściślejszym znaczeniu sąd to orzeczenie sędziego, że komuś to a to należy się podług prawa. Samo wydawanie sądu jest czynnością rozumu, wydaną pod wpływem dobrze lub źle nastawionej woli i przez nią wprowadzoną w czyn. Wola bowiem idzie zawsze za ostatnim sądem rozumu, czyli jego postanowieniem, ale sama sprawia, że taki a taki sąd jest właśnie ostatni i wprowadza go w życie. Tak więc sąd sprawiedliwy pochodzi wprawdzie od rozumu usprawnionego cnotą roztropności, ale działającego pod wpływem woli, właściwie nastawionej ku celowi ostatecznemu przez cnotę sprawiedliwości. W tym znaczeniu sąd jest czynnością woli i przejawem doskonalącej ją cnoty sprawiedliwości.

Q. 60, 2. Św. Tomasz wyjaśnia tu, jak mamy rozumieć zakaz Chrystusa, by nie sądzić. „Nie sądźcie, byście nie byli sądzeni" (Mt 7, 1). Wolno sądzić ale sprawiedliwie. Do sprawiedliwego zaś sądu potrzeba trzech rzeczy: 1) by pobudką sądzenia była sprawiedliwość, a nie zarozumiałość, chęć dokuczenia lub poniżenia kogoś, 2) by sądzący miał władzę sądzenia, gdy chodzi o sądzenie czynności drugich ludzi, 3) by sądzić roztropnie, a więc rozważnie, po namyśle, a nie pochopnie na podstawie podejrzeń.

W rozwiązaniu trzeciej trudności mamy życiową i głęboką naukę, jak pokornie należy wydawać sądy, gdy świadomi jesteśmy, że sami mamy różne wady, a równocześnie ciąży na nas obowiązek sądzenia drugich.

Q. 60, 3. Artykuł, podobnie jak i całe Zagadnienie 60 odnosi się zarówno do sądu wydawanego w imieniu społeczeństwa przez upoważnionych do tego ludzi, a mianowicie sędziów, jak i do sądów wypowiadanych lub również niewypowiadanych o drugich prywatnie. Otóż nikogo nie wolno prywatnie czy publicznie osądzać na podstawie samych tylko podejrzeń, czyli domysłów, opartych na

niesprawdzonych poszlakach. W artykule mamy jędrną, ale bogatą w treść, psychologię podejrzliwości, której źródło św. Tomasz upatruje albo w złośliwości ludzkiej, albo w złym nastawieniu do kogoś, wskutek którego człowiek skłonny jest wierzyć w to, czego pożąda, albo wreszcie w długotrwałym, doświadczeniu, jak to często bywa u starców, którzy na własnej skórze doświadczyli, że często nie można ufać pozorom ludzkiej dobroci. Dwie pierwsze przyczyny podejrzeń Akwinata uważa za wyraz przewrotnego nastawienia: trzecią natomiast, a więc długotrwałe doświadczenie, uznaje za czynnik zmniejszający grzeszność podejrzenia, ale nie usuwający jej całkowicie.
Podejrzenie, według św. Tomasza, może być grzechem śmiertelnym, a mianowicie wtedy gdy ktoś na podstawie mało ważnych poszlak, uważa że ktoś inny jest na pewno zły lub źle postąpił w sprawie ważnej. Tym bardziej grzech śmiertelny zachodzi u sędziego wydającego wyrok na podstawie samych tylko podejrzeń.

Q. 60, 4. Wątpliwości o drugich trzeba rozwiązywać na ich korzyść. Nikogo nie należy uważać za złego, a więc za nieroztropnego, niesprawiedliwego, za tchórza, pijaka, rozpustnika, zarozumialca, lenia itp., jeśli się nie ma na to dowodów niepodlegających wątpliwości ;należy więc każdego uważać za dobrego, jeśli nie ma oczywistych dowodów, że jest inaczej. Zresztą w każdym człowieku są pewne wartości i zalety, z powodu których ów człowiek zasługuje na szacunek. Oczywiście każde porównanie kuleje. Nie każde bowiem lekarstwo skuteczne na cięższą chorobę jest skuteczne na lżejszą, św. Tomaszowi chodzi tu (w rozwiązaniu trzeciej trudności) o to, co wyrażamy po polsku: strzeżonego Pan Bóg strzeże! Gdy spostrzegam w autobusie osobnika, który w sposób podejrzany patrzy na mą teczkę, nie mam podstawy, by uznać go za złodzieja, ale nie zaszkodzi dopilnować, by np. w razie ścisku lub ciemności, trzymać tę teczkę mocno w garści. Na tym właśnie polega tłumaczenie czegoś na podstawie przypuszczenia, a więc po linii większego bezpieczeństwa.

Q. 60, 5. Sędzia powinien sądzić podług ustaw prawnie wydanych, w miarę więc jak są sprawiedliwe. Ustawy bowiem niesprawiedliwe nie mają mocy obowiązującej, gdyż sprzeciwiają się prawu natury, i dlatego nie są właściwie prawami, lecz raczej stanowią bezprawie, jak to św. Tomasz podkreśla w rozwiązaniu drugiej trudności.

Q. 60, 6. Rozwiązanie trzeciej trudności, że władza świecka podlega władzy duchownej tak jak ciało duszy, ale .nie we wszystkich sprawach, lecz tylko tych, które nie są obojętne pod względem moralnym i religijnym z powodu ich podporządkowania ostatecznemu celowi życia ludzkiego, jest nadal aktualne po ogłoszeniu Deklaracji o wolności religijnej przez II Sobór Watykański, choć w dzisiejszych czasach nauka ta nie ma zastosowania w żadnym kraju, gdyż w praktyce żadne państwo (z wyjątkiem może Portugalii) nie pozwala Kościołowi mieszać się do swoich spraw, nawet wtedy, gdy chodzi o najbardziej żywotne dla religii zagadnienia, a jeśli przedstawicielom kleru pozwala mieszać się do polityki, to zazwyczaj po to, by wykorzystać ich do swych celów. Oczywiście demagogiczne żądanie, by Kościół nie mieszał się do polityki, może być dobrze i źle rozumiane, zależnie od tego jak się

pojmuje politykę. Jeśli mówiąc o niej, ma się na myśli dążenie do zdobycia lub zachowania władzy ustawodawczej lub administracyjnej w państwie względnie w związku państw dla przedstawicieli kleru lub uległych mu ludzi, bez względu na to, czy chcą i potrafią służyć dobru ogółu lepiej aniżeli mu, wówczas można i trzeba domagać się, by Kościół nie mieszał się do tego rodzaju polityki. Lecz jeśli przez politykę rozumie się wszelkie wywieranie wpływu na sprawy publiczne, wówczas trzeba Kościołowi przyznać prawo a nawet obowiązek uprawiania tego rodzaju polityki, czyli oddziaływania na sprawy społeczne, a nawet gospodarcze w tym kierunku, by zapewniając jak największe poszanowanie ludzkiej godności wszystkich obywateli, ich wolności i prawo do jak największego dobrobytu, doskonalić ich w kulturze moralne) i prowadzić do Boga.

Otóż Chrystus prowadzenie ludzi do Boga powierzył Kościołowi, a szczególniej jego pasterzom. Wobec tego we wszystkim, co dotyczy tego obowiązku, władze świeckie podlegają władzy Kościoła, oczywiście bez jakiegokolwiek gwałcenia wolności religijnej czy obywatelskiej. Oto, co na ten temat pisał Jan XXIII (Enc. Mater et Magistra): „Chrześcijaństwo jest wiązaniem ziemi z niebem, gdyż bierze konkretnego człowieka, jego ducha i materię, umysł i wolę, i zachęca go do .podniesienia myśli od zmiennych warunków ziemskiego życia ku szczytom życia wiecznego, które będzie niekończącym się szczęściem i pokojem. Atoli, choć Kościół święty ma jako pierwsze swoje zadanie uświęcanie dusz, by czynić je uczestniczkami dóbr nadprzyrodzonych, to jednak troszczy się również o potrzeby codziennego życia ludzi, nie tylko o te, które są potrzebne do jego utrzymania, ale i o te, co potrzebne są do jego dobrobytu i do kultury w jej różnych objawach i w różnych epokach”.

Q. 61, 1. Zdziwi się może Czytelnik, że św. Tomasz, stwierdziwszy wyższość sprawiedliwości społecznej nad wszystkie inne cnoty obyczajowe, tak mało jej miejsca poświęca, przystępując od razu do omawiania sprawiedliwości wymiennej. W rzeczywistości wszystkie traktaty o cnotach obyczajowych pośrednio omawiają sprawiedliwość społeczną, skoro jej zadanie polega na podporządkowaniu wszystkich czynności cnotliwych dobru ogółu, by w ten sposób oddać społeczeństwu to, co mu się należy od jego członków, skoro dobro części przynależy do dobra całości.

Przystępując do omówienia sprawiedliwości szczególnej (a nie szczegółowej, bo sprawiedliwość ogólna, czyli społeczna, może także nastręczać szczegółowe zagadnienia), Akwinata wyodrębnia w niej dwa gatunki: sprawiedliwość rozdzielczą i wymienną. Różnią się one gatunkowo, gdyż mają różne przedmioty istoczące. Zadaniem bowiem sprawiedliwości wymiennej jest oddanie każdemu należnej mu własności, a tym samym jej poszanowanie, zarówno gdy chodzi o zdrowie i majątek, jak i o życie rodzinne, oraz sławę i szacunek. Natomiast zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej jest oddanie każdemu tego, co mu się należy z społecznych ciężarów i wspólnych dóbr społeczeństwa podług pewnej współmierności do nich.

Kiedy św. Tomasz mówi, że zadaniem sprawiedliwości wymiennej jest wprowadzenie ładu w stosunkach między jedną osobą a drugą, jako części do części, przez osoby należy tu rozumieć przedstawicieli władzy społecznej, zobowiązanych do wyrównania tak poszczególnym jednostkom, jak ich zespołom. tego co im się prawnie należy od państwa, np. za wykonaną pracę, za sprzedaż państwu pewnych dóbr itp.,

bo tego rodzaju należność dotyczy dóbr, które są już własnością tychże jednostek, choć nie są jeszcze im doręczone.

Q . 61, 2. Naukę o „złotym środku" sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej św. Tomasz przejął od Arystotelesa, którego słowa są najlepszym objaśnieniem tego artykułu, będącym streszczeniem poglądu Filozofa. Oto co na ten temat powiedział Stagiryta: „Skoro zarówno człowiek niesprawiedliwy wykracza przeciw równości, jak i to co niesprawiedliwe jest nierówne, to jasne, że istnieje też jakiś środek w odniesieniu do nierówności. Jest nim równość; w każdej bowiem czynności, w której można mówić o czymś co większe, i o czymś co mniejsze, można też mówić o czymś co równe. Jeśli więc to co niesprawiedliwe jest nierówne, w takim razie to co sprawiedliwe jest równe; na co też każdy zgodzi się bez rozumowania. Jeśli zaś to co równe jest środkiem, to będzie nim i to co sprawiedliwe. Owóż równość zachodzi między co najmniej dwoma członami. A więc to co sprawiedliwe musi być środkiem i musi być sprawiedliwe ze względu na coś i dla kogoś, a mianowicie jako umiar musi być środkiem między jakimiś skrajnościami (są nimi to, czego więcej i to, czego mniej); jako coś równego musi zachodzić między dwoma członami, jako to co sprawiedliwe, musi nim być dla pewnych osób. To co sprawiedliwe zakłada tedy co najmniej cztery człony; jako że dwie są osoby, dla których jest sprawiedliwe, i dwie są rzeczy, których dotyczy. Równość jednak będzie taka sama w odniesieniu do osób i w odniesieniu do rzeczy; taki sam jest bowiem stosunek między osobami, w których równość ta przejawia się, jak stosunek osób, między którymi zachodzi. Bo jeśli nie ma równości między tymi osobami, to nie powinny też mieć równych udziałów. ...Wynika to też z zasady podziału wedle wartości: wszyscy bowiem godzą się na to, że sprawiedliwy rozdział powinien być dokonywany ze względu na pewną wartość, tylko że nie wszyscy wymieniają tu tę samą wartość. ...Sprawiedliwość jest więc czymś proporcjonalnym, bo proporcja jest równością stosunków i zakłada przynajmniej cztery człony. To co sprawiedliwe, jest tu środkiem między tym co wykracza, przeciw proporcji; to bowiem co proporcjonalne jest środkiem, a to co sprawiedliwe jest proporcjonalne. Matematycy nazywają taką proporcję proporcją geometryczną, bo w proporcji geometrycznej całość ma się do całości tak, jak każdy z członów do odpowiedniego mu członu. Tym więc co sprawiedliwe, jest sto co proporcjonalne, a to co wykracza przeciw proporcji, jest niesprawiedliwe. Jeden bowiem człon staje się wtedy za wielki, drugi za mały, jak to rzeczywiście się zdarza. Bo kto postępuje niesprawiedliwie, ma zbyt wiele, a kto jest pokrzywdzony, ma za mało tego co dobre. ...To więc jest pierwszy rodzaj sprawiedliwości. Drugim rodzajem jest sprawiedliwość wyrównująca; mamy z nią do czynienia w rodzących zobowiązania stosunkach między ludźmi. ...Ten rodzaj sprawiedliwości jest zgoła odmienny niż poprzedni. Sprawiedliwość bowiem rozdzielająca wspólne dobro polega zawsze na postępowaniu zgodnym z wyżej omówioną proporcją. ...a niesprawiedliwość na pogwałceniu tej proporcji. Sprawiedliwość natomiast w rodzących zobowiązania stosunkach między ludźmi jest pewnego rodzaju równością, a niesprawiedliwość jest pewnego rodzaju nierównością, ale nie według wspomnianej wyżej proporcji, lecz według proporcji arytmetycznej. Wszystko bowiem jedno, czy człowiek dobry pozbawił mienia człowieka złego, czy na odwrót: zły - dobrego, lub czy cudzołóstwa dopuścił się człowiek dobry czy zły; prawo baczy tylko na różnicę w

wielkości straty i traktuje wszystkie osoby jako równe; baczy tylko na to, czy ktoś postąpił niesprawiedliwie, a ktoś drugi doznał krzywdy lub czy ktoś komuś wyrządził szkodę a tamten ją poniósł. Także niesprawiedliwość w tym znaczeniu jest nierównością, którą sędzia stara się wyrównać; bo jeśli ktoś zadał, a ktoś inny poniósł ranę lub ktoś zabił, a ktoś inny zginął, to zachodzi nierówność między czynem jednego a doznaniem drugiego; sędzia jednak usiłuje usunąć za pomocą kary tę nierówność. ... Tak tedy sprawiedliwość wyrównująca byłaby środkiem między zyskiem a strat ... Tak więc sprawiedliwość jest środkiem między jakimi jakby zyskiem a jakąś stratą ... polega ona na tym, że ma się tyleż samo przedtem, co i potem" (Eth. 1131-1132. Cytuję w przekładzie Danieli Gromskiej, Biblioteka Klasyków Filozofii. Arystoteles Etyka Nikomachejska, 1956, Państw. Wydawnictwo Naukowe, str. 169-176).

Q. 61, 3. Materią cnoty, czyli jej tworzywem, św. Tomasz nazywa czynności, które dana cnota doskonali, oraz czynności, od których człowieka wstrzymuje. Otóż sprawiedliwość rozdzielcza odnosi się do rozdziału społecznych ciężarów i dóbr ; sprawiedliwość zaś wymienna do niedobrowolnych i dobrowolnych wymian o najrozmaitszych postaciach, które św. Tomasz tu wylicza. Przez wymiany rozumie tu nie tylko kupno i sprzedaż, ale wszelkie czynności, którymi można skrzywdzić drugich na ciele, w życiu rodzinnym, w majątku lub na sławie, oraz czynności, którymi te krzywdy można wstrzymać lub je naprawić ; innymi słowy przez wymiany Akwinata rozumie tu, podobnie jak i Arystoteles, wszelkie stosunki między ludźmi. rodzące zobowiązania prawne.

Q. 61, 4. „Contrapassum" zgodnie z kontekstem tłumaczę przez „odwet". Chodzi o pewne odwzajemnienie w tym znaczeniu, by gdy kto komuś wyrządził szkodę, poniósł taką samą szkodę i zapłacił tyle, ile wziął. Sprawiedliwość wymienna domaga się pewnego wyrównania. i odpłaty równej działaniu, za które się należy, choć nie musi być tego samego gatunku. Nie zawsze więc np. za pobicie kogoś należy odpłacić równym pobiciem sprawcy. W starożytności i średniowieczu zasada odwetu było powszechnie stosowana w sądownictwie karnym. Dziś niemal powszechnie za występki stosuje się kary raczej lecznicze niż odwetowe, zazwyczaj bez porównania lżejsze, niż wyrządzona krzywda, np., gdy chodzi o spowodowanie śmierci na skutek lekkomyślności w prowadzeniu wozu. Jedynie gdy chodzi o prawdziwe lub rozmyślne przestępstwa polityczne, prawodawstwo często stosuje niewspółmierne surowe kary.

Q. 62, 1. Polscy moraliści różnie tłumaczą wyraz „restitutio": odszkodowanie, wyrównanie, zwrot cudzej rzeczy, przywrócenie, oddanie itp. Żaden z tych wyrazów, a już najmniej „restytucja" nie oddaje pełnej treści łacińskiego pojęcia „restitutio", zwięźle ujętej w określeniu św. Tomasza w niniejszym artykule: „Jest to ponowne przywrócenie komuś posiadania jakiejś rzeczy lub władania nią". Tą rzeczą może być nie tylko jakieś dobro zewnętrzne materialne, jak pieniądze, dzieła artystyczne czy przemysłowe, ale także dobra wewnętrzne cielesne, jak zdrowie, piękność i zwinność ciała, siły fizyczne, a nawet dobra duchowe, jak inteligencja, wiedza, cnota, dobra sława, godność, stanowisko itp. Gdy ktoś .pozbawi kogoś jakiegokolwiek z tych dóbr wbrew prawu moralnemu, zaciąga obowiązek przywrócenia tego dobra osobie poszkodowanej, a jeśli jest to niemożliwe, jest obowiązany moralnie do

odszkodowania w innej postaci. Ale „odszkodowanie” nie wyczerpuje treści pojęcia „restitutio”, wyraża bowiem jedynie naprawę wyrządzonej komuś szkody. Kto nie wyrządził szkody, nie ma obowiązku odszkodowania, ale może być obowiązany do restytucji czyli do oddania, chociażby nikogo nie skrzywdził. Np. gdy ktoś przyjął cudzą rzecz na przechowanie zgodnie z prawem moralnym, nie tylko nie wyrządza szkody właścicielowi, ale oddaje mu przysługę, np. jeśli to uczynił na jego prośbę; niemniej jest obowiązany do odda niarzeczy przechowywanej, gdy właściciel jej zażąda w sposób zgodny z prawem moralnym. „Zwrot” czy „przywrócenie” cudzej rzeczy też nie wyczerpuje pojęcia „restitutio”, bo jak słusznie zaznacza wybitny moralista J. Pieter (O Sprawiedliwości. Odnowa. Londyn 1967, str. 56-57) „Restitutio” wchodzi w grę również wtedy, gdy jesteśmy coś winni drugim ... nawet kiedy okazano mam należny szacunek czy wyrażono podziękowanie; we wszystkich tego rodzaju wypadkach oddanie tego co się należy, jest „restytucją”.

Po wieloletnim namyśle wydaje się nam, że z braku lepszego wyrazu należy „restitutio” tłumaczyć - po prostu przez „oddanie rzeczy należnej do kogoś” gdyż treść znaczeniowa tego wyrażenia oraz terminu łacińskiego obejmuje ten sam zakres, bardzo ogólny i szeroki. Wszak mówimy o oddaniu nie tylko rzeczy skradzionej czy zrabowanej, ale także o oddaniu należnej komuś czci, czy poważania. Jest wielka różnica między wyrazem „oddawać” a „dawać”, gdyż tylko pierwszy zakłada istnienie rzeczywistej lub przynajmniej domniemanej należności.

Pytanie „Czy restytucja (oddanie) jest czynnością sprawiedliwości wymiennej” oraz twierdzącą odpowiedź na to pytanie, należy rozumieć jako skrót wyrażenia, czy to oddanie jest czynnością, do której usprawnia człowieka cnota sprawiedliwości wymiennej, a tym samym, czy zadaniem, wymaganiem i przedmiotem istoczącym sprawiedliwości wymiennej jest oddanie każdemu należnej mu rzeczy. Nie są to wyrażenia równoznaczne, bo „zadanie” nie znaczy to samo co „czynność” lub „wymaganie”, ale są równoważne, gdyż w odniesieniu do cnót posiadają ten sam zakres.

Twierdząca odpowiedź na to pytanie opiera się na tradycyjnym pojęciu sprawiedliwości, które św. Tomasz przejął od Arystotelesa, Arystoteles zaś od Platona (Rzeczpospolita 331), a ten z kolei z Odysei Homera (14, 84). Określenie to stało się wspólnym dziedzictwem Zachodu. Wyraża zaś sprawność w oddawaniu każdemu, co się mu należy. Ale co jest podstawą, że coś komuś należy się i to tak bezspornie, że każdy człowiek i każda, społeczność ma obowiązek uznać i poręczyć prawo każdego człowieka do tego, co się mu słusznie należy? Czy tylko na podstawie pracy uprzednio dokonanej, jak zdają się mniemać niektórzy kapitaliści i marksiści? Wiadomo jednak, że są prawa, które nie wynikają z czyjejś pracy i że każdy ma nieraz prawo do rzeczy, które nie znajdują podstawy w jakimkolwiek jego działaniu, np. prawo do życia. Tą podstawą jest godność każdej osoby ludzkiej jako istoty rozumnej, będącej dzieckiem Bożym (przybranym, ale rzeczywistym), powołanej do osiągnięcia pełni właściwej mu doskonałości. Z tej przyczyny każdy człowiek, łącznie z niemowlętami, żyjącymi jeszcze w łonie matek, ma nienaruszalne prawo do tego wszystkiego, co jest niezbędne do osiągnięcia tego celu; prawo, na które może powołać się w stosunku do każdego człowieka, i którego każdy człowiek ma co najmniej obowiązek nienaruszania, a jeśli naruszy je, ma obowiązek wyrównania krzywdy przez współmierne odszkodowanie. Podkreślamy wyraz „co najmniej”, gdyż ponadto każdy

jest obowiązany oddać każdemu, co się mu należy jako osobie powołanej do osiągnięcia pełni doskonałości rozumnego stworzenia Bożego.

W odpowiedzi na drugą trudność wyraz „passiones" oznacza, nie tylko uczucia, ale wszelkie doznania, wywołane przez jakieś działanie w człowieku, np. gdy ktoś zostanie wtrącony do więzienia lub zostanie zniesławiony.

Q. 62, 2. Gdy ktoś nie może oddać tyle, ile należy się komuś, powinien oddać tyle, ile obecnie może, a resztę oddać wtedy, gdy będzie mógł bez narażania się na większe zło niż wyrządzona szkoda. Jeśli ktoś mogąc oddać, nie chce tego uczynić, albo gdy nie mogąc tego obecne uczynić, nie ma silnej woli dokonać tego w przyszłości, gdy będzie mógł, urwać w postanowieniu krzywdzenia kogoś przez sam fakt nie naprawienia wyrządzonej szkody, a więc pozostaje w stanie grzechu śmiertelnego, jeśli chodzi o poważną sprawę, choćby nawet spowiadał się i otrzymał „rozgrzeszenie". Tym samym uniemożliwia sobie osiągnięcie ostatecznego celu życia, a więc pełnię właściwej mu doskonałości przez bezpośrednie zjednoczenie się z Bogiem, czyli zbawienia. Wskutek tego, zgodnie z słowami Platona (Gorgjasz 508): „Krzywda. wyrządzona drugiemu przy
nosi znacznie większą szkodę, sprawcy niż jego ofierze". Odpowiedź na drugą trudność o obowiązku przywrócenia dobrej sławy osobom zniesławionym przez wyjawienie ich wad lub błędów - nawet prawdziwe, ale niesprawiedliwe - np. wtedy gdy to nie było potrzebne do zapobieżenia krzywdy innych osób lub większego nieszczęścia dla samego winowajcy, należy zastosować także do prasy, radia i telewizji. Zazwyczaj pisarze, a zwłaszcza dziennikarze, nie pamiętają o swym moralnym obowiązku unikania niesprawiedliwego zniesławiania swych przeciwników politycznych, religijnych (dawniejsi apologeci w stosunku do innowierców), artystycznych, klasowych itd., a tym mniej poczuwają się do obowiązku restytucji, czyli przywrócenia dobrej sławy niesprawiedliwie zniesławionym osobom, naradom, religiom, wspólnotom, instytucjom itp. Prawo i jego stróże powinni przypomnieć im o tym obowiązku w sposób skuteczny.

Podobnie odpowiedź na czwartą trudność trzeba odnieść również do krzywd wyrządzonych artystom i wszystkim innym pracownikom naukowym, społecznym, przemysłowym, których nie dopuszczono do należnego im stanowiska bez sprawiedliwych powodów, np. wskutek przesądów czy dyskryminacji rasowych. Oni również mają prawo do odszkodowania.

Q. 62, 3. Tu św. Tomasz stwierdza, że obowiązek restytucji, czyli oddania tego, co się komuś należy, może wypływać z dwóch źródeł: po pierwsze, z zawinionego przez kogoś wyrządzenia krzywdy jakiejś osobie lub wspólnocie, i po drugie, z zawinionej lub nawet niezawinionej przez nikogo nierówności rzeczowej, wynikającej z samego faktu, że jedni mają więcej, a inni mniej niż się im należy. Pierwszy wypadek zachodzi np. przy kradzieży, rabunku, nieoddaniu rzeczy ,pożyczonej, oszczerstwie, obmowie itp., zarówno odnośnie do jednostek jak i do wspólnot, narodów, państw. Drugie źródło obowiązku restytucji, tak mocno tu podkreślone przez średniowiecznego Doktora Powszechnego, za mało było uwzględniane przez późniejszych moralistów, a przecież jest niezmiernie doniosłe, gdyż nieliczenie się z nim powoduje nieraz straszliwe, o pomstę do nieba wołające krzywdy tak jednostek,

jak i narodów. W stosunkach między poszczególnymi osobami ten obowiązek oddania cudzej rzeczy z powodu rzeczowej nierówności bez czyjejkolwiek winy zachodzi np. w wypadku, gdy ktoś dał .coś komuś na przechowanie, a potem zarówno właściciel, jak i przechowawca zapomną o tej rzeczy. Gdy przechowawca przypomni to sobie, winien zawiadomić właściciela i przypomnieć mu, by odebrał swą rzecz. W stosunkach międzynarodowych obowiązek restytucji z powodu nierówności rzeczowej zachodzi np. wtedy, gdy jakiś naród, mogący wywozić za granicę jedynie surowce sprzedawane za cenę niewspółmiernie małą w stosunku do ich wartości, musi je sprzedawać celem zakupu towarów przemysłowych, niezbędnych dla życia narodu, ale bardzo drogich. Narody bogate, które w ten sposób wyzyskują narody biedne, kupując od nich surowce za bezcen, a sprzedając im towary przemysłowe za cenę niewspółmiernie wysoką, ale powszechnie przyjętą na rynkach międzynarodowych, są obowiązane na mocy sprawiedliwości wymienionej do restytucji na rzecz narodów poszkodowanych wskutek tego wyzysku, choćby nawet nie zawinionego z początku. Polska czy Szwajcaria, nie mając kolonii, nie wyzyskiwały bezpośrednio krajów dziś zacofanych gospodarczo, a niegdyś skolonizowanych np. przez Anglię czy Francję. Niemniej, korzystając z tego wyzysku przez zakup surowców po cenach niewspółmiernie niskich na rynkach międzynarodowych, pośrednio uczestniczą w nim, choćby w sposób niezawiniony, naruszając równość rzeczową i dlatego są także obowiązane do odszkodowania na rzecz krajów w ten sposób wyzyskiwanych. Inna sprawa, że np. Polska jest sama przedmiotem wyzysku. ze strony innych mocarstw i nie ma nawet możności upomnieć się o należne jej odszkodowanie.

Ten obowiązek oddania tego, co się komuś należy wskutek nierówności rzeczowej, zachodzącej nawet bez czyjejkolwiek winy, wynika z faktu, że w sprawiedliwości sprawdzianem godziwości czynu jest nie tylko zgodność postępowania, osobistych zamierzeń, pobudek, uczuć i chęci z właściwym ostatecznym celem życia ludzkiego, jak to ma miejsce w innych cnotach, ale przede wszystkim zgodność z tymże celem samej treści czynu przedmiotowo wziętej, niezależnie od takiego czy innego nastawienia sprawcy, jego poglądów czy uczuć. Jak słusznie zaznacza O. Sertillanges (Philosophie Morale de Saint Thomas, str. 244), jeśli żołnierz wycofa się z niebezpiecznego odcinka z tej przyczyny, że nie zrozumiał rozkazu, nie możni mu zarzucić tchórzostwa. Natomiast, jeśli ktoś przywłaszczy sobie judzą rzecz także wskutek niezrozumienia, to popełnia czyn niesprawiedliwy, choć bez osobistej winy, ponieważ pozbawia drugą osobę czegoś co do niej prawnie należy. Z tego powodu jest obowiązany do oddania tej rzeczy, a niesprawiedliwym staje się wtedy, gdy uświadomiwszy sobie ten obowiązek oddania i mogąc go spełnić, nie chce go wykonać lub odwleka to spełnienie bez współmiernie ważnej przyczyny.

Q. 62, 4. Nasze uwagi do poprzedniego artykułu odnoszą się również do treści obecnego artykułu, w którym św. Tomasz stwierdza, że niekiedy do oddania obowiązani są także ci, którzy sami nikomu nie zabrali należnych mu rzeczy, ale bezpośrednio lub pośrednio wywołali nierówność rzeczową, lub z niej korzystają z krzywdą dla drugich, jak to często się zdarza tak w stosunkach międzynarodowych jak i społecznych, tak w ustroju kapitalistycznym, jak i komunistycznym. Jeśli jest rzeczą niemożliwą oddać komuś (jednostce lub społeczności) jakąś rzecz prawnie należącą do niego, trzeba oddać mu równą jej wartość, jeśli chodzi o rzecz, która już rzeczywiście

należała do niego. Natomiast jeśli chodzi o rzecz - tak materialną, jak i duchową - o którą ktoś miał tylko prawo ubiegać się o nią, by ją otrzymać w przyszłości, a ktoś inny przeszkodził mu w jej zdobyciu w sposób niesprawiedliwy, np. oszczerstwem, wówczas, ten kto nieuczciwie przeszkodził, ma obowiązek naprawić krzywdę przez wyrównanie mu tej szkody w tej mirze, jaką sędzia sprawiedliwy określił, biorąc pod uwagę, że pokrzywdzony mógłby nie osiągnąć tej rzeczy, np. jakiegoś stanowiska, także z innej przyczyny.

Q. 62, 5. W rozwiązaniu trzeciej trudności św. Tomasz podkreśla, że jeśli osoba właściciela, której należy jakąś rzecz zwrócić, jest nieznana, trzeba przedsięwziąć staranne jej poszukiwanie. Należy jednak odróżnić, czy chodzi o rzecz zabraną komuś w sposób niesprawiedliwy, np. przez kradzież lub rabunek, gdyż wówczas sprawca krzywdy jest obowiązany odnaleźć poszkodowanego właściciela i oddać mu rzecz zabraną, choćby ów sprawca krzywdy poniósł przez takie oddanie znacznie większą szkodę niż owa rzecz jest warta, np. gdyby musiał ją odsyłać do dalekiego kraju, do którego właściciel przeniósł się. Byłoby bowiem nową krzywdą właściciela, gdyby musiał ponosić koszta przy odbiorze niesprawiedliwie sobie zabranej rzeczy. Złodziej powinien więc przypisać winę sobie, że zwracając cudzą rzecz ponosi znacznie większą szkodę. Natomiast gdy chodzi o rzeczy znalezione, których właściciel jest nieznany, w dzisiejszych czasach niemal we wszystkich krajach jest obowiązek oddać je do biura znalezionych rzeczy, jakie zwykle istnieją na dworcach kolejowych oraz przy zarządach miejskich. Jeśli ktoś ma cudzą rzecz, przyjmując ją bez naruszenia sprawiedliwości, lecz stwierdzi, iż rzecz ta jest własnością innej osoby, powinien ją powiadomić, by ją sobie: zabrała na swój koszt. Podobnie gdy chodzi o rzecz, przyjętą na przechowanie, daną w zastaw, sprzedaną itp.

Q. 62, 6. Św. Tomasz stwierdza tu, że z dwu powodów ktoś może być obowiązany do zwrotu cudzej rzeczy: po pierwsze z powodu jej zabrania czy wyrządzenia jakiejkolwiek szkody, i po drugie z powodu zatrzymania cudzej rzeczy. Zabranie może być trojakie: niesprawiedliwe, sprawiedliwe ale przynoszące korzyść temu, kto ją wziął, oraz sprawiedliwe ale nie przynoszące żadnej korzyści temu, kto ją wziął. W pierwszym wypadku, gdy ktoś zabrał coś komuś z krzywdą dla tego ostatniego, np. przez kradzież lub rabunek, powinien zwrócić zabraną rzecz lub równą jej wartość, jeśli już jej nie posiada oraz naprawić wszystkie szkody, jakie pokrzywdzony poniósł na skutek tego zabrania, czy jakiegokolwiek wyrządzenia krzywdy. Nie każde bowiem zło, wyrządzone drugiemu, obowiązuje sprawcę do zwrotu, ale tylko zło wyrządzone niesprawiedliwie, faktycznie wyrządzające szkodę i zawinione przez sprawcę. Gdy ktoś wziął od kogoś jakąś rzecz godziwie, ale z korzyścią dla siebie, np. jako pożyczkę, winien w oznaczonym czasie oddać to co wziął, a jeśli tę rzecz utracił, powinien wierzycielowi wyrównać poniesioną szkodę. Nie jest natomiast obowiązany zwrócić to, co dzięki przyjęciu tej rzeczy na jakiś czas zyskał dla siebie. Jeżeli wreszcie ktoś przyjął cudzą rzecz nie dla swej korzyści, ale raczej w interesie właściciela np. biorąc ją na przechowanie, winien w oznaczonym czasie oddać rzecz, jeśli bez jego winy, nie zginęła lub nie zepsuła się. Obowiązany byłby do zwrotu jeśliby tę rzecz przechowywał tak niedbale, iż wskutek tego rzecz uległaby zepsuciu lub została skradziona. Jeśli zaś rzecz owa zginęłaby bez winy

tego, kto ją godziwie bez żadnej dla siebie korzyści przyjął, ten ostatni nie byłby zobowiązany do zwrotu.
Podobnie gdy chodzi o wyrządzenie jakiejkolwiek innej szkody, np. przez skaleczenie, zabójstwo, podpalenie domu lub innej cudzej rzeczy, oszczerstwo itp. Gdy ktoś wyrządził komuś jakieś zło sprawiedliwie i bez czyjejkolwiek krzywdy, np. sędzia, wymierzający sprawiedliwie karę grzywny, nie jest obowiązany do naprawienia szkody wyrządzonej przez to skazanemu człowiekowi.

Q. 62, 7. Ktokolwiek w sposób zawiniony skutecznie przyczynił się do wyrządzenia krzywdy drugim, w jakikolwiek sposób by to uczynił, jest obowiązany do naprawienia tej krzywdy, jeśli inni, którzy współdziałali wraz z nim w jej wyrządzeniu, jeszcze tego nie uczynili. Św. Tomasz w niniejszym artykule wylicza dziewięć sposobów takiego współdziałania, zobowiązującego do naprawienia wyrządzonej szkody: nakaz, rada, przyzwalanie, pochwalanie, przechowanie, współ-udział, nie wyjawianie, nie przeszkodzenie, milczenie, z tym jednak zastrzeżeniem, że nakaz i przyzwalanie, jeś1i skutecznie przyczyniły się do wyrządzenia szkody, obowiązują zawsze do całkowitego jej naprawienia, podobnie jak i współudział oraz przechowanie zabranej rzeczy lub użyczenie opieki złoczyńcy, a także brak przeciwdziałania ze strony tego człowieka, który miał obowiązek nie dopuścić do wyrządzenia krzywdy i mógł nie dopuścić do niej. Nie zwalnia z obowiązku naprawienia szkody fakt, że gdyby którykolwiek z wyżej wymienionych uczestników nie Wziął udziału w dokonaniu krzywdy, inni by to uczynili. Prawo moralne bierze pod uwagę sam fakt, czy ktoś był współprzyczyną krzywdy czy nie, bez względu na to, „co by było, gdyby było". Natomiast gdy rada, pochwalanie, nie wyjawianie nie miałoby wpływu na wyrządzenie krzywdy ani bezpośrednio, ani pośrednio, nie obowiązywałyby do jej naprawienia, ale obowiązywałaby do naprawienia tych krzywd, które wynikają z utwierdzenia danego człowieka lub całej społeczności w przeświadczeniu, że wyrządzona szkoda nie jest czymś tak bardzo złym, by się od niej powstrzymać; lub wywołują stępienie sumienia, np. u młodzieży (wpływ filmu, gazet, opinii środowiska itp.).
Należy także odróżnić dwojakie współdziałanie w wyrządzeniu szkody drugim ludziom: formalne, polegające na tym, że ktoś, współdziałając w krzywdzie drugiego, zmierza wraz z głównym sprawcą, np. z tym, kto rozkazał wyrządzić tę szkodę, do złego celu; a więc do dokonania tego, co sprawia niesprawiedliwą szkodę drugiemu człowiekowi - i takie współdziałanie jest zawsze grzeszne, a tym samym obowiązuje do naprawienia wyrządzonej szkody - oraz współdziałanie materialne, czyli wymuszone, gdy uczestnik współdziała wprawdzie w czynności fizycznej, prowadzącej do skrzywdzenia bliźniego, np. otwiera drzwi złodziejowi, nie żywiąc jednak zamiaru by skrzywdzić kogoś. Wówczas takie współdziałanie, jeśli samo w sobie lub skądinąd, nie jest moralnie złe i równocześnie zachodzi współmiernie ważna przyczyna, może nie być grzechem. Np. gdy złodziej grozi komuś śmiercią, jeśliby próbował nie dopuścić do kradzieży, z wyjątkiem oczywiście wypadku, gdy ktoś zobowiązał się nawet w niebezpieczeństwie śmierci nie dopuścić do tej kradzieży. Tylko bowiem zawinione współdziałanie może być grzeszne i zobowiązuje do naprawienia wyrządzonej szkody.

Q. 62, 8. Cudzą rzecz należy zwrócić jak najprędzej, oczywiście w miarę możności, zgodnie z zasadami roztropności oraz po linii interesów właściciela. Jeśli nie można zwrócić natychmiast, trzeba poprosić właściciela, by zgodził się na zwłokę, i zrobić wszystko co możliwe, by przez zatrzymywanie cudzej rzeczy nie zwiększać jego krzywdy.

Q. 63, 1. Sprawiedliwość rozdzielcza polega na oddawaniu członkom społeczności tego, co im się należy z dóbr i ciężarów społecznych podług pewnej współmierności. Sprawiedliwość wymienna doskonali ludzi w oddawaniu tego, co się innym należy podług .pewnej równości rzeczy, doznań czy świadczeń, tak iżby obie strony otrzymały równoważnik tego, co przez swe działanie spowodowały innym osobom. Gdy chodzi o rozdział dóbr i ciężarów społecznych, taka równość jest niemożliwa, gdyż nie można zrównać świadczeń jednostki na korzyść społeczności, i świadczeń społeczności na rzecz jednostek, bo są to wartości niewspółmierne. Można tu mówić tylko o współmierności, która jest wprawdzie materialnie rzecz biorąc pewną nierównością, niemniej stanowi pewną równość wyższego rzędu, uwzględniającą wymagania życia społecznego, potrzeby, uzdolnienia i zadania jednostek, ich wkład do dobra ogółu.

Głównym grzechem przeciw sprawiedliwości rozdzielczej jest nieuzasadnione uprzywilejowanie pewnych jednostek przy rozdziale dóbr stanowisk społecznych, zwane nieraz protekcjonizmem, faworytyzmem, kumoterstwem, a w języku św. Tomasza „względem na osobę" (acceptio personarum). Gdy taki nieuzasadnione uprzywilejowanie pewnych jednostek lub całych warstw społecznych doprowadzi do tego, że będą miały zbyt wielki udział w dobrobycie społeczeństwa, nie odpowiadający pożytkowi, jaki przynoszą ogółowi, następuje w społeczeństwie zamieszanie, anarchia, a często nawet wybucha rewolucja. Faworyzowanie pewnych jednostek jest prawdziwą, zakałą każdej organizacji społecznej, choćby tak skromnej jak rodzina, np. gdy rodzice odnoszą się do dzieci nierównomiernie do ich potrzeb i pracy, lecz kierują się mniejszą lub większą sympatią.

Z protekcjonalizmem zwykle łączy się łapownictwo i przekupstwo. Jedno i drugie może być ciężkim grzechem przeciw sprawiedliwości rozdzielczej.

Q. 63, 2. Trudności podane w postawieniu problemu, wyliczają największe bolączki renesansowego nepotyzmu kościelnego, kiedy i biskupi i nierzadko sami papieże w obsadzaniu stanowisk kościelnych kierowali się głównie względem na pokrewieństwo, a nie względem na dobro Kościoła, co powodowało nieraz jak najgorsze następstwa. Dzisiejsze prawodawstwo Kościoła nie pozwala na takie nadużycie.

Jako zasadę powoływania na wszystkie stanowiska, tak kościelne, jak i świeckie, św. Tomasz stawia nie bezwzględnie większą wartość danego człowieka, a więc jego świętość, ale wartość względną, a mianowicie w stosunku do danego sta-nowiska: czy ma taką roztropność, wiedzę, doświadczenie i uzdolnienia, by mógł z większym pożytkiem piastować to stanowisko zgodnie z dobrem ogółu.

Q. 63, 3. Cześć powinno oddawać się ludziom albo ze względu na ich osobistą cnotę, mądrość lub wiedzę, albo ze względu na to, że chociaż osobiście nie odznaczają się ani mądrością, ani cnotą, są jednak przedstawicielami jakiejś społeczności, godnej

szacunku i czci, albo są sługami samego Boga. Podobnie starców należy szanować już to z powodu ich osobistych zasług, już to ze względu na cnoty, których powinni być wzorem, choć nie zawsze nim są. Szanować zaś kogoś wyłącznie ze względu na jego bogactwo, a tym bardziej ze względu na jego występki, jest grzechem przeciw sprawiedliwości oraz przeciw szczególnej cnocie, doskonalącej nas w oddawaniu należnego szacunku tym, którzy nań zasługują. „Panów" należy rozumieć w znaczeniu przełożonych.

Q. 63, 4. Sędzia może zgrzeszyć względem na osobę, czyli protekcjonalizmem, jeśli jest stronniczy, kierując się np. względem na przyjaźń z podsądnym, jego sympatycznym wyglądem, zamożnością, albo też obawą, że może się zemścić.
Na marginesie nauki św. Tomasza o sprawiedliwości rozdzielczej będzie wskazane przypomnieć sobie słowa Jana XXIII z jego Encykliki Pacem in terris (Wyd. Veritas, s. 18-20).

„Sama natura dobra ogólnego wymaga, by wszyscy obywatele mieli w nim udział, choć na różny sposób, w zależności od ich zadań, zasług i warunków. Dlatego władze powinny starać się o to, by bez faworyzowania poszczególnych .obywateli czy ich grup, dążyły do dobra wspólnego, przynoszącego pożytek wszystkim. ... Atoli względy sprawiedliwości i słuszności mogą niekiedy wymagać, by władze państwowe zajęły się więcej obywatelami niższych szczebli społecznych, którym trudniej przychodzi dochodzenie swych praw i obrona swych słusznych interesów. Musimy tu jednak zwrócić uwagę naszych Synów na to, że dobro ogólne uwzględnia całego człowieka, czyli jego potrzeby ciała i ducha ... dobro wspólne obejmuje całokształt wszystkich warunków życia społecznego, które umożliwiają ludziom pełniejsze i łatwiejsze osiągnięcie swojej doskonałości.

W dzisiejszych czasach uważa się, że dobro ogólne polega głównie na zachowaniu praw i obowiązków, przysługujących ludzkiej osobie. Wobec tego zasadnicze obowiązki rządzących Państwem polegają z jednej strony na ich uznaniu, poszanowaniu i godzeniu z sobą tych spraw, na ich obronie i ich popieraniu, a z drugiej strony na ułatwianiu wszystkim w wypełnianiu swoich obowiązków. ... Wskutek tego rządy, które praw człowieka nie uznają albo je gwałcą, nie tylko nie spełniają swych zadań, lecz ich zarządzenia pozbawiane są wszelkiej mocy obowiązującej. Ci którzy dzierżą ster państwa w swoich rękach, mają ważny obowiązek odpowiedniego uzgadniania i miarkowania praw rządzących współżyciem ludzi z sobą, by korzystanie przez jednych z przysługujących im praw, nie było połączone z utrudnieniem korzystania z takich samych praw dla drugich".

Q. 64, 1. Nikt rozsądny nie wątpi w godziwość odżywiania się przy pomocy roślin, a tym samym pozbawiania ich życia celem sporządzania z nich pokarmu lub innych przedmiotów. Natomiast wielu było takich, którzy zabijanie jakichkolwiek zwierząt uznawali za niegodziwe. Tego rodzaju pogląd głosiły pewne sekty religijne, zwłaszcza w Indiach (np. dżainiści), zabraniając swym wyznawcom spożywania mięsa, a nawet tłuszczu zwierzęcego i mleka. Zakaz zabijania zwierząt i wyrządzania im jakiejkolwiek krzywdy („Ahimsa") jest jednym z podstawowych zasad niektórych odłamów także współczesnego hinduizmu i buddyzmu, do tego stopnia, że ich wyznawcy przy piciu wody używają specjalnych filtrów, by przypadkiem nie połknąć

jakiegoś niewidzialnego owada, nieświadomi, że i tak mimo największej ostrożności wraz z powietrzem czy surowymi jarzynami połykamy niezliczone drobnoustroje. Współcześni wegetarianie, odżywiający się tylko pokarmami roślinnymi i mineralnymi, postępują tak zazwyczaj raczej ze względów zdrowotnych, aniżeli pod wpływem pewnych założeń etycznych, którymi niekiedy usprawiedliwiają swój sposób odżywiania się.

Nauka św. Tomasza w tym artykule jest przejawem pewnego antropocentryzmu teistycznego. Zgodnie bowiem z I rozdz. Pisma św. (Rodz I, 30) uznaje, że z woli Bożej rośliny i zwierzęta mają służyć ludziom. Należy jednak dobrze zrozumieć przesłankę, przy pomocy której św. Tomasz usiłuje filozoficznie uzasadnić swe twierdzenie, a mianowicie arystotelesowską zasadę, że byty niedoskonałe mają służyć bytom doskonalszym. Należy ją pojmować formalnie, a więc ze względu na to, co ujmujące tę zasadę wyrazy same przez się oznaczają, wyrażając istotę rzeczy, a nie materialnie, a więc ze względu na to, co wyrazy te oznaczają przygodnie. Tu więc chodzi o to, że byty z swej istoty mniej doskonałe, mają służyć istotom doskonalszym z swej natury, na przykład rośliny zwierzętom, zwierzęta zaś ludziom. Nie można natomiast tej zasady rozumieć materialnie jakoby pewne jednostki lub grupy pewnych jednostek w obrębie tego samego gatunku, ze względu na swą mniejszą doskonałość czy wartość, miały służyć tym, którzy się uważają za doskonalszych, czy bardziej wartościowych, a za bardziej wartościowych uznają silniejszych, zgodnie z poglądem z Kalliklesa, głoszącym według Platona, że „prawo natury to prawo silniejszego, którego zasadą jest wola mocy, cnotą energia, pobawiona skrupułów, a celem władza i pełnia życia" (W. Tatarkiewicz, Historia filozofii T. I, str. 76). Pogląd ten odnowił w XIX w. Thomas Carlyle († 188 1881), ucząc, że „Prawo do każdej rzeczy mają lepi, bo oni lepszy z niej zrobią użytek. Ci co są dzielniejsi, są lepsi, a ci co silniejsi, są najdzielniejsi. Więc silniejsi są lepsi. Słabsi powinni im ustępować, bo są gorsi. Słabsze narody powinny oddawać silniejszym nawet własną ziemię, o ile do niej roszczą pretensje... Kto zwycięża, ten ma słuszność. Więc ze zwycięstwa, z powodzenia, z siły można wnosić o słuszności" (Tamże, T. III, str. 77). Praktyczne wnioski z tej nauki swego angielskiego Mistrza wyciągnął Fr. Nietsche († 1900), twierdząc, że prawa i dobra należ się tylko silniejszym, że nie należy oszczędzać słabszego bliźniego, bo wszystko jest dla najlepszego, a więc dla najsilniejszego, który powinien być panem. Wnioski te hitlerowcy usiłowali wprowadzić w życie, uznając Niemców za najsilniej-szych, i dlatego przywłaszczyli sobie prawo wytępienia innych .narodów i zajęcia ich ziemi. Te dążenia spotyka się nawet dziś. Dlatego należy tego rodzaju zasady sofistów poddać solidnej krytyce w świetle zasad filozofii tomistycznej, uznającej wszystkich ludzi za równych istotnościowo, gdyż wszyscy są ożywieni rozumną duszą, a różnice jednostkowe czyli takie, które wynikają z ustroju cielesnego tak poszczególnych ludzi, jak i rai czy narodów, są nieistotne, i dlatego nie mogą być podstawą podboju czy wyzysku słabszych narodów przez narody potężniejsze, jak to podkreśla Konstytucja II Soboru Watykańskiego „O Obecności Kościoła w świecie współczesnym".

Q. 64, 2. Zagadnienie godziwości i celowości kary śmierci, postawione tu przez św. Tomasza, jest do dziś ;przedmiotem sporu między moralistami, prawnikami, społecznikami i politykami. W prawic Starego Przymierza, którego przepisy

liturgiczne i sądownicze przestały obowiązywać w Nowym Zakonie, jak to stwierdzili Apostołowie na I Soborze w Jerozolimie (Dz. A. 15, 4-23), kara śmierci była przewidziana, w bardzo licznych wypadkach: za bałwochwalstwo, pogwałcenie sabatu, zabójstwo, cudzołóstwo, uderzenie ojca lub matki, albo złorzeczenie im lub przeklinanie ich, a nawet za uporczywe nieposłuszeństwo i krnąbrność wobec nich, za homoseksualizm, kazirodztwo itp. W czasach starożytnych nie było wątpliwości, że władcom przysługiwało prawo karania śmiercią za zbrodnie oraz przestępstwa polityczne. W średniowieczu niektórzy waldensi uznawali karę śmierci za, niegodziwą. W nowszych czasach filozof włoski Cezar Becaria († 1794) zwalczał stosowanie tortur i kary śmierci. Dziś w wielu krajach, np. we Włoszech, w Niemczech, w Anglii, zniesiono karę śmierci, i jest nadzieja, że inne kraje pójdą za, ich przykładem.

Ze stanowiska etycznego godziwość stosowania kary śmierci należy oceniać nie tylko podług jej wychowawczej skuteczności, ale także podług jej celowości. Św. Tomasz, wychodząc z założenia, że każdy człowiek jest częścią społeczeństwa, a część jest dla całości, dochodzi do wniosku, że jeśli jakiś człowiek na skutek swej zbrodniczej działalności psuje drugich i jest niebezpieczny, dla społeczeństwa, to społeczeństwo przez swój prawowity rząd może go zabić dla zachowania dobra ogółu, podobnie jak wolno odciąć część ciała, która na skutek np. gangreny zagraża życiu całego ciała. Trzy więc warunki muszą być spełnione, by kara śmierci była godziwa: Po .pierwsze musi chodzić o przestępstwo grzeszne, a więc czyn moralnie zły, świadomie i dobrowolnie wykonany, gwałcący słuszne prawo w ważnej sprawie, i zagrażający dobru 'ogółu. Dlatego niegodziwe jest skazywanie na śmierć przeciwników politycznych, którzy zgodnie ź prawem natury i prawem własnego narodu dążą do zmiany rządu czy ustroju, nie wyrządzając tym nikomu krzywdy. Po drugie, gdy dobra ogółu nie można inaczej ocalić jak przez uśmiercenie złoczyńcy, który mu zagraża, podobnie jak nie wolno ucinać ręki, która uległa zakażeniu, jeśli zdrowie całego ciała można ocalić inaczej, np. przez jej wyleczenie lub unieszkodliwienie. Po trzecie, prawo wydawania wyroków śmierci przysługuje wyłącznie prawowitej władzy, a mianowicie jej upoważnionym do tego przedstawicielom.

W dzisiejszych czasach, zwłaszcza w okresie pokoju, drugi warunek godziwości kary śmierci zachodzi rzadko. Najbardziej bowiem niebezpiecznego złoczyńcę można dziś całkowicie odosobnić oraz unieszkodliwić, jeśli nie przez ponowne wychowanie, to przynajmniej przez dożywotne pozbawienie wolności i skazanie na przymusowe roboty, by przynajmniej, w części mógł naprawić zło, wyrządzone społeczeństwu przez zbrodnię. Ani powieszenie czy rozstrzelanie, ani stosowane dawniej uśmiercanie przy pomocy tortur, jak dowodzi historia, nie jest dostatecznym sposobem odstraszenia ludzi od popełniania tego rodzaju zbrodni, natomiast uniemożliwia winowajcom naprawienie szkody, a często jest zbrodniczym sposobem pozbywania się przeciwników politycznych pod pozorem wymiaru sprawiedliwości. Niemniej zasada św. Tomasza, że jeśli nie można ocalić dobra ogółu inaczej jak przez uśmiercenie zbrodniarza przez prawowitą władzę, pozostaje nadal słuszną.

Q. 64, 3. Nauka św. Tomasza, że tylko osoby w sposób szczególny do tego upoważnione przez władzę państwową mogą zabijać złoczyńców, gdy tego wymaga dobro całej społeczności, przeciwstawia się zarówno prawodawstwu starożytnego Rzymu, przyznającemu ojcu rodziny prawo karania śmiercią własnych dzieci, a nawet własnej żony przyłapanej na cudzołóstwie, jak i prawodawstwu wielu państw dzisiejszych, pozwalającemu matkom i lekarzom przerwać ciążę, czyli zamordować dziecko w łonie matki.

Z zagadnieniem tym wiąże się sprawa godziwości zabicia tyrana, gdy nie ma innego sposobu pozbycia się go i ocalenia wolności narodu. Św. Tomasz z jednej strony uczy, że osobom prywatnym nie wolno nikogo pozbawiać życia, a z drugiej strony w odpowiedzi na trzecią trudność powiada, że osobie prywatnej wolno czynić to, co jest użyteczne dla społeczności, a nikomu nie szkodzi. Co więcej w dziełku pt. De Regimine Principum (I, 6) tak o tym mówi: „Jeśli nie ma nadużyć naprawdę nieznośnych, lepiej jest do czasu znosić umiarkowani tyranię, aniżeli przeciwstawiając się tyranowi narażać społeczeństwo na niebezpieczeństwa groźniejsze niż sama tyrania. Zdarza się bowiem, że z powodu nieudałego powstania tyran jeszcze bardziej się sroży, a jeśli powstanie się uda, często wytwarza się wielki zamęt w społeczeństwie, np. gdy po wypędzeniu tyrana następuje rozłam wskutek kłótni w sprawie utworzenia nowego rządu ... lub występuje nowy ... jeszcze gorszy tyran. ... Byłoby to rzeczywiście niebezpieczne dla narodu i jego zwierzchników, jeśliby ludzie na własną rękę zabierali się do zabijania rządzących, choćby nawet tyranów. ...Dlatego zdaje się, że przeciwko okrucieństwu tyrana powinni wystąpić obywatele nie na własną rękę, ale na podstawie upoważnienia władzy publicznej. Zwłaszcza w wypadku, gdy naród ma prawo ustanowić sobie króla, wówczas może także ograniczyć jego władzę, jeśli jej tyran nadużywa. Nie należy sądzić, że taki naród dopuszcza się niewierności, pozbawiając władzy tyrana, choćby nawet przedtem poddał się mu na zawsze, gdyż ów tyran zasłużył sobie na utratę władzy, niewiernie sprawowanej nad narodem”. Nie ma tu jednak mowy o zabiciu tyrana. Wyjaśniając słowa Cycerona (De Officiis I, 26), który pochwalił morderców Cezara, św. Tomasz zauważył, że chodzi tu o przywłaszczenie sobie władzy drogą gwałtu wbrew woli poddanych, lub zmuszając ich do pogodzenia się z tym stanem, tak że niemożliwe jest zwrócenie się do wyższej władzy, która by mogła tyrana osądzić. „Wówczas kto zabije tyrana, otrzymuje pochwałę i nagrodę”. Tu św. Tomasz tylko wyjaśnia pogląd Cycerona, nie podając własnego zdania na ten temat (II Sent., d. 44, q. 2).
W traktacie „O miłości” (II-II, 42, 2, 3m: Tom 16, s. 252) św. Tomasz uczy: „Rząd tyrański jest niesprawiedliwy, ponieważ nie służy dobru społeczeństwa, lecz dobru prywatnemu rządzącego, jak tego dowodzi Filozof (Eth. X, 1160b 8). Dlatego obalenie takiego rządu nie jest warcholstwem, chyba że obalenie rządu tyrańskiego jest tak głupie, że społeczeństwo ponosi z tego szkody większe niż mu wyrządza rząd tyrański. Warchołem jest właściwiej sam tyran, który wśród podległej mu ludności podsyca niezgodę i buntowniczość, aby tym bezpieczniej utrzymać się przy rządzie. Takie warcholstwo jest dla tyranów czymś typowym, bo tyrania to rządy dla korzyści rządzącego ze szkodą dla społeczeństwa”.

Sobór w Konstancji w r. 1418 (Denz. 690) potępił następujące zdanie: „Wolno i jest zasługą, gdy jakikolwiek poddany w jakikolwiek sposób zabije jakiegokolwiek

tyrana". Dziś zabójstwo nawet tyrana, nie może być etycznie usprawiedliwione, skoro istnieją różne sposoby unieszkodliwienia go bez morderstwa.

Q. 64, 4. Św. Tomasz uzasadnia tu zakaz, wydany na Soborze Lateraneńskim w r. 1215, wzbraniający duchownym nie tylko przelewania cudzej krwi, wydawania wyroków śmierci, ale nawet brania udziału w przewodzie sądowym w sprawie gardłowej. Zakaz ten jest powtórzony także w obecnie obowiązującym Prawie Kanonicznym (kan. 139). Tę ustawę obchodzili inkwizytorzy w ten sposób, iż sami tylko osądzali prawowierność oskarżonego, a stwierdziwszy jej brak u niego wydawali go w ręce sędziów świeckich, którzy z reguły skazywali go na śmierć. Inna rzecz, że inkwizycja, nawet hiszpańska, całkowicie uzależniona nie od papieża, ale od króla, w najmniejszym stopniu nie dorównała okrucieństwu Gestapo i jego współczesnych odmian w innych krajach.

Q. 64, 5. Samobójstwo jest najgorszą postacią zabójstwa, bo jest grzechem przeciw miłości siebie samego, przeciw sprawiedliwości społecznej i rozdzielczej, a także przeciw męstwu, gdyż jest najgłupszą postacią tchórzostwa wobec cierpienia czy grożącego zniesławienia. Wbrew przekonaniu Seneki (list 91) św. Tomasza dowodzi, że żaden człowiek nie ma prawa pozbywania się życia i to w żadnym wypadku, nawet wtedy, gdy chodzi o zachowanie tajemnicy, której wyjawienie mogłoby spowodować wielkie nieszczęście dla wielu innych.
Człowiek jest cząstką swej społeczności, której zawdzięcza cały swój rozwój fizyczny i umysłowy, i której powinien podporządkować całe swe życie. Samobójstwo zaś jest dezercją ze służby społeczeństwu. Co więcej jest niczym nieusprawiedliwionym wtargnięciem w prawa samego Boga, który jest panem życia i śmierci. W czasie ostatniej wojny wielu, wstępując do tajnych związków, zobowiązywało się do zażycia trucizny w wypadku, gdyby wpadli w ręce wrogów, narażając się na wydanie tajemnicy na skutek męczarni. Takiego zobowiązania nie wolno przyjmować. Nie wolno też wciągać do tajnych związków, choćby dla najświętszej sprawy, ludzi bez charakteru, niezdolnych znieść bólu, gdy ich wróg wyda na męczarnie. Wstępując na taką drogę, muszą być gotowi na bohaterstwo w znoszeniu mąk, a samobójstwo jest uciekaniem przed obowiązkiem zachowania życia w służbie Boga i społeczeństwa, i zawsze jest przejawem tchórzostwa i małoduszności, albo najczęściej obłąkania, choćby w postaci depresji psychicznej. Nie jest natomiast samobójstwem narażanie się na śmierć celem spełnienia ważniejszego obowiązku niż zachowanie życia, np. w obronie ojczyzny w wykonaniu rozkazów tych, którzy mają prawo rozporządzać życiem. Dlatego też Sokrates, skazany na otrucie przez władzę państwową, pijąc cykutę na jej rozkaz, nie popełnił samobójstwa, ale dokonał aktu posłuszeństwa. Podobnie gdy sąd wojenny skaże za zdradę lub bunt jakiegoś oficera, by sam na sobie dokonał wyroku śmierci przez zastrzelenie się. Inna sprawa, czy tego rodzaju wyrok jest sprawiedliwy, skoro jak widzieliśmy, stosowanie kary śmierci za zbrodnię tylko wtedy jest dozwolone, gdy inaczej nie można ocalić dobra ogółu, jak przez pozbawienie życia złoczyńcy.

Q. 64, 6. W żadnym wypadku nie wolno zabijać człowieka niewinnego, gdyż życie jego nigdy nie może się sprzeciwiać dobru ogółu. Stąd wynika, że nie wolno

zabijać dzieci zarówno nie urodzonych jeszcze przez przerwanie ciąży, jak i urodzonych z jakąś nieuleczalną wadą, np. bez rąk i nóg, gdyż dzieci te są bezwzględnie niewinne.

Jest to wielką hańbą XX wieku, że co roku morduje się miliony dzieci nie urodzonych i całkowicie bezbronnych przez tzw. przerwanie ciąży lub spędzenie płodu. Co potworniejsze: w niektórych państwach ta rzeź niewiniątek jest uprawniona przez ustawodawstwo do tego stopnia, że lekarzowi nie wolno odmówić dokonania tej. operacji, jeśli matka ze względów społecznych, gospodarczych czy zdrowotnych tego zażąda. Całkowicie fałszywa jest próba usprawiedliwienia takiej operacji tym, że kobieta ma prawo do wolności rodzenia lub nie rodzenia, i że płód jest częścią jej organizmu. Ma prawo do rodzenia lub nie rodzenia w tym znaczeniu, że może powstrzymać się od stosunku płciowego, w wyniku którego następuje poczęcie życia ludzkiego. Ale zgadzając się na ten stosunek, musi być gotowa na poniesienie następstw, które z niego wypływają. Nie jest także prawdą, że płód jest częścią jej organizmu, choć od niego jest uzależniony, gdyż posiada właściwy sobie ustrój. Nie ma żadnej istotnej różnicy między dzieckiem narodzonym a nie narodzonym, między płodem trzymiesięcznym a dziewięciomiesięcznym, podobnie jak między dzieckiem jednorocznym a pięcioletnim. Przerwanie więc ciąży jest w gruncie rzeczy taką samą zbrodnią jak zarżnięcie bezbronnego dziecka, oczywiście gdy chodzi o bezpośrednie zabicie płodu, a nie o zabieg, mający na celu wyleczenie kobiety, w wyniku którego niekiedy następuje niezamierzone przerwanie ciąży. A jednak takie zbrodnie dokonują się tak często w krajach niby to cywilizowanych. W samej Polsce według niektórych statystyk ginie rocznie około miliona płodów ludzkich. Skutek jest taki, że liczba urodzeń gwałtownie się zmniejsza. W samej Warszawie w r. 1955 było 23 700 urodzin, a już w 1961 było już tylko 13 900, choć ludność napływowa do Stolicy zwiększyła się w tym czasie o parę set tysięcy. Niektórzy próbują to masowe przerywanie ciąży, uprawnione przez ustawodawstwo, uzasadnić względami gospodarczymi: ciasnota mieszkań, niskie zarobki, trudności wyżywienia itp. Ale lekarstwem na trudności gospodarcze nie może być zmniejszenie przyrostu naturalnego, zwłaszcza w postaci przerywania ciąży, ale odpowiednie reformy, które by nie tłumiły, ale rozwijały inicjatywę i zapał do pracy poszczególnych jednostek. W Polsce to gwałtowne zmniejszanie się przyrostu naturalnego jest nadto bardzo niebezpieczne pod względem politycznym, skoro zaludnienie Polski około 100 mieszkańców na kilometr kwadratowy jest prawie trzykrotnie mniejsze aniżeli w Niemczech Zachodnich, nie ukrywających swych dążeń do ponownego zniemczenia utraconych terenów. Wreszcie niektórzy uzasadniają konieczność przerywania ciąży niemożliwością uratowania życia matki, jeśli się nie usunie płodu. Ale jak stwierdzają profesorowie medycyny ginekologicznej takie wypadki są niezmiernie rzadkie w krajach, gdzie opieka społeczna i lekarska jest dostateczna. Zresztą cel nie uświęca złych środków, a zabicie niewinnych dzieci jest zawsze złym środkiem.
Słusznie powiedział ks. kard. St. Wyszyński, Prymas Polski (W światłach Tysiąclecia, str. 146-147): „Doświadczenie gospodarcze uczy, że przyrost ludności nie zaszkodził jeszcze żadnemu krajowi. Od dawna straszą nas głodem wskutek przeludnienia. A tymczasem kraje najbardziej przeludnione w Europie dzięki rozwojowi współdzielczości głodu nie znają; natomiast kraje słabo zaludnione pozostają w zacofaniu i opóźnieniu swego postępu i rozwoju społecznego. ...Ludzkość cała,

rosnąca dziś w miliardy, widzi swoje błogosławieństwo nie w trumnach, ale w kołyskach rozbrzmiewających dziecięcym szczebiotem".

Q. 64, 7. Samoobrona zarówno jednostek, jak i całego narodu jest moralnym obowiązkiem. Wolno i trzeba odpierać każdy zamach na własne życie oraz na byt narodu. To, co św. Tomasz uczy tu o godziwości samoobrony u jednostek; stosuje się także do każdego narodu, a więc również do zagadnienia wojny, które św. Tomasz omówił w traktacie O Miłości (II-II, 40, Tom 16, s. 235-44). Podczas samoobrony nie wolno jednak zmierzać do zabicia przeciwnika, lecz do jego unieszkodliwienia. Jeśli jednak przeciwnik na skutek walki zginie, sam jest winny swojej śmierci, gdyż niesprawiedliwie napadł na drugiego, który usiłując bronić się mimo woli go zabił, chcąc go unieszkodliwić. Nie wolno jednak używać nawet celem samoobrony, większego gwałtu niż trzeba da odparcia napaści, „gdyż wolno gwałt gwałtem odpierać w miarę jednak potrzeby zagrożonego niebezpieczeństwa ... nie jest natomiast konieczne, by ktoś celem uniknięcia śmierci napastnika zaniechał czynności potrzebnej do należnej samoobrony, gdyż człowiek powinien bardziej się troszczyć o własne życie niż o życie cudze" (zwłaszcza swego napastnika). Tak samo na wojnie. Na temat godziwości wojny, a raczej jej niegodziwości, prosimy Czytelnika, by dobrze przemyślał ostatni rozdział Konstytucji „O Obecności Kościoła w świecie dzisiejszym", potępiającej użycie środków masowego zabijania.

Q. 64, 8. Ostatnie zdanie osnowy artykułu, że „gdy ktoś czyni coś bez należnej przezorności, staje się winny zabójstwa, jeśli z powodu jego czynności nastąpi śmierć jakiegoś człowieka", stasują się zarówno do działań wojennych, narażających na śmierć tysiące dzieci, kobiet i starców, nie biorących udziału w wojnie, jak i do życia codziennego, w którym również tylu ludzi ginie na skutek braku przezorności ze strony kierowców aut, przechodniów na ulicy, sprzedawców zepsutych środków spożywczych lub niewłaściwych lekarstw, agitatorów, wywołujących zamieszki uliczne itp.

Q. 65, 1. Zasady wyłożone w tym artykule, stanowią podstawę uznania za niegodziwe z jednej strony praktyk sterylizacyjnych, a z drugiej strony stosowania tortur w naszych czasach, np. celem wydobycia zeznań. Ze stanowiska etyki katolickiej kastracja, tak często stosowana w starożytności na dworach królów i możnowładców wschodnich w stosunku do dozorców, zwłaszcza haremów, a w początkach czasów nowożytnych w stosunku do młodocianych śpiewaków celem zachowania czystego głosu dziecięcego w wieku męskim, jest bezwzględnie zakazana z wyjątkiem wypadku, gdy jest niezbędna do ocalenia życia jednostki wskutek zakażenia organów płciowych.

Podobnie moralnie niedozwolone są wszelkie inne sposoby ubezpłodnienia tak mężczyzn, jak i kobiet, mające na celu nie ratowanie życia, ale uniknięcie macierzyństwa, by prowadzić swobodniejsze współżycie płciowe, lub by zapobiec szerzeniu się pewnych zwyrodnień, przekazywanych dziedzicznie. W myśl orzeczeń Piusa XI, który potępił rasizm hitlerowski, nikogo nie wolno pozbawiać podstawowego sprawa przyrodzonego do założenia rodziny, choć w wielu wypadkach należy odradzać małżeństwo osobom chorym.

Św. Tomasz uznaje godziwość pozbawienia kogoś jakiegokolwiek członka ciała jedynie w tym wypadku, gdy tego wymaga albo uratowanie zdrowia danej osoby, albo konieczność ukarania kogoś przez prawowitą władzę państwową za współmiernie wielkie przestępstwo. W dzisiejszych czasach kary obcięcia członków nie stosuje się w żadnym cywilizowanym kraju. Często natomiast stosuje się tortury celem wydobycia zeznań przy śledztwie, wyrządzając często całkowicie niewinnym osobom niepowetowane krzywdy na zdrowiu psychicznym i fizycznym.

Q. 65, 2. Prawo wymierzania kary chłosty św. Tomasz przyznaje .sędziom, mianowanym przez prawowitą władzę państwową w stosunku do poddanych, a także głowie rodziny w stosunku do dzieci oraz sług, gdy zawinią, ale nigdy w stosunku do żony, nawet w wypadku jej cudzołóstwa, gdyż mąż nie jest sędzią swej małżonki (I-II, 57, 4).
Do wieku XIX stosowanie chłosty uchodziło za niezbędny środek wychowawczy w szkole i w domu. Stosowano go też obficie, rozumiejąc dosłownie zalecenie Starego Testamentu, by kto miłuje syna swego ustawicznie ćwiczył go rózgą. Dziewczęta bardziej oszczędzano. Współcześni teoretycy wychowania jednomyślnie prawie potępiają stosowanie chłosty jako barbarzyńskiego użycia przemocy wobec wychowanka, który w karze cielesnej widzi objaw złości lub zdenerwowania wychowawcy, a nie troskę o poprawę. Obecnie w szkołach nie stosuje 'się kar cielesnych, z wyjątkiem tylko niektórych krajów poza Europą oraz angielskich szkół arystokratycznych. Natomiast w wychowaniu rodzinnym, jak świadczą wyniki ankiet rozpisanych w większych miastach europejskich, nadal niemal powszechnie stosuje się chłostę. Inna rzecz, że sami chłopcy, gdy sobie uświadomią że zasłużyli na karę, z dwojga złego wolą dostać w skórę, aniżeli słuchać długich wymyślań lub powstrzymać się za karę od zabaw z rówieśnikami. W Polsce w wielu okolicach starożytnym zwyczajem stosuje się chłostę wobec małych chłopców nie tylko w sposób bardzo umiarkowany, ale także niemal z religijnym obrzędem, zwłaszcza po wsiach: zdjęcie dyscyplinki czy rózgi z za świętego obrazu, gdzie się ją zwykle przechowuje, przeżegnanie się tak dziecka, jak i karzącego ojca czy matki, położenie małego winowajcy na kolana, kilka uderzeń, pocałowanie rózgi oraz karzącej ręki tatusia czy mamusi, przyciśnięcie do serca i złożenie pocałunku na główce ukaranego dziecka, na znak, że już wszystko w porządku i przewinienie puszcza się w niepamięć, schowanie rózgi za obraz. Taki wymiar kary nie podważa zaufania i miłości dziecka do rodziców, bo nie dopuszczając do wyładowania złości i nerwów wychowawcy na dziecku, budzi w nim raczej dzięki swej intymności jeszcze większe przywiązanie do rodziców. Natomiast wszelkie bicie dziecka po głowie, po twarzy, po rękach, ciągnięcie go za uszy czy włosy, okładanie go kułakami, trącanie go i gwałtowne popychanie go itp. jest dowodem nie tylko barbarzyństwa, ale także wszelkiego braku kultury moralnej.

Q. 65, 3. Pozbawienie wolności przez uwięzienie, zsyłkę do obozu pracy lub na wygnanie jest jedną z najcięższych kar, stosowanych od najdawniejszych czasów zarówno w stosunku do jednostek, jak i całych narodów, bardzo często w sposób urągający podstawowym zasadom sprawiedliwości. Jak podkreśla Deklaracja o Wolności religijnej II Soboru Watykańskiego sama godność ludzkiej natury wymaga

poszanowania wolności człowieka zgodnie, oczywiście, z dobrem ogółu. Taka bowiem wolność, w której każdemu wolno robić wszystko co chce, jest wolnością lisa i kur w jednym kurniku. Prawdziwa wolność to umiejętność dobierania należnych środków do osiągnięcia właściwego celu życia, i takiej wolności nigdy nikogo nie wolno pozbawić, choćby za karę za największą zbrodnię. Przestępca bowiem pozostaje nadal człowiekiem, mającym prawo i obowiązek dążenia do ostatecznego celu, który stanowi sens jego życia. Nikomu więc nie wolno uniemożliwiać lub utrudniać mu osiągnięcie tego celu, np. przez upodlenie go w jego własnych oczach, jak to czynili hitlerowcy w obozach koncentracyjnych, lub przez tzw. „pranie mózgu", jak to czynią władze więzienne w innych krajach, zwłaszcza azjatyckich, w myśl wskazań praktycznego behawioryzmu. Wolno natomiast władzom państwowym karać przestępców pozbawieniem wolności w znaczeniu ograniczenia swobody poruszania się, w sposób szanujący godność osobowości ludzkiej, jeśli sprawiedliwy sąd stwierdził, że oskarżony rzeczywiście dokonał przestępstwa, zasługującego na tę karę.

Q. 65, 5. Krzywda, wyrządzona osobie związanej z innymi ludźmi, krzywdzi także tych ostatnich, i dlatego jest cięższym grzechem. Np. gdy ktoś skaleczy cudze dziecko, krzywdzi nie tylko to dziecko, ale także :jego rodziców, nie tylko dlatego że zmusza ich do nowych nieprzewidzianych wydatków na leczenie, ale głównie ze względów uczuciowych, gdyż osoby, związane uczuciowo z kimś, kto cierpi, boleją również, czasem nawet więcej niż on sam. Zasada ta odnosi się do krewnych, przyjaciół, a także do współrodaków, zwłaszcza, przebywających za, granicą. Szczególnie jednak krzywda wyrządzona głowie jakiegoś państwa, rozciąga się poniekąd na wszystkich obywateli tegoż państwa, i dlatego jest bez porównania cięższym grzechem, niż analogiczna krzywda wyrządzona osobie prywatnej. Powinni o tym pamiętać szczególniej dziennikarze, którzy często w swych gazetach obmawiają, a nawet oczerniają swych przeciwników politycznych lub partyjnych, a często nawet takich, którzy nie mogą się bronić np. wskutek śmierci lub niemożności sprostowania krzywdzących ich informacji.

Q. 66, 1. W pierwszym artykule św. Tomasza przystępuje do omówienia istoty prawa własności, a w drugim rozważa, komu i w stosunku do czego to prawo przysługuje, a więc zagadnienie jego podmiotu i przedmiotu, szczególniej zaś, czy prawo do posiadania ma tylko społeczność, czy także jednostki prywatne. Zagadnienie to, będące przedmiotem sporu między zwolennikami kapitalizmu i socjalizmu a pisarzami katolickimi, św. Tomasz rozwiązuje w oparciu o zasady Arystotelesa i Ewangelii. Rozwiązanie to bynajmniej nie miało na celu teoretycznej podbudowy stosunków społeczno-gospodarczych trzynastowiecznego feudalizmu przez uzasadnienie ówczesnego stanu faktycznego, wykluczające wszelkie żądania koniecznych zmian i reform, jak to twierdzi prof. J. Keller (Własność w katolickiej doktrynie społecznej. Studia Filozoficzne 3/1964 str.75). To prawda, że Akwinata, będąc teologiem, a nie ekonomistą, nie podawał konkretnych sposobów, jak wprowadzić w życie taki ustrój społeczny, który by był najlepszy dla ludzi żyjących w owej epoce lub w czasach późniejszych. Zresztą zdawał sobie sprawę, że taki ustrój gospodarczy, który by odpowiadał wszystkim czasom, nie istnieje, gdyż ustrój ten

musi być dostosowany do warunków i potrzeb ludzi, a te są różne w każdym okresie czasu i niemal w każdym kraju.

Niemniej wnioski św. Tomasza, właśnie dlatego, że opierają się na podstawie pierwszych i najpowszechniejszych zasadach bytu i działania, okazały swą żywotną, ponadczasową ważność i aktualność, jak o tym świadczą wszystkie encykliki społeczne Papieży ostatnich czasów od Leona XIII poprzez Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII oraz Pawła VI i II soboru Watykańskiego, odwołujące się do nauki wielkiego Akwinaty. (Rerum Novarum z r. 1891. Quadragesimo Anno z r. 1931, Mater er Magistra 1961, Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis, pars II, cap. 111).

Mówiąc w 1 artykule o istocie prawa własności, jako władzy nad rzeczami, św. Tomasz stwierdza, że wszystkie rzeczy, owszem sami nawet ludzie, są bezwzględną własnością jedynie Boga, gdyż tylko od Niego bezwzględnie zależy natura wszechrzeczy. Człowiek może ją tylko przetwarzać, ale nie może jej ani stworzyć, ani unicestwić, ani nawet przemienić jej istoty, lecz może te rzeczy jedynie przekształcać i nimi posługiwać się. Dlatego więc przysługujące ludziom prawo własności, nie jest bezwzględne ale tylko względne, rozciąga się bowiem nie na samą naturę rzeczy, ale tylko na ich użytkowanie i to tylko w postaci wykonania zlecenia Bożego, które daje człowiekowi udział we własności Bożej. Ściśle więc biorąc ludzie nie są w bezwzględnym znaczeniu właścicielami ani rzeczy zewnętrznych, ani nawet własnego ciała, ale tylko włodarzami tych dóbr, danych im przez Boga do należytego użytku.

Te cztery kierunki można bardzo ogólnikowo przedstawić w następującym schemacie

	WŁASNOŚĆ	JEJ CEL
PERSONALIZM KATOLICKI	Zasadniczo osobista, ale społeczna gdy tego wymaga dobro ogółu.	Zasadniczo dobro ogółu, wtórnie dobro jednostek.
LIBERALIZM KAPITALISTYCZNY	Zasadniczo osobista, a tylko wtedy społeczna, gdy tego wymaga dobro jednostek.	Zasadniczo dobro jednostek, wtórnie dobro ogółu.
SOCJALIZM UMIARKOWANY:	Zasadniczo społeczna odnośnie środków masowego wytwarzania i wymiany.	Zasadniczo dobro jednostek, wtórnie dobro ogółu.
KOMUNIZM	Zasadniczo społeczna, a tylko przejściowo osobista odnośnie środków drobnej wytwórczości i wymiany.	Zasadniczo dobro ogółu, wtórnie dobro jednostek.

Niemniej posiadanie rzeczy zewnętrznych, społeczne czy jednostkowe - mniejsza na razie o to - jest dla ludzi naturalne w tym znaczeniu, że człowiek z natury swej ma rozum, dzięki któremu może panować nad rzeczami, a to jest istotą władania, którego jedną z głównych postaci jest właśnie posiadanie i rządzenie. Posiadanie tym różni się od rządzenia, że to ostatnie polega na sprawowaniu władzy nad innymi ludźmi dla ich własnego dobra, podczas gdy posiadanie to władanie rzeczami czy nawet ludźmi nie dla ich dobra, ale dla dobra włodarza lub osób powierzonych jego opiece.
Jak widać z tego rozumowania św. Tomasza, naturalność prawa tej względnej własności to nie tylko niesprzeczność z naturą ludzką, ale taka zgodność z nią, jaka rodzi się wskutek samego bezpośredniego z niej wynikania.

Q. 66, 2. Mamy tu treściwe ujęcie nauki katolickiego personalizmu społecznego o godziwości i granicach własności prywatnej rzeczy zewnętrznych; nauka ta wznosi się ponad trzy inne możliwe rozwiązania tego zagadnienia, a mianowicie liberalizmu kapitalistycznego, przyznającego prawo własności najpierw i przede wszystkim jednostkom dla ich własnej głównie korzyści; komunizmu, który dąży do wprowadzenia własności wspólnej dla dobra wspólnego; socjalizmu, który usiłuje wprowadzić wspólną własność środków wytwarzania dla dobra wszystkich jednostek. Natomiast personalizm społeczny w ślad za św. Tomaszem uznaje, że prawo własności może przysługiwać zarówno społeczeństwu, jak i jednostkom dla dobra zarówno jednostek, jak i całej społeczności: stosownie do potrzeb i warunków życia ludzkiego, różnych w różnych czasach i krajach.

Ogół myślicieli katolickich, idąc za wskazaniami św. Tomasza oraz ostatnich sześciu Papieży, uznaje prawo do własności prywatnej (ale niekoniecznie istniejący tu lub ówdzie konkretny system własności) wiążą ją z prawem natury, uważając ją za „konieczne wymaganie natury ludzkiej", lub co najmniej uznając system własności prywatnej za najbardziej odpowiadający tejże naturze. Szczególniej Leon XIII w encyklice Rerum Novarum podkreśla stanowczo, że „prawo do posiadania prywatnej,, własności otrzymał człowiek od natury". Podobnie Pius XI w Encyklice „Quadragesimo Anno", Pius XII w Orędziu na Zielone Święta 1941 r., a najjaśniej Jan XIII w Encyklice Mater et Magistra, gdzie tak się o tym wyraża:

„Prawo prywatnego posiadania na własność również dóbr produkcyjnych jest ważne po wszystkie czasy jako prawo natury, oparte na tym, że jednostki z .natury uprzedzają państwo, wskutek czego państwo jest dla jednostek, jako dla swego celu. Zresztą na próżno przyznawałoby się ludziom prywatnym prawo wolnego działania na polu ekonomicznym, jeśliby nie dało się im możności wolnego wyboru i użycia koniecznych środków do korzystania z tego prawa. Ponadto doświadczenie i historia są, świadkami, że gdzie rządy odmawiają prawa do prywatnego posiadania również dóbr produkcyjnych - tam gwałci się wolność ludzi, lub w ogóle odbiera korzystanie z niej w najważniejszych sprawach. Widać więc z tego, że prawo prywatnej własności zabezpiecza wolność i pobudza do tego, by z tej wolności korzystać. ... Własność prywatna winna zabezpieczyć prawa wolności ludzkiej osoby i równocześnie stać się

koniecznym współczynnikiem prawdziwego porządku społecznego” (powyższe dokumenty papieskie zostały wydane przez Veritas w Londynie).
Ponieważ wszystkie powyższe wypowiedzi opierają się bezpośrednio lub pośrednio na zasadach św. Tomasza, wyrażonych w niniejszym artykule, należy zbadać w jakim znaczeniu prawo do własności prywatnej środków wytwarzania jest prawem natury.

Jak widzieliśmy w Objaśnieniu do q. 57, 2, prawo natury to rozporządzenie Boże, wyrażające się w wrodzonych skłonnościach do zaspokojenia potrzeb danego jestestwa zgodnie z jego ostatecznym celem. W tak pojętym prawie natury należy odróżnić zasady pierwsze i wtórne, jak to wytłumaczyliśmy w obj. q. 57, 3. Pierwsze wyrażają bezpośrednio wspomniane wyżej skłonności wrodzone, drugie są wnioskami wysnutymi z pierwszych przy pomocy prawdziwych przesłanek egzystencjalnych, już to analitycznych, czyli takich w których orzeczenie zawiera się w pojęciu podmiotu lub odwrotnie, już to syntetycznych, w których związek między podmiotem a orzeczeniem nie jest bezwzględnie konieczny, gdyż podmiot nie zawiera się w pojęciu orzeczenia lub odwrotnie. W pierwszym wypadku mamy nadal główne zasady prawa natury, gdyż przesłanka analityczna, przy pomocy której wysnuwamy powyższe wnioski z pierwszych zasad natury niczego nie dodaje do treści tych ostatnich, tylko pozwala na jaśniejsze ich zrozumienie, tak .jak mikroskop nie dodaje niczego do oglądanego przedmiotu, tylko umożliwia dokładniejsze jego oglądanie. W drugim wypadku marny tzw. prawo ogólnoludzkie („jus gentium”) czyli wnioski wyprowadzone z pierwszych zasad praw natury przy pomocy prawdziwych, egzystencjalnych, ale syntetycznych przesłanek, wyrażających nie to, co zawsze i wszędzie bezwzględnie musi być, jak to ma miejsce w przesłankach analitycznych, ale to co jest faktycznie w konkretnych warunkach istnienia ludzkiego, które mogłoby, teoretycznie mówiąc, być inne lub ulec zmianie, ale faktycznie jest takie a nie inne. Otóż nasza natura w istocie swej jest bezwzględnie niezmienna, bo człowiek zawsze i wszędzie jest jestestwem złożonym z ciała i ożywiającej go duszy, zdolnej zasadniczo do rozumowania i chcenia; ale w swych nieistotnych cechach, jak to widzieliśmy q. 57, 2 ad 1, natura ludzka jest zmienna i znajduje się w zmiennych warunkach swego istnienia. Dlatego te wtórne zasady prawa natury, wysnute z pierwszych jego zasad przy pomocy syntetycznych przesłanek, wyrażających konkretne potrzeby ludzi żyjących w konkretnych i zmiennych warunkach, muszą być dostosowane do tych warunków.

Tak więc, gdy chodzi o prawo do własności środków wytwórczych, należy brać pod uwagę nic naturę człowieka w jej abstrakcyjnym ujęciu jako „animal rationale” taką, jaka

np. byłaby, gdyby nie zaistniał grzech pierworodny, ale naturę realną, taką jaką faktycznie wszyscy ludzie posiadają w obecnym stanie życia. Otóż rzeczywista, konkretna natura ludzi rzeczywiście istniejących (po grzechu pierworodnym) jest taka, że posiadanie rzeczy zewnętrznych na własność jest wręcz 'konieczne, gdyż:

1. „Człowiek dba więcej o to co jego, niż o to co jest 'wspólne dla wszystkich lub dla wielu".

2. „Gdyby każdy bez różnicy musiałby o wszystko zabiegać, byłoby zamieszanie".

3. „Gdy każdy zadawala się tym co posiada, wówczas większy pokój panuje w współżyciu ludzi".
Oczywiście, gdyby ludzie na tym świecie byli doskonali, lub gdyby nie było grzechu pierworodnego, dowody św. Tomasza byłyby bezpodstawne. Ale biorąc ludzi tak jak na ogół, faktycznie są, trzeba trzy .powyższe zdania św. Tomasza uznać za przesłanki syntetyczne, ale prawdziwe w odniesieniu do ogółu ludzi, takich, jakich historia zna, i dlatego wniosek: „posiadanie rzeczy zewnętrznych na własność jest wręcz konieczne dla ludzkiego życia" (oczywiście społecznego, a nie koniecznie jednostkowego), trzeba uznać za jedno z wtórnych zasad prawa natury, czyli za tzw. prawo ogólno ludzkie (lex gentrum oraz ius gentium).

Marksiści twierdzą, że powyższe przesłanki okaż. się fałszywe, gdy się wychowa nową generację ludzi, myślących i postępujących naprawdę w duchu socjalizmu. Cóż kiedy ponad 50 lat takiego wychowania w Związku Radzieckim nie wydało spodziewanych owoców, bo nie sprawiło, by dorastające pokolenie faktycznie więcej dbało o dobro ogółu, niż o własne, by nie musiało o wszystko zabiegać w mniejszym stopniu niż ich rówieśnicy w innych krajach, i tym samym by większym cieszyło się porządkiem i pokojem, a co najważniejsze wolnością niezbędną dla życia naprawdę ludzkiego.

Czy potrafią w przyszłości tak wychować nowe pokolenie. by nie miało powyższych cech? Daj im Boże! Ale dotychczasowe doświadczenie tak marksistów, jak i całej historii ludzkiej nie uzasadnia tej nadziei, i dlatego trzeba przyznać słuszność Janowi XXIII, że „Prawo prywatnego posiadania na własność również dóbr produkcyjnych jest ważne po wszystkie czasy jako prawo natury". Nie znaczy to jednak, by trzeba było wszystkie dobra wytwórcze oddać na prywatną własność pewnym jednostkom, gdyż zawsze ważną pozostaje nauka św. Tomasza, że ludzie jako cząstki społeczeństwa powinni się podporządkować dobru ogółu, a jeśli to wymaga uspołecznienia; pewnych środków wytwarzania czy wymiany dóbr, mają obowiązek nie sprzeciwiać się temu, o ile oczywiście uspołecznienie to przebiega w sprawiedliwy sposób, a więc m. i. za godziwym wynagrodzeniem. Oto co na ten temat mówi Jan XXIII:

„Postęp uspołecznienia (dóbr) niewątpliwie przynosi wiele pożytku i dobra. Pozwala bowiem zaspokoić liczne prawa ludzkiej osoby, zwłaszcza na polu ekonomicznym i społecznym, jak np. prawo do środków koniecznych dla. utrzymani. życia prawdziwie ludzkiego, prawo do leczenia, do podniesienia poziomu podstawowego wykształcenia, do mieszkania, do pracy, do odpowiedniego odpoczynku i do uczciwej rozrywki. Dodać tu należy, że co raz bardziej udoskonalona organizacja współczesnych środków przekazywania myśli jak różnego rodzaju prasa, kino, radio, telewizja - pozwala każdemu człowiekowi i w jakimkolwiek miejscu brać niejako udział w wydarzeniach najbardziej odległych.

Otóż z wzrastającą liczbą i z rozwojem różnych form, zrzeszeń wzrasta również liczba przepisów i praw normujących współżycie ludzi na różnych odcinkach ich działania. Pociąga to za sobą coraz większe ograniczenie sfery wolnego działania poszczególnych ludzi. Uspołecznienie własności Stwarza nadto takie środki i metody działania, i takie warunki, które utrudniają jednostkom pójście za własnym zdaniem, niezależnym od wpływów zewnętrznych i działanie z własnej inicjatywy, wywiązywanie się z ciążących na nich praw i obowiązków, rozwijanie swojej

osobowości. Czy wobec tego wzrost tego uspołecznienia nie grozi sprowadzeniem ludzi do roli automatów? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć .przecząco. Wzrastające bowiem uspołecznienie własności nie jest wynikiem działania ślepych sił przyrody, działających z koniecznością, gdyż stworzyli ją ludzie, którzy cieszą się wolnością. Dlatego socjalizacja może i musi przebiegać w ten sposób, by obywatele mogli z niej wyciągnąć wszystkie korzyści, jakie ona daje, a szkody z nią związane wykluczyć lub przynajmniej ograniczyć. ...Owszem można się spodziewać, że taka socjalizacja przyczyni się do udoskonalenia wrodzonych człowiekowi zdolności oraz do właściwego zacieśniania współżycia ludzi między sobą" (Mater et Magistra, wyd. Veritas, Londyn, s. 13-14).

Gdy mowa o prawie do własności prywatnej środków wytwarzania pewnych dóbr, których uspołecznienie nie jest konieczne dla dobra ogółu, należy pamiętać, że w różnych krajach i różnych czasach niekiedy lepiej jest, by pewne środki były wspólne, a pewne w posiadaniu prywatnym, np. w krajach, gdzie ludność oddaje się niemal wyłącznie pasterstwu, tam ziemia na ogół jest wspólna, ale bydło prywatne. Chociaż tomizm, biorąc pod uwagę cechy faktycznej ludzkiej natury, skłaniającej ludzi do szukania najpierw własnej korzyści, i wskutek tego do posiadania pewnych rzeczy na własność, uznaje prawo do prywatnej własności rzeczy, których uspołecznienie nic jest konieczne do zachowania dobra ogółu, za wymaganie wtórnych zasad prawa natury, równocześnie uczy, że ta własność prywatna ma służyć dobru ogółu, a więc ma zmierzać do wspólnej korzyści całej społeczności. Tę zasadę tak często i dobitnie podkreślaną przez św. Tomasza, że posiadanie może być prywatne, ale korzystanie powinno być wspólne, podejmuje na nowo Jan XXIII, pisząc w Encyklice Mater et Magistra: „Nasi Poprzednicy stale uczyli również tego, że z prawem prywatnej własności łączą się wewnętrzne obowiązki społeczne. Bo rzeczywiście w planach Boga Stwórcy wszystkie dobra winny służyć do godnego życia wszystkich ludzi. Społeczna bowiem rola prywatnej własności wywodzi się z samej istoty prawa własności".

Ta społeczna funkcja własności prywatnej nie ogranicza się tylko do udzielania jałmużny, nawet pojętej tak szeroko, jak ją rozumie św. Tomasz, a więc w znaczeniu przyjścia z pomocą tym, którzy tej pomocy potrzebują (II-II, 32, Tom 16, s. 147-9), gdyż to jest wymogiem nie tylko miłości bliźniego, lecz także sprawiedliwości społecznej . Niewątpliwie na własności prywatnej ciąży obowiązek oddawania dóbr nie- koniecznych do życia (zgodnie z wymaganiami swojego stanu), tym ubogim, którzy nie mają możności zarobić sobie na utrzymanie własne i swoich najbliższych, i to nie tylko w skrajnej „nędzy, kiedy wszystkie dobra są wspólne" (Zagadn. 66, 7), i kiedy ubogi nie popełnia kradzieży, gdy zabiera bogatemu to co jest mu konieczne do uratowania życia swojego lub najbliższych sobie osób, jeśli nie ma innego sposobu - ale także w wypadku „zwyczajnej biedy", skoro cnota miłości bliźniego oraz cnota ofiarności wymaga dopomagania bliźnim w każdej potrzebie. Ale obowiązek udzielania jałmużny w tomistycznym znaczeniu tego słowa (a więc nie tylko udzielenia paru groszy żebrakowi) oraz ofiarności, nie zmniejsza innego obciążenia własności, wypływającego z samej sprawiedliwości. Św. Tomasz wyraźnie podkreśla różnicę między pomocą udzielaną potrzebującym, a użytecznością społeczną („utilitas publica") własności prywatnej (II-II, 77, 4), gdyż każdy człowiek wraz z wszystkimi swymi dobrami cielesnymi i zewnętrznymi jest cząstką społeczności i dlatego

powinien jej podporządkować siebie i swe rzeczy, skoro część jest dla. całości. Stąd tacy wybitni tomiści, jak J. Maritain, E. Welty, B. Schwalm, podkreślają za św. Tomaszem, że zasada wspólnego korzystania z dóbr posiadanych przez prywatne osoby, nie ma żadnego znaczenia w praktyce, jeśli się chce ją stosować tylko do „dóbr zbytecznych", gdyż wszystkie dobra są dla wszystkich. Wspólne korzystanie odnosi się także do sposobu zarządzania i systemu produkcji tak, by nie był systemem wyzysku jednych ludzi przez drugich (Por. J. Maritain, tain. Du Régime temporel des Biens et de la Liberté. Coll. Questions Disputés. Paris, Desclée 1933, pp. 229-255). Takie ujęcie jest zgodne z słowami św. Pawła Apostoła (Ef 4, 15): „Byśmy czyniąc prawdę w miłości, przez wszystko rozrastali się w Tego, który jest głową, w Chrystusa, z którego całe ciało złożone i złączone przez wszystkie spojenia wzajemnego wspomagania, wedle sposobu działania odpowiedniego mierze każdego członka, pomnaża się i rośnie ku zbudowaniu samego siebie w miłości".

Q. 66, 3. Mamy tu jasno wyłożone pojęcie kradzieży. Należy zwrócić uwagę, że w rozwiązaniu trzeciej trudności św. Tomasz stwierdza, że kto dał swą rzecz komuś na przechowanie, a potem skrycie ją zabiera, może być winnym grzechu kradzieży w stosunku do swej własnej rzeczy, gdyż naraża przechowawcę na wielkie nieprzyjemności, choćby tylko na zmartwienie. Czasem też odwrotnie przechowawca popełnia kradzież, gdy zatrzymuje rzecz daną na przechowanie, gdy jej nie zwróci na żądanie właściciela, lub czeka aż ten o niej zapomni.

Q 66, 4. Arystoteles podzielił stosunki między ludźmi, rodzące zobowiązania, na zależne od obopólnej woli ludzi, między którymi te stosunki zachodzą (kupno, sprzedaż, pożyczka, zastaw, używanie, przechowanie, najem), oraz na niezależne od woli jednego z tych ludzi, i te z kolei dzieli na tajne (kradzież, cudzołóstwo, otrucie, rajfurstwo, uprowadzenie niewolnika, fałszywe świadectwo) oraz narzucone gwałtem (uszkodzenia cielesne, uwięzienie, zabójstwo, rabunek, okaleczenie, obmowa i obraza). Św. Tomasz, zatrzymuje ten podział i uzasadnia go w komentarzu do Etyki Nikomachejskiej (V. 1131a 1-9). W niniejszym zaś artykule uczy, że różnica między kradzieżą a rabunkiem jest bardzo istotna, gdyż zmienia gatunek grzechu, stanowi bowiem dwa zasadniczo różne sposoby wyrządzania krzywdy drugim.

Q. 66, 5. Dowód na twierdzenie, że każda kradzież jest grzechem, gdyż wyrządza komuś krzywdę, jest bardzo prosty i jasny. Niemniej często ludzie nie są świadomi, że przywłaszczając sobie tajnie cudze rzeczy, np. państwowe, są złodziejami.

Odnośnie do rozwiązania drugiej trudności należy zauważyć, że dziś rzadko kiedy wolno przywłaszczyć sobie rzecz znalezioną, jeśli nie jest wytworem samej natury, jak drogie kamienie i perły, wyrzucone przez fale morskie na brzeg. Skarby ukryte w ziemi, zarówno przez ludzi w zamierzchłych czasach, jak i przez samą naturę (złoża mineralne) stanowią własność społeczeństwa, a nie ich odkrywcy, czy nawet właściciela terenu, na którym te skarby odkryto. Rzeczy zgubione przez kogoś, gdy ktoś inny je znajdzie, powinien oddać do biura rzeczy znalezionych, jakie istnieje przy każdym zarządzie miejskim czy gminnym oraz na stacjach kolejowych itp. w każdym cywilizowanym kraju, a gdzie takiego biura nie ma, i jest nadzieja, że właściciel da się

odszukać, znalazca powinien umożliwić mu odebranie swej rzeczy, np. przez ogłoszenie w prasie o znalezieniu tej rzeczy, o ile oczywiście rzecz ta warta jest tego zachodu. W przeciwnym razie, albo także gdy właściciel się nie znajdzie mimo ogłoszenia, znalazca może sobie tę rzecz zatrzymać i staje się jej właścicielem z chwilą, gdy upłynie czas, przewidziany przez prawo na przedawnienie.

Q. 66, 6. Kradzież, sprzeciwiając się nie tylko sprawiedliwości wymiennej, ale także społecznej, i co ważniejsze miłości bliźniego, jest zasadniczo grzechem śmiertelnym, gdy chodzi o rzeczy lub poważniejszą wartość, niemniejszą niż przeciętny zarobek dzienny dobrego robotnika, jak uczy wielu współczesnych moralistów, z tym jednak zastrzeżeniem, że jeśli ktoś ukradnie komuś rzecz nawet o mniejszej wartości, ale taką, że jej utrata może bardzo zmartwić właściciela, np. pamiątkę rodzinną, albo gdy ktoś ukradnie rzecz mniej cenną ubogiemu, dla którego ta 'rzecz ma dużą wartość, wówczas łatwo można popełnić grzech śmiertelny. Według św. Tomasza grzech powszedni przy kradzieży tylko wówczas ma miejsce, gdy ma się podstawę przypuszczać, że straty tej rzeczy właściciel nie poczyta sobie za szkodę, a ten, kto ową rzecz zabiera, ma prawo przypuszczać, że nie będzie to wbrew woli właściciela, np. gdy przechodząc ulicą weźmie sobie jabłko, które spadło na nią z drzewa, rosnącego w .pobliskim sadzie.

Q. 66, 7. Mamy tu ważną zasadę, że „podział rzeczy oraz ich uwłaszczenie, pochodzące z prawa ludzkiego, nie stanowi przeszkody w użyciu tych rzeczy dla zaradzenia koniecznej potrzebie człowieka, i dlatego rzeczy posiadane przez niektórych ludzi w nadmiarze, z prawa natury mają służyć utrzymaniu ubogich". Stąd św. Tomasz wyprowadza wniosek, że „Jeśliby ktoś znajdował się w koniecznej potrzebie tak nagłej i oczywistej, że nie ulegałoby wątpliwości, iż należy mu natychmiast pomóc tymi środkami, które są dostępne wówczas wolno jej zaradzić przez jawne lub potajemne zabranie cudzej rzeczy. W takim wypadku nie będzie to właściwie ani kradzież, ani rabunek". Prawo bowiem i obowiązek utrzymania życia swojego i swoich najbliższych pociąga za sobą prawo do zdobycia środków niezbędnych do tegoż życia.

Q. 66, 8. Św. Tomasz przyznaje prawo użycia przemocy tylko przedstawicielom władzy publicznej i to pod warunkiem, że to będzie zgodne z wymaganiami sprawiedliwości w walce przeciwko wrogom lub przestępcom.

W rozwiązaniu pierwszej trudności o godziwości zatrzymania łupów wojennych, św. Tomasz uznaje ją tylko odnośnie tych, którzy prowadzą wojnę sprawiedliwą, a więc wydaną przez prawowitą władzę państwową; 2) z powodu ciężkiej winy wroga i 3) w sprawiedliwym celu. Zagadnienie sprawiedliwej wojny omawia św. Tomasz w II-II, 40, 1: Tom 16, s. 235-8, oraz objaśnienia 146-151.

W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz zaznacza, że władza państwowa może niewiernym odebrać przemocą ich majątki, ale tylko zgodnie z prawem. Trzeba zaś pamiętać, że według św. Tomasza prawo niesprawiedliwe, np. dlatego, że jest niezgodne z prawem natury, nie jest w ogóle prawem. Tak więc Akwinata, usprawiedliwiając twierdzenie św. Augustyna, podane w tej trudności, bynajmniej nie uniewinnia nadużyć dokonywanych w niektórych krajach na żydach, mahometanach

lub heretykach. Naukę św. Tomasza w tej dziedzinie sprecyzował Paweł Włodkowic, równając niewiernych z wiernymi wobec prawa karnego.

Q. 66, 9. Zasadniczo rabunek jest cięższym grzechom niż kradzież, gdy chodzi o rzeczy mniej więcej równej wartości, gdyż gwałt bardziej sprzeciwia się woli właściciela niż nieświadomość kto mu zabrał daną rzecz, a nadto łączy się z upokorzeniem właściciela i większym jego zmartwieniem. Najgorszy rabunek jest wtedy, gdy go dokonują przedstawiciele władzy państwowej na poddanych, nie mogących stawić im skutecznego oporu bez narażenia się na jeszcze większe nieszczęścia i krzywdy. Wojna zaborcza jest również rabunkiem, tylko z tym zastrzeżeniem, że rozmiary tego rabunku są tak potwornie wielkie, iż nie da się ich zmierzyć ani często naprawić, choćby dlatego, że tysiącom, a nawet milionom, poległych ludzi nikt życia nie przywróci. Za ten masowy rabunek odpowiedzą przed Bogiem jego sprawcy, a więc ci, którzy wojnę wzniecili, lub do niej podżegali.

Q. 67, 1. Wydawanie wyroków sądowych wchodzi w zakres wszystkich trzech rodzajów sprawiedliwości: współdzielczej czyli prawnej, gdyż dla społeczeństwa jest rzeczą niezmiernej wagi, by prawa były należycie stosowane i wykonywane; rozdzielczej, gdyż sędzia stosuje prawo do wszystkich i nie powinien kierować się osobistym interesem czy sympatią do podsądnego; oraz sprawiedliwości wymiennej ze względu na to, że sędzia osądza czynności dokonane przez jedne osoby w stosunku do drugich. Sędzia więc, wykonując swój urząd, a także nie wykonując go wtedy gdy ma obowiązek sądzenia, może naruszyć sprawiedliwość wymienną i dlatego być zobowiązanym do naprawienia szkody wyrządzonej podsądnym przez niewłaściwe sądzenie. By jednak ktoś mógł być sędzią, nie wystarczy by miał dyplom ukończenia studiów prawniczych, ale nadto musi być powołany na ten urząd przez najwyższą władzę społeczności (bezpośrednio lub pośrednio) dla danego terenu. Może więc sądzić tylko tych, którzy podlegają jego władzy sądowniczej. Papież np. nie podlega niczyjej władzy i dlatego przez nikogo nie może być sądzony, chyba że sam z własnej woli podda się sądowi wybranej przez się osobie lub gronu osób. Św. Tomasz podaje tu przykład Leona IV, ,który w r. 853 celem usprawiedliwienia się z stawionych mu zarzutów poddał się sądowi cesarza. Ludwika II.

Q. 67, 2. Nieraz sędzia musi wydać wyrok wbrew własnemu przeświadczeniu, ale zgodnie z dostarczonymi mu urzędowo dowodami. W takim wypadku powinien w miarę możności, w oparciu o swą wiedzę, zdobytą skądinąd, tak pokierować przewodem sądowym, by prawda „wyszła na wierzch", np. powołując nowych świadków. Jeśli mimo wszystko dowody urzędowo zebrane podczas przewodu sądowego są niezgodne z jego wiedzą prywatną, a nie może zwlekać z wydaniem wyroku, powinien sprawę rozstrzygnąć na podstawie dokumentów; jeśli wyrok będzie niesprawiedliwy, nie on poniesie winę za to, ale ci, którzy dali fałszywe dowody, np. przekupieni świadkowie.

Q. 67, 3. Już za czasów św. Tomasza. przewód sądowy wymagał, przynajmniej w sprawach karnych, by było oskarżenie o konkretny występek lub żądanie jak to ma miejsce w sprawach cywilnych. Stąd konieczność oskarżyciela, czyli prokuratora.

Q, 67, 4. Zarówno nadmierna pobłażliwość, jak i zbytnia surowość sprzeciwia się sprawiedliwości karnej zarówno u sędziów, jak i oskarżycieli, a nawet prywatnych obywateli, których opinia, domagająca się kary lub jej darowania, może nieraz bardzo zaważyć na wyroku sądowym. Oczywiście sędzia nie jest na to, by automatycznie stosował kary wedle brzmienia ustaw, bo do tego wystarczyłaby maszyna elektronowa, ale musi także uwzględnić psychikę przestępcy i społeczne następstwa popełnionej winy, za którą na mocy sprawiedliwości należy się kara, to jest równoważnik wyrządzonego komu zła w postaci innego zła, które winowajca winien ponieść. Kara nie jest złem bezwzględnym, ale tylko środkiem przeciw temu, co jest istotnym i bezwzględnym złem, a mianowicie przeciw winie moralnej, czyli grzechowi. Nie tylko ponieść karę jest złem, ile zasłużyć na nią przez winę. Owszem kara jest poniekąd dobrem dla winowajcy nie tylko dlatego, że zazwyczaj powstrzymuje go na przyszłość od popełnienia winy, ale pozwala mu w części odpokutować za nią, czyli niejako ją wyrównać. Pierwszym celem kary jest poprawa przestępcy, czyli wyleczenie go od zła, które przestępstwo wprowadziło do jego duszy. Gdy się tej poprawy nie da osiągnąć, kara przynajmniej powinna innych powstrzymać od przestępstwa i zabezpieczyć przed nim społeczeństwo, i wreszcie powinna w pewnej mierze zadośćuczynić społeczeństwu i Bogu, którego porządek został naruszony wskutek przestępstwa.
Bezkarność w życiu społecznym, tak kościelnym, jak i państwowym, a nawet międzynarodowym, jest bardzo wielkim złem, brzemiennym w najgorsze nieraz następstwa dla narodu czy całej nawet ludzkości. „Dlatego ciężko odpowiedzą przed Bogiem ci, którzy mieli obowiązek karać przestępstwa, ale zaniedbali go czy to z niedbalstwa lub bojaźni, czy pod wpływem płytkich haseł egoizmu, indywidualizmu i sentymentalizmu" (O.J. Woroniecki, Katolicka Etyka Wychowawcza, Cz. III str. 292).

Q. 68, 1. Prosimy Pana Boga, by odpuścił „nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom", ale to bynajmniej nie zwalnia nas od obowiązku doniesienia o dokonanym przestępstwie, gdy tego wymaga dobro ogółu, domagające się ukarania przestępcy; tym bardziej nie zwalnia od obowiązku oskarżenia, jaki ciąży na tym, któremu społeczność go powierzyła, jeśli może dowieść, że oskarżony popełnił zarzucone mu przestępstwo.

Q. 68, 2. Do wieku XII obowiązywał zwyczaj ustnego oskarżania, i nie dopuszczano do przewodu sądowego oskarżenia pisemnego. Dopiero na IV Soborze Lateraneńskim wprowadzono obowiązek sporządzania aktu oskarżenia na piśmie.

Q. 68, 3. Kajetan, wyjaśniając rozwiązanie trzeciej trudności, stwierdzające że naczelnik państwa ma prawo wycofać oskarżenie, gdy zagraża dobru ogólnemu, np. przewidując że może wywołać rozruchy; przyznaje to prawo także zwykłym sędziom, gdyż i oni winni troszczyć się o dobro ogółu.

Q. 68, 4. Chodzi tu o słynne w średniowieczu pogańskie jeszcze prawo odwetu „lex talionis" czyli takiej pomsty, by niesprawiedliwy oskarżyciel poniósł tę karę, na jaką naraził oskarżonego wskutek fałszywego oskarżenia: śmierć za śmierć,

okaleczenie za okaleczenie, kastrację za zgwałcenie lub cudzołóstwo itp. Prawo kościelne w XIII w. w wysokim stopniu złagodziło to prawo.

Papież Gelazy I († 496) zasłużony dla odnowy liturgii i prawodawstwa kościelnego. Gracjan (około 1140), twórca nauki prawa kościelnego.

Q. 69, 1. Oskarżony nie jest obowiązany oskarżać siebie samego, powinien jednak odpowiadać sędziemu zgodnie z prawdą, gdy sędzia ma prawo pytać. A takie prawo odnosi się wyłącznie do spraw ściśle związanych z sprawą oskarżenia. Gdy pyta o coś innego, oskarżony ma prawo nie odpowiedzieć, lub dać odpowiedź wymijającą, byle nie kłamliwą. Obecnie zarówno prawo kościelne, jak i prawa państwowe w krajach cywilizowanych nie wymagają od oskarżonego przyznania się do winy, zanim zostanie mu udowodniona. Przecząca zaś odpowiedź oskarżonego na zapytanie sędziego: czy przyznaje się do winy, w ogólnym dziś rozumieniu oznacza tylko, iż oskarżony stwierdza, że nie udowodniono mu tej winy. Gdy jednak sędzia ma prawo pytać o sprawy związane ściśle z przewodem sądowym, oskarżony jest obowiązany pod grzechem śmiertelnym odpowiedzieć zgodnie z prawdą, gdyż sprawiedliwość wymaga posłuszeństwa przełożonym w sprawach, na które rozciąga się ich władza.

Q. 69, 2. Oskarżony ma prawo bronić się, ale w sposób godziwy, a nigdy kłamstwem, a tym bardziej oszczerstwem. Wolno mu zamilczeć lub dać wymijającą odpowiedź, gdy sędzia pyta o coś wbrew prawu, wolno mu także odwołać się do wyższego sądu, ale nigdy nie wolno posłużyć się kłamstwem czy potwarzą, ani przekupstwem sędziego czy oskarżyciela już to bezpośrednio, już to przez swych przyjaciół.

Q. 69, 3. Według św. Tomasza oskarżony ma tylko wtedy prawo odwołania się do wyższego sądu, gdy ma podstawy sądzić, że wyrok sądu niższego jest niesprawiedliwy, np. dlatego, że jest za surowy. Gdy ten warunek nie zachodzi, odwołanie się do wyższego sądu może wyrządzić szkodę oskarżającemu wskutek zwłoki w przyznaniu mu tego, do czego ma słuszne prawo, np. do odszkodowania za spowodowany przez oskarżonego wypadek.

Q. 69, 4. W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz przyznaje skazanemu na śmierć prawo do ucieczki z więzienia, choćby nawet wyrok był sprawiedliwy, nikt bowiem nie jest obowiązany przyczynić się do swego uśmiercenia, a pozostanie w miejscu gdy może z niego uciec, jest dla skazańca przyczynieniem się do wykonania na nim wyroku śmierci, oczywiście nie wprost przez zaniechanie ucieczki.

Q. 70, 1. By sędzia mógł wydać sprawiedliwy wyrok, musi mieć moralną pewność w sprawie. będącej przedmiotem sądu. Ponieważ oskarżony nie ma obowiązku oskarżać siebie samego ani składać zeznań na swoją niekorzyść, oskarżyciel winien dowieść słuszności swego oskarżenia, oskarżony zaś ma prawo bronić się. W tym celu jeden i drugi powołuje się na świadków, których zeznania mają umożliwić sędziemu zdobycie moralnej pewności, która ze stron ma słuszność. Świadków normalnie powołuje sędzia na żądanie oskarżyciela lub oskarżonego.

Ponieważ sędzia, prawowicie ustanowiony, jest przełożonym mającym prawo wymagać zeznań ze strony świadków, ci są zobowiązani złożyć powyższe zeznania w tych sprawach, o które zgodnie z obowiązującymi ustawami, sędzia ma prawo pytać. Według św. Tomasza świadkowie nie są zobowiązani, nawet wtedy, gdy są wezwani przez sędziego, do składania zeznań w sprawach ukrytych lub uprzednio nie rozgłoszonych. Słowa te należy rozumieć podług kontekstu w drugiej części artykułu, w którym św. Tomasz dowodzi, że nawet wtedy, gdy świadków wzywa ktoś, kto nie jest prawowitym przełożonym, a więc sędzią, np. w czasie okupacji, świadkowie są zobowiązani do złożenia zeznań zgodnie z prawdą wówczas, gdy to zeznanie jest potrzebne do uwolnienia jakiegoś człowieka od niesprawiedliwego wyroku lub poniesienia niezasłużonej szkody, np. na sławie. Owszem w takim wypadku świadkowie obowiązani są złożyć zeznania, nawet wtedy, gdyby nie byli wezwani do świadczenia, jeśli fiest nadzieja, że przez swe zeznania mogliby dopomóc niewinnie oskarżonemu. W takim wypadku nie tylko mogą ale nawet powinni zeznać to, co się stało w skrytości. Podobnie gdy tego wymaga dobro ogółu.

Trzecią część osnowy artykułu należy rozumieć w tym znaczeniu, że jeśli ktoś wie o zbrodni dokonanej przez oskarżonego, ale nie zostanie zawezwany do świadczenia przez przedstawiciela prawowitej władzy, nie ma obowiązku samorzutnego zgłaszania się na świadka, jeśli przez to nikomu nie zaszkodzi.

Q. 70, 2. Naukę św. Tomasza o względnej wartości zeznań świadków potwierdzają wyniki współczesnej psychologii doświadczalnej. W sprawach sądowych rzadko kiedy można mieć pewność bezwzględną, wystarczy jednak pewność względną, jaką zapewnia zgodność przynajmniej dwóch świadków w odniesieniu do danej sprawy, chociaż nieraz zgodność nawet mnóstwa świadków może być podejrzana, np. wskutek przekupstwa.

Q. 70, 3. Św. Tomasz nawiązuje tu do współczesnego ustawodawstwa, które za niegodnych do występowania w roli świadków zaliczało heretyków, wyklętych przez Kościół, niechrześcijan, zabójców, złodziei, krzywoprzysiężców itp.; za częściowo niezdolnych do należytego świadczenia ze względów uczuciowych w średniowieczu zaliczano krewnych jednej ze stron, kobiety, dzieci, upośledzonych umysłowo, niewolników.

Q. 70, 4. Świadek, który złożył fałszywe zeznanie, jest obowiązany do naprawienia wyrządzonej szkody, także wtedy, gdy uczynił to zgodnie z swym przekonaniem. Należy pamiętać, że u św. Tomasza wyrok niesprawiedliwy jest nieważny.

Q. 71, 1. Nauka Akwinaty w tym artykule wyjaśnia, w jakich granicach mamy obowiązek niesienia ;pomocy ubogim. Podjęcie się obrony ludzi niezamożnych przez adwokata jest jedną z postaci takiej pomocy. W wypadku więc bezwzględnej potrzeby adwokat ma obowiązek pod grzechem śmiertelnym podjąć się obrony ubogiego, który o to prosi, lub o którym wie, że ta obrona jest mu .niezbędna, gdyż nikt inny jej się nie podejmie. Nie ma jednak obowiązku chodzenia po świecie i wyszukiwania ubogich, potrzebujących obrony. W podobnym położeniu jest każdy lekarz i każdy

policjant, a poniekąd każdy człowiek, gdy znajdzie się wobec człowieka bezwzględnie potrzebującego pomocy, gdy nikt inny nie może lub nie chce jej udzielić.

Q. 71, 2. Św. Tomasz wymienia tu główne wymagania, stawiane tym, którzy chcą poświęcić się zawodowi obrońców sądowych. Zgodnie z przepisami współczesnego ustawodawstwa przyjmuje, że jest rzeczą niestosowną, by chrześcijanin bez koniecznej potrzeby swoją obronę sądową powierzał adwokatowi, który nie jest chrześcijaninem, podobnie jak św. Paweł Apostoł uznał za rzecz niestosowną, by chrześcijanie uciekali się do sądu pogańskiego (1 Kor 6, 5, 7): „Bo czyż tak już nie ma między wami nikogo mądrego, który by mógł rozsądzić między braćmi swymi? Ale brat z bratem się prawuje; i to przed .niewiernymi?”

Q. 71, 3. Według św. Tomasza adwokatowi nie wolno podjąć się obrony sprawy, o której wie, że jest na pewno niesprawiedliwa ze strony swojego klienta, bo to byłoby pomaganiem w wyrządzaniu krzywdy przeciwnej stronie; wolno mu jednak bronić go, by nie poniósł większej kary, niż mu się należy.

Q. 71, 4. Zwyczajnie ustawodawstwo kościelne i państwowe określa od kogo i jaką zapłatę adwokat może przyjąć za swą obronę. W wielu krajach, zwłaszcza. socjalistycznych, adwokaci muszą należeć do związku, któremu klienci wypłacają należność za obronę, a związek z otrzymanych od klientów dochodów część przydziela poszczególnym obrońcom, część wpłaca do skarbu państwowego, a część zatrzymuj; na swe własne potrzeby. Ten system ma pewne zalety, np. chroni klientów od samowoli poszczególnych adwokatów w żądaniu wygórowanej zapłaty, i zapewnia państwu miększe dochody, ale posiada także poważne wady: wzmaga biurokrację, często wytwarza u adwokata całkowitą obojętność w stosunku do sprawy klienta, nieraz także uzależnia tak adwokatów, jak i ich klientów od polityki rządu.

Q. 72, 1. Wyrazem „obelga” oddajemy łacińskie „contumelia”, a wyrazem „zniewaga" (ubliżenie) łacińskie „dehonoratio”, choć takie tłumaczenie napotyka pewne trudności, np. przymiotnik „contumeliosus” w języku łacińskim może odnosić się zarówno do człowieka rzucającego obelgi, jak i do jego słów czy gestów, którymi tę obelgę wyraża. Natomiast w języku polskim mówimy tylko o słowach lub czynach obelżywych, a nigdy o ludziach obelżywych w znaczeniu ludzi rzucających obelgi. Wyrazem „urąganie” oddajemy „convitium”, a wyrazem „zelżywość” tłumaczymy improperium” a nie „złorzeczeniem, którym to wyrazem przekładamy „maledictio”, zachowując z kolei wyraz „przekleństwo" dla oddania „wyrazu exsecratio” i niekiedy „maledictio”.

Q. 72, 2. Obelga to słowa, gesty lub nawet czyny, pozbawiające kogoś jawnie należnego mu szacunku i czci przez wyrzucanie mu w jego obecności choćby nawet prawdziwych przewinień, o których otoczenie może .nie wie, lub przez wypominanie mu niezawinionych ułomności, które go poniżają w oczach innych. Najczęściej obelgi pochodzą z gniewu człowieka, który nie mogąc inaczej wziąć odwetu za. doznaną lub urojoną ujmę, usiłuje pomścić się, okazując przeciwnikowi swą pogardę lub nienawiść, uderzając w to, co zwykle człowiek ceni bardziej niż majątek, a

mianowicie w jego cześć. Okazanie komuś pogardy czy lekceważenia lub wypominanie mu jego ułomności celem okazania mu lekceważenia i pozbawienia go należnej czci jest z natury swej grzechem śmiertelnym, tak często popełnianym przez dziennikarzy, pozbawiających czci swych przeciwników, wprawdzie w ich nieobecności fizycznej - i z tego względu są to grzechy obmowy - ale w ich obecności duchowej, gdyż dziś niemal każdy człowiek czyta gazety i łatwo dowiaduje się o tym, co w gazetach o nim napisano. Nie ma natomiast obelgi w ścisłym znaczeniu, gdy przełożony jawnie wypomina podwładnemu jego zaniedbania, złe uczynki lub ułomności nie po to, by go pozbawić należnej mu czci, ale by go poprawić. Jeśli to czyni z należnym umiarem, nie ubliżając czci podwładnemu i nie zniesławiając go, troszcząc się jedynie o jego dobro lub o dobro społeczności, będzie to objaw prawdziwej, zdrowej miłości, która gdy potrzeba umie być surową, ale zawsze potraf i być delikatną i uszanować cześć należną także podwładnemu, czy nawet dziecku. Kiedy natomiast takie wypominanie nie zachowuje należytego umiaru, i nawet mimo woli ubliża czci podwładnemu czy dziecku, wyrażając mu lekceważenie lub pogardę, albo zniechęca go do dalszej pracy nad sobą, wówczas łatwo staje się grzechem śmiertelnym zawsze przeciw miłości bliźniego, a często także przeciw sprawiedliwości. Winni o tym pamiętać rodzice, nauczyciele, przełożeni, a przede wszystkim dziennikarze, którzy mają obowiązek wypominać braki, przestępstwa i zaniedbania, szkodzące dobru społeczeństwa, ale bez pozbawiania przeciwników należnej im czci, lub okazywania im lekceważenia.

Q. 72, 3. Znoszenie obelg nie zawsze jest cnotą. Czasem bowiem trzeba je odeprzeć, by poskromić zuchwalstwo tego, kto je rzuca i zapobiec zgorszeniu. Zawsze jednak przy odpieraniu nawet najgorszych obelg trzeba pamiętać o obowiązku miłości bliźniego, nawet takiego, który nas krzywdzi. Nauka św. Tomasza o znoszeniu obelg oraz o potrzebie ich odpierania jest przejawem jego chrześcijańskiego humanizmu w przeciwieństwie zarówno do pogańskiego stoicyzmu, żądającego całkowitej obojętności i nieczułości wobec doznanych obelg, jak i do zbyt dosłownego tłumaczenia słów Chrystusowych (Mt 5, 39): „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu lewy". Jak raz powiedzieli studenci wybitnemu teoretykowi wychowania F. Försterowi, niekiedy te słowa Ewangelii należy rozumieć w ten sposób: „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, oddaj mu w lewy”, a mianowicie, gdy inaczej nie można owego bliźniego nauczyć szacunku dla drugich.

Q. 72, 4. Genezę obelg św. Tomasz widzi najczęściej w gniewie, który pożąda pomsty z powodu doznanej lub urojonej krzywdy; czasem jednak pochodzą także z zarozumiałości, dążącej do wywyższenia siebie kosztem pogardy dla drugich. Niekiedy także obelgi pochodzą z nienawiści do bliźniego.

Q. 73, 1. Wyrazem „obmowa” oddajemy łacińskie „detractio” (ściśle „ujma”), wyrażające wszelkie umniejszenie sławy bliźniego w jego nieobecności, w przeciwieństwie do obelgi, która z natury swej zmierza do umniejszenia czci bliźniego w jego obecności. Podobnie jak w obeldze można pozbawić kogoś należnej mu czci, wypominając mu w niewłaściwy sposób prawdziwe lub nieprawdziwe występki czy ułomności, tak samo w obmowie pozbawia się bliźniego należnej mu dobrej sławy, opowiadając w jego nieobecności o jego prawdziwych lub zmyślonych

występkach czy wadach. W tym ostatnim wypadku mamy najcięższą i najgorszą postać obmowy, a mianowicie oszczerstwo, o którym św. Tomasz wspomina w odpowiedzi na trzecią trudność, podając pięć rodzajów obmowy. Pierwszym z nich jest właśnie oszczerstwo, czyli fałszywe zarzucanie komuś jakiegoś występku lub wady, drugim jest potwarz, czyli powiększanie wobec innych cudzego przewinienia, trzecim plotka, czyli powtarzanie innym tego, co o nich ktoś coś ujemnego powiedział w ich nieobecności, czwartym złośliwe wypowiadanie podejrzeń, że to, co ktoś dobrze zrobił, uczynił to w złym zamiarze, piątym wreszcie to zaprzeczenie lub złośliwe zamilczenie tego, co ktoś dobrze zrobił, wtedy gdy trzeba to innym powiedzieć.

Q. 73, 2. Wszystkie wyżej wymienione rodzaje obmowy są zasadniczo grzechami śmiertelnymi, jeśli pochodzą z zamiaru umniejszenia dobrej sławy bliźniego celem wyrządzenia mu szkody. W przeciwieństwie do obelgi pochodzącej od ludzi, którzy czując się w danej chwili pod wpływem gniewu mocnymi rzucają przeciwnikowi w oczy umniejszające jego cześć oskarżenia i napastliwe słowa, wszystkie rodzaje obmowy są wyczynami ludzi słabych, boją się przeciwnika zaatakować w jego obecności, a może nawet w oczy go chwalą i podchlebiają mu, ale działają za jego plecami, by przez obmowę zaszkodzić mu. Najcięższym z pośród tych pięciu rodzajów obmowy jest oszczerstwo, a następnie potwarz, chociaż pod pewnym względem zwykłe plotkarstwo, powtarzające innym wiadomości prawdziwe, ale ujemne i bez koniecznej potrzeby, jest gorsze od oszczerstwa i potwarzy, gdyż jest trudniejsze do naprawienia. Gdy się o kimś powie coś fałszywego lub przesadzi się w opowiadaniu o prawdziwym przewinieniu lub o rzeczywistej ułomności, można i trzeba to odwołać lub sprostować. Nie da się natomiast odwołać ani sprostować ujemnych, ale prawdziwych wiadomości, powtarzanych bez potrzeby innym, gdyż nie wolno kłamać, a jednak trzeba w inny sposób naprawić szkodę wyrządzoną dobrej sławie bliźniego.

Zwykłe obmowy, a zwłaszcza plotki, gdy są tylko płodem, lekkomyślnego gadulstwa lub lekkomyślności, a nie chęci poróżnienia ludzi, jeśli mają za przedmiot drobniejsze braki bliźnich, nie brane poważnie przez słuchaczy, są najczęściej grzechami powszednimi, bardzo jednak zanieczyszczającymi duszę i bardzo zaraźliwymi.

Rzeczy nieprawdziwych o bliźnich nigdy nie wolno mówić. Niekiedy jednak mówienie o prawdziwych, choć ujemnych czynach lub wadach bliźnich nie tylko nie jest obmową ani grzechem, ale ścisłym obowiązkiem moralnym, a mianowicie, gdy tego żąda prawowicie sędzia, albo gdy trzeba ostrzec kogoś, komu grozi krzywda od jakiegoś człowieka. Niekiedy także trzeba publicznie napiętnować czyjeś postępowanie niebezpieczne dla dobra ogółu, ale zawsze bez nienawiści lub zawiści, z umiarem i troską, by w niczym nie przekroczyć granic prawdy i konieczności wyjawienia tych wad u przeciwników np. politycznych. Ważne to jest w krytyce postępowania rządu, w walce na słowa przy wyborach itp., kiedy to powiedzenie prawdy jest obowiązkiem publicznym.

Q. 73, 3. Św. Tomasz ocenia stopień ciężkości grzechów przeciw bliźniemu podług stopnia wartości dóbr, których owe grzechy pozbawiają go. Najwyższymi dobrami człowieka to cnoty, których jednak nikt wbrew swej woli nie może utracić,. nawet w wypadku zgorszenia czy złej namowy. Spośród innych dóbr dobro ciała jest wyższe od dóbr zewnętrznych, a poród tych cześć i dobra sława są cenniejsze od bogactw. Dlatego najcięższym grzechem przeciw bliźniemu jest zabójstwo, a wraz z nim okaleczenie itp., następnie idzie cudzołóstwo, jako rabunek szczęścia rodzinnego, dalej obelgi i obmowy, następnie rabunki i kradzieże.

Q. 73, 4. Artykuł bardzo ważny w codziennym postępowaniu. Trzeba mieć nieraz wiele cywilnej odwagi, by przeciwstawić się obmowie czy plotkarstwu, zwłaszcza gdy trzeba iść pod prąd powszechnej opinii, albo stanąć w poprzek cenionej w danym środowisku powagi: szef a, naukowca, prowodyra, polityka itp. Nawet ci, którzy by niczego od siebie nie dorzucili do obmowy innych, ale podniecali obmawiających swymi pytaniami lub samym nawet słuchaniem, wyrażającym ukrytą ciekawość, ponoszą winę za obmowę, .jeśli mogą przeciwstawić się opowiadaniu o cudzych ułomnościach, a tego nie czynią. Bojaźń, niedbalstwo lub wstyd nie zwalniają z obowiązku przeciwstawienia się obmowie lub przynajmniej odsunięcia się z grana słuchaczy.

Q. 74, 1. Tomaszowe „susurratio" za radą niektórych teologów polskich tłumaczymy przez „podjudzanie", chociaż dziś częściej używa się równoznacznego wyrazu: „podżeganie" lub „szczucie". Ten ostatni wyraz bardziej odpowiada swemu .odpowiednikowi łacińskiemu ze względu na samo brzmienie. Dlatego używamy go zamiennie, zwłaszcza że częściej wyraz ten spotykamy w polskim przekładzie Pisma św.

Q. 74, 2. Podjudzanie jest jednym z najcięższych grzechów przeciw bliźniemu, gdyż z natury swej zmierza do zniszczenia przyjaźni, istniejącej między dwoma innymi osobami, czy zespołami osób, choćby nawet tak wielkimi jak narody. Nie tylko dziennikarze, ale także często mówcy, nawet kościelni, popełniają ten grzech którego skutki, w postaci wojen lub rozruchów, bywają tragiczne dla narodów, a nawet dla całej ludzkości, choć sprawcy tego podjudzania nie zawsze zdają sobie sprawę z następstw swego postępowania. Ale ta nieświadomość jest zazwyczaj zawiniona, i dlatego bynajmniej nie uniewinnia podżegaczy, zwłaszcza wojennych.

Q. 75, 1. Język polski posiada wiele wyrazów na oddanie łacińskiego „derisio" z tym jednak, że każdy z nich ma inny odcień znaczeniowy i uczuciowy: ośmieszanie, szydzenie, kpienie, wyśmiewanie, drwienie itp. Najczęściej posługujemy się tu wyrazami „wyśmiewanie" i „szyderstwo", gdyż wyrazy te występują w polskich cytatach Pisma św., przytoczonych przez św. Tomasza. Pierwszy z nich odpowiada hebrajskiemu „sahaq", drugi „la'ag". Pierwszy Wulgata tłumaczy przez „derisio" od czasownika „ridere′, który znaczy śmiać się, i dlatego tłumaczymy go przez „wyśmianie" lub „ośmieszanie"; drugi przez „subsannatio", który oznacza kpienie sobie z kogoś przez strojenie ośmieszającej miny, zwłaszcza przy pomocy nosa, czemu chyba w języku polskim odpowiada „szydzenie".

Q. 75, 2. Ośmieszanie, szyderstwo, kpiny, to bardzo niebezpieczna i napastliwa broń, mogąca, bliźniemu wyrządzić większą krzywdę niż obelga czy obmowa, gdyż skuteczniej wywołuje lekceważenie i pogardę dla ośmieszonego w jego otoczeniu lub w gronie świadków tych drwin. Jasne więc, że wówczas takie ośmieszanie jest grzechem śmiertelnym. Kiedy jednak wyśmiewanie się z kogoś czy z jego słabostek ma raczej charakter żartu i nie wywołuje lekceważenia dla osoby będącej przedmiotem żartu, nie jest w ogóle grzechem. Jest także rzeczą wielkiej wagi i dowodem inteligencji, gdy ktoś zna się na żartach i nie obraża się z ich powodu, a nawet umie się wraz z innymi śmiać z swoich nieszkodliwych przywar. Na ogół flegmatycy, a jeszcze więcej sangwinicy, lubiąc by się nimi inni zajmowali, nie gniewają się bardzo, gdy inni sobie stroją z nich żarty, cholerycy łatwo się obrażają o byle żart i nieraz odpowiadają po grubiańsku, a melancholików nawet drobne żarty mogą bardzo zaboleć i zrazić na długi czas do ludzi, gdyż melancholicy często najopaczniej tłumaczą sobie żarty. Rzecz jednak znamienna, że najwięksi komediopisarze byli właśnie melancholikami. Trzeba uznać również komedie ośmieszające nie ludzi, ale różne ludzkie wady i przywary, za bardzo skuteczny środek wychowawczy.

Q. 76, 1. Na oddanie łacińskiego „maledicitio" mamy dwa polskie wyrazy, które razem oznaczają to samo co wyraz łaciński, ale wzięte oddzielnie nastręczają tłumaczowi wiele trudności, bo czasem jeden, a czasem drugi nadaje się do wyrażenia myśli św. Tomasza. Ze względu na źródłosłów lepszy jest mało używany wyraz „złorzeczenie". W życiu codziennym częściej używa się wyrazu „przekleństwo". W naszym przekładzie będziemy się posługiwali zamiennie oboma, wyrazami zależnie od kontekstu, zwłaszcza, że w polskim przekładzie cytatów Pisma św. przytoczonych tu przez św. Tomasza oba te wyrazy występują w tym samym znaczeniu.
Wydaje się, że wyraz „złorzeczenie" ma szerszy zakres, gdyż każde przeklinanie jest pewnego rodzaju orzekaniem zła, a nie odwrotnie. Na ogół także przekleństwa wypowiada się w trybie życzącym lub rozkazującym, a nie w trybie oznajmującym, z wyjątkiem chyba przekleństw wziętych z języka rosyjskiego. Przezwiska złośliwe jakie jedni ludzie miotają na drugich, zwłaszcza podczas kłótni, a także wszelkie narzekanie, to także formy złorzeczenia, ale nie przeklinania. Na ogół także przekleństwo uchodzi za grzech, choć z drugiej strony czytamy, że nawet P. Jezu, który przecież nie mógł zgrzeszyć, przeklął figę (Mt 21, 19). Św. Tomasz, biorąc pod uwagę etymologiczne znaczenie wyrazu „maledictio", czyli „złorzeczenie", stwierdza, że złorzeczenie czy przeklinanie jest w ten sam sposób czasem dozwolone, a czasem niedozwolone, jak nakazywanie lub życzenie komuś tego, co złe. Jeśli się komuś życzy zła jako zła, lub nakazuje się mu zrobić zło dla samego zła, wówczas zawsze popełnia się grzech. Gdy zaś ktoś nakazuje komuś wyrządzić pewne zło lub życzy mu zła - ale dla jakiegoś dobra, np. dla wyrównania sprawiedliwości lub dla pewnego pożytku, wówczas takie przekleństwo nie jest grzechem, ale także nie jest przekleństwem, czy nawet złorzeczeniem w ścisłym znaczeniu, gdyż ten, kto je wypowiada, ma w tym wypadku głównie na oku dobro, a nie zło. W tym znaczeniu mówimy także, że potępieni są przeklęci od Boga. Kiedy przeklinają ludzie, najczęściej dają tylko wyraz swego gniewu czy złości, albo nieświadomie chcą w mocnych słowach wyładować swe zdenerwowanie. Niemniej takie nieopanowanie

uczuć i nerwów jest grzechem, bo sprzeciwia się rozumnej naturze człowieka, która wymaga opanowania swych odruchów.

Q. 76, 2. Bezmyślny zwyczaj przeklinania nawet rzeczy martwych w chwilach zdenerwowania czy gniewu jest dowodem braku opanowania siebie samego i stanowi grzech u każdego człowieka., który na skutek własnej winy zaciągnął nałóg przeklinania, np. z powodu zaniedbania pracy nad opanowaniem swych odruchów.

Q. 76, 3. Przekleństwo, jak i każde złorzeczenie, jeśli jest wypowiedziane w postaci rozkazu lub życzenia komuś jakiegoś poważnego zła nie dla jakiegoś słusznego dobra, ale z nienawiści, złości lub zawiści czy chęci zaszkodzenia komuś, jest zawsze grzechem śmiertelnym. Wypowiedziane jedynie wskutek lekkomyślności, dla żartu, niezawinionego ciężko wybuchu uczucia, jest grzechem powszednim.

Q. 76,, 4. Przekleństwo albo wyraża czyjeś życzenie, by kogoś spotkało jakieś nie należące mu się zło, albo też wyraża rozkaz wyrządzenia mu tego zła, choćby nawet przeklinający wiedział, że ten rozkaz nie zostanie wykonany, ani nawet w rzeczy samej nie życzyłby sobie, by ów rozkaz został spełniony, np. gdy rozgniewany ojciec mówi synowi, by szedł do diabła lub kark sobie skręcił. Niemniej zasadniczo ten drugi rodzaj przekleństwa jest gorszy od obmowy, nawet, postaci oszczerstwa, jeśli powoduje większą szkodę, aniżeli oczernienie cudzej sławy, np. wskutek zgorszenia dzieci, zerwania miłości rodzinnej, pobudzenia kogoś do samobójstwa itp.

Q. 77, 1. Stosunki między ludźmi, zwane technicznie wymianami, są pod względem moralnym dobrowolne jednostronnie albo obustronnie. Do pierwszych należą wszelkie krzywdy, wyrządzone drugim wbrew ich woli na skutek postępowania nie będącego przedmiotem obopólnego porozumienia, czyli umowy, np. zabójstwa, okaleczenia, bicia, uwięzienia, kradzieży, rabunku, obelgi, obmowy, przekleństwa. Do drugich należą krzywdy wyrządzone drugim również wbrew ich woli, ale na skutek postępowania będącego przedmiotem umowy. Umowy te mogą być rozmaite: wymiany jednych rzeczy za drugie, np. za pieniądze, jak to ma miejsce w umowie kupna-sprzedaży; oddania użytku z jakiejś rzeczy komuś innemu z tym zastrzeżeniem, by ją oddał w określonym czasie (umowa o pożyczkę) lub zapłacił za korzystanie z owoców Rej rzeczy (użytkowanie, najem, dzierżawa, umowa o pracę itp.); lub wreszcie przechowania jakiejś rzeczy względnie jej ubezpieczenia. Tymi sprawami zajmują się różne kodeksy prawa cywilnego, które obowiązują w sumieniu, jeśli tylko nie zawierają jawnej niesprawiedliwości.

Nauki św. Tomasza w tym zagadnieniu nie należy ujmować jako skrótu nauki zwanej polityką gospodarczą, ale jako naukę o podstawowych zasadach moralnych w zakresie wymian opartych o wzajemne umowy. Zasady te są zawsze ważne mimo zmiany warunków gospodarczych, ale ich zastosowanie musi być dostosowane do zmiennych stosunków w różnych okresach historii i w różnych krajach. Zasady bowiem moralne mają charakter zdań analitycznych, zawsze i wszędzie prawdziwych, gdyż orzeczenie w nich zawiera się w pojęciu podmiotu lub odwrotnie. Ale zastosowanie tych zasad dokonuje się przy pomocy egzystencjalnych przesłanek

syntetycznych, których prawdziwość zależy od zgodności z zmienną rzeczywistością życia w różnych warunkach.
Tak więc oszustwo zawsze i wszędzie będzie grzechem. Grzechem jest więc również kupowanie lub sprzedawanie powyżej lub poniżej wartości danej rzeczy, gdyż na tym właśnie polega oszustwo przy kupnie i sprzedaży. Ale wartość rzeczy sprzedanych zmienia się niejednokrotnie w ciągu jednego dnia, a wraz z nią także ich cena, zależna od mnóstwa czynników.

K. Marks wszystkie te czynniki, stanowiące o wartości gospodarczej, sprowadza do ilości pracy potrzebnej do wytworzenia danego przedmiotu. Praca, według niego, jest źródłem i miarą wartości, z tym że różnice między pracą fizyczną a umysłową wynikają tylko z różnic przygotowania się do nich. Wskutek tego K. Marks sądzi, że kapitał nie ma żadnych zdolności do wytworzenia nowych wartości, chyba że chodzi o kapitał zmienny, czyli o środki użyte celem utrzymania pracy, a więc na zakup pracy, czyli na płace. Ponieważ towar wytworzony pracą robotników sprzedaje się drożej, niż się płaci robotnikom za tę płacę, powstaje nadwartość, która jest miarą produkcyjności pracy. Z takiego poglądu wynikałoby, że praca jest tym produktywniejsza, im gorzej jest opłacana, co oczywiście sprzeciwia się doświadczeniu i podważa wartość teorii Marksa, podobnie jak i jego proroctwa o postępie zubożenia robotników w krajach kapitalistycznych.
Gdy się czyta komentarz św. Tomasza do Etyki Nikomachejskiej Arystotelelesa (L. V, 1. 8) odnosi się wrażenie, że Marks swoją tezę, iż źródłem i miarą wartości wymiennej jest wyłącznie praca, zapożyczył wprost od św. Tomasza, gdyż Akwinata mówi, że równowaga wzajemnych świadczeń i korzyści, jakiej wymaga sprawiedliwość wymienna, odpowiada ,równej ilości pracy i kosztów, włożonych przez obie strony celem wytworzenia danych rzeczy, koszty zaś wytwarzania sprowadzają się również do pracy, tylko uprzednio wykonanej (L. V, 1. 9, nr 981).

Otóż w rzeczywistości św. Tomasz wyróżnia dwojakiego rodzaju wymianę gospodarczą: naturalną, czyli towaru za towar, czy usługę za usługę, oraz pieniężną, czyli towaru lub usługi za pieniądze. W pierwszej miarą wartości przy wymianie maturalnej jest rzeczywiście ilość i jakość pracy, włożonej do wytworzenia lub znalezienia danej rzeczy oraz koszta, niezbędne do jej wytworzenia, np. za surowce, przy czym koszta te nie zawsze sprowadzają się do pracy uprzednio włożonej, np. gdy jubiler, przechadzając się po brzegu morskim, przypadkowo znajdzie wielką perłę, wyrzuconą przez fale, perła ta ma większą wartość niż zwykły zegarek, wykonany przez niego z wielkim nakładem mozolnej pracy. Natomiast przy wymianie pieniężnej źródłem i miarą wartości jest dobro przedmiotowe danej rzeczy, polegające na posiadaniu tych właściwości, jakie ją najbardziej przysposabiają do określonych potrzeb. Np. szkło jest ładniejszym materiałem niż żelazo. Ale rzemieślnik robi piłę z żelaza, a nie ze szkła, gdyż szkło do tego celu nie nadaje się. Z drugiej strony dla wędrowca na pustyni, pozbawionego wody i umierającego z pragnienia, większą wartość ma litr wody niż kilo złota. Tak więc przy wymianie towaru lub usługi za pieniądze sprzedawca może i powinien oceniać ich wartość podług ilości i jakości pracy, niezbędnej do wykonana tej usługi lub towaru, oraz kosztów wytworzenia owego towaru czy wykonania owej usługi, łącznie z kosztem surowca, uwarunkowanym także jego wewnętrznymi właściwościami, nadto winien uwzględnić także stosunek podaży danego towaru do jego popytu w owym czasie, zależnego

przede wszystkim od życiowych potrzeb w danym środowisku oraz od dochodów spożywców. Osobista jednak potrzeba kupującego nie powinna wpływać na cenę towaru, jeśli sprzedawca pozbywając się go nie ponosi straty.

Q. 77, 2. W dawnych czasach za wszelkie oszustwo i niewyjawienie ukrytych wad przedmiotu sprzedawanego ustawodawstwo surowo karało sprzedawcę, a sprzedaż uznawało za nieważną. Dziś różnie bywa w różnych krajach. Należy więc zapoznać się z obowiązującym kodeksem prawa handlowego, gdyż kodeks ten zasadniczo obowiązuje w sumieniu.

Q. 77, 3. Obowiązek ujawnienia ukrytych wad przedmiotu św. Tomasz uzasadnia zakazem narażania kogokolwiek na niebezpieczeństwo lub szkodę (jeśli tego nie wymaga dobro ogółu lub dobro człowieka, którego wystawia się na to niebezpieczeństwo). Sprzedawcy np. zepsutych środków spożywczych mogą spożywców narazić na ciężkie choroby, a nawet na śmierć, stają się więc potencjalnymi, a nie rzadko rzeczywistymi mordercami.

Q. 77, 4. Jak zaznaczyliśmy w objaśnieniu do pierwszego artykułu, zasady moralne św. Tomasza ze względu na swój charakter analityczny i wynikanie z pierwszych zasad bytu, są zawsze i wszędzie ważne, ale przesłanki, którymi św. Tomasz i inni stosują owe zasady do zmiennych warunków danej epoki, mogą być w jednym okresie ważne, a w innym nieważne, gdyż są nie tylko egzystencjalne, ale także syntetyczne, czyli nie wyrażają bezwzględnie koniecznego związku między podmiotem a orzeczeniem. Twierdzenie to stasuje się zwłaszcza do oceny zawodu kupieckiego, którego przedstawiciele nie mogliby żyć, gdyby drożej nie sprzedawali niż kupują, przynajmniej w ustroju kapitalistycznym (gdyż w ustroju komunistycznym faktycznym sprzedawcą jest państwo, albo w najlepszym wypadku spółdzielnia).

Rzecz znamienna, że na początku tego artykułu św. Tomasz wkłada na ekonomistów i polityków, a nie na kupców, obowiązek zaopatrzenia obywateli w rzeczy niezbędne do życia (np. przez umożliwienie im odpowiedniej zarobkowej pracy). Kupiectwo natomiast poczytuje za stan, który pośredniczy w wymianach gospodarczych, kupując rzeczy celem ich droższej sprzedaży dla uzyskania zysku. Zysk ten może być godziwy lub niegodziwy, gdyż może być umiarkowany i nieumiarkowany, podporządkowany dobremu lub złemu celowi. Dlatego stan kupiecki sam w sobie, jak każdy inny stan, może być wykonywany godziwie i niegodziwie. Tak więc widzimy u św. Tomasza. pewną rehabilitację stanu kupieckiego w przeciwieństwie do nauki poprzednich myślicieli i moralistów, nawet takich jak Platon i Arystoteles.

W dzisiejszych czasach w współczesnym nam ustroju gospodarczym zadaniem kupiectwa jest nie tyle osiągnięcie zysku, ile właśnie zaopatrzenie społeczeństwa w to wszystko, co jest potrzebne do życia lub jego uprzyjemnienia ;brał to pod uwagę św. Tomasz, skoro pod koniec osnowy naszego artykułu przyznaje, że chociaż kupcy po to kupują towary, by drożej je sprzedać, czyli celem osiągnięcia zysku, niemniej mogą ten zysk podporządkować wyższemu godziwemu celowi, np. publicznej użyteczności, i wówczas postępują chwalebnie, jeśli oczywiście zachowują wszystkie inne zasady

moralne, obowiązujące przy sprzedaży. Za niegodziwy natomiast uważa handel oparty na spekulacji, mający na celu wyłącznie zdobywanie pieniędzy dla pieniędzy. Wolno jednak kupcowi przyjąć wynagrodzenie za swą pracę związaną ze sprzedażą, np. za trud przy zdobywaniu towaru, jego przewożeniu, przechowywaniu, okazywaniu itp., podobnie jak za każdą inną uczciwą pracę, jak to zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na pierwszą trudność.

Q. 78, 1. Zagadnienie lichwy było przedmiotem wielu orzeczeń Kościoła i niezliczonych rozpraw etycznych i ekonomicznych. Już Chrystus w kazaniu na Górze powiedział Łk 6, 35): „Pożyczajcie, niczego stąd się nie spodziewając". Jeszcze w 1835 r. został wydany dekret Kongregacji S. Officii, zakazujący pobierania procentu za samo wypożyczenie pieniędzy, ale nie potępiający żądania umiarkowanych odsetek nie za samo pożyczenie, lecz z powodu zewnętrznych okoliczności, a mianowicie gdy pożyczający wskutek pożyczki ponosi szkodę, traci pewny zysk lub naraża się na niebezpieczeństwo nieodzyskania pożyczonych pieniędzy. Te okoliczności za czasów Chrystusa Pana i św. Tomasza zachodziły bardzo rzadko, dziś na skutek płynności pieniędzy zachodzą często.

Dla zrozumienia nauki św. Tomasza, należy pamiętać o jego odróżnieniu dwojakiej pożyczki, a mianowicie pożyczenia trwałych dóbr gospodarczych (takich jak ziemia, budynki, naczynia) od pożyczenia dóbr, które ulegają zniszczeniu przy pierwszym użyciu, jak chleb, mięso czy pieniądze. W pierwszym wypadku pożyczenie pozbawia właściciela pewnych korzyści, jakie osiągnąłby z używania wypożyczonych przedmiotów i przynosi mu pewne straty z powodu zużycia tychże przedmiotów, np. wyjałowienia ziemi, zniszczenia mieszkania itp., natomiast dłużnikowi przynosi pewne korzyści. Wierzyciel więc ma prawo żądać wynagrodzenia za pożyczkę takich rzeczy, których sama natura w razie ich wypożyczenia naraża go na utratę pewnych korzyści. Może więc słusznie żądać wynagrodzenia za tego rodzaju pożyczkę w postaci czynszu dzierżawnego. Natomiast w drugim wypadku, a więc gdy się pożycza rzeczy ulegające zniszczeniu lub wydaniu przy pierwszym użyciu, właściciel, jeśli mu tylko zostanie zwrócony przedmiot tej samej jakości oraz ilości, nie ponosi żadnej straty wskutek samej pożyczki, gdyż wartość tych rzeczy polega na ich zużyciu, a więc na spożyciu, gdy chodzi o pokarm, lub na wydaniu celem jakiegoś zakupu, gdy chodzi o pieniądze. Jeśliby więc ktoś żądał zwrotu wypożyczonej rzeczy a nadto wynagrodzenia za pożyczenie jej, żądałby podwójnego wynagrodzenia za tę samą rzecz, skoro wypoży-czenie jej jest jej oddaniem drugiemu dla jej zużycia, a wartość zużycia jej utożsamia się z wartością samej rzeczy. Innymi słowy wierzyciel sprzedawałby dłużnikowi równocześnie tę samą rzecz dwa razy. Zasada, że nie wolno sprzedawać równocześnie tej samej rzeczy dwa razy, czyli że nie wolno, pożyczając coś ulegającego zniszczeniu przy pierwszym zużyciu, żądać zwrotu przedmiotu tej samej ilości i jakości oraz wynagrodzenia za samo pożyczenie - jest zasadą analityczną, zawsze i wszędzie obowiązującą. Ale twierdzenie, że w tym a tym czasie i kraju, oraz w tych i tych warunkach żądanie dodatkowego wynagrodzenia prócz zwrotu przedmiotu tej samej jakości oraz ilości, jest żądaniem wynagrodzenia za samo tylko wypożyczenie danego przedmiotu, a nie ze względu na konieczność pokrycia strat, na jakie pożyczający naraża się pozbywając się tego rodzaju przedmiotu, jest przesłanką syntetyczną, której prawdziwość zależy od konkretnych

warunków w danym kraju i w danym czasie. Stąd także i dziś nie zawsze zachodzą okoliczności uzasadniające pobieranie odsetek od pożyczonych pieniędzy. Kiedy jednak zachodzą, można je pobierać w sposób umiarkowany, zgodnie z przepisami miejscowego ustawodawstwa.

Zagadnienie to wiąże się ściśle ze sprawą godziwości dochodu z kapitału, który marksizm uznaje za dochód bez pracy, a tym samym za, główną postać wyzysku człowieka przez człowieka, zarówno gdy chodzi o kapitał pieniężny, jak i kapitał rzeczowy, będący pracą zmagazynowaną w dobrach gospodarczych.

Otóż dochód z kapitału rzeczowego to dochód z dóbr i usług zaspakajających potrzeby jednostkowe i społeczne, co jest celem działalności gospodarczej. Dochód zaś z kapitału pieniężnego i namiastek pieniędzy (np. papierów wartościowych) jest równoznaczny z dochodem uzyskiwanym przez ich wypożyczenie jakiemuś przedsiębiorcy i wytwórcy, czyli z kredytu pojętego jako wymiany dóbr teraźniejszych (np. pożyczonych obecnie pieniędzy) na przyszłe, np. uzyskane ze sprzedaży towarów, wytworzonych m. i. dzięki uzyskaniu pożyczki.

Posiadacz kapitału ma przed sobą trzy możliwości: a) schowanie go dla siebie bez posługiwania się nim w celach wytwórczych lub zmagazynowanie go w postaci zakupu złota itp., b) zużycie go na prowadzenie własnego przedsiębiorstw i c) przekazanie go innemu przedsiębiorcy jako kredytu. Otóż magazynowanie pieniędzy czy ich namiastek przyczynia się do stagnacji życia gospodarczego, a więc przynosi 'szkodę dobru społecznemu i dlatego nie może być dozwolone, chyba w wypadku konieczności zabezpieczenia życia swojego i swojej rodziny w granicach niezbędnych potrzeb oraz ochrony swoich praw przed spodziewanym nadużyciem nielegalnej władzy, z tym jednak, że nawet w takim wypadku wycofanie kapitału z obiegu i zmagazynowanie go u siebie nie powinno się łączyć z wyrządzeniem szkody dobru ogółu.

Ponieważ każdy kapitał jest własnością, godziwość czerpania dochodów z niego sprowadza się do zagadnienia godziwości własności prywatnej, gdyż zysk z kapitału jest wynagrodzeniem za użytkowanie kapitału już to we własnym przedsiębiorstwie, już to przez oddanie go na kredyt innemu przedsiębiorcy, względnie jest zapłatą za zarząd i użytkowanie tego kapitału dla pomnożenia dobra społecznego. Niemoralny natomiast będzie zysk, osiągnięty przez oszustwo lub lichwę. Patrz Obj. do q. 66, 2.

Przez lichwę rozumiemy tu przestępstwo polegające na tym, że pożyczający wyzyskując przymusowe położenie drugiego, narzuca mu ,krzywdzące warunki i osiąga tą drogą. nadmierny zysk, np. pobierając odsetki wyższe od prawnie dozwolonych.

Q. 78, 2 .Każda lichwa zakłada jawną lub domyślną umowę, w której wypożyczający zobowiązuje się do wynagrodzenia wierzycielowi za pożyczenie danego przedmiotu oraz zwrotu przedmiotu tej samej jakości oraz ilości. Nie jest istotne dla lichwy, czy to wynagrodzenie ma się dokonać w pieniądzach, czy w innych rzeczach dających się spieniężyć. Nie zmienia to natury grzechu lichwy.

Rozwiązanie pierwszej trudności jest dowodem, że św. Tomasz nie potępiał wszelkiego pobierania odsetek za pożyczenie jakiegoś przedmiotu, skoro uznaje godziwość żądania, by dłużnik wynagrodził wierzycielowi szkodę, jaką ponosi na skutek pozbycia się owego przedmiotu, choćby na pewien tylko czas.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz uznaje możliwość popełnienia grzechu lichwy przez żądanie usług przy pomocy języka za pożyczenie jakiegoś przedmiotu, np. poparcia przy wyborach, gdy taka usługa da się spieniężyć.

Q. 78, 3. Drugą część artykułu należy rozumieć w tym znaczeniu, że lichwiarz, który np. za pożyczone pieniądze zmusił dłużnika do oddania mu tych pieniędzy, czy przedmiotów o równoważnej wartości, ale nadto do oddania mu rzeczy owocodajnej, np. pola, bydła itp., obowiązany jest zwrócić nie tylko tę rzecz, ale także owoce, jakie z niej uzyskał, gdyż owoce te, względnie dochody płynące z tej rzeczy, należą do jej prawowitego właściciela, a więc do dłużnika. Chodzi oczywiście o wypadek, kiedy wierzyciel, pożyczając ów przedmiot, nie naraża się na stratę równą wartości tej rzeczy.
Krótka, ale niezmiernie treściwa odpowiedź na trzecią trudność o narzędnej przyczynowości pieniędzy i dochodów, stanowi podstawę tomistycznego rozwiązania problemu o stosunku kapitału do pracy w wytwórczości. Niewątpliwie praca jest główną przyczyną sprawczą wytworzonych przedmiotów, ale i kapitał odgrywa bardzo ważną, choć tylko narzędną rolę. Bez kapitału w dzisiejszych czasach byłaby niemożliwa jakakolwiek poważniejsza wytwórczość. To też słusznie powiedział Pius XI w Enc. Quadragesimo Anno: „Całkowicie błędną jest rzeczą przypisywać samemu kapitałowi albo samej pracy tego, co osiąga się połączonym działaniem obydwu czynników; całkowicie nie zgadza się ze sprawiedliwością, gdy jeden z tych czynników zaprzecza wkład drugiego, sobie jedynie przypisując całe osiągnięcie". Słowa te powtórzył Jan XXIII w swej Enc. Mater et Magastra. O pracy pomówimy w Objaśnieniu do następnego zagadnienia.

Q. 78, 4. Nigdy nie wolno grzeszyć, ani kogokolwiek namawiać do grzechu, wolno jednak posłużyć się cudzym grzechem dla jakiegoś godziwego dobra. Otóż pożyczanie pieniędzy u lichwiarzy nie jest namawianiem ich do grzechu, ale czasem jest posłużeniem się cudzym grzechem dla zaradzenia jakiejś koniecznej potrzebie. Nie można jednak nigdy prosić czy żądać od kogoś tego, co nie może obejść się bez grzechu. Pożyczający jednak prosi o pożyczenie, a nie o dokonanie lichwy, prosi więc o to, co wierzyciel może uczynić bez grzechu. Za to zaś, że ów wierzyciel do uczynku dobrego, jakim jest pożyczenie pieniędzy, dodaje uczynek zły, a mianowicie żądanie lichwiarskiego procentu, nie jest odpowiedzialny dłużnik, gdyż pragnął tylko pieniędzy, a nie płacenia lichwy wierzycielowi, owszem nie miał do tego najmniejszej ochoty, tylko zmuszony potrzebą, zgodził się na żądanie lichwiarza. W takich więc sprawach, gdy chodzi o posłużenie się czyimś grzechem do jakiegoś godziwego dobra, trzeba zawsze zbadać, czy żądane postępowanie lub usługa może być bez grzechu. Jeśli nie, nie wolno jej żądać, gdyż nie wolno ani czynić, ani chcieć tego, co moralnie złe, by osiągnąć jakieś dobro lub uniknąć większego zła.

Q. 79, 1. „Części scalające - partes integrales" - części składowe. W traktacie „O roztropności" (Tom 17, s. 51 4) św. Tomasz podaje następujące wyjaśnienie „części-partes" cnót głównych. 1. Części składowe, konieczne, istotne, by cnota główna wydała pełny - doskonały czyn sobie właściwy. Np. na dom składa się fundament, ściany i dach. 2. Części subiektywne - podmiotowe, np. wół i lew są

częściami świata zwierzęcego. W dziedzinie cnót częściami podmiotowymi cnoty głównej są równe jej postacie, gatunki. Tymi „częściami” w cnocie sprawiedliwości są: sprawiedliwość rozdzielcza i wymienna, o których w Zagadn. 61, 1-3) Części potencjalne np. uzdolnienia odżywcze i uzdolnienia poznania zmysłowego, są częściami duszy, jakby jej osobnymi władzami. W dziedzinie cnót są to cnoty dołączone, dodane do cnoty głównej dla dokonywania czynów dobrych w materii innej niż ta, która jest polem działania cnoty głównej. Scalającymi składnikami sprawiedliwości to unikanie zła i tworzenie dobra. Dwie postawy osobowości ludzkiej, wobec zła i wobec dobra; stąd dobro-czyńca, zło-czyńca. Człowiek wychowany, to człowiek o postawie dobroczynnej. Na to, co złe a co dobre, wskazuje sumienie. Sumienie wychowane, wyrobione, ukształtowane. Tu konieczna rola roztropności, którą św. Tomasz omówił bezpośrednio przed cnotą sprawiedliwości: Tom 17 polskiego wydania Sumy. O ile roztropność jest kierowniczką cnót obyczajowych, to matką wszystkich cnót jest miłość. Dlatego omówieniem zagadnienia miłości i jej kultury św. Tomasz poprzedził swe rozważania nad cnotą roztropności; zagadnienie Miłości zajmuje Tom 16 polskiego wydania Sumy.

W zagadnieniu obecnym św. Tomasz wyjaśnia pierwszy scalający składnik sprawiedliwości, a mianowicie tworzenie dobra, stanowiące istotę pracy ludzkiej.

Praca ludzka bowiem to tworzenie wartości, doskonalących naturę, czyli kulturowych, a więc tego co dobre i potrzebne społeczeństwu i poszczególnym bliźnim, kultura zaś to zespół dóbr wytworzonych pracą ludzką i doskonalących naturę.

Św. Tomasz, zdawałoby się, pominął w swych rozważaniach zagadnienie pracy, tak dziś doniosłe. W rzeczywistości cała druga część Sumy odnosi się do pracy, gdyż jest poświęcona omówieniu sprawności, czyli przysposobień doskonalących człowieka w tworzeniu tego, co dobre dla niego w stosunku do Boga, społeczeństwa i jego samego. Zależnie bowiem od wytwarzanych dóbr i rodzaju doskonalonej natury, można wyróżnić pracę gospodarczo-techniczną, wytwarzającą dobro zewnętrzne, doskonaląc je tak, by jak najlepiej służyły do zaspokojenia potrzeb ludzkich; pracę fizyczną, czyli gimnastyczną, doskonalące ciało ludzkie w służbie ducha; pracę moralną, doskonalącą nas w postępowaniu zgodnym z właściwym celem życia ludzkiego. Każdy ten rodzaj pracy urzeczywistnia także określenie pracy w znaczeniu, jakie podają podręczniki fizyki, a więc działania siły pokonującej opór na pewnej drodze. Każdy człowiek, zdolny do pracy, ma do niej prawo oraz obowiązek jej wykonywania, gdyż jest niezbędnym środkiem dążenia do Boga jako ostatecznego celu życia ludzkiego. Każda więc praca ludzka w obrębie każdego zawodu powinna być skierowana ku celowi ostatecznemu, a więc ku Bogu. „Praca ludzka, która utraci ten cel ostateczny i właściwy, utożsamia się z wysiłkiem zwierzęcia” - pisze prof. Strzeszewski (Katolicka nauka społeczna, str. 186). Praca, według św. Tomasza, (II-II, 187, 3: Tom 23) służy do zaspokojenia potrzeb pracującego i jego rodziny, do umożliwienia mu niesienia Pomocy innym, oraz do własnego udoskonalenia moralnego przez uniemożliwienie próżniactwa oraz ułatwienie opanowanie namiętności.

Zdaniem św. Tomasza praca nie jest przekleństwem, chociaż trud z nią związany jest następstwem grzechu pierworodnego. Owszem jest koniecznością społeczną, gdyż zróżnicowanie potrzeb ludzkich jest tak wielkie, iż tylko współpraca

całej społeczności może je zaspokoić. W dzisiejszych czasach, kiedy wymiana międzynarodowa towarów oraz usług dociera do wszystkich krajów, można powiedzieć, że niemal każdy naród zaspakaja swe potrzeby dzięki współpracy całej ludzkości, np. sprowadzając surowce z jednego kontynentu, przerabiając je na drugim kontynencie przy pomocy narzędzi zakupionych na trzecim na podstawie kredytu uzyskanego w czwartym, i rozprzedając wytworzone towary na piątym kontynencie.

Praca, według św. Tomasza, jest normalnym sposobem zdobywania środków do życia. Na podstawie sprawiedliwości wymiennej za pracę, wykonaną na podstawie jawnej lub domyślnej umowy najmu, należy się zapłata współmierna do wielkości zasługi ; a wielkość ta zależy nie tylko od wysiłku i czasu, potrzebnego do wykonania danej pracy, ale także od jej jakości i jej wartości wytwórczej (III Sent., d. 33, q. 3, a. 4,2m). Ta płaca jest jakby pewnego rodzaju ceną za pracę, nie jest jednak ceną w ścisłym znaczeniu, lecz czym więcej, bo zasługą. Praca bowiem nie jest towarem, ale działaniem osoby ludzkiej ; a więc w hierarchii wartości .jest czymś więcej niż towar, .jest bowiem zasługą i dlatego wynagrodzenie powinno być współmierne do tej zasługi (Contra Gentes III, 149). Z tego powodu do ustalenia słusznej płacy trzeba uwzględnić nie tylko wydajność pracy robotnika i wielkość dochodów przedsiębiorstwa pracodawcy, ale także potrzeby pracownika i jego rodziny, a nadto wymagania dobra ogółu. Ponieważ naturalnym zadaniem matki jest praca domowa, a zwłaszcza wychowanie dzieci, wobec tego na mocy prawa natury ojciec rodziny powinien za swą normalną pracę otrzymać takie wynagrodzenie, by wystarczyło nie tylko do utrzymaniu przy życiu samego pracownika, ale także jego żony i dzieci, niezdolnych jeszcze do samodzielnego zarobkowania, i to na poziomie odpowiadającym wymaganiom współczesnego mu czasu. Ponieważ pracodawca na podstawie sprawiedliwości wymiennej jest zobowiązany do płacy równej wielkości zasługi każdego pracownika, a nie wielkości jego potrzeb, zwłaszcza, gdy ów pracownik ma wiele dzieci niezdolnych do pracy, prawo do płacy rodzinnej, czyli zdolnej do zaspokojenia potrzeb całej rodziny pracownika, opiera się na wymaganiu nie sprawiedliwości wymiennej, ale sprawiedliwości rozdzielczej, która żąda, by kierownicy społeczności czy przedsiębiorstwa - zależnie od ustroju - dobra i ciężary społeczne rozdzielali członkom danej społeczności podług ich godności w stosunku do tych dóbr czy ciężarów, a więc także podług ich potrzeb. Pracownik może się więc domagać płacy rodzinnej nie z tytułu miłosierdzia chrześcijańskiego, lecz na podstawie prawa natury, gdyż należny rozdział dóbr, będących wspólną własnością, nie jest jałmużną czy darowizną lecz sposobem oddania każdemu jego własności, względnie tego, co mu się słusznie należy (Zagadn. 61, 1, 2m). Zadaniem państwa jest praktyczne uregulowanie sprawy płacy rodzinnej przez organizację ubezpieczeń społecznych czy dodatków rodzinnych oraz udziału wszystkich pracowników w własności całego przedsiębiorstwa i częściowej odpowiedzialności za jego opłacalność i wytwórczość.

Nauka św. Tomasza o pracy, choć nie została ujęta systematycznie, ale ogranicza się do podstawowych zasad, wypowiedzianych przy omawianiu innych zagadnień, ujmując to, co jest najbardziej istotne dla stanowiska Kościoła katolickiego w tym względzie, stała się podstawą, na której oparli się przedstawiciele katolickiej myśli społecznej, na czele których stanął Leon XIII w swej wiekopomnej Encyklice Rerum Novarum, głosząc, że: „Praca jest powszechnym sposobem

zdobywania środków do życia i utrzymania ... i jak skutek należy do przyczyny, tak owoc pracy winien należeć do pracownika". Pius XI w Enc. Quadragesimo Anno, wydanej w r. 1931 bardziej szczegółowo omawia to zagadnienie w oparciu o naukę św. Tomasza, podkreślając m. i. konieczność zużycia nadwyżek dochodów przedsiębiorstw na tworzenie nowych możliwości pracy dla wyrabiania dóbr prawdziwie pożytecznych, czyli na cele inwestycyjne, jak się to dziś mówi; zaleca także dopuszczenie pracowników do udziału „we własności i zarządzie przedsiębiorstwa, oraz w jego zyskach". Przestrzega przed obniżaniem płac zwłaszcza w wypadku obniżenia zysków przedsiębiorstwa na skutek błędów organizacyjnych czy wykonawczych przedsiębiorcy, a także przed żądaniem nadmiernej zwyżki uposażeń, bo to może doprowadzić do zmniejszenia wytwórczości, a nawet zamknięcia przedsiębiorstwa, i tym samym do bezrobocia, a nawet przesilenia gospodarczego. Pius XII w 50-ą rocznicę wydania Encykliki Rerum Novarum podkreślił konieczność ,po-szanowania godności i praw osoby ludzkiej pracownika oraz jego pracy. Domagał się więc, by ustrój społeczny zapewnił wszystkim klasom społecznym pewną własność prywatną, choćby w skromnym zakresie (uwłaszczenie proletariatu), by umożliwił dzieciom robotników wykształcenie, nawet wyższe, jeśli odznaczają się szczególnymi zdolnościami i chęcią do nauki, a przede wszystkim by zapewnił wszystkim poszanowanie wolności, godności i rozwoju osobistego w duchu chrześcijańskim. Jan XXIII w Encyklice „Mater et Magistra" przyznaje pracownikom prawo do udziału w zyskach przedsiębiorstwa, jako środka uzupełnienia niedostatecznej płacy, domaga się dostosowania wysokości płac do cen towarów, niedopuszczania do tworzenia się grup uprzywilejowanych, udostępnienia dla wszystkich dóbr kulturalnych, udziału robotników we wszystkich dziedzinach życia społecznego w skali narodowej i międzynarodowej, oraz równomiernego rozdziału dochodu społecznego, by nie było upośledzenia rolnictwa w stosunku do przemysłu i krajów zacofanych gospodarczo w stosunku do krajów bogatych i wysoko uprzemysłowionych. W następnej Encyklice Pacem in terris podaje zasady katolickiego personalizmu społecznego, podkreślając prawa każdej osoby ludzkiej, jak:

1. Prawo do życia, nienaruszalności ciała, środków niezbędnych do godnego życia, jak wyżywienia, ubrania, mieszkania, odpoczynku, opieki lekarskiej, świadczeń społecznych w razie choroby, kalectwa, owdowienia, starości, bezrobocia czy innych okoliczności niezależnych od woli danego człowieka, pozbawiających go środków utrzymania.

2. Prawo do zaspokojenia moralnych i kulturalnych potrzeb osoby ludzkiej, a więc poszanowania jej godności, dobrego imienia, wolności w poszukiwaniu prawdy i wyrażaniu oraz rozpowszechnianiu swych myśli, do zdobywania wykształcenia podstawowego i zawodowego.

3. Prawo do wyznawania swej religii i oddawania czci Bogu zgodnie ze słusznymi nakazami sumienia w życiu prywatnym i publicznym.

4. Prawo do wolności wyboru stanu, założenia rodziny lub wstąpienia do stanu duchownego, do wychowania i wykształcenia dzieci.

5. Prawo do pracy w takich warunkach, które by nie narażały zdrowia i nie hamowały rozwoju osobowego, uwzględniając szczególniej odrębności i obowiązki matek i żon.

6. Prawo do wolności zgromadzeń, do emigracji i imigracji, do ochrony publiczno-prawnej oraz do czynnego udziału w życiu publicznym.

Konstytucja pastoralna II Soboru Watykańskiego: De Ecclesia in mundo huius temporis, omówiwszy położenie człowieka w współczesnych warunkach pośród rozlicznych przemian gospodarczych, społecznych, moralnych, psychicznych pośród tak częstych wstrząsów równowagi i spokoju między narodami, szczegółowo wyjaśnia, na czym polega godność osoby ludzkiej, jej społeczny charakter i konieczność współpracy dla dobra ogółu. Wiele miejsca Konstytucja poświęca twórczości człowieka i jej autonomii, zagadnieniu kultury, rozwojowi życia gospodarczego, społecznego i międzynarodowego. Mówiąc o pracy, Konstytucja podkreśla jej wyższość nad innymi czynnikami wytwórczości, gdyż praca jest działaniem osoby ludzkiej, następnie stwierdza powszechny obowiązek pracy oraz prawo do niej i do należnej zapłaty, zdolnej do zaspokojenia materialnych, społecznych, kulturalnych i duchowych potrzeb pracownika stosownie do wartości wykonanej pracy, warunków przedsiębiorstwa i dobra ogółu. Konstytucja żąda także umożliwienia wszystkim pracownikom należytego rozwoju własnych uzdolnień oraz udziału w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym całego kraju. Dopuszcza możliwość strajku, gdy to jest niezbędne do spełnienia słusznych żądań pracowników. Konstytucja przypomina i za swoją uznaje naukę św. Tomasza o społecznym charakterze własności prywatnej, czyli o obowiązku takiego zarządzania własnością, by służyła dobru nie tylko właściciela, ale także innym, gdyż własność może być prywatna, ale użytek z niej ma być wspólny.
W ogóle Konstytucja ta bardzo często przytacza naukę św. Tomasza, potwierdzając jej trwałą aktualność.

Q. 79, 2. Przekroczenie zasadniczo polega na tym, że ktoś chce nie zachować prawa i nie zachowuje go. Sprzeciwia się więc sprawiedliwości społecznej i może zawierać się w każdym grzechu popełnionym z nienawiści lub pogardy prawa. Z tego względu jest osobnym grzechem, podobnie jak sprawiedliwość społeczna jest osobną cnotą, mimo że może występować przy działaniu każdej cnoty, podporządkowując je dobru ogółu.

Q. 79, 3. Jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za to, co uczyniliśmy, ale także za to, co powinniśmy byli uczynić a nie uczyniliśmy. Na tym właśnie polega grzech opuszczenia, będący osobnym rodzajem grzechu przeciw sprawiedliwości, podobnie jak i przekroczenie, gdyż w jednym i drugim wypadku zachodzi naruszenie tego, co się komuś należy, z tym jednak zastrzeżeniem, że opuszczenie przeciwstawia się przykazaniu nakazującemu, a przekroczenie przykazaniu zakazującemu.

Q. 79, 4. Często ludzie nie zdają sobie sprawy jak ciężki jest grzech opuszczenia tego, co należało zrobić, zwłaszcza gdy się łączy z obojętnością na dobro ogółu.

Jak zaznacza Kajetan w komentarzu do tego artykułu, odległość o której tu mowa, w przeciwieństwie i w sprzeczności, należy ujmować istocząco, formalnie, a nie materialnie. Materialnie bowiem większa jest różnica między bytem a niebytem, aniżeli między bytem na przykład białym a niebiałym. Otóż w sprzeczności zachodzi

różnica między bytem a niebytem, w przeciwieństwie zaś między bytem, który ma cech, A, a bytem, który .ma. cechę przeciwstawną A, np. jeden jest czarny, a drugi biały.

Q. 80, 1. Jak wyjaśnia sam św. Tomasz w osnowie artykułu, potencjalne składniki cnoty głównej czyli kardynalnej to odrębne gatunkowo cnoty, majce pewne wspólne z nią zasadnicze cechy, ale nie urzeczywistniające w całej pełni jej istotnej treści. Są do sprawiedliwości podobne, do niej zbliżone i z nią spokrewnione, ale nie wyczerpują pełni jej treści. Aby człowiek był sprawiedliwym w pełni, musi nabyć drogą wyrobienia, wychowania w sobie, owe cnoty pomocnicze, składające się na bogactwo kultury moralnej w stosunkach do drugich. Nie można tu powiedzieć wprost do bliźnich, bo do tych „drugich" należy Bóg, Święci, rodzice, ród i własna ojczyzna, którym należy się coś więcej niż innym ludziom czy ojczyznom.

W ciągu wieków myśliciele zastanawiali się nad tym i doszukiwali się cnót potrzebnych do specjalnych ustosunkowań. Św. Tomasz stara się uzgodnić ich wnioski, ustalając liczbę cnót towarzyszących sprawiedliwości, przy czym nie wydaje się być zbyt pewnym siebie. I tak w osnowie niniejszego artykułu, podaje ich osiem, we wstępie do zagadnienia o religii podaje ich dziesięć, zaś przy ich omawianiu dziesięć, dodając cnotę posłuszeństwa. Zmienia też kolejność w ich wymienianiu. Nie znaczy to jednak, by inne cnoty, wymienione przez autorów, całkowicie pomijał. We wstępie do zagadnienia 81 odsyła Czytelnika od innych części Sumy, gdzie je omówił. Do tego jeszcze wrócimy. W osnowie artykułu Akwinata sprowadza cnoty związane ze sprawiedliwością do dziesięciu zasadniczych.

Spomiędzy 10, sześć wziął św. Tomasz z Cycerona (patrz Obj. do Q. 58, 11), cztery z innych autorów. Wymieniając je tu, napotykamy na trudność w znalezieniu słów polskich, oddających znaczenie użytych przez św. Tomasza wyrazów łacińskich i greckich. Gdybyśmy badali polskie słownictwo, odnoszące się do różnorakich ustosunkowań między ludźmi, znaleźlibyśmy Wielkie bogactwo słów, z których jedne wyrażałyby sposób czynnego ustosunkowania się, inne zaś formację charakteru, czyli cnoty, dzięki którym dany człowiek hak postępuje. Trzeba jednak przyznać, że słownictwo polskie w dziedzinie myśli etycznej nie jest skrystalizowane. Tak zatem w polskim przekładzie tych cnót musimy się posłużyć wyrazami bliskoznacznymi, a nie jednoznacznymi, przy czym pomocą jest funkcja spełniana przez każdą z nich. Wymienimy najpierw cnoty przyjęte przez św. Tomasza w naszym tłumaczeniu, dodając wyraz łaciński oraz zagadnienie, w którym w dwóch następnych tomach dane pojęcie będzie omawiane i objaśniane.

1. Religijność, religio, zajmuje cały tom następny. Wszystkie inne - tom 20.
2. Pietyzm, pietas, Zagadn. 101.
3. Grzeczność observantia, Zagadn. 102-103.
4. Posłuszeństwo, obedientia, Zagadn. 104-105.
5. Wdzięczność, gratia, Zagadn. 106-107.
6. Karność (pomsta), vindicatio, vindicatića ,vindicta, Zagadn. 108.
7. Prawdomówność-prawda, veritas, Zagadn. 109-113.
8. Przyjacielskość lub przystępność, amicitia seu affabilitas.
9. Hojność, liberalitas, Zagadn. 117-119.
10. Epikeia, prawość, słuszność.

Pisarz rzymski z przełomu IV i V wieku, Makrobiusz, pominął niektóre z powyższych, ale dodał:

1. Niewinność, innocentia od in-nocentia, a więc nieszkodliwość, w przeciwieństwie do nocentia-szkodliwość, na oznaczenie cnoty, mocą której człowiek wystrzega się szkodzenia drugim ludziom. 2. Concordia, zgodliwość; św. Tomasz omawia ją w traktacie O miłości, tom 16, s. 124-2 5.Oznacza harmonię wewnętrzną i zgodliwość w stosunkach z ludźmi. 3 . Serdeczność, affectus. 4. Ludzkość, humanitas. Jeszcze dziś mówi się: to ludzki człowiek.

Inni pisarze wymieniają: 1. Przychylność, jako wynik dobrego wychowania, disciplina, cnota właściwego odnoszenia się do ludzi na niższym szczeblu, wobec których nie ma się zobowiązań. Jeśli ktoś ma zlecony obowiązek troszczyć się o nich, o czym w odpowiedzi na trzecią trudność, może dbałość. 2. Towarzyskość, aequitas, w stosunku do rabie równych, albo koleżeńskość, poczucie równości, nastawienie demokratyczne. Według tej samej odpowiedzi, aequitas byłaby tym samym co przyjacielskość. Brana w znaczeniu tym co epikeia, oznaczałaby słuszność, prawość, a może nawet ludzkość. 3. Wiara i prawda, fides et veritas, w stosunku do wszystkich ludzi, byłaby cnotą zaufania do ludzi i szczerością.

Wreszcie pisarz grecki z I wieku przed Chrystusem, Andronik, wymienia ponadto: 1. Uprzejmość, benignitas, którą można by nazwać grzecznością, łaskawością w odnoszeniu się do ludzi, 2. Eugnomosyne, słowo greckie trudne do oddania w języku polskim. Odpowiada greckiemu wyrazowi gnome, o której św, Tomasz w tomie 17, s. 46, 50-4, 86-8. We francuskim przekładzie Sumy „gnome" jest oddane przez „perspicacité de l′esprit", po polsku może przez wnikliwość, przenikliwość umysłu, jakby dobre natchnienie, szczęśliwa. myśl, prze-zarność; może przytomność umysłu, chociaż ta jest potrzebna we wszystkim. 3. Świętość, sanctitas, o której w następnym tomie, zagadn. 81,8.4.4. Rzetelność, bona commutatio. 5. Praworządność, legispositića, omawiana w traktacie O roztropności, tom 17, s. 71-3 . Ściśle jest to cnota prawego stanowienia praw dla dobra społeczeństwa, dawania poleceń, rozkazywania.

SPIS WYRAZÓW OBJAŚNIONYCH
(w tekście św. Tomasza i w Komentarzu)

Adwokat (obrońca) - 70/1
Ahimsa - 77/1 k
Bezwzględnie (absolute) - 57/3
Całość (totum, integrum) - 58/5
Cena (pretium) - 77/1 k
Chłosta (verberatio) - 65/2 k
Darowizna (donatio) - 61/3
Dług (debitum) - 61/3
Dobro wspólne (bonum commune) - 58/5 k
Dobroć (benignitas) - 80/1
Dobrobyt (esse bonum) - 58/5
Domysł (coniectura) - 60/3
Donos (denuntiatio) - 68/2
Doznanie (passio, pati) - 59/3
Drwienie (susurratio, derisio) - 75/1
Dzierżawa (locatio) - 61/3
Formaliter (istotnościowo lub lepiej: istocząco) - I-II 50/2 k
Forma (istotność) - I-II 18/2 k
Gaturek (species) - I-II 51/1 k
Godziwość (honestas) - 57/1
Grzech (peccatum) - I-II 71-89 k
Grzeczność (observantia) - 80/1 k
Handel (negotium) -77/1
Hojność (liberalitas) - 80/1
Istoczący (formalis) - II-II 57/2 k
Istność (actus) - I-II 49/3 k
Istnienie (existentia) - I-II 1/2 k
Istotność (forma) - I-II 50/2 k
Istotnościowo (formaliter) - I-II 8/1 k
Istota (essentia) - I-II 49/3 k
Istotowo (essentialiter) - I-II 49/3 k
Jedność (unitas) - 58/5
Jestestwo (substantia) - I-II 49/1 k
Kapitalizm - 66/2 k
Kara śmierci (poena mortis) - 64/2 k
Karność (vindicta, observantia) - 80/1 k
Komunizm - 86/2 k
Kpiny (irrisio) -75/1
Kradzież (furtum) - 66/1-4
Krzywda (iniuria) - 59/1-4
Kultura - 58/5 k

Kupiectwo (negotium) - 77/4 k
Lekceważenie (despectio) - 72/1
Liberalizm - 66/2 k
Lichwa (usura) - 78/1 k
Ludzkość (humanitas) - 80/1
Łapownictwo - 67/1 k
Materia (tworzywo) - 61/3 I-II50/2 k
Materialnie (tworzywowo) - I-II 50/2 k
Międzynarodowe prawo (internationale ius) - 57/3 k
Milczący (silens) - 62/7 k
Morderstwo (homicidium) - 64/7
Mściwość (vindicta?) - 80/1
Najem (conductio) - 61/3
Nakaz (iussio) - 57/2
Natura - 57/2 kI-II 51/1
Nepotyzm - 63/2 k
Nie przeszkadzający (non obstans) - 62/7
Niesprawiedliwość (iniustitia) - 59/1 k
Nie ujawniający (mutus) - 62/7
Niewinność (innocentia) - 80/1
Niewolnictwo (servitus) - 57/4 k
Obcięcie członków (mutilatio) - 64/1
Obmowa (detractio)- 73/1 k
Obrońca (advocatus) - 77/1 k
Obelga (contumelia) - 72/1 k
Oddanie (restitutio) - 62/1 k
Odwołanie (appellatio) - 73/1
Odszkodowanie (restitutio) - 62/1 k
Odwet (contrapassum, talio) - 61/4
Ogólnoludzkie prawo (ius gentium) - 57/3
Opuszczenie (omissio) - 79/3
Oskarżyciel, prokurator (accusator) - 69/4 k
Ośmieszenie (derisio) - 75/1 k
Oszczerstwo (detractio, denigratio) - 61/3
Oszustwo (fraudulentia) - 77/1
Oznaczanie (significatio) - 57/1
Państwo (civitas) - 57/3
Personalizm - 66/1
Pietyzm (pietas) - 80/1 k
Płaca, wynagrodzenie (pretium) - 79/1 k
Plotkarstwo (detractio) - 73/2
Pobożność (eusebeia) - 80/1
Podejrzenie (suspicio) - 60/3
Podmiot cnoty (subiectum virtutis) - I-II 50/1 k
Podjudzanie, podżeganie (susuratio) - 74/1 k
Pogarda (despectus)- 72/1

Polityka - 60/6 k
Popęd do przyjemności (vis concupiscibilis) - I-II.T.10 k
Popęd do walski, zdobywczy (vis irascibilis) - I-II.10 k
Popęd zmysłowy (appetitus sensitivus) - I-II .T. 10 k
Poprawność (rectitudo), p. prawość - 58/9
Posiadanie (posessio) - 66/1
Posłuszeństwo (oboedientia) - 80/1
Poszlaki (indicia) - 60/4
Powinność (debitum) - 57/1
Pożyczka (mutuum) - 78/1
Praca (labor, operatio, factio) - 79/1 k
Prawo naturalne - 57/2 k
Praworządność (virtus legislativa) - 80/1
Prawdomówność (veracitas, veritas) - 80/1
Protekcjonalizm, kumoterstwo (acceptio) - 63/3
Przechowanie (depositum) - 61/3
Przedmiot istotnościowy lub istoczący (obiectum formale) - 57/1
Przedmiot tworzywowy (obiectum materiale) - 57/1
Przekleństwo (maledictio) - 76/1 k
Przestępstwo (delictum) - 79/2
Przekroczenie (transgressio) - 79/2 k
Przyjacielskość (amicitiae virtus) - 80/1
Przypadłość (accidens) - I-II 49/1 k
Przysposobienie (dispositio) - I-II 49/2
Przytomność umysłu (eugnomosyna) - 80/1
Rabunek (rapina) - 66/4
Religijność, pobożność (religio) - 80/1
Rodzaj (genus) - 58/16
Rozsądność (synesis) - 60/1
Rozdzielcza sprawiedliwość (distributiva) - 63/1 k
Równość (aeąuitas) - 57/1 k
Rzetelność (commutatio) - 80/1
Samobójstwo (suicidium) - 64/5
Sąd (iudicium) - 60/1 k
Scalające składniki (partes integrales) - 80/1
Serdeczność (affectus virtra) - 80/1
Skaleczenie (mutilatio)- 63/3
Składniki potencjalne - 80/1
Socjalizm - 62/2 k
Sługa (servus), niewolnik - 57/3
Słuszność (czasem: epikeia) - 80/1
Służebność (servitus) - 57/3
Sprawiedliwość (iustitia) - 58/1 k
Sprawność (habitus) - I-IIT.ll.
Sprzedaż (vendidtio) - 77/1
Sprzeniewierzenie (praevaricatio) - 68/3

Stronniczość (acceptio personae) - 63/1 k
Szczególna spraw.(iust. particularis) - 58/6
Świadek (testis) - 70/1
Świętokupstwo (simonia) - 80/1
Świętość (sanctitas) - 80/1
Substantia (jestestwo) - I-II 49/1 k
Szczucie (susuratio) - 74/1
Szyderstwo (derisio) - 75/1 k
Tajemnica (secretum) -70/1
Towarzyskość (aeąuitas) - 80/1
Tworzywo cnoty (materia virtutis) - 58/8
Tworzywo (materialiter) - 58/8
Tyrania - 64/3
Uchwały (leges positivae) - 57/2
Umiar (medium virtutis) - 58/10
Uczucie (passio) - I-IIT.10
Uczynek (actus) - I-II T.9.
Urąganie (convitium) - 72/1 k
Uprawnienie (ius) - 57/1 k
Uprzejmość (affabilitas) - 80/1
Usługa (commoditas) - 78/2
Ustawa (lex) - 57/2 k
Użytkowanie (usus) - 77/1 k
Wartość (valor) - 77/1 k
Wdzięczność (gratia, eucharistia) - 80/ k
Wierność (fidelitas) 80/2
Własność prywatna (dominium) - 66/1 k
Wspólnota (communitas) - 57/4
Współdzielcza sprawiedliwość - 57/7 k
Współmierne (commensuratum) - 57/2
Współdziałanie (cooperatio) - 58/7
Wycofanie skargi (tergiversaitio) - 68/3
Wymiany (commutationes) - 61/2 k
Wyśmiewanie (derisio) - 75/1
Wyrównanie (adaeąuatio) - 57/2
Wzgląd na osobę (acceptio personarum) - 63/1 k
Zaniedbanie (omissio) - 79/3
Zabójstwo (occisio) - 64/1
Zabranie (acceptio) - 62/2
Zakaz (pirohibitio) - 57/2
Zakon (staropolskie: lex) Wstęp. - 57/1 k
Zaniechanie (omissio) - 79/3
Zastaw (pignus) - 61/3
Zdobywczy popęd (vis irascibilis) - 58/9
Zelżywość (improperium) - 72/1 k
Zgodliwość, zgodność (Concordia) - 80/1

Znieprawienie (depravatio) - 57/2
Zniewaga (deshonoratio) - 72/1
Złoty środek (medium virtutis) - 62/2 k
Złorzeczenie (malediotio) 76/1 k
Zwrot (restitutio, conversio) - 62/1
Zysk (lucrum) - 77/4

Tom 19. RELIGIJNOŚĆ (2-2, qu. 81-100)

SPIS RZECZY

SŁOWO WSTĘPNE
PRZEDMOWA TŁUMACZA
O RELIGII
ZAGADNIENIE 81. O ISTOCIE RELIGII.
ARTYKUŁ 1. CZY RELIGIA ZWRACA CZŁOWIEKA JEDYNIE DO BOGA?
ARTYKUŁ 2. CZY RELIGIA JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY RELIGIJNOŚĆ JEST JEDNĄ CNOTĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY RELIGIJNOŚĆ JEST OSOBNĄ CNOTĄ, RÓŻNĄ OD INNYCH?
ARTYKUŁ 5. CZY RELIGIJNOŚĆ JEST CNOTĄ BOSKĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY RELIGIJNOŚĆ PRZEWYŻSZA INNE CNOTY OBYCZAJOWE?
ARTYKUŁ 7. CZY UWIELBIENIE PRZEJAWIA SIĘ W CZYNNOŚCI ZEWNĘTRZNEJ?
ARTYKUŁ 8. CZY RELIGIJNOŚĆ UTOŻSAMIA SIĘ Z ŚWIĘTOŚCIĄ?
ZAGADNIENIE 82. O POBOŻNOŚCI, CZYLI ODDANIU SIĘ BOGU.
ARTYKUŁ 1. CZY ODDANIE SIĘ BOGU JEST SWOISTĄ CZYNNOŚCIĄ, GATUNKOWO RÓŻNĄ OD INNYCH?
ARTYKUŁ 2. CZY POBOŻNOŚĆ JEST PRZEJAWEM RELIGIJNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY KONTEMPLACJA, CZYLI ROZWAŻANIE JEST PRZYCZYNĄ POBOŻNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY RADOŚĆ JEST SKUTKIEM POBOŻNOŚCI?
ZAGADNIENIE 83. O MODLITWIE.
ARTYKUŁ 1. CZY MODLITWA JEST CZYNNOŚCIĄ POŻĄDAWCZEJ WŁADZY PSYCHICZNEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY TRZEBA SIĘ MODLIĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY MODLITWA JEST CZYNNOŚCIĄ RELIGIJNĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY TYLKO DO BOGA NALEŻY SIĘ MODLIĆ?
ARTYKUŁ 5. CZY W MODLITWIE MAMY PROSIĆ PANA BOGA O COŚ OKREŚLONEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY CZŁOWIEK W MODLITWIE WINIEN PROSIĆ PANA BOGA O RZECZY DOCZESNE?
ARTYKUŁ 7. CZY POWINNIŚMY SIĘ MODLIĆ ZA INNYCH?
ARTYKUŁ 8. CZY TRZEBA MODLIĆ SIĘ ZA PRZYJACIÓŁ?
ARTYKUŁ 9. CZY ODPOWIEDNIE JEST WYLICZENIE SIEDMIU PRÓŚB W MODLITWIE PAŃSKIEJ?
ARTYKUŁ 10. CZY MODLITWA JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ ROZUMNEGO STWORZENIA?
ARTYKUŁ 11. CZY ŚWIĘCI W NIEBIE MODLĄ SIĘ ZA NAMI?
ARTYKUŁ 12. CZY MODLITWA POWINNA BYĆ USTNA?
ARTYKUŁ 13. CZY MODLITWA KONIECZNIE WYMAGA UWAGI?
ARTYKUŁ 14. CZY MODLITWA POWINNA BYĆ DŁUGOTRWAŁA?
ARTYKUŁ 15. CZY MODLITWA JEST ZASŁUGUJĄCA?
ARTYKUŁ 16. CZY GRZESZNICY, MODLĄC SIĘ, MOGĄ COŚ WYJEDNAĆ U BOGA?
ARTYKUŁ 17. CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ MODLITWY NA ZAKLINANIA, MODLITWY, BŁAGANIA I DZIĘKCZYNIENIA?
ZAGADNIENIE 84. O UWIELBIENIU ZEWNĘTRZNYM (ADORACJI).
ARTYKUŁ 1. CZY UWIELBIENIE (ADORACJA) JEST PRZEJAWEM POBOŻNOŚCI, A WIĘC CZYNNOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY UWIELBIENIE JEST CZYNNOŚCIĄ. CIELESNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY UWIELBIENIE WYMAGA OKREŚLONGO MIEJSCA?
ZAGADNIENIE 85. O OFIARACH.
ARTYKUŁ 1. CZY SKŁADANIE OFIAR BOGU WYNIKA Z PRAWA NATURY?
ARTYKUŁ 2. CZY TYLKO BOGU JAKO ISTOCIE NAJWYŻSZEJ NALEŻY SKŁADAĆ OFIARY?
ARTYKUŁ 3. CZY SKŁADANIE OFIAR JEST CZCZEGÓLNĄ CZYNNOŚCIĄ CNOTY?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZYSCY SĄ ZOBOWIĄZANI SKŁADAĆ OFIARY?
ZAGADNIENIE 86. O DANI OFIARNEJ I PIERWOCINACH.
ARTYKUŁ 1. CZY WSZYSCY LUDZIE SĄ ZOBOWIĄZANI SKŁADAĆ OFIARY?
ARTYKUŁ 2. CZY DAŃ OFIARNA NALEŻY SIĘ TYLKO KAPŁANOM?

ARTYKUŁ 3. CZY WOLNO CZŁOWIEKOWI SKŁADAĆ DAŃ OFIARNĄ Z WSZYSTKIEGO CO SIĘ GODZIWIE POSIADA?
ARTYKUŁ 4. CZY JEST OBOWIĄZEK SKŁADANIA PIERWOCIN?

ZAGADNIENIE 87. O DZIESIĘCINACH.

ARTYKUŁ 1. CZY JAKIEŚ PRZYKAZANIE NAKAZUJE, BY KONIECZNIE DAWAĆ DZIESIĘCINY?
ARTYKUŁ 2. CZY TRZEBA SKŁADAĆ DZIESIĘCINY ZE WSZYSTKIEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY DZIESIĘCINĘ NALEŻY SKŁADAĆ CZŁONKOM KLERU DUCHOWNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY KLER JEST RÓWNIEŻ OBOWIĄZANY SKŁADAĆ DZIESTIĘCINY?

ZAGADNIENIE 88. O ŚLUBACH.

ARTYKUŁ 1. CZY ŚLUB POLEGA NA SAMYM POSTANOWIENIU WOLI?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZBDMIOTEM ŚLUBU MA BYĆ ZAWSZE LEPSZE DOBRO?
ARTYKUŁ 3. CZY KAŻDY ŚLUB OBOWIĄZUJE DO SPEŁNIENIA GO?
ARTYKUŁ 4. CZY GODZI SIĘ ŚLUBOWAĆ?
ARTYKUŁ 5. CZY ŚLUB JEST UWIELBIENIEM BOGA, A WIĘC CZYNNOŚCIĄ RELIGIJNĄ
ARTYKUŁ 6. CZY ROBIENIE CZEGOŚ BEZ ŚLUBU JEST CHWALEBNIEJSZE I BARDZIEJ ZASŁUGUJĄCE?
ARTYKUŁ 7. CZY ŚLUB STAJE SIĘ UROCZYSTY PRZEZ PRZYJĘCIE ŚWĘCEŃ LUB PROFESJĘ ZAKONNĄ?
ARTYKUŁ 8. CZY ZALEŻNOŚĆ OD WŁADZY STANOWI PRZESZKODĘ W ŚLUBOWANIU?
ARTYKUŁ 9. CZY DZIECI MOGĄ ZOBOWIĄZYWAĆ SIĘ ŚLUBEM DO WSTĄPIENIA DO ZAKONU?
ARTYKUŁ 10. CZY MOŻLIWE JEST ZWOLNIENIE ZE ŚLUBÓW?
ARTYKUŁ 11. CZY MOŻLIWE JEST ZWOLNIENIE ZE ŚLUBÓW UROCZYSTYCH?
ARTYKUŁ 12. CZY DO ZWOLNIENIA ZE ŚLUBÓW LUB DO ICH ZAMIANY POTRZEBNA JEST POWAGA PRZEŁOŻONEGO?

ZAGADNIENIE 89. O PRZYSIĘDZE.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYSIĘGA TO WZYWANIE PANA BOGA NA ŚWIADKA?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO PRZYSIĘGAĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY SŁUSZNIE WYMIENIA SIĘ TRZY PRZYMIOTY PRZYSIĘGI: BY BYŁA W PRAWDZIE, W SĄDZIE I W SPRAWIEDLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZYSIĘGA JEST CZYNNOŚCIĄ RELIGIJNĄ, CZYLI PRZEJAWEM POBOŻNOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY NALEŻY PRAGNĄĆ PRZYSIĘGI ... I SKŁADAĆ JĄ JAKO COŚ UŻYTECZNEGO I DOBREGO?
ARTYKUŁ 6. CZY WOLNO PRZYSIĘGAĆ NA STWORZENIA?
ARTYKUŁ 7. CZY PRZYSIĘGA OBOWIĄZUJE?
ARTYKUŁ 8. CZY PRZYSIĘGA BARDZIEJ OBOWIĄZUJE NIŻ ŚLUB?
ARTYKUŁ 9. CZY KTOŚ MOŻE ZWOLNIĆ Z PRZYSIĘGI?
ARTYKUŁ 10. CZY JAKIEŚ WARUNKI OSOBY LUB CZASU MOGĄ PRZESZKODZIĆ W SKŁADANIU PRZYSIĘGI?

ZAGADNIENIE 90. O ZAKLINANIU.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLNO ZAKLINAĆ CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO ZAKLINAĆ SZATANÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLNO ZAKLINAĆ NIEROZUMNE STWORZENIA?

ZAGADNIENIE 91. O WYSŁAWIANIU BOGA USTAMI.

ARTYKUŁ 1. CZY NALEŻY CHWALIĆ PANA BOGA USTAMI?
ARTYKUŁ 2. CZY CHWALĄC BOGA NALEŻY POSŁUGIWAĆ SIĘ ŚPIEWEM?

ZAGADNIENIE 92. O ZABOBONACH.

ARTYKUŁ 1. CZY ZABOBON SPRZECIWIA SIĘ RELIGIJNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY SĄ RÓŻNE GATUNKI ZABOBONÓW?

ZAGADNIENIE 93. O NIEWŁAŚCIWEJ CZCI PRAWDZIWEGO BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY W CZCI BOGA PRAWDZIWEGO MOŻE BYĆ COŚ SZKODLIWEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY W CZCI BOŻEJ MOŻE BYĆ COŚ NADMIERNEGO?

ZAGADNIENIE 94. O BAŁWOCHWALSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY BAŁWOCHWALSTWO JEST GATUNKIEM ZABOBONU?
ARTYKUŁ 2. CZY BAŁWOCHWALSTWO JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY BAŁWOCHWALSTWO JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM?

ARTYKUŁ 4. CZY PRZYCZYNA BAŁWOCHWALSTWA JEST W CZŁOWIEKU?

ZAGADNIENIE 95. O WRÓŻBIARSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY WRÓŻENIE JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY WRÓŻBIARSTWO JEST GATUNKIEM ZABOBONU?
ARTYKUŁ 3. CZY SĄ RÓŻNE GATUNKI WRÓŻBIARSTWA?
ARTYKUŁ 4. CZY WRÓŻENIE PRZEZ WZYWANIE CZARTÓW JEST DOZWOLONE?
ARTYKUŁ 5. CZY WRÓŻENIE Z GWIAZD JEST NIEDOZWOLONE?
ARTYKUŁ 6. CZY WZBRONIONE JEST WRÓŻENIE ZE SNÓW?
ARTYKUŁ 7. CZY WRÓŻENIE Z OBSERWACJI ZWIERZĄT ORAZ INNYCH RZECZY ZEWNĘTRZNYCH JEST DOZWOLONE?
ARTYKUŁ 8. CZY WRÓŻENIE Z LOSOWANIA JEST DOZWOLONE ?

ZAGADNIENIE 96. O PRAKTYKACH ZABOBONNYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY MAGIA JEST DOZWOLONA?
ARTYKUŁ 2. CZY DOZWOLONE SĄ PRAKTYKI MAGICZNE, ZMIERZAJĄCE DO ZMIAN W CIELE, NP. DO ODZYSKANIA ZDROWIA?
ARTYKUŁ 3. CZY PRAKTYKI MAGICZNE, STOSOWANE DO PRZEWIDYWANIA POMYŚLNYCH LUB NIEPOMYŚLNYCH WYDARZEŃ SĄ DOZWOLONE?
ARTYKUŁ 4. O ZAWIESZANIU NA SZYI SWIĘTYCH SŁÓW ITP.?

ZAGADNIENIE 97. O KUSZENIU BOGA.

ARTYKUŁ 1. CZY KUSZENIE BOGA POLEGA NA OCZEKIWANIU PEWNYCH SKUTKÓW JEDYNIE OD WSZECHMOCY BOŻEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY KUSZENIE PANA BOGA JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY KUSZENIE PANA BOGA SPRZECIWIA SIĘ CNOCIE RELIGIJNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY KUSZENIE PANA BOGA JEST GRZECHEM CIĘŻSZYM NIŻ ZABOBON?

ZAGADNIENIE 98. O KRZYWOPRZYSIĘSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY FAŁSZ STWIERDZONY PRZYSIĘGĄ NALEŻY DO POJĘCIA KRZYWOPRZYSIĘSTWA?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZELKIE KRZYWOPRZYSIĘSTWO JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY KAŻDE KRZYWOPRZYSIĘSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZESZY KTO KAŻE PRZYSIĘGAĆ KRZYWOPRZYSIĘŻCY?

ZAGADNIENIE 99. O ŚWIĘTOKRADZTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY ŚWIĘTOKRADZTWO JEST POGWAŁCENIEM RZECZY ŚWIĘTEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY ŚWIĘTOKRADZTWO JEST SZCZEGÓLNYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY GATUNKI ŚWIĘTOKRADZTWA WYODRĘBNIA SIĘ WEDŁUG GATUNKÓW RZECZY ŚWIĘTYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY ZA ŚWIĘTOKRADZTWO NALEŻY WYMIERZAĆ KARĘ PIENIĘŻNĄ?

ZAGADNIENIE 100. O ŚWIĘTOKUPSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY ŚWIĘTOKUPSTWO TO UMYŚLNA WOLA KUPIENIA LUB SPRZEDANIA CZEGOŚ DUCHOWEGO LUB Z RZECZĄ DUCHOWĄ ZWIĄZANEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY NIE WOLNO DAWAĆ PIENIĘDZY ZA SAKRAMENTA ŚW.?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLNO DAWAĆ I BRAĆ PIENIĄDZE ZA CZYNNOŚCI DUCHOWE?
ARTYKUŁ 4. CZY WOLNO PRZYJMOWAĆ PIENIĄDZE ZA RZECZY ZWIĄZANE Z DUCHOWYMI?
ARTYKUŁ 5. CZY WOLNO DAWAĆ RZECZY DUCHOWE W ZAMIAN ZA USŁUGI WYŚWIADCZONE CZYNEM LUB JĘZYKIEM?
ARTYKUŁ 6. CZY SŁUSZNIE KARZE SIĘ ŚWIĘTOKUPCĘ ODEBRANIEM MU TEGO, CO NABYŁ PRZEZ ŚWIĘTOKUPSTWO?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIE TEKSTU

SPIS WYRAZÓW OBJAŚNIONYCH W KOMENTARZU

RELIGIJNOŚĆ

(2-2, qu. 81-100)

SŁOWO WSTĘPNE

NIECO UBOGICH MYŚLI O RELIGII

„Religia” - dźwięk tego wyrazu obudza zawsze szeroką skalę odczuć i stanów. Jest to dźwięk najmniej obojętny. Nie można właściwie zachować obojętności, uniknąć reakcji, choćby bezwolnych na ten dźwięk. Nie mogę nazwać „religii” tytko „wyrazem”, „słowem”, „terminem”. Etymologie wszystkich języków są tu za mało pojemne.

Bodaj że nie ma takiego ludu czy plemienia na globie, dla którego ta, co usiłujemy wtoczyć w dźwięk „religia”, byłoby obce. Rzecz znamienna, że porusza on to, co duszy ludzkiej jest najbardziej własne, ukryte, otoczone misterium osobowości, co kieruje na Boga. Tak, czy inaczej!

„Religia” łączy lub dzieli, wywołuje uczucie nadziei lub zwątpienia, radości lub smutku, szczęścia lub niedoli, wspólnoty lub rozdźwięku, pokoju lub zaniepokojenia, miłości lub nienawiści. Wszystko zależy od tego, czy odnajdujemy tu nasz związek z Bogiem, czy też błądzimy w próżni.

Rzecz znamienna, że „religia” we współczesnym świecie jest najbardziej aktualnym tematem, pomimo rzekomego zaniku zainteresowania się sprawami religijnymi. Wiek współczesny przyniósł nam bogate doświadczenie. Przecież minione półwiecze było świadkiem programowej walki z religią, z instytucjami religijnymi, zwłaszcza z Chrześcijaństwem. mieliśmy możność poznać te programy, które za oręż da walki z religią przyjęły wszystko, czym współczesna ludzkość rozporządza: instytucje społeczno kulturalne, ekonomiczne, polityczne, państwowe. Do tej walki usiłowano wykorzystać potężny aparat niejednego państwa współczesnego.

A jednak nikt nie może pochwalić się pełnym sukcesem. Chociaż bardzo często zarówno Kościół, jak i inne wspólnoty religijne bardzo ucierpiały, chociaż niekiedy Ludom zabrakło pomocy instytucji religijnych, jednak „religii” jako więzi poszukującej Boga nie zdołano wyniszczyć w zakamarkach osobowości.

Doświadczeniem naszych czasów jest to, że „religijność” jest stanem głębszym i powszechniejszym naturze ludzkiej niż przypuszczano. Statystyki religijności tu zawodzą. „Religia” jako związek z Bogiem umie tak głęboko się ukryć, że żadne pomoce techniczne nie zdołają jej dosięgnąć i zniszczyć. Zapewne, bez pomocy autorytetu Kościoła człowiek może wiele błądzić. Ale - ostatecznie zawsze zachowa „własny” związek z Bogiem istotą nieznaną, poszukiwaną, śledzoną we własnym życiu.

Doświadczenie naszych czasów poucza, że walka z religią jest programem beznadziejnym, że może tylko odsłonić nieznane dotychczas możliwości kontaktowania z Bogiem.

Wydaje się nam dziś, że „religia” jest dźwiękiem bogatszym niż przypuszczana. Wszelkie opisanie jej od strony stanów ludzkich nie daje pełnego obrazu. W „religii” bowiem są dwa dążenia: Boga pociągającego ku Sobie, i człowieka szukającego,

nadsłuchującego Głosów bożych na puszczy. Socjologowie religii nie zdołają zaklasyfikować bogactwa i różnorodności stanów religijnych od strony człowieka. A już zupełnie niedostępne dla tej młodzieńczej nauki jest wejście na drogi Boga, pociągającego człowieka w tak różnorodny, dostosowany do każdej osobowości sposób.

Bogate doświadczenia naszych czasów stawiają nas ponownie wobec „misterium religii". Może dziś są one ogromnym terenem, pełnym chaosu. I dlatego „przewodnik po religii", napisany przez św. Tomasza z Akwinu, może być tak użyteczny.

Bo „religia" będzie zawsze otwartą bramą ku wolności Synów Bożych, - którzy tęsknią w okowach determistycznych więzień niewiary - dla ducha ludzkości, obezwładnianego dziś przez materialistyczny zamach na godność i wielkość Bożego człowieka.

+ Stefan Kardynał Wyszyński
Prymas Polski
Rzym, dnia 4. XI. 1970

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Religia jako zespół wierzeń i czynności odnoszących się do Bóstwa, Praprzyczyny i Celu Ostatecznego ludzi, wskazując im ów cel oraz drogę i środki służce do jego osiągnięcia, odgrywa zasadniczą rolę w życiu jednostek i społeczeństw, jak a tym świadczy historia. Do religii przyznaje się obecnie ogromna większość ludzkości, bo ponad trzy miliardy na 3320 milionów mieszkańców naszej planety (w 1970 r.); w tym: do katolicyzmu 614 mln, tj. 18,4%. (W Europie 259; Ameryce Południowej 226; Ameryce Północnej 55; Azji 44; Afryce 32;Oceanii 4)

do: prawosławia	143 mln	4,3%
protestantyzmu	272	8,2%
mozaizmu	14	0,4%
mahometanizmu	509	15,3%
hinduizmu	444	13,4 %
buddyzmu	165	4 %
szintoizmu	6	2,1%
taoizmu	52	1,5%
innych wyznań	753	23,1%
ateizmu	26	8,5%

Ilu spośród miliarda chrześcijan, czy raczej ludzi przyznających się do chrześcijaństwa, uznaje dogmaty swej religii i spełnia obowiązki, które z niej wynikaj, tego statystyki jeszcze nie zdołały stwierdzić, mimo ogromnych postępów w socjologii religijności.

Jak wiadomo, religia jest przedmiotem badań wielu nauk. Tak, na przykład, historia religii zajmuje się powstaniem i rozwojem życia religijnego, badając je na podstawie dokumentów pisemnych i zjawisk etnologicznych. Psychologia religii Wnika w przeżycia religijne różnych ludzi na podstawie obserwacji ich zachowania się oraz introspekcji ujawnionej w ankietach, kwestionariuszach, pamiętnikach itp. Socjologia religii na podstawie badań współżycia ludzkiego wysnuwa wnioski o wzajemnej zależności rozwoju religii i przemian społecznych. Filozofia religii snuje rozważania nad istotą religii, jej cechami i przyczynami w świetle pewnych ogólnych założeń myślowych, np. w filozofii tomistycznej w świetle najogólniejszych, ale egzystencjalnych zasad analitycznych bytu. Nauki te rozwinęły się głównie w naszym stuleciu. Bogactwo materiału zebranego dziki nim, otworzyło szerokie pole do badań, stwierdzając równocześnie, że religia wywodzi się z najdalszych rubieży i z najgłębszych warstw naszej natury, w której stykają się z innym wymiarem istnienia, całkowicie różnym od świata zmysłowego i łatwo zrozumiałego. Z tych właśnie najgłębszych warstw ludzkiej istoty powstają te twórcze siły duchowe, które objawiają się W doświadczeniu religijnym ducha ludzkiego i wywieraj przetwarzający wpływ na życie człowieka i kulturę ludzkości, rozumianą jako zespół wartości wytworzonych pracą ludzką w celu udoskonalenia natury. Słusznie powiedział Chr. Dawson (Religia i kultura, str. 26): „wielkie religie świata były kamieniem węgielnym wielkich kultur świata, tak że jeśli usunąć religie, sklepienie załamuje się i gmach rozsypuje się w gruzy”.

„Dziś świat rozumu, oddalając się od prawdy religijnej, stał się bardziej czczy i wyzbył się duchowości, a świat ducha zszedł z utartych dróg przejawiania się w kulturze i uzależnił się od ciemnych negatywnych i destruktywnych sił podświadomości" (tamże, str. 25).

Św. Tomasz z Akwinu w niniejszym traktacie o religii, nie rozporządzając materiałem empirycznych badań religioznawczych, nie mógł pokusić się a zbudowanie mostu między tymi dwoma światami. Zbudował jednak fundament, na którym taki most należy oprzeć, a mianowicie to, co dziś nazywamy teologią religii, która na podstawie Objawienia Bożego rozważa o Bogu jako Praprzyczynie i celu ostatecznym wszechrzeczy.

Religię można ujmować w szerokim znaczeniu jako zespół wierzeń, obowiązków i czynności składających się na stosunek człowieka do Boga, oraz w ścisłym znaczeniu jako sprawność w oddawaniu czci należnej Bogu. W tym ostatnim znaczeniu św. Tomasz ujmuje religią, zaliczając ją do zespołu cnót związanych z kardynalną cnotą sprawiedliwości, która polega na oddawaniu każdemu tyle, ile się należy. Otóż religia w ściślejszym znaczeniu, a więc jako religijność, usprawnia człowieka w oddawaniu Bogu tego, co się Mu należy od nas, a zwłaszcza należnej Mu czci, chociaż człowiek nie potrafi nigdy oddać Bogu tyle, ile się Mu należy. Dlatego religijność nie jest ani gatunkiem, ani postacią sprawiedliwości, ale stanowi jej składnik potencjalny, czyli cnotę ściśle z nią związaną i spokrewnioną.

W niniejszym przekładzie wyraz „religio" będziemy tłumaczyć przez „religia" gdy z kontekstu będzie wynikało że chodzi o szersze znaczenie tego pojęcia, obejmujące zespół czynności odnoszących się do Boga, a przez „religijność" - gdy będzie chodziło o cnotę usprawniającą człowieka do oddawania Bogu należnej czci. Niekiedy będziemy również posługiwali się wyrazem „pobożność" na oznaczenie stałego nastawienia woli do tego, co jest zasadniczą czynnością religijną, a mianowicie oddania się Bogu, czyli dewocji w języku Akwinaty.

Do każdego artykułu dajemy krótki komentarz, w którym nieraz stosujemy zdobycze współczesnego religioznawstwa, a zwłaszcza historii religii oraz jej filozofii i socjologii w celu lepszego przystosowania nauki Akwinaty do potrzeb naszych czasów. Zasadniczo jednak opieramy nasz komentarz na filozofii i teologii tomistycznej, uzupełnionej nauką II Soboru Watykańskiego, zawartą głównie w Konstytucji o Liturgii.

Żyjemy w czasach szerzącego się coraz bardziej indyferentyzmu religijnego oraz ateizmu, do którego przyznaje się ponad 8% ludzkości (według Encyklopedia Britannica, Book of the Year 1966, do ateizmu lub do bezwyznaniowości przyznaje się 32 mln ludzi). Ateizm praktyczny w znaczeniu postawy człowieka żyjącego tak, jakby Bóg nie istniał, zdaje się dziś być zjawiskiem powszechnym. Ateizm filozoficzny niektórych egzystencjalistów oraz marksistów jest zazwyczaj nieporozumieniem, bo jest zaprzeczeniem takiego boga jakiego rzeczywiście nie ma i być nie maże, boga, którego człowiek stworzył sobie na swój obraz i podobieństwo, a nie Tego, który stworzył człowieka; najczęściej ateizm i bezwyznaniowość jest zwalczaniem religii takiej, która wyklucza wolność człowieka i możliwość pełnego urzeczywistnienia się jego człowieczeństwa, pojmując zależność jego od Boga jedynie jako stosunek niewolnika do pana.

Są wyznania religijne, które umieraj ze strachu przed wolnością przyjęcia lub odrzucenia ich zasad i dlatego schlebiają wszelkim zachciankom ludzkim, pozwalając człowiekowi iść po linii najmniejszego oporu i nieopanowanych popędów. Są to wyznania, które przechodzą kryzys agonii. W Kościele katolickim także nie brakło ludzi, a nawet szkół ulegających wpływom różnych prądów filozoficznych, zwalczających tomizm, mimo że Kodeks Prawa Kanonicznego i wszyscy po kolei papieże naszego stulecia gorąco zalecaj wykładowcom i studentom teologii oraz filozofii trzymać się zasad nauki św. Tomasza. Prądy te już wprawdzie zamierają, ale rozkładając się zakaziły śmiercionośnym jadem niejedno wyznanie religijne. Spełnia się dziś przepowiednia św. Pawła Apostoła (II Tym 4, 3-4): „Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowe j nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań będą sobie mnożyli nauczycieli, bo ich uszy świerzbi. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniem". A kiedy te antytomistyczne systemy filozofii zbankrutują i Wywołaj swą agonią powszechny zamęt w umysłach i zatrucie uczuć u wielu katolików, zaraz podnoszą się cyniczne oskarżenia, że wszystkiemu winien tomizm, że obecny kryzys to „schyłek chrześcijaństwa tomistycznego". Nie było i nie ma chrześcijaństwa tomistycznego. Chrystianizm to religia Chrystusowa, a św. Tomasz w swym życiu i w swej twórczości pisarskiej był jedynie i konsekwentnie wiernym tej religii. Nie próbował naginać Objawienia do też Arystotelesa czy innych filozofów, chociaż przejął od nich każdą cząstkę prawdy, którą u nich dostrzegł. To prawda, że „niemal wszystkie ogniska zapalne sporów przenikających współczesny katolicyzm stoją w bezpośrednim lub pośrednim związku z. tomizmem" (Znak, nr 17,1). Ale te ogniska zapalne zostały wywołane przez bakcyle antytomistycznej i antychrześcijańskiej filozofii. Tomizm mimo że tylu Papieży i przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego zalecały teologom trzymać się zasad i metody św. Tomasza - nigdy w historii nie był systemem najbardziej rozpowszechnionym w uczelniach katolickich. Przez wiele stuleci tlił się jedynie w szkołach dominikańskich, podczas gdy na uniwersytetach i w seminariach duchowych panował ogólnie szkotyzm, augustianizm, molinizm, suarezjanizm. By się a tym przekonać, wystarczy rzucić okiem na liczne niedominikańskie podręczniki teologii moralnej, z których setki tysięcy księży w trzech ostatnich stuleciach czerpało zwą wiedzę o moralności, ograniczając ją w praktyce do kazuistycznego babrania się w zagadnieniach o grzechach przeciw VI przykazaniu, o obowiązku święcenia niedziel, zachowania postów i przestrzegania prawniczych przepisów o kontraktach. W podręcznikach tych zazwyczaj pomijano całkowicie traktat o miłości Boga bliźniego, o roztropności, o sprawiedliwości społecznej i rozdzielczej, o męstwie, wielkoduszności, stałości i wytrwałości, pokorze i innych cnotach, których zespół stanowi o charakterze moralnym osobowości chrześcijanina. Takie ujęcie nie ma nic wspólnego z tomizmem, który w ślad za Mistrzem z Akwinu określa moralność jako zgodność postępowania ludzkiego z miłością Boga w sensie ostatecznego celu naszego życia, oraz z miłością do każdego człowieka i siebie samego przez usprawnianie wszystkich twórczych sił ducha ludzkiego do wykonywania szlachetnych czynów dla dobra ogółu, uświęcanych przez uczestnictwa w sakramentalnym życiu Kościoła i przede wszystkim przez naśladowanie Chrystusa.

Religia stawiająca człowiekowi trudne wymagania, ale zostawiająca mu pełną swobodę jej przyjęcia lub odrzucenia, będzie zawsze w kryzysie, ale nie będzie

umierała ze strachu przed wolnością, z lęku że nie schlebiając ludzkim namiętnościom i niemoralnym zachciankom może narazić się na odejście wielu swych członków i wyznawców. Katolicyzm zawsze był w kryzysie - przed św. Tomaszem i po św. Tomaszu - bo zawsze trzeba było i trzeba będzie leczyć ludzki słabość, by tworzyć Królestwo Boże na ziemi z tak kruchego materiału, jakim są mieszkańcy naszej planety. Protestantyzm i prawosławie, nie mają tomizmu, a przechodzą nie tylko kryzys, lecz wręcz ulegaj rozkładowi. Kryzys Kościoła katolickiego, a w nim również tomizmu, ta kryzys młodzieńczego dojrzewania, a nie agonia starczego uwiądu ani dramat wewnętrznego rozbicia. Nie przejmujmy się więc, gdy tak marksiści, jak i egzystencjaliści straszą nas, że jesteśmy pasażerami tonącego okrętu, że czas najwyższy porzucić go i odejść od zasad, które rzekomo straciły już swą moc, a rozkładając się grożą zarażeniom myśli oraz uczuć ludzi nie mających odwagi zerwać z nimi.

Dobre przemyślenie nauki św. Tomasza pozwoli nam rozwiązać wiele trudności i dopomoże w pogłębieniu życia religijnego na drodze ku doskonałości i zjednoczeniu z Ojcem.

O. Feliks W. Bednarski
autor przekładu

O RELIGII

Zgodnie z podanym uprzednio planem1), przystępujemy do omówienia poszczególnych cnót, spokrewnionych ze sprawiedliwością. A więc omówimy:
1. Religijność
2. Pietyzm i patriotyzm
3. Grzeczność
4. Wdzięczność
5. Karność
6. Prawdomówność
7. Uprzejmość
8. Hojność
9. Słuszność

O innych cnotach społecznych już poprzednio mówiliśmy, np. w traktacie o Miłości była mowa o zgodliwości2), w traktacie o Sprawiedliwości została omówiona uczciwość w wymianach i niewinność3), a w traktacie o Roztropności praworządność4).
Gdy chodzi o religię należy omówić trzy rzeczy 1. istotę religii, 2. jej czynności i 3. przeciwne jej wady.

ZAGADNIENIE 81
O ISTOCIE RELIGII

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań:
1. Czy religia, polega na stosunku do Boga? 2. Czy jest cnotą? 3. Czy jest jedną cnotą? 4. Czy jest osobną cnotą? 5. Czy jest cnotą boską? 6. Czy przewyższa inne cnoty obyczajowe? 7. Czy wyraża się w czynnościach zewnętrznych? 8. Czy utożsamia się z świętością?

Artykuł 1

CZY RELIGIA ZWRACA CZŁOWIEKA JEDYNIE DO BOGA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że religia nie odnosi się jedynie do Boga, gdyż:

1.Św. Jakub Apostoł pisze (1, 27): „Czysta i niepokalana religijność przez Bogiem i Ojcem to jest: mieć pieczę o sierotach i wdowach w ich utrapieniach, a samego siebie strzec od zmazy tego świata”. Lecz opieka nad sierotami i wdowami wyraża stosunek do drugich; zachowanie zaś siebie od. zmazy tego świata oznacza stosunek do siebie samego. A więc religia nie odnosi się tylko do Boga.

2. Podług św. Augustyna5), „w języku łacińskim i to nie tylko pośród ludzi niewykształconych, ale także w gronie najbardziej uczonych, utarł się zwyczaj

mówienia o potrzebie okazywania religijności powinowatym i tym, którzy są z nami związani węzłem jakiejkolwiek powinności. Ten sposób mówienia nie unika wieloznaczności, gdy chodzi o jasne postawienie zagadnienia pobożności, a mianowicie o pytanie, czy religia polega tylko na: oddawaniu czci Bogu. Zatem religia odnosi się nie tylko do Boga, ale także do bliźniego.

3. Zdaniem św. Augustyna religia wyraża pewne uwielbienie, a więc pewien stosunek służebny. Otóż służyć możemy nie tylko Bogu, ale także bliźnim, zgodnie z słowami św. Pawła Apostoła (Gal 5,13) „Przez miłość Ducha służcie jedni drugim". A więc religia wyraża również stosunek do bliźnich.

4. Religia oznacza cześć. Otóż człowiek powinien czcić nie tylko Boga, ale także bliźniego, zgadnie z zaleceniem Katona: „Czcij rodziców!" A więc religia zwraca nas do bliźniego, a nie tylko do Boga.

5. Na drodze zbawiennej znajdują się ci wszyscy, którzy są Bogu poddani. A przecież religijnymi nazywamy nie tych wszystkich, którzy znajdują się na zbawiennej drodze, ale jedynie tych, którzy związali się szczególnymi ślubami i przepisami oraz zobowiązaniem do posłuszeństwa pewnym ludziom. A więc religia nie oznacza poddania się człowieka Bogu.

Ale z drugiej strony Cycero powiada6), że religia to starania i obrzędy sprawowane wobec wyższej Istoty, zwane j Bogiem.

Odpowiedź. Jak powiada św. Izydor7), człowiek religijny to taki, który rozważa i odczytuje to, co się odnosi do czci Bożej. A więc wyraz: „religia" pochodziły od słowa: „relegere" oznaczającego ponowne odczytywanie, a mianowicie tego, co dotyczy czci Boga, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 3, 6): „Na wszystkich drogach twoich myśl o Nim, a On wyprostuje ścieżki twoje". Można jednak ów Wyraz wyprowadzać również od słowa: „reeligere" czyli „ponownie wybierać" ze względu na to, że zgodnie z nauką św. Augustyna8), powinniśmy wybierać ponownie Boga, gdyśmy Go utracili na skutek zaniedbania. Wreszcie można „religię" wyprowadzać od słowa „religare", oznaczającego ponowne wiązanie, zgadnie ze słowami św. Augustyna9), że religia wiąże nas ponownie z jedynym wszechmocnym Bogiem.

Bez względu jednak na to, czy wyraz „religia" będziemy wyprowadzać od częstego odczytywania, czy ponawianego wyboru tego, co się utraciło na skutek zaniedbania, czy też od ponownego związania - w każdym razie religia oznacza właściwie stosunek do Boga, gdyż z Nim głównie mamy się wiązać, jako z niezłomną Praprzyczyną, do Niego ma się stale zwracać nasz wybór jako do ostatecznego celu i Jego mamy odzyskać przez wiarę i jej wyznawanie, jeśliśmy Go przez grzech utracili.

Rozwiązanie trudności. 1. Religia wyraża się dwojakimi czynnościami: właściwymi i bezpośrednimi, które z siebie wyłania, zwracając człowieka do samego Boga, jak składanie ofiar, uwielbienie itp.; oraz takimi; jakie wytwarza za pośrednictwem innych cnót, którym rozkazuje zwracając je ku oddawaniu czci Bogu. Ta bowiem cnota, która odnosi się do celu, rozkazuje cnotom, których przedmiotem są środki do celu. Z tego względu „opieka nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach", będąca czynnością wypływającą bezpośrednia z cnoty miłosierdzia, jest równocześnie

czynnością nakazani przez cnotę religijności, podobnie jak „zachowanie siebie od zmazy tego świata” jest bezpośrednio aktem umiarkowania lub innej podobnej mu cnoty, nakazanym przez religię.

2. W szerokim znaczeniu tego wyrazu religia odnosi się także do stosunków z ludźmi, ale nie we właściwym znaczeniu. Dlatego św. Augustyn tuż przed wyżej przytoczonymi słowami powiedział, że ściślej mówiąc religia oznacza część, ale nie jakąkolwiek, lecz cześć oddawaną Bogu.

3. Ponieważ służba wyraża stosunek do pana, właściwy i odrębny sposób panowania pociąga za sobą właściwy oraz odrębny stosunek służbowy. Nie ulega zaś wątpliwości, że panowanie przysługuje Bogu w sposób Jemu właściwy, i ze względu na odrębny powód, a mianowicie dlatego, że On wszystko uczynił i we wszystkim dzieży najwyższe pierwszeństwo. Stąd Jemu należy się służba w szczególny sposób, zwany przez Greków „latrią” (czyli uwielbieniem). Dlatego służba ta jest właściwi czynności religii.

4. Czcimy ludzi, których otaczamy szacunkiem, wspomnieniami oraz obecną pamięcią, ujawniającą się np. w odwiedzinach. Można również mówić o kulcie tych rzeczy, które są nam poddane. Stąd np. wyraz agricolae (rolnicy) oznacza ludzi uprawiających ziemię, którą zamieszkuj. Ponieważ jednak w szczególny sposób cześć należy się Bogu, jako Praprzyczynie wszystkiego, dlatego Jemu przysługuje prawo do szczególnego kultu, zwanego po grecku eusebeia lub theosebia, czyli pobożności, jak to podaje św. Augustyn10).

5. Wprawdzie można nazywać religijnymi wszystkich ludzi, którzy czczą Boga, w szczególny jednak sposób religijnymi są zakonnicy, którzy całe swe życie poświęcaj czci Bożej odrywając się od zajęć świeckich. Podobnie oddanymi kontemplacji, nazywamy nie tych, którzy kontemplują, ale tych, którzy całe życie poświęcaj kontemplacji. Tego rodzaju ludzie poddają się człowiekowi nie ze względu na człowieka, ale ze względu na Boga, zgodnie ze słowami św. Pawła Apostoła (Gal 4, 14): „Aleście mnie przyjęli jak Anioła Bożego, jak Chrystusa Jezusa”.

Artykuł 2

CZY RELIGIA JEST CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że religia nie jest cnotą, gdyż:

1. Zadaniem religii jest oddawanie czci Bogu. Oddawanie zaś czci to objaw bojaźni będącej darem Ducha Świętego, jak to już widzieliśmy11). A więc religia nie jest cnotą, lecz darem.

2. Cnota opiera się na wolnej woli, jest bowiem sprawnością w wybieraniu, a więc czymś dobrowolnym. Widzieliśmy zaś w poprzednim artykule, że religia przejawia się w uwielbieniu, które wyraża pewnego rodzaju służbę. A więc religia nie jest cnotą.

3. Jak uczy Arystoteles12), zdolność do cnoty zawdzięczamy naturze. Dlatego przyrodzony rozum nakazuje czynić to, co jest cnotliwe. Natomiast religia ma na celu sprawowanie obrzędów wobec Bożej Istoty, nie ustanowionych przez przyrodzony rozum. A więc religia nie jest cnotą.

Ale z drugiej strony religię zaliczono do cnót, jak to widzieliśmy poprzednio13).

Odpowiedź. Cnota - jak wykazaliśmy poprzednio14) - dobrym czyni tego, kto ją ma i sprawia, że jego postępowanie jest dobre. Każdy więc dobry uczynek przynależy do cnoty. Otóż. oddać komuś to, co mu się należy, jest postępowaniem dobrym, gdyż Wytwarza w stosunku do niego właściwą współmierność, ustanawiając należny ład, który z istoty swej jest dobrem, podobnie jak i umiar oraz wdzięk, jak to wykazał św. Augustyn15). Skoro zaś zadaniem religii jest oddawanie czci należnej Bogu, jasną jest rzeczą że religia jest cnotą.

Rozwiązanie trudności. 1. Cześć Boża jest czynności daru Ducha Świętego, mianowicie bojaźni Bożej. Zadaniem zaś religii jest czynić coś ku czci Bożej. Religia więc nie jest tym samym, co dar bojaźni Bożej, ale jest mu podporządkowana ze względu na jego pierwszeństwo.

2. Także sługa może dobrowolnie oddać swemu panu to, co mu się należy, „z konieczności robiąc cnotę", gdy tak postępuje. Podobnie należna Bogu służba może być aktem cnoty, jeśli człowiek dobrowolnie ją wykonuje.

3 Przyrodzony rozum nakazuje, by człowiek oddawał cześć Bogu, nie określa jednak szczegółowo czynności służących do tego celu. Zadanie to spełniaj ustawy prawa Bożego albo ludzkiego.

Artykuł 3

CZY RELIGIJNOŚĆ JEST JEDNĄ CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że religijność nie jest jedną cnotą, gdyż:

1. Religijność zwraca nas. da Boga. W Bogu zaś są trzy Osoby i wiele przymiotów, które przynajmniej myślowo różnią się między sobą. Taka zaś różnica wystarcza do zróżnicowania cnót, jak to już widzieliśmy16). A więc religijność nie jest jedną cnotą.

2. Jedna cnota, jak się zdaje, ma tylko jedna czynność. Religijności zaś przysługują różne czynności: oddawanie czci, służba, śluby, modlitwy, ofiary itp. A więc religijność nie jest jedną cnotą.

3. Uwielbienie jest czynności religijną. A przecież inaczej wielbi się obrazy, a inaczej Boga. Skoro zaś różnica przedmiotu różnicuje cnoty, wydaje się, że religijność nie jest jedną cnotą.

Ale z drugiej strony św. Paweł powiada (Ff 4, 5) „Jeden Bóg, jedna wiara". Otóż religia wyznaje wiarę w jednego Boga. A więc religijność jest jedną cnotą.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio17), istocząca różnica przedmiotu powoduje zróżnicowanie sprawności. Religijność zaś oddaje cześć Bogu ze względu na jeden przedmiot istoczący, a mianowicie ze względu na to, że Bóg jest źródłem stworzenia i rządzenia, zgodnie z słowami Pisma św.: „Jeśli ja jestem Ojcem, gdzież cześć moja?" (Mal 1, 6). Nie ulega więc wątpliwości, że religijność jest jedną cnotą.

Rozwiązanie trudności. 1. Trzy Osoby Boże stanowią jedno źródło stworzenia świata, i rządzenia nim. Różnice zaś przymiotów Bożych zbiegaj się w pojęciu pierwszego źródła: gdyż Bóg tworzy wszechświat i rządzi nim swoją mądrością, wolą i wszechmocą swej dobroci. Dlatego religijność jest jedną cnotą.

2. Człowiek tą samą czynnością służy Bogu I czci Go. Kult Boga bowiem ma za przedmiot Jego najwyższą doskonałość, której należy się szacunek. Służba zaś to poddanie się człowieka, który z natury swej jest obowiązany oddawać cześć Bogu. Wszystkie zaś inne czynności religijne odnoszą się do tych dwóch zadań, wyznając najwyższą doskonałość Boga, lub oddanie się Mu, względnie składając Mu ofiary, albo przyjmując coś Bożego.

3.Obrazom nie oddaje się czci religijnej ze względu na nie same jako na pewne rzeczy, ale dlatego że prowadzą nas ku Bogu, który stał się człowiekiem. Cześć więc obrazów jako obrazów nie zatrzymuje się na nich, ale zmierza ku Temu, kogo przedstawiaj. Religijny więc kult obrazów Chrystusa nie różnicuje uwielbienia ani cnoty religijności.

Artykuł 4

CZY RELIGIJNOŚĆ JEST OSOBNĄ CNOTĄ, RÓŻNĄ OD INNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że religijność nie jest osobną cnotą, różną od innych, gdyż:

1. Podług św. Augustyna18) prawdziwą ofiarą jest wszelkie postępowanie, zmierzające do świętego obcowania z Bogiem. Lecz ofiara jest czynnością religijną. A więc każda Czynność cnotliwa jest aktem religijnym, innymi słowy, religijność nie jest osobna cnotą.

2. Apostoł poleca (1 Kor 10, 31): „Wszystko na chwałę Bożą, czyńcie!” A ta Jest zadaniem religii. A więc religijność nie jest osobną cnotą.

3. Miłość, którą kochamy Boga, nie jest cnotą różną od miłości którą kochamy bliźniego. Otóż, według Arystotelesa19), cześć jest związana z miłości. A więc religijność polegająca na oddawaniu czci Bogu nie jest osobną cnotą, różną ad szacunku, poważania lub czci, jaką otaczamy bliźnich. A więc nie jest osobni cnotą.

Ale z drugiej strony religijność jest działem sprawiedliwości, różnym od innych jej części.

Odpowiedź. Skoro cnota zmierza ku dobru, gdziekolwiek zachodzi osobny gatunek dobra, tam potrzebna jest osobna cnota. Religijność zaś zmierza ku dobru polegającemu na oddawaniu Bogu należnej Mu czci. Cześć zaś należy się komuś ze względu na jego wyższość. Bogu zaś przysługuje szczególna wyższość z tego powodu, że pod każdym względem wznosi się ponad wszystko. Należy Mu. się więc szczególna chwała. Zresztą także pośród ludzi różna cześć należy się osobom ze względu na różną ich wyższość: inna ojcu, inną królowi itd. Jasne więc, że religijność jest osobną cnotą.

Rozwiązanie trudności. 1. Każdą czynność cnotliwą zwiemy ofiarą, w miarę jak zmierza do czci Bożej. Stąd jednak nie wynika, że religijność jest cnotą ogólną, ale że rozkazuje innym cnotom, jak to już widzieliśmy w art. 1.

2. Wszystko, co się czyni na chwałę Bożą, jest czynnością religijności jako cnoty nakazującej wykonanie, a nie jako cnoty wykonującej, chyba że chodzi o czynności, które z istoty swej odnoszą się do czci Bożej.

3. Dobro jest przedmiotem miłości; wyższość zaś jest przedmiotem chwały lub czci. Otóż Bóg udziela stworzeniom swej dobroci, ale nie wyższości tejże dobroci. Dlatego miłość Boga nie jest cnotą różną od miłości bliźniego. Religijność zaś, jako cnota oddawania czci Bogu, różni się od cnót, których zadaniem jest oddawanie czci bliźnim.

Artykuł 5

CZY RELIGIJNOŚĆ JEST CNOTĄ BOSKĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że religijność jest cnotą boską, gdyż:

1. Św. Augustyn powiada20), że Boga czcimy wiarą, nadzieją i miłością, a te są cnotami teologicznymi, czyli boskimi. Lecz oddawanie czci Bogu jest czynnością religijną. A więc religijność jest cnotą boską.

2.Cnota boska ma za przedmiot Boga. Otóż przedmiotem religijności jest Bóg, gdyż religijność odnosi się tylko do Niego. A więc jest cnotą boską.

3. Każda cnota jest albo boską, albo umysłową, albo obyczajową. Nie ulega zaś wątpliwości, że religijność nie jest cnotą umysłową, gdyż jej pełnia nie polega na rozważaniu prawdy. Nie jest także cnota obyczajową, której zadaniem jest zachowanie złotego środka między nadmiarem a brakiem. Przecież nie można nadmiernie czcić Boga, jak mówi Pismo św. (Ekl 43, 33): „Błogosławiąc Pana, wywyższajcie Go, ile będziecie mogli, bo większy jest nad wszelką chwałę”. A więc pozostaje, że religijność jest cnotą boską.

Ale z drugiej strony religijność jest działem sprawiedliwości, a ta jest cnotą obyczajową.

Odpowiedź. Religijność to cnota oddająca Bogu należną Mu cześć. Należy więc w niej odróżnić dwa czynniki, a mianowicie to, co religijność Bogu oddaje, a więc należną Mu cześć stanowiącą jej tworzywo i przedmiot, oraz osobę, której tę cześć oddaje się, a więc Boga. Otóż czynności, którymi oddajemy cześć Bogu, nie odnoszą się do Niego w ten sposób, jak to czyni wiara, której przedmiotem jest Bóg, nie tylko w tym znaczeniu, że wierzymy w Boga, ale dlatego że wierzymy Bogu. Oddajemy zaś Bogu należną Mu cześć wykonując ku Jego chwale pewne czynności, które tę cześć wyrażaj, np. składanie ofiar itp. Jasne więc, że Bóg nie jest ani tworzywem, ani przedmiotem cnoty religijności, ale tylko jej celem. Dlatego religijność nie jest cnotą boską której przedmiotem jest ostateczny cel, lecz cnotą obyczajową, odnoszącą się do środków służących do osiągnięcia tego celu.

Rozwiązanie trudności. 1. Zawsze moc oraz cnota odnosząca się do celu, swoim nakazem pobudza do działania moc czy cnotę wykonującą to, co służy do osiągnięcia tegoż celu. Otóż cnoty boskie, a mianowicie wiara, nadzieja i miłość mają samego Boga za właściwy sobie przedmiot. Dlatego cnoty te nakazuj wykonanie pewnych czynności religijnych, odnoszących się do Boga. Z tego powodu św. Augustyn powiedział, że Boga czcimy wiar, nadzieją i miłością.

2. Religijność zwraca człowieka do Boga, jako do celu, a nie jako do przedmiotu.

3. Religijność nie jest cnotą boską ani umysłową, ale obyczajową, gdyż jest działem sprawiedliwości. Złoty zaś środek w niej zachodzi nie między uczuciami, ale między czynnościami odnoszącymi się do Boga, polegając na pewnej równości, oczywiście nie bezwzględnej, gdyż Bogu nie da się oddać tyle, ile się Jemu należy, ale uwarunkowanej ludzką możliwością i Bożym przyjęciem. Nadmiar zaś w czci Bożej może pochodzić nie od okoliczności: ile, ale ad innych okoliczności, np. gdy się oddaje cześć Bożą komuś, komu nie należy jej oddawać albo wtedy gdy nie należy, względnie w sposób, w jaki nie należy.

Artykuł 6

CZY RELIGIJNOŚĆ PRZEWYŻSZA INNE CNOTY OBYCZAJOWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że religijność nie jest wyższa od innych cnót obyczajowych, gdyż:

1. Doskonałość cnoty polega na osiągnięciu złotego środka, jak to udowodnił Filozof21). Religijność zaś nie osiąga złotego środka sprawiedliwości, gdyż nie oddaje Bogu równie tyle, ile Mu się należy. A więc nie przewyższa innych cnót obyczajowych.

2. Tym chwalebniej, coś się daje, im bardziej potrzebuje ten, komu się daje, zgodnie z słowami proroka Izajasza (58, 7): „Ułam łaknącemu chleba twego”. Lecz Bóg niczego nie potrzebuje z tych rzeczy, które mu oddajemy; mówi bowiem Psalmista (15, 2) „Tyś jest Bogiem moim, albowiem dóbr moich nie potrzebujesz”. Religijność więc jest mniej chwalebna aniżeli inne cnoty usprawniające w pomaganiu innym.

3. To, co jest następstwem większej konieczności, jest mniej chwalebne, zgodnie ze słowami św. Pawła Apostoła (1 Kor 9, 16): „Opowiadanie Ewangelii nie jest mi chlubą, konieczność bowiem mnie przyciska, gdyż biada mi, gdybym Ewangelii nie opowiadał”. Kiedy zaś istnieje większa należność, wówczas zachodzi także Większa konieczność. Ponieważ zaś Bogu w najwyższym stopniu należy się cześć od ludzi, wobec tego religijność mniej jest godna chwały w porównaniu z innymi cnotami.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Wyj 20) na pierwszym miejscu wymienia przykazania odnoszące się da religijności jako najważniejsze. Porządek zaś przy-kazań odpowiada

porządkowi cnót, gdyż przedmiotem przykazań są akty cnót. A więc religijność jest główną pośród cnót obyczajowych.

Odpowiedź. Wartość środków służących do osiągnięcia jakiegoś celu zależy od celu i dlatego im bliższe są celu, tym są lepsze. Cnoty obyczajowe, jak już widzieliśmy uprzednio22), odnoszą się do środków służących do osiągnięcia tego celu, którym jest Bóg. Religijność zaś bardziej zbliża do Boga niż inne cnoty obyczajowe, gdyż usprawnia w tym, co wprost i bezpośrednio zmierza do czci Bożej. A więc religijność przewyższa wszystkie inne cnoty obyczajowe.

Rozwiązanie trudności. 1. Chwała cnoty zależy od woli, a nie ad mocy. Dlatego brak równości stanowiącej złoty środek sprawiedliwości, wskutek braku mocy nie zmniejsza chwały cnoty, o ile nie zachodzi jakie niedomaganie ze strony woli.

2. Usługi oddawane drugim dla ich korzyści, są tym chwalebniejsze, im bardziej są im niezbędne, gdyż są pożyteczniejsze. Bogu zaś niczego nie dajemy dla jego korzyści, ale tylko dla Jego chwały, a naszego pożytku.

3. Gdzie zachodzi konieczność, tam nie ma miejsca dla dowolności, ale nie wyklucza się zasługi, jeśli pozostaje dobrowolność. Dlatego zarzut niczego nie dowodzi.

Artykuł 7

CZY UWIELBIENIE PRZEJAWIA SIĘ W CZYNNOŚCI ZEWNĘTRZNEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż :
1. Powiada Ewangelia (Jn 4, 24): „Duchem jest Bóg, i trzeba żeby ci, którzy Go chwal, chwalili Go w duchu i w prawdzie”. Otóż zewnętrzne czynności pochodzą nie od Ducha, ale od ciała. A więc religijność, której przejawem jest uwielbienie, wyraża się w wewnętrznych, a nie w zewnętrznych czynnościach.

2. Celem religijności jest oddawanie Bogu czci i szacunku. Otóż - jak się zdaje - świadectwem braku szacunku jest odnoszenie się do wyższych w taki sposób, jaki odpowiada niższym. Skoro więc to, co człowiek czyni przy pomocy ciała, ma na celu potrzeby ludzkie albo poszanowanie niższych stworzeń, wydaje się niestosowne do czci Bogu.

3. Św. Augustyn chwali Senekę za to, że zganił tych, którzy oddają bóstwom to co zwykle daje się ludziom, gdyż to, co jest stosowne dla śmiertelnych, nie jest stosowne dla nieśmiertelnych. Tym bardziej nie przystoi oddawać tego prawdziwemu Bogu, który wznosi się ponad wszystkich bożków. A więc nagany godne jest oddawanie czci Bogu przy pomocy czynności cielesnych, innymi słowy, religijność nie przejawia się w czynnościach cielesnych.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (83, 3): „Serce maje i ciało moje uweseliły się do Boga żywego”. Otóż podobnie jak czynności wewnętrzne przypisujemy sercu, tak czynności zewnętrzne przypisujemy członkom ciała. A więc wydaje się, że Boga należy czcić nie tylko wewnętrznymi, ale także zewnętrznymi czynnościami.

Odpowiedź. Bogu oddajemy cześć i chwałę nie ze względu na Jego korzyść, gdyż Bóg jest sam w sobie pełen chwały i stworzenie niczego nie może Mu dodać, ale ze względu na nas w tym znaczeniu, że przez oddawanie Bogu czci i chwały duch nasz poddaje się Jemu, a na tym właśnie polega nasza doskonałość, gdyż każda rzecz doskonali się poddając się wyższemu bytowi, np. ciało doskonali się dzięki temu, że ożywia je dusza, a powietrze dzięki światłu słonecznemu. Otóż duch ludzki do zjednoczenia z Bogiem potrzebuje rzeczy zmysłowych jakby poręczy, gdyż jak mówi Apostoł (Rzym 1, 20): „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga i bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła". Dlatego w oddawaniu czci Bogu niezbędne jest posługiwanie się rzeczami cielesnymi jako, pewnymi znakami, pobudzającymi umysł ludzki do czynności duchowych, jednoczących nas z Bogiem. Dlatego w religijności czynności wewnętrzne są pierwszorzędne oraz istotne dla niej; natomiast czynności zewnętrzne są jakby drugorzędne i podporządkowane czynnościom wewnętrznym.

Rozwiązanie trudności. 1. Powyższe słowa Chrystusa dotyczą tego, co jest pierwszorzędne oraz istotne w czci Bożej.

2. Rzeczy zewnętrzne składamy Bogu nie dlatego, by ich potrzebował. „Izali będę jadł mięso wołowe, albo krew kozłową będę pił?" pyta sam Bóg (Ps 49, 13). Składamy je dlatego, że są znakiem wewnętrznych i duchowych czynności, które same przez się są miłe Bogu. Dlatego powiada św. Augustyn24), że ofiary widzialne są symbolem, czyli świętym znakiem rzeczy niewidzialnych.

3. Bałwochwalcy zostali wyśmiani dlatego, że bóstwu oddawali ta, co jest stosowne dla ludzi, nie dlatego by to pobudzało ich da działań duchowych, ale dlatego że myśleli, iż to samo przez się jest miłe bóstwu, a jeszcze więcej dlatego że chodziło tu o rzeczy próżne i brzydkie.

Artykuł 8

CZY RELIGIJNOŚĆ UTOŻSAMIA SIĘ Z ŚWIĘTOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że religijność nie utożsamia się z świętością, gdyż:

1. Religijność jest osobną cnotą, jak to stwierdziliśmy w artykule 4. Świętość zaś jest cnotą ogólną, gdyż jak mówi Andronicus25), sprawia że człowiek jest wierny Bogu i zachowuje to, co jest słuszne w stosunku do Boga. A więc świętość nie utożsamia się z religijnością.

2. Jak się zdaje, świętość oznacza czystość, gdyż Dionizy26) powiada, że świętość polega na wolności od nieczystości oraz na doskonałej i całkowitej czystości. Czystość zaś - jak się zdaje - jest sprawą umiarkowania, które wyklucza wszelki brud cielesny. Skoro więc religijność jest działem sprawiedliwości, wobec tego wydaje się, że nie utożsamia się ze świętości.

3. Przeciwstawne sobie działy nie utożsamiaj się. Widzieliśmy zaś, że w pewnym podziale27) świętość przeciwstawia, się religijności. A więc nie utożsamia się z nią.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Łk 1, 74) zaleca, byśmy: „Bez bojaźni Mu służyli w świątobliwości i w sprawiedliwości przed Nim po wszystkie dni nasze”. Służba zaś Bogu jest zadaniem religijności, jak to już widzieliśmy (a.1.3m). A więc religijność utożsamia się z świętością.

Odpowiedź. Nazwa „świętość” wyraża dwie rzeczy: 1) czystość, co szczególniej uwydatnia wyraz grecki hagios, oznaczający to co jest „bez ziemi”; 2) trwałość - i dlatego starożytni świętym nazywali to, co zostało obwarowane prawem tak, by nie wolno było tego gwałcić, czyli to co niejaka zostało uświęcane, a więc ustalone przez prawa. Także w języku łacińskim wyraz „święty” oznacza coś związanego z czystością, gdyż wyraz sanctus to jakby sanguine tinctus czyli pomazany krwią, gdyż w starożytności - jak opowiada Izydor28), pomazywano krwią ofiary tych, którzy chcieli się oczyścić.

Jedno i drugie znaczenie wyrazu „świętość” stosuje się da czci Bożej, gdyż nie tylko ludzie, ale także świątynie i naczynia zwą się świętymi, dlatego że służą do kultu Bożego. Czystość bowiem jest konieczna do oddania się ducha Bogu, gdyż duch ludzki zanieczyszcza się przez pogrążenie się w rzeczach niższych, podobnie jak każda inna rzecz ulega zanieczyszczeniu przez mieszanie się z rzeczą gorsz, np.: gdy srebro zmiesza się z ołowiem. Trzeba więc, by duch ludzki oderwał się od rzeczy niższych, aby mógł zjednoczyć się z Istotą najwyższą. Dlatego św. Paweł Apostoł zachęca (żyd 12, 14): „Szukajcie pokoju ze wszystkimi i tej świątobliwości, bez której nikt nie będzie widział Boga”.

Do oddania się duszy Bogu potrzeba. również trwałości, gdyż Bóg jest celem ostatecznym i Praźródłem, a więc istotą w najwyższym stopniu niezmienną. Dlatego Apostoł (Rzym 8, 38) powiada: „Pewien jestem, że ani śmierć, ani życie ... nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej”.

Tak więc świętość polega na oddaniu się ducha ludzkiego Bogu. Wskutek tego nie różni się w istocie od religijności, chyba tylko myślnie. Religia bowiem wyraża służbę Bogu, urzeczywistniającą się szczególnie w Jego czci, np. przez ofiary, żertwy itp. Świętość zad wyraża nadto oddanie Bogu nie tylko należnej Mu czci, ale także wszelkich cnotliwych dzieł oraz przysposobienie człowieka przez dobre uczynki do czci Bożej.

Rozwiązanie trudności. 1. Świętość z istoty swej jest szczególną cnotą i w tym znaczeniu utożsamia się poniekąd z religijności. Niemniej przysługuje jej pewna ogólność w tym znaczeniu, że nakazuje skierowanie wszystkich czynności cnotliwych ku dobru Bożemu, podobnie jak sprawiedliwość społeczna jest cnotą ogólni w tym znaczeniu, że zwraca czynności wszystkich cnót ku dobru ogółu.

2. Umiarkowanie jest pewną czystością, ale nie w tym znaczeniu, jakoby była świętością niezależnie od skierowania ku Bogu. Dlatego św. Augustyn powiedział29), iż dziewictwo nie dlatego jest godne czci że jest dziewictwem, ale dlatego że jest poświęcone Bogu.

3. Z tego względu świętość różni się od religijności nie rzeczowo, ale myślnie, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

ZAGADNIENIE 82
O POBOŻNOŚCI, CZYLI ODDANIU SIĘ BOGU

Z kolei trzeba rozważyć czynności religijne, naprzód wewnętrzne, gdyż te są ważniejsze, a następnie zewnętrzne, gdyż te są drugorzędne. Do wewnętrznych zaliczamy oddanie się Bogu, czyli pobożność, oraz modlitwę. Najpierw więc pomówimy o pobożności, a patem o modlitwie. Zagadnienie pierwsze nasuwa cztery pytania: 1. Czy oddanie się Bogu jest swoistą czynnością, gatunkowo różną od innych? 2. Czy jest przejawem religijności? 3. O przyczynach pobożności. 4. O skutkach pobożności.

Artykuł 1

CZY ODDANIE SIĘ BOGU JEST SWOISTĄ CZYNNOŚCIĄ, GATUNKOWO RÓŻNĄ OD INNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pobożność, czyli oddanie się Bogu, nie jest swoistą czynnością, gatunkowo różną od innych,, gdyż

1. Czytamy w Piśmie św. (2 Król 29, 31): „A tak ofiarowało wszystko mnóstwo ofiarę i chwałę i całopalenia sercem pobożnym". A wiec pobożność nie jest osobną czynności, gatunkowo różną od innych.

2. Nie ma takiej swoistej czynności, która by należała do różnych czynności. Otóż pobożność przysługuje różnym rodzajom czynności, tak cielesnych, jak i duchowych. Można np. pobożnie rozmyślać i pobożnie klęczeć. A więc pobożność nie jest osobnym przejawem religijności, gatunkowa różnym od innych.

3. Każda osobna czynność pochodzi albo ad Władzy pożądawczej, albo od władzy poznawczej. Pobożność zaś nie należy ani do jednej, ani do drugiej władzy, jak to wynika z poprzednich rozważań30). A więc nie jest osobną czynnością, gatunkowo różną od innych przejawów religijności.

Ale z drugie j strony czynnościami zbieramy zasługi. Otóż pobożność jest osobliwym źródłem zasług. A więc jest osobliwym przejawem religijności.

Odpowiedź. Wyraz „pobożność" wyraża oddanie się Bogu. Dlatego pobożnymi nazywamy ludzi, którzy oddali się Bogu, podporządkowując się Mu całkowicie. Dlatego też poganie nazywali pobożnymi tych, którzy sami przez śmierć samobójczą oddawali się bóstwom na ofiarę dla ocalenia wojska, jak to opowiada Liwjusz31) o dwóch Decjuszach. Tak więc pobożność jak się zdaje - wyraża wolę chętnego oddania się na służbę Bożą. To też Pismo św. mówi (Wyj 35, 20) „Wyszedłszy wszystko zgromadzenie synów izraelowych ... ofiarowali umysłem bardzo ochotnym i pobożnym pierwociny Panu". Nie ulega zaś wątpliwości, że wola ochotnego sprawowania służby Bożej jest swoistą czynnością, gatunkowa różną od innych. A więc pobożność jest swoistym nastawieniem woli.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto porusza coś, narzuca, mu sposób poruszania się. Wola zaś porusza inne siły psychiczne do właściwych im czynności, przy czym wola celu porusza siebie samą ku środkom do osiągnięcia tego celu, jak to już widzieliśmy (1-2, q. 9, a. 3). Skoro więc pobożność jest nastawieniem woli człowieka, by oddać siebie samego na służbę Bogu jako ostatecznemu celowi, tym samym narzuca czynnościom ludzkim sposób działania, zarówno gdy chodzi o czynności woli odnoszące się do środków, jak i o czynności innych władz psychicznych, podlegających wpływowi woli.

2. Pobożność jest nastawieniem do różnych rodzajów czynności nie w tym znaczeniu, by stanowiła osobliwy gatunek któregoś z tych rodzajów, ale dlatego że poruszenie ze strony czynnika pobudzającego wpływa swą mocą na ruch rzeczy poruszanych.

3. Pobożność jest nastawieniem pożądawczej władzy psychicznej, a mianowicie woli, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

Artykuł 2

CZY POBOŻNOŚĆ JEST PRZEJAWEM RELIGIJNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pobożność nie jest przejawem cnoty religii, gdyż:

1. Pobożność to oddanie się Bogu jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. To zaś oddanie pochodzi z miłości, gdyż jak mówi Dionizy32), „miłość Boża wywołuje zachwyt, nie pozwalając miłującym, by należeli do siebie, lecz oddaje ich ukochanym”. A więc pobożność jest raczej przymiotem miłości, aniżeli przejawem religijności.

2. Miłość wyprzedza religijność. Pobożność zaś wyprzedza miłość, gdyż Pismo św. przyrównuje miłość do ognia, a pobożność do tłuszczu będącego paliwem. A więc pobożność nie jest przejawem religijności.

3. Religia zwraca człowieka wyłącznie do Boga. Pobożność zaś zwraca się także do ludzi, np. gdy mówmy, że ktoś pobożnie modli się do świętych. Niekiedy nawet jak zaznacza papież Leon33) - mówi się o poddanych, że są oddani swym panom w sposób nabożny. Takimi np. byli Żydzi w stosunku do prawa rzymskiego, gdy wołali (Jn 19, 15): „Nie mamy króla, jeno Cezara”. A więc czynności pobożne nie są przejawami religijności.

Ale z drugiej strony wyraz „pobożność” oznacza oddanie się Bogu, a to jest czynnością religijną. A więc pobożność jest nastawieniem do ich spełniania.

Odpowiedź. chcieć zrobić coś oraz mieć ochotną wolę zrobienia tego należy do tej samej cnoty, gdyż jedno i drugie ma ten sam przedmiot. Dlatego powiada Filozof34), że sprawiedliwość to przysposobienie dzięki któremu ludzie postępują sprawiedliwie i chcą tego co sprawiedliwe. Nie ulega zaś wątpliwości, że oddawanie czci Bogu i służba Jemu jest zadaniem religii, jak to już widzieliśmy35). Dlatego jej zadaniem jest

również usprawnienie woli, by była ochotną do służby Bożej, a to właśnie zwiemy pobożnością.

Rozwiązanie trudności. 1. Zadaniem miłości jest bezpośrednie oddanie się Bogu przez pewne zjednoczenie duchowe. Natomiast zadaniem religii jest oddanie się Bogu bezpośrednio przez oddawanie Mu czci, pośrednio zaś przez miłość, która jest źródłem religii.

2. Tłuszcz cielesny wytwarza się pod wpływem fizjologicznego ciepła, wytwarzanego przy trawieniu, a równocześnie to ciepło zachowuje dostarczając mu niejako żeru. Podobnie miłość rodzi pobożność sprawiając że człowiek pod jej wpływem staje się ochoczy, by służyć przyjacielowi, ale równocześnie pobożność żywi miłość, gdyż każda przyjaźń zachowuje się i wzrasta przez spełnianie przyjacielskich czynów oraz przez rozważanie.

3. Nabożeństwo do świętych tak zmarłych, jak i żywych, nie zatrzymuje się na nich, ale zmierza do Boga w miarę jak oddając cześć sługom Bożym czcimy samego Boga. Nabożność zaś poddanych względem panów ziemskich ma inny charakter, podobnie jak służba doczesnym panom różni się od służby Bożej.

Artykuł 3

CZY KONTEMPLACJA, CZYLI ROZWAŻANIE JEST PRZYCZYNĄ POBOŻNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kontemplacja (rozważanie) nie jest przyczyną pobożności, gdyż:

1. Żadna przyczyna nie wytwarza przeszkody dla własnych skutków. Otóż subtelne rozmyślania rozumowe częsta stanowi przeszkodę w pobożności, a więc nie są przyczyną pobożności.

2. Gdyby kontemplacja była właściwą oraz istotną przyczyną pobożności, wówczas im wyższy byłby jej przedmiot, tym większa byłaby pobożność. A przecież dzieje się wręcz przeciwnie. Często bowiem większa pobożność budzi się z rozważania męki Chrystusowej oraz innych tajemnic Jego człowieczeństwa, aniżeli z rozmyślania o wielkości Bożej. A więc kontemplacja nie jest właściwą przyczyną pobożności.

3. Jeśliby kontemplacja była właściwą przyczyną pobożności, wówczas ludzie bardziej zdolni do kontemplacji byliby także zdolniejsi do pobożności. Dzieje się zaś wręcz przeciwnie, gdyż częściej spotykamy pobożność pośród prostych mężczyzn i kobiet, które nie oddają się kontemplacji. A więc kontemplacja nie jest przyczyną pobożności.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (38, 4): „W rozmyślaniu moim zapalił się ogień”. Lecz ogień duchowy wywołuje pobożność. A więc rozmyślanie jest przyczyną pobożności.

Odpowiedź. Zewnętrzną i główną przyczyną pobożności jest Bóg, który według słów Ambrożego36) kogo Chce, tego wzywa i czyni religijnym, i jeśliby chciał, zrobiliby pobożnymi nienabożnych Samarytan. Natomiast wewnętrzną przyczyną z naszej strony jest rozmyślanie czy kontemplacja. Pobożność bowiem jest czynnością woli człowieka ochoczo oddającego się służbie Bożej. Wszelka, zaś czynność woli pochodzi z jakiegoś rozważania, gdyż dobro umysłowe jest przedmiotem woli. Dlatego św. Augustyn powiada37), że wala, rodzi się ze zrozumienia. A więc z konieczności rozmyślanie jest przyczyną pobożności, w miarę jak dzięki niemu człowiek nabiera przeświadczenia, że winien oddać się służbie Bożej.

Ale do tego celu prowadzi dwojakie rozważanie: 1) dobroci Bożej oraz dobrodziejstw Bożych. Na skutek takiego rozważania Psalmista powiedział o sobie (72, 28): „Ale mnie dobrze jest trwać przy Bogu, pokładać w Panu Bogu nadzieję moją". Takie rozważanie bowiem wznieca miłość, która jest przyczyną nabożności. 2) Rozważanie własnych niedomagań człowieka potrzebującego wskutek tych braków oparcia w Bogu zgodnie z słowami Psalmu (120, 2): „Podnosiłem oczy moje na góry, skąd mi przyjdzie pomoc. Pomoc moja od Pana, który stworzył niebo i ziemię". Takie rozważanie usuwa zuchwalstwa stanowiące przeszkodę w poddaniu się Bogu na skutek liczenia na własne siły.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozważanie tych rzeczy, które z natury swej wzbudzają miłość ku Bogu, wywołuje pobożność. Natomiast rozważanie tego wszystkiego, co tej miłości nie sprzyja odwracając myśl od Boga, stanowi przeszkodę w pobożności.

2. Rozważanie o Bogu samo przez się jak najbardziej wznieca miłość, i tym samym pobożność, gdyż Boga najbardziej trzeba miłować. Niestety wskutek słabości naszego umysłu potrzebujemy przewodnika w poznawaniu Bóstwa oraz w miłowaniu Go. Pomocą są dla nas rzeczy zmysłowe uprzednio poznane, pośród których najważniejsze jest człowieczeństwo Chrystusowe, byśmy zgodnie ze słowami Prefacji mszalnej: „gdy widomie Boga poznajemy, przez Tegoż ku niewidomym rzeczom miłością się unosili". Dlatego człowieczeństwa Chrystusowe - będąc dla nas jakby drogowskazem - najbardziej wznieca w nas pobożność, która jednak głównie odnosi się do bóstwa.

3. Wiedza, jak i wszystko co tchnie wielkością, bywa pokusą do takiego zaufania do siebie samego, że człowiek nie poddaje się całkowicie Bogu i dlatego niekiedy staje się przeszkodą nabożności. Natomiast u ludzi prostych, a zwłaszcza kobiet odznaczających się pobożnością, zarozumiałość jest poskromiona. Niemniej, jeśli człowiek swą wiedzę czy jakkolwiek doskonałość w całej pełni podda Bogu, pobożność jego wzrośnie.

Artykuł 4

CZY RADOŚĆ JEST SKUTKIEM POBOŻNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że radość nie jest skutkiem pobożności, gdyż:

1. Jak widzieliśmy w artykule poprzednim, Męka Pańska najbardziej pobudza do pobożności, a przecież powoduje w duszy raczej strapienie w myśl słów Jeremiasza Proroka (Tr 3, 19): „Wspomnij na nędzę i, na przestępstwa moje, i na piołun i żółć. Pamięcią wspominać będę i uschnie we mnie dusza moja". A więc wesele czy radość nie jest skutkiem pobożności.

2. Pobożność polega głównie na wewnętrznej ofierze ducha. Otóż w Psalmie (50, 19) czytamy: „Ofiarą dla Boga duch skruszony". A więc raczej strapienie aniżeli przyjemność czy radość jest skutkiem pobożności.

3. Podług Grzegorza38), podobnie jak śmiech pochodzi z radości, tak łzy i jęki są znakami smutku. Otóż zdarza się, że podczas nabożeństwa niektórzy ludzie płaczą. A więc wesele czy radość nie jest skutkiem pobożności.

Ale z drugiej strony w modlitwie mszalnej prosimy39): „Boże, niechaj wśród surowości postnych umartwień rozwesela nas .święte nabożeństwo".

Odpowiedź. Pobożność z istoty swej i głównie jest przyczyną duchowej radości, następczo zaś i przygodnie smutku. Pobożność zaś, jak widzieliśmy, pochodzi z dwojakiego rozważania: głównie dobroci Bożej, gdyż oddanie się Bogu jest jakby kresem tego rozważania, które z istoty swej sprawia radość zgodnie z sławami Psalmu (76, 4) „Wspomniałem na Boga i uradowałem się"; przygodnie zaś wywołuje smutek u tych, którzy jeszcze nie rozkoszują się całkowicie Bogiem, zgodnie z słowami Psalmu (41, 3): „Pragnęła dusza maja do Boga mocnego żywego; kiedyż przyjdę i okażę się przed obliczem Bożym? Były mi łzy moje chlebem we dnie i w nocy". Ubocznie zaś rozważanie własnych niedomagań jest źródłem pobożności, stanowiąc jakby start pobożnej woli człowieka niejako przez wyjście z siebie i oddanie się Bogu. Rozważanie to działa wręcz przeciwnie aniżeli rozważanie dobroci Bożej, gdyż z istoty swej zwykło sprawiać smutek na skutek myślenia o własnych brakach; przygodnie zaś sprawia radość wskutek nadziei pomocy Bożej. Tak więc skutkiem pobożności jest naprzód i zasadniczo radość, wtórnie zaś i przygodnie smutek, ujęty po Bożemu.

Rozwiązanie trudności. 1. W rozważaniu Męki Pańskiej jest coś co zasmuca, a mianowicie grzechy ludzkie, których naprawienie wymagało cierpień Chrystusa, i coś co nas rozwesela, a mianowicie dobrać Boga względem nas, dzięki której możemy się z grzechów wyzwolić.

2. Duch ludzki trapi się z powodu niedomagań obecnego życia, a z drugiej strony współraduje się z powodu rozważania dobroci Bożej i nadziei pomocy Bożej.

3. źródłem łez bywa nie tylko smutek, ale także serdeczne uczucie miłości, zwłaszcza gdy się rozważa coś radosnego, połączonego jednak z domieszką czegoś bolesnego. Stąd ludzie zwykli płakać pad wpływem wzruszenia z powodu

przywiązania, np. gdy odzyskają swe dzieci lub swych przyjaciół, o których stracie byli przeświadczeni. W ten sposób łzy pochodzą z pobożności.

ZAGADNIENIE 83
O MODLITWIE

Zagadnienie to nastręcza 17 pytań: 1. Czy modlitwa jest czynnością władzy pożądawczej czy też poznawczej? 2. Czy trzeba się modlić? 3. Czy modlitwa jest czynności religijna? 4. Czy tylko do Pana Boga należy się modlić? 5. Czy w modlitwie należy prosić o coś określonego? 6. Czy w modlitwie należy prosić o rzeczy doczesne? 7. Czy należy modlić się za innych? 8. Czy winniśmy się modlić za nieprzyjaciół? 9. O siedmiu prośbach Modlitwy Pańskiej. 10. Czy modlitwa jest właściwością rozumnego stworzenia? 11. Czy Święci w niebie modlą się za nas? 12. Gzy modlitwa powinna być ustna? 13. Gzy uwaga jest potrzebna do modlitwy? 14. Czy modlitwa powinna być długotrwała? 15. Czy modlitwa jest skuteczna do wyjednania tego, a co prosi? 16. Gzy modlitwa jest zasługująca? 17. O gatunkach modlitwy.

Artykuł 1

CZY MODLITWA JEST CZYNNOŚCIĄ POŻĄDAWCZEJ WŁADZY PSYCHICZNEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że modlitwa jest czynności pożądawczej władzy psychicznej, gdyż:

1. W modlitwie chodzi o to, by nas Bóg wysłuchał, a więc by spełnił nasze pragnienie w myśl słów Psalmu (9, 38): „Pragnienia ubogich wysłuchał Pan”. A Więc modlitwa jest pragnieniem; pragnienie zaś jest czynnością pożądawczą. A więc także modlitwa.

2. Podług Dionizego41), nade wszystko jest rzeczą pożyteczną zaczynać od modlitwy oddając się Bogu i jednocząc się z Nim. Zjednoczenie zaś z Bogiem dokonuje się przez miłość, która jest czynnością pożądawczą. A więc również. modlitwa.

3. Podług Filozofa42), trojakie są działania umysłowe: 1) zrozumienie bytów niezłożonych, czyli pojmowanie istoty rzeczy, 2) łączenie i rozdzielanie, czyli sądzenie czy coś jest lub nie jest, i wreszcie 3) rozumowanie przechodzące od rzeczy znanych do nieznanych. Otóż modlitwa nie należy do żadnej z wymienionych grup. A więc nie jest czynności umysłową, ale pożądawczą.

Ale z drugiej strony podług św. Izydora43), modlitwa jest mową, a, ta jest sprawą umysłu. A więc także modlitwa jest czynnością poznawczą, a nie pożądawczą.

Odpowiedź. Podług Kasjodora44), modlitwa to jakby rozum ust. Tym zaś różni się teoretyczne działanie rozumu od praktycznego, że pierwsze tylko poznaje rzeczy, a

drugie nie tylko poznaje, ale także jest ich przyczyną i to w dwojaki sposób a mianowicie w sposób doskonały i niechybny, co ma miejsce wtedy, gdy skutek całkowicie podlega mocy owej przyczyny; jak również w sposób niedoskonały - przysposabiając jedynie do skutku, gdy den nie całkowicie podlega macy przyczyny. Podobnie i rozum w dwojaki sposób jest przyczyną: a, więc w sposób konieczny, np. gdy rządzi niższymi władzami psychicznymi, członkami ciała, a także podwładnymi, którymi rozporządza, oraz przez pewne naprowadzenie i przysposobienie. Otóż w ten ostatni sposób rozum domaga, się spełnienia czegoś ze strony tych, którzy mu nie podlegają, a więc zarówno od ludzi równych sobie, jak i od wyższych. Tak więc zarówno rządzenie, jak i domaganie się wyraża pewne porządkowanie, a mianowicie w tym znaczeniu, że człowiek postanawia, zrobić coś przez coś innego. Porządkowanie zaś jest sprawi rozumu i dlatego Filozof powiada45), że rozum „nakłania da postępowania słusznego i najlepszego. Modlitwa zaś oznacza tu pewną prośbę i błaganie w myśl nauki św. Augustyna46) i św. Jana Damasceńskiego47), że „modlitwa jest prośbą zanoszoną do Boga o rzeczy godziwe". Modlitwa więc w tym znaczeniu, o jakim tu mowa, jest czynnością rozumu.

Rozwiązanie trudności. 1. Bóg wysłuchuje .pragnienia, ubogich już to dlatego, że pragnienie jest przyczyną prośby będącej jakby jego tłumaczem, już to dla podkreślenia, że Bóg szybko wysłuchuje pragnienia ubogich, zanim jeszcze to pragnienie wyrażą w modlitwie, zgodnie z słowami Izajasza (65, 24): „Pierwej nim zawołaj, ja wysłucham".

2. Jak widzieliśmy poprzednio48), wola porusza rozum ku swemu celowi. Nic więc nie przeszkadza, by pod wpływem woli czynność rozumu zmierzała ku celowi miłości, którym jest zjednoczenie z Bogiem. W dwojaki zaś sposób modlitwa pad wpływem miłości ze strony woli dąży ku Bogu: po pierwsze ze względu na to, o co się prosi w modlitwie, gdyż głównie trzeba prosić o zjednoczenie się z Bogiem w myśl Psalmu (26, 4): „O jedno prosiłem Pana, tego szukać będę abym mieszkał w domu Pańskim po wszystkie dni żywota mego; abym patrzał na rozkosz Pańską". Po drugie ze względu na osobę proszącego, który powinien przybliżyć się do tego, kogo o coś prosi już to w przestrzeni, np. gdy chodzi o człowieka, już to myśl gdy chodzi o Boga. Dlatego w tymże miejscu powiedziano, że kiedy modlitwa wzywamy Boga, ujawnioną myślą jesteśmy wraz z Nim. W tym też znaczeniu św. Jan Damasceński powiada49), że modlitwa to wzniesienie duszy ku Bogu.

3. Powyższe trzy czynności należą do umysłu teoretycznego. Niemniej praktyczne działanie rozumu jest przyczyną przez rządzenie lub proszenie, jak ta wykazaliśmy w osnowie.

Artykuł 2

CZY TRZEBA SIĘ MODLIĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie trzeba się mdlić, gdyż:

1. Modlitwa wydaje się dlatego konieczna, gdyż myślimy że trzeba ujawnić to czego potrzebujemy temu, kogo o to prosimy. Otóż, jak mówi Ewangelista (Mt 6, 32):

„Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie”. A więc nie trzeba modlić się.

2. Modlitwa skłania tego, do kogo ktoś się modli, by uczynił to, a co się go prosi. Lecz Bóg jest niezmienny i nie da się skłonić, zgadnie z słowami Pisma św. (1 Król. 15, 29): „Zwycięzca w Izraelu nie przepuści ani żalem się nie zmiękczy, bo nie jest człowiekiem”. A więc nie trzeba się modlić.

3. Szlachetniej jest dawać nie proszącemu niż proszącemu, gdyż - jak mówi Seneka50) - nic drożej nie kosztuje jak to, co prośbami kupujemy. Lecz Bóg jest najszlachetniejszy. A więc, jak się wydaje, nie trzeba się modlić.

Ale z drugiej strony Chrystus powiedział (Łk 18, 1): „Zawsze trzeba się modlić, a nie ustawać”.

Odpowiedź. W odniesieniu do modlitwy istniały w starożytności trzy błędy: Niektórzy bowiem twierdzili, że sprawy ludzkie nie podlegają Opatrzności Bożej, i dlatego daremną jest rzeczą modlić się i czcić Boga. Pogląd ten ujmuje prorok Malachiasz (3, 14): „Marny jest, który Bogu służy, a co za pożytek żeśmy strzegli przykazań Jego?'”. Drudzy głosili, że sprawy ludzkie podlegają konieczności już to na skutek niezmienności Opatrzności Bożej, już to z powodu konieczności działania ciał niebieskich, już to pad wpływem konieczne go powiązania przyczyn. Pogląd taki uznaje również modlitwą za bezużyteczną. Inni wreszcie przyjmowali wprawdzie że Opatrzność Boża kieruje sprawami ludzkimi i że te nie podlegają konieczności, ale równocześnie twierdzili, że Opatrzność Boża jest zmienna przez uleganie zmianie wskutek modlitw oraz innych sposobów kultu Bożego. Błędność tych poglądów już wykazaliśmy51). Należy więc wykazać użyteczność modlitwy w ten sposób, by nie trzeba było przyjąć ani konieczności w działaniu ludzkim, podległym Opatrzności Bożej, ani zmienności tej ostatniej.

By to wykazać, należy wziąć pod uwagę, że Opatrzność Boża nie tylko sprawia, iż zachodzą pewne skutki, ale także że skutki te powstają z takich a takich przyczyn, oraz w taki a taki sposób. Otóż spośród tych różnych przyczyn są także czynności ludzkie, a mianowicie ludzie czynią pewne rzeczy nie w tym znaczeniu, by swym postępowaniem zmieniali plany Boże, ale dlatego, że swym działaniem wytwarzają pewne skutki podług planu ustanowionego przez Boga Podobnie bowiem modlimy się, aby zmienić plany Opatrzności Bożej, lecz by wyjednać sobie to, co Bóg postanowił spełnić za wstawiennictwem modlitw Świętych, a mianowicie w tym znaczeniu, by ludzie modląc się zasłużyli sobie na otrzymanie tego, co Wszechmocny Bóg przed wiekami postanowił im dać, jak się wyraził św. Grzegorz Wielki52).

Rozwiązanie trudności. 1. Przedstawianie Bogu naszych potrzeb nie jest konieczne Bogu, ale nam, byśmy uświadomili sobie, że do Boga trzeba się zwracać o pomoc.

2. Jak widzieliśmy w osnowie, nasza modlitwa nie ma na celu zmiany planów Bożych, ale tylko osiągnięcie tego, co Bóg postanowił nam dać, gdy o to prosić będziemy.

3. Bóg daje nam wiele rzeczy dzięki swej hojności, choć Go o to nie prosimy. Jeśli zaś chce dać rosić nam niektóre rzeczy, gdy Go o to będziemy prosić, czyni to dla, naszej korzyści, a mianowicie byśmy z ufnością uciekali się da Niego i uznawali

Go za sprawcę wszelkich naszych dóbr. Dlatego św. Jan Chryzostom powiada53): „Rozważ człowieku, jakie szczęście zostało ci dane, jakiej chwały dostąpiłeś, że przez modlitwę mażesz rozmawiać z Bogiem, toczyć rozmowy z Chrystusem, wyrazić swe pragnienia i prosić o to, czego pożądasz !”

Artykuł 3

CZY MODLITWA JEST CZYNNOŚCIĄ RELIGIJNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że modlitwa nie jest czynnością religijną gdyż:

1. Religia jako dział sprawiedliwości usprawnia wolę. Modlitwa zaś jest czynnością umysłową - jak to wykazaliśmy w artykule poprzednim - a więc nie jest czynnością religijną, ale umysłową, wznoszącą myśl człowieka ku Bogu.
2. Czynności religijne, jak np. uwielbienie, są konieczne wskutek przykazania Bożego. Natomiast modlitwa - jak się wydaje - nie jest konieczna mocą przykazania, gdyż pochodzi z samej woli, bo jest prośbą o to, czego się chce. A więc modlitwa nie jest czynnością religijną.
3. Zadaniem religii jest oddawanie czci Istocie Bożej i sprawowanie obrzędów. Modlitwa zaś niczego Bogu nie oddaje, lecz raczej żąda uzyskania czegoś od Niego. A więc nie jest czynnością religijna.

Ale z drugie j strony czytamy w Psalmie (140, 2): „Niech idzie modlitwa moja jako kadzenie przed oblicznośc Twoją”. Słowa te Glossa54) tłumaczy składaniem Bogu w okresie Starego Przymierza ofiary w postaci wonnego kadzidła, a to jest czynności religijną.

Odpowiedź. Zadaniem religii jest oddawanie czci i chwały Bogu. To Więc wszystko, czym oddajemy cześć Bogu, należy do religii. Otóż modlitwą człowiek czci Boga oddając się Mu i wyznając, że Go potrzebuje jako sprawcy dóbr. Jasne więc, że modlitwa jest właściwie czynnością religijna.

Rozwiązanie trudności. 1. Wola porusza inne siły psychiczne ku swemu celowi, jak to już widzieliśmy55). Tak więc religia usprawniająca wolę zwraca czynności innych władz psychicznych ku czci Bożej. Spośród zaś wszystkich władz psychicznych najbliższy woli i najwyższy jest umysł. Dlatego po oddaniu się Bogu, czyli nabożeństwie, które jest czynnością woli, modlitwa będąca czynnością umysłową jest pierwszorzędną czynnością religijną, zwracającą umysł człowieka ku Bogu.

2. Przykazanie Boże nakazuje nie tylko prosić o to, czego pragniemy, ale także należycie pragnąć tego, co nakazane w przykazaniu. Przykazanie miłości nakazuje pragnąć, przykazanie zaś religii nakazuje prosić, jak o tym świadczą słowa Chrystusa (Mt 7, 7): „Proście a będzie wam dane”.

3. Modląc się, człowiek myśl swą poddaje Bogu i niejako ją przedstawia, jak głoszą przytoczone tu słowa Dionizego. Podobnie więc jak myśl ludzka wznosi się ponad rzeczy zewnętrzne oraz członki ciała, którymi posługujemy się w służbie Bożej, tak samo modlitwa wznosi się ponad, inne czynności religijne.

Artykuł 4

CZY TYLKO DO BOGA NALEŻY SIĘ MODLIĆ ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że tylko do Boga należy się modlić, gdyż:

1. Modlitwa jest czynnością, religijną. Cześć zaś religijna odnosi się jedynie do Boga. A więc jedynie do Boga należy się modlić.

2. Na próżno. jest modlić się do tego, kto modlitwy nie poznaje. Otóż !tylko sam Bóg poznaje modlitwę, gdyż zazwyczaj dokonuje się czynnością wewnętrzną, którą jedynie Bóg poznaje. Apostoł bowiem mówi „Będę się modlił duchem, będę się modlił rozumem" (1 Kor 14, 15). A po wtóre według św. Augustyna56), zmarli, nawet święci, nie wiedz, co czynią żywi, nawet ich, własne dzieci. A więc tylko do Boga należy się modlić.

3. Jeśli się modlimy do świętych, to chyba o tyle, że są zjednoczeni z Bogiem. Otóż niektórzy ludzie, żyjący na tej ziemi lub w czyśćcu, są bardzo zjednoczeni z Bogiem przez łaskę. A przecież nie modlimy się do nich. A więc nie należy się modlić również do Świętych w niebie.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Job 5, 1): „Wołajże tedy, a obróć się do którego ze Świętych".

Odpowiedź. W dwojakim celu zanosimy do kogo modlitwy: 1) by sam przez się spełnił nasze prośby; 2) by wyjednał nam ich spełnienie. W pierwszy sposób modlimy się jedynie do Boga, gdyż wszystkie nasze modlitwy powinny mieć za przedmiot osiągnięcie łaski i wiecznej chwały, którą tylko Bóg maże nam dać, jak o tym świadczą słowa Psalmu (83, 12): „Pan da łaskę i chwałę". Natomiast w drugi sposób zwracamy się z modlitwą do Aniołów i świętych ludzi nie go to, by przez nich Bóg poznał nasze prośby, lecz by za, ich wstawiennictwem i przez ich zasługi prośby nasze stały się skuteczne. Dlatego Księga Objawienia (8, 4) powiada: „Wstąpił dym kadzidła z modlitwą świętych z ręki Anioła przed obliczem Bożym". Wynika to także z samego sposobu jakim Kościół posługuje się w modlitwie, a mianowicie Trójcę Przenajświętszą prosimy, by się nad nami zmiłowała, a świętych - by się za nami modlili.

Rozwiązanie trudności. 1. W modlitwie składamy cześć religijną jedynie Temu, od kogo pragniemy uzyskać to, o co się modlimy, wyznając że On jest sprawcą naszych dóbr, czego nie można powiedzieć o tych, których prosimy a wstawiennictwo za nami wobec Boga.

2. Zmarli naturalnym dla nich sposobem nie wiedzą, co się dzieje na świecie, a w szczególności nie poznają wewnętrznych poruszeń serc ludzkich. Ale w Słowie Bożym ujawnia, się im ta, co powinni wiedzieć o naszych sprawach, a także o naszych wewnętrznych przeżyciach. Nade wszystko zaś ich godność wymaga, by w ten sposób poznali prośby, zanoszone do nich ustnie lub myślnie. Tak więc prośby, które do nich zanosimy, poznaje z objawienia Bożego.

3. Ludzie, żyjący na ziemi oraz dusze w czyśćcu nie oglądają jeszcze Słowa, a Więc nie mogą poznać naszych myśli. Dlatego nie prosimy a ich wstawiennictwo modlitwami, ale jedynie rozmową z żywymi.

Artykuł 5

CZY W MODLITWIE MAMY PROSIĆ PANA BOGA O COŚ OKREŚLONEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Podług św. Jana Damasceńskiego57), modlitwa to proszenie Boga o rzeczy godziwe. Nieskuteczne więc są modlitwy o ta, co jest nieodpowiednie, jak to zaznacza św. Jakub Apostoł (4, 3): „Prosicie a nie otrzymujecie, dlatego, że źle prosicie", a św. Paweł Apostoł (Rzym 8, 26) dodaje: „Albowiem o co prosić mamy jak potrzeba, nie wiemy". A więc nie należy w modlitwie prosić o coś określonego.

2. Ktokolwiek prosi kogoś o coś określonego, usiłuje wolę jego skłonić do zrobienia tego, czego chce. Otóż powinniśmy dążyć nie do tego, by Bóg chciał tego, czego my chcemy, Lecz raczej byśmy chcieli tego, czego Bóg chce, jak to podkreśla Glossa tłumacząc słowa Psalmu (32, 1): „Weselcie się sprawiedliwi w Panu"58). A więc nie powinniśmy prosić w modlitwie o jakieś określone rzeczy.

3. Nie należy prosić Boga o złe rzeczy, do dobrych zaś sam Bóg nas zaprasza. Na darmo zaś prosi się o to, do czego jest się zaproszonym. A więc nie należy modlić się o określone rzeczy.

Ale z drugiej strony Chrystus, jak świadczy Ewangelia (Mt 6, 9) nauczył Apostołów prosić o pewne określane rzeczy, Wymienione w Modlitwie Pańskiej.

Odpowiedź. Podług Maksyma Walerjusza59), Sokrates sądził, że „nie należy o nic prosić nieśmiertelnych bogów, chyba tylko o to, by udzielili nam dóbr, gdyż ani przecież powinni wiedzieć co dla nas jest użyteczne, my zaś często pragniemy tego, o co lepiej byłaby nie prosić". Zdanie to w pewnej mierze jest słuszne w stosunku do tych rzeczy, które mogą mieć złe następstwa, i którymi możemy posługiwać się dobrze i źle, np. majtkiem, jaki - w myśl dalszych słów tegoż Pisarza - stał się przyczyną zguby dla wielu, podobnie jak i zaszczyty, które niejednego zepsuły, królowanie, którego wyniki bywają nieraz opłakane, wspaniałe związki, które niekiedy burzą całkowicie domy. Istnieją jednak pewne dobra, którymi człowiek nie maże źle się posługiwać, i które nie mogą mieć złych następstw, a mianowicie dobra., które nas prawdziwie uszczęśliwiają, lub którymi zasługujemy na szczęście wieczne. O takie właśnie dobra Święci proszą w modlitwach, w myśl słów Psalmu (79, 4): „Boże, ukaż oblicze Twoje, a będziemy zbawieni", lub (Psalmu 118, 35): „Prowadź mię ścieżką przykazań Twoich".

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż człowiek nie wiedziałby o co prosić należy, Duch jednak Boży pomaga nam w naszej słabości dając nam natchnienie, byśmy należycie pragnęli rzeczy świętych, gdyż jak powiada Chrystus Pan (Jn 4, 23): „Prawdziwi chwalcy chwalić będą Boga w duchu i prawdzie".

2. Gdy modlimy się o coś, co jest potrzebne do naszego zbawienia, uzgadniamy naszą wolę z wolą Bożą, która chce wszystkich zbawić, jak to poucza. św. Paweł Apostoł (1 Tym 2, 4).

3. Bóg zaprasza nas do dóbr w ten sposób, byśmy zdobywali je nie krokami cielesnymi, ale pobożnymi pragnieniami i nabożnymi modlitwami.

Artykuł 6

CZY CZŁOWIEK W MODLITWIE WINIEN PROSIĆ PANA BOGA O RZECZY DOCZESNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. O co w modlitwie prosimy, tego szukamy. Otóż Chrystus powiedział (Mt 6, 33): „Szukajcież tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydane". Tak więc Chrystus, mówiąc o dobrach doczesnych w tych ostatnich słowach uczy że nie należy ich szukać, gdyż będą dodane do tych dóbr, których należy szukać. A więc w modlitwie nie należy prosić o dobra doczesne.

2. Każdy prosi jedynie o to, o co się troszczy. Nie należy zaś troszczyć się o dobra doczesne, skoro Chrystus Pan powiedział (Mt fi, 25): „Nie troszczcież się zbytnio a wasze życie - o to, co macie jeść i co macie pić". A więc nie należy w modlitwie prosić o rzeczy doczesne.

3. Przez modlitwę myśl nasza ma się wznosić ku Bogu. Lecz prosząc o rzeczy doczesne zniżamy się do rzeczy niższych od nas, wbrew słowom św. Pawła Apostoła (2 Kor. 4, 18): „My nie wpatrujemy się w to, co widzialne, ale w to, co niewidzialne; te bowiem rzeczy, które widzimy, są doczesne, a te, których nie widzimy, są wieczne". A więc nie należy w modlitwie prosić Pana Boga o rzeczy doczesne.

4. Człowiek powinien prosić Pana, Boga jedynie o rzeczy dobre i pożyteczne. Otóż rzeczy doczesne bywają niekiedy szkodliwe i to nie tylko duchowo, ale także w sprawach doczesnych. A więc nie należy o nie prosić w modlitwie.

Ale z drugiej strony Mędrzec Pański modlił się (Przyp 30, 8): „Żyw mię chlebem niezbędnym".

Odpowiedź: Podług św. Augustyna60), wolno się modlić o to, czego wolno pragnąć. Otóż wolno pragnąć rzeczy ziemskich, oczywiście nie ponad wszystko, uznając je za cel, lecz jako środki pomagające nam w dążeniu ku szczęśliwości ze względu na to, że tego rodzaju rzeczy podtrzymują nasze życie cielesne i służą nam organicznie przy spełnianiu uczynków cnotliwych, jak to zauważył Filozof61). Wolno więc modlić się o rzeczy doczesne, jak to uzasadnia św. Augustyn62) ucząc, że „nie jest rzeczą zdrożną chcieć tylko tego, co wystarczy do życia, gdyż tego pożąda się nie dla niego samego, ale dla zdrowia ciała i stosownie do potrzeb stanu, by nie uwłaczyć tym, z którymi trzeba żyć". Należy więc modlić się o zachowanie tego rodzaju rzeczy, jeśli się je ma, lub o ich nabycie, jeśli się ich nie ma.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie należy głównie szukać dóbr doczesnych, wolno jednak ubocznie. Dlatego św. Augustyn63) tłumacząc wyżej przytoczone słowa Ewangelii

mówi, że skoro Chrystus powiedział, iż „naprzód szukajcie królestwa Bożego”, tym samym zaznaczył, że potem należy szukać dób doczesnych, z tym że „potem” wyraża tu nie późniejszy czas, ale mniejszą godność, gdyż królestwa Bożego mamy szukać jako naszego dobra, a rzeczy doczesnych jako koniecznych do niego środków.

2. Nie każda troska o rzeczy doczesne jest wzbroniona, ale tylko nadmierna i nieuporządkowana, jak to widzieliśmy poprzednio64).

3. Prosimy a dobro doczesne nie jako byśmy je uważali za główny przedmiot naszych starań, ale celem uzyskania wyższych dóbr, potrzebnych nam do zbawienia.

Artykuł 7

CZY POWINNIŚMY SIĘ MODLIĆ ZA INNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, żeśmy nie powinni się modlić za innych, gdyż:

1. Modlić winniśmy się według wzoru, którego nas Chrystus nauczył. Otóż w Modlitwie Pańskiej prosimy za siebie, a nie za, innych, mówiąc: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj itd. A więc nie trzeba modlić się za innych.

2. Po to się modlimy, byśmy zostali wysłuchani. Otóż warunkiem wysłuchania modlitwy jest modlić się za siebie, gdyż św. Augustyn65), tłumacząc słowa Chrystusa (Jn 16, 23): „Jeśli o cokolwiek prosić będziecie Ojca w imię moje, da wam” uczy, że Bóg wysłuchuje nas gdy prosimy za siebie, a nie gdy prosimy za wszystkich, i dlatego Chrystus powiedział „da wam", a nie ogólnie: „da,'”. A więc me trzeba modlić się za innych, ale tylko za siebie.

3. Pismo św. (Jer 7, 16) zabrania modlić się za złych: „Nie módl się za tym ludem i nie podnoś za nim modlitwy ani mi się nie zastawiaj, bo cię nie wysłucham”. Za dobrych zaś nie ma potrzeby modlić się, gdyż ich własne modlitwy zostaną wysłuchane. A więc nie trzeba modlić się za innych.

Ale z drugiej strony św. Jakub Apostoł (5, 16) mówi: „Módlcie się wzajem za siebie”.

Odpowiedź: Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, trzeba się modlić o to czego winniśmy pragnąć. Pragnąć zaś powinniśmy dóbr nie tylko dla siebie, ale także dla drugich, gdyż tego wymaga miłość bliźniego do której jesteśmy zobowiązani. Dlatego św. Jan Chryzostom powiada66), że do modlitwy za siebie zmusza nas konieczność, do modlitwy za innych zniewala nas miłość braterska, przy czym milsza jest Bogu modlitwa pochodząca z miłości braterskiej aniżeli z konieczności.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak uczy św. Cyprian67), dlatego w Modlitwie Pańskiej nie mówimy: „Ojcze mój, lecz „Ojcze nasz” ani „daj mnie”, lecz „daj nam”, gdyż Mistrz jedności nie chciał, by modlitwy nasze wykluczały innych, prosząc tylko za siebie. Chciał zaś, byśmy modlili się za wszystkich w jedności, tak jak i On zjednoczył nas wszystkich w sobie.

2. Modlitwa za siebie nie jest warunkiem tego jej skutku, jakim jest zasługa, ale tylko spełnienia tego, o co prosimy. Zdarza się bowiem, że modlitwa za innych nie zostanie spełniona, choćby nawet była pobożna oraz wytrwała i odnosiła się do meczy potrzebnych do zbawienia, gdy zachodzi przeszkoda ze strony tego człowieka, za

którego modlimy się zgodnie z tym, co Bóg rzekł do Jeremiasza (15, 1) odnośnie do ludu żydowskiego: „Choćby stanął Mojżesz i Samuel przede mną, nie mam serca do ludu tego”. Niemniej i W tym wypadku modlitwa taka jest zasługująca, jeśli modlący modli się pod wpływem miłości Boga, zgodnie ze słowami psalmu (34, 13) „Modlitwa moja do łona mego się wróci”, co Glossa68) tłumaczy, że chociaż taka modlitwa nie pomoże tym ludziom, za których kto się modli, niemniej nie będzie pozbawion zasługi.

3. Trzeba się modlić za grzeszników by się nawrócili, a za, sprawiedliwych by wytrwali i doskonalili się. Nie zawsze jednak modlitwy za wszystkich grzeszników będą spełnione, ale tylko za niektórych. Będą wysłuchane w odniesieniu da przeznaczanych, ale nie do tych, których potępienie Bóg uprzednio poznał. Podobnie skarcenie braci celem ich poprawienia jest skuteczne u przeznaczanych, a nie u skazanych na potępienie, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekle 7, 14): „Żaden nie może poprawić tego, którym On wzgardził” oraz (,1 Jn 5, 16): „Kto wie, że brat jego grzeszy grzechem nie do śmierci, niech prosi i będzie mu dany żywot, jeśli grzeszy nie do śmierci”. Ale podobnie, jak nikomu nie należy odmawiać tej usługi, jaką jest braterska uwaga, gdyż nie możemy wiedzieć, kto jest przeznaczony, a kto nie - zgodnie z nauką św. Augustyna69) - tak też nikogo nie należy wykluczać od wstawiennictwa w modlitwie.

Za sprawiedliwych także trzeba się modlić, a to dla trzech powodów: 1) dlatego że modlitwy wielu łatwiej zostaną wysłuchane; toteż Glassa, tłumacząc słowa św. Pawła, (Rzym 15, 30): „Proszę was, Bracia, abyście mnie wspomagali, modląc się za mną”, powiada, że Apostoł słusznie prosi niższych od siebie o mo-dlitwy, gdyż nawet najmniejsi, licznie zgromadzeni i zjednoczeni, stają się wielkimi, a modlitwy wielu nie mogą być nie wysłuchane, gdy chodzi o to, co Bóg może wysłuchać; 2) trzeba się modlić za drugich, by wielu mogło: dziękować Bogu za udzielone sprawiedliwym dobrodziejstwa, które również wychodzą na korzyść wielu, jak to zaznaczył św. Paweł Apostoł (2 Kor 1, 11); 3) by wyżsi nie unosili się pych, skora uświadamiają sobie, ze potrzebują, cudzych modlitw.

Artykuł 8

CZY TRZEBA MODLIĆ SIĘ ZA PRZYJACIÓŁ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie trzeba modlić się za wrogów, gdyż:

1. Powiada św. Paweł Apostoł (Rzym 15, 4): „Cokolwiek jest napisane, dla naszej nauki jest napisane”. Otóż w Piśmie św. mamy wiele złorzeczeń przeciw wrogom, np. w Psalmie (6, 11): „Niech się zawstydzą i wielce zatrwożą wszyscy nieprzyjaciele moim bardzo prędko”. A więc i my winniśmy raczej modlić się przeciw naszym wrogom, niż za nimi.

2. Pomsta, na wrogach przynosi im zło. A przecież Święci modlą się o pomstę nad nieprzyjaciółmi, jak to stwierdza księga Objawienia (6, 10): „Dokądże Panie, nie sądzisz i nie mścisz się krwi naszej nad tymi, co mieszkają na ziemi ?” Psalmista (57, 11) zaś powiada: „Będzie się weselił sprawiedliwy, gdy ujrzy pomstę”. A więc nie należy modlić się za nieprzyjaciół, lecz raczej przeciw nim.

3. Działanie i modlitwy człowieka nie powinny sprzeciwiać się sobie. Otóż ludziom niekiedy wolno zwalczać nieprzyjaciół, gdyż inaczej żadna wojna nie byłaby dozwolona, wbrew temu cośmy poprzednio wykazali70). A więc nie trzeba modlić się za nieprzyjaciół.

Ale z drugiej strony Chrystus powiedział (Mt 5, 44) „Módlcie się za prześladujących i powtarzających was” .

Odpowiedź. Modlitwa za innych jest nakazem miłości, jak to widzieliśmy w poprzednim art. W ten sam sposób więc trzeba modlić się za nieprzyjaciół, w jaki mamy ich miłować, a mianowicie, jak to widzieliśmy uprzednio71), mamy w nich kochać naturę, a nie winę, a nadto ogólnie, jak to nakazuje przykazanie. Natomiast mamy miłować poszczególnych nieprzyjaciół, zgodnie z przykazaniem miłości w tym znaczeniu, by mieć stałą gotowość ducha, tak abyśmy byli gotowi szczególnie miłować wroga i pomagać mu w wypadku jego koniecznej potrzeby albo gdy prosi o wybaczenie. Wyrazem zaś doskonałości jest bezwzględna miłość poszczególnego nieprzyjaciela i pomaganie mu. Podobnie jest rzeczą konieczną, byśmy z naszych modlitw, wznoszonych za wszystkich, nie wykluczali naszych wrogów. Wyrazem zaś doskonałości, a nie konieczności, jest modlitwa za poszczególnych wrogów, chyba że w jakimś szczególnym wypadku zachodziłby obowiązek modlenia się za nich.

Rozwiązanie trudności. Znamy cztery sposoby wytłumaczenia złorzeczeń, zawartych w Piśmie św.: 1) według św. Augustyna72), prorocy przepowiadali rzeczy przyszłe przy pomocy literackiej formy złorzeczeń; 2) Big niekiedy zsyła zło doczesne na grzeszników celem ich poprawy; 3) złorzeczenia te można rozumieć nie w odniesieniu do samych ludzi, ale do królestwa grzechu w tym znaczeniu, by przez poprawę ludzi grzech został zniszczony; 4) jako uzgodnienie woli naszej z sprawiedliwością Bożą, karzącą potępieniem tych, którzy trwają w grzechu.

2. Św. Augustyn mówi tamże, że pomszczenie męczenników ma na celu zniweczenie królestwa grzechu, za którego panowania tyle wycierpieli. W innym zaś miejscu powiada73), że Święci żądają pomsty nie głosem, ale dowodem, podobnie jak krew Abla wołała z ziemi. Cieszą się zaś z pomsty nie dla niej samej, ale z powodu sprawiedliwości Bożej.

3. Wolno zwalczać nieprzyjaciół, by zaprzestali grzeszyć, gdyż to wychodzi na dobro ich oraz innych. Podobnie wolno modlić się a pewne zło doczesne, by się poprawili. Tak więc działanie i modlitwa nie sprzeciwiają się sobie.

Artykuł 9

CZY ODPOWIEDNIE JEST WYLICZENIE SIEDMIU PRÓŚB W MODLITWIE PAŃSKIEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Bezużyteczna jest modlitwa o to, co zawsze jest. Otóż Imię Pańskie jest zawsze święte, gdyż jak mówi Ewangelia (Łk 1, 49): „Święte jest imię Jego”. Podobnie Królestwo Jego jest wieczne, jak czytamy w Psalmie (114, 13): „Królestwo

Twe, królestwo wszystkich wieków, a panowanie Twoje od pokolenia w pokolenie". Także wola Boża zawsze się spełnia, jak sam Bóg oświadczył Prorokowi Izajaszowi (46, 10): „Stanie się wszystka wola moja". A więc na darmo prosimy: „Święć się imię Twoje", „Przyjdź królestwo Twoje", „Bądź wola Twoja".

2. Najpierw trzeba usunąć zło, a dopiero potem szukać dobra. A więc, jak się zdaje niestosowne jest wyliczenie próśb odnoszących się do osiągnięcia dóbr przed prośbami o usunięcie zła.

3. Prosi się o dary. Lecz głównym darem Bożym to Duch Święty oraz to wszystko, co za Jego pośrednictwem otrzymujemy. A więc niewłaściwie wyliczono tu prośby, gdyż należało je ująć podług darów Ducha Świętego.

4. Ewangelia św. Łukasza wymienia w Modlitwie Pańskiej tylko pięć próśb (11, 2). A więc Ewangelia św. Mateusza niepotrzebnie wymienia siedem.

5. Daremna jest próba zjednania sobie życzliwości kogoś, kto swą życzliwością nas wyprzedza. A tak ma się właśnie sprawa z Bogiem, gdyż jak mówi św. Jan Apostoł (I. 4, 10), „On nas pierwszy umiłował". A więc niepotrzebnie na początku Modlitwy Pańskiej mówimy: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie", gdyż słowa te, jak się zdaje, mają służyć do zjednania sobie życzliwości Bożej.

Ale z drugiej strony stoi powaga samego Chrystusa, który nauczył nas tej modlitwy.

Odpowiedź. Modlitwa Pańska jest najdoskonalsza, gdyż - jak pisał św. Augustyn74) jeśli należycie i w odpowiedni sposób modlimy się, niczego nie potrafimy powiedzieć, co by nie zawierało się w tej Modlitwie. Modlitwa bowiem jest poniekąd tłumaczem naszego pragnienia wobec Boga. Dlatego gdy należycie modlimy się, o to prosimy, czego należycie możemy pragnąć. Otóż w Modlitwie Pańskiej prosimy nie tylko o to, czego możemy należycie pragnąć, ale także w tej kolejności, w jakiej należy pragnąć. W ten sposób Modlitwa Pańska nie tylko uczy nas prosić, ale również oświeca całe serce nasze.

Jest rzeczą oczywistą, że cel jest pierwszym przedmiotem pragnienia, a dopiero po tym środki do jego osiągnięcia. Celem zaś naszym jest Bóg, do którego uczucie nasze zmierza w dwojaki sposób, zależnie ad tego, czy chcemy chwały Bożej, czy też radowania się tą chwałą. Do pierwszego celu zdążamy, gdy kochamy Boga dla Niega samego, do drugiego zaś, gdy kochamy w Bogu siebie samych. Dlatego w pierwszej prośbie modlimy się: „Święć się imię Twoje", a w drugiej: „Przyjdź królestwo Twoje", prosząc o to, byśmy osiągnęli to królestwo.

W dwojaki zaś sposób coś zwraca nas do tego celu: z istoty swej oraz przygodnie. Z istoty swej do osiągnięcia, tego celu, jakim jest szczęście: wprost i głównie, a więc to, czym zasługujemy sobie u Boga szczęście, czyli posłuszeństwem. Dlatego modlimy się „Bądź wola Twoja". W sposób narzędny zaś, coś jest użyteczne do celu gdy pomaga nam. w zdobywaniu zasług. O to właśnie prosimy, modląc się: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj", mając na myśli już to chleb sakramentalny, którego codzienne przyjmowanie pomaga człowiekowi, i w którym zawierają się wszystkie inne sakramenta, już to chleb cielesny w znaczeniu wszelkiego dostatecznego pokarmu, gdyż - jak mówi św. Augustyn75) - Eucharystia jest głównym sakramentem, a chleb głównym pokarmem. Dlatego też w Ewangelii św. Mateusza

(6, 11) czytamy, że chodzi tu o chleb ponadistotny, czyli główny, jak wyjaśnia św. Hieronim76).

Przygodnie zaś to zwraca nas ku szczęściu, co usuwa przeszkody. Przeszkody zaś są trzy: Pierwszą przeszkodą jest grzech, który wprost wyklucza z Królestwa, gdyż św. Paweł Apostoł mówi (1 Kor 6, 9): „Czy nie wiecie, że niesprawiedliwi nie odziedziczą Królestwa Bożego. Nie łudźcie się: ani porubnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani razwiąźli, ani sodomczycy, ani złodzieje, ani łakomi, ani przeklętnicy, ani drapieżcy nie odziedziczą Królestwa Bożego". Dlatego prosimy: „Odpuść nam nasze winy". Drugą przeszkodą są pokusy, które utrudniają nam zachowanie woli Bożej i dlatego prosimy: „Nie wwódź nas na pokoszenie", przy czym nie modlimy się, byśmy nie mieli pokus, lecz byśmy nie dali się im zwyciężyć, czyli wwieźć na pokuszenie. Trzecią przeszkodą są trudności obecnego życia, utrudniające nam zdobycie wystarczających środków da niego, i dlatego prosimy „zbaw nas ode złego".

Rozwiązanie trudności. 1. Jak uczy nas św. Augustyn77), gdy modlimy się: „Święć się Imię Twoje" nie mamy na myśli jakoby Imię Boże nie było święte, ale to, by lucie uznali je za święte. Chodzi więc tu o rozkrzewienie chwały Bożej pośród ludzi. Gdy zaś prosimy: „Przyjdź królestwo Twoje", nie sądzimy, jakoby Bóg nie królował, lecz chodzi o to, byśmy pragnienie nasze ku temu królestwu zwracali, byśmy do niego doszli i w nim, królowali. Prosząc: „Bądź wola, Twoja" chodzi nam a to, byśmy byli posłuszni Jego przykazaniom „jako w niebie tak i na ziemi", czyli tak ze strony aniołów, jak i ze strony ludzi. Te trzy pierwsze prośby zostaną spełnione w sposób doskonały w życiu przyszłym, cztery następne zaś dotyczą potrzeb obecnego życia, jak zaznacza św. Augustyn

2. Ponieważ modlitwa jest tłumaczem pragnienia, kolejność próśb nie odpowiada kolejności wykonania, lecz porządkowi pragnienia, czyli zamierzenia, które naprzód odnosi się da celu, a dopiero patem do środków służących do jego osiągnięcia, i wreszcie do usunięcia zła.

3. Św. Augustyn79) wykazał, że siedem próśb odpowiada siedmiu darom oraz błogosławieństwom, gdyż na skutek bojaźni Bożej błogosławieni ubodzy duchem proszą, by imię Boże święte było ludziom odznaczającym się bojaźnią synowską. Dzięki darowi pobożności błogosławieni są cisi, prosząc by przyszło królestwo Jego, w którym stalibyśmy się cisi, i w którym nie opieraliśmy się Jemu. Dzięki wiedzy błogosławieni są którzy płaczą modląc się, by stała się wola Jego, gdyż wówczas nie będziemy płakać. Dzięki darowi męstwa błogosławieni są, którzy łakną, prosząc, by chleb nasz codzienny był mam dany. Dzięki darowi rady błogosławieni są miłosierni odpuszczając winy, by i nam zostały odpuszczone. Dzięki darowi umiejętności błogosławieni są czystego serca modląc się, byśmy nie byli dwojakiego serca, szukając dóbr doczesnych, które rodzą w nas pokusy. Dzięki darowi mądrości błogosławieni są pokój czyniący, albowiem synami Bożymi nazwani będą i dlatego modlimy się, byśmy wolni byli od zła, gdyż wyzwolenie uczyni nas wolnymi dziećmi Bożymi.

4. Podług św. Augustyna80) św. Łukasz w pięciu prośbach Modlitwy Pańskiej streścił siedem próśb, dodanych w Ewangelii św. Mateusza, gdyż trzecia prośba jest jakby powtórzeniem dwóch wcześniejszych. Wszak wola Boża do tego głównie

zmierza, byśmy poznali Jego świętość i z Nim królowali. Dlatego także św. Łukasz wbrew Mateuszowi nie wymienia prośby: „Zbaw nas ad złego”, by każdy wiedział, że staje się wolny od zła, jeśli nie ulega pokusie.

5. Modlitwa nie ma na, celu nagięcia Boga do naszych życzeń, ale wzniecenie w nas ufności w Nim zanosząc do Niego prośby. Ufność tę wzbudza, W nas głównie rozważanie jego miłości względem nas, przez którą chce naszego dobra, oraz Jego wielkość. Ze względu na tę miłość, wzywamy Go: „Ojcze nasz”, ze względu zaś na Jego wielkość, mówimy: „Który jest w niebie”.

Artykuł 10

CZY MODLITWA JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ ROZUMNEGO STWORZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Kto może prosić, ten może otrzymać. Otóż Osoby niestworzone Trójcy Przenajświętszej, tj. Syn Boży i Duch Święty mogą coś otrzymywać. Wszak Chrystus powiedział o Duchu Świętym (Jn 16, 14) „On mnie uwielbi, bo z mego weźmie”, „A ja poproszę Ojca, a innego Pocieszyciela da wam” (Jn 14, 16), a św. Paweł (Rzym 8, 26) dodaje: „Sam Duch prosi za, nami”. A więc Chrystus i Duch Święty modlą się.

2. Aniołowie wznoszą się ponad rozumne stworzenia, są bowiem jestestwami umysłowymi. A przecież się modlą, skoro w Psalmie (96, 7) śpiewamy: „Wielbijcie Go wszyscy Aniołowie”. A więc nie tylko rozumne stworzenia modlą się.

3. Modlą się te stworzenia, które wzywaj Boga. Otóż zwierzęta, wzywają Boga, jak o tym świadczą słowa Psalmu (146, 9): „On daje bydłu żywność i kurczętom wzywającym go”. A więc modlitwa nie jest właściwością rozumnego stworzenia.

Ale z drugiej strony modlitwa jest czynnością rozumu, jak to widzieliśmy w artykule 1. Lecz rozum jest cechą rozumnego stworzenia. A więc modlitwa jest właściwością rozumnej natury.

Odpowiedź. Modlitwa jest czynnością rozumu, wzywającą istotę wyższą, podobnie jak i rozkaz jest czynnością rozumu przełożonego, który kieruje podwładnym. Ten więc właściwie jest zdolny do modlitwy, kto ma rozum i zależy ad kogoś wyższego, kogo może prosić. Osoby zaś Boże nie mają nad sobą przełożonego, zwierzęta zaś nie mają rozumu. A więc ani Osoby Boże, ani zwierzęta nie są zdolne do modlitwy, ale tylko stworzenia rozumne.

Rozwiązanie trudności. 1. Osoby Boże z natury swej przyjmują (pochodząc od Ojca); do modlitwy zaś są zdolne tylko stworzenia, przyjmujące coś z łaski. Niemniej Syn Boży modli się ze względu na swą przyjętą, a mianowicie ludzką naturę. Duchowi Świętemu zaś przypisujemy modlitwę w tym znaczeniu, iż sprawia, że my się modlimy.

2. Rozum i umysł u ludzi, jak to widzieliśmy w I części81), nie są różnymi władzami psychicznymi, różnią się jednak doskonałością. Dlatego niekiedy stworzenia umysłowe, a mianowicie aniołów, zaliczamy do rozumnych, a niekiedy

wyróżniamy ich od nich. Mówiąc, że modlitwa jest właściwością rozumnej natury, bierzemy pod uwagę pierwszy spasa mówienia.

3. Pisklęta wzywaj Boga wrodzonym pragnieniem, dzięki któremu wszystkie stworzenia na swój sposób pragną osiągnąć dobroć Bożą. W tym także znaczeniu mówimy, że zwierzęta słuchaj Boga wskutek wrodzonego im instynktu, przy pomocy którego Bóg ich porusza.

Artykuł 11

CZY ŚWIĘCI W NIEBIE MODLĄ SIĘ ZA NAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Święci w niebie nie modlą się za nami, gdyż:

1. Więcej zasługuje się sobie, niż drugim. Otóż Święci w niebie nie zasługują sobie ani nie modlą się za, siebie, gdyż osiągnęli już kres swej drogi. A więc tym bardziej nie modlą się za nas.

2. Święci doskonale uzgadniają swą walę z wolą Bożą, tak że chce tylko tego, czego Bóg chce. To zaś czego Bóg chce, zawsze się spełnia. A więc Święci na, próżno by modlili się za, nas.

3. Święci w niebie, podobnie zresztą jak i dusze w czyśćcu, są wyżsi od nas, gdyż nie mogą już zgrzeszyć. Otóż dusze w czyśćcu nie modlą się za nami, lecz raczej my za nimi mamy się modlić. A więc Święci nie modlą się za nas w niebie.

4. Jeśliby Święci modlili się za nas w niebie, wówczas modlitwa wyższych Świętych byłaby skuteczniejsza,. A więc należałoby się zwracać z prośbami tylko do wyższych Świętych, a nie do niższych.

5. Dusza św. Piotra nie jest Piotrem. Jeśliby więc dusze Świętych modliły się za nas po rozłące z ciałem, wówczas należałoby wzywać nie św. Piotra, ale duszę jego. Kościół zaś czyni przeciwnie. A więc Święci, przynajmniej przed zmartwychwstaniem, nie modlą się za nami.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (2 Mach 15, 14): „Ten ci jest miłośnik braci i ludu izraelskiego, ten jest, który się wiele modli za lud i za wszystko miasto święte, Jeremiasz, prorok Boży”.

Odpowiedź. Jak donosi św. Hieronim82), Wigilancjusz zbłądził ucząc że póki żyjemy, mażemy nawzajem modlić się za siebie, Po śmierci zaś niczyja modlitwa nie zostanie wysłuchana, zwłaszcza że męczennicy, domagając się pomszczenia swej krwi, nie mogą prosić. Zdanie to jest całkowicie błędne, gdyż modlitwa za drugich pochodzi z miłości, jak to widzieliśmy (w art. 7 i 8), a więc Święci w niebie im doskonalszą odznaczają się miłością, tym więcej modlą się za pielgrzymujących jeszcze, którym przez swe modlitwy mogą pomóc. Im bliżsi zaś są Bogu, tym więcej modlitwy ich są skuteczne. Taki już bowiem jest plan Boży, by wielkość istot wyższych promieniowała na, niższe, podobnie jak blask słońca, rozlewa się w przestrzeni. Dlatego św. Paweł Apostoł powiada o Chrystusie (Żyd 7, 25): „Zawsze żyje, aby wstawiać się za nami”. Z tego powodu Hieronim w tymże miejscu mówi przeciw Wigilancjuszowi, że „jeśli Apostołowie i męczennicy żyjąc jeszcze w ciele mogli się

modlić za, innych, kiedy jeszcze musieli troszczyć się o siebie, jakże o ile więcej modlili by się za, nas po osiągnięciu triumfu i zwycięstwa wraz z koroną".

Rozwiązanie trudności. 1. Świętym w niebie jako już szczęśliwym niczego nie brakuje, prócz chwały ciała, o którą się modlą. Modlą się niemniej za nas, którym brak jeszcze ostatecznej doskonałości szczęścia. Skuteczność ich modlitw pochodzi z poprzednich ich zasług oraz z Bożego upodobania.

2. Święci proszą o ta, co Bóg chce uczynić za ich wstawiennictwem. Proszą więc o ta, co uznają że się spełni za ich modlitwą zgodnie z wolą Bożą.

3. Dusze w czyśćcu, choć są wyższe od nas ze względu na to, że nie mogą zgrzeszyć, niższe są jednak od nas ze względu na kary, których doznaj. Dlatego położenie ich jest takie, że raczej potrzebują naszych modlitw.

4. Bóg chce, by istoty wyższe we wszystkim pomagały niższym, i by nie tylko wyższych Świętych, ale także niższych o pomoc prosić. W przeciwnym bowiem wypadku należałoby się zwracać jedynie do miłosierdzia Bożego. Zdarza się jednak, że niekiedy wstawiennictwo niższego Świętego jest skuteczniejsze już to dlatego, że pobożniej o nie prosimy, już to z tego powodu, że Bóg chce ich świętość wsławić.

5.Poniewa Święci żyjąc na ziemi zasłużyli sobie, by modlić się za nas, wzywamy ich imionami, które mieli na ziemi, i które są nam bardziej znane, podkreślając równocześnie naszą wiarę w zmartwychwstanie, jak to wynika z słów Pisma św. (Wyj 3, 6): „Jam jest Bóg Abrahama ..."

Artykuł 12

CZY MODLITWA POWINNA BYĆ USTNA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że modlitwa nie powinna być ustna, gdyż:

1. Modlitwy zwracamy głównie do Boga, który zna mowę serca. A więc modlitwa ustna jest niepotrzebna.

2. Przez modlitwę umysł nasz wznosi się do Boga. Otóż słowa wymawiane przy pomocy ust, podobnie jak i inne rzeczy zmysłowe, odciągają ludzi od wzlotu kontemplacyjnego. A więc nie należy w modlitwie posługiwać się słowami.

3. Modlitwy trzeba zanosić przed Boży tron w ukryciu, w myśl słów Chrystusa (Mt 6, 6): „A ty gdy się modlić będziesz, wnijdź do komory twojej, a zawarłszy drzwi, módl się Ojcu twemu w skrytości a Ojciec Twój, który widzi w skrytości, odda tobie". Słowa zaś rozgłaszają modlitwę. A więc modlitwa powinna być bez słów.

Ale z drugiej strony śpiewamy w Psalmie (141, 2): „Głosem moim wołałem do Pana, głosem moim błagałem Pana".

Odpowiedź. Dwojaka jest modlitwa: wspólna i jednostkowa. Pierwszą zanoszą Bogu słudzy Kościoła w imieniu całego wiernego ludu i dlatego potrzeba by lud ten mógł ją poznać, a to jest możliwe tylko wtedy, gdy modlitwę tę wyraża się słowami. Stąd słuszne jest postanowienie, by tego rodzaju modlitwę słudzy Kościoła sławami wyrażali, by wszyscy mogli być jej świadomi.

Natomiast modlitwę jednostkową zanosi pojedyncza osoba, zarówno modląc się za siebie, jak i za innych. Tego rodzaju modlitwa nie musi być wyrażona sławami. Niemniej dołączamy do niej słowa, a to z trzech powodów:

1. Celem pobudzenia się do wewnętrznej nabożności, która myśl naszą wznosi ku Bogu, gdyż przy pomocy zewnętrznych znaków, słów lub czynów myśl ludzka urzeczywistnia swą działalność, zarówno gdy chodzi o poznanie, jak i uczucie. Dlatego św. Augustyn zachęcał83), byśmy słowami oraz innymi znakami coraz mocniej pobudzali się do świętych pragnień. Dlatego też podczas modlitwy jednostkowej (osobistej) należy posługiwać się słowami itp. znakami, w miarę jak pomagają do wewnętrznego wzbudzenia, myśli. Ale jeśli słowa czy znaki wywołują rozproszenie lub stanowi przeszkodę, należy zaprzestać posługiwania się nimi, zwłaszcza, gdy bez nich myśl nasza jest dostatecznie do nabożeństwa przygotowana. Dlatego śpiewamy w Psalmie (26, 8): „Do Ciebie mówiło serce moje, szukało Cię oblicze moje", a w innym miejscu Pismo św. (1 Król 1, 13) opowiada o Annie, że „mówiła w sercu swoim".

2. Dołączamy słowa do naszej modlitwy, by spełnić niejako naszą powinność jako ludzi, którzy mają służyć Bogu ze względu na wszystko, co od Niego otrzymali, a więc nie tylko ze względu na umysł, ale także z powodu ciała. Jest to szczególnie ważne, gdy chodzi o modlitwę zadośćuczynną. Dlatego u proroka Ozeasza czytamy (14, 3): „Wszystką nieprawość odejmij, weźmij dobroć, a oddawać będziemy cielce warg naszych".

Posługujemy się słowami w modlitwie na skutek pewnego promieniowania duszy na ciało z powodu wylewu uczucia, jak to wyraził Psalmista (15, 9): „Przetoż się uweseliło serce moje i rozradował się język mój".

Rozwiązanie trudności. 1. Modlitwa ustna nie ma na celu ujawniać Bogu czegoś nieznanego mu, ale zwrócenie myśli modlącego się lub innych ku Bogu.

2. Słowa nie odnoszące się do Boga powoduj rozproszenie i stanowią przeszkodę w nabożeństwie modlącego się. Natomiast słowa nabożne podnoszą umysł, zwłaszcza gdy jest mniej pobożnie nastawiony.

3. Św. Jan Chryzostom84) tłumaczy powyższe słowa Chrystusowe, ucząc, że Pan Jezus zakazał wspólnej modlitwy, odprawianej dla oczu zebranych ludzi. Dlatego modlący się nie powinni czynić niczego, co by na sobie skupiało uwagę zebranych, np. krzyczeć, bić się w piersi, wznosić ramiona itp. Słusznie jednak zaznacza św. Augustyn85), że zdrożnym jest nie to, że ludzie widzą modlącego się, ale to że ktoś czyni to po to, by ludzie go widzieli.

Artykuł 13

CZY MODLITWA KONIECZNIE WYMAGA UWAGI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że modlitwa wymaga koniecznie uwagi, gdyż:

1. Chrystus powiedział (Jn 4, 24): „Duchem jest Bóg, i potrzeba, by ci, którzy Go chwalą, chwalili Go w duchu i w prawdzie". Lecz modlitwa nie może być „w duchu", jeśli nie jest uważna. A więc uwaga jest niezbędna do modlitwy.

2. Modlitwa jest wzniesieniem umysłu do Boga. Bez uwagi zaś umysł nie wznosi się ku Bogu A więc niezbędnym warunkiem modlitwy jest uwaga.

3. Modlitwa wymaga koniecznie wolności ad grzechu. Otóż roztargnienie podczas modlitwy nie może być bez grzechu, gdyż zdaje się szydzić z Boga, podobnie jak rozmowa z człowiekiem, jeśli nie zwraca się uwagi na to, co się mówi. Dlatego św. Bazyli powiedział86), że należy prosić o pomoc Bożą, ale nie w sposób niedbały lub w roztargnieniu, gdyż modlący się w ten sposób nie tylko nie wyjedna tego, o co prosi, ale jeszcze bardziej Boga rozgniewa. A więc uwaga jest koniecznym warunkiem modlitwy.

Ale z drugiej strony niektórzy Święci doznawali niekiedy roztargnień podczas modlitwy, a nawet sam Psalmista (39, 13) przyznaje się: „Serce moje opuściło mię".

Odpowiedź. Chodzi tu głównie o modlitwę ustną, do której coś może być konieczne w dwojaki sposób: 1. Tak, by lepiej osiągnąć cel, do czego uwaga w modlitwie jest bezwzględnie konieczna. 2. Coś może być konieczne tak, że bez niego w ogóle nie można uzyskać zamierzonego skutku. Modlitwa zaś ma trzy skutki: pierwszy jest wspólny wszystkim czynnościom, ożywionym miłością, a mianowicie zasługa. Otóż do osiągnięcia tego skutku nie jest konieczne, by uwaga towarzyszyła modlitwie podczas całego jej przebiegu, gdyż na mocy pierwszego zamierzenia, z którym ktoś przystępuje do modłów, cała modlitwa staje się zasługująca, podobnie jak i inne zasługujące uczynki. Drugi skutek właściwy modlitwie to wyjednanie tego, o co się prosi. Do osiągnięcia tego skutku jest również konieczne pierwsze zamierzenie, które Bóg głównie uwzględnia. Jeśli tego pierwszego za mierzenia brak, modlitwa ani nie jest zasługującą, ani niczego nie wyjedna, gdyż Bóg nie wysłuchuje tego, kto nie zwraca uwagi na Boga, do którego modli się, jak to zauważył św. Grzegorz87). Trzecim skutkiem modlitwy, dokonującym się w czasie jej trwania, to pewne duchowe pokrzepienie umysłu. Otóż do osiągnięcia, tego skutku niezbędna jest uwaga podczas modlitwy, zgodnie z sławami św. Pawła Apostoła (1 Kor 14, 14): „Gdy się modlę językiem, duch mój się modli, lecz rozum mój bez pożytku zastaje".

Należy jednak wiedzieć, że uwaga w modlitwie może być trojaka. Pierwsza. odnosi się do słów, by w nich nie zbłądzić, druga do znaczenia słów, a trzecia do celu modlitwy, którym jest Bóg, oraz do rzeczy, o którą ktoś się modli. Ta ostatnia uwaga jest najbardziej niezbędna. Mogą ją posiadać także ludzie bez wykształcenia. Uwaga ta niekiedy wznosi myśl człowieka ku Bogu z takim nagięciem, że zapomina o wszystkich innych rzeczach, jak to zauważył Hugo od św. Wiktora88).

Rozwiązanie trudności. 1. W duchu i w prawdzie modli się ten, kto pod wpływem Ducha Świętego przystępuje do modlitwy, nawet jeśli by później na skutek ułomności doznawał roztargnień.

2 Myśl ludzka z powodu ułomności ludzkiej natury nie może długo trwać w wysokim napięciu, ciężar bowiem ludzkiej słabości ściga duszę ku ziemi. Zdarza się więc, że kiedy myśl modlącego wzniesie się ku Bogu, natychmiast przychodzą roztargnienia z powodu naszej słabości.

3. Jeśli ktoś naumyślnie dopuszcza, roztargnienia podczas modlitwy, popełnia grzech i udaremnia, owoc modlitwy. Przeciw tym roztargnieniom wystąpił św.

Augustyn 89), napominając: „Gdy psalmami i hymnami modlicie się do Boga, to niech będzie w sercu waszym, co usta wymawiają”. Natomiast roztargnienia, niedopuszczone naumyślnie, me czynią modlitwy bezowocną, jak świadczą świadczą słowa św. Bazylego90): „Jeśli wskutek słabości, pochodzącej z grzechu (choćby tylko pierworodnego) nie potrafisz, modlić się z uwaga, odpędzaj jak możesz roztargnienia, a Bóg ci wybaczy, gdyż w takim wypadku nie potrafisz trwać w Jego obecności, nie z powodu niedbalstwa, ale wskutek ułomności”.

Artykuł 14

CZY MODLITWA POWINNA BYĆ DŁUGOTRWAŁA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że modlitwa nie powinna być długa, gdyż:

1. Chrystus powiedział (Mt 6, 7): „A modląc się nie mówcie wiele'”. Kto zaś długo się modli, musi wiele mówić, zwłaszcza gdy chodzi o modlitwę ustną. A więc modlitwa nie powinna być długotrwała.

2. Modlitwa wyraża pragnienie, a to tym jest świętsze im bardziej ogranicza się do jednego przedmiotu, zgodnie z słowami Psalmu (26, 4): „O jedno prosiłem Pana, tego szukać będę”. A więc modlitwa im krótsza, tym milsza jest Bogu.

3. Nie wolno człowiekowi przekraczać granic ustanowionych przez Boga, zwłaszcza gdy chodzi o cześć Bożą, jak to podkreśla Pismo św. (Wyj 19, 21): „Zastęp a oświadcz ludowi, by snać nie chciał przestąpić granic, aby, widzieć Pana i by nie zginęło z nich bardzo wielkie mnóstwo”. Lecz Bóg ustanowił nam, granice w modlitwie, nauczywszy nas Ojczenasz. A więc nie wolno przedłużać modlitw.

Ale z drugiej strony wciąż należy się modlić, jak to nakazał Chrystus (Łk 18, 1): „Zawsze trzeba się modlić, a nie ustawać”, a za nim św. Paweł : (1 Tes 5, 17): „Bez ustanku się módlcie”.

Odpowiedź. W modlitwie należy odróżnić jej treść, oraz jej przyczynę. Przyczyną modlitwy jest pochodzące z miłości pragnienie, z którego modlitwa powinna wypływać. Pragnienie to powinno być w nas trwałe, jeśli nie uczynkowo, to mocą sprawności (wirtualnie). Moc bowiem powyższego pragnienia trwa we wszystkim, co czynimy z miłości. Wszystko zaś winniśmy czynić na chwałę Bożą, jak mówi Pismo św. (1 Kor 10, 31). W tym znaczeniu modlitwa powinna być stała, w myśl nauki św. Augustyna91), który napomina nas, byśmy zawsze się modlili trwałym pragnieniem w wierze, nadziei i miłości.

Sama w sobie jednak modlitwa nie może być bezustanna, gdyż trzeba zajmować się także innymi sprawami, zgodnie z nauką św. Augustyna, że w pewnych odstępach godzin i czasu modlimy się także ustnie do Pana Boga, by samych, siebie zachęcić i pobudzić przy pomocy tych znaków do postępu w tym pragnieniu i w działaniu. wielkość zaś każdej rzeczy powinna, być współmierna z jej celem, podobnie jak ilość napoju winna być taka, jakiej wymaga zdrowie. Dlatego potrzeba by modlitwa tak długo trwała, ile jest to potrzebne do wzniecenia wewnętrznej gorliwości. Gdy ta miara zostanie przekroczona do tego stopnia, że następuje znudzenie, nie należy dalej modlitwy przeciągać. Stąd św. Augustyn powiedział92):

że bracia w Egipcie zanosili modlitwy często, ale krótkie i strzeliste, by czujna uwaga, tak bardzo konieczna modlącym się, nie znikła wskutek przedłużenia się modlitwy, ani nie uległa stępieniu. Nie należy wymuszać jej, gdy trwać nie może ani gasić jej szybko, jeśli trwa. Tej zasady należy trzymać się, gdy chodzi o modlitwy jednostkowe, biorąc pod. uwagę duchowe napięcie danej osoby. Natomiast gdy chodzi o modlitwę wspólną, trzeba uwzględnić pobożność ludu.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak naucza św. Augustyn93): dłuższe modlitwy nie oznaczają gadatliwości. Co innego bowiem jest wielosłowie, a co innego długotrwałe uczucie. Wszak Ewangelia opowiada o samym Chrystusie, że noce spędzał na modlitwie (Łk 6, 12) i że usilnie się modlił, by dać nam przykład. Nie trzeba więc w modlitwie wielosłowia, ale trzeba wiele błagania., jeśli trwa gorliwa uwaga: Wielosłowie bowiem w modlitwie to posługiwanie się bezużytecznymi słowami, wówczas gdy zająć się trzeba tym, co konieczne. Często też osiągamy to raczej westchnieniami aniżeli mowami.

2. Usilność w modlitwie nie polega na proszeniu o wiele rzeczy, ale na trwaniu uczucia w pragnieniu jednego dobra.

3. Chrystus Pan nie ustanowił Modlitwy Pańskiej po to, byśmy jedynie jej słowami posługiwali się w modlitwie, lecz byśmy zmierzali w modlitwie do wyjednania sobie jedynie tego, co jest treści Ojczenaszu, posługując się jakimikolwiek słowami czy myślami.

4. Ciągle się modli, kto nadal pragnie tego, o co się modli, albo także kto nie zaniedbuje modlitwy w określonych godzinach, albo ze względu na skutek w modlącym się gdy po modlitwie nadal zachowuje się nabożnie lub w innym, np. gdy ktoś swoim dobrodziejstwem skłania kogoś, by się za, niego modlił także wtedy, gdy on sam skończy swe modlitwy.

Artykuł 15

CZY MODLITWA JEST ZASŁUGUJĄCA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że modlitwa nie jest zasługująca, gdyż:

1. Zasługa pochodzi od łaski. Modlitwa zaś wyprzedza łaskę, gdyż ją wyprasza w myśl słów Chrystusa (Łk 11, 13): „Ojciec wasz z nieba da ducha dobrego tym, którzy go proszą”. A więc modlitwa nie jest czynnością zasługującą.

2. Jeśliby modlitwa na coś zasługiwała, to chyba najbardziej na wysłuchanie tego, o co w niej się prosi. A to nie zawsze następuje, gdyż często nawet modlitwy Świętych bywaj niewysłuchane, np. św. Paweł Apostoł, który prosił o wyzwolenie z „bodźca ciała” (2 Kor 12, 7), nie został wysłuchany. A więc modlitwa nie jest zasługująca.

3. Modlitwa opiera się głównie na wierze w myśl słów św. Jakuba Apostoła (1, 6): „A niech prosi wiarą, zgoła nie wątpiąc”. Wiara zaś nie wystarczy do zasługi, np. gdy nie jest ożywiona miłości. A więc modlitwa nie jest czynności zasługującą.

Ale z drugiej strony, Glossa94) tłumacząc słowa Psalmu (34, 11): „Modlitwa moja wróci na łono moje'" powiada, że chociaż modlitwa nie pomogłaby tym, za których prosimy, nie będzie jednak bez zapłaty dla nas. Zapłata zaś należy się wyłącznie za zasługę. A więc modlitwa ma, wartość zasługi.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w art. 13, oprócz tego owocu, jakim jest duchowa pociecha, którą modlitwa, przynosi, wywiera ona podwójny wpływ na przyszły swój skutek, a mianowicie ma wpływ na zasługę oraz na wyjednanie. Jak każda czynność cnotliwa, modlitwa wywiera skuteczny wpływ na zasługę, w miarę jak jej korzeniem jest miłość, która odnosi się do dobra wiecznego, będącego przedmiotem wiecznego radowania się, jakie możemy sobie zasłużyć. Ale modlitwa pochodzi z miłości za pośrednictwem religii, której jest czynnością, przy współudziale innych cnót, potrzebnych do tego, by modlitwa była dobra, a mianowicie pokory i wiary. Zadaniem religii bowiem jest wznoszenie modlitw do Boga. z miłości zaś wypływa pragnienie tego, a spełnienie czego prosimy w modlitwie. Wiara zaś jest konieczna ze względu na Boga, do którego modły zanosimy, a mianowicie byśmy wierzyli, że od Niego mażemy uzyskać to, o co prosimy. Pokora wreszcie jest niezbędna ze względu na samego modlącego się człowieka, uznającego swe potrzeby. Potrzebna jest także pobożność ale ta jest sprawą religii, będąc jej pierwszą czynnością, niezbędną dla następnych.

Natomiast skuteczność wyjednywania modlitwa zawdzięcza łasce Boga, da którego się modlimy, i który nas do modlitwy pobudza. Stąd św. Augustyn powiada95), że Bóg nie napominałby nas do proszenia, jeśliby nam nie chciał dać, a, św. Jan Chryzostom zapytuje96): „Czyż Bóg odmówiłby dobrodziejstw temu, kogo swą, dobrocią zachęca, by nie wstawał w modlitwie?"

Rozwiązanie trudności. 1. Modlitwa bez łaski uświęcającej nie jest zasługująca, podobnie jak i żadna inna czynność cnotliwa. Niemniej także modlitwa, która wyprasza łaskę uświęcającą, pochodzi z jakiejś łaski darmo danej, gdyż jest darem Bożym, jak uczy św. Augustyn97).

2. zasługa modlitwy niekiedy odnosi się głównie do czego innego niż to, o co prosi, gdyż zmierza głównie do szczęśliwości. Natomiast prośba modlitwy wprost zdąża niekiedy do czego innego, jak to widzieliśmy w artykule 4. Jeśli więc to, o co ktoś prosi dla siebie, nie jest mu użyteczne do zbawienia, nie zasługuje sobie tego; owszem czasem, prosząc o to i pragnąc tego, traci zasług, np. gdy prosi Boga o pomoc w dokonaniu jakiegoś grzechu, gdyż w takim wypadku modlitwa nie jest pobożna. Niekiedy zaś to, o co prosimy, nie jest konieczne do zbawienia, ale też .nie sprzeciwia sil zbawieniu. Wówczas wprawdzie modląc się, możemy przez modlitwę zasłużyć sobie życie wieczne, ale nie zasługujemy sobie na otrzymanie tego, o co prosimy. Dlatego św. Augustyn powiedział98), że kto wiernie błaga Boga o rzeczy konieczne w tym życiu, bywa miłościwie wysłuchany i bywa miłościwie niewysłuchany. Lekarz bowiem lepiej wie niż chory, co dla słabego jest pożyteczne. Z tego względu św. Paweł nie został wysłuchany, gdy prosił, by odjęty został od niego oścień ciała, gdyż to nie było mu potrzebne. Jeśli zaś to, o co się prosi, jest użyteczne do szczęśliwości człowieka, jakby należąc do jego zbawienia, wówczas

można to sobie zasłużyć nie tylko modlitw, ale wykonaniem jakichkolwiek dobrych uczynków. Dlatego kto prosi, bez wątpienia otrzymuje, ale wtedy gdy powinien otrzymać. Niekiedy bowiem, jak mówi św. Augustyn99), Bóg nie odmawia, lecz odkłada wysłuchanie na ten czas, kiedy będzie najbardziej stosowne dać ta, o co ktoś prosi. Brak jednak wytrwałości w modlitwie może ta uniemożliwić. Stąd św. Bazyli uczy100): „niekiedy prosisz, a nie otrzymujesz, gdyż albo złej rzeczy żądałeś, albo bez wiary, albo lekkomyślnie, albo o rzeczy niepotrzebne ci, albo nie wytrwale'". Skoro zaś człowiek nie może drugiemu wysłużyć zbawienia na mocy sprawiedliwości, jak to poprzednio wykazaliśmy101), dlatego nie można również w tenże sposób zasłużyć drugiemu rzeczy potrzebnych do zbawienia. Dlatego nie zawsze bywa wysłuchany ten, kto za innych się modli, jak to widzieliśmy w artykule 7.

Tak więc cztery są warunki, które razem muszą być spełnione, by zawsze Bóg spełnił ta, o co prosimy: 1) prosić za siebie; 2) prosić o rzeczy konieczne do zbawienia; 3) prosić pobożnie i 4) wytrwale.

3. Modlitwa opiera się głównie na wierze, ale nie gdy chodzi o skuteczność zasługiwania, gdyż w tym wypadku opiera się głównie na miłości, lecz gdy chodzi o skuteczność wyjednania. Gdyż dziki wierze człowiek uświadamia sobie wszechmoc i miłosierdzie Pana Boga, będące powodem wysłuchania tego, o co prosimy.

Artykuł 16

CZY GRZESZNICY, MODLĄC SIĘ, MOGĄ COŚ WYJEDNAĆ U BOGA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Czytamy w Ewangelii (Jn 9, 31): „Wiemy, że grzesznych Bóg nie wysłuchuje". Podobnie w Starym Przymierzu (Przyp 28, 9): „Kto odwraca ucho swe, aby nie słuchał zakonu, modlitwa jego obrzydła będzie". Taka zaś modlitwa niczego nie wyjedna u Boga. A więc grzesznicy, modląc się, niczego nie mogą wyjednać u Boga.

2. Sprawiedliwi mogą wyjednać u Boga to, co sobie zasłużą. Grzesznicy zaś niczego nie mogą sobie zasłużyć, gdyż pozbawieni są łaski i miłości Bożej, będącej „cnotą pobożności", jak się wyraża Glossa102), tłumacząc słowa św. Pawła Apostoła (2 Tym 3, 5): „Mający pozory pobożności, ale wyrzekający się jej macy'". Nie modlą się więc pobożnie, a to jest warunkiem, by modlitwa została wysłuchana. A więc grzesznicy niczego nie wyjednują sobie, gdy się modlą.

3. Św. Jan Chryzostom uczy103), że Ojciec niechętnie wysłuchuje modlitw, których nas Syn nie nauczył. Lecz w Ojczenaszu, którego nas Syn Boży nauczył, modlimy się: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom.", czego grzesznicy nie czyni. A więc albo kłamią odmawiając tę modlitwę, a wówczas nie są godni wysłuchania, albo jeśli jej nie odmawiają, nie zostaną wysłuchani, gdyż nie zachowują sposobu modlenia się podanego nam przez Chrystusa.

Ale z drugiej strony św. Augustyn104) powiada, że jeśliby grzeszników Bóg nie wysłuchiwał, na próżno celnik wołałby „Panie, bądź miłościw mnie grzesznemu" (Łk

18, 13). Podobnie św. Jan Chryzostom, tłumacząc słowa Chrystusowe (Mt 7, 7), uczy: „Kto prosi otrzyma, tak sprawiedliwy, jak i grzesznik”.

Odpowiedź. W grzeszniku należy odróżnić dwie rzeczy: naturę, którą Bóg miłuje, i winę, której nienawidzi. Jeśli więc grzesznik prosi o coś jako grzesznik, a więc pragnąc czegoś grzesznego, Bóg nie wysłuchuje tego z miłosierdzia, chyba niekiedy by go ukarać, pozwalając by grzesznik dalej brnął w swych grzechach, gdyż jak mówi św. Augustyn 105), „Bóg niekiedy odmawia czegoś w dobroci, czego nie odmawia w gniewie”.

Natomiast modlitwy grzesznika, pochodzącej od tego, co dobre w naturze, Bóg wysłuchuje nie na podstawie sprawiedliwości, gdyż grzesznik na to nie zasługuje, ale wskutek swego miłosierdzia, jeśli grzesznik zachowuje w modlitwie cztery poprzednio wymienione warunki, to znaczy by modlił się za siebie, o rzeczy konieczne do zbawienia, pobożnie i wytrwale.

Rozwiązanie trudności. 1. Podług św. Augustyna106), słowa powyższe wypowiedział ślepiec, któremu Chrystus przywrócił wzrok, zanim go jeszcze oświecił duchowo. zresztą słowa te można rozumieć o grzeszniku jako grzeszniku, gdyż wówczas są prawdziwe. W tym też znaczeniu modlitwa grzesznika została nazwana obrzydłą.

2. Grzesznik nie może pobożnie modlić się w tym znaczeniu, jakoby modlitwa jego była ożywiona sprawnością cnoty. Maże być jednak pobożna w tym znaczeniu, że grzesznik prosi o coś, co należy do pobożności, podobnie jak człowiek nie mający cnoty sprawiedliwości, może chcieć czegoś sprawiedliwego, jak to wykazaliśmy poprzednio107). Chociaż więc modlitwa takiego grzesznika nie jest zasługująca, niemniej może wyjednać u Boga pomoc, gdyż zasługa opiera się na sprawiedliwości, a wyjednanie na łasce Bożej. 3. Jak widzieliśmy w art. 7, Modlitwę Pańską odmawia się w imieniu całego Kościoła. Dlatego, jeśli ktoś nie chcąc odpuścić win swemu bliźniemu odmawia Ojcze nasz, nie kłamie, choć to co mówi nie jest prawdziwe w stosunku do jego osoby; niemniej jest prawdziwe w stosunku do Kościoła. Jeśli ktoś odłącza się od Kościoła, pozbawia się owoców modlitwy. Niektórzy jednak grzesznicy gotowi są odpuścić swym winowajcom i wówczas Bóg ich wysłuchuje, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekli 28, 2): „Odpuść bliźniemu twemu, który ci szkodzi, a wtedy tobie proszącemu grzechy będą odpuszczone”.

Artykuł 17

CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ MODLITWY NA ZAKLINANIA, MODLITWY, BŁAGANIA I DZIĘKCZYNIENIA ?

Postawienie problem. wydaje się, że nie, gdyż:

1. Zaklinanie zdaje się być tym samym, co zaprzysięganie. Otóż jak uczy Orygines108), kto chce żyć podług Ewangelii nie powinien nikogo zaprzysięgać, skoro bowiem nie wolno przysięgać, to tym bardziej zaprzysięgać. A więc podział ten jest niesłuszny.

2. Podług św. Jana Damasceńskiego109), modlitwa to prośba zanoszona do Boga o rzeczy godziwe, a więc niesłusznie w podziale modlitwy przeciwstawia się błaganiom.

3. Dziękczynienie odnosi się da przeszłości inne zaś wymienione tu działy do przyszłości. Przeszłość zaś jest przed przyszłością. Należało więc najpierw wymienić dziękczynienie, a patem dopiero zaklinanie, modlitwy i błagania.

Ale z drugiej strony stoi powaga św. Pawła Apostoła, który to wyliczenie padał (1 Tym 2, 1).

Odpowiedź. Modlitwa wymaga trzech rzeczy: 1) by modlący zbliżył się do Boga, co wyraża samo słowo „modlitwa", oznaczające wzniesienie myśli ku Bogu; 2) by modlący się prosił, co wyrażono słowem „prośby" odnoszące się zarówno do określonych rzeczy, czyli do żądań, jak i do spraw nieokreślonych, np. gdy ktoś ogólnie prosi, aby Bóg mu pomagał, i wówczas mamy błagania choćby w postaci samego tylko opowiedzenia jakiegoś zdarzenia np. „posłały tedy siostry jego (Łazarza) do Niego, mówiąc: Panie, oto, którego miłujesz, choruje" - jest to pewne podsunięcie myśli; 3) by istniał powód prośby, już to ze strony Boga, już to ze strony proszącego. Powodem ze strony Boga jest Jego świętość. Ze względu na nią bowiem prosimy o wysłuchanie, zgodnie ze słowami proroka Daniela (9, 17): „A teraz wysłuchaj Boże nasz modlitwy sługi Twego i błagania jego, i rozjaśnij swe oblicze nad świątynią swą spustoszoną ze względu na siebie samego, o Panie!". Taki sposób proszenia nazywamy zaklinaniem, czyli wzywaniem ze względu na świętość, np. gdy mówimy : „Przez narodzenie Twoje, wybaw nas Panie !". Powodem zaś wysłuchania ze strony modlącego się jest „dziękczynienie", gdyż dziękując za otrzymane dobrodziejstwa, zasługujemy na otrzymanie jeszcze większych, jak ta modlimy się podczas Mszy św.

Z tego względu powiada Glossa110), że „we Mszy św. konsekrację wyprzedzają prośby, w których wspominamy o pewnych świętościach, modlitwy zaś są podczas samej konsekracji wnosząc najbardziej myśl ku Bobu, w następnych prośbach mamy błagania, a na końcu dziękczynienia". W wielu także kolektach mszalnych Kościół podaje nam te cztery składniki modlenia się, np. na uroczystość Trójcy Przenajśw. pierwsze słowa modlitwy: „Wszechmocny, wiekuisty Boże" wyrażają wzniesienie się ku Bogu. Dalsze słowa: „Tyś przez wyznawanie prawdziwej wiary dał poznać sługom Twoim chwałę Trójcy Przenajświętszej wyrażają dziękczynienie. Następne wyrazy: „Spraw tedy, prosimy Ciebie, by moc tej wiary broniła nas od wszelkiej przeciwności" stanowią błaganie, a wreszcie zakończenie: „Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa" wyrażają zaklinanie.

Kasjan natomiast111) zaklinaniem zwie prośbę o odpuszczenie grzechów, modlitwą nazywa oddanie się Bogu, błaganiem gdy prosimy o coś dla kogoś innego Poprzednie jego tłumaczenie jest lepsze.

Rozwiązanie trudności. 1. zaklinanie nie jest zaprzysięganiem celem zmuszenia kogoś co jest niedozwolone ale celem wyjednania miłosierdzia Bożego.

2. Modlitw a w ogólnym znaczeniu zawiera wszystkie powyżej wymienione sposoby. W znaczeniu jednak wzniesienia się ku Bogu przeciwstawia się w podziale innym rodzajom modlitwy.

3. Gdy chodzi o różne rzeczy, przeszłość wyprzedza przyszłość. Ale jedna i ta sama rzecz naprzód jest w przyszłości (np. w planie swego twórcy), a później w przeszłości. Dlatego dziękczynienie za otrzymane dobrodziejstwa wyprzedza prośby o nowe łaski. Ale to samo dobrodziejstwo naprzód jest przedmiotem prośby, a następnie dziękczynienia, gdy je otrzymamy. Modlitwa zaś wyprzedza prośbę, gdyż najpierw trzeba wznieść się ku Temu, kogo prosimy. Wreszcie błagania i wzywania wyprzedzają modlitwę, gdyż na podstawie rozważania o miłosierdziu Bożym, odważamy się przystąpić do Boga.

ZAGADNIENIE 84
O UWIELBIENIU ZEWNĘTRZNYM (ADORACJI)

Z kolei należy omówić zewnętrzne przejawy pobożności, a więc naprzód uwielbienie zewnętrzne, wprzęgające ciało da oddawania czci Bogu, a następnie czynności składania Mu w ofierze rzeczy zewnętrznych oraz przyjmowania czegoś od Niego.

Pierwsze zagadnienie obejmuje trzy pytania: 1. Czy uwielbienie jest przejawem pobożności, a więc czynnością religijną? 2. Czy jest czynnością wewnętrzną, czy też zewnętrzną? 3. Czy wymaga określonego miejsca?

Artykuł 1

CZY UWIELBIENIE (ADORACJA) JEST PRZEJAWEM POBOŻNOŚCI, A WIĘC CZYNNOŚCIĄ

Postawienie problemu: Wydaje się że nie, gdyż:

1. Tylko samemu Bogu należy się część religijna w przeciwieństwie do uwielbienia. Wszak Pismo św. opowiada, że Abraham uwielbił aniołów (Rodz 18, 2), a Natan prorok króla Dawida „pokłoniwszy, się, mu twarzą do ziemi" (III Krol 1, 23). A więc uwielbienie nie jest czynnością religijną.

2. Cześć religijna należy się Bogu ze względu na to, że ma nas uszczęśliwić, jak się wyraża św. Augustyn112). Natomiast uwielbienie należy się Mu ze względu na jego dostojeństwo. Dlatego Glossa113), tłumacząc słowa Psalmu (95, 9): „Kłaniajcie się Panu w świętych przedsionkach Jego", zauważa że z tych przedsionków przechodzi się tam, gdzie oddaje się pokłon Jego dostojeństwu. A więc uwielbienie nie jest czynnością religijną.

3. Trzem: Osobom Trójcy Przenajświętszej należy się jedna i ta sama cześć religijna. A przecież nie jednym uwielbieniem wielbimy Je, lecz klękamy za każdym razem, gdy którą z Nich wzywamy. A więc uwielbienie nie jest czynnością religijną.

Ale z drugiej strony Chrystus Pan powiedział (Mt 4, 10): „Napisane jest: Panu Bogu twemu kłaniać się będziesz i Jemu samemu służyć będziesz".

Odpowiedź. Uwielbienie to oddanie czci temu, kogo się uwielbia. Otóż uzasadniliśmy uprzednio114), że właściwym zadaniem religii jest oddawanie czci Bogu. A więc uwielbienie, którym czcimy Boga, jest czynnością religijna.

Rozwiązanie trudności. 1. Bogu należy się cześć ze względu na Jego wyższość, w jakiej niektóre stworzenia mają udział przez pewne uczestnictwo, w nierównym jednak stopniu. Dlatego oddajemy Bogu inna cześć, będącą wyrazem pobożności, a inną pewnym znakomitym stworzeniom jako wyraz naszego szacunku, o którym później pomówimy115). Ponieważ zaś czynności zewnętrzne są znakami wewnętrznej czci, pewne zewnętrzne przejawy poważania okazujemy niektórym wybitnym stworzeniom. Pośród tych przejawów najważniejszym jest uwielbienie. Natomiast samemu tylko Bogu składamy ofiary. Dlatego św. Augustyn powiedział116), że zapożyczono wiele z czci Bożej w okazywaniu szacunku ludziom już to wskutek nadmiernej pokory, już to z powodu zaraźliwego pochlebstwa z tym jednak zastrzeżeniem, że zawsze uznaje się za ludzi tych, którym owo poważenie okazuje się, nawet gdy się ich uwielbia. Natomiast ofiary składamy jedynie Temu, o którym wiemy, sądzimy lub wyobrażamy sobie, że jest Bogiem.

Tak więc Natan złożył pokłon Dawidowi oddając mu cześć taka, jaka należy się każdemu wybitnemu stworzeniu. Natomiast Mardocheusz, jak opowiada Pismo św. (Ester 13, 14): „nie kłaniał się Amonowi najpyszniejszemu. Dla, zachowania bowiem ludu izraelskiego gotów był i stopy jego całować. Ale się bał, aby czci Boga swego nie przeniósł na człowieka i żeby się nikomu nie kłaniał oprócz Boga”. Podobnie, gdy Abraham kłaniał się Aniołom, oddał cześć należną wybitnym stworzeniom. Podobnie Jozue. Można zresztą również powiedzieć, że ci Patriarchowie kłaniali się w nabożnym uwielbieniu Bogu, który ukazał się im. w postaci Anioła i rozmawiał z nimi. Natomiast św. Janowi Ewangeliście (Obj 22, 9) wzbroniono oddawać Aniołowi taką cześć, jaka, należy się Bogu, już to celem. podkreślenia godności człowieka, gdyż po odkupieniu stał się równym aniołom i dlatego ów Anioł rzekł mu: „strzeż się tego czynić, bom jest współsługa twój i braci twoich” już to celem wykluczenia niebezpieczeństwa bałwochwalstwa, skora tenże Anioł powiedział mu: „Bogu się pokłoń!”

2. Dostojeństwo Boże obejmuje wszelką wyższość Bożą, dzięki której osiągamy w Nim szczęście, jaka w najwyższym Dobru.

3. Ponieważ jedna jest wielkość trzech Osób Bożych, jedna należy się Im chwała i cześć, a więc i jedno uwielbienie. Wyrazem tej prawdy jest opowiadanie biblijne (Rodz 18, 2-5), że Abraham w chwili, gdy zjawiło się przed nim trzech mężczyzn, pokłoniwszy się, da jednego przemówił mówiąc: „Panie, jeśli znalazłem łaskę w oczach twoich ...” Natomiast potrójne przyklękanie jest wyrazem wiary w trzy Osoby Boskiej Trójcy Przenajświętszej, ale nie różnicy w uwielbieniu.

Artykuł 2

CZY UWIELBIENIE JEST CZYNNOŚCIĄ. CIELESNĄ ?

Postanie problemu. Wydaje się, że uwielbienie nie jest czynnością. cielesną, gdyż:

1. Chrystus powiedział (Jn 4, 23): „Prawdziwi chwalcy będą chwalić Ojca w duchu i w prawdzie". Lecz co się dzieje w duchu, nie dokonuje się czynnością cielesna. A więc uwielbienie nie jest czynnością. cielesną.

2. Wyraz „uwielbienie" pochodzi od „wielbić", a wielbienie ta głównie wewnętrzna czynność. Wszak św. Apostoł Paweł powiedział: „Będę wielbił duchem, będę wielbił i rozumem". A Więc uwielbienie jest głównie czynnością duchową.

3., Czynności cielesne poznajemy przy pomocy zmysłów, Boga zaś poznajemy nie zmysłami, ale myślą. A więc uwielbienie nie jest czynnością cielesną.

Ale z drugiej strony Glossa117), tłumacząc przykazanie Boże: „Nie będziesz się im kłaniał, ani służył" (Wyj 20, 5) dodaje: „Ani uczuciem nie będziesz ich czcił, ani zewnętrznie nie będziesz się im kłaniał".

Odpowiedź. Ponieważ w myśl nauki św. Jana Damasceńskiego118), nasza natura jest złożona z dwóch pierwiastków, a mianowicie z umysłowego i zmysłowego, dwojakie uwielbienie składamy Bogu w dani: duchowe, polegające na wewnętrznym oddaniu się Bogu, oraz cielesne, polegające na zewnętrznym ukorzeniu ciała. Ponieważ zaś we wszystkich przejawach pobożności czynnik zewnętrzny odnosi się do wewnętrznego jako do głównego, dlatego zewnętrzne wielbienie zmierza do wewnętrznego, by przez cielesne okazanie naszej pokory pobudzić uczucie da poddania się Bogu. Jest to bowiem naturalne dla nas, byśmy przez rzeczy zmysłowe ku umysłowym zdążali.

Rozwiązanie trudności. 1 Uwielbienie cielesne również dokonuje się w duchu, w miarę jak wypływa z wewnętrznego nabożeństwa i jemu jest podporządkowane.

2. Podobnie jak modlitwa dokonuje się głównie w myśli, ubocznie zaś wyraża się W sławach, tak też uwielbienie polega głównie na oddaniu Bogu wewnętrznej czci, ubocznie zaś na pewnych cielesnych znakach pokory, np. klękając wyrażamy naszą słabość w porównaniu do Boga; pochylając się wyznajemy, że sami z siebie jesteśmy nicością.

3. Chociaż zmysłami nie mażemy poznać Boga, niemniej znaki zmysłowe pobudzają naszą myśl, by zmierzała ku Bogu.

Artykuł 3

CZY UWIELBIENIE WYMAGA OKREŚLONGO MIEJSCA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uwielbienie nie wymaga określonego miejsca, lecz może odbywać się gdziekolwiek, gdyż:

1. Chrystus powiedział (Jn 4, 21): „Nadchodzi godzina, że ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie chwalić Ojca”. Ten sam powód odnosi się także do innych miejsc. A więc uwielbienie Boga nie wymaga określonego miejsca.

2. Zewnętrzne uwielbienie ma na celu wewnętrzną część, a tę można składać wszędzie, gdyż Bóg jest wszechobecny. A więc nie potrzeba osobnego miejsca na wielbienie Go.

3. Tego samego Boga czcimy w Nowym Przymierzu, co i w Starym. otóż w starym Przymierzu wielbiono Boga, zwracając się na zachód, gdyż drzwi przybytku były zwrócone na wschód, jak, czytamy w Piśmie św. (Wyj 16, 19). A więc także obecnie przy wielbieniu Boga należałoby się zwracać ku zachodowi, jeśli uwielbienie wymagałoby określonego miejsca.

Ale z drugiej strony Bóg powiedział do proroka Izajasza (56, 7): „Dom mój ma być domem modlitwy” (Mt 21, 13).

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, w uwielbieniu ważniejsze jest wewnętrzne nabożeństwo umysłu, natomiast znaki cielesne, wyrażające to nabożeństwo na zewnątrz, są czym drugorzędnym. Myśl zaś wewnętrznie poznaje Boga jako Istotę, której żadna przestrzeń nie obejmuje. Natomiast zewnętrzne znaki z konieczności dokonują się w określonym miejscu i położeniu. Dlatego uwielbienie zasadniczo nie wymaga określonego miejsca jako koniecznego warunku, wymaga go jednak, podobnie jak i znaków zmysłowych ze względu na pewną stosowność.

Rozwiązanie trudności. 1. W tych słowach zapowiedział Pan Jezus ustnie wielbienia Boga. w Jerozolimie podług obrządku żydowskiego oraz na górze Garizim podług obrządku samarytańskiego. z chwilą bowiem nastania duchowej prawdy Ewangelii „na każdym miejscu poświęca się Bogu ofiary”, jak mówi prorok Malachjasz (1, 11), a więc ustał jeden i drugi obrządek.

2. Osobne miejsce wybiera się na wielbienie Boga nie ze względu na Niego, ale ze względu na samych wielbicieli, a to dla trzech powodów: 1) ze względu na poświęcenie tego miejsca, pobudzające do nabożeństwa duchowego, dzięki któremu Bóg bardziej ich wysłuchuje, jak o tym. świadczy opowiadanie Pisma św. o Salamonie (III Król 8); 2) ze względu na święte tajemnice oraz inne znaki świętości w miejscu świętym; 3) z powodu gromadzenia się w nim wielu wielbicieli Boga, dzięki czemu ich modlitwy Bóg hardziej wysłuchuje w myśl słów Chrystusa (Mt 18, 20) „Gdziekolwiek zgromadzi się dwóch lub trzech w imię moje, tam ja jestem w pośrodku nich”.

3. Jest rzeczą stosowną, by wielbiąc Boga zwracać się ma wschód, a to naprzód ze względu na dostojeństwo Boże, którego obrazem jest ruch nieba od wschodu. Po drugie ze względu na raj, który był na wschodzie, jak opowiada Pismo św. (Rodz 2, 8) w tłumaczeniu LXX, jakby dla pouczenia nas, że mamy powrócić do raju; i wreszcie ze względu na Chrystusa, którego Pismo św. nazywa „światłem świata” oraz „Wschodem” (Mal 6, 12), „który wstąpił na niebo niebios, na wschód słońca” (Ps 67, 34). Na wschodzie też mamy oczekiwać Jego przyjścia, gdyż sam zapowiedział: „Albowiem jako błyskawica wychodzi od wschodu słońca i ukazuje się aż na zachodzie, tak będzie i przyjście Syna Człowieczego”.

ZAGADNIENIE 85
O OFIARACH

Z kolei trzeba zastanowić się nadczynnościami, przy pomocy który składamy Bogu w ofierze rzeczy zewnętrzne, a więc naprzód na tym, co wierni dają Bogu, następnie nad ślubami, w których obiecują coś Bogu odnośnie do pierwszego zagadnienia należy omówić ofiary, dary, pierwociny i dziesięciny.

Zagadnienie ofiar obejmuje cztery pytania:
1. Czy składanie ofiar Bogu wynika z prawa natury? 2. Czy tylko Bogu należy składać ofiary? 3. Czy składanie ofiar jest zadaniem osobnej cnoty? 4. Czy wszyscy są obowiązani do składania ofiar?

Artykuł 1

CZY SKŁADANIE OFIAR BOGU WYNIKA Z PRAWA NATURY ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że składanie ofiar Bogu nie wynika z prawa natury, gdyż:

1. To, co wynika z prawa natury, jest wspólne wszystkim ludziom, a to się nie sprawdza, gdy chodzi o ofiary. Niektórzy bowiem składali w ofierze chleb i wino, jak to czytamy w Piśmie św. o Melchizedechu (Rodz 14, 18), inni zaś zwierzęta. A więc składanie ofiar nie wynika z prawa natury.

2. Wszyscy ludzie sprawiedliwi zachowywali to, co jest z ustanowienia prawa natury. A przecież Pismo św. nie mówi, by np. Izaak lub Adam składali ofiary, chociaż o Adamie mówi (Mądr 10, 2), że „mądrość od upadku go wyzwoliła". A więc składanie ofiar nie jest ustanowione przez prawo natury.

3. Według św. Augustyna119) ofiary składa się na znak czegoś. Otóż słowa są głównymi znakami, a przecież ich znaczenie nie wynika z ich natury, ale z przyzwolenia ludzi, jak stwierdza Filozof 120). A więc ofiary nie wynikaj z prawa natury.

Ale z drugiej strony ofiary zawsze istniały w każdym wieku i u wszystkich narodów. To zaś, co istnieje u wszystkich, wydaje się być, czymś naturalnym. A więc składanie ofiar pochodzi z prawa natury.

Odpowiedź. Naturalny rozum nakazuje człowiekowi, by poddał się wyższej istocie wskutek pewnych braków, które w sobie odczuwa, i z powodu których potrzebuje pomocy , i kierownictwa wyższej istoty, którą wszyscy nazywają Bogiem, jakkolwiek by Go pojmowali. Otóż podobnie jak w przyrodzie istoty niższe są poddane wyższym, tak też naturalny rozum nakazuje człowiekowi - zgadnie z jego przyrodzoną skłonnością - by na swój sposób podporządkował się i składał cześć wyższej Istocie. Otóż właściwy człowiekowi sposób wyrażania swych myśli to posługiwanie się znakami zmysłowymi, gdyż człowiek ze zmysłów czerpie swe poznanie. Dlatego sam naturalny rozum. nakazuje mu, by posługiwał się pewnymi rzeczami zmysłowymi,

składając Je Bogu. w ofierze na znak należnego Mu poddania się i czci, podobnie jak poddani składają swym władcom pewne ofiary na znak uznania ich władzy. To właśnie stanowi istotę ofiary, których składanie jest tym samym ustanowione przez prawo natury.

Rozwiązanie trudności. 1. To, co jest wspólne na mocy prawa natury, bywa przedmiotem pewnych określeń ustaw prawa pozytywnego. Np. prawo natury żąda ukarania złoczyńców, ale ustawy Boże względnie ludzkie określają, jakie kary należy im wymierzyć. Podobnie składanie ofiar w zasadzie jest nakazem prawa natury, i dlatego jest powszechne. Ale określenie tych ofiar pochodzi z ustanowienia ludzkiego lub Bożego, i stąd pochodzą różnice w ich składaniu.

2. Adam oraz Izaak, podobnie jak inni sprawiedliwi, składali Bogu ofiary stosownie do swych czasów, jak zaznacza św. Grzegorz121), podług którego w starożytności składanie ofiar wyzwalało dzieci od grzechu pierworodnego. Pismo św. nie wspomina jednak o ofiarach wszystkich sprawiedliwych, lecz tylko o tych, w których zachodziło coś szczególnego.

Można także wytłumaczyć brak wzmianki o ofiarach Adama tym, by będąc źródłem grzechu nie uchodził za źródło uświęcenia. Izaak zaś był obrazem Chrystusa, gdyż został złażony w ofierze. Nie było więc potrzeby, by wyobrażał także ofiarnika.

3. Jest rzeczą naturalną dla człowieka, by wyrażał swe pojęcia znakami, choć określenie tych znaków zależy od zgody ludzi.

Artykuł 2

CZY TYLKO BOGU JAKO ISTOCIE NAJWYŻSZEJ NALEŻY SKŁADAĆ OFIARY?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Jeśli składa się ofiary Bogu, należy składa je również tym wszystkim, którzy w bóstwie uczestnicz. Otóż, jak mówi św. Piotr Apostoł (II, 1, 4) święci ludzie „stali się uczestnikami boskiej natury”, a w Psalmie (81, 6) Bóg powiedział: „Jam rzekł bogami jesteście i synami Najwyższego wszyscy". Podobnie Hiob aniołów nazywa synami Bożymi (1, 6) A więc tym wszystkim należy składać ofiary.

2. Im ktoś większy, tym większa cześć należy mu składać. Lecz aniołowie i świeci są więksi od jakichkolwiek książąt ziemskich, którym podwładni składaj o wiele większą cześć niż świętym, padając przed nimi na twarze w pokłonie, i ofiarując im dary cenniejsze aniżeli zwierzęta, czy inne rzeczy poświęcane na ofiarę. A więc tym bardziej aniołom i świętym należy składać ofiary.

3. Świątynie i ołtarze buduje się dla składania ofiar a przecież jedne i drugie bywaj pod wezwaniem świętych. A więc świętym można również składać ofiary.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Wyj 22, 20): „Kto ofiaruje bogom oprócz samemu Panu, zabit będzie”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, składanie ofiar ma na celu oznaczenie czegoś a mianowicie ofiara zewnętrzna oznacza wewnętrzną ofiarę

własnej duszy Bogu w myśl słów Psalmu (50, 19): „Ofiarą dla Boga duch, skruszony”. Widzieliśmy bowiem poprzednio, że zewnętrzne czynności religijne są podporządkowane czynnościom Wewnętrznym. Otóż dusza oddaje się w ofierze Bogu jako źródłu swego stworzenia oraz jako celowi, który ją uszczęśliwia. Zgodnie zaś z nauką prawdziwej wiary, jedynie Bóg jest stwórcą naszych dusz, jak to już wykazaliśmy122). Dlatego tylko Bogu jako Istocie Najwyższej, winniśmy składać duchową ofiarę, a tym samym także zewnętrzne ofiary, podobnie w myśl słów św. Augustyna, w modlitwie i w uwielbieniu ku Temu zwracamy nasze słowa, komu składamy w ofierze owe rzeczy, które słowami oznaczamy. Podobnie widzimy w każdej rzeczpospolitej, że naczelnika państwa czci się w pewien szczególny sposób, tak że jeśliby ten sposób zastosowano do kogo innego, uznano by to za „obraz majestatu”. Dlatego też prawo Boże ustanawia karę śmierci za oddawanie innym stworzeniom czci boskiej.

Rozwiązanie trudności. 1. Imię Boże przydzielono innym nie w tym znaczeniu, by równymi byli Bogu, ale przez pewne uczestnictwo. Dlatego nie oddaje się im czci równej tej, jaką oddajemy Bogu.

2. W składaniu ofiar ważna jest nie cena zabitego zwierzęcia, lecz oznaczanie, że ofiarę składa się ku czci Najwyższego Rządcy wszechświata. Dlatego, jak mówi św. Augustyn demoni cieszą się nie woni trupów, ale składaną im czcią należną samemu Bogu124).

3. Według św. Augustyna125), świątynie i kapłanów ustanawiamy nie dla męczenników, gdyż nie oni, ale Bóg ich jest nam Bogiem. Dlatego kapłan nie mówi: „Składam ofiarę tobie, Piotrze czy Pawle'” lecz „składamy Ci, Boże, dzięki za ich zwycięstwo oraz za zachętę do ich naśladowania'”.

Artykuł 3

CZY SKŁADANIE OFIAR JEST CZCZEGÓLNĄ CZYNNOŚCIĄ CNOTY?

Postawienie problem. Wydaje się, że składanie ofiar nie jest szczególną czynnością cnoty, gdyż:

1. Według św. Augustyna126), ofiara to każde dzieło, dokonane celem uzyskania świętego towarzystwa z Bogiem. Nie każde zaś dobre dzieło jest szczególna czynnością określonej cnoty. A więc składanie ofiar nie jest szczególną czynnością cnoty.

2. Umartwienie ciała przez post jest zadaniem wstrzemięźliwości, przez powściągliwość (od przyjemności płciowych) jest zadaniem czystości, prze męczeństwo zaś jest sprawa męstwa. Ofiara zaś obejmuje to wszystko w myśl sław św. Pawła Apostoła (Rzym 1.2, 1): „abyście wydawali ciała wasze na ofiarę żywą, świętą, przyjemną Bogu” . Tenże Apostoł mówi (Żyd 13, 16): „A o dobroczynności i wzajemnym udzielaniu nie zapominajcie, ba takie ofiary podobają się Bogu”. Dobroczynność zaś, wzajemne udzielanie się, jest sprawą miłości, miłosierdzia, hojności. A więc składanie ofiary nie jest szczególną czynności cnoty.

3. Ofiarę składa się Bogu przez różne rzeczy, np. przez nabożeństwo, modlitwę, dziesięciny, dary, całopalenia. A więc ofiara nie jest szczególną czyn-nością określonej cnoty.

Ale z drugiej strony w Prawie Bożym zostały podane szczególne przykazania, odnoszące się do ofiar, a mianowicie w Księdze Kapłańskiej.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio127), kiedy czynność jednej cnoty jest podporządkowana celowi inne j cnoty, wówczas niejako uczestniczy w jej gatunku, np. gdy ktoś kradnie celem dokonania porubstwa, wówczas kradzież poniekąd nabiera niegodziwości porubstwa, nawet wtedy gdyby owa kradzież skądinąd nie była grzechem. Samo bowiem podporządkowanie tej czynności porubstwu stanowi grzech. Tak więc ofiara jest szczególną czynnością, której chwała polega na jej spełnianiu ku czci Bożej. Z tego powodu ofiara należy do osobnej cnoty, a mianowicie religijności. Zdarza się jednak, że czynności innych cnót bywają podporządkowane czci Boże j, np. gdy ktoś. z własnych rzeczy daje jałmużnę ze względu na Boga albo umartwia swe ciało ku czci Bożej. W tym znaczeniu także czynności innych cnót można nazwać ofiarami. Są jednak pewne czynności, które tylko dlatego są chwalebne, że spełnia się je ku czci Bożej. Takie właśnie czynności są ofiarami w właściwym znaczeniu i należą do cnoty religijności.

Rozwiązanie trudności. 1. Już to samo, że chcemy duchowego towarzystwa z Bogiem jest przejawem czci Bożej. Dlatego każda czynność cnotliwa staje się ofiarą, w miarę jak zmierza do świętego towarzystwa z Bogiem.

2. Trojakie jest dobro ludzkie: duchowe, które ofiarujemy Bogu przez nabożeństwo, modlitwę i tym podobne wewnętrzne czynności ; cielesne, które ofiarujemy Bogu przez męczeństwo, wstrzemięźliwość i czystość; i wreszcie zewnętrzne, które składamy Bogu w ofierze wprost, gdy bezpośrednio rzeczy te oddaje Bogu, a pośrednio gdy dajemy je bliźnim dla Boga.

3. Ofiary wówczas. właściwie mają miejsce, gdy coś czyni się dla Boga, np. gdy zabijano zwierzęta, łamano chleb, spożywano go lub poświęcano go. Wskazuje na to sam. wyraz sacrificium, (znaczący to samo co ofiara), wyrażający czynienie czegoś świętym: facit, sacrum. Natomiast dań ofiarna zachodzi wprost, gdy coś oddaje się Bogu, np. pieniądze lub chleb na ołtarzu, nic przy tym nie czyniąc. Każda więc ofiara jest danią ofiarną, ale nie odwrotnie. Pierwociny natomiast to również pewna ofiara, dań składana Bogu, jak o tym świadczy Pismo św. (Powt 26), nie będąca jednak ofiarą (w ścisłym znaczeniu), gdyż przy jej składaniu nic z nią się nie czyni. Wreszcie dziesięciny to ani ofiara, ani dań ofiarna, gdyż składa się ją nie Bogu, ale sługom kultu Bożego.

Artykuł 4

CZY WSZYSCY SĄ ZOBOWIĄZANI SKŁADAĆ OFIARY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wszyscy maj obowiązek składania ofiar, gdyż:

1. Według św. Pawła. Apostoła (Rzym 3, 19): „Wszystko, co zakon mówi, do tych, mówi, co są w Zakonie"”. Lecz zakon (czyli Prawo) nie wszystkim był dany, ale tylko narodowi żydowskiemu. A więc nie wszyscy mają obowiązek składania ofiar.

2. ,ofiary składa się, Bogu na oznaczenie czegoś. Lecz, nie wszyscy rozumieją to, co ofiary oznaczają. A więc nie wszyscy mają obowiązek składania ofiar.

3. Składanie ofiar należy do kapłanów. Lecz nie wszyscy są kapłanami. A więc nie wszyscy są obowiązani do składania ofiar.

Ale z drugiej strony składanie ofiar wypływa z prawa natury, jak to widzieliśmy w artykule 1. Otóż wszyscy są obowiązani do zachowania prawa natury. A więc wszyscy mają obowiązek składać Bogu ofiary.

Odpowiedź. Dwojaka jest ofiara, jak już widzieliśmy w artykule 2. Pierwszą i główną jest ofiara wewnętrzna, do której wszyscy są obowiązani, gdyż wszyscy powinni nabożnie oddać się Bogu. Drugą jest ofiara zewnętrzna, która z kolei maże być również dwojaka, gdyż są pewne ofiary, które są chwalebne jedynie dlatego, że coś zewnętrznie składa się Bogu w ofierze celem wyznania swego poddania się Jemu. otóż do tego inaczej są zobowiązani ludzie żyjący w Starym i Nowym Zakonie, a inaczej ci, którzy żyją poza Zakonem. Pierwsi bowiem mają obowiązek składać ofiary wyznaczane przez ustawy Prawa. Drudzy natomiast są obowiązani do pewnych czynności zewnętrznych ku czci Bożej, stosownie do godziwych wymagań środowiska, w którym żyją, ale nie do szczegółowo określonych czynności. Inny rodzaj ofiary zewnętrznej zachodzi wtedy, gdy ktoś wykonuje czynności zewnętrzne innych cnót ku czci Bożej. Spośród takich czynności niektóre są obowiązkowe dla wszystkich, niektóre zaś dowolne, i do tych nie wszyscy są obowiązani.

Rozwiązanie trudności. 1. Do szczegółowo wyznaczonych ofiar w Starym Przymierzu nie wszyscy byli obowiązani. wszyscy jednak mieli obowiązek składania wewnętrznych i zewnętrznych ofiar, w myśl nauki wyłożonej w osnowie.

2. Chociaż nie wszyscy w szczegółach znają mac ofiar, znają ją wszakże ogólnikowo, podobnie jak i wierzą ogólnikowo, jak to widzieliśmy poprzednio128).

3. Kapłani składają ofiary ku czci Bożej nie tylko w swoim imieniu, ale także w imieniu innych. Są jednak ofiary, które każdy maże w swoim imieniu składać Bogu, jak to widzieliśmy w osnowie.

ZAGADNIENIE 86
O DANI OFIARNEJ I PIERWOCINACH

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania 1. Czy składanie dani ofiarnej obowiązuje bezwzględnie mocą prawa natury? 2. Komu należy składać dań ofiarną? 3. Z czego należy ją składać? 4. Czy wszyscy są obowiązani da składania pierwocin?

Artykuł 1

CZY WSZYSCY LUDZIE SĄ ZOBOWIĄZANI SKŁADAĆ OFIARY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma obowiązku na podstawie prawa natury do składania dani ofiarnej, gdyż:

1. Nie ma obowiązku zachowania przepisów obrzędowych po nastaniu Ewangelii, jak już uzasadniliśmy129). Składanie zaś dani ofiarnej było przepisem obrzędowym Starego Przymierza, wszak czytamy w Księdze Wyjścia (23, 14): „Trzykroć na każdy rok święta mi obchodzić będziecie ... nie ukażesz się przed oczyma mymi z próżnymi rękami i święto niwa pierwocin pracy twojej ze wszystkiego coś zasiał na roli". A więc nie ma ścisłego obowiązku składania dani ofiarnej na podstawie nakazu prawa.

2. Składanie ofiar wypływa z woli ludzkiej, jak na to wskazują słowa Chrystusowe (Mt 5, .23): „Jeśli tedy ofiarujesz dar twój do ołtarzy ..." Słowa te każą się domyślać, ze składanie ofiar jest pozostawione woli ofiarodawców. Po złożeniu zaś dani ofiarnej nie ma obowiązku powtarzania go. A więc nie ma obowiązku składania dani ofiarnej na skutek nakazu przykazania.

3. Kto jest zobowiązany do oddania czegoś Kościołowi, może być zmuszony do tego groźbą odmówienia mu Sakramentów. A przecież jak się zdaje - nie wolno odmawiać .Sakramentów tym, którzy nie chcą składać ofiar, jak o tym świadczy postanowienie szóstego Soboru, by niczego nie żądać od przystępujących do Komunii św., a jeśliby ktoś żądał, ma być pozbawiony urzędu kościelnego. A więc nie ma koniecznego obowiązku składania dani ofiarnej.

Ale z drugie j strony podług Grzegorza VII130), każdy chrześcijanin powinien starać się, by dać coś na ofiarę Mszy św.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio131), wyraz „dań ofiarna" odnosi się do wszystkich rzeczy, składanych ku czci Bożej, z tym że jeśli rzecz ta miała być spożytą, nazywano ją zarówno ofiarą, jak i dani ofiarną, jak o tym świadczą słowa Księgi Wyjścia (29, 18): „I ofiarujesz całego barana na zapał, na ołtarzu; ofiara, jest to dla Pana, najwdzięczniejsza wonność ofiary pańskiej, oraz Księgi Kapłańskiej (2, 1): „Gdy kto przyniesie obiatę ofiary Panu, biała, męka będzie ofiarą jego'". Natomiast to, co składano po to, by pozostało w całości dla czci Bożej lub dla pożytku sług Bożych, było danią ofiarną, a nie ofiarą w ścisłym znaczeniu.

Do istoty tego rodzaju dani ofiarnej należy, by składano ją dobrowolnie, zgodnie z słowami Księgi Wyjścia (25, 2): „od każdego człowieka, który ofiaruje dobrowolnie, weźmiecie je”. Niemniej może zachodzić obowiązek składania dani ofiarnej z czterech powodów: 1) ze względu na uprzednią umowę, np. gdy komuś oddaje się jakieś dobro kościelne z tym warunkiem, by w określonym czasie składał pewną dań, ale tego rodzaju dań ma cechę pewnego czynszu; 2) ze względu na dokonany uprzednio zapis lub obietnicę, np. gdy ktoś ofiaruje rzecz ruchomą lub nieruchomą celem późniejszego oddania jej Kościołowi; 3) ze względu na potrzeby Kościoła, np. gdy jego słudzy we mają z czego żyć; 4) z powodu zwyczaju, gdyż wierni mają obowiązek podczas niektórych uroczystości składać pewne dary w ofierze stosownie do zwyczaju. Jednakże w dwóch ostatnich wypadkach składanie darów ofiarnych jest poniekąd dobrowolne, a mianowicie co do ilości lub gatunku składanych rzeczy.

Rozwiązanie trudności. 1. W Nowym Przymierzu nie ma obowiązku składania obrzędowych ofiar, wymienionych w Księdze Wyjścia. Niemniej istnieje obowiązek składania Bogu dani z innych powodów, wymienionych. w osnowie.

2. Do składania dani ofiarnej można być zobowiązanym zarówno przed jej dokonaniem, a więc w pierwszym, trzecim i czwartym przypadku, wymienionym w osnowie, jak i po zapisie względnie obietnicy. Powinna się bowiem rzeczywiście oddać Kościołowi to. co mu się przyrzekła w zapisie.

3. Ci, którzy nie złożyli obowiązkowej dani ofiarnej, mogą być ukarani przez odmówienie im sakramentów, ale nie przez kapłana, któremu należało tę dań złożyć, by nie myślano że żąda czegoś za udzielanie sakramentów. Karę tę może wyznaczyć przełażony owego kapłana.

Artykuł 2

CZY DAŃ OFIARNA NALEŻY SIĘ TYLKO KAPŁANOM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dań ofiarną należy składać niej tylko kapłanom, gdyż:

1. Danią ofiarną są przede wszystkim żertwy składane na ofiarę. Otóż Pismo św. także jałmużnę, dawaną ubogim, nazywa żertwą ofiarną (hostia), np. (Żyd 13, 16): „O dobroczynności nie zapominajcie, bo takie ofiary podobają się Bogu”. A więc tym bardziej należy ubogim składać dań ofiarną.

2. W wielu parafiach także mnisi uczestniczą w dani ofiarnej. A przecież co innego są kapłani, a co innego mnisi, jak zaznacza św. Hieronim132). A więc nie tylko kapłanom należy składać dań ofiarną.

3. z woli Kościoła świeccy kupują rzeczy składane w dani ofiarnej, np. chleb itp. i to na swój własny użytek. A więc mogą także korzystać z dani ofiarnej.

Ale z drugiej strony czytamy w przepisach papieża Damazego133), że tylko kapłanom, którzy codziennie służą Bogu, wolno jeść i pić z tych rzeczy, które wierni składają im w dani w kościele, gdyż w starym Przymierzu Pan Bóg zabronił spożywać poświęcony chleb synom Izraela, z wyjątkiem Aarona i jego synów.

Odpowiedź. Kapłan jest niejako rozjemcą i pośrednikiem między ludem a Bogiem, w myśl słów Pisma św. (Powt 5, 5). Dlatego tylko kapłan ma podawać ludowi prawdy wiary i sakramenta jako dary Boże, a Bogu modlitwy, żertwy i dań ofiarną jako dary ludu, zgodnie z słowami św. Pawła. Apostoła (Żyd 5, 1): „każdy bowiem arcykapłan z ludzi wzięty, dla ludzi postanowiony bywa w tym, co do Boga należy, aby ofiarował dary i ofiary za grzechy, i żeby umiał być wyrozumiały dla nieświadomych i błądzących, ponieważ i on sam obłożony jest słabością". Dlatego do kapłanów należy to, co lud Boży składa w ofiarnej dani nie tylko po to, by obracali to na swój użytek, ale także w tym celu, by wiernie to rozdawali częściowo na potrzeby kultu Bożego, częściowo na własne utrzymanie, gdyż „ci, co święte obrzędy sprawują, żywią się ze świątyni, a ci, co ołtarzowi służ, uczestnikami są ołtarza" (1 Kor 9, 13) - częściowo zaś na pożytek biednych, którzy w miarę możności powinni być utrzymywani z dóbr Kościoła, podobnie jak. Chrystus zbierał pieniądze dla ubogich, jak to zaznacza św. Hieronim134).

Rozwiązanie trudności. 1. Jałmużna dawana ubogim nie jest ofiarą w ścisłym znaczeniu, ale o tyle jest nią, o ile daje się ją dla Boga. Podobnie dań ofiarna jest ofiar, ale nie w właściwym znaczeniu, gdyż nie składa się jej Bogu bezpośrednio. Daje się ją na rzecz ubogich nie z woli ofiarodawców, ale z rozporządzenia kapłana.

2. Mnisi oraz inni zakonnicy mogą przyjmować dań ofiarni w trojaki sposób : 1) W ten sam sposób jak ubodzy z razporządzenia kapłana lub Kościoła; 2) jeśli są sługami ołtarza, wówczas wolno im przyjąć składaną im dobrowolnie dań ofiarną; 3) jeśli mają parafię, wówczas tego rodzaju dań należy się im jako rządcom kościoła.

3. Ofiary poświęcone dla Kościoła po konsekracji nie mogą być oddane do użytku świeckiego, np. naczynia święte i szaty kościelne. otóż odnośnie do takich rzeczy należy rozumieć słowa papieża Damazego. Natomiast rzeczy nie poświęcone dla Kościoła mogą być oddane do użytku świeckiego z rozporządzenia właściwego kapłana, np. przez podarowanie lub sprzedaż.

Artykuł 3

CZY WOLNO CZŁOWIEKOWI SKŁADAĆ DAŃ OFIARNĄ Z WSZYSTKIEGO CO SIĘ GODZIWIE POSIADA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Według prawa ludzkiego nierządnica obrzydliwie czyni to, co robi jako nierządnica, ale przyjęcie zapłaty za to nie jest grzechem i dlatego wolno jej zatrzymać ją sobie. A przecież takiej zapłaty nie wolno składać w dani ofiarnej, w myśl słów Pisma św. (Powt 23, 18): „Nie będziesz ofiarował zapłaty wszetecznicy". A więc nie ze wszystkiego, co się godziwie posiada, wolna składać dań ofiarną.

2. W tymże miejscu wzbroniono składania w dani ofiarne j „zapłaty za psa" w domu Pańskim. A przecież jasne, że posiadanie zapłaty za psa, sprawiedliwie sprzedanego, jest godziwe. A więc nie ze wszystkiego, co się godziwie posiada, wolno składać dań ofiarną.

3. Prorok Malachiasz (1, 8) powiedział: „Jeśli ofiarujecie ślepe, chrome lub chore na ofiarę, azali nie jest złe?” A przecież można godziwie posiadać zwierzę ślepe, chore lub chrome. A więc nie ze wszystkiego co się sprawiedliwie posiada, wolno składać dań ofiarną.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Przyp 3, 9): „Czcij Pana z majętności twojej”. Do majętności zaś człowieka zalicza się wszystko, co sprawiedliwie posiada, a więc ze wszystkiego, co człowiek sprawiedliwie posiada, można składać dań ofiarną.

Odpowiedź. Jak uczy św. Augustyn135), „jeśli byś słabszego złupił i z tego łupu zrobił podarek sędziemu, by ci był przychylny w czasie wydawania wyroku, nie podobałoby się .to nawet tobie wskutek poczucia sprawiedliwości. Tym bardziej czyż mogłoby się to podobać Bogu?” Przecież Pismo św. mówi (Przyp 34, 21): „Ofiara ofiarującego, z rzeczy źle nabytych jest splugawiona”. Jasne więc, ze nie wolno składać. w dani ofiarnej tego, co się nabyło w sposób niesprawiedliwy.
W starym zakonie, który posługiwał się obrazami, nie wolno było składać ofiar z rzeczy, które uchodziły za nieczyste. w Nowym zakonie zaś, jak mówi św. Paweł .Apostoł (Tyt 1, 15), każde stworzenie Boże zostało uznane za czyste. Dlatego zasadniczo wolno ze wszystkiego, co się godziwie; posiada, składać dań ofiarną. Przygodnie jednak w niektórych wypadkach nie wolno, np. gdy to wyrządza szkodę drugim przypuśćmy gdy syn składa, w ofierze Bogu to, z czego powinien żywić własnego ojca. Chrystus wyraźnie zabronił składania tego rodzaju ofiary (Mt 15, 6). Podobnie, gdyby dań ofiarna miała wywołać zgorszenie, pogardę dla Kościoła lub coś podobnego.

Rozwiązanie trudności. 1. W Starym zakonie była zabronione przyjmować zapłatę za nierząd jako dań ofiarną z powodu nieczystości, w Nowym zakonie natomiast z powodu możliwości zgorszenia, by nie wyglądało że Kościół sprzyja grzechowi przyjmując zysk z mego jako dań ofiarną.

2. Według Prawa pies uchodził za stworzenie nieczyste. Inne zaś zwierzęta nieczyste można było wykupić i wówczas cenę za nie wolno było dać w dani ofiarnej, zgodnie z przepisem Księgi Kapłańskiej (27, 27): „A jeśli jest bydlę nieczyste, odkupi ten, który ofiarował”. Natomiast psów ani nie ofiarowywano, ani nie wykupywano, a to dlatego, że bałwochwalcy posługiwali się psami do składania ofiar bożkom, a także dlatego, że psy wyobrażają drapiestwo, z którego nie wolno czynić ofiar. Zakaz składania psów w dani nie obowiązuje w Nowym Zakonie.

3. Z trzech powodów składanie ofiar ze zwierząt ślepych lub chromych było zakazane: 1) ze względu na przedmiot ofiary, w myśl słów proroka Malachiasza (1, 8): „Jeśli ofiarujecie ślepe, azali nie jest złe?” Ofiary zaś powinny być czyste; 2) ze względu na pogardę, dlatego tenże Prorok mówi dalej: „A wy splugawiliście je tym, że mówicie: Stół Pański splugawion jest i co nań kładą wzgardzone jest wraz z ogniem., który je pożera'”; 3) ze względu na poprzedni ślub, którym człowiek zobowiązywał oddać w całości to, co ślubował, i dlatego czytamy dalej u proroka Malachiasza: „Przeklęty zdradliwy, który ma w swej trzodzie samca, a uczyniwszy ślub ofiaruje ułomne Panu”. Te same powody zachodzą w Nowym zakonie, kiedy zaś nie zachodzą, wówczas nie ma zakazu.

Artykuł 4

CZY JEST OBOWIĄZEK SKŁADANIA PIERWOCIN?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma takiego obowiązku, gdyż:

1. W Księdze Wyjścia (13, 9) po ustanowieniu przykazania o pierwocinach, dodano: „I będzie to jako znak na ręce twojej”. Tym samym dano do zrozumienia, że chodzi tu o przykazanie obrzędowe, a te nie obowiązują w Nowym zakonie. A więc nie ma obowiązku składania pierwocin.

2. Pierwocin składano Bogu za szczególne dobrodziejstwo, wyświadczone ludowi izraelskiemu. Dlatego powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa (26, 3): „A gdy wnijdziesz do ziemi, którą ci Pan, Bóg twój da ... weźmiesz ze wszego zboża twego pierwociny i włożysz je w kosz, i pójdziesz do miejsca, które Pan Bóg twój bierze, aby tam wzywano imienia Jego. I przystąpiwszy do kapłana który naonczas będzie, rzeczesz do niego: „Wyznawam dziś przed Panem, Bogiem twoim, żem wszedł do ziemi, o której przysiągł ojcom naszym, że ją nam da”. A więc inne narody nie są obowiązane do ofiarowania pierwocin.

3. To, do czego ktoś jest obowiązany, powinno być określone. Otóż ani Nowy Zakon, ani Stary nie określa ilości pierwocin. A więc nie ma koniecznego obowiązku składania pierwocin.

Ale z drugiej strony powiedziano136): „Trzeba składać dziesięciny i pierwociny, które należą się kapłanom od całego ludu”.

Odpowiedź. Pierwociny to pewna dań ofiarna, gdyż składa się je Bogu wraz z pewnym wyznaniem (wspomnianym w drugiej trudności). „A kapłan, czytamy tamże trochę dalej, przyjąwszy kosz z ręki twojej, postawi przed ołtarzem Pana B aga twego ... A przeto teraz ofiaruję pierwsze urodzaje zboża ziemi, którą. mi dał Pan". Składano zaś pierwociny z szczególnego powodu, a mianowicie dla uznania dobrodziejstwa Bożego, gdyż wyznając że od Boga przyjmujemy owoce ziemskie, tym samym jesteśmy zobowiązani ofiarować Mu coś z nich zgodnie z słowami Pisma św. (Kron 29, 14): „Cóżem ja i co jest lud mój, żebyśmy mogli to wszystka obiecywać? Twoje jest wszystko, a cośmy z ręki Twojej wzięli, daliśmy Tobie”. Skoro zaś Bogu mamy oddawać to, co najważniejsze, dlatego przykazano składać Bogu pierwociny jako najważniejsze z owoców. Ponieważ zaś kapłan „dla ludzi postanowiony bywa w tym, co do Boga należy” (Żyd 5, 1), dlatego ofiarowane pierwociny lud oddawał do użytku kapłanów, zgodnie z słowami Pisma św. (Liczb 18, 8) „Otom ci dał straż pierwocin moich” (słowa wyrzeczone do Aarona).

Otóż prawo naturalne przykazuje, by człowiek z danych sobie przez Boga rzeczy, coś oddał ku Jego czci. Stary Zakon określał szczegółowo komu należało ta oddawać, co z pierwocin należało oddać, w jakiej ilaści itp. Natomiast w Nowym Przymierzu określenie tych szczegółów powierzano Kościołowi, który zaleca oddawać owe pierwociny zgodnie z ojczystym zwyczajem oraz potrzebami sług Kościoła.

Rozwiązanie trudności. 1. Obrzędy były właściwie obrazami przyszłości, dlatego też ustały z chwil nastania, prawdy, jaka oznaczały. Składanie zaś pierwocin było znakiem dokonanego już dobrodziejstwa, z którego wynikał obowiązek wdzięczności, zgodnie z wymaganiami rozumu. Dlatego, ogólnie mówiąc, obowiązek ten pozostał.

2. W Starym Zakonie składano pierwociny nie tylko za dobrodziejstwo obietnicy nadania ziemi, ale także z powodu dobrodziejstwa owoców ziemi, danych przez Boga. Dlatego ofiarujący miał mówić: „A przeto teraz ofiaruję pierwsze urodzaje zboża ziemi, którą mi dał Pan" (Powt 26, 10). Ten drugi powód zachowuje swą ważność względem wszystkich. Można także powiedzieć, że Bóg przez swe szczególne dobrodziejstwo ziemię obiecaną dał ludowi izraelskiemu, przez ogólne zaś dobrodziejstwo oddał panowanie nad wszystką ziemią całemu rodowi ludzkiemu, zgodnie z słowami Psalmu (113, 16): „Ziemię oddał synom ludzkim".

3. według św. Hieronima137), stary zwyczaj wprowadził, że bogatsi oddawali kapłanom zamiast pierwocin czterdziestą część dochodów, a najubożsi sześćdziesiątą. w tych więc granicach - jak się zdaje należy składać pierwociny, zgodnie jednak z ojczystym zwyczajem. Słusznie prawo nie określało tej ilości, gdyż pierwociny to pewna dań ofiarna, a ta z istoty swej powinna być dobrowolna.

ZAGADNIENIE 87
O DZIESIĘCINACH

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania, a mianowicie: 1. Czy istnieje obowiązek na podstawie przykazania, by składać dziesięciny? 2. Z jakich rzeczy należy ją dawać? 3. Komu należy ją dawać? 4. Kto ma ją dawać?

Artykuł 1

CZY JAKIEŚ PRZYKAZANIE NAKAZUJE,
BY KONIECZNIE DAWAĆ DZIESIĘCINY ?

Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Przykazanie o dziesięcinach zostało wydane w Starym Zakonie (Kapł. 30): „wszystkie dziesięciny ziemi bądź ze zboża, bądź z owoców drzewa Pańskie są, i Jemu się poświęcaj ... Wszystkie dziesięciny wołów i owiec, i kóz, które przechodzą pod laskę pasterzową, cokolwiek dziesiąte przyjdzie, będzie poświęcone Panu". Otóż, nakaz ten nie może być wliczony do przykazań moralnych, gdyż rozum nie określa, czy należy oddawać raczej dziesiątą część, aniżeli dziewiątą czy jedenastą. A więc jest to nakaz albo sadowy, albo obrzędowy, a te w Zakonie Laski nie obowiązują. Nie ma przecież obowiązku zachowania obrzędowych i sadowych przepisów Starego Zakonu. A więc nie ma obowiązku składania dziesięcin.

2. W okresie Łaski ludzie są obowiązani zachowywać tyko to, co Chrystus przez Apostołów nakazał, zgodnie z Jego słowami (Mt 28, 20): „Ucząc je chować wszystko, comkolwiek wam przykazał". Podatnie św. Paweł powiada (Dzieje 20, 27): „Bo nie zaniechałem objawić wam wszelkiej rady Bożej". Otóż ani w nauce

Chrystusa, ani u Apostołów nie ma nakazu składania dziesięcin. Wręcz przeciwnie Chrystus powiedział o nich (23, 23): „To trzeba było czynić”, a więc odnosi ten obowiązek da przeszłości, kiedy trzeba było przestrzegać przepisy Starego Zakonu, jak to wyjaśnia św. Hilary 138), twierdząc iż dziesięciny miały swą wartość ze względu na to, że były znakiem przyszłych rzeczy. A więc w okresie Laski nie ma obowiązku płacenia dziesięcin.

3. W okresie Łaski nie ma większego obowiązku przestrzegania przepisów prawnych aniżeli przed nadaniem Prawa, kiedy nie było jeszcze przykazania o dziesięcinach, ale tylko ślubowano je, jak to np. czytamy o Jakubie (Rodz 28, 20): „Uczynił też ślub, mówiąc: jeśli Bóg będzie ze mną, a będzie mię strzegł na drodze, którą ja idę ..., ze wszystkiego, co mi dasz, dziesięciny ofiaruję Tobie”. A więc tym bardziej w okresie Łaski nie ma obowiązku składania dziesięcin.

4. W Starym Zakopie obowiązywały trojakie dziesięciny: 1) względem Lewitów w myśl słów Księgi Liczb (18, 24): „Nic innego dzierżyć nie będą Lewici przestawając na ofierze dziesięcin, które na ich używanie i potrzeby oddzieliłem”. Księga Powtórzonego Prawa mówi o innych dziesięcinach (14, 23) „Dziesiątą część oddzielisz ze wszystkich planów twoich, które się rodzą na ziemi na każdy rok i będziesz jadł przed oczyma Pana Boga twego na miejscu, które obierze Bóg", a następnie wspomina jeszcze o innych dziesięcinach (28): „Roku trzeciego odłączysz jeszcze ,drugą dziesięcinę ze wszystkiego, co ci się narodzi wówczas i odłożysz w domu swoim i przyjdzie Lewita, który nie ma innej części ani posiadłości z tobą, i przechodzień sierota i wdowa, którzy są między bramami twoimi, i będą jeść i nasycą się, aby ci błogosławił Pan Bóg twój”. Otóż nie ma obowiązku składanie w Nowym Zakonie ani drugiej, ani trzeciej dziesięciny. A zatem nie obowiązuje nawet pierwsza.

5. Cokolwiek obowiązuje bez określenia czasu, nakłada obowiązek pod. grzechem. Jeśliby więc w okresie Łaski wierni byli obowiązani płacić dziesięciny, wówczas w tych krajach, w których nie składa się dziesięcin, wszyscy byliby w stanie grzechu śmiertelnego, nie wyłączając sług Kościoła. A to nie wydaje się możliwe. A więc nie ma ścisłego obowiązku w okresie Laski płacić dziesięcin.

Ale z drugiej stronty według św. Augustyna 139), dziesięciny są konieczne, a kto ich nie chce dawać, zatrzymuje sobie cudze dobro.

Odpowiedź. W Starym Zakonie dziesięciny miały na celu utrzymanie sług Bożych, jak świadczą o tym słowa Malachiasza proroka (3, 10): „Przynieście wszystką dziesięcinę do spichlerza, a niech będzie żywność w domu moim”. Tak więc przykazanie o płaceniu dziesięcin częściowo miało charakter moralny, gdyż wynikało z nakazu rozumu, a częściowo było przepisem sądowniczym, opartym na ustanowieniu Bożym. Tym bowiem, którzy oddawali cześć Bogu ku zbawieniu całego ludu, należało się, by lud im służył tym, co było konieczne do ich utrzymania, gdyż tego sam rozum wymaga, podobnie jak i w stosunku do tych ludzi, którzy są stróżami dobra ogółu, a więc przedstawicielom władzy, żołnierzom itp. Uznaje to także św. Paweł Apostoł (1 Kor 9, 7): „Kto kiedy żołnierkę własnym kosztem odprawia? Kto sadzi winnicę, a z owocu jej nie spożywa?'” Natomiast określenie, jaka część należy oddać im, nie jest ustalone przez prawo natury, ale odnośnie do Lewitów zostało podane przez Boga

stosownie do warunków, w jakich żył narad, któremu nadał Prawo. Ponieważ ten naród był podzielony na 12 plemion, dwunaste zaś plemię, a mianowicie Lewitów, oddane całkowicie służbie Bożej, nie miało majątku, dlatego słusznie pozostałych jedenaście plemion dziesiątą część swych do-chodów oddawało Lewitom, by magli żyć w większej czci; dziesiątą zaś, a nie jedenastą część mieli im oddawać dlatego, że niektórzy zaniedbywali ten obowiązek. Określenie więc, że trzeba było oddawać dziesiątą część, było przepisem sądowym, podobnie jak wiele innych ustaw, mających na celu uporządkowanie współżycia ludzi według wymagań słuszności i warunków życia. Niektóre jednak. z tych, ustaw były obrazem rzeczy przyszłych w myśl sław św. Pawła Apostoła (1 Kor 10, 11): „A to wszystko przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych". Pod tym względem przepisy te były podobne do przykazań obrzędowych, których głównym celem było oznaczanie czegoś w przyszłości. Podobnie również dziesięciny oznaczały coś przyszłego, a mianowicie pewną doskonałość gdyż liczba 10 uchodzi za liczbę doskonałą jako kres, za którym nie ma nowych cyfr, lecz powtarzają się poprzednie. Kto więc daje dziesiątą część, zachowując dziewięć dla siebie niejako wyznaje swą niedoskonałość i wiarę w przyszła doskonałość, która ma się dokonać przez Chrystusa. Niemniej przykazanie to nie jest obrzędowe, ale sądowe. Ta zaś różnica istnieje między przykazaniami obrzędowymi a sądowniczymi, że pierwszych nie wolno zachowywać w Nowym zakonie, jak to już widzieliśmy140). Natomiast przykazania, sądownicze nie obowiązują wprawdzie w okresie Laski, niemniej można je przestrzegać bez grzechu, owszem zachodzi obowiązek ich zachowania, jeśli zostaną ogłoszone powagą ustawodawcy. Np. sądowniczy przepis Starego Zakonu (wyj 22, 1): „Jeśliby kto ukradł wołu, albo owcę i zabił albo sprzedał, pięć wołów odda za jednego wołu, a cztery owce za jedną owcę". Jeśliby i teraz jakiś król wprowadził ten przepis, podwładni byliby obowiązani zachować go. Podobnie określenie dziesięcin należy do władzy Kościoła w Nowym Zakonie, zgodnie z wymaganiami ludzkości, by słudzy Boży w Nowym Przymierzu nie byli w gorszym, położeniu aniżeli w Starym Testamencie, zwłaszcza ze lud Boży w Nowym zakonie do większych rzeczy jest obowiązany w myśl słów Chrystusa (Mt 5, 20): „Albowiem powiadam wam, że jeśli nie będzie obfitować sprawiedliwość wasza, więcej niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wnijdziecie do królestwa niebieskiego". A także dlatego, że słudzy Boży Nowego Zakonu posiadają większą godność, jak uzasadnia św. Paweł Apostoł (2 Kor 3, 7 i następne).
Jasne więc, że do składania dziesięcin wierni są obowiązani częściowo z prawa natury, a częściowo z ustanowienia Kościoła, który jednak stosownie do okoliczności czasów oraz osób, może inną część wyznaczyć, by ją składano sługom Bożym.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozwiązanie pierwszej trudności zawiera się w osnowie.

2. Przykazanie o dziesięcinach z moralnego punktu widzenia zostało dane przez Chrystusa, gdy powiedział (Mt 10, 10): „Godzien jest robotnik zapłaty swojej". Powtórzył te słowa św. Paweł Apostoł (1 Kor 9, 4). Natomiast Kościołowi pozostawiono określenie, jaki część należy dać jako dziesięcinę.

3. Przed starym zakonem nie było osobnych sług kultu Bożego. Rolę ich pełnili pierworodni synowie, którym należała się podwójna część w spadku. Wówczas nie było także przepisów, jaką część sługom Bożym należy wydzielić, ale każdy dawał

dobrowolnie tyle, ile uważał za stosowne w stosunku do wymagań okoliczności. Np. Abraham wiedziony proroczym natchnieniem dał dziesięciny Melchizedechowi kapłanowi Najwyższego (Rodz 14, 20). Podobnie Jakub ślubował dać dziesięcinę ku czci Bożej, celem spełnienia ofiary, jak świadczą słowa „Dziesięciny ofiaruję Tobie". Nie wydaje się więc, by ślubował j kapłanom.

4. Drugiej dziesięciny, zastrzeżonej do składania ofiar, nie ma w Nowym Przymierzu po ustaniu ofiar Starego zakonu. Trzecia natomiast dziesięcina, wyznaczona celem urządzania wspólnych posiłków z ubogimi, została w Nowym zakonie zwiększona, gdyż Chrystus nakazał dać ubogim nie tylko dziesiątą część, ale wszystko co zbywa, jak o tym świadczy Ewangelia (Łk 11, 41): „Dawajcie jałmużnę z tego, co zbywa". Owszem także dziesięciny, dawane przez wiernych kapłanom, ci powinni obracać na pożytek ubogich.

5. Słudzy Kościoła więcej mają się troszczyć o przysporzenie ludowi dóbr duchowych aniżeli o zbieranie dóbr doczesnych. Dlatego Apostoł nie chciał korzystać z władzy danej mu przez Pana, aby zbierać ofiary na utrzymanie od tych, którym głosił Ewangelię, by to nie stanowiło przeszkody w jej krzewieniu. Nie grzeszyli jednak ci, którzy nie przynosili mu ofiar, gdyż wówczas nie omieszkałby ich upomnąć. Chwalebnie również postępują ci słudzy Kościoła., którzy nie wymagają dziesięcin tam, gdzie bez zgorszenia nie mogą jej żądać, albo tam, gdzie nie ma takiego zwyczaju lub dla innych przyczyn. Ci, którzy nie dają dziesięciny tam, gdzie Kościół tego nie wymaga, nie popełniaj grzechu, chyba na skutek uporu, jeśli nie mają woli dać jej gdyby Kościół żądał jej od nich.

Artykuł 2

CZY TRZEBA SKŁADAĆ DZIESIĘCINY ZE WSZYSTKIEGO ?

Postawienie problemu. wydaje się, że nie ze wszystkiego należy dawać dziesięciny, gdyż:

1. Składanie dziesięcin pochodzi z starego zakonu. otóż w Starym zakonie nie było przykazania dawania dziesięcin osobistych, czyli z dochodów, zdobytych własną pracą np. w kupiectwie lub w wojsku. A więc nie ma obowiązku składania dziesięcin z takich źródeł dochodu.

2. Z dochodów nie godziwie nabytych nie należy składać ofiar otóż ofiary składane bezpośrednio Bogu większą cześć oddają Bogu niż dziesięciny składane sługom Bożym. A więc nie należy składać dziesięcin z dochodów źle nabytych.

3. Księga Kapłańska (27, 32) nakazuje składać dziesięciny „ze zboża, bądź z owoców drzewa ... z wołów, owiec i kóz, które przechodzi pod laskę pasterzową". A przecież są inne jeszcze źródła dochodów, np. warzywa w ogrodzie itp. A więc nie ze wszystkiego należy składać dziesięciny.

4. Człowiek może dawać tylko to, co podlega jego władzy. A przecież nie wszystko, co zna ze zboża czy ze zwierząt, podlega jego władzy, bo kradzież czy rabunek może pozbawić go tych dóbr, niektóre musi sprzedać, inne trzeba oddać np. księciu, zapłacić podatki, dać wynagrodzenie robotnikom itp. A więc nie ma obowiązku dawać dziesięciny ze wszystkiego, co się posiada.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Rodz 28, 22): „'Ze wszystkiego co mi dasz, dziesięciny ofiaruję Tobie". Lecz wszystko co człowiek siada, pochodzi od Boga. A Więc ze wszystkiego trzeba składać dziesięciny.

Odpowiedź. O każdej rzeczy należy sadzić podług jej Zasady. Zasadą zaś składania dziesięcin jest należność, jaka przysługuje tym, co sieja ziarno duchowe, by mogli zbierać to, co materialne, w myśl słów św. Pawła Apostoła (1 Kor 9, 11): „Jeśliśmy wam siali rzeczy duchowe, czy wielka to byłaby rzecz, gdybyśmy żęli wasze rzeczy cielesne?" Otóż na tej właśnie należności Kościół oparł obowiązek składania dziesięcin. Wszystko zaś cokolwiek człowiek posiada, poniekąd wchodzi w zakres dóbr cielesnych. A ,więc ze wszystkiego, co człowiek posiada, winien składać dziesięciny.

Rozwiązanie trudności. 1. Był szczególny powód, dla którego w Starym Zakonie nie było przykazania dawania dziesięcin z osobistych źródeł dochodów, a mianowicie osobliwe warunki, w jakich żył ów lud, w którym wszystkie inne plemiona posiadały majątek, dzięki któremu mogły dostatecznie zaopatrzyć pokolenie Lewitów, pozbawione majątku. Lewitom jednak, podobnie jak i innym pokoleniom, nie zakazano zdobywania godziwych zysków inną pracą. Natomiast lud Boży Nowego Zakonu rozkrzewił się po całym świecie, a wiele jego członków nie ma majątku, ale żyje z handlu. Ci mogliby nie dać niczego na utrzymanie sług Bożych, jeśliby nie byli obowiązani płacić dziesięcin z swoich dochodów. W Nowym Zakonie zabroniono im również, ostrzej niż w Starym, zajmować się sprawami, które mają na celu zysk, w myśl słów św. Pawła Apostoła (2 Tym 2, 4): „Służąc żołnierce, nikt się nie miesza w sprawy tego życia". Dlatego w Nowym zakonie jest obowiązek składania dziesięcin także z osobistych dochodów, stosownie do. ojczystego zwyczaju i potrzeb sług Bożych. Stąd św. Augustyn powiedział141): „Dawaj dziesięciny z tego co zarobisz służbą wojskową, handlem lub przemysłem".

2. W dwojaki sposób można coś źle zdobyć. 1. tedy samo zdobycie jest niesprawiedliwe, np. wskutek rabunku lub lichwy. Wówczas bowiem zachodzi obowiązek zwrotu danej rzeczy pokrzywdzonemu, a nie dziesięciny. Niemniej, jeśli ktoś za lichwiarskie pieniądze kupił, sobie pole, z owoców jego winien składać dziesięciny, gdyż owoce te me są wynikiem lichwy, ale darem Bożym. 2. Niekiedy pewne rzeczy są źle nabyte dlatego, że złe było źródło ich nabycia, np. nierząd, błazeństwo itp. Wówczas nie ma, obowiązku zwrotu, a zachodzi obowiązek składania dziesięcin, podobnie jak w stosunku do innych ludzi. Kościół jednak nie powinien przyjmować dziesięcin od takich ludzi dopóki są w grzechu, by nie wydawało się, że uczestniczy w ich grzechu; może natomiast przyjmować, gdy dokona ją pokuty.

3. Wartość środków należy oceniać podług ich przydatności do celów. Otóż dziesięciny mają wartość nie same przez się, ale ze względu na sługi Boże, którym nie wypada nawet w nieznacznym stopniu troszczyć się a dobra doczesne, gdyż to uchodziłaby za wadę, jak przyznaje Arystoteles142). Dlatego stary Zakon nie zawierał przepisów odnośnie do takich drobiazgów, pozostawiając to dobrowolności ofiarodawców, gdyż drobiazgi za nic się uważa. Faryzeusze zaś, przypisując sobie doskonałą sprawiedliwość Prawa, nawet z drobiazgów składali dziesięciny. I nie za to gani ich Pan Jezus, ale za to, że lekceważyli ważniejsze, a mianowicie duchowe

przykazania. Dlatego wyraźnie powiedział: „I to należała czynić, i tamtego nie opuszczać”. Jak zaznacza, św. Jan Chryzostom143), chodzi tu raczej o stosowność aniżeli o obowiązek. Dlatego dziś nie ma obowiązku składania dziesięcin z takich drobiazgów, chyba że w danym kraju istnieje inny zwyczaj.

4. z rzeczy utraconych na skutek kradzieży lub rabunku nie ma obowiązku składania dziesięcin, chyba że się je odzyska albo jeśli ktoś te rzeczy stracił wskutek własnej :winy, np. z powodu niedbalstwa, gdyż Kościół nie powinien ponosić szkody dlatego, że ktoś zawinił czy był niedbały. Jeśli ktoś sprzedał rzecz, z jakiej nie złożył dziesięciny, Kościół może tej dziesięciny domagać się zarówno od kupującego, gdyż posiada rzecz należną Kościołowi, jak i od sprzedawcy, gdyż ze swej strony skrzywdził Kościół. Jeśli jednak któryś z nich zapłaci tę dziesięcinę, drugi nie będzie zobowiązany. Z owoców ziemi należy składać dziesięciny z tego względu, że pochodzą z daru Bożego. Uprzedzaj więc płacenie podatku oraz wynagrodzenie robotników. A zatem przed zapłaceniem dziesięcin nie trzeba odliczać opłat podatkowych oraz zapłaty należnej robotnikom. Naprzód więc trzeba w całości złożyć dziesięcinę ze wszystkich owoców.

Artykuł 3

CZY DZIESIĘCINĘ NALEŻY SKŁADAĆ CZŁONKOM KLERU DUCHOWNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że członkom kleru nie należy składać dziesięcin, gdyż:

1. Dlatego w Starym Zakonie składano Lewitom dziesięciny, bo nie mieli majtku, jak o tym świadczy Księga Liczb (18, 23). Natomiast kler w Nowym Zakonie posiada majątki tak rodzinne, jak i kościelne. A nadto otrzymuje pierwociny i ofiary za żywych i umarłych. A więc nie trzeba mu składać dziesięcin.

2. Zdarza się, że ktoś mieszka w jednej parafii, a pole ma w innej, albo że ten sam proboszcz przez część roku prowadzi jedną parafię, a przez inną część drugą, względnie ma powierzoną sobie jedną trzodę, a pracuje z drugą itp. W podobnych wypadkach trudno rozstrzygnąć, którym członkom kleru należy złożyć dziesięcinę.

3. W niektórych krajach istnieje ogólny zwyczaj, że żołnierze pobieraj żołd z dziesięcin kościelnych, które składa się także zakonnikom. A więc dziesięciny należą się nie tylko duchownym sprawującym opiekę duszpasterską.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Liczb 18, 21): „A synom Lewiego dałem wszystkie dziesięciny synów Izraelowych w posiadłość za służbę, która mi służą w przybytku Przymierza. Otóż następcami synów Lewiego są kapłani Nowego Przymierza. A więc tylko im należą się dziesięciny.

Odpowiedź. W sprawie dziesięcin należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: 1) prawo ich przyjmowania, oraz 2) rzeczy, które się daje jako dziesięcinę. Otóż prawo przyjmowania dziesięcin jest duchowe, wynika bowiem z należności przysługującej sługom ołtarza, gdyż „siejącym rzeczy duchowe należą się rzeczy cielesne” 1 Kor 9, 11). A takimi sługami są jedynie duchowni, którzy sprawują opiekę duszpasterską.

Dlatego tylko im przysługuje to prawo. Natomiast rzeczy dawane jako dziesięcina są cielesne, i dlatego mogą być obrócone na pożytek kogokolwiek, a więc także świeckich.

Rozwiązanie trudności. 1. W Starym. Zakonie były wyznaczone osobne dziesięciny na utrzymanie ubogich. Natomiast w Nowym Zakonie składa się je duszpasterzom nie tylko dla ich własnego użytku, ale także na potrzeby ubogich, by im rozdzielali. Dlatego nie tylko nie są zbyteczne, ale są wręcz konieczne tak majtki kościelne, jak i ofiary, pierwociny i dziesięcin.

2. Dziesięciny z osobistych dochodów należą się kościołowi tej parafii, w której dany człowiek mieszka; natomiast dziesięciny z nieruchomości zdają się raczej należeć do kościoła parafii, na której terenie ta nieruchomość się znajduje. Przepisy prawne ustalają, by w tym względzie trzymano się utrwalonego od dawna zwyczaju. Duszpasterz zaś, który w różnych okresach czasu prowadzi dwie różne parafie, winien oddać dziesięciny współmiernie jednej i drugiej parafii, z tym jednak, że skoro, owe dziesięciny pochodzi z pasterzowania, należy się raczej kościołowi tej parafii, w której to pasterzowanie dokonuje się, aniżeli kościołowi, parafii, z której pochodzi owczarnia.

3. Kościół może dać świeckim rzeczy oddane mu jako dziesięciny, a także może pozwolić im na przyjmowanie tychże rzeczy, zastrzegając jednak sługom Kościoła prawo ich przyjmowania, zarówno gdy chodzi o potrzeby samego Kościoła, czy o henno dawano żołnierzom z dziesięcin celem wypłacenia im żołdu, o pomoc dla ubogich, np. braci zakonnych bez święceń lub nie sprawujących pracy duszpasterskiej. Jest ta pewnego rodzaju jałmużna. Natomiast zakonnikom sprawującym obowiązki duszpasterskie przysługuje prawo przyjmowania dziesięcin.

Artykuł 4

CZY KLER JEST RÓWNIEŻ OBOWIĄZANY SKŁADAĆ DZIESTIĘCINY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że także członkowie kleru winni składać dziesięciny, gdyż

1. Na mocy ogólnego prawa kościół parafialny powinien przyjmować dziesięciny z wszystkich majątków, które w nie j się znajduj. Otóż wśród tych majtków niekiedy zdarzaj się także posiadłości innych duchownych albo innych parafii . A więc także kler jest obowiązany do dziesięcin.

2. Niektórzy zakonnicy należą do kleru, a jednak są zobowiązani do składania dziesięcin kościołom ze względu na posiadany majtek, który niekiedy uprawiają własnymi rękoma. A więc także kler nie jest zwolniony od płacenia dziesięcin.

3. w Księdze Liczb (18, 21) zarówno nakazano by lud składał dziesięciny Lewitom jak i Lewitom, by składali je najwyższemu kapłanowi. Podobnie więc jak świeccy winni składać dziesięciny klerowi, tak kler powinien składać je papieżowi.

4. Dziesięciny mają służyć nie tylko na utrzymanie kleru, ale także na utrzymanie ubogich. Jeśliby więc kler był zwolniony od składania dziesięcin, z tego samego powodu byliby zwolnieni także ubodzy. A skoro błędne jest .to ostatnie twierdzenie, błędne jest również i pierwsze.

Ale z drugiej strony dekret papieża Paschalisa głosi144), że żądanie by członkowie kleru płacili dziesięciny innym przedstawicielom kleru jest nowym rodzajem zdzierstwa.

Odpowiedź. Ta sama rzecz nie może być przyczyną dawania i odbierania, ani działania i doznawana. Zdarza się natomiast, że to sama jestestwo maże dawać i odbierać, działać i doznawać z powodu różnych przyczyn lub w stosunku do różnych rzeczy. Otóż duchownym jako sługom ołtarza, siejącym w duszach ludu dobra duchowe, należą się od wiernych dziesięciny. Dlatego tego rodzaju duchowni jako członkowie kleru, czyli ze względu na posiadanie własności kościelnej, nie są zobowiązani da składania dziesięcin. Z innej jednak przyczyny, a więc gdy po-siadają. coś z osobistego prawa lub wskutek odziedziczenia po rodzicach, kupna itp., wówczas są obowiązani do dziesięcin.

Rozwiązanie trudności pierwszej wynika a osnowy, gdyż przedstawiciele kleru, mający własny majątek, są zobowiązani do dziesięcin tak, jak ludzie świeccy na rzecz kościoła parafialnego. Gdyż co innego jest posiadać coś na własność, a co innego posiadać coś należącego do wspólnoty. Natomiast majątek kościelny nie podlega obowiązkowi składania dziesięcin, choćby się znajdował na terenie innej parafii.

2. Zakonnicy, którym powierzono troskę o zbawienie dusz, jeśli należą do kleru, nie mają obowiązku składać dziesięcin, ale mogą je przyjmować. Inni natomiast zakonnicy, choćby należeli do kleru, ale nie udzielają ludowi duchowych dóbr, są obowiązani z ogólnego prawa do dawania, dziesięcin, ale dzięki różnym przywilej om, udzielonym im przez stolic Apostolską, posiadają pewną nietykalność.

3. w Starym Zakonie pierwociny należały do kapłanów, dziesięciny zaś do Lewitów. Ponieważ zaś Lewici podlegali kapłanom, Pan Bóg nakazał by Lewici składali najwyższemu kapłanowi zamiast pierwocin dziesięcinę z dziesięcin. Z tego samego powodu dziś kler jest obowiązany dawać dziesięcinę papieżowi, jeśli tego zażądałby. Rozum bowiem nakazuje, by ten, komu poruczono troskę o wspólne dobro ogółu, był wyposażany w to wszystko, co jest niezbędne do wykonania tego zadania.

4. Dziesięciny należy oddać na pomoc dla ubogich według uznania przedstawicieli kleru. Dlatego ubodzy nie mają tytułu do żądania dziesięcin, lecz są obowiązani do ich składania.

ZAGADNIENIE 88
O ŚLUBACH

Następnie trzeba pomówić o ślubach, w których przyrzeka się coś Bogu. Zagadnienie to obejmuje 12 pytam: 1. Co to jest ślub? 2. Co jest przedmiotem ślubu? 3. Obowiązki, wypływające z ślubu. 4. Użyteczność ślubów. 5. Jakiej cnoty śluby są czynności? 6. Czy jest rzeczą bardziej zasługującą uczynić coś ze ślubu czy bez ślubu? 7. O uroczystych ślubach. 8. Czy wolno ślubować to, co jest zależne od kogoś innego? 9. Czy dzieci mogą zobowiązywać się ślubem do wstąpienia do zakonu? 10. Czy można

kogoś zwolnić ze ślubów lub zmienić je? 11. Czy możliwe jest zwolnienie z uroczystego ślubu powściągliwości? 12. Gzy do zwolnienia ze ślubów konieczna jest władza przełożonego?

Artykuł 1

CZY ŚLUB POLEGA NA SAMYM POSTANOWIENIU WOLI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ślub polega na samym postanowieniu woli, gdyż:

1. Jak określaj niektórzy, ślub to dobre postanowienie powzięte z rozmysłem, mocą którego ktoś zobowiązuje się Bogu coś zrobić lub nie zrobić. Otóż takie postanowienie może być tylko czynnością woli. A więc ślub polega wyłącznie na postanowieniu woli.

2. Sam wyraz votum, oznaczający ślub, pochodzi jak się .zdaje - od wyrazu „wola", gdyż zwykle się mówi, ze czynić coś z własnego ślubu, to czynić dobrowolnie. Otóż postanowienie jest czynności woli, obietnica zaś jest czynnością rozumu. A więc ślub polega wyłącznie na czynności woli.

3. Pan Jezus powiedział (Łk 9, 62): „Żaden, który rękę swą przykłada do pługa, a ogląda się wstecz, nie jest sposobny do królestwa Bożego". Otóż zdarza się że ktoś, kto postanowił dobrze czynić, przykłada rękę do pługa. A więc, jeśli ogląda się wstecz odstąpiwszy od dobrego postanowienia, nie jest sposobny do królestwa, Bożego. A więc jedynie na skutek dobrego postanowienia ktoś zobowiązuje się Bogu do czegoś, choćby żadnego przy tym nie uczynił przyrzeczenia. A więc, jak się zdaje, ślub polega na samym postanowieniu woli.

Ale z drugie j strony czytamy w Piśmie św. (Ekli 5, 3): „Jeśliś coś ślubował Bogu, nie omieszkajże spełnić, albowiem nie podoba się mu niewierna a głupia obietnica". A więc ślub to przyrzeczenie, a ślubować to przyrzekać .

Odpowiedź. Ślub oznacza pewne zobowiązanie się do zrobienia lub zaniechania czegoś. Człowiek zaś obowiązuje się do czegoś przyrzeczeniem będącym czynnością rozumu, gdyż jego zadaniem jest rozporządzanie. Podobnie bowiem jak człowiek przez rozkaz lub prośbę niejako rozporządza, co inni mają jemu zrobić, tak przez przyrzeczenie rozporządza, co sam ma innym zrobić. Lecz przyrzeczenie, które człowiek daje człowiekowi, dokonuje się tylko przy pomocy słów lub innych zewnętrznych znaków. Bogu natomiast można coś obiecać sami tylko myśl, gdyż jak mówi Pismo św. (1 Król 16, 7): „człowiek widzi co się pokazuje, a Pan patrzy na serce". Niekiedy jednak ślub wyraża się na zewnątrz słowami już to celem pobudzenia się do gorliwości jak to widzieliśmy odnośnie da modlitwy - już to by powołać na świadków innych ludzi, że się nie będzie łamało ślubów nie tylko z bo-jaźni przed Bogiem, ale także ze względu na poważanie ludzi. Przyrzeczenie zaś pochodzi z postanowienia, by coś zrobić, a postanowienie wymaga uprzedniego namysłu, gdyż jest czynnością rozważnej woli. Tak więc `trzy rzeczy są konieczne do ślubu: 1) namysł, 2) postanowienie woli, 3) przyrzeczenie, w którym ślub dokonuje się. Nadto przy ślubie są niekiedy dwie dodatkowe rzeczy, jakby na potwierdzenie ślubu: 1)

wypowiedź ustna, w myl słów Psalmu (65, 13): „Oddam Ci śluby moje, które wyraziły wargi mole'"; 2) świadectwo innych, i z tego względu Piotr Lombard145) mówi, że potrzebne jest świadectwo dobrowolności przyrzeczenia, złożonego Bogu w sprawach Bożych. Można jednak to świadczenie odnieść do wewnętrznego świadectwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Powzięcie dobrego postanowienia wzmacnia się przez namysł tylko wtedy, jeśli postanowienie jest następstwem tego namysłu.

2. Wola pobudza rozum do przyrzeczenia w sprawach, które jej podlegaj. Z tego względu wyraz votum (ślub) pochodzi od „woli", jako pierwszego czynnika pobudzającego.

3. Kto przykłada rękę swą do pługa, już coś czyni. Ale kto tylko postanawia coś, niczego jeszcze nie czyni. Natomiast kiedy obiecuje, zaczyna niejako zabierać się do działania, chociaż jeszcze nie spełnia tego, co przyrzekł. Podobnie kto przykłada rękę do pługa, jeszcze nie orze, przykłada jednak rękę do orania.

Artykuł 2

CZY PRZBDMIOTEM ŚLUBU MA BYĆ ZAWSZE LEPSZE DOBRO ?

Postawienie problemu. Wydaje się że przedmiotem ślubu, nie musi być lepsze dobro, gdyż:

1. Dobro lepsze to dobro nadobowiązkowe. A przecież można ślubować nie tylko ta, co jest nadobowiązkowe, ale także to, co jest konieczne do zbawienia. Wszak podczas chrztu ludzie również przyrzekaj wyrzec się szatana, wszystkich spraw jego i zachować wiarę, jak zaznacza Glossa146), tłumacząc słowa Psalmu (75, 12): „Śluby czyńcie, i oddajcie Panu, Bogu waszemu". Jakub również ślubował, że mu „będzie Pan za Boga" (Rodz 28, 22). A to przecież jest najbardziej potrzebne do zbawienia. A więc można ślubować nie tylko to, co jest lepsze.

2. Jak świadczy św. Paweł Apostoł (Żyd 11, 32), Jefte został zaliczony do świętych, a przecież, jak opowiada Księga, Sędziów (11, 39) z powodu ślubu Zabił na całopalenie jedynaczkę, niewinną córkę swoją. A przecież zabicie niewinnego nie jest lepszą czynnością, skoro samo przez się jest niedozwolone. A więc można ślubować nie tylko lepsze dobra, ale nawet rzeczy niedozwolone.

3. To, co przynosi szkodę jakiejś osobie oraz to, z czego nie ma żadnego pożytku, nie jest dobrem lepszym. Otóż niekiedy czyni się śluby, których przedmiotem są nadmierne czuwania lub posty niebezpieczne: dla danej osoby, albo też rzeczy całkowicie obojętne lub nieprzydatne do niczego. A wiec przedmiotem ślubu nie zawsze jest dobro lepsze.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Powt 23, 22): „Jeśli nie chcesz obiecać, bez grzechu będziesz".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, ślub jest przyrzeczeniem, zrobionym Bogu. Przedmiotem zaś przyrzeczenia jest to, co ktoś chce dobrowolnie dla kogoś. zrobić. Nie byłoby natomiast przyrzeczeniem, lecz groźbą, gdyby ktoś obiecał, że uczyni coś przeciw niemu. Podobnie nie będzie przyrzeczeniem gdy ktoś obieca

komuś to, co nie jest mu miłe. Ponieważ więc każdy grzech jest przeciw Bogu, i tylko postępowanie cnotliwe jest Mu miłe, dlatego nie należy ślubować tego, co jest niedozwolone lub obojętne, ale tylko to, co jest czynnością, cnotliwą.

Ponieważ jednak ślub to dobrowolne przyrzeczenie, konieczność zaś wyklucza dobrowolność, wobec tego to, co Koniecznie musi być lub musi nie być, nie jest przedmiotem ślubu. Wszak śmieszne byłoby ślubowanie, że się umrze albo że się nie będzie latać (!). Natomiast to, co nie podlega bezwzględnej konieczności, ale tylko jest niezbędne do osiągnięcia celu, np. gdy coś jest konieczne do zbawienia, może być przedmiotem ślubu w miarę jak jest dobrowolne, a nie ze względu na to, że jest konieczne. Natomiast to, co ani bezwzględnie nie jest konieczne, ani ze względu na. cel jest zupełnie dobrowolne, i dlatego może być najbardziej właściwym przedmiotem ślubu. Takie bowiem dobro nazywamy lepszym w porównaniu do dobra, które dla wszystkich jest konieczne do zbawienia. Dlatego właściwie mówiąc, przedmiotem ślubu jest dobro lepsze.

Rozwiązanie trudności. 1. Wyrzeczenie się spraw szatana i zachowanie wiary jest przedmiotem ślubu przy chrzcie dlatego, że jest dobrowolne, choć równocześnie jest konieczne do zbawienia. Podobnie, gdy chodzi o ślub Jakuba, choć ten ostatni można rozumieć także w znaczeniu przyrzeczenia, by Bobu oddawać jakąś szczególną cześć, do której nie był zobowiązany, np. przez składanie dziesięcin itp., o czym mowa poniżej.

2. Sąd pewne rzeczy, które w każdym wypadku są dobre, np. czynności cnotliwe oraz inne dobra, które bezwzględnie mogą być przedmiotem ślubu. Bywa j także rzeczy, które w każdym wypadku są złe, np. gdy same przez się są grzeszne. Takie rzeczy nigdy nie mogą być przedmiotem ślubu. Wreszcie są rzeczy, które same w sobie są dobre i z tego względu mogą być przedmiotem ślubu, ale mogą mieć także złe następstwa, z powodu których nie należy owych ślubów zachować. To właśnie zachodziło w ślubach Jeftego. Oto co, opowiada o nim Księga Sędziów (11, 30) „lubował ślub Panu, mówiąc: Jeśli dasz synów Ammana w maje ręce, cokolwiek pierwsze wynijdzie z domu mego, a zabieży mi wracającemu się w pokoju od synów Ammona, to ofiaruję na całopalenie Panu”. Następstwa takiego ślubu mogły być złe, np. gdyby wybiegło mu naprzeciw coś, czego nie można składać w ofierze, np. osioł lub człowiek. Co też się stało. Dlatego św. Hieronim mówi o Joftem147), że w ślubowaniu był głupim, gdyż nie zastanowił się, a w wykonaniu łotrem. Wprawdzie na początku jego historii powiedziano (11, 29): „Stał się tedy nad Jeftem duch Pański”, gdyż wiara i nabożność jego, pod której wpływem zrobił ślub, pochodziły od Ducha Świętego. Zaliczono go w poczet świętych z powodu zwycięstwa, które odniósł, i dlatego, ze prawdopodobnie po tym pokutował za dokonaną zbrodnię na córce która wyobrażała pewne dobro (śmierć Chrystusa).

3. Umartwienie własnego ciała przez nocne czuwania i posty o tyle Bogu jest miłe, o ile jest czynnością cnotliwą, a więc gdy zachowuje właściwą miarę ujarzmiając pożądliwość, ale nie obciążając za nadto natury. Pod tym warunkiem takie umartwienia mogą być przedmiotem ślubu. Wszak św. Paweł Apostoł powiedział (Rzym 12, 1): „Proszę was tedy, Bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście wydawali ciała wasze na ofiarę żywą, świętą, przyjemną Bogu”, a zaraz po tym dodał : „jako wyraz rozumnej służby waszej”. Ponieważ jednak w sprawach odnoszących się do

siebie samego, człowiek łatwo myli się w swych sądach, tego rodzaju śluby należy raczej zachować lub zaniechać zgodnie z sądem przełożonego, tak jednak, że jeśliby ktoś odczuwał widoczną szkodę dla ciała, a nie mógłby zwrócić się do przełożonego o zdanie, nie powinien takiego ślubu zachować. Natomiast ślubowania rzeczy próżnych lub nieużytecznych należy raczej wyśmiać niż zachować.

Artykuł 3

CZY KAŻDY ŚLUB OBOWIĄZUJE DO SPEŁNIENIA GO ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że nie każdy ślub zobowiązuje do spełnienia go, gdyż:

1. Człowiek bardziej potrzebuje tego, co inni czynią aniżeli Bóg, który jak czytamy w Psalmie (15, 2) - nie potrzebuje naszych dóbr. otóż zwykłe przyrzeczenie, dane człowiekowi nie obowiązuje do spełnienia go, zgodnie z przepisami prawa ludzkiego, ustanowionego z powodu zmienności woli ludzkiej. A więc tym bardziej przyrzeczenie dane Bogu, zwane ślubem, nie obowiązuje do spełnienia go.

2. Nikt nie może zobowiązywać się do tego, co niemożliwe. Otóż niekiedy jest rzeczą niemożliwą spełnić to, co się ślubowało, gdy to zależy od woli kogo innego, np. gdy ktoś ślubuje wstąpić do klasztoru a mnisi nie chcą go przyjąć; gdy zajdzie jakaś nieprzewidywana przeszkoda, np. gdy kobieta, która ślubowała dziewictwo, zostanie zgwałcona, lub gdy człowiek ślubuje dać pieniądze ubogim, a potem je straci. A więc nie zawsze istnieje obowiązek zachowania ślubów.

3. Kto jest zobowiązany do spełnienia czegoś, winien to natychmiast spełnić. Otóż nie zawsze zachodzi obowiązek natychmiastowego spełnienia tego, co się ślubowało, zwłaszcza gdy ślub jest warunkowy i odnosi się do przyszłości. A więc śluby nie zawsze obowiązują.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekl 5, 3) „Jeśliś coś ślubował Bogu, nie omieszkaj spełnić ... i daleko lepiej jest nie ślubować, niżli po ślubie obietnic nie spełnić".

Odpowiedź. wierność wymaga spełnienia tego, co się obiecało. To też według św. Augustyna148), wierność to spełnienie przyrzeczeń. Otóż człowiek najbardziej powinien dochować wierności Bogu, już to ze względu na Jego panowanie, już to ze względu na otrzymane dobrodziejstwa. Dlatego człowiek najbardziej jest obowiązany do wypełnienia ślubów złożonych Bogu. Tego bowiem wymaga wierność, jaka się należy Bogu od człowieka. Złamanie zaś ślubu jest odmianą niewierności. Dlatego Salomon (Ekl 5, 3) dodaje: „Albowiem nie podoba się Mu niewierna a głupia obietnica".

Rozwiązanie trudności. 1. Uczciwość wymaga i to na podstawie prawa natury, by każde przyrzeczenie dane przez człowieka człowiekowi obowiązywało do spełnienia go. Do zobowiązania jednak prawnego na podstawie przyrzeczenia wymagane jest

zachowanie jeszcze innych warunków. A chociaż Pan Bóg nie potrzebuje naszych dóbr, my jesteśmy jednak wobec Niego najbardziej zobowiązani. Dlatego złożone Mu śluby jak najbardziej obowiązują.

2. Jeśli to, co ktoś ślubował, z jakiejkolwiek przyczyny stanie się niemożliwe do spełnienia, ślubujący powinien zrobić wszystko co w jego mocy, by przynajmniej miał chętną wolę zrobienia tego co może. Kto więc ślubował wstąpić do klasztoru, winien zrobić wszystko co może, by go przyjęto. A jeśli zobowiązał się głównie do wstąpienia do zakonu i w następstwie tego wybrał ten zakon lub to miejsce jako najbardziej odpowiednie dla siebie, ale nie może być tam przyjęty, wówczas winien wstąpić do innego zakonu. Kiedy natomiast, składając ten ślub, miał zamiar zobowiązać się do tego określonego zakonu lub w tym oznaczonym miejscu, np. z powodu szczególnego upodobania do tegoż zakonu czy do tego miejsca, jeśli go tam nie chcąc nie ma obowiązku wstąpić do innego zakonu.

Jeśliby natomiast niemożność spełnienia ślubu pochodziła z winy ślubującego, tenże winien nadto czynić pokutę za owal uprzednią winę. Np. kobieta, która ślubowała dziewictwo, ale je straciła, powinna nie tylko zachować dozgonną powściągliwość, ale także pokutować za swój grzech, z powodu którego utraciła je.

3. Obowiązek zachowania ślubu pochodzi z własnej woli i własnego zamiaru, zgodnie z słowami Pisma św. (Powt 23, 23): „Co raz wyszło z ust twoich, zachowasz i uczynisz, jakaś obiecał Panu, Bogu twemu, a własną wolą i usty twymi wyrzekłeś”. Dlatego jeśli zamiarem i wolą ślubującego było zobowiązanie do natychmiastowego wypełnienia ślubu, należy go natychmiast spełnić. Jeśli natomiast chciał się zobowiązać na pewien czas lub pod pewnym warunkiem, nie ma obowiązku natychmiast spełnić ślubu. Ale też nie ma zwlekać ponad czas, do jakiego zamierzał się obowiązać. Dlatego w tymże miejscu (23, 21) powiedziano: „Gdy ślub zrobisz Panu, Bogu twemu, nie będziesz zwłóczył z oddaniem, bo się go będzie upominał Pan, Bóg twój; a jeślibyś zwłóczył, będzie ci za grzech poczytane”.

Artykuł 4

CZY GODZI SIĘ ŚLUBOWAĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie godzi się ślubować, gdyż:

1. Nie godzi się pozbawiać się tego dobra, które Bóg komuś dał. Otóż wolność jest jednym z największych darów, udzielonych nam przez Boga. klub zaś, nakładając pewną konieczność, wydaje się pozbawiać nas tej wolności. A więc nie należy ślubować.

2. Nikomu nie wolno narażać się na niebezpieczeństwo. Ktokolwiek zaś składa śluby naraża się na niebezpieczeństwo, gdyż to, co przed ślubem mógł bez niebezpieczeństwa grzechu nie czynić, zgrzeszyłby jeśliby po ślubie nie zachował. Dlatego św. Augustyn powiedział149): „Skoroś ślubował zobowiązałeś się, i nie wolno ci czynić czegoś przeciwnego. Nie będziesz również takim, jakim (byłbyś gdybyś tego nie ślubował, jeśli tego nie spełnisz. Gdybyś bowiem nie ślubował, byłbyś niższym, ale nie gorszym. Teraz zaś, jeślibyś, nie daj Boże, złamał wierność Bogu,

tym bardziej będziesz nędznikiem, im szczęśliwszy byłbyś, gdybyś ślubu dopełnił". A więc nie godzi się ślubować.
3. Apostoł wzywa (1 Kor 4, 16): „Naśladowcami moimi bądźcie jako i ja Chrystusa naśladowcą jestem". Otóż Pismo św. nie mówi nic jakoby Chrystus lub Apostołowie składali śluby. A więc, wydaje się, nie trzeba składać ślubów.

Ale z drugiej strony powiedziano w Psalmie 75, 12) : „luby czyńcie i oddajcie Panu".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednich artykułach ślub jest przyrzeczeniem danym Bogu. Z innego zaś względu przyrzekamy coś człowiekowi, a z innego obiecujemy Bogu. Człowiekowi bowiem przyrzekamy coś ze względu na jego pożytek w miarę, jak ma jaką korzyść z tego, co mu czynimy i czynić w przyszłości obiecujemy. Natomiast Bogu składamy przyrzeczenie ze względu na korzyść nie Tego, ale naszą. Dlatego św. Augustyn zaznaczył150), że Bóg jest Stwórcą dobrotliwym, a nie potrzebującym; nie powiększa się (jego majętność) z dochodów, lecz większymi czyni tych, którzy Mu dają. Otóż podobnie, jak nie Bogu, ale nam jest pożyteczne to, co oddajemy Bogu, jak dalej mówi św. Augustyn, tak samo przyrzeczenie, którym coś ślubujemy Bogu, nie przynosi Jemu pożytku, gdyż nie potrzebuje naszej pomocy, ale nam, w miarę jak przez śluby wzmacniamy naszą wolę w robieniu niezmiennie tego, co należy. Dlatego godzi się składać śluby.

Rozwiązanie trudności. 1. Podobnie jak niemożność grzeszenia nie zmniejsza wolności, tak też nie zmniejsza jej ta konieczność, jaka polega na umocnieniu woli w dobrym. Widzimy to na przykład w Bogu i Aniołach. Otóż tego rodzaju jest konieczność wypływająca ze ślubu, poniekąd podobna do umocnienia w dobrym, jakie jest przywilejem błogosławionych w niebie. Dlatego św. Augustyn w tymże liście powiada: „O szczęśliwa konieczności, która pobudza do lepszego postępowania".
2. Jeśli niebezpieczeństwo rodzi się z samej czynności, wówczas czynności tej nie należy wykonywać, np. przechodzić po walącym się moście nad rzeką. Jeśli natomiast niebezpieczeństwo pochodzi z niedomagania tej czynności, czynność ta nie przestaje być godziwą, np. godzi się wsiadać na konia, chociaż niebezpieczeństwo grozi temu, kto spadnie z niego. Gdyby było inaczej, człowiek musiałby powstrzymać się od wszystkich dóbr, które przypadkiem wskutek jakiegoś wypadku mogłyby się stać niebezpieczne. Dlatego powiada Pismo św. (Ekli 11, 14): „Kto się na wiatr ogląda, nigdy siać nie będzie, a kto się przypatruje obłokom, nigdy żąć nie będzie". Otóż niebezpieczeństwo zagraża ślubującemu nie wskutek ślubu, ale wskutek własnej jego winy, gdy zmienia swą wolę przekraczając ślub. Dlatego św. Augustyn w tymże liście pisał: „Nie żałuj, żeś ślubował, lecz raduj się raczej, że ci nie wolno tego, co byłaby ci wolno na własną szkodę".
3. Chrystus nie potrzebował składać ślubów, gdyż był Bogiem, a nadto jako człowiek posiadał wolę umocnioną w dobrym, ciesząc się oglądaniem Boga „twarzą w twarz". Przez pewne jednak podobieństwo można do Chrystusa zastosować w odniesieniu do ego ciała, którym jest Kościół, słowa Psalmu (21, 26) „śluby moje oddam przed oczyma bojących się Go". Natomiast Apostołowie - jak można mniemać ślubowali to, czego wymaga stan doskonałości, kiedy „opuściwszy wszystko poszli za Chrystusem" (Mt 4, 20).

Artykuł 5

CZY ŚLUB JEST UWIELBIENIEM BOGA,
A WIĘC CZYNNOŚCIĄ RELIGIJNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Każdy czyn cnotliwy może być przedmiotem ślubu. Otóż do tej samej cnoty należy przyrzekać coś i zrobić to. A więc ślubowanie maże być czynnością jakiejkolwiek cnoty, a nie tylko religii.
2. Według Cycerona151), zadaniem religii to składanie Bogu czci i obrzędów. Kto zaś ślubuje, niczego jeszcze Panu Bogu nie składa, lecz tylko obiecuje. A więc śluby nie są czynnością religijną.
3. Cześć religijną wolno oddawać tylko Bogu. Śluby zaś składa się nie tylko Bogu, ale także Świętym oraz przełożonym, którym zakonnicy ślubują posłuszeństwo. A więc śluby nie są czynnością religijną.

Ale z drugiej strony czytamy u Izajasza Proroka (19, 21): „I będą Go czcić ofiarami i darami, i będą ślubować śluby Panu i dopełnią". Lecz czcić Boga, to czynność religijna, a mianowicie uwielbienia. A więc śluby są czynnością religijną i uwielbieniem.

Odpowiedź. Każda czynność cnotliwa maże być religijną, czyli uwielbieniem, jeśli będzie podporządkowana czci Bożej, która jest głównym przedmiotem uwielbienia. Podporządkowanie czegoś właściwemu celowi jest zadaniem cnoty nakazującej coś, a nie cnoty, której się nakazuje. Dlatego samo podporządkowanie czynności jakiejkolwiek cnoty czci Bożej jest właściwym uwielbieniem Boga. Widzieliśmy zaś poprzednio, że ślub to przyrzeczenie dane Bogu. Takie zaś przyrzeczenie jest podporządkowaniem tego, co się obiecuje temu, komu się obiecuje. Dlatego ślub jest podporządkowaniem tego co się ślubuje czci Bożej i służbie Bożej. Jasne więc, że ślubowanie jest czynnością religijną, czyli uwielbieniem.

Rozwiązanie trudności. 1. To, co jest przedmiotem ślubu, może być niekiedy czynnością innej cnoty, np. zachowanie postu czy powściągliwości; niekiedy zaś jest czynnością religijną, np. składanie ofiar oraz modlitwa. Przyrzeczenie jednak jednych i drugich, dane Bogu, należy do religii z powodów wymienionych w osnowie. Jasne więc, że śluby są czynnością religijną ze względu na samo przyrzeczenie dane Bogu, stanowiące istotę ślubu; niekiedy zaś także ze względu na samą rzecz obiecaną, stanowiącą tworzywo ślubu.
2. Kto przyrzeka ze względu na to, że się zobowiązuje do dania, już poniekąd daje. Podobnie mówimy, że coś się dzieje, gdy działa przyczyna, gdyż w przyczynie zawiera się skutek jakby w zalążku. Dlatego dziękujemy nie tylko tym, którzy coś dają, ale także tym; którzy obiecują.
3. Śluby składamy tylko Bogu, przyrzeczenia natomiast dajemy także ludziom. Sanno nawet przyrzeczenie jakiegoś dobrana rzecz jakiegoś człowieka może być

przedmiotem ślubu, jeśli jest czynnością cnotliwą. W ten sposób należy rozumieć śluby, składane Świętym lub przełożonym, a więc w tym znaczeniu, że samo przyrzeczenie dane Świętym lub przełażonym, jest przedmiotem ślubu jako jego tworzywo, w miarę jak człowiek zobowiązuje się Bogu spełnić to, co obiecał Świętym oraz przełożonym.

Artykuł 6

CZY ROBIENIE CZEGOŚ BEZ ŚLUBU JEST CHWALEBNIEJSZE I BARDZIEJ ZASŁUGUJĄCE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Podług Prospera152), mamy zachowywać wstrzemięźliwość oraz pościć, byśmy się nie poddawali konieczności postu tak, 'by ów post nie przestał być dla nas aktem nabożności i nie stał się przymusem robienia tego, co ma być dobrowolne. Kto zaś ślubuje post, poddaje się konieczności poszczenia. A więc byłaby lepiej, gdyby pościł bez ślubu.
2. Apostoł uczy (2 Kor 9, 7): „Każdy jak postanowił w sercu nie z żalem albo z musu: chętnego bowiem dawcę miłuje Bóg". Otóż niektórzy ze smutkiem czynią to, co ślubowali wskutek pewnej konieczności, jaką śluby narzucają, gdyż konieczność zasmuca, jak to zauważył Filozof153). A więc lepiej jest czynić coś bez ślubu, aniżeli ze ślubu.
3. śluby są potrzebne dla wzmocnienia woli człowieka, by spełnić to, co się ślubuje. Otóż przez robienie tego ca dobre, wala może najbardziej się wzmocnić. A więc nie jest lepiej czynić coś ze ślubu niż bez ślubu.

Ale z drugiej strony Glossa, tłumacząc słowa Psalmu (75, 12): „luby czyńcie i oddajcie Panu" powiada, że doradza się woli czynić ślubowania. Doradzanie zaś odnosi się tylko da lepszych dóbr. A więc lepszą jest rzeczą czynić coś lepszego ze ślubu niż bez ślubu. Kto bowiem czyni to bez ślubu, spełnia tylko jedną radę, by coś zrobić; kto zaś czyni coś ze ślubu wypełnia dwie rady: ślubowania i robienia.
Odpowiedź. Trzy są powody dlaczego czynić coś ze ślubu jest chwalebniejsze i bardziej zasługujące, niż czynić to bez ślubu: 1. Ślubowanie jest uwielbieniem Boga, a więc czynnością najwyższej cnoty obyczajowej. Czynność zaś wyższej cnoty jest lepsza i bardziej zasługująca. Dlatego czynności niższej cnoty są lepsze i bardziej zasługujące, jeśli dokonują się pod wpływem nakazu miłości. Tak więc czynności innych cnót obyczajowych, jak post, powstrzymywanie się od potraw mięsnych, powściągliwość będąca przejawem czystości, są lepsze i bardziej zasługujące, jeśli pochodzą ze ślubu, gdyż wówczas oddają cześć Bogu, jako pewnego rodzaju ofiary, złożone Jemu. Dlatego św. Augustyn powiedział154), że dziewictwo nie dlatego że jest dziewictwem, ale dlatego że jest poświęcone Bogu, godne jest czci, gdy je żywi i zachowuje powściągliwość płynąca z pobożności.
2. Dlatego, że kto ślubuje i wykonuje to, co ślubował, bardziej ulega Bogu, niż ten, kto tylko czyni, gdyż poddaje Mu nie tylko swą czynność, ale także swą możność działania, bo odtąd nie może inaczej czynić; podobnie kto komuś daje drzewo z

owocami, daje mu więcej niż gdyby dał tylko owoce z tego drzewa, jak powiada św. Anzelm155). Dlatego także dziękujemy tym, którzy nam coś obiecują.
3. Dzięki ślubom wola umacnia się niezmiennie w jakimś dobru. Otóż znakiem doskonałej cnoty jest czynić coś wolą umocnioną w dobrym, jak uczy Filozof156). Podobnie grzeszyć z uporu zwiększa grzech i zwie się grzechem przeciw Duchowi Świętemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa te należy rozumieć o konieczności przymusu, powodującej niedobrowolność i wykluczającej nabożność. Dlatego dodaje tenże Myśliciel: „byśmy nie z przymusu, ale z nabożności wykonywali czynność dobrowolną". Konieczność zaś, wypływająca ze ślubów, pochodzi ze stałości woli, a więc ją wzmacnia i potęguje nabożeństwo. Dowód więc ten niczego nie dowodzi.
2. Konieczność polegająca na przymusie jako przeciwna woli powoduje smutek, jak zauważył Filozof. Natomiast konieczność zrobienia tego, co się ślubowało, w tych, którzy są dobrze przysposobieni, wzmacniając wolę powoduje radość, a nie smutek. Dlatego św. Augustyn pisał w liście do Armentariusza i Pauliny: „Nie żałuj żeś ślubował, lecz ciesz się raczej, że nie wolno ci tego, co byłoby ci wolno ze szkodą dla ciebie".
Kiedy jednak czynność sama w sobie po ślubie staje się przykra i niedobrowolna, ale pozostaje wola spełnienia tego, co się ślubowało, czynność ta staje się nadal bardziej zasługującą niż gdyby została wykonana bez ślubu, gdyż spełnienie ślubu jest czynnością religijną, religijność zaś jest cnotą wyższą niż wstrzemięźliwość, której czynnością jest post.
3. Kto czyni coś bez ślubu, maże mieć mocną walę co do tego poszczególnego dzieła, które wykonuje i wówczas gdy je wykonuje; nie ma jednak woli na stałe umocnionej ku przyszłości, takiej jaką ma ten, kto zobowiązał swą wolę, i to zarówno przed wykonaniem tego dzieła, jak i w wielokrotnym jego wykonaniu.

Artykuł 7

CZY ŚLUB STAJE SIĘ UROCZYSTY PRZEZ PRZYJĘCIE ŚWĘCEŃ LUB PROFESJĘ ZAKONNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż: 1. Ślub jest przyrzeczeniem danym Bogu. Uroczystości zewnętrzne zaś mają na widoku raczej ludzi niż Boga, a więc są czymś przygodnym dla ślubów. Nie stanowią więc istotnego warunku ślubów.
2. To, co jest warunkiem jakiejś rzeczy, przysługuje wszystkiemu, w czym ta rzecz znajduje się. Otóż wiele rzeczy może być przedmiotem ślubu, chociaż nie są związane ani z święceniami, ani z jakąś regułą zakon, np. gdy ktoś ślubuje pielgrzymkę lub coś podobnego. A więc uroczystości przy święceniach lub przyrzeczeniach wierności regule zakonnej nie są warunkiem ślubu.
3. Śluby uroczyste - jak się zdaje - to śluby publiczne. Publicznie zaś można składać wiele innych ślubów, a nie tylko przy święceniach lub przy profesji zakonnej, którą można złożyć także w ukryciu. A więc nie tylko takie śluby są uroczyste.

Ale z drugiej strony tylko te właśnie śluby stanowią przeszkodę unieważniającą małżeństwo. A taki jest właśnie skutek ślubu uroczystego, jak zobaczymy później157).

Odpowiedź. Uroczystość każdej rzeczy zależy od jej istoty. Inna np., jest uroczystość poboru nowych żołnierzy, kiedy to urządza się widowisko pokazów koni, broni, no i żołnierzy, a inna przy zawieraniu związku małżeńskiego, kiedy to stroi się oblubienicę i oblubieńca przy udziale krewnych. Natomiast ślub to przyrzeczenie dane Bogu, dlatego jego uroczysty charakter polega na czymś duchowym i Bożym, a mianowicie na pewnym błogosławieństwie i poświęceniu, jakie z ustanowienia apostolskiego stosuje się przy profesji zakonnej, która podług Dionizego158) zajmuje w hierarchii kościelnej drugie miejsce po święceniach, jakie otrzymują członkowie kleru. Dzieje się tak dlatego, że uroczysty charakter nadaje się komuś zwykle wtedy, gdy całkowicie oddaje się nowemu trybowi życia, np. przez wstąpienie w związek małżeński, kiedy nowożeńcy oddają sobie wzajemnie prawo do stosunków małżeńskich. Podobnie uroczysty charakter ślubów zachodzi wtedy, gdy ktoś przez przyjęcie święceń całkowicie oddaje się służbie Bożej lub gdy przez przyjęcie reguły zakonnej, wyrzekając się świata i własnej woli wchodzi w stan doskonałości.

Rozwiązanie trudności. 1. W powyższej uroczystości chodzi nie tylko o ludzi, ale o Boga ze względu na duchowe poświęcenie i błogosławieństwo, którego Bóg ‚jest dawcą, a człowiek tylko szafarzem, w myśl słów Pisma św. (Liczb 6, 27): „I będą wzywać imienia mego nad synami Izraelowymi, a ja im błogosławić będę”. Z tego powodu śluby uroczyste bardziej obowiązują wobec Boga aniżeli śluby zwykłe, i ciężej grzeszy, 'kto ich nie zachowuje. Powiedzenie zaś, że śluby zwykłe obowiązują niemniej niż śluby uroczyste, należy rozumieć w tym znaczeniu, że kto wykracza przeciw jednym i drugim, popełnia grzech śmiertelny.
2. Nie ma zwyczaju stosować uroczystych obrzędów przy poszczególnych czynnościach, ale jedynie przy wstąpieniu do nowego stanu. Dlatego kto ślubuje wykonanie jakiego szczególnego uczynku, np. pielgrzymkę, post, itp., wówczas taki ślub nie jest uroczysty. Natomiast uroczysty charakter nadaje się ślubom, którymi ktoś oddaje się całkowicie służbie Bożej. Ale taki ślub jako ogólny zawiera w sobie wiele poszczególnych uczynków.
3. Publiczne składanie ślubów udziela im charakteru uroczystego, ale ludzkiego, a nie duchowego i Bożego, w przeciwieństwie do wyżej wymienionych ślubów, choćby złożonych w obecności nielicznych świadków. Co innego bowiem jest charakter publiczny ślubów, a co innego ich charakter uroczysty.

Artykuł 8

CZY ZALEŻNOŚĆ OD WŁADZY STANOWI PRZESZKODĘ W ŚLUBOWANIU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma przeszkody, aby poddani czyjejś władzy mogli składać śluby gdyż:
1. Większa więź znosi mniejszą. Otóż zobowiązanie wobec Boga przez ślub jest większe od zobowiązania wobec ludzi. A więc nie ma przeszkody, by poddani władzy kogoś innego składali śluby.
2. Synowie podlegają władzy ojca, a przecież mogą składać śluby w zakonie także bez zgody rodziców. A więc zależność od władzy kogoś innego nie stanowi przeszkody w składaniu ślubów.
3. Ważniejsze jest czynić coś niż obiecywać. Otóż zakonnicy poddani władzy swych przełożonych, mogą coś czynić bez ich pozwolenia, np. odmawiać psalmy, lub wstrzymać się od czegoś. A więc tym bardziej mogą przyrzec coś Bogu przez śluby.
4. Ktokolwiek czyni to, czego nie ma prawa czynić, grzeszy. A przecież podwładni nie grzeszą, gdy składają śluby. A więc mają prawo ślubowania.

Ale z drugiej strony Pismo św. nakazuje (Liczb 30, 4): „Jeśliby co ślubowała i przysięgą się zobowiązała białogłowa, która jest w domu ojca swego i w latach jeszcze dziewczęcych ... i jeśli by jej ojciec zaraz skoro usłyszał był temu przeciwny, i śluby, i przysięgi jej ważne nie będą". Podobnie gdy chodzi o niewiasty zamężne (7 i n.). A więc także inne osoby, podległe władzy kogoś innego, nie mogą się wiązać ślubami.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w artykule 1, ślub to przyrzeczenie dane Bogu. Nikt zaś nie maże przyrzeczeniem zobowiązywać się poważnie by zrobić to, co zależy od drugiego, ale tylko to, co zależy od niego. Ktokolwiek zaś jest poddany władzy kogoś innego, w miarę jak jest jej poddany, jest zależny od woli tego, komu ma być poddany, i dlatego nie może robić co chce. Tym samym nie może związać się ślubem w tym, w czym podlega władzy przełożonego, jeśli nie uzyska jego zgody.

Rozwiązanie trudności. 1. Przedmiotem przyrzeczenia, danego Bogu może być jedynie czynność cnotliwa. Otóż składanie Bogu rzeczy cudzej sprzeciwia się cnocie. Nie postępuje więc cnotliwie, kto będąc poddanym władzy kogoś innego, bez jego zgody ślubuje to, co jest zależne od tej władzy.
2. Kiedy człowiek osiągnie lata młodzieńcze, jeśli jest człowiekiem wolnym, ma prawo stanowić o sobie w tym, co odnosi się do jego osoby, np. przez zobowiązanie się ślubami do życia zakonnego lub małżeńskiego. Nie ma jednak prawa stanowić o zarządzaniu domem. Nie maże więc bez pozwolenia ojca ślubować czegoś, co odnosi się do porządku domowego. Niewolnik zaś, będąc pod władzą swego pana także odnośnie do swego osobistego postępowania, nie może zobowiązać się ślubem do wstąpienia do zakonu, by wyzwolić się od posłuszeństwa swojemu panu.
3. Zakonnik podlega swym przełożonym odnośnie do postępowania w myśl reguły swego zakonu. Dlatego choćby nawet mógł coś uczynić w czasie, kiedy nie ma zajęć

wyznaczonych mu przez przełażonego, jednakże już przez to samo, że nie ma takiego czasu, w którym przełożony nie mógłby wyznaczyć mu jakiejś pracy, nie może niczego ślubować bez zgody przełożonego. Podobnie nie ma mocy ślub dziewczęcia żyjącego w domu bez zgody ojca, ani ślub żony bez zgody męża.
4. Chociaż ślub złożony przez tych, którzy są pod władzą kogoś innego, bez jego zgody nie ma mocy, osoby te, składając śluby nie grzeszą, gdyż w tym ślubie zawiera się warunek zgody lub nie sprzeciwiania się przełożonego.

Artykuł 9

CZY DZIECI MOGĄ ZOBOWIĄZYWAĆ SIĘ ŚLUBEM DO WSTĄPIENIA DO ZAKONU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dzieci nie mogą ślubem zobowiązywać się że wstąpią do zakonu, gdyż:
1. lubowanie wymaga namysłu i dlatego tylko ci, którzy mają używanie rozumu mogą ślubować. Otóż dzieci, podobnie jak idioci i szaleńcy, nie mając używania rozumu, nie mogą ślubami zobowiązywać się do czegokolwiek, a więc także do wstąpienia do zakonu.
2. Nie można unieważnić tego, co zostało prawidłowo dokonane. Otóż rodzice lub opiekunowie mogą odwołać śluby złożone przez chłopców lub dziewczęta, zanim osiągnęły wiek młodzieńczy. A więc chłopcy i dziewczęta przed osiągnięciem tego wieku nie mogą prawidłowo składać ślubów.
3. Wstępującym do zakonu przydziela się rok próby, zgodnie z regułą św. Benedykta i zarządzeniem Innocentego IV, a to w tym celu, by próba poprzedziła zobowiązanie wypływające ze ślubów. A więc wydaje się, że nie wolno zobowiązywać dzieci ślubem do wstąpienia do zakonu przed rokiem próby.

Ale z drugiej strony, co nie jest prawidłowo dokonane, nie jest ważne, choćby nawet przez nikogo nie zostało odwołane. Lecz ślub dziewczyny, złożony nawet przed osiągnięciem wieku młodzieńczego, jest ważny, jeśli w przeciągu roku nie zostanie przez rodziców odwołany w myśl przepisów Prawa159). A więc dzieci mogą ważnie i prawidłowo zobowiązać się ślubem do wstąpienia do zakonu, nawet jeszcze przed osiągnięciem lat młodzieńczych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w artykule 7, dwojakie są śluby: zwykłe oraz uroczyste. Ponieważ zaś uroczystość ślubów polega na, pewnym błogosławieństwie i poświęceniu ze strony Kościoła, Kościół określa warunki wymagane do ślubów uroczystych. Natomiast śluby zwykłe czerpią swą skuteczność z rozważnego namysłu, mocą którego ktoś postanowił zobowiązać się do czegoś. Takie zobowiązanie może nie mieć mocy z dwóch powodów: 1) z braku rozumu, jak to bywa u szalonych oraz wariatów, którzy do niczego nie mogą zobowiązywać się ślubem, gdy są w stanie szału lub obłędu. 2) Gdy ten, kto ślubuje, podlega władzy kogoś innego. Otóż jedno i drugie zachodzi w wieku przed okresem pokwitania.

Zazwyczaj bowiem rozum w nich jeszcze niedomaga i są pod opieką rodziców lub opiekunów zastępujących rodziców. Dlatego śluby dzieci nie mają mocy z tego dwojakiego względu.
Zdarza się jednak z powodu przysposobienia natury, która nie podlega ustawom ludzkim, że u pewnych, choć nielicznych dzieci, używanie rozumu jest przyspieszone. Mówi się wówczas, że są zdolne do podstępu. Lecz to nie zwalnia ich od opieki rodzicielskiej, która podlega ustawom ludzkim, biorącym pod uwagę to, co częściej zachodzi. Należy więc stwierdzić, że jeśli chłopiec lub dziewczę nie ma jeszcze używania rozumu, w żaden sposób nie może zobowiązać się do czegoś ślubem. Jeśli natomiast przed osiągnięciem wieku pokwitania już ma używanie rozumu, może w miarę jak to od niego zależy, zobowiązywać się do czegoś, ale rodzice, którym nadal podlegają, mogą ów ślub pozbawić mocy. W żadnym jednak wypadku, chociażby dziecko zdolne było do podstępu, przed osiągnięciem wieku pokwitania nie maże być zobowiązane do czegoś ślubami uroczystymi, a to ze względu na przepis Kościoła, który bierze pod uwagę to, co dzieje się zazwyczaj. Po osiągnięciu wieku pokwitania młodzież może już, nawet bez zgody rodziców, zobowiązać się do czegoś ślubami zwykłymi lub uroczystymi.

Rozwiązanie trudności. 1. Chodzi w tej trudności o dzieci, które nie mają jeszcze używania rozumu, i dlatego ich śluby są nieważne.
2. Śluby tych, którzy podlegają władzy innych, zawierają w sobie warunek, że przełożony tego ślubu nie odwoła. Śluby te są ważne, jeśli ten warunek jest spełniony.
3. Chodzi tu o śluby uroczyste przy profesji zakonnej.

Artykuł 10

CZY MOŻLIWE JEST ZWOLNIENIE ZE ŚLUBÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można zwalniać ze ślubu, gdyż:
1. Zmiana ślubu jest czymś mniejszym niż zwolnienie z niego. Otóż Księga Kapłańska (27, 9) zakazuje zmiany ślubu: „Jeśliby kto ślubował bydlę, które może być ofiarowane Panu, święte będzie i nie będzie mogło być odmienione, to jest ani lepsze na gorsze, ani gorsze na lepsze”. A więc tym bardziej nie można zwalniać ze ślubów.
2. Człowiek nie może zwalniać z tego, co obowiązuje na mocy prawa natury lub przykazania Bożego, zwłaszcza podanego na I tablicy, odnoszącego się wprost do miłowania Boga, które jest ostatecznym celem przykazań. Lecz obowiązek spełnienia ślubów wypływa z prawa natury oraz z przykazania Bożego, i to zawartego na I tablicy, skoro jest czynnością ślubów.
3. Zobowiązanie wypływające ze ślubu opiera się na wierności, jaką winniśmy Bogu. A przecież od tej wierności nikt nie może zwolnić. A więc także zwolnienie ze ślubu jest niemożliwe.
Ale z drugiej strony większa jest moc tego, co pochodzi z woli ogółu, aniżeli to, co pochodzi z woli pojedynczej osoby. Otóż człowiek może zwalniać z prawa, którego moc opiera się na woli ogółu. A więc może także zwolnić kogoś ze ślubu.

Odpowiedź. 'Zwolnienie ze ślubu należy ujmować podobnie jak zwolnienie z prawa. Otóż jak widzieliśmy poprzednio160), prawo bierze pod uwagę to, co jest dobre w większości. Ponieważ jednak zdarza się w niektórych wypadkach, że nie będzie dobrem to, co jest dobre na ogół, trzeba, by ktoś mógł postanowić, by w tym poszczególnym wypadku nie zachowano prawa. Otóż na tym właściwie polega zwolnienie, czyli dyspensa będąca pewnym współmiernym rozdziałem czy zastosowaniem tego, co wspólne, do tego, co wspólnota obejmuje w sobie. W ten sposób np. rozdziela się żywność rodzinie.
Podobnie, kto składa ślub niejako stanowi sobie prawo, zobowiązując się do tego, co samo przez się i na ogół jest dobre. Może jednak się zdarzyć w jakimś wypadku, że to albo zasadniczo będzie złe, albo bezużyteczne, albo też będzie stanowić przeszkodę dla większego dobra. A to sprzeciwiałoby się samemu przedmiotowi ślubu, jak wynika z tego, cośmy powiedzieli w 2 artykule. Dlatego koniecznie trzeba, by ktoś rozstrzygnął, że w tym wypadku ślubu nie należy zachować. Jeśli przy tym rozstrzyga się, że w ogóle nie należy ślubu zachować, wówczas zachodzi zwolnienie ze ślubu. Jeśli natomiast zamiast tego, co należało zachować, nakłada się jakiś inny obowiązek, wówczas zachodzi zamiana ślubu. Zamiana więc ślubu jest czymś mniejszym, niż zwolnienie z niego. Ale jedno i drugie podlega władzy Kościoła.

Rozwiązanie trudności. 1. Zwierzę ofiarne, z tego powodu że zostało złożone w ofierze, uchodziło za święte, gdyż było przeznaczone ku czci Bożej. Dla tego nie wolna go było wymienić na inne, podobnie jak i teraz nie można wymienić ślubowanej i już poświęconej rzeczy, np. kielicha lub domu, na inną rzecz. Natomiast zwierzę, które nie mogło być poświęcone, gdyż nie nadawało się na ofiarę, można było wymienić, jak świadczą dalsze słowa tejże Księgi (27, 2). Podobnie także dziś można zamienić ślub, jeśli nie zachodziło poświęcenie.
2. Podobnie jak człowiek jest obowiązany z prawa natury i z przykazania Bożego do wypełnienia ślubu, tak też powinien być posłuszny prawom lub poleceniom przełożonych. Otóż, gdy się kogoś zwalnia z prawa ludzkiego, nie czyni się tego po to, by nie być posłusznym prawu ludzkiemu, gdyż to byłoby sprzecznie z prawem natury i przykazaniem Bożym, ale po to, by to co dotąd było prawem, nie było nim w tym wypadku. Tak też mocą powagi przełożonego udzielającego zwolnienia ze ślubu to, do czego ów ślub zobowiązywał, przestało w tym wypadku obowiązywać, jako uznane za niewłaściwe tworzywo ślubu w tymże wypadku. Dlatego gdy przełożony kościelny udziela zwolnienia ze ślubu, nie zwalnia z przykazania prawa natury lub zakonu Bożego, ale określa to, co obowiązywało na macy rozważnego postanowienia ludzkiego, niezdolnego by przewidzieć wszystkie okoliczności.
3. Wierność należna Bogu, nie wymaga, by człowiek czynił to, czego ślubowanie byłoby złe, nieużyteczne lub szkodliwe dla większego dobra. Otóż na to jest właśnie zwolnienie ze ślubu, które tym samym nie sprzeciwia się wierności, należnej Bogu.

Artykuł 11

CZY MOŻLIWE JEST ZWOLNIENIE ZE ŚLUBÓW UROCZYSTYCH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można, zwolnić kogoś z ślubów uroczystych, gdyż:
1. Ten sam jest powód zwalniania ze ślubu, gdy stanowi przeszkodę większego dobra. Otóż ślub powściągliwości, nawet uroczysty, może stanowić przeszkodę większego dobra, gdyż „dobro wspólne jest bardziej Boże niż dobro jednostki", jak mówi Filozof161). Otóż powściągliwość może być przeszkodą dla dobra całej wspólnoty, np. gdy przez małżeństwo dwojga osób, które ślubowały powściągliwość, można uratować pokój ojczyzny. A więc możliwe jest zwolnienie z uroczystego ślubu powściągliwości.
2. Pobożność jest szlachetniejszą cnotą aniżeli czystość. Otóż można zwolnić ze ślubu tego człowieka, który ślubował jakąś czynność pobożną, np. ofiarę. A więc tym bardziej można kogoś zwolnić ze ślubu powściągliwości będącej zadaniem czystości.
3. Podobnie jak zachowanie ślubu wstrzemięźliwości może być niebezpieczne dla danej osoby, tak samo zachowanie ślubu powściągliwości może stanowić niebezpieczeństwo dla kogoś innego. Otóż możliwe jest zwalnianie ze ślubu wstrzemięźliwości, gdy ta stanowiłaby niebezpieczeństwo dla ciała ślubującego. A więc z tego samego powodu możliwe jest zwolnienie kogoś ze ślubu powściągliwości.
4. Profesja zakonna, nadająca uroczysty charakter ślubom, zawiera w sobie nie tylko ślub powściągliwości, ale także ślub ubóstwa i posłuszeństwa. Otóż możliwe jest zwolnienie ze ślubu ubóstwa i posłuszeństwa, jak to się dzieje, gdy jakiś zakonnik po ślubach zakonnych zostanie Powołany do godności biskupiej. A więc, jak się wydaje, możliwe jest zwolnienie z uroczystego ślubu powściągliwości.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekli 26, 30): „Nie masz wagi, która by godna była duszy wstrzemięźliwej". Nadto w przepisach prawnych powiedziano, że wyrzeczenie się własności i przestrzeganie czystości tak jest związane z regułą zakonną, że nawet Papież nie może udzielić ulgi w tym względzie.

Odpowiedź. Trzy rzeczy należy odróżnić w uroczystych ślubach. 1) przedmiot ślubu, a mianowicie powściągliwość; 2) wieczystość ślubu, gdy ktoś zobowiązał się do zachowania powściągliwości na zawsze; 3) uroczysty charakter ślubu. Otóż niektórzy twierdzą, że niemożliwe jest zwolnienie ze ślubu ze względu na samą powściągliwość, której nagroda nie ma sobie równej, jak widać z wyżej przytoczonych słów Pisma św. Powód tego stanu rzeczy niektórzy upatrują w tym, że przez powściągliwość człowiek odnosi zwycięstwo nad swoim domowym nieprzyjacielem, albo w tym, że przez nią człowiek doskonale upodabnia się do Chrystusa, przez czystość duszy i ciała. Nie wydaje się jednak, by te dowody były przekonujące, gdyż dobra duszy, np. kontemplacja i modlitwa są lepszymi dobrami aniżeli dobra cielesne, i bardziej nas uzgadniają z Bogiem - a przecież możliwe jest zwolnienie ze ślubu modlenia się lub rozważania. Nie byłoby więc powodu, dlaczego nie można aby zwolnić ze ślubu powściągliwości, jeśliby brało się pad uwagę jedynie godność

powściągliwości, zwłaszcza że Apostoł (1 Kor 7, 34) powściągliwość zaleca ze względu na kontemplację, głosząc, że „zamężna myśli o rzeczach tego świata, jak podobać się mężowi, a niezamężna i panna myśli o tym, co jest Pańskiego”. Cel zaś ważniejszy jest niż środki do jego osiągnięcia.
Dlatego inni upatrują ów powód w wieczystości i powszechności tego ślubu, twierdząc, że ślub ten może być złamany jedynie przez to, co sprzeciwia się całkowicie powściągliwości, a to nigdy nie jest dozwolone. Takie tłumaczenie jest jednak błędne, gdyż stosunek cielesny tak samo sprzeciwia się powściągliwości, jak jedzenie mięsa lub picie wina wstrzemięźliwości lub trzeźwości. A przecież możliwe jest zwolnienie ze ślubu powstrzymania się od mięsa i wina.
Jeszcze inni z tego powodu twierdzą, że możliwe jest zwolnienie z uroczystego ślubu powściągliwości ze względu na jakiś pożytek lub konieczność, np. gdy chodzi o przywrócenie pokoju przez zawarcie małżeństwa. Ponieważ jednak przepis prawny głosi, że nawet Papież nie może zwolnić mnicha z obowiązku przestrzegania powściągliwości, należy szukać innego powodu.
Otóż, jak już widzieliśmy, Księga Kapłańska (27, 9, 28), stwierdza że co zostało raz poświęcone Panu, nie maże być obrócone na inny użytek. Otóż żaden przełożony Kościoła nie może sprawić, by to, co zostało poświęcone, utraciło swe poświęcenie, nawet gdy chodzi o rzeczy nieżywe, np. by kielich konsekrowany przestał być konsekrowany, dopóki jest cały. Tym mniej żaden przełożony nie może sprawić, by człowiek poświęcony Bogu, jak długo żyje przestał być poświęcony. Uroczysty zaś charakter ślubu polega na pewnej konsekracji, czyli błogosławieństwie ślubującego, jak to widzieliśmy w artykule 7. Dlatego żaden przełożony kościelny nie może sprawić aby ten, kto złożył uroczyste śluby, odstąpił od Mego, do czego został poświęcony, np. by kapłan przestał być kapłanem, chociaż może mu zakazać z jakiegoś powodu sprawowania czynności kapłańskich. Z tego samego powodu Papież nie może sprawić, by kto złożył profesję uroczysta przestał być zakonnikiem, chociaż niektórzy prawnicy wskutek nieznajomości twierdzą coś wręcz przeciwnego.
Należy więc zastanowić się, czy powściągliwość jest z istoty swej związana z uroczystym charakterem ślubu, bo jeśliby nie była z istoty swej związana z nim, wówczas byłaby możliwa cecha uroczystości poświęcenia bez obowiązku powściągliwości. Niemożliwa zaś byłaby, jeśliby z istoty swej wiązała się z nim. Otóż obowiązek powściągliwości nie jest z istoty swej związany z święceniami, ale tylko na mocy postanowienia Kościoła. Zdaje się więc, że Kościół może zwolnić kogoś z obowiązku zachowania ślubu powściągliwości, uświęconego przez przyjcie święceń. Natomiast obowiązek zachowania powściągliwości jest istotny dla stanu zakonnego, w którym człowiek wyrzeka się świata, by całkowicie oddać się służbie Bożej. A to nie da się urzeczywistnić w życiu małżeńskim, w którym trzeba troszczyć się o żonę, dzieci, rodzinę, oraz o rzeczy niezbędne dla ich utrzymania. Dlatego św. Paweł Apostoł powiedział (1 Kor. 7, 33) „A kto jest żonaty, troszczy się o rzeczy tego świata, jak podobać się żonie, i rozdzielony jest”. Sam wyraz „mnich” pochodzi od „monos”, oznaczający sto samo, co „jeden” w przeciwieństwie do powyższej wielości. Dlatego Kościół nie może zwalniać ze ślubów uroczystych, uświęconych przez profesję zakonną z powodu wymienionego przez ów przepis prawny, a mianowicie, że czystość jest związana, z regułą zakonną.

Rozwiązanie trudności, 1. Niebezpieczeństwom w sprawach ludzkich trzeba zapobiec przez sprawy ludzkie, a nie przez obrócenie rzeczy Bożych na użytek ludzki. Zakonnicy zaś po profesji zakonnej umarli światu, żyją Bogu. Nie należy więc odwoływać ich do życia ludzi świeckich z jakiegokolwiek bądź powodu czy wydarzenia.
2. Zwolnienie z czasowego ślubu powściągliwości jest możliwe, podobnie jak i z ślubu modlenia się przez jakiś czas lub ze ślubu czasowego postu. Natomiast zwolnienie ze ślubu uroczystego, złożonego przez profesję zakonną, dlatego jest niemożliwe, że na skutek tej profesji powściągliwość ta jest sprawą uległości Bogu, a nie tylko czystości.
3. Pożywienie zmierza wprost do zachowania życia osoby, dlatego wstrzemięźliwość może być dla niej niebezpieczną. Z tego powodu możliwe jest zwolnienie ze ślubu wstrzemięźliwości. Natomiast stosunek cielesny zmierza wprost nie do zachowania osoby przy życiu, ale do zachowania gatunku. Zatem wstrzymanie się od stosunków cielesnych przez powściągliwość nie stanowi niebezpieczeństwa dla życia tej osoby, a jeśliby takie niebezpieczeństwa przypadkowo zachodziło, można mu w inny sposób zapobiec, np. przez wstrzemięźliwość lub inne cielesne środki.
4. Zakonnik, który został biskupem, nie jest zwolniony ani ze ślubu powściągliwości, ani ze ślubu ubóstwa, gdyż niczego nie powinien mieć na własność osobistą, ale ma się uważać jedynie za szafarza wspólnych dóbr kościoła. Podobnie nie jest wolny ad ślubu posłuszeństwa, chociaż przygodnie nie ma obowiązku być posłusznym, jeśli nie ma przełożonego. Podobnie opat w klasztorze, który przecież nie jest zwolniony od ślubu posłuszeństwa.
5. Słowa Eklezjastyka, przytoczone w dowodzie z Drugie j strony, należy rozumieć w tym znaczeniu, że ani płodność ciała, ani żadne dobro cielesne nie może równać się z powściągliwością, która jest jednym z duchowych dóbr, jak to zaznacza św. Augustyn162). Dlatego Eklezjastyk powiedział (26, 20) „Nie masz wagi, która by godna była duszy wstrzemięźliwej”, a nie „ciała wstrzemięźliwego”.

Artykuł 12

CZY DO ZWOLNIENIA ZE ŚLUBÓW LUB DO ICH ZAMIANY POTRZEBNA JEST POWAGA PRZEŁOŻONEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Można, wstąpić do zakonu bez upoważnienia wyższego przełożonego. A przecież przez to wstąpienie zakonnik zostaje zwolniony ze wszystkich ślubów, złożonych w świecie, nawet ze ślubu podróżowania do Ziemi św. A więc zwolnienie ze ślubów lub ich zamiana może nastąpić bez upoważnienia wyższego przełożonego.
2. Jak się zdaje, zwolnienie ze ślubów na tym polega, że określa się w jakim wypadku nie trzeba ślubu przestrzegać. Otóż jeśli przełożony określi źle, ślubujący nie będzie zwolniony ze ślubu, gdyż żaden przełożony nie może zwolnić kogoś ze ślubu wbrew przykazaniu Bożemu, jak to widzieliśmy w artykule 10. Podobnie, gdy ktoś sam własną powagą należycie określi, w jakim wypadku ślubu nie należy zachować, nie będzie obowiązany do jego przestrzegania, gdyż ślub nie obowiązuje w wypadku, gdy

następstwem jego zachowania jest coś gorszego, jak widzieliśmy w artykule 2, 2m. A więc zwolnienie ze ślubu nie wymaga powagi jakiegoś przełożonego.
3. Jeśliby zwalnianie ze ślubów było zastrzeżone przełożonym, przysługiwałoby wszystkim przełożonym. A przecież nie wszyscy przełożeni mają prawo zwalniania ze wszystkich ślubów. A więc zwalnianie ze ślubów nie jest zastrzeżone przełożonym. Ale z drugiej strony, podobnie jak prawo, tak i ślub obowiązuje do zrobienia czegoś, Otóż zwolnienie z nakazu prawa jest zastrzeżone władzy przełożonego, jak to widzieliśmy uprzednio 163. A więc z tego samego powodu również zwolnienie ze ślubów.

Odpowiedź. Ślub to przyrzeczenie dane Bogu, by zrobić to, co jest Mu miłe. Czy zaś coś jest miłe zależy od sądu tego, komu się to przyrzeka. Przełożony zaś w Kościele zastępuje Boga. Dlatego do zamiany ślubu lub do zwolnienia z niego niezbędna jest powaga przełożonego celem określenia w imieniu Boga, co jest Mu miłe, zgodnie z słowami św. Pawła Apostoła (2 Kor 2, 10): „Bo i ja, jeśli co przebaczyłem, to ze względu na was w obliczu Chrystusa", podkreślając „ze względu na was", gdyż wszelkie zwolnienie, żądane od przełożonego, ma być na chwałę Chrystusa, w którego imieniu udziela się tego zwolnienia, albo na pożytek Kościoła, który jest Jego ciałem.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie inne śluby dotyczą poszczególnych dzieł. Przez religię zaś człowiek oddaje całe swe życie na służbę Bogu. Rzeczy zaś poszczególne zawierają się w tym co ogólne. Dlatego przepis prawny głosi, że nie należy uważać za winnego złamania ślubu tego, kto usługę doczesną zamienił na wieczystą służbę religii. Kto jednak wstępuje do zakonu, nie jest obowiązany wypełniać śluby odmawiania pewnych modlitw, czy zachowania postów, które złożył na, świecie, gdyż wstępując do zakonu umiera poprzedniemu życiu, a zresztą zachowanie takich osobistych praktyk nie odpowiada życiu zakonnemu, które własnym brzemieniem dostatecznie obciąża człowieka, tak że nie potrzeba już mu dodawać czegoś innego.
2. Niektórzy twierdzili, że przełożeni mogą dowolnie zwalniać ze ślubów, gdyż każdy ślub zawiera w sobie warunek zgody przełożonego, jak to widzieliśmy, mówiąc o ślubach podwładnych, np. niewolników lub dzieci. Takie śluby zawsze zawierają w sobie warunek: „jeśli to podobać się będzie ojcu względnie panu" albo „jeśli ojciec czy pan nie sprzeciwi się". Podwładny więc mógłby według tego poglądu nie przestrzegać ślubu bez jakiegokolwiek wyrzutu sumienia, jeśliby przełożony wyraził swą zgodę.
Pogląd ten opiera się na błędnym założeniu, gdyż władza duchowego przełożonego, który nie jest panem, lecz szafarzem, ma służyć „na zbudowanie, a nie „na zagładę" jak mówi św. Paweł Apostoł (2 Kor 10, 8). Podobnie więc, jak przełożony nie może nakazywać tego, co samo przez się nie podoba się Bogu, a mianowicie grzechu, tak też nie może powstrzymywać od tego, co samo przez się podoba się Jemu, a więc od uczynków cnotliwych. Dlatego też człowiek może je bezwzględnie ślubować. Przełożony ma jednak osądzić, co jest bardziej cnotliwe i milsze Panu Bogu. Dlatego w wypadkach oczywistych zwolnienie przełożonego nie uwolniłoby od winy, np. gdyby :przełożony zwolnił kogoś ze ślubu wstąpienia do zakonu, chociaż żadna widoczna przyczyna nie stanęłaby na przeszkodzie w wykonaniu tego ślubu. Natomiast gdyby zachodziła taka widoczna przyczyna, która co najmniej mogłaby

spowodować wątpliwość, wówczas można polegać na zdaniu przełożonego, który zamienia ślub lub zwalnia z niego. Nie można jednak opierać się na własnym zdaniu, gdyż człowiek sam dla siebie nie zastępuje Boga z wyjątkiem wypadku, kiedy to co ślubuje byłoby w sposób oczywisty niedozwolone, a nie byłoby możliwe zwrócić się do przełożonego.
3. Ponieważ Papież jest w pełni namiestnikiem Chrystusa w całym Kościele, posiada pełnię władzy zwolnić. Niżsi natomiast przełożeni mogą zwalniać z pospolitych ślubów, wymagających często takiego zwolnienia, zatem potrzeba, aby ludzie z łatwością mogli udać się do kogoś, kto ma władzę zwalniania, np. w wypadku ślubowania pielgrzymki, postu itp. Natomiast większe śluby np. powściągliwości i pielgrzymki do Ziemi Świętej są zastrzeżone Papieżowi.

ZAGADNIENIE 89
O PRZYSIĘDZE

Z kolei należy zbadać zewnętrzne przejawy pobożności, w których ludzie przyjmują coś Bożego, a więc albo jakiś sakrament, albo sama Imię Boże. O przyjmowaniu sakramentów będzie mowa w III części. Teraz więc pozostaje omówić wzywanie Imienia Bożego, a to zachodzi w trojaki sposób: 1) w postaci przysięgi na Potwierdzenie, własnych słów; 2) w postawnie zaprzysiężenia, by kogoś pobudzić do czegoś; i 3) przez wezwanie do modlenia się lub uwielbienia.
Pierwsze zagadnienie obejmuje dziesięć pytań: 1. Co to jest przysięga? 2. Czy przysięga jest dozwolona? 3. Jakie winny być cechy przysięgi? 4. Jakiej cnoty przysięga jest czynnością? 5. Czy należy jej wymagać i często powtarzać jako coś pożytecznego i dobrego? 6. Czy wolno przysięgać na stworzenia? 7. Czy przysięga, zobowiązuje? 8. Czy większe jest zobowiązanie wypływające z przysięgi, czy ze ślubu? 9. Czy można kogoś zwolnić z przysięgi? 10. Komu i kiedy wolno przysięgać?

Artykuł 1

CZY PRZYSIĘGA TO WZYWANIE PANA BOGA NA ŚWIADKA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przysięganie nie jest wzywaniem Pana Boga na świadka, gdyż:
1. Każdy kto powołuje się na Pismo św. wzywa Pana Boga na świadka, którego słowa Pisano św. podaje. Jeśli więc przysięga byłaby wzywaniem Pana Boga na świadka, ktokolwiek przytaczałby słowa Pisma św.; przysięgałby, a to nie jest prawdą. A więc przysięga nie jest wzywaniem Pana Boga na świadka.
2. Wzywanie kogoś na świadka niczego mu nie daje. Kto zaś przysięga na Boga coś Mu daje, skoro Ewangelia mówi (Mt 5, 33): „Oddasz Panu Bogu przysięgi twoje”! A św. Augustyn dodaje, że przysięgać to oddawać Bogu prawo prawdy164). A więc przysięganie nie jest wzywaniem Pana Boga na świadka.

3. Inne jest zadanie sędziego, a inne świadka. Otóż niekiedy człowiek przysięgając wzywa sądu Bożego, zgodnie z słowami Psalmu (7, 5: „Jeślim odpłacił tym, co mi źle czynili, niech upadnę słusznie przed nieprzyjacioły moimi bezsilny". A więc przysięganie nie jest wzywaniem Pana Boga na świadka.
Ale z drugiej strony św. Augustyn165) mówi: „Co znaczy wyrażenie „przez Boga" jeśli nie, że „Bóg jest świadkiem?"

Odpowiedź: Podług Apostoła (Żyd 8, 16) przysięga zmierza do „potwierdzenia prawdy". Wzmocnienie zaś w dziedzinie wiedzy jest zadaniem rozumu, który wychodzi z pewnych zasad, znanych nam w sposób przyrodzony i nieomylnie prawdziwych. Natomiast o poszczególnych zdarzeniach w życiu ludzkim rozum nie może przekonać w sposób nieomylny i dlatego potrzebuje potwierdzenia przez świadków.
Lecz świadectwa ludzkie nie wystarczy da tego, a to dla dwóch powodów: 1) z powodu niedomagań prawdomówności ludzkiej, gdyż wielu kłamie, jak to stwierdza Psalm (16, 10): „Usta ich mówiły kłamstwo"; 2) z powodu niedomagań ludzkiego poznania, gdyż ludzie nie mogą poznać ani przyszłości, ani tajników serc, ani rzeczy nieobecnych, o których jednak ludzie rozmawiają i potrzebują pewności w tych sprawach. Dlatego trzeba było uciekać się do świadectwa Bożego, gdyż Bóg nie może kłamać i nic nie może ukryć się przed Nim. Przysięga zaś jest wzywaniem Boga na świadka. Uznano bowiem poniekąd za prawo, by uznawać za prawdę to, co ktoś mówi wzywając Boga na świadka, już to dla stwierdzenia tego, co jest obecnie lub stało się w przeszłości - taką przysięgę zwiemy „stwierdzającą"; już to dla zapewnienia czegoś w przyszłości, i taką przysięgę zwiemy „przyrzekającą". Natomiast nie potrzeba przysięgi do poznania rzeczy koniecznych ani takich, które sam rozum może zbadać. Na śmiech bowiem naraziłby się ktoś, kto by w czasie naukowe j dyskusji chciał swe zdanie udowodnić przysięgą.

Rozwiązanie trudności. 1. Go innego jest posługiwanie się już danym świadectwem Bożym, jak to ma miejsce gdy ktoś przytacza powagę Pisma św., a co innego wzywanie Boga, by dał to świadectwo podczas przysięgi.
2. Oddawanie Bogu przez przysięgę oznacza spełnienie tego, co się przysięga, względnie stwierdzenie przez samo wezwanie Go na świadka, że Bóg zna wszelką prawdę w sposób nieomylny.
3. Wzywamy kogoś na świadka po to, by ujawnił prawdę odnośnie do omawianej sprawy. Bóg zaś w dwojaki sposób ujawnia prawdę: 1) po prostu objawiając prawdę już to przez wewnętrzne natchnienie, już to przez jej odsłonięcie, ujawniającą publicznie to, co było ukryte; 2) przez ukaranie kłamcy, i wówczas Bóg jest równocześnie sędzią i świadkiem, gdyż karając kłamcę ujawnia prawdę. Dlatego istnieje dwojaki sposób przysięgania: 1) przez zwykłe zaświadczenie, np. gdy mówimy: „Bóg jest mi świadkiem", „mówię wobec Boga", „świadczę się Bogiem" itp.; 2) przez pewne zaklęcie się, gdy ktoś siebie lub kogoś innego zobowiązuje do poniesienia kary, jeśli by nie powiedział prawdy.

Artykuł 2

CZY WOLNO PRZYSIĘGAĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno składać przysięgi gdyż:
1. Nie wolno czynić tego, czego prawo Boże zakazuje. Lecz Ewangelia zakazuje przysięgi jak świadczą słowa Chrystusa (Mt. 5, 34): „A ja wam powiadam, abyście zgoła nie przysięgali”. Podobnie Jakub Apostoł mówi (5, 12): „A nade wszystko, bracia moi, nie przysięgajcie”. A więc przysięga jest niedozwolona.
2. To, co pochodzi od zła, nie może być dobre, gdyż „złe drzewo nie może dobrych owoców rodzić”, jak powiedział Chrystus (Mt 5, 18). Lecz przysięga pochodzi od zła, gdyż Chrystus powiedział (Mt 5,3) „A niechaj mowa wasza będzie: jest, jest; nie, nie. A co nadto więcej jest, ode złego jest”. A więc nie wolno przysięgać.
3. Kuszeniem Pana Boga jest żądanie znaku Jego Opatrzności. Kuszenie zaś Boga jest całkowicie wzbronione, gdyż sam Bóg zakazał go (Powt 6, 16): „Nie będziesz kusił Pana Boga twego!” Kto zaś przysięga zdaje się żądać znaku Opatrzności Bożej, gdyż wzywa świadectwa Bożego przez jakiś oczywisty skutek. A więc, jak się zdaje, przysięga jest całkowicie wzbroniona.

Ale z drugiej strony powiedziano w Starym Zakonie (Powt 6, 13): „Bogu samemu służyć będziesz i przez Imię Jego przysięgać będziesz”.

Odpowiedź. Nic nie wzbrania, by to, co samo przez się jest dobre, wyszło na zło tego, który tym dobrem posługuje się nieodpowiednio, np. przyjmowanie Eucharystii jest samo przez się dobre, ale kto niegodnie ją przyjmuje, „sąd sobie je i pije” (1 Kor 11, 29). Tak samo przysięga: sama w sobie jest dozwolona i godziwa, jak to wynika z jej źródła i celu. Z jej źródła, gdyż wyprowadza się z wiary w nieomylną prawdomówność Boga oraz w Jego powszechną wiedzę i Opatrzność. Z celu zaś, gdyż przysięga ma służyć usprawiedliwieniu ludzi i zakończeniu sporów.
Przysięga jednak wychodzi na zło tego, kto ź1V posługuje się nią, a więc gdy ktoś przysięga bez koniecznej potrzeby lub nieostrożnie. Wydaje się bowiem mało poważać Boga, kto z mało ważnego powodu wzywa Go na świadka, czego nie odważyłby się czynić w stosunku do człowieka, którego darzy szacunkiem. Zachodzi także niebezpieczeństwo krzywoprzysięstwa, gdyż człowiek łatwo przez słowa upada, zgodnie z słowami Jakuba Apostoła (3, 2): „Jeśli kto w słowie nie upada, jest mężem doskonałym". Dlatego także Pismo św. przestrzega (Ekli 23, 9): „Do przysięgania niech nie przywykają usta twoje, bo wiele upadków w nim”.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Hieronim powiada166): „Weź pad uwagę, że Zbawiciel nie zakazał przysięgać na Boga, ale na niebo i ziemię, gdyż Żydzi mieli brzydki zwyczaj przysięgania się na te rzeczy. Ale odpowiedź ta nie wystarczy, gdyż św. Jakub dodaje: „Nie przysięgajcie się żadnym innym zaklęciem” (5, 12). Należy więc stwierdzić w myśl nauki św. Augustyna167), że „Apostoł posługując się przysięgą w swoim Liście, sam wskazuje jak należy rozumieć jego zakaz Nie przysięgajcie zgoła, by mianowicie przez przysięganie nie wpaść w łatwość przysięgania, a z łatwości w

nałóg, z nałogu zaś w krzywoprzysięstwo. Dlatego przysięgał tylko w piśmie, w którym .człowiek jest ostrożniejszy i nie da się unosić nieokiełzanemu językowi".
2. Św. Augustyn mówi168): „Jeśli jesteś zmuszony przysięgać, wiedz że ta konieczność pochodzi z słabości ludzi, których chcesz przekonać, a słabość ta jest niewątpliwie złem. Dlatego Chrystus nie powiedział: Co nadto jest, złe jest, lecz że ode złego jest. Nie postępujesz bowiem źle, gdy posługujesz się przysięgą, by kogoś przekonać o tym, o czym z :pożytkiem chcesz go przekonać. Ale powiedział: Co ponadto ode złego jest, czyli od tego, czyje niedomaganie zmusza cię do przysięgi.
3. Ten kto przysięga, nie kusi Boga, gdyż bez potrzeby nie wzywa pomocy Bożej i nie naraża się na niebezpieczeństwo, jeśliby Bóg nie chciał zaświadczyć obecnie. Zaświadczy jednak w przyszłości, kiedy: „oświeci rzeczy ukryte w ciemnościach i objawi zamysły serc" (1 Kor 4, 5). Nikomu nie zbraknie tego świadectwa Bożego: albo za nim albo przeciw niemu.

Artykuł 3

CZY SŁUSZNIE WYMIENIA SIĘ TRZY PRZYMIOTY PRZYSIĘGI: BY BYŁA W PRAWDZIE, W SĄDZIE I W SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Nie należy wymieniać jako dwu odrębnych rzeczy tych, z których jedna mieści się w drugiej. A to właśnie zachodzi w tym wypadku, gdyż prawda jest działem sprawiedliwości, a sąd jej czynnością. A więc nie wymieniono przymiotów przysięgi w sposób właściwy.
2. Przysięga powinna mieć wiele innych przymiotów, takich np. jak nabożność i wiarę w Boga, że wszystko wie i nie może skłamać. A więc wyliczenie to nie jest dostateczne.
3. Trzy wymieniane przymioty powinien mieć każdy czyn ludzki. Niczego bowiem nie należy czynić wbrew sprawiedliwości, prawdzie i sądowi w myśl słów Pawła Apostoła (1 Tym 5, 21): „Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa i wybranych aniołów, abyś tego przestrzegał bez uprzedzeń, nie powodując się w niczym stronniczością". Wymaga więc Apostoł, by niczego nie czynić w sposób nierozsądny. A więc nie należało wymieniać pierwszych trzech przymiotów, jakoby miały bardziej przysługiwać przysiędze, aniżeli innym czynom ludzkim.

Ale z drugiej strony prorok Jeremiasz (4, 2), powiedział: „I będziesz przysięgał: Żyje Pan w prawdzie i w sądzie i w sprawiedliwości". Św. Hieronim169) tłumacząc te słowa dodaje, że należy zwrócić uwagę, iż przysięga powinna mieć właśnie te trzy przymioty, a mianowicie prawdomówność, rozsądność i sprawiedliwość.
Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, przysięga jest wtedy dobra, gdy się jej używa dobrze. Dobroć zaś przysięgi wymaga dwóch rzeczy: 1) by nie Przysięgać lekkomyślnie, lecz tylko z koniecznego powodu i rozważnie; z tego więc względu przysięga, wymaga „sądu", czyli rozważności ze strony przysięgającego; 2) by nie mówić niczego fałszywego lub niegodziwego, i tego wymaga przysięga ze względu na to, co się pod przysięgą mówi, innymi słowy wymaga prawdziwości,

czyli by przysięgający stwierdzał przysięgą tylko to, co jest prawdą, a równocześnie wymaga sprawiedliwości, by stwierdzać tylko to, co jest dozwolone.
Otóż przysiędze brak „sądu", gdy jest lekkomyślna; brak prawdy, gdy jest kłamliwa; brak sprawiedliwości, gdy jest niegodziwa, czyli nie dozwolona.
Rozwiązanie trudności. 1. Nie chodzi tu o sąd w znaczeniu wymiaru sprawiedliwości, ale w znaczeniu rozsądności, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Podobnie nie chodzi tu o prawdę w znaczeniu działu sprawiedliwości, jakim jest prawdomówność, ale w znaczeniu pewnego warunku mowy ludzkiej.
2. Nabożność, wiara itp. przymioty, wymagane do właściwego sposobu przysięgania, zawierają się w pojęciu „sądu". Pozostałe zaś dwa warunki godziwej przysięgi odnoszą się do jej Przedmiotu, choć w pewnej mierze sprawiedliwość dotyczy również przyczyny, z powodu której składa się przysięgę.
3. W przysiędze, zachodzi wielkie niebezpieczeństwa już to z powodu wielkości Boga, którego wzywa się na świadka, już to z powodu ułomności języka ludzkiego, którego słowami posługujemy się w przysiędze. Dlatego wyżej wspomniane przymioty są bardziej niezbędne, gdy chodzi o przysięgę, niż odnośnie do innych czynności.

Artykuł 4

CZY PRZYSIĘGA JEST CZYNNOŚCIĄ RELIGIJNĄ, CZYLI PRZEJAWEM POBOŻNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje: się że nie, gdyż:
1. Czynności pobożne odnoszą się do rzeczy świętych lub Bożych. Przysięgę zaś składa się w ludzkich sporach, jak to zaznacza św. Paweł (Żyd 6, 18). A więc przysięga nie jest czynnością religii, czyli pobożności.
2. Zadaniem religii jest oddawać cześć Bogu, jak powiedział Cycerol70). Lecz niczego nie składa Bogu ten, kto przysięga, lecz tylko wzywa Go na świadka, a więc przysięga nie jest czynnością, religii.
3. Zadaniem religii, czyli pobożności, jest oddawanie czci Bogu, a to przecież nie jest celem przysięgi, która zmierza raczej po potwierdzenie słów. A więc nie jest czynnością religii.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Powt 6, 13): „Pana Boga bać się będziesz i Jemu samemu służyć, i przez Imię Jego przysięgać będziesz". Otóż jest tu mowa o służbie religijnej. A więc przysięga jest czynnością religijną.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzedniol71), kto przysięga, wzywa Bożego świadectwa na potwierdzenie tego, co mówi. Potwierdza zaś to, co jest pewniejsze i ważniejsze. Dlatego tym samym, że człowiek przysięga na Boga, wyznaje że Bóg jest ważniejszy, gdyż jego prawda jest nieomylna, a poznanie powszechne. W ten sposób przysięga oddaje pewnego rodzaju cześć Bogu. Dlatego św. Paweł Apostoł powiedział (żyd 6, 16): „Ludzie przysięgają przez większego od siebie". A św. Hieronim l72) powiada, że kto przysięga albo czci albo miłuje tego, na kogo przysięga. Filozof zaś twierdzi, że przysięga jest czymś najgodniejszym l73).

Oddawać zaś cześć Bogu należy do religijności, czyli pobożności. Jasne więc, że przysięga jest czynnością religijności, czyli pobożności.

Rozwiązanie trudności. 1. W przysiędze należy wyróżnić dwie rzeczy: świadectwo, na które ktoś się powołuje, i to jest boskie; oraz to, na co to świadectwo powołuje się, czy to, co potrzebuje świadectwa - a to jest ludzkie. Otóż przysięga jest czynnością religijną ze względu na pierwszy, a nie na drugi czynnik.
2. Przez samo wezwanie Boga na świadka w przysiędze wyznaje się Jego wyższość, a więc oddaje się Mu cześć, czyli składa się Mu coś, a mianowicie cześć i szacunek.
3. Wszystko, cokolwiek czynimy, mamy czynić na chwałę Bożą. Dlatego nic nie przeszkadza, byśmy oddawali cześć Bogu wtedy, gdy kogoś zapewniamy o czymś. Winniśmy czynić coś na chwałę Bożą również dla pożytku bliźnich. Wszak sam Pan Bóg działa na swą chwałę i nasz pożytek.

Artykuł 5

CZY NALEŻY PRAGNĄĆ PRZYSIĘGI ... I SKŁADAĆ JĄ JAKO COŚ UŻYTECZNEGO I DOBREGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż: 1. Podobnie jak ślub, tak i przysięga jest czynnością pobożną. Otóż czynić coś ze ślubu jest bardziej chwalebne i zasługujące, gdyż ślub jest czynności pobożną. A więc z tego samego powodu czynić cos lub mówić pod przysięgą jest bardziej chwalebne niż bez przysięgi. A więc należy pragnąć jej jako czegoś, co samo przez się jest dobre.
2. Podług św. Hieronima l74), kto przysięga, ten czci lub miłuje tego, na kogo przysięga. Otóż należy pragnąć czci i miłowania Boga, gdyż jest dobro samo przez się. A więc także i przysięga.
3. Przysięga ma na celu wzmocnienie, czyli upewnienie. Lecz upewnienie tego, co się mówi jest czymś dobrem. A więc należy pragnąć przysięgi jako pewnego dobra.
Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekli 23, 72); „Mąż często przysięgający będzie pełen nieprawości". A św. Augustyn dodaje l75), że Pan Jezus przykazał, by nie przysięgać w tym znaczeniu, by w miarę możności nie pragnąć i nie pożądać przysięgi jako pewnego dobra czy przyjemności.

Odpowiedź. Tego, czego pożąda się jedynie celem zaradzenia jakiemuś brakom, nie zalicza się do rzeczy, które same przez się są godne pożądania, ale do rzeczy koniecznych. Przykładem jest lekarstwo, którego chory pożąda dla uleczenia swej choroby. Otóż przysięga jest potrzebna dla zaradzenia pewnemu brakowi, a mianowicie temu, że człowiek człowiekowi nie wierzy. Dlatego przysięgi nie należy uważać za coś, co samo przez się jest godne pożądania, chociaż należy je zaliczyć do rzeczy koniecznych w tym życiu, którymi ktoś posługuje się w sposób niewłaściwy, gdy używa ich, wtedy gdy nie ma koniecznej potrzeby. Dlatego św. Augustyn uczyl76), że kto rozumie, iż przysięgi nie należy uważać za dobro, czyli za rzecz godną by jej pożądać dla niej samej, ale za rzecz konieczną, będzie w miarę możności powściągał się, by nie posługiwać się nią poza wypadkiem konieczności.

Rozwiązanie trudności. 1. Inna jest sprawa ze ślubem, a inna z przysięgą. Przez ślub bowiem oddajemy coś na chwałę Bożą i dlatego ślub sam przez się jest czynnością religijną. Natomiast w przysiędze cześć dla Imienia Bożego bierze się dla upewnienia obietnicy. Dlatego to, co się stwierdza pod przysięgą, nie jest samo przez się z tego powodu czynnością religijną, gdyż czynności moralne swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają celom.
2. Kto przysięga, posługuje się wprawdzie czcią i miłością tego, na kogo przysięga, ale nie podporządkowuje przysięgi jego czci lub miłości, lecz składa ją celem osiągnięcia czegoś potrzebnego w tym życiu.
3. Podobnie jak lekarstwo jest pożyteczne do leczenia, ale równocześnie jest tym silniejsze, im większą szkodę wyrządza jeśli jest użyte w sposób niewłaściwy, tak też przysięga jest pożyteczna dla upewnienia kogoś, ale im bardziej jest godna czci, tym jest niebezpieczniejsza jeśli składa się ją w sposób nieodpowiedni. To też powiada Pismo św. (Ekli 23, 13-15): „Mąż przysięgający ... jeśli nie spełni czyli zawiedzie swego brata - wina; jego na nim zostanie, a jeśli nie zwraca uwagi - przez udawanie, fałszywie przysięgając - podwójnie grzeszy - gdyż udawana prawość jest podwójnym grzechem, jak mówi Augustyn - a jeśli na próżno przysiągł - a więc bez dostatecznej przyczyny i potrzeby -nie będzie usprawiedliwiony.

Artykuł 6

CZY WOLNO PRZYSIĘGAĆ NA STWORZENIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można przysięgać na stworzenia, gdyż:
1. Chrystus powiedział (Mt 5, 34): „A ja wam powiadam, abyście zgoła nie przysięgali ani na niebo, bo jest stolicą Bożą, ani na ziemię, bo jest podnóżkiem nóg Jego, ani na Jeruzalem, bo jest miastem wielkiego Króla. Ani na głowę twoją będziesz przy sięgał”. Otóż św. Hieronim zwraca uwagę, że Chrystus nie zakazuje tu przysięgać w ogóle, ale przysięgać na stworzenia l77).
2. Kara należy się tylko za winę. Otóż przysięgającym na stworzenia prawo kościelne wymierzało karę naprzód surowej nagany, a później - w razie uporu - karę klątwy. A więc nie wolno przysięgać na stworzenia.
3. Przysięga jest czynnością pobożną. Lecz pobożna cześć nie należy się żadnemu stworzeniu, jak uczy św. Paweł (Rzym 1, 23). A więc nie wolno przysięgać na żadne stworzenie.

Ale z drugiej strony Patriarcha Józef przysięgał na zdrowie faraona (Rodz 42, 15). Jest również zwyczaj przysięgania na Ewangelię, na, relikwie oraz na Świętych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w artykule 1, przysięga jest dwojaka: 1. Stwierdzająca przez wezwanie Boga na świadka, oparta na prawdzie Bożej, podobnie jak i wiara. Wiara zaś zasadniczo i głównie odnosi się do Boga, który jest samą prawdą, drugorzędnie zaś do stworzeń, w których prawda Boża niejako odzwierciedla się. Podobnie przysięga głównie odnosi się do Boga, którego świadectwa wzywa;

ubocznie zaś do stworzeń nie ze względu na nie, ale ze względu na to, że prawda Boża w nich się ujawnia. Z tej samej przyczyny przysięgamy na Ewangelię, to znaczy na Boga, którego prawda ujawnia się w Ewangelii, oraz na Świętych, którzy w tę prawdę wierzyli i ją zachowali.
2. Drugi rodzaj przysięgi to przez zaklęcie, w którym jakieś stworzenie wprowadza się na sąd Boży. W ten właśnie sposób niektórzy zwykli przysięgać na swą głowę, na swe dzieci, czy na inną ukochaną rzecz. W tym znaczeniu przysięgał się także św. Paweł (2 Kor 1, 23): „A ja świadkiem wzywam Boga na duszę moją". To zaś, że Józef przysięgał się na zdrowie faraona, można różnie tłumaczyć, a więc jako pewne zaklęcie, przyjmując zdrowie faraona jako porękę Bożą, albo jako stwierdzenie prawdy sprawiedliwości Bożej, której wykonanie Bóg powierza księciom ziemskim.

Rozwiązanie trudności. 1. Pan Jezus zabronił przysięgać się na stworzenia w tym znaczeniu jakoby miano im oddawać cześć boską. Dlatego św. Hieronim nie omieszkał w tymże miejscu dodać, że Żydzi przysięgając się na Aniołów czcili ich chwałą należną Bogu. Z tego samego powodu prawo kościelne karało duchownych przysięgających na stworzenia, gdyż to wygląda na bluźnierstwo. Dlatego w tychże przepisach czytamy, że kto by przysięgał na włosy Boże, lub na głowę Boga lub inne bluźnierstwo wypowiedział przeciw Bogu, jeśli otrzymał święcenia kościelne, ma być pozbawiony władzy kapłańskiej.
2. Trudność tę rozwiązujemy podobnie jak poprzednią.
3. Pobożną cześć oddaje się temu, kogo wzywa się na świadka w przysiędze. Dlatego powiedziano w Piśmie św. (Wyj 23, 13): „A przez imię cudzych bogów nie będziecie przysięgać". Gdy się jednak przysięga w sposób podany w osnowie artykułu nie oddaje się czci Bożej stworzeniom.

Artykuł 7

CZY PRZYSIĘGA OBOWIĄZUJE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przysięga nie ma mocy zobowiązywania, gdyż:
1. Przysięga służy stwierdzeniu prawdy wypowiedzianych słów. Gdy zaś ktoś mówi o tym, co ma być w przyszłości, mówi prawdę, choćby nawet nie stało się to, co mówi, np. św. Paweł nie poszedł do Koryntu, jak ta obiecywał (1 Kor 16, 5), a przecież nie skłamał, jak świadczy jego list do tychże Koryntian (2 Kor 1, 15). A więc przysięga nie ma mocy obowiązującej.
2. Cnota nie sprzeciwia się cnocie, jak zauważył Filozof l78). Przysięga zaś jest czynnością cnotliwą, a przecież niekiedy sprzeciwia się cnocie, albo stawia jej przeszkodę ten, kto zachował to co przysiągł, np. gdy ktoś przysięga, że zgrzeszy albo że przestanie postępować cnotliwie. A więc przysięga nie zawsze obowiązuje.
3. Niekiedy zmusza się ludzi do zaprzysiężenia tego, co obiecują. Otóż Papieże zwalniają z więzów takiej przysięgi. A więc przysięga nie zawsze obowiązuje.
4. Nikt się nie maże zobowiązać do dwóch rzeczy sprzeciwiających się sobie. Otóż niekiedy to, co zamierza przysięgający, sprzeciwia się temu, komy przysięga. A więc nie zawsze przysięga ma moc obowiązującą.

Ale z drugiej strony powiedziano w Ewangelii (Mt 5, 33): „Oddasz Panu przysięgi twoje”.

Odpowiedź. Obowiązek oznacza, że coś należy uczynić lub zaniechać. Dlatego nie wydaje się, by przysięga stwierdzająca, odnosząca się do przeszłości lub teraźniejszości, ani także przysięga odnosząca się do tego, co ma się stać przez działanie innych przyczyn, np. że jutro będzie deszcz, pociągała za sobą zobowiązania, ale tylko przysięga odnosząca się do tego, co ma zrobić ten, kto przysięga. Otóż przysięga tak stwierdzająca to, co było w przeszłości lub jest w teraźniejszości, jak i przyrzekająca że coś zrobimy w przyszłości, powinna wyrażać prawdę. Jedna i druga przysięga rodzi pewne zobowiązanie, ale w różny sposób, gdyż w przysiędze stwierdzającej coś, co było w przeszłości lub jest w teraźniejszości zobowiązanie dotyczy nie tego, co było lub jest, ale samej czynności przysięgania, a mianowicie, by zgodnie z prawdą stwierdzić, jak coś było lub jest. Natomiast w przysiędze, w której przyrzekamy coś zrobić, zobowiązanie odnosi się do rzeczy, o której w przysiędze zapewniamy kogoś. Kto bowiem składa przysięgę przyrzekającą, zobowiązuje się uczynić prawdziwym to, co obiecuje. Inaczej przysięga nie byłaby prawdziwą.
Kiedy jednak ktoś przysięga zrobić to, co nie podlega jego mocy, wówczas przysiędze brak rozwagi, chyba że w chwili gdy ktoś przysięgał, było mu to możliwe do zrobienia, ale później stało się niemożliwe wskutek jakiego wypadku, np. gdy ktoś przysiągł zwrócić komuś pieniądze, które później zabrano mu przemocą lub przez kradzież. Wówczas bowiem, jak się zdaje, nie ma obowiązku zrobić tego, co przysiągł, choć powinien zrobić wszystko, co jest w jego mocy, zgodnie z tym, cośmy uprzednio powiedzieli l79).
Jeśli zaś to, co ktoś przysięga, jest możliwe do zrobienia, ale nie powinno być zrobione, dlatego że albo samo przez się jest złe, albo dlatego że stanowi przeszkodę dla dobra, wówczas przysiędze brak sprawiedliwości, i dlatego nie należy jej dochować w wypadku, kiedy jest grzechem lub stanowi przeszkodę dla dobra. W jednym bowiem i drugim wypadku taka przysięga „wyszłaby na gorsze”.
Tak więc należy stwierdzić, że ktokolwiek przysięga coś zrobić, jest zobowiązany do zrobienia, by stała się prawdą to, co przysiągł, jednakże pod warunkiem, że owa przysięga jest rozsądna i sprawiedliwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Czym innym są zwykłe słowa, a czym innym przysięga, w której ktoś Boga wzywa na świadka. Do prawdziwości zwykłych słów wystarczy, by ktoś powiedział to, co zamierza zrobić, gdyż to już jest prawdą w swej przyczynie, a mianowicie w samym zamierzeniu czyniącego człowieka. Natomiast przysięgi nie należy składać o tym, w stosunku do czego nie ma się całkowitej pewności. Dlatego, kto złoży przysięgę ze względu na cześć świadectwa Bożego, którego wzywa, jest zobowiązany w miarę swych możliwości zrobić, aby to, co przysiągł, stała się prawdą, z wyjątkiem jednak wypadku, gdyby to miało spowodować coś gorszego, jak widzieliśmy w osnowie artykułu.
2. Przysięga maże „wyjść na gorsze”, czyli spowodować gorsze następstwa w dwojaki sposób: 1. Gdy od początku powodowałaby większe zło, dlatego że albo sama w sobie była zła (np. gdy ktoś przysięgnie, że popełni cudzołóstwo), albo gdy stanowi przeszkodę większego dobra, np. gdy ktoś przysięgnie, że nie wstąpi da zakonu lub

do stanu kapłańskiego, lub że nie przyjmie przełożeństwa w wypadku, gdy powinien je przyjąć itp. Tego rodzaju przysięga od początku była niedozwolona, ale w różny sposób. Kto bowiem przysięga popełnić jakiś grzech, grzeszy zarówno składając taką przysięgę, jak i spełniając ją. Jeśli zaś ktoś sprzysięga, że nie zrobi tego, co jest lepszym dobrem, do którego jednak nie jest obowiązany, grzeszy przysięgając ze względu na to, że przeciwstawia się Duchowi Świętemu, który jest źródłem natchnienia do dobrych zamiarów. Nie grzeszy jednak spełniając taką przysięgę, chociaż a wiele lepiej czyni, gdy takiej przysięgi nie zachowuje. 2. Przysięga „wychodzi na większe zło" niekiedy dlatego, że niespodziewanie staje się coś nieprzewidzianego, jak to miało miejsce u Heroda, który przysiągł tańczącej dziewczynie, że da jej wszystko, czego zażąda. Tego rodzaju przysięga mogła być początkowo dozwolona pod warunkiem żądania tego, co uczciwe. Dlatego św. Ambroży powiedziałl80), że niekiedy spełnienie przysięgi sprzeciwia się obowiązkowi, np. gdy Herod zamordował Jana, by nie złamać danego przyrzeczenia.
3. W wymuszonej przysiędze należy odróżnić dwojakie zobowiązanie: 1) w stosunku do tego, komu się coś przysięgło, otóż zmuszenie kogoś do przysięgi znosi to zobowiązanie, bo kto użył przemocy, zasługuje, by mu nie dotrzymano przyrzeczenia; 2) w stosunku do Boga, wobec którego zobowiązujemy się spełnić to, cośmy obiecali, wzywając jego imienia. Otóż to zobowiązanie wiąże sumienie nadal, gdyż raczej należy znieść zło doczesne niż złamać przysięgę. Wolno jednak ;sądownie domagać się zwrotu tego, co się dało na skutek takiej przysięgi, albo donieść o niej przełożonemu, chociażby ktoś przysięgał, że tego nie uczyni, gdyż tego rodzaju przysięga spowodowałaby większe zło, skoro sprzeciwia się sprawiedliwości społecznej. Papieże zaś zwalniali z tego rodzaju przysięgi nie w tym znaczeniu jakoby orzekali, że nie obowiązuje, ale tylko jakby dozwalając ze słusznej przyczyny na jej łagodniejsze tłumaczenie.
4. Jeśli inny był zamiar przysięgającego, a inny tego, komu się coś przysięgało wskutek podstępu przysięgającego, wówczas należy dochować przysięgi podług właściwego jej zrozumienia ze strony tego, komu się ją złożyło. Dlatego św. Izydor powiedziałl81), że bez względu na to, jakąkolwiek sztuczką ktoś by się posłużył składając przysięgę, Bóg - który jest świadkiem sumienia - przyjmuje ją zgodnie z tym, jak ją zrozumiał ten, komu ktoś przysiągł. Chodzi tu oczywiście o podstępną przysięgę, jak świadczą dalsze słowa: „podwójnie jest winien, !kto wzywa imienia Bożego na próżno i podstępem zwodzi bliźniego". Jeśli zaś przysięgający nie posługuje się podstępem, obowiązek zachowania przysięgi należy osądzać podług zamiaru przysięgającego. Dlatego św. Grzegorz uczyłl82), że ludzkie uszy przyjmują słowa tak, jak brzmią na zewnątrz, ale sąd Boży ujmuje je podług tego, jak wychodzą z naszych serc".

Artykuł 8

CZY PRZYSIĘGA BARDZIEJ OBOWIĄZUJE NIŻ ŚLUB ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przysięga bardziej obowiązuje niż ślub, gdyż:
1. Ślub jest zwykłym przyrzeczeniem. Przysięga zaś oprócz przyrzeczenia zawiera w sobie wezwanie świadectwa Bożego, a więc bardziej obowiązuje.

2. To, co silniejsze wzmacnia to, co słabsze. Otóż przysięga niekiedy umacnia ślub. A więc jest ważniejsza.
3. Zobowiązanie wynikające ze ślubu opiera się na rozwadze, jak widzieliśmy poprzedniol83). Natomiast zobowiązanie wynikające z przysięgi opiera się na prawdzie Bożej, którą się wzywa na świadka. Skoro zaś prawda Boża wznosi się ponad ludzką rozwagę, wobec tego zobowiązanie z przysięgi jest większe, niż zobowiązanie wynikające ze ślubu.

Ale z drugiej stromy przez ślub ktoś zobowiązuje się Bogu, przez przysięgę zaś zwykle człowiekowi. Lecz ważniejsze jest zobowiązanie się Bogu niż człowiekowi. A więc większe jest zobowiązanie wynikające ze ślubu, niż zobowiązanie wypływające z przysięgi.

Odpowiedź. Jedna i drugie zobowiązanie wypływa z czegoś Bożego, ale w różny sposób. Zobowiązanie wypływające ze ślubu opiera się na wierności, jaką winniśmy Bogu dotrzymując Mu przyrzeczeń; natomiast zobowiązanie wynikające z przysięgi opiera się na czci, jaką mamy mieć dla Boga przez urzeczywistnienie tego, co na Jego Imię przyrzekliśmy. Wszelka zaś niewierność zawiera w sobie brak czci, ale nie odwrotnie. Wszak niewierność podwładnego wobec przełożonego uchodzi za największą. Dlatego ślub z natury swej bardziej obowiązuje niż przysięga.

Rozwiązanie trudności. 1. Ślub nie jest jakimkolwiek przyrzeczeniem, ale przyrzeczeniem danym Bogu, wobec którego niewierność jest najcięższym grzechem. Przysięgę dodaje się do ślubu nie jako coś mocniejszego, ale ze względu na Boga, któremu ślub się składa, posiada większą moc.
3. Rozwaga wzmacnia ślub w ślubującym, ale przyczyną jego większej mocy jest Bóg, któremu składa się śluby.

Artykuł 9

CZY KTOŚ MOŻE ZWOLNIĆ Z PRZYSIĘGI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nikt nie może zwolnić z przysięgi, gdyż:
1. Prawda jest konieczna zarówno w przysiędze stwierdzającej, odnoszącej się do przeszłości lub teraźniejszości, jak i w przysiędze przyrzekającej, odnoszącej się do przyszłości. Otóż nikt nie może zwolnić kogoś, by przysięgał wbrew wprawdzie w sprawie odnoszącej się do przeszłości lub teraźniejszości. A więc także nikt nie może zwolnić kogoś z obowiązku, by uczynić prawdziwym to, co ktoś przyrzekł na przyszłość.
2. Przysięga przyrzekająca służy pożytkowi tego człowieka, któremu się ją składa. A ten - jak się zdaje - nie może z niej zwolnić, gdyż byłoby to przeciw czci Bożej. A więc tym bardziej nikt inny nie może zwolnić.
3. Każdy biskup może zwalniać ze ślubów z wyjątkiem tych, które są zastrzeżone Papieżowi, jak widzieliśmy poprzednio184). A więc jeśliby można było zwalniać z przysięgi, każdy biskup mógłby to uczynić. A przecież prawo kościelne nie pozwala na to. As więc nie wolno zwalniać z przysięgi.

Ale z drugiej strony ślub bardziej zobowiązuje niż przysięga. A przecież można z niego zwolnić. A więc również z przysięgi.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednia185), konieczność zwalniania tak w prawie, jak i w ślubie pochodzi stąd, że to, co samo przez się lub w ogólnym ujęciu jest użyteczne i godziwe, w pewnym szczególnym wypadku może stać się szkodliwe i nie godziwe, a wtedy przestaje być przedmiotem prawa czy ślubu. Otóż niegodziwość i szkodliwość sprzeciwia się również temu, co przysięga powinna uwzględniać; jeśli bowiem jest nie godziwa, sprzeciwia się sprawiedliwości; jeśli zaś jest szkodliwa, sprzeciwia się rozsądkowi. Z tego więc powodu możliwe jest zwolnienie z przysięgi.

Rozwiązanie trudności. 1. Zwolnienie z przysięgi nie rozciąga się na to, co się jej sprzeciwia, gdyż to jest niemożliwe, skoro zachowanie przysięgi jest nakazane przez przykazanie Boże, z którego nikt nie może zwolnić.
2. Człowiek może przyrzec coś drugiemu pod przysięgą w dwojaki sposób: 1) na jego korzyść, np. gdy pad przysięgą zobowiąże się służyć mu lub dać mu pieniądze. Otóż od takiej obietnicy może zwolnić ten, komu się to przysięgło, gdyż wypełnienie jego woli jest jakby spełnieniem przysięgi; 2) gdy ktoś przyrzeka uczynić coś na chwałę Bożą lub pożytek bliźnich, np. gdy zobowiąże się pod przysięgą, że wstąpi do zakonu lub wykona jakiś pobożny czyn. Wówczas ów człowiek, któremu ktoś składa taką przysięgę, nie maże zwolnić z niej przysięgającego, gdyż przyrzeczenie zostało złożone zasadniczo nie jemu, ale Bogu, chyba że przysięga zawierała warunek, np. „jeśli ten, komu składa się przysięgę, uzna to za dobre" itp.
3. Niekiedy to, co ktoś przyrzekł zrobić pod przysięgą, w sposób oczywisty sprzeciwia się sprawiedliwości: albo dlatego że jest grzechem, np. gdy ktoś przysięga że kogoś zabije; albo dlatego, że sprzeciwia się większemu dobru, np. gdy ktoś przysięga, że nie wstąpi do zakonu. Od takiej przysięgi nie trzeba zwolnienia, ale w pierwszym wypadku trzeba nie dotrzymać przysięgi, a w drugim wolno jej dotrzymać i nie dotrzymać, jak widzieliśmy w artykule 7.
Niekiedy zaś pod przysięgą ktoś przyrzeka coś, o czym można wątpić czy jest dozwolone lub niedozwolone, korzystne lub szkodliwe, i to albo w ogóle, albo w poszczególnym wypadku. Wówczas każdy biskup może zwolnić z takiej przysięgi. Niekiedy zaś pad przysięgą przyrzeka się coś, co jest w sposób oczywisty dozwolone i pożyteczne. Otóż wydaje się, że z takiej przysięgi nie można zwalniać, ale można tylko zamienić ją, jeśli wypadnie tak, iż coś będzie lepsze dla wspólnej korzyści. Prawo takiej zamiany przysługuje najbardziej Papieżowi, któremu powierzono troskę o cały Kościół. Papież może także zwolnić w ogóle z przysięgi w tych sprawach, które dotyczą zarządzania rzeczami kościelnymi, nad którymi posiada pełnię władzy; podobnie jak każdy może unieważnić przysięgę złożową w tych sprawach, które podlegają jego władzy, np. ojciec maże unieważnić przysięgę córki, a mąż przysięgę żony.

Artykuł 10

CZY JAKIEŚ WARUNKI OSOBY LUB CZASU MOGĄ PRZESZKODZIĆ W SKŁADANIU PRZYSIĘGI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Przysięgę się składa dla upewnienia kogoś, jak tego uczy Apostoł (Żyd 6, 17). Otóż każdy może upewnić swe słowa w każdym czasie. A więc wydaje się, że nie można przeszkodzić w składaniu przysięgi z powodu jakichś okoliczności osoby lub czasu.
2. Ważniejsza jest przysięga na Boga niż na Ewangelię. Dlatego św. Jan Chryzostom powiedział186): „jeśliby ktoś twierdził, że to nie wielka rzecz przysięgać na Boga, ale wielka na Ewangelię, należy mu rzec: Głupcy! Pismo św. jest dla Boga, a nie Bóg dla Pisma św." Otóż ludzie przywykli składać przysięgę na Boga bez względu na okoliczności osoby lub czasu. A więc tym bardziej wolno im przysięgać na Ewangelię.
3. Przeciwne przyczyny nie mogą spowodować tego samego skutku. Otóż pewne braki osobiste wykluczają od składania przysięgi, np. dzieci przed 14 rokiem życia oraz tych, którzy choć raz popełnili krzywoprzysięstwo. A więc nie wydaje się, by wolno było komuś zabronić przysięgi już to z powodu jego godności, np. duchownego, już to z powodu uroczystego święta.
4. Człowiek, żyjący na tej ziemi ma tę samą godność co anioł, gdyż Chrystus powiedział (Mt 11, 2): „kto jest mniejszy w królestwie niebieskim, większy jest niźli on", to znaczy niźli św. Jan Chrzciciel za życia ,na ziemi. A przecież aniołowie mogą przysięgać, skoro Księga Objawienia opowiada (10, 6) „Anioł... poprzysiągł przez żyjącego na wieki wieków". A więc jakakolwiek godność człowieka nie wyjmuje go z obowiązku złożenia przysięgi.

Ale z drugiej strony powiedziano w Prawie, że zamiast żądać od kapłana przysięgi, należy go, zapytać w imię jego święceń kapłańskich. A dalej Prawo zakazuje187) wszystkim duchownym na jakimkolwiek szczeblu składać jakąkolwiek przysięgę na Ewangelię.

Odpowiedź. W przysiędze należy odróżnić dwie rzeczy: 1. Wezwanie na świadka samego Boga, i z tego względu przysiędze należy się największa cześć. Z tego także względu wzbroniono przysięgać dzieciom przed pokwitaniem. Nie należy zmuszać ich do przysięgania, gdyż jeszcze nie mają doskonałego używania rozumu, tak by mogły z należną czcią złożyć przysięgę. Podobnie nie dopuszcza się do przysięgi krzywoprzysiężców, gdyż na podstawie przeszłości można przypuszczać, że i w przyszłości nie ubędą się odnosić z czcią do przysięgi. Dlatego w Prawie powiedziano188), że godzi się aby ten kto ma odwagę przysięgać na to co święte, uczynił to go zachowaniu postu, uczciwie i z bojaźnią Bożą. 2. W przysiędze należy uwzględnić to, że składa się ją dla upewnienia człowieka (o prawdzie wypowiedzianych słów). Takie zaś upewnienie potrzebne jest dlatego, że nieraz zachodzi wątpliwość co do prawdziwości słów tego człowieka. Otóż zwątpienie o prawdomówności człowieka sprzeciwia się jego osobistej godności. Dlatego osobom piastującym wysoką gonność, nie przystoi przysięgać, jak to wyraźnie stwierdza

Prawo Kościelne odnośnie da kapłanów, zakazując im przysięgania gdy nie zachodzi ważna przyczyna. Kiedy jednak zachodzi konieczność albo wielki pożytek, wolno im przysięgać, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy duchowe. Wówczas bowiem można składać przysięgę nawet w dniach świątecznych. Natomiast w sprawach doczesnych nie należy składać przysięgi w uroczyste święta, chyba że zachodzi konieczność.

Rozwiązanie trudności. 1. Są tacy, którzy swych słów nie potrafią upewnić z powodu swych braków; i są tacy, których słowa tak są pewne, że upewnienia nie potrzebują.
2. Przysięga sama przez się tym jest świętsza i bardziej obowiązująca, im większy jest ten, na kogo się przysięga, jak to zaznacza św. Augustyn189). Z tego względu większą jest rzeczą przysięgać na Boga niż na Ewangelię. Może być jednak odwrotnie ze względu na sposób przysięgania, gdyż przysięganie na Ewangelię dokonuje się uważnie i z pewną uroczystością. Natomiast przysięganie się na Boga bywa lekkomyślne i bez uwagi.
3. Nic nie .przeszkadza zniszczeniu jakiejś rzeczy przez przeciwne przyczyny, ,gdy jedne z nich powodują nadmiar, a drugie niedomiar. Otóż w ten sposób za-chodzi przeszkoda w składaniu przysięgi przez tych, którzy piastują jakąś większą godność, oraz przez tych, których godność jest tak niska, że nie można opierać sil na ich przysiędze.
4. Jeśli Anioł przysięga, to nie z powodu jakiegoś swego braku, jakoby nie należało wierzyć jego słowom, ale dla wykazania, że to, co Anioł mówi, pochodzi z nieomylnego zrządzenia Bożego. Z tego samego powodu Pismo św. mówi niekiedy o przysiędze samego Boga, by podkreślić że niechybnie stanie się to, co Bóg powiedział, jak uczy ów Paweł Apostoł (Żyd 6, 17).

ZAGADNIENIE 90
O ZAKLINANIU

W dalszym ciągu należy rozważyć wzywanie Imienia Bożego przez zaklinanie. Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: 1. Czy wolna zaklinać ludzi? 2. Czy wolno zaklinać szatanów? 3. Czy wolno zaklinać nierozumne stworzenia?

Artykuł 1

CZY WOLNO ZAKLINAĆ CZŁOWIEKA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno zaklinać człowieka, gdyż:
1. Orygines pisał190): „Myślę, że nie trzeba by człowiek żyjący podług Ewangelii kogokolwiek zaklinał. Skoro bowiem w myśl przykazania Pańskiego nie wolno przysięgać, jasne że nie wolno także zaklinać. Poza tym nie ulega wątpliwości, że najwyższy kapłan niegodziwie zaklął Chrystusa przez Boga Żywego”.
2. Ktokolwiek kogoś zaklina, poniekąd go zniewala. Lecz nikogo nie wolna zniewalać. A więc także nie wolno zaklinać.

3. Zaklinać to zaprzysięgać, czyli wezwać kogoś do przysięgi. A to przysługuje jedynie przełożonym, którzy mogą żądać przysięgi od podwładnych. A więc niżsi przełożeni nie mają prawa zaklinać kogokolwiek.

Ale z drugiej strony nieraz samego Boga zaklinamy, prosząc Go o rzeczy święte. Podobnie Apostoł zaklinał wiernych na miłosierdzie Boże (Rzym 12. 1), a to przecież jest zaklinaniem. A więc wolno zaklinać.

Odpowiedź. Kto składa przysięgę, w której coś przysięga wzywając Imienia Bożego na potwierdzenie swojego przyrzeczenia, pobudza się do spełnienia tego, co obiecał, zwracając się w sposób niezłomny do działania. Otóż nie tylko siebie, ale także innych ludzi można pobudzić do działania, a mianowicie przełożonych przez prośby, a podwładnych przez rozkaz. Kiedy jedno i drugie pobudzenie do działania zastanie umocnione wezwaniem Boga, wówczas mamy do czynienia z zaklinaniem. Zachodzi tu jednak ta różnica, że człowiek jest panem tylko swoich, a nie cudzych czynności. Dlatego sobie samemu przez wezwanie Imienia Bożego może narzucić konieczność, by zrobić to, co przyrzeka. Innym zaś nie możemy narzucić tej konieczności, chyba podwładnym, których przełożony może zniewolić do czegoś mocą złożowej przysięgi. Jeśli więc ktoś przez wezwanie Imienia Bożego lub jakiejkolwiek świętej rzeczy narzuca komuś, kto nie jest jego podwładnym, konieczność zrobienia tego, do czego sam się może zobowiązać pod przysięgą, wówczas takie zaklęcie jest niedozwolone, gdyż jest przywłaszczeniem sobie nie posiadanej władzy nad innymi. Natomiast przełożeni mogą w razie konieczności zmusić swoich podwładnych pewnego rodzaju zaklinaniem. Jeśli zaś ktoś jedynie ku czci Imienia Bożego lub jakiejś świętej rzeczy pragnie od kogoś osiągnąć coś nie narzucając mu jednak konieczności, wówczas takie zaklinanie jest dozwolone w stosunku do kogokolwiek.

Rozwiązanie trudności. 1. Orygines mówi tu o wypadku, gdy ktoś usiłuje komuś narzucić pewną konieczność w ten sposób, jak może siebie przymusić do czegoś przysięgą. Otóż najwyższy kapłan żydowski w ten właśnie sposób ośmielił się narzucić tego rodzaju konieczność Panu naszemu, Jezusowi Chrystusowi.
2. Chodzi tu o .zaklinanie przez narzucenie komuś przymusu.
3. Zaklinanie nie jest zobowiązaniem kogoś do przysięgi, ale jest podobieństwem do przysięgi wypowiedzianej celem zniewolenia kogoś. Inaczej jednak zaklinamy Boga a inaczej człowieka. Zaklinając człowieka przez cześć dla tego, co święte, usiłujemy wpłynąć na jego wolę, czego nie możemy sprawić w stosunku do Boga, którego wola jest niezmienna. Pragniemy tylko przez Jego wiekuistą wolę uzyskać coś nie na podstawie naszych zasług, ale dzięki Jego dobroci.

Artykuł 2

CZY WOLNO ZAKLINAĆ SZATANÓW ?

Postawienie problemu. Zdaje się, że nie wolno zaklinać szatanów, gdyż:
1. Orygines mówi191): „Nie mamy od Pana władzy zaklinania szatanów, jak to było w zwyczaju u żydów". Otóż nie wolno nam naśladować obrzędów żydowskich, lecz raczej należy posługiwać się władzą daną nam przez Chrystusa. A więc nie wolno zaklinać szatanów.
2. Wielu wzywa szatana w Imię Boże czarnoksięskimi zaklęciami, którymi wolno byłoby posługiwać się, gdyby zaklęcia były dozwolone. Skoro zaś te czarnoksięskie zaklęcia są niedozwolone, wobec tego nie wolno także zaklinać.
3. Ktokolwiek zaklina kogoś, przyznaje się poniekąd do towarzystwa z nim. Otóż nie wolno nam utrzymywać towarzystwa z szatanami, zgodnie z słowami Pawła Apostoła (1 Kor 10, 20): „A nie chcę, żebyście byli towarzyszami czartów". A więc nie wolno ich zaklinać.

Ale z drugiej strony Chrystus zapowiedział (Mk 16, 17): „W imię moje czartów będą wyrzucali". Otóż pobudzać kogoś do zrobienia czegoś przez wezwanie Imienia Bożego jest zaklinaniem. A więc nie wolno zaklinać szatanów.

Odpowiedź. Dwojaki jest sposób zaklinania: 1) przez prośbę lub wezwanie ze względu na cześć Bożą; 2) przez pewne zniewolenie. Otóż w pierwszy sposób nie wolno zaklinać szatanów, gdyż sposób ten wyraża pewną życzliwość i przyjaźń, jakiej nie wolno nam utrzymywać z szatanami. Natomiast drugi sposób, a więc przez pewne zniewolenie, niekiedy jest dozwolony, a niekiedy niedozwolony. Szatani bowiem w tym życiu są naszymi wrogami, ich zaś czynności nie podlegają naszej władzy, ale tylko władzy Boga i świętych Aniołów, gdyż, jak mówi św. Augustyn192), duch sprawiedliwy ma moc nad duchem buntowniczym. Możemy natomiast zaklinać szatanów zniewalając ich jako nieprzyjaciół, przez moc Imienia Bożego, by nam nie szkodzili na duszy lub na ciele, a to na podstawie władzy, danej nam przez Chrystusa w myśl Jego słów (Łk 10, 19): „Oto dałem wam moc deptania po wężach i skorpionach i po całej mocy nie przyjaciela, a nic wam nie zaszkodzi". Nie wolna natomiast zaklinać ich po to, by czegoś dowiedzieć się od nich, lub coś uzyskać od nich, gdyż to byłoby nawiązaniem pewnego towarzystwa z nimi - chyba gdyby ktoś za szczególnym natchnieniem Objawienia Bożego uczynił coś takiego za przykładem niektórych świętych, którzy posłużyli się działaniem szatanów do spowodowania pewnych skutków, np. opowiada się, że Jakub sprawił przez szatanów, że Hermogenes przybył do niego.

Rozwiązanie trudności. Orygines mówi tu o zaklinaniu nie na sposób pewnego wystąpienia przeciw i zniewolenia, ale raczej na sposób życzliwej prośby.
2. Czarnoksięstwo posługuje się zaklęciami i wezwaniem szatanów dla uzyskania od nich czegoś lub by poznać coś. A to jest niedozwolone. Dlatego św. Jan Chryzostom, tłumacząc rozkaz Chrystusa, wydany szatanowi (Mk 1, 25): „Milcz a wynajdź z

niego” - powiedział193), że Pan Jezus podał nam tu zbawienną prawdę, byśmy nie wierzyli szatanom, nawet gdyby nam mówili prawdę.
3. Chodzi tu o zaklinanie wzywające pomocy szatanów celem zrobienia lub poznania czegoś, a więc zakładające pewne towarzystwo z nimi. Natomiast odpędzanie ich przez zaklęcie stanowi wyrzeczenie się ich towarzystwa.

Artykuł 3

CZY WOLNO ZAKLINAĆ NIEROZUMNE STWORZENIA ?

Postawienie Problemu. Wydaje się, że nie wolno zaklinać nierozumnych stworzeń gdyż:
1. Zaklęcie dokonuje się przez słowa. Otóż próżno zwraca się słowo do stworzenia, które jest nierozumne. A więc jest rzeczą próżną zaklinać stworzenia nierozumne.
2. Zaklinać można to, na co wolno przysięgać. Otóż nie można przysięgać na stworzenia nierozumne. A więc nie można także zaklinać ich.
3. Dwojakie jest zaklinanie, jedno przez proszenie, a tego nie można stosować do stworzeń nierozumnych, gdyż nie są panami swych czynności, drugie przez zniewolenie, a tego także nie możemy stosować do stworzeń nierozumnych, gdyż nie możemy im nakazywać w przeciwieństwie do Tego, komu: „Morze a wiatry są posłuszne” (Mt 8, 27). A więc w żaden sposób nie wolno posługiwać się zaklęciami w stosunku do nierozumnych stworzeń.

Ale z drugiej strony Złota Legenda opowiada, że Apostołowie Szymon i Tadeusz zaklęli smoki i kazali im uciec na pustynię194).

Odpowiedź. Stworzenia nierozumne działają pod wpływem kogoś innego, kto ich do tego działania pobudza. Otóż jedno i to samo jest działanie oraz poruszenie jestestwa, które ulega działaniu i ruchowi oraz istoty, która czynnie sprawia to działanie i poruszenie, np. ruch strzały jest poniekąd działaniem strzelca.
Dlatego działanie nierozumnych stworze przypisujemy nie tylko im, ale głównie Bogu, którego rozporządzenie jest źródłem wszelkiego działania i ruchu. Z pozwolenia Bożego jednak także diabeł może być źródłem działania, posługując się nierozumnymi stworzeniami celem szkodzenia ludziom.
Tak więc zaklinanie nierozumnego stworzenia można dwojako rozumieć: 1) podnosząc zaklęcia do samego stworzenia nierozumnego ze względu na nie samo - wówczas takie zaklinanie jest próżne; 2) odnosząc to zaklinanie do tego, kto posługuje się owym nierozumnym stworzeniem w swym działaniu i porusza je, już to zwracając prośbę wprost do samego Boga, jak to czynią ci, którzy wzywając Imienia Bożego dokonują cudów, już to przez pewne zniewolenie zastosowane przeciw szatanowi, który posługuje się stworzeniami nierozumnymi, by nam zaszkodzić. Otóż tego ostatniego sposobu zaklinania używa Kościół w egzorcyzmach, usuwając owe stworzenia nierozumne spod władzy szatańskiej. Nie wolno natomiast zaklinać diabła celem uzyskania od niego pomocy.

Rozwiązanie trudności staje się jasne na podstawie tego, cośmy powiedzieli w osnowie.

ZAGADNIENIE 91
O WYSŁAWIANIU BOGA USTAMI

Z kolei należy zastanowić się nad wzywaniem Imienia Bożego w modlitwie i w chwaleniu. O modlitwie jużeśmy mówili. Pozostaje więc mówić o chwaleniu. Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy należy chwalić Pana Boga ustami? 2. Czy w chwaleniu Pana Boga należy posługiwać się śpiewem?

Artykuł 1

CZY NALEŻY CHWALIĆ PANA BOGA USTAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy chwalić Pana Boga ustami, gdyż:
1. Podług Filozofa195): „do rzeczy najlepszych stosować należy nie pochwały, lecz coś większego i lepszego". Lecz Pan Bóg jest Istotą bezwzględnie najlepszą. A więc należy się Mu nie pochwała ale coś większego, zgodnie z słowami Pisma św. (Ekli 43, 33): „Pan jest większy nad wszelką chwałę".
2. Chwała Boża to sprawa oddawania Mu czci i dlatego jest czynnością religijną. Lecz Pana Boga czcimy więcej myślą niż ustami, jak to podkreślił sam Zbawiciel (Mt 15, 7-8) oraz sam Bóg u Izajasza 29, 13): „Ten lud przybliża się ku mnie usty swymi i czci mię wargami swymi, ale serce jego dalekie jest ode mnie". A więc chwała Boża jest sprawą serca, a nie ust.
3. Dlatego chwali się ludzi słowami, by pobudzić ich do lepszego postępowania. Podobnie bowiem jak źli pod wpływem pochwał stają się zarozumiałymi, tak dobrych pochwały pobudzają do lepszego jeszcze życia, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 27, 21) „Jako próbują srebro w ogniu, a złoto w piecu, tak człowiek bywa próbowany ustami chwalącego. Lecz słowa ludzkie nie pobudzają Boga do lepszego postępowania, gdyż jest niezmienny i najlepszy, i nie ma w czym by mógł wzrosnąć. A więc nie należy chwalić Boga ustami.
Ale z drugie j strony powiedziano w Psalmie (62, 6): „Wargami wesołości będą wychwalać usta znoje".

Odpowiedź. Inaczej posługujemy się słowami w odniesieniu do Boga, a inaczej w stosunku do ludzi. W stosunku do ludzi posługujemy się słowami, by im wyrazić nasze pojęcia umysłowe, których bez słów nie mogliby poznać. Dlatego pochwałę ustną stosujemy do człowieka, by go uświadomić albo o dobrej opinii o nim, albo zachęcić go do lepszego postępowania; innych zaś, wobec których chwali się go, pobudzić do lepszej opinii o nim, do poważania i naśladowania go.

Natomiast w stosunku do Boga posługujemy się ustami nie po to, by Jemu, znawcy naszych serc, coś ujawnić, lecz w tym celu, by nas samych oraz słuchaczy pobudzić do Jego czci. Dlatego chwalenie Go przy pomocy ust jest konieczne nie ze względu na Boga, ale ze względu na samego człowieka wielbiącego Boga, gdyż chwaląc Go, rozpala w sercu miłość ku Niemu w myśl Psalmu (49, 23): „Ofiara chwały uczci mię i ta jest droga, na której mu ukaże zbawienie moje". W miarę zaś jak człowiek, wielbiąc Boga wznosi się ku Niemu, równocześnie oddala się od tego wszystkiego, co sprzeciwia się Jemu, w myśl słów Bożych u Izajasza (48, 9): „Chwałą moją okiełznam cię, abyś nie zginął".
Chwała wypowiedziana przy pomocy ust przyczynia się także do zwrócenia ku Bogu serc innych ludzi. Dlatego Psalmista powiada o sobie (33, 2) „Chwała Jego zawsze w ustach moich ... niechaj słyszą cisi i niech się weselą. Uwielbiajcie Pana ze mną i wywyższajcie Imię Jego społem".

Rozwiązanie trudności. 1. W dwojaki sposób możemy mówić o Bogu. 1. Ze względu na Jego istotę. Otóż pod tym kątem widzenia. Bóg jako niepojęty i niewysłowiony jest ponad wszelką chwałę, i należy Mu się z tego względu cześć religijna i pobożne uwielbienie. Też czytamy w Psałterzu św. Hieronima (Ps. 64, 2): „Wobec Ciebie, Boże, nie zamilknie chwała". Ze względu zaś na powinność oddawania Mu czci, czytamy tamże: „Tobie oddadzą ślub w Jeruzalem". 2. Ze względu na skutki działania Bożego, służące naszemu pożytkowi. Otóż z tego względu Bogu należy się chwała. Dlatego Izajasz powiedział (63, 7) „Zmiłowania Pańskie wspominać będę, chwałę Pańską za wszystko, co nam Pan oddał", a Dionizy196) dodaje: „W każdym świętym hymnie miłośników Boga znajdziesz chwałę Bożą oraz ujawnienie i uwielbienie Jego Imienia, opromienionego dobrocią Jego bóstwa".
2. Chwała ustna jest bezużyteczna dla chwalącego, jeśli nie wypływa z chwały serca, „wielbiącego cuda Jego i opowiadającego wielkość dzieł Jego", rozważanych z miłością. Niemniej zewnętrzna chwała ustna ma wartość, gdyż wzbudza miłość w sercu człowieka, który tę chwałę wypowiada, innych zaś pobudza do chwalenia Boga, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.
3. Boga chwalimy nie dla Jego, ale dla naszego pożytku, jak widzieliśmy w osnowie.

Artykuł 2

CZY CHWALĄC BOGA NALEŻY POSŁUGIWAĆ SIĘ ŚPIEWEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie trzeba chwalić Boga śpiewem, gdyż:
1. Św. Paweł Apostoł (Kol 3, 16): zachęca nas, byśmy „z wielką mądrością samych siebie nauczali i napominali przez psalmy i hymny i pieśni duchowe, w łasce śpiewając w sercach naszych Bogu". Otóż nie powinno się używać do czci Bożej tego, co by nie było zalecone powagą Pisma św. Dlatego wydaje się, że nie powinniśmy się posługiwać pieśniami śpiewanymi przy pomocy ciała, ale tylko duchowymi.
2. Św. Hieronim197), tłumacząc słowa św. Pawła „śpiewając w sercach waszych Bogu", tak się wyraża: „Niech słuchają młodzieńcy, którym powierzono obowiązek

śpiewania psalmów w służbie Bożej w Kościele, że Bogu należy śpiewać nie głosem, ale sercem; by nie namaszczać gardła i ust teatralną oliwą naśladując aktorów i wprowadzając do kościołów teatralne melodie i piosnki". A więc nie trzeba do chwały Bożej używać śpiewu.
3. Boga powinni chwalić mali i wielcy, w myśl słów Księgi Objawienia (19, 5): „Dajcie chwałę Bogu naszemu wszyscy słudzy Jego i którzy się Go boicie, mali i wielcy". Otóż nie wypada, by wielcy w Kościele śpiewali, wszak papież Grzegorz Wielki rozkazał198): „Niniejszym zarządzam, że w tej Stolicy słudzy ołtarza nie powinni śpiewać". A więc nie trzeba śpiewu do chwały Bożej.
4. W Starym Zakonie chwalono Boga instrumentami muzycznymi i pieśniami, w myśl zachęty w Psalmie (32, 2): „Wysławiajcie Pana na cytrze, grajcie Mu na harfie o dziesięciu strunach! opiewajcie Mu pieśń nową, dobrze Mu grajcie wśród okrzyków!" Otóż Kościół nie posługuje się instrumentami muzycznymi tego rodzaju, jak cytra i harfa, by nie wyglądało, że w chwaleniu Boga naśladuje obrzędy ży-dowskie. A więc z tego samego powodu do chwały Bożej nie należy wprowadzać śpiewu.
5. Ważniejsza jest chwała, którą składa umysł niż chwała ust. Otóż ta druga przeszkadza pierwszej, bo uwaga śpiewających odrywa myśl od treści tego, co się śpiewa, gdyż jest zajęta śpiewem, a ponadto to, co się śpiewa, mniej jest zrozumiałe dla innych niż to, co się odmawia bez śpiewu. A więc nie należy używać śpiewu w wychwalaniu Boga.

Ale z drugiej strony św. Ambroży jak donosi św. Augustyn199) - wprowadził śpiew do kościoła mediolańskiego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w artykule poprzednim, wypowiadanie ustami chwały Bożej jest potrzebne do wzbudzenia uczucia miłości ku Bogu. Cokolwiek więc do tego pomaga, może być użyte na chwałę Bożą. Otóż niewątpliwie różne melodie dźwięków różnie nastrajają duszę, jak to zauważył Filozof200) oraz Boecjusz201). Dlatego słusznie wprowadzono śpiew na chwałę Bożą, aby dusze ułomnych ludzi pobudzić do nabożeństwa. Dlatego św. Augustyn powiedział202): „Pochwalam wprowadzenie do kościoła zwyczaju śpiewania; aby przez miłe dźwięki rozniecić pobożną miłość w duszach ułomnych ludzi". O sobie zaś mówi203): „Płakałem w Twoich hymnach i pieśniach, wzruszany słodko brzmiącymi dźwiękami Twojego Kościoła".

Rozwiązanie trudności. 1. Pieśni duchowe to nie tylko takie, której śpiewa się w duchu, ale także takie, które śpiewamy ustami, w miarę jak przez nie wzbudza się duchową nabożność.
2. Św. Hieronim zasadniczo nie gani śpiewu, ale tych którzy w kościele śpiewają w sposób teatralny nie po to, by pobudzić do nabożeństwa, ale dla popisania się lub dla przyjemności. Dlatego św. Augustyn powiedział204): „Wyznaję, żem zgrzeszył, gdy mi się zdarzało, że sam śpiew bardziej mię wzruszył niż jego treść i wtedy wolałbym nie słyszeć śpiewu.
3. Szlachetniejszy jest sposób pobudzania ludzi do nabożeństwa przez naukę i kazanie, niż przez śpiew. Dlatego diakoni i księża nie powinni zbytnio zajmować się śpiewem, gdyż winni nawracać dusze ludzkie ku Bogu przez kazania i nauczanie; nie powinni więc dla śpiewu zaniedbywać ważniejszych rzeczy. Dlatego św. Grzegorz

tamże powiedział: „nagany godny jest zwyczaj odciągania diakonów na służbę melodii dźwięków, skoro powinni oddawać się kaznodziejstwu i rozdawaniu jałmużn.
4. Jak powiedział Filozof205), „do nauki nie należy używać ani fletów, ani innych instrumentów muzycznych, np. cytry itp., ale tylko tych rzeczy, które słuchaczy czynią dobrymi". Tego rodzaju muzyka bardziej pobudza duszę ku przyjemności, aniżeli do wewnętrznego i dobrego przysposobienia. W Starym Zakonie używano takich narzędzi muzycznych, gdyż lud był mniej wrażliwy na rzeczy duchowe a bardziej na rzeczy cielesne, i dlatego muzyka, zarówno jak i obietnice ziemskie miały na celu pobudzić go bardziej do rzeczy duchowych. Zresztą instrumenty muzyczne były również obrazem rzeczy przyszłych.
5. Jeśli śpiew służy do wywołania przyjemności, wówczas odrywa duszę od rozważania treści śpiewanych pieśni. Jeśli jednak ktoś śpiewa dla nabożeństwa, uważniej rozważa to co śpiewa, gdyż dłużej nad tą treścią zatrzymuje się, a także dlatego, że według św. Augustyna, „wszystkie uczucia naszej duszy - tak różnorodne - wyrażają się we właściwy sobie sposób w głosie lub w śpiewie i rozpalają się w nas dzięki pewnej .zgodności z naszą naturą". To samo stosuje się również do słuchaczy, którzy wprawdzie niekiedy nie rozumieją tego, co się śpiewa, rozumieją jednak po co się śpiewa, a mianowicie na chwałę Bożą, a to wystarczy do wzbudzenia nabożeństwa.

ZAGADNIENIE 92
O ZABOBONACH

Przechodzimy z kolei do omówienia wad przeciwnych religijności, a więc naprzód takich, które mają z religijnością coś wspólnego, w miarę jak oddają cześć Bożą, a następnie o takich, które są oczywistym przeciwieństwem religijności na skutek pogardy tego, co należy do czci Bożej. Pierwsze wady wyrażają się w zabobonach, drugie w bezbożności. Najpierw więc trzeba zająć się zabobonami oraz ich odmianami, a następnie bezbożnością.
Pierwsze zagadnienie obejmuje dwa pytania: 1. Czy zabobon sprzeciwia się religijności? 2. Czy różne są odmiany względnie gatunki zabobonów?

Artykuł 1

CZY ZABOBON SPRZECIWIA SIĘ RELIGIJNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zabobon nie sprzeciwia się religijności, gdyż:
1. Spośród dwu rzeczy przeciwnych sobie, jedna nie wchodzi w określenie drugiej. Otóż religijność wchodzi w określenie zabobonu, który Glossa określiła206), jako religijność przez nadmiar, zgodnie z nauką św. Pawła Apostoła, który (Kol 2, 23), napiętnował te ludzkie nauki, „jakie mają pozór mądrości w wymyślonych samowolnie zabobonach ... ale nie mają żadnej ceny, chyba tylko dla zadowolenia ciała". A więc zabobon nie sprzeciwia się religijności.

2. Św. Izydor powiada207), że Cycero nazywał zabobonnymi tych, którzy całymi dniami modlili się i składali ofiary na zdrowie swych dzieci. A to przecież jest możliwe także w prawdziwej religijności: A więc zabobon nie sprzeciwia się religijności.
3. Zabobon wyraża pewien nadmiar. Otóż w religijności nadmiar jest niemożliwy, gdyż nie potrafimy oddać Bogu równo, ile Jemu się należy. A więc zabobon nie sprzeciwia się religijności.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi: „Dotkniesz jednej struny, która rozbrzmiewa czcią jedynego Boga, a runie potwór zabobonu". Lecz cześć jedynego Boga jest zadaniem religijności. A więc zabobon sprzeciwia się religijności.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio209), religijność jest cnotą obyczajową, a każda cnota obyczajowa polega na złotym środku. Dlatego dwojaka wada sprzeciwia się cnocie obyczajowej: jedna przez nadmiar, druga przez niedomiar. Otóż nadmiar w stosunku do złotego środka cnoty polega na niezachowaniu należnych okoliczności i to nie tylko wielkości, ale także wszystkich innych. Dlatego niektórym cnotom, np. wielkoduszności i wielmożności, sprzeciwia się wada przez nadmiar w stosunku do złotego środka nie w tym znaczeniu jakoby ta wada dążyła do czegoś większego niż cnota, gdyż niekiedy zmierza do czegoś niższego, ale przekracza ów środek cnoty, dlatego że sprawia coś, czego nie należy czynić albo wówczas kiedy nie należy, lub nie zachowuje innych należnych okoliczności. Tak więc zabobon sprzeciwia się religijności przez nadmiar nie dlatego, by więcej oddawał czci Bogu niż prawdziwa religijność, ale dlatego że oddaje cześć Bożą albo temu, czemu nie należy jej składać, albo w nienależyty sposób.

Rozwiązanie trudności. 1. Przenośnie mówimy o dobru tam; gdzie chodzi o zło, np. gdy mówimy o dobrym łotrze. Podobnie nazwy wyrażające cnoty, niekiedy w przenośni stosujemy do wad, np. kiedy chytrość nazywamy roztropnością, jak to uczynił ów pan, który pochwalił chytrego włodarza, że roztropnie uczynił (Łk 16, 8), „gdyż synowie tego świata roztropniejsi są w rodzaju swoim nad synów światłości". W tym znaczeniu zabobon nazwano religijnością.
2. Co innego jest źródłosłów nazwy, a co innego jej oznaczanie. Źródłosłów wskazuje na to, od czego nadano jakiemuś przedmiotowi daną nazwę. Oznaczenie zaś dotyczy tego, co ta nazwa ma wyrażać. Niekiedy te dwie rzeczy są różne. Np. (w języku łacińskim wyraz:) „lapis" (kamień) według św. Izydora pochodzi od „laesio pedis" (urażenie nogi), ale bynajmniej tego nie oznacza, gdyż inaczej także żelazo, które również może urazić nogę, byłoby kamieniem. Dlatego także wyraz „zabobon" nie musi oznaczać tego, co oznacza jego źródłosłów.
3. W religijności niemożliwy jest nadmiar co do istotnej wielkości. Może jednak zachodzić nadmiar w stosunku do właściwej współmierności, w miarę jak przy składaniu czci Bożej czyni się coś, czego nie powinno się czynić.

Artykuł 2

CZY SĄ RÓŻNE GATUNKI ZABOBONÓW ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Podług Filozofa210), jeśli różne są gatunki jednego z przeciwieństw, wówczas różne są także gatunki wszystkich pozostałych. Religijność, której sprzeciwia się zabobon, nie ma różnych gatunków, lecz wszystkie czynności religijne pochodzą z jednego gatunku cnoty. A więc nie ma różnych gatunków zabobonów.
2. Przeciwieństwa odnoszą się do tej samej rzeczy. Otóż religijność, której przeciwieństwem jest zabobon, odnosi się do tego, co nas zwraca ku Bogu. Nie należy więc wyodrębniać gatunków zabobonu ze względu na przepowiadanie rzeczy przyszłych lub podług praktyk tajemnych.
3. Glossa211), tłumacząc sława św. Pawła, Kol 2, 23): „ludzkie nakazy i nauki, które mają pozór mądrości w wymyślonych samowolnie zabobonach" powiada, że chodzi tu o religijność pozorną. A więc pozorną religijność należy również zaliczyć do zabobonów, jako jeden z ich gatunków.

Ale z drugiej strony św. Augustyn212) wylicza różne gatunki zabobonów.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w art. poprzednim, wada przeciwna religijności polega na przekroczeniu złotego środka cnoty w stosunku do pewnych okoliczności. Otóż, jak widzieliśmy213), nie każde zróżnicowanie niewłaściwych okoliczności różnicuje gatunki grzechów, ale tylko takie, które dotyczy różnych przedmiotów czy celów, podług których czynności moralne różnicują się gatunkowo. Tak więc gatunki zabobonu różnicują się podług jego przedmiotu. Zdarza się bowiem, że składa się cześć prawdziwemu Bogu, ale w sposób niewłaściwy - i wówczas zachodzi pierwszy gatunek zabobonów. Kiedy indziej zaś bywa, że się składa tę cześć komu się nie należy, a mianowicie stworzeniu - i z tego względu mamy różne gatunki zabobonów podług różnych celów czci Bożej.
Najpierw bowiem cześć Boża zmierza do wyrażenia szacunku wobec Boga. Z tego względu pierwszym gatunkiem tego rodzaju zabobonu będzie bałwochwalstwo, które w sposób niewłaściwy oddaje cześć Bożą stworzeniu. Po drugie cześć Boża zmierza również do pouczenia człowieka przez Boga, któremu składa tę cześć. Z tego względu drugim gatunkiem zabobonów jest wróżbiarstwo, które radzi się szatanów na podstawie pewnej, jawnej lub domyślnej umowy z nimi. Po trzecie cześć Boża ma na celu kierowanie czynnościami ludzkimi, zgodnie z przykazaniami Boga, którego czci. Ze względu na to zachodzi trzeci gatunek zabobonów, tego rodzaju w postaci tajemnych praktyk, czyli guseł.
Te trzy gatunki wymienia św. Augustyn214) ucząc, że „zabobonem jest to wszystko co człowiek czyni, tworząc sobie bożków i czcząc je". Nieco zaś dalej dodaje: „do zabobonów zalicza się także radzenie się szatanów oraz zawieranie z nimi umów". W pierwszym zdaniu wspomina o pierwszym gatunku zabobonu, a w drugim o drugim. Wreszcie wspomina o trzecim, mówiąc o zabobonnych praktykach.

Rozwiązanie trudności. 1. Podług Dionizego215), dobro zależy od jedności i pełności przyczyny, a zło pochodzi od jakiegokolwiek braku. Dlatego jednej cnocie przeciwstawia się wiele wad, jak to już widzieliśmy216). Natomiast słowa Filozofa są słuszne w odniesieniu do .przeciwieństw ujętych z rożnego kąta widzenia.
2. Niektóre wróżby i gusła dlatego są zabobonami, że zależą od pewnych czynności szatańskich. Z tego względu opierają się na pewnej umowie z szatanami.
3. Religijność jest pozorna, kiedy pewne tradycje ludzkie nazywa się religijnością, jak Glossa dodaje w tymże miejscu. Taka więc pozorna religijność to tylko oddawanie czci prawdziwemu Bogu, ale w sposób niewłaściwy, np. gdyby ktoś w Zakonie Łaski chciał czcić Boga podług przepisów Starego Zakonu. O tym właśnie mówi Glossa.

ZAGADNIENIE 93
O NIEWŁAŚCIWEJ CZCI PRAWDZIWEGO BOGA

Przystępujemy do omawiania poszczególnych gatunków zabobonów, a więc najpierw niewłaściwej czci prawdziwego Boga, następnie bałwochwalstwa, po trzecie wróżbiarstwa, i wreszcie guseł. Pierwsze zagadnienie obejmuje dwa pytania: 1. Czy w czci prawdziwego Boga może być coś szkodliwego? 2. Czy w takiej czci może być coś nadmiernego?

Artykuł 1

CZY W CZCI BOGA PRAWDZIWEGO MOŻE BYĆ COŚ SZKODLIWEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
1. Prorok Joel powiedział (2, 32): „Każdy kto by wzywał imienia Pańskiego, zbawion będzie”. Otóż ktokolwiek czci Boga w jakikolwiek sposób, wzywa Jego Imienia. A więc wszelka cześć Boża zmierza do zbawienia, czyli nigdy nie jest szkodliwa.
2. Sprawiedliwi czczą tego samego Boga niezależnie od czasu. Otóż przed ustanowieniem prawa Mojżeszowego sprawiedliwi nie popełniając grzechu śmiertelnego oddawali Bogu cześć, tak jak się im podobało i dlatego np. Jakub zobowiązał się ślubem do szczególnej czci, jak o tym opowiada Księga Rodzaju (28, 29). A więc także i obecnie żaden kult Boga nie jest szkodliwy.
3. Kościół nie pozwoliłby, aby było w nim coś zgubnego. A przecież w Kościele są różne obrządki. Dlatego papież św. Grzegorz pisał do św. Augustyna, biskupa Anglików217), który donosił mu, że w różnych kościołach stosuje się różne zwyczaje w odprawianiu Mszy św., co następuje: „Zgadzam się byś wybrał troskliwie to, co spośród różnych zwyczajów Rzymian, Gallów czy innych uznasz za milsze Bogu Wszech mocnemu”. A więc żaden sposób czczenia Pana Boga nie jest zgubny.

Ale z drugiej strony. Według św. Augustyna218) zachowanie starozakonnych obrzędów po ogłoszeniu Ewangelii jest zgubne. A przecież obrzędy te służyły czci Bożej. A więc także w czci Bożej może być coś zgubnego.

Odpowiedź. Według św. Augustyna219), najbardziej zgubne kłamstwa to takie; którego przedmiotem jest religia chrześcijańska. Kłamstwo zaś polega na tym, że to, co się sprzeciwia prawdzie wyraża się na zewnętrz albo słowem, albo czynem. Otóż zewnętrzne obrzędy religijne polegają na oznaczaniu czegoś czynem, jak to już widzieliśmy220). Jeśliby więc jakiś kult zewnętrzny wyrażał coś fałszywego, byłby zgubny. A to może się zdarzyć w dwojaki sposób: 1) jeśli samo oznaczanie obrzędu sprzeciwia się rzeczy oznaczanej; otóż w ten sposób w czasach Nowego Zakonu, po dokonaniu tajemnic Chrystusowych jest rzeczą zgubną posługiwać się obrzędami Starego Zakonu, które oznaczały coś z przyszłości; podobnie zgubne byłyby słowa kogoś, kto by teraz mówił że Chrystus będzie cierpiał; 2) fałsz może zakraść się da kultu ze strony samego człowieka, który ten kult składa, zwłaszcza gdy chodzi o kult publiczny, sprawowany w imieniu całego Kościoła przed kapłanów. Podobnie bowiem jak fałszerzem byłby człowiek, który by spełniał w imieniu społeczności jakieś posłannictwo, którego owa społeczność nie powierzyła mu, tak samo fałszerzem obyłby, kto by w imieniu Kościoła sprawował kult Boży wbrew sposobowi ustanowionemu powagą Bożą przez Kościół i uświęconemu zwyczajem. Dlatego św. Ambroży powiedział221): „Niegodziwcem jest kto sprawuje Boże tajemnice inaczej aniżeli Chrystus ustanowił”.

Rozwiązanie trudności. 1. Skoro Bóg jest prawdą, wzywa Go ten, kto Go czci „w duchu i prawdzie”, jak mówi Ewangelia (Jn 4, 24) . Dlatego kult wyrażający fałsz nie jest właściwie zbawiennym wzywaniem Boga.
2. Przed ustanowieniem Prawa sprawiedliwi otrzymywali szczególne natchnienie Ducha Świętego, jak należy czcić Pana Boga, a inni ich naśladowali. Później zaś zostały dane osobne przykazania, których niezachowanie jest rzeczą zgubną.
3. Różne zwyczaje Kościoła w sprawowaniu kultu Bożego w niczym nie sprzeciwiają się prawdzie i dlatego należy je zachować i nie wolno ich lekceważyć.

Artykuł 2

CZY W CZCI BOŻEJ MOŻE BYĆ COŚ NADMIERNEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadmiar w czci Bożej jest niemożliwy, gdyż:
1. Powiedziano w Piśmie św. (Ekli 43, 32): „Wysławiajcie Pana jak najwięcej mażecie, bo większy jest nad wszelką chwałę”. Otóż kult ma na celu oddanie czci i chwały Bogu. A więc w kulcie Boga nadmiar jest niemożliwy.
2. Cześć zewnętrzna jest wyrazem czci wewnętrznej, składanej Bogu wiarą, nadzieją i miłością, jak powiada św. Augustyn222). Otóż niemożliwy jest nadmiar w wierze, nadziei i miłości, a tym samym w kulcie Boga.
3. udaniem kultu Boga jest oddanie Mu tego, cośmy od Niego otrzymali. Otóż wszystkie nasze dobra zawdzięczamy Bogu. A więc nie będzie nadmiaru w czci Bożej, chociaż byśmy wszystko co tylko możemy uczynili ku czci Bożej.

Ale z drugiej stron według św. Augustyna223), dobry i prawdziwy chrześcijanin usuwa wszelkie zabobonne zmyślenia nawet z świątobliwych pism. A przecież tego rodzaju pisma pouczają nas o tym, jak należy czcić Boga. A więc także do oddawania czci Bogu może zakraść się zabobon przez nadmiar.

Odpowiedź. Coś może być nadmierne w dwojaki sposób. 1. Bezwzględnie i współmiernie. W pierwszy sposób nadmiar w czci Bożej jest niemożliwy, gdyż cokolwiek by człowiek na cześć Bożą uczynił, będzie to zawsze mniej niż się Bogu należy. 2. Coś może być nadmierne ze względu na brak współmierności z celem, którym w kulcie jest oddanie chwały Bogu oraz poddanie się Mu duchem i ciałem. Nie jest więc nadmierne cokolwiek człowiek czyni ku chwale Bożej oraz celem poddania Bogu zarówno ducha, jak i ciała przez umiarkowane ujarzmienie żądz, zgodnie z ustanowieniem Bożym i kościelnym oraz zwyczajem ludzi, z którymi współżyje.
Natomiast trzeba uznać za zbyteczne i zabobonne to wszystko w kulcie, co polega tylko na zewnętrznych czynnościach bez wewnętrznej czci Boga, ani nie wznosi myśli ludzkiej ku Bogu, ani w sposób umiarkowany nie ujarzmia pożądliwości ciała, a także to wszystko, co się sprzeciwia ustawom Boga lub Kościoła, względnie zwyczajowi, który trzeba uznać za prawo, jak się wyraża św. Augustyn224). Tenże Doktor uczy225), że sława Chrystusowe (Łk 17, 21): „Królestwo Boże jest w was" są skierowane przeciw zabobonnym, którzy troszczą się głównie o to, co zewnętrzne.

Rozwiązanie trudności. 1. Samo pojęcie chwały Bożej wyraża że to, co się czyni, powinno odnosić się do niej. Wyklucza więc wszelki zabobonny nadmiar.
2. Przez wiarę, nadzieję i miłość dusza poddaje się Bogu. A w tym poddaniu nadmiar jest niemożliwy. Inaczej natomiast ma się sprawa w zewnętrznych czynnościach, które nie zawsze służą temu celowi.
3. Chodzi tu o nadmiar w stosunku do wielkości bezwzględnej.

ZAGADNIENIE 94
O BAŁWOCHWALSTWIE

Zagadnienie ta obejmuje cztery pytania: 1. Czy bałwochwalstwo jest gatunkiem zabobonu? 2. Czy jest grzechem? 3. Czy jest najcięższym grzechem? 4. Jaka jest przyczyna tego grzechu?
O sprawie czy wolno obcować z bałwochwalcami mówiliśmy już poprzednio, rozważając zagadnienie niewiary.

Artykuł 1

CZY BAŁWOCHWALSTWO JEST GATUNKIEM ZABOBONU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie uznaje się bałwochwalstwo za gatunek zabobonu, gdyż:

1. Bałwochwalcy są tak samo niewierni jak heretycy. Herezja zaś jest gatunkiem niewiary, a nie zabobonu. A więc także bałwochwalstwo nie jest gatunkiem zabobonu.
2. Pobożność (latria) jest odmianą cnoty religijności, której przeciwstawia się zabobon. Lecz bałwochwalstwo, czyli idolatria, jest jednoznaczna z pobożnością należącą do prawdziwe j religijności. Podobnie bowiem jak pożądanie fałszywego szczęścia jest jednoznaczne z pożądaniem prawdziwego szczęścia, tak kult fałszywych bogów, czyli bałwochwalstwo jest jednoznaczny z czcią prawdziwego Boga, czyli z pobożnością prawdziwej religii. A więc bałwochwalstwo nie jest gatunkiem zabobonu.
3. To, co jest niczym, nie może być gatunkiem jakiegoś rodzaju. Otóż, Jak się zdaje, bałwochwalstwo jest niczym. Wszak św. Paweł Apostoł powiada (1 Kor 8, 4): „Nie ma na świecie żadnego bożka", a nieco dalej zapytuje (1 Kor 10, 19): „Czy mówię, że rzecz ofiarowana bałwanom jest czymś? Albo że bałwan jest czymś", dając do zrozumienia, że nie jest. Składanie zaś ofiar bożkom to właśnie bałwochwalstwo, które będąc niczym, nie może być gatunkiem zabobonu.
4. Zabobon polega na oddawaniu czci temu, komu się nie należy. Otóż kult Boży nie należy się bałwanom ani żadnym innym stworzeniom. Dlatego Apostoł Pa-weł gani tych, którzy pełnią „służbę stworzeniu raczej niż Stwórcy" (Rzym 1, 25). A więc niesłusznie tego rodzaju zabobon nazywa się bałwochwalstwem. Należałoby raczej nazwać go czcią stworzeń.

Ale z drugiej strony czytamy w Dziejach Apostolskich (17, 16): „Gdy Paweł czekał w Atenach, oburzał się w nim duch jego na widok miasta oddanego bałwochwalstwu", a później tenże Apostoł powiedział (22): „Mężowie ateńscy! Widzę że pod każdym względem jesteście aż do zbytku nabożni". A więc bałwochwalstwo należy do zabobonu.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio, zabobon polega na nie zachowaniu właściwej miary przy oddawaniu czci Bogu. Taki brak miary zachodzi głównie wtedy, gdy cześć Bożą oddaje się temu, komu się nie należy. Należy się zaś jedynie samemu Najwyższemu Bogu niestworzonemu. Dlatego wszelkie oddawanie czci Bożej stworzeniom jest zabobonem.
Otóż tego rodzaju cześć Bożą, przy pomocy ofiar, zabaw itp. znaków zmysłowych, oddawano nie tylko stworzeniom, ale także ich wyobrażeniom w rzeźbie, zwanym „idola". Różnie jednak tę cześć składano niektórzy tworzyli bezbożne dzieła które za sprawą szatańską były zdolne do wywołania pewnych skutków i z tego powodu mniemano, że zawiera się w nich coś boskiego. Wskutek tego oddawano im cześć Bożą. Tak sądził Hermes Trimestus, jak donosi św. Augustyn226). Inni nie składali czci Bożej samym obrazom czy rzeźbom, ale stworzeniom wyobrażonym przez te obrazy. O jednych i drugich mówił Apostoł (Rzym 1, 23): „Powiadając się być mądrymi, głupimi się stali, i zamienili chwałę nieskazitelnego Boga na podobieństwo obrazu śmiertelnego człowieka i ptaków, i czworonogów, i płazów ... oddając chwałę i służbę stworzeniu raczej niż Stwórcy".
Głoszono jednak trzy poglądy na ten temat: niektórzy myśleli, że pewni ludzie byli bogami, których czcili za pośrednictwem obrazów, np. Jowisza, Merkurego itp. Inni mniemali, że cały wszechświat jest Bogiem nie z powodu ciała, ale ze względu na duszę wszechświata w przekonaniu, że Bóg jest jedynie duchem, rządzącym światem

przy pomocy ruchu i rozumu, podobnie jak człowiek ma mądrość dzięki duszy, a nie dzięki ciału. Dlatego sądzili, że należy oddawać cześć boską całemu wszechświatu i wszystkim jego częściom, a więc niebu, powietrzu, wodzie itp., odnosząc do nich nazwy oraz obrazy swoich bogów, jak mówi Warro, a podaje św. Augustyn227). Inni wreszcie - a mianowicie platonicy - sądzili, że jest jeden najwyższy Bóg, będący przyczyną wszechrzeczy, po nim zaś istnieją pewne jestestwa duchowe, stworzone przez najwyższego Boga; nazywali je zaś bogami ze względu na pewne uczestnictwa w bóstwie. My zaś nazywamy je aniołami. Nadto uznawali istnienie dusz ciał niebieskich; zwąc je demonami, dalej pewne istoty powietrzne i wreszcie dusze ludzkie, o których mniemali, że przez zasługi za cnotliwe uczynki zostaną dopuszczone do towarzystwa z bogami lub demonami; oddając im cześć Bożą, jak o tym donosi św. Augustyn228). Dwa ostatnie poglądy zaliczali do „fizycznej teologii", którą zajmowali się filozofowie, wykładając ją w szkołach. Natomiast kult ludzi zaliczali do teologii baśni, którą przedstawiano w teatrach zgodnie z wymysłami poetów. Wreszcie pogląd o wyobrażeniach bogów zaliczono do „teologii społecznej", sprawowanej przez kapłanów w świątyniach.
Ale wszystkie te formy były bałwochwalczym zabobonem, zgodnie z słowami św. Augustyna229), że do zabobonów należy zaliczyć to wszystko, co ustanowili ludzie, tworząc i czcząc bożki, albo też oddając cześć boską stworzeniom lub cząstkom stworzonego świata.

Rozwiązanie trudności.. 1. Podobnie jak religijność nie jest wiarą, alce wyznaniem wiary przez zewnętrzne znaki, tak zabobon jest wyznaniem niewiary przez zewnętrzną cześć. Otóż nazwa „bałwochwalstwo" oznacza to wyznanie, podczas gdy nazwa „herezja" tego nie wyraża, gdyż znaczy tyle co błędny pogląd. Dlatego herezja jest gatunkiem niewiary, bałwochwalstwo zaś gatunkiem zabobonu.
2. Wyraz „pobożność" (latria posiada dwojakie znaczenie. Wyraża bowiem samą czynność ludzką składania czci, należnej Bogu, bez względu na to, komu ją się składa, gdyż to nie wchodzi w samo jej określenie. W tym znaczeniu mówimy jednoznacznie o pobożności, odnoszącej się do prawdziwej religijności oraz do bałwochwalstwa, podobnie jak jednoznacznie mówimy o podatku, składanym królowi prawdziwemu czy fałszywemu. Niekiedy jednak wyraz „pobożność" oznacza to samo co „religijność". Otóż w tym znaczeniu wyraża cnotę, do której istoty należy, by oddawać cześć Bożą temu, komu się należy. W tym znaczeniu wyraz „pobożność" jest dwuznaczny. Inaczej bowiem rozumie się go w stosunku do prawdziwej religijności, a inaczej o bałwochwalstwie. Podobnie dwuznaczny jest wyraz „roztropność" w odniesieniu do roztropności, która jest cnotą, oraz do roztropności ciała.
3. Mówiąc, że bałwany są niczym, Apostoł miał na myśli, że owe wyobrażenia, które zwał bałwanami nie były ożywione ani nie miały jakiejś mocy Bożej, jak ta twierdził Hermes przyjmując, że były to istoty,, złożone z duszy i ciała. Podobnie należy rozumieć dalsze sława Apostoła, że niczym było to, co składano owym bałwanom, gdyż mięsa ofiarne nie dawały żadnego uświęcenia - jak się tego spodziewali poganie - ani nie zawierały jakiejś nieczystości - jak sądzili Żydzi.
4. Wyraz „bałwochwalstwo" oznacza wszelki kult stworzenia, choćby się odbywał bez obrazów czy rzeźb, jakimi posługiwali się poganie na skutek powszechnego zwyczaju oddawania kultu stworzeniom wyobrażonym w jakiejkolwiek postaci.

Artykuł 2

CZY BAŁWOCHWALSTWO JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bałwochwalstwo nie jest grzechem, gdyż:
1. Nie może być grzechem to, czego prawdziwa wiara używa ku czci Bożej. Otóż prawdziwa wiara posługuje się obrazami ku czci Bożej. Wszak już na przybytku arki były wyrzeźbione ze złota dwa cherubiny, jak opisuje Księga Wyjścia 25, 18), a w kościołach są również obrazy, które wierni czczą. A więc bałwochwalstwo polegając na czci obrazów nie jest grzechem.
2. Każdemu przełożonemu należy się cześć. Lecz aniołowie i dusze świętych mają wyższość nad nami. A więc nie ma grzechu, jeśli składa się im cześć przez kult, ofiary itp.
3. Boga najwyższego należy czcić wewnętrznym szacunkiem ducha, zgodnie z słowami Chrystusa (Jn 4, 24): „Duchem jest Bóg i trzeba żeby ci, co Go chwalą, chwalili Go w duchu i w prawdzie". Otóż może się zdarzyć, że ktoś zewnętrznie czci bałwany, wewnętrznie jednak nie porzuca prawdziwej wiary. A więc, jak się zdaje, bez uszczerbku dla czci Bożej, można zewnętrznie czcić bałwany.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Wyj. 20, 5): „Nie będziesz się im kłaniał ani służył", a więc ani zewnętrznie, ani wewnętrznie, jak zaznacza Glossa do tych słów230), stosując te słowa do rzeźb i obrazów. A więc oddawać zewnętrznie lub wewnętrznie cześć bałwanom jest grzechem.

Odpowiedź. W tej sprawie istniały dwa błędy. Niektórzy bowiem sądzili, że składanie ofiar oraz inne praktyki pobożne są same przez się dobre i należne nie tylko Bogu Najwyższemu, ale także innym istotom, gdyż - jak myśleli - należy się im szacunek ze względu na to, że są bliżsi Bogu. Ale pogląd ten jest nierozumny, gdyż trzeba wprawdzie poważać istoty wyższe od nas, ale nie tą samą czcią, jaka się należy Najwyższemu Bogu, który w szczególny sposób wznosi się ponad wszystkie istoty, a więc czcią wypływającą z pobożności. Nie można także powiedzieć idąc za zdaniem niektórych platoników, że „widzialne ofiary przystoi składać innym bogom, natomiast Bogu Najwyższemu jako lepszemu, należą się lepsze rzeczy, a mianowicie usługi czystego ducha", gdyż jak mówi św. Augustyn231) zewnętrzne ofiary są znakami wewnętrznych ofiar, podobnie jak dźwięki słów są znakami rzeczy. Podobnie więc jak w modlitwach i w uwielbieniach zwracamy znaczące coś słowa ku Temu, komu ofiarujemy w sercu naszym oznaczone rzeczy, tak samo przy składaniu ofiar świadomi jesteśmy, że należą się one nie komu innemu, ale tylko Temu, komu mamy składać niewidzialne ofiary w sercach naszych.
Natomiast inni sądzili, że zewnętrzną cześć religijną należy oddawać bożkom ze względu na zwyczaj ludu, a nie dlatego jakoby taka cześć była sama w sobie dobra lub właściwa. Jak opowiada św. Augustyn232), Seneka miał powiedzieć. „Tak będziemy uprawiać kult, by zawsze pamiętać że jest to sprawa raczej zwyczaju, nie mająca podstawy w samej rzeczy". Sam zaś św. Augustyn powiada233), że religii nie należy szukać u filozofów, którzy wprawdzie uczestniczyli w kulcie ludowym, ale w

szkołach głosili wręcz sprzeczne z wyobrażeniami ludu poglądy o naturze swych bóstw i o najwyższym dobru. Za tym zdaniem poszli pewni heretycy, którzy twierdzili że nie naraża. się na niebezpieczeństwo potępienia ten, kto przychwycony w czasie prześladowania zewnętrznie złoży cześć bożkowi zachowując jednak wiarę w duszy. Otóż pogląd taki jest oczywistym fałszem, gdyż zewnętrzny kult jest znakiem wewnętrznej czci. Podobnie więc jak zgubnym jest kłamstwo, którym ktoś słowami wypowiada coś przeciwnego niż myśli w swym sercu, tak też zgubny jest fałsz zewnętrznego oddawania czci wbrew własnemu przekonaniu. Z tego powodu św. Augustyn powiedział o Senece, że postępował w sposób tym bardziej godny nagany, że czcząc bałwany, kłamliwie tak się zachowywał, by się wydawało że naprawdę uczestniczy z ludem w tej czci.

Rozwiązanie trudności. 1. W Przybytku Starego Zakonu, w świątyni, obecnie w kościele wystawia się obrazy nie po to, by im oddawać cześć boską, lecz by wyrazić i wzmocnić w sercach wiarę w wielkość aniołów i świętych, z tym jednak zastrzeżeniem, że obrazom Chrystusa należy się cześć uwielbienia ze względu na bóstwo Chrystusowe, jak to zobaczymy dalej234).
Odpowiedź na drugą i trzecią trudność znajduje się w osnowie artykułu.

Artykuł 3

CZY BAŁWOCHWALSTWO JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bałwochwalstwo nie jest najcięższym grzechem, gdyż:
1. Wewnętrzna cześć polegająca na wierze, nadziei i miłości, jest lepsza niż cześć zewnętrzna. Otóż to, co najgorsze przeciwstawia się temu co najlepsze, jak się wyraża Filozof235). A więc niewiara, rozpacz i nienawiść Boga to grzechy cięższe aniżeli bałwochwalstwo, które sprzeciwia się zewnętrznej czci Boga.
2. Grzech jest tym cięższy, im bardziej sprzeciwia się Bogu. Otóż bardziej bezpośrednio i wprost sprzeciwia się Bogu bluźnierstwo lub prześladowanie wiary, aniżeli oddawanie czci czemu innemu, jak to ma miejsce w bałwochwalstwie, które tym samym jest mniejszym grzechem aniżeli bluźnierstwo i prześladowanie wiary.
3. Większe zło karze się większą karą. Otóż karą bałwochwalstwa jest grzech przeciw naturze, jak uczy św. Paweł Apostoł (Rzym 1, 23). A więc grzech przeciw naturze jest większy niż bałwochwalstwo.
4. Św. Augustyn powiedział do manichejczyków: „Nie uważamy was za pogan ani za odszczepieństwo pogańskie, ale widzimy u was pewne podobieństwo da pogan, gdyż czcicie wiele bogów. Owszem uważamy was za wiele gorszych od nich, gdyż oni czczą to, co jest, choć nie jest godne czci boskiej. A wy czcicie to, czego nie ma w ogóle. A więc grzech heretyckiej nieprawości jest gorszy niż bałwochwalstwo.
5. Tłumacząc słowa św. Pawła Apostoła (Gal 4, 9): „A teraz, poznawszy Boga ... jakże zwracacie się na powrót do słabych i ubogich żywiołów, którym znów służyć chcecie”, Glossa powiada237), że zachowanie przepisów Starego Zakonu, którym wówczas hołdowali, było grzechem niemal równym bałwochwalstwu, któremu

oddawali się przed nawróceniem. A więc bałwochwalstwo nie jest największym grzechem.

Ale z drugiej strony Glossa238), tłumacząc przepisy Starego Zakonu, dotyczące nieczystości z powodu upływu krwi u kobiet (Kapł 15), powiada że wszelki grzech, ale najwięcej bałwochwalstwo jest nieczystością duszy.

Odpowiedź. Wielkość grzechu można ujmować dwojako: 1. Ze względu na sam grzech, i z tego względu bałwochwalstwo jest grzechem najcięższym. Podobnie bowiem, jak w ziemskiej rzeczypospolitej najcięższym występkiem wydaje się składanie królewskiej czci nie prawdziwemu królowi, ale komuś innemu, gdyż kto tak postępuje w miarę swych możności burzy cały ustrój państwa - tak największym grzechem przeciw Bogu wydaje się składanie boskiej czci stworzeniu, gdyż ten kto ją składa usiłuje niejako kogo innego uczynić na świecie bogiem z uszczerbkiem królowania prawdziwego Boga.
2. Ciężkość grzechu można też ujmować biorąc pad uwagę popełniającego grzech. Otóż grzech jest cięższy, jeśli jest popełniony świadomie, niż jeśli jest popełniony z nieświadomości. Stosownie da tego ciężej może grzeszyć heretyk wypaczający otrzymaną wiarę, niż bałwochwalca grzeszący z nieświadomości. Podobnie jest z innymi grzechami - mogą być tym cięższe, im ze strony grzeszącego zachodzi większe zlekceważenie przykazań.

Rozwiązanie trudności. 1. Bałwochwalstwo zakłada wewnętrzną niewiarę i dodaje zewnętrzny niewłaściwy kult. Jeśli natomiast zachodzi tylko zewnętrzne bałwochwalstwo bez wewnętrznej niewiary, dołącza się grzech zakłamania, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.
2. Bałwochwalstwo zawiera w sobie wielkie bluźnierstwo, zaprzecza bowiem Bogu najwyższego jedynowładztwa; wiarę zaś czynnie zwalcza.
3. Do istoty kary należy jej sprzeczność z wolą, dlatego grzech będący karą za coś innego jest bardziej jawny, by dzięki temu człowiek we własnych oczach i w oczach innych stał się obrzydliwszy, ale nie musi być cięższy. Dlatego grzech przeciw naturze jest mniejszy niż bałwochwalstwo. Ponieważ jednak bardziej ujawnia się, stanowi karę za grzech bałwochwalstwa, by człowiek burzący przez bałwochwalstwo właściwy ład czci Bożej odczuł na sobie przez grzech przeciw naturze hańbiącą przewrotność własnej natury.
4. Herezja manichejska - również ze względu na sam rodzaj grzechu - jest cięższym przewinieniem niż inne rodzaje bałwochwalstwa, gdyż bardziej ubliża czci Boga uznając istnienie dwóch przeciwnych bogów i zmyślając wiele bajek o Bogu. Inne natomiast herezje uznają tylko jednego Boga i Jego tylko czczą.
5. Zachowanie Starego Prawa w Zakonie Łaski nie jest równe bałwochwalstwu co do rodzaju grzechu, lecz „niemal równe”, gdyż jedno i drugie jest gatunkiem zgubnego zabobonu.

Artykuł 4

CZY PRZYCZYNA BAŁWOCHWALSTWA JEST W CZŁOWIEKU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyczyna bałwochwalstwa nie leży w człowieku, gdyż:
1. W człowieku jest tylko albo natura, albo cnota, albo grzech. Otóż przyczyną bałwochwalstwa nie może być ani natura ludzka, która uświadamia go, że jest jeden Bóg i że nie należy składać czci Bożej umarłym ani rzeczom nieżywym; ani cnota, gdyż „dobre drzewo nie może rodzić złych owoców" - jak powiedział Chrystus (Mt 7, 18) - ani grzech, gdyż jak powiada Pismo św. (Mądr 14, 27): „Niegodnych bowiem nazwania bałwanów chwalenie wszystkiego złego jest przyczyną i początkiem i celem". A więc bałwochwalstwo nie ma przyczyny w człowieku.
2. To, co ma przyczynę w człowieku, zachodzi .zawsze we wszystkich ludziach. A przecież nie zawsze istniało bałwochwalstwo, które poczęło się w drugim okresie dziejów ludzkich. Początek jego niektórzy przypisują Nemrodowi, który kazał czcić ogień, już to Ninowi, który kazał czcić obraz swego obca Belego. Podług opowiadania św. Izydora239), u Greków rzeźby przedstawiające ludzi pochodzą od Prometeusza, u Żydów zaś od Izmaela. W VI okresie ustało również bałwochwalstwo w znacznej części. A więc jego przyczyna nie leży w człowieku.
3. Powiada św. Augustyn240), że nikt bez wyjawienia ze strony samego szatana nie mógł uprzednio wiedzieć tego, czego każdy demon chce, czym się brzydzi, jakim go wzywać imieniem, co go zniewala. Stąd zrodziły się różne praktyki czarnoksięskie i czarnoksiężnicy. Otóż to samo można powiedzieć o bałwochwalstwie, którego przyczyna wobec tego nie leży w człowieku.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Mądr 14, 14) powiada: „Nie było bożków na początku ... zjawiły się na świecie przez ludzką głupotę".

Odpowiedź. Dwojaka jest przyczyna bałwochwalstwa: pierwsza - przysposabiająca, i ta pochodzi ad człowieka w trojaki sposób: 1) z nieuporządkowania uczucia w miarę jak ludzie zbytnio kochając lub poważając jakiegoś człowieka cześć Bożą mu oddają. O tej przyczynie mówi Pismo św. (Mądr 14, 15) „Ojciec w przedwczesnym żalu pogrążony sporządził obraz młodo zabranego dziecka i odtąd jako boga czcił ongi zmarłego człowieka, a dla poddanych ustanowił wtajemniczenia i obrzędy; a z biegiem czasu ten zakorzeniony, bezbożny zwyczaj zachowywano jak prawo i władców posągi czczono na rozkaz ... i ta się stało sidłem dla żyjących, że ludzie, ulegając nieszczęściu lub władzy, nadali Imię niepowtarzalne kamieniom i drewnom". Drugą przyczyną jest to, że człowiek z natury lubuje się w obrazach, jak twierdzi Filozof 241). Kiedy bowiem ludzie pierwotni widzą obraz człowieka, wykonany dzięki staraniom artysty w sposób udatny, wówczas skłonni są oddawać mu cześć. Dlatego czytamy w Piśmie św. (Mądr 13, 11): ,;Oto jakiś cieśla wyciął odpowiednie drzewo ... i obrobiwszy ładnie ... odtworzył w nim obraz człowieka lub uczynił podobnym do jakiego marnego zwierzęcia ... na ścianie umieścił przytwierdzając gwoździem. Zatroszczył się więc o niego, żeby czasem nie spadł, wiedząc, że sam

sobie pomóc nie zdoła ... Ale gdy się modli w sprawie swego mienia, swych małżeństw i dzieci, nie wstydzi się modlić do bezdusznego".
Trzecia przyczyna to nieznajomość prawdziwego Boga, na którego wielkość nie zważając, ludzie oddają cześć boską stworzeniom ze względu na ich piękność lub moc. Dlatego Pismo św. mówi o nich (Mądr 7.3, 1): „A głupi z natury wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga i z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest; patrząc na dzieła, nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy, światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem".
Inną przyczyną bałwochwalstwa, dopełniającą tamte, były demony, które błądzącym ludziom narzuciły swą cześć w postaci bałwanów dających pewne odpowiedzi, czy okazujące inne dziwy, które ludziom wydały się cudami. O nich to mówi Psalmista (95, 5): „Albowiem wszyscy bogowie pogańscy są czarci".

Rozwiązanie trudności. 1. Przygotowawczą przyczyną bałwochwalstwa ze strony ludzi były ich braki naturalne, np. nieznajomość ze strony umysłu oraz brak opanowania w uczuciach. Otóż jedno i drugie jest zawinione. Dlatego zaś bałwochwalstwo nazwano „przyczyną, początkiem i celem wszelkiego grzechu", że nie ma takiego rodzaju grzechu, jakiego by bałwochwalstwo czasami nie spowodowało, już to wyraźnie wciągając do niego jako jego przyczyna, już to dostarczając mu okazji, już to występując jako początek albo cel, ze względu na to że popełniano niektóre grzechy ku czci bożków, np. zabijano ludzi, obcinano członki ciała itp. Niemniej niektóre grzechy mogą wyprzedzać bałwochwalstwo przysposabiając doń człowieka.
2. W pierwszym okresie dziejów ludzkich nie było bałwochwalstwa z powodu świeżej pamięci na stworzenie świata, dzięki której było poznanie jedności Boga w umysłach ludzkich. W szóstym zaś okresie nauka i moc Chrystusa, który nad diabłem odniósł zwycięstwo, wykluczała bałwochwalstwo.
3. Chodzi tu o przyczynę dopełniającą grzech bałwochwalstwa.

ZAGADNIENIE 95
O WRÓŻBIARSTWIE

Zagadnienie to obejmuje osiem pytań: 1. Czy wróżbiarstwo jest grzechem? 2. Czy jest gatunkiem zabobonu? 3. O gatunkach wróżbiarstwa. 4. O wróżeniu przez diabłów. 5. O wróżeniu z gwiazd. 6. O wróżeniu ze snów. 7. O wróżeniu ze zwierząt oraz praktyk tajemnych. 8. O wróżeniu z losu.

Artykuł 1

CZY WRÓŻENIE JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wróżbiarstwo nie jest grzechem, gdyż:
1. Wróżenie, jak wskazuje wyraz łaciński divinatio pochodzi od Boga. A więc wyraża raczej coś świętego niż grzech. A więc wróżenie nie jest grzechem.

2. Św. Augustyn zapytuje242): „Któż śmiałby naukę nazwać czymś złym?” - i odpowiada: „W żadnym wypadku poznanie umysłowe nie może być uznane za złe". Otóż wróżbiarstwo jest jedną z umiejętności, jak świadczy Filozof243), gdyż jest pewnym poznaniem prawdy. A więc nie jest grzechem.
3. Przyrodzona skłonność nie jest czymś złym, gdyż natura skłania jedynie ku temu, co jest lei podobne. Otóż przyrodzona skłonność pobudza ludzi do przewidywania przyszłych zdarzeń, będących przedmiotem wróżenia. A więc wróżenie nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Powt 18. 11): „Niech się nie znajdzie ... który by się radził wróżbiarzów i wierzył snom i wróżbom”. A przepisy prawne nakazują, by ten kto uprawia wróżbiarstwa skazany został na pięć lat kar.

Odpowiedź. Wróżenie oznacza przepowiadanie zdarzeń przyszłych, które można przewidzieć w dwojaki sposób - w nich samych oraz w ich przyczynach. Otóż trojakie są przyczyny rzeczy przyszłych: 1. Niektóre wywołują swe skutki z konieczności. Te przyszłe skutki można na pewno poznać i przepowiedzieć na podstawie poznania ich przyczyn. W ten sposób np. astrologowie przepowiadają zaćmienie słońca lub księżyca. 2. Niektóre zaś przyczyny powodują swe skutki zazwyczaj tak, że rzadko tylko zawodzą. Poznanie takich przyczyn pozwala na przepowiedzenie przyszłych zdarzeń, ale nie na pewno, lecz z pewnym tylko prawdopodobieństwem. W ten sposób np. meteorologowie przewidują i przepowiadają deszcz lub posuchę, a lekarze zdrowie lub śmierć. 3. Istnieją jednak przyczyny, które same w sobie nie są skierowane do określonych skutków. Zachodzi to szczególniej w psychicznych władzach istot rozumnych, które mogą być źródłem czynności przeciwnych sobie. Tego rodzaju skutki, podobnie jak i zdarzenia, które rzadko kiedy i jakby przypadkowo pochodzą od przyczyn naturalnych, nie dadzą się przewidzieć, a poznać je można jedynie w nich samych. Ludzie mogą je poznać jedynie wtedy, gdy skutki te zostaną urzeczywistnione, np. gdy stwierdzą, że ktoś biegnie lub przechadza się. Otóż poznanie takich skutków i zdarzeń zanim się staną, jest właściwością poznania Bożego, który sam jeden w swej wieczności widzi jako obecne to wszystko, co się stanie, jak to już widzieliśmy 2". Dlatego prorok Izajasz wołał (41, 23) „Oznajmijcie, co ma przyjść potem”. Jeśliby więc ktoś ośmielił się poznawać lub przepowiadać tego rodzaju przyszłość nie na podstawie Objawienia Bożego, ale w jakikolwiek inny sposób, przywłaszczałby sobie w sposób oczywisty to, co przysługuje tylko Bogu. Stąd (w języku łacińskim) wróżbiarzy nazywano boskimi, w tym znaczeniu że udawali iż przepełnieni są bóstwem i z oszukańczym sprytem przepowiadali przyszłość, jak to tłumaczy św. Izydor245).
Nie nazywamy więc wróżeniem przepowiadanie tych zdarzeń, które dokonują się z konieczności lub zazwyczaj, gdyż rozum ludzki może je poznać. Nie będzie też wróżeniem poznanie przyszłych zdarzeń przygodnych na podstawie Objawienia Bożego, gdyż wówczas nie ma przypisywania sobie boskiej mocy, ale zachodzi tylko przyjęcie od Boga tego, co Boże. Prawdziwe wróżbiarstwo ma miejsce tylko wtedy, gdy ktoś w niewłaściwy sposób przywłaszcza sobie przepowiadanie rzeczy przyszłych. A to jest grzechem. Jasne wiec, że wróżbiarstwo jest zawsze grzechem. Dlatego św. Hieronim powiedział246): „wróżbiarstwo wyraża coś złego”.

Rozwiązanie trudności. 1. Wróżbiarstwo nie oznacza należytego uczestnictwa w czymś Bożym, ale niewłaściwe przywłaszczenie sobie tego, co Boże.
2. Nie jest wróżbiarstwem umiejętność przewidywania przyszłych zdarzeń, zachodzących z konieczności lub często, ale zapowiadanie wypadków przyszłych, do których poznania nie są zdolne żadne umiejętności czy nauki, ale tylko złudne i czcze gusła, wprowadzone przez szatańskie oszustwa, jak stwierdza św. Augustyn247).
3. Człowiek ma wrodzoną skłonność do poznawania rzeczy przyszłych, ale na sposób ludzki, a nie na sposób niewłaściwego wróżenia.

Artykuł 2

CZY WRÓŻBIARSTWO JEST GATUNKIEM ZABOBONU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wróżbiarstwo nie jest gatunkiem zabobonu, gdyż:
1. Ta sama rzecz nie może być gatunkiem przynależnym do różnych rodzajów. Lecz wróżbiarstwo jak się zdaje - jest gatunkiem ciekawości, jak mówi św. Augustyn248). A więc wróżbiarstwo nie jest gatunkiem zabobonu.
2. Jak religia jest należną czcią, tak zabobon jest czcią nienależną. Otóż wróżenie nie jest czcią. A więc nie jest zabobonem.
3. Zabobon sprzeciwia się religii. Lecz w prawdziwej religii nie ma niczego, co by zajęło miejsce wróżenia. A więc wróżenie nie jest gatunkiem zabobonu.

Ale z drugiej strony powiada Orygines249): „w działanie naszej przedświadomości może zakraść się wpływ szatana na tych, którzy oddali się mu przez wróżenie za pomocą rzucania losów lub badania zachowania się zwierząt czy obłoków. Nie wątpię, że to wszystko jest sprawką szatańską”. Otóż według św. Augustyna wszystko, co pochodzi z obcowania ludzi z szatanami, jest zabobonem. A więc wróżbiarstwo jest zabobonem.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio250), zabobon to niewłaściwe oddawanie czci Bożej, która może przejawić się w dwojaki sposób: przez składanie czegoś Bogu, np. ofiary, dani ofiarnej itp., oraz przez przyjmowanie czegoś od Boga, jak to widzieliśmy mówiąc o przysiędze. Otóż zabobon ma miejsce nie tylko, gdy ktoś szatanom składa ofiary przez bałwochwalstwo, ale także gdy ktoś wzywa ich pomocy do zrobienia lub poznania czegoś. Otóż wszelkie wróżbiarstwo pochodzi z działania szatańskiego: albo wprost, gdy wyraźnie wzywa się szatana, by ujawnił rzeczy przyszłe, albo dlatego, że szatani wtrącają się do czczych wysiłków poznania przyszłości, by umysł ludzki napełnić próżnością. To też Psalmista (39, 5) powiada, że: „Błogosławiony mąż, którego nadzieją jest imię Pańskie, a nie ogląda się na marności i na szaleństwa omylne”. Wtedy zaś badanie przyszłości jest czcze, gdy ktoś kusi się poznać ją z tego, z czego nie można jej poznać. Nie ulega więc wątpliwości, że wróżbiarstwo jest gatunkiem zabobonu.

Rozwiązanie trudności. 1. Wróżenie należy do ciekawości ze względu na zamierzony cel, a mianowicie przewidzenie przyszłości; natomiast do zabobonu ze względu na sposób tego przewidywania.
2. Tego rodzaju wróżenie jest oddawaniem czci szatanom, gdyż opiera się na otwartej lub domyślnej umowie z nimi.
3. Nowe Prawo odwraca umysł człowieka od nadmiernej troski o rzeczy doczesne, dlatego nie ustanowiło niczego do poznania przyszłych wydarzeń w sprawach doczesnych. Natomiast w Starym Zakonie, który przyrzekał dobra doczesne, istnieli wróżbici. Oto co o nich mówi prorok Izajasz (8, 19): „A gdy rzekną do was: „Pytajcie się wróżbitów i wieszczków, którzy markocą w czarowaniu swoim" ... a zaraz po tym dodaje: „Azali się naród nie będzie pytał Boga swego? O żywych od umarłych?". Ale także w Nowym Zakonie nie brakowało ludzi mających ducha proroczego, którzy przepowiedzieli wiele rzeczy przyszłych.

Artykuł 3

CZY SĄ RÓŻNE GATUNKI WRÓŻBIARSTWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Nie ma różnych gatunków grzechu tam, gdzie jest ten sam przedmiot grzechu. Otóż w każdym wróżbiarstwie zachodzi ten sam przedmiot, a mianowicie poznanie przyszłości na podstawie pewnej umowy z szatanami. A więc nie ma różnych gatunków wróżbiarstwa.

2. Zróżnicowanie gatunkowe czynności ludzkich pochodzi od celu. Cel zaś wróżbiarstwa jest jeden, a mianowicie poznanie przyszłości. A więc istnieje tylko jeden gatunek wróżbiarstwa.
3. Znaki nie różnicują gatunkowo grzechu: bez względu na to, czy oszczerca posługuje się słowem, pismem, gestem, zachodzi ten sam gatunek grzechu. Otóż wróżby różnią się tylko znakami, na podstawie których przepowiada się przyszłość. A więc nie ma różnych gatunków wróżbiarstwa.

Ale z drugiej strony św. Izydor wylicza251) różne gatunki wróżbiarstwa.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, wszelkie wróżenie posługuje się jakąś radą i mocą szatańską do poznania przyszłych wydarzeń. Niekiedy wróżbici wzywają tej pomocy wyraźnie, niekiedy zaś demoni w sposób ukryty wpływają na poznanie rzeczy przyszłych nieznanych ludziom, im zaś znanych w sposób, który omówiliśmy gdzie indziej252). Wyraźnie wezwane demony zwykły przepowiadać przyszłość w rozmaity sposób. Niekiedy zjawiają się w postaci jakiegoś mamidła działającego na wzrok lub słuch, wypowiadając wróżby o przyszłości. Takie wróżenie nazywamy omamianiem. Niekiedy natomiast ujawnia się przyszłość przy pomocy snów, i wówczas mamy wróżenie ze snów. Niekiedy zaś przez zjawienie się lub mowę umarłych, i wtedy mamy do czynienia z wywoływaniem duchów, czyli nekromancją

(w języku greckim „necros” znaczy „zmarły”, „mancja” zaś to samo, co „wróżenie”) gdyż posługuje się pewnymi czarami, używa nawet krwi, tak by wydawało się, że zmarli przychodzą, by wróżyć i odpowiadać na pytania. Niekiedy zapowiadają rzeczy przyszłe przez żywych przy pomocy rozmaitych chwytów, jakimi np. posługiwały się pytie, tak zwane - według św. Izydora253) - od Apollina Pytyjskiego, zwanego ojcem wieszczb. Niekiedy przepowiada się zdarzenia przyszłe przy pomocy kształtów i znaków w rzeczach nieożywionych; jeśli się wróży na podstawie ciał ziemskich, np. drzewa, żelaza, gładzonego kamienia, zachodzi geomancja, jeśli na podstawie wody - hydromancja, jeśli na podstawie znaków w powietrzu - eromancja, jeśli na podstawie znaków w ogniu pyromancja; jeśli na podstawie pewnych znaków w wnętrznościach zwierząt, składanych na ofiarę bożkom wtedy zachodzi zoomancja.
Natomiast wróżby odbywające się bez wyraźnego wzywania czartów można podzielić na dwa rodzaje: pierwszy zachodzi wtedy, gdy celem poznania przyszłości bada się układ pewnych rzeczy, takich jak położenie oraz ruch gwiazd, i tym się zajmuje astrologia (a jej wyznawców zwiemy wróżbitami urodzinowymi, gdyż wróżą na podstawie układu ciał niebieskich w dniu urodzin). Inni wróżą z lotu i głosów ptaków czy innych zwierząt, a jeszcze inni na podstawie kichania ludzkiego lub odruchów członków ciała. Takie wróżby nazwano augurium, które pochodzi od avium garritus (świergotanie ptaków) lub auspicium, czyli podglądaniem ptaków; przy czym pierwszy wyraz odnosi się do uszu, drugi do oczu, gdyż tymi dwoma zmysłami najbardziej możemy rozpoznawać ptaki.
Jeśli celem poznania przyszłości bada się słowa ludzkie, wypowiedziane w innym zamiarze, wówczas będzie wieszczba, która - zdaniem Maksyma Wale-rjusza254) - jest ściśle związana z religią. Gdyż nie wskutek przypadku, ale pod wpływem Opatrzności Bożej pewien setnik - jak wierzono - podczas gdy Rzymianie rozważali czy przenieść się na inne miejsce, wykrzyknął: „Chorąży! Postaw sztandar! Tu zostaniemy!” Usłyszawszy te słowa, Rzymianie wzięli je za wróżbę i pozostali na tym miejscu, zaniechawszy myśli o przeniesieniu się. Inny będzie gatunek wróżenia, jeśli opiera się na kształtach widzialnych ciał, a więc - chiromancja, jeśli się wróży z rysów ręki, gdyż wyraz grecki chiros oznacza rękę; jeśli zaś wróżbę opiera się na kształtach łopatek niektórych zwierząt spatula będzie - „spatulimancja”.
Drugi rodzaj wróżenia bez wyraźnego wzywania czartów obejmuje przepowiadanie przyszłości, oparte na badaniu czynności ludzkich, wykonywanych poważnie celem poznania rzeczy ukrytych, np. przez kreślenie linii przedłużających pewne punkty, co wchodzi w zakres geomaneji, albo przez oglądanie kształtów roztopionego ołowiu wlanego do wody, względnie przez losowanie pewnych słów napisanych lub ustnie podanych, ale schowanych lub zamilczanych, badając kto co losem wyciągnął, albo też przez losowanie nierównych słomek, by poznać kto otrzyma mniej a kto więcej; przez rzucanie kostek, aby poznać kto więcej punktów otrzyma, albo otwarcie książki w przypadkowym miejscu. Wszelkie takie wróżby opierają się na losowaniu.
Trzy są więc rodzaje wróżenia: 1) przez wyraźne wzywanie czartów, i na tym polega czarnoksięstwo; 2) przez badanie stanu lub ruchów pewnych rzeczy i to są wieszczby; 3) przez robienie czegoś celem poznania przyszłości i na tym polega tzw. rzucanie losów. Każdy z tych rodzajów zawiera w sobie różne odmiany, jak to widzieliśmy.

Rozwiązanie trudności. 1. We wszystkich powyższych odmianach jest ten sam ogólny przedmiot grzechu, ale nie ten sam przedmiot szczególny, gdyż cięższym jest grzechem wzywać czartów niż czynić coś, co daje czartom sposobność do mieszania się.
2. Poznanie rzeczy przyszłych i ukrytych jest celem ostatecznym, różnicującym wróżbiarstwo od wszelkich innych czynności; natomiast różne jego gatunki wyodrębnia się podług jego różnych przedmiotów ze względu na różnicę między rzeczami, na podstawie których ktoś usiłuje poznać przyszłość.
3. Wróżbiarze badając pewne rzeczy nie biorą pod uwagę znaków, by wyrazić to, co już wiedzą, jak to czynią oszczercy, ale biorą je jako zasady poznania. Nie ulega zaś wątpliwości, że zróżnicowanie zasad powoduje zróżnicowanie gatunkowe także w dziedzinie nauk posługujących się dowodzeniem.

Artykuł 4

CZY WRÓŻENIE PRZEZ WZYWANIE CZARTÓW JEST DOZWOLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wróżby przez wzywanie czartów są dozwolone, gdyż:
1. Chrystus nie popełnił niczego niedozwolonego, bo „grzechu nie uczynił", jak mówi Piotr Apostoł (I,2,22). A przecież Pan Jezus zapytał czarta: „Jak ci na imię?", a on odpowiedział: „Legion". A więc wydaje się, że wolno pytać czartów o rzeczy ukryte.
2. Dusze świętych nie zwykły odpowiadać tym, którzy nie godziwie pytają. A przecież Samuel, gdy Saul pytał go o wynik wojny za pośrednictwem wróżki, ukazał się mu i przepowiedział klęskę, jak opowiada Księga Królewska (I, 28, 8). A więc wróżenie przez zapytywanie czartów jest dozwolone.
3. Wolno pytać o prawdę każdego, kto ją zna, jeśli ją warto znać. Otóż niekiedy warto znać to, co, jest ukryte, a czartom znane, np. gdy chodzi o wykrycie złodziei. A więc wróżenie przez wzywanie czartów nie jest wzbronione.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Powt 18, 10): „Niech się nie znajdzie u ciebie taki, który by oczyszczał syna swego albo córkę przewodząc ich przez ogień, albo który by się radził wróżbiarzy".

Odpowiedź. Wszelkie wróżenie przez wzywanie czartów jest niedozwolone, a, to z dwóch powodów. 1. Ze względu na umowę wyraźnie zawartą z czartem przez samo jego wezwanie, będące podstawą wróżenia. A to jest bezwzględnie wzbronione. Dlatego prorok Izajasz (28, 15) przytacza słowa niektórych współczesnych: „Zawarliśmy przymierze ze śmiercią i z piekłem uczyniliśmy zmowę". Jeszcze cięższym jest grzechem składanie ofiary lub czci zawezwanemu czartu.
2. Ze względu na przyszłe zdarzenie. Czart bowiem, który zmierza do zguby człowieka, przy pomocy swych odpowiedzi, choćby nawet mówił prawdę, przyzwyczaja go do wierzenia mu, by nakłonić go do tego, co sprzeciwia się zbawieniu ludzkiemu. Dlatego św. Atanazy, tłumacząc słowo Chrystusa, wyrzeczone do czarta (Łk 4, 35): „Zamilknij", powiada255), że chociaż czart powiedział prawdę,

Chrystus skarcił jego słowa, by wraz z prawdą nie przemycał również swej przewrotności, oraz .byśmy nie ulegli zwyczajowi ubiegania się o takie poznanie, choćby nawet prawdziwe. Nie godzi się bowiem, by nas czart oświecał, kiedy mamy Pismo św.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Beda256), tłumacząc słowa Ewangelii (Łk 8, 30), podające że Chrystus zapytał czarta o imię, tak się wyraża: „Pan zapytał nie dlatego, by nie wiedział, lecz by przez wyznanie zarazy, która dręczyła opętanego przez czarta człowieka, ukazać łaskawszą moc uzdrowienia". Co innego bowiem pytać czarta, gdy sam się narzuca, gdyż to może być niekiedy dozwolone ze względu na pożytek drugich, zwłaszcza gdy moc Boża może go zmusić do powiedzenia prawdy, a co innego wzywać czarta, by dowiedzieć się od niego o rzeczach ukrytych.
2. Według św. Augustyna257), można bez niedorzeczności wierzyć, że za szczególnym pozwoleniem Bożym, bez czarnoksięstwa i guseł, lecz mocą nieznaną zarówno wróżce, jak i Saulowi pojawił się mu duch sprawiedliwego, by ogłosić mu wyrok, albo że nie był to prawdziwie duch Samuela oderwany od wiecznego spoczynku, ale jakieś przywidzenie i złudzenie wyobraźni, wywołane sprawką czarna, a na zwane Samuelem, gdyż zwykło się nieraz obrazy zwać imieniem istot przedstawionych na tych obrazach.
3. żadna korzyść doczesna nie może wyrównać szkody, jaka zagraża zbawieniu duszy przez poznanie rzeczy tajemnych za wezwaniem czarta.

Artykuł 5

CZY WRÓŻENIE Z GWIAZD JEST NIEDOZWOLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wróżenie z gwiazd nie jest wzbronione, gdyż:
1. Wolno na podstawie badania przyczyn przepowiadać ich przyszłe skutki, np. gdy lekarze na podstawie stanu choroby przepowiadają śmierć. Lecz ciała niebieskie są przyczynami Mego, co się dzieje na ziemi, jak przyznaje Dionizy258), A więc wróżenie z gwiazd nie jest wzbronione.
2. Wiedza ludzka bierze swój początek z doświadczenia, jak stwierdza Filozof. Otóż stwierdzono doświadczeniem i to niejednokrotnie, że wiele rzeczy można przewidzieć przez badanie gwiazd. A więc wróżenie z gwiazd nie jest wzbronione.
3. Wróżenie jest wzbronione wówczas, jeśli opiera się na zmowie z czartami. Otóż przy wróżeniu z gwiazd taka zmowa nie ma miejsca, gdyż przepowiada się tylko na podstawie układu stworzeń Bożych. A więc wróżenie nie jest wzbronione.

Ale z drugiej strony św. Augustyn powiedział259): „Nie zaprzestawano radzić się astrologów, których nazywano matematykami, gdyż nie składali żadnych ofiar ani modlitw do jakiegoś ducha celem wróżenia. A przecież chrześcijańska i prawdziwa pobożność odrzuca ich praktyki i potępia".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w artykule 1, do wróżenia opartego na błędnym poglądzie lub na czczym zdaniu, czart się miesza, by wciągnąć ludzkie dusze do tego,

co czcze lub fałszywe. Otóż na czczym i fałszywym poglądzie opiera się, kto na podstawie badania gwiazd chciałby przewidzieć to, co z nich nie da się przewidzieć. Trzeba więc rozważyć, co można przewidzieć o przyszłości z badania ciał niebieskich. Otóż nie ulega wątpliwości, że można przewidzieć to, co te ciała wywołują w sposób konieczny, np. w ten sposób astronomowie przewidują zaćmienia słońca. Natomiast gdy chodzi o przewidywanie przyszłych wypadków na podstawie badania gwiazd, różni różne wygłaszali poglądy. Niektórzy twierdzili, że gwiazdy są raczej znakami niż sprawcami tego, co się na ich podstawie przewiduje. Ale takie twierdzenie jest niesłuszne. Wszelki bowiem znak cielesny jest albo skutkiem tego, czego jest znakiem, np. w ten sposób dym jest znakiem ognia, który go wywołuje, albo pochodzi z tej samej przyczyny, co rzecz oznaczana, i dlatego będąc wyrazem przyczyny wyraża, także skutek, np. tęcza jest niekiedy znakiem pogody, gdyż jej przyczyna jest przyczyną pagody. Otóż układ ciał niebieskich oraz ich ruch nie jest skutkiem przyszłych wydarzeń, ani nie da się sprowadzić do jakiejś wyższej wspólnej przyczyny cielesnej, lecz tylko do jednej wspólnej przyczyny, którą jest Opatrzność Boża. Lecz Opatrzność Boża inaczej układa ruchy i położenie ciał niebieskich, a inaczej przyszłe wypadki przygodne, gdyż pierwsze podlegają konieczności tak, że zawsze w ten sam sposób się dokonują, podczas gdy drugie podlegając przygodności i zmienności mogą zajść lub nie.

Dlatego na podstawie badania gwiazd można przewidzieć przyszłość w miarę jak z przyczyn można poznać skutki. Dwojakie zad skutki wymykają się spod przyczynowości ciał niebieskich. 1. Skutki przygodne i to zarówno w życiu ludzkim, jak i w przyrodzie, gdyż byt przygodny nie ma przyczyny - jak twierdzi Arystoteles - zwłaszcza gdy chodzi o przyczynę naturalną, jaką jest m.in. moc ciał niebieskich. To bowiem, co dzieje się przygodnie ani nie jest bytem, ani jednością, np. wstrząs ziemi na skutek upadku kamienia lub znalezienie skarbu i przy kopaniu grobu. Takie bowiem wydarzenia nie są jednością, ale zasadniczo są mnogością. Natomiast działanie natury zawsze kończy się na pewnej jedności, podobnie jak pochodzi od jednej zasady, którą jest istotność (farma) rzeczy przyrodzonej. 2. Spod przyczynowości ciał niebieskich uwypuklają się również czynności wolnej woli, będące działaniem woli i rozumu. Otóż ani umysł względnie rozum, ani wola, która jest władzą rozumną - nie jest ciałem lub czynnością cielesnego narządu, jak tego dowodzi Filozof260). Żadne zaś ciało nit może działać na rzecz niecielesną. A więc ciała niebieskie nie mogą wprost działać na umysł i wolę, gdyż przeciwne twierdzenie byłoby uznaniem, że umysł nie różni się zasadniczo od zmysłu, jak to - według Arystotelesa261) - głosili ci, którzy byli zdania, że „ludzka wola jest taka, jaką na dany dzień wyznaczy ojciec bogów i ludzi”, rozumiejąc przez tego „ojca” słońce względnie niebo. Ciała cielesne nie mogą więc być same przez się przyczyną działań z wolnej woli. Mogą jednak wolę przysposabiać przez swe oddziaływanie na ciało ludzkie, a tym samym na władze zmysłowe, które są czynnościami cielesnych narządów, skłaniających do czynów ludzkich. Otóż władze zmysłowe podlegają rozumowi, jak wykazał Filozof262), i dlatego nie narzucają wolnej woli żadnej konieczności, owszem wręcz przeciwnie, człowiek dzięki rozumowi może działać wbrew temu, ku czemu skłania go oddziaływanie ciał niebieskich.
Jeśli więc ktoś używałby badania gwiazd do przewidywania przyszłych przygodnych i przypadkowych wypadków alba do pewnego poznania przyszłych czynności

ludzkich, czyniłby to na podstawie błędnego i bezpodstawnego poglądu. A w ten sposób działanie czarta wmieszałoby się do tego. Dlatego takie wróżenie jest jako zabobon niedozwolone. Natomiast, gdyby ktoś posługiwał się badaniem gwiazd do przewidywania tych przyszłych rzeczy, których ciała niebieskie są przyczyną, np. że nastanie posucha lub przyjdzie deszcz itp., wówczas tego rodzaju przewidywanie nie będzie wróżeniem wzbronionym ani zabobonem.

Rozwiązanie trudności pierwszej jest jasne z Odpowiedzi.
2. Sprawdzanie się przepowiedni na podstawie badania gwiazd można wytłumaczyć dwojako: 1) większość ludzi idzie za swymi uczuciami cielesnymi i dlatego ich czynności zazwyczaj są przysposobione przez wpływ ciał niebieskich. Niewielu zaś jest takich, a więc jedynie mądrych, którzy swe skłonności opanowują przez cnotę umiarkowania. Dlatego astrologowie w wielu wypadkach przepowiadają prawdę, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy ogólne, zależne od pospólstwa. 2. Do tego mogą wmieszać się także czarci, gdyż jak uczy Augustyn263): „Trzeba przyznać, że kiedy astrologowie mówią prawdę, kierują się jakimś bardzo tajemniczym instynktem, któremu umysły ludzkie nieświadomie ulegają. Jeśli to dzieje się celem zwiedzenia ludzi, wówczas niewątpliwie jest to dzieło nieczystych, zwodzących ludzi duchów, którym dozwolono poznać pewne prawdziwe zdarzenia doczesne. Dlatego - kończy św. Augustyn - astrologów, podobnie jak i wszystkich bezbożnych wróżbitów, a zwłaszcza takich, którzy mówią prawdę, należy się wystrzegać, by przez obcowanie z czartami nie wpaść w ich sidła.
3. Trzecią trudność można wytłumaczyć w ten sam sposób.

Artykuł 6

CZY WZBRONIONE JEST WRÓŻENIE ZE SNÓW ?

Postawienia problemu. 1. Wydaje się, że wróżenie ze snów jest dozwolone, gdyż:
1. Nie jest wzbronione posługiwać się Bożym pouczeniem. Otóż Bóg poucza ludzi podczas snu, gdyż czytamy w Piśmie św. (Job 33, 14-16): „Bóg przez sen w widzeniu nocnym, gdy przypada twardy sen na ludzi i śpią w łóżku, wtedy otwiera uszy mężów, a ćwicząc naucza ich karności, aby odwieść człowieka od tego, co czyni”. A więc posługiwanie się wróżbą ze snów nie jest wzbronione.
2. Kto tłumaczy sny ten właściwie posługuje się wróżeniem. Otóż podług Pisma św. Święci tłumaczyli sny, np. Józef wyjaśnił sen podczaszego i piekarza oraz samego faraona (Rodz 39). Podobnie prorok Daniel wytłumaczył sen królowi babilońskiemu (2, 26). A więc wróżenie nie jest wzbronione.
3. Nierozumną rzeczą byłoby przeczyć temu czego powszechnie ludzie doświadczają. Otóż wszyscy ludzie stwierdzają, że sny oznaczają rzeczy przyszłe. Daremne więc byłoby zaprzeczenie wróżebnej wartości snów. A więc wolno z nich przepowiadać.

Ale z drugiej strony Bóg powiedział (Powt 18, 10) „Niech się nie znajdzie u ciebie taki... który by wierzył snom”.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy w art. 2 i 5, wróżenie oparte na fałszywym poglądzie jest zabobonem i rzeczą niedozwoloną. Dlatego należy zbadać, co jest prawdziwego w przewidywaniu przyszłości na podstawie snów. Otóż niekiedy sny są przyczyną przyszłych wydarzeń, np. gdy to, co człowiek widział we śnie tak go przejmie, iż pobudzi go do zrobienia czegoś lub zaniechania. Niekiedy zaś sny są znakami pewnych przyszłych wydarzeń, jeśli tak sny, jak i owe przyszłe wydarzenia mają wspólną przyczynę. Otóż w ten właśnie sposób bardzo wiele przewidywań przyszłych wydarzeń pochodzi ze snów. Trzeba więc zbadać, jaka jest przyczyna snów, czy przyczyna ta maże być źródłem owych przyszłych wydarzeń, i czy można je poznać. Otóż należy wiedzieć, że przyczyna snów niekiedy jest wewnętrzna, a niekiedy zewnętrzna. Przyczyna wewnętrzna snów jest dwojaka: psychiczna i fizjologiczna. Pierwsza zachodzi wtedy, gdy podczas snu w fantazji człowieka pojawia się to, o czym na jawie myślał, i co pociągało jego uczucie. Tego rodzaju przyczyna snów nie jest przyczyną przyszłych wydarzeń, lecz ma się da nich przygodnie. Jeśli razem występują, to tylko na skutek przypadku. Niekiedy jednak wewnętrzna przyczyna snów jest cielesna, gdyż wskutek wewnętrznego przysposobienia ciała wytwarzają się w wyobraźni śpiącego pewne zmiany, odpowiadające temu przysposobieniu. Np. człowiekowi, którego ciało obfituje w chłodne płyny śni się, że jest w wodzie lub w śniegu. Dlatego lekarze zalecają badanie snów celem poznania wewnętrznego stanu. Zewnętrzna zaś przyczyna snów jest również dwojaka: cielesna i duchowa. Cielesna, gdy na wyobraźnię śpiącego wpływa albo powietrze otoczenia, albo oddziaływanie ciała niebieskiego w ten sposób, że w wyobraźni śpiącego pojawiają się pewne obrazy, odpowiadające przysposobieniu tychże ciał. Przyczyn duchową jest niekiedy Bóg, który za pośrednictwem Aniołów czasem objawia coś ludziom podczas snu, zgodnie z słowami Pisma św. (Liczb 12, 8): „Jeśli kto jest między wami prorokiem Pańskim, ukażę się mu, albo przez sen będę mówił do niego”. Niekiedy zaś wskutek działania czartów w wyobraźni śpiącego pojawiają się takie rzeczy, które ujawniają zdarzenia przyszłe tym, którzy z czartami zawarli umowę.
Należy więc stwierdzić, że jeśli ktoś posługuje się snami do poznania przyszłości, w miarę jak te sny pochodzą z objawienia Bożego, albo z wewnętrznej lub zewnętrznej przyczyny naturalnej, nie wychodząc poza granice skuteczności tychże przyczyn, wówczas wróżenie z nich nie będzie wzbronione. Jeśli natomiast wróżenie pochodziłoby z objawienia czartowskiego na podstawie wyraźnej umowy z nimi przez wezwanie ich, albo tylko domyślnej, gdy tego rodzaju wróżenie rozciąga się na to, na co nie może się rozciągać, wówczas wróżenie będzie niedozwolone i zabobonne.

Rozwiązanie trudności zawiera się w powyższej Odpowiedzi.

Artykuł 7

CZY WRÓŻENIE Z OBSERWACJI ZWIERZĄT ORAZ INNYCH RZECZY ZEWNĘTRZNYCH JEST DOZWOLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż: 1. Gdyby było niedozwolone, Święci nie posługiwaliby się nim. Wszak patriarcha Józef (13.odz 44, 5) wróżył ze srebrnego

pucharu i sam powiedział o sobie: „Izali nie wiecie, że mi nie ma podobnego w nauce wieszczbiarskiej?”. A więc tego rodzaju wróżenie jest dozwolone.
2. Ptaki z natury poznają przyszłe zdarzenia. Wszak prorok Jeremiasz powiedział: (8, 7): „Kania na powietrzu poznała czas swój, synogarlica i jaskółka, i bocian strzegły czasu przyjścia swego”. Lecz naturalne poznanie jest nieomylne i pochodzi od Boga. A więc wróżenie z ptaków jest dozwolone.
3. Gedeon należy do Świętych, a przecież posłużył się wieszczbą pewnego tłumacza snów (Sędz 7, 13). Podobnie Eliezer, sługa Abrahama (R,odz 24, 13). A więc takie wróżenie nie jest wzbronione.

Ale z drugiej strony powiedziano w Piśmie św. (Powt 18, 10): „Niech się nie znajdzie u ciebie, kto by wierzył snom i wróżbom”.

Odpowiedź. Lot i świergot ptaków oraz tym podobne przejawy w przyrodzie nie są przyczynami przyszłych zdarzeń, i dlatego z nich jako przyczyn nie można poznać przyszłości. A jeśli coś o przyszłości można z nich poznać, to chyba w miarę jak są skutkami pewnych przyczyn, powodujących także przyszłe zdarzenia lub pozwalających je poznać. Otóż przyczyną czynności zwierzęcych jest instynkt, dzięki któremu poruszają się zgodnie z naturą; nie są bowiem panami własnych czynności. Otóż ten instynkt może pochodzić od dwojakiej przyczyny. Pierwsza z nich jest cielesna. Skoro bowiem zwierzęta mają duszę jedynie zmysłową, której wszystkie władze są przejawami narządów cielesnych, nie ulega wątpliwości, że dusza ta podlega wpływom otaczających ją ciał, zwłaszcza niebieskich. Nic więc nie wzbrania, by niektóre czynności zwierząt zapowiadały przyszłość, w miarę jak są zgodne z nastawieniem ciał niebieskich oraz otaczającego powietrza, z których to przyczyn wynikają przyszłe zdarzenia. Należy jednak w tej sprawie pamiętać o dwóch rzeczach: 1. By na podstawie tego rodzaju czynności Przewidywać tylko to, czego przyczyną są ruchy ciał niebieskich. 2. By ta przewidywanie ograniczyć do tego, co służy samym zwierzętom, o których tu mowa, gdyż zwierzęta. te dzięki wpływom meteorologicznym zdobywają pewne przyrodzone poznanie oraz pewien napęd do tego, co jest niezbędne do ich życia, np. w stosunku do następstw deszczu, wiatru itp. Drugą przyczyną tego rodzaju instynktu jest istota. duchowa, a mianowicie Bóg, jak o tym świadczy zstąpienie gołębicy na Chrystusa, karmienie Eliasza przez kruka, pochłonięcie i wyrzucenie Jonasza przez rekina. Może nią być także czart posługujący się czynnościami zwierząt, by wprowadzić zamęt do umysłów ludzkich przy pomocy czczych poglądów.
To samo należy powiedzieć o wróżbach z innych podobnych rzeczy, z wyjątkiem wieszczb na podstawie słów ludzkich, gdyż słowa te podlegają nie wpływom ciał niebieskich, ale jedynie Opatrzności Bożej, niekiedy zaś ulegają wpływom czarta. Wszelkie więc tego rodzaju wróżenie, wychodzące poza granice natury lub Opatrzności Bożej, jest zabobonne i niedozwolone.

Rozwiązanie trudności. 1. Według św. Augustyna264), słowa Józefa - jakoby nie było większego wróżbity niźli on - należy rozumieć jako żart z powszechnego o nim mniemania. W podobnym znaczeniu mówił również jego sługa.

2. Chodzi tu o poznanie ptaków odnośnie do tego, co ich dotyczy. Przepowiadanie tego na podstawie ich głosów i ruchów nie jest wzbronione, np. gdy ktoś przewiduje deszcz stąd, że wrony zbyt często kraczą.
3. Gedeon słuchał opowiadania o śnie i jego wykładu, przyjmując go za wróżbę zesłaną mu przez Boga celem pouczenia go. Podobnie Elizer po modlitwie do Boga, czekał na słowa dziewczęcia.

Artykuł 8

CZY WRÓŻENIE Z LOSOWANIA JEST DOZWOLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wróżenie z losowania, jest dozwolone, gdyż:
1. Glassa, tłumacząc sława Psalmu (30, 16) „W ręku twoim losy moje" powiada, że los nie jest czymś złym, ale rzeczą, która wskazuje wolę Bożą, gdy człowiek ma wątpliwości.
2. To, co Pismo św. opowiada o Świętych, nie jest wzbronione. A przecież Święci tak w Starym, jak i Nowym Zakonie posługiwali się losowaniem. Np. Jozue na skutek przykazania Bożego wykrył przy pomocy losu, że Achaz ukradł przeklętą rzecz 7,13); podobnie Saul przy pomocy losowania odkrył, że syn lego Jonatan wbrew ślubowi ojca skosztował trochę miodu (1 Król 14, 38). Tak samo Jonasz przez losowanie został odkryty, że przez swe nieposłuszeństwo Bogu stał się przyczyną niebezpieczeństwa zatonięcia statku (Jan 11, 7). Na Zachariasza „padł los, że miał kadzić wszedłszy do świątyni Pańskiej" (Łk 1, 7). Św. Maciej na podstawie losowania został wybrany apostołem (Dzieje , 26). A więc wróżenie przez losowanie nie jest wzbronione.
3. Pojedynki, sądy przez ogień i wodę, którymi lud się posługiwał, są postacią losowania, gdyż przez nie dąży sil da poznania czegoś ukrytego (kto był winny). A przecież tego rodzaju samosądy nie wydają się być wzbronione, skoro np. Dawid pojedynkował się z Filistynem (1 Król 17, 32). A więc wróżenie na podstawie losowania jest dozwolone.
Ale z drugiej strony Dekrety prawne265) stwierdzają, że losowania, stosowane do wszelkich spraw, zostały potępione przez Ojców i uznane za wróżby i czary. Dlatego, czytamy dalej, należy je potępić, tak by więcej wśród chrześcijan nie były nawet wspominane, używania zaś ich zakazuje się pod karą klątwy.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w 3 art., losem zwie się to, na podstawie czego poznaje się rzecz ukrytą. Losy dzieli się na trzy rodzaje: rozdzielcze, doradcze i wróżebne. Pierwsze mają miejsce wtedy, gdy od wyniku losowania uzależnia się, komu coś należy dać, np. jakiś majątek, stanowisko, zaszczyt, karę, jakieś działanie. Drugie ma na celu poznanie co należy czynić. Trzecie, gdy przez losowanie usiłuje się zgadnąć co będzie.
Otóż czynności ludzkie, jakie są niezbędne do losowania, i ich wyniki nie zależą od układu gwiazd. Jeśli więc ktoś posługiwałby się losowaniem w tym zamiarze, by przez wpływ układu gwiazd na czynności ludzkie, przy pomocy których dokonuje się to losowanie, uzyskać jakieś wyniki, wówczas takie postępowanie, byłaby oparte na

czczym i fałszywym poglądzie, i nie byłoby wolne od niebezpieczeństwa wmieszania się czarta. Dlatego tego rodzaju wróżenie jest zabobonne i wzbronione.
Gdy to nie zachodzi, wówczas z konieczności oczekuje się wyniku losowania albo od przypadku albo od jakiejś przyczyny duchowej. Od przypadku wyczekuje się wyniku jedynie w lasowaniu rozdzielczym, które, jak się zdaje, nie zawiera w sobie czegoś grzesznego, chyba z powodu głupoty, np. gdy ludzie nie umiejąc zgodnie podzielić się jakąś rzeczą, rzucają losy powierzając niejako przypadkowi co kto ma otrzymać. Jeśli wyniku losowania oczekuje się od takiej przyczyny duchowej, jaką jest czart, wówczas losowanie będzie nie godziwe i wzbronione przez prawo. Przykład takiego wróżenia podaje prorok Ezechiel (21, 21): „Stanął król babiloński na rozstaju, na początku dwu dróg, wróżby szukając, mieszając strzały, pytał się bałwanów, radził się trzew".
Kiedy natomiast wyniku losowania oczekuje się od Boga - zgodnie z słowami Księgi Przypowieści (16, 33) - „Losy do łona rzucają, ale Pan nimi kieruje"; wówczas takie losowanie nie jest samo w sobie złe, jak uczy św. Augustyn266). Może obyć jednak grzechem z czterech powodów: 1. Jeśli ktoś ucieka się do losowania bez koniecznej potrzeby, ‚gdyż wówczas niejako kusi Pana Boga, hak to zaznacza św. Ambroży267): „Wybór przez losowanie wymyka się spod sądu ludzkiego". 2. Gdy ktoś, nawet w koniecznej potrzebie, posługuje się losowaniem bez należnego szacunku dla Boga, jak to podkreśla św. Beda268): „Jeśli niektórzy, zmuszeni koniecznością, za przykładem Apostołów, myślą o poradzeniu się Boga przy pomocy losowania, niech pamiętają, że Apostołowie o losowania przystąpili na wspólnym posiedzeniu po modlitwie do Boga". 3. Jeśli wyroczni Bożej chce się użyć do spraw doczesnych. Dlatego św. Augustyn powiada269): „Kto w Ewangelii czyta o losowaniu, niech wie że chociaż lepiej jest losować, niż czartów pytać o radę, niemniej zwyczaj rzucania losów celem posłużenia się wyrocznią Bożą do spraw światowych lula do czczych celów tego życia nie jest chwalebny. 4. W razie posługiwania się losowaniem przy wyborach kościelnych. Dlatego św. Beda270) powiedział: „Macieja przed Zstąpieniem Ducha Świętego powołano przez losowanie, gdyż nie było jeszcze pełni darów tegoż ducha w Kościele. Natomiast siedmiu diakonów powołano przez wybór dokonany przez Apostołów spośród uczniów". Kiedy zaś chodzi o stanowiska doczesne, mające na celu zarządzenie rzeczami ziemskimi, ludzie często podczas wyborów posługują się losowaniem, podobnie jak przy rozdziale rzeczy ziemskich.
Kiedy zmusza konieczność, z należytym szacunkiem dla Boga wolno Go prosić o wyrok przy pomocy losowania, zgodnie z nauką św. Augustyna271): „Jeśli między sługami Bożymi zachodzi spór, kto w czasie prześladowania ma pozostać, by nie wszyscy uciekli, a kto ma uciekać, by Kościół nie został opuszczony na skutek śmierci wszystkich swych sług, wówczas, jeśli nie można inaczej sporu rozstrzygnąć, zdaje mi się, można losować, kto ma zostać, a kto uciekać". Gdzie indziej tenże Doktor mówi: „Jeśli masz w obfitości to, co trzeba dać tym, którzy nie mają, ale nie możesz dać dwóm, którzy tego potrzebują, a żaden z nich nie przewyższa drugiego ani potrzebą, ani jakimś związkiem z tobą, wówczas nie ma sprawiedliwszego sposobu rozstrzygnięcia poza losowaniem komu dać to, czego obydwu dać nie możesz".

Rozwiązanie pierwszej i drugiej trudności zawiera się w osnowie.

3. Próba rozpalonego żelaza lub wrzącej wody celem poznania jakiegoś ukrytego grzechu przy pomocy jakiejś czynności ludzkiej jest podobna do losowania. Ale jeśli oczekuje się cudownego wyniku od Boga, przechodzi w pojęcie losu. Jest więc niedozwolona zarówno dlatego, że zmierza do poznania rzeczy ukrytych, zastrzeżonych sądowi Bożemu, jak i dlatego, że tego rodzaju próby nie pochodzą z Bożego upoważnienia. Stąd czytamy w dekrecie papieża Stefana272): „Święte kanony nie pozwalają na wymuszanie wyznania próbą rozpalanego żelaza lub wrzącej wody. Nie należy więc odważyć się na to, co nie jest dozwolone nauką Ojców, ale wprowadzono na skutek zabobonu. Wolno nam sądzić z bojaźnią Bożą jedynie to, co obwiniony sam dobrowolnie wyzna, albo co udowodnią świadkowie występku. Natomiast to, co jest ukryte i nieznane, trzeba pozostawić Temu, który sam jeden zna serca synów ludzkich. To samo należy powiedzieć o pojedynkach, z tym że bardziej zbliża się do pojęcia losu niż próby żelaza itp., gdyż nie oczekuje się cudu od Boga, chyba gdy pojedynkujący się są bardzo nierównej siły i zwinności.

ZAGADNIENIE 96
O PRAKTYKACH ZABOBONNYCH

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. O praktykach mających na celu zdobycie wiedzy przy pomocy magii. 2. O praktykach zmierzających do zmieniania ciał. 3. O praktykach służących do przewidzenia pomyślnych i niepomyślnych zdarzeń. 4. O zawieszaniu świętych słów na szyi.

Artykuł 1

CZY MAGIA JEST DOZWOLONA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że magia nie jest wzbroniona, gdyż:
1. Z dwojakiego powodu coś jest niedozwolone: 1) ze względu na rodzaj dzieła, np. morderstwo lub kradzież; 2) ze względu na skierowanie do złego celu, np. gdy ktoś daje jałmużnę dla próżnej chwały. Otóż praktyki magiczne same przez się nie są wzbronione, bo polegają przecież na pewnych modlitwach i postach. Służą także dobremu celowi, a mianowicie zdobyciu wiedzy. A więc nie są zakazane.
2. Prorok Daniel opowiada (1, 17), że pacholętom wstrzymującym się ad mięsa: „dał Bóg umiejętność i naukę we wszelakich księgach i w mądrości”. A przecież magia polega na pewnych postach i wstrzemięźliwości od mięsa. A więc wydaje się, że od Boga bierze swą moc i dlatego nie jest wzbroniona.
3. Dlatego nie godzi się pytać czartów o przyszłość, ponieważ oni jej nie znają, gdyż jest to właściwe Bogu. Natomiast prawdy naukowe są czartom znane, gdyż dotyczą tego, co jest konieczne i zawsze istnieje oraz jest poznawalne przez ludzi, a więc tym bardziej przez czartów mających bystrzejszy umysł, jak stwierdza św. Augustyn273). A więc posługiwanie się magią nie jest grzechem, choćby nawet dawało wyniki przy pomocy czartów.

Ale z drugiej strony Pan Bóg powiedział (Powt 8, 11): „Niech się nie znajdzie u ciebie, kto by od umarłych prawdy się dowiadywał”, gdyż takie dowiadywanie się opiera się na pomocy czartów. Otóż przez magię poznaje się prawdę na podstawie pewnej umowy z czartami. A więc magia jest niedozwolona.

Odpowiedź. Magia jest niedozwolona i nieskuteczna Niedozwolona, gdyż posługuje się do uzyskania wiedzy tym, co samo przez się nie jest zdolne do jej zdobycia, np. patrzenie na pewne kształty, wypowiadanie pewnych niezrozumiałych słów itp. Dlatego magia nie posługuje się nimi jako przyczynami, ale jako znakami. Ale nie takimi znakami, jakie ustanowił Bóg, np. sakramenta św., ale znakami czczymi, a więc opartymi na pewne j umowie z czartami. Dlatego św. Augustyn uczy274), że chrześcijanin winien odtrącić od siebie wszelką magię i unikać jej, podobnie jak i wszelkich innych zwodniczych i szkodliwych zabobonów.
Magia jest również nieskuteczna do zdobycia wiedzy. Skoro bowiem nie posługuje się naturalnym dla człowieka sposobem zdobycia wiedzy, a mianowicie poszukiwaniem i nauką, wobec tego oczekuje tej wiedzy albo od Boga, albo od czartów. Niewątpliwie Bóg niektórym ludziom udzielił wlanej mądrości i wiedzy, np. Salomonowi (3 Król 3, 11). Także Pan Jezus powiedział Apostołom (Łk 21, 15): „Ja włażę wam w usta mądrość, której nie będą mogli sprostać ani się sprzeciwić wszyscy przeciwnicy wasi”. Ale tego daru Bóg nie udziela komukolwiek lub na skutek magicznych praktyk, ale jedynie podług uznania Ducha Świętego, zgodnie z nauką św. Pawła Apostoła (1 Kor 12, 8): „Jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości, a drugiemu mowa umiejętności wedle tegoż samego Ducha ... A wszystko to sprawia jeden i ten sam Duch udzielając każdemu, tak jak sam chce”.
Nie jest natomiast zadaniem czartów oświecać zmysły ludzkie, jak już widzieliśmy275). Zdobywanie bowiem wiedzy i mądrości dokonuje się przez oświecenie umysłu. Dlatego nikt nigdy od czartów nie zdobył wiedzy. Stąd - według Augustyna276) - Porfiriusz sądził że praktyki czarnoksięskie, w których uczestniczą czarci, nie dają umysłowi żadnego oczyszczenia, by go uczynić zdolnym do oglądania Boga i zgłębienia prawdy. Czarci jednak mogą, posługując się w rozmowie z ludźmi słowami, podać pewne naukowe twierdzenie. Lecz w magii nie o ta chodzi.

Rozwiązanie trudności. 1. Zdobywanie wiedzy jest rzeczą dobrą. Nie jest jednak dobre jej zdobywanie w niewłaściwy sposób. A tak właśnie czyni magia.
2. Owe pacholęta nie powstrzymywały się od jedzenia zakazanego mięsa przez stosowanie się do wymagań magii, ale ze względu na powagę Prawa Bożego, nie chcąc się skalać pogańskimi pokarmami. Dlatego słusznie od Boga otrzymali wiedzę, zgodnie z słowami Psalmisty (118, 100): „Od starców rozumniejszy jestem, bo zachowuję Twoje przykazania”.
3. Wypytywanie czartów o przyszłość jest grzechem nie tylko dlatego, że oni jej nie znają, ale także dlatego, że jest nawiązywaniem z nimi towarzystwa.

Artykuł 2

CZY DOZWOLONE SĄ PRAKTYKI MAGICZNE, ZMIERZAJĄCE DO ZMIAN W CIELE, NP. DO ODZYSKANIA ZDROWIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Wolno posługiwać się przyrodzonymi siłami ciał celem wywołania właściwych im skutków. Ale siły te bywają ukryte i niepoznawalne przez człowieka, np. przyciąganie żelaza przez magnez i wiele innych, które wylicza św. Augustyn277). A więc wydaje się, że wolno posługiwać się takimi rzeczami celem zmiany ciał.
2. Ciała tak naturalne, jak i sztuczne podlegają wpływom ciał niebieskich. A więc podobnie jak pierwsze, tak i drugie otrzymują od tychże ciał niebieskich pewne tajemne siły da wywołania pewnych skutków. A więc wolno się nimi posługiwać.
3. Czarci w rozmaity sposób mogą przemieniać ciała i to mocą otrzymaną od Boga. A więc wolno tą ich mocą posłużyć się do wytwarzania pewnych zmian w ciele.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn278), że do zabobonów należy zaliczyć wszelkie sztuczki i przedmioty magiczne, znachorskie środki, które medycyna odrzuca, zamawiania, czary, najemnicze znaki, amulety itp. przedmioty, które się wiesza na szyi lub umieszcza się w pewnych miejscach.

Odpowiedź. Gdy chodzi o wywołanie pewnych cielesnych skutków, należy zbadać czy można je spowodować w naturalny sposób. To bowiem nie jest zabronione. Wszak wolno posługiwać się naturalnymi przyczynami do wywołania właściwych im skutków. Jeśli natomiast nie można w sposób naturalny spowodować owych skutków, to jasne że czynności względnie przedmiotów, którymi ktoś się posługuje do wywołania owych skutków, nie traktuje się jako przyczyn tychże skutków, ale tylko jako ich znaków. A to już wchodzi „do umowy znaków zawartej z czartem", jak się wyraża św. Augustyn279), który na innym miejscu powiada280): „Różne są sposoby zwabienia czartów do stworzeń, które są dziełem nie ich, ale Boga, zależnie od rodzaju samych czartów. Nie pokarm ich pociąga, jak to ma miejsce u zwierząt, ale znaki ducha w postaci pewnych kamieni, ziół drzew, zwierząt, pieśni i obrzędów".

Rozwiązanie trudności. Nie ma zabobonu ani zakazu posługiwania się w zwykły sposób rzeczami naturalnymi do wywołania tych skutków, do których w sposób naturalny są zdolne. Ale jeśli do tego dołącza się jakieś znaki, wyrazy czy inne magiczne praktyki, które same przez się nie są zdolne do wywoływania owych skutków, będzie to zabobonem i czymś wzbronionym.
2. Przyrodzone siły ciał naturalnych wynikają z ich istotności, czyli z ich form substancjalnych, które otrzymują pad wpływem ciał niebieskich. Dzięki temu wpływowi więc posiadają pewne czynne siły. Natomiast formy ciał sztucznych pochodzą od pomysłu twórcy. A ponieważ formy te to układ, porządek i kształt, jak się wyraża Filozof281), dlatego ciała te nie mają naturalnej mocy do działania. W miarę więc jak są sztuczne, żadnej mocy nie otrzymują od ciał niebieskich, ale tylko ze względu na swe tworzywo, czyli materię. Fałszywy więc był pogląd Porfiriusza, przytoczony przez św. Augustyna282), że: „przy pomocy ziół, kamieni, zwierząt,

dźwięków i głosów oraz kształtów, obrazów, badania ruchu gwiazd, ludzie na ziemi mogą nadać moc zapożyczoną od gwiazd do wywołania różnych skutków", jakoby skutki owych magicznych sztuczek pochodzić mogły od ciał niebieskich. Otóż, jak św. Augustyn dodaje, „wszystko to należy do czartów, kuglarzy dusz ludzkich, które im ulegają".
Podobnie obrazy, zwane „astrologicznymi" wywołują pewne skutki dzięki czartom, jak tego dowodzi to, że polegają na pewnych napisach, które z natury swej niczego nie mogą dokonać, gdyż obraz nie może być zasadą naturalnego działania. Zachodzi jednak ta różnica między obrazami astrologicznymi a czarnoksięskimi, że przy tych ostatnich wyraźnie wzywa się czarta i czyni się pewne gusła, przynależne do wyraźnej zmowy z czartami. Natomiast w „astrologicznych obrazach" zachodzi ukryta, domyślna umowa za pośrednictwem pewnych kształtów czy napisów i znaków.
3. Potęga władzy Bożej rozciąga się także na czartów, tak że Bóg może się nimi posługiwać, do czego tylko chce. Natomiast ludziom nie powierzono władzy nad czartami, by wolno było nimi się posługiwać, ale nakazano nam prowadzić z nimi wojnę. Dlatego w żaden sposób nie wolno posługiwać się ich pomocą na podstawie jawnego lub domyślnego układu z nimi.

Artykuł 3

CZY PRAKTYKI MAGICZNE, STOSOWANE DO PRZEWIDYWANIA POMYŚLNYCH LUB NIEPOMYŚLNYCH WYDARZEŃ SĄ DOZWOLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie są wzbronione, gdyż:
1. Choroby to także niepomyślne wydarzenia. A przecież pewne znaki, które lekarze poznają, wyprzedzają je. A więc chyba nie jest wzbronione badać takie znaki.
2. Nierozumne jest przeczenie temu, czego wszyscy doznają. Otóż prawie wszyscy doznają pewnych przeczuć w pewnych miejscach i czasach, słysząc pewne słowa, znajdując się w otoczeniu ludzi lub zwierząt, widząc jakieś osobliwe lub nieuporządkowane czynności, zwiastujące coś dobrego lub złego. A więc można badać takie rzeczy.
3. Opatrzność Boża układa ludzkie czynności i zdarzenia podług pewnego porządku, w którym to, co zachodzi naprzód, jest znakiem Mego, co będzie. Dlatego to, co było znakiem dla naszych Ojców w Starym Zakonie, w nas się dopełnia, jak uczy Apostoł (1 Kor 10, 6). Nie jest zaś wzbronione badać porządek, ustanowiony przez Opatrzność Bożą. A więc tego rodzaju przepowiednie nie są wzbronione.

Ale z drugiej strony podług św. Augustyna283) tysiące magicznych praktyk opierają się na umowie z czartami, np. zabobonne przywiązywanie uwagi do odruchów członków ciała; do upadku kamienia w czasie wspólnej przechadzki przyjaciół; do tego, że pies lub dziecko przejdzie w poprzek drogi; do potknięcia się o próg domu; do kichnięcia przy wkładaniu butów, z powodu którego niektórzy wracają do łóżka; do potknięcia się na drodze, wskutek którego niektórzy zaraz wracają da domu; do

myszy gdy nadgryzie ubranie; a wreszcie gdy ktoś zabobonnie bardziej się boi przyszłego zła niż obecnej szkody.

Odpowiedź. Tego rodzaju praktyki uchodzą w oczach ludzi nie za przyczyny, ale za znaki przyszłych wydarzeń dobrych lub złych. Nie są to znaki dane od Boga, gdyż nie zostały wprowadzone Jego powagą, lecz pochodzą raczej z ludzkiej głupoty przy współudziale złośliwości czartów usiłujących wprowadzić zamęt do dusz ludzkich takimi głupstwami. Dlatego nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju praktyki są zabobonne i niedozwolone. Są one także pozostałościami bałwochwalstwa, które uznawało wróżenie oraz istnienie pewnych dni pomyślnych i niepomyślnych, co poniekąd jest postacią wróżbiarstwa z gwiazd, które się zmieniają z dnia na dzień, z tym jednak że te praktyki są nierozumne i głupie, a więc tym bardziej czcze i zabobonne.

Rozwiązanie trudności. 1. Przyczyny chorób są w nas i dlatego pewne znaki wyprzedzają przyszłe choroby. Wolno je badać lekarzom. Jeśli więc ktoś przeczucie przyszłych wypadków ujmuje w jego przyczynie, nie czyni rzeczy niedozwolonej, np. gdy sługa boi się chłosty, widząc że pan jest zagniewany. Podobnie, gdy ktoś boi się wyrządzenia szkody dziecku ze strony człowieka, który krzywo nań patrzy. Ale w praktykach magicznych chodzi o coś innego.
2. Jest sprawą przypadku, że na początku tego rodzaju praktyki magiczne u niektórych się sprawdziły. Później zaś, gdy ludzie zaczynają przykładać do nich wagę, wiele z nich sprawdza się dzięki uwodzeniu czartów, zmierzających: „do zaciekawienia nimi ludzi, by tym łatwiej dali się usidlić w zgubny błąd", jak się wyraża Augustyn284).
3. W narodzie żydowskim, z którego miał się narodzić Chrystus, nie tylko słowa, ale i zdarzenia miały charakter proroczy, jak twierdzi św. Augustyn285). Dlatego wolno posługiwać się tymi wydarzeniami jako znakami danymi nam przez Boga dla naszego oświecenia. Nie wszystko jednak, czym kieruje Opatrzność Boża, jest znakiem przyszłości. Dlatego zarzut niczego nie dowodzi.

Artykuł 4

O ZAWIESZANIU NA SZYI SWIĘTYCH SŁÓW ITP.

Postawienie problemu. Wydaje się, że wieszanie słów Bożych na szyi jest dozwolone, gdyż:
1. Skuteczność słów Bożych napisanych nie jest mniejsza niż wygłoszonych. A przecież wolno dla osiągnięcia jakiegoś skutku odmówić jakieś święte słowa, np. Ojcze nasz, Zdrowaś, lub jakiekolwiek wezwanie Imienia Bożego. Wszak Chrystus powiedział (Mk 16, 17): „W imię moje czarty będą wyrzucać, nowymi językami obędą mówić, węże będą brać ..." A więc wolno jakieś święte słowa zawieszać jako lekarstwo na jakąś chorobę lub przeciw jakiemuś nieszczęściu.
2. Święte słowa nie z mniejszą mocą działają w ciałach ludzkich, aniżeli w ciałach węży czy innych zwierząt. Otóż pewne zamawianie jest skuteczne do poskromienia wężów lub do uzdrowienia innych zwierząt. Wszak powiedziano w Psalmie (57, 6):

„Jako żmija głucha i stulająca uszy swoje, która nie posłucha głosu zaklinających i czarownika zaklinającego mądrze”. A więc wolno zawieszać święte słowa na lekarstwo ludziom.
3. Słowo Boże jest niemniej święte niż relikwie świętych. Wszak św. Augustyn powiedział nawet286) „Słowo Boże nie jest mniejsze niż Ciało Chrystusa”. A przecież relikwie Świętych wolno zawieszać sobie na szyi lub nosić w jakikolwiek sposób dla opieki nad sobą. A więc z tego samego powodu wolno używać słów Bożych z Pisma św. do swej obrony.

Ale z drugiej strony św. Jan Chryzostom powiedział287): „Niektórzy noszą na szyi pewną część przepisanej Ewangelii. Czy jednak codziennie nie czyta się Ewangelii w Kościele, czyż nie słuchają jej wszyscy? Jeśli więc komuś nic nie pomogą słowa Ewangelii, brzmiące w jego uszach, jakżeż mogą go zbawić, gdy są zawieszone na szyi? W czymżeż zresztą zawiera się moc Ewangelii? W kształtach liter? Czy też w zrozumieniu treści? Jeśli w kształtach liter, dobrze robisz zawieszając je na szyi. Jeśli w zrozumieniu treści, wówczas lepiej zachowaj je w sercu, niż gdybyś miał je wieszać na szyi twojej”.

Odpowiedź. Przy odmawianiu wszelkich formułek czy zawieszaniu słów na szyi, trzeba zważać na wiele rzeczy. Na sto, co jest wygłoszone lub napisane, bo jeśli to jakieś wezwanie czarta, wtedy - rzecz jasna - będzie zabobonem i czymś niedozwolonym; trzeba zważać, czy ów napis nie zawiera nieznanych imion, pod którymi może ukrywać się coś niedozwolonego. Dlatego św. Jan Chryzostom, tłumacząc słowa Chrystusa o faryzeuszach, iż „wydłużają frendzle u płaszczów” (Mt 23, 6), zauważył, że dziś wielu wypisuje i przywiązuje sobie, hebrajskie imiona aniołów, które nierozumiejącym wydają się straszne”; potrzeba także zważać, czy ów napis nie zawiera czegoś fałszywego, gdyż wówczas nie można by spodziewać się jego skuteczności od Boga, który nie jest świadkiem fałszu.
Wreszcie trzeba strzec się, by pośród słów świętych nie było czegoś niepotrzebnego, np. tajemniczych liter obok znaku krzyża św. Trzeba też strzec się pokładania ufności w sposobie pisania lub przywiązywania lub w jakimkolwiek innym tego rodzaju głupstwie, nie mającym związku z czcią Bożą.
Poza tymi zastrzeżeniami wieszanie świętych słów może być dozwolone, gdyż w Dekrecie Prawa288) czytamy: „Ani w zbiorze ziół lekarskich nie wolno posługiwać się sztuczkami magicznymi ani czarami, ale tylko symbolami Bożymi lub Modlitwą Pańską, aby składać cześć jedynie Stwórcy wszechrzeczy i Bogu”.

Rozwiązanie trudności. 1. Także wygłaszanie słów Bożych i wzywanie imienia Bożego ze względu na samą cześć Bożą jest dozwolone; natomiast ze względu na jakieś magiczne praktyki, będzie niedozwolone.
2. Także zaklinanie wężów lub innych zwierząt, jeśli się ma na względzie same święte słowa i moc Bożą, nie jest wzbronione. Ale zazwyczaj takim zaklinaniom towarzyszą magiczne praktyki niedozwolone, a skutki następują za pośrednictwem czartów. Zwłaszcza gdy chodzi o zaklinanie węży, skoro wąż był narzędziem czarta przy uwiedzeniu człowieka. Dlatego Glossa dodaje289), że należy pamiętać, iż Pismo św.

nie pochwala tego wszystkiego, co przytacza, jak to widać na przykładzie niesprawiedliwego sędziego, który nie chciał nawet wysłuchać proszącej wdowy.
3. To samo odnosi się do noszenia relikwi. Kto je nosi z ufnością w Bogu i w zaufaniu da tych świętych, których szczątki nosi, nie będzie to wzbronione. Jeśliby natomiast nosił je dla czegoś, co jest czcze, lub przywiązywałby wagę do głupstw, a nie do tego, co należy do czci Boga i świętych, wówczas byłby to zabobon i rzecz niedozwolona.
4. Św. Jan Chryzostom mówi tu o tym wypadku, kiedy ktoś ma na uwadze raczej kształt pisma aniżeli zrozumienie słów.

ZAGADNIENIE 97
O KUSZENIU BOGA

W dalszym ciągu należy omówić wady sprzeciwiające się religii przez pewien brak i niedostatek. Obejmujemy je ogólną nazwą bezbożności. Zawierają bowiem w sobie lekceważenie Boga, uwłaczające Jego czci i poszanowaniu rzeczy świętych. Najpierw więc rozważymy o wadach, które wprost uwłaczają czci Bożej, a następnie o tych, jakie wyrażają brak szacunku dla rzeczy świętych. Do pierwszych należy kuszenie Boga i krzywoprzysięstwo, polegające na wzywaniu Imienia Bożego bez szacunku. Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. Na czym polega kusze-nie Pana Boga? 2. Czy kuszenie Pana Boga jest grzechem? 3. Jakiej cnocie sprzeciwia się? 4. Porównanie kuszenia Pana Boga z innymi grzechami.

Artykuł 1

CZY KUSZENIE BOGA POLEGA NA OCZEKIWANIU PEWNYCH SKUTKÓW JEDYNIE OD WSZECHMOCY BOŻEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż: 1. Podobnie jak człowiek kusi Boga, tak człowieka kusi Bóg, inny człowiek oraz czart. A przecież to kuszenie człowieka nie zawsze polega na oczekiwaniu od niego pewnych skutków jego mocy. A więc także kuszenie Boga nie polega na oczekiwaniu pewnych skutków Jego mocy.
2. Kto przez wzywanie Imienia Pańskiego dokonuje cudów, oczekuje skutków Jego wszechmocy. Jeśliby więc na tym polegało kuszenie Pana Boga, ktokolwiek czyniłby cuda, kusiłby Boga.
3. Doskonałość człowieka wydaje się .polegać na tym, by pokładać nadzieję nie w rzeczach ludzkich, ale w Bogu. Dlatego św. Ambroży, tłumacząc słowa Chrystusowe (Łk 9. 3): „Nie bierzcie nic na drogę...”, powiada290) że ewangeliczne przykazanie wskazuje, jakim powinien być ten, kto głosi Ewangelię królestwa Bożego; a więc, nie powinien zabiegać o Pomoc światową, ale całkowicie oddany wierze, winien być przeświadczony, że im mniej ubiega się o rzeczy ziemskie, tym więcej jest samowystarczalny”. A św. Agata powiedziała: „Żadnego lekarstwa cie-lesnego nie używałam, ale mam Pana naszego Jezusa Chrystusa, który samym tylko słowem

wszystko naprawia”. Kuszenie zaś Boga nie polega na tym, co wchodzi w zakres doskonałości, a więc ani na czynach, w których oczekuje się tylko pomocy Bożej.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn291), że Chrystus jawnie ucząc i przekonując ukazywał swą moc Bożą, nie pozwalając, by wściekłość Jego nie-przyjaciół wzmogła się nad nim. A przecież, uchodząc i ukrywając się, pouczył nas słabych, by nikt nie kusił Boga, gdy może uniknąć tego niebezpieczeństwa, na które nie Powinien się narażać”. Na tej podstawie można wnioskować, że kuszenie Boga polega na zaniedbaniu tego, przez co można by uniknąć niebezpieczeństwa oglądając się tylko na pomoc Bożą.

Odpowiedź. Kusić to właściwie doświadczać Mego, kogo się kusi. Doświadczać zaś można kogoś słowami i czynami. Słowami - gdy badamy czy ktoś wie to, o co go pytamy, albo czy może i czy chce spełnić to, czego żądamy. Czynami zaś - gdy przez to, co robimy, doświadczamy czyjąś roztropność, wolę lub moc. Jedno i drugie kuszenie może odbywać się w dwojaki sposób: 1) jawnie, gdy ktoś komuś oświadcza, że go będzie doświadczał, jak to uczynił Samson w stosunku do Filistynów (Sędz 14, 13) dając im zagadki do rozwiązania; 2) podstępnie i skrycie, jak to czynili faryzeusze kusząc Chrystusa (Mt 22, 15). Niekiedy takie kuszenie jest wyraźne, np. gdy ktoś słowem lub czynem wyraża, że chce kogoś wypróbować niekiedy zaś tylko domyślnie, a mianowicie, gdy wprawdzie nie zamierza kogoś doświadczać, w rzeczywistości jednak czyni lub mówi to, co służy tylko do wypróbowania kogoś.
Tak więc człowiek niekiedy kusi Pana Boga słowami, a niekiedy czynami. Słów używamy w modlitwie, która jest rozmową z Bogiem. Jeśli więc ktoś prosi Pana Boga o coś celem zbadania Jego wiedzy woli i macy, wówczas jawnie kusi Pana Boga. Czynami zaś ktoś kusi Go jawnie, gdy tym co robi, zamierza wypróbować wszechmoc Bożą, albo jego dobroć czy mądrość. Domyślnie natomiast kusi Go, kto wprawdzie nie ma zamiaru doświadczać Go, prosi jednak o coś lub czyni coś takiego, co może być użyteczne jedynie do próbowania Bożej mocy, dobroci czy mądrości. Np. gdy ktoś popędza swego konia, by uciec przed ścigającymi go wrogami, nie kusi owego konia, ale jeśli popędza go bez jakiejkolwiek korzyści, wówczas próbuje jego szybkość. Podobnie w innych sprawach. Kiedy więc ktoś przez swoje modlitwy i czyny zdaje się na pomoc Bożą z powodu jakiejś konieczności lub korzyści, wówczas nie ma kuszenia Pana Boga. Pismo św. bowiem mówi (2 Kron 20, 12): „Gdy nie wiemy, co byśmy czynić mieli, tylko to nam zostaje, abyśmy oczy nasze podnieśli do Ciebie”. Natomiast kusi Pana Boga domyślnie, kto tak postępuje bez konieczności czy potrzeby. Dlatego Glossa, tłumacząc słowa Pisma św. (Powt 6, 16): „Nie będziesz kusił Pana Boga twego” dodaje292), że kusi Boga ten, kto bez potrzeby, mogąc co innego zrobić, naraża się na niebezpieczeństwo, próbując czy Bóg potrafi go wyzwolić.

Rozwiązanie trudności. 1. Człowiek niekiedy także swymi czynami kusi Pana Boga, by sprawdzić czy potrafi, wie lub chce tym czynom pomóc lub im przeszkodzić.
2. Święci, którzy modlitwami swoimi czynili cuda wskutek pewnej konieczności lub potrzeby, prosili o to, co jest skutkiem wszechmocy Bożej.

3. Kaznodzieje głoszący królestwo Boże, nie dbali o dobra doczesne na skutek potrzeby i konieczności posiadania większej wolności w oddaniu się Słowu Bożemu. Choć więc zdali się jedynie na Boga, nie kusili Go. Jeśliby natomiast niepotrzebnie i bez konieczności wyrzekli się pomocy ludzkiej, wówczas byłoby to kuszeniem Pana Boga. Dlatego św. Augustyn powiedział293), że św. Paweł nie dlatego uciekł przed swymi prześladowcami jakoby nie wierzył w Boga, ale dlatego by nie kusić Go, nie chcąc uciekać, gdy mógł uciec. Św. Agata zaś doznała na sobie dobroci Bożej, tak że albo nie cierpiała na jakąś chorobę, do której wyleczenia byłoby potrzebne cielesne lekarstwo, albo natychmiast doznała na sobie skutku Bożego uzdrowienia.

Artykuł 2

CZY KUSZENIE PANA BOGA JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kuszenie Pana Boga nie jest grzechem, gdyż:
1. Bóg nie nakazał jakiegokolwiek grzechu, a przecież polecił doświadczać swej dobroci (Mol 3, 10): „Wnoście wszystkie dziesięciny ... a doświadczcie mię w tym, mówi Pan, jeśli wam nie otworzę spustów niebieskich”. A więc kuszenie Boga nie jest grzechem.
2. Można kogoś kusić, próbując czy ma zarówno wiedzę i siłę, jak i dobroć oraz wolę. A przecież wolno nam próbować, czy Bóg jest dobry. Wszak śpiewamy w Psalmie (33, 9): „Skosztujcie, a obaczcie iż słodki jest Pan!”. A św. Paweł zachęca (Rzym 12, 2) byśmy: „doświadczali jaka jest wola Boża dobra i przyjemna, i doskonała”. A więc kuszenie Boga nie jest grzechem.
3. Pisma św. nikogo nie potępia za to, że odstąpił ad grzechu, lecz raczej karci za to, że ktoś popełnia grzech; a przecież zganiło Achaza za to, że gdy Bóg polecił mu; „żądaj sobie znaku od Pana Boga twego”, on odpowiedział: „Nie będę prosił i nie będę kusił Pana”, wówczas Bóg przez Izajasza (7, 13) skarcił go słowami: „Izali wam mało, że uprzykrzacie się ludziom, iż się też uprzykrzacie Bogu?”. Podobnie, gdy Abraham pytał Boga (Rodz 15, 8): „Panie Boże, skąd wiedzieć mogę, że tę ziemię posiądę?”. Także Gedeon prosił Boga o znak, że zwycięży - jak mu to Bóg obiecał (Sędz 6, 38). A przecież Pismo św. nie gani ich za to. A więc kuszenie Boga nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Prawo Boże zakazuje (Powt 6, 16): „Nie będziesz kusił Pana Boga twego”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, kuszenie to doświadczanie kogoś. Doświadcza się zaś tego, o czym nie ma się pewności. Dlatego wszelkie kuszenie pochodzi z niewiadomości lub wątpliwości już to tego, kto kusi, np. gdy doświadczał jakiejś rzeczy, by poznać jej cechy, już to innych, np. gdy ktoś doświadcza kogoś, by innym okazać jego wiedzę lub cnotę. W ten sposób należy rozumieć wyrażenie, że Bóg nas kusi. Natomiast niewiadomość lub wątpienie o Bożej doskonałości jest grzechem. Nie ulega więc wątpliwości, że kuszenie Boga celem poznania jego mocy jest grzechem. Nie będzie natomiast kuszeniem Boga, gdy ktoś

doświadcza Bożą doskonałość nie dla własnej wiedzy, ale celem okazania innym doskonałości Bożej, gdy zachodzi konieczność lub pobożna korzyść, oraz spełnione są wszystkie inne warunki. W ten sposób bowiem Apostołowie modlili się : „żeby działy się znaki i cuda przez imię świętego Syna Twego Jezusa" (Dzieje 4, 30), a mianowicie celem okazania mocy Chrystusowej niewiernym.

Rozwiązanie trudności. 1. Składanie dziesięcin było nakazane przez Prawo i dlatego było konieczne, jak to widzieliśmy uprzednio294), a także pożyteczne „by był chleb w domu Bożym", jak tamże powiedziano. Składając więc dziesięciny nie kuszono Pana Boga. Słowa zaś: „doświadczcie mię" należy rozumieć nieprzyczynowo, a więc w tym znaczeniu że mieli składać dziesięciny w .tym celu, aby stwierdzić doświadczalnie czy Bóg „otworzy im spusty niebios", ale następczo, czyli mieli doświadczyć na sobie dobrodziejstw Bożych, których Pan miał im udzielić, jeśliby składali dziesięciny.
2. Dwojakie jest poznanie Bożej dobroci i woli: teoretyczne, i pod tym względem nie wolno ani wątpić, ani próbować czy wola Boża jest dobra, i czy „Bóg jest słodki", oraz afektywne i doświadczalne, gdy ktoś w sobie doświadcza smaku Bożej słodyczy i doznaje upodobania w Bożej woli, jak o tym Dionizy opowiada odnośnie do Hieroteusza295), iż „poznał sprawy Boże przez ich doznanie na sobie". W tym znaczeniu Bóg nam polecił, byśmy doświadczyli Jego woli i zasmakowali w Jego słodyczy.
3. Bóg chciał dać znak Achazowi nie dla niego samego, ale dla pouczenia całego narodu. Dlatego zganił go za to, że stawiał przeszkodę zbawieniu ludu nie chcąc żądać znaku. Nie żądając go kusił Pana Boga, raz dlatego że sam Bóg kazał mu żądać tego znaku, a po wtóre, znak ten był potrzebny dla pożytku ogółu. Abraham zaś prosił o znak na skutek natchnienia Bożego, i dlatego nie zgrzeszył. Gedeon natomiast, jak się zdaje, prosił o znak z powodu słabej wiary, i dlatego nie uniknął grzechu, jak Glossa w tymże miejscu zaznacza. Podobnie Zachariasz zgrzeszył mówiąc do Anioła (Łk 1, 18): „Skądże to poznam" i z powodu tego niedowiarstwa został ukarany.
Należy jednak wiedzieć, że w dwojaki sposób można żądać znaku od Boga: celem wybadania mocy Bożej albo prawdy słów Jego, i to jest kuszeniem Pana Boga, oraz celem pouczenia się, co podoba się Bogu odnośnie do jakiejś sprawy, i wówczas nie ma żadnego kuszenia Boga.

Artykuł 3

CZY KUSZENIE PANA BOGA SPRZECIWIA SIĘ CNOCIE RELIGIJNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
1. Kuszenie Boga jest grzechem dlatego, że człowiek wątpi o Bogu, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Wątpienie zaś o Bogu jest grzechem niewiary, przeciwnym wierze. A więc kuszenie Boga bardziej sprzeciwia się wierze niż religii.
2. Powiada Pismo św. (Ekli 18, 23): „Przed modlitwą przygotuj duszę twoją, a nie bądź jako człowiek, który Boga kusi". Otóż Glossa dodaje296): „Kusi Boga, kto modli się o to, o czym Bóg pouczał, ale nie czyni tego, co Bóg nakazał". A to jest zuchwal-

stwem, które sprzeciwia się nadziei. A więc kuszenie Boga jest grzechem przeciw nadziei.
3. Glossa, tłumacząc słowa Psalmu (77, 181): „Kusili Boga w sercach swoich, żądając pokarmu dla dusz swoich", powiada297): „Kusić Pana Boga - to podstępnie żądać od niego z prostotą w słowach, a złośliwością w sercu". Lecz podstęp sprzeciwia się cnocie prawdomówności. A więc także kuszenie Boga sprzeciwia się prawdomówności, a nie religijności.

Ale z drugie. strony kusić Pana Boga - to modlić się o coś w sposób nieuporządkowany. Natomiast modlitwa uporządkowana jest czynnością cnoty religijności, jak widzieliśmy uprzednio298). A więc kuszenie Boga jest grzechem przeciw cnocie religijności.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio299), cel religii to oddawanie Bogu należnej mu czci. Wszelki więc brak szacunku dla Boga, sprzeciwia się wprost religii. Nie ulega zaś wątpliwości, że kuszenie kogoś jest brakiem szacunku dla niego; nikt bowiem nie odważy się kusić Mego, kogo doskonałość jest mu oczywista. Nie ulega więc wątpliwości, że kuszenie Boga sprzeciwia się cnocie religijności.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy wyżej w artykule 7, zadaniem religii jest wyznawanie wiary przez pewne znaki, wyrażające cześć dla Boga. Objawem więc bezbożności jest robienie czegoś pod wpływem niepewnej wiary, z uszczerbkiem dla czci Bożej. A na tym właśnie polega kuszenie Pana Boga, będące postacią bezbożności.
2. Kto przed modlitwą nie przygotuje swej duszy „nie odpuszczając, jeśli coś przeciw komuś ma" (Mk11,25), lub nie nastawiając się ku nabożeństwu, nie czyni tego, co jest w jego mocy, aby zostać wysłuchanym. Dlatego takie zachowanie się jest równoznaczne z kuszeniem Boga, pochodzącym wprawdzie już to z zuchwałości już to z lekkomyślności, ale tym samym sprzeciwiającym się czci Bożej, gdyż jest dowodem braku szacunku w sprawach Bożych zachować się zuchwale i bez należnej staranności. Wszak św. Piotr Apostoł powiedział (I, 5, 6): „Uniżajcie się tedy pod mocną ręką Bożą". Tak samo św. Paweł zachęcał Tymoteusza (II, 2, 15): „Staraj się usilnie wypróbowanym robotnikiem oddać się Bogu". A więc także tego rodzaju kuszenia Pana Boga jest postaci bezbożności, przeciwną cnocie religijności.
3. Nie wydaje się, by ktoś mógł żądać czegoś podstępnie od Boga, który zna skryte zamiary serc. Jest to możliwe tylko w stosunku do ludzi. Dlatego podstęp jest czymś przygodnym w kuszeniu Pana Boga i z tego powodu to kuszenie nie sprzeciwia się wprost prawdomówności.

Artykuł 4

CZY KUSZENIE PANA BOGA JEST GRZECHEM CIĘŻSZYM NIŻ ZABOBON ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kuszenie Boga jest cięższym grzechem niż zabobon, gdyż:
1. Za, większy grzech należy się większa kara. Otóż żydzi ciężej karali za kuszenie Boga niż za zabobon, a nawet za bałwochwalstwo, które jest największym zabobonem, gdyż za bałwochwalstwo zabito trzy tysiące ludzi (Wyj 32, 28), a za kuszenie Boga wszyscy Żydzi z Egiptu zginęli na pustyni, nie dochodząc do ziemi obiecanej, zgodnie z tym co opowiada. Psalm (94, 9): „Kusili mię ojcowie wasi, doświadczyli mię ... a oni nie poznali dróg moich, jakom zaprzysiągł w gniewie moim, że nie wnijdą do pokoju mego". A więc kuszenie Boga jest cięższym grzechem niż zabobon.
2. Tym grzech jest cięższy, im większej sprzeciwia się cnocie. Otóż bezbożność, której odmianą jest kuszenie Boga, bardziej sprzeciwia się cnocie religii niż zabobon, który przecież zachowuje pewne podobieństwo do religii. A więc kuszenie Boga jest cięższym grzechem niż zabobon.
3. Większym grzechem jest brak czci dla rodziców aniżeli okazywanie jej komu innemu. Otóż Boga należy czcić jako Ojca nas wszystkich, w myśl słów proroka Malachiasza (1, 16). A więc większym grzechem jest kuszenie Boga, wyrażające brak czci dla Niego aniżeli zabobon bałwochwalstwa, które tę cześć składa stworzeniu.

Ale z drugiej strony Glossa powiada300), że Prawo ponad wszystko potępia błąd oraz bałwochwalstwo, gdyż największym występkiem jest oddawać stworzeniu cześć należną Stwórcy.

Odpowiedź. Spośród grzechów sprzeciwiających się religii ten jest większy, który bardziej sprzeciwia się czci Bożej. A ten mniej się sprzeciwia, kto wątpi o doskonałości Bożej, aniżeli kto uznaje za pewnik jej zaprzeczenie. Podobnie jak bardziej niewierzącym jest ten, kto się umocnił w błędzie, aniżeli ten, kto wątpi o jakiejś prawdzie wiary, tak samo bardziej występuje przeciw czci Bożej ten, kto wyznaje jakiś błąd przeciw doskonałości Bożej, aniżeli ten, kto tylko wyznaje swe wątpliwości. Otóż człowiek zabobonny wyznaje błędny pogląd, jak to widzieliśmy poprzednio301), kto zaś kusi Pana Boga słowami lub czynami, wyznaje swe wątpliwości o doskonałości Bożej. A więc cięższy jest grzech zabobonu niż grzech kuszenia Boga.

Rozwiązanie trudności. 1. Wówczas nie karano jeszcze grzechu bałwochwalstwa karą wystarczającą. Dopiero na późniejsze czasy wyznaczono cięższą karę za ten grzech, jak świadczy Pismo św. (Wyj 32, 34): „A ja w dzień pomsty nawiedzę ten ich grzech".
2. Zabobon jest podobny do religijności co do tworzywa czynności. Ze względu jednak na cel bardziej sprzeciwia się religii niż kuszenie Boga, gdyż wyraża większy brak czci należnej Bogu.

3. Doskonałość Boża z istoty swej jest jedyna i nieudzielna. Dlatego oddawać cześć Bożą komu innemu sprzeciwia się szacunkowi, jaki się Mu należy. Natomiast cześć dla rodziców może być składana także innym osobom.

ZAGADNIENIE 98
O KRZYWOPRZYSIĘSTWIE

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy fałszywość należy do pojęcia krzywoprzysięstwa? 2. Czy krzywoprzysięstwo jest zawsze grzechem? 3. Czy zawsze jest grzechem śmiertelnym? 4. Czy grzeszy ten, kto krzywoprzysięższcy każe przysięgać?

Artykuł 1

CZY FAŁSZ STWIERDZONY PRZYSIĘGĄ NALEŻY DO POJĘCIA KRZYWOPRZYSIĘSTWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż: 1. Jak widzieliśmy poprzednio nie tylko prawda, ale także rozsądek i sprawiedliwość wymagane są do przysięgi. Podobnie więc jak krzywoprzysięstwo byłaby w razie braku prawdy, tak też byłoby w przysiędze złożonej bez rozsądku i niesprawiedliwie, np. gdyby ktoś lekkomyślnie przysięgał albo przysięgał na coś niegodziwego.
2. To, co potwierdza coś, jest ważniejsze niż to, co się potwierdza, podobnie jak w sylogizmie ważniejsze są zasady niż wnioski. Otóż w przysiędze wypowiedź ludzką potwierdza się przez wezwanie imienia Bożego. A więc bardziej będzie krzywoprzysięstwem złożenie przysięgi na fałszywych bogów, aniżeli gdy się przysięgą stwierdza coś, co nie odpowiada prawdzie.
3. Według św. Augustyna302): „Ludzie fałszywie przysięgają albo gdy oszukują albo gdy są oszukani" a dalej podaje trzy przykłady: 1) „myśląc że to, na co przysięga, jest prawdą"; 2) „wie że to fałszywe, ale przysięga"; 3) „myśli że jest to fałszem, a przysięga jakby to było prawdziwe, co przypadkiem rzeczywiście jest prawdziwe". A więc może być krzywoprzysięstwo nawet wtedy, gdy ktoś przysięga zgodnie z prawdą.

Ale z drugiej strony krzywoprzysięstwo określa się jako kłamstwo potwierdzone przysięgą.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy303), czynności moralne różnicują się gatunkowo ze względu na, cel. Cel zaś przysięgi to potwierdzenie ludzkiej wypowiedzi. Temu potwierdzeniu sprzeciwia się fałsz, gdyż potwierdzać coś, ta znaczy okazać mocno prawdę jakiegoś powiedzenia, a to jest niemożliwe gdy wypowiedź jest fałszywa. Dlatego fałsz usuwa wprost cel przysięgi i z tego właśnie powodu (fałsz różnicuje

gatunkowo przewrotną przysięgą, zwaną krzywoprzysięstwem. A więc fałsz należy do istoty krzywoprzysięstwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Hieronim mówi304), że gdy brak któregokolwiek z wymienionych tu czynników, zachodzi krzywoprzysięstwo. Ale nie w tym samym stopniu. Najpierw bowiem i głównie krzywoprzysięstwo zachodzi wówczas, gdy się przysięga na, to, co nie jest prawdą, jak to widzieliśmy w osnowie. Wtórnie, gdy się ,przysięgą stwierdza coś niesprawiedliwego; ktokolwiek bowiem przysięga na coś niegodziwego, tym samym popada w fałsz, gdyż jest obowiązany zrobić wręcz przeciwnie niż przysięga. Po trzecie zaś, gdy ktoś przysięga nierozsądnie, gdyż tym samym że czyni to lekkomyślnie, naraża się na fałszywą przysięgę.
2. Zasady w sylogizmie są ważniejsze od wniosków, gdyż są jakby początkiem twórczym w stosunku do tych ostatnich, jak to zaznacza Filozof305); Natomiast w czynnościach moralnych ważniejszy jest cel niż początek. Dlatego gdy ktoś pod przysięgą na fałszywych bogów zeznaje prawdę, wówczas będzie to wprawdzie przysięga przewrotna, ale nie będzie krzywoprzysięstwem, bo kto przysięga na fałsz, godzi we właściwy przysiędze cel.
3. Czynności moralne pochodzą od woli, której przedmiotem jest poznane dobro. Jeśli więc ktoś fałsz uzna za prawdę, fałsz ten w stosunku do woli ze względu na swe tworzywo, (czyli materialnie), będzie fałszem, ale istocząco, (czyli formalnie), będzie prawdą. Jeśli natomiast ktoś fałsz uzna za fałsz, Wówczas będzie to fałsz tak ze względu na tworzywo, jak i formalnie. Jeśli wreszcie ktoś prawdę uzna za fałsz, wówczas w stosunku do woli będzie to prawdą ze względu na tworzywo, a fałszem istocząco, czyli formalnie. W każdym z tych trzech wypadków zachodzi krzywoprzysięstwo z powodu pewnego rodzaju fałszu. W każdej jednak rzeczy to, co jest istoczące, jest ważniejsze od tego, co jest tworzywowe. Dlatego kto przysięga na to, co jest fałszywe, ale uważa to za prawdziwe, nie jest w tym stopniu krzywoprzysiężcą jak ten kto przysięga na to, co jest prawdziwe, choć uważa to za fałszywe. Z tego powodu św. Augustyn mówi306), że jest rzeczą bardzo ważną, w jaki sposób słowa pochodzą z duszy, gdyż tylko wina duszy czyni winnym język.

Artykuł 2

CZY WSZELKIE KRZYWOPRZYSIĘSTWO JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każde krzywoprzysięstwo jest grzechem, gdyż:
1. Wydaje się że ktokolwiek nie spełnił tego, co przysiągł, jest krzywoprzysiężcą. Otóż zdarza się, że ktoś przysiągł zrobić coś niedozwolonego, np. cudzołóstwo, morderstwo, a jeśliby to zrobił, zgrzeszyłby. Jeśliby zaś ktoś zgrzeszył krzywoprzysięstwem nie robiąc tego, co przysiągł, nie mógłby rozwikłać swego sumienia.
2. Nikt nie grzeszy czyniąc sto, co lepsze. Otóż niekiedy ktoś popełniając krzywoprzysięstwo czyni to, co jest lepsze, np. gdy ktoś przysiągł, że nie wstąpi do

zakonu lub nie dokona jakichś innych czynów cnotliwych. A więc nie każde krzywoprzysięstwo jest grzechem.
3. Ten, kto przysięga spełnić czyjąś wolę, popełnia krzywoprzysięstwo, jeśli jej nie spełni. Niekiedy zaś nie grzeszy, gdy tej woli nie spełni, np. gdy ta czyjaś wola nakazuje mu zrobić coś niemożliwego lub nazbyt ciężkiego. A więc nie zawsze krzywoprzysięstwo jest grzechem.
4. Przysięga przyrzekająca rozciąga się na przyszłość, podobnie jak przysięga stwierdzająca na teraźniejszość i przeszłość. Otóż może się zdarzyć, że nie będzie obowiązku dotrzymać przysięgi w przyszłości, gdy stanie się coś nieprzewidzianego, np. gdy jakieś państwo zaprzysięże zachowanie jakiejś umowy, a potem przyjdą nowi obywatele, którzy tej przysięgi nie złożyli; albo gdy jakiś kanonik przysięga zachować przepisy jakiegoś kościoła, a później nastaną nowe przepisy. A więc wydaje się, że ten kto nie spełnia przysięgi, nie grzeszy.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówiąc o krzywoprzysięstwie307) powiada: „Widzicie, jakież to zło godne nienawiści, bestialskie, godne wytępienia!”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio308), przysięganie to wzywanie Pana Boga na świadka. Otóż wzywać Pana Boga na świadka fałszu, to uwłaczać czci Bożej, gdyż jest równoznaczne z powiedzeniem, że albo Bóg nie poznaje prawdy albo chce być świadkiem fałszu. Dlatego krzywoprzysięstwo jest grzechem sprzeciwiającym się oczywiście cnocie religijności, której zadaniem jest oddawać Bogu należną Mu cześć.

Rozwiązanie trudności. 1. Ten, kto przysięga że zrobi coś niedozwolonego, popełnia krzywoprzysięstwo, gdyż przysięga na coś, co się sprzeciwia sprawiedliwości. Jeśli zaś nie spełni tego, co w ten sposób przysiągł, nie popełnia krzywoprzysięstwa, gdyż przedmiotem przysięgi nie może być grzech.
2. Ten, kto przysięga że nie wstąpi do zakonu, albo nie da jałmużny itp., popełnia krzywoprzysięstwo z tego powodu, że przysięga taka jest nierozsądna. Dlatego więc, gdy czyni to, co lepsze, nie popełnia krzywoprzysięstwa, lecz czyni coś przeciwnego krzywoprzysięstwu, bo nie może być przedmiotem przysięgi to, co sprzeciwia się temu co czyni.
3. Ten, kto przysięga lub obiecuje spełnić czyjąś wolę, czyni to pod warunkiem, że to, co ta wola nakaże mu czynić, będzie dozwolone, uczciwe i nie nadmiernie uciążliwe.
4. Ponieważ przysięga jest sprawą osobistą, nowy obywatel jakiegoś państwa nie jest obowiązany pod przysięgą zachować to, do czego państwo zobowiązało się pod przysięgą. Niemniej jest zobowiązany do spełnienia tego na podstawie wymagań wierności, gdyż podobnie jak uczestniczy w dobrach tego państwa jako jego obywatel, tak też ma uczestniczyć w noszeniu jego ciężarów. Natomiast kanonik, który przysiągł zachować pewne przepisy jakiegoś kościoła, nie ma obowiązku pod przysięgą zachowywać nowych przepisów, chyba że się (przynajmniej domyślnie) zobowiązał do przestrzegania wszystkich przepisów, tak obecnych, jak i przyszłych. Niemniej jest zobowiązany zachowywać także te nowe przepisy na mocy ustaw prawa, które mają moc wiążącą.

Artykuł 3

CZY KAŻDE KRZYWOPRZYSIĘSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie każde krzywoprzysięstwo jest grzechem śmiertelnym, gdyż:
1. W Dekretach św. Grzegorza Papieża czytamy309): „W sprawie przysięgi tych, którzy ją złożyli wbrew swej woli, dla uratowania życia lub majątku, sądzimy to samo, co nasi poprzednicy, Rzymscy Biskupi, którzy tego rodzaju ludzi zwalniali z przysięgi. Niemniej, by postąpić z rozwagą i nie dać powodu do krzywoprzysięstwa, nie należy im mówić wyraźnie, żeby nie spełniali przysięgi, lecz że nie będą winni kar, jakie się wymierza za grzech śmiertelny, jeśli tego rodzaju przysięgi nie dotrzymają". A więc nie każde krzywoprzysięstwo jest grzechem śmiertelnym.
2. Św. Jan Chryzostom uczy310), że większą rzeczą jest przysięgać na Boya, niż na Ewangelie. Otóż nie zawsze grzeszy śmiertelnie, kto na Boga przysięga coś fałszywie, np. gdy czyni to z żartu wskutek wymknięcia się z ust lub posługuje się słowami przysięgi z ogólnie przyjętego przyzwyczajenia. A więc także ten, kto złamie przysięgę, uroczyście złożoną na Ewangelię, nie zawsze popełnia grzech śmiertelny.
3. W myśl przepisów prawnych krzywoprzysięstwo powoduje zniesławienie. Ale chyba nie każde, lecz raczej krzywoprzysięstwo stwierdzające coś. A więc nie każde krzywoprzysięstwo jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Według nauki Filozofa311) to, z powodu czegoś coś posiada jakąś cechę, tym. bardziej odznacza się nią. Otóż to, co samo przez się jest tylko grzechem powszednim, a nawet uczynkiem dobrym, jeśli jest wykonane dla zlekceważenia Boga, jest grzechem śmiertelnym. Krzywoprzysięstwo zaś z natury swej zawiera w sobie lekceważenie Boga i z tego właśnie powodu jak to widzieliśmy poprzednio312) – jest winą, gdyż stanowi zniewagę Boga. Jasne więc, że krzywoprzysięstwo z rodzaju swego jest grzechem śmiertelnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy uprzednio313), przymus nie pozbawia przysięgi przyrzekającej mocy obowiązywania, jeśli przysięga się coś godziwego. Jeśli więc ktoś nie dopełnia tego, co przysiągł pod przymusem, popełnia krzywoprzysięstwo i grzeszy śmiertelnie. Może być jednak zwolniony z takiej przysięgi powagą Papieża, zwłaszcza jeśli był zmuszony wskutek takiego strachu, jakiego może doznać nawet mąż odznaczający się stałością charakteru. Jeśli zaś za niedotrzymanie takiej przysięgi ustawy nie żądają ukarania taką karą, jaką wymierza się za grzech śmiertelny, to nie znaczy że tego rodzaju krzywoprzysięstwo nie jest grzechem śmiertelnym, ale tylko że wymierza się mu mniejszą karę.
2. Ten, kto przysięga z żartu, nie unika zniewagi Bożej, owszem poniekąd ją zwiększa. Żart więc nie uwalnia go od grzechu śmiertelnego. Kto zaś przysięga tylko wskutek wymknięcia się z ust słów używanych do przysięgi, jeśli jest świadom tego, że przysięgał i to fałszywie, nie jest wolny od grzechu śmiertelnego ani od zniewagi Bożej. Jeśli natomiast tego sobie nie uświadomił, wówczas – jak się zdaje – nie miał zamiaru przysięgać i dlatego nie popełnił krzywoprzysięstwa. Cięższym natomiast grzechem jest krzywoprzysięstwo złożone uroczyście na Ewangelię, aniżeli wyrażone

pospolitym sposobem wyrażania się („Przysięgam Bogu”), a to tak z powodu zgorszenia, jak i większej rozwagi, z jaką taką przysięgę ludzie składają. Dlatego porównując te dwa sposoby przysięgania, cięższe jest krzywoprzysięstwo na Ewangelię niż na Boga.
3. Nie każdy grzech śmiertelny ściąga zniesławienie prawne. Z tego więc, że ktoś złożywszy fałszywą przysięgę stwierdzającą nie uległ zniesławieniu według prawa, chyba po wydaniu nań wyroku, nie wynika bynajmniej, że nie zgrzeszył śmiertelnie. Dlatego bardziej ulega zniesławieniu, kto złamie przysięgę przyrzekającą, uroczyście złożoną, gdyż po przysiędze od niego zależało czy uczyni ją prawdziwą, co nie ma miejsca w przysiędze stwierdzającej.

Artykuł 4

CZY GRZESZY KTO KAŻE PRZYSIĘGAĆ KRZYWOPRZYSIĘŻCY ?

Postawienie problemu. Wydaje się że grzeszy, kto każe krzywoprzysiężcy przysięgać, gdyż:
1. Albo wie że ów człowiek przysięgnie prawdziwie, albo wie że przysięgnie fałszywie. Jeśli pierwsze, to niepotrzebnie każe mu przysięgać; jeśli drugie, to przywodzi go do grzechu. A więc w żadnym wypadku nie wolno narzucać komuś przysięgi.
2. Mniejszą rzeczą jest przyjmować od kogoś przysięgę niż ją komuś narzucać. A przecież - jak się wydaje - nie wolno od nikogo odbierać przysięgi, a zwłaszcza od krzywoprzysiężcy, gdyż byłoby to przyzwalaniem na grzech. A więc tym bardziej nie wolno narzucać obowiązku przysięgania krzywoprzysiężcy.
3. Powiedziano w Piśmie św. (Kapł 5, 1): „Jeśliby kto zgrzeszył, że usłyszałby głos przysięgają tego, a byłby świadkiem, iż albo sam widział, albo wie o tym: jeśli nie oznajmi, poniesie nieprawość swoją”. Stąd wynika, że kiedy ktoś wie o kimś, że fałszywie przysięga, powinien go oskarżyć. A więc nie wolno od takiego wymagać przysięgi.

Ale z drugiej strony podobnie jak grzeszy ten, kto fałszywie przysięga, tak samo grzeszy ten, kto przysięga na fałszywych bogów. Lecz wolno posługiwać się przysięgą złożoną na fałszywych bogów, jak to uzasadnił św. Augustyn314). A więc wolno wymagać przysięgi od tego, kto fałszywie przysięga.

Odpowiedź. Gdy chodzi o wymaganie przysięgi należy odróżnić: czy ktoś wymaga samowolnie przysięgi na własną korzyść, czy też czyni to w interesie kogoś innego i z konieczności mocą powierzonego sobie urzędu. W pierwszym wypadku wymaga przysięgi jako osoba prywatna. Ale i tu należy odróżnić za przykładem św. Augustyna315): „Jeśli bowiem nie wie, że ów człowiek przysięgnie fałszywie i dlatego mówi do niego: Przysięgnij mi! - by mógł mu wierzyć wówczas nie ma grzechu, ale ludzkie kuszenie”, gdyż takie wymaganie przysięgi pochodzi z słabości, skoro się wątpi czy drugi powie prawdę. To jest właśnie to zło, o którym, mówi Chrystus, że „co ponadto jest ode złego jest" (Mt 5, 37). „Jeśli natomiast ktoś wie. że

ów człowiek zrobił przeciwnie niż przysięga i zmusza go do przysięgania, jest zabójcą; ów bowiem krzywoprzysięstwem zabija siebie samego, kto zaś go zmusza da przysięgi zadaje mu cios jego własną ręką".
Jeśli natomiast ktoś z urzędu wymaga przysięgi - zgodnie z przepisem prawa na żądanie trzeciej osoby - nie ponosi winy zarówno gdy wie, że ów złoży przysięgę zgodnie z prawdą lub wbrew prawdzie. Nie on bowiem wymaga tej przysięgi, ale owa trzecia strona.

Rozwiązanie trudności. 1. Trudność odnosi się do wypadku gdy ktoś żąda przysięgi na własną korzyść, nie zawsze wiedząc czy ów człowiek, od którego wymaga przysięgi, przysięgnie zgodnie z prawdą lub fałszywie. Niekiedy jednak ktoś wątpi o danym wydarzeniu, ale wierzy że świadek powie prawdę, i dlatego dla większej pewności wymaga od niego przysięgi.
2. Św. Augustyn mówi316), że „chociaż powiedziano, byśmy nie przysięgali, nigdy jednak w Piśmie św. nie znalazłem zakazu przyjmowania przysięgi". Kto więc odbiera przysięgę nie grzeszy, chyba że samowolnie zmusza do przysięgania tego, o którym wie, że fałszywie przysięgnie.
3. Podług św. Augustyna317), Mojżesz nie wyznaczył, komu należy donieść o czyimś krzywoprzysięstwie. Należy więc przyjąć, że należy to ujawnić tym, którzy potrafią raczej pomóc niż zaszkodzić. Mojżesz nie wyznaczył również, w jakiej kolejności należy to ujawnić. Wydaje się zatem, że jeśli grzech krzywoprzysięstwa jest skryty, w takim wypadku należy zachować kolejność podaną przez Ewangelię, jeśli to nie wychodzi na szkodę drugich, bo jeśliby to przynosiło szkodę innym, nie byłoby miejsca na porządek ewangeliczny.
4. Wolno posługiwać się złem dla osiągnięcia dobra, gdyż i Bóg nim się posługuje w ten sposób. Nikogo jednak nie wolno przywodzić do zła. Wolno więc odebrać przysięgę, gdy ktoś jest gotów ją złożyć na fałszywych bogów. Inaczej natomiast sprawa się ma z tym, kto fałszywie przysięga na prawdziwego Boga. Takiej bowiem przysiędze brak dobrej wiary, którą posługuje się ktoś w przysiędze człowieka, o którym wie że przysięgnie zgodnie z prawdą, ale na fałszywych bogów, jak zaznaczył św. Augustyn. Natomiast w przysiędze fałszywej na prawdziwego Boga — jak się zdaje — nie ma takiego dobra, którym wolno się posługiwać.

ZAGADNIENIE 99
O ŚWIĘTOKRADZTWIE

Z kolei należy zastanowić się nad wadami należącymi do bezbożności, polegającymi na znieważaniu rzeczy świętych; tymi wadami są świętokradztwo i świętokupstwo. Zagadnienie pierwsze obejmuje 4 pytania: l. Co to jest świętokradztwo? 2. Czy świętokradztwo. jest osobnym grzechem? 3. O gatunkach świętokradztwa. 4. O karach za świętokradztwo.

Artykuł l

CZY ŚWIĘTOKRADZTWO JEST POGWAŁCENIEM RZECZY ŚWIĘTEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się że świętokradztwo nie jest pogwałceniem rzeczy świętej, gdyż:
1. Powiedziano w Prawie: „Popełniają świętokradztwo ci, którzy krytykują sąd księcia wątpiąc czy to, co postanowił, jest godne szacunku". A to przecież nie jest rzeczą świętą. A więc świętokradztwo nie jest pogwałceniem rzeczy świętej.
2. W tymże Prawie powiedziano, że należy wykląć jako świętokradcę każdego, kto by pozwalał Żydom sprawować urzędy państwowe, a te przecież nie należą do rzeczy świętych. A więc świętokradztwo nie polega na gwałceniu rzeczy świętych.
3. Moc Boża jest większa niż siły człowieka. Otóż rzeczy święte czerpią swą świętość od Boga. A więc człowiek nie potrafi ich zgwałcić, i dlatego świętokradztwo nie polega na zgwałceniu rzeczy świętej.

Ale z drugiej strony św. Izydor powiada318), że „świętokradca to człowiek, który kradnie rzeczy święte.

Odpowiedź. Jak wynika z poprzednich rozważań319), święte jest to, co jest przeznaczone do czci Bożej. Podobnie więc jak to, co jest skierowane ku dobremu celowi jest dobre, tak to, co jest wyznaczone ku czci Bożej jest poniekąd Boże, i z tego powodu należy się mu poszanowanie ze względu na Boga. Wszystko więc, co stanowi brak poszanowania dla rzeczy świętych, jest krzywdą wyrządzoną Bogu i świętokradztwem.

Rozwiązanie trudności, 1. Podług Filozofa320), wspólne dobro narodu jest poniekąd Boże. Dlatego w starożytności naczelnicy państw byli nazywani „boskimi" jako szafarze Opatrzności Bożej. Toteż Księga Mądrości (6, 5) gani tych, którzy „będąc sługami królestwa Jego, nie sądzili sprawiedliwie". Rozciągając więc znaczenie tego wyrazu, przez pewne podobieństwo nazwano świętokradztwem wyrażanie wątpliwości czy należy słuchać wyroków księcia, gdyż takie krytykowanie uwłacza należnej mu czci.
2. Naród chrześcijański został uświęcony przez wiarę i sakramenta Chrystusowe zgodnie z słowami św. Pawła Apostoła (l Kor 6, 11): „Aleście obmyci, aleście poświęceni, aleście usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa". Św. Piotr zaś dodaje: „Wy zaś jesteście rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym". Dlatego krzywdą byłoby dla narodu chrześcijańskiego, jeśliby niewierni sprawowali nad nim władzę, a tym samym byłoby brakiem poszanowania dla rzeczy świętych, a więc świętokradztwem.
3. Wyraz „pogwałcenie" został tu wzięty w szerokim znaczeniu jakiegokolwiek braku poszanowania lub czci. Podobnie bowiem jak „cześć jest w tym, który ją oddaje"321, tak brak szacunku zachodzi u człowieka, który zachowuje się w sposób uwłaczający poważaniu kogoś lub czegoś, chociażby nie wyrządził żadnej krzywdy osobie, którą w ten sposób traktuje, gdyż w miarę swych możliwości gwałci rzecz świętą, choćby ta nie została zgwałcona.

Artykuł 2

CZY ŚWIĘTOKRADZTWO JEST SZCZEGÓLNYM GRZECHEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że świętokradztwo nie jest szczególnym, czyli gatunkowo różnym od innych grzechem, gdyż:
l. Powiedziano w Prawie, że ci popełniają świętokradztwo, którzy wykraczają przeciw świętości prawa Bożego przez nieznajomość lub gwałcą je i obrażają przez niedbalstwo. A to ma miejsce w każdym grzechu, gdyż „grzech to wypowiedź, czynność lub pożądanie przeciwko prawu Bożemu" jak określa Augustyn322. A więc świętokradztwo jest ogólnym grzechem.
2. Żaden grzech szczególny nie należy do różnych rodzajów grzechów. A tak się ma właśnie sprawa z świętokradztwem, które może zawierać się w morderstwie, np. gdy ktoś zabije kapłana; w nieczystości, gdy ktoś zgwałci dziewicę poświęconą Bogu albo jakąkolwiek niewiastę w miejscu świętym; w kradzieży, gdy ktoś ukradnie rzecz świętą itp. A więc świętokradztwo nie jest szczególnym grzechem.
3. Każdy szczególny grzech różni się od innych grzechów, jak to podkreśla Filozof mówiąc o szczególnej niesprawiedliwości323). Otóż — jak się zdaje — nie ma świętokradztwa bez innych grzechów, ale zawsze łączy się albo z kradzieżą, albo z morderstwem itd. A więc nie jest szczególnym grzechem.

Ale z drugiej strony świętokradztwo sprzeciwia się szczególnej, czyli gatunkowo różnej od innych cnocie, a mianowicie religii, której zadaniem jest oddawać Bogu należną Mu cześć. A więc świętokradztwo jest szczególnym grzechem.

Odpowiedź. Gdziekolwiek zachodzi szczególna niezgodność z istotnością (czyli formą), tam też ma miejsce szczególny grzech, gdyż zróżnicowanie gatunkowe każdej rzeczy zależy głównie od tego, co w niej jest istoczące, a nie od tworzywa (czyli materii) lub podmiotu. Otóż w świętokradztwie zachodzi szczególna niezgodność z istotnością religii wskutek pogwałcenia rzeczy świętej przez brak należnego szacunku. Dlatego jest szczególnym grzechem, przeciwnym cnocie religii, gdyż — jak mówi Jan Domasceński324) — podobnie jak czci się purpurę jako strój królewski, a jeśliby ją ktoś znieważył, zostaje skazany na śmierć za zniewagę samego króla, tak też kto gwałci rzecz świętą, tym samym uwłacza czci Bożej i grzeszy bezbożnością.

Rozwiązanie trudności, l. Kto zwalcza prawo Boże, wykracza przeciw świętości prawa Bożego, jak np. heretycy i bluźniercy, którzy tym samym że nie wierzą Bogu — popełniają grzech niewiary, przekręcając zaś słowa prawa Bożego — popadają w świętokradztwo.
2. Nic nie przeszkadza, by w różnych rodzajach grzechu był ten sam powód grzeszenia, w miarę jak różne grzechy zmierzają do celu jednego grzechu; podobnie dzieje się także w cnotach, gdy jedna z nich kieruje drugimi. W ten sposób w jakimkolwiek rodzaju grzechu, gdy ktoś czyni coś przeciw poszanowaniu należnemu rzeczy świętej, popełnia istocząco (formalnie) grzech świętokradztwa, chociaż tworzywo (materialnie) czyn ten należy do różnych rodzajów grzechu.

3. Świętokradztwo niekiedy zachodzi bez innych grzechów, a mianowicie gdy jakaś czynność dlatego tylko nie zgadza się z właściwą sobie istotnością, a więc pośrednio z celem ostatecznym, ponieważ znieważa rzecz świętą, np. gdy sędzia każe porwać kogoś z miejsca świętego, jeśli gdzie indziej nie można go schwytać.

Artykuł 3

CZY GATUNKI ŚWIĘTOKRADZTWA WYODRĘBNIA SIĘ WEDŁUG GATUNKÓW RZECZY ŚWIĘTYCH?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
1. Różnice tworzywowe (materialne) nie różnicują gatunkowo, jeśli zachodzi ten sam przedmiot istoczący. Otóż ten sam jest przedmiot istoczący we wszelkim pogwałceniu rzeczy świętych, a różnice sprowadzają się tylko do odrębności tworzywa, które go nie różnicują gatunkowo.
2. Rzeczy należące do tego samego gatunku nie mogą się różnić gatunkowo. Otóż morderstwo, kradzież, niedozwolony stosunek płciowy należą do różnych gatunków grzechu, a więc nie mogą należeć do tego samego gatunku świętokradztwa. A więc jego różne gatunki różnicują się według gatunków innych grzechów, a nie według różnicy między rzeczami świętymi.
3. Do rzeczy świętych zalicza się także osoby poświęcone Bogu. Jeśliby więc istniał osobny gatunek świętokradztwa, polegający na pogwałceniu osoby poświęconej Bogu, każdy grzech takiej osoby byłby świętokradztwem, gdyż każdy grzech jest zgwałceniem osoby grzeszącej. Nie należy więc wyodrębniać gatunków świętokradztwa według rzeczy świętych.
Ale z drugiej strony przedmioty różnicują czynności, sprawności i wady. Otóż rzeczy święte są przedmiotami świętokradztwa. A więc jego gatunki należy wyodrębniać podług różnicy między rzeczami świętymi.
Odpowiedź. Grzech świętokradztwa polega na braku poszanowania dla rzeczy świętych. To poszanowanie należy się im ze względu na świętość. Gdy więc z różnych względów świętość przysługuje rzeczom znieważanym przez świętokradztwo, z konieczności różne będą jego gatunki, a równocześnie świętokradztwo będzie tym cięższe, im większą świętość ma rzecz, przeciw której ktoś grzeszy.
Otóż przypisuje się świętość osobom poświęconym czci Bożej, miejscom świętym oraz pewnym rzeczom poświęconym. Świętość zaś miejsca jest przy-porządkowana świętości człowieka, który na tym miejscu ma składać Bogu należną mu cześć. Dlatego Pismo św. mówi (2 Mach 5, 19): „Nie dla miejsca naród, ale dla narodu miejsce Bóg obrał”. Dlatego cięższym jest grzechem świętokradztwo przeciw osobie poświęconej Bogu niż przeciw świętemu miejscu. W jednym jednak i drugim gatunku są różne stopnie, Zależnie od różnicy osób i miejsc świętych.
Podobnie także trzeci gatunek świętokradztwa, a mianowicie przeciw rzeczom świętym, posiada różne Stopnie zależnie od różnicy między nimi. Otóż najwyższymi pośród nich są sakramenta, dzięki którym człowiek się uświęca, a najważniejszym spośród sakramentów jest Eucharystia, gdyż zawiera w sobie samego Jezusa Chrystusa. Dlatego świętokradztwo przeciw temu sakramentowi jest najcięższe

spośród wszystkich innych. Po sakramentach następne miejsce mają święte naczynia, poświęcone do sprawowania sakramentów, dalej święte obrazy, w których składamy cześć lub obrażamy przedstawione na nich osoby świętych, dalej rzeczy służące do ozdoby kościoła zarówno gdy chodzi o rzeczy ruchome, jak i nieruchome. Ktokolwiek więc przeciw czemukolwiek s tych rzeczy grzeszy — popełnia świętokradztwo.

Rozwiązanie trudności,1. Nie z tego samego względu te rzeczy są święte. Dlatego różnica między świętymi rzeczami jest nie tylko tworzywową ale także istoczącą (formalną).
2. Nic nie wzbrania, by pewne rzeczy pod jednym. względem należały do jednego gatunku, a pod innym do drugiego. Np. Sokrates i Platon należą do tego samego gatunku ludzkiego, ale równocześnie do różnych gatunków ciał kolorowych, jeśliby jeden z nich był biały, a drugi czarny. Podobnie dwa grzechy mogą. się różnić gatunkowo ze względu na tworzące je czynności, a równocześnie należeć do tego samego gatunku ze względu na ten sam przedmiot istoczący świętokradztwa. Np. gdy ktoś bije osobę poświęconą Bogu popełnia świętokradztwo, podobnie jak i ten, kto z nią utrzymuje stosunki płciowe.
3. Każdy grzech, jaki popełnia osoba poświęcona Bogu materialnie oraz przygodnie jest świętokradztwem. Dlatego św. Hieronim powiedział325), że „brednie w ustach kapłana są świętokradztwem lub bluźnierstwem". Formalnie jednak i właściwie tylko taki grzech osoby poświęconej Bogu jest świętokradztwem, który wprost godzi w jej świętość, np. gdy poświęcona Bogu dziewica popełni grzech nierządu itp.

Artykuł 4

CZY ZA ŚWIĘTOKRADZTWO NALEŻY WYMIERZAĆ KARĘ PIENIĘŻNĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że za świętokradztwo nie należy wymierzać kary pieniężnej, gdyż:
l. Nie ma zwyczaju nakładania kary pieniężnej za występki zbrodnicze. Lecz krzywoprzysięstwo jest właśnie występkiem zbrodniczym, skoro prawo państwowe karze je karą śmierci. A więc nie należy świętokradztwa karać karą pieniężną.
2. Tego samego grzechu nie należy karać podwójną karą, zgodnie ze słowami proroka Nahuma: „Nie powstanie dwojaki ucisk". Otóż za świętokradztwo wymierza się karę klątwy i to klątwy większej, jeśli się zgwałci osobę poświęconą Bogu, lub podpali czy zburzy kościół; klątwy zaś mniejszej za inne świętokradztwa.
3. Powiada Apostoł (l Tes 2,): „Nigdy nie służyliśmy chciwości". Otóż wymiar kary pieniężnej za świętokradztwa — jak się zdaje — służy chciwości. A więc nie wydaje się, by taka kara była stosowna.

Ale z drugiej strony Prawo nakazuje: „Jeśli ktoś był tak uparty i zarozumiały, że siłą odważyłby się porwać zbiegłego niewolnika z przedsionka kościoła, ma zapłacić 900 groszy... Ktoby zaś popełnił świętokradztwo zapłaci 30 funtów najczystszego wypróbowanego srebra".

Odpowiedź. Przy wymiarze kar należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: l. Równość — by kara była sprawiedliwa zgodnie z słowami Pisma św. (Mądr 11, 17): „Przez co kto grzeszy, przez to też karan bywa". Z tego względu za świętokradztwo słusznie stosuje się karę wyklęcia, czyli odsunięcia od rzeczy świętych. 2. Użyteczność, gdyż kary wymierza się jako pewne lekarstwo, by odstraszyć ludzi od grzeszenia. Otóż świętokradcę znieważającego rzeczy święte nie dość odstrasza kara odsunięcia od świętych rzeczy, o które nie dba. Dlatego, zgodnie z prawami państwowymi, stosuje się karę śmierci; według zaś prawa kościelnego, nie wymierzającego kary śmierci, nakłada się karę pieniężną, by przynajmniej karami doczesnymi powstrzymać ludzi od świętokradztwa.

Rozwiązanie trudności, l. Kościół nie stosuje kary śmierci, ale zamiast niej wymierza karę klątwy.
2. Trzeba użyć podwójnej kary, jeśli jedna nie wystarczy do odstraszenia kogoś od grzechu. Dlatego prócz kary klątwy było konieczne wprowadzić także jakąś karę doczesną dla powstrzymania ludzi od świętokradztw.
3. Gdyby pieniądze wymagano bez rozumnej przyczyny, dano by okazję do chciwości. Ale gdy się ich wymaga celem poprawienia, wówczas taka kara może być oczywiście pożyteczna i nie stanowi okazji do chciwości.

ZAGADNIENIE 100
O ŚWIĘTOKUPSTWIE

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: l. Co to jest świętokupstwo? 2. Czy wolno przyjmować pieniądze za sakramenta? 3. Czy wolno przyjmować pieniądze za inne czynności duchowne? 4. Czy wolno sprzedawać rzeczy związane z duchowymi? 5. Czy podarki odręczne, słowne oraz usługowe są świętokupstwem? 6. O karach za świętokupstwo.

Artykuł l

CZY ŚWIĘTOKUPSTWO TO UMYŚLNA WOLA KUPIENIA LUB SPRZEDANIA CZEGOŚ DUCHOWEGO LUB Z RZECZĄ DUCHOWĄ ZWIĄZANEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
1. Świętokupstwo to pewna herezja, gdyż podług Prawa325a) bardziej znośna jest herezja Macedończyków błądzących niezbożnie w sprawie Ducha Świętego, aniżeli herezja świętokupców, bo pierwsi w swym szaleństwie ogłaszali Ducha Świętego sługą Boga Ojca i Syna, a ci tegoż Ducha Świętego chcą zrobić swoim sługą. Każdy bowiem pan jeśli chce sprzedaje co ma: niewolnika i wszystkie inne rzeczy". Lecz niewiara nie jest sprawą woli, ale umysłu, podobnie jak i wiara. A więc nie należy określać świętokupstwa jako woli.

2. Umyślne grzeszenie to grzech ze złośliwości, a więc grzech przeciw Duchowi Świętemu. Jeśliby więc świętokupstwo było umyślną wolą grzeszenia, tym samym byłoby grzechem przeciw Duchowi Świętemu.
3. Nic nie jest bardziej duchowe aniżeli królestwo niebieskie. A przecież wolno je kupić, skoro św. Grzegorz326) powiedział, że jest ono tyle warte, co wszystko co posiadamy. A więc świętokupstwo nie jest wolą kupienia czegoś duchowego.
4. Wyraz „symonia" równoznaczny z „świętokupstwem", pochodzi od Szymona Maga, o którym opowiadają Dzieje Apostolskie (8, 18): „A Szymon widząc, że przez wkładanie rąk Apostołów był dawany Duch Święty, ofiarował im pieniądze, mówiąc: Dajcie i mnie tę moc, aby każdy, na którego włożę ręce, otrzymał Ducha Świętego". Chciał więc kupić, a nie sprzedać. A więc niesłusznie określa się świętokupstwo jako wolę sprzedania rzeczy duchownej.
5. Prócz kupna i sprzedaży jest wiele innych dobrowolnych wymian, np. wymiana, pożyczki itp. A więc niesłusznie określono świętokupstwo.
6. To, co jest związane z rzeczą duchową, jest także duchowe. A więc zbytecznie dodano w określeniu wyrazy: „lub związane z duchowymi".
7. Papież — jak sądzą niektórzy — nie może popełnić świętokupstwa. A przecież może kupować l sprzedawać rzeczy duchowe. A więc świętokupstwo nie jest wolą kupowania lub sprzedawania czegoś duchowego lub z duchowym związanego.

Ale z drugiej strony powiada św. Grzegorz327) „Każdy z wiernych wie, że kupowanie lub sprzedawanie ołtarzy, dziesięcin oraz darów Ducha Świętego jest herezją świętokupstwa".

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy328), każda czynność jest ze swego rodzaju zła, gdy jej tworzywo jest niegodziwe. Otóż rzecz duchowa może być niegodziwym tworzywem sprzedaży i kupna z trzech powodów: l. Ponieważ rzeczy doczesne nie mogą stanowić stosownej ceny za rzeczy duchowe, jak to Pismo św. mówi o mądrości (Przyp 3, 15): „Droższa jest nad wszystkie bogactwa, a nic z tego, co bywa pożądane, nie może być z nią porównane". Dlatego św. Piotr Apostoł, potępiając nieprawość Szymona Maga w samym jej korzeniu, powiedział (Dzieje 8, 20): „Pieniądze twoje niech z tobą będą na zgubę, skoroś przypuścił że za pieniądze nabywa się dar Boży".
2. Właściwym tworzywem sprzedaży jest to, co jest własnością sprzedającego. Przełożeni zaś w Kościele nie są właścicielami rzeczy duchowych, ale tylko ich zarządcami, zgodnie z słowami św. Pawła Apostoła (l Kor 4, l): „Każdy człowiek niech tak o nas rozumie jako o sługach Chrystusowych i szafarzach tajemnic Bożych".
3. Sprzedaż sprzeciwia się źródłu duchowych dóbr, które pochodzą z wolnej woli Bożej. Toteż Pan Jezus powiedział (Mt 10, 8): „Darmoście wzięli, darmo dawajcie". Sprzedając więc lub kupując rzecz duchową znieważa się Boga i rzeczy Boże, czyli popełnia się grzech bezbożności.

Rozwiązanie trudności, l. Podobnie jak religia polega na wyznawaniu wiary, której niekiedy brak w sercu, tak samo wady przeciwstawne cnocie religii, wyrażają pewne wyznanie niewiary, choć nie ma jej w duszy. Tak więc świętokupstwo nazwano herezją ze względu na zewnętrzne wyznanie dlatego że sprzedawanie darów Ducha

Świętego jest jakby oświadczeniem, że się jest panem duchowego dobra, a to jest herezją.
Trzeba jednak wiedzieć, że Szymon Mag „nie tylko chciał kupić za pieniądze dary Ducha Świętego, ale nadto twierdził, że świat nie został stworzony przez Boga, ale przez jakąś wyższą moc”. Z tego względu zalicza się go do heretyków.
2. Jak widzieliśmy poprzednio329), wola jest podmiotem sprawiedliwości, wszystkich jej działów oraz przeciwstawnych jej wad. Dlatego słusznie świętokradztwo określa się jako wolę. Dodano wyraz „umyślną", by zaznaczyć że opiera się na wyborze, podobnie jak każda cnota i wada. Nie każdy jednak kto grzeszy z wyboru, grzeszy przeciw Duchowi Świętemu, ale tylko ten, kto wybiera grzech wskutek pogardy tych rzeczy, które zwykły odciągać ludzi od grzechu, jak to widzieliśmy uprzednio330).
3. Mówi się o „kupieniu królestwa Bożego”, gdy ktoś ze względu na Boga oddaje wszystko, co ma. Oczywiście wyraz „kupienie” bierze się w tym wypadku w szerokim znaczeniu, a więc jako zasługę, która jednak nie jest w pełnym znaczeniu kupieniem sobie czegoś, gdyż „ani nasze cierpienia, ani jakiekolwiek nasze dary lub czyny nie są współmierne z chwalą, która się w nas objawi” (Rzym 8, 18). Zresztą zasługa nie polega głównie na zewnętrznym darze, na czynności lub cierpieniu, ale na wewnętrznej miłości.
4. Szymon Mag po to chciał sobie kupić duchową władzę, by potem sprzedawać dary Ducha Świętego; chciał bowiem ze sprzedaży znaków cudownych, mających źródło w tej władzy, zarobić sobie wiele pieniędzy. Podobnie ci, którzy sprzedają rzeczy duchowne, podobni są do Szymona Maga ze względu na swój zamiar, a ci którzy kupują, są do niego podobni nie tylko w zamiarze, ale także w samej czynności. Kto zaś sprzedaje, naśladuje w samej czynności postępowanie sługi Elizeusza Giezego (4 Król 5, 20), który przyjął pieniądze od cudownie uzdrowionego z trądu Naamana. Dlatego sprzedawców rzeczy duchowych można nazwać nie tylko symonistami, ale także giezytami.
5. Pod wyrazem: „kupna i sprzedaży" rozumie się tu wszelkie umowy, nakładające pewne zobowiązania na obie umawiające się strony. Wszelkie więc zamiany i transakcje prebend oraz innych dóbr kościelnych nie mogą być dokonane wolą samych umawiających się stron bez niebezpieczeństwa świętokupstwa. Natomiast przełożony kościelny może na podstawie swego urzędu dokonywać pewnych zmian, gdy zachodzi potrzeba lub konieczność.
6. Podobnie jak dusza żyje sama przez się, a ciało dzięki zjednoczeniu z duszą, tak też są pewne rzeczy duchowe same przez się, np. sakramenta itp., niektóre zaś są duchowe, dlatego że są z duchowymi związane. Toteż Prawo głosi, że twierdzenie jakoby rzeczy duchowe bez cielesnych nie miały wartości, znaczy tyle co twierdzenie, że dusza nie może żyć bez ciała.
7. Papież może popaść w grzech świętokupstwa, podobnie jak każdy inny człowiek. Owszem jego grzech jest tym cięższy, im ważniejsze zajmuje stanowisko. Chociaż bowiem jest głównym zarządcą rzeczy kościelnych, nie jest ich panem i właścicielem. Jeśliby więc przyjmował pieniądze za jakąś rzecz duchową z dochodów jakiegoś kościoła, nie byłby wolny od grzechu świętokupstwa, podobnie popełniłby grzech świętokupstwa, gdyby (za jakieś dobro duchowe) przyjął pieniądze od człowieka świeckiego, choćby nie pochodziły z dóbr kościelnych.

Artykuł 2

CZY NIE WOLNO DAWAĆ PIENIĘDZY ZA SAKRAMENTA ŚW ?

Postawienie problemu. Wydaje się że czasem wolno dać pieniądze za sakramenta św., gdyż:
1. Chrzest jest bramą innych sakramentów, jak to później zobaczymy331). A przecież wolno dać pieniądze za chrzest, przynajmniej w niektórych wypadkach, np. gdy kapłan nie chce za darmo ochrzcić umierającego dziecka. A więc nie zawsze jest wzbronione kupować lub sprzedawać sakramenta.
2. Największym sakramentem jest Eucharystia, którą się konsekruje podczas Mszy św. A przecież niektórzy księża przyjmują za śpiewane Msze jakąś ofiarę lub pieniądze. A więc tym bardziej wolno kupować lub sprzedawać inne sakramenta.
3. Konieczny jest sakrament pokuty, polegający głównie na rozgrzeszeniu. Otóż niektórzy za rozgrzeszenie od klątwy wymagają pieniędzy. A więc nie zawsze jest wzbronione kupować lub sprzedawać sakramenta.
4. Zwyczaj sprawia, że nie jest grzechem to, co skądinąd byłoby grzechem, jak uczy św. Augustyn332), podając przykład że nie było występkiem posiadanie wielu żon, gdy to było w zwyczaju. Otóż gdzieniegdzie jest zwyczaj, że z okazji święceń biskupich, opackich, kapłańskich, a także bierzmowania l pomazania Olejem św. składa się jakąś ofiarę. A więc nie jest to wzbronione.
5. Zdarza się, że ktoś złośliwie stawia komuś przeszkodę w objęciu biskupstwa lub innego stanowiska kościelnego. A przecież każdemu wolno powetować sobie poniesione straty. A więc w takim wypadku wolno dać pieniądze za biskupstwo lub inne stanowisko kościelne.
6. Małżeństwo jest sakramentem. A przecież w pewnych wypadkach daje się pieniądze za małżeństwo. A więc wolno sprzedawać sakramenta.

Ale z drugiej strony powiedziano w Prawie: „Jeśli ktoś za pieniądze wyświęcił kogoś, ma być odsunięty od kapłaństwa”.

Odpowiedź. Sakramenta Nowego Przymierza są najbardziej duchowe, gdyż ich duchowa przyczyna jest bezcenna, a ich pojęciu sprzeciwia się, by udzielać je inaczej jak za darmo. Sakramentów jednak udzielają słudzy Kościoła, których lud powinien utrzymywać, zgodnie z słowami św. Pawła Apostoła (l Kor 9, 13): „Czyż nie wiecie, iż ci którzy święte obrzędy sprawują, żywią się ze świątyni, a ci którzy posługują przy ołtarzu, mają udział w ofiarach ołtarza?” Należy więc stwierdzić, że przyjmowanie pieniędzy za duchową łaskę sakramentu jest występkiem świętokupstwa, którego żaden zwyczaj nie może usprawiedliwić, gdyż zwyczaj nie może niczego ująć prawu natury i prawu Bożemu. Przez pieniądze zaś rozumie się tu to wszystko, co można ocenić w pieniądzach, jak się wyraża Filozof333). Nie jest natomiast świętokupstwem ani grzechem przyjąć coś na utrzymanie szafarzy sakramentów, zgodnie z przepisami Kościoła i zwyczajem uznanym przez prawo. Wówczas bowiem przyjmuje się to nie jako zapłatę, ale jako ofiarę ze względu na potrzebę utrzymania. Dlatego Glossa tłumacząc słowa św. Pawła (l Tym 5, 17): „Kapłani, którzy dobrze rządzą, niech będą uznani za godnych podwójnej nagrody, zwłaszcza ci, którzy pracują słowem i

nauczaniem", dodaje: „Nagrodę w postaci utrzymania mają otrzymać od ludu, nagrodę zaś za dobre rządzenie od Boga334).

Rozwiązanie trudności, l. W wypadku konieczności ochrzcić może każdy. Ponieważ więc w żadnym wypadku nie wolno zgrzeszyć, jeśli kapłan nie chce ochrzcić bez pieniędzy należy postąpić tak, jakby go w ogóle nie było; a więc ochrzcić to dziecko. Uczynić to może ten, kto się dzieckiem opiekuje albo ktokolwiek inny. Wolno jednak w takim wypadku kupić od kapłana poświęconą wodę, która jest czynnikiem czysto cielesnym.
Natomiast gdy chodzi o chrzest dorosłego, któremu zagraża niebezpieczeństwo śmierci, a kapłan nie chce go ochrzcić bez zapłaty, wówczas może go ochrzcić każdy inny. A jeśli nikt inny nie mógłby ochrzcić, nie ma płacić za chrzest, lecz raczej umrzeć bez chrztu, gdyż wówczas chrzest pragnienia uzupełnia brak sakramentu.
2. Kapłan nie bierze pieniędzy za konsekrację Eucharystii ani za Mszę śpiewaną, gdyż to byłoby świętokupstwem, ale jako ofiarę na swe utrzymanie.
3. Za rozgrzeszenie od klątwy nie wymaga się pieniędzy jako jej ceny, gdyż to byłoby świętokupstwem, ale żąda się jej jako kary za uprzedni występek, z powodu którego ktoś wpadł w klątwę.
4. Jak widzieliśmy w Odpowiedzi, zwyczaj nie ujmuje niczego prawu natury ani prawu Bożemu, zakazującemu świętokupstwa. Jeśli więc wkradł się gdzieś zwyczaj żądania zapłaty za rzecz duchową w zamiarze jej kupienia czy sprzedania, wówczas jest to oczywiście świętokupstwo, zwłaszcza gdy się wymaga zapłaty wbrew woli tych, od których się jej wymaga. Nie ma natomiast świętokupstwa, jeśli przyjmuje się ofiarę na utrzymanie, zgodnie ze zwyczajem uznanym przez prawo, byleby nie było przy tym zamiaru kupowania lub sprzedawania, ale był tylko zamiar zachowania zwyczaju, zwłaszcza gdy chodzi o ludzi dających tę ofiarę z własnej ochoty. We wszystkich jednak tego rodzaju sprawach należy wystrzegać się troskliwie wszelkiego nawet pozoru świętokupstwa lub chciwości, zgodnie ze słowami Apostoła (l Tes 5, 22): „Od wszystkiego, co ma pozór złego, powściągajcie się”.
5. Byłoby świętokupstwem za pieniądze pozbywać się przeszkód ze strony przeciwników w uzyskaniu prawa do biskupstwa lub innej godności kościelnej, powierzanej przez wybór lub mianowanie, zanim się to prawo zdobędzie. W takim bowiem wypadku ktoś chciałby pieniędzmi utorować sobie drogę do uzyskania rzeczy duchowej. Natomiast już po uzyskaniu prawa do owej godności, wolno pieniędzmi usuwać niesprawiedliwe przeszkody.
6. Niektórzy twierdzą, że wolno płacić za małżeństwo, gdyż ono nie udziela łaski. Ale to nie jest prawdą, jak to zobaczymy335). Należy więc przyjąć, że małżeństwo nie tylko jest sakramentem, ale także służbą natury. I dlatego wolno dać pieniądze za małżeństwo jako za służbę natury, a nie jako za sakrament Kościoła. Dlatego przepisy prawne wzbraniają żądać czegoś za błogosławieństwo ślubne.

Artykuł 3

CZY WOLNO DAWAĆ I BRAĆ PIENIĄDZE ZA CZYNNOŚCI DUCHOWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się że wolno, gdyż:
1. Posługiwanie się proroctwem jest czynnością duchową, a przecież dawniej dawano coś za nie, jak świadczy Pismo św. (l Król 9, 8; 3 Król 14, 3). A więc wolno dawać i przyjmować pieniądze za czynności duchowe.
2. Modlitwy, kazania, chwalenie Pana Boga — to czynności jak najbardziej duchowe. A przecież daje się świątobliwym ludziom pieniądze na odprawienie modlitw zgodnie z słowami Chrystusa (Łk 16, 9): „Czyńcie sobie przyjaciół z mamony nieprawości", oraz zgodnie z zaleceniem Apostoła (l Kor 9, 11), że siejącym rzeczy duchowe należą się rzeczy doczesne. Daje się również ofiary odprawiającym służbę Bożą przez śpiewanie pacierzy kapłańskich lub prowadzenie procesji, niekiedy nawet przeznacza się na ten cel roczne dochody. A więc wolno przyjmować coś za czynności duchowe.
3. Wiedza niemniej jest duchową aniżeli władza. A przecież wolno przyjmować pieniądze za posługiwanie się wiedzą, np. adwokatowi wolno sprzedać swe sprawiedliwe usługi, lekarzowi radę w sprawie zdrowia, nauczycielowi nauczanie. A więc z tego samego powodu wolno dostojnikowi kościelnemu przyjąć coś za sprawowanie swej władzy duchowej, np. za pouczenie, dyspensę itp.
4. Zakon to stan duchowej doskonałości. A przecież w niektórych klasztorach żąda się posagu od wstępujących. A więc wolno czegoś żądać za czynności duchowe.

Ale z drugiej strony powiedziano w Prawie386): „Jeśli coś się daje za pociechę łaski niewidzialnej, nigdy nie należy żądać czegoś za nią, ani jej sprzedawać za jakąkolwiek zapłatę". Otóż wszystkie tego rodzaju dobra duchowe otrzymuje się przez niewidzialną łaskę Bożą. A więc nie wolno przyjmować za nie żadnej zapłaty, ani żądać czegokolwiek za nie.

Odpowiedź. Podobnie jak sakramenta są duchowe, gdyż udzielają duchowej łaski, tak też duchowym nazywamy to wszystko, co pochodzi z duchowej łaski lub do niej przysposabia, a dokonuje się przez usługi ludzi, będącymi szafarzami dóbr duchowych i potrzebującymi utrzymania ze strony ludu, z zgodnie z słowami Apostoła (l Kor 9, 7): „Kto kiedy żołnierkę własnym kosztem uprawia? Kto sadzi winnicę, a z owocu jej nie pożywa? Kto trzodę pasie, a mlekiem trzody się nie żywi?” Tak więc sprzedawanie i kupowanie tego, co duchowe w tych czynnościach, jest świętokupstwem, ale wolno przyjmować lub dawać coś na utrzymanie szafarzy dóbr duchowych, zgodnie z ustawami Kościoła oraz ze zwyczajem uznanym przez prawo, z tym jednak zastrzeżeniem, by nie było zamiaru kupna lub sprzedaży i nie żądano wbrew woli niechętnych przez groźbę pozbawienia ich dóbr duchowych, które należy im udzielać, gdyż takie postępowanie miałoby pozór pewnego rodzaju sprzedaży. Po uprzednim i darmowym jednak udzieleniu dóbr duchowych za zgodą przełożonego wolno potem wymagać ustalonych przez prawo lub zwyczaj ofiar i składek także od nie chcących, ale mogących je złożyć.

Rozwiązanie trudności, l. Jak powiada św. Hieronim337), w Starym Zakonie składano z własnej ochoty pewne dary dobrym prorokom dla ich utrzymania, a nie dla kupienia sobie użytku z ich proroctwa; fałszywi jednak prorocy szukali w tym własnego zysku.
2. Kto udziela jałmużnę ubogim, by swoimi modlitwami wyjednali jakąś łaskę u Boga, nie daje w zamiarze kupienia tych modlitw, ale by przez darmo dane dobrodziejstwo pobudzić dusze ubogich, by za. darmo i z miłości modlili się za nich.
Kaznodziejom zaś należą się dobra doczesne potrzebne do ich utrzymania. Dóbr tych nie daje się celem kupienia słowa kaznodziejskiego. Dlatego Glossa do słów Pawła (l Tym 5, 17): „Godny jest robotnik zapłaty swojej" powiada338): „Konieczność zmusza do przyjmowania, a miłość do dawania, ale Ewangelii nie sprzedaje się i nie po to się daje, by mówiono kazania w interesie dających. Jeśli bowiem tak sprzedawano, zbyt wielką rzecz za zbyt niską cenę sprzedawano by". Podobnie daje się dobra doczesne tym, którzy chwalą Boga przez odprawianie kościelnych pacierzy za żywych i umarłych, a daje się im nie jako zapłatę, ale jako ofiarę na ich utrzymanie. W tym też znaczeniu przyjmuje się ofiary z okazji pogrzebowych procesji.
Byłoby natomiast świętokupstwem zawierać u-mowę o zapłatę za odprawienie takich czynności albo mieć zamiar ich kupienia lub sprzedania. Nie godziwe byłoby np. postanowienie, by nie odprawić w jakimś kościele pogrzebu, jeśli ktoś nie wypłaci pewną ilość pieniędzy, gdyż takie postanowienie przeszkodziłoby w zrobieniu darmo takiej pobożnej usługi niektórym ludziom. Natomiast bardziej dozwolone byłoby postanowienie, by ofiarującym pewną jałmużnę dodać trochę blasku (przy tego rodzaju uroczystościach pogrzebowych itp.), gdyż takie postanowienie nie stawiałoby przeszkody w stosunku do innych. Poza tym pierwsze postanowienie wygląda na wymaganie, a drugie na wyraz wdzięczności i dobrowolnego datku.
3. Ten, komu powierzono władzę duchową, jest z urzędu obowiązany sprawować ją przez rozdzielanie dóbr duchowych; a na swe utrzymanie ma część dochodów kościelnych. Jeśliby pobierał coś za sprawowanie swej władzy duchowej, wówczas nie byłoby to wynagrodzeniem za dokonaną pracę, którą na mocy przyjętego urzędu winien wykonać, ale byłoby sprzedawaniem użytku duchowej łaski. Dlatego nie wolno niczego przyjmować za jakiekolwiek sprawowanie władzy duchowej ani za zastępstwo, ani za pouczanie podwładnych lub za zaprzestanie karcenia. Wolno jednak przyjąć pewne dary gdy odwiedza swych pod- władnych, ale nie jako zapłatę za pouczenie, lecz jako należną ofiarę.
Kto zaś posiada wiedzę, nie jest jeszcze tym samym obowiązany do robienia z niej użytku na korzyść drugich. Dlatego wolno mu przyjąć zapłatę za nauczanie lub doradzanie, nie jakoby sprzedawał wiedzę lub prawdę, ale za swą pracę. Jeśliby jednak był do tego nauczania lub doradzania zobowiązany na mocy swego urzędu, wówczas biorąc za to drugą zapłatę sprzedawałby prawdę i ciężko zgrzeszyłby. W takim położeniu są ci, których ustanowiono przy niektórych kościołach, by nauczali kleryków lub innych potrzebujących, od których nie wolno im niczego przyjmować ani po to, by nauczać, ani by dawać dnie wolne od nauki lub uczyć także w dnie świąteczne. Za swą pracę bowiem otrzymują do użytku pewien majątek kościelny, zwany „beneficium".
4. Nie wolno wymagać zapłaty ani jej przyjmować za przyjęcie kogoś do klasztoru. Jeśli jednak klasztor jest tak ubogi, że nie potrafi wyżywić tyle osób, trzeba za darmo wprawdzie dać zgodę na wstąpienie do zakonu, ale wolno przyjąć coś na utrzymanie

wstępującej osoby, jeśli do tego nie wystarczą zasoby klasztoru. Podobnie wolno ułatwić przyjęcie do klasztoru komuś, kto z nabożeństwa daje mu liczne jałmużny. Tak samo wolno zjednać kogoś dla klasztoru przy pomocy doczesnych dóbr, by go skłonić do wstąpienia do zakonu. Ale nie wolno dawać lub przyjmować coś za wstąpienie do zakonu, jak nakazuje Prawo339).

Artykuł 4

CZY WOLNO PRZYJMOWAĆ PIENIĄDZE ZA RZECZY ZWIĄZANE Z DUCHOWYMI?

Postawienie problemu. Wydaje się że wolno, gdyż:
l. Wszystkie dobra doczesne są związane z duchowymi, gdyż dóbr doczesnych należy szukać ze względu na dobra duchowe. Jeśliby więc nie wolno było sprzedawać rzeczy związanych z dobrami duchowymi, niczego nie wolno byłoby sprzedawać. A to jest fałszem.
2. Nic nie jest bardziej związane z dobrami duchowymi jak naczynia święte. A przecież wolno je sprzedać celem wykupienia niewolników, jak uczy Ambroży340). A więc wolno sprzedawać rzeczy związane z duchowymi.
3. Z dobrami duchowymi jest związany pogrzeb, prawo do patronatu, pierworodztwo (gdyż w starożytności przed Starym Zakonem synowie pierworodni pełnili rolę kapłanów), a także prawo pobierania dziesięcin. Otóż Abraham kupił od Efrona dwoistą jaskinię na pogrzeb (Rodz 23, 8 i nn); Jakub zaś kupił prawo pierworodztwa (Rodź 25, 31). Również prawo patronatu przechodzi wraz ze sprzedażą majątku na nowego nabywcę. Dziesięciny nieraz odstępuje się wojsku i mogą być wykupione. Przełożeni kościelni nieraz zatrzymują sobie na pewien dochód z nadanych prebend, a przecież prebendy są związane z rzeczami duchowymi. A więc wolno kupować i sprzedawać rzeczy związane z duchowymi.

Ale z drugiej strony Papież Paschalis zarządził341): „Ktokolwiek sprzedaje to, bez czego nie mógłby posiadać czegoś innego, sprzedaje jedno i drugie. Dlatego nikomu nie wolno kupić kościoła, prebendy lub rzeczy kościelnej”.

Odpowiedz. W dwojaki sposób coś może być związane z rzeczą duchową: l. Jako zależne od tego, co duchowe. W ten sposób np. dobra kościelne są związane z duchowymi, gdyż mogą przysługiwać tylko tym, którzy sprawują obowiązki duchowne. Dlatego tego rodzaju dobra nie mogą być bez duchowych, i z tego powodu nie wolno ich sprzedawać, gdyż ich sprzedaż uchodziłaby za sprzedaż rzeczy duchowych. 2. Są pewne dobra, związane z rzeczami duchowymi, w miarę jak są podporządkowane tym ostatnim, np. prawo patronatu, który ma na celu przedstawienie pewnych duchownych na niektóre stanowiska kościelne; naczynia święte, które służą przy sprawowaniu sakramentów itp. Tego rodzaju rzeczy nie zakładają duchowych, lecz raczej wyprzedzają je w czasie. Dlatego w pewien sposób mogą być sprzedane, ale nie jako rzeczy związane z duchowymi rzeczami.

Rozwiązanie trudności, l. Dobra doczesne są związane z duchowymi jako ze swym celem. Dlatego wolno je sprzedawać, ale ich związanie z rzeczami duchowymi nie podlega sprzedaży.
2. Także naczynia święte są związane z rzeczami duchowymi jako z swym celem. Dlatego nie można sprzedać ich konsekracji; niemniej ich tworzywo w razie potrzeby kościoła lub ubogich można sprzedać, byleby po modlitwie wpierw zostały połamane, gdy wtedy już nie uchodzą za naczynia święte, ale za czysty metal. Dlatego gdyby z owego metalu na nowo zostały zrobione, potrzebna by była nowa konsekracja.
3. Dwoista jaskinia, którą Abraham kupił sobie na grób, nie była poświęcona dla celów grzebalnych. Dlatego wolno mu było kupić ją na swój pogrzeb, by w niej umieścić swój grób, podobnie jak i teraz wolno kupić zwykłą ziemię na cmentarz lub na miejsce pod budowę kościoła. Ponieważ jednak także u pogan ziemia przeznaczona na grób uchodziła za świętą, jeśliby Efron za prawo pochowania na niej miał zamiar przyjąć zapłatę, zgrzeszyłby sprzedając. Podobnie także teraz wolno sprzedać ziemię, na której ongiś był kościół, jeśli to jest konieczne, tak samo jak i tworzywo naczyń świętych. Można także to kupno tym wytłumaczyć, że Abraham chciał przez tę zapłatę wyrównać niejako swe upokorzenie z tego powodu, że poprzednio Efron wyraził gotowość odstąpienia mu za darmo tej jaskini, co Abrahamowi wydało się obrazą. Natomiast prawo pierworodztwa należało się Jakubowi na skutek Bożego postanowienia, jak o tym zaświadcza prorok Malachjasz (l, 2): „Umiłowałem Jakuba, a Ezawa miałem w nienawiści". Dlatego Ezaw zgrzeszył sprzedając pierworodztwo, ale Jakub nie zgrzeszył kupując je, gdyż niejako wykupił doznaną niesprawiedliwość. Prawa patronatu zasadniczo nie można sprzedać ani dać w lenno; niemniej prawo to przechodzi wraz z ziemi sprzedaną lub oddaną. Prawo pobierania dziesięcin nie przechodzi na świeckich, ale co najwyżej same rzeczy doczesne, nazywane dziesięciną, jak to wyżej widzieliśmy342. Gdy chodzi o rozdzielanie dóbr kościelnych należy wiedzieć, że biskupowi wolno przed oddaniem ich nowemu szafarzowi coś odciągnąć z ich owoców, by w razie słusznej przyczyny oddać na cele pobożne. Jeśliby natomiast biskup żądał części dochodów z tych dóbr od tego, komu je powierza, postępowałby w sposób równoznaczny z żądaniem zapłaty, i tym samym nie uniknąłby grzechu świętokupstwa.

Artykuł 5

CZY WOLNO DAWAĆ RZECZY DUCHOWE W ZAMIAN ZA USŁUGI WYŚWIADCZONE CZYNEM LUB JĘZYKIEM?

Postawienie problemu. Wydaje się że wolno, gdyż:
1. Grzegorz powiada343), że tym, którzy służą pożytkowi Kościoła, wolno radować się godnym wynagrodzeniem. Lecz służyć Kościołowi dla jego korzyści to robić mu pewne usługi. A więc wolno dawać dobra kościelne za przyjęte usługi.
2. Jeśli zbyt cielesnym wydaje się zamiar powierzenia komuś dóbr kościelnych w zamian za przyjęte usługi, to tym bardziej nie godziłoby się powierzać je krewnym. A to przecież nie jest świętokupstwem, gdyż nie jest ani sprzedażą, ani kupnem. Jeśli więc wolno dać krewnym, to tym bardziej tym, od których przyjęło się jakieś usługi.

3. To, co się czyni tylko na skutek czyjejś prośby, czyni się darmo, a więc nie w sposób święto-kupczy, polegający na kupnie lub sprzedaży rzeczy świętej. Jeśli zaś ktoś na czyjeś prośby powierza mu dobro kościelne, to czyni dar za usługę dokonaną językiem. A więc to jest dozwolone.
4. Obłudnicy wykonują uczynki duchowe, by zyskać rozgłos między ludźmi, będący usługą języka. A przecież obłuda nie jest świętokupstwem. A więc usługi wyświadczone językiem, nie są źródłem świętokupstwa.

Ale z drugiej strony Papież Urban II 344) orzekł, że świętokupcą jest każdy, kto rzeczy kościelne rozdaje lub przyjmuje nie dla celów, dla których zostały ustanowione, ale dla własnego zysku, osiągniętego przez usługę wyświadczoną językiem lub pieniędzmi.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w artykule 2, wyraz „pieniądze" oznacza tu to wszystko, czego cenę można. podać w pieniądzach. Nie ulega zaś wątpliwości, że każdą usługę ludzką, wyświadczoną dla jakiejś korzyści można ocenić w pieniądzach. Dlatego też wynajmuje się służących za pieniężną zapłatą. A więc na jedno wychodzi, czy ktoś daje rzecz duchową za jakąś usługę doczesną, już wyświadczoną lub przyrzeczoną, czy też za już dane lub obiecane pieniądze, równoważne cenie owej usługi. Podobnie gdy ktoś przychyla się do czyjejś prośby celem osiągnięcia jakiejś korzyści doczesnej dla siebie, wartość tej korzyści można wymierzyć w pieniądzach. Dlatego grzech świętokupstwa zachodzi nie tylko wtedy, gdy ktoś za rzecz duchową przyjmuje pieniądze lub jakąkolwiek rzecz zewnętrzną, a więc „łapówkę", ale także wtedy, gdy tę rzecz duchową udziela za przysługę choćby wyświadczoną tylko językiem.

Rozwiązanie trudności, 1. Gdy jakiś duchowny wyświadcza swemu przełożonemu jakąś godziwą usługę, mającą na celu dobro duchowe, np. pożytek kościoła lub pomoc dla jego sług, wówczas taki duchowny staje się godnym uzyskania majątku kościelnego ze względu na gorliwość, z jaką służy Kościołowi i ze względu na inne jego dobre uczynki. Nie jest to więc „podarek odręczny". Otóż św. Grzegorz mówi tu o takiej właśnie usłudze. Gdyby natomiast chodziło o usługę nie godziwą lub zmierzającą do cielesnej korzyści, np. wyświadczoną przełożonemu na rzecz jego krewnych lub w interesie jego majątku itp., wówczas byłby to „dar za usługę" a więc świętokupstwo.
2. Gdy ktoś jakąś rzecz duchową daje komuś za darmo, ale ze względu na pokrewieństwo lub ze względu na jakieś uczucie cielesne, postępuje w sposób niedozwolony i grzeszy, ale nie popełnia świętokupstwa, gdyż niczego nie przyjmuje, ani nie zawiera (choćby tylko domyślnej), umowy kupna-sprzedaży, na której opiera się świętokupstwo. Jeśli jednak ktoś daje komuś majątek kościelny lub jakieś stanowisko kościelne z tym warunkiem lub zamiarem, by ten, komu to dobro powierza, działał na rzecz jego krewnych, wówczas oczywiście popełnia świętokupstwo.
3. Uwaga wyświadczona językiem to albo pochwała będąca wyrazem względu ludzkiego, który ma swą cenę; albo prośba o jakieś względy, dzięki którym można uzyskać czyjąś przychylność lub uniknąć czyjejś nieprzychylności. Kto więc głównie

do tego zmierza przy powierzaniu dóbr duchowych, popełnia świętokupstwo. Wydaje się również, że do tego głównie zmierza, popełniając tym samym grzech świętokupstwa ten, kto wysłuchuje próśb o powierzenie stanowiska kościelnego człowiekowi niegodnemu. Samo jednak wstawianie się za osobą godną. piastować to stanowisko, nie jest świętokupstwem, gdyż wówczas zachodzi słuszna przyczyna, by powierzyć dobro duchowe temu, za kogo ktoś się wstawia. Może jednak i w tym wypadku wkraść się świętokupstwo do samego zamiaru, jeśli ktoś kieruje się nie przekonaniem, że dana osoba jest godna tego stanowiska, lecz względem ludzkim. Kto zaś prosi za siebie samego, by mu powierzono duszpasterstwo, już przez swe zuchwalstwo staje się tego niegodnym i dlatego prosiłby za niegodnym. Wolno jednak biednemu prosić o jakieś dobro kościelne nie związane z duszpasterstwem.
4. Obłudnik nie daje niczego duchowego dla uzyskania chwały, czyni bowiem tylko na pokaz, a przez swe udawanie raczej kradnie chwałę ludzką niż ją kupuje.

Artykuł 6

CZY SŁUSZNIE KARZE SIĘ ŚWIĘTOKUPCĘ ODEBRANIEM MU TEGO, CO NABYŁ PRZEZ ŚWIĘTOKUPSTWO ?

Postawienie problemu. Wydaje się że niesłusznie, gdyż:
l. Świętokupstwo polega na nabyciu czegoś duchowego za jakieś świadczenie. A przecież są pewne dobra duchowe, które raz nabyte są nieutracalne, np. charakter sakramentalny, wyciśnięty przez konsekrację. A więc niesłusznie karze się świętokradców odebraniem im tego, co uzyskali na drodze świętokupstwa.
2. Zdarza się niekiedy że biskup, który na drodze przekupstwa zdobył biskupstwo, nakazuje komuś z swych podwładnych, by przyjął od niego święcenia. Podwładny wówczas — jak się zdaje — powinien być mu posłuszny, dopóki Kościół uznaje tego biskupa. Nikomu zaś nie wolno przyjmować święceń od tego, kto nie ma władzy udzielać ich. A więc biskup nie traci swej władzy biskupiej, jeśli ją zdobył drogą świętokupstwa.
3. Nikogo nie należy karać za to, co się stało bez jego wiedzy i woli, gdyż kara należy się tylko za grzech, który musi być dobrowolny, jak to widzieliśmy poprzednio345). Otóż zdarza się, że ktoś zdobywa jakieś stanowisko kościelne drogą świętokupstwa, dokonanego przez innych, bez jego wiedzy i woli. A więc nie należy go karać odebraniem mu tego stanowiska.
4. Nikt nie powinien mieć zysku z swego grzechu. Otóż niekiedy, gdyby ktoś osiągnąwszy coś drogą świętokupstwa oddał to, co uzyskał, wyszłoby to na korzyść tych, którzy uczestniczyli w przekupstwie, np. gdyby biskup oraz kapituła dali swe przyzwolenie na to świętokupstwo. A więc nie zawsze należy oddać to, co się zdobyło drogą świętokupstwa.
5. Niekiedy dzięki świętokupstwu ktoś zostaje przyjęty do klasztoru i składa w nim śluby uroczyste. Otóż nie należy kogokolwiek zwalniać z obowiązków dochowania ślubów z powodu popełnionego grzechu. A więc taki zakonnik nie powinien porzucić klasztoru, do którego wstąpił drogą świętokupstwa.

6. Na tym świecie nie wymierza się kary zewnętrznej za wewnętrzne poruszenie serca, które tylko Pan Bóg może osądzać. Lecz świętokupstwo popełnia się samym tylko zamiarem i wolą. Wszak dlatego określa się je jako wolę kupienia rzeczy świętej, jak to widzieliśmy w artykule l. A więc nie należy świętokupstwa karać odebraniem tego, co przez nie zostało nabyte.
7. Większą rzeczą jest zdobyć wyższe stanowisko niż pozostać na tym samym. Otóż niekiedy drogą dyspensy świętokupcom powierza się wyższe stanowisko. A więc nie zawsze należy ich pozbawiać stanowiska zdobytego przez świętokupstwo.

Ale z drugiej strony powiedziano w Prawie, że jeśli ktoś drogą przekupstwa zdobył święcenia, nie powinien mieć z tego żadnej korzyści, ale winien być pozbawiony godności i stanowiska, zdobytego przez świętokupstwo 346).

Odpowiedź. Nikomu nie wolno zatrzymać tego, co zdobył wbrew woli pana, np. gdyby jakiś zarządca rozdawał rzeczy swego pana wbrew jego woli i rozkazom, wówczas kto by coś takiego przyjął od owego zarządcy, nie mógłby tego godziwie zatrzymać. Otóż Pan Jezus, którego szafarzami i sługami są przełożeni Kościoła, nakazał aby rzeczy duchowe dawać darmo (Mt 10, 8): „Darmoście wzięli, darmo dawajcie". Dlatego ktokolwiek zdobył stanowisko duchowne drogą łapówek, nie może go godziwie zatrzymać. Ponadto, winni świętokupstwa, a więc tak sprzedający, jak i kupujący stanowisko duchowne, a także pośrednicy — w myśl ustaw kościelnych — podlegają innym karom, a mianowicie zniesławieniu oraz usunięciu ze stanu duchownego, jeśli chodzi o przynależnych do kleru lub klątwie, jeśli chodzi o świeckich.

Rozwiązanie trudności, l. Ten, kto przez świętokupstwo uzyskał święcenia kapłańskie, otrzymał wprawdzie charakter sakramentalny dzięki skuteczności sa-kramentu, ale nie otrzymał ani łaski, ani możności sprawowania urzędu kapłańskiego, gdyż uzyskał charakter sakramentalny przez kradzież wbrew woli Pa-na. Dlatego na skutek samego prawa jest zawieszony w czynnościach kapłańskich. Zawieszenie to dotyczy zarówno jego samego, bo nie wolno mu sprawować czynności, do których uprawniają święcenia, jak i w stosunku do innych, gdyż nikomu nie wolno współdziałać z nim w tych czynnościach. Obowiązuje to nie tylko wtedy, gdy to świętokupstwo było jawne, ale także gdy było ukryte. Nie wolno mu także żądać zwrotu pieniędzy, które przy świętokupstwie niegodziwie wypłacił, chociaż temu, komu je wypłacił, nie wolno ich również zatrzymać. Jeśli zaś ktoś jest świętokupcą dlatego, że udzielił święceń na skutek przekupstwa albo gdy powierzył lub przyjął majątek kościelny na drodze świętokupstwa, względnie w nim pośredniczył, wówczas jeśli to świętokupstwo było jawne podlega karze zawieszenia od czynności, do których święcenia dają prawo, przy czym zawieszenie to dotyczy tak jego samego, jak i innych, gdyż nie wolno z nim współdziałać odnośnie do tych czynności. Natomiast, jeśli to świętokupstwo było tajne, na mocy prawa podlega karze zawieszenia od tych czynności, przy czym to zawieszenie dotyczy tylko jego, a nie innych.
2. Od biskupa, który swe stanowisko zdobył przez świętokupstwo, nie wolno przyjąć święceń, choćby dał rozkaz, a nawet groził klątwą. Jeśliby zaś ktoś przyjął od takiego biskupa święcenia, nie otrzymuje prawa do sprawowania czynności, do których dają

prawo owe święcenia, nawet wtedy gdyby nie wiedział że ów biskup jest świętokupcą; potrzebuje więc dyspensy. Niektórzy jednak twierdzą, że jeśli ktoś nie może udowodnić, iż ów biskup jest świętokupcą, powinien usłuchać jego rozkazu i przyjąć święcenia, ale nie powinien wykonywać czynności związanych z tymi święceniami bez uzyskania dyspensy. Pogląd taki jest jednak bezpodstawny. Nikomu bowiem nie wolno być posłusznym, gdy chodzi o uczestnictwo w tym, co jest niedozwolone. Kto zaś na mocy prawa jest zawieszony w sprawowaniu czynności biskupich, zarówno w odniesieniu do niego samego, jak i do innych, nie godziwie udziela święceń. A więc nikomu nie wolno współdziałać z tą niegodziwością przyjmując święcenia od takiego biskupa z jakiejkolwiek bądź przyczyny. Jeśli natomiast nie ma pewności, że biskup jest świętokupcą, nie powinno. się podejrzewać kogoś o grzech i dlatego ze spokojnym sumieniem należy przyjąć święcenia. Jeśli wreszcie biskup jest świętokupcą nie dlatego, jakoby swe stanowisko zdobył na drodze świętokupstwa, ale z innego powodu, jeśli to jest tajne, można przyjąć od niego święcenia, gdyż wówczas ów biskup jest zawieszony w swych czynnościach biskupich w stosunku do siebie samego, a nie w stosunku do innych.
3. Utrata tego, co ktoś otrzymał, jest nie tylko karą za grzech, ale niekiedy jest również skutkiem niesprawiedliwego nabycia jakiejś rzeczy, np. gdy ktoś kupi coś od kogoś, kto nie może sprzedawać. Dlatego, jeśliby ktoś świadomie i dobrowolnie przyjął święcenia kapłańskie lub majątek kościelny w sposób świętokupczy, nie tylko traci to, co uzyskał, a więc prawo do sprawowania czynności kapłańskich lub prawo do zachowania owego majątku wraz z jego owocami, ale nadto podlega karze zniesławienia i jest zobowiązany do zwrotu dochodów, nie tylko tych, które zdobył, ale także tych, które mógłby osiągnąć pilny właściciel, przy czym chodzi tu o dochody po odliczeniu wydatków na osiągnięcie dochodów i strat poniesionych skądinąd na rzecz kościoła. Jeśli natomiast ktoś zdobył jakieś stanowisko kościelne dzięki świętokupstwu ze strony innych ludzi, nie wiedząc o tym i nie chcąc tego, nie wolno mu wykonywać czynności związanych z tym stanowiskiem, ale winien zrzec się go wraz z jego pozostałymi jeszcze dochodami (ale nie tymi, które już zużył będąc w dobrej wierze), z wyjątkiem jednak wypadku, kiedy wróg jego podstępnie dałby pieniądze, by powierzono mu to stanowisko oraz wypadku, kiedy ów, komu to stanowisko powierzono, jawnie sprzeciwiałby się temu. Wówczas bowiem nie byłby zobowiązany zrzec się stanowiska, chyba że później przyzwoliłby na to, dając obiecaną rzecz.
4. Pieniądze, majątek lub dochody, nabyte drogą świętokupstwa, należy oddać kościołowi, z którego krzywdą te rzeczy zostały dane, bez względu na to, że prałat tego kościoła lub ktoś z jego kanoników był w tę sprawę wmieszany, gdyż jego grzech nie ma szkodzić innym. Należy jednak dokonać tego zwrotu tak, by ci którzy popełnili ów grzech, nie odnieśli z niego korzyści. Jeśli natomiast tego występku dopuścił się biskup lub kapituła, należy — za, upoważnieniem wyższego przełożonego — oddać to ubogim lub innemu kościołowi.
5. Jeśli ktoś przez świętokupstwo został przyjęty do klasztoru, winien wystąpić z zakonu. Jeśli popełnił ten grzech świadomie po Soborze (I Liońskim 1245) winien być z tego klasztoru wyrzucony bez nadziel powrotu do niego i skazany na dożywotnią pokutę w zakonie o ostrzejszej regule, a jeśli takiego nie ma, w innym domu tego samego zakonu. Jeśli popełnił ten grzech przed Soborem, winien być umieszczony w

innym domu tego samego zakonu. A jeśli to niemożliwe, by nie wałęsał się po świecie może pozostać w tymże klasztorze, ale na niższym miejscu. Wreszcie, jeśliby ów zakonnik nie wiedział, że został przyjęty do klasztoru wskutek świętokupstwa, bez względu na to, czy było to przed, czy po Soborze, może być na nowo przyjęty, ale na niższe miejsce.
6. Wobec Boga świętokupstwo zachodzi już w postanowieniu woli, ale za to postanowienie Kościół nie wymierza kary zewnętrznej, zobowiązującej do zrzeczenia się stanowiska zdobytego przez świętokupstwo. Nie mniej ten, kto taki grzech popełnił wewnętrznie, powinien pokutować za swój zły zamiar.
7. Tylko Papież może zwolnić z kary tego, kto świadomie zdobył stanowisko kościelne (na drodze świętokupstwa). Tych, którzy zdobyli je nie wiedząc że stało się to na skutek świętokupstwa, biskup może zwolnić z kary, z tym jednak zastrzeżeniem, że wpierw powinni zrzec się stanowiska zdobytego w sposób świętokupczy, i dopiero wtedy mogą korzystać z dyspensy już to małej, by mogli uczestniczyć w prawach świeckich katolików, już to wielkiej, by po odprawieniu pokuty mogli pozostać przy swoim kościele lub w swoim zakonie, już to większej, by mogli nadto sprawować czynności, do których uprawniają niższe święcenia, już to największej, by mogli w tymże kościele lub w zakonie sprawować czynności związane z wyższymi święceniami; nie mogą jednak zostać przełożonymi.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Odnośniki do Pisma św. są podane w tekście według tłumaczenia Wujka (wyd. Ks. Jezuitów. Kraków 1935) lub Tynieckiego (Pallotinum 1960) tam, gdzie przekład Wujka jest niejasny. Odnośniki do innych miejsc św. Tomasza podajemy w skrótach, np. 2-2, q, 17, a. 3, 2m oznacza Summa Theologiae pars secunda secundae, quaestio 17, articulus 3, ad 2.
Odnośniki do pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły dzieł podług wydania I.P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina (skrót: PL); oraz Patrologiae cursus completus. Series graeca (skrót: PG). Odnośniki do dzieł Arystotelesa (czyli w języku św. Tomasza: Filozofa) podajemy podług klasycznego ich wydania przez I. Bekkera, Aristoteles graece. Edidit Accademia Borussica.
Glossa — oznacza: Glossa Ordinaria cum expositione.
6 vol. (Basileae 1506-1508)
Decr. — jest skrótem: Decretales Gregorii IX. Corpus luris Canonici. Lipsiae 1922)
Etym. — jest skrótem: Etymologiarum libri XX.
q — oznacza: Quaestio,
a — articulus.
c — caput. cyfra rzymska — Księga (liber).

1) 2-2, q 80, a. l.
2) 2-2, q. 29; 30; 31:
3) 2-2, q. 61 i 62; q. 79, a. l.
4) 2-2, q. 50, a. l.
5) De Civitate Dei, X (PL 41) 278).
6) Rhetorica, II, 28.
7) Etym. X (PL 82, 392).
8) De Civitate Dei, X (PL 41, 280).
9) De Vera Religione, c. 55 (PL 34, 172).
10) De Civitate Dei, X, c. l (PL 41, 278).
11) 2-2, q. 19, a. 9.
12) Ethicorum II (1103 a 25).
13) 2-2, q. 80.
14) 2-2, q. 58, a. 3.
15) De Natura Boni, c. 3 (PL 42, 553).
16) 2-2, q, 81, a. l.
17) 1-2, q 54, A. 2, Im.
18) De Civitate Dei, X, c. 6 (PL 41, 283).
19) Ethicorum VIII (1159 a. 16).
20) Enchiridion, c. 3 (PL 40. 232).
21) Ethicorum, II (1106 b 8).
22) 2-2, q. 81, a. 2 i a. 4.
23) De Civitate Dei, VI, c. 10 (PL 41, 190).

24) Tamże, X, c. 5 (PL 41, 282).
25) De Affectibus. De iustitia.
26) De Divinis Nominibus, c. 12 (PG 3, 969).
27) 2-2, q. 80, a, l, 4m.
28) Etym., X (PL 82, 393).
29) De Virginitate, c 8 (PL 40, 400).
30) I, q. 78-85; 1-2, q. 23, a. 4.
31) Historia Romae Ab Urbe Condita VIII, c 9.
32) De Divinis Nominibus, c, 4 (PG 3, 712).
33) Sermones. LIX (PL 54, 338).
34) Ethicorum VII (1129 a 8).
35) 2-2, q. 81.
36) Super Lucam Expositio Evangelii (PL 42, 971).
37) De Trinitate, IX c. 12 (PL; 12,
12, 971).
38) Oratlo funebris (PG 46, 380) -
39) w czwartek po IV niedzieli W. Postu.
40) 2-2, q. 82, a. 3.
41) De Divinis Nominibus, c 3 (PG 3, 680).
42) De Anima, III (430 a 26).
43) Etym. X, (PL 82, 388).
44) Expositio in Psalterium (PL 70, 285).
45) Ethicorum I, (1102 b 16).
46) Rabanus Maurus. De Universo VI (PL 111, 136).
47) De Fide Orthodoxa, c. 24 (PG 94, 1089).
48) I, q. 82, a. 4; 1-2, q. 9, a. l, 3m.
49) Dc Fide Orthodoxa, c 24 (PG 94, 1089).
50) De beneficiis II, c. l.
51) I, q. 22, a. 2 i 4; q. 23, a. 8; q. 115, a 6.
52) Libri Dialogorum, I (PL 77, 188).
53) Catena Aurea in Lucam, c. 18, l.
54) Glossa Lombardi (PL 191, 1235).
55) 2-2, q. 82, a. l, Im.
56) De Cura pro Mortuis, c. 13 (PL 40, 605)
57) De Fide Orthodoxa, III (PG 94, 1089).
58) III, 130 Glossa Lombard;
(PL 191, 325).
59) Factor. Dictor. Memor. VII, c. 2.
60) Epistoła CXXX, c. 12 (PL
33, 502).
61) Ethicorum, I, c. 8 (1099 a. 31).
62) Epistoła CXXX, c. 6 (PL 33, 498).
63) De Sermone Domini in
Monte, II (PL 34, 1292)
64) 2-2, q 55, a, 6.
65) In Joannis Evangelium Ex-, positio (PL 35, 1896).

66) Commentarium in Ev. Mat-thael (PG 56, 1896).
67) De Oratione Dominica (PL 4, 540).
68) III, (PL 116, 313)
69) De Correptione et Gratia, c 15 (PL 44, 944).
70) 2-2, q. 40, a. l.
71) 2-2, q. 83, a. 7.
72) De Sermone Domini in Monte (PL 34, 1265).
73) De Quaest N et V Test (PL 35, 2262).
74) Epistoła CXXX, c. 12 (PL
75) Epistoła CXXX, c. II (PL 33, 502).
76) In Mathaei Ev. Commentarium (PL 26, 44).
77) De Sermone in Monte, lic, 6 (PL 34, 1278).
78) Enchiridion, c. 115 (PL 40, 285).
79) De Sermone in Monte, II, c. 11 (PL 34, 1285).
80) Enchiridion, c. 116 (PL 40, 286).
81) I, q. 79, a. 8.
82) Contra Vigilantium (PL 23, 359).
83) Epistoła CXXX, c. 9 (PL 33, 501).
84) Commentarium in Ev. Mat-thaeum (PG 56, 709).
85) De Sermone in Monte II, c 3 (PL 34, 1274).
86) Constitutiones, c l (PG 31,
1333)
87) Hugo de S. Vict. (PL 176,
892).
88) De Modo Orandi, c. 2 (FL 176, 979).
89) Epistoła COCXI (PL 33, 960).
90) Constitutiones, c. l (PG 31,
1333).
91) Epistoła CXXX, c. 9 (PL 33,
501).
92) Epistoła CXXX, c. 10 (PL 3,, 501).
93) Tamże
94) PL 116, 313).
95) Sermones, CV 'PL 38, 619).
96) Catena Aurea in Lucam c. 18.
97) De Perseverantia, c. 23 (PL
98) Sententiarum Prosperi (PL 45, 1032). 51, 497).
99) In Joannis Evangelium (PL ;,, 35, 1896).
100) Constitutiones, c. l (PG 31, 375).
101) 1-2, q. 114, a. 6.
102) Glossa Lombard; (PL 192, 1335).
103) Comrnentarium in. Ev Mat-thaei (PG 56, 711).
104) In Joannis Evangelium (PL 35, 1718).
105) Tamże (PL 35, 1834).
106) Tamże (PL 35, 1718).
107) 2-2, q. 59, a. 2.

108) Commentaria in Ev. Matthaei (PG 13, 57).
109) De Fide Orthodoxa, III, c. 24 (PG 94, 1089).
110) VI, 119. Glossa Lombard! (PL 192, 336).
111) Collationes Patrum IX, c. U (PL 49, 783).
112) De Civitate Dei X, c. 3 (PL 41, 280).
113) III, 231 Glossa Lombardi (PL 191, 882).
114) 2-2, q. 81, a. 3 i 4.
115) 2-2, q 103.
116) De Civitate Dei, X, c. 4 (PL 41, 281).
117) I, 163.
118) De Fide Orthodoxa, IV,' C. 12 (PG 94, 1133).
119) De Civitate Dei, X, c. 5 (PL 41, 282).
120) Perihermeneias I (16a 27).
121) Moralium IV, c. 3 (PL 75, 635).
122) q. 81, a. 7; q. 84, a 2
123) De Civitate Dei, X, c 19 (PL 41, 297).
124) De Civitate Dei, X, c 19 (PL 41, 198).
125) De Civitate Dci, X, c 27 (PL 41, 255).
126) De Civitate Dci, X, c. 6 ' (PL 41, 283).
127) 1-2, q. 18, a. 6 i 7; q. 60, a. 3, 2m,
128) 2-2, q 85, a. 6. 7 i 8
129) 1-2, q 103, a. 3.
130) Concilium Romanum 1078, can. 12.
131) 2-2, q 85, a
132) Epistoła XIV ad Heliodorum (PL 22, 352)
133) Decreta Damasi Papae I, 3
134) Commentaria in Ev. Mat-thaei (PL 26, 132).
135) Sermo CXIII, c. 2 (PL 38, 649).
136) Decretum Magistri Gratiani, XVI, 7.
137) Commentaria in Ezechielem (PL 25, 471).
138) Commentarius in Ev. Mat-haei (PL 9, 1050).
139) Sermo CCLXXVII (PL 39, 2268).
140) 1-2, q. 104, a. 3
141) Sermo CCLVII (PL 39,
2267).
142) Ethicorum IV, 2 (1122 b 8).
143) Opus Imperf in Mathaeum (PG 56, 883).
144) Decretalia Gregorii IX, III.
145) Sententiarum IV, dist 38 (PL176, 521).
146) III, 194 Glossa Lombard; PL 191, 708).
147) Historia Judicum P. Coroesteron (PL 198, 1284).
148) De Mendacio, c. 20 (PL 40, 515).
149) Epistoła CXXVII (PL 33, 487).
150) Tamże (PL 33, 486).
151) Rhetorica II, c. 53.
152) Pomerius, De Vita contem-plativa (PL 59, 470),

153) Metaphysicorum IV (1015 a 28).
154) De Virginitate, c. 8 (PL 40, 400).
155) De Similitudinibus, c. 84 (PL 159, 655).
156) Elhicorum II (1105 a 32).
157) Supplementum, q. 53, a. 2.
158) De Ecciesiastica Hierarchia (PG 3, 533).
159) Decretum Magistri Graziani II, c. 20.
160) 1-2, q. 96, a. 6; q. 97, a. 4.
161) Ethicorum I (1095 a 10)
162) De Yirginitate, c 8 (PL 40, 400).
163) 1-2, q. 96, a. 6; q. 97, a. 4.
164) Sermo CLXXX, c. (PL 38, 975).
165) Tamże.
166) Commentarium in Ev. Mat-thaei (PL 26, 40).
167) De Mendacio, c. 15 (PL 40, 507).
168) De Sermone Domini in Monte, I (PL 34, 1255).
169) Conunentaria in Jeremiam I (PL 24, 733).
170) Rhetorica, II, c 53.
171) 1-2, q. 89, a. l.
172) Commentarium in Ev Mat-thaei (PL 26, 40).
173) Metaphisicorum I, c. 3 (983 b 33).
174) Commentarium in Matthaeum (PL 26, 40).
175) De Sermone Domini in Monte (PL 34, 1255).
176) De Mendacio, c. 15 (PL 40, 507).
177) Commentarium in Matthaeum (PL 26, 41).
178) Praedicamenta, VIII (13 a 37).
179) 2-2, q. 88, a. 3, 2m.
180) De Officiis VIII, c 50 (PL 16, 108).
181) Sententiarum II, c. 31 (PL 83, 634).
182) Moralium XXVI, c. 10 (PL 76, 357).
183) 2-2, q. 88, a. 1.
184) 2-2, q 88, a. 12, 3m.
185) 2-2, q. 89, a. 8.
186) Opus Imperf in Matthaeum (PG56, 883).
187) Decretum Magistri Gratiani II, 22.
188) Tamże.
189) Epistoła XLVII (PL 33, 184).
190) Conunentaria in Matthaeum (PG 13, 1757).
191) Tamże.
192) De Trinitate, III, c. 3 (PL 42, 873).
193) Homilia de Lazaro II (PG 48, 984).
194) Jakub a Voragine, c. 159.
195) Ethicorum I, c. 12 (1101 b 22).
196) De Divinis Nonainibug, c. l (PG 3, 589).
197) Commentaria in Ep (PL 26, 562).
198) Registrum (PL 77, 1335).

199) Confessiones IX, c. 7 (PL 32, 770).
200) Politiconun VIII, c. 5 (1340a 38).
201) De Musica I, c. l (PL 63, 1168).
202) Confessionum X, c. 33 (PL 32, 800).
203) Tamże, 769.
204) Tamże, 800.
205) Politicorum VIII, c. 6 (1341 a 18). (PL 192, 228).
206) VI, 106 Glossa Lombard;
208) De Decem Chordis (PL 38, 85).
209) 2-2, q. 81, a. 5, 3m.
210) Topicorum I. c. 13 (106 b 14).
211) Glossa Lombardi (PL 192, 279).
212) De Doctrina Christiana, c. 20 (PL 34, 50).
213) 1-2, q. 72, a. 9.
214) De Doctrina Christiana, c 20 (PL 34, 50).
215) De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 729).
216) 2-2, q. 10, a. 5
217) Registrom, XI (PL 77, 1187)
218) Epistoła LXXXII, c. 2 (PL 33, 283).
219) Contra Mendacium, c. 3 (PL 40, 521).
220) 2-2, q. 81, a. 7.
221) Amrosiaster (PL 17, 256).
222) Enchiridion, c. 3 (P 40, 232).
223) De Doctrina Christiana II, c. 2 (PL 34, 49).
224) Epistoła XXXVI (PL 33, 13
225) De Vera Religione, c. 3 (PL 34, 125).
226) De Civitate Dei, VIII, c. 23 (PL 41, 247).
227) Tamże, VII, c. 5 (PL 41, 198).
228) Tamże, XVIII, c. 14 (PL 41, 572).
229) De Doctrina Christiana, II, c. 20 (PL 34, 50).
230) I, 163.
231) De Civitate Dei, X, c. 19 (PL 41, 297).
232) Tamże VI, c. 10 (PL 41, 191).
233) De Vera Religione, c. 5 (PL 34, 126).
234) III, q. 25. a. 3.
235) Ethicorum VIII, c. 10 (1160b 9).
236) Contra Faustom, XX, c 5 (PL 42, 371).
237) Hieronymi, c. 5 (42, 371).
238) I, 241.
239) Etym. VIII, c 11 (PL 82, 315)
240) De Civitate Dci, XXI, c. 6 (PL 41, 716).
241) Poetica (1448 b 9).
242) De Libero Arbitrio, I, c. l (PL 32, 1223).
243) De Memoria (449 b 12).
244) I, q. 14, a. 13; q 57, a 3; q 86, a 4.
245) Etym, VI, c 9 (PL 82, 312).

246) Commentaria in Micheam (PL 25, 1240).
247) De Ciyitate Dei, XXI, c 9 (PL 41, 721).
248) De Vera Religione (PL 34, 52).
249) Homilia XVI (PG 12, 697).
250) 2-2, q. 92, a. l i 2; q. 94, a. l.
251) Etym. VIII, c. 9 (PL 82, 310).
252) I, q. 57, a. 3.
253) Etym., VIII, c. 9 (PL 82, 313).
254) Factor. Diet. Memorab. I, c. 5.
255) Commentaria in Ev. Lucae-(PG 27, 1397).
256) Commentaria in Ev. Lucae (PL 92, 438).
257) Ad Simplicianum (PL 40, 142).
258) De Divinis Nominibus, c. 4, (PG 3, 700).
259) Confessionum IV, c. 3 (PL 32, 694).
260) De Anima, III, c. 4 (429 a 18; a 24).
261) Tamże (427 a 25).
262) Tamże (434 a 12): Ethicorum I, (1102 b 25).
263) De Genesi, c.l7 (PL34, 2781.
264) Quaestionum in Heptate-uchum (PL 34, 587).
265) Decretum Magidtri Gratiani, II, c. 16.
266) Ennarrationes in salmos. XXX (36, 246),
267) Expositio Evangelii Lucae (L 15, 1622).
268) Super Acta Apostolorum I (L 92, 945).
269) Epistoła LIV, c. 20 (L 33, 222).
270) Super Acta Apostolorum I (L 92, 945.
271) Epistoła CCXXVIII (L33, 1018).
272) Decretum Magistri Gratiani, II, c. 2.
273) De Genesi, II, c. 17 (PL 34, 278).
274) De Doctrina Christiana II, c. 23 (41, 287).
275) I, q. 109, a. 3.
276) De Civitate Dei, X, c. 9 (L 41, 287).
277) Tamże, XXI, c 5 (L 41, 718).
278) De Doctrina Christiana, II, c. 20 (L 34, 50).
279) Tamże.
280) De Civitate Dei, XXI, c. 6 (L 41, 717),
281) Physicorum I, c. 5 (188 b 15).
282) De Civitate Dei, X, c. 11 (P 41, 290).
283) De Doctrina Christiana, II, c. 20 (PL 34, 50).
284) Tamże, (PL 34, 52).
285) Contra Faustum, IV, c. 2 (PL 42, 218).
286) Sermo CCC (PL 39, 2319).
287) Commentarium in Ev. Mat-thaei (PG 56, 878).
288) Decretum Magistri Gratiani XXVI, q. 5.
289) Glossa Lombard! (PL 191, 537).
290) Expositio Evangelii Lucae VI (PL 15, 1771).
291) Contra Paustum, XXII, c 36 (L 42, 426).

292) I, 338.
293) Contra Faustum, XXII, c. 36 (L 42, 423).
294) 2-2, q. 87, a. l.
295) De Divinis Nominibus, c. 2 (G 3, 648).
296) III, 405.
297) III, 198. Glossa Lombardi (L 191, 731).
298) 2-2, q. 83, a. 15.
299) 2-2, q. 81, a. 5.
300) PL 113, 469.
301) 2-2, q. 94, a. l. Im.
302) Sermo CLXXX, c. 2 (PL 38, 975).
303) 2-2, q. 92, a. 2; 1-2,. q. 1. a. 3.'
304) Commentaria in Jeremiam, I (PL 24, 733).
305) Physicorum II, c. 3 (195 a 18).
306) Sermo CLXXX, c. 2 (PL 38, 973).
307) Tamże.
308) 2-2, q. 89, a. l. c. 15.
309) Decretalia Gegorii IX, II, 29,
310) Opus Imperf. in Matthaeum (PG 56, 883).
311) Analyticorum Posteriorum I, 2 (72 a 29).
312) 2-2, q. 98, a 2.
313) 2-2, q 89, a 3.
314) Epistoła XVILI (PL 33, 184),
315) Sermo CLXXX-c. 10 (PL 38, 978).
316) Quaestiones in Heptateuchun III (PL 34, 673).
317) Sermo XVII (PL 33, 185).
318) Etym., X, (PL I, 823).
319) 1-2, q. 101, a. 4.
320) Ethicorum I, c. 2 (1094 b 10).
321) Tamże (1095 b 24).
322) Contra Faustinum XXII, c.27 (P 42, 418).
323) Ethicorum V, c. 2 (1130 a 19).
324) De Fide Orthodoxa, IV, c. 3 (G 94, 1105).
325) S. Bernardus (PL 182, 756).
326) Homiliae in Evangelia I (PL 76, 1093).
327) Registrum. Decretum Gratia. ni II, c. l.
328) 1-2, q. 18, a 2.
329) 2-2, q. 58, a. 4.
330) Decretum Magistri Gratiani, II, c. l.
331) 111, q. 63, a. 6; q. 68, a. 6.
332) Contra Faustum, XXII, c. 47 (PL 42, 428).
333) Ethicorum IV, c. l (1119 b 26).
334) Glossa Ordinaria VI, 121 (PL 192, 273).
335) Supplementum, q. 42, a. 3.
336) Decr. Gratiani II, l, l.
337) Commentaria in Micheam, II (PL 25, 1240).

338) IV, 121. Glossa Lombardi (PL 192, 354).
339) Decretum Gratiani II, l, 2.
340) De Officiis Ministrorum I, c. 28 (PL 16, 148).
341) Decretum Magistri Gratiani, II, cI.
342) 2-2, q. 87, a. 3.
343) Epistoła XVIII (PL 77, 618).
344) Epistoła XVIII. Decretum Gratiani II, 1.
345) 1-2, q. 74, a. l; q. 87, a. 7.
346) Decretum Gratiani, II, 1. 1.

OBJAŚNIENIE TEKSTU

Q. 81, a. l. Pierwszym i zasadniczym warunkiem wszelkiego badania naukowego jest jednoznaczne określenie przedmiotu tegoż badania, by nie było wątpliwości o co chodzi. Określenie to nie może być dowolne, ale winno się opierać na potocznym rozumieniu danego wyrazu, a jeśli to ostatnie jest sporne, wówczas za sprawdzian trzeba przyjąć etymologię, czyli źródłosłów. Otóż uczeni spierają się o to, co należy rozumieć przez religię: czy poznanie naszych obowiązków jako przykazań Bożych (tak sądził E. Kant), czy uczucie współistnienia z Nieskończonym (r. Schleiermacher), twór ludzkiego pragnienia szczęścia (L. Feuerbach), kult człowieka (A. Compte) uraz powstały ze stłumienia popędu płciowego (S. Freud), opium ludu (K. Marks), cześć nadludzkich istot (K. Oestereich) itp.

Niestety także źródłosłów wyrazu „religia" nie jest pewny, jak wykazuje św. Tomasz w tym artykule, podając różne zdania Cycerona, św. Augustyna, św. Izydora, Cycero († 43 przed Chr.) wyprowadzał „religię" od relegere (często odczytywać) ; św. Augustyn († 430) od reeligere (ponownie wybierać ; św. Izydor (636) od religare (wiązać). Akwinata te trzy źródłosłowy łączy w jedną całość znaczeniową, opisując religię jako stosunek do Boga, polegający na związku z Nim jako Praprzyczyną naszego istnienia, zwracający nas ku Niemu jako naszemu ostatecznemu celowi, i wyrażający się w wyznawaniu Go przez wiarę i posłuszeństwo Jego przykazaniom.

To pojęcie religii, o którym trzeba stale pamiętać przy czytaniu naszego traktatu, było zgodne z powszechnym rozumieniem religii w średniowieczu na Zachodzie, gdzie nie znano religii panteistycznych, a nawet ateistycznych, nieuznających istnienia Boga osobowego albo ograniczających się do kultu zmarłych lub sił przyrody w sposób typowo religijny. Taką religią panteistyczną, a zdaniem ks. prof. P. Siwka (Wieczory paryskie, str. 52) nawet ateistyczną, zdaje się być buddyzm, przynajmniej w postaci himajanizmu, sekty liczącej około 50 min wyznawców, gdyż Budda († 480 przed Chr.) mówi wprawdzie o Nieskończonym, ale nie pojmuje Go jako osobę. Zdaniem O. Siwka religią ateistyczną jest także dżainizm, sekta hinduska, powstała w V w. przed Chr., a licząca dziś około półtora miliona wyznawców. Podobnie szintoizm w Japonii, ograniczający się do oddawania czci zmarłym, nie mówiąc już o marksizmie, który wprawdzie wszelką religię uznaje za opium ludu, ale niektórych swych przywódców, np. Marksa, Lenina, Stalina, Mao, otacza większą czcią aniżeli niektóre religie swych bogów.

Należy wziąć pod uwagę odpowiedź św. Tomasza na pierwszą trudność jakoby religię należało zastąpić humanitaryzmem, czyli troską o polepszenie doli ludzkiej, lub humanizmem, a więc staraniem się o większe udoskonalenie człowieka. Takie hasła często dziś się słyszy. Otóż św. Tomasz w swej odpowiedzi uzasadnia, że właśnie religia jest podstawą prawdziwego humanizmu i humanitaryzmu, gdyż usprawnia człowieka w doskonaleniu się i w pomaganiu drugim.

By zrozumieć piąty zarzut, trzeba pamiętać, że w języku łacińskim przymiotnik urobiony od wyrazu religio oznacza nie tylko to, co nasz przymiotnik „religijny", ale także występuje w roli rzeczownika na oznaczenie zakonnika.

Q. 81, a. 2. W języku polskim „religia” oznacza głównie zespół wierzeń i różnych postaci kultu oraz instytucji odnoszących się do oddawania czci Bogu. Mniej natomiast wyraz ten nadaje się do oznaczania wewnętrznego usposobienia człowieka religijnego, czyli cnoty usprawniającej go w oddawaniu Bogu należnej mu czci. Cnotę taką nazywamy raczej religijnością niż religią, względnie w terminologii O. J. Woronieckiego — pobożnością. Zdaje się nam jednak, że ten ostatni wyraz ma zbyt ciasne znaczenie nie rozciągając się na wszystko, co wchodzi w zakres religijności. Np. człowieka, który wierzy w Boga, ale nie .przejawia w miarę swych możności pełnego oddania się Bogu i rzadko modli się, nazwiemy mimo to religijnym, ale nie pobożnym. Wyraz więc „pobożność'” w niniejszym przekładzie zachowamy na oznaczenie głównego przejawu i zadania cnoty religijności, a mianowicie oddania się służbie Bożej, a więc na przetłumaczenie wyrazu devotio, który w nauce św. Tomasza nie oznacza dewocji w znaczeniu bigoterii, ale oddanie się Bogu, względnie stałą wolę takiego oddania się.
Dowód prawdy, że religijność jest cnotą, jest u św. Tomasza bardzo prosty: Cnota to sprawność w dobrym postępowaniu, sprawia bowiem, że dobrym jest ten, kto ją posiada, i że jego postępowanie jest dobre. Otóż oddawanie Bogu tego, co się Mu należy — a to właśnie jest istotą religijności — jest dobrym postępowaniem, które doskonali człowieka, a więc czyni go dobrym, gdyż ustanawia w życiu ludzkim należny ład między człowiekiem a Bogiem, ład nadający sens życiu ludzkiemu, tak aby było godne człowieka.
Wyrażenie św. Tomasza, że „każdy dobry uczynek przynależy do cnoty" należy rozumieć ściśle, a więc o uczynku dobrym pod każdym względem. Otóż taki uczynek może być tylko owocem cnoty, bo jedynie cnota jest w człowieku tym zbiornikiem duchowej energii, usprawniającej go tak, że czyn jego będzie pod każdym względem dobry, wykonany ochoczo, z łatwością i radośnie. Bez cnoty możliwy jest uczynek częściowo dobry — np. jednorazowe powstrzymanie się od picia alkoholu u nałogowego pijaka.

Q. 81, a. 3. Chodzi o to, czy religijność jest zespołem czynności wchodzących w zakres działania innych sprawności moralnych, jak twierdzą niektórzy psychologowie, a tym samym czy jest pewnym nastawieniem bez organicznej jed-ności, czy też jest jedną sprawnością, posiadającą wewnętrzną zwartość w swoim oddziaływaniu. Św. Tomasz oświadcza się za tym drugim zdaniem i uzasadnia je na podstawie jedności przedmiotu istoczącego (czyli formalnego) cnoty religijności. Przedmiot istoczący sprawności, czyli stanowiący o jej istocie, to bezpośrednie jej zadanie, a więc cel, do którego z natury swej zmierza. Otóż ten przedmiot jako bezpośredni cel działania nadaje wewnętrzną jedność i zwartość zarówno czynnościom, jak i temu, co stanowi ich psychiczna źródło, a mianowicie sprawności. Jedność bowiem bezpośredniego celu stanowi o jedności postępowania. Religijność zaś ma bezpośrednio tylko jedno zadanie i cel, a mianowicie oddawanie czci należnej Bogu jako źródłu i celowi naszego istnienia.
Cenne jest wyjaśnienie św. Tomasza w odpowiedzi na trzecią trudność, a mianowicie jak należy pojmować cześć „cudownych" obrazów itp. przedmiotów. Otaczamy je

czcią nie ze względu na nie, ale ze względu na Boga. Nie powinny więc nam Go przesłaniać.

Q. 81, a. 4. Cnota religijności nie tylko przysposabia człowieka, by wszystko czynił na większą chwałę Bożą, ale równocześnie niejako wylania z siebie pewne czynności, którymi bezpośrednio tę cześć składamy. Ma więc właściwy sobie bezpośredni przedmiot istoczący. Wszystko co dobre można i trzeba czynić na większą chwalę Bożą. Ale stąd nie wynika, by religijność była zespołem różnych cnót albo gatunkiem jednej z nich. Podobnie bowiem jak o jedności, tak też o odrębności cnót czy jakichkolwiek sprawności, stanowi jej istoczący przedmiot. Otóż religijność ma właściwy sobie odrębny przedmiot istoczący, a mianowicie usprawnianie człowieka w oddawaniu czci należnej Bogu jako Praprzyczynie i Celowi naszego istnienia. Wprawdzie także rodzicom. Ojczyźnie i przełożonym oraz ludziom zasłużonym oddajemy należną im cześć, ale cześć zupełnie inną od tej, jaka należy się Bogu. Boga czcimy ze względu na pełnię Jego doskonałości, będącej źródłem wszelkiej wartości, z powodu których także pewne stworzenia zasługują na naszą cześć.

Q. 81, a, 5. Jak wiadomo, teologia moralna dzieli cnoty na teologiczne, czyli boskie, gdyż Bóg stanowi bezpośrednio ich przedmiot istoczący, oraz cnoty obyczajowe, zwane także moralnymi, których bezpośrednim przedmiotem nie jest Bóg, ale środki do zjednoczenia się z Nim i życia zgodnego z Jego wolą. Otóż były pewne próby uznania religijności za czwartą (po wierze, nadziei i miłości) cnotę teologiczną. Niewątpliwie czynności religijne są ściśle związane z wiarą, nadzieją i miłością Bożą. Co więcej Pan Bóg jest poniekąd przedmiotem czynności religijnych oraz ich celem. Wszak cześć religijną oddajemy Bogu ze względu na pełnię Jego doskonałości. Bóg więc jest przedmiotem religii, jako Istota, której oddajemy cześć przez nasze modlitwy, ofiary, ślub itp. Niemniej bezpośrednim, istoczącym przedmiotem tej cnoty jest nie Pan Bóg, ale to, co Mu oddajemy czcząc Go, a więc nasza własna osobowość i nasze czynności, oraz rzeczy zewnętrzne. Trzeba jednak pamiętać, że czcić Pana Boga możemy i powinniśmy pod wpływem wiary, nadziei i miłości Bożej, których przedmiotem jest bezpośrednio Pan Bóg nie tylko jako Istota, której poddajemy nasz umysł, wolę i serce, ale nadto jako Osoba, ze względu na którą czynimy to, co dobre. Składanie Bogu należnej Mu czci jest bezpośrednim zadaniem religii, ale składanie Mu tej czci ze względu na to, że jest nieskończoną najwyższą Prawdą, najpełniejszym Dobrem i najdoskonalszym Pięknem, jest czynnością religijną, natchnioną przez cnoty teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość. Tak więc religijność jest cnotą obyczajową, choć bardzo związaną z cnotami teologicznymi.

Q. 81, a. 6. Ponieważ celem cnoty religijności jest sam Pan Bóg jako Istota, której oddajemy cześć religijną, dlatego religijność jest cnotą najwyższą pośród wszystkich cnót obyczajowych, których celem jest doskonalenie samego człowieka, względnie pewnego zbioru ludzi, np. społeczeństwa. To twierdzenie św. Tomasza zdaje się być w sprzeczności z jego nauką o wyższości cnoty sprawiedliwości społecznej ponad wszystkie inne cnoty obyczajowe, których czynności podporządkowuje dobru ogółu (q. 58, a. 12). Otóż, jak zaznacza Kajetan w komentarzu do tego artykułu, sprawiedliwość społeczna ma się tak do religijności, jak całość do części, skoro religia

jest częścią potencjalną sprawiedliwości oddając Bogu to, co się Mu należy. Nią można przecież być sprawiedliwym, nie oddając każdemu, a więc także Panu Bogu, tego, co się Mu należy. Stąd też sprawiedliwość społeczna nie podporządkowuje Boga dobru ogółu, ale sprawia że ogół może korzystać z tego dobra, jakie wypływa z podporządkowania się ludzi Panu Bogu. Owszem, właśnie ze względu na dobro ogółu sprawiedliwość społeczna nakazuje oddawać Bogu należną Mu cześć. Dlatego też władze państwowe powinny troszczyć się o zapewnienie tej czci Bożej, oczywiście bez gwałcenia wolności religijnej w myśl Deklaracji II Soboru Watykańskiego: „Niegodziwie postępuje władza publiczna, jeśli za pomocą siły albo strachu, albo innych środków chce narzucić obywatelom wyznawanie albo odrzucanie jakiejkolwiek religii, albo przeszkodzić komukolwiek we wstąpieniu do wspólnoty religijnej lub w opuszczeniu jej" (Dekl. o Wolności religijnej).

Q. 81, a. 7. Wyraz latria zasadniczo tłumaczymy przez „cześć Bożą” lub przez „uwielbienie”, niekiedy zaś zależnie od kontekstu przez „pobożność”.
W niniejszym artykule mamy tak znamienne dla św. Tomasza humanistyczne ujęcie czci Bożej przez podkreślenie, że nasze chwalenie Pana Boga niczego Mu nie daje, ale jest bardzo owocne dla nas i dla naszego udoskonalenia przez poddanie naszej osobowości działaniu najdoskonalszej Istoty, jaką jest właśnie Pan Bóg.
Religijność jest z istoty swej najgłębszym przeżyciem wewnętrznym człowieka, ale bynajmniej nie zamyka się w obrębie czynności duchowych, lecz na skutek pewnego promieniowania czynności duchowych na zmysły i uczucia, do-maga się pewnego uzewnętrznienia, np. w modlitwie ustnej, w śpiewie, w sztuce religijnej, w procesjach, czy innych obrzędach. Te zewnętrzne przejawy, choć nie są istotą religii, odgrywają doniosłą rolę, gdyż pobudzają człowieka do czynności duchowych, jednoczących nas z Bogiem. Mają więc wielką wartość wychowawczą.
Oddawanie czci Bogu jest wewnętrzną, niejako wrodzoną, potrzebą ducha ludzkiego, w myśl znanego powiedzenia greckiego historyka Plutarcha: „Możesz znaleźć miasta bez murów, bez domów, bez szkól, bez praw, bez używania pieniędzy, bez nauk, lecz nigdy nikt nie widział narodu 'bez Boga, bez modlitwy, bez przysiąg, bez obrzędów religijnych, bez ofiary”. Religijność wprawdzie ma swe źródło w umysłowym poznaniu Boga, niemniej w naszej psychice istnieje zasadniczy, choć podświadomy dynamizm w postaci pewnego nastawienia ku Panu Bogu, w pewnym jakby instynktownym szukaniu Go, w pewnej wrodzonej tęsknocie za Nim, działającej z niezawodną pewnością popędu, a więc jakby ustawicznego naporu. Być może tak natarczywe zwalczanie religii ze strony niektórych ateistów jest tylko wyrazem nienasyconej tęsknoty za Bogiem w autentycznie religijnym życiu, z którym się jeszcze nie spotkali.
To powszechne nastawienie ku religii S. Freud próbował tłumaczyć jako przejaw epidemii umysłowej, najbardziej rozpowszechnionej i wysoce niebezpiecznej nerwicy, gdyż jest rzekomo opętańczym złudzeniem możliwości zaspokojenia popędu do rozkoszy płciowej, zastępczą nadzieją szczęścia wiecznego, które obiecuje. Ponieważ taki pogląd w gruncie rzeczy utożsamia się ze zdaniem marksistów jakoby religia była opium ludu, należy mu się dokładniej przyjrzeć i osądzić co jest w nim zgodne z prawdą, a co fałszem.

Już Arystotelesowi znane było istnienie w człowieku wrodzonego popędu do zaspokojenia wszystkich potrzeb, czyli do szczęścia. Św. Tomasz odróżnił trzy postacie tego popędu: popęd do przyjemności i korzyści oraz popęd do walki. Otóż Freud pośród tych różnych popędów uznał jeden za podstawowy, a mianowicie popęd do przyjemności płciowych przejawiający się już od niemowlęctwa w różnych wyobrażeniach i pożądaniach. Ponieważ wychowawcy oraz nakazy życia społecznego i wymagania moralności publicznej uniemożliwiają zaspokojenie tego popędu, ludzie są zmuszeni tłumić w sobie tego rodzaju wyobrażenia oraz pożądania, spychając je do podświadomości, w której jednak zachowują swą dynamiczną dążność do ujawnienia się i wyładowania. Wyładować się mogą już to bezpośrednio, i wówczas jako groźne dla społeczeństwa są przez nie zwalczane i karane, już to pośrednio, w sposób zamaskowany i nieszkodliwy, wyrażający się w snach i symbolach oraz w innych zastępczych namiastkach w postaci uwznioślonej, czyli „wysublimowanej", tak że przestają wydawać się niebezpiecznymi i nie napotykają oporu ze strony społeczności czy własnej świadomości człowieka. W przeciwnym wypadku, tzn. gdy ów popęd nie może się wyładować, wyrażające go wyobrażenia i pożądania łączą się w groźne zespoły, zwane urazami, które nurtując w podświadomości, dezorganizują życie psychiczne, stając się przyczyną nerwic i chorób umysłowych. Religia więc jest namiastką stłumionych pożądań płciowych, wyznaczających jej oceny i nakazy, a tym samym wraz z kulturą, będącą również taką samą, ale nieszkodliwą namiastką tychże popędów wytwarza jeszcze jedną — obok świadomości, czyli jaźni, i podświadomości — warstwę w psychice człowieka, zwaną nad-jaźnią w postaci zespołu nakazów religijnych, moralnych oraz estetycznych, odczuwanych jako coś, czemu jaźń musi się poddać trzymając w karbach swe popędy, ale nie zdając sobie sprawy, że te nakazy są tylko wysublimowaną przez kulturę postacią tych właśnie zamaskowanych popędów. Podświadome popędy dążą wyłącznie do przyjemności, nadjaźń do ich opanowania, a jaźń kierując się zasadą realności; człowiek pod naciskiem obu tych dążności, niejako od góry i dołu, usiłuje uzgodnić popędy z warunkami życia, przystosowując się do możliwości społecznych. Z tej trójwarstwowej struktury naszej psychiki pochodzą wszystkie dramaty naszego życia na skutek niezgody między popędami, a wywodzącymi się z nich zakazami religijnymi i moralnymi. W razie zaistnienia tej niezgody, — zdaniem Freuda — ustąpić muszą zakazy a nie popędy, gdyż pierwsze stanowią jakby dach, a drugie fundament, budowle zaś mogą być bez dachu, ale nie bez fundamentu. W tym pojmowaniu ani rozum, ani wola nie kierują pożądaniami, ale im podlegają, gdyż są ich narzędziem.

Jasne, że psychoanaliza Freuda zbudowana na mechanizmie wypierania wyobrażeń opiera się na założeniach materializmu mechanistycznego, a więc taką ma wartość, jaką posiadają owe założenia, czyli żadną — jak to stwierdzają nawet marksiści, odżegnując się od materializmu mechanistycznego, a przyjmując materializm dialektyczny, który jest inną postacią metafizyki, opartej na pojęciach nie dających się ani sprawdzić, ani uzasadnić przez doświadczenie, takie jak nieistnienie niczego poza materią, wytwarzanie ducha przez materię nadwartości itp.

Odnośnie do freudowskiej genezy religii trzeba stwierdzić, że chociaż wyobrażenia i pożądania mają niewątpliwie ważne znaczenie w przeżyciu religijnym, nie stanowią jego istoty. gdyż religia to cześć oddawana Bogu, którego istnienie stwierdza rozum

na podstawie oczywistego faktu, że istnieje świat materialny, zmienny i niedoskonały, a wiec tym samym nie mający sensu istnienia w sobie. Wobec czego ów sens musi mieć poza sobą w Istocie bezwzględnie doskonałej i niezmiennej, której istnienie jest również z tego samego powodu niezbędne, z jakiego nie można wytłumaczyć istnienia złożonej maszyny, działającej celowo, bez przyjęcia że została zbudowana podług pewnych praw fizyki, chemii i matematyki przez istoty rozumne. Otóż taką maszyną jest cały wszechświat i najmniejsza nawet jego cząstka, taka jak atom, a tym bardziej żywa komórka. Fakt ten uświadamiają sobie ludzie nawet najbardziej pierwotni, patrząc na bezmiar, piękno i celowość działania sił przyrody, a tym samym poczuwając się do obowiązku składania czci Temu, kogo uznają za twórcę wszechświata i za źródło dostrzeganego w nim ładu i porządku, oraz za swój cel ostateczny.
Bóg więc nie jest złudzeniem, wywołanym próbą zastąpienia przedmiotu pożądania rozkoszy płciowej namiastką wytworzoną przez owe pożądanie, ale czymś rzeczywistym. Istotą ogarniającą świat i będącą Jego stwórcą, który byt łaskaw objawić się ludzkości, jak to stwierdza prawdomówność i historyczność ksiąg Pisma św.
Zdaniem Freuda, dziecko w ojcu widzi obraz wszechmocy i wszechwiedzy. Z czasem przekonuje się, że ojciec wiele nie wie i niewiele może. Trudno mu jednak rozstać się z poprzednio wytworzonym sobie wyobrażeniem ojca. Wobec czego przerzuca ów utracony obraz na Boga, który — według Freuda — jest tylko wymysłem. Gdyby Freud nie poprzestał na analizie patologicznych przejawów życia religijnego w żydowskim szpitalu psychicznie chorych w Wiedniu, ale zbadał dokładnie samą treść tego pragnienia nie tylko każdego dziecka, ale każdego człowieka o zdrowych zmysłach i zdrowym umyśle, doszedłby do przekonania, że każdemu człowiekowi jest poniekąd wrodzona tęsknota do Ojca, który zawiera w sobie w najwyższym stopniu wszystkie przymioty, jakich oczekuje nieraz daremnie od ojca ziemskiego, i który jest źródłem wszelkiego ojcostwa; że to pragnienie, tak potężne w nas, nie może 'być daremne i bezpodstawne, gdyż inaczej natura, która wyposażyła nas w to pragnienie, oszukałaby nas i życie nie miałoby sensu.
Nic więc dziwnego, że następcy Freuda — a zwłaszcza Jung — porzucili teorię mistrza, przyjmując, że religia nie tylko nie jest zjawiskiem patologicznym, ale prawdą psychiczną i niezwykłej doniosłości tak dla jednostek, jak i dla całej ludzkości, jak to stwierdza w swym ostatnim dziele, poświęconym psychologii religii: „Antwort auf Hiob” 1954.
Fakt tego powszechnego nastawienia ku Bogu w psychice ludzkiej nie da się wytłumaczyć ani pozostałością w naszej duszy odziedziczonego strachu przed nieznanymi, a tak groźnymi siłami przyrody, ani próbą uosobienia ludzkich pragnień, a zwłaszcza młodzieńczych potrzeb, jakoby człowiek wyobrażał sobie urzeczywistnienie w wymarzonym bogu tego, czym nie jest; a czym chciałby być, jak to twierdził Feuerbach.

Q. 81, a. 8. Św. Tomasz rzeczowo oraz istocząco, czyli formalnie utożsamia religijność z świętością. Uczy więc, że religijność w rzeczy samej jest tym samym co świętość, różni się jednak od niej myślnie, tak jak np. trójkąt od trójboku. Różnica ta sprowadza się do tego, że „religia wyraża służbę Bogu urzeczywistniającą się w Jego

czci”, a „świętość polega na oddaniu się ducha ludzkiego Bogu, a więc wyraża nie tylko oddanie Bogu należnej czci, ale także wszelkich cnotliwych dzieł, oraz przysposobienie człowieka do czci Bożej przez dobre uczynki”.
II Sobór Watykański z naciskiem podkreśla powszechne powołanie wszystkich ludzi do świętości. Oto co mówi (w „Konstytucji o Kościele”, nr 40):
„Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałej miłości; dzięki zaś tej świętości chrześcijan także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia ... Wszyscy więc chrześcijanie zachęcani są i zobowiązani do osiągnięcia świętości i doskonałości swego stanu. Niechaj tedy wszyscy starają się należycie kierować swymi uczuciami, by korzystanie z rzeczy ziemskich i przywiązanie do bogactw wbrew duchowi ubóstwa ewangelicznego nie przeszkodziło im w osiągnięciu doskonałej miłości”.
Słowa te są tylko rozwinięciem nauki św. Pawła Apostoła (I Tes. 4, 3): „Albowiem wolą Bożą jest uświęcenie wasze”.

Q. 82. a. l. Wyraz: devotio OJ. Woroniecki tłumaczył (w „Etyce Wychowawczej”, T. II, str. 279) przez „gorliwość”. Nie wydaje się, by takie tłumaczenie było słuszne, gdyż gorliwość oznacza raczej to, co łacińskie zelus, a więc pewne napięcie miłości w służbie jakiegokolwiek ideału — np. w służbie wojskowej, w harcerstwie, w pracy szkolnej itp. Natomiast devotio w nauce św. Tomasza, jak świadczy samo określenie tego wyrazu w niniejszym artykule, oznacza zasadniczą i pierwszorzędną czynność religijną, a mianowicie oddanie się Bogu, które powinno wyprzedzać nawet modlitwę wewnętrzną czy inne czynności religijne oraz ożywiać je.
Trochę lepiej znaczeniu wyrazu dwatio odpowiada „pobożność'” albo „nabożeństwo” w tym znaczeniu, w jakim np. św. Ludwik Grignon mówi o doskonałym nabożeństwie do Matki Bożej. Przynajmniej te dwa wyrazy oznaczają oddanie się Bogu, np. przez modlitwę. Pierwszy z nich wyraża pewne nastawienie ku Bogu, tak by wszystko spełniać po Bożemu. drugi wyraża samą czynność oddawania czci Bogu w jakiejkolwiek postaci. Jednakże w języku potocznym często zaciera się ta wewnętrzna treść tych dwu wyrazów, zwąc ludźmi pobożnymi czy nabożnymi tych, którzy szczerze oddają się modlitwom lub innym praktykom religijnymi. Nie każdego jednak człowieka religijnego uważamy za pobożnego, np. gdy jest wierzący i spełnia zasadnicze przepisy swej religii, ale rzadko modli się. Zasadniczo więc wyraz devotio będziemy tłumaczyli przez „oddanie się Bogu”.
Pobożność, jako stałe nastawienie woli ku oddaniu się Bogu przez modlitwy oraz inne czynności religijne, powinna przede wszystkim usprawnić wolę człowieka, przenikając równocześnie do wszystkich innych jego władz psychicznych jest niejako ogniwem łączącym cnoty teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość z religijnością.
Posłuchajmy, co o tym mówi św. Franciszek Salezy (Filotea, Róż. I.):
„Wielu nadaje sobie pozory pobożności pewnymi uczynkami zewnętrznymi, a świat uważa takie osoby za prawdziwie pobożne i duchowne, gdy naprawdę są to tylko figury i cienie pobożności. Pobożność istotna i żywa płynie z miłości Bożej, a nawet nie jest w gruncie niczym innym, jeno prawdziwą miłością Boga i to nie byle jaką. ... O ile nam daje siłę do czynienia dobrze, nazywa się miłością czynną. Gdy zaś dochodzi do tego stopnia doskonałości, że nic tylko pomaga nam do czynienia dobrze, ale sprawia nadto, iż dobre uczynki wykonywamy starannie, często i ochotnie, wtedy

zowie się pobożnością... Ostatecznie między miłością a pobożnością nie zachodzi większa różnica, jak między ogniem a płomieniem, gdyż miłość będącą rodzajem ognia duchowego, skoro tylko silnie się rozpłomieni, nazywamy po-bożnością". Oczywiście św. Franciszek miał tu na myśli właśnie to, co O. Woroniecki nazwał gorliwością, a nie pobożność w zwykle przyjętym znaczeniu jako przejaw cnoty religijności w postaci nastawienia woli ku oddaniu się Bogu.

Q. 82, a. 2. Pobożność, jak ją tu określa św. Tomasz, jest usprawnieniem woli, by ochotna była w służbie Bożej. Jest więc przejawem religijności, pośrednio jednak wypływa z miłości Bożej, która jest zjednoczeniem się z Bogiem i całkowitym oddaniem się Mu. Klasycznym przykładem tego rodzaju pobożności jest droga dziecięctwa duchowego św. Teresy od Dzieciątka Jezus, a także śmierć Juliusza Słowackiego, który, jak sam się wyraził, oddał swą duszę w ręce Boże z taką ufnością, z jakim oddał by ją swej ukochanej matce.

Q. 82, a. 3. Kontemplacja to rozpamiętywanie i rozważanie w głębokim skupieniu umiłowanej prawdy, dobra czy piękna. Polega nie tyle na rozumowaniu, ile raczej na umysłowym przeżywaniu, połączonym z serdecznym ukochaniem głównego jej przedmiotu, a mianowicie Pana Boga, Jego nieskończonej doskonałości, a zwłaszcza dobroci i nadziemskiego piękna, 'będącego przedmiotem zachwytu niebian. Przedmiotem ubocznym kontemplacji są nasze własne niedomagania, z powodu których potrzebujemy oparcia w Bogu. Tak więc kontemplacja dobroci Bożej pobudza naszą miłość ku Panu Bogu, a rozważanie naszych braków wzbudza w nas pokorę, bez której nie można Mu służyć.
Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, wiedza oraz to wszystko, co wzbudza w człowieku •nadmierne zaufanie we własne siły, bywa przeszkodą w pobożności, gdyż utrudnia całkowite oddanie się Bogu, zwłaszcza jeśli łączy się z zarozumiałością. Ale można i trzeba zarówno swą wiedzę czy inne uzdolnienia całkowicie oddać Bogu, a wówczas najgłębsza nawet wiedza czy jakakolwiek inna zaleta raczej przyczyni się do wzrostu pobożności, gdyż łączy się z świadomością, że wszystko, co w nas jest dobre, zawdzięczamy Bogu, a naszą jedynie własnością są tylko nasze własne niedomagania i grzechy.

Q. 82, a. 4. Jakżeż słusznie naukę św. Tomasza, że pobożność jest źródłem radości, powtarza i uzupełnia św. Franciszek Salezy (tamże, str. 29, 30): „Świat oczernia, ile tylko może, świętą pobożność, malując osoby pobożne z miną kwaśną i ponurą, tudzież głosząc, że pobożność wprawia w humor posępny i nieznośny. ... Świat widzi, że ludzie pobożni poszczą, modlą się i znoszą krzywdy, że usługują chorym, dają jałmużnę ubogim, czuwają, poskramiają swój gniew, tłumią swe namiętności, że pozbywają się uciech zmysłowych i oddają się jeszcze innym uczynkom, które same w sobie i z natury swej są twarde i przykre. Świat jednak nie widzi pobożności wewnętrznej, serdecznej, która umila, osładza i ułatwia wszystkie te uczynki. Spójrz na pszczoły, obsiadające kwiat macierzanki. Znajdują one tam sok bardzo gorzki, atoli wysysając go, zamienią go w miód, bo taka ich natura. O ludzie światowi! Prawda, że dusze pobożne znajdują wiele goryczy w swych umartwieniach, lecz gorycz tę zamieniają w słodkość i rozkosz ... Pobożność jest prawdziwym cukrem duchowym,

który odbiera gorycz umartwieniom, a szkodliwość pociechom. Ona wyzwala ubogich od trosk, a bogatych od chciwości, broni uciśnionych od rozpaczy, a szczęśliwych od zuchwałości, strzeże samotników od smutku, a żyjących w towarzystwie od rozpusty. Pobożność jest nam ogniem wśród zimna, a rosą wśród upałów. Ona umie obfitować i znosić ubóstwo, ona ciągnie jednakowe korzyści ze czci i ze wzgardy, ona przyjmuje z równym prawie sercem radość i boleść i napełnia nas prawdziwą słodkością".
Tak więc rozważanie odwiecznych prawd wiary przez kontemplację stanowi źródło prawdziwej pobożności, promieniującej szczerym serdecznym weselem jako owocem miłości Bożej, która winna być duszą wszelkiej pobożności. Blask te] radości powinien odbijać się we wszystkich czynnościach człowieka.

Q. 83, a. l. Zagadnienie modlitwy, jedno z największych i najważniejszych w Sumie, św. Tomasz zaczyna od psychologu tego przeżycia, jakim jest rozmowa duszy z Bogiem. Należy jednak od razu uświadomić sobie, że wyraz oratio, który oddajemy przez „modlitwę", ma u Akwinaty węższy zakres aniżeli jego odpowiednik polski czy np. francuski la priere. gdyż wyraz „modlitwa" obejmuje nie tylko prośby zanoszone do Boga celem uzyskania pewnych dobrodziejstw,. ale także wszelkie uwielbienie Pana Boga, składanie Mu dziękczynienia, a nawet Mszę św. Słusznie jednak zauważył OJ. Woroniecki (dz. c. str. 281), że także inne gatunki modlitwy mają charakter prośby. „Nawet modlitwa pochwalna jest niczym innym, jak w formie prośby wyrażonym pragnieniem duszy, aby się chwała Boża szerzyła na świecie". O modlitwie pochwalnej będzie mowa w zagadnieniu 91.

Q. 83, a. 2. Artykuł ten, wyjaśniając przyczynowe działanie modlitwy, stanowi jasną odpowiedź na zarzut racjonalistów, .np. J. Rousseau, o rzekomej bezcelowości modlitwy, a to niby dlatego, że skoro Bóg jest niezmienny w swoich postanowieniach i jest wszechwiedzący, niedorzeczna musi być prośba, by stało się coś inaczej niż postanowił, albo by Go o czymś poinformować. W ramach bowiem planu swej Opatrzności Bóg nie dal nam wszystkiego, czego potrzebujemy w postaci gotowej „dając nam w zamian coś większego, a mianowicie możność twórczego wpływania na warunki naszego bytu przy wzajemnym pomaganiu sobie w tym trudzie. Podobnie i w dziedzinie nadprzyrodzonej: tych dóbr nieskończonej wartości, które są dla nas przeznaczone. Bóg nie chciał nam dać bez naszego udziału, bez wysiłku z naszej strony. Tu także chciał nami — w stopniu, w jakim to jest możliwe — udzielić czegoś ze swej przyczynowości sprawczej. .. Przez modlitwę nawet w dziedzinie porządku nadprzyrodzonego zostajemy podniesieni do godności przyczyn sprawczych i czyn-nie wpływamy na tajemniczy proces rozwoju łaski w naszych duszach. I tu nawet nie poza nami, nie bez nas Bóg kieruje naszym losem, ale żąda od nas, byśmy sami nań wpływali przedstawiając Mu z całą prostotą dzieci i z pokorą istot zależnych nasze potrzeby, bóle i troski. Wiele łask Bóg nam daje bez żadnych próśb z naszej strony, .ale wiele jest takich, które jak najściślej związał z naszymi modlitwami. ... W łańcuchu przyczyn, które mają nam tę lub ową łaskę sprowadzić, zostały w planie Opatrzności Bożej pomieszczone nasze modlitwy. Jeśli my je zaniedbamy, to łańcuch nie zostanie zamknięty i skutek nie będzie mógł nastąpić. Każdy z nas ma więc koło siebie wiele łask, po które wystarczy przez modlitwę tylko jakby rękę wyciągnąć. Jeśli

tego nie zrobimy, to te łaski, aczkolwiek tak bliskie, nigdy nie staną się naszym udziałem'" (O.J. Woroniecki, „Wychowanie człowieka", str. 129).
Tak więc przez modlitwę człowiek wobec Boga nie staje się żebrakiem, ale „współobywatelem świętych i domownikiem Bożym" Ef. 2, 19), któremu została dana możność wpływania na kierunek swych losów — zgodnie z planem Bożym — przez korne przedstawienie Panu Bogu swych potrzeb.

Q. 83. a. 3. Pokornie prosząc o coś Pana Boga w modlitwie, tym samym oddajemy Mu cześć, gdyż uznajemy naszą zależność od Niego, Jego dobroć i wszechmoc. A to jest zasadnicze w religii. Toteż II Sobór Watykański w Konstytucji o Liturgii stwierdza: „Chrześcijanin powołany jest do modlitwy wspólnej, ale powinien także wejść do swego mieszkania i w ukryciu modlić się do Ojca (Mt 6, 6), a nawet, jak uczy Apostoł (I Tes, 5, 17), powinien modlić się nieustannie. Czcząc Pana Boga modlitwą wyrażamy poczucie naszej zależności od Ojca. Dlatego wartość religijna modlitwy jest ściśle związana psychicznie z oddaniem się Panu Bogu.

Q. 83, a. 4. Żydzi, mahometanie a także protestanci zarzucają katolikom i prawosławnym, że modląc się do świętych uwłaczają czci Bożej, a nawet że ów kult świętych jest pozostałością rzymskiego i greckiego politeizmu. Zarzut ten jest całkowicie bezpodstawny; chociaż należy przyznać, że gdzieniegdzie zdarza się przerost kultu jakiegoś świętego w tym znaczeniu, iż niektórzy ludzie, mało w sprawach wiary oświeceni, więcej i częściej modlą się np. do św. Mikołaja lub św. Antoniego niż do Pana Boga, zdając sobie jednak sprawę, że w tych świętych czczą samego Boga. Zwracamy się do świętych nie dlatego, 'byśmy bezpośrednio od nich oczekiwali zbawienia lub pragnęli przez nich poinformować Pana Boga o naszych potrzebach, gdyż te są doskonale Mu znane, ale dlatego by modlitwy nasze były bardziej owocne, dzięki wstawiennictwu i zasługom Świętych jako istot szczególniej Bogu miłych i przez Niego ukochanych. Wyjaśnia to „Konstytucja II Soboru Wat. o Kościele", róż. VII:
„Mieszkańcy nieba będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze bardziej utwierdzają Kościół w świętości, a cześć, którą Kościół oddaje tu na ziemi Bogu, uszlachetniają i różnorako obracają na większe zbudowanie Kościoła (I Kor 12, 12-27). Przyjęci bowiem do Ojczyzny i znajdując się blisko przy Panu, przez Niego i w Nim wstawiają się za nas u Ojca ofiarując Mu zasługi, które 'przez Jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi, Jezusa Chrystusa, zdobyli na ziemi, służąc Panu we wszystkim i w ciele swoim dopełniając tego, czego nie dostaje cierpieniom Chrystusowym za ciało Jego, którym jest Kościół (Koi l, 24). Ich przeto troska wspomaga wydatnie słabość naszą. Uznając w pełni tę wspólnotę całego Mistycz-nego Ciała Jezusa Chrystusa ...Kościół pielgrzymów od zarania religii chrześcijańskiej czcił z wielkim pietyzmem pamięć zmarłych ... i pobożnie modlił się o pomoc ich wstawiennictwa. ...poprzez życie tych ludzi... Bóg okazuje naocznie swoją obecność i swoje oblicze. W nich do nas przemawia. ... Obcowanie ze świętymi łączy nas z Chrystusem, z którego, niby ze źródła i Głowy, wszelka łaska i życie Ludu Bożego wypływa. Toteż nad wyraz stosowną jest rzeczą, abyśmy kochali tych przyjaciół i współdziedziców Jezusa Chrystusa, a zarazem braci naszych i szczególnych dobroczyńców, abyśmy za nich należne dzięki składali Bogu i pokornie ich wzywali

dla otrzymania dobrodziejstw Bożych przez Jezusa Chrystusa Pana naszego, który sam jest Zbawicielem i Odkupicielem naszym, byśmy uciekali się do ich modlitw, wstawiennictwa i pomocy. Wszelkie 'bowiem prawdziwe świadectwo miłości. jakie okazujemy mieszkańcom nieba, z natury swej zmierza ostatecznie do Chrystusa, który „jest koroną wszystkich Świętych", a przez Niego do Boga, który jest przedziwny w Świętych swoich i w nich jest uwielbiony" 2 Tes l, 11). Tę właśnie czcigodną wiarę naszych przodków... Sobór święty przyjmuje z wielkim pietyzmem... i upomina wszystkich, do których to należy, aby jeśli gdzieś zakradły się jakieś nadużycia, wykroczenia lub niedostatki, starali się ukrócić je lub naprawić, i aby wszystko odnowili na większą chwałę Chrystusową i Bożą. Niechaj tedy uczą wiernych, że prawdziwy kult świętych polega nie tyle na wielorakości aktów zewnętrznych, ile raczej na nasileniu naszej czynnej miłości, poprzez którą szukamy dla większego dobra naszego oraz dobra Kościoła a zarówno przykładu życia Świętych, jak i uczestnictwa w ich wspólnocie oraz pomocy ich wstawiennictw (Prefacja mszalna). Z drugiej zaś strony uświadamiać mają wiernych, że nasze obcowanie z mieszkańcami nieba nie uboży kultu uwielbienia, jaki przez Chrystusa w Duchu oddajemy Bogu Ojcu, lecz przeciwnie jeszcze bardziej go wzbogaca". Nauka ta odnosi się również do kultu Matki Bożej.
W świetle tej nauki należy rozumieć słowa św. Tomasza w odpowiedzi na trzecią trudność o modlitwach zanoszonych za pośrednictwem tychże dusz. Trzeba jednak pamiętać, że w sposób naturalny, stosownie do swego stanu, dusze te nie mogą wiedzieć o naszych modlitwach ani wstawiać się za nami. Raczej przeciwnie, my mamy wstawiać się za nimi. Mogą jednak dowiedzieć się o nas już to od innych dusz, przechodzących z tego świata do czyśćca, już to od swych aniołów stróżów, już to wreszcie z szczególnego Objawienia Bożego. Pewną jest rzeczą, że modląc się o wstawiennictwo tych dusz, wzywamy miłosierdzia Bożego, powołując się na ich zasługi lub na ich miłość Bożą. Zresztą nie wiemy, czy te dusze są jeszcze w czyśćcu, czy też już cieszą się wieczną chwałą j mogą wprost wstawiać się za nami u Pana Boga.

Q. 83, a. 5. Maksym Waleriusz to pisarz rzymski z I w. po Chrystusie.
Do zrozumienia tego artykułu, dowodzącego za wolno się modlić nie tylko o spełnienie woli Bożej lub o szczęście wieczne, czyli zbawienie, ale także o pewne określone rzeczy ziemskie, przypomnijmy sobie naukę tegoż św. Doktora (I-II. q, 19, a. 10, patrz T. IX polskiego przekładu Summy, str. 338), że wolno nam prosić Pana Boga o to, czego wolno chcieć, a wolno chcieć nie tylko zbawienia, ale także pewnych konkretnych, a więc jednostkowych rzeczy, zgodnie jednak z wolą Bożą, przynajmniej w tym znaczeniu, byśmy chcieli tego, czego Bóg chce. Bóg zaś chce, abyśmy chcieli tego, co jest zgodne z naszą konkretną naturą ludzką, przeznaczoną do udziału w Jego własnym życiu. Otóż przedmiotem woli współmiernym z naturą każdego człowieka jest dobro jednostkowe. „Dlatego zdarza się, pisze tamże św. Tomasz, że jakaś wola jest dobra chcąc tego, co jest dobre, z jednostkowego punktu widzenia, czego jednak Bóg nie chce ze względu na dobro ogółu. ... Natomiast nie jest prawą wola człowieka, który chce jakiegoś dobra jednostkowego nie podporządkowując go Dobru ogólnemu jako celowi ostatecznemu. ... Cel bowiem stanowi istoczącą rację chcenia środków".

Oczywiście nie musi to być podporządkowanie dokonane wprost i wyraźnie, wystarczy że ktoś we wszystkim pragnie tego, czego Bóg chce, by pragną?

Q. 83, a. 6. Św. Tomasz, jak świadczy niniejszy artykuły Zgodnie z swą nauką o zjednoczeniu duszy z ciałem w człowieku, ujmuje stosunek wartości doczesnych do nadprzyrodzonych nie przeciwstawnie, ale dopełniające, w przeciwieństwie do panującego przed nim (a także po nim, zwłaszcza w XVIII w.) dualizmu między materią a duchem, między doczesnością a wiecznością, oraz między porządkiem przyrody a życiem nadprzyrodzonym, między Kościołem a światem. Uniwersalistyczne nastawienie Akwinaty uchroniło go od lekceważenie spraw doczesnych, a w szczególności cielesnych. Odróżnia je od wiecznych i duchowych, uznaje je za niższe, ale ich nie potępia ani nie wyraża pogardy dla nich gdyż i one są dziełem Bożym. Owszem, uznając je za środki, które mają nam służyć do spełniania czynów cnotliwych, stwierdza że można i trzeba modlić się o nie, gdyż „Chrystus potępia tylko nadmierną i nieuporządkowaną troskę o rzeczy doczesne, a nie rozumne staranie się o to, co jest konieczne do życia lub o to, co może być pożyteczne w wartościowym życiu moralnym". Dualizm przeciwstawiając doczesność wieczności, •ujmuje świat w którym żyjemy albo jako przyszły raj w ustroju komunistycznym czy kapitalistycznym, albo tylko jako padół płaczu, zapomina zaś, że właśnie doczesność to środowisko, w którym mamy odnaleźć drogę do szczęśliwej wieczności przez tworzenie użytecznych dla innych ludzi dóbr duchowych i materialnych. Prawdę tę, tak jasno zarysowaną przez św. Tomasza, bardziej szczegółowo rozwinęła Konstytucja Duszpasterska II Sob. Wat. „O Kościele w świecie współczesnym”.
Słusznie także powiada O.J. Woroniecki, („Pełnia modlitwy”, str. 139):
„Liturgiczne modlitwy o dobra doczesne, znajdujące się w Mszale i w Rytuale, są najlepszym dowodem, iż Kościół pragnie, aby wierni modlili się o dobra tego rodzaju. „.. Każda przeto rzecz przyrodzona godziwa, może stać się godziwym przedmiotem modlitwy, byleby została podporządkowana nadprzyrodzonym celom człowieka. W świetle i w ogniu modlitwy oczyści się ona ze wszystkiego, co ją zanieczyszcza, i stanie się środkiem' do uzyskania wyższych celów”.

Q. 83. a. 7. „Wszyscy razem jesteśmy jednym ciałem w Chrystusie, z osobna zaś członkami jedni drugich" — powiada Pismo św. Rzym 12, 4). Stąd wypływa obowiązek współdziałania z innymi ludźmi oraz postępowania użytecznego dla drugich, a więc także pomagania im w miarę możności. W porządku nadprzyrodzonym, a często także przyrodzonym, np. w obliczu śmierci najdroższych nam osób, modlitwa jest głównym wyrazem naszej przyjaźni względem innych, a równocześnie jakżeż często jedynym sposobem okazania im naszej życzliwości i pomocy. Toteż Pismo św., a szczególniej św. Jakub Apostoł, zachęca wszystkich: „Módlcie się wzajem za siebie 5, 16).
Głębokie i praktyczne są uwagi św. Tomasza, podkreślające rolę modlitwy jako wyrazu ogólnoludzkiej jedności oraz jej skuteczność i owocność nawet w wypadku, gdy modlimy się za grzeszników, którzy zostali potępieni. Wprawdzie nie zawsze Bóg kierując się swą najwyższą dobrocią i mądrością daje nam czy bliźnim, za których się modlimy, to o co prosimy, gdyż lepiej wie, czego nam oraz im' potrzeba, ale udziela im tego, co w konkretnych warunkach ich życia jest dla nich lepsze zgodnie z ich

celem ostatecznym, czyli szczęściem wiecznym. Szczególniej jednak św. Tomasz podkreśla owocność modlitwy zbiorowej, a więc tym bardziej liturgiczne „modlitwy wielu nie mogą być niewysłuchane, gdy chodzi o to, co Bóg może wysłuchać". Tę naukę rozwija Konstytucja II Sob. Wat. o Liturgii.

Q. 83, a. 8. Skoro jesteśmy chrześcijanami, powinniśmy postępować zgodnie z zasadami nauki Chrystusowej, a więc przede wszystkim z zasadą powszechnej miłości bliźniego, polegającej na stałej woli czynienia każdemu, a więc i wrogom, tego, co jemu lub im jest naprawdę dobre, gdyż to właśnie znaczy miłować i kochać. Toteż Ewangelia nakazuje (Mt 5, 44) słowami Chrystusa: „A ja wam powiadam: miłujcie nieprzyjaciół waszych, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą i módlcie się za tych, którzy was prześladują i potwarzają. Tak będziecie synami waszego Ojca, który jest w niebie ponieważ On sprawia, że słońce wschodzi nad dobrymi i nad złymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Bo jeśli miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią?" Obowiązek miłowania wrogów i czynienia im dobrze, nie ustaje nawet podczas wojny, jak to podkreśla Konstytucja duszpasterska II Sob. Wat. „O Kościele w świecie współczesnym: „Ani potęga militarna nie legalizuje żadnego użycia jej samej dla celów wojennych czy politycznych, ani też — gdyby na nieszczęście już do wojny doszło — nic wszystko tym samym między walczącymi stronami staje się dozwolone. Św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, że wolno w sposób godziwy zwalczać nieprzyjaciół gdy grzeszą, czyli gdy popełniają dobrowolnie jakiś zły czyn, a zwłaszcza zbrodnię, zaznacza że takie zwalczanie jest godziwe, gdy ma na celu powstrzymanie wrogów od grzechu i zbrodni, a także ich własne dobro, a więc gdy zmierza do wyleczenia ich z zarazy nienawiści. Otóż w ten sam sposób mamy modlić się za wrogów, w jaki mamy kochać w nich to, co jest w nich dobre, a więc i Boże, czyli zalety ich ducha i ciała, jak cnoty, wiedzę, kulturę, piękno, no i oczywiście samo ich życie i zdrowie, a nie to, co w nich jest złe, a więc ich zbrodnie pospolite i polityczne. Zabijać zaś i ranić wrogów wolno tylko wtedy, gdy napastują nas lub innych, grożąc nam lub innym śmiercią lub kalectwem, a nie ma innego skutecznego środka czy sposobu ubezwładnienia ich, względnie uniemożliwienia ich wrażych zamiarów. Wolno więc także modlić się, by ich Pan Bóg pokarał odbierając im te dobra, które są dla nich środkiem do popełniania zbrodni, gdyż pozbawienie ich tych środków wyjdzie nie tylko na naszą korzyść, ale także na ich własne dobro, bo ustrzeże ich od nowych zbrodni.

Q. 83, a. 9. Komentarz do Modlitwy Pańskiej, zawarty w tym artykule, jest prawdziwą perłą w literaturze chrześcijańskiej. św. Tomasz bowiem wykazuje, że modlitwa ta jest równocześnie przecudną syntezą chrześcijańskiej dogmatyki oraz etyki. Dogmatyki przez wezwanie Boga jako Ojca naszego a to jest podstawową prawdą naszej wiary i etyki, gdyż jak wiadomo, moralność to zgodność postępowania z ostatecznym celem człowieka. Otóż przedmiotowym calem człowieka to sam Bóg, którego mamy kochać ze względu na Niego samego, starając się o rozkrzewienie chwały Jego w naszym osobistym życiu i pośród innych ludzi. Ostatecznym zaś celem podmiotowym to nasze zjednoczenie się z Ojcem, czyli przyjście do Jego królestwa. Dalsze dwie prośby wyrażają drogę do tego celu, a mianowicie miłość Bożą, polegającą na spełnianiu woli

Bożej, oraz środki niezbędne do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości, wyrażone w Modlitwie Pańskiej słowem: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj, rozumiejąc przez ów chleb wszystkie dobra, będące środkami w naszym życiu w dążeniu do Boga a więc chleb Eucharystyczny, chleb Słowa Bożego i chleb dóbr doczesnych, niezbędnych do życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego. Trzy ostatnie prośby odnoszą się do trzech zasadniczych przeszkód, stających w poprzek naszej drogi do Boga, a mianowicie grzechu, pokus i nieszczęść doczesnych.
W języku polskim mamy śliczny komentarz do Modlitwy Pańskiej w „Listach do przyjaciela A. Gołubiewa (Znak 1961), oraz w książce ks. Fr. Bogdana pt. „Modlitwa Dzieci Bożych,. Wyd. Pallotynów, Paryż 1961).

Q. 83, a. 10. Zgodnie z odpowiedzią św. Tomasza na trzecią trudność, istoty niezdolne do myślenia tym samym są niezdolne do osobistej modlitwy, w ścisłym znaczeniu tego słowa. Niemniej w szerszym znaczeniu także i one chwalą Stwórcę swego swym własnym życiem, swym pięknem i celowością swej budowy i swego rozwoju. Modlą się także za pośrednictwem ludzi, którzy łącząc w sobie naturę cielesną i duchową, winni modlić się w imieniu całego świata materialnego, jak to uczynili trzej Młodzieńcy wybawieni z pieca ognistego, śpiewając prześliczny hymn całej natury: „Błogosławcie Pana wszystkie dzieła Pańskie, chwalcie i wywyższajcie je na wieki i wzywając wszystkie po kolei żywioły wszechświata do wielbienia Pana Boga: Aniołów, niebiosa, wody, gwiazdy, deszcze, wichry, ogień, mrozy i upały, lody i śniegi, światła i ciemności, błyskawice i chmury, góry i pagórki, rośliny i zwierzęta, morza i rzeki. Podobną pieśń wyśpiewał już przed tym Psalmista w Psalmie 148. Jeden i drugi Hymn Kościół zaleca do odmawiania na dziękczynienie po Komunii św.
W myśl odpowiedzi na drugą trudność — rozumowanie to przechodzenie od jednej rzeczy poznanej umysłowo do drugiej lub od jednego pojęcia do drugiego. Natomiast poznanie umysłowe to proste ujmowanie prawdy lub pojęcia leź posługiwania się rozumowaniem. Umysłowo — ściśle biorąc — ujmujemy tylko pojęcia oraz poznajemy zasady, które nie potrzebują dowodu. Wszystkie inne twierdzenia przyjmujemy już to rozumowo na podstawie wyprowadzenia ich z danych doświadczenia oraz z pierwszych zasad, już to na podstawie wiary w prawdomówność i wiedzę tych, którzy nam te twierdzenia podają.

Q. 83. a. 11. Nauka tego artykułu jest wyrazem wiary Kościoła w obcowanie Świętych, pogłębionej przez II Sobór Watykański w VIII rozdz. Konstytucji o Kościele pt. „Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek •Ł Kościołem w niebie. Oto co m.in. czytamy w tym rozdziale:
„Wszyscy, którzy są Chrystusowi, mając Jego Ducha zrastają się w jeden Kościół i zespalają się wzajemnie ze sobą w Chrystusie. Łączność zatem pielgrzymów z braćmi, którzy przeciwnie, według nieustannej wiary Kościoła, umacnia się jeszcze, dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych. Albowiem mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości, a cześć którą Kościół oddaje tu na ziemi Bogu, uszlachetniają.

Q. 83, a. 12. Modlitwa wewnętrzna jest możliwa bez modlitwy ustnej, ale nie odwrotnie, gdyż modlitwa wyłącznie ustna jest tylko pozorem modlitwy. Przez

modlitwę ustna więc należy tu rozumieć modlitwę wewnętrzną, myślną, wyrażoną przy pomocy słów. Takie wyrażanie słowami wewnętrznej postawy człowieka wobec Boga jest według św. Tomasza potrzebne ze względu na wymagania samej ludzkiej natury, a szczególniej ze względu na społeczny charakter człowieka, który jako istota posiadająca ciało ożywione duszą niematerialną, potrzebuje słów do wyrażenia swych myśli, nadania im wyraźnej postaci i wyodrębnienia ich od marzeń. Wyrażenie modlitwy myślnej przy pomocy słów w pewnej mierze chroni ją przed marzycielstwem, a równocześnie jest czynnikiem wręcz niezbędnym do spełnienia obowiązku oddawaniu Panu Bogu czci społecznej, która jest powinnością ludzi jako istot społecznych. Jeśli zanosi się modły w imieniu całego ludu, lud Boży winien te modły rozumieć, a to jest niemożliwe bez wyrażenia modlitwy w słowach, które ponadto rozświeca umysł i rozpala uczucie modlącego się, a nieraz zapładnia umysł prawdami Bożymi.

Q. 83, a. 13. Podobnie jak w rozmowie z ludźmi, tak i na modlitwie trzeba skupić uwagę już to na jej treści, już to na słowach, którymi się ją wyraża, już to wreszcie na celu, do którego się zwraca, a więc na Bogu. Ten ostatni rodzaj uwagi jest najbardziej niezbędny i dla wszystkich dostępny, gdyż polega na zachowaniu należnego szacunku w stosunku do osoby, z którą się rozmawia, w tym wypadku Pana Boga, szacunku nakazującego powstrzymanie się w czasie tej rozmowy od wszystkiego, co byłoby wyrazem lekceważenia rozmówcy, w tym także czynności niezgodnych z przedmiotem rozmowy. Czymś takim są roztargnienia.
W czasie dłuższej modlitwy nie potrafimy całkowicie uchronić się przed roztargnieniami, gdyż myśl nasza nie może obejść się bez stałego dopływu wyobrażeń niezbędnych do tworzenia pojęć, sądów i rozumowań. Ale prąd tych wyobrażeń, kojarzących się nieraz mechanicznie, zmienia często swój kierunek i swe napięcie, podobnie jak potok górski odwracając naszą uwagę od tego, co powinno stanowić główny nurt naszej rozmowy z Bogiem. W miarę jak te roztargnienia są niedobrowolne i występują mimo naszych wysiłków, by myślą trwać przy Bogu w czasie modlitwy, nie psują ani zasług modlitwy, ani jej skuteczności wobec Boga, ale tylko osłabiają, a niekiedy wręcz unicestwiają wewnętrzną radość. jaką daje skupienie myśli w Bogu i ufne skierowanie uczuć serca ku Niemu, jak to podkreśla św. Tomasz w tym artykule. Nie na to jednak jest modlitwa, byśmy w niej szukali własnej radości i osobistego zadowolenia, bo wówczas egoistycznie szukalibyśmy w niej siebie, a nie Pana Boga.
Gdy chodzi o naszą postawę wobec Boga w czasie modlitwy, trzeba pamiętać, że Bóg jest równocześnie naszym najwyższym panem i Ojcem. Winniśmy więc odnosić się do Niego z czcią, a równocześnie z swobodą dzieci Bożych. Taka swoboda posiada szczególny urok u dzieci, gdy towarzyszy szacunkowi, z jakim serdecznie, bez przybierania sztucznej powagi, rozmawiają z rodzicami. Jak to pięknie zauważyła św. Teresa od Dzieciątka Jezus, dzieci podobają się rodzicom nie tylko gdy grzecznie się uczą, ale także gdy w wolnym czasie beztrosko się bawią, a nawet gdy śpią. Tak samo modlitwa dzieci Bożych podoba się Ojcu niebieskiemu, nawet wtedy gdy niedobrowolne wyobrażenia i myśli harcują, w naszej duszy, mimo jej starań by zachować w miarę możności jak największe skupienie, i całym sercem trwać przy Bogu.

Można także modlić się przechadzając się, leżąc w łóżku, pracując, jeśli przynajmniej od czasu do czasu potrafimy myśl i uczucie nasze zwrócić do Boga, wyrażając Mu naszą synowską cześć. Znane jest opowiadanie o pewnym zakonniku, który rzekomo miał zapytać Piusa XII, czy można w czasie rozmyślania palić papierosy. Oczywiście Papież z oburzeniem odpowiedział przecząco. Ale gdy w parę dni potem pewien kapucyn zapytał tegoż Ojca św., czy paląc papierosy można modlić się i rozmyślać, papież nie miał wątpliwości, by odpowiedzieć twierdząco. Oczywiście to nie zwalnia nikogo od obowiązku poświęcenia pewnego czasu wyłącznie na rozmowę z naszym najlepszym Ojcem i Matką Bożą, która jest Matką naszą, z wykluczeniem na ową chwilę wszystkich innych zajęć.

Q. 83, a. 14. Św. Tomasz okazuje się w tym artykule świetnym psychologiem modlitwy, uznając nudę za jednego z głównych jej wrogów, i zalecając by modlitwa tak długo trwała, ile to jest potrzebne do wzniecenia i podtrzymania. wewnętrznej gorliwości bez ujmy dla innych obowiązków. Nuda oraz znużenie jako pewna postać duchowego przygnębienia, psuje każde działanie, jak to z silnym naciskiem podkreślił św. Tomasz w swym traktacie o Uczuciach (I-II q. 37, a. 3).
Umiar, który tu św. Doktor zaleca, nie zwalnia od potrzeby pewnego wysiłku nad opanowaniem znużenia, które może towarzyszyć nawet krótkiej modlitwie. Należy wyznaczyć na modlitwę pewien określony czas — zależnie od powołania i możliwości — i nie skracać tego czasu, choćby się niekiedy dłużył.
Czasami rodzice lub wychowawcy w internatach narzucają dzieciom zbyt długie modlitwy (litanie!), powodując w nich nudę i przykre uczucia, kojarzące się z nią. Jest to skuteczny sposób wychowania młodych w niechęci do modlitwy i Boga, a nawet w nienawiści do religii i Boga, gdyż skojarzenia modlitwy i religii z uczuciami przykrymi w młodości, promieniują na całe życie. Trzeba więc stanowczo unikać narzucania młodzieży dłuższych praktyk religijnych niż tego wymaga Kościół.
Gdy chodzi o obowiązkowe nabożeństwa, np. o udział we Mszy ś., trzeba z jednej strony młodzież tak zaprawiać, by umiała się zdobyć na wysiłek niezbędny do opanowania roztargnień i znużenia, ale z drugiej strony równocześnie trzeba tak zorganizować te nabożeństwa, by usunąć niebezpieczeństwo nudy; a więc przede wszystkim postarać się, by udział młodzieży w nabożeństwie nie był bierny, ale czynny przez jej wspólną recytację, śpiew, udział w ofiarowaniu i Komunii św., tak by nabożeństwo miało dla młodzieży pociągający ją urok i dawało jej wewnętrzną radość.

Q. 83, a. 15. Zasługa to prawo do nagrody za dokonany czyn. Jeśli ów czyn ma wartość nadprzyrodzoną, to znaczy gdy jest wykonany w stanie łaski uświęcającej oraz jest ożywiony miłością ku Panu Bogu, wówczas zasługuje na nadprzyrodzoną nagrodę, czyli na powiększanie łaski Bożej i na wieczną szczęśliwość. Warunkiem więc zasługi nadprzyrodzonej jest l) posiadanie łaski uświęcającej w myśl słów Chrystusa Jan 15, 4): „Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie, tak samo i wy, jeśli we mnie trwać nie będziecie”; 2) dobrowolność i moralna dobroć czynu; 3) wykonanie go za życia na tej ziemi. Zasługę w szerszym znaczeniu, a więc jako nagrodę, której Bóg udziela komuś za dobry czyn jedynie w swej łaskawości, a nie na podstawie prawa, może zdobyć sobie także człowiek, który nie jest w stanie laski uświęcającej, jeśli ów czyn wykonuje pod wpływem wiary nadprzyrodzonej.

Zasługę w ścisłym znaczeniu można zdobyć tylko dla siebie samego. Jedynie Chrystus mógł jako Bóg i człowiek wysłużyć zbawienie i łaskę innym, gdyż przez Wcielenie stał się głową całego rodu ludzkiego. Natomiast zasługę w szerszym znaczeniu, jaką Pan Bóg przyznaje z swej łaskawości ze względu na swą przyjaźń z człowiekiem sprawiedliwym, ten ostatni może zdobyć także dla drugich. Dlatego też Pismo św. (Jn 5, 16) zachęca: „Módlcie się wzajemnie za siebie, abyście byli uleczeni, albowiem wiele może usilna prośba sprawiedliwego".
Modlitwa — według św. Tomasza — ma potrójny skutek: l) umacnia duchowo człowieka, 2) przyczynia się do wyjednania nam u Boga tego, o co prosimy lub innego wyższego dobra, o które może nie prosimy, i 3) zdobywa nam zasługę, jeśli ta modlitwa jest ożywiona miłością, wypływa z wiary i jest pokorna.

Q. 83, a. 16. Św. Tomasz, wylicza tu cztery zasadnicze warunki skuteczności modlitwy odnośnie do wyjednania sobie tego, o co prosimy. Bóg ją niechybnie wysłucha, jeśli:
1. Modlimy się o to, co jest potrzebne do zbawienia, czyli osiągnięcia ostatecznego celu życia ludzkiego; gdyż rozum wymaga, by wszystko w naszym życiu było podporządkowane temu, co stanowi sens naszego istnienia, inaczej bowiem postępowanie nasze byłoby bezsensowne.
2. Jeśli modlimy się za siebie, nie stawiając przeszkody działaniu łaski Bożej, a to zależy od nas; gdy modlimy się o to, co jest potrzebne do zbawienia innych. Pan Bóg wysłuchuje naszych modlitw w swej łaskawości, o ile ci, za których się modlimy, nie udaremniają działania łaski Bożej przez swój upór i trwanie w grzechu śmiertelnym, a to zazwyczaj od nas nie zależy (patrz a. 7). Niemniej i w tym wypadku modlitwa za drugich będzie skuteczna, przynajmniej w tym znaczeniu że przyczyni się do zasług modlącego się.
3. Jeśli modlimy się pobożnie, z wiarą i pokorą. Wiara bowiem nadaje modlitwie nastrój dziecięcej ufności we wszechmoc i dobroć naszego Ojca niebieskiego. Sprawdzianem zaś tej wiary, a równocześnie miłości, która powinna ożywiać naszą modlitwę, jest gotowość do ofiar i umartwienia, jak to sam Chrystus podkreślił (Mk 9, 28) tłumacząc Apostołom, że pewnych łask Bóg udziela jedynie tym, którzy o to proszą w duchu umartwienia. Konieczność pokory przy modlitwie Chrystus wyjaśnił na przykładzie zachowania się w świątyni zarozumiałego faryzeusza, który rzekomo modląc się siebie raczej wychwalał i wynosił się ponad innych, oraz pokornego celnika, który uznając się za grzesznika bił się w piersi, mówiąc: Boże bądź miłościw mnie grzesznemu.
4. Czwartym warunkiem skuteczności modlitwy jest jej wytrwałość, jak to Pan Jezus podkreślił w przypowieści o człowieku kołaczącym w nocy do drzwi sąsiada, by mu pożyczył chleba celem nakarmienia gościa, który właśnie przybył (Łk 11, 5-8): „Zawsze trzeba się modlić, a nigdy nie ustawać" (Łk 10, l).

Q. 83. a. 17. Tu św. Tomasz uzasadnia stówa listu św. Pawła Apostoła do Tymoteusza I, 2, l): „Zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania odprawiane były za wszystkich ludzi" — oraz oparty na tych słowach podział rodzajów modlitwy, dokonany przez św. Ambrożego, który wyróżnił modlitwą pochwalną, przebłagalną, dziękczynną i błagalną.

Łaciński wyraz obsecrationes tłumaczymy tu nie przez „prośby”, jak to czyni O. Woroniecki, gdyż wyraz ten jest zbyt ogólny, i obejmuje w sobie pozostałe dwa rodzaje modlitwy, a zwłaszcza wspólne błagania, ale zgodnie z treścią objaśnienia samego św. Tomasza przez „zaklinanie” w znaczeniu wzywania, np. przez Chrystusa Pana naszego.
Cztery wymienione tu przez św. Tomasza, a raczej św. Pawła Apostoła postacie modlitwy, nie są jej. różnymi rodzajami czy gatunkami, ale raczej jej różnymi częściami składowymi jak to pięknie wykazał Akwinata na przykładzie mszalnej kolekty na uroczystość Trójcy Przenajświętszej. Najpierw mianowicie uświadamiamy sobie, że modlitwa jest rozmową z Bogiem, następnie wznosimy myśl ku Niemu przez wezwanie Go i przeproszenie za nasze grzechy. Dalej, wyraziwszy swą wdzięczność za otrzymane dobrodziejstwa, winniśmy prosić Go o to, co jest potrzebne do zjednoczenia się z Nim, powołując się na zasługi Jezusa Chrystusa, Matki Bożej i Świętych.

Q. 84, a. l. Po długich wahaniach — zgodnie z słownikiem i radą wielu znawców łaciny kościelnej — wyraz adoratio postanowiliśmy oddać przez „uwielbienie”, a nie za wzorem polskich tłumaczy Pisma św., którzy wyraz ten przekładają jako „składanie pokłonu”, „oddawanie czci”, „padanie na twarz”, „klękanie” itp. W tym też biblijnym znaczeniu św. Tomasz bierze ten wyraz jak świadczy o tym treść niniejszego artykułu. Ponieważ jednak spolszczony wyraz „adoracja” w tym ujęciu obejmuje różne postacie wyrażania uwielbienia klękanie, pochylanie tułowia, skłanianie głowy, znak krzyża św. itp., a wyraz „cześć” jest zbyt ogólny, oznacza bowiem także całkiem duchowe czynności, jak modlitwę myślną i kontemplację, a nieraz także cnotę pietyzmu, wydaje się nam, że jeszcze najbardziej trafnym i najbardziej pospolitym odpowiednikiem wyrazu: adoratio jest „uwielbienie”, lepszy od spolszczonego „adoracja”, gdyż ta ostatnia oznacza zazwyczaj jedną tylko z postaci uwielbienia, a mianowicie wysławianie w milczeniu Pana Jezusa w Najśw. Sakramencie albo też Pana Boga przy pomocy różnych postaw ciała, jak pokłon, miłosne podziwianie osoby ukochanej. Uwielbienia podobnie jak i adoracja jest zasadniczo czynnością duchową, ale przejawiającą się w zewnętrznej postawie ciała, wyrażającej pewne ukorzenie się, np. przez 'klęczenie. Uwielbienie więc jest rodzajem oddawania czci Bogu czy innym osobom, w miarę jak w pewnej mierze uczestniczą w dostojeństwie Bożym, np. przez sprawowanie władzy nad innymi ludźmi, w nauczaniu, w świętości itp. Czcimy tych ludzi i uwielbiamy ich ze względu na Boga, dzięki któremu w pewnej dziedzinie są bardziej wybitni niż inni. A raczej czcimy w nich Boga jako sprawcę wszelkiego dobra. Cześć tę w uwielbieniu wyrażamy korną postawą ciała, by zaznaczyć że i ono powinno brać udział w oddawaniu Panu Bogu należnej Mu czci, gdyż pobożność sprzęga wszystkie składniki naszej ludzkiej natury, a więc rozum, wolę, uczucia, zmysły i członki ciała w służbie Bożej.

Q. 84, a. 2. Podkreślając że uwielbienie jest zasadniczo duchowym oddaniem się Bogu, czyli wewnętrznym nabożeństwem, przejawiającym się w kornej postawie ciała, św. Tomasz oparł się na prawdzie, że cześć zewnętrzna powinna wypływać z czci wewnętrznej i do niej zmierzać, gdyż wewnętrzna wielbienie Boga jest źródłem i celem takich postaw ciała, jak klękanie, składanie pokłonu, padanie na twarz itp.

Akwinata zaznacza, że tego rodzaju czynności zewnętrzne mogą przyczynić się do rozpalenia pobożnych uczuć w duszy człowieka. Toteż Kościół św., szczególnie w nabożeństwach liturgicznych stara się wpływać nie tylko na rozum i wolę, ale także na uczucia, na wyobraźnię, pamięć, na wzrok, słuch, a nawet powonienie (przez kadzidło) oraz na członki ciała, by całego człowieka ująć w ramy służby Bożej, ożywiając go nadprzyrodzonym prądem działania Bożego. Stąd tak wielkie znaczenie śpiewu i muzyki kościelnej w nabożeństwach.

Q. 84, a. 3. Możemy wybaczyć św. Tomaszowi, że idąc za złudzeniem zmysłów i przekonaniem ogólnie wówczas przyjętym, uznawał ruch nieba od wschodu ku zachodowi. To przekonanie w niczym nie osłabia tomaszowego dowodu, że ustrój naszej ludzkiej natury domaga się wyznaczenia osobnych miejsc na szczególne oddawanie czci Bogu i wielbienie Go. Bóg jest wszędzie obecny, wszędzie więc można i trzeba
Go wielbić. Świętość jednak pewnych miejsc, wybranych przez samego Pana Boga lub przez Kościół wytwarza odpowiedni nastrój do modlitwy, a przede wszystkim jest z woli Bożej przybytkiem łask. Niektórzy wprawdzie twierdzą, że nastrój modlitewny bardziej ich ogarnia na łonie natury niż w świątyni, że nie mogą modlić się w tłumie. Niemniej, ponieważ jesteśmy istotami społecznymi, zbiorowe wielbienie Pana Boga w kościele jest zasadniczo wyższe i skuteczniejsze, aniżeli modlitewny nastrój na widok bezmiaru morza, niebotyczności ośnieżonych szczytów górskich, tajemniczości lasów, uroku łąk i pól, bezkresu nieba. Ale ten nastrój częściej przechodzi w marzycielstwo niż w modlitwę.

Q. 85, a. 1. Ofiara najogólniej to dobrowolne złożenie komuś jakiegoś daru celem spełnienia jakiejś powinności. Jeśli powinność ta dotyczy pomocy, której należy udzielić potrzebującym, ofiara ta będzie jałmużną; jeśli odnosi się do jakiegoś dzieła, służącego ogółowi społeczeństwa, np. rozbudowy sieci szkół, lotnictwa, floty itp., będzie dobrowolną daniną; jeśli wreszcie zmierza do oddania hołdu bóstwu, wówczas ma miejsce ofiara religijna już to w postaci pewnej dani na rzecz kultu i jego wykonawców, czyli kapłanów, już to w postaci żertwy, czyli obrzędowego zniszczenia pewnej rzeczy, np. zabicia zwierzęcia i spalenia go na znak uznania zależności .człowieka od Boga. Ten ostatni sposób składania ofiary znany był najbardziej nawet pierwotnym ludom w najdawniejszych czasach. Już 150 tyś. lat temu składano bóstwu ofiary ze zwierząt, jak zdają się o tym świadczyć wykopaliska w jaskiniach Wildmanlisloch i w Petershohle. W krajach, gdzie ludność zajmowała się rolnictwem, składano bóstwu w ofierze plony zbóż oraz owoce i oliwę; tam zaś, gdzie lud żył z pasterstwa lub łowiectwa, składano ofiary ze zwierząt zabijanych nieraz masowo w tym celu. Np. Pismo św. opowiada, że król Dawid z okazji ogłoszenia jego syna Salomona swoim następcą na tronie, rozkazał, by „ofiarowano całopalenie dla Jahwy: tysiąc młodych cielców, tysiąc baranów i tysiąc jagniąt wraz z ofiarami płynnymi i mnóstwem ofiar za całego Izraela" (I Kronik 29, 21). Sam zaś Salomon z okazji poświęcenia świątyni „złożył w ofierze dwadzieścia dwa tysiące wołów i sto dwadzieścia tysięcy owiec i tak poświęcił dom Boży" (II Kronik 7, 5).
W niektórych krajach na ofiarę bóstwu zabijano nawet ludzi, a zwłaszcza dzieci. To okrucieństwo łączyło się nieraz z kannibalizmemi, czyli zjadaniem mięsa ludzkiego,

oraz zwyrodnieniem popędu płciowego w postaci sadyzmu, czyli szukania rozkoszy w zadawaniu mąk innym. Sadyzm ten maskowano obrzędami religijnymi celem usprawiedliwienia własnego zwyrodnienia wolą bóstwa. Że podłożem tego' rodzaju ofiar z ludzi było zboczenie popędu płciowego dobitnie świadczą orgie, jakie im zwykle towarzyszyły: ofiary, którymi najczęściej byli młodzi jeńcy wojenni, przywiązywano do pala przy ognisku i wśród dzikich wrzasków i tańców żywcem je pieczono i zjadano mięśnie wraz z sercem, które wyrywano' jeszcze z żywej piersi. Widok nagich ciał młodzieńców, żywcem pieczonych i wijących się w paroksyzmie bólu, oraz woń smażonego ciała ludzkiego wywoływały pośród uczestników tych makabrycznych obrzędów objawy szału oraz orgie. Nic więc dziwnego, że np. w takim Meksyku co roku tysiące jeńców, a w razie ich braku całe zastępy własnych podrastającyeh chłopców i dziewcząt zabijano wśród okrutnych męczarni niby to w ofierze bóstwu, a w rzeczywistości dla wywołania dreszczów rozkoszy, wyładowania zwyrodniałych popędów i zdziczałych skłonności do okrucieństwa. Ofiary z ludzi składano także w Peru, w Afryce zachodniej, na wielu wyspach, rozsianych na Oceanie Spokojnym, a także w starożytnym Egipcie, w Grecji i w Rzymie, a nawet, pod wpływem Chananejczyków, w Palestynie wbrew wielokrotnemu zakazowi Pisma św. w Prawie Mojżeszowym (Porównaj Kapł. 18, 21 ; Powt 18, 9). Np. Jefte, wódz żydów, jeden z następców Jozuego, przyrzekł złożyć ofiarę całopalną z pierwszego człowieka, którego napotka po zwycięstwie nad Ammonitami. Otóż tak się złożyło, że jego własna córka, wyszedłszy na powitanie go, była tym pierwszym człowiekiem. Ojciec nie wahał się dopełnić na nie} swego okrutnego ślubu i zabił ją w ofierze Jehowie (Sędz 11). Sam Abraham również już zabierał się do zadania śmiertelnego ciosu swojemu jedynemu dziecku Izaakowi, ofiarowanemu na całopalenie Jahwie, ale w ostatniej chwili Bóg, który dając mu rozkaz złożenia tej ofiary, chciał tylko wypróbować jego posłuszeństwo, powstrzymał go od jej wykonania. Śmierć Syna Bożego Jezusa Chrystusa po parogodzinnej meczami na krzyżu była krwawą ofiarą, złożoną przez Niego za całą, ludzkość, a Msza św. jest bezkrwawym ponowieniem tejże ofiary. Ofiara ta położyła kres obowiązkowi składania Bogu ofiar krwawych. Powszechność zwyczaju składania bóstwu ofiar świadczy, że zwyczaj ten poniekąd wypływa z prawa natury. Według św. Tomasza nakazem prawa natury jest to wszystko, co jest konieczne do życia zgodnego z rozumną naturą człowieka,. a więc także z jego ostatecznym celem, stanowiącym sens jego istnienia. Otóż do rozumnego życia zgodnego z ostatecznym celem jest niezbędne, by człowiek czcił Boga uznając swą zależność od Stwórcy i to uznanie wyrażał we właściwy sobie sposób, a więc przy pomocy odpowiednich znaków zewnętrznych, wyrażających, że Bóg jest panem życia i śmierci. A to stanowi istotę ofiary, a nie przelewanie krwi zwierząt lub innych ludzi, czy nawet własnej, którą na cześć Bóstwa oddają niektóre szczepy pigmejskie przy pomocy rytualnych nacięć na własnym ciele.

Q. 85, a. 2. W objaśnieniu poprzedniego artykułu omówiliśmy, w jakim znaczeniu można mówić o ofierze składanej na cele pozareligijne, np. ofiary na powodzian dotkniętych głodem itp. Chrześcijanin i te ofiary spełnia ze względu na Boga, gdyż kieruje się chrześcijańską miłością, która pomagając bliźnim służy samemu Bogu. Według św. Tomaszu ofiara jest zasadniczo znakiem zmysłowym hołdu należnego Bogu, nie tylko uzewnętrznieniem wewnętrznej Jego czci, ale jej urzeczywistnieniem

przez świętą czynność, będącą symbolem naszego oddania się Bogu i hołdu, jaki Mu wyrażamy ze względu na to, że jest naszym jedynym Stwórcą i Panem. Dlatego ofiary w ścisłym znaczeniu można składać jedynie Panu Bogu. Gdy budujemy świątynie pod wezwaniem' Matki Bożej lub Świętych — jak zaznacza św. Tomasz — składamy ofiarę nie Świętym, ale Panu Bogu, dziękując Mu za ich zwycięstwo nad złem i za to że stali się dla nas wzorem postępowania.

Q. 85, a. 3. Czynności będące przedmiotem różnych cnót mogą być ofiarami, np. można złożyć w ofierze jałmużnę, która jest przedmiotem miłosierdzia, dać komuś ku czci Bożej jakiś podarek, co jest przedmiotem hojności, zdobyć się na jakieś umartwienie, które jest przejawem cnoty umiarkowania lub pokuty. Jeśli te czynności wykonujemy dla okazania czci Bożej, wówczas czynności te będą przejawami cnoty religijności, mimo że tworzywo ich przynależy do innych cnót, gdyż cel do którego czynności zmierzają, różnicuje je gatunkowo. Stąd, według św. Tomasza, każda czynność jakiejkolwiek cnoty „staje się ofiarą, w miarę jak zmierza do świętego obcowania z Bogiem" (odp. na l. trudność).

Q. 85, a. 4. Wszyscy ludzie bez wyjątku, chrześcijanie i niechrześcijanie, są obowiązani do uznania swej zależności od Boga i wyrażanie tego uznania na zewnątrz przez oddanie czegoś ze swej własności na cześć Bożą, czyli przez ofiarę. Ludziom, którzy nie ze swej winy są poza Kościołem, sumienie nie nakazuje przestrzegania ustaw Kościoła, nie wyrażających nakazów prawa natury. Mają jednak obowiązek składania ofiar zgodnie z godziwymi moralnie wymaganiami swego środowiska oraz własnego sumienia, np. muzułmanie zgodnie z Koranem, żydzi zgodnie z Prawem Mojżeszowym, Chińczycy zgodnie z przepisami Konfucjusza czy Buddy itd. — jeśli oczywiście w sumieniu są przekonani o prawdziwości swej religii. Nie wolno ich zmuszać do uczestnictwa w nabożeństwach chrześcijańskich, jak to za św. Tomaszem podkreśla II Sobór Watykański w Deklaracji o Wolności religijnej:
„Sobór święty oświadcza... że prawda nie inaczej się narzuca jak tylko mocą samej prawdy, która wnika do umysłu równocześnie łagodnie i silnie ... bo osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiejkolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo ani nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu, ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia, prywatnie i publicznie, indywidualnie lub w łączności z innymi, w godziwym zakresie. Poza tym, oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej osobie ludzkiej, Z racji godności swojej "wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną swą naturą, a, także obowiązani moralnie — do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religijnej. Obowiązani są też trwać przy prawdzie; poznanej i całe życie swe układać podług jej wymagań. Nakazy Prawa Bożego człowiek dostrzega i rozpoznaje za pośrednictwem swego sumienia, do którego jest obowiązany wiernie się stosować w całym swym postępowaniu, aby dotrzeć do swego celu — do Boga. Nie wolno więc go zmuszać, aby postępował wbrew swemu sumieniu. Lecz nie wolno mu również przeszkadzać w postępowaniu zgodnym z

własnym sumieniem, zwłaszcza w dziedzinie religijnej. Praktykowanie bowiem religii z samej jej istoty polega przede wszystkim na wewnętrznych aktach dobrowolnych i swobodnych, przez które człowiek bezpośrednio ustosunkowuje się do Boga; aktów tego rodzaju żadna władza wyłącznie ludzka nie może ani nakazywać, ani zabraniać". Skoro więc wszyscy jesteśmy obowiązani „całe swoje życie układać według wymagań prawdy", jest rzecz oczywistą że chrześcijanie są obowiązani do uczestnictwa w ofiarach nakazanych przez Chrystusa i przepisanych przez Kościół, a więc przede wszystkim do udziału w najświętszej Ofierze Mszy św. w każdą niedzielę i święto.

Q. 86, a. l. Na oddanie łacińskiego wyrazu oblatio nie znaleźliśmy w języku polskim dobrego odpowiednika, gdyż „obiata" nie jest obecnie w użyciu i oznacza wyłącznie ofiary spożywalne. W tynieckim przekładzie Pisma św. wyraz ten tłumaczono przez „ofiarę pokarmową" (Ps 50, 2), „dar" (Syr 35, 8), „ofiara" (Mai l, 11), „dań" (Ef 15, 2). OJ. Woroniecki, tłumacząc sacrificium przez „żertwę", oblatio oddaje przez ofiarę. Ale „żertwa" (od „żer") oznacza raczej to samo co hostia a więc zwierzę lub człowieka złożonego w ofierze, a nie czynność ofiarną, ma więc zbyt wąski zakres. Trudno np. Mszę św., która jest sacrificium — nazwać żertwą, choć zaś strony wyraz „ofiara" obejmuje także „żertwę", a więc można powiedzieć, że Chrystus jest żertwa ofiarną. Z drugiej ma szerszy zakres niż oblatio.
Wobec tego poprzestaliśmy na wyrazie „dań "ofiarna" jako najbardziej oddającym myśl św. Tomasza.
Dziś w wielu krajach bogatych chrześcijanie nie bardzo poczuwają się do obowiązku składania ofiar na rzecz Kościoła i jego sług. Natomiast w krajach uboższych — jak Polska — wierni nieraz sami zaciskają pasa, ale księżom i zakonnikom dostarczają chętnie wszystkiego, co jest im konieczne.

Q. 86. a. 2. W przeciwieństwie do dziesięcin, które składano bezpośrednio kapłanom, dań ofiarną składa się Bogu na ręce kapłanów po to, by ją przeznaczyli już to na potrzeby kultu Bożego, już to na utrzymanie sług Bożych, już to na rzecz ubogich. Kapłani więc są raczej szafarzami dani ofiarnej aniżeli jej właścicielami. W obecnych czasach Stolica św. niekiedy pozwala nawet konsekrowane kielichy mszalne i monstrancje oddać na rzecz ubogich lub dotkniętych nieszczęściem, sprzedając je muzeom lub przetapiając je, jeśli nie mają większej wartości artystycznej, by za otrzymane w tera sposób pieniądze nieść pomoc biednym.

Q. 86, a. 3. Treść tego artykułu jest bardzo praktyczna, przestrzegając że nie wolno składać w dani ofiarnej tego,. co się posiada w sposób niegodziwy, np. wskutek kradzieży. Rzecz taką należy zwrócić prawowitemu właścicielowi. Nie wolno także składać dani ofiarnej z krzywdą innych osób, np. kosztem niedożywiania własnych dzieci lub rodziców, nie wypłacania robotnikom lub wierzycielom należnych im pieniędzy itp.

Q. 86, a. 4. Badania religioznawcze stwierdziły, że z wyjątkiem dwóch szczepów z Ziemi Ognistej i półn. wschodniej Australii, w całej prakulturze składano ofiary, których przedmiotem były środki żywnościowe: u ludów żyjących z łowiectwa i pasterstwa w postaci najważniejszych części zabitych zwierząt, np. serce, u ludów zaś

rolniczych w postaci pierwszych zbiorów zboża i owoców, czyli pierwocin, dla zaznaczenia że przez taką ofiarę uznaje się Boga za dawcę nie tylko życia, ale także środków do jego utrzymania.
W starożytności i w średniowieczu był zwyczaj składania pierwocin. Dziś Kościół nie zobowiązują nikogo do ich składania. Zawsze jednak prawo natury zaleca składać ofiary Bogu i zapewnić utrzymanie Jego sług.

Q.87, a. 1. Kościół obecnie nie nakłada na wiernych obowiązku składania dziesięcin, ale zaleca ofiarność podług możliwości każdego, szczególnie na budowę kościołów, na szkoły katolickie oraz na utrzymanie duchowieństwa. Obowiązek ten wypływa częściowo z prawa natury, skoro to wymaga postępowania zgodnego z rozumem, a rozum żąda, by każdy w miarę swych możliwości przyczynił się do dobra tej społeczności, w której żyje, a więc także Kościoła.
Św. Tomasz przypomina tu swą naukę o różnicy między przepisami obrzędowymi, sądowniczymi i moralnymi, wyłożoną w traktacie o Prawie (Suma t. XIII). Obrzędowych przepisów Starego Testamentu nie wolno zachowywać w Nowym, sądownicze zaś wolno, jeśli ustawodawstwo danej społeczności na nowo je uchwali, moralne zaś przepisy zawsze i wszędzie obowiązują.

Q. 87, a. 2. Dwa zdania w tym artykule są szczególnie ważne: „O każdej rzeczy należy sądzić podług jej zasady”, oraz że: „Wartość środków należy oceniać podług ich przydatności do celów”. Pierwsze wyraża potrzebę wartościowania rzeczy nie według przygodnych jej cech, ale według tego, co jest jej podstawą i zasadą, jak tego wymaga mądrość, która jest sprawnością ujmowania wszystkiego w świetle najwyższych zasad, a więc np. w życiu moralnym zgodnie z ostatecznym celem naszego istnienia.
Drugie zdanie natomiast jest podstawą wszelkich nauk technicznych i w ogóle praktycznych, wyraża bowiem że wartość środków jako środków mierzy się ich przydatnością do osiągnięcia dziesięcin czy innych ofiar lub świadczeń w stosunku do tych, którzy nie biorą bezpośredniego udziału w wytwarzaniu przedmiotów przynoszących zysk lub w wymianie, ale pracują dla społeczeństwa w sposób duchowy, np. przez pracę naukową, uczenie w szkole, a przede wszystkim przez służbę Bożą.
Dziś nie pobiera się na ich korzyść dziesięcin, ale urzędy państwowe na podstawie oszacowania majątku i dochodów swych obywateli, zobowiązują ich do płacenia podatków, które by mogły m.in. pokryć koszty związane z. zachowaniem i rozwojem dobra ogółu, a tym samym z należnym utrzymaniem tych wszystkich, którzy dla tego dobra pracują, wskazując np. ludziom ich ostateczny cel, drogę do niego i środki potrzebne do jego osiągnięcia. Ponieważ jednak w sprawach religijnych zależność 'kapłanów 'od władz politycznych — jak świadczy historia — 'przynosi jak najgorsze następstwa Kościołowi i religijno-moralnemu wychowaniu narodu. Kościół w dzisiejszych czasach więcej liczy na dobrowolną ofiarność wiernych, aniżeli na sprawiedliwość władz świeckich, które często chętniej odbierają Kościołowi jego dobra i zdobycze, np. szkoły, szpitale, zakłady wychowawcze, niż spieszą mu z pomocą i z wynagrodzeniem za pracę jego przedstawicieli, tak często niedocenianą, a nieraz wprost zwalczana przez czynniki wrogie Kościołowi. Kościół dziś coraz bardziej staje się ubogi w doczesne środki, ale równocześnie staje się coraz większą

potęgą duchową, jak o tym świadczy jego powaga. w dziedzinie stosunków międzynarodowych.

Q. 87, a. 3. Za czasów św. Tomasza duchowieństwo prowadziło szkoły oraz przytułki i miało pieczę nad ubogimi, gdyż państwo o te sprawy niewiele dbało. By Kościół mógł spełnić to zadanie, zobowiązywał wiernych do dziesięcin z dochodów. Dziś opiekę społeczną przejęło państwo, względnie organizacje społeczne. Niemniej tam gdzie Kościół ma swobodę działania, wierni na ogól w niektórych krajach mają większe zaufanie do opieki ze strony Kościoła niż do urzędów państwowych, zarówno gdy chodzi o datki na biednych, jak i o korzystano z nich. Niewiele dziś jest krajów, w których duchowieństwo otrzymywałoby od' państwa wynagrodzenie za swą pracę. Żyje więc albo z wspaniałomyślnego uposażenia parafii i klasztorów, dokonanego w dawnych wiekach przez bogatych dobroczyńców, albo jest zdane na dobrowolną ofiarność ludu.

Q. 87, a. 4. Dziś również księża mający dochody z pracy duszpasterskiej są zobowiązani do różnych świadczeń materialnych w stosunku do władz państwowych czy samorządowych, a także kościelnych, zwłaszcza w tych krajach, gdzie wyższa hierarchia oraz seminaria duchowne zostały obrabowane z majątków przekazanych im w dawnych wiekach. Nie mając bezpośredniej łączności z wiernymi, biskupi, prałaci kurialni, rektorzy i profesorowie w seminariach nie mogliby ani spełniać swoich obowiązków, ani żyć, jeśliby kler parafialny nie dopomagał im przez; swe datki i przez zbieranie ofiar na te cele od wiernych.

Q. 88, a. 1. Zwyczaj składania Bogu ślubów, czyli przyrzeczeń dokonania jakiegoś wzniosłego dobra, jest znany w wielu religiach. Prawo Mojżeszowe obwarowało ten zwyczaj licznymi przepisami (Liczb R. 30). Chrześcijaństwo oparło na ślubach życie zakonne, które było jednym z głównych narzędzi Kościoła w spełnianiu jego posłannictwa uświęcania ludzi i tworzenia królestwa Bożego w duszach. Życia zakonne jest przedmiotem osobnego Dekretu II Soboru Watykańskiego: „O przystosowanej odnowie życia zakonnego”. Ale śluby składaną nie tylko zakonnicy i mnisi, lecz także ludzie świeccy. Dlatego warto pogłębić naukę o ślubach w oparciu o zasady św. Tomasza.
Według Akwinaty, ślub to dobrowolna i rozważna obietnica zobowiązująca składającego ją do zrobienia na cześć Pana Boga dobra doskonalszego od swego przeciwieństwa. Trzy więc są warunki ważności ślubu: l) aby było osobistym obowiązaniem się do zrobienia tego, co moralnie dobre, 2) by to dobro nie wykluczało dobra wyższego, czyli było doskonalsze od swego 'przeciwieństwa, i 3) by było powzięte po namyśle i dobrowolnie. Jeśli którykolwiek z tych warunków nie jest spełniony, ślub nie jest ważny i nie obowiązuje, choćby został złożony wobec świadków. Tę naukę św. Tomasza należy wziąć pod uwagę zwłaszcza w odniesieniu do ważności ślubów zakonnych oraz ślubu czystości, zawartego w przyjęciu święceń kapłańskich szczególnie przez wychowanków seminarium duchownego lub studentatu klasztornego; od dzieciństwa, nieraz już od 10 roku życia byli oni całkowicie oddzieleni od styczności ze światem, nawet podczas wakacji, tak że o trudnościach dochowania ślubów, które złożyli lub mają złożyć, wiedzą tylko teoretycznie, ale nie

uświadamiają sobie praktycznie, gdyż działanie popędów utrudniających spełnienie ślubów, było w nich całkowicie uśpiona przez cały czas pobytu w seminarium czy w klasztorze. Praktycznie więc nie wiedzą, do czego się zobowiązują, choć teoretycznie potrafią ładnie wydeklamować pełną litanię swych przyszłych obowiązków. Stąd tyle odstępstw od stanu duchownego tak kapłańskiego, jak i zakonnego w tych krajach, gdzie dotąd praktykuje się ten sposób wychowania w małych i wielkich seminariach oraz w studentatach zakonnych — w całkowitym oderwaniu od styczności ze światem.

Q. 88, a. 2. Dobro lepsze, czyli doskonalsze, jako przedmiot ślubu oznacza tu dobrowolne postępowanie, które jest nie tylko moralnie godziwe, ale nadto nie stanowi przeszkody iv dążeniu do większego dobra moralnego. Nie wolno bowiem sobie zamykać drogi do tego, co pod względem moralnym jest doskonalsze, sikoro w myśl nauki Chrystusa, zobowiązani jesteśmy dążyć do doskonałości: „Bądźcie tedy doskonali jako Ojciec niebieski jest doskonały" (Mt 5, 48). Może się jednak zdarzyć, że to, co samo w sobie jest doskonalsze, op. dziewictwo, w konkretnych warunkach danej osoby może być gorsze, jeśli sumienie mówi jej np. że ma warunki do zawarcia małżeństwa, i że w nim potrafi żyć bardziej po Bożemu niż w celibacie ze względu na posiadanie zbyt natarczywych popędów. Sam Apostoł św. Paweł powiedział: „Tym, którzy nie wstąpili w związki małżeńskie, oraz tym, którzy już owdowieli, dobrze będzie jeśli pozostaną tak, jak i ja. Lecz jeśliby nie potrafili zapanować nad sobą, niech zawierają związek małżeński. Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie niż płonąć" I Kor 7, 10). W tym wypadku małżeństwo jest dobrem doskonalszym niż celibat i może być przedmiotem ślubu.
Przedmiotem ślubu może być także to, co skądinąd jest obowiązkowe i nakazane. Np. ślub unikania grzechów, uczęszczania na Mszę św. w niedziele itp. Samo przez się i zasadniczo czynność cnotliwa, wykonana pod wpływem ślubu, jest doskonalsza niż ta sama czynność spełniona bez ślubu, gdyż wówczas gdy pochodzi ze ślubu, jest przejawem cnoty pobożności, a ta jest wyższa od innych cnót obyczajowych, bardziej uświęca ową czynność i nadaje jej nową dobroć. Kto ślubuje Bogu godziwą czynność i urzeczywistnia ją, oddaje Mu większą cześć niż gdyby ją spełniał bez ślubu, gdyż oddaje mu nie tylko owoc swej woli, lecz samą wolę przez większe oddanie się Mu. Więcej daje, kto ofiaruje komuś nie tylko same owoce jakiegoś drzewa, ale owoce wraz z drzewem, które je rodzi, jak się pięknie wyraził św. Anzelm. Każdy godziwy czyn, wykonany na mocy ślubu, jest czynnością religijną, i tym samym staje się doskonalszy. Nie znaczy to jednak, by każdemu doradzać składanie ślubów lub mnożyć je, gdyż człowiek narażając się lekkomyślnie na łamanie ich, tym samym 'wystawia się na niebezpieczeństwo popełniania podwójnego grzechu: przeciw cnocie pobożności i przeciw tej cnocie, której dane postępowanie bezpośrednio się sprzeciwia. Np. łamiąc ślub dziewictwa, grzeszy się nie tylko przeciw czystości, ale także przeciw religijności.

Q. 88, a. 3. Należy wystrzegać się lekkomyślnego składania ślubów bez dostatecznego namysłu oraz takich, które Panu Bogu nie przynoszą chwały ani korzyści ludziom, ani wreszcie zbyt trudnych do zachowania. Nie wolno ślubować rzeczy, które same w sobie są godziwe, ale uniemożliwiają spełnienie dawniej powziętych i ważniejszych zobowiązań, np. wstąpić do zakonu wówczas, gdy ktoś, kto chce taki ślub złożyć, ma

obowiązek utrzymywania swoich rodziców chorych lub niezdolnych już do pracy. Ale jeśli ktoś złożył ślub, ma ścisły obowiązek przestrzegania go i wykonania go, zgodnie ze słowami Pisma św., przytoczonymi tu przez św. Tomasza: „Jeśliś coś ślubował Bogu, nie omieszkaj spełnić, albowiem nie podoba się Mu niewierna i głupia obietnica. Ale cokolwiek ślubujesz, oddaj. Daleko lepiej jest nie ślubować, niźli po klubie obietnic nie spełnić" (Ekle 5, 34).

Q. 88. a. 4. Godziwość składania ślubów, zwłaszcza zakonnych, odrzucali niektórzy protestanci oraz racjonaliści, twierdząc że śluby sprzeciwiają się wolności człowieka. Na zarzut ten już św. Tomasz odpowiedział, stwierdzając że wprawdzie śluby, podobnie jak i wszystkie inne uczynki ludzkie, nie przynoszą żadnej korzyści Bogu, gdyż Pan Bóg niczego od nas nie potrzebuje, niemniej przynoszą duchową korzyść samymi ludziom, a przez to chwałę Bogu, i dlatego są godziwe. Nie zmniejszają naszej wolności, podobnie jak niemożność zgrzeszenia nie zmniejsza wolności Boga, gdyż wolność polega zasadniczo nie na robieniu tego, co się chce, ale na rozumnym, niewymuszonym wyborze środków, zgodnie z wymaganiami rozumu, a tym samym z celem, do którego mamy obowiązek dążyć. Wręcz przeciwnie, śluby wzmacniając wolę w dążeniu do tego, co dobre, tym samym potęgują wolność, choć oczywiście ograniczają samowolę człowieka, zwłaszcza w życiu zakonnym.
Prześliczna jest odpowiedź na drugą trudność, jakoby składanie ślubów narażało na niebezpieczeństwo niedotrzymania ich, a więc na podwójny grzech. Nie godzi się — odpowiada św. Tomasz — czynić tego, co samo przez się prowadzi do grzechu, np. wchodzić lekkomyślnie bez koniecznej potrzeby na walący się most. Ale wolno, a bardzo często trzeba czynić to, czego zaniechanie może narazić kogoś na niebezpieczeństwo, np. należy roztoczyć opiekę nad dziećmi bawiącymi się blisko ulicy. Gdyby nie wolno było zobowiązać się do takich czynności, których złe wykonanie groziłoby niebezpieczeństwem — powiada św. Tomasz — „człowiek musiałby się powstrzymać od wszystkich dóbr, które przypadkiem wskutek jakiegoś wypadku mogły stać się niebezpieczne", czyli nie mógłby żyć, bo nawet leżenie w łóżku może być niebezpieczne. Ryzyko jest nieodłączne od naszego życia na ziemi.

Q. 88, a. 5. Św. Tomasz odróżnia tu przedmiot ślubu stanowiący jego tworzywo oraz cel ślubu. Przedmiotem ślubu może być nie tylko czynność religijna, czyli akt pobożności, ale także przejaw jakiejkolwiek cnoty, czyli każdy czyn moralnie dobry, nie stanowiący przeszkody do wykonania czynu doskonalszego. Czynnikiem zaś istotnym w ślubie jest obietnica spełnienia tego cnotliwego czynu na chwalę Pana Boga. To skierowanie ku Panu Bogu i podporządkowanie Jego czci nadaje ślubowi właściwy mu charakter uwielbienia Pana Boga, gdyż cel różnicuje czynności. Obietnice złożone przełożonym lub świętym, tylko wówczas są ślubem, kiedy składający je człowiek zobowiązuje się Panu Bogu spełnić to, co przyrzekł, np. Matce Bożej, świętemu lub przełożonemu, jak to wyjaśnił św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność.

Q. 88, a. 6. Czyn jest tym więcej zasługujący, im bardziej przez miłość jednoczy nas z Bogiem, a więc w miarę jak pochodzi od wyższej cnoty, bardziej zbliżającej nas ku Bogu, a następnie w miarę wartości tego, co Mu oddaje i natężenia tegoż oddania.

Otóż śluby, jako czynności najwyższej spośród cnót obyczajowych, a mianowicie pobożności ożywionej miłością Boga, bardziej nas zbliżają ku Niemu, aniżeli czynności innych cnót obyczajowych, gdyż oddają Mu nie tylko owoce naszych dobrych czynów, ale także wolę w znaczeniu możności ich wydania wraz z wyrzeczeniem się robienia tego, co je wyklucza. Wreszcie śluby umacniają wolę w tym, co jest doskonalsze pod względem moralnym, 'potęgując natężenie miłości Bożej. Dlatego spełnienie czynności ślubowanej jest bardziej zasługujące, aniżeli wykonanie gej bez ślubu, jeśli inne jej okoliczności są równe.
Jak zaznacza Akwinata w odpowiedzi na drugą trudność, o wielkości zasługi nie rozstrzyga trudność wykonania zasługującego czynu, ale miłość, która go ożywia i pobudza. człowieka do wykonania nawet najtrudniejszych przedsięwzięć, miłych Ojcu. Tym bardziej nie jest konieczne, by czynności zasługującej towarzyszył nastrój smutku i bólu. Wręcz przeciwnie powinien towarzyszyć jej nastrój radości, że na skutek. ślubu nie wolno nam czynić tego, co wolno byłoby robić bez ślubu z własną szkodą duchową. Powiada tu św. Tomasz, że „konieczność zrobienia tego, co się ślubowało, powoduje radość w tych, którzy są dobrze przysposobieni, wzmacniając ich wolę”.

Q. 88, a. 7. Kościół odróżnia dwojakiego rodzaju śluby zakonne: uroczyste i zwykłe. Śluby uroczyste to przyrzeczenie złożone Bogu wobec świadków na ręce przełożonego, zobowiązujące do poświęcenia Bogu całego życia w sposób nie-odwołalny przez przestrzeganie posłuszeństwa, ubóstwa i czystości aż do śmierci, tak że zgodnie z Prawem Kanonicznym, nie można ważnie dokonać czynności sprzecznych z tymi ślubami, np. ani ważnie zawrzeć małżeństwa, ani posiadać coś jako osobistą własność.
Jeśli Kościół niekiedy zwalnia kogoś z tego rodzaju ślubów, czyni to nie mocą własną, ale władzą przekazaną mu przez Chrystusa Pana, gdyż śluby uroczyste, choćby składane bez żadnej uroczystości zewnętrznej, w szczególny sposób poświęcają zakonnika na wyłączną służbę Bożą, są więc jakby pewnego rodzaju konsekracją, zobowiązującą do poświęcenia się bez reszty Bogu i dążenia do pełnej doskonałości.
Śluby zwykłe, choćby im towarzyszyły najbardziej uroczyste obrzędy, i choćby nawet złożono je w czasie podniesienia we Mszy św., nie zawierają tej konsekracji i dlatego nie stanowią przeszkody do ważnego zawarcia małżeństwa nawet bez dyspensy, papieskiej czy biskupiej (choć stanowią przeszkodę do godziwego małżeństwa), ani nie powodują zasadniczej niezdolności zachowania własności prywatnej, względnie jej nabycia, z tym jednak zastrzeżeniem, że nie wolno nią rozporządzać, z wyjątkiem wypadków przewidzianych przez Prawo Kanoniczne. Śluby zwykłe mogą być czasowe i wieczyste. Pierwsza zakonnicy składają na pewien okres, np. na trzy lata, by mieli czas przekonać się o swym powołaniu. Śluby wieczyste, podobnie jak i uroczyste, wolno złożyć dopiero po upływie okresu ślubów zwykłych i nie wcześniej jak po ukończeniu 21 roku życia.
Śluby prywatne to wszystkie inne śluby z wyjątkiem ślubów zakonnych i ślubu czystości, zawartego w przyjęciu święceń kapłańskich.
Zakonnicy i zakonnice jak pisze O.J. Mirewicz (Słowo o Bogu i człowieku str. 174), opuszczają swych najbliższych, odgradzają się od nich jakimś niepojętym dla świeckich stylem życia, odmiennym strojem, a czasem nawet wysokim murem i

żelazną kratą. Niektórym się zdaje, że życie zakonne to ucieczka od rzeczywistości ludzi słabych, którzy przeraziwszy się pełni życia, wolą pozbawić się nawet jego przyjemności, byle nie dźwigać jego ciężarów, byle nie być zmuszonym do walki o miejsce dla siebie i swych najbliższych na ziemi, a może nieraz by unieść serce, pęknięte po miłosnym zawodzie, żeby w klasztorze jakąś nieokreśloną miłością pocieszać się przez resztę życia za cenę pewnego odczłowieczenia się, całkowitego skrępowania własnej woli i wysuszenia serca. „Napatrzyliśmy się przecież na tych, tak zwanych słabych ludzi — ciągnie dalej O. Mirewicz — jak oni w czasie wojny z wielką odwagą organizowali opiekę nad prześladowanymi, bez pytań o rasę, wyznanie, światopogląd. Podziwialiśmy zakonnice polskie, niestrudzone opiekunki bezdomnych, zabiegane, zapracowane w zbieraniu chleba dla sierot wojennych, dla dzieci wykradanych z getta, dla ukrywających się u nich żydów, marksistów, narodowców, ludzi wierzących i niewierzących. Do zakonu nadają się ludzie mądrzy, mocni i dobrzy ... Trzeba bowiem mieć wielką odwagę, żeby brać na siebie ciężar realizowania najwznioślejszych rad Ewangelii, pamiętając równocześnie, że się nie jest aniołem, że się nie jest automatycznie zabezpieczonym przed działaniem! zła ... Wszystko co dobre, piękne, rozumne i mocne w człowieku za furtką klasztorną jest znaczone jego zawsze żywą miłością ku Bogu i ludziom. A wszelka małość, wszelkie obniżanie ideałów, a nawet — bo i to jest możliwe — marnowanie się człowieka w zakonie, możemy wytłumaczyć brakiem tak pojętej szerokiej i bohaterskiej miłości. ... Człowiek więc zamykający się w klasztorze, to człowiek, który zapatrzył się w krzyż Chrystusowy, dosłyszał 'płynące zań specjalne wezwanie do oddania się całkowicie Bogu i ludzkości na służbę, i uczynił to, dając równocześnie Bogu i ludzkości widomy znak życiem według ślubów, że taka jest jego osobista, dobrowolna i radosna służba” (tamże).

Q. 88, a. 8. Podwładni mogą składać śluby prywatne, nawet bez pozwolenia 'przełożonych kościelnych czy świeckich, np. rodziców, ale nie mają prawa zobowiązywać się choćby ślubem do tego, co sprzeciwia się obowiązkowi posłuszeństwa, względnie uprawnieniom przełożonego. Nie grzeszą jednak składając roztropnie ślub spełnienia moralnie dobrego uczynku, gdyż w tym ślubie domyślnie zawiera się warunek zgody lub nie sprzeciwiania się przełożonego w tym, co podlega jego uprawnieniom. Jeśli ślub tym uprawnieniom sprzeciwia się, traci swą moc. Ale uprawnienia przełożonych, a nawet rodziców, nie sięgają tak daleko, by podwładni czy dzieci, jeśli są pełnoletnie, nie mogły bez ich pozwolenia ważnie zawrzeć małżeństwa lub wstąpić do zakonu; są to bowiem sprawy, o których każdy człowiek musi osobiście stanowić, biorąc odpowiedzialność za całe swe życie. Św. Tomasz podkreśla to z naciskiem, zwłaszcza że sam w swej młodości wstąpił do Dominikanów bez pozwolenia rodziców i przez kilka miesięcy odpokutował ten śmiały krok pobytem w więzieniu w rodzinnym zamku, ale nie załamał się w swym powołaniu. Jeśli ślub nie sprzeciwia się słusznym uprawnieniom przełożonych lub innych osób, obowiązuje w sumieniu pod grzechem, chociażby podwładny złożył ów ślub bez zgody przełożonego. Przestaje jednak obowiązywać, jeśli: l) jego tworzywo ulegnie zasadniczej zmianie, tak że to co ślubował staje się albo niemożliwe do spełnienia, albo moralnie złe, np. gdy ktoś ślubował pielgrzymkę w czasie najbliższych wakacji, a tymczasem zachorowało mu dziecko i musi opiekować się nim przez cały czas

wakacji. Popełniłby grzech śmiertelny, kto by zamiast spełnić ten nakaz prawa natury, chciał dokonać ślubu odbycia pielgrzymki, pozostawiając bez dostatecznej opieki osobę, nad którą ma obowiązek czuwać. Podobnie nie ma obowiązku dotrzymania ślubu udzielania pomocy materialnej osobie, gdy się okaże, że ta osoba tej pomocy nie potrzebuje, albo gdy ktoś ślubował dać 100 dolarów głodującym Hindusom, ale na skutek jakiegoś nieszczęścia, np. kradzieży lub pożaru, stracił swój majątek.
2. Obowiązek dotrzymania ślubu ustaje gdy upłynie czas, na okres którego został złożony, albo gdy nie zostanie spełniony warunek, pod którym został złożony, np. gdy ktoś ślubuje pielgrzymkę jeśli syn wyzdrowieje, nie jest obowiązany do tej pielgrzymki dopóki syn jest chory lub gdy umrze.
3. Gdy ustanie główny cel ślubu, np., gdy ktoś ślubuje w swym kościele parafialnym postawić chrzcielnicę, a tymczasem ktoś inny ją zbudował.
4. Gdy zostanie unieważniony przez tego, od kogo zależy całkowicie ten kto ślubuje, albo tworzywo jego ślubu. Przełożony w pierwszym wypadku może unieważnić wszystkie śluby swego podwładnego w tym, w czym ów podwładny podlega mu. Ten zaś, od kogo zależy tylko tworzywo ślubu, może jedynie zawiesić moc jego obowiązywania tak długo dopóki spełniane ślubu sprzeciwiałoby się jego uprawnieniom, np. żona może zawiesić ślub wstrzemięźliwości płciowej własnego męża, złożony bez jej zgody. Wreszcie:
5. Ślub przestaje obowiązywać, gdy ktoś otrzyma dyspensę zwalniającą go z niego.

Q. 88, a. 9. Zagadnienie przyjmowania do zakonu dzieci i składania przez nich ślubów oraz zobowiązania się wstąpienia do stanu duchownego jest nadal sprawą bardzo ważną. Według nauki św. Tomasza, chłopcy przeciętnie około czternastego roku życia, a dziewczęta już około dwunastego roku kończą dzieciństwo, a rozpoczynają okres dojrzewania płciowego, zwanego powitaniem, stając się biologicznie zdolnymi do przekazywania życia potomstwu mimo swej niedojrzałości fizycznej i umysłowej (oczywiście Akwinata określając ten wiek, zgodnie 7. ówczesnym Prawem Kanonicznym, brał pod uwagę młodzież w Europie środkowej; na południu bowiem dzieci dojrzewają wcześniej, na północy nieraz o kilka lat później). Równocześnie w tym czasie młodzież uzyskuje zdolność do pełnego używania rozumu, takiego jaki jest konieczny do samodzielnego podejmowania ważnych życiowo postanowień, a zwłaszcza do stanowienia o swej przyszłości. Częściowe używanie rozumu zaczyna się już w pierwszych tygodniach po urodzeniu, ale w sposób zaczątkowy, gdy niemowlę zaczyna np. uśmiechem przejawiać, że rozumie coś z tego, co do niego mówimy; rozwija się powoli i stopniowo, w miarę jak dziecko uczy się mowy, i tym samym tworzenia pojęć i wydawania sądów a przede wszystkim samodzielnego rozumowania. Pierwsze próby tego ostatniego pojawiają się około 7 roku życia. Ale pełna zdolność do samodzielnego i osobistego rozumowania — jak świadczy badanie młodzieży przy pomocy tzw. testów inteligencji — przejawia się na ogół w klimacie umiarkowanym u chłopców około 14 roku życia, u dziewcząt zaś trochę wcześniej zależy też od środowiska i kultury domu rodzinnego), gdyż dopiero wtedy na ogół młodzi stają się zdolni do bardziej złożonego rozumowania w postaci ścisłego wnioskowania logicznego.
Ponieważ samodzielne postanowienie oraz dobrowolny wybór właściwego celu życia jest następstwem odnośnego praktycznego sądu rozumu (I-II, q. 10, a. 2 patrz IX t.

polskiego przekładu Sumy, str. 390), sąd ten jest wnioskiem w bardzo złożonym rozumowaniu; dopóki dziecko jest niezdolne do takiego złożonego wnioskowania w sposób samodzielny i osobisty, jest jeszcze niezdolne do dobrowolnego całkowicie i samodzielnego wyboru, ani tym samym do grzechu śmiertelnego i do stanowienia o swej przyszłości. Prawnicy mówią o takim dziecku, że nie jest „doli capax", czyli że jest niezdolne do podstępu, gdyż podstęp wymaga złożonego wnioskowania. Oczywiście zdarzają się wypadki, że już nawet przed dziesiątym rokiem życia ta zdolność do samodzielnego wnioskowania ujawnia się w całej pełni, ale prawo bierze pod uwagę to, co się dzieje zazwyczaj i najczęściej. W naszych czasach dzieci zarówno fizycznie, jak i umysłowo dojrzewają znacznie wcześniej niż przed ostatnią wojną światową. Niemniej zdolność do samodzielnego wnioskowania i tym samym do prawdziwie wolnego wyboru w sprawach ważnych jest dziś na ogól raczej opóźniona z tego powodu, że młodzież współczesna, żyjąc pod bezustannym niemal obstrzałem narzucanych jej z zewnątrz (przez telewizję, filmy, książki itp.), wyobrażeń, pojęć i sądów, a nawet gotowych łańcuchów wnioskowań, biernie wchłania w siebie zbyt wiele naraz, by mogła to samodzielnie przetrawić i przetworzyć na osnowę własnego duchu, a tym samym zdobyć się na osobisty, swój własny sąd, nie narzucony przez otoczenie, wychowanie lub współczesną cywilizację techniczną.
Wprawdzie znacznie wcześniej niż dawniej, budzi się u młodzieży uparta chęć do zaciętego krytykowania wszystkiego i wszystkich, związana z buntem przeciw teraźniejszości i znamienna dla młodzieży wszystkich czasów. Młodzi podchodzą do wszystkiego z gryzącą ironią, sarkazmem i pewnością siebie, ale ich sądy są raczej owocem burzliwych przeżyć uczuciowych, aniżeli wnioskiem z poprawnie przez nich zbudowanego łańcucha przesłanek logicznego wnioskowania. Zresztą sądy te, wypowiadane przez młodocianych w sposób kategoryczny i nieodwołalny, ulegają zmianie nieraz jeszcze tego samego dnia pod wpływem nowe} fali uczuć, co dowodzi ich niedojrzałości umysłowej do podejmowania ważnych życiowo 'postanowień. Ten brak możności i czasu do prawdziwie samodzielnego i osobistego przemyślenia wtłaczanych młodzieży bezustannie przez współczesną cywilizację techniczną wyobrażeń i sądów, oraz spotęgowane nieraz w najwyższym stopniu uleganie gwałtownym przypływom i odpływom fal życia uczuciowego, zwłaszcza w dziedzinie erotyki, ogranicza dobrowolność jej postępowania oraz jej zdolność .do poważnego i nieodwołalnego stanowienia o swej przyszłości. Należy o tym szczególnie pamiętać, gdy chodzi o śluby młodzieży duchownej.

Q. 88, a. 10. Dyspensa, czyli zwolnienie, jest czymś różnym od unieważnienia złożonego ślubu ze strony przełożonego, od którego ślubujący zależy, oraz zawieszenia możliwości jego wykonania ze strony osoby, od której zależy .tworzywo ślubu, czyli jego przedmiot materialny. Dyspensa bowiem polega na tym, że przełożony kościelny w imieniu Samego Pana Boża — na skutek upoważnienia Chrystusowego, danego Apostołom i ich następcom — znosi moc obowiązywania ślubu częściowo lub w całości, gdy tego wymagają, współmiernie ważne powody, rap. większe dobro Kościoła, narodu, rodziny lub samego ślubującego; gdy zachodzi bardzo wielka trudność w zachowaniu ślubu albo wątpliwość, czy tworzywo ślubu nie uległo zasadniczej zmianie, tak że to, co przy składaniu ślubów było dobre, teraz stało się grzeszne lub mniej doskonale od swego przeciwieństwa, względnie gdy nie ma

pewności, że ślub został złożony naprawdę dobrowolnie i z namysłem, a mię 'pod wpływem strachu lub lekkomyślności. Prawo zwalniania ze ślubów przysługuje Ojcu św., oraz w wypadkach niezastrzeżonych Stolicy św. biskupom, przełożonym zakonnym w stosunku do swych podwładnych, oraz kapłanom upoważnionym przez Papieża. Podczas spowiedzi przedślubnej, gdy nie ma możliwości zwrócić się do kapłana upoważnionego (choćby zakonnego, bo na podstawie domniemanego przywileju księża zakonni mają prawo, udzielać dyspensy niezastrzeżonych biskupom), spowiednik może zamienić ślub na inny, o ile nie chodzi o śluby zakonne ani o ślub wstąpienia do zakonu, w którym składa się śluby uroczyste, ani wreszcie o ślub dochowania całkowitej i dozgonnej. czystości, złożony bezwarunkowo i po ukończeniu 18 roku życia, gdyż te trzy śluby są zastrzeżone Stolicy św.

Q. 88, a. 11. Św. Tomasz, wypowiadając zdanie, że nawet Ojciec św. nie może zwolnić ze ślubów uroczystych (składanych w niektórych zakonach), ze względu na to że śluby te w sposób nieodwołalny poświęcają zakonnika służbie Bożej, jak się zdaje, bierze to zdanie formalnie, to znaczy w tym znaczeniu, że nie może zwolnić mocą swej władzy kościelnej, ale na podstawie władzy Bożej, przekazanej przez Chrystusa św. Piotrowi i jego następcom, może zwolnić ze ślubów, nawet uroczystych tego, kto przestał być zakonnikiem dzięki temu zwolnieniu, podobnie jak może kielich konsekrowany oddać na użytek świecki, np. do muzeum, gdy kielich ten utraci swą konsekrację. Uprzednio św. Tomasz w Komentarzu do Sentencyj uznał pogląd, że papież może zwolnić ze ślubów uroczystych za bardziej prawdopodobny. Tu stara się uzasadnić dekret Innocentego III, odrzucający możność zwolnienia ze ślubów uroczystych na tej podstawie, że to, co w sposób nieodwołalny zostało poświęcone Bogu, nie może przestać być poświęconym, dopóki istnieje. Ale niejeden człowiek, choć szczerze zapowiada, że coś postanawia a w sposób nieodwołalny, wskutek zmienności swej woli czasami odwołuje to, co nieodwołalnie postanowił. Zakonnik, składając śluby uroczyste przy postanowieniu nieodwołalnego oddania się na służbę Bogu, nie traci używania wolnej woli i psychicznie jest zdolny do odwołania swego postanowienia. Jeśli to czyni bez współmiernie ważnej przyczyny, popełnia grzech śmiertelny, niszczy niejako w sobie to poświęcenia, podobnie jak przetopienie konsekrowanego kielicha niszczy w nim konsekrację. Papież jednak, posługując się władzą Chrystusową, może człowieka zwolnić ze ślubów przez miłosierdzie, by nie narażać go na. stałe trwanie w grzechu śmiertelnym i na wieczne potępienie,

Q. 88, a. 12. Prawo zamiany ślubów przysługuje tym,. którzy mają prawo zwalniania z .nich (patrz obj. do art. poprzedniego), z tym jednak zastrzeżeniem, że gdy chodzi o zamianę ślubu prywatnego, niezastrzeżonego Stolicy św. na inny ślub dokonania czegoś lepszego lub równoważnego temu, co się ślubowało poprzednio, można samemu dokonać takiej zamiany, zasięgnąwszy rady spowiednika lub przełożonego.

Q. 89, a. l. Zgodnie z podanym tu określeniem św. Tomasza, przysięga jest to powołanie się na Pana Boga, że się mówi prawdę (przysięga stwierdzająca), lub że się ma szczery zamiar spełnić powzięte zobowiązanie (przysięga przyrzekająca). W szerszym znaczeniu w dzisiejszych czasach przysięgą. zwie się każde uroczyste oświadczenie wobec upoważnionych świadków, z powołaniem się na jakąś powagę,

że się mówi prawdę 'względnie, że się zobowiązuje do jej powiedzenia lub do zrobienia lub nie zrobienia czegoś. W krajach, w których. ustrój opiera się na zasadzie nieuznawania religii w życia publicznym, względnie na ateizmie, przepisy państwowe ustalają takie brzmienie roty przysięgi, w której nie ma powołania się na Boga, ale na majestat państwa, na honor, na ojczyznę itp. Oczywiście tego rodzaju „przysięga", oparta nie na bojaźni Boga, jako wszechobecnego i wszechwiedzącego świadka i najwyższego Sędziego, ale na strachu przed utratą czci u ludzi lub przed karą, jaką ustawy przewidują za krzywoprzysięstwo, obowiązuje wprawdzie w sumieniu, jeśli skądinąd jest godziwa, podobnie jak każde przyrzeczenie i każda powinność mówienia prawdy, ale w ścisłym znaczeniu nie jest przysięga ani nie posiada tej skuteczności, jak przysięga ludzi wierzących, powołujących się na Boga, jako świadka prawdomówności. (Patrz jednak na obj. do art. 6).

Q. 89, a. 2. Niektóre sekty, np. świadkowie Jehowy, dosłownie tłumacząc słowa Chrystusa Pana i św. Jakuba, przytoczone tu przez św. Tomasza, a zakazujące wszelkiego lekkomyślnego przysięgania, uczą że w Nowym Przymierzu w ogóle nie wolno składać .przysięgi i wzbraniają się składać ją nawet w sądzie. Akwinata, dowodząc że przysięga sama w sobie jest godziwa i dozwolona, gdyż jest wyrazem uznania wszechwiedzy i Opatrzności Bożej, a niejednokrotnie także skutecznym środkiem zakończenia sporów i przywrócenia sprawiedliwości, stwierdza równocześnie, że lekkomyślne i nieostrożne przysięganie jest dowodem braku szacunku wobec Boga, gdy się Go wzywa na świadka np. z głupiego przyzwyczajenia lub bez dostatecznie ważnego powodu.

Q. 89, a. 3. Do godziwości przysięgi — w myśl przytoczonych tu słów Jeremiasza Proroka — jest niezbędna: a) zgodność z prawdą tego, co się przysięga, czyli z rzeczywistym stanem sprawy (w przysiędze stwierdzającej), względnie z rzeczywistym zamiarem przysięgającego (w przysiędze przyrzekającej); b) rozważność, by nie składać przysięgi lekkomyślnie bez koniecznego powodu, ale po należytym zastanowieniu się; c) sprawiedliwość, tzn. by przysięgą stwierdzać lub przyrzekać tylko to, co jest moralnie dozwolone by stwierdzić lub obiecać. Dlatego żądanie przysięgi na ślepe posłuszeństwo, choćby nawet spowiednikowi, a tymi bardziej w tajnych organizacjach politycznych lub wywrotowych — jest moralnie niedozwolone i grzeszne, gdy rozciąga się także na zobowiązanie się dokonania czynów moralnie nie godziwych, jeśli będą nakazane. Przysięga taka, będąc grzeszną, jest nieważna i nie obowiązuje.

Q. 89, a. 4. Przysięga w szerszym znaczeniu tego słowa jak to widzieliśmy w obj. do 1. art. — a więc taka, jaką składają ateiści, względnie jakiej wymagają ustawy w krajach nie dopuszczających religii do życia publicznego — ma charakter wyłącznie świecki i nie jest czynnością religijną. Natomiast przysięga w znaczeniu wzywania Pana Boga na świadka prawdomówności — jeśli zachowuje trzy wymienione w poprzednim art. warunki — jest wyznaniem wszechwiedzy i sprawiedliwości Bożej, i dlatego jest czynnością religijną.

Q. 89, a. 5. Ważne są słowa św. Tomasza w tym art. stwierdzające, że to co samo przez się nie jest dobre, ale stanowi jedynie konieczny środek do zaradzenia jakiemuś złu, np. rycynus, jest tylko względnym dobrem w miarę swej niezbędności do osiągnięcia dobrego celu, no i oczywiście w miarę niezbędności tegoż celu do zdobycia bezwzględnie ostatecznego celu, stanowiącego sens naszego istnienia. Otóż takim właśnie dobrem jest przysięga, gdy jest niezbędna do osiągnięcia jakiegoś ważnego celu. Nie wolno więc bez ważnej przyczyny ani samemu przysięgać, ani żądać przysięgi od innych.

Q. 89, a. 6. Dla chrześcijanina przysięga na Konstytucję państwa, na sztandar, na honor itp., ustalona przez przepisy państwowe, o tyle ma charakter przysięgi w ścisłym znaczeniu, o ile to, 'na co się przysięga, w jakiś sposób ujawnia prawdę Bożą, choćby w postaci kary w razie jej niedotrzymania.

Q. 89, a. 7. Zgodnie z treścią art. 3, przysięga, że się popełni coś nie godziwego, lub że nie spełni się obowiązku, jest grzeszna i nie wolno jej wykonać. Żadna też przysięga nie może zobowiązywać kogokolwiek do zrobienia tego, co jest nieuczciwe i grzeszne. Herod np. nie był obowiązany moralnie spełnić przysięgi złożonej tancerce, że da jej wszystko o cokolwiek 'poprosi, gdy ta zażądała głowy św. Jana Chrzciciela, gdyż warunkiem ważności każdej przysięgi, jest godziwość tego, co się przysięga uczynić. Trudniejsza jest sprawa obowiązywania przysięgi, do której jakąś osobę czy naród zmuszono fizycznie lub moralnie, np. przez zagrożenie dokonaniem jakiegoś nieszczęścia lub przez zbrojne zwycięstwo. Według św. Tomasza: „kto użył przemocy celem zmuszenia kogoś do przysięgi, zasługuje by mu nie dotrzymać przyrzeczenia”. Należy tu jednak odróżnić, czy samo zastosowanie przymusu było godziwe, czy nie godziwe. Nie ulega np. wątpliwości, że sędzia podczas przewodu sądowego ma prawo groźbą kary więzienia zmusić świadka jakiejś zbrodni do złożenia świadectwa pod przysięgą, a tym samym świadek ma obowiązek ją złożyć i wyjawić prawdę. (Jeśli świadek jest bliskim krewnym podsądnego, zwykle bywa zwolniony z obowiązku składania zeznań). Podobnie gdy chodzi o moralny przymus złożenia przysięgi, że się naprawi zło wyrządzone przez niesprawiedliwą napaść, lub że się da sąsiadom rękojmię, iż takiej napaści wróg więcej się nie dopuści, przyrzekając zmniejszenie swych sił zbrojnych i nie powiększanie ich w przyszłości. Taka przysięga, o ile nakłada zobowiązania sprawiedliwe i możliwe do wykonania jest godziwa, choćby nawet została wymuszona strachem przed nowym ciosem, i obowiązuje także w sumieniu nowe narastające pokolenia, które powinny ponosić ciężary zaciągnięte przez poprzednie pokolenie, podobnie jak korzystają ze zdobyczy poprzedniego pokolenia. Jeśli natomiast przysięgę wymuszono strachem niesprawiedliwym lub niegodziwą przemocą, przysięga taka nie obowiązuje ani jednostek, ani narodu.

Q. 89, a. 8. Wbrew pospolitemu przekonaniu jakoby przysięga bardziej obowiązywała niż ślub, św. Tomasz dowodzi tu, że jest wręcz przeciwnie, gdyż zobowiązania wypływające ze ślubu opiera się na wierności należnej Bogu i ma czci, jaką powinniśmy Mu oddawać; przysięga zaś rodzi zobowiązanie wobec Boga przez wezwanie Go na świadka, a więc tylko na podstawie należnej Mu czci.

Q. 89, a. 9. Nikt — nawet papież — nie może pozwolić na składanie przysięgi fałszywej. A jeśliby ktoś taką przysięgę kłamliwie złożył, ma obowiązek naprawienia wszystkich szkód, jakie przez to komukolwiek wyrządził. Z przysięgi przyrzekającej, że się coś zrobi lub nie zrobi, może zwolnić ta osoba, dla której korzyści składa się ową przysięgę, oraz ci przełożeni kościelni, którzy mają prawo zwalniać ze ślubów, o ile to zwolnienie nie krzywdzi trzecich osób. W tym ostatnim wypadku może z przysięgi zwolnić papież, jeśli tego wymaga dobro Kościoła. Podobnie jak przy ślubach, ci mają prawo uniemożliwić wykonanie przysięgi, od których zależy już to osoba przysięgająca, już to rzecz, którą się przysięga. Np. rodzice mają prawo uniemożliwić wykonanie przysięgi niepełnoletniego syna, który pod przysięgą zobowiązał się do udziału w wycieczce. Ustaje też obowiązek dotrzymania przysięgi złożonej warunkowo, gdy ów warunek nie zostania spełniony, np. gdy ktoś ślubuje lub przysięga zbudować kościół, jeśli na loterii wygra milion dolarów a nie wygra.

Q. 89, a. 10. Przysięgi nie powinno się żądać od niepełnoletnich dzieci, ani od ludzi niedorozwiniętych umysłowo, wariatów oraz krzywoprzysiężców, gdyż z powodu właściwej im nierozwagi, przysięga ich byłaby lekkomyślna lub nawet nieważna. Nie wypada także żądać przysięgi od osób już piastujących wysoką, godność w społeczeństwie, Jeśli tego nie wymaga dobro ogółu, gdyż żądanie przysięgi od takich osób w sprawach nieistotnych dla dobra ogółu, mogłoby być zrozumiałe jako brak zaufania w ich prawdomówność.

Q, 90, a. l. Wyraz adiuratio tłumaczymy przez „zaklęcie” a nie przez „zaprzysiężenie”, gdyż z treści artykułu wynika, że nie chodzi tu o wezwanie kogoś do przysięgi, ale o wezwanie w imię Boże do pewnej czynności z równoczesnym powołaniem się na coś, co dla danej osoby jest czymś najdroższym i najświętszym. W tym znaczeniu np. rodzice zaklinają swą córkę, by nie wdawała się w towarzystwo z chłopcem, do którego nie mają zaufania. Zaklinanie więc jest wywieraniem pewnego wpływu na osobę zaklinaną, połączonego czasem z pewnym przymusem moralnym, i narzucaniem konieczności zrobienia czegoś lub powstrzymania się od czegoś. Prawo do zaklinania połączonego z narzucaniem konieczności zrobienia czegoś, przysługiwać może jedynie przełożonym w stosunku do podwładnych, gdyż narzucanie konieczności zrobienia czegoś, 'byłoby przywłaszczaniem sobie władzy nad nimi. Natomiast poprzysięganie lub zaprzysięganie kogoś jest żądaniem osoby do tego uprawnionej, by ktoś pod przysięgą powiedział prawdę.

Q. 90, a. 2. Istnienie szatanów, czyli czartów, a więc bezcielesnych duchów, zbuntowanych przeciw Bogu, dla chrześcijanina jest niewątpliwe, gdyż Pismo św., a nawet sam Chrystus niejednokrotnie o nich mówi. Kościół od pierwszych wieków stosuje tzw. egzorcyzmy, czyli zaklinanie w imię Boże tychże duchów, np. podczas chrztu, by opuściły danego człowieka i nie wracały więcej do niego, ani nie szkodziły mu. Nie wolno natomiast prosić tychże duchów o jakąkolwiek przysługę, bo to byłoby zawiązywaniem sojuszu z nimi przeciw Panu Bogu.

Q. 90, a. 3. Św. Tomasz wykazuje tu nonsens uroczych skądinąd legend o zaklętych skarbach, smokach itp. oraz sens stosowanych w Kościele egzorcyzmów nad solą, wodą itp.

Q. 91, a. l. Chodzi tu o to, co W terminologii OJ. Woronieckiego zwie się modlitwą chwalebną (pełnia modlitwy), lub lepiej pochwalną (gdyż każda modlitwa jest chwalebna), jeśli wypowiadamy ją przy pomocy ust, jak to ma miejsce np. podczas służby Bożej, gdy kanonicy lub zakonnicy wspólnie odmawiają pacierze kapłańskie. Śliczne myśli na ten temat znajdzie Czytelnik w książce O. Marmion pt. „Chrystus wzorem zakonnika".
Bogu, jako Stwórcy i władcy wszechświata, należy się najwyższa cześć i chwała, którą wszyscy ludzie winni mu składać w imieniu własnym oraz w imieniu całej przyrody. Nawet w modlitwie błagalnej winniśmy składać cześć Bogu, pamiętając, że pobożność chrześcijańska jest przede wszystkim służbą Bogu, a nie posługiwaniem się Nim dla osobistych korzyści. W szczególny jednak sposób chwalimy Pana Boga, wysławiając Jego nieskończoną dobroć, mądrość, wszechmoc i inne Jego przymioty.
Szczególne znaczenie tej modlitwy podkreśla II Sobór Wat. w Konstytucji o Liturgii (R. IV): „Najwyższy Kapłan Nowego i wiecznego Testamentu Jezus Chrystus, przyjmując ludzką naturę wniósł w to ziemskie wygnanie ów hymn, który w niebieskich przybytkach rozbrzmiewa po wszystkie wieki. Łączy on ze sobą całą społeczność ludzką, aby wspólnie śpiewać tę boską pieśń chwały. Ten urząd kapłański wykonuje nadal przez Kościół swój, który nieustannie wielbi Boga i wstawia się za zbawienie całego świata 'nie tylko przez sprawowanie Eucharystii, lecz także innymi środkami, zwłaszcza przez modlitwę brewiarzową. Zgodnie ze starożytną tradycją chrześcijańską brewiarz tak jest ułożony, aby wszystkie pory dnia i nocy uświęcić przez uwielbienie Boga. Gdy kapłani oraz inne do tego przez Kościół wyznaczone osoby lub też modlący się wspólnie z kapłanem wierni, podług zatwierdzonej formy wykonują tę przedziwną pieśń chwały, wówczas jest to prawdziwy głos Oblubienicy przemawiającej do Oblubieńca. Co więcej jest to zwrócona do Ojca modlitwa Chrystusa i jego Ciała".

Q. 91, a. 2. Psychologiczne i teologiczne uzasadnienie posługiwania się muzyką i śpiewem podczas nabożeństw, jakie tu podał św. Tomasz, zwłaszcza w odp. na 4 i 5 trudność, zostało uzupełnione w VI rozdz. Konstytucji II Sob. Wat. Oto, co w niej czytamy:
„Tradycja muzyczna całego Kościoła stanowi skarbiec nieocenionej wartości, wybijający się ponad inne sztuki przede wszystkim przez to, że śpiew kościelny, związany ze słowami, jest nieodzowną oraz integralną częścią uroczystej liturgii. ... Toteż muzyka kościelna będzie tym świętsza, im ściślej zwiąże się z czynnością liturgiczną już to serdeczniej wyrażając modlitwę, już to przyczyniając się do jednomyślności, (już to wreszcie nadając uroczysty charakter obrzędom świętym. Przy czym Kościół uznaje wszystkie formy prawdziwej sztuki i dopuszcza je do służby Bożej, 'jeżeli tylko posiadają wymagana przymioty".
Jak wynika z tych słów, a także z całej Encykliki Ojca św. Pawła VI z 7 marca 1967, poświęconej muzyce kościelnej,. śpiew należy do istotnych składników naszej liturgii i posiada doniosłe znaczenie wychowawcze. Słusznie utarło się przysłowie: „Kto się

modli śpiewając, podwójnie się modli". Chodzi jednak o to, by w Kościele śpiewały nie tylko dobrane, zawodowe chóry, ale wszyscy wierni, choćby ich śpiew nie był tak doskonały pod względem artystycznym, gdyż śpiew całego ludu Bożego wypędza jednego z głównych wrogów religijności, a mianowicie nudę. Rytm i melodia przyczynia się do szukania. harmonii w życiu moralnym. Należałoby więc jak najprędzej z nabożeństw usunąć muzykę popisową i śpiew mający na celu głównie chwałę wykonawców, a wprowadzić wspólny, dobrze przygotowany śpiew całego ludu jako jego wspólną modlitwę, która swą treścią i pięknem przyczyniłaby się do utrwalenia prawdziwie modlitewnego nastroju w służbie Bożej,

Q. 92, a. 1. Zabobon to w ścisłym znaczeniu oddawanie czci Bożej istocie, która nie jest Bogiem, albo nawet Bogu,. ale w sposób niewłaściwy, oparty na wierzeniu niezgodnym z prawdziwą religią, nie zachowujący należytej miary co do czasu, miejsca oraz innych okoliczności, np. wiara w feralne liczby (13!), w upiory, w talizmany, oraz obrzędy oparte na tych wierzeniach. Zabobony są postacią przesądów, czyli rozpowszechnionych przekonań nie opartych ani na spostrzeżeniach 'zmysłowych, ani na badaniu naukowym, ani na objawieniu Bożym, ale jedynie na złudzeniach lub bezpodstawnych-. wymysłach. Rzecz znamienna, że zabobony i przesądy występują zarówno u ludzi wierzących, jak i niewierzących w Boga,. np. strach przed czarnym kotem, gdy przebiegnie drogę,. wieszanie talizmanów w samochodach lub podkowy w mieszkaniach celem zabezpieczenia się przed nieszczęściem itp.
Oczywiście dla marksistów każda religia — z wyjątkiem samego marksizmu — jest zabobonem, co im jednak nic przeszkadzało więcej czcić np. Stalina czy Mao, niż to czynią nieraz wierzący w stosunku do Boga. Zabobony jednak zdarzają się także pośród chrześcijan, gdy ich pobożność ulegnie spaczeniu wskutek braku pogłębienia znajomości prawd wiary. Takie spaczenie jest bardzo szkodliwe, gdyż ośmiesza religię w oczach niewierzących.

Q. 92, a. 2. Różne postacie zabobonów, które św. Tomasz sprowadza do trzech — bałwochwalstwa, wróżbiarstwa i guseł – są następstwami zwyrodnienia religii wbrew twierdzeniom niektórych ewolucjonistów, którzy uważają je za źródło religii, w przekonaniu, że człowiek powstał w wyniku cielesnych i psychicznych przekształceń wyższych ssaków, i w ciągu milionów lat swego rozwoju, pod wpływem strachu na widok potężnych sil przyrody zaczął wierzyć w nadziemską moc tych sił, starając się zjednać je sobie zaklęciami, by uchronić się przed ich groźnymi następstwami (magizm). Z czasem człowiek pierwotny zaczął wierzyć, że te siły są ożywione duszą, czyli tymi pierwiastkiem, który opuszcza ciało człowieka wraz z ostatnim oddechem (animizm). Wiara ta później doprowadziła do przesądu, że nawet pewne martwe przedmioty są siedzibami duchów i narzędziem ich działania posiadając nadprzyrodzoną moc, i dlatego człowiek pierwotny starał się takie przedmioty mieć z sobą, by zapewnić sobie ich rzekomo nadziemską moc (fetyszyzm). Gdy taki przedmiot został uznany przez jakiś szczep za narzędzie sił nadziemskich, urastał do godności totemu, czyli istoty godnej szczególnej czci ze względu na jego wagę dla szczepu, który z czasem uznał się za spokrewniony z tym przedmiotem (totemizm). Na skutek wędrówek ludów i mieszania się różnych szczepów w tym samym kraju

totemy 'poszczególnych szczepów stawały się przedmiotem kultu całego ludu danego kraju, urastając do .godności istot nadprzyrodzonych i wiecznych, a więc bóstw, W ten sposób powstał politeizm. Jeśli zaś jakiś szczep nie uległ zmieszaniu z innymi szczepami, względnie podbiwszy je narzucił im swoje wierzenia, totemizm przeradzał się w henoleizm, czyli cześć jedynego dla danego ludu Boga, nie przesądzając możliwości istnienia innych bogów u innych ludów. Z henoteizmu — zawsze podług rewolucjonistów — rozwinął się albo dualizm, czyli wiara w dwa bóstwa: własne jako łaskawe i dobre, będące źródłem światłości, oraz obce, źle jako siły ciemności, albo monoteizm uznający istnienie tylko jednego jedynego Boga dla całego wszechświata. Dziś etnologiczna szkoła historyczna w oparciu o dane archeologiczne oraz badania ludów, które do dziś pozostały na pierwotnym szczeblu kultury, stwierdziła że właśnie ludy o pierwotnej kulturze, posiadały pojęcie Istoty najwyższej, jak to widzimy np. u Pigmejów, do dziś jeszcze odciętych od współczesnej cywilizacji. Z czasem monoteizm ludów pierwotnych uległ zwyrodnieniu, przybierając postać magizmu, animizmu, fetyszyzmu, totemizmu i politeizmu. Historia stwierdza w dziejach kultury nie tylko rozwój postępowy, ale także dążności wsteczne oraz zahamowania postępu (np. w Afryce północnej po upadku Kartaginy i w czasach nowożytnych). Te właśnie dążności wsteczne miały miejsce i to niejednokrotnie w historii religii, kiedy człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, zaczął sobie tworzyć bogów na swój własny obraz i na swe podobieństwo (jak się wyraził już Ksenofanes, pisarz grecki z V w. przed Chrystusem), z tym jednak, że tych bogów wyposażał w swej wyobraźni w cechy, których sam nie posiadał, a posiąść pragnął, np. nieśmiertelność, wszechmoc, wszechwiedzę. W ten sposób urzeczywistniał w marzeniu swe własne potrzeby. Dziś historycy religii dochodzą do przekonania, że niemożliwe jest dotarcie do początków religii jako do zjawiska historycznego, uwarunkowanego wieloma czynnikami społecznymi, ekonomicznymi, psychologicznym;, kulturowymi (Porównaj M. Eliad, History of Religions. V. IV (1964).

Q. 93, a. 2. Możliwość przesady w kulcie religijnymi zdarza się nawet u chrześcijan, nie w tym znaczeniu by więcej oddawali Panu Bogu czci niż Mu się należy, bo nikt nie potrafi uczcić Go nawet w tym stopniu jak się należy, gdyż Bogu należy się cześć nieskończona ze względu na Jego nieskończony majestat i dobroć, ale w znaczeniu niewłaściwego sposobu oddawania tej czci, niezgodnego z jej celem, np. gdy ktoś zapala św. Antoniemu świeczkę, by mu 'pomógł w kradzieży, względnie gdy wykonuje takie czynności zewnętrzne pod pozorem religii, które w żaden sposób Bogu nie przynoszą czci ani nie przyczyniają się do nabycia cnoty. Zdarza się nieraz, że chrześcijanie odnoszą się do pewnych przedmiotów poświęconych jako do talizmanów, od których oczekują jakby magicznej siły do uzyskania czysto doczesnych korzyści, bez żadnego odniesienia ku czci Bożej. Zdarza się również czasami tym katolikom i prawosławnym, których wykształcenie religijne pozostawia wiele do życzenia, że ich cześć świętych niekiedy przesłania cześć samego Pana Boga, zajmując zbyt wiele miejsca w ich życiu kosztem spełnienia zasadniczych obowiązków religijnych. Należy jednak być bardzo ostrożnym w potępianiu przejawów religijności, które nam wydają się przesadne, gdyż nieraz są owocem szlachetnej skądinąd tradycji i wypływają z głębokich przeżyć religijnych u ludzi wychowanych w innej kulturze niż my.

Naukę św. Tomasza o nie godziwości utrzymywania w Kościele kultu religijnego opartego na fałszu i przesądach, zarówno w postaci sprawowania obrzędów starozakonnych lub jakichkolwiek innych, niezgodnych z duchem Kościoła, należy uzupełnić nauką zawartą w Deklaracji 'II Soboru Watyk. „O Stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich", stwierdzającej, że: „wszystkie religie usiłują na różny sposób przezwyciężyć niepokój serca ludzkiego, wskazując różne drogi w postaci pouczeń o postępowaniu oraz obrzędów. Kościół katolicki niczego nie odrzuca, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Z szczerym szacunkiem odnosi się do tych sposobów działania i życia, przykazań i nauk, które wprawdzie w różnych punktach różnią się od tego, w co sam Kościół wierzy i co zaleca, a jednak nierzadko odbijają w sobie promienie tej prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosząc, że Chrystus jest „drogą, prawdą i życiem" (Jn 14, 6) i że w Nim ludzie mają znaleźć 'pełnię życia religijnego, gdyż „w Nim Bóg pojednał z sobą świat" (II Kor 5, 18), Kościół napomina swe dzieci, by z roztropnością i miłością przy pomocy dialogu i współpracy z wyznawcami innych religii, oddając zawsze świadectwo prawdziwej wierze i życiu chrześcijańskiemu, uznawali, zachowali i przyczynili się do rozwoju duchowych, moralnych i kulturalno-społecznych wartości, które w tych religiach znajdują się".
W Deklaracji „O wolności religijnej" Sobór uroczyście stwierdził, że tak jednostkom, jak i „wspólnotom, dopóki słuszne wymagania porządku publicznego nie są naruszone, należy się prawnie wolność, aby rządzić się mogły według własnych norm, czcić Najwyższe Bóstwo kultem publicznym, pomagać swym członkom w praktykowaniu życia religijnego i wspierać ich nauczaniem, oraz rozwijać takie instytucje w których członkowie mogliby ze sobą współpracować przy układaniu własnego życia według wyznawanych zasad religijnych".

Q. 94, a. l. Św. Tomasz odróżnia tu cztery postacie bałwochwalstwa, czyli oddawania czci Bożej stworzeniom: l) ubóstwianie dzieł sztuki, np. rzeźb i obrazów ze względu na rzekomo ukrytą w nich moc Bożą; 2) ubóstwianie stworzeń, np. zwierząt albo ludzi czy demonów przedstawionych w rzeźbie lub w obrazach, i uznanych za bogów (politeizm antropomorficzny); 3) ubóstwianie wszechświata, utożsamiające go z Bogiem (panteizm), względnie jego poszczególnych części (słońce, księżyc, gwiazdy, planety, rzeki, góry, drzewa itp. uznając je za przejawy bóstwa i dlatego oddając im cześć boską (animizm); 4) ubóstwianie pewnych ludzi' i demonów, nie jakoby wierzono że są bogami, ale ze względu na ich rzekomo szczególne uczestnictwo w życiu samego Boga.
W obecnych czasach, obok trzech wielkich religii monoteistycznych (chrześcijaństwa, judaizmu oraz islamizmu), istnieje w Azji, w Afryce i na Oceanu szereg religii, które nieraz liczą olbrzymią ilość wyznawców, a które niewiadome jak sklasyfikować ze względu na ich bardzo zawiłą naukę: czy zaliczyć je do monoteistycznych, czy politeistycznych, czy wreszcie panteistycznych (hinduizm, buddyzm, konfucjanizm, szintoizm).
Hinduizm jest zespołem religii wywodzących, się z brahirnanizmu, uznającego Brahmę za najwyższe bóstwo, będące duszą wszechświata, godne ofiar, które składa się pośród szczególnych obrzędów według przepisów zawartych w świętych księgach, zwanych wedami i (Rigweda, Aiurweda, Samaweda, Atarweda), z których pewne powstały w II tyś. przed Chr. Najciekawsze z nich to Upaniszady z VI w. przed Chr.

W nich występuje m.in. pojęcie braterstwa wszystkich istot żyjących, wędrówki dusz po śmierci (samsara), wybawienia (moksza) jako powrotu do pierwotnej .jedności przez niezliczone kolejne wcielania się duszy oraz przez wzniesienie się ponad materię przez ascezę i kontemplację (joga). Wielu hinduistów wierzy w tysiące bogów. Buddyzm pierwotny był przede wszystkim jedną z praktycznych technik wyzwolenia ducha z jego materialnego poddaństwa, pojmowanego jako cierpienia. Z czasem buddyści uznali swego mistrza Sidhartha Gautamę Sakia-Muni Buddę (563-483) za wcielenie bóstwa.
Konfucjanizm również powstał pierwotnie (w VI w. przed Chryst.) raczej] jako praktyczna filozofia życia niż jako religia, dopiero później stał się główną religią narodową Chin. Raczej też filozofią niż religią był pierwotny taoizm, którego założycielem był myśliciel chiński Lao-tse, współczesny Konfucjuszowi. A już całkiem nie był religią pierwotny dżainizm (sekta hinduistyczna), który jest bardzo surową ascezą, nieuznającą jednak istnienia Boga, ani kultu religijnego. Dziś jednak stała się religią. Podobnie szintoizm w Japonii, który jest kultem zmarłych.
W odpowiedzi na pierwszą trudność św. Tomasz zaznacza, że część obrazów i rzeźb, przedstawiających Chrystusa lub świętych, nie jest bałwochwalstwem, gdyż nie oddaje im czci należnej Bogu. Czcimy je ze względu na Boga, który jest wielki w swych świętych, tak jak szanujemy fotografie drogich nam osób. Żydzi, mahometanie i niektórzy protestanci z obawy, by cześć obrazów nie przerodziła się w bałwochwalstwo, zakazują umieszczania w swych świątyniach obrazów lub rzeźb przedstawiających ludzi lub zwierzęta.

Q. 94, a. 2. Poglądy religijne platoników, wspomniane tu przez św. Tomasza, niewiele mają wspólnego z nauką samego Platona, który uznawał ideę Dobra Najwyższego jako wiecznego Bytu. Ideę tę, jak się zdaje, utożsamiał z Budowniczym Świata, Demiurgiem, uznając świat widzialny jedynie za jego odbicie i cień. Innych bogów uznawał za jego twory, zależne od niego. Platonikami nazwano niekiedy (bezpodstawnie) zwolenników Platona, według którego Bóg jest wprawdzie Najwyższym Dobrem, od którego wszystko się wywodzi i do którego wszystko zdąża, który jest bytem niezłożonym, niezależnym od materii i świata, ale tym światem całkiem nie interesuje się. Uznaje jednak istnienie innych bogów, jako istot należących do świata i od niego zależnych.

Q. 94, a. 3. Bałwochwalstwo jest najcięższym grzechem, gdyż na miejsce Boga jako źródła i celu wszechświata stawia stworzenie, oddając mu cześć boską. Nie wynika stąd jednak, że wszyscy poganie, hinduiści, buddyści, szintoiści itp., oddając cześć bóstwu grzeszą ciężko, gdyż: l) zazwyczaj, w swych obrzędach chcą oddać cześć Bogu, a nie stworzeniom, które uważają tylko za przejawy bóstwa, a 2) błądzą w wierze i w swych praktykach religijnych zazwyczaj z powodu niezawinionego braku wiedzy o prawdziwej religii. Niezawiniony zaś brak wiedzy uniewinnia od grzechu każdy czyn, wykonany wskutek tej niewiedzy.
Manicheizm, który św. Tomasz uznał za herezję gorszą od bałwochwalstwa, był próbą kapłana Mani (II w. po Chr.) pogodzenia chrześcijaństwa z rodzinną religią Persji, a mianowicie dualizmem Zaratustry VI w. przed Chr.), przeciwstawiającego Boga światłości Ahura-Mazdę władcy ciemności Arymanowi. Nauka Zaratustry zawiera się

w świętych księgach irańskich, zwanych Awestą. Mani został stracony na rozkaz króla perskiego w roku 275, ale jego nauka rozpowszechniła się w Europie i niekiedy zakaziła ascezę niektórych sekt chrześcijańskich 'pogardą dla ciała i świata. Tomizm jest w sposób szczególny przeciwstawieniem manicheizmu ze względu na swój humanizm (patrz art. o. F. Bednarskiego, Czy św. Tomasz mistrzem w erze nuklearnej? Przegląd Powszechny 1967, nr 2.).

Q. 94, a. 4. Św. Tomasz w tym artykule wchodzi w zakres psychologii religii, badającej wewnętrzne przyczyny zjawisk religijnych, a wśród nich także oddawania czci Bożej stworzeniom, czyli bałwochwalstwa. Akwinata stwierdza, że są trzy główne przyczyny tego zjawiska: l. Nadmierne przywiązanie do jakiegoś człowieka, którego cześć z czasem przeradza się w bałwochwalstwo jak świadczy historia cezarów rzymskich, gwiazd filmowych, Hitlera, Stalina, Mao. 2. Wrodzony człowiekowi, ale spaczony niejednokrotnie podziw dla dzieł sztuki, który również niekiedy przemienia się w kult bałwochwalczy, jak to było w starożytnej Helladzie, a niekiedy i dziś pośród niektórych „konsumentów" dzieł sztuki; trzecią przyczyną to nieznajomość prawdziwego Boga i jego przymiotów, wskutek której ludzie na widok np. piękna ciał niebieskich czy tworów przyrody, albo na skutek strachu przed jej siłami, uważają je za zjawiska nadprzyrodzone, oddając im taką cześć, jaka należy się tylko Bogu. Są to więc pewnego rodzaju zwyrodnienia wrodzonego człowiekowi dynamizmu psychicznego, skierowanego z natury swej ku Bogu, ale odwróconemu od Niego na skutek niewiedzy lub ulegania namiętnościom. Współczesna psychologia religii badając to zjawisko, porzuca teorię A. Freuda, który religię w ogóle uznał za przejaw zwyrodnienia popędu płciowego na skutek pewnego urazu, a skłania się ku teorii Junga, że w człowieku istnieje wrodzony mu popęd ku temu co boskie, popęd, który św. Tomasz nazwał „appetitus naturalis".

Q. 95, a. 1. Wszystkie zdarzenia są uwarunkowane od pewnych czynników, zwanych przyczynami, które mają wpływ na ich zasinienie, już to jako ich warunki wystarczające, już to tylko jako warunki niezbędne. Gdy się stwierdzi, że zachodzi jakiś wystarczający warunek pewnego zjawiska, można na pewno przepowiedzieć, że to zjawisko nastąpi, np. gdy się obliczy że w tym a w tym dniu księżyc w nowiu znajdzie się na prostej łączącej ziemię i słońce, można przepowiedzieć że nastąpi zaćmienie słońca. Natomiast jeśli dany czynnik jest tylko niezbędnym, ale niewystarczającym warunkiem powstania danego zjawiska, można jedynie z pewnym prawdopodobieństwem przypuszczać, że to zjawisko nastąpi, jeśli skądinąd wiadomo że czynnik ten zazwyczaj; występuje w zespole innych czynników, które razem stanowią wystarczający warunek owego zjawiska, np. ustanie gorączki jest tylko niezbędnym, ale niewystarczającym warunkiem wyzdrowienia z grypy. Zjawiska fizyczne i chemiczne, np. pogoda, zależą od zespołu czynników stanowiących razem wystarczający warunek ich zaistnienia.
Gdybyśmy potrafili poznać te wszystkie czynniki, moglibyśmy zawsze przepowiedzieć uwarunkowane od nich zjawiska; ale zazwyczaj znamy je tylko częściowo. Natomiast zdarzeń zależnych wyłącznie od woli Boga lub od wolnej woli ludzi nie potrafimy przepowiedzieć z wystarczającą pewnością bez Objawienia Bożego, gdyż zdarzenia te nie są wyznaczone z góry przez zespól czynników

'będących ich wystarczającym warunkiem, skoro czynnikiem rozstrzygającym o ich zaistnieniu jest wolna wola Boża lub ludzka. Inna rzecz, że wola ludzka wprowadza w czyn postanowienia rozumu, zgodnie z ostatnim sądem tegoż rozumu, poprzedzającym wybór, a sąd ten u ludzi logicznie myślących, i nie kierujących się uczuciami, zwykle zapada zgodnie z wymaganiami zdrowego rozsądku, u ludzi zaś kierujących się logiką uczuć, zapada po linii nastawienia uczuciowego, które zależy z kolei od czynników organicznych oraz od podniet zewnętrznych. Jeśli ktoś dobrze zna te czynniki oraz owe bodźce zewnętrzne, może z dużym prawdopodobieństwem przepowiedzieć. jak dany człowiek uczyni, a tym bardziej gdy chodzi o człowieka, który kieruje się wyłącznie wymaganiami zdrowego rozsądku (o ile taki człowiek istnieje). Np. gdy wiadomo, że ktoś chce z Londynu polecieć samolotem do Rzymu, można przewidywać że przed wyjazdem kupi bilet uprawniający go do tego lotu. Większość jednak ludzi — jak zaznacza tu św. Tomasz — idzie raczej po linii uczuć aniżeli zdrowego rozsądku. Przepowiedzenie przyszłości na podstawie badań naukowych, obserwacji zjawisk w przyrodzie czy nastawienia uczuciowego, względnie wnioskowanie o niej na podstawie praw logiki — rzecz jasna — nie jest wróżeniem. Wróżenie bowiem jest próbą poznania przyszłości znanej tylko Bogu, ale bez Jego pomocy.

Q. 95, a. 2. Prawdziwe wróżbiarstwo to usiłowanie poznania rzeczy ukrytych nie przez badanie ich przyczyn, względnie warunków i przejawów, ale za pośrednictwem sposobów niezdatnych do tego ani w sposób naturalny, ani przy pomocy Bożej, ale przez przynajmniej domyślne wzywanie czarta, choćby się słowami zastrzegało przeciw jego pośrednictwu, lecz równocześnie czynami przyzywało się go, pragnąc poznać to, co bez pomocy Bożej tylko przez niego można by poznać, stosując owe środki. Dziś pośród ludzi wykształconych, nawet katolików, panuje moda ukrywania przed innymi wiary w istnienie czartów, czyli złych duchów, a przecież istnienie ich zostało niejednokrotnie stwierdzone w Piśmie św., a zwłaszcza przez samego Chrystusa Pana (Mt 4, 5-11 ; 25, 41; Łk 8, 12; Mk l, 44; 3, 15; Jn 13, 2; 8, 44 i inne). Rozum zaś stwierdza, że nie ma żadnej sprzeczności, by takie duchy istniały, zwłaszcza skoro się widzi stopniowanie w przyrodzie w formach życia — od przedmiotów martwych, poprzez rośliny, zwierzęta do duchowo cielesnych istot, jakimi są ludzie; wypada więc by między nieskończenie doskonałym Duchem jakim jest Bóg, istniały byty bezcielesne, mniej doskonale od Boga, obdarzone wolną wolą, na skutek czego mogły stać się złe. Ponieważ chodzi o istoty czysto duchowe, nie podpadające pod spostrzeżenia zmysłowe, nauki empiryczne nie mogą stwierdzić ani ich istnienia, ani ich nieistnienia. Niemniej istnienie ich jest faktem stwierdzonym przez Objawienie Boże.

Q. 93, a. 3. Podział różnych rodzajów wróżb, przedstawiony tu przez św. Tomasza, jest logicznie ujętą systematyką tzw. zjawisk okultystycznych, niedostępnych poznaniu ludzkiemu w normalnych warunkach, ale poznawalnych przy pomocy nieznanych jeszcze sił ludzkiej psychiki, i będących przedmiotem badań tzw. parapsychologii, jak dotąd nie opartej jeszcze na prawdziwie naukowych metodach. Teologia dopuszcza możliwość, że niektóre z tych zjawisk ludzie usiłowali poznać za pośrednictwem czarta wzywanego wprost lub domyślnie. W rzeczywistości zjawiska

okultystyczne, takie jak telepatia, jasnowidztwo, czyli odczytywanie myśli innych osób, lub widzenie zjawisk zachodzących bardzo daleko bez pomocy przyrządów fizycznych są najczęściej skutkami ukrytych sił naszej psychiki, niekiedy jednak bywają wytworem świadomego lub nieświadomego krętactwa albo złudzeniami wywołanymi pod wpływem sugestii, czyli wmówienia w siebie lub w innych. Za pomocą takiego wmówienia na podstawie zaufania, sympatii lub obawy przed osobą wmawiającą, można wywołać nie tylko tak żywe wyobrażenia, że doznająca je osoba bierze je za spostrzeżenia, ale nawet pewne organiczne zmiany w ciele tej osoby lub w jej otoczeniu. Działanie sugestii opiera się na motorycznej mocy wyobrażeń tak silnych, że hamują powstanie wyobrażeń przeciwstawnych. Nie natrafiając więc na opory wyobrażenia, wywołane wmówieniem, dążą do przetworzenia się w czyn lub do wywołania pożądanych zmian. W ten sposób powstają m.in. sztuczne stygmaty, czyli rzekome odbicie ran Chrystusowych na rękach, nogach, boku i głowie. Prawdziwe stygmaty Kościół stwierdził u św. Franciszka z Asyżu oraz u św. Katarzyny Seneńskiej.
Wiele postaci wróżbiarstwa, opisanych tu przez św. Tomasza, da się wytłumaczyć uleganiem złudzeniom lub sugestii ze strony osób mało zdolnych do krytycznej i samodzielnej oceny.

Q. 95, a. 4. O istnieniu czartów wspomnieliśmy w obj. do , 94, a. 2.
W dzisiejszych czasach najczęściej czarta wzywają ludzie niewierzący lub mało religijni, używając różnych przekleństw. Ludzie naprawdę religijni są świadomi wielkiej niegodziwości używania takich słów i wystrzegają się pilnie ich powtarzania. Inną postacią wzywania czartów, dziś bardzo rozpowszechnioną u ludzi, mało posłusznych swojemu Kościołowi i mato religijnych, to branie udziału w tzw. seansach spirytystycznych, czyli w rzekomym wywoływaniu duchów i nawiązaniu z nimi łączności celem poznania rzeczy ukrytych lub przyszłych, względnie celem dokonania pewnych nadzwyczajnych zjawisk, niezgodnych ze znanymi nam prawami fizycznymi i psychologicznymi, takich jak samoczynne poruszanie się przedmiotów martwych, np. wirowanie talerzy, podnoszenie się stołu do góry, wznoszenie się człowieka w powietrzu bez oparcia, pojawiania się przedmiotów nieznanego pochodzenia, materializacja, czyli wydzielanie się materii, z której wytwarzają się kształty ludzkie lub inne przedmioty. Do wywołania tego rodzaju zjawisk potrzeba tzw. medium, czyli osoby o szczególnej, wrażliwości psychicznej, wprowadzonej samodzielnie lub na skutek hipnozy w stan podobny do snu. Spośród zjawisk parapsychicznych najczęściej spotyka się telepatię, czyli przekazywanie myśli, obrazów i uczuć na daleką odległość bez pomocy przyrządów fizycznych, oraz jasnowidztwo, czyli widzenie wydarzeń nieuchwytnych dla zmysłów w normalnych warunkach a nawet przyszłych, również bez posługiwano się przyrządami fizycznymi. Znany jest np. fakt, że arcyb. węgierski Lanyi w nocy poprzedzającej morderstwo następcy tronu austriackiego Franciszka Ferdynanda w Sarajewie, miał sen, który po obudzeniu się opowiedział swym domownikom,. a który szczegółowo przedstawiał to morderstwo dokonane w parę godzin później.
Zjawiska spirytystyczne były znane już w starożytności (np. wspomniane tu przez św. Tomasza wywołanie ducha proroka Samuela przez pewną wiedźmę w obecności i na żądanie króla Saula). W średniowieczu uważano je za sprawki czartów, a media, które

je wywoływały, palono na stosie jako czarownice. Dziś stwierdzono, że te zjawiska spirytystyczne najczęściej są sprytnym oszustwem lub złudzeniem dokonanym na wskutek sugestii, zwłaszcza że ludzie są na ogół skłonni wierzyć temu, co zaspakaja ich głód nadzwyczajności, lub łudzi nadzieją spełnienia ich świadomych lub nieświadomych pragnień. Niektóre zjawiska parafizyczne, czyli niezgodne z prawami fizyki, ustalonymi przez dotychczasową naukę, dadzą się wytłumaczyć działaniem niezbadanych jeszcze należycie sił magnetyczno-elektrycznyeh, promieniotwórczych i chemicznych, istniejących w człowieku, a wzmożonych w czasie zaistnienia pewnych nienormalnych warunków. Zjawiska parapsychiczne, czyli niezgodne z znanymi prawami psychologii, takie jak telepatia lub jasnowidztwo, dadzą się częściowo wytłumaczyć teorią św. Tomasza, że wszystkim czynnościom psychicznym człowieka towarzyszą pewne przemiany organiczne, które mogą promieniować w odpowiednich warunkach na psychikę i wywołać u osób szczególnie uwrażliwionych pewne wyobrażenia wywołujące wspomniane odczucie na odległość, nieraz tak żywe, iż wydają się spostrzeżeniami.

Q. 95, a. 5. Wróżenie z gwiazd by to znane nie tylko w starożytności i w średniowieczu, ale jest rozpowszechnione także w dzisiejszych czasach, nawet w poważnych skądinąd dziennikach spotyka się osobną rubrykę, w której wróżbiarze codziennie albo przy niektórych okazjach, np. na Nowy Rok, wypowiadają swe wróżby. W samych Stanach Zjednoczonych Ameryki żyje ponad 30 tys. takich wróżbitów, czyli astrologów, i wychodzi 20 czasopism w półmilionowym (nakładzie, poświęconych astrologii. Astrologowie usiłują przepowiedzieć przyszłość na podstawie układu ciał niebieskich, wróżąc np. o kolejach życia, pomyślnym lub niepomyślnym wyniku pewnych czynności itp.
Stanowisko współczesnej nauki potwierdza zdanie św. Tomasza, że ciała niebieskie a w szczególności słońce, księżyc oraz promienie kosmiczne wpływają na zjawiska meteorologiczne takie, jak ciśnienie powietrza, wiatry, deszcze, wilgotność, temperaturę, a te z kolei wpływają na nasze ciało oraz na nasze uczucia, za którymi zazwyczaj idzie ogół ludzi, jak to podkreśla św. Tomasz. Gdybyśmy znali dokładnie te wpływy ciał niebieskich, moglibyśmy z dużym prawdopodobieństwem przepowiedzieć wiele przyszłych zdarzeń, jeśli nie u 'poszczególnych jednostek, to 'pośród mas ludnościowych według praw statystyki. Mówi się np., że kiedy na słońcu dokonują się niezwykle silne wybuchy nuklearne, wyrzucające materię słoneczną na miliony kilometrów poza słońce, na ziemi wzrasta ilość samobójstw oraz wypadków drogowych.
Niestety wpływu ciał niebieskich na naszą psychikę prawie całkowicie nie znamy, i dlatego przepowiadanie przyszłych wydarzeń, zależnych od woli ludzkiej lub wyłącznie od woli Bożej, jest w sposób naturalny niemożliwe. Można je tylko zgadywać z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem. Tym samym wróżenie astrologów czy innych wróżbitów należy uznać za bezpodstawne, czyli czcze, a tym samym za przesąd i zabobon, a więc za domyślne wzywanie czarta celem poznania rzeczy ukrytych, bo kto celem osiągnięcia jakiegoś skutku stosuje środki, o których wie, że ani z natury swej, ani z Objawienia Bożego nie nadają się do jego osiągnięcia, czynem swym wzywa czarta, choćby się słowem zastrzegł, ze go wyklucza, gdyż tylko od niego może spodziewać się dokonania tego skutku.

Q. 95, a. 6. Wróżenie ze snów jest nadal w modzie, jak o tym świadczą masowe wydawanie drukiem senników. Współczesna nauka potwierdza pogląd św. Tomasza, zawarty w tym artykule, o psychicznych i fizycznych przyczynach snu oraz o ich wpływie na postępowanie człowieka. Na treść marzeń sennych wpływają podniety tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Podniety zewnętrzne, np. termiczne, mechaniczne, świetlne, słuchowe itd. działają na zmysły zewnętrzne, a za ich pośrednictwem na zmysły wewnętrzne, w których przetwarzają się w zniekształcone obrazy. Podniety wewnętrzne, np. wspomnienia, uczucia, pragnienia, pomieszane z innymi doznaniami, wywołanymi przez podniety zewnętrzne, wywołują grę wyobrażeń 'podczas snu, czyli marzeń sennych, w postaci, w której wspomnienia rzeczywiste mieszają się z urojonymi oraz z wyobrażeniami w fantastyczne sploty, pełne za-zwyczaj niedorzeczności, ale czasami niezwykle trafne (np. można sobie przypomnieć w śnie, gdzie się zgubiło jakąś rzecz). Już np. św. Augustyn opowiadał, że podczas snu przypomniał sobie, gdzie podział zgubione pokwitowanie. Freud tłumaczył marzenia senne jako wyraz przytłumionych pragnień, wypartych z świadomości na skutek oporu hamulców tradycyjnej, moralności i zepchniętych do podświadomości, w której zachowując swą dynamiczną dążność do uzewnętrznienia się, usiłują przemycić się w zmienionej, często symbolicznej postaci, wyrażającej utajone pragnienia, które dotąd nie mogły się urzeczywistnić, zwłaszcza z zakresu przeżyć płciowych. Inni psychologowie sprowadzają sen do swobodnej gry wyobrażeń i uczuć kojarzących się chaotycznie pod wpływem popędów i pragnień, podobnie jak to bywa także w marzeniach na jawie, tak częstych u wielu. Św. Tomasz w niniejszym artykule uzasadnia usiłowania psychoanalizy (nie tyle freudowskiej, ile raczej Junga lub Sterna) do wysnuwania 'pewnych wniosków z badania snów oraz zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn marzeń sennych — badania te bowiem mogą być pożyteczne, szczególnie w lecznictwie — ale potępia jako zabobon wróżenia ze snów o przyszłości, gdyż wówczas wróżenie to rozciąga się na to, co nie jest wyznaczone w przyczynach marzenia sennego lub marzeń na jawie.

Q. 95, a. 7. Św. Tomasz rozumiejąc przez duszę to, co ożywia istoty żywe, przyznawał ją nie tylko każdemu człowiekowi, ale także roślinom i zwierzętom, oczywiście różną od niematerialnej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej, gdyż dusze roślin i zwierząt ograniczają się wyłącznie do czynności wegetatywnych względnie zmysłowych, podczas gdy dusza ludzka jest źródłem rozumowego myślenia i chcenia. Zwierzęta — podobnie zresztą jak i ludzie — wyposażone są w instynkty, czyli popędy do wykonywania złożonych czynności ruchowych, nie wyuczonych i spełnianych bez świadomości celu. Instynkty te u niektórych zwierząt są bardzo wybitne i czułe na bodźce, na które ludzie są zazwyczaj mało wrażliwi. Przez badanie instynktownych czynności zwierząt możemy przeto niekiedy poznać z pewnym prawdopodobieństwem wydarzenia przyszłe, wywołane przez czynniki powodujące określone działania instynktowne u zwierząt. Np. po zachowaniu się ptaków oraz owadów możemy zgadnąć, jaka będzie pogoda w najbliższych godzinach, a niekiedy dniach. W takim wypadku nie będzie to wróżenie, ale godziwe wnioskowanie.

Q. 95, a. 8. Losowanie było i jest w powszechnym użyciu, np. w postaci loterii, wróżenia z kart itp. Jeśli takie „wróżenie” jest tylko zwykłą rozrywką bez wierzenia w możliwość poznania ukrytych rzeczy przy jego pomocy, nie musi być grzechem i może być dozwolone. Jeśli jednak ktoś przy pomocy kart chce poznać rzeczy ukryte, posługuje się środkiem, o którym wie że z natury swej, ani z, Objawienia. Bożego do tego celu nie prowadzi, i dlatego popełnia grzech zabobonu.
Należy zwrócić uwagę na stanowcze potępienie ze strony św. Tomasza stosowanych często w średniowieczu i w czasach Odrodzenia tzw. „sądów Bożych”, jak próby ognia, pławienie czarownic, pojedynków itp. Praktyki te według Akwinaty są. zabobonne i całkowicie niezdatne do poznania czy obwiniona osoba popełniła zarzucany jej czyn.

Q. 96, a. 1. Magia, czyli czarnoksięstwo, to sztuka wywoływania przy pomocy pewnych tajemniczych obrzędów, zwanych gusłami, rzekomo niezwykłych zjawisk, takich jak opanowanie sił przyrody i wpływanie na losy ludzkie. Magia •jest szeroko do dziś rozpowszechniona u ludów stojących na niskim szczeblu kultury, np. w Afryce środkowej i na Polinezji, w krajach zaś cywilizowanych pod postacią seansów spirytystycznych, o których mówiliśmy w obj. do art. 4. Jak stwierdza współczesna etnologia, magia nie jest pierwotnym zjawiskiem religijnym, gdyż nie było jej w kulturach archaicznych. Rozwinęła się dopiero później w postaci czarów, guseł, znachorstwa, rzucania uroków tp. zabobonów.

Q. 96, a. 2. Nauka tego artykułu — jak zresztą cały traktat o zabobonach — oparta jest na poglądach św. Augustyna, który obcując 'bezpośrednio z światem pogańskim, znał doskonale praktyki religijne, stosowane przez pogan. Według św. Augustyna i św. Tomasza zabobonem i zmową z czartem jest każda czynność wykonywana dla osiągnięcia jakiegoś celu, mimo świadomości że czynność ta ani z natury swej, ani mocą Bożą do tego celu nie prowadzi. Czymś takim są właśnie praktyki magiczne, zmierzające do uzyskania nadzwyczajnych zmian, np. do przywrócenia komuś zdrowia przy pomocy zaklęć. Nie jest jednak magia zastosowanie choremu sugestii — choćby przy pomocy tajemniczych dla niego słów lub ruchów, gdyż sugestia — jak widzieliśmy — ma naturalną moc wpływania na wyobraźnię i ustrój nerwowy, a za jego pośrednictwem na wywołanie zmian w ciele.

Q. 96, a. 3. Wyliczone przez św. Augustyna praktyki są różnymi postaciami zabobonów i przesądów istniejących do dzisiejszych czasów. Św. Tomasz uważa je za przejawy ludzkiej głupoty oraz za 'pozostałości z czasów pogańskich. W odpowiedzi na pierwszą trudność Akwinata uznaje, że przeczucia mogą nieraz się sprawdzić, gdyż są znakami wywołanymi przez czynniki, które bywają przyczynami przeczuwanych stanów lub zdarzeń. Np. gdy ktoś nieświadomy istniejącej już w nim choroby, ma przeczucie bliskiego zgonu. Liczenie się z takimi przeczuciami nie jest magią, chociaż bywa bardzo niebezpieczne, gdyż może być wywołane przez autosugestię lub stany lękowe, a przejęcie się nimi może z kolei faktycznie wywołać nieszczęście będące przedmiotem wmówionego w siebie przeczucia.

Q. 96, a. 4. Mowa tu o tzw. amuletach lub talizmanach, czyli o przedmiotach, rzekomo obdarzonych magicznymi właściwościami. Poganie umieszczali je w swych domach, podobnie jak to czynią i dziś ludzie zabobonni, wieszając na progu swych domostw podkowy, albo rozmaite lalki w samochodach, by strzegły ich od nieszczęścia. Gorzej, że nieraz chrześcijanie zawieszają na szyi medaliki lub w mieszkaniu gromnice, palmy itp. nie po to by czcić Boga w jego Świętych, ale dla jakiegoś magicznego zabezpieczenia się przed nieszczęściem. Tego rodzaju zabobony spotyka się dość często U ludzi, których wykształcenie religijne jest na bardzo niskim poziomie.

Q. 97, a. 1. Kuszenie Pana Boga to poddawanie próbie wiedzy lub wszechmocy Boga. Spośród rozmaitych postaci tego grzechu, wyliczonych tu przez św. Tomasza, najczęstszą jest lekkomyślne narażanie się bez potrzeby na niebezpieczeństwo, licząc na to, że Bóg wybawi od niego. Czasami zdarza się także, że ktoś w ciężkiej potrzebie udaje się do Boga w usilnej modlitwie, ale równocześnie postanawia w razie nie wysłuchania odwrócić się od Niego i zerwać z Nim, jeśli swej dobroci nie okaże w tej postaci, w jakiej modlący się oczekuje. Jest to również kuszenie Pana, Boga.

Q. 97, a. 2. Poddawanie próbie wszechwiedzy lub wszechmocy Bożej celem zbadania jej, prawdziwości jest wyrazem wątpienia, czy Pan Bóg posiada te przymioty, i tym samym jest grzechem przeciw wierze i pobożności, gdyż sprzeciwia się także czci Bożej, podobnie jak wątpienie w rozsądek jakiegoś człowieka sprzeciwia się szacunkowi dla niego. Kiedy zaś kuszenie Pana Boga polega na lekkomyślnym narażaniu się na niebezpieczeństwo śmierci lub kalectwa w nadziei Bożego ocalenia, wówczas zachodzi grzech przeciw sprawiedliwości, roztropności, męstwu, nadziei i pobożności, zależnie od tego, co w danym wypadku stanowi przedmiotowy cel tego narażania się.

Q. 97, a. 3. Chociaż kuszenie Pana Boga pochodzi zazwyczaj z braku wiary w Jego wszechmoc lub wszechwiedzę, jest zasadniczo grzechem przeciw pobożności, gdyż jest wyrazem braku szacunku dla Boga, skoro wyraża wątpliwość o tych Jego przymiotach. Ubocznie jest także grzechem przeciw nadziei oraz męstwu.

Q. 97. a. 4. Św. Tomasz uzasadnia, że zasadniczo zabobony, a zwłaszcza bałwochwalstwo jest cięższym grzechem aniżeli kuszenie Pana Boga, gdyż 'bałwochwalstwo bardziej sprzeciwia się Jego czci, oddając ją stworzeniom, podczas gdy kuszenie Pana Boga jest tylko wyrazem wątpliwości o jego wszechwiedzy lub wszechmocy, a tym samym brakiem należnej czci względem Boga.

Q. 98, a. 1. Według prawników, krzywoprzysięstwo to przestępstwo polegające na złożeniu pod przysięgą fałszywych zeznań lub oświadczeń, mających służyć sądowi za dowód w czasie przewodu sądowego lub władzom w interesie dobra ogółu. Moraliści natomiast ujmują krzywoprzysięstwo w szerszym znaczeniu, określając je jako kłamstwo, wypowiedziane pod przysięgą zarówno stwierdzającą coś, jak i przyrzekającą, że zrobi się to lub owo. Dlatego kto przysięga na fałsz w przekonaniu że to prawda, myli się, ale nie kłamie, i tym samym nie popełnia krzywoprzysięstwa. Natomiast kto przysięga na to, co jest prawdą, ale w przekonaniu, że to fałsz, popełnia

podmiotowo krzywoprzysięstwo. Kto jest przekonany że X nie, zabił Y-a, ale pod przysięgą zeznaje że zabił. popełnia krzywoprzysięstwo wobec Boga i własnego sumienia, choćby w rzeczywistości ów X zabił Y-a, czyli choćby faktycznie było prawdą to, co przysięgał, gdyż o wartości i jakości czynu ludzkiego stanowi jego przedmiot istoczący, a tym samym zgodność z sumieniem. Popełnia również krzywoprzysięstwo, kto pod przysięgą zobowiązuje się do czegoś, ale równocześnie nie ma zamiaru dotrzymania tej przysięgi, gdyż wówczas przysięgą stwierdza kłamstwo, 'nawet w tym wypadku, gdy do tej przysięgi jest poniekąd zmuszony na skutek strachu przed tym, kto tej przysięgi domaga się. Inna sprawa, że przysięga wymuszona przemocą lub w inny niesprawiedliwy sposób, daje podstawę o staranie się, by Papież z niej zwolnił, podobnie jak i w wypadku, gdy ktoś przysiągł zrobić to, co wskutek nieprzewidzianych okoliczności stało się zbyt trudne lub wręcz niemożliwe do wykonania. Nie ma też krzywoprzysięstwa, gdy ktoś szczerze coś przysiągł zrobić mając zamiar dotrzymać owej przysięgi, ale potem z własne) winy przysięgi nie dotrzymał, choć oczywiście popełnia grzech z powodu niedotrzymania obietnicy. Według św. Tomasza oraz św. Alfonsa Liguori zachodzi krzywoprzysięstwo także wtedy, gdy ktoś przysięga, że zrobi coś nie godziwego moralnie albo gdy przysięga lekkomyślnie, gdyż wówczas naraża się 2 góry na niedotrzymanie tej przysięgi.

Q. 98, a. 2. Według św. Tomasza (w odp. na pierwszą trudność), kto przysięga że zrobi coś, o czym wie że jest moralnie nie godziwe, popełnia krzywoprzysięstwo, chociażby miał szczerą wolę dotrzymania tejże przysięgi, gdyż wówczas wzywa Pana Boga na świadka fałszu moralnego, a mianowicie niesprawiedliwości. Przysięga więc, że się popełni to, co jest grzechem, jest nieważna i nie obowiązuje, i dlatego kto jej nie dotrzymuje, nie popełnia krzywoprzysięstwa ani w ogóle grzechu. Grzeszy natomiast składając taką przysięgę, .np. że zamorduje kogoś, chociaż potem porzuca ten zamiar. Podobnie nie obowiązuje przysięga zrobienia czegoś, co jest moralnie dobre, ale w danych okolicznościach uniemożliwia dokonanie większego moralnie dobra, do którego przysięgający jest obowiązany, np. gdy kapłan przysięga nie chodzić do karczmy, a zostanie wezwany do konającego w tej karczmie.
Ogromnie ważna dla etyki politycznej jest odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, stwierdzająca że gdy jakieś państwo przez swych przywódców zobowiąże się pod przysięga do czegoś, nowe pokolenie, które jeszcze nie żyto w czasie składania tej przysięgi, jest zasadniczo obowiązane do jej zachowania, gdyż uczestnicząc w dobrach państwa, zdobytych przez poprzednie pokolenia, ma obowiązek ponoszenia także ciężarów, zaciągniętych przez to poprzednie pokolenie, np. wynikających z traktatu pokojowego. Jeśli jednak to nowe pokolenie tego zobowiązania nie dokona, grzeszy niewiernością i niesprawiedliwością, ale nie krzywoprzysięstwem, bo nie miało udziału w przysiędze, w przeciwieństwie do pokolenia poprzedniego, które ów udział miało za pośrednictwem swoich przywódców, jeśli mogło mieć pozytywny lub negatywny wpływ na powołanie tych właśnie przywódców, np. w czasie wyborów.

Q. 98, a. 3. Zasadniczo każde krzywoprzysięstwo jest grzechem śmiertelnym, gdyż wzywanie Pana Boga na świadka tego, co się kłamliwie stwierdza lub przyrzeka, jest wielką zniewagą Stwórcy. Lekkomyślne przysięganie jest również grzechem

śmiertelnym, jeśli jest prawdziwą przysięgą, a nie tylko bezmyślnym używaniem słowa „przysięgam” itp. na skutek głupiego przyzwyczajenia do powtarzania takich słów. Ale takie przyzwyczajenie jest również grzeszne.

Q. 98, a. 4. Słowa św. Tomasza w odpowiedzi na czwartą trudność, że „wolno posługiwać się złem dla osiągnięcia dobra” bynajmniej nie znaczą, że wolno czynić zło, by osiągnąć dobro, gdyż to jest zawsze grzechem, ale dokonane zło można i trzeba naprawić i wykorzystać dla osiągnięcia jakiegoś dobra. Np. popełniony grzech może być pobudką do upokorzenia się przed Bogiem, ale nie wolno grzeszyć, by mieć potem okazję do pokory.

Q. 99, a. 1. Zdanie św. Tomasza: „Wszystko co stanowi brak poszanowania dla rzeczy świętych, jest krzywdą wyrządzoną Bogu i świętokradztwem", nie znaczy że każdy grzech, uwłaczający czci Bożej, np. 'bałwochwalstwo, zabobon, roztargnienie podczas modlitwy nawet dobrowolne, jest tym samym świętokradztwem. Mogą to być, i w wymienionych przykładach są to grzechy gatunkowo różne od świętokradztwa, skoro zmierzają do różnych gatunkowo celów. Świętokradztwem w ścisłym znaczeniu gest zadanie gwałtu poświęconej Bogu rzeczy, osobie lub miejscu, w jakikolwiek sposób to pogwałcenie nastąpiłoby, gdyż wyraz „pogwałcenie” jak św. Tomasz wyjaśnia, oznacza tu brak należnego poszanowania, chociażby nawet bez wyrządzenia krzywdy osobie poświęconej czci Bożej lub bez zniszczenia czy uszkodzenia rzeczy przeznaczonej do kultu religijnego. Wtedy więc tylko ktoś po-pełnia grzech świętokradztwa, gdy uwłacza czci osobie lub rzeczy świętej jako świętej. Np. zakonnik przez ślub czystości poświęca swe ciało i swą duszę na służbę Bożą, wyrzekając się czynności związanych z przekazywaniem życia. Jeśli więc zgrzeszy nieczystością, popełnia równocześnie grzech świętokradztwa, bo kradnie Bogu to, co mu oddal na służbę przez ślub; gdy 'natomiast ów zakonnik upije się, grzeszy ciężko przeciw cnocie trzeźwości, ale nie popełnia świętokradztwa, bo nie kradnie Bogu tego co mu oddał, nie uwłacza więc bezpośrednio czci Bożej, ale tylko swej ludzkiej godności, chyba że ślubował także trzeźwość.

Q. 99, a. 2. Co to .jest istotność (forma) oraz tworzywo (materia) wyjaśniliśmy w poprzednich tomach, np. T. IX, str. 384. T. XI, str. 273, T. XII, str. 259). Tu wystarczy zaznaczyć że tworzywo jest tym czynnikiem w rzeczy lub czynności, który stanowi jakby jej, budulec i podłoże zachodzących w niej zmian. Natomiast forma, czyli istotność, jest jakby wewnętrznym zarzewiem, będącym źródłem działania i sił stanowiącą jakby sprężynę rozwoju i twórczości danego bytu. W świętokradztwie czynnikiem istotnościowym jest pogwałcenie rzeczy świętej jako świętej; czynnikiem tworzywowym natomiast jest osoba lub rzecz poświęcona Bogu i pogwałcona w tej świętości. Nie każdy więc brak szacunku i sprawiedliwości w stosunku do osoby poświęconej Bogu jest świętokradztwem, ale tylko taki, który jest 'pogwałceniem jej poświęcenia czci Bożej, gdyż nie czynnik tworzywowy, ale istoczący różnicuje gatunkowo czyny.

Q. 99, a. 3. Jak widzieliśmy w obj. do poprzedniego art., o rozróżnieniu gatunkowym czynności stanowi ich przedmiot istnościowy. Ponieważ zaś różna jest świętość osób,

rzeczy i miejsc poświęconych Bogu, zasadniczo różne będzie po-gwałcenie tych trzech postaci świętości. Dlatego zgodnie z tradycją św. Tomasz odróżnia świętokradztwo osobowe, polegające na pogwałceniu czci należnej osobie poświęconej Bogu już to ze strony tejże osoby, np. gdy popełni grzech nieczystości, już to ze strony innych osób, gdy wiedząc że chodzi o osobę poświęconą Bogu, znieważą ją; dalej świętokradztwo rzeczowe przez znieważenie sakramentów św. a zwłaszcza Eucharystii, oraz przedmiotów poświęconych czci Bożej; i wreszcie świętokradztwo miejscowe przez zbezczeszczenie miejsc świętych, tzn. kościoła, kaplicy, cmentarzy, przez jakikolwiek czyn, uwłaczający świętości tych miejsc, np. przez użycie ich do celów czysto świeckich, przez ich zniszczenie, przez dokonanie w nich morderstwa lub przelewu krwi, przez kradzież rzeczy świętych. Grzechy dokonane w kościele, ale nie zmierzające z natury swej do znieważenia rzeczy świętych lub kościoła, nie są świętokradztwem, np. kradzież rzeczy nie przeznaczonych do kultu, dokonana w kościele lub na cmentarzu. Niektórzy moraliści sądzą jednak, że i w tym wypadku będzie to świętokradztwo.

Q. 99, a. 4. W średniowieczu Kościół karał duchownych i świeckich za świętokradztwo klątwą oraz wysoką grzywną, a władze państwowe karały ich niekiedy wyrokiem śmierci. Dzisiejsze ustawodawstwo kościelne i państwowe jest bez porównania łagodniejsze.

Q. 100, a. 1. Świętokupstwo, zwane też „symonią” od Szymona, który chciał od św. Piotra kupić moc czynienia cudów, to sprzedawanie lub kupowanie rzeczy świętych lub związanych z świętymi. Przestępstwo to, rozpowszechnione szeroko w dawnych wiekach, szczególniej w postaci nadawania biskupstw i opactw przez cesarzy, królów i książąt ludziom, którzy do sprawowania urzędu biskupiego całkowicie nie nadawali się, ale dawali rękojmię, że za powierzoną im godność odpłacą się swoim protektorom już to pieniędzmi, już to swą działalnością polityczną — często powodowało, że na stolice biskupie, a nawet na Stolicę św. Piotra, dostawali się ludzie zupełnie niegodni, którzy siali wokoło zgorszenie swym osobistym życiem, o duchowe zaś dobro Kościoła w ogóle 'nie dbali. Także papiestwo bywało przedmiotem różnych przetargów najpierw ze strony bogatych rodów rzymskich, następnie cesarzy niemieckich i królów francuskich, wskutek czego na Stolicę św. dostawali się ludzie tacy, jak Formosus, Stefan VII, Chrystofor, Jan XII. Głównie z powodu ich gorszącego życia Kościół osłabiony wewnętrznie nie mógł zahamować wzrastającego rozłamu między Wschodem a Zachodem, co doprowadziło do schizmy Wschodu. W parę wieków później przez kupno głosów dostał się na tron papieski Aleksander VI, którego nadużycia i rozwiązłe życie w niemałej mierze przyczyniły się do oderwania od katolicyzmu wielu krajów podczas tzw. reformacji w wieku XVI. Nic więc dziwnego, że Kościół nauczony tak smutnym doświadczeniem tak surowo karał i karze świętokupstwo.

Q. 100, a. 2. Świętokupstwem jest również uzależnienie udzielenia sakramentów a także innych, ściśle religijnych usług, od zapłaty. Nie jest jednak Świętokupstwem pobieranie pewnych ofiar na utrzymanie kultu i jego sług z. okazji pewnych czynności duchowych, np. przy okazji ślubu, byleby oplata ta nie stanowiła niezbędnego i

koniecznego warunku dopuszczenia do sakramentu, odprawienia pogrzebu czy innego obrzędu religijnego. Można żądać pieniędzy na pokrycie dodatkowych kosztów, związanych z bardziej uroczystą formą odprawiania obrzędu, np. gdy kandydaci do ślubu życzą sobie szczególnego przyozdobienia kościoła kwiatami, i dywanami, zapalenia większej ilości świec itp. Ponieważ tego rodzaju koszta stanowią nieraz okazję do nadużyć i zgorszenia wiernych, synody biskupie, w myśl Dekretu II Soboru Watyk. (przypominają wiernymi o ich obowiązku dbania o to, by sługom Bożym nie zabrakło tego, co jest potrzebne do ich godnego życia. W niektórych diecezjach wprowadza się zwyczaj udzielania posług religijnych bezpłatnie i wszystkim jednakowo, także gdy chodzi o śluby i pogrzeby, co oczywiście nie wzbrania wiernym dobrowolnie złożyć po obrzędzie jakiejś ofiary 'na utrzymanie kościoła, kapłanów i sług kościelnych. Gdzie indziej synody ustalają ofiarę, jaką wierni powinni złożyć z okazji odprawienia tego rodzaju obrzędów, z tym jednak że jeśli ktoś nie jest w stanie złożyć przepisanej ofiary, kapłan ma obowiązek bezpłatnie ochrzcić, dać ślub lub odprawić pogrzeb.

Q. 100, a. 3. Nauka św. Tomasza w tym artykule rozwija naukę poprzedniego artykułu. Na szczególną uwagę zasługuje odpowiedź na drugą trudność, żądającą by kapłan za darmo odprawił pogrzeb, jeśli krewni zmarłego nie mają z czego dać na ofiarę. W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz uznaje za godziwe pobieranie opłaty za nauczanie w szkole, za udzielanie porad adwokackich, leczenie itp. usługi, jeśli udzielający ich nie jest obowiązany do ich bezpłatnego świadczenia otrzymując dostateczne wynagrodzenie ze strony np. władz państwowych czy samorządowych.

Q. 100, a. 4. Z niektórymi dobrami duchowymi, np. ze sprawowaniem władzy biskupiej lub proboszczowskiej często są związane pewne dobra doczesne. Jeśli dobra te, np. majątek kościelny, są uzależnione od duchowych, nie wolno ich sprzedawać ani kupować, gdyż byłoby to świętokupstwem. Natomiast rzeczy doczesne, podporządkowane wprawdzie duchownym, ale od nich niezależne, można, sprzedać i kupić, op. metal z przetopionego kielicha mszalnego.

Q. 100, a. 5. Usługi wyświadczone językiem to np. wstawienie się za kimś, kto ubiega się o pewne stanowisko kościelne. Pobieranie opłaty za takie wstawiennictwo w jakiejkolwiek postaci jest świętokupstwem.

Q. 100, a. 6. Wyliczone tu przez św. Tomasza kary za świętokupstwo są nadal stosowane w Kościele z wyjątkiem przepisu I Soboru Liońskiego o dożywotniej pokucie zakonnika, który drogą przekupstwa został przyjęty do klasztoru, gdyż to obecnie nie zdarza się. Porównaj Kodeks Prawa Kanonicznego, k. 727-73/, 2371, 2392.
Oprócz wymienionych tu grzechów przeciw pobożności, w dzisiejszych czasach na szczególną uwagę zasługuje brak pobożności, czyli opieszałość w oddawaniu czci Bogu, oraz fałszywa pobożność, czyli, bigoteria. Pierwszą spotyka się szczególniej u ludzi stroniących od wszelkich społecznych czynności religijnych na skutek zbyt wybujałego indywidualizmu, fałszywego wstydu, bojaźni, braku pogłębienia wiedzy religijnej. Ta opieszałość jest świadectwem braku zrozumienia podstawowych

obowiązków dziecka Bożego wobec Ojca niebieskiego, a tym samym niedostatecznej miłości ku Niemu. Bigoteria, którą zwie się niekiedy fałszywie dewocją, to pobożność powierzchowna, połączona z zaniedbaniem innych obowiązków, nieraz znacznie ważniejszych, na rzecz drugorzędnych i ubocznych praktyk religijnych. Bigoci zniechęcają wielu ludzi do religii.
Z cnotą religii wiąże się ściśle cnota pokuty, jako sprawność doskonaląca nas w prawdziwym żalu za popełnione grzechy i staraniu się o naprawienie ich oraz o to, by nie grzeszyć w dalszymi ciągu. Ale o tej cnocie św. Tomasz szczegółowo rozprawia na początku traktatu o sakramencie pokuty.
Ogromnej wagi jest właściwe wychowanie cnoty pobożności i w ogóle prawdziwej religijności od najwcześniejszego dzieciństwa. Warunkiem tego wychowania jest jego oparcie na wierze, nadziei, a przede wszystkim na miłości Bożej. Im żywsza będzie wiara, ufniejsza nadzieja i miłość serdeczniejsza, tym religijność będzie owocniejsza i doskonalsza, bo będzie połączona ze starannością, by wszystko czynić coraz lepiej. Szczególniej ważny jest tu przykład rodziców oraz innych wychowawców.
Trzeba także uważać, by praktyk pobożnych u dzieci nie kojarzyć z uczuciem przykrości, np. z nudą — wskutek zbytniego przedłużania nabożeństw lub modlitw — gdyż wówczas osiągnie się wręcz przeciwny skutek i zamiast do pobożności skłoni się młodzież do niechęci ku religii nieraz na całe życie. Ogromnie ważne jest wprowadzenie młodzieży do czynnego, dostosowanego do jej możliwości i mentalności, udziału w liturgicznej służbie Bożej, w myśl Dekretu Soborowego o Liturgii.
W całym naszym życiu religijnym winniśmy pamiętać słowach św. Pawła Apostoła (I Tes. 5, 15-22);
„Zawsze usiłujcie czynić dobrze sobie nawzajem i wobec wszystkich,
Zawsze się radujcie i nieustannie się módlcie. W każdym położeniu dziękujcie.
Taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was.
Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie!
Doświadczajcie wszystkich rzeczy, a co szlachetne — zachowajcie.
Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła. Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca! Aby nienaruszony duch wasz i ciało wasze bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

SPIS WYRAZÓW OBJAŚNIONYCH W KOMENTARZU

Adoracja: q. 84, a. 1.
Animizm: 92, a. l.
Astrologia: q. 95, a. 5.

Bigoteria: q. 100, a. 6.
Błagania: q. 83, a. 13.
Brahminizm: q. 94, a. l.
Brewiarz: q. 91, a. l.

Czarnoksięstwo: q. 96, a. l.
Czary: q, 96, a. l.

Dań ofiarna (oblatio): q. 86, a, l.
Danina: q. 85, a. l.
Dewocja: q. 82, a. l; q. 100, a. 6.
Dualizm: q. 92, a. l.
Dusze w czyśćcu: q. 83, a. 4.
Dyspensa: q. 88, a. 10.
Dziesięciny: q. 86, a. 2.
Dżainizm: q. 94, a. l.

Fetyszyzm: q. 92, a. l.
Forma — istotność: q. 92, a. 2.
Formalny — istoczący, stanowiący o istocie.

Gorliwość: q. 81, a. l.
Gusła: q. 96, a. l.

Henoteizm: q. 92, a. l.
Hinduizm: q. 94, a. l.
Himajanizm: q. 81, a. l.
Hipnoza: q. 95, a. 3.
Hostia — żertwa: q. 86, a. l.

Istoczący — formalny: q. 81, a. 3.
Istność (actas)
Istota (essentia)

Joga: q. 94, a. l.

Losowanie: q. 95, ą. 8.

Kontemplacja: q. 82, a. 3.
Kult Świętych: q. 82, a. 3.
Krzywoprzysięstwo: q. 98, a. l.
Kuszenie Pana Boga: q. 97, a. l.
Kult pobożny (latria): q. 81, a. 7.

Magia - czarnoksięstwo: q. 96, a. l.
Modlitwa: q. 83, a. 1 i następne.
Moralność: q. 83, a. 9.

Nabożeństwo - kult: q. 81, a. 1.
Nabożność: q. 81, a. 1.
Nuda: q. 83, a. 14.

Obiata (oblatio): q. 86, a. 1.
Ofiary (sacrificia); q. 85, a. 1.
Ojcze nasz: q. 83, a. 9.

Panteizm: q. 92, a. l.
Pierwociny: q. 83, a. 3.
Pobożność (latria religio); q. 81, a. 2; q. 82, a. 2.
Politeizm: q. 92, a. 1.
Prebenda: q. 100, a. 4.
Przeczucie: q. 96, a. 3.
Przesądy: q. 92, a. 1.
Przysięga: q. 89, a. l.
Psychologia religii: q. 94, a. 4.

Religia: q. 81, a. l.
Religijność: q. 81, a. 2.
Religie niechrześcijańskie: q. 93, a. 1.
Roztargnienia: q. 83, a. 13.

Senne marzenia: q. 95, a. 6.
Spirytyzm: q. 95, a. 4.
Szintoizm: q. 81, a. l.

Śluby: q. 86, a. 1 i następne.
Śpiew religijny: q. 91, a. 2.
Świętość: q. 81, a. 8.
Świętokradztwo: q. 99, a. 1.
Świętokupstwo: q. 100, a. l.

Telepatia: q. 95, a. 4.
Totemizm: q. 92, a. 1.
Tworzywo (materia); q. 99, a. 2.

Unieważnienie ślubu: q. 88, a. 10.
Upaniszady: q. 94, a. l.
Uwielbienie (adoratio, czasem: latria): q. 84, a.
Używanie rozumu: q. 88, a. 9.

Wedy: q. 94, a. 1.
Wolność religijna: q. 84, a. 3.
Wmówienie - sugestia: q. 95, a. 3.
Wróżby: q. 95, a. 3 i następne.
Wychowanie religijne: q. 100, a. 6.

Zabobony: q. 92, a. l i następne.
Zaklęcia: q. 90, a. l.
Zaklinania (obsecrationes): q. 83,, a. 17.
Zakony: q. 88, a. 7.
Zasługa: q. 83, a. 15.
Zaprzysiężenie: q. 90, a. 1.

Żertwa (hostia): q. 85, a. 1.

Tom 20. CNOTY SPOŁECZNE POKREWNE SPRAWIEDLIWOŚCI (2-2, qu. 101-122)

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA PRYMASA POLSKI

PRZEDMOWA

ZAGADNIENIE 101. O PIETYZMIE, CZYLI O CZCI RODZICÓW I PATRIOTYZMIE.

ARTYKUŁ 1. CZY PIETYZM ODNOSI SIĘ DO OKREŚLONYCH OSÓB?
ARTYKUŁ 2. CZY PIETYZM OBOWIĄZUJE DO OPIEKI NAD RODZICAMI?
ARTYKUŁ 3. CZY PIETYZM JEST ODRĘBNĄ CNOTĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY ZE WZGLĘDÓW RELIGIJNYCH NALEŻY ZANIECHAĆ SPEŁNIANIA OBOWIAZKÓW WZGLĘDEM RODZICÓW?

ZAGADNIENIE 102. O SZACUNKU.

ARTYKUŁ 1. CZY SZACUNEK JEST WYRAZEM ODRĘBNEJ CNOTY?
ARTYKUŁ 2. CZY SZACUNEK TO OKAZYWANIE CZCI I POWAŻANIA OSOBOM PIASTUJĄCYM JAKĄŚ GODNOŚĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY SZACUNEK JEST CNOTĄ WAŻNIEJSZĄ OD PIETYZMU?

ZAGADNIENIE 103. O CZCI.

ARTYKUŁ 1. CZY CZEŚĆ WYRAŻA COŚ CIELESNEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY CZEŚĆ NALEŻY SIĘ TYLKO OSOBOM NA WYŻSZYM STANOWISKU?
ARTYKUŁ 3. CZY SPRAWNOŚĆ W ODDAWANIU CZCI RÓŻNI SIĘ OD SPRAWNOŚCI W WIELBIENIU BOGA?
ARTYKUŁ 4. CZY ISTNIEJĄ RÓŻNE GATUNKI CZCI?

ZAGADNIENIE 104. O POSŁUSZEŃSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY CZŁOWIEK POWINIEN SŁUCHAĆ INNEGO CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 2. CZY POSŁUSZEŃSTWO JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY POSŁUSZEŃSTWO JEST CNOTĄ NAJWAŻNIEJSZĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY WE WSZYSTKIM NALEŻY BYĆ POSŁUSZNYM BOGU?
ARTYKUŁ 5. CZY PODWŁADNI WE WSZYSTKICH SPRAWACH POWINNI SŁUCHAĆ SWOICH PRZEŁOŻONYCH?
ARTYKUŁ 6. CZY CHRZEŚCIJANIE SA OBOWIĄZANI DO POSŁUSZEŃSTWA WŁADZOM ŚWIECKIM?

ZAGADNIENIE 105. O NIEPOSŁUSZEŃSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEPOSŁUSZEŃSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEPOSŁUSZEŃSTWO JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM?

ZAGADNIENIE 106. O WDZIĘCZNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY WDZIĘCZNOŚĆ JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY DO WDZIĘCZNOŚCI BARDZIEJ SĄ OBOWIĄZANI POKUTNICY, CZY NIEWINNI?
ARTYKUŁ 3. CZY WDZIĘCZNOŚĆ OBOWIĄZUJE WOBEC WSZYSTKICH DOBROCZYŃCÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY NALEŻY NATYCHMIAST ODWDZIĘCZAĆ SIĘ ZA DOBRODZIEJSTWO?
ARTYKUŁ 5. CZY MIARĄ ODWDZIĘCZENIA SIĘ JEST UCZUCIE DOBROCZYŃCY, CZY WYŚWIADCZONE DOBRODZIEJSTWO?
ARTYKUŁ 6. CZY ODWDZIĘCZENIE SIĘ POWINNO BYĆ WIĘKSZE OD DOBRODZIEJSTWA?

ZAGADNIENIE 107. O NIEWDZIĘCZNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ JEST ZAWSZE GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ JEST GRZECHEM ODRĘBNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY NIEWDZIĘCZNIKOM NALEŻY ZAPRZESTAĆ ŚWIADCZENIA DOBRODZIEJSTW?

ZAGADNIENIE 108. O POMŚCIE.

ARTYKUŁ 1. CZY POMSTA JEST DOZWOLONA?
ARTYKUŁ 2. CZY POMSTA JEST AKTEM CNOTY ODRĘBNEJ?

ARTYKUŁ 3. CZY PRZY DOKONYWANIU POMSTY NALEŻY STOSOWAĆ UŻYWANE ZWYKLE KARY?
ARTYKUŁ 4. CZY NALEŻY DOKONAĆ POMSTY NA TYCH, KTÓRZY NIE DOBROWOLNA DOKONALI WYSTĘPKU?

ZAGADNIENIE 109. O PRAWDOMÓWNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ JEST CNOTA?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ JEST ODRĘBNĄ CNOTĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?
ARTYKUŁ 4. CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ SKŁANIA RACZEJ DO UMNIEJSZENIA PRAWDY NIŻ DO PRZESADY?

ZAGADNIENIE 110. O KŁAMSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY KŁAMSTWO SPRZECIWIA SIĘ PRAWDOMÓWNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY WYSTARCZAJĄCY JEST PODZIAŁ KŁAMSTWA NA USŁUŻNE, ŻARTOBLIWE I ZŁOŚLIWE?
ARTYKUŁ 3. CZY KAŻDE KŁAMSTWO JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 4. CZY KAŻDE KŁAMSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

ZAGADNIENIE 111. O UDAWANIU I OBŁUDZIE.

ARTYKUŁ 1. CZY WSZELKIE UDAWANIE JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY OBŁUDA JEST TYM SAMYM CO UDAWANIE?
ARTYKUŁ 3. CZY OBŁUDA SPRZECIWIA SIĘ PRAWDOMÓWNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY OBŁUDA JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

ZAGADNIENIE 112. O CHEŁPLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY CHEŁPLIWOŚĆ PRZECIWSTAWIA SIĘ CNOCIE PRAWDOMÓWNOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY CHEŁPLIWOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

ZAGADNIENIE 113. O UDAWANEJ SKROMNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY UDAWANA SKROMNOŚĆ POLEGAJĄCA NA UMNIEJSZANIU SWYCH ZALET JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY UDAWANA SKROMNOŚĆ JEST GORSZA CHEŁPLIWOŚCI?

ZAGADNIENIE 114. O PRZYJAŹNI I UPRZEJMOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYJAŹŃ JEST ODRĘBNA CNOTA?
ARTYKUŁ 2. CZY TEGO RODZAJU PRZYJAŹŃ, CZYLI PRZYJACIELSKOŚĆ, JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI?

ZAGADNIENIE 115. O POCHLEBSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY POCHLEBSTWO JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY POCHLEBSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

ZAGADNIENIE 116. O KŁÓTLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY KŁÓTLIWOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ CNOCIE PRZYJACIELSKOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY KŁÓTLIWOŚĆ JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM NIŻ POCHLEBSTWO?

ZAGADNIENIE 117. O HOJNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY HOJNOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CO JEST PRZEDMIOTEM HOJNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY ROZDAWANIE PIENIĘDZY JEST AKTEM HOJNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY ROZDAWANIE JEST GŁÓWNYM ZADANIEM HOJNOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY HOJNOŚĆ JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY HOJNOŚĆ JEST NAJWAŻNIEJSZĄ CNOTA?

ZAGADNIENIE 118. O CHCIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECHEM ODRĘBNYM OD INNYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY CHCIWOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ HOJNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 5. CZY CHCIWOŚĆ JEST NAJWIĘKSZYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 6. CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECHEM DUCHOWYM?
ARTYKUŁ 7. CZY CHCIWOŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ?
ARTYKUŁ 8. JAKIE SĄ SKUTKI CHCIWOŚCI?

ZAGADNIENIE 119. O ROZRZUTNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY ROZRZUTNOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ CHCIWOŚĆI?
ARTYKUŁ 2. CZY ROZRZUTNOŚĆ JEST GRZECHEM?

ARTYKUŁ 3. CZY ROZRZUTNOŚĆ JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM NIŻ CHCIWOŚĆ?
ZAGADNIENIE 120. O EPIKEI, CZYLI „NADPRAWNOSCI”.
ARTYKUŁ 1. CZY EPIKEIA CZYLI „NADPRAWNOŚĆ” JEST CNOTĄ ?
ARTYKUŁ 2. CZY „NADPRAWNOŚĆ” JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI?
ZAGADNIENIE 121. O DARZE PIETYZMU, CZYLI DZIECIĘCTWA BOŻEGO.
ARTYKUŁ 1. CZY PIETYZM JEST DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY DAROWI PIETYZMU ODPOWIADA DRUGIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO: „BŁOGOSŁAWIENI CISI, ALBOWIEM ONI ZIEMIĘ POSIĄDĄ”?
ZAGADNIENIE 122. O PRZYKAZANIACH ODNOSZĄCYCH SIĘ DO SPRAWIEDLIWOŚCI.
ARTYKUŁ 1. CZY PRZYKAZANIA DEKALOGU ODNOSZĄ SIĘ DO SPRAWIEDLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY PIERWSZE PRZYKAZANIE DEKALOGU ZOSTAŁO OKREŚLONE WE WŁAŚCIWY SPOSÓB?
ARTYKUŁ 3. CZY DRUGIE PRZYKAZANIE DEKALOGU ZOSTAŁO PODANE NALEŻYCIE?
ARTYKUŁ 4. CZY TRZECIE PRZYKAZANIE DEKALOGU JEST NALEŻYCIE OKREŚLONE?
ARTYKUŁ 5. CZY CZWARTE PRZYKAZANIE JEST PODANE WE WŁAŚCIWY SPOSÓB?
ARTYKUŁ 6. CZY POZOSTAŁE PRZYKAZANIA ZOSTAŁY NALEŻYCIE OKREŚLONE W DEKALOGU?
ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
SPIS OBJAŚNIONYCH WYRAZÓW

CNOTY SPOŁECZNE POKREWNE SPRAWIEDLIWOŚCI

(2-2, qu. 101-122)

PRZEDMOWA PRYMASA POLSKI

PRYMAS POLSKI

RZYM, dnia 12 listopada 1971
N. 3621/71/P

Przewielebny.
O. Prof. Dr Feliks Wojciech BEDNARSKI O.P.
ROMA

Drogi Ojcze Profesorze,

Z naśladowania, godną wytrwałością czuwa Ojciec nad doprowadzeniem do końca dzielą przekładu Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu. Wypełnia Ojciec tylekroć wypowiadane pragnienia Ojca Jacka Woronieckiego, który, na katedrze Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego często zachęcał swoich akademików do zainteresowania się przekładem Sumy.

Nowy tom pt. „Cnoty społeczne", opatrzony komentarzem O. Profesora, czeka na druk. Temat niezwykle na czasie, gdyż tak często wzdychają do cnót społecznych wychowawcy, społecznicy, duszpasterze, politycy i reformatorzy. Wiedzą, ze odnowa świata może być dokonana przez odnowę człowieka i jego postawy społecznej.

Wprawdzie każda cnota ma znaczenie społeczne, gdyż zawsze poprawia stosunek osoby ludzkiej do otoczenia w codziennym współżyciu, Chrystus pragnął, aby cnoty nasze obfitowały w dobre uczynki tak, iżby ludzie je widzieli i chwalili Ojca. Dlatego życie osobiste człowieka nie jest jego domeną prywatną, zamkniętym ogrodem; taki człowiek wywiera wpływ na otoczenie całą zawartością swej duszy.. Dziś coraz dobitniej się przekonujemy, jak błędny jest slogan, że moralność — podobnie jak religia — jest sprawą

Ale w szeregu tych cnót jest grupa „cnót społecznych" — o wybitnym, niemal programowym znaczeniu: pietyzm i patriotyzm, grzeszność i szacunek, Wdzięczność, karność, prawdomówność przyjacielskość i uprzejmość, hojność i ofiarność, słuszność (epikeia).

Ich znaczenie w życiu codziennym jest tak doniosłe, że od ich uprawiania zależy realizacja wszelkich programów i zamierzeń ludzkich. Prowadzą one zawsze do należytego nawiązywania kontaktu s otoczeniem, s ludźmi, rodzinami, społecznościami. Wiążą ludzi jakimś nieopisanym kontraktem wzajemności, pozyskują serca ludzkie i zespalają do współżycia i do działań w wewnętrznej otwartości, prawdzie i gotowości.

Brak cnót społecznych może doprowadzić do tego, że najbardziej słuszne poczynania, programy ustrojowe, polityczne, gospodarcze — nie dadzą się wykonać. Wchodzą one dziś do programu wychowania obywatelskiego, przez co stają się niezwykle aktualne pożądane.

Cały ten zespól cnot, które wyeksponował św. Tomasz z Akwinu, przypomina tę postać z czasów odległych, a tak wnikliwie aktualną dziś. Program katolickiej nauki społecznej, wzbogacony przez tę pedagogikę społeczną św. Tomasza, staje się przedziwnie bliski i możliwy do wykonania.
Jestem przekonany, że wysiłek O. Profesora, jako tłumacza, i wydawców będzie owocny, gdyż jest zamówieniem społecznym naszych czasów.

Wyrażając słowa wdzięczności za dokonaną pracę, z serca Ojcu błogosławię i oddaję w opiekę Służebnicy Pańskiej, Matki pięknej miłości.

PRZEDMOWA

W drugiej części Sumy Teologicznej poznajemy drogę ku ostatecznemu celowi życia ludzkiego. Wychodząc z założenia, że każda istota na ziemi dąży do zaspokojenia swych potrzeb, czyli do dóbr, a więc do udoskonalenia swej natury, św. Tomasz dochodzi do wniosku, że ten cel ostateczny człowieka — to pełnia doskonałości, to całkowite zaspokojenie wszystkich potrzeb, zarówno cielesnych, jak i duchowych. Tym samym jest to pełne urzeczywistnienie wszelkich możliwości doskonalenia się w zjednoczeniu ze źródłem wszelkiej doskonałości — z Bogiem, poprzez oglądanie Go bezpośrednio jako Wiecznej Prawdy, ukochanie Go jako nieskończonego Dobra i radosne nieustanne zachwycanie się Nim jako nieskończonym Pięknem.

Droga do tego celu — to naśladowanie Chrystusa przez usprawnianie rozumu, woli, uczuć, a przez nie także ciała — w dążeniu do tego celu ostatecznego, stanowiącego sens naszego życia na ziemi.

Człowiek, będąc z natury swej istotą zasadniczo zdolną do rozumowego myślenia i postępowania, jest tym samym bytem społecznym, gdyż rozum mówi mu, że bez społeczeństwa nie potrafi ani zachować, ani udoskonalić swego istnienia. Społeczność zaś jest pewną całością, której wszystkie jednostki ludzkie są podporządkowane, gdyż są jej cząstkami, część zaś jest dla całości, a całość zaś pod innym względem — dla swych części. Podobnie bowiem, jak każda rzecz na ziemi jest cząstką wszechświata, a wszechświat to uporządkowany zespół światów, które działają na podobieństwo niezliczonych, sprzężonych ze sobą maszyn, i każdy z tych światów jest znowu organicznym związkiem mniejszych maszyn aż do atomów, protonów, elektronów itp. — tak samo każdy człowiek to jakby atom tej wielkiej całości, jaką jest ludzkość. Społeczność ludzka umożliwia człowiekowi wychowanie, czyli usprawnienie nie tylko ciała, ale przede wszystkim umysłu, woli oraz uczuciowości, czyli tego, co nazywamy duszą — w dążeniu do tego celu, który stanowi sens naszego istnienia. Aby jednak społeczność ludzka mogła wychowywać, musi sama posiadać kulturę, czyli organiczny zespół wartości wytworzonych pracą ludzką celem udoskonalenia natury człowieka i świata zewnętrznego. Każdy więc człowiek — w miarę swych sił — winien pracować. Praca bowiem — to tworzenie wartości doskonalących naturę tak wewnętrzną w samym człowieku, jak i zewnętrzną, czyli tworzenie kultury. Z jednej strony jednostka ludzka buduje swą pracą kulturę ludzkości, a z drugiej społeczność ludzka przekazuje tę kulturę jednostkom wychowując je. Kultura bowiem, praca i wychowanie to są rzeczy ściśle z sobą sprzężone i nawzajem zależne.

Wychowanie jako usprawnienie człowieka, a więc jego umysłu, woli, uczuciowości i ciała, polega na zdobywaniu i utrwalaniu sprawności zwanych cnotami, gdyż cnota jest to sprawność w dobrym postępowaniu. Jedne z nich doskonalą nas w stosunku do samego celu ostatecznego, tzn. do Boga; inne zaś w stosunku do środków niezbędnych do jego osiągnięcia. Należyte współżycie z innymi ludźmi stanowi jeden z zasadniczych środków do tego celu. Udoskonalenie tego współżycia jest zadaniem kardynalnej cnoty sprawiedliwości oraz całego orszaku pokrewnych jej cnót obyczajowych, takich jak pietyzm względem rodziców i

Ojczyzny, czyli patriotyzm, szacunek wyrażający się w karności, czci i posłuszeństwie względem przełożonych, wdzięczność, umiejętność w zachowaniu umiaru w pomście, prawdomówność wraz ze szczerością, hojność wraz z oszczędnością, uprzejmość itp. W Piśmie św., a zwłaszcza w listach św. Pawła Apostoła, a następnie w dziełach Ojców Kościoła i u niektórych pisarzy ascetycznych, znajdujemy liczne wzmianki o potrzebie tych cnót oraz zachęty do wykonywania czynów, do których one usprawniają. Moraliści jednak aż do naszych czasów interesowali się raczej występkami przeciw niektórym z nich, a zwłaszcza kłamstwem, aniżeli zagadnieniem doskonalenia ludzi w zdobywaniu i rozwijaniu powyższych zalet.

Św. Tomasz natomiast, wychodząc z założenia że „cnoty doskonalą nas, byśmy we właściwy sposób szli za naszymi skłonnościami naturalnymi, będącymi wyrazem prawa natury, i że z tego powodu. każdej określonej skłonności naturalnej odpowiada odrębna cnota" (II - II, 108, 2), opracował systematycznie zagadnienie należytego skierowania i usprawnienia tych poszczególnych skłonności naturalnych, nie tylko zmierzających do zaspokojenia potrzeb jednostkowych, ale także tych, których celem jest dobro ogółu. Wprawdzie każda cnota i każda wada ma swój wydźwięk społeczny — a zwłaszcza sprawiedliwość, miłość i religijność — niemniej istnieją pewne dziedziny, nie wchodzące w zakres przedmiotu trzech powyższych cnót i obejmujące swoiste stosunki społeczne między ludźmi.

Tym właśnie sprawnościom św. Tomasz z Akwinu poświęcił ponad 20 zagadnień, które ujmujemy w niniejszym tomie. Przełożyłem je wspólnie z dr. Janem Bardanem, niegdyś moim asystentem na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, a dziś wybitnym autorem paru samodzielnych publikacji w zakresie socjologii. Na tym miejscu składam mu serdeczne podziękowanie. Wszystkie dzieła św. Tomasza są pisane stylem niesłychanie jędrnym i zwartym. Niełatwo je przetłumaczyć i niełatwo je czytać, zwłaszcza w przekładzie na język polski, którego terminologia filozoficzna i teologiczna jest wprawdzie bardzo bogata, ale często bywa przesiąknięta wpływami systemów filozoficznych, przeciwstawiających się tomizmowi. Dlatego każdy artykuł zaopatrujemy w komentarz,. niekiedy aby uprzystępnić myśl Akwinaty, a częściej, aby wskazać jej ważność w dzisiejszych czasach. Spis wyrazów objaśnionych na' końcu tomu ułatwi Czytelnikom możność sprawdzenia, co oznacza dany wyraz polski w terminologii Doktora Powszechnego.

Ufamy, że nasz przekład wraz z komentarzem nie zniechęcą Czytelników chropowatością stylu, ale ułatwią im wewnętrzną pracę zdobywania tych sprawności społecznych, które św. Tomasz z Akwinu omawia w niniejszym tomie.
Oddając do druku ten siódmy tom Sumy św. Tomasza w moim opracowaniu, pragnę wyrazić serdeczne podziękowanie J. Em. Najprzew. Ks. Stefanowi Kard. Wyszyńskiemu, Prymasowi Polski za tak życzliwe słowa zawarte w powyżej cytowanym liście.

Duszą i sercem polskiego wydania Sumy św. Tomasza był i jest ks. prałat dr Stanisław Bełch, który podjął śmiałą, ale i trudną inicjatywę przekładu tego olbrzymiego dzieła w 36 tomach, osobiście przetłumaczył kilka traktatów, z wielkim poświęceniem i "trudem zabiegał zarówno o znalezienie tłumaczy, jak i funduszów na pokrycie druku każdego tomu, i czuwał nad całością wydawnictwa. Dziękując ks. prał.

Bełchowi za trud włożony do wydania moich przekładów, życzę Mu, by jak najprędzej to wielkie dzieło doprowadził do szczęśliwego końca.

Równocześnie składam serdeczne podziękowanie całemu Zespołowi Drukarni Veritasu, z inż. Wojciechem Dłużewskim jako dyrektorem, p. Wandzie Bogdanowiczowej, która nie ograniczając swej prascy do adiustacji z podziwu godną starannością poprawiała niedociągnięcia wydawnicze. Na wdzięczność zasługują również panie perforatorki, zecerzy i drukarze — bo składanie tekstu upstrzonego setkami odnośników i poprawkami poprawek nie należy do przyjemności, a wymaga wielkiej staranności i niemałej cierpliwości.

W końcu, ale niemniej gorące podziękowanie wyrażam O. Dr. Mag. Sadokowi Maćkowiakowi, Asyst. Generała Dominikańskiego, mojemu niegdyś profesorowi we Lwowie, którego wykłady tekstu św. Tomasza oraz życzliwość, podobnie jak niegdyś zachęty ś.p. O. Jacka Woronieckiego były dla mnie bodźcem do podjęcia się tej pracy. Wszystkim więc, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do wydania tych moich siedmiu traktatów św. Tomasza, składam gorące: Bóg zapłać!

ZAGADNIENIE 101

O PIETYZMIE, CZYLI O CZCI RODZICÓW I PATRIOTYZMIE

Po omówieniu cnoty religijności, należy zająć się cnotą pietyzmu. Rozważania o nim ułatwią nam poznanie przeciwstawnych mu wad. Zagadnienie pietyzmu nasuwa cztery pytania: l. Czy pietyzm odnosi się do określonych osób? 2. Czy pietyzm obowiązuje do opieki nad rodzicami? 3. Czy pietyzm jest odrębną cnotą? 4. Czy ze względów religijnych należy zaniechać spełniania obowiązków względem rodziców?

Artykuł l

CZY PIETYZM ODNOSI SIĘ DO OKREŚLONYCH OSÓB?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pietyzm nie odnosi się do określonych osób, gdyż:
1. Św. Augustyn powiada1, że pietyzm jest to właściwie cześć oddawana Bogu, zwana po grecku eusebia. O czci Bożej zaś stanowi nasz stosunek do Boga, a nie stosunek do ludzi. Wobec tego pietyzm nie odnosi się do jakichś określonych osób.
2. Św. Grzegorz zaś uczy2, że pietyzm zgotuje w swoim czasie ucztę duchową, gdyż głębię serca napełni uczynkami miłosierdzia. Miłosierdzie zaś należy świadczyć wszystkim ludziom jak zauważył św. Augustyn3. A więc pietyzm nie odnosi się do pewnych określonych osób.
3. Według Filozofa4, oprócz pokrewieństwa i współobywatelstwa między ludźmi występują jeszcze różne inne stosunki z których każdy opiera się na. uczuciu przyjaźni. Glossa zaś, tłumacząc słowa św. Pawła (2 Tym 3, 5) o „mających pozór pobożności" zaznacza że ta przyjaźń stanowi rodzaj pietyzmu. A więc pietyzm odnosi się nie tylko do krewnych i do współobywateli.

Ale z drugiej strony Cycero powiada5, że pietyzm polega na starannym wypełnianiu obowiązków wobec osób związanych węzłami krwi, oraz tych, które dobrze służą Ojczyźnie.

Odpowiedź. Z różnych względów człowiek jest zobowiązany do otaczania czcią ludzi, a mianowicie — ze względu na nierówność stanowisk lub na różne dobrodziejstwa, otrzymywane od ludzi. Pan Bóg zaś godny jest najwyższej czci z obu tych względów — ponieważ jest Istotą Najwyższą i źródłem naszego bytu oraz źródłem wszelkiej władzy. Drugie zaś miejsce po Bogu zajmują rodzice i Ojczyzna, gdyż z nich się rodzimy, a w niej się wychowujemy. A więc, po zobowiązaniu w stosunku do Boga, człowiek ma największe zobowiązania wobec rodziców i Ojczyzny. Podobnie zatem jak cnota religijności doskonali nas w okazywaniu czci Bogu, pietyzm ma usprawnić nas w oddawaniu czci rodzicom i Ojczyźnie; cześć należna rodzicom powinna objąć również i innych krewnych ze względu na pochodzenie od wspólnych przodków — jak to podkreśla Filozof6. Cześć dla Ojczyzny zaś, to cześć należna współrodakom

oraz tym wszystkim, którzy są przyjaciółmi naszej Ojczyzny. Tak więc pietyzm odnosi się do tych właśnie osób.

Rozwiązanie trudności, l. To, co większe, zawiera w sobie także to, co mniejsze. Cześć więc należna Bogu zawiera w sobie jako szczególną postać cześć należną rodzicom. Toteż powiada Pismo św. (Mat. l. 6): „Skoro ja jestem ojcem, gdzież moja cześć?" A zatem wyrazu „pietyzm" używa się także na oznaczenie czci należnej Bogu.
2. Jak zaznacza św. Augustyn7, lud zwie pietyzmem także uczynki miłosierdzia, ze względu na to że Bóg w sposób szczególny nakazał je spełniać, mówiąc że są Mu miłe na równi z ofiarami; dlatego to lud również i Bogu przypisuje pietyzm.
3. Wspólnota krwi i współobywatelstwo ściślej wiążą nas ze źródłem naszego bytu niż inne stosunki i z tego względu tym bardziej powinny one stanowić przedmiot pietyzmu.

Artykuł 2

CZY PIETYZM OBOWIĄZUJE DO OPIEKI NAD RODZICAMI?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
1. Do pietyzmu odnosi się przykazanie: „Czcij ojca twego i matkę twoją" (Wyj. 10, 12). Przykazanie to wymaga tylko otaczania czcią rodziców, ale nie utrzymywania ich ani opieki nad nimi.
2. Człowiek ma gromadzić majątek dla tych, którym powinien zapewnić środki do życia. Lecz według Apostoła (2 Kor 12, 14): „Nie dzieci rodzicom winny gromadzić majętności, lecz rodzice dzieciom". A więc dzieci nie mają obowiązku utrzymywania rodziców.
3. Pietyzm odnosi się nie tylko do rodziców, lecz także do krewnych i współobywateli. A przecież nie ma obowiązku utrzymywać ich. A więc nie ma także obowiązku utrzymywania rodziców.

Ale z drugiej strony Chrystus (Mat 15, 3) karci faryzeuszów za to, że odstręczali dzieci od zapewnienia utrzymania rodzicom.

Odpowiedź. Rodzicom należą się względy w sposób dwojaki — „samo przez się" i „przygodnie". Samo przez się należy się im to, do czego ma naturalne prawo ojciec, jako ojciec, tj. jako źródło bytu l zwierzchnik swoich dzieci. Ma on prawo do wymagania należnej czci i posłuszeństwa. Przygodnie zaś należy się rodzicom to, do czego mają moralne prawo ze względu na okoliczności, np. aby dzieci opiekowały się nimi w razie choroby, odwiedzając ich i starając się o ich wyleczenie; pomagały im, jeśli cierpią niedostatek oraz wykazywały w stosunku do matki i ojca należne posłuszeństwo i szacunek. Z tego powodu Cycero8 rozróżnia w pietyzmie „obowiązek" i „cześć", przy czym obowiązek sprowadza do posłuszeństwa, a cześć do poważania, czyli szacunku. Św. Augustyn zaś dodaje, że część ludzi oznacza okazywanie im szacunku przez pamięć o nich, odwiedzanie ich itp.

Rozwiązanie trudności, l. Cześć należna rodzicom obejmuje także udzielanie im pomocy, jak to podkreślił Chrystus, mówiąc o IV przykazaniu (Mat 15, 5), ponieważ pomoc ta należy się rodzicom ze względu na fakt, że są źródłem bytu swych dzieci.
2. Ojciec jest źródłem bytu potomstwa, które od niego pochodzi, toteż z tytułu samego ojcostwa ma obowiązek utrzymywania dzieci, i to nie tylko do pewnego czasu, ale przez całe swoje życie powinien gromadzić dla nich potrzebne im dobra. Natomiast obowiązek dzieci utrzymywania rodziców i okazywania im pomocy wynika z przygodnych okoliczności, a mianowicie z potrzeby danej chwili. Nie mają zaś obowiązku gromadzenia dla nich majątku na dalszą metę, gdyż z natury rzeczy nie rodzice są spadkobiercami dzieci, ale dzieci są spadkobiercami rodziców.
3. Jak zaznacza Cycero10, osoby związane z nami węzłami pokrewieństwa lub miłości Ojczyzny należy otaczać czcią i świadczyć im pewne powinności, ale nie wszystkim w równej mierze; przede wszystkim należy się to rodzicom, innym zaś w miarę naszych możliwości i praw, które przysługują danym osobom.

Artykuł 3

CZY PIETYZM JEST ODRĘBNĄ CNOTĄ?

Postawienie problemu,. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Zadaniem pietyzmu jest okazywanie czci i posłuszeństwa, a jedno i drugie wypływa z miłości. Wobec tego pietyzm nie jest cnotą różną od cnoty miłości.
2. Oddawanie Bogu należnej Mu czci jest zadaniem cnoty religijności. Otóż — zdaniem św. Augustyna11 — podobnie i pietyzm oddaje cześć Bogu; a więc nie różni się od religijności.
3. Cześć należna Ojczyźnie i posłuszeństwo względem Niej wydaje się być tym samym, co sprawiedliwość społeczna, dotycząca ogólnego dobra. Sprawiedliwość społeczna zaś jest cnotą ogólną, jak to uzasadnił Arystoteles12. A więc pietyzm nie różni się od sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony Cycero uważa pietyzm za jeden ze składników sprawiedliwości.

Odpowiedź. Cnota jest wówczas odrębną i różni się gatunkowo od innych cnót, gdy posiada odrębny przedmiot istotnościowy. Ponieważ zadaniem sprawiedliwości jest oddawanie ludziom tego, co im się słusznie należy; gdzie istnieje odrębna podstawa prawna należności, tam jest miejsce na odrębną cnotę. Otóż w pietyzmie taką odrębną podstawą należności jest to, że pewne osoby stanowią źródło bytu lub władzy. Zadaniem więc pietyzmu jest otoczenie czcią i spełnianie powinności wobec rodziców jako twórców rodziny oraz wobec osób działających w imieniu Ojczyzny. A zatem pietyzm stanowi cnotę odrębną.

Rozwiązanie trudności, l. Podobnie jak religia jest pewnym wyznaniem wiary, nadziei i miłości, które to cnoty głównie zwracają człowieka ku Bogu, pietyzm jest pewnym wyrazem miłości do rodziców i Ojczyzny.
2. Bóg jest źródłem naszego bytu i władcą w daleko doskonalszym stopniu niż ojciec lub Ojczyzna. Dlatego religijność polegająca na oddawaniu czci Bogu, jest cnotą

odrębną od pietyzmu, którego zadaniem jest otaczanie czcią rodziców i Ojczyzny. Lecz doskonałość stworzeń — jak poucza Dionizy13 — jest dziełem Boga z racji jego nieskończonej doskonałości i przyczynowości. A więc w wyższym znaczeniu cześć Bożą nazywamy pietyzmem, podobnie jak i Boga nazywamy naszym Ojcem.
3. Pietyzm odnosi się do Ojczyzny jako do jednej z podstaw naszego istnienia; natomiast sprawiedliwość społeczna odnosi się do dobra Ojczyzny jako do dobra ogółu. Z tego względu sprawiedliwość społeczna jest cnotą bardziej ogólną niż pietyzm.

Artykuł 4

CZY ZE WZGLĘDÓW RELIGIJNYCH NALEŻY ZANIECHAĆ SPEŁNIANIA OBOWIAZKÓW WZGLĘDEM RODZICÓW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Chrystus powiedział (Łk 14, 26): „Jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, a nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem". Pochwalił też Jakuba i Jana za to, że opuściwszy łódź i ojca, poszli za Nim (Mr 4, 22). Także Mojżesz na. pochwałę pokolenia Lewiego powiedział (Powt 33, 9): „O ojcu swym i matce on mówi: ja ich nie widziałem; nie zna już swoich braci, nie chce rozpoznać swych dzieci, tak słowa Twego strzegli, przymierze Twe zachowali". Ale nie przyznawanie się do rodziców i krewnych, a tym. bardziej nienawiść do nich, oznacza zaniechanie spełniania obowiązków wynikających z pietyzmu.
2. W Ewangelii Mateusza (8-21-22) i Łukasza. (9, 59-30) czytamy, że Chrystus Pan rzekł do pewnego człowieka: „Chodź za mną!" A on odpowiedział: „Panie pozwól mi pierwej pójść i pogrzebać mego ojca". Odparł mu: „Zostaw umarłym grzebanie umarłych, a ty idź i głoś Królestwo Boże". To zaś jest zadaniem religijności. Pochowanie zaś ojca jest obowiązkiem wynikającym z pietyzmu. A więc ze względów religijnych należy zaniechać spełniania obowiązków wypływających z pietyzmu.
3. Boga w najdoskonalszym znaczeniu nazywamy naszym Ojcem. Otóż podobnie jak pietyzm czci posłuszeństwem rodziców, tak religijnością czcimy Boga. A więc ze względów religijnych należy zaniechać spełniania obowiązków wynikających z pietyzmu.
4. Śluby, których nie wolno łamać, obowiązują. zakonników do przestrzegania posłuszeństwa i ubóstwa, a to jest przeszkodą w niesieniu pomocy rodzicom. Z powodu ubóstwa, bowiem niczego nie posiadają, a z powodu posłuszeństwa nie wolno im bez zezwolenia przełożonych wychodzić z klasztoru. A więc ze względów religijnych należy zaniechać powinności wynikających z pietyzmu.

Ale z drugiej strony Pan Jezus zganił faryzeuszów (Mt 15, 3) za pouczanie iż ze względu na religijność należy pomijać obowiązki względem rodziców.

Odpowiedź. Zarówno religijność, jak i pietyzm jest cnotą. Żadna zaś cnota nie sprzeciwia się innej cnocie ani jej nie wyklucza, gdyż dobro nie przeciwstawia się dobru, jak to zaznaczył Arystoteles14. Stąd też jest rzeczą niemożliwą, aby pietyzm i

religia wzajemnie sobie przeszkadzały, aby czynności jednej z tych cnót wykluczały czynności drugiej; w każdym dobrym uczynku należy zachować właściwe okoliczności, których pominięcie sprawia że dany uczynek będzie przejawem nie cnoty, ale wady. Tak więc pietyzm wymaga okazywania rodzicom należnej im czci według właściwej miary. Nie zachowuje tej właściwej miary człowiek, który bardziej zabiega o powinności wobec swoich rodziców niż o chwałę Bożą, gdyż pietyzm religijny względem Boga ma pierwszeństwo przed potrzebami rodu, jak się wyraża św. Ambroży15. Jeśli więc cześć okazywana rodzicom odrywa nas od czci należnej Bogu, wówczas. już nie jest to pietyzm, gdyż cnota nie może zwracać się przeciw Bogu. Dlatego św. Hieronim16 pisze: „opuść twego ojca, opuść twoją matkę i wzlatuj ku sztandarowi krzyża, gdyż «okrucieństwo» w tej dziedzinie jest najwyższą postacią pietyzmu". Jeśli zaś spełnianie powinności względem rodziców nie odrywa od czci Bożej, wtedy czynności te stają się przejawami cnoty pietyzmu. Nie trzeba więc z powodu religijności zaniedbywać obowiązków względem rodziców.

Rozwiązanie trudności. Św. Grzegorz17, wyjaśniając powyższe słowa Pana Jezusa, powiada, że winniśmy unikać i nienawidzić tych czynności naszych rodziców, które przeciwstawiają się nam na drodze do Boga. Kiedy bowiem rodzice nakłaniają nas do grzechu i odwodzą od czci Bożej, wówczas winniśmy odstąpić od nich i znienawidzić w nich złe nastawienie w tej sprawie. W tym znaczeniu powiedział Mojżesz, że Lewici nie znali swych krewnych, którzy wbrew przykazaniu Pańskiemu oddawali cześć bałwanom, a Lewici z nakazu Bożego nie oszczędzali ich, jak to czytamy w Piśmie św. (Kapł 32, 29). Apostołowie zaś, Jakub oraz Jan, otrzymali pochwałę za to, że porzucając swych rodziców poszli za Jezusem nie dlatego, że ojciec nakłaniał ich do złego, ale dlatego że byli przekonani, iż ojciec ich sam bez nich da sobie radę.
2. Św. Jan Chryzostom, objaśniając ten ustęp Ewangelii18 powiada, że Chrystus Pan zabronił swemu uczniowi wziąć udział w pogrzebie ojca, by uwolnić go od niejednego zła, np. od rozgoryczenia i kłopotów, które go czekały, gdyż po pogrzebie musiałby niepokoić się z powodu testamentu, podziału spadku po ojcu itp. Przede wszystkim jednak dlatego, że byli inni, którzy mogli sprawić jego ojcu ów pogrzeb. Św. Cyryl zaś19 tłumaczy ten ustęp w ten sposób, że ów uczeń nie prosił o to, aby mógł pogrzebać swego ojca po śmierci, ale o to, aby mógł go utrzymywać w starości tak długo, dopóki nie umrze i nie zostanie pochowany. Chrystus zaś nie pozwolił na to, gdyż byli inni, którzy mogli i powinni troszczyć się o tegoż ojca ze względu na wiążące ich z nim węzły.

To wszystko, co przez pietyzm okazujemy rodzicom, odnosi się również do Boga, podobnie jak i uczynki miłosierdzia wyświadczone bliźnim — w mysi słów Chrystusa: „Zaprawdę powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, nanieście uczynili". A więc jeśli rodzicom nasze usługi są niezbędne, tak że bez nich nie mogliby się utrzymać, i jeśli usługi te nie nakłaniają nas do jakiegoś czynu przeciwko Bogu, nie powinniśmy opuszczać rodziców ze względu na religijność. Gdybyśmy natomiast nie mogli spełniać tych usług bez grzechu, względnie jeśli by rodzice mogli się bez pomocy ze strony dzieci utrzymać, wolno je pominąć, aby móc lepiej poświęcić się sprawom religijnym.
4. Trudność ta inaczej przedstawia się u ludzi żyjących w stanie świeckim, a inaczej u osób, które już złożyły śluby zakonne. Pierwsi, jeśli mają rodziców nie mogących się

utrzymać bez ich pomocy, nie powinni ich opuszczać, aby wstąpić do zakonu, ponieważ wtedy przekroczyliby czwarte przykazanie o czci należnej rodzicom. Wprawdzie niektórzy twierdzą, że i w takich okolicznościach można opuścić rodziców, powierzając ich opiece Bożej; byłoby to jednak kuszeniem Pana Boga, gdyż przez nieuzasadnioną nadzieję w Jego pomoc narażałoby rodziców na niebezpieczeństwo wbrew ludzkiemu rozsądkowi, który wskazuje człowiekowi jak ma postępować.

Jeśli zaś rodzice mogą się obejść bez pomocy dziecka, wtedy wolno mu ich opuścić i wstąpić do zakonu, gdyż dzieci mają obowiązek utrzymywania. rodziców jedynie w razie konieczności.

Natomiast ten, kto już złożył śluby zakonne, uchodzi za umarłego dla świata. Stąd też nie powinien opuszczać klasztoru w celu utrzymywania rodziców, gdyż nie po to poświęcił się Chrystusowi, aby znowu wikłać się w sprawy świeckie. Jednakże ma on obowiązek przedsięwziąć odpowiednie starania o zapewnienie bytu rodzicom, me naruszając posłuszeństwa należnego przełożonym, oraz nie naruszając swojego stanu zakonnego.

ZAGADNIENIE 102
O SZACUNKU

Z kolei omówimy cnotę usprawniającą w okazywaniu szacunku przełożonym, jej części składowe oraz przeciwstawne jej wady. Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: l. Czy szacunek jest wyrazem odrębnej cnoty 2. Czy szacunek to okazywanie czci i poważania osobom piastującym jakąś godność? 3. Czy szacunek jest cnotą ważniejszą od pietyzmu?

Artykuł l

CZY SZACUNEK JEST WYRAZEM ODRĘBNEJ CNOTY?

Postawienie problemu: Wydaje się, że szacunek nie jest przejawem odrębnej cnoty, gdyż:

1. Cnoty różnią się między sobą przedmiotem. Otóż zarówno przedmiot pietyzmu, jak i szacunku jest taki sam. Według Cycerona bowiem20 szacunek jest to okazywanie czci i poważania ludziom przewyższających nas godnością. A takimi są przecież nasi rodzice. A więc cnota, której przejawem jest szacunek, nie różni się od pietyzmu.
2. Chwała i uznanie należy się niektórym ludziom nie tylko z powodu piastowanych urzędów, ale także ze względu na ich umiejętności. Nie ma zaś odrębnej cnoty w okazywaniu czci i poważania, ludziom odznaczającym się wiedzą lub cnotą. Wobec tego cnota, która przejawia się w okazywaniu szacunku osobom przewyższającym nas stanowiskiem, nie różni się od innych cnót.
3. Ludziom piastującym jakąś godność należy się to, czego wymaga prawo, w myśl słów św. Pawia (Rzym 13, 7): „Oddajcie każdemu to, co się mu należy: komu podatek — podatek, komu cło — cło, komu uległość — uległość, komu cześć — cześć”. To

zaś, do czego jesteśmy zobowiązani na podstawie prawa, jest przedmiotem sprawiedliwości społecznej lub także sprawiedliwości szczególnej. Wobec tego szacunek nie stanowi odrębnej cnoty.

Ale z drugiej strony Cycero21 uważa szacunek za jeden ze składników sprawiedliwości, będących odrębnymi cnotami.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio22, powinno się wyodrębniać różne cnoty, podporządkowane jedne drugim według różnych stopni godności osób, którym należy coś oddać. Podobnie jak rodzice w swoisty sposób mają udział w tej doskonałości, jaką stanowi przekazywanie życia, w pełni zawierające się w Bogu jako praprzyczynie wszystkiego, osoba mająca z pewnych względów powierzoną opiekę nad innymi w szczególny sposób występuje w roli ojca. Ojciec bowiem jest źródłem, któremu zawdzięczamy i urodzenie, i wychowanie, i naukę, i w ogóle wszystko to, co należy do udoskonalenia życia ludzkiego. Natomiast osoba piastująca jakąś godność jest jakby ośrodkiem zarządzania w pewnych sprawach, np. naczelnik państwa w sprawach obywatelskich, wódz naczelny w sprawach od-noszących się do wojny, nauczyciel w sprawach nauki itp. Wszystkie tego rodzaju osoby zwane są „ojcami”, gdyż ich troski są podobne do ojcowskich. Stąd też Pismo św. (4 Król 5, 13) wspomina o sługach Naamana, że nazywali go swoim „ojcem". Podobnie więc jak religijność polega na oddawaniu czci Bogu, pietyzm doskonali nas w oddawaniu czci rodzicom, a również i w okazywaniu czci i poważania osobom piastującym jakieś godności.

Rozwiązanie trudności, l. Jak widzieliśmy poprzednio23, podobnie jak religia jest pietyzmem w doskonalszym znaczeniu, a jednak różni się od pietyzmu w znaczeniu istotnym, tak też pietyzm można nazwać szacunkiem wyższego stopnia w odróżnieniu od szacunku w znaczeniu istotnym.
2. Ze względu na piastowaną godność, człowiek posiada nie tylko pewną wyższość stanu, ale także władzę w stosunku do podwładnych. Ze względu więc na to, że rządzi innymi, jest poniekąd przyczyną ich działania. Natomiast doskonałość cnoty lub wiedzy obdarza tego człowieka tą właściwością, że jest on osobą wybitną, ale nie udziela mu mocy, dzięki której byłby źródłem życia lub działania podwładnych. A więc istnieje szczególna cnota, której zadaniem jest otaczanie uznaniem i poważaniem tych, którzy piastują jakąś godność. Ponieważ jednak dzięki umiejętnościom i cnocie oraz tego rodzaju sprawnościom człowiek staje się zdolny do piastowania danej godności, dlatego szacunek okazywany pewnej osobie ze względu na jej wybitne wyróżnienie się w danej dziedzinie, można zaliczyć do tej samej cnoty.
3. Sprawiedliwość we właściwym znaczeniu polega na oddaniu każdemu tyle, ile mu się prawnie należy. A to jest niemożliwe w stosunku do osób cnotliwych oraz do tych, którzy dobrze piastują powierzoną sobie godność, a tym bardziej w stosunku do Boga i rodziców. A więc owa, nie w pełni wykonana powinność, jest cnotą pokrewną sprawiedliwości, ale nie cnotą główną, jaką jest sprawiedliwość szczególna. Sprawiedliwość społeczna zaś obejmuje czynności wszystkich cnót, jak to już widzieliśmy 24.

Artykuł 2

CZY SZACUNEK TO OKAZYWANIE CZCI I POWAŻANIA OSOBOM PIASTUJĄCYM JAKĄŚ GODNOŚĆ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
1. Św. Augustyn powiada25, że czcimy tych, których w jakiś sposób poważamy. A więc cześć jest tym samym, co poważanie. Niewłaściwie 'więc określa się szacunek jako okazywanie czci i poważania osobom piastującym jakąś godność.
2. Sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co się mu należy. Otóż nie mamy obowiązku oddawania czci i okazywania szacunku wszystkim ludziom, piastującym jakąś godność, ale tylko tym, którzy są naszymi zwierzchnikami. Wobec tego niesłuszne jest określenie szacunku jako okazywania czci i poważania.
3. Mamy obowiązek nie tylko czcić swoich przełożonych, ale także bać się ich, wykonywać ich polecenia, płacić podatki itp., zgodnie z poleceniem św. Pawła Apostoła (Rzym 13, 7). Winniśmy im także posłuszeństwo i uległość w myśl nakazu tegoż Apostoła (Żyd 13, 17): „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli”. Wobec tego określenie szacunku jako okazywania czci i poważania, nie jest właściwe.

Ale z drugiej strony Cycero mówi26, że szacunek to okazywanie czci i poważanie osób, które przewyższa-ją nas jakąś godnością.

Odpowiedź. Piastującym jakąś godność przysługuje:
władza nad podwładnymi. Sprawować zaś władzę, znaczy 'kierować podwładnych do właściwego celu, np. sternik panuje nad okrętem gdy wprowadza go do portu. Ten zaś, kto wprawia coś w ruch, posiada nad tym pewną moc. A więc w osobie piastującej jakąś godność należy uznać jej stanowisko wobec innych oraz prawo rządzenia. Z tych powodów zwierzchnika należy odpowiednio szanować; poważanie zaś polega między innymi na pewnej uległości wyrażanej posłuszeństwem dla zarządzeń i na wykonywaniu powierzonych obowiązków w zamian za otrzymywane dobrodziejstwa.

Rozwiązanie trudności, 1. Szacunek oznacza nie tylko poważanie, ale wszystkie godziwe czynności podwładnych w stosunku do przełożonych.
2. Jak już wykazaliśmy27, istnieją dwa rodzaje obowiązków: prawne, których spełniania żądają od nas ustawy, i do takich właśnie zalicza się powinność okazywania szacunku tym, którzy z tytułu swego urzędu są naszymi przełożonymi — oraz moralne, których spełnienia wymaga poczucie uczciwości. Tego właśnie rodzaju obowiązkiem jest okazywanie poważania również i tym, którzy piastując jakąś godność, nie są naszymi przełożonymi.
3. Osobom piastującym jakąś godność należy się szacunek z uwagi na ich stanowisko; bo jaźń zaś ze względu na władzę karania. Natomiast tym, którzy pełnią obowiązki kierownicze należy się ze strony podwładnych posłuszeństwo w wykonywaniu ich zarządzeń a także należy im płacić podatki jako wynagrodzenie za ich pracę.

Artykuł 3

CZY SZACUNEK JEST CNOTĄ WAŻNIEJSZĄ OD PIETYZMU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Naczelnik państwa, któremu okazujemy szacunek, jest tym w stosunku do ojca będącego przedmiotem pietyzmu, czym zwierzchnik nadrzędnej społeczności do zwierzchnika społeczności podrzędnej. Rodzina bowiem, którą kieruje ojciec, jest częścią tej społeczności, jaką rządzi naczelnik państwa. Otóż cnota o ogólniejszym znaczeniu jest ważniejsza i nadrzędna, a więc szacunek jest ważniejszy od pietyzmu.
2. Kto piastuje jakąś godność, ma się troszczyć o dobro ogółu. Pokrewieństwo zaś stanowi dobro osobiste, które należy poświęcić na rzecz dobra ogólnego. Toteż godny jest pochwały ten, kto naraża .swoje życie w obronie dobra ogólnego. A więc szacunek dla osób piastujących godności jest ważniejszy od pietyzmu względem krewnych.
3. Po Bogu — najbardziej należy się poważanie ludziom cnotliwym, którzy stanowią właśnie przedmiot szacunku. A więc po religijności szacunek jest cnotą najważniejszą.

Ale z drugiej strony przedmiotem przykazań są czynności cnotliwe. Bezpośrednio po przykazaniach odnoszących się do religii, podanych w pierwszej tablicy Dekalogu, następuje przykazanie nakazujące cześć dla rodziców, stanowiącą zadanie pietyzmu. Wobec tego po cnocie religijności pietyzm zajmuje pierwsze miejsce.

Odpowiedź. Osobom piastującym jakąś godność można okazywać cześć w dwojakim celu. Po pierwsze, ze względu na dobro ogólne, np. gdy ktoś pomaga naczelnikowi państwa w rządach — wówczas nie mamy już do czynienia z karnością, ale z pietyzmem względem Ojczyzny, czyli z patriotyzmem. Po drugie, ze względu na osobistą korzyść i chwałę tych osób. Otóż ten właśnie cel odróżnia szacunek od pietyzmu. Porównując więc jedną i drugą cnotę, należy w obu cnotach wziąć pod uwagę różny stosunek różnych osób do nas. Jasne, że rodzice i krewni są z nami ściślej związani niż osoby piastujące jakąś godność. Urodzenie bowiem i wychowanie, które zawdzięczamy rodzicom, jest bardziej związane z naszym życiem, aniżeli czynności osób piastujących jakąś godność. Dlatego pietyzm w stosunku do osób bardziej z nami związanych, jest ważniejszy od szacunku.

Rozwiązanie trudności, l. Gdy chodzi o działalność dla dobra ogółu, to naczelnik państwa ma się tak do ojca rodziny, jak cnota ogólna do cnoty szczególnej. Natomiast ze względu na to, że ojciec jest przyczyną urodzenia, porównać go można z mocą Bożą, będącą praprzyczyną istnienia wszystkich rzeczy.
2. Poważanie okazywane osobom działającym dla dobra ogółu nie jest przedmiotem cnoty usprawniającej szacunek, ale stanowi przedmiot pietyzmu.
3. Cześć i poważanie powinny być współmierne nie tylko w stosunku do osoby, której się należą, ale także w stosunku do tych, którzy ją okazują. Chociaż więc osoby odznaczające się wybitną cnotą więcej zasługują na poważanie aniżeli rodzice, niemniej dzieci są przede wszystkim obowiązane do poważania i otaczania czcią

swoich rodziców ze względu na otrzymywane od nich dobra oraz ze względu na związki natury.

ZAGADNIENIE 103
O CZCI

Z kolei należy omówić poszczególne składniki szacunku, a więc zagadnienie czci polegające na okazywaniu poważania przełożonym, a następnie zagadnienie posłuszeństwa polegające na spełnianiu ich rozkazów. Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania:
l. Czy cześć wyraża coś cielesnego? 2. Czy cześć należy się tylko osobom na wyższym stanowisku? 3. Czy sprawność w oddawaniu czci różni się od sprawności w wielbieniu Boga? 4. Czy istnieją różne gatunki czci ?

Artykuł l

CZY CZEŚĆ WYRAŻA COŚ CIELESNEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje ale, że nie, gdyż:
1. Cześć jest to okazywanie komuś poszanowania, które świadczy o jego cnocie, jak to wynika z nauki Filozofa28. To zaś jest czynnością duchową — uszanowanie jest bowiem następstwem bojaźni, jak to już widzieliśmy29, a tym samym jest czynnością duchową.
2. Jak utrzymuje Filozof30, cześć jest nagrodą cnoty, a ta polega głównie na czymś duchowym. Nagroda bowiem nie może być czymś cielesnym, skoro jest czymś ważniejszym od zasługi. A więc cześć nie jest czynnością ciała.
3. Cześć różni się od chwały i sławy, które są czymś zewnętrznym. A więc cześć jest przymiotem wewnętrznym i duchowym.

Ale z drugiej strony Św. Hieronim, tłumacząc słowa Apostoła (l Tym 5, 17): „Kapłani, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, a najbardziej ci, którzy trudzą się głoszeniem słowa i nauczaniem”, powiada31: „cześć ta nie polega na samych słowach, ale na dostarczaniu środków potrzebnych do życia”. A to jest czymś cielesnym. A więc także i sama cześć.

Odpowiedź. Cześć jest świadectwem uznania dla czyichś wybitnych zalet. Dlatego — jak uczy Filozof32 — ludzie którzy pragną czci, poszukują jej jako świadectwa swojej wyższości. A to można osiągnąć wobec Boga i ludzi. Wobec Boga, który przenika serca, wystarczy świadectwo sumienia. Dlatego cześć Pana Boga może polegać na samym tylko wewnętrznym poruszeniu serca, np. przez rozważanie doskonałości Bożej albo nawet doskonałości jakiegoś człowieka ze względu na Boga. Natomiast wobec ludzi świadectwo może być wyrażone jedynie przez znaki zewnętrzne, a więc albo przez słowa, gdy ktoś ustnie wysławia czyjąś wielkość, albo przez czyny, jak np. ukłon, oddanie pierwszeństwa w przejściu itp., albo wreszcie można wyrazić cześć za

pomocą np. darów, ofiar lub obrazów. Tego rodzaju cześć jest czynnością zewnętrzną i cielesną.

Rozmazanie trudności, l. Poważanie nie jest tym samym co cześć, ale z jednej strony jest pobudką do jej okazywania, gdyż czci się te osoby, które się poważa; z drugiej zaś strony jest celem czci, gdy ktoś po to czci jakąś osobę, aby zdobyć dla niej poważanie u innych.
2. Jak zaznacza Filozof33, cześć nie jest dostateczną nagrodą za cnotę, lecz pośród dóbr ziemskich l cielesnych nie ma większej nagrody niż cześć, gdyż same rzeczy materialne wskazują na wartości cnoty. Otóż dobro i piękno należy ujawniać w myśl słów Chrystusa (Mat 5, 15): „Nie zapala się światła, by je schować pod korzec, lecz stawia się je na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu". W tym znaczeniu cześć jest nagrodą cnoty.
3. Pochwała dwojako różni się od czci— po pierwsze wyraża się przy pomocy samych słów, cześć zaś okazuje się jakimikolwiek zewnętrznymi znakami. W ten sposób pochwała mieści się w czci. Po wtóre, oddając cześć składamy świadectwo o przymiotach danej osoby, natomiast chwaląc kogoś, świadczymy o dobroci kogoś ze względu na pewien cel, np. gdy chwalimy kogoś za to, że dobrze dąży do celu. Cześć nadto przysługuje tym najlepszym bytom, które nie są podporządkowane celowi, ale już są u celu, jak uczy Filozof34. Chwała zaś jest wynikiem czci i pochwały. Gdy bowiem sławimy czyjąś dobroć, przekazujemy ją do wiadomości wielu ludzi. Chwała więc jest uznaniem sławnej osoby.

Artykuł 2

CZY CZEŚĆ NALEŻY SIĘ TYLKO OSOBOM NA WYŻSZYM STANOWISKU?

Postawienie problemu,. Wydaje się że nie, gdyż:
l. Anioł przewyższa każdego człowieka pielgrzymującego na ziemi, jak świadczą słowa Chrystusa (Mat 11, 11): „Najmniejszy w królestwie niebieskim jest większy niż Jan Chrzciciel". Otóż Anioł zabronił Janowi Ewangeliście złożyć mu. cześć (Obj 8, 9). A więc cześć nie należy się istotom wyższym.
2. Okazanie czci ma być świadectwem czyjejś cnoty. Ale nie zawsze ludzie na wyższych stanowiskach są cnotliwi. Nie należy ich więc czcić, podobnie jak i czartów, choć nas przewyższają w porządku natury.
3. Św. Paweł wzywa (Rzym 5, 10): „W okazywaniu czci jedni drugich uprzedzajcie". A św. Piotr dodaje: „wszystkich szanujcie!" Lecz poleceniom. tym nie można by uczynić zadość, jeśliby cześć należała się tylko osobom na wyższym stanowisku.
4. Czytamy o Tobiaszu (l, 16), że „z tych rzeczy, którymi był uczczony przez króla, miał dziesięć talentów srebra", o Amanie zaś (Est 5, 12), że „ubrawszy Mardocheusza na ulicy miejskiej i wsadziwszy na konia uprzedzał i wołał: „Tej czci godzien Jest, kogokolwiek będzie chciał król uczcić". A więc cześć oddaje się także niższym, a nie tylko tym, którzy znajdują się na wyższym stanowisku.

Ale z drugiej strony według Arystotelesa na cześć zasługują tylko najlepsi35.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, cześć jest zaświadczeniem o czyjejś wybitnej zalecie, a tę można ocenić już to w stosunku do osoby świadczącej, która może być wybitniejsza niż ten, komu oddaje cześć, już to w stosunku do danego człowieka lub do innych. Cześć zawsze należy się komuś z powodu jego wybitnego znaczenia lub wyższości; ale z tego nie wynika, by ten, kogo się czci, był bardziej wybitny od człowieka, który mu tę cześć okazuje. Wystarczy, że jest wybitniejszy od niego pod pewnym względem, a nie zasadniczo, lub że jest bardziej wybitny niż niektórzy inni ludzie.

Rozwiązanie trudności. Anioł nie zabraniał Janowi Ewangeliście okazywania jakiejkolwiek czci, nie zezwolił tylko na wyrażanie mu czci uwielbienia, należnego jedynie Bogu, względnie chciał podkreślić godność samego Ewangelisty, który dzięki Chrystusowi stał się równy aniołom „przez nadzieję chwały synów Bożych". Nie chciał więc, by Jan uczcił go jako istotę wyższą.
2. Jeśli przełożeni są źli, oddaje się im cześć nie ze względu na ich cnotę, ale ze względu na ich wybitne stanowisko jako sług Bożych, a także ze względu na cześć należną społeczności, której przewodzą, Natomiast czarci są nieodwracalnie źli i nie tylko nie trzeba oddawać im czci, lecz należy uwalać ich za wrogów.
3. W każdym człowieku można znaleźć coś». czym nas przewyższa, w myśl słów Apostoła (Fil 2, 3): „mając jedni drugich za wyższych od siebie”. Zgodnie z tym poleceniem, wszyscy ludzie winni uprzedzać się wzajemnie w czci.
4. Król niekiedy okazuje cześć swym podwładnym nie dlatego, że piastują wyższą godność od niego, lecz ze względu na ich wybitne zalety. Tak właśnie było z Tobiaszem i Mardocheuszem.

Artykuł 3

CZY SPRAWNOŚĆ W ODDAWANIU CZCI RÓŻNI SIĘ OD SPRAWNOŚCI W WIELBIENIU BOGA?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
1. Glossa, tłumacząc słowa Psalmu (7, l): „Panie, Boże mój, w Tobiem nadzieję położył”, powiada, że Bogu ze względu na moc Boską należy się cześć, a jako Stwórcy wszechświata należy się Mu uwielbienie. Otóż zadaniem tej samej cnoty jest oddawanie czci Bogu jako Panu i wielbienie Go jako Boga. A więc jest to jedna cnota.
2. Według Filozofa36 być przedmiotem ukochania i czci to rzeczy podobne. Otóż miłość Boga i miłość bliźniego to jedna cnota. A więc także cześć dla bliźniego i cześć Boża.
3. Cześć dla czyjegoś obrazu odnosi się do osoby, którą ów obraz przedstawia. Lecz ludzi czcimy jako obraz Boga w myśl Księgi Mądrości (2, 22): „Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym i uczynił go na wyobrażenie podobieństwa swego”. A więc cześć dla ludzi nie różni się od czci Bożej.

Ale z drugiej strony św. Augustyn uczy37, że inna jest służba należna ludziom, zwana po grecku dulia, a zalecona przez św. Pawła niewolnikom względem ich panów, a inna służba, należna Bogu przez oddalanie mu czci.

Odpowiedz. Jak widzieliśmy poprzednio38, gdy różne są powody należności, różne też są cnoty usprawniające w jej oddawaniu. Otóż z innego powodu należy się służba Bogu, a z innego ludziom, podobnie jak z innego powodu panem jest Bóg, a z innego człowiek. Bóg bowiem posiada nadrzędną i pełną władzę w stosunku do całego wszechświata i każdego stworzenia, gdyż każde podlega Mu całkowicie. Człowiek zaś ma tylko udział w pewnym podobieństwie do władzy Bożej, w miarę jak posiada cząstkę władzy nad innym człowiekiem lub jakimś stworzeniem. Dla tego cześć jako wyraz służbistości należnej człowiekowi który nad kimś panuje, różni się od uwielbienia jako wyrazu służby należnej Bogu jako Najwyższemu Panu. Cześć ta jest gatunkiem szacunku, czyli poważania osób piastujących jakąś wybitną godność: Stąd w języku greckim odpowiednik czci dulia oznacza usługi, jakimi słudzy okazują cześć .swoim panom.

Rozwiązanie trudności, l. Podobnie jak religijność stanowi najwyższy stopień pietyzmu ze względu na to, że Bóg w najwyższym stopniu jest Ojcem, tak uwielbienie jest najwyższym stopniem czci ze względu na to, że Bóg jest w najwyższym stopniu Panem. Nikt inny nie uczestniczył w mocy twórczej, za korą Bogu należy się uwielbienie. Toteż Glossa wyróżnia uwielbienie, przyznając je Bogu, ponieważ jest Stwórcą, jak również i cześć, przyznając do niej prawo także istotom, którym Bóg dał udział w swym panowaniu.
2. Bliźniego kochamy ze względu na Boga. Miłujemy bowiem w bliźnim samego Boga. Dlatego tą samą cnotą jest miłość Boga co l bliźniego. Istnieją wszakże inne postacie przyjaźni, różne od miłości (cnoty teologicznej), w których kocha się ludzi z innych powodów. Podobnie różne są powody służby Bogu i ludziom, i oddawania im czci. Dlatego inna cnota usprawnia nas w uwielbianiu Boga, a inna w oddawaniu czci ludziom.
3. Stosunek do obrazu jako obrazu odnosi się do przedmiotu wyobrażonego, ale nie każdy stosunek do obrazu odnosi się do przedmiotu wyobrażonego. Zdarza się bowiem że inny jest nasz stosunek do obrazu, a inny do rzeczy lub osoby, którą ów obraz przedstawia. Tak więc poważanie oraz uległość, w jakiej cześć się przejawia, odnosi się bezwzględnie do godności, przysługującej danemu człowiekowi. Nie zawsze bowiem człowiek, oddając cześć innym ludziom odnosi ją czynnie do Boga, mimo że przez piastowanie tej godności jest Jego obrazem i podobieństwem. Można także powiedzieć, że stosunek do obrazu w pewnej mierze odnosi się także do rzeczy przedstawionej na obrazie, ale nie odwrotnie. Dlatego cześć oddawana komuś ze względu na to że jest obrazem Boga, w pewien sposób odnosi się do Boga. Natomiast ta cześć, którą oddajemy tylko samemu Bogu nie odnosi się w żaden sposób do Jego obrazu.

Artykuł 4

CZY ISTNIEJĄ RÓŻNE GATUNKI CZCI

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:
1. Czcząc kogoś, przyznajemy mu chwałę. Z innych powodów przyznajemy chwalę różnym naszym bliźnim, np. królowi, ojcu, nauczycielowi. Skoro zaś różnica w powodach różnicuje cnoty, wobec tego różne są odmiany czci.
2. Środek rożni się gatunkowo od kresu, np. szarość od bieli i czerni. Otóż istnieje wyższa postać czci, zwana hyperdulią, która jest czymś pośrednim między zwykłą czcią a uwielbieniem, gdyż przysługuje istotom cieszącym się szczególnym powinowactwem z Bogiem, np. Najświętszej Pannie, jako Matce Bożej. A więc różne są odmiany czci, a mianowicie cześć zwykła i hyperdulia.
3. Podobnie jak w rozumnych stworzeniach odnajdujemy obraz Boga i z tego powodu oddajemy im cześć, tak w stworzeniach nierozumnych odnajdujemy pewne ślady Boże. Lecz inną rację podobieństwa wyraża obraz, a inną ślad. A więc z tego względu należy wyodrębnić różne rodzaje czci, zwłaszcza że oddaje się cześć także pewnym nierozumnym stworzeniom, np. drzewu Krzyża św. itp.

Ale z drugiej strony cześć wyodrębnia się od uwielbienia, które nie dzieli się na różne rodzaje. A więc także cześć.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować cześć: ogólnie jako poważanie dla jakiegokolwiek człowieka ze względu na jego jakiekolwiek zalety — i w tym znaczeniu jest to pietyzm, szacunek oraz każda inna cnota wyrażająca poważanie. W tym znaczeniu cześć ma różne odmiany. Ale cześć można także ujmować w znaczeniu ścisłym, a mianowicie w takim, w jakim sługa okazuje swe poważanie pa-nu, gdyż cześć jest poniekąd służbą (dulia), jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. W tym znaczeniu sprawność w oddawaniu czci nie zawiera w sobie różnych gatunków, lecz sama jest gatunkiem karności. Z innego bowiem powodu sługa poważa swego pana, żołnierz swego wodza, uczeń swego nauczyciela itp.

Rozwiązanie trudności, l. Chodzi tu o cześć w znaczeniu ogólnym.
2. Hyperdulia jest najwyższym gatunkiem czci w znaczeniu ogólnym. Największa bowiem cześć należy się człowiekowi z powodu jego powinowactwa z Bogiem.
3. Stworzeniom nierozumnym jako takim nie należy się od człowieka ani uległość, ani cześć, gdyż raczej stworzenia te z natury swej są podległe człowiekowi. Co zaś dotyczy Krzyża Chrystusowego, to oddaje mu się tę samą cześć, co Chrystusowi, podobnie jak i purpurę królewską otacza się tą. samą czcią, co i króla — jak się wyraża św. Jan Domasceński39.

ZAGADNIENIE 104
O POSŁUSZEŃSTWIE

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: l. Czy człowiek powinien słuchać innego człowieka? 2. Czy posłuszeństwo jest cnotą odrębną? 3. Czy posłuszeństwo jest cnotą najważniejszą? 4. Czy we wszystkim należy być posłusznym Bogu? 5. Czy podwładni we wszystkim winni być posłuszni przełożonym? 6. Czy chrześcijanie są obowiązani do posłuszeństwa władzom świeckim?

Artykuł l

CZY CZŁOWIEK POWINIEN SŁUCHAĆ INNEGO CZŁOWIEKA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma takiego obowiązku, gdyż:
1. Nie wolno czynić czegokolwiek przeciw ustanowieniu Bożemu, które żąda by człowiek kierował się własnym sądem w myśl słów Pisma św. (Ekli 15, 14): „Bóg od początku stworzył człowieka i zostawił go w ręce rady jego". Wobec tego nie ma. obowiązku być posłusznym innemu człowiekowi.
2. Jeśliby człowiek był obowiązany do posłuszeństwa innemu człowiekowi, wtedy jego wolę musiałby uznać za normę swego postępowania. A tą może być tylko wola Boża, ponieważ zawsze jest słuszna. Wobec tego człowiek ma być posłuszny jedynie Bogu.
3. Im bardziej czyn jest samorzutny, tym jest milszy. Lecz to, co człowiek spełnia z obowiązku, nie jest samorzutne. Jeśliby więc człowiek był obowiązany do posłuszeństwa przy wykonywaniu dobrych czynności, czyny jego byłyby mniej miłe, ponieważ zostałyby wykonane z posłuszeństwa. A więc człowiek nie ma obowiązku być posłusznym innym ludziom.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Żyd 13, 17): „Bądźcie posłuszni przełożonym waszym i bądźcie im poddani, oni bowiem czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać sprawę z tego".

Odpowiedź. Podobnie jak działania w przyrodzie pochodzą z sił naturalnych, tak czynności ludzkie mają swe źródło w woli człowieka. Otóż w przyrodzie byty doskonalsze skłaniają do działania byty mniej doskonałe, dzięki wybitniejszej mocy danej im przez Boga. Dlatego również w świecie ludzkim przełożeni swą wolą winni pobudzać podwładnych do działania na podstawie władzy ustanowionej przez Boga. Pobudzać zaś do działania przez rozum i wolę znaczy rozkazywać. Z tego względu w wyniku samego porządku naturalnego, ustanowionego przez Boga w przyrodzie, byty mniej doskonałe z konieczności poddają się oddziaływaniu bytów doskonalszych. Podobnie w świecie ludzkim na podstawie prawa naturalnego i Bożego podwładni winni okazywać posłuszeństwo przełożonym.

Rozwiązanie trudności: l. Wyrażenie że „Bóg zostawił człowieka w ręce rady jego” należy rozumieć nie w tym znaczeniu jakoby człowiekowi wolno było czynić cokolwiek się mu zechce, ale że działanie jego nie pochodzi z konieczności natury — jak to ma miejsce u jestestw nierozumnych — lecz z wolnego wyboru, wynikającego z własnego sądu. Także do posłuszeństwa przełożonym, podobnie jak i do każdego innego działania, trzeba iść za głosem rozumu. Powiada bowiem św. Grzegorz40, że pokornie poddać się głosowi przełożonego, to wznieść się wewnętrznie nad siebie samego.
2. Wola Boża jest pierwszą normą działania, będącą prawidłem dla 'każdej rozumnej woli. Zgodnie jednak z porządkiem ustanowionym przez Boga, wola jednej istoty bardziej bezpośrednio zbliża się do woli Bożej niż wola innej istoty. Dlatego wola przełożonego może stanowić jakby wtórną normę dla woli podwładnego.
3. W dwojaki sposób coś może być samorzutne: ze względu na samo dzieło, gdy człowiek nie jest do niego obowiązany, oraz ze względu na osobę działającą, gdy czyni coś dobrowolnie. Otóż działanie jest cnotliwe, godne pochwały i zasługujące głównie dlatego, że pochodzi z woli. Stąd, chociaż posłuszeństwo jest obowiązkiem, jeśli człowiek jest posłuszny z ochoczej woli, nie zmniejsza się jego zasługa, zwłaszcza w obliczu Boga, który widzi nie tylko zewnętrzne uczynki, lecz także wewnętrzną wolę.

Artykuł 2

CZY POSŁUSZEŃSTWO JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Nieposłuszeństwo przeciwstawia się posłuszeństwu. Otóż nieposłuszeństwo jest ogólnym grzechem, gdyż jak mówi św. Ambroży41, grzech jest nieposłuszeństwem w stosunku do prawa Bożego. A więc posłuszeństwo nie jest cnotą odrębną, ale ogólną.
2. Każda cnota szczegółowa jest albo teologiczna, albo obyczajowa. Lecz posłuszeństwo nie zalicza się ani do jednych, ani do drugich; nie należy bowiem ani do wiary, nadziei i miłości, ani do cnót obyczajowych, nie stanowi bowiem złotego środka między nadmiarem a niedomiarem, gdyż im bardziej ktoś jest posłuszny, tym na większą pochwałę zasługuje; każda zaś cnota obyczajowa polega na złotym środku. A więc posłuszeństwo nie jest cnotą odrębną.
3. Według św. Grzegorza42, posłuszeństwo jest tym więcej zasługujące i godne chwały, im mniej zawiera własnej woli. Lecz każda cnota odrębna, tym bardziej jest godna chwały, im więcej jest dziełem osobistej woli i wyboru, jak uczy Filozof42. A więc posłuszeństwo nie jest cnotą odrębną.
4. O zróżnicowaniu gatunkowym cnót stanowią ich przedmioty. Przedmiotem zaś posłuszeństwa jest rozkaz przełożonego, który może być różnorodny, zależnie od różnych stopni przełożeństwa. A więc posłuszeństwo jest cnotą ogólną, zawierającą w sobie wiele cnót szczególnych.

Ale z drugiej strony niektórzy moraliści zaliczają posłuszeństwo do składników sprawiedliwości.

Odpowiedź. Wszystkim dobrym uczynkom, mającym. odrębną rację dobroci, odpowiada odrębna cnota, gdyż zadaniem cnoty jest spełnianie dobrych czynów. Wykazaliśmy zaś w poprzednim artykule, że posłuszeństwo przełożonym odpowiada porządkowi ustanowionemu przez Boga w świecie, a tym samym jest czymś dobrym; dobro bowiem polega na umiarze, ładzie i porządku, jak się wyraził św. Augustyn43. Odrębną zaś rację swej dobroci posłuszeństwo zawdzięcza swojemu odrębnemu przedmiotowi. Pośród licznych bowiem powinności podwładnych względem przełożonych odrębny charakter posiada uległość rozkazom zwierzchników. Posłuszeństwo więc jest odrębną cnotą, posiadającą odrębny przedmiot, a mianowicie rozkazy wydane bądź w sposób wyraźny, bądź to tak, że się można ich domyślić, czyli domyślnie. Wola bowiem przełożonego, w jakikolwiek sposób ujawniona, jest domyślnym rozkazem; posłuszeństwo zaś jest tym bardziej ochocze, gdy podwładny, poznawszy wolę zwierzchnika, spełnia ją uprzedzając wyraźny rozkaz.
Rozwiązanie trudności, l. Nic nie przeszkadza, by dwie odrębne racje, wyróżniające dwie odrębne cnoty, odnosiły się do tego samego przedmiotu materialnego (czyli tworzywa). Np. żołnierz, broniąc obozu królewskiego przejawia męstwo, gdy ze względu na dobro nie ucieka, mimo grożącego mu niebezpieczeństwa śmierci, a równocześnie spełnia obowiązek cnoty sprawiedliwości przez posłuszeństwo swemu Panu. Tak więc posłuszeństwo ze względu na przykazanie, będące jego przedmiotem, zawiera się w uczynkach wszystkich cnót, ale nie we wszystkich cnotliwych czynach, gdyż nie wszystkie są przykazane, jak to już widzieliśmy44. Bywają też pewne czyny, które nie należą do żadnej innej cnoty, a przecież mogą być przedmiotem nakazu lub nakazu, np. takie, które tylko dlatego są złe, gdyż są zakazane.

Stąd wynika, że posłuszeństwo w ścisłym znaczeniu, a więc zmierzające do tego, co stanowi istotnościowy przedmiot rozkazu, jest cnotą odrębną, a nieposłuszeństwo jest odrębnym grzechem. Posłuszeństwo w tym ścisłym znaczeniu wymaga, by podwładny wykonując jakąś czynność będącą przedmiotem sprawiedliwości lub innej cnoty, miał zamiar spełnić rozkaz; nieposłuszeństwo zaś ma miejsce wówczas, gdy ktoś czynnie zamierza pominąć rozkaz. Natomiast posłuszeństwo w szerokim znaczeniu jako wykonanie tego wszystkiego, co może podpadać pod przykazanie, jest cnotą ogólną, a nieposłuszeństwo w znaczeniu niespełnienia tego na skutek jakiegokolwiek innego zamiaru, jest grzechem ogólnym.
2. Posłuszeństwo nie jest cnotą boską, czyli teologiczną, gdyż jego przedmiotem nie jest zasadniczo Bóg, lecz przykazanie jakiegokolwiek przełożonego, które może być wyraźne lub domyślne, gdy przełożony jednym prostym słowem ujawnia swą wolę, a podwładny ochoczo ją spełnia będąc „do każdego dobrego uczynku gotowy" w myśl słów Apostoła (Tyt 3, l). Jest ono natomiast cnotą obyczajową, będąc składnikiem sprawiedliwości, a także złotym środkiem między nadmiarem a niedomiarem.
Ów zaś nadmiar zależy nie od ilości, ale od innych okoliczności. A mianowicie zachodzi wówczas, gdy ktoś jest posłuszny albo temu, komu nie powinien być posłuszny, albo w czymś, w czym nie wolno być posłusznym, jak to już widzieliśmy, mówiąc o religijności45. Można także powiedzieć, że jak w sprawiedliwości nadmiarem jest przywłaszczenie sobie cudzej własności, a niedomiarem jest nie oddanie jej temu, komu się należy, tak zgodnie z nauką Filozofa46 — posłuszeństwo jest złotym środkiem między nadmiarem w spełnianiu własnej woli kosztem przełożonego, gdy pozbawia się go należnej mu uległości, a niedomiarem jest brak samego

posłuszeństwa wobec przełożonego. Tak więc posłuszeństwo nie stanowi środka dwóch wad, podobnie jak i sprawiedliwość, jak to widzieliśmy już poprzednio47.
3. Posłuszeństwo, podobnie jak i każda cnota, wymaga ochoczej woli w stosunku do tego, co stanowi właściwy jej przedmiot, a nie do tego, co się jej sprzeciwia. Właściwym zaś przedmiotem posłuszeństwa jest rozkaz, którego źródłem jest cudza wola. A więc posłuszeństwo usprawnia wolę człowieka w spełnianiu woli cudzej, a mianowicie rozkazodawcy. Jeśli zaś to, co Jest nakazane, samo przez się jest chciane, nawet niezależnie od rozkazu, (np. gdy chodzi o rzeczy miłe), wówczas człowiek z własnej woli dąży do tego, i nie wydaje się, by czynił to ze względu na polecenie. Lecz jeśli czyn nakazany sam przez się sprzeciwia się woli, np. gdy jest przykry, wówczas oczywiście spełnienie takiego czynu dokonuje się wyłącznie ze względu na rozkaz. Dlatego św. Grzegorz powiada48, że posłuszeństwo w tym, co samo przez się jest miłe, jest niewielkie lub żadne, gdyż wtedy wola człowieka — Jak się zdaje — nie zmierza głównie do spełnienia polecenia, ale do własnego zadowolenia; natomiast posłuszeństwo jest większe, gdy wymaga od nas tego, co jest przeciwne naszej woli lub co jest trudne, gdyż wówczas wola nasza zmierza jedynie do spełnienia nakazu. Jednakże powyższy sąd jest powierzchowny. Natomiast w sądzie Boga, który przenika serca, może się okazać, że posłuszeństwo także w tym, co jest nam przyjemne, i do czego wola sama siebie dąży nie stanie się przez to mniej chwalebne, a mianowicie wówczas, gdy człowiek posłuszny, całą swą własną wolę gorliwie wkłada do spełnienia nakazu.
4. Szacunek odnosi się wprost do wybitnej osoby i dlatego zawiera w sobie tyle odrębnych gatunków posłuszeństwa, ile jest odrębnych racji wybitności. Natomiast posłuszeństwo odnosi się do polecenia przełożonego, a więc wypływa tylko z jednego powodu. Ponieważ jednak szacunek dla przełożonego wymaga posłuszeństwa wobec jego poleceń — wszelkie posłuszeństwo zachowuje swą jedność gatunkową, chociaż pochodzi z gatunkowo różnych przyczyn.

Artykuł 3

CZY POSŁUSZEŃSTWO JEST CNOTĄ NAJWAŻNIEJSZĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że posłuszeństwo Jest cnotą najważniejszą, gdyż:
l. Powiada Pismo św. (l Król 15, 22): „Lepsze jest posłuszeństwo niż ofiary”. Lecz składanie ofiar jest zadaniem religii, która jest najwyższą pośród cnót obyczajowych, jak to wykazaliśmy uprzednio49. A więc posłuszeństwo jest najważniejszą cnotą.
2. Według św. Grzegorza50, posłuszeństwo jest jedyną cnotą, która zasiewa na niwie duszy wszystkie inne cnoty, a zasiawszy je, strzeże ich. Lecz przyczyna jest ważniejsza od skutku. A więc posłuszeństwo jest ważniejsze od innych cnót.
3. Zdaniem tegoż św. Grzegorza51 posłuszeństwo nigdy nie powoduje zła, a niekiedy trzeba dla posłuszeństwa zaniechać jakiegoś dobra, którego chciałoby się dokonać. Lecz dobra wolno zaniechać jedynie dla wyższego dobra. A więc cnota posłuszeństwa, ze względu na którą należy niekiedy zaniechać dobrych uczynków innych cnót, jest wyższa od innych. cnót.

Ale z drugiej strony posłuszeństwo jest dlatego chwalebne, iż pochodzi z miłości, gdyż w myśl nauki św. Grzegorza52 nie należy być posłusznym ze strachu, ale z umiłowania sprawiedliwości. A więc miłość jest ważniejszą cnotą od posłuszeństwa.

Odpowiedz. Grzech polega na tym, że człowiek, pomijając Boga, przywiązuje się do dóbr doczesnych; cnota zaś na tym, że pomijając dobra zmienne, przywiązuje się do Boga. Cel zaś jest zawsze ważniejszy od środków do jego osiągnięcia. Jeśli więc dobra doczesne pomija się w tym celu, ażeby złączyć się z Bogiem, wyższą jest cnotą przywiązania do Boga niż pomijanie dóbr ziemskich. Dlatego te cnoty, które łączą nas z Bogiem, a więc cnoty zwane boskimi, są ważniejsze od cnót obyczajowych, doskonalących nas w pewnym wyrzeczeniu się dóbr ziemskich w tym celu, aby połączyć się z Bogiem.

Natomiast pośród cnót obyczajowych tym ważniejsza jest cnota, im większego dobra się wyrzeka aby zjednoczyć się z Bogiem. Istnieją zaś trzy rodzaje dóbr ludzkich, których człowiek może wyrzec się dla Boga: najniższy rodzaj stanowią dobra zewnętrzne, pośredni dobra cielesne, najwyższe zaś są dobra duchowe, pośród których najważniejszym jest poniekąd wola, gdyż dzięki niej człowiek posługuje się wszystkimi innymi dobrami. Dlatego cnota posłuszeństwa, wyrzekająca się dla Boga własnej woli, jest godna większej chwały niż inne cnoty obyczajowe, przez które człowiek wyrzeka się pewnych innych dóbr. Z tego powodu powiedział św. Grzegorz53, że Bóg słusznie woli posłuszeństwo niż ofiary, gdyż te zabijają ciała zwierząt, a posłuszeństwo składa w ofierze własną wolę człowieka.

Stąd wynika, że wszystkie uczynki cnót obyczajowych są zasługujące w Obliczu Boga, gdy spełniane są w tym celu, by być posłusznym Jego woli. Gdyby nawet ktoś poniósł męczeństwo lub wszystko co ma oddał ubogim, nie miałby zasługi, jeśliby tego nie czynił dla spełnienia woli Bożej, a więc z posłuszeństwa, względnie z miłości Bożej, która bez posłuszeństwa jest niemożliwa. Czytamy bo-wiem w liście św. Jana Apostoła (l, 2, 4-5): „Kto mówi, że Boga zna, a przykazań Jego nie chowa, kłamcą jest, a prawdy w nim nie ma. Lecz kto zachowuje słowo Jego, w tym prawdziwie doskonała jest miłość Boża; po tym poznajemy, że w Nim jesteśmy”. Dzieje się zaś tak, bo przyjaźń sprawia, iż związani nią chcą tego samego lub tego samego nie chcą.

Rozwiązanie trudności. 1. Posłuszeństwo pochodzi z szacunku, który polega na czci i poważaniu przełożonego, i z tego powodu mieści się w różnych cnotach, mimo że samo w sobie jest cnotą odrębną, o właściwym sobie przedmiocie, którym jest spełnianie rozkazów. Gdy więc posłuszeństwo wynika z poważania przełożonych, mieści się ono w cnocie 'karności, gdy pochodzi z poważania rodziców, mieści się w pietyzmie, gdy pochodzi z czci Bożej, mieści się w cnocie religijności jako przejaw pobożności, która jest .główną czynnością religijną. Z tego względu bardziej chwalebne jest być posłusznym Bogu niż składać ofiary, zwłaszcza że w ofierze składa się Bogu w dani ciało zwierzęcia, a w posłuszeństwie swą własną wolę, jak się wyraził św. Grzegorz. Zwłaszcza w wypadku, które Pismo św. w tym miejscu opisuje, Saul lepiej by zrobił gdyby był posłuchał Pana Boga, zamiast składać Mu w ofierze tłuste zwierzęta Amaletytów.

2. Posłuszeństwo obejmuje wszystkie uczynki cnotliwe ze względu na to, że są przykazane. W miarę więc jak uczynki cnotliwe przyczynowo lub przygotowawczo wpływają na powstanie i zachowanie cnót, posłuszeństwo zasiewa je w duszy i strzeże ich. Stąd jednak nie wynika, by posłuszeństwo miało zasadnicze pierwszeństwo przed innymi cnotami, a to dla dwóch powodów: l) chociaż uczynki cnotliwe są przykazane, można jednak spełniać je, nie biorąc pod uwagę tego że są przykazane. Jeśli więc przedmiot jakiejś cnoty z natury swej miał pierwszeństwo przed przykazaniem, wówczas cnota ta będzie miała pierwszeństwo przed posłuszeństwem, jak np. wiara ukazująca nam wzniosłość powagi Boga i wypływającą z niej władzę rozkazywania nam; 2) udzielenie łaski i wlanie cnót może wyprzedzić każdy uczynek cnotliwy i co do czasu. A więc ani co do czasu, ani z natury swej posłuszeństwo nie ma pierwszeństwa przed wszystkimi innymi cnotami.
3. Dobro jest dwojakie: Po pierwsze, takie, do którego człowiek jest bezwzględnie obowiązany, jak np. kochać Pana Boga itp. Takiego dobra nigdy nie wolno pominąć z powodu posłuszeństwa. Po wtóre takie, do którego człowiek nie jest bezwzględnie obowiązany. Otóż takie właśnie dobro trzeba niekiedy poświęcić dla posłuszeństwa, do którego człowiek jest bezwzględnie zobowiązany, bowiem dla tego dobra nie wolno popełniać grzechu. Niemniej, jak mówi w tymże miejscu św. Grzegorz, kto swym rozkazem pozbawia swych podwładnych pewnego dobra, musi im na wiele rzeczy przyzwolić, aby duch całkowicie obdarty z wszelkich dóbr zupełnie w nich nie zamarł. Tak więc posłuszeństwo oraz inne dobra mogą wyrównać szkodę poniesioną przez wyrzeczenie się jednego dobra.

Artykuł 4

CZY WE WSZYSTKIM NALEŻY BYĆ POSŁUSZNYM BOGU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie we wszystkim należy być posłusznym Bogu, gdyż:
1. Według Ewangelii (Mat 9, 30-31), po uzdrowieniu dwóch ślepców Chrystus rozkazał im, by nie rozgłaszali tego cudu. Ale „oni wyszedłszy, rozsławili go po wszystkiej onej ziemi". A przecież Chrystus nie zganił ich za to. A więc me zawsze trzeba być posłusznym Bogu.
2. Nikt nie ma obowiązku wykonywania uczynków przeciwnych cnocie. A przecie? Bóg wydał niektóre rozkazy przeciwko cnocie, jak np. polecił Abrahamowi zabić swego niewinnego syna (Rodź 22, 2);
Żydom nakazał okraść Egipcjan (Wyj 3, 22), a to przecież jest wbrew sprawiedliwości. Podobnie Ozeaszowi kazał pojąć za żonę cudzołożnicę i „spłodzić z nią synów wszetecznych" (l, 2), a to jest przeciw czystości. A więc nie we wszystkim trzeba być posłusznym Bogu.
3. Kto jest posłuszny Bogu, uzgadnia swą wolę z wolą Bożą także co do przedmiotu tejże woli. Otóż jak widzieliśmy54, nie zawsze jesteśmy do tego zobowiązani. A więc nie mamy obowiązku być posłusznymi Bogu we wszystkim.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Wyj 24, 7): „Wszystko, co rzekł Pan, uczynimy i będziemy posłuszni".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, polecenie rozkazodawcy skłania posłusznego mu człowieka do działania, podobnie jak w przyrodzie pewne siły poruszają rzeczy materialne. Otóż Bóg jest pierwszą praprzyczyną wszelkiego działania i ruchu, a tym samym jest pierwszym motorem wszelkiej woli, jak to już widzieliśmy55. A więc z konieczności wszystkie siły w przyrodzie podlegają działaniu Bożemu, wprawiającemu je w ruch. Podobnie w wyniku pewnej konieczności, wymaganej przez sprawiedliwość, wszelka wola powinna być posłuszna rozkazowi Boga.

Rozwiązanie trudności. l. Chrystus zabronił ślepcom rozgłaszać o cudzie nie w tym znaczeniu, żeby chciał ich do tego zobowiązać mocą nakazu Bożego, ale by dać swoim sługom i naśladowcom przykład jak trzeba ukrywać własne cnoty, choć nieraz wbrew ich woli ujawnia się je dla pożytku innych, jak się wyraża św. Grzegorz56.
2. Bóg niczego nie czyni przeciw naturze, gdyż zgodnie z słowami Glossy57, naturą każdej rzeczy jest to, co Bóg w niej zdziałał. Niekiedy jednak Bóg działa wbrew zwykłemu biegowi zjawisk natury. Podobnie Bóg niczego nie może rozkazywać wbrew cnocie, gdyż cnota oraz prawość woli ludzkiej polega głównie na uzgodnieniu jej z wolą Bożą i wykonywaniu jej nakazów, chociażby to było wbrew zwykłym sposobom zdobywania cnoty. Z tego względu nakaz dany Abrahamowi, by zabił swego niewinnego syna, nie był przeciwny sprawiedliwości, skoro Bóg jest twórcą życia i śmierci; podobnie nakaz dany Żydom, by zabrali z sobą rzeczy Egipcjan, gdyż wszystkie rzeczy są własnością Bożą i Bóg rzeczy te daje tym, którym zechce. Tak samo gdy chodzi o rozkaz dany Ozeaszowi by pojął cudzołożnicę, Bóg jest prawodawcą także i w dziele przekazywania życia, a więc współżycie z kobietami wówczas jest należyte, gdy jest zgodne z postanowieniem Boga. Jasne więc, że wymienione osoby nie zgrzeszyły ani posłuszeństwem Bogu, ani wolą wypełnienia Jego rozkazów.
3. Chociaż więc nie zawsze jesteśmy obowiązani chcieć tego, czego Bóg chce, jednak zawsze powinniśmy chcieć tego, czego Bóg chce, abyśmy chcieli. Tę zaś wolę Bożą poznajemy poprzez przykazania Boże. A więc obowiązuje nas posłuszeństwo w stosunku do wszystkich przykazań Bożych.

Artykuł 5

CZY PODWŁADNI WE WSZYSTKICH SPRAWACH POWINNI SŁUCHAĆ SWOICH PRZEŁOŻONYCH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podwładni są obowiązani do posłuszeństwa swoim przełożonym we wszystkich sprawach, gdyż:
l. Apostoł (Koi 3, 20) powiada: „Synowie bądźcie posłuszni rodzicom we wszystkim, bo to podoba się Panu... słudzy, bądźcie we wszystkim posłuszni panom wedle ciała, nie na oko służąc, jakoby ludziom się podobając, ale w szczerości serca, Boga się bojąc”. A więc z tego samego powodu podwładni winni posłuszeństwo swoim przełożonym we wszystkich sprawach.

2. Przełożeni są pośrednikami między Bogiem a podwładnymi — w myśl słów Mojżesza (Powt 5, 5): „Jam zmówcą i pośrednikiem był między Panem i między wami czasu onego, abym wam opowiadał słowa. Jego”. Otóż od jednego kresu do drugiego przechodzi się tylko przez środek. A więc polecenia przełożonych należy uznawać za przykazania Boże. Wszak Apostoł powiedział (Gal 4, 14): „Przyjęliście mnie jako Anioła Bożego, jak Chrystusa Jezusa”. A w innym miejscu (l Tes 2, 13): „Przy jęliście głoszone przez nas słowo Boże nie jak słowo ludzkie, ale jako słowo Boże”. A więc ludzie są zobowiązani do posłuszeństwa przełożonym we wszystkim, podobnie jak i Bogu.
3. Zakonnicy składają zarówno ślub czystości i Ubóstwa, jak i ślub posłuszeństwa. Otóż na mocy dwóch pierwszych ślubów zobowiązani są we wszystkim dochować czystości oraz ubóstwa. A więc także we wszystkim mają być posłuszni.

Ale z drugiej strony, powiada Pismo św. (Dziej 5, 29): „Boga należy więcej słuchać niż ludzi”. Niekiedy zaś polecenia przełożonych są sprzeczne z przykazaniami Bożymi. A więc nie we wszystkim należy słuchać przełożonych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, polecenie rozkazodawcy skłania podwładnego do posłusznego działania w wyniku pewnej konieczności, której domaga się sprawiedliwość, podobnie jak rzeczy w przyrodzie z natury poruszają się pod wpływem jakiegoś czynnika, wprawiającego je w ruch. Otóż w dwóch wypadkach czynnik ów nie wywołuje ruchu: 1) gdy powstaje przeszkoda ze strony silniejszego czynnika (np. ogień nie spala drzewa, gdyż nie pozwoli na to przeciwdziałanie wody); 2) gdy dana rzecz podlega wpływowi tego czynnika tylko częściowo, a nie pod każdym względem (np. gdy słaby ogień potrafi podgrzać jakąś ciecz, ale nie potrafi jej wysuszyć ani pochłonąć).

Podobnie w dwóch wypadkach podwładni nie są obowiązani do posłuszeństwa swoim przełożonym: po pierwsze, gdy takie posłuszeństwo sprzeciwiałoby się rozkazowi wyższej władzy. Toteż Glossa58 tłumacząc słowa Apostola (Rzym 13, 2): „Kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu”, pyta: „Czyż wolno czynić to, co rozkazuje kurator, jeśli zabrania tego konsul? Albo jeśli co innego rozkazuje prokonsul, a co innego cesarz, czyż wolno zlekceważyć tego ostatniego, by służyć pierwszemu? A więc — ciągnie dalej Glossa — jeśli co innego cezar, a co innego Bóg nakazuje, trzeba słuchać Boga, a nie cezara”.
Po drugie, podwładny nie ma obowiązku być posłusznym przełożonemu, jeśli ten nakazuje mu coś, w czym nie podlega mu ów podwładny. Toteż powiada Seneka59: „Błądzi kto myśli, że niewola obejmuje całego człowieka. Lepsza jego część jest wyjęta z tego prawa. Tylko ciała są zdane na łaskę i samowolę pana, tylko one należą do niego. Duch jednak jest sam panem dla siebie”. Tak więc w dziedzinie wewnętrznych przeżyć woli człowiek nie ma obowiązku posłuszeństwa wobec innego człowieka, ale tylko wobec Boga.

Natomiast istnieje obowiązek posłuszeństwa w dziedzinie czynności wykonywanych za pomocą ciała, z tym jednak zastrzeżeniem że w sprawach dotyczących samej natury ciała ludzie nie są obowiązani do posłuszeństwa innym ludziom, ale tylko Bogu, np. gdy chodzi o utrzymanie ciała i rodzenie potomstwa. Dlatego ani słudzy swoim panom, ani dzieci swoim rodzicom nie są obowiązani do

posłuszeństwa, gdy chodzi o zawarcie małżeństwa lub zachowanie dziewictwa itp. Kiedy zaś chodzi o uporządkowanie czynności oraz spraw ludzkich, podwładni są obowiązani słuchać przełożonych w granicach ich władzy: np. żołnierze mają obowiązek posłuszeństwa wobec wodza w sprawach dotyczących wojny, słudzy mają słuchać swoich chlebodawców w sprawach związanych ze służbą, dzieci zaś rodziców w sprawach związanych z porządkiem życia i pracą domową.

Rozważanie trudności, 1. Św. Paweł używając słowa „we wszystkim" miał na uwadze czynności, należące prawnie do władzy ojca lub zwierzchnika.
2. Człowiek bezwzględnie podlega Bogu we wszystkim zarówno w sprawach wewnętrznych, jak i zewnętrznych, wobec czego we wszystkim winien być Mu posłuszny. Podwładni zaś nie podlegają przełożonym we wszystkim, lecz tylko w odniesieniu do Jawnych określonych spraw. Otóż ze względu na te sprawy przełożeni są pośrednikami między Bogiem a podwładnymi. W innych zaś sprawach wszyscy bezpośrednio podlegają Bogu, który jest ich nauczycielem poprzez prawo natury oraz prawo spisane.
3. Zakonnicy składają ślub posłuszeństwa co do zachowania reguły i stosownie do niej podlegają swoim przełożonym. Są zatem zobowiązani do posłuszeństwa we wszystkim, co odnosi się do przestrzegania reguły zakonnej. Posłuszeństwo to wystarcza do zbawienia. Jeśliby zaś chcieli być posłuszni także w innych sprawach, to daliby dowód wyższej doskonałości, ale pod warunkiem że nie byłoby to przeciw Bogu lub przeciw zachowaniu reguły, gdyż tego rodzaju posłuszeństwo byłoby niedozwolone.

Tak więc należy odróżnić trojakie posłuszeństwo: jedno wystarczające do zbawienia, ograniczające się do wypełnienia tego, co jest obowiązkowe; drugie doskonałe, polegające na spełnianiu tego wszystkiego, co dozwolone a przez przełożonego polecone; trzecie wreszcie nierozważne, polegające na .spełnianiu także poleceń niedozwolonych.

Artykuł 6

CZY CHRZEŚCIJANIE SA OBOWIĄZANI DO POSŁUSZEŃSTWA WŁADZOM ŚWIECKIM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chrześcijanie nie mają obowiązku słuchać władz świeckich, gdyż:
1. Glossa59 tłumacząc słowa Ewangelii (17, 27): „Wolni są synowie", powiada, że skoro w każdym królestwie synowie królewscy są wolni, to synowie Króla, któremu wszystkie królestwa są poddane, w każdym królestwie powinni być wolni. Otóż chrześcijanie przez wiarę w Chrystusa stali się wolni, jak to zaznacza Ewangelia (Jan l, 12): „A wszystkim którzy go przyjęli, dał moc, aby się stali synami Bożymi". A więc nie są obowiązani do posłuszeństwa władzom świeckim.
2. Św. Paweł Apostoł (Rzym 7, 4) powiada: „Umarliście Prawu przez ciało Chrystusowe", mając oczywiście na uwadze prawo Starego Zakonu. Lecz prawo ludzkie, na mocy którego ludzie podlegają władzy świeckiej, jest mniej ważne od prawa Bożego Starego Przymierza. A więc tym bardziej ludzie, 'którzy stali się

członkami Ciała Chrystusowego, są wyzwoleni spod zależności od ustaw, które zmuszały do poddaństwa władzom świeckim.
3. Nie ma obowiązku posłuszeństwa wobec rozbójników, którzy przemocą zmuszają ludzi do uległości. Otóż powiada św. Augustyn60: „Czymżeż są królestwa jeśli nie wielkim rozbójnictwem, jeśli nie ma sprawiedliwości”? Skoro więc panowanie władz świeckich często łączy się z niesprawiedliwością lub opiera się na niesprawiedliwym przywłaszczeniu sobie władzy, wydaje się że nie ma obowiązku, aby chrześcijanie byli posłuszni władzom świeckim.

Ale z drugiej strony Apostoł pisze do Tytusa (3, l): „Przypominaj im, aby zwierzchnościom i władzom poddam i posłuszni byli, do każdego dobrego uczynku gotowi”, a św. Piotr Apostoł dodaje (2, 13, 14): „Bądźcie tedy poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga, czy to królowi jako zwierzchniemu panu, czy urzędom jako posłanym przez niego na pomstę złoczyńców a na chwałę dobrych, bo taka jest wola Boża”.

Odpowiedź. Wiara Chrystusowa jest zasadą i przyczyną sprawiedliwości, w myśl słów św. Pawła (Rzym 3, 22): „Sprawiedliwość Boża przez wiarę Jezusa Chrystusa dla wszystkich”. Wiara więc w Chrystusa nie usuwa porządku sprawiedliwości, lecz go bardziej wzmacnia. Porządek zaś sprawiedliwości wymaga, aby podwładni byli posłuszni swym przełożonym, gdyż inaczej społeczność ludzka nie mogłaby się zachować. Z tego powodu wiara w Chrystusa nie zwalnia wiernych od posłuszeństwa władzom świeckim.

Rozwiązanie trudności, 1. Służba poddająca jednego człowieka drugiemu, dotyczy tylko ciała, a nie duszy, która pozostaje wolną. Jednakże w obecnym życiu łaska Chrystusowa wyzwala nas od pewnych ułomności duszy, ale nie od ułomności ciała, jak to zaznacza Apostoł (Rzym 7, 25), który powiedział o sobie: „Ja sam umysłem służę Zakonowi Bożemu, a ciałem zakonowi grzechu”. Dlatego ci, którzy stali się synami Bożymi przez łaskę, wyzwoleni są z duchowej niewoli grzechu, a nie z niewoli cielesnej, z powodu której są obowiązani do uległości doczesnym panom, jak to zaznacza Glossa w tymże miejscu.
2. Prawo Starego Zakonu było obrazem Nowego i dlatego musiało ustąpić z chwilą jego nadejścia. Jednakże nie odnosi się to do prawa ludzkiego, na podstawie którego jeden człowiek podlega drugiemu, gdyż samo Prawo Boże nakazuje to posłuszeństwo.
3. Człowiek jest zobowiązany do posłuszeństwa władzom świeckim, w miarę jak tego wymaga porządek sprawiedliwości. Dlatego jeśli władca nie ma prawa do sprawowania władzy, ale ją sobie przywłaszczy albo nakazuje coś niesprawiedliwego, podwładni nie są obowiązani słuchać go, chyba przygodnie dla uniknięcia zgorszenia lub niebezpieczeństwa.

ZAGADNIENIE 105
O NIEPOSŁUSZEŃSTWIE

Zagadnienie nieposłuszeństwa obejmuje dwa pytania: l. Czy nieposłuszeństwo jest grzechem śmiertelnym? 2. Czy nieposłuszeństwo jest grzechem najcięższym?

Artykuł l

CZY NIEPOSŁUSZEŃSTWO JEST GRZECHEM?
ŚMIERTELNYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Każdy grzech jest nieposłuszeństwem, jak to wynika z określenia św. Ambrożego, które podaliśmy poprzednio61. Gdyby więc nieposłuszeństwo było grzechem śmiertelnym, każdy grzech byłby śmiertelny.
2. Według św. Grzegorza62 nieposłuszeństwo rodzi się z próżnej chwały, a ta nie jest grzechem śmiertelnym. A więc i nieposłuszeństwo.
3. Ten jest nieposłuszny, kto nie spełnia polecenia przełożonego. Otóż niekiedy przełożeni dają tyle poleceń, że albo nigdy, albo z wielkim trudem można by je wszystkie wykonać. Jeśliby więc nieposłuszeństwo było grzechem śmiertelnym, człowiek nie mógłby go umknąć. A to Jest nie do przyjęcia. A więc nieposłuszeństwo nie jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony św. Paweł Apostoł (Rzym l, 30) zalicza nieposłuszeństwo rodzicom do grzechów śmiertelnych.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy poprzednio63, grzech śmiertelny to taki, który sprzeciwia się miłości Bożej, będącej źródłem życia duchowego. Miłość ta obejmuje Boga i bliźnich, wymagając posłuszeństwa dla Jego przykazań, jak to już widzieliśmy61. A więc nieposłuszeństwo przykazaniom Bożym sprzeciwia się miłości Bożej. Przykazania zaś Boże żądają także posłuszeństwa wobec przełożonych. Nieposłuszeństwo więc rozkazom przełożonych jest grzechem śmiertelnym, gdyż sprzeciwia się miłości Bożej w myśl słów św. Pawła (Rzym 13, 2): „Kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu”. Sprzeciwia się nadto miłości bliźniego, gdyż przez nieposłuszeństwo pozbawia przełożonego należnych mu praw.

Rozwiązanie trudności, 1. Określenie św. Ambrożego odnosi się do grzechu śmiertelnego, który jest grzechem w pełnym znaczeniu tego słowa. Grzech powszedni zaś nie jest nieposłuszeństwem, gdyż nie sprzeciwia się przykazaniu, ale jest odstępstwem od niego.

Nie zawsze grzech śmiertelny jest nieposłuszeństwem w ścisłym znaczeniu, lecz tylko wtedy, gdy stanowi zlekceważenie przykazania. Czynności moralne bowiem swe

zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają celowi. Gdy więc ktoś czyni coś wbrew przykazaniu, ale nie z lekceważenia przykazania, lecz z innego powodu, wówczas jest to nieposłuszeństwo tylko materialne (czyli ze względu na tworzywo), istotnościowe zaś należy ono do grzechów innego gatunku.
2. Próżność i samochwalstwo pożąda ujawnienia swojej wyższości. Ponieważ zaś nie podleganie rozkazom innych ludzi wydaje się być czymś wyższym, nieposłuszeństwo rodzi się z próżności i samochwalstwa. Nie ma też przeszkód w tym, by grzech śmiertelny pochodził z grzechu powszedniego, skoro ten przysposabia do śmiertelnego.
3. Nikt nie jest obowiązany do tego, co niemożliwe. Jeżeli więc przełożony wyda tyle rozkazów, że podwładny nie potrafi ich wykonać, nie popełnia on grzechu. Przełożeni więc powinni wystrzegać się dawania zbyt wielu poleceń.

Artykuł 2

CZY NIEPOSŁUSZEŃSTWO JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nieposłuszeństwo jest najcięższym grzechem, gdyż:
1. Czytamy w Piśmie św. (l Król 15, 23): „Krnąbrność jest jak grzech bałwochwalstwa". Lecz bałwochwalstwo jest najcięższym grzechem, jak to widzieliśmy poprzednio65. A więc nieposłuszeństwo jest najcięższym grzechem.
2. Grzechem przeciw Duchowi Świętemu jest to, co powstrzymuje od grzechu, jak poprzednio wykazaliśmy66. Lecz nieposłuszeństwo jest zlekceważeniem przykazania Bożego, które najbardziej odciąga od grzechu. A więc nieposłuszeństwo jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu, a tym. samym grzechem najcięższym.
3. Powiedział Apostoł (Rzym 5, 19): „przez, nieposłuszeństwo jednego człowieka wielu grzesznikami się stało". Lecz przyczyna jest ważniejsza od skutku. A więc nieposłuszeństwo jest cięższym grzechem od wszystkich innych, które z niego się rodzą.

Ale z drugiej strony cięższym grzechem jest wzgardzić rozkazodawcą niż rozkazem. Otóż pewne grzechy wyrażają wzgardę dla samego rozkazodawcy, np. bałwochwalstwo oraz zabójstwo. A więc nieposłuszeństwo nie jest najcięższym grzechem.

Odpowiedź. Nie każde nieposłuszeństwo jest równym grzechem. Jedno bowiem nieposłuszeństwo może być cięższe od innego w dwojaki sposób: po pierwsze,, ze względu na rozkazodawcę. Chociaż bowiem trzeba z wszelką troską starać się być posłusznym każdemu przełożonemu, bardziej jednak należy się posłuszeństwo wyższej władzy, niż niższej. Toteż polecenie niższego przełożonego trzeba pominąć, jeśli sprzeciwia się rozkazowi przełożonego wyższego. A więc im wyższy jest przełożony, który coś nakazuje, tym. cięższym jest grzechem nieposłuszeństwo jego rozkazom. Stąd wynika, że cięższym jest grzechem nieposłuszeństwo wobec Boga, niż wobec ludzi. Po drugie, ze względu na samo przykazanie. Rozkazodawca. bowiem nie chce by jednakowo spełniać jego polecenia, gdyż każdy bardziej chce celu oraz tego,

co bliższe jest celu. Dlatego nieposłuszeństwo tym jest cięższe, im bardziej przełożonemu zależy na wykonaniu tego polecenia, które nieposłuszny podwładny przekracza.

Gdy chodzi o przykazania Boże, im doskonalszej sprawy dotyczą, tym nieposłuszeństwo Jest cięższe. Skoro bowiem wola Boża z istoty swej odnosi się do dobra, im coś jest lepsze, tym bardziej Bóg chce, by to spełnić. Kto więc jest nieposłuszny przykazaniu o miłości Bożej, ciężej grzeszy, niż ten kto nie jest posłuszny przykazaniu o miłości bliźniego. Natomiast wola człowieka nie zawsze zmierza do tego co lepsze. Dlatego gdy ktoś jest obowiązany do czegoś jedynie na podstawie polecenia jakiegoś człowieka, grzech jego nie jest większy dlatego, że pomija większe dobro, ale dlatego, że pomija to, na czym przełożonemu najbardziej zależało.

Tak więc należy różne stopnie nieposłuszeństwa zestawiać z różnymi stopniami grzechów, gdyż nieposłuszeństwo lekceważące przykazanie Boże z natury swej jest cięższe niż grzech przeciw człowiekowi, jeśli równocześnie nie zachodzi nieposłuszeństwo wobec Boga. A twierdzę to dlatego, że kto grzeszy przeciw bliźniemu, grzeszy przeciw przykazaniu Bożemu. Jeśliby zaś ktoś zlekceważył przykazanie Boże w czymś ważniejszym, tym cięższy popełnia wówczas grzech. Natomiast nieposłuszeństwo polegające na zlekceważeniu polecenia ludzkiego, jest lżejsze od nieposłuszeństwa lekceważącego samego przełożonego, który to polecenie wydaje, gdyż poważanie dla polecenia powinno pochodzić z poważania dla przełożonego. Podobnie grzech, który wprost wyraża lekceważenie Boga, jak bałwochwalstwo itp., chociażby nawet w myśli nie było połączone z nieposłuszeństwem, jest cięższy od grzechu lekceważącego jedynie przykazanie Boże.

Rozwiązanie trudności, l. To porównanie, wypowiedziane przez Samuela, wyraża podobieństwo, a nie równość, gdyż nieposłuszeństwo prowadzi do lekceważenia Boga, podobnie jak i bałwochwalstwo, choć bałwochwalstwo w wyższym stopniu.
2. Nie każde nieposłuszeństwo jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, lecz tylko takie, które łączy się z uporem. Nie każde bowiem lekceważenie tego, co stanowi zaporę przeciw grzechowi, jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu, gdyż w przeciwnym wypadku każde zlekceważenie jakiegokolwiek dobra byłoby takim, grzechem, skoro każde dobro może stanowić zaporę przeciw grzechowi. Natomiast zlekceważenie tych dóbr, które wprost prowadzą do pokuty i odpuszczenia grzechów, jest grzechem przeciwko Duchowi Świętemu.
3. Pierwszym grzechem pierwszego rodzica, z którego grzech spłynął na wszystkich, nie było nieposłuszeństwo jako odrębny grzech, ale pycha, która utorowała człowiekowi drogę do nieposłuszeństwa. Dlatego Apostoł w powyższych słowach, jak się zdaje, mówi o nieposłuszeństwie, jakie występuje powszechnie w każdym grzechu.

ZAGADNIENIE 106
O WDZIĘCZNOŚCI

Zagadnienie wdzięczności, do którego z kolei przystępujemy, obejmuje sześć pytań: l. Czy wdzięczność jest cnotą odrębną? 2. Czy do wdzięczności bardziej są obowiązani pokutnicy niż niewinni? 3. Czy wdzięczność obowiązuje wobec wszystkich dobroczyńców? 4. Czy należy natychmiast odwdzięczać się za dobrodziejstwo? 5. Czy miarą odwdzięczenia się jest uczucie, czy dobrodziejstwo dobroczyńcy? 6. Czy odwdzięczenie się powinno być większe od dobrodziejstwa?

Artykuł l

CZY WDZIĘCZNOŚĆ JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
l. Największe dobrodziejstwa otrzymaliśmy od Boga i rodziców. Lecz cześć, którą za nie możemy okazać Bogu, należy do cnoty religijności; cześć zaś w stosunku do rodziców Jest przejawem cnoty pietyzmu. A więc wdzięczność nie jest cnotą odrębną, różną od innych cnót.
2. Współmierne wynagrodzenie jest zadaniem sprawiedliwości, jak to uzasadnił Arystoteles67. Lecz odwdzięczenie się jest pewnego rodzaju wynagrodzeniem, jak to stwierdza tenże Filozof. A więc odwzajemnienie, które jest przejawem wdzięczności, jest zadaniem sprawiedliwości. Innymi słowy, wdzięczność nie jest odrębną cnotą.
3. Arystoteles twierdzi, że przyjaźń wymaga pewnego wyrównania68. Otóż przyjaźń przejawia się we wszystkich cnotach, które doskonalą w miłości bliźniego. A więc wdzięczność, której zadaniem jest wyrównanie otrzymanych dobrodziejstw, nie jest cnotą odrębną.

Ale z drugiej strony Cycero69 uznaje wdzięczność za odrębny składnik sprawiedliwości.

Odpowiedź. Jak wiedzieliśmy poprzednio70, różne są przyczyny, że coś się komuś należy. Przyczyny te trzeba rozróżniać na podstawie powodów należności, uwzględniając jednak zasadę, że to co większe zawiera w sobie to co mniejsze. Przede wszystkim największe zobowiązanie mamy wobec Boga, gdyż On Jest źródłem wszelkich naszych dóbr. Następnie po Bogu najwięcej zawdzięczamy rodzicom, gdyż dali nam życie i wychowanie; Na trzecim miejscu mamy zobowiązania wobec osób piastujących godności będące źródłem pewnych dóbr społecznych. Na czwartym wreszcie miejscu są nasze szczególne zobowiązania wobec tych dobroczyńców, od 'których otrzymaliśmy pewne doraźne i osobiste dobrodziejstwa. Ponieważ zaś w stosunku do tego rodzaju osób, nie mamy tak dużych zobowiązań jak wobec Boga, rodziców i przełożonych, należy — po cnocie religijności oddającej cześć Bogu, pietyzmie usprawniającym nas w czci dla rodziców, oraz po cnocie karności w stosunku do przełożonych — wyodrębnić cnotę wdzięczności którą odwzajemniamy się naszym życzliwym dobroczyńcom: Wdzięczność różni się od powyższych cnót w

ten sam sposób, w jaki różni się każda następna spośród tych trzech wymienionych cnót od poprzedzającej ją cnoty, jakby stopniowo ustępując jej miejsca.

Rozwiązanie trudności, l. Religia jest jakby wyższym stopniem zarówno pietyzmu, jak i wdzięczności. Z tego powodu wdzięczność wobec Boga zalicza. się do zadań religii.
2. Współmierne wyrównanie należy do wymiany sprawiedliwości wówczas, gdy opiera się na powinności wynikającej z prawa, np. gdy ktoś jest obowiązany na podstawie umowy dać za to tyle i tyle.. Natomiast cnota wdzięczności wynagradza z tytułu samej uczciwości i samorzutnie. Dlatego Seneka71 pisze, że wymuszona wdzięczność jest mnie J mila.
3. Ponieważ prawdziwa przyjaźń opiera się na. cnocie, wszystko to co w przyjacielu jest przeciwne cnocie stanowi przeszkodę dla przyjaźni, a to co jest cnotliwe, potęguje przyjaźń. A zatem odwzajemnienie się za dobrodziejstwa podtrzymuje przyjaźń; jest więc szczególnym zadaniem cnoty wdzięczności.

Artykuł 2

CZY DO WDZIĘCZNOŚCI BARDZIEJ SĄ OBOWIĄZANI POKUTNICY, CZY NIEWINNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ludzie niewinni bardziej są zobowiązani do dziękowania Panu Bogu niż pokutnicy, gdyż:
1. Do większej wdzięczności obowiązany jest ten, kto otrzymał od Boga większy dar. Lecz niewinność jest większym darem niż wymierzona sprawiedliwość. Wobec tego wydaje się, że człowiek niewinny jest bardziej obowiązany do wdzięczności niż pokutujący grzesznik.
2. Dobroczyńcy należy się zarówno wdzięczność, jak i miłość. Lecz św. Augustyn72 zapytuje: „Któż z ludzi, świadom swej słabości, miałby odwagę swoim siłom przypisać swą czystość lub niewinność, mniej miłując Cię, jakoby mniej konieczne mu było miłosierdzie Twoje, z jakim odpuszczasz grzechy tym,. którzy nawracają się ku Tobie?” A następnie dodaje: „Winienem Cię tyleż kochać, owszem więcej Cię miłować, świadomy, że tenże Bóg, który wyzwolił go z tylu grzesznych niemocy, ustrzeże go od dalszych”. A więc człowiek niewinny powinien bardziej być wdzięczny Bogu, niż grzesznik pokutujący.
3. Im dłużej korzystamy z czyjejś bezinteresownej dobroczynności, tym do większej jesteśmy zobowiązani wdzięczności. Lecz w niewinności bardziej przejawia się nieustanne działanie łaski Bożej niż w pokucie. Otóż św. Augustyn mówi tamże o sobie do Boga: „Twojej łasce oraz Twemu miłosierdziu zawdzięczam, żeś wyzwolił mię z grzechów moich, jakby spod miecza. Łasce Twojej zawdzięczam, że nie popełniłem innych złości. Do czegóż bowiem nie byłem zdolny? Przyznaję, że wszystko zostało mi odpuszczone: i to co z własnej woli uczyniłem, i to, czego nie uczyniłem dzięki Twojemu kierownictwu. A więc niewinni bardziej są zobowiązani do wdzięczności, aniżeli pokutujący grzesznicy.

Ale z drugiej strony Chrystus powiedział (Łk 7, 42): „Komu więcej się odpuszcza, więcej miłuje”. A więc grzesznik powinien okazać większą wdzięczność.

Odpowiedź. Podziękowanie człowieka, który otrzymał od kogoś jakieś dobrodziejstwo, jest odpowiedzią na łaskę dobroczyńcy. Im większa ta łaska, tym większa winna być wdzięczność. Łaską zaś jest to, co się daje za darmo. Łaska ta ze względu na dobroczyńcę może być większa z dwojakiego powodu: po pierwsze, z powodu wartości samego daru, i z tego względu ludzie niewinni bardziej powinni dziękować Bogu, który udzielił im większego i trwalszego daru. Mówimy tu oczywiście o wypadku, kiedy wszystkie inne warunki są równe, i gdy nie uwzględniamy innych okoliczności. Po drugie, łaska jest tym większa, im bardziej jest za darmo dana. Otóż z tego względu pokutnicy są obowiązani do większej wdzięczności .niż ludzie niewinni, gdyż otrzymali dobrodziejstwa wyłącznie z łaski Pana Boga. Zasłużyli bowiem na karę, otrzymali zaś łaskę. Chociaż więc ów dar, który niewinni otrzymali, bezwzględnie mówiąc jest większy, niemniej ze względu na pokutę grzesznika dar udzielony mu przez Boga ma większą wartość, podobnie jak mały dar, dany ubogiemu, ma dla niego wartość większą niż większy dar dla bogacza. A to dlatego, że w sprawach dotyczących rzeczy jednostkowych, w naszym postępowaniu bierze się pod uwagę bardziej to, jaka wartość danej rzeczy w danej chwili i w danym miejscu, aniżeli to, jaka jest jej wartość, bez względu na okoliczności — jak to zresztą zauważył Filozof, mówiąc o dobrowolności Ł niedobrowolności73.

Rozwiązanie trudności jest jasne z powyższej odpowiedzi.

Artykuł 3

CZY WDZIĘCZNOŚĆ OBOWIĄZUJE WOBEC WSZYSTKICH DOBROCZYŃCÓW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Ktoś może być dobroczyńcą dla siebie samego w myśl słów Pisma św. (Ekli 14, 5): „Kto jest zły dla siebie, czyż będzie dobry dla innych?” Otóż człowiek nie może sobie dziękować, gdyż dziękczynienie jest czynnością skierowaną do innej osoby. A więc nie każdemu dobroczyńcy należy się wdzięczność.
2. Dziękczynienie jest pewnym odwzajemnieniem się. Lecz niekiedy dobrodziejstwa nie są wyświadczone z życzliwości, lecz wiążą się z obelgą, niechęcią i żalem. Wobec tego nie zawsze należy dziękować dobroczyńcy.
3. Wdzięczność nie należy się za to, że ktoś dba o swą korzyść. Otóż niektórzy ludzie wyświadczając komuś jakieś dobrodziejstwo, czynią to dla własnej korzyści. A więc nie należy im dziękować.
4. Wdzięczność nie należy się niewolnikowi, gdyż jest on własnością swego pana. A przecież zdarza się że niewolnik jest dobroczyńcą swego pana. A więc nie każdemu dobroczyńcy należy się wdzięczność.
5. Nikt nie jest obowiązany do czynności, której nie może wykonać godziwie i pożytecznie. Otóż niekiedy zdarza się, że dobroczyńca żyje w tak pomyślnych warunkach, że wszelkie odwzajemnienie się mu za otrzymane dobrodziejstwo byłoby bezużyteczne. Niekiedy zdarza się także, że charakter dobroczyńcy zmieni się na

gorsze: przestaje być cnotliwym, a popada w wady. Wydaje się więc, że nie można mu się odwzajemnić w sposób godziwy. Wreszcie bywa również, że obdarowany jest tak ubogi, iż nie może się odwzajemnić. A więc nie zawsze powstaje obowiązek odwdzięczania się za otrzymane dobrodziejstwo.
6. Nie należy nikomu czynić czegoś, co mu nie odpowiada lub jest dla niego szkodliwe. Niekiedy odwzajemnienie się byłoby szkodliwe lub bezużyteczne dla dobroczyńcy. A więc nie zawsze trzeba. odwzajemniać się, czyli odwdzięczać, za dobrodziejstwo.

Ale z drugiej strony Apostoł polecił (l Tes 5,18): „W każdym położeniu dziękujcie".

Odpowiedź. Każdy skutek z natury swojej zwraca. się ku swojej przyczynie. Dlatego Dionizy powiedział 74, że Bóg będąc przyczyną wszechrzeczy wszystko ku sobie zwraca. Zawsze bowiem skutek powinien być zrealizowaniem celu swego sprawcy. Jasne, że dobroczyńca jest przyczyną dobrodziejstwa dla obdarowanego. Naturalny więc porządek wymaga, by ten kto otrzymuje jakieś dobrodziejstwo zwrócił: się w odpowiedni sposób ku dobroczyńcy. Podobnie więc jak rodzicom, tak samo i dobroczyńcom należy się cześć i poważanie, gdyż jedni i drudzy są przyczyną pewnych dóbr; przygodnie zaś, jeśli potrzebują, należy się im pomoc lub utrzymanie.

Rozwiązanie trudności: 1. Powiada Seneka75: „Nie jest hojny ten, kto sobie daje, ani łaskawy, kto sobie przebacza, ani miłosierny, kto wzrusza się własnym nieszczęściem, ale to, co dobrego czyni dla. innych, jest hojnością, jest łaskawością, jest miłosierdziem. Jeżeli zaś to samo czyni dla siebie, jest instynktem natury, 'która go skłania do unikania tego, co szkodliwe i pożądania tego, co pomyślne". Dlatego w stosunku do siebie samego nie zachodzi ani wdzięczność, ani niewdzięczność; nie można bowiem czegoś sobie odjąć, zatrzymując to równocześnie. W przenośni jednak to, co w właściwym znaczeniu mówi się o innych, można odnieść także do siebie samego, biorąc niejako poszczególne składniki ludzkiej natury za różne osoby, jak to zauważył Filozof odnośnie do sprawiedliwości76.
2. Cechą dobrego charakteru jest zwracanie raczej uwagi na dobro niż na zło. Jeśli więc ktoś wyświadczył komuś dobrodziejstwo nie w taki sposób, w jaki powinien był to uczynić, wtedy ten, kto je otrzymał, nie jest całkowicie zwolniony z obowiązku odwdzięczenia się, choć w mniejszej mierze niż wówczas, gdyby to dobrodziejstwo było wyświadczone w sposób właściwy, gdyż jak mówi Seneka77: „Wiele korzyści przynosi szybkość, wiele ich zabiera zwłoka".
3. Powiada Seneka78: „Kto ma własne dobro na oku i czyni nam dobrze dlatego, że inaczej nie mógłby dobrze uczynić sobie, ten według mojej oceny postępuje tak samo jak hodowca, który stara się o to, aby jego bydło miało pod dostatkiem paszy w zimie i w lecie, podobnie jak ten, kto karmi swych niewolników, aby drożej ich sprzedać i tak ich tuczy, tak czyści jak woły ofiarne: ... Z drugiej strony nie jestem aż taki niesprawiedliwy, abym nie poczuwał się do wdzięczności względem tego, kto, kiedy dla mnie jest pożyteczny, jest i dla siebie. ... Wprost przeciwnie, chciałbym aby dobrodziejstwo mnie dane przyniosło Jeszcze większy pożytek temu, kto daje, byleby dając pamiętał nie tylko o sobie, lecz o nas obu i między nas obu podzielił korzyści. I choćby przy takim podziale większą część wziął dla siebie samego, to jednak jeżeli

mnie dopuścił do współudziału, i jeżeli równocześnie myślał o sobie i o mnie, byłbym nie tylko niewdzięczny, ale także niesprawiedliwy, gdybym nie cieszył się z tego, że co było pożyteczne dla mnie, było też pożyteczne dla niego. Jest szczytem niegodziwości uważać za dobrodziejstwo to tylko, co nam przynosi pożytek, ale jednocześnie dobroczyńcy w jakiś sposób wychodzi na szkodę".
4. Oto co na to odpowiada Seneka79: „Jak długo niewolnik spełnia to, czego zwykliśmy od niewolników wymagać, jest to nie dobrodziejstwo, ale służebna posługa. Kiedy jednak przekroczy granice tego, co jako niewolnik uczynić musi, uczynek jego staje się dobrodziejstwem, ponieważ już nie można nazwać służebną posługą tego, co czyni z przyjaznego usposobienia... W czym więc niewolnik przekroczy normę swych powinności, co czyni nie z rozkazu, lecz z dobrej woli — jest dobrodziejstwem, jeżeli tylko ma taką wartość, że zasługuje na miano dobrodziejstwa, gdyby to uczynił ktoś inny". Tak więc należy się odwdzięczać także niewolnikom, gdy czynią coś, do czego nie są obowiązani.
5. Ubogi nie jest niewdzięczny, jeśli czyni co może, by odwdzięczyć się za otrzymane dobrodziejstwo. Tak bowiem dobrodziejstwo, jak i odwzajemnienie się polega bardziej na dobrej woli niż na samym skutku. Dlatego Seneka powiedział80: „Okazujemy z całego serca, jak wielką radość sprawił nam dar, i okazujemy naszą radość nie tylko w obecności tego, kto daje, ale na każdym miejscu. Kto przyjął dar z uczuciem wdzięczności, spłacił już pierwszą ratę zaciągniętego długu".
Wynika stąd, że można odwzajemnić się za otrzymane dobrodziejstwo także temu dobroczyńcy, choćby znajdował się w jak najbardziej pomyślnych warunkach, a mianowicie przez okazywanie mu czci i szacunku. Toteż Arystoteles powiedział81: „Ten, kto ma wyższość, powinien wyciągnąć z przyjaźni więcej czci, kto jest w potrzebie — więcej korzyści, bo nagrodą dzielności i dobroczynności jest cześć, a pomocą w potrzebie jest zysk". Seneka zaś dodaje82: „Wiele jest rzeczy, przez które możemy się odwdzięczyć nawet najszczęśliwszym za wszystko, co jesteśmy im winni, np.: przez szczerą radę, ożywione stosunki towarzyskie, przez uprzejmą i przyjemną rozmowę, ale bez domieszki pochlebstwa, przez pilną uwagę, kiedy ktoś prosi o radę, przez zachowanie tajemnicy, kiedy się zwierza, przez serdeczne współżycie i przyjaźń".
Nie trzeba więc dobroczyńcy życzyć, aby popadł w niedostatek lub biedę, aby mieć sposobność odwdzięczenia się mu, gdyż — jak dodaje tenże Seneka82: „Jest to czysta perfidia topić kogoś, aby go z wody wyciągać, przewracać, aby podnosić, zamykać w więzieniu, aby wypuszczać na wolność. ... Możesz zasłużyć na moją wdzięczność, jeżeli mnie leczysz gdy jestem ranny, nie zaś w przypadku, kiedy mnie zranisz, bym potrzebował leczenia. ... Przecież gdybyś źle życzył komuś, kto by nigdy nie u-czynił ci nic dobrego, byłoby to życzenie po prostu nieludzkie. O ileż jest bardziej nieludzkie, jeżeli źle życzysz temu, komu zawdzięczasz wiele dobrego".
Gdy zaś dobroczyńca zmienił się na gorsze, niemniej należy odwzajemnić się mu za dobrodziejstwo stosownie do jego stanu, starając się, w miarę możliwości nakłonić go do cnoty. Jeśliby zaś był „nieuleczalnie zepsuty z powodu złośliwości", wówczas jest on niejako innym niż poprzednio człowiekiem i dlatego nie należy mu się taka wdzięczność, jak poprzednio. Niemniej należy zachować pamięć o otrzymanym od niego dobrodziejstwie, o ile jest to możliwe bez uszczerbku dla uczciwości, jak to

podkreśla Filozof 83.

6. Jak widzieliśmy w rozwiązaniu poprzedniej trudności, odwzajemnienie za doznane dobrodziejstwo powinno głównie opierać się na uczuciu. Należy go dokonać w taki sposób, by było jak najbardziej użyteczne dla dobroczyńcy. Jednakże nie ponosimy odpowiedzialności, jeśli to wynagrodzenie z jego winy obróci się na jego szkodę. Dlatego też Seneka powiedział84: „Do mnie należy oddać, i koniec, nie zaś strzec i przechowywać to, co oddam".

Artykuł 4

CZY NALEŻY NATYCHMIAST ODWDZIĘCZAĆ SIĘ ZA DOBRODZIEJSTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Obowiązki nie mające terminu wykonania. powinno się spełniać natychmiast. Lecz nie ma określonego terminu odwdzięczania się za otrzymane dobrodziejstwa, a przecież takie odwdzięczenie się jest obowiązkowe. A więc należy odwdzięczyć się natychmiast.
2. Uczynek jest godny tym większej chwały, z im większym zapałem go wykonujemy. Zapał ten sprawia, że człowiek bez zwłoki spełnia to, co powinien. Wobec tego natychmiastowe odwzajemnienie się za uzyskane dobrodziejstwo jest bardzo chwalebne.
3. Powiada Seneka85: „Prawdziwy dobroczyńca zawsze się spieszy, a właściwością tego, kto czyni coś chętnie, jest to, że czyni to szybko". Otóż od-wdzięczenie się jest wynagrodzeniem za doznane dobrodziejstwo. A więc należy wykonać je natychmiast.

Ale z drugiej strony mówi tenże Seneka86: „Kto z oddaniem spieszy się w każdym przypadku, ten ma usposobienie nie człowieka wdzięcznego, ale dłużnika".

Odpowiedź. Zarówno przy udzielaniu dobrodziejstw, jak i przy odwzajemnianiu się za nie, należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: a mianowicie uczucie i dar. Ze względu na uczucie wdzięczność powinna być natychmiastowa. Toteż Seneka powiada87: „Chcesz się odwdzięczyć za dobrodziejstwo? Z wdzięcznością je przyjmij".
Gdy chodzi zaś o dar, należy zaczekać do odpowiedniej pory. Gdyby bowiem ktoś w niestosownym czasie natychmiast chciał odpłacić darem za dar, wydaje się, że takie odwzajemnienie nie byłoby szlachetne. Dlatego Seneka zaznacza88: „Kto nadmiernie pragnie uiścić się z daru, ten nie chce być dłużnikiem. Kto zaś nie chce być dłużny, ten jest niewdzięczny".

Rozwiązanie trudności. 1. To, do czego jesteśmy zobowiązani na podstawie ustawy, należy spełnić natychmiast, gdyż przetrzymywanie cudzej rzeczy wbrew woli Właściciela jest naruszeniem równości, jakiej wymaga sprawiedliwość. Natomiast powinność moralna zależy od uczciwości dłużnika. A więc należy spełnić tę powinność we właściwej porze, zgodnie z wymaganiami uczciwości, jakiej domaga się cnota. 2. Zapał jest tylko wtedy cnotliwy, gdy jest rozumnie uporządkowany. A

więc nie jest chwalebne postępowanie człowieka, który z powodu zapału zbyt pospiesznie spełnia swą powinność.
3. Dobrodziejstwa trzeba świadczyć również w odpowiednim czasie. A kiedy nadejdzie ten właściwy czas, nie należy zwlekać. To samo stosuje się do odwdzięczenia się za otrzymane dobrodziejstwa.

Artykuł 5

CZY MIARĄ ODWDZIĘCZENIA SIĘ JEST UCZUCIE DOBROCZYŃCY, CZY WYŚWIADCZONE DOBRODZIEJSTWO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przy odwzajemnieniu się za otrzymane dobrodziejstwo trzeba brać pod uwagę wielkość daru, a nie uczucie dającego, gdyż:
1. Wynagradzać trzeba dobrodziejstwo, a to polega na samym uczynku, jak sama nazwa wskazuje. A więc miarą odwdzięczenia się powinno być dobro otrzymane od dobroczyńcy.
2. Wdzięczność za otrzymane dobrodziejstwa jest częścią sprawiedliwości, a ta bierze pod uwagę równość pomiędzy rzeczą daną a zwróconą. A więc odwdzięczać się należy raczej według wartości otrzymanego daru niż według uczucia dającego.
3. Nie można kierować się tym, czego się nie zna. Lecz tylko Bóg zna wewnętrzne uczucia człowieka. A więc przy odwdzięczaniu się nie należy kierować się uczuciem.

Ale z drugiej strony powiada Seneka89: „O wiele więcej sprawia nam przyjemności, jeżeli ktoś daje mało, lecz chętnie”.

Odpowiedz. Odwzajemnienie się za otrzymane dobrodziejstwa może być przedmiotem trzech cnót: sprawiedliwości, wdzięczności i przyjaźni. Sprawiedliwości — gdy chodzi o powinność prawną, np. przy pożyczkach itp. i wówczas trzeba oddać tyle, ile się otrzymało. Natomiast przedmiotem przyjaźni i wdzięczności jest odwzajemnienie się za otrzymane dobrodziejstwo na podstawie pewnej powinności moralnej. Odwzajemnienie się w przyjaźni powinno uwzględniać jej przyczynę. Jeśli jest nią korzyść, miarą odwdzięczenia się jest użyteczność dobrodziejstwa dla obdarowanego. Jeśli tą przyczyną jest cnota, trzeba odwzajemnić się według dobrej woli oraz uczucia dającego, gdyż tego głównie wymaga przyjaźń, jak to zaznacza Filozof90. Wreszcie sama wdzięczność ma za przedmiot dobrodziejstwo wyświadczone nam darmo, a więc pod wpływem szlachetnego uczucia. A więc, przy odwdzięczaniu się za to dobrodziejstwo, raczej trzeba brać pod uwagę to uczucie niż dzieło.

Rozwiązanie trudności. l. Każdy czyn moralny pochodzi z woli. Stąd też i dobrodziejstwo — w miarę jak jest chwalebne i zobowiązujące do wdzięczności — materialnie (czyli ze względu na tworzywo) polega na dziele, istotnościowe zaś i głównie zależy od woli. Dlatego Seneka powiedział91: „Istota dobrodziejstwa nie polega na tym, co się czyni lub daje, ale na dobrej i życzliwej woli tego, kto czyni lub daje”.

2. Wdzięczność jest składnikiem sprawiedliwości, ale nie w tym znaczeniu jakoby była jej gatunkiem, lecz dlatego, że poniekąd da się sprowadzić do rodzaju sprawiedliwości. Zadanie obu tych cnót nie jest więc to samo.
3. Zasadniczo uczucie człowieka widzi tylko sam Bóg; w miarę jednak jak uczucie to ujawnia się przez znaki, także człowiek może je poznać. W ten sposób uczucie dobroczyńcy ujawnia się w sposobie, w jaki czyni to dobrodziejstwo, np. gdy dokonuje go z radością i ochoczo.

Artykuł 6

CZY ODWDZIĘCZENIE SIĘ POWINNO BYĆ WIĘKSZE OD DOBRODZIEJSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:
l. Niektórym dobroczyńcom, np. rodzicom, nie można odwdzięczyć się nawet równym dobrem, jak to zaznacza Filozof92. Lecz cnota nie zobowiązuje do rzeczy niemożliwych. A więc odwdzięczenie nie zmierza do odwzajemnienia się większym dobrem.
2. Gdy ktoś oddaje dobroczyńcy więcej niż otrzymał od niego, tym samym wyświadcza mu nowe dobrodziejstwo, zobowiązując go do Jeszcze większego dobrodziejstwa, i tak do nieskończoności. Lecz cnota. nie usiłuje przeciągać swych czynów do nieskończoności, gdyż to sprzeciwiałoby się naturze dobra, jak to podkreślił Filozof93. Wobec tego odwdzięczenie nie powinno przekraczać otrzymanego dobrodziejstwa.
3. Sprawiedliwość polega na pewnej równości Lecz to, co większe, nie jest równe. Skoro zaś każdy nadmiar z cnoty czyni wadę, wydaje się, że odwdzięczenie się przewyższające otrzymane dobrodziejstwo jest grzeszne i przeciwne sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony podług Filozofa94: „Kto wyświadczył nam jakąś przysługę, temu powinniśmy odwdzięczyć się jakąś przysługą i wyświadczyć mu inną”. Lecz kto w ten sposób się odwdzięcza, daje więcej niż otrzymał. Wobec tego należy dążyć, by odwdzięczenie było większe od otrzymanego dobrodziejstwa.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednich artykułach, odwdzięczenie powinno odpowiadać usposobieniu i woli dobroczyńcy. Szczególniej zaś jest godne pochwały bezinteresowne dokonanie takiego dobrodziejstwa, do którego dobroczyńca nie był obowiązany. Gdy ktoś takie dobrodziejstwo przyjmuje, ma. na podstawie uczciwości także obowiązek dobroczyńcy coś bezinteresownie wyświadczyć. A to, jak się zdaje ma miejsce wtedy, gdy ktoś więcej wyświadcza dobroczyńcy, niż wziął od niego, gdyż odwzajemnianie się za doznane dobro mniejszym lub równym dobrem nie wydaje się postępowaniem bezinteresownym, nie oddaje się bowiem nic nadto co się dostało. Wdzięczność zaś zawsze zmierza do tego, aby w miarę możności wyświadczyć dobroczyńcy więcej niż się otrzymało.

Rozwiązanie trudności, l. Jak widzieliśmy w 3 art., przy odwdzięczaniu należy bardziej brać pod uwagę uczucie dobroczyńcy niż jego dzieło. Ze względu na samo

dobrodziejstwo otrzymane od rodziców, a mianowicie życie i byt, niczym nie potrafimy wyrównać rodzicom tego daru — jak zaznacza Arystoteles 95. Ze względu zaś na samą wolę dobroczyńcy oraz tego, kto od niego otrzymał dobrodziejstwo, „jest możliwe, aby dzieci dawały swym rodzicom Większe dobrodziejstwa, niż od nich wzięły ... jeśli mają większą pomyślność i lepszą wolę" — jak się wyraża Seneka96. Jeśli zaś kto nie może odwdzięczyć się, wystarczy by miał wolę odwdzięczenia się.
2. Obowiązek odwdzięczenia się pochodzi z miłości, która im więcej daje, tym większe rodzi zobowiązanie w myśl słów Pawła (Rzym 13, 8): „Nikomu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością". Nic więc nie szkodzi, jeśli obowiązek wdzięczności nie ma kresu.
3. Sprawiedliwość będąca cnotą główną uwzględnia równość rzeczy, natomiast wdzięczność — równość woli w tym znaczeniu, by tak jak dobroczyńca dzięki chętnemu nastawieniu woli uczynił ochoczo to, do czego nie był zobowiązany, ten, kto doznał dobrodziejstwa, odwzajemnił się w większym stopniu niż jest do tego zobowiązany.

ZAGADNIENIE 107
O NIEWDZIĘCZNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: l. Czy niewdzięczność jest zawsze grzechem? 2. Czy niewdzięczność jest grzechem odrębnym? 3. Czy niewdzięczność jest zawsze grzechem śmiertelnym? 4. Czy niewdzięcznikom należy zaprzestać świadczenia dobrodziejstw?

Artykuł 1

CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ JEST ZAWSZE GRZECHEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niewdzięczność nie zawsze jest grzechem, gdyż:
1. Powiada Seneka97, że niewdzięcznym jest ten, kto nie odwzajemnia się za otrzymane dobrodziejstwo. A to niekiedy jest możliwe jedynie przy pomocy grzechu, np. gdy ktoś komuś pomagał w grzechu. Skoro zaś powstrzymanie się od grzechu nie jest grzechem, wobec tego wydaje się, że niewdzięczność nie zawsze jest grzechem.
2. Każdy grzech zależy od woli człowieka, gdyż jak mówi św. Augustyn98: „Nikt nie grzeszy w tym, czego nie może uniknąć. Otóż niekiedy nie można uniknąć niewdzięczności, np. gdy ktoś nie ma niczego, czym by mógł się odwdzięczyć. Nie zawsze też potrafimy uniknąć zapomnienia. A przecież Seneka powiedział99: „Najniewdzięczniejszy ze wszystkich niewdzięcznych jest ten, kto zapomina o dobrodziejstwie".
3. Kto nie chce być zobowiązany do czegoś, ten się nie odwzajemnia. Lecz Apostoł powiedział (Rzym 13, 8): „Nikomu nie bądźcie dłużni". A jak powiada Seneka100: „Kto nie chce być dłużnym, ten jest niewdzięczny". A więc niewdzięczność nie zawsze jest grzechem.

Ale z drugiej strony, św. Paweł Apostoł zalicza niewdzięczność do grzechów, gdy mówi (2 Tym 3, 2): „Ludzie będą samolubni, chciwi, wyniośli, pyszni, bliźniący, nieposłuszni rodzicom, niewdzięczni, niegodziwi ...”

Odpowiedz. Jak widzieliśmy101, obowiązek wdzięczności wypływa z obowiązku uczciwości, której każda cnota wymaga. Coś zaś jest grzechem dlatego, że sprzeciwia się cnocie. Nie ulega więc wątpliwości, że niewdzięczność jest grzechem.

Rozwiązanie trudności, 1. Wdzięczność należy się za dobrodziejstwo. Pomoc zaś w grzechu nie jest dobrodziejstwem, lecz raczej wyrządzeniem szkody, a więc nie wymaga odwdzięczenia się, chyba w wypadku, gdy ów pomocnik miał dobrą wolę, ale dał się oszukać i w przekonaniu że pomaga do dobrego, dopomógł do grzechu. Lecz i wówczas nie należy odwdzięczać się mu przez pomaganie mu w grzechu, gdyż to byłoby odwzajemnieniem się nie w dobru, ale w złu, a to sprzeciwia się wdzięczności.
2. Niemożność odwzajemnienia się nikogo nie uniewinnia z grzechu niewdzięczności, gdyż do odwdzięczenia się wystarczy sama dobra wola, jak to widzieliśmyl02. Zapomnienie zaś o dobrodziejstwie jest objawem niewdzięczności, oczywiście nie wtedy, gdy pochodzi z niedomagania natury, niezależnego od naszej woli, ale z niedbalstwa. Jak bowiem powiedział Seneka:103 „Nie za często myślał o tym, by odwzajemnić się za dobrodziejstwo, kto o nim na śmierć zapomniał”.
3. Obowiązek wdzięczności wypływa z obowiązku miłości, spod którego nikomu nie wolno chcieć się wyzwolić. Niechęć więc do spełnienia tego obowiązku pochodzi z braku miłości względem dobroczyńcy.

Artykuł 2

CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ JEST GRZECHEM ODRĘBNYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niewdzięczność nie jest grzechem odrębnym, gdyż:
1. Ktokolwiek grzeszy, występuje przeciw Bogu, który jest najwyższym dobroczyńcą. A to jest niewdzięcznością, która tym samym nie jest grzechem odrębnym.
2. Żaden grzech odrębny nie mieści się w różnych rodzajach grzechów. Otóż niewdzięczność zachodzi w różnych rodzajach grzechów, np. gdy ktoś obmawia dobroczyńcę, okrada go lub coś podobnego czyni przeciw niemu. A więc niewdzięczność nie jest grzechem odrębnym.
3. Powiada Seneka:104 „Niewdzięczny Jest i ten, kto nie chce uznać że otrzymał dobrodziejstwo, i ten, kto je zataja. Ale najniewdzięczniejszy ze wszystkich niewdzięcznych jest ten, kto zapomina o dobrodziejstwie”. A są to przecież różne grzechy. A więc niewdzięczność nie jest odrębnym, grzechem.

Ale z drugiej strony niewdzięczność jest przeciwieństwem wdzięczności, która jest cnotą odrębną. A więc także i niewdzięczność jest grzechem odrębnym.

Odpowiedź. Każda wada przez niedomiar, będąca zaprzeczeniem cnoty, bardziej przeciwstawia się tej cnocie niż wada przez nadmiar, np. skąpstwo bardziej sprzeciwia

się hojności, niż rozrzutność. Przez nadmiar grzeszy przeciwko cnocie wdzięczności ten, kto się za to odwdzięcza, co nie zasługuje na wdzięczność, lub gdy okazuje ją wcześniej niż trzeba, jak to już widzieliśmy105. Lecz niewdzięczność bardziej sprzeciwia się wdzięczności niż jej nadmiar, gdyż wdzięczność dąży do tego, by odwzajemniając się, dać więcej niż się otrzymało. A więc brak wdzięczności słusznie się zwie niewdzięcznością. Wszelki zaś brak, czyli pozbawienie czegoś, różnicuje się gatunkowo według sprawności, którym się przeciwstawia. Np. ślepota i głuchota różnią się od siebie tak, jak wzrok i słuch. Skoro więc wdzięczność jest cnotą odrębną, to i niewdzięczność jest odrębnym grzechem.

Są jednak różne stopnie niewdzięczności, odpowiadające różnym składnikom wdzięczności. Pierwszym z nich to przyznanie, że się otrzymało dobrodziejstwo; drugim to wyrażenie pochwały i podziękowania; trzecim to odwzajemnienie się stosownie do miejsca, czasu i własnych możliwości. Ponieważ jednak „ostatni czynnik w powstawaniu jest pierwszym w rozkładzie", wobec tego pierwszym stopniem niewdzięczności jest nieodwzajemnienie się za otrzymane dobrodziejstwa; drugim, jest udawanie jakoby nie otrzymało się dobrodziejstwa, a trzecim i to najcięższym, to nie uznanie tego dobrodziejstwa przez zapomnienie lub w inny sposób. Ponieważ zaś w twierdzeniu zawiera się przeciwieństwo zaprzeczenia, do pierwszego stopnia niewdzięczności należy zaliczyć odpłacanie złem za dobro, do drugiego ganianie tegoż dobrodziejstwa, a do trzeciego uznanie go za czyn złośliwy.

Rozwiązanie trudności, l. W każdym grzechu tworzywowo (materialnie) zawiera się niewdzięczność względem Boga, gdy człowiek czyni coś, co może być objawem niewdzięczności. Istotnościowo jednak (formalnie) niewdzięczność polega na czynnej pogardzie dla otrzymanego dobrodziejstwa, i to stanowi odrębny grzech.
2. Nic nie przeszkadza, by istotnościowy przedmiot jakiegoś odrębnego grzechu tworzywowo występował w licznych rodzajach grzechów. Z tego względu to, co jest przedmiotem istotnościowym niewdzięczności (pogarda dla otrzymanego dobrodziejstwa) zachodzi w licznych rodzajach grzechów.
3. Wymienione tu przez Senekę trzy sposoby okazywania niewdzięczności, nie stanowią różnych gatunków, ale rożne stopnie jednego odrębnego grzechu.

Artykuł 3

CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:
1. Człowiek powinien być najbardziej wdzięczny Bogu. Otóż popełniając grzech powszedni nie okazuje się niewdzięczności Bogu, gdyż w przeciwnym razie wszyscy byliby niewdzięcznymi. Wobec tego żadna niewdzięczność nie jest grzechem powszednim.
2. Jak już widzieliśmy106, coś jest grzechem śmiertelnym z tego powodu, że sprzeciwia się miłości. Lecz niewdzięczność sprzeciwia się miłości, która jest źródłem obowiązku wdzięczności, jak to wyżej widzieliśmy107. A więc niewdzięczność jest zawsze grzechem śmiertelnym.

3. Powiada Seneka108: „Taka jest zasada wzajemnej powinności w przedmiocie dobrodziejstw, aby ten kto daje, natychmiast zapomniał o tym co daje, a ten kto bierze, nigdy nie zapominał o tym co bierze”. Z tego zaś wynika, że dobroczyńca powinien zapomnieć o tym co daje, aby nie wiedzieć o grzechu tego, komu daje, jeśliby ten okazał się niewdzięcznikiem. A to byłoby niepotrzebne, gdyby nie-wdzięczność była grzechem lekkim. A więc jest zawsze grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony nikomu nie wolno stwarzać okazji do grzechu. Otóż Seneka powiada w tymże miejscu:109 „Niekiedy tak ściśle trzeba rzecz trzymać w tajemnicy, aby się nie dowiedział nawet ten, kto korzysta z pomocy. Niech ma czego mu potrzeba, ale niech nie wie od kogo bierze”. Lecz taka nieświadomość stanowi okazję do niewdzięczności. A więc niewdzięczność nie zawsze jest grzechem śmiertelnym. Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, człowiek bywa niewdzięczny w dwojaki sposób: po pierwsze przez samo zaniedbanie, np. gdy nie przyznaje, że otrzymał dobrodziejstwo, nie pochwala go, nie odwzajemnia się za nie. Takie zaniedbanie nie zawsze jest grzechem śmiertelnym, gdyż jak widzieliśmy110, obowiązek wdzięczności wymaga, aby człowiek chętnie wyświadczał dobrodziejstwa, do których nie jest obowiązany. Ale jeśli tego nie czyni, nie grzeszy w sposób śmiertelny. Niemniej tego. rodzaju niewdzięczność jest grzechem powszednim, gdyż pochodzi z niedbalstwa lub niechęci do cnoty. Zdarza się jednak, że niewdzięczność jest grzechem. śmiertelnym już to z powodu wewnętrznej pogardy, już to gdy dobroczyńcę niewdzięcznik pozbawia tego, czego mu koniecznie potrzeba w całym życiu lub w wypadku nieszczęścia.

Drugi sposób niewdzięczności polega na tym, że nie tylko ktoś nie spełnia obowiązku wdzięczności, lecz postępuje wręcz przeciwnie. Wtedy również niewdzięczność, zależnie od tego, co się przeciwko dobroczyńcy czyni, może być niekiedy grzechem śmiertelnym, a niekiedy powszednim. Należy jednak pamiętać, że niewdzięczność, pochodząca z grzechu śmiertelnego, jest w całej pełni niewdzięcznością, a wypływająca z grzechu powszedniego jest nią niezupełnie.

Rozwiązanie trudności, 1. Człowiek przez grzech powszedni staje się niewdzięcznikiem wobec Boga, ale w sposób niezupełny ze względu na to, że grzech powszedni uniemożliwia spełnienie jakiegoś uczynku cnotliwego z miłości ku Bogu.
2. Niewdzięczność związana z grzechem powszednim, nie sprzeciwia się miłości, lecz ją pomija, nie niszcząc jej sprawności, lecz tylko wykluczając jej czynność.
3. Tenże Seneka powiada:111 „Jest jednak w błędzie ten, kto nasze twierdzenie, że ten kto daje, powinien zapomnieć, rozumie w tym znaczeniu, jak gdybyśmy chcieli, aby całkowicie zatarł w pamięci swój uczynek, szczególniej uczynek szlachetny. ...Gdy więc mówimy: nie powinien pamiętać, chcemy aby to rozumiano w tym sensie, że nie powinien rozpowiadać przed innymi ani się chwalić, ani naprzykrzać”.
4. Kto nie jest świadom otrzymanego dobrodziejstwa, jeśli nie odwzajemnia się za nie, nie staje się niewdzięczny, byleby był gotów odwdzięczyć się za nie, gdyby je poznał. Niekiedy jest rzeczą chwalebną, ażeby dobroczyńca tak postąpił, by obdarowany nie wiedział, komu zawdzięcza otrzymane dobrodziejstwo, a to albo dla uniknięcia próżnej chwały (jak to widać na przykładzie św. Mikołaja, który ukradkiem podrzucił

do domu złoto, by uniknąć rozgłosu ludzkiego), albo w celu zaoszczędzenia wstydu temu, komu pomaga, gdyż w ten sposób dokonuje jeszcze większego dobrodziejstwa.

Artykuł 4

CZY NIEWDZIĘCZNIKOM NALEŻY ZAPRZESTAĆ ŚWIADCZENIA DOBRODZIEJSTW?

Postawienie problemu, l. Wydaje się, że tak, gdyż:
l. Czytamy w Księdze Mądrości (16, 29): „Nadzieja niewdzięcznika jak lód zimowy stopnieje i rozpłynie się jak woda nieużyteczna". Otóż nadzieja ta nie stopniałaby, jeśliby nie należało pozbawić niewdzięcznika dalszych dobrodziejstw.
2. Nie należy stwarzać okazji do grzechu. Lecz dając coś niewdzięcznemu, stwarza się mu okazję do grzechu niewdzięczności. A więc nie należy mu czynić dobrodziejstwa.
3. Powiada Pismo św. (Mądr 11, 17): „Przez co ktoś grzeszy, przez to też karany bywa". Otóż, kto jest niewdzięczny za otrzymane dobrodziejstwo, grzeszy przeciw niemu. Wobec tego należy go pozbawić dobrodziejstwa.

Ale z drugiej strony czytamy w Ewangelii (Łk 6, 35): „Najwyższy jest dobry dla niewdzięcznych i złych". Ale przez naśladowanie Go mamy stać się synami Jego, jak w tymże miejscu powiedziano. A więc niewdzięczników nie należy pozbawiać dobrodziejstw.

Odpowiedź. Gdy chodzi o niewdzięczność, należy wziąć pod uwagę wiele rzeczy: po pierwsze, to na co niewdzięcznik zasługuje — i co do tego nie ulega wątpliwości, że wart jest, by go pozbawić dobrodziejstw; po drugie, co powinien czynić dobroczyńca. Otóż ten ostatni przede wszystkim nie powinien zbyt pochopnie posądzać kogoś o niewdzięczność, gdyż jak mówi Seneka112: „Czasem się zdarza, że i ten, kto nie odwzajemnił się za wzięte dobrodziejstwo, jest wdzięczny", np. gdy nie miał czym się odwdzięczyć, lub nie miał okazji do tego. Następnie dobroczyńca powinien starać się przerobić niewdzięcznika na człowieka wdzięcznego tak, że gdy się to nie powiodło przy pierwszym dobrodziejstwie, może uda się za drugim razem. Jeśli zaś zwiększenie liczby dobrodziejstw spowodowałoby zwiększenie niewdzięczności i uczyniłoby gorszym niewdzięcznika, nie należy okazywać mu więcej dobrodziejstw.

Rozwiązanie trudności, l. Pismo św. mówi tu tylko o tym, na co zasługuje niewdzięcznik.
2. Kto czyni dobrodziejstwo niewdzięcznikowi, daje mu okazję nie do grzechu, ale raczej do wdzięczności i miłości. A jeśli to dobrodziejstwo staje się okazją czyjejś niewdzięczności, to winy za to nie należy przypisywać dobroczyńcy.
3. Dobroczyńca nie powinien mścić się od razu za niewdzięczność, lecz wpierw powinien postępować jak troskliwy lekarz, starając się ponawianymi dobrodziejstwami uzdrowić daną osobę z niewdzięczności.

ZAGADNIENIE 108
O POMŚCIE

Z kolei przystępujemy do omówienia zagadnienia pomsty, obejmującego cztery pytania: l. Czy pomsta jest dozwolona? 2. Czy pomsta jest aktem cnoty odrębnej? 3. Czy przy dokonywaniu pomsty należy stosować zwykle używane kary? 4. Czy należy dokonać pomsty na tych, którzy niedobrowolnie dokonali występku?

Artykuł l

CZY POMSTA JEST DOZWOLONA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pomsta nie jest dozwolona, gdyż:
1. Ktokolwiek przywłaszcza sobie to, co należy do Boga, popełnia grzech. Lecz pomsta należy do Boga. Wszak Pismo św. powiada (Powt 32, 35; Rzym 12, 19): „Do mnie należy pomsta, ja wymierzę zapłatę". A więc pomsta nie jest dozwolona.
2. Nie znosi się ludzi zasługujących na pomstę. A przecież trzeba znosić ludzi złych, gdyż, jak mówi Glossa do słów (Pieśń 2, 2): „Jako lilia między cierniami"113, nie jest dobrym, kto złych nie potrafi znieść. A więc nie należy dokonywać pomsty na ludziach złych.
3. Pomstę wykonuje się za pomocą kar, wywołujących niewolniczy strach. Otóż Nowe Przymierze nie jest zakonem strachu, lecz miłości, jak mówi św. Augustyn114. A więc przynajmniej w Nowym Zakonie nie należy żadnej pomsty dokonywać.
4. Pomsty dokonuje, kto mści się za doznane krzywdy. Otóż wydaje się, iż nawet sędziemu nie wolno karać za występki przeciw sobie popełnione. Powiada bowiem św. łan Chryzostom:115 „Uczmy się za przykładem Chrystusa wielkodusznie znosić doznane osobiste krzywdy. Krzywd natomiast, skierowanych przeciw Bogu, nie wolno nam. Ścierpieć". A więc pomsta jest niedozwolona.
5. Grzech wielu ludzi jest bardziej szkodliwy niż grzech jednostki, gdyż powiada Pismo św. (Ekli 26, 6): „Serce moje ma się na baczności przed trzema rzeczami; a czwartej się obawiam: oszczerczych zarzutów w mieście, zbiegowiska pospólstwa i kłamliwych doniesień; te rzeczy są przykrzejsze od śmierci". Otóż nie należy dokonywać pomsty za grzech pospólstwa, gdyż Ewangelia powiada (Mt 13, 29): „Byście zbierając kąkol, nie wyrwali przypadkiem razem z nim i pszenicy, pozwólcie obojgu róść aż do żniwa". Glossa tłumacząc te słowa dodaje116: „nie należy wyklinać ani pospólstwa, ani księcia". A więc pomsta jest niedozwolona.

Ale z drugiej strony od Boga można oczekiwać tylko tego, co jest dobre i dozwolone. A przecież wolno oczekiwać od Niego pomsty na naszych wrogach. Wszak Ewangelia (Łk 18, 7) zapytuje: „A Bóg czy nie wymierzy sprawiedliwości wybranym swoim, wołającym do niego we dnie i w nocy?" dając do zrozumienia, że oczywiście wymierzy. A więc pomsta sama przez się nie jest zła ani niedozwolona.

Odpowiedź. Pomsta polega na wymierzeniu kary za grzech. Należy w niej wziąć pod uwagę zamiar mściciela. Jeśli bowiem mściciel zmierza głównie do wyrządzenia zła tej osobie, na której dokonuje pomsty i na tym poprzestaje, wówczas taka pomsta jest całkowicie niedozwolona, gdyż cieszyć się z cudzego zła Jest przejawem nienawiści, sprzeciwiającej się miłości, która wymaga, byśmy wszystkich ludzi kochali. Przy czym mściciela nie usprawiedliwia nawet to, że zmierza do zła jedynie dla tej osoby, która jemu niesprawiedliwie wyrządziła krzywdę. Podobnie nienawiści do drugiej osoby nie usprawiedliwia fakt, że chodzi o osobę, która nas nienawidzi. Nie wolno bowiem grzeszyć przeciwko drugiemu człowiekowi z tego powodu, że on wpierw zgrzeszył przeciwko nam, gdyż byłoby to zwycięstwem zła nad nami, przed. czym przestrzega nas św. Paweł Apostoł (Rzym 12, 21): „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj".

Jeśli natomiast dokonujący pomsty zmierza. głównie do jakiegoś dobra przez wymiar kary grzesznikowi, np. w celu poprawienia go albo przynajmniej do powstrzymania go od dalszych występków, lub do zapewnienia pokoju innym, zachowania sprawiedliwości lub chwały Bożej — wówczas pomsta może być dozwolona, jeśli są zachowane inne warunki dobrego uczynku.

Rozwiązanie trudności, l. Kto stosownie do swego stanowiska dokonuje pomsty na złych ludziach, nie przywłaszcza sobie tego, co Boże, gdyż używa władzy zleconej mu przez Boga — jak o tym zapewnia Apostoł Paweł (Rzym 13, 4), mówiąc o władzy: „Jest ona narzędziem Boga do wyznaczenia sprawiedliwej kary temu, kto czyni źle". Natomiast, kto wbrew porządkowi ustanowionemu przez Boga dokonuje pomsty, przywłaszcza sobie prawo Boże i dlatego grzeszy.
2. Ludzie dobrzy mają znosić złych w tym znaczeniu, że winni cierpliwie znieść doznane od nich osobiste krzywdy, ale w miarę jak to jest godziwe. Nie mogą natomiast pozwolić na wyrządzanie krzywdy Bogu i bliźnim, gdyż, jak mówi św. Jan Chryzostom117: „Należy być cierpliwym, gdy chodzi o osobiste krzywdy; natomiast obojętność na krzywdy wymierzone przeciw Bogu byłaby zbyt bezbożna".
3. Prawo Ewangelii to prawo miłości. Dlatego nie należy przy pomocy kar wzbudzać strachu w tych, którzy z miłości czynią dobrze, gdyż tylko ci właściwie przynależą do Ewangelii. Można natomiast wzbudzić strach w tych, których miłość nie skłania do dobra, i którzy należą do Kościoła co do liczby, a nie co do zasług.
4. Niekiedy krzywda wyrządzona jakiejś osobie zwraca się przeciw Bogu i Kościołowi, i wówczas trzeba pomścić tę krzywdę, jak to uczynił Eliasz, który sprowadził ogień z nieba na żołnierzy Ochozjasza, chcących go porwać (4 Król l, 12); lub Elizeusz, który przeklął chłopców wyśmiewających się z jego łysiny (4 Król 2, 24). Podobnie papież Sylwester I wyklął tych, którzy skazali go na wygnanie. Natomiast, jeśli 'krzywda jest tylko osobista, należy ją cierpliwie znosić, jeśli się to godzi; gdyż to przykazanie o cierpliwości należy rozumieć o gotowości ducha do znoszenia tych krzywd, jak to zaznacza św. Augustyn118.
5. Kiedy jakaś społeczność grzeszy, należy dokonać pomsty już to na całej społeczności, jak to uczynił Bóg gdy zatopił Egipcjan ścigających Izraela poprzez Morze Czerwone (Wyj 14, 22), lub gdy zniszczył całą Sodomę; już to na znacznej części tego społeczeństwa, jak to uczynił Mojżesz w stosunku do bałwochwalców

złotego cielca (Wyj 32, 27). Niekiedy zaś — gdy istnieje nadzieja poprawy społeczności — należy surowość pomsty ograniczyć tylko do główniejszych jej przywódców, których kara, odstraszy innych. Tak też uczynił Bóg, nakazując powiesić przywódców pospólstwa uprawiającego nierząd z Moabitkami.
Jeśli natomiast występku dokonała nie cała społeczność, lecz tylko jej część, należy pomsty dokonać na sprawcach tego występku, jeśli da się ich oddzielić od ludzi niewinnych, i jeśli jest możliwe dokonać tej pomsty bez wywołania zgorszenia innych. W przeciwnym razie należy wybaczyć społeczności i zaniechać surowości.
To samo odnosi się do naczelnika społeczności, za którym idzie pospólstwo. Należy znosić jego grzech, jeśli nie można go ukarać bez zgorszenia społeczności z wyjątkiem jednak wypadku, gdy grzech tego naczelnika jest tak wielki, że wyrządziłby społeczności większą szkodę duchową lub doczesną, niż zgorszenie wywołane przez ukaranie go.

Artykuł 2

CZY POMSTA JEST AKTEM CNOTY ODRĘBNEJ?

Postawienie problemu: Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Wynagradzanie za dobro tych, którzy postępują dobrze, należy do tej samej cnoty co i karanie tych, którzy postępują źle, a mianowicie do cnoty sprawiedliwości wymiennej, nie zaś do jakiejś cnoty odrębnej.
2. Do wykonania takiej czynności, do której inne cnoty dostatecznie usprawniają, nie potrzeba .odrębnej cnoty. Otóż cnota męstwa i gorliwość do-statecznie usposabiają człowieka odnośnie do pomsty. A więc nie trzeba do tego odrębnej cnoty.
3. Każdej odrębnej cnocie przeciwstawia się odrębna wada. Otóż nie ma odrębnej wady przeciwstawnej cnocie, której zadaniem jest wymierzanie pomsty. A więc nie ma takiej odrębnej cnoty.

Ale z drugiej strony Cycero wymienia tę cnotę pośród składników sprawiedliwości.

Odpowiedź. Według Filozofa119 zdolność do cnoty pochodzi od natury, ale dopełnienie cnoty dokonuje się dzięki przyzwyczajeniu się, lub dzięki innej przyczynie. Jasne więc, że cnoty doskonalą nas, byśmy w właściwy sposób postępowali idąc za naszymi naturalnymi skłonnościami, będącymi wyrazem prawa natury. Z tego powodu każdej określonej skłonności naturalnej odpowiada odrębna cnota. Otóż w człowieku istnieje odrębna skłonność naturalna do usuwania rzeczy szkodliwych, podobnie jak i w świecie zwierzęcym występuje popęd do walki, odrębny od popędu do przyjemności. Człowiek zaś usuwa rzeczy szkodliwe, broniąc się przed krzywdą, oraz dokonując pomsty za doznane już krzywdy, jednakże nie z zamiarem szkodzenia, lecz w celu usunięcia szkody. Otóż właśnie zadaniem tej cnoty, jest — zdaniem Cycerona120 — odsuwanie przemocy, krzywdy i wszelkiej szkody (np. zniesławieni) przez samoobronę lub pomstę. Tak więc pomsta jest aktem odrębnej cnoty.

Rozwiązanie trudności, l. Podobnie jak wyrównanie należności prawnej jest zadaniem sprawiedliwości wymiennej, a wyrównanie należności moralnej, opartej na wyświadczeniu jakiegoś dobrodziejstwa, jest zadaniem cnoty wdzięczności, tak karanie za występki przeciw sprawiedliwości społecznej jest aktem sprawiedliwości wymiennej, karanie zaś za występki przeciw nietykalności prywatnej osoby, broniącej się przed krzywdą, jest zadaniem cnoty usprawniającej do właściwego sposobu wymiaru pomsty.
2. Męstwo przysposabia do pomsty, usuwając jej przeszkodę, a mianowicie strach przed zagrażającym niebezpieczeństwem; gorliwość zaś, wnosząca zapał miłości, w miarę jak karząc krzywdy wyrządzone Bogu lub bliźnim, poczytuje je na skutek miłości za wyrządzone sobie, jest pierwszym korzeniem pomsty. Otóż każdy akt cnoty wyrasta z korzenia miłości, gdyż, jak powiada św. Grzegorz121, dobry uczynek bez miłości jest jakby gałązką bez liści.
3. Cnocie, której aktem jest pomsta, przeciwstawiają się dwie wady: przez nadmiar — grzech okrucieństwa lub przesadnej surowości w wymiarze kary, przez niedomiar zaś — zbytnia pobłażliwość w karaniu wbrew zaleceniu Księgi Przypowieści (13, 24): „Nie kocha syna, kto rózgi żałuje". Cnota zaś, której aktem jest pomsta, polega na tym, by człowiek zachował należytą miarę stosownie do wszystkich okoliczności przy dokonywaniu pomsty.

Artykuł 3

CZY PRZY DOKONYWANIU POMSTY NALEŻY STOSOWAĆ UŻYWANE ZWYKLE KARY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Zabicie człowieka oznacza jego zniszczenie. Lecz Chrystus zakazał niszczyć kąkol oznaczający „przewrotnych synów". A więc nie należy zabijać przestępców.
2. Wszyscy, którzy popełniają grzechy śmiertelne, są jak się zdaje, godni tej samej kary. Jeśli więc
niektórych przestępców, popełniających grzech śmiertelny, karze się śmiercią, należałoby wszystkich grzeszników karać w ten sposób. A to oczywiście jest fałszem.
3. Jawne ukaranie przestępstwa ujawnia je, a to szkodzi społeczności, gdyż przykład przestępstwa pobudza innych do niego. A więc nie należy stosować kary śmierci za grzechy.

Ale z drugiej strony Prawo Boże nakazuje stosowanie tego rodzaju kar, jak to już widzieliśmy122.

Odpowiedź. Pomsta o tyle jest dozwolona i cnotliwa, o ile zmierza do powstrzymania zła. Otóż niektórzy ludzie, nie mający upodobania w cnocie, powstrzymują się od grzechów na skutek obawy utraty tych dóbr, które bardziej kochają niż te, jakie przez grzech można osiągnąć. Gdyby było inaczej, strach nie powstrzymywałby od grzechów. A więc pomsty za grzechy należy dokonywać przez pozbawienie grzesznika tego wszystkiego, co najbardziej kocha. Otóż do najbardziej ukochanych dóbr należą: życie, nietykalność i całość ciała, wolność oraz dobra zewnętrzne, takie

jak bogactwa, ojczyzna i sława. Toteż Cycero123 — jak podaje św. Augustyn124 — wybawienia osiem rodzajów kar: śmierć pozbawiającą życia, chłostę oraz odcięcie członków — w myśl zasady odwetu: „oko za oko, ząb za ząb" — przez które człowiek traci całość swego ciała; niewolę i więzienie, pozbawiające człowieka wolności; wygnanie, czyli utratę ojczyzny, pozbawienie majątku, przez które traci swe bogactwa, oraz hańbę, czyli utratę dobrej sławy.

Rozwiązanie trudności, 1. Pan Jezus nie pozwolił wyrywać kąkolu, gdy zachodzi obawa, że „wraz z kąkolem. zostanie wyrwana także pszenica". Niekiedy jednak można przez karę śmierci usunąć złoczyńców nie tylko bez niebezpieczeństwa dla ludzi uczciwych, ale nawet z ich pożytkiem. W takim wypadku można wymierzyć karę śmierci złoczyńcom.
2. Kto popełnia grzech śmiertelny, godzien jest wiecznej śmierci w ostatecznym wyrównaniu, kiedy dokona się „sad Boży według prawdy" jak się wyraża św. Paweł (Rzym 2, 2).
3. Gdy nie tylko przestępstwo, ale także kara śmierci lub inna, wzbudzająca strach, została wykonana jawnie, wówczas wola człowieka, wzdragając się przed ta, karą, odwraca się od występku, gdyż kara bardziej go przestrasza, niż przyciąga przykład winy.

Artykuł 4

CZY NALEŻY DOKONAĆ POMSTY NA TYCH, KTÓRZY NIE DOBROWOLNA DOKONALI WYSTĘPKU?

Postawienie problemu: Wydaje się. że należy dokonać pomsty nawet na tych, którzy popełnili występek nie dobrowolnie, gdyż:
1. Wola jednego człowieka nie jest skutkiem woli drugiego człowieka. Lecz niekiedy karze się jednego człowieka za winy drugiego, jak o tym opowiada Pismo św., np. (Wyj 20, 5) Bóg zapowiedział: „Ja Jahwe, twój Bóg ... karzę występek ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia"; podobnie Noe za grzech Chaama przeklął Kanaana, jego syna (Rodź 9, 25); Elizeusz ukarał trądem potomstwo Giezego swego sługi za to, że ten przyjął od wodza syryjskiego Naamana dwa talenty srebra (4 Król 5, 27). Także krew Chrystusa spadła na potomstwo tych Żydów, którzy krzyczeli przeciw Niemu:
„Krew jego na nas i nasze dzieci". Podobnie czytamy w Piśmie św., że za grzech Akana Bóg wydał Izraela w ręce wrogów pod A j (Joz 7, 4), a za grzechy synów Helego w ręce Filistynów (l Król 4, 10). A więc niekiedy trzeba karać także niewinnych.
2. To tylko jest dobrowolne, co podlega władzy Człowieka. Otóż niekiedy wymierza się karę za to, co nie zależy od władzy człowieka, np. gdy chorych na trąd nie dopuszcza się do służby w kościele, albo gdy wskutek ubóstwa lub złośliwości obywateli odbiera się kościołowi tytuł katedry biskupiej. A więc pomsty dokonuje się nie tylko za dobrowolne występki.
3. Nieświadomość powoduje niedobrowolność. Oto? niekiedy wymierza się pomstę na nieświadomych, np. niemowlęta Sodomczyków zginęły wraz ze swymi rodzicami

(Rodź 10, 25); podobnie małe dzieci Datana i Abirona zostały pochłonięte przez ziemię za bałwochwalstwo swych rodziców (Liczb 16, 27). Samuel również z rozkazu Bożego nakazał Saulowi odnośnie do Amalekitów (l Król 15, 3): „Nie lituj się, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety, młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły". A przecież zwierzęta nie mają rozumu. A więc niekiedy pomsty dokonuje się także za czyny niedobrowolne.
4. Przymus najbardziej sprzeciwia się dobrowolności. Lecz zdarza się, że ktoś popełnia występek zmuszony strachem, a jednak nie unika przez to kary. A więc pomsty dokonuje się także za czyny niedobrowolne.
5. Powiada św. Ambroży125, że fale miotały łodzią, w której był Judasz, nie oszczędzając św. Piotra, wskutek grzechów pierwszego a mimo zasług drugiego. A przecież Piotr nie chciał grzechu Judasza. A więc niekiedy karze się za czyny niedobrowolne.

Ale z drugiej strony za grzech należy się kara. wszelki zaś grzech jest dobrowolny, jak stwierdza św. Augustyn126. A więc tylko za czyny dobrowolne należy dokonywać zemsty.

Odpowiedź. Karę można ujmować dwojako: jako karę i jako lekarstwo. Jako kara należy się tylko za grzech, gdyż kara ma przywrócić równość, jakiej wymaga sprawiedliwość, a którą grzesznik naruszył nadużywając swej woli; z tego powodu zasłużył by cierpieć wbrew swej woli. Skoro zaś każdy grzech jest dobrowolny, nawet grzech pierworodny, dlatego karze się tylko za to, co ktoś dobrowolnie uczynił. Można jednak stosować karę jako lekarstwo nie tylko uzdrawiające za grzech dokonany w przeszłości, ale także zapobiegające grzechom w przyszłości i pobudzające do dobrych czynności. Z tego względu wymierza się niekiedy karę za występek niezawiniony, ale nigdy bez przyczyny.

Należy jednak pamiętać, że lekarstwo nigdy nie powinno niszczyć większego dobra w tym celu by zdobyć mniejsze dobro. Nigdy nie pozbawia się człowieka oka, by wyleczyć jego piętę. Niekiedy jednak trzeba wyrządzić komuś szkodę w tym, co mniej ważne, by nieść mu pomoc w tym, co lepsze. Ponieważ zaś dobra duchowe mają wartość największą. a dobra doczesne najmniejszą, niekiedy wymierza się kary za występki niezawinione przez pozbawienie kogoś pewnych dóbr doczesnych. Do takich kar należą liczne utrapienia obecnego życia, zesłane nam przez Boga już to dla upokorzenia, już to celem zahartowania nas. Nikogo natomiast nie karze się przez pozbawienie go dóbr duchowych bez jego własnej winy — i to tak w obecnym, jak i w przyszłym życiu.

Rozwiązanie trudności. 1. Żadnemu człowiekowi nie wymierza się kary duchowej za cudzy grzech, gdyż kara duchowa dotyczy duszy, dzięki której posiadamy wolność. Natomiast karę doczesną wymierza się niekiedy jednemu za grzechy drugiego, a to z trzech powodów. Po pierwsze — niekiedy jeden człowiek w porządku doczesnym przynależy do drugiego, i karząc pierwszego, wymierza się karę drugiemu. Na przykład dzieci według ciała należą do ojca, a niewolnicy do pana. Po drugie, czasami taką karę wymierza się innym ze względu na to, że grzech przechodzi na nich już to przez naśladowanie (np. gdy dzieci idą. za przykładem grzechów rodziców, a niewolnicy

naśladują grzechy swych panów, aby śmielej grzeszyć), już to dlatego, że zasłużyli sobie na te kary, np. gdy poddani przez swe grzechy zasłużyli sobie na to, by mieć występnego przełożonego, jak to czytamy w Piśmie św. (wyd. Wulgaty: Job 34, 30): „On czyni aby dla grzechów ludu królował człowiek obłudny"; podobnie za grzech Dawida Bóg zesłał na Izraela zarazę (2 Król 24, 15); już to dlatego, że inni dają swe przyzwolenie lub obłudnie milczą na widok cudzych występków, nie karcąc ich, jak to zaznacza św. Augustyn.
Po trzecie, wymierza się kary doczesne za występki innych, niekiedy dla podkreślenia jedności społeczeństwa ludzkiego, w którym jedni winni troszczyć się o to, by także inni nie grzeszyli i aby znienawidzili grzechy, gdy kara jednego spływa na wszystkich, tak jakby wszyscy stanowili jedno ciało, jak to zaznacza św. Augustyn, mówiąc o grzechu Akana.
Gdy zaś chodzi o słowa Boże: „Karzę występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia" (Wyj 20, 5), to są one wyrazem raczej miłosierdzia niż surowości, skoro Bóg nie od razu dokonuje pomsty, ale czeka na poprawę przyszłych pokoleń. Gdy jednak złośliwość tych ostatnich wzrasta, wówczas niezbędne jest dokonanie pomsty.
2. Jak powiada św. Augustyn127, sądy ludzkie powinny naśladować sądy Boże, gdy te są jawne i karzą duchowo ludzi tylko za ich własne winy. Natomiast sąd ludzki nie może naśladować ukrytych sądów Bożych, karzących ludzi za cudze występki, gdyż człowiek nie może zrozumieć powodów tychże sądów, by mógł wiedzieć, co należy się każdemu innemu. Dlatego też nigdy sąd ludzki nie powinien skazywać człowieka niewinnego na kary cielesne, takie jak śmierć, okaleczenie, chłosta.
Natomiast karę pozbawienia pewnych dóbr zewnętrznych niekiedy można stosować także w stosunku do niewinnych, ale nigdy bez słusznej przyczyny, lecz dla osiągnięcia jakiegoś dobra w trzech wypadkach. l. Gdy ktoś staje się bez własnej winy niezdolny do posiadania lub do osiągnięcia jakiegoś dobra (np. gdy kogoś z powodu trądu nie dopuszcza się do służby kościelnej lub gdy prawo wzbrania przystąpić do święceń kapłańskich tym, którzy dwukrotnie zawierali małżeństwo albo przelali cudzą krew.
2. Gdy dobro, którego ktoś zostaje pozbawiony, nie jest jego własne, ale należy do wspólnoty (np. godność biskupia, przywiązana do jakiegoś kościoła, stanowi dobro całej społeczności, a nie samego kleru). 3. Gdy dobro jednostki zależy od dobra drugiego człowieka (np. za obrazę majestatu ze strony rodziców dzieci ich tracą majątek).
Niekiedy doczesna kara Boża obejmuje nie tylko rodziców, ale także nawet małe ich dzieci, gdyż te należą do rodziców, a kara wymierzona dzieciom, karze równocześnie rodziców; niekiedy zaś taka kara wychodzi na dobre dzieciom, zapobiegając by przez naśladowanie ojcowskiej złośliwości nie zasłużyli sobie na jeszcze gorszą karę.
Wreszcie pomsta dokonana na zwierzętach czy innych bezrozumnych stworzeniach, dosięga ich właścicieli lub powoduje nienawiść do grzechu na skutek lęku przed tą karą.
4. Strach nie powoduje niedobrowolności czynu, jak i pewien przymus, jak to już widzieliśmy poprzednio 128.

5. Apostołowie byli narażeni na niepokój z powodu grzechu Judasza dla tej samej przyczyny, z powodu której dla potwierdzenia zasady solidarności między ludźmi społeczność podlega karze na skutek występku jednego człowieka.

ZAGADNIENIE 109
O PRAWDOMÓWNOŚCI

Z kolei należy rozważyć zagadnienie prawdomówności i przeciwstawnych jej wad. Zagadnienie prawdomówności obejmuje cztery pytania: l. Czy prawdomówność jest cnotą? 2. Czy prawdomówność jest cnotą odrębną? 3. Czy prawdomówność jest składnikiem sprawiedliwości? 4. Czy prawdomówność skłania raczej do umniejszania prawdy niż do przesady?

Artykuł 1

CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ JEST CNOTA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prawda nie jest cnotą, gdyż:
1. Wiara jest pierwszą spośród cnót, i jej to przedmiotem jest prawda. Jeżeli zaś sprawność i jej czynności wyprzedzają przedmiot, prawda nie jest cnotą, tylko czymś co wyprzedza cnotę.
2. Arystoteles powiada129, że prawda wymaga by niczego nie udawać i pozostawać z nią w zgodzie, przypisując sobie te właściwości, które się istotnie posiada i których się ani nie powiększa, ani nie umniejsza. Otóż to nie zawsze jest chwalebne. Wszak powiada Pismo św. (Przyp 27, 2): „Niech inny cię chwali — nie twe własne usta, ktoś obcy — nie twe własne wargi”. A prorok Izajasz (3, 9) potępiła mieszkańców Jerozolimy za to, że „Jak Sodoma ogłaszają swój grzech, nie tają na swoje nieszczęście”. A więc prawdomówność nie jest cnotą.
3. Wszelka cnota jest albo boska, albo obyczajowa, albo umysłowa. Lecz prawdomówność nie jest cnotą boską, gdyż jej przedmiotem jest nie tylko Bóg, ale także rzeczy doczesne, jak to zaznacza Cycero130 twierdząc że jej zadaniem jest mówić jak było, jak jest, i jak będzie, w niczym nie zmieniając rzeczywistości. Nie jest również cnotą umysłową, lecz jej celem. Nie jest wreszcie cnotą obyczajową, gdyż nie polega na złotym środku między nadmiarem a niedomiarem, gdyż im więcej ktoś mówi prawdę, tym lepiej czyni. A więc prawdomówność nie jest cnotą.

Ale z drugiej strony Filozof 131 zalicza prawdomówność do cnót.

Odpowiedź. Wyraz „prawda” może mieć dwojakie znaczenie: niekiedy bowiem oznacza rzecz prawdziwą, a wówczas nie jest cnotą, lecz przedmiotem lub celem prawdy; nie jest wtedy bowiem sprawnością, której rodzajem są cnoty, lecz pewną równością pomiędzy umysłem lub znakiem umysłowym a rzeczą pomyślaną lub oznaczoną, albo też ze swą normą, jak to już widzieliśmy132. Niekiedy zaś wyraz „prawda" oznacza, że ktoś powiedział coś zgodnie z rzeczywistością i że dlatego

uchodzi za prawdomównego. Otóż tego rodzaju prawda, czyli prawdomówność, musi być cnotą, gdyż samo mówienie prawdy jest czynnością dobrą, a cnota jest sprawnością, która czyni dobrym tego, kto ją posiada, i sprawia że jego działanie jest dobre.

Rozwiązanie trudności, l. Chodzi tu o prawdę w pierwszym wyżej omówionym znaczeniu.
2. Mówić o sobie wyznając prawdę należy do czynności dobrych w swoim rodzaju. Ale to jeszcze nie wystarczy, aby takie mówienie było czynnością cnotliwą, gdyż trzeba nadto by wszystkie okoliczności tego mówienia były takie, jakie być powinny. W przeciwnym wypadku czynność ta będzie złą. Dlatego wadą jest, gdy ktoś bez należytego powodu chwali się, mimo że to, co mówi o sobie, jest zgodne z prawdą. Również jest wadą, gdy ktoś rozgłasza swój grzech przechwalając się nim lub ujawniając go bezużytecznie w jakikolwiek sposób.
3. Ten kto mówi prawdę, posługuje się pewnymi znakami, odpowiadającymi rzeczywistości, a mianowicie słowem lub postępowaniem, czyli zewnętrznymi czynnościami a nawet rzeczami. Otóż tego rodzaju rzeczy są przedmiotem jedynie cnot obyczajowych, których zadaniem jest także posługiwanie się członkami ciała, podporządkowując je nakazom woli. Tak więc prawdomówność nie jest cnotą, boską ani umysłową.

Cnota ta zachowuje złoty środek między nadmiarem a niedomiarem z dwojakiego względu: ze względu na przedmiot i ze względu na czynność. Ze względu na przedmiot, bo prawda z natury swej stanowi pewną równość, gdyż równym jest to, co nie jest ani mniejsze, ani większe. Tym samym więc, że ktoś mówi prawdę o sobie, zachowuje złoty środek między mówieniem za wiele, a mówieniem za mało niż trzeba. Ze względu zaś na czynność, prawdomówność stanowi złoty środek, usprawniając człowieka by prawdę mówił gdy trzeba i tak jak trzeba. Przesadą, czyli nadmiarem grzeszy, kto mówi prawdę w niestosownej chwili; niedomiarem natomiast, gdy ukrywa wtedy, gdy trzeba ją ujawnić.

Artykuł 2

CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ JEST ODRĘBNĄ CNOTĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prawdomówność nie jest odrębną cnotą, gdyż:
1. Prawda utożsamia się z dobrem. Lecz dobroć nie jest cnotą odrębną, gdyż każda cnota jest pewnego rodzaju dobrocią, skoro sprawia że ten, kto ją posiada, jest dobry. A więc prawdomówność nie jest cnotą odrębną.
2. Ujawnienie tego, co kryje się w człowieku, jest czynnością tej cnoty, o której teraz mówimy. Ale takie ujawnienie jest zadaniem każdej cnoty, gdyż każda sprawność cnotliwa ujawnia się w swych czynnościach. A więc prawdomówność nie jest odrębną cnotą.
3. „Prawdę w życiu” przypisuje się temu człowiekowi, który należycie żyje, zgodnie z wyrażeniem .Ezechiasza (Is 38, 3): „Pomnij Panie na to, że postępowałem wobec Ciebie wiernie i z doskonałym sercem”. Lecz każda cnota sprawia, że człowiek żyje

należycie, jak to wynika z samego określenia cnoty133. A więc prawdomówność nie jest cnotą odrębną.
4. Prawdomówność wydaje się być tym samym co prostolinijność, gdyż jednej i drugiej przeciwstawia się udawanie. Lecz prostolinijność nie jest cnotą odrębną, gdyż jej zadaniem jest prostowanie ludzkich intencji, a to jest konieczne dla każdej cnoty. A więc prawdomówność nie jest cnotą odrębną.

Ale z drugiej strony Arystoteles wymienia ją między innymi cnotami134.

Odpowiedź. Do istoty cnoty należy, by dobrym czyniła tego, kto ją posiada, oraz jego postępowanie. Do każdej więc czynności, posiadającej odrębną dobroć, potrzeba przysposobić człowieka przy pomocy odrębnej cnoty. Skoro zaś dobro polega na porządku — jak się wyraża św. Augustyn135 — odrębną cechę dobroci należy ujmować ze względu na określony porządek. Istnieje zaś odrębny porządek, który wymaga, aby nasze zewnętrzne czynności, czy to słowa, czy to czyny, wyrażały rzeczywistość tak, jak znaki wyrażają to co oznaczają. Otóż cnota prawdomówności w tym właśnie doskonali człowieka. Jasne więc, że jest cnotą odrębną.

Rozwiązanie trudności, l. Prawda i dobro utożsamiają się w podmiocie, gdyż wszystko, co prawdziwe jest dobre i wszystko, co dobre jest prawdziwe. W naszym jednak umyśle te dwie cechy nawzajem się uzupełniają. Podobnie umysł i wola nawzajem się przenikają, gdyż umysł myśli o woli i wykonuje wiele innych czynności odnośnie do niej; podobnie i wola pożąda tego, co się odnosi do umysłu, kocha to, raduje się tym itd. A więc prawda będąc z natury swej doskonałością umysłu, stanowi pewne szczególne dobro ze względu na to, że jest czymś godnym pożądania. Podobnie dobro z natury swej jest celem pożądania i dlatego jest czymś prawdziwym, ponieważ jest poznawalne umysłowo. A że cnota jest pewną dobrocią, prawdomówność jest odrębną cnotą, podobnie jak prawda jest odrębnym dobrem.
2. Sprawności cnotliwe oraz wady różnicują się gatunkowo według przedmiotów, do których z istoty swej zmierzają, a nie według tego, co jest dla nich przygodne i nie zamierzone. Otóż ujawnienie czegoś o sobie należy do rzeczy, ku którym cnota prawdomówności z istoty swej zmierza. Do innych zaś cnót ujawnianie to może należeć tylko następczo, nie wchodząc w zakres przedmiotu, do którego głównie zmierzają. Np. człowiek mężny zmierza do mężnych czynów, ale to że postępując mężnie ujawnia swe męstwo jest następstwem a nie głównym przedmiotem jego zamierzenia, czyli czymś poza jego intencją.
3. „Prawda w życiu" to prawdziwość samego życia (w znaczeniu zgodności z jego normą, a nie w znaczeniu prawdomówności). Życie zaś jest prawdziwe, gdy jest zgodne ze swą miarą i normą, a mianowicie z prawem Bożym, przez zgodność z którym życie to staje się prawe. Tego rodzaju prawdziwość czyli prawość, jest wspólna każdej cnocie.
4. Prostolinijność przeciwstawia się dwulicowości, która występuje wówczas, gdy ktoś co innego myśli, a co innego okazuje na zewnątrz. A więc prostolinijność należy do cnoty prawdomówności, która. prostuje ludzkie zamiary nie tylko wprost, jak to czyni każda cnota, ale także wyklucza dwulicowość i obłudę, przez którą ktoś udaje, że zdąża do czegoś Innego niż zmierza w rzeczywistości.

Artykuł 3

CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prawdomówność nie jest składnikiem sprawiedliwości, gdyż:
1. Właściwością sprawiedliwości jest oddawanie każdemu tego, co mu się należy. Lecz mówieniem prawdy człowiek nie oddaje innym tego, co się im należy, tak jak to czynią cnoty będące składnikami sprawiedliwości. A więc prawdomówność nie jest częścią sprawiedliwości.
2. Prawdomówność jest sprawą umysłu, a sprawiedliwość należy do woli, jak to poprzednio widzieliśmy. A więc prawdomówność nie jest częścią sprawiedliwości.
3. Zgodnie z nauką św. Hieronima136, trojaka. jest prawda: prawda życia, prawda sprawiedliwością i prawda nauki. Otóż żadna z tych prawd nie jest, składnikiem sprawiedliwości, gdyż prawda życia obejmuje wszelką cnotę; prawda sprawiedliwości jest tym samym co sprawiedliwość, a nie jej częścią; a prawda nauki należy raczej do cnót umysłowych. A więc prawdomówność w żadnym wypadku nie jest częścią sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony Cycero137 zalicza prawdomówność do składników sprawiedliwości.

Odpowiedź. Jakaś cnota łączy się ze sprawiedliwością jako cnota drugorzędna z cnotą główną na tej podstawie, że posiada pewne cechy wspólne z nią, a pewne inne cechy odrębne, wskutek których nie urzeczywistnia w całej pełni przedmiotu cnoty głównej. Otóż prawdomówność ma dwie cechy wspólne ze sprawiedliwością: l. To że dotyczy innych, gdyż ujawnienie swoich myśli, będące czynnością tej cnoty, odnosi się do osób, którym wyjawia się to, co ma na myśli. 2. To że podobnie jak sprawiedliwość, polega na pewnej równości wprowadzonej między znakiem a rzeczywistością przez ten znak wyrażoną.

Wyodrębnia się jednak od tego, co jest istotne dla sprawiedliwości, a mianowicie od samej natury powinności. Prawdomówność bowiem odnosi się nie do należności opartej na prawie, lecz raczej do należności moralnej, ze względu na to że człowiek na podstawie samej uczciwości winien drugiemu ujawniać prawdę. Tak więc prawdomówność jest częścią sprawiedliwości w tym znaczeniu, że łączy się z nią jako cnota drugorzędna z cnotą główną.

Rozwiązanie trudności, l. Każdy człowiek jako istota społeczna winien drugiemu to, bez czego społeczność ludzka nie mogłaby istnieć. Otóż ludzie nie mogliby współżyć, jeśliby jedni drugim nie wierzyli, wyjawiając sobie nawzajem prawdę. Z tego względu prawdomówność w pewien sposób łączy się z należnością.
2. Poznanie prawdy jest zadaniem umysłu. Ale ukazywanie prawdy z własnej woli za pośrednictwem sprawności i członków ciała przy pomocy zewnętrznych znaków, jest czynnością woli.

3. Prawda, o której tu mowa, różni się od prawdy w życiu, jak to już widzieliśmy138. Prawdę zaś sprawiedliwości można pojmować dwojako: l. W tym znaczeniu, że sama sprawiedliwość stanowi pewną prawość, unormowaną przez prawo Boże. Z tego względu prawda sprawiedliwości różni się od prawdy życia; prawda życia bowiem wyraża, że ktoś należycie postępuje w życiu osobistym; natomiast prawda sprawiedliwości oznacza, że ktoś postępuje należycie w stosunku do innych zgodnie z prawami. Tak pojęta prawda sprawiedliwości nie należy do prawdomówności, ani do prawdy w życiu.
2. Prawdę sprawiedliwości można także pojmować jako ujawnienie prawdy na podstawie sprawiedliwości, np. gdy ktoś w sądzie ujawnia prawdę albo składa prawdziwe świadectwo. Tego rodzaju prawda stanowi szczególną czynność sprawiedliwości i nie wchodzi bezpośrednio w zakres cnoty prawdomówności, gdyż w takim ujawnieniu prawdy zmierza się bezpośrednio do oddania drugiemu tego, co się mu należy. Dlatego Filozof139, mówiąc o tej cnocie, zastrzega się: „Nie mamy tu na myśli dotrzymywania umowy ani niczego, co ma związek ze sprawiedliwością lub niesprawiedliwością".
Prawda nauki polega wreszcie na ujawnieniu tej prawdy, która jest przedmiotem wiedzy. To również wprost nie wchodzi w zakres cnoty prawdomówności. Jej bowiem zadaniem jest tak usprawnić człowieka, by w życiu i w słowach ujawniał się takim, jakim jest ani mniej, ani więcej. Ponieważ jednak prawdy poznawalne dotyczą nas i do nas się odnoszą, prawda nauki i wszelka inna prawda, ujawniająca słowem lub czynem to, o czym ktoś wie, może być przedmiotem cnoty prawdomówności.

Artykuł 4

CZY PRAWDOMÓWNOŚĆ SKŁANIA RACZEJ DO UMNIEJSZENIA PRAWDY NIŻ DO PRZESADY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Do fałszu prowadzi zarówno nadmiar, jak i niedomiar. Fałszem bowiem jest zarówno powiedzenie, że dwa a dwa jest pięć, jak i twierdzenie że dwa a dwa jest trzy. Lecz wszelkiego fałszu należy unikać jako zła, zgodnie z nauką Filozofa140. A więc prawdomówność nie prowadzi bardziej do umniejszenia prawdy niż do przesady.
2. Większe skłanianie się cnoty do jednej krańcowości niż do drugiej wynika stąd, że złoty środek
cnoty jest bliższy jednej krańcowości niż drugiej, np. męstwo jest bliższe śmiałości niż bojaźliwości. Otóż złoty środek prawdomówności nie jest bliższy jednej krańcowości niż drugiej, gdyż prawda, jako pewna równość Jest jednakowo oddalona od obu krańcowości. A więc nie skłania się bardziej do niedomiaru niż do przesady.
3. Do niedomiaru w prawdzie skłania się ten,. kto prawdzie zaprzecza, do przesady zaś ten, kto do niej co dodaje. Lecz zaprzeczenie prawdy bardziej się jej sprzeciwia niż dodanie do niej czegoś, gdyż prawda nie da się pogodzić z zaprzeczeniem, ale może współistnieć z jakimś uzupełnieniem. A więc prawdomówność skłania się bardziej ku nadmiarowi niż ku niedomiarowi.

Ale z drugiej strony według Filozofa141, człowiek prawdomówny będzie skłaniał się bardziej ku umniejszaniu prawdy jako że wydaje się ono stosowniejsze niż przesada, która bywa ciężka do zniesienia".

Odpowiedz. W dwojaki sposób można dojść do umniejszenia prawdy: przez twierdzenie i przez przeczenie. Przez twierdzenie, gdy ktoś nie ujawnia całego dobra, które posiada np. wiedzę, świętość itp. A to może stać się bez uszczerbku dla prawdy, gdyż to, co mniejsze zawiera się w tym, co większe. W tym znaczeniu prawdomówność skłania się raczej do umniejszenia prawdy, gdyż jak powiada Arystoteles142, to „jest bardziej stosowne aniżeli przesada,. która bywa ciężka do zniesienia".

Ludzie bowiem, którzy słowami powiększają swoje zalety, są nieznośni w współżyciu, gdyż usiłują wywyższyć się ponad innych. Natomiast ludzie,. którzy umniejszają swe zalety, są mili w współżyciu, gdyż zniżają się niejako do innych przez swą skromność. Dlatego także Apostoł powiedział (2 Kor 12, 6): „Zresztą choćbym i chciał się chlubić, nie byłbym szaleńcem; powiedziałbym tylko prawdę. Powstrzymuję się jednak, by mię nikt nie szanował ponad to, co widzi we mnie, lub co słyszy ode mnie".

Umniejszenie prawdy przez zaprzeczenie zdarza .się, gdy ktoś zaprzecza temu, co w nim jest. Otóż prawdomówność nie skłania do takiego umniejszenia, gdyż to prowadziłoby do fałszu. Niemniej takie umniejszanie mniej sprzeciwiałoby się cnocie, nie ze względu na samą cechę prawdziwości, ale ze względu na roztropność, którą trzeba zachować we wszystkich cnotach. Bardziej bowiem sprzeciwia się roztropności, gdyż naraża się na większe niebezpieczeństwo i staje się bardziej nieznośny dla drugich ten, kto przechwala i chełpi się że ma to, czego nie ma, niż ten, kto nie docenia siebie lub mówi, że nie ma tego, co posiada w rzeczywistości.

Powyższa odpowiedź wystarcza do rozwiązania przytoczonych trudności.

ZAGADNIENIE 110
O KŁAMSTWIE

Przechodząc z kolei do wad przeciwstawnych prawdomówności, najpierw omówimy kłamstwo, następnie udawanie, czyli obłudę, chełpliwość, i wreszcie przeciwstawną jej wadę — udaną skromność. Zagadnienie kłamstwa obejmuje cztery pytania: l. Czy kłamstwo sprzeciwia się prawdomówności? 2. Czy wystarczający jest podział kłamstwa na usłużne, żartobliwe i złośliwe? 3. Czy każde kłamstwo jest grzechem? 4. Czy każde kłamstwo jest grzechem śmiertelnym ?

Artykuł 1

CZY KŁAMSTWO SPRZECIWIA SIĘ PRAWDOMÓWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kłamstwo nie zawsze sprzeciwia się prawdomówności, gdyż:
l. Przeciwieństwa wzajemnie się wykluczają. A przecież kłamstwo może istnieć równocześnie z prawda. Wszakże kto mniemając że mówi fałsz, wypowiada prawdę, niemniej kłamie, jak zaznacza św. Augustyn143. A więc kłamstwo nie sprzeciwia się prawdomówności.
2. Cnota prawdomówności wyraża się nie tylko słowami, ale także czynami, gdyż zdaniem Filozofa144 prawdę można wypowiadać zarówno słowem, jak i życiem. Lecz kłamstwo wypowiada się tylko słowami, gdyż jest wypowiedzią w fałszywym znaczeniu. A więc kłamstwo nie sprzeciwia się wprost prawdomówności.
3. Św. Augustyn powiada145, że wina kłamcy polega na chęci wprowadzenia kogoś w błąd. A to sprzeciwia się nie tyle prawdomówności, ile raczej dobroci lub sprawiedliwości. A więc kłamstwo nie sprzeciwia się prawdomówności.

Ale z drugiej strony, św. Augustyn powiada146: „Nikt nie wątpi że kłamie, kto wypowiada fałsz celem wprowadzenia kogoś w błąd. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że fałszywa wypowiedź, połączona z wolą wprowadzenia kogoś w błąd jest kłamstwem. A więc kłamstwo przeciwstawia się prawdomówności.

Odpowiedź. Dwa czynniki stanowią o zróżnicowaniu gatunkowym czynności moralnych, a mianowicie: przedmiot i cel. Cel jest przedmiotem woli, która w czynnościach moralnych jest siła; poruszającą. Natomiast władza psychiczna, poruszana przez wolę, posiada swój własny przedmiot, będący równocześnie bezpośrednim przedmiotem dobrowolnej czynności. Przedmiot ten ma się tak do celu, jak tworzywo do istotności — w myśl uprzednio podanego objaśnienia147. Widzieliśmy zaś, że cnota prawdomówności, a tym samym przeciwstawne jej wady, ujawniają się przy pomocy znaków. To ujawnienie, a tym samym wypowiedź, jest czynnością rozumu, odnoszącą znak do rzeczy oznaczonej. Wszelkie bowiem wypowiadanie jest pewnym uporządkowaniem, co jest czynnością właściwą rozumowi. Zwierzęta, chociaż ujawniają swoje przeżycia, czynią to jednak bez zamierzenia, pod wpływem naturalnego instynktu, co w następstwie ujawnia ich przeżycia.

Ujawnianie względnie wypowiedź jest o tyle czynnością moralną, o ile jest dobrowolną i zależną od zamierzenia (woli). Właściwym zaś przedmiotem ujawnienia oraz wypowiedzi jest prawda lub fałsz. Natomiast zamierzenie nieuporządkowanej należycie woli może dążyć do dwóch rzeczy: do powiedzenia fałszu, albo do skutku swoistego dla fałszywej wypowiedzi, a mianowicie do wprowadzenia kogoś w błąd. Gdy więc występują te trzy rzeczy, a mianowicie fałsz wypowiedzi, wola powiedzenia fałszu i zamiar wprowadzenia kogoś w błąd, wówczas fałsz powstaje nie tylko tworzywowo (materialnie), skoro wypowiada się go, ale także istotnościowo (formalnie) 2 powodu woli wypowiedzenia fałszu, oraz sprawcze (efektywnie) z

powodu woli narzucenia komuś fałszu. Istota jednak kłamstwa zależy od istotnościowego (czyli formalnego) kłamstwa, a mianowicie od tego czy ktoś ma wolę powiedzenia fałszu. Dlatego kłamstwem jest to wypowiadanie czegoś innego niż się myśli.

Kto więc wypowiada fałsz w przekonaniu, że mówi prawdę, wypowiada fałsz tworzywowo, ale nie istotnościowe, gdyż fałsz ten nie był przez niego zamierzony. Nie jest więc kłamstwem w pełnym znaczeniu tego słowa. To bowiem, co nie jest zamierzone, jest czymś przygodnym, a więc nie może stanowić o zróżnicowaniu gatunkowym.

Natomiast, gdy ktoś istotnościowe (formalnie) wypowiada fałsz mając wolę powiedzenia go, choćby nawet prawdą było to, co mówi, wówczas to, co mówi (gdy akt ten jest dobrowolny i moralny) samo przez się jest fałszem, a tylko przygodnie prawdą. Należy więc do gatunku kłamstwa. Natomiast zamiar wprowadzenia kogoś w błąd, czyli narzucenia komuś fałszywego mniemania, nie stanowi istotnej cechy kłamstwa, ale jego dopełnienie. Podobnie w przyrodzie poszczególne rzeczy zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe istotności (formie), mimo że nie występuje jej skutek, np. ciało cięższe od powietrza siłą powstrzymywane, by nie spadło zgodnie z wymaganiem swej natury. Tak więc kłamstwo (wprost oraz istotnościowe sprzeciwia się cnocie prawdomówności.

Rozwiązanie trudności. 1. Każdą rzecz należy oceniać bardziej według tego, co jest w niej istotnościowo (formalnie) oraz samo przez się, a nie według tego, co w niej jest tworzywowo (materialnie) i przygodnie. Dlatego prawdomówności jako cnocie obyczajowej bardziej sprzeciwia się to gdy ktoś wypowiada prawdę, zamierzając powiedzieć fałsz, niż to, gdy ktoś wypowiada fałsz, zamierzając powiedzieć prawdę.
2. Jak powiada św. Augustyn148, słowa zajmują. pierwsze miejsce między znakami i dlatego, mówiąc że kłamstwo jest fałszywym znaczeniem słów, przez wyraz „słowa" rozumiemy wszelkie znaki. A więc i ten, kto zamierza wyrazić fałsz przy pomocy gestów, popełnia również kłamstwo.
3. Chęć wprowadzenia kogoś w błąd stanowi dopełnienie kłamstwa, a nie jego cechę gatunkową. Podobnie żaden skutek nie należy do gatunku swej przyczyny.

Artykuł 2

CZY WYSTARCZAJĄCY JEST PODZIAŁ KŁAMSTWA NA USŁUŻNE, ŻARTOBLIWE I ZŁOŚLIWE?

Postawienie problemu. Wydaje się że podział ten nie jest wystarczający, gdyż:
l. Jak wykazał Filozof149, podział winien być dokonany podług tego, co jest istotne dla rzeczy, czyli co im przysługuje samo przez się. Otóż zamiar osiągnięcia jakiegoś skutku nie należy do istoty czynności moralnej, i jak się zdaje, jest czymś przygodnym w stosunku do niej. Wszak z jednej czynności mogą wynikać skutki w nieograniczonej ilości. Powyższy zaś podział opiera się na zamierzeniu różnych skutków, gdyż w kłamstwie żartobliwym chodzi o rozrywkę, w kłamstwie usłużnym o korzyść, w kłamstwie złośliwym o wyrządzenie szkody. A więc podział ten jest niestosowny.

2. Św. Augustyn150 dzieli kłamstwo na osiem części, z których pierwsza dotyczy nauki religii; druga nikomu nie pomaga, a niektórym szkodzi; trzecia jednemu w ten sposób pomaga, że drugiemu szkodzi; czwarta ma na celu samą tylko rozkosz w kłamaniu i wprowadzanie innych w błąd; piąta wypływa z chęci podobania, się; szósta nikomu nie szkodzi, a komuś pomaga do przechowywania pieniędzy; siódma nikomu nie szkodzi, a pomaga komuś do uniknięcia śmierci; ósma nikomu nie szkodzi, a komuś pomaga do uniknięcia nieczystości ciała. A więc pierwszy podział kłamstwa jest niewystarczający.
3. Arystoteles151 dzieli kłamstwo na chełpliwość, która prawdę powiększa, oraz ironię, która prawdę pomniejsza. Otóż ani jedna, ani druga nie wchodzi do wyżej podanego podziału, który dlatego trzeba uznać za niewłaściwy.

Ale z drugiej strony Glossa152, tłumacząc słowa Ps 5, 7: „Zatracisz wszystkich którzy mówią kłamstwo", powiada, że są trzy rodzaje kłamstwa: jeden ma na celu zdrowie i wygodę, drugi rozrywkę, a trzeci szkodę. Otóż pierwszy zwie się kłamstwem usłużnym, drugi żartobliwym, a trzeci złośliwym, gdyż pochodzi ze złośliwości. Wobec tego podział powyższy trzeba uznać za właściwy.

Odpowiedź. Kłamstwo można podzielić w trojaki sposób. Po pierwsze, ze względu na samą naturę kłamstwa, gdyż taki podział jest właściwy, opierając się na tym, co jest istotne dla kłamstwa. Z tego względu kłamstwo dzieli się na chełpliwość, która przesadza prawdę, oraz ironię, która ją umniejsza, jak to podaje Filozof153. Podział ten jest dlatego istotny dla kłamstwa, gdyż chełpliwość oraz ironia jako umniejszanie prawdy sprzeciwia się prawdomówności będącej pewną równością, której z istoty swej sprzeciwia się wszelki nadmiar i niedomiar.

Po drugie, kłamstwo można podzielić ze względu na rodzaj winy zależnie od zamierzonego celu kłamcy, jaki może zwiększać lub zmniejszać winę. Zwiększa ją, gdy ktoś zmierza do wyrządzenia szkody innemu, i wówczas zachodzi kłamstwo złośliwe; zmniejsza ją natomiast, gdy kłamstwo ma na celu jakieś dobro, już to dobro przyjemne, i wówczas zachodzi kłamstwo żartobliwe, już to użyteczne, i wtedy mamy do czynienia z kłamstwem usłużnym, zmierzającym do wsparcia bliźniego lub do usunięcia tego, co mu szkodzi. Z tego więc względu został dokonany podany we wstępie podział kłamstwa.

Po trzecie, bardziej ogólnie można podzielić kłamstwo ze względu na cel zwiększający lub zmniejszający winę kłamcy. Z tego punktu widzenia został dokonany podział św. Augustyna na osiem postaci kłamstwa, podany w drugiej trudności, z tym, że trzy pierwsze postacie występują w kłamstwie złośliwym, już to w zakresie nauki religii, już to przez sam zamiar szkodzenia komuś bez niczyjego pożytku, już to z korzyścią dla kogoś. Pierwsza z tych trzech postaci jest najgorsza, a druga jest gorsza od trzeciej ze względu na zamiar kłamcy, by przynieść komuś korzyść. Czwarta postać kłamstwa ma właściwą sobie wielkość, a mianowicie gdy ktoś kłamie dla samej przyjemności kłamania, gdyż to pochodzi z nałogu, zgodnie z słowami Filozofa154: „Blagierem jest się na skutek pewnej trwałej dyspozycji, ... znajdując upodobanie w samym kłamstwie".

Cztery dalsze postacie kłamstwa zmniejszają jego winę. Tak więc kłamstwo żartobliwe popełnia się na skutek pożądania rozrywki, a trzy następne postacie

stanowią kłamstwo usłużne, już to w stosunku do dóbr zewnętrznych, (jak w szóstej postaci), już to w stosunku do ciała, jak w siódmej postaci, która zmierza do ocalenia życia), już to do dóbr duchowych, a nawet do samej cnoty (jak to ma miejsce w ósmej postaci kłamstwa, usiłującej ustrzec człowieka od niedozwolonej zmazy cielesnej.
Nie ulega wątpliwości, że im lepsze jest to zamierzone dobro, tym mniejsza jest wina w kłamstwie. A więc gdy uważniej rozpatrzymy sprawę, możemy łatwo przekonać się, że podział ten jest dokonany według ośmiu stopni ciężkości winy w kłamstwie, gdyż dobro użyteczne jest wyższe od przyjemnego, życie ciała jest ważniejsze od dóbr zewnętrznych, uczciwość zaś od życia cielesnego.
Odpowiedź ta wystarczy do rozwiązania trudności.

Artykuł 3

CZY KAŻDE KŁAMSTWO JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każde kłamstwo jest grzechem, gdyż:
1. Nie ulega wątpliwości, że Ewangeliści, pisząc Ewangelię, nie grzeszyli. A przecież nie ustrzegli się fałszu, ponieważ słowa Chrystusa oraz innych inaczej podaje jeden Ewangelista, a inaczej drugi. A więc jeden z nich musiał napisać fałszywie. Nie każde więc kłamstwo jest grzechem.
2. Bóg nikogo nie wynagradza za grzech, a przecież obdarzył niewiasty położne w Egipcie za to, że okłamały faraona (Wyj l, 22), gdyż „zbudował im domy". A więc kłamstwo nie jest grzechem.
3. Dzieje Świętych, o których opowiada nam Pismo św., mają służyć do naszego zbudowania. A przecież czytamy w tymże Piśmie św., że niektórzy najbardziej świątobliwi ludzie kłamali, np. Abraham okłamał Faraona, mówiąc o swojej żonie że jest jego siostrą; Jakub okłamał swego ojca, podając się za Ezawa i uzyskując błogosławieństwo. Podobnie Judyta okłamała Holofenesa. A więc nie każde kłamstwo jest grzechem.
4. Należy wybrać mniejsze zło, aby uniknąć większego; np. lekarz chcąc ocalić całe ciało chorego, odcina jakąś jego część. Lecz mniejszą szkodę wyrządza ten, kto wywoła u kogoś fałszywe mniemanie, niż gdyby przez powiedzenie prawdy spowodował śmierć czyjąś lub swoją własną. A więc wolno skłamać, by nie dopuścić jednego bliźniego do zabójstwa, a drugiego do śmierci.
5. Kto nie dotrzymuje obietnicy, popełnia kłamstwo. A przecież nie każdą obietnicę wolno spełnić, gdyż św. Izydor155 zakazuje dochowania wierności złym przyrzeczeniom.
6. Kłamstwo dlatego jest grzechem, że oszukuje bliźniego. Toteż św. Augustyn powiada156: „Myśleć, że jakaś postać kłamstwa nie jest grzechem, znaczy brzydko oszukiwać siebie samego w przekonaniu, że można oszukiwanie drugich pogodzić z uczciwością". Otóż nie każde kłamstwo jest przyczyną oszukiwania, np. kłamstwo żartobliwe nikogo nie oszukuje, gdyż wypowiada się je nie po to, by słuchacze uwierzyli w to, co się mówi, ale jedynie po to, by sprawić im przyjemność. Z tego

samego powodu Pismo św. posługuje się hiperbolami. A więc nie każde kłamstwo jest grzechem.

Ale z drugiej strony Pismo św. napomina (Ekli 7, 14): „Nie mów żadnego kłamstwa”.

Odpowiedź. Co jest grzechem z swego rodzaju, w żaden sposób nie może być dobre i dozwolone, bo dobro wymaga, by wszystko, co się na nie składa było doskonałe, gdyż polega na doskonałości wszystkich czynników, które go tworzą, podczas gdy zło pochodzi z jakichkolwiek pojedynczych braków, jak się wyraża Dionizy157. Kłamstwo zaś jest złe ze swego rodzaju, gdyż jest czynnością, której tworzywem jest to, co być nie powinno. Skoro bowiem słowa są z natury znakami umysłu, kłamstwo przeciwstawia się naturze, jest bowiem niedopuszczalne, by człowiek używał słów na wyrażenie czego innego niż to, co myśli i odczuwa. Z tego też powodu Filozof powiedział158: „Kłamstwo jest samo w sobie czymś złym i nagany godnym, prawda zaś czymś moralnie pięknym i chwalebnym”. Wszelkie więc kłamstwo jest grzechem, jak to podkreśla św. Augustyn159.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie godzi się utrzymywać, że Ewangelia lub jakakolwiek inna kanoniczna księga Pisma św. głosiła jakiś fałsz, względnie że pisarze biblijni skłamali. Taki pogląd bowiem poderwałby pewność wiary, opartej na powadze Pisma św. Nie Jest też kłamstwem to, że w Ewangelii lub w innych księgach pewne słowa w różny sposób są przytłoczone. Stad św. Augustyn powiada160, że roztropnie sądzi ten, kto rozumie, że zdania są konieczne do poznania prawdy, jakimikolwiek słowami byłyby wyrażone i dlatego nie należy posądzać o kłamstwo nikogo spośród tych, którzy przypominając to co wspólnie słyszeli lub widzieli, nie wyrażają tego w jednakowy sposób lub jednakowymi słowami.
2. Bóg wynagrodził niewiasty położne nie za kłamstwo, ale za bo jaźń Bożą i dobroć okazaną w ratowaniu niemowląt. Dlatego też Pismo św. dodaje (Wyj l, 21): „A iż bały się niewiasty położne Boga, zbudował im domy”. Natomiast kłamstwo, następujące po tym nie było zasługujące.
3. Jak powiada św. Augustynl61, Pismo św. przytacza niektóre dzieje Świętych jako wzory doskonałej cnoty, i nie można utrzymywać, by Święci ci kłamali. Jeśli zaś coś w ich wypowiedziach wydaje się kłamstwem, należy to rozumieć jako przenośnię lub jako proroctwo, jak to zaznacza św. Augustyn162, mówiąc, że ludzie, którzy żyli w czasach prorockich, i którym Pismo św. przypisuje wielką powagę, wszystko, co napisali, ujęli w duchu proroczym.
Zresztą Abraham, mówiąc, że Sara jest jego siostrą, chciał ukryć prawdę, ale nie powiedział kłamstwa, gdyż Sara była córką jego brata. Sam Abraham tak się też tłumaczy przed Faraonem, gdy ten dowiedział się, że Sara jest żoną Abrahama (Rodź 20, 12): „A też i prawdziwie jest siostrą moją, córką ojca mego, acz nie córką, matki mojej” Córką ojca jego była w tym znaczeniu, że po ojcu należała do jego rodziny. Jakub zaś w sensie mistycznym nazwał się Ezawem, pierworodnym Izaaka, gdyż prawnie należało mu się pierworództwo. Było zaś w zwyczaju używać tego sposobu mówienia, by w duchu proroczym wyrazić tajemnicę a mianowicie, że młodsze narody, to znaczy poganie, wstąpią na miejsce narodu pierworodnego, czyli Żydów.

Pismo św. mówi także o pewnych osobach nie z powodu doskonałości ich cnót, ale dlatego że w ich postępowaniu występowały pewne cechy znamienne dla cnoty, gdyż ujawniały jakieś szlachetne uczucie,. które skłoniło ich do niewłaściwego czynu. Tak więc Pismo św. chwali Judytę nie dlatego, że okłamała. Holofernesa, ale za uczucie przywiązania do swego narodu, dla którego naraziła się na niebezpieczeństwo. Można także uznać jej słowa za prawdziwe w znaczeniu mistycznym.
4. Kłamstwo jest grzechem nie tylko z powodu wyrządzonej przez nie szkody, ale także z powodu nieporządku na którym polega, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Otóż nie wolno posługiwać się tym, co niedozwolone i złe, nawet w celu niedopuszczenia do szkody lub nieszczęścia innych ludzi, podobnie jak nie wolno kraść w tym celu, by dać komuś jałmużnę, choć wolno wziąć nawet cudzą rzecz w wypadku ostatecznej konieczności, kiedy wszystkie dobra są wspólne. Dlatego nie wolno mówić kłamstwa, nawet by ocalić kogoś z jakiegokolwiek niebezpieczeństwa. Wolno jednak roztropnie ukryć prawdę przy pomocy zatajenia itp., jak poucza św. Augustyn163.
5. Gdy ktoś przyrzeka coś, mając zamiar spełnić to, co przyrzeka, nie kłamie gdyż nie mówi wbrew temu, co myśli. Jeśli zaś nie spełni tego co obiecał, grzeszy niedotrzymaniem obietnicy przez zmianę swego postanowienia. Może jednak nie dotrzymać obietnicy w dwojakim wypadku: gdy przyrzekł coś, co jest oczywiście niedozwolone, gdyż składając takie przyrzeczenie popełnia się grzech, a nie dotrzymując go na skutek zmiany postanowienia, postępuje się dobrze. Można również nie dotrzymać obietnicy, gdy warunki osób oraz zobowiązań uległy zmianie, gdyż, jak mówi Seneka164, by człowiek byt zobowiązany zrobić to, co obiecał, potrzeba by wszystkie okoliczności pozostały te same. Nie był więc kłamcą, ten kto obiecując coś, miał na myśli, że spełni swą obietnicę, gdy będą odpowiednie warunki; jeśli zaś tych warunków nie ma, nie będzie niewierny swej obietnicy, jeśli nie spełni tego, co przyrzekł. Np. Apostoł Paweł nie skłamał, obiecując Koryntczykom że ich odwiedzi (2 Kor l, 15), choć tego nie dokonał wskutek nieprzewidzianych przeszkód.
6. W działaniu trzeba odróżnić dwie rzeczy: to, do czego to działanie z natury swej zmierza, oraz to, do czego dąży wykonujący je człowiek. Otóż kłamstwo żartobliwe z natury swego rodzaju zmierza do wprowadzenia kogoś w błąd, chociaż ani człowiek, które je wypowiada nie dąży do tego, ani sam sposób mówienia na to nie wskazuje. Nie można też uznać za kłamstwo hiperboli czy innych obrazowych sposobów wyrażania myśli, spotykanych w Piśmie św., gdyż, jak mówi św. Augustyn165, nie kłamie ten, kto czyni coś lub mówi w sposób obrazowy. Wszelką bowiem wypowiedź trzeba odnieść do tego, co wyraża. Figury zaś i obrazy wyrażają to co mają oznaczać tym ludziom, którzy powinni zrozumieć ich sens.

Artykuł 4

CZY KAŻDE KŁAMSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każde kłamstwo jest grzechem śmiertelnym, gdyż:
1. Pismo św. mówi, że Bóg „wytraci wszystkich, którzy mówią kłamstwo" (Ps 5, 7), oraz że „usta kłamliwe zabijają duszę" (Mądr l, 11). A zatrata i śmierć duszy należy się tylko za grzech śmiertelny.
2. Wszystko, co sprzeciwia się Dziesięciorgu Przykazań, jest grzechem śmiertelnym. Lecz kłamstwo sprzeciwia się ósmemu Przykazaniu: „Nie mów fałszywego świadectwa". A więc wszelkie kłamstwo jest grzechem śmiertelnym.
3. Według św. Augustyna166, ten kto kłamie nie jest wierny w tym co kłamie, gdyż wprawdzie chce, by ten kogo okłamuje, mu wierzył, sam jednak gwałci wierność należną prawdzie. Każdy zaś, kto gwałci wierność, jest niegodziwcem. Przez grzech powszedni zaś nikt nie staje się niegodziwcem, ani nie gwałci wierności. A więc żadne kłamstwo nie jest grzechem powszednim.
4. Utrata wiecznej nagrody należy się tylko za grzech śmiertelny. Lecz za kłamstwo Bóg karze, zamieniając wieczną nagrodę na doczesną, gdyż, jak mówi św. Grzegorz167 wynagrodzenie niewiast położnych (które okłamały faraona) przez pobudowanie im domów, było wynagrodzeniem za ich dobroć, okazaną przez ratowanie niemowląt żydowskich, za którą byłyby otrzymały nagrodę wieczną, gdyby na skutek winy ich z powodu kłamstwa, nie było trzeba zamienić tej nagrody na doczesną. A więc także kłamstwo usłużne, jakie popełniły te położne i jakie uchodzi za najlżejsze, jest grzechem śmiertelnym.
5. Podług św. Augustyna168, przykazanie zakazujące kłamstwa, wymaga od doskonałych, by nie tylko nie kłamali, ale nawet by nie chcieli kłamać. Lecz robić coś wbrew przykazaniu jest grzechem śmiertelnym. A więc wszelkie kłamstwo ludzi doskonałych jest grzechem śmiertelnym, a tym bardziej kłamstwo wszystkich innych, gdyż inaczej ludzie doskonali byliby w gorszym położeniu.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówi169, że istnieją dwa rodzaje grzechów, w których zachodzi wina, ale niewielka, a mianowicie gdy żartujemy albo kłamiemy, by dopomóc bliźniemu. Lecz każdy grzech śmiertelny jest winą ciężką. A więc kłamstwo żartobliwe i usłużne nie są grzechami śmiertelnymi.

Odpowiedź. Jak już uzasadniliśmy (q. 24, a. 12), grzech śmiertelny to taki, który sprzeciwia się miłości, stanowiącej życie duszy zjednoczonej z Bogiem. Otóż kłamstwo w trojaki sposób może sprzeciwiać się miłości: samo przez się ze względu na zamierzony cel, oraz przygodnie. Samo w sobie kłamstwo sprzeciwia się miłości na skutek samego fałszywego oznaczania słów. Jeśli to fałszywe oznaczanie odnosi się do spraw Bożych wówczas sprzeciwia się miłości Boga, którego prawdę kłamca zataja lub fałszuje. Dlatego takie kłamstwo nie tylko sprzeciwia się prawdomówności, ale także cnocie wiary i religijności, a tym samym jest bardzo ciężkim i śmiertelnym grzechem.

Jeśli natomiast fałszywe oznaczanie słów odnosi się do dóbr ludzkich, np. do doskonałości, wiedzy lub do wskazań moralnych, wówczas takie kłamstwo, przynosząc szkodę bliźniemu wskutek podania mu fałszywego poglądu, sprzeciwia się miłości bliźniego, i dlatego również jest grzechem śmiertelnym. Chyba że chodzi o taki pogląd fałszywy, który kłamca wywołał w bliźnim co do rzeczy obojętnych temu bliźniemu, czy mają się one tak lub owak; wówczas bowiem kłamca nie wyrządza szkody bliźniemu, i tym samym takie kłamstwo samo przez się nie jest grzechem śmiertelnym.

Ze względu zaś na zamierzony cel bywa również. kłamstwo sprzeciwiające się miłości, np. gdy ktoś mówi coś, by znieważyć Boga, (a to jest zawsze grzechem śmiertelnym jako czynność sprzeczna z cnotą religijności); albo gdy kłamca zmierza do wyrządzenia szkody bliźniemu już to na Jego osobie, już to na jego majątku, już to wreszcie na jego sławie. I w tym wypadku kłamstwo jest grzechem śmiertelnym, skoro krzywdzenie bliźniego jest grzechem śmiertelnym. Sam już zamiar zgrzeszenia śmiertelnie jest grzechem śmiertelnym. Jeśli natomiast zamierzony cel nie sprzeciwia się miłości, wówczas kłamstwo z tego względu nie będzie grzechem śmiertelnym, jak to widać na przykładzie kłamstwa żartobliwego, zmierzającego do rozrywki, czy kłamstwa usłużnego, mającego na celu dobro bliźniego. Przygodnie jednak i takie kłamstwo może stać się grzechem śmiertelnym, sprzeciwiając się miłości np. wskutek danego zgorszenia lub jakiegokolwiek następstwa, wynikającego z tego kłamstwa, zwłaszcza gdy ktoś kłamie publicznie, nie obawiając się, że to wywoła zgorszenie.

Rozwiązanie trudności, l. Chodzi tu o kłamstwo złośliwe, jak to stwierdza Glossa do przytoczonych słów, że Bóg „wytraci wszystkich którzy mówią kłamstwo" (PS5. 7).
2. Ponieważ wszystkie przykazania Dekalogu mają na celu miłość Boga i bliźniego, dlatego kłamstwo o tyle sprzeciwia się przykazaniom Dekalogu, o ile jest sprzeczne z miłością Boga i bliźniego. Z tego względu Dekalog szczególniej zabrania składać fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu.
3. Także grzech powszedni można nazwać nie-godziwością w szerszym 'znaczeniu tego słowa, ponieważ nie czyni zadość równości, jakiej wymaga sprawiedliwość. Toteż św. Jan Apostoł powiada (I, 3, 4): „Każdy kto grzeszy, popełnia bezprawie". Otóż to ma. na myśli św. Augustyn.
4. W kłamstwie położnych należy odróżnić dwie rzeczy: ich życzliwość względem Żydów i połączoną z nią bojaźń Bożą oraz zewnętrzną czynność samego kłamstwa. Pierwsza była przejawem cnoty i zasługiwała na nagrodę wieczną. Dlatego św. Hieronim objaśniając to miejsce powiada170, że chodzi tu o mieszkania wieczne. Natomiast zewnętrzną czynnością samego kłamstwa położne te nie mogły zasłużyć solne na wieczną nagrodę, ale chyba na jakąś nagrodę doczesną, której nie sprzeciwia się sama brzydota owego kłamstwa, choć sprzeciwia się nagrodzie wiecznej. W tym znaczeniu należy rozumieć tłumaczenie św. Grzegorza, że jakoby nie przez to kłamstwo owe niewiasty zasłużyły na utratę nagrody wiecznej, na którą sobie uprzednimi czynami zasłużyły.
5. Niektórzy utrzymują, że każde kłamstwo ludzi żyjących w stanie doskonałości jest grzechem śmiertelnym.. Ale takie twierdzenie jest niesłuszne, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, okoliczność tylko wtedy obciąża grzech w sposób nieograniczony, gdy zmienia Jego gatunek. Otóż okoliczność podmiotu (kto czyni) nie zmienia gatunku

grzechu, chyba że wiąże się z czymś innym, co zmienia ten gatunek, np. gdy sprzeciwia się ślubom. Ale to nie występuje w kłamstwie żartobliwym lub usłużnym. Dlatego jedno i drugie nie jest grzechem śmiertelnym nawet u ludzi żyjących w stanie doskonałości, chyba przygodnie ze względu na zgorszenie. Otóż w tym znaczeniu można tłumaczyć słowa św. Augustyna, że przykazanie zabrania doskonałym nie tylko samego kłamstwa, ale także woli kłamstwa; z tym jednak zastrzeżeniem że św. Augustyn nie wypowiada tych słów bezwzględnie, lecz z pewnym powątpiewaniem. Nie sprzeciwia się temu fakt, że tego rodzaju ludzie powinni być na mocy swego urzędu stróżami prawdy w sądownictwie i w nauce. A kłamstwo w sądzie lub przeciw nauce jest grzechem śmiertelnym. W innych wypadkach kłamstwo nie musi być grzechem śmiertelnym.

ZAGADNIENIE 111
O UDAWANIU I OBŁUDZIE

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: l. Czy wszelkie udawanie jest grzechem? 2. Czy obłuda jest tym samym co udawanie? 3. Czy obłuda sprzeciwia. się prawdomówności? 4. Czy obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY WSZELKIE UDAWANIE JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każde udawanie jest grzechem, gdyż:
1. Ewangelia mówi (Łk 24, 28), że Chrystus wobec uczniów z Emaus okazywał, jakoby miał dalej iść. Podobnie Abraham (Rodź 22, 5), gdy rzekł do sług: „Zostańcie tu z osiołkiem, ja zaś z chłopcem pójdziemy tam, aby się pokłonić Bogu, a potem wrócimy do was” Otóż takie okazywanie i dwuznaczne słowa są udawaniem. Skoro zaś Chrystusowi i Abrahamowi nie można przypisywać grzechu, tym samym udawania nie można uznać za grzech.
2. Żaden grzech nie jest użyteczny. A przecież św. Hieronim171 powiada, że udawanie jest pożyteczne i trzeba posłużyć się nim, gdy czas tego wymaga, jak poucza nas przykład Jehu, króla Izraelskiego, który udając że czci Baala, wymordował wszystkich jego kapłanów (4 Król 10, 18); oraz przykład Dawida który udawał szalonego przed Akiszem, królem Gad (l Król 21, 13). A więc nie każde udawanie jest grzechem.
3. Dobro sprzeciwia się złu. Jeśliby więc nie udawanie dobra było złe, wówczas udawanie zła byłoby dobre.
4. W proroctwach Izajasza (3, 9) czytamy, że Bóg zganił tych, którzy: „jak Sodoma ogłaszają swój, grzech, nie tają, na swoje nieszczęście”. Lecz taić. grzech — znaczy udawać. A więc nie udawanie bywa tu godne nagany. Unikanie zaś grzechu nigdy nie jest naganne. A więc udawanie nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Glossa172 powiada, że „z dwojga złego lżejszym grzechem jest jawne grzeszenie niż udawanie świętości” Jawne grzeszenie zawsze jest jednak grzechem. A więc udawanie zawsze jest grzechem.

Odpowiedź. Cnota prawdomówności wymaga, by człowiek takim ukazywał się na zewnątrz, jakim jest w rzeczywistości, i to nie tylko w słowach, ale także w czynach, jak to już poprzednio stwierdziliśmy173. Tak więc prawdomówności sprzeciwia się zarówno kłamstwo, wyrażające przy pomocy słów co innego niż się myśli, jak i udawanie, czyli przedstawianie siebie przy pomocy czynów lub w inny sposób niezgodnie z rzeczywistością. Udawanie więc jest właściwie kłamstwem, wyrażonym zewnętrznie znakami czynów. Ponieważ zaś wszelkie kłamstwo jest grzechem, bez względu na to, czy ktoś kłamie słowami czy czynami, nie ulega wątpliwości, że wszelkie udawanie jest grzechem.

Rozwiązanie trudności, 1. Jak powiada św. Augustyn174, nie każde zmyślanie Jest kłamstwem, lecz tylko wtedy, gdy niczego nie oznacza; kiedy zaś oznacza coś, wówczas nie jest kłamstwem, ale odbiciem prawdy. Jako przykład św. Augustyn podaje wyrażenia przenośne, w których przedstawia się coś nie twierdząc, że tak jest w rzeczywistości, ale podając to jako obraz czegoś o czym coś się stwierdza. W tym znaczeniu należy tłumaczyć wyrażenie Ewangelii, że Chrystus okazywał uczniom z Emmaus, iż chce iść dalej, by niejako zaznaczyć, że wiara ich daleką była od Niego, jak to objaśnia św. Grzegorz175; względnie — w myśl objaśnienia św. Augustyna176 — że mając niebawem daleko od nich odejść przez wniebowstąpienie, zatrzymuje się na ziemi Jako gość. Podobnie Abraham użył przenośni, przepowiadając proroczo to, czego sam nie znał. Myślał bowiem, że wróci sam po ofiarowaniu syna, lecz Bóg, mówiąc jego ustami, zapowiedział to, co miało stać się w przyszłości, a mianowicie, że wrócą obaj. Tak to miejsce tłumaczy św. Ambroży 177. Nie było więc tu udawania.
2. Św. Hieronim bierze tu wyraz „udawanie” w .szerszym znaczeniu zamiast słowa „zmyślanie”. Udawanie zaś Dawida było zmyśleniem obrazowym, jak to tłumaczy Glossa178. Udawanie Jehu nie było wolne od grzechu, gdyż było kłamstwem. Jehu bowiem był człowiekiem złym, gdyż „nie zerwał z grzechami Jeroboama” (4 Król 10, 31). Otrzymał jednak pochwalę i nagrodę doczesną nie za udawanie, ale za niszczenie kultu Baala.
3. Niektórzy twierdzą, iż nikt nie może udawać że jest złym, gdyż dobre uczynki nie mogą udawać zła, a jeśli ktoś spełnia złe uczynki, grzeszy. Ale rozumowanie to nie jest przekonujące, gdyż można udawać iż się jest złym przy pomocy uczynków, które same w sobie nie są złe, choć na pozór wydają się złe.
Niemniej samo udawanie jest złe, zarówno dlatego, że jest kłamstwem, jak i dlatego, że wywołuje zgorszenie. Człowiek, który udaje, staje się złym, przez to zło, które udaje. Skoro zaś udawanie samo przez się jest złe, stanowi 'grzech niezależnie od tego czy się udaje dobrego, czy złego.
4. Podobnie jak kłamstwo polega na głoszeniu przy pomocy słów tego, czego nie ma, a nie na przemilczeniu tego, co jest — bo to bywa niekiedy dozwolone — udawanie zachodzi wtedy, gdy człowiek zewnętrznymi znakami czynów lub rzeczy przedstawia siebie takimi, jakim nie jest, a nie wtedy, gdy nie zdradza jakim jest. Wolno ukryć swój grzech, ale bez udawania. W tym znaczeniu należy rozumieć słowa św.

Hieronima179, że wtórnym ratunkiem po katastrofie grzechu jest ukrycie go, by nie dopuścić do zgorszenia innych.

Artykuł 2

CZY OBŁUDA JEST TYM SAMYM CO UDAWANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obłuda nie jest tym samym co udawanie, gdyż:
1. Udawanie to kłamstwo przy pomocy czynów. Natomiast obłuda polega również na pewnym uzewnętrznianiu tego, co się wewnętrznie czyni. Dlatego Chrystus powiedział (Mt 6, 2): „Kiedy dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach, aby ich ludzie chwalili". A więc udawanie nie jest tym samym co obłuda.
2. Według św. Grzegorza180 bywają ludzie, którzy noszą strój świętości, a nie potrafią zdobyć zasługi doskonałości, ale których nie godzi się uznać za obłudników, gdyż co innego jest grzeszyć ze słabości, a co innego grzeszyć ze złośliwości. A przecież kto nosi strój świętości, a nie zdobywa zasługi doskonałości, udaje doskonałość, gdyż strój świętości oznacza uczynki doskonałości. A więc udawanie nie jest tym samym co obłuda.
3. Obłuda polega na samym zamierzeniu, gdyż Chrystus powiedział o faryzeuszach (Mt 23, 5): „Wszystkie swe czyny spełniają w tym celu, żeby się ludziom pokazać". A św. Grzegorz, tłumacząc te słowa181 dodaje, że obchodzi ich nie to, co czynią, lecz to, by ich uczynki podobały się ludziom. Otóż udawanie nie polega na samym zamierzeniu, ale na rzeczywistym działaniu. Toteż powiada Pismo św. (Job 36, 13): „Zatwardziałego serca ludzie gniew chowają, związani nie chcą ratunku". Wyjaśniając te słowa182 Glossa mówi, że kto udaje, co innego czyni, a co innego udaje; chwali czystość, a żyje w rozpuście, okazuje ubóstwo, a kieszenie swe napełnia pieniędzmi. A więc obłuda nie jest udawaniem.

Ale z drugiej strony św. Izydor powiada183: „Hipokryta w języku greckim oznacza to samo co „simulator" (czyli udawający) w języku łacińskim, gdyż obłudnik, będąc złym udaje na zewnątrz, że jest dobrym; hypo znaczy bowiem fałsz, a krizis sąd".

Odpowiedź. Według św. Izydora184, wyraz „hipokryta" pierwotnie oznaczał przebranych aktorów, którzy w czasie przedstawienia zasłaniali sobie twarze maskami o podobnych rysach i kolorze cery, jakie miały osoby (mężczyźni czy kobiety), których rolę odgrywali. Miało to na celu, by przedstawienie dawało ludowi złudzenie rzeczywistości. Toteż św. Augustyn powiada185, że „podobnie jak hipokryci czy aktorzy, grają rolę tych, którymi nie są (bo kto gra rolę Agamemnona nie jest nim, lecz udaje go) tak też w kościele i w życiu hipokrytą jest ten, kto chce uchodzić za takiego, jakim nie jest. Udaje bowiem człowieka sprawiedliwego, a nie jest nim". Tak więc hipokryzja, czyli obłuda, jest pewnym udawaniem; nie każde udawanie jednak jest obłudą, lecz tylko takie, gdy ktoś udaje innego człowieka niż jest.

Rozwiązanie trudności. Czyn zewnętrzny ujawnia zamiar swego sprawcy. A więc gdy ktoś przez dobre czynności, które z natury należą do służby Bożej, chce przypodobać

się nie Bogu, ale ludziom, wówczas udaje że ma dobrą intencję (której jednak nie ma). Dlatego św. Grzegorz powiada186, że obłudnicy oddają sprawy Boże na służbę świata, gdyż nawet przez święte czynności, których wykonanie głoszą publicznie, poszukują nie nawracania dusz ku Bogu, ale łask ludu. W ten sposób udają szlachetne zamiary, których w istocie im brak. A choćby nawet nie udawali że czynią coś dobrego, wcale tego nie czynią.
2. „Strój świętości", np. ubiór zakonny lub kapłański, oznaczy stan, którego członkowie obowiązani są dążyć do doskonałości przez swe czyny. Gdy więc ktoś przywdziewa „strój świętości" zamierza jąć wstąpić do tego stanu, a na skutek swej słabości nie osiąga życia doskonałego — nie udaje i nie jest obłudnikiem, gdyż nie jest obowiązany do uzewnętrzniania swoich grzechów poprzez zdjęcie tego stroju. Natomiast, jeśliby po to przyjął ten strój, by uchodzić za sprawiedliwego, byłby hipokrytą i obłudnikiem.

3. W udawaniu, podobnie jak i w kłamstwie, należy odróżnić dwie rzeczy: znak i rzecz oznaczoną. Otóż zły zamiar w obłudzie jest tą rzeczą oznaczoną, nie odpowiadającą znakowi. Zewnętrzne zaś słowa, czynności czy jakiekolwiek inne sprawy zmysłowe w udawaniu i w obłudzie są tylko znakami.

Artykuł 3

CZY OBŁUDA SPRZECIWIA SIĘ PRAWDOMÓWNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obłuda nie sprzeciwia się prawdomówności, gdyż:
1. W obłudzie i w ogóle w udawaniu trzeba odróżnić znak i rzecz oznaczoną. Lecz ani znak, ani rzecz oznaczona nie sprzeciwia się jakiejkolwiek cnocie. Obłudnik bowiem udaje jakąś cnotę przez jakieś cnotliwe uczynki, np. przez post, modlitwę, jałmużnę, jak podaje Ewangelia (Mt 6, 5). A więc obłuda nie przeciwstawia się prawdomówności.
2. Wszelkie udawanie zdaje się pochodzić z pewnego podstępu, a tym samym przeciwstawia się szczerości. Lecz podstęp sprzeciwia się roztropności, jak to już wykazaliśmy187. A więc obłuda, która jest pewnego rodzaju udawaniem, nie sprzeciwia się prawdomówności, ale raczej roztropności i szczerości.
3. Czynności i cnoty moralne swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają celom. Celem zaś obłudy jest zdobycie zysku lub sławy; dlatego Glossa188, tłumacząc słowa Pisma św. (Job 27, 8): „W czym obłudnik ma ufać, gdy skończy", powiada: „Hipokryta czyli obłudnik, jest skąpcem i złodziejem, bo pragnąc uchodzić za świętego postępuje nikczemnie, gdyż kradnie chwałę nie należącą się jego życiu". Ponieważ zaś skąpstwo i próżność nie sprzeciwiają się wprost prawdomówności, również obłuda czy udawanie się jej nie sprzeciwia.

Ale z drugiej strony wszelkie udawanie jest kłamstwem, a to bezpośrednio sprzeciwia się prawdomówności. A więc także udawanie i obłuda.

Odpowiedz. Według Filozofa189 przeciwieństwo jest przeciwstawieniem, które dotyczy istotności formy, a od tej zależy zróżnicowanie gatunkowe rzeczy. Dlatego udawanie oraz obłuda może w dwojaki sposób przeciwstawiać się cnocie: wprost i nie wprost. Przeciwstawienie wprost, czyli przeciwieństwo, opiera się na zróżnicowaniu gatunkowym czynności i dlatego zależy od właściwego jej przedmiotu. Skoro więc obłuda jest udawaniem, że się jest takim., jakim się nie jest, nie ulega wątpliwości że sprzeciwia się prawdomówności, która sprawia że człowiek w życiu i w mowie ukazuje się takim, jakim jest — w myśl określenia Filozofa190. Natomiast nie wprost obłuda może odnosić się do różnych spraw przygodnych dla jej przedmiotu, jak np. do dalszych celów, sposobu wykonywania czynności itp.

Rozwiązanie trudności, 1. Obłudnik udający że ma jakąś cnotę, nie zmierza do jej rzeczywistego posiadania, nie stara się aby naprawdę ją zdobyć, lecz tylko aby na pozór wyglądało, że ją posiada. Z tego powodu obłuda nie przeciwstawia się cnocie, Morą udaje, ale prawdomówności, gdyż zmierza do 'wprowadzenia ludzi w błąd. Obłudnik udaje również, że spełnia cnotliwe uczynki, ale chodzi mu nie o akty cnót, lecz o to aby posłużyć się nimi jajko narzędziem i znakami cnoty nie posiadanej.
2. Jak widzieliśmy191, roztropność wprost przeciwstawia się chytrości, która zmierza do wynalezienia pozornych, ale nie istniejących dróg do osiągnięcia zamierzonego celu przy pomocy podstępu w słowach l szalbierstwa w czynach. Otóż chytrość ma się tak do roztropności, jak podstęp i szalbierstwo do cnoty prostolinijności, gdyż grzechy te zmierzają głównie do wprowadzenia ludzi w błąd, ubocznie zaś niekiedy do wyrządzenia komuś szkody. Z tego względu cnota prostolinijności utożsamia się z prawdomównością, choć się od niej różni pojęciowo, gdyż prawdomówność sprawia, że znaki, którymi się człowiek posługuje, odpowiadają rzeczom oznaczonym, prostolinijność zaś doskonali go, by zmierzał do tego, co okazuje na zewnątrz.
3. Zysk i Własna chwała jest dalszym celem zarówno udawania, jak i kłamstwa. Cel dalszy nie różnicuje gatunkowo czynności, a tylko cel najbliższy, a tym jest wydawanie się innym, niż się jest w rzeczywistości. Niekiedy ktoś udaje wielkiego nie ze względu na innych, ale dla samej przyjemności udawania, jak to stwierdza Filozof192.

Artykuł 4

CZY OBŁUDA JEST ZAWSZE GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym, gdyż:
1. Św. Hieronim powiada193, że z dwojga zła lżejszym grzechem jest jawnie zgrzeszyć niż udawać świętość. W innym zaś miejscu mówi194, że udana słuszność nie jest słusznością, lecz podwójnym grzechem. A jeszcze gdzie indziej195, że obłuda jest gorszą nikczemnością aniżeli grzech Sodomy. A przecież grzechy Sodomy były śmiertelne. Wobec tego także obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym.
2. Według św. Grzegorza196, obłudnicy grzeszą ze złośliwości. A to jest najcięższym grzechem i nadto grzechem przeciw Duchowi Świętemu. A więc obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym.

3. Jedynie grzech śmiertelny zasługuje na gniew Boży i wykluczenie od oglądania Boga. Otóż powiada Pismo św. (Job 36, 13), że obłudnicy powodują. gniew Boży; oraz że żaden obłudnik nie stanie w obliczu Boga (Job 13, 16). A więc obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony 1. Obłuda jest kłamstwem w czynie, gdyż jest udawaniem. Lecz nie każde kłamstwo jest grzechem śmiertelnym. A więc także nie każda obłuda.
2. Obłudnikowi chodzi o to, by wydawał się dobrym, a to nie sprzeciwia się miłości. A więc obłuda sama przez się nie jest grzechem śmiertelnym.
3. Obłuda rodzi się z próżnej chwały, jak stwierdza św. Grzegorz19T. A ta nie zawsze jest grzechem śmiertelnym. A więc także obłuda nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Dwie rzeczy należy uwzględnić w obłudzie: brak świętości oraz jej udawanie. Jeśli się bierze jedno i drugie pod uwagę, a więc wypadek, gdy ktoś nie dba o świętość, ale chce tylko uchodzić za świętego, wówczas jest rzeczą oczywistą, że obłuda jest zawsze grzechem śmiertelnym, gdyż tylko grzech śmiertelny całkowicie pozbawia człowieka świętości. W tym właśnie znaczeniu Pismo św. mówi zazwyczaj o grzechu obłudy.

Jeśli natomiast przez obłudę rozumie się udawanie świętości, którą obłudnik utracił wskutek grzechu śmiertelnego, wówczas taki obłudnik jest wprawdzie w stanie grzechu śmiertelnego, a tym samym pozbawiony świętości, ale nie zawsze jego udawanie •świętości jest grzechem śmiertelnym, lecz jest niekiedy grzechem powszednim. Zależy to od celu. Jeśli ten cel sprzeciwia się miłości Boga lub bliźniego, wówczas taka obłuda będzie grzechem śmiertelnym, np. gdy ktoś udaje świętego, by rozsiewać fałszywą naukę lub zdobyć godność kościelną, której jest niegodny, albo też gdy chce osiągnąć jakiekolwiek dobro doczesne, stawiając w nim cel swego życia. Natomiast obłuda, której zamierzony cel nie sprzeciwia się miłości, jest grzechem powszednim, np. gdy komuś sprawia przyjemność samo udawanie, gdyż wówczas jest raczej próżny niż zły, jak to zauważył Filozof198. To samo stosuje się do kłamstwa i udawania. Tak samo nie zawsze jest grzechem śmiertelnym lub nie zawsze łączy się z nim udawanie stanu doskonałej świętości, a więc takiej, która nie jest konieczna do zbawienia.

Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie powyższej odpowiedzi.

ZAGADNIENIE 112
O CHEŁPLIWOŚCI

Dalsze postacie kłamstwa to chełpliwość oraz ironia.. Zagadnienie chełpliwości obejmuje dwa pytania: l. Jakiej cnocie przeciwstawia się chełpliwość? 2. Czy chełpliwość jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY CHEŁPLIWOŚĆ PRZECIWSTAWIA SIĘ CNOCIE PRAWDOMÓWNOŚCI?

Postawienie problemu: Wydaje się, że chełpliwość nie sprzeciwia się prawdomówności, gdyż:
1. Prawdomówności sprzeciwia się kłamstwo. Chełpliwość zaś niekiedy może być bez kłamstwa, np. gdy ktoś chwali się piastowanym urzędem, jak to Pismo św. opowiada o Aswerusie (Est l, 4): „Wydał ucztę ... przy tym pokazał bogactwo i majestat królestwa swego i blask chwały swojej i wielkości przez wiele dni". A więc chełpliwość nie sprzeciwia się prawdomówności.
2. Św. Grzegorz199 uznaje chełpliwość za jedną 2 czterech postaci pychy, a mianowicie gdy ktoś chełpi się z posiadania tego, czego nie ma. To też powiada prorok Jeremiasz (48, 29): „Myśmy słyszeli o pysze Moabu, jak pyszny jest bardzo: o jego hardości i pysze, i dumie, o jego też wyniosłości" — a Bóg odpowiada mu: „Ja znam chełpliwość jego, kłamstwem jest jego gadanie, i to co czynią jest kłamstwem". Otóż według św. Grzegorza200 chełpliwość rodzi się z próżnej chwały. Pycha zaś i próżna chwała sprzeciwia się pokorze. A więc chełpliwość nie sprzeciwia się prawdomówności, ale pokorze.
3. Chełpliwość jak się zdaje, pochodzi z bogactw, gdyż Pismo św. zapytuje (Mądr 5, 8): „Cóż nam pomogło nasze zuchwalstwo i cóż (nam dało nasze chełpliwe bogactwo?" Lecz nadmiar bogactw sprzeciwia się sprawiedliwości i hojności, jako przejaw skąpstwa. A więc chełpliwość nie sprzeciwia się prawdomówności.

Ale z drugiej strony Arystoteles201 przeciwstawia chełpliwość prawdomówności.

Odpowiedź. Jak się zdaje, chełpliwość wyraża wynoszenie się nad innych przy pomocy słów. Jak bowiem ktoś chce rzucić kamieniem (iactancia = chełpliwość, pochodzi od iactare = rzucić), unosi go w gorę, tak człowiek wynosi się, gdy opowiada o sobie więcej niż to, czym. naprawdę jest. A to zachodni dwojako: niekiedy bowiem ktoś mówiąc o sobie wynosi się słowami, przesadzając nie to co w nim jest, ale to, co o nim ludzie myślą. Unikając takiego właśnie wynoszenia się, Apostoł Paweł powiedział (2 Kor 12, 6): „Powstrzymuję się jednak (od chlubienia się), aby mnie nikt nie szacował ponad to, co widzi we mnie lub co ode mnie słyszy". Czasami zaś ktoś wynosi się słowami, przesadzając to, co w nim jest na prawdę. Ponieważ każdą rzecz należy oceniać według tego, co w niej jest, a nie według tego, co o niej ludzie myślą, przypisanie chełpliwości bardziej należy się temu, kto wynosi się powyżej tego, co w nim jest, niż temu kto wynosi się powyżej tego, co inni o nim myślą, choć jedno i drugie można nazwać chełpliwością. Chełpliwość więc w właściwym znaczeniu sprzeciwia się prawdomówności z powodu przesady.

Rozwiązanie trudności. 1. Chodzi tu o chełpliwość w znaczeniu wynoszenia się powyżej tego, co o nas ludzie myślą.
2. W grzechu chełpliwości należy odróżnić to, co go różnicuje gatunkowo, i z tego względu sprzeciwia się prawdomówności, jak to widzieliśmy w odpowiedzi, oraz to,

co jest często, choć nie zawsze jego przyczyną. Otóż chełpliwość często pochodzi z pychy, jako z wewnętrznej pobudki, nakłaniającej człowieka do wynoszenia się ponad siebie samego; taki człowiek ukazuje na zewnątrz to wynoszenie się przez chełpliwość. Zdarza się jednak, że do tej chełpliwości skłania kogoś nie tyle zarozumiałość, ile próżność, w której doznaje przyjemności, gdyż odpowiada Jego przyzwyczajeniom. Stąd zarozumiałość polegająca na wynoszeniu się powyżej siebie samego jest gatunkiem pychy, ale nie utożsamia się z chełpliwością, chociaż najczęściej jest jej przyczyną; św. Grzegorz uznał ją za gatunek pychy. Często także człowiek chełpliwy chwaląc się dąży do zdobycia rozgłosu, dlatego to św. Grzegorz powiedział, że chełpliwość ze względu na swój cel rodzi się z próżnej chwały.
3. Bogactwo wywołuje chełpliwość w dwojakim. wypadku: po pierwsze, gdy staje się okazja; do pysznienia się nim — dlatego Pismo św. bogactwa zwie „pysznymi" (Przyp 8, 18); po drugie gdy stają się celem człowieka, gdyż jak mówi Arystoteles202, niektórzy ludzie chełpią się nie tylko dla sławy, ale także dla zysku, rozgłaszając na przykład, że są lekarzami, mędrcami lub bogobojnymi, by wyciągnąć z tego rozgłosu jak największy zysk.

Artykuł 2

CZY CHEŁPLIWOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chełpliwość jest grzechem śmiertelnym, gdyż:
1. Powiada Pismo św. (Przyp 28, 25): „Kto się chełpi, spory wywołuje". Wzbudzanie zaś sporów jest grzechem śmiertelnym, gdyż Bóg ma w nienawiści tego kto kłótnie wznieca wśród braci" (Przyp 6, 19). A więc chełpliwość jest grzechem śmiertelnym.
2. Wszystko, czego zabrania przykazanie Boże, jest grzechem śmiertelnym. Otóż Pismo św. (Ekli 6, 2), zabrania chełpliwości, jak stwierdza Glossa203, A więc chełpliwość jest grzechem śmiertelnym.
3. Chełpliwość jest kłamstwem i to kłamstwem. ani żartobliwym, ani usłużnym, gdyż, jak mówi Filozof 204, człowiek chełpliwy przypisuje sobie więcej cech dodatnich niż ma ich istotnie, i to niekiedy bez powodu, niekiedy dla zdobycia sławy lub rozgłosu, a niekiedy dla pieniędzy. A więc, skoro chełpliwość nie jest kłamstwem żartobliwym, ani usłużnym, jest kłamstwem złośliwym — a to jest zawsze grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony chełpliwość rodzi się z próżnej chwały, jak stwierdza św. Grzegorz205. Otóż próżna chwała nie zawsze jest grzechem śmiertelnym, lecz niekiedy jest grzechem powszednim, i to takim, że tylko doskonałym udaje się uniknąć go, jak to podkreśla tenże św. Grzegorz206. A więc chełpliwość nie jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź. Jak już uzasadniliśmy207, grzech śmiertelny to taki, który sprzeciwia się miłości. Chełpliwość zaś można ujmować dwojako: ze względu na jej istotę jako pewne kłamstwo i ze względu na jej przyczynę. Jako kłamstwo, chełpliwość, jest niekiedy grzechem śmiertelnym, a niekiedy grzechem powszednim. Grzechem śmiertelnym jest wtedy, gdy ktoś chełpiąc się, występuje przeciw Bogu, jak to uczynił król Tyru, mówiąc: „Bogiem jestem ja" (Ez 28, 2) .Albo przeciw miłości bliźniego,

gdy chełpiąc się, ktoś Izy innych, jak to uczynił ów faryzeusz, który mówił do Boga (Łk 18, li): „Nie jestem jako inni ludzie, zdziercy, oszuści, cudzołożnicy, albo jako i ten celnik”. Niekiedy chełpliwość jest grzechem powszednim, a mianowicie wtedy, gdy ktoś chełpi się z takich rzeczy, które nie sprzeciwiają się miłości ani Boga, ani bliźniego.

Przyczyną zaś chełpliwości jest pycha oraz pożądanie zysku względnie rozgłosu. Jeśli ta pycha czy próżna chwała będzie grzechem śmiertelnym, wówczas także i chełpliwość będzie grzechem śmiertelnym. W innych wypadkach będzie tylko grzechem powszednim. Kiedy jednak chełpliwość ma swe źródło w pożądaniu zysku, wówczas wydaje się prowadzić do zwodzenia i szkodzenia bliźnim — iż tego względu chełpliwość taka jest grzechem śmiertelnym. Stąd także Filozof twierdzi208, że „kto chełpi się dla zysku jest bardziej lichy, niż kto czyni to dla zdobycia sławy lub czci”. Nie zawsze jednak chwalenie się dla zdobycia zysku jest grzechem śmiertelnym, gdyż zysk ten może być bez szkody dla innych.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto chełpi się w tym celu by wzbudzić spory, grzeszy śmiertelnie. Niekiedy jednak chełpliwość jest przyczyną sporów nie ze swej istoty, ale przygodnie, i wówczas chełpliwość nie musi być grzechem śmiertelnym.
2. Glossa mówi tu o chełpliwości pochodzącej z. pychy, która jest grzechem śmiertelnym.
3. Nie zawsze chełpienie się jest kłamstwem złośliwym, ale tylko wtedy, gdy sama przez się lub swą przyczyną sprzeciwia się miłości Boga lub bliźniego. Chełpienie się zaś dla samej przyjemności jest przejawem próżności i sprowadza się do kłamstwa żartobliwego. Jeśli tej przyjemności nie cenimy więcej niż miłości Boga, przez lekceważenie Jego przykazań, wówczas takie chełpienie się jest przeciwne miłości Boga, w którym jedynie myśl nasza może znaleźć ukojenie jako w ostatecznym celu. Kłamstwem usłużnym zaś zdaje się być chełpienie się dla zdobycia sławy lub zysku, byle by to nie było z krzywdą innych — gdyż wówczas stałoby się kłamstwem złośliwym.

ZAGADNIENIE 113
O UDAWANEJ SKROMNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: l. Czy udawana skromność polegająca na umniejszaniu swych zalet, jest grzechem? 2. Czy udawana skromność jest gorsza od chełpliwości?

Artykuł 1

CZY UDAWANA SKROMNOŚĆ POLEGAJĄCA NA UMNIEJSZANIU SWYCH ZALET JEST GRZECHEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że udawana skromność, przez którą ktoś udaje, że jest gorszy niż jest w rzeczywistości, nie stanowi grzechu, gdyż:
1. Żaden grzech nie pochodzi z umocnienia Bożego, a to właśnie pobudza do pomniejszania swych zalet za przykładem mędrca biblijnego, który powiedział o sobie (Przyp 30, 2): „Jestem najgłupszy z ludzi, nie mam ludzkiej zdolności: nie nabyłem mądrości". Podobnie prorok Amos (7, 14) zaprzeczył, że jest prorokiem.
2. Św. Grzegorz napisał do św. Augustyna, biskupa angielskiego209, że cechą ludzi cnotliwych jest uznawanie swych win tam, gdzie winy nie ma. Wszelki zaś grzech sprzeciwia się cnocie. A więc udawana skromność w opowiadaniu o sobie nie jest grzechem.
3. Wystrzeganie się pychy nie jest grzechem. Lecz powiada Arystoteles210, że „Ludzie, udający skromnych, którzy umniejszają swe zalety, objawiają wyższą kulturę, gdyż zdają się umniejszać je nie dla korzyści, lecz dla uniknięcia przesady". A więc udawana skromność w mówieniu o sobie nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn211: „Kto kłamie z powodu pokory, jeśli by nie był grzesznikiem przed kłamstwem, staje się nim po kłamstwie".

Odpowiedź. Dwojaka może być skromność w opowiadaniu o sobie: jedna polega na tym, że człowiek mówiąc prawdę przemilcza swoje dobre cechy, przyznaje się zaś do pewnych ujemnych cech. Taka skromność nie jest udawaną, i z natury swej nie jest grzechem.

Drugi rodzaj skromności w mówieniu o sobie polega na niezgodności z prawdą, gdy ktoś wbrew własnemu przeświadczeniu albo wyznaje, że posiada pewne wady, albo zaprzecza, że ma jakieś wartościowe cechy, w których posiadanie nie wątpi. Taka. skromność jest udawana i zawsze jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Dwa są rodzaje mądrości i głupoty: Mądrość według Boga, która uchodzi za głupotę według ludzi, czyli „według świata". Taką. mądrość ma na myśli św. Paweł Apostoł, gdy pisał (l Kor 3, 18): „Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry, niech się stanie głupim na tym świecie. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem wobec Boga". Ta „mądrość według świata", która jest „głupstwem wobec Boga" — stanowi drugi rodzaj mądrości. Tak więc człowiek umocniony łaską Bożą wyznaje, że jest najgłupszym w oczach ludzi światowych, gdyż lekceważy rzeczy światowe, za którymi ugania „mądrość ludzka". Toteż mędrzec biblijny wyzna wszy, że „nie nabył mądrości", dodaje że wiedza Świętych nie jest mu obca. Można także przyjąć, że „mądrość ludzka", to mądrość nabyta przy pomocy rozumu, a „mądrość Świętych" to taka, jaka pochodzi z natchnienia Bożego.

Amos zaś zaprzeczył tylko jakoby pochodził z rodu prorockiego. Toteż dodaje zaraz: „nie jestem synem proroka".

2. Cechą człowieka cnotliwego jest dążenie do doskonałej sprawiedliwości i z tego powodu człowiek taki poczytuje sobie za winę nie tylko niedopełnione zwyczajnej sprawiedliwości, co jest prawdziwą winą, ale także doskonałej sprawiedliwości, a to niekiedy nie jest grzechem. Nie przyznaje się natomiast do winy, wbrew własnemu przeświadczeniu, a na tym właśnie polega udawana skromność.
3. Nie wolno czynić jednego grzechu w celu uniknięcia drugiego. Nie wolno więc kłamać, by uniknąć pychy. Dlatego św. Augustyn przestrzega, że nie należy w ten sposób wystrzegać się zarozumiałości, by pomijać prawdę; a św. Grzegorz dodaje, że nieroztropna jest pokora, która jest uwikłana w sieci kłamstwa.

Artykuł 2

CZY UDAWANA SKROMNOŚĆ JEST GORSZA CHEŁPLIWOŚCI ?

Postawienie 'problemu. Wydaje się, że udawana skromność w opowiadaniu o sobie nie jest mniejszym grzechem od chełpliwości, gdyż:
1. Jedna i druga mija się z prawdą, która polega na pewnej równości. Lecz z prawdą mija się jednakowo tak ten, kto ją przesadza, jak i ten kto ją umniejsza. A więc udawanie skromności mówiąc o sobie, nie jest mniejszym grzechem niż chełpliwość.
2. Według Filozofa212, taka skromność jest niekiedy chełpliwością. Chełpliwość zaś nigdy nie jest udawaną skromnością. A więc jest mniejszym grzechem niż taka skromność.
3. Powiada Pismo św. (Przyp 26, 25): „Nie ufaj miłemu głosowi, gdyż siedem ohyd ma w sercu, choć złość zatai pozorem”. Otóż posługiwanie się takim głosem jest cechą udawanej skromności, jaka tym samym zawiera w sobie wiele ohydy.

Ale z drugiej strony podług Filozofa213: „Ludzie udający skromnych, którzy umniejszają swe zalety, objawiają wyższą kulturę”.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio214 jedno kłamstwo bywa cięższe od drugiego już to z powodu tworzywa, do którego się odnosi (np. kłamstwo w dziedzinie nauki religii jest najcięższe), już to z powodu pobudki skłaniającej do grzechu, (np. kłamstwo złośliwe jest cięższym grzechem niż żartobliwe lub usłużne). Otóż chełpliwość, zarówno jak i udawana skromność dotyczą tego samego tworzywa (materii), a mianowicie samego mówiącego o sobie człowieka. Ale chełpliwość zazwyczaj pochodzi z bardziej nikczemnej pobudki, a mianowicie z pożądania zysku lub rozgłosu; natomiast udawana skromność pochodzi z chęci uniknięcia rozgłosu, aby nie być przykrym dla innych przez wynoszenie się ponad nich; unika jednak tego wynoszenia się w niewłaściwy sposób. Z tego względu Arystoteles215 uznał chełpliwość za większą nikczemnieć, niż przesadną skromność w omawianiu swojej wartości.

Zdarza się jednak, że ktoś pomniejsza swą wartość z innych pobudek, np. w celu oszukania kogoś, i wówczas taka przesadna skromność jest grzechem cięższym od chełpliwości.

Rozwiązanie trudności, l. Zarzut ten jest słuszny. jeśli nikczemne pobudki chełpliwości i udawanej skromności ocenia się ze względu na materię (tworzywo) jednej i drugiej wady, gdyż pod tym względem obie wady są jednakowo złe.
2. Dwojaka jest doskonałość: jedna w dobrach doczesnych, druga w dobrach duchowych. Otóż zdarza. się niekiedy, że pewni ludzie za pomocą słów lub znaków udają skromność na zewnątrz, np. przy pomocy lichego ubrania usiłują przekonać innych o swej wielkości duchowej. To właśnie Chrystus zgromił u faryzeuszów (Mat 6, 16), że „przybierają wygląd ponury, alby pokazać ludziom że poszczą". Tego rodzaju ludzie popełniają dwa grzechy na raz:
chełpliwości i udanej skromności, choć w różny sposób, a zatem grzeszą ciężej. Stwierdza to także Arystoteles216, mówiąc, że „zarówno przesada, jak zbyt wielkie niedociągnięcia (w opowiadaniu o sobie) trącą fanfaronadą". Dlatego też czytamy w życiorysie św. Augustyna, że nie używał ani zbyt cennych, ani zbyt lichych szat, gdyż w jednych i drugich szuka się próżnej chwały.
3. Powiada Pismo św. (Ekli 19, 23); „Jest taki, który się złośliwie korzy, a wnętrzności jego pełne są zdrady; i jest taki, który się nazbyt zniża od wielkiej pokory". Otóż w tym znaczeniu Salomon mówi tu o tych, którzy używają miłego głosu z podstępnej pokory.

ZAGADNIENIE 114
O PRZYJAŹNI I UPRZEJMOŚCI

Przechodząc z kolei do omówienia przyjaźni (amicitia), w znaczeniu uprzejmości (affabilitas), zastanowimy się naprzód nad nią samą, a następnie nad przeciwstawnymi jej wadami, tzn. nad pochlebstwem i opryskliwością.
Zagadnienie przyjaźni (w znaczeniu uprzejmości) obejmuje dwa pytania: l. Czy przyjaźń jest odrębną cnotą? 2. Czy jest składnikiem sprawiedliwości?

Artykuł 1

CZY PRZYJAŹŃ JEST ODRĘBNA CNOTA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjaźń nie jest odrębną cnotą, gdyż:
1. Według Arystotelesa 217, cnota jest celem doskonałej przyjaźni. Każda zaś cnota jest przyczyną przyjaźni, gdyż dobro każdemu jest miłe, jak się wyraża Dionizy218. A więc przyjaźń jest następstwem wszystkich cnot.
2. Według Filozofa219 w przyjaźni „pod wpływem miłości czy nienawiści człowiek przyjmuje wszystko w sposób właściwy". Lecz okazywanie znaków przyjaźni tym, których się nie lubi, jest udawaniem sprzecznym z cnotą: A więc przyjaźń nie jest cnotą.
3. Zdaniem Filozofa220: „Cnota polega na zachowaniu właściwej ze względu na nas miary, którą określa rozum i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny". Otóż Pismo św. mówi (Ekle 7, 4): „Serce mędrców jest w domu żałoby, a serce .głupców w domu wesela". Stąd wynika, że człowiek cnotliwy powinien wystrzegać

się wszelkich przyjemności. Skoro zaś przyjaźń w myśl wyrażenia Filo-zofa221: „rozważając rzeczy same w sobie woli sprawiać przyjemność, a unikać wyrządzania przykrości”, wobec tego nie jest cnotą.

Ale z drugiej strona czytamy w Piśmie św. (Ekle 4, 7): „Czyń siebie godnym kochania w zgromadzeniu”. A więc przyjaźń (w znaczeniu uprzejmości) jest cnotą odrębną.

Odpowiedź. Skoro cnota ma na celu dobro, jak to już widzieliśmy222, gdziekolwiek zachodzi odrębny powód, że jakaś czynność jest dobra, tam będzie odrębna cnota. Dobro zaś polega na pewnym porządku, jak to również już uzasadniliśmy223. Otóż porządek wymaga, aby stosunki między ludźmi w ich towarzyskim współżyciu układały się w sposób właściwy, zarówno co do słów, jak i co do czynów, tak mianowicie, aby każdy człowiek odnosił się do innego człowieka tak, jak się należy. Potrzeba więc odrębnej cnoty, która by usprawniała człowieka w zachowaniu tego porządku. To jest właśnie zadaniem cnoty przyjacielskości (amicitia - virtus).

Rozwiązanie trudności, l. Filozof w swej Etyce224 wyróżnia dwojaką przyjaźń: jedna polega na wzajemnej miłości — i tego rodzaju przyjaźń może być następstwem każdej cnoty. Omówiliśmy ją w traktacie O Miłości 225. Drugi zaś rodzaj przyjaźni polega na zewnętrznym okazywaniu znakami, to jest słowami i czynami (tego, co się innym ludziom należy) choćby ludzie ci byli nam nieznani i obcy. Nie jest to więc przyjaźń w pełnym znaczeniu tego wyrazu, ale tylko pewne jej podobieństwo ze względu na to, że człowiek w współżyciu z innymi odnosi się do nich w sposób przyjazny.
2. Każdy człowiek jest z natury przyjacielem każdego innego człowieka mocą pewnej ogólnej miłości, w myśl słów Pisma św. (Ekle 13, 15): „Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie, a każdy człowiek tego, który jest mu równy”. Tego rodzaju miłość uzewnętrzniają znaki przyjaźni w postaci słów lub czynów, okazywane także obcym i nieznajomym. Nie jest to więc udawanie, gdyż nie okazuje im znaków przyjaźni doskonałej z braku tej zażyłości w stosunku do nich, jaka ożywia nas względem tych, którzy są z nami związani węzłem szczególnej przyjaźni.
3. Powiedziano w tym miejscu, ze „serce mądrych jest tam gdzie smutek”, nie w tym znaczeniu, by należało wnosić smutek w obcowanie z innymi ludźmi. Toteż św. Paweł powiada (Rzym 14, 15):

„Gdy więc stanowiskiem w sprawie pokarmu zasmucasz brata swego, nie postępujesz już zgodnie z miłością”. Trzeba natomiast pocieszać zasmuconych w myśl słów Mędrca Pańskiego (Ekle 7, 34): „Nie usuwaj się od płaczących i smuć się ze smucącymi”. Natomiast „serce głupich jest tam, gdzie wesele”, nie w tym znaczeniu by starali się innych rozweselić, lecz dlatego że sami chcą użyć uciechy.
Niemniej człowiek mądry uważa sobie za obowiązek wnosić we współżycie z innymi wspólną radość w myśl słów Psalmu (132, l): „Oto jak dobrze i jak miło braciom mieszkać społem”! „Niekiedy jednak trzeba zasmucić tych, z którymi się obcuje, a to ze względu na wynikające stąd dobro lub w celu uniknięcia jakiegoś zła, jak to zaznacza Filozof226 oraz Apostoł (2 Kor 7, 8): „Chociaż może zasmuciłem was moim listem, to nie żałuję tego ... a teraz raduje się — nie dlatego, żeście się zasmucili, ale żeście się zasmucili ku nawróceniu". Dlatego tym, którzy są skłonni do grzechów, nie należy ukazywać wesołego oblicza, chcąc im sprawić przyjemność, gdyż wówczas

mogłoby się wydawać, że przyzwalamy na ich grzechy, a nawet dodać im odwagi do dalszego grzeszenia. Toteż Pismo św. powiada. (Ekle 7, 24): „Córki masz? Troszcz się o ich osoby, a nie uśmiechaj się do nich”!

Artykuł 2

CZY TEGO RODZAJU PRZYJAŹŃ, CZYLI PRZYJACIELSKOŚĆ, JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tego rodzaju przyjaźń nie jest składnikiem sprawiedliwości, gdyż:
1. Zadaniem sprawiedliwości jest oddać każdemu, co mu się należy. Natomiast zadaniem przyjaźni jest uprzyjemnić współżycie innym. A więc przyjaźń nie jest składnikiem sprawiedliwości.
2. Według Filozofa227 cnota ta: „zdaje się dotyczyć przyjemności i przykrości tkwiących w stykaniu się z ludźmi”. A to jest zadaniem umiarkowania, jak to już widzieliśmy228. A więc przyjaźń jest raczej częścią umiarkowania niż sprawiedliwości.
3. Oddawać równo nierównym sprzeciwia się sprawiedliwości. Otóż, jak uczy Arystoteles229: „Człowiek przyjazny postępuje w ten sam sposób zarówno wobec nieznanych sobie osób, jak i wobec swoich znajomych; zarówno wobec tych, z którymi łączą nas zażyłe stosunki, jak wobec osób dalszych”. A więc cnota ta nie jest składnikiem sprawiedliwości, lecz raczej sprzeciwia się jej.

Ale z drugiej strony Makrobiusz uznaje ją za część sprawiedliwości230.

Odpowiedź. Cnota ta jest częścią sprawiedliwości, wiążąc się z nią jako z cnotą główną. To bowiem ma wspólnego ze sprawiedliwością, że wraz z nią. dotyczy innych ludzi. Nie jest jednak pełną sprawiedliwością, gdyż jej podstawą nie jest należność w pełnym znaczeniu, nakładająca obowiązek oddania komuś tego, co mu się należy z tytułu prawa albo na mocy otrzymanego dobrodziejstwa. Natomiast przyjacielskość opiera się na powinności wynikającej z pewnej uczciwości i będącej raczej zobowiązaniem wobec siebie samego niż wobec innych, by postępować wobec nich tak jak przystoi.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak już widzieliśmy, człowiek z natury jest istotą społeczną i stąd jest zobowiązany na podstawie uczciwości do ujawniania innym prawdy, gdyż bez tego społeczeństwo nie może się utrzymać. Otóż człowiek nie może żyć w społeczeństwie zarówno bez prawdomówności, jak i bez przyjemności, gdyż jak uczy Arystoteles231: „Nikt nie potrafi długo przebywać w towarzystwie ludzi przykrych, a chociażby tylko takich, którzy nie są. mili; bo natura zdaje się przede wszystkim unikać tego co przykre, a dążyć do tego, co przyjemne”. A więc człowiek na mocy naturalnej uczciwości jest obowiązany uprzyjemnić współżycie z innymi ludźmi, chyba że niekiedy z powodu jakiejś przyczyny trzeba zasmucić innych z pożytkiem dla nich.

2. Zadaniem umiarkowania jest ujarzmienie przyjemności zmysłowych. Natomiast przyjacielskość polega na przyjemności w obcowaniu z ludźmi, pochodzącej z rozumu, gdy jeden odnosi się do drugiego, tak jak się należy. Przyjemności tych nie trzeba ujarzmiać, gdyż nie są szkodliwe.
3. Słów Filozofa nie należy rozumieć w tym znaczeniu jakoby należało jednakowo rozmawiać i współżyć z znajomymi i nieznajomymi, gdyż jak zaznacza tenże myśliciel w tymże miejscu: „Inaczej wypada dbać o swych bliskich, a inaczej o obcych i inne też są powody do sprawiania jednym i drugim przykrości". Zachodzi jednak podobieństwo między przyjaźnią a sprawiedliwością ze względu na to, że jedna i druga cnota wymaga, by czynić im wszystko to, co przystoi.

ZAGADNIENIE 115
O POCHLEBSTWIE

Przystępując do wad przeciwnych przyjacielskości, omówimy kolejno naprzód pochlebstwo, a następnie kłótliwość. Pierwsze zagadnienie obejmuje dwa pytania: 1. Czy pochlebstwo jest grzechem? 2. Czy pochlebstwo jest grzechem śmiertelnym?

Artykuł 1

CZY POCHLEBSTWO JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu, 1. Wydaje się, że pochlebstwo nie jest grzechem, gdyż:
1. Pochlebstwo polega na chwaleniu kogoś z zamiarom sprawienia mu przyjemności. A to nie jest grzechem. Wszak Pismo św. (Przyp 31, 28 mówi o dzielnej niewieście: „Powstają synowie, by uznać jej szczęście i mąż by ją sławić". Nie jest także grzechem chcieć podobać się innym, skoro sam Apostoł powiedział o sobie (1 Kor 10, 33): „Staram się przypodobać się wszystkim". A więc pochlebstwo nie jest grzechem..
2. Zło sprzeciwia się dobru, a nagana pochwale. Lecz ganić zło nie jest grzechem. A więc także pochwała dobra, na czym zdaje się polegać pochlebstwo, nie jest grzechem.
3. Pochlebstwu przeciwstawia się obmowa, toteż św. Grzegorz uznaje obmowę za lekarstwo na pochlebstwo232; mówi bowiem: „Opatrzność pozwala, by nas zniesławiano, żeby przesadne pochwały nie uniosły nas pychą, tak że kiedy głos pochlebcy nas wynosi, język obmówcy nas upokarzał". Lecz obmowa jest grzechem. A więc przeciwstawne jej pochlebstwo nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Glossa233, tłumacząc słowa proroka Ezechjasza (13, 18): „Biada tym, którzy szyją wstążki na wszystkie przeguby rąk i sporządzają zasłony na głowy wszelkiego kształtu, aby usidlać dusze", wyjaśnia że chodzi tu o pochlebstwo. A więc pochlebstwo jest grzechem.

Odpowiedź. Jak powiedzieliśmy uprzednio234, przyjacielskość zmierza głównie do sprawienia przyjemności tym, którzy z nami współżyją. Niemniej dla osiągnięcia dla nich jakiegoś dobra lub ustrzeżenia ich od jakiegoś zła człowiek przyjazny odważa się

sprawić im przykrość. Jeśliby więc ktoś we wszystkich okolicznościach chciał im prawić tylko to, co im miłe, przekroczyłby miarę w przyjemności, a więc zgrzeszyłby nadmiarem. Przy czym: „ten kto bezinteresownie stara się być przyjemnym, jest ugrzeczniony; kto natomiast czyni to dla własnej korzyści materialnej lub jakiejkolwiek innej, dającej się uzyskać za pomocą środków materialnych, jest pochlebcą" jak się wyraża Arystoteles235. Zazwyczaj jednak miano pochlebcy przypisuje się tym wszystkim, którzy w obcowaniu z innymi chcąc za pomocą słów lub czynów sprawić innym przyjemność ponad miarę właściwą cnocie.

Rozwiązanie trudności. 1. Pochwała może być dobra lub zła, zależnie od tego czy odpowiednie warunki są zachowane, czy też pominięte. Jeśli bowiem ktoś chce komuś sprawić przyjemność przez pochwałę, bądź by go pocieszyć, by się nie załamał w utrapieniach, bądź też, aby go podniecić do dalszego postępu w dobrem, wówczas — jeśli wszystkie należne okoliczności zostaną zachowane — będzie to akt cnotliwej przyjaźni, natomiast pochlebstwo zachodzi wtedy, gdy ktoś chwali kogoś za to, za co nie należy chwalić, a mianowicie za czyny złe, jak to zaznacza Pismo św.: „Albowiem chwalon bywa grzesznik dla żądz duszy swojej" (Ps 10, 3), albo gdy czyny te są niepewne, jak o tym przestrzega Mędrzec Pański (Ekle 27, 7): „Nie chwal człowieka, zanim poznasz jak przemawia, to bowiem jest próbą dla ludzi", a także (Ekle 11, 2): „Nie wychwalaj męża z powodu jego pięknej postawy"; albo wreszcie, gdy można się obawiać, że ludzka pochwała pobudzi go do próżności. Toteż Pismo św. przestrzega (Ekle 11, 30): „Nie chwal przed śmiercią żadnego człowieka".
Chwalebna jest również chęć podobania się ludziom dla podtrzymania w nich miłości oraz rozwoju duchowego. Kiedy zaś ktoś chce podobać się ludziom dla próżnej chwały lub dla zysku, względnie przez złe postępowanie, wówczas występuje grzech, zgodnie z słowami Psalmu (52, 6): „Bóg rozsypał kości tych, którzy ludziom się podobali", oraz Apostoła (Gal l, 10): „Gdybym jeszcze teraz chciał się ludziom przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa".
2. Także karcenie zła jest grzeszne, jeśli nie zachowuje się należnych okoliczności. Podobnie chwalenie tego, co dobre.
3. Nic nie przeszkadza, by dwie wady były przeciwne sobie. Dlatego zarówno obmowa, jak i pochlebstwo jest złe, ale sprzeciwiają się sobie co do treści słów, a nie bezpośrednio co do celu, gdyż pochlebca dąży do sprawienia przyjemności temu, komu schlebia; obmówca zaś nie dąży do sprawienia mu przykrości, gdyż niekiedy obmawia go skrycie, ale raczej — do zniesławienia go.

Artykuł 2

CZY POCHLEBSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pochlebstwo jest grzechem śmiertelnym, gdyż:
1. Podług św. Augustyna236 złem jest to, co jest szkodliwe. A pochlebstwo jest najbardziej szkodliwe, skoro Psalmista głosi (9, 25): „Chwalon bywa grzesznik dla żądz duszy swojej, a niegodziwy bywa błogosławion. Rozgniewał Pana grzesznik". Św. Hieronim zaś dodaje237, że nic tak nie psuje myśli ludzkich, jak pochlebstwo.

Glossa wreszcie238 stwierdza, że „więcej szkody przynosi język pochlebcy, niż miecz prześladowcy”. A więc pochlebstwo jest najcięższym grzechem.
2. Kto szkodzi słowami innym, nie mniej szkodzi sobie aniżeli innym. Toteż czytamy w Psalmie (36, 15): „Ich miecz przeszyje własne ich serca”. Kto zaś używa pochlebstwa, skłania innego do grzechu śmiertelnego. Dlatego Glossa239, tłumacząc słowa Psalmu (104, 5): „Olejek złośnika niech nie namaszcza głowy mojej” — powiada — że „fałszywa pochwała pochlebcy rozmiękcza dusze, tak że odrywając się od mocy prawdy, rzuca je w objęcia zła”. A więc tym bardziej pochlebca grzeszy śmiertelnie przeciw sobie samemu.

3. Istnieje przepis240 by duchownego, który zostanie przychwycony na pochlebstwie lub zdradzie, pozbawić godności. Otóż taką karę wymierza się tylko za grzech śmiertelny. A więc pochlebstwo jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony św. Augustyn241, zalicza do grzechów mniejszych pochlebstwo okazywane osobom piastującym jakąś godność, zarówno z własnej woli, jak i na skutek pewnej konieczności.

Odpowiedz. Jak widzieliśmy242, grzechem śmiertelnym jest to, co się sprzeciwia miłości. Otóż pochlebstwo niekiedy sprzeciwia się miłości, a niekiedy nie. Sprzeciwia się z trzech względów: ze względu na swą 'materię, np. gdy ktoś chwali czyjś grzech. To bowiem sprzeciwia się zarówno miłości Bożej, gdyż pochlebca wówczas występuje przeciw Jego sprawiedliwości, jak i przeciw miłości bliźniego, którego podnieca do grzechu. Z tego względu jest to grzech śmiertelny, w myśl słów Izajasza proroka (5, 20): „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem”. 2. Ze względu na zamiar pochlebcy, np. gdy chce komuś pochlebstwem zaszkodzić na ciele lub duszy. To również jest grzechem śmiertelnym, w myśl słów Pisma św. (Przyp 27, 6): „Lepsze są rany od miłującego, niż zdradliwe pocałunki od nienawidzącego”. 3. Ze względu na okazję, gdy pochwała staje się dla kogoś okazją do popełnienia grzechu niezależnie od zamiaru pochlebcy; przy czym należy odróżnić, czy okazja była tylko dana, czy też przyjęta, i jaka szkoda z niej wynikła, na co już zwróciliśmy uwagę mówiąc o zgorszeniu243.

Jeśli zaś kto schlebia drugiemu jedynie z samej tylko chęci sprawienia mu przyjemności, albo dla uniknięcia jakiegoś zła czy dla osiągnięcia jakiegoś potrzebnego dobra, wówczas pochlebstwo takie nie sprzeciwia się miłości, i nie jest grzechem śmiertelnym, ale tylko powszednim.

Rozwiązanie trudności, 1. Teksty powyższe mówią o pochlebcy, który wychwala czyjś grzech. Takie pochlebstwo bardziej szkodzi niż miecz prześladowcy, gdyż szkodzi w dobrach ważniejszych, bo duchowych. Ale nie szkodzi tak skutecznie, gdyż miecz prześladowcy zabija rzeczywiście, stając się wystarczającą przyczyną śmierci; nikt zaś nie jest dostateczną przyczyną grzechu dla innego człowieka, jak to już wykazaliśmy244.
2. Zarzut odnosi się do zamiaru pochlebcy, by zaszkodzić bliźniemu. Taki bowiem pochlebca bardziej szkodzi sobie samemu niż innym, gdyż jest sam dla siebie dostateczną przyczyną grzechu, a dla innych jedynie okazją.

3. W zarzucie chodzi o takiego człowieka, który pochlebstwem chce kogoś zdradliwie oszukać.

ZAGADNIENIE 116
O KŁÓTLIWOŚCI

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: l. Czy kłótliwość sprzeciwia się cnocie przyjacielskości? 2. Czy kłótliwość jest cięższym grzechem od pochlebstwa?

Artykuł 1

CZY KŁÓTLIWOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ CNOCIE PRZYJACIELSKOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kłótliwość nie sprzeciwia się przyjacielskości, gdyż:
1. Kłótliwość wyraża niezgodę, podobnie jak swary. A niezgoda sprzeciwia się miłości, jak to wykazaliśmy poprzednio245. A więc także kłótliwość.
2. Powiada Pismo św. (Przyp 26, 21): „Jako węgle martwe do rozpalonych i jako drwa do ognia, tak człowiek gniewliwy swary pobudza". A gniewliwość sprzeciwia się łagodności. A więc także kłótliwość.
3. Powiada św. Jakub Apostoł (4, l): „Skąd się biorą walki i kłótnie między wami? Czyż nie z pożądliwości waszych, które wojują w członkach waszych?" Uleganie zaś pożądliwościom sprzeciwia się umiarkowaniu. A więc kłótliwość sprzeciwia się raczej umiarkowaniu niż uprzejmości.

Ale z drugiej strony podług Filozofa kłótliwość sprzeciwia się przyjacielskości246.

Odpowiedź. Kłótliwość we właściwym znaczeniu wyraża się w słowach, którymi ktoś przeciwstawia się drugiemu. W tym przeciwstawianiu się należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: czy ktoś sprzeciwia się komuś, wzbraniając się przyznać mu słuszność w wyniku braku miłości, która jednoczy dusze, co objawia się w niezgodzie, która przeciwstawia się miłości, albo ktoś sprzeciwia się komuś ze względu na jego osobę, której nie waha się sprawić przykrości. To ma miejsce w kłótliwości, która właśnie z tego powodu przeciwstawia się przyjacielskości, mającej za cel przyjemne współżycie z innymi. Stąd też powiada Filozof247: „W stosunkach towarzyskich... jedni zdają się być ugrzecznieni, ci mianowicie, którzy chcąc innym sprawić przyjemność wszystko chwalą i w niczym się nikomu nie sprzeciwiają, uważając za swój obowiązek nie sprawiania przykrości tym, z którymi się stykają. Inni zaś, w przeciwieństwie do tych starają się na każdym kroku wszystkiemu się sprzeciwiać i nie troszczą się bynajmniej o sprawioną komuś przykrość; ci noszą miano gburów i ludzi swarliwych".

Rozwiązanie trudności. 1. Spór pochodzi właściwie z niezgody, a kłótliwość z chęci sprawiania przykrości innym.

2. Sprzeczność między wadami i cnotami nie opiera się na różnicy między ich przyczynami, gdyż bywa że ta sama wada rodzi się z różnych przyczyn, ale na gatunkowej różnicy między czynnościami tych wad i cnót. Chociaż więc niekiedy kłótliwość rodzi się z gniewu, niemniej może pochodzić także z innych przyczyn. Nie musi więc sprzeciwiać się wprost łagodności.
3. Św. Jakub mówi tu o pożądliwości jako o ogólnym źródle zła, z którego wszystkie inne wady pochodzą. W tym znaczeniu mówi Glossa248: „Dobrą rzeczą jest prawo, które ujarzmiając pożądliwość „ujarzmia wszelkie zło".

Artykuł 2

CZY KŁÓTLIWOŚĆ JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM NIŻ POCHLEBSTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kłótliwość jest mniejszym grzechem niż przesadne ugrzecznienie oraz pochlebstwo, gdyż:
1. Tym gorszy jest grzech, im więcej szkodzi. Lecz pochlebstwo bardziej szkodzi niż kłótliwość, gdyż — jak się wyraża prorok Izajasz (3, 12) — „Ludu mój, którzy cię błogosławionym zowią, zwodzą cię, a drogę kroków twoich rozkopują". A więc pochlebstwo, o którym mowa w tych słowach, jest cięższym grzechem niż kłótliwość.
2. Pochlebstwo łączy się z pewnym podstępem, gdyż pochlebca ma co innego na ustach, a co innego w sercu. Człowiek kłótliwy zaś nie jest podstępny, gdyż jawnie się sprzeciwia. Kto zaś postępuje podstępnie, zachowuje się znacznie obrzydliwiej, jak to przyznaje Filozof249. A więc pochlebstwo jest cięższym grzechem niż kłótliwość.
3. Wstyd to lęk przed brzydotą, jak stwierdza Arystoteles250. A człowiek bardziej się wstydzi pochlebstwa niż kłótliwości. A więc kłótliwość jest mniejszym grzechem niż pochlebstwo.

Ale z drugiej strony grzech jest tym cięższy, im bardziej sprzeciwia się stanowi duchownemu. Otóż kłótliwość najbardziej sprzeciwia się stanowi duchownemu, gdyż Paweł Apostoł przestrzega Tymoteusza (l, 3, 2; 2, 2, 24): „Ma być biskup nienaganny... nie kłótliwy". „Słudze Pańskiemu nie wypada się kłócić". A więc kłótliwość jest cięższym grzechem niż pochlebstwo.

Odpowiedź. Mówiąc o tych dwóch grzechach można brać pod uwagę dwie rzeczy: ich gatunek oraz ich zewnętrzne pobudki. Ze względu na gatunek, wada jest tym cięższa, im bardziej sprzeciwia się cnocie, której jest zaprzeczeniem. Otóż cnota przyjacielskości zmierza raczej do sprawienia innym przyjemności, niż przykrości. A więc kto jest kłótliwy, nadmiernie uprzykrza życie innym, i dlatego ciężej grzeszy niż ten, kto jest przesadnie ugrzeczniony, lub niż pochlebca, który nadmiernie zabiega o przypodobanie się za pomocą miłych słów. Ze względu zaś na zewnętrzne pobudki pochlebstwo bywa niekiedy cięższym grzechem, np. gdy ktoś zwodzi innych w celu zdobycia niewłaściwego rozgłosu lub zysku, niekiedy zaś kłótliwość jest cięższym grzechem, np. gdy kłótnik zmierza do zwalczania prawdy lub do lekceważenia przeciwnika.

Rozwiązanie trudności. 1. Pochlebca może wyrządzić szkodę przez skryte zwodzenie, kłótnik zaś przez jawne zwalczanie. Otóż gdy inne okoliczności są równe, cięższym grzechem jest jawnie komuś szkodzić używając przemocy, aniżeli czynić to w sposób skryty. Z tego też względu grabież jest cięższym grzechem niż kradzież, jak to uzasadniliśmy poprzednio251.
2. W postępowaniu ludzkim nie zawsze czynność brzydsza bywa cięższym grzechem. Duchowe bowiem piękno człowieka ma swoje źródło w rozumie i z tego względu grzechy cielesne, w których ciało zdobywa władzę nad rozumem, są brzydsze od grzechów duchowych, które jednak są cięższe, gdyż pochodzą z większego lekceważenia. Dlatego także brzydsze są grzechy, wywodzące się z oszustwa, gdyż wydają się pochodzić z pewnej słabości i fałszywości; natomiast jawne grzechy pochodzą często z większego lekceważenia. Ponieważ zaś pochlebstwo wiąże się z pewnym oszustwem, dlatego jest brzydszym grzechem niż kłótliwość, która jednak jest grzechem cięższym wskutek większego lekceważenia bliźniego.
3. Jak już widzieliśmy252, wstyd dotyczy brzydoty grzechu. Stąd człowiek nie zawsze wstydzi się większego grzechu, więcej natomiast wstydzi się grzechu brzydszego. Z tego powodu często ludzie bardziej się wstydzą pochlebstwa niż kłótliwości, chociaż kłótliwość jest cięższym grzechem.

ZAGADNIENIE 117
O HOJNOŚCI

Przechodzimy z kolei do omówienia cnoty hojności oraz przeciwstawnych jej wad, a mianowicie skąpstwa i rozrzutności. Zagadnienie hojności obejmuje sześć pytań: l. Czy hojność jest cnotą? 2. Co jest przedmiotem, hojności? 3. Czy rozdawanie pieniędzy jest aktem hojności? 4. Czy rozdawanie jest głównym zadaniem, hojności? 5. Czy hojność jest składnikiem sprawiedliwości? 6. Czy hojność jest najważniejszą cnotą?

Artykuł 1

CZY HOJNOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że hojność nie jest cnotą, gdyż:
1. Żadna cnota nie sprzeciwia się naturalnej skłonności. Otóż istnieje naturalna skłonność do większej troski o siebie niż o innych. Natomiast w człowieku hojnym jest przeciwnie, gdyż jak mówi Arystoteles253: „Szczególnie charakterystyczną dla człowieka szczodrego cechą jest przesadna nawet ofiarność, skutkiem której jemu samemu za mało zostaje; człowiek bowiem szczodry tym się odznacza, że nie kieruje się względem na siebie samego”. A więc hojność nie jest cnotą.
2. Dzięki majątkowi człowiek podtrzymuje swoje życie, owszem, przy jego pomocy dąży do szczęśliwości. Skoro zaś dążenie do szczęśliwości jest zadaniem każdej cnoty, wobec tego hojność nie jest cnotą, gdyż jak powiada Filozof254: „szczodremu

niełatwo być bogatym, ponieważ nie jest skory do brania, ani do gromadzenia dóbr materialnych, Skłonny natomiast jest do ich rozdawania".
3. Między cnotami istnieje wzajemne powiązanie. Lecz hojność nie wydaje się łączyć z innymi cnotami; liczni są bowiem ludzie cnotliwi, którzy nie są hojni, ponieważ nie mają co dawać; inni znów hojnie udzielają i rozdają, mimo że nie brak im wad. A więc hojność nie jest cnotą.

Ale z drugiej strony św. Ambroży uczy255, że Ewangelia niejednokrotnie zaleca hojność. Otóż Ewangelia nie zaleca niczego, co nie jest cnotą. A więc hojność jest cnotą.

Odpowiedź. Jak podaje św. Augustyn256 „dobre posługiwanie się tymi rzeczami, którymi można źle się, posługiwać, jest czynnością cnotliwą". Otóż możemy dobrze i źle posługiwać się nie tylko tym, co jest w nas, np. władzami psychicznymi oraz uczuciami, ale także rzeczami zewnętrznymi, czyli dobrami tego świata, użyczonymi nam dla podtrzymania życia. Zadaniem hojności jest właśnie dobre posługiwanie się tymi rzeczami. Dlatego hojność trzeba uznać za cnotę.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Ambroży257 i św. Bazyli258 uczą, że Pan Bóg dał niektórym ludziom bardzo wielkie bogactwa, aby zdobyli zasługę sprawiedliwego ich rozdzielania. Jednemu człowiekowi niewiele ich potrzeba. Dlatego ludzie hojni chwalebnie wydają. więcej na innych, niż na siebie. Wszakże człowiek powinien więcej dbać o siebie niż o innych w dziedzinie dóbr duchowych, które każdy musi dla siebie osobiście zdobywać. Niemniej w dziedzinie rzeczy doczesnych nie jest obowiązkiem człowieka hojnego, iżby tak oddawał wszystko innym, by całkowicie pomijał siebie i swych najbliższych. Dlatego św. Ambroży powiada259: „Taka hojność jest godną pochwały, która nie pomija członków swej rodziny, gdy są w potrzebie".
2. Nie jest obowiązkiem człowieka hojnego tak rozdawać swe dobra, by potem nie miał za co utrzymać się i nadal wykonywać uczynki cnotliwe. Dlatego też Filozof powiedział260: „Szczodry nie będzie zaniedbywał swego majątku, skoro przecież dzięki niemu pragnie pomagać innym". Św. Ambroży zaś poucza261, że Chrystus nie żąda, by od razu rozdać wszystko, co się posiada, ale by to rozdawać w miarę potrzeby, chyba że chce się naśladować proroka Elizeusza, który zabił swe woły i nasycił ubogich, by uwolnić się od wszelkiej troski o dom. Ale to obowiązuje tylko tych, którzy wstępują do stanu życia doskonalszego, o którym później będzie mowa262. Trzeba jednak wiedzieć, że hojne rozdzielanie posiadanych dóbr jako czynność cnotliwa prowadzi do szczęśliwości.
3. Według Filozofa263, nie hojnymi, lecz rozrzutnymi są ci, którzy trwonią swój majątek na rozpustę. Podobnie kto marnotrawi swe dobra na inne grzechy. Dlatego św. Ambroży mówi: „Jeśli pomagasz temu, kto dąży do ograbienia drugich, nie jesteś szczodry. Nie jest też hojnością rozdawanie swych dóbr z chełpliwości, a nie z miłosierdzia". Nie są więc hojnymi ci, którzy nie mają cnót, lecz dobra swe rozdają na złe uczynki. Nic też nie przeszkadza, by nawet ci, którzy wydają wiele na dobre cele, nie posiadali cnoty hojności. Zresztą podobnie bywa i w stosunku do innych cnót. Wszak wykonujemy właściwe tym cnotom czynności zanim jeszcze nabędziemy w

nich sprawności, choć nie wykonujemy ich wtedy tak dobrze, jak pod wpływem cnoty, zgodnie z tym, cośmy poprzednio stwierdzili264. Nic też nie przeszkadza ubogim, by byli hojnymi, jeśli są cnotliwi. Wszak Filozof stwierdza265: „Szczodrość zależy nie od ilości darów, lecz od cech charakteru"; św. Ambroży zaś dodaje266, że „uczucie sprawia, że dar jest cenniejszy lub lichszy, gdyż ono nadaje wartość rzeczom".

Artykuł 2

CO JEST PRZEDMIOTEM HOJNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że hojność nie odnosi się do pieniędzy, gdyż:
1. Przedmiotem cnoty obyczajowej są działania oraz uczucia. Otóż działania są przedmiotem sprawiedliwości, jak to uzasadnił Arystoteles267. A więc skoro hojność jest cnotą, odnosi się ona do uczuć.
2. Przedmiotem hojności jest rozdawanie wszelkich dóbr. Otóż dobra naturalne są prawdziwsze niż sztuczne bogactwa, do których zaliczają się także pieniądze, jak to uzasadnił Filozof268. A więc pieniądze nie są głównym przedmiotem hojności.
3. Różne jest tworzywo różnych cnót, gdyż sprawności różnicują się podług przedmiotów. Otóż rzeczy zewnętrzne są przedmiotem sprawiedliwości rozdzielczej i wymiennej, a więc nie są przedmiotem hojności.

Ale z drugiej strony według Arystotelesa269 hojność to umiar w odniesieniu do pieniędzy.

Odpowiedź. Według Arystotelesa cechą ludzi hojnych jest skłonność do rozdawania. Cecha ta zwie się również szczodrością, gdyż szczodrym nazywamy człowieka, który niechętnie zatrzymuje różne rzeczy dla siebie, ale lubi je rozdawać. Hojność więc (w języku łacińskim liberalitas od liberare — uwalniać) przez nakłanianie człowieka do rozdawania swych dóbr, niejako uwalnia go od ich posiadania i strzeżenia wskazując że duch jego jest wolny. Dobra zaś, które jeden człowiek rozdaje innym, oznacza się niekiedy wspólną nazwą pieniędzy (gdyż dają się spieniężyć). Można więc uznać je za właściwy przedmiot hojności.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak wspomnieliśmy w poprzednim artykule, hojność zależy nie tyle od ilości darów, ile od nastawienia dającego, a to zależy od uczuć miłości i pożądania, a tym samym także od przyjemności i przykrości, radości i smutku wobec tych dóbr, które się rozdziela. A więc bezpośrednim tworzywem (materią) hojności są uczucia wewnętrzne; pieniądze zaś stanowią przedmiot tych uczuć.
2. Według św. Augustyna270: „Wszystko, cokolwiek ludzie mają na ziemi i nad czym władają, zwie się pieniędzmi". Podobnie Arystoteles271 powiada: „Dobrami nazywamy tu wszystko, czego wartość mierzy się pieniędzmi".
Sprawiedliwość ustanawia równość w odniesieniu do rzeczy zewnętrznych, ale nie należy do niej rozstrzyganie o umiarze w uczuciach. Dlatego pieniądze w inny sposób są tworzywem sprawiedliwości, a w inny sposób hojności.

Artykuł 3

CZY ROZDAWANIE PIENIĘDZY JEST AKTEM HOJNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że użycie pieniędzy nie jest aktem cnoty hojności, gdyż:
1. Różne są akty różnych cnót. Użycie pieniędzy bywa zaś przedmiotem wielu innych cnót, np. sprawiedliwości i wspaniałomyślności. A wiec nie jest ono czynnością właściwą hojności.
2. Aktem hojności jest nie tylko obdarzanie, lecz także przyjmowanie i otaczanie kogoś opieką. Przyjmowanie zaś i roztaczanie opieki nie łączy się z użyciem pieniędzy. Wobec tego niesłusznie uznaje się użycie pieniędzy za właściwy akt cnoty hojności.
3. Użytkowanie pieniędzy polega nie tylko na ich dawaniu, ale także na obracaniu ich na własne potrzeby, a to chyba nie jest aktem hojności, jak to stwierdza Seneka272 mówiąc, że „nikt nie staje się hojny przez to, że sobie coś daje". A więc nie każde użycie pieniędzy jest aktem cnoty hojności.

Ale s drugiej strony powiada Filozof273: „Każdej rzeczy najlepiej używa człowiek obdarzony swoistą pod tym względem cnotą, więc i bogactwa najlepiej będzie używał człowiek obdarzony swoistą cnotą w swym ustosunkowaniu się do dóbr materialnych". Taką właśnie cnotą jest hojność, a więc słuszne użycie pieniędzy jest jej aktem.

Odpowiedź. Zróżnicowanie gatunkowe czynności pochodzi od przedmiotu, jak to już uzasadniliśmy274. Przedmiotem zaś lub tworzywem hojności są pieniądze i wszystko to, co da się ocenić za pomocą pieniędzy. Wobec tego zaś, że każda cnota jest właściwym stosunkiem do swego przedmiotu — skoro hojność jest cnotą, jej czynność powinna odnosić się do pieniędzy. Pieniądze należą do dóbr użytkowych, gdyż wszystkie dobra zewnętrzne są przeznaczone do użytku człowieka. A więc właściwym aktem hojności jest użytkowanie pieniędzy i majątku.

Rozwiązanie trudności, l. Zadaniem hojności jest dobre użycie pieniędzy lub innych tego rodzaju bogactw, gdyż one stanowią właściwe tworzywo (materię) tej cnoty; natomiast zadaniem sprawiedliwości jest także użytkowanie bogactw, ale z innego powodu, a mianowicie ze względu na powinność oddania innym tego co się im należy w zakresie dóbr zewnętrznych. Zadaniem zaś wspaniałomyślności jest używanie bogactw w celu dokonania wielkich dzieł. A zatem wspaniałomyślność stanowi jakby uzupełnienie hojności, jak to jeszcze zobaczymy.
2. Człowiek cnotliwy nie tylko we właściwy sposób posługuje się tworzywem lub narzędziem, ale potrafi także przygotować należyte warunki dla celowego ich użycia. Podobnie mężny żołnierz me tylko dobywa miecza przeciw wrogowi, ale także umie go ostrzyć i przechowywać w pochwie. Podobnie człowiek hojny nie tylko umie używać pieniędzy, ale potrafi także o nie się postarać i je przechowywać.

3. Jak widzieliśmy275, bezpośrednim tworzywem hojności są wewnętrzne uczucia człowieka w stosunku do pieniędzy. Dlatego hojność uzdalnia człowieka, by nieuporządkowane przywiązanie do pieniędzy nie utrudniło mu właściwego ich użycia. Dwojakie zaś może być użycie pieniędzy: na własne potrzeby, ożyli na różne wydatki lub wymianę, oraz na zaspokojenie potrzeb innych ludzi przez darowizny. A więc zadaniem hojności jest zapobieganie, aby nieopanowane przywiązanie do pieniędzy nie powstrzymało człowieka od słusznych wydatków na własne cele czy na właściwe darowizny. A zatem hojność odnosi się do darowizn i wydatków, jak to zaznacza Arystoteles. Słowa zaś Seneki dotyczą cnoty hojności, mającej za przedmiot użycie pieniędzy na potrzeby innych. Nie nazwiemy przecież nikogo hojnym, jeżeli używa pieniędzy na swe własne cele.

Artykuł 4.

CZY ROZDAWANIE JEST GŁÓWNYM ZADANIEM HOJNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że główną cechą człowieka hojnego nie jest rozdawanie, gdyż:
l. Roztropność kieruje hojnością. Roztropność jednak raczej wymaga zachowania bogactw, w myśl słów Arystotelesa276: „Najbardziej szczodrymi zdają się być ci, co nie zdobyli swego majątku, lecz odziedziczyli go; nie wiedzą bowiem co to ubóstwo”. A więc wydaje się, że rozdawanie nie stanowi głównego zadania hojności.
2. Cel najbardziej upragniony nigdy człowieka nie zasmuca, ani człowiek od niego nie odstępuje. Tymczasem, ludzie hojni niekiedy martwią się tym, że dają i to nie wszystkim. Wobec tego dawanie nie jest głównym zadaniem hojności.
3. Do osiągnięcia najbardziej upragnionego celu człowiek dąży wszystkimi drogami, którymi może dążyć. Lecz „człowiek szczodry nie jest skory do proszenia”, jak się wyraża Filozof277. A przecież poprzez prośby mógłby zdobyć sobie środki na rozdawanie innym tego, co im brakuje. A więc hojność nie wydaje się najbardziej zmierzać do rozdawania.
4. W zasadzie człowiek powinien bardziej troszczyć się o to, co przynosi mu korzyść, aniżeli o to, co jest pożyteczne dla innych. Przeznaczając pieniądze na Własne cele, człowiek troszczy się o swoją korzyść, dając zaś innym troszczy się o nich. Wobec tego hojność wymaga by więcej pieniędzy wydawać na własne cele, niż na rzecz drugich.

Ale z drugiej strony Filozof poucza278, że: „Szczególnie charakterystyczną cechą człowieka szczodrego jest nawet przesadna ofiarność”.

Odpowiedź. Właściwym przedmiotem hojności jest użytkowanie pieniędzy, a to polega na ich wydawaniu. Zdobywanie bowiem pieniędzy jest raczej ich źródłem niż użyciem. Przechowywanie zaś ich ma się tak do posługiwania się nimi, jak sprawność do czynności. Wydawanie zaś wymaga tym większej siły, im dalej zmierza, jak to widać na przykładzie wyrzucania w dal jakiegoś przedmiotu. Dlatego też wydawanie pieniędzy na rzecz innych ludzi pochodzi z większej cnoty niż obracanie ich na własną 'korzyść. Cechą zaś cnoty jest przede wszystkim dążenie do tego, co doskonalsze, jak

poucza Arystoteles279. A więc człowieka hojnego najbardziej chwalimy za rozdawanie.

Rozwiązanie trudności, 1. Roztropność nakazuje strzec pieniędzy, by ich nie marnować i nie wydać bezmyślnie. Celowe jednak wydawanie pieniędzy wymaga nie mniejszej roztropności niż pożyteczne ich oszczędzanie, lecz raczej większej, gdyż przy ich wydawaniu trzeba uwzględnić więcej okoliczności, aniżeli przy oszczędzaniu; wydawanie ma się tak bowiem do oszczędzania, jak ruch do spoczynku. Prawdą jest że ludzie, którzy otrzymali pieniądze zdobyte przez innych, hojniej je rozdzielają. Nie doświadczyli bowiem co to bieda. Jeśliby tacy tylko z braku tego doświadczenia rozdawali swe dobra, nie posiadaliby Jeszcze cnoty hojności. Niekiedy jednak brak własnego doświadczenia, co to jest bieda, usuwa jedynie przeszkodę hojności, i dzięki temu człowiek chętniej ulega nakazom tej cnoty. Obawa ubóstwa, pochodząca z własnego doświadczenia, stanowi niekiedy przeszkodę dla hojnego wydawania pieniędzy z trudem zdobytych. „Podobnie — mówi Arystoteles280 — wszyscy ludzie są bardziej przywiązani do tego, co sami stworzyli".
2. Celem hojności jest właściwe użycie pieniędzy, a tym samym ich wydawanie, gdyż wydawanie to właśnie pewne użytkowanie pieniędzy. Każda zaś cnota sprawia, że zasmuca nas to, co jej się sprzeciwia, i skłania do unikania tego, co w poprzek jej staje. Właściwemu zaś rozdawaniu dóbr sprzeciwiają się dwie rzeczy: nie dawanie tego, co godziłoby się dać, lub dawanie w sposób niewłaściwy. Jedno i drugie zasmuca człowieka hojnego, ale pierwsze więcej, gdyż nie dawanie bardziej sprzeciwia się właściwemu spełnianiu zadań hojności. Z tego także powodu hojny nie wszystkim daje, gdyż takie nieoględne dawanie przeszkodziłoby mu z czasem wykonywaniu nakazów tej cnoty, gdyż nie byłoby z czego dawać tym, którym dać należało.
3. Dawanie i otrzymywanie pozostają w takim stosunku do siebie, jak działanie i doznanie. Lecz działanie i doznanie nie opierają się na tej samej zasadzie. Skoro bowiem hojność jest zasadą dawania, nie jest jej zadaniem przysposabiać do przyjmowania, a tym bardziej do proszenia. Natomiast cnota hojności przysposabia człowieka do rozdawania w sposób właściwy owoców własnego majątku, o który pilnie się troszczy, by miał z czego hojnie obdzielać innych.
4. Sama natura nakłania człowieka do wydawania pieniędzy na własne potrzeby. Natomiast do rozdawania swoich dóbr na potrzeby innych niezbędna. jest odrębna cnota, która go do tego przysposobiła.

Artykuł 5

CZY HOJNOŚĆ JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że hojność nie jest składnikiem sprawiedliwości, gdyż:
1. Sprawiedliwość odnosi się do należności. Otóż im bardziej coś jest komuś należne, tym mniej hojnie się daje. A więc hojność nie jest składnikiem sprawiedliwości, lecz raczej sprzeciwia się jej.

2. Przedmiotem sprawiedliwości są działania. Natomiast przedmiotem hojności jest miłość i pożąda" nie pieniędzy, a więc uczucia. Wobec tego hojność wydaje się bardziej związana z umiarkowaniem niż ze sprawiedliwością.
3. Czynnością właściwą hojności jest dawanie,. jak to już omówiliśmy w poprzednim artykule. Lecz czynność ta należy raczej do dobroczynności i litości,. które związane są z miłością. Wobec tego hojność jak się zdaje, jest raczej składnikiem miłości niż sprawiedliwości.

Ale z drugiej stromy św. Ambroży powiada281: „Sprawiedliwość odnosi się do społeczności rodu ludzkiego. Pojęcie zaś społeczności obejmuje sprawiedliwość i dobroczynność, które to cnoty zwą także hojnością i dobrotliwością". A więc hojność wiąże się ze sprawiedliwością.

Odpowiedz. Hojność nie jest postacią sprawiedliwości, gdyż sprawiedliwość oddaje każdemu to, co jego, a hojność sprawia że człowiek oddaje swoje własne rzeczy. Niemniej między sprawiedliwością a hojnością zachodzi zbieżność w dwóch rzeczach: l. Jedna i druga cnota odnosi się głównie do innych; 2. Jedna i druga odnosi się do rzeczy zewnętrznych, choć z innych względów, jak to już widzieliśmy282. A więc hojność wiąże się ze sprawiedliwością jako cnota pokrewna z cnotą główną.

Rozwiązanie trudności, l. W przeciwieństwie do sprawiedliwości hojność dotyczy nie obowiązku wynikającego z prawa, ale obowiązku moralnego, którego podstawą Jest godziwość, a nie zobowiązanie względem innej osoby. Z tego względu cecha powinności występuje w tej cnocie w niewielkim stopniu.
2. Przedmiotem umiarkowania jest pożądanie przyjemności cielesnych. Natomiast pożądanie pieniędzy i przyjemność jaką dają, ma raczej charakter duchowy niż cielesny. Dlatego hojności nie zalicza się do umiarkowania.
3. Dar człowieka dobroczynnego i litościwego ma swe źródło w pewnym nastawieniu uczucia obdarowującego w stosunku do obdarowanego. Dlatego taki dar jest owocem miłości lub przyjacielskości. Natomiast dar pochodzący z hojności, wynika z pewnego nastawienia do pieniędzy, których człowiek hojny nie pożąda ani nie kocha. A więc człowiek hojny daje chętnie nie tylko przyjaciołom, ale także nieznajomym kiedy potrzeba. Cnota hojności nie jest zatem związana z miłością, ale raczej ze sprawiedliwością, gdyż ta odnosi się do rzeczy zewnętrznych.

Artykuł 6

CZY HOJNOŚĆ JEST NAJWAŻNIEJSZĄ CNOTA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że hojność jest najwyższą cnotą, gdyż:
l. Każda cnota ludzka stanowi podobieństwo do dobroci Bożej. Otóż przez hojność człowiek staje się najbardziej podobny do Boga, „który daje wszystkim chętnie, nie wymawiając", jak mówi Pismo św. (Jak 1, 5). A więc hojność jest najważniejszą cnotą.
2. Powiada św. Augustyn283, że w rzeczach, które nie są wielkie co do masy, to jest większe, co jest lepsze. Lecz natura dobra najbardziej przejawia się w hojności,

.ponieważ dobro jest z natury swej rozlewne, jak stwierdza Dionizy284. Dlatego również św. Ambroży powiada, że sprawiedliwość wnosi surowość prawa, a hojność wyraża się w dobroci285.
3. Ze względu na cnotę kocha się i czci ludzi. Otóż, jak powiada Boecjusz286, szczodrobliwość najbardziej sławnymi czyni ludzi. Arystoteles zaś twierdzi287: „Spomiędzy wszystkich ludzi cnotliwych największą miłość zaskarbiają sobie ludzie szczodrzy". A więc hojność jest najważniejszą spośród cnót.

Ale z drugiej strony powiada św. Ambroży288, że „sprawiedliwość jest wyższą od hojności, ale hojność jest milszą. Podobnie Filozof mówi289, że po mężnych i sprawiedliwych najbardziej szanuje się ludzi hojnych.

Odpowiedź. Każdy cnota zmierza do jakiegoś dobra. A więc im do większego dobra zdąża, tym jest lepsza. W dwojaki zaś sposób hojność zmierza do dobra: sama przez się, czyli bezpośrednio, i następczo, czyli pośrednio. Sama przez się zmierza do uporządkowania własnego nastawienia w stosunku do pieniędzy oraz ich użycia. Z tego względu umiarkowanie ma pierwszeństwo przed hojnością gdyż usprawnia człowieka w opanowaniu pożądań oraz przyjemności związanych z ciałem; a także męstwo i sprawiedliwość, gdyż obie te cnoty zmierzają do dobra ogółu: pierwsza głównie w czasie pokoju, druga podczas wojny. Ale przed tymi wszystkimi cnotami pierwszeństwo mają cnoty, które odnoszą się do dobra Bożego, jakie przewyższa wszelkie ludzkie dobro, podobnie jak dobro publiczne jest ważniejsze od dobra prywatnego, a dobro ciała od dóbr zewnętrznych.

Następczo, czyli pośrednio, hojność zmierza do tych wszystkich dóbr. Dzięki temu bowiem, że człowiek nie jest przywiązany do pieniędzy, nie ma trudności w użyciu ich zarówno na własne potrzeby, jak i na korzyść innych oraz ku czci Bożej. Z tego względu hojność posiada szczególną wartość, gdyż jest użyteczna w wielu sprawach. Ponieważ jednak każdą rzecz ocenia się według tego, co przysługuje jej wpierw i samo przez się, a nie według tego, co jej przysługuje w następstwie czegoś innego, nie można uznać hojności za największą cnotę.

Rozwiązanie trudności. 1. Dary Boże pochodzą z Jego miłości ku ludziom, którym Bóg je udziela, a nie z Jego nastawienia do tych dóbr, które udziela; są więc raczej owocem Jego miłości niż hojności. A miłość jest najwyższą spośród wszystkich cnót.
2. Każda cnota uczestniczy w naturze dobra przez swe czynności. Otóż czynności niektórych cnót są lepsze aniżeli posługiwanie się pieniędzmi, które jest czynnością cnoty hojności,
3. Ludzie najbardziej kochają hojnych nie przez przyjaźń duchową ze względu na ich większą cnotę, ale darzą ich raczej przyjaźnią użytecznościową, gdyż uznają hojnych za bardziej pożytecznych dla siebie w dziedzinie dóbr zewnętrznych, których ludzie najbardziej zazwyczaj pożądają, i tego samego powodu wysławiają hojnych.

ZAGADNIENIE 118
O CHCIWOŚCI

Przechodząc do wad przeciwstawnych hojności, omówimy kolejno chciwość, a następnie rozrzutność. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy chciwość jest grzechem? 2. Czy chciwość jest grzechem odrębnym od innych? 3. Czy chciwość sprzeciwia się hojności? 4. Czy chciwość jest grzechem śmiertelnym? 5. Czy chciwość jest największym grzechem? 6. Czy chciwość jest grzechem duchowym? 7. Czy chciwość jest główną wadą? 8. Jakie są skutki chciwości?

Artykuł 1

CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość nie jest grzechem, gdyż:
1. Chciwość jest pożądaniem, pieniędzy, przez, które rozumie się wszystkie dobra zewnętrzne. A przecież pożądanie tych dóbr nie jest grzechem, skoro wypływa z samej natury człowieka, już to dlatego, że dobra te podlegają jego władzy, już to dlatego że służą do podtrzymania jego życia; wszak uważa się je za podstawę bytu ludzkiego. A więc chciwość nie jest grzechem.
2. Każdy grzech jest skierowany albo przeciw Bogu, albo przeciw bliźniemu, albo przeciw sobie samemu. Lecz chciwość nie zwraca się przeciw Bogu,. gdyż nie sprzeciwia się ani cnocie religijności, ani cnotom teologicznym, które porządkują stosunek człowieka do Boga. Nie jest także grzechem przeciw sobie samemu, albowiem nie sprowadza się ani do obżarstwa, ani do rozpusty, o której mówi Apostoł (l Kor 6, 18): „Kto grzeszy rozpustą, przeciwko własnemu ciału swemu grzeszy”. Nie jest wreszcie grzechem przeciw bliźniemu, gdyż przechowując swoje rzeczy dla siebie nikomu nie wyrządza się krzywdy. A więc chciwość nie jest grzechem.
3. Nie jest grzechem to, co pochodzi od natury. Otóż chciwość jest naturalnym następstwem starości, jak to stwierdza Arystoteles290. A więc nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Apostoł wzywa (Żyd 13, 4) : „Nie bądźcie chciwi na pieniądze, poprzestańcie na. tym, co macie”.

Odpowiedź. W każdym wypadku gdy dobro polega na zachowaniu właściwej miary, wszelki nadmiar lub niedomiar stanowi zło. W rzeczach będących środkami do osiągnięcia jakiegoś celu, dobro polega na zachowaniu miary, gdyż środki powinny być współmierne z celem, np. lekarstwo ze zdrowiem, jak to wykazał Filozof291. Stąd dobro człowieka w takich właśnie rzeczach polega na zachowaniu umiaru, a mianowicie aby ubiegać się o dobra zewnętrzne, w miarę jak są konieczne do życia danego człowieka zgodnie z jego stanem. Przekroczenie tej miary stanowi grzech, który zachodzi wtedy, gdy ktoś chce 'zdobyć lub utrzymać te zewnętrzne dobra nie zachowując właściwej miary. Na tym właśnie polega chciwość, którą się określa jako nieumiarkowaną żądzę posiadania. Jasne więc, że chciwość jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Pożądanie zewnętrznych dóbr jest naturalne dla człowieka, w miarę jak są potrzebne do właściwego mu celu. Jeśli więc stosunek do tych środków odpowiada zasadzie postępowania, wypływającej z tego celu, nie będzie grzechu. Chciwość zaś przekracza tę zasadę, a więc jest grzechem.
2. W dwojaki sposób chciwość jest brakiem umiaru w rzeczach zewnętrznych — bezpośrednio i pośrednio. Bezpośrednio — gdy zbiera i przechowuje więcej niż trzeba; z tego względu chciwość zwraca się wprost przeciw bliźniemu, gdyż nikt nie może posiadać zbyt wielu dóbr zewnętrznych bez niedostatku drugich ludzi. Pośrednio zaś chciwość jest brakiem umiaru ze względu na wewnętrzne nastawienie do bogactw, np. gdy ktoś je nadmiernie lubi, pożąda ich lub rozkoszuje się nimi. W tym znaczeniu chciwość jest grzechem przeciw sobie samemu, ponieważ wprowadza nieład do uczuć człowieka, mimo że nie wprowadza go do ciała, tak jak to czynią grzechy cielesne.

Rozum powinien kierować skłonnościami naturalnymi, gdyż on jest najwyższą władzą w naturze ludzkiej. Chociaż więc starcy z powodu niedomagań natury bardziej pożądają pomocy w rzeczach zewnętrznych (podobnie zresztą, jak każdy kto niedomaga, pożąda tego, co może zaradzić jego niedomaganiem) — niemniej nie uniewinnia ich od grzechu, gdy przekroczą właściwą miarę rozumu w odniesieniu do bogactw.

Artykuł 2

CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECHEM ODRĘBNYM OD INNYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość nie jest odrębnym, grzechem, gdyż:
1. Św. Augustyn powiada292: „Chciwość, zwana po grecku philargyria, zachodzi w nieumiarkowanym pożądaniu nie tylko srebra i pieniędzy, ale także wszystkich innych rzeczy”. W każdym grzechu występuje nieuporządkowane pożądanie jakiejś rzeczy, gdyż grzech polega właśnie na przylgnięciu do dóbr zmiennych, przy równoczesnym zlekceważeniu dobra niezmiennego, jak to już widzieliśmy293. A więc chciwość jest ogólnym grzechem,
2. Według św. Izydora294, człowiek chciwy — ta człowiek żądny pieniędzy. Toteż w języku greckim chciwość nosi miano: phylargyria, czyli miłość srebra. Lecz srebro oznacza tu wszystkie dobra zewnętrzne, których wartość można ocenić pieniędzmi. A więc chciwość polega na pożądaniu jakichkolwiek dóbr zewnętrznych. A to jest grzechem ogólnym.
3. Glossa mówi295, że dobre to prawo, które powstrzymuje pożądliwość, powstrzymuje wszystkie grzechy. Otóż prawo Boże szczególniej powstrzymuje przed grzechem chciwości (Wyj 20, 17): „Nie pożądaj żadnej rzeczy bliźniego twego". A więc takie pożądanie, jakie występuje w chciwości, jest źródłem wszelkiego zła i dlatego chciwość jest grzechem ogólnym.

Ale z drugiej strony św. Paweł (Rzym l, 29) wyodrębnia chciwość spośród innych grzechów, mówiąc o bezbożnych: „Pełni są wszelakiej nieprawości, chciwości, niegodziwości, oddani zazdrości, zabójstwu, swarliwości, podstępowi...”

Odpowiedź. Grzechy różnicują się gatunkowo według przedmiotów296. Przedmiotem zaś grzechu jest jakieś dobro, ku któremu zmierza nieuporządkowane pożądanie. Z tego względu podstawa odrębności dotrą będącego przedmiotem nieuporządkowanego pożądania stanowi jednocześnie podstawę odrębności grzechu. Ale inna jest natura dobra użytecznego, a inna dobra przyjemnego. Bogactwa zaś to dobra użyteczne, gdyż wola pożąda ich ze względu na ich użyteczność. Chciwość jest więc odrębnym grzechem, gdyż stanowi nieuporządkowane pożądanie dóbr zewnętrznych, dających się spieniężyć.

Należy jeszcze podkreślić, że słowo „mienie" służyło początkowo na określenie wszystkich dóbr, nad którymi człowiek ma pełną władzę. Z czasem jednak słowo to rozszerzono na oznaczanie wielu innych rzeczy. Stąd mówi się, że ktoś ma zdrowie, żonę, ubranie itp. Wskutek tego także wyraz „chciwość" rozciągnięto na wszelkie nieuporządkowane pragnienie posiadania jakiejkolwiek rzeczy, jak to zaznacza. św. Grzegorz297, mówiąc o chciwości nie tylko w stosunku do pieniędzy, ale także do wiedzy, do wysokich stanowisk itp. Tak pojęta chciwość nie byłaby grzechem odrębnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Augustyn mówi tu o chciwości w szerszym znaczeniu.
2. Pod wyrazem „pieniądze" ujmuje się wszelkie dobra zewnętrzne, które służą do użytku ludzi, dlatego zwą się dobrami użytkowymi. Są wszakże również inne dobra zewnętrzne, które można zdobyć za pieniądze, jak np. rozkosze, zaszczyty i tym podobne, zdolne jednak wzbudzić pożądanie. Ale takie pożądanie nie jest chciwością w znaczeniu odrębnej wady.
3. Glossa mówi tu o nieuporządkowanym pożądaniu jakiejkolwiek rzeczy. Powściągliwość bowiem w żądzy posiadania powściąga równocześnie pragnienie wszystkiego, co można zdobyć dzięki posiadanym rzeczom.

Artykuł 3

CZY CHCIWOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ HOJNOŚCI ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że chciwość nie sprzeciwia się hojności, gdyż;
1. Św. Jan Chryzostom298 tłumacząc słowa Chrystusa (Mt 5, 6): „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości" powiada, że dwojaka jest sprawiedliwość: ogólna oraz szczególna, której właśnie sprzeciwia się chciwość. To samo mówi Filozof299. A więc chciwość nie sprzeciwia się hojności.
2. Grzech chciwości polega na przekroczeniu miary w odniesieniu do posiadanych rzeczy. A miarę tę ustanawia sprawiedliwość. A więc chciwość sprzeciwia się wprost sprawiedliwości, a nie hojności.
3. Hojność jest złotym środkiem między dwiema przeciwstawnymi wadami, jak to podkreśla Filozof300. Ale nie ma wady przeciwstawnej chciwości, jak to również stwierdza Filozof301. A więc chciwość nie sprzeciwia się hojności.

Ale z drugiej strony mówi Pismo św. (Ekle 5, 9): „Chciwy nie nasyci się pieniądzem, a kto się kocha w zasobach, ten nie ma z nich pożytku". Lecz nienasycenie się pieniędzmi i nieopanowane upodobanie w nich sprzeciwia się hojności, która jest

złotym środkiem między tymi dwoma wadami. A więc chciwość sprzeciwia się hojności.

Odpowiedz. Chciwość to dwojaki brak umiaru w stosunku do bogactw. W pierwszym znaczeniu — bezpośrednio dotyczy zdobywania i zachowywania bogactw i występuje wówczas, gdy ktoś zbiera pieniądze ponad powinność, kradnąc lub przywłaszczając sobie cudze rzeczy; w tym znaczeniu chciwość sprzeciwia się sprawiedliwości i o niej to powiedział prorok Ezechiel (22, 27): „Przywódcy w jej środku są jak wilki drapieżne, rozdzierające zdobycz: rozlewają krew, zabijają ludzi, alby osiągnąć niesprawiedliwe zyski".

W drugim znaczeniu brak umiaru w chciwości to niewłaściwe nastawienie wewnętrzne do bogactw, np. gdy ktoś nadmiernie je kocha, pożąda ich lub roz-koszuje się nimi, chociażby nie zabierał cudzych rzeczy. W tym znaczeniu chciwość sprzeciwia się hojności, która wnosi umiar w tych uczuciach, jak to już widzieliśmy302. O niej to mówi Glossa303 do słów św. Pawła (2 Kor 9, 5): „Byście przygotowali już przedtem obiecaną darowiznę, 'która oby okazała się hojnością, a nie sknerstwem" dodając: „darowizna ta okazałaby się sknerstwem, gdyby żałowali, że ją dali i mało dali".

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Jan Chryzostom i Filozof mówią tu o chciwości w znaczeniu pierwszym. Chciwość zaś w znaczeniu drugim Filozof nazywa brakiem hojności.
2. Sprawiedliwość właściwie ustala miarę w zbieraniu i zatrzymywaniu bogactw według wymagań powinności opartej na prawie, a mianowicie tak, by nie zabierać i nie przywłaszczać sobie cudzych rzeczy. Hojność zaś stanowi umiar rozumu głównie w odniesieniu do wewnętrznego nastawienia człowieka w stosunku do bogactw; co do zbierania zaś i zatrzymywania pieniędzy oraz co do wydawania ich — tylko o tyle, o ile czynności te pochodzą z wewnętrznego nastawienia, pomija przy tym nie tyle powinność opartą na przepisach prawa, ile powinność moralną, opartą na wymaganiach rozumu.
3. Ta postać chciwości, która przeciwstawia się sprawiedliwości, nie ma przeciwstawnej sobie wady, gdyż polega na posiadaniu rzeczy więcej niż należy; a temu przeciwstawia się posiadanie rzeczy mniej niż się należy — co nie jest grzechem, ale raczej utrapieniem. Natomiast chciwość przeciwstawna hojności, napotyka na przeciwstawną sobie wadę, a mianowicie na rozrzutność.

Artykuł 4

CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość jest zawsze grzechem śmiertelnym, gdyż:
1. Tylko za grzech śmiertelny należy się kara śmierci. Lecz za chciwość należy się kara śmierci, gdyż Apostoł (Rzym 1, 29) wyliczywszy różne grzechy, a między nimi chciwość, dodaje: „Którzy się takich: czynów dopuszczają, winni są śmierci". A więc chciwość jest grzechem śmiertelnym.

2. Najmniejszym przestępstwem w dziedzinie chciwości jest nieumiarkowane przetrzymywanie własnych rzeczy. Jednak jak się zdaje, jest to grzechem śmiertelnym, skoro św. Bazyli mówi304: „Chleb, który ty zatrzymujesz należy do głodnego; pieniądze które posiadasz, należą do ubogiego; ubranie, które przetrzymujesz, należy do pozbawionego odzieży. Ile razy możesz dać te rzeczy potrzebującym, a nie dajesz, wyrządzasz krzywdę". A wyrządzanie krzywdy innym jest grzechem śmiertelnym, gdyż sprzeciwia się miłości bliźniego. A więc tym bardziej wszelka inna chciwość jest grzechem śmiertelnym.
3. Ślepota duchowa ogarnia człowieka jedynie na skutek grzechu śmiertelnego, który pozbawia duszę światła laski Bożej. Otóż według św. Jana Chryzostoma chciwość i żądza pieniędzy to ciemności duszy. A więc chciwość jako żądza pieniędzy jest grzechem śmiertelnym.

Ale z drugiej strony powiada Glossa305, że kto myśli o rzeczach tego świata w tym celu, by podobać się światu, ten buduje na chruście, sianie i trawie. A tak właśnie postępuje człowiek chciwy. Tego rodzaju budowanie nie jest jednak grzechem śmiertelnym, gdyż o takim budowniczym powiada Pismo św. (l Kor 3, 13), że „będzie zbawiony, ale jakby przez ogień". A więc niekiedy chciwość jest grzechem powszednim.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule chciwość niekiedy sprzeciwia się sprawiedliwości i wówczas zawsze jest grzechem śmiertelnym z natury swego rodzaju, gdyż wtedy dochodzi do zabierania i przetrzymywania cudzej rzeczy w sposób niesprawiedliwy, a to są grzechy śmiertelne, jak już uzasadniliśmy306. Bywa jednak w tym rodzaju chciwości grzech powszedni, gdy czynność nie jest w pełni dobrowolna.

Natomiast chciwość, przeciwstawna hojności, jest nieopanowanym przywiązaniem do dóbr zewnętrznych. Jeśli będzie to takie przywiązanie, że ktoś przenosiłby te dobra ponad miłość Boga i bliźniego, będąc gotowym do przekroczenia nakazów tejże miłości, wówczas chciwość jest grzechem śmiertelnym. Jeśli natomiast chciwość nie spada do tego stopnia, tak że człowiek mimo nadmiernego ukochania bogactw, nie przenosi ich ponad miłość Bożą i nie odważyłby się uczynić coś przeciw Bogu i bliźniemu wówczas chciwość jest grzechem powszednim.

Rozwiązanie trudności. 1. Chciwość zaliczono do grzechów śmiertelnych z wyżej wymienionych powodów.
2. Św. Bazyli mówi tu o wypadku, gdy ktoś jest obowiązany na mocy powinności prawnej do rozdania swych dóbr ubogim już to z powodu zagrażającego im niebezpieczeństwa nędzy, już to ze względu na nadmiar samych bogactw.
3. Żądza bogactw wówczas naprawdę zaślepia dusze, gdy wyklucza światło miłości przenosząc miłość bogactw ponad miłość Boga.

Artykuł 5

CZY CHCIWOŚĆ JEST NAJWIĘKSZYM GRZECHEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość jest największym grzechem, gdyż:
1. Powiada Pismo św. (Ekle 10, 9): „Nad łakomego nie ma nic gorszego", a trochę dalej: „Nie ma nic niegodziwszego jak miłować pieniądze, bo taki i duszę swą ma przedajną". Także Cycero307: „Nic tak nie świadczy o ciasnocie ducha, jak miłowanie pieniędzy". A to jest właśnie przejawem chciwości, która tym samym jest grzechem śmiertelnym.
2. Grzech jest tym cięższy, im bardziej sprzeciwia się miłości Bożej. Lecz chciwość najbardziej sprzeciwia się miłości, jak o tym świadczy św. Augustyn308, nazywając ją „trucizną miłości". A więc chciwość jest najcięższym grzechem.
3. O ciężkości grzechu stanowi nieuleczalność, gdyż dlatego grzech przeciw Duchowi Świętemu jest najcięższy, bo nie podlega odpuszczeniu. Otóż chciwość jest grzechem nieuleczalnym, jak to zaznacza Filozof309, stwierdzając, że „pod wpływem starości oraz słabości ludzie stają się chciwi".
4. Św. Paweł Apostoł (Ef 5, 5) mówi, że chciwość jest bałwochwalstwem. A to przecież najcięższy grzech.

Ale z drugiej strony cudzołóstwo jest cięższym grzechem od kradzieży, jak stwierdza Pismo św. (Przyp 6, 30). Kradzież zaś jest związana z chciwością. A więc nie jest najcięższym grzechem.

Odpowiedź. Każdy grzech jako pewne zło polega na zepsuciu, czyli pozbawieniu jakiegoś dobra; jako zaś czynność dobrowolna polega na pewnym pożądaniu jakiegoś dobra. Wielkość więc grzechów można oceniać z dwojakiego względu, a mianowicie ze względu na dobro, które grzech lekceważy lub niszczy. Im większe to dobro, tym cięższy grzech. Najcięższy zaś grzech to taki, który zwraca się przeciw Bogu, następnie grzech przeciw osobie bliźniego, wreszcie są grzechy przeciw właściwemu stosunkowi do dóbr zewnętrznych, przeznaczonych na użytek ludzki. Do takich właśnie grzechów należy chciwość.

Ze względu zaś na dobro, będące przedmiotem nieuporządkowanego pożądania, które mu ulega, im dobro to jest mniejsze, tym grzech jest brzydszy. Brzydszą bowiem jest rzeczą ulegać dobru niższemu, niż wyższemu. Wartość zaś zewnętrznych dóbr jest najniższa spośród wszystkich dóbr ludzkich, niższe są bowiem od dóbr ciała, a te z kolei są niższe od dóbr duchowych, które przewyższa dobro Boże. Z tego względu grzech chciwości, poddający pożądanie człowieka pod jarzmo rzeczy zewnętrznych, odznacza się większą brzydotą niż inne grzechy.

Ponieważ jednak zepsucie czy pozbawienie dobra jest istotnościowym czynnikiem (formalnym) w grzechu, a zwrot ku dobru zmiennemu jest czynnikiem tworzywowym ((materialnym), dlatego wielkość grzechu należy bardziej oceniać ze względu na dobro, które przez grzech ulega zepsuciu, aniżeli ze względu na dobro, któremu ulega pożądanie. Stąd chciwość nie jest zasadniczo największym grzechem.

Rozwiązanie trudności. 1. Pismo św. oraz Cycero mówią tu o chciwości ze względu na dobro, które ujarzmia pożądanie człowieka. Dlatego też Pismo św. do powyższych słów dodaje, że „chciwy ma duszę sprzedajną", gdyż duszę swoją, to znaczy własne życie, wystawia na niebezpieczeństwo z powodu pieniędzy, oraz że chciwy „w życiu swym wyrzucił wnętrzności swoje" (Ekle 10, 10), to znaczy zlekceważył rzeczy duchowe dla zdobycia pieniędzy. Tak samo Cycero zaznaczył, że chciwość Jest „dowodem ciasnoty ducha", skoro poddaje się pod jarzmo pieniędzy.
2. Św. Augustyn bierze tu chciwość w znaczeniu ogólnym jako pożądanie jakichkolwiek dóbr doczesnych, a nie w tym znaczeniu, w jakim chciwość jest odrębnym grzechem. Żądza zaś jakichkolwiek dóbr doczesnych jest trucizną miłości, gdy człowiek lekceważy dobro Boże, by przylgnąć do dobra doczesnego.
3. Z innego powodu nieuleczalny jest grzech przeciw Duchowi Świętemu, a z innego chciwość. Pierwszy jest nieuleczalny z powodu zlekceważenia miłosierdzia Bożego lub sprawiedliwości Bożej, względnie tego, co może uzdrowić człowieka z grzechu. Taka więc nieuleczalność zwiększa ciężkość grzechu. Natomiast chciwość jest nieuleczalna z powodu słabości ludzkiej, nieodłącznej od naszej natury, gdyż człowiek, im większe ma braki, tym większej wymaga podpory od rzeczy zewnętrznych i stąd jest bardziej skłonny do chciwości. Tego rodzaju nieuleczalność nie dowodzi że grzech chciwości jest cięższy, ale sprawia że chciwość jest bardziej niebezpieczna.
4. Chciwość została porównana do bałwochwalstwa ze względu na pewne podobieństwo do niego, gdyż zarówno bałwochwalca, jak i chciwiec poddaje się zewnętrznej rzeczy, ale inaczej, gdyż bałwochwalca poddaje się jej, by złożyć jej cześć boską, a chciwiec nadmiernie jej pożąda, by posłużyć się nią do własnego użytku, a nie by ją czcić. Dlatego chciwość nie jest tak ciężkim grzechem jak bałwochwalstwo.

Artykuł 6

CZY CHCIWOŚĆ JEST GRZECHEM DUCHOWYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość nie jest grzechem duchowym, gdyż:
1. Grzechy duchowe dotyczą dóbr duchowych. Tworzywem zaś chciwości są dobra materialne, a mianowicie zewnętrzne bogactwa. A więc chciwość nie jest grzechem duchowym.
2. Grzech duchowy przeciwstawia się cielesnemu. Otóż chciwość nie jest grzechem cielesnym, jest bowiem następstwem zepsucia natury ludzkiej, jak to ma miejsce np. u starców, którzy z powodu niedomagań cielesnych popadają w chciwość. A wiec chciwość jest grzechem cielesnym.
3. Grzech cielesny wprowadza nieład w ciało ludzkie, zgodnie z słowami Apostoła (l Kor 6, 18): „Kto się oddaje porubstwu, grzeszy przeciw ciału swemu. Lecz chciwość sprawia także udrękę cielesną, wszak św. Jan Chryzostom przyrównuje ją do opętania dręczącego ciało ludzkie. A więc chciwość nie jest grzechem duchowym.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz310 zalicza chciwość do grzechów duchowych.

Odpowiedź. Grzechy polegają głównie na niewłaściwym nastawieniu uczuć człowieka. Wszystkie zaś uczucia, czyli wzruszenia, mają swój kres w przyjemności lub w przykrości, jak to uzasadnił Filozof311. Przyjemności zaś bywają duchowe i cielesne. Przyjemności cielesne to takie, które spełniają się w zmysłach cielesnych (np. przyjemności związane z przyjmowaniem pokarmu lub posługiwaniem się narządami płciowymi). Natomiast przyjemności duchowe to takie, które dokonują się w samym umyśle. Grzechami cielesnymi więc nazywamy takie, które spełniają się w przyjemnościach cielesnych, duchowymi zaś te, które spełniają się w przyjemnościach duchowych bez przyjemności cielesnych. Do tych właśnie należy chciwość, która tym samym jest grzechem duchowym.

Rozwiązanie trudności. Chociaż chciwość odnosi się do spraw cielesnych, nie pożąda jednało przyjemności cielesnych, ale duchowych, a mianowicie uciechy z posiadania dóbr. Nie jest więc grzechem cielesnym. Ze względu jednak na przedmiot chciwość znajduje się w pośrodku między grzechami duchowymi, zmierzającymi do przyjemności w sprawach duchowych (takich jak np. pycha, która dąży do własnego wywyższenia) a grzechami cielesnymi, które dążą do przyjemności ciała.
2. Dążenia różnicuje się gatunkowo nie według punktów wyjścia, ale według celów, do których zmierzają. Dlatego wady cielesne to takie, które dążą do przyjemności cielesnej, a niekoniecznie takie, które pochodzą z niedomagań ciała.
3. Św. Jan Chryzostom porównuje człowieka chciwego do opętanego, nie ze względu na udrękę ciała, ale przez przeciwieństwo, bo podczas gdy opętany, jak opowiada Ewangelia (Mk 5, 15) rozbierał się do naga, to chciwy obciąża się zbytecznymi bogactwami.

Artykuł 7

CZY CHCIWOŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chciwość nie jest wadą główną, gdyż:
1. Chciwość przeciwstawia się hojności jako złotemu środkowi, oraz rozrzutności jako krańcowości. Lecz ani hojność nie jest główną cnotą, ani rozrzutność główną wadą. A więc także i chciwość nią nie jest.
2. Jak widzieliśmy poprzednio312, wady główne są to takie, których cele są główne, tak że cele innych grzechów są im podporządkowane. A to nie odpowiada chciwości, gdyż bogactwa nie są celem, lecz środkiem do osiągnięcia celu, jak to uzasadnił Filozof 313. A więc chciwość nie jest wadą główną.
3. Podług św. Grzegorza314, chciwość niekiedy rodzi się z wywyższania się, a niekiedy ze strachu. Kiedy bowiem ktoś myśli, że mu braknie rzeczy koniecznych, popada w chciwość. Inni zaś, pragnąc wzmóc swoje znaczenie, zapalają się żądzą cudzych dóbr. A więc chciwość wywodzi się raczej z innych wad niż jest ich źródłem, jak przystoi na wadę główną.

Ale z drugiej strawy św. Grzegorz zalicza chciwość do wad głównych.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy315, wada główna to taka, z której wywodzą się inne wady ze względu na cel, do którego zmierza. Cel ten, jako bardzo pożądany, wywołuje pragnienia, które skłaniają człowieka do wykonywania wielu czynności dobrych i złych. Najbardziej zaś pożądanym celem jest szczęśliwość, będąca ostatecznym celem człowieka, jak to już wykazaliśmy316. Z tego względu im bardziej jakaś rzecz spełnia warunki szczęśliwości, tym bardziej staje się pożądana. Otóż jednym z warunków szczęśliwości jest samowystarczalność, gdyż jeśliby jakieś dobro samo przez się nie było wystarczające, nie zaspokoiłoby pożądania ludzkiego, czyli nie byłoby celem ostatecznym. Bogactwa zaś, jak powiada Boecjusz317, najbardziej zdają się człowiekowi obiecywać tę samowystarczalność, gdyż, jak się wyraża Arystoteles318: „pieniądz jest dla nas jakby zakładnikiem, by móc uzyskać wszystko to, czego potrzebujemy". Z tego względu chciwość polegająca na pożądaniu pieniędzy jest wadą główną.

Rozwiązanie trudności, l. Cechą cnoty jest zgodność jej z rozumiem, a cechą wady jest uleganie skłonnościom pożądania zmysłowego. Rozum zaś nie zmierza do tego samego celu co popęd zmysłowy. Z tego powodu wada główna nie musi przeciwstawiać się cnocie głównej. Chociaż więc hojność nie jest cnotą główną, gdyż nie odnosi się do głównego dobra rozumu, chciwość niemniej, jest wadą główną, gdyż odnosi się do pieniędzy, które spośród dóbr zmysłowych mają pewnego rodzaju pierwszeństwo. Natomiast rozrzutność nie zmierza do jakiegoś celu, który byłby głównym przedmiotem pożądania, lecz raczej wydaje się być przejawem niedomagania rozumu. Dlatego Filozof powiada, że rozrzutny jest raczej próżny niż zły.
2. Pieniądze służą do osiągnięcia innego celu. Ze względu jednak na to, że są użyteczne do zdobycia innych dóbr zmysłowych, zawierają w sobie poniekąd wszystko. Z tego względu wykazują podobieństwo do szczęśliwości.
3. Nie ma przeszkód by wada główna miała źródło w innych wadach, byleby inne wady zazwyczaj z niej się rodziły.

Artykuł 8

JAKIE SĄ SKUTKI CHCIWOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie jako „córy chciwości" wymienia się zdradę, podstęp, oszustwo, krzywoprzysięstwo, niepokój, gwałt i przeciwną miłosierdziu zatwardziałość, gdyż:
1. Chciwość przeciwstawia się hojności. Natomiast zdrada, podstęp i oszustwo przeciwstawiają się roztropności, krzywoprzysięstwo — religijności, niepokój — nadziei lub miłości, gwałt — sprawiedliwości, zatwardziałość — miłosierdziu. A więc tego rodzaju wady nie należą do chciwości.
2. Zdrada, podstęp i oszustwo — jak się zdaje — należą do jednego rodzaju wad, a mianowicie tych, które zwodzą bliźniego. Nie należało więc wymieniać ich jako różne „córy chciwości".

3. Św. Izydor319 wymienia dziewięć „cór chciwości”, a mianowicie: kłamstwo, fałsz, kradzież, krzywoprzysięstwo, pożądanie brzydkiego zysku, fałszywa świadectwo, gwałt, nieludzkość, grabiestwo. Wobec tego pierwsze wyliczenie jest niezupełne.
4. Filozof wymienia320 liczne rodzaje wad należących do chciwości. Są to mianowicie: skąpstwo, sknerstwo, posiadanie domów publicznych, lichwiarstwo, gra w kości, grabiestwo i łotrowstwo. A więc pierwsze wyliczenie jest niezupełne.
5. Zdaniem Filozofa321 tyranów, którzy popełniają największe gwałty, „burząc miasta i łupiąc świątynie, nie nazywamy chciwymi, lecz raczej zbrodniarzami, bezbożnikami i niesprawiedliwymi”. A więc gwałtu nie należy uwiązać za „córę chciwości”.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz322 wymienia właśnie te „córy chciwości”.

Odpowiedź. „Córami chciwości” nazywają się wady wywodzące się z niej, a zwłaszcza z pożądania celu, do którego zmierzają. Ponieważ zaś chciwość jest przesadnym ukochaniem bogactw, dwojaka zachodzą w niej przesada — w ich zatrzymaniu i zbieraniu. Ze względu na zatrzymywanie bogactw z chciwości rodzi się zatwardziałość przeciwna miłosierdziu, gdyż serce człowieka chciwego nie wzrusza się litością nad ubogim, by udzielić mu wsparcia. Ze względu na przyjmowanie i zbieranie w chciwości trzeba wziąć pod uwagę uczucie, z którego wypływa, oraz skutki. Ze względu na uczucie z chciwości rodzi się niepokój, bo wywołuje zbyteczne troski i kłopoty, gdyż „chciwy nie napełnia się pieniędzmi” jak się wyraża Pismo św. (Ekle 5, 9); co do skutków zaś, człowiek chciwy zdobywa rzeczy cudze niekiedy przemocą, czyli gwałtem, a niekiedy podstępem w zwykłych słowach, czyli uwodzeniem i krzywoprzysięstwem (gdy do słów dołącza przysięgę), jak i czynem, a więc oszustwem w stosunku do rzeczy lub zdradą w stosunku do osób, jak to widać na przykładzie Judasza, który z powodu chciwości zdradził Chrystusa.

Rozwiązanie trudności. 1. „Córy” jakiejś wady nie muszą należeć do tego samego rodzaju, gdyż do celu tej samej wady mogą zmierzać również grzechy innego rodzaju. Co innego bowiem znaczy, że grzech ma owoce, czyli „córy”, a co innego, że ma różne gatunki.
2. Rozróżnienie tych trzech owoców chciwości omówiliśmy w osnowie artykułu.
3. Tych dziewięć wad sprowadza się do pierwszych siedmiu: bo kłamstwo i fałszywe świadectwo należą do uwodzenia, gdyż fałszywe świadectwo jest rodzajem kłamstwa. Podobnie kradzież jest gatunkiem oszustwa, pożądanie brzydkiego zysku należy do niepokoju, grabież do gwałtu, nieludzkość wreszcie do zatwardziałości przeciwstawnej litości.
4. To, co tu wymienia Arystoteles, stanowi raczej postacie chciwości, aniżeli jej „córy”. Brak hojności bowiem, czyli chciwość, przejawia się już to w zbyt małym dawaniu, czyli w skąpstwie, już to w tym, że ktoś w ogóle nie daje, jak to czynią sknerzy i kutwy, którzy z powodu drobnych rzeczy podnoszą wielki krzyk, już to przejawia się w przesadnym zbieraniu albo dla brzydkiego zysku, albo przez wykonywanie służalczych czynności, albo wręcz brzydkimi czynnościami, np. prostytucją itp., względnie zdobywaniem zysku z tego, co należało darmo dać (np. lichwa czy także 'zdobywaniem małych rzeczy kosztem wielkiego wysiłku) i wreszcie

zyskiem niesprawiedliwym, przez stosowanie gwałtu wobec żywych, obdzieranie zmarłych lub ogrywanie przyjaciół.
5. Zarówno hojność, jak i przeciwna jej wada rozrzutność, odnosi się do przeciętnej sumy pieniędzy. Z tego względu tyranów, którzy przez stosowanie przemocy i gwałtu, zdobywają wielkie sumy pieniężne, nazywamy raczej niesprawiedliwymi niż chciwymi.

ZAGADNIENIE 119
O ROZRZUTNOŚCI

Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: l. Czy rozrzutność sprzeciwia się chciwości? 2. Czy rozrzutność jest grzechem? 3. Czy rozrzutność jest cięższym grzechem niż chciwość?

Artykuł 1

CZY ROZRZUTNOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ CHCIWOŚĆI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozrzutność nie sprzeciwia się chciwości, gdyż:
1. Przeciwieństwa nie mogą współistnieć jednocześnie w tym samym podmiocie. Lecz niektórzy ludzie są jednocześnie chciwi i rozrzutni. Wobec tego rozrzutność nie jest przeciwieństwem hojności.
2. Przeciwieństwa odnoszą się do tego samego przedmiotu. Lecz chciwość, przeciwstawiając się hojności, odnosi się do uczuć, które pieniądze rozniecają w człowieku. Rozrzutność zaś nie zdaje się odnosić do uczuć wywołanych przez pieniądze lub tym. podobne rzeczy. Wobec tego rozrzutność nie przeciwstawia się chciwości.
3. Gatunek grzechu zależy główne od celu. Rozrzutność zaś wydaje się zawsze 'zmierzać do jakiegoś celu niedozwolonego z powodu którego rozdaje swe dobra; najczęściej do rozpusty, jak to uczynił syn marnotrawny, o którym opowiada Ewangelia. (Łk 15, 13), że „roztrwonił majętności swe, żyjąc rozpustnie". Wobec tego wydaje się, że rozrzutność bardziej sprzeciwia się cnocie umiarkowania i niewrażliwości, aniżeli chciwości.

Ale z drugiej strony Filozof328 uznaje rozrzutność za wadę przeciwstawną cnocie hojności i skąpstwu, które my zaliczamy do chciwości.

Odpowiedź. W dziedzinie moralności nadmiar i niedomiar stanowią o wzajemnym przeciwieństwie między wadami, oraz między wadami a cnotami. Chciwość zaś i rozrzutność różnią się między sobą jak nadmiar i niedomiar, ale w odmienny sposób, gdyż chciwy grzeszy nadmiarem przywiązania do bogactw, dochodząc do przesady w ich ukochaniu; rozrzutny zaś grzeszy niedomiarem, zbyt mało troszcząc się o nie. W stosunku do rzeczy zewnętrznych rozrzutny za wiele ich rozdaje, a za mało ich

zdobywa i przechowuje. Chciwy zaś odwrotnie: za mało daje, a zbyt wiele zbiera i przechowuje. Jasne więc, że rozrzutność jest przeciwieństwem chciwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby w jednym i tym samym podmiocie istniały przeciwstawne sobie cechy, jeśli nie sprzeciwiają się sobie pod tym samym względem, przy czym cecha ważniejsza nadaje podmiotowi swe własne miano. Jak więc główną cechą hojności, będącej złotym środkiem między rozrzutnością a chciwością, jest właściwy umiar w rozdawaniu, któremu jest podporządkowane zbieranie i utrzymywanie dóbr, tak główną cechą rozrzutności i chciwości jest brak umiaru w dawaniu, z tym jednak zastrzeżeniem, że w rozrzutności ów brak umiaru występuje jako nadmiar, a w chciwości jako niedomiar. A więc tego, kto daje za wiele, nazywamy rozrzutnym, a tego, kto daje za mało — chciwym. Zdarza się jednak niekiedy, że ktoś za mało daje, a jednak nie za wiele bierze, jak o tym wspomina Arystoteles324. Zdarza się także odwrotnie, że ktoś za wiele daje, przez co nieraz uchodzi za rozrzutnego, a jednocześnie bierze za wiele — już to z konieczności, gdyż rozdając zbyt wiele, nie ma na własne potrzeby (co go skłania do niewłaściwego zdobywania pieniędzy, a więc do chciwości) — już to wskutek nieładu w samej duszy, gdy lekceważąc sobie cnotę, rozdaje swój majątek nie po to, by spełnić jakiś dobry uczynek; stąd nie dba o to, skąd i w jaki sposób się wzbogacić. A więc nikt nie jest jednocześnie chciwy i rozrzutny pod tym samym względem.
2. Rozrzutność ma za przedmiot uczucia wywołane przez pieniądze, lecz nie grzeszy nadmiarem, lecz niedomiarem.
3. Człowiek rozrzutny nie zawsze nadmiernie rozdaje swe dobra na zmysłowe rozkosze, będące przedmiotem nieumiarkowania, niekiedy bowiem rozdaje je wskutek takiego nastawienia do bogactw, że nie dba o nie, a niekiedy z innego powodu. Najczęściej jednak popada w nieumiarkowanie już to dlatego, że kto przesadza w wydatkach na inne rzeczy, ten nie waha się także wydawać pieniądze na rozpustę, do której skłaniają go pożądliwości cielesne; już to dlatego, że ten, kto nie znajduje rozkoszy w dobrach cnotliwych, poszukuje jej w przyjemnościach cielesnych. Stąd powiada Arystoteles325: „Większość chciwych to ludzie rozwiąźli, bo wydawanie pieniędzy przychodzi im z łatwością, przeto też łożą wielkie sumy na rozpustę, a że nie baczą w życiu swym na to, co moralnie piękne, popadają w niewolę zmysłów”.

Artykuł 2

CZY ROZRZUTNOŚĆ JEST GRZECHEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozrzutność nie jest grzechem, gdyż:
1. Powiada Apostoł (l Tym, 6, 10): „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość”. Nie jest natomiast korzeniem rozrzutności, gdyż ta jest jej przeciwieństwem. A więc rozrzutność nie jest grzechem.
2. Apostoł poleca św. Tymoteuszowi (6, 18): „Bogatym tego świata przykazuj... w uczynki dobre się bogacić, łatwo dawać i pożyczać”. Otóż rozrzutni najbardziej spełniają to polecenie. Wobec tego rozrzutność nie jest grzechem.
3. Rozrzutność polega na przesadnym rozdawaniu swych bogactw i na braku troski o nie. Lecz to najbardziej cechuje ludzi doskonałych, spełniających polecenie Chrystusa

(Mt 6, 34): „Nie troszczcież się tedy o jutro”, oraz (Mt 19, 21): „Sprzedaj wszystko co masz i rozdaj ubogim”. A więc rozrzutność nie jest grzechem.

Ale z drugiej strony Ewangelia (Łk 15, 11) gani syna marnotrawnego za rozrzutność.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, rozrzutność sprzeciwia się chciwości, podobnie jak nadmiar niedomiarowi. Otóż zarówno nadmiar, jak i niedomiar niszczą złoty środek cnoty. Wada zaś i grzech polega na niszczeniu dobra będącego przedmiotem cnoty. Jasne więc, że rozrzutność jest grzechem.

Rozwiązanie trudności. Niektórzy tłumaczą powyższe słowa Apostoła odnosząc je nie do uczynku chciwości, ale do stałego jej nałogu, czyli do zarzewia żądzy, z której wszystkie grzechy się rodzą. Inni natomiast uczą, że chodzi tu o ogólne pożądanie jakichkolwiek dóbr — a w tym znaczeniu jest oczywiste, że rozrzutność rodzi się z pożądliwości, gdyż człowiek rozrzutny pożąda pewnych dóbr doczesnych w sposób nieuporządkowany, a mianowicie pragnie podobać się innym, albo przynajmniej dać ujecie swej woli rozdawania.

Dosłowne zrozumienie słów Apostoła prowadzi zaś do wniosku, że chodziło mu o pożądanie bogactw, gdyż przed tym bezpośrednio mówił o tych „co chcą się wzbogacić”. W tym więc znaczeniu powiada, że „chciwość jest korzeniem wszystkich grzechów”, nie jakoby wszystkie grzechy zawsze rodziły się z chciwości, ale dlatego, że nie ma zła, które by nie mogło czasem z niej wyniknąć. Stąd także rozrzutność niekiedy rodzi się z chciwości, np. gdy ktoś rozrzutnie marnotrawi swe dobra w tym celu, by zyskać sobie przychylność tych, od których pragnie zdobyć bogactwa.

2. Apostoł poleca tu bogaczom, aby chętnie rozdawali swoje dobra i udzielali ich innym, ale tak, jak należy. Tego zaś nie czynią ludzie rozrzutni, gdyż jak mówi Arystoteles326: „ich dary nie są moralnie piękne ani pobudką do nich nie jest to, co moralnie piękne, ani nie ofiarują ich w sposób właściwy, lecz często przysparzają bogactw tym, którzy powinni być ubodzy, a nie daliby nic ludziom o prawym charakterze, wiele natomiast dają pochlebcom lub takim, co im inną jakąś przyjemność sprawiają”.

3. Nadmiar w rozrzutności polega głównie nie na wielkości datku, lecz raczej na przesadnym wykonaniu tego, co należało wykonać. Niekiedy więc człowiek hojny daje więcej niż rozrzutny, jeśli tego wymaga potrzeba. Należy więc stwierdzić, że ludzie, którzy mając zamiar naśladować Chrystusa rozdają wszystko co mieli, oraz odsuwają od siebie wszelką troskę o rzeczy doczesne, nie są ludźmi rozrzutnymi, ale doskonale hojnymi.

Artykuł 3

CZY ROZRZUTNOŚĆ JEST CIĘŻSZYM GRZECHEM NIŻ CHCIWOŚĆ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozrzutność jest cięższym grzechem niż chciwość, gdyż:

1. Człowiek chciwy szkodzi swemu bliźniemu nie udzielając mu niczego ze swych dóbr. Natomiast człowiek rozrzutny szkodzi sobie samemu, gdyż — jak powiada

Filozof327: — „trwonienie majątku jest jakby niszczeniem samego siebie, ponieważ ludzie żyją z tego, co mają”. Ciężej zaś grzeszy ten, kto sobie szkodzi, bo jak powiada Pismo św. (Ekle 14, 5): „Kto sobie jest złym, jako będzie dobrym innym?” A więc rozrzutność jest cięższym grzechem niż chciwość.
2. Nieład, którego źródłem są okoliczności godne pochwały, jest mniejszym grzechem. Lecz nieład związany z chciwością bywa niekiedy skutkiem okoliczności godnych pochwały, np. gdy ktoś nie chce wydawać swoich rzeczy i nie przyjmować cudzych. Natomiast nieład związany z rozrzutnością pochodzi od okoliczności godnych nagany — jak stwierdza Filozof328, mówiąc: „rozrzutnikami nazywamy także ludzi nieopanowanych i łożących wielkie sumy na rozpustę”. A więc rozrzutność jest większym grzechem niż chciwość.
3. Roztropność jest najważniejszą cnotą spośród cnót obyczajowych. Lecz rozrzutność bardziej sprzeciwia się roztropności niż chciwość, gdyż Pismo św. powiada (Przyp 21, 20): „Skarb pożądany i wonny olejek w mieszkaniu sprawiedliwego, a głupi rozleje go”. Podobnie Filozof mówi329: „Głupi jest, kto nadmiernie daje, a nie przyjmuje”. A więc rozrzutność jest cięższym grzechem niż chciwość.

Ale z drugiej strony podług Filozofa330, człowiek rozrzutny jest daleko lepszy od chciwego.

Odpowiedz. Rozpatrywana sama w sobie rozrzutność jest mniejszym grzechem niż chciwość, a to dla trzech powodów: Po pierwsze, chciwość bardziej sprzeciwia się hojności niż rozrzutność. Zadaniem. hojności jest przecież raczej rozdawanie, w którym przesadza rozrzutnik, aniżeli przyjmowanie i zatrzymywanie, w którym przesadza chciwiec. Po drugie, jak mówi Filozof331: „Rozrzutny zdaje się być o wiele lepszy od chciwego ... dlatego, że wielu ludziom pomaga, chciwiec zaś nikomu, nawet nie sobie samemu”. Po trzecie, rozrzutność da się łatwo wyleczyć zarówno przez starość, w której zanika, gdyż wiek starczy jest przeciwny rozrzutności, jak i przez ubóstwo, do którego rozrzutność łatwo prowadzi przez marnotrawienie wielu dóbr. Kiedy zaś człowiek rozrzutny stanie się ubogim, nie może przesadzać w dawaniu. Wreszcie człowiek rozrzutny łatwiej potrafi przejść do cnoty, dzięki pewnemu podobieństwu rozrzutności do hojności. Natomiast chciwość nie jest łatwo uleczalna, jak to już widzieliśmy332.

Rozwiązanie trudności, l. Różnica między rozrzutnością a chciwością nie polega na tym, że pierwsza jest grzechem przeciw sobie samemu, a druga grzechem przeciw bliźniemu, gdyż rozrzutnik marnotrawiąc dobra, które powinny służyć mu do życia, szkodzi nie tylko sobie samemu, ale także bliźnim, gdyż: marnuje dobra za pomocą których mógłby pomóc innym. Ujawnia się to w sposób szczególniej jaskrawy u duchownych będących szafarzami dóbr kościelnych, przeznaczonych dla biednych, a rozkradanych przez rozrzutne ich wydawanie. Ludzie chciwi grzeszą również przeciw bliźnim, gdyż za mało im dają; ale grzeszą również przeciw sobie, wydając za mało na własne potrzeby. Toteż Mędrzec Pański mówi (Ekl 6, 2): „Mąż, któremu Bóg dał bogactwa i majętności, i sławę, i nie schodzi na niczym duszy jego we wszystkim, czego jeno żąda. Lecz Bóg nie dat tej mocy, aby pożywał z tego". Człowiek rozrzutny przesadza Jednak w tym, że przez przysparzanie korzyści jednym, szkodzi sobie i

innym. Chciwy natomiast ani sobie, ani innym nie przynosi korzyści,. gdyż nie ma nawet odwagi posłużyć się swoimi dobrami ni swój własny użytek.
2. Wady oceniamy na podstawie ich cech istotnych, np. rozrzutność osądzamy ze względu na marnowanie bogactw, chciwość zaś ze względu na ich nadmierne przechowywanie. Gdy zaś ktoś marnotrawi swe bogactwa dla rozpusty, wówczas powstaje wiele grzechów. A więc — jak zaznacza Arystoteles333 — tego rodzaju rozrzutnicy są gorsi od chciwców: Gdy zaś człowiek, któremu brak cnoty hojności czyli chciwy, powstrzymuje się od zabierania rzeczy cudzych, jego postępowanie, samo w sobie godne pochwały, niemniej jest naganne ze względu na powód, dla którego to czyni — gdyż nie przyjmuje on niczego od innych, aby nie być zobowiązanym coś innym dawać.
3. Wszystkie wady sprzeciwiają się roztropności, która też kieruje wszystkimi cnotami. Dlatego wada, która sprzeciwia się tylko roztropności, uchodzi za lżejszą.

ZAGADNIENIE 120
O EPIKEI, CZYLI „NADPRAWNOSCI"

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: l. Czy epikeia, czyli „nadprawność", jest cnotą?
2. Czy „nadsprawność" jest składnikiem sprawiedliwości?

Artykuł 1

CZY EPIKEIA CZYLI „NADPRAWNOŚĆ" JEST CNOTĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że epikeia, czyli „nadprawność", nie jest cnotą, gdyż:
1. Żadna cnota nie sprzeciwia się innej cnocie. .A epikeia sprzeciwia się sprawiedliwości i praworządności, gdyż pomija to, co sprawiedliwe według litery prawa. A więc nie jest cnotą.
2. Według św. Augustyna334, sędziom nie wolno sądzić doczesnych praw, ale mają sądzić według praw już ustanowionych i zatwierdzonych, chociaż podczas ich uchwalania wolno je było sądzić. Otóż epikeia, czyli „nadprawność", sądzi prawa, gdyż orzeka, że w niektórych przypadkach nie należy go przestrzegać. A więc epikeia nie jest cnotą.
3. Epikeia, jak stwierdza Filozof335, ma na celu zrozumienie intencji prawodawcy. Lecz tłumaczenie prawa jest zastrzeżone najwyższej władzy, jak to stwierdza Kodeks Prawny336. Jeżeli więc właściwy akt „nadprawności" jest wzbroniony, epikeia nie jest cnotą.

Ale z drugiej strony Filozof337 zalicza ją do cnót.

Odpowiedź. Mówiąc o prawie stwierdziliśmy338, że czyny ludzkie, do których odnoszą się prawa, są jednostkowe oraz przygodne i dlatego mogą być wykonane według niezliczonych sposobów. Nie jest więc możliwe ustanowić takie przepisy

prawa, które by w żadnym wypadku nie zawodziły. Toteż uchwalając je prawodawcy biorą pod uwagę to, co bywa zazwyczaj, chociaż w niektórych wypadkach przestrzeganie tych przepisów sprzeciwiałoby się sprawiedliwości i dobru ogółu, które jest celem prawa. Na przykład prawo stanowi, że należy oddać rzeczy dane do przechowania, gdyż zwykle jest to słuszne. Niekiedy jednak jest szkodliwe, np. gdy wariat żąda oddania miecza, który dał do przechowania, gdyż chce walczyć przeciw własnej Ojczyźnie. W takich więc wypadkach spełnienie przepisów prawa byłoby złe. Natomiast pomijające literę prawa, ale zgodne z duchem sprawiedliwości i pożytkiem ogółu postępowanie jest w takich wypadkach dobre. Otóż takie właśnie postępowanie jest zadaniem cnoty epikei, czyli nadprawności.

Rozwiązanie trudności. 1. „Nadprawność" nie pomija tego, co zasadniczo jest sprawiedliwe, ale pomija, przepis prawny. Nie przeciwstawia się także prawo-rządności, która przestrzega prawdziwe ustawy wtedy gdy trzeba. Natomiast przestrzeganie litery prawa wówczas gdy nie należy, jest grzeszne. Toteż i Kodeks Prawny339 głosi: „Niewątpliwie przeciw prawu występuje ów, kto trzymając się jego słów, postępuje wbrew woli prawodawcy".
2. Prawo krytykuje ten, kto twierdzi że prawo to nie jest dobre. Kto zaś twierdzi że w takim a takim przypadku nie należy trzymać się litery prawa, nie krytykuje prawa, ale tylko wypowiada sąd o szczególnej sprawie, która zaistniała.
3. Powyższe tłumaczenie prawa występuje w przypadkach, w których nie wolno odstąpić od słów prawa bez upoważnienia naczelnej władzy. W przypadkach bowiem, gdy sprawa jest oczywista, nie trzeba tłumaczenia, ale wykonania.

Artykuł 2

CZY „NADPRAWNOŚĆ" JEST SKŁADNIKIEM SPRAWIEDLIWOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że epikeia, czyli „nadprawność", nie jest składnikiem sprawiedliwości, gdyż:
1. Jak już widzieliśmy340, dwojaka jest sprawiedliwość: szczegółowa i społeczna. Otóż „nadprawność" nie jest częścią ani jednej, ani drugiej, gdyż odnosi się do wszystkich cnót, podobnie jak sprawiedliwość społeczna, i pomija to, co przepisy prawa ustanowiły. A więc nie jest składnikiem sprawiedliwości.
2. Ważniejsza cnota nie jest częścią cnoty mniej ważnej. Stąd cnotom kardynalnym, czyli głównym, są podporządkowane inne cnoty jako uboczne jej składniki. Otóż epikeia, czyli „nadprawność", jest ważniejszą cnotą niż sprawiedliwość, jak świadczy o tym sama nazwa: e p i bowiem znaczy nad, a dikaion sprawiedliwość. A więc epikeia, czyli „nadprawność", nie jest cnotą.
3. Epikeia, czyli „nadprawność", wydaje się być tym samym, czym skromność, gdyż św. Paweł Apostoł pisze (Fil 4, 5): „Skromność wasza niech będzie znana wszystkim ludziom", przy czym w tekście greckim użyte jest słowo epikeia. Według zaś Cycerona341, skromność jest składnikiem umiarkowania. A więc epikeia nie jest składnikiem sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony Filozof342 mówi, że to, co jest nad prawem, bywa sprawiedliwe.

Odpowiedz. Jak już uzasadniliśmy343, cnocie mogą przysługiwać trzy rodzaje składników: podmiotowe, czyli gatunki tej cnoty, scalające, czyli właściwe części składowe, oraz potencjalne, czyli jej współczynniki. Składniki podmiotowe to takie, o których orzeka się wszystko, co przysługuje całości w sposób już to jednoznaczny, gdy o wielu bytach orzeka się jednakowo tę samą cechę (np. zwierzęcość zarówno o koniu, jak i o wołu, gdyż koń jest tak samo zwierzęciem, jak i wół), już to ze względu na pierwszeństwo i następstwo (np. miano „bytu" najpierw przysługuje „jestestwu" (substancji), a dopiero następczo przypadłościom). Otóż epikeia, czyli „nadprawncść" jest składnikiem sprawiedliwości w ogólnym znaczeniu tego wyrazu jako jej gatunek, Jak to naucza Arystoteles a4ł, czyli jest jej składnikiem podmiotowym. W tym znaczeniu epikei przysługują pierwszeństwo przed sprawiedliwością społeczną, którą kieruje. Tak więc epikeia jest jakby wyższą normą postępowania ludzkiego.

Rozwiązanie trudności. 1. Epikeia odpowiada właściwie sprawiedliwości społecznej, w której pod pewnym względem się 'zawiera, a którą pod innym względem zawiera w sobie. Jeśli bowiem przez sprawiedliwość społeczną rozumie się cnotę usprawniającą w posłuszeństwie prawu, zarówno co do jego słów, jak i zamiaru prawodawcy — a to jest ważniejsze — wówczas epikeia jest najważniejszą częścią sprawiedliwości społecznej, zwanej także prawną. Jeśli natomiast przez sprawiedliwość rozumie się tylko posłuszeństwo literze prawa, wówczas epikeia nie będzie częścią sprawiedliwości społecznej, ale pozostanie częścią sprawiedliwości w ogólnym znaczeniu, wraz ze sprawiedliwością społeczną, którą, jednak przewyższa.
2. Według Arystotelesa epikeia jest lepsza od pewnej odmiany sprawiedliwości, a mianowicie sprawiedliwości „społecznej", gdyż przestrzega nawet literę prawa. Ponieważ jednak sama epikeia jest pewną sprawiedliwością, nie jest lepszą ani ważniejszą od wszelkiej sprawiedliwości.
3. Zadaniem epikei jest nadawanie umiaru w przestrzeganiu litery prawa. Natomiast skromność jako składnik umiarkowania dotyczy zewnętrznych objawów życia człowieka, np. chodzenia, ubierania się itp. Możliwe jednak że u Greków wyrazem, „epikeia" objęto także umiar w innych rzeczach w wyniku pewnego ich podobieństwa.

ZAGADNIENIE 121
O DARZE PIETYZMU, CZYLI DZIECIĘCTWA BOŻEGO

Cnocie sprawiedliwości odpowiada dar pietyzmu, do którego omówienia z kolei przystępujemy. Rozważymy dwa pytania: l. Czy pietyzm jest darem Ducha Świętego? 2. Czy darowi pietyzmu odpowiada drugie Błogosławieństwo?

Artykuł 1

CZY PIETYZM JEST DAREM DUCHA ŚWIĘTEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pietyzm nie jest darem Ducha Świętego:
1. Jak już wykazaliśmy345, dary Ducha Świętego różnią się od cnót. Lecz pietyzm jest cnotą. A więc nie jest darem.
2. Dary są wyższe od cnót, zwłaszcza moralnych, jak to również już zostało wykazane346. Ale wśród współczynników sprawiedliwości religijność jest wyższą cnotą od pietyzmu. Jeśli więc któryś z współczynników sprawiedliwości jest darem Ducha Świętego, to jest nim raczej religijność, niż pietyzm.
3. Dary Ducha Świętego pozostają w Ojczyźnie niebieskiej, czego nie można powiedzieć o czynnościach wynikających z pietyzmu, które — jak zaznacza św. Grzegorz — napełniają wnętrzności serca dziełami miłosierdzia, a te nie mogą mieć miejsca w niebie, gdzie przecież nie będzie żadnej biedy. A więc pietyzm nie jest darem Ducha Świętego.

Ale z drugiej strony prorok Izajasz (11, 2) zalicza dar pietyzmu, czyli pobożność, do darów Ducha Świętego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy347, dary Ducha Świętego to trwałe przysposobienia duszy, dzięki którym człowiek chętnie poddaje się poruszeniom (natchnieniom) Ducha Świętego. Duch Święty pobudza nas zwłaszcza do synowskiego uczucia względem Boga, w myśl słów Pisma św. (Rzym 8, 15): „Otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: Abba, Ojcze". Ponieważ zaś zadaniem pietyzmu jest oddawanie usług i czci rodzicom, jak podaje Cycero348, pietyzm, czyli pobożność jako nasza cześć i służba, którą pod wpływem Ducha Świętego składamy Bogu jako Ojcu, jest darem Ducha Świętego.

Rozwiązanie trudności. 1. Pietyzm polegający na oddawaniu usług i czci rodzicom jest cnotą. Natomiast dar pietyzmu, czyli pobożności, tę służbę i cześć oddaje Bogu jako Ojcu.
2. Oddawanie czci Bogu jako Stwórcy, będące zadaniem cnoty religijności, jest czymś doskonalszym niż okazywanie czci rodzicom, będące zadaniem cnoty pietyzmu. Ale oddawanie czci Bogu jako Ojcu, jest czymś jeszcze wznioślejszym. niż oddawanie czci Bogu jako Stwórcy i Panu. Dlatego religijność jest wyższą od cnoty pietyzmu, a dar pobożności jest wyższy od religijności.
3. Podobnie jak cnota pietyzmu usprawnia nas w oddawaniu czci i usług nie tylko rodzicom, ale także tym wszystkim, których wiąże z nami węzeł krwi za pośrednictwem rodziców, tak dar pobożności doskonali nas nie tylko w służbie Boga i oddawania Mu czci, ale także w służbie i czci wszystkich ludzi jako dzieci Bożych. Z tego względu czcimy także Świętych, nie sprzeciwiając się Pismu św. bez względu na to czy je rozumiemy, czy nie rozumiemy, jak się wyraża św. Augustyn349. Wskutek tego pietyzm doskonali nas również w niesieniu pomocy tym, którzy jej potrzebują. A chociaż ta pomoc nie będzie potrzebna w ojczyźnie niebieskiej, szczególnie po sądzie ostatecznym, niemniej trwać będzie główna czynność tego

Daru, a mianowicie oddawanie Bogu czci pod wpływem dziecięcego przywiązania do Niego. To dziecięce przywiązanie wystąpi tam w całej pełni jako główne nastawienie niebian względem Boga, w myśl słów Pisma św. (Mądr 5, 5): „Będą policzeni między synów Bożych". Święci będą tam również okazywać sobie cześć wzajemnie. A przed sądem ostatecznym Święci litują się także nad tymi, którzy żyją w nędzy na tym świecie.

Artykuł 2

CZY DAROWI PIETYZMU ODPOWIADA DRUGIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO: „BŁOGOSŁAWIENI CISI, ALBOWIEM ONI ZIEMIĘ POSIADĄ"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że darowi pietyzmu nie odpowiada drugie błogosławieństwo: „Błogosławieni cisi albowiem oni posiądą ziemię", gdyż:
1. Pietyzm jest darem odpowiadającym sprawiedliwości, do której odnosi się raczej czwarte błogosławieństwo: „Błogosławieni którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni", a także piąte: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią". Uczynki miłosierdzia bowiem. należą do pietyzmu. A więc drugie błogosławieństwo nie odpowiada darowi pobożności.
2. Dar wiedzy, wyliczony również przez Izajasza proroka (11, 2), kieruje darem pobożności. Do tego samego zaś celu zmierza kierowany co i kierujący. Lecz do wiedzy odnosi się trzecie błogosławieństwo: „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni". A więc to trzecie błogosławieństwo odpowiada darowi pietyzmu.
3. Owoce odpowiadają błogosławieństwom i darom, jak to uzasadniliśmy uprzednio350. Otóż pomiędzy owocami wyliczonymi przez św. Pawła (Gal 5, 22), uprzejmość i dobroć wydają się bardziej odpowiadać pietyzmowi, aniżeli łagodność, która odnosi się raczej do cichości. A więc drugie błogosławieństwo nie odpowiada darowi pietyzmu.

Ale z drugiej strony podług św. Augustyna351 pietyzm odpowiada cichym.

Odpowiedź. Dostosowanie błogosławieństw Chrystusa do darów Ducha Świętego może odpowiadać kolejności ich wyliczenia przez Chrystusa i) proroka Izajasza. W ten właśnie sposób — jak się zdaje — św. Augustyn zestawił je, tak że pierwszemu darowi, tan. bojaźni Bożej, odpowiada pierwsze błogosławieństwo, a drugiemu, tzn. pobożności, odpowiada drugie: Błogosławieni cisi. Można jednak zestawiać je również ze względu na to, co jest istotne dla darów i błogosławieństw, a więc ze względu na ich przedmioty i czynności. Z tego punktu widzenia darowi pobożności bardziej odpowiadałoby raczej czwarte i piąte błogosławieństwo: „Błogosławieni, Morzy łakną i pragną sprawiedliwości..., błogosławieni miłosierni...", aniżeli drugie błogosławieństwo. „Błogosławieni cisi..." Niemniej to drugie błogosławieństwo ma pewien związek z darem pobożności ze względu na to, że cichość usuwa przeszkody w uczynkach pietyzmu, czyli pobożności.

Rozwiązanie pierwszej trudności zawarte jest w odpowiedzi.
2. Biorąc pod uwagę właściwości błogosławieństw i darów Ducha Świętego, należałoby to samo błogosławieństwo zastosować do daru wiedzy i pobożności. Ze względu jednak na kolejność wyliczenia, darom tym odpowiadają różne błogosławieństwa, które jednak posiadają pewien związek z owymi darami, jak to widzieliśmy w odpowiedzi.
3. Spośród owoców Ducha Świętego, wyliczonych przez św. Pawła (Gal 5, 22), uprzejmość i dobroć można wprost odnieść do daru pobożności, czyli pietyzmu; natomiast łagodność odnosi się do niego nie wprost, lecz z tego względu że usuwa przeszkody uczynkom pietyzmu, jak to wykazaliśmy w odpowiedzą.

ZAGADNIENIE 122
O PRZYKAZANIACH ODNOSZĄCYCH SIĘ DO SPRAWIEDLIWOŚCI

Zagadnienie to, do którego z kolei przystępujemy, obejmuje sześć pytań: l. Czy przykazania Dekalogu odnoszą się do sprawiedliwości? 2. Czy pierwsze przykazanie Dekalogu zostało określone we właściwy sposób? 3. Czy drugie przykazanie zostało podane należycie? 4, Czy trzecie przykazanie jest należycie określone? 5. Czy czwarte przykazanie jest podane we właściwy sposób? 6. Czy pozostałe przykazania 'zostały należycie określone w Dekalogu?

Artykuł 1

CZY PRZYKAZANIA DEKALOGU ODNOSZĄ SIĘ DO SPRAWIEDLIWOŚCI

Postawienie problemu. Wydaje się, że przykazania Dekalogu nie odnoszą się do sprawiedliwości, gdyż:
1. Prawodawca zmierza do tego, aby obywateli zrobić cnotliwymi — jak stwierdza Filozof352: „Prawo nakazuje akty wszystkich cnót”. Otóż przykazania Dekalogu to pierwsze zasady całego prawa Bożego. A więc nie odnoszą się do samej tylko sprawiedliwości.
2. Sprawiedliwości dotyczą szczególnie przepisy sądowe, które wyodrębnia się od zasad moralnych, jak to wiedzieliśmy uprzednio353. Lecz przykazania Dekalogu to zasady moralne, a więc nie odnoszą się do sprawiedliwości.
3. Prawo szczególnie podaje przykazania dotyczące uczynków, które odnoszą się do dobra ogółu, np. mówi o obowiązkach obywatelskich itp. Lecz Dekalog o tym nie wspomina. A więc przykazania Dekalogu nie odnoszą się do sprawiedliwości.
4. Przykazania Dekalogu zostały podzielone na dwie tablice, z których pierwsza obejmuje przykazania dotyczące miłości Boga, a druga odnosi się do miłości bliźniego. A więc przykazania Dekalogu raczej odnoszą się do miłości niż do sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony jedynie sprawiedliwość usprawnia nasz stosunek do innych, wprowadzając doń należyty porządek. Otóż wszystkie przykazania Dekalogu normują

nasz stosunek do innych ludzi, o czym można się przekonać, rozważając kolejno poszczególne przykazania. A więc przykazania Dekalogu odnoszą się do sprawiedliwości.

Odpowiedz. Przykazania Dekalogu to pierwsze zasady prawa, tak oczywiste, że rozum naturalny od razu je uznaje. Każde zaś przykazanie wyraża pewną powinność. Otóż powinność w sposób najbardziej oczywisty występuje w sprawiedliwości, jako w cnocie, która normuje nasze stosunki z innymi ludźmi. W odniesieniu bowiem do nas samych, na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że człowiek będąc panem siebie samego może robić to, co mu się podoba; natomiast w stosunku do innych istnieje oczywiście obowiązek oddania każdemu, co mu się należy. A więc przykazania Dekalogu odnoszą się do sprawiedliwości, a mianowicie pierwsze trzy przykazania. dotyczą czynności religijnych (gdyż religijność jest najważniejszym składnikiem sprawiedliwości); czwarte odnosi się do aktu cnoty pietyzmu (który jest drugim składnikiem sprawiedliwości), sześć zaś pozostałych przykazań normuje uczynki, do których usprawnia nas sprawiedliwość w znaczeniu ogólnym, normująca stosunki między równymi ludźmi.

Rozwiązanie trudności, 1. Prawo zmierza do tego, aby wszystkich ludzi uczynić cnotliwymi, ale dąży do tego celu w pewnym porządku, toteż podaje najpierw te przykazania, które dotyczą spraw, w jakich cecha powinności jest bardziej oczywista.
2. Przepisy sądowe są to pewne określenia przykazań moralnych w stosunkach z bliźnimi, podobnie jak przykazania obrzędowe dotyczą czci Bożej. Dekalog nie zawiera ani przepisów sądowych, ani obrzędowych, które jednak bardziej szczegółowo określają przykazania moralne i które w ten sposób SĄ związane ściśle ze sprawiedliwością.
3. Czynności dotyczące ogólnego dobra należy normować w rozmaity sposób, według różnych warunków życia ludzkiego. Z tego względu nie zostały one ujęte w przykazaniach Dekalogu, ale w przepisach sądowych.
4. Przykazania Dekalogu odnoszą się do miłości jako swego celu, w myśl słów św. Pawia (1 Tym 1, 5): „A celem przykazania jest miłość z czystego serca”. Niemniej przykazania te bezpośrednio odnoszą się do czynności będących przedmiotem sprawiedliwości.

Artykuł 2

CZY PIERWSZE PRZYKAZANIE DEKALOGU ZOSTAŁO OKREŚLONE WE WŁAŚCIWY SPOSÓB?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. Człowiek jest bardziej zobowiązany wobec Boga, niż wobec ojca cielesnego w myśl słów św. Pawła (Żyd 12, 9): „Jeśliśmy cenili i szanowali ojców naszych według ciała, mimo że nas karcili, czyż nie bardziej winniśmy posłuszeństwo Ojcu dusz?” Otóż przykazanie o czci rodziców jest podane w postaci nakazu: „Będziesz czcił ojca twego i matkę twoją”. A więc tym bardziej przykazanie religijne o czci Boga powinno być podane w postaci nakazu, a nie zakazu, zwłaszcza że wszelkie twierdzenie wyprzedza

przeczenie.

3. Pierwsze przykazanie Dekalogu odnosi się do religijności, a ta jako jedna cnota, ma tylko jeden akt. Pierwsze zaś przykazanie zabrania trzech czynności: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną". „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu", „Nie będziesz się kłamał przed nimi i nie będziesz im służył". A więc pierwsze przykazanie nie zostało podane w sposób właściwy.
4. Podług św. Augustyna354 pierwsze przykazanie zabrania zabobonów. Ale bałwochwalstwo nie jest jedyną postacią zabobonów, jak to już widzieliśmy355. A więc zakaz samego bałwochwalstwa w pierwszym przykazaniu nie jest właściwy.

Ale z drugiej stromy stoi powaga Pisma św.

Odpowiedź. Zadaniem prawa jest czynić ludzi dobrymi; dlatego to przykazania prawa należy uporządkować według kolejności tych współczynników, dzięki którym człowiek staje się dobrym. A więc po pierwsze, trzeba zaczynać od tego, co jest podstawowe Alp. od serca u zwierząt, od fundamentu w domu. Kiedy zaś idzie o dobroć duszy, to podstawowym jej współczynnikiem jest dobra wola, dzięki której człowiek dobrze posługuje się wszelkimi cnotami. Dobra zaś wola zależy od nastawienia do właściwego sobie przedmiotu, więc do celu. Z tego względu prawo, które ma, przysposabiać człowieka do cnoty, naprzód powinno założyć fundament religii usprawniającej człowieka we właściwym stosunku do Boga, który jest ostatecznym celem woli ludzkiej. Po drugie, kolejność ta wymaga, by naprzód usunąć przeszkody, (np. rolnik wpierw oczyszcza pole, potem zasiewa ziarno, zgodnie z słowami Jeremiasza proroka — (4, 3): „Ugór uprawcie sobie, a między ciemię nie siejcie") . Tak więc w dziedzinie religii prawo powinno naprzód tak wychować człowieka, by usuwał przeszkody prawdziwej religijności. Główną zaś przeszkodą jest uznawanie fałszywych bogów, czyli bałwochwalstwo, w myśl słów Chrystusa: „Nie możecie służyć Bogu i mamonie" (Mat 6, 24). Dlatego pierwsze przykazanie zakazuje bałwochwalstwa, czyli czci fałszywych bogów.

Rozwiązanie trudności. 1. Także w odniesieniu do religii jest jedno przykazanie w postaci nakazu, czyli stwierdzające, mianowicie: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił". Należało jednak przedtem podać pewne przykazania w postaci zakazów, czyli zaprzeczające, w celu usunięcia przeszkód religii. Chociaż bowiem twierdzenie z natury swej jest wcześniejsze od zaprzeczenia, niemniej w dziedzinie powstawania przeczenie usuwające przeszkody jest wcześniejsze, jak to zauważyliśmy w odpowiedzi. Zwłaszcza w sprawach odnoszących się do Boga przeczenia są wcześniejsze od twierdzeń ze względu na niedomagania naszego umysłu w tej dziedzinie, jak to zauważył Dionizy356.
2. Cześć dla fałszywych bogów występowała w dwojakiej postaci. Jedni oddawali cześć boską pewnym stworzeniom, bez posługiwania się obradami lub rzeźbami; tak czynili pierwotni Rzymianie, jak stwierdza Warro357; otóż takiej czci wzbrania pierwsze przykazanie: „Nie będziesz miał cudzych bogów przede mną". Inni czcili fałszywe bóstwa, przedstawiając je sobie w pewnych obrazach; dlatego potrzebne było przykazanie: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu" (Wyj 20, 3),

oraz przykazanie zakazujące czci takich wyobrażeń: „Nie będziesz się kłaniał przed innymi bogami i nie będziesz im służył”. (Wyj 20, 4).
3. Wszystkie inne zabobony opierają się na pewnej umowie jawnej lub domyślnej, z czartami i dlatego są zabronione w przykazaniu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”.

Artykuł 3

CZY DRUGIE PRZYKAZANIE DEKALOGU ZOSTAŁO PODANE NALEŻYCIE?

Postawienie problemu,. Wydaje się, że nie, gdyż:
1. „Nie będziesz wzywał Imienia Pana Boga twego nadaremnie” według Glossy358 znaczy: „Nie uznawaj żadnego stworzenia za syna Bożego”, zabraniając w ten sposób błędów przeciw wierze. Samo zaś Pismo św. wyjaśnia ten zakaz słowami (Powt 5, 11): „Nie będziesz brał imienia twego Boga Jahwe nadaremnie, bo nie dozwoli Jahwe, by pozostał bezkarny ten, kto bierze Jego imię nadaremnie”. „Glossa359 wyjaśniając te słowa dodaje że chodzi tu. o to, by imienia Bożego nie przypisywać ani drzewu, ani kamieniom. Wzbrania więc wyznawania fałszywych bóstw, gdyż to należy do niewiary, podobnie, jak i błąd przeciw religii. Należało więc to przykazanie umieścić na pierwszym miejscu przed zakazem bałwochwalstwa.
2. Imienia Bożego wzywa się w różnych sprawach — do wielbienia Boga, do czynienia cudów, l w ogóle do wszystkiego, co człowiek mówi lub czyni w myśl słów św. Pawła (Koi 3, 17): „Wszystko co byście działali słowem lub czynem — wszystko czyńcie w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa”. A więc; przykazanie wzbraniające wzywania imienia Bożego nadaremnie, jest ogólniejsze od przykazania zakazującego bałwochwalstwa. Dlatego powinno być postawione na pierwszym miejscu przed zakazem bałwochwalstwa.
3. Glossa360 wyjaśnia to przykazanie, twierdząc że chodzi w nim o zakaz lekkomyślnej przysięgi bez należnej rozwagi. A bez porównania gorsza jest fałszywa przysięga albo też przysięga niesprawiedliwa. A więc przykazanie to powinno było raczej wzbronić niesprawiedliwej i fałszywej przysięgi.
4. Bluźnierstwo i wszelka zniewaga Boga przy pomocy słów lub czynów jest cięższym grzechem niż krzywoprzysięstwo. Dlatego przykazanie powinno. było raczej zakazać bluźnierstwa i zniewagi Boga.
5. Liczne są imiona Boże. Nie należało więc w tym przykazaniu wyrażać się w sposób nieokreślony: „Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga twego nadaremnie”.

Ale z drugiej stromy stoi powaga Pisma św., które tak właśnie określiło to przykazanie.

Odpowiedź. Wychowanie cnoty w człowieku wymaca naprzód usunięcia przeszkód prawdziwej religijności, a te mogą być dwojakie: przez nadmiar i niedomiar. Przez nadmiar, gdy ktoś cześć religijną oddaje w sposób niewłaściwy stworzeniu, i to jest zabobonem. Przez niedomiar natomiast, gdy czci Boga za mało, lekceważąc go, jak to

ma miejsce w niereligijności. Zabobon zaś jest przeszkodą religijności, gdyż powstrzymuje ludzi od czci dla prawdziwego Boga. Kto bowiem oddaje się fałszywemu kultowi, nie może należycie służyć Bogu, jak głosi prorok Izajasz (28, 20). „Bo związało się łoże, tak iż drugi spadnie" a mianowicie prawdziwy lub fałszywy Bóg wypadnie z serca ludzkiego, „a kołdra wąska obu przykryć nie może". Natomiast niereligijność jest przeszkodą religijności przez brak czci względem prawdziwego Boga, którego się uznało. Naprzód bowiem trzeba uznać Boga, zanim złoży się Mu cześć. Dlatego przykazanie zabraniające bałwochwalstwa wyprzedza przykazanie zakazujące krzywoprzysięstwa, które jest jedną z, postaci niereligijności.

Rozwiązanie trudności. 1. To tłumaczenie Glossy jest mistyczne. Natomiast tłumaczenie dosłowne zawarte jest w słowach tejże Glossy: „Nie będziesz wzywał Pana Boga twego nadaremnie, przysięgając na to, co nie jest".
2. Przykazanie to nie zabrania wszelkiego wzywania Imienia Bożego, ale wzbrania jedynie wzywania imienia Bożego na potwierdzenie prawdziwości ludzkich słów przez niewłaściwą przysięgę, tak częstą wśród ludzi. Jednakże z tego można wysnuć wniosek, że przykazanie to zabrania wszelkiego niewłaściwego używania Imienia Bożego. W ten sposób odpadają wysunięte powyżej trudności.
3. Przysięganie na to, co nie jest — to fałszywa przysięga, czyli krzywoprzysięstwo. Gdy więc ktoś przysięga na fałsz, wówczas przysięga ta jest sama w sobie daremna, gdyż brak jej potwierdzenia prawdy ze strony Boga. Natomiast, gdy ktoś przysięga bez rozwagi, czyli lekkomyślnie, jeśli przysięga jest prawdziwa, wówczas nie będzie przysięgą daremną od strony przysięgi, ale ze względu na przysięgającego.
4. Podobnie jak przy nauczaniu naprzód podane są pewne ogólne zasady, tak też w prawie, które naucza ludzi cnoty, naprzód w zakazach i nakazach podane aa normy dotyczące tego, co zazwyczaj dzieje się w ludzkim życiu. Z tego względu jedno z przykazań Dekalogu zakazuje krzywoprzysięstwa, które częściej się zdarza niż bluźnierstwo.
5. Imionom Bożym należy się szacunek ze względu na jedną jedyną rzecz, którą oznaczają, a mianowicie Boga, a nie ze względu na różne wyrazy, którymi to znaczenie określamy. Z tego względu powiedziano: „Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga twego nadaremnie", gdyż nie ma znaczenia, jakim imieniem Bożym wzywa ktoś Boga w krzywoprzysięstwie.

Artykuł 4

CZY TRZECIE PRZYKAZANIE DEKALOGU JEST NALEŻYCIE OKREŚLONE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że trzecie przykazanie Dekalogu: „Pamiętaj, abyś dzień szabatu święcił" (Wyj 20, 8), nie jest postawione właściwie, gdyż:
1. Św. Ambroży361, tłumacząc słowa Ewangelii, że przełożony synagogi był oburzony na Chrystusa, iż w dzień szabatu uzdrowił niewiastę (Łk 13, 14) zaznacza, że prawo nie zabraniało uzdrawiania ludzi w szabat, ale wykonywania prac służebnych i grzesznych czynów. Zresztą w dosłownym znaczeniu przykazanie to ma charakter obrzędowy, jak o tym świadczy dalszy tekst (Wyj 31, 13): „Przestrzegajcie

pilnie moich szabatów, gdyż to jest znak między mną a wami". Natomiast przykazania Dekalogu — to normy duchowe i obyczajowe. Nie należało więc tego przykazania włączać do Dekalogu.
2. Obrzędowe przepisy prawa odnoszą się do rzeczy świętych, ofiar, sakramentów oraz innych obrzędów. Rzeczami świętymi zaś były nie tylko dnie święte, ale także święte miejsca, święte naczynia itp. Zresztą nie tylko dzień szabatu był święty. A więc niesłusznie to przykazanie wspomina jedynie o zachowaniu szabatu, pomijając inne rzeczy święte, objęte prawem obrzędowym.
3. Każdy, kto przekracza przykazania Dekalogu, grzeszy. W Starym Zakonie niektórzy nie zachowywali przepisu o święceniu szabatu, a przecież nie zgrzeszyli, np. gdy dokonywano obrzezania w ósmym dniu od narodzenia, albo gdy kapłani pracowali w świątyni w szabat. Podobnie prorok Eliasz przez czterdzieści dni szedł na górę Horeb (3 Król 19, 8), a więc także w dzień sobotni. Również kapłani, którzy przez siedem dni obnosili Arkę Przymierza (Joz 6, 15). A Chrystus przypomniał faryzeuszom (Łk 13, 15): „Czyż każdy z was nie odwiązuje w szabat wołu swego albo osła, i nie prowadzi go, aby go napoić". A więc nakaz święcenia szabatu niesłusznie został włączony do Dekalogu.
4. Przykazania Dekalogu należy przestrzegać także w Nowym Zakonie. A jednak nie przestrzega się w nim ani święcenia dnia sobotniego, ani zakazu by w dnie świąteczne nie gotować, nie łowić ryb itp. A więc niesłuszne jest umieszczenie tego zakazu w Dekalogu.

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św.

Odpowiedź. Pierwsze i drugie przykazanie Dekalogu usuwa przeszkody prawdziwej religijności. Trzecie więc przykazanie powinno ugruntować ludzi w prawdziwej religii. Lecz zadaniem religii to oddawanie czci Bogu. Otóż podobnie jak Pismo św. posługuje się podobieństwami znaków cielesnych, tak też na zewnątrz okazujemy cześć Bożą za pomocą znaków zewnętrznych. Ponieważ zaś do wewnętrznej czci Boga polegającej na modlitwie i oddaniu się Mu, skłania człowieka raczej poruszenie (natchnienie) Ducha Świętego, potrzebne było przykazanie o wyrażaniu czci Bożej za pomocą pewnych zmysłowych znaków. Stąd w Dekalogu zawierającym pierwsze i ogólne zasady prawa, trzecie przykazanie nakazuje zewnętrzne oddawanie czci Bogu, dla upamiętnienia tego wielkiego najpowszechniejszego dobrodziejstwa, jakim jest dzieło stworzenia świata, po którym — jak mówi Pismo św. (Rodź 2, 2) — „Bóg odpoczął w dzień siódmy". Jako znak tej pamięci nakazano nam święcić dzień siódmy, czyli przeznaczyć go dla Boga. Po nadaniu tego przykazania, Pismo św. podaje jego powód (Wyj 20, 11): „Przez sześć dni bowiem czynił Pan niebo i ziemię, i morze, i wszystko, co w nich jest, a odpoczął dnia siódmego i dlatego błogosławił Pan dniowi sobotniemu i uświęcił go".

Rozmazanie trudności, 1. Przykazanie o święceniu dnia sobotniego, jeśli rozumiemy je dosłownie, jest po części moralne, a po części obrzędowe. Moralne ze względu na to, że człowiek powinien wyznaczyć jakiś czas swego życia dla oddania się sprawom Bożym; Wynika to z ludzkiej natury, która skłania nas do wyznaczenia jakiegoś czasu na rzeczy konieczne, np. na posiłki dla ciała, sen itp. Trzeba więc było, zgodnie z

nakazem przyrodzonego rozumu, wyznaczyć jakiś czas na pokrzepienie duchowe, by w Bogu posilić ducha ludzkiego. A więc wyznaczenie jakiegoś czasu na oddanie się sprawom Bożym wchodzi w zakres prawa moralnego. Wyznaczenie zaś określonego czasu na znak pamięci o stworzeniu świata jest już przepisem obrzędowym. Podobnym znakiem obrzędowym według obrazowego przedstawienia jest święcenie niedzieli na znak pamięci na spoczynek Chrystusa w grobie, które miało miejsce siódmego dnia. Ze względu jednak na oznaczanie moralne zaprzestania grzechów i odpoczywania duszy w Bogu, przykazanie to jest zasadą ogólną. Ze względu na znaczenie analogiczne jako obrazu przyszłego odpoczywania w Bogu i rozkoszowania się Nim w Ojczyźnie niebieskiej — przykazanie to jest poniekąd również obrzędowe. Wchodzi jednak do Dekalogu jako przykazanie moralne, a nie jako przepis obrzędowy.
2. Inne obrzędy przepisane przez Prawo oznaczają pewne szczególne dzieła Boże. Natomiast przestrzeganie dnia sobotniego jest znakiem powszechnego dobrodziejstwa Bożego, jakim jest stworzenie wszechświata. Słusznie więc zostało włączone do Dekalogu, z pominięciem wszystkich innych przepisów obrzędowych.
3. Należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy w przestrzeganiu dnia świętego: cel i wstrzymanie się od pracy. Celem jest oddanie się sprawom Bożym, i to właśnie wyrażają słowa: „Pamiętaj byś dzień święty święcił". Prawo bowiem oddanie czegoś ku czci Bożej nazywa święceniem. Natomiast powstrzymanie się od pracy w dzień święty wyrażają dalsze słowa przykazania: „Sześć dni robić będziesz i będziesz czynił wszystkie roboty twoje, ale dnia siódmego szabat Pana Boga twego jest: nie będziesz czynił weń żadnej roboty". O jaką to robotę chodzi, wyjaśnia Pismo św. (Kapi 23, 35): „Żadnej roboty służebnej w nim robić nie będziesz". Otóż wyrażenie: „robota służebna" oznacza pracę wykonywaną niegdyś przez niewolników. Lecz trojaka jest niewola: „niewola grzechu" w myśl słów Chrystusa (Jan 8, 34): „Każdy kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu"; „niewola u ludzi" powstająca nie według duszy, ale według ciała, jak to już wykazaliśmy368; właśnie roboty służebne to prace cielesne, którymi jeden człowiek służy drugiemu; i wreszcie „niewola Boża", z powodu której wyrażające służbę Bożą wielbienie Boga, można nazwać działaniem służebnym.

Jeśli więc „prace służebne" rozumie się w tym ostatnim znaczeniu, to jasne że nie ma zakazu wykonywać Je w dzień święty, gdyż taki zakaz sprzeciwiałby się celowi przestrzegania tego dnia. W dzień ten człowiek ma powstrzymać się od prac służebnych, by oddać się sprawom należącym do służby Bożej. Dlatego powiedział Chrystus (Jan 7, 23): „Człowiek przyjmuje obrzezanie w szabat, żeby nie naruszać prawa Mojżeszowego", a w innym miejscu. (Mat 12, 5): „W szabaty kapłani w świątyni gwałcą szabat, a bez winy są", gdyż w szabat wykonywali prace cielesne. Tak samo kapłani, którzy w sobotę nosili Arkę Przymierza, nie przekroczyli przykazania o święceniu dnia sobotniego. Podobnie żadna inna duchowa czynność nie sprzeciwia się przestrzeganiu dnia świętego, np. gdy ktoś naucza słowem lub pismem. Toteż Glossa362 powiada, że cieśle oraz inni rzemieślnicy odpoczywają w dzień sobotni. Natomiast ci, którzy czytają prawo Boże, oraz nauczyciele nie zaprzestają swej pracy, a przecież nie kalają dnia świętego, podobnie jak i „kapłani w szabaty w świątyni gwałcą szabat, a bez winy są".

Natomiast prace służebne w pierwszym i drugim znaczeniu sprzeciwiają się święceniu dnia świętego, gdyż przeszkadzają w oddaniu się człowieka sprawom Bożym. Ponieważ zaś działanie grzeszne bardziej przeszkadza człowiekowi w sprawach Bożych aniżeli praca dozwolona, choćby nawet cielesna, stąd ten, kto popełnia grzech w dzień świąteczny, bardziej gwałci to przykazanie, aniżeli kto wykonuje w tym dniu jakąś pracę cielesną. Dlatego powiada św. Augustyn363, że Żyd lepiej by zrobił, gdyby na swym polu coś użytecznego uczynił, zamiast wzniecania buntu na wiecach w teatrze, a żydówki lepiej by w szabat szyły swoje sukna, zamiast oddawać się przez cały dzień nieskromnym tańcom w salonach swych domów. Ale kto popełnia grzech powszedni w dzień święty, nie gwałci go, gdyż grzech powszedni nie wyklucza świętości.

Natomiast prace cielesne, nie wykonywane dla. duchowego uczczenia Boga, zwą się służebnymi, jeśli należą tylko do niewolników, a nie jeśli obowiązują tak niewolników, jak i wolnych. Wtedy bowiem nie uchodzą za służebne. Każdy zaś człowiek, tak wolny, jak i niewolnik, jest Obowiązany postarać się o rzeczy konieczne nie tylko dla siebie, ale także dla bliźniego, zwłaszcza gdy chodzi o przedmioty niezbędne do zachowania ciała w zdrowiu, w myśl słów Pisma św. (Przyp 24, 11): „Wybawiaj tych, których na śmierć wiodą, a których ciągną na stracenie". Ubocznie każdy człowiek jest również obowiązany unikać szkody w rzeczach zewnętrznych w myśl polecenia Bożego (Pow 22, 1): „Jeśli ujrzysz wołu brata twego albo owcę błądzącą, nie miniesz, ale przywiedziesz bratu swemu". Tak więc czynność cielesna potrzebna do ocalenia zdrowia cielesnego, nie gwałci dnia świętego. Nie sprzeciwia się bowiem przestrzeganiu tegoż dnia, gdy ktoś spożywa posiłki w tym dniu lub czyni coś co służy do ocalenia ciała. Także Machabejczycy nie zgwałcili szabatu walcząc w swej obronie, jak to czytamy w Piśmie św. (l Mach 2, 41). Nie zgrzeszył także Eliasz, uciekając przed gniewem Izabeli w dniu szabatu. Dlatego również Pan Jezus uniewinnia swych uczniów, gdy faryzeusze oskarżali ich, że w szabat zbierali kłosy z powodu głodu, którego doznawali. Tak samo praca cielesna, służąca do ocalenia zdrowia cielesnego innych, nie sprzeciwia się szabatowi. Dlatego Chrystus zapytał faryzeuszów (Jan 7, 23): „Czemu się na mnie oburzacie, że całego człowieka uzdrowiłem w szabat?" Wreszcie taka czynność cielesna, która zmierza do uniknięcia zagrażającej szkody w rzeczach zewnętrznych, nie gwałci szabatu — jak to zaznaczył Chrystus, mówiąc do faryzeuszy (Mat 12, 11): „Kto z was, jeśliby miał owcę jedną, a ona wpadłaby w dół w szabat, nie weźmie jej i nie podniesie?".

4. Święcenie dnia niedzielnego w Nowym Przymierzu zostało ustanowione na miejsce szabatu nie wskutek konieczności wynikającej z samej natury prawa, ale przez ustawodawstwo kościelne i na podstawie zwyczaju ludu chrześcijańskiego, święcenie to nie jest figurą taką jak w Starym Testamencie i nie zabrania wykonywania niektórych czynności w dnie świąteczne (np. gotowania pokarmów itp.) — tak surowo, jak to czyniło Prawo Starego Testamentu w odniesieniu do szabatu. Nowy Zakon również łatwiej udziela dyspensy na wykonanie pewnych, skądinąd zabronionych, prac służbowych, gdy zachodzi poważna potrzeba. Figura bowiem ma być wyznaniem prawdy, i dlatego nie można w niej pominąć czegokolwiek, natomiast działania ludzkie same w sobie podlegają zmianom w zależności od miejsca i czasu.

Artykuł 5

CZY CZWARTE PRZYKAZANIE JEST PODANE WE WŁAŚCIWY SPOSÓB?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przykazanie o czci rodziców jest niewłaściwe, gdyż:
1. Przykazanie to odnosi się do pietyzmu. Lecz nie tylko pietyzm, ale także szacunek i wdzięczność, oraz inne, wyżej omówione cnoty, są współczynnikami sprawiedliwości. A więc nie należało dawać osobnego przykazania o pietyzmie, skoro nie ma takiego przykazania o innych cnotach.
2. Pietyzm ma na celu oddawanie czci nie tylko rodzicom, ale także Ojczyźnie, krewnym i przyjaciołom Ojczyzny, jak to widzieliśmy uprzednio364. Niesłusznie więc w czwartym przykazaniu jest wzmianka jedynie o czci rodziców.
3. Rodzicom należy się nie tylko cześć, ale także utrzymanie. A więc przykazanie czwarte nie jest dostatecznie określone, skoro nakazuje tylko cześć rodziców.
4. Zdarza się nieraz, że dzieci, które czczą swoich rodziców, wcześnie umierają, a te które nie szanują rodziców, długo żyją. Niesłusznie więc do czwartego przykazania dodano słowa: „abyś długo żył".

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św., które to przykazanie podaje.

Odpowiedź. Przykazania Dekalogu zmierzają do miłości Boga i bliźniego. Z bliźnich zaś najwięcej zobowiązani jesteśmy wobec rodziców. Dlatego bezpośrednio po przykazaniach określających nasz stosunek do Boga, następuje przykazanie określające nasz stosunek do rodziców, którzy stanowią bezpośrednią przyczynę naszego bytu, podobnie jak Bóg jest jego przyczyną ogólną. Z tego względu przykazanie o jest zbliżone do przykazań pierwszej tablicy.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy365, pietyzm zmierza do oddania tego, co się należy rodzicom i obowiązuje wszystkich ludzi. Dlatego pośród Przykazań Dekalogu, które obowiązują wszystkich ludzi, trzeba było umieścić raczej przykazanie odnoszące się do pietyzmu, aniżeli do innych współczynników sprawiedliwości, odnoszących się do szczególnej powinności.
2. Obowiązki wobec naszych rodziców wyprzedzają nasze zobowiązania wobec Ojczyzny i krewnych, gdyż dzięki temu, że rodzice dali nam życie należą do nas krewni oraz Ojczyzna. Ponieważ więc przykazania Dekalogu stanowią pierwsze zasady prawa, powinny one przede wszystkim określać raczej nasz stosunek do rodziców, aniżeli do Ojczyzny lub krewnych. Niemniej w tym przykazaniu o czci rodziców zawiera się przykazanie zobowiązujące do oddania tego, co się należy każdej osobie, w taki sposób, w jaki to, co jest drugorzędne, mieści się w tym, co jest pierwszorzędne.
3. Poważanie i szacunek należy się rodzicom jako rodzicom. Natomiast utrzymanie należy się im z powodu pewnych okoliczności, np. z powodu ich biedy lub jakiegoś nieszczęścia, jak to już widzieliśmy366. Ponieważ zaś to, co jest samo przez się, jest

ważniejsze niż to, co jest skutkiem przypadku, między przykazaniami Dekalogu, będącymi pierwszymi normami prawa, istnieje osobny nakaz, by czcić rodziców. W przykazaniu jako w zasadzie pierwszorzędnej mieści się również nakaz utrzymania rodziców i zapewnienia im tego wszystkiego, co się im należy.
4. Długie życie zostało obiecane tym, którzy czczą rodziców ze względu na życie nie tylko wieczne, ale i także teraźniejsze, jak to zaznacza Paweł Apostoł (l Tym 4, 8): „Pobożność do wszystkiego jest pożyteczna, ma bowiem obietnice żywota tego, który teraz jest, i przyszłego". Obietnica ta jest słuszna, gdyż kto jest wdzięczny za otrzymane dobrodziejstwo, zasługuje na podstawie pewnej odpowiedniości, aby to dobrodziejstwo zostało mu zachowane; natomiast niewdzięczność człowieka zasługuje mu na cofnięcie dobrodziejstwa. Dobrodziejstwo zaś życia cielesnego zawdzięczamy po Bogu naszym rodzicom. A więc 'kto czci rodziców, będąc im niejako wdzięcznym za własne życie, zasługuje na zachowanie tego życia; kto zaś nie czci rodziców, jako niewdzięcznik zasługuje na jego utratę. Ponieważ jednak dobra i nieszczęścia obecnego życia są przedmiotem zasługiwania na nagrodę lub karę ze względu na swe podporządkowanie w stosunku do przyszłej nagrody, niekiedy według niezbadanych wyroków Bożych, odnoszących się przede wszystkim do tej przyszłej szczęśliwości, niektórzy wcześnie umierają, mimo że czcili rodziców, a ci, którzy bezecnie do nich się odnosili, żyją dłużej.

Artykuł 6

CZY POZOSTAŁE PRZYKAZANIA ZOSTAŁY NALEŻYCIE OKREŚLONE W DEKALOGU?

Postawienie problemu: Wydaje siei, że nie, gdyż:
1. Do zbawienia nie wystarczy nie szkodzić bliźniemu, lecz koniecznie trzeba oddać mu to, co się snu należy, zgodnie z słowami Apostoła (Rzym 13, 7): „Oddajcież tedy wszystkim, co się im należy". Otóż w sześciu ostatnich przykazaniach Dekalogu zawierają się tylko zakazy szkodzenia bliźnim. Wobec tego powyższe przykazania nie są podane należycie.
2. W ostatnich sześciu przykazaniach zostało wzbronione zabójstwo, cudzołóstwo i kradzież. Lecz człowiekowi można wyrządzić wiele innych krzywd, a przecież Dekalog ich nie wymienia. Wobec tego wydaje się, że przykazania te nie są należycie podane w Dekalogu.
3. Pożądliwość można dwojako ujmować: jako czynność woli, i w tym znaczeniu mówi o niej Księga Mądrości (6, 21): „Pożądanie mądrości przywodzi do wiecznego królestwa", oraz jako przejaw uczuciowości, o której mówi Apostoł Jakub (4, l): „Skądże walki i kłótnie między wami? Czyż nie z pożądliwości waszych, korę wojują w członkach waszych". Otóż przykazania Dekalogu nie zakazują pożądliwości uczuciowej gdyż w przeciwnym razie pierwsze poruszenia zmysłowości byłyby grzechami śmiertelnymi, jako sprzeczne z przykazaniami Dekalogu; nie zakazują także pożądania woli, skoro ta zawiera się w każdym grzechu. A więc niesłusznie w Dekalogu umieszczono przykazania zakazujące pożądliwości.

4. Zabójstwo jest cięższym grzechem niż cudzołóstwo i kradzież. Lecz nie ma w tych przykazaniach zakazu pożądania zabójstwa. Niesłusznie więc podano w tych przykazaniach zakaz pożądania kradzieży i cudzołóstwa.

Ale z drugiej strony stoi powaga Pisma św. (Wyj 20, 12).

Odpowiedź. Podobnie jak cnoty będące współczynnikami sprawiedliwości przysposabiają nas do spełnienia powinności należnych określonym osobom, wobec których mamy pewne zobowiązania z jakiegoś szczególnego powodu, tak też sprawiedliwość w ścisłym znaczeniu usprawnia nas ogólnie w oddawaniu należności wszystkim ludziom. Dlatego po przykazaniach odnoszących się do religijności (przez które oddajemy Bogu to, co się Mu od nas należy), oraz po przykazaniu czwartym, które odnosi się do pietyzmu (abyśmy wypełniali obowiązki w stosunku do rodziców, i które zawiera w sobie wszelką inną powinność, wynikającą z jakiegoś szczególnego powodu), — należało podać przykazania, odnoszące się do sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu, oddającej należność wszystkim ludziom bez różnicy.

Rozwiązanie trudności, 1. Wszyscy ludzie są ogólnie obowiązani nikomu nie wyrządzać szkody. A więc przykazania zabraniające szkodzenia innym, należało umieścić w Dekalogu jako ogólne. Natomiast to, co należy oddawać bliźnim, różnym się oddaje w różny sposób. Dlatego nie było trzeba podawać w Dekalogu przykazań nakazujących spełnianie powinności wobec bliźnich.
2. Wszystkie inne, wyrządzane bliźnim szkody, dadzą się sprowadzić do tych, które są zakazane w tych sześciu przykazaniach jako bardziej ogólnych i ważnych. A więc wszystkie krzywdy wyrządzone bliźniemu są zabronione w przykazaniu o zabójstwie jako główniejszym. Krzywdy zaś wyrządzane osobie z kimś związanej, a szczególniej krzywdy dokonane przez rozpustę, są zabronione w przykazaniu o cudzołóstwie. Podobnie szkodzenie komuś na mieniu w każdej postaci, jest zabronione w przykazaniu o kradzieży. Tak samo krzywdy wyrządzone słowami, jak obmowa, oszustwo itp. są zabronione w przykazaniu o składaniu fałszywego świadectwa, które sprzeciwia się w sposób bezpośredni sprawiedliwości.
3. Przykazania zakazujące pożądliwości nie obejmują zakazu pierwszych poruszeń zmysłowości, ale zakazują wprost przyzwolenia woli na niegodne czyny lub niegodne przyjemności.
4. Zabójstwo nie wzbudza pożądania, ale raczej odrazę, gdyż samo przez się nie stanowi żadnego dobra. Natomiast cudzołóstwo zawiera w sobie pewne dobro, a mianowicie przyjemność. Kradzież ma w sobie też coś dobrego, a mianowicie korzyść. Każde dobro zaś samo przez się może wzbudzić pożądanie. A więc potrzebne były oddzielne przykazania, zabraniające pożądania kradzieży i cudzołóstwa. Zbędne było natomiast przykazanie zakazujące pożądania zabójstwa.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU ŚW. TOMASZA

UWAGA: Odnośniki do Pisma św. są podane w tekście Zasadniczo Pismo św. przytaczamy podług przekładu z Wulgaty Stysia i Rostworowskiego. Wyd. Jezuitów, (1935), gdyż św. Tomasz posługiwał się Wulgatą. Niekiedy jednak przytaczamy je podług przekładu z języków oryginalnych (Wyd. Pallotinum 1965), gdy tekst w tym tłumaczeniu wydał się nam jaśniejszy.
Odnośniki do innych miejsc w Sumie Teologicznej podajemy w skrótach. Np. 2-2, 55, 6, Im oznacza secunda secundae, zagadnienie 55, artykuł 6, rozwiązanie trudności pierwszej; następnie podany jest tom polskiego wydania Sumy. Odnośniki do pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły ich dzieł podług wydania I. P. Mignę, Petrologiae Cursus completus. Series latina (skrót PL) i Series Graeca (skrót PG). Pierwsza cyfra w nawiasie podaje tom tego wydania, a druga kolumnę. Odnośniki do dzieł Arystotelesa podajemy według wydania I. Bekkera, Arystoteles graece et latine Edidit Accademia Borussiana. W nawiasie więc pierwsza liczba podaje stronę, druga wiersz, a lub b oznacza kolumnę. Przed nawiasem po liczbie porządkowej podajemy łaciński tytuł, najczęściej w skrócie, następna cyfra rzymska oznacza księgę, lub numer mowy, cyfra arabska numer rozdziału.
W tytułach posługujemy się ustępującymi skrótami:

Ben == L. A. Seneca, De Beneficiis. Przekład L. Joachimowicza,, 1965.
Civ == S. Augustini, De Civitate Dei.
Ben = L. A. Seneca, De Beneficiis. Przekład L. Joachimowicza, Wyd. Pan. Nauk 1965.
Mor = S. Gregorii Magni, Moralium libri XXXV
Rhet = Marci Tulii Ciceronis Rhetoricum libri .
a i b oznacza kolumnę; a. oznacza też artykuł w Sumie Teologicznej.
c. oznacza caput, czyli rozdział.
q. oznacza quaestio, czyli zagadnienie.
Civ == S. Augustini, De Civitate Dei.

1. Civ, l (PL 41, 279).
2. Mor I (PL 75, 34).
3. De doctrina Christiana I, 30 (PL 34, 41).
4. Eth VIII (1161 b 11).
5. Rhct II, c. 53.
6. Eth VIII, (1161b 29).
7. Civ. X, c. l (PL 41, 279).
8. Rhet II, c. 53.
9. Civ X, c. l (PL 41, 278).
10. Rhet II, c. 23.
11. Cv X, l (PL 41, 279).
12. Eth V, l (1129b 29; 1130a 13. De Dvinis Nominibus c. l (PG 3, 593).
14. Praedicamenta, VIII (13b 36)
15. Luc VII, (PL 15, 1827).

16. Epstola XIV (PL 22, 348).
17. In Evangelium II (PL 76, 1275).
18. Math XXVII (PG 57, 348).
19. Luc 7, 59 (PG 72, 475)
20. Rhet II, 53.
21. Rhet II, 53.
22. Zagad. 101, 3, 2m.
23. Zagadn. 101, 1.
24. 2-2, 58, 6, tom 18.
25. Civ X 1 (PL 41, 278).
26. Rhet II, 53.
27. 2-2, 80, tom 18.
28. Eth I, 5 (1095b 26).
29. 2-2, 81, 2, Im, tom 19.
30. Eth IV, 3 (1123b 35).
31. Epistoła 12o (PL 22, 1049). .32.
32. 32. Eth VIII (1159a 22).
33. Eth IV, 3 (1124a 27).
34. Eth I, 12 (1102a l).
35. Eth I (1102 a l).
36. Eth VIII, 8 (115 6.) la
37. Civ X, 1 (PL 41, 278).
38. Zagadn. 101, 3.
39. De Fide Orthodoxa IV, 3 (PG 94, 1105).
40. Mor 35, c. 14 (PL 76, 765).
41. De Paradiso, e. 8 (PL 14, 309).
42. Mor. XXXV, c. 14 (PL 76, 766).
43. De natura boni c. 6 (PL 42, 553).
44. 1-2, 96, 3; q. 100,—tom 13.
45. 2-2, q, 81, a. 5, 3m.
46. Eth V, 4 (1132a 10; b 11).
47. 2-2, 58, 10, 2m, tom 18.
48. Mor XXXV, c. 14 (PL 76, 766).
49. 2-2, 81, 6, tom 19.
50. Mor XXXV c. 14 (PL 76,766).
51. Tamże.
52. Tamże. (PL 76, 768).
53. Tamże (PL 76, 765).
54. 1-2, 19, 10, tom 9, s. 337-41).
55. 1-2, 9, 6, tom 9, s. 195-97).
56. Mor XIX, c. 23 (PL 76, 120).
57. (PL 191, 1488).
58. (PL 191, 1505).
59. Ben III, c. 20.
60. Civ IV-c. 4 (PL 41, 115).
61. De Paradiso, c. 8 (PL 14, 309)

62. Mor XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
63. 2-2, 24, 12; 35, 3, tom 16, s. 49-52, 204-205; 1-2, 72, 5, tom 12, S. 34-6.
64. 2-2, 24, 12, tom 16, s. 49-52; Zagadn. 104, 3.
65. 2-2, 94, 3, tom 19.
66. 2-2, 14, 2, tom 15, s. 167-69.
67. Eth V, c. 5 (1132b 31).
68. Eth VIII, c. 13 (1162b 2).
69. Rhet II, c. 53.
70. 1-2, 60, 3, tom 11, s. 132. 71. Ben III, c. 7.
72. Confessiones (Wyznania) II, c. 7 (PL 32, 681).
73. Eth III, c. l (1110a 12).
74. De Divinis Nominibus, c. l (PG 3, 593).
75. Ben V, c. 9.
76. Eth V, c. 11 (1138b 5).
77. Ben II, c. 6.
78. VI, c. 12.
79. Ben III, c. 21.
80. Ben III, c. 29.
81. Eth VIII, c. 15 (1163b 2).
82. Ben VI, c. 29, c. 26.
83. Eth IX, 3 (1165b 13).
84. Ben VII, c. 19.
85. Ben II, c. 5.
86. Ben II, c. 35.
88. Ben IV, c. 40.
89. Ben I, c. 7.
90. Eth VIII, 13 (1163a 21).
91. Ben I, c. 6.
92. Eth. VIII, c. 14.
93. Metaphysicorum II, l (994b 12).
94. Eth V, 5 (1133a 4).
95. Eth VIII, 14 (1163b 15).
96. Ben III, c. 29.
97. Ben III, c. l.
98. Retractatnes I, c. 9 (PL 22, 596).
99. Ben IV, c. 40.
100. Ben IV, c. 40.
101. Zagadn. 106, l, 2m.
102. Tamże Im.
103. Ben III, l.
104. Tamże
105. a. l. Im.
106. 2-2, 24, 12, tom 16, s. 49-52;
1-2, 72, 5, tom 12, s. 34-6.
107. Zagadn. 106, 2.
108. Ben III, c. 10.

109. Ben II, c. 9.
110. a. 2.
111. Ben VII, c. 22.
112. Ben III, c. 7.
113. (PL 76, 1286).
114. Centra Adamantum, c. 17 (PL 42, 158).
115. Mat (PG 56, 668).
116. Glossa ordnaria V, 45.
117. Mat V (PG, 668).
118. De Sermone Domini, I, c. 19 (PL 34, 1260).
119. Eth II, l (1103a 23).
120. Rhet II, c. 53.
121. In Evangelium II, 27 (PL 76, 1205).
122. 1-2, q. 105, a. 2, 9m et Kto.
123. Ben III, 6.
124. Civ XXI, c. 2 (PL 41, 725).
125. Super Lucam IV, 5 (PL 15, 1717).
126. De vera religione, c. 14 (PL 34, 133).
127. In Heptateuchum. VI, q. 8 (PL 34, 778).
128. 1-2, q. 6, a. 6.
129. Eth IV, 7 (1127a 25).
130. Rhet II, c. 53.
131. Eth II, 7 (1108a 20); 7 (112 29).
132. I, q, 16, a. l i 2; q. 21, a. 2.
133. 1-2, q. 55, a. 4.
134. Eth II, 7 (1108a 20).
135. Dc natura boni, c. 3 (PL 42, 553).
136. Raczej Wilhelm Altisiodor. Summa Aurea.
137. Rhet II, c. 53.
138. 1-2, q. 109, a. 2,3m.
139. Eth IV, 7 (1127a 33).
140. Tamże, b .8.
141. Tamże
142. Tamże.
143. De mendacio, c. 3 (PL 40, 489).
144. Eth IV, c. 7 (1127a, 24).
145. De mendacio, c. 4 (PL 40,491).
143. Se Mendacio, c. 3 (PL 40,
144. 146. Tamże
147. 1-2, 18, 6.
148. De doctrina christiana II, c. 3 (PL 34, 37).
149. Metaphysicorum VII, 6 (11 9; a. 25).
150. De Mendacio II, c. 14 (PL 40, 505).
151. Eth IV, 7 (1127a '—*; a 28).
152. Glossa Lombard; (PL 191, 97).
153. Eth IV, 7 (1127b 15); (1127s 20; 28).

154. Tamże.
155. Synonimom II, 58 (PL 83, 858).
156. De Mendacio, c. 21 (PL 40, 516).
157. De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 729).
158. Eth IV, 7 (1127a 28).
159. De Consensu Evangelistarum II (PL 34, 10).
161. De Mendaco, c. 5 (PL 40, 491).
162. In Heptateuchum I, 26 (PL 34, 554).
163. De Mendacio, c. 10 (PL 40, 553).
164. Ben IV, 35.
165. De Mendacio, c. 5 (PL 40, 492).
166. De Doctrina Christiana I, c. 36 (PL 34, 34).
167. Mor XVIII, c. 3 (PL 76, 41).
168. De Mendacio, c. 17 (PL 40, 510).
169. In Psalmum V, 7 (PL 36,
170. In Isaiam XVIII (PL 24, 672 86).
171. In Ep. ad Galatas I, (c. 8 (PL 26, 364).
172. Glossa Ordinaria IV, 37 (PL 24, 248).
173. Zag. 109, 3, 2m; 110, l; a. 3. a. 3.
174. Super Lucam, 24, 28 (PL 35, 1362).
177. De Abraham I, c. 8 (PL 14, 469).
178. Glossa Lombarli (PL 191, 338).
179. In Isaiam II, 3 (PL 24, 66
180. Mor XXXI, c. 13 (PL 76, 586).
181. Tamże.
182. Glossa Interlinealis in Isaiam 9, 17.
183. Etymologiarum X (PL 82, 379).
184. Tamże.
185. De Sermone in Monte (PL 34, 1271).
186. Mor XXXI, c. 13 (PL 76, 587).
187. 2-2, 55, 4, tom 17, s. 122-24.
188. Glossa Ordnaria III, 51 (PL 76, 44).
189. Metaphysicorum X, 9, (1055& 5); VIII (1058a 8).
190. Eth IV, 7 (1127a 24).
191. 2-2, 55, 3, tom 17, s. 120-22).
192. Eth IV, 7(1127b9).
193. Glossa Ordinaria (PL 24, 248).
194. Glossa Lombardi (PL 192, 285).
195. Glossa Ordinaria IV, 196.
196. Mor XXXI, c. 13 (PL 76, 587).
197. Tamże (PL 76, 621).
198. Eth VI, 7 (1127b 11)
199. Mor XXIII, c. 6 (PL 76, 258).
200. Tamże (PL 76, 621).
201. Eth II, 7 (1108a 21): IV, 7 (1127a 21).
202. Eth IV, 7 (1127b 17).

203. Glossa Intelinealis III, 393.
204. Eth IV, 7 (1127b 9).
205. Mor XXXI, c. 45 (PL 75, 853).
206. Mor VIII, c. 48 (PL 75, 853),
206. Mor VIII, c. 48 (PL 75, 853),
207. 2-2, 24, 12; 35, 3, tom 16, . $6-52, 204-5.
208. Eth IV, 7 (1127b 12).
209. Ad Augutinum (PL 77, 1195).
210. Eth IV, 7 (1127b 22).
211. Sermo 81, c. 4. Super Johan-nem XLIII, c. 5 (PL 35, 1712).
212. Eth IV, 7 (1127b 22).
213. Tamże.
214. Tamże (b 29). 2-2, q, 110, a. 2 4.
215. Eth VIII, 3 (1156b 7).
218. De Divinis Nominibus, c. 4 (PG 3, 708).
219. Eth III, 6 (1126b 23).
220. Eth II, 9 (1109b T).
221. Eth II, 6 (1106b. 7).
222. Zagadn. 109, 2.
223. Tamże.
224. Eth VIII (1155a 3).
225. 2-2, 23, l; a. Im; 25-33; tom 16, 9-12, 15-6, 53-69. l). RTH
226. Eth IV, 6 (1126b 33).
227. Tamże (b. 30).
228. 1-2, 60, 5; 61, 3, tom 11, . 137-38, 145; tom 22.
229. Eth IV, 6 (ll26b 25).
230. In Somnium Scipioni I, c. 8.
231. Eth VIII, 5, (1157 b 15).
232. Mor XXII, c. 9 (PL 76, 223).
233. Glossa Interlinealis IV, 228 in Ezech.
234. Zagadn. poprz., a. l, 3m.
235. Eth IV, 6 (1127a 7).
236. Enchiridion, c. 15 (PL 40, 237).
237. Epistoła CXLVIII (PL 22, 1212).
238. Glossa Ordinaria III, 183 (PL 191, 644).
239. Glossa Lombardi (PL 191, 664).
240. Decr. Grat., D. 46, 3.
241. Senno de Purgatorio 10 (PL 22, 1212).
242. 2-2, 24, 12; 35, 3; tom 16, s. 49-52, 204-5.
243. 2-2, 43, 4, tom. 16, s. 259-61.
244. 2-2, 43, l, 3m, tom 16, s. 255; 1-2, 73, 8, 3m, tom 12, s. 62. 245. 2-2, 37, l, (om 16, s. 218-20.
246. Eth IV, 6 (ll26b 16).
247. Eth IV, 6 (ll26b 14).
248. Glossa Lombardi (PL 191, 1416).
249. Eth VII, 6 (1149b 13).

250. Eth. IV, 9 (1128b 11; b 22).
251. 2-2, 66, 9, tom 18.
252. 1-2, 41, 4; 42, 3, 4m, tom 10, s. 207-208, 214.
253. Eth IV, l (1120b 5).
254. Eth IV, l (120b 15).
255. De Officiis I, c. 30 (PL 16. 70).
256. De Libero Arbitrio II, c. 19 (PL 32, 1268).
257. Sermo LXXXI (PL 17, 613-614).
258. Homilia in Lucam 13, 18 (PG 31, 263).
259. Dc Officiis I, c. 30 (PL 16, 72).
260. Eth IV, 1 (1120b 2).
262. 2-2, 184-189, tom 23.
263. Eth. IV, l (1121b 8).
264. 2-2, 32, l. Im, tom 16, s. 148.
265. Eth IV, 1 (1120b 7).
266. De Officiis I, c. 30 (PL 16, 72).
267. Eth V, l (1129a 3).
268. Politicorum I, 3 (1256b 30; 1257b 8).
269. Eth IV, l (1119b 22).
270. De Doctrina Christiana, C 6 (PL 40, 672).
271. Eth IV, 1 (1119b 26).
272. Ben V, c. 9.
273. Eth IV, l (1120a 5).
274. a. 2. Patrz tom 21: Męstwo, s. 117-26.
275. a. 2, Im.
276. Eth IV, 1 (1120b 11).
277. Eth IV, 1 (1120a 33).
278. Eth IV, 1 (1120b 4).
279. Physicorum VII, l 246b 7).
280. Eth IV, 1(1120b 13)
281. De Officiis I, c. 28 (PL 16, 66).
282. a. 2, 3m.
283. De Trinitate VI, c. 8 (PL 42, 929).
284. De Divinis Nominibus c. 4 (PG 3, 720).
285. De Officiis I, c 28 (PL 16, 67).
286. De Consolatione Philosophiac, II, (PL 63, 690).
287. Eth, l (1120a 21).
288. De Officiis I, c. 28 (PL 16, 67).
289. Rhetoricum I, 9 (1366b 5).
290. Eth IV, I (l 121 b 13).
291. 2-2, q. 117, a. 3.
292. De Liberio Arbitrio III, c. 17 (PL 32, 1294) .
293. 1-2, q. 71, a. 6.
294. Etymologiarum X (PL 82, 369).
295. Glossa Lombard; (PL 191, 1416).
296. 1-2, q. 72, a. l.

297. In Evangelium I, 16 (PL 76, 1136).
298. In Mathaeum XV (PG 57, 227).
299. Eth V, l (1129b 27; 1130a, 40).
300. Eth II, 7 (1107b 8): IV, 1 1119b 2; b 27).
301. Eth V, l (1129b l).
302. 2-2, q. 117, a. 2, Im. a. 6.
303. Glossa Lombard; (PL 192,' 62).
304. In Lucam VI, 13, 18 (PG 31, 278).
305. Glossa Lombard; (PL 191, 1557).
306. 2-2, q. 66, a. 6; a. 9.
307. De Officiis I, c. 20.
308. LXXXIII Quaestionum. Q. 36 (PL 40, 25).
309. Eth IV, (1111 b 13).
310. Moraliuum XXXI, c. 45 (PL 76, 61).
311. Eth II, 3 (1104b 14).
312. 1-2, q. 84, a. 3 i 4.
313. Eth I, 5 (1096a 5).
314. Mor XXXI, c. 25 (PL 75, 1096).
315. 1-2, q. 84, a, 3 i 4.
316. 1-2, q. l, a. 8.
317. De Consolatone Philosophiae III, 7 (PL 63, 732).
318. Eth V, 5 (1133b 10).
319. In Deutoronomium, c. 16 (PL 83, 366).
320. Eth IV, l (1122a 5).
321. 321. Eth IV-1 (1122a 5).
322. Mor XXXI, c. 45 (PL 76, 621).
323. Eth II, 7 (1107b 10). IV, t 1119b 27).
324. Eth IV, l (1121b 8).
325. Tamże.
326. Tamże.
327. Eth IV, l (1120a 2).
328. Eth IV, l (1119b 21).
329. Eth IV, l (l 121 a 26)
330. Tamże (a 28)
331. Tamże (a 29).
332. Zagadn. poprz., a. 5, 3m.
333. Eth IV, l (1119b 39).
334. De Vera Religione, c. 31 (PL 34, 148).
335. Eth V, 10 (1137b 19).
336. Codex I, 14.
337. Eth 5, 10 (1138a).
338. 1-2, 96, 6, tom 13.
339. Codex, I, 14.
340. 2-2, 58, 7, tom 18.
341. Rhet II, e. 54.
342. Eth V, 10 (1138a 3).

343. 2-2, 48, tom 17, s. 50-5.
344. Eth V, 10 (1138a 3).
345. 1-2, q. 68, a. l; 101, a. 3.
346. 1-2, 68, l, tom 11, s. 17-1; Zagadn. 101, 3.
347. 1-2, 68, 2, tom 11, s. 17-21.
348. 1-2, 68; 69, l, tom 11, s. 217-39.
349. Rhet II, c. 52.
350. De Doctrina Christiana II, c. 7 (PL 34, 39).
351. 1-2, 70, 2, tom 11, s. 252-53.
352. De Sermone Domini I, c. 4 (PL 34, 1254).
353. Eth V, l (1103b 3); 1129b 19).
354. 1-2, 94, 4; 100, 3, tom 13.
355. Sermo al Populum IX, c. 9 (PL 38, 85).
356. 2-2, 92, 2, tom 19.
357. De Coelesti Hierarchia, e. 2 (PG 3, 141).
358. Patrz Civ IV, c. 31 (PL 41. 131).
359. Glossa Interlinealis I, 164.
360. Tamże, I, 337.
361. Tamże, I, 164.
362. Będą in Lucam IV, 13, 14 (PL 92, 505).
363. Glossa Ordinaria I, 315.
364. De Decem Chordis. Sermo IX, c. 9 (PL 38, 57). 365. De Decem Chordis. Sermo IX, c. 9 (PL 38, 57).
365. Zagadn. 101, l.
366. Tamże.
367. Tamże, a. 2.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 101, 1. Nie mamy w języku polskim wyrazu na oddanie Tomaszowego „pietas", oznaczającego cnotę najbliższą religijności, polegającą na synowskiej, serdecznej czci i oddaniu względem rodziny i ojczyzny. Nie jest to miłość w znaczeniu trzeciej teologicznej cnoty, która jest duszą i życiem każdej innej cnoty, i która wyraża się w ukochaniu Boga jako naszego Ojca i najwyższego Dobra przez spełnianie Jego woli, a zwłaszcza przez życzliwość dla wszystkich Jego dzieci i przez spełnianie tego, co dla nich dobre, a więc tego, co ich doskonali. Miłość więc jest cnotą nadrzędną w stosunku do wszystkich sprawności moralnych, które doskonalą nas w urzeczywistnianiu jej wymagań przez spełnianie wszystkich naszych powinności względem Boga, bliźniego i siebie samego. Pośród tych powinności na pierwszym miejscu są obowiązki względem Boga jako naszego Stwórcy i Pana, któremu zawdzięczamy nasze istnienie i wszystko, czym jesteśmy i co mamy. W Nim także mamy kochać siebie samych i naszych bliźnich, gdyż kochać możemy tylko to, co 'jest lub przynajmniej wydaje się nam dobre, a Bóg jest źródłem wszelkiego Dobra, gdyż wszystko, co jest zmienne, musi mieć swe uzasadnienie w Bycie niezmiennym.
Od Boga także pochodzi zdolność rodziców do przekazywania życia potomstwu i wychowania go. Życie zaś i wychowanie, które zresztą jest przedłużonym duchowymi rodzeniem, to największe przyrodzone dobro człowieka, za które po Bogu największą cześć i wdzięczność winniśmy rodzinie oraz ojczyźnie, czyli narodowi, w którego kraju i w którego kulturze zostaliśmy wychowani.

Pietyzm to właśnie cnota usprawniająca nas w spełnianiu naszych powinności względem rodziny, ojczyzny, oraz innych ludzi, którzy są z nami związani na podstawie nie tylko wymagań prawa naturalnego i pozytywnego, ale także zwykłej uczciwości, by oddać to, co się należy także tym, którym nie możemy nigdy oddać tyle, ile się należy, a więc w pierwszym rzędzie po Bogu — rodzicom i ojczyźnie. Według św. Tomasza powinności względem rodziny i ojczyzny są przedmiotem tej samej cnoty, a 'mianowicie pietyzmu, gdyż rodzina i ojczyzna są przyczyną naszego istnienia oraz wychowania, a tym samym źródłem zobowiązań wypływających z tego tytułu. Mogą to być te same zobowiązania, które wypływają z miłości i sprawiedliwości, ponieważ jednak uzasadnieniem ich 'jest odrębny powód, a mianowicie fakt zawdzięczania istnienia i wychowania rodzicom i ojczyźnie, niezbędna jest człowiekowi odrębna cnota do usprawnienia nas w spełnianiu tych powinności nie tylko ze względu na przepisy prawa, jak tego wymaga sprawiedliwość, ani nawet dlatego że rodzina i ojczyzna stanowią pewne dobro, które samo z siebie jest godne kochania jak to ma miejsce w miłości, ale także ze względu na to, że tak rodzina, jak i ojczyzna są źródłem naszego istnienia i wychowania.

Sam sposób, w jaki św. Tomasz podchodzi do zagadnienia stosunku człowieka do rodziców i ojczyzny, świadczy, że dla Akwinaty pietyzm, a więc ta synowska cześć dla tych dwóch źródeł naszego życia, ma w sobie coś niemal religijnego, jest nawet poniekąd przedłużeniem religijności, gdyż wypływa stąd że to życie otrzymaliśmy od Boga za pośrednictwem rodziców. Dlatego w Sumie bezpośrednio po traktacie o religijności, św. Tomasz przystępuje do pietyzmu.

Zdziwi może Czytelnika, że św. Tomasz z jednej strony uzasadnia obowiązek pietyzmu ze względu na to, że rodzicom zawdzięczamy największe dobrodziejstwo ziemskie, to znaczy życie oraz wychowanie, a z drugiej strony rozciąga zakres pietyzmu na wszystkich krewnych, a nawet na wszystkich współobywateli. Zdawałoby się przecież, że skoro winniśmy cześć rodzicom,, dlatego, że nas zrodzili i wychowali, to niedorzecznością jest mówić o pietyzmie względem tych, którzy nas nie zrodzili i nie wychowali, a więc w stosunkach rodziców do dzieci, męża do żony, dzieci do dziadków i krewnych. Otóż zdaniem w. Tomasza stosunki te opierają się zasadniczo na podstawie faktu, że otrzymaliśmy życie od rodziców i to życie — cielesne lub duchowe — względnie jedno i drugie — przekazujemy innym mocą otrzymaną od Boga, „od którego nazwane jest wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi" (Ef 3. 15). Zresztą skoro wychowanie fizyczne jest niejako przedłużeniem rodzenia cielesnego, a wychowanie moralne oraz umysłowe jest przekazywaniem życia dachowego, i skoro wychowawcami są nie tylko rodzice, ale także całe środowisko rodzinne, a w pewnej mierze nawet dzieci wychowujący własnych rodziców przez swój nieraz bardzo skuteczny wpływ na nich — pietyzm rozciąga się także na stosunki rodziców do dzieci oraz krewnych między sobą, gdyż wszyscy się wzajem-nie wychowują. Wychowanie bowiem, to pomaganie innym, zarówno dzieciom, jak i dorosłym w doskonaleniu ciała i duszy.

Czyż więc rodzice obowiązani są nie tylko zapewnić dzieciom należyte wychowanie i środki do życia, ale także czcić je, tak jak dzieci mają obowiązek czcić ojca i matkę? Przecież cześć jest głównym przejawem pietyzmu, jak w niniejszym artykule poucza św. Tomasz. Skoro więc rodzice są obowiązani do pietyzmu względem wszystkich krewnych, a więc, i to przede wszystkim, względem własnych dzieci, czyż mają je czcić? Niewątpliwie, że tak: mają w swych dzieciach czcić dzieci Boże, powierzone ich miłości i trosce wychowawczej, a raczej mają w nich czcić ojcostwo Boże, którego jako rodzice są uczestnikami i pośrednikami.

Oczywiście cześć ta nie oznacza pobłażliwości dla uchybień i wad dzieci. Właśnie dlatego, że ich dzieci to dzieci Boże, powierzone im ku wychowaniu, starać się będą zrobić wszystko co możliwe, by nie dopuścić, aby chwasty występku i wad zakorzeniły się w sercach tych dzieci Bożych. W tym dziele wychowawczym współdziałać winni wszyscy, którzy mogą. mieć wpływ na rozwój drugich, a zwłaszcza młodych ludzi. Należy bowiem pamiętać, że pierwszą i zasadniczą szkołą, wychowawczą jest rodzina jako całość, zgodnie z nauką II Soboru Watykańskiego: „Zadaniem rodziców — czytamy w Deklaracji Soboru o Wychowaniu Chrześcijańskim (nr 3) — ponieważ; dali życie dzieciom, jest w najwyższym stopniu wychowanie potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że w wypadku gdyby nie było spełniane, z trudnością można by je zastąpić. Do rodziców bowiem należy tworzenie takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, których potrzebują wszystkie społeczności".

To wychowanie, jako przekazywanie i doskonalenie życia duchowego potomstwa, jest ze strony rodziców i wychowawców pierwszorzędnym ich zadaniem, które spełniać winni nie tylko w duchu sprawiedliwości, ale także miłości i czci dla

swych dzieci; ze strony zaś dzieci, także dorosłych, jest podstawą obowiązku jak najserdeczniejszego względem nich pietyzmu, przejawiającego się w głębokiej czci i szacunku dla nich. Ta cześć jest przedmiotem nakazu czwartego przykazania: „Czcij Ojca twego i Matkę twoją”.

Q 101, 2. Wyrażenie św. Tomasza, że „rodzicom należy się to, do czego ma prawo ojciec jako ojciec” i w ogóle częstsze mówienie o prawach ojca niż o prawach matki, nic znaczy, by Akwinata nie doceniał roli macierzyństwa w urojeniu i wychowaniu potomstwa, skoro to prawo, jakie ma ojciec jako ojciec, a więc jako rodzic, przyznaje obojgu, tzn. i ojcu i matce. Uwzględniał jednak fakt, że tak w starożytności, jak i we współczesnych mu czasach, ojcu przysługiwały pewne prawa nie tylko jako ojcu, ale także jako głowie rodziny i jej panu. Jako ojciec był zobowiązany wraz z żoną nie tylko wychowywać swe dzieci, ale także zapewnić im środki niezbędne do życia stosownie do stanu. Natomiast dzieci z prawa natury mają obowiązek okazywać rodzicom szczerą serdeczną cześć, jako dowód synowskiego przywiązania; ale zasadniczo nie mają obowiązku gromadzić dla nich bogactw. Niemniej również z prawa natury mają obowiązek zapewnić im środki do życia, jeśli rodzice sami nie są już zdolni do tego. Wymaga tego sprawiedliwość, pietyzm, a szczególnie miłość. Sprawiedliwość, gdyż obowiązek ten opieraj się na wymaganiu prawa natury, aby tym, którzy dali nam największe dobrodziejstwo, bo życie i wychowanie, za które nigdy nie potrafimy im oddać tyle, ile się należy, daliśmy przynajmniej tyle, na ile nas stać, by oni mieli z czego żyć także wtedy, gdy sami staną się niezdolni do zapewnienia sobie środków do życia. Miłość również wymaga, by czynić dobrze, szczególnie tym, którzy są nam najbliżsi, dając im to, co dla nich jest niezbędne. Wreszcie pietyzm żąda byśmy we wszystkim, a więc także przy udzielaniu im pomocy, okazywali im największą po Bogu cześć, tak, aby przyjęcie 'tej pomocy nie upokarzało ich, ale było im ze wszech miar miłe i przyjemne.
Obowiązek utrzymywania rodziców nie wypływa wprawdzie zasadniczo z samego pojęcia macierzyństwa czy ojcostwa, ale z przygodnych okoliczności, a mianowicie z tego, że rodzicom brakuje środków do życia zgodnie z ich stanem, niemniej obowiązek ten jest równie ścisły i ważny, jak i obowiązek, który jest zasadniczo związany z faktem, że rodzicom zawdzięczamy życie i wychowanie, a więc obowiązek czci.

Ten obowiązek pomagania w zapewnieniu środków do życia. naszym rodzicom, gdy nie mają z czego żyć, rozciąga się także na innych krewnych, a nawet na współobywateli w miarę a) naszych możliwości i b) ich praw do naszej pomocy, która, winniśmy nieść tym większą, im bliżsi są nam ci współobywatele z powodu pokrewieństwa, koleżeństwa, sąsiedztwa,. sprawowanego urzędu itp., względnie w im większym znajdują się nieszczęściu, np. z powodu jakiejś klęski żywiołowej,. trzęsienia ziemi, powodzi, pożaru itp. Tego wymaga od każdego obywatela dobrze pojęty patriotyzm w znaczeniu pietyzmu względem ojczyzny, jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność.

Q. 101, 3. Przy każdej niemal cnocie i przy każdej wadzie stawia św. Tomasz pytanie, czy ta cnota, względnie wada, jest odrębna od innych? Zdawałoby się, że jest to pytanie szkolne, teoretyczne bez jakiegokolwiek znaczenia praktycznego. W

rzeczywistości rozważanie odrębności cnoty lub wady pozwala nie tylko pogłębić wiedzę o danej sprawności, ale równocześnie ma wielką wartość praktyczną, gdyż odrębność cnoty czy wady zależy od gatunkowej odrębności jej przedmiotu istotnościowego, czyli jej zasadniczego zadania i celu. Cel bowiem różnicuje gatunkowo wszelki ruch, który do niego zmierza, czyli wszelkie dążenie. Czynności zaś ludzkie są dążeniami, a sprawności przysposabiają nas do tych dążeń. Cele poszczególnych cnót, a tym samym ich zadania, są nam z góry wyznaczone przez Boga w prawie natury lub w prawie pozytywnym. Odrębność więc cnoty oznacza odrębność nakazów oraz obowiązków dokonania czegoś, podobnie jak odrębność wad, oznacza odrębność zakazów i nowych względów unikania czegoś. A to ma podstawowe znaczenie praktyczne.

Co to znaczy „mieć odrębny przedmiot istotnościowy" (w dosłownym tłumaczeniu byłoby: ujmować jakiś przedmiot ze względu na jego specyficzną rację)? Przedmiotem istotnościowym jest to, do czego coś się odnosi ze swej istoty, a nie na skutek przygodnych okoliczności, ze względu na szczególną cechę tego, do czego się odnosi. Otóż wszelkie dążenie do czegoś, czyli każda czynność człowieka na ziemi, zmierza do zaspokojenia jakiejś potrzeby, czyli do pewnego dobra, gdyż dobrem dla każdej istoty jest to, co jej odpowiada zaspokajając jej potrzeby. Ta sama rzecz może zaspakajać różne potrzeby, czyli być 'dobrą z różnych względów, np. auto może być środkiem do zdobycia zarobku, osiągnięcia przyjemności w czasie wycieczki, niesienia pomocy innymi itd. Ten właśnie wzgląd na taką cechę rzeczy (rozumianej w szerokim znaczeniu, obejmującym również czynności, jakości, stany itp.), która zaspakaja jakąś potrzebę ludzkiej natury lub zdaje się ją zaspakajać, stanowi przedmiot istotnościowy (czyli formalny) tej czynności oraz przysposobienia do niej, a więc sprawności lub nałogu, czyli cnoty — jeśli czynność ta jest zgodna z rozumną naturą człowieka, a więc jeśli zmierza do zaspokojenia danej .potrzeby zgodnie z ostatecznym celem życia; względnie wady, jeśli czynność jest niezgodna z rozumną naturą, jako niezgodna z jej ostatecznym celem.

Otóż oddawanie czci należnej rodzinie i ojczyźnie, ze względu na to, że jednej i drugiej zawdzięczamy największe dobrodziejstwo ziemskie, jakim jest życie i wychowanie, stanowi odrębną cechę tego dobra, jakim jest spełnianie należności; dobra, które jest oczywiście jak najbardziej zgodne z rozumną naturą człowieka i zaspakaja pewne jego duchowe potrzeby jako istoty społecznej. Bez czci dla rodziców i ojczyzny żadne społeczeństwo nie może się rozwijać. Dlatego Bóg wszczepił w naszą naturę tę skłonność do okazywania czci krewnym i do szczególnego przywiązania do rodziców, do dzieci i do ojczyzny. Skłonność ta jest wyrazem rozporządzenia Bożego, skrystalizowanego w naturalnej skłonności człowieka, czyli jest wymaganiem prawa natury i przedmiotem odrębnej cnoty, która ma nas usprawnić i udoskonalić.

Należy zwrócić uwagę na krótką, ale brzemienną w treści odpowiedź na trzecią trudność w sprawie różnicy między patriotyzmem w znaczeniu pietyzmu względem ojczyzny, a sprawiedliwością społeczną, którą św. Tomasz nazywa „legalną;", o. J. Woroniecki „współdzielczą", a jeszcze inni sprawiedliwością „ogólną". Jak udowodnił o. H. Hering, są to cztery różne nazwy jednej i tej samej cnoty, której przedmiotem i zadaniem według św. Tomasza jest podporządkowanie tego wszystkiego, co człowiek czyni dobru ogółu; jesteśmy bowiem cząstkami tej wielkiej całości, jaką jest ojczyzna

i Kościół, część zaś — w miarę jak jest częścią, — ma być podporządkowana w swoim działaniu dobru całości. To właśnie jest zadaniem sprawiedliwości społecznej, różnym od zadania pietyzmu względem ojczyzny, a więc okazywanie jej czci w postaci nie tylko pewnego uczuciowego przywiązania do niej, ale także w szacunku dla jej zdobyczy kulturowych, jej tradycji, jej przedstawicieli oraz w posłuszeństwie dla jej praw. Obowiązki te wynikają zarówno z miłości ojczyzny, jak i ze sprawiedliwości społecznej oraz z pietyzmu; stanowią tworzywo tych trzech cnót, ale w każdej z innego odrębnego względu.

Q. 101, 4. W osnowie św. Tomasz poucza, że niemożliwa jest sprzeczność między wymaganiami różnych cnót, skoro każda z nich usprawnia; człowieka w dobru zgodnie z jego rozumną naturą, a tym samym z jednym i jedynym celem naszego życia; celem tym jest bezpośrednie zjednoczenie z Bogiem — jako naszym Ojcem, przez oglądanie Go — jako Najwyższej Prawdy, ukochanie Go — jako nieskończonego Dobra, i wieczne zachwycanie się Nim — jako największym Pięknem. Chociaż jednak sprzeczność między wymaganiami poszczególnych cnót jest niemożliwa, niemniej istnieje podporządkowanie jednych cnót oraz ich wymagań wymaganiom innych, wyższych cnót. Jest to zrozumiałe, jeśli się uwzględni, że środki powinny być podporządkowane celowi, do którego osiągnięcia służą, a tym samym ostatecznemu celowi życia. Dlatego wymagania cnót usprawniających nas w należytym posługiwaniu się środkami do tego celu, muszą być podporządkowane wymaganiom tych cnót, które usprawniają nas w stosunku do celów względnie ostatecznych, np. wymaganiom sprawiedliwości społecznej w stosunku do dobra ogółu; wreszcie — wymagania cnót usprawniających nas w stosunku do celów ostatecznych muszą być podporządkowanie wymaganiom cnót doskonalących nas w stosunku da celu bezwzględnie ostatecznego, a więc do zjednoczenia z Bogiem w wiecznej szczęśliwości. Drogą do tego zjednoczenia jest nadprzyrodzona miłość, będącą duszą wszystkich innych cnót.

Skoro więc wartość środków i celów podrzędnych mierzy się ich przydatnością do osiągnięcia celu nadrzędnego, to jasne, że także pietyzm względem rodziców musi być podporządkowany z jednej strony sprawiedliwości, zwłaszcza społecznej (nie wolno np. skrzywdzić kogoś, by sprawić radość lub korzyść rodzicom), a z drugiej strony miłości Boga i bliźniego w Bogu, a tym samym również cnocie religijności, która nas doskonali w oddawaniu Bogu należnej Mu czci. Nie wolno więc zabiegać o cześć dla rodziców lub ojczyzny kosztem czci Bożej — wbrew temu, co się spotyka, a mianowicie, że wielu całkowicie pomija swe obowiązki religijne, np. udziału we Mszy św. w niedzielę, dla osiągnięcia pewnych przyjemności, np. rozrywek, wycieczki, gościny, chociaż w praktyce wystarczyłoby trochę dobrej woli, by pogodzić jedno z drugim.

Oczywiście nieistotne wymagania cnót nadrzędnych musza nieraz ustąpić istotnym wymaganiom cnót podrzędnych, wynikającym bezpośrednio z Prawa Bożego, wszczepionego w naszą naturę. Np. gdy ktoś nie może pójść na Mszę św. bez narażenia kogoś z najbliższych na jakieś nieszczęście, nie ma obowiązku iść wtedy do kościoła. Nakaz bowiem udziału we Mszy św. w niedzielę, jest przykazaniem Kościoła, podczas gdy obowiązek ratowania osób najbliższych od nieszczęścia, np. w razie choroby, jest nakazem prawa natury oraz nadprzyrodzonej miłości bliźniego w

Bogu. Tym bardziej nie wolno zaniedbywać ścisłych obowiązków względem rodziny czy urzędu pod pozorem praktyk religijnych, zwłaszcza nieobowiązkowych, np., gdy żona mając obowiązek przygotować mężowi i dzieciom śniadanie, nie dba o to, godzinami przesiadując w kościele. Częściej jednak bywa odwrotnie, to znaczy że ludzie, pod pozorem troski o potrzeby lub rozrywki swych najbliższych, zaniedbują najbardziej istotne swe obowiązki wobec Boga, np. opuszczając Mszę św. w niedzielę, choć przy dobrej woli potrafiliby znaleźć czas na nią bez szkody dla swych rodzinnych i zawodowych obowiązków.

Q. 102, 1. Zagadnienie to jest poświęcone omówieniu cnoty, którą św. Tomasz nazwał observantia, zaznaczając w prologu do następnego zagadnienia, że jest to cnota, która ma dwa składniki: dulia, czyli cześć, oraz posłuszeństwo. Przekład francuski Sumy oddaje ten wyraz: observantia przez, le respect, przekład niemiecki przez die Ehrerbietung. O. J. Woroniecki przetłumaczył go przez szacunek, ale szacunek to tytko jeden z przejawów tej cnoty. W języku polskim, podobnie zresztą, jak i w języku francuskim czy włoskim, nie mamy wyrazu, którego zakres obejmowałby zarówno pokazywanie szacunku osobom godnym szczególnego poważania oraz posłuszeństwo przełożonym, zgodnie z treścią Tomaszowego ter-minu observantia, podaną w prologu do następnego zagadnienia. Najłatwiej byłoby zostawić ten wyraz w łacińskim brzmieniu, ale podobnie jak wyrazy „forma", „akt", „materia", tak i wyraz spolszczony „obserwancja” oznacza coś innego niż w terminologii Akwinaty. Obserwancja w języku polskim oznacza. tylko szacunek i wierne zachowanie przepisów czy ustaw, a zwłaszcza konstytucji zakonnych. Podobnie wyraz „karność"' wyraża tylko cześć dla porządku 'społecznego, opartego na słusznych prawach oraz posłuszeństwo tym prawom tak chętne i konsekwentne, że łączy się z gotowością poddania się sprawiedliwej karze w razie jakiegokolwiek uchybienia tej czci dla porządku społecznego, ale nie oznacza szacunku dla przedstawicieli tego porządku. Ponieważ jednak w niniejszymi zagadnieniu św. Tomasz ogranicza swe rozważania do omówienia samego, tylko szacunku, a posłuszeństwo omawia w następnym zagadnieniu,. tłumaczymy wyraz „observantia” już to przez „szacunek”, gdy chodzi o samą czynność okazywania go pewnym osobom, już to przez „sprawność w okazywaniu szacunku”, gdy chodzi o cnotę, której szacunek jest czynnością. Żywienie i okazywanie szacunku poszczególnym ludziom jest przedmiotem cnoty, zwanej po polsku „grzecznością", ale treść i zakres także tego wyrazu nie pokrywa się ze znaczeniem tomaszowego terminu „observantia”, gdyż nie wyraża posłuszeństwa ludzi dorosłych względem przełożonych t rozciąga się na wszystkich ludzi bez wyjątku; grzecznymi bowiem mamy być dla każdego człowieka (natomiast dziecko grzeczne, to takie, które szanuje starszych i jest posłuszne rodzicom oraz nauczycielom). Ślicznie o tej cnocie pisał Adam Mickiewicz w „Panu Tadeuszu”:

Grzeczność nie jest nauką łatwą ani małą.
Niełatwą, bo nie na tym kończy się, jak nogą
Zręcznie wierzgnąć, z uśmiechem witać lada kogo .,
Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna,
Bo nie jest bez grzeczności i miłość dziecinna,
I wzgląd męża dla żony przy ludziach, i pana

Do sług swoich — a w każdej jest pewna odmiana.
Trzeba się długo uczyć, ażeby nie zbłądzić
I każdemu powinna uczciwość wyrządzić...
... Grzeczność nie jest rzeczą małą,
Kiedy się człowiek uczy ważyć jak przystało,
Drugich wiek, urodzenie, cnoty, obyczaje,
Wtenczas i swoją ważność zarazem poznaje".

Q, 102. 2. Szacunek należy okazywać przedstawicielom porządku społecznego, nawet wtedy, gdy z powodu osobistego życia mało zasługują, na poważanie, gdyż ów szacunek odnosi się do samego społeczeństwa i jego dążenia do dobra ogółu.
Tak więc jednym z głównych przedmiotów czci, jaką nakazuje ta cnota, są przełożeni oraz ci wszyscy, którzy piastuje jakąś godność, nawet wtedy, gdy nie jesteśmy ich podwładnymi, gdyż winniśmy okazywać cześć tym wartościom społecznym, które oni uosabiają w jakimkolwiek narodzie czy państwie. Dalszym przedmiotem tej czci są ci wszyscy, którzy zasługują na wyróżnienie nie tylko ze względu na wrodzone zdolności, ale i ze względu na zasługi i pracę. Pewien wreszcie szacunek należy się każdemu człowiekowi jako istocie rozumnej, stworzonej do udziału w życiu Bożym i będącej przybranym dzieckiem Bożym. Ten szacunek obowiązuje nawet w stosunku do ludzi, którzy swą własną godność ludzką podeptali, bo nic ma. takiego człowieka, który by nie miał pewnych zalet i nic miał możności, aby czymś dobrym w życiu się odznaczyć.

Q, 102, 3. Zasadnicza wyższość pietyzmu, a więc i patriotyzmu, od szacunku według św. Tomasza wynika stąd, że rodzice oraz ojczyzna są źródłem naszego istnienia i wychowania, podczas gdy przełożeni jedynie kierują nami w odniesieniu do pewnych czynności zewnętrznych. Dobrodziejstwo zaś życia i wychowania jest ważniejsze niż to dobro — skądinąd konieczne i niezbędne, ale zawsze wtórne — jakim jest podleganie kierownictwu przełożonych. Pamiętać jednak należy, że przełożeni oraz osoby piastujące pewien urząd (np. nauczyciele), mają, prawo by oddać im to, co się im słusznie należy z dwojakiego względu: ze względu na dobro ogółu, dla którego pracują i są zwierzchnikami nad innymi, oraz ze względu na nich samych, jako ludzi na wyższym stanowisku, mniej lub więcej zasłużonych lub przynajmniej zdolnych do wyróżnienia się jakąś zaletą. W pierwszym wypadku mamy pietyzm względem swojej ojczyzny, w drugim zaś zwykły szacunek dla przełożonych jako dla ludzi. Ten pietyzm względem ojczyzny z jednej strony przeciwstawia się kosmopolityzmowi, a z drugiej szowinizmowi. Kosmopolityzm dąży do zniesienia podziału na narody, nie doceniając moralnej wartości życia narodowego. Szowinizm natomiast, to przecenianie własnego narodu, połączone z roznamiętniającym nastrojem nienawiści i pogardy dla drugich narodów. Szowinizm ten zaślepia niejeden naród, zwłaszcza w okresach zatargów z innym narodem do tego stopnia, że nie dostrzega się zalet przeciwnika, które w zmaganiach politycznych, gospodarczych, czy wojennych mogą się okazać najbardziej groźne. Natomiast prawdziwy patriotyzm przejawia się w czci dla obyczajów narodowych, dla tradycji i całej kultury narodu, bez nienawiści lub pogardy dla sąsiednich narodów i bez jakiejkolwiek fanfaronady.

Q, 103, 1. Dwa są podstawowe zadania szacunku: cześć dla ludzi sprawujących jakiś urząd, oraz posłuszeństwo wobec przełożonych. Pierwsze zadanie jest przedmiotem zagadnienia 103. Św. Tomasz nie znalazł odpowiedniego stówa w języku łacińskim na określenie tego zadania, posłużył się więc wyrazem greckim dulia — (od doulos = niewolnik, sługa, co przypomina spotykany jeszcze frazes .uniżony sługa'), w odróżnieniu od latria, który to wyraz Vi języku greckim latreia oznacza służbę i cześć oddawaną bóstwu. Urzeczywistnieniem tego zadania to świadczenie honorów tym, którym się one należą. Akwinata odróżnia przy tym honor od reverentia, czyli od szacunku i poważania, gdyż dlatego honorujemy kogoś, że go poważamy. Poważanie więc i szacunek są pobudką świadczenia honorów, a równocześnie ich celem, gdyż publiczne ich oddawanie ma służyć także do wywołania Szacunku u innych względem honorowanej osoby. W języku polskim zarówno dulia, jak i latria oraz honor tłumaczymy przez cześć, a mianowicie dulia — to cześć 'dla przełożonych oraz osób zajmujących wyższe stanowisko ze względu na swe wartości, zasługi, świętość itp.; latria to cześć Boża i służba Boża, a honor to cześć w najogólniejszym znaczeniu, okazywana zarówno osobom wyższym od nas stanowiskiem, jak i niższym oraz równym. Cześć należną Bogu możemy oddawać zarówno zewnętrznie, jak i wewnętrznie, np. modlitwą w myślach, natomiast cześć ludziom okazujemy za pomocą czynności zewnętrznych wyrażających nasz szacunek względem nich, np. przez ukłon, wyrażenie słowami swego uznania itp. Należy także zwrócić uwagę na odróżnienie św. Tomasza między czcią a pochwałą w odpowiedzi na trzecią trudność, a także na jego podkreślenie, że nie tylko dobro, ale także piękno zasługuje na to, by je ujawniać i czcić.

Q, 103, 2. Cześć należy się nie tylko przełożonym, ale każdemu jestestwu rozumnemu, a więc aniołom i ludziom, ze względu na jakąkolwiek ich wyższość względem kogokolwiek, gdyż wszelkiej prawdzie, wszelkiemu dobru i pięknu należy się nie tylko szacunek, ale i cześć, jako odblaskom Najwyższej Prawdy, Dobra i Piękna. Jak podkreśla Akwinata w odpowiedzi na trzecią trudność, w każdym człowieku można odnaleźć jakąś wyższość, jakąś wybitną zaletę, z powodu której ów człowiek, choćby pod innymi względami byt zły i wrogi nami, zasługuje na cześć. Trzeba tylko umieć i chcieć patrzeć. To oczywiście wymaga wyzbycia się zarozumiałości, będącej jedną z głównych przeszkód zarówno w pracy nad udoskonalenie własnego charakteru, jak i w stosunkach z innymi ludźmi. Do takiej czci zobowiązani są nie tylko podwładni względem przełożonych oraz względem ludzi zajmujących jakieś wybitne stanowisko w społeczeństwie,. ale także w stosunku do wszystkich, a więc i do przełożonych choćby najwyższych, do podwładnych, choćby najniższych i najbardziej nikczemnych, oczywiście nie z powodu nikczemności tych ostatnich, ale z powodu ich ludzkiej godności, i ukrytych może zalet.

Q, 103, 3. Jaka jest różnica między czcią Boga (latria), a czcią ludzi zajmujących jakieś wybitne stanowisko (douleia), wyjaśniliśmy omawiając pierwszy artykuł niniejszego zagadnienia. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że w ludziach możemy czcić ich osobiste wartości oraz zalety — i to jest właśnie przedmiotem zwykłej czci — jak też obraz Boży, który znajduje się w każdym człowieku, skoro zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Otóż Bogu należy się jedyna w swoim

rodzaju cześć, zwana uwielbieniem (latreia), jako naszemu Ojcu, od którego wszelkie inne ojcostwo pochodzi, i jako naszemu Panu, od którego we wszystkim jesteśmy zależni zarówno w sprawach materialnych, jak i duchowych, tak doczesnych, jak i wiecznych. Oddawanie takiej czci komukolwiek czy czemukolwiek innemu byłoby bałwochwalstwem. Ze względu na tę bezwzględną zależność. Pan Bóg ma prawo traktować nas jako niewolników. Z powodu •naszych grzechów nie jesteśmy nawet godnymi być niewolnikami Bożymi. Niemniej Bogu podobało się przybrać nas. sobie za dzieci, dzięki czemu możemy ośmielić się do wzywania Go jako naszego Ojca. Toteż św. Paweł napomina nas: „Wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: Abba! Ojcze! Sam duch swym świadectwem wspiera naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami, dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy, po to, 'by też wspólnie mieć udział w chwale" (Rzym 8, 14-17).

Ponieważ jednak Pan Bóg jest nieskończonym Dobrem, a dobro z natury swej udziela się innym, podobnie jak słońce udziela swego blasku i ciepła innym ciałom przez swe promieniowanie, dlatego podobało się Bogu w każdym człowieku wyrazić swój obraz i podobieństwo po to, by człowiek doskonaląc ów obraz wewnętrzną pracą nad sobą i służbą bliźnim, utworzył największe arcydzieło piękna duchowego, jakim jest doskonałość dziecka Bożego. Dlatego, każdemu człowiekowi — a także każdemu aniołowi — winniśmy okazywać cześć jako obrazowi Bożemu, podobnie jak dla wyrażenia naszego szacunku dla ojczyzny, wieszamy na honorowym miejscu wizerunek jej prezydenta czy władcy. Tego rodzaju cześć ma poniekąd charakter religijny, gdyż jej główną pobudką Jest cześć dla samego Boga.

Niemniej możemy czcić bliźnich także ze względu na ich osobiste zalety, zdolności czy też stanowisko, które zajmują. Wprawdzie te zalety czy dobra także pochodzą od Boga, niemniej możemy mieć dla nich poważanie i szacunek ze względu na nie same, jako na pewne rzeczywiste dobra, godne czci. Tego rodzaju cześć ze względu na to, że pochodzi z innej pobudki aniżeli cześć Pana Boga, będzie czynnością, względnie przysposobieniem do czynności, czyli cnotą gatunkowo różną od czci należnej Bogu, tzn. uwielbienia. W szczególny sposób tego rodzaju cześć należy się przełożonym oraz tym wszystkim, którzy zajmują jakieś wybitne stanowisko, np. są naszymi nauczycielami, gdyż oni — po rodzicach — są przedstawicielami tych najwyższych z ziemskich dóbr wartości, jakim jest wychowanie, już to przez kierownictwo i rządy, już to przez nauczanie. Cześć tę w odróżnieniu od uwielbienia (latreia), tradycja chrześcijańska nazwała czcią służby (daniela). Nie znaczy to, by nasz stosunek do przełożonych w okazywaniu należnej im czci miał charakter służalczy, a tym bardziej niewolniczy, a więc był pozbawiony poczucia własnej godności lub opierał się na strachu czy lęku przed możliwymi następstwami nie okazania poważania osobom, od których jesteśmy zależni. Podobnie wszelka nadmierna, uniżoność przed innymi, jako wyraz braku szacunku dla siebie samego, a tym bardziej schlebianie występkom i wadom bliźniego, jest raczej obłudą aniżeli czcią.

Niemniej prawdziwa cześć dla bliźniego, a zwłaszcza dla osób piastujących jakiś urząd społeczny, lub zajmujących w społeczeństwie jakieś wybitne stanowisko,

winna się łączyć z gotowością do pewnej służby tym wartościom, które ta osoba przedstawia, oczywiście w miarę naszych możliwości. Wyrażenie „sługa uniżony”, jeszcze dotąd używane, zwłaszcza w listach, 'byłoby pustym frazesem, a nawet obłudą, jeśliby nic łączyło się z tą gotowością. Taka służba nikomu nie ubliża, podobnie jak służba ojczyźnie w jakiejkolwiek postaci (służba wojskowa, pomocnicza, młodzieżowa itp.). Z tego względu wyraz dulia można by przetłumaczyć również przez służbistość, rozumiejąc przez nią gotowość służenia społeczności przez ochotne spełnianie poleceń swych przełożonych w sposób jak najbardziej staranny, bez względu na trudności, jako wyraz czci dla tej społeczności oraz jej przedstawicieli.

Q, 103, 4. św. Tomasz odróżnia tu cześć w znaczeniu ogólnym jako okazanie szacunku komukolwiek i z jakiegokolwiek powodu, od czci w znaczeniu „gotowości do służenia” w miarę możliwości tym wartościom, które niejako uosabiają ludzie zajmujący wybitne stanowisko w społeczności, w dowód ich szczerego poważania. Pierwszego rodzaju cześć może być cnotą obejmującą wiele innych gatunkowo różnych cnót, takich jak religijność względem Boga, pietyzm względem rodziców i ojczyzny, służbistość względem przełożonych, usłużność względem wszystkich. W drugim znaczeniu, wyrażającym to, co greckie dulia. cześć ta będzie gatunkiem cnoty karności (czyli obserwacji w tymi sensie, w jakim np. mówimy o obserwancji zakonnej), a mianowicie służbistością z tym, że ten ostatni wyraz podkreśla bardziej ujawnianie czci czynami (a więc służbą) aniżeli słowami, podobnie zresztą jak wyraz grecki. Ten właśnie charakter służby w czci podkreśla św. Tomasz w niniejszym artykule.

W odpowiedzi na drugą trudność Akwinata wyodrębnia tzw. hyperdulię czyli wyższą postać czci religijnej, jaką winniśmy okazywać Najśw. Pannie Maryi ze względu na Jej Boskie Macierzyństwo, które stanowi o Jej szczególnym powinowactwie z Bogiem.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz zaznacza, że cząstkom Krzyża św. ze względu na przelaną na nim Krew Zbawiciela, należy się ta sama cześć, co Chrystusowi, z tym jednak zastrzeżeniem, że cześć ta jest względna, a mianowicie czci się nie drzewo jako drzewo, ale Chrystusa, którego Krew Najświętsza wsiąkła w to drzewo, czyli ze względu na samego Boga.

Q, 104, I. Drugą postacią karności, obok czci okazywanej osobom na wybitnym stanowisku nie tylko słowami, ale przede wszystkim służbą tym wartościom, które poniekąd uosabiają, jest posłuszeństwo przełożonym. Ale obowiązek posłuszeństwa podwładnych jest ściśle związany z prawem rozkazywania przełożonych. Na czym to prawo się opiera? Czy naprawdę ludzie są obowiązani słuchać innych ludzi? A jeśli tak, to na jakiej podstawie, skoro zasadniczo wszyscy ludzie są równi? Oto pytania, które św. Tomasz stawia sobie w tym artykule.

Już niektórzy sofiści w starożytności uznali prawo rozkazywania, podobnie zresztą jak i ogół innych praw i poglądów ludzkich, za wytwór silnych, narzucony słabym dla ich wyzyskania. W czasach nowożytnych, gdy zarzucono religijne uzasadnienie życia społecznego jako porządku, wynikającego z samej ludzkiej natury, stworzonej przez Boga i wyposażonej przez Niego w skłonności odpowiadające Jego przedwiecznym prawom, jedni myśliciele za przykładem J.J. Rousseau, uznali prawo

rozkazywania za wynik zniesienia przysługujące} wszystkim ludziom równości wskutek wprowadzenia własności prywatnej, zmuszającej każdego do wywalczenia sobie tego, co uważa za potrzebne do osiągnięcia swych celów. Walki jednak prowadzą do wielu nieszczęść, takich jak wojny f nędza. Dla uniknięcia tych walk, aby uzyskać pokój, ludzie zaczęli żyć tak, jakby byli skrępowani domniemaną umową społeczną, ograniczając swe pragnienia i swobodę działania na rzecz grupy społecznej, aby w zamian otrzymać od niej obronę. Lecz cel ten grupa może osiągnąć tylko wtedy, gdy dąży do niego pod kierownictwem wybranej przez siebie lub narzuconej sobie władzy rozkazywania. Jeśli władza ta jest narzucona przez silniejszego dla wyzyskania i ujarzmienia słabszych, ci ostatni nie mają obowiązku go słuchać. Jeśli natomiast sami ją sobie wybrali, mają równe prawo odwołać ja, kiedy im się to podoba, a to prowadzi do ogólnego bezładu i zamieszania.

Toteż inni, tacy jak Max Stirner (K. Schmidt zm. 1896), uznali społeczność i wszelkie prawo za szkodliwe widma, z których trzeba się wyzwolić, by nie być obowiązanym im służyć. Nikt więc nie ma prawa rozkazywać komukolwiek, ani nikt nie ma obowiązku być posłusznym komukolwiek. Myśl te podjęli współcześni nam egzystencjaliści, twierdząc, że jeśli nic ma Boga, nie ma także norm ani nakazów, jest tylko wolność zmuszająca do brzemiennego w skutki wyboru!

Z drugiej strony inni, idąc za przykładem Th. Hobbesa (zm. 1679) i wychodząc z założenia, że życie jest walką wszystkich przeciw wszystkim bez jakichkolwiek praw i obowiązków, tak że ile ktoś wywalczy zależy tylko od jego sił, uznali że należy użyć siły sprzęgającej wszystkich w jeden organizm państwowy, chcąc zmusić każdego, by robił to, co władca rozkazuje. Wolę jego uznano za normę życia, a nawet dobra i zła. Z czasem słynną zasadę równości, o którą tak walczono podczas rewolucji francuskiej, niemal całkowicie zarzucono. Tak np. Th. Carlyle (zm. 1881), wychodząc z założenia, że ludzie nie są sobie równi, doszedł do wniosku, że nie mogą mieć równych praw, ale prawo do każdej rzeczy mają tylko lepsi, bo ci potrafią lepszy użytek z niej zrobić. Lepszymi zaś są silniejsi, bo są dzielniejsi. Słabsi powinni im ustępować zarówno gdy chodzi o jednostki, jak i o narody. Z tym dodatkiem, że w myśl tego Filozofa, kto zwycięża, ten ma słuszność. Pogląd ten, rozwinięty przez Niemca polskiego pochodzenia Fryderyka Nietsche, Hitler usiłował wprowadzić w życie.

Dziś wplątani jesteśmy w zaciętą walkę między totalitaryzmem, siłą zmuszającego swych Obywateli do słuchania narzuconych im dyktatorów oraz ich wykonawców, a egzystencjalistycznym liberalizmem, zaprzeczającymi by ktokolwiek miał prawo komukolwiek rozkazywać.

Cóż na to św. Tomasz? Otóż przede wszystkim stwierdza, że wszyscy ludzie są sobie równi, gdy chodzi o to, co stanowi istotę ludzkiej natury. Wszyscy bowiem w równej mierze są istotami złożonymi z ciała oraz ożywiającej je duszy, zasadniczo zdolnej do rozumowego myślenia i postępowania. Wszyscy też są stworzeni dla tego samego ostatecznego celu, tzn. pełnego urzeczywistnienia wszystkich swych potrzeb i całkowitego udoskonalenia swej osobowości w Bogu. Natura też wszystkich ludzi (z wyj. Najśw. Panny Maryi) jest skażona grzechem śmiertelnym i wynikającymi z niego ranami, w postaci ułomności, jak: pożądliwość, nieznajomość a nawet złośliwość. Wszyscy też zostali odkupieni przez śmierć Słowa Bożego i przeznaczeni do uczestnictwa w synostwie Bożym. Wszystkich ludzi wreszcie obowiązują prawa

moralne, mające na celu pełne ich udoskonalenie zarówno w życiu jednostkowym, jak i społecznym, przez usprawnienie duszy i ciała, a więc zarówno popędów i uczuć, jak rozumu i woli. Wszystkich obowiązuje więc sprawiedliwość i miłość, roztropność i wiara, męstwo i umiarkowanie, pokora i wielkoduszność itd. Każdy też ma równe prawo do tego, co jest niezbędne do zdobycia tych cnót. Nierówne jednak są ludzkie siły i uzdolnienia, niejednakowe zdrowie i potrzeby, zalety i wady, w nierównych też żyją warunkach. Nie mogą więc mieć pod każdym względem równych praw i obowiązków. Wielu, np. małe dzieci, nie potrafiłoby dać sobie rady bez przełożonych, tj. rodziców, nauczycieli itp. Ponieważ jednak każdy człowiek z natury swej jest istotą społeczną i bez społeczeństwa nie mógłby się rozwijać ani pod względem cielesnym, ani pod względem duchowym, społeczność zaś nie może istnieć bez przełożeństwa i posłuszeństwa — nie z umowy ani na skutek przemocy, lecz z samej natury ludzkiej wynika konieczność posłuszeństwa wszystkich członków społeczności wobec tych, którzy nią kierują dla dobra ogółu, a więc także w celu udoskonalenia wszystkich jej członków i zaspokojenia w miarę możności wszystkich ich potrzeb, zgodnie z dobrami ogółu.

Porównanie św. Tomasza, że podobnie jak w przyrodzie siły wyższe poruszają siły niższe, np. energia słoneczna wywołuje ciepło, światło, życie itd. na ziemi, tak i w świecie ludzkim przełożeni rozkazami swojej woli pobudzają 'do działania pod-władnych w myśl prawa natury. Co należy oczywiście rozumieć formalnie, czyli istotnościowe, a nie materialnie. A więc przełożeni jako legalni przełożeni mają swymi rozkazami pobudzać podwładnych do działania dla dobra ogółu, podobnie jak wyższe siły przyrody poruszają rzeczy niższe, zgodnie z porządkiem natury.

Q, 104 2. Nie każde posłuszeństwo jest cnotą, względnie cnotliwym uczynkiem. Bywa nieraz grzechem — np. gdy ktoś jest posłusznym w tym, w czym nie powinien. Posłuszeństwo jest cnotą tylko wtedy, gdy jest sprawnością doskonalącą człowieka w spełnianiu woli przełożonych w tym, co jest dobre pod względem moralnym ze względu na to, że to właśnie jest rozkazano. W tym też znaczeniu posłuszeństwo jest odrębną cnotą. Cnoty bowiem różnicują się gatunkowo według właściwych sobie przedmiotów istotnościowych, a takim przedmiotem w posłuszeństwie jest spełnienie moralnie dobrego rozkazu, ze względu na to, że rozkaz ten został wydany przez przełożonego. Jeśli ktoś jest posłuszny z innych względów, np. dlatego, że przełożony nakazuje to, czego wymaga sprawiedliwość, miłość braterska, religijność itd. będą to akty tych właśnie cnót, które dostarczyły głównej pobudki do ich wykonania. Kto jednak wykonuje je dlatego, że zostały nakazane, wykona akt cnoty posłuszeństwa formalnie, czyli istotnościowe, akt zaś danej cnoty, do której ta czynność należy, materialnie, czyli tworzywowo. Są jednak pewne czynności, które tylko dlatego 'moralnie są dobre, że są nakazane, albo dlatego tylko są złe, że są zakazane. Jeśli ktoś spełni pierwsze dlatego, że są nakazane, unikać zaś będzie drugich jako zakazanych tak istotnościowe, jak i tworzywowo, wykona akt cnoty posłuszeństwa.
W szerokim znaczeniu można nazwać posłuszeństwem każdy czyn cnotliwy, wykonany pod wpływem jakiejkolwiek pobudki na rozkaz przełożonego.
Należy przy tym pamiętać, zgodne z ostatnimi słowami odpowiedzi św. Tomasza na trzecią trudność, że możemy także okazać posłuszeństwo, wykonując to polecenie przełożonego, do którego wydania sami go namówiliśmy, jeśli oczywiście to

polecenie zmierza do dobra ogółu i jeśli je wykonujemy nie tylko dlatego, że się nam to podoba, ale dlatego, że przełożony to zlecił. Inicjatywa bowiem może wyjść także od podwładnego nawet bez uprzedniego sygnału ze strony przełożonego. Wolno, a nieraz trzeba przedstawić swoje spostrzeżenia przełożonemu, a niekiedy nawet prosić go o zmianę postanowienia, gdyż nie jest on nieomylny. Oczywiście uwagi te należy czynić z największą skromnością i gotowością do posłuszeństwa, gdyby przełożony dał nam rozkaz wbrew naszym radom czy życzeniom. Niezależnie bowiem od władzy w każdej społeczności „istnieją samodzielne zapłony sił, które zaczynają działać bez kontroli autorytetu", jak się wyraża ks. K. Rahner (Stimmen der Zeit, 1956, nr 4). Żadna władza ani w rodzinie, ani w państwie, ani w Kościele nie powinna działać tak, jakby sama była jedynym źródłem wszelkich pożytecznych przedsięwzięć, bo to byłoby odmianą totalizmu niedopuszczalnego nawet w życiu zakonnym; choć bowiem zakonnicy powinni być całkowicie oddani służbie Bożą i we wszystkim co dobre posłuszni przełożonym, niemniej pozostają istotami zdolnymi do krytycznego myślenia, a nie jedynie odbiorcami rozkazów. Nigdy bowiem celem posłuszeństwa nie powinno być szkolenie podwładnych w bierności.

Q, 104. 3. Zagadnienie wyższości cnoty posłuszeństwa w stosunku do innych cnót jest bardzo praktyczne, gdyż łączy się z pytaniem, czy obowiązki i zakazy płynące z innych cnót należy podporządkować wymaganiom posłuszeństwa? Odpowiedź św. Tomasza jest jasna: Cnota jest tym wyższa, im wyższe jest jej zasadnicze zadanie, czyli przedmiot istotnościowy ; im więcej cnota ta jest nadrzędna, tym bardziej jej wymaganiom należy podporządkować inne cnoty. Otóż wiara, nadzieja i miłość mają jako zasadnicze zadanie zjednoczyć nas z Bogiem, a to jest najważniejsze, gdyż bezpośrednie zjednoczenie z Nim ma stanowić naszą wieczną szczęśliwość, czyli cel ostateczny. Cel zaś ważniejszy jest od środków, które stanowią tworzywo cnót obyczajowych, w tym również posłuszeństwa. A więc posłuszeństwo nic jest największą cnotą, jeśli sprawę ujmujemy zasadniczo. Pod jednym wszakże bardzo ważnym względem posłuszeństwo w hierarchii cnót zajmuje bardzo poczesne miejsce, a mianowicie ze względu na wartość dóbr, które człowiek poświęca w celu lepszego i doskonalszego zjednoczenia się z Bogiem. Trzy są rodzaje tych dóbr: zewnętrzne — stanowiące majątek człowieka; cielesne — odnoszące się do jego ciała, oraz duchowe. Opanowanie pożądania pierwszych dóbr stanowi przedmiot cnoty dobrowolnego ubóstwa; panowanie nad popędem do dóbr cielesnych, jakimi są przyjemności związane z posługiwaniem się narządami płciowymi, jest zadaniem czystości, podporządkowanie zaś własnej woli rozkazom przełożonych w tym, co moralnie dobre, jest ofiarą z najcenniejszego dobra duchowego w prawie natury, jakim jest swoboda robienia tego, czego się chce i stanowi przedmiot cnoty posłuszeństwa. Stąd też posłuszeństwo ze względu na wielkość ofiary, jaką składa się Bogu z własnych dóbr, jest największą cnotą obyczajową, zwłaszcza że w tym wypadku poświęcenia swej woli Bogu, jest równocześnie aktem cnoty religijności najbliższej cnotom teologicznym.

Bardzo ważna jest uwaga św. Tomasza w odpowiedzi na trzecią trudność, przestrzegająca za św. Grzegorzem przełożonych, aby nie zabijali ducha swych podwładnych nadmiernymi rozkazami, nie dość starannie przemyślanymi lub wydanymi w niewłaściwej chwili czy formie.

Q, 104, 4. Im bardziej nadrzędny jest przełożony, tym większe obowiązuje wobec niego posłuszeństwo. Najwyższym jest oczywiście sam Bóg, któremu we wszystkim winniśmy bezwzględną, uległość, gdyż pod każdym względem jest naszym władcą i w niczyim nie może przekroczyć miary lub nadużyć swej władzy. Nie zawsze jednak wiemy, jaka jest wola Boga w tym lub innym konkretnym wypadku. Pomaga nam w tym znajomość Prawa Bożego oraz studium etyki chrześcijańskiej czy raczej teologii moralnej. Studium to powinno nam ułatwić wydanie słusznego sądu praktycznego o dobroci i godziwości danego uczynku, który mamy wykonać, czyli sumienia. Głos sumienia jest głosem Pana Boga, ale pod warunkiem, że to sumienie nie będzie w nas spaczone pod wpływem ulegania popędom lub złym nałogom, ale oświecone wiarą i oparte na Prawie Bożym, poznanym tak z Pisma świętego, jak i z wnioskowania na podstawie zasad praw natury ludzkiej, jako dzieła Bożego. Bóg jest panem życia i wszystkich dóbr ludzkich. Ma więc całkowite prawo nam je odebrać. Próba, na którą Bóg wystawił Abrahama, zlecając mu złożyć w ofierze swego syna, nie była niegodziwością. Podobnie jak pozwolenie dane Żydom, by uciekając z Egiptu, zabrali ze sobą kosztowności Egipcjan, nie było niegodziwością, gdyż Bóg miał prawo dać je komu by chciał. Zresztą tu chodziło o częściowe przynajmniej wyrównanie za niezliczone krzywdy i niezmiernie ciężką pracę, którą Żydzi musieli wykonywać za darmo, jako niewolnicy. Nakaz dany Ozeaszowi, by pojął cudzołożnicę i zrodził z nią dzieci, pomijając fakt, że nie zawierał w sobie w gruncie rzeczy nic niegodziwego, był tylko symbolicznym obrazem duchowego cudzołóstwa Narodu Wybranego w stosunku do Boga.

Posłuszeństwo względem Pana Boga obowiązuje nas także do poznania Jego woli, objawionej w Piśmie św., oraz w prawie natury, a następnie oddania wszystkich naszych sił w służbę spraw Bożych. Wiąże się ściśle z cnotą religijności, zwłaszcza przez modlitwę i udział w Najśw. Ofierze. Baczyć jednak trzeba, by słowa naszej modlitwy: „Bądź wola Twoja” nie były pustym frazesem, ale prawdą w czynach i w życiu.

Q. 104 5. Przełożonym ziemskim, zarówno świeckim, jak i kościelnym, winniśmy posłuszeństwo w tym wszystkim, w czym mają prawo nam rozkazywać zależnie od urzędu, który prawnie sprawują. Nie wolno nam ich słuchać, gdy rozkazują wykonanie czegoś niegodziwego, np. zabić osobę niewinną. Nie wolno nam ich słuchać również wtedy, gdy ich rozkaz jest na pewno sprzeczny z rozkazem wyższego przełożonego lub na pewno obowiązującego prawa, z którego niższy przełożony nie ma prawa nikogo zwolnić. Jeśli bowiem ma. prawo zwolnić, .może też z rozumnej przyczyny nakazać uczynić coś wbrew temu prawu ludzkiemu (nigdy natomiast przeciw prawu Bożemu). Dalej wolno przełożonych nie słuchać, jeśli rozkazują nam coś, do czego nie są upoważnieni z urzędu, co przekracza zakres ich władzy. Tak np. żaden przełożony nie ma prawa nam zakazać tego, czego wymaga natura ludzka, a więc jedzenia w ogóle, ani nakazać czegoś co tej naturze się sprzeciwia, nie może także nakazać lub zakazać małżeństwa lub zachowania dziewictwa, jeśli podwładny nie jest do tego skądinąd zobowiązany np. na podstawie ślubów zakonnych. Wreszcie podwładni mają prawo nie słuchać przełożonych, jeśli ci nakazują im akt czysto duchowy, nie wiążący

się z życiem zewnętrznym. Obowiązuje natomiast posłuszeństwo, gdy przełożeni nakazują akt wewnętrzny, związany z zewnętrznym, np. przysięgę.

Spełniając wolę przełożonych w tym, co nie sprzeciwia. się sumieniu, pełnimy wolę Bożą. Ale to nie znaczy, że wydany rozkaz przełożonego, choć nie sprzeczny z sumieniem podwładnego, był sam przez się wyrazem uprzedniej woli Bożej. Mógł bowiem być tylko wynikiem, jak się wyraża ks. Rahner (tamże): „martwego tradycjonalizmu, ograniczonej inteligencji, bezdusznej rutyny, krótkowzrocznej tendencji do standaryzacji podstaw czy zachowań ludzkich, braku wyobraźni i całego szeregu innych czynników ... a nawet winy przełożonego". Niemniej, jeżeli czynność nakazana nie sprzeciwia. się sumieniu i wchodzi w zakres władzy przełożonego należy ją wykonać.

Q. 104, 6. Św. Tomasz przeciwstawia się tu stanowczo szerzonemu w owych czasach poglądowi niektórych przedstawicieli kleru, jakoby ich nie obowiązywało posłuszeństwo prawom państwowym oraz przełożonym świeckim, zwłaszcza niekatolickim. Akwinata przeciwstawia się temu poglądowi na tej podstawie, że porządek nadprzyrodzony nie zwalnia nikogo z obowiązku sprawiedliwości, a ta wymaga, by podwładni byli posłuszni przełożonym, gdyż inaczej społeczność ludzka rozleciałoby się. Powołuje się także na słowa Pisma św., a zwłaszcza na Listy Apostolskie św. Pawła i św. Piotra, pisane do Rzymian w okresie, gdy srożył się tam Neron, a zalecające posłuszeństwo wszelkimi przełożonym z nakazu sumienia. Ale równocześnie św. Paweł zaznacza, że posłuszeństwo to nie powinno być ślepe, ale ma być rozumne i świadome, gdyż nie polega na wypełnieniu rozkazu byle jak, bezmyślnie, ale jak najlepiej po myśli przełożonego.

To posłuszeństwo władzom świeckim napotyka nieraz na wielkie trudności, zwłaszcza wtedy, gdy przełożeni nie umieją rozkazywać, co niejednokrotnie zgubiło Polskę. Słusznie za generałem Zamoyskim powiedział o. Jacek Woroniecki (Umiejętność rządzenia i rozkazywania. Albertinum str. 7): „Nieprawda, aby Polacy byli z natury swej nieposłuszni i niekaralni, przeciwnie, są oni zdolni do doskonałego posłuszeństwa, tylko w Polsce nikt nie umie rozkazywać. Słuchać jak należy nierozumnych rozkazów jest niemożliwością i nie sposób tą drogą dojść do posłuszeństwa i karności". Chodzi zwłaszcza o to, aby rozkazy były zgodne z prawem Boskim i sprawiedliwym prawem ludzkim, zostały przed wydaniem dobrze przemyślane oraz przygotowane i wreszcie w odpowiedniej chwili w właściwy sposób podane do wiadomości podwładnym, wystrzegając się jakiegokolwiek faworyzowania jednych lub krzywdzenia drugich, dopasowując ogólne wymagania prawa nie równo 'do wszystkich, ale równomiernie, według zdolności, sił i potrzeb poddanych, i równocześnie zgodnie z dobrem ogółu.

Q. 105, 1. Dowód na to, że nieposłuszeństwo 'jest samo przez się — czyli z natury — grzechem śmiertelnym, tj. takim, który pozbawia nas życia nadprzyrodzonego, Akwinata czerpie stąd, że nieposłuszeństwo w ścisłym znaczeniu a więc jako niespełnienie rozkazu przełożonego na {skutek zlekceważenia tegoż rozkazu, sprzeciwia się miłości Boga i bliźniego, będącej nadprzyrodzonym życiem duszy. Kochać bowiem Boga — to spełniać Jego wolę najświętszą, ujawnioną nam w poleceniach przełożonych. Jeśli nie ma zlekceważenia rozkazu przełożonego,

wówczas nie ma grzechu nieposłuszeństwa w ścisłym znaczeniu, choć może być inny grzech, np. niedbalstwa, lenistwa, niesprawiedliwości. Do istoty więc nieposłuszeństwa należy świadome zlekceważenie rozkazu przełożonego (wyraz „contemptus" tłumaczymy przez „zlekceważenie", a nie przez „pogardę", bo wystarczy, że ktoś przekraczając rozkaz przełożonego był świadom, że do spełnienia tego rozkazu jest obowiązany, ale o to nie dba, popełnia grzech nieposłuszeństwa w ścisłym znaczeniu, choćby rozkazu nie miał w pogardzie). Nie ma natomiast grzechu nieposłuszeństwa, jeśli ktoś nawet przekraczając rozkaz nie jest świadom, że jest obowiązany do spełnienia go, choćby nawet był świadomy, że nie wolno czynić (np. z innego powodu) tego, co czynić zamierza. Najczęściej prawdziwe nieposłuszeństwo w ścisłym znaczeniu tego słowa jest przejawem zarozumiałości i buntem przeciw poddaniu się cudzej woli, występującymi wtedy, gdy ktoś chcąc wszystko robić po swojemu, pragnie wyłamać się spod rozkazów przełożonych. Wadę tę nazywamy zwykle samowolą, która tak często prowadzi do anarchii i łączy się zwykle z uporem. Dokładniej pomówimy o niej w obj. do art. 2.

Wielką wartość wychowawczą ma odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, przestrzegająca przełożonych przed nadmiarem rozkazów, bowiem to wzmaga nieposłuszeństwo podwładnych.

Q. 105, 2. Św. Tomasz podaje tu różne stopnic nieposłuszeństwa, zależnie od tego, czyj rozkaz się przekracza i jaki rozkaz. Im wyższy stopień rozkazodawcy, tym cięższym przewinieniem jest nieposłuszeństwo jego rozkazom. Podobnie tym cięższym jest grzechem, im ważniejszy rozkaz ktoś przekracza. Najcięższym więc jest nieposłuszeństwo wobec Boga, połączone z pogardą dla Niego lub Jego praw. Pamiętać należy, że tak w tym, jak i w poprzednim artykule chodzi o nieposłuszeństwo w ścisłym znaczeniu, a więc nie o jakiekolwiek przekroczenie rozkazu czy prawa — bo to zachodzi w każdym grzechu — ale o przekroczenie rozkazu na skutek zlekceważenia rozkazu lub rozkazodawcy, a więc połączone z pewnego rodzaju buntem przeciw przełożonemu lub jego rozkazowi. Prawnicy tego rodzaju zlekceważenie w postaci buntu przeciw przełożonemu lub jego rozkazowi — choćby nawet ów bunt nie był jawny i otwarty — nazywają formalnym, czyli istotnościowym, uznając je zawsze za grzech śmiertelny. Nie jest natomiast tego rodzaju zlekceważeniem, a tym samym nieposłuszeństwem w ścisłym znaczeniu, gdy ktoś po pierwsze, przekracza prawo lub rozkaz z innego powodu, np. pod wpływem uczucia lub namiętności, lenistwa itp., po drugie, gdy ktoś wprawdzie lekceważy rzecz nakazaną przez prawo lub przełożonego, ale nie dla tego, że jest nakazaną (względnie zakazaną), lecz dla innej przyczyny, np. uważa ją za mało ważną, nie odpowiadającą wymaganiom czasu, niewskazaną itp., po trzecie, gdy ktoś lekceważy przełożonego nie jako przełożonego, ale jako osobę prywatną, np. z powodu jego nieudolności, osobistych wad, braku inteligencji itp. Inna rzecz, że tego rodzaju lekceważenie jest skądinąd grzechem przeciw miłości bliźniego lub na skutek zarozumiałości. Łatwo też prowadzi do formalnego lekceważenia. Formalne, czyli istotnościowe, zlekceważenie przełożonego jest grzechem, o wiele cięższym niż zlekceważenie rozkazu, i zawsze jest grzechem śmiertelnym, choćby dotyczyło spraw mało ważnych, gdyż jest wielką niesprawiedliwością gardzić przełożonym jako przełożonym i z tego względu nie spełniać jego rozkazów, choćby nie były bardzo ważne. Formalne natomiast

lekceważenie rozkazu w sprawie ważnej jest grzechem śmiertelnym, w sprawie mało ważnej zaś jest grzechem powszednim.

Q. 106, 1. Niewielu spośród współczesnych moralistów zajmuje się cnotą wdzięczności. Nie świadczy to dobrze o nowoczesnej teologii moralnej, skoro nie docenia wielkiej roli szlachetności uczuć, jakiej ta cnota wymaga, podczas gdy jej brak świadczy zazwyczaj o gruboskórnym egoizmie. W starożytności zagadnieniem cnoty wdzięczności zajął się Arystoteles, Cycero, a zwłaszcza nauczyciel Nerona, Lucjusz Anneusz Seneka, który na własnej skórze przekonał się, jak bolesna jest ludzka niewdzięczność, skoro jego własny wychowanek, Neron, skazał go na śmierć. Dzieło Seneki „O dobrodziejstwach", w którym szczegółowo rozprawia o wdzięczności, św. Tomasz przytacza tu w każdym artykule, nieraz kilkakrotnie. Z pisarzy chrześcijańskich w starożytności najwięcej cnotą wdzięczności zajął się św. Augustyn, podkreślając, że jej pojęcie zawiera w sobie pamięć na usługi dobroczyńcy, przyjaźń i chęć odwzajemnienia się. Ale dopiero św. Tomasz poświęcił wdzięczności studium naukowe w dziesięciu artykułach, (w tym cztery omówieniu niewdzięczności), włączając w nie najpiękniejsze myśli starożytnych myślicieli. Rozpoczyna więc od ustalenia kolejności tych, którym należy się nasza wdzięczność: a więc najpierw Bogu, po tym rodzicom i ojczyźnie, dalej różnym przełożonym i wreszcie dobroczyńcom prywatnym, którzy z żadnego tytułu nie byli obowiązani do świadczenia nam dobrodziejstw. Największym jednak dobroczyńcą naszym jest Bóg, gdyż Jemu bezwzględnie wszystkie nasze dobra zawdzięczamy, łącznie z tymi, które od innych dobroczyńców otrzymaliśmy, gdyż On natchnął' ich do udzielenia nam tych dóbr.

Q. 106, 2. Darem łaski Bożej jest zarówno wszelkie dobro, które posiadamy lub które czynimy, jak i zachowanie nas od jakiegokolwiek zła fizycznego czy moralnego, a tym bardziej uwolnienie nas z niego przez pokutę. Niewinność serca jest — przedmiotowo rzecz biorąc — największymi darem nadprzyrodzonym, jaki możemy mieć na tej ziemi, dzięki nieskończonemu miłosierdziu Bożemu, bo tylko Bóg może nas ustrzec od grzechu. Dla grzesznika jednak jeszcze większym powodem do wdzięczności jest łaska nawrócenia, gdyż grzesznik był jeszcze bardziej tej łaski niegodny, skoro zasłużył sobie aż na karę potępienia. Z tego względu grzesznik pokutujący jest zasadniczo bardziej zobowiązany do wdzięczności,. niż człowiek, którego Bóg ustrzegł od grzechu.

Q. 106, 3. Wdzięczność to cnota, która nie ogranicza się do powiedzenia zdawkowego: „Dziękuję serdecznie", lub „Bóg zapiać, ale to stała gotowość do odwdzięczenia się każdemu, od kogokolwiek otrzymaliśmy jakieś dobrodziejstwo czy usługę, oczywiście w miarę naszych możliwości i stosownie do stanu tego człowieka, od którego otrzymaliśmy jakąkolwiek usługę. To odwdzięczenie się, choćby w najskromniejszy sposób, jest pewnego rodzaju odwzajemnieniem się, tym milszym, gdy pochodzi ze szczerego i gorącego serca.

Znamienne jest dla św. Tomasza uznanie za cechę dobrego charakteru ocenianie innych ludzi według tego, co w nich jest dobre, a nie według tego, co jest złe

i wadliwe. Należy się więc wdzięczność także tym, którzy wyświadczają nam jakąś usługę niezbyt chętnie, jakby z przymusu lub w sposób nietaktowny, a także tym, którzy ją oddają mając własny interes na oku, gdyż choć to zmniejsza ich zasługę, nie zmniejsza jednak faktu, że oddana nam usługa jest prawdziwie usługą, św. Tomasz uzasadnia tę prawdę pięknymi słowami Seneki, przytoczonymi w odpowiedzi na trzecią trudność, a także na piątą, w jakiej słowa wychowawcy Nerona o tych, którzy zamykają niewinnych ludzi do więzienia po to, "by okazać jak są wspaniałomyślni gdy ich wypuszczą na wolność, zdają się przypominać jego własne dzieje, gdy przez Klaudiusza został skazany na wygnanie, a po latach za wstawiennictwem Agrypiny przywrócony do łaski cesarskiej.

Q. 106. 4. Tak świadczenie usług, jak i odwzajemnienie się powinno być dokonane we właściwy sposób, a więc z szczerą życzliwością i taktownie, gdyż inaczej sprawi większą przykrość niż korzyść. W szczególności trzeba uszanować ludzką godność osoby, której chcemy uczynić jakąś usługę, o czym tak często zapominają ludzie zarozumiali. Wdzięczność powinno się odczuwać niezwłocznie po wyświadczeniu nam usługi, ale odwzajemnienie się powinno nastąpić w odpowiednim czasie i na właściwym miejscu. Nie należy jednak zwlekać gdy nadejdzie właściwa pora, jak to zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność. Ważne są jego słowa w odpowiedzi na drugą trudność, że zapał jest tylko wtedy cnotliwy, gdy jest rozumnie uporządkowany. Narody o temperamencie sangwinicznym i cholerycznym łatwo unoszą się zapałem dla najszlachetniejszych ideałów, ale ponieważ ten zapał nie zawsze jest rozumnie uporządkowany i należycie skierowany, częściej staje się źródłem tragedii niż korzyści dla tego narodu,

Q. 106. 5. Oddając łacińskie „affectus” przez „uczucie”, ujmujemy ten ostatni wyraz w szerokim znaczeniu, obejmującym nie tylko wzruszenia wywołane przez spostrzeżenie lub wyobrażenie jakiegoś dobra przy pomocy zmysłów lub wyobraźni, ale przede wszystkim nastawienie woli człowieka. W przypadku wdzięczności chodzi o wolę zrobienia komuś usługi wynikającej ze szczególnej życzliwości ku niemu. Nie wyklucza to jednak uczucia w znaczeniu wzruszenia, gdyż to normalnie towarzyszy życzliwemu nastawieniu woli. To życzliwe nastawienie woli należy sobie cenić więcej niż sam dar dobroczyńcy.

Q. 106, 6. Nie zawsze możemy odwdzięczyć się dobroczyńcy większym, a nawet równym dobrem materialnym, jakiego doznaliśmy od niego (np. gdy jesteśmy biedni). Niemniej możemy się mu odwdzięczać przynajmniej szczerą modlitwą za niego, starając się równocześnie wdzięczność naszą okazać czynnie przez wyświadczenie mu jakichś usług. Obowiązuje to szczególnie w odniesieniu do rodziców, którym zawdzięczamy największe dobro naturalne, a mianowicie życie i wychowanie. Nie mogąc im odwzajemnić się równym dobrem, należy przynajmniej zrobić wszystko, by uprzyjemnić im życie oraz ich dążenie do doskonałości w Bogu.

Q. 107, 1. Podkreślenie św. Tomasza, że niewdzięczność jest zawsze grzechem, powinna otworzyć oczy także tym moralistom, którzy w podręcznikach teologii moralnej całkowicie przemilczają tę cnotę i przeciwstawną jej wadę, ograniczając się

do omówienia Dekalogu a pomijając cnoty teologiczne, roztropność, sprawiedliwość społeczną, oraz inne cnoty, związane ze sprawiedliwością, męstwem i umiarkowaniem. Nawet niemożność odwdzięczenia się, ani fakt, że oddana nam usługa pochodziła nie tyle z życzliwości ku nam, ile z wyrachowania, nie zwalnia nas z obowiązku odwdzięczenia się w miarę naszych możliwości, gdyż zawsze można znaleźć okazję odpłacenia się nie tylko modlitwą, ale także jakąś usługą za wyświadczoną nam grzeczność.

Q. 107, 2. Podane tu trzy stopnie niewdzięczności ludzikiem świadczą, że św. Tomasz był dobrymi obserwatorem postępowania ludzi. Najniższym stopniem niewdzięczności — to nieodwzajemnianie się za otrzymane dobrodziejstwo przynajmniej w taki sposób, na jaki nas stać, a tym bardziej odpłacanie się złem za otrzymane dobrodziejstwa, jak to, niestety, czynimy wobec Boga przynajmniej materialnie, przez popełnianie jakiegoś grzechu. Tego rodzaju niewdzięczność zdarza się również niejednokrotnie u dorosłych dzieci, gdy swym złośliwym zachowaniem wobec rodziców zatruwają im życie. Drugim stopniem niewdzięczności to udawanie, że się dobrodziejstwa nie otrzymało, a tym bardziej krytykowanie go, jak to często widać u ludzi zarozumiałych, którzy wolą nie doznawać pomocy, aby nie być obowiązanym za nią dziękować, ale postępują tak, jakby etycznie jej od nikogo nie doznali; a jeśli nie potrafią zaprzeczyć faktu, że ktoś im daną usługę wyświadczył, co najmniej skrytykują ją i zgania. Trzecim stopniem niewdzięczności — niestety najczęstszym — to zapomnienie o doznanym dobrodziejstwie, a jeszcze bardziej dopatrywanie się w nim złośliwości dobroczyńcy.

Mówiąc o tych trzech stopniach niewdzięczności trzeba pamiętać, że tworzywowo, czyli materialnie, niewdzięczność występuje w każdym grzechu, gdyż każdy grzech, nawet powszedni, jest odpłacaniem się Bogu ziem za dobrodziejstwa, otrzymane od Niego. Natomiast istotnościowe, czyli formalnie, niewdzięczność występuje wtedy, gdy lekceważy się dobroczyńcę względnie jego dobrodziejstwo z pogardy dla tegoż dobroczyńcy. Tego rodzaju niewdzięczność zachodzi w każdym z trzech wyżej wymienionych stopni.

Q. 107, 3. Niewdzięczność może być grzechem śmiertelnym, gdy wypływa z pogardy dla dobroczyńcy lub odpłaca mu złem za okazane dobrodziejstwo, pozbawiając go tego, co jest mu koniecznie potrzebne; a także gdy ktoś zamiast się odwdzięczyć dobroczyńcy, okazuje mu niewdzięczność przez stałe niedbalstwo, mimo że chodzi o ważną przysługę. Grzech taki powstaje szczególnie łatwo wtedy, gdy ktoś ma w pogardzie nadprzyrodzone dobrodziejstwa Boże, np. Sakrament św., a. zwłaszcza Mszę św.

Q. 107, 4. Niewdzięcznik zasługuje na to, by go pobawić otrzymanych dobrodziejstw, tak jak to uczynił ów król z niecnym sługą, któremu zlecił talent, a sługa ów zamiast okazać wdzięczność znieważył króla obelżywymi zarzutami, że chce zbierać to, czego nic posiał. Św. Tomasz przestrzega 'jednak przed zbyt pochopnym posądzaniem drugich ludzi o niewdzięczność względem siebie i zachęca, by prawdziwych. niewdzięczników nowymi dobrodziejstwami skłonić ku wdzięczności.

Q. 108, 1. Pomsta to wymierzenie kary za dokonana zło. Nie jest więc tym samym co zemsta, gdyż ta polega. na wyrządzeniu komuś zła w odpowiedzi na uczynioną mu przed tym krzywdę. W zemście nie chodzi o karę za wyrządzoną krzywdę, ale o to, by odpłacić złem za zło. Nie każde zaś zło jest karą. Kara bowiem to pozbawienie kogoś jakiegoś dobra za to, że zrobił coś złego, zmierzające już to do poprawienia winowajcy, już to przynajmniej do zapewnienia spokoju społeczeństwu. Kary dokonuje przedstawiciel władzy społecznej, zemsty natomiast dokonuje człowiek prywatny. Zemsta jest zawsze grzechem.

Według św. Tomasza, nie każda pomsta jest dozwolona i nie każda jest grzechem. Jest bezwzględnie niedozwolona, gdy zmierza do samego tylko zła, do tego tylko by wyrządzić szkodę sprawcy zła; dążenie bowiem do samego tylko zła lub wyrządzenie komuś szkody jedynie po to, by mu zaszkodzić, a tym bardziej by pozbawić go życia, jest zwykłą nienawiścią bliźniego. Ta jest zawsze grzechem śmiertelnym, a więc nigdy nie może być dozwolona, nawet w czasie wojny w stosunku do wrogów, którzy faktycznie wyrządzili nam krzywdę świadomie i dobrowolnie, czyli nawet gdy zawinili. Tym bardziej nie wolno dokonywać pomsty na ludziach, którzy nie zawinili lub spełniali jedynie swój obowiązek np. w stosunku do władnej ojczyzny, choćby to okazało się szkodliwe dla przeciwników ojczyzny. Nie wolno bowiem karać, a tym bardziej dokonywać pomsty za to, że ktoś spełnia! swój obowiązek, czyli za to, że postępował cnotliwie (chociaż w czasie wojny wolno go unieszkodliwić w tym znaczeniu, żeby czyniąc dobrze dla swego narodu, nie mógł jednocześnie szkodzić innemu narodowi np. przez szpiegostwo itp.). Tym bardziej — mówi św. Tomasz — „nie wolno zgrzeszyć przeciw drugiemu człowiekowi dlatego, że wpierw zgrzeszył", nie wolno więc wyrządzać komuś szkody tylko dlatego, że on wpierw nam zaszkodził, gdyż to — jak ciągnie dalej św. Tomasz — „byłoby zwycięstwem zła nad nami".

Nie każde jednak wyrządzenie zła lub szkody innej osobie jest złe, i nie każde jest przejawem nienawiści. Często bywa dowodem miłości i życzliwości. Na przykład gdy lekarz wycina choremu zgangrenowaną i bezwzględnie nieuleczalną nerkę w tym celu, aby uchronić resztę ciała od zakażenia i .śmierci, sprawia choremu ból, a więc pewne zło, ale przez to ratuje jego życie. Podobnie gdy tatuś wymierza z umiarem i w odpowiedni sposób karę synkowi za niedbalstwo w nauce, odbierając mu rower lub dając mu w skórę, wyrządza mu chwilową szkodę, ale równocześnie odstrasza go od lenistwa na przyszłość. W ten sposób kara staje się dobrodziejstwem, gdy tylko sama przez się i z woli tego, kto ją wymierza ma na celu już to dobroć karanego, już to zabezpieczenie innych przed szkodą z jego strony, albo co najmniej zachowanie sprawiedliwości; sprawiedliwość bowiem domaga się pewnego wyrównania w tym znaczeniu, że kto dla własnej korzyści lub dla przyjemności nie zawahał się do-konać niemoralnego czynu, powinien być je) pozbawiony.

Kara jest niewątpliwie sama w sobie pewnym złem fizycznym, gdyż pozbawia człowieka jakiegoś dobra, do którego jest on przywiązany, np. nienaruszalności ciała, przyjemności, korzyści, ojczyzny, wolności, majątku i dobrej sławy, Ale w przeciwieństwie do grzechu, który jest złem bezwzględnie, bo sprzeciwia się rozumnej naturze człowieka i jego ostatecznemu celowi, kara jest tylko złem względnym; owszem sama przez się jest środkiem przeciw temu, co jest istotnie i bezwzględnie złem, a mianowicie przeciw występkowi moralnemu. Jest więc bardziej dobrem niż

złem, gdyż nie tyle złem jest ponieść karę, ile raczej zasłużyć na nią, przez winę. Co więcej przez dobrowolne przyjęcie kary wymierzonej przez: uprawnioną do tego osobę, można poniekąd winę zmazać, Zmaza bowiem, jaką wywołuje wina, trwa tak długo póki człowiek wewnętrzną skruchą, czyli pokutą, nie oderwie się od tego, do czego w sposób niegodny wolą lub uczuciem przylgnął, poddając się karze, przeciw której wprawdzie uczucie: się wzdryga, ale którą rozum nakazuje przyjąć jako środek do wyzwolenia z grzechu.

Tak więc, według św. Tomasza, pierwszym celem godziwej kary to poprawa przestępcy, a w razie gdyby się jej nie udało osiągnąć to przynajmniej zabezpieczanie innych od przestępstw oraz zadośćuczynienie sprawiedliwości wobec Boga i społeczności za naruszenie porządku moralnego — i tylko wtedy pomsta, jako wymierzenie kary może być godziwa, jeśli z natury swej i z zamiaru osoby, która jej dokonuje, zmierza do tych celów. Nie każda jednak kara, czyli pozbawienie kogoś jakiegoś dobra za przewinienie, jest pomstą, np. gdy kara ta jest niewspółmiernie wielka w stosunku do winy.

Q. 108, 2. W żadnym podręczniku ascetyki czy teologii moralnej nie spotkamy takiej odwagi, by uznać pomstę za. akt cnoty, tak jak to czyni w niniejszym artykule św. Tomasz, oraz wierni mu tomiści. Na uwagę zasługuje tu szczególnie; uzasadnienie tego twierdzenia, godne humanisty z prawdziwego zdarzenia, a mianowicie, że „cnoty doskonalą nas, byśmy we właściwy sposób szli za naszymi naturalnymi skłonnościami, będącymi wyrazem prawa natury. Z tego powodu każdej określonej skłonności naturalnej odpowiada odrębna cnota". W poprzednim tomie, mówiąc o prawie (I-II, 57) w Objaśnieniach omówiliśmy dokładniej, na czym polega prawo natury i które skłonności są naturalne człowiekowi. Widzieliśmy tam,. że każda natura wraz z jej skłonnościami jest jakby skrystalizowaniem odwiecznych praw Umysłu jej Stwórcy, tzn. Boga. Badając więc strukturę naszej natury i wrodzone nam skłonności, nie spaczone przez złe ich skierowanie, możemy poznać, co jest nakazane lub zakazane, dozwolone lub zalecone przez. naturalne prawo Boże, zwane prawem natury. Ponieważ skłonności natury wynikają z, jaj struktury, a ta pochodzi od Boga, to — do czego z natury swej mamy skłonność — jest samo przez się dobre. Oczywiście chodzi o skłonności nie spaczone przez wady człowieka, który skierował je w niewłaściwym kierunku na skutek niedbalstwa w wychowaniu własnych: uczuć i woli. O tyle bowiem w człowieku jakaś skłonność jest naprawdę naturalna, o ile jest zgodną z ludzką naturą, a tym samym z rozumem nakazującym czynić tylko to, co bezpośrednio lub pośrednio jest zgodne z ostatecznym celem naszego życia.
Skoro więc „w człowieku istnieje odrębna skłonność natury do usuwania rzeczy szkodliwych, ... człowiek zaś usuwa rzeczy szkodliwe broniąc się, by mu ich nie wyrządzano oraz dokonując pomsty za doznane już krzywdy, jednakże nie z zamiarem szkodzenia, lecz celem usunięcia szkody" — należy uznać za cnotę sprawność w opanowaniu tej skłonności da usuwania krzywdy i szkody.

Jak tę sprawność nazwać? W języku polskim nie mamy osobnej nazwy, gdyż wyraz „pomsta" oznacza tylko akt tej cnoty — jeśli jest oczywiście godziwa, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Nie zawsze bowiem jest godziwa, i tym samym nie zawsze jest aktem cnoty, a tym bardziej cnotą. Nie można też uznać za cnotę mściwości, gdyż ta jest skłonnością do opłacania złem za złe w sposób namiętny,

bezwzględny, nie uznający żadnej litości. A to jest raczej wadą niż cnotą. O. J. Woroniecki nazywa ją niekiedy sprawiedliwością karną, rozumiejąc przez nią nastrój woli, który skłania do słusznego wymierzania kar za przestępstwo. Przyznaje jednak, że tego rodzaju sprawiedliwość karna należy właściwie do sprawiedliwości wymiennej, gdyż opiera się na tym, iż za dobro, którym sobie ktoś wbrew prawu dogodził, wymierza się pewne zło jako odwet. Istnieje jednak ta różnica, że sprawiedliwość wymienna zachodzi również w stosunkach między osobami prywatnymi, natomiast sprawność w wymiarze kary jako odwetu za dokonane zło może się zrealizować przez wymierzenie należnej kary jedynie przez osoby upoważnione do tego przez prawo.

Każdy człowiek powinien tę cnotę posiadać. Każdy ma prawo i obowiązek bronić się przed krzywdą i dążyć do jej wyrównania przez należną karę czy pomstę na sprawcy doznanej szkody, ale sam tej kary nie może wymierzyć, gdyż nikomu nie wolno karać, jeśli do tego nie jest upoważniony przez prawo naturalne (np. rodzice w stosunku do dzieci), lub pozytywne (np. sędzia w stosunku do przestępców). Nie jest to zadaniem sprawiedliwości rozdzielczej, gdyż nie polega na rozdzielaniu czegoś wspólnego, co by należało wszystkim wymierzyć, gdyż na karę zasługują tylko przestępcy. Skoro zaś — jak tu dowodzi św. Tomasz — cnota ta posiada właściwe sobie zadanie, odrębne od zadań sprawiedliwości zamiennej czy rozdzielczej (względnie innych cnót) i sikoro sprawiedliwość karna jest odmianą sprawiedliwości wymiennej cnoty usprawniającej w obronie przed krzywdą i w poszukiwaniu godziwego odwetu za doznaną krzywdę, można uznać ją nie za sprawiedliwość karną, ale za cnotę z nią, spokrewnioną, dla której nie mamy osobnej nazwy w języku polskim.

Q. 108, 3. Ponieważ zarówno pomsta, jak i kara, ma służyć jedynie powstrzymaniu zła, gdy koniecznie trzeba ją zastosować, należy to uczynić w taki sposób, by rzeczywiście wstrzymywała winowajcę i tych, którzy mają ochotę go naśladować, od popełnienia dalszych przestępstw, a więc przez pozbawienie ich, całkowicie lub częściowo, zależnie od wielkości winy, tych dóbr, do których są najbardziej przywiązani, .gdyż na tym właśnie polega istota kary. Obawa kary jest bowiem dość skutecznym sposobem powstrzymania ludzi od przestępstw.
Myśl współczesna wzdryga się przed stosowaniem takich tar, jak wyrok śmierci lub chłosta. W większości krajów europejskich kary te zostały zniesione w przekonaniu, że są zbyt okrutne i nieskuteczne, a przede wszystkim sprzeczne z godnością człowieka, gdyż strach przed karą nie powinien być głównym hamulcem postępowania człowieka w krajach cywilizowanych. Nigdzie jednak, jak się zdaje, nie brak ludzi, których jedynie strach przed dotkliwą karą powstrzymuje od przestępstw. Gdy chodzi o karę śmierci w dzisiejszych czasach, wydaje się nam, że jej stosowanie tylko wówczas mogłoby być uzasadnione powołaniem się na jej skuteczność w powstrzymywaniu ludzi od przestępstw, gdyby naprawdę nie było innego sposobu unieszkodliwienia złoczyńcy (np. przez zamknięcie go w więzieniu), tak że dalsze jego życie byłoby stałym zagrożeniem bezpieczeństwa i spokoju społecznego. Dziś ludzie tak są oswojeni ze śmiercią, na skutek tak częstych wypadków drogowych, w których wielu żywcem; się spala, że powieszenie czy rozstrzelanie już tak bardzo nie przestrasza, jak to było w dawnych czasach. Wielu nawet, dla których życie stało się

nieznośne na skutek dokuczliwego kalectwa, bolesnej nieuleczalnej choroby, czy zawodu w najgłębszych uczuciach, doprasza się śmierci.

Kara chłosty w wymiarze sprawiedliwości w sądach dla nieletnich stosowana jeszcze np. w Anglii, a również jako kara wychowawcza posiada dość wątpliwą wartość i skuteczność ; tak przyznaje większość współczesnych kryminologów i pedagogów, mimo może i słusznych teoretycznie wywodów moralistów katolickich, np. o. J. Woronieckiego, usiłujących uzasadnić nie tylko godziwość, ale także skuteczność tego rodzaju kary. Warunki bowiem skuteczności chłosty są tak liczne, że w dzisiejszych czasach rzadko kiedy spełniają się wszystkie razem. Mianowicie kara powinna być sprawiedliwa, tzn. współmierna z prawdziwą winą wychowanka, nie ubliżająca jego godności ludzkiej, nie wywołująca osłabienia jego systemu nerwowego, nie osłabiająca jego zaufania do wychowawcy, ani jego szlachetniejszych pobudek działania niż sam strach przed karą, nie wywołująca w dziecku wrażenia, że wychowawca wymierza karę więcej z nieopanowania własnych nerwów, niż z troski o jego dobro itp. itd. Nieraz jednak zdarza się, że sami chłopcy wolą chłostę, aniżeli inne kary, (jak np. zakaz bawienia się, chodzenia do kina, odebranie roweru, a zwłaszcza nieznośne gderanie). Argument z Pisma św. Starego Zakonu, takie jak: „Nie kocha syna, kto rózgi żałuje" (Przyp. 13, 24), „karcenia chłopcu nie żałuj" ... „ty go uderzysz rózgą, a od Szeolu zachowasz mu duszę" (Przyp. 24, 13); „Kto miłuje syna swego, często na niego używa rózgi, aby na końcu mógł się nim cieszyć" (Ekli 30, 1), w czasach gdy zarówno dzieci, jak i sami wychowawcy są zbyt nerwowi, tylko wówczas mogą mieć zastosowanie, gdy w przekonaniu dziecka otrzymana chłosta jest jedynie wyrazem troski wychowawcy o jego dobro i jeszcze bardziej potęguje przywiązanie i zaufanie do niego. Należy zwrócić uwagę, że Pismo św. mówi o zastosowaniu rózgi tylko do chłopców, a nigdy w odniesieniu do dziewcząt.

Q. 108, 4. Św. Tomasz w tym artykule — tłumacząc niektóre wyrażenia Pisma św. zdające się nakazywać Żydom w czasie wojny mordowanie kobiet i dzieci, lub zapowiadające pomstę Bożą nie tylko sprawcom grzechu, ale także ich potomstwu do trzeciego i czwartego pokolenia — podkreśla, że Bóg nigdy nikogo nie karze pozbawieniem dóbr duchowych, jeśli karany sam na nie nie zasłużył. Zdarza się jednak, że Bóg bez winy danego człowieka zsyła na niego lub dopuszcza rozmaite udręki cielesne nie tyle jako karę za popełnione cudze grzechy, ale jako lekarstwo już to na zgładzenie osobistych grzechów, już to do zapobieżenia grzechom w przyszłości i do pobudzenia człowieka do dobrych czynów. Podobnie czyni trener w stosunku do sportowców, hartując ich ciało i duszę do trudów, jakich wymagają zawody sportowe. Tego rodzaju hartowanie jest wręcz niezbędne nie tylko dla sportowców, ale dla wszystkich ludzi. Otóż doczesne utrapienia, które za do-puszczeniem Bożym nas spotykają, mogą stanowić dla nas nie tylko doskonałą okazję dla zadośćuczynienia, przynajmniej częściowo, za nasze uprzednie winy, jeśli przyjmiemy owe dolegliwości w duchu pokuty, ale równocześnie mogą stać się dla nas szkołą przezwyciężania trudności; Watką bowiem jest życie ludzkie. Nie ma zwycięstwa bez walki, ale nie ma walki bez trudności.

Ani wychowawcy, ani sędziowie, ani tym bardziej inni, nie mają prawa wymierzać kary z góry za przewidywane w przyszłości, ale jeszcze nie popełnione przewinienia. Inna rzecz, że na to, by we współczesnym życiu społecznym ustała tak

często panosząca się bezkarność, konieczne jest wychowanie narodu w duchu większej karności. Często, np. w harcerstwie rozumie to sama młodzież i samorzutnie ustanawia sobie kary, poddając się im bez sprzeciwu gdy zawini, widząc w karności zabezpieczenie porządku w swym życiu organizacyjnym. Znany jest także fakt, że dzieci karnie wychowane nie tylko wykazują większe przywiązanie do rodziców, aniżeli dzieci, którym na wszystko się pozwalało, ale także mają większe poczucie sprawiedliwości i większą dbałość o dobro ogółu, jeśli oczywiście ta karność była należycie stosowana w duchu prawdziwej miłości i szacunku dla dziecka.

Q. 109, 1. Łacińskie veritas oznacza zarówno „prawdę", jak i mówienie zgodne z prawdą, czyli prawdomówność, i wreszcie szczerość. Ponieważ wyraz „prawdomówność" najbardziej odpowiada treści niniejszego zagadnienia, posługujemy się nim zawsze, prosząc jednak Czytelnika, by rozumiał go także o podawaniu prawdy nie tylko słowami, i całym zachowaniem, a więc także w znaczeniu szczerości. Wyrazem, „prawda" posługujemy się również, a mianowicie wtedy, gdy z kontekstu wynika, że chodzi o zgodność myśli z rzeczywistością. Prawdomówność jest cnotą ze względu na to, że głosi prawdę, a to samo przez się jest czynnością dobrą, o ile, rzecz jasna, towarzyszące mu okoliczności są również dobre. Nie zawsze bowiem słuszne jest powiedzenie prawdy (np. zdradzenie tajemnic państwowych szpiegowi jest grzechem śmiertelnymi).

Jak każda cnota obyczajowa, tak i prawdomówność, polega na złotym środku: między ukrywaniem prawdy, wtedy gdy trzeba ją ujawnić, a rozpowiadaniem jej w nieodpowiednich okolicznościach, np. komu nie należy lub w niewłaściwy sposób. Prawdę można mówić nie tylko słowami, ale także pismem, gestami i całym zachowaniem.

Q. 109, 2. To, do czego cnota z natury swej zmierza, co jest jej głównym zadaniem, stanowi równocześnie jej przedmiot istotnościowy, wyodrębniający ją od innych cnót. Przedmiotem tym jest pewne szczególne dobro. Mowa jest właśnie takim szczególnym dobrem, swoistym dla ludzkości. Dzięki mowie mogą ludzie przekazywać innym nie tylko swoje uczucia oraz nastroje, ale także swoje myśli i wzajemnie wpływać na rozwój kultury. Mową możemy służyć Prawdzie, Dobru i Pięknu przez pracę w każdej dziedzinie kultury: religijno moralnej, naukowej, artystycznej, fizycznej, gospodarczo-technicznej itd. Mowa bowiem jest jednym z zasadniczych źródeł postępu, podobnie jak i zdolność rozumowania, z której ona wynika. Ale postęp ten jest uwarunkowany prawdomównością. Przekazywanie bowiem drugim fałszu niczego wartościowego nie zbuduje, a wiele zburzy. Otóż takie właśnie udoskonalenie mowy ludzkiej, aby służyła Prawdzie, Dobru i Pięknu, a nie szerzeniu fałszu, zła i brzydoty moralnej, jest szczególnym zadaniem cnoty prawdomówności, nadającym jej odrębność gatunkową.

Q. 109, 3. Sprawiedliwość w ścisłym znaczeniu — to sprawność oddawania każdemu tego, co mu się prawnie należy. Prawnie należy się każdemu człowiekowi, by go nikt mową ustną czy pisemną nie skrzywdził, np. oszukując go, lżąc go, oczerniając itp. Nie ma natomiast pozytywnego prawa, nakazującego ludziom zawsze mówić prawdę, innymi słowy nie istnieje nakaz prawny, aby to czynić. A więc prawdomówność nie jest sprawiedliwością w ścisłym znaczeniu, ani jej częścią przedmiotową, czyli

gatunkiem, ani nawet jej częścią scalającą, czyli integralną, o ile skądinąd komuś nie przysługuje ścisłe prawo żądania, by mu powiedzieć prawdę. Ta-kie prawo ma np. sędzia w stosunku do świadków. Powiedzenie prawdy w takim wypadku będzie aktem sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu. Podobnie prawo natury wymaga, by nikogo nie oszukiwać, nie okłamywać, czyli świadomie mówić nieprawdę, gdyż to sprzeciwia się samej rozumnej naturze człowieka, w której mowa, jako jedna z głównych jej funkcji, ma służyć przekazywaniu prawdy, a nie fałszu. Łamanie więc prawdomówności przez kłamstwo, a tym bardziej przez oszczerstwo, jest grzechem przeciw sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu. Natomiast ani prawo natury, ani prawo pozytywne nie nakazuje wszystkim ludziom ujawniać wszelką poznaną prawdę. Wręcz przeciwnie, prawo natury niekiedy wymaga zatajenia prawdy, np. gdy chodzi o tajemnice państwowe wobec szpiega, lub o błędy czy wady bliźniego w rozmowie z innymi ludźmi, by nie popełnić grzechu obmowy. Między bowiem powiedzeniem prawdy a kłamstwem jest jeszcze miejsce na milczenie lub inne godziwe ukrycie prawdy. Otóż prawdomówność, jako odrębna cnota, ma za przedmiot zachowanie tego właśnie złotego środka, by mówić lub w go-dziwy sposób ukrywać prawdę, zależnie od tego, czego wymaga uczciwość moralna w wypadkach kiedy ani prawo natury, ani godziwe prawo ludzkie tego nie wymaga. Prawdomówność w tym drugim znaczeniu, nie będąc ani gatunkiem sprawiedliwości, ani jej częścią scalającą, niemniej jest składnikiem potencjalnym, jako cnota jej pokrewna, skoro zadaniem prawdomówności jest również oddać słowami każdemu to, co mu się należy, wprawdzie nie na mocy prawa, ale na podstawie uczciwości. Natomiast prawdomówność w znaczeniu zeznawania prawdy, gdy tego wymaga ścisłe prawo natury lub godziwe prawo ludzkie, jest wymaganiem sprawiedliwości w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Q. 109, 4. W artykule chodzi nie tyle o to co gorsze: czy zaprzeczenie prawdy, czy przesada w jej powiedzeniu; zaprzeczenie bywa często cięższym grzechem, ale o to, czy mówiąc o sobie, lepiej jest nie ujawniać całego dobra, które się posiada (np. swą wiedzę, cnotę, znaczenie itp), czy też przesadzać w opowiadaniu o nich. Skromność wymaga, by o swoich zaletach nie mówić, jeśli to nie jest bezwzględnie konieczne, nie wymaga zaś by się ich wypierać lub twierdzić, że ich się nie ma wbrew własnemu przeświadczeniu. Toteż pięknie powiedziała św. Teresa z Lisieux (Dzieje Duszy, wyd. Veritas, str. 23): „Gdyby kwiat umiał mówić, to zapewne powiedziałby po prostu, bez chęci ukrywania, wszystko, co Bóg dobry uczynił dla niego; nie rzekłby pod pozorem fałszywej pokory, że jest pozbawiony piękna, woni, że słońce zniszczyło jego świeżość, że burze złamały jego łodygę, jeśliby sam uznawał, że dzieje się wręcz przeciwnie. Kwiat, który zaczyna opowiadać swoją historię, cieszy się że głosić będzie łaski Jezusa darmo dane. Uznaje, że nie w nim nie było, co mogłoby skłonić ku niemu Boskie spojrzenie, że jedynie miłosierdzie Boże napełniło go darami”.

Q. 110, 1. św. Tomasz bada tu istotę kłamstwa, a w szczególności czy jest nią chęć wprowadzenia kogoś w błąd, czy powiedzenia nieprawdy, czy wreszcie wola powiedzenia fałszu. W tym właśnie trzecim czynniku Akwinata upatruje formalny, czyli istotnościowy składnik kłamstwa, w drugim jego tworzywo, a w pierwszym jego następstwo, będące nieuchronną cechą woli powiedzenia fałszu. Czynnik istot-nościowy jak już niejednokrotnie w poprzednich tomach objaśniliśmy, jest tym, co

stanowi że rzecz, względnie czynność, jest tym, czym jest i czym zasadniczo różni się od wszystkich innych rzeczy, względnie czynności. Tworzywem natomiast jest to, co w rzeczy lub w czynności należy do jej istoty, ale o tej istocie nie stanowi, będąc tym właśnie, co przez czynnik formalny, czyli istotnościowy, jest łącznie z nim tą rzeczą. względnie czynnością. Np. marmur, z którego Michał Anioł wyrzeźbił Dawida czy Mojżesza jest tworzywem tych rzeźb. Z tej samej bryły artysta, gdyby chciał, mógłby wyrzeźbić inną postać. Natomiast pomysł urzeczywistniony w tej bryle jest czynnikiem formalnym, czyli istotnościowym, bo on właśnie, chociaż sam bez tego tworzywa nie stanowi istoty rzeźby, niemniej stanowi o tym że to tworzywo jest właśnie rzeźbą przedstawiającą Dawida, a nie np. Mojżesza.

Tworzywem kłamstwa jest powiedzenie fałszu a także prawdy uznawanej jednak przez mówiącego za fałsz, np. gdy X przekonany, że Y ukradł coś, twierdzi, że ów Y nie ukradł, choć w rzeczywistości Y ukradł, o czym jednak X nie wiedział. Czynnikiem zaś istotnościowym, czyli jak gdyby formą kłamstwa, jest cel do którego czynność ta bezpośrednio zmierza, a tym jest wyrażenie fałszu słowami lub gestem,, że sprawa ma się tak a tak, gdy mówiący jest przekonany, że tak właśnie nie jest. Innymi słowy, istota kłamstwa polega na woli powiedzenia fałszu, a nie na tym, że ktoś rzeczywiście powiedział coś fałszywie, czyli niezgodnie z prawdą; mogło bowiem być tylko pomyłką a nie kłamstwem, ani nawet nie polegało na tym, że ktoś chciał kogoś wprowadzić w błąd. Ta chęć wprowadzenia w błąd zazwyczaj zawiera się w woli powiedzenia fałszu i z niej wynika, będąc jej zwykłym następstwem i dopełnieniem kłamstwa. Sama jednak chęć wprowadzenia kogoś w błąd nie stanowi jeszcze kłamstwa, mianowicie wtedy, gdy ktoś mówi coś zgodnie ze swym przekonaniem po to jednak, by wprowadzić pytającego na fałszywy trop, gdy jest to konieczne. Wyjaśni to najlepiej przykład św. Atanazego (zm.373). Ścigany przez Arian, uciekał przed nimi w małej łódce rybackiej. Wrogowie dopędzili łódź, ale z powodu mgły i przebrania nie poznali św. Biskupa. W przekonaniu, że mają do czynienia z prostym rybakiem, zapytali go, czy nie widział Atanazego. Na to Święty: „Jest blisko was, spieszcie się a dopłyniecie do niego”. Wrogowie szybko popłynęli, a Święty zawrócił w innym kierunku. Czy skłamał? Nie, powiedział im nie tylko zgodnie z prawdą, ale zgodnie z tym co myślał, a że wprowadził ich na mylny trop, nie zgrzeszył przeciw prawdzie, a ocalił życie. Stąd wynika po pierwsze, że nie jest kłamstwem, gdy ktoś mówiąc coś, jest świadomy, iż jest to nieprawdą i że bezwzględnie nikt nie uzna tego za prawdę, np. gdy aktor w teatrze podczas przedstawienia mówi: „Jam jest król ... itp.”. W tym przypadku bowiem nie ma on woli powiedzenia fałszu, ani tym bardziej wprowadzenia słuchaczy w błąd. Chce bowiem powiedzieć tylko to, co autor dramatu włożył w usta bohatera, którego rolę odgrywa. Co innego jest świadomość, & co innego wola powiedzenia fałszu.
Po drugie, nie kłamie ten, kto w mowie posługuje się tzw. hyperbolą, czyli świadomym przesadzaniem w opisie jakiejś rzeczy, w przekonaniu, że nikt tego nie weźmie dosłownie. Ten sposób mówienia, tak częsty na Wschodzie, nieraz spotyka się w Piśmie św. i sprawia czasem poważne trudności w rozumieniu sensu słów.
Po trzecie, nie jest kłamstwem, gdy ktoś mówi coś nie zgodnie z prawdą, ale nie ma woli powiedzenia nieprawdy, np. gdy mówi to na skutek błędu w poznaniu lub przerostu wyobraźni, jak to często spotyka się u dzieci. Posądzanie ich o kłamstwo w takich wypadkach byłoby wielką krzywdą o tragicznych nieraz następstwach. W ogóle

posądzanie kogoś o kłamstwo, a tym bardziej zarzucanie mu go, lub nazywanie kogoś kłamcą wobec innych, nawet wtedy gdy ma się niemal zupełną pewność, że to, co on powiedział jest nieprawdą, bywa bardzo ryzykowne i najczęściej grzechem obmowy lub niesprawiedliwego posądzenia; nigdy prawie nie możemy mieć dowodu, że ktoś miał wolę nie powiedzenia prawdy, gdyż wola jest czymś tak wewnętrznym, że jej przejawy zewnętrzne nigdy tej bezwzględnej pewności dać nie mogą. Stąd też należy być jak najbardziej oględnym w karaniu, zwłaszcza dzieci, za rzekome kłamstwo.

Q. 110, 2. Idąc za o. J. Woronieckim, mendaciam officiasum iocosum et perniciosum tłumaczymy przez „kłamstwo usłużne, żartobliwe i złośliwe". Podział ten, oparty na różnicy zamierzonych przez kłamcę celów, jest dziś niemal powszechnie przyjęty. Natomiast podział kłamstwa na chełpliwość i udaną skromność, chociaż swą podstawę ma w tym, co jest istotne dla kłamstwa w węższym znaczeniu tego słowa, jako woli wyrażania fałszu odnośnie do swych osobistych czynów, cech czy zasług, nie uchodzi dziś za podział samego kłamstwa, ale raczej za wyróżnienie dwóch odrębnych wad przeciwstawnych szczerości już to przez nadmiar (chełpliwość), już to przez niedomiar (udana skromność). Tym ostatnim wyrazem tłumaczymy za D. Gromską arystotelesowskie Eironeia, które św. Tomasz zachował w brzmieniu łacińskim ironia. Wada ta nie ma oczywiście nic wspólnego z ironią w dzisiejszym znaczeniu tego słowa (Etyka Nikomachejska Arystotelesa. Bibl. Klas. FU. P.W.N. 196, str. 482).

Q. 110, 3. Że kłamstwo złośliwe jest niedozwolone, nie ma wątpliwości — zarówno gdy chodzi o to, by przez to kłamstwo wyrządzić szkodę komu innemu, czy tylko o to, by uzyskać korzyść dla siebie samego, choćby nawet bez cudzej krzywdy. Natomiast wielu ma wątpliwości, czy .nie można czasem posłużyć się kłamstwem usłużnym, czyli takim, które nikomu nie wyrządza krzywdy, a może kogoś ocalić od wielkiego nieszczęścia, np. od śmierci. Niemniej nawet takie kłamstwo nie jest dozwolone, bo dobra intencja mię może uniewinnić czynności, która sama w sobie jest zła. Cel bowiem, nawet najświętszy, nie uświęca złych środków. Wola powiedzenia fałszu w celu wprowadzenia kogoś w błąd jest sama przez się grzeszna, gdyż sprzeciwia się zasadniczemu zadaniu mowy ludzkiej, a mianowicie przekazywaniu prawdy innym. Często jednak — jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na czwartą trudność — zachodzą takie okoliczności, że ani skłamać nie wolno, ani jeszcze bardziej nie wolno powiedzieć prawdy. Co w tym przypadku zrobić? Zwłaszcza wtedy, gdy także milczeć nie można, gdyż milczenie samo przez się mogłoby zdradzić prawdę, którą sumienie nakazuje ukryć (np. gdy ktoś chcąc kogoś zamordować, pyta kogoś o miejsce, gdzie ukrywa się owa osoba, którą chce zabić). Można się wówczas wykręcić od odpowiedzi, odpowiadając pytaniem na pytanie, np. „Skąd bym ja mógł to wiedzieć?" Pytanie bowiem nie zawiera w sobie ani prawdy, ani żadnego fałszu, gdyż niczego nie twierdzi, ani niczemu nie zaprzecza. Można też użyć wyważenia dwuznacznego, które właściwie nie daje żadnej odpowiedzi na postawione pytanie, choć pytającego o rzecz, której wyjawić nie wolno, może wprowadzić w błąd, ponieważ nie wziął on pod uwagę, iż wyrażenie to może mieć inne znaczenie niż najczęściej przyjęte. Takim jednak wyrażeniem można się posłużyć tylko wtedy, gdy inaczej nie można ukryć prawdy, której ujawnić nie wolno, i gdy wyrażenie to w jednym z przyjętych znaczeń jest prawdziwe, bez nadawania w myśli słowom innego znaczenia niż mają w danym

języku, jak to ma miejsce w tzw. restrykcji czysto myślnej, np. gdy na pytanie: Czyś widział Y ? zapytany odpowiada: Widziałem. A widział go tylko na fotografii. Nikt bowiem gdy słyszy taką odpowiedź nie może się domyślić, że odpowiadającemu chodziło o widzenie fotografii. Restrykcją więc czysto myślną posługiwać się nie wolno, gdyż nadanie w myśli słowom innego znaczenia niż mają nie różni się od kłamstwa, jeśli te słowa mają na celu wprowadzenie kogoś w Nad, względnie wypływają z woli powiedzenia komuś fałszu. W wypadku więc, gdy ktoś usiłuje zmusić kogoś do powiedzenia prawdy, której ujawnić nie wolno, najlepiej od początku. nagabywań odmawiać odpowiedzi. A gdyby, taka odmowa Z natury swej mogła utwierdzić pytającego w jego podejrzeniu, zdaniem wielu moralistów można odpowiedzieć „nie wiem” ; rozumie się przez to, że jeśli się coś o tym wie, to tylko wiedzą, której nikomu udzielić nie wolno, gdyż wyrażenie „nie wiem" w jednym z przyjętych znaczeń wyraża także to, że chodzi o tajemnicę zawodową, której zdradzić nie wolno. Lepiej Jednak podczas takich nagabywań od początku odmawiać wszelkich rozmów na temat związany z tajemnicą zawodową. Kiedy jednak o prawdę pyta ktoś, kto ma prawo o nią pytać, np. sędzia, wówczas nie wolno używać ani zastrzeżenia myślnego, ani słów dwuznacznych. Oczywiście chodzi o wypadek, gdy ów pyta zgodnie ze słusznym prawem.
Q. 110, 4. Kłamstwo tylko wtedy jest grzechem śmiertelnym, gdy sprzeciwia się miłości Boga lub bliźniego. Kłamstwo sprzeciwia się miłości Boga, gdy ktoś fałszuje świadomie i naumyślnie prawdę Bożą; albo, gdy ktoś mówi kłamstwo, by znieważyć Boga; kłamstwo sprzeciwia się miłości bliźniego, gdy w ważnej sprawie przynosi mu szkodę, lub co najmniej zmierza do wyrządzenia mu takiej szkody na ciele, duszy, majątku lub sławie.

Kłamstwo usłużne i żartobliwe samo przez się nie sprzeciwia się miłości Boga ani bliźniego. Dlatego zasadniczo jest grzechem powszednim. Może jednak stać się grzechem śmiertelnym ze względu na złe następstwa, które kłamca mógł i powinien był przewidzieć, np. z powodu zgorszenia, jakie jego kłamstwo może wywołać.
Stan doskonałości to stan zakonny oraz stanowisko Biskupa.

Q. 111, 1. Wyraz simulatio ma nieco węższe znaczenie niż nasze „udawanie”. W niniejszym jednak artykule wyraz ten u św. Tomasza oznacza kłamstwo, wyrażone zewnętrznym zachowaniem się człowieka. Udawanie bowiem to nic innego jak ukazywanie siebie innym, niż się jest w rzeczywistości. Tym samym jest grzechem, mało ważne bowiem czy ktoś kłamie słowami, czy też czynami. Akwinata przy tym odróżnia fikcję od symulacji, czyli zmyślenie od udawania. Zmyślenie może, ale nie musi być kłamstwem, jest bowiem wytworem umysłu, a niekiedy wyobraźni, przedstawiającym coś w sposób obrazowy, ale nie stwierdzającym że zmyślone zdarzenie miało miejsce w rzeczywistości. Takimi zmyśleniami posługują się nie tylko poeci i powieściopisarze, ale także prorocy i w ogóle pisarze biblijni. Dlatego tak trudno nieraz, czytając Pismo św., zwłaszcza Starego Zakonu, stwierdzić, kiedy jest opis rzeczywistości historycznej, a kiedy obraz przyszłości lub jakiegoś stanu duszy podany w sposób obrazowy.

Q. 111, 2. Obłuda, czyli hipokryzja, z którą Chrystus szczególniej walczył, to udawanie uczciwości lub nawet świętości, aby uchodzić za lepszego, niż się jest w

rzeczywistości. Sprzeciwia się szczerości, która jest sprawnością w ukazywaniu się takim. Jakim się jest, nie dając jednak innym zgorszenia. Niebezpieczeństwo obłudy łatwo zagraża szczególnie tym, którzy z natury swego powołania czy urzędu powinni być wzorem postępowania: zakonnikom, księżom, sędziom, nauczycielom, rodzicom i w ogóle wychowawcom. Gdy bowiem zaniedbają pracę nad sobą, łatwo popadają w przewinienia i wady, których nie mogą ujawnić swym wychowankom, aby ich nie zgorszyć. Potępiając więc wobec nich te wady, którym sami hołdują, udają przed nimi, że ich nie mają.

Q. 111, 3. W odpowiedzi na drugą trudność św. Tomasz "wspomina o cnocie prostolinijności. Wyrazem tym tłumaczymy łacińskie simplicitas, które wielu tłumaczy przez „prostotę". Ponieważ ten ostatni wyraz w języku polskim jest zbyt wieloznaczny, wyraża bowiem także niezłożoność, brak wykształcenia itd., lepiej posługiwać się wyrazem „prostolinijność" na oznaczenie cnoty, przeciwstawnej dwulicowości (duplicitas). Św. Tomasz wspomniał już o niej w Q. 109a. 2 4m. Tu wyjaśnia., że zadaniem tej cnoty jest zapobieganie możliwości uwodzenia ludzi pozorem cnoty, usprawniając człowieka, by nie dążył zewnętrznie do czego innego niż zmierza wewnętrznie. Człowiek prostolinijny bowiem zawsze zewnętrznie dąży do tego, do czego zmierza wewnętrznie. Z tego względu prostolinijność jest postacią prawdomówności, chociaż różni się od niej myślowo, a nie rzeczowo), gdyż prawdomówność polega aa tym, aby zarówno w słowach, jak i w czynach przedstawiać siebie czy inne rzeczy zgodnie z wewnętrznym przeświadczeniem. Rzeczowo więc prostolinijność utożsamia się z prawdomównością, gdyż jest jedną z jej postaci.

Q. 111, 4. Nie zawsze wprawdzie obłuda jest grzechem śmiertelnym, zawsze jednak następstwa jej są; bardzo groźne zarówno dla obłudnika, jak i jego otoczenia. Dla obłudnika, gdyż ten, raz przywdziawszy maskę uczciwości, czując się w niej dobrze ze względu na szacunek, jakim go inni otaczają, z czasem sam zaczyna wierzyć w swoją uczciwość; dba tylko o pozory, a nie by tę uczciwość zdobyć, a to już jest grzechem śmiertelnym. Wręcz tragiczne są następstwa obłudy dla otoczenia, a zwłaszcza dla młodzieży. Obłuda z natury swej budzi w młodzieży odrazę nie tylko do człowieka obłudnego, ale także do ideologii, którą obłudnik głosi, a co najmniej wytwarza w duszach zgubny dualizm między wzniosłymi ideałami a hipokryzją życia. Zagraża to nawet dzieciom, których sądy etyczne początkowo odtwarzają poglądy otoczenia. Dzieci wchłaniają w siebie nie tyle słowa wychowawców, ile wpływ środowiska, w którym żyją, a wpływ ten jest zlepkiem nawet wzniosłej nieraz frazeologii moralistycznej i grubego faryzeizmu życia praktycznego. Narody europejskie, mimo zobojętnienia religijnego i szerzącego się ateizmu, wyznają nadal wiele podniosłych ideałów Ewangelii, ale jakżeż często żyją tak, jakby wyznawały poglądy sprzeczne z nauką Chrystusa. W szkole, w kościele i w domu rodzicielskim dziecko słyszy pochwały cnoty i zachęty do niej. Przyswaja je sobie i wkłada w nie cały żar swej młodej duszy, ale żyć uczy się podług życia środowiska i w postępowaniu kieruje się nie naszymi słowami, ale naszymi czynami. Jeśli w naszym życiu jest wiele kłamstwa, dziecko nasiąknie skłonnością do niego i w ten sposób w duszy jego zrodzi się zabójczy rak dualizmu przekonań i czynów. Ten dualizm u dzieci jest niewinny, naiwny i prostoduszny, bo dziecko, choć nasiąka trującą atmosferą obłudy ośrodka,

nie uświadamia sobie tego i naśladuje dorosłych z całą bezpośredniością. Zazwyczaj dopiero w okresie dojrzewania uświadamia sobie tę obłudę otoczenia i buntuje się przeciw niej na swój sposób, a więc krnąbrnością, Uporem i ostrym, nieraz jadowitym krytykowaniem wszystkiego i wszystkich, a zwłaszcza wychowawców, gdy zauważy w nich zaskorupienie, kompromisowość, obniżanie energii. Życie bowiem instynktownie nienawidzą zastygania i śmierci. Krytykując dorosłych młodzież równocześnie przystępuje do ataku na rzeczywistość, marząc by przerobić ją na swoja. modłę. Wnet jednak, przekonawszy się o nieskuteczności tego ataku, popada w rozczarowanie. Broniąc się instynktownie przed trucizną zwątpienia, ucieka w świat marzeń o przyszłości pełnej swobody i nieograniczonych możliwości, idealizując siebie, bo w tym świecie marzeń nie napotyka oporu rzeczywistości. Wyobraża np. siebie w roli wielkich i dzielnych inżynierów, pilotów, astronautów. Idealizując siebie, młodzież ulega złudzeniu, że jest lepsza od dorosłych, których rozważną i ostrożną umiejętnością pogardza. Ten idealizm młodzieńczy, czy raczej idealizowanie siebie samych, u młodych ludzi jest górnolotny, szczery i czysty, ale później łatwo przechodzi w obłudę, gdyż człowiekowi nie łatwo zrzucić z siebie strojną, szatę idealizmu, która zdobywa mu uznanie u innych, i dlatego powtarza nieraz górnolotne słowa, które stają się pustym frazesem. Ale trzeba przyznać, że pośród współczesnej nam młodzieży spotykamy coraz mniej tych górnolotnych słów, które sama nazywa „drętwą mową'", coraz mniej idealizowania, gdyż coraz lepiej zdaje sobie sprawę, że idealizowanie siebie - to zazwyczaj bezwiedne okłamywanie, bielenie grobów czy też, jak się wyraził prof. Szuman, „jest cukierkiem nadającym - truciznie smak słodki, sukienką, która zakrywa wrzody i nieuleczalnie chore ciało". Idealizować znaczy również upiększać coś, co nie jest piękne, łudzić siebie nadziejami, które prowadzą prosto w otchłań... Młodzież idealizuje siebie i życie również z bojaźni przed przyznaniem się wobec siebie, ze jest taką a nie inną, że świat jest taki, jaki jest" (Psychologia światopoglądu młodzieży, str. 23.). Dziś młodzież wzdraga się przed idealizowaniem i przed obłudą idealizującego siebie starszego pokolenia, ale czy z czasem nie pójdzie w jego ślady?

Q. 112, 2. Chełpliwość oraz samochwalstwo to czyjeś opowiadanie o swoich zaletach, zdolnościach lub niezwykłych czynach, by uchodzić w oczach innych za większego niż; o nim myślą, względnie niż jest w rzeczywistości. Stanowi więc przeciwieństwo prawdomówności na skutek przesady, która jest nieodłączną od tej wady. Najczęściej rodzi się z próżności i wraz z nią jest tak częstą przywarą wieku dziecięcego oraz młodych narodów, w tym także bardzo wielu Polaków. Należymy bowiem do ludzi, którzy najwięcej lubią się chwalić bohaterską przeszłością swej ojczyzny i męstwem swych przodków. Tego rodzaju samochwalstwo „patriotyczne" nie jest aktem cnoty, zwłaszcza, że zawarta w nimi przesada drażni przedstawicieli innych narodów. Wystrzegając się jednak chełpliwości, wolno i trzeba starać się, by inne narody poznały wartości naszego narodu, gdyż tego wymaga patriotyzm. Nie wolno natomiast czynić tego, co u obcokrajowców mogłoby wywołać niechęć do naszego narodu. Otóż chełpliwość „narodowa" jest właśnie taką przywarą.

Q. 112, 2. Chełpliwość nie jest tak „niewinnym'" grzechem, jakby się zdawało. Łatwo może być grzechem śmiertelnym, gdy pochodzi z zarozumiałości, lub gdy prowadzi

do zwodzenia ludzi, wyrządzenia im wielkiej szkody, lub gdy występuje przeciw Bogu. Szczególniej samochwalstwo „narodowe” wywołujące u innych narodów niechęć do narodu w niewłaściwy sposób wychwalanego przez jego członka, stanowiąc wielką szkodę dla tegoż narodu, może być ciężkim przestępstwem przeciw patriotyzmowi. Tym bardziej zaś, samochwalstwo „narodowe", łączące się z pogardą lub lekceważeniem innych, zwłaszcza sąsiednich narodów. Ukraińcy, Litwini, Czesi, a nawet Włosi mają z tego powodu wiele uraz do Polaków.

Q. 113, 1. Jak zaznaczyliśmy w objaśnieniu do Q. 110, 2, wyraz ironia tłumaczymy przez „udawana skromność”, bo taki jest sens tego słowa u św. Tomasza, który je przejął z Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa.
Nie wolno się przechwalać ani chełpić zarówno z zalet osobistych, jak i z wielkości swego narodu. Ale z drugiej strony byłoby również grzechem wbrew własnemu przeświadczeniu twierdzić, że się ma wady lub że się nie ma pewnych zalet. Na tym właśnie polega udawana skromność (używamy stale wyrazu „udawana”, a nie „udana”, gdyż ten drugi wyraz jest dwuznaczny, wyraża bowiem zazwyczaj, że coś się udało). Wolno natomiast, a nawet nieraz trzeba przemilczać swoje dobre cechy i przyznać się do wad, o których posiadaniu jesteśmy przeświadczeni.

Udawaną skromnością „narodową” jest nie tylko oczernianie własnego narodu słowami lub w gazetach czy książkach, oskarżanie go lub jego żyjących czy zmarłych przywódców o wady, których nie mają lub o zbrodnie, których owi przywódcy nie popełnili — bo to byłby grzech nie tylko przeciw prawdomówności, ale także przeciw miłości i przede wszystkim przeciw sprawiedliwości; jest nią także uogólniania •wad lub występków pewnej części narodu na cały naród oraz twierdzenie wbrew własnemu przeświadczeniu, że naród ten, względnie jego przywódcy nie posiadają zalet, zwłaszcza takich, których brak, czy też opinia, że ich brak, mogłaby poważnie temu narodowi zaszkodzić, w stosunkach z innymi narodami. Np., gdy się publicznie oskarża własny naród lub jego przywódców o brak inteligencji, skłonność do anarchii i nieumiejętność rządzenia, bezkarność, niezaradność itp.

Q. 113, 2. W wyżej przytoczonym przypadku udana skromność „narodowa” — będąca tak często wadą zaprzańców — jest niewątpliwie cięższym grzechem aniżeli chełpliwość „narodowa”, gdyż bardziej szkodzi własnemu narodowi niż samochwalstwo.

W życiu jednak prywatnym chełpliwość zazwyczaj pochodzi z bardziej nikczemnej pobudki, np. z chęci zysku lub próżnej chwały, i dlatego jest cięższym grzechem niż udawana skromność w mówieniu o sobie.

Zdarzają się jeszcze inne wady w posługiwaniu się mową, np. gadulstwo, a także takie grzechy jak bluźnierstwo, lekkomyślne wzywanie Imienia Bożego, zaklinanie się, krzywoprzysięstwo, obelgi rzucane na bliźnich, kłótnie, zniewagi słowne, obmowy, przezywanie, oszczerstwa i potwarze, kpiny i drwiny z innych, szyderstwa, pochlebstwa. Ale grzechy te i wady św. Tomasz omawia już to w traktacie o religii, już to w traktacie o miłości, a przede wszystkim w traktacie o sprawiedliwości.

Należałoby jeszcze powiedzieć parę stów o wychowaniu w prawdomówności przez usprawnienie w tej cnocie dzieci i młodzieży. Najważniejszym czynnikiem jest

tu — jak widzieliśmy — brak zakłamania w samym środowisku wychowawczym oraz jego przykład prawdomówności. Szczególniej niebezpieczne jest, gdy sami rodzice popełniwszy jakiś niegodziwy czyn na oczach dzieci, kłamliwymi opowiadaniami starają się to zatuszować, podkopując w nich umiłowanie prawdy i szczerości. Nie należy też zbyt łatwo posądzać dzieci o kłamstwo, a tym bardziej je im zarzucać, mimo że wszelkie pozory zdają się wskazywać na kłamstwo. U bardzo wielu dzieci, podobnie jak i u dorosłych histeryków, opanowanie wyobraźni przedstawia nieraz poważne trudności tak, że nie odróżniają oni tego, co sobie wyobrażają od rzeczywistości, i stąd opowiadanie ich o tym, co widziały lub słyszały odbiega od prawdy, ale nie jest kłamstwem. Trzeba je raczej przyuczyć i zaprawić do większej kontroli swych wypowiedzi i do porównania tego, co widziały i słyszały, do tego, co sobie wyobraziły, by mogły uświadomić sobie różnicę między światem wyobraźni a rzeczywistością.

Często podnietą do prawdziwych kłamstw staje się nadmierna surowość rodziców oraz obawa kary. Dzieci powinny być przeświadczone, że szczerością w przyznaniu się do jakiegoś przewinienia więcej zyskają niż kłamliwymi wykrętami, - W razie kłamstwa złośliwego, a zwłaszcza potwarzy, trzeba dopilnować by dziecko odwołało to oszczerstwo i naprawiło szkodę. Przede wszystkim jednak należy dzieciom zawsze dawać przykład prawdomówności w życiu osobistym.

Q. 114, 1. Wyraz amicitia, którym w tym zagadnieniu św. Tomasz częściej się posługuje niż affabilitas ma dwojakie znaczenie: po pierwsze, przyjaźni, czyli wzajemnej życzliwości dwojga lub więcej osób, opartej na współudziale w pewnym dobru przyjemnymi, użytecznym lub moralnym, a szczególnie na współdziałaniu w dążeniu do tego samego celu (patrz na ten temat: O. Feliks W. Bednarski O.P. Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu. Veritas), po drugie, w znaczeniu uprzejmości wypływającej z prawdziwej. życzliwości ku innym ludziom. W tym właśnie drugim znaczeniu św. Tomasz używa tu tego wyrazu. Ponieważ jednak w art. l św. Tomasz używa tego wyrazu w znaczeniu ogólniejszym, tłumaczymy go przez „przyjacielskość". Polega ona na zwracaniu bacznej uwagi na wszystko, co może być bliźniemu miłe lub przykre, celem uniknięcia tego, co może mu' sprawić przykrość, usłużenia zaś tym, co jest mu miłe. Objawy więc uprzejmości, np. towarzyskie zwyczaje, nie mogą być tylko zewnętrznymi gestami bez pokrycia wewnętrznego, ale mają być objawami szczerej życzliwości dla każdego, choćby nam niemiłego, a nawet wrogiego człowieka, którego spotkamy. Jest to cnota odrębna od innych, bo opiera się na powinności opartej nie na prawnej, ale na moralnej podstawie, aby oddać każdemu co się mu należy. Chociaż bowiem bliźni,. z którym nas nie łączą stosunki pokrewieństwa czy przyjaźni w ścisłym znaczeniu, nie ma prawa opartego na jakiejś ustawie, żądać od nas tych objawów uprzejmości, każdy jednak ma moralne prawo do uszanowania jego ludzkiej osobowości przez te, choćby tylko konwencjonalne usługi w towarzyskim współżyciu. Oddawanie takich usług jest odrębnym gatunkiem dobra moralnego i dlatego uprzejmość, której zadaniem jest właśnie urzeczywistnianie tego dobra, jest odrębną cnotą, spokrewnioną ze sprawiedliwością, ale zachowującą pewne podobieństwo do przyjaźni, która jest najdoskonalszą postacią miłości.

Przepiękne są słowa św. Tomasza w odpowiedzi na drugą i trzecią trudność, podkreślające, że w objawach uprzejmości względem obcych ludzi nie powinno być udawania jakiejś przyjaźni, ale ma być prawdziwa przyjaźń w szerszym znaczeniu tego słowa, w miarę, jak każdy człowiek z natury swej jest przyjacielem każdego innego człowieka, choć nie jest możliwa w stosunku do każdego taka zażyłość, jaka łączy tych, którzy są związani przyjaźnią w ścisłym znaczeniu, czyli wzajemną życzliwością, opartą na współudziale w jakimś dobru.
Potrzebę wnoszenia radości we współżycie z ludźmi, tak ładnie tu ujętą, św. Tomasz uzasadnia raczej teologicznie powołaniem się na polecenie Pisma św., aniżeli filozoficznie.

Q. 114, 2. Na uwagę zasługuje podkreślenie św. Tomasza, że człowiek Jest zobowiązany na mocy naturalnej uczciwości do uprzyjemniania współżycia z innymi. Tezę tę Akwinata uzasadnia na podstawie spostrzeżenia Arystotelesa, że człowiek nie może żyć w społeczeństwie bez przyjemności. Jedni wiec drugim winni uprzyjemniać to współżycie.

Q. 115, l. Pochlebstwo, to mówienie ludziom tego, co głaszcze ich miłość własną, chwaląc ich za to, co godziwe i niegodziwe dla sprawienia im przyjemności lub dla własnego .Zysku. Chwalenie kogoś za to, co godziwe, tylko po to, by sprawić mu przyjemność lub zachęcić go do dalszego postępu, nie jest pochlebstwem, lecz może być uczynkiem cnotliwym, jeśli chwalonego nie zaślepia lub nie utrwala w nim próżności. Chwalenie kogoś za to, co niegodziwe, jest zawsze grzeszne, choćby było bezinteresowne, bo chwalonego utrwala w złej namiętności. Najczęściej jednak takie pochlebstwo dąży do zaskarbienia sobie przychylności chwalonego do nie-godziwych celów.

Q. 115, 2. Chwalenie kogoś za to, co jest niegodziwe, jest zasadniczo grzechem śmiertelnym ze względu, na to że w ten sposób podtrzymuje chwalonego w złem. Podobnie Jak chwalenie kogoś w tym celu, aby mu zaszkodzić na ciele lub na duszy. Natomiast pochlebstwo dla samej tylko chęci zrobienia przyjemności nie jest grzechem śmiertelnym.

Q. 116, 1. Św. Tomasz przez kłótliwość (litigium) rozumie tu nie tyle skłonność do sporów i pieniactwa czy jakiejkolwiek innej postaci niezgody, a więc wad przeciwnych miłości, omówionych w traktacie o tej najważniejszej cnocie (Patrz T. XV Sumy Teologicznej, wyd. Veritas), ile raczej usposobienie przekorne i skore do mówienia i robienia innym tego, co im niemiłe, co ich drażni i złości (gdy się np. zajmuje stale stanowisko przeciwne niż osoba, z którą się rozmawia). Taka wada sprzeciwia się bezpośrednio uprzejmości, podczas gdy niezgoda w jakiejkolwiek postaci sprzeciwia się wprost miłości. Kłótliwość pochodzi z pewnego gruboskórnego sobkostwa, najczęściej bezmyślnego. Dotknięty tą wadą człowiek, jest nieustępliwy tam, gdzie nie potrzeba, wrażliwy raczej na to, co ludzi dzieli, niż na to co ich łączy, nieczuły na cudze potrzeby, bez taktu i delikatności wobec innych, szorstki w mowie, opryskliwy w jaj treści. Opryskliwość ta przybiera nie-kiedy postać grubiaństwa. Odróżniając kłótliwość w znaczeniu skłonności do szerzenia niezgody, a więc wady

przeciwstawnej wprost miłości, od usposobienia skłaniającego do mówienia ludziom tego, co im niemiłe, lub robienia im tego, co ich złości, to ostatnie można by nazwać opryskliwością. Ona to właśnie wprost sprzeciwia się uprzejmości, chociaż pośrednio godzi również w miłość bliźniego.

Q. 116, 2. Opryskliwość z natury swej jest cięższym grzechem, aniżeli przeciwstawna jej wada, tzn. pochlebstwo, bo gorszą rzeczą jest uprzykrzać życie innym, drażniąc ich brakiem taktu i delikatności, niż chcieć przypodobać się przesadnymi pochwałami, czy prawieniem przymilnych słówek. Niekiedy jednak z powodu złej pobudki, oraz następstw, które należało przewidzieć, pochlebstwo może być większym przestępstwem, a zwłaszcza niebezpieczniejszym, bo łatwiej ustrzec się trucizny o wstrętnym zapachu lub smaku niż jadu podanego w słodkim winie czy cukierku. Należy zwrócić uwagę na słowa św. Tomasza w odpowiedzi na drugą trudność, że nie zawsze grzech brzydszy jest cięższy. Grzech jest tym brzydszy, im bardziej niweczy piękno natury ludzkiej, polegające przede wszystkim na jedności w wielości, wyrażającej się w doskonałości formy, w równomierności składników i w jasności układu tych czynników, które składają się na ludzką naturę i na postępowanie naprawdę ludzkie. Otóż źródłem tej jedności w wielości, będącej istotą piękna i „blaskiem ładu", czyli porządku, jest rozumność duszy ludzkiej, gdyż wszelki porządek i ład, a tym samym i jedność w wielości, może być jedynie dziełem rozumu, względnie umysłu wyższych Istot. Im bardziej więc tworzywo grzechu oddala się od rozumnej duszy, czyli im więcej grzęźnie w zmysłowości, tym grzech jest brzydszy, ale niekoniecznie cięższy, gdyż grzech jest tym cięższy, im bardziej sprzeciwia się miłości Boga i bliźniego. Z tego więc względu pochlebstwo jest grzechem, brzydszym, ale niekoniecznie cięższym od opryskliwości.
Q 117, 1. Wyrazem „hojność" oddajemy Tomaszowa liberalitas od łacińskiego słowa liberare, które znaczy czynić wolnym, wyzwalać. Chodzi tu o wyzwolenie siebie samego od przywiązania do dóbr ziemskich przez ofiarne ich wydawanie. Wiadomo, że przywiązanie do majątku czyni człowieka jego niewolnikiem, gdyż zmusza go do służenia mu, do bezustannej troski o jego zachowanie, pomnożenie i wyzyskanie. To niewątpliwie krępuje człowieka w swobodnym rozporządzaniu swymi rzeczami, gdyż przywiązanie do nich ogranicza wolność człowieka. Otóż cnota, którą św. Tomasz nazywa liberalitas, uwalniając człowieka od tego przywiązania do dóbr zewnętrznych, pozwala mu na swobodne rozporządzanie nimi zarówno na własne wydatki, jak i na potrzeby innych. W języku polskim nie mamy wyrazu, który by wskazywał na to wyzwolenie od przywiązania do majątku. Idąc za ogółem polskich moralistów, w naszym tłumaczeniu posługujemy się wyrazem „hojność" jako najbliższym treścią łacińskiemu liberalitas. Stale jednak pamiętajmy, że tak pojęta hojność obejmuje pięć składników: l) wolność od nadmiernego przywiązania do dóbr zewnętrznych, czyli do majątku; 2) swobodę w rozporządzaniu nimi na własne wydatki; 3) gospodarność i pracowitość w ich zdobywaniu; 4) oszczędność w ich wydawaniu i 5) ofiarność w udzielaniu ich na potrzeby innych. Jeśli ta ofiarność posuwa się do wydawania wielkich sum na. potrzeby innych, a zwłaszcza na ważne cele publiczne, wówczas mówimy o szczodrości. Składniki te wysnuwamy z całej nauki św. Tomasza w tym zagadnieniu. W niniejszym artykule jest mowa o trzecim składniku, tzn. o gospodarności jako umiejętnym posługiwaniu się rzeczami

zewnętrznymi; o czwartym, czyli o oszczędności (w odp. na trzecią trudność), i o piątym, tzn. o ofiarności (w odp. na drugi zarzut). O dwóch pierwszych składnikach Akwinata mówi w odpowiedzi 2 art.

Q. 117. 2. Gospodarność, czyli umiejętność posługiwania się dobrami zewnętrznymi (materialnymi), wymaga między innymi właściwego ustosunkowania się do środków wymiennych, czyli do pieniędzy, za które można wszystko to nabyć, co jest potrzebne do użytku osobistego i wydawania na. potrzeby innych. Zadaniem pieniędzy jest służyć człowiekowi do wymieniania swych dóbr na inne dobra. Stanowią ona pośrednio tworzywowy przedmiot cnoty hojności, to znaczy odnoszą się do narzędzi, którymi ta cnota się posługuje. Bezpośrednim przedmiotem hojności są uczucia w stosunku dorzeczy zewnętrznych, a przede wszystkim ich lubienie, pożądanie i uciecha z powodu ich posiadania. Otóż pieniądze, za które te dobra można nabyć, są bezpośrednio przedmiotem tworzywowym tychże uczuć w sposób szczególny, sikoro przez nie można zdobyć wszystkie inne dobra zewnętrzne.

Q. 117, 3. Hojność w znaczeniu wolności od przywiązania do dóbr zewnętrznych i swobody w rozporządzaniu nimi, zmierza do właściwego ich użytkowania, a szczególniej do należytego posługiwania się pieniędzmi. Oto zasadnicza treść niniejszego artykułu.
Ks. dr S. Bełch wyraz magnificentia tłumaczy przez „wielmożność" (patrz tom 21, str. 117-124). Inni tłumaczą ten wyraz przez „wspaniałomyślność", a jeszcze inni, za o. J. Woronieckim przez '"szczodrobliwość". Ten ostatni wyraz chyba najlepiej oddaje o co chodzi, a mianowicie o sprawność w wydawaniu wielkich sum na wzniosłe cele.
W artykule, a szczególnie w odpowiedzi na drugą trudność, św. Tomasz ponownie wspomina o czwartym składniku hojności (patrz obj. do art. l), a mianowicie o umiejętnymi przechowywaniu dóbr użytkowych i pieniędzy, czyli o oszczędności uchodzącej za jedną z największych cnót w tzw. etyce mieszczańskiej, o której ciekawe studium napisała prof. Maria Ossowska (Moralność mieszczańska. Łódź 1956, 325 str). Oszczędność wymaga ograniczania wydatków do prawdziwie koniecznych, jak najlepszego zużytkowania w miarę możności w najmniejszej ilości surowca i jego — zdawałoby się — mało wartościowych odpadków czy makulatury do jej ponownego przetworzenia, nie robienia niczego w nadmiarze, (nie marnowania rzeczy, zapobiegania niszczeniu, nie wydawania pieniędzy na rzeczy nietrwałe, o ile to nie jest konieczne, regularnego odkładania pewnej sumy pieniędzy na przewidywany większy wydatek lub na „czarną godzinę". Oczywiście celem tak pojętej oszczędności nie jest bogacenie się przez składanie grosza, tak jakoby majątek był ostatecznym celem pracy człowieka, ale wydawanie zaoszczędzonych dóbr na istotne potrzeby osobiste i bliźnich lub na cele społeczne.

Q. 117, 4. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na pierwszą trudność, oszczędność 'nie jest celem sama dla siebie, nie na to ciuła się grosz do grosza, aby leżały w kasie, ale by je wydać rozumnie na istotne potrzeby. Aby umiejętnie wydawać pieniądze czy jakiekolwiek inne dobra, trzeba je mieć, a więc, w godziwy sposób zdobyć je i starannie przechować, by należycie ich użyć, gdy zajdzie potrzeba. Gospodarność więc i oszczędność są tylko składnikami cnoty usprawniającej człowieka do

właściwego posługiwania się dobrami zewnętrznymi. Ponieważ zaś posługiwanie się pieniędzmi, to ich wydawanie, głównym przedmiotem cnoty hojności to wydawania pieniędzy na godziwe cele.

W tejże odpowiedzi św. Tomasz łagodzi powiedzenie Arystotelesa, że ci, którzy majątek odziedziczyli i nie wiedzą z osobistego doświadczenia co to bieda, skłonniejsi są do hojności niż ludzie, którzy muszą walczyć o utrzymanie siebie i swych najbliższych. Rozdawanie dóbr na skutek samego tylko niedoświadczenia biedy jeszcze nie jest cnotą hojności. Zresztą jakżeż często doświadczenie stwierdza, że ludzie, którzy są biedni i ciężko pracują, są o wiele ofiarniejsi niż bogacze i syci. Toteż Samuel Pepys pisał: „Nigdy nie jest tak ciężko rozstawać się z pieniędzmi, jak wtedy, gdy ma się ich najwięcej" (Dziennik, T. I., s. 316).

Q 117, 5. Hojność jest cnotą odrębną, gdyż ma odrębne zadanie, a mianowicie rozumne wydawanie dóbr zewnętrznych na słuszne cele, a szczególnie na potrzeby bliźnich. Czasami takie wydawanie może być nakazem prawa natury lub prawa państwowego; wówczas obowiązuje ono na mocy sprawiedliwości, np. gdy trzeba wydać pieniądze, aby spłacić zaciągnięty dług. Wtedy, rzecz jasna, nie mamy do czynienia z hojnością, gdyż ta ma miejsce tylko w przypadku gdy wydajemy samorzutnie nasze dobra innym, choć nie mamy obowiązku ich wydać i nikt nie ma prawa żądać naszych dóbr.

Niemniej hojność jest składnikiem potencjalnym sprawiedliwości, czyli cnotą pokrewną jej, gdyż w przeciwieństwie do innych cnót, obie odnoszą się do dóbr zewnętrznych ze względu na innych ludzi. Tym hojność różni się także od miłości bliźniego, gdyż miłość usprawnia nas, aby bliźnim czynić dobrze, np. udzielać im pomocy ze względu na ich ludzką godność (w miłości przyrodzonej), lub ze względu na to, że są. dziećmi Bożymi (w miłości nadprzyrodzonej); natomiast hojność usprawnia nas, byśmy rozdawali innym nasze dobra, oczywiście w sposób rozumny, ze względu na to że te dobra,. a zwłaszcza pieniądze, są przeznaczone z natury swej do ich wydawania i nie powinniśmy być ich niewolnikami, lecz rozporządzać nimi z całą swobodą, jaką zapewnia nam hojność,. wyzwalając nas od nadmiernego przywiązania do tych dóbr.

To oczywiście nie przeszkadza, że hojność zasadniczo powinna wypływać z miłości bliźniego, a nie tylko z woli uwolnienia się od przywiązania do owych dóbr.

Q. 117, 6. Hojność nie będąc najwyższą spośród cnot,. gdyż główne jej zadanie nie jest tak wzniosłe, jak zadania cnót teologicznych i kardynalnych, posiada wielkie znaczenie zarówno dla jednostek, jak i dla społeczeństwa. Dla jednostek — gdyż hojność wyzwalając człowieka od nadmiernego przywiązania do dóbr zewnętrznych, zapewnia mu większą wolność duchową, a ta jest podstawowym warunkiem rozwoju osobowości ludzkiej. Oto co św. Franciszek Salezy pisze na ten temat do Filotei (rozdz. 14): „Jeśli silnie jesteś przywiązana do dóbr, które posiadasz, jeśli się nimi bardzo zaprzątasz, lgniesz do nich sercem i myślą i lękasz się pełna niepokoju o ich utratę, wierz mi, żeś jeszcze w pewnej gorączce". Tym bardziej nie można uznać za najwyższą cnotę innego składnika hojności, a mianowicie oszczędności, którą etyka mieszczańska nawet podniosła do rangi cnoty kardynalnej, mierząc wartość cnoty jej użytecznością gospodarczą. Tego zdania był m. fal. B. Franklin oraz Helwecjusz,

sądząc, że wyrzekanie się tych rzeczy, które są zgodne z naturalnymi skłonnościami, a więc także posiadania i mnożenia majątku, to dowód obłędu. Trzeba szczególnie pamiętać przy zachęcaniu ludzi, a zwłaszcza naszej młodzieży, do oszczędności, o cnotach, którym oszczędność ma służyć, a szczególnie o miłości bliźniego i sprawiedliwości. inaczej oszczędność może przerodzić się w sobkostwo.
W życiu społecznym hojność służąc dobru ogółu, wychowuje ludzi ofiarnych, wolnych Od zawiści wywołanej niezadowoleniem z tego co się ma i pożądaniem rzeczy cudzych. Niektóre kierunki rewolucyjne celowo podsycają to niezadowolenie w przekonaniu, że właśnie ono jest najmocniejszym motorem przemian, społecznych. Cnota hojności opanowując to, co Pismo św. nazywa pożądliwością oczu (l Jan 2, 16), czyli nadmierne przywiązanie do majątku, a zwłaszcza pieniędzy, tym samym doskonali obywateli w ofiarnej służbie ludowi oraz ojczyźnie.

Q. 118, 1. Cnocie hojności przeciwstawiają się dwie wady: przez nadmiar — rozrzutność, przez niedomiar — chciwość wraz ze skąpstwem i sknerstwem. Wrodzona ludziom chęć posiadania rzeczy na własność sama w sobie nie jest zła. Jeśli jednak człowiek jej nie opanuje, przetwarza się w jedną z trzech pożądliwości, które według św. Jana Ewangelisty (i, 2, 16) nie pochodzą od Boga, ale od świata: „pożądliwość oczu, pożądliwość ciała i pycha tego życia". Pierwsza z nich, pożądliwość oczu, czyli nieuporządkowane pożądanie dóbr zewnętrznych, jest istotą wady zwanej chciwością, której zazwyczaj towarzyszy skąpstwo, czyli stała niechęć do wydawania swych dóbr zewnętrznych, a zwłaszcza pieniędzy, także wówczas gdy trzeba je wydać w celu zaspokojenia istotnych potrzeb własnych lub innych ludzi. Różnica więc między chciwością a skąpstwem polega na tym, że chciwy nadmiernie lubi brać, a skąpy nadmiernie nie lubi dawać. Zdarza się jednak, że skąpstwo nie towarzyszy chciwości, a mianowicie gdy ktoś nadmiernie gromadzi bogactwa nie dla samego ich posiadania, ale dla pofolgowania swej zmysłowości, ambicji lub próżności. Można także być skąpymi nie będąc chciwym, np. człowiek, który nie pragnie powiększyć swego majątku, ale także nie chce ani grosza wydać, jeśli tego nie musi uczynić. Przed chciwością niejednokrotnie przestrzega Pismo św. Sam Chrystus powiedział (Łk 12, 15): „Strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nie od nadmiaru czyjegoś mienia zależne jest jego życie". A św. Paweł (l Tym. 6, 10) dodaje wręcz: „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość", jak bowiem korzenie karmią sokami czerpanymi z ziemi każdą roślinę, tak chciwość dostarcza środków do podtrzymania wszystkich innych wad.

Na podkreślenie zasługuje jedno zdanie Odpowiedzi św. Tomasza na drugą trudność, że „nikt nie może mieć zbyt wiele dóbr zewnętrznych bez niedostatku drugich ludzi". Myśl tę wspaniale rozwinął Ojciec św. Paweł VI w swej Encyklice „Populorum progressio" w zastosowaniu do życia międzynarodowego, a szczególniej do wyzysku narodów biednych przez narody bogate: „Narody wysoko uprzemysłowione — pisze Papież — wywożą przede wszystkim wytwory przemysłowe, podczas gdy gospodarczo słabo rozwinięte, mają do sprzedaży wyłącznie produkty rolnicze i surowce. Dzięki postępowi technicznemu wzrasta szybko wartość wyrobów przemysłowych, które znajdują dostateczny rynek zbytu. Natomiast surowce pochodzące z krajów mało rozwiniętych, narażone są na ogromne i gwałtowne wahania cen, dalekich od stałego wzrostu wartości przemysłowych ...

Narody ubogie pozostają wciąż ubogie, a bogate stają się wciąż bogatsze” (nr 57). Dochodzimy więc do paradoksu, że w wyniku chciwości narodowej narody biedne pomagają krajom 'bogatym jeszcze bardziej się bogacić kosztem własnego zubożenia. Toteż Papież nawołuje „Co zbywa krajom zamożnym, winno służyć krajom ubogim” (Tamże, nr 49).

Q. 118, 2. Odrębność chciwości zarówno jednostkowej, jak i narodowej czy krajowej od innych wad, ma podstawę w fakcie, że nieuporządkowane pożądanie dóbr zewnętrznych, będące istotą chciwości, jest odrębną postacią zła moralnego. Język potoczny czasami miesza chciwość z łakomstwem, jakie w niektórych katechizmach zaliczono nawet do siedmiu grzechów głównych na miejsce właśnie chciwości. Łakomstwo w ścisłym znaczeniu to nieuporządkowane pożądanie smacznego pokarmu, a tylko w przenośni wyraz ten oznacza pragnienie innych dóbr. Natomiast w języku polskim nic mówimy o chciwości w stosunku do takich dóbr, jak zaszczyty, urzędy, a tym bardziej do dóbr wewnętrznych, jak wiedza, nauka itp.

Q. 118, 3. W języku polskim przeciwieństwem hojności jest raczej skąpstwo niż chciwość, gdyż „hojność” — jak widzieliśmy w obj. Q. 117, 1 podkreśla raczej skłonność do rozdawania, aniżeli wolność od przywiązania do dóbr doczesnych, gospodarność w ich rozporządzaniu oraz oszczędność. Natomiast w języku łacińskim chciwość (avaritia) jako nadmierne pożądanie bogactw sprzeciwia się bezpośrednio „hojności" w znaczeniu liberalitas, czyli wolności od przywiązania do dóbr zewnętrznych. Tym bardziej skąpstwo jako nadmierne przywiązanie do bogactw, połączone z niechęcią ich wydawania, nawet w razie koniecznej potrzeby, przeciwstawia się temu, co w języku polskimi rozumiemy przez hojność jako cnotę, skłaniającą człowieka do chętnego wydawania pieniędzy czy innych rzeczy na potrzeby drugich.

Q. 118, 4. Pismo św. często przestrzega przed chciwością jako jednym z najniebezpieczniejszych grzechów. Sam Chrystus z naciskiem powiedział: „Strzeżcież się wszelkiej chciwości”. Przywiązanie do majątku Chrystus uznał za wielką przeszkodę w osiągnięciu ostatecznego celu życia ludzkiego. Gdy Jezus zalecił pewnemu młodzieńcowi, który pragnął większego postępu w doskonałości, by majątek swój rozdał ubogim, a sam poszedł za Nim, on spochmurniał na te słowa i odszedł zasmucony, posiadał bowiem bardzo duży majątek. Wówczas Jezus spojrzał wokoło i rzekł do swych uczniów: „Jak trudno będzie zamożnym wejść do królestwa Bożego”. Uczniowie osłupieli na Jego stówa, lecz Jezus powtórnie rzekł do nich: „Dzieci, jakże trudno wejść do królestwa Bożego tym, co w dostatkach pokładają zaufanie. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa Bożego” (Mk 10, 22-25).

Słowa św. Bazylego, przytoczone w drugiej trudności nie należy rozumieć jako potępienie wszelkiej własności prywatnej i wszelkich bogactw. Jak wyjaśnia Akwinata w odpowiedzi na tę trudność, św. Bazyli uważa zatrzymanie bogactw dla siebie za krzywdę wyrządzoną bliźnim, a nawet za kradzież, jedynie w tym wypadku, gdy ktoś na mocy prawa natury lub prawa pozytywnego był obowiązany rozdać swój majątek na potrzeby ubogich, aby nie dopuścić do ich nędzy, lub nie spowodować nadmiaru

tego majątku, nawet gdyby ten nadmiar nie był zdobyty drogą wyzysku innych, ani do wyzysku nie prowadził. Kiedy zaś zachodzi ów nadmiar? Zdaniem Kajetana, jednego z najwybitniejszych komentatorów św. Tomasza (XVI w.) nadmiar ów zachodzi gdy bogactwa są większe niż potrzeba bogaczowi do życia zgodnie ze swym stanem. Stąd, jak stwierdza św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność, w razie zagrażającej nędzy innych osób, bogacz powinien w odpowiedni sposób ten nadmiar zużytkować na zapobieżenie tej nędzy, względnie na pomoc tym, którzy są nią dotknięci — oczywiście w miarę swych możliwości i w sposób jak najbardziej celowy i skuteczny. Jeśli tego nie czyni, władze państwowe — zdaniem Kajetana — mają prawo zmusić go do tego ze względu na dobro ogółu, gdyż własność prywatna. temu właśnie dobru ogółu ma służyć (patrz dokładniejsze objaśnienia na ten temat w poprzednim tomie, do Q. 66, a. 2).

Tu wystarczy przypomnieć, że według św. Tomasza własność prywatna jest wówczas zgodna z prawem natury, gdy służy nie tylko właścicielowi, ale także dobru ogółu, gdyż — zgodnie z tłumaczeniem nauki św. Tomasza przez J. Maritain'a — wszystkie dobra są dla wszystkich, w tym znaczeniu, że posiadanie nie tylko dóbr zbytecznych, ale wszystkich, ma być tak zorganizowane, by urzeczywistniało zasadę wspólnego korzystania z prywatnej własności. W konkretnych warunkach życia ludzkiego — zdaniem św. Tomasza — ustrój oparty o zachowanie własności prywatnej po pierwsze, przyczynia się do spotęgowania pracowitości i sumienności ludzi, gdyż. „każdy człowiek więcej dba o to, co jego, niż o to, co jest wspólne dla wszystkich, lub dla wielu, unikając bowiem pracy zostawia innym troskę o dobro wspólne" ; po drugie, ustroi ten ułatwia zachowanie należytego podziału pracy, a przez to pozwala na osiągnięcie większej korzyści społecznej: „Jeśli każdy sam musi się troszczyć o zdobycie jakiejś rzeczy, wówczas jest większy porządek w życiu społecznym; natomiast byłoby zamieszanie, gdy każdy bez różnicy musiałby o wszystko zabiegać”; po trzecie, ustrój oparty na zachowaniu własności prywatnej zawsze z tym zastrzeżeniem, że służy dobru ogółu — przyczynia się do zachowania pokoju społecznego „gdy każdy zadawala się tym, co posiada” (2-2, Q. 66, a. 2 2m).

Q. 118, 5. Co to jest czynnik istotnościowy (formalny) oraz tworzywowy (materialny) w grzechu objaśniliśmy uprzednio, tłumacząc np. Q. 110, a. I. Wyrażenie św. Augustyna, że chciwość jest trucizną miłości, odniesione przez św. Tomasza do żądzy jakichkolwiek dóbr doczesnych, doskonale zobrazował św. Franciszek Salezy, pisząc do Filotei (R.14): „Jeśli posiadasz dobra ziemskie, zachowaj serce wolne od wszelkiego do nich przywiązania. Niech, owszem, serce twe zawsze góruje nad nimi, niech wśród bogactw będzie bez. bogactw, niech będzie ich panem. ... Co innego posiadać truciznę, a co innego być zatrutym. Aptekarze wszyscy przechowują u siebie trucizny, by ich używać do różnych potrzeb, a wszakże nie są zatruci, bo mają truciznę nie w ciele swoim, lecz w aptece. .Podobnie i ty możesz posiadać bogactwa, a nie być zatrutą nimi”.

Q. 118, 6. Chciwość dąży do przyjemności nie tyle zmysłowych, ile raczej umysłowych, ale z powodu posiadania przedmiotów cielesnych, a raczej zewnętrznych dóbr materialnych. Mówiąc więc o przyjemnościach „duchowych” mamy na myśli nie tylko radość czysto, duchową z powodu cnoty, ale wszelką przyjemność

spowodowaną umysłowym spostrzeżeniem jakiegoś dobra. Widok 100-dolarowego banknotu sam 'przez się zmysłom nie sprawia przyjemności. Dopiero myśl, że to poważna suma pieniężna, budzi w woli pragnienie jej zdobycia, względnie radość z powodu jej posiadania. Myśl zaś, posługując się wyobrażeniami, z kolei wpływa na wywołanie uczuć pożądania czy przyjemności, które później, na skutek kojarzenia się wyobrażeń, budzą się samorzutnie na sam widok tego lub podobnego banknotu.
Tak więc chciwość — a tak samo i skąpstwo — nie jest namiętnością zmysłową, skoro daje zadowolenie umysłowe z posiadania. Skąpiec bowiem doznaje przyjemności na samą myśl, że ma pieniądze czy bogactwa, a równocześnie, jak powiada o. J. Woroniecki (Kat. Etyka Wych. T. III, R. XXIII): „popełnia on w myśli błąd urągający wprost rozumowi, bo polegający na tym, że w bogactwach mających- oczywiście charakter środka, stawia sobie cel życia. Znane są wypadki skąpców umierających w krańcowym niedostatku i pozostawiających po sobie spory majątek, z którego wzdragali się „wziąć nawet cokolwiek na własne potrzeby".

Q. 118, 7. Niektóre polskie katechizmy do wad głównych (nazywanych niekiedy błędnie „grzechami głównymi") zaliczały łakomstwo. Tradycyjna jednak myśl teologiczna od czasów Kasjana i św. Grzegorza W. wymienia avaritia w znaczeniu przywiązania nadmiernego do bogactw, czyli chciwości. Jak każda wada główna, tak i chciwość wraz ze skąpstwem, jest zaczynem zła w wielu kierunkach, a gdy się zakorzeni staje się rozsadnikiem wielorakiego zła oraz pobudką do całego szeregu wykroczeń, które św. Tomasz wymienia za św. Izydorem w następnym artykule. Kiedy człowiek da się owładnąć chciwością, ta coraz bardziej wywiera na niego swój despotyczny wpływ i tyrańską władzę, skłaniając go do wielu występków w celu zaspokojenia zachcianek tej wady, która zaczyna odgrywać rolę przywódcy, czyli głowy, we wszystkich pobudkach, jakie kierują postępowaniem owego człowieka. Zwykle chciwości towarzyszy druga wada główna, a mianowicie zawiść, czyli smutek z cudzego dobra. Zob. świetny rozdział VIII u M. Ossowskiej, „Moralność mieszczańska".

Q. 118, 8. Wyliczone tu następstwa, czyli owoce chciwości, zwane tu poetycznie „córami", świadczą jak niebezpieczną jest ta wada, zwłaszcza gdy łączy się ze sknerstwem — okrucieństwo 'bez miłosierdzia w stosunku do słabszych, grabieże, oszustwa, zdrada itp. A pamiętajmy że jeszcze bez porównania potworniejsze są następstwa chciwości zbiorowej, a zwłaszcza „narodowej". Doświadczyliśmy tych następstw na własnej skórze od tych, którzy uwierzyli swojemu prorokowi Nietschemu, że nie należy oszczędzać bliźniego, jeśli się ma własne wielkie cele, gdyż wolność należy się tylko temu, kto ma dość siły, aby ją sobie zapewnić. Historia wojen oraz kolonializmu może nam wiele powiedzieć o tych „córach chciwości" w stosunkach międzynarodowych.

Q. 119, l. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na pierwszą trudność, niekiedy rozrzutność, czyli skłonność do wydawania własnych dóbr materialnych bez dostatecznego powodu lub w nadmiernej ilości, współistnieje z chciwością u tego samego człowieka, mimo że te dwie wady przeciwstawiają się sobie, gdyż ta sama osoba może być pod jednym względem chciwa, pożądając nadmiernie, np. pieniędzy,

a pod innym względem nadmiernie rozrzutna, np. chcąc olśnić swym bogactwem, co wspaniale wydrwił Molier w komedii „Mieszczanin szlachcicem”.
Q. 119, 2. Z rozrzutnością łączy się nieraz marnotrawstwo, czyli niedbałość o należyte przechowanie własnych lub społecznych dóbr w takim stanie, by nie uległy zniszczeniu. Takie marnotrawstwo jakżeż często spotyka się w uspołecznionych działach gospodarki w krajach socjalistycznych, jak świadczą tam wydawane gazety. Marnotrawcą jest ten, kto wydaje pieniądze na rzeczy nieważne, a potem nie jest zdolny do pokrycia potrzeb najbardziej istotnych. Marnotrawi pieniądze ten, kto je przegrywa w karty, wydaje na alkohol lub tytoń, przesiaduje w barach, podczas gdy w domu nie ma co jeść i dzieci są bez butów. Marnotrawcą jest ten, kto robi zupełnie niepotrzebne wydatki, kto nie stara się przy produkcji jak najlepiej wykonać zamówienia, przy jak najlepszym nieraz zużyciu surowca, kto nie ochrania powierzonych jego opiece rzeczy przed zniszczeniem. Rozrzutność, czyli wydawanie swych dóbr na rzeczy niepotrzebne, jest także pewną postacią, marnotrawstwa w wyżej podanym znaczeniu.

Marnotrawstwo i rozrzutność mogą doprowadzić do ciężkich grzechów, jeśli dotyczą spraw poważnych, a zwłaszcza rzeczy należących do wspólnoty, albo gdy służą celom niegodziwym. Tym bardziej taka rozrzutność lub marnotrawstwo jest grzechem śmiertelnym, jeśli łączy się z poważną krzywdą innych, np. gdy ojciec rodziny marnuje zarobek na pijaństwo, a dzieci nie mają co jeść. Także w przypadku, gdy bezpośrednio nikt nie ponosi szkody z powodu marnotrawstwa lub rozrzutności, może zachodzić grzech śmiertelny ze względu na to, że własny majątek ma służyć dobru ogółu i nikomu nie wolno tak gospodarzyć swoimi dobrami, aby nie było to z korzyścią dla innych. Własność prywatna bowiem ma służyć dobru ogółu.

Q. 119, 3.2 Chciwość, a zwłaszcza skąpstwo, według św. Tomasza jest cięższym grzechem, względnie gorszą wadą niż rozrzutność, jeśli ciężar tych wad, względnie grzechów, mierzy się według tego, co bardziej sprzeciwia się cnocie będącej złotym środkiem, a więc hojności. Jak tu dowodzi św. Tomasz, chciwość, a zwłaszcza skąpstwo, bardziej się sprzeciwia hojności aniżeli rozrzutność, z której łatwiej się wyleczyć, i która bywa niekiedy innym pożyteczna, podczas gdy chciwość innym przynosi szkodę, a nikomu nie daje korzyści. Ten ostatni dowód nie sprawdza się jednak w odniesieniu do marnotrawstwa, które również nikomu nie przynosi korzyści, a szkodzi nawet samemu marnotrawcy. Zasadniczo jednak skąpstwo, a zwłaszcza sknerstwo, jest gorsze i od rozrzutności i od marnotrawstwa, gdyż ze środków użytkownych, jakimi są pieniądze, czy inne dobra materialne, czyni sobie cel życia, znieczula człowieka na potrzeby i cierpienia drugich, prowadzi nieraz do kradzieży, oszustw, rabunków, podstępów i zdrady najświętszych nawet zobowiązań (np. u szpiegów), jak to św. Tomasz wykazał w Q. 118, 8. Dodajmy, że skąpstwo łatwo prowadzi do dziwactw, manii i stałego niepokoju o swe bogactwa i do podejrzliwości wobec bliźnich, że czyhają na majątek sknery.

Za Arystotelesem św. Tomasz stwierdza tu, że do chciwości i skąpstwa skłonni są szczególnie] starcy, a to niekiedy z powodu dręczącej ich obawy, że nie będą mieć środków do życia w bardziej podeszłym wieku, jeśli przed tym czynić będą wydatki, niekiedy zaś z powodu tak częstej w wieku starczym skłonności do zaskorupiania się w sobie.

Ale zarówno chciwość, jak i marnotrawstwo spotyka się także i u młodzieży. Zdarzają się nawet wypadki, że kilkunastoletni chłopak popełnia morderstwo, by zdobyć sobie pieniądze, np. na kupno gitary. Stąd konieczność właściwego wychowania dzieci i młodzieży w duchu chrześcijańskiej nauki o stosunku do rzeczy zewnętrznych, przyzwyczajając wychowanków od najmłodszych lat z jednej strony, by tych rzeczy nie marnowali i nie trwonili bezużytecznie, a z drugiej, by się do nich nie przywiązywali i w razie czyjejś potrzeby chętnie ich użyczali; aby zdobywali je sumienną pracą, oszczędnie je wydawali i rozumnie posługiwali się nimi na zaspokojenie swoich i cudzych potrzeb.

Q. 120, 1. W naszym tłumaczeniu pilnie unikamy wprowadzania neologizmów, chociaż nieraz posługujemy się wyrazami rzadko występującymi w mowie potocznej, jak istność, istotność, tworzywo. Ale wyrazy te spotykamy w polskiej literaturze filozoficznej XIX i XX w. Pilnie także unikamy barbaryzmów i wyrazów wieloznacznych. Ale na oddanie greckiego rzeczownika epieikiea nie znaleźliśmy odpowiednika polskiego, podobnie jak i św. Tomasz nie znalazł odpowiednika łacińskiego. Próbował przetłumaczyć ten wyraz przez aequitas (znaczy dosłownie „równość”). Przekład ten jednak widocznie nie podobał się mu, skoro raz tylko jeden użył w naszym zagadnieniu wyrazu łacińskiego, stale posługując się słowem greckim, odrobinę zlatynizowanym epikeia zamiast epieikeia — choć i w tym ostatnim brzmieniu również raz jeden przytacza ten wyraz. W języku polskim „epikeia” nie został przyjęty, poza historią prawa oraz niektórych wzmianek w teologii moralnej. W naszym przekładzie posługujemy się nim również, ale ze względów stylowych oraz z chęci ułatwienia czytelnikowi skojarzenia tego wyrazu z jego właściwym sensem posługujemy się obok wyrazu „epikeia” także słowem „nadprawność”, gdyż ono najlepiej chyba oddaje to, o co w tej cnocie chodzi, a mianowicie o pewne wzniesienie się ponad prawne przepisy w wypadkach, których prawo ludzkie nie przewidziało, albo nawet i przewidziało. O. J. Woroniecki wyraz „epikeia” tłumaczył przez „słuszność”. Podobnie niektórzy inni moraliści. Takie tłumaczenie może jednak tylko wprowadzić w błąd z powodu powszechnie przyjętego znaczenia tego wyrazu jako zgodności postępowania i myślenia nie tylko z prawem, ale przede wszystkim z prawdą. Gdy mówimy np. że ktoś ma słuszność, chcemy wyrazić, że zdanie jego jest prawdziwe. P. Daniela Gromska w przekładzie V Księgi Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa w rozdz. 10, wyraz „epikeia" oddaje przez „prawość”. Tłumaczenie to o tyle wydaje się lepsze, że nawiązuje do wyrazu „prawo”, ale poza tym jest zbyt ogólnikowe i w potocznym języku oznacza raczej to co łacińskie rectitudo, a więc ogólną uczciwość, czy szlachetność charakteru. Prawym nazywamy człowieka, który we wszystkich okolicznościach postępuje tak, jak przystało na osobę uczciwą. Epiekeia zaś dotyczy nie tyle prawości, ile prawnych przepisów).

O. J. Woronieeki (Katolicka Etyka Wychowawcza, t. III, paragr. 72, nr 5) mówi, że cnota ta „jest jakby nad sprawiedliwością i zadaniem jej jest uzupełniać i poprawiać jej braki. Sprawiedliwość bowiem ludzka opiera się zawsze na. wspólnych dla wszystkich prawach, czy to na prawach niepisanych, tj. obyczajach, czy też na prawach pisanych, tj. ustawach. Otóż w ustanawianiu norm postępowania w poszczególnych dziedzinach życia ludzkiego bierze się pod uwagę to, co zdarza się zwykle w ogromnej większości

wypadków. Ale bywają wypadki rzadkie, których prawo nie przewidziało... Ścisłe zastosowanie go w takich wypadkach może stać się jawna, niesprawiedliwością i wprost sprzeciwiać się zamierzeniu prawodawcy, który dane prawo ustanowił'. Wyraz „nadsprawiedliwość", zastosowany tu przez o. J. Woronieckiego, w pewnej mierze oddaje to, o co chodzi w „epikei", ale jest również zbyt ogólny, gdyż nad sprawiedliwością ludzką jest jeszcze Bóg i Jego prawo, są cnoty teologiczne, a zwłaszcza. miłość. Z tego względu wolimy „prawność" od wyrazu „prawny", chociaż nie jest to zgodne z etymologią wyrazu epiekeia przytoczoną przez św. Tomasza w drugiej trudności drugiego artykułu: „epi" znaczy bowiem „nad" a „dikaion" „prawność lub sprawiedliwość". Nie mogliśmy także zachować greckiego" brzmienia wyrazu „epikeia" w wypadkach, gdy trzeba było użyć jego przymiotnikowej formy, np. w wyrażeniu „quod epieikes est quoddam iustum" (w art. 2). Gdzie jednak możemy, tam zachowujemy wyraz ten w greckim brzmieniu.

Istotę tej cnoty jasno tłumaczy św. Tomasz w osnowie: artykułu, stwierdzając, że czyny ludzkie z powodu swej jednostkowości mogą być wykonane podług niezliczonych sposobów, i dlatego jest rzeczą niemożliwą ustanowić takie przepisy prawa, by nigdy nie zawodziły. Z tego powodu ustawodawcy, uchwalając przepisy prawne, biorą pod uwagę to co zazwyczaj bywa, chociaż w niektórych wypadkach przestrzeganie tych. przepisów mogło by sprzeciwiać się sprawiedliwości oraz zamierzeniom ustawodawcy. W takich wypadkach należy kierować się duchem prawa, a nie jego literą. Otóż właśnie epikeia, czyli „naprawność" uprawnia nas, by kierować się duchem prawa w wypadkach, gdyby stosowanie litery prawa sprzeciwiało się sprawiedliwości czy dobru ogółu.

Q. 120, 2. Dobrym objaśnieniem tego artykułu jest ustęp Etyki Nikomachejśkiej Arystotelesa, od którego św. Tomasz przejął swą naukę o cnocie. Przytaczamy je w przekładzie: p. D. Gromskiej (Ks. V, rozdz. 10, str. 199-200): „Z kolei zająć się trzeba prawością i tym, co prawe, a mianowicie stosunkiem prawości do sprawiedliwości, i tego co prawe, do tego co sprawiedliwe. Wydaje się bowiem ... że nie są to rzeczy ani w bezwględnym tego słowa znaczeniu te same, ani też rzeczy różnego rodzaju. ... kiedy trzymamy się ściśle znaczenia wyrazu „prawy", wydaje się nam niedorzecznością, by to co prawe, będąc czymś różnym od tego, co jest sprawiedliwe, nie jest szlachetne, albo to co prawe, nie jest sprawiedliwe, skoro są czymś różnym" ... Lecz wszystko, co wyżej powiedziano, jest poniekąd trafne i nie ma w tym żadnej wewnętrznej sprzeczności; bo i prawość, choć jest czymś lepszym od pewnego rodzaju sprawiedliwości, sama jest czymś sprawiedliwym i jest czymś lepszym od sprawiedliwości nie dlatego, że się od niej różni rodzajem. A więc sprawiedliwość i prawość są tym samym, i choć obie są szlachetne, to 'jednak prawość stoi wyżej. Wątpliwość zaś rodzi się stąd, że to co prawe, jest wprawdzie sprawiedliwe, jednakże nie w znaczeniu sprawiedliwości stanowionej, lecz jest korekturą sprawiedliwości stanowionej. Pochodzi to stąd, że wszelkie prawo jest ogólne, o niektórych zaś rzeczach nie można wydać sądu w sposób ogólny. Gdzie więc należy wydawać o czymś orzeczenie ogólne, ale nie można uczynić tego w sposób trafny, tam ustawa dotyczy większości wypadków, zdając sobie sprawę z błędności takiego postępowania. Niemniej jednak postępuje trafnie — błąd bowiem nie tkwi tu ani w ustawie, ani w ustawodawcy, lecz w naturze rzeczy, bo taki jest właśnie materiał,

którymi operują wszelkie poczynania praktyczne. Jeśli więc ustawa orzeka o czymś ogólnie, a zdarzy się wypadek, który nie podpada pod to orzeczenie, to słuszną jest rzeczą by tam, gdzie ustawodawca coś opuścił i przez sformułowanie ogólne popełnił błąd, uzupełnić ten brak, orzekając tak, jakby ustawodawca sam orzekł, gdyby był przy tym obecny, i jakby sam postanowił był, gdyby był z góry znał dany wypadek. Dlatego prawość jest sprawiedliwością, a nawet czymś lepszym od pewnego rodzaju sprawiedliwości, choć nie od sprawiedliwości samej w sobie, lecz od błędu, wynikającego z ogólnego sformułowania".

W tym tłumaczeniu, utożsamiającym prawość ze sprawiedliwością, wyłącza się z zakresu prawości wszystkie cnoty, nie będące składnikiem sprawiedliwości, a więc cnoty teologiczne, roztropność, męstwo, umiarkowanie i cnoty pokrewne tym trzem cnotom kardynalnym. A przecież prawość w pobocznym znaczeniu tego słowa, obejmuje wszystkie cnoty.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że św. Tomasz, choć przejął naukę Arystotelesa o epikei, czyli „nadprawności" uzupełnia ją stwierdzając, że cnota ta odpowiada sprawiedliwości społecznej, czyli legalnej, w której pod pewnym względem zawiera się, a którą pod innym względem zawiera w sobie.

Wyższość epikei nad sprawiedliwością społeczną należy rozumieć w tym znaczeniu, że w przestrzeganiu praw społeczności ludzkiej trzeba bardziej uwzględniać ducha praw aniżeli ich literę w wypadkach, gdyby zachowanie litery prawa było niesprawiedliwe i sprzeciwiało się dobru ogółu, któremu należy podporządkować wszystkie czynności człowieka, łącznie z tłumaczeniem prawa podług jego ducha i litery. Prawość, będąc postacią sprawiedliwości w ogólnym znaczeniu tego wyrazu, nie 'jest wyższą od wszelkiej sprawiedliwości, ale tylko od pewnych jej form, jak to podkreśla św. Tomasz w odp. na drugą trudność. Niezbędność tej cnoty oraz konieczność stosowania się raczej do ducha prawa niż jego litery dowodzi konieczności istnienia prawa natury, które wysnuwa normy postępowania z rozumnej natury człowieka i wynikających,. z niej stosunków między ludźmi, zwłaszcza, gdzie normy prawa stanowionego okazują się niewystarczające.

Q. 121 1. Co to są Dary Ducha Świętego Akwinata wyjaśnił w osobnym zagadnieniu (I-II, Q, 68). Tu wystarczy przypomnieć że są to nadprzyrodzone sprawności, które Duch Święty wlewa w dusze sprawiedliwych wraz z laską uświęcającą by uczynić je uległymi natchnieniom Bożym. Jak stwierdziliśmy w naszych objaśnieniach tego zagadnienia (patrz tom XI Sumy Teologiczni) w wyd. Veritasu, str. 325-326) u proroka Izajasza, który wyliczył te dary Ducha Świętego jest mowa tylko o sześciu z nich, a mianowicie — jak czytamy w przekładzie z języka hebrajskiego (11, 2) — „Wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzenia i spocznie na niej Duch Jahwe, Duch mądrości i rozumu. Duch rady i męstwa. Duch wiedzy i bojaźni, Jahwe. Upodoba sobie w bojaźni Jahwe". W tłumaczeniu greckim i łacińskim ostatni wyraz „bojaźń Jahwe" przetłumaczono dwoma słowami: raz przez „bojaźń'", a drugi raz przez „pobożność". Zarówno liczba sześciu darów, jak i siedmiu wyraża tylko ich pełnię, gdyż nie jest istotne ile jest tych darów, lecz jak je mieć.
Polskie katechizmy ten siódmy, niewymieniony wprawdzie po imieniu w proroctwie Izajasza, dar Ducha Św. nazywają darem pobożności, w ten sposób tłumacząc łacińską nazwę donum pietatis. Otóż, jak pisze o. J. Woroniecki (III R, XX, paragraf 77, nr 4):

„nie jest to szczęśliwa nazwa, nie oddaje bowiem zupełnie istotnego zadania tego daru. Będziemy go więc na razie nazywać z łacińskiego darem pietyzmu, póki się lepsza rodzima nazwa nie ustali. Może by najlepiej było nazywać darem dziecięctwa Bożego. To doskonale odpowiadałoby treści odpowiedzi św. Tomasza w tym artykule, podającym uzasadnienie tegoż dziecięctwa Bożego na podstawie Pisma św., a w szczególności listu św. Pawła do Rzymian (8, 15), stwierdzającego, żeśmy otrzymali przez chrzest ducha przybrania za synów, czyli dar synostwa Bożego. Zresztą sam Chrystus Pan, nauczywszy nas Modlitwy Pańskiej, każe w jej wstępie nazywać Boga Ojcem: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie".

Doskonałym komentarzem do nauki św. Tomasza z Akwinu o darze dziecięctwa Bożego jest życie i nauka św. Teresy od Dzieciątka Jezus — karmelitanki (Karmel był zawsze wierny nauce św. Tomasza).

„Tak samo jak słońce darzy swymi promieniami równocześnie cedry wyniosłe i małe kwiaty, tak samo światłość Boża oświeca każdą duszę z osobna, wielką czy małą, i każdej daje, co jej najpotrzebniejsze; podobnie jak w przyrodzie następujące po sobie pory roku sprawiają, że zakwitnąć może i najskromniejsza stokrotka" (s. 23). „Co trzeba czynić, aby nabyć ducha dziecięctwa? Co to znaczy być małym? Być małym to jest uznawać swoją nicość, oczekiwać wszystkiego od Boga, jak małe dziecko oczekuje wszystkiego od ojca. Niczym się nie kłopotać ani gromadzić mienia. ... Być małym — to nie przypisywać sobie cnót, które się pełni, nie sądzić że się jest zdolnym do czegokolwiek), lecz .uznawać że Bóg daje swemu małemu dziecku skarb cnót w ręce, aby go używało w potrzebie; lecz jest to zawsze skarb dobrego Boga. Wreszcie nie zniechęcać się swoimi błędami, bo dzieci upadają często, ale są za małe, aby sobie uczynić wielką krzywdę' (str. 221). Warto ludziom przypomnieć tę drogę dziecięctwa Bożego, już trochę zapomnianą po II wojnie światowej!

Q. 121, 2. Dar pietyzmu, ożyli dziecięctwa Bożego, jest dopełnieniem i udoskonaleniem sprawiedliwości oraz związanych z nią cnót — a szczególnie pobożności i pietyzmu, rozciągając je na całą rodzinę Bożą, na wszystkie dzieci Boże w Jezusie Chrystusie jako pierworodnym Synu Bożym. Widząc w każdym człowieku przybrane dziecko Boże, chrześcijanin powinien mieć serce przeniknięte serdecznym współczuciem dla każdego człowieka oraz gotowością do ofiar dla utrwalenia wokoło siebie ducha naprawdę rodzinnego, ustępując w razie potrzeby ze swych osobistych uroszczeń. Toteż św. Tomasz z tym darem pietyzmu łączy drugie błogosławieństwo Chrystusowe, zalecające cichość serca, gdyż właśnie ona najbardziej zapewnia pokój i harmonię życia rodzinnego, którego owocem jest usłużność, dobroć i łaskawość.

Q. 122, I. Wiele, nawet leszcze dziś powszechnie używanych podręczników teologii moralnej, jest zbudowanych, na podstawie Dziesięciorga Przykazań Bożych, a nie według cnót, jak to czyni św. Tomasz. Podział teologii moralnej według Dekalogu wyłącza z niej takie traktaty, jak zagadnienie celu ostatecznego, łaski, cnót teologicznych, roztropności, męstwa, sprawiedliwości społecznej oraz cnót związanych z cnotami głównymi, prócz cnoty religii, którą omawiają w związku z III przykazaniem i czci rodziców w związku z IV przykazaniem. Ponieważ istotą moralności chrześcijańskiej jest wierne stosowanie przykazania miłości Boga i bliźniego w Bogu przez naśladowanie Chrystusa i doskonalenie swego charakteru za

pomocą wszystkich cnót doskonalących jego umysł,. wolę i uczuciowość, a przez nie nawet ciało, ograniczenie etylu chrześcijańskiej do Dekalogu jest jej sprowadzeniem do' czterech nakazów i sześciu zakazów, odnoszących się tylko do niektórych zadań sprawiedliwości, a tym samym jest jej całkowitym zniekształceniem.
Św. Tomasz nie pomija jednak Dekalogu. Nawiązuje nic jednokrotnie do niego, omawiając poszczególne cnoty, a — tu na końcu traktatu o cnotach związanych ze sprawiedliwością — omawia go szczegółowo.

Wprawdzie wszyscy Czytelnicy znają dziesięć przykazań na pamięć, uważamy jednak za stosowne wyliczyć je tu według tłumaczenia z tekstu hebrajskiego:
Jam jest twój Bóg, Jahwe, który cię wyprowadził z Egiptu, z domu niewoli:
1. Nie będziesz miał bogów innych oprócz mnie. Nie uczynisz. sobie posągu ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, albo na ziemi nisko, lub w wodzie poniżej ziemi. Nie będziesz się im kłaniał, ani im służył.
2. Nie będziesz brał imienia twego Boga, Jahwe, nadaremnie.
3. Będziesz uważał na szabat, aby go święcić, jak ci nakazał twój Bóg, Jahwe.
4. Będziesz czcił ojca twego i swoją matkę, jak ci nakazał twój Bóg, Jahwe, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje twój Bóg, Jahwe.
5. Nie będziesz zabijał.
6. Nie będziesz cudzołożył.
7. Nie będziesz kradł.
8. Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu fałszywego świadectwa.
9. Nie będziesz pożądał żony bliźniego.
10. Nie będziesz pożądał domu swego bliźniego, ani jego pola, ani jego sługi, ani służącej, ani jego wołu, ani jego osła, ani niczego, co należy do twego bliźniego.

W odpowiedzi św. Tomasza należy zwrócić uwagę na uznanie przykazań Dekalogu za pierwsze zasady prawa natury, odnoszące się do niektórych, szczególnie ważnych, zadań sprawiedliwości. Celem tych przykazań jest jednak nadprzyrodzona miłość, jak to św. Tomasz zaznacza w odpowiedzi na czwartą trudność, idąc po myśli św. Pawła Apostola.

Q. 122, 2. Stwierdziwszy, że przykazania w Dekalogu są podane we właściwym porządku, zaczyna od tego, co jest pierwsze w życiu moralnym, a mianowicie od Boga przez usunięcie zasadniczej przeszkody w zjednoczeniu z Nim, jaką jest bałwochwalstwo choćby w postaci nadmiernego przywiązania. do dóbr doczesnych, zgodnie z nauką Chrystusa: „Nie możecie służyć Bogu i mamonie” (Mt 5, 24).
Jak wyjaśnia św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność, zakaz tworzenia rzeźb i obrazów odnosił się do wizerunków pogańskich bóstw w celu ustrzeżenia Żydów którzy żyli wówczas w środowisku pogańskim, od bałwochwalczego kultu. Dziś takie niebezpieczeństwo nie grozi, wobec czego wolno rzeźbić czy malować nawet wyobrażenia pogańskich bóstw, gdyż nie ma obawy, aby znalazł się ktoś, kto by tym obrazom czy rzeźbom oddawał cześć religijną. Tym bardziej wolno rzeźbić i malować postacie Świętych.

Q. 122, 3. Najświętsze Imię Boga w języku hebrajskim brzmi Jahwe, które znaczy „Jestem który Jestem” — jak tłumaczy samo Pismo św., a raczej sam Bóg,

przemawiając do Mojżesza z krzaku ognistego (Wyj. 3, 14). Teologowie ze św. Tomaszem na czele Imię to tłumaczą w tym znaczeniu, że Bóg jest bytem, którego istotą jest istnienie, w przeciwieństwie do wszystkich innych bytów, które są złożone przynajmniej z tych dwóch składników, to znaczy istoty, jako pewnej możności, oraz istnienia jako istności, czyli pełni doskonałości. Żaden więc byt, prócz Pana Boga, nie jest ze swej istoty istnieniem, gdyż istota żadnego z nich nie jest istnieniem. Wszak nie zachodzi żadna sprzeczność, by którykolwiek z tych bytów nie istniał. A skoro może nie istnieć, wobec tego istotą jego nie jest istnienie. Natomiast Bóg nie istniejący jest absurdem, czymś nie do pomyślenia.

Kwakrzy zrozumieli drugie przykazanie w sensie całkowitego zakazu składania przysięgi. Ale przykazanie to zakazuje tylko wzywać Pana Boga nadaremnie, czyli bez dostatecznej przyczyny, a nie w razie potrzeby, np. w życiu społecznym.

Q. 122, 4. Trojakie są przykazania Boże — jak to wyłożył św. Tomasz, w traktacie o Prawie Starego Testamentu (patrz XIV Tom Sumy Teologicznej), a mianowicie obyczajowe, czyli moralne, obrzędowe i sądownicze. Pierwsze, wywodzące się z prawa natury lub ustanowione wolą Bożą w Starym czy Nowym Przymierzu zawsze i wszędzie obowiązują Natomiast przepisy obrzędowe oraz sądownicze przestały obowiązywać z wyjątkiem tych, które albo wynikają z prawa natury, albo na nowo zostały ustanowione przez ustawodawców w Nowym Przymierzu. Przykazanie o święceniu dnia sobotniego — jak tu uczy św. Tomasz, ma częściowo charakter nakazu moralnego, wynikającego z samej natury ludzkiej, która domaga się, by człowiek co kilka dni odpoczął od ciężkiej pracy i mógł swobodnie oddać się sprawom Bożym — a częściowo ma charakter przykazania obrzędowego, które w Nowym Przymierzu uległo pewnej zmianie z powodu przesunięcia dnia świętego z soboty na niedzielę na pamiątkę Zmartwychwstania Pańskiego, a także z powodu pozwolenia na. czynności i prace, które nie przeszkadzają zasadniczemu celowi święcenia dnia Bożego. Obecnie bowiem zakazane są wyłącznie tzw. prace służebne, czyli takie, które niegdyś wykonywali niewolnicy, a więc oranie, zasiewanie pola, zbieranie z pola zboża, kucie żelaza, rąbanie drzewa. W Starym Zakonie było wzbronione nawet gotowanie posiłków w dzień sobotni, co prawowierni Żydzi do dziś jeszcze stosują, przynajmniej w ten sposób, że w piątek przed zmierzchem przygotowują wszystko w kuchni, a w sobotę proszą jakiegoś nie-Żyda, by podpalił uprzednio przygotowane ognisko. Prace umysłowe, np. studium, malowanie, granie na instrumentach muzycznych itp. nie jest wzbronione. Podobnie wolno wykonać te czynności i prace fizyczne, które są potrzebne już do kultu Bożego, już to do bezpośredniego przygotowania posiłków, utrzymania porządku w domu itp.

W tym najdłuższym chyba w Sumie Teologicznej artykule zasługuje na uwagę szczególnie śliczne przypomnienie o konieczności pamiętania o tym pierwszym dobrodziejstwie Pana Boga, jakim było stworzenie wszechświata. Właśnie dzień świąteczny w każdym tygodniu, przypominając nam dzieło stworzenia w ciągu sześciu „dni" ma służyć wielbieniu Boga za to wielkie .dobrodziejstwo, mniejsza o to, czy tych siedem dni w rachubie Bożej dokonało się w jednym momencie Jego wieczności, czy też trwało przez miliardy lat, które dla Boga są chwilką. (Jak tłumaczyć opis stworzenia świata w ciągu owych siedmiu „dni", wyjaśnia św. Tomasz w pierwszej części Samy Teologicznej (Q. 61-73).

Q. 122, 5. Św. Tomasz uzasadnił głęboko kolejność siedmiu przykazań drugiej tablicy Mojżesza (z którą zstępował z góry Synaj). Na pierwszym miejscu stoi tam nakaz pietyzmu .i czci dla tej pierwszej komórki naszego życia fizycznego i moralnego, jaką jest rodzina. Chociaż bowiem w tych siedmiu przykazaniach jest mowa o stosunkach między poszczególnymi ludźmi, niemniej stosunki te dokonują się w ramach społeczności, z których najmniejszą, ale najbardziej podstawową jest rodzina, gdyż ona daje początek życiu ludzkiemu i zapewnia mu przetrwanie. Stąd też przykazanie czwarte wymaga podporządkowania się jednostki dobru wspólnemu. W ramach rodziny każdy człowiek, od dzieciństwa, uznając się za cząstkę całości powinien swe postępowanie skierować ku jej dobru. Tak więc życie rodzinne to pierwsza szkoła życia społecznego. Zasadniczym zaś czynnikiem w utrzymaniu rodziny jest ojciec i matka, którym dzieci są winne cześć i szacunek.

Q. 122, 6. Do sześciu ostatnich przykazań Dekalogu, zakazujących robienia szkody innym na ciele, w życiu rodzinnym, na mieniu i sławie oraz pożądania cudzych rzeczy, z którego te szkody pochodzą, dadzą się pośrednio sprowadzić "wszystkie inne przykazania, odnoszące się do sprawiedliwości Wymiennej, Dekalog wymienia szczególnie zakaz zabójstwa, "cudzołóstwa, kradzieży i fałszywej przysięgi jako najczęstszych spośród najcięższych grzechów przeciw tej cnocie.
Zdarza się, że za ludzi „porządnych" i uczciwych uważają się osoby, którym wystarczy, że nikogo nie zabiły, nie okradły, nie oczerniły i nie popełniły cudzołóstwa, choć serca ich pełne są zawiści, a nawet nienawiści lub złych po-żądań. Dlatego Dekalog w dwóch ostatnich przekazaniach zakazuje szczególniej chciwości i nieczystej pożądliwości, której najbardziej niesprawiedliwą postacią jest pragnienie cudzołóstwa, gdyż ono właśnie prowadzi tak często do rozbicia rodziny z wielką krzywdą dla dzieci i całego społeczeństwa.

Pamiętać jednak należy, że celem wszystkich przykazań jest miłość, jak o tym naucza nas Pismo św. Nowego Zakonu (I Ty. l, 5): „A celem przykazania jest miłość z czystego serca i z dobrego sumienia i z wiary nie obłudnej”. Miłość zaś, będąc duszą wszystkich cnót, czyli pierwiastkiem nadającym im życie, jak powiada św. Paweł Apostoł (Kol 3, 14) — „jest wiązką doskonałości”. Każdy człowiek z natury swej jest obowiązany dążyć do doskonałości, podobnie jak w przyrodzie wszystko co żyje ma się rozwijać, wydać owoce i potęgować życie. Prawo ewolucji w stosunku do człowieka jest przykazaniem dążenia do doskonałości. Toteż Chrystus Pan z takim naciskiem wzywa wszystkich: „Bądźcie tedy doskonali jako i Ojciec wasz Niebieski jest doskonały” (Mat 5, 48).

Doskonałość chrześcijańska jest pełnią życia nadprzyrodzonego, które ma swe źródło w łasce Bożej uświęcającej i przejawia się w działaniu cnót teologicznych, wiary, nadziei i miłości, a pod ich kierunkiem także cnót obyczajowych takich, jak: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie, oraz licznego orszaku cnót powiązanych z tymi czterema cnotami głównymi. Doskonałość ta jest równocześnie urzeczywistnieniem wszystkich twórczych możliwości człowieka w tworzeniu tego największego arcydzieła piękna, jakim jest pełny obraz dziecka Bożego w duszy ludzkiej, gdyż po to żyjemy „żebyśmy czyniąc prawdę w miłości, przez wszystko rozrastali się w Tego, który jest głową, w Chrystusa”(Ef4.15).

SPIS OBJAŚNIONYCH WYRAZÓW

(pierwsza liczba oznacza numer kwestii, druga — artykuł w Objaśnieniach)

Chełpliwość (iactantia) 112/1
Cześć (dulia, honor) 101/4: 103/3
Cześć Boża (latria) 103/3
Cześć bliźniego (honoratio) 103/3
Czystość (castitas) 104/3
Drętwa mowa (verbositas) 111/4
Dualizm zasad i postępowania 111/4
Dulia (cześć) 103/3
Dwulicowość (duplicitas) 109/2
Dwuznaczne wyrażenia (ambiguum) 110/2
Dziecięctwa Bożego dar (donum pietatis) 121/1
Faryzeizm 111/2
Gadulstwo (garmiitas) 113/2
Gospodarność (bene uti rebus) 117/1
Grzeczność (observantia) 102/1
Hipokryzja (hypocrisis) 111/2
Hojność (liberalitas) 117/1
Idealizowanie 111/4
Ironia (udawana skromność) 113/1
Istotność (forma) 110/1
Istotnościowy (formalis) 110/1
Kara (poena) 108/1
Karność (observantia, disciplina) 102/1
Kłamstwo usłużne (mendacium officiosum) 110/2
Kłamstwo złośliwe (mendacium perniciosum) 110/2
Kłamstwo żartobliwe (mendacium iocosum) 110/2
Latria (cześć Boża) 103/1
Lekceważenie (contemptus) 105/2
Łakomstwo (avaritia) 118/1
Marnotrawstwo (defectus curae) 119/2
Miłość (amor, charitas, dilectio) 101/1
Nadprawność (epikeia) 120/1
Nieposłuszeństwo (inoboedientia) 105/1
Nieustępliwość (obstinatio) 116/1
Obłuda (hypocrisis) 111/2
Odrębność cnoty (virtus specialis) 101/3
Odwet (vindicatio) 108/2
Ofiarność (dare sua aliis gratuite) 117/1
Opryskliwość (litigiositas) 116/1
Oszczędność (frugalitas parsimonia) 117/3

Patriotyzm (pietas erga patriam) 101/3
Pietyzm (pietas przywiązanie do rodziny) 101/1
Pochlebstwo (adulatio) 115/1
Pobożności dar (donum pietatis) 121/1
Pochwała (laus) 115/1
Pogarda (contemptus) 105/2
Pomsta (vindicatio) 108/1
Posłuszeństwo (oboedientia) 104/1
Poważanie (reverentia) 102/1
Prawda (veritas) 109/1
Prawdomówność (veritas, veracitas) 109/1
Prawość (rectitudo) 120/1
Prostota (simplicitas) 111/3
Prostolinijność (simplicitas) 111/3
Przedmiot istotnościowy (obiectum formale) 101/3
Przyjaźń (amicitia) 114/1
Przykazania Boże (Praecepta Decalogi) 122/1
Przywiązanie (affectio) 117/2
Rozrzutność (prodigalitas) 119/2
Równość ludzi (aequalitas) 104/1
Samochwalstwo (adulatio) narodowe 112/2
Skąpstwo (avaritia) 118/1
Równość ludzi (aeąualitas) 104/1
Sknerstwo (avaritia, teneritas) 118/1
Skłonność natury (inclinatio naturae) 108/2
Skromność udana (ironia) 110/2 ; 113/1
Służbistość (servitus) 103/3
Służalczość (servilitas) 103/3
Sprawiedliwość (iustitia) 120/2
Sprawiedliwość karna (iustitia vindicativa) 108/2
Sprawiedliwość społeczna (iustitia legalis) 101/3
Sumienie (conscientia) 104/4
Szacunek, karność (observantia, reverentia) 102/1
Szowinizm (nationalismus exegeratus) 102/3
Szczerość (sinceritas, veritas in factis) 111/3
Szczodrość, szczodrobliwość (magnificentia) 117/1
Ubóstwo (paupertas) Uczucie (passio) 104/3
Uczucie (passio) 106/5
Udawanie (simulatio) 111/1
Uprzejmość (affabilitas, amicitia) 114/1
Uwielbienie (adoratio, latria) 103/3
Tajemnica (secretum) 110/3
Takt (affabilitas) 116/2
Tworzywowy (materialis) 110/1
Wdzięczność (gratitudo) 106/1
Wielmożność (magnificentia) 117/3

Własność prywatna (proprietas pr.) 118/4
Wspaniałomyślność (magnificentia) 117/3
Wychowanie (institutio, educatio) 111/4
Wychowanie prawdomówności 113/2
Zastrzeżenie myślne (restrictio ment.) 110/3
Zmyślenie (fictio) 111/1

Tom 21. MĘSTWO (2-2, qu. 123-140)

SPIS RZECZY

UWAGI WSTĘPNE

ZAGADNIENIE 123. O MĘSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY MĘSTWO JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY MĘSTWO JEST CNOTĄ SPECJALNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEDMIOTEM MĘSTWA JEST OBAWA I ODWAGA?
ARTYKUŁ 4. CZY MĘSTWO DOTYCZY TYLKO NIEBEZPIECZEŃSTWA ŚMIERCI?
ARTYKUŁ 5. CZY WŁASNYM PRZEDMIOTEM MĘSTWA JEST NIEBEZPIECZEŃSTWO ŚMIERCI PONOSZONEJ NA WOJNIE?
ARTYKUŁ 6. CZY GŁÓWNY AKT MĘSTWA POLEGA NA WYTRZYMANIU?
ARTYKUŁ 7. CZY MĘŻNY DZIAŁA DLA DOBRA POSIADANEJ SPRAWNOŚCI?
ARTYKUŁ 8. CZY MĘŻNY ZNAJDUJE PRZYJEMNOŚĆ W SWOIM CZYNIE?
ARTYKUŁ 9. CZY MĘSTWO WYSTĘPUJE NAJBARDZIEJ W NAGŁYCH NIEBEZPIECZEŃSTWACH?
ARTYKUŁ 10. CZY MĘŻNY UŻYWA GNIEWU W SWYM DZIAŁANIU?
ARTYKUŁ 11. CZY MĘSTWO JEST CNOTĄ KARDYNALNĄ?
ARTYKUŁ 12. CZY MĘSTWO PRZEWYŻSZA INNE CNOTY?

ZAGADNIENIE 124. O MĘCZEŃSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY MĘCZEŃSTWO JEST AKTEM CNOTY?
ARTYKUŁ 2. CZY MĘCZEŃSTWO JEST AKTEM MĘSTWA?
ARTYKUŁ 3. CZY MĘCZEŃSTWO JEST AKTEM NAJWIĘKSZEJ DOSKONAŁOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY ŚMIERĆ NALEŻY DO ISTOTY MĘCZEŃSTWA?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZYCZYNĄ MĘCZEŃSTWA JEST TYLKO WIARA?

ZAGADNIENIE 125. O BOJAŹLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY BOJAŹLIWOŚĆ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY GRZESZNA BOJAŹŃ JEST PRZECIWIEŃSTWEM MĘSTWA?
ARTYKUŁ 3. CZY BOJAŹLIWOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?
ARTYKUŁ 4. CZY BOJAŹŃ ZWALNIA Z ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA GRZECH (EXCUSAT A PECCATO)?

ZAGADNIENIE 126. O BEZBOJAŹLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY BEZBOJAŹLIWOŚĆ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY BEZBOJAŹLIWOŚĆ JEST PRZECIWNA MĘSTWU?

ZAGADNIENIE 127. O ODWADZE - ŚMIAŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY ODWAGA JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY ODWAGA SPRZECIWIA SIĘ MĘSTWU?

ZAGADNIENIE 128. O CZĘŚCIACH MĘSTWA.

ARTYKUŁ POJEDYNCZY. CZY AUTOROWIE WYMIENIAJĄ CZĘŚCI MĘSTWA W SPOSÓB STOSOWNY?

ZAGADNIENIE 129. O WIELKODUSZNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY WIELKODUSZNOŚĆ ODNOSI SIĘ DO CZCI?
ARTYKUŁ 2. CZY WIELKODUSZNOŚĆ ZE SWEJ ISTOTY ODNOSI SIĘ DO WIELKIEJ CZCI?
ARTYKUŁ 3. CZY WIELKODUSZNOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY WIELKODUSZNOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY WIELKODUSZNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA?
ARTYKUŁ 6. CZY UFNOŚĆ PRZYNALEŻY DO WIELKODUSZNOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY DO WIELKODUSZNOŚCI NALEŻY BEZTROSKA?
ARTYKUŁ 8. CZY DOBRA LOSU PRZYCZYNIAJĄ SIĘ DO WIELKODUSZNOŚCI?

ZAGADNIENIE 130. O ZAROZUMIAŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY ZAROZUMIAŁOŚĆ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY ZAROZUMIAŁOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ WIELKODUSZNOŚCI PRZESADĄ?

ZAGADNIENIE 131. O AMBICJI.

ARTYKUŁ 1. CZY AMBICJA JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY AMBICJA SPRZECIWIA SIĘ WIELKODUSZNOŚCI PRZESADĄ?

ZAGADNIENIE 132. O PRÓŻNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY POŻĄDANIE CHWAŁY JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY PRÓŻNOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ WIELKODUSZNOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY PRÓŻNOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY PRÓŻNOŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY JEST UZASADNIONE UWAŻAĆ NIEPOSŁUSZEŃSTWO, CHEŁPLIWOŚĆ, OBŁUDĘ, PRZEKORĘ, UPÓR, NIEZGODĘ I NOWINKARSTWO ZA CÓRKI PRÓŻNOŚCI?

ZAGADNIENIE 133. O MAŁODUSZNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY MAŁODUSZNOŚĆ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY MAŁODUSZNOŚĆ JEST PRZECIWIEŃSTWEM WIELKODUSZNOŚCI?

ZAGADNIENIE 134. O WIELMOŻNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY WIELMOŻNOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY WIELMOŻNOŚĆ JEST CNOTĄ SPECJALNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY MATERIĄ WIELMOŻNOŚCI SĄ WIELKIE WYDATKI MATERIALNE?
ARTYKUŁ 4. CZY WIELMOŻNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA?

ZAGADNIENIE 135. MAŁOSTKOWOŚĆ.

ARTYKUŁ 1. CZY MAŁOSTKOWOŚĆ JEST WADĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY JEST JAKAŚ INNA WADA, BĘDĄCA PRZECIWSTAWIENIEM SKNERCZEJ MAŁOSTKOWOŚCI?

ZAGADNIENIE 136. O CIERPLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY CIERPLIWOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY CIERPLIWOŚĆ JEST NAJPIERWSZĄ Z CNÓT?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻNA MIEĆ CIERPLIWOŚĆ BEZ ŁASKI?
ARTYKUŁ 4. CZY CIERPLIWOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA?
ARTYKUŁ 5. CZY CIERPLIWOŚĆ JEST TYM SAMYM CO NIESKWAPLIWOŚĆ?

ZAGADNIENIE 137. O WYTRWAŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY WYTRWAŁOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY WYTRWAŁOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA?
ARTYKUŁ 3. CZY STAŁOŚĆ NALEŻY DO WYTRWAŁOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY WYTRWAŁOŚĆ DOMAGA SIĘ POMOCY ŁASKI?

ZAGADNIENIE 138. WADACH PRZECIWNYCH WYTRWAŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY MIĘKKOŚĆ JEST PRZECIWIEŃSTWEM WYTRWAŁOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY UPÓR JEST PRZECIWSTAWIENIEM WYTRWAŁOŚCI?

ZAGADNIENIE 139. O DARZE MĘSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY MĘSTWO JEST DAREM?
ARTYKUŁ 2. CZY CZWARTE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO, MIANOWICIE „BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY ŁAKNĄ I PRAGNĄ SPRAWIEDLIWOŚCI" ODPOWIADA DAROWI MĘSTWA?

ZAGADNIENIE 140. PRZYKAZANIACH MĘSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY ZAWARTE W PRAWIE BOŻYM PRZYKAZANIA MĘSTWA PODANE SĄ WŁAŚCIWIE?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYKAZANIA ODNOSZĄCE SIĘ DO CZĘŚCI MĘSTWA PRAWO BOŻE PODAJE W SPOSÓB STOSOWNY?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TEKSTU

MĘSTWO

(2-2, qu. 123-140)

UWAGI WSTĘPNE

Męstwo, moc ducha, mocność (tac. fortitudo, franc. la force) spełnia ważną rolę w charakterze ludzkim, jako cecha będąca warunkiem wszystkich cnót, lub jako cnota osobna będąca zwartością ducha wobec trudności w działaniu. Aktem najbardziej właściwym tej cnoty jest wytrzymałość wobec niebezpieczeństwa śmierci. św. Tomasz zajmuję się również wadami polegającymi na przesadzie i niedociągnięciu: śmiałością i bojaźnią, oraz cnotami z męstwem złączonymi, które za przedmiot mają niebezpieczeństwa i trudności pomniejsze: wielkoduszność, wielmożność, cierpliwość i wytrwałość, jako też z wadami im przeciwnymi. Na samym końcu zajmuje się krótko darem Ducha świętego, błogosławieństwem i przykazaniami dotyczącymi cnoty męstwa.

Traktat niniejszy, jaki w polskim języku uprzystępniamy rodakom, jest cząstką, wielkiego arcydzieła św. Tomasza z Akwinu — Sumy Teologicznej. Znajduje się w drugim tomie drugiej jej części i obejmuje kwestie 123-140. Stanowiąc zamkniętą dla siebie całość, jest jednak treściowo powiązany z tym co go poprzedza i z tym, co po nim następuje; tym tłumaczy się ciągłe odwoływanie się Autora do Innych miejsc Sumy.

Autor dzieli całe dzieło na części, te na kwestie, które przekładam przez „zagadnienie", te zaś na artykuły. Poszczególne artykuły zaczynają się tytułem mającym formę pytania, po czym Autor podaje, normalnie w trzech, rzadko w więcej, punktach opinie z nauką katolicką niezgodne, tzw. Zarzuty - obiectiones, obiecta; bardzo już rzadko podaje w nich opinie zgodne, ale wymagające osobnego wyjaśnienia. Z kolei wysuwa jedną, sprzeczną z tamtymi opinię, popartą powagą jakiegoś autora lub Pisma św. (Sed contra). Po tym dopiero następuje wykład poglądu Autora, zaczynający się w oryginale łacińskim od słów: „Respondeo dicendum”. Oba te podane w języku łacińskim frazesy tłumaczę różnorodnie, a to dla uniknięcia monotonii.

Może kogoś dziwić, że Autor cytuje wielu pisarzy. Nie jest to brak oryginalności i samodzielności, św. Tomasz nie sadzi się na to; on w pełni przyjmuje i uznaje słuszne zdobycze myślowe swych poprzedników, myślicieli świata pogańskiego i chrześcijańskiego.

By zrozumieć sens, trzeba czytać tekst umiejętnie. Co do tego słusznie zauważa O. I. M. Bocheński, O.P.: „Np. proste stwierdzenie św. Tomasza, że męstwo jest cnota, znaczy w jego języku przynajmniej tyle co: l) męstwo jest zaletą; 2) poziom męstwa jest od nas zależny; 3) męstwo mamy obowiązek w sobie wychować; 4) męstwo można zdobywać tylko przez ćwiczenia”.

„Rzecz jest — pisze dalej O. Bocheński — dziełem geniusza i bodaj największego znawcy duszy ludzkiej, jakiego wydały dzieje — a dotyczy spraw wiecznych, bo postawy człowieka wobec walki i śmierci. Trzeba więc do lektury przystępować z godną rozumnego człowieka pokorą Intelektualną i nie próbować przeciwstawiać rzeczy, po powierzchownym przeczytaniu, swoich własnych poglądów, ale zrobić wysiłek nad zrozumieniem toku rozważań Myśliciela. Bez tego wysiłku nikt z rzeczy nie skorzysta.” („Męstwo”, „Nauka Chrystusowa” — Przedmowa).

Tekst przekładu jest zaopatrzony w podwójne odnośniki. Odnośniki złożone małymi cyframi dotyczą cytatów — autorów, lub Innych części Sumy, do których Autor odwołuje się. Odnośniki liczbowe w nawiasach, np. (15) odnoszą się do objaśnień podanych przez tłumacza, zamieszczonych w końcu traktatu.

Często używane słowo „Filozof" odnosi się do Arystotelesa. Idąc za Autorem nie podano tu przed Imionami świętych zwykłego skrótu „św.", lecz samo imię; np. „Augustyn", a nie „św. Augustyn". Przekład był ukończony w styczniu 1948 r. Następnie rzecz była czytana przez kilka osób. Za Ich trud l pomoc dziękuję.
Już po decyzji wydania traktatu „O męstwie" w „Bibliotece Polskiej", Kuratorzy Fundacji Veritas powzięli doniosłą decyzję wydania po polsku całej Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu. Myśl o tym była rozważana od dawna, jeszcze w okresie działalności Polskiego Koła Tomistycznego w Londynie. Jednakże ogrom trudności i ryzyka zmuszał do ostrożności. We wrześniu 1960 r. Papież Jan XXIII wyraził swe „gorące pragnienie", by dzieła Tomasza z Akwinu były wydawane we wszystkich językach. Według Papieża, korzystać z nich winni nie tylko księża i uczeni specjaliści, ale wszyscy, zwłaszcza młodsze pokolenie; to jest wymogiem chrześcijaństwa. Było to dla Kuratorów zachętą, ale trudności nie usuwało. Trudności te ujęto w dwa podstawowe pytania: l) Czy znajdą się tłumacze tak ogromnego dzieła, jak Suma Teologiczna? 2) Jeśli tak, czy na uchodźstwie znajdzie się wystarczająca ilość nabywców, by wydanie się opłaciło? Pytanie drugie znalazło swą odpowiedź w dużej ilości przedpłat na tomik „O męstwie". A co do pytania pierwszego nadeszły słowa zachęty z wielu. stron, że choć może nie w sposób najdoskonalszy, to jednak wystarczający, Sumę można będzie na język polski przełożyć, byle znalazły się środki na wydanie.

Tak zatem decyzja została podjęta, a tomik „O męstwie" jest początkiem. Opiekun duchowy Uchodźstwa,. Arcybiskup Józef Gawlina, przeciął taśmę słowem: Zaczynać! Więc zaczynamy, w Imię Boże.

Ks. Stanisław Bełch
8 maja 1961, w uroczystość św. Stanisława B. M.

ZAGADNIENIE 123.
O MĘSTWIE

Wstęp

Po zapoznaniu się z cnotą sprawiedliwości trzeba zastanowić się nad męstwem, dzieląc temat na cztery części: I. Cnotliwość męstwa; II. Składniki cnoty męstwa; III. Dar Ducha świętego odpowiadający cnocie męstwa; IV. Przykazania dotyczące cnoty męstwa.
Co do cnotliwości męstwa zbadać należy:
1. Naturę męstwa; 2. Jego akt czołowy, którym jest męczeństwo; 3. Przeciwne mu wady.

Badanie natury męstwa nasuwa następujące pytania: l. Czy męstwo jest cnotą? 2. Czy jest cnotą specjalną? 3. Czy jego przedmiotem jest obawa i odwaga? 4. Czy dotyczy tylko obawy przed śmiercią? 5. Czy dotyczy tylko śmierci na wojnie? 6. Czy głównym aktem męstwa jest wytrzymanie? 7. Czy działa przez wzgląd na własne dobro? 8. Czy mężny czyn jest przyjemny? 9. Czy męstwo przejawia się głównie w nagłych niebezpieczeństwach? 10. Czy posługuje się gniewem? 11. Czy jest cnotą główną? 12. Jaki jest stosunek męstwa do innych cnót?

Artykuł 1.

CZY MĘSTWO JEST CNOTĄ? (1)

1. Wydaje się, że nie jest. Według Apostoła bowiem „cnota w słabości się doskonali”1). Otóż męstwo jest przeciwieństwem słabości, a więc nie jest cnotą.
2. Jeśli jest cnotą, to jest albo jedną z cnót boskich, albo intelektualnych, albo obyczajowych. Otóż, jak tego dowiedziono wyżej2), męstwo nie należy do cnót boskich l intelektualnych. Nie zdaje się też być cnotą moralną, gdyż, jak twierdzi Filozof3), mężne postępowanie pochodzi u jednych z nieświadomości, u drugich z doświadczenia, n.p. u żołnierzy, których męstwo jest wynikiem raczej sztuki niż moralności; u innych jest spowodowane namiętnością: strachem przed groźbą, obawą niesławy, smutkiem, gniewem lub nadzieją. Otóż cnota moralna działa nie na skutek nacisku namiętności, lecz na skutek wyboru woli4). Wobec tego męstwo nie jest cnotą.
3. Siedzibą cnoty jest głównie dusza, gdyż, cnota jest „dobrą jakością umysłu”5). Otóż męstwo zda się tkwić w ciele albo co najmniej wynika z temperamentu czy struktury fizycznej.

Augustyn jednakże zalicza męstwo do cnót6).

Na to odpowiedzieć należy następująco. Według Filozofa7), „cnota jest czymś co czyni dobrym jej posiadacza i to co on czyni”. Stąd cnota. człowieka, o jakiej mówimy, jest czymś, co człowieka i jego działania czyni dobrymi. Na czym polega

dobroć człowieka? (2) Na byciu zgodnie z rozumem8). Wobec tego ludzka cnota ma za. zadanie sprawić zgodność z rozumem w człowieku i w tym co on czyni. Osiągane to jest po pierwsze przez zaprowadzenie prawości w samym rozumie — czego dokonują cnoty intelektualne; po drugie przez wprowadzenie prawości, jaka jest w rozumie, w sprawy ludzkie — co należy do sprawiedliwości; po trzecie przez usunięcie tego, co by przeszkadzało zastosowaniu prawości rozumu w sprawach ludzkich.

Dwie rzeczy przeszkadzają woli w kierowaniu się prawością wskazaną rozumem. Pierwszą jest pociąg ze strony czegoś przyjemnego, pobudzający wolę do działania wbrew wskazanej rozumem prawości — ten pociąg przezwycięża cnota umiarkowania. Drugą jest odstręczająca wolę trudność związana z czynieniem tego, co wskazuje rozum. Usuwaniu tego rodzaju przeszkód służy moc ducha; człowiek, w taką moc zaopatrzony, może oprzeć się duchowym trudnościom, podobnie jak, posiadając siłę fizyczną, łamie i odrzuca przeszkody materialne. A zatem męstwo jest cnotą, ponieważ sprawia zgodność człowieka z rozumem.

Ad. 1. Cnota ducha doskonali się w słabości nie ducha, lecz ciała — i tę miał na myśli Apostoł Mężne znoszenie słabości cielesnych jest wyrazem mocy ducha, usprawnionego ku temu przez cnotę cierpliwości czyli męstwa, zaś uznanie własnej słabości jest wyrazem cnoty pokory.

Ad. 2. Jest możliwe, że ktoś nie posiadając danej cnoty, dokona jej aktu, którego przyczyną nie jest wszakże cnota, lecz coś innego9). Trzy są możliwości uchodzenia za mężnego przez dokonywanie czynów podobnych do tych, które po-chodzą z cnoty męstwa. Po pierwsze, gdy ktoś podejmuje się czegoś trudnego tak, jakby to było łatwe, co wynika albo z nieświadomości niebezpieczeństwa, albo z pewności, że wyjdzie zeń cało, bo powiodło mu się to nieraz przedtem, albo z za-ufania w swą umiejętność i sztukę, co obserwujemy np. u żołnierzy, którzy ufając w posiadaną umiejętność użycia broni i w wyrobienie taktyczne, nie mają niebezpieczeństw wojennych za groźne, uważając, że swą zręcznością potrafią z nich wyjść cało. Stąd to Wegecjusz pisze, że „kto ma pewność, że się czegoś dobrze nauczył, jest wolny od obaw w dokonywaniu tegoż" 10). Po drugie, gdy ktoś spełnia akt cnoty męstwa pod naciskiem namiętności albo smutku, z którego chce się uwolnić, albo gniewu. Po trzecie, gdy ktoś spełnia akt męstwa decyzją woli, ale decyduje się nań nie dla jakiegoś godziwego celu, lecz albo dla osiągnięcia jakiejś doczesnej korzyści, np. czci, przyjemności lub zysku, albo dla uniknięcia jakiejś szkody np. nagany lub kary materialne j. (3)

Ad. 3. Jak wspomniano wyżej, moc ducha czyli cnota męstwa ma pewne podobieństwo do mocy cielesnej. Wszakże naturalna skłonność temperamentu (4) do jakiejś cnoty nie pomniejsza moralnej wartości tejże cnoty 11).

Artykuł 2.

CZY MĘSTWO JEST CNOTĄ SPECJALNĄ ?

1. Wydaje się, że nie jest, skoro Księga Mądrości powiada, że „mądrość uczy trzeźwości i roztropności i cnoty”1), przy czym słowa „cnota-virtus” używa na oznaczenie męstwa. Jeśli zatem nazwa męstwa odnosi się do wszystkich cnót, przeto męstwo wydaje się być cnotą ogólną.

2. Ambroży pisze2), że „męstwo jest cechą wielkich duchów, skoro samo ze siebie chroni piękno wszystkich cnót, pilnuje sprawiedliwości i nieustępliwym bojem zwalcza wszelkie wady. Nie daje się złamać trudom, nie ugina się pod naporem niebezpieczeństw, ponęcie pokus stawia twardo czoła, a chciwość odrzuca jako zarazę, która zmiękcza cnotę". Następnie zaś wymienia inne wady, którym męstwo stawia opór. Wynika z tego, że męstwo nie jest cnotą specjalną, lecz ogólną.
3. Nazwa męstwa wydaje się pochodzić od mocy, która jest właściwością każdej cnoty, jak mówi Filozof3). Wobec tego męstwo jest cnotą. ogólną.
Sprzeciwia się jednak temu fakt, że Grzegorz wylicza męstwo razem z innymi cnotami4).

Na to należy odpowiedzieć, że nazwę „męstwo" można rozumieć dwojako5): Po pierwsze jako pewną moc ducha w ogóle; tak rozumiane męstwo jest cnotą ogólną, albo raczej jest warunkiem każdej cnoty, ponieważ, jak mówi Filozof6), istotną cechą cnoty jest działanie mocne i niewzruszone. Po drugie jako moc specjalnie w wytrzymywaniu i przezwyciężaniu tego, w czym zachowanie stałości jest najtrudniejsze, a więc groźnych niebezpieczeństw. Dlatego Cycero wyraża się7): „męstwo jest to świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwom i znoszenie cierpień". Tak pojęte męstwo jest cnotą specjalną, gdyż ma za przedmiot dziedzinę określoną.
Ad l. Według Filozofa8) nazwą cnót oznaczamy ostateczne dopełnienie władzy stosownie do jej celu. Władza zaś, jako wyposażenie naturalne, może oznaczać albo możność oporu przeciw czemuś co chce nas zniszczyć, albo możność działaniową9). Ponieważ zaś pojmowanie władzy w drugim znaczeniu jest powszechniejsze, w konsekwencji również pod słowem „cnota" rozumie się powszechnie ultimum, do jakiego może dojść władza, rozumiana jako pierwiastek działania; cnota bowiem, brana w znaczeniu powszechnym, jest to sprawność, dzięki której ktoś jest w stanie dobrze działać10). W pierwszym ujęciu, bardziej szczegółowym i węższym, słowo „cnota" oznacza cnotę szczególną, a mianowicie męstwo, dające stałość nie cofającą się wobec przeciwności, jakiekolwiek by one były. (5)
Ad 2. Ambroży bierze tu męstwo w znaczeniu rozszerzonym, w którym znaczy ono moc ducha, we wszystkim i zawsze. A jednak, nawet jako cnota specjalna, w swej określonej dziedzinie, męstwo pomaga w oporze przeciw naciskowi ze strony wszystkich wad. Kto bowiem jest w stanie trwać mocno wobec tego, co najtrudniej wytrzymać, ten zdolny jest tym samym do oporu wobec tego, co do wytrzymania łatwe.
Ad 3. Każda cnota winna być „mocna", czyli odznaczać się mocą w ogólnym tego słowa znaczeniu.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM MĘSTWA JEST OBAWA I ODWAGA?

1. Wydaje się, że męstwo ma za przedmiot raczej przyjemności obecnego życia, gdyż Grzegorz pisze1), że „męstwo sprawiedliwych polega na przezwyciężaniu ciała, na zwalczaniu własnej zmysłowości, oraz na unicestwianiu rozkoszy doczesnego życia".

2. Cycero pisze2), że rzeczą męstwa jest stapianie czoła niebezpieczeństwom i wytrzymywanie cielesnych trudów, co nie należy do stery namiętności bo jaźni i odwagi, lecz raczej należy do sfery trudnych działań ludzkich lub niebezpiecznych spraw zewnętrznych. Wobec tego męstwo nie dotyczy obawy i odwagi.
3. Bojaźni przeciwstawia się nie sama tylko odwaga, lecz także nadzieja, jak tego dowiedziono wyżej, gdy była mowa o namiętnościach3). A więc męstwo powinno dotyczyć na równi odwagi i nadziei.

Przeciw temu przemawia jednak stwierdzenie Filozofa4), że „męstwo ma za przedmiot obawę i odwagę".

Na to odpowiedzieć należy następująco: Jak powiedziano wyżej (art. 1), rola męstwa polega na usuwaniu przeszkód krępujących wolę w uległości dla rozumu. Otóż cofanie się przed trudnością jest właściwością bojaźni, która w swe] istocie jest odstąpieniem w obliczu zła trudnego do przezwyciężenia5). Męstwo ma więc za właściwy sobie przedmiot obawy przed trudnościami, które są na tyle mocne, że mogą przeszkodzić woli w pójściu za wskazaniami rozumu. Z drugiej jednak strony trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymywać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać i to w sposób zdyscyplinowany, a należy to czynić wtedy, gdy je, dla osiągnięcia przyszłego bezpieczeństwa, złamać wypada. Otóż dzieło to należy do istoty odwagi. Tak więc męstwo ma za przedmiot zarówno bojaźń jak i odwagę: pierwszą powstrzymując, a drugą kierując. (6)
Ad 1. W przytoczonych słowach Grzegorz mówi o męstwie sprawiedliwych, biorąc męstwo jako powszechny składnik wszystkich cnót, a przede wszystkim umiarkowania. Mówi jednak i o męstwie jako cnocie specjalnej, gdy mówi: „miłować trudności stawiane przez ten świat, by przez to osiągnąć nagrodę wieczystą". (7)
Ad 2. Niebezpieczeństwa i trudy nie sprowadzają woli z drogi wskazanej przez rozum, jeśli się ich nie boimy. Dlatego bezpośrednim przedmiotem męstwa jest bojaźń i odwaga; niebezpieczeństwa zaś i trudy są przedmiotem pośrednim, gdyż one wywołują bojaźń i odwagę.
Ad 3. Nadzieja jest przeciwieństwem bojaźni, bo przedmioty obojga są sobie przeciwstawne: przedmiotem nadziei jest dobro, przedmiotem bojaźni jest zło. Odwaga, podobnie jak bojaźń, ma za przedmiot zło, a jest przeciwieństwem obawy przez to, że gdy ona uderza, obawa cofa się. A ponieważ męstwo ze swej Istoty dotyczy zła doczesnego, odciągającego od cnoty — jak to wynika z definicji Cycerona — jego właściwym przedmiotem jest obawa i odwaga, a nie nadzieja, chyba o tyle tylko, o ile wiąże się z odwagą6). (8)

Artykuł 4.

CZY MĘSTWO DOTYCZY TYLKO NIEBEZPIECZEŃSTWA ŚMIERCI?

1. Według Augustyna1), męstwo jest to „miłość, która wszystko znosi łatwo dla czegoś umiłowanego"; oraz, że jest to „afekt nie trwożący się żadną przeciwnością, nawet śmiercią"2). Wobec tego męstwo dotyczy nie tylko niebezpieczeństwa śmierci, lecz także wszelkich innych przeciwności.

2. Każda namiętność musi być doprowadzana do umiaru przez jakąś cnotę. Otóż nie ma cnoty, która by doprowadzała do umiaru wszystkie inne obawy poza śmiercią; wobec tego męstwo dotyczy nie tylko obawy przed śmiercią, lecz także obaw przed czymkolwiek innym.
3. Żadna cnota nie polega na skrajności. Otóż obawa przed śmiercią jest skrajnością, gdyż jest obawą najwyższego napięcia3). Wobec tego męstwo nie dotyczy obawy przed śmiercią.

Temu sprzeciwia się jednakże określenie męstwa podane przez Andronika4): „męstwo jest cnotą dążeń mocnych i niełatwo dającą się obezwładnić obawą śmierci".

Na to odpowiedzieć należy następująco: Zadaniem cnoty męstwa jest podtrzymywać wolę ludzką w kierowaniu się rozumem, pomimo obawy przed złem fizycznym. Otóż to dobro trzeba mocno zabezpieczać przed każdym możliwym złem, bo żadne dobro fizyczne nie dorównuje swą wartością dobru moralnemu. Wobec tego nazwę „moc ducha" należy odnieść do tej cnoty, która wiąże wolę ludzką z dobrem moralnym przeciw złu największemu; ponieważ kto jest w stanie stawić opór największemu złu, ten potrafi oprzeć się również złu mniejszemu, lecz nie odwrotnie. Co więcej: należy do istoty cnoty stawić czoło namiętności do stopnia jej najwyższego napięcia. Otóż najgroźniejszym złem w sferze fizycznej jest śmierć, pozbawiająca wszystkich dóbr fizycznych. Ujmuje to Augustyn w słowach5): „Więzy scalające ciało bronią się przed rozluźnieniem l zaburzeniem — wznieceniem bojaźni przed powstającym stąd zgnębieniem i bólem, a przed usunięciem i zniszczeniem trwożą ducha bo jaźnią śmierci". Dlatego cnota męstwa ma za przedmiot bojaźń przed niebezpieczeństwem śmierci. (9)
Ad 1. Męstwo wywiera swój umacniający wpływ we wszystkich przeciwnościach. Jednakże nie uważa się za mężnego bez zastrzeżeń człowieka dlatego, że znosi przeciwności jakiekolwiek, lecz tylko dlatego, że dobrze znosi zło największe. Za znoszenie innych przeciwności, człowiek zyskuje sobie miano mężnego pod pewnym względem.
Ad 2. Bojaźń rodzi się z miłości (przywiązania); każda więc cnota, która pomniejsza miłowanie jakiegoś dobra, w konsekwencji pomniejsza bojaźń przed przeciwstawnym złem. Tak na przykład szczodrość, która pomniejsza przywiązanie do pieniędzy, tym samym zmniejsza bojaźń przed rozstaniem się z nimi. To samo zachodzi w wypadku umiarkowania i innych cnót. Jeśli jednak chodzi o przywiązanie dla własnego życia, to jest ono wrodzone; dlatego w tym wypadku potrzebna jest cnota osobna, specjalnie dla miarkowania bojaźni przed śmiercią.
Ad 3. Skrajność w dziedzinie cnót polega na odstąpieniu od wskazań prawego rozumu. Dlatego kto wystawia się na największe niebezpieczeństwo, ale na skutek wskazania rozumu, nie postępuje nie cnotliwie. (10)

Artykuł 5.

CZY WŁASNYM PRZEDMIOTEM MĘSTWA JEST NIEBEZPIECZEŃSTWO ŚMIERCI PONOSZONEJ NA WOJNIE?

1. Za męstwo czci się głównie męczenników, a ci nie odznaczyli się w sprawach wojennych. Wobec tego męstwo nie polega w swej Istocie na należytym stosunku do niebezpieczeństwa śmierci grożącej na wojnie.
2. Według Ambrożego1), „męstwo dzieli się na wojenne i domowe". Cycero również stwierdza2), że „większość uważa sprawy wojenne za ważniejsze od cywilnych; mniemanie to należy jednak odrzucić, gdyż w rzeczywistości wiele spraw życia cywilnego miało większą wagę i wartość niż wojna". Otóż, ponieważ im większa sprawa, tym większego domaga się męstwa, przeto męstwo ze swej właściwości nie dotyczy śmierci na wojnie.
3. Celem wojny jest utrzymanie doczesnego pokoju społeczeństwa, zgodnie ze słowami Augustyna: „wojnę toczy się dla pokoju3). Otóż nie wydaje się, aby ktoś miał obowiązek narażać się na niebezpieczeństwo śmierci dla doczesnego pokoju społeczeństwa, skoro pokój ten daje sposobność do wielu podłości. Z tego wynika, że cnota męstwa nie polega na podjęciu niebezpieczeństwa śmierci na polu walki. Sprzeciwia się jednak temu stwierdzenie Filozofa4), że najwyższym sprawdzianem męstwa jest postawa wobec śmierci na wojnie.

Odpowiedzieć na to należy następująco: jak powiedziano w artykule poprzednim, męstwo umacnia ducha ludzkiego przeciw największym niebezpieczeństwom, a tymi są niebezpieczeństwa śmierci. Ponieważ jednak męstwo jest cnotą, a cnota w swej istocie ma dążenie ku dobru, przeto w konsekwencji człowiek mężny, by osiągnąć dobro, nie uchyla się od niebezpieczeństwa śmierci. Niewątpliwie choroba, burza morska, napad bandytów, czy cokolwiek innego, może grozić komuś niebezpieczeństwem śmierci, które jednak bezpośrednio nie jest spowodowane jego dążeniem do dobra. Natomiast śmierć, grożąca żołnierzowi na wojnie, jest bezpośrednio spowodowana jego dążeniem do osiągnięcia dobra, jako że sprawiedliwa wojna jest obroną dobra społeczeństwa.

Pojęcie „sprawiedliwa wojna" może mleć dwojakie znaczenie: ogólne, dotyczące żołnierzy walczącej armii, oraz Indywidualne, gdy na przykład sędzia lub inna osoba, nawet prywatna, trzyma się wiernie słuszności, pomimo że grozi mlecz lub inne niebezpieczeństwo, nawet śmiertelne. Zadaniem cnoty męstwa jest dostarczyć duchowi mocy przeciw niebezpieczeństwom śmierci, spowodowanej wojną powszechną i indywidualną, którą można objąć wspólnym mianem wojny w ogóle. Męstwo zatem dotyczy, jako właściwego sobie przedmiotu, niebezpieczeństwa śmierci na wojnie, branej w ogólnym tego słowa rozumieniu. Jednakże człowiek mężny zachowuje się należycie także we wszystkich innych niebezpieczeństwach śmierci, zwłaszcza że cnota może człowieka narazić na wielorakie niebezpieczeństwa śmierci; na przykład usłużyć choremu przyjacielowi mimo obawy zarażenia się chorobą śmiertelną, podjąć się podróży dla zbożnej sprawy mimo obawy zatonięcia okrętu lub napaści zbójców. (11)

Ad l. Męczennicy wytrzymują ataki na ich osobę dla dobra najwyższego, którym jest Bóg — dlatego ich męstwo jest tak chwalebne. Ich męstwo jest także męstwem wojennym, stąd św. Paweł pisze o nich5): „mężni stali się w wojnie”.
Ad 2. Sprawy społeczności domowej l cywilnej odróżnia się od wojennych, gdy mowa o wojnie w znaczeniu powszechnym. Wszakże również w życiu społecznym może człowiek być narażony na niebezpieczeństwo śmierci, pochodzącej z walki indywidualnej; toteż i tutaj może występować męstwo, brane w ścisłym znaczeniu.
Ad 3. Pokój społeczeństwa jest dobrym sam w sobie i nie staje się złym przez to, że niektórzy używają go źle, gdyż większość ludzi używa go dobrze, a ponadto pokój usuwa sposobność do popełniania wielu bardzo złych występków, a zwłaszcza morderstw, świętokradztw, oraz wielu Innych, szczególnie z dziedziny zmysłowości.

Artykuł 6.

CZY GŁÓWNY AKT MĘSTWA POLEGA NA WYTRZYMANIU?

1. Cnota dotyczy tego co trudne i dobre1). Otóż trudniej jest nacierać niż wytrzymać; wobec tego znoszenie nie jest głównym aktem męstwa.
2. Męstwo oznacza doskonałość władzy. Otóż władza wykazuje większą doskonałość, gdy na coś oddziaływa czynnie, niż gdy tylko opiera się czyjemuś oddziaływaniu. A więc w atakowaniu, a nie w znoszeniu, czyli opieraniu się przed złamaniem. Wobec tego główny akt męstwa polega raczej na ataku niż na oporze.
3. Większa jest odległość między dwoma rzeczami przeciwnymi niż między rzeczą a jej prostym brakiem. Otóż wytrzymanie jest prostym nieulegnięciem wobec bojaźni, podczas gdy nacierający, postępując naprzód, idzie w kierunku przeciwnym do tego, w jakim pcha bojaźń. Ponieważ męstwo ma dostarczyć duchowi najdoskonalszego zwycięstwa nad bojaźnią, dlatego natarcie jest aktem, którym męstwo wyraża się najpełniej.

Przemawia jednak przeciw temu następujące stwierdzenie Filozofa2): „jeżeli komu należy się tytuł mężnego, to przede wszystkim tym, którzy wytrzymują przeciwności”.

Odpowiedź na to winna być następująca: Jak wyżej powiedziano (art. 3) i jak stwierdza Filozof3), męstwo polega więcej na opanowaniu bojaźni niż na pohamowaniu odwagi. Opanowanie bowiem lęku jest trudniejsze, a to dlatego, bo niebezpieczeństwo, wspólny przedmiot zarówno odwagi jak bo jaźni, samo przez się poskramia pierwszą, a zwiększa drugą. Otóż natarcie jest aktem, w którym męstwo trzyma na wodzy odwagę, gdy wytrzymanie jest aktem męstwa wynikłym z opanowania obawy. Dlatego też wytrzymanie, czyli niewzruszone trwanie wśród niebezpieczeństw, jest główniejszym niż natarcie aktem męstwa. (12)
Ad l. Wytrzymanie jest trudniejsze niż nacieranie z trzech powodów:
a. Nacierający wydaje się być w pozycji silniejszego; wytrzymujący natarcie jest zatem w pozycji słabszego opierającego się silniejszemu, co zawsze jest trudniejsze.
b. Dla wytrzymującego niebezpieczeństwo jest zagrożeniem odczuwanym bezpośrednio, natomiast dla nacierającego wydaje się ono czymś dopiero możliwym. Trudniej zaś jest opierać się niebezpieczeństwu obecnemu niż możliwemu.

c. Wytrzymanie łączy się z długotrwałością, natomiast nacieranie przeciwnie, może być dokonane nagłym ruchem. Otóż więcej mozołu wymaga długo trwać bez zmian niż poruszać się ku czemuś trudnemu nagłymi posunięciami. Stąd to Filozof mówi4): „niektórzy są pełni ochoty przed niebezpieczeństwem, gdy zaś staną wobec niego, cofają się; mężny postępuje odwrotnie".
Ad 2. Wytrzymanie łączy się wprawdzie z cierpieniem fizycznym, wszakże do wytrzymania potrzebna jest akcja duszy w kierunku trwania przy dobru z mocą, nie ustępującą przed cierpieniem fizycznym. Otóż, gdy mówimy o cnocie, pod uwagę należy brać nie ciało, lecz duszę.
Ad 3 Ten kto wytrzymuje, nie boi się już obecnej przyczyny bo jaźni, zaś dla nacierającego ta przyczyna jeszcze nie Jest obecną

Artykuł 7.

CZY MĘŻNY DZIAŁA DLA DOBRA POSIADANEJ SPRAWNOŚCI?

1. Nie wydaje się, by celem aktów dokonywanych przez mężnego miało być dobro posiadanej przezeń cnoty męstwa. Chodzi tu bowiem o działanie, gdzie cel jest pierwszym w zamierzeniu, ale ostatnim w wykonaniu. Otóż akt męstwa jest w porządku wykonania czymś późniejszym w porównaniu do sprawności męstwa. Nie jest więc możliwym, by celem działań mężnego miało być dobro jego sprawności.
2. Augustyn pisze1): „niektórzy ośmielają się zalecać nam cnoty, które miłujemy tylko przez, wzgląd na szczęście wieczne, w ten właśnie sposób", mianowicie mówiąc, że cnoty te godne są pożądania dla nich samych, „a to celem oderwania nas od miłowania tegoż szczęścia. Gdyby nas do tego nakłonili, przestalibyśmy kochać i same cnoty, bo stracilibyśmy miłość szczęścia wiecznego, które powoduje naszą miłość cnót". Wobec tego akt cnoty męstwa, jak zresztą akty wszystkich innych cnót, winien być dokonywany dla szczęścia, a nie tylko dla wykazania męstwa.
3. I jeszcze pisze Augustyn2): męstwo „Jest to miłość, która z łatwością wszystko znosi dla Boga". Lecz Bóg nie jest cnotą męstwa, lecz dobrem wyższego rzędu, bo cel musi być czymś lepszym niż prowadzące doń środki. Wobec tego mężny nie działa ze względu na dobro posiadanej sprawności.
Temu sprzeciwia się jednakże stwierdzenie Filozofa3): „mężny widzi w swym męstwie dobro,. a zatem cel".

Odpowiedź winna być następująca. Cel jest dwojaki: najbliższy i ostateczny. Bezpośrednim. (najbliższym) celem każdego działającego jest wprowadzenie w coś drugiego podobieństwa swej Istoty; tak np. ogień za cel swego ogrzewania ma. wprowadzenie swego ciepła w przedmiot ogrzewany, a architekt za cel ma wprowadzenie swej koncepcji w materię tak, by budynek był podobnym do koncepcji. Każde zaś dobro, wynikłe z. celu bliższego, może, jeśli jest zamierzano, być nazwane dalszym celem działającego. Otóż, jak sztuka-technika zaprowadza porządek w materii,. tak roztropność w czynach ludzkich. Trzeba więc stwierdzić, że mężny zmierza do wyrażenia podobieństwa swej sprawności w czynie, pragnie bowiem działać jako mężny; to jest jego celem najbliższym. Celem zaś ostatecznym jest dla niego szczęście, czyli Bóg. (13)

Ad l. Celem zamierzonym przez mężnego nie jest sama cnota męstwa, lecz wprowadzenie jej podobieństwa w akt.
Ad 2 i 3. Mężny nie tylko chce działać mężnie, ale również odnosi to do celu ostatecznego.

Artykuł 8.

CZY MĘŻNY ZNAJDUJE PRZYJEMNOŚĆ W SWOIM CZYNIE?

1. Przyjemnym jest działanie dokonywane mocą sprawności zakorzenionej w człowieku do tego stopnia, że staje się jego jakby drugą naturą, na skutek czego działanie jego nie sprawia mu trudności1). Otóż, ponieważ działanie człowieka mężnego pochodzi z takiej właśnie sprawności, dlatego mężny odczuwa przyjemność dokonując czynu mężnego.
2. Wyjaśniając słowa listu do Galatów2): „owocem Ducha jest miłość, radość i pokój", mówi Ambroży, że dzieła cnót nazywają się „owocami", bo „umysł człowieka ożywiają świętą i czystą rozkoszą". Ponieważ zaś męstwo jest cnotą, więc daje przyjemność.
3. To, co silniejsze zwycięża to, co słabsze. Otóż mężny więcej miłuje dobro cnoty niż własne ciało, które naraża na niebezpieczeństwo śmierci. Zatem radość moralna usuwa ból fizyczny i dlatego cnota męstwa działa w nim z niczym nietłumioną przyjemnością.
Sprzeciwiają się jednak temu słowa Arystotelesa3), że mężny w swym czynie „nie zdaje się mieć żadnej przyjemności".

Odpowiedź na to winna być następująca. Jak zostało stwierdzone wyżej, gdy była mowa o namiętnościach4), rozróżniamy dwojaką przyjemność: cielesną, łączącą się z wrażeniami dotykowymi, i duchową, wynikającą z poznania duchowego i towarzyszącą wyłącznie czynom cnót, ponieważ przedmiotem tychże jest dobro moralne. Otóż naczelnym aktem cnoty męstwa jest znoszenie tego, co sprawia duszy smutek; na przykład utrata własnego życia, które cnotliwy miłuje nie tylko jako dobro natury, ale także jako konieczny warunek spełnienia dzieł cnoty, utrata tego, co jest dla życia pożyteczne lub konieczne, lub też ból zadawany ciału, a więc rany, chłostę etc. Człowiek mężny z jednej strony ma powód do radości duchowej, a tym powodem są akty cnoty i to z nich wynika; z drugiej zaś strony powód do bólu, zarówno duchowego, którym jest myśl o utracie życia, jak i fizycznego. Stan ten dobrze wyrażają słowa Eleazara 5): „Ciężkie znoszę cierpienia ciała; jeśli zaś o duszę chodzi, z bojaźni Twojej chętnie to cierpię".

Jednakże zmysłowy ból ciała nie pozwala na odczuwanie duchowej radości z cnoty, chyba że wielka obfitość łaski boskiej podniesie duszę ku Bogu, który jest jej radością, mocniej niż ciało zdolne jest ją udręczyć. To zachodziło na przykład w wypadku św. Tyburcjusza, który, skazany na chodzenie boso po rozżarzonych węglach, mówił, że ma wrażenie jakoby stąpał po kwiatach róż. Natomiast cnota męstwa chroni rozum przed pochłonięciem go przez ból fizyczny. Radość z cnoty przezwycięża smutek duchowy, według miary w jakiej człowiek przekłada dobro cnoty ponad życie ciała i wszystko co do niego należy. Stąd to Filozof mówi6): „nie

jest konieczne, by mężny miał przyjemne wrażenia, lecz wystarczy, jeśli nie da się pochłonąć smutkowi".
Ad 1. Władza, która działa lub cierpi bardzo Intensywnie, przeszkadza w czynnościach innej władzy. Dlatego to ból zmysłowy przeszkadza mężnemu w odczuwaniu radości duchowej, jaka pochodzi z aktu cnoty.
Ad 2. Przyjemność aktów cnót pochodzi głównie z ich celu, natomiast ze swej istoty akty te są przykre. Zachodzi to szczególnie w wypadku męstwa. Wyraził to dobrze Arystoteles6): „spełnianie aktów cnót nie zawsze jest przyjemne, chyba że się ma na uwadze cel".
Ad 3. W człowieku mężnym radość cnoty wznosi się wyżej i przezwycięża ból duszy. Ponieważ jednak ból fizyczny jest silniej odczuwany zmysłowo, a to co doznaje się zmysłami bardziej się narzuca swą bezpośrednią rzeczywistością, ból fizyczny przeważa radość ducha, pochodzącą z dobra, które osiąga cnota. (14)

Artykuł 9.

CZY MĘSTWO WYSTĘPUJE NAJBARDZIEJ W NAGŁYCH NIEBEZPIECZEŃSTWACH ?

1. Nagłym wydaje się to, co występuje nieoczekiwanie. Otóż Cycero mówi1), że „męstwo polega na wystawieniu się na niebezpieczeństwo i na wytrzymywaniu przeciwności z pełną świadomością". Zatem nie polega ono głównie na nagłości.
2. Również Ambroży pisze2): „mężny nie chowa głowy w piasek przed niebezpieczeństwem, ale ma nań oczy szeroko otwarte; jest czujny w duchu, przemyśliwuje i przygotowuje się na spotkanie z nim, by później nie musiał sobie wyrzucać: popadłem w to, bo nie przypuszczałem, że coś takiego może się zdarzyć". Zatem działanie męstwa nie dotyczy nagłości.
3. „Mężny jest dobrej nadziei" — mówi Filozof3). Otóż nadzieja jest oczekiwaniem czegoś, co ma się zdarzyć, a to jest sprzeczne z nagłością. Zatem działanie męstwa nie dotyczy nagłych niebezpieczeństw.
Przeciw temu jednakże przemawia to, co powiedział Arystoteles4), a mianowicie, że „męstwo dotyczy najwięcej nagłych niebezpieczeństw śmierci".

Według mego zdania, w działaniu męstwa trzeba uwzględnić: po pierwsze, wybór woli; pod tym względem męstwo nie dotyczy nagłych niebezpieczeństw, bo mężny woli mleć czas do namysłu nad mogącymi mu zagrozić niebezpieczeństwami, celem stawienia im oporu lub łatwiejszego ich zniesienia. Określił to trafnie Grzegorz5): „pociski przewidziane są mniej niebezpieczne; podobnie i my łatwiej znosimy złość tego świata, gdy się uzbroimy w tarczę przewidywania". Po drugie, postawę sprawności męstwa; pod tym względem męstwo wykazuje się przede wszystkim postawą wobec nagłych niebezpieczeństw, co potwierdzają również słowa Filozofa6): „sprawność męstwa objawia się najbardziej w nagłych niebezpieczeństwach". Sprawność bowiem ma to do siebie, że działa w sposób, w jaki działa natura; stąd najsilniejszym dowodem stałego zakorzenienia sprawności męstwa w duszy jest to, że człowiek znalazłszy się w potrzebie na skutek zagrożenia nagłym niebezpieczeństwem, postępuje według wymogów cnoty bez namysłu. Natomiast człowiek nie posiadający sprawności męstwa może swą duszę przygotować przez

dłuższy namysł do stawienia czoła niebezpieczeństwu. Tego przygotowania używa również mężny, ale o ile ma na to czas. (15)

Odpowiedź na zarzuty jest, w świetle tego co tu powiedziano, zupełnie prosta.

Artykuł 10.

CZY MĘŻNY UŻYWA GNIEWU W SWYM DZIAŁANIU ? (16)

1. Nie powinno się używać za narzędzie czegoś, czym nie włada się według swej woli. Otóż to zachodzi w wypadku gniewu, gdyż człowiek nie jest władny go wzbudzić i zahamować wtedy i tak, kiedy i jak chce. Jak bowiem stwierdza Arystoteles1), rozbudzona namiętność nie uspokaja się zaraz, skoro człowiek tego chce. Wobec tego mężny nie powinien posługiwać się gniewem w swym działaniu.
2. Skoro ktoś sam sobie wystarcza do dokonania czegoś, nie powinien sobie pomagać czymś, co jest od niego słabsze i mniej doskonałe. Otóż do dokonania mężnego czynu wystarcza rozum sam ze siebie, gdy gniew jest tu bezsilny. Stąd Seneka zauważa2), że „rozum własnymi siłami zdolny jest nie tylko do pomysłu, ale i do wykonania. Czyż nie jest głupotą szukanie pomocy w gniewie? Czyż to nie jest tak, jakby rzecz stała. szukała pomocy w niestałej, wierność w wiarołomstwie; a zdrowie w chorobie?” Wobec tego męstwo nie powinno używać gniewu do pomocy.
3. Podnietą do czynu mężnego dla jednych. jest gniew, a dla innych smutek lub żądza. Arystoteles pisze3), że „dzikie zwierzęta pcha ku niebezpieczeństwu ból, a żądza zapala cudzołożnika wielką śmiałością”. Otóż męstwo nie posługuje się do swych czynów pomocą bólu i żądzy, a więc podobnie nie powinno posługiwać się gniewem. Sprzeciwia się temu jednak stwierdzenie Arystotelesa4): „gniew jest pomocnikiem mężnych”.

Należy na to powiedzieć co następuje. Co do gniewu i innych namiętności inny pogląd mieli perypatetycy, a inny stoicy. Stoicy uważali, że duch człowieka mądrego, czyli cnotliwego, winien być wolny od gniewu i innych namiętności; perypatetycy zaś, przeciwnie, idąc za myślą Arystotelesa uważali, że cnotliwi mogą mieć gniew i inne namiętności, lecz miarkowane rozumem, choć, być może, różnili się między sobą tylko sposobem ujmowania zagadnienia. Perypatetycy bowiem mianem „namiętności” (passiones), określali wszystkie poruszenia zmysłowej władzy dążeniowej5). Ponieważ zaś władza dążeń zmysłowych może być nakazem rozumu wprawiona w ruch dla usprawnienia szybkości w działaniu, przeto, twierdzili, cnotliwy powinien posługiwać się gniewem i innymi namiętnościami duszy, według miary określonej rozumem. Natomiast stoicy mianem „namiętności” oznaczali pewne niezdyscyplinowane poruszenia zmysłowości; stąd też uważali je za chorobliwe objawy duszy, nie godzące się z cnotą. W świetle tego zatem, co tu; powiedziano, mężny posługuje się w swym działaniu gniewem, lecz opanowanym.

Ad 1. Gniew użyty według wymogów rozumu jest gniewem podporządkowanym nakazom rozumu. Wynikiem tego jest, że człowiek używa. go wtedy i tak, jak chce; przeciwnie jest z gniewem nie miarkowanym przez rozum.

Ad 2. Rozum posługuje się gniewem nie w znaczeniu szukania w nim pomocy, lecz jako narzędziem, podobnie jak posługuje się członkami ciała. Jest rzeczą zrozumiałą, że narzędzie jest czymś mniej doskonałym, niż ten kto się nim posługuje, na przykład:

młot w stosunku do rzemieślnika. Seneka był stoikiem i cytowane słowa skierował przeciw Arystotelesowi.
Ad 3. Męstwo nie używa gniewu do tego ze swych aktów, który polega na znoszeniu; tu wystarcza sam rozum. Używa go natomiast w drugim akcie, a więc w natarciu. Używa zaś gniewu raczej niż innych namiętności, ponieważ właściwością gniewu jest godzenie w rzecz zasmucającą, i tym właśnie bezpośrednio współdziała z męstwem w akcie natarcia. Smutek natomiast, przeciwnie, sam ze siebie poddaje się czynnikowi szkodzącemu; ale ubocznie może pomagać w natarciu, przez to że wzbudza gniew, albo tym, że ktoś stawia czoło niebezpieczeństwu, właśnie by się ze smutku uwolnić. Podobnie jest z żądzą. Ze swej istoty dąży ona ku dobru polegającemu na przyjemności, a nadstawianie się na niebezpieczeństwa jest z tym sprzeczne. Lecz i żądza może czasem pchać człowieka do uderzenia w niebezpieczeństwo, jeśli mianowicie ktoś woli narazić się na nie niż pozbawić się przyjemności. Dlatego to Arystoteles wyraża się6), że wśród rodzajów męstwa wynikających z namiętności „najbardziej. naturalne wydaje się być męstwo pochodzące z gniewu; i jeśli takie męstwo jest przemyślane i uzasadnione, jest ono prawdziwą cnotą".

Artykuł 11.

CZY MĘSTWO JEST CNOTĄ KARDYNALNĄ?

1. Wydaje się, że nie jest, ponieważ ma największe powinowactwo z gniewem, a ani gniew ani odwaga, która jest przedmiotem męstwa, nie są namiętnościami głównymi.
2. Cnota kieruje człowieka ku dobremu, natomiast męstwo nie kieruje człowieka bezpośrednio ku temu co dobre, ale ku temu co złe, a więc ku znoszeniu niebezpieczeństw i trudów, jak mówi Cycero1). Wobec tego męstwo nie jest cnotą kardynalną.
3. Cnota kardynalna dotyczy spraw, około których głównie obraca się życie ludzkie, tak jak drzwi obracają się na zawiasach („cardo-zawias"). Otóż męstwo dotyczy niebezpieczeństw śmierci, które w życiu ludzkim występują rzadko. Dlatego cnoty męstwa nie można uważać za cnotę kardynalną, czyli główną.
Wbrew tym zdaniom, wyliczają męstwo między czterema cnotami kardynalnymi, czyli głównymi: Grzegorz2), Ambroży3), i Augustyn4).

Odpowiadam, że należy na to patrzeć następująco. Jak już powiedziano gdzie indziej6), cnotami kardynalnymi czyli głównymi są te, w których szczególnie skupiają się cechy, jakimi odznaczają się wszystkie cnoty w ogóle. Jedną zaś spomiędzy cech, będących wspólnym warunkiem każdej cnoty, jest moc działania6), i ta właśnie cecha występuje w całej wspaniałości w męstwie, bo przecież ktoś, kto trwa mocno, nie upadając i nie wycofując się przed przeciwnością, zasługuje na tym większą chwałę, im większa jest gwałtowność nacisku. Otóż dwojaki może być nacisk na człowieka, by go odciągnąć od wskazanej przez rozum powinności: od strony dobra, które sprawia przyjemność, i od strony zła, które sprawia ból. Jednakże nacisk ze strony bólu ciała ma na to wpływ silniejszy, gdyż, jak mówi Augustyn7): „nie ma takiego, kto by nie unikał bólu bardziej niżby pożądał rozkoszy. Czyż bowiem nie widzimy, że najdziksze nawet zwierzęta odstrasza od największej rozkoszy obawa przed cierpieniem?" Spośród zaś cierpień i niebezpieczeństw najsilniej pobudzają do lęku te, które

prowadzą do śmierci — i wpośród tych właśnie mężny zachowuje mocną postawę. Dlatego męstwo jest cnotą kardynalną.
Ad 1. Odwaga i gniew nie są pomocne męstwu w jego akcie pierwszorzędnym i stanowiącym o jego zalecie, to jest w akcie znoszenia, którym mężny poskramia bo jaźń, będącą, jak powiedziano wyżej8), namiętnością główną.
Ad 2. Cnota ma za przedmiot dobro moralne, które należy obronić przed atakami ze strony zła. Te zaś są przedmiotem męstwa, jako przeciwności, z którymi męstwo walczy; natomiast dobro moralne jest celem, który męstwo ochrania.
Ad 3. Jest prawdą, że człowiek nieczęsto napotyka się na niebezpieczeństwo śmierci, ale sposobności do tego mogą zajść, gdy ktoś ma odwagę je wywołać, na przykład gdy ktoś czyni sobie śmiertelnych wrogów przez swą uczciwość i pełnienie dobra.

Artykuł 12.

CZY MĘSTWO PRZEWYŻSZA INNE CNOTY ?

1. Zdaje się, że tak, ponieważ, jak się wyraża Ambroży1): „męstwo wznosi się, jako wyższe, ponad inne cnoty”.
2. Przedmiotem cnót jest to, co trudne i zarazem dobre2). Otóż przedmiot męstwa jest najtrudniejszy, a wobec tego męstwo jest największe spośród cnót.
3. Osoba ludzka ma większą godność niż rzecz, która do niej należy. Otóż męstwo dotyczy ludzkiej osoby, którą mężny naraża dla dobra cnoty na niebezpieczeństwo śmierci; natomiast sprawiedliwość i inne cnoty moralne dotyczą rzeczy zewnętrznych. Wobec tego męstwo zajmuje wśród cnót moralnych miejsce szczególne.
4. Wszakże Cycero jest innego zdania mówiąc3): „Najjaśniej okazuje cnota swój blask w sprawiedliwości, która nadaje swe imię dobrym ludziom”, a wobec tego jest większą cnotą niż męstwo.
5. Zaś Arystoteles mówi4): „Z konieczności największe są te cnoty, które są najbardziej pożyteczne dla drugich." Otóż szczodrobliwość wydaje się przynosić więcej pożytku niż męstwo, a więc jest większą niż męstwo cnotą.

Moje stanowisko w tej sprawie jest następujące: Jak to wyraża Augustyn5): „wśród rzeczy, o których wielkości nie stanowi rozmiar, te są większe, które są lepsze”. Stąd między cnotami ta jest większa, która jest lepsza. Otóż dobro człowieka, to dobro rozumu6). (16A) Dobro to zaś ma w sobie roztropność ze swej natury, będąc ze swej istoty doskonałością rozumu. Natomiast sprawiedliwość dobro to wprowadza w czyn, jako. że jej zadanie polega na zaprowadzeniu we wszystkich sprawach ludzkich porządku wskazanego przez rozum. Zaś inne cnoty dobro to utrzymują przez poskramianie namiętności, by człowieka nie odwiodły od powinności. Spośród nich szczególną rolę spełnia męstwo, ponieważ bo jaźń przed śmiercią jest przyczyną najbardziej mogącą odciągnąć. od dobra rozumu (dobra moralnego). Następne Idzie umiarkowanie, bo przyjemności dotyku są głównymi wśród innych wrogami dobra moralnego. Otóż być czymś w swej istocie jest czymś więcej niż to czynić; oraz: coś czynić jest czymś więcej niż to chronić przez usuwanie przeszkód. W tym ma swe uzasadnienie porządek cnót kardynalnych: pierwszą jest roztropność, drugą sprawiedliwość, trzecią męstwo, czwartą umiarkowanie. Po tych idą inne cnoty.

Ad 1. Ambroży stawia męstwo na czele dla jego użyteczności powszechnej, zarówno w sprawach wojennych jak i w życiu cywilnym. Dlatego podany cytat poprzedza słowami: „teraz zajmiemy się męstwem, które, jako wyższe niż inne cnoty, dzieli się na męstwo w sprawach wojennych i na męstwo w sprawach domowych”.
Ad 2. Istota cnoty bardziej polega na dobru niż na trudności. Dlatego cnoty mierzy się więcej względem dobra niż względem trudności.
Ad 3. Człowiek nie naraża swej osoby na niebezpieczeństwo inaczej, jak dla zachowania sprawiedliwości. Stąd Ambroży mówi7): „męstwo bez sprawiedliwości płodzi bezeceństwo; im większe, tym skorsze do nękania słabszego”.
Ad 4. Godzimy się.
Ad 5. Szczodrobliwość jest pożyteczna przez to, te prowadzi do partykularnych dobrych uczynków; natomiast użyteczność męstwa rozciąga się na wszystko, co dotyczy zachowania całego porządku sprawiedliwości. Dlatego to Arystoteles stwierdza8), że „sprawiedliwi i mężni są najwięcej lubiani, ponieważ zarówno w wojnie jak w pokoju przynoszą najwięcej pożytku”.

ZAGADNIENIE 124.
O MĘCZEŃSTWIE. (17)

Następnie należy zastanowić się nad męczeństwem, co omówimy w czterech punktach:
1. Czy męczeństwo jest aktem cnoty?,
2. Jakiej cnoty jest aktem?,
3. O doskonałości aktu męczeństwa,
4. Czy śmierć należy do istoty męczeństwa?
5. Przyczyny, pobudki aktu męczeństwa.

Artykuł 1.

CZY MĘCZEŃSTWO JEST AKTEM CNOTY?

1. Wydaje się, że męczeństwo nie jest aktem cnoty. Każdy bowiem akt wtedy jest aktem cnoty, kiedy jest aktem własnowolnym. Otóż męczeństwo czasem nie jest aktem własnowolnym, jak na przykład w wypadku dzieci pomordowanych przez Heroda za Chrystusa, o których Hilary piszel), iż „przeszły do wiecznej radości dzięki chwalebności męczeństwa”. Zatem męczeństwo nie jest aktem cnoty.
2. Co jest niedozwolone, nie jest aktem cnoty. Otóż zabić siebie jest niedozwolone2), a jednak w ten sposób ponieśli niektórzy męczeństwo; Augustyn bowiem pisze3), iż „pewne święte niewiasty z czasów prześladowań, chcąc uniknąć zgwałcenia rzucały się do rzeki, zadając sobie w ten sposób śmierć, a ich męczeństwo Kościół katolicki czci uroczyście”. A więc męczeństwo nie jest aktem cnoty.
3. Samorzutne dokonanie aktu cnoty jest rzeczą chwalebną. Natomiast, jeśli chodzi o męczeństwo, czyż nie jest ono raczej zarozumiałym i lekkomyślnym narażaniem się na niebezpieczeństwo? Nie jest zatem aktem cnoty.

Przeciw temu przemawia jednak fakt następujący: błogosławieństwo, które jest nagrodą obiecaną tylko za akty cnót, jest obiecane za męczeństwo: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie”4). A więc męczeństwo jest aktem cnoty.

Moje zdanie co do tego jest następujące. Jak to wyżej zostało stwierdzone5), cnota ma zabezpieczyć człowieka w dobru rozumu. Dobro, rozumu zaś polega na prawdzie, jako jego własnym przedmiocie i na sprawiedliwości, jako wyniku przezeń spowodowanym6). Otóż do istoty męczeństwa należy sprawienie w kimś, by wbrew atakom prześladowców trwał niewzruszenie w prawdzie i sprawiedliwości. Stąd jasne jest, że męczeństwo jest aktem cnoty. (18)

Ad l. Niektórzy dowodzili, że owym dzieciom zostało przyspieszone użycie rozumu i woli w sposób cudowny, tak że męczeństwo poniosły jako świadome i wolne. Ponieważ jednak takie przypuszczenie nie znajduje potwierdzenia w Piśmie św.. dlatego lepiej jest założyć, że chwałę męczeństwa, którą inni wysługują aktem swej woli, one otrzymały z łaski Boga. Wylanie bowiem krwi dla Chrystusa zastępuje Chrzest. Stąd też, jak w dzieciach ochrzczonych działa zasługa Chrystusa, by otrzymały chwałę przez łaskę chrztu, tak w owych dla Chrystusa pomordowanych dzieciach działa zasługa męczeństwa Chrystusa, by osiągnęły palmę męczeństwa. W związku z tym Augustyn w jednym z kazań na uroczystość Epifanii, tak do nich przemawia7): „Ten tylko będzie powątpiewał o waszej chwale cierpienia za Chrystusa, kto uważa, iż dzieciom nie pomaga również chrzest Chrystusowy. Nie miałyście wystarczającego wieku, by wierzyć w cierpiącego Chrystusa; wszakże miałyście ciało, na którym wytrzymałyście mękę, jaką l Chrystus miał odcierpieć”.

Ad 2. Na zarzut ten trzeba odpowiedzieć słowami tegoż Augustyna8): „jest możliwe, iż niektóre z tych miarodajnych świadectw przekonały boski autorytet Kościoła do takiego czczenia tych świętych niewiast”.

Ad 3. Nakazy prawne dotyczą aktów cnót. Stwierdzono jednak wyżej9), że niektóre przykazania prawa bożego domagają się nie natychmiastowego działania, lecz gotowości, ducha, by mianowicie człowiek miał usprawnienie gotowości dokonania tego co trzeba, jeśli okoliczności tego wymagają. Również niektóre przykazania nakazują akty cnót w znaczeniu gotowości ducha, by, skoro zajdzie dany wypadek, człowiek postąpił jak należy. To stosuje się zwłaszcza do męczeństwa, które polega na należytym wytrzymaniu niesłusznie zadanych mąk. Człowiek nie powinien stwarzać sposobności dla krzywdzącego postępowania wobec niego; lecz skoro ktoś, nie sprowokowany, postępuje wobec niego niesprawiedliwie, winien to znieść z równowagą ducha.

Artykuł 2.

CZY MĘCZEŃSTWO JEST AKTEM MĘSTWA ?

1. Zdaje się, iż męczeństwo nie jest aktem męstwa. Greckie słowo „martyr” oznacza bowiem świadka, zaś świadectwo daje się wierze Chrystusa, stosownie do słów Dziejów Apostolskich1): „Będziecie mi świadkami w Jeruzalem...”, a Maksymin mówi w jednej ze swych mów2): „Matką męczeństwa jest katolicka wiara, którą wybitni zapaśnicy stwierdzili własną krwią.”

2. Czyn chwalebny pochodzi z tej cnoty, która doń skłania, która w tym akcie znajduje swój zewnętrzny wyraz i bez której akt ten jest bezwartościowy. Otóż do męczeństwa skłania szczególnie miłość, co w jednej ze swych mów wyraża Maksymin w słowach3): „Miłość Chrystusowa zwyciężyła w Jego męczennikach". Uzewnętrznia się też miłość najwięcej przez akt męczeństwa, zgodnie ze słowami Ewang. Jana4): „większej nad tę miłości nikt nie ma, aby kto duszę swoją położył za przyjaciół swoich". Również bez miłości męczeństwo jest bezwartościowe, zgodnie ze słowami I Listu do Koryntian6): „choćbym wydał ciało swoje tak, iżbym gorzał, a miłości bym nie miał, nic mi nie pomoże". Męczeństwo zatem jest aktem raczej miłości niż męstwa.
3. Augustyn mówi w pewnej mowie o św. Cyprianie6): „Czcić uroczystościami męczennika jest łatwo, natomiast naśladować jego cnotę i cierpliwość jest rzeczą wielką". Otóż, gdy się chwali akt jakiejś cnoty, chwali się zwłaszcza cnotę, z której akt pochodzi. Męczeństwo zatem jest aktem raczej cierpliwości niż męstwa.
Przeciw temu przemawia jednak to, co Cyprian mówi w liście do męczenników i wyznawców 7): „O błogosławieni męczennicy, jakichże słów mam użyć na waszą pochwałę? O żołnierze przemocni, jakże opisać siłę waszych serc?" Otóż, ponieważ podstawą pochwał jest cnota dokonywująca aktu, przeto męczeństwo jest aktem męstwa.

Moim zdaniem, jak to było powiedziane w art. 1 i następnych zagadnienia poprzedniego, zadaniem męstwa jest umocnić człowieka w dobru cnoty, zwłaszcza przeciw niebezpieczeństwu, a głównie przeciw niebezpieczeństwu śmierci, zwłaszcza zaś przeciw niebezpieczeństwu grożącemu w walce. Jasnym zaś jest, że męczeństwo bardzo trwale umacnia człowieka w dobru cnoty, tak że nie porzuca on wiary i sprawiedliwości z powodu grożącego niebezpieczeństwa śmierci, które po-nadto zagraża ze strony wydającego swego rodzaju walkę prześladowcy. Dlatego Cyprian w jednej ze swych mów wyraża się7): „Mnóstwo obecnych patrzy 2 podziwem na męczeńskie zmagania i na sługi Chrystusa trwające w boju głosem swobodnym, umysłem niezamąconym, boską siłą". Tak więc jasne jest, że męczeństwo jest aktem męstwa i dlatego Kościół wyraża się o męczennikach: „Byli mężnymi w boju".
Ad 1. W akcie męstwa należy wziąć pod uwagę dwa elementy: dobro, w którym mężny jest umocniony — i to jest celem męstwa, oraz nieustępliwość wobec przeciwności na drodze w osiąganiu tego dobra — i na tym polega istota męstwa. I jak męstwo cywilne wzmacnia ducha człowieka w sprawiedliwości ludzkiej, dla zachowania której wytrzymuje niebezpieczeństwo śmierci, tak męstwo wlane przez łaskę umacnia ducha człowieka w dobru „sprawiedliwości Bożej", która jest „przez wiarę w Jezusa Chrystusa", jak mówi List do Rzymian9). Tak więc męczeństwo ma się do wiary jak środek do celu, w którym człowieka utrwala, a do męstwa ma się jak do swego bezpośredniego źródła.
Ad 2. Miłość skłania do aktu męczeństwa jako pobudka pierwsza i naczelna, jako siła nakazująca akt męczeństwa; natomiast męstwo skłania jako pobudka bezpośrednia i jako siła, która dokonuje męczeństwa — dlatego jest ono dowodem i wyrazem obojga. Wartość zasługującą ma od miłości — jak zresztą każdy akt cnotliwy; dlatego bez miłości męstwo jest bez wartości.
Ad 3. Jak powiedziano w zagadnieniu poprzednim (art. 6), pierwszorzędnym aktem męstwa jest wytrzymanie, a drugorzędnym natarcie; męczeństwo jest aktem

wytrzymałości. A ponieważ w tym pierwszorzędnym akcie, a więc w wytrzymaniu, pomaga męstwu cierpliwość, przeto męczennikom zalecana jest, równocześnie z męstwem, cierpliwość.

Artykuł 3.

CZY MĘCZEŃSTWO JEST AKTEM NAJWIĘKSZEJ DOSKONAŁOŚCI?

1. Wydaje się, że męczeństwo nie jest czynem najdoskonalszym. Ten bowiem czyn zda się być doskonałym, który jest zalecony radami ewangelicznymi, a nie podpada pod nakaz jako konieczny warunek zbawienia. Otóż męczeństwo wydaje się być konieczne do zbawienia, ponieważ Apostoł mówi w Liście do Rzymian1): „sercem wierzy się ku sprawiedliwości, a ustami dzieje się wyznanie ku zbawieniu”, a Jan mówi w swym pierwszym Liście2), że „i my powinniśmy kłaść dusze nasze za braci”. Zatem męczeństwo nie jest. wyrazem doskonałości.
2. Wydaje się być czymś doskonalszym oddanie Bogu swej duszy przez posłuszeństwo niż. danie Bogu swego ciała przez męczeństwo, co Grzegorz potwierdza w słowach3): „posłuszeństwo jest pierwsze niż jakakolwiek ofiara”. Zatem męczeństwo nie jest czynem najwyższej doskonałości.
3. Pomóc bliźniemu w wytrwaniu w dobrym. jest czynem lepszym niż sprawić to samo w sobie, gdyż dobro narodu jest większego znaczenia niż, dobro jednego człowieka4). Otóż kto ponosi męczeństwo. korzysta sam, kto zaś naucza staje się użytecznym dla wielu. Wobec tego dzieło uczenia i kierowania podwładnymi jest doskonalsze niż; czyn męczeństwa.
Przeciw temu przemawia wszakże to, że Augustyn5) wyżej stawia męczeństwo niż dziewictwo, które przecież należy do doskonałości. Stąd nasuwa się wniosek, iż męczeństwo jest najwyższymi wyrazem doskonałości.

Moje stanowisko w tej sprawie jest następujące. O danym akcie cnoty można mówić biorąc pod uwagę sam akt, ze względu na jego stosunek do cnoty, z której bezpośrednio pochodzi. Z tego punktu widzenia męczeństwo, które polega na poniesieniu śmierci w sposób powinny, nie może być najdoskonalszym spośród aktów cnót, ponieważ poniesienie śmierci nie jest czymś samo w sobie chwalebnym, lecz jest takim tylko o ile służy jakiemuś dobru polegającemu na akcie cnoty, na przykład wiary lub miłości Boga; stąd akt tej cnoty, będąc celem męczeństwa, jest doskonalszy.

Można jednak patrzeć na akt cnoty ze względu na jego związek z motywem pierwszym, którym jest miłość wlana; i ta właśnie miłość stanowi, że dany akt należy do doskonałości życia, ponieważ, jak mówi Apostoł w Liście do Kolosan6), „miłość jest związką doskonałości”. Otóż, męczeństwo, więcej niż wszystkie inne akty cnotliwe, wykazuje doskonałość miłości, gdyż człowiek tym okazuje, że coś bardziej miłuje, że porzuca dlań rzecz bardzo skądinąd miłowaną, a wybiera znoszenie rzeczy znienawidzonej; jest zaś jasnym, że spomiędzy wszystkich dóbr obecnego życia człowiek najwięcej miłuje samo życie i, przeciwnie, najbardziej nienawidzi samej śmierci, zwłaszcza .gdy jest połączona z bólem tortur cielesnych, których „bo jaźń nawet zwierzęta odstrasza od największych choćby rozkoszy", jak to wyraża Augustyn7). Z tego jasno wynika, że spomiędzy wszystkich innych czynów ludzkich męczeństwo jest najdoskonalsze w swym rodzaju, gdyż jest znakiem największej

miłości, zgodnie ze słowami Ewang. Jana8): „większej nad tę miłości nikt nie ma, aby kto duszę swą położył za przyjaciół swoich”.
Ad 1. Każdy doskonały czyn zalecony radami ewangelicznymi, w pewnych wypadkach jest nakazany jako konieczny do zbawienia, co stwierdza Augustyn mówiąc9), że człowiek ma konieczny obowiązek zachować wstrzemięźliwość podczas nieobecności lub choroby żony. Dlatego nie sprzeciwia się doskonałości męczeństwa okoliczność, że ktoś musi ponieść męczeństwo jako konieczny warunek zbawienia; są bowiem wypadki, w których poniesienie męczeństwa nie jest do zbawienia konieczne, co zachodziło u tych męczenników, którzy z gorliwości dla wiary i z miłości dla braci oddali się na męczeństwo własnowolnie. Jeśli zaś chodzi o przykazania, o których mowa w zarzucie, to należy je rozumieć jako odnoszące się do gotowości duchowej na poniesienie męczeństwa.
Ad 2. Męczeństwo zawiera w sobie najwyższy szczyt posłuszeństwa, a więc posłuszeństwo aż do śmierci, co czytamy w Liście Pawła do Filipenzów o Chrystusie 10), że „stał się posłusznym aż do śmierci”. Stąd męczeństwo w swej istocie jest doskonalsze niż posłuszeństwo jako takie.
Ad 3. Argument ten dotyczy męczeństwa w jego akcie własnym, który, sam w sobie, nie stoi wyżej niż akty innych cnót, podobnie jak męstwo nie jest cnotą wybitniejszą niż inne.

Artykuł 4.

CZY ŚMIERĆ NALEŻY DO ISTOTY MĘCZEŃSTWA ?

1. Wydaje się, że śmierć nie należy do istoty męczeństwa. Mówi bowiem Hieronim1): „Zupełnie prawdziwym byłoby, gdybym powiedział, że Boga Rodzicielka była męczenniczką, choć koniec Jej życia był spokojny". Zaś Grzegorz mówi2): „Chociaż żyjemy w czasach wolnych od prześladowań, to jednak w naszym spokoju mamy sposobność do męczeństwa; ponieważ, choć miecz nie ścina nam głów, wszakże mieczem ducha zabijamy tkwiące w umyśle pragnienia cielesne”. Zatem męczeństwo może być i bez kaźni śmierci.
2. Ponadto czytamy, że niektóre niewiasty poniosły chwalebną śmierć, by ocalić dziewictwo ciała, z czego wydaje się nasuwać wniosek, że dziewicza nieskazitelność ciała jest ważniejsza niż; cielesne życie. Otóż zdarzyło się, że niekiedy samo dziewictwo było odrzucone lub jego porzucenie było zamierzone, jako znak wyznania wiary chrześcijańskiej, czego przykładem są Agnieszka i Łucja. Wydaje się więc, że męczeństwem raczej trzeba nazwać utratę dziewictwa dla wiary Chrystusowej niż równoczesną utratę życia; stąd Łucja wyraziła się: „Jeżeli mię pogwałcisz wbrew mej woli, czystość moja godna będzie podwójnej nagrody”.
3. Męczeństwo jest aktem męstwa; zaś, według Augustyna3), do męstwa należy nie bać się nie tylko śmierci, lecz i wszelkich innych przeciwności. Otóż, oprócz śmierci, wiele jest przeciwności, które można znosić dla wiary Chrystusowej, jak więzienie, wygnanie, konfiskata majątku, jak to wynika z Listu św. Pawła do Hebrajczyków4); dlatego też czcimy męczeństwo papieża Marcelina, który przecież umarł w więzieniu. Stąd poniesienie kary śmierci nie jest koniecznym warunkiem męczeństwa.

4. Męczeństwo jest aktem zasługującym5). Otóż aktu zasługującego nie można dokonać po śmierci, lecz przed nią; a wobec tego śmierć nie jest wymagana do istoty męczeństwa.
Temu sprzeciwiają się jednakże słowa wypowiedziane w jednej z mów Maksyma o Męczennikach6): „Oto ten, który żyjąc bez wiary byłby pokonanym, stał się zwycięzcą przez śmierć za wiarę".

Według mego zdania męczennik, to jakby świadek wiary chrześcijańskiej, (patrz artykuł 2), która, zgodnie z tym co jest powiedziane w 11 r. Listu do Hebrajczyków 7), daje nam wartości niewidzialne, kosztem porzucenia widzialnych. Męczeństwo zatem domaga się od człowieka, by wykazał swą wiarę czynem; bo, by dojść do dóbr przyszłych i niewidzialnych, odrzuca wszystkie dobra obecne. Zatrzymując zaś życie doczesne, człowiek nie wykazuje czynem swej pogardy dla dóbr cielesnych, gdyż ludzie zazwyczaj raczej porzucają krewnych i cały posiadany majątek, a nawet wolą znosić boleści cielesne, byle utrzymać .się przy życiu. Dlatego też szatan argumentował, gdy chodziło o Hioba: „Skórę za skórę i wszystko co ma człowiek da za duszę swoją"8), to znaczy za cenę życia cielesnego. Dlatego też warunkiem pełnego męczeństwa jest podjęcie śmierci za Chrystusa.
Ad 1. Poważni ci autorowie, oraz inni, mówiąc o męczeństwie w takim rozumieniu, nie mówią o męczeństwie ścisłym, lecz przenośnym.
Ad 2. Jeśli chodzi o niewiastę, która utraciła nieskazitelność cielesną lub na jej utratę została skazana z racji wiary chrześcijańskiej, to ludzie nie mają pewności, czy przyjęła ją z motywu miłości chrześcijańskiej wiary, czy też z pogardy dla cnoty czystości; dlatego utrata dziewictwa nie stanowi u ludzi wystarczającego świadectwa wiary i nie jest właściwym męczeństwem. Wszakże Bóg, który zna wnętrza serc9), utratę dziewictwa może nagrodzić w sposób wyrażony przez św. Łucję.
Ad 3. Jak wyżej powiedziano10), męstwo głównie dotyczy niebezpieczeństwa śmierci, zaś wszystkiego innego w związku z tym; zatem i męczeństwem, w ścisłym rozumieniu, nie jest samo znoszenie więzienia, wygnania lub zrabowania majątku, chyba że to doprowadziło do śmierci.
Ad 4. Zasługę męczeństwa zdobywa się nie po dokonanym akcie zgonu, lecz pochodzi ona z wolnego przyjęcia śmierci i znoszenia tego, z zadania czego wynika śmierć. Otóż mogą zajść wypadki, że ktoś przeżyje zadane mu śmiertelne rany lub jakiekolwiek udręki zdolne zniszczyć życie, zadawane mu, a przez niego dobrowolnie znoszone dla Chrystusa, i żyje jeszcze długo potem. W tych wypadkach tytuł i zasługę męczeństwa zdobywa człowiek już w czasie cierpienia mąk.

Artykuł 5.

CZY PRZYCZYNĄ MĘCZEŃSTWA JEST TYLKO WIARA?

1. Wydaje się, że przyczyną męczeństwa jest tylko wiara. Powiedziano bowiem w I Liście św. Piotra1): „żaden z was niechaj nie cierpi jako mężobójca, albo złodziej...; jeśli zaś jako chrześcijanin, niech się nie wstydzi, ale niech chwali Boga za to imię". Otóż chrześcijaninem jest ktoś przez to, że trzyma się wiary Chrystusowej; wobec tego sama tylko wiara jest przyczyną chwały z męczeńskiego cierpienia.

2. Męczennik znaczy to samo co świadek, zaś świadectwo daje się tylko prawdzie. Otóż nie nazywamy kogoś męczennikiem za danie świadectwa byle jakiej prawdzie, lecz tego tylko, kto daje świadectwo prawdzie Bożej; śmiesznym bowiem byłoby nazywać męczennikiem tego, kto umarł za wyznanie prawdy matematycznej lub prawdy z innej dziedziny wiedzy. Wobec tego sama tylko wiara jest przyczyną męczeństwa.
3. Spomiędzy dzieł cnotliwych te wydają się większe, które służą dobru powszechnemu, gdyż, jak pisze Filozof2), dobro narodu jest większym dobrem niż dobro jednego człowieka. Gdyby więc przyczyną męczeństwa miało być cokolwiek innego niż wiara, za męczenników powinniby uchodzić przede wszystkim ci, którzy oddali życie w obronie rzeczypospolitej, czego jednak Kościół nie uznaje,. nie oddając publicznej czci, jako męczennikom, żołnierzom poległym w słusznej wojnie. A więc sama tylko wiara wydaje się być przyczyną męczeństwa.
Temu jednak sprzeciwia się to, co jest powiedziane w Ewang. Mateusza3): „Błogosławieni,. którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości", a co, według Glossatora, odnosi się do męczeństwa. Otóż do sprawiedliwości należy nie tylko wiara, lecz również inne cnoty. Wobec tego również inne cnoty mogą być przyczyną męczeństwa.

Moje zdanie w tej materii jest następujące.. Męczennicy są świadkami (patrz art. poprz.), ponieważ przez swoje cierpienia fizyczne, znoszone aż do śmierci, dali świadectwo prawdzie, nie jakiejkolwiek, lecz prawdzie „wiodącej do pobożności”4) danej nam przez Chrystusa; stąd też męczennicy Chrystusa uważani są za Jego świadków. Otóż tą prawdą jest prawda wiary, wobec czego prawda wiary jest tą przyczyną, która powoduje każde męczeństwo.

Wszakże w prawdę wiary należy nie tylko. wierzyć w sercu, lecz również należy ją wyrażać zewnętrznie, co dokonywane jest zarówno słowami, którymi ktoś wyznaje swą wiarę, jak również, czynami, którymi człowiek pokazuje, że ma wiarę, stosownie do słów Listu św. Jakuba5): „ja tobie pokażę wiarę moją z uczynków”. W związku z. tym powiedziano o niektórych w Liście do Tytusa6): „Utrzymują (w słowach), że Boga znają, lecz uczynkami się zapierają”. Dlatego dzieła. wszystkich cnót, jeśli odnoszą się do Boga, są, pewnymi wyznaniami wiary, przez którą staje się nam zrozumiałe, że Bóg dzieł tych od nas żąda. i za nie nas nagradza i, jeśli są takimi, mogą być przyczyną męczeństwa. Stąd to Kościół czci męczeństwo Jana Chrzciciela, który poniósł .śmierć nie za to, że się nie wyparł wiary, lecz za to, że zganił cudzołóstwo.
Ad 1. Chrześcijaninem jest ten, kto jest Chrystusów. Chrystusowym zaś jest ktoś nie tylko stąd, że ma wiarę Chrystusową, lecz również stąd, że kierując się Duchem Chrystusa, podejmuje się dokonywania dzieł cnót, zgodnie z Listem do Rzymian7): „jeśli kto Ducha Chrystusowego nie ma, ten nie jest jego”; jak również stąd, że, według wzoru Chrystusa, nie żyje dla grzechu, zgodnie z Listem do Galatów8): „którzy są Chrystusowi, ciało swe ukrzyżowali z namiętnościami i pożądliwościami”. Dlatego cierpi jako chrześcijanin nie tylko ten, kto cierpi za ustne wyznanie wiary, lecz każdy, kto cierpi za spełnienie każdego dobrego czynu dla Chrystusa i za uniknięcie każdego grzechu dla Chrystusa, gdyż to należy do wyznania wiary. (19)
Ad 2. Prawda wszelkich innych nauk nie należy do czci Boga, dlatego nie jest prawdą religijną i dlatego jej wyznanie nie może być uważane za bezpośrednią przyczynę

męczeństwa. Ponieważ jednak każde kłamstwo jest grzechem, Jak o tym powiedziano wyżej9), dlatego unikanie kłamstwa przeciw jakiejkolwiek prawdzie może być przyczyną męczeństwa, jako że kłamstwo jest wykroczeniem przeciw prawu Bożemu.
Ad 3. Dobro rzeczypospolitej zajmuje wysokie miejsce wpośród dóbr ludzkich; wszakże dobro boże, będące właściwą przyczyną męczeństwa, jest większe niż dobro ludzkie. Ponieważ Jednak dobro ludzkie może stać się dobrem bożym, mianowicie kiedy zostanie odniesione do Boga, dlatego jakiekolwiek dobro ludzkie może stać się przyczyną męczeństwa ze względu na odniesienie do Boga i związek z nim. (20)

ZAGADNIENIE 125.
O BOJAŹLIWOŚCI. (21)

Z kolei trzeba zastanowić się nad przeciwnymi męstwu wadami; najpierw nad bojaźliwością, następnie nad brakiem obawy, a w końcu nad przesadną śmiałością. Zagadnienie bo jaźni zbadamy w czterech aspektach: l. Czy bojaźliwość jest grzechem? 2. Czy jest przeciwstawieniem męstwa? 3. Czy jest grzechem śmiertelnym? 4. Czy z grzechu zwalnia lub go pomniejsza?

Artykuł 1.

CZY BOJAŹLIWOŚĆ JEST GRZECHEM ?

1. Wydaje się, że bojaźliwość nie jest grzechem. Bojaźń bowiem jest jedną z namiętności1). Otóż, jak to wynika z Arystotelesa2), nikogo nie chwali lub nie gani się z powodu namiętności. Ponieważ każdy grzech jest naganny, przeto wydaje się, że bojaźń nie jest grzechem.
2. To, co poleca prawo boże, nie jest grzechem, ponieważ, jak podaje Psalm3) „prawo pańskie jest nieskazitelne". Otóż prawo boskie nakazuje bojaźń, gdyż powiedziane jest w Liście do Efezów4): „słudzy, posłuszni bądźcie panom wedle ciała z bo jaźnią i drżeniem". A więc bojaźń nie jest grzechem.
3. Co człowiek ma wrodzone z natury, to nie jest grzechem, gdyż grzech jest czymś przeciwnym naturze, jak mówi Jan Damasceński5). Otóż bać się jest czymś wrodzonym z natury; stąd i Filozof pisze6), że „byłby ktoś głupim lub pozbawionym czucia, gdyby się nie bał ani trzęsienia ziemi, ani powodzi, ani czego innego". Więc bojaźń nie jest grzechem.

Temu sprzeciwiają się jednak słowa Pana Jezusa7): „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało", oraz słowa Ezechiela8): „nie bój się ich i mów ich się nie lękaj".

Moje zdanie jest tu następujące. Czyny ludzkie są grzechami z powodu nieporządku, jaki w nich zachodzi, gdyż, jak powiedziano wyżej9), dobroć czynu ludzkiego polega na powinnym porządku, a ten powinny porządek domaga się, by dążności ludzkie podlegały kierownictwu rozumu. Rozum zaś wskazuje, że pewnych rzeczy należy unikać, a do pewnych dążyć i je osiągać. Jeśli zaś chodzi o to, czego należy unikać, rozum wskazuje, ze pewnych rzeczy należy unikać bardziej niż innych, a w osiąganiu wskazuje, które należy osiągać z większą usilnością, oraz, że im

bardziej coś należy osiągać, tym bardziej należy unikać zła temu przeciwnego. Rozum zatem dyktuje, że niektóre dobra należy osiągać nawet z narażeniem się na jakieś zło. Skoro zatem siła dążeń ucieka od zła, które rozum nakazuje raczej wytrzymać niż odstąpić od dobra, do którego należy dążyć,, bo jaźń jest niepożądana, a zatem grzeszna. Skoro zaś w sile dążeniowej jest bo jaźń i ucieczka od tego, czego według wskazówek rozumu należy unikać, wtedy siła dążeniowa jest w porządku l nie jest grzeszna. (22)
Ad 1. Bo jaźń, brana ogólnie, oznacza ucieczkę, unik. W tym znaczeniu nie jest ani złą ani dobrą, tak zresztą, jak każda inna namiętność. Dlatego Filozof mówi, że namiętności nie są ani chwalebne ani naganne, w tym mianowicie rozumieniu, że gniewających lub bojących się chwalimy lub ganimy tylko w zależności od tego, czy są przy tym w porządku lub nie.
Ad 2. Bojaźń, którą zaleca Apostoł, jest zgodna z rozumem; chodzi mu o to, by słudzy bali się o tyle, o ile to jest potrzebne do spełnienia powinności wobec swych przełożonych.
Ad 3. Rozum wskazuje człowiekowi, by unikał zła, wobec którego opór jest niemożliwy, i z którego wytrzymania nic dobrego dla człowieka nie przyjdzie; i taka bo jaźń grzechem nie jest.

Artykuł 2.

CZY GRZESZNA BOJAŹŃ JEST PRZECIWIEŃSTWEM MĘSTWA?

1. wydaje się, że grzech bo jaźni nie jest przeciwieństwem męstwa. Męstwo bowiem dotyczy niebezpieczeństwa śmierci1): Natomiast grzech bo jaźni nie zawsze dotyczy niebezpieczeństwa śmierci, gdyż Glossator, wyjaśniając słowa Psalmu 127 „Błogosławieni, którzy się Pana boją" mówi, że „bo jaźń ludzka wyraża się obawą wobec niebezpieczeństwa śmierci lub wobec utraty dóbr ziemskich". Tenże Glossator, wyjaśniając Ewang. Mateusza2): „po trzeci raz modlił się tę samą mowę mówiąc...", mówi również, że „zła bojaźń może być trojaka: bojaźń śmierci, bojaźń bólu i bojaźń poniżenia". A więc grzech bo jaźni nie jest przeciwstawieniem męstwa.
2. Cechą głównie powodującą, że męstwo jest zaletą, jest gotowość narażenia się na niebezpieczeństwo śmierci. Otóż czasem ktoś podejmuje się ponieść śmierć z bo jaźni podległości lub hańby, jak to Augustyn podaje3), że Kto podjął się ponieść śmierć, by nie popaść w niewolniczą zależność wobec Cezara. Tak więc grzech bo jaźni nie jest przeciwstawieniem męstwa, lecz nawet jest doń podobny.
3. Zniechęcenie (desperatio) rodzi się z lęku. Otóż zniechęcenie nie jest przeciwieństwem męstwa, lecz raczej nadziei, jak tego dowiedziono wyżej4). Zatem również grzech bojaźni nie jest przeciwieństwem męstwa.

Temu jednakże przeciwstawia się powaga Filozofa5), który bojaźń uznał za przeciwieństwo męstwa.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Według tego, co zostało stwierdzone wyżej6), wszelki strach pochodzi z miłości; każdy bowiem obawia się czegoś, co jest wrogie miłowanemu przedmiotowi. Miłość zaś nie ogranicza się do jednego rodzaju cnoty lub wady, lecz porządna miłość zawiera się w każdej cnocie, gdyż każdy człowiek cnotliwy miłuje dobro, będące właściwością danej cnoty, a

nieporządna miłość zawiera się w każdym grzechu, gdyż z nieporządnej miłości pochodzi nieporządna pożądliwość. Stąd też i w każdym grzechu zawarta jest nieporządna bojaźń; chciwiec boi się utraty pieniędzy, nie-umiarkowany utraty przyjemności itd.

Największa bojaźń zachodzi w niebezpieczeństwie śmierci7). Stąd takie tylko zaburzenie porządku w bo jaźni przeciwstawia się męstwu, które dotyczy właśnie takiego niebezpieczeństwa. I taka właśnie bojaźń, mianowicie występująca w niebezpieczeństwach śmierci, jest przeciwieństwem męstwa.

Ad, l. Wymienione tam poważne teksty mówią o nieuporządkowanej bo jaźni w znaczeniu ogólnym, a taka bojaźń może przeciwstawiać się różnym cnotom.

Ad 2. Czyny ludzkie sądzi się głównie z ich celu, jak to wynika z tego, co zostało powiedziane wyżej8). Rzeczą zaś męstwa jest stawianie czoła niebezpieczeństwu śmierci dla dobra. Natomiast kto wystawia się na śmierć, by uniknąć zależności lub czegoś przykrego, został zwyciężony przez bojaźń, która jest przeciwieństwem męstwa. Stąd to Filozof mówi9): „śmierć dla uniknięcia nędzy... lub czegoś smutnego, nie jest dowodem męstwa, lecz raczej bojaźliwości, gdyż ucieczka przed trudem jest miękkością”. (23)

Aa 3. Powiedziano wyżej10), że jak nadzieja jest źródłem odwagi, tak bo jaźń jest źródłem zniechęcenia. Stąd jak dla mężnego, który używa odwagi umiarkowanie, potrzebna jest nadzieja jako podstawa, tak, odwrotnie, zniechęcenie pochodzi z jakiegoś lęku. Wszakże zniechęcenie nie pochodzi z dowolnego smutku, lecz tylko ze smutku tego samego co i ono rodzaju. Zniechęcenie, które jest przeciwstawieniem nadziei, należy do innego rodzaju rzeczy, mianowicie dotyczy rzeczy boskich; gdy natomiast bo jaźń, która przeciwstawia się męstwu, dotyczy niebezpieczeństwa śmierci.

Artykuł 3.

CZY BOJAŹLIWOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

1. Nie wydaje się, by bo jaźń była grzechem śmiertelnym, ponieważ, jak powiedziano wyżej1), jest aktem pożądliwości mocnej, będącej częścią zmysłowości. Otóż grzechy zmysłowości są lekkie2), a wobec tego i bo jaźń nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Każdy grzech ciężki odwraca serce ludzkie od Boga całkowicie, czego nie czyni bo jaźń; Glossator, objaśniając słowa Księgi Sędziów3): „kto jest lękliwym...”, wyraża się, iż „bojaźliwy drży z początku, ale lęk nie ogarnia całego serca; jest on w stanie otrząsnąć się i ponownie nabrać ducha”. Wobec tego bo jaźń nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Grzech śmiertelny jest odejściem nie tylko od doskonałości, lecz także od przykazań; natomiast bojaźń nie odciąga od przykazań, lecz tylko od doskonałości. Glossator bowiem, objaśniając słowa Księgi Powtórzonego Prawa4): „Jeśli kto jest bojaźliwy i lękliwego serca...”, pisze: „księga ta uczy, że kto boi się pozbawienia majątku ziemskiego, ten nie jest w stanie podjąć się kontemplacji lub walki duchowej jako stanu życia”. Wobec tego bo jaźń nie jest grzechem śmiertelnym.

Temu wszakże sprzeciwia się fakt, że kara piekła należy się tylko z powodu grzechu śmiertelnego i ta właśnie należy się bojaźliwym, gdyż jak Apokalipsa podaje5): „bojaźliwym i niewiernym i obmierzłym ...część będzie w jeziorze gorejącym ogniem i siarką, to jest śmierć wtóra”. Zatem bojaźliwość jest grzechem śmiertelnym.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Jak zostało wyżej powiedziane 6), bo jaźń jest grzechem zależnie od jej nieporządku, a mianowicie, jeśli ucieka od czegoś, od czego według wskazówek rozumu uciekać nie należy, ów zaś nieporządek czasem powstaje w samej tylko sferze zmysłowej przy braku zgody ze strony rozumu i woli, i wtedy bojaźń nie może być grzechem śmiertelnym, lecz tylko powszednim. Czasem jednakże ów nieporządek dociera aż do dążeń rozumu, a więc do woli, która od czegoś ucieka bez zgody rozumu. Tak nieuporządkowana bojaźń może być grzechem śmiertelnym albo powszednim. Jeśli bowiem ktoś, powodowany bojaźnią, która go skłania do ucieczki przed grożącą mu śmiercią lub przed grożącym mu jakimkolwiek złem doczesnym, jest gotów uczynić coś zakazanego lub pominąć co jest nakazane prawem boskim, wtedy bojaźń jest grzechem śmiertelnym; jeśli jest inaczej, jest grzechem powszednim.

Ad l. Tu chodzi o bojaźń w znaczeniu poruszenia, które poza zmysłowość nie wyszło.

Ad 2. Objaśnienie Glossatora można rozumieć jako odnoszące się do poruszenia bo jaźni w sferze czysto zmysłowej. Albo też ma on na myśli człowieka, którego serce objął strach całkowicie, tak że człowiek otrząsnąć się już nie potrafi. Może się jednak zdarzyć, że ktoś uległ bojaźni będącej grzechem śmiertelnym, jednakże nie trwa w nim uparcie, lecz, ulegając perswazjom, reflektuje się i otrząsa z lęku. Jest z tym podobnie jak z człowiekiem, który zgrzeszył śmiertelnie przyzwalając w myśli na żądzę, lecz następnie reflektuje się i nie wprowadza w czyn grzesznego postanowienia.

Ad 3. Glossator mówi tu o człowieku, który pod wpływem bojaźni cofnął się przed spełnieniem dobrego czynu, nie nakazanego przykazaniem, lecz zaleconego jako doskonały. Bo jaźń taka nie jest grzechem śmiertelnym, lecz niekiedy bywa grzechem powszednim, a niekiedy wcale nie jest grzechem: kiedy mianowicie ktoś ma uzasadniony powód do obaw.

Artykuł 4.

CZY BOJAŹŃ ZWALNIA Z ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA GRZECH (EXCUSAT A PECCATO)?

1. Wydaje się, że bojaźń nie zwalnia z odpowiedzialności za grzech. Bojaźń bowiem jest grzechem (art. l), a grzech z grzechu nie zwalnia, lecz raczej powiększa jego ciężar.

2. Jeśliby jaka bojaźń miała zwalniać z grzechu, to najbardziej chyba bojaźń śmierci, która ogarnia nawet człowieka zrównoważonego. Otóż nie wydaje się, by ten rodzaj bojaźni zwalniał z grzechu, gdyż wydaje się, iż nie należy bać się śmierci, która jako konieczność zagraża wszystkim na równi. Wobec tego bojaźń nie zwalnia 2 grzechu.

3. Wszelka bojaźń dotyczy zła, doczesnego lub duchowego. Lecz bojaźń wobec zła duchowego nie może zwalniać z grzechu, ponieważ zło duchowe nie nakłania do grzechu, lecz raczej od niego odstręcza. Również bojaźń przed złem doczesnym nie

zwalnia z grzechu, ponieważ, jak mówi Filozof1): „nie należy bać się nędzy, ani choroby, ani niczego, co nie pochodzi ze złości osobistej”. Wydaje się zatem, że bojaźń wcale z grzechu nie zwalnia.

Temu jednak sprzeciwia się stwierdzenie Dekretu2): „wydaje się być wytłumaczonym, kogo wyświęcili heretycy pod przymusem i bez jego zgody”.

Moje zdanie jest następujące. Jak powiedziano w artykule poprzednim, bojaźń jest grzechem, o ile sprzeciwia się porządkowi rozumu, który rozsądza, którego zła należy bardziej unikać niż innego. Dlatego każdy, kto, dla uniknięcia zła, którego według rozumu należy bardziej unikać, nie unika zła mniejszego, nie popada w grzech; tak więc np. bardziej należy unikać śmierci cielesnej niż utraty majątku. Dlatego kto z obawy śmierci coś obiecał lub dał zbójcom, nie popełnia grzechu, w który by popadł, gdyby coś dał złoczyńcom bez prawej przyczyny, pomijając dobrych, których powinien obdarzyć przede wszystkim.

Gdyby jednakże ktoś, unikając z bo jaźni zła, którego zgodnie z wymogami rozumu mniej należy unikać, popadł w zło, którego zgodnie z rozumem należy bardziej unikać, nie mógłby być wolnym od grzechu w zupełności, gdyż taka bojaźń nie jest w porządku. Bardziej należy unikać zła duchowego niż zła cielesnego, a zła cielesnego bardziej niż zła rzeczy zewnętrznych. Dlatego też kto popadłby w zło duchowe, to jest w grzechy, by uniknąć zła cielesnego, np. bicia lub śmierci, albo zła w rzeczach materialnych, np. utraty pieniędzy, lub gdyby naraził się na zło cielesne, by uniknąć straty pieniężnej, nie byłby wolny od, grzechu w zupełności. Wszakże grzech ten ulega. zmniejszeniu, ponieważ to, co ktoś popełnia ze strachu, jest mniej wolne; w tym bowiem wypadku naciska człowieka jakaś konieczność uczynienia czegoś z powodu zagrażającego lęku. Dlatego też Filozof mówi3), że „to, co ktoś czyni z bo jaźni, nie jest zupełnie wolne, lecz częściowo” wolne, a częściowo przymuszone”.

Ad l. Bojaźń zwalnia z grzechu, jeśli jest brana nie jako grzech bo jaźni, lecz jako niechciane poruszenie zmysłowości.

Ad 2. Jakkolwiek śmierć wszystkim zagraża jako konieczność, to jednak skrócenie życia doczesnego jest złem, którego należy się bać.

Ad 3. Według stoików, którzy zakładali, że: dobra doczesne nie są dobrem godnym istoty ludzkiej, w konsekwencji ich założenia zło doczesne nie jest złem mogącym dotknąć człowieka,. a w konsekwencji nie trzeba się go obawiać. Według zaś Augustyna4), dobra doczesne są dobrami, choć małego znaczenia, a tego samego. zdania byli perypatetycy; dlatego wprawdzie należy bać się tego co im przeciwne, wszakże nie bardzo, a więc nie aż tak, by dla nich odstępować od tego, co jest dobrem wskazanym przez cnotę.

ZAGADNIENIE 126.
O BEZBOJAŹLIWOŚCI

Następnie należy zastanowić się nad wadą, bezbojaźliwości, a więc: 1. Czy bezbojaźliwość jest grzechem? 2. Czy jest przeciwieństwem męstwa?

Artykuł 1.

CZY BEZBOJAŹLIWOŚĆ JEST GRZECHEM?

1. Wydaje się, że bezbojaźliwość nie jest grzechem. Co bowiem jest zaletą sprawiedliwości ludzkiej, nie jest grzechem. Otóż Księga Przypowieści l) tak wyraża się o zaletach człowieka sprawiedliwego: „...sprawiedliwy jako lew śmiały bez bo jaźni będzie". Wobec tego być bez bo jaźni nie jest grzechem.
2. Filozof pisze2): „śmierć jest na j groźniejsza", lecz nie należy obawiać się nawet śmierci, gdyż u Mateusza znajdują się słowa3): „nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało", ani też niczego ze strony ludzi, gdyż Izajasz mówi4): „któżeś ty, abyś się miał bać człowieka śmiertelnego". Wobec tego nie popełnia grzechu, komu brak bo jaźni.
3. Bojaźń rodzi się z miłości5). Otóż brak miłości jakiejkolwiek rzeczy ziemskiej jest wyrazem doskonałości cnoty, ponieważ, jak wyraża .się Augustyn6): „miłowanie Boga, prowadzące aż do pogardy siebie, sprawia obywateli państwa nie-bieskiego". Dlatego nie wydaje się być grzechem nie obawianie się czegokolwiek ludzkiego.

Temu jednak sprzeciwiają się słowa Łukasza7) o niegodziwym sędzim: „Boga się nie bał i ludzi się nie wstydził".

Moim zdaniem bo jaźń należy osądzać tak samo jak miłość, ponieważ rodzi się z miłości. Mamy w tej chwili na uwadze bo jaźń zła doczesnego, pochodzącą z miłowania dóbr doczesnych. Otóż każdemu człowiekowi nakazuje jego natura, by .swe własne życie i to co życiu służy miłował w sposób właściwy, a więc, by to miłował nie tak .jak się ma miłować cel, lecz jako coś co jest użyteczne do osiągnięcia celu ostatecznego. Dlatego też każde odchylenie od prawości w ich miłowaniu jest sprzeczne z naturalną skłonnością, a w konsekwencji jest grzechem.
Jednakże jest niemożliwe, by jakikolwiek człowiek odchylił się od takiej miłości całkowicie, ponieważ nie można całkowicie utracić czegoś, co jest naturalne; dlatego Apostoł mówi8): „Nikt nigdy ciała swego nie miał w nienawiści". Stąd nawet ci, którzy zabijają siebie samych, czynią to z miłości swego ciała, które chcą w ten sposób uchronić przed uciskami chwili. Jest więc możliwe, że ktoś boi się śmierci lub innego zła doczesnego mniej niż się bać powinien, ponieważ miłuje je mniej niż powinien. Natomiast brak tej bojaźni nie może pochodzić z zupełnego braku ich miłości, lecz pochodzi z mniemania, że zło przeciwne dobru przezeń miłowanemu przygodzić się nie może. Niekiedy pochodzi to z nadętego pychą ducha, który sobie zbytnio ufa, a innymi gardzi, co wyraził Job9): „który uczynień jest, aby się nikogo nie bał; wszystko, co jest wysokie, widzi"; niekiedy zaś z braku rozumu, o czym mówi Filozof10): „Celtowie niczego się nie boją z powodu głupoty". Stąd wniosek, że nie bać się jest wadliwością, czy to jest spowodowane brakiem miłości, czy to nadętością ducha czy też głupotą; wszakże ta ostatnia zwalnia z grzechu, jeśli jest niepokonalna. (24)
Ad 1. Brak bo jaźni jest zaletą człowieka sprawiedliwego w tym rozumieniu, że bo jaźń nie odwodzi go od dobra, a nie w tym, by był wolnym od wszelkiej bo jaźni; powiedziano bowiem w Księdze Eklezjastyka11): „kto bez bo jaźni jest, nie będzie mógł być usprawiedliwiony".
Ad 2. śmierci lub wszelkiego zła, jakie może się człowiekowi przydarzyć, należy się bać nie w tym znaczeniu, by, ustępując obawie, miał ktoś uczynić coś niegodziwego;

lecz w tym, że to zło może człowiekowi przeszkodzić we własnym po-stępie, w dziełach cnót, lub w dobrych dziełach dla bliźnich. Dlatego Księga Przypowieści mówi12); „Mądry boi się i odstępuje od złego”.
Ad 3. Dobrami doczesnymi należy pogardzać, o ile są przeszkodą w miłowaniu Boga i w bo jaźni Bożej. Z tego też powodu nie należy się o nie bać; dlatego Eklezjastyk mówi13): „Kto się Pana boi, niczego się nie lęka”. Nie należy jednak odrzucać dóbr doczesnych, jeśli są narzędziem pomagającym nam do dzieł wymaganych przez miłość i b jaźń Bożą. (25)

Artykuł 2.

CZY BEZBOJAŹLIWOŚĆ JEST PRZECIWNA MĘSTWU ?

1. Wydaje się, że nie. Sprawności bowiem osądza się według ich stosunku do czynów; ponieważ zaś brak bo jaźni nie przeszkadza nikomu. w dokonywaniu czynów męstwa, gdyż skoro ktoś. się nie boi, jest wytrzymalszym i śmielszym w na-tarciu; dlatego bezbojaźliwość nie sprzeciwia się męstwu.
2. Bezbojaźliwość byłaby wadą, albo na skutek braku należnej miłości, albo z powodu pychy, lub głupoty. Otóż brak należytego miłowania sprzeciwia się miłości, pycha pokorze, a głupota. roztropności lub mądrości. Zatem wadliwy brak bojaźni nie sprzeciwia się męstwu.
3. Wady przeciwstawiają się cnotom jako skrajność w stosunku do środka. Otóż jeden środek ma z jednej strony jedną tylko skrajność. Skoro zatem męstwu przeciwstawia się z jednej strony bo jaźń, a z drugiej przesadna śmiałość zuchwalstwo, przeto wydaje się, że nie przeciwstawia się jej brak bojaźni.

Wbrew temu jednakże Filozof1) uważa brak bojaźni za przeciwny męstwu.

Według mego zdania, męstwo dotyczy bojaźni l odwagi2). Każda zaś cnota moralna wprowadza w materię, której dotyczy, umiar rozumowy. Dlatego męstwo zawiera w sobie bo jaźń, ale spośrodkowaną, czyli bo jaźń tego, czego trzeba i wtedy, kiedy trzeba się bać. Otóż ten środek może być zepsuty zarówno przez przesadę jak i przez niedociągnięcie. Dlatego, jak bojaźliwość przeciwstawia się męstwu przez lęk przesadny, kiedy mianowicie człowiek boi się czegoś, czego się bać nie powinien, tak niebo jaźń przeciwstawia się mu przez brak bojaźni przed tym, czego się obawiać należy.
Ad 1. Akt męstwa polega na poniesieniu śmierci i na narażaniu się na śmierć, wszakże nie byle jak, lecz zgodnie z rozumem; ten zaś, kto nie ma bojaźni, naraża się na śmierć lekkomyślnie.
Ad 2. Brak bojaźni sam przez się burzy właściwy męstwu środek, dlatego jest przeciwieństwem męstwa wprost. Nic jednak nie przeszkadza, by w swych przyczynach nie przeciwstawiał się także innym cnotom.
Ad 3. Odwaga jako wada jest przeciwieństwem męstwa przez przesadę śmiałości, bezbojaźń zaś przeciwstawia się przez brak obawy. Męstwo natomiast obu tym namiętnościom nadaje miarę środkową i stąd odmiennie ma się w stosunku do odmiennych krańcowości.

ZAGADNIENIE 127.
O ODWADZE — ŚMIAŁOŚCI (26)

Zagadnienie to zbadamy w dwu punktach:
l. Czy odwaga jest grzechem? 2. Czy jest przeciwieństwem męstwa?

Artykuł 1.

CZY ODWAGA JEST GRZECHEM?

1. Wydaje się, że odwaga nie jest grzechem. W Księdze bowiem Joba1) jest mowa o koniu, który, według Grzegorza2), oznacza dobrego mówcę, że „śmiało bieży przeciw zbrojnym". Otóż nigdy nie zaleca się wady jako czyjejś dobrej cechy, a wobec tego nie jest grzechem być śmiałym.
2. Filozof mówi3): „wprawdzie należy namyślać się długo, lecz co zostało przemyślane, trzeba wykonywać szybko". Otóż do tej szybkości wykonania pomaga odwaga, która wobec tego nie jest grzechem, lecz raczej zaletą.
3. Odwaga jest jedną z namiętności, którą powoduje nadzieja, jak tego dowiedziono wyżej4), gdy była mowa o namiętnościach. Otóż nadzieję uważa się nie za grzech, lecz raczej za cnotę, zatem również i odwagi nie należy uważać za grzech.

Temu sprzeciwiają się wszakże słowa Eklezjastyka5): „Nie puszczaj się w drogę z człowiekiem zuchwałym, by snąć nie zwalił nieszczęścia swego na ciebie". Otóż czyjegoś towarzystwa unika się tylko z powodu grzechu, a zatem odwaga jest grzechem.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Odwaga, jak wyżej powiedziano6), jest jedną z namiętności. Namiętność zaś występuje już to jako kierowana rozumem, już to jako pozbawiona tego kierownictwa, w postaci przesady lub niedociągnięcia, i w tym wypadku jest namiętnością wadliwą. Czasem jednak uważa się coś za namiętność z powodu zbytniego wylewu; np. o gniewie mówi się wtedy, gdy jego wylew jest zbytni, czyli wadliwy. Podobnie jest z odwagą, która jest grzechem, gdy występuje przesadnie.

Ad l. Jest tu mowa o odwadze miarkowanej? rozumem, która należy do cnoty męstwa.
Ad 2. Szybkość działania jest zaletą, jeśli następuje po namyśle, który jest aktem rozumu Natomiast gdyby ktoś chciał szybko działać przed namysłem, byłoby to nie zaletą, lecz wadą. gdyż byłaby to płochość, będąca wadą przeciwną roz-tropności7). Dlatego odwaga, która przyczynia się do szybkości działania, jest zaletą tylko o ile jest kierowana rozumem.
Ad 3. Pewne wady i cnoty nie mają nazw, jak zauważa Filozof8); dlatego pewne cnoty i wady musimy nazywać używając nazw namiętności;
szczególnie zaś używamy na oznaczenie wad nazw tych namiętności, których przedmiotem jest zło,. a więc np. w wypadku nienawiści, lęku, gniewu i odwagi. Natomiast namiętność miłości i nadziei mają za przedmiot dobro, dlatego ich nazw używamy na oznaczenie cnót.

Artykuł 2.

CZY ODWAGA SPRZECIWIA SIĘ MĘSTWU ?

1. Wydaje się, że nie, bo nadmierna odwaga zdaje się pochodzić raczej z zarozumiałości, zaś zarozumiałość jest złączona z pychą, która jest, przeciwieństwem pokory. Stąd odwaga sprzeciwia się raczej pokorze niż męstwu.
2. Odwaga wydaje się być naganną tylko o ile przynosi szkodę albo samemu śmiałemu, który naraża się na niebezpieczeństwo nieporządnie, albo tym, których powodowany odwagą atakuje lub naraża na niebezpieczeństwo. To zaś; wydaje się być wyrazem niesprawiedliwości, a wobec tego grzeszna odwaga (zuchwalstwo) sprzeciwia się nie męstwu, lecz sprawiedliwości.
3. Męstwo dotyczy namiętności bo jaźni i odwagi, jak o tym była mowa wyżej1). Męstwu sprzeciwia się bojaźliwość, jako przesada w bo jaźni, a inna wada, przeciwna bojaźliwości, polega na braku obawy. Jeśli zatem odwaga sprzeciwia się męstwu przesadą, również powinna być jakaś wada, sprzeciwiająca się mu brakiem. Otóż takiej wady nie ma, a wobec tego i sama odwaga nie jest czymś przeciwnym męstwu.

Temu sprzeciwia się stanowisko Filozofa, który w 2 i 3 księdze Etyk2) odwagę przeciwstawia męstwu.

Według mego zdania, ponieważ zadaniem cnót moralnych jest utrzymać miarę rozumu w, materii, której dana cnota dotyczy3), dlatego wszelka wada wprowadzająca nie umiar w materii jednej z cnót moralnych jest przeciwieństwem tej cnoty, jako nie umiar wobec umiaru. Otóż odwaga jako wada wprowadza przesadę w namiętność, która nosi miano odwagi. Stąd jasne jest, że sprzeciwia się cnocie męstwa, która dotyczy bojaźni i odwagi, o czym była mowa wyżej4).

Ad. l. Przeciwstawność wady do cnoty ustala się głównie nie z przyczyn wady, lecz z samej wady. Dlatego śmiałość nie musi być przeciwstawieniem tej samej cnoty, której przeciwstawia .się zarozumiałość, będąca przyczyną zuchwalstwa.

Ad 2. Jak bezpośredniej przeciwstawności wady nie ustala się według jej przyczyny, tak również nie ustala się jej według jej skutków. Szkoda zaś wynikająca z odwagi jest jej skutkiem, który przy ustalaniu przeciwstawności odwagi nie może być brany pod uwagę.

Ad 3. Ruch odwagi polega na natarciu na to, co przeszkadza w dążeniu; do tego skłania natura, ale ten ruch instynktowny może zostać skrępowany przez strach przed niebezpieczeństwem. Dlatego wada przesadnej odwagi nie ma innej wady przeciwstawnej prócz bo jaźni. Jednakże odwadze nie zawsze towarzyszy brak bojaźni, gdyż, jak mówi Filozof5): „śmiali są chętni, gdy nie grozi niebezpieczeństwo, lecz wśród niebezpieczeństw odstępują", mianowicie na skutek bojaźni. (27)

ZAGADNIENIE 128.
O CZĘŚCIACH MĘSTWA. (28)

Z kolei trzeba zastanowić się nad częściami męstwa, najpierw zaś nad tym, co jest częścią męstwa, a następnie nad poszczególnymi częściami osobno.

Artykuł pojedynczy.

CZY AUTOROWIE WYMIENIAJĄ CZĘŚCI MĘSTWA W SPOSÓB STOSOWNY ?

Zdania przeciwne:
1. Części podane przez Cycerona1): wielmożność, ufność, cierpliwość i wytrwałość, zdają się nasuwać wiele zastrzeżeń. Tak na przykład wielmożność (29) wydaje się należeć do szczodrobliwości, będącej częścią sprawiedliwości.
2. Ufność zda się być tym samym co nadzieja, a ta jest cnotą odrębną od męstwa.
3. Wielmożność i ufność zdają się nie mieć nic wspólnego z niebezpieczeństwami, którym męstwo ma stawiać czoło.
4. Cierpliwość, która polega na wytrwaniu w trudnych okolicznościach, jest raczej tym co męstwo, a nie jego częścią.
5. Wytrwałość, która jest warunkiem wszystkich cnót, gdyż Ewang. Mateusza2) wyraża się, iż „kto wytrwa do końca, ten zbawion będzie”, nie powinna być dołączana do innej cnoty jako Jej część.
6. Makrobiusz3) zakłada siedem części męstwa: wielkoduszność, ufność, pewność siebie, wielmożność, stałość, wytrzymałość, nieugiętość;
inny zaś autor, Andronik, zakłada również siedem, ale nieco odmiennych części męstwa: dobroduszność-eupsychia, odporność, męskość, wytrwałość, wielmożność. energiczność. Wydaje się więc, że Cycero podaje za mało części męstwa.
7. Arystoteles4) podaje pięć części męstwa, których nie wymienia żaden z innych autorów włączając w to Cycerona, a mianowicie: męstwo obywatelskie, męstwo żołnierskie, męstwo spowodowane gniewem, męstwo pochodzące z przyzwyczajenia w odnoszeniu zwycięstw, męstwo spowodowane nieświadomością niebezpieczeństwa.
Według mego zdania cnota może mieć trojakiego rodzaju części: subiektywne, integralne i potencjalne. Męstwo, brane jako cnota specjalna, nie ma części subiektywnych, ponieważ, dotycząc materii ściśle określonej, nie rozpada się na podcnoty gatunkowo od niego odrębne. Ma jednak części integralne, to znaczy składniki, których współdziałanie jest potrzebne do wykonania aktu. męstwa, jako też części potencjonalne, czyli cnoty, które spełniają wobec mniejszych trudności funkcję tę samą, jaką męstwo spełnia wobec trudności wielkich, czyli wobec niebezpieczeństw śmierci; cnoty te, jako mniej ważne, łączą się z męstwem jako pomocnicze z cnotą naczelną.

Otóż, jak powiedziano wyżej5), męstwo wyraża się dwoma aktami: natarciem i znoszeniem. Do pierwszego z nich, więc do aktu natarcia, potrzeba dwu warunków. Pierwszy to przygotowanie duchowe; otóż ktoś jest gotów do natarcia, gdy posiada ufność, dzięki której, jak wyraża się Cycero: 6), „duch ludzki czuje się pewnym siebie i pełen nadziei, że dokona rzeczy wielkich i szlachetnych”. Drugi zaś warunek odnosi

się do wykonania przedsięwziętego dzieła, by mianowicie nie załamać się w tym, co się z ufnością zaczęło. Tę rolę wyznacza Cycero 7) wielmożności, „która, jak on to określa, wspaniale realizuje szerokie pomysły, tworzone dla osiągnięcia celów wysokich, do jakach duch dąży". Wielkie bowiem pomysły wymagają środków potrzebnych do ich urzeczywistnienia. Jeśli te dwa warunki zostaną sprowadzone do materii właściwej męstwu, a więc do niebezpieczeństw śmierci, będą one częściami jego integralnymi, bez których męstwo jest niemożliwe. Jeśli jednak odnoszą się do innych materii, w których trudności są mniejsze, będą one stanowiły cnoty od męstwa oddzielne, o własnym gatunku, choć będą się z męstwem łączyć jako drugorzędne z naczelnym. Tak więc Filozof mówi8) o wielmożności jako odnoszącej się do obracania wielkimi sumami pieniężnymi, zaś o wielkoduszności, która wydaje się być tym samym co ufność, jako odnoszącej się do wielkich zaszczytów.

Do drugiego aktu męstwa, którym jest „wytrzymać", potrzeba, po pierwsze, by umysł nie załamał się od smutku powstałego na skutek trudności ze strony grożącego zła i decydował według wielkości ducha. Co do tego Cycero wymienia cierpliwość, o której mówi, że „jest dobrowolnym i długotrwałym wytrzymaniem trudnych przeciwności dla celów szlachetnych lub; pożytecznych". Po drugie zaś, by człowiek nie zmęczył się długotrwałym znoszeniem trudności do tego stopnia, by aż ustąpił, zgodnie ze słowami Apostoła9): „abyście nie ustawali, upadając na duchu". Przeciw temu chroni wytrwałość, która, według Cycerona, „trwa niewzruszenie w tym, co zostało postanowione po dojrzałym namyśle". Oba te czynniki, zastosowane tylko do własnej materii męstwa, będą jego częściami składowymi, a odniesione do każdej innej materii trudnej, będą odrębnymi cnotami, łączącymi się jednak z męstwem jako czymś naczelnym.

Ad 1. Wielmożność wnosi w materię hojności dodatkowy element, mianowicie wspaniałości. To zaś jest czymś wielkim, a więc trudnym. Trudności zaś są przedmiotem namiętności dążeń mocnych (irascibilis), które wydoskonala męstwo. I tą właśnie stroną wielmożność przynależy do męstwa.

Ad 2. Nadzieja, mocą której pokładamy ufność w Bogu, jest cnotą boską10). Natomiast mocą ufności, o której była mowa jako o części męstwa, człowiek pokłada ufność w sobie, wszakże w podporządkowaniu się Bogu i z Jego pomocą.

Ad 3. Podejmowanie się każdej rzeczy wielkiej jest niebezpieczne, ponieważ załamanie się w takich rzeczach jest bardzo szkodliwe. Stąd, chociaż wielmożność i ufność odnoszą się do wszystkich innych przedsięwzięć wielkich niż te, do których odnosi się męstwo, to jednak mają one pewne pokrewieństwo z męstwem, właśnie z racji ryzyka.

Ad 4. Cierpliwość znosi nie tylko niebezpieczeństwa śmierci — czego dotyczy męstwo — bez zbytniego smutku, lecz ponadto wszystko w ogóle co trudne lub niebezpieczne. W pierwszym wypadku jest integralnym składnikiem męstwa, w drugim zaś cnotą odrębną, ale złączoną z męstwem.

Ad 5. Wytrwałość, brana jako ciągłość w dokonywaniu dobrego dzieła aż do końca, może być uważana za warunek każdej cnoty; uważana jest za część męstwa w znaczeniu podanym w osnowie artykułu.

Ad 6. Makrobiusz zakłada cztery części przyjęte przez Cycerona, a więc ufność, wielmożność, wytrzymałość — którą przyjmuje w miejsce cierpliwości — i nieugiętość, którą przyjmuje w miejsce wytrwałości; wszakże dodaje trzy dalsze, z

których dwie, a więc wielkoduszność i pewność siebie, u Cycerona mieszczą się w ufności. Ufność bowiem daje człowiekowi nadzieję w sprawach wielkich, zaś nadzieja odnośnie czegokolwiek zasadza się na już istniejącym dążeniu, sięgającym przez pragnienie do spraw wielkich, co należy do wielkoduszności. Dowiedziono bowiem wyżej11), że nadzieja wyrasta z uprzedniego miłowania i pragnienia rzeczy spodziewanej.

Można jednak wyjaśnić to inaczej, a więc, że ufność odnosi się do pierwiastka pewności w nadziei, a wielkoduszność do wielkości rzeczy spodziewanej. Otóż nadzieja nie może być trwała, jeśli nie zostanie usunięta przeciwność; niekiedy bowiem człowiek w rzeczy samej spodziewałby się czegoś, wszakże jego nadzieja ustępuje przed zaporą stawianą przez bojaźń, gdyż bojaźń jest w pewien sposób przeciwnością nadziei12). Dlatego to Makrobiusz dodaje pewność siebie, która wyklucza bojaźń.

Jako trzecią dodaje Makrobiusz stałość, która może znaczyć to samo co wielmożność, gdyż do dokonania wspaniałego dzieła konieczna jest stałość. Dlatego też Cycero mówi, że do wielmożności należy nie tylko dokonywanie rzeczy wielkich, lecz również ich szerokie przemyśliwanie. Stałość może również należeć do wytrwałości; wytrwałym Jest ktoś, kto nie odstępuje od dzieła pomimo lego długotrwałości, natomiast stałym jest ten, kto nie ustępuje przed wszelkimi innymi przeciwnościami.

To, o czym mówi Andronik, wydaje się również należeć do tego samego. Wytrwałość l wielmożność przyjmuje on tak samo jak Cycero i Makrobiusz, wielkoduszność zaś razem z Makrobiuszem. Jego odporność jest równoznaczna z cierpliwością i wytrzymałością; mówi od bowiem, że „odporność jest to szybka usłużność sprawności do podejmowania się tego, co należy i wytrzymania tego, co rozum wskazuje". Dobroduszność zaś wydaje się być tym samym, co pewność siebie; wyraża się bowiem o niej, że jest „siłą w dokonywaniu dzieł przez umysł podjętych". Męskość zaś wydaje się być tym samym co ufność, skoro mówi o niej: „Męskość jest sprawnością, która sama przez się wystarczy, dającą to, czego wymaga cnota". Do wielmożności dodaje rzutkość, jako dobrą cechę męskości. Rzeczą bowiem wielmożności jest nie tylko sprawić, by człowiek wytrwał w dokonywaniu wielkich dzieł. co należy do stałości, lecz również, by je wykonywał z męską roztropnością i zapobiegliwością, co należy do męskiej rzutkości, o której wyraża się, że jest to „moc wynajdywania dzieł użytecznych". Tak więc wszystkie te części sprowadzają się do czterech głównych, które założył Cycero.

Ad 7. Wyliczone przez Filozofa części nie dociągają do prawdziwej treści cnoty; chociaż bowiem ich akty są te same co akty męstwa, to jednak zachodzi w nich różnica co do motywu, jak to omówiono wyżej13). Dlatego nie są uważane za części męstwa, lecz za pewne sposoby, jakimi męstwo może się objawiać.

ZAGADNIENIE 129.
O WIELKODUSZNOŚCI (30)

Następnie trzeba zastanowić się nad każdą częścią męstwa osobno, z tym jednak, że pod czterema, które przyjmuje Cycero, objęte będą i inne; zaś wielkoduszność, o której mówi także Arystoteles, postawimy w miejsce ufności w siebie. Zastanawiać się więc będziemy nad: 1-o wielkodusznością, 2-o wielmożnością, 3-o cierpliwością, 4-o; wytrwałością.
Co do pierwszego, należy najpierw rozprawić się z samą wielkodusznością, a następnie z przeciwstawnymi jej wadami.
Zagadnienie wielkoduszności rozpatrzymy w ośmiu punktach: 1. Czy wielkoduszność odnosi się do czci? 2. Czy odnosi się tylko do wielkiej czci? 3. Czy jest cnotą? 4. Czy jest cnotą odrębną? 5. Czy jest częścią męstwa? 6. Jaki jest jej stosunek do zaufania w siebie? 7. Jaki jest jej stosunek do pewności siebie? 8. Jaki jest jej stosunek do dóbr zależnych od losu (bona fortunae) ?

Artykuł 1.

CZY WIELKODUSZNOŚĆ ODNOSI SIĘ DO CZCI ?

1. Wydaje się, że wielkoduszność nie odnosi się do czci. Wielkoduszność bowiem mieści się w mocnych siłach dążnościowych, co wynika 2 samej nawet nazwy, gdyż wielkoduszność oznacza wielkość ducha. Pojęcie zaś „ducha” używane jest w miejsce dążeń mocnych, jak to wynika z 3 księgi De Animal), gdzie Filozof mówi, że „w zmysłowych dążnościach znajduje się pragnienie i duch”, to znaczy popędy zwykłe i mocne. Otóż cześć jest dobrem pożądalnym w sposób zwykły, ponieważ jest nagrodą za cnotę. Wydaje się więc, że wielkoduszność nie odnosi się do czci.
2. Wielkoduszność będąc cnotą moralną, powinna odnosić się do namiętności lub działań. Jednakże nie odnosi się do działań, gdyż w takim razie byłaby częścią sprawiedliwości; a zatem pozostaje, że odnosi się do namiętności. A ponieważ cześć nie jest namiętnością, wobec tego wielkoduszność nie odnosi się do czci.
3. Wielkoduszność wydaje się dotyczyć raczej zdobywczego postępu niż ucieczki, mówi się bowiem o kimś „wielkoduszny”, ponieważ dąży do czegoś wielkiego. Otóż zaletą ludzi cnotliwych jest unikanie czci, a nie jej pożądanie. Wielkoduszność nie odnosi się zatem do czci.

Temu jednak sprzeciwia się wypowiedź Filozofa2), że „wielkoduszność odnosi się do czci i pohańbień”.

Według mego zdania, wielkoduszność, jak sama nazwa wskazuje, powoduje w nas jakieś sięganie ducha ku czemuś wielkiemu. Stosunek cnoty można brać dwojako: po pierwsze, do materii, w której działa, po drugie, do własnego aktu, który polega na należytym użyciu danej materii. A ponieważ sprawność cnoty określa się głównie z czynu, dlatego stąd głównie ktoś jest wielkodusznym, że jego duch jest nastawiony na jakiś wielki czyn.

Czyn może być wielkim dwojako: proporcjonalnie l absolutnie. Czyn jest wielkim proporcjonalnie, jeśli polega wprawdzie na użyciu jakiejś małej lub skromnej

rzeczy, ale na użyciu jej dobrym; wielkim absolutnie jest czyn polegający na najlepszym użyciu rzeczy największej.

Rzeczy zaś, których ludzie używają, są rzeczami zewnętrznymi, spomiędzy których absolutnie największą jest cześć (honor), już to ponieważ cześć jest najbliższa cnocie, będąc świadectwem złożonym czyjejś cnocie3), już to ponieważ okazywana jest Bogu i najlepszym z ludzi, już też dlatego, ponieważ ludzie wszystko inne porzucają, byle zasłużyć na cześć i uniknąć zbezczeszczenia. Wielkodusznym jest ktoś przez to, co jest wielkim absolutnie i samo w sobie, podobnie jak ktoś jest mężnym z powodu czegoś, co jest trudne samo w sobie. Z tego wniosek, że wielkoduszność polega na postawie wobec czci.

Ad l. Dobro i zło brane w nich samych należą do pożądań zwykłych; jeśli jednak są, połączone z trudnością, wtedy, właśnie przez wzgląd na trudność, należą do pożądań mocnych. Wielkoduszność ma się do czci jako do czegoś, wielkiego i trudnego.

Ad 2. Wprawdzie cześć nie jest namiętnością ni działaniem, jednakże jest przedmiotem. jednej z namiętności, mianowicie nadziei, która. dąży do dobra trudnego. Dlatego wielkoduszność bezpośrednio odnosi się do namiętności nadziel,. zaś pośrednio do czci, jako przedmiotu nadziei;

z czym jest podobnie, jak z męstwem, o czym była mowa wyżej4), które dotyczy niebezpieczeństw śmierci, o ile są przedmiotem bo jaźni i odwagi.

Ad 3. Pogardzanie czcią w ten sposób, że dla jej osiągnięcia nie czyni się niczego niewłaściwego i że się jej nie przecenia, jest zaletą. Byłoby jednak nagannym pogardzanie czcią w ten sposób, ze ktoś nie starałby się czynić tego, co jest godne czci. Wielkoduszny odnosi się do czci w ten sposób, ze stara się czynić to, co jest godne czci; wszakże nie tak, by cześć oddawaną przez ludzi przeceniał.

Artykuł 2.

CZY WIELKODUSZNOŚĆ ZE SWEJ ISTOTY ODNOSI SIĘ DO WIELKIEJ CZCI?

1. Wydaje się, że wielkoduszność nie odnosi się ze swej istoty do wielkiej czci. Materią bowiem właściwą wielkoduszności jest cześć, jak tego dowiedziono w artykule poprzednim, a cześć może być wielka lub mała; wobec tego Istota wielkoduszności nie polega na wielkiej czci.

2. Wielkoduszność ma się do czci tak, jak łagodność do gniewliwości. Otóż istota łagodności nie zależy od wielkości gniewu, a zatem również; istota wielkoduszności nie zależy od wielkości czci.

3. Mała cześć jest mniej odległa od wielkiej niż zbezczeszczenie. Otóż wielkoduszność jest dobrą postawą wobec zbezczeszczeń, a wobec tego dotyczy również małej czci.

Innego jednakże zdania jest Filozof1), który stwierdza, iż wielkoduszność ma za przedmiot wielką cześć.

Odpowiadam na to następująco. „Cnota”, jak stwierdza Filozof2), „jest pewną doskonałością”, a mianowicie jest doskonałością władzy, dającą Jej maksimum jej

możliwości3). Doskonałości władzy nie mierzy się dziełem byle jakim, lecz tylko tym, w którym jest coś z wielkości czy trudności; każda bowiem władza, choćby niewydoskonalona, jest w stanie sama ze siebie wydać jakie dzieło, choć małe i słabe. Cnota zatem ze swej Istoty dotyczy dobra, ale dobra trudnego4). Otóż trudność i wielkość — co jest tym samym — czynu cnoty może pochodzić: albo ze strony rozumu, który napotyka na przeszkody w znalezieniu i zastosowaniu do jakiejś materii należytego środka (miary), a trudność ta zachodzi tylko w cnotach Intelektualnych i w moralnej cnocie sprawiedliwości; albo ze strony materii, która sama ze siebie może stawiać opór rozumowi, który ją doprowadza do należytego środka; ta trudność zachodzi szczególnie w reszcie cnót moralnych, których zadaniem jest miarkowanie namiętności, jako że namiętności buntują się przeciw rozumowi5).

Tu zauważyć należy, że siła oporu przeciw rozumowi w niektórych namiętnościach pochodzi głównie z nich samych; u innych natomiast pochodzi głównie z materii będącej ich przedmiotem. Namiętności, brane w nich samych niezależnie od ich napięcia, nie stawiają rozumowi zbyt wielkiego oporu, bo władza dążeń zmysłowych, w których są namiętności, podporządkowuje się rozumowi ze swej natury. Dlatego cnoty dotyczące tych namiętności odnoszą się tylko do tego, co w tych namiętnościach jest wielkie w napięciu; tak męstwo odnosi się do wielkiej bo jaźni i wielkiej odwagi, wstrzemięźliwość do żądzy wielkich przyjemności, a łagodność do bardzo gwałtownego gniewu.

Są jednak namiętności, których siła oporu przeciw rozumowi pochodzi z rzeczy zewnętrznych, będących przedmiotem danej namiętności, na przykład miłość, czyli pożądanie pieniędzy lub czci. Do miarkowania tych namiętności potrzebne są cnoty nie tylko dla tego, co w nich jest bardzo wielkie, wybujałe, lecz także dla tego, co w nich skromne i słabe, ponieważ rzeczy zewnętrzne, jakkolwiek same w sobie mało znaczące, budzą wielką żądzę, jako konieczne dla życia człowieka. Dlatego dążność do pieniędzy jest miarkowana dwoma cnotami: jedną, dotyczącą małych sum, i ta nazywa się szczodrobliwością (hojnością), oraz drugą, dotyczącą wielkich sum pieniężnych, którą jest wielmożność (wspaniałość). Podobnie Jest z dążnością do czci, którą normują dwie cnoty: jedna, dotycząca czci małej, nie ma osobnej nazwy, a określa się ją według dwu skrajności: „filotimia", czyli ogólnie miłość czci, oraz „afilotimia", czyli obojętność na cześć; jedna i druga może być zaletą, jeśli mianowicie ktoś ceni sobie cześć lub o nią nie dba zgodnie z rozsądkiem, oraz druga, wielkoduszność, dotycząca wielkiej czci, która jest wobec tego jej właściwym przedmiotem: wielkoduszny dąży do tego co jest godne wielkiej czci.

Ad 1. Różnica wielkości i małości ma znaczenie podrzędne w odniesieniu do czci branej w niej samej; ma jednak znaczenie zasadnicze w odniesieniu do rozumu, który ma pokierować postępowaniem; otóż o wiele trudniej jest dla rozumu kierować się normą i zachować umiar w wypadku wielkiej czci niż w wypadku małej.

Ad 2. Gniew i inne namiętności wewnętrznie nie przedstawiają poważnej trudności, chyba że w wypadkach wielkiego napięcia, i dla tych to tylko wypadków jest potrzebna cnota; inaczej jest z majątkiem i czcią, które w stosunku do duszy są rzeczywistością zewnętrzną.

Ad 3. Kto używa dobrze wielkich rzeczy, tym lepiej użyje małych. Wielkoduszny sięga po wielką cześć, jako po tę, której jest godzien, lub nawet jako po coś, co jest mniejsze niż to, czego jest godzien — jako że cnota jest godna większej czci, niż ta,

jaką ludzie są w stanie złożyć, bo cnotę nawet Bóg czci. Dlatego wielkoduszny nie wynosi się z wielkiej czci, ponieważ nie uważa jej za coś, co go przewyższa; raczej nią gardzi, a tym więcej gardzi czcią mierną lub małą. I, podobnie, nie załamuje się ujmą honoru, lecz nią, pogardza, jako tym, co go spotyka niesłusznie.

Artykuł 3.

CZY WIELKODUSZNOŚĆ JEST CNOTĄ ?

1. Wydaje się, że nie, gdyż każda cnota moralna polega na umiarze (środku), natomiast wielkoduszność nie polega na umiarze, lecz na czymś największym, jako że wielkoduszny „czyni się godnym tego, co największe", jak mówi Filozof1). Zatem wielkoduszność nie jest cnotą.
2. Kto ma jedną cnotę, tym samym ma wszystkie, jak tego dowiedziono wyżej2). Otóż ktoś może mieć jakąś cnotę bez wielkoduszności, gdyż mówi Filozof3): „kto ma małą wartość osobistą i tym się zadawalnia, jest skromnym, ale nie wielkodusznym". Wobec tego wielkoduszność nie jest cnotą.
3. „Cnota jest dobrą jakością umysłu", jak o tym była mowa wyżej4). Natomiast wielkoduszność przejawia się zewnętrznym układem ciała; mówi bowiem Filozof5), że „u wielkodusznego obserwujemy ruchy powolne, głos poważny, a mowę stateczną". Zatem wielkoduszność nie jest cnotą.
4. żadna cnota nie sprzeciwia się drugie) cnocie, natomiast wielkoduszność jest przeciwieństwem pokory, gdyż „wielkoduszny uważa się za godnego czegoś wielkiego, a innymi pogardza".6) Wobec tego nie jest cnotą.
5. Właściwości każdej cnoty są chwalebne, gdy wielkoduszność ma pewne właściwości naganne. A więc wielkoduszny zapomina o wyświadczanych mu dobrodziejstwach, jest leniwy l powolny, do wielu odnosi się ironicznie, nie potrafi współżyć z innymi, oraz chętniej posiada coś nieużytecznego niż przynoszącego pożytek7).

Temu wszakże sprzeciwia się to, co zostało wypowiedziane na pochwałę pewnych ludzi w 2 Ks. Machabejskiej8): „Nikanor, słysząc o męstwie towarzyszów Judy i o wielkim sercu, które mieli bijąc się za ojczyznę..." Ponieważ zaś godnymi chwały są tylko dzieła cnót, przeto wielkoduszność, które] właściwością jest posiadanie wielkiego ducha, jest cnotą.

Według mego zdania, cnota ludzka ze swej Istoty ma za zadanie utrzymać w rzeczach ludzkich dobro rozumu, które jest dobrem właściwym dla człowieka. (31) Otóż spośród wszystkich zewnętrznych rzeczy ludzkich cześć, jak o tym była mowa wyżej9), zajmuje miejsce szczególne. Dlatego wielkoduszność, która kładzie miarę rozumu w postawie wobec wielkiej czci, jest cnotą.

Ad 1. Jak to już Filozof stwierdził10): „wielkoduszny jest wprawdzie pod względem wielkości skrajny" — tym mianowicie, że zamierza coś największego — „wszakże w tym co trzeba jest umiarkowany" — dążąc do tego co największe zgodnie z rozumem; „uważa się bowiem za godnego czegoś co jest proporcjonalne do jego godności", ponieważ nie sięga po coś większego niż jest wart.

Ad 2. Cnoty są ze sobą połączone, lecz nie w swych aktach; nikt bowiem nie jest władny dokonywać aktów wszystkich cnót. Stąd na akt. wielkoduszności nie może zdobyć się każdy kto ma cnotę, lecz tylko człowiek o wielkiej cnocie. Jednakże, jeśli chodzi o podstawy, którymi są roztropność i łaska, wszystkie cnoty ze sobą wzajemnie się łączą zarówno swymi sprawnościami, którymi są razem w duszy wkorzenione, jak i w działaniu lub bezpośrednim usposobieniem. Stosownie do tego ktoś, kto nie jest w stanie dokonać aktu wielkoduszności, może posiadać sprawność' wielkoduszności, która go usposabia do dokonania takiego aktu wtedy, gdy na to będzie mógł sobie pozwolić.
Ad 3. Zewnętrzne ruchy ciała zależą od zainteresowań i zamiłowań duszy. Stąd też i wielkoduszność uzewnętrznia się w sposób specyficzny. Pośpiech bowiem w ruchach pochodzi stąd, że człowiek ma wiele drobnych zamierzeń, do których wykonania pośpiech jest potrzebny. Natomiast człowiek wielkoduszny dąży tylko do rzeczy wielkich, których jest mało, ale wymagają wielkiego skupienia uwagi: dlatego jego ruchy są powolne. Podobnie ostrość głosu i szybkość mowy są właściwością ludzi, którzy spierają się o byle co; wielkoduszni natomiast zabierają głos tylko w sprawach większej wagi. Ten układ ruchów ciała jest wynikiem zamiłowań człowieka wielkodusznego, ale u ludzi, których natura obdarzyła wielkością ducha, są one wrodzone. (32)
Ad 4. Jest w człowieku coś wielkiego, co ma z daru Bożego, oraz jakieś braki, wynikające ze słabości jego natury. Wielkoduszność sprawia, że człowiek widzi się godnym czegoś wielkiego z uwagi na dary, jakie ma od Boga; np. w tym, kto ma wielką moc duszy, wielkoduszność sprawia, że dąży do doskonałych dzieł cnoty, a podobnie należy powiedzieć o użyciu każdego innego dobra, np. wiedzy lub majątku. Pokora natomiast sprawia, że człowiek widzi się małym z uwagi na własne braki. Wielkoduszność lekceważy innych za niewykorzystanie darów Bożych; nie chce bowiem poważać ich bezpodstawnie, gdyż to byłoby niegodne. Wszakże pokora czci innych i szanuje swych przełożonych, biorąc pod uwagę będące w nich dary Boga. Łączą się z tym słowa Psalmu11) o mężu sprawiedliwym: „Za nic miany jest w oczach jego złośliwy”, co odnosi się do pogardy, Jaką ma wielkoduszny, „zaś bojących się Pana wysławia”, co odnosi się do czci, jaką ma pokorny. Z tego wynika, że wielkoduszność i pokora nie wykluczają się, chociaż pozornie zmierzają do czegoś przeciwstawnego, ponieważ wychodzą z odmiennego punktu widzenia. (33)
Ad 5. Cechy te, w znaczeniu, w jakim należą do wielkoduszności nie są naganne, lecz są zaletą wyższego rzędu. Powiedzenie bowiem, że „wielkoduszny nie pamięta o tych, od których otrzymał dobrodziejstwa”, należy brać w tym znaczeniu, że otrzymane od kogoś dobrodziejstwo nie Jest mu miłe bez odpłacenia się mu czymś znacznie większym, co dowodzi doskonałej wdzięczności, w której chce być wybitnym tak samo, jak w aktach innych cnót. Podobne jeśli chodzi o powiedzenie, że jest „leniwy i powolny”; nie należy tego rozumieć, jakoby był leniwy w tym, co zrobić powinien, lecz, że nie miesza się do spraw małych, a ogranicza się tylko do dzieł wielkich, godnych siebie. „Używa ironii”, ale nie tej, która sprzeciwia się prawdzie, a więc nie mówi o sobie czegoś. ujemnego, co w nim nie jest, ani nie zaprzecza czemuś wielkiemu, co w nim jest. Jego ironia polega na nieuzewnętrznianiu całej swej wielkości, zwłaszcza, gdy ma do czynienia z tłumem, ponieważ, jak mówi FilozofI2): „jest właściwością. wielkodusznego okazywać się wielkim w stosunku do ludzi

wyższej klasy i bogatych, natomiast skromnym w stosunkach z ludźmi miernymi”. (34) Nie może współżyć z drugimi, to znaczy na stopie zażyłości, jak tylko z przyjaciółmi, ponieważ unika wszelkich objawów pochlebstwa i udawania, które są właściwością ludzi małego ducha. Wszakże ze wszystkimi, zarówno z wielkimi jak z małymi, współżyje tak jak powinien. W końcu, że „woli mieć coś nieużytecznego”; nie chodzi tu o rzeczy całkowicie bezwartościowe, lecz o rzeczy dobre same w sobie, więc poczesne; we wszystkim bowiem wyżej stawia rzeczy poczesne, jako wyższe, niż użyteczne, gdyż te wskazują na zależność, którą wielkoduszny brzydzi się.

Artykuł 4.

CZY WIELKODUSZNOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ?

1. Wydaje się, że wielkoduszność nie jest cnotą osobną, żadna bowiem z osobnych cnót, nie działa we wszystkich cnotach, gdy o wielkoduszności mówi Filozof1), że „wielkoduszny jest wielkim w każdej cnocie”.
2. Cnotom osobnym nie przypisuje się aktów Innych cnót. Otóż wielkodusznemu przypisuje się akty różnych cnót, gdyż powiedziane jest w 4 Ks. Etyk2), że „wielkoduszny nie unika upominającego", co jest aktem roztropności, „nie czyni krzywdy”, co jest aktem miłości, jest „prawdomównym”, co jest aktem cnoty prawdy, „nie narzeka”, co jest aktem cierpliwości. Wobec tego wielkoduszność nie jest cnotą osobną.
3. Każda cnota jest pewną specjalną ozdobą duszy, zgodnie ze słowami Izajasza3): „Oblókł mnie Pan w szaty zbawienia”, dodając potem: „jako oblubienicę ubraną klejnotami jej”. Natomiast wielkoduszność jest ozdobą wszystkich cnót4), a wobec tego jest cnotą ogólną.

Temu sprzeciwia się jednak to, że Filozof) wyodrębnia wielkoduszność spomiędzy innych cnót.

Według mego zdania, zgodnie z tym co powiedziano wyżej6), jest rzeczą cnoty specjalne!. zaprowadzić sposób rozumowy (modus rationis), w jakiejś określonej materii. Otóż wielkoduszność zaprowadza ten „sposób" w materii określonej, a mianowicie w materii czci7). Cześć, brana w niej samej, jest dobrem specjalnym, a wobec tego wielkoduszność, brana w niej samej, jest cnotą specjalną. Ponieważ jednak cześć jest nagrodą każdej cnoty8), w konsekwencji, ze względu na swą materię, wielkoduszność dotyczy wszystkich cnót.

Ad l. Wielkoduszność dotyczy czci nie byle jakiej, lecz tylko wielkiej. Jeśli należy się cnocie cześć, to wielka cześć należy się wielkiemu dziełu cnoty. Stąd wielkoduszny zmierza do dokonania wielkich dzieł w jakiejkolwiek cnocie w tym znaczeniu, że dąży do tego, co jest godne wielkiej czci.

Ad 2. Ponieważ wielkoduszny dąży do tego, co jest wielkie, w konsekwencji dąży szczególnie do czegoś ponad przeciętnego, a unika tego, co ma cechę poniżej przeciętności. Otóż do ponad przeciętności należy dobrze czynić drugim, żyć w łączności z ludźmi i nieść pomoc dla wielu. Stąd wielkoduszny jest do tego skory, nie dlatego, że są to akty innych cnót, lecz przez wzgląd na wyższość takiego postępowania. Niżej przeciętność zaś polega na tym, że ktoś tak dalece przecenia jakieś dobra lub zła zewnętrzne, że z ich powodu odstępuje lub uchyla się od

sprawiedliwości lub jakiejś innej cnoty. Niżej przeciętność polega również na zakrywaniu prawdy z obawy przed jej wypowiedzeniem. Narzekanie jest wyrazem niżej przeciętności dlatego, ponieważ wskazuje ono na upadek ducha wobec zła zewnętrznego. Dlatego wielkoduszny unika tego, i wszystkiego co temu podobne, ze względów specjalnych, a więc dlatego, ponieważ jest to sprzeczne z ponad przeciętnością, czy wielkością.
Ad 3. Każda cnota, ze samej właściwej sobie postaci, ma jakąś osobliwą ozdobność i piękno. Wielkoduszność zaś przez wielkość dzieła cnoty dodaje do tego dalszą ozdobę; mianowicie wielkoduszność wszystkie cnoty czyni wspaniałymi9).

Artykuł 5.

CZY WIELKODUSZNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA ?

1. Wydaje się, że wielkoduszność nie jest częścią męstwa. Jeśli bowiem dwie rzeczy są tożsamością, jedna nie może być częścią drugiej. Otóż wielkoduszność wydaje się być tym samym co męstwo, gdyż, jak mówi Seneka1): „Jeśli w twej duszy jest wielkoduszność, która nazywa się także męstwem, wtedy życie twe będzie pełne wielkiej ufności”. Cycero zaś pisze2): „chcemy, by mocni mężowie byli równocześnie wielkodusznymi, przyjaciółmi prawdy i by nigdy w najmniejszej rzeczy nie zawodzili”. Więc wielkoduszność nie jest częścią męstwa.
2. Filozof mówi3), że „wielkoduszny nie miłuje się w niebezpieczeństwach”, gdy rzeczą męstwa jest wystawianie się na niebezpieczeństwo. Wobec tego wielkoduszność nie godzi się z męstwem, by być jego częścią.
3. Wielkoduszność ma za przedmiot wielkość w sferze dóbr spodziewanych, zaś męstwo ma na uwadze wielkość w sferze zła, którego można się bać lub nań nacierać. Otóż dobro stoi wyżej niż zło, a wobec tego wielkoduszność jest cnotą wyższą niż męstwo; nie jest więc jego częścią.

Przeciwnego zdania są jednak Makrobiusz4) i Andronik5), którzy poczytują wielkoduszność za część męstwa.

Moim zdaniem, jak to powiedziano wyżej6), naczelną cnotą jest ta, która w materię naczelną wprowadza jedną z ogólnych cech cnotliwości Jedną zaś spomiędzy innych cech cnotliwości jest trwałość ducha, ponieważ „trzymać się trwale jest wymogiem każdej cnoty”7). Ta trwałość jest szczególnie chwalebna w cnotach, które dążą do czegoś specjalnie trudnego, w czym wytrwanie jest bardzo trudne. Stąd im trudniej jest stać trwale wobec czegoś trudnego, tym cnota dostarczająca duchowi trwałości w takich okolicznościach jest bardziej naczelna. Otóż większą trudność sprawia utrzymanie trwałości w niebezpieczeństwie śmierci, w którym umacnia ducha męstwo, niż w nadziei lub osiąganiu największych choćby dóbr, w czym umacnia ducha wielkoduszność; ponieważ, jak człowiek najbardziej miłuje swe życie, tak najbardziej unika niebezpieczeństwa śmierci. Z tego wynika, że wielkoduszność Idzie razem z męstwem w utwierdzaniu ducha w sprawach trudnych; zaś nie dociąga do męstwa przez to, że umacnia ducha w tym, w czym zachowanie trwałości jest łatwiejsze. Dlatego wielkoduszność wysuwa się jako część męstwa, gdyż łączy się z nim jako cnota drugorzędna z naczelną.

Ad 1. Jak mówi Filozof8): „w istocie dobra leży brak zła”. Dlatego nie dać się przezwyciężyć przez jakieś ciężkie zło, np. przez niebezpieczeństwo śmierci, uważane jest za równoznaczne w pewien sposób z wielkim dobrem. Pierwsze należy do męstwa (nie dać się zwyciężyć wielkiemu złu), lecz drugie do wielkoduszności (osiągnięcie wielkiego dobra), i w tym rozumieniu męstwo i wielkoduszność mogą być uważane za to samo. Ponieważ jednak w obu część ach zachodzi odmienny wzgląd trudności, dlatego Filozof poczytuje wielkoduszność za cnotę od męstwa odrębną.
Ad 2. Za amatora niebezpieczeństw uważa się człowieka, który wystawia się na niebezpieczeństwa bez rozwagi, co wydaje się zachodzić u kogoś, kto wielość miesza z wielkością. Wielkoduszny natomiast naraża się tylko na takie niebezpieczeństwa, na które warto się narazić; otóż w imię tego, co jest rzeczywiście wielkie, wielkoduszny naraża się na niebezpieczeństwo chętnie, ponieważ, tak jak w aktach innych cnót, tak i w aktach męstwa, dokonuje dzieł wielkich. Dlatego Filozof mówi tamże, że „wielkoduszny wystawia się na niebezpieczeństwo nie dla byle błahego powodu, lecz dla rzeczy wielkich”. Seneka zaś pisze9) „Będziesz wielkodusznym, jeśli niebezpieczeństw nie będziesz pragnął z lekkomyślności, ani się ich bał pod wpływem trwogi. Duch może się lękać tylko jednego: złego sumienia.”
Ad 3. Zła jako zła należy unikać, zaś potrzeba stawiania mu czoła musi być uzasadniona czymś innym, a więc potrzebą wytrzymania zła dla zachowania dobra. Natomiast do dobra należy dążyć dla niego samego. Jeśli kto od niego odstępuje, to tylko z powodów ubocznych, np. ponieważ wydaje się przekraczać możliwość osiągnięcia ze strony pragnącego. Wobec tego, że zło bardziej od siebie odstręcza niż dobro, gdyż odstręcza swą istotą, dlatego przetrwanie zła trudnego do wytrzymania wymaga większej mocy ducha niż dążenie do dobra trudnego, do osiągnięcia. Stąd cnota męstwa jest bardziej naczelna niż cnota wielkoduszności. Jakkolwiek bowiem dobro, biorąc rzecz w niej samej, jest czymś bardziej czołowym niż zło, to jednak, w tym wypadku, jest odwrotnie.

Artykuł 6.

CZY UFNOŚĆ PRZYNALEŻY DO WIELKODUSZNOŚCI ?

1. Wydaje się, że ufność nie należy do wielkoduszności. Może bowiem ktoś mieć ufność w oparciu nie tylko o siebie, ale i o kogoś innego. o czym mówi Apostoł1): „taką zaś ufność mamy przez Chrystusa ku Bogu; nie żebyśmy byli zdolni pomyśleć coś sami z siebie, jakby sami ze siebie”. Otóż to wydaje się być sprzeczne z istotą wielkoduszności.
2. Ufność wydaje się być przeciwieństwem bojaźni, zgodnie ze słowami Izajasza2): „śmiało Czynić będę, a nie zlęknę się”. Otóż być wolnym od bojaźni należy raczej do męstwa, a wobec tego ufność należy raczej do męstwa niż do wielkoduszności.
3. Nagroda należy się tylko cnocie. Otóż ufności należy się nagroda, gdyż jest powiedziane w Liście do Hebrajczyków3), że „domem Chrystusa my jesteśmy, jeśli ufność i chlubę nadziei aż do końca mocno zachowamy”. Wobec tego ufność jest cnotą od wielkoduszności odrębną, a wydaje się to tym prawdopodobniejsze, że ją Makrobiusz4) wymienia oddzielnie od wielkoduszności.

Przeciw temu przemawia jednakże fakt, że Cycero5) zda się kłaść ufność w miejsce wielkoduszności, jak to zostało powiedziane wyżej6).

Według mego zdania nazwa ufności (fiducia) zda. się pochodzić od wiary (fides). Zaś wiara polega na wierzeniu komuś i w coś. Natomiast ufność należy do nadziei, według słów Joba7): „będziesz miał ufanie przez przedłożoną ci nadzieję". Dlatego nazwa „ufność" wydaje się oznaczać głównie nadzieję, którą daje wiara w słowa tego, kto obiecał swą pomoc.

Jednakże słowem „wiara" oznaczamy również silne przeświadczenie (opinio vehemens), które może w nas być spowodowane nie tylko tym, co nam zostało powiedziane przez kogoś, lecz także tym, co my sami widzimy. Wobec tego „ufność" może także oznaczać nadzieję spowodowaną tym co widzimy, lub co wiemy, że jest w nas samych albo w kimś drugim. Na przykład: fakt, że jest się zdrowym daje nadzieję długiego życia; fakt posiadania wpływowego przyjaciela daje nadzieję jego pomocy. Otóż przedmiotem wielkoduszności jest przedmiot trudny, ale co do którego mamy nadzieję urzeczywistnienia. Dlatego, ponieważ ufność oznacza siłę nadziei pochodzącą z uwzględnienia jakiegoś faktu dającego silne przeświadczenie-otuchę, że dobro, o które nam chodzi, jest osiągalne, dlatego ufność jest składnikiem wielkoduszności.

Ad 1. „Cechą charakteryzującą wielkodusznego jest", według Filozofa8), „do nikogo nie zwracać się o pomoc", gdyż uzależnianie się od kogoś jest wyrazem słabości. Jednakże stwierdzenie to należy rozumieć po ludzku; dlatego Filozof dodał „lub prawie" (do nikogo). Zupełnie nikogo nie potrzebować (całkowita samodzielność) przekracza siły ludzkie, gdyż człowiek potrzebuje przede wszystkim pomocy boskiej, następnie pomocy ludzkiej, ponieważ człowiek jest istotą społeczną przez to i dlatego, że sam sobie do życia nie wystarczy.

O tyle zatem, o ile wielkodusznemu potrzebni są Inni, o tyle wielkoduszność wskazuje mu, by swą ufność oparł na innych; jest bowiem, między Innymi, znakiem wybitności ludzkiej, jeśli się ma Innych w gotowości i możności dopomożenia. O ile zaś człowiek coś może sam, o tyle do wielkoduszności należy ufność mieć w sobie.

Ad 2. Jak powiedziano wyżej przy omawianiu namiętności9). nadzieja jest przeciwieństwem wprost zniechęcenia, które dotyczy tego samego przedmiotu (co i nadzieja), mianowicie dobra; wszakże ze względu na przeciwstawność przedmiotów jest przeciwieństwem bo jaźni, której przedmiotem jest zło. Ufność wnosi w nadzieję swego rodzaju moc, krzepkość, dlatego przeciwstawia się bo jaźni podobnie jak nadzieja. Ponieważ więc właściwym aktem męstwa jest umacnianie człowieka przeciw złu, zaś aktem wielkoduszności w osiąganiu dobra, dlatego ufność bardziej właściwie należy do wielkoduszności niż do męstwa. Ponieważ jednak nadzieja powoduje odwagę, która należy do męstwa, dlatego ufność należy w swoich skutkach również do męstwa.

Ad 3. Ufność, jak dopiero co powiedziano, wnosi w nadzieję nową jakość, gdyż jest nadzieją wzmocnioną przez jakieś trwałe przeświadczenie. Otóż jakość dołączona do jakiegoś pragnienia może jego akty bardziej zalecić tym, że je czyni zasługującymi; wszakże przez to nie staje się cnotą odrębną, gdyż o tym decyduje przedmiot. Dlatego też ufność nie może oznaczać, ściśle mówiąc, osobnej cnoty, lecz może oznaczać stan cnoty; stąd zalicza się ją do składników męstwa, lecz nie jako cnotę do męstwa

dołączoną (chyba, że jest brana, jak u Cycerona, w znaczeniu wielkoduszności) — lecz jako jego część integralną10). (35)

Artykuł 7.

CZY DO WIELKODUSZNOŚCI NALEŻY BEZTROSKA ?

1. Wydaje się, że beztroska nie należy do wielkoduszności. Beztroska bowiem, jak zauważono w zagadnieniu poprzednim1), wnosi pewnego rodzaju spokój od zaburzeń bojaźnią. A ponieważ to sprawiane jest przede wszystkim przez męstwo, dlatego beztroska zda się być tym samym co męstwo. Lecz męstwo nie należy do wielkoduszności, bo jest raczej odwrotnie. Zatem i beztroska nie należy do wielkoduszności.
2. Ponadto mówi Izydor2), że „beztroska znaczy jakby wolność od trosk". Lecz to wydaje się sprzeczne z cnotą, która troszczy się o rzeczy godziwe, co wyraża Apostoł3) w słowach: „Staraj się (troszcz się) pilnie, abyś się stawił przed Bogiem godnym uznania". Zatem beztroska nie należy do wielkoduszności, która dokonuje wielkich. czynów w każdej cnocie.
3. Cnota i nagroda za cnotę to nie jest to samo. Lecz beztroska jest uważana za nagrodę cnoty, jak to jest widoczne u Joba4): „Jeśli nieprawość, która jest w ręce twej, oddalisz od siebie... wkopany bezpiecznie spać będziesz". A więc beztroska nie należy jako składnik ani do wielkoduszności ani do innej cnoty.

Przeciwnego zdania jest jednak Cycero5): „wielkoduszny", mówi on, „powinien nie dać się zwyciężyć ani wzburzeniom wewnętrznym, ani ludziom, ani bojaźni". A ponieważ na tym polega ludzka beztroska, zatem należy ona do wielkoduszności.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Jak mówi Filozof6), „bojaźń powoduje, że ludzie zastanawiają się", w tym znaczeniu, że troszczą się, by znaleźć sposoby uniknięcia tego, czego się boją. Beztroska zaś zachodzi wtedy, kiedy ustąpi troska spowodowana bojaźnią, stąd wnosi ona doskonały spokój ducha wolnego od bojaźni, podobnie jak ufność wnosi moc nadziei. Zaś, jak nadzieja należy wprost do wielkoduszności, tak bojaźń należy wprost do męstwa. Dlatego, jak ufność należy bezpośrednio do wielkoduszności, tak pewność siebie należy bezpośrednio do męstwa. Należy wszakże zauważyć, iż jak nadzieja powoduje odwagę, tak bojaźń jest przyczyną zniechęcenia7). Dlatego, jak ufność w swych konsekwencjach należy do męstwa, nadając mu element odwagi, tak też pewność siebie w swych konsekwencjach należy do wielkoduszności, usuwając zniechęcenie.

Ad 1. Męstwo jest godne pochwały nie stąd, że się nie boi, co należy do beztroski, lecz głównie stąd, że daje stałość wśród wzburzeń namiętności. Stąd beztroska nie jest tym samym co męstwo, lecz jest jego warunkiem.

Ad 2. Nie każda beztroska jest zaletą, lecą tylko ta, dzięki której ktoś składa troskę z siebie na sposób powinny i w tym, czego nie należy obawiać się. Wtedy jest warunkiem męstwa i wielkoduszności.

Ad 3. Cnoty są pewnym podobieństwem i przedsmakiem przyszłego szczęścia niebieskiego8). Dlatego nic nie przeszkadza, że beztroska jest jednym z warunków każdej cnoty, chociaż równocześnie doskonała beztroska jest nagrodą cnoty.

Artykuł 8.

CZY DOBRA LOSU PRZYCZYNIAJĄ SIĘ DO WIELKODUSZNOŚCI ?

1. Wydaje się, że dobra losu nie przyczyniają się do wielkoduszności, gdyż jak pisze Seneka1): „cnota sama sobie wystarcza”, zaś wielkoduszność czyni wszystkie cnoty wielkimi, jak powiedziano wyżej2).
2. Cnotliwy nie pogardza tym, co mu jest pomocne. Otóż wielkoduszny gardzi tym, co należy do sfery dóbr zewnętrznych, gdyż, jak pisze Cycero3): „zaletą wielkiego ducha jest pogarda dla rzeczy zewnętrznych”. Zatem dobra zewnętrzne nie pomagają wielkoduszności.
3. Cycero pisze tamże: „jest właściwością. wielkiego ducha tak znosić wszystko co przykre, by w niczym nie uchybić postawie naturalnej ni godności człowieka mądrego”. Arystoteles zaś pisze4), że „wielkoduszny nie smuci się w nieszczęściach”. Otóż przykrości i nieszczęścia są przeciwstawieniem powodzenia zewnętrznego, gdyż każdy martwi się, gdy mu zabraknie tego, co mu potrzebne. Zatem zewnętrzne dobra losu nie przyczyniają się do wielkoduszności.

Sprzeciwia się temu to, co powiedział Filozof5), a mianowicie, że „dobre powodzenie zda się wspierać wielkoduszność”.

Według mego zdania wielkoduszność ma na względzie dwie rzeczy6): cześć jako materię i wielkie dzieła jako cel. Otóż do obojga dobre powodzenie jest potrzebne. Cześć bowiem oddają cnotliwemu nie tylko ludzie mądrzy, ale także tłum ludzi zwyczajnych, którzy dobro zewnętrznego powodzenia cenią najwyżej, a w konsekwencji oddają większy honor tym, którzy mają powodzenie w dobrach zewnętrznych. Lecz powodzenie w sprawach zewnętrznych bardzo jest pomocne również do spełniania uczynków cnót, stanowiąc narzędzie. Mając majątek, władzę i przyjaciół, mamy możność działania. Stąd jasne jest, że dobra losu przyczyniają się do wielkoduszności. (36)

Ad 1. Cnota wystarcza sama sobie w tym znaczeniu, że bez dóbr zewnętrznych może istnieć; dóbr zaś zewnętrznych potrzebuje do szerszego działania i do powodzenia w działaniu.

Ad 2. Wielkoduszny gardzi dobrami zewnętrznymi w tym znaczeniu, że nie uważa ich aż za tak cenne, iżby dla nich miał uczynić coś niegodnego; wszakże nie gardzi nimi aż do tego stopnia, by miał je uważać za niepotrzebne do wykonywania dzieł cnoty.

Ad 3. Kto czegoś nie przecenia, ten ani się zbytnio cieszy, gdy to osiągnie, ani się zbytnio martwi, gdy utraci. Ponieważ zatem wielkoduszny dóbr zewnętrznych nie uważa za coś wielkiego, dlatego ani się z nich, jeśli są, zbytnio nie wynosi, ani też nie przygnębia go zbytnio ich utrata.

ZAGADNIENIE 130.
O ZAROZUMIAŁOŚCI.

Z kolei trzeba zastanowić się nad wadami przeciwnymi wielkoduszności. Najpierw nad wadami, które sprzeciwiają się jej przez przesadę, a tych jest trzy: zarozumiałość, ambicja i próżność. Następnie nad małodusznością, która sprzeciwia się jej przez niedociągnięcie.
Co do zarozumiałości: 1-o Czy jest grzechem? 2-o Czy przeciwstawia się wielkoduszności przez przesadę?

Artykuł 1.

CZY ZAROZUMIAŁOŚĆ JEST GRZECHEM ?

1. Nie wydaje się. by zarozumiałość była grzechem. Apostoł bowiem pisze do Filipensów1): „o tym, co poza mną jest zapominając, a wyciągając się do tego, co przede mną”. Otóż, ponieważ dążenie do czegoś, co nas przewyższa, wydaje się należeć do zarozumiałości, przeto zarozumiałość nie jest grzechem.
2. Filozof pisze2), że „nie trzeba wierzyć tym, którzy doradzają, by człowiek smakował tylko w rzeczach ludzkich i by on, istota śmiertelna, Interesował się tylko rzeczami jak on sam śmiertelnymi; co więcej, trzeba, by swoją istotę unieśmiertelniał”; oraz3), że „człowiek powinien podciągać się ku temu co boskie, jak tylko może”. Otóż to co boskie i nieśmiertelne jest jak najbardziej nadludzkie. Ponieważ zatem do istoty zarozumiałości należy dążyć do czegoś co nas przerasta, przeto wydaje się, że zarozumiałość nie jest grzechem, lecz raczej czymś godnym pochwały.
3. Apostoł pisze w drugim Liście do Koryntian4): „nie żebyśmy zdolni byli pomyśleć coś sami od siebie, jakby sami ze siebie”. Gdyby zatem zarozumiałość, polegająca na wysiłku, by osiągnąć coś, do czego nasze siły nie wystarczają, była grzechem, wtedy człowiek nie mógłby nawet myśleć o czymś dobrym bez popełnienia niegodziwości, co jest nonsensem. Wobec tego zarozumiałość nie jest grzechem.

Temu jednak sprzeciwia się to, co powiedział: Eklezjastyk 5): „O dumo nie cnotliwa, skądżeś się; wzięła?” Zaś Glossator dodał: „ze złej woli stworzenia”. Lecz wszystko, co pochodzi ze złej wolt jest grzechem, a więc i zarozumiałość.

Według mego zdania, wszystko co jest naturalne jest uporządkowane rozumem Bożym, który rozum ludzki winien naśladować. Wobec tego cokolwiek dzieje się według ludzkiego rozumu wbrew porządkowi panującemu powszechnie w rzeczach naturalnych jest wadliwe i jest grzechem. We wszystkich zaś rzeczach naturalnych istnieje prawo, że każda akcja jest dostosowana do sił działającego, i żaden czynnik natury nie sili się, by czynić to, co przekracza jego możność. Dlatego jest wadą i grzechem przeciw porządkowi natury to, że ktoś podejmuje się działania przewyższającego jego siły; to właśnie pokrywa się z istotą zarozumiałości, na co zresztą sama nazwa wskazuje. Jest więc jasne, że zarozumiałość jest grzechem.
Ad l. Coś może przewyższać aktualną zdolność jakiejś rzeczy naturalnej, co jednak nie przewyższa jej zdolności biernej; np. w powietrzu jest zdolność bierna, dzięki której

może być tak. zmienione, że działa i porusza się tak jak ogień, co przewyższa aktualną zdolność powietrza. Byłoby wadą i zarozumiałością, gdyby człowiek, będący w stanie cnoty niedoskonałe], porywał się na natychmiastowe osiągnięcie tego, co jest przedmiotem cnoty doskonałej. Nie jest jednakże zarozumiałością ani wadliwością, jeśli ktoś dąży do tego, co mu daje osiągnięcie cnoty doskonałej. W ten usposób Apostoł „wyciągał się" ku temu co przed nim, mianowicie drogą ciągłego postępu.
Ad 2. To co boskie i nieśmiertelne jest, według naturalnego porządku, rzeczywiście ponad ludzkie. Jest jednakże w człowieku jedna władza naturalna, intelekt, poprzez którą może się złączyć z tym, co nieśmiertelne i boskie. I to miał Filozof na myśli mówiąc, że „Człowiek powinien podciągać się ku temu, co nieśmiertelne i boskie"; nie by czynił to, co Bóg tylko może czynić, lecz by swym intelektem i wolą z Nim się połączył.
Ad 3. Filozof mówi6), że „co możemy dzięki Innym, w pewien sposób możemy my sami". Ponieważ zaś myśleć i czynić dobrze możemy przy pomocy Boga, dlatego to niezupełnie przekracza nasze możliwości. Stąd nie jest zarozumiałością dążyć do zdziałania jakiegoś czynu cnoty; natomiast byłoby to zarozumiałością, gdyby ktoś dążył do tego bez ufności w pomoc boską.

Artykuł 2.

CZY ZAROZUMIAŁOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ WIELKODUSZNOŚCI PRZESADĄ?

1. Wydaje się, że zarozumiałość nie sprzeciwia się wielkoduszności przesadą. Zarozumiałość bowiem jest jedną z postaci grzechu przeciw Duchowi świętemu1). Otóż grzechy przeciw Duchowi świętemu nie sprzeciwiają się wielkoduszności, lecz raczej miłości. Wobec tego także zarozumiałość nie sprzeciwia się wielkoduszności.
2. Wielkoduszność polega na tym, że ktoś czyni się godnym czegoś wielkiego. Otóż za zarozumiałego uważany jest ktoś nawet gdyby się czynił godnym czegoś małego, co mimo to przekracza jego możność. Stąd też zarozumiałość nie jest przeciwstawieniem wielkoduszności wprost.
3. Wielkoduszny uważa dobra zewnętrzne za. mało warte. Otóż według Filozofa2), „zarozumiali zdają się być pogardliwi i krzywdzą drugich z powodu powodzenia zewnętrznego, uważając dobra. zewnętrzne za coś wielkiego". Zatem zarozumiałość sprzeciwia się wielkoduszności nie przesadą, lecz niedociągnięciem.

Temu wszakże sprzeciwia się to, co Filozof powiedział3), że „wielkodusznemu przeciwstawia się swą przesadą „chaunos", czyli nadęty, którego my określamy mianem zarozumialca.

Według mego zdania, zgodnie z tym co powiedziano wyżej4), wielkoduszność polega na środku (umiarze), nie ze względu na wielkość przedmiotu dążeń, ponieważ dąży do przedmiotu bardzo wielkiego, lecz ze względu na stosunek przedmiotu do posiadanych sił: nie dąży bowiem do czegoś co przerasta siły. Zarozumiały nie przewyższa wielkodusznego przedmiotem, do którego dąży, gdyż często dąży do przedmiotu niższego. Przesada polega w nim na braku proporcji między przedmiotem dążeń, a posiadanymi siłami; wielkoduszny tej proporcji nigdy nie przekracza. W ten właśnie sposób zarozumiałość jest przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę.

Ad 1. Nie każda zarozumiałość jest grzechem przeciwko Duchowi świętemu, lecz ta, którą ktoś powodowany lekceważy boską sprawiedliwość ze zbytniej ufności w miłosierdzie boskie. Taka zarozumiałość, przez wzgląd na swą materię, a więc przez to, że przez nią lekceważy się coś boskiego, przeciwstawia się miłości albo raczej darowi bo jaźni bożej, skłaniającemu do szacunku dla Boga. O ile jednak lekceważenie to brane jest z punktu widzenia przesady w stosunku do własnych sił, może przeciwstawiać się wielkoduszności.
Ad 2. Podobnie jak wielkoduszność, tak i zarozumiałość zda się dążyć do czegoś wielkiego. Niema bowiem w zwyczaju nazywać kogoś zarozumialcem, jeśli przekracza własną możność w czymś małym. Jeśli jednak takiego określamy mianem zarozumialca, to tego rodzaju zarozumiałość nie jest przeciwstawieniem wielkoduszności, lecz cnoty, która ma za przedmiot małą cześć, a o jakiej była mowa wyżej5).
Ad 3. Każdy, kto dąży do czegoś ponad siły,, czyni tak dlatego, bo uważa swe siły za większe niż są w rzeczywistości. Tu może zajść błąd dwojakiego typu: 1-o co do samej wielkości sił, np. gdy ktoś uważa, że ma większą cnotę, wiedzę lub coś innego, niż ma rzeczywiście; 2-o co do rodzaju rzeczy: np. gdy ktoś uważa się za wielkiego i godnego czegoś wielkiego na podstawie tego, co mu wielkości nie daje, np. z powodu bogactw lub powodzenia. Powiedział bowiem Filozof6): „kto posiada to, a nie ma cnoty, nie może się słusznie' czynić godnym czegoś wielkiego, ani też nie może być właściwie za wielkodusznego uważany”. To, do czego ktoś dąży ponad miarę swych sił, jest czasem rzeczywiście wielkie, jak to widać na przykładzie Piotra, który zamierzał cierpieć za Chrystusa, a co było ponad jego siły. Czasem jednak nie jest to czymś rzeczywiście wielkim, lecz takim jest tylko w przeświadczeniu głupców: np.: kosztowne ubranie lub poniżanie i krzywdzenie drugich; w przeświadczeniu głupców należy to do nadmiaru wielkoduszności, w rzeczywistości tak nie jest. Dlatego Seneka pisze7), że „wielkoduszność, która by się wynosiła ponad właściwą sobie miarę, czyni człowieka groźnym, nadętym, zawadiackim, niespokojnym i we wszystkim co nieprzeciętne Dorywczym, z zaniedbaniem godziwości w słowach i czynach”. Tak więc zarozumialec w rzeczywistości często nie dorównuje wielkodusznemu, jednakże pozornie popada w wielkoduszność przesadzoną.

ZAGADNIENIE 131
O AMBICJI.

Następnie trzeba zastanowić się nad ambicją, którą zbadamy w dwu punktach: 1-o Czy jest grzechem? 2-o Czy sprzeciwia się wielkoduszności przesadą?

Artykuł 1.

CZY AMBICJA JEST GRZECHEM? (37)

1. Wydaje się, że ambicja nie jest grzechem. Ambicja bowiem jest pożądaniem czci. Cześć zaś jest w swej istocie pewnym dobrem i największym spomiędzy dóbr

zewnętrznych; stąd lekceważy się ludzi niedbałych o cześć. Wobec tego ambicja nie jest grzechem, lecz raczej czymś chwalebnym, bo pożądanie dobra jest zaletą.
2. Dążenie do tego, co się komu należy jako nagroda, nie jest wadą. Otóż cześć jest nagrodą za cnotę1). Zatem ambicja, jako pożądanie czci, nie jest grzechem.
3. Nie jest grzechem to, co pociąga człowieka do dobrego, a odciąga od złego. Otóż wzgląd czci pociąga ludzi do czynienia dobrze i do unikania zła; pisze bowiem Filozof2): „najbardziej mężnymi wydają się ci, u których lękliwi są w pogardzie, a mężni są darzeni honorem"; zaś Cycero pisze3), te „honor ożywia sztuki". A więc ambicja nie jest grzechem.

Przeciw temu przemawia to, co jest powiedziane w I Liście do Koryntian4), że „miłość zaszczytów nie pragnie (non est ambitiosa), nie szuka swego". Ponieważ nic nie jest sprzeczne z miłością prócz grzechu, zatem ambicja jest grzechem.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak powiedziano wyżej5), cześć jest szacunkiem okazywanym komuś jako zaświadczenie jego wyższości. Otóż co do wyższości ludzkiej należy zauważyć, że: l) tego, czym człowiek się wybija, nie ma ze siebie, lecz jest mu to dane od Boga; dlatego nie jemu, lecz głównie Bogu należy się stąd cześć, 2) to, czym człowiek się wybija, dane mu jest od Boga, by tego używał dla pożytku innych; dlatego człowiek o tyle tylko może chcieć, by ludzie okazywali świadectwo jego wyższości, o Ile to pomaga mu do pomagania innym.
Pożądanie czci może być nieporządne w trojaki sposób: 1) przez to, że człowiek pożąda zaświadczenia wyższości, której nie ma, co oznacza pożądanie czci niezasłużonej; 2) przez to, że pożąda czci dla siebie, bez odniesienia jej do Boga; 3) przez to, że pożąda czci dla zaspokojenia żądzy, a nie odnosi jej do pożytku innych ludzi. Otóż, ponieważ ambicja wnosi nieporządne pożądanie czci, przeto jasne jest, że ambicja zawsze jest grzechem.
Ad 1. Pragnienie dobra winno być normowane regułą rozumu; gdy tę regułę przekracza, jest wadliwe. Dlatego pożądanie czci niezgodnie z porządkiem rozumu jest wadą. Postępuje jednak nagannie kto nie dba o cześć wtedy, kiedy rozum dyktuje, że powinien unikać tego co czci się sprzeciwia.
Ad 2. Cześć nie jest nagrodą cnoty, jeśli chodzi o człowieka cnotliwego; to znaczy, że człowiek nie czyni dobrze w tym celu, by otrzymać nagrodę w tej postaci, gdyż nagrodą, jakiej oczekuje cnotliwy, jest szczęście, które jest celem cnoty. Cześć jest nagrodą cnoty od strony ludzi, którzy nie mają niczego większego niż cześć, czym by cudzą cnotę wynagrodzili. Dając w ten sposób świadectwo cudzej cnocie, dają tym dowód, że sami mają w sobie wielkość. Wynika stąd, że cześć nie jest nagrodą współmierną6).
Ad 3. Pożądanie czci jednych pociąga do dobrego i odciąga od zła, jeśli mianowicie pragną czci w sposób powinny; zaś co do innych, jeśli Ich pragnienie jest nieporządne, pożądanie to może być okazją do wielu złych czynów, gdy mianowicie ktoś nie dba o sposób osiągnięcia czci. Dlatego Salustiusz mówi7), że „dobry i podły jednako sobie życzą czci, z tą jednak różnicą, że pierwszy używa do tego dróg właściwych, drugi natomiast, nie mogąc się zdobyć na dobre sposoby, posługuje się podstępem i fałszem". A jednak ludzie, którzy czynią dobrze lub unikają zła tylko przez wzgląd na cześć, nie są cnotliwi, jak to wynika ze słów Filozof8): „nie jest mężnym, kto czynów mężnych dokonuje dla czci".

Artykuł 2.

CZY AMBICJA SPRZECIWIA SIĘ WIELKODUSZNOŚCI PRZESADĄ ?

1. Wydaje się, że ambicja sprzeciwia się wielkoduszności przesadą. Jednemu bowiem środkowi może przeciwstawić się od jednej strony jedna tylko skrajność. Lecz wielkoduszności przez przesadę sprzeciwia się zarozumiałość, a wobec tego nie sprzeciwia się jej przez przesadę ambicja.
2. Wielkoduszność dotyczy czci, zaś ambicja wydaje się odnosić raczej do wysokich urzędów, gdyż w Ks. 2 Machab.1) powiedziano, że „Jazon dążył (ambiebat) do najwyższego kapłaństwa". A więc ambicja nie jest przeciwieństwem wielkoduszności.
3. Ambicja wydaje się odnosić do wyglądu zewnętrznego. Powiedziane jest bowiem w Dziejach Apostolskich2): „Agryppa i Berenice przyszli z wielką pompą (cum multa ambitione); oraz w Ks. 2 Kronik 3), że „nad ciałem Azy spalono wonności z wielką okazałością (cum ambitione nimia)". A ponieważ wielkoduszność nie odnosi ale do okazałości zewnętrznej, wobec tego ambicja nie jest jej przeciwieństwem, a to z uwagi na odmienność przedmiotu.

Przeciw temu wszakże przemawia zdanie Cycerona4): „jeśli ktoś wybija się wielkością ducha, tedy najbardziej chce sam być ponad wszystkich". A ponieważ to należy do ambicji, wobec tego wada ambicji jest przesadą w wielkoduszności.

Według mego zdania ambicja jest to nieporządne pożądanie czci, gdy wielkoduszność odnosi się do czci i używa jej jak należy. Stąd jasne Jest, że ambicja sprzeciwia się wielkoduszności lako coś nieporządnego czemuś porządnemu.

Ad 1. Wielkoduszność odnosi się do dwóch przedmiotów. Do jednego jako do celu, z tym, że jest nim jakieś wielkie dzieło, do którego wielkoduszny zmierza stosownie do zdolności; odnośnie tego przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę jest zarozumiałość, która zamierza wielkie dzieło ponad swą możność. Do drugiego zaś odnosi się wielkoduszność jako do materii, której używa ona jak należy, a materią tą jest cześć; odnośnie tego wielkoduszności przeciwstawia się przez przesadę ambicja. Jest bowiem możliwe, że odnośnie jednego środka zachodzą różnego typu przesady.

Ad 2. Ludziom mającym wysokie stanowiska należy się cześć ze względu na wybitność stanu. Stosownie do tego nieporządne dążenie do wysokich stanowisk jest cechą ambicji. Gdyby bowiem ktoś dążył nieporządnie do wysokich stanowisk nie dla osiągnięcia zaszczytu, lecz z motywu właściwego użycia stanowiska, ale ponad własną możność, wtedy nie zachodziłaby ambicja, lecz raczej zarozumiałość.

Ad 3. Wystawność ubrania wiąże się z pewną czcią i takim zazwyczaj ludzie cześć okazują, o czym mówi Jakub5): „gdyby do zgromadzenia waszego wszedł mąż. mający złoty pierścień, w świetnej szacie... i rzeklibyście mu: Ty usiądź tu wygodnie..." Stosownie do tego, ambicja nie odnosi się do wyglądu zewnętrznego jako takiego, lecz ze względu na łączącą się z tym cześć.

ZAGADNIENIE 132.
O PRÓŻNOŚCI. (38)

Z kolei trzeba się zastanowić nad próżnością, badając to zagadnienie w pięciu aspektach: 1-o Czy próżność jest grzechem? 2-o Czy przeciwstawia się wielkoduszności? 3-o Czy jest grzechem śmiertelnym? 4-o Czy jest wadą główną?, 5-o O jej córkach.

Artykuł 1.

CZY POŻĄDANIE CHWAŁY JEST GRZECHEM?

1. Wydaje się, że dążenie do chwały nie jest grzechem. Nikt bowiem nie grzeszy tym, że upodabnia się do Boga; co więcej, jest to nawet zalecone w Liście św. Pawła do Efezów1): „bądźcie naśladowcami Boga, jako synowie najmilsi". Otóż przez szukanie chwały człowiek zda się naśladować Boga, gdyż powiedziane jest u Izajasza2): „przynieś synów moich z daleka, a córki moje z kończyn ziemi. I każdego, który wzywa imienia mego, ku chwale mojej stworzyłem go”. Więc dążenie do chwały nie jest grzechem.
2. Nie wydaje się, by grzechem było to, co pociąga człowieka do dobrego. Otóż pożądanie chwały skłania ludzi do dobrego. Pisze bowiem Cycero3), że „chwała zapala wszystkich do wysiłku”; a nawet Pismo święte obiecuje chwałę jako nagrodę za dobre uczynki, o czym pisze Apostoł do Rzymian4): „tym, którzy w cierpliwości dobrego uczynku szukają sławy i czci”, Zatem pożądanie chwały nie jest grzechem.
3. Pisze Cycero5), że „chwała jest to często powtarzany rozgłos połączony ze sławą”, a Augustyn pisze6) o tym podobnie, że „chwała jest to dobra (wyraźna) znajomość połączona ze sławą”. Otóż dążenie do rozgłosu, w którym ktoś jest sławiony, nie jest grzechem; co więcej, wydaje się być zaletą, gdyż Eklezjatyk poucza 7): „staraj się o dobrą sławę”, a Apostoł w Liście do Rzymian pisze8): „obmyślając to, co dobre nie tylko przed Bogiem, ale też i przed wszystkimi ludźmi”. A zatem dążenie do próżnej chwały nie jest grzechem.

Przeciw temu przemawia jednak to, co Augustyn pisze w „De civitate Dei”9): „większą ma słuszność, kto zamiłowanie w sławie uznaje również za wadę”.

Według mego zdania, chwała oznacza pewną Jasność. „Być chwalonym i jaśnieć znaczy to samo”, stwierdza Augustyn10). Otóż jasność i piękność mają to do siebie, że pociągają uwagę ludzi i przez to ujawniają się wobec łudź-. Dlatego słowo „chwała” oznacza ściśle ujawnienie tego, co ludzie uważają za fizyczne lub duchowe piękno. Ponieważ jednak to, co jest samo przez się jasne, może być dostrzeżone przez wielu ludzi nawet oddalonych, dlatego słowo „chwała” znaczy właściwie, że czyjeś dobro doszło do wiadomości wielu i spotkało się z ich uznaniem. To miał na myśli Liwiusz mówiąc11): „chwała wobec jednego człowieka nie jest chwałą”.
Biorąc jednak pojęcie chwały w znaczeniu rozszerzonym, chwała polega nie tylko na znajomości u wielu ludzi, lecz nawet u kilku lub jednego, albo nawet na osobistym uświadomieniu sobie, że posiadane przez się dobro jest godne rozsławienia. Otóż nie

jest grzechem świadomość i własne uznanie jakiegoś dobra, które jest w nas, gdyż Apostoł w I Liście do Koryntian pisze12): „My zaś otrzymaliśmy nie ducha tego świata, ale Ducha, który jest z Boga, abyśmy wiedzieli, co nam od Boga jest darowane". Nie jest również grzechem chęć, by nasze dobre czyny były uznane przez innych, gdyż jest powiedziane u Mateusza13):

„Niechaj świeci światłość wasza przed ludźmi". Dlatego pragnienie chwały samo przez się nie jest czymś wadliwym; natomiast wadliwym jest dążenie do chwały czczej i próżnej, gdyż dążenie do czegokolwiek bez treści jest wadliwe, zgodnie ze słowami Psalmu14): „Czemu miłujecie marność i szukacie kłamstwa?".

Chwała może stać się próżna z trzech przyczyn. Po pierwsze z przyczyny rzeczy, z której ktoś szuka chwały, a więc gdy rzecz ta jest niegodna, łatwo zanikająca i psująca się. Po drugie z przyczyny ludzi, u których ktoś szuka chwały, a więc np. u ludzi których sąd nie jest pewny. Po trzecie z przyczyny samego szukającego chwały, mianowicie jeśli własnego pragnienia chwały nie odnosi ku godziwemu celowi, a więc ku czci Bożej lub dobru bliźnich.

Ad 1. Augustyn, wyjaśniając słowa podane przez Jana15): „Wy mnie wołące: Nauczycielu i Panie, i dobrze mówicie", pisze 16): „Upodobanie w sobie samym stanowi niebezpieczeństwo dla człowieka, który ma strzec się pychy. Lecz ten, który jest ponad wszystkim, jakkolwiek by się sławił, nie wynosi się ponad to czym jest. To nas dotyczy powinność znania Boga, nie Jego; a nikt Go nie pozna, jeśli On sam, który się zna, nie nauczy go". Z tego wynika, że Bóg nie szuka swe} chwały dla siebie, lecz dla nas. Podobnie też człowiek może pragnąć własnej chwały dla pożytku Innych, i jest to jego zaletą, zgodnie ze słowami Mateusza 17): „aby widzieli uczynki wasze dobre i chwalili Ojca waszego, który jest w niebiesiech".

Ad 2. Chwała, jaką mamy od Boga, nie jest chwałą pustą, lecz prawdziwą i taka jest obiecana w nagrodę za dobre uczynki; jest o niej mowa w II Liście do Koryntian18): „Kto się chlubi, niech się w Panu chlubi. Nie ten bowiem, kto sam siebie zaleca, jest wypróbowany, ale którego Bóg zaleca." Niektórych zaś pociąga do dzieł cnót pożądanie chwały ludzkiej, podobnie jak pożądanie innych dóbr ziemskich. Kto wszakże dokonuje dzieł cnotliwych dla chwały ludzkiej, ten, jak tego dowodzi Augustyn19), cnotliwym w rzeczywistości nie jest.

Ad 3. Poznanie samego siebie jest wyrazem doskonałości człowieka, czego jednak nie można powiedzieć o znajomości, jaką mają o nim inni, do której z tego powodu dla niej samej dążyć nie powinno się. Można jednak do niej dążyć, o ile jest do czegoś potrzebna, więc albo by Bóg był stąd chwalony przez ludzi, albo by ludzie skorzystali z dobra w kimś rozpoznanego, albo wreszcie, by człowiek uświadamiając sobie na podstawie świadectwa pochwał ludzkich, co w nim jest dobrego, starał się w tymże wytrwać, i bardziej jeszcze w nim postąpić. Tak rzecz rozumiejąc, dbałość o dobre imię i przemyśliwanie tego, co dobre wobec Boga i ludzi, jest zaletą; natomiast nie jest zaletą próżne rozkoszowanie się w chwale ludzkiej.

Artykuł 2.

CZY PRÓŻNOŚĆ SPRZECIWIA SIĘ WIELKODUSZNOŚCI ?

1. Wydaje się, że próżność nie sprzeciwia się wielkoduszności. Jest bowiem właściwością próżności. jak to powiedziano w poprzednim artykule, że ktoś chwali się tym czego nie ma, co jest fałszywością; albo z rzeczy ziemskich l zniszczalnych, co jest chciwością; albo by zdobyć uznanie ludzi, których świadectwo jest niepewne, co jest nieroztropnością (głupotą). Otóż wymienione wady nie sprzeciwiają się wielkoduszności. Zatem i próżność nie sprzeciwia się wielkoduszności.
2. Próżność nie sprzeciwia się wielkoduszności niedociągnięciem, co czyni małoduszność, która wydaje się być przeciwieństwem próżności; ani też przesadą, gdyż tym przeciwstawiają się wielkoduszności zarozumiałość i ambicja1), które są czym innym niż próżność. Tak więc próżność nie przeciwstawia się wielkoduszności.
3. Wyjaśniając słowa Listu do Filipensów2): „nic dla przekory ani dla próżnej chwały”, Glossator dodaje: „byli między nimi ludzie niezgodni, niespokojni, przekorni przez swą próżność”. Otóż przekora nie jest przeciwstawieniem wielkoduszności, a wobec tego także l próżność.

Przeciw temu przemawiają jednak słowa Cycerona3): „Należy się wystrzegać żądzy chwały, gdyż pozbawia duszę wolności, o którą wielkoduszny winien starać się ciągle i ze wszystkich sił”. Zatem próżność sprzeciwia się wielkoduszności.

Według mego zdania, chwała jest wynikiem czci i sławy4), gdyż ktoś staje się świetlanym w świadomości innych na skutek rozsławienia lub okazywanego mu uszanowania. Ponieważ zaś wielkoduszność dotyczy czci5), zatem, w konsekwencji, dotyczy również chwały, sprawiając, że ten, kto używa czci z umiarem, tak samo odnosi się również do chwały. Dlatego nieumiarkowane pożądanie chwały sprzeciwia się wprost wielkoduszności.

Ad 1. Już to samo, że ktoś rzeczy małe tak wysoko ceni, że się z nich chwali, sprzeciwia się wielkości duszy. Stąd Filozof mówi o wielkodusznym6), że dla niego cześć jest czymś małym. Podobnie też za coś małego uważa to, czego poszukuje się dla osiągnięcia czci, mianowicie bogactwo i władzę. Sprzeciwia się wielkości ducha także chwała z tego, czego nie ma; stąd Filozof powiedział 6) o wielkodusznym, że „dba więcej o prawdę niż o opinię". Jak również to, że ktoś chwali się dowodami sławy, jaką ma u ludzi, uważając to tym samym za coś bardzo znacznego; stąd Filozof powiedział o wielkodusznym6): „nie dba, by go sławiono”. Dlatego co sprzeciwia się innym cnotom, może sprzeciwiać się wielkoduszności, tym mianowicie, że ma za wielkie coś, co w rzeczywistości jest małe.

Ad 2. żądny próżnej chwały nie dociąga do wielko dusznego samą rzeczą, gdyż chwali się tym, co wielkoduszny ma za coś małego (patrz ad l). Biorąc jednak pod uwagę jego subiektywną ocenę,. jest przeciwieństwem wielkodusznego przez przesadę, bo mianowicie chwałę, której pożąda, uważa za coś wielkiego i dąży do niej w stopniu niewspółmiernym do swej wartości.

Ad 3. Przeciwstawności cnót nie rozsądzamy według ich skutków7), choć wielkości ducha Sprzeciwia się już to samo, że ktoś zmierza do czegoś uparcie, jako że tylko do tego ktoś dąży uparcie, co uważa za wielkie. Stąd Filozof mówi8): „wielkoduszny nie jest przekorny (uparty), bo. dla niego żadna rzecz materialna nie jest wielka”.

Artykuł 3.

CZY PRÓŻNOŚĆ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

1. Wydaje się, że próżność jest grzechem śmiertelnym. Nic bowiem innego nie wyklucza nagrody wiecznej, jak tylko grzech śmiertelny, a próżność nagrodę tę wyklucza, gdyż u Mateusza powiedziano1): „Strzeżcie się, abyście sprawiedliwości waszej nie czynili przed ludźmi, abyście byli widziani od nich, bo inaczej zapłaty mieć nie będziecie u ojca waszego, który jest w niebiesiech".
2. Kto przywłaszcza sobie własność Bożą, grzeszy śmiertelnie. Otóż przez dążenie do próżne] chwały, człowiek przywłaszcza sobie to, co należy się Bogu, gdyż powiedziano u Izajasza2), „chwały mojej nie dam nikomu", a w I Liście do Tymoteusza3): „jedynemu Bogu cześć i chwała". Zatem próżna chwała jest grzechem śmiertelnym.
3. Ten grzech wydaje się być śmiertelnym, który jest najbardziej niebezpieczny i szkodliwy. Otóż grzech próżnej chwały jest takim, gdyż słowa I Listu do Tessaloniczan4): „Boga, który doświadcza serc waszych", objaśnia Augustyn następująco5): „Jak wielką siłę szkodzenia ma miłość chwały ludzkiej odczuje ten tylko, kto wydał jej wojnę; bo chociaż łatwo komuś przychodzi sławy nie pożądać, gdy mu jej odmawiają, to jednak bardzo trudno jest nie cieszyć się nią, gdy jest". Zaś Chryzostom mówi6), że .próżność wchodzi skrycie, i niezauważenie wykrada co jest wewnątrz serca". Wobec tego próżna chwała jest grzechem śmiertelnym.

Sprzeciwia się jednak temu to, co mówi Chryzostom7): „gdy inne wady są w sługach diabła, próżną chwałę spotyka się nawet u sług Chrystusa", u których przecież nie ma żadnego grzechu śmiertelnego. Zatem próżność nie jest grzechem śmiertelnym. Według mego zdania grzech jest śmiertelnym stąd, że jest sprzeczny z miłością8). Zaś grzech próżności, brany w jego istocie, nie wydaje się być sprzeczny z miłością bliźniego, natomiast może być sprzeczny z miłością Boga dwojako. Po pierwsze przez materię, z której ktoś się chwali; a więc, gdy ktoś chwali się czymś fałszywym, co jest niezgodne z należnym Bogu szacunkiem, o czym mówi Ezechiel9): „Podniosło się serce twoje l rzekłeś: Bogiem ja jestem", oraz Apostoł10):

„Cóż masz, czegoś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, czemu się chełpisz, jakobyś nie otrzymał?" Albo też, gdy ktoś dobro doczesne, którym się chlubi, stawia wyżej Boga, czego zakazuje Jeremiasz w słowach u): „Niech się nie chlubi mądry mądrością swoją l niech się nie chlubi mężny męstwem swoim, i niech się nie chlubi bogaty bogactwem swoim; ale niech się tym chlubi, który się chlubi, że umie i zna mnie". Albo, wreszcie, gdy ktoś wyżej stawia świadectwo ludzi, niż świadectwo Boga; przeciw tym powiedziane jest u Jana12): „umiłowali chwałę ludzką bardziej niż chwałę Bożą".

Sprzeczność z miłością Boga może również pochodzić ze strony samego chwalącego się, kiedy tenże zmierza ku chwale jako ostatecznemu celowi, ze względu na który pełni dobre uczynki l dla którego osiągnięcia nie waha się nawet dokonać czegoś, co się Bogu sprzeciwia. Stąd pochodzi grzech śmiertelny. Dlatego Augustyn mówi13), że „wada ta — mianowicie zamiłowanie w sławie ludzkiej — jest tak wroga należytej wierze, jeśli w sercu większa jest żądza chwały niż bojaźń i miłość Boga, że

Pan wyraził się14): „Jakże możecie wierzyć wy, którzy chwałę jeden od drugiego bierzecie, a chwały, która od samego Boga jest, nie szukacie?” Wszakże zamiłowanie w chwale u ludzi, choćby ta chwała była bezpodstawna, ale jeśli nie jest niezgodna z miłością, ani z przedmiotem, w którym się jej szuka, ani z intencją szukającego chwały, nie jest grzechem śmiertelnym, lecz lekkim.
Ad 1. Nikt nie zasługuje na życie wieczne grzesząc; stąd czyn cnotliwy traci siłę zasługi na życie wieczne, jeśli jest dokonany z próżności, choćby ta próżność nie była grzechem śmiertelnym. Kiedy jednak próżność powoduje utratę nie tylko wartości zasługi pojedynczego dobrego czynu, lecz samej wiecznej nagrody, wtedy próżność jest grzechem śmiertelnym.
Ad 2. Kto jest chciwy na próżną chwałę, nie zawsze sięga po tę wyższość, która należy się Bogu. Inna jest bowiem chwała należna Bogu, a inna, która należy się człowiekowi, cnotliwemu lub bogatemu.
Ad 3. Próżność jest uważana za grzech niebezpieczny nie tylko z powodu własnej ciężkości, lecz również z tego powodu, że usposabia do ciężkich grzechów; gdyż na skutek próżności człowiek staje się zarozumiałym i zbytnio zaufanym w sobie; zatem próżność powoli przysposabia człowieka do tego, że zostaje pozbawiony dóbr wewnętrznych.

Artykuł 4.

CZY PRÓŻNOŚĆ JEST WADĄ GŁÓWNĄ?

1. Wydaje się, że próżność nie; jest wadą główną. Wada bowiem, która rodzi się zawsze z innej wady, nie wydaje się być główną. Otóż, ponieważ próżność zawsze rodzi się z pychy, zatem nie jest wadą główną.
2. Cześć wydaje się być czymś bardziej naczelnym niż chwała, która jest jej skutkiem. Otóż ambicja, która jest nieporządną żądzą czci, nie jest wadą główną; w konsekwencji nie jest nią również żądza próżnej chwały.
3. Wada główna stoi w pewnym znaczeniu na czołowym miejscu. Otóż nie widać, by próżność wybijała się czymkolwiek; nie wybija się ani względem grzeszności, gdyż nie zawsze jest grzechem śmiertelnym; ani względem pożądalności swego dobra, ponieważ chwała ludzka jest czymś kruchym i zewnętrznym. Wobec tego próżność nie jest wadą główną.

Sprzeciwia się jednak temu fakt zaliczenia próżności przez Grzegorza1) do siedmiu wad głównych.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące: Pogląd autorów na wady główne jest dwojaki. Jedni zakładają, że pycha jest jedną z wad głównych i ci nie włączają w ich liczbę próżności. Natomiast Grzegorz1) uważa pychę za „królową wszystkich wad”, zaś pochodzącą z niej bezpośrednio próżność uważa za wadę główną. Jest to stanowisko słuszne. Pycha bowiem, jak o tym będzie mowa później2), powoduje nieporządne dążenie do wyższości. Z każdego zaś dobra, którego ktoś pragnie, osiąga jakieś dopełnienie siebie (doskonałość) i jakąś wyższość; dlatego cele, do których zmierzają wszystkie wady, służą celowi pychy. Widać z tego, że pycha wywiera pewien ogólny przyczynowy wpływ na wszystkie wady, a wobec tego nie można jej uważać za jedną ze specyficznych źródeł wad, jakimi są wady główne.

Jednakże spośród dóbr, którymi człowiek zdobywa wyższość, szczególnie wydaje się do tego przyczyniać chwała, a to dlatego, bo jest manifestacją czyjegoś dobra, a dobro instynktem naturalnym wszyscy miłują i czczą. Dlatego też „chwałą u Boga”3) osiąga człowiek wyższość w sferze boskiej, a „chwałą u ludzi”4) osiąga wyższość w sferze ludzkiej. Ponieważ zatem wyższość jest przedmiotem, którego ludzie pragną najwięcej, chwała, która jest najbliższa wyższości, jest również bardzo przez nich upragniona. A ponieważ pragnienie chwały, jeśli jest nieumiarkowane staje się źródłem licznych wad, dlatego próżność jest wadą główną.
Ad 1. Fakt pochodzenia jakiejś wady z pychy nie sprzeciwia się temu, by była wadą główną; jest tak dlatego, ponieważ, jak dopiero co powiedziano5), pycha jest „królową i matką wszystkich wad”.
Ad 2. Sława i cześć mają się do chwały, jak to wyżej powiedziano6), jako przyczyny, z których chwała wynika; stąd w stosunku do nich chwała jest celem. Ktoś bowiem lubi być czczonym i sławionym, bo uważa, że przez to stanie się dobrze (jasno) znanym przez innych.
Ad 3. Czcza chwała ma w sobie bardzo ważny wzgląd pożądalności i to wystarczy, by była wadą główną. Nie jest bowiem konieczne, by wada główna była grzechem śmiertelnym, gdyż. grzech śmiertelny może powstać nawet z grzechu powszedniego, jeśli mianowicie grzech powszedni usposabia do śmiertelnego.

Artykuł 5.

CZY JEST UZASADNIONE UWAŻAĆ NIEPOSŁUSZEŃSTWO, CHEŁPLIWOŚĆ, OBŁUDĘ, PRZEKORĘ, UPÓR, NIEZGODĘ I NOWINKARSTWO ZA CÓRKI PRÓŻNOŚCI?

1. Chełpliwość, według Grzegorza1) jest postacią pychy, zaś pycha nie rodzi się z próżności,. lecz raczej odwrotna, jak to mówi Grzegorz2). Zatem nie należy uważać chełpliwości za córkę próżności.
2. Przekora i niezgoda zdają się pochodzić głównie z gniewu. Otóż gniew jest wadą główną,. odrębną od próżności; a więc wydaje się, że nie rodzą się z próżności.
3. Chryzostom wzmiankuje3), że „próżność we wszystkim, w czym się znajdzie, jest złą, ale najbardziej w filantropii”, czyli miłosierdziu, które nie jest nowością, lecz czymś starym, jak człowiek. Zatem nie należy kłaść specjalnie nowinkarstwa jako coś rodzącego się z próżności.

Przeciw temu przemawia wszakże powaga Grzegorza4), który powyższe wady uważa za córki próżności.

Moje stanowisko w tej sprawie jest następujące. Jak dowiedziono wyżej5), córkami jakiejś wady głównej są te wady, które ze swej natury służą celom tej wady głównej. Celem próżności jest ujawnienie własnej wyższości6). Do tego zaś może człowiek dążyć w dwojaki sposób. Wprost, czy to słowami, i wtedy zachodzi chełpliwość, czy też czynami; jeśli czyny są rzeczywiste i mają. W sobie coś zadziwiającego, zachodzi chęć wyróżnienia się czymś nowym, co ludzie bardziej podziwiają; jeśli zaś są nieprawdziwe, zachodzi hipokryzja, czyli obłuda.

Inny sposób, w który ktoś usiłuje okazać swą wyższość, jest pośredni, przez to, że okazuje brak ustępliwości. To może być dokonywane czworako. Po pierwsze przez

postawę intelektualną i wtedy zachodzi upór przy swoim zdaniu i niechęć przyjęcia zdania lepszego. Po drugie przez postawę woli l wtedy zachodzi niezgoda, w której człowiek nie rezygnuje z własnego zdania, by zgodzić się z drugimi. Po trzecie przez słowa, i wtedy zachodzi przekora, kiedy ktoś głośno sprzecza się z drugimi. Po czwarte przez czyny i wtedy jest. nieposłuszeństwo, polegające na nieuległości wobec poleceń przełożonego.
Ad l. Jak dowiedziono wyżej7) chełpliwość uważa się za postać pychy ze względu na jej przyczynę wewnętrzną, którą jest uzurpacja. Natomiast zewnętrzne objawy chełpliwości są spowodowane czasem chęcią zysku8), lecz częściej chęcią osiągnięcia, chwały i czci, i z tego względu rodzi się ona z próżności.
Ad 2. Gniew nie powoduje niezgody i przekory, chyba w połączeniu z próżnością; mianowicie, gdy ktoś uważa, iż zabłyśnie w oczach ludzi, kiedy nie ustąpi wobec cudzej woli i słownej perswazji.
Ad 3. Próżność w dobroczynności jest naganna, gdyż dowodzi braku miłości; brak ten zachodzi u tego, kto wyżej stawia próżną chwałę niż pożytek bliźniego; czyni on dobrze dla bliźnich dla zdobycia chwały. Natomiast nie postępuje nagannie, kto czyni dobrze drugim na sposób u ludzi czy u niego dotąd nie spotykany.

ZAGADNIENIE 133.
O MAŁODUSZNOŚCI. (39)

Zbadać tu należy: 1-o Czy małoduszność jest grzechem? 2-o Jakiej cnocie przeciwstawia się?

Artykuł 1.

CZY MAŁODUSZNOŚĆ JEST GRZECHEM?

1. Wydaje się, że małoduszność nie jest grzechem. Grzech bowiem czyni człowieka złym, tak jak cnota czyni go dobrym. Otóż, jak mówi Filozof1), małoduszny nie jest złym. Wobec tego małoduszność nie jest grzechem.
2. Filozof mówi tamże, że „najbardziej małodusznym wydaje się być ten, kto w rzeczy samej jest godnym wielkiego dobra, a jednak nie uważa się za godnego tegoż”. Otóż godnym wielkiego dobra jest tylko cnotliwy, ponieważ, jak Filozof tamże stwierdził, „według prawdy, tylko cnotliwemu należy się cześć”. Zatem małoduszność nie jest grzechem.
3. Eklezjastyk mówi2), że „pycha jest początkiem każdego grzechu”. Otóż małoduszność nie pochodzi z pychy, ponieważ pyszny wynosi się ponad to czym jest, zaś małoduszny usuwa się od tego, czego jest godny. Wobec tego małoduszność nie jest grzechem.
4. „Kto uważa się”, mówi Filozof3), „za godnego czegoś mniejszego niż jest godzien w rzeczywistości, jest małodusznym”. Otóż niekiedy święci uważali się za mniej j godnych niż rzeczywiście byli, jak to widać z przykładu Mojżesza i Jeremiasza. którzy byli godni urzędu, do którego Bóg Ich powołał, a od którego obaj pokornie uchylali

się, jak to podaje Księga Wyjścia4) i Jeremiasza5). A więc małoduszność grzechem nie jest.

Przeciw temu przemawia jednakże fakt, że według ludzkiej obyczajności niczego nie należy unikać, jak tylko grzechu. Otóż małoduszności najeży unikać; mówi bowiem Apostoł w Liście do Kolosan6): „Ojcowie, nie rozdrażniajcie dzieci swych, aby się małodusznymi nie stały". Zatem małoduszność jest grzechem.

Według mego zdania, wszystko, co jest sprzeczne z naturalną skłonnością, jest grzechem, ponieważ jest nieposłuszeństwem dla prawa natury. W każdej bowiem rzeczy tkwi naturalna skłonność do dokonywania działań współmiernych z jej możnością, co jest widoczne we wszystkich rzeczach natury, zarówno żywych jak martwych. Zarozumialcy przekraczają tę proporcję, usiłując dokonać więcej niż mogą, natomiast małoduszni nie dociągają do tego, co mogą z natury, odmawiając dążenia do tego. co jest współmierne z ich siłami. Dlatego też zarówno zarozumiałość jak i małoduszność są grzechami. Dlatego to sługa, który otrzymane od swego pana pieniądze zakopał w ziemi i z powodu małodusznego lęku nimi nie zarabiał, został przez pana ukarany7).

Ad 1. Filozof nazywa w tym wypadku złymi tych, którzy wyrządzają bliźnim krzywdę; z tego punktu widzenia małoduszny nie jest złym, chyba. że uchyla się od działania, którym mógłby pomóc bliźniemu. Wyraża się o tym Grzegorz8), że „ci, którzy uchylają się od niesienia pożytku bliźnim drogą głoszenia słowa, są, według ścisłej sprawiedliwości, odpowiedzialni za brak wszystkich korzyści, jakie by wynikły z ich wystąpień".

Ad 2. Jest zupełnie możliwe, że ktoś mający Sprawność cnoty popełnia grzech; jeśli ten grzech jest lekki, sprawność cnoty nie ulega zniszczeniu, jeśli śmiertelny, sprawność cnoty wdanej przez łaskę doznaje zniszczenia. Dlatego jest możliwe, że ktoś jest w stanie dzięki cnocie, którą posiada, dokonać czegoś wielkiego, co jest godne czci; jeśli jednak nie postara się użyć swych możności, grzeszy, czasem lekko, a czasem nawet śmiertelnie. Można tę trudność wyjaśnić jeszcze inaczej, a mianowicie, że małoduszny jest zdolny dokonać czegoś wielkiego z uwagi na tkwiącą w nim zdolność do cnoty, na dobre usposobienie jego natury, posiadaną przezeń umiejętność lub powodzenie zewnętrzne; jeśli odmawia użycia tych dóbr, staje się małodusznym.

Ad 3. Nawet małoduszność może, w pewien sposób, rodzić się z pychy; mianowicie, gdy ktoś zbytnio kieruje się swym zdaniem, które mu wskazuje, że jest za słaby do zrobienia czegoś, w stosunku do czego jest w rzeczywistości wystarczająco silny. Stąd słowa Przypowieści9): „Leniwiec zda się sobie mędrszy niźli siedmiu mężów dobrze mówiących." Ktoś bowiem może co do czegoś uważać się za niższego, zaś w czymś innym zbytnio się wynosić. Stąd to Grzegorz10) mówi o Mojżeszu, że ..okazałby się pyszałkiem, gdyby bez drżenia bojaźni wziął na się przywództwo nad bardzo licznym ludem; równocześnie jednak dałby dowód pychy, gdyby odmówił posłuszeństwa nakazowi Stwórcy".

Ad 4. Mojżesz i Jeremiasz byli godni obowiązku, do którego zostali wybrani z łaski Bożej; jednakże odmawiali, biorąc pod uwagę własną niewystarczalność; wszakże nie odmawiali uparcie, by nie popaść w pychę.

Artykuł 2.

CZY MAŁODUSZNOŚĆ JEST PRZECIWIEŃSTWEM WIELKODUSZNOŚCI?

1. Wydaje się, że małoduszność nie jest przeciwstawieniem wielkoduszności. Mówi bowiem Filozof1), że „małoduszny nie zna sam siebie. Dążyłby bowiem do dóbr, których jest godny, gdyby się poznał". Lecz nieznajomość siebie wydaje się sprzeciwiać roztropności, a wobec tego małoduszność przeciwstawia się roztropności, a nie wielkoduszności.
2. Według Mateusza2) pan nazwał sługę, który z powodu małoduszności zaniechał użycia pieniędzy, złym i leniwym, a również Filozof mówi3), że małoduszni wydają się być leniwymi. Otóż lenistwo przeciwstawia się dbałości, będącej aktem roztropności4). Zatem małoduszność nie przeciwstawia się wielkoduszności.
3. Małoduszność wydaje się pochodzić ze zbytniej bojaźliwości; dlatego Izajasz mówi5): „rzeczcie małodusznym: wzmocnijcie się. a nie bójcie się". Ale może pochodzić także z nieporządnego gniewu, o czym mówi Apostoł6); „Ojcowie, nie rozdrażniajcie dzieci waszych, aby się małodusznymi nie stawały". Otóż nieumiarkowana bo jaźń przeciwstawia się męstwu, a nieumiarkowany gniew łagodności. Wobec tego małoduszność nie przeciwstawia się wielkoduszności.
4. Jakaś wada jest tym większa, im większy stanowi kontrast do przeciwstawnej sobie cnoty. Otóż małoduszność jest większym kontrastem wielkoduszności niż zarozumiałość. Gdyby małoduszność przeciwstawiała się wielkoduszności, w konsekwencji byłaby cięższym grzechem niż zarozumiałość, co sprzeciwia się temu, co jest powiedziane u Eklezjastyka7): „O dumo niecnotliwa — o praesumptio nequissima — skądżeś się wzięła?" Zatem małoduszność nie przeciwstawia się wielkoduszności.

Przeciw temu przemawia jednakże fakt, że małoduszność i wielkoduszność różnią się co do wielkości i małości ducha, co wynika z samych nazw. Otóż wielkość i małość stanowią przeciwstawność, a wobec tego małoduszność jest przeciwstawieniem wielkoduszności.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Na małoduszność można patrzeć z trojakiego punktu widzenia: 1) Z punktu widzenia jej istoty; jasnym jest, że małoduszność swą istotą przeciwstawia się wielkoduszności małością w tym samym. Wielkoduszny bowiem z wielkości swego ducha dąży do czegoś wielkiego, natomiast małoduszny przez małość ducha usuwa się od tego co wielkie. 2) Z punktu widzenia jej przyczyny, którą ze strony intelektu jest niewiedza co do posiadanych własnych możliwości, zaś ze strony woli lęk przed niepowodzeniem, płynący z błędnie pomniejszającej oceny własnych sił. 3) Z punktu widzenia skutku, którym jest usunięcie się od tego co wielkie, ale współmierne z posiadanymi możliwościami. Otóż, jak powiedziano wyżej8), przeciwstawność wady do cnoty stwierdzamy raczej według istoty rzeczy niż według ich przyczyn i skutków. Dlatego małoduszność przeciwstawia się wielkoduszności bezpośrednio.

Ad 1. Zarzut ten dotyczy małoduszności od strony jej intelektualnej przyczyny. A jednak nie można powiedzieć, że nawet co do swej przyczyny przeciwstawia się roztropności, gdyż nawiedza, o jaką tu chodzi, nie jest wynikiem głupoty, lecz jest

raczej lenistwem w uświadomieniu sobie własnych możności lub w wykonaniu tego, na co kogoś stać9).
Ad 2. Zarzut ten dotyczy małoduszności ze względu na jej skutki.
Ad 3. Zarzut ten dotyczy przyczyn małoduszności. Wszakże powodująca małoduszność bojaźń nie zawsze jest bojaźnią przed niebezpieczeństwem śmierci; stąd też, nawet od tej strony, niekoniecznie przeciwstawia się męstwu. Zaś gniew z istoty swego aktu, którym ponosi człowieka do odwetu, nie powoduje małoduszności, która ducha przybija, lecz raczej ją usuwa. Natomiast do małoduszności doprowadzają przyczyny powodujące gniew, którymi są doznane krzywdy, które w skrzywdzonym człowieku tłumią ochoczość ducha.
Ad 4. W swej istocie małoduszność jest większym grzechem niż zarozumiałość, gdyż powoduje, że człowiek zaniedbuje się w dobrym, co według Arystotelesa10) jest czymś najgorszym. Jednakże zarozumiałość jest bardzo niegodziwa z racji swego pochodzenia z pychy.

ZAGADNIENIE 134.
O WIELMOŻNOŚCI. (40)

Z kolei należy zastanowić się nad wielmożnością l przeciwstawnymi lej wadami. Zagadnienie wielmożności nasuwa cztery pytania: 1-o Czy jest cnotą? 2-o Czy jest cnotą specjalną? 3-o Jaka jest jej materia? 4-o Czy jest częścią składową męstwa?

Artykuł 1.

CZY WIELMOŻNOŚĆ JEST CNOTĄ ?

1. Wydaje się, że nie jest. Kto bowiem posiada jedną cnotę, tym samym posiada wszystkie1). Otóż ktoś może mieć inne cnoty nie posiadając wielmożności, gdyż, jak mówi Filozof2): „nie każdy hojny jest wielmożnym”. Wobec tego wielmożność nie jest cnotą.
2. Cnota moralna polega na środku3). Otóż wielmożność nie wydaje się trzymać środka, gdyż przewyższa zwykłą hojność swą wielkością, zaś to co wielkie i to co małe, jest przeciwstawnością, jako dwie krańcowości, gdy w pośrodku stoi równowaga4). Ponieważ wielmożność nie jest środkiem, lecz krańcowości ą, przeto nie jest cnota.
3. żadna cnota nie stoi w sprzeczności z naturalną skłonnością lecz raczej ją wydoskonala5). Otóż Filozof mówi6), że „wielmożny nie wydaje dużo na siebie”, co jest sprzeczne z naturalną skłonnością, stosownie do której każdy dba przede wszystkim o siebie. Zatem wielmożność nie jest cnotą.
4. Według Filozofa „sztuka jest umiejętnością dokonywania prac zewnętrznych”7). Otóż wielmożność, jak z samej nazwy widać, dotyczy działań zewnętrznych, a zatem raczej jest sztuką niż cnotą.

Przeciw temu przemawia co następuje: cnota ludzka jest pewnego rodzaju udziałem w mocy boskiej. Otóż wielmożność należy do mocy boskiej, gdyż w Psalmie

67 (w. 35) znajdują się słowa; „wielmożność jego i moc jego w obłokach”. A więc jest cnotą.

Moje zdanie co do tego jest następujące. „Cnota danej władzy jest jej maksymalną możliwością”8), a to oznacza wielkość. Dlatego dokonywanie czegoś wielkiego, a nazwa wielmożności stąd pochodzi, należy do istoty cnoty. A więc wielmożność jest cnotą.

Ad l. Nie każdy kto jest hojny, jest wielmożnym aktualnie, a to z braku środków. Jednakże każdy człowiek hojny ma sprawność wielmożności, albo już uformowaną albo bliską gotowości9).

Ad 2. Wielmożność zmierza ku krańcowości, gdy bierze się pod uwagę rozmiar tego, co sprawia; z uwagi jednak na regułę rozumu, do której się stosuje i której nie przekracza, trzyma się środka, podobnie jak wielkoduszność10).

Ad 3. Rzeczą wielmożności jest dokonywanie rzeczy wielkich. Otóż sprawy osobiste są małe w porównaniu do tego, co się należy Bogu lub społeczeństwu. Dlatego przy robieniu wydatków wielmożny nie ma na uwadze przede wszystkim własnej osoby; nie dlatego, jakoby nie dbał o dobro osobiste, lecz ponieważ dobro to uważa za mniejszego znaczenia. Jeśli jednak okoliczności tego wymagają, to i w tym wielmożny czyni wszystko wspaniale, czy to chodzi o coś jednorazowego, lak na przykład zaślubmy lub podobne sposobności; czy też o coś trwałego, jak na przykład urządzenie godnego siebie mieszkania11).

Ad 4. Filozof stwierdza, że „sztuka musi iść w parze z jakąś cnotą”12), mianowicie moralną, która sprawia, że wola używa sztuki tak, jak należy. Tutaj sprawia to wielmożność, która dlatego nie jest sztuką, lecz cnotą. (41)

Artykuł 2.

CZY WIELMOŻNOŚĆ JEST CNOTĄ SPECJALNĄ ?

1. Wydaje się, że nie jest. Wielmożność bowiem czyni coś wielkiego. Otóż każda cnota, jeśli jest wielka, jest w stanie dokonać rzeczy wielkich; tak na przykład kto jest bardzo wstrzemięźliwy, dokonuje wielkich dzieł wstrzemięźliwości. Zatem Wielmożność nie jest cnotą odrębną, lecz oznacza doskonałość stanu każdej cnoty.

2. Do tej samej siły należy dokonywanie l dążenie do czegoś. Otóż dążenie do czegoś wielkiego jest rzeczą wielkoduszności1). Zatem i dokonywanie czegoś wielkiego należy do wielkoduszności, a wobec tego Wielmożność nie jest cnota oddzielną od wielkoduszności.

3. Wielmożność zda się należeć do świętości, gdyż Księga Wyjścia 3) mówi: „wielmożny w świątobliwości”, a Psalm3): „świętość i Wielmożność w świątyni jego”. Otóż świętość jest tym samym co religijność4). Zatem Wielmożność zdaje się być identyczna z religijnością, a wobec tego nie jest cnotą odrębną od innych.

Sprzeciwia się jednak tym twierdzeniom fakt, że Filozof zalicza ją do innych cnót specjalnych5).

Moje zdanie co do tego jest następujące. Jak sama nazwa wskazuje, rzeczą wielmożności jest czynienie czegoś wielkiego. Otóż słowo „czynić” ma dwa znaczenia. W znaczeniu ścisłym oznacza. dokonywanie czegoś w materii zewnętrznej: np. uczynić dom itp.; w znaczeniu szerokim oznacza wszelką czynność, czy ona

przechodzi na materia zewnętrzną (np. zapalać, rąbać), czy też pozostaje w tym kto czyni, jak myśleć i chcieć.

Jeśli zatem weźmiemy Wielmożność jako cnotę usprawniającą do czynienia czegoś wielkiego, według ścisłego znaczenia słowa „czynić", wtedy jest cnotą specjalną. Dzieło bowiem, które jest do zrobienia, zostaje zrobione przez użycie sztuki; otóż w tym użyciu można uwzględnić i do niego dołączyć jakieś dobro specjalne, dzięki któremu dzieło sztuki czy techniki będzie dziełem wielkim: rozmiarami, cennością lub dostojnością — i to właśnie wprowadza w dzieło wielmożność (wspaniałość). Stosownie do tego wielmożność jest cnotą specjalną. Jeśli jednak nazwę wielmożności, jako cnoty dokonywania rzeczy wielkich, weźmiemy według; rozszerzonego znaczenia słowa „czynić", wtedy wielmożność nie jest cnotą specjalną.

Ad 1. Każda cnota doskonała czyni rzeczy wielkie w swoim rodzaju, biorąc słowo „czynić" w znaczeniu szerokim; czynić coś wielkiego w znaczeniu ścisłym tego słowa, jest właściwe tylko dla wielmożności.

Ad 2. Do wielkoduszności należy nie tylko samo dążenie do tego co wielkie, lecz także sprawianie wielkości w różnoraki sposób i we wszystkich cnotach6). Jest tu jednak wyraźny podział pól działania. Wielkoduszność ma na uwadze sam wzgląd wielkości; natomiast inne cnoty, jeśli są doskonałe, dokonują tego co wielkie nie zamierzając wszakże jako czegoś dla nich pierwszorzędnego samej wielkości, lecz zdążając głównie ku temu, co jest właściwym polem działania każdej z nich; sama zaś wielkość jest wynikiem wysokiego stopnia cnoty. Do wielmożności zaś należy nie tylko czynić to co wielkie, biorąc pojęcie „czynienia" w znaczeniu ścisłym, lecz również skłaniać ducha do czynienia tego co wielkie. Dlatego to Cycero mówi7), iż „wielkoduszność jest uaktywnieniem ducha, by dążył ku rzeczom wielkim i wzniosłym wspaniale i świetnie, oraz by w tenże sposób je sprawiał"; przy czym słowo „uaktywnianie — agitatio" odnosi się do wewnętrznych zamierzeń, zaś „sprawianie — administratio" do zewnętrznego wykonania. Stąd też, jak wielkoduszność zmierza ku temu co wielkie w każdej materii, tak wielmożność czyni to samo w dziele, które jest do zrobienia zewnętrznie.

Ad 3. Wielmożność zmierza do zrealizowania dzieła wielkiego. Dzieła zaś, których dokonują ludzie, służą jakiemuś celowi, żaden zaś cel dzieł ludzkich nie jest tak wielki jak cześć Boga; dlatego wielmożność dokonuje wielkiego dzieła, szczególnie dla czci Boga. Dlatego Filozof mówi8), że „największą wartość ma wydatek złożony Bogu na ofiarę", o co właśnie człowiek wielmożny stara się najwięcej. Wielmożność łączy się z świętością dlatego, bo główny jej owoc służy religii, czyli świętości.

Artykuł 3.

CZY MATERIĄ WIELMOŻNOŚCI SĄ WIELKIE WYDATKI MATERIALNE?

1. Wydaje się, że materią wielmożności nie są wielkie wydatki materialne. Nie mogą bowiem do tej samej materii odnosić się aż dwie cnoty. Otóż wydatków materialnych dotyczy szczodrobliwość1). Zatem wielmożność nie dotyczy wy-datków.

2. „Kto jest wielmożnym, jest zarazem szczodrobliwym”, — pisze Filozof2). Otóż szczodrobliwość dotyczy raczej darów niż wydatków. A więc i wielmożność nie odnosi się głównie do wydatków, lecz raczej do darów.
3. Do wielmożności należy dokonanie jakiegoś dzieła zewnętrznego. Otóż wielkie wydatki można czynić i na inne cele, na przykład na powitanie i pożegnanie wybitnych cudzoziemców i na prezenty dla nich. Zatem wydatki nie są materią właściwą wielmożności.
4. Wielkie wydatki mogą czynić tylko ludzie bogaci. Otóż wszystkie cnoty mogą mieć nawet ubodzy, ponieważ „do cnót nie jest konieczne powodzenie zewnętrzne, lecz są samostarczalne”, jak mówi Seneka3). Zatem wielmożność nie do-tyczy wielkich wydatków.

Temu sprzeciwia się jednak to, co mówi Filozof 4): „Wielmożność nie odnosi się do wszystkich operacji pieniężnych, tak jak hojność; lecz tylko do operacji wielkich, w których wybija się nad zwykłą hojność wielkością”. Zatem odnosi się tylko do wielkich wydatków.

Według mego zdania rzeczą wielmożności jest dokonanie jakiegoś dzieła wielkiego. Otóż, aby jakieś wielkie dzieło było dokonane stosownie, potrzebne są proporcjonalne wkłady, gdyż z reguły wielkie dzieła nie mogą powstać bez wielkich wydatków. Dętego do wielmożności należy robić wielkie wydatki, by wielkie dzieło było dokonane stosownie. Filozof wyraża się o tym5), że „wielmożny z równego — to jest proporcjonalnego — wkładu, dokona dzieła jeszcze bardziej wspaniałego”. Wkład zaś jest to wyłożenie pieniędzy, w czym może komuś przeszkodzić zbytnie do nich przywiązanie. Dlatego materią wielmożności może być sam wydatek dla dokonania wielkiego dzieła, albo pieniądze użyte dla dokonania wielkiego wydatku, albo też miłość pieniędzy, którą wielmożny posługuje się umiarkowanie, by nie była przeszkodą w dokonywaniu wielkich wkładów.
Ad 1. Jak dowiedziono wyżej6) cnoty, które dotyczą rzeczy zewnętrznych, stykają się z dwojaką trudnością: jedną pochodzącą z samej rzeczy której dana cnota dotyczy, a drugą z jej wielości. Dlatego odnośnie pieniędzy i ich użycia potrzebne są dwie cnoty. Mianowicie szczodrość (hojność), która odnosi się do użycia pieniędzy w ogóle, oraz wielmożność, która w użyciu pieniędzy ma na uwadze wielkość.
Ad 2. Szczodry i wielmożny używają pieniędzy każdy we właściwy sobie sposób. Szczodrym. jest ten, kto nie jest do pieniędzy przywiązany więcej niż trzeba. Posiadana przezeń cnota szczodrości ułatwia mu dokonywanie wydatków na potrzeby bieżące, podarki itp. Wielmożnym jest ten kto z pieniędzy czyni narzędzie do dokonania wielkiego dzieła, na które zawsze trzeba wiele wydać.
Ad 3. Wielmożny także darowuje coś7), lecz nie dla samych podarków. Jeśli je daje, chce przez nie dokonać jakiegoś dalszego dzieła. Na przykład. darowuje coś, by uczcić wybitną osobistość, by wsławić miasto itp.; słowem, własnym sumptem. zaspakaja pewne potrzeby publiczne.
Ad 4. Główny akt cnoty wyraża się wewnętrzną chęcią (wyborem) woli, czego cnota może dokonać bez środków zewnętrznych; tutaj wielmożnym może być również ubogi. Jednakże dla zewnętrznych aktów cnót środki zewnętrzne są konieczne jako narzędzie; tutaj ubogi nie jest w stanie dokonać aktu wielmożności branej w pełnym tego słowa znaczeniu. Może jednak dokonać aktu wielkiego w porównaniu do danego

dzieła, które, choć samo w sobie małe, zostało dokonane w swoim rodzaju wspaniale; małość bowiem i wielkość, jak mówi Filozof8), są pojęciami względnymi.

Artykuł 4.

CZY WIELMOŻNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA?

1. Wydaje się, że nie jest. Wielmoźność bowiem — jak powiedziano w artykule poprzednim. — zbiega się co do materii z szczodrością. Otóż szczodrość nie jest częścią męstwa, lecz sprawiedliwości. A zatem i wielmożność nie jest częścią męstwa.
2. Męstwo dotyczy bo jaźni i śmiałości. Wielmożność zaś zda się wcale nie dotyczyć bo jaźni, lecz tylko wkładów, które są jakimiś działaniami. Dlatego wielmożność zda się należeć raczej do sprawiedliwości, która odnosi się do działań, niż do męstwa.
3. „Wielmożny", mówi Filozof1), „podobny Jest do umiejętnego". Otóż umiejętność raczej zbiega się z roztropnością niż z męstwem. Wobec tego nie powinno się wielmożności uważać za część męstwa.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że Cycero, Makrobiusz i Andronik poczytują wielmożność za część męstwa.

Według mego zdania, wielmożności, branej lako cnota specjalna, nie można uważać za współczynnik (pars subjectiva) męstwa, ponieważ każde ma odmienny przedmiot. Uważa się ją jednak za część męstwa w tym rozumieniu, że jest do niego dołączona jako cnota drugorzędna do naczelnej.

Na to zaś, by jakaś cnota dołączała się do Innej jako naczelnej, potrzeba, jak powiedziano wyżej2), po pierwsze, by drugorzędna schodziła się w czymś z naczelną, po drugie, by w czymś od niej odstępowała. Otóż wielmożność schodzi się z męstwem w tym, że tak samo jak męstwo dąży do czegoś wysokiego i trudnego, skąd, równie jak męstwo, ma swą siedzibę w sile dążeń mocnych. Jednakże wielmożność nie dociąga do męstwa w tym, że trudność wyżyny, do której zdąża męstwo pochodzi z niebezpieczeństwa zagrażającego osobie, natomiast wyżyna, ku której dąży wielmożność, ma swą trudność z możliwości utraty rzeczy, co jest czymś o wiele mniejszym niż niebezpieczeństwo osobiste. Dlatego wielmożność poczytuje się za część męstwa.

Ad 1. Sprawiedliwość dotyczy działań pod względem ich powinności, gdy szczodrość i wielmożność dotyczą dokonywania wydatków z punktu widzenia ich stosunku do namiętności ducha. Zachodzi jednakże między nimi różnica następująca: szczodrość odnosi się do wydatków od strony ich łączności z przywiązaniem i pożądaniem pieniędzy, a te namiętności pochodzą z siły dążeń zwykłych, które hojnemu nie przeszkadzają w rozdawaniu darów i czynieniu wydatków; stąd. cnota szczodrości ma swą siedzibę w sile pożądań zwykłych. Natomiast wielmożność odnosi się do wkładów od strony ich stosunku do nadziei l sięga ku wyżynom, nie jako tak m, jak to czyni wielkoduszność, lecz jako będącym w jakiejś określonej materii, a tymi są wielkie wydatki; dlatego wielmożność, podobnie jak wielkoduszność, ma swą siedzibę w sile dążeń mocnych.

Ad 2. Chociaż wielmożność nie dotyczy tej samej materii co męstwo, to jednak zbiega się z męstwem w trudności i szczytności materii, dążąc do czegoś szczytnego w sferze wydatków, gdy męstwo dąży do tego co szczytne w sferze bo jaźni.

Ad 3. Wielmożność skierowuje użycie sztuki ku czemuś wielkiemu. Zaś sztuka ma swą siedzibę w rozumie. Otóż jest rzeczą wielmożności użyć rozumu dobrze, by między wydatkiem a dziełem, które ma być dokonane, była należyta proporcja. Jest to nader konieczne z uwagi na wielkość zarówno dzieła jak wydatku, w czym-, gdyby został zaniedbany pilny namysł, groziłoby niebezpieczeństwo wielkiej szkody.

ZAGADNIENIE 135.
MAŁOSTKOWOŚĆ. (42)

Z kolei trzeba się zastanowić nad wadami przeciwstawnymi wielmożności, szukając odpowiedzi na dwa pytania: 1-o Czy małostkowość jest wadą?, 2-o Czy małostkowości przeciwstawia. się jakaś inna wada?

Artykuł 1.

CZY MAŁOSTKOWOŚĆ JEST WADĄ ?

1. Wydaje się, że nie jest. Cnota bowiem fest kierowniczką w sprawach zarówno wielkich. jak małych. Ludzie zaś hojni, a nawet wielmożni, czynią często również drobne czyny. Otóż wielmożność — magnificentia jest cnotą. Zatem i małostkowość — parvificentia raczej jest cnotą. niż wadą.
2. Filozof mówi1), że „pilność w rozumowaniu jest drobiazgowa — parvifica". Otóż pilność w użyciu rozumu jest zaletą, gdyż „dobroć człowieka polega na zgodzie z rozumem", jak to stwierdza Dionizjusz2). Zatem małostkowość nie jest wadą.
3. Filozof mówi3), że „małostkowy zużywa. pieniądze ze smutkiem", co jest wyrazem raczej chciwości lub braku hojności. Wobec tego małostkowość nie jest wadą od innych wad odrębną.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że Filozof4) poczytuje sknerczą małostkowość za wadę odrębną i przeciwstawną wielmożności.

Odpowiadam w tej sprawce co następuje. Rzeczy porządku moralnego biorą swe określenie od celu każdej z nich, od czego też w większości wypadków biorą swą nazwę5). Małostkowy też. ma swą nazwę stąd, że zamierza dokonanie czegoś małego. Lecz rzecz nazywana jest małą lub wielką z porównania do czegoś innego6). Mówiąc zatem, że małostkowy ma na widoku rzecz małą, należy małość rzeczy brać ze stosunku do norm postępowania. Według tego małość i wielkość można brać z punktu wadzenia przedsiębranego dzieła lub z punktu widzenia wkładu (wydatku). Wielmożny ma w swym zamierzeniu na uwadze w pierwszym rzędzie wielkość dzieła, w drugim wielkość wydatku, który czyni, by dokonać wielkiego dzieła. Filozof wyraża się o tym7), że „wielmożny z równego wydatku dokona dzieła wspanialszego". Małostkowy przeciwnie, w pierwszym rzędzie zamierza małość wydatku: Jego wysiłek skierowany jest ku temu, żeby jak najmniej wydać" — wyraża się o takim Filozof8); w drugim rzędzie zaś, i w konsekwencji pierwszego, ma na uwadze małość dzieła, którego się podejmuje, jeśli go to mało kosztuje. Dlatego

Filozof wyraża się, że „małostkowy (sknera) wydając wielkie sumy w mały sposób" — w mały, bo nie chce wydać — „traci dobro” — czyli dobro wspaniałości dzieła. Z tego wynika, że małostkowy sknera grzeszy przeciw rozumne] proporcji, jaka winna być między dziełem i wkładem. Otóż takie niedociągnięcie do wymogów rozumności stanowi o Istocie wady; wobec tego małostkowość jest wadą.
Ad 1. Cnota sprawia rzeczy małe według reguły rozumu, do której małostkowy nie dociąga. Nie jest małostkowym ten, kto sprawia rzeczy małe, lecz ten, kto w sprawianiu rzeczy małych czy wielkich nie dociąga do normy rozsądku; dlatego jego postępowanie ma cechę wadliwości.
Ad 2. Filozof mówi9), że „bo jaźń sprawia, iż ludzie namyślają się”; małostkowy wkłada w namysł dużo wysiłku dlatego, ponieważ boi się zużycia swego majątku nawet w czymś najmniejszym. Z tego powodu jego wysiłek w namyśle nie jest zaletą, lecz jest czymś wadliwym i nagannym, gdyż w swym afekcie nie kieruje się rozumem, lecz raczej swej zdolności rozumowej używa do zaburzenia porządku we własnych afektach.
Ad 3. Jak wielmożny i hojny mają to wspólne, że wydają pieniądze chętnie i z przyjemnością, tak wspólnota małostkowego ze skąpcem czy chciwcem polega na tym, że obaj robią wydatki niechętnie i ze smutkiem. Różnią się jednak tym, że skąpstwo odnosi się do wydatków we wszystkim, natomiast małostkowość do wkładów wielkich, których dokonywanie jest trudniejsze; dlatego małostkowość jest mniejszą wadą niż skąpstwo. Stąd Filozof10) wyraża się o małostkowości, że „wprawdzie sknercza małostkowość i przeciwstawna jej wada są moralnie złe, to jednak człowieka nie hańbią, ponieważ nie są szkodliwe dla ludzi i zbyt hańbiące”.

Artykuł 2.

CZY JEST JAKAŚ INNA WADA, BĘDĄCA PRZECIWSTAWIENIEM SKNERCZEJ MAŁOSTKOWOŚCI?

1. Wydaje się, że nie ma. Małości bowiem przeciwstawia się wielkość. Otóż wielmożność nie jest wadą, lecz cnotą. Zatem małostkowości nie przeciwstawia się jakaś inna wada.
2. Małostkowość jest wadą przez niedociągnięcie. Wobec tego wydaje się, iż, jeśliby była jaka inna wada jej przeciwstawna, polegałaby wyłącznie na nadmiernym używaniu majątku. Otóż „ci, którzy, wtedy gdy należy zużyć mało, zużywają dużo, natomiast zużywają mało, gdy należy zużyć dużo”, stwierdza Filozof1), a to świadczy o pewnym sknerstwie. Wobec tego nie ma jakiejś wady przeciwstawiającej się małostkowemu sknerstwu.
3. Rzeczy sfery moralnej różnicują się podług celu (patrz art. poprz.). Otóż ci, którzy wydają ponad miarę, czynią to dla okazania swego bogactwa, co należy do próżności która przeciwstawia się wielkoduszności2). Zatem żadna inna wada nie przeciwstawia się sknerstwu.

Przeciw temu przemawia jednakże powaga Filozofa3), który stawia wielmożność w pośrodku dwu przeciwstawnych sobie wad.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Przeciwstawnością małości jest wielkość, a obie są pojęciami względnymi. Wkład może być w stosunku do dzieła za

małym lub za wielkim, zależnie od niewspółmierności do wskazanej przez rozum proporcji wobec dzieła. Z tego wynika, że wadzie małostkowego sknerstwa, którą ktoś nie dociąga do właściwej proporcji w wydatkach na dzieło, chcąc wydać mniej niż tego wymaga godność dzieła, przeciwstawia się wada, która tę proporcję przekracza, powodując wkład większy niż tego dzieło wymaga. Wada ta nazywa się po grecku „banausia", co pochodzi od pieca, gdyż wszystko pożera jak ogień w piecu. Nazywa się też „apyrokalia", to znaczy „bez dobrego ognia", gdyż jak ogień pożera wszystko bez względu na dobro. Po łacinie można tę wadę nazwać consumptio, „zjadaniem" (pieniędzy). (43)
Ad 1. Wielmożność jest tak nazwana stąd, że dokonuje wielkiego dzieła, a nie stąd, że wydaje więcej niż wymaga dokonanie dzieła, gdyż to jest właściwością wady będącej przeciwstawieniem sknerstwa.
Ad 2. Wada przeciwstawia się cnocie, która jest w środku, i wadzie przeciwległej. Wada rozrzutnego przeciwstawia się sknerstwu przez to, że wydaje dużo tam gdzie należy wydać mniej. Zaś wielmożności przeciwstawia się przez odmówienie wydatku, lub przez wydatek bardzo mały, na dzieło wielkie, które wielmożny ma na oku jako swe główne przedsięwzięcie.
Ad 3. Rozrzutnik jest przeciwieństwem małostkowego sknery przez samą naturę aktu; pierwszy przekracza normę rozsądku, drugi do niej nie dociąga. Ktoś jednak może trwonić pieniądze, by osiągnąć cel, do którego dąży inna wada, np. próżność.

ZAGADNIENIE 136.
O CIERPLIWOŚCI. (44)

Zagadnienie to zbadamy w pięciu punktach: 1-o Czy cierpliwość jest cnotą? 2-o Czy należy do największych cnót? 3-o Czy można ją mleć bez łaski? 4-o Czy jest częścią męstwa? 5-o Czy Jest tym samym co nieskwapliwość-dalekomyślność?

Artykuł 1.

CZY CIERPLIWOŚĆ JEST CNOTĄ?

1. Nie wydaje się, by cierpliwość była cnotą. Cnoty bowiem swoją pełnię osiągają „w ojczyźnie", jak o tym mówi Augustyn1). Otóż w niebie nie ma miejsca na cierpliwość, ponieważ nie ma tam zła, które by należało znosić, zgodnie ze słowami Izajasza2) i Apokalipsy3): „Nie będą łaknąć, ani pragnąć więcej, ani na nich słońce przypadnie, ani żadne gorąco". Zatem cierpliwość nie jest cnotą.
2. Cnota nie może być w złych, ponieważ cnota jest tym, co czyni dobrym tego kto ją ma. Otóż cierpliwość w pewnych wypadkach znajduje się w ludziach złych, np. u chciwych, którzy cierpliwie znoszą liczne zła, by zgromadzić majątek, o czym mówi Eklezjastes4) w słowach: „po wszystkie dni żywota swego jadał w ciemności i we frasunku wielkim i w kłopocie i w smutku". Zatem cierpliwość nie jest cnotą.

3. Owoce i cnoty są czymś odmiennym, Jak tego dowiedziono wyżej5). Otóż cierpliwość zalicza się do owoców, jak to widać z listu do Galatów6). Zatem cierpliwość nie jest cnotą.

Temu jednak sprzeciwiają się słowa Augustyna7): „Cnota ducha, zwana cierpliwością, jest tak wielkim darem Boga, że nawet o Nim, który nam ją daje, orzeka się, że jest cierpliwym."

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak dowiedziono wyżej8), cnoty moralne służą dobru przez to, że podtrzymują dobro rozumu przeciw atakom namiętności. Otóż smutek jest namiętnością, która jest w stanie przeszkodzić istnieniu dobra rozumu, o czym pisze Apostoł9): „smutek świecki śmierć sprawuje", oraz Eklezjastyk10): „wielu ludzi smutek pobił i nie masa w nim pożytku". Dlatego też konieczna jest jakaś cnota, która by podtrzymywała dobro rozumu przeciw smutkowi, by mianowicie rozum tej namiętności nie uległ. Rolę tę spełnia właśnie cierpliwość. Dlatego Augustyn mówi11), że „cierpliwość ludzka jest tym, dzięki czemu znosimy zło z równowagą umysłu — to jest wolni od zaburzeń ze strony smutku — po to, byśmy, na skutek znieprawienia umysłu, nie odstąpili od dobra, poprzez które dochodzimy do dóbr większych". Dlatego oczywistym jest, że cierpliwość jest cnotą.

Ad 1. Cnoty moralne nie będą w niebie spełniały tej samej funkcji, jaką spełniają w życiu ziemskim, mianowicie odnośnie dóbr życia doczesnego, których tam nie będzie; natomiast ich funkcje odnosić się będą do celu, który w ojczyźnie niebieskiej trwa wiecznie. Tak na przykład sprawiedliwość nie będzie dotyczyć kupna i sprzedaży i tego co łączy się z obecnym życiem, lecz tego, czego wymaga podległość Bogu. Podobnie jest z cierpliwością, której aktem nie będzie znoszenie zła, lecz zażywanie dóbr, do których cierpieniem chcieliśmy dojść. Dlatego Augustyn mówi12): „w ojczyźnie nie będzie cierpliwości jako takiej, która tam tylko jest potrzebna, gdzie jest zło do znoszenia; natomiast to, do czego dochodzi się dzięki cierpliwości, będzie trwać wiecznie".

Ad 2. Odpowiedź daje Augustyn 13): „cierpliwymi są właściwie ci, którzy wolą raczej znosić zło, którego nie popełniają, niż je popełniać bez znoszenia go. Nie należy ani podziwiać ani chwalić cierpliwości tych, którzy znoszą zło, by źle czynić, gdyż ich cierpliwość jest bez wartości; podziwiajmy ich zatwardziałość, lecz odmawiajmy im cierpliwości".

Ad 3. Owoc (cnoty) zawiera w swej treści jakąś przyjemność 14). Zaś działania cnót są zawsze w sobie przyjemne, jak to stwierdza Filozof l5). Otóż, gdy mówimy o cnocie, zwykle oznaczamy tym słowem również akty cnót. W związku z tym. cierpliwość brana z punktu widzenia tego, że jest sprawnością, jest cnotą, zaś z punktu widzenia przyjemności aktu uważana jest za owoc cnoty; zwłaszcza dlatego, że ratuje umysł przed pochłonięciem go przez smutek.

Artykuł 2.

CZY CIERPLIWOŚĆ JEST NAJPIERWSZĄ Z CNÓT?

1. Wydaje się. że cierpliwość jest najpierwszą z cnót. Wszędzie bowiem to co jest najdoskonalsze jest zarazem pierwsze. Otóż, jak mówi List Jakuba!), „dzieło cierpliwości jest doskonałe". Zatem cierpliwość jest na j pierwszą z cnót.

2. Wszystkie cnoty są po to, by służyć dobru duszy. Otóż to zda się dotyczyć cierpliwości w sposób szczególny, gdyż Łukasz mówi2): „w cierpliwości waszej posiądziecie dusze wasze”. Wobec tego cierpliwość jest największą z cnót.
3. Co utrzymuje i sprawia inne rzeczy, wydaje się być ważniejsze. Otóż, jak mówi Grzegorz w jednej ze swych homilii3), „cierpliwość jest korzeniem i stróżem wszystkich cnót”. A więc jest największą z cnót.

Sprzeciwia się jednak temu fakt, że nie jest wyliczana razem z cnotami, które Grzegorz4) i Augustyn5) nazywają głównymi.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Cnoty ze swej istoty są dla dobra. Cnotą bowiem jest to, co „posiadającego ją czyni dobrym i sprawia, że czyn jego jest dobry”6). Dlatego ta cnota jest główniejsza i większa, która bardziej i więcej bezpośrednio skierowuje człowieka do dobra. Otóż bardziej bezpośrednio skierowują człowieka do dobra te cnoty, które w nim sprawiają dobro, niż cnoty, które go chronią przed tym, co go od dobra odwodzi. I dalej, jak spośród cnót sprawiających dobro ta jest większa, która człowieka stawia w większym dobru — a więc wiara, nadzieja i miłość są większe niż roztropność i sprawiedliwość — tak również spośród cnót. które człowieka chromą przed tym, co od dobra odwodzi, ta cnota jest większa, im to, przed czym chroni, bardziej od dobra odwodzi. Otóż od dobra więcej człowieka odwodzą niebezpieczeństwa śmierci, do których odnosi się męstwo, lub przyjemności dotykowe, których dotyczy wstrzemięźliwość, niż którakolwiek z przeciwności, którymi zajmuje się cierpliwość. Dlatego cierpliwość nie jest najważniejszą z cnót, lecz stoi niżej nie tylko od cnót boskich, od roztropności i sprawiedliwości, które stawiają człowieka w dobru bezpośrednio, lecz nawet od męstwa i wstrzemięźliwości, które chronią człowieka przed większymi przeszkodami.
Ad 1. Cierpliwość dokonuje doskonałego dzieła, gdy chodzi o znoszenie przeciwności. Z tych, jako pierwszy pochodzi smutek, który cierpliwość miarkuje; jako drugi gniew, miarkowany przez łagodność; następnie nienawiść, którą usuwa miłość; wreszcie żądza wyrządzenia krzywdy, którą hamuje sprawiedliwość. Otóż usunięcie przyczyny początkowej czegokolwiek jest czymś bardziej doskonałym. Nie wynika jednak z tego, by cierpliwość, która w tym jednym jest doskonałą, miała być najdoskonalszą absolutnie. (45)
Ad 2. Posiadanie oznacza niezakłócone władanie. Cierpliwość daje człowiekowi władanie nad własną duszą przez to, że usuwa w zupełności zaniepokojenia, jakie w nią wnoszą przeciwności.
Ad 3. Mówi się o cierpliwości, że jest korzeniem i stróżem wszystkich cnót, nie jakoby ona je bezpośrednio sprawiała i utrzymywała, lecą tylko ponieważ usuwa ich przeszkody.

Artykuł 3.

CZY MOŻNA MIEĆ CIERPLIWOŚĆ BEZ ŁASKI?

1. Zdaje się, że można. To bowiem, do czego rozum więcej skłania, człowiek jest bardziej w stanie wypełnić. Otóż bardziej rozumnie jest znosić zło dla dobra niż dla zła, a niektórzy cierpią zło z powodu zła własnymi siłami, bez pomocy łaski, o czym mówi Augustyn1): „ludzie wkładają wiele trudów i znoszą wiele cierpień dla czegoś,

ku czemu wadliwie dążą”. A więc człowiek może tym bardziej znosić zło dla dobra, co równa się prawdziwej cierpliwości, bez pomocy łaski.
2. Niektórzy ludzie nie będący w stanie łaski, więcej brzydzą się złem występku niż złem ciała. Czytamy przecież, że pewni poganie znosili wiele zła, by nie zdradzić ojczyzny lub nie popełnić czynu niegodziwego, czym wykazali, że są prawdziwie cierpliwi. A więc wydaje się, że można mieć cierpliwość bez pomocy łaski.
3. Doświadczenie wyraźnie stwierdza, że niektórzy dla uratowania zdrowia cielesnego znoszą wiele ciężkich bólów. Zatem może ktoś znieść wiele zła również dla zbawienia duszy, a to znaczy, że jest rzeczywiście cierpliwym, bez pomocy laski.

Sprzeciwiają się jednak temu słowa Psalmu 2): „od Niego — to znaczy od Boga — cierpliwość moja”.

Moje zdanie w tej materii zgadza się z tym. co powiedział Agustyn3): „znoszenie trudów i bólu sprawia w nas siła pragnień; nikt z własnej woli nie podejmie się tego co dręczy, jak tylko w imię czegoś, co mu się podoba”. (45A) Zjawisko to tłumaczy się tym, że duch naturalnym odruchem wzdraga się przed smutkiem i bólem i dlatego nigdy nie skłoni się do ich znoszenia dla nich samych, lecz tylko dla jakiegoś celu. Dlatego dobro, dla którego ktoś chce cierpieć zło, musi być chcianym i miłowanym więcej niż dobro, którego pozbawienie zadaje znoszony cierpliwie ból.

Otóż to, że ktoś woli dobro łaski więcej niż jakiekolwiek dobro ziemskie, którego utrata może sprawić ból, sprawia w nas miłość, ta mianowicie, która nad wszystko inne miłuje Boga. Stąd jest rzeczą jasną, że przyczyną cierpliwości jako cnoty jest miłość, o której mówi Apostoł*): „Miłość cierpliwa jest”. Jest zaś rzeczą oczywistą, że taką miłość możemy mieć tylko przez łaskę, zgodnie ze słowami Apostoła5): „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha świętego, który nam jest dany”. Z tego wniosek, że nie można mleć cierpliwości bez pomocy łaski.
Ad 1. Gdyby nasza natura ludzka była integralna, nie zepsuta, skłonności duchowe, rozumowe, byłyby we wszystkim górą; natomiast w naturze zepsutej górę bierze skłonność pożądań zmysłowych, których człowiek jest sługą. Dlatego człowiek jest skłonniejszy do znoszenia zła dla dobra, w którym żądza znajduje przyjemność obecnie, niż do znoszenia zła dla dóbr przyszłego życia, do których człowiek dąży mocą skłonności rozumu; l tu właśnie jest miejsce dla prawdziwe} cierpliwości.
Ad 2. Dobro cnoty politycznej (bonum politicae virtutis) jest współmierne z siłami ludzkie} natury. Dlatego wola ludzka jest w stanie doń dążyć bez pomocy łaski uświęcającej, ale nie bez pomocy łaski Boga. Natomiast dobro łaski (bonum gratiae) jest nadprzyrodzone; dlatego nie jest człowiek w możności dążyć doń siłami swe} natury, między tymi bowiem oboma dobrami zachodzi różnica Istotna. (46)
Ad 3. Znoszenie zła dla zdrowia ciała pochodzi z naturalnej miłości człowieka dla swego ciała. Natomiast inaczej jest z cierpliwością pochodzącą z miłości nadprzyrodzonej.

Artykuł 4.

CZY CIERPLIWOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA ?

1. Nie wydaje się, by cierpliwość była częścią męstwa, gdyż tożsamość nie może być częścią siebie. Otóż cierpliwość wygląda na to, że jest tym. samym co męstwo, ponieważ, jak tego dowiedziono wyżej1), aktem właściwym męstwu jest znoszenie, a to samo jest także rzeczą cierpliwości, gdyż „cierpliwość polega na znoszeniu zła pochodzącego od zewnątrz2).
2. Męstwo dotyczy obawy i odwagi3) i dlatego mieści się w sile dążeń mocnych. Otóż cierpliwość dotyczy smutku i dlatego mieści się w sile dążeń zwykłych; a więc nie jest częścią męstwa, Jęcz zda się być raczej częścią umiarkowania.
3. Całość nie może istnieć bez swych części. Jeśliby więc cierpliwość była częścią męstwa, męstwo bez cierpliwości byłoby niemożliwe. W rzeczywistości jednakże zachodzą wypadki, w których mężny nie tylko nie znosi cierpliwie zła, lecą nawet uderza w jego sprawcę. Wobec czego cierpliwość nie jest częścią męstwa.

Temu jednakże sprzeciwia się postawienie cierpliwości jako części męstwa przez Cycerona4).

Moim zdaniem cierpliwość jest częścią potencjalną męstwa, gdyż dołącza się do niego jako cnota drugorzędna do głównej. Do cierpliwości bowiem należy „znosić z równowagą umysłu zło zadawane przez innych”, jak podaje Grzegorz6). Otóż, jeśli chodzi o zło, jakie ludzie zadają, szczególnie ciężkie i trudne do zniesienia jest zło łączące się z niebezpieczeństwem śmierci, i tego dotyczy męstwo. Stąd wynika, że w tej materii na pierwsze miejsce wysuwa się męstwo, jako biorące na siebie to, co w niej jest główne. Jeśli zatem cierpliwość ma być męstwem i być częścią cnoty męstwa, to tylko jako cnota doń dołączona. Dlatego cierpliwość dołącza się do niego jako cnota drugorzędna do głównej; Prosper wyraża się o niej: „mężna cierpliwość”6).
Ad 1. Rola męstwa polega na znoszeniu nie byle czego, lecz tego, co jest do zniesienia najtrudniejsze, a więc grożącego niebezpieczeństwa śmierci. Natomiast rola cierpliwości polega na znoszeniu każdego innego zła.
Ad 2. Akt męstwa polega nie tylko na tym, te ktoś trwa w dobru wbrew obawom niebezpieczeństw przyszłych, lecz również na tym, by nie ustępował wobec gnębiącego smutku lub bólu płynącego ze zła obecnego — i z tej strony cierpliwość jest pokrewna męstwu. Jednakże męstwo główne dotyczy obaw, które ze swej natury skłaniają do ucieczki, przed czym ono broni. Natomiast cierpliwość głównie dotyczy zasmucających cierpień: ktoś jest cierpliwym nie stąd, że nie ucieka, lecz stąd, że trzyma się chlubnie, znosząc dolegliwości obecne, bez popadania w przesadny smutek z ich powodu. Dlatego właściwym miejscem na siedzibę dla męstwa jest siła dążeń mocnych, zaś dla cierpliwości siła dążeń zwykłych. Nie przeszkadza to jednak, by cierpliwość była częścią męstwa, gdyż cnoty łączą się z innymi cnotami nie ze względu na podmiot, lecz ze względu na materię lub treść cnoty. Nie uważa się wszakże cierpliwości jako części umiarkowania, chociaż obie mają siedzibę we władzy dążeń zwykłych, ponieważ umiarkowanie odnosi się tylko do smutków przeciwstawiających się przyjemnościom dotyku, a więc smutków powstałych z powstrzymania się od pokarmów i płciowości, (47) gdy cierpliwość dotyczy głównie smutków, spowodowanych złem zewnętrznym. Dlatego do umiarkowania należy

ujarzmienie zarówno właściwych jej sferze smutków, jak i przeciwstawnych im przyjemności. Cierpliwości rzeczą jest sprawić, by człowiek, z powodu smutków, jakiekolwiek by one były, nie odstępował od dobra wymaganego przez cnotę.
3. Można cierpliwość uważać za Integralny składnik męstwa, jeśli chodzi o stronę, o której mówi zarzut, a więc w wypadku, gdy ktoś znosi cierpliwie zło złączone z niebezpieczeństwem śmierci. Nie sprzeciwia się istocie cierpliwości to, że ktoś, gdy położenie tego wymaga, uderza w sprawcę zła; ponieważ, jak Chryzostom mówi7): „być cierpliwym w krzywdach, które dotyczą nas, jest zaletą, natomiast znosić cierpliwie krzywdy wyrządzane Bogu, jest dużą niegodziwością”.
Również Augustyn stwierdza, że „ewangeliczny nakaz cierpliwości nie jest sprzeczny z dobrem rzeczypospolitej, dla którego zachowania należy walczyć przeciw nieprzyjaciołom”8). Jeśli jednak bierzemy cierpliwość od strony Jej stosunku do wszelkiego innego zła, wtedy jest cnotą pomocniczą męstwa.

Artykuł 5.

CZY CIERPLIWOŚĆ JEST TYM SAMYM CO NIESKWAPLIWOŚĆ ?

1. Wydaje się, że tak. Stwierdza bowiem Augustyna, że „mówimy o Bogu, że jest cierpliwym nie dlatego, że jakieś zło cierpliwie znosi, lecz dlatego, że czeka, by się zły nawrócił”; dlatego u Eklezjastyka jest powiedziane, że „Najwyższy odpłaca powoli”2). Z tego wynikałoby, że cierpliwość jest tym samym co nieskwapliwość.
2. Nieskwapliwość, dzięki której ktoś umie czekać, przeciwstawia się niecierpliwości; ktoś bowiem nie cierpi zwłoki jak każdego Innego zła. Wobec tego cierpliwość jest identyczna z nieskwapliwością.
3. Jak czas jest jedną z utrudniających okoliczności w znoszeniu zła, tak podobnie jest z miejscem. Otóż ze strony miejsca nie ma osobne! cnoty, odrębnej od cierpliwości. Zatem nieskwapliwość, która dotyczy strony czasu, gdyż oznacza sprawność długiego czekania, nie jest odrębna od cierpliwości.

Temu sprzeciwia się jednak Glossator, który, wyjaśniając słowa Listu do Rzymian3): „Czy bogactwami dobrotliwości jego i cierpliwości i nieskwapliwości gardzisz?”, mówi: „wygląda na to, że nieskwapliwość jest czymś innym niż cierpliwość. Tych bowiem co grzeszą raczej ze słabości niż z rozmysłu, podtrzymuje w tym nieskwapliwość; natomiast tych, którzy w uporze swego umysłu cieszą się ze swych występków, podtrzymuje w tym cierpliwość”.

Moim zdaniem należy na to odpowiedzieć następująco. Jak wielkoduszność jest tym, przez co ktoś ma umysł ochoczy do dążenia ku czemuś wielkiemu, tak nieskwapliwość jest tym, dzięki czemu ma ktoś ochoczość umysłu ku dążeniu do czegoś odległego w czasie. Dlatego jak wielkoduszność dotyczy raczej nadziei zdążającej ku dobru niż odwagi, bo jaźni lub smutku, które odnoszą się do zła, tak też jest i z nieskwapliwością. Dlatego nieskwapliwość ma bliższą styczność z wielkodusznością niż z cierpliwością.

Może jednak mieć z cierpliwością dwie cechy wspólne, 1) Ponieważ cierpliwość, tak samo jak i męstwo, znosi zło z powodu dobra, które to zło, jeśli dobro jest bliskie, jest do zniesienia łatwiejsze; jeśli wszakże na to dobro trzeba długo czekać, zaś zło trzeba znosić obecnie, znoszenie jest bardzo trudne. 2) Ponieważ już

samo oddalenie dobra spodziewanego z natury rzeczy zasmuca, zgodnie z Księgą Przyp.4) „nadzieja, która się odwłóczy, trapi duszę”. Dlatego w znoszeniu takiego utrapienia może swą rolę spełniać cierpliwość, tak samo jak w znoszeniu wszelkich innych zmartwień. Tak zatem, ponieważ ze smutkiem jako złem może się łączyć zarówno oddalenie spodziewanego dobra, czego dotyczy nieskwapliwość, jak l trud, jaki człowiek wytrzymuje w ciągłym dokonywaniu dobrego dzieła, do czego odnosi się stałość (nieugiętość) — zarówno nieskwapliwość jak i stałość zawarte są w cierpliwości. Dlatego to Cycero5) definiując cierpliwość mówi,, że „cierpliwość jest to wolne oraz długotrwałe znoszenie rzeczy mozolnych i trudnych, z pobudek godziwości lub pożytku”. Określenie „rzeczy mozolne” (ardua) dotyczy stałości w dobrym, określenie „rzeczy trudne” (difficilia) odnosi się do ciężkości zła, której dotyczy cierpliwość, gdzie spełnia właściwą sobie funkcję, zaś określenie „długotrwałych” należy do nieskwapliwości, branej jako pokrywającą się z cierpliwością. (48)

Odpowiedź na zarzut 112 jest zatem jasna w świetle wywodu powyższego.
Ad 3. To, co jest odległe miejscem jest wprawdzie oddalone od naszych osób, ale w samej rzeczy nie jest tak absolutnie oddalone, jak to, co jest odległe czasem. Poza tym to, co jest odległe miejscem, przedstawia trudność tylko pod względem czasu, bo będąc odległe pod względem miejsca, może do nas dojść trudniej z uwagi na czas.
Co do czwartego zgadzamy się. Jednakże należy zwrócić uwagę na istotę różnicy, na jaka wskazuje glossa. U tych bowiem, którzy grzeszą ze słabości, nieznośną jest jedynie długość trwania w grzechu; dlatego Glossator wyraża się, że podtrzymuje ich w tym nieskwapliwość. Natomiast dla tych, którzy grzeszą z pychy, trudnym do zniesienia jest sam fakt grzeszenia z pychy ; dlatego o takich mówi, że ich podtrzymuje cierpliwość.

ZAGADNIENIE 137.
O WYTRWAŁOŚCI.

Teraz zastanowimy się nad wytrwałością i przeciwstawnymi jej wadami. Co do pierwszego zbadamy cztery punkty: 1-o Czy wytrwałość jest cnotą? 2-o Czy jest częścią męstwa?. 3-o Jaki jest jej stosunek do stałości? 4-o Czy wymaga pomocy łaski?

Artykuł 1.

CZY WYTRWAŁOŚĆ JEST CNOTĄ ?

1. Wydaje się, że wytrwałość nie jest cnotą, ponieważ według Filozofa1) „wstrzemięźliwość jest. czymś większym niż wytrwałość”, a według tegoż; Filozofa2) „wstrzemięźliwość nie jest cnotą”; wobec tego tym więcej wytrwałość nie jest cnotą.

2. Według Augustyna3), „cnotą jest to, dzięki czemu żyje się prawowicie”. Otóż, jak mówi tenże autor4), „o nikim, jak długo żyje, nie można mówić, że jest wytrwałym, jeśli nie wytrwał aż do śmierci”. Wobec tego wytrwałość nie jest cnotą.
3. Niewzruszone trwanie w dziełach cnoty jest warunkiem każdej cnoty5). Otóż to należy do istoty wytrwałości; mówi bowiem Cycero«),, że „wytrwałość jest to trwałe trzymanie się tego, co rozum przemyślał i zadecydował”. Zatem wytrwałość nie jest cnotą osobną, lecz warunkiem; każdej cnoty.

Jednakże sprzeciwia się temu to, co powiedział Andronik, mianowicie, że „wytrwałość jest. sprawnością mającą przedmiot, w którym trwanie Jest obowiązkiem, albo jest zakazane, albo obojętne”. Otóż takie usprawnienie jest cnotą, a wobec tego i wytrwałość jest cnotą.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak mówi Filozof), „cnota dotyczy czegoś ca trudne i dobre”. Dlatego, gdzie zajdzie osobny wzgląd trudności lub dobra, tam zachodzi cnota osobna. Trudność zaś i dobro dzieła cnoty może pochodzić albo z właściwości aktu, która zależy od przedmiotu aktu; albo z długości czasu, gdyż długość w oddawaniu się czemuś trudnemu sprawia trudność dodatkową. Dlatego długotrwałe stanie przy jakimś dobru aż do jego osiągnięcia jest przedmiotem osobnej cnoty.

Jak więc umiarkowanie i męstwo są cnotami specjalnymi dlatego, że pierwsza miarkuje przyjemność dotyku, co jest trudne samo ze siebie, a druga miarkuje bo jaźń i odwagę odnośnie niebezpieczeństw śmierci, co też jest trudne samo w sobie, tak również wytrwałość jest cnotą specjalną, do której należy przetrzymanie długotrwałości dzieła tych dwóch i wszystkich innych cnót.
Ad l. Filozof ma tu na myśli wytrwałość jako trwanie w tym, co wytrzymać do końca jest bardzo trudno. Otóż trudno jest wytrzymać na długo to co jest złe, a nie to co dobre. Zło niebezpieczeństwa śmierci zazwyczaj wytrzymuje się przez krótki czas, gdyż najczęściej przechodzi szybko; dlatego zaleta wytrwałości nie stąd po-chodzi. Spomiędzy wielu innych wybijają się zła przeciwstawiające się przyjemnościom dotyku, gdyż zła te dotyczą tego, co konieczne do życia, a więc braku pożywienia itp., które to zła niekiedy trzeba długo znosić. Ich długotrwałe znoszenia nie jest jednak trudne dla kogoś, kto się takimi trudnościami zbytnio nie przygnębia, ani się nie przejmuje przyjemnością dobra przeciwstawnego; to zachodzi u umiarkowanego, u którego te namiętności nie występują zbyt gwałtownie. Natomiast jest to bardzo trudne dla tego, kto się tym silnie przejmuje, nie mając doskonałej cnoty, miarkującej te namiętności.

Dlatego, jeśli bierzemy wytrwałość w taki sposób, wtedy ona nie jest cnotą doskonałą, lecą czymś w sferze cnót niepełnym. Jeśli jednak bierzemy ją jako długie trwanie przy jakimś dobru trudnym, to może ona być nawet w kimś mającym cnotę doskonałą; chociaż bowiem w jego wypadku trwanie jest mniej trudne, to jednak trwa on w dobru więcej doskonałym. Dlatego taka wytrwałość może być cnotą, bo doskonałość cnoty mierzy się raczej ze względu na dobro niż ze względu na trudność.
Ad 2. Słowa „cnota” używa się na oznaczenie natury cnoty, a czasem na oznaczenie je) aktu; tak na przykład Augustyn mówi8): „wiara Jest to wierzenie w to, czego nie widzisz — fides est credere quod non vides”. Jest jednak możliwe, że ktoś ma sprawność cnoty, ale nie spełnia je) aktów; na przykład jakiś biedny człowiek jest wielmożny w usprawnieniu, ale aktów nie wykonuje. Niekiedy zaś ktoś mający

usprawnienie zacznie wprawdzie spełniać jego akty, ale ich nie doprowadza do końca; na przykład: budowniczy zaczął budowę domu, ale jej nie dokończył. Stosownie do tego nazwa wytrwałości oznacza niekiedy samą sprawność, z której pochodzi decyzja wytrwania, a niekiedy akt wytrwania. Zdarza się jednak, że ktoś, mając sprawność, zdecydował się wytrwać l zaczął dokonywać akty dające trwanie, wszakże po jakimś czasie zaprzestaje ich jeszcze przed osiągnięciem celu. Cel zaś jest dwojaki: cel danego dzieła cnoty, i cel życia. Ze swej natury wytrwałość ma dać trwanie aż do wykonania cnotliwego dzieła, a więc np. by żołnierz wytrwał aż do końca zmagań, a wielmożny aż do dokonania przedsięwzięcia. Są jednakże pewne cnoty, których akty winny trwać aż do końca życia; jak akty wiary, nadziei i miłości, ponieważ odnoszą się do ostatecznego celu całości życia ludzkiego. Dlatego, jeśli chodzi o te cnoty, które są naczelne, aktualną wytrwałość osiąga się dopiero razem z końcem życia. I taką właśnie wytrwałość, aktualną do końca życia, miał na myśli Augustyn.
Ad 3. Niewzruszoność cnoty można rozpatrywać albo od strony siły związania się jej a własnym celem; w świetle tego długie, aż do końca trwające trzymanie się dobra jest wynikiem cnoty specjalnie do tego przeznaczonej, a tą jest wytrwałość. Albo od strony siły, z jaką sprawność jest zakorzeniona w. podmiocie; — w świetle tego niewzruszoność jest istotną cechą każdej cnoty» ponieważ cnota ze swej istoty jest „jakością trudną do usunięcia”9). (49)

Artykuł 2.

CZY WYTRWAŁOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ MĘSTWA ?

1. Wydaje się, że wytrwałość nie jest częścią, męstwa, bo, jak mówi Filozof1): „wytrwałość dotyczy smutków zmysłowego pochodzenia”. Otóż tych dotyczy umiarkowanie. A więc wytrwałość jest raczej częścią umiarkowania niż męstwa.
2. Każda część cnoty moralnej dotyczy jakiejś namiętności, którą dana cnota moralna miarkuje. Otóż wytrwałość nie oznacza wprowadzenia umiaru w namiętność, gdyż im namiętności są w kimś gwałtowniejsze, tym jego zgodna. z rozumem wytrwałość jest bardziej chwalebna. Wobec tego wydaje się, że wytrwałość nie jest częścią żadnej z cnót moralnych, lecz raczej roztropności, która doskonali rozum.
3. W księdze „De Perseverantia”2) mówi Augustyn, że „wytrwałości nikt stracić nie może”; inne zaś cnoty może człowiek stracić. Wobec tego wytrwałość jest większa niż inne cnoty, a w takim razie nie jest częścią jakiejś cnoty, lecz raczej sama jest cnotą główną.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że Cycero3) uważa wytrwałość za część męstwa.

Moje zdanie w tej sprawie jest następujące. Jak już powiedziano4), naczelną jest cnota, której przede wszystkim przypisuje się to, co stanowi o wartości cnoty; dokonuje ona bowiem we właściwej sobie materii czegoś, czego zachowanie w tej materii jest bardzo trudne, a zarazem jest czymś najlepszym. Męstwo jest cnotą naczelną, gdyż zachowuje stałość w tym, w czym zachowanie stałości jest najtrudniejsze, a mianowicie w niebezpieczeństwach śmierci. Dlatego każda cnota, której sława polega na stałości w wytrzymywaniu czegoś trudnego, musi łączyć się z męstwem jako cnota drugorzędna z pierwszorzędną. Wytrzymanie zaś trudności

pochodzącej z długotrwałości dobrego dzieła, daje sławę wytrwałości, wszakże to nie jest tak trudne jak wytrzymanie niebezpieczeństw śmierci. Dlatego wytrwałość łączy się z męstwem jako cnota drugorzędna z główną.
Ad 1. Podstawa łączności cnoty drugorzędnej z główną jest nie tylko materia, lecz więcej jeszcze sposób działania, ponieważ we wszystkim treść jest ważniejsza niż materia. Dlatego też, choć wytrwałość pod względem materii więcej styka się z umiarkowaniem niż z męstwem, to jednak sposobem działania większą styczność ma z męstwem, zachowując stałość przeciw trudności pochodzącej w jej wypadku z długotrwałości.
Ad 2, Wytrwałość, o której mówi Filozof), nie miarkuje namiętności, lecz polega wyłącznie na pewnej stałości rozumu i woli. Natomiast wytrwałość jako cnota, miarkuje niektóre namiętności, mianowicie obawę przed znużeniem lub ustaniem, spowodowanym długotrwałością. .Dlatego ma swą siedzibę w sile dążności mocnych, tak samo jak męstwo.
Ad 3. Augustyn mówi tu o wytrwałości nie w znaczeniu sprawności cnoty, lecz w znaczeniu aktu cnoty trwającego aż do końca, o czym mówi Mateusz6): „kto wytrwa do końca, ten zbawion będzie”. Dlatego utrata wytrwałości tak rozumianej jest sprzeczna z jej istotą.

Artykuł 3.

CZY STAŁOŚĆ NALEŻY DO WYTRWAŁOŚCI ?

1. Wydaje się, że stałość nie należy do wytrwałości. Stałość należy bowiem do cierpliwości, Jak to stwierdzono wyżej1). Otóż cierpliwość jest czymś odmiennym od wytrwałości. Zatem stałość nie należy do wytrwałości. (50)
2. „Cnota dotyczy tego co trudne i zarazem dobre" — mówi Filozof2). Otóż stałość w sprawach małych wydaje się nie sprawiać trudnością powstają one dopiero w dziełach wielkich, będących przedmiotem cnoty wielmożności. Wobec tego stałość należy raczej do wielmożności niż do wytrwałości.
3. Gdyby stałość należała do wytrwałości, w niczym by się od niej nie różniła, bo obie oznaczają pewną niewzruszoność; jednakże różnią się, gdyż Makrobiusz3) odłącza stałość od trwałości, pod którą rozumie wytrwałość4). Zatem stałość nie należy do wytrwałości.

Sprzeciwia się temu fakt. że kogoś zwie się stałym dlatego, że przy czymś stoi. Otóż pozostawanie w czymś należy do wytrwałości, jak to wynika z definicji Andronika. Zatem stałość należy do wytrwałości.

Według mego zdania, wytrwałość i stałość mają ten sam cel: trwać niewzruszenie w dobru; różnią się zaś co do przyczyn trudności w wytrzymaniu. Bowiem rzeczą cnoty wytrwałości jest sprawić, by człowiek niewzruszenie trwał w dobru wbrew trudności pochodzącej z długotrwałości aktu, natomiast stałość sprawia niewzruszoność trwania w dobru, wbrew trudności pochodzącej z jakichkolwiek Innych przeszkód zewnętrznych. Wytrwałość jest ważniejszą niż stałość częścią męstwa dlatego, że trudność wynikająca z długotrwałości aktu jest bardziej istotnie złączona z aktem cnoty niż trudność wynikająca z przeszkód zewnętrznych.

Ad l. Szczególnie ważne są te zewnętrzne przeszkody wytrzymania w dobru, które wywołują smutek. Otóż do smutków odnosi się cierpliwość, jak to stwierdzono wyżej5). Dlatego stałość styka się z wytrwałością co do celu, natomiast, jeśli chodzi o czynnik wnoszący trudność, schodzi się z cierpliwością. Ponieważ zaś cel jest ważniejszy, dlatego stałość należy raczej do wytrwałości niż do cierpliwości.
Ad 2. Wytrwanie w dziełach wielkich jest trudniejsze, choć wytrwanie w małych lub średnich dziełach przez czas dłuższy również jest trudne, jeśli nie z powodu wielkości aktu, której dotyczy wielmożność, to przynajmniej z powodu samej długotrwałości, do której odnosi się wytrwałość. Dlatego stałość może należeć do obydwu.
Ad 3. Stałość należy wprawdzie do wytrwałości, przez to, że się z nią styka, wszakże nie. jest z nią identyczna, z powodu różnicy, o jakiej była przed chwilą mowa.

Artykuł 4.

CZY WYTRWAŁOŚĆ DOMAGA SIĘ POMOCY ŁASKI ?

1. Nie wydaje się, by do wytrwałości była potrzebna pomoc łaski. Wytrwałość bowiem jest cnotą (patrz art. 1). Otóż Cycero mówi1), że cnota działa w sposób, w jaki działa natura. Wobec tego sama skłonność pochodząca z cnoty wystarcza do wytrwania i nie potrzeba do tego pomocy łaski.
2. Jak to wynika z Listu do Rzymian2), dar łaski Chrystusowej jest czymś większym niż szkoda, jaką wyrządził Adam. Lecz przed grzechem Adama, jak mówi Augustyn3), „człowiek znajdował się w takim stanie, że mógł wytrwać posługując się siłami, jakie otrzymał”; wobec tego tym bardziej może wytrwać człowiek naprawiony łaską Chrystusa bez pomocy nowej łaski.
3. Dzieła grzeszne są nieraz trudniejsze od dzieł cnót, dlatego Księga Mądrości4) wkłada w usta niecnotliwego słowa: „chodziliśmy drogami trudnymi". Otóż niektórzy ludzie wytrwali w dziełach grzesznych bez żadnej dalszej pomocy. Zatem również w dziełach cnót może człowiek wytrwać bez pomocy łaski.

Temu sprzeciwia się jednak powiedzenie Augustyna5): „stwierdzamy, że wytrwałość, dzięki której trwamy w Chrystusie aż do końca, jest darem Boga”.

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak wynika z tego, co wyżej powiedziano6), w słowie „wytrwałość” można brać pod uwagę albo samą sprawność wytrwałości jako cnoty; i w takim ujęciu potrzebna jest do niej pomoc daru łaski uświęcającej, podobnie jak do każdej cnoty wlanej. Po drugie, jako akt wytrwałości, trwający aż do śmierci; co do tego potrzeba nie tylko łaski uświęcającej, lecz ponadto darmo danej pomocy Boga, zachowującej człowieka w dobru aż do końca życia7). Jest tak dlatego, ponieważ wolna wola (liberum arbitrium) jest sama ze swej istoty zmienna (vertibile) i z tego nie uwalnia jej łaska uświęcająca, jaką mamy w obecnym życiu; wobec tego wolna wola, nawet będąca w stanie odnowienia przez łaskę, nie jest władna do niewzruszonej stałości w dobrem, chociażby nawet była w stanie tego się podjąć; często bowiem jesteśmy w stanie czegoś się podjąć, a nie jesteśmy w sta-nie doprowadzić tego do skutku.

Ad 1. Cnota wytrwałości skłania nas do wytrwania sama z siebie; ponieważ jednak jest sprawnością, a użycie sprawności zależy od woli człowieka, dlatego ten kto ma sprawność niekoniecznie musi posługiwać się nią niewzruszenie aż do śmierci.
Ad 2. Według wyrażenia Augustyna8), „pierwszemu człowiekowi nie dano wytrwania, lecz możność wytrwania przez swój wolny osąd; nie było bowiem wówczas w naturze człowieka żadnego zepsucia, które powodowałoby trudność wytrwania. Natomiast przeznaczonym za łaską Chrystusa, obecnie dana jest nie tylko możliwość wytrwania, lecz samo wytrwanie. Dlatego pierwszy człowiek, choć nic go do tego nie napędzało strachem, używając wolności zdania, poszedł przeciwko nakazowi grożącego mu Boga, i nie utrzymał się w wielkim szczęściu, jakie posiadał, pomimo że miał tak wielką łatwość nie zgrzeszenia; natomiast przeznaczeni, choć świat groźbami zmuszał ich do nie wytrwania, jednak wytrwali we wierze".
Ad 3. Człowiek własnymi tylko posługując się siłami może popaść w grzech; natomiast sam przez się, bez pomocy łaski, nie może z grzechu powstać. Dlatego też, samym faktem popadnięcia w grzech, człowiek spowodował swe trwanie w grzechu, z którego własnymi siłami, bez pomocy łaski, powstać nie może. Natomiast fakt dokonania czynu dobrego nie czyni go wytrwałym w dobru, ponieważ sam ze siebie władny jest grzeszyć; dlatego do wytrwania w dobru potrzebuje pomocy łaski.

ZAGADNIENIE 138.
WADACH PRZECIWNYCH WYTRWAŁOŚCI.

Następnie trzeba nam zastanowić się nad dwoma wadami, które przeciwstawiają się wytrwałości, a tymi są: 1-o miękkość, 2-o upór.

Artykuł 1.

CZY MIĘKKOŚĆ (51) JEST PRZECIWIEŃSTWEM WYTRWAŁOŚCI ?

1. Nie wydaje się, by miękkość przeciwstawiała się wytrwałości, ponieważ słowa I Listu do Koryntian1): „ani cudzołożnicy, ani rozwiąźli, ani sodomczycy" (homoseksualiści) Glossator wyjaśnia następująco: „miękcy, czyli zbyt wrażliwi na to co kobiece". (52) Otóż to przeciwstawia się cnocie czystości. Zatem miękkość nie jest przeciwstawieniem wytrwałości.
2. Filozof mówi2), że „pieszczotliwość (53) jest miękkością". Otóż być rozpieszczonym należy do nieumiarkowania. Wobec tego miękkość nie przeciwstawia się wytrwałości.
3. W tym samym miejscu Filozof mówi, że „hulaka (54) jest miękki". Otóż być nieumiarkowanie oddanym zabawom jest przeciwstawieniem eutrapelii, która to cnota reguluje przyjemności płynące z zabaw3). Zatem miękkość nie przeciwstawia się wytrwałości.

Temu sprzeciwia się jednak stwierdzenie Filozofa4), że „miękkiemu przeciwstawia się wytrwały".

Moje zdanie w tej materii jest następujące. Jak stwierdzono wyżej5), wytrwałość ma sławę stąd, że daje człowiekowi trwanie w dobru, pomimo długotrwałego znoszenia tego co trudne i uciążliwe. Przeciwstawieniem zaś tego wydaje się być to, że ktoś z łatwością odstępuje od dobra z powodu trudności, których nie jest w stanie znieść; i to właśnie stanowi o istocie miękkości, gdyż miękkim nazywamy coś dlatego, że łatwo ugina się pod naciskiem. Jednakże nie uważa się za miękkie czegoś, co ugina się pod silnym naporem, bo i ściany ustępują pod uderzeniami taranu. Dlatego nie podpada pod zarzut miękkością kto uległ pod naciskiem bardzo silnym. „Nie trzeba się dziwić — mówi Filozof6), — widząc człowieka zwyciężonego zbyt mocną radością lub zbyt. gwałtownym bólem; przeciwnie, trzeba mu wybaczyć, jeśli stawił opór". Tu trzeba zauważyć, te jest oczywiste, iż siła nacisku ze strony bo jaźni przed złem jest o wiele większa niż siła pociągająca ze strony przyjemności. „Jest mało prawdopodobne", pisze Cycero7), „by chciwość opanowała człowieka, który opanował bo jaźń, i by zwycięzca nad bólem dał się zwyciężyć rozkoszy". Jednakże siła pociągu samej rozkoszy bardziej pobudza niż odciągająca siła smutku z jej utraty, gdyż utrata rozkoszy jest czystą negacją. Dlatego, według Filozofa8), miękkim ścisłe biorąc jest ten,. kto odstępuje od tego co dobre pod naciskiem smutku spowodowanego pozbawieniem przyjemności — jest to bowiem uległość przed słabym naciskiem.
Ad 1. Miękkość, o jakiej tu mowa, powstaje „z dwu przyczyn: po pierwsze z nawyku do przyjemności; kto bowiem nawykł do używania rozkoszy, ten z wielką trudnością może znieść jej brak. Po drugie, z dyspozycji naturalnej, gdy mianowicie ktoś ma ducha mało stałego na skutek łamliwości struktury fizyczno-psychicznej. Jak zauważa Filozof9), kobiety są z natury słabszej struktury psychofizycznej niż mężczyźni. Dlatego ci, którzy są kobieco wrażliwi, zowią się miękkimi, czyli zniewieściałymi.
Ad 2. Cielesnej rozkoszy przeciwstawia się ból, przykrość; dlatego trudy i niewygody same przez się usuwają rozkosznictwo. Natomiast pieszczochami („rozkosznikami") są ci, którzy nie mogą znieść trudów ani tego co przyjemność pomniejsza. Do tego odnoszą się słowa Pisma10): „pieszczotliwa między wami, i w rozkoszy wychowana niewiasta, która ledwie nogą dostępowała ziemi dla pieszczoty i rozkoszy". Dlatego pieszczotliwość jest pewną postacią miękkości; lecz miękkość dotyczy właściwie braku uciech, zaś pieszczotliwość przyczyn tego braku, a więc trudu etc.
Ad 3. W zabawie trzeba brać pod uwagę: 1) przyjemność, która się z nią łączy; z tego punktu widzenia hulaszczość, czyli przesada w zabawie, przeciwstawia się eutrapelii. 2) Odprężenie czyli wypoczynek, co przeciwstawia się trudowi, wysiłkowi. Dlatego miękkość polega zarówno na niechęci wytrzymania wysiłku, jak i na zbytniej dążności do rozrywek i jakiego bądź spoczynku. (55).

Artykuł 2.

CZY UPÓR JEST PRZECIWSTAWIENIEM WYTRWAŁOŚCI?

1. Wydaje się, że upór nie przeciwstawia się wytrwałości. Stwierdza bowiem Grzegorz1), że „upór rodzi się z próżności". Otóż próżność nie przeciwstawia się wytrwałości, lecz wielkoduszności, jak powiedziano wyżej2). Zatem upór nie przeciwstawia się wytrwałości.

2. Jeżeliby upór przeciwstawiał się wytrwałości, to albo przez przesadę albo przez niedociągnięcie. Otóż nie przeciwstawia się jej przez przesadę, bo nawet uparty ulega przyjemności lub smutkowi; „cieszy się”, jak mówi Filozof3), „gdy jego zdanie zwycięża, a martwi, gdy je odrzucają”. Jeśli zaś przez niedociągnięcie, to byłby tym samym co miękkość, co jest wyraźnie fałszem. W żaden więc sposób upór nie przeciwstawia się wytrwałości.
3. Jak wytrwały trwa w dobru wbrew smutkom, tak stały i wstrzemięźliwy wbrew przyjemności, mężny wbrew bo jaźni; a łagodny wbrew gniewowi. Otóż upartym jest ktoś stąd, że zbytnio się czegoś trzyma. Wobec tego upór nie przeciwstawia się więcej wytrwałości niż innym cnotom.

Temu wszakże sprzeciwia się to, co stwierdza Cycero w Retoryce4), że upór ma się tak do wytrwałości jak przesąd (zabobon) do religii. Otóż przesąd przeciwstawia się religii5), zatem i upór przeciwstawia się wytrwałości.

Na to, moim zdaniem, trzeba powiedzieć, że jak mówi Izydor6): „upartym jest ten, kto trzyma się swego zdania bezczelnie, wbrew i na przekór wszystkim, jakby doń przyklejony”, albo też, co na jedno wychodzi, ten kto zawsze chce mieć słuszność. Arystoteles nazywa takiego „ischyrognomenes”, czyli „silny w przekonaniu”, albo „idiognomenes” czyli „własnego zdania”, ponieważ trzyma się swego zdania więcej niż należy; gdy natomiast miękki trzyma się go mniej niż należy; zaś wytrwały tyle, ile należy. Wytrwałość jest zatem cnotą, bo stoi w pośrodku, upór zaś jest wadą przez przesadę, a miękkość przez niedociągnięcie do powinnego środka.
Ad l. Ktoś za bardzo trzyma się swego zdania, bo chce tym wykazać swą wyższość; przyczyną jest tu więc próżność. Stwierdzono zaś wyżej7), że przeciwstawność wad w stosunku do cnót nie jest brana z ich przyczyn, lecz z właściwości gatunkowej każdej z nich.
Ad 2. Wprawdzie uparty przesadza tym, że w czymś trwa nieporządnie wbrew licznym trudnościom, wszakże ma w tym pewną przyjemność, pochodzącą z celu, podobnie jak mężny, a nawet wytrwały. Ponieważ jednak ta przyjemność jest wadliwa, mianowicie stąd, że jej zbytnio pożąda, a przeciwstawnego smutku unika, dlatego uparty jest podobny do niepowściągliwego i miękkiego.
Ad 3. Jakkolwiek inne cnoty wytrzymują napór namiętności, to jednak sława ich nie leży w wytrzymaniu, jak sława wytrwałości. Szczególnie zaś sława wstrzemięźliwości głównie pochodzi ze zwycięstwa nad przyjemnościami. Dlatego upór przeciwstawia się wytrwałości bezpośrednio.

ZAGADNIENIE 139.
O DARZE MĘSTWA.

Z kolei trzeba zastanowić się nad darem,. który odpowiada męstwu, a tym jest dar męstwa; co do tego zbadamy dwa punkty: 1-o Czy męstwo jest darem? 2-o Co mu odpowiada ze strony błogosławieństw i owoców?

Artykuł 1.

CZY MĘSTWO JEST DAREM ?

1. Wydaje się, że męstwo nie jest darem. Cnota bowiem różni się od darów. Otóż męstwo jest cnotą, a zatem nie można go uważać za dar.
2. Akty darów pozostaną w ojczyźnie1). Otóż akty męstwa nie pozostaną w ojczyźnie, gdyż mówi Grzegorz2), że „męstwo daje ufność drżącemu przed przeciwnościami, tych zaś w ojczyźnie nie będzie”. Zatem męstwo nie jest darem.
3. Augustyn mówi3), że „rzeczą męstwa jest zabezpieczyć człowieka przed wszelką przyjemnością pochodzącą z rzeczy znikomych". Otóż szkodliwych przyjemności, czy rozkoszy, dotyczy raczej umiarkowanie niż męstwo. Wydaje się więc, że męstwo nie jest darem odnoszącym się do cnoty męstwa.

Temu sprzeciwia się jednakże fakt, że Izajasz4) stawia męstwo wśród innych darów Ducha Świętego.

Na to należy moim zdaniem odpowiedzieć, że męstwo oznacza pewną stałość ducha5). Ta zaś stałość ducha potrzebna jest zarówno do czynienia dobra jak i do znoszenia zła, zwłaszcza gdy dobro lub zło jest trudne. Człowiek może mleć tę stałość w obu na sposób właściwy swej naturze, by z powodu trudności nie odstąpił od tego lub owego dobra, polegającego na spełnieniu jakiegoś trudnego dzieła, albo na zniesieniu tego lub owego ciężkiego zła. Stosownie do tego męstwo uważane jest za cnotę, specjalną lub ogólną6).

Jednakże Duch święty oddziaływa na człowieka posuwając go dalej, dając mu mianowicie możność uskutecznienia każdego zaczętego dzieła i uniknięcia wszystkich zagrażających mu niebezpieczeństw, czego człowiek siłami swej natury osiągnąć nie może. W wielu bowiem sprawach człowiek nie jest w mocy osiągnąć wyniku swych przedsięwzięć i uniknąć zła i niebezpieczeństw, które czasem przyprawiają go o śmierć. Daje mu to dopiero działanie Ducha świętego, przez to mianowicie, że doprowadza go do życia wiecznego, które jest celem wszystkich dzieł dobrych i schronieniem przed wszystkimi niebezpieczeństwami. Duch święty wlewa w umysł człowieka pewną ufność w to wszystko, która uwalnia go od przeszkadzających obaw. Tak rozumiane męstwo jest darem Ducha świętego, gdyż dar jest to oddziaływanie tegoż Ducha na duszę człowieka7). (56)

Ad 1. Męstwo jako cnota usprawnia człowieka do stawiania czoła wszystkim niebezpieczeństwom, ale nie wystarcza do wyjścia z nich cało; to daje mu męstwo jako dar.

Ad 2. Dary nie spełniają w ojczyźnie niebieskiej tej samej funkcji, jaką spełniają na ziemi; ich funkcja polega tam na zażywaniu radości z osiągniętego dobra. Akt męstwa w niebie wyraża. się pełnym bezpieczeństwem przed trudami i złem.

Ad 3. Dar męstwa styka się z cnotą męstwa nie tylko w znoszeniu niebezpieczeństw, lecz w ogóle w spełnianiu trudnych dzieł. Dlatego to dar męstwa jest kierowany przez dar rady, który wybiera spomiędzy wszystkich rzeczy dobrych to co lepsze.

Artykuł 2.

CZY CZWARTE BŁOGOSŁAWIEŃSTWO, MIANOWICIE „BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY ŁAKNĄ I PRAGNĄ SPRAWIEDLIWOŚCI" ODPOWIADA DAROWI MĘSTWA ?

1. Nie wydaje się, by czwarte błogosławieństwo: „błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”, odpowiadało darowi męstwa. Dar bowiem męstwa nie odpowiada cnocie sprawiedliwości, odpowiada jej zaś raczej dar pobożności. Zatem błogosławieństwo to odnosi się do daru pobożności raczej niż do daru męstwa.
2. Pragnienie i łaknienie sprawiedliwości Jest pragnieniem dobra. Otóż to należy właściwie do miłości, której nie odpowiada dar męstwa, lecz raczej dar mądrości, jak stwierdzono wyżej1). Zatem błogosławieństwo to odpowiada darowi mądrości, a nie darowi męstwa.
3. Owoce są wynikami błogosławieństw, gdyż przyjemność należy do istoty błogosławieństw2). Otóż w owocach trudno dopatrzyć się czegoś, co należy do męstwa. Zatem nie odpowiada mu również jakieś błogosławieństwo.

Temu jednakże sprzeciwia się to, co powiedział Augustyn 3): „męstwo jest czymś stosownym. dla łaknących i pragnących; trudzą się bowiem. pragnąc radości z prawdziwych dóbr, oraz pożądając odwrócenia swej miłości od tego, co ziemskie i cielesne”.

Uważam, iż trzeba na to odpowiedzieć, że Augustyn4) przydziela błogosławieństwa darom według kolejności ich wyliczenia, wszakże uwzględniając jakąś ich zbieżność. Dlatego czwarte błogosławieństwo, mianowicie o łaknieniu i pragnieniu sprawiedliwości, przydziela czwartemu darowi, mianowicie darowi męstwa. Zachodzi tu ponadto pewna zbieżność, ponieważ, jak powiedziano w artykule poprzednim, męstwo polega na czymś trudnym l szczytnym. Jest zaś czymś bardzo trudnym, gdy ktoś nie tylko dokonuje dzieł cnotliwych, które są zwyczajnymi dziełami sprawiedliwości, lecz gdy ich dokonuje z pewnym nienasyconym pragnieniem, co można nazwać głodem i pragnieniem sprawiedliwości. (57)

Ad 1. Chodzi tu, jak mówi Chryzostom5),. nie tylko o sprawiedliwość jako cnotę specjalną,. ale o sprawiedliwość we wszystkim, a więc jako rozciągającą się na wszystkie dzieła każdej cnoty6), w których po to co trudne sięga męstwo jako dar.

Ad 2. Miłość jest korzeniem wszystkich darów l cnót7). Dlatego cokolwiek należy do męstwa, może również należeć do miłości.

Ad 3. Są dwa owoce, które wystarczająco odpowiadają męstwu, a mianowicie cierpliwość, która odnosi się do znoszenia zła, i nieskwapliwość, która może odnosić się do długotrwałego oczekiwania i dokonywania dobra. (58)

ZAGADNIENIE 140.
PRZYKAZANIACH MĘSTWA.

W końcu trzeba zastanowić się nad przykazaniami dotyczącymi męstwa: 1-o przykazania; odnoszące się do męstwa lako takiego; 2-o przykazania odnoszące się do jego części.

Artykuł 1.

CZY ZAWARTE W PRAWIE BOŻYM PRZYKAZANIA MĘSTWA PODANE SĄ WŁAŚCIWIE?

1. Wydaje się, że prawo Boże nie podaje przykazań męstwa w sposób właściwy. Prawo bowiem Nowe jest doskonalsze niż Prawo Stare. Lecz w Starym Prawie znajdują się pewne przykazania dotyczące męstwa, jak to wynika z księgi Powtórzonego Prawa1); zatem i w Nowym Prawie należało podać przykazania nakazujące męstwo.
2. Przykazania nakazujące wydają się być większego znaczenia niż przykazania zakazujące, ponieważ nakazujące zawierają w sobie zakazujące, lecz nie odwrotnie. Zatem postawione w prawie Bożym przykazania męstwa są niezupełne, ponieważ wyrażają tylko negatywny zakaz bojaźni.
3. Męstwo jest jedną z cnót naczelnych2). Otóż przykazania służą cnotom jako swym celom i dlatego powinny być do nich dostosowane. Zatem przykazania męstwa winny być włączone w przykazania Dekalogu, które są naczelnymi przykazaniami prawa.

Temu jednakże sprzeciwia się tekst Pisma Świętego.

Według mego zdania, odpowiedź na to jest następująca. Przykazania prawa stosują się do zamierzeń prawodawcy. Dlatego nakazy prawa ustanawia się stosownie do celów zamierzanych przez prawodawcę; stąd w sprawach ludzkich inne są, nakazy demokratyczne, inne królewskie, a inne tyrańskie.

Celem zaś prawa Bożego jest zjednoczenie człowieka z Bogiem. Dlatego przykazania prawa Bożego, odnoszące się zarówno do męstwa, jak i do innych cnót, dążą do nastawienia umysłu ku Bogu, zgodnie ze słowami Pisma świętego 3): „nie lękajcie się ich, albowiem Pan Bóg wasz idzie z wami, aby walczył za was z nieprzyjaciółmi waszymi”. Natomiast prawa ludzkie, przeciwnie, mają za przedmiot pewne dobra naturalne i nakazują męstwo stosownie do tychże.

Ad 1. Stary Testament dawał obietnice doczesne, Nowy natomiast duchowe i wieczne, jak mówi Augustyn4). Dlatego było konieczne, by w Starym Prawie były zawarte pouczenia dla ludu, Jak winien walczyć, nawet orężnie, dla zdobycia posiadłości ziemskich; natomiast w Nowym otrzymali ludzie pouczenia, jak mają poprzez bój duchowy, dojść do posiadania życia wiecznego, o czym mówi Mateusz5): „królestwo niebieskie gwałt cierpi, a gwałtownicy porywają je”. Dlatego to Piotr nakazuje6): „przeciwnik wasz diabeł jako lew ryczący krąży szukając, kogo by pożarł. Sprzeciwiajcie mu się mocni we wierze”; oraz Jakub7): „opierajcie się diabłu, a uciecze od was”. Jednakże, ponieważ ludzie mogliby dać się odciągnąć od dóbr duchowych przez niebezpieczeństwa cielesne, dlatego w Nowym Prawie trzeba było

ustanowić przykazania męstwa dla mężnego wytrzymania zła doczesnego, jak na przykład: „nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało”8).
Ad 2. Przykazanie ma za zadanie pouczyć ogólnie o wszystkim. Otóż, dobro ogólne wskazuje wystarczająco na to, czego czynić nie należy, ale nie wskazuje na to, co winien każdy czynić w danym niebezpieczeństwie. Dlatego przykazania dotyczące męstwa są zazwyczaj podawane w formie negatywnej, a nie pozytywnej.
Ad 3. Przykazania Dekalogu są postawione w prawie Bożym jako podstawowe zasady, które mają być znane wszystkim jako oczywiste9). Dlatego winny dotyczyć przede wszystkim aktów sprawiedliwości, w których wzgląd powinności jest dostrzegany zupełnie wyraźnie; natomiast nie powinny były dotyczyć aktów męstwa, ponieważ powinność nie obawiania się niebezpieczeństw śmierci nie jest tak wyraźnie oczywista.

Artykuł 2.

CZY PRZYKAZANIA ODNOSZĄCE SIĘ DO CZĘŚCI MĘSTWA PRAWO BOŻE PODAJE W SPOSÓB STOSOWNY?

1. Wydaje się, że nie. Wielmożność bowiem, czy ufność i wielkoduszność, są częściami męstwa, tak samo jak cierpliwość i wytrwałość, jak to wynika z tego, co powiedziano wyżej1). Otóż w prawie Bożym są przykazania co do. cierpliwości i wytrwałości, a więc powinny być podane również jakieś przykazania dotyczące wielmożności i wielkoduszności.
2. Cierpliwość jest cnotą najbardziej potrzebną, bo jest „strażniczką wszystkich innych cnót”, jak to stwierdza Grzegorz2). Otóż co do Innych cnót dane są przykazania absolutne, zatem przykazania dotyczące cierpliwości nie powinny być podane tylko jako „postulat gotowości duszy” do niej, jak to mówi Augustyn3).
3. Cierpliwość i wytrwałość są częściami męstwa, jak powiedziano wyżej4). Otóż co do męstwa brak jest przykazań nakazujących, a są tylko zakazujące5). Otóż również przykazania co do cierpliwości i wytrwałości nie powinny być dane w formie nakazu, lecz zakazu.

Sprzeciwia się temu Jednakże powaga Pisma świętego.

Odpowiadam, że prawo Boże poucza człowieka w pełni o tym, co jest do prawego życia konieczne. Otóż człowiekowi są potrzebne do prawego życia nie tylko cnoty główne, lecz także drugorzędne i dołączone. Dlatego prawo Boże podaje odpowiednie przykazania zarówno co do aktów cnót głównych, jak i co do aktów cnót drugorzędnych i dołączonych.
Ad 1. Wielmożność i wielkoduszność nie należą do rodzaju męstwa, chyba że tylko swoistą wybitną wielkością, we właściwej sobie materii. Otóż to co należy do stopnia wybitności podpada raczej pod rady doskonałości niż pod koniecznie wiążący przykaż. Dlatego odnośnie wielmożności i wielkoduszności nie zostały nadane przykazania, lecz raczej rady. Natomiast uciski i trudy obecnego życia należą do cierpliwości i wytrwałości same przez się, a nie z racji ich wielkości. Dlatego odnośnie cierpliwości i wytrwałości winny były być dane przykazania.
Ad 2. Jak stwierdzono wyżej6), przykazania nakazujące, choć obowiązują zawsze, to jednak nie obowiązują bezwzględnie, lecz zależnie od miejsca i czasu. Otóż

przykazania dotyczące cierpliwości winny być brane tak samo jak przykazania nakazujące, odnoszące się do innych cnót, w znaczeniu gotowości duchowej, a mianowicie, że człowiek ma być gotowym je spełnić, gdy okoliczność tego wymaga.
Ad 3. Męstwo tym różni się od cierpliwości i wytrwałości, że dotyczy największych niebezpieczeństw, w których należy postępować bardzo ostrożnie i w których nie można szczegółowo określić sposobu postępowania. Natomiast cierpliwość i wytrwałość dotyczą mniejszej wagi udręk i trudów i dlatego z większą pewnością można w nich określić sposób postępowania, zwłaszcza w ogólnych wytycznych.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Odnośniki dotyczące źródeł zostały zamieszczone tu osobno, a to celem odciążenia tekstu. Odnośniki dotyczące Sumy podane są w ten sposób: gdzie jest podana sama q., rzecz dotyczy 2-2; gdzie sam a. (artykuł), rzecz dotyczy q. omawianej. Inne skróty są łatwe do odczytania.

Q. 123, 1: 1) 2 Kor. 12, 9. 2) 1-2 q. 67 a. 2; 1-2 q. 62 a. 3. 3) 3 Ethic. c. 8. 4) 1-2 q. 59 a. 1. 5) 1-2 q. 55 a. 4. 6) De moribus Ecciesiae, c. 15. 7) 2 Ethic. c. 6. 8) Dionysius, De divinis nominibus, c. 4. 9) 3 Ethic. c. 8. 10) 1 De re militari, c. 1. l1) 1-2 q. 63 a.1.

Q. 123, 2: 1) 8, 7. 2) l De officiis, c. 39. 3) 2 Ethic. c. 4. 4) 22 Moralium, c. 1. 5) 1-2 q. 61 a. 3. 4. 6) 2 Ethic. c. 4. 7) 2 De Invent. Rhetor. c. 54. 8) 1 De coelo, c. 11. 9) Arystot. 4 Metaph. c. 12. 10) Arystot. 1 Rhetor. c. 9.

Q. 123, 3: l) 7 Moralium, c. 21. 2) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 3) 1-2 q. 23 a. 2; 1-2 q. 45 a. 1 ad 2. 4) 2. 3 Ethic. c. 7.9. 5) 1-2 q. 41 a. 2. 6) 1-2 q. 45 a. 2.

Q. 123,4: 1) De moribus Ecclesiae, c. 15. 2) 6 Musicae, c. 15. 3) 3 Ethic. c. 6. 4) De affectibus. 5) De moribus. Ecciesiae, c. 22.

Q. 123, 5: l) De officiis, c. 35. 2) De officiis, c. 22. 3) 19 De civ. Dei, c. 12. 4) 3 Ethic. c. 6. 5) Żyd. 11, 34.

Q. 123, 6: l) 2 Ethic. c. 3. 2) 3 Ethic. c. 9. 3) Loc. cit. 4) 3 Ethic. c. 7.

Q. 123, 7: 1) 13 De Trinitate, c. 8. 2) De moribus Ecclesiae, c. 15. 3) Ethic. c. 7.

Q. 123, 8: 1) 7 Ethic. c. 6. 2) 5, 22. 3) 3 Ethic. c. 9. 4) 1-2 q. 31 a. 3. 5) 2 Mach 6, 30. 6) 3 Ethic. c. 9.

Q. 123, 9: 1) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 2) i De officiis, c. 8. 3) 3 Ethic. c. 7. 4) 3 Ethic. c. 6. 5) Homil. 35 in Evang. 6) 3 Ethic. c. 8.

Q. 123, 10: 1) De memoria, c. 11. 2) l De ira, c. 16. 3) Ethic. c. 8. 4) Loc. cit. 5) Patrz 1-2 q. 24 a. 2. 6) 3 Ethic. c. 8.

Q. 123, 11: 1) 2 De invent. Khetor. c. 54. 2) 22 Moralium, c. 1; lib. 2 c. 49. 3) Super Luc. 6, 20. 4) 5 De moribus Ecciesiae, c. 6. 5) 1-2 q. 61 a. 3. 4. 6) 2 Ethic. c. 4. 7) Lib. 83 QQ. q. 36. 8) 1-2 q. 25 a. 4.

Q. 123, 12: 1) 1 De officiis, c. 36. 2) Arystoteles, 2 Ethic. c. 3. 3) 1 De officiis, c. 7. 4) 1 Rhetor. c. 18. 5) 6 De Trinitate, c. 8. 6) Dionysius, De Divinis nominibus, c. 4. 7) 1 De officiis, c. 35. 8) Rhetor. c. 19.

Q, 124, 1: 1) Super Matth. c. 1. 2) q. 64 a. 6. 3) 1 De civ. Dei, c. 26. 4) Mat. 5, 10. 5) q. 123 a. 12. 6) q. 108 a. 1. 2; q. 123a. 12. 7) c. 3 .Sermonis 373. 8) i De civ. Dei, c. 26. 9) 1-2 p. 108 a. 4 ad 4.

Q. 124, 2: 1) 1, 8. 2) De Natali SS. Mart. 3. 3) Serm. 16. 4) 15,13. 5) 13, 3. 6) Serm. 311. 7) Epist. 8. 8) 3, 22.

Q. 124, 3: 1) 10, 10. 2) 3, 16. 3) Ult. Moralium, c. 14. 4) 1 Ethlc. c. 2. 5) De s. Virginitate, c. 45. 46. 6) 3, 14. 7) Lib. 83 QQ. q. 36. 8) 15. 13. 9) Liber de adulterinis coniugiis, c. 19. 10) 2, 8.

Q. 124, 4: 1) In sermone de Assumptione, właściwie w Epist. 9, ad Paul. et Eustoch. 2) Homil. 3 in Evang. 3) 6 Musicae, c.15. 4) 10, 34. 5) Patrz a. 2 ad 2; a. 3. 6) Serm. 16. 7) Por. 2 Kor. 4, 17-18. 8) 2, 4. 9) 1 Kron. 28, 9. 10) q. poprz. a. 4. 6.

Q. 124, 5: 1) 4, 15-16. 2) 1 Ethic. c. 2. 3) 5, 10. 4) Tit. 1, 1. 5) 2, 18. 6) 1, 16. 7) 8, 9. 8) 5, 24. 9) q. 110 a. 3.

Q. 125, 1: 1) 1-2 q. 123 q. 4; q. 41 a. 1. 2) 2 Ethic. c. 6. 3) 18, 8. 4) 6, 5. 5) 2 Lib. Orth. Fid. c. 4. 6) 3 Ethic. c. 7. 7) Mat. 10, 28. 8) 2, 6. 9) q. 109 a. 2; q. 114 a. 1.

Q. 125, 2: 1) g. 123 a. 4. 2) 26, 44. 3) 1 De civ. Dei, c. 24. 4) q. 20 a. 1, oraz 1-2 q. 40 a. 4. 5) 2 Ethic. c. 7; 3, c. 7. 6) q. 19 a. 3; 1-2 q. 43 a. 1. 7) 3 Ethic. c. 6. 8) 1-2 q. 1 a. 3; q. 18 a. 6. 9) 3 Ethic. c. 7. 10) 1-2 q. 45 a. 2.

Q. 125, 3: 1) 1-2 q. 23 a. 1.4. 2) 1-2 q. 74 a. 3 ad 3, a. 4. 3) 7, 3. 4) 20, 8. 5) 21, 8. 6) a. 1 q. poprz.

Q. 125, 4: 1) 3 Ethic. c. 6. 2) Decr. Gratiani, C. 1 q. 1 c. 111. 3) 3 Ethic. c. 1. 4) 2 De libero arbitrio, c. 19.

Q. 126, 1: 1) 28, 1. 2) 3 Ethic. c. 6. 3) 10, 28. 4) 51, 12. 5) a.2 q. poprz. 6) 14 De civ. Dei, c. 28. 7) 18, 2. 8) Ef. 5, 29. 9) 41, 24-25. 10) 3 Ethic. c. 7. 11) 1, 28. 12) 14, 16. 13) 34, 16.

Q. 126, 2: 1) 3 Ethic. c. 7. 2) q. 123 a. 3.

Q. 127, 1: 1) 39, 21. 2) 31 Moralium, c. 24. 3) 6 Ethic. c. 9. 4) 1-2 q. 45 a. 2. 5) 8, 18. 6) 1-2 q. 23 a. l. 4; q. 45. 7) q. 53 a. 3. 8) 4 Ethic. c. 4-6.

Q. 127, 2: 1) q. 123 a. 3. 2) c. 7. 3) a. 2 q. poprz. 4) q. 123 a. 8. 6) 3 Ethic. c. 7.

Q. 128, 1: 1) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 2) 24, 13. 3) 1 Somn. Scip. c. 8. 4) S Ethic. c. 8. 5) q. 123 a. 3. 6. 6) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 7) loc. cit. 8) 4 Ethic. c. 2. 9) Żyd. 12, 8. 10) Patrz q. 17 a. 5; 1-2 q. 62 a. 3. 11) 1-2 q. 40 a. 7. 12) Patrz 1-2 q. 40 a. 4 ad 1. 13) q. 123 a. 1 ad 2.

Q. 129, 1: 1) c. 9. 2) 4 Ethic. c. 3. 3) Patrz q. 103 a. 1. 2. 4) q. 123 a. 3 ad 2, a. 4.

Q. 129, 2: 1) 2 Ethic. c. 7. 2) 7 Physic. tekst 17. 18. 3) 1 De coelo, c. 11; patrz q. 123 a. 2 ad l. 4) 2 Ethic. c. 3. 5) Dionysios, De divin. nomin. c. 14.

Q. 129, 3: 1) 4 Ethic. c. 3. 2) 1-2 q. 65 a. 1. 3) 4 Ethic. c. 3. 4) 1-2 q. 55 a. 4. 5) 4 Ethic. c. 3. 6) 4 Ethic. c. 3. 7) Tamże. 8) 14,18. 9) a. 1, oraz 1-2 q. 2 a. 2 arg. 3. 10) 4 Ethic. c. 3. 11) 14, 4. 12) 4 Ethic. c. 3.

Q. 129, 4: 1) 4 Ethic. c. 3. 2) c. 3. 3) 61, 10. 4) Ethic. c. 3. 5) 2 Ethic. c. 7. 6) q. 123 a. 2. 7) a. 1. 2. 8) q. 103 a. 1 ad 2. 9) 4 Ethic. c. 3.

Q. 129, 5: 1) De quatuor virtutibus, c. De magnanimitate. 2) 1De offic, c. 19. 3) 4 Ethic. c. 3.4) 1 Somn. Scip. c. 8. 5) De affectibus. 6) 1-2 q. 61 a. 3. 4. 7) 2 Ethic. c. 4. 8) 5 Etbic. c. 1. 3. 9) Dz. cyt.

Q. 129, 6: 1) 2 Kor. 3, 4-5. 2) 12, 2. 3) 3, 6. 4) 1 Somn. Scip. e. 8. 5) 2 De inwent. Rhetor. c. 54. 6) q. poprz. ad 6. 7) 11, 18. 8) 4 Ethic. c. 3. 9) 1-2 q. 23 a. 2; q. 40 a. 4. 10) Patrz q. popra.

Q. 129, 7: 1) q. poprz. ad 6. 2) 10 Etymol. ad litt. S. 3) 2 Tym. 2, 15. 4) 11, 14. 18. 5) 1 De officiis, c. 20. 6) 2 Rhetor. c. 5. 7) Patrz 1-2 q. 45 a. 2. 8) 1-2 q. 69 a. 3.

Q. 129, 8: 1) Dc ira, c. 9. 2) a. 4 ad 3. 3) 1 De oJEficiis, c. 20. 4) 4 Ethic. c. 3. 5) 4 Ethic. c. 3. 6) Patrz wyżej, a. 1.

Q. 130, 1: 1) 3, 13. 2) 10 Ethic. c. 7. 3) 1 Metaph. c. 2. 4) 3, 5. 5) 37, 3. 6) 3 Ethic. c. 3.

Q. 130, 2: 1) Patrz 1-2 q. 14 a. 1; q. 21 a. 1. 2) 4 Ethic. c. 3. 3) 2 Ethic. c. 7; 4, c. 3. 4) q. 1128 a. 3 ad l. 5) a. 2 q. poprz. 6) 2 Ethic. c. 3. 7) De quatuor virtut. c. De moder. fortit.

Q. 131, 1: 1) 1 Ethic. c. 12; 8, c. 14. 2) 3 Ethic. c. 8. 3) 1 De Tuscul. c. 2. 4) 13, 5. 5) q. 103 a. 1. 2. 6) 3 Ethic. c. 8. 7) In Catilinario, c. 11. 8) 3 Ethic. c. 8.

Q. 131, 2: 1) 4, 7. 2) 25, 23. 3) 16, 14. 4) 1 De officiis, c. 19. 5) 2, 2-3.

Q. 132, 1: 1) 5, 1. 2) 43, 7. 3) 1 De Tuscul. c. 2. 4) 2, 7. 5) 2 De invent. Rhetor. c. 55. 6) 2 Contra Maxim. c. 13. 7) 41, 16. 8) 12, 17. 9) Lib. 5, c. 13. 10) Super Ioan. tract. 82. 100. 104. 11) 22 Hist. c. 39. 12) 2, 12. 13) 5, 16. 14) 4, 3. 15) 13, 13. 16) Tract. 58 in loan. 17) 5, 16. 18) 10, 17. 18. 19) 5 De civ. Dei, c. 12.

Q. 132, 2: 1) Patrz q. 130 a. 2; q. 131 a. 2. 2) 2, 3. 3) 1 De officiis, e. 20. 4) q. 103 a. 1 ad 3. 5) q. 129 a. 1. 2. 6) 4 Ethic. c. 3. 7) q. 127 a. 2 ad 2.

Q. 132, 3: 1) 6, 1. 2) 42, 8. 3) 1, 17. 4) 2, 4. 5) Glo. ord. ex Epist. 22 al. 64. 6) Homil. 19 in Mat. 6, 1. 7) Op. imperf. in Matth. Homil. 13. 8) Patrz q. 35 a. 3; 1-2 q. 72 a. 5. 9) 28, 2. 10) 1. Kor. 4, 7. 11) 9, 23. 12) 12, 43. 13) 5 De civ. Dei, c. 14. 14) Jan 5, 44.

Q. 132, 4: 1) 31 Moralium, c. 45. 2) q. 162 a. 1. 2. 3) Rzym 4, 2. 4) Jan 12, 43. 5) Patrz a. 2 oraz 1,2 Q. 84 a. 4 ad 4. 6) a. 2; q. 103 a. 1 ad 3.

Q. 132, 5: 1) 23 Moralium, c. 6. 2) 31 Moralium, c. 45. 3) Homil. 71. 4) 31 Moralium, c. 45. 5) q. 118 a. 8. 6) Patrz wyżej, a. 1. 4. 7) q. 112 a. 1 ad 2. 8) 4 Ethic. c. 7.

Q. 133, l: 1) 4 Ethic. c. 3. 2) 10, 15. 3) 4 Ethic. c. 3. 4) 3, 2. 5) 1, 6. 6) 3, 21. 7) Mat. 25, 14 nn; Łuk. 18, 12 nn. 8) In Pastorali, 1, 5. 9) 26, 16.10) In Pastorali, 1, 7.

Q. 133, 2: 1) 4 Ethic. c. 3. 2) 26, 26. 3) loc. cit. 4) Patrz wyżej q. 47 a. 9. 5) 35, 4. 6) Kol. 3, 21. 7) 37, 3. 8) q. 127 a. 2 ad 2. 9) 4 Ethic. c. 3. 10) loc. cit.

Q. 134, 1: 1) 1-2 q. 65 a. 1. 2) 4 Ethic. c. 2. 3) 2 Ethic. c. 6. 4) 10 Metaphys., w komentarzu św. Tomasza lect. 7. 5) q. 108 a. 2; q. 117 a. 1 arg. 1. 6) 4 Ethic. c. 2. 7) 4 Ethic. c. 4. 8) Aristot. 1 De coelo, c. 16. 9) q. 129 a. 3 ad 1. 10) q. 129 a. 3 ad 1. 11) 4 Ethic. c. 2. 12) 6 Ethic. c. 5.

Q. 134, 2: 1) q. 129 a. 1. 2. 2) 15, 11. 3) 95, 6. 4) q. 81 a. 8. 5) 2 Ethic. c. 7. 6) 4 Ethic. c. 3. 7) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 8) 4 Ethic. c. 11.

Q. 134, 3: 1) q. 117 a. 2. 2) 4 Ethic. c. 11. 3) I De ira, c. 9. 4) 4 Ethic. c. 11. 5) 4 Ethic. c. 2. 6) q. 129 a. 2. 7) 4 Ethic. c. 2. 8) Praedicamenta, c. 6.

Q. 134, 4: 1) 4 Ethic. c. 2. 2) q. 80.

Q. 135, 1: 1) Ethic. c. 2. 2) De Divin. nomin. c. 4. 3) 4 Ethic. e. 2. 4) 2 Ethic. c. 7; 4, c. 2. 5) 1-2 q. 1 a. 3; q. 18 a. 6. 6) Aristot. Praedic. c. 5. 7) 4 Ethic. c. 2. 8) loc. cit.9) 2 Rhetor. c. 6. l0) 4 .Ethic. c. 2.

Q. 135, 2: 1) 4 Ethic. c. 2. 2) q. 132 a. 2. 3) 2. 4 Ethic. c. 7.

Q. 136, 1: 1) 14 De Trinitate, c. 9. 2) 49, 10. 3) 7, 16. 4) 5, 16. 5) 1-2 q. 70 a. 1 ad 3. 6) 5, 22. 7) De patientia, c. 1. 8) q. 123 a. 12. 9) 2 Kor. 7, 10. 10) 30, 25. 11) De patientia, c. 2. 12) De civ. Dei, c. 9. 13) De patientia, c. 2. 5. 14) 1-2 q. 11 a. 1. 15) l Ethic. c. 8.

Q. 136, 2: 1) 1, 4. 2) 21, 19. 3) 35 in Evang. 4) 22 Moralium, c. 1. 5) De moribus Ecclesiae, c. 15. 6) 2 Ethic. c. 6.

Q. 136, 3: 1) De patientia, c. 3. 2) 61, 6. 3) De patientia, c. 4. 4) l Kor. 13, 4. 5) Rzym, 5, 5.

Q. 136, 4: 1) q. 123 a. 6. 2) Lib. Sent. Prosperi (Vide Gregorius, Homil. 35 in Evang.) 3) q. 123 a. 3. 4) 2 De invent. Rhetor. c. 54. 5) 35 Homil. in Evang. 6) Sent. 161. 7) Horn. 4 in Op. imperf., objaśniając słowa Mat. 4, 10: „Idź precz, szatanie". 8) Epist. 138 contra Marceli.

Q. 136, 5: 1) De patientia, c. 1. 2) 5, 4. 3) 2, 4. 4) Przyp. 13, 12. ,5) 2 De invent. c. 54.

Q. 137, 1: 1) 7 Ethic. c. 7. 2) 4 (Ethic. c. 9. 3) 2 De Iib. arbitrio, e. 19. 4) De perseverantia, c. 1. 6) 5) 2 Ethic. c. 4. 6) 2 De invent. c. 54. 7) 2 Ethic. c. 3. 8) Super loan. tract. 78. 9) „qualitas difficile mobilis", Aristot. Categ. c. 6.

Q. 137, 2: 1) 7 Ethic. c. 7. 2) c. 6. 3) 2 De iivent. c. 54. 4) q. 123: a. 2; 1-2 q. 61 a. 3. 4. 5) 7 Ethic. c. 4. 7. 6) 24, 13.

Q. 137, 3: 1) a. 5 q. poprz. 2) 2 Ethic. c. 3. 3) I Somn. Scip. c. 8. 4) Wyżej, q. 123 ad 6. 5) a. 1 q. poprz.

Q. 137. 4: 1) 2 De invent. c. 53. 2) 5, 15 nn. 3) De correpl. Et gratia, c. 11. 4) 5, 7. 5) .De perseverantia, c. 1. 6) a. 1 ad 2; a. 2 ad 3. 7) 1-2 q. 109 a. 10, gdzie jest mowa o Łasce. 8) De correpl. et gratia, c. 12. d.

Q. 138, 1: 1) 6, 9-10. 2) 7 Ethic. c. 7. 3) 4 Ethic. c. 8. 4) 7 Ethic. c. 7. 5) a. 1. 2 q. poprz. 6) 7 Ethic. c. 7. 7) De officiis, c. 20. 8) 7 Ethic. c. 7. 9) Loc. cit. 10) Powt. 28. 66.

Q. 138, 2: 1) 31 Moralium, c. 45. 2) q. 132 a. 2. 3) 7 Ethic. c. 9. 4) 2 De iiwent. c. 54. 5) q. 92 a. 1. 6) 10 Etymol. litt. P. 7) q. 127 a. 2 ad 1; q. 133 a. 2.

Q. 139, 1: 1) 1-2 q. 68 a. 6. 2) 1 Moralium, c. 32. 3) 2 De doctrina. christiana, c. 7. 4) 11, 2. 5) q. 123 a. 2; 1-2 a. 61 a. 3. 6) q. 123 a. 2. 7) 1-2 q. 68 a. 1. 2.

Q. 139, 2: 1) q. 45. 2) l Ethic. c. 8. 3) I De serm. Dom. in monte, c. 4. 4) q. 121 a. 2. 5) Super Matth. Homil. 15. 6) 5 Ethic. c. 1. 7) q. 25 a. 8 ad 2; 1-2 q. 68 a. 4 ad 3.

Q. 140, 1: 1) Cały rozdz. 20. 2) q. 123 a. 2; 1-2 q. 61 a. 2. 3) Powt. 20, 3. 4) Contra Faustum, c. 2. 5) 11, 12. 6) 1 piotr 5, 8. 7) 4, 7. 8) Mat. 10, 28. 9) q. 122 a. 1.

Q. 140, 2: 1) q. 128. 2) Homil. 35 in Evang. 3) 1 De serm. Dom. in monte, c. 19. 21. 4) q. 128; q. 136 a. 4; q. 137 a. 2. 5) Art. poprz. ad 2. 6) q. 3 a. 2; 1-2 q. 71 a. 5 ad 3; 100 a. 10.

OBJAŚNIENIA TEKSTU

(l) Męstwo jest „cnotą”. W artykule tym Autor podaje krótkie określenie pojęcia cnoty (zagadnienie cnót w ogóle omawia św. Tomasz osobno) oraz rolę cnoty męstwa w ekonomii życia ludzkiego, świadomego i moralnego, (co oznacza to samo), życie człowieka to nie tylko Istnienie, ale i działania, które się dokonują w nim i których dokonuje on na zewnątrz, a do których dokonywania został zaopatrzony w zdolności (władze): poznawczo (zmysły zewnętrzne i rozum) i dążeniowe-motoryczne: wolę i siłę dążeń zmysłowych (popędy), która jest dwojaka (patrz uw. 8).

„Władza” w swym stanie surowym jest możnością, „cnota” jest usprawnieniem władzy do działania; jest wydoskonaleniem władzy, by działała należycie. Cnoty Intelektualne doskonalą intelekt, cnoty moralne doskonalą władze dążeniowe. Na pograniczu cnót Intelektualnych i moralnych stoi cnota roztropności, po niej następuje doskonaląca wolę cnota sprawiedliwości, a dwie następne: męstwo i wstrzemięźliwość, doskonalą zmysłowe siły dążeniowe do działania moralnego, czyli według zasad moralnych, dla osiągnięcia celu moralnego. Cel ten wskazuje rozum, kierujący się regułami Bożymi, a osiąga go w pełni nadprzyrodzona miłość. Cnoty sprawiają, że człowiek dąży do celu świadomie, z entuzjazmem, z łatwością i przyjemnością, One sprzęgają poszczególne siły i czynią je uległymi rozumowi, kierującemu je ku przedmiotom powinnym i na sposób należyty. One to sprawiają, że jesteśmy moralni, a więc świadomi i wolni, w naszym codziennym życiu-działaniu. Generalnym motorem dającym rozruch i kierunek siłom poznawczym i działaniowym jest znajomość najwyższej prawdy i miłość najwyższego dobra; tym jest w rzeczywistości tylko Bóg. Może jednak ktoś założyć sobie Inną najwyższą prawdę — rzeczywistość, i dobro, np. swe własne ja, państwo, ludzkość. Odpowiednia będzie cała działalność mechanizmu moralnego. Jeśli przyrodzona znajomość i miłość Boga jest uzupełniona siłami wlanymi przez łaskę, cały mechanizm jest podniesiony na nowy poziom nadprzyrodzony. Wtedy wewnętrzne nasze czynności i działalność zewnętrzna mają wartość i ziemską i niebieską. Oba poziomy, przyrodzony i nadprzyrodzony, uzupełniają się. Pierwszy bez drugiego nie jest zdolny zapewnić człowiekowi osiągnięcie celu, dla którego jest on stworzony; drugi uzupełnia i bogaci pierwszy w działaniach doczesnych i posługuje się nim w działaniach nadprzyrodzonych.

Każda z czterech głównych cnót moralnych, przyrodzonych i nadprzyrodzonych, spełnia rolę osobną. Roztropność doskonali rozum praktyczny sprawiając, że władza rozumu należycie zastanawia się, rozsądza i nakazuje w dziedzinie wykonania to, co potrzebne do osiągnięcia celu. Sprawiedliwość usprawnia wolę, by we wszystkim co czyni, chciała kierować się zasadami słuszności. Obie działają we władzach duchowych, niematerialnych. Męstwo i umiarkowanie działają we władzach zmysłowych, przez się nierozumnych; rozumnymi stają się one dopiero przez łączność z rozumem. Cnoty moralne dyscy-plinują ślepe siły pędne i podporządkowują je kierownictwu rozumu, który nakłada im właściwą miarę, i woli, nadającej im prawość. Bez tego zdyscyplinowania ślepe siły pędne skrępowałyby rozum i wolę i nie byłoby życia moralnego w człowieku, czyli postępowania według sumienia; człowiek zdany byłby na grę ślepych sił. Cnota umiarkowania dyscyplinuje

pęd ku uciechom zmysłowym i nie pozwala, by zaciemniały osąd moralny i by nie uniemożliwiały kierowania się zasadą powinności. Cnota zaś męstwa umacnia sumienie, by nie wycofywało się przed przeszkodami na drodze moralności; by walczyło, zamiast poddawać się Im; by duch ludzki w drodze do celu nie słabnął, lecz podejmował się tego co trudne.

Takie pojęcie cnoty, jako czegoś dynamicznego, twórczego, jest zasadniczo przeciwne pojmowaniu jej jako sentymentu, słabości i cierpiętnictwa, czy ckliwości. Jako cnotę, a więc sprawność ducha, męstwo można i trzeba w sobie wyrabiać sposobami, jakie wskazuje chrześcijańska roztropność. Co do nazwy cnót trzeba pamiętać, że w wielu wypadkach pochodzą od nazw uczuć. Tak np. cnota nadziei pochodzi od uczucia nadziei: tożsamości nazwy nie zawsze oznacza tożsamość rzeczy.
(2) Doskonałe określenie pojęcia „dobrego człowieka". Człowiek może być dobrym pod pewnym względem (dobry muzyk, robotnik, a więc w znaczeniu użyteczności) lub w pełni. Dobrym jest ktoś wtedy, gdy jest dobrym jako człowiek, gdy odpowiada ideałowi człowieczeństwa w swej formacji wewnętrznej i w swym postępowaniu.
(3) Czyn jest prawdziwie mocny i cnotliwy tylko wtedy, kiedy jest moralny, tj. kiedy płynie z rozumnej woli, zdążającej do uczciwego celu. Czyn może wydawać się mocnym materialnie, gdy ktoś włożył weń wielki wysiłek energii, gdy okazał nim dużą odwagę, gdy działał w słusznej sprawie, ale pod wpływem nacisku silnej namiętności lub gwałtownego uczucia, które, zwłaszcza gwałtowny gniew, mogą podwoić siły dla łamania przeszkód. Ktoś okazuje dużo odwagi i uporu w zadawalaniu żądzy przyjemności zmysłowej lub w osiąganiu celów niegodziwych; chęć pokazania się, bojaźń przed ośmieszeniem, żądza imponowania, postawienia na swoim itp. może być źródłem czynów i postępków nieraz podziwu godnych, ale nie są to czyny cnotliwe, natchnione powinnością. Prawdziwą cnotę poznaje się dopiero w wielkiej potrzebie.

(4) Właściwości wrodzone pomagają lub przeszkadzają w nabyciu i praktyce cnoty męstwa. Te właściwości (dyspozycje, usposobienia) są albo fizyczne (silny organizm, nerwy) albo psychiczne (zwartość w działaniu wszystkich sił, bystrość, szybkość i jasność sądu i decyzji, siła woli); przez należyte ich pielęgnowanie tworzy się naturalny podkład pod cnotę męstwa. Ważną rolę spełnia tu wychowanie wyobraźni, która, jeśli nie jest wychowana, lub, co gorsza, jeśli jest chorobliwie rozbita, łatwo ulega zmąceniu pod wpływem nagłych zdarzeń i utrudnia lub wprost uniemożliwia trzeźwy sąd o rzeczywistości, przesadzając lub nie doceniając np. niebezpieczeństwa. Zazwyczaj kobiety słabiej zachowują się w wielkich katastrofach, natomiast w dłuższych cierpieniach i przeciwnościach są wytrzymalsze niż mężczyźni. W ustalaniu odpowiedzialności moralnej w czynach dokonanych pod wpływem lęku, jak i w ocenie moralnej czynu mężnego, należy uwzględniać właściwości temperamentu.

(5) W art. poprz. chodziło o określenie pojęcia męstwa jako cnoty; w obecnym zaś o sprecyzowanie cnoty męstwa jako cnoty odrębnej od Innych, o odróżnienie od męstwa jako mocy ducha w ogóle, we wszystkim. O. I. Bocheński pisze o tym: „pozornie dyskusja jest czysto werbalna. W rzeczywistości kryje się jednak pod nią ważkie zagadnienie rzeczowe: jeśli mianowicie nie ma specjalnej cnoty zwanej męstwem, nie zachodzi także potrzeba specjalnego wychowania tej cnoty, ale wystarczy ogólne wychowanie niejako cywilne. W dalszym ciągu, jeśli tak jest, nie ma

powodu do wyższej oceny czynów męstwa wojennego od przejawów np. wytrwałości w pracy albo odwagi cywilnej... Mylą się ci, którzy sądzą, że aby być mężnym, wystarczy posiadać ogólną, cywilną, jeśli się tak wolno wyrazić, moc charakteru; kto posiada męstwo, będzie posiadał i tę ostatnią, ale niekoniecznie na odwrót. Męstwo musi być wychowywane oddzielnie", (św. Tomasz z Akwinu „Męstwo", wyd. „Nauka Chrystusowa". rok III, nr 8, str. 10, uw. 5; str. 11, uw. 3; patrz art. 5).

Do ad 1: ..Myśl jest następująca: tak jak „władza" znaczy z jednej strony odporność wobec zniszczenia, a z drugiej dyspozycję do działania — tak i męstwo w ścisłym słowa znaczeniu jest dyspozycją przeciwstawiająca się zniszczeniu (w walce), a w szerszym jest ogólnie pojętą mocą w czynie, św. Tomasz ma w niniejszej rozprawie na myśli pierwsze, ściślejsze pojęcie męstwa" (I. Bocheński, j., str. 12, uw. 3).

(6) To samo zdarzenie może powodować obawę (cofanie się) lub budzić odwagę (natarcie), np. wobec niebezpieczeństwa. Pierwszą naturalną reakcją będzie odruch bojaźni: cofnąć się. Następnie: Iść naprzód. Następuje refleksja (długość jej zależy od psychologicznej wielkości niebezpieczeństwa, od przygotowania na tego rodzaju rzeczy i od posiadanego czasu), po której następuje decyzja: cofam się lub idę naprzód. Bojaźń posługuje się następującą argumentacją: niebezpieczeństwo zagraża bezpośrednio, jest wielkie, niemożliwe do przełamania. Wpływ na to ma wyobraźnia, powiększona strachem („strach ma wielkie oczy"). Jeśli się ktoś pod naciskiem odruchu obawy cofnie, postępuje tchórzliwie. Powinien zatem uwzględnić w namyśle czynniki pomniejszające zagrożenie oraz budzące nadzieję na jego przełamanie. Nadzieja budzi odwagę, ślepe, pod naciskiem odruchu uporu, pchanie ale w niebezpieczeństwo, nie jest męstwem (patrz art. 9).

(7) Chodzi tu o wlaną, nadprzyrodzoną cnotę męstwa, której przedmiotem jest: przetrwać i wytrzymać trudności życia doczesnego dla zdobycia nagrody wieczystej. albo, ściślej. Iść naprzeciw niebezpieczeństwu i zwyciężać wszystkie przeszkody stojące na drodze w pełnieniu powinności zleconej przez Boga, jakie nam nakłada miłość wlana, skłaniająca nas do tego, byśmy ich chcieli i je pełnili. W tym wypadku do motywów męstwa przyrodzonego dochodzi motyw nadprzyrodzony.

(8) Oprócz sil poznawczych istnieją w człowieku siły dążnościowe, motoryczne (po łac. „appetitus"). Siły te pozostają zawsze jakby w uśpieniu, a budzi, uaktywnia je poznany przedmiot. Siła dążeń zmysłowych reaguje, gdy zmysły zewnętrzne lub wyobraźnia mają w sobie jakiś przedmiot, dobry lub zły, mogący wywołać reakcję sil dążeniowych Ruch tych sił, powstały na skutek otrzymanego wrażenia zwie się namiętnością (passio), lub, z uwagi na swój bezpośredni skutek, jakim jest odczucie, uczuciem. Ruch ten ma się ku przedmiotowi, jeśli ten jest dobry (sygnał: uczucie przyjemne), ma się przeciw przedmiotowi, jeśli on jest zły (sygnał: uczucie nieprzyjemne). Rozróżnia się sześć głównych namiętności. W stosunku do przedmiotu zmysłowo dobrego: miłość, pożądanie, radość; do przedmiotu złego: nienawiść, wstręt, smutek; ruchom tym odpowiadają zmysłowe uczucia. Są dwie siły dążeniowe zmysłowe: zwykła, która reaguje na przedmioty wprost dobre lub złe (appetitus concupiscibilis); oraz siła dążeń mocnych (lub: bojowych), która do głosu dochodzi, gdy z dobrem lub złem złączony jest wzgląd trudności, św. Tomasz rozróżnia pięć reakcji, namiętności, siły dążeń mocnych („passiones appetitus irascibilis"). O. I. Bocheński ujmuje je w następujący schemat:

<table>
<tr><td rowspan="2">Przedmiot</td><td colspan="3">Kierunek ruchu</td></tr>
<tr><td colspan="2">ku przedmiotowi</td><td>od przedmiotu</td></tr>
<tr><td rowspan="2">nieobecny</td><td>dobro</td><td>nadzieja</td><td>zniechęcenie (rozpacz)</td></tr>
<tr><td>zło</td><td>Odwaga</td><td>obawa (strach)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">obecny</td><td>dobro</td><td colspan="2">namiętność mocna (bojowa) nie może powstać w obecności dobra, gdyż, jako obecne, jest ono pozbawione trudności do zwalczenia.</td></tr>
<tr><td>zło</td><td>gniew</td><td>wobec (psychicznej) obecności zła, ruch od przedmiotu nie jest możliwy i zamiast niego występuje (zwykle) uczucie smutku.</td></tr>
</table>

Ten podział zmysłowych sił dążeniowych i powstałych z nich namiętności należy mieć w pamięci, gdyż będzie się doń nieraz nawiązywać w pracy niniejszej.

(9) Sens jest taki: męstwo okazuje się prawdziwą cnotą, a więc wyraża pełnię swej prawdziwości, w oblicza najbardziej krańcowego spośród niebezpieczeństw fizycznych, wobec grozy śmierci. Można się okazać moralnie mocnym w przeciwnościach i cierpieniach, wszakże prawdziwie mężnym okazuje się ktoś przez właściwą postawę wobec śmierci, śmierć jest egzaminem z posiadanej cnota męstwa, a umrzemy i przez egzamin ten przejdziemy wszyscy.

(10) Męstwo wyraża się najpełniej w nieustraszoności wobec największego zła, jakie może człowieka spotkać: śmierci. Zaprowadza ono, jak i każda inna cnota, „złoty" środek, umiar, między dwiema wadami. Wstrzemięźliwość w jedzeniu jest „w środku" między dwiema wadami: obżarstwem a szkodliwym dla zdrowia pozbawianiem się pożywienia. Stąd „żadna cnota nie jest skrajnością". Według czego jednakże ustala się prawość i słuszność „złotego' środka? — Nie według opinii oportunistycznej (a więc nie „filisterski złoty środek"), lecz według wskazań „prawego" rozumu, czyli rozumu zaopatrzonego w zdrową zasadę postępowania. Dzieła tego dokonuje w rozumie cnota roztropności. Pierwszym pewnikiem oczywistym jest zasada i nakaz: należy postępować według rozumu. Rozum zaś wskazuje, by postępować doskonale, choćby w tym trzeba było dojść do ostateczności; nie ma bowiem wyboru między dobrem a złem, między podłością a powinnością. Kto tak rzecz pojmie, dla niego czyn najbardziej heroiczny jest zwykłym obowiązkiem. O sprawie umiaru pisze O. Bocheński: „...teoria umiaru, jaki cnota wnosi do życia moralnego, była niejednokrotnie... opacznie rozumiana. A mianowicie św. Tomasz uczy, że jedna tylko cnota, sprawiedliwość wymienna, wnosi tzw. umiar materialny (medium rei), domagając się wyrównania długu wzgl. krzywd w sam raz zgodnie ze zobowiązaniem, ani więcej ani mniej. Natomiast wszystkie inne cnoty postulują jako umiar zgodność z normą etyczną, czyli umiar formalny (medium rationis), skrajność materialna jest dla nich obojętna. Tak jest i w dziedzinie męstwa: śmierć, na którą

naraża się mężny, jest wprawdzie czymś skrajnym materialnie, ale formalnie jest właśnie umiarem, środkiem, bo jest tym, czego w danych okolicznościach domaga się, po rozwadze, rozum, miara czynu. Skrajnością byłoby tu niepotrzebne narażanie się — nie uzasadniona odwaga i tchórzostwo."

(11) Najbardziej „własnym" przedmiotem męstwa Jest niebezpieczeństwo śmierci na wojnie. Dlaczego? Wydaje się dlatego, że możliwość śmierci jest tu znana i podjęta własną, wola. Człowiek mężny może tu powiedzieć: wiedziałem, że śmierć może mię spotkać, ale dzieła podjąłem się dla dobra wyższego. Jest to coś więcej, niż gdyby ktoś podejmując się dzieła nie wiązał z nim możliwości śmierci, którą, gdyby przewidywał, dzieła nie podjąłby się, choć, gdy śmierć grozi, od dzieła nie odstępuje.

(12) Cnota męstwa ściąga do miary wskazanej rozumem bojaźń, by nie przerodziła się w paniczny strach, a śmiałość, by nie stała się brawurą — ślepym pchaniem się w niebezpieczeństwo bez uzasadnionego powodu. Trudniej jest jednak opanować nacisk bojaźni, pohamować zryw do ucieczki, trzymać się (patrz ad 1., gdzie podane są powody). Artykuł ten daje wyjaśnienie istoty mocy charakteru: nie polega ona na dynamicznej sile łamiącej przeszkody, lecz w pierwszym rzędzie na stałości w realizacji powinności, z narażeniem się nawet na ofiarę z życia. Dobrze to określa Modrzewski („O poprawie Rzeczypospolitej", tłum. Cyprian Bazylik, Wilno 1770, str. 28): „Męstwo zachowuje w niebezpieczeństwach stałość i przystojność".

(13) Dlaczego mężny podejmuje ryzyko niebezpiecznego czynu, co jest jego bezpośrednim motywem, pobudką? — Niewątpliwie, cnotliwy działa mając na oku osiągnięcie celu ostatecznego, który to cel jest najwyższym motywem życia. Jego celem jest dobro duchowe, coś zatem, co samo w sobie jest godne, by mu wszystko poświęcić. Dobrem tym jest Bóg, którego osiągamy drogą czynów cnotliwych. Miłość ku Niemu powoduje czyny wszystkich cnot. Mogą być i inne motywy, np. miłość ojczyzny, które są pierwszemu podporządkowane. Cele te jednak są zbyt odległe, a tu chodzi o motyw najbliższy mężnego czynu. Chodzi, o to, czy mężny dokonuje aktu męstwa po prostu by być mężnym, czyli ponieważ chce być mężnym? Św. Tomasz odpowiada: tak! Ktoś dokonuje czynu mężnego, bo „tak powinno być", bo „tak postępuje człowiek godny", bo „chcę, wolę być, mężnym", podobnie jest ze wszystkimi cnotami. Budowniczego porywa bezpośrednio dzieło; lekarza dobre użycie wiedzy medycznej; artystę odbicie w materii i realizowanie w niej jego koncepcji; człowiek godziwy wstrzymuje się od czynów niegodnych, by się nie upodlić. Ponad tym mogą i powinny być motywy coraz wyższe, aż do najwyższego: miłości Boga.

(14) Czynności zgodne z naturą są z reguły przyjemne, kto zatem działa z cnoty, ten w czynach znajduje przyjemność; Im większa cnota, tym przyjemniejszy czyn zgodny z jej nakazami. Cnota bowiem jest drugą naturą. Pospolicie sądzi się, że im kto ma większe trudności (wewnętrzne) w spełnianiu czynu etycznie dobrego, tym większa jest cnota i zasługa, w rzeczywistości jest niemal przeciwnie. Cała rzecz polega na tym, by człowiek przez samowychowanie opanował opory wewnętrzne do tego stopnia, aby spełnianie czynu dobrego i trudnego przychodziło mu łatwo i przyjemnie, choć mogą zajść trudności, w których najlepiej zdyscyplinowane popędy trzeba będzie utrzymywać w ryzach specjalnym wysiłkiem woli i perswazją rozumu. Wartość człowieka polega na tym, że ta konieczność jest odsunięta jak najdalej, by nie zużywać energii (lub jej części) na łamanie się z sobą. lecz w całości skierować ją ku dziełu. Spełnianiu czynu mężnego (a więc trudnego) może towarzyszyć równocześnie

ból fizyczny l psychiczny, oraz radość duchowa, płynąca z przeświadczenia, że spełnia się czyn l cierpi się ból spełniając obowiązek. Ból odczuwany zmysłami może być tak silny, że tłumi odczuwanie radości duchowej. Walka o to, by pozostać wiernym cnocie, sprawia ból. Człowiek prawdziwie cnotliwy, doznając gwałtownego bólu. potrafi utkwić swą myśl tak silnie w zasadzie powinności i słuszności, że ból nie będzie w stanie go pochłonąć i oderwać od powinności. Nie czując radości i satysfakcji ze swego mężnego postępowania, cały wysiłek skierowuje ku temu, by nie ulec przygnębiającemu go smutkowi. Trzyma się Unii: raczej umrzeć niż porzucić drogę obowiązku. Oczywiście, wielką pomocą w tym będzie wiara w odpłatę wieczną i pamięć przykładu cierpiącego Chrystusa.

(15) Męstwo skłania mężnego do namysłu przed podjęciem czynu; jego męstwo nie jest tym samym co zapał lekkomyślny, ale cnotą, opartą, jak każda cnota moralna, na roztropności. Męstwo jest drugą naturą, usprawnia człowieka do działania zgodnie z Ideałem bez zbytniego namysłu, samorzutnie, jakby odruchowo. Najlepiej ujawnia się męstwo właśnie w razie zaskoczenia; w tym wypadku pozory wychodzą na jaw tak samo jak cnota długo osiągana i posiadana (patrz O. I. Bocheński, op.cit., atr. 31, uw. 2 l 3).

(16) Cnotliwe czyli rozsądne użycie gniewu w działaniu męstwa jest przykładem na moralną użyteczność: namiętności i popędów zmysłowych w ogóle. Dla zrozumienia psychologicznej strony męstwa trzeba nam krótko spojrzeć na psychologiczną doktrynę św. Tomasza. Ogólnie mówiąc, namiętność (patrz dop. 8) jest potrzebna w działaniu moralnym jako czynnik pomocniczy. O człowieczeństwie stanowi rozum i wola; namiętności są stroną zwierzęcą w człowieku. Czyn ludzki (actus humanus) jest dziełem rozumu i woli, pochodzi z tego, co św. Tomasz nazywa „liberum arbitrium"; wtedy jest czynem rozumnym, wolnym i moralnym (moralnym źle lub dobrze), poczytalnym. Zanim czyn zostanie dokonany lub zadecydowany, winien być przedmiotem namysłu zaradczego, winien być rozsądzony, a następnie przekazany roztropności do wykonania. Ta faza rozumowej oceny czynu jest konieczna, by czyn był moralnym. W czasie; jego trwania nie ma miejsca na wpływ namiętności. Namysł musi być beznamiętny, bo namiętność mąci czystość namysłu i krytycznej oceny. Tylko rozumowe, duchowe, pochodzenie czynu stanowi o jego wartości moralnej, Działanie pod naciskiem namiętności pomniejsza wartość moralną i zasługę czynu, nawet gdy czyn zewnętrznie się powiódł. Człowiek cnotliwy działa po namyśle i na. skutek świadomej decyzji. Jest panem swego czynu w jego powstawaniu i w jego dokonywaniu; nie da się ponieść namiętności. Namiętność to impuls, popęd, nieporządek, zaciemnienie, stronniczość; rozum moralny (sumienie) to umiar, jasność, bezstronność.

Oczywiście, namiętność może zbudzić się pierwej niż działanie roztropności, może ją nawet spowodować („zląkł się i zaczął myśleć"), ale, by jej nie przeszkodzić, musi być z miejsca opanowana. Człowiek zląkł się, opanował lęk, a jego wola skłania rozum do szukania środków usunięcia niebezpieczeństwa. Mocna miłość, smutek, należycie opanowane (nie zabite, stłumione, lecz okiełznane), mogą być punktem wyjścia dla działania należycie przemyślanego, dla godnego i godziwego osiągania upragnionego dobra lub dla uniknięcia zasmucającego zła. Namiętność jest siłą psychologiczną, uczuciem, pragnieniem, pobudką i zapałem. Rozbudzona silnie, wzbogaca imaginację, mobilizuje wszystkie siły i skłania ku temu co ją pociąga. Przez

to samo pośrednio wpływa na ożywienie myśli i skłania ku swemu pożytkowi idee i pobudki, ściąga wszystko ku lub przeciw czemuś. Wola w tej mobilizacji celowej skupia całą swoją energię i złączona z zimno działającym rozumem skupia wszystkie siły ludzkie w mocny blok sił. W tym wszystkim namiętność jest zdyscyplinowana, moralna, cnotliwa, nie przeszkadza rozumowi w pracy namysłu i kierowania. Właściwa i konieczna w czynach moralnych rola namiętności występuje w pełni w ich dokonywaniu. Umysł rozpracował wszystko co dotyczy działania, uwzględniając co jest za a co przeciw, bez przeszkód ze strony namiętności (które są siłą ślepą), owszem, czasem nawet K Ich pomocą. Rezultat namysłu przekazany jest roztropności. Ta, mając „w ręku" wszystkie elementy uporządkowane ku danemu działaniu, daje rozkaz wykonania działania i kieruje nim, by działo się według zasad sprawiedliwości, mocno, z umiarem; wszakże wykonywania działania należy do namiętności, złączonych z wolą, która, poprzez nie, puszcza w ruch narzędzie wykonawcze. Ciało bowiem może być ruszone do akcji tylko przez bezpośredni wpływ namiętności, uczucia. One tylko mogą pchnąć ciało z bezruchu w ruch, uruchomić je, zapalić serce. targnąć nerwami, sprężyć muskuły. Bez nich wola jest bezsilna. Najskuteczniej dokonuje tego wszystkiego głównie gniew, ćwiczenie męstwa, to ćwiczenie wszystkich jego elementów składowych, z rozumem i wolą na czele, oraz zgrywanie ich do zdyscyplinowanego działania jako zespołu. Pominięcie jednego z nich uwadliwi całość.

(16a) „Bonum rationis", patrz wyjaśnienia w dopiskach (18) i (31).

(17) Męczeństwo jest głównym, szczególnym, naczelnym aktem (actus praecipuus) cnoty męstwa. Dlaczego? Bo jest uczynkiem największego poświęcenia (oddanie życia, wzgl. gotowość oddania) za najwyższą sprawę (Bóg), siłami najwyższego rzędu, bo wlanymi przez Boga, a więc z intencji zupełnie wolnych od samolubstwa. Jest uczynkiem dokonanym przez wlaną cnotę męstwa. Męczeństwo jest świadectwem danym na potwierdzenie prawdziwości wiary, przypieczętowanym oddaniem życia. Aby męczeństwo było rzeczywista, musi odpowiadać czterem warunkom: 1. świadectwo musi być publiczne, 2. musi zajść śmierć, 3. śmierć na potwierdzenie dogmatu czyli prawd wiary, 4. musi być dla, z powodu, Boga. Punkt trzeci jest dowodem wiary: męczeństwo jest wyznaniem wiary nadprzyrodzonej. Drugi: poniesienie śmierci bez załamania się jest wyrazem męstwa. Czwarty: zło-żenie świadectwa Bogu jako dowód wierności, lojalności, jest dziełem i dowodem nadprzyrodzonej miłości. Aby akt był męczeński, by był czynem męstwa jako cnoty wlanej, musi być nakazany przez nadprzyrodzoną miłość. Męczeństwo rozumie się dwojako: jako sprawność ducha, gotowość do podjęcia śmierci, gdyby tego wymagały okoliczności, oraz jako dopełnienie przez czyn heroiczny męczeństwa. Musi tu być idea, jej umiłowanie, moc w związaniu się z nią, nierozerwana nawet śmiercią.

(18) „Dobro rozumu polega na prawdzie jako własnym jego przedmiocie — bonum rationis consistit in veritate, sicut in proprio obiecto". Dobro rozumu: dobro poznane i przyjęte przez rozum, zgodnie z normami prawa Bożego i sumienia; innymi słowy: dobro moralne, powinność. Ale to nie wszystko. Rozum też musi być „dobrym", a jest takim, jeśli posiada prawdę i jeśli posiadaną prawdę wprowadzi w swe życie wewnętrzne i w swe postępowanie zewnętrzne. A więc dobry rozum: zna prawdę (ma prawdę) i realizuje ją życiem. Chodzi nie tylko o prawdę rozumu praktycznego, jakiej dostarcza roztropność, lecz również o prawdę rozumu wyższego,

której dostarcza wiara wlana. Podobnie jest ze sprawiedliwością. Nie chodzi tu tylko o cnotę uczciwości w postępowaniu zewnętrznym, lecz w ogóle o dobry układ wewnętrznych sił dążeniowych (appetitus); układ ten zwie się sprawiedliwością, spowodowaną wiarą daną przez Jezusa Chrystusa. Te dwa „dobra" obejmują zatem dobro wszystkich cnót, teologicznych l obyczajowych: nabytych i wlanych. Dobry rozum sprawia należytość dążeń (umiłowań, nienawiści, radości etc.). Męczeństwem jest zatem nie tylko sama śmierć poniesiona za prawdę, lecz także nastawienie, gotowość podjęcia śmierci dla prawdy.

(19) Jest to klasyczna definicja chrześcijanina. Być Chrześcijaninem znaczy być Chrystusowym — „Christianus dicitur qui Christi est". Jest zaś Chystusowym ten, kto: 1. ma wiarę Chrystusową (wiarę, jako wlaną z łaski zdolność wierzenia i jako prawdy objawione przez Chrystusa a nauczane przez Kościół) — nie mahometańską, Inną lub żadną, lecz Chrystusową. Ale przyznawanie się do wiary Chrystusowej to dopiero jedna trzecia tego co potrzeba, by być chrześcijaninem. Może ktoś być nominalnie chrześcijaninem, ale nie spełniać tego co wiara nakazuje. Dlatego do pierwszego musi dołączyć się wymóg drugi 2. By dokonywał czynów pod wpływem „ducha Chrystusowego", a tym jest Duch święty. Zatem: by dokonywał czynów dobrych i by je dokonywał z pobudek łaski; nie dla względów ubocznych, lecz z przekonania, bo tak wierzy i tak mu nakazuje jego wiara. Ale i to nie wszystko. Ktoś może spełniać wiele dobrych czynów, rozwinąć szeroką i owocną działalność, równocześnie ulegając żądzom ciała i zaspokajając je, skąd pochodzi: ambicja, zmysłowość, gniewliwość, zawiść etc. W tym wypadku wiara nie zwalczyła grzechu, nie owładnęła natury. Dlatego do pełni chrześcijańskości, czyli do chrześcijańskości katolicki ej, takiej jakiej chce od nas Chrystus, potrzebny jest trzeci wymóg. 3: by żądze, popędy zmysłowe, uczucia poskromił, umartwił. Kierując się tchnieniem Ducha Świętego, na wzór Chrystusa, wola jego jest przeciwna grzechowi. Wszystkie popędy natury „krzyżuje", to znaczy przybija do powinności wskazywanej przez oświecony wiarą rozum, nie dając im swobodnie igrać i powodować sobą. Ten tylko jest chrześcijaninem, kto odpowiada tym trzem wymogom. Niewątpliwie, pomimo odpowiadającego tym wymogom nastawienia duszy, człowiek wpada w grzech, ale chodzi tu o zasadniczą wolę dostosowania się do wymogów l do wydobywania się x grzechów, by się do tych wymogów w praktyce dostosować. (Patrz o tym: plus XII — „Encyklika o Kościele", wyd. K. O. W. Veritas).

(20) Cierpi za, dla i z powodu Chrystusa nie tylko kto cierpi bezpośrednio za wyznanie w ary Chrystusowej lecz także kto cierpi z powodu jakiegokolwiek czynu sprawiedliwego, poczętego z miłości Chrystusa. Kto padł w wojnie słusznej, podjętej w obronie narodu, może być męczennikiem. jeśli go bronił ze względu na Boga, powodowany miłością sprawiedliwości i prawa Bożego, a nie z samych tylko ziemskich pobudek.

(21) Bojaźń, lęk, strach, bojaźliwość (timor); chodzi tu nie o namiętność (uczucie) bojaźni, gdyż namiętność jest obojętnym moralnie ruchem siły zmysłowej; lecz o bojaźń, która zawładnęła rozumem i wolą, a więc nieporządne ulegnięcie bojaźni. , Różnica jest między bojącym się a bojaźliwym jak między pijanym a ptakiem" (Linde — „Słownik języka polskiego", I, 142). Taka bojaźń jest wadą moralną. Szereg artykułów następnych porusza zagadnienie odpowiedzialności

moralnej za wewnętrzne poruszenia namiętności i za zewnętrzne uczynki, do których człowieka pchnęła namiętność.

(22) Trzeba poczynić pewne rozróżnienia w znaczeniach słów „dobro" i „zło". Coś jest dobre, bo jest przyjemne, a złe, bo nieprzyjemne, w Innym wypadku coś jest dobre, bo jest użyteczne; np. lekarstwo jest złe — nieprzyjemne, ale równocześnie jest dobre — pożyteczne. Coś może być dobre lub złe technicznie: „dobry" złodziej, bo technicznie dobrze przeprowadził kradzież, moralnie złą. Dobro moralne polega na zgodności czynu z reguła moralną. Rozum, zaopatrzony we właściwą regułę moralną, wskazuje do czego należy dążyć a czego unikać. czego należy unikać więcej, oraz do czego należy dążyć pomimo grożącego z tego powodu zła (przykrości, szkody materialnej na zdrowiu i życiu, dobrej opinii etc).

(23) Samobójstwo jest typowym przykładem ucieczki przed trudami życia lub konsekwencjami czynu.

(24) Chodzi o moralną wadę polegającą, na niebaniu się tego, czego się bać należy. Podobnie jak wadliwa bojaźń może być pomniejszona jako grzech, gdy poruszenie namiętności zaślepiło umysł nieprzezwyciężalnie, tak i wada nieliczenia się z niebezpieczeństwem może być pomniejszona przez brak namiętności lękowej. Bezbojaźń z głupoty lub nieświadomości: ktoś nie boi się, bo nie zna lub nie docenia niebezpieczeństwa, albo zbyt ufa posiadanym a niewystarczającym środkom zaradczym. Stąd x wadliwej bezbojażni pochodzi wadliwa beztroska, żółkiewski pisał do sejmu, który mu zarzucał, ze jego raporty o grozie tureckiej są dyktowane bojaźnią: „boję się, bo tam gdzie chodzi o całość i bezpieczeństwo Rzplitej, potrzeba się bać".

(25) Ascetyka chrześcijańska bierze jako punkt wyjścia należyty stosunek do Boga l stworzeń oraz właściwe rozumienie ludzkiej godności i przeznaczenia. Należy pogardzić wszystkim i wszystko odrzucić, co odciąga od miłowania Boga, i w takim stopniu, w jakim odciąga. Fałszywym jest powiedzenie: nie czuję, bym przez ten czyn stracił miłość Boga, bo zrywa się miłość-przyjaźń z Bogiem przez czyn przez Boga zakazany.

(26) Audacia: śmiałość, odwaga, junactwo. Jako namiętność jest surowcem na usługach rozumu budującego charakter, jest siłą uderzeniową i łamiącą przeszkody. Jeśli jednak siła ta działa poza rozumem, nie kierowana roztropnością, wtedy jest wadą charakteru, polegającą na uderzaniu w to co należy szanować, lub wtedy kiedy należy się raczej cofnąć, albo w sposób niewłaściwy. Stąd: śmielec, człowiek nieroztropnie narażający się. Tak; określa tę wadę Linde (V, 344-345) i dodaje przykłady: „wszystkiego radzi śmiałkowie próbują", „śmiałek przed czasem wykrzyka, a w rzeczy samej truchleje", „śmiałka wszędzie biją". „Nazbyt śmiałkując, zginął". Jeśli siła ta jest zgodna z rozumem, jest cnotą. Co do tego Linde podaje następujące teksty: „męstwo czyni odwagę do podjęcia się rzeczy trudnych; śmiałość do potkania się z nieprzyjacielem". „Śmiałym szczęście sprzyja". „Mniej czasem. śmiały traci, niż co się zbyt boi". „Nienawidzę tych serc lękliwych, które dla większej przezorności nic przedsiębrać nie śmią". Ale, „śmiałemu najrychlej się w łeb dostanie". Podobnie junak (Linde II, 278): mężny, bohaterski, ale i w znaczeniu „fanfaroński". „Ciągnęły przeciw szczurom krzykliwe żaby, junacząc się..." „Ten nie junak, kto z śmiercią nie chwyta się żwawie". „Junactwo, fanfaronada, jest to odkazywanie się, chełpliwe uczynienia, lub też możność czynienia rzeczy jakiej, bądź to możność istotna, bądź udawana". Podobnie odwaga: „odwaga jest zaufanie siłom

własnym”. „Bądźmy nieszczęśliwymi z odwagą, a nie skarżmy się na fortunę”. Ale też, „Łotrowska odwaga do grzechu pomaga” (Linde III. 501). Lub też: hożość, żwawość, dziarskość (Linde I, 594). Tu „audacia” w znaczeniu zuchwalstwa, a więc wady.

(27) Obawa i odwaga mogą występować w czworakiej postaci wadliwej:
1. bojaźń przesadna, tchórzliwość, bojażliwość;
2. za mało bojaźni lub jej całkowity brak wtedy, kiedy trzeba się bać;
3. zbytnia śmiałość, zuchwalstwo, lekkomyślne narażanie się, przesadna brawura;
4. za mało odwagi lub jej całkowity brak, nieśmiałość.

Cnota moralna zaprowadza należyty środek, używa obydwu namiętności celowo, rozumnie.

(28) W zagadnieniu 123 Autor ustalił pojęcie męstwa jako cechy ogólnej wszystkich cnót l jako szczegółowe} cechy charakteru z położeniem nacisku na męstwo wojenne. W zagadnieniu 124 omówił czołowy akt męstwa: gotowość na śmierć za umiłowaną Ideę. Obecnie zaczyna omawiać części, czyli składniki męstwa. Rzecz jest ważna z punktu widzenia wychowawczego. By człowiek był prawdziwie mocnym, a zwłaszcza mocnym w wielkich rozmiarach, a więc „wielkim” człowiekiem, musi w sobie wyrobić wiele cech pomocniczych i składowych. Niewątpliwie, pewne właściwości dziedziczne, wrodzone, mogą mu w tym pomóc (lub przeszkodzić), ale najwięcej znaczy tu własna praca, św. Tomasz przyjmuje za Cyceronem cztery części składowe i pomocnicze męstwa, z tą poprawką, że w miejsce zaufania w swe siły stawia wielkoduszność. W zagadnieniu obecnym omawia różne części wysuwane przez autorów oraz uzasadnia pogląd swój i Cycerona. W następnych zagadnieniach omawia poszczególne części i przeciwstawne im wady.

(29) Ustalenie pojęć:
Magnanimitas, tłum. zawsze j jako „wielkoduszność”, jest to wielkość serca, wielkomyślność, wielkość i moc duszy (Linde VI, 296a). Magnificentia, tłum. za Wujkiem jako „wielmożność”, jest to cnota mająca za przedmiot planowanie i przeprowadzanie wspaniałych przedsięwzięć zewnętrznych. Liberalltas, hojność, szczodrość (człowiek otwartego serca i kieszeni, nie dusigrosz). Securitas, poczucie bezpieczeństwa. Fiducia, zaufanie we własne siły, wiara w powodzenie, pewność siebie. Patientia, cierpliwość, nieugiętość wobec smutków. Perseverantia, wytrwałość, niestrudzoność wobec długotrwałych trudności, constantia, stałość, niezmienność woli. Tolerantia, to samo co cierpliwość, wytrzymałość w znoszeniu przykrości, bólu i ludzi przykrych. Firmitas, trwałość, nieuglętość zwartość, twardość wobec przeciwności. Eupsychia, dobroduszność (człowiek „dobrego ducha”), pogoda ducha, optymizm, ochoczość. Lenia, tłum. jako odporność ducha na czynniki przygniatające. Virlitas, męskość. dufność, przedsiębiorczość, inicjatywa. Andragatia, rycerskość, grzeczność, energiczna, grzeczna rzutkość (wy-kluczenie snobizmu, sobkostwa), gotowość do usług.

(30) Całe to zagadnienie dotyczy cechy nieprzeciętności, na którą składają się silne, ale zdyscyplinowane dążności-popędy, wielki i szeroki umysł, kierujący się prawdami rzeczywistymi i wysokimi. Cnotą, która sprawia, że człowiek dąży do wielkich rzeczy, do wielkich dóbr, a takimi są, dobra duchowe, a więc cnoty, a ściślej rzecz biorąc, do wielkich czynów we wszystkich cnotach. jest wielkoduszność. Będąc cnotą wszystko obejmującą, ma ona jednak swój' własny, ściśle określony przedmiot,

a mianowicie to, co za cnotą i za jej czynami, zwłaszcza wybitnymi, Idzie: honor-cześć, zwłaszcza wielki honor, Idący za wielkimi czynami cnót.

Czym jest honor (cześć)? Subiektywnie jest nastawieniem, gotowością ducha do postępowania godnego człowieka-chrześcijanina, czcigodność. Obiektywnie jest świadectwem dawanym przez ludzi cnocie i czynom cnotliwym, drogą zewnętrznego okazywania czci: ukłonów, pierwszeństwa, odznaczeń, urzędów, słowem tego, co Wujek nazywa „zaszczytami". Człowiek o prawdziwie wielkim duchu nie tylko dokonuje wybitnych czynów cnót, ale też, i o to głównie chodzi, umie zachować miarę i równowagę psychiczną wobec oddawanego mu przez ludzi honoru; gdy zostanie zaszczycony, wyróżniony, urzędem czy w inny sposób, nie zawróci mu to w głowie i nie nadmie go podobnie, jak brak uznania od ludzi nie zniechęci go.

(31) Dobro rozumu: postawa należna, powinna, odpowiadająca godności człowieka; patrz przypis (18).

(32) Człowieka wielkodusznego rozpoznaje się z jego zewnętrznego zachowania się, w którym odbija się jego postawa wewnętrzna. Przez świadome, ekonomiczne użycie ruchów zewnętrznych, człowiek pomaga sobie w wyrobieniu wewnętrznym; oszczędność czasu, sił, samotność, dobór otoczenia, zajęć, lektury, pomoże mu do wzbogacenia i uporządkowania świata myśli i dążeń. Rozproszenie, gadulstwo, rozdrobnienie się prowadzą człowieka do pomniejszenia i osłabienia ducha, wielką rolę gra tu skupienie i rekolekcje.

(33) Wielkoduszny nie jest pyszałkiem. Jest świadomy swych talentów i możliwości, uznaje z wdzięcznością ich Dawcę, oraz używa Ich dla wielkich przedsięwzięć. Jest pokornym: świadomy swych braków i niedociągnięć lub Ich możliwości, widzi się sam jako ich sprawca. W swej pokorze nie jest on jednak płaskim hipokrytą; we wszystkim jest człowiekiem w wielkim stylu.

(34) ironia, według św. Tomasza, jest wadą pomniejszania siebie wobec innych wbrew wewnętrznemu przekonaniu (brak szczerości); jest zatem rodzajem kłamstwa, przeciwstawnego obłudzie i chełpliwości, które objawiają się przez powiększanie siebie, ironia nie jest pomniejszaniem innych, do czego odnosi się szyderstwo, drwiny. Ironia wielkodusznego polega na rozsądnym, a więc powinnym dostosowaniu się do otoczenia. Niewątpliwie, wielkoduszni mają pozory wad; mogą razić wyniosłością, zaufaniem w siebie, podobnie, jak małoduszni mogą zyskiwać uznanie swą pozorną skromnością. Cała rzecz w tym, czy otoczenie i krytycy umieją odróżnić lisy farbowane od prawdziwych.

(35) Ufność w swe siły opiera się na znajomości swych sił osobistych oraz na świadomości, iż można liczyć w razie potrzeby na pomoc innych. Jest ona prerekwizytem do wielkoduszności, podobnie jak beztroskość (securitas. — Patrz art. następny). Według Lindego (VI, . 106): ufność, dufność. Dufność siłom podporą, dufność konwia myśli". Do artykułu następnego: „securitas", beztroska w dodatnim znaczeniu. Według Lindego (I, 84): bezpieczność, wolność od pieczy, od troski, obawy; spokojność, pewność, nieobawa, zaufanie. „Z jaką bezpiecznością sumienia wierni na sąd pójdą".

(36) „Bona fortunae" — dobra losu, pomyślność zewnętrzna, powodzenie, majątek, władza, wpływy etc., co niekoniecznie jest zależne od naszych wysiłków. „Lepsza jest mądrość z bogactwami" (Księga Mądrości 7, 6); „Chwalić się

powodzeniem jest głupotą, a gardzić nim jest znakiem pychy' (Cycero, De Inventlone, II).

(37) Ambicja, duma, nadętość, pożądanie wyższości dla własnego zadowolenia. „Człowiek ambitny" w mowie potocznej ma znaczenie dodatnie lub ujemne; podobnie jest z wyrażeniem „człowiek bez ambicji". Wykład św. Tomasza ustala właściwe rozumienie tego słowa. Ambicja w znaczeniu ścisłym jest zawsze grzechem.
(38) Próżność, cecha wadliwa wyrażająca się dążeniem do chwały z czegoś pustego, bez treści, od kogoś, od kogo pochwała jest bez wartości, a więc czcza, próżna, oraz dla pustego, próżnego powodu: samozadowolenia, pragnienie, żądza próżnej chwały jest szczególnym udręczeniem ludzi dobrych, św. Jan Chryzostom zauważa, że „concupiscentla vanae gloriae magis vexat servos Dei quam servos diaboli" (Super Matth.).

(39) Małoduszność — pusillanimitas (człowiek małego serca) pochodzi z nieśmiałości, z punktu widzenia skutków jest nieraz większym grzechem niż zarozumiałość lub ambicja. Te dwie pchają do czynów, których nie należy czynić tak lub wtedy, ale jednak są motorami czynów, a gdy zostaną zdyscyplinowane, przestają być wadami. Natomiast małoduszny nie używa swych możliwości i nie czyni nic. Ukrytym powodem nieróbstwa jest często bardzo ukryta i zamaskowana pokorą i skromnością pycha, przejawiająca się zbytnim przywiązaniem do własnego sądu o sobie samym. Powodem może też być zwykła głupota, nieznajomość zasad powinności. Ileż by to dobrego było dokonane, gdyby np. znaną była zasada moralna, jaką sformułował św. Ambroży: ,,kto nie przeszkodził krzywdzicielowi, a mógł to zrobić, jest tak samo zły jak i krzywdziciel — qui non repellit Injuriam a sodo, cum potest, tam est in vitio, quam Ule qui facit" (De Offic., I, 36.; 2-2, q. 60, a.6 ad 2). Stąd zasada „nie Interwencji", również w sferze polityki, uświęcona pokojem westfalskim, została przez Kościół potępiona (patrz Pius IX, Enc. „Maxima Cura", Syllabus błędów). Scena z „Wesela" Wyspiańskiego, zakończona pieśnią „miałeś, chamie, złoty róg" wydaje się być typowym przykładem małoduszności. św. Tomasz krótko wspomina, cytując św. Pawia, psychologiczne przyczyny małoduszności. Dałyby się one ująć nowocześnie jako „kompleks niższości", spowodowany przytłumieniami. Por. Linde (III, 32a): „Podległych sobie, przez ostatnią małoduszność upomnieć lub ukarać nie śmieją, aż zażywszy dobrze z beczki lekarstwa na gniew i odwagę w tej mierze potrzebną".

(40) Magnificencia, tłum. za Wujkiem jako „wielmożność", jest sprawnością ducha, dającą człowiekowi zasięg ku wielkim i wspaniałym dziełom zewnętrznym i umiejętność Ich planowania i dokonywania, lub wspaniałe dokonywanie tego, co ktoś robić powinien (np. wspaniała matka). Według Lindego (VI; 298-299): wielmożność, wielka moc, wielka dzielność, hojność, wspaniałość. „Wielmożnego jest w jakimkolwiek nakładzie wielmożnie czynić, to jest według tego jak przystoi". „Wlelmożność, czynność, dzielność w wielkich sprawach". „Wielmożność jest wielkoczynność przystojna" (str. 296a). Wlelmożność „jest mierność (tj. zgodnie z miarą), w uczynieniu wielkich nakładów na Rzplitą", (Seb. Patrycy, Etyka Arystotelesa, 112; u Lindego, ibid. 257). Liberalitas, tłum. tu jako hojność, szczodrość, szczodrobliwość.

(41) Sztuka — ars. Składa się na nią koncepcja i umiejętność realizacji, która zależy od Intencji woli. W sztuce może zajść dwojaki błąd: w koncepcji i w

wykonaniu, do czego może dołączyć się błąd moralny: zła intencja. By sztuka była dobrą w intencji, musi ją powodować i kierować nią cnota moralna, np. sprawiedliwość, która sprawia, że artysta dopomaga swą twórczością do rozwoju dobroci wśród ludzi. Największą i najlepszą Inspirację daje sztukom miłość Boga i ojczyzny, a raczej pochodzące z tej miłości cnoty religii i patriotyzmu, będące częściami cnoty sprawiedliwości (artysta służy swym talentem, spłaca dług powinności). Cnota wielmożności w dziedzinie sztuki, czy techniki, inspiruje dzieła wielkie, wspaniałe. W dziedzinie patriotyzmu sprawia wielkie dzieła publiczne, na rzecz całości. Taką cnotą odznaczali się starożytni Rzymianie, o których wyraża się Valerius Maximus: „woleli być ubogimi w bogatym państwie niż bogaczami w państwie ubogim — malebant esse pauperea in divite imperio, quam divites in paupero imperio" (2-2, q 47, a. 10 ad 2). Z pism Skargi wynika, że w Polsce dobry prywatne (dwory, zamki) było wspaniałe, natomiast dobro publiczne było w ruinach (skarb pusty, zamki w ruinie), to samo zauważali nuncjusze w swych relacjach.

(42) Parvificentia tłum. przez „małostkowość", lub „sknercza małostkowość". Linde (VI, 1106): żmindactwo, żminda, żmindak, skąpiec, liczykrupa, wędzigrosz, sknera. „żmindak ukryciem rzeczy sobie mniej zdatnych, ujmuje innym potrzebnych". „Dziś tchórz ostrożnym się zowie, a żmindak oszczędnym", żmindzić, po żmindacku zbierać: „To co łakomca nalichwi, nażmindzi, nałupi, obróci się tak, jako onym żydom zbytnie nazbieranie pokarmów".

(43) Po polsku: rozrzutność, rzucanie pieniędzy w błoto, zaprzepaszczanie, trwonienie na nic. w rozumowaniu polskim zagadnienie to jest bardzo zróżnicowane, przejawia się całym bogactwem wad utracjuszowskich. U jednych wada ta polega na zużywaniu zarabianych pieniędzy na rzeczy zbędne lub nawet na zapożyczaniu się na „zbytek" („zastaw się, a postaw się"), zamiast, jak wskazuje cnota, pieniądze zgromadzić oszczędnością, by aa to sprawić, sobie lub Innym (fundacje charytatywne) coś znacznego. Wada drugich polega na zaprzepaszczaniu Odziedziczonego majątku, zamiast go użyć wspaniale. Według Lindego (VI, 298): „Zbytek wielmożności jest rozrzutność, brak jej żmindactwo". „Wykrętne jej, to jest wielmożności, boki są dwa, jeden w nie dostarczaniu nakładów, drugi w zbytnich nakładach ale nieporządnych".

(44) Może żadna z cnót nie jest tak lekceważona, obok cnoty czystości, w polskiej opinii, jak cnota cierpliwości. Równocześnie żadna może nie jest nam tak bardzo potrzebna jak właśnie cierpliwość, a to wobec naszej pobudliwości i skrajności zarówno w entuzjazmach jak t depresjach psychicznych. Cierpliwość, to opanowanie swego ducha, popędów, uczuć; to równowaga ducha w zasmucających okolicznościach. Bije w nas wiele czynników zasmucających i wytrąca z kolein należytego postępowania, wpędzając w szukanie pociechy i zapomnienia smutnej rzeczywistości w rozkoszach ciała: rozpusta. pijaństwo, karciarstwo, zbytnie przyłożenie umysłu da smaku w jedzeniu; tutaj również ma swe źródło haszysz konspiracyjny, nienawiść i ... pseudomistycyzm. Cierpliwość usprawnia nas w trwaniu w dobru, „usztywnia" w trzymaniu się „plonu moralnego" wśród zawodów, goryczy, niepowodzeń, zawiedzionych nadziel (patrz art. 3 ad 3).

(45) Oto są psychologiczne reakcje na groźną przeszkodę i rola cnót, a zwłaszcza cierpliwości: zło, nieszczęście jako obecne wywołuje w człowieku smutek (depresję psychiczną), ten miarkuje cierpliwość. Z kolei powstaje gniew, ślepe uderzenie w to co zagraża (pies chwyta zębami kamień, który weń uderzył) lub w

sprawcę zła; tu rolę swą spełnia cnota łagodności. Zło jest nadal obecne, powstaje nienawiść do jego sprawcy, która, miarkuje i równoważy cnota miłości. W końcu powstaje namiętność wywarcia czynnej zemsty, tu do głosu dochodzi cnota sprawiedliwości. Może powstać pęd ku poddaniu się złu, zaprzestaniu walki; od tego ratuje cnota męstwa. Długotrwały smutek, brak radości, może doprowadzić do szukania uciechy zmysłowej, tu z pomocą przychodzi cnota umiarkowania. W tych wszystkich procesach walki rozumu z namiętnością czołową rolę spełnia cierpliwość, utrzymując rozum na powierzchni, umożliwiając Innym cnotom spełnianie ich ról właściwych, nawet cnotom wiary, nadziel, miłości i oddania się Bogu. Jest zatem psychologicznie pierwszą, stawiając tamę przeciw popadnięciu w depresję.

(45a) „Vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum; et nemo, nisi pro eo quod delectat sponte suscipit ferre quod cruciat".

(46) Cierpliwość z motywów ludzkich jest cnotą naturalną, ludzką, stoicyzmem. Oto motywy cierpliwości naturalnej: jest moim obowiązkiem, jako człowiek rozumny powinienem to znieść ze spokojem, bo tak przecież wypada. bo z tego wyniknie pożytek dla mnie, dla drugich, dla narodu, bo takie postępowanie daje ml zadowolenie wewnętrzne l uznanie patrzących, bo działając pod wpływem Impulsu narobię głupstw etc. Może być cierpliwość x motywów grzesznych: chciwiec, rozpustnik, pyszałek dla przeprowadzenia swych niecnych zamiarów i ambicji muszą użyć wielkiej cierpliwości wobec długotrwałych niepowodzeń. Cierpliwość chrześcijańska, nadprzyrodzona, jest spowodowana motywem miłości wlanej: miłość boska, wlana w serce człowieka, powoduje, że tenże znosi cierpliwie zadawane mu zło nie dla własnej korzyści, lecz dla miłości Boga, bo Bóg tak chce, bo tak postępuje naśladowca Chrystusa, w tym wypadku motywy czysto ludzkie są podporządkowane nadprzyrodzonym; złączenie umysłu z Bogiem daje tak wielką wytrzymałość w cierpieniach, jakiej nie może dostarczyć żaden motyw czysto ludzki.

(47) Cnota umiarkowania dyscyplinuje dążenie do przyjemności i użycie przyjemności dotyku i smaku, uwłaszcza w sferze, w której nacisk popędu jest najsilniejszy: w użyciu przyjemności złączonych z jedzeniem i płciowością. w których motyw przyjemności jest bardzo silny i góruje nad motywem rzeczywistej potrzeby. Jeśli popęd ku tym przyjemnościom jest opanowany, a raczej poddany miarom powinności (nie zniszczony), wtedy człowiekowi łatwo jest zapanować nad smutkiem budzącym się skutkiem braku tychże przyjemności. Przygnębianie się ich brakiem jest dowodem nieopanowania popędu ku nim, czyli braku cnoty umiarkowania; gdy tej cnoty nie ma, popęd staje śle tyranem.

(48) Longanimitas, tłum. za wujkiem jako „nieskwapliwość", nowszy tłumacz oddaje przez „wspaniałomyślność", co nie jest zupełnie ścisłe. Nieskwapliwość jest sprawnością czekania, dalekowzroczności, niepodlegania zgnębieniu i zniechęceniu skutkiem długotrwałych zasmucających okoliczności.

(49) A więc na wytrwałość składają się zasadniczo dwa czynniki: związanie się z celem myślą i wolą (siła wytrwałości zależy od siły przekonania i umiłowania celu) oraz głębokie zakorzenienie się tego przywiązania w duszy, umocnione działaniem wielu Innych cnót. Linde (VI, 633-4): wytrwać, trwać do wyznaczonego kresu; obstać, ostać, nie przestać, nie ustać. „Mocnego nieprzyjaciela zwojujesz, nie bijąc, lecz na wytrwanie idąc". „Radzę, żebyś z nim poszedł na wytrwaną". Wytrzymujący, wytrzymały; znieść, zcierpieć: „To mąż prawy, co umie wszystko złe i dobre

wytrzymać”. „Chciałem złość... wytrwać uprzejmością. A zwyciężyć niewdzięczność swoją statecznością'. „Cierpiałem zimno, gorąco wytrwałem, stałem, biegłem, pisałem, śpiewałem”.

(50) Firmitas jest to taka zwartość, twardość materiału czy konstrukcji, że nie załamuje się pod naporem sił burzących. Constantla, stałość, jest rezultatem pierwszej. Coś „stoi”, bo jest zbudowane z materiału trwałego i jest trwale skonstruowane. Stałość, to niezachwianość wobec wszelkich trudności.

(51) Mollities tłum. ogólnie jako „miękkość”.

(52) Słowo Listu św. Pawła molles Wujek tłumaczy przez „rozwiąźli”; chodzi tu o wadę ulegania żądzy rozkoszy przez samozadowolenie seksualne (samogwałt). Rozwiązłość jest przeciwstawieniem zwartości, jest rozluźnieniem, odpadnięciem sił ślepych od pionu moralnego uwaga Glossatora: „molles, id est pathici, noc est muliebria patientes” jest trudna do przełożenia. Do krótkiego przekładu podanego w tekście dodaję tutaj rozszerzone: „Miękcy, to jest przewrażliwieni płciowo, to znaczy łatwo dający się omamić sex appeal'em kobiet” (patrz uw. 55). W starej polszczyźnie istniało słowo „niewieściuch”, ono oddaje treść o którą chodzi. Linde (III, 340): zniewieściały, bezkostny „Ludzie nikczemni, niewieściuchowie, leniwi, kochający się w rozkoszy". Niemęskość. papinkowatość, pieszczoność zbytnia, babskość. „Ciało l umysł męski mewleściuchowstwem zaraził". „Niewleściu-chowski umysł jest łakomy, który strzyże i goli i wnet się da na tę albo na ową stronę zmiękczyć”,

(53) Delicia, tłum. jako pieszczotliwość (Skarga: rozkosznik), jest to przesadna delikatność, wstręt do trudności, nieprzyjemności, wyrzeczeń, umartwień; wygodnictwo.

(54) Lusivus, tłum. jako „hulaka”; jest to typ bawidamka, człowieka, który chce się ubawić, życie pojmuje jako zabawę.

(55) Trzy odpowiedzi na zarzuty dają ważne wskazania wychowawcze. Od małego trzeba dziecko hartować na trudy, niewygody, odmawianie sobie przyjemności i uciech zmysłowych, obywanie się bez nich, używanie ich w miarę. Trzeba je przyzwyczajać do nieulegania sobie, kaprysom strony zmysłowej. Nie wyrośnie na człowieka mocnego chłopiec czy dziewczyna, wychowane w atmosferze rozkapryszenia i rozpieszczenia, jak i w atmosferze przygnębienia i terroru wychowawczego, przy pracy scalającej jaźń trzeba uważać również na swobodę i naturalność. Dlatego wychowanie winno rozwinąć w młodzieży umiejętność rozerwania się, zabawy, odpoczynku. Cnota do tego usprawniająca zwie się z grecka eutrapelią. Dzieci ze swej natury umieją same znachodzić wychowujące je zabawy i gry, a pedagogiczna mądrość narodów tworzy system sportowy, dający fizyczną i psychiczną zaprawę pod rozwój cnót moralnych. Trzeba przy tym pamiętać, że cnoty mężczyzn i kobiet są gatunkowo odrębne (np. męstwo kobiet i mężczyzn to dwa gatunki). stąd koedukacja prowadzi mężczyzn do zniewieściałości, a kobiety przerabia na chłopczyce. Zatem: zdrowie dala, równowaga psychiczna, zdrowe zasady ideowe i moralne, wola stosowania Ich w praktyce, rozmyślanie, asceza i rozrywki. Całością formacyjnego procesu rządzi cnota roztropności, czerpiąca główne Unie od Boga przez usprawnienie umysłu przez cnotę mądrości, która wynika z miłości Boga, której znowu nie ma bez cnoty wiary i nadziei, te zaś rozwijają się przez modlitwę i Sakramenta (patrz: dr O. Leary „Kościół katolicki a wychowanie” – wyd. K. O. W. Veritas).

(56) „Ojczyzna - patria” — tym słowem określa św. Tomasz niebo. Trzeba dłużej zastanowić się nad zrozumieniem pojęcia „daru”. Dwie są podstawowe przyczyny moralnego działania (duplex principium movens): jeden jest wewnątrz człowieka, drugi przychodzi z zewnątrz, a jest nim natchnienie - inspiracja od Boga. Normalnym motorem ludzkiego, a więc moralnego działania, jest rozum; rola cnót moralnych polega na przysposobieniu sił niższych do kierowania się wskazaniami rozumu, a cnót intelektualnych na usprawnieniu rozumu, by kierował się należnymi regułami. By zaś człowiek był w stanie działać według poruszeń, natchnień pochodzących od Boga, a więc według racji wyższych niż te, jakich może mu dostarczyć ludzki rozum, nawet oświecony wiarą, musi być do tego usposobiony specjalnie, i. te usposobienia daje mu Bóg w postaci tzw. darów. Mówi o tym zarówno Pismo św. (np. Izajasz, 50, 5: „Pan otworzył ml ucho”), jak i myśliciele pogańscy (Arystoteles). Dary zatem usprawniają człowieka do czynów wyższego rzędu niż te, do jakich usprawniają go zwykle cnoty; powstają bowiem pod wpływem z zewnątrz pochodzącej mocy boskiej i są czynami heroicznymi, nadludzkimi (por. 1-2, q. 68 a.1 i ad 1); mocy tych nie posiadają wszyscy mający nabyte cnoty moralne (ibid. a. 2), a dawane są razem z wlanymi cnotami teologicznymi, choć wyjątkowo również cnotliwym poganom.

Życie chrześcijańskie jest życiem nadludzkim, boskim, w swej treści i celach. Naturalny rozum jest tutaj motorem niewystarczającym absolutnie. Rozum oświecony i wzmocniony łaską cnót boskich także nie wystarcza. gdyż, jakkolwiek moce wlane są. same w sobie, mocne. to jednak rozum posługuje się nimi nienależyte. By zatem człowiek faktycznie zdążał do celu nadprzyrodzonego, musi go do tego pchać motor wyższego rzędu, a tym jest „instinctus et motio” Ducha Świętego. Dopiero tchnienie Ducha świętego ma wystarczający wpływ, by ciężar naszej natury wznieść ku pełnemu życiu według wiary, nadziel i miłości.

Nie będziemy tu omawiać wszystkich siedmiu darów Ducha świętego, lecz tylko niektóre przykładowo. Dar pojętności - inteligencji usposabia nas do odbierania oświeceń Ducha Świętego w dostrzeganiu Boga w prawdach objawionych, które są przedmiotem cnoty wiary. Nasza bowiem inteligencja z łatwością materializuje prawdy duchowe; na skutek własnej słabości zniekształca, pomniejsza i pozbawia właściwej wartości i znaczenia prawdy nadprzyrodzone, tak że patrząc na nie pod złym kątem ktoś widzi je źle, a następnie źle je osądza, odrzucając je w końcu jako niemożliwe do przyjęcia. Temu zapobiega Duch święty dając dar pojętności. Odbierany, wprowadza nas, drogą tajemniczego oświecenia wewnętrznego, w jasność, jakby w strumień światła, w którym twierdzenia i prawdy wiary stają się nam jasne, same przez się zrozumiałe. To światło daje nam zabezpieczenie przed popadnięciem w błędną ich interpretację i chroni nas przed wahaniami i wątpliwościami. Prawdy te stają się nam słodkim pokrzepieniem i pociechą w ciemnościach światowej rzeczywistości.

Podobnie jest z darem rady, który dopełnia wlaną cnotę roztropności. Roztropność wlana usprawnia nas w tym, że dzięki niej jesteśmy w stanie kierować nasze tycie codzienne do celu nadprzyrodzonego (daje więc nadprzyrodzoną orientację życiową) i należycie rozróżniać to, co należy czynić, by osiągnąć zbawienie: słowem usprawnia nas do tego, byśmy w naszej miłości byli wierni Bogu. Jednakże my żyjemy w okolicznościach często bardzo powikłanych, w których nasza roztropność

orientuje się wielką trudnością, podlega wahaniom w sądzie, decyzjach i działaniu. Duch święty przychodzi nam wtedy s pomocą przez dar rady, który nam wskazuje, co w danych okolicznościach mamy czynić, zwłaszcza gdy jesteśmy bezradni.
Nas tutaj obchodzi bezpośrednio dar męstwa, będący dopełnieniem cnoty męstwa, cnota męstwa usprawnia naszego ducha do trwania w powinności, pomimo przeszkód, do walki o to trwanie, nawet gdyby trzeba to było okupić oddaniem życia. Trwanie to nie byłoby możliwe bez posiadania proporcjonalnej energii, wystarczającej do oparcia się każdej przeciwności aż do końca. Tego zwycięskiego i pełnego wytrwania człowiek sam, nawet posiadając miłość wlaną i wlaną cnotę męstwa, nie jest w stanie dokonać. Pomimo dobrej woli, pomimo powzięcia decyzji wytrwania, zapas energii, jaką rozporządza, jest niewystarczający. Zachodzą bowiem okoliczności w życiu, kiedy trudności walą niespodzianie ze wszystkich stron niemal równocześnie i coraz nowe. Człowiek boryka się, opiera, ale z trudności wyplątać się i postąpić nie jest w stanie. Jego siły zostały zaabsorbowane oporem, na wyplątanie się z trudności i na ich przebicie w sobie sił nie znajduje. Wtedy to Duch święty sam przychodzi z pomocą i wspiera nas, wlewa w nas poczucie pewności, ufności i ochoty, co prowadzi nas do zwycięstwa. Męstwo jako cnota wlana i nabyta wystarczy do podjęcia się czynu trudnego; natomiast męstwo jako dar jest konieczne do dokonania. Heroizm nie polega tylko na podjęciu śle (śmierci. życie codzienne, gdy się jest zanurzonym w zepsuciu, gdy niebezpieczeństwo grozi zewsząd, życie uczciwego człowieka, ojca, matki, czy czyjekolwiek, wymaga wysiłku heroicznego; wtedy posiadana miłość wlana, którą ma każdy, kto ma stan łaski uświęcającej. Instynktownie zwraca się do Boga o pomoc, która do nas przychodzi jako dar Ducha świętego.

(57) Kto korzysta z darów Ducha Świętego, wchodzi w sferę działań dokonywanych pod jego tchnieniem, jego siłami; działania i czyny są wtedy doskonalsze, znakomite, heroiczne. Działania te, operationes, zwą się .błogosławieństwami — beatitudines" dlatego, ponieważ prowadzą do błogosławieństwa, czyli szczęścia w niebie, oraz ponieważ dają przedsmak szczęścia niebieskiego. Są one wymienione w Ewangelii św. Mateusza (5, 1 nn.). Dar męstwa sprawia w człowieku, że dąży on do sprawiedliwości we wszystkim z jakimś nienasyconym głodem i pragnieniem, pomimo największych przeciwności.

(58) Owoce Ducha świętego. św. Paweł pisze w Liście do Galatów: „Jawne są uczynki ciała, takie jak porubstwo, nieczystość, bezwstyd, rozpusta, bałwochwalstwo, gusła, nieprzyjaźnie, swary, zawiści gniewy, zwady niesnaski odstępstwa, zazdrości, zabójstwa, pijaństwa, obżarstwa i tym podobne" (5, 19-21). Oraz: ,,A owocem ducha jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałomyślność, łaskawość. wierność, skromność, wstrzemięźliwość, czystość" (5, 22-23).
Owoce w znaczeniu moralnym są to czyny człowieka, które, jeśli są zgodne z myślą czyniącego, są przyjemne. Gdy czyny te pochodzą z rozumu, z przekonania, są wtedy owocami rozumu; gdy pochodzą od człowieka działającego mocą siły wyższej są owocami Ducha świętego, gdyż zasiał je w człowieku Duch święty. Ale pojęcie owocu wnosi inne jeszcze znaczenie, a mianowicie znaczą one to, co człowiek ze swych czynności zbiera ostatecznie i czego z rozkoszą zażywa.

Owoce Ducha Świętego i „uczynki ciała" są sobie przeciwstawne. Duch święty bowiem porusza ludzki umysł do tego co jest według rozumu, a raczej do tego co jest ponad rozumem. Natomiast zmysłowa żądza, a więc ciało ciągnie ku dobru

zmysłowemu, które jest czymś poniżej ludzkim. Dla przykładu: porubstwo, tj. zaspokojenie libido seksualnej poza małżeństwem; przeciwstawia się mu owoc zwany miłością, która łączy duszę z Bogiem, dając w rezultacie prawdziwą zgodną z duchową natura człowieka, czystość; z porubstwa natomiast powstaje zanieczyszczenie zaburzenie spokoju w ludzkiej naturze. gdyż jest wykroczeniem przeciw naturze, i przeciwstawia się tej radości pokoju, jaka jest wynikiem działania w nas Ducha świętego. Tak można by zanalizować przeciwstawność wszystkich „uczynków ciała" i owoców Ducha Świętego. „Uczynki ciała" nie są nazywane „owocami" ciała. gdyż są czymś przeciwnym naturze człowieka, są raczej wynaturzeniami, są tym, jak w naturze fizycznej wrzody, garby, narosty etc., które z natury wyrastają, ale nie są jej zamierzonymi owocami.

Tom 22. UMIARKOWANIE (2-2, qu. 141-170)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 141. O UMIARKOWANIU.

ARTYKUŁ 1. CZY UMIARKOWANIE JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY UMIARKOWANIE JEST CNOTĄ OSOBNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEDMIOTEM UMIARKOWANIA SĄ TYLKO ŻĄDZE I PRZYJEMNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZEDMIOTEM UMIARKOWANIA SĄ TYLKO POŻĄDLIWOŚCI I PRZYJEMNOŚCI DOTYKU?
ARTYKUŁ 5. CZY UMIARKOWANIE DOTYCZY PRZYJEMNOŚCI WŁAŚCIWYCH SMAKOWI?
ARTYKUŁ 6. CZY PRAWIDŁO UMIARKOWANIA ZALEŻY OD POTRZEBY OBECNEGO ŻYCIA?
ARTYKUŁ 7. CZY UMIARKOWANIE JEST CNOTĄ KARDYNALNĄ?
ARTYKUŁ 8. CZY UMIARKOWANIE JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT?

ZAGADNIENIE 142. O WADACH PRZECIWNYCH UMIARKOWANIU.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEWRAŻLIWOŚĆ JEST WADĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEUMIARKOWANIE JEST GRZECHEM DZIECINNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY TCHÓRZOSTWO JEST WIĘKSZYM GRZECHEM NIŻ NIEUMIARKOWANIE?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZECH NIEUMIARKOWANIA JEST NAJBARDZIEJ NAGANNYM?
ARTYKUŁ POJEDYNCZY. CZY CZĘŚCI UMIARKOWANIA PODAWANE PRZEZ AUTORÓW SĄ WŁAŚCIWE?

ZAGADNIENIE 144. CZĘŚĆ UMIARKOWANIA W SZCZEGÓLNOŚCI. O WSTYDZIE.

ARTYKUŁ 1. CZY WSTYD JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZEDMIOTEM WSTYDU JEST BRZYDKI CZYN?
ARTYKUŁ 3. CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ WSTYDZI SIĘ OSÓB SOBIE BLISKICH?
ARTYKUŁ 4. CZY NAWET LUDZIE CNOTLIWI MOGĄ SIĘ WSTYDZIĆ?

ZAGADNIENIE 145. O CZESNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY TO, CO CZESNE, JEST TYM SAMYM, CO CNOTLIWE?
ARTYKUŁ 2. CZY CZESNE JEST TYM SAMYM CO PIĘKNE?
ARTYKUŁ 3. CZY CZESNE RÓŻNI SIĘ OD UŻYTECZNEGO I PRZYJEMNEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY MOŻNA UWAŻAĆ CZESNOŚĆ ZA CZĘŚĆ UMIARKOWANIA?

ZAGADNIENIE 146. O WSTRZEMIĘŹLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY WSTRZEMIĘŹLIWOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY WSTRZEMIĘŹLIWOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ?

ZAGADNIENIE 147. POST.

ARTYKUŁ 1. CZY POST JEST AKTEM CNOTY?
ARTYKUŁ 2. CZY POST JEST AKTEM WSTRZEMIĘŹLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY POST JEST NAKAZANY?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZYSCY SĄ OBOWIĄZANI DO POSTÓW POSTANOWIONYCH PRZEZ KOŚCIÓŁ?
ARTYKUŁ 5. CZY CZAS POSTU KOŚCIELNEGO JEST STOSOWNIE OKREŚLONY?
ARTYKUŁ 6. CZY POST POLEGA NA JEDNYM TYLKO POSIŁKU DZIENNIE?
ARTYKUŁ 7. CZY GODZINA TRZECIA PO POŁUDNIU (HORA NONA) JEST PORĄ ODPOWIEDNIĄ NA SPOŻYCIE JEDNORAZOWEGO POSIŁKU PRZEZ POSZCZĄCYCH?
ARTYKUŁ 8. CZY WSTRZYMANIE SIĘ OD MIĘSA, JAJ I NABIAŁU, NAKAZANE POSZCZĄCYM, JEST CZYMŚ WŁAŚCIWYM?

ZAGADNIENIE 148. O OBŻARSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY OBŻARSTWO JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY OBŻARSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY OBŻARSTWO JEST NAJWIĘKSZYM Z GRZECHÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY WYMIENIONE POSTACIE OBŻARSTWA SĄ WŁAŚCIWE?
ARTYKUŁ 5. CZY OBŻARSTWO JEST GRZECHEM GŁÓWNYM?
ARTYKUŁ 6. CZY SŁUSZNIE PRZYPISUJE SIĘ OBŻARSTWU PIĘĆ CÓREK?

ZAGADNIENIE 149. O TRZEŹWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY MATERIĄ TRZEŹWOŚCI JEST PICIE?

ARTYKUŁ 2. CZY TRZEŹWOŚĆ SAMA PRZEZ SIĘ JEST CNOTĄ SPECJALNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY UŻYWANIE WINA JEST CAŁKOWICIE WZBRONIONE?
ARTYKUŁ 4. CZY TRZEŹWOŚĆ BARDZIEJ JEST WYMAGANA OD OSÓB NA WYŻSZYM STANOWISKU?

ZAGADNIENIE 150. O PIJAŃSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY PIJAŃSTWO JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY PIJAŃSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY PIJAŃSTWO JEST NAJCIĘŻSZYM Z GRZECHÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY PIJAŃSTWO UCHYLA ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA GRZECH?

ZAGADNIENIE 151. O CZYSTOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY CZYSTOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY CZYSTOŚĆ JEST CNOTĄ OGÓLNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY CZYSTOŚĆ JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ OD WSTRZEMIĘŹLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY WSTYDLIWOŚĆ NALEŻY SPECJALNIE DO CZYSTOŚCI?

ZAGADNIENIE 152. O DZIEWICTWIE JAKO CZĘŚCI CZYSTOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY DZIEWICTWO POLEGA NA NIESKAZITELNOŚCI CIAŁA?
ARTYKUŁ 2. CZY DZIEWICZOŚĆ JEST CZYMŚ NIEDOZWOLONYM?
ARTYKUŁ 3. CZY DZIEWICTWO JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY DZIEWICTWO JEST CZYMŚ WYŻSZYM NIŻ MAŁŻEŃSTWO?
ARTYKUŁ 5. CZY DZIEWICTWO JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT?

ZAGADNIENIE 153. O ROZPUŚCIE.

ARTYKUŁ 1. CZY MATERIĄ ROZPUSTY SĄ SAME TYLKO POŻĄDANIA I PRZYJEMNOŚCI PŁCIOWE?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻE BYĆ JAKAŚ CZYNNOŚĆ PŁCIOWA NIEGRZESZNA?
ARTYKUŁ 3. CZY ROZPUSTA W CZYNNOŚCIACH PŁCIOWYCH MOŻE BYĆ GRZECHEM?
ARTYKUŁ 4. CZY ROZPUSTA JEST WADĄ GŁÓWNĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY SŁUSZNIE PRZYPISUJE SIĘ ROZPUŚCIE PONIŻEJ WYMIENIONE CÓRKI?

ZAGADNIENIE 154. O CZĘŚCIACH ROZPUSTY.

ARTYKUŁ 1. CZY ROZWAŻANE TU POSTACIE ROZPUSTY SĄ PODANE TRAFNIE?
ARTYKUŁ 2. CZY ZWYKŁE PORUBSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY PORUBSTWO JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 4. CZY DOTYKI I POCAŁUNKI MOGĄ BYĆ GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 5. CZY NOCNA POLUCJA JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 6. CZY UWIEDZENIE JEST OSOBNĄ POSTACIĄ ROZPUSTY?
ARTYKUŁ 7. CZY GWAŁT (RAPTUS) JEST ODRĘBNĄ OD UWIEDZENIA POSTACIĄ ROZPUSTY?
ARTYKUŁ 8. CZY CUDZOŁÓSTWO JEST OKREŚLONĄ I OD INNYCH ODRĘBNĄ POSTACIĄ ROZPUSTY?
ARTYKUŁ 9. CZY KAZIRODZTWO JEST OSOBNĄ POSTACIĄ ROZPUSTY?
ARTYKUŁ 10. CZY ŚWIĘTOKRADZTWO MOŻE BYĆ POSTACIĄ ROZPUSTY?
ARTYKUŁ 11. CZY WYSTĘPEK PRZECIW NATURZE JEST POSTACIĄ ROZPUSTY?
ARTYKUŁ 12. CZY WYSTĘPEK PRZECIW NATURZE JEST NAJWIĘKSZYM GRZECHEM SPOŚRÓD POSTACI ROZPUSTY?

ZAGADNIENIE 155. O CNOTACH POMOCNICZYCH UMIARKOWANA. A NAJPIERW O POWŚCIĄGLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY POWŚCIĄGLIWOŚĆ JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY MATERIĄ POWŚCIĄGLIWOŚCI SĄ ŻĄDZE PRZYJEMNOŚCI DOTYKU?
ARTYKUŁ 3. CZY PODMIOTEM POWŚCIĄGLIWOŚCI JEST SIŁA POŻĄDAWCZA CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 4. CZY POWŚCIĄGLIWOŚĆ JEST CZYMŚ LEPSZYM NIŻ UMIARKOWANIE?

ZAGADNIENIE 156. O NIEPOWŚCIĄGLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEPOWSCIĄGUWOŚĆ JEST CZYMŚ DUCHOWYM, CZY CIELESNYM?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY NIEPOWŚCIĄGLIWY BARDZIEJ GRZESZY NIŻ NIEUMIARKOWANY?
ARTYKUŁ 4. CZY NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ W GNIEWIE JEST CZYMŚ GORSZYM NIŻ NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ W POŻĄDANIU?

ZAGADNIENIE 157. O ŁASKAWOŚCI I ŁAGODNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ CAŁKOWICIE TYM SAMYM ?

ARTYKUŁ 2. CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ CNOTAMI?
ARTYKUŁ 3. CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ SKŁADNIKAMI UMIARKOWANIA?
ARTYKUŁ 4. CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ NAJWIĘKSZYMI CNOTAMI?

ZAGADNIENIE 158. O GNIEWLIWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY GNIEWANIE SIĘ JEST DOZWOLONE?
ARTYKUŁ 2. CZY GNIEW JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 3. CZY KAŻDY GNIEW JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY GNIEW JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 5. CZY FILOZOF TRAFNIE OKREŚLIŁ POSTACIE ZAGNIEWANIA?
ARTYKUŁ 6. CZY NALEŻY GNIEW ZALICZYĆ DO GRZECHÓW GŁÓWNYCH?
ARTYKUŁ 7. CZY TRAFNIE PRZYPISUJE SIĘ GNIEWOWI SZEŚĆ CÓREK?
ARTYKUŁ 8. CZY JEST JAKIŚ GRZECH PRZECIWSTAWNY GNIEWLIWOŚCI POCHODZĄCY Z BRAKU GNIEWU?

ZAGADNIENIE 159. O OKRUCIEŃSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY OKRUCIEŃSTWO PRZECIWSTAWIA SIĘ ŁASKAWOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY JEST RÓŻNICA MIĘDZY OKRUCIEŃSTWEM A SROGOŚCIĄ CZYLI DZIKOŚCIĄ?

ZAGADNIENIE 160. O SKROMNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY SKROMNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ UMIARKOWANIA?
ARTYKUŁ 2. CZY SKROMNOŚĆ DOTYCZY TYLKO CZYNNOŚCI ZEWNĘTRZNYCH?

ZAGADNIENIE 161. O POSTACIACH SKROMNOŚCI, A NAJPIERW O POKORZE.

ARTYKUŁ 1. CZY POKORA JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY POKORA JEST W DĄŻENIACH?
ARTYKUŁ 3. CZY NA SKUTEK POKORY CZŁOWIEK MA STAWIAĆ SIEBIE NIŻEJ W STOSUNKU DO WSZYSTKICH LUDZI?
ARTYKUŁ 4. CZY POKORA JEST CZĘŚCIĄ SKROMNOŚCI LUB UMIARKOWANIA?
ARTYKUŁ 5. CZY POKORA JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT?
ARTYKUŁ 6. CZY REGUŁA ŚW. BENEDYKTA TRAFNIE ROZRÓŻNIA W POKORZE DWANAŚCIE STOPNI?

ZAGADNIENIE 162. PYCHA.

ARTYKUŁ 1. CZY PYCHA JEST GRZECHEM?
ARTYKUŁ 2. CZY PYCHA JEST GRZECHEM OSOBNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY PODMIOTEM PYCHY JEST SIŁA GNIEWLIWA (IRASCIBILIS)?
ARTYKUŁ 4. CZY TRAFNIE GRZEGORZ WYMIENIA CZTERY POSTACIE PYCHY?
ARTYKUŁ 5. CZY PYCHA JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 6. CZY PYCHA JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM?
ARTYKUŁ 7. CZY PYCHA JEST PIERWSZA SPOŚRÓD GRZECHÓW?
ARTYKUŁ 8. CZY PYCHA JEST GRZECHEM GŁÓWNYM?

ZAGADNIENIE 163. O GRZECHU PIERWSZEGO CZŁOWIEKA.

ARTYKUŁ 1. CZY PIERWSZY GRZECH PIERWSZEGO CZŁOWIEKA BYŁ PYCHĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY PYCHA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA POLEGAŁA NA DĄŻENIU DO PODOBIEŃSTWA DO BOGA?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECH PIERWSZYCH RODZICÓW BYŁ CIĘŻSZY NIŻ INNE GRZECHY?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZECH ADAMA BYŁ CIĘŻSZY NIŻ GRZECH EWY?

ZAGADNIENIE 164. O KARACH ZA GRZECH PIERWSZEGO CZŁOWIEKA.

ARTYKUŁ 1. CZY ŚMIERĆ JEST KARĄ ZA GRZECH PIERWSZYCH RODZICÓW ?
ARTYKUŁ 2. CZY POSZCZEGÓLNE KARY PIERWSZYCH RODZICÓW SĄ TRAFNIE WYMIENIONE W PIŚMIE ŚW.?

ZAGADNIENIE 165. O KUSZENIU PIERWSZYCH RODZICÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY BYŁO RZECZĄ WŁAŚCIWĄ, BY CZŁOWIEKA KUSIŁ DIABEŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY SPOSÓB I KOLEJNOŚĆ KUSZENIA BYŁY ODPOWIEDNIE?

ZAGADNIENIE 166. O PILNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY WŁASNĄ MATERIĄ PILNOŚCIJEST POZNANIE?
ARTYKUŁ 2. CZY PILNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ UMIARKOWANIA?

ZAGADNIENIE 167. CIEKAWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY W POZNANIU UMYSŁOWYM MOŻE MIEĆ MIEJSCE CIEKAWOŚĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY WYSTĘPNA CIEKAWOŚĆ ZACHODZI W POZNANIU ZMYSŁOWYM?

ZAGADNIENIE 168. O SKROMNOŚCI W ZEWNĘTRZNYCH RUCHACH CIAŁA.

ARTYKUŁ 1. CZY W ZEWNĘTRZNYCH RUCHACH CIAŁA MOŻE MIEĆ MIEJSCE CNOTA?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻE BYĆ JAKAŚ CNOTA W GRACH I ZABAWACH?
ARTYKUŁ 3. CZY NADMIAR ZABAWY MOŻE BYĆ GRZECHEM?
ARTYKUŁ 4. CZY NIEBAWIENIE SIĘ JEST GRZECHEM?

ZAGADNIENIE 169. SKROMNOŚĆ W WYGLĄDZIE ZEWNĘTRZNYM.

ARTYKUŁ 1. CZY W WYGLĄDZIE ZEWNĘTRZNYM MOŻE BYĆ CNOTA I WYSTĘPEK?
ARTYKUŁ 2. CZY STROJE KOBIECE SĄ WOLNE OD GRZECHU ŚMIERTELNEGO?

ZAGADNIENIE 170. O PRZYKAZANIACH NAKAZUJĄCYCH UMIARKOWANIE.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWO BOŻE TRAFNIE PODAJE PRZYKAZANIA O UMIARKOWANIU?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWO BOŻE TRAFNIE PODAJE PRZYKAZANIA O CNOTACH Z UMIARKOWANIEM ZŁĄCZONYCH?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

UMIARKOWANIE

(2-2, qu. 141-170)

ZAGADNIENIE 141.
O UMIARKOWANIU

Zajmiemy się teraz badaniem umiarkowania. Najpierw zastanowimy się nad samym umiarkowaniem, następnie zaś nad jego częściami, a wreszcie nad tyczącymi go przykazaniami. Co do pierwszego, trzeba najpierw zbadać naturę umiarkowania, a następnie przeciwne mu występki.
W związku z pierwszym szukać będziemy odpowiedzi na osiem pytań: 1. Czy umiarkowanie jest cnotą? 2. Czy jest cnotą specjalną? 3. Czy dotyczy tylko pożądań? 4. Czy dotyczy tylko przyjemności dotyku? 5. Czy dotyczy przyjemności smaku jako osobnego zmysłu, czy też jako pewnego rodzaju dotyku? 6. O prawidle (normie) umiarkowania. 7. Czy jest ono cnotą kardynalną czyli główną? 8. Czy jest najważniejszą z cnót?

Artykuł 1.

CZY UMIARKOWANIE JEST CNOTĄ ? (1)

Nie wydaje się, by umiarkowanie było cnotą.
1. Cnota nie sprzeciwia się skłonnościom natury, a to dlatego, bo, jak powiedziano w Etyce1), jest ona wymogiem naturalnej skłonności. Natomiast umiarkowanie odciąga od przyjemności, do których, jak powiedziano w Etyce2), skłania nas natura.
2. Jak powiedziano wyżej3), cnoty są wzajemnie powiązane, natomiast są ludzie mający umiarkowanie, którzy nie mają innych cnót; wielu bowiem ludzi umiarkowanych jest chciwcami lub tchórzami.
3. Każda cnota ma jakiś odpowiadający jej dar Ducha świętego, jak o tym była mowa wyżej4). Natomiast nie wydaje się, by można umiarkowaniu przydzielić jakiś stosowny dlań dar, jako że z tego co wyżej powiedziano wynika, iż wszystkie dary przydzielono innym cnotom.

Przeciwnego zdania jest jednak Augustyn, który mówi5): „Jest cnota, która zwie się umiarkowaniem”.
Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej6) sama natura cnoty ma to do siebie, że skłania człowieka do dobra. Dobroć zaś człowieka polega na byciu zgodnie z rozumem, jak mówi Dionizy7). Dlatego cnotą ludzką jest to co skłania człowieka do tego, co jest według rozumu. Do tego skłania zaś umiarkowanie, którego sama nazwa wskazuje na opanowanie lub umiar, który sprawia rozum; wobec tego umiarkowanie jest cnotą.
Ad 1. Natura skłania każdą rzecz do tego, co jest dla tej rzeczy odpowiednie; dlatego człowiek pragnie przyjemności stosownej dla siebie. Ponieważ zaś człowiek jako taki jest rozumny (rationalis), wobec tego te tylko przyjemności są dla człowieka stosowne, które są zgodne z rozumem, i od tych umiarkowanie nie odciąga, lecz od tych, które są rozumowi przeciwne. Stąd wynika, że umiarkowanie nie sprzeciwia się skłonnościom natury ludzkiej, lecz się z nimi zgadza. Jeśli zaś sprzeciwia się czemuś w naturze ludzkiej, to tylko zwierzęcej skłonności natury, buntującej się przeciw rozumowi. (2)

Ad 2. Brane jako pełna cnota, umiarkowanie zawsze łączy się z roztropnością, której ludzie moralnie zepsuci nie mają. Dlatego ludzie nie mający innych cnót, a podlegli wadom przeciwnym tym cnotom, nie mają umiarkowania jako cnoty, lecz sprawują się w sposób umiarkowany dzięki pewnemu naturalnemu usposobieniu. Pewne bowiem niedoskonałe cnoty są człowiekowi przyrodzone, o czym była już mowa poprzednio8), albo nabyte drogą nawyku, te jednak, bez roztropności, nie są w pełni rozumne, jak powiedziano wyżej9). (3)
Ad 3. Umiarkowaniu odpowiada dar bojaźni, dzięki któremu człowiek powściąga się od przyjemności zmysłowych, jak o tym mówi Psalmista10): „Przebij bo jaźnią twoją ciało moje". Wprawdzie dar bo jaźni głównie dotyczy Boga, którego obrazy unika, i pod tym względem odpowiada cnocie nadziei (o czym była mowa wyżej11), może jednak drugorzędnie dotyczyć wszystkiego, czegokolwiek człowiek wystrzega się, by uniknąć obrazy Boga. Jeśli zaś do czego potrzebuje człowiek bo jaźni Bożej, to przede wszystkim do uniknięcia tego, co najbardziej wabi i pociąga, a to jest przedmiotem umiarkowania; dlatego dar bo jaźni Bożej łączy się także z umiarkowaniem. (4).

Artykuł 2.

CZY UMIARKOWANIE JEST CNOTĄ OSOBNĄ ?

Nie wydaje się, by umiarkowanie było cnotą. osobną.
1. Augustyn mówi1), że „do umiarkowania. należy zachować Bogu człowieka nieskażonym i nie zepsutym". A ponieważ dokonywanie tego należy do każdej cnoty, wobec tego umiarkowanie jest cnotą ogólną.
2. Według Ambrożego2), „umiarkowanie ma na uwadze przede wszystkim równowagę i spokój ducha i tego głównie szuka." A ponieważ to sama daje każda cnota, więc umiarkowanie list cnotą ogólną.
3. Według Cycerona3), „piękno i wierność (5) są nierozdzielne" oraz „wszystko co prawe jest zarazem piękne". A ponieważ piękno moralne jest cechą umiarkowania, przeto umiarkowanie nie jest cnotą osobną.

Przeciwnego zdania jest jednakże Filozof, który uważa umiarkowanie za cnotę osobną4).
Odpowiedź: Według utartego sposobu mówienia niektóre nazwy powszechne są używane na oznaczenie jakiejś rzeczy pojedynczej, wybijającej się wśród innych określanych tą nazwą. Tak np. mianem „miasto" oznaczamy Rzym. Podobnie jest z nazwą „umiarkowanie", której można używać w znaczeniu ogólnym lub szczegółowym. Umiarkowanie brane ogólnie nie jest cnotą osobną, lecz ogólną, ponieważ pojęcie umiarkowania oznacza pewne usposobienie lub umiar nałożony przez rozum na ludzkie działania i uczucia, a to zachodzi w każdej cnocie. Jednakże umiarkowanie i męstwo różnią się istotnie, nawet gdy obie te cnoty brane są w znaczeniu ogólnym. Umiarkowanie bowiem odciąga człowieka od tego, co wbrew rozumowi nęci jego żądzę; natomiast męstwo pobudza do wytrzymania i do atakowania tego, przed czym człowiek ucieka z pogwałceniem dobra moralnego. Brane w znaczeniu określonym i właściwym, umiarkowanie powściąga pożądanie przed tym, co człowieka najbardziej wabi; tak brane, umiarkowanie jest cnotą osobną, bo ma osobną materię, podobnie jak męstwo.

Ad l. Dążenia ludzkie psuje przede wszystkim to, co pociąga człowieka do odstąpienia od reguły rozumu i prawa Bożego. Dlatego, jak nazwa umiarkowania może mieć dwa wyżej podane znaczenia, tak i nazwa nieskazitelności, którą Augustyn przydziela umiarkowaniu.
Ad 2. Jak o tym będzie zaraz mowa5), to, czego dotyczy umiarkowanie, może jak najbardziej wytrącić ducha ludzkiego z równowagi ponieważ są to rzeczy dla człowieka naturalne. Dlatego równowagę ducha przypisuje się w sposób szczególny umiarkowaniu, pomimo że tę równowagę sprawiają również inne cnoty.
Ad 3. Wprawdzie piękno jest cechą każdej cnoty, to jednak przydziela się je głównie umiarkowaniu, a to z dwu powodów: 1. Z powodu powszechnej treści umiarkowania, z którego pochodzi spokojna i stosowna proporcja, na której, według Dionizego6), polega istota piękna. 2. Ponieważ to, od czego powściąga umiarkowanie, jest czymś w człowieku najniższym, należącym do jego natury zwierzęcej, jak o tym za chwilę będzie mowa7), i zdolnym człowieka najbardziej splamić. Dlatego piękność przypisuje się głównie umiarkowaniu, jako temu, które głównie chroni człowieka przed brzydotą. Z tego też powodu głównie umiarkowaniu przydziela się czesność. Mówi bowiem Izydor8): „Czesny wolny od brzydoty; czesność bowiem jest jakby stanem czci". (6) To zaś najbardziej zachodzi w umiarkowaniu, które, jak o tym będzie mowa później9), wyklucza najgorzej hańbiące występki.

Artykuł 3.

CZY PRZEDMIOTEM UMIARKOWANIA SĄ TYLKO ŻĄDZE I PRZYJEMNOŚCI? (7)

Wydaje się, że umiarkowanie nie dotyczy tylko samych żądz i przyjemności.
1. Mówi Cycero1), że „umiarkowanie wyraża się nieugiętym i mądrym panowaniem rozumu nad rozkoszą i innymi burzliwymi siłami ducha." Ponieważ owe burzliwe siły ducha to wszystkie namiętności, dlatego umiarkowanie dotyczy nie samych tylko żądz i przyjemności.
2. „Przedmiotem cnoty jest to co trudne i dobre"2). Lecz trudniej jest miarkować lęk, zwłaszcza wobec niebezpieczeństwa śmierci, niż panować nad żądzami i przyjemnościami, które są niczym wobec cierpień l niebezpieczeństwa śmierci, jak to mówi Augustyn3). wydaje się więc, że umiarkowanie nie zajmuje się głównie żądzami l przyjemnościami.
3. Według Ambrożego umiarkowanie zaprowadza „wdzięk ładu"4) (8). Zaś według Cycerona5) do umiarkowania należy „uspokajanie zaburzeń ducha i ład rzeczy". Lecz ład należy zaprowadzić nie tylko w dziedzinie pożądań i przyjem-ności, lecz także w czynnościach zewnętrznych i we wszystkim co zewnętrzne. Zatem umiarkowanie ma zajmować się nie tylko samymi pożądaniami i przyjemnościami.

Przeciwnego zdania jest Izydor6), który mówi, że umiarkowanie jest czymś, co „kiełzna lubieżność pożądań".
Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano7), rzeczą cnoty moralnej jest obronić dobro moralne przed buntującymi się przeciw rozumowi namiętnościami. Ruch zaś namiętności ducha jest dwojaki, jak to powiedziano wyżej przy omawianiu namiętności8). Jeden wyraża się dążeniem siły zmysłowej do osiągnięcia dobra

zmysłowego i cielesnego; drugi zaś unikaniem zmysłowego i cielesnego zła. Pierwszy z tych ruchów dążeniowej siły zmysłowej staje w konflikcie z rozumem przez nieumiarkowanie. Brane bowiem w nich samych, dobra zmysłowe i cielesne nie są czymś sprzecznym z rozumem, lecz raczej mu służą jako narzędzia, poprzez które rozum osiąga cel sobie właściwy. Konflikt zachodzi dopiero wtedy, gdy te siły dążą do tych dóbr niezgodnie z ładem rozumowym. Dlatego do cnoty moralnej należy doprowadzić do ładu namiętności zdążające do dobra.

Natomiast ruch sił zmysłowych, polegający na ucieczce od zmysłowego zła, sprzeciwia się rozumowi nie swym nieumiarem, lecz przede wszystkim swymi skutkami; przez to mianowicie, że ktoś, celem uniknięcia zła zmysłowego l cielesnego towarzyszącego nieraz dążeniu do dobra moralnego, odstępuje w konsekwencji od samego dobra moralnego. Tutaj rola cnoty moralnej polega na daniu trwałości w dobru moralnym. (9)

Dlatego, jak cnota męstwa, którego rola polega na umocnianiu, ma za swój właściwy przedmiot skłonność ucieczki przed złem cielesnym, czyli strach — a w konsekwencji także śmiałość (10), która w nadziei osiągnięcia dobra rzuca się na to co wzbudza strach — tak l umiarkowanie, które oznacza zaprowadzanie ładu, głównie dotyczy namiętności dążących do dobra zmysłowego, a więc żądz i przyjemności; w konsekwencji zaś dotyczy smutków wynikłych z nieobecności tych przyjemności. Bo, jak śmiałość budzi się wobec czegoś strasznego, tak smutek powstaje w wyniku braku zmysłowych przyjemności.

Ad 1. Jak powiedziano wyżej9), namiętności, których funkcja polega na ucieczce od zła, są poprzedzone namiętnościami dążenia do osiągnięcia dobra, a namiętności mocne są poprzedzone namiętnościami zwykłymi. Wobec tego, doprowadzając do ładu bezpośrednio namiętności dążące do dobra, w konsekwencji umiarkowanie wpływa na ład wszystkich innych namiętności, jako że z ładu pierwszych pochodzi ład drugich. Kto bowiem pożąda z umiarem, w konsekwencji jego uczucia nadziei będą umiarkowane, a również umiarkowanym będzie jego smutek z braku przyjemności.

Ad 2. Żądza to mocny pęd siły dążeniowej ku przyjemności. Popęd ten musi być okiełznany, a dokonuje tego umiarkowanie. Natomiast bojaźń jest cofaniem się ducha przed jakimś złem; przeciw temu potrzebuje człowiek umocnienia ducha, czego dokonuje męstwo. Dlatego przedmiotem właściwym umiarkowania są żądze, a męstwa lęk.

Ad 3. Czyny zewnętrzne pochodzą z namiętności wewnętrznych. Dlatego ich ład zależy od ładu namiętności wewnętrznych.

Artykuł 4.

CZY PRZEDMIOTEM UMIARKOWANIA SĄ TYLKO POŻĄDLIWOŚCI I PRZYJEMNOŚCI DOTYKU ?

Wydaje się, że przedmiotem umiarkowania. nie są same tylko pożądliwości i przyjemności dotyku.

1. Mówi Augustyn1), że „rolą umiarkowania jest powściągać i uspokajać żądze zwracające nas ku temu, co nas odwraca od praw Bożych l od używania owoców Jego

dobroci”; a zaraz po tych słowach dodaje, że „obowiązkiem umiarkowania jest doprowadzić do zlekceważenia wszystkich ponęt cielesnych i sławy u tłumu”. Lecz nie tylko sama żądza przyjemności zmysłu dotyku odwraca nas od praw Bożych, lecz także przyjemności innych zmysłów, które również należą do ponęt cielesnych. To samo można powiedzieć o żądzy bogactw i sławy światowej. Dlatego to mówi Apostoł2): „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość (łakomstwo)”. Tak zatem umiarkowanie nie dotyczy samych tylko przyjemności dotyku.
2. Mówi Filozof3), że „kto jest godnym rzeczy małych i nimi się zadawala, jest umiarkowany, ale nie wielkoduszny”. Te zaś „rzeczy małe lub wielkie”, o jakich mówi Filozof, to mała lub wielka cześć. Otóż cześć nie jest przyjemnością dotyku, lecz intelektu.
3. Co z jakiegoś powodu należy do tęga samego rodzaju, należy też z tego samego powodu do materii jakiejś cnoty. A ponieważ wszystkie przyjemności zmysłowe są tego samego rodzaju, dlatego z tego samego powodu należą też do materii umiarkowania.
4. Przyjemności duchowe są większe nią cielesne, jak to powiedziano wyżej4) przy omawianiu namiętności. Lecz niekiedy ludzie porzucają prawa Boskie i wyzbywają się cnoty z powodu pożądania przyjemności duchowych, np. z powodu ciekawości i żądzy wiedzy. Przecież diabeł obiecywał pierwszym rodzicom wiedzę mówiąc5): „Będziecie jako bogowie, wiedząc dobre i złe”. Zatem umiarkowanie rozciąga się szerzej niż na. same tylko przyjemności dotyku.
5. Gdyby przyjemności dotyku były własną materią umiarkowania, umiarko-wanie musiałoby obejmować wszystkie przyjemności dotyku. W rzeczywistości jednakże tak nie jest, bo nie obejmuje ona przyjemności pochodzących z zabaw.

Przeciwnego zdania jest jednak Filozof, który mówi6), że „przedmiotem własnym umiarkowania są pożądliwości i przyjemności dotyku”.
Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule poprzednim, umiarkowanie dotyczy pożądań i przyjemności, a męstwo — lęku i śmiałości. Wszakże męstwo zajmuje się lękiem i śmiałością tylko w stosunku do największego zła, które niszczy życie, a tym jest niebezpieczeństwo śmierci. Dlatego i umiarkowanie winno dotyczyć tylko pożądań największych przyjemności. A ponieważ przyjemność wynika z czynności naturalnych, wobec tego te przyjemności są najsilniejsze, które wynikają z czynności najbardziej naturalnych. Dla istot takich Jak człowiek najbardziej naturalnymi są czynności utrzymywania życia indywidualnego drogą jedzenia i picia oraz życia gatunku drogą połączenia się mężczyzny z niewiastą. Dlatego przedmiotem umiarkowania są przyjemności towarzyszące obu tym czynnościom. Ponieważ zaś te przyjemności są odczuwane zmysłem dotyku, dlatego umiarkowanie ma za przedmiot przyjemności dotyku. (11)
Ad 1. Augustyn w cytowanych słowach użył widocznie pojęcia umiarkowania nie w znaczeniu cnoty specjalnej, mającej materię określoną, lecz w znaczeniu rozszerzonym, to znaczy w znaczeniu cnoty ogólnej, polegającej na zaprowadzaniu przez rozum ładu w każdej materii. Choć można też powiedzieć, że kto może powściągnąć największe przyjemności, tym więcej może sobie poradzić z pomniejszymi. Dlatego wprawdzie umiarkowanie ma za pierwszorzędne zadanie zaprowadzić ład w pożądaniach przyjemności dotyku, jednakże drugorzędnie kieruje ono również Innymi pożądaniami.

Ad 2. Filozof odnosi tu pojęcie umiarkowania do ładu w rzeczach zewnętrznych, co polega na tym, że ktoś dąży do czegoś według miary jemu właściwej; nie ma zaś na myśli zaprowadzania ładu w uczuciach ducha, co jest przedmiotem cnoty umiarkowania.
Ad 3. Przyjemności zmysłów innych niż dotyk nie są takie same u ludzi i u zwierząt. Zwierzęta bowiem mają przyjemność z Innych zmysłów tylko poprzez zmysł dotyku. Np. lew ma przyjemność widząc jelenia lub słysząc jego głos, ale dlatego tylko, że to zwiastuje coś do zjedzenia. Człowiekowi zaś każdy ze zmysłów może dać przyjemność niezależnie od związku z jedzeniem, ale ponieważ dany przedmiot podoba się danemu zmysłowi.

Umiarkowanie nie zajmuje się głównie przyjemnościami innych zmysłów, mającymi związek z przyjemnościami dotyku; przyjemności te są jego przedmiotem drugorzędnym. Jeśli zaś wrażenia innych zmysłów są przyjemne nie ze względu na zmysł dotyku, lecz dlatego, że odpowiadają zmysłowi, np. człowiek rozkoszuje się harmonią głosów, przyjemność ta nie należy do podtrzymania życia, i stąd ich pożądanie nie jest gwałtowne, a wobec tego nie potrzeba dla nich umiarkowania w znaczeniu ścisłym.
Ad 4. Choć ze swej natury przyjemności duchowe są większe niż cielesne, to jednak nie są tak mocno odczuwane jak cielesne, a na skutek tego mniej gwałtownie wpływają na powstanie pożądania zmysłowego, przeciw natarciu którego zachowuje dobro rozumu cnota moralna. Można też odpowiedzieć inaczej, mianowicie, że przyjemności duchowe jako takie są zgodne z rozumem, dlatego nie wymagają okiełznania, chyba ubocznie mianowicie wtedy, gdy jakaś przyjemność duchowa odciąga od przyjemności wyższego rzędu lub bardziej powinnej.
Ad 5. ponieważ nie wszystkie przyjemności dotyku odnoszą się do zachowania życia, dlatego nie ma potrzeby, by cnota umiarkowania odnosiła się do wszystkich tych przyjemności.

Artykuł 5.

CZY UMIARKOWANIE DOTYCZY PRZYJEMNOŚCI WŁAŚCIWYCH SMAKOWI ?

Wydaje się, że umiarkowanie dotyczy przyjemności właściwych smakowi.
1. Przyjemności smaku pochodzą z jedzenia i picia, które bardziej są konieczne dla życia niż przyjemności płciowe należące do dotyku. Lecz według tego, co powiedziano w artykułach poprzednich, umiarkowanie dotyczy przyjemności pochodzących z tego, co jest do życia ludzkiego konieczne. Zatem umiarkowanie bardziej dotyczy przyjemności właściwych smakowi niż przyjemności właściwych dotykowi,
2. Umiarkowanie dotyczy raczej namiętności niż samych rzeczy. Lecz1) „dotyk zda się być zmysłem pokarmów", to znaczy dotyczy rzeczy spożywanych. Smaczność bowiem pokarmów, będąca właściwym przedmiotem zmysłu smaku, jest czymś, co sprawia przyjemność jedzenia. Dlatego umiarkowanie raczej dotyczy zmysłu smaku niż dotyku.

3. Jak powiedziano w Etyce2), „ten sam jest przedmiot umiarkowania i nieumiarkowania, powściągliwości i niepowściągliwości, wytrwałości i miękkości, która dotyczy rozkoszy” (12). Ponieważ zaś rozkoszowanie się wydaje się pochodzić z przyjemności zawartych w smaczności potraw, a tę chwyta zmysł smaku, dlatego umiarkowanie dotyczy przyjemności właściwych smakowi.

Temu jednakże sprzeciwia się powiedzenie Filozofa3): „umiarkowanie i nieumiarkowanie zdają się nie mieć nic albo prawie nic wspólnego ze smakiem”.
Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule poprzednim, umiarkowanie dotyczy przyjemności głównych najsilniej towarzyszących czynnościom utrzymania ludzkiego życia indywidualnego lub jako gatunku; w tych zaś czynnościach zauwa-żyć należy to, co jest główne i to, co jest drugorzędne. Czymś głównym jest użycie tego co konieczne, a więc niewiasty jako koniecznej do zachowania gatunku oraz pokarmu i napoju jako koniecznych do zachowania osoby indywidualnej, i do samego używania tych koniecznych rzeczy jest dołączona przyjemność właściwa danemu aktowi. Czymś drugorzędnym w użyciu obojga jest coś, co czym używanie przyjemniejszym, więc piękność i strojność kobiety, a smakowitość a nawet zapach w potrawach. Dlatego umiarkowanie głównie dotyczy przyjemności dotyku, które jako takie towarzyszą użyciu rzeczy koniecznych, a użycie to dokonuje się zawsze przez dotyk. Drugorzędnie umiarkowanie i nieumiarkowanie dotyczy również przyjemności smaku, zapachu i widzenia, o ile podpadający pod zmysły element zmysłowy powiększa przyjemność pochodzącą z użycia rzeczy koniecznych podpadających pod zmysł dotyku.

Jednakże, ponieważ smak jest bliższy dotykowi niż inne zmysły, więc umiarkowanie bardziej dotyczy smaku niż innych zmysłów.
Ad 1. Nawet samo użycie pokarmu i przyjemności z tego użycia wynikających należy do dotyku. Dlatego Filozof mówi1): „dotyk jest zmysłem mającym za przedmiot pokarmy”, jako że to co spożywamy jest gorące lub zimne, mokre lub suche. Natomiast do zmysłu smaku należy rozróżnianie smaków powiększających przyjemność jedzenia; smaki te bowiem sygnalizują nam, że dana potrawa nam odpowiada (jest przyjemna).
Ad 2. Przyjemność smaku jest czymś pochodnym i dodatkowym, natomiast przyjemność dotyku sama przez się wynika z użycia pokarmów i napojów.
Ad 3. Rozkosz pochodzi głównie z pokarmu jako takiego, a tylko drugorzędnie z wyszukanego smaku i przyrządzenia.

Artykuł 6.

CZY PRAWIDŁO UMIARKOWANIA ZALEŻY OD POTRZEBY OBECNEGO ŻYCIA ?

Wydaje się, że prawidłem umiarkowania nie jest to, co konieczne do ziemskiego życia.
1. To, co niższe nie może być prawidłem tego, co wyższe. Lecz umiarkowanie, będąc cnotą ducha, jest czymś wyższym niż konieczności ciała.

2. Kto przekracza miarę, grzeszy. Jeśliby zatem konieczność cielesna była prawidłem umiarkowania, kto by użył jakiejkolwiek przyjemności ponad to, co konieczne do życia, a więc ponad konieczność natury, która zadawalnia się czymś bardzo małym, grzeszyłby przeciw umiarkowaniu, to zaś byłoby bardzo uciążliwe.
3. Nie popełnia grzechu, kto trzyma się miary. Gdyby zatem konieczność ciała była prawidłem umiarkowania, użycie wszelkiej przyjemności dyktowane potrzebami ciała, np. dla zdrowia, nie byłoby grzechem; takie zaś postawienie sprawy wydaje się fałszywe.

Przeciwnego zdania jest Augustyn, który mówi1): „Człowiek umiarkowany w rzeczach tego życia ma prawidło zatwierdzone Pismem św. Starego i Nowego Testamentu; mianowicie, by nic nie wybierał, nic nie uważał za godne pożądania dla niego samego; lecz by brał wszystko tylko jako konieczne dla życia i dla spełnienia obowiązku, tyle ile trzeba, kierując się nie łakomstwem, lecz względem potrzeby”.
Odpowiedź: Jak wynika z tego co powiedziano wyżej2), dobro cnoty moralnej polega głównie na porządku rozumu, jako że „dobro człowieka polega na zgodności postępowania z rozumem”, jak to wyraził Dionizy3). Ten zaś dla rozumu właściwy porządek polega głownie na układaniu rzeczy ze względu na cel. Na tym też przede wszystkim polega dobro rozumu (moralne). Bo dobro ze swej istoty jest celem, a cel jest prawidłem dla wszystkiego, co jest dla celu. Otóż celem przyjemności jest zaspokojenie jakiejś konieczności życiowej. Dlatego umiarkowanie ma za prawidło użycia przyjemności potrzebę życia, to znaczy, że ma ich użyć tyle, ile tego wymaga potrzeba życia. (13)
Ad 1. Jak dopiero co powiedziano, potrzeba tego życia jako cel ma charakter prawidła. Należy jednak zauważyć, że niekiedy cel zamierzony przez działającego różni się od celu dzieła; celem budowania jest dom, lecz celem budujących może być także zysk. Stosownie do tego celem i prawidłem umiarkowania jest szczęście, ale celem i normą rzeczy, których umiarkowanie używa, jest zaspokojenie potrzeb życiowych człowieka, które są wyższe niż to, co im służy. (14)
Ad 2. Konieczności życiowe można pojmować dwojako. Albo jako konieczność czegoś, bez czego rzecz jakaś absolutnie istnieć nie może; i tak jest konieczna żywność dla ciała. Albo też jako konieczność czegoś, bez czego rzecz nie może Istnieć odpowiednio. Umiarkowanie dotyczy obu tych konieczności. Filozof mówi4), że „umiarkowany zabiega o przyjemności albo dla zdrowia albo dla dobrego bytu”. Inne rzeczy, które nie są do życia konieczne, są dwojakiego rodzaju. Jedne są szkodliwe dla zdrowia i dobrego poczucia; tych umiarkowany wcale nie używa, bo ich użycie byłoby grzechem przeciw umiarkowaniu. Inne zaś nie są szkodliwe; tych używa z umiarem, zależnie od okoliczności miejsca, czasu i zgody ze strony tych, z którymi żyjemy. Dlatego Filozof mówi tamże, że „umiarkowany używa też przyjemności, które nie są konieczne dla zdrowia lub dobrego mienia się, o ile tylko temu nie szkodzą”. (15)
Ad 3. Jak dopiero co powiedziano, umiarkowanie uwzględnia to, co konieczne także dla życia odpowiedniego. Ta zaś konieczność zależy nie tylko od tego, co odpowiednie dla ciała, ale także co odpowiednie ze względu na inną rzeczywistość, np, majątek, stanowisko; a jeszcze więcej ze względu na to, co odpowiada czesności (convenientia honestatis). Dlatego Filozof dodaje tamże, że „używając rzeczy przyjemnych, umiarkowany bierze pod uwagę nie tylko to, by one nie szkodziły zdrowiu i dobremu mieniu się cielesnemu, ale także, by nie były nieodpowiednie, to

znaczy sprzeczne z czesnością (contra honestatem), oraz żeby nie przekraczały możliwości majątkowych. (16) Zaś Augustyn wyraża się1), że „umiarkowany bierze pod uwagę nie tylko to, co konieczne do życia, ale i pozycję społeczną”. (16A)

Artykuł 7.

CZY UMIARKOWANIE JEST CNOTĄ KARDYNALNĄ ?

Nie wydaje się, by umiarkowanie było cnotą kardynalną.
1. Dobro cnoty moralnej zależy od rozumu, natomiast umiarkowanie dotyczy przedmiotu bardzo dalekiego od rozumu, mianowicie przyjemności, które są wspólne dla ludzi i zwierząt, jak o tym powiedziano w Etyce.1)
2. Im większy jest pęd jakiejś rzeczy, tym trudniej go powstrzymać. Powściągany łagodnością gniew jest gwałtowniejszy niż zwykłe pożądanie, które powściąga umiarkowanie. Mówi bowiem Pismo św.2): „Gniew nie ma miłosierdzia ani nagła zapalczywość, a popędliwość wzruszonego ducha kto będzie mógł znieść?” Wobec tego łagodność jest cnotą bardziej naczelną niż umiarkowanie.
3. Jak wyżej powiedziano3), nadzieja jest bardziej naczelnym ruchem ducha niż łaknienie i pożądanie. Lecz powściąganiem zarozumiałości powstałej z nieopanowanej nadziei zajmuje się pokora, która wobec tego jest cnotą bardziej naczelną niż umiarkowanie, które zajmuje się powściąganiem pożądań.

Przeciwnego zdania jest Grzegorz4), który zalicza umiarkowanie do cnót naczelnych. .
Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej5), jakaś cnota' jest naczelną czyli kardynalną dlatego, bo w niej wyraźniej niż w innych występuje to, co stanowi istotę cnoty. Otóż ład, który jest wymagany w każdej cnocie, jest szczególnie chwalebny w dziedzinie przyjemności dotyku, będących przedmiotem umiarkowania; już to dlatego, że te przyjemności są bardziej bliskie naszej naturze, związane z naszą naturą, i dlatego trudniej jest bez nich obejść się, a ich pożądanie powściągnąć; już to, jak powiedziano wyżej6), ponieważ ich przedmioty są bardziej dla życia konieczne. Z tego powodu umiarkowanie zalicza się do cnót głównych czyli kardynalnych.
Ad 1. Dowodem wielkości jakiejś siły jest zasięg jej promieniowania. Stąd siła rozumu okazuje się tym większą przez to, że może doprowadzać do ładu pożądania i przyjemności nawet najbardziej od niego dalekie. I to właśnie decyduje, że umiarkowanie jest cnotą główną.
Ad 2. Atak gniewu jest spowodowany jakimś wzniecającym go wydarzeniem; np. gniew powstaje na skutek zasmucającej obrazy. Dlatego, chociaż gwałtowność gniewu jest wielka, mija on szybko. Natomiast atak pożądania przyjemności dotykowych pochodzi z przyczyn naturalnych; dlatego trwa dłużej i atakuje wielostronniej. Dlatego do jego powściągania potrzebna jest cnota bardziej wybitna.
Ad 3. Przedmiot nadziei jest wyższego rzędu niż przedmiot pożądań; z tego powodu nadzieję uważa się za cnotę naczelną w sterze mocnych sił dążeniowych. (17) Jednakże przedmiot pożądania, o jakim tu mowa, a więc przyjemności dotyku, wzbudzają żądzę z większą gwałtownością, bo są złożone w samej naturze. Dlatego umiarkowanie, które zaprowadza w nich ład, jest cnotą naczelną.

Artykuł 8.

CZY UMIARKOWANIE JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT ?

Wydaje się, że umiarkowanie jest największą z cnót, ponieważ:
1. Według Ambrożego1): „Czego oczekujemy od umiarkowania najwięcej i za co je cenimy najbardziej, to jego funkcja zabezpieczania tego, co czesne i piękne”. A ponieważ chwała cnoty pochodzi z jej czesności i piękna, dlatego umiarkowanie jest największą z cnót.
2. Im trudniejsze działanie, tym większa jest cnota, która go dokonuje. A ponieważ trudniej jest powściągać pożądania i przyjemności dotyku niż prostowanie (rectificare) czynności zewnętrznych — z czego pierwsze należy do umiarkowania, a drugie do sprawiedliwości — dlatego umiarkowanie jest cnotą większą niż sprawiedliwość.
3. Im coś jest powszechniejsze, tym więcej jest konieczne i tym jest lepsze. Ponieważ zaś męstwo dotyczy niebezpieczeństw śmierci, które rzadziej zachodzą niż przyjemności dotyku, a wobec tego częściej posługujemy się umiarkowaniem niż męstwem, dlatego umiarkowanie jest znakomitsze niż męstwo.

Sprzeciwia się temu jednakże to, co mówi Filozof 2): „Te cnoty są największe, które są najbardziej pożyteczne dla bliźnich; dlatego najwięcej czcimy mężnych i sprawiedliwych ludzi".

Odpowiedź: Jak mówi Filozof3), „dobro powszechne jest bardziej Boskie niż dobro jednostki; (18) dlatego im dana cnota bardziej dotyczy dobra ogółu, tym jest lepsza. Otóż sprawiedliwość i męstwo odnoszą się do dobra ogółu więcej niż. umiarkowanie. Sprawiedliwość bowiem dotyczy stosunku ludzi do ludzi, a męstwo niebezpieczeństw wojennych, na które naraża się ktoś dla dobra ogółu; natomiast umiarkowanie rządzi tylko pożądaniami i przyjemnościami osobistymi jednostki. Dlatego jest jasne, że sprawiedliwość i męstwo są cnotami wyższego rzędu niż umiar-kowanie; tylko roztropność i cnoty teologiczne (19) są wyższe niż sprawiedliwość i męstwo.

Ad 1. Czesność i piękno przydziela się przede wszystkim umiarkowaniu nie z powodu pierwszeństwa właściwego mu dobra, lecz z powodu brzydoty przeciwnego mu zła, od którego umiarkowanie odciąga nas przez zaprowadzenie ładu w naszym stosunku do przyjemności wspólnych ludziom i zwierzętom.

Ad 2. Ponieważ przedmiotem cnoty jest to, co trudne i dobre, godność cnoty zależy więcej od względu dobra — w czym wybija się sprawiedliwość — niż od względu na trudności — w czym. pierwszeństwo ma umiarkowanie.

Ad 3. Powszechność czegoś, brana z punktu widzenia użyteczności dla wielu ludzi, powoduje wybitność dobroci więcej, niż powszechność brana z powodu częstości zachodzenia. W pierwszej wybija się męstwo, w drugiej umiarkowanie. W samej rzeczy męstwo jest ważniejsze, chociaż w pewnych wypadkach umiarkowanie może być ważniejsze nie tylko niż męstwo, ale nawet niż. sprawiedliwość. (20)

ZAGADNIENIE 142.
O WADACH PRZECIWNYCH UMIARKOWANIU

Następnie trzeba zastanowić się nad wadami przeciwnymi umiarkowaniu, szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy niewrażliwość jest grzechem? 2. Czy nieumiarkwanie jest wadą dziecinną? 3. Jaki jest stosunek nieumiarkowania do tchórzostwa? 4. Czy występek nieumiarkowania jest najbardziej hańbiący?

Artykuł 1.

CZY NIEWRAŻLIWOŚĆ JEST WADĄ ? (21)

Nie wydaje się, by niewrażliwość była wadą, ponieważ:
1. Niewrażliwymi nazywa się ludzi mających braki w odczuwaniu przyjemności dotykowych. Lecz to wydaje się być raczej czymś chwalebnym i wyrazem cnoty, bo powiedziane jest u Daniela1): „W one dni ja, Daniel, płakałem przez dni trzech tygodni, chleba pożądanego nie jadłem, a mięso i wino nie weszło w usta moje, ale ani olejkiem nie mazałem się, aż się wypełniły dni trzech tygodni”. Wobec tego niewrażliwość nie jest grzechem.
2. Dobro człowieka polega na byciu zgodnie z rozumem2). Lecz powstrzymanie się od wszystkich przyjemności dotyku jak najbardziej podnosi człowieka ku dobru rozumu, jako że powiedziano w Piśmie św.3), iż chłopcom odżywiającym się jarzynami „dał Bóg umiejętność i naukę we wszelkich księgach i mądrości”. Zatem niewrażliwość, która wyklucza wpływ na rozum tego rodzaju przyjemności, nie jest wadą.
3. To, dzięki czemu przede wszystkim unika się grzechu, nie wydaje się być wadliwe. Lecz najpotężniejszym środkiem przeciw popadnięciu w grzech jest unikanie przyjemności, a to oznacza. niewrażliwość na nie. Mówi bowiem Filozof4): „Jeśli odmawiamy sobie przyjemności, mniej grzeszymy”. Zatem niewrażliwość nie jest czymś wadliwym.

Przeciw temu jednak przemawia to, że cnocie przeciwstawia się nie co innego, lecz wada. Jak zaś wynika z tego co mówi Filozof6), niewrażliwość jest przeciwstawieniem umiarkowania, a wobec tego jest wadą.
Odpowiedź: Wadliwym jest wszystko, co jest sprzeczne z porządkiem natury. Otóż natura wyposażyła w przyjemności wszystkie czynności konieczne do życia człowieka. Dlatego porządek naturalny domaga się, by człowiek używał tych przyjemności według miary ich konieczności dla zachowania człowieka jako jednostki lub jako gatunku. Kto by zatem dla uniknięcia przyjemności zaniechał używania tego, co jest wymogiem natury, postępowałby sprzecznie z porządkiem natury, a to jest grzechem. I na tym polega niewrażliwość jako wada.

Należy jednak zauważyć, że powstrzymanie się od przyjemności związanych z tymi czynnościami jest niekiedy czymś chwalebnym lub nawet koniecznym, a to ze względu na jakiś cel, jak np. niektórzy ludzie odmawiają sobie pewnych przyjemności, pochodzących z czynności jedzenia, picia i płciowych ze względu na zdrowie lub dla wypełnienia zawodu; tak np. atleci i żołnierze dla dobrego wypełniania swych funkcji,

muszą wyrzec się wielu przyjemności. Podobnie jest z pokutnikami, którzy stosują do siebie powściągliwość od przyjemności jako sposób leczenia (diety) się z chorób duszy. Ludzie chcący poświęcić się kontemplacji i rzeczom Bożym muszą tym bardziej powstrzymać się od przyjemności cielesnych. To jednak nie jest niewrażliwością wadliwą, bo jest zgodne z prawym rozumem.
Ad l. Daniel praktykował w tym wypadku wstrzemięźliwość od przyjemności nie dlatego, że się nimi brzydził jako czymś złym w nich samych, lecz dla godnego pochwały celu, mianowicie by przez wstrzemięźliwość od przyjemności cielesnych przysposobić się do kontemplacji rzeczy szczytnych; dlatego w następnym wierszu wspomina o danym mu objawieniu.
Ad 2. Jak wyżej powiedziano6), człowiek nie może posłużyć się rozumem bez pośrednictwa władz zmysłowych; ponieważ zaś władze te działają przez narzędzia cielesne, człowiek musi odżywiać swe ciało, jeśli chce, by jego rozum działał. Odżywianie zaś dokonuje się przez czynności sprawiające przyjemność, a wobec tego dobro rozumu nie utrzyma się w człowieku, jeśliby on powstrzymał się od wszystkiego, co sprawia przyjemność. Ilość przyjemności cielesnych, jakich ma ktoś użyć, zależy jednak od ilości energii cielesnej wymaganej przy czynnościach rozumu. Osoby, które podjęły się kontemplacji i drogą duchowego ojcostwa przekazywania innym dóbr duchowych, robią bardzo dobrze powstrzymując się od wielu tych przyjemności, od jakich ci, którzy wzięli na siebie prace fizyczne i ojcostwo cielesne, chwalebnie nie powstrzymują się.
Ad 3. Należy unikać przyjemności celem uniknięcia grzechu, ale nie całkowicie, lecz tak, by w szukaniu ich nie przekraczać granic zakreślonych przez rzeczywistą potrzebę.

Artykuł 2.

CZY NIEUMIARKOWANIE JEST GRZECHEM DZIECINNYM ?

Nie wydaje się, by nieumiarkowanie było grzechem dziecinnym.
l. Komentując słowa Ewangelii1): „Jeśli. się nie nawrócicie i nie staniecie się jako dziatki” itd., Hieronim mówi2), że „dziecko nie gniewa się długo, zapomina krzywdy, a widok pięknej kobiety nie sprawia mu specjalnej przyjemności”. A ponieważ to sprzeciwia się nieumiarkowaniu, wobec tego nieumiarkowanie nie jest grzechem dziecinnym.
2. Pożądania dziecinne są czysto naturalne, a o pożądaniach naturalnych mówi Filozof3), że rzadko się w nich grzeszy.
3. O dzieci należy dbać i żywić je, natomiast pożądanie i przyjemności, które są przedmiotem nieumiarkowania, należy zmniejszać i wykorzeniać, jak o tym pisze Apostoł4): „Umartwiajcie tedy członki wasze, które są na ziemi: porubstwo” itd.
Przeciwne temu jest to, co mówi Filozof5): „słowo nieumiarkowanie odnosimy do grzechów dziecinnych”.
Odpowiedź: Mówi się o czymś, że jest dziecinne albo dlatego, że jest właściwe dzieciom, i w tym znaczeniu Filozof nie zamierzał stwierdzać, że grzech nieumiarkowania jest grzechem dziecinnym; albo też dlatego, że nieumiarkowany jest

jak dziecko. Grzech nieumiarkowania jest bowiem grzechem nadmiaru pożądania, co w trzech punktach podobne jest do dziecka.

Po pierwsze ze względu na przedmiot pożądania: tutaj zarówno dziecko jak i nieumiarkowany pożądają czegoś brzydkiego (turpe). Należy to rozumieć w tym znaczeniu, że piękno w sprawach ludzkich zależy od zgodnego z rozumem porządku. Wyraża się o tym Cycero w ten sposób6) : „piękne jest to, co zgadza się z wyższością człowieka co do tego, co jego naturę wyróżnia spośród innych istot żyjących na ziemi".

Otóż dziecko nie zważa na ład rozumu, a podobnie, jak to określa Filozof), „żądza nie słucha rozumu".

Po drugie ze względu na skutki: jeśli dziecku pozwoli się czynić co mu się podoba, wzrasta w samowoli; wyraża to Eklezjastyk8): „Koń nieujeżdżony staje się twardoustnym, a syn rozpuszczony stanie się samowolnym". Tak samo jest z żądzą: wzmaga się w miarę zaspakajania jej. Wyraża to Augustyn9): „Gdy się służy żądzy, rodzi się przyzwyczajenie; gdy się zaś przyzwyczajeniu nie stawia oporu, rodzi się konieczność".

Po trzecie ze względu na środki zaradcze: dziecko bowiem naprawiamy drogą ukrócania; dlatego Pismo św. mówi10): „Nie odejmuj od dziecięcia karności, bo jeśli go uderzysz rózgą, nie umrze. Ty go uderzysz rózgą, a duszę jego z piekła wybawisz". Podobnie jest z żądzą: gdy się jej opieramy, doprowadzamy ją do wymaganego przez uczciwość ładu. Wyraża to Augustyn11): „Gdy umysł zwiąże się mocno i niewzruszenie z rzeczami duchowymi l w tym pozostaje, popęd nawyku" (mianowicie w zaspakajaniu cielesnej żądzy) „załamuje się l stopniowo, gdy się go poskramia, gaśnie. Bo uleganie wzmacnia ją, natomiast trzymanie jej na wodzy wprawdzie jej nie niszczy w zupełności, ale pomniejsza jej siłę". Dlatego mówi Filozof12): „Jak dziecko winno postępować zgodnie z poleceniami swego wycho-wawcy, tak pożądanie winno być w harmonii z rozumem".

Ad 1. Zarzut ten mówi o właściwościach spotykanych u dzieci, natomiast grzech nieumiarkowania, jak to przed chwilą powiedziano, jest nazwany grzechem dziecinnym tyko przez podobieństwo.

Ad 2. Każda żądza może być uważana za naturalną w dwojaki sposób: albo ze względu na swój rodzaj; w tym znaczeniu umiarkowanie i nieumiarkowanie dotyczą pożądań naturalnych, bo ich przedmiotem jest pożądanie rzeczy złączonych z pokarmami i płciowością, które służą zachowaniu natury. Drugi sposób uważania po-żądliwości za naturalną pochodzi z gatunku rzeczy wymaganych przez naturę dla swego zachowania. Z tego punktu widzenia naturalne pożądania rzadko kiedy są grzechem, bo natura wymaga tego tylko, co jest konieczne dla zachowania życia, a w pożądaniu tego grzech nie zachodzi, chyba że tylko przesadą co do ilości. Jak to stwierdza Filozof13), tylko w ten sposób grzeszy się naturalnymi pożądaniami. Natomiast najczęstszymi powodami grzechu są tutaj wynalezione przez ludzką przemyślność podniety żądzy: wymyślne przyrządzanie pokarmów i stroje kobiet14). Jest prawdą, że dzieci na to mato zwracają uwagi, niemniej jednak nieumiarkowanie zwie się wadą dziecinną z przyczyn wyżej podanych.

Ad 3. To, co należy do natury ludzkiej, winno być w dzieciach rozwijane i pielęgnowane; natomiast to, co jest brakiem rozumu, winno być poprawiane, a nie rozwijane.

Artykuł 3.

CZY TCHÓRZOSTWO JEST WIĘKSZYM GRZECHEM NIŻ NIEUMIARKOWANIE ? (22)

Wydaje się, że tchórzostwo jest wadą gorsza. od nieumiarkowania, bo:
1. Podłość jakiejś wady zależy od stopnia. w jakim ona przeciwstawia się dobru cnoty. Jak powiedziano wyżej1), tchórzostwo (bojaźliwość), przeciwstawia się męstwu, które jest cnotą wyższego rzędu niż umiarkowanie, któremu przeciwstawia się nieumiarkowanie; zatem jest gorszą wadą.
2. Im trudniejsze jest coś do przezwyciężenia, tym mniej naganne są czyjeś w tym uchybienia. Filozof wyraża się o tym2), że „nie dziwimy się, lecz wybaczamy, widząc człowieka zwyciężonego przez bardzo mocne i nieoczekiwane przyjemności lub bóle". Lecz trudniej jest przezwyciężyć żądzę przyjemności niż inne żądze; według Filozofa3): „trudniej jest walczyć przeciw rozkoszy niż przeciw gniewowi", który jest silniejszy niż lęk. Wobec tego nieumiarkowanie, zwyciężane przez przyjemności, jest mniejszym grzechem niż tchórzostwo, będące klęską wobec lęku.
3. Do Istoty grzechu należy wolność. Lecz tchórzostwo jest bardziej wolne niż nieumiarkowanie; nikt przecież nie pragnie być nieumiarkowanym, są natomiast ludzie pragnący uniknąć niebezpieczeństwa śmierci, co oznacza tchórzostwo. Zatem tchórzostwo jest. większym grzechem niż nieumiarkowanie.

Wszakże Filozof wyraża zdanie przeciwne4): „nieumiarkowanie zdaje się być więcej wolne niż tchórzostwo"; jest więc bardziej grzeszne.
Odpowiedź: grzech można porównywać z innym grzechem albo ze względu na materię, czyli przedmiot, albo ze względu na grzeszącego człowieka. Nieumiarkowanie jest cięższym występkiem niż tchórzostwo z obu względów. Najpierw ze względu na materię: tchórzostwo jest ucieczką przed niebezpieczeństwem śmierci, a do tej ucieczki skłania konieczność zachowania życia, która jest koniecznością największego rzędu. Natomiast nieumiarkowanie dotyczy przyjemności, pożądanie których nie jest aż tak konieczne dla zachowania życia, gdyż. jak to wyżej powiedziano5), nieumiarkowanie dotyczy raczej przyjemności lub pożądań dodatkowych, a nie naturalnych. Im zaś to, co popycha do grzechu, jest bardziej konieczne, tym grzech jest lżejszy. Dlatego nieumiarkowanie jest cięższym grzechem niż tchórzostwo, biorąc rzecz od strony przedmiotu, czyli materii, którą porusza.

Podobnie ma się rzecz biorąc pod uwagę 'grzeszącego człowieka, a to z trzech powodów. Po pierwsze, im człowiek jest bardziej przy zdrowym umyśle tym jego grzech jest cięższy; wariatów nie obwinia się o grzech. Otóż ciężki lęk i smutek, a przede wszystkim w niebezpieczeństwie śmierci, paraliżują umysł ludzki, czego nie robią przyjemności powodujące nieumiarkowanie.

Po drugie, im grzech jest bardziej wolny, tym jest cięższy. Nieumiarkowanie zaś ma więcej z elementu wolności niż tchórzostwo, a to z dwu powodów. A) Przyczyna czynności dokonywanych pod wpływem lęku pochodzi od czynnika atakującego od zewnątrz, dlatego nie są absolutnie wolne, lecz mieszane, jak to powiedziano w Etyce6). Natomiast czyny dokonywane dla przyjemności są wolne

wprost. B) Ponieważ czyny wynikające z nieumiarkowania są bardziej wolne indywidualnie, a mniej wolne ogólnie. Nikt bowiem nie chce być nieumiarkowanym, ale pociągają go poszczególne przyjemności i te czynią człowieka nieumiarkowanym. (23) Dlatego to najskuteczniejszym środkiem zaradczym przeciw nieumiarkowaniu jest unikanie zastanawiania się nad jakąś szczegółową przyjemnością. Z tym zaś co dotyczy tchórzostwa jest odwrotnie. Tu poszczególne akty są mniej wolne, np. odrzucenie tarczy itp., natomiast co jest powszechne jest bardziej wolne , np. szukanie ocalenia w ucieczce. Zaś bardziej wolne absolutnie jest to, co jest bardziej wolne w wypadkach poszczególnych będących przedmiotem czynów. Dlatego będąc absolutnie bardziej wolne niż tchórzostwo, nieumiarkowanie jest większym występkiem. Wreszcie po trzecie, ponieważ łatwiej jest zaradzić nieumiarkowaniu niż stchórzeniu. Dotyczące bowiem nieumiarkowania przyjemności jedzenia i płciowości zachodzą przez całe życie, i człowiek może nabrać wprawy w ich umiarkowanym użyciu; natomiast niebezpieczeństwa śmierci zachodzą rzadziej i, ponadto, ćwiczenie się w przezwyciężaniu bojaźliwości jest niebezpieczniejsze.

Dlatego nieumiarkowanie, brane w nim. samym jest większym grzechem niż tchórzostwo.

Ad 1. Wyższość męstwa w stosunku do umiarkowania można rozumieć dwojako. Albo z punktu widzenia celu, czyli dobra, mianowicie ponieważ męstwo służy dobru społecznemu więcej niż umiarkowanie. Z tego też punktu widzenia tchórzostwo w pewien sposób przewyższa nieumiarkowanie, o tyle, że z powodu bojaźliwości niektórzy ludzie odstępują od bronienia dobra społecznego. Albo też z punktu widzenia trudności; trudnię! bowiem jest narazić się na niebezpieczeństwo śmierci niż powstrzymać się od jakichkolwiek przyjemności, pod tym względem nieumiarkowanie jest cięższym grzechem niż tchórzostwo, bo większej potrzeba mocy, by nie ulec silniejszemu przeciwnikowi, i przeciwnie, mniejszym jest występkiem ulec przeciwnikowi silniejszemu a większym występkiem jest ulec wobec słabszego.

Ad 2. Miłość życia pchająca do unikania niebezpieczeństw śmierci jest o wiele bardziej naturalna niż wszystkie przyjemności, których celem jest zachowanie życia. Jest więc czymś o wiele trudniejszym przezwyciężyć bo jaźń przed niebezpieczeństwami śmierci niż żądzę przyjemności złączonych z jedzeniem i czynnościami! płciowymi. Jednakże większą trudność sprawia przezwyciężenie tej przyjemności niż gniewu, smutku i bo jaźni, spowodowanych jakimś innym złem (mniejszym niż zło śmierci).

Ad 3. To, co jest w bojaźliwości bardziej powszechne, jest uważane za bardziej wolne niż to, co jest w niej szczególne. Dlatego w bojaźliwości jest więcej wolności względnej niż absolutnej.

Artykuł 4.

CZY GRZECH NIEUMIARKOWANIA JEST NAJBARDZIEJ NAGANNYM?

Nie wydaje się, by nieumiarkowanie było grzechem najbardziej nagannym, bo:

1. Jak cześć (honor) należy się cnocie, tak nagana grzechowi. Lecz są grzechy cięższe niż nieumiarkowanie, jak zabójstwo, bluźnierstwo itp.

2. Im dany grzech jest bardziej pospolity, tym wydaje się być mniej godnym nagany dlatego, bo ludzie mniej wstydzą się takich grzechów. Grzechy pochodzące z nieumiarkowania są jak najbardziej pospolite, bo zachodzą w materii najpospoliciej używanej przez ludzi dla utrzymania życia, a nadto są najczęściej popełniane.
3. Jak mówi Filozof1): „umiarkowanie i nieumiarkowanie dotyczy żądz i przyjemności ludzkich". Są zaś pewne pożądania i przyjemności bardziej hańbiące niż pożądania i przyjemności ludzkie, a nazywają się zwierzęcymi i chorobliwymi, jak je określa Filozof2).

Jednakże Filozof wyraża się3), że spośród innych występków nieumiarkowanie „słusznie jest najbardziej naganne”.

Odpowiedź: Naganność zdaje się być przeciwstawieniem czci i chwały. Cześć zaś należy się wyższości4), a chwała oznacza jasność. Stosownie do tego nieumiarkowanie jest najbardziej nagany godne z dwu powodów. Po pierwsze, bo najbardziej sprzeciwia się ludzkiej wyższości, jako że dotyczy przyjemności wspólnych ludziom i zwierzętom, jak powiedziano wyżej8). Stąd nawet w Psalmie powiedziano6): „Człowiek, gdy we czci był, nie rozumiał: przyrównan jest bydlętom nierozumnym i stał się im podobnym”. Po drugie. ponieważ jest najbardziej przeciwne jasności i pięknu człowieka, przez to mianowicie, że w przyjemnościach będących przedmiotem nieumiarkowania najmniej jest światła rozumu, z którego pochodzi cała jasność i piękno cnoty. Dlatego też przyjemności te zwą się w zupełności niewolnicze. (24)

Ad 1. Jak mówi Grzegorz7), „choć występki cielesne, pochodzące z nieumiarkowania, są mniejsze z punktu widzenia winy, to jednak są bardziej hańbiące". O ile bowiem wielkość winy zależy od stopnia zboczenia od celu, to hańba dotyczy brzydoty, która mierzy się wielkością nieprzyzwoitości ze strony człowieka.

Ad 2. Grzechy pospolicie popełniane nie są wprawdzie uważane przez ludzi za bardzo brzydkie i upadlające, ale są takimi w swej istocie.

Ad 3. Twierdzenie, że nieumiarkowanie jest najbardziej naganne, należy rozumieć, że jest takim w porównaniu do innych występków ludzkich wynikających z namiętności, które do pewnego stopnia są zgodne z naturą ludzką. Natomiast występki sprzeczne z naturą ludzką są oczywiście jeszcze bardziej naganne. Można jednakże i te występki zaliczyć do nieumiarkowania jako jej wybitne pogwałcenie; zachodzi to np. w wypadkach ludzi szukających przyjemności w jedzeniu ciała ludzkiego, albo w stosunkach płciowych ze zwierzętami lub osobami tej samej pici.

Artykuł pojedynczy

CZY CZĘŚCI UMIARKOWANIA PODAWANE PRZEZ AUTORÓW SĄ WŁAŚCIWE ?

1. Nie wydaje się, by części jakie Cycero1) przydziela umiarkowaniu, mianowicie powściągliwość, łaskawość i skromność, rzeczywiście były jego częściami. Tak no. powściągliwość, według Etyki2), jest czymś różnym od cnoty, natomiast umiarkowanie jest cnotą. Zatem powściągliwość nie jest częścią umiarkowania.

2. Łaskawość zajmuje się łaskawieniem nienawiści lub gniewu, natomiast funkcja umiarkowania jest inna, bo dotyczy przyjemności dotyku, jak to stwierdzono wyżej3). Wobec tego łaskawość nie jest częścią umiarkowania.
3. Skromność wyraża się w zewnętrznym sprawowaniu się; dlatego mówi Apostoł4): „Skromność wasza niech będzie znana wszystkim ludziom"; natomiast zewnętrzne sprawowanie się jest materią sprawiedliwości, jak to powiedziano wyżej5). Zatem skromność jest częścią raczę sprawiedliwości niż umiarkowania.
4. Makrobiusz6) przyjmuje o wiele więcej części umiarkowania. Mówi bowiem, że razem z nim idą „skromność, wstyd, wstrzemięźliwość, czystość, czesność, umiar, oszczędność, trzeźwość, wstydliwość". Zaś Andronik mówi7), że umiarkowaniu towarzyszą „surowość, powściągliwość, pokora, prostota, przyzwoitość (ornatus), metodyczność, poprzestawanie na swoim". Zatem wydaje się że części podane przez Cycerona nie są wystarczające.
Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej8), cnoty kardynalne mogą mleć trzy rodzaje części: integralne, subiektywne i potencjalne. (25)

Części integralne cnoty są to jej konieczne składniki. Stosownie do tego, dwa są integralne składniki umiarkowania: wstyd, dzięki któremu człowiek wystrzega się sprzecznych z umiarkowaniem brzydkich czynów; oraz czesność, dzięki której ludzie kochają piękno umiarkowania. Jak bowiem powiedziano, spomiędzy wszystkich cnót umiarkowanie ma w sobie najwięcej moralnego piękna, a występki nieumiarkowania najwięcej moralnej brzydoty.

Części subiektywne jakiejś cnoty są to jej, gatunki (postacie). Różnorodność gatunkowa cnót pochodzi z różnorodności ich materii, czyli przedmiotów. Umiarkowanie dotyczy przyjemności dotyku, które dzielą się na dwa rodzaje: jedne dotyczą spożywania pokarmów, i tu zachodzi wstrzemięźliwość, oraz napojów, i tu zachodzi trzeźwość. Drugie zaś są przyjemności organów rozmnażania. Tutaj zachodzi czystość, dla stosunku płciowego, gdy wstydliwość ma za przedmiot przyjemności poboczne, pochodzące z pocałunków, dotyków i pieszczot.

Części potencjalne jakiejś cnoty głównej są to cnót pochodzi z różnorodności ich materii, czyli rzędnym, w których opanowanie nie jest tak trudne, ten sam umiar, jaki cnota główna nadaje materiom naczelnym. Ponieważ do umiarkowania należy miarkowanie przyjemności dotyku, których kierowanie jest najtrudniejsze, każda inna, cnota działająca miarkująco w jakiejś materii i hamująca pęd pożądania ku niej może być częścią do umiarkowania dołączoną. Zachodzi to zaś trojako, zależnie od tego, czy chodzi o wewnętrzne poruszenie ducha, czy o ruchy ciała, czy też o rzeczy zewnętrzne. Co do pierwszego, oprócz poruszenia siły dążeniowej, którą rządzi i hamuje umiarkowanie, w duszy ludzkiej są trzy rodzaje dążności do czegoś odrębnego. Pierwszym jest pęd woli pod naciskiem żądzy. Ten pęd hamuje powściągliwość, dzięki której, pomimo silnego nacisku ze strony żądzy, wola zachowuje się niezłomnie. Drugim wewnętrznym pędem ducha ku czemuś jest pęd ufności i wynikłego z niej zuchwalstwa; ten pęd ujmuje w karby i hamuje pokora. Trzecim jest pęd gniewu, zmierzającego do odwetu; ten hamuje łagodność, lub łaskawość.

W dziedzinie ruchów i uczynków ciała ład i ujęcie w karby sprawia skromność, której Andronik przypisuje potrójną funkcję: pierwsza polega na dostrzeżeniu co należy, a czego nie należy czynić, co i w jakim porządku należy czy-nić, oraz w tym

nieugięcie trwać. Tę funkcję przydziela temu, co nazywa „dobrym uporządkowaniem” (metodyczność). Przyzwoitość sprawia, że człowiek zachowuje się tak, jak przystoi; stateczność zaś dotyczy rozmów i stosunków z przyjaciółmi i z innymi ludźmi.
Co do rzeczy zewnętrznych jest wymagany podwójny ład. Unikanie nadmiaru co do ilości sprawia według Makrobiusza oszczędność, a według Andronika „poprzestawanie na tym, co się ma”. Po drugie unikanie wyszukaności i co do tego Makrobiusz zaleca umiar, a Andronik prostotę.
Ad 1. Wprawdzie powściągliwość różni się od cnoty tak jak to co niedoskonałe od tego, co doskonałe, jak to zobaczymy później8), i w tym znaczeniu jest czymś od cnoty odrębnym, to jednak jest bliska umiarkowaniu tak wspólnotą materii, ponieważ dotyczy przyjemności dotyku, jak i funkcją, ponieważ ujmuje je w karby. To właśnie jest powodem zaliczenia jej do części umiarkowania.
Ad 2. Łaskawość, lub łagodność, jest częścią umiarkowania nie z powodu tożsamości materii, lecz, jak przed chwilą powiedziano, tożsamości sposobu działania, a tym jest ujmowanie w karby i kierowanie.
Ad 3. Sprawiedliwość dotyczy zewnętrznego postępowania od strony powinności wobec ludzi. Skromność natomiast ma na uwadze nie to, lecz ład pod pewnym względem. Dlatego jest częścią nie sprawiedliwości, lecz umiarkowania.,
Ad 4. Cycero objął tu słowem skromność wszystko co dotyczy ładu tak w ruchach ciała jak l w zachowaniu się w stosunku do rzeczy zewnętrznych, a nawet co do ufności w samego siebie, do której odnosi się pokora, jak już powiedzieliśmy.

ZAGADNIENIE 144.
CZĘŚĆ UMIARKOWANIA W SZCZEGÓLNOŚCI.
O WSTYDZIE.

Z kolei trzeba zająć się częściami umiarkowania w szczególności; zaczniemy zaś od jego składników integralnych, a tymi są wstyd i czesność,
Co do wstydu, szukać będziemy odpowiedzi na cztery pytania: l. Czy jest cnotą? 2. Czego dotyczy? 3. Ludzie, wobec których człowiek się wstydzi. 4. Kto powinien się wstydzić?

Artykuł 1.

CZY WSTYD JEST CNOTĄ?

Wydaje się, że wstyd jest cnotą, a to z następujących powodów:
1. Jak przy określaniu cnoty ujęto w Etyce1), „cnota polega na określanym przez rozum zachowaniu środka”. Otóż, jak to stwierdza Filozof2), wstyd polega na takim zachowaniu środka.
2. Co jest godne pochwały, to albo jest cnotą albo do cnoty należy, wstyd zaś jest godny pochwały. Jednakże nie jest on częścią jakiejś innej cnoty. Nie jest częścią roztropności, bo nie jest w rozumie, lecz w namiętnościach. Nie jest częścią

sprawiedliwości, bo dotyczy namiętności, podczas gdy sprawiedliwość namiętnościami się nie zajmuje. Nie jest częścią męstwa, bo ono polega na wytrzymaniu i ataku, a wstyd na unikaniu czegoś. Nie jest częścią umiarkowania, bo ono dotyczy pożądań, zaś wstyd jest jakby bo jaźnią, jak to stwierdza Filozof3) i Jan Damasceński4). Wynika z tego zatem, że wstyd jest cnotą.
3. Czesność (honestas) jest równoznaczna z cnotą, jak to wynika z Cycerona5). Wstyd natomiast jest składnikiem (częścią) czesności, ponieważ Ambroży powiedział6), że „wstyd sprzyja i towarzyszy spokojowi umysłu, unika tego co zuchwałe, obcy mu jest wszelki zbytek, jest zamiłowany w trzeźwości, sprzyja czesności, a piękno jest dla niego niezbędne". Wobec tego jest cnotą.
4. Każdy występek jest przeciwnością jakiejś cnoty. A ponieważ są występki będące przeciwnością wstydu, jak bezwstyd i stępienie wrażliwości (inordinatus stupor), zatem wstyd jest cnotą.
5. Jak powiedziano w Etyce7), „jakie czyny, takie z nich powstają usprawnienia". Lecz ze wstydu pochodzą czyny chwalebne, a z tych czynów często powtarzanych rodzi się sprawność. A ponieważ, jak to wynika z tego, co powiedział Filozof8), sprawność dokonywania dzieł godnych pochwały jest cnotą, zatem wstyd jest cnotą.

Przeciw temu jednak przemawia twierdzenie Filozofa9), że wstyd nie jest cnotą.
Odpowiedź: Cnotę można pojmować albo w znaczeniu ścisłym albo ogólnym. W znaczeniu ścisłym „cnota jest doskonałością", jak to określono w Fizyce 10). Dlatego wszystko, co jest przeciwne doskonałości, nawet gdyby było dobre, nie dociąga do treści cnoty. To właśnie zachodzi we wstydzie, który jest pewnego rodzaju bo jaźnią przed czymś brzydkim, a więc hańbiącym. Określa to Jan Damasceński w słowach11): „wstyd jest bojaźnią przed popełnieniem brzydkiego czynu". Otóż jak nadzieja ma za przedmiot dobro możliwe, ale trudne (do osiągnięcia), tak bojaźń ma za przedmiot zło, którego można uniknąć, ale z trud-nością, o czym była mowa wyżej11) przy omawianiu namiętności. Lecz ktoś, kogo sprawność cnoty uczyniła doskonałym, nie uważa tego co naganne i brzydkie w czynieniu za możliwe i trudne do uniknięcia. Nie dokonuje też czynów brzydkich, z powodu których miałby się obawiać nagany. Dlatego wstyd nie jest cnotą w ścisłym znaczeniu tego słowa, ponieważ brakuje mu tego, co jest wymagane do pełni cnoty. (26)

W znaczeniu ogólnym cnotą nazywamy wszystko co w ludzkich czynach lub namiętnościach jest pochwały godne; z tego powodu uważa się czasem wstyd za cnotę dlatego, że jest namiętnością (passio) godną pochwały.
Ad 1. Samo utrzymanie miary nie wystarcza do istoty cnoty, choć jest do niej wymagane. Poza tym cnota musi być „sprawnością wyboru", tzn. dochodzącą do umiaru drogą wyboru. Zaś wstyd nie jest sprawnością, lecz namiętnością (26A), a jego poruszenie nie pochodzi z wyboru woli, lecz z popędu namiętności. Dlatego brak mu tego, co czyniłoby go cnotą. (27)
Ad 2. Jak dopiero co powiedziano, wstyd polega na bo jaźni przed tym, co jest brzydkie i hańbiące. Powiedziano zaś wyżej12), że występek nieumiarkowania jest najbrzydszy i najbardziej hańbiący; z tego powodu wstyd należy do umiarkowania bardziej niż do innej cnoty, a to z przyczyny motywu, którym jest brzydota, a nie z przyczyny namiętności, którą jest bojaźń. Może jednak łączyć się i z innymi cnotami, jeśli przeciwstawne im występki mają w sobie element brzydoty i hańby. (28)

Ad 3. Wstyd pomaga czesności tym, że usuwa to, co jest jej przeciwne; sam w sobie jednak wstyd nie ma pełni tego, co ma czesność, (29)
Ad 4. Każdy upadek powoduje wadę, ale nie każde dobro wystarcza do cnoty; dlatego niekoniecznie wszystko, czemu przeciwstawia się wada jest cnotą, pomimo że każda wada swym pochodzeniem przeciwstawia się jakiejś cnocie. W tym znaczeniu, swym pochodzeniem z przesadnej miłości do tego co brzydkie, bezwstyd jest przeciwstawieniem umiarkowania.
Ad 5. Częste zachowywanie wstydu sprawia powstanie sprawności cnoty, dzięki której człowiek unika tego co brzydkie, a to jest przedmiotem wstydu; nie powoduje jednak sprawności wstydzenia się zawsze, gdy zajdzie potrzeba; nabyta cnota wstydzenia się sprawia tylko, że człowiek bardziej wstydzi się, gdy spotka się z czymś, co budzi wstyd.

Artykuł 2.

CZY PRZEDMIOTEM WSTYDU JEST BRZYDKI CZYN ?

Wydaje się, że wstyd nie dotyczy brzydkiego czynu, ponieważ:
1. Jak mówi Filozof1), wstyd jest „bojaźnią przed niesławą”. Lecz częstokroć cierpią niesławę ludzie, którzy nie popełnili żadnego brzydkiego czynu; o tym mówi Psalmista2): „Bom dla ciebie znosił urąganie, zelżywość okryła oblicze moje”. Zatem wstyd nie dotyczy tylko brzydkiego czynu.
2. Czymś brzydkim wydaje się być tylko czyn mający charakter grzechu, natomiast ludzie wstydzą się nie tylko tego co grzeszne, jak np. tego, że spełniają czynności służebne.
3. Dzieła cnotliwe nie są brzydkie, lecz, jak powiedziano w Etyce3) są „najpiękniejsze”. Natomiast niektórzy ludzie czasem wstydzą się dokonać czynu cnotliwego; o takim wypadku mówi
Łukasz4): „kto by się wstydził mnie i słów moich, tego Syn człowieczy wstydzić się będzie”.
4. Gdyby wstyd dotyczył wyłącznie brzydkiego czynu, ludzie wstydziliby się tym bardziej, im czyn jest brzydszy, natomiast są wypadki, ze człowiek bardziej wstydzi się czynów niezbyt; grzesznych, a chlubi się niektórymi czynami bardzo grzesznymi, jak to mówi Psalmista5): „Co się przechwalasz ze złości?”

Przeciwnego zdania są Jan Damasceński6) i Grzegorz z Nyssy7), mówiąc, że „wstyd jest bojaźnią przed brzydkim czynem”, lub „dokonanym w brzydkiej materii”. Odpowiedź: Jak powiedziano przy omawianiu namiętności bo jaźni8), przedmiotem własnym bojaźni jest trudne do uniknięcia zło. Jeśli chodzi o brzydotę, jest ona podwójna. Jedna, mająca charakter występku, bo polega na wypaczeniu wolności; ściśle rzecz biorąc, nie jest ona (dla grzeszącego) czymś do uniknięcia trudnym, jako że to, co zależy tylko od woli, nie zdaje się być trudnym i przewyższającym siły ludzkie, ani nie budzi lęku. Według Filozofa9), takie zło nie jest przedmiotem bojaźni. Druga natomiast brzydota, .to kara polegająca na pogardzie, podobnie jak światło chwały polega na uczczeniu. A ponieważ ta pogarda jest złem trudnym do zniesienia — tak jak cześć jest dobrem trudnym do osiągnięcia — wstyd, będący bo jaźnią przed brzydotą, przede wszystkim i głównie ma za przedmiot pogardę, czyli naganę. (30) I

ponieważ jak cześć cnocie tak pogarda należy się wyłącznie występkowi, dlatego pośrednio jej przedmiotem jest też brzydki występek. Dlatego, jak mówi Filozof10), „człowiek mniej wstydzi się upadków nie zawinionych”.

Wstyd ma podwójny wpływ na przewinienie: powoduje zaprzestanie występków, a to z obawy przed pogardą, oraz z tego samego powodu nie czyni rzeczy brzydkich wobec ludzi, zwłaszcza publicznie. Według Grzegorza z Nyssy 7) pierwsze należy do sromu (31), drugie do wstydu. Dlatego mówi on, że „kto się wstydzi, kryje się z tym co czyni; kto zaś sroma się, boi się popaść w niesławę”.

Ad 1. Wstyd dotyczy ściśle niesławy jako należącej się za przewinienie, które jest upadkiem dobrowolnym (defectus voluntarius). Dlatego to Filozof mówi10), że „człowiek wstydzi się najbardziej tego, czego sam jest przyczyną”. Urągania zaś, jakie spotykają cnotliwych, są nie zasłużone, a więc niesprawiedliwe; dlatego człowiek cnotliwy je lekceważy, jak to mówi Filozof o wielkodusznych ludziach”), a o Apostołach powiedziano w Dziejach Apostolskich12), że „szli od oblicza Rady, ciesząc się, że stali się godnymi dla imienia Jezusowego zelżywość cierpieć”. A jednak są ludzie, którzy wstydzą się urągań zadawanych Im za czyny cnotliwe; pochodzi to z niedoskonałości ich cnoty, bo im bardziej ktoś cnotliwy, tym mniejszy mają nań wpływ dobra i zła zewnętrzne. (32) Dlatego powiedziano u Izajasza13): „Nie bójcie się urągania ludzi”.

Ad 2. Jak cześć należy się właściwie tylko cnocie, ale odnosi się do wyższości, o czym była mowa wyżej14), tak podobnie wzgarda, choć należy się właściwie samej przewinie, jednakże przynajmniej w opinii ludzkiej, rozciąga się na wszelkie poniżenie, czy brak. Dlatego to niektórzy wstydzą się tego, że są ubogimi, że są niskiego pochodzenia, lub że spełniają czynności służebne itp.

Ad 3. Czyny cnotliwe nic w sobie nie mają, czego by można się wstydzić. Zdarza się jednak, że ktoś wstydzi się ich, ale z innego powodu. Mianowicie albo dlatego, że dany czyn cnotliwy uchodzi w opinii ludzkiej za występek, albo by uniknąć podejrzenia o zarozumiałość lub o obłudę, gdyby spełniał dane czyny cnotliwe. (33)

Ad 4. Niekiedy rzeczywiście zdarza się, że pewne grzechy ciężkie są mniej zawstydzające, bo albo ich brzydota jest mniej grubiańska, co zachodzi w grzechach duchowych w porównaniu do cielesnych; albo ponieważ w ich dokonywaniu ktoś wykazuje jakąś jakość dobrze ocenianą z punktu widzenia doczesnego, tak np. bardziej człowiek wstydzi się (zarzutu) tchórzostwa niż zbytniej odwagi, kradzieży niż rabunku, w obu wypadkach z powodu wykazania swego rodzaju siły. To samo można powiedzieć o innych wypadkach.

Artykuł 3.

CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ WSTYDZI SIĘ OSÓB SOBIE BLISKICH ?

Nie wydaje się, by człowiek najbardziej wstydził się ludzi mu bliskich, bo:

1. Powiedziano w Retoryce 1), że „ludzie bardziej boją się zawstydzenia ze strony tych, na których podziwie im zależy”, a tymi są ludzie najlepsi, którzy nie zawsze są nam bliscy.

2. Ludźmi nam bliskimi są ci, co popełniają uczynki takie same jak my. Lecz człowiek nie wstydzi się swych grzechów wobec tych, o których wie, że podobne grzechy popełniają, bo, jak powiedziano tamże: „człowiek nie gani u drugich tego, co sam czyni”.
3. Mówi Filozof tamże, że „człowiek bywa najbardziej zawstydzony ze strony tych, którzy rozpowiadają wobec wszystkich to co wiedzą, a takimi są wykpiwacze i plotkarze”, a przecież ludzie z nami złączeni nie są skłonni rozpowiadać cudzych wad.
4. Według Filozofa (tamże), „ludzie najbardziej odczuwają zawstydzenie ze strony tych, którym nasze upadki są nieznane, jako też od tych, których mamy po raz pierwszy prosić o coś lub zawrzeć z nimi przyjaźń”. Otóż takimi są. ludzie raczej nam nie bliscy.

Temu jednakże sprzeciwia się powiedzenia Filozofa (tamże): „ludzie najbardziej odczuwają zawstydzenie pochodzące od tych, z którymi zawsze żyją”.
Odpowiedź: Pogarda jest przeciwstawieniem czci. Cześć jest świadectwem wydanym. czyjejś wyższości, głównie pochodzącej z cnoty. Tak samo 'pogarda, z lęku przed którą powstaje wstyd, jest świadectwem wydanym czyjemuś poniżeniu, zwłaszcza jeśli to poniżenie pochodzi z przewiny. Dlatego, im czyjeś świadectwo ma większą wagę, tym pochodzące od niego zawstydzenie jest większe. Waga zaś tego świadectwa zależy albo od pewności jego prawdy albo od jego skutków.
1. Pewność ta zaś zależy od dwu warunków: a) od poprawności sądu; dlatego cześć u ludzi mądrych i cnotliwych jest bardziej pożądana, a ich pogarda większy budzi wstyd, podczas gdy nikt nie boi się zawstydzenia ze strony dzieci i zwierząt, bo są pozbawione sądu; b) od znajomości chwalonego przedmiotu, jako że, według Arystotelesa2), „każdy to dobrze ocenia, co zna” lub: „dobra ocena — sąd — czegoś zależy od znajomości tegoż”. Stosownie do tego większe jest nasze zawstydzenie, gdy pochodzi od osób bliskich, ponieważ one lepiej niż inni znają nasze czyny, podczas gdy zawstydzeniami pochodzącymi od podróżnych i od nieznajomych, którym nasze postępowanie nie jest znane, nie przejmujemy się.
2. Skutki wynikłe z tego świadectwa wpływają na tegoż wagę, ze względu na jego pomocność lub szkodliwość. Dlatego ludziom więcej zależy na czci u ludzi, którzy im mogą pomóc, a ich zawstydzenie jest większe, gdy pochodzi od ludzi, którzy mogą zaszkodzić.

Z tego wniosek, że pod pewnym względem bardziej wstydzimy się wobec osób z nami złączonych, z którymi zawsze będziemy przebywać, a powodem tego jest długotrwała szkoda wynikająca z czynów zawstydzających nas; natomiast złe tego skutki u ludzi, z którymi spotykamy się przypadkowo, nie są trwałe.
Ad 1. Powód zawstydzenia wobec ludzi lepszych i wobec ludzi bardziej z nami złączonych jest podobny: świadectwo pierwszych jest cenniejsze, ponieważ ich znajomość rzeczy jest szeroka, a ich zdanie bardziej niezmienne; świadectwo ludzi z nami zażyłych ma swą wielką wartość z powodu ich bardziej dokładnej znajomości nas.
Ad 2. świadectwo ludzi bliskich nam podobieństwem popełnianych grzechów nie jest nam groźne, ponieważ sądzimy, że w naszych upadkach nie widzą nic brzydkiego.
Ad 3. Boimy się zawstydzenia wobec ludzi gadatliwych z powodu szkody, jaka może dla nas wyniknąć ze zniesławienia.

Ad 4. Bardzo unikamy zawstydzenia nawet ze strony ludzi, wobec których nic dotąd złego nie zrobiliśmy, a to z powodu mogącej stąd wyniknąć szkody, mianowicie możemy utracić ich dobrą o nas opinię; co więcej, ponieważ prze-ciwności występują tym jaskrawiej, gdy się je zbliży, gdy ktoś nagle dostrzeże coś brzydkiego w kimś, kogo dotąd uważał za dobrego, w jego pojęciu brzydota ta przyjmie rozmiary zwiększone. Co do ludzi, na których nam zależy, bo chcemy ich o coś prosić lub się z nimi zaprzyjaźnić, wstydzimy się ich bardziej z powodu szkody wynikłej z zawstydzenia, a tą jest niespełnienie naszej prośby i nienawiązanie przyjaźni.

Artykuł 4.

CZY NAWET LUDZIE CNOTLIWI MOGĄ SIĘ WSTYDZIĆ ?

Wydaje się, że nawet ludzie cnotliwi mogą się wstydzić, ponieważ:
1. Z rzeczy sobie przeciwnych pochodzą przeciwne sobie skutki. Lecz zatwardziali grzesznicy nie mają wstydu, jak to wyraża Jeremiasz1): ,.stało ci się czoło wszetecznej niewiasty, nie chciałaś się sromać"; dlatego ludzie cnotliwi bardziej się wstydzą.
2. Mówi Filozof2), że „nie tylko występek, ale nawet sam pozór występku wywołuje srom u ludzi", a to właśnie występuje u ludzi cnotliwych.
3. Wstyd jest „lękiem przed niesławą"3). Lecz zdarza się, że niektórzy ludzie cnotliwi są zniesławieni, np. gdy ktoś jest zniesławiony niesłusznie lub cierpi pogardę niezasłużenie.
4. Jak wyżej powiedziano4), wstyd jest częścią umiarkowania. Część zaś nie może być oddzielona od swej całości. A ponieważ człowiek cnotliwy ma umiarkowanie, zatem ma i wstyd.

Przeciw temu jednak przemawia powaga Filozofa, który twierdzi3), że „cnotliwy nie podlega wstydowi".
Odpowiedź: Jak już powiedziano5), wstyd jest bo jaźnią przed czymś hańbiącym. Otóż ktoś może nie lękać się jakiegoś zła z dwu powodów: ponieważ nie uważa go za zło; albo ponieważ nie uważa, by było to niemożliwe lub za .trudne do uniknięcia. Stosownie do tego brak wstydu może zajść u kogoś w dwojaki sposób: ponieważ rzeczy sromotne nie robią na nim wrażenia sromotności; w ten sposób brakuje wstydu ludziom siedzącym w grzechu po uszy — ludzie tacy nie tylko nie mają obrzydzenia do swych grzechów, ale nawet nimi się chełpią. Albo też, ponieważ nie uważają, by oni mogli popełnić coś brzydkiego lub by czyn brzydki był dla nich za trudny do uniknięcia; w ten to sposób są wolni od wstydu ludzie starzy i cnotliwi. Niemniej jednak są oni nastawieni na to, że gdyby coś w nich było brzydkiego, wstydziliby się. W tym znaczeniu należy rozumieć słowa Filozofa3), że „u ludzi cnotliwych' wstyd jest warunkowy". (34)
Ad 1. Brak wstydu zachodzi u najgorszych i u najlepszych, ale z odrębnych przyczyn, jak to dopiero co powiedziano. Wstyd zachodzi u ludzi miernych, mających jakiś stopień miłości dobra, ale nie będących całkowicie zabezpieczonymi przeciw złu. (35)
Ad 2. Cechą człowieka cnotliwego jest wystrzeganie się nie tylko występków, ale nawet ich pozorów, jak to powiedziano w Liście do Tesalo-niczan6): „Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła". Filozof zaś wyraża się2), że cnotliwy winien

wyrzekać się tego, co złe w rzeczy samej jak również tego, co uchodzi za złe „w opinii”.
Ad 3. Jak już powiedziano7), człowiek cnotliwy niewiele sobie robi ze zniesławień i pogardy, lecz je lekceważy jako coś, na co nie zasłużył, i wcale nie powoduje to w nim wstydu. Jednakże odczuwa poruszenie wstydu wyprzedzające sąd rozumu, jak to zdarza się z każdym, innym uczuciem.
Ad 4. Wstyd nie jest częścią umiarkowania jako jego istotna część, ale tylko jako przysposobienie do niego. Wyraża się o tym Ambroży8), że „wstyd jest podwaliną umiarkowania”, mianowicie dając poczucie obrzydzenia w spotkaniu się z czymś moralnie wstrętnym. (36)

ZAGADNIENIE 145.
O CZESNOŚCI (37)

Z kolei zastanowimy się nad czesnością. szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Jaki jest stosunek czesności do cnoty? 2. Jaki jest jej stosunek do piękna? 3. Jej stosunek do użyteczności i przyjemności? 4. Czy jest częścią, umiarkowania?

Artykuł 1.

CZY TO, CO CZESNE, JEST TYM SAMYM, CO CNOTLIWE ?

Wydaje się, że to, co czesne, nie jest bym samym, co cnotliwe.
1. Cycero mówił), że czesne to coś „o co staramy się dla niego samego". O cnoty zaś staramy się nie dla nich samych, lecz dla szczęścia. Mówi bowiem Filozof2), że „szczęście jest nagrodą cnoty”.
2. Według Izydora3), „czesność oznacza jakby stan czci”. (38) Lecz cześć należy się za wiele innych rzeczy, a nie za samą cnotę, jako że według Filozofa4), „właściwą nagrodą cnoty jest sława”.
3. Jak mówi Filozof5), „rzeczą główną w cnocie jest decyzja wewnętrzna”, natomiast czesne odnosi się raczej do zewnętrznego sprawowania się, bo Apostoł mówi6): „A wszystko niech się dzieje cześnie (39) i według porządku”.
4. Czesność wydaje się polegać na bogactwach zewnętrznych, bo Eklezjastyk mówi7): „Dobre i złe, żywot i śmierć, ubóstwo i bogactwo (honestas), od pana pochodzą”, natomiast cnota nie polega na zewnętrznym bogactwie.

Jednakże Cycero3) dzieli czesność na cztery cnoty główne, na które dzieli się również cnoty. Zatem czesność jest identyczna z cnotą.
Odpowiedź: Czesność, jak mówi Izydor3), jest to „jakby stan czci”, a stąd można wnioskować, że czesne jest to, co zasługuje na cześć. Cześć zaś, jak powiedziano wyżej9), należy się wyższości, a o wyższości człowieka decyduje prze-de wszystkim cnota, jako że według Filozofa10) cnota jest „ustawieniem się (czegoś) doskonałego do czegoś najlepszego (do czynu). Dlatego, ściśle mówiąc, czesne oznacza to samo co cnotliwe.

Ad. 1. Jak mówi Filozof11), spomiędzy rzeczy chcianych dla nich samych jedne są chciane tylko dla nich samych, a nigdy z powodu czegoś dalszego; takim jest szczęście będące celem ostatecznym. Inne są chciane i dla nich samych, a to dla jakiegoś dobra w nich będącego, a dobro to pociąga samo w sobie bez względu na dalsze dobro, jakie z niego może dla nas przyjść; a jednak są warte chcenia także ze względu na jakieś bardziej doskonałe dobro dalsze. W ten sposób chciane są dla nich samych cnoty. Jak wyraża się Cycero12), „są rzeczy wabiące nas własną siłą i pociągające własną wartością, jak cnota, prawda, wiedza". To zaś wystarcza do treści czesności. (40).
Ad 2. Pomiędzy rzeczami czczonymi, oprócz cnoty, pewne są wyższe niż cnoty: Bóg i szczęście; jednakże tych dwu rzeczy nie znamy drogą doświadczenia, tak jak znamy cnoty, którymi posługujemy się zawsze w działaniu. Dlatego znamię czesności przylgnęło do cnót przede wszystkim. Rzeczy w stosunku do cnoty niższe są czczone o tyle, że pomagają cnotom w spełnianiu ich dzieła: szlachetne pochodzenie, władza i bogactwo. Według Filozofa13), „rzeczy te są darzone czcią przez niektórych, ale prawdziwie tylko dobry człowiek winien być czczony". Otóż dobrym czyni człowieka cnota; dlatego cnocie należy się sława jako potrzebna do osiągnięcia czegoś dalszego, zaś cześć dla jej własnej wartości. Dlatego cnota ma w sobie charakter czesności.
Ad 3. Jak dopiero powiedziano, czesność oznacza tytuł do czci. Cześć zaś jest zaświadczeniem oddanym czyjejś wyższości, jak o tym była mowa wyżej14), a świadectwo daje się .tylko w rzeczach znanych. A ponieważ wybór wewnętrzny (41) znany jest dla człowieka tylko drogą czynów zewnętrznych, dlatego sprawowanie się zewnętrzne ma znamię czesnego w tym znaczeniu, że sprawowanie się jest wyrazem prawości wewnętrznej. Dlatego źródłowo czesność polega na wewnętrznej decyzji woli, zaś na zewnętrznym sprawowaniu się polega o tyle, że jest ujawnieniem pierwszego.
Ad 4. Słowo czesne niekiedy stosuje się na oznaczenie powodzenia zewnętrznego dlatego, bo w opinii pospólstwa wyższość polegająca na bogactwie czyni człowieka godnym czci.

Artykuł 2.

CZY CZESNE JEST TYM SAMYM CO PIĘKNE?

Wydaje się, że czesne nie jest tym samym, co piękne.
1. Wzgląd czesności pochodzi od chcenia, jako że czesne jest to, „co samo ze siebie wywołuje chcenie", jak pisze Cycero1). Natomiast piękne uderza we wzrok, któremu się podoba.
2. Z pięknością łączy się pewien blask, który powoduje chwałę; natomiast czesność budzi cześć. A ponieważ, jak wyżej powiedziano2), cześć i chwała nie są tym samym, jest widoczne, że również czesne jest czymś innym niż piękne.
3. Jak powiedziano w artykule poprzednim, czesne jest tym samym co cnota. Lecz pewne piękno jest sprzeczne z cnotą; jak powiedziano u Ezechiela3): „Ufając w piękności twojej, cudzołożyłaś na imię twoje".

Temu sprzeciwia się powiedzenie Apostoła4): „a członki ciała, które uważamy za mniej czesne, tym większą otaczamy czcią...; a które są czesne nie potrzebują niczego”. (42) Nazywa zaś tu Apostoł „mniej czesnymi” brzydkie członki, zaś czesnymi członki piękne; zatem czesne i piękne jest tym samym.
Odpowiedź: Jak można wnioskować z tego, co powiedział Dionizy5), na to, że coś jest piękne, składa się równocześnie blask i należyta proporcja; powiedział bowiem, że o Bogu mówi się, że jest piękny, bo „jest przyczyną harmonii i blasku wszystkich rzeczy". Piękność ciała ludzkiego polega na proporcjonalnym układzie członków i na jasności cery. Piękność duchowa polega na tym, że sprawowanie się człowieka, czyli jego postępowanie, wyraża duchowe światło rozumu. Lecz to właśnie należy do istoty czesnego, które, jak powiedzieliśmy w artykule poprzednim, pokrywa się z cnotą, która rządzi wszystkim co ludzkie według rozumu. Dlatego czesne jest tym samym co piękno duchowe. To właśnie wyraża Augustyn8) w słowach: „czesnością nazywam piękność intelektualną, którą określamy właściwym mianem duchowej”; a potem dodaje, że „wiele rzeczy jest pięknych dla oczu, ale te są określane mianem czesnych w znaczeniu mniej właściwym”.
Ad 1. Przedmiotem budzącym pożądanie jest dobro poznane. Rzecz, która w poznaniu ukazuje się piękną, jest przyjmowana jako nam przyjemna i dobra. Mówi Dionizy5), że „to co piękne i dobre jest miłe każdemu”. Stąd też to, co jest czesne, staje się pożądane ze względu na połączoną z nim piękność duchową. Wyraża to Cycero7): „Oto kształt, można powiedzieć oblicze czesnego, gdy ukaże się naszym oczom, wzbudza w nas, jak się wyraża Plato, podziwu godną miłość mądrości”.
Ad 2. Jak powiedziano wyżej, chwała jest skutkiem czci; ktoś bowiem jasno staje przed oczyma ludzi przez to, że jest czczonym i sławionym. Dlatego, jak wzbudzające cześć i chlubne jest tym samym, tak i poczesne i piękne. (43)
Ad 3. Zarzut ten jest słuszny w stosunku do piękności cielesnej. Choć można powiedzieć, że nawet piękność duchowa może być duchowo wypaczona, jeśli np. ktoś pyszni się swą czesnością, o czym wyraża się Ezechiel8): „I podniosło się serce twe w piękności twojej, straciłeś mądrość twoją w piękności twojej”.

Artykuł 3.

CZY CZESNE RÓŻNI SIĘ OD UŻYTECZNEGO I PRZYJEMNEGO ?

Wydaje się, że czesne nie różni się od pożytecznego i przyjemnego.
1. Czesne jest to, co „samo przez się wzbudza chcenie”.1). Lecz przyjemność jest chciana dla niej samej: „byłoby bowiem śmieszne pytać kogoś, dlaczego przyjemne jest mu przyjemne”, jak mówi Filozof2).
2. Bogactwo zalicza się do dóbr użytecznych. Mówi bowiem Cycero3): „jest coś, czego pragnie się nie dla niego samego, lecz dla usług, jakie może oddać: pieniądze”. Lecz bogactwo ma charakter czesnego; mówi bowiem Eklezjastyk 4): „ubóstwo i bogactwo (honestas) od Pana pochodzi”; oraz5): „Brzemię na siebie bierze, kto ze znakomitszym (cum honestiori) od siebie obcuje”.

3. Cycero dowodzi6), że nie może być użyteczne, co nie jest uczciwe (honestum), a to samo znajdujemy u Ambrożego7).

Sprzeciwia się temu jednak Augustyn w słowach8): „Czesnym nazywa się to, czego się chce dla niego samego; użytecznym zaś to, co jest potrzebne dla czegoś innego”.

Odpowiedź: Czesne zbiega się w tej samej rzeczy z użytecznym i przyjemnym, ale pod pewnym względem różni się. Coś jest czesne, bo jest w swoisty sposób piękne. To zaś, jak powiedziano w artykule poprzednim, jest wynikiem zaprowa-dzonego rozumem ładu. To zaś, co jest rządzone rozumem, z natury rzeczy człowiekowi odpowiada, a każda rzecz w sposób naturalny rozkoszuje się tym, co jej odpowiada. Dlatego czesne jest z natury dla człowieka przyjemne, jak tego o działaniu cnoty dowodzi Filozof9). Jednakże nie wszystko co przyjemne jest zarazem czesne, bo może coś odpowiadać zmysłom, ale nie rozumowi; jest to przyjemne, ale poniżej rozumu ludzkiego, a rozum stanowi o ludzkiej doskonałości. Nawet cnota, która jest czesna sama ze siebie, odnosi śle do czegoś innego jako do celu, mianowicie do szczęścia. Stosownie do tego czesne, pożyteczne i przyjemne. schodzą się we wspólnym podmiocie, lecz różnią się między sobą samą istotą. Czesne dotyczy czegoś w kimś wyższego, zasługującego na cześć z racji swoistej piękności duchowej; przyjemne jest czymś co zadawalnia pożądanie; zaś użyteczne oznacza coś co służy osiągnięciu celu. Zauważyć należy, że element przyjemności jest powszechniejszy: więcej jest rzeczy przyjemnych niż czesnych i użytecznych, bo wszystko co użyteczne i czesne ma swe przyjemne strony, ale nie odwrotnie.

Ad 1. Czesne jest to, czego pożąda się dla niego samego pożądaniem rozumowym, które zmierza do przedmiotu odpowiadającego rozumowi; natomiast przyjemne jest samo przez się przedmiotem pożądania zmysłowego.

Ad 2. Bogactwo jest uważane za czesne w opinii ludzi czczących bogactwo; albo też, jak powiedziano wyżej10), ze względu na to, że pomaga do spełniania czynów cnotliwych.

Ad 3. Cycero i Ambroży chcieli wyrazić myśl, że nie może być uważane za rzeczywiście użyteczne coś, co nie jest zarazem czesne, ponieważ sprzeciwia się ostatecznemu celowi ludzkiemu, a tym jest dobro moralne; chociaż może być użyteczne pod pewnym względem, mianowicie dla osiągnięcia jakiegoś celu drugorzędnego. Nie zamierzali zaś stwierdzać, że wszystko co użyteczne, samym względem użyteczności jest czesne.

Artykuł 4.

CZY MOŻNA UWAŻAĆ CZESNOSĆ ZA CZĘŚĆ UMIARKOWANIA?

Wydaje się, że czesność nie jest częścią umiarkowania.

1. To samo i pod tym samym względem. nie może być zarazem częścią i całością. Otóż, według Cycerona1), umiarkowanie jest częścią czesności.

2. Powiedziano w 3 Księdze Ezdrasza2): „Wino sprawia, że wszystkie zamysły serca wydają się czesne". Lecz użycie wina, zwłaszcza nadmierne, co zdaje się mieć na myśli Ezdrasz, jest wynikiem raczej nieumiarkowania niż umiarkowania.

3. Czesne jest coś, co jest warte czci, a więc należy raczej do sprawiedliwości i męstwa; zwłaszcza że, jak to wyraża Filozof3): „sprawiedliwi i mężni są najwięcej czczeni”; zaś Eleazar stwierdził4): „mężnie za najważniejsze i najświętsze prawa uczciwą śmiercią (honesta morta) umrę”.

Jednakże Makrobiusz5) i Ambroży6) uważają czesność za część umiarkowania.

Odpowiedź: Jak dopiero co powiedziano, czesność jest swoistą pięknością duchową. Piękności zaś przeciwstawia się brzydota. Lecz rzeczy sobie przeciwstawne najbardziej się wzajemnie uwydatniają. Dlatego to właśnie, czesne wydaje się specjalnie dotyczyć umiarkowania, ponieważ odrzuca wszystko, co dla człowieka jest najbardziej haniebne i jego niegodne, mianowicie rozkosze zwierzęce. Dlatego już sama nazwa umiarkowania wyraża bardziej dobro moralne, czyli zgodne z rozumem; zaś funkcja umiarkowania polega na ujarzmianiu i poddawaniu mierze nieprawe żądze. Tak zatem, ponieważ czesne ze specjalnych względów wiąże się z umiarkowaniem, dlatego jest jego częścią, i to nie subiektywną i nie jako cnota złączona, ale jako składnik integralny, jako jego warunek.

Ad 1. Mówi się. że umiarkowanie jest częścią subiektywną czesności, jeśli czesność jest brana w znaczeniu bardzo rozszerzonym; tak Tirana, oczywiście, nie jest częścią umiarkowania,

Ad 2. Powiedzenie, że wino „sprawia czesność zamysłów” jest takim sobie powiedzonkiem pijaków, wynikłym z pijackiej wiary, że są wielcy i godni czci7).

Ad 3. Sprawiedliwości i męstwu rzeczywiście należy się większa cześć niż umiarkowaniu, a to z powodu wyższości przedmiotu. Z drugiej jednak strony umiarkowanie zasługuje na większą cześć, bo bierze w karby tendencję do występków bardziej haniebnych. Dlatego też czesność jest właściwością raczej umiarkowania, zgodnie ze słowami Apostoła8): „Nasze nieczesne członki otaczamy większą czesnością”,(44) dzięki której to co w nich nie czesne zostaje usunięte.

ZAGADNIENIE 146.
O WSTRZEMIĘŹLIWOŚCI (45)

Z kolei należy zwrócić uwagę na części subiektywne umiarkowania; najpierw zaś zastanowimy się nad częściami dotyczącymi przyjemności smaku, a następnie dotyczącymi przyjemności płciowych. Co do pierwszego należy zastanowić się nad wstrzemięźliwością, której przedmiotem jest jedzenie i picie, oraz nad trzeźwością, której przedmiotem jest tylko picie.

Co do wstrzemięźliwości zastanowimy się nad trzema zagadnieniami: l. Czym ona jest? 2. Akt jej właściwy, czyli post. 3. Wada jej przeciwstawna: obżarstwo.

Co do istoty wstrzemięźliwości trzeba szukać odpowiedzi na dwa pytania: l. Czy jest cnotą? 2. Czy jest cnotą od innych odrębną?

Artykuł 1.

CZY WSTRZEMIĘŹLIWOŚĆ JEST CNOTĄ ?

Nie wydaje się, by wstrzemięźliwość była cnotą.
1. Apostoł mówi1), że „nie w mowie jest królestwo Boże, ale w mocy”. (46). Natomiast królestwo Boże nie polega na wstrzemięźliwości, bo mówi Apostoł2): „Królestwo Boże nie jest jedzeniem i piciem”, a wyjaśnia to Glossator: „sprawiedliwość nie polega ani na jedzeniu ani na wstrzymaniu się (od jedzenia)”. Zatem wstrzemięźliwość nie jest cnotą.
2. Mówi Augustyn do Boga3): „Nauczyłeś mnie, Panie, używać pokarmów jako lekarstwa”. Lecz zarządzanie w sprawach zażywania lekarstw należy nie do cnoty, lecz do sztuki lekarskiej; wobec tego, z tego samego powodu, kierowanie sprawami odżywiania się, którego dokonuje wstrzemięźliwość, nie jest aktem cnoty, lecz sztuki.
3. Cnota „polega na umiarze”, jak powiedziano w Etyce4), natomiast wstrzemięźliwość wydaje się polegać nie na umiarze, lecz na braku, jako że sama jej nazwa pochodzi od ujmowania.
4. Żadna cnota nie wyklucza innej cnoty, natomiast wstrzemięźliwość wyklucza cierpliwość, bo mówi Grzegorz5), że „wstrzemięźliwość często wytrąca ducha z równowagi i czyni go niecierpliwym”. Powiada też tamże, że „niekiedy myśli ludzi wstrzemięźliwych są zakażone pychą”, a wobec tego wstrzemięźliwość wyklucza pokorę.

Myśl przeciwną wyrażają jednak słowa Piotra6): „dokładajcie wszelkich starań, abyście wiarę waszą ugruntowali na cnocie, a cnotę na umiejętności. Umiejętność zaś na wstrzemięźliwości”, gdzie wstrzemięźliwość jest zaliczona do cnót, czyli jest cnotą.
Odpowiedź: Sama nazwa wstrzemięźliwości wskazuje na jej znaczenie: odjęcie sobie pokarmów. To zaś odjęcie może być dwojako pojmowane. Albo jako oznaczające proste odjęcie sobie pokarmów; w tym znaczeniu brana, wstrzemięźliwość nie oznacza ani cnoty ani czynu cnotliwego, lecz coś z punktu moralności obojętnego. Albo też jako rozumne unormowanie odżywiania się; wtedy oznacza albo sprawność cnoty albo czyn cnotliwy. W tym to drugim znaczeniu mówi o wstrzemięźliwości św. Piotr w miejscu wyżej przytoczonym „przydawaj cię do poznania wstrzemięźliwość”; mianowicie człowiek winien praktykować wstrzemięźliwość jak należy, w zależności od środowiska, w którym żyje, od swej pozycji i wymogów zdrowia.
Ad 1. Użycie pokarmów i powstrzymanie się od nich samo w sobie nie ma nic wspólnego z królestwem Bożym. Mówi bowiem Apostoł7), ze „pokarm nie zaleca nas Bogu. Albowiem jeślibyśmy jedli, nie będziemy obfitować; ani jeślibyśmy nie jedli, braku nie doznamy”, mianowicie w znaczeniu duchowym. Oboje natomiast dotyczą królestwa Bożego, jeśli dokonuje się rozumnie z pobudek wiary i miłości Boga. (47)
Ad 2. Zarządzenie w sprawach pożywienia co do ilości i jakości należy do sztuki lekarskiej z punktu widzenia zdrowia cielesnego. Natomiast to samo brane jako zamierzone wewnętrznie w związku z dobrem moralnym, należy do wstrzemięźliwości. Mówi o tym Augustyn8), że, jeśli chodzi o cnotę, „nie ma znaczenia co i ile człowiek je, byle jadł zgodnie z obyczajem środowiska, w którym żyje, ze swym

stanowiskiem i z wymogami zdrowia. Ważna tu bowiem jest ochota i pogoda ducha wtedy, gdy człowiek jeść nie może lub nie powinien".
Ad 3. Funkcja umiarkowania dotyczy kieł-znania przyjemności, które przesadnie wabią do siebie ducha, podobnie jak funkcja męstwa polega na umocnieniu ducha wobec odstręczających go od dobra moralnego lęków. Dlatego też, jak męstwo jest godne pochwały dla swego rodzaju nadmiaru wyrażonego w nazwach części męstwa, tak podobnie umiarkowanie zasługuje na pochwałę dla pewnego braku wyrażanego w nazwach jego części. Tak np. wstrzemięźliwość, będąca częścią umiarkowania, ma swą nazwę od pozbawienia; jednakże utrzymuje słuszną miarę, ponieważ kieruje się prawym rozumem jako regułą. (48)
Ad 4. Wady te są wynikiem wstrzemięźliwości, o ile ta rozmija się z prawym rozumem. Prawy rozum sprawia bowiem wstrzymanie się w należyty sposób, a więc z pogodą umysłu (ducha), i dla należytego celu, a więc nie dla własnej chwały, lecz dla chwały Bożej.

Artykuł 2.

CZY WSTRZEMIĘŹLIWOŚĆ JEST CNOTĄ OSOBNĄ ?

Wydaje się, że wstrzemięźliwość nie jest cnotą osobną.
1. Każda cnota jest godna pochwały dla niej same j, natomiast wstrzemięźliwość nie zasługuje na zalecenie dla niej samej, bo, jak mówi Grzegorzl), „wstrzemięźliwość jest zalecana tylko przez inne cnoty".
2. Mówi Augustyn2), że „święci powstrzymują się od pokarmów i napojów nie dlatego, by jakieś stworzenie boskie było złe, lecz tylko dla poskromienia ciała", a dzieła tego, jak sama nazwa wskazuje, dokonuje właściwie czystość. Nie jest więc wstrzemięźliwość cnotą od czystości odrębną.
3. Człowiek powinien zadawalać się umiarkowanymi pokarmami i ubraniem, zgodnie z wskazówką Apostoła3): „mając żywność i czym się przyodziać, na tym poprzestawajmy". Lecz nie ma specjalnej cnoty dla zachowania umiaru w ubraniu, wobec tego ten umiar w przedmiocie jedzenia też nie jest cnotą osobną.

Jednakże Makrobiusz, przeciwnie, wysuwa' wstrzemięźliwość jako osobną część umiarkowania 4).
Odpowiedź: Jak tego dowiedziono wyżej5), cnota moralna zachowuje dobro moralne przeciw atakom ze strony namiętności; dlatego na każdym odcinku i przeciw każdemu sposobowi, gdzie by i jakim by namiętność mogła odciągnąć od dobra moralnego, konieczna jest cnota specjalna. Otóż przyjemności towarzyszące jedzeniu ze swej natury zdolne są oderwać człowieka od dobra moralnego, już to z powodu natężenia tej przyjemności, już to z powodu konieczności pożywiania się dla zachowania życia, które dla człowieka jest czymś najbardziej upragnionym. Dla-tego wstrzemięźliwość jest cnotą specjalną.
Ad 1. Jak to stwierdzono wyżej6), cnoty są ze sobą wzajemnie złączone. Dlatego jedna cnota wspiera i uwydatnia drugą, jak np. męstwo w stosunku do sprawiedliwości. Tak się też ma rzecz z innymi cnotami w stosunku do wstrzemięźliwości.

Ad 2. Wstrzemięźliwość oczyszcza i uodpornia ciało nie tylko przeciw ponęcie ze strony rozpusty, lecz także obżarstwa; dzięki wstrzemięźliwości człowiek wzmacnia swe siły do walki z pokusą obżarstwa, której siły wzrastają w miarę jak człowiek jej ulega. Pomocnicza rola, jaką spełnia wstrzemięźliwość w stosunku do czystości (odporności), nie odbiera jej odrębności, bo zawsze cnoty wzajemnie się wspierają.
Ad 3. Użycie ubrania zostało zaprowadzone sztucznie, natomiast, użycie pokarmów pochodzi z natury; dlatego bardziej konieczną jest osobna cnota dla regulowania użycia pokarmów niż do regulowania ubrania.

ZAGADNIENIE 147.
POST

W tym zagadnieniu szukać będziemy odpowiedzi na osiem pytań: l. Czy post jest aktem cnoty? 2. Jakiej cnoty jest aktem? 3. Czy jest nakazany przykazaniem? 4. Czy może ktoś być zwolniony od zachowania tego przykazania? 5. Czas, w którym należy pościć. 6. Czy post polega na jednorazowym jedzeniu? 7. O której godzinie powinni poszczący jeść? 8. Od jakich pokarmów mają się powstrzymać?

Artykuł 1.

CZY POST JEST AKTEM CNOTY?

Wydaje się, że post nie jest aktem cnotliwym.
1. Każdy akt cnotliwy jest miły Bogu, czego nie można powiedzieć o poszczeniu, jako że znajdujemy u Izajasza skargę1): „Czemuż pościliśmy, a nie wejrzałeś?”
2. Czyn cnotliwy nie odstępuje od miary wyznaczonej przez cnotę. Natomiast post jest wykroczeniem od tej miary, bo gdy cnota wstrzemięźliwości dopuszcza to, czego domaga się natura post polega na odebraniu tego, jako że gdyby było inaczej, poszczący nie mieliby cnoty wstrzemięźliwości.
3. Co powszechnie odpowiada wszystkim, zarówno dobrym jak złym, nie jest czynem cnotliwym. Takim właśnie jest post, bo praktykują go wszyscy, bo przecież każdy jest w stanie postu, zanim zacznie jeść..

Temu jednakże sprzeciwia się fakt, że post jest wliczony do innych czynów cnotliwych; mówi bowiem Apostoł2): „ ...w postach, w czystości, w umiejętności”.
Odpowiedź: Czynami cnotliwymi są czyny dokonane według wskazań rozumu dla osiągnięcia jakiegoś dobra czesnego. (49) Tak właśnie jest z postem, który ma potrójny cel główny: l. Aby ująć w karby żądze ciała, i to wyraża Apostoł w miejscu wyżej przytoczonym: „w postach, w czystości”. Jak bowiem wyraża to Hieronim 4): „bez Cerery i Bakchusa Wenera chłodnieje”, to znaczy, że wstrzemięźliwość w pokarmach i napojach powoduje ostygnięcie żądzy zmysłów (50). 2. Aby ułatwić kontemplację rzeczywistości wyższego rzędu; według Daniela5), otrzymał on objawienie od Boga po trzytygodniowym poście (51). 3. By zadośćuczynić za grzechy; mówi o tym Joel6): „Nawróćcie się do mnie ze wszystkiego serca waszego w poście i w płaczu i w żalu”.

Wyraził to w pewnej mowie o modlitwie i poście Augustyn7): „Post oczyszcza ducha, podnosi umysł, poddaje ciało duszy, daje sercu skruchę i pokorę, rozwiewa mgły żądz, gasi żar żądz, zapala zaś światło czystości”. Z tego wynika, że post jest czynem cnotliwym.

Ad 1. Zdarza się czasem, że czyn w sobie cnotliwy z powodu jakichś okoliczności ubocznych staje się występnym. Dlatego u tegoż Izajasza znajdują się słowa: „Oto w dzień postu waszego znajduje się wola wasza”, i zaraz potem8): „Oto na swary i na zwady pościcie, a bijecie pięścią niezbożnie”. Wyjaśniając to mówi Grzegorz9): „wola oznacza tu uciechę, pięść gniew. Na darmo wstrzemięźliwość poskramia ciało, jeśli targany nieporządnymi popędami umysł rozbiją występki”. (52)

Zaś Augustyn (w miejscu przytoczonym wyżej) mówi7), że „post nie lubi wielomówstwa, bogactwo uważa za zbytek, gardzi pychą, zaleca pokorę, umożliwia człowiekowi poznanie tego co jest w nim słabe i kruche".

Ad 2. Umiar cnoty zależy nie od ilości, lecz od „prawego rozumu”, jak to stwierdzono w Etyce10). A właśnie do rozumu należy sąd, czego człowiek powinien jeść mniej z jakiegoś szczególnego powodu niż zwykle; takim powodem może być wzgląd na zdrowie albo przysposobienie ciała do jakiegoś dzieła. Tym więcej dotyczy to postu dla uniknięcia duchowego zła lub dla osiągnięcia dobra. Nigdy zaś prawy rozum nie nakaże odmówienia sobie pokarmu w sposób sprzeczny z ko-niecznością natury; ponieważ, jak to mówi o tym Hieronim, „nie ma różnicy między zabijaniem powolnym i szybkim”, oraz, że „kto dręczy swoje ciało w sposób nierozsądny, jedząc lub śpiąc za rzadko, czyni ofiarę z rzeczy zrabowanych”. Nigdy też prawy rozum nie nakaże ujęcia sobie pokarmów do tego stopnia, że człowiek staje się niezdolny do wypełnienia swoich obowiązków. Dlatego Hieronim mówi4): „jest niegodne rozumnego człowieka wyżej stawiać post niż miłość, a niespanie niż zdrowe zmysły”.

Ad 3. Post naturalny, to jest poprzedzający jedzenie, jest czystym zaprzeczeniem, a wobec tego nie może być uważany za czyn cnotliwy. Post wtedy tylko jest czynem cnotliwym, kiedy człowiek wstrzymuje się nieco od jedzenia mocą rozumnego postanowienia. Post naturalny zwie się „postem od strony postu (jejunium jejunii)”, inny zaś „postem ze strony poszczącego (jejunium jejunantis)”, na oznaczenie, że pochodzi z rozmysłu poszczącego.

Artykuł 2.

CZY POST JEST AKTEM WSTRZEMIĘŹLIWOŚCI ?

Nie wydaje się, by post był aktem wstrzemięźliwości.

1. Wyjaśniając w Ewangelii Mateusza1) „ten rodzaj demonów...”, Hieronim mówi2): „Post, to nie tylko wstrzymanie się od pokarmów, ale od wszystkich ponęt”. A ponieważ tego dokonują wszystkie cnoty, wobec tego nie jest to czynem specjalnie wstrzemięźliwości.

2. Mówi Grzegorz w Homilii na I Niedzielę Postu3), że „post czterdziestodniowy jest dziesięciną z całego roku”. A ponieważ, jak wyżej powiedziano 4) dawanie dziesięcin jest aktem (cnoty) religii, wobec tego post jest aktem religii, a nie wstrzemięźliwości.

3. Jak wyżej powiedziano5), wstrzemięźliwość jest częścią umiarkowania. Umiarkowanie zaś różni się od męstwa, do którego należy wytrzymywanie czegoś mozolnego, a to zachodzi zwłaszcza w poszczeniu.

Temu sprzeciwia się powiedzenie Izydora6): „post to poprzestawanie na małym i wstrzemięźliwość w pokarmach".

Odpowiedź: Sprawność i czyn mają tę samą materię. Stąd każdy czyn cnotliwy w danej materii należy do cnoty nadającej tej materii umiar. Post działa w materii pokarmów, w których spożywaniu umiar zaprowadza wstrzemięźliwość. Stąd wniosek jasny, że post jest aktem wstrzemięźliwości.

Ad 1. Brany w znaczeniu ścisłym, post jest powstrzymaniem się od jedzenia; zaś brany w znaczeniu przenośnym, jest powstrzymaniem się od wszystkiego co szkodliwe, a zwłaszcza od grzechów.

Można jednak powiedzieć, że post, nawet brany w znaczeniu ścisłym, jest powstrzymaniem się od wszystkich ponęt ponieważ każdy występek, który się doń domiesza, znosi jego charakter jako aktu cnotliwego.

Ad 2. Nic nie przeszkadza, by czyn jednej cnoty należał również do innej cnoty, jeśli służy jej celowi, o czym była mowa wyżej7). Zatem post może należeć do religii, do czystości lub jakiejkolwiek inne] cnoty.

Ad 3. Brane jako cnota specjalna, męstwo nie ma za zadanie znosić byle jakich mozołów, lecz tylko te, które łączą się z niebezpieczeństwem śmierci. Wytrzymanie przykrości wynikłych z braku przyjemności dotyku jest przedmiotem wstrzemięźliwości i jej składników; tego rodzaju są właśnie przykrości złączone z poszczeniem.

Artykuł 3.

CZY POST JEST NAKAZANY ?

Wydaje się, że post nie jest czymś nakazanym.

1. Przykazania nie dotyczą czynów wyższych niż powinnych, które podpadają pod rady (ewangeliczne), natomiast post jest czynem więcej niż powinnym, bo gdyby był czynem powinnym, musiałby być jednako wszędzie i zawsze zachowany.

2. Ktokolwiek przekracza przykazanie, grzeszy śmiertelnie. Gdyby zatem post, był nakazany, wszyscy nie poszczący grzeszyliby śmiertelnie, co narażałoby ludzi na zbyt łatwe popadanie w grzech.

3. Augustyn mówi1), że „Stawszy się człowiekiem i powołując nas do wolności, Mądrość Boża ustanowiła zaledwie kilka zbawiennych sakramentów celem jednoczenia społeczności chrześcijańskiej, czyli mnóstwa ludzi poddanych jednemu Bogu". (53). Lecz wielka liczba przepisów do przestrzegania jest taką samą przeszkodą dla wolności ludu chrześcijańskiego, jak wielka liczba sakramentów. Mówi bowiem Augustyn2), że „niektórzy przeciążają naszą religię niewolniczymi ciężarami, pomimo że miłosierny Bóg chciał, żeby była wolna, bo nałożył na nią tylko kilka świętych obrzędów, nielicznych i prostych." Dlatego wydaje się, że Kościół nie powinien ustanawiać praw nakazujących post.

Temu sprzeciwia się to, co Hieronim pisał do Lucyna o poście3): „Niech każda prowincja trzyma się swych przepisów i przykazania ojców niech uważa za prawa apostolskie”. Zatem post jest nakazany prawem.
Odpowiedź: Jak książęta świeccy mają władzę wydawania praw celem dokładniejszego wykładu prawa naturalnego a mających za przedmiot dobro społeczne w sferze doczesnej, tak do przełożonych kościelnych należy nakazywać prawem przez nich stanowionym to, co dotyczy duchowego dobra wiernych (54). Jak powiedziano wyżej4) post jest potrzebny dla zmazania winy, ustrzeżenia przed nią i dla podniesienia ducha ku rzeczywistości duchowej. Sam przyrodzony rozum zobowiązuje każdego do posłużenia się postem w stopniu, w jakim jest potrzebny dla osiągnięcia tego. W ogólności post jest więc nakazany prawem przyrodzonym (naturalnym). Jednakże określenie czasu i sposobu poszczenia ze względu na wygodę i potrzeby ludu chrześcijańskiego, post podpada pod stanowione przez prze-łożonych Kościoła prawo pozytywne; ten post nosi nazwę postu kościelnego, poprzedni zaś nazwę postu naturalnego (przyrodzonego). (55)
Ad 1. Sam w sobie post nie jest czymś zalecającym się, lecz raczej czymś przykrym. Jeśli ktoś decyduje się pościć, to tylko ze względu na pożytek postu jako środka do celu. Brany bezwzględnie, post nie jest tak konieczny, by musiał być nakazywany prawem; jest nakazany przez prawo jako konieczny tylko przez wzgląd na jego potrzebę jako lekarstwa. A ponieważ ludzie przeważnie bardzo potrzebują takiego środka zaradczego, już to dlatego, że „we wielu rzeczach upadamy wszyscy”5), już to ponieważ „ciało pożąda' przeciwko duchowi”6), było potrzeba, by Kościół ustanowił post jako obowiązujący jednakowo wszystkich. Czyniąc tak. Kościół nie nakazał prawem czegoś, co samo w sobie podpada pod radę (ewangeliczną), lecz raczej określił szczegółowo to, co jest potrzebą powszechną.
Ad 2. Prawa ogólne nie obowiązują wszystkich jednako, lecz tylko o tyle, o ile potrzeba ich dla osiągnięcia celu zamierzonego przez prawodawcę. Jeżeli przekroczenie przepisu zawiera w sobie pogardę powagi prawodawcy lub udaremnia osiągnięcie celu zamierzonego, przekraczający grzeszy śmiertelnie. Jeżeli jednak ktoś nie zachowuje przepisu ze słusznej przyczyny, a zwłaszcza w wypadku, w którym nawet prawodawca, gdyby był obecny, orzekłby, że nie powinien być prze-strzegany, grzechu śmiertelnego nie popełnia. Dlatego nie wszyscy nie przestrzegający postu nakazanego przez Kościół grzeszą śmiertelnie.
Ad 3. Augustyn mówi tu o rzeczach, „które nie są objęte ani Pismem św., ani nakazanie uchwałami soborów, ani uświęcone zwyczajem powszechnego Kościoła”, gdy przecież przykazania dotyczące postu są ustanowione na soborach i potwierdzone zwyczajem powszechnego Kościoła. Nie są też sprzeczne z wolnością społeczności wiernych; przeciwnie, raczej chronią przed popadnięciem w niewolę grzechowi, która wyklucza wolność ducha, o jakiej mówi Apostoł7): „Wy bowiem, bracia, jesteście wezwani ku wolności, byle byście tylko tej wolności nie obrócili na podnietę dla ciała.”

Artykuł 4.

CZY WSZYSCY SĄ OBOWIĄZANI DO POSTÓW POSTANOWIONYCH PRZEZ KOŚCIÓŁ?

Zdaje się, że wszyscy są zobowiązani do postu nakazanego przez Kościół.
l. Moc obowiązująca przykazań Kościoła jest taka sama jak przykazań Bożych, według słów Łukasza1): „Kto was słucha, mnie słucha". A ponieważ do przestrzegania przykazań Bożych zobowiązani są wszyscy, przeto podobnie wszyscy mają obowiązek przestrzegania ustanowionych przez Kościół postów.
2. Jeśli kto, to przede wszystkim dzieci byłyby zwolnione od przestrzegania postu, a to z powodu wieku. Lecz dzieci nie są zwolnione; mówi bowiem Joel2): „Poświęćcie post", a następnie: „zbierzcie dzieci i ssących piersi". Wobec tego tym bardziej wszyscy inni są do postów zobowiązani.
3. Rzeczy ducha i rzeczy konieczne mają pierwszeństwo przed rzeczami ciała i rzeczami niekoniecznymi. Lecz działania cielesne mają za cel zysk doczesny, a podróżowanie, choć może mieć za cel motyw duchowy, nie jest czymś koniecznym. A ponieważ post służy pożytkowi ducha, a jego konieczność pochodzi z praw Kościoła, przeto wydaje się, że podróż i prace fizyczne nie zwalniają z obowiązku przestrzegania postów kościelnych.
4. Czynić cokolwiek należy raczej z wolnej woli niż z przymusu, jak to wynika ze słów Apostoła3). Lecz biedni zwykli są z konieczności pościć, bo nie mają co jeść; tym bardziej więc powinni pościć z własnej woli.
5. Temu sprzeciwia się co następuje: Wydaje się, że żaden człowiek sprawiedliwy nie jest obowiązany pościć. Przykazania bowiem kościelne nie wiążą, jeśli są sprzeczne z nauką Chrystusa. Lecz Chrystus powiedział4): „Czyż możecie żądać postu od gości weselnych, gdy oblubieniec jest z nimi?" Otóż Oblubieniec jest z wszystkimi sprawiedliwymi zamieszkując w nich; jak powiedział Pan5): „A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata". Dlatego sprawiedliwi nie są zobowiązani do postów nałożonych prawami Kościoła.
Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano6), prawa ogólne nadawane są dla wszystkich, dlatego prawodawca wydając je miał na uwadze wypadki najczęściej powtarzane przez większość ludzi. Natomiast prawodawca nie zamierzał, by prawo było zachowane w wypadkach, w których zachodzą przyczyny, dla których przepis nie powinien być przestrzegany. Należy tu jednak zrobić rozróżnienie. Jeśli ta przyczyna jest oczywista, człowiek sam ze siebie może nie spełnić prawa, zwłaszcza jeśli zwyczaj go do tego upoważnia, lub jeśli odniesienie się do przełożonego jest utrudnione. Jeśli natomiast przyczyna ta jest wątpliwa, należy udać się do przełożonego, mającego prawo dyspensowania w takich wypadkach. To znajduje zastosowanie w wypadku postów nakazanych przez Kościół; obowiązują wszytkich, za wyjątkiem przeszkód w wypadkach poszczególnych.
Ad 1. Przykazania Boże są przykazaniami prawa naturalnego i same przez się koniecznymi do zbawienia. Natomiast przykazania Kościoła dotyczą rzeczy, które swą konieczność do zbawienia otrzymują z ustanowienia Kościoła. Dlatego mogą tu zajść przeszkody, dla których ktoś nie jest obowiązany przestrzegać nakazanych postów.

Ad 2. Przyczyna nie poszczenia przez dzieci jest zupełnie oczywista: ich organizm jest słaby i potrzebuje pokarmu często a nie wiele na raz; potrzebują też więcej pokarmu, bo rosną. Dlatego, jak długo człowiek jest w wieku wzrastania, to jest aż do skończenia 21 lat, nie jest obowiązany trzymać się kościelnych przepisów postnych. Jest jednak rzeczą wskazaną, by wprawiał się do poszczenia, mniej lub więcej, zależnie od wieku.

Mogą jednak zajść wypadki, np. wobec grozy jakiejś wielkiej klęski lub dla tym ściślejszej pokuty, że nakazuje się post nawet, dzieciom, lub jak to czytamy u Jonasza. nawet o zwierzętach7): „Ludzie i bydło, i woły..., niech nic nie jedzą... i wody niech nie piją".

Ad 3. Co do podróżujących i pracowników fizycznych należy rozróżnić. Jeżeli to można odłożyć lub zmniejszyć bez poważnej szkody cielesnej lub duchowej, nie należy zwalniać się z poszczenia. Jeśliby jednak zaszła konieczność natychmiastowego wyruszenia w podróż bez zatrzymywania. się przez czas dłuższy lub dokonywania ciężkiej i dłuższej pracy dla potrzeb cielesnych lub duchownych do tego stopnia, że zachowanie postu byłoby niemożliwe, człowiek nie jest obowiązany pościć, ponieważ nie wydaje się, by stanowiąc posty Kościół zamierzał tym udaremniać inne dzieła i bardziej konieczne. Wydaje się jednak, że w takich wypadkach należy zwracać się po dyspensę do przełożonych, chyba że nie ma tego zwyczaju, gdyż jeśli przełożeni udają, że czegoś nie widzą i milczą, wydają się zezwalać.

Ad 4. Biedni, mający dość jedzenia na jeden pełny posiłek, nie są zwolnieni od zachowania postu z przyczyny ubóstwa. Zwolnieni są tylko żebracy, którzy otrzymują jako jałmużnę drobne ilości pożywienia, tak że nie mają wystarczającej ilości pożywienia na jeden pełny posiłek. (56)

Ad 5. Te słowa Pana można rozumieć w trojaki sposób.

1. Według Chryzostoma8), „uczniowie (Chrystusa), zwani tu 'gośćmi weselnymi', byli jeszcze zbyt słabi; dlatego porównano ich do znoszonych szat. Stąd też, by mogli czuć się szczęśliwymi obecnością Chrystusa, należało postępować z nimi z pewną delikatnością raczej, niż z surowością postną". Dlatego łatwiej należy zwalniać z postu ludzi młodych i jeszcze niewyrobionych niż ludzi zaprawionych i starszych; stwierdza to Glossa do słów Psalmisty9): „jako dzieciątko odstawione przy matce swojej".

2. Według Hieronima10), Pan mówi tu o starotestamentowej praktyce postu, chcąc wskazać, że Apostołowie nie powinni być niewolnikami starych praktyk, lecz raczej przejąć się nową treścią łaski.

3. Augustyn11) rozróżnia podwójny post: post pokory i smutku, który nie powinien mieć miejsca u ludzi doskonałych, zwanych „synami Oblubieńca"; dlatego Łukasz mówi tamże: ,.nie mogą synowie Oblubieńca pościć", a Mateusz 12): „czyż goście weselni mogą się smucić?" Oraz post jako „radość duszy wzniesionej ku rzeczom duchowym"; taki post jest u doskonałych ludzi.

Artykuł 5.

CZY CZAS POSTU KOŚCIELNEGO
JEST STOSOWNIE OKREŚLONY? (57)

Wydaje się, że czas wyznaczony na post kościelny nie jest stosowny.
1. Jak czytamy u Mateusza1), Chrystus rozpoczął post zaraz po swoim chrzcie. Lecz my powinniśmy Iść w ślady Chrystusa, co wyraził Apostoł2) w słowach: „bądźcie naśladowcami moimi, jakom i ja Chrystusa"; a więc i my powinniśmy zaczynać post zaraz po święcie Epifanii (Trzech Króli), w którym obchodzimy pa-miątkę chrztu Chrystusa.
2. Nie wolno ludziom żyjącym według Nowego Prawa obserwować obrzędowych praw Prawa Starego. Lecz posty kwartalne (Suche Dni) są pozostałością Starego Prawa;, mówi bowiem Zachariasz3): „Post czwartego i post piątego, i post siódmego, i post dziesiątego obróci się domowi Judy w wesele i radość i znamienite uroczyste święta". Dlatego posty obchodzone w pewne miesiące, zwane „Quatuor Temporum" są praktyką niewłaściwą.
3. Jak stwierdza Augustyn4), „jest post ucisku i post radosny". Lecz chrześcijanie czerpią najwięcej radości ze zmartwychwstania Chrystusa; należało więc wyznaczyć jakiś post w okresie wielkanocnym, kiedy to Kościół święci zmar-twychwstanie Pańskie, oraz w dni Pańskie (niedziele), poświęcone pamięci zmartwychwstania.

Temu sprzeciwia się zwyczaj Kościoła powszechnego.
Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej5), post ma cel dwojaki: zmazać winę i podnieść ducha w górę. Dlatego czas postu winien był być wyznaczony na taki okres, w którym ludzie szczególnie powinni oczyścić się z grzechów i pobożnie wznieść swego ducha ku Bogu. Takimi zaś przede wszystkim są dni poprzedzające święta wielkanocne, bo w tę uroczystość grzechy są gładzone przez chrzest udzielany w wigilię paschy (W. Sobota), kiedy to czcimy pogrzeb Pana, jako że według słów Apostoła6): „jesteśmy z nim wespół pogrzebani w śmierć przez chrzest". Samo zaś święto Paschy daje największą sposobność dla ducha na pobożne wzniesienie się ku chwale wiecznej, zapoczątkowanej zmartwychwstaniem Chrystusa. I dlatego to Kościół postanowił, że należy pościć bezpośrednio przed uroczystościami paschalnymi; a z tego samego powodu ustanowił post w przeddzień największych świąt, jako przysposobienie się do święcenia tych świąt.

Według zwyczaju przyjętego w Kościele cztery razy w roku udziela się święceń (58). Post jest tu konieczny jako przygotowanie dla udzielających święceń, dla przyjmujących je, jako też dla całego ludu, dla pożytku którego święcenia są udzielane. Dlatego to, jak czytamy u Łukasza7), zanim dokonał wyboru uczniów, Pan „odszedł na górę modlić się", co wykładając mówi Ambroży:8) „Cóżeś powinien czynić ty, co zabierasz się do spełnienia jakiegoś świętego obowiązku, skoro wysyłając Apostołów Chrystus najpierw modlił się?"

Co do liczby czterdziestu dni W. Postu, Grzegorz podaje następujące trzy racje:9) 1. Dekalog został dopełniony przez cztery Ewangelie; zaś 10 pomnożone przez 4 daje w sumie 40. 2. „Ciało nasze składa się z czterech elementów; ciało to dąży do przyjemności zakazanych prawem Bożym w Dekalogu, dlatego jest rzeczą

wskazaną udręczać to ciało przez cztery dziesiątki dni". 3. „Jak według Starego Prawa winniśmy dać Bogu dziesięcinę z majątku, tak samo i my powinniśmy złożyć Bogu dziesięcinę z naszych dni. Trzydzieści sześć dni poszczenia w siedmiu tygodniach W. Postu są, właśnie dziesiątą częścią roku składającego się z 360 dni".

Augustyn10) dodaje czwartą rację. Stwórca jest Trójcą: Ojciec, Syn i Duch święty. Liczba ta jest odpowiednia dla stworzeń duchowych, bo nakazano nam miłować Boga „z całego serca, z całej duszy, z całej myśli". Liczba cztery natomiast należy się stworzeniom cielesnym z powodu czterech właściwości zmysłowych: ciepło, zimno, wilgotność i suchość. Liczba dziesięć oznacza wszystkie rzeczy; jeśli zaś liczbę dziesięć pomnoży się przez cztery, która to liczba należy się ciału jako instrumentowi rządzenia (59), otrzymamy liczbę czterdzieści.

Post kwartalny trwa trzy dni albo z powodu ilości miesięcy wypadających na każdy kwartał albo z powodu liczby czterech święceń wtedy udzielanych.

Ad. 1. Chrystus dał się ochrzcić nie jakoby sam potrzebował chrztu, lecz by zalecić go nam. Dlatego nie potrzebował pościć przed chrztem, zaś po chrzcie pościł celem zachęcenia nas do poszczenia przed naszym chrztem.

Ad. 2. Kwartalny post Kościoła nie jest ani tym samym postem, jaki obchodzili żydzi, ani nie obchodzi się go w czasie i z przyczyn tych samych. żydzi zaczynali rok w kwietniu, a pościli czwartego miesiąca (lipiec), bo wtedy Mojżesz, schodząc z Góry Synaj roztrzaskał tablice przykazań; zaś. według Jeremiasza, wtedy po raz pierwszy zostały zburzone mury Jeruzalem. Następnie pościli w piątym miesiącu (sierpień) na pamiątkę zakazu wydanego ludowi jako kara za bunt, jaki wybuchł po powrocie szpiegów (wysłanych przez Mojżesza); w tym też miesiącu spalił świątynię Nabuchodonozor, a po nim Tytus. Post siódmego miesiąca (październik) obchodzono na pamiątkę śmierci Godoliasza i rozproszenia resztek ludu izraelskiego. Ostatni wreszcie post, obchodzony był dziesiątego miesiąca (styczeń), a jego powodem była wiadomość o zburzeniu Jerozolimy, otrzymana przez będący w niewoli lud i Ezechiela.

Ad. 3. „Post radosny" pochodzi z tchnienia Ducha świętego, który jest Duchem wolności; dlatego ten post nie należy do rodzaju postów, które mogą być nakazane. Posty, jakie Kościół nakłada, są raczej postami ucisku, a te nie są stosowne dla dni radosnych, jakimi są dni świąteczne. Dlatego Kościół nie ustanowił żadnego postu na Wielkanoc i na niedziele. Kto by zatem wtedy pościł, czyniłby to na przekór zwyczajowi ludu chrześcijańskiego, który to zwyczaj według słów Augustyna11) „ma moc prawa"; może też taki post być podyktowany jakimś błędem, np. manicheizmem, jakoby był konieczny. Taki post byłby grzechem, pomimo że jako taki post jest czymś godnym zalecenia, niezależnie od czasu, kiedy kto pości. Mówi bowiem Hieronim 12): „Obyśmy zawsze byli w stanie pościć".

Artykuł 6.

CZY POST POLEGA NA JEDNYM TYLKO POSIŁKU DZIENNIE ?

Nie wydaje się, by post polegał na jednym. tylko posiłku dziennie.
1. Jak powiedziano1), post jest aktem cnoty wstrzemięźliwości, która określa nie tylko ilość pokarmów, jakie można spożyć, lecz także liczbę posiłków. Ponieważ zaś w poszczeniu nie określa się ilości pokarmów, więc nie powinno się też określać liczby posiłków.
2. Człowiek potrzebuje na równi pokarmów i napojów; ponadto piciem można też złamać post» eucharystyczny. Ponieważ nie jest zakazane poszczącym pić kilka razy dziennie, nie powinno też, być zakazane jedzenie więcej razy.
3. Wiele osób po spożyciu posiłku je przysmaki w dni postu, a przecież przysmaki są też pożywieniem.

Przeciw temu jednakże przemawia zwyczaj powszechnie przyjęty przez lud chrześcijański.
Odpowiedź: Kościół ustanowił posty celem ujęcia w karby pożądań, ale bez szkody dla zdrowia. Jeden posiłek dziennie wydaje się wystarczający dla utrzymania zdrowia i dla poskromienia pożądań. Dlatego Kościół postępuje roztropnie nakazując tylko jednorazowy posiłek dziennie w czasie postu.
Ad 1. Nie można ustalić jednej dla wszystkich ludzi ilości pożywienia, a to z powodu różnicy w indywidualnych potrzebach; natomiast, na ogół biorąc, jeden posiłek dziennie może wystarczać dla każdego.
Ad 2. Post jest dwojaki: naturalny, potrzebny do przyjęcia Komunii świętej; ten post podlega złamaniu przez użycie jakichkolwiek napojów, nawet wody. (60) Oraz post kościelny, zwany „postem poszczącego”, który podlega złamaniu tylko przez nieposłuszeństwo wobec nałożonych przez Kościół warunków. Otóż Kościół nie zakazał używania napojów, które są dla ugaszenia pragnienia i dla trawienia spożytych pokarmów, a nie są pożywieniem, choć w pewien sposób i napoje są pożywne. Dlatego poszczący może pić więcej razy dziennie. Jeśli jednak czyni to nieumiarkowanie, może popełnić grzech i utracić zasługę poszczenia, podobnie jak przez nieumiarkowane ob jedzenie się w czasie jednego posiłku.
Ad 3. Przysmaki mają pewną wartość spożywczą, ale używa się ich raczej dla ułatwienia trawienia niż jako pożywienia. Postu więc nie łamią podobnie jak lekarstwa, chyba żeby ktoś pod tym pozorem jadł dużo przysmaków odżywczych. (61)

Artykuł 7.

CZY GODZINA TRZECIA PO POŁUDNIU (HORA NONA) JEST PORĄ ODPOWIEDNIĄ NA SPOŻYCIE JEDNORAZOWEGO POSIŁKU PRZEZ POSZCZĄCYCH?

Nie wydaje się, by ten czas był odpowiedni.

1. Ludzie Starego Zakonu pościli aż do wieczora; według Księgi Kapłańskiej1), gdzie jest powiedziane: „Sabat odpoczniema jest: i będziecie trapić dusze wasze”, i zaraz potem: „od wieczora do wieczora święcić będziecie sabaty wasze”. Wobec tego w Nowym Zakonie, który jest doskonalszy niż Stary, o wiele bardziej post winien rozciągać się aż do wieczora.
2. Post nałożony przez Kościół obowiązuje wszystkich. Lecz nie wszyscy ludzie są w stanie określić czas godziny trzeciej, a wobec tego godzina postu nie powinna być ustalona prawem.
3. Post jest aktem cnoty wstrzemięźliwości. Lecz miara cnót moralnych nie jest ta sama dla wszystkich. Według Etyki bowiem2), „co dla jednego jest dużo dla innego jest mało”. Nie powinno się zatem ustalać godziny posiłku dla poszczących.

Temu jednakże sprzeciwia się uchwała Soboru w Chalcedonie3): „Podczas W. Postu nie pości, kto spożywa posiłek przed nieszporami”, a w Wielkim Poście nieszpory odmawia się po nonie (godzina brewiarza). Wobec tego należy być na czczo aż do nony.

Odpowiedź: Jak to już wyżej powiedziano4), post ma za cel zmazanie winy i uodpornienie przed grzechem. Jest więc rzeczą dobrą, by celem osiągnięcia tego celu dodać jakieś obostrzenie do zwyczaju, ale bez większej szkody dla zdrowia. Według powszechnie przyjętego zwyczaju, ludzie powinni jeść około godziny szóstej (południe), a to dlatego, bo wtedy proces trawienia już jest zakończony, ciepło organizmu, na skutek zewnętrznego chłodu nocnego skoncentrowało się wewnątrz, soki pożywne już rozeszły się po członkach z pomocą ciepła dziennego, aż do południa, kiedy słońce jest na zenicie, a sam organizm wtedy potrzebuje pokrzepienia przeciw temperaturze powietrza i obrony przeciw wewnętrznemu stwardnieniu soków pożywnych. Dlatego, by poszczący odczuł pewne udręczenie jako zadośćuczynienie za swoje grzechy, wyznaczenie godziny trzeciej po południu na posiłek wydaje się właściwe.

Godzina ta jest również stosowna ze względu na tajemnicę męki Chrystusa, która zakończyła się o godzinie trzeciej, kiedy to "skłoniwszy głowę, oddał ducha". Albowiem, gdy poszczący zadają udręczenie swemu ciału, upodabniają się tym do Chrystusa; jak bowiem wyraża się Apostoł5): „A którzy są Chrystusowi, ciało swoje ukrzyżowali z namiętnościami i pożądliwościami”.

Ad 1. Stan Starego Zakonu można porównać do nocy, stan zaś Nowego Zakonu do dnia; „Noc przeminęła, a dzień się przybliżył6). Dlatego ludzie Starego Zakonu pościli aż do nocy, ale nas to nie obowiązuje.

Ad 2. Nie chodzi tu o godzinę dokładnie określoną, lecz w przybliżeniu. Należy więc jeść około godziny trzeciej, a to jest łatwe do odgadnięcia dla każdego.

Ad 3. Mały dodatek lub ujęcie nie może wiele zaszkodzić. Trzygodzinne odwleczenie posiłku, biorąc pod uwagę godzinę południową, kiedy .się zwykle je obiad, aż do

godziny trzeciej, kiedy jedzą poszczący, nie może bardzo zaszkodzić nikomu. Gdyby jednak, z powodu choroby, wieku lub innego, opóźnienie posiłku było dla kogoś bardzo uciążliwe, może postarać się o dyspensę albo nieco przyśpieszyć godzinę posiłku.

Artykuł 8.

CZY WSTRZYMANIE SIĘ OD MIĘSA, JAJ I NABIAŁU, NAKAZANE POSZCZĄCYM, JEST CZYMŚ WŁAŚCIWYM?

Nie wydaje się, by zakaz ten był właściwy.

1. powiedziano wyżej1), że post został ustanowiony celem okiełznania pożądliwości cielesnych, lecz picie wina bardziej prowokuje żądze niż jedzenie mięsa. Według Przypowieści bowiem2): „Rozpustna rzecz wino”; zaś Apostoł2a): „A nie upijajcie się winem, w którym tkwi rozpusta”. Jeśli więc me zakazuje się poszczącym picia wina, nie powinno się im zakazywać jedzenia mięsa.
2. Niektóre ryby są równie smaczne jak mięso niektórych zwierząt. Lecz żądza jest to „pragnienie przyjemności”, jak to powiedziano gdzie indziej3). Jeśli więc w przepisach dotyczących postu, mającego za cel okiełznanie żądz, nie zakazano spożywania ryb, nie powinno też być zakazane spożywanie mięsa.
3. W niektóre dni postne w niektórych miejscach używa się jaj i sera. Dlaczegóżby zatem nie mieli ludzie jeść tych rzeczy w Wielki Post?

Sprzeciwia się temu powszechny obyczaj wiernych.

Odpowiedź: Jak już powiedziano, Kościół ustanowił post celem ujęcia w karby pożądliwości cielesnych, których przedmiotem są przyjemności dotyku pochodzące z czynności odżywiania się i płciowych. Zakazuje więc Kościół tych pokarmów, które dają najwięcej przyjemności w jedzeniu i najwięcej podniecają płciowo. Takim zaś jest mięso zwierząt żyjących na ziemi i oddychających powietrzem, oraz to, co z nich pochodzi, jak nabiał z czworonogów i jaja ptaków. Mając organizm podobny do ludzkiego, bardziej człowiekowi smakują i są bardziej odżywcze dla jego ciała; na skutek zaś tego z ich siły odżywczej więcej jest nadwyżki materii, z której kształtuje się nasienie; zaś rozmnażanie się tegoż głównie przyczynia się do podniecenia płciowego. Dla tych powodów Kościół nakazał poszczącym wstrzymanie się od tych pokarmów.

Ad 1. Na dokonanie aktu rozrodczego wpływają równocześnie trzy czynniki: ciepło, ochota płyn nasienny4). Na ciepłotę ciała najwięcej wpływa wino oraz wszystko, co je rozgrzewa; na ho tę wpływają wszelkie środki rozochocające; natomiast na płyny nasienne najwięcej ma wpłyu jedzenie mięsa, jako że mięso ma największą tę odżywczą. O ile jednak rozgrzanie ciała i napięcie ochoty mijają szybko, materia płynu nasiennego pozostaje w organizmie dość długo. Dlatego bardziej zakazane jest poszczącym używanie mięsa niż wina, lub potraw, które podniecają.

Ad 2. Ustanawiając posty Kościół miał na uwadze to, co zachodzi ogólnie. Ogólnie biorąc jedzenie mięsa jest przyjemniejsze niż jedzenie ryb, chociaż w pewnych wypadkach ryby mogą bardziej smakować. Dlatego Kościół zabronił poszczącym jedzenia mięsa, a nie ryb.

Ad 3. Jaja i nabiał są dla poszczących zakazane jako pochodzące od zwierząt, których mięso też jest zakazane. Dlatego mięso jest zakaźne w pierwszym rzędzie, zaś jaja i nabiał w wyniku pierwszego. Biorąc pod uwagę posty, Wielki Post jest bardziej uroczysty, ponieważ jest naśladownictwem poszczącego Chrystusa i ponieważ tym postem przysposabiamy się do pobożnego święcenia tajemnic naszego Odkupienia. Dlatego, o ile w innych postach zakazane jest użycie mięsa, w W. Poście obowiązuje powszechny zakaz jedzenia także jaj i nabiału. Co do wstrzymania się od tych ostatnich, w innych postach są różne zwyczaje w różnych krajach; każdy powinien stosować się do zwyczajów kraju, w którym przebywa. Mówiąc o postach, Hieronim się wyraża5): „Niech każda prowincja trzyma się swych przepisów i przykazania ojców niech uważa za prawa apostolskie".

ZAGADNIENIE 148.
O OBŻARSTWIE (62)

Z kolei zastanowić się należy nad obżarstwem, czego dokonamy szukając odpowiedzi na sześć pytań: 1. Czy jest grzechem? 2. Czy jest grzechem śmiertelnym? 3. Czy jest największym z grzechów? 4. Jakie są jego postacie? 5. Czy jest grzechem głównym? 6. Jakie są jego córki?

Artykuł 1.

CZY OBŻARSTWO JEST GRZECHEM ?

Wydaje się, iż obżarstwo nie jest grzechem.
1. Pan Jezus powiedział1): „Nie to, co wchodzi w usta, plami człowieka". Lecz przedmiotem obżarstwa są wchodzące do ust człowieka pokarmy. A ponieważ każdy grzech plami człowieka, dlatego obżarstwo nie wydaje się być grzechem.
2. Według Augustyna2), „nie można popełnić grzechu tym, czego uniknąć nie można". Obżarstwo zaś polega na nieumiarkowaniu w jedzeniu, a to jest czymś nieuniknionym. Mówi bowiem Grzegorz3): „Ponieważ przy jedzeniu przyjemność jest pomieszana z koniecznością, nikt nie wie, kiedy je z konieczności, a kiedy dla przyjemności". Zaś Augustyn mówi4): „Panie, któż nie je choć trochę więcej niż konieczne?"
3. We wszystkich grzechach grzechem jest pierwsze poruszenie. Lecz pierwsze poruszenie w jedzeniu nie jest grzechem, bo inaczej głód i pragnienie byłyby grzechami.

Sprzeciwia się temu powiedzenie Grzegorza 3): „nikt nie wzniesie się do duchowej walki z sobą, jeśli wpierw nie opanował w sobie wewnętrznego wroga zwanego dążnością do obżarstwa". A ponieważ wewnętrznym wrogiem człowieka jest grzech, przeto obżarstwo jest grzechem.
Odpowiedź: Obżarstwo polega nie na zwykłym, lecz na nieporządnym pożądaniu jedzenia l picia. Nieporządność pożądania pochodzi stąd, że odstępuje od porządku

nałożonego przez rozum, stanowiący dobro moralne cnoty. Grzechem bo-wiem jest coś przez to, że jest przeciwne cnocie. Zatem jest rzeczą oczywistą, że obżarstwo jest grzechem.
Ad 1. Brane w ich naturze i rzeczy, pokarmy nie plamią duchowo człowieka. Jednakże żydzi, do których Pan skierował te słowa, oraz manichejczycy wierzyli, że pewne pokarmy czynią człowieka nieczystym nie figuratywnie, lecz w swej substancji. Natomiast w rzeczywistości człowieka plami duchowo tylko nieuporządkowana żądza jedzenia.
Ad 2. Jak dopiero co powiedziano, grzech obżarstwa nie polega na samym pokarmie, lecz na nie kierowanej rozumem żądzy. Jeśli zatem ktoś przesadzi w ilości spożytego pokarmu nie z powodu żądzy, lecz dlatego, że myślał, iż tyle jest dla niego konieczne, nie popełnił obżarstwa, lecz pomyłkę. Grzech obżarstwa popełnia ten, kto świadomie przekroczył miarę w jedzeniu, powodowany żądzą przyjemności.
Ad 3. Jest dwojakie pożądanie: 1) naturalne, pochodzące z sił duszy wegetatywnej; ponieważ siły te nie mogą podlegać rozumowi, nie może w nich być cnota lub wadliwość (grzech). Obok pożądania, do tej siły należy też zdolność zatrzymania, trawienia i wypróżniania. Głód i pragnienie należą też do tej siły. 2) Drugim jest pożądanie zmysłowe, i właśnie na żądzy tegoż polega grzech obżarstwa. Dlatego pierwsze poruszenie obżarstwa zawiera w sobie nieporządek w pożądaniach zmysłowych, który nie jest bezgrzeszny.

Artykuł 2.

CZY OBŻARSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Nie wydaje się, by obżarstwo było grzechem śmiertelnym,
1. Każdy grzech jest sprzeczny z którymś z przykazań Dekalogu, natomiast, obżarstwo nie jest sprzeczne z żadnym z przykazań.
2. Jak wyżej dowiedziono1), każdy grzech śmiertelny jest sprzeczny z miłością, natomiast obżarstwo nie jest sprzeczne ani z miłością Boga ani z miłością bliźniego; dlatego nigdy nie jest grzechem.
3. Augustyn mówi2), że „ilekroć ktoś zje lub wypije więcej niż konieczność wymaga, popełnia grzech lekki”.
4. Sprzeciwia się temu powiedzenie Grzegorza 3): „skoro górę weźmie w kimś obżarstwo, zanika w nim dawna moc czynienia dobrze; a razem ze zbytnim folgowaniem żołądkowi znikają wszystkie cnoty”. A ponieważ przyczyną ruiny cnót jest tylko grzech śmiertelny, wobec tego obżarstwo jest grzechem śmiertelnym.
Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule poprzednim, istota obżarstwa polega na nieporządnym pożądaniu. Porządek rozumu kierującego pożądaniem może podlec zepsuciu w dwojaki sposób: albo ze względu na środki, które nie prowadzą do celu, albo ze względu na cel, mianowicie, jeśli pożądanie powoduje u człowieka odwrócenie się od powinnego celu. Obżarstwo jest grzechem śmiertelnym, jeśli nieporządek spowodowany przez żądzę wyraża się odwróceniem od celu ostatecznego. Zachodzi to wtedy, gdy człowiek przywiąże się do przyjemności stołu do tego stopnia, że przyjemność ta staje się dla niego celem, z powodu którego

zaniedbuje Boga, mianowicie w ten sposób, że jest gotów działać sprzecznie z przykazaniami Bożymi, byle tylko tej przyjemności zażywać.

Obżarstwo jest grzechem lekkim, jeśli nieporządek pożądania zachodzący w nim dotyczy tylko środków do celu, jeśli mianowicie ktoś przesadnie pożąda przyjemności, jakie daje jedzenie, ale nie aż do tego stopnia, by dla tych przyjemności miał działać sprzecznie z prawem Bożym.

Ad 1. Obżarstwo jest grzechem śmiertelnym tylko wtedy, jeśli odwraca od celu ostatecznego; można więc do tego grzechu zastosować przykazanie o święceniu dnia świętego, nakazującego odpoczynek w Bogu jako celu ostatecznym. Nie wszystkie bowiem grzechy śmiertelne są wprost przeciwne przykazaniom Dekalogu, lecz tylko te, które zawierają w sobie niesprawiedliwość; przykazania bowiem Dekalogu, jak to powiedziano wyżej4), dotyczą specjalnie cnoty sprawiedliwości i jej składników.

Ad 2. Odwracając człowieka od celu ostatecznego, obżarstwo jest sprzeczne z miłością Boga, który, będąc naszym celem ostatecznym, winien być miłowanym nade wszystko. I z tego tylko powodu jest, ono grzechem śmiertelnym.

Ad 3. Te słowa Augustyna należy rozumieć jako odnoszące się do obżarstwa, polegającego na nieporządku pożądania w stosunku do środków, a nie do celu ostatecznego.

Ad 4. Obżarstwo niszczy cnoty nie tylko samo sobą, ale także wadami z niego rodzącymi l się. Mówi o tym Grzegorz 5): „Gdy żołądek podda i się żarłoctwu, rozwiązłość uśmierca siły ducha”.

Artykuł 3.

CZY OBŻARSTWO JEST NAJWIĘKSZYM Z GRZECHÓW?

Wydaje się, że obżarstwo jest największym z grzechów.

1. Wielkość grzechu mierzy się wielkością kary. Otóż grzech obżarstwa jest najsrożej karany. Jak mówi Chryzostom1): „niepowściągliwość żołądka wygnała Adama z raju l spowodowała potop za czasów Noego”; zaś według Ezechiela2): „Oto ta była nieprawość Sodomy, siostry twej: ...sytość chleba”.

2. Przyczyna jest zawsze czymś potężniejszym. Otóż obżarstwo jest uważane za przyczynę innych grzechów; wyjaśnia jąć bowiem słowa Psalmu 3): „Który pobił Egipt z ich pierworodnymi", mówi Glossator, że „rozwiązłość, żądza, pycha, oto co rodzi się z żołądka”.

3. Jak stwierdzono wyżej4), po Bogu człowiek powinien miłować najbardziej siebie. Otóż przez występek obżarstwa człowiek wyrządza sobie szkodę; mówi bowiem Eklezjastyk5), że „dla obżarstwa wielu pomarło”. Zatem obżarstwo jest największym z grzechów, co najmniej po grzechach przeciw Bogu.

Temu sprzeciwia się zdanie Grzegorza6), że występki cielesne, a do tych należy obżarstwo, są mniejsze pod względem winy.

Odpowiedź: Na ciężkość grzechu można patrzeć z trojakiego punktu widzenia. 1. Z punktu widzenia materii, w której się grzeszy, i to jest najważniejsze. Tak więc najcięższymi grzechami są grzechy w dziedzinie rzeczy Bożych. W stosunku do nich występek obżarstwa nie jest najcięższy, bo jego materią jest odżywianie ciała.

2. Z punktu widzenia grzeszącego: tutaj grzech obżarstwa należy do rodzaju grzechów raczej lekkich niż ciężkich, już to z powodu konieczności odżywiania się, już to z powodu trudności dostrzegania i przestrzegania właściwej normy. 3. Z punktu widzenia skutków; tutaj występek obżarstwa jest pod pewnym względem wielkim, a mianowicie, ponieważ daje ono sposobność do wielu grzechów różnego rodzaju.
Ad 1. Kary, o jakich tu mowa, były wymierzone nie tyle za obżarstwo, ile raczej za występki z niego wynikłe. Pierwszy człowiek został wygnany z raju za pychę, która była przyczyną obżarstwa, zaś potop i kara wymierzona na Sodomitów były spowodowane grzechami rozwiązłości wynikłymi z obżarstwa.
Ad 2. Chodzi tu o grzechy wynikłe z obżarstwa. Natomiast większe niż skutki są tylko przyczyny bezpośrednio powodujące skutek. Otóż obżarstwo nie jest bezpośrednią przyczyną wymienionych tu występków, lecz tylko jakby ubocznie i okolicznościowo.
Ad 3. Obżartuch zamierza nie szkodzenie swemu ciału, lecz zażycie przyjemności w jedzeniu; szkoda dla ciała jest skutkiem ubocznym, dlatego nie ma bezpośredniego wpływu na ciężkość obżarstwa. Niemniej jednak wina grzechu obżarstwa zwiększa się, jeśli ktoś przez nieumiarkowanie w jedzeniu spowodował szkodę cielesną..

Artykuł 4.

CZY WYMIENIONE POSTACIE OBŻARSTWA SĄ WŁAŚCIWE ?

1. Wydaje się, że cztery postacie obżarstwa podane przez Grzegorza1) nie są właściwe. Mówi bowiem tenże, że „Występek obżarstwa kusi nas na pięć sposobów: by jeść przed wyznaczonym czasem, by przebierać w potrawach, by potrawy były specjalnie przygotowane, by jeść za dużo, by jeść żarłocznie. Sposoby te można wyrazić w pięciu słowach: „przed czasem, wyszukanie, za dużo, łapczywie, wybrednie”. Lecz, ponieważ te sposoby zależą od okoliczności, a okoliczności, będąc czymś ubocznym w stosunku do czynu, nie powodują różnorodności gatunkowej, nie można według nich ustalać odrębnych postaci obżarstwa.
2. Jak czas, tak i miejsce jest jedną z okoliczności. Jeśli więc jedna z postaci obżarstwa zależy od czasu, należałoby z tego samego powodu rozróżniać inne postacie zależnie od okoliczności miejsca l innych.
3. Podobnie jak umiarkowanie, tak i inne cnoty moralne zależą od okoliczności. Ponieważ jednak nie rozróżnia się postaci zależnie od okoliczności w występkach przeciwnych innym cnotom moralnym, nie należy tego robić i w wypadku obżarstwa.
Temu sprzeciwia się stwierdzenie Grzegorza wyżej przytoczone.
Odpowiedź: Jak już powiedziano2), obżarstwo jest nieporządnym pożądaniem jedzenia. W jedzeniu można brać pod uwagę albo pokarm albo jego spożywanie. Stosownie do tego na nieporządek w pożądaniu można patrzeć dwojako. Z punktu widzenia pokarmów w samej rzeczy, lub w ich gatunku; szukać można potraw „wyszukanych”, to jest kosztownych; co do ich jakości, szukać można potraw zbyt wyrafinowanie przygotowanych i tego dotyczy słowo „przemyślnie (studiose)” (63); co do ilości, można przesadzać jedząc „za dużo”. (64) Z punktu widzenia spożywania, nieporządek pożądania pochodzi z jedzenia przed właściwym czasem albo z jedzenia

zbyt łapczywego. (65) Izydor3) łączy dwie pierwsze okoliczności mówiąc, że żarłoczny przesadza w jedzeniu ze względu na to, „co, ile, jak i kiedy” je.
Ad 1. Skażenie różnych okoliczności sprawia odrębne postacie obżarstwa z powodu odrębnych motywów, od których zależą postacie moralne. U tego, kto szuka potraw wystawnych podniecenie żądzy jest spowodowane gatunkiem (postacią) potraw; u tego, kto wyprzedza czas na jedzenie przeznaczony, nieporządek pożąda-nia pochodzi z niecierpliwości w czekaniu, itd.
Ad 2. Miejsce i inne okoliczności nie dają jakiegoś odrębnego motywu co do spożywania pokarmów, który by powodował odrębną postać obżarstwa.
Ad 3. We wszystkich innych występkach odrębne okoliczności pochodzą z odrębnych pobudek, dlatego w nich odrębne postacie zależą od odrębnych okoliczności. Jednakże, jak stwierdzono wyżej4), nie zachodzi to we wszystkich występkach.

Artykuł 5.

CZY OBŻARSTWO JEST GRZECHEM GŁÓWNYM ?

Wydaje się, że obżarstwo nie jest grzechem głównym.
1. Głównymi są te grzechy, z których jako z przyczyny celowej pochodzą inne grzechy. Natomiast pokarmy, będące przedmiotem obżarstwa, nie są celem, jako że są potrzebne nie dla nich, lecz dla odżywienia ciała.
2. Grzech główny zda się wybijać ponad inne względem przewiny. Natomiast obżarstwo samo w sobie jest najmniejsze pomiędzy grzechami, a to dlatego, ponieważ jest bardzo bliskie tego, czego domaga się natura.
3. Grzech powstaje, gdy ktoś odstąpi od dobra czesnego (bonum honestum) dla czegoś. użytecznego dla ziemskiego życia lub dla czegoś przyjemnego dla zmysłów. Lecz dóbr użytecznych. dotyczy jeden tylko grzech główny, a tym jest chciwość; dlatego również odnośnie przyjemności winien być tylko jeden grzech główny, a tym jest rozwiązłość, większa jako grzech niż obżarstwo, bo ma za przedmiot większą przyjemność.

Jednakże Grzegorz1) zalicza obżarstwo do grzechów głównych.
Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej2), grzech jest głównym przez to, że jako przyczyna celowa, daje początek innym grzechom; to znaczy dlatego, że ma za cel coś tak bardzo pożądanego, że to na wiele sposobów pobudza ludzi do grzeszenia. Powodem zaś, dla którego jakiś cel jest bardzo pożądany, jest to, że zawiera w sobie jeden z warunków szczęścia, które ma to do siebie, że, według Etyki3) z samej swej natury jest pożądane, warunkiem zaś szczęścia jest między innymi przyjemność. Z tego powodu właśnie obżarstwo, mające za przedmiot przyjemności dotyku, zajmując czołowe miejsce między przyjemnościami, słusznie jest zaliczone do grzechów głównych.
Ad 1. Chociaż pokarm jako taki jest środkiem do celu, którym jest zachowanie życia, to jednak, ponieważ cel ten jest czymś na j bardzie) upragnionym, pokarm, będąc koniecznym dla jego osiągnięcia środkiem, jest również czymś. najbardziej pożądanym, bo przecież cały trud ludzkiego życia sprowadza się do zdobycia „środków” do życia. Jak mówi Eklezjastes4): „Wszystka praca człowieka w ustach jego”. Wszakże przedmiotem obżarstwa jest raczej przyjemność jedzenia niż pokarm.

Wyraża to Augustyn w słowach5): „Ludzie lekceważący zdrowie ciała lubią raczej jeść”, mianowicie dla złączonej z tym przyjemności, „niż najeść się; a przecież celem tej przyjemności jest uwolnienie się od głodu i pragnienia”.
Ad 2. Cel grzechu traktuje się od strony rzeczy, do której się on zwraca, natomiast ciężar grzechu od strony tego, od czego grzech odwraca; dlatego grzech główny może mieć cel bardzo pożądany, ale niekoniecznie jest grzechem bardzo ciężkim.
Ad 3. To, co przyjemne, jest pożądane dla niego samego. A ponieważ jest dwojakie, powoduje powstanie dwu grzechów głównych: obżarstwa i rozwiązłości. Natomiast to, co pożyteczne, nie jest pożądane dla niego samego, lecz tylko o ile jest środkiem, ponieważ zaś rzeczy użyteczne są pożądane z jednego tylko powodu, dlatego w materii tej zachodzi tylko jeden grzech główny.

Artykuł 6.

CZY SŁUSZNIE PRZYPISUJE SIĘ OBŻARSTWU PIĘĆ CÓREK?

Wydaje się, że niewłaściwie przypisuje się obżarstwu pięć córek: niestosowną wesołość, błazeństwo, niechlujstwo, gadatliwość i tępotę umysłu.
1. Niestosowna wesołość jest następstwem każdego grzechu, stosownie do tego, co czytamy w Przypowieściach1): „którzy się weselą źle uczyniwszy i radują się w rzeczach najgorszych”. Podobnie tępota umysłowa występuje w każdym grzechu, o czym czyta się w Przypowieściach2): „Kadzą, którzy źle czynią”.
2. Niechlujstwo jako następstwo obżarstwa dotyczy raczej wymiotów (niż samego obżarstwa); mówi o tym Izajasz3): „Bo wszystkie stoły są pełne wymiotów i plugactwa”. Lecz wymioty nie są grzechem, lecz karą, a nawet czasem czymś pożytecznym, co jest zalecane; radzi bowiem Eklesiastyk4): „jeśli będziesz przymuszony wiele jeść, wstań spośrodka, zwróć, a ulży ci”. Nie powinno się więc niechlujstwa stawiać między córkami obżarstwa.
3. Izydor zalicza5) błaznowatość do córek rozwiązłości, a wobec tego nie można go zaliczać do córek obżarstwa.

Temu sprzeciwia się fakt, że Grzegorz6) wymienia te pięć jako córki obżarstwa. Odpowiedź: Jak już powiedziano wyżej7), przedmiotem właściwym obżarstwa są nieporządne przyjemności złączone z jedzeniem i piciem. Stosownie też do tego, za córki obżarstwa uważane są występki będące następstwem nieumiarkowanego rozkoszowania się jedzeniem i piciem. Cztery z nich odnoszą się do duszy, a jeden do ciała, 1. Tępota umysłowa (66) polega na stępieniu rozumu na skutek nadmiaru jedzenia l picia; nadmiar ten bowiem powoduje zaburzenia w mózgu. Natomiast wstrzemięźliwość, przeciwnie, przyczynia się do bystrości umysłu. Jak mówi Eklezjasta8): „Umyśliłem w sercu swoim, abym powściągnął od wina ciało moje, abym serce swe przeniósł ku mądrości”. 2. Nadmiar jedzenia i picia powoduje w pewien sposób nieczujność kierowniczej właściwości rozumu, w wyniku czego pożądania popadają w chaos anarchii. Wynikiem tego jest niestosowna wesołość (67), ponieważ, jak powiedziano w Etyce9), wszystkie żądze prowadzą do wesołości lub do smutku. Wyraża to Ezdrasz mówiąc10): „wino... daje umysłowi poczucie bezpieczeństwa i uciechy”... 3. Wynika też nieporządek w słowach, co wyraża się w

gadulstwie. Określa to Grzegorz w słowach11): „Gdyby żarłok nie był równocześnie gadułą, ów (ewangeliczny) bogacz, który codziennie spędzał czas na ucztowaniu, nie doznawałby tak ciężkich mąk języka”. 4. Osłabiony rozum nie jest w stanie powściągać nie tylko słów, ale i ruchów zewnętrznych, które również są niezharmonizowane. Tego dotyczy błazeństwo, to jest usposobienie wywołujące śmiech. Mówi o tym Glossator, który, wyjaśniając słowa Apostoła 12) „albo głupia mowa albo nieprzystojne żartowanie”, dodaje „błazeństwo, to jest wesołkowatość, która zwykle pobudza do śmiechu, jest właściwością głupich”. Można jednak odnieść błaznowanie również do słów; wtedy zachodzi podwójny grzech: wielomówstwo polegające na zbytnim i niepotrzebnym gadaniu, oraz błazeństwo polegające na nieprzyzwoitości treści. (68)

Do ciała zaś odnosi się niechlujstwo, które oznaczać może albo nieporządne wydzielanie czy wyrzucanie wszystkiego co w organizmie zbędne, specjalnie nasienia. Wyjaśniając słowa ApostołaI3) „porubstwo i wszelka nieczystość” etc. Glossator dodaje: „to jest niepowściągliwość w materii lubieżności — libido”.

Ad 1. Uciecha towarzysząca grzechowi w jego akcie lub pochodząca z jego celu, ma miejsce w każdym grzechu, ale najwięcej w grzechu, do którego popełniania ktoś już nawykł. Natomiast uciecha bezsensowna i bez miary, którą tu określamy mianem „niestosownej", pochodzi szczególnie z nieumiarkowanego jedzenia i picia. Podobnie tępota umysłowa zachodzi w każdym grzechu, bo każdy grzech jest błędem w wyborze; jednakże tępota umysłowa jako przeszkoda w czynnościach intelektualnych pochodzi głównie z obżarstwa, z przyczyn wyżej wymienionych.

Ad 2. Wymioty mogą być uważane za użyteczne z powodu ulgi po zjedzeniu nadmiernej ilości pokarmu, niemniej jednak występkiem jest doprowadzanie się do tego przez nadużycie pokarmu lub napoju. Oczywiście, jest rzeczą dozwoloną zastosować wymioty jako zabieg wskazany przez lekarza przeciw jakiemuś niedomaganiu.

Ad 3. Błaznowatość pochodzi z aktu obżarstwa; nie pochodzi natomiast z aktu rozwiązłości, lecz z jej pragnienia; może więc być wynikiem obydwu występków.

ZAGADNIENIE 149.
O TRZEŹWOŚCI.

Z kolei należy zastanowić się nad trzeźwością i nad przeciwstawnym jej występkiem: pijaństwem. Co do trzeźwości należy znaleźć odpowiedź na cztery pytania: l. Co jest materią trzeźwości? 2. Czy jest cnotą specjalną? 3. Czy użycie wina jest dozwolone? 4. Kto przede wszystkim powinien dbać o trzeźwość?

Artykuł 1.

CZY MATERIĄ TRZEŹWOŚCI JEST PICIE ?

Wydaje się, że materią własną trzeźwości nie jest picie.
1. Pisze Apostoł1): „żeby nie rozumieli nadto, co rozumieć trzeba, a rozumieli ku trzeźwości". (69) A więc przedmiotem trzeźwości jest nie tylko picie, lecz także mądrość.
2. W księdze Mądrości2) jest powiedziane o mądrości Bożej, że „trzeźwości i roztropności uczy, i sprawiedliwości i mocy", a trzeźwość wymieniono tu na oznaczenie umiarkowania. A ponieważ przedmiotem umiarkowania jest nie tylko picie, ale także jedzenie i czynności płciowe, dlatego trzeźwość ma za przedmiot nie tylko picie.
3. Nazwa trzeźwości zdaje się pochodzić z miary. (70) Lecz miary powinniśmy się trzymać we wszystkim co nas dotyczy. Dlatego Apostoł mówi3): „abyśmy... trzeźwo i sprawiedliwie i pobożnie żyli", zaś Glossator dodaje: „trzeźwo w nas samych". Mówi też Apostoł4): „...niewiasty w przyzwoitym odzieniu przystrojone z wstydliwością i trzeźwością". (71) Tak więc widoczne jest, że trzeźwość odnosi się nie tylko do tego, co wchodzi do naszego wnętrza, ale także do ubioru zewnętrznego, a wobec tego materią trzeźwości nie jest tylko picie.

Temu sprzeciwia się wszakże powiedzenie Eklezjastyka16): „Ludziom stoi za żywot wino w miarę pite (72); jeśli je umiarkowanie pijesz, będziesz trzeźwy".
Odpowiedź: Cnoty, których nazwa pochodzi od jakiejś ogólnej cechy cnoty, przywłaszczają sobie specjalnie materię, w której zachowanie tej cechy jest najtrudniejsze i najbardziej potrzebne: jak to czyni męstwo w stosunku do niebezpieczeństwa śmierci, a umiarkowanie w stosunku do przyjemności dotyku. Nazwa zaś trzeźwości pochodzi z miary; jest się „trzeźwym", bo zachowuje się bria, czyli miarę. Dlatego trzeźwość przywłaszcza sobie specjalnie tę materię, w której zachowanie miary jest najbardziej chwalebne. Tego zaś rodzaju materią jest napój mający siłę upajającą o tyle, że jego umiarkowane użycie bardzo pomaga, a małe nadużycie bardzo szkodzi, bo zaciemnia rozum nawet bardziej niż nadużycie w jedzeniu. Dlatego powiedział Eklezjastyk6): „Zdrowiem jest duszy i ciała umiarkowane picie. Wino, zbytnio wypite, sprawia rozjątrzenie i gniew i wiele upadków". Trzeźwość ma za przedmiot napitki, ale nie każde, lecz te, które przez swą właściwość są zdolne zamącić głowę, jak wino i inne upajające napoje.

Jednakże, biorąc nazwę trzeźwości w znaczeniu rozszerzonym, trzeźwość może zachodzić w każdej materii, jak to wyżej powiedziano7).
Ad 1. Jak wino materialne upija człowieka cieleśnie, tak w znaczeniu przenośnym mówimy o mądrości, że jest napojem upajającym, a to z powodu rozkoszy, jaką przywabia ludzi; mówi o tym Psalmista8): „kielich mój upajający jak wspaniały jest!" Dlatego w znaczeniu przenośnym można mówić o trzeźwości w mądrości.
Ad 2. Wszystko, co jest przedmiotem umiarkowania, jest konieczne dla życia, ale jego nadmiar szkodzi. Należy tu zatem zachować miarę, a funkcja ta należy do trzeźwości; dlatego umiarkowanie nosi też nazwę trzeźwości. Jednakże, ponieważ nawet mała przesada w piciu jest bardziej szkodliwa niż przesada w czymś innym, dlatego picie ma osobną cnotę, której jest przedmiotem.

Ad 3. Jakkolwiek miara jest konieczna we wszystkim, jednakże nie we wszystkim trzeźwość jest tak konieczna, jak w tym, w czym zachowanie miary jest jak najbardziej konieczne.

Artykuł 2.

CZY TRZEŹWOŚĆ SAMA PRZEZ SIĘ JEST CNOTĄ SPECJALNĄ ?

Wydaje się, że trzeźwość sama przez się nie jest cnotą specjalną.
1. Umiarkowanie ma za przedmiot pokarmy i napoje. Lecz nie ma osobnej cnoty dla miarkowania jedzenia, a wobec tego również trzeźwość, której przedmiotem są napitki, nie jest cnotą osobną.
2. Wstrzemięźliwość i obżarstwo mają za przedmiot przyjemności dotyku jako zmysłu wyczuwającego smak pokarmu. Lecz na pokarm składa się zarówno pokarm stały jak i płynny, bo obu człowiek potrzebuje.
3. Jeżeli rozróżnia się pokarmy stałe i płynne, należy także rozróżnić odrębne rodzaje pokarmów stałych i płynnych. Jeśli zatem trzeźwość sama przez się jest cnotą osobną, wypadałoby, aby do każdego odrębnego rodzaju pokarmu i napoju istniała odrębna cnota, co nie wydaje się właściwe; nie wydaje się więc, by i trzeźwość była cnotą osobną.

Jednakże Makrobiusz1) zalicza trzeźwość do części umiarkowania.
Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej2), cnota moralna ma zadanie zachować dobro moralne przeciw przeszkodom. Zaś napoje upajające mają specjalną siłę zdolną przeszkodzić właściwemu działaniu rozumu przez to, że wprowadzają zabu-rzenie w mózgu. Dlatego, celem usunięcia tej przeszkody, wymagana jest cnota specjalna, a jest nią trzeźwość.
Ad 1. Pokarmy stałe i płynne mogą być przeszkodą w należytej funkcji rozumu, a to drogą zaabsorbowania rozumu przesadną przyjemnością; tutaj spełnia swą rolę wstrzemięźliwość. Ale, ponieważ napój upajający jest specjalnie niebezpieczny, dlatego potrzebna tu jest jeszcze cnota specjalna.
Ad 2. Cnota wstrzemięźliwości dotyczy pokarmów i napojów nie w ich aspekcie użyteczności w odżywianiu, lecz w aspekcie przeszkody moralnej. Dlatego nie potrzeba osobnej cnoty dla miarkowania pokarmów w ich aspekcie odżywczym.
Ad 3. We wszystkich napojach upajających tkwi wspólna wszystkim siła paraliżująca rozum; różnorodność napojów ma się więc w stosunku do cnoty jako coś ubocznego i różnorodność cnót nie zależy od tego rodzaju różnorodności. To dotyczy również pokarmów stałych.

Artykuł 3.

CZY UŻYWANIE WINA JEST CAŁKOWICIE WZBRONIONE ?

Wydaje się, że użycie wina jest całkowicie niedozwolone.
1. Zbawienie jest niemożliwe bez mądrości Mówi bowiem księga Mądrości co następuje1):

„żadnego bowiem Bóg nie miłuje, jeno tego, który z mądrością przebywa”, oraz2): „Albowiem przez mądrość uzdrowieni są ci wszyscy, którzy się tobie. Panie, podobali od początku". Otóż używanie wina przeszkadza mądrości; mówi bowiem Eklezjastes3): „Umyśliłem w sercu swoim, abym powściągnął od wina ciało moje, abym serce swe przeniósł ku mądrości”.
2. Pisze Apostoł4): „Dobrze jest nie jeść mięsa i nie pić wina i nic nie czynić takiego, przez co brat twój uraża się, albo gorszy, albo słabnie”. A ponieważ działanie przeciw dobru cnoty i danie zgorszenia innym jest występkiem, dlatego picie wina jest niedozwolone.
3. Mówi Hieronim5), że „wino i mięso były dozwolone po potopie, Chrystus jednakże przyszedł na końcu wieków i przywrócił wszystko do tego, co było na początku". Zatem prawo chrześcijańskie nie wydaje się pozwalać na picie wina.

Przeciwnie jednak mówi Apostoł6): „Nie pij jeszcze wody, ale używaj po trosze wina ze względu na swój żołądek i częste niedomagania”. Zaś Eklezjastyk7): „Radością duszy i serca wino umiarkowanie pite”.
Odpowiedź: żaden pokarm czy napój sam przez się nie jest zakazany; mówi bowiem Pan8): „Nie to plami człowieka, co wchodzi do ust”. Dlatego picie wina nie jest niedozwolone. Może wszakże stać się czymś niedozwolonym z powodów ubocznych, mianowicie, biorąc pod uwagę pijącego, jeśli łatwo się upija lub jeśli ślubował nie pić. Od strony zaś sposobu picia, jeśli pije za dużo, a od strony innych, jeśli ich czyjeś picie wina gorszy.
Ad 1. Dwa są rodzaje mądrości. Mądrość pospolita, wystarczająca do zbawienia; by tę mądrość mieć, nie jest rzeczą konieczną wstrzymywać się całkowicie od picia wina, ale wystarczy wstrzymanie się od picia nieumiarkowanego. Oraz mądrość w stopniu pełniejszym; kto chce mieć taką mądrość, jest rzeczą wymaganą, by wstrzymał się od picia wina całkowicie, zależnie od okoliczności co do osób i miejsca.
Ad 2. Apostoł nie mówi tu o absolutnym wstrzymaniu się od mięsa i wina, lecz tylko warunkowo, mianowicie, gdyby się tym ktoś gorszył.
Ad 3. Chrystus ostrzega nas przed pewnymi rzeczami jako całkowicie niedozwolonymi, a przed innymi jako przeszkodami do doskonałości. W ten to ostatni sposób przestrzega nas przed piciem wina, przed bogactwami i innymi rzeczami — przez wzgląd na dążenie do doskonałości.

Artykuł 4.

CZY TRZEŹWOŚĆ BARDZIEJ JEST WYMAGANA OD OSÓB NA WYŻSZYM STANOWISKU ?

Wydaje się, że osoby wybitne winny odznaczać się większą trzeźwością.
1. Starość daje człowiekowi pewną cechę wyższości, dlatego należy się jej poszanowanie i cześć, według Pisma św.1): „Przed głową sędziwą powstań i czcij osobę starszego”. Lecz Apostoł stwierdza, że ludzi starszych należy specjalnie napominać do trzeźwości2): „Starcy aby byli trzeźwi”. Wobec tego trzeźwość wymagana jest przede wszystkim od osób wybitniejszych.

2. Biskupi zajmują w Kościele miejsce najwybitniejsze. Otóż Apostoł domaga się od biskupa, by był trzeźwym, mówiąc3): „Ma tedy biskup być nienaganny..., trzeźwy, roztropny...”
3. Trzeźwość oznacza wstrzymanie się od. picia wina. Lecz wino zakazane jest królom z racji ich najwyższego stanowiska w sprawach ludzkich, a dozwolone jest ludziom zmartwionym, zgodnie z Przypowieściami4): „Nie dawaj królom wina”, oraz: „Dawajcie napój smutnym i wino tym, których serce jest w gorzkości”.

Przeciw temu przemawia co mówi Apostoł5): „Niewiasty podobnież winny być czyste, trzeźwe...” (73) oraz6): „Młodzieńców także napominaj, aby byli trzeźwi”.
Odpowiedź: Cnota ma podwójny stosunek: pierwszy do przeciwnych sobie występków, które wyklucza, i żądz, które kiełzna; drugi do celu, do którego doprowadza. Stosownie do tego, cnota bywa człowiekowi bardziej potrzebna z dwojakiego powodu. Po pierwsze, ponieważ ma on większą skłonność do żądz, które należy okiełznać przez cnotę, i do występków, które cnota wyklucza. Pod tym względem, trzeźwość potrzebna jest przede wszystkim młodzieńcom i kobietom. Dla pierwszych, ponieważ z powodu właściwemu ich wiekowi gorąca, panuje w nich bardzo żywa żądza przyjemności; dla drugich zaś, ponieważ z powodu słabego ducha ich oporność wobec żądz jest mniejsza. Z tego to powodu według Maksyma Waleriana niewiasty starożytnego Rzymu wina nie pijały.

Po drugie, trzeźwości bardziej potrzebują ludzie, dla których jest ona bardziej konieczna dla wypełnienia właściwych im funkcji. A ponieważ nadużycie wina szczególnie przyczynia się do sparaliżowania rozumu, dlatego szczególnie zalecona jest trzeźwość dla starców, ponieważ winni oni mleć zdrowy rozum w celu pouczania drugich; biskupom i wszystkim sługom Kościoła, bo mają oddawać się swym obowiązkom duchowym z całym poświęceniem; oraz królom, którzy muszą mieć mądrość do kierowania podległymi im ludźmi.

Odpowiedź na zarzuty wynika z tego co powiedziano.

ZAGADNIENIE 150.
O PIJAŃSTWIE.

Następnie trzeba zastanowić się nad pijaństwem, poszukując odpowiedzi na cztery pytania: l. Czy jest grzechem? 2. Czy jest grzechem śmiertelnym? 3. Czy jest najcięższym z grzechów? 4. Czy zwalnia z winy grzechu? (74)

Artykuł 1.

CZY PIJAŃSTWO JEST GRZECHEM ?

Nie wydaje się, by pijaństwo było grzechem.
1. Każdy grzech ma jakiś inny grzech sobie przeciwstawny: jak bojaźliwości — śmiałość, małoduszności — zarozumiałość; natomiast nie ma grzechu, który by przeciwstawiał się pijaństwu.

2. Każdy grzech pochodzi z woli. Otóż nikt nie chce być pijanym, bo nikt przecież nie chce być pozbawionym rozumu.
3. Ktokolwiek jest przyczyną grzechu popełnionego przez innych, sam grzeszy. Gdyby zatem pijaństwo było grzechem, ci co zapraszają drugich do picia trunków upajających popełnialiby grzech, co byłoby zbyt surowe.
4. Grzeszników należy upominać, natomiast pijaków upominać nie należy. Mówi bowiem Grzegorz1), że należy ich wyrozumiale „pozostawić im samym, by nie stali się jeszcze gorsi, gdyby się ich od tego nałogu wyrwało".

Przeciwnie jednak wyraża się Apostoł2): „nie w ucztach i pijaństwie".
Odpowiedź: Pijaństwo można pojmować dwojako. Może więc oznaczać upicie się, czyli następstwo nadmiernego wypicia wina, powodującego nieprzytomność umysłu. W tym wypadku pijaństwo nie oznacza winy, lecz kalectwo, które ma charakter kary, jako następstwo upadku. Pijaństwo może jednak oznaczać także czynność, przez którą ktoś popada w kalectwo upicia się. Czynność ta może spowodować upicie się dwojako. Albo z powodu zbytniej mocy wina, o czym pijący może nie wiedzieć. Tutaj upicie się może nie być grzechem, zwłaszcza, jeśli pijący nie zawinił niedbalstwem; należy wierzyć, że w ten sposób upił się Noe, o czym czytamy w Księdze Rodzaju3). Albo z powodu zbytniego pożądania i użycia wina; takie pijaństwo jest grzechem, będącym gatunkiem w rodzaju obżarstwa; obżarstwo bowiem można popełnić przez przesadę w jedzeniu i piciu, czego w słowach wyżej przytoczonych Apostoł zakazuje.
Ad 1. Według Filozofa4), niewrażliwość, będąca przeciwstawieniem umiarkowania, „zachodzi rzadko". Dlatego występek ten i jego postacie, które są przeciwieństwem nieumiarkowania, nie mają osobnych nazw; stąd nie ma go też występek przeciwstawny pijaństwu. A przecież, gdyby ktoś świadomie wstrzymywał się od picia wina ze szkodą dla zdrowia, nie byłby bez winy.
Ad 2. Zarzut ten dotyczy kalectwa jako następstwa' pijaństwa, którego pijący nie zamierza. Natomiast nieumiarkowane użycie wina pochodzi z woli, a to stanowi grzech. .
Ad 3. Pijący, który nie był świadomy mocy wina. nie jest winien grzechu. Podobnie nie poczytuje się za grzech zapraszającemu kogoś do picia, jeśli nie zdawał sobie sprawy z tego, że pijący ma słabą głowę i daną mu ilością upije się. Jeśli jednak zachodziła świadomość u obu, obaj nie są wolni od grzechu.
Ad 4. Zachodzą okoliczności, w których należy unikać upominania grzeszącego, by, jak to powiedziano wyżej5), nie stał się jeszcze gorszym. Dlatego przy omawianiu pijaństw i obżarstw mówi Augustyn w liście do Biskupa Aureliusza6): „Jestem zdania, że występki te należy usuwać nie sposobami ostrymi, twardymi i drogą nakazów, lecz raczej nauczaniem niż zakazami, raczej upominaniem niż groźbami. Tak należy postępować w stosunku do większości grzeszników; surowość można stosować tylko wobec grzechu nielicznych".

Artykuł 2.

CZY PIJAŃSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

Wydaje się, że pijaństwo nie jest grzechem śmiertelnym.
1. W swym kazaniu o Czyśćcu mówi Augustyn1), że pijaństwo jest grzechem śmiertelnym, „jeśli się często powtarza". Lecz częstość jest okolicznością, która nie może zmienić rodzaju grzechu, ani też dodać do grzechu lekkiego te] nieskończonej ciężkości, która czyni grzech śmiertelnym, jak o tym była mowa wyżej2). Zatem, jeśli pijaństwo samo przez się nie jest grzechem śmiertelnym, nie może się stać takim przez częste powtarzanie.
2. W tym samym kazaniu mówi Augustyn: „zjedzenie lub wypicie więcej niż potrzeba należy do najmniejszych grzechów", a przecież pijaństwo polega na nadmiernym piciu.
3. Nie można czynić dla zdrowia czegoś co jest grzechem śmiertelnym. Natomiast nieraz lekarze zalecają wypicie dużej ilości napojów upajających celem wywołania wymiotów potrzebnych dla zdrowia, a przecież pijaństwo jest nadmiernym użyciem takich napojów.

Jednakże w Kanonach Apostolskich3) znajdujemy następujący przepis: „Jeśli biskup, kapłan lub diakon oddaje się grom lub pijaństwu, albo się poprawi, albo winien być złożony z urzędu; jeśli zaś to czyni subdiakon, lektor lub kantor, jeśli się nie poprawi, ma być pozbawiony Komunii; to samo dotyczy świeckich". Ponieważ zaś powyższe kary były wymierzane tylko za grzechy śmiertelne, wobec tego pijaństwo jest grzechem śmiertelnym.
Odpowiedź: Jak powiedziano, grzech pijaństwa polega na nieumiarkowanym użyciu i żądzy wina. To zaś może zajść trojako: albo ktoś nie zdaje sobie sprawy, że przekroczył miarę i że napój jest łatwo upajający; w tym wypadku upicie się może nie być grzechem. Albo zdaje sobie sprawę, że wypił za dużo, ale nie zdaje sobie sprawy z upajającej mocy tego co wypił; tutaj pijaństwo może być grzechem lekkim. Albo też ktoś zdaje sobie sprawę z nadmiaru wypicia i z mocy wypitego trunku, a jednak woli raczej upić się, niż wstrzymać się od picia; tutaj zachodzi pijaństwo we właściwym tego słowa znaczeniu. Ocena moralna czynu zależy bowiem nie od tego, co się stanie poza zamierzeniem (intencją), lecz od tego, co jest zamierzone jako takie w nim samym. W wypadku pijaństwa człowiek świadomie i własnowolnie pozbawia się zdolności używania rozumu, który sprawia, że czynimy dobrze a unikamy zła; samo bowiem wystawienie się na niebezpieczeństwo popadnięcia w grzech śmiertelny jest grzechem śmiertelnym. Dlatego Ambroży mówi4): „Należy unikać pijaństwa, bo ono powoduje niemożność uniknięcia występku; czego bowiem nie zrobilibyśmy będąc trzeźwymi, to w zamroczeniu pijaństwa popełniamy nieświadomie". Dlatego jako takie pijaństwo jest grzechem śmiertelnym.
Ad 1. Częstość czyni pijaństwo grzechem śmiertelnym nie z powodu samego powtarzania się upicia, lecz ponieważ jest rzeczą niemożliwą, by człowiek często upijający się nie chciał świadomie popełniać pijaństwa, bo przecież ma już doświadczenie co do mocy trunku i słabości swej głowy.
Ad 2. Jedzenie i picie ponad miarę potrzeby jest występkiem obżarstwa, które nie zawsze jest grzechem śmiertelnym. Natomiast jest grzechem śmiertelnym świadome

chcenie wypicia aż do stopnia upicia się. Dlatego to Augustyn mówi5): „Trzymam się z dala od pijaństwa, zlituj się (Boże), by ono nie zbliżało się do mnie, zdarzało się bowiem, że czasem podchmieliłem sobie”.
Ad 3. Jak powiedziano wyżej6), miarą w użyciu pokarmów i napojów jest zdrowie ciała. Dlatego, jak zdarza się, że ilość wystarczająca dla człowieka zdrowego jest nadmierna dla chorego, tak może się zdarzyć, że co dla zdrowego jest nadmierne jest dla chorego wystarczające.

Skoro zatem ktoś je lub pije dużo, ale ze względów zdrowotnych, by spowodować wymioty, nie należy uważać, że zaszła przesada. Jednakże wymioty mogą być spowodowane nie tylko napojem upajającym, ponieważ może je spowodować picie lEthicj wody; dlatego ten powód nie tłumaczy czyjegoś pijaństwa.

Artykuł 3.

CZY PIJAŃSTWO JEST NAJCIĘŻSZYM Z GRZECHÓW ?

Wydaje się, że pijaństwo jest najcięższym grzechem.
1. Chryzostom wyraża się następująco1): „Niczego tak diabeł w ludziach nie lubi jak pijaństwo i rozwiązłość, która jest matką wszystkich występków”. Zaś w Dekretach powiedziano 2): „Duchowni powinni przede wszystkim unikać pijaństwa, które jest matką i karmicielką wszystkich występków”.
2. Grzechem jest to, co pozbawia dobra, jakim jest rozum, to zaś czyni przede wszystkim pijaństwo.
3. Na wielkość winy wskazuje wielkość kary. Lecz pijaństwo ściąga na człowieka największą karę, bo, według Ambrożego3), „nie byłoby wśród ludzi niewolnictwa, gdyby nie pijaństwo”.

Wszakże, według Grzegorza4), występki duchowe są większe niż cielesne. Ponieważ zaś pijaństwo jest występkiem cielesnym, dlatego nie jest największym grzechem.
Odpowiedź: Przyczyną, że coś jest złe, jest to, że pozbawia ono dobra. Wobec tego, im większe jest to dobro, którego zło pozbawia, tym to zło jest większe. Otóż dobro Boże jest bez wątpienia większe niż dobro ludzkie. Dlatego grzechy bezpośrednio przeciw Bogu są cięższe niż grzech pijaństwa, który bezpośrednio jest przeciw dobru rozumu ludzkiego.
Ad 1. Człowiek ma największą skłonność do grzechów nieumiarkowania dlatego, że żądze i przyjemności są czymś wrodzonym. Diabeł cieszy się nimi nie dlatego, że są to grzechy najcięższe, lecz dlatego, że ludzie najczęściej je popełniają.
Ad 2. Dobro rozumu doznaje przeszkody albo od czegoś, co jest sprzeczne z rozumem, albo przez coś, co uniemożliwia użycie rozumu. To, co jest przeciwne rozumowi, jest gorsze niż to co chwilowo paraliżuje rozum; bo użycie rozumu, któremu przeszkadza pijaństwo, może być dobre lub złe, natomiast dobra pochodzące z cnoty, unicestwiane przez to, co jest przeciwne rozumowi, są zawsze dobre.
Ad 3. Niewolnicza służebność nie została naprowadzona bezpośrednio za karę pijaństwa, lecz wynikła przy sposobności upicia się, jako że niewolnictwo, na które został skazany Cham, było karą rzuconą nań jako przekleństwo za wydrwiwanie się z

pijanego ojca.

Artykuł 4.

CZY PIJAŃSTWO UCHYLA ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA GRZECH ? (75)

Wydaje się, że pijaństwo nie uchyla odpowiedzialności za grzech.
1. Filozof twierdzi1), że „pijak zasługuje na podwójną karę”, a wobec tego pijaństwo raczej powiększa winę.
2. Jeden grzech nie zwalnia z innego grzechu, lecz go raczej powiększa, a przecież pijaństwo jest grzechem.
3. Według Filozofa2), pijaństwo i żądza paraliżują, rozum; a ponieważ żądza nie zwalnia z grzechu, wobec tego nie zwalnia z niego także pijaństwo.

Jednakże, jak mówi Augustyn w księdze przeciw Faustowi3), Lot nie ponosił winy za kazirodztwo, bo popełnił je w stanie upicia.
Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej4), w pijaństwie należy brać pod uwagę dwie rzeczy: osłabienie z niego wynikające i poprzedzający je czyn. Biorąc pod uwagę osłabienie rozumu wynikające z upicia się, pijaństwo jest w stanie uniewinnić grzech tym, że powoduje nieświadomość, a przez to odbiera wolność woli. Biorąc zaś pod uwagę poprzedzający czyn, należy rozróżnić: jeśli upicie się wynikło z czynności nie będącej grzechem, wtedy wynikły z niego grzech nie jest zawiniony; to bez wątpienia zaszło w wypadku Lota. Jeśli jednak grzech czynu uprzedniego był zawiniony, wtedy grzech z tego wynikły nie jest całkowicie niepoczytalny, ponieważ grzech ten byt chciany w jego przyczynie, mianowicie ktoś dokonując z własnej woli czynu niedozwolonego wpada w wyniku tej czynności w inny grzech. Jednakże poczytalność winy za ten grzech jest zmniejszona, bo zmniejszona jest wolność. Dlatego Augustyn mówi5), że „Lot jest winny kazirodztwa o tyle, o ile jest winny pijaństwa”.
Ad 1. Filozof chciał tu powiedzieć, że pijak zasłużył na podwójną karę za podwójny grzech,. a nie, że zasłużył na cięższą karę za samo pijaństwo. Ale można to wytłumaczyć w świetle prawa Pittaka, które, jak powiedział Filozof6), stanowiło, że „jeśli pijak kogoś pobije, należy go ukarać surowiej niż trzeźwego, ponieważ pijacy zbyt często rzucają się na ludzi”. Ale, jak zauważa. Filozof6), prawo to „dotyczy raczej względu pożytku”, mianowicie ukrócenia krzywdy, „niż, względu winy u pijaka”, ponieważ ten nie jest świadom siebie.
Ad 2. Pijaństwo może zwolnić z winy za grzech nie tym, że samo jest grzechem, lecz tym,. że osłabia rozum.
Ad 3. Żądza nie paraliżuje rozumu tak całkowicie, jak to czyni pijaństwo, chyba że jest tak gwałtowna, iż czyni człowieka szaleńcem; a pomimo to pasja żądzy zmniejsza winę grzechu, ponieważ mniejsza jest wina za grzech popełniony ze słabości niż za popełniony ze złej woli.

ZAGADNIENIE 151.
O CZYSTOŚCI.

Z kolei należy zastanowić się nad czystością;. najpierw nad cnotą czystości, następnie nad dziewictwem, które jest częścią czystości, a wreszcie nad rozwiązłością, która jest występkiem przeciwstawnym.
Co do pierwszego znaleźć trzeba odpowiedź na cztery pytania: l. Czy czystość jest cnotą? 2. Czy jest cnotą ogólną? 3. Czy jest cnotą odrębną od wstrzemięźliwości? 4. Jaki jest jej stosunek do wstydliwości?

Artykuł 1.

CZY CZYSTOŚĆ JEST CNOTĄ?

Wydaje się, że czystość nie jest cnotą.
1. Mówimy tu o cnocie duszy, natomiast czystość wydaje się dotyczyć ciała; mówi się bowiem o kimś, że jest czysty dlatego, iż we właściwy sposób obchodzi się z pewnymi częściami ciała.
2. Jak powiedziano w Etyce1), cnota jest to „sprawność woli", gdy natomiast czystość nie wydaje się być czymś zależnym od woli, bo można jej pozbawić niewiastę drogą gwałtu.
3. Nie może być cnót u ludzi niewierzących, natomiast faktem jest, że są ludzie niewierzący będący czystymi.
4. Owoce są czymś odrębnym od cnót, natomiast czystość zalicza się według Listu do Galatów2) do owoców. (76)

Jednakże Augustyn mówi3): „Powinieneś przewyższać swą żonę w cnocie; zważywszy na to, że czystość jest cnotą, ty upadasz pod pierwszym naciskiem żądzy, a domagasz się od żony, by się przezwyciężyła".
Odpowiedź: Nazwa „czystość" pochodzi stąd, że rozum „oczyszcza" pożądanie, które jak dziecko musi być trzymane krótko, jak to stwierdza Filozof w Etyce4). (77) Według zaś tego, co powiedziano wyżej5), istota cnoty ludzkiej polega na ładzie zaprowadzonym w czymś przez rozum. Jest więc rzeczą oczywistą, że czystość jest cnotą.
Ad l. Jakkolwiek czystość ma swą siedzibę w duszy, to jednak jej materią jest ciało. Jej bowiem funkcją jest sprawić, by człowiek używał członków ciała podług pewnego ładu, zgodnie z sądem rozumu i przez wybór woli. (78)
Ad 2. Jak Augustyn mówi6): „Jak długo duch trwa w postanowieniu, przez które i ciało zasługuje na uświęcenie, gwałt namiętności cudzej nie jest w stanie odebrać ciału świętości podtrzymywanej wolą nieulegnięcia"; i zaraz dodaje: „jest moc ducha mająca w męstwie sprzymierzeńca, która woli znieść wszelkie cierpienia, niż zgodzić się na to co złe".
Ad 3. Według Augustyna7), „Jest rzeczą niemożliwą, by prawdziwa cnota mogła być w kimś, kto nie jest sprawiedliwy; zaś nie może być sprawiedliwym ten, kto nie żyje wiarą". Z tego zaś wnioskuje, że „nie ma w ludziach niewiernych ani prawdziwej czystości, ani innej cnoty, a to z tego powodu, że brak w nich należytego stosunku do

powinnego celu”. I dodaje tamże, że „cnoty różnią, się od występków nie spełnianymi funkcjami (lub czynami), lecz celami”. (79)
Ad 4. Czystość jest cnotą ze względu na działanie według rozumu, ale też jest owocem, przez wzgląd na przyjemność pochodzącą z jej działania.

Artykuł 2.

CZY CZYSTOŚĆ JEST CNOTĄ OGÓLNĄ ?

Wydaje się, że czystość jest cnotą ogólną.
1. Według Augustyna1), „czystość duszy jest to uporządkowany ruch duszy w którym to co wyższe nie podlega temu co niższe”. A ponieważ to jest właściwością każdej cnoty, wobec tego czystość jest czymś, co się znajduje w każdej cnocie.
2. Nazwa „czystość” pochodzi od „oczyszczania”. Lecz każdy ruch władz pożądawczych winien być oczyszczony rozumem. A ponieważ każda cnota moralna bierze w karby jakiś ruch pożądania, dlatego wydaje się, że czystością jest każda cnota moralna.
3. Przeciwieństwem czystości jest cudzołóstwo. Lecz nieczystość jest w każdym grzechu, bo mówi Psalmista2): „Zatraciłeś wszystkich, którzy cudzołożą z dala od ciebie”.

Jednakże Makrobiusz3) uważa czystość za składnik umiarkowania.
Odpowiedź: Nazwa czystości może mieć dwa znaczenia, 1. W znaczeniu ścisłym, czystość jest cnotą osobną mającą materię określoną, a tą jest pożądanie przyjemności płciowych. (80) Drugie znaczenie jest przenośne. Jak przyjemność płciowa pochodzi ze zetknięcia fizycznego i jest przedmiotem własnym czystości i przeciwstawnemu jej występkowi rozwiązłości, tak też przyjemność duchowa pochodzi z duchowego połączenia umysłu z jakąś rzeczą; przyjemności tej dotyczy pewna tak zwana przenośnie czystość duchowa, lub też duchowe cudzołóstwo .Gdy dusza rozkoszuje się duchowym połączeniem z tym, z czym połączyć się powinna, a więc z Bogiem, i wystrzega się wszelkich przyjemności spowodowanych połączeniem się z czymś sprzecznym z porządkiem Boskim, wtedy zachodzi czystość duchowa, o jakiej mówi Apostoł4): „gdyż poślubiłem was jednemu mężowi, abym was jako czystą pannę stawił Chrystusowi”. Jeśli jednak dusza połączy się z jakąkolwiek inną rzeczą, by wbrew należnemu porządkowi Boskiemu zażywać stąd przyjemności, zachodzi duchowe cudzołóstwo, o którym mówi Jeremiasz5): „A ty cudzołożyłaś z wielu gamratami”. Czystość w tym drugim znaczeniu jest cnotą ogólną, ponieważ każda cnota odciąga człowieka od łączenia się dla przyjemności z rzeczami niedozwolonymi. Istota tej czystości zachodzi zwłaszcza w miłości i w innych cnotach teologicznych, łączących duszę człowieka z Bogiem.
Ad 1. Tu chodzi o czystość w znaczeniu przenośnym.
Ad 2. Jak powiedziano wyżej6), łaknienie przyjemności jest bardzo podobne do dziecięcego, a to dlatego, ponieważ łaknienie przyjemności jest bardzo bliskie naszej naturze, a zwłaszcza łaknienie przyjemności dotyku, które służą utrzymaniu życia. Dlatego, jeśli drogą przyzwalania żywi się łaknienie przyjemności dotykowych, wtedy one bardzo wzmagają się, podobnie jak zachcianki dziecka' pozostawionego swej woli. Należy więc łaknienie to więcej niż czegoś innego trzymać na uwięzi (castigari),

a tego dokonuje czystość brana w znaczeniu ścisłym, podobnie jak męstwo w znaczeniu ścisłym dotyczy tego, w czym niezłomność ducha jest najbardziej potrzebna. (81)
Ad 3. Zarzut dotyczy cudzołóstwa duchowego w znaczeniu przenośnym, o czym przed chwilą była mowa.

Artykuł 3.

CZY CZYSTOŚĆ JEST CNOTĄ ODRĘBNĄ OD WSTRZEMIĘŹLIWOŚCI ?

Wydaje się, że czystość nie jest cnotą odrębną od wstrzemięźliwości.
1. Wystarczy jedna cnota do materii jednego rodzaju, a to co dotyczy jednego zmysłu należy do jednego rodzaju. Ponieważ zaś przyjemność z jedzenia, będąca przedmiotem wstrzemięźliwości, i przyjemność płciowa, będąca przedmiotem czystości, należą do zmysłu dotyku, dlatego wydaje się, że czystość nie jest cnotą inną niż wstrzemięźliwość.
2. Filozof uważa1), że wszystkie występki niewstrzemięźliwości są podobne do grzechów dziecinnych, bo trzeba je „oczyszczać". Lecz „czystość" ma swą nazwę od „oczyszczania" występków przeciwnych. Zatem, ponieważ wstrzemięźliwość powściąga pewne występki nieumiarkowania, wydaje się, że jest ona czystością.
3. Przyjemności innych zmysłów należą do umiarkowania o tyle, że są złączone z przyjemnościami dotyku, będącymi przedmiotem umiarkowania. Lecz przyjemności jedzenia, będące przedmiotem wstrzemięźliwości, prowadzą do przyjemności płciowych, będących przedmiotem czystości. Wyraża to Hieronim w słowach2): „Brzuch i narządy rozrodcze są blisko siebie, by z sąsiedztwa organów można było poznać wspólnotę w występkach". Zatem wstrzemięźliwość i czystość nie są cnotami odrębnymi.

Jednakże Apostoł3) wymienia czystość razem z postem, który należy do wstrzemięźliwości,
Odpowiedź: Jak wyże j powiedziano 4), przedmiotem własnym umiarkowania są pożądania przyjemności dotyku. Jeśli więc zachodzi odrębność w przyjemnościach, muszą też być odrębne cnoty objęte umiarkowaniem. Lecz przyjemności zależą od czynności i są ich dopełnieniem, jak już powiedziano w Etyce5). Jest zaś jasne, że czynności spożywania pokarmów, których celem jest zachowanie życia indywidualnego, są innego rodzaju niż czynności płciowe, mające za cel utrzymanie gatunku. Dlatego czystość, której przedmiotem są przyjemności płciowe, jest cnotą odrębną od wstrzemięźliwości, której przedmiotem są przyjemności jedzenia.
Ad 1. Umiarkowanie ma za przedmiot przyjemności dotyku nie tyle ze względu na rozeznanie rzeczy dotykanych, bo to obejmuje jednako wszystkie rzeczy, ile raczej ze względu na ich użycie, jak powiedziano w Etyce6). A ponieważ inny jest powód użycia pokarmów l napojów l użycia rzeczy płciowych, dlatego muszą temu odpowiadać odrębne cnoty, choć należące do tego samego zmysłu.
Ad 2. Przyjemności płciowe są gwałtowniejsze i bardziej paraliżują rozum niż przyjemności jedzenia. Dlatego bardziej potrzebne tu jest oczyszczenie i okiełznanie, bo jeśli się im pofolguje, siła pożądania jeszcze bardziej wzmaga się, a moc ducha

słabnie. Stąd słowa Augustyna7): „Jestem zdania, że nic tak nie miękczy męskiego ducha, jak pieszczoty kobiece i te zetknięcia cielesne, które towarzyszą pożyciu małżeńskiemu”.
Ad 3. Przyjemności innych zmysłów nie mają za zadanie zachowania życia, chyba że pomagają przyjemnościom dotyku; dlatego dla ich umiarkowania nie ma osobnej cnoty objętej umiarkowaniem. Natomiast przyjemności jedzenia, choć w pewnym zakresie prowadzą do przyjemności płciowych, ze swej istoty służą zachowaniu życia; dlatego jako takie mają one cnotę osobną, chociaż cnota ta, mianowicie wstrzemięźliwość, spełnia swe czynności dla celu, jaki ma czystość.

Artykuł 4.

CZY WSTYDLIWOŚĆ NALEŻY SPECJALNIE DO CZYSTOŚCI? (82)

Nie wydaje się, by wstydliwość należała specjalnie do czystości.
1. Mówi Augustyn1), że „wstydliwość jest pewną cnotą duszy”, a wobec tego nie jest czymś należącym do czystości, lecz sama w sobie jest cnotą odrębną od czystości.
2. Wstydliwość zdaje się być tym samym co wstyd. (83) Lecz, według Jana Damasceńskiego2), wstyd dotyczy czynu brzydkiego, a więc każdego czynu występnego. Wobec tego wstydliwość należy do wszystkich cnót.
3. Mówi Filozof3), że wszelkie nieumiarkowanie jest czymś jak najbardziej nagannym. A ponieważ wstydliwość polega na unikaniu tego co jest naganne, należy ona do wszystkich cnót złączonych z umiarkowaniem, a nie specjalnie do samej czystości.

Jednakże Augustyn mówi4): „Należy zalecać wstydliwość, by ci, którzy czynią należyty użytek z uszu, wiedzieli, że nie wolno używać członków rozrodczych w sposób grzeszny”. A ponieważ użycie tych członków należy do czystości, dlatego i wstydliwość należy właściwie do czystości.
Odpowiedź: Jak dopiero co powiedziano, nazwa wstydliwości pochodzi od wstydu (83); dlatego przedmiotem wstydliwości ma być to, czego człowiek bardziej się wstydzi. Największą zaś wstydliwością otoczony jest akt płciowy. Do tego stopnia, jak się wyraża Augustyn5), że żenującym jest nawet akt małżonków, pomimo że go zdobi czesność małżeństwa. Jest tak dlatego, bo ruch członków płciowych nie poddaje się nakazom rozumu w takim stopniu, w jakim poddają się ruchy innych członków zewnętrznych. Wstydzi się zaś człowiek nie tylko samego aktu płciowego, ale też, jak o tym mówi Filozof6), wszystkiego, co nań wskazuje. Dlatego wstydliwość dotyczy, jako właściwego sobie przedmiotu, wszystkiego co dotyczy płciowości, ale szczególnie zewnętrznych objawów płciowości, jak niewstydnych spojrzeń, pocałunków lub dotknięć, jako czegoś, co bardziej rzuca się w oczy; czystość natomiast dotyczy samego aktu płciowego. Z tego powodu wstydliwość służy czystości, ale nie jako cnota od niej oddzielna, lecz jako jej pewna rozciągłość na wszystko co ją otacza. Niekiedy jednak ludzie mieszają jedną z drugą. (84)

Ad 1. Tutaj Augustyn używa nazwy wstydliwości na oznaczenie czystości.
Ad 2. Chociaż każdy występek jest na swój sposób czymś brzydkim, to jednak, jak powiedziano wyżej7), specjalnie obrzydliwymi są występki nieumiarkowania.

Ad 3. Spomiędzy wszystkich występków nieumiarkowania najbardziej wzbudzającymi odrazę są występki płciowe z dwu powodów: z powodu nieposłuszeństwa członków płciowych rozumowi i ponieważ przeżycia płciowe najbardziej rozum pochłaniają.

ZAGADNIENIE 152.
O DZIEWICTWIE JAKO CZĘŚCI CZYSTOŚCI.

Z kolei trzeba się zająć dziewictwem, szukając odpowiedzi na pięć pytań: l. Na czym polega? 2. Czy jest dozwolone? 3. Czy jest cnotą? 4. O jego wyższości w porównaniu z małżeństwem. 5. Jego wyższość w stosunku do innych cnót.

Artykuł 1.

CZY DZIEWICTWO POLEGA NA NIESKAZITELNOŚCI CIAŁA?

Wydaje się, że dziewictwo nie polega na nieskazitelności ciała.
1. Augustyn mówi1), że dziewictwo „jest to ciągłe rozmyślanie nad zachowaniem niezepsucia w ciele mogącym podlec zepsuciu". Lecz przemyśliwanie nie należy do ciała, a wobec tego dziewictwo też nie zachodzi w ciele.
2. Dziewictwo w pewien sposób oznacza wstydliwość, która, według Augustyna2), ma swą siedzibę w duszy; wobec tego dziewictwo nie polega na niezepsuciu ciała.
3. Nieskazitelność ciała wydaje się polegać na fizycznej oznace dziewiczego wstydu, która w pewnych wypadkach podlega zniszczeniu bez utraty dziewictwa. Mówi bowiem Augustyn2), że „członki te mogą ulec w pewnych wypadkach uszkodzeniu spowodowanemu siłą fizyczną. W wypadkach choroby lekarze nieraz dokonują okropnych cięć, co jest potrzebne dla uratowania' zdrowia, a pewna akuszerka badając palcami czy pewna dziewczyna jest panną, pozbawiła ją (fizycznej) oznaki dziewictwa". I dodaje: „Nie myślę, by ktoś był na tyle głupi, by mniemać, że jej ciało utraciło coś ze swej świętości przez to, że członek ten uległ fizycznemu zepsuciu". Zatem dziewictwo nie polega na nieskazitelności cielesnej.
4. Ponadto, ciało ulega splamieniu głównie drogą polucji, a ta może zajść nawet bez spółkowania, we śnie lub na jawie. Lecz dziewictwo traci się przez spółkowanie. Mówi bowiem Augustyn3), że „nieskazitelność dziewicza i zbożne powstrzymanie się od tego obcowania jest rzeczą anielską". Zatem dziewictwo nie polega na nieskażeniu cielesnym.

Wszakże Augustyn stwierdza4), że „dziewictwo jest powstrzymaniem się (continentia), którym Stwórcy duszy i ciała oddaje, ofiarowuje i zachowuje się nieskazitelność ciała".
Odpowiedź: Nazwa „dziewiczość" zdaje się pochodzić od (świeżej) zieleni (a virore) (85); i jak roślina jest zielona dopóki jej nie spali nadmierny żar, tak i dziewiczość tak długo trwa, dopóki osoba dziewicza jest wolna od zwarzenia przez żądzę, co następuje zwłaszcza przez osiągnięcie największej rozkoszy (delectatio) cielesnej, jaką jest rozkosz płciowa. Według Ambrożego 5), „czystość dziewicza, to nieskazitelność".

W sprawach przyjemności płciowych należy zwrócić uwagę na trzy rzeczy. Pierwszą jest to, co dotyczy samego ciała, a tym jest (fizyczne) pogwałcenie (fizycznego) znamienia dziewictwa. Drugą jest coś, co łączy to, co duchowe z tym, co cielesne, a jest nim wydzielenie nasienia, powodujące przyjemność cielesną. Trzecia jest w duszy, a jest nią wola osiągnięcia przyjemności. Stosunek pierwszego do czynu moralnego ma się przypadłościowe, jako że czyn moralny jako taki jest aktem duchowym. Drugie jest materią czynu moralnego, ponieważ zmysłowe namiętności są. materią czynów moralnych. Trzecie stanowi formalnie i dokonawczo o czynie moralnym, ponieważ istota moralności leży w rozumie. Wobec tego, ponieważ dziewictwo jest wolnością od zepsucia przez żądzę, niezepsucie w członku cielesnym ma się tylko przypadłościowe do dziewictwa; wolność od przyjemności złączonej z wydaniem nasienia ma się do dziewictwa materialnie; natomiast postanowienie niezażywania nigdy tej przyjemności jest treścią i dopełnieniem dziewictwa.
Ad 1. Podana tu definicja Augustyna dotyka wprost tego, co jest treścią dziewictwa. Jego bowiem „rozmyślanie" oznacza postanowienie rozumu. Przydawka „ciągłe" nie oznacza aktualnego ciągłego rozmyślania o dziewictwie, lecz postanowienie pozostania w dziewictwie na zawsze. Tego, co w dziewictwie jest składnikiem materialnym, Augustyn dotyka tylko ubocznie w słowach „niezepsucie w ciele podlegającym zepsuciu"; jest to dodane dla zrozumienia trudności dziewictwa, bo gdyby ciało było czymś niemożliwym do skażenia, przemyśliwanie nad jego wieczystą czystością nie byłoby czymś trudnym.
Ad. 2. Wstydliwość (pudicitia) i dziewiczość w swej istocie są w duszy, a w swej materii w ciele. Mówi o tym Augustyn,4) że „chociaż dziewictwa przestrzega się w ciele", przez co jest ono cielesne, „wszakże jest ono duchowe, bo je postanawia i zachowuje (dla Boga) pobożna powściągliwość".
Ad. 3. Nieskazitelność w członku cielesnym jest w stosunku do dziewictwa czymś pochodnym. To bowiem, że członek cielesny jest nieskażony, pochodzi z postanowienia woli wstrzymania się od przyjemności płciowej. Jeśli zatem zdarzy się, że członek ten w jakiś sposób został uszkodzony, uszkodzenie to nie przynosi ujmy dziewictwu podobnie, jak nie przynosi mu ujmy uszkodzenie nogi lub ręki.
Ad. 4. Jeśli przyjemność związana z wydzieleniem nasienia jest zamierzona, powoduje utratę dziewictwa, niezależnie od tego, czy wydzielenie nastąpiło drogą spółkowania czy bez. Augustyn wymienia tu jednak spółkowanie, ponieważ wy-dzielenie nasienia jest jego powszechnym i naturalnym następstwem. Może jednak wydzielenie to zajść bez zamierzenia przez umysł, albo w czasie snu, albo drogą gwałtu, na który umysł nie zgadza się, pomimo że ciało odczuwa przyjemność; albo na skutek słabości natury, co zachodzi u osób cierpiących na upływ krwi lub nasienia. W tych wypadkach utrata dziewictwa; nie zachodzi, ponieważ w tych wypadkach wypływ nasienia nie jest wynikiem wykluczającego dziewiczość bezwstydu.

Artykuł 2.

CZY DZIEWICZOŚĆ JEST CZYMŚ NIEDOZWOLONYM ?

Wydaje się, że dziewictwo jest czymś niedozwolonym.
1. Cokolwiek jest sprzeczne z nakazami prawa naturalnego, jest niedozwolone. Lecz jak prawo natury nakazuje jeść dla zachowania jednostki, jak to podaje Księga Rodzaju1): „Z każdego drzewa rajskiego jedz", tak równie prawo natury nakazuje zachowanie gatunku, w słowach podanych w tejże Księdze2): „Rośnijcie i mnóżcie się, i napełniajcie ziemię". Zatem, jak całkowite wstrzymanie się od pokarmu byłoby grzechem przeciw dobru jednostki, tak również byłoby grzechem przeciw dobru gatunku całkowite wstrzymanie się od czynności rozrodczych.
2. Odejście od miary wskazanej przez cnotę jest występkiem. Lecz przez wstrzymanie się od wszelkich przyjemności płciowych dziewictwo odstępuje od tej miary. Mówi bowiem Filozof,3) że „kto zażywa wszelkiej przyjemności i żadnej sobie nie odmawia, jest nieumiarkowanym; kto zaś unika wszystkich przyjemności, jest dzikusem bez uczucia". Zatem dziewictwo jest czymś występnym.
3. Karę wymierza się tylko za przestępstwo. Lecz starożytni zgodnie z prawem karali wszystkich celibatariuszy, jak to stwierdza Maximus Valerius4). Stąd też Plato, jak podaje Augustyns), „złożył naturze ofiarę przebłagalną za swą stałą powściągliwość jako za grzech". Wobec tego dziewictwo jest czymś grzesznym.

Jednakowoż, grzech nigdy nie może być czymś, co by można godziwie drugim zalecać. Lecz dziewictwo można godziwie doradzać. Mówi bowiem Apostoł6): „Co do dziewic nie mam rozkazania Pańskiego, ale radę daję". Nie jest zatem dziewictwo czymś niedozwolonym.

Odpowiedź: Występne w uczynkach ludzkich jest to, co nie jest według prawego rozumu. Lecz prawy rozum wskazuje, by środków do celu używać według ich docelowej użyteczności. Człowiek ma trzy klasy dóbr7): dobro rzeczy zewnętrznych, np. bogactwo; dobro ciała; i dobro ducha; w tych zaś ostatnich dobro życia kontemplatywnego jest wyższe niż dobra życia czynnego, jak tego zresztą dowodzi Filozof8), a także Pan stwierdza w słowach: „Maria lepszą cząstkę obrała". Spomiędzy tych dóbr, dobra zewnętrzne są podporządkowane dobru ciała; zaś dobra ciała dobru ducha; a dalej dobra życia czynnego dobrom życia kontemplatywnego. Jest rzeczą prawego rozumu wskazać, by człowiek używał dóbr zewnętrznych według miary wymaganej przez dobro ciała, itd. Kto zatem wyrzeka się mienia czegoś, co samo w sobie może być miane, albo dla zdrowia ciała, albo dla kontemplacji prawdy, nie popełnia występku, lecz postępuje zgodnie z prawym rozu-mem. Podobnie, jeśli ktoś odmawia sobie cielesnych przyjemności, by tym swobodniej oddawać się kontemplacji prawdy, postępuje według wymogów zdrowego rozsądku.
A właśnie zbożne dziewictwo wstrzymuje się od przyjemności płciowych w tym celu, by tym swobodniej oddawać się kontemplacji Boga. Mówi o tym Apostoł10): „Niewiasta niezamężna i dziewica myśli o tym, co Pańskiego jest, aby była święta ciałem i duchem. Zamężna zaś myśli o rzeczach światowych, jakby się podobać mężowi". Pozostaje zatem, że dziewictwo jest nie czymś występnym, lecz raczej czymś chwalebnym.

Ad. 1. Jak wyżej powiedziano11), przykazanie nakłada powinność, którą należy wypełnić. Powinność zaś jest dwojaka. Jedna jest nałożona na poszczególnych ludzi jako obowiązek do wypełnienia przez każdego; tę każdy musi wypełnić pod grzechem. Druga jest nałożona na zbiorowość l ma ją wykonać zbiorowość. Do tej wypełnienia nie jest zobowiązana każda jednostka tej społeczności. Potrzeby bowiem społeczności są różnorakie i liczne, i jednostka nie może ich zaspokoić, lecz muszą być zaspakajane wysiłkiem zbiorowym,, a ten polega na podziale funkcji: jeden robi to, a drugi tamto. Nakaz prawa natury o jedzeniu musi być spełniony przez każdego człowieka pod groźbą utraty życia. Natomiast nakaz co do rodzenia dotyczy całej społeczności ludzkiej, dla której postęp duchowy jest niemniej konieczny jak cielesne rozmnażanie się. Potrzeby całej społeczności są wystarczająco obsłużone, jeśli jedni zajmują się rozmnażaniem, drudzy zaś od tego wstrzymują. się, by się oddać kontemplacji rzeczy Bożych, przyczyniając się w ten sposób do piękna i zdrowia całej ludzkości. Podobnie dzieje się w wojsku: jedni stoją na straży, drudzy noszą sztandary, inni. walczą czynnie, a inni spełniają inne funkcje; funkcja każdego jest tu potrzebna dla całości, ale jednostka nie jest w stanie spełnić każdej l wszystkich. (86)
Ad. 2. Kto odmawia sobie wszelkich przyjemności wbrew zdrowemu rozsądkowi jako czegoś zdrożnego w samym sobie, jest „dzikusem bez uczucia". Lecz człowiek dziewiczy nie odmawia sobie wszystkich przyjemności, lecz tylko płciowych i to zgodnie ze zdrowym rozsądkiem, jak to dopiero co powiedziano. Miarę wskazaną przez cnotę określa się nie wielością, lecz, jak powiedziano w Etyce12), zgodnością ze zdrowym rozumem. Dlatego o wielkodusznym wyraził się Filozof 13), że „w wielkości dochodzi do skrajności, wszakże, ponieważ ta skrajność jest rozumowo uzasadniona, nie popada w przesadę”.
Ad. 3. Prawa odnoszą się do wypadków zachodzących powszechnie. Całkowite wyrzeczenie się przyjemności płciowych z zamiłowania dla kontemplacji prawdy było czymś rzadko spotykanym w świecie starożytnym i przypisywano to tylko Platonowi. Złożył on ofiarę (naturze) nie dlatego, że uważał tę powściągliwość za grzech, lecz „ustępując wobec powszechnej wśród współrodaków fałszywej co do tego opinii”, jak to w tej samej księdze mówi Augustyn.

Artykuł 3.

CZY DZIEWICTWO JEST CNOTĄ ?

Zdaje się, że dziewictwo nie jest cnotą.
1. Według Filozofa1), „cnota nie jest czymś wrodzonym”. Ponieważ zaś dziewictwo jest człowiekowi wrodzone, bo przecież rodzi się dziewiczym, przeto dziewictwo nie jest cnotą.
2. Jak powiedziano wyżej2), kto ma jedną cnotę, ma wszystkie cnoty. Lecz są ludzie mający inne cnoty, a nie mający dziewictwa; w przeciwnym bowiem razie, ponieważ bez cnoty nie można osiągnąć królestwa niebieskiego, nikt kto by nie miał dziewictwa nie mógłby do tego królestwa dojść, a to znaczyłoby potępienie małżeństwa.
3. Utraconą cnotę można odzyskać przez pokutę, natomiast dziewictwa nie można. Mówi o tym Hieronim3): „Bóg wszystko może, ale nie może naprawić zniszczonego dziewictwa”.

4. Cnoty traci się przez grzech. Lecz dziewictwo traci się bez grzechu, na przykład w małżeństwie.
5. Dziewictwo należy do tej samej klasy czystości co wdowieństwo i wstydliwość małżeńska, które nie są cnotami.

Jednakże Ambroży powiedział4): „Miłość dziewictwa skłania nas, byśmy coś o nim powiedzieli, by nie wyglądało, żeśmy pobieżnie potraktowali tę cnotę należącą do naczelnych".

Odpowiedź: Jak powiedziano w dwu poprzednich artykułach, treścią i dopełnieniem dziewictwa jest postanowienie (87) zawsze wstrzymywać się od przyjemności płciowych; wartość zaś tego postanowienia pochodzi z celu, ponieważ czyni się to celem przysposobienia się do oddawania się sprawom Bożym. Czynnikiem materialnym w dziewictwie jest nieskażoność ciała wolna od jakiegokolwiek zażywania przyjemności płciowych. Jest zaś rzeczą jasną, że gdziekolwiek zachodzi jakaś szczególna materia, mająca jakieś specjalne znaczenie, tam zachodzi też cnota o odrębnej treści. Tak dzieje się np. w wielmożności, która dotyczy materii wielkich wydatków pieniężnych, i z tego powodu jest cnotą odrębną od (zwykłej) hojności, która działa w materii użycia pieniędzy w ogólności. To, że ktoś zachował się całkowicie wolnym od zażywania przyjemności płciowych, jest czymś wyższym niż wolność od nieporządnego ich zażywania. Dlatego dziewictwo jest cnotą osobną, która tak różni się od zwykłej czystości, jak wielmożność od hojności.

Ad 1. Z samego urodzenia ma człowiek czynnik materialny dziewictwa, mianowicie nieskażoność ciała, nie naruszoną praktykowaniem życia płciowego. Nie przynosi jednak ze sobą na świat tego, co stanowi istotną treść dziewictwa, mianowicie postanowienia, by zachować tę wodzoną dziewiczość ze względu na Boga; a to właśnie stanowi cnotę. Wyraża to Augustyn pisząc o dziewictwie 5): „Tym, co sławimy u dziewic, nie jest sam fakt dziewictwa, lecz dziewictwo jako wynik poświęcenia się Bogu".

Ad 2. Cnoty są powiązane ze sobą nie czynnikiem materialnym, lecz czynnikiem formalnym, samą treścią; łączy je więc miłość lub roztropność, o czym była mowa wyżej6). Może zajść wypadek, że człowiekowi brak materii do jednej, a nie brak do innej cnoty. Człowiek ubogi ma materię do cnoty umiarkowania, choć nie ma materii do wielmożności. Tak też ktoś mający inne cnoty może nie mieć materii do cnoty dziewictwa, to jest wyżej wspomniane] nieskażoności ciała. Może jednak mieć czynnik formalny dziewictwa, mianowicie gotowość umysłu, by postanowić zachować tę nieskazitelność, gdyby ją miał. Tak człowiek ubogi może mieć gotowość w umyśle robienia' wspaniałomyślnych wydatków pieniężnych, gdyby miał z czego, a człowiek, któremu wszystko się udaje, może być gotowym w umyśle do podjęcia postanowienia, by znosić ze spokojem ducha niepowodzenia. Bez tej gotowości ducha nikt nie może być cnotliwym.

Ad 3. Przez pokutę można odzyskać cnotę w jej stronie formalnej (czyli jej treść), ale nie w tym, co jest w niej materialne. Jeśli wielmożny przepuścił majątek, pokuta mu go nie zwróci. Kto przez grzech utracił dziewictwo, przez pokutę nie odzyska materii dziewictwa, lecz przywraca postanowienie dziewictwa. Bóg może drogą cudowną przywrócić komuś nieskazitelność członka, która, jak powiedziano wyżej7), jest czymś ubocznym w dziewictwie. Czego jednak nawet drogą cudu Bóg naprawić nie może, to tego, by człowiek, który zażył rozkoszy płciowych, był takim, jakby ich nie

zażył. Nawet Bóg nie może dokonać tego, by coś, co było dokonane, nie było dokonane, jak o tym powiedziano wyżej8).
Ad 4. Dziewictwo brane jako cnota oznacza wzmocnione ślubem postanowienie zachowania nieskazitelności na zawsze. Augustyn wyraża się w księdze O dziewictwie 9), że przez dziewictwo „człowiek oddaje, ofiaruje i zachowuje nieskazitelność ciała samemu Stworzycielowi duszy i .ciała". Dlatego dziewictwa jako cnoty nie można' utracić inaczej jak tylko przez grzech.
Ad 5. Czystość małżeńska jest chwalebna dlatego tylko, że jest wstrzymaniem się od przyjemności niedozwolonych; dlatego niczym nie wybija się ponad normalną czystość. Stan wdowieństwa wznosi się nieco ponad normalną czystość, ale nie osiąga pełni tego, o co tu chodzi, mianowicie zupełnej wolności od przyjemności płciowych, co osiąga dziewictwo. Dlatego tylko dziewictwo jest cnotą osobną, przewyższającą normalną czystość, w sposób podobny jak wielmożność przewyższa hojność.

Artykuł 4.

CZY DZIEWICTWO JEST CZYMŚ WYŻSZYM NIŻ MAŁŻEŃSTWO ?

Nie wydaje się, by dziewictwo było czymś wyższym niż małżeństwo.
1. Mówi Augustyn1), że „zasługa z powodu wstrzemięźliwości Jana, który nie był żonaty, jest równa zasłudze Abrahama, który był ojcem". Z tego wniosek, że dziewictwo nie jest cnotą wyższą niż czystość małżeńska.
2. Za to chwalimy cnotliwych, że są cnotliwi. Gdyby więc dziewictwo było bardziej cenne niż powściągliwe małżeństwo, każda osoba żyjąca w dziewictwie zasługiwałaby na pochwałę bardziej niż każda będąca w małżeństwie, a to byłoby przecież fałszywe.
3. Dobro społeczeństwa jest wyższego rzędu niż dobro prywatne, jak tego dowodzi Filozof w Etyce2). Otóż małżeństwo służy dobru społecznemu, na co zwraca uwagę Augustyn, mówiąc3):

„Czym jest pokarm dla ludzkiego życia, tym jest małżeństwo dla istnienia rodzaju ludzkiego". Natomiast dziewictwo służy dobru jednostki, mianowicie, by według nauki Apostoła4), uniknęła „utrapień ciała", jakim podlegają zamężni. Wobec tego dziewictwo nie przewyższa powściągliwości małżeńskiej.

Jednakże Augustyn wyraża się5), że „rozum i Pismo św. wskazują, że małżeństwo nie jest czymś moralnie złym, ale nie dorównuje dobru powściągliwości dziewiczej lub nawet wdowiej".
Odpowiedź: Stwierdza Hieronim6), że Jowinian głosił błędną naukę o wyższości małżeństwa nad dziewictwem. Tę naukę należy odrzucić biorąc pod uwagę fakt, że Chrystus wybrał na swą Matkę dziewicę i sam żył w dziewictwie. Również Apostoł7) zalecał dziewictwo jako dobro wyższego rzędu. Rozum wskazuje, że dobro Boże przewyższa dobro ludzkie, dobro duchowe jest wyższe niż dobro cielesne, a życie kontemplatywne jest większym dobrem niż życie czynne. Otóż dziewictwo służy dobru ducha przez to, że go usposabia do życia kontemplatywnego, polegającego na „myśleniu o tym co Pańskiego jest"8). Natomiast małżeństwo ma za przedmiot dobro cielesne, mianowicie cielesne rozmnażanie rodzaju ludzkiego; należy też ono do życia czynnego, bo, jak zauważył Apostoł9), mąż i żona żyjąc w małżeństwie muszą

„myśleć o rzeczach światowych”. Nie ma więc żadnej wątpliwości, że dziewictwo stoi wyżej niż czystość małżeńska.
Ad 1. Wielkość zasługi ocenia się nie tylko według dokonania, lecz, i to nawet więcej, od usposobienia ducha w dokonaniu. Abraham był tak nastawiony duchowo, że byłby zachowywał dziewictwo, gdyby czego innego nie wymagały okoliczności. Dlatego też jego zasługa za powściągliwość w małżeństwie była równa zasłudze Jana za powściągliwość dziewiczą, ale tylko z punktu widzenia nagrody istotnej, nie zaś pobocznej. Dlatego mówi Augustyn1), że „celibat Jana i małżeństwo Abrahama jednako służyły planom Chrystusowym, jak tego domagała się epoka każdego z nich; jednakże Jan praktykował powściągliwość w czynie, natomiast Abraham tylko w gotowości duszy”
Ad 2. Choć dziewictwo jest czymś lepszym niż powściągliwość małżeńska, to jednak osoba żyjąca w małżeństwie może być lepsza niż osoba żyjąca w dziewictwie, a to z dwu powodów. Po pierwsze z punktu widzenia samej cnoty czystości, jeśli mianowicie człowiek żyjący w małżeństwie jest bardziej gotowym duchowo zachować dziewictwo, gdyby to było jego obowiązkiem, niż osoba żyjąca w stanie dziewictwa. Dlatego to Augustyn pouczał10) dziewicę, by mówiła: „Nie jestem lepsza niż Abraham, choć czystość żyjących w celibacie jest lepsza niż czystość żyjących w małżeństwie” I podaje powód tego: „Ponieważ to, co ja teraz czynię, on czyniłby lepiej, gdyby to wtedy czynić należało; tego zaś, co on czynił, nie byłabym w stanie uczynić tak dobrze jak on, nawet gdyby to obecnie czynić należało” Po drugie z uwagi na jakąś wybitniejszą cnotę, jaką nie żyjący w dziewictwie może aktualnie posiadać. Pisze o tym Augustyn11): „Niechże dziewica zdaje sobie sprawę z tego, czy, chociaż troszczy się o to, co Pańskie jest, jakaś nieznana jej słabość nie czyni ją niegotową do męczeństwa, podczas gdy niewiasta, nad którą się wynosi, już jest gotowa pić z kielicha męki Pańskiej?”
Ad 3. Dobro społeczeństwa jest wyższe niż dobro prywatne, ale tylko wtedy, gdy to dobro jest tego samego rodzaju. Może jednak dobro jednostki być wyższe rodzajowo niż dobro społeczeństwa; w ten sposób poświęcone Bogu dziewictwo jest czymś lepszym niż cielesna płodność. Mówi o tym Augustyn12), że „nie należy wierzyć, by cielesna płodność, nawet tych niewiast, które niczego Innego nie szukają w małżeństwie jak tylko potomstwa, by je oddać na służbę Bogu, mogła być wyrównaniem za utracone dziewictwo”. (88)

Artykuł 5.

CZY DZIEWICTWO JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT ?

Wydaje się, że dziewictwo jest największą spośród cnót.
1. W księdze o Dziewictwie Cyprian pisze1):
„Będziemy teraz mówić do dziewic. Ich chwała jest subtelniejsza, bo i starania większe; są one kwiatem wyrastającym z posiewu Kościoła, wykwitem i ozdobą wdzięku duchowego, świetlaną cząstką trzody Pańskiej”.

2. Im większa cnota, tym większa za nią nagroda. Lecz dziewictwu należy się najwyższa nagroda, mianowicie „owoc stokrotny”, o jakim pisze Glossa do Mateusza2). Zatem dziewictwo jest największą z cnót.
3. Cnota jest tym większa, im bardziej człowieka upodabnia do Chrystusa. Otóż cnotą, która najbardziej posiadającego ją upodabnia do Chrystusa, jest dziewictwo. Powiedziane jest bowiem o dziewicach w Apokalipsie3), że „podążają za Barankiem, dokądkolwiek idzie”, i że śpiewają „pieśń nową, której nikt inny nie mógł śpiewać”. Temu jednakże sprzeciwia się to, co Augustyn mówi w księdze o Dziewictwie4): „O ile wiem, nikt nie ośmielił się postawić wyżej stanu dziewiczego nad stan zakonny”. Oraz 5): „Mamy też o tym zupełnie jasne świadectwo w powadze Kościoła, dzięki któremu każdy wiemy wie dobrze, że przy Mszy św. na pierwszym miejscu są wymienieni Męczennicy, a po nich dopiero Dziewice”. Przez to staje się jasne, że męczeństwo wyprzedza dziewictwo, a wyprzedza je też stan zakonny.
Odpowiedź: Coś może być bardziej wybitne w dwojaki sposób. Po pierwsze względnie, biorąc pod uwagę ten sam rodzaj. Otóż w rodzaju cnót, do którego należy, a więc cnót czystości, dziewictwo zajmuje miejsce najwyższe, przed czystością małżeńską i wdowią. A ponieważ czystość i piękność są równoznaczne, dziewictwu przypisuje się piękność największą. Wyraża to Ambroży8): „Czyż jest coś piękniejszego nad piękno dziewicy, którą miłuje Król, wybierają sędziowie, które oddaje się Panu, a poświęca Bogu?”

Po drugie, coś można uważać za najwybitniejsze absolutnie. Tu dziewictwo nie jest najwyższą spośród cnót. Zawsze bowiem cel jest wyższy niż to, co jest prowadzącym doń środkiem, spośród których ten znowu jest lepszy, który sku-teczniej do celu doprowadza. Otóż celem, sprawiającym, że dziewictwo jest cnotą, to wolność, jaką ono daje do zajmowania się rzeczami Bożymi, o czym była mowa niedawno7). Dlatego cnoty Boskie, a także cnota religii, których aktem jest samo zajmowanie się sprawami Bożymi, stoją wyżej od dziewictwa. Cnoty skuteczniej też działają w męczennikach, sprawiając w nich takie zespolenie się z Bogiem, że poświęcają nawet swoje życie; oraz w tych, co żyją w zakonach, którzy dla tego pozbywają się własnej woli i wszystkiego, co by mogli posiadać, niż żyjący w dziewictwie, którzy dla tego wyrzekają się przyjemności płciowych. Z tego powodu dziewictwo nie jest cnotą absolutnie najwyższą.
Ad 1. Dziewice są „świetlaną cząstką trzody Pańskiej”, oraz „ich chwała jest subtelniejsza”, ale w stosunku do wdów i żon.
Ad 2. „„Plon stokrotny” jest przypisywany dziewictwu według Hieronima8) za wyższość tej cnoty w porównaniu ze stanem wdowim, któremu przypisuje się „plon sześćdziesięciokrotny”, i w porównaniu ze stanem małżeńskim, któremu przypisany jest „plon trzydziestokrotny”. Jednakże według Augustyna9) „plon stokrotny należy się męczennikom, sześćdzłesięciokrotny dziewicom, a trzydziestokrotny małżonkom”. Nie jest więc dziewictwo największą z cnót absolutnie, lecz tylko w porównaniu z innymi stopniami czystości.
Ad 3. Dziewice „podążają za Barankiem, dokądkolwiek idzie”, ponieważ idą w ślady Chrystusa nie tylko nieskazitelnością serca, ale też nieskazitelnością ciała, jak mówi Augustyn10). Podążają więc za Barankiem w czymś ważnym, ale nie są najbliżej Niego, ponieważ inne cnoty sprawiają ściślejsze zbliżenie do Boga drogą naśladowania Go bardziej Intymnego i dokładnego. „Pieśń” zaś „nowa”, którą same

tylko dziewice śpiewają, oznacza radość, jaką mają w nagrodę za zachowanie nieskazitelności ciała.

ZAGADNIENIE 153.
O ROZPUŚCIE.

Z kolei zajmiemy się występkiem rozpusty, będącej przeciwstawieniem czystości, najpierw ogólnie, a następnie jej gatunkami. Pierwsze omówimy szukając odpowiedzi na pięć pytań:
1. Co jest materią rozpusty? 2. Czy każdy stosunek płciowy jest niedozwolony? 3. Czy rozpusta jest grzechem śmiertelnym? 4. Czy rozpusta jest wadą główną? 5. Jakie są jej córki?

Artykuł 1.

CZY MATERIĄ ROZPUSTY SĄ SAME TYLKO POŻĄDANIA I PRZYJEMNOŚCI PŁCIOWE ?

Wydaje się, że pożądanie i przyjemności płciowe nie są jedyną materią rozpusty.
1. Mówi Augustyn1), że „rozwiązłość pragnie nasycenia i obfitości”. Lecz sytość odnosi się do jedzenia i picia, a obfitość do bogactw. Wydaje się zatem, że właściwym przedmiotem rozpusty nie jest pożądanie i przyjemności płciowe.
2. Powiedziane jest w Księdze Przypowieści2): „Rozpustna rzecz wino”. Lecz wino należy do przyjemności jedzenia i picia, a zatem rozpusta tego właśnie najbardziej dotyczy.
3. Rozpustę określa się jako lubieżne pożądanie przyjemności. Lecz lubieżnie pożąda się nie tylko przyjemności płciowych, lecz również innych.

Przeciwnie jednak mówi Augustyn3): „Powiedziano do rozpustnych: `kto sieje w ciele, w ciele też żąć będzie skażenie`”. Ponieważ siew ciała dokonuje się w łączności z pożądaniami płciowymi, przeto one są przedmiotem rozpusty.
Odpowiedź: Według Izydora4), nazywa się „rozpustnym” kogoś, by określić, że jest on jakby „rozpuszczony w lubieżnościach”: Otóż ze wszystkich lubieżności najbardziej rozpuszczają ducha ludzkiego przyjemności płciowe; dlatego właśnie lubieżność płciowa jest głównym przedmiotem rozpusty.
Ad 1. Jak umiarkowanie za główny i właściwy sobie przedmiot ma przyjemności dotyku, ale w wyniku tego i przez podobieństwo może pasować do miarkowania człowieka w innych materiach, tak też i rozpusta ma za swój główny przedmiot przyjemności płciowe, które najbardziej rozluźniają ducha; w drugim rzędzie jednak określa się tym słowem przesadę we wszystkim innym. Każda bowiem nadmierność może być określana mianem rozpusty6).
Ad 2. Wino jest uważane za „rzecz rozpustną” albo dlatego, że nadmiernie użyte człowieka rozluźnia, albo dlatego, że nadmiernie użyte rozpala w człowieku żądze przyjemności płciowych.

Ad 3. Namiętne pożądanie może odnosić się do wielu rzeczy, ale szczególnie do przyjemności płciowych, które, według Augustyna6), zasługują specjalnie na miano lubieżnych.

Artykuł 2.

CZY MOŻE BYĆ JAKAŚ CZYNNOŚĆ PŁCIOWA NIEGRZESZNA ?

Chyba każda czynność płciowa jest grzeszna, bo, po pierwsze, tylko grzech jest przeszkodą cnoty.
1. Otóż jakiekolwiek czynności płciowe jak najbardziej przeszkadzają cnocie. Według Augustyna1): „Według mego zdania nic tak nie obniża ducha mężczyzny jak kobiece pieszczoty i zetknięcia z nią cielesne”.
2. Każdy nadmiar powodujący odejście od rozumu jest wadliwy, ponieważ, jak stwierdzono w Etyce2), cnotę niszczy nadmiar i niedociągnięcie. Lecz w każdym akcie płciowym zachodzi nadmiar przyjemności, która tak absorbuje rozum, że tenże jest w czasie jego dokonywania
niezdolny do myślenia, jak to zauważył Filozof3); jak mówi Hieronim4), w czasie spełniania tego aktu duch proroczy gasł w prorokach.
3. Przyczyna jest potężniejsza niż skutek. Otóż, według Augustyna5), grzech pierworodny przechodzi na potomstwo poprzez żądzę, bez której nie może być aktu płciowego.

Przeciwnego zdania jest jednak Augustyn6), mówiąc: „Heretycy powinni już zrozumieć, jeśli są do tego zdolni, że nie jest grzechem to, co zostało dokonane niesprzecznie z naturą, z obyczajami, i z przykazaniami". Chodziło zaś Augustynowi o życie płciowe patriarchów żyjących w poligamii. Nie każda więc czynność płciowa jest grzeszna.
Odpowiedź: Czyn człowieka jest grzechem, gdy jest przeciw porządkowi rozumu. Ten zaś porządek polega na tym, że wszystko w sposób należyty podporządkowuje właściwemu celowi. Nie ma grzechu, jeśli człowiek zgodnie z wymogami rozumu używa rzeczy do takiego celu, do jakiego są przeznaczone, używa ich w należyty sposób i w należytym porządku, jeśli, oczywiście, cel ten jest prawdziwie dobry. Otóż, jest rzeczą Istotnie dobrą zachować życie jednostki, a jesz-cze lepszą podtrzymać rodzaj ludzki. Do utrzymania pierwszego używa się pokarmów; do utrzymania drugiego używa się stosunków płciowych. Mówi o tym Augustyn7): „Czym jest pokarm dla życia jednostkowego, tym stosunek płciowy dla życia rodzaju”. Dlatego, jak używanie pokarmów w sposób i w mierze odpowiedniej dla zdrowia, tak i używanie płci może być wolne od jakiegokolwiek grzechu, jeśli to używanie jest dokonywane w sposób i w mierze wymaganych przez cel, a tym jest utrzymanie rodzaju ludzkiego. (90)
Ad 1. Coś może przeszkodzić cnocie dwojako. Albo przeszkadza stanowi zwykłej cnoty, i to może sprawić tylko grzech; albo stanowi cnoty doskonałej, tutaj przeszkodą może być coś, co nie jest grzechem, ale czymś mniej dobrym. W ten to właśnie sposób stosunek płciowy obniża ducha, nie wytrąceniem go ze stanu cnoty, lecz „ze szczytu”, to jest z pełni cnoty. Stąd to Augustyn mówi8): „Dobre było to, co czyniła Marta usługując świętym, jednakże bardziej doskonałą była czynność Marii słuchającej słów

Pana. Chwalimy jako coś dobrego małżeńską czystość Zuzanny9), ale wyżej cenimy dobro czystości wdowiej u Anny, a dziewiczej u Maryi Panny".
Ad 2. Jak wyżej powiedziano10), miarą w cnotach nie jest ilość, lecz zgodność ze zdrowym rozumem. Dlatego obfitość rozkoszy odczuwanej w akcie płciowym dokonanym zgodnie z wymogami rozumu nie przekracza miary wymaganej przez cnotę. Poza tym na cnotę wywiera wpływ nie ilość doświadczanej zmysłami przyjemności, bo to zależy od usposobienia ciała, lecz związanie z tą przyjemnością nastawienia wewnętrznego. To, że rozum równocześnie z przeżywaniem przyjemności płciowych nie może swobodnie myśleć o rzeczach ducha, wcale nie dowodzi, by akt płciowy był sprzeczny z cnotą. Jest bowiem regułą, że nie jest czymś niecnotliwym danie rozumowi przerwy w pracy myślowej, by zająć się jakąś inną rozsądną czynnością; w przeciwnym bowiem razie sen byłby czymś niecnotliwym.
Należy jednak zauważyć, że opór żądzy przyjemności płciowych wobec kierowniczej władzy rozumu jest karnym następstwem grzechu pierworodnego. Według wyjaśnienia danego przez Augustyna11), buntujący się przeciw Bogu rozum ściągnął na siebie bunt własnego ciała. (91)
Ad 3. Augustyn mówi11), że „mocą pochodzącego z grzechu pożądania cielesnego, które jednak odrodzonym (przez Chrzest) nie jest policzone za grzech (osobisty), rodzi się potomstwo w grzechu pierworodnym'". Z tego wcale nie wynika, że akt płciowy jest grzechem, lecz że jest w nim jakiś element kary, pochodzący z grzechu pierworodnego.

Artykuł 3.

CZY ROZPUSTA W CZYNNOŚCIACH PŁCIOWYCH MOŻE BYĆ GRZECHEM?

Wydaje się, że nie, ponieważ:
1. W wyniku tej czynności organizm wydziela nasienie, które według Filozofa1) jest „nadmiarem soków powstałych z pożywienia". Jeśli więc czynność wydzielania innych rzeczy zbytecznych w organizmie nie jest grzechem, nie może być grzechem także czynność płciowa.
2. Każdemu wolno używać tego, co jest jego, tak jak mu się podoba. Lecz w czynnościach płciowych człowiek używa tego tylko, co jest jego własnością, za wyjątkiem cudzołóstwa i gwałtu. Ponieważ więc w użyciu narządów płciowych nie może zajść grzech, nie może być grzechem również rozpusta płciowa.
3. Każdemu grzechowi przeciwstawia się jakiś inny występek, natomiast nie widać, by to zachodziło w wypadku rozpusty płciowej, która wobec tego nie jest grzechem.

Przeciw temu przemawia jednak fakt, że przyczyna jest ważniejsza niż jej skutek. Otóż używanie wina jest zakazane jako przyczyna rozpusty: „Nie upijajcie się winem, w którym tkwi rozpusta"2). Z tego wniosek, że rozpusta jest też zakazana. Poza tym rozpustę zalicza Apostoł3) do „uczynków ciała".
Odpowiedź: Im coś bardziej jest potrzebne, tym bardziej winno się tego używać według wskazanego rozumem porządku; tym większy jest też występek, jeśli ten porządek zostanie zlekceważony. Jak dopiero co powiedziano4), czynność płciowa

jest jak najbardziej potrzebna dla dobra rodzaju ludzkiego, a tym dobrem jest jego zachowanie. Należy więc w tym użyciu z równą koniecznością trzymać się rozumem wskazanego porządku, a każde zlekceważenie tego porządku jest występkiem. Otóż rozpusta w swej treści polega właśnie na pogwałceniu przez przesadę miary i porządku rozumowego i dlatego bez żadnej wątpliwości jest ona grzechem.
Ad 1. Filozof mówi1), że „nasienie jest nadmiarem, który jednakże jest potrzebny". Mówi się o nim, że jest nadmiarem w tym znaczeniu, że powstaje z nadwyżki pozostałej po zaspokojeniu odżywczych potrzeb organizmu, ale jest nadmiarem potrzebnym do działania dla sił rozrodczych. Natomiast wydzielmy są czymś dla organizmu niepotrzebnym, dlatego można je wydzielać dowolnie w razie potrzeby, z uwzględnieniem jednakże zasad współżycia z ludźmi. Natomiast wydzielanie nasienia winno być dokonywane z uwzględnieniem celu, do którego jest ono potrzebne.
Ad 2. Słowa Apostoła5): „nabyci byliście za wysoką cenę. Chwalcie tedy i noście Boga w ciele waszym" są zwrócone przeciw rozpuście. Jeśli więc ktoś posługuje się swym ciałem rozpustnie, łamie porządek, czym czyni krzywdę Panu, do którego należy naczelna władza nad naszym ciałem. Trafnie to wyraża Augustyn, mówiąc6): „Bóg, który rządzi swymi sługami dla ich, a nie dla swego dobra, zakazał ludziom burzenia przez nieporządne rozkosze świątyni, którą On zaczął w nas budować."
Ad 3. Rzeczywiście mało się spotyka ludzi ulegających występkowi przeciwstawnemu rozpuście; z reguły bowiem ludzie raczej mają skłonność do rozkoszy. Taki występek jednak istnieje, kryjąc się pod nazwą niewrażliwości (płciowej), a ujawnia się on u tych, którzy są takimi wrogami cielesnego obcowania z kobietami, że nawet swoim małżonkom nie oddają powinności.

Artykuł 4.

CZY ROZPUSTA JEST WADĄ GŁÓWNĄ ?

Nie wydaje się, by rozpusta była wadą główną.
1. Rozpusta bowiem wydaje się być tym samym co niechlujstwo l) które, według Grzegorza2), pochodzi z obżarstwa.
2. Według Izydora3), „pycha umysłu prowadzi do rozpusty, a pokora umysłu do czystości". Lecz Istota wady głównej polega na tym, że nie pochodzi z Innej wady.
3. Powodem rozpusty jest zniechęcenie (rozpacz), co wyrażają słowa Apostoła4): „Utraciwszy nadzieję oddali się rozpuście". Lecz zniechęcenie nie jest wadą główną, lecz pochodzi z lenistwa5); tym mniej więc jest nią rozpusta.

Przeciwnego zdania jest Grzegorz, który zalicza rozpustę do wad głównych6). Odpowiedź: Jak tego dowiedziono poprzednio7), główną jest wada, której celem jest coś tak bardzo upragnionego, że dla zaspokojenia tego pragnienia człowiek odważa się na popełnienie wielu grzechów, o których z tego powodu mówi się, że pochodzą z tej wady jako głównej. Celem rozpusty jest przyjemność płciowa, która jest przyjemnością bardzo silnie pociągającą zmysły dla swej gwałtowności i naturalności. Dlatego rozpusta jest wadą główną.
Ad l. Niechlujstwo jako następstwo obżarstwa, zdaniem niektórych, jest fizycznym zbrudzeniem ciała i nie ma nic wspólnego z tym, o co chodzi. Jeśliby się niechlujstwo brało w łączności z rozpustą, należy odpowiedzieć, że obżarstwo jest materialną jego

przyczyną, bo dostarcza rozpuście materii fizycznej. Nie jest jednak jej przyczyną celową, która jest głównym powodem, dla którego jakaś wada nosi nazwę głównej jako źródło innych grzechów.
Ad 2. Jak powiedziano przy sposobności omawiania próżnej chwały8), pycha jest matką wszystkich grzechów; z niej też pochodzą grzechy główne.
Ad 3. Nadzieja przyszłej chwały w niebie jest potężną pobudką do zaniechania przyjemności będących przedmiotem rozpusty. Zniechęcenie (rozpacz) niszczy tę pobudkę, i tym usposabia człowieka do popadnięcia w rozpustę, nie "będąc jednak wprost przyczyną tego popadnięcia; aby coś było grzechem głównym, musi samo przez się prowadzić do innych grzechów.

Artykuł 5.

CZY SŁUSZNIE PRZYPISUJE SIĘ ROZPUŚCIE PONIŻEJ WYMIENIONE CÓRKI ?

1. Wydaje się, że niewłaściwie przypisuje się rozpuście jako jej córki: zaślepienie umysłowe, nierozsądek, pochopność, niestałość, samolubstwo, wstręt (nienawiść) do Boga, przywiązanie do doczesnego życia i obrzydzenie oraz zniechęcenie (rozpacz) w stosunku do życia przyszłego. Zaślepienie umysłowe, powierzchowność i pochopność należą do nieroztropności, która występuje w każdym grzechu, tak jak roztropność w każdej cnocie; nie można ich więc poczytywać za córki rozpusty.
2. Stałość jest składnikiem męstwa1). A ponieważ rozpusta przeciwstawia się nie męstwu,. lecz umiarkowaniu, dlatego niestałość nie jest córką, rozpusty.
3. Augustyn jest zdania2), że „miłość siebie. posunięta aż do gardzenia Bogiem jest początkiem każdego grzechu”. Nie można więc egoizmu. uważać za córkę rozpusty.
4. Izydor3) wylicza tylko cztery córki rozpusty: skłonność do mówienia o rzeczach brzydkich, skłonność do roztrzepania w mowie, dogadania zabawnego i do gadania o głupstwach.

Jednakże Grzegorz4) je przyjmuje.

Odpowiedź: Gdy niższe władze ducha prą ku swym przedmiotom bardzo gwałtownie, władze wyższe (duchowe) doznają przez to przeszkody; w wyniku tego działanie ich nie jest porządne. Najbardziej zachodzi to w rozpuście, bo w niej niższe siły dążnościowe a więc władze zmysłowe, bardzo gwałtownie prą do swego przedmiotu, którym jest przyjemność; powodem zaś tego jest siła miłości dla tychże. Powoduje to zaś, bardziej niż w innych występkach, nieporządek w wyższych władzach ducha, mianowicie w rozumie i woli.

Trzeba pamiętać, że na życie moralne składają się cztery czynności rozumu. Pierwszą czynnością jest prosta intuicja (pojmowanie), która dostrzega jakiś cel jako dobry (92). Rozpusta. przeszkadza tej czynności rozumu. Mówi o tyra Daniel5): „piękność (niewiasty) clę uwiodła f pożądliwość wywróciła serce twoje”. To zaś oznacza „zaślepienie umysłu (serca)”. Drugą czynnością jest zastanowienie się nad tym, co należy zrobić, by ten cel osiągnąć. Przeszkodą; w tej czynności jest żądza rozpusty. Wyraża to Terencjusz6), mówiąc o pociągu zmysłowej miłości: „Pociąg ten jest pozbawiony wszelkiego” zastanowienia i miary; nie możesz nim pokierować namysłem”. Zachodzi tu pochopność, która oznacza brak zastanowienia się7). Trzecią

czynnością jest sąd nad tym, co należy, a czego nie należy czynić. Tu również rozpusta jest przeszkodą. Określa to Daniel, który tak mówi o rozpustnych starcach8): „wywrócili rozum swój, aby nie pamiętali na sądy sprawiedliwe". Temu odpowiada nierozsądek. Czwartą czynnością jest nakaz rozumu, by czynić. Temu przeszkadza rozpusta w ten sposób, że nacisk żądzy przeszkadza człowiekowi w wykonaniu postanowienia. Wyraża to trafnie Terencjusz6), gdy mówi o kimś, kto mówił, że już zerwie ze swą przyjaciółką: „Piękne te słowa, ale jedna fałszywa łezka pozbawi je mocy".

Także w woli rozpusta sprawia dwie nieporządne czynności. Jedna z nich leży w dążeniu do celu. Tutaj zachodzi „miłość własna", bo człowiek pożąda dla siebie w sposób nieporządny przyjemności. Z tego zaś rodzi się „nienawiść do Boga", bo mu tego zakazuje. Drugą czynnością jest pragnienie środków do celu. Tutaj zachodzi „przywiązanie do doczesnego życia", by zażywać rozkoszy, jaką mu daje. Z tego zaś rodzi się, jako przeciwstawienie pierwszego, „rozpacz w stosunku do przyszłego życia", ponieważ kto zbyt przywożę się do rozkoszy cielesnych, ten nie dba o dojście do duchowych, lecz raczej nimi się brzydzi i ich się lęka.

Ad l. Według Filozofa9), nieumiarkowanie najwięcej przynosi szkody roztropności. Wady przeciwstawne roztropności rodzą się zaś głównie z rozpusty, która jest naczelną gałęzią nieumiarkowania.

Ad 2. Stałość w trudnościach i wśród lęków jest składnikiem męstwa, lecz stałość we wstrzymywaniu się od przyjemności należy do stałości jako składnika umiarkowania10). Dlatego przeciwstawną jej niestałość należy uważać za córkę rozpusty. Jednakże również niestałość przeciwstawna męstwu jest spowodowana przez rozpustę, bo ta zmiękcza serca mężczyzn i czyni ich zniewieściałymi. Mówi o tym Ozeasz tak11): „Wszeteczeństwo i wino i pijaństwo odejmują serce". Zaś Wegecjusz mówi12), że „im mniej ktoś zaznał rozkoszy w życiu, tym mniej boi się śmierci". Nie jest rzeczą konieczną, jak to już nieraz stwierdzono13), by grzech główny miał tę samą materię co grzechy z niego pochodzące.

Ad 3. Jest prawdą, że miłość własna (egoizm), dotycząca całości dóbr, jakich ktoś dla .siebie pragnie, jest najpospolitszym początkiem wszystkich grzechów. Jednakże uważa się egoizm za córkę rozpusty, gdy ktoś specjalnie dąży do zaspokojenia w sobie żądzy przyjemności płciowej.

Ad 4. Występki wymieniane przez Izydora są czynnościami zewnętrznymi, przejawiającymi się zwłaszcza w mowie, w której nieporządek zachodzi w czworaki sposób. Po pierwsze, ze względu na to, co ktoś wyraża mową. Tutaj zachodzi skłonność do mówienia o rzeczach nieprzyzwoitych. Według Ewangelii Mateusza14), „z obfitości serca usta mówią". Otóż serce rozpustników jest pełne haniebnych (brzydkich) żądz, co powoduje, że tacy ludzie z całą łatwością mówią o tych rzeczach. Po drugie, biorąc pod uwagę przyczynę. Rozpusta jest przyczyną lekkomyślności i pochopności, z których pochodzą słowa lekkie i bezmyślne, co nosi nazwę roztrzepanego gadulstwa. Po trzecie, z punktu widzenia celu. Rozpustnik szuka we wszystkim tylko przyjemności. Jeśli mówi, to dla własnej przyjemności i dlatego używa mowy dla własnej zabawy. Tu zachodzi wada zabawnego gadania. Po czwarte, ze względu na treść słów. Powodując zaślepienie rozumu, rozpusta wykrzywia sens mowy i człowiek z łatwością przerzuca się w gadanie o sprawiających mu przyjemność głupstwach, a przyjemności szuka przede wszystkim.

ZAGADNIENIE 154.
O CZĘŚCIACH ROZPUSTY (93)

Będziemy tu szukać odpowiedzi na dwanaście pytań: l. Jakie są części rozpusty? 2 Czy proste porubstwo jest grzechem ciężkim? 3. Czy jest ono najcięższym z grzechów? 4. Czy dotyki, pocałunki i tym podobne rzeczy zmysłowe są grzechem śmiertelnym? 5. Czy nocna polucja jest grzechem? 6. O uwiedzeniu. 7. O porwaniu. 8. O cudzołóstwie. 9. O kazirodztwie. 10. O świętokradztwie. 11. O grzechu przeciw naturze. 12. Który z tych postaci jest cięższym grzechem?

Artykuł 1.

CZY ROZWAŻANE TU POSTACIE ROZPUSTY SĄ PODANE TRAFNIE ?

Wydaje się, że proste porubstwo, cudzołóstwo, kazirodztwo, uwiedzenie, porwanie, oraz występek przeciw naturze nie są właściwymi postaciami rozpusty.
1. Odrębność bowiem w materii nie powoduje odrębności w postaci (gatunku). Lecz podział tu podany jest oparty na odrębności materii, mianowicie według tego, czy ktoś ma stosunek płciowy z kobietą zamężną, dziewicą, lub innego stanu, a to nie wydaje się być podstawą do odrębności.
2. Postaci jednego występku nie można ustalać według tego, co należy do innego występku. Lecz cudzołóstwo różni się od prostego wszeteczeństwa tylko tym, że chodzi w nim o kobietę należącą do kogo innego, na skutek czego stosunek z nią jest pogwałceniem także zasady sprawiedliwości. Cudzołóstwo nie może być zatem uważane za odrębną postać rozpusty.
3. Ktoś może mieć stosunek z kobietą związaną z innym mężczyzną przez małżeństwo lub z kobietą związaną z Bogiem przez śluby. Jeśli więc uważa się za postać rozpusty cudzołóstwo, należałoby też za taką uważać świętokradztwo.
4. Żonaty popełnia grzech nie tylko stosunkiem z inną kobietą, ale także nieporządnym użyciem swej żony, który to grzech należy do rozpusty; a wobec tego powinien być także zaliczony do jej postaci.
5. Pisze Apostoł do Koryntian1): „Abym snadź gdy przybędę, nie był z waszego powodu przez Boga upokorzony i nie był zmuszony opłakiwać wielu z tych, którzy przedtem zgrzeszyli, a nie czynili pokuty za nieczystość, porubstwo i niewstydliwość, których się dopuścili”. Wynikałoby więc, że nieczystość i niewstydliwość również należałoby zaliczyć do postaci rozpusty.
6. Rzecz podzielona nie może być zaliczona do jej części. Lecz rozpustę wylicza się razem z poprzednimi. Powiedziano bowiem w liście do Galatów2): „Jawne są uczynki ciała, takie jak porubstwo, nieczystość, bezwstyd, rozpusta”. Zdaje się więc, że nie należy uważać porubstwa za postać rozpusty.

Przeciw temu przemawia jednak fakt, że prawo uznało powyższy podział3).

Odpowiedź: Jak niedawno zostało powiedziane4), grzech rozpusty polega na tym, że ktoś zażywa przyjemności płciowych niezgodnie ze zdrowym rozumem. To zaś może zajść dwojako: albo co do materii, w której ktoś szuka przyjemności, albo, jeśli ta materia jest dozwolona, ktoś nie przestrzega należytych warunków. A ponieważ okoliczność jako taka nie decyduje o moralnej postaci czynu, natomiast decyzja ta zależy od przedmiotu, którym jest materia czynu, dlatego trzeba postacie rozpusty ustalać według materii czyli przedmiotu.

Materia ta może być w niezgodzie ze zdrowym rozumem dwojako. Po pierwsze, jeśli wyklucza cel aktu płciowego. Tutaj należą występki przeciw naturze, zachodzące w każdym akcie płciowym, w którym został udaremniony jego cel, tj. zrodzenie potomstwa. Jeśli zaś w akcie tym nie zostało uwzględnione wychowanie i wykształcenie zrodzonego potomstwa, zachodzi proste porubstwo, którym jest stosunek płciowy wolnego z wolną. Materia, w której dokonuje się akt płciowy, może być niezgodna ze zdrowym rozumem przez wzgląd na Innych ludzi, co może zajść dwojako. Po pierwsze z uwagi na kobietę, z którą ktoś ma stosunek; jeśli nie została zachowana cześć należna kobiecie. Taki stosunek nazywa się „kazirodztwem", który polega na stosunku płciowym z kobietami złączonymi z mężczyzną węzłami pokrewieństwa lub powinowactwa; taki stosunek jest nadużyciem. Po drugie z uwagi na tego, pod którego władzą jest kobieta. Jeśli należy do męża, zachodzi cudzołóstwo; jeśli jest pod władzą ojca, a nie użyto przemocy, zachodzi uwiedzenie; jeśli użyto siły, zachodzi porwanie.

Jest rzeczą znamienną, że różnica w tych postaciach brana jest z uwzględnieniem raczej kobiety. Jest tak dlatego, bo w akcie płciowym kobieta jest stroną bierną i jakby materią aktu, natomiast mężczyzna jest stroną czynną. Zaś, jak wyżej powiedziano, postacie rozpusty ustala się według materii.

Ad 1. Odrębność materii łączy się z odrębnością treściową przedmiotu, pochodzącą z odrębnego sposobu, w jaki sprzeciwia się zdrowemu rozumowi.

Ad 2. W tym samym czynie moralnym mogą zachodzić wykrzywienia różnych innych występków, o czym już była mowa poprzednio4). W ten to sposób cudzołóstwo jest zarówno rozpustą jak i niesprawiedliwością. Brzydota pochodząca z niesprawiedliwości czynu cudzołóstwa bynajmniej nie jest czymś w rozpuście ubocznym. Rozpusta bowiem jest występkiem cięższym, jeśli ktoś tak dalece ulega żądzy, że nie waha się złamać zasad sprawiedliwości.

Ad 3. ślubując wstrzemięźliwość, niewiasta zawiera swego rodzaju duchowe małżeństwo z Bogiem. Dlatego świętokradztwo popełniane przez zniewolenie takiej niewiasty jest pewnego rodzaju cudzołóstwem duchowym. Podobnie inne rodzaje świętokradztwa sprowadzają się do innych postaci rozpusty.

Ad 4. Grzech męża z żoną pochodzi nie z tego, jakoby materia była niedozwolona, ale ze względu na okoliczności; te zaś, jak co dopiero powiedziano, nie stanowią o różnicy gatunkowej czynu moralnego.

Ad 5. „Nieczystość", o jakiej tu mowa, oznacza „rozpustę przeciw naturze". Zaś „niewstydliwość" znaczy tu stosunek mężczyzny z wolną, a więc zniewolenie5). Można jednak powiedzieć, że „nieczystość" oznacza pewne czynności towarzyszące aktowi płciowemu, jak pocałunki, dotyki itp.

Ad 6. W zdaniu tym „rozpusta" ma oznaczać każdą przesadę w stosunku płciowym6).

Artykuł 2.

CZY ZWYKŁE PORUBSTWO JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM? (94)

Zdaje się, że nie.
1. Co bowiem wylicza się razem, ma tę samą treść. Otóż porubstwo zalicza się niekiedy do rzędu czynów nie będących grzechem śmiertelnym. Tak Apostoł mówi1: „abyście się powstrzymywali od rzeczy ofiarowanych bałwanom, od krwi, od tego co zadławione i od porubstwa”, a przecież Apostoł mówi2), że „nic nie należy odrzucać, co ma być pozywane z dziękczynieniem”.
2. Bóg nie nakazuje ludziom czynić czegokolwiek, co jest grzechem śmiertelnym, natomiast Ozeaszowi Bóg polecił3): „Idź, pojmij sobie żonę wszetecznicę, a spłodź sobie synów wszetecznych”.
3. Żaden grzech śmiertelny nie jest wspomniany w Piśmie św. bez nagany. Lecz zwykłe porubstwo jest wymienione w Piśmie św. bez nagany. Tak w Księdze Rodzaju4) czytamy o Abrahamie, że „wszedł” do swej służącej Agar; o Jakubie5), że żył ze służącymi swych żon, Belą i Zelfą; wreszcie o Judzie6), że „wszedł” do Tamar, którą uważał za wszetecznicę.
4. Każdy grzech śmiertelny sprzeciwia się miłości, czego nie można powiedzieć o zwykłym porubstwie, bo nie jest ono przeciwne ani miłości Boga, ponieważ nie jest bezpośrednio grzechem przeciw Bogu, ani miłości bliźniego, ponieważ przez nie nie wyrządza się nikomu krzywdy.
5. Każdy grzech śmiertelny prowadzi do potępienia wiecznego, czego nie czyni zwykłe porubstwo. Objaśniając bowiem słowa Apostoła7): „pobożność do wszystkiego jest pożyteczna”, glossa Ambrożego mówi: „Cała treść chrześcijańskiej moralności wyraża się w miłosierdziu i pobożności. Jeśli się ktoś tego trzyma, jeśliby ulegał słabościom ciała będzie karany, ale nie zginie”.
6. Mówi Augustyn8): „czym jest pokarm dla życia ciała, tym spółkowanie dla życia rodzaju ludzkiego”. Lecz nie każde nieporządne użycie pokarmów jest grzechem śmiertelnym, a więc i nie każde nieporządne spółkowanie, co szczególnie dotyczy zwykłego porubstwa, które jest czymś najlżejszym między wymienionymi postaciami rozpusty.
1. Temu jednak sprzeciwia się to, co powiedziane jest w księdze Tobiasza9): „Strzeż się pilnie wszelkiego porubstwa, a oprócz żony swej nigdy o grzechu nie wiedz". Występek zaś oznacza grzech śmiertelny. Wobec tego porubstwo i jakiekolwiek czyny płciowe poza żoną są grzechem śmiertelnym.
2. Nic poza grzechem śmiertelnym nie wyklucza człowieka z królestwa Bożego. Czyni to zaś porubstwo, co wynika ze słów Apostoła10), w których, mówiąc o porubstwie i innych występkach, dodaje: „którzy takich rzeczy się dopuszczają, królestwa Bożego nie dostąpią”. Z tego wynika, że zwykłe porubstwo jest grzechem śmiertelnym.
3. Prawo mówi11): „Powiedziano, że za krzywoprzysięstwo należy nakładać taką samą karę jak za cudzołóstwo, porubstwo, dobrowolne zabójstwo i za wszelkie inne przestępstwa kryminalne.” Zatem zwykłe porubstwo jest grzechem kryminalnym (zbrodnią), czyli śmiertelnym.
Odpowiedź: Bez żadnej wątpliwości należy uważać zwykłe porubstwo za grzech śmiertelny, pomimo że w objaśnieniu do słów Pisma św12) „Nie będzie nierządnicy”

itd. powiedziano: 13) „zabrania wstępu do nich, bo ich wstyd jest lekki”; określenie bowiem „lekki” winno być rozumiane jako „tanie” w sprzedaży, co jest właściwe dla nierządnic. (95)

Aby tego dowieść, trzeba sobie wyraźnie uprzytomnić, że każdy grzech popełniony wprost przeciw życiu ludzkiemu jest śmiertelnym. Zwykłe porubstwo oznacza nieporządek wymierzony przeciw życiu mogącego się zrodzić z takiego stosunku potomstwa. Widzimy bowiem u wszystkich zwierząt, u których do wychowania potomstwa potrzebna jest opieka ojca i matki, że ich stosunek płciowy nie jest dorywczy, lecz dokonuje go samiec z określoną samicą, jedną lub kilkoma, jak to obserwujemy u wszystkich ptaków. Rzecz ma się inaczej u zwierząt, u których sama samica zajmuje się wychowaniem płodu, jak u psów itp. Tutaj stosunek płciowy jest dorywczy. Jest zaś rzeczą oczywistą, że do wychowania człowieka potrzebna jest nie tylko opieka matki, która dziecko karmi, lecz o wiele więcej opieka ojca, jako jego nauczyciela i obrońcy; on też zaopatruje je w dobra wewnętrzne i zewnętrzne. Dlatego dorywczy stosunek płciowy między ludźmi jest przeciwny naturze człowieka; ta bowiem domaga się stosunku mężczyzny z jedną określoną kobietą, z którą przebywa nie przez jakiś mały czas, ale długo, nawet przez całe życie. Troska o pewność, że zrodzone dziecko jest jego, jest czymś wrodzonym dla ojców w rodzaju ludzkim; powodem tego jest naturalny obowiązek wychowania spłodzonego przez się potomka. Pewność ta zaś byłaby nie do osiągnięcia, gdyby stosunek płciowy był dokonywany z dorywczo spotkaną kobietą.

Instytucja zabezpieczająca stosunek z określoną kobietą zwie się małżeństwem, które z tego powodu pochodzi z prawa naturalnego. Ponieważ jednak stosunek płciowy służy dobru całej społeczności ludzkiej, a dobra należące do społeczeństwa podlegają określeniom prawa14), dlatego to połączenie mężczyzny z kobietą, zwane małżeństwem winno być określone jakimś prawem. O tym, jak to jest określone w społeczności chrześcijan, będzie mowa w 3 części niniejszego dzieła, przy sposobności omawiania sakramentu małżeństwa15). Dlatego, ponieważ porubstwo jest stosunkiem dorywczym, jako że dokonuje się poza małżeństwem, jest przeciwne dobru polegającemu na wychowaniu potomstwa i z tego powodu jest grzechem śmiertelnym.

Może, oczywiście, zajść wypadek, że ktoś popełnił porubstwo z kobietą mu znaną, a wobec tego może wystarczająco zabezpieczyć wychowanie potomka, i tak rzeczywiście zrobił. Taki wypadek nie zaprzecza zasadzie. Bo co podpada pod określenie prawa, jest osądzane według tego, co powszechnie zachodzi, a nie według tego, co może zajść w wypadkach wyjątkowych.

Ad 1. Apostoł wylicza porubstwo razem z Innymi wymienionymi tam rzeczami nie dlatego, by zaznaczyć tożsamość winy tegoż z innymi, lecz dlatego, ponieważ z niego, podobnie jak z reszty wymienionych tam rzeczy, mogło powstać rozdarcie między żydami l poganami. Poganie bowiem na skutek zepsucia naturalnego rozumu nie uważali zwykłego porubstwa za coś niedozwolonego; natomiast żydzi, kierując się pouczeniami Pisma św., uważali je za zakazane. Rzeczy „ofiarowane bałwanom”, oraz dwie dalsze, były dla żydów czymś odrażającym z powodu obyczaju nałożo-nego prawem na codzienne życie. Apostoł nakazał poganom wstrzymywanie się od nich nie dlatego, że były czymś złym w sobie, ale dlatego, że żydzi się tym brzydzili16).

Ad 2. Powodem, dla którego porubstwo uważane jest za grzech, jest jego sprzeczność z prawym rozumem. „Prawość” rozumu ludzkiego zależy od tego, że rozum jest regulowany wolą Bożą, która jest pierwszą i najwyższą normą. Stąd też co człowiek czyni z woli Bożej ulegając Jego przykazaniom, to nie jest sprzeczne z prawym rozumem, nawet gdyby wydawało się być sprzeczne z powszechnie przyjętym porządkiem rozumu. Jest z tym podobnie, jak z czymś, co nie jest sprzeczne z naturą, bo zostało dokonane cudownie dzięki mocy Bożej, choćby było przeciwne zwykłemu biegowi natury. Dlatego jak Abraham nie zgrzeszył chcąc zabić niewinnego syna, bo miał to spełnić z posłuszeństwa dla Boga, pomimo że zamiar jego sam w sobie byłby przeciwny powszechnie przyjętemu porządkowi moralnemu,. tak również Ozeasz nie popełnił grzechu porubstwem dokonanym na polecenie Boga. Nie należy też uważać jego stosunku za właściwe porubstwo,. chociaż według poglądów ogólnie przyjętych wyglądał na porubstwo. Stąd Augustyn mówi”): „Gdy Bóg nakazuje coś przeciw powszechnemu obyczajowi lub umowie, należy to uczynić, choćby tego nikt przedtem nie uczynił”. A wnet potem dodaje: „Bo, jak według konstytucji ludzkiego” społeczeństwa, władza niższa ma być posłuszna wyższej, tak Bogu mają być posłuszni wszyscy”.
Ad 3. Abraham i Jakub „weszli” do służebnic nie dla celu porubstwa; zagadnienie to wyjaśnimy potem, gdy będzie mowa o małżeństwie18). Jeśli chodzi o postępek Judy, nie należy go uniewinniać; jest zresztą rzeczą wiadomą, że sprzedał on własnego brata Józefa.
Ad 4. Zwykłe porubstwo jest przeciwne miłości, mianowicie w stosunku do mogącego się zrodzić potomstwa; ktoś bowiem powoduje zrodzenie w sposób krzywdzący dla mającego narodzić się dziecka, o czym była mowa wyżej.
Ad 5. Ktoś, kto ulegał słabościom ciała, będzie uwolniony od zatraty wiecznej dzięki czynom pobożnym w tym znaczeniu, że dzięki tym czynom otrzyma łaskę usposabiającą go do pokuty. i o tyle, że przez te czyny zadośćuczyni za. wybryki (96) cielesne. Nie zaś w tym znaczeniu, by dzieła pobożne miały go usprawiedliwić, jeśli popełniał wybryki ciała i za nie nie pokutował aż do śmierci.
Ad 6. Nawet z jednorazowego spółkowania może się narodzić człowiek. Dlatego nieporządne spółkowanie, szkodliwe dla dobra mogącego się narodzić potomstwa, jest grzechem samo w sobie, a nie tylko z racji nieporządku żądzy. Gdy ktoś raz się przeje, nie zaszkodził tym dobru całego życia ludzkiego; dlatego uczynek obżarstwa nie jest sam z siebie grzechem śmiertelnym. Byłby jednak grzechem śmiertelnym, gdyby ktoś .świadomie zjadł coś, co by spowodowało całkowitą zmianę w stanie jego życia, jak to było w wypadku Adama. Porubstwo wcale nie jest najmniejszym grzechem rozpusty, bo mniejszym od niego grzechem jest lubieżne spółkowanie z żoną.

Artykuł 3.

CZY PORUBSTWO JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM?

Wydaje się, że porubstwo jest najcięższym grzechem.
1. Grzech jest tym cięższy, z im większej pochodzi lubieżności. Lecz największa lubieżność zachodzi w porubstwie. Jak się wyraża Glossator1), żar lubieżności ma największe natężenie w rozpuście.

2. Tym ciężej ktoś grzeszy, gdy występuje przeciw czemuś sobie najbliższemu. Tak więc ciężej ktoś grzeszy bijąc swego ojca niż obcego. Lecz, jak mówi Apostoł2), „kto porubstwu się oddaje, przeciwko ciału swemu grzeszy”, a ciało jest czymś człowiekowi najbliższym.
3. Im jakieś dobro jest większe, tym grzech przeciw niemu popełniony jest cięższy. Lecz, jak powiedziano wyżej3), grzech porubstwa godzi w dobro całego rodzaju ludzkiego. Godzi też porubstwo w Chrystusa, co stwierdzają słowa Apostoła4): „Biorąc członki Chrystusowe, mam je uczynić członkami nierządnicy?”

Temu jednak sprzeciwia się stwierdzenie Grzegorza5), że mniejsza jest wina grzechów cielesnych niż grzechów duchowych.

Odpowiedź: O ciężkości jakiegoś grzechu można mówić biorąc pod uwagę grzech sam w sobie lub coś, co się z grzechem wiąże. Ciężar grzechu w nim samym zależy od treści stanowiącej odrębność jego rodzaju, a tę treść ustala się biorąc pod uwagę dobro, któremu dany grzech szkodzi. Porubstwo szkodzi dobru mającego się zrodzić potomstwa, dlatego jest cięższym jako grzech niż grzechy szkodzące dobrom zewnętrznym, jakimi są kradzież itp., a mniejszym niż grzechy popełnione bezpośrednio przeciw Bogu lub grzechy przeciwko życiu ludzi już żyjących, jakim jest zabójstwo.

Ad 1. Lubieżność polegająca na skłonności woli czyni grzech cięższym, natomiast lubieżność żądz zmysłowych pomniejsza grzech, ponieważ im większa jest siła ataku namiętności tym lżejsza jest wina grzechu. (97) W porubstwie właśnie zachodzi na j gwałtowniejsza lubieżność namiętności zmysłowej. Wyraża to Augustyn6) mówiąc, że „wśród zmagań jakie chrześcijanie toczą najtrudniejsze są walki o czystość; bo tu walczyć trzeba bez przerwy, a rzadko odnosi się zwycięstwo”. Oraz Izydor7): „Ludzkość poddaje się diabłu więcej przez rozpustę cielesną niż przez jakikolwiek inny grzech.” Przyczyną jest tu wielka trudność w przezwyciężeniu gwałtowności żądzy.

Ad 2. O tym, kto popełnia porubstwo mówi się, że „grzeszy przeciwko swemu ciału”, nie tylko dlatego, że przyjemność łącząca się z aktem porubstwa jest odczuwana przez ciało, bo to zachodzi również w obżarstwie; lecz także, ponieważ porubca szkodzi dobru własnego ciała, tym mianowicie, że ciało swe wbrew powinności rozkłada, spaczą i miesza z innym. Z tego jednak wcale nie wynika, że porubstwo jest najcięższym grzechem. Albowiem w człowieku rozum jest czymś ważniejszym niż ciało; stąd też, jeśli jakiś grzech bardziej sprzeciwia się rozumowi, jest grzechem cięższym.

Ad 3. Grzech porubstwa szkodzi dobru społeczności ludzkiej o tyle, że szkodzi jednostce jeszcze nie narodzonej. A ponieważ człowiek już zrodzony bardziej należy do rodzaju ludzkiego niż dopiero mający się narodzić, dlatego zabójstwo jest grzechem cięższym niż porubstwo i wszystkie inne postacie rozpusty, jako bardziej sprzeczne z dobrem rodzaju ludzkiego. Dobro Boskie jest znowu wyższe niż dobro rodzaju ludzkiego; dlatego grzechy przeciw Bogu są cięższe. Nie jest porubstwo grzechem bezpośrednio przeciw Bogu, to znaczy, że porubca nie ma zamiaru swym grzechem obrazić Boga; jest zaś przeciw Bogu przez to, że jest złamaniem przykazania, tak samo jak każdy grzech śmiertelny. Członki naszego ciała są członkami Chrystusa, a duch nas? jest zjednoczony z Chrystusem, co wyraża Apostoł

w słowach8): „kto łączy się z Panem, jest z nim jednym duchem". Dlatego też grzechy duchowe bardziej są przeciw Chrystusowi niż porubstwo.

Artykuł 4.

CZY DOTYKI I POCAŁUNKI MOGĄ BYĆ GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

Wydaje się, że w dotknięciach i pocałunkach nie ma grzechu śmiertelnego.
1. Mówi bowiem Apostoł1): „Porubstwo i wszelka nieczystość albo chciwość niech ani wspominana nie będzie między wami, jak świętym przystoi" i zaraz potem2): „albo sprośność", co Glossa uzupełnia: „jak pocałunki i uściski"; „albo głupia mowa", na co Glossa: „czyli uwodzicielskie słowa"; „albo nieprzystojne żarty", co Glossa objaśnia: „które głupcy zwią dwornością, to jest dowcipem (żartami)". Potem zaś dodaje3): „Bo to wiedzcie, rozumiejąc, że żaden porubca, albo nieczysty, albo chciwiec — co jest bałwochwalstwem — nie ma dziedzictwa w kró-lestwie Chrystusowym i Bożym". Ponieważ nie wspomina w tym ostatnim zdaniu bezwstydu, mówienia o głupstwach i żartów, przeto nie zalicza ich do grzechów śmiertelnych.
2. Porubstwo jest grzechem śmiertelnym stąd, że szkodzi dobru zrodzenia i wychowania potomstwa. Ponieważ dotyki, pocałunki lub uściski nie mają z tym nic wspólnego, wobec tego nie są grzechem śmiertelnym.
3. Co samo przez się jest grzechem śmiertelnym, nigdy nie może być godziwie dokonywane, natomiast nie można tego powiedzieć o pocałunkach, dotknięciach itp., które są czasem dokonywane bez grzechu.
Z drugiej jednak strony, spojrzenia lubieżne są mniejszym złem niż dotyki, uściski, pocałunki itp. Lecz pożądliwe spojrzenia są grzechem śmiertelnym, stosownie do słów Chrystusa4): „każdy który patrzy na niewiastę, aby jej pożądał, już ją scudzołożył w sercu swoim." Tym więcej zatem grzechem jest lubieżny pocałunek itp.

Mówi Cyprian5): „Zaiste, ileż brzydoty i przestępstwa wyrażają takie spółkowania, takie uściski, takie rozmowy i pocałunki, i bezwstydne i haniebne spanie dwu ciał razem." A zatem przez to człowiek winien jest występku, to jest grzechu ciężkiego.
Odpowiedź: Coś może być grzechem dwojako: albo w swym rodzaju, i w ten sposób pocałunek, uściski lub dotknięcia nie oznaczają grzechu śmiertelnego. Może to bowiem być czynione bez lubieżności, bo taki jest obyczaj w danym społeczeństwie, albo dla potrzeby, albo dla innej rozumnej przyczyny. Albo też coś jest grzechem śmiertelnym, jako przyczyna grzechu. Tak np. gdy ktoś daje komuś wsparcie materialne celem przeciągnięcia go do herezji, popełnia grzech śmiertelny ze względu na zły zamiar. Powiedziano wyżej6), że grzechem śmiertelnym jest zgoda na przyjemność dawaną przez grzech śmiertelny, a nie tylko zgoda na sam czyn. Dlatego, ponieważ porubstwo jest grzechem śmiertelnym, a tym więcej inne postacie rozpusty, zgoda na przyjemność takiego grzechu jest grzechem śmiertelnym, a nie tylko zgoda na sam czyn. A ponieważ pocałunki, uściski, itp. są czynione dla przyjemności takiego grzechu (rozpusty), dlatego są grzechami śmiertelnymi. Bo tylko wtedy są one lubieżne, a element grzechu śmiertelnego w nich pochodzi właśnie z lubieżności.

Ad 1. Apostoł dlatego nie wymienia ponownie owych trzech, ponieważ same w sobie nie są grzechem, a są nim tylko wtedy, gdy są użyte dla tego, co wymienione jest na początku, to jest do porubstwa itd.
Ad 2. Chociaż pocałunki i dotknięcia same przez się nie szkodzą dobru potomstwa, to jednak pochodzą z lubieżności, która jest źródłem tej szkody; z tego powodu i wtedy tylko są one grzechem śmiertelnym.
Ad 3. Zarzut ten mówi, że pocałunki itp. nie są grzechem same w sobie.

Artykuł 5.

CZY NOCNA POLUCJA JEST GRZECHEM ?

Wydaje się, że nocna polucja jest grzechem. (98)
1. Można czymś zyskiwać na nagrodę lub na karę. Lecz kto śpi, może zasługiwać na to ca dobre i na to co złe. Salomon w czasie snu wyprosił sobie u Boga dar mądrości1), a więc ktoś może śpiąc zasłużyć na karę.
2. Każdy człowiek mogący posługiwać się rozumem może też grzeszyć. Lecz w czasie snu można używać rozumu, bo zdarza się, że ludzie w czasie snu myślą, dokonują wyboru, wyrażają zgodę lub protestują. Taki człowiek może więc grzeszyć śpiąc, a wobec tego sen nie wyklucza, by nocna polucja nie miała być grzechem, a trzeba; zauważyć, że w swym rodzaju polucja jest czynnością grzeszną.
3. Udzielanie pouczeń i nagan komuś kto nie może działać ani zgodnie z rozumem ani przeciw rozumowi, jest daremne. Lecz człowiek może otrzymać we śnie pouczenia lub naganę od Boga. Mówi bowiem Job2), że „Przez sen, w widzeniu nocnym, gdy przypada twardy sen na ludzi i śpią..., wtedy otwiera uszy mężów, a ćwicząc naucza ich karności.” Zatem można we śnie czynić coś zgodnego lub niezgodnego z rozumem, a to znaczy czynić dobrze lub grzeszyć.

Przeciwnego zdania jest Augustyn, mówiąc3): „Jeśli wyobrażenie, które jest w umyśle mówiącego, przedstawi się we śnie, tak że śpiący nie jest w stanie rozróżnić, czy połączenie cielesne jest snem czy rzeczywistością, ciało jego podlega poruszeniom, których następstwo jest to samo, jakie towarzyszy tego rodzaju poruszeniom. Nie jest to grzechem tak samo, jak nie jest grzechem, gdy ktoś o tym myśli lub mówi nie śpiąc”.
Odpowiedź: Sama w sobie polucja nocna grzechem nie jest, ponieważ każdy grzech zależy od sądu rozumu, bo nawet początkowe poruszenie zmysłowości jest grzechem dopiero wtedy, gdy już sądem rozumu może być powściągnięte. Jeśli więc w czymś brak jest sądu rozumu, nie ma powodu, by to było grzechem. Rozum człowieka śpiącego jest pozbawiony swobody sądu. Człowiek "bowiem śpiący ogląda zjawy wyobraźni, które uważa za rzeczywistość, o czym szerzej była mowa poprzednio4). Dlatego to, co czyni człowiek w śnie, nie jest mu poczytywane za grzech, bo nie miał swobody w rozumowym osądzaniu. Jest tu podobnie jak z człowiekiem w furii lub wariatem.

Można jednak zagadnienie nocnej polucji rozważać z punktu widzenia jej przyczyn, których może być trzy. Jedna jest cielesna. Mianowicie organizm może wytwarzać za dużo substancji nasiennej, albo też może nastąpić zwolnienie tej substancji na skutek przegrzania ciała lub na skutek wzruszenia; wtedy człowiek ma

stosowne do tego obrazy senne, co zresztą zachodzi również w wypadku obciążenia organizmu innymi wydzielinami, co powoduje sny dotyczące wyrzucenia ciążącego nadmiaru. Jeśli więc nadmiar substancji nasiennej pochodzi z przyczyn zawinionych, a więc z nadmiaru jedzenia lub picia, wtedy jest racja do tego, że jest ona grzechem w swej przyczynie. Jeśli zaś nadmiar tej substancji lub jej rozwolnienie nie jest spowodowane z czyjejś winy, wtedy polucja nocna nie jest grzechem ani sama przez się, ani w swej przyczynie.

Przyczyną polucji nocnej może też być wewnętrzne usposobienie ducha. Mianowicie zdarza się. że myśli poprzedzające sen powodują następnie polucję we śnie. Myślenie to może być albo dla czystej wiedzy, np. ktoś myśli o grzechach cielesnych, bo przygotowuje o tym wykład, albo mogą te myśli mleć przymieszkę uczuciową żądzy lub odrazy. Przeważnie jednak polucja następuje po myśleniu przed snem o występkach cielesnych, połączonych z chęcią zażycia tego rodzaju przyjemności, bo to robi na duszy pewne wrażenie i skłonność, które wywierają wpływ na wyobraźnię śpiącego, która znowu treścią swych obrazów powoduje łatwość zgody na czynności, z których pochodzi polucja. Filozof wyraża się o tym5): „ponieważ pewne poruszenia przechodzą powoli” ze stanu czuwania do stanu snu, „dlatego obrazy senne ludzi myślących są lepsze niż innych”. Zaś Augustyn mówi3), że „dobre usposobienie ducha sprawia, że czyjaś zasługa ujawnia się nawet w czasie snu”. W takim to rozumieniu polucja nocna jest zawiniona w swej przyczynie. Może się jednak zdarzyć, że nawet czyste naukowe myślenie przed snem o czynnościach płciowych lub nawet połączone z obrzydzeniem kończy się polucja w śnie. Wtedy jednak nie ma ona charakteru winy, ani w sobie, ani w swej przyczynie.

Trzecia wreszcie przyczyna jest duchowa i zewnętrzna, a jest nią działanie demona (szatan), który wznieca zjawy senne dla wywołania polucji. Czasem jest to wynikiem jakiegoś grzechu, jak niedbalstwo w przygotowaniu się przeciw omamieniom przez demona. Dlatego to w hymnie modlitwie przed pójściem spać śpiewa się6): Boże „powściągnij naszego wroga, by nas ustrzec przed splamieniem ciała”. Niekiedy jednak nie ma tu żadnej winy ze strony człowieka, bo sprawia ją sama złośliwość demona. Podają Collationes Patrum7) o pewnym człowieku, że podlegał nocnej polucji w każde święto, a sprawiał to diabeł, by go przez to pozbawić Komunii św. Stosownie do tego, nocna polucja nigdy nie jest grzechem; jednak niekiedy jest skutkiem poprzedzającego ją grzechu.

Ad 1. Salomon wcale nie podczas snu wyprosił sobie u Boga mądrość; jego modlitwa nocna była wyrazem pragnienia, jakie miał poprzednio, a które Bogu podobało się, jak o tym pisze Augustyn3).

Ad 2. Stopień skrępowania swobody w użyciu rozumu w czasie snu zależy od stopnia, w jakim wewnętrzne władze zmysłowe doznają przeszkody od nagromadzonych w organizmie gazów. Jednakże człowiek śpiący nigdy nie ma swobodnego sądu rozumu4), i z tego powodu nie ponosi winy za to, co czyni we śnie.

Ad 3. Zdolność poznawcza rozumu mniej podlega skrępowaniu w czasie snu niż zdolność do sądzenia, bo poznanie dokonuje się drogą wrażeń zmysłowych, będących początkiem ludzkiego myślenia. Nic nie stoi na przeszkodzie, by człowiek doszedł w czasie snu do poznania czegoś nowego, albo dzięki poprzednim myślom lub pamięci poznanych rzeczy, albo dzięki objawieniu Bożemu, albo też dzięki wpływowi dobrego lub złego ducha.

Artykuł 6.

CZY UWIEDZENIE JEST OSOBNĄ POSTACIĄ ROZPUSTY? (99)

Nie wydaje się, by uwiedzenie było odrębną postacią rozpusty.
1. Uwiedzenie bowiem oznacza „niedozwolone pozbawienie panny dziewictwa", jak to określa prawol); to zaś można podciągnąć pod stosunek wolnego z wolną, co jest porubstwem. Nie powinno się więc uważać uwiedzenia za odrębną od porubstwa postać rozpusty.

2. Mówi Ambroży2): „Niech nikt nie da się zaślepić prawami ludzkimi; wszelkie bowiem uwiedzenie jest cudzołóstwem". Lecz jakiś gatunek nie może się mieścić w gatunku sobie przeciwnym, a ponieważ cudzołóstwo jest gatunkiem rozpusty, nie wydaje się, by uwiedzenie można było uważać za gatunek rozpusty.
3. Wyrządzenie krzywdy jest niesprawiedliwością raczej niż rozpustą. Otóż kto dopuszcza się uwiedzenia, wyrządza krzywdę drugiemu, mianowicie ojcu dziewczęcia, który może to uznać za krzywdę wyrządzoną sobie, i wytoczyć sprawę sądową przeciw uwodzicielowi. Wobec tego uwiedzenie nie należy do rozpusty, lecz do niesprawiedliwości.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że w swej istocie uwiedzenie polega na czynie płciowym pozbawiającym pannę dziewictwa. A ponieważ występki płciowe należą do rozpusty, uwiedzenie jest jej postacią.
Odpowiedź: Każde osobliwe skrzywienie w materii jakiegoś występku stwarza odrębnie zarysowującą się postać tego występku. Jak powiedziano wyżej 3), rozpusta jest grzechem w materii płciowości; zaś zniszczenie dziewictwa u panny będącej pod (prawną) opieką ojca jest wypaczeniem odrębnego znaczenia, biorąc pod uwagę dziewczynę, której przez zniewolenie poza węzłem małżeńskim zostało utrudnione wejście w prawny związek małżeński, a ponadto została pchnięta na drogę nierządu, od którego powstrzymywała ją obawa utraty (fizycznych) znamion dziewictwa. To wypaczenie zachodzi także z uwagi na ojca, który ma obowiązek otaczania swej córki troskliwą opieką, zgodnie ze słowami Pisma św4):
„Nad córką bezwstydną ustanów pilną straż, by kiedy nie wystawiła cię na pośmiewisko nieprzyjaciołom". Jest więc rzeczą oczywistą, że uwiedzenie, będące zakazaną defloracją dziewicy będącej pod opieką rodziców, jest odrębną postacią rozpusty.
Ad 1. Chociaż dziewica jest wolna jeśli chodzi o związek małżeński, to jednak nie jest wolna od władzy ojcowskiej. Należy ponadto dodać, ze fizyczne znamię dziewictwa, które może być złamane tylko w małżeństwie, stanowi specjalne ostrzeżenie przeciw porubczemu spakowaniu. Dlatego uwiedzenie nie jest zwykłym porubstwem, lecz jest spółkowaniem takim, „które dokonuje się z nierządnicami", tj. z kobietami już zepsutymi, jak to podaje Glossa do słów Pisma św.5): „którzy... nie czynili pokuty za nieczystość i porubstwo" itd.
Ad 2. Ambroży używa tu określenia uwiedzenie w sposób rozszerzony na oznaczenie wszystkich grzechów rozpustnych. Wyrażenie to obejmuje wszystkie pozamałżeńskie stosunki płciowe człowieka żonatego, co potwierdzają dalsze jego słowa: „czego nie

wolno żonie, nie wolno i mężowi". W tym też znaczeniu należy rozumieć słowa Pisma św.6): „Gdyby cudzołóstwo było tajemne, a świadkami nie mogłoby być dowiedzione, gdyż jej nie zastano na cudzołóstwie".
Ad 3. Jakiś grzech staje się jeszcze większym wypaczeniem, gdy łączy się z innym grzechem. Wypaczenie zachodzące w grzechu rozpusty zwiększa się, jeśli ten grzech dodatkowo gwałci sprawiedliwość; zachodzi tu bowiem żądza o tyle bardziej wykrzywiona, że ktoś nie powstrzymuje się od przyjemności nawet w wypadku krzywdy, jaką wyrządza drugim. Z uwiedzeniem łączy się krzywda podwójna. Uwodziciel krzywdzi dziewicę, którą znieprawił może nie siłą, ale uwodzicielstwem; dlatego ma jej dać zadośćuczynienie. Mówi o tym Pismo św.7): „Jeśliby ktoś uwiódł pannę jeszcze niepoślubioną i spałby z nią, Ja jej wiano i będzie ją miał za żonę. Jeśli ojciec panny nie będzie jej chciał dać, złoży pieniądze, ile według obyczaju panny zwykły brać wiana." Wyrządza też krzywdę ojcu dziewczęcia i dlatego według prawa ma zapłacić karę8): „Jeśli znajdzie mąż dzieweczkę pannę, która nie ma oblubieńca, i pochwyciwszy będzie spał z nią, a rzecz do sądu przyjdzie, ten, który spał z nią, da ojcu dziewczyny pięćdziesiąt syklów srebra i będzie ją miał za żonę: a ponieważ ją poniżył, nie będzie jej mógł opuścić przez wszystkie dni żywota swego." A to dlatego, „by się mu nie zdawało, że to co zrobił, to żarty", jak to określa Augustyn9).

Artykuł 7.

CZY GWAŁT (RAPTUS) JEST ODRĘBNĄ OD UWIEDZENIA POSTACIĄ ROZPUSTY ? (100)

Nie wydaje się, by gwałt był odrębną od uwiedzenia postacią rozpusty.
1. Pisze Izydor1), że „uwiedzenie, to jest zgwałcenie, jest właściwie niedozwolonym spółkowaniem, a nazwa ta pochodzi od znieprawienia; dlatego kto gwałci, ten uwodzi". Tak więc zgwałcenie a uwiedzenie nie różnią się.
2. Porwanie oznacza zastosowanie przemocy. Według Dekretów2) bowiem, porwania dopuszcza się ten, kto przemocą uprowadza dziewczynę z domu ojcowskiego by, pozbawiwszy ją dziewictwa, zrobić ją swą żoną". Ponieważ zaś zadanie komuś gwałtu jest czymś w rozpuście ubocznym, bo rozpusta dotyczy głównie przyjemności pochodzącej ze spółkowania, dlatego nie wydaje się, by po-rwanie stanowiło osobną postać rozpusty.
3. Małżeństwo jest środkiem przeciw popadnięciu w rozpustę, bo powiedział Apostoł3): „z obawy porubstwa niech każdy ma swoją żonę". Lecz porwanie jest przeszkodą do zawarcia małżeństwa. Synod w Meaux bowiem zadekretował, „by cl, którzy niewiasty porywają, wykradają lub uwodzą, żadną miarą nie mogli ich następnie pojąć za żony, chociażby nawet nastąpiło formalne poślubienie za zgodą rodziców". Tak więc porwanie nie jest osobną od uwiedzenia odrębną postacią rozpusty.
4. Ktoś może cieleśnie poznać swą żonę bez popadnięcia w rozpustę. Porwanie zaś może być dokonane w ten sposób, że ktoś porywa swą żonę z domu rodzicielskiego i cieleśnie ją poznaje. Porwanie zatem nie jest osobną postacią rozpusty.

Temu jednak sprzeciwia się powiedzenie Izydora1): „Porwanie jest spółkowaniem niedozwolonym”. Wobec tego jest ono postacią rozpusty.
Odpowiedź: Porwanie, o którym tu mowa, jest postacią rozpusty. Porwanie może łączyć się ze zhańbieniem (stuprum), może jednak zajść porwanie bez zhańbienia, lub zhańbienie bez porwania. Zbiega się, gdy ktoś stosuje przemoc w niedozwolonym pozbawieniu dziewictwa (defloratio). Może być gwałt zadany albo dziewicy i Jej ojcu, albo tylko ojcu, a nie dziewicy, mianowicie, gdy dziewczyna zgadza się na uprowadzenie jej siłą z domu ojca. W przemocy porwania mogą zajść różnice; może być dziewczyna uprowadzona siłą i zgwałcona, ale też może być upro-wadzona siłą, lecz na zepsucie dziewictwa porubstwem czy małżeństwem wyraża zgodę. Mimo tego zachodzi porwanie, ponieważ jest w tym element przemocy. Może też zajść akt porwania bez zhańbienia, mianowicie gdy ktoś porywa wdowę lub dziewczynę z zepsutym dziewictwem. Wyraża się o tym papież Symmachus4): „porywanie wdów i dziewic jest czymś tak obrzydliwym, że odwracamy się odeń ze wstrętem".
Zhańbienie zaś bez gwałtu zachodzi wtedy, gdy ktoś w sposób niedozwolony pozbawia dziewczynę dziewictwa bez użycia przemocy.
Ad 1. Ponieważ porwanie przeważnie zbiega się ze zniewoleniem, dlatego czasem używa się nazwy drugiego na określenie pierwszego.
Ad 2. Zastosowanie przemocy pochodzi z natężenia żądzy powodującej, że ktoś nie zważając na grożące mu stąd niebezpieczeństwo ucieka się do użycia gwałtu.
Ad 3. Inaczej ma się rzecz z porwaniem kobiet zamężnych, a inaczej niezamężnych. Pierwsze winny być oddane mężom, którzy na mocy małżeństwa mają do nich prawo. Niezamężne powinny być najpierw zwrócone pod władzę ojca, a następnie za zgodą rodziców mogą być oddane za żony. Inaczej małżeństwo jest nieważne, bo każdy kto jakąś rzecz porywa, musi ją zwrócić. Jeśli ktoś porwał z domu rodzicielskiego swoją żonę, porwanie nie unieważnia już zawartego małżeństwa. Uchwała Soboru była spowodowana odrazą do występku porywania kobiet w ogóle; uchwała ta została zniesiona. Hieronim mówi5) coś przeciwnego, mianowicie: „W Piśmie św. czytamy o trzech rodzajach prawowitych małżeństw. Pierwszy, gdy czysta panna została prawowicie oddana mężowi. Drugi, jeśli mężczyzna porwał dziewicę i siłą ją poślubił; wtedy, jeśli tego sobie życzy jej ojciec, porywający ma wywianować dziewczynę w wysokości zadecydowanej przez jej ojca, i w ten sposób wynagradza ją za zgwałcenie jej wstydliwości. Trzeci, jeśli ojciec odbierze mu córkę i odda komu innemu za żonę”. Albo tez uchwała ta ma za przedmiot dziewczęta już przyrzeczone, zwłaszcza jeśli przyrzeczenie było wyra-żone w czasie teraźniejszym.
Ad 4. Mocą zawartego małżeństwa mąż posiada pewne prawa do swej żony. Dlatego, choć grzeszy zadaniem gwałtu, to jednak nie popełnia występku porwania. Dlatego papież Gelazy mówi6), że „prawo to wydane przez dawnych książąt mówi o występku porwania wtedy, gdy została uprowadzona dziewczyna, co do której małżeństwa nie ma nic pewnego.”

Artykuł 8.

CZY CUDZOŁÓSTWO JEST OKREŚLONĄ I OD INNYCH ODRĘBNĄ POSTACIĄ ROZPUSTY ?

Nie wydaje się, by cudzołóstwo było ściśle określoną l od innych odrębną postacią rozpusty.

1. Nazwa „cudzołóstwo" określa stosunek z „cudzą", a nie ze swoją, jak to stwierdza pewna Glossa do Księgi Wyjścia1). Lecz ta „cudza", czy Inna niż swoja kobieta może być albo pozostającą pod opieką ojca dziewicą, albo prostytutką, albo też Innego stanu. Wobec tego cudzołóstwo nie jest jakąś osobną postacią rozpusty.

2. Według Hieronima2), „nie ma nic do rzeczy, z jakich powodów ktoś zachowuje się jak wariat". Inny zaś autor3) mówi, że „cudzołożnik to zbyt namiętny miłośnik swej żony". To samo zaś można odnieść do pożądania innych kobiet. A ponieważ w każdej postaci rozpusty żar pożądania jest większy niż należy, dlatego w każdej postaci rozpusty zachodzi cudzołóstwo, które zatem nie jest odrębną jej postacią.

3. Jeśli wykrzywienie polega na tym samym, grzechy są tej samej postaci gatunkowej. Ponieważ zaś w zniewoleniu (stupro) i w cudzołóstwie zachodzi to samo wykrzywienie, bo w obu zadany jest gwałt kobiecie będącej pod władzą cudzą, dlatego cudzołóstwo nie różni się od innych postaci rozpusty.

Temu jednakże sprzeciwia się określenie podane przez papieża Leona4): „cudzołóstwo zachodzi wtedy, gdy ktoś pod naciskiem własnej żądzy lub ulegając żądzy osoby drugiej obcuje cieleśnie z drugą osobą łamiąc układ małżeński". A ponieważ jest to odrębnym typem wykrzywienia w rodzinie grzechów rozpusty, dlatego cudzołóstwo jest jego określoną postacią.

Odpowiedź: Jak sama nazwa wskazuje, cudzołóstwo jest wejściem do cudzego łoża (małżeńskiego). Kto to czyni, podwójnie wykracza przeciw czystości i dobru potomstwa: po pierwsze, bo przystępuje do niewiasty nie jemu poślubionej, co jest wymagane dla dobra wychowania swego potomstwa; po drugie, bo przystępuje do niewiasty poślubionej komu innemu, a tym samym szkodzi dobru potomstwa cudzego. Racje te dotyczą także niewiasty przez cudzołóstwo znieprawionej. Według Pisma św.5): „Każda niewiasta, która opuszcza swego męża, ...grzeszy; naprzód bowiem była niewierna prawu Najwyższego", w którym nakazano „Nie cudzołóż"; „potem zgrzeszyła przeciw mężowi", przez co podważa pewność co do tego, które dziecko jest jego; „po trzecie, przez cudzołóstwo nierząd popełniła, a z innego męża dzieci podrzuciła", co jest występkiem przeciw dobru potomstwa własnego. Pierwsze zachodzi we wszystkich grzechach śmiertelnych, natomiast drugie i trzecie tylko w występku cudzołóstwa. Dlatego jest rzeczą jasną, że cudzołóstwo jest postacią rozpusty o ściśle określonej treści,. polegające] na w nim tylko występującym wypaczeniu aktu płciowego.

Ad 1. Kto ma własną żonę i idzie do innej. kobiety, jego grzech może być określony albo biorąc pod uwagę jego: wtedy postępek jego jest zawsze cudzołóstwem, bo czyni sprzecznie z wiernością małżeńską; albo z punktu widzenia kobiety, do której idzie. Tutaj zachodzi cudzołóstwo, jeśli ta kobieta Jest zamężna; jeśli zaś kobieta,. do której idzie, jest innego stanu, zachodzi uwiedzenie, lub inna postać rozpusty, zależnie od

stanu kobiety. Jak wyżej powiedziano6), postacie rozpusty bierze się w zależności od stanu kobiet, z jakimi ktoś grzeszy.
Ad 2. Jak powiedziano wyżej7) specjalnym celem małżeństwa jest dobro potomstwa. Otóż cudzołóstwo szczególnie sprzeciwia się małżeństwu, ponieważ jest złamaniem wierności należnej małżonkowi. A ponieważ kto zbyt namiętnie odnosi się do swej żony, czyni przeciw dobru małżeństwa używając go nieuczciwie (inhoneste), chociaż nie łamie wiary małżeńskiej, to jednak może być uważany za cudzołożnika nawet więcej niż ten, kto namiętnie miłuje inną kobietę.
Ad 3. żona jest pod władzą męża z racji związku małżeńskiego już zawartego; dziewczyna zaś jest pod władzą ojca w tym znaczeniu, że on ma ją wydać za mąż. Dlatego Inaczej sprzeciwia się dobru małżeństwa grzech cudzołóstwa, a inaczej grzech uwiedzenia. Stąd stanowią one odrębne postacie rozpusty. (101)
O cudzołóstwie będzie obszernie mowa w 3 części, przy omawianiu Sakramentu małżeństwa8).

Artykuł 9.

CZY KAZIRODZTWO JEST OSOBNĄ POSTACIĄ ROZPUSTY ?

Nie wydaje się, by kazirodztwo było osobną postacią rozpusty.
1. Kazirodztwo oznacza pozbawienie czystości, której przeciwstawieniem jest rozpusta w swej całości. Wydaje się zatem, że kazirodztwo nie jest postacią rozpusty, lecz raczej samą rozpustą w całej jej treści.(102)
2. Według Dekretów1), kazirodztwo jest to płciowe „nadużycie krewnych i powinowatych". A ponieważ powinowactwo jest czymś od pokrewieństwa odrębnym, wobec tego kazirodztwo nie jest jedną postacią rozpusty, lecz obejmuje wiele tych postaci.
3. To, co samo ze siebie nie wnosi jakiegoś osobnego zniekształcenia, nie stanowi o jakiejś określonej postaci występku. A ponieważ stosunek z krewnymi i powinowatymi sam ze siebie nie jest wypaczeniem, bo w przeciwnym razie nie byłby nigdy dozwolony, wobec tego kazirodztwo nie jest określoną postacią rozpusty.
Temu jednak sprzeciwia się to, że różnica między postaciami rozpusty zależy od stanu kobiet, których ktoś niewłaściwie używa. A ponieważ kazirodztwo odnosi się do odrębnego stanu niewiast, bo jest „nadużyciem krewnych i powinowatych”, jak dopiero co powiedziano, wobec tego jest ono określoną postacią rozpusty.
Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano2), należy widzieć odrębną i określoną postać rozpusty tam, gdzie zachodzi coś sprzeciwiającego się należytemu używaniu czynności płciowych. W użyciu płciowym krewnych lub powinowatych rzeczywi-ście zachodzi czynnik niestosowny życia płciowego, a to z trzech powodów. Po pierwsze, człowiek z natury winien rodzicom pewną cześć; winien ją też w konsekwencji również innym osobom tej samej krwi, bo one pochodzą z tego samego pnia co i rodzice. To poczucie jest do tego stopnia wrodzone, że już u starożytnych3) uważano, że nie godzi się, by syn kąpał się razem z ojcem; chodziło zaś o to, by nie widzieli nawzajem nagości u siebie. Według tego zaś co powiedziano wyżej4), w czynnościach płciowych tkwi swoistego rodzaju sromota (turpitudo), nie harmonizu-jąca z tą czcią. Z tego też powodu ludzie otaczają te czynności zasłoną wstydliwości. Stąd wniosek,

że wprost nie godzi się, by osoby bliskie sobie pochodzeniem łączyły się płciowo. Na tę przyczynę wskazuje Pismo św.5), mówiąc: „sromoty matki twojej nie odkryjesz, matką twoją jest”, a zaraz potem mówi to samo o innych (krewnych i powinowatych). Drugim powodem jest konieczność częstego spotykania się krewnych. Gdyby nie było szczególnych hamulców przeciw mieszaniu płciowemu między nimi, ich konieczne spotykanie się dawałoby zbyt łatwą sposobność do stosunków płciowych, na skutek czego ułatwiona rozpusta zbytnio rozmiękczyłaby ducha ludzi. Dlatego też w Starym Trawie przepisy o stosunkach płciowych były specjalnie obostrzone dla osób, które musiały żyć razem.

Trzecim powodem jest to, że kazirodztwo przeszkadzałoby przyjaźni. Biorąc żonę z obce} rodziny, człowiek łączy się węzłami szczególnej przyjaźni z wszystkimi krewnymi żony, którzy stają się jakby jego własnymi krewnymi; przez to zaś powiększa grono przyjaciół. O tym, jak kazirodztwo temu przeszkadza, mówi Augustyn w ten sposób6): „Ponieważ jest rzeczą rozumną i godną, by ludzie, wśród których zgoda jest czymś godnym i pożytecznym, byli powiązani razem różnorodnymi węzłami; oraz by człowiek nie utrzymywał sam tych stosunków, lecz by one były rozłożone na wielu”.

Arystoteles dodaje czwarty powód7), mianowicie, ponieważ człowiek z natury miłuje swe krewne, gdyby do tego doszła jeszcze miłość stosunku płciowego, żar tej miłości stałby się zbyt natężony i zbyt mocno pchałby do lubieżności, a to byłoby z wielką szkodą dla czystości.

Stąd wniosek, że kazirodztwo jest odrębną postacią rozpusty.

Ad 1. Niewłaściwy stosunek do kobiet bliskich jest czynnikiem bardzo szkodliwym dla czystości, a to, jak powiedziano, z powodu łatwej sposobności i zbytniego miłosnego pociągu. Stąd też i nazwa tego występku szczególnie oznacza skażenie.

Ad 2. Ponieważ łączność znajomości z osobami powinowatymi jest następstwem łączności z osobą pokrewną, powinowactwo jest przeszkodą do stosunków płciowych z tego samego powodu co i pokrewieństwo.

Ad 3. W powiązaniu płciowym osób bliskich krwią jest coś, co samo ze siebie jest niegodziwe i przeciwne przyrodzonemu rozumowi. Najwyraźniej zachodzi to w stosunkach między rodzicami i dziećmi z tego powodu, że dzieci z samego przyrodzenia winne są czcić swoich rodziców. Filozof wspomina wypadek8), że pewien koń rzucił się w przepaść po stosunku płciowym z matką, do którego doprowadzono go podstępem; kierował tu nim naturalny wstręt do tego czynu, jako że niektóre zwierzęta posiadają przyrodzony szacunek dla swych rodziców. Natomiast co do innych osób, między którymi łączność krwi nie jest bezpośrednia, ale tylko pochodzeniem od tych samych rodziców, wzgląd niegodziwości nie tkwi wyłącznie w nich samych. Godziwość i niegodziwość zależy tu także od obyczaju i od prawa ludzkiego i Boskiego. Jak bowiem wyżej powiedziano 9), używanie płci podlega prawu ze względu na dobro społeczności ludzkiej. Dlatego, jak mówi Augustyn 6), „w czasach pierwotnych małżeństwa braci z siostrami były koniecznością. Im bardziej zaś ludzkość oddalała się od tych czasów, tym ściślej były tępione na skutek nakazów religii”.

Artykuł 10.

CZY ŚWIĘTOKRADZTWO MOŻE BYĆ POSTACIĄ ROZPUSTY?

Wydaje się, że świętokradztwo nie może być postacią rozpusty.
1. Ten sam bowiem gatunek nie znajduje się w rodzajach odrębnych, sobie nie podporządkowanych. A ponieważ świętokradztwo, jak powiedziano wyżej1), jest postacią niereligijności, zatem nie może być postacią rozpusty.
2. Dekrety2) nie wymieniają świętokradztwa między postaciami rozpusty.
3. Jeśliby rozpustą można było znieważyć rzecz świętą, to zachodziłoby to również w innych przeciw nim występkach. Ponieważ jednak nie mówi się o świętokradztwie jako postaci obżarstwa czy innych występków, wobec tego nie powinno się go uważać za postać rozpusty.

Przeciwnego zdania jest Augustyn, który mówi3), że „jeśli jest niegodziwością z chciwości przekraczać granice pól, tak również niegodziwym jest ulegając żądzy spółkowania wywracać granice obyczajów". Lecz przekraczanie granic pól w rzeczach sakralnych jest grzechem świętokradztwa; wobec tego; z tego samego powodu, wywracanie granic moralnych z chęci spółkowania z osobami poświęconymi Bogu jest grzechem świętokradztwa. A ponieważ żądza spółkowania należy do rozpusty, wobec tego świętokradztwo jest jej postacią.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano4), akt jakiejś cnoty lub występku służący celowi innej cnoty lub występku przyjmuje jej lub jego postać; np. kradzież dla cudzołóstwa nabiera cech cudzołóstwa. Jest zaś rzeczą jasną, że zachowanie czystości dla czci Bożej jest aktem cnoty religii, jak to wyjaśnia Augustyn5), mówiąc o ślubujących i zachowujących dziewictwo. Stąd też jest rzeczą jasną, że także rozpusta, jeśli gwałci coś należącego do czci Boga, przybiera postać świętokradztwa; w tym znaczeniu można uważać świętokradztwo za postać rozpusty.

Ad 1. Jeśli rozpusta pomaga do osiągnięcia celu innego występku, staje się tego występku postacią. Wobec tego pewna postać rozpusty może zarazem być postacią niereligijności, która w tym wypadku jest jak gdyby wyższym rodzajem.

Ad 2. W Dekretach są wymienione tylko występki będące same w sobie postaciami rozpusty, gdy świętokradztwo jest postacią rozpusty tylko o tyle, że służy celowi innego występku. Może zaś zbiegać się z różnymi postaciami rozpusty. Jeśli ktoś ma stosunek z osobą połączoną z nim pokrewieństwem duchowym, popełnia świętokradztwo o postaci kazirodczej. Jeśli ma stosunek z Bogu poświęconą dziewicą, biorąc pod uwagę fakt. że jest ona oblubienicą Chrystusa, zachodzi świętokradztwo o postaci cudzołóstwa; jeśli zaś jest pod opieką duchowego ojca, zachodzi swego rodzaju duchowe uwiedzenie; w wypadku przemocy zachodzi duchowe porwanie, które nawet prawo cywilne karze surowiej niż porwanie zwyczajne. Mówi o tym cesarz Justynian6): „Jeśliby ktoś odważył się nie mówię porwać, lecz choćby usiłować porwać Bogu poświęconą dziewicę dla celów małżeńskich, ma być ukarany śmiercią”.

Ad 3. Materią, w której jest popełniane świętokradztwo, jest rzecz Bogu poświęcona, Rzeczą tą może być albo osoba pożądana w zamiarach płciowych, i wtedy jest rozpusta; albo rzeczą pożądaną celem jej posiadania, i wtedy świętokradztwo należy do niesprawiedliwości. świętokradztwo może też łączyć się z gniewem, jeśli np. ktoś z gniewu wyrządza krzywdę osobie Bogu poświęconej. Jeśli kto Bogu poświęcony

pokarm spożywa z obżarstwa, popełnia świętokradztwo. A jednak świętokradztwo w szczególniejszy sposób zachodzi w rozpuście, ponieważ rozpusta jest zamachem na czystość, której zachowaniu pewne osoby specjalnie się poświęcają.

Artykuł 11.

CZY WYSTĘPEK PRZECIW NATURZE JEST POSTACIĄ ROZPUSTY ?

Wydaje się, że występek przeciw naturze nie Jest postacią rozpusty.
1. Wymieniając różne postacie rozpusty, Dekrety1) nie wspominają o występkach przeciw naturze.
2. Rozpusta jest przeciwstawieniem cnoty i z tego powodu należy do czynów złych. Lecz występek przeciw naturze nie należy do kategorii czynów złych, lecz zwierzęcych, jak to wynika z tego co mówi Filozof2).
3. Jak powiedziano wyżej3), rozpusta zachodzi w czynnościach służących rozmnażaniu ludzkiego rodzaju; natomiast występek przeciw naturze polega na czynnościach, z których to rozmnożenie nastąpić nie może.

Przeciw temu przemawia takt, że Apostoł zalicza ten występek do innych postaci rozpusty, mówiąc4): „nie czynili pokuty za nieczystość i porubstwo i bezwstyd.” Glossa zaś objaśnia: „nieczystość, to jest rozpusta przeciw naturze”.
Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej5), wszędzie, gdzie zachodzi jakieś specjalne spaczenie stanowiące o niegodziwości aktu płciowego, nachodzi też osobna postać rozpusty, powodem tego wypaczenia może być albo niezgodność ze zdrowym rozumem, która to niezgodność zachodzi we wszystkich występkach rozpusty; albo też, oprócz niezgodności z rozumem, niezgodność z samym porządkiem przyrodzonym aktu płciowego właściwego ludziom, co nazywa się „występkiem przeciw naturze”. Może on być dokonywany na różny sposób. Jeśli ktoś powoduje polucję bez spółkowania dla zażycia przyjemności płciowej, popełnia grzech zwany „niechlujnym”, czyli samogwałt (mollities). Jeśli przyjemności tej ktoś szuka w spółkowaniu z przedmiotem poza gatunkiem ludzkim, popełnia grzech zwany bestialskim. Grzech, zwany „sodomskim” popełnia ten, kto spółkuje z osobnikiem tej samej płci: mężczyzna z mężczyzną, kobieta z kobietą, o czym mówi Apostoł w Liście do Rzymian6). Wreszcie występek przeciw naturze zachodzi wtedy, jeśli spółkowanie dokonywane jest w sposób nienaturalny, drogą użycia niewłaściwych narządów, albo Innymi potwornymi l bydlęcymi sposobami.
Ad 1. Dekretały wymienia jaw tym miejscu postacie rozpusty nie sprzeciwiające się ludzkiej naturze, dlatego pominęły występek przeciw naturze ludzkiej.
Ad 2. Czyny zwierzęce różnią się od czynów złych, które są przeciwstawieniem cnoty ludzkiej, tym tylko, że są zboczeniem w użyciu tej samej materii; dlatego mogą należeć do rodzaju czynów złych.
Ad 3. Rozpustnik zamierza nie rozmnożenie rodzaju ludzkiego, lecz przyjemność płciową, którą może znaleźć również w czynnościach nie prowadzących do zrodzenia człowieka; i to stanowi o występku przeciw naturze.

Artykuł 12.

CZY WYSTĘPEK PRZECIW NATURZE JEST NAJWIĘKSZYM GRZECHEM SPOŚRÓD POSTACI ROZPUSTY?

Nie wydaje się, by występek przeciw naturze był największym grzechem spośród postaci rozpusty.

1. Ciężar grzechu zależy od tego, jak bardzo sprzeciwia się miłości. Lecz bardziej sprzeciwia się miłości bliźniego cudzołóstwo, uwiedzenie i gwałt, które krzywdzą bliźniego, niż grzechy przeciw naturze, które nie wyrządzają krzywdy nikomu innemu.
2. Najcięższe są grzechy zwrócone przeciw Bogu. Lecz świętokradztwo jest grzechem wprost przeciw Bogu popełnionym, bo szkodzi czci należnej Bogu; zatem jest ono cięższym grzechem niż; występek przeciw naturze.
3. Grzech jest cięższym w zależności od tego, czy jest zwrócony przeciw osobie, którą bardziej winniśmy miłować. Według porządku miłości więcej mamy miłować osoby nam bliższe. Wobec tego kazirodztwo, które plami te osoby, jest cięż-szym grzechem niż występek przeciw naturze, który plami osoby obce.
4. Jeśliby występek przeciw naturze był najcięższy, ciężar powiększałby się, im bardziej dany występek jest sprzeczny z naturą.. A ponieważ najbardziej sprzecznym z naturą wydaje się być grzech niechlujny, czyli samogwałt, bo w innych występkach stosunek jest między odmiennymi płciami, co jest jak najbardziej zgodne z naturą, wobec tego samogwałt byłby najcięższym spośród występków przeciw naturze. To jednak prawdą nie jest. Dlatego występki przeciw naturze nie są najcięższymi spośród grzechów rozpusty.

Przeciwnego zdania jest jednak Augustyn, który mówi1), że „spomiędzy wszystkich tych", to jest grzechów rozpusty, „najgorszym jest grzech przeciw naturze".

Odpowiedź: Czymś najgorszym jest zawsze zepsucie podstaw, na których wszystko się opiera. Dla rozumu podstawą jest zgodność z naturą. Rozum bowiem, opierając się na tym, co natura określiła jako niewzruszone, zarządza stosownie do tego, co z tym jest zgodne. Zachodzi to zarówno w czystym myśleniu jak i w działaniach. Dlatego, jak w dziedzinie czystego myślenia najcięższym i najbrzydszym jest błąd w tym, co człowiek zna z przyrodzenia, tak w dziedzinie działań najgorszymi i najwstrętniejszymi są czyny sprzeczne z tym, co natura określiła jako niewzruszone. A ponieważ występkami przeciw naturze człowiek przekracza to, co jest przez naturę określone w materii użycia uzdolnień płciowych, dlatego grzech ten jest najcięższy w materii płci. Na drugim miejscu jest kazirodztwo, które, jak powiedziano wyżej2), jest sprzeczne z naturalną czcią należną osobom bliskim krwią.

Inne zaś postacie rozpusty są wykroczeniami przeciw temu, co w oparciu o zasady naturalne określił zdrowy rozum. Otóż bardziej sprzeciwia się rozumowi używanie płci nie tylko sprzecznie z tym, co należy się dobru mającego zrodzić się potomstwa, ale również z krzywdą innych osób. Dlatego zwykłe porubstwo, popełniane bez krzywdy dla osoby innej, jest najmniejszym grzechem między postaciami rozpusty. Jeśli chodzi o krzywdę, jest ona większa w cudzołóstwie, w którym ktoś nadużywa niewiasty będącej pod władzą męża dla celów rodzenia, niż uwiedzenie dziewczyny podlegającej władzy tylko ze względów opieki. Oba te

grzechy jednakże stają się cięższe, jeśli dojdzie element przemocy. Dlatego zgwałcenie dziewicy jest cięższym grzechem niż uwiedzenie, a zgwałcenie żony jest grzechem cięższym niż cudzołóstwo. Grzechy te doznają zwiększenia, gdy dojdzie wzgląd świętokradztwa, jak powiedziano wyżej3).
Ad 1. Porządek zdrowego rozumu jest pochodzenia ludzkiego, a porządek natury jest od samego Boga. Dlatego w grzechach przeciw naturze, w których gwałci się sam porządek natury, jest wyrządzana krzywda samemu Bogu, tego porządku Twórcy. Mówi o tym Augustyn4): „szkaradne postępki przeciw naturze wszędzie i zawsze winny być miane w obrzydzeniu i karane. Do tych należą wykroczenia sodomskie; gdyby je popełniały inne narody, również podpadałyby pod kary i prawo Boże. Bóg nie uczynił człowieka tak, by w ten sposób używał płci. Zaiste, pożycie samo jest tu pogwałcone, a przecież winno ono być z Bogiem; bo perwersyjną lubieżnością plami się naturę, której On sam jest Twórcą".
Ad 2. Jak dopiero co powiedziano, grzechy przeciw naturze są również przeciw Bogu. A są one tym cięższe niż świętokradztwo, im porządek włożony w naturę ludzką jest pierwotniejszy i bardziej niewzruszalny, niż jakikolwiek inny porządek doń naddany.
Ad 3. Dla każdego człowieka natura gatunku jest bliższa niż jakikolwiek inny indywidualny człowiek. Dlatego grzechy dokonywane przeciw naturze gatunku są cięższe.
Ad 4. Ciężkość grzechu pochodzi bardziej z nadużycia jakiejś rzeczy niż z ominięcia powinności wobec niej. Dlatego spomiędzy występków przeciw naturze najniższe miejsce zajmuje grzech samogwałtu, polegający tylko na ominięciu spółkowania z drugą osobą. Najcięższym natomiast jest grzech bestialstwa, jako stosunek z odmiennym gatunkiem. Dlatego do słów Księgi Rodzaju 5): „oskarżył braci swych o grzech bardzo sprośny" dodaje Glossa, „że mieli stosunki z bydlętami". Po tym idzie grzech sodomski, w którym nie zważa się na właściwą płeć. Po tym grzech polegający na niezachowaniu właściwego sposobu w stosunku. Tutaj gorszym grzechem jest stosunek, w którym używane jest niestosowne miejsce ciała niż nieporządek co do wszystkiego innego co należy do sposobu, w jaki spółkowanie winno być dokonywane. (103)

ZAGADNIENIE 155.

O CNOTACH POMOCNICZYCH UMIARKOWANA, A NAJPIERW O POWŚCIĄGLIWOŚCI.

Z kolei trzeba zastanowić się nad potencjalnymi częściami umiarkowania, a tymi są: powściągliwość, łaskawość i skromność; przy powściągliwości omówimy też niepowściągliwość.
Powściągliwość zbadamy szukając odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy jest cnotą? 2. Co jest jej materią? 3. Co jest jej podmiotem? 4. Jaki jest jej stosunek do umiarkowania?

Artykuł 1.

CZY POWŚCIĄGLIWOŚĆ JEST CNOTĄ ? (104)

Wydaje się, że powściągliwość nie jest cnotą.
1. Nie wymienia się gatunku jako przeciwstawności rodzaju. A ponieważ Filozof przeciwstawia powściągliwość cnocie, wobec tego nie należy ona do rodzaju cnót.
2. Nikt, kto postępuje według cnoty, nie grzeszy, ponieważ, według Augustyna2), „cnota jest czymś, czego nikt źle nie używa". Lecz powściągliwością można zgrzeszyć, np. gdy ktoś wstrzymuje się od czynienia dobrze.
3. Cnota odciąga człowieka nie od tego, co dozwolone, lecz od tego, co niedozwolone. Lecz powściągliwość odciąga człowieka od tego, co dozwolone. Mówi bowiem Glossa do słów Apostoła3): „wiara, skromność", że kierując się powściągliwością ktoś wstrzymuje się nawet od tego, co godziwe.

Zdanie przeciwne opiera się na przekonaniu, że każde usprawnienie godne pochwały jest cnotą, a ponieważ powściągliwość jest godna pochwały, bo Andronik4) chwali ją jako „usprawnienie nie zwyciężone przez przyjemności", wobec tego jest ona cnotą.

Odpowiedź: Nazwa powściągliwości może mieć dwojakie znaczenie, Niektórzy uczeni określają tym słowem sprawność, dzięki której człowiek wstrzymuje się do wszelkiej przyjemności płciowej; Apostoł3) łączy powściągliwość (104A) z czystością. W tym znaczeniu brana, pełna powściągliwość to w pierwszym rzędzie dziewictwo, a w drugim wdowieństwo. Znaczyłoby to, że powściągliwość jest tym samym co dziewictwo, o którym powiedziano wyżej4), że jest cnotą.

Inni uczeni uważają za powściągliwość to, dzięki czemu człowiek opiera się niegodnym pożądaniom, jakie w nim gwałtownie powstają. To znaczenie przypisuje powściągliwości Filozof5) i Collationes Patrum6). Tak pojęta, powściągliwość ma coś z cnoty przez to, że daje rozumowi moc do opierania się zwodniczej sile żądz. Nie ma jednak pełnej treści, jaką ma mieć cnota moralna, która oprócz tego poddaje żądze zmysłowe panowaniu rozumu, dzięki czemu w człowieku nie powstają zbyt gwałtownie i rozumowi przeciwne żądze. Dlatego Filozof mówi7), że „powściągliwość nie jest, cnotą, lecz czymś mieszanym", bo mianowicie ma coś z cnoty, ale nie dociąga do niej w zupełności. Rozszerzając jednak pojęcie cnoty na każdą przyczynę czynów chwalebnych, możemy powściągliwość uważać za cnotę.

Ad 1. Filozof nie zalicza powściągliwości do cnót dlatego, że ona nie dociąga do pełni cnoty.

Ad 2. Człowiek jest właściwie człowiekiem przez zgodność z rozumem. Dlatego można o kimś powiedzieć, że „trzyma się", jeśli trzyma się w tym, co jest zgodne z rozumem. Co zaś jest wynikiem rozumu wypaczonego, rozumowi nie odpowiada. Stąd też ten tylko jest prawdziwie powściągliwy, kto trzyma się w tym, co jest według rozumu zdrowego, a nie w tym, co jest według rozumu wypaczonego. Tu należy zauważyć, że tym, co sprzeciwia się zdrowemu rozumowi, są nieprawe żądze, tak jak rozumowi spaczonemu sprzeciwiają się pożądania dobre. Dlatego właściwie i prawdziwie powściągliwym jest ten, kto trwa w swym oparciu na zdrowym rozumie i powściąga się od ulegania żądzom nieprawym, a nie ten, kto trwa przy rozumie

spaczonym i powściąga się od pójścia za zdrowymi popędami; taki jest raczej uparty w złu.
Ad 3. Glossa mówi tutaj o powściągliwości w jej pierwszym pojmowaniu, mianowicie w znaczeniu cnoty pełnej, która nie tylko wstrzymuje się od dóbr niedozwolonych, ale także od niektórych dozwolonych, ale mniejszych dóbr, w tym celu, by całkowicie oddać się dobrom doskonalszym.

Artykuł 2.

CZY MATERIĄ POWŚCIĄGLIWOŚCI SĄ ŻĄDZE PRZYJEMNOŚCI DOTYKU ?

Wydaje się, że materią powściągliwości nie są pożądania przyjemności dotykowych.
1. Według Ambrożego1), „piękno zupełne polega na harmonii między pięknem kształtu i całkowitym ładem swych wszystkich czynów". (105) Lecz, ponieważ nie wszystkie czyny dotyczą przyjemności dotyku, dlatego powściągliwość nie dotyczy samych tylko przyjemności dotyku.
2. Jak dopiero co powiedziano, nazwa powściągliwości pochodzi stąd. że dzięki niej człowiek trzyma się w dobru zdrowego rozumu. Otóż są żądze, które bardziej gwałtownie niż przyjemności dotyku odciągają człowieka od dobra zdrowego rozumu; tak np. lęk przed śmiercią człowieka ogłupia, a gniew czyni go podobnym do wariata, jak to opisuje Seneka2). Stąd wniosek, że roli powściągliwości nie można ograniczać tylko do żądzy przyjemności dotyku.
3. Mówi Cycero3), że „powściągliwość jest tym, dzięki czemu człowiek z rozwagą kieruje chciwością". Chciwość zaś ma za przedmiot raczej bogactwa niż przyjemność dotyku, i w tym znaczeniu mówi o niej Apostoł4): „korzeniem wszelkiego złego jest chciwość".
4. Przyjemności dotyku pochodzą nie tylko z użycia płci, ale także pokarmów. A ponieważ powściągliwość zwykle odnosi się tylko do przyjemności płciowych, dlatego własną jej materią nie są żądze przyjemności dotyku w ogólności.
5. Spomiędzy przyjemności dotyku pewne są nie ludzkie, lecz zwierzęce; tak jest w pokarmach, gdy np. ktoś szuka przyjemności w jedzeniu ciała ludzkiego i w użyciu płci, gdy np. ktoś ma stosunek ze zwierzęciem lub dziećmi. Otóż, według tego, co powiedziano w Etyce5) tego rodzaju nadużycia nie są przedmiotem powściągliwości, której materią wobec tego nie są przyjemności dotyku.

Przeciwnego zdania jest Filozof, który powiedział6), że „powściągliwość i niepowściągliwość dotyczą tego samego, co umiarkowanie i nieumiarkowanie". A ponieważ umiarkowanie i nieumiarkowanie dotyczy przyjemności dotyku, o czym była mowa wyżej7), wobec tego powściągliwość i niepowściągliwość mają tę samą materię.
Odpowiedź: Nazwa „powściągliwość" oznacza swego rodzaju powściąganie się, jako że dzięki niej ktoś zwiera się, by nie pójść za żądzą. Dlatego funkcja właściwa powściągliwości dotyczy namiętności pchających do osiągnięcia czegoś, w czym rozum powinien zadziałać wstrzymujące, by człowiek do tego nie dążył; nie dotyczy zaś namiętności odciągających od dążenia, jakimi są np. lęk itd., w których należy

zachować niezłomność w osiąganiu tego, co wskazuje rozum, o czym była mowa powyżej8).

Tu należy zwrócić baczną, uwagę na fakt, ze skłonności wrodzone są źródłem wszystkich innych skłonności i działań9). Dlatego te skłonności gwałtowniej pchają do dążenia do czegoś, które bardziej bezpośrednio wynikają ze skłonności wrodzonych. Te zaś pchają szczególnie do tego, co jest dla natury człowieka konieczne, już to w znaczeniu utrzymania życia jednostki, a więc do jedzenia, już to w znaczeniu utrzymania gatunku, a więc do czynności płciowych; przyjemności zaś obydwu należą do dotyku. Dlatego powściągliwość i niepowściągliwość dotyczą właściwie pożądania tych przyjemności.

Ad 1. Podobnie jak nazwę umiarkowania można stosować ogólnie do każdej materii, ale w znaczeniu ścisłym tylko w materii, w której jak najbardziej trzeba się hamować, tak powściągliwość w znaczeniu właściwym dotyczy materii, w której powściągnięcie, się jest zarazem jak najbardziej wymagane i trudne, a tą materią są pożądania przyjemności dotyku; w znaczeniu zaś uogólnionym i względnym można tego określenia używać w odniesieniu do każdej innej materii. I w tym ostatnim znaczeniu użył go Ambroży w miejscu przytoczonym.

Ad 2. Lęku nie dotyczy powściągliwość jako taka, lecz raczej trwałość ducha pochodząca z męstwa. Gniew powoduje pęd do osiągnięcia czegoś, ale ten pęd jest spowodowany nie skłonnością natury, lecz poczuciem zadanej nam przez kogoś krzywdy. Dlatego można o kimś powiedzieć, że jest powściągliwy w gniewie, ale będzie to wyrażenie względne, a nie absolutnie trafne.

Ad 3. Takie dobra zewnętrzne, jak cześć u ludzi, bogactwa itd., można, jak mówi Filozof6), uważać za coś samo w sobie warte osiągania, ale nie za coś koniecznego do zachowania życia. Dlatego mówienie, że ktoś jest lub nie jest powściągliwy w stosunku do tych dóbr nie jest absolutnie trafne; należy więc dodawać, że ktoś jest lub nie jest powściągliwy w sprawach zysku, uznania lub czegoś podobnego. Cycero używa nazwy powściągliwość albo w znaczeniu uogólnionym, a więc włączając również powściągliwość względną; albo też używa pojęcia chciwości wyłącznie na określenie pożądań przyjemności dotykowych.

Ad 4. Przyjemności płciowe są gwałtowniejsze niż przyjemności jedzenia. Dlatego zwykliśmy odnosić pojęcie powściągliwości raczej do spraw płciowych niż do jedzenia, chociaż według Filozofa można go używać w odniesieniu do 'obydwu.

Ad 5. Powściągliwość jest dobrem rozumu ludzkiego, dlatego odnosi się do pociągów zgodnych z naturą ludzką. Stąd też mówi Filozof5), że „jeśli ktoś trzyma chłopca pożądając go albo by go zjeść, albo dla nienaturalnej przyjemności płciowej, nie uważa się go za powściągliwego lub niepowściągliwego absolutnie, gdy nie ulega żądzy lub jej ulega; można go za takiego uważać tylko względnie.”

Artykuł 3.

CZY PODMIOTEM POWŚCIĄGLIWOŚCI JEST SIŁA POŻĄDAWCZA CZŁOWIEKA ?

Nie wydaje się. by podmiotem powściągliwości była siła pożądawcza.
1. Podmiot jakiejś cnoty powinien być proporcjonalny do jej materii. Jak powiedziano w .poprzednim artykule, materią powściągliwości są pożądania przyjemności dotyku, będące przedmiotem siły pożądawczej, a wobec tego powściągliwość jest w sile pożądawczej.
2. Przeciwstawności dotyczą tego samego1). Lecz niepowściągliwość jest w wybiegającej ponad rozum sile pożądawczej. Mówi bowiem Andronik2), że „niepowściągliwość jest to zło pożądliwości, a zło to polega na wyborze nieprawych przyjemności wbrew zakazowi rozumu". Z tego samego więc powodu niepowściągliwość jest w sile pożądawczej.
3. Podmiotem ludzkiej cnoty jest albo rozum albo władza dążnościowa; ta druga zaś dzieli się na wolę, pożądliwość i gniewliwość. Lecz powściągliwość nie jest w rozumie, bo gdyby była, byłaby cnotą intelektualną. Nie jest w woli, bo powściągliwość dotyczy namiętności zmysłowych, które nie są w woli; nie jest w gniewliwości, ponieważ ściśle rzecz biorąc nie dotyczy namiętności gniewliwych, jak o tym powiedziano wyżej3). Pozostaje zatem, że jest we władzy pożądawczej.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że wszelka cnota będąca w jakiejś władzy usuwa złe działanie tej władzy. Ponieważ zaś powściągliwość nie usuwa złego działania z władzy pożądawczej, bo przecież, jak to zauważa Filozof4), „powściągliwy doznaje nieprawych pożądań", wobec tego powściągliwość nie jest w sile pożądawczej.
Odpowiedź: Cnota jakiegoś podmiotu sprawia, że tenże jest wolny od cech, jakich by nabył, gdyby podległ wadom tej cnocie przeciwstawnym. Natomiast siła pożądliwości jednako zachowuje się u człowieka powściągliwego i niepo-wściągliwego, ponieważ u obu wpada w gwałtowne pożądania nieprawe. Jest więc rzeczą jasną, że powściągliwość nie jest we władzy pożądawczej jako w podmiocie.
Podobnie jest z rozumem. Tak powściągliwy jak i niepowściągliwy mają rozum zdrowy, i gdy jest wolny od ataku namiętności, mają postawę nie kierowania się pożądaniami niedozwolonymi.

Różnica zachodzi dopiero w wyborze. Bo powściągliwy, gdy go atakują gwałtowne żądze, wybiera to, że za nimi nie pójdzie, bo mu tak wskazuje rozum; natomiast niepowściągliwy wybiera pójście za nimi, pomimo sprzeciwu rozumu. Dlatego podmiotem powściągliwości jest ta zdolność duszy, której czynność polega na wyborze; tą zaś,. jak wyżej powiedziano3), jest wola. (106)
Ad 1. Materią powściągliwości są pożądania przyjemności dotykowych; jednakże funkcja jej tutaj nie polega na zaprowadzaniu ładu wśród tych pożądań, bo tego dokonuje umiarkowanie, które w nich działa, lecz na opieraniu się im (107). Dlatego należy zgodzić się, że jest w innej sile, ponieważ opór może zajść tylko między dwoma. siłami.
Ad 2. Wola stoi w pośrodku między rozumem i pożądliwością i może być wprowadzona w ruch przez obydwie władze. W powściągliwym wprawia ją w ruch

rozum; w niepowściągliwym zaś pożądanie. Stąd też można powściągliwość przypisać rozumowi jako pierwszemu motorowi, a niepowściągliwość pożądaniu. Jednakże bezpośrednio obie należą do woli jako do podmiotu im właściwego.
Ad 3. Chociaż namiętności nie są w woli: jako podmiocie, to jednak wola ma władzę opierania się im; i w ten sposób wola powściągliwego stawia opór pożądaniom.

Artykuł 4.

CZY POWŚCIĄGLIWOŚĆ JEST CZYMŚ LEPSZYM NIŻ UMIARKOWANIE ?

Wydaje się, że powściągliwość jest ważniejsza niż umiarkowanie.
1. Mówi bowiem Eklezjastyk1): „Nie masz: wagi, która by godna była duszy powściągliwej". (107A) Wobec tego żadna cnota nie dorównuje powściągliwości.
2. Im jakaś cnota zasługuje na większą nagrodę, tym jest znaczniejsza. Lecz wydaje się, że powściągliwość zasługuje na większą nagrodę. Mówi bowiem Apostoł2): „nie bierze wieńca, jeno gdy się należycie potyka". Otóż cięższa jest walka powściągliwego, który znosi gwałtowne namiętności i żądze, niż walka umiarkowanego, mającego do czynienia z pożądaniami nie tak gwałtownymi. Wobec tego powściągliwość jest ważniejsza niż umiarkowanie.
3. Wola jest władzą wyższego rzędu niż siła pożądawcza. Lecz powściągliwość jest w woli, zaś umiarkowanie w sile pożądawczej, jak o tym powiedziano w artykule poprzednim, a wobec tego jest czymś wyższego rzędu.

Przeciwnego zdania jest jednak Cycero3) oraz Andronik4), którzy uważają powściągliwość za dołączoną do umiarkowania jako do cnoty naczelnej.
Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule pierwszym tego zagadnienia, nazwa powściągliwość może oznaczać albo odstąpienie od wszelkich przyjemności płciowych I wtedy powściągliwość jest wyższa niż zwyczajne umiarkowanie, o czym była mowa wyżej przy omawianiu wyższości dziewictwa nad zwykłą czystością5). Albo też może oznaczać opór rozumu wobec pożądań nieprawych, które w człowieku są bardzo gwałtowne. Wtedy umiarkowanie stoi o wiele wyżej niż powściągliwość. Cała bowiem wartość cnoty pochodzi ze zgodności z rozumem. Zaś dobro rozumu zaznacza się więcej w tym, kto jest umiarkowany, w którym nawet władza pożądania zmysłowego jest podległa rozumowi I rozum ją opanował, niż w tym, kto jest powściągliwy, w którym władza pożądania zmysłowego poprzez gwałtowne żądze nieprawe opiera się rozumowi. Stąd też w stosunku do umiarkowania jako czegoś pełnego powściągliwość jest czymś niezupełnym.
Ad 1. Słowa Eklezjastyka można rozumieć dwojako. Po pierwsze, uważając powściągliwość za wstrzymanie się od wszelkiego życia płciowego, i w ten sposób należy rozumieć słowa „nie masz wagi, która by godna była duszy powściągliwej", mianowicie w dziedzinie czystości, ponieważ nawet rozmnażanie cielesne będące celem małżeństwa nie może się równać z powściągliwością dziewiczą lub wdowią, o czym była mowa wyżej6). Po drugie, słowa te można rozumieć w ten sposób, że słowo powściągliwość uważane jest w ogóle za każde wstrzymanie się od tego co jest niedozwolone. Słowa „nie masz wagi, która by godna była duszy powściągliwej"

należałoby wtedy rozumieć tak, że wartości duszy powściągliwej nie można mierzyć tak, jak mierzy się złoto lub srebro, które zależą od ciężaru.
Ad 2. Wielkość lub słabość pożądania może pochodzić z dwu przyczyn. Niekiedy pochodzi od przyczyny cielesnej. Mianowicie niektórzy ludzie mają większą niż inni wrodzoną skłonność do pożądania; niektórzy zaś znajdują się w środowisku ludzkim, w którym rozpalające żądzę przyjemności są bardzo bliskie i częste, na co inni nie są narażeni. Tutaj słabość żądzy zmniejsza zasługę, zaś wielkość ją zwiększa. W pewnych zaś wypadkach wielkość lub słabość pożądania pochodzi z chwalebnych przyczyn duchowych, jaką może być silna miłość lub moc rozumu, co zachodzi u człowieka umiarkowanego. Wtedy słabość żądzy zwiększa zasługę dzięki swej przyczynie, zaś wielkość ją zmniejsza. (108)
Ad 3. Wola jest bliższa rozumu niż zmysłowa siła pożądawcza. Dlatego dobro rozumu, które jest wynikiem chwalebnego dzieła cnoty, bardziej wyraźnie występuje przez to, że sięganie tylko woli, lecz dalej, obejmując również siły pożądawcze, a zachodzi to u umiarkowanego; niż gdy obejmuje tylko wolę, jak to jest u powściągliwego.

ZAGADNIENIE 156.
O NIEPOWŚCIĄGLIWOŚCI.

Cztery pytania: 1. Czy niepowściągliwość. jest czymś duchowym, czy cielesnym? 2. Czy jest grzechem? 3. Jaki jest jej stosunek do nieumiarkowania? 4. Kto jest bardziej odrażający: niepowściągliwy w gniewie, czy niepowściągliwy w pożądaniu?

Artykuł 1.

CZY NIEPOWSCIĄGUWOŚĆ JEST CZYMŚ DUCHOWYM, CZY CIELESNYM?

Wydaje się, że niepowściągliwość nie należy do duszy, lecz do ciała.
1. Odrębność bowiem płci jest w dziedzinie cielesnej, a nie w dziedzinie duchowej człowieka. Otóż różnorodność w niepowściągliwości jest spowodowana odrębnością płci. Mówi bowiem Filozof1), że „nie mówi się o kobietach, że są powściągliwe i niepowściągliwe”.
2. To, co jest w duszy, nie zależy od skłonności ciała. Lecz niepowściągliwość zależy od. usposobień cielesnych. Mówi bowiem Filozof2), że. „ludzie najbardziej popędliwi, to jest cholerycy i melancholicy, są niepowściągliwi na skutek nieokiełznanej żądzy”.
3. Zwycięstwo należy do tego, kto zwyciężył, a nie do zwyciężonego. Lecz niepowściągliwym jest ktoś stąd, że ciało zwyciężyło w nim ducha na skutek żądz duchowi przeciwnych. Stąd wniosek, że niepowściągliwość jest czymś raczej cielesnym niż duchowym.
Temu jednak sprzeciwia się następujące rozumowanie: człowiek głównie różni się od zwierząt tym, co jest duchowe, a to najbardziej uwydatnia się w powściągliwości i niepowściągliwości, jako że według Filozofa3) zwierzęta nie są ani

powściągliwe ani niepowściągliwe. Wobec tego niepowściągliwość leży głównie w dziedzinie duchowej człowieka.
Odpowiedź: Skutek przypisuje się temu, co samo przez się jest jego przyczyną, a nie temu, co daje tylko sposobność. Jeśli chodzi o niepowściągliwość, strona cielesna daje jej tylko sposobność. Powstanie bowiem gwałtownych żądz zależy od układu cielesnego, w którym są organiczne siły pożądań zmysłowych, żądze te jed-nak, choćby najbardziej gwałtowne, nie są na tyle silne, by być wystarczającą przyczyną niepowściągliwości, choć dają do niej sposobność; jak długo bowiem człowiek używa rozumu, może on opierać się naciskowi namiętności. Jeśli natomiast namiętność jest tak silna, że całkowicie odbiera' człowiekowi użycie rozumu, jak to zachodzi u ludzi, którzy na skutek gwałtownej namiętności odeszli od rozumu, nie może już być mowy o powściągliwości i niepowściągliwości, ponieważ są oni pozbawieni rozsądku, którym kieruje się powściągliwy, a niepowściągliwy nie. Pozostaje zatem, że zasadniczo (per se) niepowściągliwość jest w dziedzinie duchowej, która swą zdolnością rozumową nie daje namiętnościom należytego oporu.

To zaś może zajść w dwojaki sposób, jak to wyraził Filozof2). Albo dusza ulega namiętnościom, zanim jeszcze rozum doszedł do głosu; wtedy zachodzi tak zwana „niepohamowalna niepowściągliwość", lub impet. Albo też, gdy człowiek nie trwa w tym, co mu radzi rozum; co dzieje się dlatego, ponieważ słabo trzyma się tego, co rozum postanowił. Ten typ niepowściągliwości nazywany jest słabością. Tak więc jest jasne, że niepowściągliwość to głównie rzecz duszy, (l 09)
Ad 1. Dusza ludzka jest formą (istotnością) ciała. Ma ona pewne władze, które posługują się organami cielesnymi. Działanie tych władz wpływa na działanie tych władz ducha, które nie posługują się organami cielesnymi, jakimi są czynności umysłu i woli; umysł bowiem coś od zmysłów odbiera, a wola doznaje przeszkody ze strony żądz zmysłowych sił dążnościowych. Jeśli chodzi o kobiety, ponieważ ich cielesna konstytucja jest słaba, zazwyczaj słabo trzymają się tego, czego postanowiły się trzymać, chociaż zdarzają się wyjątki, o których wspomina Pismo św.4): „Niewiastę mężną któż znajdzie?" A ponieważ to, czego jest mało lub co jest słabe, uważa się prawie za nic5), dlatego Filozof wyraża się o kobietach, jako nie mających wystarczająco mocnego sądu rozumu, chociaż o niektórych kobietach tego powiedzieć nie można. Dlatego uważa on, że nie mówimy o kobietach, że są powściągliwe, ponieważ kierują się nie stałością rozumu, lecz łatwo dają się powodować uczuciom.
Ad 2. To, że ktoś natychmiast ulega namiętności, nie poradziwszy się rozumu, jest spowodowane naciskiem namiętności. Ten nacisk przejawia się zazwyczaj albo szybkością, co zachodzi u choleryków6), albo gwałtownością, co zachodzi u melancholików, których organiczna struktura powoduje, że ich żądze są bardzo gwałtowne. I przeciwnie, ktoś nie trzyma się tego, co rozum doradza, z powodu miękkości struktury cielesnej; jak powiedziano, zachodzi to u kobiet i u flegmatyków, których struktura jest również miękka i wrażliwa, podobnie jak u kobiet. Jednakże wrażliwość struktury cielesnej nie jest wystarczającą przyczyną niepowściągliwości, lecz tylko usposobieniem do niej.
Ad 3. żądza cielesna w niepowściągliwym zwycięża ducha nie z konieczności, lecz na skutek niedbalstwa ducha, który zamiast stawić mocny opór, ulega.

Artykuł 2.

CZY NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ JEST GRZECHEM ?

Nie wydaje się, by niepowściągliwość była grzechem.
1. Jak mówi Augustyn1), „nikt nie grzeszy w tym, czego uniknąć nie może”. Lecz nikt własnymi siłami nie może uniknąć niepowściągliwości, co stwierdza Pismo św. w słowach2): „żem Inaczej nie mógł być powściągliwy, ażby Bóg dał”.
2. Grzech dokonuje się w rozumie, natomiast w niepowściągliwym rozum jest skrępowany.
3. Nikt nie grzeszy tym, że Boga gwałtownie miłuje. Lecz na skutek gwałtownej miłości Boga może ktoś być niepowściągliwym, jak to wyraża Dionizy3), że „na skutek niepowściągliwej miłości Boga, Paweł powiedział4): ‘żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus’ ”.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że Apostoł zalicza5) niepowściągliwość do innych grzechów mówiąc: „potwarcy, niepowściągliwi, okrutni...” Stąd wniosek, że niepowściągliwość jest grzechem.
Odpowiedź: Można mówić o niepowściągliwości w czymś trojako:
1. W znaczeniu właściwym i absolutnym. Tu niepowściągliwość, jak powiedziano w drugim artykule poprzedniego zagadnienia, dotyczy pożądania przyjemności dotykowych tak samo jak nieumiarkowanie. Brana w ten sposób, niepowściągliwość jest grzechem z dwu powodów. Po pierwsze, dlatego, że niepowściągliwy odchodzi od tego, co jest wskazane przez rozum. Po drugie dlatego, że zanurza się on w przyjemności poniżające. Dlatego Filozof wyraża się6), że „niepowściągliwość jest godna pogardy nie tylko jako grzech”, który polega na odejściu od rozumu, „lecz również jako pewna złość”, przez to, że idzie za zdeprawowanymi żądzami.
2. W znaczeniu wprawdzie właściwym, mianowicie jeśli człowiek odstępuje od tego, co wskazuje rozum, ale nie absolutnie, mianowicie jeśli człowiek nie zachowuje wskazanej przez rozum miary w dążeniu do zaszczytów, bogactw itp., które same w sobie mają cechy dobra, od czego nie należy powściągać się absolutnie, lecz tylko o tyle o ile, jak to powiedziano wyżej przy sposobności omawiania powściągliwości7). Tutaj niepowściągliwość jest grzechem nie stąd, że ktoś ma do czynienia z pożądaniem czegoś niegodnego, lecz stąd, że nie zachowuje wskazanego rozumem ładu nawet w pożądaniu rzeczy samych w sobie godnych pożądania.
3. W znaczeniu nie właściwym, lecz podobnym, mianowicie jeśli niepowściągliwość zachodzi w rzeczach, których nie można źle używać, np. w pożądaniu cnoty. O niepowściągliwości w dążeniu do cnoty mówi się tylko na sposób podobieństwa, ponieważ podobnie jak niepowściągliwy całkowicie jest pochłonięty przez żądzę złą, tak o kimś mówi się, że go pochłania całkowicie pożądanie dobre, zgodne z rozumem. Taka niepowściągliwość nie tylko nie jest grzechem, lecz jest wyrazem doskonałej cnoty.
Ad 1. Człowiek może unikać grzechu i czynić dobrze, lecz nie bez Boskiej pomocy, jak o tym pisze Ewangelia8): „beze mnie nic uczynić nie możecie”. Potrzeba pomocy Boskiej do tego, by ktoś był powściągliwy, wcale więc nie oznacza, by niepowściągliwość nie była grzechem, ponieważ, jak mówi Filozof9), „co możemy dzięki pomocy przyjaciół, w pewnym znaczeniu możemy sami”.

Ad 2. U niepowściągliwego sąd rozumu rzeczywiście doznaje skrępowania. To jednakże nie jest spowodowane koniecznością zwalniającą z grzechu, lecz niedbalstwem ze strony człowieka, który niewystarczająco silnie przykłada się do opierania się żądzom tą cząstką rozumu, laką ma. (110)
Ad 3. Zarzut ten odnosi się do niepowściągliwości w znaczeniu nie właściwym, lecz przez podobieństwo.

Artykuł 3.

CZY NIEPOWŚCIĄGLIWY BARDZIEJ GRZESZY NIŻ NIEUMIARKOWANY ?

1. Wydaje się, że tak, bo im bardziej ktoś postępuje sprzecznie z świadomością, tym bardziej grzeszy. Wyraża to Pismo św. w słowach l): „sługa, który poznał wolę pana swego, a nie przygotował i nie uczynił wedle woli jego, wielką chłostę otrzyma". Lecz niepowściągliwy bardziej niż nieumiarkowany postępuje przeciw sumieniu, ponieważ, jak powiedziano w księgach Etyki3), niepowściągliwy wiedząc, jak niegodziwe są rzeczy, których pożąda, pomimo tego pożąda ich, idąc za popędem pasji; natomiast nieumiarkowany sądzi, że to, czego pożąda, jest dobre.
2. Im jakiś grzech jest cięższy, tym trudniej się z niego wyleczyć; tak np. o grzechach przeciw Duchowi świętemu, które są najcięższe, powiedziano, że nie będą odpuszczone. Otóż grzech niepowściągliwości jest bardziej nieuleczalny niż grzech nieumiarkowania. Leczy się bowiem z grzechu drogą upomnień i pouczeń, natomiast wobec niepowściągliwego jest to bezskuteczne, bo niepowściągliwy wie, że źle postępuje, a jednak źle czyni. Natomiast nieumiarkowanemu wydaje się, że postępuje dobrze, a więc upomnienia mogą mu pomóc.
3. Ciężej grzeszy człowiek grzeszący chętniej. Lecz niepowściągliwy grzeszy chętniej niż nieumiarkowany, ponieważ niepowściągliwy ma gwałtowne pasje i pożądania, które nie zawsze ma nieumiarkowany.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że zatwardziałość powiększa każdy grzech. Mówi Augustyn3), że „niepokuta-zatwardziałość jest grzechem przeciwko Duchowi świętemu". Lecz, jak mówi Filozof4), „nieumiarkowany nie jest skłonny do nawrócenia się (non est poenitivus), lecz trwa w tym, na co się zdecydował; natomiast całe nastawienie niepowściągliwego jest przepełnione żalem (omnis est poenitivus)". Z tego wynika, że nieumiarkowany grzeszy ciężej niż niepowściągliwy.
Odpowiedź: Według Augustyna5), grzech zależy głównie od woli, bo „wolą się grzeszy i wolą uczciwie się żyje"6). Dlatego im większa jest skłonność woli do grzechu, tym cięższy jest grzech. U nieumiarkowanego wola skłania się do grzechu własną decyzją, a pochodzi to z jej nawyku wynikłego z przyzwyczajenia. U niepowściągliwego natomiast wola skłania się do grzechu pod naciskiem jakiejś namiętności. A ponieważ namiętność szybko przemija, natomiast nawyk jest czymś trudnym do usunięcia, dlatego niepowściągliwy żałuje za swój czyn zaraz po uspokojeniu się namiętności. Z nieumiarkowanym jest inaczej. On nawet cieszy się gdy zgrzeszy, a to dlatego, że dana czynność grzeszna jest dla niego czymś naturalnym, co pochodzi z nawyku. O takich wyraża się Pismo św.7), że „weselą się źle uczyniwszy, i radują się w rzeczach najgorszych". Z tego wynika, że

nieumiarkowany jest o wiele gorszy niż niepowściągliwy, co zresztą stwierdza sam Filozof8).
Ad 1. Nieświadomość Intelektu niekiedy wyprzedza i powoduje skłonność ku dążeniu; w takim wypadku, im większa jest nieświadomość, tym bardziej zmniejsza grzech, a nawet całkowicie uniewinnia w zależności od tego, w jakim stopniu zależy od niej niedobrowolność czynu. Niekiedy wszakże nieświadomość intelektu jest następstwem skłonności do dążenia. Im większa jest taka nieświadomość, tym grzech jest cięższy, bo ujawnia się tu, że skłonność dążeniowa jest większa. Nieświadomość zaś, tak niepowściągliwego jak nieumiarkowanego, pochodzi stąd, że dążność skłania się ku czemuś albo pod naciskiem namiętności, co zachodzi u niepowściągliwego, albo z powodu nawyku, co zachodzi u nieumiarkowanego. Te przyczyny sprawiają większą nieświadomość u nieumiarkowanego niż u niepowściągliwego. U niepowściągliwego nieświadomość ta trwa tylko tak długo, jak długo trwa namiętność, podobnie jak powrotna febra zależy od krążenia krwi. Natomiast nieświadomość nieumiarkowaneeo trwa stale na skutek nawyku, który jest trudny do uleczenia; porównuje się ja dlatego do gruźlicy, lub, jak to czyni Filozof9), do chorób długotrwałych. Nieświadomość nieumiarkowanego jest też większa także co do tego, czego jest nieświadomy. Nieświadomość niepowściągliwego dotyczy tylko jakiegoś szczegółu, który wybiera; mianowicie sądzi on, że to należy wybrać. Nieświadomość zaś nieumiarkowanego dotyczy samego celu, bo sądzi on, że podążanie za nieokiełznaną żądzą jest rzeczą dobrą. (111) Dlatego Filozof mówi4), że „niepowściągliwy jest lepszy niż nieumiarkowany, ponieważ zachował on to, co jest najważniejsze", mianowicie należytą ocenę celu.
Ad 2. Dla wyleczenia niepowściągliwego nie wystarczy samo poznanie (znajomość), lecz wymagana jest wewnętrzna pomoc łaski, która uśmierza żądzę, a należy też zastosować środki zewnętrzne jak upomnienie i pouczenie; to powoduje, że ktoś zaczyna stawiać opór żądzom, a w wyniku tego żądze słabną, jak o tym powiedziano wyżej10). Te same sposoby są pomocne w uleczeniu nieumiarkowanego. Jednakże uleczenie z nieumiarkowania jest trudniejsze, a to z dwu powodów. Pierwszym powodem jest wadliwość rozumu w sądzie o celu ostatecznym, a sąd ten jest ważny, jak w dowodzeniu zasada wyjściowa. Trudniej bowiem jest doprowadzić do prawdy kogoś, kto błądzi co do zasad; w dziedzinie zaś postępowania tego, kto błądzi w pojmowaniu celu. Drugim powodem jest nawyk skłonności dążnościowej u nieumiarkowanego, a nawyki są trudne do usunięcia; skłonność zaś niepowściągliwego pochodzi z namiętności, którą łatwiej jest powściągnąć.
Ad 3. Powiększająca grzech chęć woli jest większa u nieumiarkowanego niż u niepowściągliwego, o czym dopiero co była mowa. Natomiast lubieżność zmysłowej siły dążnościowej jest niekiedy większa u niepowściągliwego, który nie grzeszyłby, gdyby nie silna żądza. Natomiast nieumiarkowany grzeszy nawet przy lekkim pożądaniu, a niekiedy nawet wzbudza w sobie pożądanie. Dlatego Filozof wyraża się4), że „bardziej gardzimy nieumłarkowanym, ponieważ on zdąża do rozkoszy nawet bez żądzy, lub przy słabej żądzy. Cóżby dopiero czynił, gdyby miał żądzę młodzieńczą?"

Artykuł 4.

CZY NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ W GNIEWIE JEST CZYMŚ GORSZYM NIŻ NIEPOWŚCIĄGLIWOŚĆ W POŻĄDANIU?

Wydaje się, że niepowściągliwy w gniewie jest gorszy niż niepowściągliwy w pożądaniu.

1. Im trudniej jest opierać się namiętności, tym lżejsza jest niepowściągliwość. Mówi o tym Filozof): „nie dziwimy się, lecz wybaczamy takiemu, który uległ rozkoszom lub smutkom bardzo mocnym i przemożnym". Lecz, jak wyraził się Heraklit, „trudniej jest walczyć przeciw pożądaniom niż przeciw gniewowi"2). Wobec tego lżejsza jest niepowściągliwość w pożądaniu niż w gniewie.

2. Jeśli namiętność jest tak gwałtowna, że odbiera całkowicie rozsądek, człowiek nie jest winny grzechu, jak to widzimy u tego, kogo namiętność doprowadziła do szału. Lecz u niepowściągliwego w gniewie zostało więcej rozsądku niż u niepowściągliwego w pożądaniu; człowiek rozgniewany bowiem jako tako słucha rozumu, natomiast, jak to wynika z tego, co powiedział Filozof3), nie można tego powiedzieć o pożądliwym. Stąd wynika, że niepowściągliwy w gniewie jest gorszy niż niepowściągliwy w pożądaniu.

3. Ten grzech jest cięższy, który jest bardziej niebezpieczny. Otóż niepowściągliwość w gniewie jest niebezpieczniejsza, bo doprowadza człowieka do cięższego grzechu, mianowicie do zabójstwa, które jest cięższym grzechem niż cudzołóstwo, do którego prowadzi niepowściągliwość w pożądaniu.

Przeciwnego zdania jest jednak Filozof, który uważa3), że mniej hańbi się niepowściągliwy w gniewie niż niepowściągliwy w pożądaniu.

Odpowiedź: Na grzech niepowściągliwości można patrzeć w dwojaki sposób. Po pierwsze, ze strony zwyciężającej rozum namiętności; tutaj niepowściągliwość w żądzy jest bardziej hańbiąca niż niepowściągliwość w gniewie, jako że poruszenia żądzy są czymś bardziej nieładnym niż poruszenia gniewu, a to z czterech powodów poruszonych przez Filozofa3): l) Ponieważ poruszenie gniewu uczestniczy jako tako w rozumie, o tyle mianowicie, że rozgniewany dąży do naprawienia wyrządzonej sobie krzywdy, na ca rozum mniej więcej wskazuje, choć nie całkowicie, bo rozgniewany nie zachowuje wskazanego przez rozum sposobu; natomiast poruszenia żądzy są całkowicie zmysłowe i nie według rozumu. 2) Ponieważ poruszenie gniewu bardziej jest wynikiem organicznego układu ciała, mianowicie żółci, która powoduje wybuchowość. Kto zatem ma organiczne usposobienie gniewliwe, jest skorszy do gniewu, niż ten do pożądania, kto ma organiczną skłonność do pożądania. To organiczne usposobienie u gniewliwych jest tak silne, że ma swój wpływ na dziedziczność: częściej bowiem potomstwo gniewliwego rodzi się ze skłonnością do gniewu niż potomstwo pożądliwego ze skłonnością do pożądliwości. To zaś, co pochodzi z wrodzonej dyspozycji ciała, uważane jest za bardziej wybaczalne. 3) Ponieważ gniew działa otwarcie, natomiast żądza wkrada się podstępnie i woli działać w ukryciu. 4) Ponieważ czynności pożądliwego są przyjemne, natomiast rozgniewany działa niejako zmuszony do tego przez uprzedni czynnik zasmucający.

Można jednakże patrzeć na grzech niepowściągliwości od strony zła, w które człowiek wpada w wyniku nie kierowania się rozumem. Tutaj niepowściągliwość w gniewie

jest w większości wypadków czymś cięższym, ponieważ prowadzi człowieka do czynów szkodliwych dla innych ludzi.
Ad 1. Trudniej jest ciągle walczyć broniąc ssie przed przyjemnościami niż przeciw gniewowi, a to dlatego, bo pożądanie trwa dłużej; natomiast w danej chwili trudniej jest opanować gniew, który jest gwałtowniejszy w ataku.
Ad 2. żądza jest bezrozumna nie dlatego, że całkowicie odbiera rozsądek, lecz dlatego, bo nie pochodzi z sądu rozumu; z tego też powodu jest czymś brzydszym.
Ad 3. Zarzut ten wychodzi z tego, czego niepowściągliwy dopuszcza się, czyli dotyczy skutków niepowściągliwości.

ZAGADNIENIE 157.
O ŁASKAWOŚCI I ŁAGODNOŚCI

Z kolei zająć się należy łaskawością i łagodnością oraz przeciwnymi występkami. Co do pierwszego szukać będziemy odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy łaskawość i łagodność są tym samym? 2. Czy każda z nich jest cnotą?
3. Czy są one składnikami umiarkowania?
4. Jaki jest ich stosunek do innych cnót?

Artykuł 1.

CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ CAŁKOWICIE TYM SAMYM ? (112)

Wydaje się, że tak, ponieważ, po pierwsze, łagodność według Filozofa1) jest tym, co łagodzi gniew. Gniew zaś jest „dążnością do odwetu”2). Ponieważ zaś łaskawość, według Seneki3), jest „wyrozumiałością (lenitas) przełożonego w karaniu podwładnych”, a kara jest odwetem, wydaje się więc, że łaskawość i łagodność to to samo.
2. Cycero mówi4), że „łaskawość jest cnotą, dzięki której duch lekkomyślnie podniecony w nienawiści ku komuś, dobrotliwie zatrzymuje się”. Z tego wynikałoby, że łaskawość łagodzi nienawiść. Lecz przyczyną nienawiści, jak mówi Augustyn5), jest gniew, który jest przedmiotem łaskawości i łagodności.
3. Jeden i ten sam występek nie sprzeciwia się odrębnym cnotom. Lecz okrucieństwo jest jednym występkiem, przeciwstawiającym się zarówno łaskawości jak uprzejmości.

Temu jednak sprzeciwia się następujące rozumowanie: według definicji Seneki3), „łaskawość jest to wyrozumiałość przełożonego w karaniu podwładnych”. Natomiast łagodność dotyczy nie tylko stosunku przełożonych do podwładnych, lecz każdego człowieka do każdego człowieka. Z tego wniosek, że łagodność nie jest całkowicie tym samym co łaskawość.
Odpowiedź: Według Etyki6), cnota moralna dotyczy namiętności i czynów. Otóż namiętności są czymś wewnętrznym i są albo początkiem albo też przeszkodą dla czynów zewnętrznych. Dlatego cnoty rządzące namiętnościami w pewien sposób

współdziałają z cnotami rządzącymi czynami dla osiągnięcia tego samego skutku, chociaż są odrębnego gatunku. Tak np. sprawiedliwość ma za właściwą sobie funkcję powstrzymać człowieka od kradzieży, do której człowiek skłania się z powodu nieporządnej miłości czy pożądania pieniędzy, co znowu miarkuje hojność. Dlatego hojność pomaga sprawiedliwości w osiąganiu jednego skutku, którym jest powstrzymanie od kradzieży. To samo zachodzi w badanym przedmiocie. Namiętność gniewu prowadzi człowieka do wymierzenia kary większej niż się należy; natomiast rzeczą łaskawości jest bezpośrednio doprowadzić do zmniejszenia kary, czemu przeszkadza nadmiar gniewu. Dlatego łagodność, przez to, że hamuje atak gniewu, współdziała z łaskawością w osiągnięciu tego samego skutku; obie te cnoty różnią się między sobą, bo gdy łaskawość dotyczy zewnętrznego wymierzania kar, łagodność ma za sobie właściwą funkcję uśmierzać namiętność gniewu.
Ad 1. ściśle rzecz biorąc łagodność dotyczy dążności do odwetu, natomiast łaskawość dotyczy samej kary, która jest zewnętrznym środkiem odwetu.
Ad 2. Uczuciowość ludzka ma skłonność do zmniejszania tego, co jest dla człowieka przykre. To, że ktoś miłuje drugiego, powoduje, że nie jest mu przyjemna kara sama w sobie, jaką komuś wymierza; jeśli lubi tę karę, to tylko ze względu na coś Innego, mianowicie ze względu na sprawiedliwość lub poprawę karanego. Dlatego miłość sprawia, że człowiek jest skłonny zmniejszać karę, i to należy do łaskawości; natomiast zmniejszaniu sprzeciwia się nienawiść. Z tego to powodu Cycero mówi, że „duch podniecony w nienawiści", mianowicie do wymierzenia cięższej kary, „dzięki łaskawości zatrzymuje się", mianowicie by nie wymierzyć ostrej kary; lecz nie znaczy to, by łaskawość bezpośrednio łagodziła nienawiść, łagodzi bowiem karę.
Ad 3. Przeciwstawnością łagodności zajmującej się bezpośrednio gniewem jest właściwie wada gniewliwości, która jest gniewem nadmiernym; natomiast okrucieństwo oznacza przesadę w karaniu. Wyraża się o tym Seneka7) mówiąc, że „okrutnymi nazywamy tych, którzy mają przyczynę do karania, ale w wymierzaniu kary nie umieją zachować miary". Ci zaś, którzy znajdują przyjemność w samym karaniu ludzi nawet bez przyczyny, mogą być nazwani srogimi lub dzikimi, na oznaczenie braku uczuć ludzkich, dzięki którym wrodzone jest człowiekowi miłować drugiego człowieka.

Artykuł 2.

CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ CNOTAMI ?

Wydaje się, że ani łaskawość ani łagodność nie są cnotą, ponieważ:
1. żadna cnota nie przeciwstawia się innej cnocie, natomiast obie te cnoty przeciwstawiają się surowości (severitas), która jest jakąś cnotą (guaedam virtus).
2. Cnota przestaje być cnotą przez przesadę lub umniejszenie2). Otóż łaskawość pomniejsza kary, a łagodność gniew, a wobec tego nie są cnotami.
3. Według Mateusza3), łagodność, czyli cichość, jest błogosławieństwem, a Apostoł zalicza ją do owoców4); a przecież cnoty są czym innym niż błogosławieństwa i owoce.

Przeciwnego zdania jest Seneka5), który mówi, że „wszyscy dobrzy ludzie odznaczali się łaskawością i łagodnością". Lecz cnota jest właściwością ludzi dobrych, ponieważ, jak uważa Filozof6), „cnota jest to coś, co dobrym czyni jej posiadacza, a jego czyny czyni dobrymi". Zatem łaskawość i łagodność są cnotami.
Odpowiedź: Istota cnoty, jak to wynika z wywodów Filozofa7), polega na podległości dążeń rozumowi. To zaś zachodzi zarówno w łaskawości jak i w łagodności. I tak, zmniejszając kary, łaskawość robi to „ze względu na rozum", jak to wyraża Seneka5); podobnie łagodność łagodzi gniew, zgodnie ze zdrowym rozumem, jak to określa Filozof8). Jest zatem rzeczą jasną, że tak łaskawość jak łagodność są cnotami.
Ad 1. Łagodność nie jest przeciwstawnością surowości wprost. Przedmiotem bowiem łagodności jest gniew, natomiast surowość dotyczy zewnętrznego wymierzania kar. Dlatego surowość: wydaje się przeciwstawiać raczej łaskawości, która również, jak powiedziano w poprzednim artykule, dotyczy zewnętrznego karania. Jednakże właściwie nie przeciwstawia się jej, a to dlatego, ponieważ zarówno surowość jak i łaskawość są, zgodne ze zdrowym rozumem. Surowość bowiem jest niezłomna w wymierzaniu kar, gdy tego zdrowy rozum wymaga; natomiast łaskawość zmniejsza kary również zgodnie z wymogami zdrowego rozumu, mianowicie stosownie do okoliczności,, kiedy i komu należy karę zmniejszyć.
Ad 2. Według Filozofa8), „sprawność; utrzymująca równowagę w gniewie nie ma nazwy. Cnota znana jako łagodność oznacza właściwie zmniejszenie gniewu", dlatego że cnota polega. tutaj raczej na umniejszaniu niż na powiększaniu, ponieważ czymś bardziej wrodzonym człowiekowi jest pożądanie odwetu za wyrządzone mu krzywdy niż zaniechanie go, jako że chyba nie ma człowieka, który by, jak to mówi Salustiusz9), pomniejszał wyrządzone mu krzywdy. Natomiast łaskawość zmniejsza kary nie przez; wzgląd na wskazania prawego rozumu, lecz ze: względu na ogólnie przyjęte prawo, które jest przedmiotem sprawiedliwości. Jednakże łaskawość łagodzi karę z uwagi na względy zachodzące w danym wypadku; w pewien sposób postanawia ona mianowicie, że człowiek nie powinien być ciężej karany. Wyraża to Seneka w słowach 10): „Łaskawość daje przede wszystkim to, że ogłasza, iż ci, których zwalnia, powinni być wolni od wszelkich dalszych kar; natomiast przebaczenie jest zwolnieniem z należącej się komuś kary". (113)

Z tego wynika, że łaskawość ma się do surowości tak, jak epicheia (114) do sprawiedliwości prawnej, której składnikiem jest surowość ze względu na wymierzenie wymaganej prawem kary.
Ad 3. Błogosławieństwa ewangeliczne są aktami cnót, zaś „owoce" są to rozkosze towarzyszące czynom cnotliwym; dlatego nic nie przeszkadza zaliczeniu łagodności do cnót, do błogosławieństw i do owoców. (115)

Artykuł 3.

CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ SKŁADNIKAMI UMIARKOWANIA ?

Wydaje się, że nie są, ponieważ:
1. Jak już powiedziano, łaskawość zmniejsza kary, a to Filozof przypisuje należącej do sprawiedliwości epichei1). Zatem łaskawość nie jest składnikiem umiarkowania.
2. Umiarkowanie dotyczy pożądań. Natomiast łagodność i łaskawość nie dotyczą pożądań, lecz gniewu l odwetu, a wobec tego nie mogą być uważane za składniki umiarkowania.
3. Mówi Seneka2), że „człowiek, któremu przyjemność sprawiają srogie (116) czyny, może być uważany za pomylonego". Srogość zaś jest przeciwstawieniem łaskawości i łagodności. A ponieważ pomylenie jest przeciwstawieniem roz-tropności, zatem wydaje się, że łaskawość i łagodność są raczej składnikami roztropności niż umiarkowania.

Przeciwnego zdania jest Seneka3), który mówi, że „łaskawość jest umiarem ducha mającego władzę pomszczenia". Również Cycero4) zalicza łaskawość do składników umiarkowania.
Odpowiedź: Składniki każdej cnoty głównej są to cnoty spełniające podobną do niej funkcję w niektórych materiach drugorzędnych; funkcja ta polega na sposobie (modus), od którego zależy wartość danej cnoty i od którego pochodzi jej nazwa. Tak np. ład i miano sprawiedliwości polega na pewnej równości; męstwa — na pewnej mocy ducha; a umiarkowania — na hamowaniu bardzo gwałtownych pożądań przyjemności dotykowych. Łaskawość i łagodność również polegają na hamulcach, bo łaskawość zmniejsza pęd do karania, a łagodność łagodzi gniew, jak o tym przed chwilą była mowa5). Dlatego, tak łaskawość jak łagodność łączą się z umiarkowaniem jako z cnotą główną i są jej składnikami.
Ad 1. W zmniejszaniu kar należy zwrócić uwagę na dwie możliwości. Jeśli powodem zmniejszenia jest kierowanie się myślą prawodawcy, a nie literą prawa, zachodzi epicheia — słuszność. Jeśli jednak ono wynika z wewnętrznego usposobienia, dzięki któremu człowiek nie używa swej władzy do wymierzania kar, ma miejsce właściwa łaskawość. Dlatego to Seneka mówi3), że „łaskawość jest umiarkowaniem ducha mającego władzę pomszczenia". To zaś usposobienie ducha pochodzi ze swoistej słodyczy uczuć, dzięki której człowiek ma wstręt do wszystkiego, co może .-drugich zasmucić. Dlatego Seneka mówi3), że „łaskawość jest swego rodzaju miękkością (lenitas) ducha". Natomiast, przeciwnie, twardość (austeritas) ducha zachodzi u człowieka, który nie wzdraga się zasmucać ludzi.

Ad 2. O łączności cnót drugorzędnych z głównymi raczej decyduje sposób cnoty, będący jej treścią, niż materia. Jak dopiero co powiedziano, łagodność i łaskawość zbiegają się z umiarkowaniem sposobem, choć nie zbiegają się pod względem materii.
Ad 3. „Pomylenie-insanitas" jest chorobą, wynikłą z zepsucia zdrowia. Zdrowie ciała doznaje zepsucia przez odejście ciała od właściwego gatunkowi ludzkiemu porządku w organizmie. Niezdrowie zaś duszy oznacza odejście duszy od właściwej człowiekowi równowagi. Może to zajść albo w rozumie, gdy człowiek traci możność posługiwania się rozumem; albo w sile dążnościowej, np. gdy człowiek zatraci uczucie właściwe człowiekowi, dzięki któremu, jak mówi Etyka6), człowiek z natury ustosunkowuje się po przyjacielsku do wszystkich ludzi. Otóż „pomylenie" jako niezdrowie, polegające na niemożności posłużenia się rozumem, jest przeciwstawieniem roztropności. Natomiast rozkoszowanie się karami spadającymi na ludzi jest pomyleniem w wyniku chorobliwego zaniku uczuć ludzkich, z których pochodzi łaskawość.

Artykuł 4.

CZY ŁASKAWOŚĆ I ŁAGODNOŚĆ SĄ NAJWIĘKSZYMI CNOTAMI ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:
1. Wartość cnoty polega głównie na tym, że skierowuje ona człowieka do szczęścia, a to polega na poznaniu Boga. Otóż łagodność jak najbardziej skierowuje człowieka do poznania Boga. Powiedziane jest bowiem w Liście Jakuba1): „przyjmujcie z łagodnością słowo w was wszczepione", oraz u Eklezjastyka2): „Bądź cierpliwy (mansuetus) ku słuchaniu słowa Bożego". A w Liście do Demofila Dionizy pisze 3): „Przez swoją wielką łagodność Mojżesz stał się godny tego, ze mu się Bóg objawił".
2. Cnota jest tym większa, im jest przyjemniejsza Bogu i ludziom. Lecz łagodność ma wielkie wzięcie u Boga. Mówi bowiem Eklezjastyk4), że „co Mu się podoba, to wiara i cichość (mansuetudo)". Dlatego Chrystus zaprasza nas szczególnie do naśladowania jego łagodności w słowach 5): „uczcie się ode mnie, żem cichy i pokornego serca". Zaś Hilary pisze6), że „Chrystus przebywa w nas poprzez łagodność naszego umysłu". Jest też łagodność bardzo przyjemna dla ludzi. Dlatego Eklezjastyk radzi7): „Synu, dzieła' swe spełniaj w cichości (in mansuetudine), a będziesz miłowan ponad pochwałę ludzką". Z tego to powodu napisano w Księdze Przypowieści8), że „łaskawością umacnia się stolica króla".
3. Augustyn pisze9), że „cichymi są ci, którzy są ustępliwi wobec niegodziwości i nie stawiają oporu złu, lecz zwyciężają zło dobrem". To zaś należy raczej do miłosierdzia lub pobożności (pietas). Ta zaś wydaje się być największą z cnót, bo w objaśnieniu słów Apostoła10): „pobożność do wszystkiego jest pożyteczna", glossa Ambrożego głosi, że „szczyt chrześcijańskiej religii polega na pobożności".

Ale z drugiej strony cnoty te nie są uważane za główne, lecz dołącza się je do innych jako główniejszych.
Odpowiedź: Pewne cnoty nie są największe absolutnie i we wszystkim, lecz są największe pod pewnym względem i w pewnym rodzaju. Jest niemożliwe, by łaskawość i łagodność były cnotami absolutnie największymi, a to dlatego, ponieważ ich wartość pochodzi stąd, że odciągają od zła o tyle, że zmniejszają gniew i karę. Zaś

osiąganie dobra jest czymś bardziej doskonałym niż uniknięcie zła. Dlatego cnoty, które skierowują do dobra absolutnie (wprost), jak wiara, nadzieja, miłość, a nawet roztropność i sprawiedliwość, są absolutnie cnotami większymi niż łaskawość i łagodność.

Wszakże łaskawość i łagodność zajmują wybitne miejsce w gronie cnót stawiających opór popędom spaczonym. Bo nic nie przeszkadza duchowi ludzkiemu w swobodnym sądzie o prawdzie w takim stopniu, jak właśnie gniew, a to z powodu gwałtowności ataku. Otóż ten gniew uśmierza właśnie łagodność, która z tego powodu bardziej niż inna cnota czyni człowieka panem siebie. Dlatego Eklezjastyk upominan): „Synu, w cichości (mansuetudine) zachowaj duszę swoją". Jednakże, ponieważ pożądanie przyjemności dotyku jest bardziej poniżające i ciągłej nękające, dlatego umiarkowanie, jak o tym wyżej powiedziano 12), uważa się za cnotę bardziej główną. Natomiast łaskawość, z powodu tego że zmniejsza kary, jest jak najbliższa miłości, a miłość jest największą spośród cnót, bo jej mocą spełniamy dobre dzieła dla bliźnich i usuwamy grożące im zło.

Ad 1. Łagodność przygotowuje człowieka na widzenie Boga w ten sposób, że usuwa przeszkody, a czyni to dwojako. Po pierwsze, jak o tym przed chwilą powiedziano, czyni człowieka panem siebie przez zmniejszenie gniewu. Po drugie sprawia, że człowiek nie sprzeciwia się słowom prawdy, a to sprzeciwianie się zachodzi często na skutek wzburzenia gniewem. Dlatego Augustyn mówi13): „Być łagodnym znaczy nie sprzeciwiać się Pismu Bożemu, czy to gdy je rozumiemy jako potępiające jakiś nasz grzech, czy też gdy go nie rozumiemy, bo uważamy, że sami lepiej i trafniej znamy prawdę".

Ad 2. Łagodność i łaskawość czynią człowieka przyjemnym Bogu i ludziom przez to, że dążą do tego samego skutku co i miłość, która jest największą cnotą, a skutkiem tym jest usunięcie zła zagrażającego bliźnim.

Ad 3. Miłosierdzie i pobożność schodzą się z łagodnością i łaskawością w tym, że dążą do tego samego skutku, którym jest uchronienie bliźniego od zła. Różnią się jednak pobudką. Pobożność (pietas) bowiem chroni bliźniego przed złem z szacunku, jaki ma w stosunku do kogoś wyższego, a więc Boga lub rodziców. Natomiast miłosierny usuwa zło grożące bliźniemu, bo z nim współczuje, to znaczy, że zło godzące w bliźniego zasmuca go, jak gdyby godziło w niego samego, o czym była mowa poprzednio14), źródłem zaś tego jest przyjaźń, która sprawia, że przyjaciele razem cieszą i smucą się. Łagodność zaś czyni to przez usunięcie pchającego do zemsty gniewu, a łaskawość czyni to samo z miękkości ducha, w tym znaczeniu, że sądzi, iż słuszną jest rzeczą,, by ktoś nie był karany zbyt surowo.

ZAGADNIENIE 158.
O GNIEWLIWOŚCI. (117)

Z kolei należy zastanowić się nad wadami przeciwstawnymi. Najpierw nad gniewliwością, która jest przeciwstawieniem łagodności; następnie nad okrucieństwem, które jest przeciwstawieniem łaskawości. Gniewliwość zbadamy

szukając odpowiedzi na osiem pytań: l. Czy wolno kiedykolwiek gniewać się? 2. Czy gniew jest grzechem? 3. Czy jest grzechem śmiertelnym? 4. Czy jest najcięższym z grzechów? 5. Jakie są postacie gniewu? 6. Czy gniew jest grzechem głównym? 7. Jakie są jego córki? 8. Czy gniewowi odpowiada jakaś wada przeciwstawna?

Artykuł 1.

CZY GNIEWANIE SIĘ JEST DOZWOLONE ?

Wydaje się, że nie wolno gniewać się, ponieważ:
1. Wyjaśniając słowa Mateusza1) „kto się gniewa na brata swego" itd., Hieronim mówi, że „w niektórych rękopisach dodane są tu słowa: bez przyczyny. Jednakże w rękopisach nie budzących wątpliwości zdanie to jest bezwarunkowe i gniewanie się Jest całkowicie zakazane", zatem nigdy nie wolno gniewać się.
2. Według Dionizego2): „być bez rozumu, oto zło duszy". Lecz gniew zawsze jest bezrozumny, co stwierdza Filozof w słowach3): „gniew nie w zupełności idzie za rozumem". Zaś Grzegorz mówi4), że „gdy gniew ugodzi w spokojny umysł, wprowadza weń rozdarcie i zamieszanie". A Kasjan pisze5): „Z jakiego bądź powodu wybucha, gniew zaślepia wzrok serca". Wobec tego gniewanie się zawsze jest czymś złym.
3. Gniew jest popędem do zemsty6), mówi glossa7) do słów Pisma św.8) ,.Nie miej w nienawiści brata twego w sercu swoim". Lecz pożądanie zemsty nie wydaje się być czymś dozwolonym, bo to należy zostawić Bogu, według słów Pisma św.9): „Mojać jest pomsta." Zatem widoczne jest, że gniewanie się jest zawsze złe.
4. Cokolwiek nas odwodzi od podobieństwa z Bogiem jest złe. Lecz gniewanie zawsze nas odwodzi od podobieństwa z Bogiem, ponieważ, jak podaje Księga Mądrości10), „ty, Panie, sądzisz łagodnie".

Stanowisko przeciwne zajmuje Chryzostom w powiedzeniu11): „Jest winnym, kto gniewa się bez przyczyny; kto gniewa się, bo ma do tego powód, nie jest winny. Gdyby bowiem zabrakło gniewu, ani nauka nie postąpiłaby, ani sądy nie ostałyby się. ani występki nie byłyby powściągnięte". Zatem gniewanie się nie zawsze jest złem.
Odpowiedź: Należy stwierdzić, że ściśle biorąc gniew jest to jedna z namiętności zmysłowej siły dążnościowej, która od niego nosi nazwę siły gniewliwej, jak o tym była mowa wyżej12), przy omawianiu namiętności. Tu należy zwrócić uwagę na to, że w namiętnościach duszy może znajdować się zło w dwojaki sposób. Tak więc są namiętności złe w swym rodzaju, a rodzaj ten pochodzi od przedmiotu namiętności. Tak np. zazdrość w swym rodzaju zawiera jakieś zło, bo jest smutkiem z dobra bliźnich, co samo przez się jest niezgodne z rozumem. Dlatego tak pojęta zazdrość według Filozofa13) ma smak zła. Tego jednak nie można powiedzieć o gniewie, który jest dążeniem do odwetu, co może być dobre lub złe. Inny znowu sposób, w jaki zachodzi zło w jakiejś namiętności, polega na jego ilości (wielkości), to znaczy, jeśli jest za wielka lub za mała. W ten to sposób zachodzi zło w gniewie. Mianowicie człowiek może gniewać się za dużo lub za mało niezgodnie ze zdrowym rozumem. Jeśli zaś ktoś gniewa się zgodnie z wymogiem zdrowego rozumu, jego gniew jest godny pochwały.

Ad 1. Stoicy uważali gniew i wszystkie inne namiętności za afekty pozarozumowe, i dlatego zarówno gniew jak i wszystkie inne namiętności uważali za złe; była o tym mowa wyżej, przy Sposobności omawiania namiętności14), Hieronim zaś mówi tu o gniewie przeciw bliźniemu z zamierzeniem dlań zła. Natomiast według perypatetyków, z którymi zgadza się Augustyn 15), gniew i inne namiętności duszy to po prostu ruchy zmysłowej siły dążnościowej, niezależnie od tego, czy są czy nie są kierowane rozumem. Stosownie do tego gniew nie zawsze jest złem.
Ad 2. Dwojako może mieć się gniew do rozumu. Jeśli wyprzedza rozum i odciąga go od jego prawości, gniew ma cechy zła. Jeśli jednak wynika z rozumu, mianowicie jeśli popęd zmysłowy powstaje przeciw występkom zgodnie z po-rządkiem rozumu, taki gniew jest dobry i nazywa się gniewem z gorliwości. Stąd Grzegorz wyraża się16): „Należy jak najbardziej czuwać, aby gniew, który jest narzędziem cnoty, nie zapanował nad rozumem; by nie przewodził jako wódz, lecz by jako sługa gotów do posłuszeństwa nigdy nie wychylał się spoza rozumu". Taki gniew, choć w samym dokonywaniu aktu w pewien sposób przeszkadza sądowi rozumu, to jednak nie unicestwia prawości rozumu. Stąd to Grzegorz mówi16), że „gniew gorliwy wzburza spojrzenie rozumu, ale gniew występny zaślepia go". Przerwa w działaniu rozumu przy dokonywaniu tego, nad czym rozum już zastanowił się, wcale nie sprzeciwia się cnocie, bo przecież zastanawianie się podczas czynności nad tym, co należy czynić, przeszkadza nawet wykonaniu dzieła sztuki.
Ad 3. Pragnienie odwetu (vindicta) (118) celem zaszkodzenia karanemu jest niedozwolone, natomiast godne pochwały jest chcenie odwetu dla ukrócenia występku i zachowania dobra wynikającego ze sprawiedliwości. I do tego może dążyć popęd zmysłowy pod kierownictwem rozumu. Odwet dokonany zgodnie z porządkiem sądu jest dziełem Boga, a władza karząca według Apostoła17) jest Jego sługą.
Ad 4. Możemy i powinniśmy być do Boga podobni w dążeniu do dobra, ale nie możemy w pełni stać się do Niego podobni sposobem dążenia, ponieważ w Bogu nie ma popędów zmysłowych, właściwych człowiekowi, których ruchy mają podlegać rozumowi. Dlatego mówi Grzegorz16), że „potęga działalności gniewu przeciw występkom zależy od uległości rozumowi".

Artykuł 2.

CZY GNIEW JEST GRZECHEM ?

Wydaje się, że gniew nie jest grzechem, ponieważ:
1. Grzech jest czymś niezasługującym, natomiast, jak mówią księgi Etyki1), namiętności nie są ani nie zasługujące ani naganne. Stąd wniosek, że żadna namiętność nie jest grzechem. A ponieważ, jak wyżej powiedziano2), gdy była mowa o namiętnościach, gniew jest namiętnością, wobec tego nie jest grzechem.
2. W każdym grzechu zachodzi zwrócenie się do jakiegoś dobra zamiennego (bonum commutabile). Natomiast przez gniew człowiek zwraca się nie ku jakiemuś dobru zamiennemu, lecz ku złu innego człowieka, a więc nie grzeszy.
3. „Jeśli człowiek nie może czegoś uniknąć, nie grzeszy", pisze Augustyn3). Otóż człowiek nie może uniknąć gniewu, co wyraża objaśnienie do słów Psalmu 4) „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie" słowami: „poruszenie gniewu nie zależy od naszej

mocy”. A Filozof to potwierdza mówiąc5), że „człowiek rozgniewany działa ze smutkiem”; a ponieważ smutek jest czymś, czego wola nie chce, a więc gniew nie jest grzechem.
4. Grzech jest sprzeczny z naturą, jak mówi Jan Damasceński6). Lecz gniew nie jest sprzeczny z naturą człowieka, bo jest czynnością władzy wrodzonej, zwanej instynktem walki. (119) Stąd nawet Hieronim w pewnym liście zauważa7), że „gniewać się jest rzeczą ludzką”.

Przeciwne stanowisko zajmuje jednakże Apostoł8): „Wszelka gorzkość i gniew... niech będą odjęte od was".
Odpowiedź: Jak już powiedziano wyżej9), gniew w znaczeniu właściwym jest nazwą namiętności. Otóż namiętność zmysłowych sił dążeniowych jest dobra o tyle, o ile nią kieruje rozum. Jest zła, jeśli wyklucza porządek rozumowy. Ten zaś porządek rozumowy w gniewie można brać pod uwagę według stosunku gniewu do dwu rzeczy. Po pierwsze do tego, do czego zmierza, a tym jest pomsta (vindicta), odwet. Tutaj, jeśli ktoś zmierza do pomsty zgodnej z porządkiem rozumowym, wtedy dążenie gniewu jest godne pochwały i gniew taki zwie się gniewem gorliwości. Jeśli jednak ktoś zmierza do tego, by pomsta była dokonana w sposób w czymkolwiek niezgodny z porządkiem rozumowym, np. gdy chce ukarać kogoś, kto na karę nie zasłużył, albo dotkliwiej niż zasłużył, lub bez zbadania sprawy, jakiego domaga się procedura prawna, albo nie dla powinnego celu, którym jest zachowanie sprawiedli-wości albo naprawienie winy, zachodzi spaczona dążność gniewu, i wtedy taki gniew jest występny.

Ale ten porządek rozumowy w gniewie można też brać pod uwagę z punktu widzenia sposobu gniewania się. Poruszenie gniewu nie powinno być przesadnie zapalczywe. Jeśli gniew, albo wewnątrz człowieka albo w jego upuście na zewnątrz, jest nieumiarkowany, wtedy gniew nie jest bezgrzeszny, chociażby ktoś zmierzał do pomsty słusznej.
Ad 1. Ponieważ namiętność może być albo nie być kierowana rozumem, dlatego, brana niezależnie od kierowania przez rozum, nie jest ani zasługująca ani nie zasługująca, czyn godna pochwały i nagany. Ponieważ jednak namiętność ze swej natury podlega kierownictwu rozumu, z tego punktu widzenia może zasługiwać na nagrodę i pochwałę, jeśli kieruje się rozumem, a na karę i naganę, jeśli się rozumem nie kieruje. Stąd to Filozof wyraża się1), że „człowieka chwalimy lub ganimy zależnie od sposobu gniewania się”.
Ad 2. Gniewający się zamierza zło bliźniego nie dla zła, lecz dla pomsty, ku której zwraca się jego dążność jako do pewnego dobra zmiennego. (120)
Ad 3. Człowiek jest panem tego co czyni dzięki sądowi rozumu. Dlatego poruszenia wyprzedzające sąd rozumu nie podlegają jego władzy ogólnie biorąc; to znaczy, że mogą powstawać niezależnie od rozumu. Jednakże, gdy poruszenie takie powstanie, rozum jest w mocy unieszkodliwić każdy taki ruch brany z osobna. Powiedzenie, że „poruszenie gniewu nie zależy od mocy człowieka”, należy rozumieć, że nie jest w mocy człowieka sprawić, by żadne poruszenie gniewu w nim nie powstało. Ponieważ jednak poszczególne poruszenia w pewien sposób podlegają władzy człowieka, dlatego, jeśli dane poruszenie jest nieporządne, nie jest wolne od cech grzechowych. Wyrażenie Filozofa, że „rozgniewany działa ze smutkiem”, nie powinno być rozumiane jakoby powodem jego smutku było to, że się gniewa;

powodem tym jest wyrządzona mu krzywda. I ten to smutek powoduje w nim dążenie do pomsty.
Ad 4. Siła gniewliwa w człowieku podlega rozumowi z natury rzeczy, dlatego jej czynność o tyle jest czymś dla człowieka naturalnym, o ile jest według rozumu; jest zaś sprzeczna z ludzką, naturą, gdy jest poza rozumem.

Artykuł 3.

CZY KAŻDY GNIEW JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że każdy gniew jest grzechem śmiertelnym, ponieważ:
1. Powiedziane jest w Księdze Joba1): „Zaiste gniew zabija głupiego”, a jest tu mowa o zabiciu duchowym, co oznacza grzech śmiertelny.
Ad 2. Tylko grzech śmiertelny zasługuje na potępienie wieczne. Lecz gniew zasługuje na wieczne potępienie, bo pisze Mateusz2): „każdy, który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu”. W objaśnieniu zaś tego znajdujemy3), że w tych słowach, mianowicie „sąd, rada i ogień piekielny”, są wyrażone stopnie kary wieczne!, zależnie od sposobu grzeszenia.
3. Co się sprzeciwia miłości jest grzechem śmiertelnym. Otóż, jak to wynika z objaśnienia Hieronima do słów Mateusza4): „ który się gniewa na brata swego” itd., gdzie mówi, że „to jest przeciw miłości bliźniego”, gniew ze swej istoty jest sprzeczny z miłością.

Coś przeciwnego jednak podaje objaśnienie do słów Psalmu5): „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie”, mianowicie: „Gniew jest grzechem lekkim, jeśli nie prowadzi do skutku”.
Odpowiedź: Poruszenie gniewu, jak powiedziano w artykule poprzednim, może być nieporządne i grzeszne dwojako. W pierwszy sposób ze strony przedmiotu pożądanego, jak gdy kto pożąda niesprawiedliwej pomsty. Tutaj z samego swego rodzaju gniew jest grzechem śmiertelnym, bo sprzeciwia się miłości i sprawiedliwości. Może się jednak zdarzyć, że takie pożądanie jest grzechem lekkim z powodu niepełności czynu. Tę zaś niepełność można brać pod uwagę albo ze strony osoby pożądającej, np. gdy atak gniewu wyprzedza sąd rozumu; albo ze strony tego, czego ktoś pożąda, np. gdy ktoś pożąda pomścić się w sposób tak nieznaczny, że można to uważać prawie za nic, tak że czyn, jaki z gniewu wyniknie, nie jest grzechem śmiertelnym. Np. jeśli ktoś lekko pociągnie chłopca za włosy, itp.

Drugi sposób, w jaki zachodzi nieporządek w ruchu gniewu, polega na sposobie gniewania się, np. jeśli ktoś wewnątrz zbyt przesadnie wrze gniewem lub jeśli zbytnio daje upust gniewowi na zewnątrz. Tutaj gniew jako taki nie ma cech grzechu śmiertelnego. Może się jednak zdarzyć, że staje się grzechem śmiertelnym, np. gdy ktoś na skutek gwałtownego gniewu przestaje miłować Boga lub bliźniego.
Ad 1. Z przytoczonych słów wcale nie wynika, że każdy gniew jest grzechem śmiertelnym, lecz tylko, że głupich zabija gniew duchowo o tyle, że na skutek nie powściągania gniewu rozumem popadną w jakieś grzechy śmiertelne, np. bluźnierstwo przeciw Bogu, lub krzywdy przeciw bliźniemu.
Ad 2. To zdanie Pana Jezusa o gniewie jest jakby rozszerzeniem prawa „kto by zabił, będzie winien sądu”6). Mówił więc tu Pan Jezus o takim poruszeniu gniewu, którym

ktoś pożąda zabicia. bliźniego albo wyrządzenia mu jakiejkolwiek ciężkiej krzywdy. Takie pożądanie, jeśli do niego dojdzie zgoda rozumu, bez wątpienia jest grzechem śmiertelnym.
Ad 3. W wypadku, kiedy gniew jest zaprzeczeniem miłości, staje się grzechem śmiertelnym. Ale, jak dopiero powiedziano, to nie zachodzi zawsze.

Artykuł 4

CZY GNIEW JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM ?

Wydaje się, że tak, ponieważ:
1. „Nic bardziej odpychającego nad spojrzenie oszalałego gniewem, i nic brzydszego niż gniewliwa twarz, a jeszcze bardziej dusza", mówi Chryzostom1).
2. Im grzech jest szkodliwszy, tym jest gorszy, ponieważ, jak zauważa Augustyn2), „coś jest złe, bo szkodzi". Otóż gniew jest najszkodliwszy, bo odbiera człowiekowi rozum, dzięki któremu jest on panem siebie samego. Mówi bowiem Chryzostom1), że „nie ma różnicy między gniewem a wariactwem; jest to jakby jakiś chwilowy demon, a nawet coś gorszego niż opętanie przez demona".
3. Poruszenia wewnętrzne rozsądza się według ich zewnętrznych skutków. Otóż skutkiem gniewu jest zabójstwo, które jest najcięższym grzechem.

Ale z drugiej strony, ponieważ gniew ma się tak do nienawiści jak źdźbło do pnia, gniew nie jest najcięższym grzechem. Pisze bowiem Augustyn 3): „Niechże gniew nie wyrasta w nienawiść i nie czyni pnia ze źdźbła".
Odpowiedź: Jak to wyżej powiedziano4), nieporządek gniewu pochodzi albo z niewłaściwości pożądanego przedmiotu, albo z niewłaściwego sposobu gniewania się. Biorąc pod uwagę to, do czego gniewający się zmierza, gniew wydaje się być najmniejszym z grzechów, bo pożąda zła kary dla kogoś, ale przez wzgląd na dobro, którym jest pomsta. Dlatego ze strony pożądanego zła grzech gniewu jest podobny do grzechów zmierzających do zła bliźniego, a więc do zazdrości i nienawiści. Jednakże nienawiść zmierza do zła bliźniego dla wyrządzenia mu zła, zaś zazdrość pożąda zła bliźniego dla zaspokojenia żądzy własnej chwały. Natomiast gniewliwy pożąda zła bliźniego jako należnej pomsty. Z tego wynika, że nienawiść jest grzechem cięższym niż zazdrość, a zazdrość cięższym niż gniew, jako że gorsze jest pożądanie zła jako zła niż jako dobra; i gorzej jest pożądać zła dla dobra zewnętrznego, jak cześć lub chwała, niż dla moralnego dobra sprawiedliwości.

Natomiast ze strony dobra, ze względu na które zagniewany pożąda zła, gniew jest podobny do grzechu (zwykłej) pożądliwości, która dąży do jakiegoś dobra. Tutaj, patrząc na rzecz bezwzględnie, grzech gniewu wydaje się mniejszy niż grzech pożądliwości, jako że dobro sprawiedliwości, Którego pożąda zagniewany, jest lepsze niż dobro polegające na przyjemności lub użyteczności, którego pragnie pożądliwy. Stąd to Filozof wyraża się5): „niepowściągliwy w pożądliwości jest brzydszy niż niepowściągliwy w gniewie".

Jeśli zaś chodzi o nieporządek polegający na sposobie gniewania się, gniew wybija się gwałtownością i szybkością poruszenia. Wyraża to Księga Przypowieści6): „Gniew nie ma miłosierdzia ani nagła zapalczywość, a popędliwość wzruszonego ducha kto będzie mógł znieść?" Stąd też Grzegorz wyraża się7): „Gdy człowieka

rozpali gniew, jego serce bije, ciało trzęsie się, język się plącze, twarz płonie ogniem, oczy stają się zdziczałe i nie poznają znajomych; wrzeszczy nie wiedząc co mówi".
Ad 1. Chryzostom mówi tu o brzydocie zewnętrznego zachowania się wynikłego z napadu gniewu.
Ad 2. Zarzut ten odnosi się do nieporządku w sposobie, w jaki gniew wyraża się; sposób ten wynika z gwałtownego napadu gniewu, o czym była mowa dopiero co.
Ad 3. Zabójstwo w niemniejszym stopniu pochodzi z nienawiści lub zazdrości niż z gniewu. A jednak gniew jest lżejszym (grzechem), ponieważ ma na uwadze wzgląd sprawiedliwości, jak o tym powiedziano przed chwilą.

Artykuł 5.

CZY FILOZOF TRAFNIE OKREŚLIŁ POSTACIE ZAGNIEWANIA ?

1. Wydaje się, że Filozof nietrafnie określił postacie zagniewania mówiąc1): „zagniewani albo są porywczy, albo mają uraz, albo są nieubłagani lub twardzi. (121) Ponieważ on sam „mających uraz" określa jako tych, „których gniew z trudnością ustępuje i trwa przez dłuższy czas", a to zależy od okoliczności czasu. Wydaje się zatem, że zależnie od innych okoliczności, może być więcej postaci gniewu.
2. Filozof mówi tamże, że „nieubłagani lub twardzi" są ci, „których gniew nie ustąpi bez bicia. lub karania". Lecz, ponieważ to należy do nieustępliwości gniewu, dlatego wydaje się, że twardzi są tacy sami jak uraźliwi.
3. Pan Jezus podał trzy stopnie gniewu, mówiąc2): „który się gniewa na brata swego", „kto by rzekł bratu swemu: głupcze", oraz „kto by rzekł bratu swemu: szalony". Te zaś stopnie nie mają nic wspólnego z postaciami podanymi przez Filozofa. Z tego wniosek, że powyższy podział gniewu nie jest właściwy.

Jednakże Grzegorz z Nyssy zajmuje stanowisko od tego odmienne mówiąc3), że trzy są postacie zagniewania: gniew zwany „zapalczywym", gniew „maniacki", mający cechy choroby umysłu, oraz zaciekłość. (122) Te trzy postacie udają się pokrywać z postaciami podanymi przez Filozofa. Grzegorz bowiem pod „gniewem zapalczywym" rozumie gniew mający początek i ruch przypisywany przez Filozofa1) porywczym; przez gniew maniacki rozumie gniew trwały i zadawniony, co Filozof przypisuje mającym uraz; zaciekłość zaś określa jako gniew obliczający czas na, wywarcie zemsty, co Filozof przypisuje nieubłaganym. Podział ten znajdujemy też u Jana Damasceńskiego4). Z tego wniosek, że podział dokonany przez Filozofa jest właściwy.
Odpowiedź: Rozróżnienia Filozofa można odnieść albo do gniewu jako namiętności albo do gniewu jako grzechu. O pierwszym była mowa poprzednio przy omawianiu namiętności5). Grzegorz z Nyssy i Jan Damasceński zdają się to właśnie mieć na myśli. Tutaj zajmiemy się różnicą tych postaci w odniesieniu do grzechu gniewu, co miał na myśli Filozof.

Nieporządek gniewu można; badać ze względu na jego powstanie i ze względu na jego trwanie. Jeśli chodzi o powstanie gniewu, ludzie pobudliwi, „porywczy", popadają w gniew szybko i z byle jakiego powodu. Jeśli chodzi o trwałość gniewu, chodzi tu o zbytnią jego długotrwałość, co może zajść w dwojaki sposób. Po pierwsze,

ponieważ przyczyna gniewu, a jest nią zadana krzywda, zbyt długo pozostaje w pamięci człowieka, skąd pochodzi długotrwały ich smutek, co znowu powoduje, że są sami dla siebie ciężcy i gorzcy (graves et amari). Po drugie ze strony pomsty, której ktoś szuka z upartą pożądliwością. To odnosi się do ludzi nieubłaganych i twardych, którzy nie porzucą gniewu, dopóki nie wymierzą kary.
Ad 1. W postaciach, o jakich mowa, uwagę zwrócono głównie nie na czas, lecz na łatwość, z jaką człowiek wpada w gniew (pobudliwość), lub trwałość w gniewie.
Ad 2. Obydwaj, zarówno gorzki jak nieubłagany, mają gniew trwający długo, ale u każdego z nich zachodzi z Innego powodu. U gorzkich gniew trwa długo z powodu długotrwałego smutku, który trzymają zamknięty w sobie; a ponieważ nie wybuchają gniewem na zewnątrz, nie mogą skorzystać z perswazji ludzkiej. Sami też nie zdobywają się na porzucenie gniewu; gniew ten w nich wygasa wtedy, gdy po upływie długiego czasu wypali się w nich smutek. Natomiast w nieubłaganych gniew trwa długo na skutek silnego pragnienia pomsty, dlatego u nich czas nie leczy gniewu, który uspakaja się tylko przez wymierzenie kary.
Ad 3. Stopnie gniewu wyliczone przez Pana Jezusa nie dotyczą odrębnych postaci gniewu, lecz odnoszą się do stopniowego rozwoju czynu ludzkiego6). Ten proces zaczyna się od poczęcia gniewu w sercu i tego dotyczą słowa:
„który się gniewa na brata swego". Jego drugi stopień polega na okazaniu gniewu na zewnątrz przez jakieś objawy zewnętrzne, ale jeszcze nie przez skutek. Tego dotyczą słowa: „kto by rzekł bratu swemu: głupcze". Trzeci stopień zachodzi wtedy, gdy ktoś poczęty wewnątrz grzech doprowadza do skutku. Skutkiem zaś właściwym gniewowi jest zaszkodzenie drugiemu przez pomstę. Najmniejszą zaś szkodą jest zemsta wymierzona tylko słowami, i tego dotyczy wyrażenie: „kto by rzekł bratu swemu: szalony". Z tego wynika, że drugie dodaje coś do pierwszego, a trzecie do obydwu poprzednich. Dlatego, jeśli pierwsze jest grzechem śmiertelnym w wypadku, o jakim mówi Pan Jezus7), to tym więcej dwa inne. Stąd też do każdego są dołączone odpowiednie zapowiedzi dotyczące rodzaju kary. W pierwszym jest sąd. Nie jest to jeszcze skazanie, ponieważ, jak mówi Augustyn8), „w sądzie można się jeszcze bronić". W drugim jest podana „rada", w której sędziowie naradzają się nad tym, na jaką karę należy skazać. W trzecim zaś podaje „ogień piekielny", co już jest wyraźnym wyrokiem i skazaniem.

Artykuł 6.

CZY NALEŻY GNIEW ZALICZYĆ DO GRZECHÓW GŁÓWNYCH ?

Wydaje się, że nie powinno się zaliczać gniewu do grzechów głównych, ponieważ:
1. Gniew rodzi się ze smutku, a smutek jest grzechem głównym, zwanym lenistwo.
2. Nienawiść jest cięższym grzechem niż gniew, a więc bardziej niż gniew zasługuje na zaliczenie do grzechów głównych.
3. W objaśnieniu do słów Przypowieścil): „Człowiek gniewliwy wzbudza zwady", powiedziano 2) tak: „Gniewliwość jest bramą dla wszelkich występków; jeśli ją

zamkniesz, dasz cnotom pokój wewnętrzny; jeśli ją otworzysz, duch zbroi się do wszelkiej zbrodni". Otóż żaden grzech główny nie jest źródłem wszystkich grzechów w ogólności, lecz tylko niektórych określonych. Tak więc gniewu nie powinno się włączać w grzechy główne.

Temu sprzeciwia się fakt, że Grzegorz3) zalicza gniew do grzechów głównych.
Odpowiedź: Jak wynika z tego co już wyżej powiedziano4), grzechem głównym jest ten, z którego rodzą się liczne grzechy. Otóż gniew ma w sobie dwa zarody, z których mogą zrodzić się liczne grzechy. Pierwszym jest jego przedmiot, który ma w sobie cechy pociągające do pożądania go; jak powiedziano wyżej, przedmiotem gniewu jest pomsta godna pożądania przez wzgląd na jej sprawiedliwość i czesność, co dzięki swej powadze daje zachętę. Drugim jest siła popędu, którym gniew wtrąca umysł w dokonywanie wszelkiego rodzaju nieporządnych czynów. Jest więc rzeczą jasną, że gniew jest grzechem głównym.
Ad 1. Smutek, z którego pochodzi gniew, w większości wypadków nie Jest tym samym co grzech lenistwa, lecz jest uczuciem smutku powstałego z doznanej krzywdy.
Ad 2. Jak wynika z tego, co już powiedziano5), do Istoty grzechu głównego należy to, iż ma on za cel coś tak bardzo pożądalnego, że z powodu pożądania tego celu ludzie popełniają wiele grzechów. Otóż gniew, który pożąda zła ze względu na dobro, ma cel bardziej pociągający niż nienawiść, która pożąda zła ze względu na zło; dlatego raczej gniew jest grzechem głównym niż nienawiść.
Ad 3. Uważa się gniew za „drzwi grzechów", ale tym jest gniew tylko ubocznie, mianowicie przez to, że usuwa przeszkodę grzechu przez paraliżowanie sądu rozumu, który to sąd odciąga człowieka od złego. Natomiast bezpośrednio i sam przez się gniew jest przyczyną niektórych grzechów specjalnych, które noszą nazwę „córek gniewu".

Artykuł 7.

CZY TRAFNIE PRZYPISUJE SIĘ GNIEWOWI SZEŚĆ CÓREK ?

Wydaje się, że nietrafnie przypisuje się gniewowi sześć córek: kłótliwość, nadętość umysłu, obelżywość, krzykliwość, oburzanie się, bluźnienie. (123)
1. Izydor bowiem uważa l) bluźnierstwo za córkę pychy, a więc nie powinno się bluźnierstwa uważać za córkę gniewu.
2. Ponieważ, jak mówi Augustyn2), nienawiść rodzi się z gniewu, zatem powinna ona być zaliczona do córek gniewu.
3. Nadętość umysłu wydaje się być tym samym co pycha. Pycha zaś nie jest córką jakiegoś grzechu, lecz matką wszystkich grzechów, jak to podaje Grzegorz3). Zatem nadętość umysłu nie powinna być zaliczana do córek gniewu.

Temu sprzeciwia się jednak fakt, że Grzegorz 3) te właśnie córki gniewu wylicza.
Odpowiedź: Na gniew można patrzeć trojako. po pierwsze, jako na pozostający jeszcze w sercu. W tym rozumieniu gniewu rodzą się zeń dwa grzechy. Oburzenie (indignatio) polega na zwróceniu się gniewu przeciw komuś w założeniu, że jest on

niegodny (indignus), by coś takiego przeciw oburzającemu się śmiał uczynić. (124) Nadętość umysłu jest grzechem osobnym; zagniewany przemyśliwa nad sposobami wywarcia zemsty I takimi myślami przepełnia swój umysł. Wyraża to Job w słowach 4): „Izali mądry... napełni gorącością żołądek swój”.
Po drugie można rozróżnić gniew już objawiający się w języku. Tutaj może z gniewu pochodzić dwojaki nieporządek. Jeden polega na sposobie okazywania gniewu drogą mowy, jak o tym wyżej powiedziano5) o takim, który mówi bratu swemu: głupcze. To nazywa się krzykiem, który należy rozumieć jako gadanie nieporządne i bez sensu. Drugi nieporządek polega na wybuchaniu słowami krzywdzącymi, które, jeśli są zwrócone przeciw Bogu, zwą się bluźnierstwem; jeśli przeciw ludziom, obelgą. Można wreszcie, po trzecie, patrzeć na gniew przechodzący już w czyny. Z tak pojętego gniewu rodzą się kłótnie, a pod tym pojęciem mieszczą się wszystkie faktyczne szkody, jakie ktoś na skutek gniewu wyrządza bliźnim.
Ad 1. Bluźnierstwo, które ktoś popełnia z rozmysłu, rzeczywiście pochodzi z pychy człowieka, który podnosi się przeciw Bogu; ponieważ, jak mówi Eklezjastyk6): „początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga”, to znaczy, że pierwszy objaw pychy polega na zaprzestaniu czci Bogu7), z tego zaś pochodzi bluźnierstwo. Otóż bluźnierstwo, w które ktoś wpada na skutek wzburzenia ducha, pochodzi z gniewu.
Ad 2. Chociaż nienawiść niekiedy pochodzi z gniewu, to jednak rodzi się ona bezpośrednio z jeszcze dalszej przyczyny, a jest nią smutek, podczas gdy miłość rodzi się z przyjemności. Gdy ktoś dozna smutku, niekiedy wpada w gniew, a niekiedy w nienawiść. Dlatego trafniej jest uważać, że nienawiść rodzi się z lenistwa duchowego niż z gniewu.
Ad 3. Nadętość umysłu należy rozumieć nie za pychę, lecz za pewne usiłowanie albo śmiałość człowieka w zamierzaniu zemsty; zaś śmiałość jest wadą przeciwstawną męstwu.

Artykuł 8.

CZY JEST JAKIŚ GRZECH PRZECIWSTAWNY GNIEWLIWOŚCI POCHODZĄCY Z BRAKU GNIEWU ?

Wydaje się, że nie ma żadnego grzechu przeciwstawnego gniewliwości, a wynikającego z braku gniewu, ponieważ:
1. To, przez co człowiek upodabnia się do Boga, nie jest grzeszne. A ponieważ człowiek całkowicie wolny od gniewu jest podobny do Boga, który „sądzi łagodnie”1), nie wydaje się, by było grzesznym, jeśli ktoś jest całkowicie wolny od gniewu.
2. Brak czegoś, co jest bezużyteczne, nie jest grzechem. A ponieważ, jak dowodzi Seneka2), popęd gniewu jest bezużyteczny, dlatego brak gniewu nie jest czymś grzesznym.
3. Według Dionizego3), „zło człowieka polega na byciu poza rozumem”. Otóż skoro usuniemy wszelki popęd gniewu, nadal pozostanie nietknięty sąd rozumu. Z tego widać, że brak gniewu nie powoduje żadnego grzechu.

Jednakże przeciwnego zdania jest Chryzostom4) mówiąc: „Kto ma powód, a nie gniewa się, grzeszy. Nierozumna bowiem cierpliwość sieje występki, karmi niedbalstwo, i do złego zaprasza nie tylko ludzi złych, ale nawet dobrych”.
Odpowiedź: Gniew może oznaczać albo prosty ruch woli ku wymierzeniu kary nie pod naciskiem namiętności (gniewu), lecz na podstawie sądu rozumu. Brak takiego rodzaju gniewu jest bez wątpienia grzechem. W ten sposób pojmuje gniew Chryzostom mówiąc4): „Gniewanie się, gdy jest powód, nie jest gniewliwością, lecz sądem, jako że gniewliwość we właściwym znaczeniu jest to wzburzenie namiętności”. Kto bowiem gniewa się, bo ma ku temu (słuszną) przyczynę, jego gniew nie pochodzi z namiętności, i dlatego mówi się o nim, że dokonuje aktu sądu, a nie że gniewa się. Można jednakże brać gniew w znaczeniu ruchu popędu zmysłowego, który łączy się z namiętnością i zmianami w ciele. Taki ruch jest u człowieka koniecznym następstwem prostego ruchu woli, jako że natura ludzka jest taka, że jeżeli nie zajdzie jakaś przeszkoda, popędy niższe powstają z powstaniem wyższych i za nimi idą. Dlatego nie może być całkowicie nieobecnym ruch gniewu w popędzie zmysłowym, chyba że go ktoś stłumi, lub jeśli ruch woli jest bardzo słaby. Z tego wynika, że także brak gniewu jako namiętności jest czymś wadliwym, podobnie jak brak ruchu woli ku wymierzeniu kary zgodnie z sądem rozumu.
Ad; 1. Kto wcale nie gniewa się, gdy trzeba się gniewać, naśladuje wprawdzie Boga wolnością od namiętności, ale nie naśladuje Boga w karaniu w wyniku sądu.
Ad 2. Namiętność gniewu jest użyteczna, podobnie zresztą jak wszystkie inne ruchy popędów zmysłowych, po to, by człowiek szybciej wykonywał to, co nakazuje rozum5). W przeciwnym bowiem razie popędy zmysłowe w człowieku byłyby niepotrzebne, a przecież „natura niczego nie czyni bez potrzeby”6).
Ad 3. Gdy człowiek czyni coś nieporządnie, sąd rozumu jest przyczyną nie tylko prostego ruchu woli, lecz także, jak przed chwilą powiedziano, namiętności popędu zmysłowego. Dlatego, jak usunięcie skutku jest znakiem usunięcia przyczyny, tak również brak gniewu jest znakiem. braku sądu rozumu.

ZAGADNIENIE 159.
O OKRUCIEŃSTWIE

Następnie trzeba rozpatrzyć zagadnienie okrucieństwa, a zrobimy to szukając odpowiedzi na dwa pytania: l. Czy okrucieństwo jest przeciwstawieniem łaskawości? 2. Jaki jest stosunek okrucieństwa do surowości i dzikości?

Artykuł 1.

CZY OKRUCIEŃSTWO PRZECIWSTAWIA SIĘ ŁASKAWOŚCI ?

Wydaje się, że okrucieństwo nie jest przeciwstawieniem łaskawości, ponieważ: 1. Seneka pisze1), że „okrutnikami nazywamy tych, którzy przebierają miarę w karaniu”, a to jest sprzeczne ze sprawiedliwością. Łaskawość zaś nie jest składnikiem sprawiedliwości, lecz umiarkowania.

2. Mówi Jeremiasz2): „okrutny jest i nie zlituje się”, a więc okrucieństwo wydaje się przeciwstawiać miłosierdziu, które, jak wyżej powiedziano3), nie jest tym samym co łaskawość.
3. Jak już powiedziano4), łaskawość dotyczy wymierzania kar. Natomiast okrucieństwo dotyczy odmawiania dobrodziejstw, ponieważ mówią Przypowieści5): „a który okrutny jest, odpędza i krewnych”.

Jednakże przeciw temu przemawia powiedzenie Seneki1): „przeciwstawieniem łaskawości jest okrucieństwo, które jest niczym innym jak twardością ducha w domaganiu się kar”.
Odpowiedź: Łacińska nazwa okrucieństwa (crudelitas) wydaje się pochodzić od słowa twardość (cruditas). Otóż, jak ugotowane i przyrządzone potrawy mają zazwyczaj delikatny smak, tak surowe mają smak odrażający i są twarde. Jak powiedziano wyżej6), łaskawość oznacza pewną delikatność lub słodycz ducha, dzięki której człowiek raczej zmniejsza kary. Stąd wniosek, że surowość przeciwstawia się łaskawości wprost.
Ad 1. Jak zmniejszanie kar, jeśli jest zgodne z rozumem, należy do epichei — choć sama słodycz uczuć, dzięki której człowiek jest do tego skłonny, należy do łaskawości — tak również przesada w karaniu należy do niesprawiedliwości w tym, co jest czynione zewnętrznie, natomiast należy do okrucieństwa ze względu na surowość ducha, na skutek której człowiek jest skłonny do zwiększania kar.
Ad 2. Miłosierdzie i łaskawość podobne są do siebie tym, że wzdragają się i unikają zadawania cierpienia drugim. A jednak zachodzi między nimi różnica. Funkcja bowiem miłosierdzia polega na pomaganiu cierpiącym drogą świadczenia dobrodziejstw7), natomiast funkcja łaskawości wyraża się zmniejszaniem nieszczęścia drogą pomniejszania kar. Ponieważ jednak okrucieństwo wpływa na domaganie się nadmiernych kar, sprzeciwia się łaskawości bardziej bezpośrednio niż miłosierdziu. Z uwagi jednak na podobieństwo zachodzące między miłosierdziem a łaskawością, niekiedy używa się nazwy okrucieństwa na oznaczenie niemiłosierdzia.
Ad 3. W zarzucie tym wzięto okrucieństwo w znaczeniu niemiłosierdzia, które polega na nieświadczeniu dobrodziejstw. Można jednak powiedzieć, że samo odmówienie dobrodziejstwa jest swego rodzaju karą.

Artykuł 2.

CZY JEST RÓŻNICA MIĘDZY OKRUCIEŃSTWEM A SROGOŚCIĄ CZYLI DZIKOŚCIĄ ?

Wydaje się, że okrucieństwo nie różni się od. srogości czyli dzikości (125), ponieważ:
1. Jednej cnocie może przeciwstawiać się z jednej strony tylko jedna wada. A ponieważ łaskawości przeciwstawia się przez przesadę zarówno srogość jak i okrucieństwo, wobec tęga wydaje się, że srogość i okrucieństwo są tym. samym.
2. Izydor pisze1), że „surowy oznacza jakby srogiego i prawdziwego (verus), ponieważ trzyma się sprawiedliwości bez uczucia”. (125A) Tak więc srogość wydaje się polegać na wykluczeniu odpuszczenia kary w sądach, a tego odpuszczenia domaga

się uczucie. To zaś, jak już powiedziano w poprzednim artykule2), należy do okrucieństwa. Zatem okrucieństwo jest tym samym co srogość.
3. Cnocie przeciwstawia się jakaś wada przesadą, a inna niedociągnięciem, która jest przeciwna zarówno cnocie polegającej na środku, jak i wadzie polegającej na przesadzie. Lecz. okrucieństwu i srogości przeciwstawia się ta sama wada polegająca na niedociągnięciu, mianowicie odpuszczenie czyli folgowanie. Mówi bo-wiem Grzegorz3): „Niech będzie miłość, ale nie rozmiękczająca; niech będzie rygor, ale nie doprowadzający do rozpaczy; niech będzie gorliwość, ale nie nad miarę sroga; niech będzie dobrotliwość (125A) (pietas), ale nie taka, która przebacza więcej niż należy". Zatem srogość jest tym samym co okrucieństwo.

Stanowisko przeciwne zajmuje jednak Seneka w słowach4): „kto gniewa się bez obrazy lub na kogoś, kto go nie skrzywdził, nie jest okrutnikiem, lecz dzikim lub srogim”.
Odpowiedź: Nazwy srogości i dzikości pochodzą od podobieństwa do cech zwierzęcych, które też nazywamy dzikimi. Zwierzęta bowiem szkodzą człowiekowi, by się jego ciałem nakarmić, a nie dla jakiejś sprawiedliwej przyczyny, którą zauważyć może tylko sam rozum. Dlatego w znaczeniu ścisłym mówi się o dzikości i srogości na oznaczenie wymierzania kary przez kogoś nie z uwagi na winę karanego, lecz tylko dla przyjemności pochodzącej z dręczenia ludzi. Z tego wynika, że podpada to pod bestialstwo (zezwierzęcenie, pastwienie się), bowiem taka przyjemność nie jest ludzka lecz zwierzęca, a pochodzi albo ze złego przyzwyczajenia albo z zepsutej natury, podobnie jak Inne tego rodzaju afekty.
Natomiast okrucieństwo bierze pod uwagę winę karanego człowieka, lecz przesadza w sposobie karania. Dlatego okrucieństwo różni się od srogości l dzikości tak, jak złość ludzka różni się od zezwierzęcenia, o czym jest mowa w księdze Etyki5).
Ad 1. Łaskawość jest cnotą ludzką, dlatego przeciwstawia się jej wprost okrucieństwo, będące złością ludzką. Lecz srogość lub dzikość mieści się w zezwierzęceniu, dlatego bezpośrednio przeciwstawia się nie łaskawości, lecz cnocie bardzo wybitnej, którą Filozof nazywa5) heroiczną albo Boską, a według pojęć chrześcijańskich należy do darów Ducha świętego. Można więc powiedzieć, że srogość przeciwstawia się bezpośrednio darowi pobożności. (125A)
Ad 2. Surowy nie jest nazywany wprost srogim, bo srogość ma charakter wadliwości. Jeśli odnosimy do niego określenie „srogości w prawdzie”, to z powodu pewnego podobieństwa do srogości, która polega na nie zmniejszaniu kar.
Ad 3. Folgowanie w karaniu nie jest wadą, chyba że nie zważa na porządek sprawiedliwości, według którego człowiek winien być ukarany z powodu winy. Okrucieństwo natomiast karze bardziej niż człowiek zasłużył, a srogość w ogóle nie zważa na porządek sprawiedliwości. Stąd wniosek, że folgowanie w karaniu sprzeciwia się bezpośrednio okrucieństwu, a nie srogości.

ZAGADNIENIE 160.
O SKROMNOŚCI.

Z kolei należy rozpatrzyć zagadnienie skromności, najpierw w ogólności, a następnie jej składniki poszczególne. Odnośnie pierwszego szukać należy odpowiedzi na dwa pytania:
1. Czy skromność jest częścią umiarkowania?
2. Co jest materią skromności?

Artykuł 1.

CZY SKROMNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ UMIARKOWANIA?

Wydaje się, że skromność nie jest częścią umiarkowania, ponieważ:
1. Łaciński odpowiednik wyrazu skromność (modestia) pochodzi od modus czyli miary. (126). Lecz miara potrzebna jest w każdej cnocie, ponieważ cnota ma za cel dobro, a według Augustyna1) „dobro polega na mierze, postaci i porządku”. Jest więc skromność cnotą powszechną, i jako taka nie może być uważana za część skła-dową umiarkowania.
2. Wartość umiarkowania zda się polegać szczególnie na pewnym ładzie (moderatio), od którego pochodzi nazwa skromności (modestia). Wobec tego skromność jest tym samym co umiarkowanie a nie jego częścią.
3. Skromność wydaje się dotyczyć upominania bliźnich, zgodnie z tym, co mówi Apostoł2): „słudze Pańskiemu nie trzeba się wadzić, ale uprzejmym być dla wszystkich..., z łagodnością (cum modestia) strofującym tych, którzy się sprzeciwiają prawdzie". Lecz strofowanie winnych jest aktem sprawiedliwości lub miłości, jak o tym wyżej powiedziano. Z tego wniosek, że skromność raczej jest częścią sprawiedliwości niż umiarkowania.

Wszakże Cycero3) uważa skromność za część umiarkowania.
Odpowiedź: Jak już powiedziano4), umiarkowanie zaprowadza ład (moderationem) w tym, w czym bardzo trudno go zaprowadzić i utrzymać, mianowicie w żądzach przyjemności dotykowych. We wszystkich zaś wypadkach, gdzie jakaś cnota specjalna zajmuje się tym co najtrudniejsze, potrzebna jest jakaś inna cnota zajmująca się czymś mniej trudnym, jako że należy, aby życie ludzkie we wszystkim było porządkowane cnotami. Jak o tym już powiedziano5), wielmożność dotyczy wielkich wydatków pieniężnych, ale obok niej konieczna jest cnota hojności, która zajmuje się małymi wydatkami. Stąd też konieczne jest, aby była jakaś cnota wprowadzająca ład w siłach, których uładzenie nie jest bardzo trudne. I ta cnota nosi nazwę skromności i łączy się z umiarkowaniem jako z cnotą naczelną.
Ad 1. Nazwę ogólną nadaje się czasami rzeczom najniższym, jak np. nazwę aniołów stosuje się do najniższego stopnia aniołów. Tak samo też miarę (ład), która ma być zachowana we wszystkich cnotach w ogólności, przydziela się specjalnie cnocie, która wprowadza ład (modum) w rzeczach najmniejszych.

Ad 2. Niektóre rzeczy wymagają miarkowania z racji siły napięcia; tak np. wino podaje się w sposób wymierzony. Lecz ponieważ we wszystkim musi być zaprowadzony ład i miara, umiarkowanie zajmuje się namiętnościami bardzo gwałtownymi, a skromność namiętnościami o mniejszym napięciu.
Ad 3. W przytoczonych słowach Apostoł traktuje skromność w znaczeniu ogólnym, mianowicie jako cnotę potrzebną dla funkcji wszystkich cnót.

Artykuł 2.

CZY SKROMNOŚĆ DOTYCZY TYLKO CZYNNOŚCI ZEWNĘTRZNYCH ?

Wydaje się, że skromność dotyczy tylko czynności zewnętrznych, ponieważ:
1. Wewnętrzne poruszenia nie mogą być znane dla drugich, natomiast Apostoł poleca1): „Skromność wasza niech będzie znana wszystkim ludziom".
2. Cnoty dotyczące namiętności różnią się od cnoty sprawiedliwości, która dotyczy działań. Lecz skromność jest cnotą pojedynczą. Jeśli więc dotyczy czynności zewnętrznych, nie będzie dotyczyć namiętności wewnętrznych.
3. Ta sama cnota pojedyncza nie może dotyczyć popędów, które są właściwym polem działania cnót obyczajowych oraz tego, co dotyczy poznania, które należy właściwie do cnót Intelektualnych, l tego, co dotyczy sił gniewu l pożądania. Jeśli więc skromność jest cnotą pojedynczą, nie może objąć tego wszystkiego.

Temu jednak sprzeciwia się fakt, że we wszystkim tu wymienionym musi być zachowywana miara (modus), od której skromność bierze swą nazwę. Wobec tego skromność dotyczy tego wszystkiego.
Odpowiedź: Jak powiedziano w artykule poprzednim, skromność różni się od umiarkowania tym, że umiarkowanie wprowadza ład w tym, co najtrudniej okiełznać, natomiast skromność wprowadza ład w tym. z czym kłopot jest mniejszy. O funkcji skromności wyrażali pisarze różne zdania. Pisarze ci jednak przydzielali jej rolę w materiałach pomniejszych, a odbierali jej wszystko, w czym zachodzi jakiś specjalny wzgląd dobra lub specjalna trudność we wprowadzaniu ładu. Jedno było dla wszystkich całkowicie jasne,. że okiełznywanie popędu do przyjemności dotyku jest szczególnie trudne i dlatego wszyscy wydzielali umiarkowanie od skromności. Oprócz tego Cycero2) zauważał jakieś szczególne dobro w łagodzeniu kar, i z tego powodu oddzielił łaskawość od skromności, wyznaczając jej rolę we wszystkich rzeczach zwykłych, w których należało zastosować miarę. Tych zaś jest cztery. Jednym jest pęd ducha do wyższości, w czym zaprowadza ład pokora. Drugim jest pragnienie tego, co dotyczy poznania, i tu ład zaprowadza pilność (studiositas), która przeciwstawia się ciekawości. Trzecim jest to, co dotyczy ruchów i czynności ciała, by były dokonywane godziwie i cześnie3) tak w tym, co jest czynione na serio, jak i w tym, co robi się dla zabawy. Wreszcie czwartym jest to, co dotyczy wyglądu zewnętrznego, a więc ubierania się itp.

Inni jednak pisarze niektórym z tych przydzielali pewne cnoty specjalne. I tak Andronik wymieniał łagodność, prostotę, pokorę i inne, o których powiedziano wyżej4). Arystoteles mówił o eutrapelii, której przedmiotem jest przyjemność pochodząca z zabaw, o czym też była. mowa wyżej5). Wszystkie jednak zawierają się

w skromności w rozumieniu Cycerona. I w ten sposób skromność dotyczy nie tylko zewnętrznych. czynności, ale także wewnętrznych.
Ad 1. Apostoł mówi tu o skromności tyczącej czynności zewnętrznych. A jednak doprowadzanie do ładu czynności wewnętrznych może. ujawniać się pewnymi zewnętrznymi znakami.
Ad 2. Skromność obejmuje różnorodne cnoty, jakie różni autorzy wymieniają. Stąd nic nie przeszkadza, by skromność zajmowała się dziedzinami, do których porządkowania potrzebne są różne cnoty. Jednakże części skromności. nie różnią się między sobą w tym stopniu, w jakim różni się sprawiedliwość, która dotyczy działań, od umiarkowania, którego przedmiotem są namiętności. Jest tak dlatego, bo w czynnościach i namiętnościach, w których nie zachodzi jakaś wybitna trudność ze strony materii, lecz tylko ze strony zaprowadzania ładu w nich, jest potrzebna jedna tylko cnota, dostosowana do zaprowadzania ładu w każdej trudnej czynności.
Z tego wynika odpowiedź na trzeci zarzut.

ZAGADNIENIE 161.
O POSTACIACH SKROMNOŚCI, A NAJPIERW O POKORZE

Teraz należy rozpatrzyć postacie skromności, a najpierw pokorę i przeciwstawną jej pychę, następnie pilność i przeciwstawną jej ciekawość, po trzecie skromność w słowach i czynach, po czwarte skromność w zewnętrznych objawach, ubiorze itd.
Zagadnienie pokory rozpatrzymy szukając odpowiedzi na sześć pytań: l. Czy pokora jest cnotą? 2. Czy jej siedzibą są popędy, czy też sąd rozumu? 3. Czy z uwagi na pokorę człowiek winien poddawać się wszystkim? 4. Czy pokora jest częścią skromności, czy też umiarkowania? 5. Jaki Jest stosunek pokory do innych cnót? 6. Jakie są jej stopnie?

Artykuł 1.

CZY POKORA JEST CNOTĄ ? (127)

Wydawałoby się, że pokora nie jest cnotą, ponieważ:
1. Cnota wnosi jakieś dobro, natomiast pokora zdaje się wnosić wzgląd zła, tj. kary, bo mówi Psalmista1): „Ugięli (humiliaverunt) w pęta nogi jego”.
2. Cnota i występek przeciwstawiają się sobie wzajemnie. Lecz pokora ma w pewnych wypadkach znamię występku, jak np. w słowach Eklezjastyka2): „jest taki, który się złośliwie korzy”.
3. Żadna cnota nie przeciwstawia się innej cnocie. Lecz pokora wydaje się przeciwstawiać dążącej do czegoś wielkiego cnocie wielkoduszności, bo pokora od wielkości ucieka.
4. „Cnota jest usposobieniem doskonałego”, jak pisze Filozof3). (127A) Lecz pokora wydaje się być czymś właściwym niedoskonałym. Stąd Bogu nie odpowiada upokarzanie się, ponieważ nikomu nie może podlegać.

5. Każda cnota moralna dotyczy czynności i namiętności, jak powiedziano w Etyce4). Otóż Filozof nie wymienia pokory między cnotami dotyczącymi namiętności; nie zawiera się też pokora w sprawiedliwości, która dotyczy czynności.

Stanowisko przeciwne zajmuje Orygenes, który, w objaśnieniu słów Łukasza5): „Wejrzał na niskość (humilitatem) służebnicy swojej", mówi, że „trafnie w Piśmie św. jedna z cnót zwie się pokorą,, jako że Zbawiciel powiedział: „Uczcie się ode mnie, iżem jest cichy i pokornego serca".

Odpowiedź: Jak powiedziano wyżej przy omawianiu namiętności6), dobro do osiągnięcia trudne ma w sobie coś. czym wzbudza dążenie ku sobie, a tym jest sama treść dobra; ma jednak także coś. czym od siebie odpycha, a tym jest sama trudność osiągania go. Treścią dobra budzi ruch nadziei, trudnością ruch zniechęcenia. (128) powiedziano zaś przedtem7), że do impulsywnych ruchów popędu należy zastosować moralną cnotę zaprowadzającą ład i hamującą; zaś do ruchów w popędach polegających na cofaniu się i słabnięciu należy zastosować moralną cnotę umacniającą i podniecającą. Stąd do popędu do dobra trudnego potrzebna jest podwójna cnota. Zadaniem pierwszej jest nakładanie miary i powściągania ducha, by nie dążył wzwyż bez umiaru; tę funkcję spełnia pokora. Zadaniem drugiej jest umacnianie ducha przeciw zniechęceniu i podniecanie go, by dążył do rzeczy wielkich zgodnie z prawym rozumem; tym zajmuje się wielkoduszność. Tak więc pokora jest cnotą.

Ad 1. Pisze Izydor8): „Mówi się o kimś 'pokorny' w znaczeniu, że jest jakby schylony ku ziemi", a to znaczy skłania się do rzeczy niziutkich. To zaś może zajść dwojako. Albo z przyczyn zewnętrznych, gdy np. ktoś kogoś poniży, i wtedy upokorzenie jest karą. Ale może też być wynikiem przyczyn wewnętrznych, co może zajść albo dobrze, np. gdy ktoś w pewien sposób się poniża z uwagi na swoje braki, jak to miało miejsce w wypadku Abrahama, który mówił do Boga9): „będę mówił do Pana mego, aczem proch i popiół". W ten sposób pokora jest cnotą. Można to jednak uczynić w zły sposób, np. gdy człowiek zatraci świadomość własnej godności i stoczy się do poziomu bezrozumnych zwierząt i stanie do nich podobnym.

Ad, 2. Jak przed chwilą powiedziano, pokora jako cnota w swej treści polega na pewnego rodzaju chwalebnym zniżeniu się do rzeczy najmniejszych. To zaś zachodzi albo tylko zewnętrznie i pozornie, i wtedy pokora jest fałszywa, o której Augustyn w pewnym liście wyraża się10), że jest właściwie wielką pychą, ponieważ w ten sposób dąży do wyższości w chwale. Jeśli zaś zachodzi wewnętrznie, pokora jest właściwą cnotą, ponieważ cnota nie polega na objawach zewnętrznych, lecz głównie na wewnętrznym wyborze umysłu, jak to wynika z tego, co o tym mówi Filozof11).

Ad 3. Pokora powściąga popęd, by nie dążył do rzeczy wielkich wbrew prawemu rozumowi. Natomiast wielkoduszność popycha ducha do tego, co wielkie zgodnie z prawym rozumem, Z tego wynika, że wielkoduszność nie jest prze-ciwstawieniem pokory, ale że obie te cnoty schodzą się w tym, że każda z nich jest w zgodzie z prawym rozumem.

Ad 4. Dwojako określa się coś jako doskonałe. Albo absolutnie, jeśli w czymś nie ma żadnych braków ani w jego naturze, ani z uwagi na coś innego. Tak doskonałym jest Bóg, w którym pokora nie ma miejsca, jeśli chodzi o naturę boską, a może mleć miejsce tylko według natury przybranej. Może też coś być doskonałe pod pewnym względem, a więc ze względu na swą naturę, stan, czas. W ten sposób doskonałym jest człowiek cnotliwy, chociaż jego doskonałość w porównaniu z Bogiem jest

ograniczona, zgodnie ze słowami Izajasza12): „Wszystkie narody jakby nie były, tak są przed Nim”, patrząc na to w ten sposób, każdemu człowiekowi wypada być pokornym.
Ad 5. Filozof omawia tu cnoty odnoszące się do życia społeczno-politycznego, w którym podległość jednego człowieka drugiemu reguluje prawo i zawiera się w cnocie sprawiedliwości prawnej. Natomiast pokora jako cnota specjalna w sposób specjalny dotyczy podległości człowieka Bogu, dla którego upokarzając się, poddaje się ludziom.

Artykuł 2.

CZY POKORA JEST W DĄŻENIACH ?

Wydaje się, że pokora nie jest w dążeniach, lecz raczej w sądzie rozumu, ponieważ:
1. Pokora jest przeciwstawnością pychy. Otóż pycha jak najbardziej dotyczy tego, co należy do poznania. Mówi bowiem Grzegorz1), że „pycha, gdy uzewnętrzni się w ciele, najpierw uwidacznia się w oczach". Dlatego też powiedziane jest w Psalmie2): „Panie, nie wyniosło się serce moje, ani się wywyższyły oczy moje”. Zaś oczy ze wszystkich zmysłów najwięcej służą poznaniu. Stąd wydaje się, że pokora dotyczy głównie poznania, którym ktoś nisko o sobie myśli.
2. Augustyn wyraża się3), że „pokora jest sumą prawie całej obyczajności chrześcijańskiej”. Zatem nic z tego, co jest w chrześcijańskiej obyczajności nie sprzeciwia się pokorze. Lecz obyczajność chrześcijańska zachęca nas do dążenia do rzeczy wyższych, według słów Apostoła4): „Pragnijcie lepszych darów”. Zatem nie należy do pokory hamowanie dążeń do rzeczy trudnych, lecz raczej ich ocena.
3. Do tej samej cnoty należy poskramianie nadmiernego ruchu i umacnianie ducha przeciw zbytniemu wycofywaniu się. Tak np. to samo męstwo zarówno poskramia śmiałość, jak i utwierdza ducha przeciw lękowi. Otóż wielkoduszność utwierdza ducha przeciw trudnościom stojącym na drodze w osiąganiu rzeczy wielkich. Jeśliby więc pokora poskramiała pęd do rzeczy wielkich, znaczyłoby to, że nie jest cnotą odrębną od wielkoduszności, co jest oczywiście fałszem. Zatem pokora nie odnosi się do pędu ku rzeczom wielkim, lecz raczej odnosi się do ich oceny.
4. Andronik5) wyznacza pokorze funkcję w sprawach zewnętrznego ubioru. Mówi bowiem, że pokora polega na „ubiorze nie za kosztownym i zbyt kunsztownie zrobionym”. Zatem nie odnosi się pokora do ruchów popędu.

Temu sprzeciwia się jednak to, co powiedział Augustyn6): „pokornym jest ten, kto wybrał ostatnie miejsce w domu Pańskim, raczej niż mieszkanie w namiotach grzeszników”. Lecz, ponieważ wybór należy do siły dążeniowej (woli), dlatego pokora dotyczy raczej dążeń niż osądu.
Odpowiedź: W poprzednim artykule powiedziano, że właściwa funkcja pokory polega na hamowaniu siebie samego, by nie zdążać ku temu co przewyższa nasze możliwości. Do tego zaś jest konieczne i potrzebne zdanie sobie sprawy (cognitio) z własnych sił w stosunku do tego, co siły te przerasta. Dlatego poznanie własnych braków należy do pokory, jako do pewnej reguły kierowniczej dążeń. Istotnie jednak

podmiotem pokory są dążenia. Dlatego należy stwierdzić, że właściwą funkcją pokory jest kierowanie ruchami dążeniowymi i zaprowadzanie w nich ładu.
Ad 1. Jeśli podnoszenie oczu oznacza wykluczenie szacunku i bo jaźni, jest ono jakimś znakiem pychy. Ludzie bowiem mający bo jaźń i wstydliwość zwykli są mieć oczy spuszczone, wyrażając tym, że nie śmią porównywać się z drugimi. Nie znaczy to jednak, by w swej istocie pokora polegała na poznaniu.
Ad 2. Dążenie do czegoś wielkiego kładąc zaufanie tylko we własne siły sprzeciwia się pokorze. Nie jest natomiast przeciwne pokorze dążenie do czegoś wielkiego z ufnością w pomoc Bożą; zwłaszcza, że im bardziej ktoś poddaje się Bogu drogą pokory, tym bardziej do Boga się podnosi. Stąd Augustyn mówi6): „Co Innego jest podnosić się ku Bogu, a co innego przeciw Bogu. Kto bowiem poniża się wobec Niego, On go podnosi; kto zaś podnosi się przeciw Niemu, jest odeń odrzucony".
Ad 3. Męstwo poskramia śmiałość i utwierdza ducha przeciw lękowi z tego samego powodu, a powodem tym dla obojga jest obowiązek stawiania wyżej dobra moralnego (129) od niebezpieczeństwa śmierci. Natomiast pokora poskramia przerost nadziel z innego powodu niż wielkoduszność, gdy utwierdza ducha przeciw zniechęceniu. Powodem bowiem utwierdzenia ducha przeciw zniechęceniu jest osiągnięcie dobra własnego, jako że zniechęcając się człowiek czyni się niegodnym dobra, które jest zdolny osiągnąć. Natomiast specjalnym powodem poskramiania przerostu nadziei jest szacunek wobec Boga, a szacunek ten domaga się, by człowiek nie przypisywał sobie więcej niż to mu zostało przez Boga wyznaczone. Stąd pokora wnosi głównie uzależnienie się człowieka od Boga. Z tego to powodu Augustyn7) przydzielił pokorę, którą rozumiał jako „ubóstwo ducha", darowi bojaźni, dzięki któremu człowiek szanuje Boga.

Stąd również pochodzi, że męstwo ma się Inaczej w stosunku do śmiałości, niż ma się pokora do nadziei. Bo męstwo raczej posługuje się śmiałością niż ją poskramia; dlatego przerost śmiałości jest bardziej podobny do męstwa niż jej brak. Natomiast pokora więcej poskramia nadzieję czy zaufanie w siebie, niż jej używa; dlatego nadmiar jej bardziej się jej przeciwstawia niż brak.
Ad 4. Przesada w zewnętrznych wydatkach i zabiegach jest zazwyczaj wynikiem chełpliwości, i tę poskramia pokora, a przez to drugorzędnie polega też na czymś zewnętrznym, będącym objawem ruchu dążeń wewnętrznych.

Artykuł 3.

CZY NA SKUTEK POKORY CZŁOWIEK MA STAWIAĆ SIEBIE NIŻEJ W STOSUNKU DO WSZYSTKICH LUDZI ?

Wydaje się, że nie, ponieważ:
1. Jak już powiedziano1), pokora polega głównie na uzależnianiu się człowieka od Boga. Lecz tego, co się należy Bogu, nie należy dawać ludziom, jak to widać we wszystkich aktach absolutnej służebności (latria).
2. Mówi Augustyn2): „pokora jest prawdą, a nie fałszem". Lecz gdyby ludzie najwyższego stanu stawiali się niżej ludzi stanu niższego, nie obyłoby się bez fałszu.

3. Nikomu nie wolno czynić czegoś, co by szkodziło drugim. Lecz gdyby ktoś z pokory uzależnił się od drugiego, w pewnych wypadkach zaszkodziłoby to temu, komu się poddał, bo albo by to wzbiło go w pychę albo wzbudziło pogardę do tak podległego. Dlatego Augustyn wyraża się3): „Aby przesadna pokora nie zniszczyła autorytetu rządzącego”.

Przeciwnie jednak wyraża się Apostoł4): „w pokorze jeden drugiego mając za wyższego od siebie”.

Odpowiedź: Można w człowieku brać pod uwagę to, co jest w nim z Boga i to, co jest w nim ludzkiego. Ludzkim jest wszystko, co należy do dziedziny braków i zła, Boskim zaś wszystko, co należy do dziedziny zbawienia i doskonałości, według słów Ozeasza5): „Twoje zatracenie, Izraelu; tylko we mnie ratunek twój”. Pokora, jakeśmy wyżej powiedzieli6), dotyczy uszanowania sprawiającego, że człowiek poddaje się Bogu. Stąd wynika, że każdy człowiek to, co w nim jest własnego, winien podporządkowywać temu, co jest Boskiego w każdym bliźnim. Bynajmniej jednak pokora nie wymaga, aby człowiek to, co jest w nim z Boga, podporządkowywał temu, co, jak sądzi, jest z Boga w bliźnim. Albowiem cl, co coś od Boga otrzymują, są tego świadomi, wedle słów Apostoła7): ”abyśmy wiedzieli, co nam od Boga jest dane”. Dlatego bez uszczerbku pokory mogą oni dary, które sami otrzymali, przedkładać nad te, które widzą u Innych. Stąd i Apostoł mówi o tajemnicy Chrystusowej, „która za innych czasów nie była oznajmiona synom ludzkim, jako teraz objawiona jest świętym jego apostołom”8).

Podobnie pokora nie wymaga, aby człowiek to, co ma z siebie, poddawał temu, co jest ludzkiego w bliźnim; inaczej bowiem każdy człowiek musiałby uważać się za bardziej grzesznego od każdego Innego; tymczasem zaś Apostoł bez uszczerbku dla pokory mówi9): „My z urodzenia żydzi, a nie z pogan grzesznicy”. Może jednak ktoś widzieć w Innym jakieś dobro, którego jemu brak, albo też w sobie jakieś zło, którego inny nie posiada i z tej racji może mu się z pokory poddawać.

Ad 1. powinniśmy szanować nie tylko Boga w nim samym, ale także powinniśmy w każdym człowieku uszanować to, co jest w nim Boskie, wszakże nie w sposób, w jaki szanujemy Boga. Dlatego powinniśmy z racji pokory poddawać się wszystkim bliźnim dla Boga, zgodnie ze wskazaniem piotra10): „Bądźcie tedy podda-ni wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga”. Wszakże podległość absolutną (latria) powinniśmy okazywać tylko Bogu.

Ad 2. Nie możemy popaść w fałsz, jeśli to co Boskie w bliźnim stawiamy wyżej niż to co ludzkie w nas. Stąd, w objaśnieniu do słów Apostoła11): „w pokorze jeden drugiego mając za wyższego od siebie” powiedziano 12): „Ale nasza ocena tego nie powinna być fikcją, lecz winniśmy z całą prawdziwością uważać, że może być w bliźnim coś, o czym my nie wiemy, a czym on nas przewyższa, chociażby dobro nasze, dzięki któremu wydaje się nam, że my jego przewyższamy, nie było zakryte”.

Ad 3. Jak każda inna cnota, tak i pokora ma swą siedzibę głównie we wnętrzu duszy. Może więc człowiek wewnętrznym aktem duszy poddawać się drugim bez dania sposobności szkodzenia Im. I to właśnie wyraża Augustyn mówiąc3): „Niech przełożony uniży się do stóp waszych. bojaźnią przed Bogiem”. Natomiast w zewnętrznym praktykowaniu pokory, podobnie jak każdej innej cnoty, należy kierować się należnym umiarem (moderatio), by nie zaszkodzić drugim. Jeśli jednak

ktoś czyni co i jak należy, a ludzie biorą z tego okazję do grzechu, winę ponosi nie ten kto pokornie postępuje, bo chociaż ktoś się zgorszył, pokorny nie dał zgorszenia.

Artykuł 4.

CZY POKORA JEST CZĘŚCIĄ SKROMNOŚCI LUB UMIARKOWANIA?

Wydaje się, że pokora nie jest częścią skromności lub umiarkowania, ponieważ:
1. Pokora wprowadza uszanowanie powodujące podległość Bogu, jak powiedziano w artykule poprzednim. A ponieważ Boga za przedmiot mają cnoty teologiczne, przeto pokorę należy uważać raczej za cnotę teologiczną niż za składnik umiarkowania czy skromności.
2. Umiarkowanie ma siedzibę w pożądliwości, natomiast pokora wydaje się być w gniewliwości. podobnie jak przeciwstawna jej pycha, której przedmiot jest trudny. Nie może więc pokora być częścią umiarkowania lub skromności.
3. Jak wynika z tego, co wyżej powiedziano1), pokora i wielkoduszność dotyczą tego samego. Lecz wielkoduszność nie jest częścią umiarkowania lecz raczej męstwa, jak tego dowiedziono wyżej2. Wobec tego nie wydaje się, by pokora była częścią umiarkowania lub skromności.

Z drugiej jednak strony mówi Orygenes3): „Jeśli chcesz słyszeć nazwę tej cnoty i jak ją nawet filozofowie nazywają, to rozumiej, że jest ona pokorą, którą szanuje Bóg, a filozofowie uważają ją za metrèotes, tj. za miarę lub ład”. A ponieważ to oczywiście należy do skromności lub umiarkowania, zatem pokora jest ich częścią.
Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano4), w przydzielaniu cnotom jakiejś części należy kierować się głównie podobieństwem co do sposobu cnoty. Sposobem właściwym umiarkowaniu, będącym jego główną wartością, jest poskramianie lub tłumienie (repressio) naporu jakiejś namiętności. Dlatego wszystkie cnoty poskramiające lub tłumiące napór jakichś uczuć oraz kierujące czynnościami są uważane za części umiarkowania. Otóż, jak łagodność przytłumia ruch gniewu,. tak pokora przytłumia ruch nadziei, która jest ruchem ducha dążącego do rzeczy wielkich. Dlatego zarówno łagodność jak pokora są częściami umiarkowania.

Dlatego nawet Filozof6) wyraża się o kimś,. kto dąży do rzeczy małych, bo na to go tylko stać, że nie jest wielkodusznym, lecz umiarkowanym, a my byśmy go nazwali pokornym. Między Innymi częściami umiarkowania, z powodu podanego wyżej6) pokora zawiera się w skromności w znaczeniu przyjętym przez Cycerona7), jako że pokora jest nie czym innym jak pewnym ładem ducha. Wyraża się o tym Piotr, mówiąc 8): „w nieskazitelności spokojnego i skromnego ducha”.
Ad 1. Cnoty teologiczne, których przedmiotem jest cel ostateczny, będący podstawą dążeń, są przyczyną wszystkich innych cnót. Stąd wniosek, że chociaż pokora ma za przyczynę szacunek dla Boga, to jednak nie przeszkadza, by była częścią skromności lub umiarkowania.
Ad 2. Przydziela się części cnotom głównym na podstawie zbieżności nie w podmiocie lub materii, lecz w formalnym sposobie (in modo formali), jak to powiedziano wyżej9). Dlatego, chociaż pokora jest w sile gniewu jako w podmiocie, to jednak z racji sposobu uważa się ją za część skromności l umiarkowania.

Ad 3. Chociaż wielkoduszność i pokora obiegają się w materii, to jednak różnią się sposobem, z racji którego wielkoduszność jest częścią męstwa, zaś pokora częścią umiarkowania.

Artykuł 5.

CZY POKORA JEST NAJWIĘKSZĄ Z CNÓT ?

Wydaje się, że pokora jest największą cnotą, ponieważ:
1. W wyjaśnieniu opowieści o faryzeuszu i celniku1) Chryzostom mówi2): „pokora pomieszana z występkami biegnie tak szybko, że wymija sprawiedliwość złączoną z pychą. Jeśli ją jednak złączysz ze sprawiedliwością, zajdzie bardzo wysoko: bo znajdzie się wśród Aniołów przy tronie Boga”. Z tego wynika, że pokora znaczy więcej niż sprawiedliwość. A ponieważ sprawiedliwość jest najświEthicjsza ze wszystkich cnót, i, jak wynika z tego co powiedział Filozof3), zawiera w sobie wszystkie cnoty, wobec tego pokora jest największą cnotą.
2. Mówi Augustyn4): „zamyślasz skonstruować gmach wielkości? Pomyśl więc najpierw o pokorze jako podwalinie”. Z tego widać, że pokora jest fundamentem wszystkich cnót, a wobec tego jest największą wśród nich.
3. Im większa cnota, tym większa nagroda. Otóż pokorze należy się największa nagroda, jako że „kto się uniża, wywyższony będzie”5).
4. Mówi Augustyn6): „Całe życie Chrystusa na ziemi jako człowieka, którego naturę raczył przybrać, było regułą życia”. Lecz Chrystus zalecił naśladowanie w szczególności swej pokory, mówiąc7): „uczcie się ode mnie. żem cichy i pokornego serca”. Zaś Grzegorz wyraża się8), że „przyczyną, która sprawiła nasze zbawienie jest pokora”.

Z drugiej jednak strony jest faktem, że ponad wszystkimi cnotami jest miłość, jak wyraził Apostoł9): „ponad wszystko miejcie miłość”. Zatem pokora nie jest największą z cnót.

Odpowiedź: Dobroć cnoty ludzkiej polega na porządku wskazanym przez rozum, a porządek ten ustala się w pierwszym rzędzie z uwagi na cel. Dlatego najważniejsze są cnoty teologiczne (Boskie), bo ich przedmiotem jest cel ostateczny. W drugim rzędzie zaś porządek ten ustala się z uwagi na uporządkowanie środków prowadzących do danego celu. Otóż to uporządkowanie w swej istocie jest w porządkującym rozumie, a pochodnie w sile dążeniowej, uporządkowanej przez rozum. Tego uporządkowania w całości dążeń dokonuje sprawiedliwość, zwłaszcza prawna. Natomiast pokora sprawia w człowieku dobre poddanie się wszelkiemu porządkowi w każdej materii, zaś wszystkie inne cnoty w materii określonej. Dlatego, zaraz po cnotach teologicznych (Boskich) i Intelektualnych, które dotyczą samego rozumu, i po sprawiedliwości, zwłaszcza prawnej, najważniejszą w porównaniu. z resztą innych cnót jest pokora. (130)

Ad 1. pokora nie jest wyższa niż sprawiedliwość, chyba że sprawiedliwość jest złączona z pychą; wtedy bowiem przestaje być cnotą, gdy pokora, przeciwnie, powoduje odpuszczenie grzechu, jak to było w wypadku celnika, który dzięki pokorze „odszedł do domu swego usprawiedliwiony”10). Dlatego Chryzostom wyraża się o tym: „Daj mi dwa dwukonne wozy, jeden zaprzągnięty w pychę i sprawiedliwość,

drugi w grzech i pokorę, a zobaczysz, że biorący górę nad sprawiedliwością grzech zwycięży nie własnymi siłami, lecz pokory; drugą zaś parę zobaczysz pokonaną nie dlatego, że sprawiedliwość jest słaba, lecz dzięki ciężarowi i rozmiarowi pychy".
Ad 2. Jak uporządkowany zespół cnót dzięki pewnemu podobieństwu przyrównujemy do budynku, tak też to, co w nabywaniu cnót jest pierwsze, przyrównuje się do podwalin, od których położenia zaczyna się budowę. Jest prawdą, że cnoty pochodzą z wlania przez Boga. Stąd to. co jest pierwsze w nabywaniu cnót, może być brane dwojako. Albo jako coś, co usuwa przeszkody. Z tego punktu widzenia pierwszą jest pokora, jako ta, która usuwa pychę, której „Bóg się sprzeciwia", i czyni człowieka podatnym na przyjęcie: wpływu łaski Bożej. Dlatego mówi Pismo św.11): „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje". Stosownie do tego określa się pokorę jako podwalinę gmachu duchowego. Może jednak coś. być pierwsze w sferze cnót bezpośrednio, dzięki czemu zaczyna się wznoszenie ku Bogu. Początkiem zwrotu ku Bogu jest wiara, zgodnie z Pismem św.12): „przystępujący do Boga winien wierzyć". Z tego punktu widzenia wiara jest podwaliną w znaczeniu wyższym niż pokora.
Ad 3. Rzeczy niebieskie obiecane są gardzącym ziemskimi; i tak gardzącym bogactwami tej ziemi obiecane są skarby nieba13): „Nie skarbcie sobie skarbów na ziemi..., ale skarbcie sobie skarby w niebie". I podobnie obiecane są pociechy niebieskie ludziom, którzy wzgardzili radościami ziemi14): „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni". Dlatego Augustyn mówi15): „Nie myśl, że kto się uniża, zawsze będzie leżał; powiedziano bowiem, że będzie wywyższony. I nie wyobrażaj sobie, że wywyższenie to odbędzie się na oczach ludzkich w sposób cielesny."
Ad 4. Chrystus polecił nam przede wszystkim pokorę dlatego, ponieważ pokora najskuteczniej usuwa z nas przeszkodę do zbawienia, polegającego na dążeniu do rzeczy niebieskich l duchowych, czemu przeszkadza dążenie do wielkości w rzeczach tej ziemi. Dlatego, celem usunięcia z nas przeszkody do zbawienia, pan nasz przykładem pokory wykazał, że należy gardzić zewnętrzną wielkością. Tak więc pokora jest swego rodzaju przysposobieniem do nieskrępowanego niczym dążenia do dóbr duchowych i Bożych. Zatem, jak doskonałość jest czymś ważniejszym niż tylko przysposobienie do niej, tak też miłość i inne cnoty bezpośrednio powodujące zdążanie człowieka do Boga są ważniejsze niż pokora.

Artykuł 6.

CZY REGUŁA ŚW. BENEDYKTA TRAFNIE ROZRÓŻNIA W POKORZE DWANAŚCIE STOPNI? (131)

1. Wydaje się, że nie. Stopnie pokory wymienione w Regule św. Benedykta są następujące. 1. Zawsze wykazywać pokorę serca i ciała. spuszczonymi ku ziemi oczyma. 2. Mówić mało, rozumnie, ściszonym głosem. 3. Nie łatwo i nie często wybuchać śmiechem. 4. Milczeć, a głos zabierać dopiero na pytanie. 5. Dostosować się do tego, czego wymaga przyjęta w klasztorze reguła. 6. Wierzyć i wyznawać, że

się jest gorszym od wszystkich. 7. Wierzyć i wyznawać, że się jest niegodnym niczego i użytecznym do niczego. 8. Wyznawać własne grzechy. 9. Uzbroić się w cierpliwość, gdy trzeba być posłusznym w okolicznościach trudnych i nieprzyjem-nych. 10. posłusznie ulegać przełożonemu. 11. Nie mieć przyjemności w spełnianiu własnej woli. 12. Bać się Boga i mieć w pamięci wszystko, co nakazał.

Otóż wyliczone są tu rzeczy należące do innych cnót, jak posłuszeństwo i cierpliwość, a niektóre trącą fałszywym mniemaniem, co nie godzi się z cnotą, np. by ktoś wyznawał, że jest podlejszy niż wszyscy i by ktoś wierzył i wyznawał, że jest niegodny i nieprzydatny do czegokolwiek. Wobec tego nie należało tego zaliczać do stopni pokory.

2. Jak inne cnoty, pokora wychodzi z wnętrza i przechodzi na zewnątrz. Otóż podane tu stopnie na pierwszym miejscu wymieniają to, co dotyczy czynności zewnętrznych.

3. Anzelm1) wymienia następujące siedem stopni pokory: 1. Uznawać się godnym wzgardy. 2. Boleć nad tym. 3. Wyznawać to. 4. Przekonywać o tym innych z chęcią, by w to wierzyli. 5. Cierpliwie wytrzymać, gdy to o nas mówią. 6. Cierpliwie znosić pogardliwe odnoszenie się do nas. 7. Chcieć być tak traktowanym. — Wobec tego wielka ilość stopni podanych w Regule jest zbyteczna.

4. W objaśnieniu do Mateusza czytamy2): „Doskonała pokora ma trzy stopnie. Pierwszy polega na poddaniu się wyższym od nas i na nie wywyższaniu się nad równych nam, i to wystarcza. Drugi polega na poddaniu się równym nam i na nie wywyższaniu się nad niższych; ten stopień zwie się pokorą obfitą. Trzeci polega na poddaniu się komuś od nas niższemu; i to jest pełnia doskonałości. Zatem stopnie podane wyżej są zbyt liczne.

5. Augustyn mówi3): „Miara czyjejś pokory zależy od miary jego wielkości, pycha bowiem najbardziej zagraża ludziom wysoko postawionym". A ponieważ wielkości ludzkiej nie można. określić wyraźnymi stopniami, dlatego wyraźnymi stopniami nie można też określać pokory.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano4), w swej istocie pokora dotyczy dążeń, bo jej funkcją jest powściąganie pędu ducha, by do wielkości nie dążył nieporządnie; jednakże norma pokory leży w poznaniu, bo człowiek nie powinien przeceniać się. Dla obu zaś źródłem i korzeniem jest poszanowanie dla Boga. Z pokornego usposobienia wewnętrznego wychodzą pewne zewnętrzne znaki w słowach, czynach i ruchach, w których ujawnia się to, co kryje się wewnątrz; podobnie dzieje się i w innych cnotach. Jak mówi Pismo św.5), „Z wejrzenia poznać męża, a ze spotkania oblicza poznać roztropnego". Dlatego w stopniach Reguły podano to, co jest korzeniem pokory. Mianowicie wyrażono w 12 stopniu pokory: „człowiek ma się bać Boga i mieć w pamięci wszystko co Bóg nakazał".

Podaje też Reguła stopnie odnoszące się do dążeń, by mianowicie człowiek nie dążył do własnego wywyższenia nieporządnie. To zaś osiąga się trojako. Po pierwsze, gdy człowiek nie kieruje się własną wolą, i tego dotyczy stopień 11. po drugie, jeśli człowiek reguluje swą wolę zdaniem przełożonego, i tego dotyczy stopień 10. Po trzecie, jeśli od tego nie odstępuje pod wpływem trudności i nieprzyjemności, i tego dotyczy stopień 9.

Trzy stopnie dotyczą oceny i uznania własnych braków człowieka. Stopień 8 domaga się uznania i wyznawania własnych braków. Stopień 7 domaga się, by z uwagi na własne braki człowiek uważał się za nieprzydatnego do tego co wyższe.

Stopień 6 domaga się, by zgodnie z tym człowiek innych stawiał wyżej od siebie. Reszta stopni dotyczy objawów zewnętrznych,. S stopień dotyczy postępowania, domagając się, by człowiek nie odstępował od ogólnie przyjętego sposobu postępowania. Dwa stopnie dotyczą .słów: 4 domaga się, by człowiek nie zabierał głosu przed czasem; 2, by nie przesadzał w sposobie mówienia. Dwa ostatnie stopnie dotyczą ruchów zewnętrznych: 1 powściąga podnoszenie oczu, a trzeci powściąga wybuchy śmiechu i inne odruchy niewłaściwej wesołości.
Ad 1. Ktoś może bez fałszu wierzyć i mówić, że jest gorszy od wszystkich, biorąc pod uwagę znane sobie ukryte własne braki oraz dary Boże ukryte w innych ludziach. Mówi o tym Augustyn 6): „Myślcie o drugich, że ze względu na ukryte wartości, są od was wyżsi, pomimo że zewnętrznie jesteście od nich lepsi", podobnie może ktoś bez fałszu wyznawać i wierzyć, że jest do niczego nieprzydatny i niczego niegodny ze względu na własne tylko zdolności, aby całą swą zdolność odnieść Bogu, zgodnie z tym co powiedział Apostoł7): „Nie jak obyśmy zdolni byli pomyśleć co sami z siebie, jako z siebie, ale zdolność nasza z Boga jest". I nic nie stoi na prze-szkodzie, by przypisać pokorze pewne funkcje spełniane przez Inne cnoty, ponieważ jak jeden występek rodzi się z drugiego, tak naturalnym porządkiem rzeczy czynności jednej cnoty pochodzą z czynności innej cnoty.
Ad 2. Człowiek osiąga pokorę dwoma drogami. Pierwszorzędnie i głównie otrzymuje ją jako dar łaski; tutaj to co wewnętrzne wyprzedza oznaki zewnętrzne. Ale zdobywa ją równie własnym wysiłkiem. Tutaj porządek jest odwrotny: najpierw człowiek powściąga ruchy zewnętrzne, by przez to dojść do wyrwania tkwiącego wewnątrz korzenia. Podane tu stopnie pokory są dostosowane do tego drugiego porządku.
Ad 3. Stopnie pokory podane przez Anzelma można sprowadzić do mniemania, okazywania i chcenia własnej nieprzydatności. Jego pierwszy stopień dotyczy znajomości własnych braków. Jego drugi stopień usuwa niewłaściwe przywiązanie do tychże braków. Jego trzeci i czwarty stopień dotyczy okazywania braków osobis-tych o tyle, że wymagają, by człowiek nie tylko wyjawiał swe braki, ale też chciał, by drudzy byli o nich przeświadczeni. Dalsze trzy stopnie dotyczą dążeń, sprawiając, że człowiek stara się nie o wyższość zewnętrzną, lecz o zewnętrzne poniżenie, albo poniżenie to słowami i postępowaniem cierpliwie znosi. Wyraża to Grzegorz8): „nie jest czymś wielkim być pokornym wobec tych, którzy odnoszą się do nas z szacunkiem, bo na to zdobywają się nawet ludzie światowi; lecz powinniśmy zachowywać się pokornie wobec tych, którzy zadają nam ból"; tego dotyczy 5 i 6 stopień Anzelma. Natomiast 7 stopień dotyczy chętnego przyjęcia poniżenia zewnętrznego. Tak zatem 7 stopni Anzelma mieści się w 6 i 7 stopniu Reguły św. Benedykta.
Ad 4. Podane tu stopnie nie odnoszą się do samej rzeczy, tj. do natury pokory, lecz do stopni zachodzących między ludźmi, którzy są albo więksi lub mniejsi, albo równi.
Ad 5. Zarzut ten dotyczy stopni pokory nie w jej naturze, do czego odnoszą się omawiane przez nas stopnie, lecz w zależności od różnych stanów ludzkich.

ZAGADNIENIE 162.
PYCHA

Zagadnienie to omówimy w dwu rozdziałach:
1. O pysze w ogólności. 2. O grzechu pierwszego człowieka, którym była pycha.
Co do pierwszego szukać będziemy odpowiedzi na osiem pytań: 1. Czy pycha jest grzechem? 2. Czy jest występkiem osobnym? 3. Co jest jej podmiotem? 4. Jakie są jej postacie? 5. Czy jest grzechem śmiertelnym? 6. Czy jest najcięższym grzechem? 7. Jaki jest jej stosunek do innych grzechów? 8. Czy należy ją uważać za grzech główny?

Artykuł 1.

CZY PYCHA JEST GRZECHEM ?

Wydaje się, że pycha nie jest grzechem, ponieważ:
1. Grzech nie był czymś, co Bóg obiecał. Bóg bowiem obiecuje coś co zamierza uczynić; a Bóg nie czyni grzechu. Otóż pycha znajduje się między rzeczami obiecanymi przez Boga, bo powiedziane jest u Izajasza1): „uczynię cię chlubą (superbiam) wieków i weselem od pokolenia do pokolenia".
2. Dążenie do upodobnienia się do Boga nie jest grzechem. Do tego bowiem dąży ze swej natury każde stworzenie, i to jest czymś najlepszym w każdej rzeczy; szczególnie zaś harmonizuje to ze stworzeniem rozumnym stworzonym na obraz i podobieństwo Boże. Otóż powiedziano o tym2), że „pycha jest miłością własnej wyższości, dzięki której człowiek staje się podobnym do Boga, który jest najwyższy". Mówi też Augustyn3): „Pycha udaje wysokość, bo tylko Ty jeden jesteś Bogiem wszystko przewyższającym".
3. Grzech jest przeciwstawieniem nie tylko cnoty, lecz także przeciwnego sobie występku, jak to stwierdza Filozof4). Otóż nie ma występku przeciwstawnego pysze.

Z drugiej jednak strony napisane jest w Piśmie św.5): „Pysze nigdy w myśli twojej ani w słowie twoim panować nie dopuszczaj".
Odpowiedź: Nazwa pychy (superbia) w języku łacińskim pochodzi stąd, że ktoś wolą swoja, dąży wyżej (supra) tego, czym jest. Dlatego Izydor mówi6): „człowiek jest pyszny, bo chce być uważany za wyższego niż w rzeczywistości jest". Kto bowiem chce pchać się, by się postawić wyżej ponad to czym jest, jest pysznym. Lecz normalny rozum domaga się, by wola każdego człowieka dążyła do tego, na co ją stać. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że pycha wnosi coś sprzecznego z normalnym rozumem, a na tym właśnie polega treść grzechu, ponieważ według Dionizego7), „zło duszy jest byciem poza rozumem". Stąd oczywisty wniosek, że pycha jest grzechem.
Ad 1. Pycha może mieć podwójne znaczenie. Może oznaczać wykroczenie ponad to co wskazuje rozum, i w tym znaczeniu pycha jest grzechem. Może jednak oznaczać także każde wzniesienie się ponad zwykłą miarę; tutaj każde takie wzniesienie się może być nazywane pychą. Taką to „pychę" obiecał Bóg, jako pewnego rodzaju dobro niezwykłej wielkości. Stąd też Hieronim w objaśnieniu słów Izajasza8): „wy zaś kapłani" powiada, że „jest pycha dobra i zła" lub „jest pycha wadliwa, której Bóg się

sprzeciwia, i pycha oznaczająca chwałę, którą Bóg daje". Można jednak powiedzieć, że pycha wspomniana w cytowanym zdaniu Izajasza oznacza obfitość rzeczy materialnych, z których człowiek może się pysznić. (132)
Ad 2. W rzeczach, do których człowiek dąży instynktem natury, rząd należy do rozumu; jeśli tu ktoś, przesadą lub niedociągnięciem, odchodzi od normy wskazanej przez rozum, jego dążenie będzie występne, jak to np. zachodzi w instynktownym pragnieniu pokarmu. Pycha dąży do wyższości przesadzając normę rozumu. Mówi o tym Augustyn9): „pycha jest dążeniem do wyższości nieporządnej". Stad zaś pochodzi to, co Augustyn wyraża10) w słowach: „pycha naśladuje Boga w odwróconym porządku: bo nienawidzi równości z innymi ludźmi, swymi towarzy-szami, pod Bogiem; natomiast chce narzucić towarzyszom swą władzę w miejsce Boga".
Ad 3. Pycha przeciwstawia się bezpośrednio cnocie pokory, która w pewien sposób dotyczy tego samego co wielkoduszność, jak już powiedziano11), stąd też występek przeciwstawny pysze przez niedociągnięcie jest zbliżony do ma-łoduszności, która swym niedociągnięciem jest przeciwstawieniem wielkoduszności. Bo jak funkcją wielkoduszności jest popędzać ducha do rzeczy wielkich przeciw zniechęceniu, tak funkcją pokory jest odwodzić ducha od nieporządnego dążenia do rzeczy wielkich przeciw zarozumiałości. Małoduszność zaś, brana jako wycofywanie się od dążenia do rzeczy wielkich, jest bezpośrednio przeciwstawieniem przez niedociągnięcie wielkoduszności. Jeśli jednakże sprawia zajęcie się ducha rzeczami podlejszymi niż to wypada dla człowieka, małoduszność jest przeciwstawieniem pokory przez niedociągnięcie; w obu bowiem wypadkach pochodzi z małości ducha.

Podobnie jest z pychą. Może ona przez przesadę być przeciwstawieniem wielkoduszności i pokory, ale w każdym wypadku pod innym względem. Jest przeciwstawieniem pokory, bo odrzuca podległość; wielkoduszności zaś, bo sięga po rzeczy wielkie nieporządnie. Ponieważ jednak wnosi pewną wyższość, pycha dlatego bardziej bezpośrednio przeciwstawia się pokorze; podobnie zresztą jak małoduszność, wnosząca małość w dążącego ku wielkim rzeczom ducha, bardziej bezpośrednio przeciwstawia się wielkoduszności.

Artykuł 2.

CZY PYCHA JEST GRZECHEM OSOBNYM ?

Nie wydaje się, by pycha była grzechem osobnym, ponieważ:
1. Mówi Augustyn1), że „nie masz grzechu, w którym by nie było pychy". A Prosper mówi2): „bez pychy żaden grzech nie był, nie jest i nie będzie możliwy". Stąd wniosek, że pycha jest grzechem ogólnym.
2. Słowa pisma św.3): „aby odwieść 'człowieka od tego, co czyni, i wybawić go od pychy",. wyjaśnia się4), że „być pysznym wobec Stworzyciela znaczy przekraczać Jego przykazania grzeszeniem". A ponieważ według Ambrożego5) „każdy grzech jest przekroczeniem prawa Bożego i nieposłuszeństwem wobec poleceń niebieskich", dlatego każdy grzech jest pychą.
3. Każdy grzech sprzeciwia się jakiejś osobnej cnocie. Natomiast pycha przeciwstawia się wszystkim cnotom. Mówi bowiem Grzegorz6), że „pycha nie zadawala się zniszczeniem jedne} cnoty; podnosi się bowiem przeciw wszystkim siłom duszy, i jest

jakby wszystko przenikająca i trująca choroba, która niszczy całe ciało”. A Izydor wyraża się7) o pysze, że „doprowadza do ruiny wszystkie cnoty”. Stąd wniosek, że pycha •nie jest grzechem osobnym.
4. Każdy osobny grzech ma osobną materię, natomiast pycha ma materię ogólną. Mówi bowiem Grzegorz8), że „jeden człowiek pyszni się swoim złotem, drugi swą wymową; jeden najniższymi rzeczami ziemi, inny najwyższymi i niebieskimi cnotami". Stąd wniosek, że pycha nie jest grzechem osobnym, lecz ogólnym.

Z drugiej jednak strony Augustyn mówi9): „Niech bada dokładnie, a znajdzie, że według prawa Bożego pycha jest grzechem bardzo wyraźnie odmiennym od innych występków”. Wobec tego pycha nie jest grzechem ogólnym, lecz osobnym.
Odpowiedź: Na grzech pychy można patrzeć dwojako. Po pierwsze, czym sama właściwie jest, a to pochodzi z właściwego jej przedmiotu. Tak widziana, pycha jest grzechem odrębnym, ponieważ ma osobny przedmiot, będąc nieporządnym dążeniem do własnego wywyższenia, jak o tym powiedziano w artykule poprzednim10). Po drugie, z punktu widzenia jej wpływu na inne grzechy; tutaj ma ona charakter ogólny, bo mogą się z niej rodzić wszystkie grzechy, może się to zaś dziać w dwojaki sposób. Jedne grzechy rodzą się bezpośrednio z niej, jako że inne grzechy są popełniane dla osiągnięcia celu zamierzonego przez pychę, a celem tym jest własne wyniesienie, czemu może służyć wszystko, do czego człowiek nieporządnie dąży. Inne grzechy rodzą się z pychy pośrednio i jakby ubocznie, bo pycha usuwa ich przeszkody; człowiek bowiem pyszny gardzi prawem Bożym zakazującym grzeszenia. Wyraża to Jeremiasz11): „Złamałaś jarzmo moje, rozerwałaś więzy moje i mówiłaś: Nie będę służyła”.

Należy jednak zauważyć, że to wcale nie znaczy, iż wszystkie występki zawsze rodzą się z pychy; znaczy to tylko, że mogą się z niej zrodzić. Chociaż bowiem człowiek może przekroczyć wszystkie przykazania prawa z pobudek właściwej pysze pogardy dla nich jakimś grzechem, to Jednak nie zawsze przekracza przykazania Boskie z pobudek pogardy, bo czasem grzeszy z powodu nieznajomości przykazań, a niekiedy ze słabości natury. Wyraża to Augustyn9): „wiele jest czynów zdrożnych nie popełnionych z pychy”.
Ad 1. Augustyn przytoczył te słowa w książce „O naturze i łasce”9) nie jako jego własne, lecz jako słowa osoby drugiej, z którą dyskutuje. Stąd też następnie odrzuca je dowodząc, że nie zawsze grzech pochodzi z pychy. Można jednak odpowiedzieć jeszcze inaczej, a mianowicie przytoczone w zarzucie zdania należy odnieść do zewnętrznego skutku pychy, a tym jest przekroczenie przykazań zachodzące w każdym, grzechu; nie należy ich zaś odnosić do wewnętrznego aktu pychy, polegającego na pogardzie dla przykazania. Grzech bowiem nie zawsze popełnia się z pogardy dla przykazania, lecz także, jak przed chwilą powiedziano, niekiedy z nieświadomości, niekiedy ze słabości, itd.
Ad 2. Ludzie popełniają niekiedy grzechy faktyczne, ale bez zamierzenia, np, grzech ojcobójstwa przez pomyłkę, bo nie zamierzał zabić ojca. Zatem przekroczenie przykazania Boskiego zawsze jest w skutku, choć nie zawsze zamierzonym, pysznieniem się przeciw Bogu.
Ad 3. Grzech może zniszczyć cnotę w dwojaki sposób. Albo godząc bezpośrednio w daną cnotę, i w ten sposób pycha niszczy tylko pokorę, a nie wszystkie cnoty; każdy grzech osobnego gatunku swym przeciwnym działaniem niszczy przeciwstawną sobie

cnotę. Inny sposób, w jaki grzech niszczy cnotę, polega na nadużyciu cnót. W ten właśnie sposób pycha psuje każdą cnotę przez to, że pyszni się z posiadanej cnoty, podobnie jak z czegokolwiek innego, co przyczynia się do wywyższenia. Z tego jednak nie wynika, że pycha jest grzechem ogólnym.
Ad 4. Chociaż pycha ma za przedmiot wiele materii, to jednak we wszystkich zachodzi ten sam wzgląd. Jest bowiem pycha nieporządną miłością własnego wywyższenia, a środkiem do wywyższenia mogą być dla niej liczne rzeczy.

Artykuł 3.

CZY PODMIOTEM PYCHY JEST SIŁA GNIEWLIWA (IRASCIBILIS) ?

Wydaje się, że pycha nie ma siedziby w sile gniewliwej, ponieważ:
1. Grzegorz mówi1): „Nadętość umysłu przeszkadza prawdzie, bo rozdęcie zaciemnia". Otóż znajomość prawdy należy nie do siły gniewliwej, lecz do zdolności poznawczej.
2. Mówi tenże Grzegorz2), że „pyszni patrzą na postępowanie innych nie po to, żeby pokornie postawić się poniżej nich, lecz po to, by pysznie wynieść się nad nich”. Z tego wynika, że pycha jest wynikiem niewłaściwego patrzenia na rzeczy. A ponieważ patrzenie nie należy do sił gniewliwych, ale raczej do poznawczych, dla-tego pycha ma swą siedzibę raczej w zdolności poznawczej.
3. Pycha szuka wywyższenia nie tylko w rzeczach zmysłowych, lecz także w duchowych f umysłowych; sama zaś polega na pogardzie Boga, co wyraża pismo św.3): „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga”. Otóż siła gniewliwa, będąc częścią zmysłowych sił dążeniowych, nie jest w stanie sięgnąć Boga i rzeczy umysłowych.
4. „Pycha Jest miłością własnej wyższości”4). Lecz miłość ma swą siedzibę w sile zwykłego pożądania, a nie w sile gniewliwej.

Z drugiej jednak strony Grzegorz5) przeciwstawia pysze dar bo jaźni. A ponieważ bo jaźń należy do siły gniewliwej, wobec tego pycha w tej właśnie sile ma swą siedzibę.
Odpowiedź: podmiot każdej cnoty lub wady znajdziemy znając ich właściwy przedmiot, ponieważ przedmiot sprawności lub czynności' jest ten sam co i władzy, która jest podmiotem dla obojga. Otóż własnym przedmiotem pychy jest coś trudnego, jako że pycha jest dążeniem do własnego wywyższenia, o czym była mowa w dwu poprzednich artykułach. Z tego zaś wynika, że pycha w pewien sposób przynależy do siły gniewliwej. Jednakże pojęcie siły gniewliwej ma dwa znaczenia. W znaczeniu ścisłym siła ta jest częścią zmysłowej siły dążeniowej, podobnie jak gniew ściśle brany jest namiętnością dążeń zmysłowych. Ale można też brać pojęcie siły gniewliwej w znaczeniu rozszerzonym, przenosząc ją do intelektualnej siły dążeniowej, której niekiedy” przypisuje się gniew. W ten sposób przypisuje się gniew Bogu i Aniołom, choć nie jako namiętność, lecz jako wyrok osądzającej sprawiedliwości. Jednakże, nawet brana w znaczeniu rozszerzonym, siła gniewliwa nie jest władzą oddzielną od władzy pożądań zwykłych (concupiscibilis), o czym była mowa wyżej6). Zatem, jeśli rzecz trudna jako przedmiot pychy jest rzeczą czysto

zmysłową, do którego może dążyć siła zmysłowa, pycha musiałaby mieć swą siedzibę w sile gniewliwej jako części' zmysłowej siły dążeniowej. Ponieważ jednak trudność, którą ma na oku pycha, zachodzi zarówno w rzeczach zmysłowych jak i duchowych, musimy przyznać, że podmiotem (siedzibą) pychy jest nie tylko siła gniewliwa w znaczeniu ścisłym jako część zmysłowej siły dążeniowej, ale także w jej' rozszerzonym rozumieniu jako zachodzącej również w duchowej władzy dążeniowej. Dlatego to i demony są pyszne.
Ad 1. Znajomość prawdy jest dwojaka. Jedna jest czysto spekulatywna, i tę pycha uniemożliwia pośrednio drogą pozbawienia jej przyczyny. Pyszny bowiem nie poddaje swego umysłu Bogu, by od Niego otrzymać znajomość prawdy, według Mateusza7): „rzeczy te zakryłeś przed mądrymi i roztropnymi", t j. pysznymi, którym się zdaje, że są mądrymi i roztropnymi, „a objawiłeś je maluczkim", tj. pokornym. Nie chce też uczyć się od ludzi, a przecież jest napisane8): „jeśli nakłonisz ucha", tj. słuchając z pokorą, „pojmiesz naukę". Druga znajomość prawdy jest afektywna i tę znajomość pycha uniemożliwia bezpośrednio, ponieważ, znajdując pełną przyjemność we własnej wyższości, wyższość prawdy jest dla pysznych nudna. Dobrze to wyraża Grzegorz1): „pyszni, nawet gdy do ich umysłu dojdzie jakaś tajemnica prawdy, nie mogą odczuć jej słodyczy; wiedzą o prawdzie, ale nie znają jej smaku". Stąd Pismo św. mówi9): „gdzie Jest pokora, tam i mądrość".
Ad 2. Jak wyżej powiedziano10), pokora trzyma się reguły wskazanej przez zdrowy rozum, dzięki czemu człowiek ma poprawną znajomość siebie. Natomiast pycha na tę regułę nie zważa, lecz pyszny ocenia się o wiele wyżej niż jest wart. Pochodzi to z nieuporządkowanego dążenia do własnej wyższości, ponieważ człowiek łatwo wierzy w to, czego bardzo mocno pragnie. W wyniku tego jego dążenie sięga o wiele wyżej niż go na to stać. Dlatego, cokolwiek przyczynia się do oceny wyższej niż rzeczywiście jest, prowadzi człowieka do pychy. Jednym z tych jest dostrzeganie w ludziach wad, podobnie jak o ludziach czyniących przeciwnie pisze Grzegorz1): „ludzie święci dostrzegają w drugich cnoty i stawiają ich wyżej od siebie samych". Z tego wcale nie wynika, że siedzibą pychy są władze poznawcze, lecz że jedna z jej przyczyn jest w rozumie.
Ad 3. Pycha jest nie tylko w sile gniewliwej jako części dążeń zmysłowych, lecz, jak przed chwilą powiedziano, w rozszerzonym znaczeniu tej siły.
Ad 4. Według Augustyna11), „miłość wyprzedza wszystkie uczucia ducha ludzkiego i jest ich przyczyną"; można więc do miłości sprowadzić każdy inny afekt. W tym to znaczeniu mówi się o pysze, że jest „miłością własnej wyższości", jako że miłość ta powoduje w człowieku nieuzasadniony zamiar przewyższenia innych, co właśnie czyni pycha.

Artykuł 4.

CZY TRAFNIE GRZEGORZ WYMIENIA CZTERY POSTACIE PYCHY ?

1. Wydaje się, że oznaczone przez Grzegorza cztery postacie pychy nie są odpowiednie. Pisze on1): „Nadęcie pysznych przejawia się w czterech postaciach. Bo albo sądzą, że dobro, jakie jest w nich, sami sprawili; albo, jeśli wierzą, że im zostało dane z góry, uważają, że na nie sami zasłużyli; albo chełpią się posiadaniem czegoś,

czego nie mają; albo pogardzając drugimi chcą pokazać, że tylko oni coś mają". Pycha bowiem jest występkiem odmiennym od niewiary, podobnie jak pokora jest cnotą odrębną od wiary. Lecz to, że ktoś sądzi, iż dobro, jakie ma, nie pochodzi od Boga albo że własnym wysiłkiem zasłużył sobie na dar łaski, wynika z niewiary, a wobec tego nie powinno być uważane za postać pychy.
2. Ta sama rzecz nie może być uważana za gatunek (postać) różnorodnych rodzajów. Lecz, jak powiedziano wyżej2), chełpliwość jest postacią kłamstwa, a wobec tego nie należy jej uważać za postać pychy.
3. Pominięto tu występki, które wydają się być wyrazem pychy. I tak według Hieronima3) „nic tak nie wskazuje na pychę, jak okazanie się niewdzięcznym". Zaś Augustyn mówi4): „wymawianie się z popełnionego grzechu jest wyrazem pychy". Również zarozumiałość, przez którą ktoś dąży do osiągnięcia czegoś, co przewyższa jego zdolności, wydaje się jak najbardziej należeć do pychy. Stąd wniosek, że powyższy podział nie obejmuje wszystkich postaci pychy.
4. Są też inne podziały pychy. I tak Anzelm przeprowadza podział rodzajów pychy następująco5): „pycha woli, pycha w mowie i pycha w działaniu". Bernard zaś rozróżnia dwanaście stopni pychy6): „ciekawość, lekkomyślność, bezpodstawną wesołość, chełpliwość, niesforność, niespołeczność (singularitas), arogancja, zarozumiałość, bronienie własnych grzechów, udawane przyznawanie się, warcholstwo, nierobienie sobie wiele z grzechu, nawyk do grzeszenia". Wyodrębnienia te nie są uwzględnione w podziale Grzegorza, który wobec tego nie jest zupełny.

Z drugiej jednak strony powaga Grzegorza jest tu wystarczająca.
Odpowiedź: Jak już zauważono7), pycha oznacza nieporządne dążenie do wyższości; dążenie nie według zdrowego rozumu. Trzeba tu zauważyć, że każda wyższość jest wynikiem jakiegoś posiadanego dobra. Na dobro to można patrzeć trojako. Po pierwsze w nim samym. Jest rzeczą jasną, że im posiadane dobro jest większe, tym większą człowiek stąd osiąga wyższość. Dlatego, gdy ktoś przypisuje sobie większe dobro niż posiada, jest oczywiste, że jego dążenie zmierza do własnej wyższości ponad należną mu miarę. Tutaj zachodzi trzecia postać pychy, mianowicie chełpliwość, czyli chlubienie się z czegoś, czego nie ma.

Po drugie na dobro to można patrzeć od strony Jego przyczyny, bo przecież czymś wyższym jest mleć dobro od siebie samego niż dobro nam dane. Zatem gdy ktoś dobro, które otrzymał od kogoś, uważa za miane dzięki sobie samemu, jego dążność zmierza do własnego wyniesienia ponad właściwą mu miarę. Człowiek może być przyczyną własnego dobra w dwojaki sposób: albo je zrobił sam albo je otrzymał za swe zasługi. Stosownie do tego mamy dwie pierwsze postacie pychy. Mianowicie, gdy ktoś to co otrzymał od Boga uważa za miane od siebie samego lub że to mu się należało, bo sobie zasłużył.

Po trzecie, od strony sposobu posiadania tego dobra. Im bowiem ktoś jakieś dobro posiada w sposób wyższy niż inni, tym przez to jego wyższość jest większa. Tutaj też może ktoś nieporządnie zdążać do swej wyższości i popaść w czwartą postać pychy, a polega to na tym, że z pominięciem innych chce być widziany jako jedyny.
Ad 1. Prawdziwy sąd może być zepsuty dwojako. Albo co do wszystkiego, i w ten sposób prawdziwy sąd w sprawach wiary doznaje zepsucia przez niewiarę. Albo w wyborze czegoś szczegółowego, w czym nie popada się w niewiarę. Tak np.

popełniając grzech nieczysty, człowiek jest wtedy zdania, że jest to dla niego dobre, nie popełnia jednakże w tym grzechu niewiary, w który popadłby gdyby uważał, że grzech nieczysty w ogóle jest czymś dobrym. I to właśnie zachodzi w naszym wypadku. Byłoby bowiem niewiarą utrzymywać zasadę, że jest jakieś dobro nie od Boga lub że ludzie otrzymują łaskę od Boga za swe zasługi. Natomiast w znaczeniu ścisłym nie jest niewiarą, lecz pychą, gdy ktoś nieporządnie dążąc do własnego wywyższenia chwali się posiadanym dobrem, jakby je miał ze siebie lub na nie sam zasłużył.
Ad 2. Chełpliwość jest postacią kłamstwa, jeśli ją bierzemy w jej wyrazie zewnętrznym, tj. gdy ktoś fałszywie przypisuje sobie to, czego nie ma. Brana jednak jako wewnętrzna, arogancja serca, jest według Grzegorza postacią pychy.
Ad 3. Niewdzięcznym jest ten, kto przypisuje sobie to, co ma od drugich; dlatego dwie pierwsze postacie pychy są niewdzięcznością. Wymawianie się z popełnionego grzechu należy do trzeciej postaci, jako że w tym ktoś przypisuje sobie niewinność, której mu brak. Zarozumiałe dążenie do czegoś, co przewyższa zdolności, wydaje się należeć głównie do czwartej postaci, polegające] na pragnieniu, by być uważanym za przewyższającego innych.
Ad 4. To, co twierdzi Anzelm, wyraża wzrost każdego grzechu, który zaczyna się w sercu, następnie wyraża się w słowach, a wreszcie dokonuje się w czynie.
Dwanaście stopni pychy, wymienione przez Bernarda to przeciwstawienie dwunastu stopni pokory Reguły św. Benedykta8). Bo pierwszemu stopniowi pokory: „spuszczonymi ku ziemi oczyma zawsze okazywać pokorę serca i ciała” przeciwstawia się ciekawość, polegającą na nieporządnie ciekawym rzucaniu oczami na wszystkie strony. Drugiemu stopniowi pokory: „by ktoś mówił mało a rozumnie i nie hałaśliwie” przeciwstawia się lekkomyślność, (levitas mentis), polegająca na pysze mowy. Trzeciemu stopniowi pokory: „nie być łatwym l skorym do śmiechu" przeciwstawia się „bezpodstawna wesołość” (inepta laetitia). Czwartemu stopniowi pokory: „milcz, a mów tylko gdy cię pytają” przeciwstawia się chełpliwość. Piątemu stopniowi pokory: „postępować zgodnie z ogólnie przyjętą normą klasztoru” przeciwstawia się niesforność, polegająca na tym, że ktoś chce okazać się świętszym niż inni. (133) Szóstemu stopniowi pokory: „wierzyć i okazywać, że się jest poniżej innych”, przeciwstawia się arogancja, polegająca na tym, że ktoś stawia się wyżej nad innych. Siódmemu stopniowi pokory: „wyznawać i wierzyć, że się jest użytecznym do niczego i godnym niczego” przeciwstawia się zarozumiałość, polegająca na uważaniu się za zdolnego do czegoś wielkiego. Ósmemu stopniowi pokory: „wyznawać swe grzechy” prze-ciwstawia się „obrona popełnionych grzechów” Dziewiątemu stopniowi pokory: „uzbrajać się w cierpliwość w trudnościach i przeciwnościach” przeciwstawia się „udawane przyznawanie się” polegające na tym, że ktoś obłudnie przyznaje się do wykroczeń celem uniknięcia kary. Dziesiątemu stopniowi pokory, którym jest posłuszeństwo, przeciwstawia się warcholstwo (rebellio). Jedenastemu stopniowi pokory: „by człowiek nie szukał przyjemności w czynieniu tego co chce” przeciwstawia się swawola, polegająca na tym, że człowiek ma specjalną przyjemność w czynieniu tego, co mu się chce. Ostatniemu wreszcie stopniowi pokory, którym jest. bo jaźń Boża, przeciwstawia się nawyk grzeszenia, w którym zawiera się pogarda Boga.

W tych dwunastu stopniach pychy zawarte są pycha poprzedza lub co z niej wynika, podobnie jak to powiedziano wyżej o pokorze8).

Artykuł 5.

CZY PYCHA JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM ?

Wydaje się, że pycha nie jest grzechem śmiertelnym, ponieważ:
1. Słowa Psalmu1): „Panie, Boże mój, jeślim to uczynił", są objaśnione2): „mianowicie grzech powszechny, którym jest pycha". Gdyby więc pycha była grzechem śmiertelnym, każdy nie tylko postacie pychy, ale także wszystko, co inny grzech też byłby śmiertelnym.
2. Każdy grzech jest sprzeczny z miłością. Natomiast pycha nie wydaje się być sprzeczna ani z miłością Boga ani bliźniego, ponieważ wyższość, do której pyszny nieporządnie zdąża, nie zawsze jest sprzeczna z czcią Boga lub z pożytkiem bliźniego.
3. Grzech śmiertelny jest sprzeczny z cnotą, natomiast pycha nie jest sprzeczna z cnotą, lecz raczej z niej pochodzi, ponieważ, jak mówi Grzegorz3): „niekiedy człowiek nadyma się z posiadania najwyższych cnót niebieskich".

Jednakże z drugiej strony Grzegorz mówi3): ,,oczywistym znakiem potępieńców jest pycha? i przeciwnie, pokora jest znakiem wybranych". Z tego wniosek, że pycha nie jest grzechem lekkim, lecz śmiertelnym.

Odpowiedź: Pycha jest przeciwstawnością pokory, pokora zaś w rzeczy samej polega na uległości człowieka Bogu4). Stąd, z drugiej strony, pycha w rzeczy samej polega na braku tej uległości, dlatego że człowiek wynosi się ponad to, co mu zostało wyznaczone regułą i miarą Bożą, .sprzecznie z tym, co powiedział Apostoł5): „Nie będziemy też chlubić się zbytnio, ale według prawidła miary, jaką nam Bóg odmierzył". Dlatego Eklezjastyk mówi6): „Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga", w tym znaczeniu, że korzeniem pychy jest nie uleganie człowieka Bogu i jego prawidłom. Jest zaś rzeczą oczywistą, że w samym pojęciu nieuległości Bogu mieści się grzech śmiertelny, który polega na odwróceniu się od Boga. Stąd wniosek, że w swoim rodzaju pycha jest grzechem śmiertelnym. Jednakże, jak w Innych grzechach, które w swym rodzaju są śmiertelne (np. w porubstwie i cudzołóstwie), pewne poruszenia są grzechami lekkimi a to z powodu ich niepełności, bo albo wyprzedzają sąd rozumu albo brak w nich zgody rozumu, tak też w pysze mogą pewne poruszenia być grzechem lekkim, gdy zajdzie brak zgody rozumu.

Ad 1. Jak powiedziano w drugim artykule, pycha jest grzechem ogólnym nie ze swej Istoty, lecz przez swój wpływ, jako że z niej mogą wyjść wszystkie grzechy. Nie wynika więc, że każdy grzech jest śmiertelny, chyba że dany grzech rodzi się z pełnej pychy, która jak powiedzieliśmy jest grzechem śmiertelnym.

Ad 2. Pycha jest zawsze sprzeczna z miłością Boga o tyle, że pyszny nie poddaje się prawidłom Bożym, jak powinien. Niekiedy jest sprzeczna także z miłością bliźniego, wtedy mianowicie, gdy w sposób nieporządny wywyższa się nad bliźniego lub wymyka się z podlegania mu. To równocześnie jest zlekceważeniem prawidła Bożego, które wprowadza wśród ludzi porządek, według którego jedni powinni podlegać drugim.

Ad 3. Pycha rodzi się z cnoty, ale nie z niej samej, lecz ubocznie. Tak mianowicie, gdy ktoś używa cnoty do wywyższania się. Zaś nic nie przeszkadza, by jakaś rzecz sprzeczna z drugą była jednak jej przyczyną7). Są przecież ludzie, którzy pysznią się swą pokorą.

Artykuł 6.

CZY PYCHA JEST NAJCIĘŻSZYM GRZECHEM ?

Nie wydaje się, by pycha była najcięższym z grzechów.
1. Im trudniej ustrzec się przed jakimś grzechem, tym grzech ten wydaje się być mniejszym. Otóż pycha jest grzechem bardzo trudnym do uniknięcia. Mówi bowiem Augustyn1): „inne grzechy działają w złych czynach powodując je, natomiast pycha zasadniczo czyha na dobre czyny, by je zniszczyć". Zatem pycha nie jest najcięższym grzechem.
2. Według Filozofa2), większe zło przeciwstawia się większemu dobru. Lecz pokora, której przeciwstawia się pycha, nie jest największą spośród cnót3). Wobec tego również występki przeciwstawiające się większym cnotom, jak niewiara, rozpacz, nienawiść do Boga, zabójstwo itp., są cięższymi grzechami niż pycha.
3. Nie karze się większego zła mniejszym złem. Lecz w pewnych wypadkach pycha jest karana innymi grzechami, jak to wynika z listu do Rzymian4), gdzie powiedziano, że filozofowie, dla wyniosłości ich serca zostali oddani „bezrozumnym myślom, aby czynili to, co nie przystoi".

Przeciwne zdanie znajdujemy jednakże w objaśnieniu do słów Psalmu5): „pyszni bardzo niesprawiedliwie czynili", a mianowicie: „największym grzechem człowieka jest pycha".
Odpowiedź: Dwie rzeczy zauważyć należy w, grzechu, mianowicie zwrot ku dobru zmiennemu, i to jest stroną materialną grzechu, oraz odwrócenie się od dobra niezmiennego, co decyduje o formalnej i dopełniającej treści grzechu. Otóż. ze strony zwrotu nie ma powodu, by pycha była największym grzechem, ponieważ wyższość,, do której pycha nieporządnie zdąża, nie jest jako taka zbyt sprzeczna z dobrem cnoty. Natomiast od strony odwrócenia pycha jest czymś najcięższym, ponieważ w innych. grzechach człowiek odwraca się od Boga z powodu nieświadomości, albo z powodu słabości natury, lub też z powodu pragnienia jakiegoś innego dobra, gdy pycha odwraca się od Boga wprost , dlatego, że nie chce poddać się Bogu i jego rządom. Dlatego Boecjusz6) wyraża się: „podczas gdy wszystkie inne występki uciekają od Boga, jedna tylko pycha przeciwstawia Mu się". Z tego też specjalnie powodu powiedziane jest7): „Bóg pysznym się sprzeciwia". Dlatego odwrócenie się od Boga i Jego przykazań, będące w innych grzechach czymś wtórnym, w pysze stanowi samą rzecz, jako że pycha w swej istocie jest pogardą Boga. A ponieważ to, co jest czymś samo przez się, jest zawsze czymś większym niż to, co jest skądinąd, dlatego pycha jest najcięższym grzechem w samym swym rodzaju, ponieważ wybija się odwróceniem (awersją), które formalnie stanowi grzech.
Ad 1. Trudność uniknięcia jakiegoś grzechu ma dwa powody. Jednym jest gwałtowność ataku; tak np. gniew atakuje gwałtownie siła uderzenia, choć jeszcze trudniej jest oprzeć się zwykłej pożądliwości (concupiscentia), a to z powodu jej

naturalności8). I ten powód trudności w uniknięciu grzechu zmniejsza ciężar grze-chu, ponieważ, jak mówi Augustyn9), człowiek grzeszy tym ciężej, im mniejszemu naciskowi pokusy uległ. Innym powodem trudności uniknięcia grzechu jest jego skrytość. I z tego właśnie powodu trudno jest uniknąć pychy, ponieważ jak powiedziano w artykule poprzednim10), nawet dobro daje sposobność do pychy. Dlatego Augustyn wyraził się o niej znacząco, że „czyha w zasadzce na dobre uczynki". Zaś Psalmista mówi11): „na drodze, którą chodziłem, pyszni ukryli sidło na mnie". Dlatego poruszenie pychy skradającej się ukrycie i jeszcze nie zauważone i osądzone rozumem nie ma charakteru wielkiej przewiny. Skoro jednak rozum uświadomi sobie jej istnienie, jest łatwa do uniknięcia, jako że można ją zwyciężyć uświadomieniem sobie już to własne] słabości, na co wskazuje Pismo św.12): „Czemuż się pyszni ziemia i popiół?", już to wielkości Boga. o czym Pismo św. mówi13): „Czemu się nadyma przeciw Bogu duch twój?"; już to uprzytomnieniem sobie taniości dóbr, z których człowiek się pyszni, zgodnie z Pismem św.14): „Wszelkie ciało trawa; a wszelka chwała jego jako kwiat polny" oraz15): „jako szmat miesięcznej niewiasty wszystkie sprawiedliwości nasze".

Ad 2. Przeciwstawność występku i cnoty ustala się według przedmiotu, branego od strony zwrotu ku niemu. Z tego punktu widzenia nie ma w pysze nic na dowód, by była największym T, grzechów, podobnie jak pokora największą z cnót. Jest jednak najcięższym grzechem biorąc pod uwagę stronę odwrócenia się. bo tym nadaje wielkość innym grzechom. I tak grzech niewiary staje się cięższym, jeśli pochodzi z pysznej pogardy, niżby była pochodząc tylko z niewiadomości lub ułomności. To samo należy powiedzieć o rozpaczy itp.

Ad 3. Rozumowanie prowadzące do niemożliwego do przyjęcia wniosku niekiedy przekonuje człowieka tym, że prowadzi do bardziej oczywistego absurdu. Tak to, celem złamania pychy ludzkiej Bóg karze niektórych ludzi dopuszczeniem na nich upadku w grzechy cielesne, które, chociaż są mniejsze, to jednak zawierają w sobie bardziej bijącą w oczy brzydotę. Wyraża to Izydorl6): „Pycha jest gorsza niż jakikolwiek inny występek, już to dlatego, że jest właściwa ludziom czołowym, już to dlatego, że rodzi się nawet z czynów prawych i cnotliwych i dlatego jej wina jest mniej widoczna. Natomiast rozpusta cielesna dlatego przez wszystkich jest zauważona, ponieważ jej brzydota uderza zaraz i wszystkich. Jednakże z pozwolenia Bożego jest nie tak ciężka jak pycha. Bo kto jest w pętach pychy, a, z tego sprawy sobie nie zdaje, wpada w rozpustę cielesną, by nią upokorzony powstał z poniżenia". Wskazuje to także na ciężar grzechu pychy. Jak bowiem mądry lekarz celem wyleczenia chorego z cięższej choroby pozwala mu popaść w chorobę mniejszą, tak ciężkość grzechu pychy staje się oczywistsza przez to, że dla jej usunięcia Bóg dopuszcza upadek ludzi w inne grzechy.

Artykuł 7.

CZY PYCHA JEST PIERWSZA SPOŚRÓD GRZECHÓW ?

Wydaje się, że pycha nie jest pierwszą między grzechami, ponieważ:
1. Pierwszeństwo czegoś oznacza, że wszystko z niego wynika. Otóż pycha nie towarzyszy wszystkim grzechom i nie jest początkiem wszystkich. Mówi bowiem Augustyn1), że „jest wiele „wykroczeń nie spowodowanych pychą”.
2. Mówi Pismo św.2), że „początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga”, wobec tego odstępstwo od Boga wyprzedza pychę.
3. Następstwo grzechów wydaje się wynikać z następstwa cnót. A ponieważ nie pokora, lecz wiara jest pierwsza spośród cnót, wobec tego pycha nie ma pierwszeństwa wśród grzechów.
4. Pisze Apostoł3): „ludzie źli i zwodziciele brnąć będą w zło”. Z tego zaś wynikałoby, że początkiem zła w człowieku nie jest jakiś grzech największy. A ponieważ pycha jest największym z grzechów, wobec tego nie jest pierwszym z grzechów.
5. To co jest pozorne i udawane jest czymś późniejszym niż to co rzeczywiste. Lecz Filozof mówi4), że „pyszałek udaje męstwo i śmiałość”. Wobec tego występek zuchwalstwa wyprzedza występek pychy.

Jednakże Pismo św.5) zajmuje stanowisko przeciwne w słowach: „pycha jest początkiem każdego grzechu”.

Odpowiedź: We wszystkim pierwsze jest to, co istotne. Otóż powiedziano w artykule poprzednim, że odwrócenie od Boga, będące formalnym dopełnieniem grzechu, w pysze zachodzi istotnie, a w Innych grzechach pochodnie (wtórnie). Stąd pochodzi, że, jak powiedziano wyżej przy omawianiu przyczyn grzechów6), pycha ze swej treści jest pierwszym grzechem i początkiem wszystkich grzechów, a to ze strony odwrócenia się od Boga, które w grzechu jest rzeczą główną.

Ad 1. Twierdzenie, że pycha jest początkiem każdego grzechu, nie oznacza, że każdy poszczególny grzech rodzi się z pychy, lecz oznacza, że każdy rodzaj grzechu ze swej natury może być spowodowany pychą.

Ad 2. Odstępstwo od Boga jest początkiem pychy ludzkiej, nie w znaczeniu grzechu odrębnego od pychy, lecz jako pierwszy jej składnik. Albowiem, jak powiedziano w artykule piątym, pycha dotyczy głównie uległości Bogu, którą odrzuca; zaś w wyniku tego odrzuca uległość ludziom dla Boga.

Ad 3. Następstwo cnót i występków wcale nie musi być to samo. Występek bowiem psuje cnotę, a co rodzi się pierwsze, ulega zniszczeniu ostatnie. Dlatego o ile wiara jest pierwsza z cnót, o tyle niewiara jest ostatnia w serii grzechów, bo w pewnych wypadkach człowiek dochodzi do niewiary w następstwie innych grzechów. Stąd w objaśnieniu do słów Psalmisty7): „Zburzcie, oburzcie aż do gruntu w niej” powiedziane jest, że „dodając grzech do grzechu, człowiek wpadnie w niewiarę”. Zaś Apostoł mówi8): „niektórzy zatracając czyste sumienie ulegli też rozbiciu w wierze”.

Ad 4. Pychę uważa się za najcięższy grzech stąd, że to, co stanowi o ciężkości grzechu jest w jej istocie. Dlatego też pycha powoduje wzrost ciężkości w innych grzechach. Mogą oczywiście jakieś lekkie grzechy poprzedzać pychę; są one popełniane z niewiadomości lub ułomności. Jednakie wśród grzechów cięższych pierwsze miejsce

zajmuje pycha, jako przyczyna wzrostu ciężkości innych grzechów. A ponieważ to, co jest pierwsze jako przyczyna grzechów, jest ostatnie w odstępowaniu od nich, dlatego w objaśnieniu do słów Psalmu9): „będę oczyszczeń od grzechu największego” jest powiedziane: „mianowicie od grzechu pychy, która jest ostatnia u tych, co wracają do Boga, a pierwsza u odchodzących od Boga”.
Ad 5. Filozof łączy pychę z udawanym męstwem, nie jakoby pycha tylko na tym polecała, lecz w znaczeniu, że człowiek myśli, iż pokazując się mężnym czy zuchwałym, prędzej zyska u ludzi uznanie swej wyższości.

Artykuł 8.

CZY PYCHA JEST GRZECHEM GŁÓWNYM ?

1. Wydaje się że tak, ponieważ Izydor1) i Kassian2) wymieniają pychę wśród grzechów głównych.
2. Pycha wydaje się być tym samym co próżność, bo obie szukają wyższości. A ponieważ próżność jest zaliczona do grzechów głównych, wobec tego to samo należy zrobić z pychą.
3. Mówi Augustyn3), że „pycha rodzi zazdrość i zawsze występuje w jej towarzystwie”. A ponieważ zazdrość jest grzechem głównym4), wobec tego tym więcej pycha.

Wszakże Grzegorz5) nie wymienia pychy między grzechami głównymi.
Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano6), na pychę można patrzeć dwojako: albo w niej samej, jako pewien grzech specjalny; albo z uwagi na jej powszechny wpływ na wszystkie grzechy. Otóż grzechami głównymi nazywamy pewne grzechy specjalne, z których powstaje wiele rodzajów grzechów. Dlatego niektórzy uczeni, biorąc pychę jako grzech specjalny, zaliczyli ją do grzechów głównych.
Natomiast Grzegorz wziął pod uwagę powszechny wpływ wywierany przez pychę na wszystkie występki i nie zaliczył jej do innych grzechów głównych, lecz uznał ją za matkę i królową wszystkich występków, mówiąc 5): „Królowa występków pycha, skoro zwyciężyła i opanowała serce, zaraz oddaje je dla zniszczenia siedmiu głównym występkom jakby jakimś swoim podwładnym dowódcom, z których wyrasta mnóstwo innych występków”.
Ad l. Odpowiedź jest jasna.
Ad 2. Pycha nie jest tym samym co próżność, lecz jej przyczyną. Bo pycha jest wykolejonym dążeniem do wyższości, natomiast próżność dąży do okazania wyższości.
Ad 3. Fakt, że zazdrość, będąca grzechem głównym, rodzi się z pychy, nie daje podstaw do wniosku, że pycha jest grzechem głównym, lecz tylko że jest czymś bardziej naczelnym niż grzechy główne.

ZAGADNIENIE 163.
O GRZECHU PIERWSZEGO CZŁOWIEKA

Zastanówmy się teraz nad problemem grzechu pierwszego człowieka, którym była pycha, badając 1) Jego grzech. 2) Karę za ten grzech. 3) Pokusę, która doprowadziła go do grzechu.
Pierwsze zbadamy szukając odpowiedzi na cztery pytania: l. Czy pycha była pierwszym grzechem pierwszego człowieka? 2. Co pierwszy człowiek zamierzał osiągnąć tym grzechem? 3. Czy jego grzech był cięższy niż wszystkie Inne grzechy? 4. Kto więcej zgrzeszył, mężczyzna czy kobieta?

Artykuł 1.

CZY PIERWSZY GRZECH PIERWSZEGO CZŁOWIEKA BYŁ PYCHĄ ?

Wydaje się, że pycha nie była pierwszym grzechem pierwszego człowieka, ponieważ:
1. Mówi Apostoł1), że „przez nieposłuszeństwo jednego człowieka grzesznikami stało się wielu”. A ponieważ pierwszy grzech pierwszego człowieka jest tym, przez co wszyscy ludzie stall się grzesznymi w grzechu pierworodnym, zatem nie pycha, lecz nieposłuszeństwo było pierwszym grzechem pierwszego człowieka.
2. Objaśniając słowa Ewangelii2): „rzeki mu szatan”. Ambroży powiada3), że diabeł kusił Chrystusa w tym samym porządku, w jakim zwyciężył pierwszego człowieka. A ponieważ Chrystus najpierw był kuszony do łakomstwa, bo napisane jest4): „jeśli jesteś Synem Bożym, rzecz, aby te kamienie chlebem się stały”, zatem pierwszym grzechem pierwszego człowieka było łakomstwo, a nie pycha.
3. Człowiek zgrzeszył za namową diabła. Lecz czyniąc to diabeł obiecał człowiekowi wiedzę, co wynika z Księgi Rodzaju5). Zatem powodem pierwszego nieporządku dokonanego przez człowieka było dążenie do wiedzy, a więc cieka-wość, która wobec tego była pierwszym grzechem, a nie pycha.
4. Słowa Apostoła6): „niewiasta bowiem była zwiedziona i dopuściła się przestępstwa”, objaśnia Augustyn7) w tych słowach: „Apostoł słusznie nazywa to uwiedzeniem, ponieważ to, co im doradzano było fałszem, ale przedstawionym im jako prawda, mianowicie, że Bóg zakazał im dotykać tego drzewa dlatego, bo wiedział, że jeśli się go dotkną, bada jako bogowie; jak gdyby ten, który uczynił ich ludźmi, z zazdrości pożałował im boskości”. A ponieważ wiara w coś takiego jest 'wyrazem niewierności, wobec tego pierwszym grzechem człowieka była niewiara, a nie pycha.

Z drugiej jednak strony mówi Eklezjastyk8): „pycha jest początkiem każdego grzechu”. Lecz początkiem wszystkich grzechów jest grzech pierwszego człowieka, zgodnie z Apostołem9): „przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat”. Wobec tego pierwszym grzechem ludzkim była pycha.
Odpowiedź: Na jeden grzech może składać się wiele ruchów a z nich w tym znajduje się znamię pierwszego grzechu, w którym najpierw zajdzie nieporządek. Jest zaś rzeczą jasną, że nieporządek zachodzi pierwej w wewnętrznym poruszeniu duszy niż

w zewnętrznej czynności ciała. Ponieważ, jak mówi Augustyn10) „nie traci się świętości ciała, jak długo świętość ta jest w duszy”; spośród zaś ruchów wewnętrznych dążenie ku celowi jest pierwsze niż dążenie ku środkom do celu, dlatego pierwszy grzech człowieka zaszedł tam, gdzie mógł zajść pierwszy nieporządny ruch dążeniowy do celu. A ponieważ harmonia w człowieku w stanie niewinności była taka, że ciało w niczym nie buntowało się przeciw duchowi, dlatego pierwszy nieporządek dążeniowych władz człowieka nie mógł wyniknąć z jego dążenia do jakiegoś dobra zmysłowego, do którego zmierza pożądliwość cielesna wbrew porządkowi rozumu.
Zatem pierwszy nieporządek dążności ludzkiej powstał z nieporządnego dążenia do jakiegoś dobra duchowego. Dążność ta nie byłaby nieporządna, gdyby zdążał on do tego dobra zgodnie z wyznaczoną sobie przez Boga regułą. Stąd wynika, że pierwszy grzech ludzki polegał na dążeniu ku jakiemuś dobru duchowemu ponad właściwą mu miarę, a to właśnie stanowi pychę. Stąd wniosek oczywisty, że pierwszym grzechem pierwszego człowieka była pycha.
Ad 1. Człowiek nie zamierzał nieposłuszeństwa dla niego samego, gdy był nieposłusznym wobec przykazania Boskiego; to bowiem mogło „zajść tylko założywszy uprzedni nieporządek woli. Wynika zatem, że chciał go z powodu czegoś innego. Otóż tym pierwszym, co nieporządnie zamierzał, była własna wyższość, w wyniku czego przyczyną jego nieposłuszeństwa była pycha. I to właśnie wyraża Augustyn11), że „nadęty pychą, człowiek ulegając namowom węża, wzgardził przykazaniami Boga”.
Ad 2. Trzeba przyznać, że w grzechu pierwszych rodziców współdziałało także łakomstwo12): „Ujrzała tedy niewiasta, że dobre było drzewo ku jedzeniu, i piękne dla oczu, i na wejrzenie rozkoszne; i wzięła z owocu jego, i jadła”. Jednakże dobroć i piękność pokarmu jako takie nie były pierwszą pobudką do grzechu, bo była nią raczej namowa węża, który mówił: „otworzą się oczy wasze i będziecie jako bogowie”; i tego właśnie pożądając niewiasta wpadła w pychę. Stąd wniosek, że grzech łakomstwa był wynikiem grzechu pychy.
Ad 3. Dążenie do wiedzy u pierwszych rodziców wynikało z nieporządnego dążenia do wyższości. Dlatego wąż zaczął: „będziecie lako bogowie”, a następnie dodał: „wiedząc dobre i złe”.
Ad 4. Augustyn pisze7): „niewiasta nie wierzyłaby słowom węża, że Bóg zabronił im czegoś dobrego i pożytecznego, gdyby w jej umyśle nie było już miłości dla własnej władzy i pewnego pysznego o sobie rozumienia”. Tego jednak nie należy rozumieć, jakoby pycha wyprzedziła namowę węża, lecz że zaraz po namowie węża jej umysł nadął się, w wyniku czego uwierzyła, że to, co wąż mówił jest prawdą.

Artykuł 2.

CZY PYCHA PIERWSZEGO CZŁOWIEKA POLEGAŁA NA DĄŻENIU DO PODOBIEŃSTWA DO BOGA ?

Wydaje się, że pycha pierwszego człowieka nie polegała na tym, że zapragnął być podobnym do Boga, ponieważ:
1. Nikt nie grzeszy dążeniem do tego, co mu się zgodnie z naturą należy. A ponieważ, według słów Bogal): „Uczyńmy człowieka na wyobrażenie i na podobieństwo nasze”, podobieństwo z Bogiem należy się człowiekowi zgodnie z jego naturą, wobec tego nie zgrzeszył dążąc do upodobnienia się do Boga.
2. Wydaje się, że pierwszy człowiek dążył do upodobnienia się z Bogiem tym, by posiadł znajomość dobrego i złego; to bowiem podsuwał mu wąż: „będziecie jako bogowie, wiedząc dobre i złe”. Otóż, ponieważ według Filozofa2), „wszyscy ludzie z natury pragną wiedzy”, dążenie do wiedzy jest człowiekowi wrodzone, dlatego nie zgrzeszył dążąc do upodobnienia się z Bogiem.
3. Żaden mądry człowiek nie wybiera tego co niemożliwe. Otóż pierwszy człowiek był obdarzony mądrością, według Eklezjastyka3): „nauką rozumu napełnił ich”. A ponieważ każdy grzech polega na dążeniu z namysłem, co oznacza wybór, wydaje się, że pierwszy człowiek nie zgrzeszył dążeniem do czegoś niemożliwego. Lecz upodobnienie się człowieka z Bogiem Jest niemożliwe, bo Pismo św. mówi4): „Któż podobien tobie między mocarzami, panie?” Zatem pierwszy człowiek nie zgrzeszył dążeniem do upodobnienia z Bogiem.

Jednakże z drugiej strony, w objaśnieniu słów Psalmu5): „czegom nie wydarł, wtedy oddawałem” mówi Augustyn 6): „Adam i Ewa chcieli siłą zabrać boskość, i stracili szczęście”.
Odpowiedź: podobieństwo Jest dwojakie. Jedno polega na zupełnej równości7), i tego podobieństwa do Boga pierwsi rodzice nie zamierzali, bo takie podobieństwo jest nie do pojęcia, zwłaszcza dla osoby mądrej.

Drugie jest podobieństwo naśladownictwa, w zakresie dostępnym dla stworzenia w stosunku do Boga, o ile nabiera coś z Jego podobieństwa w sposób dostępny dla człowieka. Mówi bowiem Dionizy8): „Te same rzeczy są podobne i niepodobne do Boga; są podobne naśladownictwem w stopniu, w jakim to jest możliwe; są niepodobne, bo skutek jest mniejszy od swej przyczyny”. Zaś każde dobro w stworzeniu jest pewnym podobieństwem przez uczestnictwo pierwszego dobra. Dlatego z samego faktu, że człowiek dążył do jakiegoś dobra duchowego ponad swą miarę9), wynika, że dążył do podobieństwa Boskiego nieporządnie.
Należy jednak zauważyć, że przedmiotem własnym dążeń jest rzecz nie posiadana. Otóż dobro duchowe, którym rozumne stworzenie uczestniczy w podobieństwie Boskim, może być widziane trojako. Po pierwsze co do istoty natury. Takie podobieństwo od momentu stworzenia było udzielone zarówno człowiekowi, o czym mówi Pismo św.10): „stworzył Bóg człowieka na wyobrażenie swoje”, jak i Aniołowi, o czym mówi Pismo św.11): „Tyś pieczęć podobieństwa”. Po drugie co do znajomości. To podobieństwo otrzymał Anioł w chwili stworzenia. Dlatego zaraz po słowach dopiero co przytoczonych „Tyś pieczęć podobieństwa” jest dodane: „pełen mądrości”. Natomiast pierwszy człowiek tego podobieństwa nie otrzymał razem ze

swym stworzeniem w zakresie aktualnym, lecz tylko samą zdolność. Po trzecie co do mocy działania. Tego podobieństwa w stanie aktualnym nie otrzymał przy stworzeniu ani Anioł ani człowiek; obaj bowiem musieli jeszcze dokonać pewnych rzeczy, by dojść do szczęścia.

Dlatego, zmierzając do podobieństwa Boskiego nieporządnie, ani diabeł ani pierwszy człowiek nie zgrzeszyli dążeniem do podobieństwa natury. Lecz pierwszy człowiek zgrzeszył głównie dążeniem do podobieństwa z Bogiem w zakresie znajomości dobra i zła, co im podsuwał wąż. Chodziło mu o to, by człowiek siłami własnej natury decydował, które czyny mają być dobre i złe dla niego; oraz także, by sam ze siebie naprzód wiedział, co dobrego lub złego może go spotkać. Drugorzędnie zaś zgrzeszył zdążaniem do podobieństwa z Bogiem co do samodzielnej mocy działania, a chodziło mu o to, by osiągnął szczęście działaniem siłami własnej natury. Stąd Augustyn wyraża się12), że „umysł niewiasty był przeniknięty pragnieniem własnej władzy". Natomiast diabeł zgrzeszył dążeniem do podobieństwa z Bogiem w zakresie władzy. Augustyn wyraża się o tym13), że .,chciał polegać na własnej raczej niż na Boskiej mocy". Niemniej jednak w pewnym zakresie oboje zdążali do dorównania Bogu, tym mianowicie, że chcieli polegać na sobie z odrzuceniem porządku naznaczonego przez prawo Boskie.

Ad 1. Zarzut ten mówi o podobieństwie naturą, a, jak powiedziano, człowiek nie zgrzeszył dążeniem do tego podobieństwa.

Ad 2. Chcieć upodobnić się do Boga w zakresie wiedzy nie jest grzechem, biorąc rzecz absolutnie; lecz chcieć tego podobieństwa nieporządnie, tj. ponad właściwą sobie miarę, jest grzechem, Dlatego, objaśniając słowa psalmisty14): „Boże, któż podobien Tobie?" mówi Augustyn 15): „Kto chce być zupełnie od nikogo niezależny jak Bóg (134), chce podobieństwa do Boga w sposób przewrotny. Tak czynił diabeł, który nie chciał być pod Nim, i tak czyni człowiek, który odmawia, by na sposób sługi być związanym Jego nakazami".

Ad 3. Zarzut ten dotyczy podobieństwa równości.

Artykuł 3.

CZY GRZECH PIERWSZYCH RODZICÓW BYŁ CIĘŻSZY NIŻ INNE GRZECHY?

1. Wydaje się, że grzech pierwszych rodziców był cięższy niż inne grzechy. Mówi bowiem Augustyn1): „Wielka była nieprawość w grzechu, tam gdzie łatwo było nie zgrzeszyć". Lecz pierwszym rodzicom było bardzo łatwo nie zgrzeszyć, bo byli wewnętrznie wolni od wszystkiego, co by ich pchało do grzechu. Wobec tego grzech ich był większy niż inne grzechy.

2. Taka jest kara, jaka była wina. Lecz kara za grzech pierwszych rodziców była najcięższa, ponieważ przezeń „śmierć zeszła na ten świat", jak mówi Apostoł2).

3. Co jest w jakimś rodzaju pierwsze, jest największe3). A ponieważ grzech pierwszych rodziców był pierwszym wśród grzechów popełnionych przez człowieka, dlatego był największy.

Stanowisko przeciwne zajmuje Orygenes mówiąc4): „Sądzę, że człowiek stojący na najwyższym stopniu doskonałości nie może jej stracić, lub upaść nagle, lecz

musi spadać powoli i stopniowo". A ponieważ pierwsi rodzice mieli najwyższy stopień doskonałości, dlatego ich pierwszy grzech nie był najcięższym ze wszystkich grzechów.
Odpowiedź: W grzechu zachodzi dwojaka ciężkość. Jedna wynika z samego gatunku grzechu, np. grzech cudzołóstwa uważany jest za cięższy niż proste porubstwo. Druga zaś ciężkość grzechu wynika z okoliczności miejsca, osoby lub czasu. Ciężkość pierwsza jest bardziej istotna i ważniejsza dla grzechu. Dlatego raczej według niej, a nie według drugiej, osądzamy, czy grzech jest cięższy niż inne. Należy zatem stwierdzić, że z punktu widzenia gatunku grzechu, grzech pierwszego człowieka nie był cięższy niż wszystkie inne grzechy. Chociaż bowiem pycha swym rodzajem przewyższa niejako inne grzechy, to jednak pycha polegająca na zaprzeczeniu Boga lub bluźnieniu Bogu jest większa niż pycha nieporządnego dążenia do upodobnienia się do Boga, która była pychą pierwszych rodziców, o czym była mowa w artykule poprzednim.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę stan osób, które popełniły grzech, ciężar tego grzechu był największy, a to z powodu ich stanu. Stąd wniosek, że grzech ten był wprawdzie największym względnie, ale nie wprost (bezwzględnie).
Ad 1. Zarzut ten dotyczy ciężaru grzechu. ze względu na okoliczność osoby grzeszącej.
Ad 2. Wielkość kary będącej następstwem pierwszego grzechu odpowiada wielkości grzechu nie ze względu na jego rodzaj, lecz dlatego, że był pierwszym grzechem, ponieważ zniszczył oryginalną niewinność ludzką, a z jej brakiem cała natura ludzka uległa wypaczeniu.
Ad 3. Że to co pierwsze musi być największe, zachodzi tylko w rzeczach, w których następstwo porządkowe wynika z natury rzeczy. Takie następstwo nie zachodzi w grzechu, ponieważ następstwo grzechów po sobie jest przypadłościowe. Dlatego nie ma podstawy do twierdzenia, że pierwszy grzech był największy.

Artykuł 4.

CZY GRZECH ADAMA BYŁ CIĘŻSZY NIŻ GRZECH EWY ?

1. Wydaje się, że grzech Adama był cięższy niż grzech Ewy, bo według Apostoła1): „nie Adam był zwiedziony. Niewiasta bowiem była zwiedziona i dopuściła się przestępstwa". Z tego wynikałoby, że grzech niewiasty był wynikiem niewiedzy, zaś grzech mężczyzny był popełniony przy wiedzy pewnej, a taki grzech jest cięższy. Mówi bowiem Ewangelista 2): „ów sługa, który znał wolę pana swego, i nie uczynił według woli jego, srodze ukarany będzie, a ten, który nie wiedział, a popełnił co karygodnego, mniej będzie karany".
2. Mówi Augustyn2): „Jeśli mąż jest głową, powinien prowadzić lepsze życie i wyprzedzać we wszystkich dobrych czynach szczególnie swoją żonę, by brała z niego przykład". Otóż kto winien żyć lepiej, grzeszy ciężej, gdy popełni grzech.
3. Grzech przeciwko Duchowi świętemu jest chyba najcięższym grzechem. Otóż widoczne jest, że Adam zgrzeszył przeciw Duchowi świętemu, ponieważ zgrzeszył z myślą, że Bóg jest miłosierny4), a to oznacza grzech zarozumiałości.

Z drugiej jednak strony, ponieważ kara ma być dostosowana do winy, a niewiasta była ukarana bardziej srogo niż mężczyzna, jak to widać z Księgi Rodzaju5), wobec tego ciężej zgrzeszyła niż jej mąż.
Odpowiedź: Jak powiedziano w poprzednim artykule, ciężar grzechu zależy raczej od jego gatunku niż okoliczności. Stosownie do tego, jeśli weźmiemy pod uwagę stan obu osób, tj. niewiasty i męża, grzech męża jest cięższy z uwagi na jego większą doskonałość w porównaniu z niewiastą.

Biorąc jednak pod uwagę sam rodzaj grzechu, grzech obojga był równy, bo oboje zgrzeszyli pychą. Wyraża to Augustyn mówiąc6), że „wymawiając się od grzechu, niewiasta zdradza nierówność w płci, ale równość w pysze".

Natomiast z uwagi na gatunek pychy, niewiasta zgrzeszyła ciężej z trzech powodów. Po pierwsze, ponieważ jej nadęcie było większe niż męża; niewiasta bowiem uwierzyła w to, co jej wmawiał wąż, mianowicie, że Bóg zakazał jeść z drzewa, by nie doszli do podobieństwa z Nim. I tak, chcąc zjedzeniem z zakazanego drzewa osiągnąć upodobnienie do Boga, jej pycha podniosła się aż do tego, że chciała to osiągnąć na przekór woli Bożej. Mąż zaś nie wierzył, że to prawda i dlatego nie chciał osiągnąć podobieństwa do Boga na przekór Jego woli. Swą pychę okazał tym, że chciał je osiągnąć własnymi siłami. Po drugie, ponieważ niewiasta nie tylko sama zgrzeszyła, ale także podsunęła grzech mężowi; dlatego zgrzeszyła przeciw Bogu i przeciw bliźniemu. Po trzecie, grzech męża został zmniejszony przez to, że, jak mówi Augustyn7), na ten „grzech mąż zgodził się pod wpływem uczuć przyjacielskiej ustępliwości; dzieje się to często w wypadkach, gdy raczej Boga się obraża, byle tylko nie zmienić przyjaciela we wroga. Jednakże sprawiedliwy wyrok sądu Bożego wskazał, że tak nie powinien był uczynić". Z tego wynika, że grzech niewiasty był cięższy niż grzech męża.
Ad 1. Uwiedzenie niewiasty wynikło z poprzedzającego nadęcia, które znowu spowodowało w niej nieświadomość. Taka zaś nieświadomość nie zwalnia z grzechu, lecz go powiększa, bo będąc nieświadomą, nadęła się jeszcze większą pychą.
Ad 2. Zarzut ten dotyczy okoliczności stanu osoby na podstawie której grzech męża był cięższy względnie.
Ad 3. Myśl Adama o miłosierdziu Bożym nie sięgnęła aż do wzgardy dla Boskiej sprawiedliwości, na czym polega grzech przeciwko Duchowi świętemu. Lecz, jak mówi Augustyn8): „nie doświadczywszy jeszcze surowości Boga wierzy}, że grzech ten był lekkim", to jest łatwym do odpuszczenia9).

ZAGADNIENIE 164.
O KARACH ZA GRZECH PIERWSZEGO CZŁOWIEKA

Zagadnienie to zbadamy w dwu artykułach:
1. O śmierci jako karze powszechnej. 2. O innych karach szczegółowych, o których mówi Księga Rodzaju.

Artykuł 1.

CZY ŚMIERĆ JEST KARĄ ZA GRZECH PIERWSZYCH RODZICÓW ?

1. Wydaje się, że śmierć nie jest karą za grzech pierwszych rodziców. Co bowiem jest dla człowieka naturalne, nie może być uważane za karę za grzech, ponieważ grzech nie udoskonala natury, lecz ją uwadliwia. Śmierć jest czymś dla człowieka naturalnym, co wynika z faktu, że ciało ludzkie składa się z elementów sprzecznych, a także z tego, że śmiertelność należy do definicji człowieka.
2. Śmierć i inne braki cielesne znajdują się w człowieku i w innych zwierzętach. Wyraża to Pismo św. w słowach1): „jednaki jest koniec Człowieka i bydląt, i równy stan obojga". A ponieważ śmierć zwierząt nie jest karą za grzech, zatem nie jest i dla człowieka.
3. Grzech pierwszych rodziców był grzechem indywidualnych jednostek, gdy śmierć towarzyszy całej naturze ludzkiej.
4. Wszyscy ludzie jednako pochodzą od pierwszych rodziców. Gdyby więc śmierć była karą za grzech pierwszych rodziców, wszyscy ludzie mieliby śmierć jednakową. Tak jednak nie jest, ponieważ niektórzy ludzie umierają wcześniej i dłużej.
5. Zło kary, jak powiedziano wyżej2), jest od Boga, natomiast śmierć nie wydaje się być od Boga, bo Pismo św. mówi3): „Bóg śmierci nie uczynił".
6. Kary nie są zasługujące, ponieważ zasługi należą do rzeczy dobrych, kary zaś do złych. Lecz ponieważ śmierć jest czasem zasługująca, np. męczeńska, wobec tego nie jest karą.
7. Kara jest bolesna, natomiast, jak się wydaje, śmierć nie może być bolesna, ponieważ człowiek jej nie czuje, gdy umrze, a nie może jej czuć, gdy jej nie ma. Wobec tego śmierć nie jest karą za grzech.
8. Gdyby śmierć była karą za grzech, nastąpiłaby zaraz po jego popełnieniu. Tak zaś nie stało się, ponieważ, jak to wynika z Księgi Rodzaju4), pierwsi rodzice długo jeszcze żyli po grzechu.

Jednakże Apostoł mówi5): „przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat, a przez grzech śmierć".

Odpowiedź: Jeśliby ktoś został pozbawiony jakiegoś danego mu dobra za swe winy, pozbawienie tego dobra jest karą za tę winę. Jak powiedziano wyżej6), Bóg obdarzył człowieka w momencie stwarzania go dobrem polegającym na tym, że jak długo jego umysł będzie Bogu podległy, niższe władze jego duszy będą podległe rozumowemu umysłowi, a ciało będzie podległe duszy. Ponieważ jednak umysł człowieka odstąpił od uległości Bogu przez grzech, w rezultacie również jego niższe władze nie podlegają całkowicie rozumowi. Z tego wynikł taki bunt żądz (appetitus) cielesnych przeciw rozumowi, że także ciało nie w zupełności podlega duszy. Z tego zaś wynikła śmierć i inne niedomagania cielesne, życie bowiem i zdrowie ciała zależy od jego uległości duszy, jako coś, co może być doskonalone temu, co je doskonali. Stąd odwrotnie, śmierć, choroby l wszelkie niedomagania cielesne są wynikiem braku podległości ciała duszy. Z tego wynika, że jak bunt dążeń cielesnych przeciw duszy, tak również śmierć i wszystkie dolegliwości cielesne są karą za grzech pierwszych rodziców.

Ad 1. „Naturalne" jest, czego przyczyną jest to, co w naturze najbardziej podstawowe, a jest tym bezpośrednio forma i materia. Formą człowieka jest rozumna dusza, która

ze swej Istoty jest nieśmiertelna. Stąd wynika, że ze strony formy śmierć nie jest czymś dla człowieka naturalnym. Materią człowieka jest ciało. Jego wła-ściwością jest skład z elementów sprzecznych, z czego wynika konieczna zniszczalność. Pod tym względem śmierć jest dla człowieka czymś naturalnym. Ten stan natury ludzkiego ciała jest koniecznym następstwem materii, ponieważ trzeba było, by ciało było organem dotyku, a w konsekwencji środkiem wpośród przedmiotów dotykalnych. Tym zaś ciało może być tylko dzięki składowi z elementów sprzecznych, jak to określił Filozof7). Ten stan nie zależy od dostosowania się materii do formy, bo gdyby to było możliwe, wtedy z uwagi na niezniszczalność formy, raczej jej materia powinna być niezniszczalna. Na przykład: jeśli siekiera jest z żelaza, forma l jej czynność może domagać się, by siekiera była na tyle twarda, by mogła ciąć. Jednakże to, że siekiera może ulec rdzy, pochodzi z materii, z której jest zrobiona, co nie zależy od woli robiącego. Bo gdyby robiący mógł, zrobiłby siekierę z metalu odpornego na rdzę. Bóg zaś, twórca natury ludzkiej, będąc wszechmocnym, ze swej dobroci zwolnił świeżo stworzonego człowieka z konieczności umierania, będącej następstwem takiej materii. Jednakże dobrodziejstwo to cofnął wobec grzechu pierwszych rodziców. Wniosek: śmierć jest czymś naturalnym z powodu stanu materii i ma charakter kary z powodu utraty daru Bożego zachowującego człowieka od śmierci8).
Ad 2. Podobieństwo człowieka ze zwierzętami odnosi się do stanu materii, a więc do ciała złożonego z elementów sprzecznych, ale nie do formy. Dusza bowiem człowieka jest nieśmiertelna, natomiast dusze zwierząt są śmiertelne.
Ad 3. Pierwsi rodzice byli z woli Bożej nie tylko osobnikami, ale także początkiem natury ludzkiej, która z nich miała przejść na wszystkich ludzi razem z darem Bożym zachowującym od śmierci. Dlatego przez ich grzech cała ludzka natura była w ich potomstwie pozbawiona tego daru i podlega śmierci.
Ad 4. Każde niedomaganie jest dwojako wynikiem występku. Jedne niedomagania są nałożone przez sędziego jako kara; takie niedomaganie należy się na równi wszystkim, do których w równym stopniu grzech należy. Drugi rodzaj niedomagań wynika ubocznie z kary, np. jeśli ktoś oślepiony za występek w wyniku tego upada. idąc. Takie niedomaganie nie dorównuje występkowi, ani też nie jest zamierzone przez sędziego, który nie może przewidzieć skutków przypadkowych. Otóż karą wyznaczoną za pierwszy grzech i równą mu było odebranie daru Bożego, utrzymującego harmonię w naturze ludzkiej i jej Integralność. Niedomaganiami zaś wynikłymi z odebrania tego daru są śmierć i inne kary obecnego życia. Dlatego te kary nie musiały być równe w ludziach, których pierwszy grzech dotyka w równym stopniu. Tak jest, ponieważ Bóg zna wszystkie przyszłe wypadki: więc mocą rozporządzenia Boskiej opatrzności owe kary są różnorakie u różnych ludzi. Tak zaś nie jest dzięki jakimś zasługom dobrym lub złym poprzedzającym teraźniejsze życie, jak to utrzymywał Orygenes9), ponieważ nie zgadza się to z tym, co powiedział Apostoł10): „gdy jeszcze... nie czynili tego, co dobre lub złe”, oraz jest sprzeczne z tym, czego dowiedziono poprzednio11), że dusza nie była stworzona przed ciałem. Lecz albo za karę grzechów rodziców, jako że dziecko jest czymś należącym do ojca, i stąd często rodzice są karani w dzieciach; albo też jako środek chroniący zbawienie ludzi podlegających wspomnianym karom, by mianowicie z uwagi na nie wystrzegali się grzechu, albo też by nie pysznili się cnotą, oraz by zdobywali nagrodę cierpliwością.

Ad 5. Na śmierć można patrzeć dwojako. Albo jako na jakieś złe ludzkiej natury; pod tym względem nie jest ona od Boga, lecz jest defektem, jaki spadł na człowieka za jego winy. Albo też jako na mającą pewien wzgląd dobra, przez to mianowicie, że jest pod pewnym względem sprawiedliwą karą. I pod tym względem jest od Boga. Stąd Augustyn wyraża się12), że „Bóg nie jest sprawcą śmierci, chyba że o tyle, iż śmierć jest karą".
Ad 6. Mówi Augustyn13): „jak źli źle używają rzeczy nie tylko złych, ale nawet dobrych, tak sprawiedliwi dobrze używają nie tylko tego co dobre, ale nawet tego co złe. Stąd pochodzi, że źli ludzie robią zły użytek z prawa, chociaż prawo jest dobre, a dobrzy dobrze umierają, chociaż śmierć jest złem". Tak więc śmierć staje się zasługująca dla świętych dlatego, że robią z niej dobry użytek.
Ad 7. śmierć można pojmować dwojako. Jako pozbawienie życia, i wtedy nie można jej czuć, bo jest pozbawieniem czucia i życia; tak widziana, śmierć nie jest karą dla zmysłów, lecz karą utraty (damnationis). Można też widzieć śmierć jako oznaczającą zniszczenie, prowadzące do pozbawienia życia. Zaś o zniszczeniu, tak samo jak i o rodzeniu, można mówić dwojako. Po pierwsze jako o kresie zmian; tutaj sam moment utraty życia nazywa się śmiercią. Tak widziana, śmierć nie jest bolesna dla zmysłów. Jeśli jednak zniszczenie obejmuje także zmiany przedśmiertne, a przecież mówimy, że ktoś umiera, widząc, iż zmierza ku śmierci — podobnie jak mówimy, że ktoś się rodzi, gdy zaczął się proces rodzenia — wtedy śmierć może być bolesna.
Ad 8. Jak mówi Augustyn14) (135): „Ta śmierć zaszła w tym dniu, w którym zostało uczynione to, co Bóg. zakazał, ponieważ od tego dnia pierwsi rodzice zaciągnęli w swym śmiertelnym ciele jakość śmiertelną i śmiercionośną". Lub, jak mówi innym razem15): „chociaż pierwsi rodzice żyli jeszcze potem wiele lat, to jednak zaczęli umierać w dniu, w którym usłyszeli wyrok śmierci, mocą którego mieli drogą starzenia zginąć".

Artykuł 2.

CZY POSZCZEGÓLNE KARY PIERWSZYCH RODZICÓW SĄ TRAFNIE WYMIENIONE W PIŚMIE ŚW.?

1. Wydaje się, że nie, bo nie należało wymieniać jako kary za grzech tego, co zachodziłoby nawet bez grzechu. Lecz ból połogowy, jak się zdaje, towarzyszyłby połogom nawet gdyby nie było grzechu pierworodnego, ponieważ ból ten jest spowodowany takim układem organicznym, że płód nie może narodzić się bez bólu rodzącej. Podobnie ma się rzecz z podległością niewiasty wobec męża, która wynika z większej doskonałości męskiej i z braku pewnych uzdolnień u kobiety. Poza tym taka jest natura ziemi, że wydaje także „ciernie i osty", a wydawałaby je, nawet gdyby nie było grzechu. Rzeczy tych nie należało więc wymieniać jako kary za pierwszy grzech.
2. Nie wydaje się, by było karą coś, co stanowi o czyjejś godności. A ponieważ „pomnożenie poczęć" zwiększa godność kobiety, dlatego nie należało tego wymieniać jako jej karę.
3. Jak powiedziano, kara za grzech pierwszych rodziców przechodzi na wszystkich ludzi. A ponieważ nie wszystkich niewiast poczęcia zostały pomnożone i nie wszyscy

mężczyźni „w pocie czoła' pożywają chleb", przeto nie są to odpowiednie kary za pierwszy grzech.
4. Miejsce raju zostało uczynione dla ludzi. A ponieważ w porządku rzeczy nic nie powinno być bez celu, wobec tego wykluczenie człowieka z raju nie było karą właściwą.
5. Miejsce raju było niedostępne ze swej natury. Wobec tego niepotrzebnie zostały postawione dodatkowe przeszkody, by człowiekowi uniemożliwić powrót, mianowicie Cherubinów „z mieczem płomiennym i obrotnym".
6. Na człowieka została nałożona konieczność śmierci zaraz po grzechu, tak że nie mógłby już wrócić do nieśmiertelności, gdyby skorzystał z drzewa żywota. Wobec tego zakaz używania tego drzewa, „żeby nie jadł z drzewa żywota, a był żyw na wieki", był niepotrzebny1).
7. Szydzenie z nieszczęśliwego jak najbardziej nie zgadza się z miłosierdziem i łaskawością, które Pismo św. przypisuje Bogu w najwyższym stopniu, a Psalmista mówi2): „a litości Jego nad wszystkie uczynki Jego!" Dlatego jest rzeczą niewłaściwą przypisywać Bogu, że szydził z pierwszych rodziców doprowadzonych do nędzy przez grzech: „Oto Adam stał się jako jeden z nas, wiedzący dobre i złe"3).
8. Odzież należy do konieczności życia człowieka tak samo jak pokarm4): „mając żywność i czym się przyodziać na tym poprzestawajmy". Dlatego, jeśli pierwszym rodzicom został przydzielony pokarm jeszcze przed grzechem, tak samo należało im przydzielić odzienie. Wobec tego powiedzenie po grzechu, że Bóg uczynił dla nich odzienie ze skóry jest czymś niewłaściwym.
9. Zastosowana wobec kogoś kara za jego grzech winna swym złem przeważyć korzyść, jaką, ktoś ma z grzechu, w przeciwnym bowiem razie kara nie odstraszyłaby go od grzechu. Lecz pierwsi rodzice dzięki grzechowi zdobyli to, że „otworzyły się oczy" ich5). To zaś jest tak wielkim dobrem, że przeważa wszystkie zła kar wynikłych z grzechu. Wobec tego kary wynikłe z grzechu pierwszych rodziców są opisane niewłaściwie.

Jednakże z drugiej strony kary te zostały naznaczone przez Boga. który „wszystko pod miarą i liczbą i wagą urządził"6).
Odpowiedź: Jak w poprzednim artykule dowiedziono, za swój grzech zostali pierwsi rodzice pozbawieni daru Bożego, który zachowywał w nich integralność ludzkiej natury, a na skutek odebrania im tego daru ludzka natura popadła w nędze karne. Dlatego kara ich była podwójna. Po pierwsze, zostali pozbawieni tego, co się należało ich stanowi nieskazitelności, mianowicie miejsca raju ziemskiego. Wskazują na to słowa Pisma św.7): „I wypuścił go Pan Bóg z raju rozkoszy". A ponieważ nie mógł własnymi siłami wrócić do tego pierwszego stanu niewinności, dlatego zupełnie stosownie postawione zostały przeszkody, by nie powrócił do tego, co się należało pierwotnemu stanowi, mianowicie, by nie spożywał z drzewa żywota i nie korzystał z raju. Postawił bowiem Bóg przed rajem „Cherubinów miecz płomienny"8).

Po drugie, pierwsi rodzice zostali ukarani przydaniem im tego, co należało się naturze pozbawionej wyżej wspomnianego daru, a dotknęło to zarówno ich ciała jak i dusze. Jeśli chodzi o ciało, ponieważ tu zachodzi różnorodność płci, inne kary zostały nałożone na kobietę, a inne na mężczyznę. Kary nałożone na kobietę są dostosowane do jej dwojakiej łączności z mężem: rodzenie potomstwa i wspólnota w działaniach dla utrzymania rodziny. Co do pierwszego została ukarana karą podwójną:

przykrościami złączonymi z noszeniem poczętego potomstwa; i tego dotyczą słowa9): „Pomnożę nędze twoje i poczęcia twoje”. Oraz bólami porodowymi, co jest wyrażone w słowach: "z boleścią rodzić będziesz”. Odnośnie życia rodzinnego została ukarana podległością władzy męża, co jest wyrażone w słowach: „pod mocą będziesz mężową”.

Jak zaś do niewiasty należy być podległą mężowi w sprawach domu rodzinnego, tak znowu mąż ma obowiązek starania się o to, co do życia rodziny jest potrzebne. Co do tego mężczyzna został ukarany potrójnie. Po pierwsze nieurodzajnością ziemi, co jest wyrażone w słowach: „przeklęta będzie ziemia dla czynu twego”. Po drugie troską wysiłku, bez którego nie wydobędzie z ziemi owoców; wyrażają to słowa: „w pracach jeść z niej będziesz po wszystkie dni żywota twego”. Po trzecie przeszkodami, na jakie napotykają uprawiający ziemię; dotyczy tego powiedzenie: „ciernie i osty rodzić ci będzie”.

A teraz co do kar nałożonych na duszę. Pismo św. podaje trojaką karę. Pierwszą jest zawstydzenie, którego mieli doświadczać na skutek buntu ciała przeciw duszy; to wyrażają słowa10): „otworzyły się oczy obojga i poznali, że byli nagimi”. Drugą jest wyrzut własnej winy, na co wskazują słowa11): „Oto Adam stał się jako jeden z nas”. Trzecią jest ciągła pamięć przyszłej śmierci, bo powiedziano im12): „boś jest proch i w proch się obrócisz”. Tu należy także fakt, że Bóg uczynił dla nich szaty ze skóry na znak ich śmiertelności.

Ad 1. W stanie niewinności rodzenie byłoby bezbolesne. Mówi o tym Augustyn13): „jak w rodzeniu wnętrzności kobiece otwierałby nie jęk boleści lecz impuls dojrzałości, tak też w zapłodnieniu i poczęciu obie płci łączyłby nie pęd lubieżności, lecz świadoma wola"14).

Wprowadzenie podległości niewiasty mężowi jako kary na niewiastę należy rozumieć nie w znaczeniu przełożeństwa — bo nawet przed grzechem mąż był głową i przełożonym jej — lecz w tym znaczeniu, że po grzechu niewiasta musi podlegać woli męża wbrew jej woli.

Co do cierni i ostów: ziemia wydawałaby je, nawet gdyby człowiek nie zgrzeszył, ale na pokarm. dla zwierząt, a nie na ukaranie człowieka, ponieważ ich wyrastanie nie sprawiałoby trudu i kary uprawiającemu ziemię człowiekowi. Takie jest zdanie Augustyna15). Alkuin natomiast jest zdania16), że przed grzechem ziemia wcale nie rodziłaby cierni i ostów; wszakże pierwsze zdanie jest trafniejsze.

Ad 2. Pomnożenie poczęć zostało wprowadzone jako kara dla niewiasty nie celem rozmnażania, bo nawet przed grzechem niewiasty rodziłyby dzieci, lecz dla pomnożenia jej cierpień związanych z noszeniem poczętego płodu. Dlatego napisano znacząco: „Pomnożę nędze twoje i poczęcia twoje”.

Ad 3. Kary te do pewnego stopnia dotknęły wszystkie niewiasty. Każda bowiem niewiasta, która poczęła, musi cierpieć brzemię noszenia i bóle porodu; wyjątek stanowi Błogosławiona Dziewica, która „poczęła bez zepsucia i porodziła bez bólu17), ponieważ poczęła nie według prawa natury pochodzącego od pierwszych rodziców. Jeśli zaś jakaś kobieta nie poczęła i nie rodziła, cierpi na skutek braku potomstwa, co jest bardziej przykre niż kary, o jakich mowa. Podobnie też, ktokolwiek uprawia ziemię, z konieczności je chleb w pocie czoła; ludzie zaś nie zajmujący się bezpośrednio rolnictwem, pracują w inny sposób, albowiem „człowiek rodzi się dla pracy18); i w ten sposób jedzą chleb zapracowany w pocie czoła.

Ad 4. Wprawdzie miejsce ziemskiego raju nie daje człowiekowi żadnego materialnego pożytku, to jednak służy mu jako nauka, by sobie uświadamiał, że pozbawiony został takiego miejsca za grzech. Ponadto, by przez to wszystko, co było materialnie w raju, uczył się o tym, co należy do raju niebieskiego, do którego drogę przygotował Chrystus.
Ad 5. Nie wchodząc w duchowe tłumaczenie tajemnicy, miejsce raju było niedostępne zdaje się głównie z powodu wysokiej temperatury w sferze środkowej, spowodowanej bliskością słońca. Wskazuje na to wzmianka o mieczu ognistym, o którym jest powiedziane, że jest „obrotny", co może oznaczać właściwość ruchu kołowego, powodującego wspomnianą wysoką temperaturę. A ponieważ, jak to wyraża Augustyn19), ruchami ciał stworzonych kierują Aniołowie, dlatego zupełnie stosownie z „mleczem obrotnym" złączeni są Cherubini jako stróże drogi do drzewa żywota. Stąd mówi Augustyn20): „należy wierzyć, że nawet w widzialnym raju moce niebieskie sprawiły, że tamże była ognista straż, spełniana przez Aniołów".
Ad 6. Gdyby po grzechu człowiek jadł z drzewa żywota, nieśmiertelności nie uzyskałby z powrotem; co by uzyskał, to przedłużenie życia. W powiedzeniu zaś „a był żyw na wieki"21) określenie „na wieki" należy rozumieć jako długowieczność. Otóż nie byłoby dla człowieka czymś godnym pożądania, by żył zbyt długo wpośród nędz tego życia.
Ad 7. Według Augustyna22): „te słowa Boga nie są szyderstwem z pierwszych rodziców, lecz raczej mają odstraszyć innych, dla których pożytku wszystko to zostało opisane, by mianowicie nie wynosili się pychą jak Adam, który nie tylko nie został tym, czym chciał zostać, ale nawet utracił to, do czego był stworzony".
Ad 8. W stanie obecnego poniżenia odzież jest człowiekowi koniecznie potrzebna z dwu powodów. Po pierwsze odzież zastępuje brak ochrony przeciw szkodom zewnętrznym, np. gorąco i zimno. Po drugie dla pokrycia zawstydzenia, jakiemu by musiał ulec, gdyby uzewnętrzniła się hańba tych członków, w których bunt ciała przeciw duchowi szczególnie wyraźnie się ujawnia. Tych dwu powodów nie było w stanie pierwotnym, ponieważ w stanie tym ciało ludzkie nie podlegało uszkodzeniom ze strony rzeczy zewnętrznych, jak o tym powiedziano poprzednio23). Nie było też w owym stanie niczego hańbiącego w ciele ludzkim, co by powodowało jego zmieszanie. Wyraża to Pismo św.24): „A byli oboje nadzy, to jest Adam i żona jego, a nie wstydzili się". Tego nie można powiedzieć o pożywieniu, które jest konieczne dla utrzymania naturalnej ciepłoty i dla wzrostu ciała.
Ad 9. Mówi Augustyn25): „Nie wyobrażajmy sobie, że pierwsi rodzice byli stworzeni z zamkniętymi oczyma. Zwłaszcza, że powiedziano jest o niewieście, iż 'ujrzała, że dobre było drzewo ku jedzeniu, i piękne dla oczu' " . Oczy ich otwarły się więc dla widzenia czegoś i myślenia o czymś, czego przedtem nie dostrzegali, mianowicie pożądanie wzajemne, którego przedtem nie było.

ZAGADNIENIE 165.
O KUSZENIU PIERWSZYCH RODZICÓW

Zbadamy tu dwa punkty: 1. Czy było rzeczą właściwą, by człowieka kusił diabeł? 2. Sposób i kolejność tego kuszenia.

Artykuł 1.

CZY BYŁO RZECZĄ WŁAŚCIWĄ, BY CZŁOWIEKA KUSIŁ DIABEŁ?

1. Wydaje się, że nie, ponieważ ta sama ostateczna kara należała się za grzech Anioła i człowieka, według słów Ewangelii1): „Idźcie... przeklęci w ogień wieczny, który zgotowany jest diabłu i aniołom jego”. Lecz pierwszy grzech Anioła nie był spowodowany żadną pokusą z zewnątrz, wobec tego również pierwszy grzech człowieka nie powinien był pochodzić z zewnętrznego kuszenia.
2. Znający przyszłe wydarzenia Bóg wiedział, że człowiek upadnie w grzech w wyniku kuszenia przez demona; zatem dobrze też wiedział, że kuszenie jest dla człowieka rzeczą nieodpowiednią. Wobec tego wydaje się równie nieodpowiednią rzeczą dopuścić na człowieka kuszenie.
3. To, że ktoś jest narażony na ataki, wydaje się mieć charakter kary, podobnie jak uwolnienie od ataków wydaje się być nagrodą, jak to wyraża Pismo św2): „Gdy się podobają Panu drogi człowieka, wtedy i nieprzyjaciół jego przywiedzie do pokoju”. A ponieważ kara nie powinna wyprzedzać winy, przeto było czymś nieodpowiednim, że człowiek był kuszony przed grzechem.

Jednakże Pismo św. zajmuje stanowisko przeciwne mówiąc3): „Kto nie był kuszony, cóż umie?”

Odpowiedź: Mądrość Boska „urządza wszystko wdzięcznie”, mówi Pismo św.4), mianowicie tak, że Jego opatrzność przydziela każdej rzeczy to, co zgodnie z jej naturą należy się jej. Mówi;
bowiem Dionizy5): „rzeczą opatrzności jest nie zniszczenie, lecz zachowanie natury”. Otóż jest czymś dla stanu natury ludzkiej Właściwym, że może doznawać pomocy i przeszkody od innych. stworzeń. Dlatego było rzeczą właściwą, by Bóg zarówno pozwolił złym Aniołom kusić człowieka będącego w stanie natury, jak i sprawić, by mu pomagali dobrzy Aniołowie. Osobnym bowiem darem łaski dane było człowiekowi, że żadne stworzenie poza nim samym nie mogło mu szkodzić wbrew jego woli, dzięki której to woli mógł oprzeć się również pokusom demona.

Ad l. Jest nad ludzką naturą jakaś natura, w której może znaleźć się zło winy; nie ma jednak takiej natury nad naturą anielską. Kusić zaś drogą doprowadzenia do złego może tylko ktoś już zdeprawowany winą. Dlatego było rzeczą właściwą, by człowiek był kuszony do grzechu przez złego Anioła, tak samo, jak według porządku natury dobry Anioł ma go prowadzić do doskonałości. Anioła może udoskonalić ktoś nadeń wyższy, mianowicie Bóg, ale Bóg nie wiedzie nikogo do grzechu, bo, jak powiedziane jest u Jakuba6): „Bóg nie jest kusicielem złych”.

Ad 2. Bóg wiedział, że kuszenie wtrąci człowieka w grzech; jednakże wiedział też, że wolną wolą może stawić skuteczny opór kusicielowi. Lecz stan jego natury wymagał,

by był pozostawiony własnej woli. Wyraża to Pismo św.7): „Bóg... zostawił człowieka w ręce rady jego”. Stąd Augustyn mówi8): „Nie wydaje mi się, by człowiek wsławił się czymś wielkim, gdyby był w stanie dobrze żyć tylko dlatego, że nie było nikogo, kto by mu tłumaczył, żeby żył źle; bo przecież z natury mógł, a władny był też chcieć, nie przyzwolić na namowę”.
Ad 3. Ataki, którym trudno stawić opór, są rzeczywiście karą. Jednakże człowiek stanu niewinności był w stanie oprzeć się pokusie bez żadnej trudności. Z tego wynika, że atak kusiciela nie był dlań karą.

Artykuł 2.

CZY SPOSÓB I KOLEJNOŚĆ KUSZENIA BYŁY ODPOWIEDNIE ?

1. Wydaje się, że sposób i kolejność pierwszego kuszenia były niestosowne. W naturalnym bowiem porządku jak Anioł przewyższał człowieka, tak mężczyzna był doskonalszy niż kobieta. A ponieważ na człowieka przyszedł grzech od Anioła, zatem tak samo powinien był przyjść na kobietę przez mężczyznę; to znaczy, że mężczyzna powinien był kusić kobietę, a nie odwrotnie.
2. Sposób kuszenia pierwszych rodziców polegał na podsuwaniu. Otóż diabeł może podsuwać coś człowiekowi bez pośrednictwa jakiegoś zewnętrznego zmysłowego stworzenia. A ponieważ pierwsi rodzice byli zaopatrzeni w duchowy umysł, i więcej Interesowały ich rzeczy duchowe niż zmysłowe, kuszenie ich w sposób duchowy byłoby stosowniejsze niż kuszenie sposobem zewnętrznym,
3. Nie można podsuwać zła inaczej niż pod postacią dobra. Lecz wiele zwierząt ma postać lepiej wyglądającą niż wąż. Wobec tego, kusząc człowieka poprzez węża, diabeł wybrał sposób niestosowny.
4. Wąż jest zwierzęciem bezrozumnym, które nie może być mądre, mówić i być karane. Dlatego niestosownie powiedziano o wężul), że „był chytrzejszy nad wszystkie zwierzęta”, lub, według innego tłumaczenia2), „roztropniejszy niż wszystkie inne zwierzęta”. Niestosownie też powiedziano, że mówił do niewiasty i był ukarany przez Boga.

Jednakże z drugiej strony to, co jest pierwsze w jakimś rodzaju, powinno być w proporcji do Wszystkiego, co z niego w tym samym rodzaju pochodzi. Lecz kolejność pierwszego kuszenia zachodzi w każdym rodzaju grzechów. Według Augustyna3), kuszenie zaczyna się żądzą w zmysłowości, którą symbolizuje wąż; rozciąga się na rozum niższy rozkoszą, którą wyraża kobieta; wreszcie sięga rozumu wyższego przyzwoleniem na grzech, którego wyrazem jest mężczyzna. Wobec tego kolejność pierwszego kuszenia była stosowna.

Odpowiedź: Człowiek jest złożony z podwójnej natury: duchowej i zmysłowej (intellectiva et sensitiva). Stosownie do tego, w kuszeniu człowieka diabeł użył dwojakiej podniety do grzechu. Stronie intelektualnej obiecał podobieństwo do Boga drogą osiągnięcia wiedzy, do czego człowiek dąży z natury. W kuszeniu zaś strony zmysłowej użył tych rzeczy zmysłowych, które są człowiekowi najbliższe. I tak częściowo kusił mężczyznę kobietą, bliską mu gatunkiem, a kobietę za pośrednictwem

węża, który był im bliski tożsamością rodzaju; częściowo zaś podsuwając im owoc z zakazanego drzewa, które jest bliskiego rodzaju.
Ad 1. W czynności kuszenia diabeł był czynnikiem głównym. Kobieta była użyta jako narzędzie kuszenia dla obalenia mężczyzny, już to dlatego, że była słabsza niż mężczyzna i łatwiej było ją uwieść, a także dlatego, że jako przez bliską mężczyźnie, diabeł głównie przez nią mógł go zwieść. Nie ma równości między czynnikiem głównym a narzędziem. Czynnik bowiem główny zawsze musi być silniejszy, co nie jest wymagane od czynnika narzędnego.
Ad 2. Podsuwanie duchowe wskazywałoby na większą moc diabła nad człowiekiem niż podsuwanie zewnętrzne, ponieważ przez podsuwanie wewnętrzne diabeł może wywołać choćby zmiany w wyobraźni ludzkiej4), natomiast przez podsuwanie zewnętrzne ulega zmianie tylko zewnętrzne stworzenie. A ponieważ diabeł miał bardzo mało władzy nad człowiekiem przed grzechem, dlatego nie mógł go kusić podsuwaniem wewnętrznym, lecz tylko zewnętrznym.
Ad 3. Augustyn mówi5): „nie należy mniemać, że diabeł posłużył się do kuszenia wężem na mocy własnego wyboru; lecz, będąc ogarnięty żądzą uwiedzenia, mógł uwieść tylko poprzez to zwierzę, na które mu pozwolono".
Ad 4. Według Augustyna6), „Pismo św. nazywa węża najroztropniejszym lub najchytrzejszym na oznaczenie przebiegłości diabła, który poprzez niego dokonywał podstępu; podobnie jak mówimy o języku, że jest roztropny lub chytry, by wyrazić roztropność lub chytrość człowieka w roztropnym lub chytrym namawianiu do czegoś. Wąż nie rozumiał dźwięków słów, które przez niego były przekazywane niewieście; nie należy też przypuszczać, że jego dusza została zmieniona w rozumną naturę, (136) bo przecież ludzie, mający naturę rozumną, nie rozumieją tego co mówią, gdy mówi przez nich demon. Wąż mówił do człowieka tak, jak mówiła oślica do siedzącego na niej Balaama, z tą tylko różnicą, że w pierwszym wypadku mówił diabeł, a w drugim Anioł". Oraz, w innym miejscu7), „Dlatego nie wąż był pytany, dlaczego to zrobił, lecz diabeł w nim, który już był potępiony na ogień wieczny za swój grzech. Słowa zaś zwrócone do węża odnoszą się do tego, kto poprzez węża działał". Oraz, jak mówi gdzie Indziej Augustyn8), „kara, o jakiej tu mowa w odniesieniu do diabła, oznacza karę, jaka go wtedy spotkała, a nie karę, jaką otrzyma na sądzie ostatecznym. Ponieważ w słowach: 'przeklętyś jest między wszystkimi bydlęty i zwierzętami polnymi' zwierzęta są postawione ponad nim, ale nie pod względem mocy, lecz pod względem zachowania swej natury. Zwierzęta bowiem nie utraciły jakiegoś szczęścia niebieskiego, bo tego nie miały, ale dokonają życia w danej im naturze".
„Powiedziano też do węża9): 'na piersiach i brzuchu czołgać się będziesz'; pierś oznacza tu pychę, bo w niej przeważają impulsy ducha; zaś brzuch oznacza żądzę cielesną, bo z całego ciała jest najmiększy w dotyku. I na tych dwu rzeczach czołga się diabeł do tych, których chce zwieść. Słowa: 'ziemię jeść będziesz po wszystkie dni żywota twego' można dwojako tłumaczyć. Albo że do ciebie będą należeć ci, których uwiedziesz żądzą ziemską, a więc grzesznicy, oznaczeni tu mia-nem ziemi; albo też może słowa te odnoszą się do trzeciego rodzaju kuszenia, tj. ciekawości. Ziemię bowiem je ten, kto wdziera się w rzeczy głębokie i ciemne".

„Położenie nieprzyjaźni między wężem a niewiastą" znaczy, że nie możemy być kuszeni przez diabła inaczej jak poprzez tę stronę duszy, która ma pewne podobieństwo do kobiety. Nasieniem diabła jest przewrotne podsuwanie, gdy

nasieniem niewiasty jest owoc dobrego czynu, dzięki któremu człowiek opiera się przewrotnym podsuwaniem. Wąż czyha na piętę niewiasty po to, by, jeśli wpadnie w coś niedozwolonego, opanowała ją rozkosz. Zaś ona patrzy na głowę węża, by w samym zaczątku złej namowy mogła odciąć się od niego.

ZAGADNIENIE 166.
O PILNOŚCI.

Teraz zbadamy zagadnienie pilności i przeciwstawnej jej ciekawości. Pierwsze zbadamy znajdując odpowiedź na dwa pytania: l. Co jest materią pilności? 2. Czy pilność jest składa niklem umiarkowania?

Artykuł 1.

CZY WŁASNĄ MATERIĄ PILNOŚCIJEST POZNANIE? (137)

1. Zdaje się że nie, ponieważ pilnym jest ktoś stąd, że przykłada swe wysiłki do jakiejś rzeczy. A przecież w każdej materii powinien człowiek wysilić się, by to, co czyni, uczynić poprawnie.
2. Pilność jest przeciwstawieniem ciekawości. Wyraz „ciekawość" (curiositas), pochodzący od łacińskiego cura, troszczenie, staranie się, może też dotyczyć elegancji w ubiorze i wszystkiego, co dotyczy ciała. Wyraża to Apostoł1): „nie ulegajcie pożądliwości w staraniu (cura) o ciało".
3. Mówi Jeremiasz2): „od najmniejszego aż do największego wszyscy się oddali (student) łakomstwu". Otóż własnym przedmiotem łakomstwa jest nie wiedza, lecz, jak już powiedziano3), raczej posiadanie bogactw.

Jednakże z drugiej strony mówi Pismo św.4): „Ucz się (stude) mądrości, synu mój, a uweselaj serce moje, abyś mógł urągającemu odpowiedzieć słowo". A ponieważ ta sama jest staranność w uczeniu się, którą chwalimy jako cnotę i która nakazuje Prawo, dlatego właściwym jej przedmiotem jest poznanie.

Odpowiedź: Pilność właściwie oznacza mocne zwrócenie umysłu ku czemuś. Umysł zaś zwraca się ku czemuś tylko w celu poznawczym. Stąd w pierwszym rzędzie umysł zwraca się ku poznaniu, w drugim zaś ku temu, ku czemu człowiek kieruje się przez poznanie. Dlatego pilność ma na uwadze przede wszystkim wiedzę, a następnie wszystko, do zdziałania czego potrzebne jest kierownictwo wiedzy. Cnoty zaś mają jako materię własną to, czego w pierwszym rzędzie i głównie dotyczą, jak np. męstwo — niebezpieczeństwa śmierci, a umiarkowanie — przyjemności dotyku. Stąd wniosek, że pilność dotyczy właściwie wiedzy.

Ad 1. Nie można niczego zrobić poprawnie w innych materiach bez planu, który zakłada uprzednią znajomość. Dlatego pilność dotyczy poznania w każdej badanej materii.

Ad 2. Umysł ludzki skłania się ku rzeczom, do których ma pociąg, co wyraża Ewangelia6): „gdzie jest skarb twój, tam i serce twoje". A ponieważ najbardziej człowieka pociągają rzeczy sprzyjające ciału, w wyniku tego poznanie ludzkie tymi

rzeczami zajmuje się, szukając tego, co najskuteczniej daje utrzymanie ciału. Ciekawość uważa się za coś, co dotyczy starania o ciało ze względu na to, co należy do poznania.
Ad 3. Chciwość pcha człowieka do zdobywania zysków, do czego jak najbardziej potrzebna jest biegłość w rzeczach ziemskich. Z tego względu pilność odnosi się też do rzeczy będących przedmiotem chciwości.

Artykuł 2.

CZY PILNOŚĆ JEST CZĘŚCIĄ UMIARKOWANIA ?

1. Wydaje się, że nie. Pilnym bowiem (w nauce) jest ktoś dzięki pilności, jaka w nim jest. Lecz pilnymi nazywa się wszystkich cnotliwych, jak to wynika z określeń Filozofa, który używa określenia „pilny" (studiosus=spoudaios) w tym właśnie znaczeniu1). Zatem pilność jest cnotą ogólną, a nie częścią umiarkowania.
2. Jak powiedziano w artykule poprzednim, pilność dotyczy poznania. Lecz poznanie nie należy do cnót moralnych, będących w dążeniowych siłach duszy, lecz do cnót intelektualnych, będących w zdolnościach poznawczych. Stąd też, jak wyżej powiedziano2), troskliwość (sollicitudo) jest aktem roztropności. Wobec tego pilność nie jest częścią umiarkowania.
3. Cnota przydzielona jako część do jakiejś cnoty głównej jest do niej podobna w sposobie. Natomiast pilność nie jest podobna do umiarkowania w sposobie, ponieważ umiarkowanie oznacza pewnego rodzaju hamulce, i dlatego przeciwstawia się występkowi polegającemu na przesadzie. Pilność zaś oznacza coś przeciwnego, mianowicie skoncentrowanie umysłu na czymś. Stąd jest przeciwstawieniem występku, polegającego na braku, mianowicie niedbalstwa w uczeniu się, raczej niż występku polegającego na przesadzie w tej materii, a więc ciekawości. Podobieństwo zachodzące między pilnością a ciekawością zaznacza Izydor, mówiąc3): „ktoś jest pilny, to znaczy ciekawy w uczeniu się".

Jednakże Augustyn mówi5): „nie wolno nam być ciekawymi, a w osiągnięciu tego pomaga nam bardzo umiarkowanie". Ciekawości zaś unikniemy przez umiarkowaną pilność, która dlatego należy do umiarkowania jako jego część.
Odpowiedź: Jak już powiedziano5), funkcja umiarkowania polega na ładzeniu ruchu dążeniowego, by nie zdążał nadmiernie do tego, czego człowiek pożąda z natury. Otóż, jak swą naturą cielesną człowiek z natury pożąda przyjemności jedzenia i płci, tak jego dusza z natury pragnie poznania czegoś. Wyraża się o tym Filozof mówiąc6), że „każdy człowiek ma wrodzony pęd do wiedzy".

Doprowadzanie do ładu tego pędu należy do cnoty zwanej starannością. Stąd zaś wynika, że pilność jest potencjalną częścią umiarkowania, jako cnota podrzędna dołączona do cnoty naczelnej; natomiast z racji podanych wyżej7), zawarta jest w cnocie skromności.
Ad 1. Jak powiedziano w Etyce 8), roztropność jest dopełnieniem wszystkich cnót moralnych. Dlatego, ponieważ właściwa roztropności wiedza jest potrzebna we wszystkich cnotach, dlatego i o tyle również pilność ma miejsce we wszystkich cnotach.

Ad 2. Jak wyżej powiedziano9), czynność poznawczą sprawia nakaz władzy dążeniowej, która jest motorem wszystkich sił (zdolności). Dlatego w samej czynności poznawczej należy rozróżnić dwojakie dobro. Jedno jest w samej czyn-ności poznawczej. Tego dobra dotyczą cnoty intelektualne, a polega ono na znajomości rzeczy zgodnie z prawdą. Drugie dobro należy do czynności siły dążeniowej, a polega na tym, że dążność człowieka zmierza do prawowitego zastosowania umysłu tak lub inaczej, do tego lub do czego innego. I tego dokonuje cnota zwana pilnością, która dlatego należy do cnót moralnych.
Ad 3. Jak twierdzi Filozof10), aby człowiek stał się cnotliwym, musi zachować ostrożność w tym, do czego natura najbardziej go ciągnie. Ponieważ natura ciągnie człowieka szczególnie do unikania niebezpieczeństwa śmierci, oraz do gonienia za przyjemnościami ciała, wartość cnoty męstwa polega szczególnie na utwierdzaniu ducha w wytrwaniu pomimo tych niebezpieczeństw, a wartość cnoty umiarkowania na opanowaniu w stosunku do przyjemności ciała.

Zupełnie przeciwne są skłonności w poznaniu. Strona bowiem duchowa skłania człowieka do pragnienia wiedzy o rzeczach; tutaj zachodzi potrzeba, by zastosował pochwały godną powściągliwość, bo inaczej jego oddanie się poznawaniu rzeczy byłoby przesadne. Natomiast strona natury .cielesnej człowieka ma skłonność do unikania trudu, jaki towarzyszy nabywaniu wiedzy. Co do pierwszego, pilność polega na powściąganiu, i stosownie do tej funkcji jest częścią umiarkowania. Natomiast co do drugiego, cała wartość tej cnoty polega na wzmacnianiu dążenia do nabycia wiedzy o rzeczach, i z tego pochodzi jej nazwa. Jednakże pierwsza funkcja jest dla niej bardziej istotna niż druga, ponieważ dążenie do wiedzy .ma za bezpośredni cel wiedzę, której służy pilność. Natomiast trud w uczeniu się jest przeszkodą na drodze do wiedzy, dlatego rola tej cnoty jest tutaj uboczna, a polega na usuwaniu tej przeszkody.

ZAGADNIENIE 167.
CIEKAWOŚCI.

Zagadnienie ciekawości zbadamy w dwu punktach: 1. Czy ciekawość można odnieść do poznania umysłowego? 2. Czy jej miejsce jest w poznaniu zmysłowym?

Artykuł 1.

CZY W POZNANIU UMYSŁOWYM MOŻE MIEĆ MIEJSCE CIEKAWOŚĆ ?

1. Wydaje się, że nie. Według Filozofa bowiem1), w tym, co ze swej istoty jest dobre lub złe, nie zachodzi środek l kres. Lecz poznanie umysłowe jest dobre w swej Istocie, jako że doskonałość człowieka wydaje się polegać na tym, by jego umysł przeszedł z bierności w czynność, a to dzieje się przez poznanie prawdy. Albowiem, jak to wyraża Dionizy2), „dobroć duszy ludzkiej polega na byciu zgodnie z rozumem, a doskonałość rozumu polega no poznaniu prawdy”. Wniosek: wada ciekawości nie może zajść w poznaniu umysłowym.

2. Co upodabnia człowieka z Bogiem i co otrzymał od Boga, nie może być złe. Otóż wszelkie bogactwo wiedzy jest od Boga, według słów Pisma św.3): „Wszelka mądrość od Pana Boga jest” oraz4): „On bowiem dał ml prawdziwą wiadomość rzeczy Istniejących, abym znał urządzenie okręgu ziemi i siły żywiołów” itd. Również przez znajomość prawdy człowiek staje się podobny do Boga, ponieważ, jak pisze Apostoł5), „wszystko jest odkryte i jawne oczom Jego”. Stąd też Pismo św. mówi6), że „Bóg umiejętności jest Pan”. Wobec tego, jakkolwiek wielkim byłoby poznanie prawdy, nigdy to nie jest złe, lecz zawsze dobre. A ponieważ dążenie do tego co dobre nie jest występkiem, dlatego występek ciekawości nie może mleć miejsca w intelektualnym poznaniu prawdy.
3. Jeśliby występek ciekawości mógł zajść w jakimś poznaniu umysłowym, to najbardziej chyba w naukach filozoficznych, a przecież zajmowanie się nimi nie wydaje się być występkiem. Mówi bowiem Hieronim7), a przytacza to Gracian8), że „kto odrzucił pokarm i wino ze stołu królewskiego, by się nie splamić, nigdy nie zgodziłby się uczyć mądrości i wiedzy Babilończyków, gdyby to było grzechem”. Zaś Augustyn mówi9), że „jeśli filozofowie powiedzieli coś prawdziwego, możemy to wziąć na nasz użytek jako od nieprawych posiadaczy”. Wobec tego ciekawość w poznaniu umysłowym nie może być grzeszna.

Z drugiej jednak strony, w objaśnieniu do słów Apostoła10): „abyście nie postępowali... w próżności umysłu” powiedziano11): „Czyż nie widzimy, że kto dzień i noc zamęcza się sztuką dialektyki, że badacz natury chcący przeniknąć wszechświat, błąka się w próżności umysłu i w ciemnościach rozumu”. A ponieważ brak zrozumienia i zaciemnienie umysłu jest czymś wadliwym, wobec tego wadliwa ciekawość może mieć miejsce w poznaniu umysłowym.
Odpowiedź: Jak powiedziano przed chwilą12), pilność dotyczy bezpośrednio nie samego poznania, lecz dążenia i wysiłku ku nabyciu poznania. Inaczej zaś należy osądzać samo poznanie prawdy, a inaczej dążenie i wysiłek ku poznaniu prawdy. Samo bowiem poznanie prawdy jest ściśle mówiąc czymś dobrym, choć może być czymś złym ubocznie, mianowicie z powodu jakichś. skutków, albo jeśli ktoś pyszni się znajomością prawdy, o czym mówi Apostoł13): „wiedza nadyma”, albo też jeśli kto znajomości prawdy używa do grzeszenia.

Wszakże samo dążenie lub wysiłek ku poznaniu prawdy może być poprawne lub przewrotne. Jest przewrotne w dwojaki sposób. Po pierwsze, gdy czyjeś dążenie drogą nauki do poznania prawdy łączy się ubocznie ze złem. Zachodzi to u ludzi, którzy wkładają wysiłek w osiągnięcie znajomości prawdy po to, by z tego pysznić się. O takich wyraża się Augustyn14): „Są ludzie, którzy zaniedbali cnotę i nie wiedzą, co to jest Bóg i jak niezmierzony jest majestat nigdy niezmiennej jego natury, a mniemają, że dokonują czegoś bardzo wielkiego oddając się z największym zaciekawieniem i oddaniem badaniu masy materialnej zwanej wszechświatem. Stąd rodzi się w nich tak wielka pycha, że wydaje się im, iż zamieszkują niebo, o którym stale dyskutują”. Podobnie też cl, którzy dążą do zdobycia wiedzy celem grzeszenia, również studiują występnie; wyraża to Pismo św.15): „nauczyli język swój mówić kłamstwo, starali się, aby źle czynili”.

Po drugie, ze strony samego nieporządku w dążeniu i wysiłku w uczeniu się prawdy, w czym może zajść występek w czworaki sposób, 1. Gdy ktoś zajmuje się nauką rzeczy mniej potrzebnych 'Z zaniedbaniem rzeczy, do których uczenia się jest

zobowiązany. Mówi o tym Hieronim16): „Widzimy księży, którzy nie wezmą do ręki Ewangelii i Proroków, ale zaczytują się w komediach i śpiewają miłosne piosenki”. 2. Gdy ktoś pobiera naukę u kogoś, u kogo nie wolno się uczyć; np. gdy chce poznać przyszłość u demonów. Wtedy zachodzi ciekawość zabobonna, o której mówi Augustyn17): „Być może, filozofowie dlatego zamknęli sobie drogę do wiary, ponieważ występną ciekawością wiedzeni szukali wiedzy u demonów”. 3. Gdy człowiek dąży do wiedzy o stworzeniach, ale nie dla właściwego celu, tj. dla poznania Boga. Do takich mówi Augustyn18), że „należy badać stworzenia nie dla do niczego niepotrzebnej i przemijającej ciekawości, ale celem postępu ku temu co nieśmiertelne i niezmienne”. 4. Gdy ktoś stara się poznać prawdę dla niego za trudną, ponieważ wtedy ludzie łatwo popadają w błędy. O tym mówi Pismo św19): „Nie szukaj tego, co jest za wysokie dla ciebie, i nie badaj tego, co ponad twe siły..., a w wielu dziełach Jego nie bądź ciekawy”, a następnie20): „Wielu też ludzi omyliło mniemanie ich, i myśli ich w próżności zatrzymało”.
Ad 1. Dobro człowieka polega rzeczywiście na znajomości prawdy. Jednakże jego największe dobro polega na poznaniu nie byle jakiej prawdy, ale na pełnym poznaniu prawdy najwyższej, jak tego dowiódł Filozof21). Znajomość jakichś prawd może zatem być występna, jeśli dążenie do takiej wiedzy nie jest w należyty sposób podporządkowane poznaniu najwyższej prawdy, która daje największe szczęście.
Ad 2. Jest prawdą, że sama w sobie znajomość prawdy jest czymś dobrym, ale to nie wyklucza użycia tej znajomości do złego lub dążenia do zdobycia wiedzy w sposób nieporządny, bo przecież dążenie do dobra winno być porządne.
Ad 3. Nauka filozofii jako taka jest godna pochwały i zalecenia z powodu prawdy, jaką filozofowie dzięki objawieniu Bożemu pojęli (138); wyraża to Apostoł w Liście do Rzymian22). Ponieważ jednak niektórzy filozofowie nadużywają prawdy do zwalczania wiary, dlatego Apostoł ostrzega23): „Baczcie, aby was kto nie zwiódł przez filozofię oraz przez czcze urojenia oparte na podaniach ludzkich..., a nie na Chrystusie”. Zaś Dionizy wyraża się o niektórych filozofach24), że „w sposób nie święty używają tego co Boskie przeciw temu co Boskie, chcąc drogą nauki Boskiej zniszczyć Bogu należną cześć”.

Artykuł 2.

CZY WYSTĘPNA CIEKAWOŚĆ ZACHODZI W POZNANIU ZMYSŁOWYM ?

1. Wydaje się, że nie. Jedne bowiem rzeczy poznajemy zmysłem wzroku, a inne zmysłem dotyku i smaku. A ponieważ wadą zachodzącą w dotyku i smaku nie jest ciekawość, lecz rozpusta i żarłoczność, dlatego wydaje się, że również w poznaniu wzrokowym nie zachodzi wada ciekawości.
2. Ciekawość zdaje się zachodzić w patrzeniu się na zawody sportowe. Mówi bowiem Augustyn1), że „gdy w czasie zapasów rozległy się gwałtowne okrzyki widzów, zwyciężony ciekawością Alipius otworzył oczy”. Lecz patrzenie się na zawody sportowe nie wydaje się być występkiem, ponieważ, jak to stwierdza Filozof2), takie patrzenie sprawia nam przyjemność, a to z powodu przedstawienia, które z natury

rzeczy człowieka bawi. Stąd wniosek, że występna ciekawość nie dotyczy poznania zmysłowego.
3. Ciekawość zdaje się występować w podpatrywaniu tego, co robią nasi bliźni, jak to zauważa Będą3). A ponieważ podpatrywanie tego, co inni robią nie wydaje się być występkiem, jako że Pismo św. mówi4): „Każdemu z osobna dał (Bóg) rozkazanie o bliźnim jego", wobec tego występna ciekawość nie zachodzi w poznawaniu tego rodzaju szczegółów zmysłowych.

Z drugiej jednak strony Augustyn mówi coś przeciwnego5), mianowicie, że ciekawym czyni człowieka pożądliwość oczu. Jak zaś wyraża się Będą3): „pożądliwość oczu występuje nie tylko w uczeniu się sztuki magicznej, lecz także w patrzeniu się na widowiska i w podpatrywaniu i karceniu cudzych występków”, co wszystko należy do przedmiotów zmysłowych. A ponieważ pożądliwość oczu jest grzechem, tak samo jak pycha żywota i pożądliwość ciała, do których Pismo św. je zalicza6), wobec tego wydaje się, że występna ciekawość ma za przedmiot poznanie rzeczy zmysłowych.
Odpowiedź: Poznanie zmysłowe służy dwom celom. Po pierwsze, zarówno u ludzi jak u zwierząt, służy utrzymaniu ciała, ponieważ dzięki temu poznaniu ludzie i zwierzęta są w stanie uniknąć tego, co szkodliwe i znajdują to, co konieczne dla utrzymania ciała. Po drugie, specjalnie u ludzi służy nabywaniu wiedzy umysłowej, spekulatywnej i praktycznej.

Stosownie do tego pilność w poznaniu rzeczy zmysłowych może być wadliwa w dwojaki sposób. Po pierwsze, gdy poznanie zmysłowe nie jest użyte do czegoś pożytecznego, lecz raczej odwraca człowieka od zainteresowań pożytecznych. Augustyn wyraża to w zdaniu 7): „już nie patrzę się na psa goniącego w cyrku za zającem. Gdy jednak podczas przechadzki po polu napotkam na taką gonitwę, odrywa mię to od myślenia nad jakąś wielką sprawą i pociąga ku sobie. I gdybyś (Boże), dając mi najpierw świadomość mej ułomności, w czas mię nie upomniał już to drogą podsunięcia mi jakiejś myśli wynikłej z patrzenia, która by mię podniosła ku Tobie, już to bym tym całkowicie wzgardził i poszedł dalej, nicość stępia mię”. Po drugie, gdy poznanie zmysłowe służy czemuś szkodliwemu. Tak wpatrywanie się w niewiastę prowadzi do pożądania, a zbytnie zajmowanie się tym, co robią inni, prowadzi do roztargnienia.

Jeśli jednak ktoś zajmuje się poznawaniem rzeczy zmysłowych w sposób porządny celem zaspokojenia potrzeb natury lub dla poznania prawdy, jego pilność w zdobywaniu wiedzy o rzeczach zmysłowych jest cnotą.
Ad 1. Rozpusta i obżarstwo zachodzą w przyjemnościach pochodzących z użycia rzeczy dotykalnych, gdy ciekawość dotyczy przyjemności pochodzących z poznania przez wszystkie zmysły. Według Augustyna7), zwie się ona „pożądliwością oczu", ponieważ wpośród innych zmysłów „oczy zajmują naczelne miejsce w zdobywaniu poznawania, tak że o wszystkich rzeczach zmysłowych mówi się. że są widzialne”. I, jak Augustyn tamże dodaje, „po tym najwyraźniej rozróżnimy, kiedy w zmysłach działa lubieżność. a kiedy ciekawość, że lubieżność zdąża ku temu co piękne, słodkie, melodyjne, wonne i miękkie; zaś ciekawość celem wypróbowania zdąża nawet ku rzeczom z tym sprzecznym, oczywiście nie by zaznać przykrości, lecz z żądzy doświadczenia i wiedzy”.

Ad 2. Patrzenie na widowiska staje się występne, gdy przez to człowiek staje się skłonny do występków rozpusty (lasciviae) lub okrucieństwa. zależnie od tego, co test przedstawiane, Stąd to Chryzostom zauważa8), że „patrzenie się na takie widowiska czyni z ludzi cudzołożników i pozbawionych wstydu”.
Ad 3. Podpatrywanie co robią inni lub wypytywanie się o to w dobrym zamiarze, a więc albo dla własnego pożytku, mianowicie by widokiem dobrych uczynków bliźniego nabrać zachęty do poprawy, albo dla pożytku podpatrywanego, mianowicie celem naprawienia zła, jeśliby je wyrządzał, zgodnie z zasadami miłości i zależnie od obowiązku związanego z zajmowanym stanowiskiem, jest czymś godnym zalecenia. Wyraża to Apostoł w słowach9): „przypatrujmy się jedni drugim dla pobudzania siebie nawzajem do miłości i dobrych uczynków”. Jest natomiast występkiem podpatrywanie bliźniego dla zauważenia jego błędów, by z niego szydzić lub mu ubliżać, albo zupełnie bez celu. Stąd zakaz Pisma św.10): „nie szukaj niezbożności w domu sprawiedliwego, i nie psuj pokoju jego”.

ZAGADNIENIE 168.

O SKROMNOŚCI W ZEWNĘTRZNYCH RUCHACH CIAŁA

Zagadnienie skromności w zewnętrznych ruchach ciała zbadamy w czterech punktach: 1. Czy może mieć miejsce cnota lub występek w zewnętrznych ruchach ciała, dokonywanych poważnie? 2. Czy może mieć miejsce cnota w czynnościach zabawy? 3. O grzechu przesady w zabawie. 4. O grzechu braku zabawy.

Artykuł 1.

CZY W ZEWNĘTRZNYCH RUCHACH CIAŁA MOŻE MIEĆ MIEJSCE CNOTA?

1. Wydaje się, że nie. Cnota bowiem jest duchową ozdobą duszy, co wyraża Psalmista1): Wszystka chwała jej, córki królewskiej, wewnątrz” co znaczy „w sumieniu”). A ponieważ ruchy ciała nie są wewnątrz, lecz zewnątrz, wobec tego cnota nie może mieć w nich miejsca.
2. Jak stwierdza Filozof3), nasze cnoty nie pochodzą z natury. Natomiast zewnętrzne ruchy ciała pochodzą z natury, jako że jedni są z natury szybcy, a inni powolni w ruchach, a to samo dotyczy różnicy w innych ruchach zewnętrznych. Wobec tego w tych ruchach cnota nie zachodzi.
3. Każda cnota moralna dotyczy albo czynności w stosunku do drugich osób, jak sprawiedliwość, albo dotyczy namiętności, jak umiarkowanie i męstwo. A ponieważ zewnętrzne ruchy ciała nie odnoszą się ani do ludzi ani też nie są namiętnościami, dlatego nie ma w nich miejsca na jakąś cnotę.
4. Jak powiedziano wyżej4), do działań cnotliwych wymagany jest wysiłek. Otóż wysiłek w Układzie zewnętrznych ruchów ciała jest czymś nagannym. Mówi bowiem Ambroży5): „Taki chód Jest ładny, w którym przebija się opanowanie, pewien ciężar

powagi i spokój; taki, w którym ruchy są czyste i proste, bez wysiłku i afektacji". Wydaje się zatem, że w ułożeniu ruchów zewnętrznych cnota nie zachodzi.

Z drugiej jednak strony piękność czesności (decor honestatis)6) należy do cnoty. Lecz ułożenie w ruchach zewnętrznych stanowi o pięknie czesności. Mówi bowiem Ambroży7): „Nie lubię dźwięku głosu i ruchów ciała, zarówno zbyt miękkich i bez wyrazu, jak i szorstkich i prostackich. Idźmy w ślady natury; jej odbicie jest wzorem harmonii i prawidłem czesności (forma honestatis)". Z tego wynika, że jest cnota dotycząca stylu ruchów zewnętrznych.

Odpowiedź: Cnota moralna polega na zgodnym z rozumem uporządkowaniu tego co łudzicie. Jest zaś jasne, że zewnętrzne ruchy człowieka mogą być porządkowane rozumem, ponieważ członki zewnętrzne poruszają się na rozkaz rozumu. Stąd też jasne jest, że cnota moralna ma do czynienia z porządkowaniem tychże ruchów. Porządek zaś ruchów ciała zależy od tego, co komuś przystoi albo osobiście albo ze względu na innych ludzi, stanowisko społeczne, miejsce. O pierwszym wyraża się Ambroży7): „Piękno zachowania się polega na oddaniu każdemu co wypada, zależnie od płci i osoby". (139) Co do drugiego zaraz dodaje: „Na tym polega najlepszy ład naszego zachowania się, w tym leży ogłada w każdej czynności".

Andronik8) zakłada dwie (cnoty), odnoszące się do tego rodzaju ruchów zewnętrznych: smak (ornatus), dotyczący tego, co wypada komuś osobiście, a który określa jako „umiejętność tego, co wypada w ruchach i sprawowaniu się". Oraz takt (bonam ordinationem), dotyczący tego, co wypada w różnych sprawach i zależnie od otoczenia; określa go zaś jako „umiejętność rozróżniania", tj. w materii czynności. (140)

Ad 1. Ruchy zewnętrzne oznaczają do pewnego stopnia ułożenie wewnętrzne, co wyraża Eklezjastyk9): „Ubiór ciała, szczerzenie zębów w uśmiechu i chód człowieka wydają go". A Ambroży mówi 5), że „stan umysłu rozpoznaje się ze stanu ciała", oraz, że „dusza przemawia ruchami ciała".

Ad; 2. Jest prawdą, że zdatność człowieka do takiego lub innego ułożenia ruchów zewnętrznych zależy od ułożenia wrodzonego, jednakże w naturze są pewne braki, które może on uzupełnić pracą rozumu. Do tego odnoszą się słowa Ambrożego5): „Niech natura wydaje ruch, ale jeśli zajdzie jakiś brak w tym, co czyni natura, niech to uzupełni zaradność".

Ad 3. Jak dopiero co powiedziano10), ruchy zewnętrzne są pewnymi znakami układu wewnętrznego, co szczególnie odnosi się do namiętności duszy. Wyraża to Ambroży w słowach5): „na podstawie tego", tj. ruchów zewnętrznych, „ocenia się człowieka kryjącego się w naszym sercu, czy jest bardziej lekki, chełpliwy, lub nieczysty; albo też przeciwnie, poważniejszy, stalszy, czystszy i dojrzalszy". Są też ruchy zewnętrzne podstawą do osądzania nas przez drugich ludzi. Wyraża to Eklezjastyk11): „Z wejrzenia poznać męża, a ze spotkania oblicza poznać roztropnego". Dlatego ład w zewnętrznych ruchach w pewien sposób odnosi się do innych osób. Wyraża to Augustyn w swej regule12): „Niech nie będzie niczego we wszystkich waszych ruchach, co by obrażało czyjekolwiek oczy; przeciwnie, niech ruchy te odpowiadają świętości waszego stanu". Dlatego funkcję ładzenia ruchów zewnętrznych można przydzielić dwom cnotom, wspomnianym przez Filozofa13). Ładzenie ruchów zewnętrznych w stosunku do innych osób należy do przyjaznej grzeczności (amicitia vel affabilitas)14); zależy to od tego, czy słowami lub czynami sprawiamy

przyjemność czy przykrość ludziom, z którymi współżyjemy. Natomiast ładzenie ruchów zewnętrznych jako wyrazu ułożenia wewnętrznego należy do cnoty prawdy (szczerości)l5), polegającej na tym, że człowiek okazuje się takim w słowach i czynach, jakim jest wewnątrz.
Ad 4. Wysiłek (przymus) w ułożeniu ruchów zewnętrznych jest naganny w tym znaczeniu, że ktoś posługuje się tu udawaniem, tak że jego ruchy zewnętrzne nie harmonizują z ułożeniem wewnętrznym. Jednakże należy używać przymusu dla poprawienia tego, co w nich jest nieporządne. Wyraża to krótko Ambroży w słowach5): „Niech nie będzie sztuczności, ale niech nie braknie poprawności".

Artykuł 2.

CZY MOŻE BYĆ JAKAŚ CNOTA W GRACH I ZABAWACH ?

1. Wydaje się, że w grach i zabawach nie ma miejsca na żadna cnotę. Mówi bowiem Ambroży'): „Mówi Pan: 'Biada wam, którzy się śmiejecie, bo będziecie płakać'. Uważam więc, że należy unikać nie tylko przesadnych, ale w ogóle wszystkich żartów". Otóż co można czynić cnotliwie, nie musi być całkowicie unikane, a wobec tego w zabawach nie ma miejsca dla cnoty.
2. „Cnota jest czymś, co sprawia w nas Bóg bez nas", jak wyżej stwierdzono2). Lecz Chryzostom mówi tak3): „Zabawa nie jest od Boga, lecz od diabła. Słuchaj co się stało z tymi, co się bawili 4): „usiadł lud, aby jeść l pić, i wstali, aby się bawić".
3. Zauważa Filozof5), że czynność zabawy nie służy czemu innemu. Natomiast, jak tenże Filozof stwierdza6), wymaga się od cnoty, żeby służyła działaniu ku czemuś.
Z drugiej jednak strony mówi Augustyn7): „Pragnę, byś czasem sobie odpoczął, ponieważ wypada, by mądry człowiek od czasu do czasu rozluźnił wysokie napięcie ześrodkowane w jakiejś czynności". Lecz to rozluźnienie napięcia umysłu od dokonywania czegoś osiąga się drogą dających rozrywkę l rozweselenie słów i czynności. Wobec tego człowiek mądry i cnotliwy może posługiwać się tymi rzeczami. Co więcej, do spraw rozrywek Filozof wyznacza8) osobną cnotę. Nazywa ją eutrapelia, a my moglibyśmy ją określić mianem dowcipności (iucunditas) lub sprawnością wynajdywania towarzyskich rozrywek (bona conyersatio).
Odpowiedź: Jak człowiek potrzebuje odpoczynku cielesnego dla odświeżenia sił ciała — ponieważ nie może ciągle pracować, jako że jego siły są ograniczone l zdolne wykonać tylko określoną ilość pracy — tak też potrzebuje go i dla duszy, której siły są także ograniczone i zdolne wykonać tylko określoną ilość pracy. Dlatego, gdy w dokonywaniu jakiejś czynności ktoś wykracza ponad miarę swych sił, męczy i wyczerpuje się, tym więcej, że razem z duszą pracuje również ciało, jako że dusza intelektualna posługuje się siłami działającymi poprzez organy cielesne. Zauważmy, że dobra zmysłowe są dostosowane do natury (connaturalia) ludzkiej. Dlatego, gdy dusza wznosi się ponad rzeczy zmysłowe przez skupienie się na działanie rozumu, wynika stąd pewne zmęczenie duchowe; a zachodzi to w skupie-niu się na działaniu zarówno rozumu praktycznego jak spekulatywnego. Wszakże zmęczenie to jest większe w skupieniu na działalności kontemplatywnej, ponieważ tutaj dusza bardziej wznosi się nad świat zmysłowy; chociaż, być może, w pewnych zewnętrznych

działaniach rozumu praktycznego wymagany jest większy wysiłek ciała. W obydwu jednakże wypadkach jeden człowiek męczy się bardziej niż drugi, zależnie od natężenia w skupieniu działalności rozumu.

Otóż, jak zmęczenia cielesnego pozbywamy się przez odpoczynek ciała, tak również należy uwalniać się od zmęczenia duszy drogą odpoczynku duchowego. A ponieważ, jak już stwierdzono9) przy omawianiu namiętności, odpoczynek daje duszy przyjemność, dlatego środkiem zaradczym na zmęczenie duszy jest chwilowe oderwanie się od natężonej pracy umysłowej, a zażycie jakiejś przyjemności. Przykładem tego jest opowieść o Janie Ewangeliście10). Mianowicie, gdy jacyś ludzie gorszyli się, widząc go zabawiającego się z uczniami, miał on kazać jednemu z nich, który miał łuk, wystrzelić strzałę. Gdy tenże wystrzelił kilka strzał, Jan zapytał go, czy mógłby tak strzelać bez końca? Ten odpowiedział, że nie, bo łuk złamałby się. Na to powiedział Apostoł, że również duch ludzki złamałby się, gdyby się nigdy nie odprężył. A ponieważ powiedzenia lub czynności, których celem nie jest nic Innego poza przyjemnością dla duszy, zwą się żartami lub zabawami, dlatego ich używanie w stosownym czasie jest rzeczą konieczną dla dania duchowi odpoczynku.
Wyraża to Filozof, gdy mówi11): „w spędzaniu tego życia mamy też i odpoczynek z zabawą". Dlatego trzeba używać rozrywek, ale z trzema zastrzeżeniami. Pierwsze i najważniejsze jest to, że nie należy szukać przyjemności w czynnościach i słowach hańbiących lub szkodliwych. Stąd to Cycero zauważa12), że „pewne żarty są ordynarne, obraźliwe, dokuczliwe, bezwstydne". Po drugie, należy się wystrzegać całkowitego rozluźnienia powagi duszy. Tego dotyczy przestroga Ambrożego13): „Strzeżmy się, byśmy chcąc dać umysłowi rozrywkę, nie rozerwali całkowicie harmonii wynikającej ze zgodności dobrych uczynków". Zaś Cycero mówi12): „lak dzieciom nie dajemy pełnej swobody w zabawach, lecz tylko w ramach dobrego sprawowania się, tak i w naszych żartach i rozrywkach niech przebija się dojrzałość umysłu". Po trzecie, winniśmy uważać, tak zresztą jak we wszystkich czynnościach godnych człowieka, by w tym mieć wzgląd na osoby, czas, miejsce i inne okoliczności, tak by nasze żarty, jak mówi Cycero12), „stosowały się do pory i ludzi". A ponieważ to wszystko reguluje rozum, a sprawność działająca według rozumu jest cnotą moralną, wobec tego w rzeczach zabaw i rozrywek działa jakaś cnota, a Filozof nazywa ją11) eutrapelia. A mówi się o kimś, że jest eutrapelus od dobrej obrotności, ponieważ dobrze obraca jakieś słowa lub czynności na uciechę. Z uwagi zaś na to, że dzięki tej cnocie człowiek powściąga się od rozrywek przesadzonych, dlatego cnota ta jest zawarta w skromności. (141)
Ad 1. Żart musi być stosowny, zależnie od spraw i osób. Dlatego też Cycero wyraża się14), że „gdy słuchacze są znużeni, nie jest bez pożytku, by mówca powiedział coś świeżego i śmiesznego, jeśli tylko pozwala na to powaga przed-miotu". Rzeczami największej wagi zajmuje się nauka święta, co wyraża Pismo św.l5): „Słuchajcie, bo o wielkich rzeczach mówić będę". Stąd to Ambroży13) nie wyklucza z rozmów między ludźmi żartów, za wyjątkiem nauki świętej. Dlatego zaczyna od stwierdzenia: „Chociaż żarty są niekiedy uczciwe i przyjemne, to jednak trzymajmy je z dala od spraw kościelnych. Jakże bowiem możemy odważać się na coś, czego nie ma w Piśmie św.?"
Ad 2. Słowa Chryzostoma należy odnieść do ludzi używających zabawy nieporządnie, a szczególnie do ludzi, dla których zabawa jest celem życia. O takich wyraża się

Pismo św.14): „poczytali życie nasze za igraszkę”. Cycero zaś mówi przeciw takim12): „Natura nas nie zrodziła do zabawy i żartów, ale raczej do czegoś twardego i do zajęć poważniejszych i większych”.
Ad 3. Czynności zabawy, tak jak wyglądają, nie służą jakiemuś celowi, natomiast przyjemność z nich wynikająca służy odświeżeniu i odpoczynkowi duszy; stosownie do tego wolno się bawić, byle z umiarem. Stąd Cycero mówi12): „Wolno się bawić i żartować, ale, podobnie jak spać i w inny sposób odpoczywać, tylko wtedy, gdy załatwiliśmy sprawy poważne i ciężkie”.

Artykuł 3.

CZY NADMIAR ZABAWY MOŻE BYĆ GRZECHEM ?

Nie wydaje się, by nadmiar w zabawie mógł być grzeszny.
1. Co bowiem zwalnia z grzechu, nie jest uważane za grzech, a przecież zabawa niekiedy zwalnia z grzechu, ponieważ wiele z tego co czynimy na serio jest grzechem, ale jeśli to samo czynimy żartem, nie jest wcale grzechem, lub grzechem bardzo małym.
2. Wszystkie inne występki dadzą się sprowadzić do siedmiu grzechów głównych, jak to stwierdza Grzegorz1), natomiast nadmiar w zabawie nie da się sprowadzić do żadnego z grzechów głównych, a wobec tego nie jest grzechem.
3. Jeśli kto, to najwięcej aktorzy zdają się pławić w zabawie, ponieważ całe ich życie jest temu poświęcone. Jeżeliby zatem obfitość zabawy była grzechem, wszyscy aktorzy znajdowaliby się w stanie grzechu; grzeszyliby też wszyscy, którzy patrzą się na dawane przez nich widowiska lub płacący za bilety wstępu na nie, jako popierający grzech. To jednak wydaje się być fałszem, bo czytamy w „życiorysach Ojców”2), że św. Pafnucy widział przez objawienie, iż Jego towarzyszem w niebie był komik.

Z drugiej jednak strony, w objaśnieniu do słów Pisma św.3): „śmiech będzie zmieszan z boleścią, a koniec wesela smutek posiada” dodano4): „smutek wieczysty”. A ponieważ nadmierna zabawa polega na nieporządnym śmiechu i nieporządnej wesołości, zatem jest w niej grzech śmiertelny, jako że tylko ten grzech zasługuje na wieczny smutek.
Odpowiedź: We wszystkim, co może być kierowane rozumem, nadmiarem jest przekroczenie, a niedomiarem niedociągnięcie do zarządzeń rozumu. Jak zaś powiedziano w poprzednim artykule, zabawne słowa i czynności mogą być kierowane rozumem. Dlatego nadmierne w zabawie jest to, co przekracza miarę rozumu, a może to zajść z dwojakiego powodu. Pierwszym powodem jest rodzaj czynności użytych dla zabawy. Tutaj wyraża się Cycero5), że ten rodzaj żartowania jest „ordynarny, obraźliwy, dokuczliwy, bezwstydny”, gdy mianowicie ktoś dla zabawy posługuje się słowami lub czynnościami bezwstydnymi lub wprost przynoszącymi szkodę bliźniemu, a te same ze siebie są grzechami śmiertelnymi. Taka przesada w zabawie jest grzechem śmiertelnym.

Może jednak przesada w zabawie być spowodowana nieodpowiednimi okolicznościami, np. gdy ktoś bawi się w nieodpowiednim czasie lub miejscu albo też

nie zważając na stosowność ze względu na sprawy i osobę. Ten rodzaj przesady może być w niektórych wypadkach grzechem śmiertelnym, a to z powodu zbyt mocnego związania się z zabawą, której przyjemność ktoś stawia wyżej niż miłość Boga, do tego stopnia, że takiej zabawy nie zaprzestaje pomimo przykazań Bożych lub kościelnych. Jeśli jednak ktoś nie jest pociągnięty przez zabawę do tego stopnia, żeby zlekceważyć dla niej Boga, przesada w niej jest grzechem lekkim.
Ad 1. Niektóre czynności są grzechem z powodu samej intencji, mianowicie ponieważ ktoś dokonuje ich celem wyrządzenia szkody drugiemu. Takiej intencji nie ma w zabawie, która zamierza przyjemność, a nie szkodę ludziom; tutaj zabawa zwalnia z grzechu albo grzech zmniejsza. Są jednak czynności same w sobie grzeszne, jak zabójstwo, porubstwo itp.; tych zabawa nie usprawiedliwia, co więcej, te czynności robią zabawę szkodliwą i bezwstydną.

Ad 2. Przesada w zabawie jest wynikiem głupiej wesołości, która według Grzegorza1) wynika z przejedzenia. Właśnie o tym mówi Pismo św. 6): „usiadł lud, aby jeść i pić, i wstali, aby się bawić".
Ad 3. Jak w poprzednim artykule powiedziano, zabawa jest konieczna dla życia. Wszystko zaś, co jest pożyteczne dla życia, może być przedmiotem godziwego zawodu. Dlatego też funkcja aktorów, służąca rozweseleniu ludzi, jest sama w sobie dozwolona. Aktorzy nie są w stanie grzechu, byle bawili drugich z umiarem, tj. byle dla zabawienia nie używali niedozwolonych słów lub czynności, nie bawili sprawami, które nie powinny być przedmiotem wesołości, oraz nie urządzali przedstawień w nieodpowiednim czasie. I chociaż w społeczeństwie ludzkim, w porównaniu z innymi ludźmi, nie zajmują żadnego stanowiska, to jednak w stosunku do siebie samych i do Boga spełniają funkcje poważne i cnotliwe, mianowicie modląc się i pracując nad opanowaniem swych namiętności, a czasem dając wsparcie ubogim. Kto zatem udzielałby im umiarkowanego wsparcia, nie grzeszy, lecz postępuje słusznie, bo płaci im za ich usługi. Kto by jednak za dużo wydawał na komediantów albo wspierał takich, którzy ku zabawieniu posługują się niedozwolonymi czynnościami, popełniałby grzech podtrzymując ich w grzeszeniu. Stąd Augustyn wyraża się7), że „wydawanie swego majątku na komediantów jest wielkim występkiem, a nie cnotą"; chyba gdyby jakiś komediant znalazł się w wielkiej biedzie, bo wtedy pomoc jest obowiązująca. Mówi bowiem Ambroży8): „Nakarm przymierającego głodem, (bo ktokolwiek mógł ocalić życie człowieka dając mu pokarm, a nie zrobił tego, jest jego mordercą".

Artykuł 4.

CZY NIEBAWIENIE SIĘ JEST GRZECHEM ?

1. Nie wydaje się, by niebawienie się było grzechem. Tego bowiem co jest grzeszne nie daje się za pokutę, natomiast Augustyn mówi do pokutnika1): „Kto chce osiągnąć łaskę zupełnego odpuszczenia grzechów, niech się wstrzymuje od zabaw i widowisk światowych".
2. Nie chwali się świętych za grzechy. Natomiast niektórych chwali się za to, że wstrzymali się od zabaw. Powiedziano bowiem w Piśmie św.2): „Nie siadałem w

radzie igrających”, oraz3): „Nigdym się z igrającymi nie mieszał, anim miał społeczność z tymi, którzy w lekkości chodzą”.
3. Andronik mówi o surowości (austeritas) jako o jednej z cnót, że jest sprawnością, dzięki której człowiek nie rozmawia z ludźmi ani dla ich ani dla swojej przyjemności. A ponieważ to oznacza brak zabawy, wobec tego nie bawienie się jest raczej cnotą niż występkiem.

Z drugiej jednak strony Filozof uważa brak zabawy za coś występnego4). Odpowiedź: Cokolwiek w sprawach ludzkich jest sprzeczne z rozumem, jest występne. Otóż jest sprzeczne z rozumem, by ktoś okazywał się wobec drugich ciężkim przez to mianowicie, że nie okazywałby, że coś sprawia mu przyjemność, a jeszcze bardziej, gdyby tym przeszkodził innym w przyjemności. Wyraża się o tym Seneka5): „Zachowuj się tak mądrze, by nikt nie miał cię za człowieka nieokrzesanego i nie gardził tobą dla twego chamstwa”. Zaś ludzie bez poczucia humoru sami nie zdobędą się na rozśmieszające słowa, a ciężcy są dla mówiących Je, bo głusi na umiarkowane żarty drugich. Dlatego tacy ludzie są występni, a Filozof6) przydziela im nazwę tępych i cierpkich.

Ponieważ jednak pożytek z zabawy polega na odpoczynku i przyjemności, które ona daje, a przyjemność i odpoczynek są w życiu potrzebne nie dla nich samych, lecz dla ich pożytku w działaniu, jak mówi Filozof), dlatego niebawienie się jest mniej występne niż przesada w zabawie. Dlatego Filozof mówi8), że „powinniśmy mieć mało przyjaciół dla przyjemności, ponieważ mała ilość wystarcza dla życia jako przyprawa, jak odrobina soli wystarcza dla smaku potraw”.
Ad 1. Pokutnikom zakazuje się zabaw dlatego, bo wskazane jest dla nich, by opłakiwali swe grzechy. Nie jest to wcale występkiem przez brak, ponieważ ujęcie im wesołości jest zgodne z rozumem.
Ad 2. Słowa Jeremiasza dotyczą okoliczności czasu, który wymagał raczej żałoby. Dlatego dodaje: „samem siadał, boś mię napełnił groźbą”. Zaś słowa Tobiasza odnoszą się do nadmiaru zabawy, a dowodzą tego słowa: „anim miał społeczność z tymi, którzy w lekkości chodzą”.
Ad 3. Surowość (austeritas) jako cnota nie wyklucza wszystkich przyjemności, lecz tylko nadmierne 1 nieporządne. Stąd wydaje się należeć do rozmowności (affabilitas), którą Filozof9) zwie przyjaznością, lub też do eutrapelii, albo do przyjemnej grzeczności (iucunditas). Jednakże oznacza l określa ją tak przez wzgląd na zgodność z umiarkowaniem, którego funkcja polega na powściąganiu pędu do przyjemności.

ZAGADNIENIE 169.
SKROMNOŚĆ W WYGLĄDZIE ZEWNĘTRZNYM.

Zagadnienie to zbadamy w dwu punktach:
1. Czy w zewnętrznym wyglądzie może zajść cnota lub występek? 2. Czy kobiety grzeszą ciężko strojeniem się?

Artykuł 1.

CZY W WYGLĄDZIE ZEWNĘTRZNYM MOŻE BYĆ CNOTA I WYSTĘPEK ?

1. Nie wydaje się, by wygląd zewnętrzny mógł być cnotliwy albo występny. Strój bowiem zewnętrzny nie jest nam dany przez naturę; stąd też jest on różny zależnie od pory i miejsca. Augustyn mówi o tym1): „starożytni Rzymianie uważali za niewłaściwe noszenie długich tunik z rękawami; obecnie zaś nie wypada pokazać się w porządnym towarzystwie bez takiej tuniki" A ponieważ według Filozofa2) zdolność do cnoty jest nam wrodzona, wobec tego w ubieraniu się nie może zajść cnota lub występek.
2. Gdyby zachodziła cnota lub występek w ubiorze zewnętrznym, wynikałoby, że przesada i niedociągnięcie w tym byłyby występne. Lecz przesada w ubiorze zewnętrznym nie wydaje się być występna, ponieważ nawet kapłani l inne sługi ołtarza w spełnianiu swych funkcji używają strojów bardzo cennych. Również niedociągnięcie w tym nie wydaje się być występne, ponieważ na pochwałę niektórych powiedział Apostoł3): „błąkali się w owczych i kozich skórach".
3. Każda cnota jest albo teologiczna, albo moralna, albo intelektualna. Lecz tych spraw nie dotyczą ani cnoty intelektualne, które dotyczą poznania prawdy, ani teologiczne, których przedmiotem jest Bóg; ani też moralne, o których mówi Filozof4). Zatem nie wydaje się, by w sprawach ubioru zewnętrznego mogła zachodzić cnota lub występek.

Z drugiej jednak strony czesność (honestas)5) jest z cnotą związana, a w kulturze ubierania się zachodzi element czesności. Wyraża to Ambroży6): „Okrycie ciała niech będzie naturalne i bez afektacji; proste, raczej niedbałe niż zbyt troskliwe; nie obładowane kosztownym i pstrym materiałem, lecz jak noszą wszyscy; wszytko ma być ładne, potrzebne i estetyczne". Tak więc w staraniu się o wygląd zewnętrzny może mieć miejsce cnota i występek.
Odpowiedź: Występek jest nie w samych rzeczach przez ludzi używanych, lecz w braku umiaru użycia ich przez człowieka. Ten brak umiaru zachodzi w dwojaki sposób. Po pierwsze, w porównaniu do obyczaju przyjętego przez ludzi, wśród których człowiek żyje. O tym mówi Augustyn7): „Zależnie od powszechnie przyjętego wśród ludzi obyczaju, należy unikać wszystkiego, co razi ten obyczaj, tak by żaden obywatel lub cudzoziemiec lekkomyślnie nie gwałcił tego, co zostało przyjęte jako obowiązujące zwyczajem ogółu obywateli miasta lub narodu, lub zatwierdzone prawem. Każda bowiem część nie harmonizująca z całością, do której należy, jest rażąca". Po drugie, brak umiaru w użyciu tych rzeczy może pochodzić z nieporządnego afektu używającego. Zachodzi to wtedy, gdy ktoś zbyt lubieżnie używa jakiegoś stroju, czy to zgodnie z obyczajem środowiska, w którym żyje, czy też niezależnie od tego obyczaju. Mówi o tym Augustyn1): „W używaniu rzeczy należy wystrzegać się lubieżności, bo ona prowadzi nas nie tylko do niecnego nadużycia w stosunku do obyczaju środowiska, w którym żyjemy, ale również łamiąc ten obyczaj częstokroć ujawnia swą brzydotę, dotąd trzymaną w ryzach uznanych obyczajów, „w sposób jak najbardziej rażący".

Ten nieporządek afektu zachodzi nadmiarem w trojaki sposób. Po pierwsze, gdy ktoś przesadnie stroi się dla zdobycia tą drogą chwały. O takich mówi Grzegorz8):

„Są ludzie, którzy nie uważają za grzech starania się o wyszukane i kosztowne stroje. Gdyby to nie było grzechem, na pewno Pan Jezus z takim naciskiem nie powiedziałby, że bogacz cierpiący udręki w piekle był odziany w purpurę i bisior9). Nikt bowiem nie stara się o ubiór kosztowny (tj. przekraczający jego stan), jak tylko dla próżnej chwały". Po drugie, gdy człowiek przesadza dobo-rem ubioru dla własnej wygody, a więc zbyt miękkiego i ciepłego. Po trzecie, gdy ktoś przesadnie troszczy się o ubranie, nawet gdy tego nie robi dla jakiegoś nieporządnego celu. Stosownie Andronik zakłada trzy cnoty dotyczące ubrania: skromność, która wyklucza gonitwę za chwałą; dlatego mówi, że skromność jest „sprawnością unikania nadmiernych wydatków i okazałości". Samostarczalność (per se sufficientia)10), która wyklucza dążenie do zmysłowej przyjemności; według niego jest to sprawność zadowalania się tym co trzeba i określania potrzeb życiowych zgodnie z powiedzeniem Apostoła11): „Mając żywność i czym się przyodziać, na tym poprzestawajmy". I wreszcie prostotę, chroniącą przed nadmierną troską o te rzeczy; prostotę określa jako sprawność, dzięki której człowiek jest zadowolony z tego, co ma.

Pod względem niedociągnięcia nieporządek w afekcie może zajść dwojako. Po pierwsze, gdy człowiek jest tak niedbały, że nie myśli i nie pracuje nad swym zewnętrznym wyglądem, by był taki jak należy. Filozof wyraża się o tym12), że „lenistwo prowadzi do tego, iż człowiek ciągnie płaszcz po ziemi, byle nie trudzić się podnoszeniem go". Po drugie, gdy ktoś nie dba o wygląd zewnętrzny dla chwały. O takich mówi Augustyn13): „nie tylko blask i okazałość rzeczy zewnętrznych, lecz nawet pożałowania godny brud może być przedmiotem chełpliwości, tym niebezpieczniejszej, że zwodzi pozorem służby Bogu", Zaś Arystoteles zauważa14), że „chełpliwość dotyczy nadmiaru i nieporządnego braku".

Ad 1. Chociaż ubiór zewnętrzny nie pochodzi od natury, to jednak naturalny rozum. ma wprowadzać weń ład. Zgodnie z tym mamy z urodzenia skłonność do nabycia takiej cnoty, która by wprowadzała ład w wyglądzie zewnętrznym.

Ad. 2. Ludzie spełniający urząd wysoki,, a także słudzy ołtarza, odziewają się kosztowniej niż inni, ale nie dla własnej chwały, lecz dla uwydatnienia wysokości swego urzędu lub czci Boga; dlatego nie jest to w nich występkiem. Wyraża to Augustyn1): „każdy, kto tak używa rzeczy zewnętrznych, by wyjść poza granice obyczaju dobrych ludzi, wśród których żyje, albo tym coś wyraża, albo też grzeszy używaniem tego dla przyjemności zmysłowej lub dla pokazania się". Podobnie może zajść grzech od strony braku, chociaż nie zawsze grzeszy, kto używa podlejszych szat niż inni. Jeśli bowiem powodem tego jest chełpliwość lub pycha, a celem wywyższenie się nad innych, zachodzi grzech zabobonu. Jeśli jednak człowiek czyniłby to dla udręczenia ciała lub upokorzenia ducha, jest to wyrazem cnoty umiarkowania. Wyraża to Augustyn1): „ktokolwiek używa rzeczy przemijających z większą powściągliwością niż to jest praktykowane w środowisku, w którym żyje, jest albo umiarkowanym albo zabobonnym. Szczególnie wypada, by ubogich szat używali ci, którzy słowem i przykładem nawołują drugich do pokuty, jak to czynili prorocy, o których Apostoł tamże mówi. Dlatego w objaśnieniu słów Ewangelii Mateusza o Janie Chrzcicielu16): „Jan miał odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany wokół bioder swoich" dodano: „Kto głosi pokutę, nosi ubiór pokutny".

Ad 3. Wygląd zewnętrzny w pewnym stopniu wskazuje na stan majątkowy człowieka. Dlatego przesada, niedociągnięcie i środek w tym mogą być sprowadzone do cnoty

prawdy, której Filozof14) wyznacza słowa i czynności wskazujące na (majątkowy) stan danego człowieka.

Artykuł 2.

CZY STROJE KOBIECE SĄ WOLNE OD GRZECHU ŚMIERTELNEGO ?

1. Wydaje się, że strój kobiecy nie jest wolny od grzechu śmiertelnego. Wszystko bowiem, co jest sprzeczne z przykazaniem prawa Bożego jest grzechem śmiertelnym. Natomiast strój kobiecy jest sprzeczny z przykazaniem prawa Bożego. Mówi bowiem Apostoł Piotr1): „Niech, się nie zdobią zewnętrznie przez wyszukane zaplatanie włosów ani obwieszanie się złotem lub strojne szaty". A Cyprian mówi2): „Niewiasty obleczone w jedwab i purpurę nie mogą być obleczone w Chrystusa. Przystrojone złotem, perłami i klejnotami, utraciły ozdobność umysłu i ciała". A ponieważ to nie jest bez grzechu śmiertelnego, wobec tego przystrajanie się kobiet nie może nie być grzechem śmiertelnym.
2. Cyprian mówi2): „Myślę, że nie tylko" dziewice lub wdowy, lecz także zamężne i wszystkie niewiasty należy pouczać, że nie powinny dzieła rąk Bożych, jakim są, żadnymi sposobami zniekształcać, czy to użyciem żółtego, czarnego czy czerwonego pudru lub malowidła, czy innymi środkami psującymi naturalny wygląd", A potem dodaje: „Wyciągają rękę na Boga, gdy zamierzają zniekształcić co Bóg ukształtował. Jest to zamach na dzieło Boże, sfałszowanie prawdy. Nie zobaczysz Boga bez oczu, które Bóg zrobił, ale diabeł odrobił; ubrana przez twego wroga, z nim będziesz w ogniu". A ponieważ kara ta należy się tylko za grzech śmiertelny, wobec tego strój kobiecy nie jest pozbawiony grzechu śmiertelnego.
3. Jak niestosowny jest męski strój dla kobiety, tak samo nie jest stosowne, by kobieta zbytnio się stroiła. A ponieważ pierwsze jest grzechem, bo Pismo św. mówi3): „Nie oblecze się niewiasta w męskie odzienie ani mąż używać będzie szaty niewieściej", zatem wydaje się, że również przesada w ubiorze niewieścim jest grze-chem śmiertelnym.
4. Z drugiej jednak strony, gdyby tak było, wytwórcy strojów kobiecych popełnialiby grzech śmiertelny.
Odpowiedź: Co do stroju kobiecego należy mieć w pamięci to, o czym była mowa w artykule poprzednim o wyglądzie zewnętrznym w ogóle. Do tego jednak dochodzi coś specjalnego, a mianowicie to, że strój kobiecy może budzić u mężczyzn żądze. Wspomina o tym Pismo św.4): „oto wyszła naprzeciw niego niewiasta w ubiorze „wszetecznym, gotowa na łowienie dusz".

Wszakże żona może używać środków, by ładnie wyglądać i podobać się mężowi, bo jeśliby nią wzgardził, popadłby w cudzołóstwo. Dlatego mówi Apostoł5): „niewiasta zamężna myśli o rzeczach światowych, jakby się podobać mężowi". Dlatego, jeśli kobieta zamężna upiększa się, by się podobać mężowi, może to czynić bez grzechu.

Natomiast kobiety nie mające lub nie chcące mieć albo będące w takim stanie, że nie mogą mieć mężów, nie mogą bez grzechu dążyć do podobania się pożądliwym spojrzeniom mężczyzn; ponieważ byłoby to podniecaniem do grzechu. I jeśli upiększają się w intencji wywołania pożądliwości u mężczyzn, grzeszą ciężko;

jeśli zaś to czynią z właściwej kobietom lekkości, albo też z próżności, by się pokazać, nie zawsze grzeszą ciężko, lecz niekiedy lekko. Co do tego należy to samo powiedzieć o mężczyznach. Dlatego Augustyn mówi6): „Nie bądź zbyt skorym do wydawania zakazu noszenia ozdób ze złota lub kosztownego stroju, za wyjątkiem osób, które nie będąc w stanie małżeńskim lub nie pragnąc weń wejść, powinny myśleć o tym, jakby się podobać Bogu. Inne zaś osoby myślą o rzeczach światowych: mężowie, by się podobać żonom, a żony, by się podobać mężom; nie wypada jednak, nawet zamężnym, odkrywać włosów, ponieważ Apostoł nakazuje im zakrywać głowy". W tym jednakże może wcale nie być grzechu, jeśli to czynią nie z jakiejś próżności, lecz dlatego, że taki jest zwyczaj, chociaż takiego zwyczaju nie należy pochwalać.
Ad 1. Jak podaje wyjaśnienie do tych słów św. Piotra7), „żony wzgardzały mężami, którzy znaleźli się w kłopotach i przystrajały się celem przypodobania się innym mężczyznom". Do tego samego odnoszą się słowa Cypriana, który jednak nie zakazał zamężnym kobietom strojenia się, by się podobać mężom, by uniknąć dawania powodu mężom grzeszenia z innymi kobietami. Mówi o tym Apostoł8): „niewiasty w stroju należytym (ornato), ubrane skromnie i wstydliwie, a nie w wyszukane zaploty włosów, w złoto, w perły lub w kosztowne szaty". Należy więc rozumieć, że kobietom nie zakazano noszenia stroju ozdobnego w miarę i skromnie; zakaz ten dotyczy tylko strojenia się nadmiernego, bezwstydnego i nieskromnego.
Ad 2. Cyprian mówi tu o malowaniu się kobiet, co jest pewnym fałszerstwem, które nie może być bezgrzeszne. Stąd też Augustyn mówi6): „Malowanie się farbkami, by wyglądać bardziej różowo lub biało, jest przeinaczaniem rzeczywi-stości. Nie wątpię, że sami mężowie nie chcą być tym przeinaczeniem okłamywani przez swe żony; mężowie mogą nie zakazywać żonom upiększania się, ale nie mogą im tego nakazywać".

Nie zawsze jednak malowanie się jest grzechem śmiertelnym, lecz tylko wtedy, gdy jest dokonywane dla wzbudzenia żądzy lub zlekceważeniem Boga; do takich wypadków Cyprian odnosi swe słowa. Trzeba też wiedzieć, że czym innym jest malowanie się dla nadania sobie piękności, której brak, a czym innym jest pokrycie oszpecenia pochodzącego z jakiegoś wypadku, np. choroby itp.; to bowiem jest dozwolone, ponieważ, jak mówi Apostoł9): „członki ciała, które uważamy za mniej czesne, tym większą otaczamy czcią".
Ad 3. Jak w poprzednim artykule powiedziano, zdobność ubioru powinna odpowiadać stanowi danego człowieka w zależności od przyjętego obyczaju. Dlatego jest czymś w sobie występnym, gdy kobieta nosi ubiór męski i odwrotnie, zwłaszcza że powodem tego może być wzbudzenie żądzy. Stary Zakon zakazał tego specjalnie dlatego3), bo poganie używali takiego przebierania dla celu bałwochwalczego kultu. Niemniej jednak niekiedy można to robić bez grzechu, jeśli zachodzi jakaś potrzeba, np. celem ukrycia się przed nieprzyjacielem, z powodu braku Innego ubrania lub z Innego powodu podobnego.
Ad 4. Jeżeli jakaś umiejętność (ars) służy wytwarzaniu rzeczy, której nie można użyć bez grzechu, wytwórcy takiego towaru grzeszą dawaniem ludziom bezpośredniej sposobności do grzechu; zachodzi to np. w wypadku wyrabiania posążków bożków dla celów bałwochwalczych. Jeśli natomiast umiejętność dotyczy przedmiotów, których ludzie mogą użyć dobrze lub źle, np. broń itp., praktykowanie takiej umiejętności nie jest grzechem. I tylko takie mogą być uważane za umiejętności, co

wyraża Chryzostom10): „Prawdziwymi umiejętnościami (artes) są tylko te, które konstruktywnie przyczyniają się do zaspokojenia potrzeb życia”. Jeśliby jednak większość ludzi używała wytworów jakiejś umiejętności dla złych celów, według nauki Platona, rząd powinien zakazać tych umiejętności, pomimo że same w sobie są dozwolone11). Zatem, ponieważ kobietom wolno stroić się dla zachowania godności swego stanu lub nawet użyć jakichś dodatków celem podobania się mężom, wniosek jest taki, że producenci takich strojów nie grzeszą praktykowaniem swej umiejętności, byle nie wynajdywali czegoś, co jest zbyt przesadne i śmieszne. Wyraża to Chryzostom10): „nawet umiejętność szewska i krawiecka musi być powściągana; doprowadzają bowiem umiejętność do rozwiązło-ści; pod pozorem zaspokajania potrzeb, pomieszali sztuczność ze sztuką”.

ZAGADNIENIE 170.
O PRZYKAZANIACH NAKAZUJĄCYCH UMIARKOWANIE

Zagadnienie to zbadamy w dwu punktach:
l. O przykazaniach nakazujących umiarkowanie w nim samym. 2. O przykazaniach nakazujących jego części.

Artykuł 1.

CZY PRAWO BOŻE TRAFNIE PODAJE PRZYKAZANIA O UMIARKOWANIU?

1. Wydaje się, że nie. Męstwo bowiem, jak tego dowiedziono wyżej1), jest większą cnotą niż umiarkowanie. Lecz dekalog, będący zbiorem najważniejszych przykazań prawa, nie zawiera nakazu męstwa. Dlatego podany w dekalogu zakaz cudzołóstwa znalazł się w nim niewłaściwie, bo cudzołóstwo jest sprzeczne z umiarkowaniem, o czym powiedziano wyżej2).
2. Umiarkowanie dotyczy nie tylko spraw płciowych, lecz także przyjemności towarzyszących jedzeniu i piciu. Lecz w przykazaniach dekalogu brakuje zakazu występku w przyjemności jedzenia i picia, a także zakazu dotyczącego innego rodzaju rozpusty. Wobec tego nie należało także wymieniać zakazu cudzołóstwa, dotyczącego przyjemności płciowych.
3. Głównym zamierzeniem prawodawcy jest raczej skierowanie do cnoty niż zakazywanie występków, ponieważ po to są występki zakazywane, by usunąć przeszkody do cnót. A ponieważ przykazania dekalogu są w prawie Bożym najważniejsze, byłoby rzeczą właściwszą podać w dekalogu jakieś pozytywne przykazanie bezpośrednio skłaniające do cnoty umiarkowania niż przykazanie negatywne, zakazujące cudzołóstwa bezpośrednio przeciwstawnego umiarkowaniu.

Jednakże powaga Pisma św. wyrażona w dekalogu przemawia przeciw temu3).
Odpowiedź: Jak mówi Apostoł4), „celem przykazania jest miłość”, do której skłaniają nas dwa przykazania dotyczące miłości Boga i bliźniego. Z tego powodu dekalog zawiera te przykazania, które bardziej bezpośrednio odnoszą się do miłości Boga i

bliźniego. Jest zaś widoczne, że spomiędzy występków przeciwstawnych umiarkowaniu cudzołóstwo w największym stopniu jest sprzeczne z miłością bliźniego, ponieważ jest ono zamachem na coś najbardziej komuś bliskiego, mianowicie na żonę bliźniego. Dlatego przykazania dekalogu zakazują szczególnie właśnie cudzołóstwa, i to nie tylko czynnego, ale nawet jego pożądania sercem.
Ad. 1, żadna z postaci występków przeciwstawnych męstwu nie sprzeciwia się miłości bliźniego tak bezpośrednio jak cudzołóstwo, będące sprzeczną z umiarkowaniem postacią rozpusty. Jednakże występek zuchwalstwa, który jest przeciwstawnością męstwa, jest niekiedy przyczyną zabójstwa, zakazanego dekalogiem. Stąd ostrzeżenie Pisma św.5): „Nie puszczaj się w drogę z człowiekiem zuchwałym, by snąć nie zwalił nieszczęścia swego na ciebie".
Ad 2. Obżarstwo, a także jakaś inna postać rozpusty, nie sprzeciwia się miłości bliźniego tak bezpośrednio jak cudzołóstwo. Krzywda wyrządzona ojcu uwiedzeniem jego córki-dziewicy, ponieważ nie ma do niej praw małżeńskich, nie jest tak wielka, jak krzywda wyrządzona mężowi przez cudzołóstwo żony, ponieważ on, a nie żona, ma prawo do jej ciała6).
Ad 3. Jak powiedziano wyżej7), ponieważ przykazania dekalogu są powszechnymi zasadami prawa Bożego, dlatego muszą dotyczyć wszystkiego. Stąd jest rzeczą niemożliwą wydać jakieś pozytywne nakazy powszechne dotyczące umiarkowania, ponieważ praktyka tej cnoty jest zmienna, zależnie od różnicy czasu, różnorodności praw ludzkich i obyczajów, jak o tym mówi Augustyn8).

Artykuł 2.

CZY PRAWO BOŻE TRAFNIE PODAJE PRZYKAZANIA O CNOTACH Z UMIARKOWANIEM ZŁĄCZONYCH ?

1. Wydaje się, że nie. Przykazania bowiem dekalogu, jak dopiero co powiedziano, są to pewne powszechne zasady całego prawa Bożego. A ponieważ, jak mówi Pismo św.1), „pycha jest początkiem każdego grzechu", dlatego dekalog powinien zawierać jakieś przykazanie zakazujące pychę.
2. Należało w dekalogu umieścić przede wszystkim takie przykazania, które najskuteczniej prowadziłyby ludzi do wypełnienia prawa; takie bowiem przykazania wydają się być najważniejsze. Otóż pokora, dzięki której człowiek staje się podległym Bogu, jak najbardziej usposabia człowieka do przestrzegania prawa Bożego, tak że, jak wyżej powiedziano2), posłuszeństwo jest zaliczone do stopni pokory. To samo należałoby też powiedzieć o łagodności, która sprawia, że człowiek nie przeciwstawia się Pismu Bożemu, jak to mówi Augustyn3). Wydaje się więc, że w dekalogu powinny były znaleźć się jakieś przykazania o pokorze i łagodności.
3. Jak powiedziano w poprzednim artykule, dekalog zakazuje cudzołóstwa, ponieważ jest sprzeczne z miłością bliźniego. Lecz również sprzeciwiający się skromności nieporządek ruchów zewnętrznych jest przeciwny miłości bliźniego. 'Stąd Augustyn upomina4): „Niech w waszych ruchach nie będzie nic takiego, co by obrażało oczy czyjekolwiek". Wydaje się więc, że również taki nieporządek ruchów powinien być zakazany jakimś przykazaniem dekalogu.

Z drugiej jednak strony powaga Pisma św. dowodzi czego innego5).

Odpowiedź: Na cnoty łączące się z umiarkowaniem można się patrzeć dwojako. W nich samych, albo ze względu na ich skutki. Chociaż te cnoty brane w nich samych nie odnoszą się bezpośrednio do miłości Boga lub bliźniego, lecz raczej do ładu w tym, co dotyczy samego człowieka, to jednak swymi skutkami mogą odnosić się do miłości Boga lub bliźniego. Otóż w dekalogu znajdują się przykazania zakazujące skutków występków przeciwstawiających się częściom umiarkowania, Tak więc skutkiem gniewu, który przeciwstawia się łagodności, jest niekiedy zabójstwo, które w dekalogu jest zakazane, albo też odmówienie czci rodzicom, co może być również skutkiem pychy, która wielu ludzi skłoniła do przekroczenia przykazań pierwszej tablicy dekalogu.
Ad 1. Pycha jest początkiem grzechu, ale początkiem ukrytym w sercu. Ogół ludzi nie zdaje sobie sprawy ze związanego z nią nieporządku. Dlatego zakaz pychy został w dekalogu pominięty, ponieważ jego przykazania są pierwszymi i oczywistymi zasadami.
Ad 2. Przykazania ze swej istoty wiodące do przestrzegania prawa, zakładają uprzednie istnienie prawa, i z tego powodu nie mogą być pierwszymi przykazaniami prawa, znajdującymi się w dekalogu.
Ad 3. Nieporządek ruchów zewnętrznych nie jest szkodliwy dla bliźniego, tak jak zabójstwo, cudzołóstwo i kradzież, zakazane dekalogiem; obrażają tylko bliźniego jako oznaki nieporządku zewnętrznego, o czym już była mowa poprzednio 6).

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Q. 141, 1: 1) 2 Ethic. 1. 2) 2 Ethic. 2.8. 3) 1-2 q. 6. 5. a. 1. 4) 1-2 q. 68. 5) 6 Musicae, 15. 6) 1-2 q. 55 a. 3. 7) 4 De divin. nom. 4 lect. 22. 8) 1-2 q. 63 a. 1. 9) 1-2 q. 58 a. 4; q. 65 a. 1. 10) Ps. 118, 120. 11) q. 19 a. 9 ad 1.

Q. 141, 2: 1) De morib. Ecclesiae, 15. 2) De offic. 43. 3) 1 De oftic. 27. 4) 2 Ethlc. 7; Ethic. 10. 5) a. 4. 5. 6) 4 De divin. nom. 4, lect. 5. 7) a. 7 arg. 1; a. 8 ad 1. 8) 10 Etymol, ad litt. II. 9) q. 142 a. 4.

Q. 141, 3: 1) 2 De invent. rhetor. 54. 2) 2 Ethlc. 3. 3) Lib. 80 QQ. q. 36. 4) 1 De offic. 43. 5) 1 De offic. 27. 6) 2 Etymol. 24, 6. 7) q. 123 a. 12 q. 136 a. 1 (patrz tomik „O męstwie"), 8) 1-2 q. 23 a. 2. 9) 1-2 q. 25 a. 1-2.

Q. 141, 4: 1) De morib. Ecclesiae, 19. 2) 1 Tym 6, 10. 3) 4 Ethlc. 3. 4) 1-2 q. 31 a. 5. 5) Rodź. 3, 5. 6) 3 Ethlc. 10. x)

Q. 141, 5: 1) De anima, text 28. 2) 7 Ethic. 4. 7; 3, Ethlc. 10. 3) 3 Ethic. 10.

Q. 141, 6: 1) De morib. Eccieslae, 21. 2) a. 1; q. 123 a. 1. 12; (tomik „O męstwie".) 3) 4 De divin, nom. 4, lect. 22. 4) 3 Ethlc. 11.

Q. 141, 7: 1) 3 Ethlc. 10. x)2) Przyp. 27, 4. x)3) 1-2 q. 25 a. 4. x)4) 2 Morał. 26. 5) q. 123 a. 11 (tomik „O męstwie"); 1-2 q. 61 a. 3. 6) a. 4. 5.

Q. 141. 8: l) 1 De offic. 43. 2) 1 Rhetor. 9. 3) 1 Ethlc. 2.

Q. 142. 1: 1) Dań 10, 2. 3. 2) według Dionizego, 4 De divin. nom. 4, lect. 22. 3) Dań 1, 17. 4) 2 Ethic. 9. 5) 2 Ethic. 7; 3 Ethlc. 11. 6) P. I. q. 84. a. 7-8.

Q. 142, 2: 1) Mt 18, 3. 2) 3 Comment. ad Mt 18, 4. 3) 3 Ethic. 11. 4) Koi 3, 5; 5) 3 Ethic. 12. 6) 1 De offic. 27. 7) 7 Ethlc. 6. 8) Ekli 30, 8. 9) 8 Confess. 5. 10) Przyp. 23, 13-14. 11) 6 Musicae, 11. 12) 3 Ethlc. 12. 13) 3 Ethlc. 11. 14) Patrz niżej, q. 167.

Q. 142, 3: 1) q. 123 a. 12 (tomik „O męstwie"); q. 141 a. 8. 2) 7 Ethlc. 7. 3) 2 Ethlc. 3. 4) 3 Ethic. 12. 5) a. 2 ad 2. 6) 3 Ethlc. 1.

Q. 142, 4: 1) 7 Ethlc. 6. 2) 7 Ethlc. 5. 3) 3 Ethlc. 10. 4) q. 102 a. 2. 5) q. 141 a. 2 ad 3 6) Ps 48, 21. 7) 33 Morał. 12.

Q. 143: 1) 2 De invent rhetor. 54. 2) 7 Ethic. 1. 3) q. 141 a. 4. 4) Filip 4, 5. 5) q. 58 a. 8. 6) 1 Super somn. Scip. 8. 7) De affectibus. 8) q. 155 a. 1.

Q. 144, 1: 1) 2 Ethlc. 6. 2) 2 Stłuc. 7. 3) 4 Ethic. 9. 4) 2 De fide orth. 15. 5) 1 De offic. 27. 6) 1 De oftlc. 43. 7) 2 Ethlc. 1. 8) 1 Ethlc. 12. 9) 2 Ethlc. 12 (lub 7?); 4 Ethlc. 7 (może 9?). 10) 7 Physic. 17-18. 11) 1-2 q. 41 a. 2; q. 42 a. 3. 12) q. 142 a. 4.

Q. 144, 2: 1) 4 Ethlc. 9. 2) Ps 68, 8. 3) 1 Ethic. 8. 4) Łk 9, 26. 5) Ps 51, 3. 6) Dz. cyt. 15. 7) Nemes. de Nat. Homil. 30. 8) 1-2 q. 41 a. 2; q. 42 a, 3. 9) 2 Rhetor. 5. 10) 2 Rhetor. 6. 11) 4 Ethlc. 3. 12) Dz. Ap. 5, 41. 13) Iz 51, 7. 14) Patrz Wyżej, q. 63 a. 3.

Q. 144, 3: 1) 2 Rhetor. 6. 2) 1 Ethlc. 3. x)

Q. 144, 4: 1) Jer 3, 3. 2) 2 Rhetor. 6. 3) 4 Ethlc. 9. 4) q. 143. 5) a. 1. 2. 6) 1 Tess 5, 22. 7) a. 2 ad 1. 8) 1 De offic. 43.

Q. 145, 1: 1) 2 De invent rhetor. 53. 2) 1 Ethlc. 9. 3) 10 Etymol. 4) 1 Ethlc. 12. 5) 8 Ethlc. 13. 6) 1 Kor 14, 40. 7) Ekli 11, 14. 8) 1 De offic. 5; 2 De lnvent. rhetor. 53. 9) q. 103 a. 2; q. 144 a. 2 ad 2. 10) 7 Physic. 17. ii) 1 Ethlc. 7. 12) 2 De invent rhetor. 52. ») 4 Ethlc. 3. 14) q. 123 a. l. 2. (tomik „O męstwie”.)

Q. 145, 2: 1) Cycero, 2 De invent. rhetor. 53. 2) q. 103 a. 1 ad 3. 3) Ez 16, 15. 4) 1 Kor 12, 23, 24. 5) De divin. nom. 4, lect. 9. 6) 83 QQ, q- 30. 7) 1 Officiis, 5. 8) Ez 28, 17.

Q. 145, 3: 1) Cycero, 2 De inyent. rhetor. 53. 2) 10 Etbic. 2. 3) 2 De lnvent. rhetor. 52. 4) Ekli 11, 14. 5) Ekli 13, 2. 6) 2 De offic. 3. 7) 2 De ottic. 6. 8) 80 QQ, q. 30. 9) 1 Ethic. 8. 10) a. 1 ad 2.

Q. 145, 4: 1) 2 De lnvent. rhetor. 53. 2) Księga apokryficzna, przez Sobór Trydencki nie włączona do ksiąg kanonicznych, choć przez wielu była cytowana; w wydaniu Wulgaty u Desclée & Soc. (1947), str. 125 w Dodatku (róż. 3, 21). 3) 1 De inyent. rhetor. 9. 4) 2 Mach. 6, 28. 5) 1 Somn. Scip. 8. 6) 1 De offic. 43. 7) Por. q. 148 a. 6. 8) 1 Kor 12, 23.

Q. 146, 1: 1) 1 Kor 4, 20. 2) Rzym 14, 17. 3) 10 Confess. 11. 4) 2 Ethlc. 6. 5) 3 Reg. pastor. 19. 6) 2 P 1, 5-6. 7) 1 Kor 8.8.

Q. 146, 2: 1) 3 Reg. pastor. 19. 2) Fulgentius. De fide ad Petrum, 42. 3) 1 Tym 6, 8. 4) 1 Somn. Scip. 8. 5) q. 123 a. 12; q. 136 a. 1. (patrz tomik „O męstwie”). 6) 1-2 a. 65 a. 1.

Q. 147, 1: 1) Iz 58, 3. 3) 2 Kor 6, 5-6. 4) 2 Contra Jovin. 5) Dań 10, 3nn. 6) Joel 2, 12. 7) De orat. et jejunio, Appendlx, serm.73, 130 De tempore. 8) Iz 3-4. 9) 3 Reg. pastor. 19. 10) 2 Ethic. 6.

Q. 147, 2: 1) Mt 17, 20. 2) Glos. Ord. 3) Homil. 16 m Evang. 4) q. 85 Introd. 5) q. 143; q. 146 a. 1. 6) 6 Etymol. 19. 7)t) q. 32 a. 1 ad 2, q. 85 a. 3.

Q. 147, 3: 1) De vera relig. 17. 2) 2 Ad lnquisit. Januar., lub Epist. 55. 3) Epist. 71. 4) a. 1. 5) Jak 3, 2. 6) Gal 5, 17. 7) Gal 5, 13.

Q. 147, 4: 1) Łk 10, 16. 2) Joel 2, 15-18. 3) 2 Kor 9, 6. 4) Łk 5, 34. 5) Mt 28, 20. 6) 1-2 q. 96 a. 6. 7) Jon 3, 7. 8) Homil. 30. 9) Ps 130, 2. 10) Będą, 2 Comment. m Luc. 5. 11) 2 De consensu Evang. 27. 12) Mt 9, 15.

Q. W, 5: 1) Mt 3, 1-2. 2) 1 Kor 4, 16. 3) Zach. 8, 19. 4) 2 De consensu Evang. 27. 5) a. 1. 3. 6) Rzym 6. 4. 7) Łk 6, 1nn. 8) Exposit. in Luc. 9) Homil. 16 in Evang. 10) 2 De doctr. christ. 16. 11) Epist. 36. 12) Epist. 71 ad Lucinum.

Q. 147, 6: 1) a. 2.

Q. 147, 7: 1) Kapł. 23, 32. 2) 2 Ethlc. 6. 3) „Chalcedonie", Inne teksty: „Chalons", lub „Concilium Cabilonense"; cytat jest z kan. 39 Kapitularza Teodulfa, biskupa Orleanu (760-821). Włączony do Decr. Gratiani, De cons. D 1, 50. 4) a. 1. 3. 5) Gal 5, 24. 6) Rzym 13, 12.

Q. 147, 8: 1) a. 6. 2) Przyp. 20. 1. 2a) Ef. 5. 18. 3) 1-2 q, 30 a. 1. 4) Patrz P. I, q. 118 a. 1 ad 3. 5) Epist. 71 ad Lucinum.

Q. 148, 1: 1) Mt 15, 11. 2) De natura et gratia, 67. 3) BO Morał. 18. 4) 10 Confess. 31.

Q. 148, 2: 1) q. 35 a. 3; 1-2 q. 72 a. 5. 2) Sermo de purgat. 3) 30 Morał. 18. 4) q. 122 a. 1. 5) 3 Reg. pastor 19.

Q. 148, 3: 1) Homil. 13 in Mt. 2) Ez 16, 49. 3) Ps 135, 10. 4) q. 26 a. 4. 5) Ekli 37, 34. 6) 33 Morał. 12.

Q. 148, 4: 1) 30 Morał. 18. 2) a. 1. 3) a De summo bono, 43. 4) 1-2 q. 72 a. 9.

Q. 148, 5: 1) 31 Morał. 45. 2) 1-2 q. 84 a. 3. 4. 3) 1 Ethlc. 8 110 Ethlc. 7. 4) Ekle 6, 7. 5) De vera relig. 53.

Q. 148, 6: 1) Przyp 2, 14. 2) Przyp 14, 22. 3) Iz 28, 8. 4) Ekli 31. 25. 5) Quaest. in Deuter. 16. 6) 31 Morał. 45. 7) a. 1. 8) Ekli 2. 3. 9) 2 Ethlc. 5. 10) 3 Ez 3, 20 (wyżej cytowany apokryf). 11) 3 Reg. pastor. 19. 12) Ef 5, 4. 13) Ef 5, 3.

Q. 149, 1: 1) Rzym 12, 3. 2) Mądr. 8, 7. 3) Tyt 2, 12. 4) 1 Tym 2, 9. 5) Ekli 31, 32. 6) Ekli 31, 37-38. 7) q. 123 a. 2 („O męstwie"); q. 141 a. 2. 8) Ps 22, 5.

Q. 149, 2: 1) Somn. Scip. 8. 2) q. 146 a. 2.

Q. 149, 3: l) Mądr 7, 28. 2) Mądr 9, 19. 3) Ekli 2, 3. 4) Rzym 4, 21. 5) 1 Gontra Jovin. 6) 1 Tym 5, 23. 7) Ekli 31, 36. 8) Mt 15, 11.

Q. 149, 4; 1) Kapł. 19. 32. 2) Tyt. 2, 2. 3) 1 Tym 3, 2. 4) Przyp. 31, 4. 6. 5) 1 Tym 3, 11. 6) tyt 2. 6.

Q. 150, 1: 1) Augustino Anglorum Episcopo; Decret. Gratian. D. 4, 6 (Denique.) 2) Rzym 13, 13. 3) Rodz. 9, 21. 4) 3 Ethic. 11. 5) q. 33 a. 6. 6) Epist. 22.

Q. 150, 2: 1) De purgatorio, sermo 104. 2) 1-2 q. 88 a. 5. 3) kan. 41-12. 4) 1 De Abraham, 7. 5) 10 Confess. 31. 6) q. 41 a. 6.

Q. 150, 3: 1) Homil. 58 m Mt. 2) Decret. Gratian. D. 35. 6 (Ante omnia). 3) De Elia et jejunio, 5. 4) 33 Morał. 12.

Q. 150, 4: 1) 3 Ethlc. 5. 2) 7 Ethlc. 3. 3) 22 Contra Faustum, 43-44. 4) a. 1. 5) Tamże, c. 44. 6) 2 Polit. 9.

Q. 151, 1: 1) 2 Ethic. 6. 2) Gal 5, 23. 3) De decem chordis; Sermo 9 de tempore, 9. 4) 3 Ethic. 12. 5) 1-2 q. 64 a. 1. 6) 1 De civ. Dei, 18. 7) 4 Contra Julian. 3.

Q. 151, 2: 1) De mendacio, 20. 2) Ps 72, 27. 3) 1 Somn. Scip. 8. 4) 2 Kor 11, 2. 5) Jer 3, 1. 6) q. 142 a. 2.

Q. 151, 3: 1) 3 Ethic. 12. 2) Decr. Gratin. D. 1 dictum ante c. 1. 3) 2 Kor 6, 5-6. 4) q. 141 a. 4. 5) 10 Ethic. 4. 6) 3 Ethic. 10. 7) 1 Soliloqu. 10.

Q. 151, 4: 1) 1 De civ. Dei, 18. 2) 2 Fide orth. 15. 3) 3 Ethic. 12. 4) De perseverantia, 20. 5) 14 De civ. Dei, 18. 6) 2 Rhetor. 6. 7) q. 142 a. 4.

Q. 152, 1: x)i) De nupt. et concupisc., ale cytat jest z De sancta. virginit. 13. 2) 1 De civ. Dei, 18. 3) De virginit. 13. 4) Tamże, 8. 5) 1 De virginit, w środku.

Q. 152, 2: 1) Rodź 2, 16. 2) Rodź 1, 28. 3) 2 Ethic. 2. 4) 2 Dictor. factorumque memorab. 9. 5) De vera relig. 3. 6) 1 Kor 7, 25. 7) 1 Ethic. 8. 8) 10 Etchic. 7. 9) Łk 10, 43. 10) 1 Kor 7, 34. 11) q. 44 a. 1; q. 100 a. 5 ad 1. 12) 2 Ethic. 6. 13) 4 Ethic. 3.

Q. 152, 3: 1) 2 Ethic. 1. 2) 1-2 q. 65 a. 1. 3) Epist. 22 ad Eustoch. 4) 1 De virginit. 3. 5)De virginit. 11. 6) q. 129 a. 3 ad 3 (tomik „O męstwie”). 7) a. 1. 8) P. I q. 25 a. 4. 9) De virginit. 8.

Q. 152, 4: 1) De bono conjug. 21. 2) 1 Ethic. 2. 3) De bono conjug. 16. 4) 1 Kor 7, 28. 5) De verginit. 19. 6) 1 Contra Jovln. 7) 1 Kor 7, 25nn. 8) 1 Kor 7, 34. 9) 1 Kor 7, 33, 34. 10) De bono conjug. 22. 11) De yerginit. 44. 12) Tamże, 9.

Q. 152, 5: 1) De habitu virg. 2) Mt 13, 23. Glossa, por. ad 2. 3) Apok 13, 4. 3. 4) De virginit. 16. 5) Tamże, 45. 6) 1 De yirginit. 7. 7) a. 2. 3. 8) Epist. 123 ad Ageruch. 9) 1 De quaest. Evang. 9. 10) De virginit. 27.

Q. 153, 1: 1) 2 Confess. 6. 2) przyp 20, 1. 3) De vera rellg. 3. 4) 10 Etymolog. L. 5)Glossa ad dal. 5, 19. 6) 14 De civ. Dei, 15-16.

Q. 153, 2: 1) 1 Soliloqu. 10. 2) 2 Ethic. 2. 3) g Ethic. 11. 4) Właściwie Origenes, Homil. VI in Num., ale por. Hieronymus, Epist. 123 ad Ageruch. Por. też Decretum Grat. C. 32, 2, 4 (connubiia). 5) 1 De nupt. et concup. 24. 6) De bono conjug. 25. 7) De bono conjug. 16. 8) De bono conjug. 8.

Q. 153, 3: 1) 1 De generat. anim. 18. 2) Ef 5, 18. 3) Gal 5, 19. 4) art. poprz. 5) 1 Kor 6, 20. 6) De decem chordis, sermo 9; Sermo IX, 96 De tempore.

Q. 153, 4: 1) Glossa Ef 5, 3; por. 2 Kor 12, 21. 2) 31 Morał. 45. 3) 2 De summo Bono, 39. 4) Ef 4, 19. 5) q. 35 a. 4 ad 2. 6) 31 Morał. 45. 7) q. 148 a. 5. 8) q. 132 a. 4 ad 1. („O męstwie").

Q. 153, 5: 1) q. 128 a. 1 ad 6 („O męstwie"), 2) 14 De dr. Dei, 28. 3) Quaest. ta Deut., q. 16. 4) 31 Morał. 45. 5) Dań 13, 56. 6) Eunuchus, akt I, scena 1. 7) q. 53 a. 3. 8) Dań 13, 9. 9) 6 Ethic. 5. 10) q. 143. 11) Oz 4, 11. 12) De re milit. 3. 13) q. 35 a. 4 ad 2; q. 118 a. 8 ad 1; q. 148 a. 6. 14) Mt 12, 34.

Q. 154, 1: 1) 2 Kor 12, 21. 2) Gal 5, 18. 3) Decret. Grat. C. 36, 1, dictum post c. 2. 4) q. 153 a. 3. 5) 1-2 q. 18 a. 7. 6) Glossa 2 Kor 12, 21. 7) Glossa Gal 5, 19.

Q. 154, 2: 1) Dz. Ap. 15, 29. 2) 1 Tym 4, 4. 3) Oz 1, 2. 4) Rodź 16, 4. 5) Rodź 30, 5. 9. 6) Rodz 38, 15n. 7) 1 Tym 4, 8. 8) De bono conjug. 16. 9) Tob 4, 13. 10) Gal 5, 9-21. 11) Decret. Grat. C. 22, 1, 17. 12) Powt. Pr. 23, 17. 13) w Glossie, Augustinus, QQ, in Deut., q. 37. 14) 1-2 q. 90 a. 2. 15) Suppl. q. 50nn. 16) 1-2 q. 103 a. 4 ad 3. 17) 3 Confess. 8. 18) Suppl. q. 65 a. 5 ad 2.

Q. 154, 3: 1) 1 Kor 7, 18. 2) 1 Kor 6, 18. 3) a. 2. 4) 1 Kor 6, 15. 5) 33 Morał. 12. 6) De agone christiano, appendix, Sermo 293. 7) 2 De summo bono, 39. 8) 1 Kor 6, 17.

Q. 154, 4: 1) Ef 5, 3. 2) Ef 5, 4. 3) Ef 5, 5. 4) Mt 6, 28. 5) Ad Pomponium de virglnit„ Epist. 62. 6) 1-2 q. 74 a. 8.

Q. 154, 5: 1) 3 Król 3, 5n; 2 Kron 1, 7n. 2) Job 33, 15-16. 3) 12 Super Gen. ad litteram, 15. 4) 1, q. 84 a. 8 ad 2. 5) 1 Ethlc. 13. 6) Hymn brewiarzowy na Completorium; polska pleśń „Wszystkie nasze dzienne sprawy". 7) Goliat. 22, 6.

Q. 154, 6: l) Decret. Grat. C. 36, 1, dictum ante c. 2 §. 2. 2) 1 De patriarchis, de Abraham, 4. 3) q. 153 a. 1. 4) Eklii 42, 11. 5) Glossa interlin. 2 Kor 12, 21. 6) Liczb 5, 13. 7) Wyjść 22, 16-17. 8) Powt. Pr. 22, 28-29. 9) QQ. In Deut., q. 34.

Q. 154, 7: 1) 5 Etymol. 28. 18)2) Decret Grat. C. 36. 2 8. 5. 3) 1 Kor. 7, 2. 4) Epist. 5 ad Caesarium; Decret. Grat. C. 36, 2, 2. 5) Decret. Grat. C. 36, 2. 8. 6) Decret. Grat. C. 36, 1, 2; O. 27, 2, 49.

Q. 154, 8: 1) Wyjść 20, 14; Augustinus, Sermo 13 (De diversis, 63; QQ, Super Exod. q. 71. 2) 1 Contra Jovin. 3) Sixtus Pictagoraticus. 4) Właściwie Augustyn, De bono conjug. 4; Decret Grat. C. 32, 5, dictum post c. 14. 5) Ekli 23, 32-33. 6) a. 1. 7) a. 2. 8) Suppl. q. 59 a. 3; 60, 62.

Q. 154, 9: 1) Decret. Grat. C. 36, 1. 2 §. 4. 2) a. 1. 6. 3) Maximus Valerius, 2 Diet. fact. memor. 1. 4) q. 142 a. 4, q. 151 a. 4. 5) Kapł. 18, 7. 6) 15 De civ. Del, 16. 7) 2 Polit. 1. 8) 9 De animal. 47. 9) a. 2.

Q. 154, 10: 1) q. 99 a. 2. 2) Decret. Grat. C. 36, 1. 2. 3) 15 De civ. Del, 16. 4) q. 85 a. 3; q. 99 a. 2 ad 2. 5) De virginit. 8. 6) Cod I, 3, 5.

Q, 154, 11: 1) Decret. Grat. C. 36, 1, 2. 2) 7 Ethlc. 5. 3) q. 153 a. 2. 4) 2 Kor 12, 21. 5) a. 6. 9. 6) Rzym 1, 26-27.

Q. 154, 12: 1) De adulterin. conjugiis; właściwie: Derect. Grat. C. 32, 7, 11; por. Augustini, De bono conjug. 8. 2) a. 9. 3) a. 10 ad 2. 4) 3 Confess. 8. 5) Rodz 37, 2.

Q. 155, 1: 1) 7 Ethic. 1. 9. 2) 2 De lib. arbitr. 18. 19. 3) Gal 6, 23. 4) q. 152 a. 3. 5) 7 Ethic. 7. 6) Goliat. XII, 10. 11. 7) 4 Ethic. 9

Q. 155, 2: 1) 1 De offic. 46. 2) 1 De ira, 1. 3) 2 De invent. rhetor. 54. 4) 1 Tym 6, 10. 5) 7 Ethic. 5. 6) 7 Ethicy. 4. 7) q. 141 a. 4. 8) q. 133 a. 3. 4 („O męstwie"); q. 141 a. 3. 9) I, q. 60 a. 2.

Q. 155, 3: 1) Categ. 8. 2) De affectibus. 3) a. 2 ad 2. 4) 7 Ethic. 9. 5) 1-2 q. 13 a. 1.

Q. 155, 4: 1) Ekli 26, 20. 2) 2 Tym 2, 5. 3) 2 De nvent rhetor 94. 4) De affectibus. 5) q. 152 a. 5. 6) q. 152 a. 4. 5.

Q. 156, 1: 1) 7 Ethic. 5. 2) 7 Ethic. 7. 3) 7 Ethic. 3. 6. 1) Przyp 31, 10. 5) Aristot. 2 Physic. 5. 6) 1-2 q. 46 a. 5.

Q. 156, 2: 1) 3 De lib. arbitr. 18. 2) Mądr. 8, 21. 3) 1 De div. nom. 4, lect. 10. 4) Gal 2, 20. 5) 2 Tym 3, 3. 6) 7 Ethic. 8. 7) q. 155 a. 3 ad 3. 8) Jan 15, 5. 9) 3 Ethic. 3.

Q. 156, 3: 1) Łk 12, 47. 2) 7 Ethic. 3. 3) De verb. Dom., Senno 11, c. 12-13. 4) 7 Ethic. 7-8. 5) De duab. anim. 10-11. 6) 1 Retract. 9. 7) Przyp 2, 14. 8) 7 Ethic. 7. 9) 7 Ethic. 8. 10) q. 142 a. 2.

Q. 156, 4: 1) 7 Ethic. 7. 2) 2 Ethic. 3. 3) 7 Ethic. 6.

Q. 157, 1: 1) 4 Ethic. 5. 2) Aristot. 2 Rhetor. 2. 3) 2 De clem. 3. 4) 2 De invent. rhetor. 54. 5) Epist. 211. 6) 2 Ethic. 3. 7) 2 De clem. 4.

Q. 157, 2: 2) 2 Ethic. 2. 3) Mat. 5, 4. 4) Gal. 5. 23. 5) 2 De clem. 5. 6) 2 Ethic. 6. 7) 1 Ethic. 13 8) 4 Ethic. 6. 9) Catilin. 51. 10) 2 De clem. 7.

Q. 157, 3: 1) 5 Ethic.. 10; q. 120 a. 2. 2) 2 De clem. 4. 3) De ciem. 3. 4) 2 De invent. rhetor 54. 5) a. 1-2. 6) 8 Ethic.. 1.

Q. 157, 4: 1) Jak 1, 21. 2) Ekli 5, 13. 3) Epist. 8 ad Demoph. 4) Ekli 1, 34-35. 5) Mt 11, 29. 6) Comment. in Mt 4, 3. 7) Ekli 3, 19. 8) Przyp 20, 28. 9) 1 De Serm. Dom. in monte, 2. 10) 1 Tym 4, 8. 11) Ekli 10, 31. 12) q. 141 a. 7 ad 2. 13) 2 De doctr. christ. 7. l4) q. 30 a. 2.

Q, 158, 1: 1) Mt 5, 22. 2) 4 De divin. nom. 4, lect. 22. 3) 7 Ethic. 6. 4) Moral. 6. 5) De inst. coenob. 6. 6) Arist. 2 Rhetor 2. 7) Ordinaria Augustini, QQ, in Levit. q. 70. 8) Kapł 19, 17. Powt. Pr 32, 35. 10) Mądr 12, 18. 11) Opus imperf. in Mt. homil. 11 (mylnie przypisywane Chryzostomowi), 12) 1-2 a. 46 a. 1. 13) 2 Ethic. c. 14) 1-2 q. 24 a. 2. 15) 9 De civ. Dei, 9. 16) 5 Moral. 45. 17) Rzym 13, 4.

Q. 158, 2: 1) 2 Ethic. 5. 2) 1-2 q. 46 a. 1. 3) 3 De lib. arbitr. 18. 4) Ps 4, 5; Glos. ord. Cassiod. 5) 7 Ethic. 6. 6) 2 De fide orth. 3. 30. 7) Epist. 12 ad Anton. Monach., lub Epist. 9 ad Salvinam. 8) Et 4, 31. 9) a. poprz. i 1-2 a. 46 a. 1.

Q. 158, 3: 1) Job 5, 2. 2) Mt 5, 22. 3) Glossa ordin. 4) Mt 4, 22. 5) Ps 4, 5. 6) Mt 5, 21.

Q. 158, 4; 1) Homil. 48 in Ioan. (przy końcu). 2) Enchorid. 12. 3) Epist. 211. 4) a. 1-2. 5) 7 Ethic. 4. 6) Przyp 27, 4. 7) 5 Moral. 45.

Q. 158, 5: 1) 4 Ethlc. 5. 2) Mt 5, 22. 3) Raczej Nemesius, De nat. hom. 21. 4) De fide orth. 16. 5) 1-2 q. 46 a. 8. 6) 1-2 q. 46 a. 8 zarzut 3. 7) patrz a. 3 ad 2. 8) 1 De serm. Dom. in monte 9.

Q. 158, 6: 1) Przyp 29, 22. 2) Glossa ordin. 3) 31 Moral. 18. 4) 1-2 q. 84 a. 3-4. 5) q. 118 a. 7; q. 148. a. 5 q. 153,a. 4; 1-2 q. 84. a. 3-4.

Q. 158, 7: 1) QQ, In Deut. q. 16. 2) Epist. 211. 3) 31 Moral. 17. 4) Job 15, 2. 5) a. 5 ad 3. 6) Ekli 10, 14. 7) q. 162 a. 7 ad 2.

Q. 158, 8: 1) Mądr 12, 18. 2) 1 De ira, 12. 3) 4 De div. nom. 4, lect. 22. 4) Super Mt homil. 11, Op. imperf. 5) 1-2 q. 24 a. 3. 6) Aristot. 1 De coelo, 4.

Q. 159, 1: 1)i) 2 De clem. 4. 2) Jer 6, 23. 3) q. 157 a. 4 ad 3. 4) q. 157 a. 1. 5) Przyp 11, 17. 6) q. 157 a. 3 ad 1. 7) q. 30 a. 1.

Q. 159, 2: 1) 10 Etymol. S. 2) ad 1. 3) 20 Morał. 8. 4) 2 De clem. 4. 5) 7 Ethic. 5.

Q. 160, 1: 1) De nat. boni, 3. 2) a Tym 2, 24. 3) a De invent. rhetor. 54. 4) q. 141 a. 4; q. 157 a. 3. 5) q. 134 a. 3 ad 1, („O męstwie”).

Q. 160, 2: 1) Filip 4, 5. 2) 2 De invent. rhetor. 54. 3) q. 145. a. 1. 4) q. 143. 5) 1-2 q. 60 a. 5 .

Q. 161, 1: 1) Ps 104, 18. 2) Ekli 19, 23. 7 Physic. text 17-18, 4) 2 Ethic. 3. 5) Łk 1, 48. 6) 1-2 q. 23 a. 2. 7) 1-2 q. 60 a. 4. 8) 10 Etymol. H. 9) Rodź 18, 27. 10) Epist. 149. 11) 2 Ethic. 5. 12) Iz 40, 17.

Q. 161, 2: 1) 34 Moral. 22. 2) Ps 130, 1. 3) De virginit. 31. 4) 1 Kor 12, 31. 5) De affectibus. 6) De poenit. Homil. ult. inter 50, Sermo 351, 7) 1 De serm. Dom. in monte, 4.

Q. 161, 3: 1) art. poprz. ad 3. 2) De nat. et. grat. 34. 3) Epist. 211. 4) Filip 2, 3. 5) Oz 13, 9. 6) a. 1 ad 5; a. 2 ad. 3. 7) 1 Kor 2, 12. 8) Ef 3, 5. 9) Gal 2, 15. 10) 1 P 2, 13. 11) Pilip 2, 3. 12) Glossa ord. Augustini, 83, QQ, q. 71.

Q. 161, 4: 1) a. 1 ad 3; q. 129 a. 3 ad 4 („O męstwie"). 2) q. 129 a. 5. 3) Super Luc. homil. 8. 4) q. 128 i q. 129. a. 5; q. 157 a 3. 5) 4 Ethic. 3. 6) q. 160 a. 1. 7) 3 De inyent. rhetor. 54. 8) 1 P 3, 4. 9) q. 137 a. 2 ad 1; q. 157 a. 3 ad 2.

Q. 161. 5: 1) Łk 18, 9-14 2) Eclog homil. 7, De homil. animi; implic. homil. 5: De incomprehensibili Dei natura, przy końcu. 3) 5 Ethic. 1. 4) De Virb. Dom. Sermo 10, 1. 5) Łk 18, 14. 6) De vera relig. 16. 7) Mt 11, 29. 8) 3 Reg pastor, 1, admonit. 18. 9) Koi 3, 14. 10) Łk 18, 14. 11) Jak 4, 6. 12) Hebr 11, 6. 13) Mt 6, 19-20. 14) Mt 5, 5. 15) Sermo. 251.

Q. 161, 6: 1) De similit. 99-108. 2) Glossa ord. Mt. 3, 15. 3) De virginit. 31. 4) a. 2. 5) Ekli 19, 26. 6) De virginit. 52. 7) 2 Kor 3, 5. 8) 2 Register., indict. 10, epist. 24.

Q. 162, 1: 1) Iz 60, 15. 2) Lib. sent. Prosperi, sent. 292. 3) 2 Confess. 6. 4) 2 Ethic. 8. 5) Tob 4, 14. 6) 10 Etymol. S. 7) 4 De div. nom. 4. 8) Iz 61, 6. 9) 14 De civ. Dei, 13. 10) 19 De civ. Dei, 12. 11) q. 161 a. 1 ad 3.

Q. 162, 2: 1) De nat. et gratia, 29. 2) 3 De vita contempl. 2. 3) Job 33, 17. 4) Glossa ordin. 5) De parad. 8. 6) 34 Morał. 17. 7) 2 De Summo Bono, 38. 8) 34 Moral. 18. 9) De nat. et gratia, 29. 10) od 2. 11) Jer 2, 20.

Q. 162, 3: 1) 23 Moral. 10. 2) 24 Morał. 6. 3) Ekli 10, 14. 4) Liber sent. Prosperi, 294. 5) a Moral. 26. 6) 1-2 q. 59 a. 4; q. 82 a. 5 ad 1-2. 7) Mt 11, 25. 8) Ekli 6, 34. 9) Przyp 11,2. 10) q. 161 a. 1-2. 11) 14 De civ. Dei, 7. 9.

Q. 162, 4: 1) 23 Moral. 4. 2) q. no a. 2; q. 112. 3) Nie wiadomo w jakim dziele. 4) 14 De civ. Dei, 14. 5) Eadmer, De similit. 22n. 6) De grad. humil. 10. 7) a. l. 3. 8) q. 161 a. 6.

Q. 162, 5: 1) Ps 7, 4. 2) Glossa ordin. Augustini. 3) 34 Moral. 24. 4) q. 161 a. 1 ad 5. 5) 2 Kor 10, 13. 6) Ekli 10, 14. 7) 8 Physic. 1.

Q. 162, 6: 1) Epist. 211. 2) 8 Ethic. 10. 3) q. 161 a. 5. 4) Rzym 1, 28. 5) Ps 118, 5; Glossa interlin., por. Ambros. Octonar. 7. 6) Poprawnie: Cassianus, 12 De coenob. instit. 7. 7) Jak 4. 6. 8) 2 Ethic. 3, 9. 9) 14 De civ. Dei, 12. 15. 10) ad 3. 11) Ps 141, 4. 12) Ekli 10, 9. 13) Job 15, 13. 14) Iz 40,6. 15) Iz 64, 6. 16) 2 De Summo Bono, 38.

Q. 162, 7: l) De nat. et grat. 20. 2) Ekli 10, 14. 3) 2 Tym 3, 13. 12)4) 3 Ethic. 7. 5) Ekli 10, 15. 6) 1,2 q. 84 a. 2. 7) Glossa Ps 136, 7. 8) 1 Tym 1, 19. 9) Glossa Interlin. Ps 18, 14.
Q. 162, 8: 1) Comment. in Deut. 16. 2) 5 De inst. coenob. 1; 5 Collat. 2. 3) De virginit. 31. 4) q. 38 a. 4. 5) 31 Moral. 17. 6) a. 2 i 5 ad 1.

Q. 163, 1: 1) Rzym 5, 19. 2) Łk 4, 3. 3) Comment. In Luc. 4, 3. 4) Mt 4, 3. 5) Rodź 3, 5. 6) 1 Tym 2, 14. 7) 11 Gen. ad Litt. 30. 8) Ekli 10, 15. 9) Rzym 5, 12. 10) 1 De civ. Dei, 18. 11) Ad Oros, Dial. QQ. 65 q. 4. 12) Rodz 3. 6.

Q. 163, 2: 1) Rodz 1, 26. 2) 1 Metaph. 1. 3) Ekli 17, 5. 4) Wyjść 15, 11. 5) Ps 68, 5. 6) Glossa ordin., Enar. in Ps 68. 7) I q. 93 a. 1. 8) De divin. nom. 9, lect. 3. 9) patrz a. poprz. 10) Rodz l, 27. 11) Ez 28, 12. 12) 11 Super Gen. ad Litt. 30. 13) De vera relig. 13. 14) Ps 70, 19. 15) Glossa ordin.

Q. 163, 3: 1) 14 De civ. Dei, 15. 2) Rzym 5, 12. 3) a Metaph. 4. 4) 1 peri Archon. 3.

Q. 163, 4: 1) Tym 2, 14. 2) Łk 12, 47-48. 3) De decem chordis, 3; Sermo 9 (96 De tempore). 4) q. 21 a. 2 arg. 3. 5) Rodź 3, 16. 6) 11 Super Gen. ad Litt. 35. 7) 11 Super Gen. ad Litt. 42. 8) 14 De civ. Dei, 11. 9) 1-2 q. 89 a. a ad 1.

Q. 164, 1: 1) Ekle 3, 19. 2) p. 1 q. 49 a. 2. 3) Mądr 1, 13. 4) Rodz 5, 5. 5) Rzym 5, 12. 6) q. 95 a. 1; q. 97 a. 1. 7) 2 De anima, 2 lub 11. 8) 1-2 q. 85 a. 6. 9) 2 Peri Archon, 9. 10) Rzym 9, 11. 11) P. I. q. 47 a. 2; q. 75 a. 7; q. 90 a. 12) 1 Retract. 21. 26. 13) 13 De civ. Dei, 5. 14) 2 Super Gen. ad Litt. 32. 15) 1 De pecc. merit. et remiss. 16.

Q. 164, 2: 1) Rodz 3, 22. 2) Ps 144, 9. 3) Rodz 3, 22. 4) 1 Tym 6, 8. 5) Rodz 3, 7. 6) Mądr 11, 21. 7)7) Rodź 3, 23. 8) Rodź 3, 24. 9) Rodź 3, 16. 10) Rodź 3, 7. 11) Rodź 3, 22. 12) Rodz 3, 19. 13) 14 De civ. Dei, 26. 14) P. I. q. 98 a. 2. 15) 3 Super Gen. ad Litt. 18. 16) Interrog. et resp. in Gen. 79. 17) S. Bernard. Serm. in Dom. Inf. oct. Assum. B.V.M. 18) Job 5, 7. 19) 3 De Trinit. 4. 20) 11 Super Gen. at Litt. 40. 21) Rodz 3. 22. 22) 11 Super Gen. ad Litt. 39. 23) p. 1. q 97 a. 2. 24) Rodz 2, 25. 25) 11 Super Gen. ad Litt. 31.

Q. 165, 1: 1) Mt 25, 41. 2) przyp. 16, 7. 3) Ekli 34, 11. 4) Mądr 8, 1. 5) 4 De div. nom. 4, lect. 23. 6) Jak l, 13. 7) Ekli 15, 14. 8) 11 Super Gen. ad Litt. 4.

Q. 165, 2: 1) Rodz 3, 1. 2) Septuaginta. 3) 12 De Trinit. 12. 4) P. I q. 91 a. 3. 5) 11 Super Gen. ad Litt. 3. 6) 11 Super Gen. ad Litt. 28-29. 7) Tamże, roz. 36. 8) 2 Super Gen. contra Manich. 17-18; Glossa ordin. 9) Autor idzie tu za Septuagintą.

Q. 166, 1: 1) Rzym 13, 14. 2) Jer 6, 13. 3) q. 118 a. 2. 4) Przyp 27, 11. 5) Mt 6, 21.

Q. 166, 2: 1) 9 Ethic. 4. 8-9. 2) q. 47 a. 9. 3) 10 Etymol. S. 4) De morib. Eccl. 21. 5) q. 141 a. 3-5. 6) 1 Metaph. 1. 7) q. 160 a. 2. 8) 6 Ethic. 13. 9) 1-2 q. 9 a. 1. 10) 2 Ethic. 9.

Q. 167, 1: 1) 2 Ethic. 6. 2) 4 De div. nom. 4, lect. 22. 3) Ekli 1, 1. 4) Mądr. 7, 17. 5) Hebr 4, 13. 6) 1 Król 2, 3. 7) Super Daniel. 1, 8. 8) Decr. Gratian. D. 37, 11. 9) 2 De doctr. christ. 40. 10) Ef 4, 17. 11) Hieronymus, Comment. ad Eph. 4, 17. 12) q. 166 a. 1 ad 2. 13) 1 Kor 8, 1. 14) De morib. Eccl. 21. 15) Jer 9, 5. 16) Epist. 21 ad Damas. de duobus filiis. 17) De vera rellg. 4. 18) Tamże, 29. 19) Ekli 3, 22. 20) Ekli 3, 26. 21) 10 Ethic. 7-8. 22) Rzym 1, 19. 23) Kol 2, 8. 24) Epist. 7 ad Polycarp.

Q. 167, 2: 1) 6 Confess. 8. 2) Poetica, 2. 3) Super I Ioan. 2, 16. 4) Ekli 17, 12. 5) De vera relig. 38. 6) 1 J 2, 16. 7) 10 Confess. 35. 8) Homil. 6 In Mt. 9) Hebr 10, 24. 10) Przyp 24, 15.

Q. 168, 1: 1) Ps 44, 14. 2) Glossa interlin. Augustini. 3) 2 Ethic. 1. 4) q. 166 a. 1 arg. 1, a. 2 ad 1. 5) 1 De offic. 18. 6) q. 145 a. 1. 7) 1 De offic. 19. 8) De affectibus. 9) Ekli 19, 27, 10) ad 1. 11) Ekli 19, 26. 12) Epist. 211. 13) 4 Ethic. 6-7. 14) q. 114 a. 1. 15) q. 109.

Q. 168, 2: 1) 1 De offic. 23; Łk 7, 25. 2) 1-2 q. 55 a. 4. 3) Homil. 6 in Mt. 4) Wyjść 32, 6. 5) 10 Ethic. 6. 6) 2 Ethic. 4. 7) 2 Musie. 15. 8) 2 Ethic. 7; 4, 8. 9) 1-2 q. 25 a. 2; q. 31 a. 1 ad 2. 10) 34 Goliat. Partum, 21. 11) 4 Ethic. 8. 12) 1 Offic. 29. 13) Tamże, 20. 14) 1 De invent. rhetor. 17. 15) Przyp 8, 6. 16) Mądr 15, 12.

Q. 168, 3: 1) 31 Moral. 17. 2) Vitae Patrum. 16; 8, 63. 3) Przyp 14, 13. 4) Glossa interlin. 5) 1 De offic. 29. 6) Wyjść 32, 6. 7) Tract. 100 in Ioan. 8) De officiis, cytowane przez Decr. Gratian. D. 86, 21.

Q. 168, 4: 1) De vera et falsa poenit. 15. 2) Jer 15, 17. 3) Tob 3, 17. 4) 2 Ethic. 7; 4, 8. 5) Raczej, Martinus de Braga, Formuła vitae honestae, c. De continentia. 6) 4 Ethic. 8. 7) 10 Ethic. 6. 8) 9 Ethic. 10. 9) 4 Ethic. 6.

Q. 169, 1: 1) 3 De doctr. christ. 12. 2) 2 Ethic. 1. 3) Hebr 11, 37. 4) 2 Ethic. 7. 5) q. 145. 6) 1 De offic. 19. 7) 3 Confess. 8. 8) Homil. 40 in Evang. 9) Łk 16, 19. 10) q. 143 arg. 4. 11) 1 Tym 6, 8. 12) 7 Ethic. 7. 13) 2 De serm. Dom. In monte, 12. 14) 4 Ethic. 7. 15) Glossa ordin. Mt 2, 4.

Q. 169, 2: 1) 1 P 3, 3. 2) De habitu virg. in Glossa ordin. 3) Powt. Pr. 22, 5. 4) Przyp 7, 10. 5) 1 Kor 7, 34. 6) Epist. 245, ad Possidium. 7) Glossa ordin. 1 P 3, 3. 8) 1 Tym 2, 9. 9) 1 Kor 12, 23. 10) Super Mt homil. 49. 11) 3 Civit.

Q. 170, 1: 1) q. 123 a. 12 (O męstwie). 2) q. 154 a. 1. 8. 3) Wyjść 20, 14. 17. 4) 1 Tym 1, 5. 5) Ekli 8, 18. 6) 1 Kor 7, 4. 7) q. 122 a. 1. 4. 8) 15 De bono conj. 7.

Q. 170, 2: 1) Ekli 10, 15. 2) q. 161 a. 6. 3) a De doctr. christ. 7. 4) Epist. 212. 5) wyjść 20, 1-17. 6) q. 168 a. 1 ad 1. 3.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) Q 141, 1. Jak należy rozumieć stwierdzenie, że „umiarkowanie jest cnotą”, patrz tom „O męstwie”, str. 171, O roli umiarkowania w stosunku do innych cnót, patrz tamże str. 172.
(2) Ad. 1. „Natura skłania każdą rzecz do tego, co dla tej rzeczy jest odpowiednie”, stosowne, właściwe Itp. Jest to stwierdzenie kluczowe dla zrozumienia tego, do czego nasza natura „ciągnie” czy skłania. Musimy zrozumieć dwoistość naszej natury. Natura zwierzęca (bestialis) skłania nas do przyjemności zmysłowych bez zwracania uwagi na aprobatę lub sprzeciw rozumu. Jednakże natura człowieka jako człowieka jest rozumna (czy rozumowa) i jako taka skłania nas ku przyjemnościom zmysłowym zgodnie z aprobatą rozumu, który zgadza się lub sprzeciwia popędom zmysłowym biorąc pod uwagę cel, a nie przyjemność. Rola cnoty umiarkowania polega na dostosowaniu skłonności zmysłowej do nakazów (kierownictwa) rozumu. Umiarkowanie nie niszczy pędu sił zmysłowych do przyjemności, lecz go pomniejsza i dyscyplinuje, zgodnie z dobrem moralnym, według praw życia moralnego; zaś umiarkowanie jako cnota wlana przez Boga czyni to samo ze względu na miłość Boga. Wyrobiona cnota umiarkowania czyni człowieka zwycięzcą nad ślepymi siłami jego zwierzęcej natury, czyni go człowiekiem.
(3) Ad 2. Co Innego jest umiarkowanie faktyczne, a co innego cnota umiarkowania i pochodzące z niej postępowanie faktycznie umiarkowane. Ktoś może okazywać się jako człowiek umiarkowany (w jedzeniu l piciu), ale równocześnie być złośliwym, chciwym, Itd. Taki człowiek może być umiarkowany w zażywaniu przyjemności na skutek naturalnego usposobienia, przyzwyczajenia, obłudy, bojaźni, choroby lub prostego wyrachowania, cnota. umiarkowania jest wynikiem cnoty roztropności (o roztropności pisze św. Tomasz osobno, w naszym wydaniu Sumy będzie to w tomie 17), umiarkowanie musi być sprawiedliwe i mocne. Cnoty moralne w swej istocie i funkcji współdziałają, Ich odrębność wydaje się być czysto myślna; jako blok cnót stanowią, charakter. W wychowaniu moralnym trzeba pamiętać o ćwiczeniu w sobie wszystkich cnót łącznie, choć czasowo trzeba kłaść nacisk na wyrabianie jednej z nich. Kultura moralna polega na wyrobieniu każdej cnoty i na zharmonizowaniu ich.
(4) Ad 3. O darach Ducha świętego patrz tom „O męstwie”, str. 193-196. Będzie też o tym mowa w tomie „O nadziei” (15. q. 19) oraz często w Innych tomach. Bojaźń Boża może być dwojaka. Albo człowiek wstrzymuje się od grzesznych przyjemności z obawy kary Bożej; ta zachodzi u ludzi wierzących w Boga, ale nie miłujących Go. Kto zaś Boga miłuje, nie pozwala sobie na te przyjemności, bo jest świadom, ze tym obraziłby Boga, którego miłuje i szanuje jako swego ojca. Ten ostatni typ bojaźni jest darem Ducha świętego. Typ pierwszy jest skuteczniejszy dla początkujących, bo wywiera większy wpływ na praktyczne postępowanie.
(5) Q. 141, 2. „Czesność”, tak tłumaczę łac. „honestas”, wyjaśniam to niżej, w obj. 37. Człowiek winien być umiarkowany we wszystkim, ale jest jedna sfera, w której zachowanie umiarkowania jest najtrudniejsze, a brak umiaru czymś najbardziej upadlającym. I ta sfera jest polem działania umiarkowania jako odrębnej cnoty.
(6) Ad 3. „Honestas dicitur, quod nihil habet turpitudinis: nam honestas dicitur quasi honoris status”. Jątrz o tym niżej, q. 146, obj. 38.

(7) Q. 141, 3. W tym i w następnych dwu artykułach autor bliżej określa materię (pole działania cnoty umiarkowania). Tą, materią są głównie zmysłowe pożądania, pasje, namiętności, popędy. Tymi siłami zmysłowymi zajmuje się autor osobno (w naszym wydaniu Sumy tom 10). Była o tym mowa w tomie „O męstwie", str. 175-6, i tam należy popatrzeć przed czytaniem tego, co tu następuje.
(8) Zarzut 3. „Wdzięk ładu", tak tłumaczę łac. (ad temperantiam pertinet) moderations gratia. Moderatio często tłumaczę przez „ład", niekiedy przez „zaprowadzenie ładu" lub „rządzenie".
(9) Odpowiedź. „Dobro moralne", tak tłumaczę łac. bonum rationis. Patrz o tym „O męstwie", str. 180, 181, 186, objaśnienia 16a, 18, 31.
(10) „Śmiałość", audacia, raczej zuchwałość, tak o. Woroniecki. Patrz „O męstwie", str. 61-65.
(11) Q. 141. 4. Odpowiedź. Zatem ostatecznie własną, główną materią (przedmiotem) umiarkowania jest żądza przyjemności odczuwanych dotykiem i smakiem, czyli zmysłami skóry ludzkiej; w to można też włączyć zmyśl powonienia. Stronę fizjologiczną przyjemności dotykowych omawia komentator francuski: „La Temperance" (Ed. De la Revue des Jeunes, Desclée) I, 294-298. Bliższe określenie: w artykule następnym.
(12) Q. 141, o, zarzut 3. „Miękkość", patrz „O męstwie", str. 152-154.
(13) Q. 141, 6. Chodzi tu o miejsce cnoty umiarkowania w całości moralnej postawy: użyć tego co przyjemne w miarę. Obiektywną normą, prawidłem, regułą i miarą jest tu cel, który to cel dostrzega i któremu wszystko. podporządkowuje rozum. Celem tym jest życie, Indywidualne i gatunkowe; by to życie utrzymać, człowiek ma spełniać pewne czynności, do spełnienia których natura dołączyła bardzo mocne przyjemności; te przyjemności. ciągną człowieka do dokonywania tych czynności i są niejako bezpośrednią nagrodą za ich dokonywanie. Umiarkowanie ma pokierować popędem ku tym przyjemnościom zgodnie z ich celem, a środek właściwy wyznacza tu cnota roztropności, rozsądek.
(14) Ad 1. Celem ostatecznym umiarkowania jest „szczęście", tan. niebieskie. Dlatego czynności, których dotyczy umiarkowanie, łączymy modlitwą z Bogiem i do. Boga je odnosimy, celem bliższym jest życie; środkiem do celu jest używanie rzeczy do tego prowadzących, a więc tzw. „potrzeby życia". Umiarkowany zamierza oba cele l stosownie do obu używa rzeczy służących potrzebom. życiowym.
(15) Ad 2. Jest tu mowa o rzeczowej podstawie dla ustalenia tego, co jest „potrzebą życia ludzkiego", w dziedzinie użycia płci ustalenie tej podstawy jest prostsze: rozum wskazuje, czy należy lub nie należy spełnić czynność rozrodczą. Nie ma tu mniej lub więcej, lecz albo jest całkowicie zabronione albo całkowicie dozwolone, w jedzeniu. nie jest to tak proste. Je się bowiem nie tylko, by nie umrzeć z głodu, ale by się, powiedzmy, „dobrze czuć", „dobrze się mleć". Tutaj roztropność wskaże drogę właściwego postępowania, w której wskaźnikiem jest wzgląd zdrowia.
(16) Można by powiedzieć, że umiarkowanie jest. „dla każdego inne", podobnie jak grzeczność. Co dla jednego jest przesadne, dla drugiego takim nie jest i odwrotnie. Może to być powodem zgorszenia dla maluczkich. We wszystkim należy kierować się roztropnością.
(16A) Ad 3. Umiarkowanie nie może kierować się ścisłością arytmetyczną, lecz proporcjonalną. Wymagana tu jest duża roztropność, by określić konieczna ilość i

jakość „dla życia odpowiedniego”. Najwięcej znaczy tu to, co odpowiada „czesności” (convenientia honestatis), a więc co wypada w danych okolicznościach i warunkach.
(17) Q. 141, 7, ad 3. Chodzi tu o nadzieję nie jako cnotę, ale jako popęd psychiczny, budzący się wobec dobra trudnego do osiągnięcia. Patrz o tym „O męstwie", str. 175, obj. 8.
(18) Q. 141, 8. Odpowiedź. „Bonum multitudinis divinius est quam bonum unius”. Multitudo oznacza tu ponad jednostkową społeczność; bonum multitudinis oznacza dobro tej społeczności, dobro pospolite, pospólne, społeczne, św. Tomasz powtarza to zdanie bardzo często. Oznacza ono podporządkowanie własnego Interesu interesom grupy, do której ktoś należy. Multitudo największe to ludzkość, a bonum unius tutaj to dobro Indywidualnego państwa. W rodzinie osobiste dobro małżonków jest podporządkowane dobru społeczności rodzinnej; temu dobru mają oni służyć, i do niego dostosować osobiste pragnienia.
(19) Tamże. „Cnoty teologiczne”, czyli Boskie: wiara, .nadzieja i miłość. Te cnoty będą przedmiotem 15 i 16 tomu polskiego wydania Sumy.
(20) Ad 3. Brak umiarkowania może bowiem spowodować brak męstwa i sprawiedliwości.
(21) Q. 142, 1. Z tego artykułu widzimy, że św. Tomasz moralność popędów widzi nie w Ich całkowitym zniszczeniu czy stłumieniu, lecz w ich ładzie i właściwym użyciu.
(22) Q. 142, 3. Patrz o tym „O męstwie”, str. 49-57.
(23) Dla praktyki: by uniknąć nieumiarkowania, dobrze jest nie zatrzymywać się nad jakąś szczegółową przyjemnością czy też rzeczą lub czynnością dającą przyjemność zmysłową, lecz zaraz zająć myśl czym innym.
(24) Q. 142. 4. Odpowiedź. Nieumiarkowanie człowieka hańbi, poniża, bo jest dowodem zniżenia się człowieka do poziomu zwierząt. Człowiek rzucający się na przyjemności zmysłowe bez oglądania się na swą godność jest niewolnikiem przyjemności.
(25) Q. 143. Części, partes, umiarkowania. Umiarkowanie nie jest czymś prostym, lecz czymś złożonym i bogatym; jest „blokiem" cnót.
I. Części Integralne lub składniki nieodzowne (głowa jest integralną częścią ciała):
1) Wstyd, verecundia;
2) czesność, honestas.
II. Części subiektywne, czyli postacie, gatunki, species, umiarkowania. Są to cnoty działające w tej samej ogólnej materii co umiarkowanie, ale każda z nich w jakiejś jej części szczegółowej:
1) wstrzemięźliwość, abstinentia, działa w dziedzinie jedzenia;
2) trzeźwość, sobrietas, działa w dziedzinie picia napojów alkoholowych;
3) czystość, castitas, działa w dziedzinie stosunku płciowego;
4) wstydliwość, pudor, działa w dziedzinie pobocznych czynności płciowych.
III. Części potencjalne, współczynniki; są to cnoty pomocnicze, działające miarkujące w materiach łatwiejszych.
(A) I tak w dziedzinie emocji ducha działają:
1) powściągliwość, continentia, która umacnia wolę, by nie uległa atakom żądzy;
2) pokora, humilitas, hamuje ducha w dążeniach wzwyż.
3) łaskawość, clementia i łagodność, mansuetudo, działają hamująco w dążącym do odwetu gniewie.

(B) w dziedzinie zachowania się wobec ludzi:
4) skromność, modestia, działa w dziedzinie ruchów i czynności ciała; składa się na nią: a) bona ordinatio, co chyba odpowiada grzeczności; b) ornatus, zdobność, przyzwoitość, może takt; c) austeritas, dosłownie surowość; może znaczyć otwartość, szczerość, prostotę, naturalność, stateczność.
(C) W dziedzinie stosunku do rzeczywistości zewnętrznej:
5) parcitas, oszczędność, ale nie w znaczeniu składania pieniędzy, lecz oszczędnego życia; „poprzestawanie na tym, co się ma", tak tłumaczę łac. per se sufficientia. Może to oznaczać samostarczalność; chodzi tu o to, by nie potrzebować i nie szukać zbyt wielu rzeczy do życia zadowolonego (por. q. 169).
(6) umiar, moderatio: prostota simplicitas, dotyczą jakości rzeczy, jakie człowiekowi mogą sprawić zadowolenie i pogodę ducha.
(26) Q. 144, 1. Odpowiedź. Verecundia, wstyd. żenada. O. Woroniecki (II, 339-340) pisze, że wstyd jest to cenny „odruch psychiki ludzkiej... który się w nim budzi za każdym razem, gdy widzi, że mógłby zrobić coś przeciwnego (ludzkiej godności)". Trzeba dodać, że będąc uczuciem wstyd nie jest tym samym co sumienie, będące sądem rozumu. Człowiek wstydzi się przed (lęk) i po (ból) popełnieniu brzydkiego czynu. Wstyd nie jest cnotą, bo mu brak czynnej mocy moralnej, zapewniającej stałość w dobrym postępowaniu; jest jednak koniecznym warunkiem i składnikiem umiarkowania, bo bez niego człowiek byłby pozbawiony instynktownej odrazy wobec brzydoty nieumiarkowania. Wstyd jest czymś jakby samoczynnym, Instynktownie działającym hamulcem, reagującym na brzydotę moralną. Człowiek o mocno w duszy zakorzenionej cnocie umiarkowania nie potrzebuje już wstydu jako pomocnika, bo poczucie godności osobistej i miłość ku Bogu mają tu siłę większą niż wstyd. Jednakże i wtedy instynktowny wstyd, choć ukryty, jest zawsze czujny, ale w postaci wysubtelnionej.
(26) „Wstyd jest namiętnością, passio". „Passio" jest to reakcja zmysłowych sił dążeniowych duszy na podnietę zewnętrzną. Siły te pozostają w spokoju, a ich ruch jest powodowany poznaniem przedmiotu zewnętrznego. Poznanie to powoduje w nich najpierw proste doznanie, odczuwane zmysłowo; następuje ruch powodujący zmiany w organizmie. Ten ruch zwie się namiętnością, odczuwaną mniej lub więcej silnie, zależnie od natężenia. W popularnej mowie nazwa namiętności jest odnoszona do silnego ruchu, np. namiętny gniew. Wielu oddaje łacińskie „passio" przez „uczucie". Nie wydaje się to słuszne, bo uczucie jest raczej sygnałem zmian, a nie samą zmianą. Tutaj tłumaczę „passio" przez „namiętność" w znaczeniu ścisłym, rzadko przez „uczucie".
(27) Ad 1. Patrz jednak ad 5.
(28) Wstyd jest lękiem przed itd. Lęk zaś (bojaźń) należy do klasy namiętności mocnych (patrz o tym tabelę namiętności w tomie „O męstwie", str. 175, oraz niżej a. 2, odpowiedź), natomiast umiarkowanie działa w namiętnościach zwykłych. Ciekawa to konstrukcja psychiczna: umiarkowaniu potrzebny jest wstyd, zaś wstyd jest uczuciem odrazy wobec pohańbienia, żywotności temu uczuciu dodaje groza lęku przed złem, w tym wypadku, przed złem poniżenia i upodlenia przez ulegnięcie niskim popędom.

(29) Ad 3. Jest tu zaznaczony stosunek wstydu do czesności (honestas). św. Tomasz omawia najpierw wstyd, który w stosunku do czesności spełnia funkcję wstępną i pomocniczą. O. Woroniecki (m. cyt.) omawia najpierw czesność.
(30) Q. 144, 2, odpowiedź. Zatem wstyd dotyczy głównie nagany, hańby; bojąc się tego, człowiek boi się popełnienia nagannego czynu.
(31) Tamże. Srom, tak tłumaczę łac. erubescentia. Tak kilka razy Wujek. Jeszcze dziś mówi się o czymś „sromotnym" i o „zasromaniu się".
(32) Tamże, ad 1. Drwiny, szyderstwo jest bronią ludzi małych, skuteczną w stosunku do ludzi małych duchem. Człowiek duchem mocny lekceważy to, tym się nie przejmuje, nie bierze tego do serca; nie ma to wpływu na jego postępowanie, choć odczuwa to bardzo jako krzywdę l niesprawiedliwość.
(33) Ad 3. Tutaj rolę umacniającą spełnia odwaga cywilna, wielkoduszność.
(34) Q. 144, 4, odpowiedź. „U ludzi cnotliwych wstyd jest warunkowy: „...verecundia est ex suppositione studiosi"; ang. „shame is in the virtuous hypothetically"; franc. tłumacz opuszcza, ale w objaśnieniu podaje, że ludzie cnotliwi wstydziliby się gdyby do tego była sposobność.
(35) Tamże, ad 1. Nie znaczy to, by „najlepsi" byli bezwstydni w znaczeniu nieobecności uczucia wstydu. Siłą miłości w nich powoduje, że nie tyle unikają złych uczynków z obawy przed pohańbieniem, co raczej czynią dobrze z miłości dobra. Jednakże wstyd w nich jest zawsze w pogotowiu na wypadek pokusy.
(36) Tamże, ad 4. podane tu jest miejsce i funkcja wstydu w życiu moralnym. Bojaźń przed pohańbieniem nie jest istotnym składnikiem cnoty umiarkowania w stanie utrwalonym, choć nawet wtedy jest obecna na wypadek potrzeby. Jednakże bo jaźń ta, a więc wstyd jest konieczny dla nabycia umiarkowania, bo daje odrazę do tego, co poniża i hańbi. Uczucie to wspiera wolę w jej walce z nieumiarkowaniem. Jest ono cechą bardzo i wyłącznie ludzką i wyrazem szlachetności ducha ludzkiego. Jest wrodzone, ale może być wychowaniem rozwinięte i wyczulone, lub złym wychowaniem spaczone czy nawet zniszczone. Otoczenie, grono przyjaciół ma na to wpływ decydujący.
(37) Q. 145. Czesność, honestas; franc. l'honnété. ang. honesty. O. Woroniecki (m. cyt.) „poczucie godności". Byłby to honor subiektywny, poczucie honoru, honorowość. Wujek l Dąbrowski w tłumaczeniu Pisma św.: cześć, uczciwość, znakomitość, chwalebność, szlachetność, szanowność, przyzwoitość, przystojność, godność. Słownik staropolski (PAN, Warszawa 1955), 373; czesność, czestność. Można też: cność, zacność. Tutaj wróciłem do słowa, które wraz ze swym znaczeniem prawie znikło z potocznej mowy polskiej. Co do tego powrotu zdania polonistów są podzielone, choć większość przechyla się do jego powrotu do polskiej mowy, wzbogacając zarówno myśl jak język.
(38) Tamże, arg. 2. „Honestas dicitur quasi honoris status"; stan czci, a więc czcigodność; stan domagający się, godny czci; a to znaczy czesność.
(39) Dąbrowski: „uczciwie"; Wujek, „z godnością".
(40) Tamże, ad 1-2. Czegoś możemy chcieć, bo nam pożyteczne lub przyjemne, a więc nie dla samej rzeczy, lecz dla pożytku lub przyjemności. Są jednak rzeczy chciane dla nich samych; tymi są rzeczy czesne. Określenia tego nie odnosimy do Boga i szczęścia w niebie, lecz tylko do cnót, którymi żyjemy na co dzień w tym życiu. Więcej o tym w artykule następnym.

(41) Ad 3. „Wybór wewnętrzny”, Interior electio; cnota polega na decyzji własnej .dokonującej się wewnątrz woli, w odróżnieniu od instynktownych odruchów.
(42) Q. 145, 2. Wulgata: „Quae inhonesta sunt nostra, abundatiorem honestatem habent: honesta autem nostra nullius egent”. Inhonesta: Wujek, „mniej szanowne”, Dąbrowski, „mniej szlachetne”; honestatem habent: Wujek, „otaczamy szacunkiem”; Dąbrowski. „otaczamy czcią”; honesta autem: Wujek, „które są przyzwoite”, Dąbrowski, „które są przystojne”. Zastosowałem tu wyraz „czesne” celem utrzymania jednolitości.
(43) Ad 2. „Godne czci”, honorificum; „chlubne”, gloriosum; „czesne”, honestum; „piękne”, decorum.
(44) Q. 145, 4, ad 3. Wulgata: „inhonesta nostra maiorem habent honestatem”. Wujek: „a członki ciała, które uważamy za mniej szanowne, większym otaczamy szacunkiem”; Dąbrowski: „I tym, które w nas są wstydliwe, większą troskę o przyzwoitość okazujemy”. Podany przeze mnie przekład bardziej odpowiada tekstowi.
(45) Q. 146. 1. Abstinentia, tłumaczę tu przez „wstrzemięźliwość”, choć Wujek i Dąbrowski tłumaczą niekiedy przez „powściągliwość”. Idę tu za Woroniecklm. W tłumaczeniu „Katechizmu dla dorosłych” kardynała Gasparriego J. Korzonkiewicz podał wstrzemięźliwość w miejsce umiarkowania. Zatem terminologia polska nie jest tu ustalona. Patrz niżej, „powściągliwość -continentia”.
(46) Q. 146, 1. Tak Wujek; Dąbrowski: „królestwo Boże nie polega na słowach, ale na czynie"; łać. ...in virtute.
(47) Ad 1-2. Chodzi o różnicę w pobudkach. Odmówienie sobie z pobudek wiary jest wyrazem cnoty wstrzemięźliwości; odmówienie sobie czegoś przez wzgląd na zdrowie może być połączone z pobudką poprzednią.
(48) Ad 3. Wstrzemięźliwość w jedzeniu jest cnotą samą dla siebie i trzeba ją wyrabiać osobno. Zdanie, że „jeść i pić do sytości tylko dla samej przyjemności nie jest grzechem, byleby nie szkodziło zdrowiu”, zostało przez Kościół potępione jako niezgodne z tradycją moralności chrześcijańskiej (o. Woroniecki, II, 348). Trzeba zauważyć, że dziś ludzie jedzą stanowczo za dużo.
(49) Q. 147, 1. Odpowiedź, „...dobra czesnego”, bonum honestum, w odróżnieniu od bonum utile i delectabile.
(50)Cerera, bogini płodów ziemi; Bachus, bożek wina i pijaństwa; Wenera, bogini płci. Doświadczenie uczy, że zbyt obfite jedzenie wznieca pokusy cielesne. Wyobraźnia staje się żywa i bogata w obrazy, co wpływa na osłabienie woli. Z punktu widzenia biochemii nadmiar w jedzeniu i piciu wpływa pobudzająco na refleksy mięśni, nerwów, naczyń i organów wydzielczych, co razem wzięte wzbudza zmysłowe żądze.
(51) Tamże. Jedzenie, a zwłaszcza przejedzenie się, czyni ducha ociężałym z przyczyn czysto fizjologicznych. Z punktu widzenia psychologii, zbytnie zasmakowanie w rozkoszach stołu odbiera smak i chęć do oglądania czystej prawdy. Używanie rozkoszy stołu w myśl zasady „jedz, pij i popuszczaj pasa” ogłupia człowieka l czyni podobnym do zwierzęcia.
(52) Ad 1. Zatem nie sam materialny fakt postu, lecz fakt rozmyślnie stosowany jako środek do osiągnięcia opanowania siebie. Mocniej to zaznaczają następnie cytowane zdania św. Augustyna, a pełniej wyjaśnia ad 2.

(53) Q. 147. 3. Ciekawa definicja Kościoła: „Societas Christiani populi, hoc est sub uno Deo libera multitudo”.
(54) w dziełach św. Tomasza tu i ówdzie występują ciekawe myśli polityczne. Tutaj mamy wskazówkę co do natury prawa stanowionego (pozytywnego) przez władzę. Prawo to jest rozwinięciem i zastosowaniem prawa natury do poszczególnych wypadków życia. Zaznaczone też jest pole działania władzy kościelnej i świeckiej.
(55) „Post naturalny” jest nakazem prawa natury czyli rozumu. Ktoś może wiedzieć, że powinien pościć, bo jest mu to potrzebne dla dobra duszy; może mu tę powinność uświadomić spowiednik lub przyjaciel, w ad i mamy dokładniejsze wyjaśnienie tego.
(56) Q. 147, 4. Z tego widać, jak dalece Kościół jest względny dla ludzkich potrzeb i warunków. Trzeba zaznaczyć. że wstrzemięźliwość może oznaczać albo cnotę moralną pomocniczą umiarkowania, a post jest wynikiem tej cnoty; albo też, w znaczeniu ścieśnionym wstrzemięźliwość i post mogą oznaczać aktualne wstrzymanie się od pewnych potraw lub od ilości. Tu wstrzemięźliwość polega na wstrzymaniu się od pokarmów mięsnych, a post na ograniczeniu się do jednego pełnego posiłku dziennie.
(57) Q. 147, 5. św. Tomasz podaje tu stare przepisy postne. Obecnie przepisy te są znacznie złagodzone. Sama abstynencja, czyli samo wstrzymanie się od pokarmów mięsnych, obowiązuje wszystkich, którzy ukończyli siódmy rok życia, we wszystkie piątki całego roku. jeśli nie wypadnie jakieś święto obowiązujące. Natomiast abstynencja (dla wszystkich po 7 roku życia) wraz z postem (dla tych co ukończyli 21 rok życia) obowiązuje: w środę Popielcową, W. Piątek, oraz w dwie wigilie: Bożego Narodzenia i Niepokalanego Poczęcia N. M. Panny.
(58) Tamże, odpowiedź. W niektórych wydaniach Sumy znajduje się tu zdanie ze św. Hieronima, które opuszczamy, bo jest bez większego znaczenia.
(59) „...corpori. per quod administratio geritur”;
franc. „nombre quattre. qui marque la revolution des temps”; ang. „...body whereby we mąkę use of things”.
(60) Q. 147, 6. Obecnie post eucharystyczny jest złagodzony. Wodę można pić nawet bezpośrednio przed przyjęciem Komunii św.
(61) Ad 3. Przysmaki, łac. electuaria, franc. les epices, ang. digestives; chodzi o pobudzające trawienie korzenie naturalne lub przygotowane jako ciastka etc. Podana w następnym artykule godzina 3 po południu jako czas jednorazowego posiłku w dni postne jest może odpowiednia w teorii, ale nie w dzisiejszych warunkach życia.
(62) Q. 148. Obżarstwo, łakomstwo, chciwość w jedzeniu (łac. gula) jest wadą przeciwną wstrzemięźliwości, jej definicja jest podana w a. 1 ad 2, przy końcu. Najniepozorniejsze ze wszystkich wad, łakomstwo ma wielką moc paraliżowania roztropności. Gen. Skrzyneckiemu smaczna kolacja nie pozwoliła wyzyskać zwycięstwa pod Dębem Wielkim (o. Woroniecki, II, 351).
(63) Q.148, 4. Potrawy wyszukane, a więc rzadkie i kosztowne oraz specjalnie przyrządzone. W obu zachodzi wada wybredności, smakoszostwa. Jeśli ktoś nie może oderwać się od doskonale przyrzydzonej potrawy, do wybredności dołącza się żarłoczność. Skutkiem wybredności jest grymaszenie. Smakosz nie będzie jadł. jeśli potrawa nie „przypada mu do gustu”, wyradza się dalej w kapryśność. Obie te wady są właściwością głównie mężczyzn, co jest krzyżem dla żon, które muszą znosić wybuchy gniewu i złe humory swych wybrednych mężów.

(64) Tu zachodzi właściwie „przejedzenie” — byle czym, aby tylko napchać brzuch do pełni. Jest to bardzo szkodliwe dla zdrowia ciała i umysłu.
(65) a) Ktoś nie liczy się ze stałymi godzinami posiłków, lecz je o każdej porze i przy każdej sposobności, kiedy tylko „mu się zachce”. Niekiedy głupio pojęta gościnność zmusza gościa do jedzenia, choć biedak nie ma do tego ochoty, b) O łakomstwie świadczy też łapczywe rzucanie się na pokarmy, wybieranie smaczniejszych kąsków oraz przejmowanie się czynnością jedzenia, które go absorbuje, do tego stopnia, „iż świata nie widzi, gdy je”.
(66) Q. 148, 6. „Hebetudo sensus circa intelligentiam”, stępienie wrażliwości zmysłu pojmowania i rozumienia.
(67) Głupkowata, nie na miejscu wesołość; uciecha bez powodu i sensu.
(68) O. Woroniecki (U, 351): „W życiu ludzi opanowanych łakomstwem i myślących tylko o tym, jakby się znaleźć w dobranej kompanii za suto zastawionym stołem. na którym i trunków nie brak, zawsze spotkamy się z tymi samymi wykroczeniami, lżejszymi czy też cięższymi. W dawnych czasach nazywano je córkami wady głównej łakomstwa. Panować tam będzie zawsze hałaśliwa, lekkomyślna wesołość, gadatliwość nie rachująca się z niczym, a więc i ze względami przyzwoitości i dochodząca przeto do różnych błazeństw i nawet do sprośności”.
(69) Q. 149, 1. Wulgata: „Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem”. Sapere (Wujek i Dąbrowski „rozumieć”), z czego sapientia mądrość; ad sobrietatem. Wujek i Dąbr. „z umiarkowaniem”, co oddałem przez „ku trzeźwości”.
(70) Ale tylko w łac. sobrietas, co pochodzi od bria, miarka na wino; stąd polskie „przebrać miarę”.
(71) Wulgata: ...sobrietatę, polscy tłumacze: „skromnością”.
(72) Wulgata: ...in sobrietate.
(73) Q. 149, 4. „...trzeźwe”, łac. sobrae; Wujek: „wstrzemięźliwe”, Dąbrowski „rozsądne”.
(74) Q. 150. „zwalnia z winy grzechu”, tak tł. łac.. excusat a peccato; tłumaczę też przez „znosi poczytalność”, tzn. ktoś jest niepoczytalny, nie ponosi winy, odpowiedzialności, nie jest winien, nie jest odpowiedzialny, nie grzeszy.
(75) Q. 150, 4. Dotąd była mowa o grzechu pijaństwa, tu zaś chodzi o grzechy popełnione w stanie pijanym.
(76) Q. 151, 1. „...owoców” Ducha Świętego.
(77) Czystość (castitas); nie chodzi tu o czystość higieniczną (czyste, umyte ciało, czysto wyprana bielizna, czyste mieszkanie), ani też czystość od wad technicznych w ogóle, lecz o czystość moralną w sferze płciowej. Castigat, oczyszcza, znaczy od nieporządku. Castigare, „oczyszczać”, znaczy właściwie ćwiczyć, poprawiać, karać itd., słowem lub czynnością, np. biciem rózgą; har-monizować, doprowadzać do porządku, dyscyplinować.
(78) Ad 1. Cnota czystości ma swą siedzibę w zamierzeniu wewnętrznym: człowiek ma uporządkowany pogląd na sprawy płci i postanowienie woli trzymania się tego porządku w całości życia; w wyniku tego nastawienia działa on czysto w materii płci w konkretnych wypadkach.
(79) Ad 3. Swój pogląd w tej sprawie wyraża autor przy omawianiu stosunku cnót naturalnych do miłości (wlanej), 2-2, q. 23, a. 7 (nasz tom 16: „O miłości”), a także De veritate, q. 14, 6, ad 5). Krótko, ze względu na cel wieczny, cnoty obyczajowe

naturalne są bezsilne, dlatego teologie jako tacy nie uważają ich za cnoty pełne; wszakże dla współżycia na ziemi cnoty te są cnotami, bo służą swemu dobremu celowi. Zatem obyczajowe cnoty pogan, są cnotami, ale nie w tej pełni jak te same cnoty połączone z łaską uświęcającą je, czyli nadającą im moc zasługującą na szczęście wieczne.
(80) Q. 151, 2. Zadaniem cnoty czystości jest regulowanie czynności życia płciowego, od których zależy zachowanie rodzaju ludzkiego, i którym z tej racji towarzyszą bardzo silne pożądania. „Z rodzeniem bowiem potomstwa i wychowaniem go połączone są takie trudy i ciężary, że ludzie gotowi by byli się wyrzekać czynności płciowych, gdyby nie były przydane do nich tak silne podniety. Wiemy dobrze, jak to niejeden stara się wyciągnąć z nich całą rozkosz, unikając kłopotliwych następstw potomstwa" (O. Woroniecki, II, 361.)
(81) Chodzi tu o wychowanie, trening, ćwiczenie Instynktu płciowego, czyli dążności (skłonności) do przeżyć płciowych. Ta dążność ku lubieżności jest wrodzona i powstaje spontanicznie, niejako automatycznie. Jeśli się ją dowolnie zaspakaja i jej ulega, staje się kapryśna i tyranizuje jak zepsute dziecko. Nie trzeba więc pozwalać na jej wybujałość i jej ulegać, lecz trzeba ją powściągać, ująć w karby, uczynić posłuszną rozumowi i woli. W przeciwnym razie staje się złowrogim żywiołem, którego ofiarą pada sam człowiek, wiele innych osób, a nawet naród.
(82) A. 4. „Wstydliwość", tak tł. łac. pudicitia (można też przez „niewinność"); „wstyd", verecundia (q. 144; „srom": erubescentia (Q. 144, 4).
(83) „Pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiae", skróciłem to zdanie, bo brak polskiego wyrazu na łac. pudor. Pudor oznacza odruch duszy wobec przedmiotu moralnie brzydkiego i tym jest identyczny ze wstydem. Pudicitia zaś jest cnotą.
(84) O ile czystość tu omawiana dotyczy unormowania aktu płciowego, powściągając od niego poza małżeństwem, a porządkując w małżeństwie (czystość małżeńska),. wstydliwość idzie dalej, obejmując te zewnętrzne objawy płciowości, których ludzie mniej się wstydzą i dlatego ulegają pewnym czynnościom nawet publicznie, jak spojrzenia itd. Każdy zauważy tutaj, że katolicka etyka życia płciowego przed małżeństwem i w małżeństwie domaga się godności, dostojeństwa, czesności; wyklucza zaś wszelkie nadużycia i przesady, które zaczynając od małego, prowadzą do wielkich występków.
(85) Q. 152, 1. Tak w języku łac. W jęz. polskim podobnie, ale w znaczeniu bardziej powszechnym; „dziewiczość" oznacza stan naturalny, oryginalny, nie tknięty skażeniem, a dotyczy każdej rzeczy.
(86) Q. 152, 2, ad 1. Odpowiedź tu podana dotyczy .zarzutu wysuwanego także i w naszych czasach przez przesadnych nacjonalistów i czcicieli państwa przeciw powołaniom zakonnym zwłaszcza dziewcząt i celibatowi w ogóle. Mówią oni, że trzeba nam pracowników, żołnierzy itd., zapominając całkowicie o wkładzie duchowym ludzi poświeconych wyłącznie Bogu. Kładąc przesadny nacisk na rodzenie jako zjawisko społeczno-państwowe (czy z drugiej strony osobiste), zapomina się, że rodzenie jest zjawiskiem w pierwszym rzędzie moralnym i religijnym: temu względowi są podporządkowane wszystkie Inne (biologiczne, zdrowotne etc.). Dziewictwo uważali za występek głównie Luter i Kalwin, a za nimi poszły sekty protestanckie. Doktryny przeciwne dziewictwu zostały potępione jako heretyckie na

Soborach Laterańskim I (1123), kań. 3 i Trydenckim, sess. 24, kań. 9; potępił je też Plus IX (Syllabus błędów, zdanie 72).
(87) Q. 152, 3. Istotna treść dziewictwa polega na stanowisku, decyzji woli; a więc nie jest pociągiem wrodzonym, naturalnym przestrzegania dziewictwa, czyli wrodzonej czystości czy Integralności. To stanowisko woli nie jest łatwe i dlatego potrzebna tu jest pomoc łaski Dziewictwo jest osobną cnotą, czyli wyrobieniem, ze względu na cel wyższy.
(88) Q. 152, 4. Nauka św. Tomasza o wyższości dziewictwa jest przedmiotem wiary. Naukę przeciwną Kościół od najdawniejszych czasów wielokrotnie potępił.
(89) Q. 153. Luxuria, rozpusta, rozwiązłość, rozluźnienie, oznacza w ogóle wszelkie postępowanie występujące poza granice prawa, poza hamulce scalające i krępujące; oznacza nie krępującego się niczym ducha. W znaczeniu właściwym i ścisłym dotyczy przyjemności płciowych. Z rozpustą łączy się libido — lubieżność, oznaczającą łapczywość ducha na wszelkie przyjemności, np. władzy — libido dominandi, posiadania itd.; w znaczeniu ścisłym odnosi się do przyjemności płciowych, te bowiem zdolne są w najwyższym stopniu rozluźnić oso-bowość.
(90) Q. 153. 2. Wyłożona tu nauka jest nauką Kościoła, który wielokrotnie potępił jako herezję naukę przeciwną, głoszącą, że każde użycie i pożądanie czynności płciowych i związanych z nimi przyjemności jest samo w sobie i zawsze złe i grzeszne. Nastawienie manichejskie do dziś prześladuje niektóre umysły, z soborów późniejszych należy wymienić Laterański IV (1215), potępiający błąd Albigensów, wyznanie wiary przepisane przez Innocentego III dla Waldensów, oraz sobory Florencki l Trydencki.
(91) Ad 2. Celem wyjaśnienia przyczyn niepodległości żądzy przyjemności płciowych rozumowi autor posługują się racjami teologicznymi; mianowicie przyczyną tą jest grzech pierworodny. Należy dodać, że przyczyna tej niepodległości jest naturalna, ale wynika z przyczyn nadnaturalnych (teologicznych), mianowicie, na skutek utraty łaski, która dawała człowiekowi pełną władzę nad swymi żądzami, człowiek spadł do poziomu naturalnego.
(92) Q. 153, 5. „Simplex Intelligentia", proste pojmowanie, pojęcie; od tego zaczyna się wszelkie poznanie. „Simplex —prosta", bo nie jest złożona jak dalsze procesy poznawcze. Można to też przetłumaczyć przez: zdanie sobie sprawy, pierwsza świadomość, zwykłe widzenie przez władzę poznawczą.
(93) Q. 154. „Części — Partes" — „Species — postacie", czasem tłumaczę przez ‚gatunki, -ek".
(94) Q. 154, 2. Tak tłumaczę łacińskie „fornicatio Simplex". W znaczeniu rozszerzonym, „fornicatio" oznacza wszelki stosunek płciowy pozamałżeński. W znaczeniu ścisłym jest to stosunek osób wolnych, które mogą ze sobą zawrzeć małżeństwo bez żadnej dyspensy, w znaczeniu najściślejszym, jak tutaj, jest to stosunek wolnego z wolną, ale już nie dziewicą; do tej kategorii należy stosunek z prostytutkami, w czym jednak zachodzi wszeteczeństwo. Nowoczesne prawo państwowe zwykle nie uważa porubstwa i prostytucji za występek karalny, choć przeciw prostytucji wprowadza się obecnie kary, a także przeciw niektórym wypadkom porubstwa (patrz kodeks karny włoski, art. 518, 520, 521, 527, 530. W kulturze greckiej porubstwo było uważane za grzech. Niektórzy sekciarze chrześcijańscy są zdania przeciwnego, podobnie wśród wielu Polaków. Nauka św.

Tomasza jest dogmatem wiary, opartym na Piśmie św. obu Przymierzy, głoszonym przez wielu papieży i sobory powszechne.
(95) „venialis” — lekki, „venelis” — tanio do odstąpienia.
(96) „ludibrium”, biorę tu raz w znaczeniu słabości, a czasem w znaczeniu wybryku wynikłego ze słabości.
(97) Q. 154, 3. Jest tu rozróżnienie między lubieżnością w woli a lubieżnością w namiętności zmysłowej, która jeszcze woli nie opanowana.
(98) Q. 154, 5. „nocna”, czyli we śnie.
(99) Q. 154, 6. „Uwiedzenie”, tak tłumaczę łac. stuprum; „niedozwolone — illicita (defloratio)”; św. Tomasz nie mówi o zgodzie panny, „zniewolenie” oznacza więcej niż uwiedzenie, bo dochodzi do tego podstęp, fałsz, zastraszenie etc., powodujące zgodę ze strony dziewczyny. Nowsi kanoniści są zdania, że do stuprum potrzebny jest gwałt, czyli stuprum znaczyłoby zgwałcenie jakiejkolwiek kobiety. Patrz a. nast., arg. 3.
(100) Raptus oznacza porwanie. Tłumacz angielski: „rape”, czyli zgwałcenie; tak też tłumaczę w pewnych wypadkach (patrz ad 1).
(101) Q. 154, 8. Niektóre kodeksy karne przewidują karę za cudzołóstwo dla żon, a mężów za posiadanie konkubiny. Tak włoskie prawo karne, art. 559 i 560. Jest to wpływ prawa rzymskiego.
(102) Q. 154, 9. Polskie „kazirodztwo” oznacza skażenie rodu.
(103) Q. 154, 12. Zatem używanie środków przeciwzapłodnieniowych jest grzechem przeciw naturze.
(104) Q. 155. O częściach umiarkowania patrz wyżej, objaśnienie (25). Zagadnienie powściągliwości należy porównać z zagadnieniem wstrzemięźliwości, patrz wyżej, q. 146.
(104A) Wujek i Dąbrowski tłumaczą tu „continentia” przez „wstrzemięźliwość”.
(105) A. 2. Tłum. franc. „N'a-t-elle pas plutót pour matiere tous les actes dont la 'continence' concourt á cette beaute genéralé honnété universelle dont parle S. Ambrose?” Tłum. ang. “It would seem that desires for pleasures of touch arę not the matter of continence. For Ambrose says... Generał decorum by Its consistent form and the perfection of what is virtuous is restrained in its every action”.
(106) Q. 155, 3. W niepowściągliwym zatem nie jest wypaczony rozum (sumienie), lecz wola, która wbrew rozumowi decyduje się na ulegnięcie pokusie, w powściągliwym wola kieruje się rozumem i pokusie nie ulega.
(107) Ad 1. Tu autor zaznacza różnicę między umiarkowaniem a powściągliwością: podmiotem pierwszej są siły zmysłowych popędów, a jej funkcja polega na zaprowadzaniu w nich ładu. Podmiotem drugiej jest wola, a funkcja jej polega na umocnieniu woli do opierania się wzburzonym popędom.
(107A) Wujek: „wstrzemięźliwej”.
(108) Q. 155, 4, ad 2. Gwałtowność i natężenie żądz (a więc pokus) zależy od temperamentu fizycznego (ex naturali complexione), do którego należy dyspozycja organizmu wrodzona, odziedziczona lub nabyta, zależna od płci i wieku, oraz wszystko co podnieca zmysły, a więc środowisko społeczne i towarzyskie (quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes). Im więcej trudności do przezwyciężenia, tym większa zasługa. Moc woli ma tu szczególne pole do wykazania się. Wiąże się z tym wiele powikłań, do których trafnego rozwiązania

potrzebna jest praktyczna mądrość czy umiejętność rozumu. Jeśli związane z tą walką cierpienia zwiąże się z miłością Boga, zyskuje się Jego pomoc, a sama walka jest pełna zasług. Napięcie tej miłości wpływa na zmniejszenie żądz.
Miłość Boga i niewzruszoność sumienia są duchowymi przyczynami zmniejszenia żądz. Chodzi tu o postawę ducha w okolicznościach wymienionych poprzednio, z tym jednak, że te okoliczności są od nas niezależne, my za nie-winy nie ponosimy, Natomiast za przyczyny duchowe jesteśmy odpowiedzialni, bo one od nas zależą. Gwałtowność popędu zmniejsza się w miarę rozwoju cnoty umiarkowa-nia, która ma swą siedzibę w popędach celem poddawania Ich rozumowi. Motywem fu może być poczucie godności ludzkiej, wzgląd czesności, albo też cnota umiarkowania wlana razem z łaską uświęcającą, a zwiększająca się razem ze wzrostem miłości do Boga. A ponieważ i poczucie godności osobistej i łaskę możemy zdobyć my, my też jesteśmy przyczyną ich braku i pochodzącej z tego braku gwałtowności żądz. Dlatego tutaj Im gwałtowność jest większa, tym nasza zasługa w zwalczaniu ich jest mniejsza.
(109) Q. 156, 1. Względy cielesne, psychofizyczne, 54 tylko „sposobnością" niepowściągliwości, która z różnych względów zachodzi jednak nie w ciele, lecz w duszy, tj. w rozumie i w woli: jest tu mocno zaznaczony postulat wyrobienia rozumu i woli.
(110) Ad 2. św. Tomasz bardzo mocno stoi na stanowisku wolności woli oraz konieczności jej wyrabiania t stosowania.
(111) Niektóre nowoczesne teorie etyczne i psychologiczne stoją na odmiennym stanowisku, głosząc właściwość zaspokajania żądzy, a to celem uniknięcia kompleksów. Teorie te, oczywiście, nie uwzględniają pomocy łaski Boskiej, której pomoc w opieraniu się popędom widzi św. Tomasz (ad 2).
(112) Q. 157, 1. Łaskawość (Woroniecki: wyrozumiałość) — clementia; łagodność — mansuetudo, w Piśmie św. częściej: cichość.
(113) Q. 157, 2, ad 2. „Clementia hoc primum praestat, ut quos dimittit, nihil alius illos patl debuisse pronuntiat; venia vero debitae poenae remissio est'. Franc.: „La clemence a pour premier object de declarer que la pełne merite ne doit depasser certaines limites, tandi Que le pardon, c'est le remission de la pełne merité: ang.: „Clemency grants this, In the first place, that those whom she sets free are declared Immune from all further punishment; and remission of punishment due amounts to a pardon".
(114) O epicheia patrz a. nast, ad 1; więcej w q. 120.
(115) O „błogosławieństwach" i „owocach" patrz tom „o męstwie", str. 195-197.
(116) „Srogie", tak tłum. łac. „saevitia", choć być może bardziej by odpowiadało „dzikie", patrz niżej q. 159, 2.
(117) Q. 158. Gniew-ira; gniewliwość – iracundia, w znaczeniu albo usposobienia, albo dawania upustu gniewowi, gniewania się. Gniewliwość w pierwszym znaczeniu jest wadliwa; w drugim może być cnotliwa zależnie od celu i sposobu posłużenia się gniewem. Autor nie jest zwolennikiem charakteru określanego przez „ciepłe kluski". Całe to zagadnienie jest ważne dla moralności ludzkich uczuć. Więcej o moralności gniewu można znaleźć w „De mało", q. 12, 1.
(118) Q. 158, 1, ad 3. Odwet – vindicta, choć niekiedy vindicta oznacza pomstę, a niekiedy zemstę, która wydaje się być odwetem, pomstą dla zaspokojenia namiętności.

(119) Q. 158, 2, arg. 4. „Instynkt walki”, tak tutaj tłumaczę „Irasci... sit actus naturalis potentiae quae est arascibilis”, „vis irascibilis” czasem tłumaczę przez „siła gniewliwa”, częściej przez „siła dążeń mocnych”; patrz o tym tabelkę w tomie „O męstwie”, str. 175
(120) Ad 2. „dobro zmienne”, commutabile bonum; jest coś, co człowiek może uważać za dobre dla siebie; franc.: „certain bien erée”.
(121) Q. 158, 5. Porywczy – acuti (wybuchowi, gwałtowni w gniewie), franc. .,emportement”, ang. „choleric”; amari – gorzcy, urażeni (uraz); difficiles seu graves – nieubłagani, twardzi, trudni, ciężcy.
(122) Jednakże... gniew zapalczywy – ira fellea, ang. „the anger which is called wrath”; mania quae – dicitur insania, gniew maniacki, nienormalny, ang. ill-will; zaciekłość – furor, ang. „rancour”. O. Woroniecki (III, 383) rozróżnia w gniewliwości trzy stopnie. Złośnicy: „łatwo i o byle co wybuchają gniewem, ale prędko od. gniewu ochłoną i o chęci odwetu zapominają” (sangwinicy). Obraźliwi: „przechowujący długo w pamięci doznane zło i wciąż doznający na myśl o nim poruszenia gniewu” (melancholicy). Zawzięci i mściwi nie uspokoją się, dopóki krzywdy nie pomszczą (cholerycy).
(123) Q. 158, 7. Kłótliwość – rixa; nadętość umysłu – tumor mentis; obelga, lżenie, znieważanie – contumelia; krzykliwość – clamor; oburzanie się – indignatio; bluźnierstwo – blasphemia. Są to przejawy gniewliwości.
(124) Łączy się to z pogardą do kogoś, łatwość obrażania się w wyniku przewrażliwienia na tle „godności osobistej”. Pod pojęciem kłótliwości kryje się mnóstwo. czynów, między Innymi szerzenie fałszu o bliźnim, oszczerstwo, w mowie lub w prasie.
(125) Q. 159, 2. Ferus, tym mianem darzy kronikarz Gali Bolesława śmiałego.
(125A) „...bez uczucia”, tak tłumaczę tu dwukrotnie łacińskie „pietas”; czasem zaś przez „dobrotliwość”. „Pietas”- ma wiele odpowiedników w polskim języku, zależnie od kontekstu. Niekiedy mówimy wprost „pietyzm”. Dobrze to czasem tłumaczy słowo „ludzkość” (ludzki człowiek). Jednakże często tłumaczy się „pietas” przez „pobożność”.
(126) Q. 160, 1. „Miary”, choć może lepiej „sposób” (miara oznacza łac. mensura); czasem jednak tłumaczę przez ład, choć tak przekładam również moderatio; sposób, o jaki chodzi, polega na mierze i ładzie, wszakże moderatio może też znaczyć zaprowadzanie ładu, kierowanie, rządzenie. Polskie słowo „skromność” oznacza poskromienie, a więc ukrócenie, powściągnięcie, co łączy się z umiarkowaniem.
(127) Q. 161, 1. Zagadnienie pokory jest bardzo aktualne dla Polaków, wśród których ją wyszydzono, nie rozumiejąc ani jej Istoty ani funkcji. Należy zwrócić uwagę na współdziałanie cnoty pokory z cnotą wielkodusznością bo jedna bez drugiej jest bezwartościowa.
(127A) Q. 161, 1, arg. 4: „Cnota jest usposobieniem doskonałego – virtus est dispositio perfecti”. Tzn. że cnota jest właściwością dopełniającą,
jakąś rzecz do tego, by osiągała to, co dla niej zgodnie z jej gatunkiem jest najlepsze. Autor traktuje ten temat w Q. disp., a. 1, ad 4 i Q. 14 De verit.. a. 1, arg. 1.
(128) Zniechęcenie - desperatio, beznadziejność, rozpacz, w wyniku czego odstąpienie od działania.

(129) Q. 161, 2, ad 3. Dobro moralne - bonum rationis, patrz o tym wyżej, objaśnienie 9.
(130) Q. 161, 5. Mamy tu pięknie zakreśloną funkcję pokory w stosunku do funkcji Innych cnót.
(131) Dwanaście stopni pokory podanych w Regule św. Benedykta jest warunkiem każdej społeczności, nie tylko zakonnej, każdego współżycia ludzi, nie tylko w zakonie. Jeśli zakon benedyktynów i jego odgałęzienia przerobił barbarzyńców Europy na cywilizowane narody, to dzięki uczeniu Ich pokory słowem l przykładem.
(132) Q. 162, 1. „Może się pysznić - superbire", moglibyśmy powiedzieć, że może być dumny, może się chlubić; a jednak, jak z tego widać, może być zła „pokora" i dobra „pycha".
(133) Q. 162', 4. Niesforność, tak tłum. łać. singularitas; ktoś chce pokazać się lepszym (ile w tym świadomości?) i dlatego nie łączy się z innymi; typ antyspołecznego indywidualisty.
(134) Q. 163, 2, ad 2. „Kto chce być zupełnie od nikogo niezależny jak Bóg". Łać.: „Qui per se vult esse, ut Deus a nullo est".
(135) Q. 164, 1, ad 8. W niektórych tekstach Sumy pierwszy cytat z św. Augustyna jest pominięty.
(136) Q. 165, 2. Autor mówi tu o „duszy' węża, ale w znaczeniu duszy duchowej, rozumnej.
(137) Q. 166, 1. „Pilność", tak tu tłumaczę łac. studiositas; podobnie jak na docilitas (będzie omawiana w tomie „O roztropności"), tak i na studiositas trudno znaleźć odpowiednik polski. W Wulgacie znajdujemy czasownik studeo i rzeczownik studium, tłum. przez Wujka najczęściej przez „sprawy", rzadko: uczynki, skłonność, usiłowanie, uczenie się, bawienie się, oddanie się. w Dziejach Apostolskich (24, 16), zarówno Wujek jak Dąbrowski: starać się. Przekład przez „pilność" jest przyjęty przez tomistów, co jednak kłóci się z polskimi przekładami Pisma św. Studiositas oznacza przyłożenie się do nauki, przedmiotem jest znajomość rzeczy, poznanie, wiedza – cognitio.
(138) Q. 167, 1. „...dzięki objawieniu Bożemu pojęli-perceperunt, Deo illis revelante", Tomasz z Akwinu przyjmuje dwa rodzaje objawienia Bożego: naturalne drogą rozumu poprzez obserwację świata widzialnego oraz nadnaturalne.
(139) Q. 168, 1. To znaczy, że ze względu na osobista przyzwoitość człowiek odnosi się do wszystkich jak należy. „Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna", oznacza to coś, co określamy słowem wdzięk.
(140) Da się to sprowadzić do grzeczności, uczynności, usłużności, w połączeniu z dyskrecją.
(141) A. 2 „Eutrapelia", patrz co do tego znakomitą prace o. Feliksa Bednarskiego „Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu", str. 81 i następne (wydał Veritas).

Tom 23.
CHARYZMATY (cz. 1) (2-2, 171-178); ŻYCIE CZYNNE I KONTEMPLATYWNE (cz. 2) (2-2, 179-182); URZĘDY I STANY W SPOŁECZNOŚCI KOŚCIOŁA (cz. 3) (2-2, 183-189)

SPIS RZECZY

CZĘŚĆ I. CHARYZMATY

ZAGADNIENIE 171. PROROCTWO.

ARTYKUŁ 1. CZY PROROCTWO NALEŻY DO DZIEDZINY POZNAWANIA?
ARTYKUŁ 2. CZY PROROCTWO JEST SPRAWNOŚCIĄ, WZGLĘDNIE PRZYSPOSOBIENIEM?
ARTYKUŁ 3. CZY PROROCTWO DOTYCZY SAMYCH TYLKO PRZYSZŁYCH ZDARZEŃ PRZYGODNYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY PROROK NA SKUTEK BOŻEGO NATCHNIENIA POZNAJE WSZYSTKO, COKOLWIEK TYLKO MOŻE BYĆ PROFETYCZNIE POZNAWANE?
ARTYKUŁ 5. CZY PROROK JEST ZAWSZE ŚWIADOM RÓŻNICY MIĘDZY TYM, CO MÓWI Z WŁASNEGO DUCHA, A TYM, CO MÓWI NIESIONY DUCHEM PROROCZYM?
ARTYKUŁ 6. CZY TO, CO SIĘ ZNA DROGA PROROCTWA I JAKO TAKIE OBWIESZCZA, MOŻE BYĆ NIEPRAWDA?

ZAGADNIENIE 172. PRZYCZYNA PROROCTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY PROROCTWO MOŻE BYĆ NATURALNE?
ARTYKUŁ 2. CZY OBJAWIENIE PROFETYCZNE DOKONUJE SIĘ POPRZEZ ANIOŁÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY DO PROROCTWA WYMAGANE JEST PRZYSTOSOWANIE NATURALNE?
ARTYKUŁ 4. CZY DO PROROCTWA WYMAGNE SĄ DOBRE OBYCZAJE?
ARTYKUŁ 5. CZY JAKIEŚ PROROCTWO POCHODZI OD ZŁYCH DUCHÓW?
ARTYKUŁ 6. CZY PROROCY ZŁYCH DUCHÓW PRZEPOWIADAJĄ NIEKIEDY PRAWDĘ?

ZAGADNIENIE 173. SPOSÓB PROROCKIEGO POZNAWANIA.

ARTYKUŁ 1. CZY PROROCY WIDZĄ SAMĄ ISTOTĘ BOGA?
ARTYKUŁ 2. CZY W PROFETYCZNYM OBJAWIENIU BÓG WRAŻA W UMYSŁ PROROKA NOWE FORMY POZNAWCZE RZECZY, CZY TEŻ JEDYNIE NOWE ŚWIATŁO?
ARTYKUŁ 3. CZY W PROFETYCZNYM WIDZENIU ZAWSZE NASTĘPUJE ODEJŚCIE OD ZMYSŁÓW?
ARTYKUŁ 4 CZY PROROCY ZAWSZE ZNAJĄ TO, CO PROROKUJĄ?

ZAGADNIENIE 174. PODZIAŁ PROROCTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY SŁUSZNIE PROROCTWO DZIELI SIĘ NA PROROCTWO PRZEZNACZENIA, PRZEWIDZENIA I GROŹBY?
ARTYKUŁ 2. CZY PROROCTWO, W KTÓRYM WYSTĘPUJE NARAZ WIDZENIE UMYSŁOWE I W WYOBRAŹNI, JEST WYŻSZE NIŻ TO, W KTÓRYM WYSTĘPUJE SAMO TYLKO WIDZENIE UMYSŁOWE?
ARTYKUŁ 3. CZY STOPNIE PROROCTWA WYODRĘBNIAMY WEDŁUG ROŻNYCH WIDZEŃ W WYOBRAŹNI?
ARTYKUŁ 4. CZY MOJŻESZ, BYŁ NAJWYBITNIEJSZYM WŚRÓD WSZYSTKICH PROROKÓW?
ARTYKUŁ 5. CZY U SZCZĘŚLIWYCH W NIEBIE WYSTĘPUJE KTÓRYŚ ZE STOPNI PROROCTWA?
ARTYKUŁ 6. CZY Z POSTĘPEM CZASU STOPNIE PROROCTWA ULEGAJĄ ZMIANIE?

ZAGDNIENIE 175. O MISTYCZNYM PORWANIU DUSZY.

ARTYKUŁ 1. CZY BÓG PORYWA DUSZĘ CZŁOWIEKA ?
ARTYKUŁ 2. CZY PORWANIE DOTYCZY RACZEJ WŁADZY POŻĄDAWCZEJ NIŻ POZNAWCZEJ?
ARTYKUŁ 3. CZY PAWEŁ, GDY BYŁ PORWANY, WIDZIAŁ W ZACHWYCENIU ISTOTĘ BOGA?
ARTYKUŁ 4. CZY W STANIE PORWANIA I ZACHWYCENIA NASTĄPIŁO U PAWŁA ZAWIESZENIE CZYNNOŚCI ZMYSŁÓW?

ARTYKUŁ 5. CZY W OWYM STANIE DUSZA PAWŁA BYŁA CAŁKOWICIE ODDZIELONA OD CIAŁA?
ARTYKUŁ 6. CO OZNACZAJĄ SŁOWA: „W CIELE, CZY POZA CIAŁEM, NIE WIEM”?

ZAGADNIENIE 176. DAR JĘZYKÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY CI, KTÓRZY OTRZYMALI DAR JĘZYKÓW, MÓWILI WSZYSTKIMI JĘZYKAMI?
ARTYKUŁ 2. CZY DAR JĘZYKÓW JEST WAŻNIEJSZY OD ŁASKI PROROCTWA?

ZAGADNIENIE 177. CHARYZMAT MOWY.

ARTYKUŁ 1. CZY MOWA JEST CHARYZMATEM?
ARTYKUŁ 2. CZY ŁASKA MOWY MĄDROŚCI I UMIEJĘTNOŚCI PRZYSŁUGUJE TAKŻE KOBIETOM?

ZAGADNIENIE 178. CHARYZMAT CUDOTWÓRSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY KTÓRYŚ Z CHARYZMATÓW MA NA CELU DZIAŁANIE CUDÓW?
ARTYKUŁ 2. CZY ŹLI MOGĄ CZYNIĆ CUDA?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

CZĘŚĆ II. ŻYCIE CZYNNE I KONTEMPLATYWNE

ZAGADNIENIE 179. PODZIAŁ ŻYCIA NA CZYNNE I KONTEMPLATYWNE, CZYLI BOGOMYŚLNE.

ARTYKUŁ 1. CZY SŁUSZNIE PODZIELONO ŻYCIE NA CZYNNE I KONTEMPLATYWNE?
ARTYKUŁ 2. CZY PODZIAŁ ŻYCIA NA CZYNNE I KONTEMPLATYWNE JEST WYCZERPUJĄCY?

ZAGADNIENIE 180. ŻYCIE KONTEMPLATYWNE.

ARTYKUŁ 1. CZY CAŁE ŻYCIE KONTEMPLATYWNE ODBYWA SIĘ W UMYŚLE, CZY TEŻ CZĘŚCIOWO W WOLI?
ARTYKUŁ 2. CZY CNOTY OBYCZAJOWE NALEŻĄ DO ŻYCIA KONTEMPLATYWNEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY KONTEMPLATYWNE ŻYCIE SKŁADA SIĘ Z ROŻNYCH DZIAŁAŃ UMYSŁOWYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY KONTEMPLATYWNE ŻYCIE POLEGA JEDYNIE NA KONTEMPLACJI BOGA, TJ. BOGOMYŚLNOŚCI, CZY TEŻ NA ROZWAŻANIU JAKIEJKOLWIEK BĄDŹ PRAWDY?
ARTYKUŁ 5. CZY W OBECNYM STANIE ŻYCIE KONTEMPLATYWNE MOŻE WZNIEŚĆ SIĘ DO WIDZENIA BOŻEJ ISTOTY?
ARTYKUŁ 6. CZY W CZYNNOŚCI KONTEMPLACJI WŁAŚCIWIE WYODRĘBNIONO TRZY RUCHY: KOŁOWY, PROSTY I MIESZANY?
ARTYKUŁ 7. CZY KONTEMPLACJA SPRAWIA PRZYJEMNOŚĆ?
ARTYKUŁ 8. JAK DŁUGO TRWA ŻYCIE KONTEMPLATYWNE?

ZAGADNIENIE 181. ŻYCIE CZYNNE.

ARTYKUŁ 1. CZY WSZYSTKIE UCZYNKI CNOT OBYCZAJOWYCH NALEŻĄ DO ŻYCIA CZYNNEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY ROZTROPNOŚĆ NALEŻY DO ŻYCIA CZYNNEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY NAUCZANIE NALEŻY DO ŻYCIA CZYNNEGO, CZY TEŻ KONTEMPLATYWNEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY I PO ŚMIERCI BĘDZIEMY PROWADZIĆ ŻYCIE CZYNNE?

ZAGADNIENIE 182. PORÓWNANIE ŻYCIA CZYNNEGO Z KONTEMPLATYWNYM.

ARTYKUŁ 1. CZY ŻYCIE CZYNNE JEST WAŻNIEJSZE OD KONTEMPLATYWNEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY ŻYCIE CZYNNE JEST BARDZIEJ ZASŁUGUJĄCE NIŻ KONTEMPLATYWNE?
ARTYKUŁ 3. CZY ŻYCIE CZYNNE PRZESZKADZA ŻYCIU KONTEMPLATYWNEMU?
ARTYKUŁ 4. CO JEST PIERWSZE: ŻYCIE CZYNNE CZY KONTEMPLATYWNE?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

CZĘŚĆ III. URZĘDY I STANY W SPOŁECZNOŚCI KOŚCIOŁA

ZAGADNIENIE 183. OGÓLNIE O URZĘDACH I STANACH W SPOŁECZNOŚCI KOŚCIOŁA.

ARTYKUŁ 1. CZY ZE SWEGO POJĘCIA STAN OZNACZA POSTAWĘ WOLNOŚCI LUB NIEWOLI?
ARTYKUŁ 2. CZY W KOŚCIELE POWINNY BYĆ ROŻNE URZĘDY I STANY?
ARTYKUŁ 3. CZY URZĘDY WYODRĘBNIAMY WEDŁUG CZYNNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY STANY [DUSZY] DZIELIMY NA: POCZĄTKUJĄCYCH, POSTĘPUJĄCYCH I DOSKONAŁYCH?

ZAGADNIENIE 184. OGÓLNIE O STANIE DOSKONAŁOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA POLEGA SZCZEGÓLNIE NA MIŁOŚĆI?
ARTYKUŁ 2. CZY KTOŚ W TYM ŻYCIU MOŻE BYĆ DOSKONAŁY?
ARTYKUŁ 3. NA CZYM POLEGA DOSKONAŁOŚĆ W OBECNYM ŻYCIU: NA ZACHOWANIU PRZYKAZAĆ CZY RAD EWANGELICZNYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY KAŻDY DOSKONAŁY NALEŻY DO STANU DOSKONAŁOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY BISKUPI I ZAKONNICY SĄ W STANIE DOSKONAŁOŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY WSZYSCY PREZBITERZY I DIAKONI SĄ W STANIE DOSKONAŁOŚCI?
ARTYKUŁ 7. KTÓRY STAN JEST DOSKONALSZY: ZAKONNIKÓW CZY BISKUPÓW?
ARTYKUŁ 8. CZY KAPŁANI-DUSZPASTERZE I ARCHIDIAKONI SĄ NA WYŻSZYM STOPNIU DOSKONAŁOŚCI NIŻ ZAKONNICY?

ZAGADNIENIE 185. STAN BISKUPI.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLNO UBIEGAĆ SIĘ O BISKUPSTWO?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO STANOWCZO ODMÓWIĆ PRZYJĘCIA POWIERZONEGO BISKUPSTWA?
ARTYKUŁ 3. CZY TEN, KOGO POWOŁUJE SIĘ NA BISKUPSTWO, WINIEN BYĆ LEPSZYM NIŻ INNI?
ARTYKUŁ 4. CZY BISKUPOWI WOLNO ZRZEC SIĘ OBOWIĄZKÓW PASTERSKICH CELEM WSTĄPIENIA DO ZAKONU?
ARTYKUŁ 5. CZY BISKUPOWI WOLNO Z POWODU JAKIEGOŚ PRZEŚLADOWANIA OPUŚCIĆ CIELEŚNIE POWIERZONA MU OWCZARNIĘ?
ARTYKUŁ 6. CZY BISKUPOWI WOLNO MIEĆ COŚ NA WŁASNOŚĆ?
ARTYKUŁ 7. CZY BISKUPI GRZESZĄ ŚMIERTELNIE, GDY NIE ROZDAJĄ DÓBR KOŚCIELNYCH BĘDĄCYCH POD ICH ZARZĄDEM?
ARTYKUŁ 8. CZY ZAKONNICY, KTÓRZY ZOSTALI BISKUPAMI, SĄ OBOWIĄZANI DO PRZESTRZEGANIA PRAKTYK ZAKONNYCH?

STAN ZAKONNY

ZAGADNIENIE 186. NA CZYM ZASADNICZO POLEGA STAN ZAKONNY.

ARTYKUŁ 1. CZY ZAKON JEST STANEM DOSKONAŁOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY KAŻDY ZAKONNIK JEST OBOWIĄZANY DO PRZESTRZEGANIA WSZYSTKICH RAD?
ARTYKUŁ 3. CZY DOSKONAŁOŚĆ ZAKONNA WYMAGA UBÓSTWA?
ARTYKUŁ 4. CZY DOSKONAŁOŚĆ ZAKONNA WYMAGA DOZGONNEJ POWŚCIĄGLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY POSŁUSZEŃSTWO NALEŻY DO ZAKONNEJ DOSKONAŁOŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY DOSKONAŁOŚĆ ZAKONNA WYMAGA ŚLUBÓW UBÓSTWA, CZYSTOŚCI I POSŁUSZEŃSTWA?
ARTYKUŁ 7. CZY SŁUSZNIE SIĘ MÓWI, ŻE NA TYCH TRZECH ŚLUBACH POLEGA ZAKONNA DOSKONAŁOŚĆ?
ARTYKUŁ 8. CZY SPOŚRÓD TRZECH ŚLUBÓW ZAKONNYCH ŚLUB POSŁUSZEŃSTWA JEST NAJWAŻNIEJSZY?
ARTYKUŁ 9. CZY ZAKONNIK ZAWSZE GRZESZY ŚMIERTELNIE, ILEKROĆ PRZEKRACZA PRZEPISY KONSTYTUCJI ZAKONNYCH?
ARTYKUŁ 10. W WYPADKU POPEŁNIENIA TEGO SAMEGO GRZECHU, KTO GRZESZY CIĘŻEJ: ZAKONNIK CZY ŚWIECKI?

ZAGADNIENIE 187. O TYM, CO PRZYSŁUGUJE ZAKONNIKOM.

ARTYKUŁ 1. CZY ZAKONNIKOM WOLNO UCZYĆ, GŁOSIĆ KAZANIA I SPEŁNIAĆ INNE PODOBNE DO TYCH POSŁUGI?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO ZAKONNIKOM PODEJMOWAĆ SPRAWY ŚWIECKIE?
ARTYKUŁ 3. CZY ZAKONNICY MAJĄ OBOWIĄZEK PRACOWAĆ FIZYCZNIE?

ARTYKUŁ 4. CZY WOLNO ZAKONNIKOM ŻYĆ Z JAŁMUŻNY?
ARTYKUŁ 5. CZY WOLNO ZAKONNIKOM ŻEBRAĆ?
ARTYKUŁ 6. CZY WOLNO ZAKONNIKOM UBIERAĆ SIĘ GORZEJ NIŻ INNYM?

ZAGADNIENIE 188. ROZMAITOŚĆ ZAKONÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY ISTNIEJE TYLKO JEDEN ZAKON?
ARTYKUŁ 2. CZY WINIEN POWSTAĆ JAKIŚ ZAKON DLA PROWADZENIA DZIEŁ ŻYCIA CZYNNEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY JAKIŚ ZAKON MOŻE MIEĆ NA CELU PROWADZENIE WOJEN?
ARTYKUŁ 4. CZY MOŻE POWSTAĆ JAKIŚ ZAKON DLA GŁOSZENIA KAZAŃ I SŁUCHANIA SPOWIEDZI?
ARTYKUŁ 5. CZY POWINIEN POWSTAĆ JAKIŚ ZAKON DLA STUDIOWANIA?
ARTYKUŁ 6. CZY ZAKON PROWADZĄCY ŻYCIE KONTEMPLATYWNE JEST WYŻSZEGO RZĘDU NIŻ ZAKON SPEŁNIAJĄCY DZIEŁA ŻYCIA CZYNNEGO?
ARTYKUŁ 7. CZY WSPÓLNE POSIADANIE POMNIEJSZA DOSKONAŁOŚĆ ZAKONU?
ARTYKUŁ 8. CZY ŻYCIE WE WSPÓLNOCIE KLASZTORNEJ JEST DOSKONALSZĄ FORMĄ ZAKONU NIŻ ŻYCIE PUSTELNICZE?

ZAGADNIENIE 189. O WSTĘPOWANIU DO ZAKONU.

ARTYKUŁ 1. CZY DO ZAKONU WINNI WSTĘPOWAĆ JEDYNIE CI, KTÓRZY SIĘ WDROŻYLI DO ZACHOWANIA PRZYKAZAŃ?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻNA ZOBOWIĄZYWAĆ SIĘ ŚLUBEM DO WSTĄPIENIA DO ZAKONU?
ARTYKUŁ 3. CZY TEN, KTO NA MOCY ZŁOŻONEGO ŚLUBU JEST OBOWIĄZANY PÓJŚĆ DO ZAKONU, WINIEN DOŃ WSTĄPIĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY TEN, KTO ŚLUBUJE WSTĄPIĆ DO ZAKONU, MA OBOWIĄZEK ZOSTAĆ W NIM NA ZAWSZE?
ARTYKUŁ 5. CZY NALEŻY PRZYJMOWAĆ DO ZAKONU DZIECI?
ARTYKUŁ 6. CZY ZE WZGLĘDU NA OBOWIĄZKI WOBEC RODZICÓW POWINNO SIĘ ZANIECHAĆ WSTĄPIENIA DO ZAKONU?
ARTYKUŁ 7. CZY PROBOSZCZOM WOLNO WSTĘPOWAĆ DO ZAKONU?
ARTYKUŁ 8. CZY WOLNO PRZENIEŚĆ SIĘ Z JEDNEGO ZAKONU DO DRUGIEGO?
ARTYKUŁ 9. CZY WOLNO NAMAWIAĆ INNYCH DO WSTĘPOWANIA DO ZAKONU?
ARTYKUŁ 10. CZY WYPADA, ŻEBY KTOŚ WSTĘPOWAŁ DO ZAKONU NIE PORADZIWSZY SIĘ WIELU OSÓB I BEZ DŁUGIEGO NAMYSŁU?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

Część I
CHARYZMATY
(2 – 2. 171 – 178)

ZAGADNIENIE 171
PROROCTWO

Omówiliśmy już poszczególne cnoty i wady dotyczące wszystkich ludzi niezależnie od ich położenia i stanu. Obecnie będzie mowa o tym, co przysługuje niektórym tylko ludziom. Ludzie bowiem różnią się między sobą pod względem przysposobień i czynności duszy rozumnej w trojaki sposób: Po pierwsze, pod względem charyzmatów, czyli łask darmo im danych, gdyż — jak to się Apostoł wyraża: „Różne są dary łaski ... Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania” itd.1. Po drugie, ze względu na odmienny typ życia: mianowicie czynnego lub kontemplacyjnego, w zależności od tego, jakim typom działania ktoś się oddaje, stosownie do słów Apostoła:
„Różne są działania”2. Innej bowiem działalności oddawała się Marta, która „uwijała się koło rozmaitych posług"3, co należy do życia czynnego, a innej Maria, która „siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie”4, co należy do życia kontemplacyjnego. Po trzecie, zależnie od różności obowiązków i stanów, w myśl słów Apostoła: „I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami”5, a oznacza to różnego rodzaju posługiwania, o których tenże Apostoł w innym liście pisze: „Różne są rodzaje posługiwania”6. /1/

Charyzmaty, czyli łaski darmo dane — o których najpierw będzie mowa — dotyczą: jedne poznawania, drugie mowy, trzecie działania. /2/ Wszystkie zaś dary odnoszące się do poznawania można objąć wspólnym mianem proroctwa. Objawienie bowiem profetyczne rozciąga się nie tylko na przyszłe wypadki ludzkie, lecz także na sprawy Boże: zarówno te, które są podawane wszystkim do wierzenia i są przedmiotem wiary, jako też i na tajemnice wyższego rzędu, będące udziałem ludzi doskonałych, które są rzeczą mądrości. Dalej to objawienie profetyczne mówi również o jestestwach duchowych, które nas nakłaniają do dobrego lub do złego: i to należy do „rozróżniania duchów”. Rozciąga się ono wreszcie na kierowanie ludzkim postępowaniem, co — jak niżej zobaczymy7 — należy do daru umiejętności. I dlatego najpierw omówimy proroctwo oraz porwanie czy zachwyt, który jest jakimś stopniem proroctwa. /3/

Żeby wiedzieć, czym jest proroctwo, należy zbadać: 1. Jego istotę; 2. Jego przyczynę; 3. Sposób poznawania profetycznego; 4. Podział.
Pierwsze zagadnienie nasuwa sześć pytań: 1. Czy proroctwo dotyczy poznawania? 2. Czy jest sprawnością? 3. Czy odnosi się tylko do przyszłych wydarzeń przygodnych? 4. Czy prorok zna wszystko, cokolwiek może być mu podane jako objawienie profetyczne? 5. Czy rozróżnia między tym, co pojmuje dzięki Bogu, a tym, co widzi swoim własnym umysłem? 6. Czy proroctwo może kryć w sobie fałsz?

Artykuł 1

CZY PROROCTWO NALEŻY DO DZIEDZINY POZNAWANIA?

Zdaje się, że proroctwo nie należy do dziedziny poznawania, bo:
1. Pismo św. mówi o Elizeuszu, że „i w grobowym spoczynku ciało jego prorokowało”1, a o Józefie Egipskim, że „kości jego zostały nawiedzone i po śmierci prorokowały”2. A ponieważ w ciele i w kościach po śmierci nie ma poznawania, dlatego proroctwo nie należy do poznawania.
2. Apostoł pisze: „Kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi”3. A ponieważ mowa jest skutkiem poznawania, a nie samym poznawaniem, dlatego, jak się zdaje, proroctwo nie należy do poznawania.
3. Doskonałość poznawania wyklucza głupotę i szał, które jednak mogą iść w parze z proroctwem. Świadczą o tym słowa Ozeasza: „Izrael woła: Głupcem jest prorok, a mąż natchniony szaleje”4. Zatem proroctwo nie jest doskonałością poznawania.
4. Objawienie dotyczy myśli, a natchnienie woli, bo oznacza jakoweś poruszenie. Lecz według Kasjodora proroctwo jest to „natchnienie lub objawienie”5. Wydaje się więc, że proroctwo dotyczy nie tylko myśli, lecz także woli.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Proroka bowiem dzisiejszego w owym czasie nazywano Widzącym”6. Lecz widzenie należy do poznawania. A więc i proroctwo należy do poznawania.

Odpowiedź: Proroctwo przede wszystkim i głównie polega na poznawaniu, jako że prorocy znają to, co jest niedostępne i dalekie dla zwykłego poznania ludzi. Stąd też nazwę 'prorocy' można wyprowadzić z greckiego phanos, co znaczy ukazywanie się, bo ukazują się im sprawy, które są odległe. Z tego to powodu, jak pisze Izydor: „W Starym Zakonie proroków nazywano Widzącymi, ponieważ widzieli to, czego inni nie widzieli, i dostrzegali to, co było spowite tajemnicą”7. Dlatego nawet poganie, według tegoż Izydora8, nazywali ich wieszczami (vates), a to z powodu siły ich umysłu. A ponieważ — jak mówi Apostoł: „Wszystkim objawia się Duch dla [wspólnego] dobra”9, a nieco niżej: „Starajcie się posiąść w obfitości dary, które się przyczyniają do zbudowania Kościoła”10, dlatego proroctwo drugorzędnie spotykamy w mowie, jako że prorocy, to co pouczeni przez Boga poznawają, oznajmiają innym dla ich zbudowania. Dobrze to wyraża prorok Izajasz: „Co usłyszałem od Jahwe Zastępów, Boga Izraelowego, to ci oznajmiłem”11. Stosownie do tego można — jak to czyni Izydor — nazywać proroków „jakby przepowiadaczami, bo przepowiadają”, tj. mówią o dalece odległych sprawach „i zapowiadają to, co w przyszłości ma się prawdziwie zdarzyć”12.

Dalej prawdy przewyższające ludzkie poznanie objawione przez Boga mogą być potwierdzone nie ludzkim rozumem: po prostu go przekraczają; ale działaniem mocy Bożej, w myśl słów Ewangelisty: Apostołowie „głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły”13. Dlatego z proroctwem — po trzecie — łączy się czynienie cudów, które są jakby

jakimś potwierdzeniem prorockiego przepowiadania. Stąd to w Piśmie św. powiedziano: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Jahwe twarzą w twarz, ani [równy] we wszystkich znakach i cudach”14).
Na 1. Przytoczone tu zdania Pisma św. mówią o proroctwie w znaczeniu trzecim: jako potwierdzenie proroctwa dowodem, którym jest cud.
Na 2. W przytoczonym tu zdaniu Apostoł mówi o prorockim przepowiadaniu [a więc w drugim znaczeniu proroctwa].
Na 3. Wspomniani tu prorocy głupi i szaleńczy nie są prorokami prawdziwymi, lecz fałszywymi. O nich to mówi Jeremiasz: „Nie słuchajcie proroków, którzy wam przepowiadają; wprowadzają was w błąd. Zwiastują wam urojenia swego serca, nie zaś to, co pochodzi z ust Jahwe”15, oraz Ezechiel: „Tak mówi Jahwe Pan: Biada prorokom głupim, którzy idą za własnym rozumieniem, a niczego nie widzieli”16.
Na 4. Prorokowanie wymaga podniesienia lotu umysłu do takiego poziomu, aby mógł on chwytać sprawy Boże. Ezechiel tak o tym pisze: „Synu człowieczy, stań na nogi. Będę do ciebie mówił”17. Tego zaś podniesienia lotu umysłu dokonuje poruszenie Ducha Świętego, co tenże prorok wyraża w słowach: „i wstąpił we mnie duch i postawił mnie na nogi”18. Gdy zaś lot umysłu zostanie podniesiony aż do Boskich wyżyn, wówczas chwyta sprawy Boże; dlatego tenże prorok dodaje: „Potem słuchałem tego, który do mnie mówił”19.

Tak więc do proroctwa wymagane jest natchnienie, by podnieść umysł, stosownie do słów Joba: „Natchnienie Wszechmocnego daje rozum”20. Natomiast objawienie jest potrzebne do chwytania spraw Bożych, co też jest uwieńczeniem proroctwa. Objawienie bowiem usuwa zasłonę ciemności i niewiedzy, w myśl słów Joba: „On głębinom wydrze tajniki, oświetli odwieczne ciemności”21. /4/

Artykuł 2

CZY PROROCTWO JEST SPRAWNOŚCIĄ, WZGLĘDNIE PRZYSPOSOBIENIEM? /5/

Zdaje się, że proroctwo jest sprawnością, względnie przysposobieniem, bo:
1. Według Arystotelesa: „W duszy znajdują się trzy rzeczy: władza psychiczna, uczucie i sprawność czy przysposobienie”1. Lecz proroctwo nie jest władzą psychiczną; gdyby nią było, tkwiłoby w naturze wszystkich ludzi, jako że władze psychiczne są wspólne wszystkim. Nie jest też uczuciem, bo uczucia są w sile pożądawczej, o czym wyżej była mowa2. A ponieważ — jak wyżej powiedziano3 — proroctwo należy głównie do poznawania, zatem jest sprawnością.
2. Każda doskonałość duszy nie będąca zawsze w stanie działania jest sprawnością czy przysposobieniem. Lecz proroctwo jest jakąś doskonałością duszy, i nie zawsze jest w stanie działania, bo inaczej prorok nigdy by nie spał. Zatem proroctwo jest sprawnością czy przysposobieniem.
3. Proroctwo jest zaliczone do łask darmo danych. Lecz — jak o tym wyżej była mowa4 — łaska jest w duszy jako sprawność, względnie przysposobienie. A więc proroctwo jest sprawnością względnie przysposobieniem.

Wbrew temu Komentator mówi, że sprawność „jest to ta wartość, którą posługuje się człowiek wtedy, kiedy chce”5. Otóż proroctwem człowiek nie może posłużyć się wedle swej woli. Przykładem prorok Elizeusz6, który według Grzegorza „gdy król Jozafat prosił go o przepowiedzenie przyszłości i zabrakło mu ducha proroctwa, kazał sobie zawołać harfistę, by chwalbą psalmodii wyprosić zejście ducha, który by go napełnił znajomością przyszłości”7. Zatem proroctwo nie jest sprawnością.

Odpowiedź: Apostoł pisze: „Wszystko, co staje się jawne, jest światłem”8. Bowiem jak w widzeniu cielesnym coś staje się jawne dzięki światłu cielesnemu, tak w widzeniu umysłowym coś staje się jawne dzięki światłu umysłowemu. Zatem jawienie się musi być proporcjonalne do światła, dzięki któremu się dokonuje, tak jak skutek jest proporcjonalny do swojej przyczyny. A ponieważ — jak już powiedziano9 — proroctwo należy do poznawania, które przekracza siły przyrodzonego rozumu, dlatego do prorokowania potrzebne jest jakieś światło duchowe, które przekracza światło przyrodzonego rozumu. Stąd to Micheasz po-wiada: „Choć siedzę w ciemnościach, Jahwe jest światłością moją”10.

Otóż światło może być w czymś w dwojaki sposób: Pierwszy, jako forma stale przebywająca, tak jak cielesne światło jest w słońcu i w ogniu; drugi na sposób doznania lub wrażenia przejściowego, tak jak światło jest w powietrzu. Światło zaś prorockie nie istnieje w umyśle proroka jako forma stale przebywająca; gdyby stale w nim przebywało, prorok zawsze byłby zdolny prorokować, co nie jest prawdą, bo Grzegorz tak pisze: „Niekiedy prorocy są pozbawieni ducha proroczego. Nie jest on zawsze obecny w ich umyśle: aby, gdy go nie mają, wiedzieli, że gdy go mają, mają z daru"11. Dlatego to Elizeusz pod adresem Sunamitki powiedział: „Dusza jej w smutku pogrążona, a Jahwe ukrył przede mną i nie oznajmił mi"12. Uzasadnienie tego jest następujące:

Światło umysłowe istniejące w kimś na sposób formy stałej i doskonałej doskonali głównie umysł do poznawania podstawowej zasady tego wszystkiego, co dzięki temu światłu staje się jasne: tak to właśnie dzięki światłu myśli czynnej nasza myśl poznaje przede wszystkim pierwsze zasady tych wszystkich rzeczy, które poznaje się w sposób naturalny. /6/ Zasadą zaś, tj. początkiem tego wszystkiego, co należy do nadprzyrodzonego poznania i co staje się jawne dzięki proroctwu, jest sam Bóg, którego wszakże w Jego istocie prorocy nie widzą. W ten sposób widzą Go szczęśliwi w niebie; w nich to owo światło przebywa na sposób jakowejś formy stałej i doskonałej, stosownie do słów psalmu: „W Twej światłości oglądamy światłość”13. Pozostaje więc, że światło prorockie jest w duszy proroka na sposób jakowegoś doznania lub wrażenia przejściowego. Tę to myśl wyrażają słowa Pisma św.: „Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały”14 itd. oraz słowa skierowane do Eliasza: „Wyjdź, aby stanąć na górze wobec Jahwe! A oto Jahwe przechodził”15 itd. Wynika z tego, że jak powietrze wymaga zawsze nowego oświetlenia, tak również i umysł proroka zawsze wymaga nowego objawienia; podobnie jak ucznia, który nie został jeszcze wtajemniczony w podstawowe zasady sztuki czy rzemiosła, trzeba pouczać w każdym poszczególnym wypadku. Izajasz tak o tym pisze: „Każdego ranka Jahwe pobudza me ucho, bym Go słuchał jako mistrza”16. Wskazuje na to również sam sposób wypowiadania proroctwa, np. „mówił

Pan” do tego, czy owego proroka, lub „stało się słowo Pańskie”, lub „ręka Pańska nad nim”. Sprawność zaś czy przysposobienie jest formą stałą. A więc jasne Jest, że właściwie mówiąc proroctwo nie jest sprawnością czy przysposobieniem.

Na 1. Podany tu podział Filozofa nie obejmuje bezwzględnie wszystkiego, co jest w duszy, lecz tylko to, co może być początkiem moralnych uczynków; niekiedy one dokonują się pod naporem uczuć, niekiedy dzięki sprawności, niekiedy zaś dokonuje ich sama goła władza psychiczna; zachodzi to u tych, którzy w czynieniu czegoś kierują się sądem rozumu, nie mając jeszcze sprawności.

Można jednak proroctwo sprowadzić do uczucia (passio), ale w szerszym znaczeniu, mianowicie o ile nazwę uczucie-doznawanie rozciągniemy na wszelkie odbieranie, jak to czyni Filozof mówiąc, że „myślenie jest jakimś odbieraniem”17: bowiem jak w poznawaniu przyrodzonym myśl możnościowa odbiera światło od myśli czynnej, tak w poznawaniu profetycznym ludzka myśl odbiera oświecenie światła Bożego.

Na 2. Jak w rzeczach cielesnych po przestaniu doznawania (passio), pozostaje jakowaś łatwość do ponownego doznawania tego samego, np. drewno już zapalone łatwiej zapalić ponownie, tak też w umyśle proroka po zaprzestaniu aktualnego oświecania pozostaje jakaś łatwość do ponownego przyjęcia oświecenia, podobnie jak duszę raz pobudzoną do pobożności łatwiej przywołać do pierwszej pobożności. Dlatego to Augustyn mówi18, że trzeba się modlić często, by zrodzona pobożność nie wygasła zupełnie.

Można jednak powiedzieć, że ktoś jest prorokiem nawet gdy aktualne światło prorockie w nim wygasło, a to z tytułu ustanowienia Bożego, według słów Jeremiasza: „Ustanowiłem cię prorokiem dla narodów”19.

Na 3. Każdy dar łaski podnosi człowieka ku czemuś, co przekracza ludzką naturę; może się to dziać w dwojaki sposób: pierwszy, odnośnie do substancji czynu, np. czynienie cudów oraz poznawanie skrytości i tajemnic mądrości Bożej: i do takich czynów człowiek nie otrzymuje stałego daru łaski; drugi, coś przekracza ludzką naturę co do sposobu, a nie co do substancji czynu, np. miłowanie Boga i poznawanie Go w zwierciadle stworzeń: i do tego można otrzymać dar łaski jako stałą sprawność czy przysposobienie. /7/

Artykuł 3

CZY PROROCTWO DOTYCZY SAMYCH TYLKO PRZYSZŁYCH ZDARZEŃ PRZYGODNYCH? /8/

Zdaje się, że proroctwo dotyczy samych tylko przyszłych zdarzeń przygodnych, bo:

1. Według Kasjodora „Proroctwo jest to natchnienie lub objawienie Boże, które z niewzruszoną prawdziwością zapowiada wypadki”1. Lecz zapowiedziane wypadki, to przyszłe zdarzenia przygodne. A więc objawienie prorockie dotyczy samych tylko przyszłych wydarzeń przygodnych.

2. Z listu św. Pawła do Koryntian2 widać, że łaska 'proroctwa' jest czymś innym niż 'mądrość' i 'wiara', które dotyczą spraw Bożych; jest też czymś innym niż

'rozpoznawanie duchów', które dotyczy duchów stworzonych; różni się też od 'umiejętności', która dotyczy spraw ludzkich. Z tego zaś, co wyżej omówiono', jest jasne, że sprawności i czynności wyodrębniamy według przedmiotów. A więc zdaje się, że proroctwo nie zajmuje się żadnym z wyżej wymienionych. Pozostaje zatem, że jego przedmiotem są same tylko przyszłe wydarzenia przygodne.
3. Jak wiemy4, różność przedmiotu jest przyczyną różności gatunku. Gdyby więc jedno proroctwo dotyczyło przyszłych zdarzeń przygodnych, a inne jakichś innych spraw, znaczyłoby to, że już nie ma tego samego gatunku proroctwa.

Wbrew temu Grzegorz uczy5, że jedno proroctwo dotyczy przyszłości, np. to u Izajasza: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna”6; niektóre przeszłości, np. to w Księdze Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”7, zaś inne teraźniejszości, np. to w liście do Koryntian: „Gdy zaś wszyscy prorokują, a wejdzie jakiś poganin, jawne staną się tajniki jego serca”8. Zatem przedmiotem proroctwa nie są same tylko przyszłe wydarzenia przygodne.

Odpowiedź: Ujawnienie dokonujące się dzięki jakiemuś światłu może się rozciągać na wszystko, co podpada pod dane światło. I tak widzenie cielesne rozcią-ga się na wszystkie kolory, a poznanie przyrodzone duszy rozciąga się na wszystko, co podpada pod światło myśli czynnej. Poznanie zaś prorockie dokonuje się na skutek światła Bożego, dzięki któremu można poznawać wszystko, tak sprawy Boże jak ludzkie, tak rzeczy duchowe jak i cielesne; dlatego objawienie prorockie rozciąga się na to wszystko. I tak za posługą duchów objawienie prorockie ujawniło niejedno z tego, co dotyczy wielkości Boga i aniołów, np. Izajaszowi: „Widziałem Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie”9. Jego proroctwo zawiera również to, co dotyczy ciał przyrody, np. „Kto zmierzył wody morskie swą garścią”10 itd. Zawiera też wskazania obyczajowe dla ludzi: „Ułam łaknącemu chleba twego”11 itd., oraz wydarzenia przyszłe: „Spadnie na ciebie jedno i drugie w jednym dniu niespodzianie: sieroctwo i wdowieństwo”12.

Należy jednak mieć na uwadze to, co następuje: Ponieważ proroctwo dotyczy spraw odległych czy niedostępnych dla naszego poznania, dlatego im coś jest bardziej niedostępne czy dalekie dla naszego poznania, tym właściwiej należy do proroctwa. Są trzy stopnie takich spraw. Do pierwszego należą sprawy niedostępne dla poznania danego jednego człowieka czy to dla zmysłów, czy dla umysłu, ale nie dla wszystkich innych ludzi; tak np. jakiś człowiek poznaje rzeczy obecne sobie pod względem miejsca, których inny człowiek swymi zmysłami nie poznaje, bo są dla niego nieobecne. W ten to sposób Elizeusz proroczo wiedział, co jego uczeń Giezi czynił podczas jego nieobecności13. Podobnie też — jak pisze Apostoł14 — myśli jednego człowieka proroczo stają się jawne drugiemu. W ten to również sposób, co jeden człowiek zna drogą ścisłego dowodzenia, może być drugiemu proroczo objawione.

Do drugiego stopnia należą prawdy, które przekraczają powszechnie poznanie wszystkich ludzi; nie dlatego, jakoby same w sobie były niepoznawalne, lecz z powodu niedoskonałości ludzkiego poznania. Tu należy tajemnica Trójcy Przenajświętszej, objawiona przez serafinów mówiących: „Święty, Święty, Święty", co podaje prorok Izajasz15.

Do trzeciego stopnia należą sprawy niedostępne dla poznania wszystkich ludzi, a niedostępne z tego powodu, że same z siebie są niepoznawalne; tu należą przyszłe zdarzenia przygodne, których prawdziwość nie jest jeszcze zdeterminowana. A ponieważ to, co jest powszechne i samo w sobie, jest ważniejsze niż to, co jest częściowe i z powodu czegoś innego, dlatego do proroctwa należy najwłaściwiej wyjawianie zdarzeń przyszłych, z czego też wywodzi się grecka nazwa proroctwa. Stąd to Grzegorz wyraża się: „Proroctwo bierze swą nazwę od tego, że przepowiada przyszłość; a gdy ono mówi o przeszłości lub teraźniejszości, jego nazwa traci swoje znaczenie”16.
Na 1. Kasjodor określa proroctwo w najwłaściwszym znaczeniu tego słowa. I właśnie tak rozumiane proroctwo przeciwstawiono innym łaskom darmo danym. W świetle tego jasną jest odpowiedź Na 2.
Można jednak na drugi zarzut jeszcze inaczej odpowiedzieć: Wszystko, czego dotyczy proroctwo, łączy jedno, mianowicie że człowiek nie może poznać tego inaczej, jak tylko dzięki objawieniu Bożemu. Natomiast to, czego dotyczą: 'mądrość', 'umiejętność' i 'tłumaczenie języków' może człowiek poznać przyrodzonym rozumem. Wszelako dzięki oświeceniu światłem Bożym staje się to jasne w wyższy sposób. 'Wiara', choć dotyczy tego, co jest dla człowieka niewidzialne, to jednak do niej nie należy znajomość tego, co się wiarą przyjmuje, lecz aby człowiek w sposób pewny uznał za prawdę to, co jest znane innym. /9/
Na 3. W poznawaniu prorockim czynnikiem istotnym jest światło Boże; od jego jedności proroctwo otrzymuje jedność gatunku, chociaż sprawy, które dzięki Bożemu światłu zostały proroczo ujawnione, są różne.

Artykuł 4

CZY PROROK NA SKUTEK BOŻEGO NATCHNIENIA POZNAJE WSZYSTKO, COKOLWIEK TYLKO MOŻE BYĆ PROFETYCZNIE POZNAWANE?

Zdaje się, że prorok dzięki Bożemu natchnieniu poznaje wszystko, cokolwiek może być profetycznie poznawane, bo:
1. W proroctwie Amosa czytamy: „Nie czyni Pan Bóg słowa, jeśliby nie objawił tajemnicy swej sługom swoim prorokom”1. Lecz wszystko, co profetycznie jest objawione, są to słowa przez Boga uczynione, t j. podane. A więc nie ma takiej rzeczy, której by nie objawiono prorokowi.
2. W Piśmie św. czytamy: „Boże dzieła są doskonałe”2. Lecz jak już powiedziano3, proroctwo jest to „Boże objawienie”: przeto jest doskonałe. Nie bę-dzie jednak takie, jeśli prorokowi nie będzie objawione wszystko, cokolwiek tylko może być objawione, gdyż według Arystotelesa: to jest doskonałe, „czemu nie brak niczego”4. A więc prorokowi wyjawia się wszystko, cokolwiek tylko może być objawione.
3. Światło Boże, które jest przyczyną proroctwa, jest potężniejsze niż światło przyrodzonego rozumu, które jest przyczyną ludzkiej wiedzy. Lecz człowiek, który ma jakąś wiedzę, poznaje wszystko, cokolwiek do tej wiedzy należy. Tak jak znawca danego języka zna wszystko, cokolwiek do tego języka należy. Wydalę się więc, że prorok poznaje wszystko, cokolwiek tylko może stanowić przedmiot proroctwa.

Wbrew temu Grzegorz pisze: „Niekiedy dusza proroka tknięta duchem proroctwa widzi sprawy teraźniejsze, a nie przyszłe; niekiedy zaś widzi sprawy przyszłe, a nie teraźniejsze”5. A więc prorok nie zna wszystkiego, co tylko może być objawione.

Odpowiedź: Jeśli różne rzeczy tworzą razem jedno, to sprawić to musi jakiś jeden czynnik, który je zespala i od którego one zależą. Tak właśnie — jak o tym wyżej była mowa6 — wszystkie cnoty muszą stanowić razem jedno: jeden charakter z powodu roztropności lub miłości. Otóż wszystko, co poznaje się wychodząc z jakiejś początkowej zasady, wiąże się ze sobą w tejże zasadzie i od niej zależy. Stąd też kto doskonale poznaje początkową zasadę w całej swej zawartości, poznaje jednocześnie wszystko, co dzięki tejże zasadzie da się poznać. Kto zaś nie zna wspólnej zasady lub zna ją tylko ogólnikowo, taki nie poznaje wszystkiego naraz, ale musi się mu każdą rzecz z osobna wyjaśniać. W następstwie niektóre rzeczy mogą być przez niego poznane, a niektóre nie. Otóż zasadą, a raczej początkiem tego wszystkiego, co dzięki światłu Bożemu jest ujawnione w sposób proroczy, jest sama pierwsza prawda, której prorocy samej w sobie nie widzą. I dlatego nie istnieje konieczność, żeby poznawali wszystko, cokolwiek może być profetycznie poznawalne, ale każdy z nich poznaje z tego niektóre tylko sprawy: zależnie od specjalnego objawienia tej czy innej sprawy.
Na 1. Pan nasz objawia prorokom wszystko to, co jest konieczne do pouczenia wiernego ludu, jednakowoż nie wszystko wszystkim, ale niektóre jednemu, a niektóre innemu.
Na 2. Proroctwo jest czymś niedoskonałym w rodzaju objawienia Bożego; stąd słowa św. Pawła: „Proroctwa się skończą ... po części prorokujemy”, tj. niedoskonale. Dopiero w niebie Boże objawienie osiągnie doskonałość; stąd dalsze słowa: „Gdy przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe”7. Niesłusznie więc wyrażono się, że profetycznemu objawieniu niczego nie powinno nie dostawać; prawda jest taka: niczego nie powinno mu nie dostawać z tego, do czego proroctwo jest przeznaczone.
Na 3. Kto ma jąkać wiedzę, zna podstawowe zasady tejże wiedzy, od których zależy wszystko, co do wiedzy należy. I dlatego, kto doskonale posiada sprawność jakiejś wiedzy, zna wszystko, co do tej wiedzy należy. Natomiast przez proroctwo prorok nie poznaje samej w sobie zasady, tj. początku znajomości profetycznej, którym jest Bóg. Nie ma więc podobieństwa.

Artykuł 5

CZY PROROK JEST ZAWSZE ŚWIADOM RÓŻNICY MIĘDZY TYM, CO MÓWI Z WŁASNEGO DUCHA, A TYM, CO MÓWI NIESIONY DUCHEM PROROCZYM?

Zdaje się, że prorok zawsze jest świadom różnicy między tym, co mówi z własnego ducha, a tym, co mówi niesiony duchem proroczym, bo:
1. Augustyn tak pisze: Moja matka „powiadała mi, że jakimś zmysłem, którego nie potrafiła określić słowami, umiała zawsze odróżnić Twoje objaśnienia od swoich snów

przyrodzonych”1. Lecz, jak już powiedziano2, proroctwo jest to „objawienie Boże”. A więc prorok zawsze odróżnia to, co mówi niesiony duchem proroczym, od tego, co mówi z własnego ducha.
2. Według Hieronima: „Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych”3. Otóż Jeremiasz podaje taki nakaz dany prorokom: „Prorok, który miałby sen, niech opowiada swój sen. Kto miałby moje słowo, niech wiernie opowiada moje słowo”4. A więc prorok zdoła odróżnić to, co ma z ducha proroctwa, od tego, co widzi w inny sposób.
3. Większą pewność ma to, co się otrzymuje dzięki światłu Bożemu, niż to, co się nabywa dzięki światłu przyrodzonego rozumu. Otóż ten, kto nabył wiedzę dzięki światłu przyrodzonemu, jest pewny tego, że ją posiada. A więc tym bardziej ten, kto otrzymał proroctwo dzięki światłu Bożemu jest pewny tego, że je ma.

Wbrew temu Grzegorz tak się wypowiada: „Trzeba wiedzieć, że niekiedy święci prorocy, gdy się ich radzimy, z wielkiego przyzwyczajenia do prorokowania mówią niektóre rzeczy z własnego ducha; przy czym sami nie są tego pewni, czy mówią z natchnienia proroczego”5.

Odpowiedz: W dwojaki sposób Bóg poucza umysł proroka: pierwszy, przez wyraźne objawienie; drugi, jak uczy Augustyn: „Przez jakoweś uniesienie, którego niekiedy nawet nieświadomie umysł ludzki doświadcza”6. A zatem prorok ma jak największą pewność tego, co mu wyraźnie objawiono i co poznaje przez ducha proroctwa. Jest też pewien tego, że to mu zostało przez Boga objawione. Jeremiasz tak to wyraża: „Naprawdę posłał mnie Jahwe do was, by głosić do waszych uszu wszystkie te słowa”7. Gdyby bowiem prorok nie miał pewności tego, wówczas i wiara, która opiera się na słowach proroków, nie byłaby pewna. Znakiem tej pewności prorockiej jest postawa Abrahama: otrzymawszy polecenie w wizji prorockiej szykował się do złożenia w ofierze syna, czego by żadnym sposobem nie uczynił, gdyby nie był jak najbardziej pewny Bożego objawienia8.

Natomiast jeśli chodzi o to, co poznaje dzięki uniesieniu, to niekiedy nie jest w stanie w pełni rozpoznać, czy dana myśl przyszła mu z jakowegoś uniesienia Bożego, czy też jest dziełem jego własnego umysłu. Nie wszystko bowiem co poznajemy w uniesieniu Bożym, jest nam ujawnione z prorocką pewnością, jako że takowe uniesienie jest czymś niedoskonałym w rodzaju objawienia. W tym też znaczeniu należy rozumieć wypowiedź Grzegorza. Aby zaś z tego nie powstał jakiś błąd, pisze tamże dalej Grzegorz: „Duch Święty poprawia szybko proroków; oni zaś poznawszy od Niego prawdę, ganią samych siebie za to, że powiedzieli nieprawdę”9.

Argumenty wysuwane w zarzutach mają na uwadze [pierwszy sposób pouczania proroka, mianowicie przez wyraźne objawienie] i dotyczą spraw, które są objawione duchem proroczym. Stąd też odpowiedź na nie jest jasną.

Artykuł 6

CZY TO, CO SIĘ ZNA DROGA PROROCTWA I JAKO TAKIE OBWIESZCZA, MOŻE BYĆ NIEPRAWDA?

Zdaje się, że to, co się wie drogą proroctwa, lub jako takie obwieszcza, może być nieprawdą, bo:
1. Wyżej powiedziano1, że proroctwo dotyczy przyszłych zdarzeń przygodnych. Lecz przyszłe zdarzenia przygodne mogą nie nastąpić: inaczej następowałyby z konieczności. A więc proroctwo może zawierać błąd.
2. Izajasz tak prorokował Ezechiaszowi: „Rozporządź domem twoim, bo umrzesz i nie będziesz żył”2. Wiemy jednak z Pisma św.3, że dodano mu jeszcze 15 lat życia. Podobnie czytamy u Jeremiasza: Tak mówi Pan: „Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wyplenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród (przeciw któremu orzekam karę) nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać”4. Potwierdza rzecz przykład mieszkańców Niniwy; pisze o tym Jonasz: „Ulitował się Bóg nad niedolą, którą postanowił na nich sprowadzić i nie zesłał jej”5. A więc proroctwo może zawierać w sobie nieprawdę.
3. Jeżeli w zdaniu warunkowym poprzednik jest bezwzględnie konieczny, to i następnik musi być bezwzględnie konieczny, bo w zdaniu warunkowym tak się ma następnik do poprzednika, jak w sylogizmie ma się wniosek do przesłanek. A jak wykazuje Arystoteles6, z przesłanek koniecznych można tylko wyprowadzić wniosek konieczny. Otóż jeżeli proroctwo nie może zawierać błędu, to następujące zdanie warunkowe musi być prawdziwe: „Jeżeli jakieś zdarzenie zostało proroczo przepowiedziane, stanie się”. Otóż w tym zdaniu warunkowym poprzednik jest bezwzględnie konieczny, bo należy do przeszłości. A więc i następnik jest bezwzględnie konieczny. Ale z tym nie można się zgodzić, bo w takim razie proroctwo nie dotyczyłoby przyszłych zdarzeń przygodnych. Błędne jest więc zda-nie, że proroctwo nie może zawierać fałszu.

Wbrew temu Kasjodor pisze: „Proroctwo jest to natchnienie lub objawienie Boże, które z niewzruszoną prawdziwością oznajmia wypadki”7. Otóż prawdziwość proroctwa nie byłaby niewzruszona, gdyby ono mogło zawierać błąd. A więc nie może kryć w sobie błędu.

Odpowiedź: Jak to jasne z powyższych8, proroctwo jest to jakoweś — z Bożego objawienia płynące — poznanie wrażone w umysł proroka w postaci jakiegoś pouczenia. Prawda zaś poznania jest ta sama w uczniu co i w nauczycielu, jako że poznanie w uczącym się jest podobizną lub odbiciem poznania, które jest w nauczycielu; podobnie jak w rzeczach naturalnych forma zrodzonego jest jakąś podobizną formy rodziciela. Po tej myśli idą też słowa Hieronima mówiącego, że proroctwo jest „jakimś wyciśniętym znakiem wszechwiedzy Boga wszystko naprzód znającej”9. Tą samą więc musi być prawdziwość profetycznego poznawania i

głoszenia co i poznania Bożego, które — jak to zostało omówione w Pierwszej Części10 — może nie zawierać fałszu. A więc proroctwo nie może zawierać błędu.
Na 1. W Pierwszej Części powiedzieliśmy11, że w Bogu pewność znajomości rzeczy przyszłych nie wyklucza przygodności poszczególnych zdarzeń przyszłych, gdyż odnosi się do nich jako do obecnych i już zdeterminowanych do jednego. Dlatego również i proroctwo, które przecież jest odbiciem czy wyciśniętym znakiem znajomości rzeczy przyszłych Boga, swoją niewzruszoną prawdziwością nie wyklucza przygodności przyszłych zdarzeń.
Na 2. Boska znajomość przyszłości widzi przyszłe zdarzenia w dwojaki sposób: pierwszy, według tego, jak są same w sobie, mianowicie o ile Bóg patrzy na nie jako na obecne przed Nim; drugi, według tego, jak są w swoich przyczynach, mianowicie o ile widzi związek przyczyn ze skutkami. I chociaż przyszłe zdarzenia przygodne — według tego, jak są same w sobie — są zdeterminowane do jednego, to jednak — według tego, jak są w swoich przyczynach — nie są tak zdeterminowane do jednego, żeby nie mogły wydarzyć się inaczej. I podczas gdy w myśli Boga oba te poznawania zawsze łączą się w jedno, nie zawsze jednak łączą się w jedno w prorockim objawieniu, bo piętno, jakie wyciska przyczyna działająca, nie zawsze dorównuje tej mocy. Stąd też niekiedy objawienie prorockie jest wrażoną podobizną Boskiej znajomości rzeczy przyszłych: o ile Bóg patrzy na same w sobie przyszłe zdarzenia przygodne: i takowe tak się wydarzają, jak były zapowiedziane proroctwem, np. „Oto Panna pocznie”12. Niekiedy zaś objawienie prorockie jest wrażoną podobizną znajomości Bożej rzeczy przyszłych: o ile poznaje związek przyczyn ze skutkami; i tak czasami inaczej zdarza się niż głosiło proroctwo. Z tego wszakże powodu proroctwo nie zawiera fałszu, gdyż sens proroctwa jest taki, że niższe przyczyny — czy chodzi o naturalne, czy o ludzkie uczynki — tak są urządzone, że taki skutek winien się pojawić. W ten też sposób należy rozumieć proroctwo Izajasza zapowiadającego: „Umrzesz i nie będziesz żył”, tzn. „Stan twojego ciała jest taki, że zmierza do śmierci”, no i proroctwo Jonasza: „Jeszcze czterdzieści dni, a Niniwa zostanie zburzona”13, tzn. „jej grzechy domagają się tego, żeby była zburzona”. Jeśli zaś mówi się o Bogu, iż „żałuje”, to przenośnie: o ile zachowuje się jak żałujący, w sensie: „zmienia wyrok, a nie radę”. /10/
Na 3. Jak powiedzieliśmy14, ta sama jest prawdziwość proroctwa, co i znajomość Boga zdarzeń przyszłych. Wynika z tego, że zdanie warunkowe: „Jeżeli coś było zapowiedziane proroctwem, stanie się” jest prawdziwe tak samo, jak i zdanie: „Jeżeli coś Bóg przewidział, to będzie”. W obu bowiem zdaniach niemożliwe jest, żeby poprzednik, tj. warunek, nie spełnił się. Stąd też i następnik jest konieczny: nie o ile jest przyszły w odniesieniu do nas, ale o ile się go ujmuje w swojej teraźniejszości, a więc — jak o tym już była mowa w Pierwszej Części” — o ile Bóg go przewiduje.

ZAGADNIENIE 172
PRZYCZYNA PROROCTWA

Następnie należy zająć się przyczyną proroctwa. Odpowiemy sobie na sześć pytań: 1. Czy proroctwo jest naturalne? 2. Czy pochodzi od Boga za pośrednictwem aniołów? 3.

Czy do proroctwa wymagane jest naturalne przystosowanie? 4. Czy wymagane są dobre obyczaje? 5. Czy jakieś proroctwo pochodzi od złych duchów? 6. Czy prorocy złych duchów mówią niekiedy prawdę?

Artykuł 1

CZY PROROCTWO MOŻE BYĆ NATURALNE?

Zdaje się, że proroctwo może być naturalne, bo:
1. U Grzegorza czytamy: „Niekiedy sama moc duszy swoją subtelnością czy wyczuciem przewiduje to i owo"1. Zaś Augustyn pisze, że kiedy dusza ludzka oderwie się od zmysłów ciała, staje się zdolną do przewidywania przyszłości2, na czym właśnie polega proroctwo. A więc dusza w naturalny sposób może zdobyć się na proroctwo.
2. Ludzka dusza trzeźwiej poznaje na jawie niż we śnie. Lecz jak to jasne z pism Filozofa3, niektórzy w czasie snu w naturalny sposób przewidują niejedno przyszłe zdarzenie. A więc tym bardziej może człowiek świadomie w naturalny sposób przewidywać przyszłość.
3. Pod względem swojej natury człowiek jest doskonalszy od nierozumnych zwierząt. Lecz niektóre nierozumne zwierzęta przewidują zdarzenia przyszłe ich dotyczące, np. mrówki wiedzą naprzód, że będzie deszcz; świadczy o tym to, że gdy się ma na deszcz, zaczynają przenosić jajka do schowków. Takoż i ryby przewidują nadejście burzy, co można zauważyć po ich ruchu, mianowicie że uciekają od miejsc niebezpiecznych. O wiele zatem bardziej ludzie w naturalny sposób mogą przewidywać dotyczące ich przyszłe zdarzenia, co jest przedmiotem proroctwa. A więc proroctwo jest rzeczą natury.
4. W Księdze Przysłów czytamy: „Gdy nie ma proroctwa, naród się psuje”4. Widać z tego, że proroctwo jest konieczne do zachowania ludzkości. Lecz natura nie zawodzi w zaopatrywaniu w to, co konieczne. A więc wydaje się, że proroctwo jest dziełem natury.

Wbrew temu są słowa św. Piotra: „Nie z woli ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale natchnieni Duchem Świętym mówili święci ludzie Boży”5. A więc proroctwo nie pochodzi z natury, ale z daru Ducha Świętego.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedziano6, profetyczne poznawanie zdarzeń przyszłych może być dwojakie: pierwsze według tego, jak są same w sobie; drugie według tego, jak są w swoich przyczynach. Otóż jak w Pierwszej Części wyłożono7, poznawanie zdarzeń przyszłych według tego jak są same w sobie jest wyłączną właściwością Bożej myśli, przed którą — z racji jej wieczności — wszystko jest teraz obecne. I dlatego także poznanie naprzód zdarzeń przyszłych nie może być pochodzenia naturalnego, ale jedynie z Bożego Objawienia.

Co się zaś tyczy zdarzeń przyszłych w swoich przyczynach, to może je również poznawać, tj. przewidywać i człowiek naturalnym poznawaniem; np. lekarz przewiduje wyzdrowienie lub przyszłą śmierć chorego z takich czy innych przyczyn, o których z doświadczenia wie, iż prowadzą do takich skutków.

Otóż takie przewidywanie zdarzeń przyszłych, do którego człowiek jest z natury zdolny, można dwojako pojmować: pierwsze tak, że dusza z tego, co ma w samej sobie natychmiast może przewidywać przyszłość. O tym to tak pisze Augustyn: „Zdaniem niektórych, ludzka dusza ma w sobie jakąś zdolność przewidywania”8. Jak się zdaje, nawiązuje to do poglądu Platona głoszącego9, że dusze mają znajomość wszystkich rzeczy dzięki uczestnictwu w ideach, tylko że ta znajomość jest stłumiona na skutek połączenia z ciałem: u jednych więcej, a drugich mniej, zależnie od różnego stopnia czystości ciała. W myśl tego poglądu można by powiedzieć tak: ludzie, których dusza nie została zbytnio stłumiona wskutek połączenia z ciałem, mogą własną swoją wiedzą poznawać takowe przyszłe zdarzenia. — Temu poglądowi Augustyn stawia taki zarzut: „Dlaczego dusza nie może zawsze" mieć zdolności przewidywania, „skoro tego zawsze pragnie?”10. Drugie: Ponieważ — jak wyłożyliśmy w Pierwszej Części11 — zgodnie z nauką Arystotelesa bliższe prawdy wydaje się być zdanie, że dusza czerpie poznanie z rzeczy postrzegalnych, dlatego lepiej będzie tak powiedzieć: ludzie nie mają znajomości takowych przyszłych zdarzeń; mogą ją jednak nabywać drogą doświadczenia; pomaga im w tym naturalne wyposażenie, bowiem w człowieku znajduje się doskonałość wyobraźni i jasność myślenia.

Ta jednak znajomość zdarzeń przyszłych różni się od pierwszej — tj. tej, którą prorok ma z objawienia Bożego — w dwojaki sposób: pierwszy tym, że znajomość posiadania z objawienia Bożego może dotyczyć wszystkich, jakiekolwiek by były, zdarzeń i spełnia się nieomylnie. Natomiast ta znajomość czy przewidywanie, które można mieć w naturalny sposób, dotyczy niewielkiej liczby skutków, tych, na które zdoła rozciągnąć się ludzkie doświadczenie. Drugi tym, że pierwszy rodzaj proroctwa znamionuje 'niewzruszoną prawdziwość', zaś wtóry — nie, bo może zawierać w sobie fałsz.

Otóż tylko pierwsza znajomość należy właściwie do proroctwa, nie zaś druga, bo jak wyżej powiedziano12, profetyczne poznawanie ma za przedmiot to, co powszechnie przekracza ludzkie poznanie. I dlatego należy odpowiedzieć, że proroctwo brane we właściwym znaczeniu nie może pochodzić z natury, ale jedynie z objawienia Bożego.

Na 1. Im bardziej dusza oderwie się od spraw cielesnych, tym bardziej staje się podatniejszą na uleganie wpływom ze strony istot duchowych, a także na odczuwanie delikatnych poruszeń, które pozostają w ludzkiej wyobraźni na skutek oddziaływań przyczyn naturalnych; zajmowanie się bowiem rzeczami postrzegalnymi przeszkadza duszy je odczuwać. I dlatego Grzegorz tak pisze: gdy zbliża się śmierć, dusza „subtelnością swojej natury przewiduje niektóre przyszłe zdarzenia”13, w tym mianowicie znaczeniu, że odczuwa nawet najmniejsze oddziaływania. — Albo też zna przyszłe wydarzenia z anielskiego objawienia; nigdy zaś własną mocą, bo jak pisze Augustyn14, gdyby tak było, wówczas kiedykolwiek by tylko chciała, byłaby zdolna przewidywać przyszłość, co jest jawnym fałszem.

Na 2. Omawiając zagadnienie wróżbiarstwa powiedzieliśmy15, że poznawanie przyszłości ze snów pochodzi albo z objawienia istot duchowych, albo z cielesnej przyczyny. W obu wypadkach lepiej może się to dokonywać u śpiących niż na jawie. Dusza bowiem człowieka nie śpiącego jest zajęta zewnętrznymi sprawami cielesnymi. Stąd też w mniejszym stopniu zdoła odbierać subtelne działania na nią istot

duchowych lub naturalnych przyczyn. Gdy jednak chodzi o doskonałość sądu rozumu, to jest on bardziej trzeźwy na jawie niż we śnie.
Na 3. Również i nierozumne zwierzęta przeczuwają zdarzenia przyszłe z przyczyn tychże zdarzeń; bowiem te przyczyny poruszają ich wyobraźnię, i to mocniej niż to ma miejsce u ludzi, gdyż wyobraźnia ludzi — zwłaszcza na jawie — ulega bardziej rozumowi niż działaniu na nią naturalnych przyczyn. Zaś to, co czyni w nierozumnych zwierzętach działanie naturalnych przyczyn, w o wiele większej mierze czyni w człowieku rozum. A jeszcze bardziej wspomaga człowieka łaska Boska dająca natchnienie prorokom.
Na 4. Światło prorocze rozciąga się również na kierowanie ludzkim postępowaniem. Według tego, proroctwo jest konieczne do rządzenia ludem. Zwłaszcza w odniesieniu do kultu Boga, do którego nie wystarczy natura, ale wymagana jest łaska.

Artykuł 2

CZY OBJAWIENIE PROFETYCZNE DOKONUJE SIĘ POPRZEZ ANIOŁÓW?

Zdaje się, że objawienie profetyczne nie dokonuje się poprzez aniołów, bo:
1. W Piśmie św. czytamy: „Mądrość ... zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków1. Lecz przyjaciół Bożych wzbudza bezpośrednio. Zatem i proroków wzbudza bezpośrednio, a nie za pośrednictwem aniołów.
2. Proroctwo jest jedną z łask darmo danych. Lecz łaski te są od Ducha Świętego, stosownie do słów: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch”2. A więc objawienie profetyczne nie dokonuje się za pośrednictwem aniołów.
3. Według Kasjodora proroctwo jest to „Boże objawienie”3. Gdyby więc dokonywało się poprzez aniołów, nazywałoby się objawieniem anielskim. Wobec tego proroctwo nie uskutecznia się poprzez aniołów.

Wbrew temu są słowa Dionizego: „Przesławni nasi ojcowie otrzymywali Boskie widzenia za pośrednictwem mocy niebieskich”4. A mówi tu o objawieniach profetycznych. A więc objawienie profetyczne dokonuje się za pośrednictwem aniołów.

Odpowiedź: „Co od Boga jest — pisze św. Paweł — jest uporządkowane”5. Otóż zdaniem Dionizego „Porządek, jakiego trzyma się Bóg, polega na tym, że najniższymi rzeczami rządzi poprzez pośrednie istoty”6. Lecz aniołowie zajmują pośrednie miejsce między Bogiem a ludźmi, jako że mają większy udział w doskonałości Bożej dobroci niż ludzie. Z tego to powodu przynoszą oni ludziom od Boga oświecenia i objawienia Boże. A ponieważ poznanie prorockie nie może się obejść bez oświecenia i objawienia Bożego, dlatego jest jasne, że dokonuje się poprzez aniołów.
Na 1. Miłość, dzięki której człowiek staje się przyjacielem Boga, jest doskonałością woli, na którą sam tylko Bóg może działać. Natomiast proroctwo jest doskonałością myśli, na którą — jak to wyłożono w Pierwszej Części7 — może także anioł działać. Co więc dotyczy miłości, nie odnosi się do proroctwa.

Na 2. Łaski darmo dane przypisujemy Duchowi Świętemu jako ich pierwszemu początkowi. On jednak uskutecznia je w ludziach za pośrednictwem posługi aniołów.
Na 3. Działanie narzędzia przypisuje się głównej przyczynie działającej, mocą której narzędzie działa. A ponieważ minister [tj. istota myśląca, którą się Bóg posługuje] jest poniekąd narzędziem, dlatego objawienie prorocze, które dokonuje się za posługą aniołów, zwie się Bożym objawieniem.

Artykuł 3

CZY DO PROROCTWA WYMAGANE JEST PRZYSTOSOWANIE NATURALNE?

Zdaje się, że do proroctwa wymagane jest przystosowanie czy uzdatnienie naturalne, bo:
1. Prorok przyjmuje proroctwo stosownie do swego przystosowania czy osobowości: na sposób przyjmującego. I tak glosa Hieronima do słów Amosa: „Pan z Syjonu zaryczy"1, tak pisze: „Jest naturalne, że ci, co chcą przyrównać coś do czegoś, biorą porównania z przeżyć, których doświadczyli i w których od dzieciństwa wzrastali; np. żeglarze przyrównują swoich wrogów do przeciwnych wiatrów, a poniesioną szkodę do zatonięcia statku. Podobnie i Amos, który był pasterzem owiec, przyrównuje gniew Boga do ryczenia lwa”2. Lecz to, co bywa przyjmowane w kimś na sposób przyjmującego, wymaga naturalnego przystosowania. A więc proroctwo wymaga naturalnego przystosowania.
2. Kontemplacja zachodząca w proroctwie jest na wyższym szczeblu niż dociekania wiedzy nabytej. Lecz brak naturalnego przystosowania czy uzdolnienia przeszkadza w dociekaniach wiedzy nabytej; wielu bowiem z powodu naturalnej niezdolności nie zdoła wzbić się do rozumienia dociekań wiedzy spekulatywnej. O wiele bardziej więc naturalne przystosowanie wymagane jest do kontemplacji prorockiej.
3. Niezdatność, nieprzystosowanie naturalne stanowi dla kogoś większą przeszkodę niż przeszkoda przypadłościowa. Otóż proroctwo doznaje przeszkody na skutek pojawienia się jakiejś przypadłościowej przeszkody; i tak Hieronim — wyjaśniając ewangelię św. Mateusza — pisze: „Nie ma obecności Ducha Świętego w czasie dokonywania stosunku małżeńskiego przez proroka, nawet gdyby tenże spełniał zwykły obowiązek rozmnażania”3. O wiele więc większą przeszkodą dla proroctwa jest naturalna niezdatność. Jak więc widać, do proroctwa wymagane jest dobre przystosowanie czy uzdolnienie naturalne.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: Duch Święty „napełnia grającego na cytrze chłopca i zmienia w psalmistę; napełnia pasterza trzód nacinającego sykomory i zmienia w proroka”4. A więc do proroctwa nie jest wymagane jakoweś uprzednie przystosowanie, bo zależy ono od samej tylko woli Ducha Świętego, o którym pisze Apostoł: „Wszystko sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce”5.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy6, że proroctwo w prawdziwym i zasadniczym znaczeniu pochodzi z natchnienia Bożego; natomiast przewidywanie z naturalnych

przyczyn nie jest proroctwem, chyba tylko pod jakimś względem. Otóż należy zauważyć, że Bóg jest powszechną przyczyną w działaniu. Stąd też jak — gdy chodzi o cielesne skutki — nie potrzebuje wpierw ani materii, ani jakiegoś przystosowania materii, ale sam może naraz wnieść materię, jej przystosowanie i formę, tak również — gdy chodzi o duchowe skutki — nie potrzebuje wpierw jakiegoś przystosowania, ale może wraz z duchowym skutkiem wnieść odpowiednie przystosowanie, jakie byłoby wymagane według porządku natury. Co więcej, mógłby także drogą stwarzania utworzyć nawet sam podmiot: tak mianowicie, żeby duszę w samym jej stwarzaniu przystosował do proroctwa i dał jej łaskę proroctwa.
Na 1. Jest obojętne dla proroctwa, za pomocą jakich porównań zostanie wyrażona jego treść. I dlatego działanie Boga nie wprowadza zmiany w osobowość czy umysłowość proroka. Jedynie mocą Bożą zostaje wyrugowane z niego to, co stawia przeszkodę proroctwu.
Na 2. Dociekanie wiedzy ma swój początek w przyczynie naturalnej. Natura zaś wtedy tylko może działać, gdy wpierw zaistnieje w materii odpowiednie przystosowanie. Ale tego nie można stosować do Boga, który jest przyczyną proroctwa.
Na 3. Owszem, jakieś naturalne nieprzystosowanie, niezdatność — o ile nie zostanie usunięta — mogłaby przeszkodzić objawieniu prorockiemu; dajmy na to, gdyby ktoś był całkowicie pozbawiony zmysłu naturalnego, tak jak również prorokowi może przeszkodzić w wykonywaniu czynności prorokowania jakieś gwałtowne uczucie: gniewu, pożądliwości, jaka występuje w spółkowaniu, lub wszelkiej innej namiętności. Atoli takową naturalną niezdatność usuwa moc Boska, która jest przyczyną proroctwa.

Artykuł 4

CZY DO PROROCTWA WYMAGNE SĄ DOBRE OBYCZAJE?

Zdaje się, że do proroctwa są wymagane dobre obyczaje, bo:
1. W Piśmie św. czytamy: Mądrość Boga „przez pokolenia zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków”1. Otóż nie może być świętości bez dobrych obyczajów i łaski uświęcającej. A więc proroctwo nie może być bez dobrych obyczajów i łaski uświęcającej.
2. Tylko przyjaciołom wyjawia się tajemnice, stosownie do słów ewangelisty: „Nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego”2. Lecz jak czytamy u Amosa: „Bóg wyjawia prorokom swoje tajemnice”3. Wydaje się, że prorocy są przyjaciółmi Boga, a to nie może obyć się bez miłości nadprzyrodzonej, która zakłada łaskę uświęcającą.
3. U Mateusza czytamy: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami”4. Lecz każdy, kto nie ma wewnątrz łaski, wydaje się być drapieżnym wilkiem, no i w następstwie każdy taki jest fałszywym prorokiem. A więc tylko ten jedynie jest prawdziwym prorokiem, kto jest dobrym dzięki łasce.
4. U Filozofa czytamy: „Jeżeli odczytywanie znaczenia marzeń sennych jest od Boga, to wypada, żeby ten dar mieli najlepsi mężowie, a nie jacy bądź — bez wyboru”5.

Otóż jest pewne, że dar proroctwa jest od Boga. A więc Bóg udziela go tylko najlepszym mężom.

Wbrew temu jest świadectwo Mateusza: mianowicie tym, co mówili: „Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia”, dano odpowiedź: „Nigdy was nie znałem”6; zaś — jak pisze św. Paweł: „Poznał Pan tych, którzy są Jego”7. A więc proroctwo może być u tych, którzy nie należą do Boga przez łaskę.

Odpowiedz: Dobre obyczaje można rozpatrywać w dwojaki sposób: pierwszy, według ich korzenia wewnętrznego, którym jest łaska uświęcająca; drugi, biorąc pod uwagę wewnętrzne uczucia duszy i zewnętrzną działalność.

Łaska jest dawana duszy człowieka głównie po to, by nadprzyrodzoną miłością zjednoczyć go z Bogiem. Tę myśl tak wyraża Augustyn: „Komu Duch Święty nie udzieli tego, że stanie się on miłośnikiem Boga i bliźniego, ten nie zostanie przeniesiony z lewicy na prawicę”8. Ktokolwiek przeto może być bez miłości nadprzyrodzonej, może być bez łaski uświęcającej, a w następstwie bez dobrych obyczajów. Otóż proroctwo może występować bez miłości nadprzyrodzonej. Przemawiają za tym dwa powody: pierwszy nasuwa czynność miłości i proroctwa, gdyż proroctwo należy do myśli, zaś czynność myśli poprzedza czynność woli, którą doskonali miłość. Stąd też Apostoł9 wylicza proroctwo wraz z innymi darami dotyczącymi myśli, które można mieć bez miłości nadprzyrodzonej. Drugi nasuwa ich cel; bowiem proroctwa — tak jak i innych charyzmatów — udziela się dla pożytku Kościoła; św. Paweł wyraźnie o tym pisze: „Wszystkim zaś objawia się Duch dla [wspólnego] dobra”10, nie ma zaś wprost na celu zjednoczenia serca samego proroka z Bogiem, co właśnie ma czynić miłość. I dlatego — gdy chodzi o pierwszy korzeń dobrych obyczajów — proroctwo może bez nich występować.
Jeżeli natomiast — mówiąc o dobrych obyczajach — bierzemy pod uwagę uczucia duszy i zewnętrzną działalność, to w takim razie ktoś może nie otrzymać daru proroctwa na skutek złych obyczajów. Czemu? Bo do proroctwa wymagane jest, żeby umysł wzbił się jak najwyżej: do kontemplacji spraw duchowych, a temu na przeszkodzie stoją namiętności i nieuporządkowane zajmowanie się sprawami zewnętrznymi. Stąd to Pismo św. mówi o „uczniach proroków”, że „mieszkali razem z Elizeuszem”11, prowadząc poniekąd życie odosobnione, żeby światowe zajęcia nie pozbawiły ich daru proroctwa.
Na 1. Niektórym ludziom udziela się daru proroctwa bądź dla pożytku innych, bądź to dla oświecenia ich własnego umysłu: i właśnie do ich dusz Mądrość Boża przez łaskę uświęcającą, „zstępując, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków”. — Atoli niektórzy otrzymują dar proroctwa jedynie dla pożytku innych; są oni jakby narzędziami Boskiego działania. O nich to Hieronim — wyjaśniając słowa św. Mateusza: [„Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia”12] — pisze: „Prorokowanie, czynienie cudów i wyrzucanie diabłów niekoniecznie jest zasługą tego, kto to czyni, ale dokonuje tego albo wezwanie imienia Chrystusa, albo dzieje się to na potępienie tych, którzy je wzywają, albo udziela się tego dla pożytku tych, którzy widzą i słyszą”13.
Na 2. Wyjaśniając te słowa ewangelisty, Grzegorz pisze: „Gdy miłujemy usłyszane tajemnice niebieskie, to już znamy owe umiłowane tajemnice, boć sama miłość jest

oznajmieniem. Wszystko więc [Jezus] im oznajmił, ponieważ wolni od światowych pożądań, pałali ogniem najwyższej miłości”14. I w tym znaczeniu nie zawsze bywają objawiane prorokom Boskie tajemnice.
Na 3. Nie wszyscy źli są drapieżnymi wilkami, lecz tylko ci, którzy rozmyślnie szkodzą innym. Jan Chryzostom — wyjaśniając ów tekst Mateusza — tak pisze: „Chociaż niektórzy z katolickich doktorów są grzesznikami, to wprawdzie nazywa się ich niewolnikami grzechu, wszelako nie uważa się ich za drapieżnych wilków, bo nie mają zamiaru gubić chrześcijan”15. A ponieważ proroctwo ma na celu pożytek innych, jest oczywiste, że tacy [co mają taki zamiar] są fałszywymi prorohami, boć nie po to Bogich posłał.
Na 4. Nie zawsze dary Boże są udzielane bezwzględnie najlepszym, ale niekiedy tym, którzy najlepiej się nadają na przyjęcie takowego daru. W ten to sposób Bóg daje dar proroctwa tym, których uważa za najlepszych do tego daru.

Artykuł 5

CZY JAKIEŚ PROROCTWO POCHODZI OD ZŁYCH DUCHÓW ?

Zdaje się, iż żadne proroctwo nie pochodzi od złych duchów, bo:
1. Według Kasjodora proroctwo jest to „objawienie Boże”1. Lecz to, co czyni zły duch, nie jest Boże. Żadne zatem proroctwo nie może pochodzić od złego ducha.
2. Jak wyżej powiedziano2, prorockie poznanie wymaga jakiegoś oświecania. Lecz jak w Pierwszej Części wyłożono3, złe duchy nie oświecają ludzkiej myśli. Żadne więc proroctwo nie pochodzi od złych duchów.
3. Żadnej skuteczności nie ma taki znak, który potwierdza przeciwną stronę. Otóż proroctwo jest znakiem potwierdzającym wiarę. Stąd też glosa do słów: „[Mamy ... różne dary]: bądź dar proroctwa dla, potrzeb wiary”4 powiada: „Zwróć uwagę na to, że w wyliczaniu łask [św. Paweł] zaczyna od proroctwa, które jest pierwszym dowodem na to, że nasza wiara jest zgodna z rozumem, jako że wierzący, po otrzymaniu Ducha Świętego, prorokowali”8. A więc proroctwo nie może być od złych duchów.

Wbrew temu czytamy w Piśmie św.: „Wydal rozkaz, aby zgromadzić przy mnie całego Izraela na górze Karmel, a także czterystu pięćdziesięciu proroków Baala oraz czterystu proroków Aszery, stołowników Izebel”8. Lecz ci prorocy byli rzecznikami kultu złych duchów. A więc chyba i od złych duchów wywodzi się jakieś proroctwo.

Odpowiedź: Jak już wiemy7, w swojej treści proroctwo zawiera znajomość tego, co odległe czy niedostępne dla ludzkiego poznawania. Jest zaś jasne, że myśl wyższego rzędu może znać to, co jest odległe czy niedostępne dla myśli niższego rzędu. Otóż według porządku natury ponad ludzką myślą istnieje nie tylko myśl Boga, ale także myśl aniołów dobrych i złych. I dlatego złe duchy — nawet swoim naturalnym poznaniem — znają niejedno, co jest odległe czy niedostępne dla ludzkiego poznania: i to mogą ludziom wyjawiać. Zasadniczo jednak i najbardziej niedostępne jest to, co sam tylko Bóg zna. I dlatego proroctwo brane właściwie i zasadniczo dokonuje się jedynie poprzez Boże objawienie. Ale i objawienie dokonane przez złych duchów

może pod jakimś względem nosić miano proroctwa. Stąd też tych, którym złe duchy coś objawiły. Pismo św. nie nazywa bez określeń prorokami, ale z jakąś przydawką, np. „fałszywi prorocy” lub „prorocy bożków”. Augustyn daje taką przestrogę: „Gdy zły duch uniesie człowieka aż do tego, tj. do zjaw, wówczas czyni go albo diabelskim, albo opętanym, albo fałszywym prorokiem”8.
Na 1. W przytoczonym miejscu Kasjodor określa proroctwo w jego właściwym i zasadniczym znaczeniu.
Na 2. Złe duchy, to co wiedzą wyjawiają ludziom nie przez oświecenie ich myśli, ale przez jakieś widzenie w wyobraźni lub nawet odzywając się dostrzegalnie. Przez to też to proroctwo odbiega od prawdziwego proroctwa.
Na 3. Istnieją znaki także i zewnętrzne, którymi można odróżnić proroctwo złych duchów od proroctwa Bożego. Chryzostom tak o tym pisze: „Niektórzy prorokują w duchu diabelskim: takimi są wróżbici; odróżnić ich można po tym, że diabeł mówi niekiedy nieprawdę; Duch Święty nigdy”9. Zaś w Piśmie św. czytamy: „Jeśli pomyślisz w swym sercu: a w jaki sposób poznam słowo, którego Jahwe nie mówił? Gdy prorok przepowie coś w imieniu Jahwe, a słowo jego będzie bez skutku i nie spełni się, [znaczy to, że] tego Jahwe do niego nie mówił”10.

Artykuł 6

CZY PROROCY ZŁYCH DUCHÓW PRZEPOWIADAJĄ NIEKIEDY PRAWDĘ ?

Zdaje się, że prorocy złych duchów nigdy nie przepowiadają prawdy, bo:
1. Ambroży pisze: „Wszelka prawda, ktokolwiek by ją głosił, pochodzi od Ducha Świętego"1. Lecz prorocy złych duchów nie mówią w imieniu Ducha Świętego, bo jak mówi św. Paweł: „Nie ma sprzymierzenia między Chrystusem a Beliarem”2. A więc chyba tacy prorocy nigdy nie mówią prawdy.
2. Jak prawdziwi prorocy są natchnieni przez Ducha prawdy, tak prorocy złych duchów są natchnieni przez ducha kłamstwa: stosownie do słów Pisma św.: „Wyjdę i stanę się duchem kłamstwa w ustach wszystkich jego proroków”3. Lecz jak wyżej powiedziano4, prorocy natchnieni przez Ducha Świętego nigdy nie mówią fałszu. A więc prorocy złych duchów nigdy nie mówią prawdy.
3. Św. Jan pisze o diable: „Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa”5. Lecz dając natchnienie swoim prorokom, diabeł mówi od siebie tylko, bo nikt go nie ustanowił głosicielem prawdy w imieniu Boga, jako że „nie ma nic wspólnego między światłem a ciemnością”6. A więc prorocy złych duchów nigdy nie głoszą prawdy.

Wbrew temu jakaś glosa do Księgi Liczb pisze: „Balaam był wróżbitą; znał nieraz naprzód przyszłość dzięki pomocy złych duchów i sztuki czarnoksięskiej”7. Tenże jednak Balaam przepowiedział niejedno prawdziwe zdarzenie, jak np. to: „Wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło”8. A więc również i prorocy złych duchów przepowiadają prawdę.

Odpowiedź: Z prawdą w poznawaniu jest tak, jak z dobrem w istniejących rzeczach. Otóż niemożliwe jest znaleźć w istniejących rzeczach coś, co by było pozbawione całkowicie dobra. Stąd też i niemożliwe jest istnienie jakiegoś poznania, które by było całkowicie fałszywe: bez domieszki jakiejś prawdy. Będą tak to wyraża: „Żadna nauka nie jest aż tak fałszywa, żeby wśród jej fałszu nie znalazła się domieszka jakiejś prawdy”9. Stąd też i nauka złych duchów, którą dają swym prorokom, zawiera w sobie coś z prawdy, przez co staje się możliwą do przyjęcia; w ten bowiem sposób pozory prawdy wiodą myśl na drogę fałszu, tak jak pozory dobra wiodą wolę na drogę zła. Chryzostom tak pisze: „Dozwolono diabłu niekiedy mówić prawdę, by swoje kłamstwo zalecił szczyptą prawdy”10.
Na 1. Nie zawsze prorocy złych duchów mówią pod wpływem objawienia otrzymanego od szatanów, ale niekiedy mówią pod Bożym natchnieniem; jaskrawym przykładem na to jest Balaam; jak czytamy w Księdze Liczb11, był on prorokiem złych duchów, a jednak mówi się tamże o nim, że przemawiał doń Bóg. Wszak Bóg posługuje się nawet złymi dla pożytku dobrych. Stąd też i przez proroków złych duchów przepowiada niektóre prawdziwe sprawy: by tym wiarygodniejszą stała się prawda, którą poświadczają przeciwnicy, oraz by przez ich wyrocznie skuteczniej przywieść do prawdy ludzi, którzy takowym prorokom dają posłuch. Przecież i Sybille przepowiedziały wiele prawdziwych szczegółów o Chrystusie. /10a/ Ale nawet gdy prorocy złych duchów mówią z pouczenia przez tychże złych duchów, to jednak przepowiadają niejedno prawdziwe zdarzenie: niekiedy mocą swojej własnej natury, której twórcą jest Duch Święty, a niekiedy z objawienia danego im przez dobre duchy, jak to jest jasne z nauki św. Augustyna12. W ten to sposób także i ta odrobina prawdy, którą złe duchy głoszą, pochodzi od Ducha Świętego.
Na 2. Prawdziwy prorok zawsze otrzymuje natchnienie od Ducha prawdy, w którym nie ma żadnego fałszu: i dlatego nigdy nie mówi fałszu. Natomiast prorok fałszu nie zawsze bywa pouczany przez ducha fałszu, lecz niekiedy także otrzymuje natchnienie od Ducha prawdy. Także i sam duch fałszu, jak już wyłożono13, niekiedy głosi prawdę, a niekiedy fałsz.
Na 3. To uważa się za swoiście własne złych duchów, co oni mają od siebie samych, mianowicie kłamstwo i grzech. Tego zaś, co należy do ich własnej natury, nie mają od siebie samych, ale od Boga. Otóż jak się rzekło14, mocą własnej natury niekiedy przepowiadają prawdę. Posługuje się też nimi Bóg dla ujawnienia prawdy, aby się to przez nich dokonało, objawiając im za pośrednictwem aniołów Boże tajemnice, o czym zresztą już była mowa15.

ZAGADNIENIE 173
SPOSÓB PROROCKIEGO POZNAWANIA

Następnie należy rozważyć sposób prorockiego poznawania. Ujmiemy to w cztery pytania: l. Czy prorocy widzą samą istotę Boga? 2. Czy profetyczne obja-wienie dokonuje się poprzez wlanie jakichś form poznawczych, czy też poprzez samo tylko wlanie światła? 3. Czy profetyczne objawienie łączy się zawsze z zawieszeniem

zmysłów? 4. Czy proroctwo wymaga od proroka tego, żeby zawsze znał to, co prorokuje?

Artykuł 1

CZY PROROCY WIDZĄ SAMĄ ISTOTĘ BOGA ?

Zdaje się, że prorocy widzą samą istotę Boga, bo:
1. Glosa do słów Izajasza: „Rozporządź domem twoim”1 itd. powiada: „Prorocy mogą czytać w samej księdze znającej przyszłość wiedzy Boga”2. Lecz znająca przyszłość wiedza Boga jest nie czym innym, jak samą Jego istotą. A więc prorocy widzą samą istotę Boga.
2. Augustyn tak pisze: „W tej wiecznej prawdzie, z której wszystkie doczesne rzeczy zostały uczynione, widzimy oczyma duszy formę, według której istniejemy i działamy”3. Lecz spośród wszystkich ludzi prorocy cieszą się największą znajomością spraw Bożych. Oni przeto najbardziej widzą istotę Boga.
3. Prorocy znają naprzód przyszłe zdarzenia przygodne z „niewzruszoną prawdziwością”. W ten zaś sposób istnieją one li tylko w samym Bogu. A więc prorocy widzą samego Boga.

Wbrew temu: widzenie istoty Boga w niebie nie będzie mieć końca. Lecz jak pisze Apostoł: „proroctwa się skończą”4. A więc proroctwo nie dokonuje się poprzez widzenie Bożej istoty.

Odpowiedź: Proroctwo wyraża poznawanie Boga jakby z oddala istniejącego; stąd to w liście do Hebrajczyków napisano o prorokach: „patrzyli na to z daleka”5. Otóż ci, którzy są w niebie w stanie szczęśliwości, nie widzą jakby z daleka, ale jakby z bliska, stosownie do słów psalmu: „Prawi mieszkać będą przed Twoim obliczem”6. Stąd jasne jest, że prorockie poznanie jest inne niż poznanie doskonałe, które będzie w niebie. Różni się też od niego jak niedoskonałe od doskonałego, i gdy — jak to widać z listu św. Pawła7 — nastanie doskonałe, skończy się prorockie po-znanie.
Otóż byli tacy teologowie8, którzy — chcąc podać różnicę między prorockim poznawaniem a poznawaniem zbawionych — tak mówili: Prorocy widzieli samą istotę Bożą, którą owi teologowie nazwali „zwierciadłem wieczności”; nie widzieli jej jednak taką, jaka jest przedmiotem szczęśliwych, lecz o ile w niej są idee czy pierwowzory przyszłych zdarzeń. — Ale to jest zgoła niemożliwe. Bowiem Bóg jest przedmiotem szczęścia według samej swojej istoty, stosownie do powiedzenia Augustyna: „Szczęśliwym jest ten, kto Ciebie zna, nawet gdyby nie znał ich”9, tj. stworzeń. Nie jest zaś możliwe, żeby ktoś widział idee stworzeń w samej istocie Boga, a nie widział tejże istoty: już to dlatego, że Boska istota jest ideą wszystkiego, co się staje, przy czym owa idea nie dodaje do Bożej istoty niczego, chyba tylko stosunek do stworzeń; już to dlatego, że pierwej jest poznanie rzeczy w samej sobie niż poznawanie jej w stosunku do drugiego: pierwej jest poznawanie Boga jako przedmiotu szczęśliwości niż poznawanie Go według istniejących w Nim idei rzeczy. I dlatego nie może tak być, żeby prorocy widzieli Boga według idei stworzeń, a nie o ile jest przedmiotem szczęśliwości.

Z tych to powodów należy tak odpowiedzieć: widzenie prorockie nie jest widzeniem samej istoty Bożej, a tego, co prorocy widzą, nie widzą w samej istocie Bożej, ale w jakichś podobieństwach, zależnie od oświecenia światłem Bożym. Stąd to Dionizy — mówiąc o widzeniach prorockich — pisze: „Mądry teolog to widzenie uznaje za Boskie, które dokonuje się przez podobieństwa rzeczy ogołoconych z cielesnych form, i które z rzeczy widzianych prowadzi do spraw Bożych”10. I tego to pokroju podobieństwa o-świecone Bożym światłem bardziej zasługują na miano zwierciadła niż istota Boża. Czemu? bo w zwierciadle odbijają się postacie innych rzeczy, czego nie można powiedzieć o Bogu. Natomiast wspomniane oświecenie umysłu proroka można nazwać zwierciadłem: w tym znaczeniu, że w nim odbija się podobieństwo prawdy Boskiej znajomości zdarzeń przyszłych. Z tego to powodu zwie się „zwierciadłem wieczności”, bo jakby przedstawia znajomość Boga spraw przyszłych, który — jak już powiedziano” — w swojej wieczności widzi wszystko jako teraz obecne.
Na 1. W tym znaczeniu mówi się o prorokach, że czytają w księdze znającej przyszłość wiedzy Boga, iż prawda płynąca z samej owej wiedzy Boga spraw przyszłych odbija się w umyśle proroka.
Na 2. W tym znaczeniu mówi się o człowieku, że w pierwszej prawdzie widzi swoją formę, dzięki której istnieje, iż podobieństwo pierwszej prawdy jaśnieje w ludzkim umyśle, przez co dusza otrzymuje zdolność poznawania samej siebie.
Na 3. Przyszłe zdarzenia przygodne są w Bogu z „niewzruszoną prawdziwością”, zaś Bóg może wrazić w umysł proroka podobną ich znajomość, przy czym prorok nie musi widzieć istoty Bożej.

Artykuł 2

CZY W PROFETYCZNYM OBJAWIENIU BÓG WRAŻA W UMYSŁ PROROKA NOWE FORMY POZNAWCZE RZECZY, CZY TEŻ JEDYNIE NOWE ŚWIATŁO ?

Zdaje się, że w profetycznym objawieniu Bóg nie wraża w umysł proroka nowych form poznawczych rzeczy, a tylko nowe światło, bo:
1. Glosa Hieronima1 do słów Amosa2 powiada, że prorocy posługują się porównaniami rzeczy wziętymi ze środowiska, w którym się obracali. Otóż gdyby widzenie prorockie dokonywało się poprzez jakieś formy poznawcze nowo utworzone i wrażono, żadnego wpływu nie miałoby obracanie się w tym czy innym środowisku. A więc w duszę proroka nie są wrażane jakieś nowe formy poznawcze, a tylko samo światło profetyczne.
2. Według Augustyna3, nie jest prorokiem ten, kto widzi coś w wyobraźni, ale kto ma widzenie umysłowe. Stąd to Pismo św. mówi o Danielu: „Zrozumiał słowo, a jego sens znalazł w widzeniu”4. Lecz widzenie umysłowe — jak tenże autor podaje5 — nie dokonuje się za pomocą podobizn, ale przez samą prawdę rzeczy. Jak z tego widać, profetyczne objawienie nie odbywa się poprzez wrażenie jakichś form pozna-wczych.
3. Darem proroctwa Duch Święty przedstawia człowiekowi to, co przewyższa siły natury. Otóż człowiek siłami natury zdoła tworzyć wszelkiego rodzaju formy

poznawcze rzeczy. Wydaje się więc, że w profetycznym objawieniu nie bywają wlewane jakieś formy poznawcze rzeczy, a tylko światło umysłowe.

Wbrew temu Ozeasz pisze: „Jam jest Jahwe ... mówiłem do proroków], mnożyłem widzenia i przez proroków głosiłem upodobnienie, przypowieści”6. Lecz mnożenie widzeń nie dokonuje się na skutek światła umysłowego, które jest wspólne w każdym profetycznym widzeniu, ale na skutek różności form poznawczych, dzięki którym dokonuje się upodobnienie [myśli z przedmiotem]. A więc wydaje się, że w profetycznym objawieniu bywają wrażane nowe formy poznawcze rzeczy, a nie tylko światło umysłowe.

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna: „Prorockie poznawanie to przede wszystkim rzecz umysłu”7. Otóż gdy chodzi o poznawanie ludzkiego umysłu, trzeba uwzględnić: pierwsze, przyjmowanie względnie przedstawienie rzeczy; drugie, sąd o rzeczach przedstawionych. Rzeczy zaś bywają przedstawiane ludzkiemu umysłowi w postaci jakichś form poznawczych. Zgodnie z porządkiem natury formy te najpierw muszą być obecne w zmyśle, następnie w wyobraźni, wreszcie w myśli możnościowej, która doznaje zmiany ze strony form poznawczych dobytych z wyobrażeń na skutek oświetlenia dokonanego przez myśl czynną. W wyobraźni zaś znajdują się formy rzeczy postrzegalnych nie tylko tak, jak je ona otrzymała od zmysłu, ale formy te ulegają w niej rozmaitym przeobrażeniom: bądź to na skutek zmiany w ciele, co nieraz występuje u śpiących i obłąkanych, bądź też na skutek nakazu rozumu układającego wyobrażenia według tego, nad czym ma się myśleć. Jak bowiem z różnie ustawionych liter wychodzą słowa o różnym znaczeniu, tak i z różnego układu wyobrażeń powstają w myśli różne formy myślowe, czyli pojęcia. — Sąd zaś ludzkiego umysłu [o tych rzeczach przedstawionych] zależy od siły światła umysłowego.

Otóż w jednym i drugim wypadku dar proroctwa przynosi coś ludzkiemu umysłowi ponad to, do czego on jest zdolny z natury: zarówno gdy chodzi o sąd — przez wlanie umysłowego światła, jak i gdy chodzi o przyjmowanie czyli przedstawienie rzeczy, co dokonuje się przez formy poznawcze. I tylko biorąc pod uwagę to drugie, można ludzkie nauczanie przyrównać do profetycznego objawienia. Człowiek bowiem przedstawia swojemu uczniowi jakieś rzeczy za pomocą znaków mowy; nie może zaś — jak to Bóg czyni — oświecać wewnątrz. W proroctwie jednak spośród tych dwóch ważniejsze jest pierwsze, tj. sąd, który jest dopełnieniem poznania. I dlatego, gdy Bóg przedstawił komuś jakieś rzeczy za pomocą widziadeł: jak np. Faraonowi8 i Nabuchodonozorowi9, albo też za pomocą widziadeł cielesnych: jak np. Baltazarowi10, to takiego nie należy uważać za proroka, chyba że równocześnie jego umysł otrzyma światło uzdalniające go do wydania sądu. Samo zaś ukazywanie się [widziadeł bez posiadania własnego sądu] jest czymś nie-doskonałym w dziedzinie proroctwa; stąd też niektórzy11 nazywają to 'przypadek proroctwa', tak jak i wywróżenie prawdy ze snów. Natomiast prorokiem jest ten, którego myśl została choćby tylko oświecona do wydawania sądu, i to nawet o tym, co inni widzieli w wyobraźni; przykładem na to jest Józef, który wyłożył Faraonowi jego sen12. Zasadniczo jednak, jak uczy Augustyn, „Ten najbardziej zasługuje na miano proroka, kto celuje w jednym i drugim: a więc kto w duchu widzi brzemienne w treść podobieństwa rzeczy cielesnych i zarazem żywością umysłu je rozumie”13.

Bóg zaś przedstawia umysłowi proroka: niekiedy z zewnątrz jakieś formy postrzegalne za pomocą zmysłów; tak właśnie Daniel widział pismo na ścianie14; niekiedy zaś przedstawia coś jego wyobraźni, i to albo przez formy nie otrzymane od zmysłów [zewnętrznych], a całkowicie [utworzone i] wrażono przez Boga; dajmy na to, gdyby jakiemuś ślepemu od urodzenia zostały wrażono w wyobraźnię podobizny barw; albo także przez formy ułożone przez Boga z tego, co zmysły dostarczyły; tak to właśnie Jeremiasz „widział wrzący kocioł ... od strony północnej”15; niekiedy wreszcie wrażając wprost w sam umysł formy myślowe, tj. pojęcia, co widać na przykładzie tych, którzy otrzymują wiedzę lub mądrość wlaną: jako to Salomon16 i apostołowie17.

Bóg wlewa światło duchowe w ludzki umysł: niekiedy dla osądzenia i wyjaśnienia tego, co inni widzieli, jak to już powiedzieliśmy o Józefie; widać to i na przykładzie apostołów. Pisze o nich Łukasz, że Pan „oświecił ich umysł, aby rozumieli Pisma”18; do tego zalicza się [tzw. u św. Pawła]: „łaska tłumaczenia języków”19; /11/ niekiedy także dla osądzania w świetle Bożej prawdy tego, czego człowiek doświadcza w naturalnym biegu życia; niekiedy wreszcie dla wydania prawdziwego i skutecznego sądu o tym, jak należy postąpić, stosownie do słów Izajasza: „Duch Pański był jego przewodnikiem”20.

Jasno z tego widać, że profetyczne objawienie niekiedy dokonuje się przez samo wlanie światła; niekiedy zaś przez wrażenie nowo utworzonych form poznawczych lub przez inne ułożenie już posiadanych.

Na 1. Jak się rzekło21, w profetycznym objawieniu niekiedy Bóg układa formy już istniejące w wyobraźni i otrzymane od zmysłów, by dostosować je do prawdy, którą chce objawić: i wtedy środowisko, w którym dawniej żył prorok, ma jakiś wpływ na same porównania; nie ma zaś, gdy Bóg wraża z zewnątrz całkiem nowe formy.

Na 2. Umysłowe widzenie nie dokonuje się za pomocą jakichś cielesnych i jednostkowych podobizn, ale za pomocą jakiejś myślowej podobizny; Augustyn pisze: „Duch ma podobiznę poznanej rzeczy”22. W objawieniu profetycznym tę myślową podobiznę Bóg niekiedy wlewa bezpośrednio sam; niekiedy zaś z pomocą profetycznego światła wypływa ona z form u-tworzonych w wyobraźni, jako że na skutek oświecenia wyższym światłem umysł — pod tymi formami utworzonymi w wyobraźni — dostrzega głębszą prawdę.

Na 3. Człowiek siłami natury zdoła tworzyć w wyobraźni wszelkiego rodzaju formy: o ile ujmuje się je bezwzględnie; nie zdoła jednak tego czynić, gdy one mają przedstawiać prawdy myślowe, przekraczające myśl człowieka. Do tego bowiem konieczna jest pomoc nadprzyrodzonego światła.

Artykuł 3

CZY W PROFETYCZNYM WIDZENIU ZAWSZE NASTĘPUJE ODEJŚCIE OD ZMYSŁÓW ?

Zdaje się, że w profetycznym widzeniu zawsze następuje odejście od zmysłów, bo:
1. W Piśmie św. czytamy: „Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego”1. Lecz glosa do samego początku Psałterza tak pisze: „Widzenie przez sny i widziadła odbywa się poprzez to, co tylko pozornie wydaje się, że jest mówione lub dokonywane”2. Otóż odejście od zmysłów zachodzi wtedy, gdy coś tylko z pozoru wydaje się, że jest mówione lub dokonywane, a w rzeczywistości nie jest. A więc proroctwo zawsze dokonuje się z równoczesnym odejściem od zmysłów.
2. Wytężone działanie jednej władzy psychicznej powoduje ustanie działania innej władzy; kto np. z ogromnym napięciem słucha czegoś, nie widzi tego, co się przed nim dzieje. Lecz w profetycznym widzeniu myśl w swojej czynności wzbija się i natęża do najwyższych granic. A więc chyba ono zawsze wiąże się z równoczesnym ustaniem działania zmysłów.
3. To niemożliwe, żeby ten sam osobnik był zwrócony równocześnie w dwie przeciwne strony. Lecz w profetycznym widzeniu umysł jest zwrócony do góry, aby otrzymywać coś od wyższej istoty. Nie może więc chyba równocześnie być zwróconym do rzeczy postrzegalnych. Konieczne chyba przeto jest, żeby profety-czne objawienie dokonywało się przy jednoczesnym oderwaniu od zmysłów.

Wbrew temu w Piśmie św. czytamy: „Dary duchowe proroków niechaj zależą od proroków”3. Nie zależałyby jednak od nich, gdyby prorok — przez odejście od zmysłów — nie był świadom siebie samego. A więc chyba profetyczne widzenie nie dzieje się przy równoczesnym odejściu od zmysłów.

Odpowiedź: Jak już powiedziano4, profetyczne objawienie dokonuje się w czworaki sposób: przez wlanie umysłowego światła, przez udzielenie umysłowi form myślowych czyli pojęć, przez udzielenie lub ułożenie form w wyobraźni, przez stawienie przed zmysłami form czy postaci postrzegalnych. Jest jasne, że nie ma odejścia od zmysłów, gdy coś zostaje przedstawione umysłowi proroka przez formy czy postacie postrzegalne: czy to specjalnie po to utworzone przez Boga, jak to było z krzakiem ukazanym Mojżeszowi5, oraz z pismem ukazanym Danielowi6, czy też wytworzone przez inne przyczyny, tak jednak, że — zgodnie z zamiarem opatrzności Bożej — wyznaczono mu rolę oznaczania czegoś proroczo; tak np. arka Noego oznaczała Kościół.

Również to, że umysł proroka jest oświecony światłem myślowym lub formowany nowymi pojęciami, nie pociąga za sobą odejścia od zewnętrznych zmysłów, bo człowiek ma doskonały sąd myśli dopiero przez nawrót do rzeczy postrzegalnych, od których — jak wyłożono w Pierwszej Części7 — zaczyna się poznawanie.

Natomiast konieczne jest oderwanie od zewnętrznych zmysłów wtedy, gdy profetyczne objawienie dokonuje się poprzez zjawy w wyobraźni, by tego ukazania się zjaw nie pomieszać z tym, co z zewnątrz zmysły odbierają. A to oderwanie od zmysłów zewnętrznych jest niekiedy całkowite: gdy człowiek niczego nie odbiera zewnętrznymi zmysłami; niekiedy zaś jest połowiczne: gdy człowiek cośkolwiek odbiera zewnętrznymi zmysłami, nie odróżnia jednak w pełni tego, co z zewnątrz odbiera, od zjaw powstałych w wyobraźni. Tak o tym Augustyn pisze: „Tak się widzi powstające w duszy obrazy ciał, jak się widzi ciała poprzez ciało, a więc tak, że równocześnie — jakby oczami duszy — widzi się jednego człowieka jako obecnego, a drugiego jako nieobecnego”8. Takowe jednak odejście od zmysłów u proroków nie jest następstwem jakiegoś zaburzenia w naturze czy psychice, jak to ma miejsce u opętanych i obłąkanych, ale jakowejś przyczyny u-stawiającej: albo naturalnej, np. sen, albo duchowej, np. napięcie kontemplacji, jak to się działo z św. Piotrem, który — gdy się modlił w górnym pokoju: „wpadł w zachwycenie”9, albo Bożej mocy porywającej duszę, jak to się przydarzyło Ezechielowi: „Była nad nim ręka Jahwe”10.
Na 1. Przytoczony tekst Pisma św. mówi o prorokach, w których wyobraźnię wrażono nowe obrazy lub ustawiono już w niej istniejące, i to: albo w czasie snu, stąd słowa: „w snach”, albo na jawie, stąd słowa: „przez widzenia”.
Na 2. Wtedy następuje odejście od zmysłów wskutek wielkiego natężenia myśli, gdy umysł z napiętą uwagą docieka czegoś nieobecnego: niedostępnego czy odległego dla zmysłów. Nie musi jednak umysł odchodzić od zmysłów, gdy z natężeniem skupia uwagę na urządzaniu lub osądzaniu rzeczy postrzegalnych.
Na 3. Ruch czy wzlot umysłu proroka nie dokonuje się mocą własną ale mocą wyższą. I dlatego, gdy umysł proroka działaniem wyższej mocy jest wiedziony do wydawania sądu o rzeczach postrzegalnych lub rozporządzania nimi, nie zachodzi odejście od zmysłów; zachodzi ono jedynie wtedy, gdy umysł zostaje uniesiony do kontemplacji wzniosłych prawd.
Na 4. W powiedzeniu: „Dary duchowe proroków niechaj zależą od proroków” chodzi o prorockie wypowiedzi ; o nich to przecież mówi Apostoł w tym miejscu: mianowicie gdy prorocy oznajmiają to, co widzieli, czynią to z własnego przekonania i świadomie, a nie na skutek zaburzenia umysłu, jak opętani, co zarzu-cają Pryscylla i Montanus.
/12/ Za to w momencie samego odbierania profetycznego objawienia raczej są ulegli duchowi, tj. darowi proroctwa.

Artykuł 4

CZY PROROCY ZAWSZE ZNAJĄ TO, CO PROROKUJĄ ?

Zdaje się, że prorocy zawsze znają to, co prorokują, bo:
1. Augustyn pisze: „Niektórym ukazywały się w wyobraźni znaki poprzez jakoweś podobieństwa cielesnych rzeczy. Ale póki nie wejdzie umysł i nie zrozumie tych znaków, nie ma proroka”1. Otóż co się rozumie, to się zarazem i zna. A więc prorok zna dobrze to, co prorokuje.
2. Profetyczne światło jest silniejsze i wyższe niż światło przyrodzonego rozumu. Lecz każdy, kto posiada wiedzę dzięki przyrodzonemu światłu, zna dobrze to, co wie. A

więc i każdy, kto dzięki profetycznemu światłu coś oznajmia, zna dobrze to, co głosi.

3. Proroctwo ma na celu oświecanie ludzi. Sw. Piotr wyraźnie pisze: „Mamy jednak mocniejszą, prorocką mowę, a dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu”2. Otóż ten tylko może oświecać innych, kto sam jest oświecony. Wydaje się więc, że to najpierw prorok zostaje oświecony, by znał to, co innym ogłasza.

Wbrew temu czytamy u Jana: „Tego jednak Kajfasz nie powiedział sam od siebie, ale jako najwyższy kapłan w owym roku wypowiedział proroctwo, że Jezus miał umrzeć za naród” itd.3 Lecz Kajfasz nie wiedział tego, co mówił. Nie każdy więc, kto prorokuje, zna to, co prorokuje.

Odpowiedź: W profetycznym objawieniu Duch Święty porusza umysł proroka jako swoje narzędzie, które wszakże nie dociąga do poziomu głównej przyczyny działającej. A pobudza go nie tylko do rozumienia czegoś, lecz także do mówienia lub czynienia czegoś: niekiedy do tych wszystkich trzech czynności naraz, niekiedy do dwóch z nich, niekiedy do jednej tylko. W każdej też z nich może wystąpić jakiś brak znajomości. I tak, gdy Duch Święty porusza umysł proroka do oceniania lub rozumienia czegoś, to niekiedy przywodzi go tylko do tego, żeby rozumiał ową rzecz, niekiedy zaś nadto przywodzi go do rozumienia, że ta rzecz została mu objawiona przez Boga. Podobnie też niekiedy pobudza umysł proroka do mówienia czegoś, ale tak, żeby rozumiał to, co Duch Święty przez te słowa zamierza: tak było z Dawidem, który mówił: „Duch Jahwe mówi przeze mnie”4; niekiedy zaś ten, którego umysł pod tchnieniem Ducha Świętego wypowiada jakieś słowa nie rozumie tego, co tenże Duch przez te słowa zamierza; przykładem tego jest Kajfasz5. Tak samo wreszcie jest z tym, którego umysł Duch Święty pobudził do zrobienia czegoś: niekiedy rozumie co to oznacza; tak było z Jeremiaszem, który ukrył pas w Eufracie6, a niekiedy nie; np. żołnierze dzielący szaty Chrystusa między siebie nie rozumieli co to oznacza7. Zatem gdy ktoś jest świadom tego, że to Duch Święty porusza go do oceniania, mówienia lub robienia czegoś, wówczas zachodzi właściwe proroctwo; gdy zaś jest poruszony, ale nie jest tego świadom, wówczas nie zachodzi proroctwo doskonałe, a tylko jakieś tknięcie profetyczne (instinctus propheticus).

Należy jednak wiedzieć, że — jak już powiedziano — umysł proroka jest narzędziem, które nie dociąga. Stąd też nawet i prawdziwi prorocy nie znają tego wszystkiego, co Duch Święty zamierza przez to, co widzą, mówią lub czynią.
W świetle tego jasną jest odpowiedź na zarzuty. Mówią bowiem o prawdziwych prorokach, których umysł Bóg oświeca w sposób doskonały.

ZAGADNIENIE 174
PODZIAŁ PROROCTWA

Z kolei należy omówić podział proroctwa. Ujmiemy to w sześć pytań: 1. Ile mamy gatunków proroctwa? 2. Czy za wyższe należy uznać proroctwo bez zjaw w

wyobraźni? 3. Jak różne są stopnie proroctwa? 4. Czy Mojżesz był najwybitniejszym prorokiem? 5. Czy ktoś z widzących Boga może być prorokiem? 6. Czy z biegiem czasu proroctwo ulega rozwojowi?

Artykuł 1

CZY SŁUSZNIE PROROCTWO DZIELI SIĘ NA PROROCTWO PRZEZNACZENIA, PRZEWIDZENIA I GROŹBY?

Zdaje się, że podział proroctwa, jaki podaje glosa do słów: „Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna" itd.1, nie jest należyty. Oto co ona powiada: „Jedno proroctwo wyraża przeznaczenie Boga; musi się ono spełnić w sposób bezwzględny i niezależnie od naszej woli, np. to: „Oto Dziewica" itd.; inne wyraża przewidzenie Boże; w nim już nasza wola ma swój udział; trzecie nosi nazwę: groźba, i jest znakiem Bożego ostrzeżenia"2, bo:

1. Co jest spotykane w każdym proroctwie, nie może być jego gatunkiem. Lecz w każdym proroctwie występuje Boskie przewidzenie; jak bowiem glosa do słów Izajasza3 pisze: „Prorocy czytają w księdze przewidzenia"4. Wydaje się więc, że nie należy uważać przewidzenia za osobny gatunek proroctwa.
2. Jedno proroctwo zawiera groźbę, zaś inne obietnicę: a jedno miesza się z drugim. I rzeczywiście, Jeremiasz pisze: „Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wyplenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród (przeciw któremu orzekłem karę) nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać"5: oto proroctwo zawierające groźbę; i zaraz potem dodaje proroctwo zawierające obietnicę: „Innym razem postanawiam w stosunku do jakiegoś narodu lub królestwa, by je budować i sadzić. Jeżeli jednak czyni wobec Mnie zło, nie słuchając mojego głosu, będę żałował pomyślności, jaką postanowiłem go obdarzyć"6. Jak się więc uznaje proroctwo zawierające groźbę, tak też winno się uznać proroctwo zawierające obietnicę.
3. Zdaniem Izydora: „Mamy siedem rodzajów proroctwa: pierwszym jest zachwyt (extasis) czyli wzniesienie ducha; w takim to stanie św. Piotr widział naczynie spuszczone z nieba, napełnione wszelkiego rodzaju zwierzyną7; drugim jest widzenie (visio); ot tak, jak to czytamy u Izajasza: „Ujrzałem Pana siedzącego"8, itd.; trzecim jest sen; tak to właśnie Jakub widział we śnie drabinę9; czwartym jest ten, który dokonuje się poprzez obłok; tak mówił Bóg do Mojżesza10; piątym jest głos z nieba; zabrzmiał on np. w uszach Abrahama, mówiąc: „Nie podnoś ręki na chłopca"11; szóstym jest przyjęta przypowieść (accepta parabola), np. o Balaamie12; siódmym jest napełnienie Duchem Świętym, co występuje niemal u wszystkich proroków"13. Tenże autor podaje również trzy rodzaje widzeń: „Pierwsze, oczyma cielesnymi; drugie, w samej wyobraźni; trzecie, oczyma ducha"14. A ponieważ wyżej podany15 podział nie obejmuje tych siedmiu rodzajów Izydora, dlatego jest niewystarczający.

Wbrew temu jest powaga św. Hieronima16, który jest autorem powyższej glosy17.

Odpowiedź: W dziedzinie moralności gatunki usprawnień i czynności wyodrębniamy według przedmiotów. Przedmiotem zaś proroctwa jest to, co Bóg zna i co przekracza ludzkie zdolności. I dlatego — stosownie o wyżej podanego18 podziału — proroctwo dzieli się na różne gatunki, zależnie od tego, co nasza myśl zdoła wyodrębnić w tym, co Bóg zna. Otóż wyżej powiedzieliśmy19, że Bóg zna przyszłe zdarzenia w dwojaki sposób: Pierwszy, o ile są w swoich przyczynach: i tu mamy do czynienia z proroctwem zawierającym groźbę, które nie zawsze się spełnia; zapowiada ono bowiem jedynie następstwa grożące na skutek istnienia danej przyczyny; pojawieniu się ich jednak może niekiedy stanąć na przeszkodzie wejście jakichś innych czynników. Drugi, Bóg zna przyszłe zdarzenia w nich samych: albo jako mające się stać przez Niego: i tych dotyczy proroctwo przeznaczenia, Jako że zdaniem Damascena: „Bóg przeznacza to, co nie jest w nas”20, albo jako mające się stać wolną wolą człowieka: i tu zachodzi proroctwo zawierające przewidzenie; może ono dotyczyć zdarzeń dobrych i złych; przeciwnie, proroctwo zawierające przeznaczenie dotyczy tylko dobrych wydarzeń.

A ponieważ przewidzenie obejmuje także i przeznaczenie, dlatego glosa do początku Psałterza uznaje tylko dwa gatunki proroctwa, a mianowicie „zawierające przewidzenie” i „zawierające groźbę”21.

Na 1. Właściwie mówiąc przewidzenie jest to znajomość przyszłych zdarzeń tak jak są same w sobie; i w takim znaczeniu jest gatunkiem proroctwa. O ile jednak dotyczy ogólnie przyszłych zdarzeń — zarówno samych w sobie jak i w swoich przyczynach — wówczas pełni rolę wspólnego rodzaju dla wszystkich gatunków proroctwa.

Na 2. Proroctwo zawierające obietnicę mieści się w proroctwie zawierającym groźbę, bo w obu zachodzi ta sama podstawa prawdziwości. Raczej jednak bierze swą nazwę od groźby, gdyż Bóg bardziej jest skory do łagodzenia kary, niż do wycofywania obiecanych dobrodziejstw.

Na 3. Izydor dzieli proroctwo według sposobu prorokowania [tj. odbierania objawień]. Sposoby te mogą być różne: albo ze względu na różne władze poznawcze w człowieku, którymi są: zmysł, wyobraźnia i myśl. I tak zarówno Izydor jak i Augustyn22 przyjmują trzy sposoby widzeń.

Albo ze względu na różne postacie oddziaływania czy wpływania na duszę proroka. Może ono polegać na oświecaniu myśli, i to oznacza „napełnienie Duchem Świętym”, co Izydor umieszcza na siódmym miejscu. — Może polegać na wprowadzeniu zjaw w wyobraźnię; Izydor wymienia trzy tego sposoby: sen, który kładzie na trzecim miejscu, widzenie, którego doznaje się na jawie i które dotyczy jakiejkolwiek bądź sprawy, co kładzie na drugim miejscu, i zachwyt, w którego stan wpada się na skutek wzniesienia umysłu do jakichś wyższych spraw, co kładzie na pierwszym miejscu. — Może wreszcie polegać na postrzegalnych znakach; wymienia ich trzy; tym postrzegalnym znakiem albo jest jakaś cielesna rzecz z zewnątrz ukazująca się prorokowi, np. obłok, co umieszcza na czwartym miejscu; albo jest nim głos z zewnątrz powstały i dochodzący do słuchu człowieka, co kładzie na piątym miejscu; albo jest nim głos wydany przez człowieka wraz z przyrównaniem do jakiejś rzeczy, co należy do przypowieści. Izydor kładzie ją na szóstym miejscu.

Artykuł 2

CZY PROROCTWO, W KTÓRYM WYSTĘPUJE NARAZ WIDZENIE UMYSŁOWE I W WYOBRAŹNI, JEST WYŻSZE NIŻ TO, W KTÓRYM WYSTĘPUJE SAMO TYLKO WIDZENIE UMYSŁOWE?

Zdaje się, że proroctwo, w którym występuje widzenie umysłowe i w wyobraźni, jest wyższe niż to, w którym występuje tylko widzenie umysłowe, bo:
1. Augustyn tak pisze: „Mały to prorok, który w duchu widzi jedynie obrazy rzeczy oznaczanych: większym jest ten prorok, który otrzymał jedynie możność ich rozumienia; najbardziej prorokiem jest ten, kto celuje w jednym i drugim”1. To samo pisze glosa2 do słów św. Pawła: „Pod wpływem Ducha mówi rzeczy tajemne”3. Otóż to ostatnie zdanie Augustyna dotyczy proroka, który ma naraz widzenie umysłowe i w wyobraźni: i to też proroctwo jest wyższe.
2. Im większa jest siła jakiejś rzeczy, na tym bardziej odległe przedmioty się rozciąga. Lecz jak widać z powyższych4, profetyczne światło dotyczy głównie umysłu. Zatem chyba doskonalsze jest to proroctwo, które sięga aż do wyobraźni, niż to, które ogranicza się do samego umysłu.
3. Hieronim we Wstępie do Księgi Królewskiej5 przeprowadza różnicę między 'prorokami' a 'hagiografami' [świętymi pisarzami]. Otóż wszyscy, których nazywa prorokami — np. Izajasz, Jeremiasz i im podobni — wraz z widzeniem umysłowym mieli widzenie w wyobraźni; nie zachodziło to u tzw. hagiografów — np. Job, Dawid, Salomon i im podobni — którzy pisali pod natchnieniem Ducha Świętego. Jak się więc wydaje, bardziej i właściwiej zasługują na miano proroków ci, co wraz z widzeniem umysłowym mają widzenie w wyobraźni, niż ci, co mają tylko widzenie umysłowe.
4. Dionizy tak pisze: „Nie może nas oświecić Boży promień, jeśli nie jest osłonięty świętą zasłoną”6. Lecz profetyczne objawienie dokonuje się przez wpuszczenie Bożego promienia. A więc chyba nie może się obyć bez zasłon, jakimi są wyobrażenia.

Wbrew temu glosa do początku Psałterza powiada: „Ten sposób proroctwa jest wybitniejszy od innych, który dokonuje się wskutek samego tylko natchnienia Ducha Świętego, bez udziału czegokolwiek z zewnątrz: faktu, słowa, widzenia lub snu”7.

Odpowiedź: O znakomitości środków stanowi zwłaszcza cel. Celem zaś proroctwa jest ujawnienie jakiejś prawdy przekraczającej zdolności człowieka. Stąd też im owo ujawnienie jest poczęśniejsze, tym znamienitsze jest proroctwo. Otóż jest jasne, że ujawnianie Bożej prawdy w ten sposób, iż umysł widzi też prawdę bez osłonek, jest poczęśniejsze niż ujawnianie, które dokonuje się poprzez cielesne podobieństwa, jako że bardziej jest bliskie temu widzeniu w niebie, którym zbawieni widzą prawdę w

samej istocie Boga. Wynika z tego, że proroctwo polegające na oglądaniu bez osłonek jakiejś nadprzyrodzonej prawdy widzeniem umysłowym jest wyższe niż to, w którym nadprzyrodzona prawda jawi się poprzez cielesne podobieństwa rzeczy widzeniem w wyobraźni.

Ukazuje to również głębię umysłu proroka: tak jak w ludzkim nauczaniu ten słuchacz wykazuje większe zdolności umysłu, który zdoła chwycić prawdę umysłową podaną przez nauczyciela bez osłonek, niż ten, którego trzeba do rozumienia jej naprowadzać za pomocą przykładów ze świata postrzegalnego. Stąd też dla podniesienia wielkości proroctwa Dawida Pismo św. mówi: „Mówił do mnie On — Skała Izraela", i zaraz dodaje: „Jako światłość zorzy, gdy słońce wschodzi, rano bez obłoków świeci"8.

Na 1. Jeżeli jakaś nadprzyrodzona prawda ma być objawiona poprzez cielesne podobieństwa, wówczas bardziej jest prorokiem ten, kto ma jedno i drugie, t j. światło umysłowe i widzenie w wyobraźni, niż ten, kto ma tylko jedno z nich, jako że w takim razie proroctwo jest doskonalsze. Taki też sens ma powiedzenie Augustyna. Aliści spośród wszystkich to proroctwo jest najcelniejsze, w którym prawda umy-słowa objawia się bez osłonek.

Na 2. Inaczej trzeba patrzyć na to, czego się szuka dla samej rzeczy poszukiwanej, a inaczej na to, czego się szuka ze względu na coś innego. Gdy chodzi o te rzeczy, których się szuka dla nich samych, to im siła działającego rozciąga się na liczniejsze i odleglejsze rzeczy, tym jest pocześniejsza; tego np. lekarza uznaje się za lepszego, który zdoła doprowadzić do zdrowia więcej ludzi i to bardziej chorych. Inaczej ma się sprawa, gdy się szuka czegoś li tylko ze względu na coś innego; tutaj, im działający zdoła osiągnąć swój zamiar za pomocą mniejszej ilości i bliżej stoją-cych środków, tym jego siła wydaje się większa; tego np. lekarza bardziej chwalimy, który zdoła uzdrowić chorego za pomocą nielicznych i łagodnych środków. Otóż w profetycznym poznawaniu widzenie w wyobraźni nie jest wymagane dla niego samego, ale dla ujawnienia umysłowej prawdy, I dlatego tym znamienitsze jest proroctwo, im mniej tego widzenia w wyobraźni potrzebuje.

Na 3. Może tak być, że coś zasadniczo jest lepsze, co jednak mniej właściwie przyjmuje orzekanie czegoś; np. poznanie, jakie jest w niebie, jest wyższe niż poznawanie, jakie jest na ziemi; a jednak to drugie, bardziej właściwe zwie się wiarą, jako że nazwa 'wiara' zawiera w sobie niedoskonałość poznawania. Podobnie i proroctwo zawiera w sobie jakąś mroczność i dalekość od umysłowej prawdy. I dlatego, chociaż znamienitsze jest proroctwo polegające na umysłowym widzeniu, to jednak bardziej właściwie zwą się prorokami ci, którzy mają widzenie w wyobraźni, przy czym w obu wypadkach chodzi o tę samą prawdę objawioną. Natomiast gdy Bóg udziela komuś umysłowego światła nie dla poznawania jakichś spraw nadprzyrodzonych, a tylko do wydawania sądu — w oparciu o pewność Bożej prawdy — o tym, co można poznać ludzkim rozumem, wówczas takie proroctwo umysłowe zajmuje miejsce niższe niż to, któremu towarzyszy widzenie w wyobraźni i prowadzi do nadprzyrodzonej prawdy; tego pokroju proroctwo mieli ci wszyscy, których zalicza się do grona proroków. Oni też jeszcze ze szczególniejszego tytułu zwą się prorokami, bo mianowicie spełniali urząd prorocki; stąd też, przemawiając w imieniu Pana, odzywali się do ludu: „To mówi Pan". Nie czynili tak ci, co pisali o świętych sprawach; wielu z nich mówiło przeważnie o tym, co można poznać ludzkim

rozumem: bodajże nie w imieniu Boga, ale w imieniu własnym, z pomocą jednak Bożego światła. /13/
Na 4. W życiu doczesnym to oświecanie promieniem Bożego światła nie może się obejść bez jakichś osłon, tj. wyobrażeń, jako że w obecnym życiu właściwe dla natury człowieka jest to, iż jego poznawanie myślowe wymaga wyobrażeń. Niekiedy jednak wystarczają tu wyobrażenia oderwane od zmysłów zwykłym sposobem, i nie ma potrzeby jakiegoś widzenia czy zjawy wywołanej w wyobraźni przez Boga. I w tym to znaczeniu mówi się, że profetyczne objawienie dokonuje się bez widzenia w wyobraźni.

Artykuł 3

CZY STOPNIE PROROCTWA WYODRĘBNIAMY WEDŁUG ROŻNYCH WIDZEŃ W WYOBRAŹNI ?

Zdaje się, że stopni proroctwa nie da się wyodrębnić według widzeń w wyobraźni, bo:
1. O stopniach jakiejś rzeczy nie stanowi to, co istnieje dla kogoś innego, ale to, co istnieje dla samego siebie. Lecz jak wyżej powiedziano1, w proroctwie szuka się widzenia umysłowego dla niego samego, natomiast widzenia w wyobraźni ze względu na coś innego. Jak z tego widać, stopni proroctwa nie wyodrębniamy według widzeń w wyobraźni, ale jedynie według umysłowego widzenia.
2. Jak się zdaje, jednemu prorokowi przypada jeden stopień proroctwa. Otóż objawienia udziela się jednemu prorokowi za pomocą różnych widzeń w wyobraźni. A więc różność widzeń w wyobraźni nie stanowi o różności stopni proroctwa.
3. Glosa do początku Psałterza powiada, że proroctwo ziszcza się „w słowach i czynach, w śnie i widzeniu”2. Nie widać więc, czemu to powinno się wyodrębniać stopnie proroctwa raczej według widzenia w wyobraźni, do którego należą widzenie i sen, niż według słów i czynów.

Wbrew temu: O różności stopni poznawania stanowi środek dowodzenia. Tak np. wiedza oparta na dociekaniu przyczyn jest wyższa niż wiedza oparta na badaniu skutków lub niż opinia, bo zdobywa się ją poprzez pocześniejszy środek dowodzenia. /14/ Otóż w profetycznym poznawaniu takim właśnie jakby środkiem poznawczym jest widzenie w wyobraźni. A więc stopnie proroctwa należy wyodrębniać według widzeń w wyobraźni.

Odpowiedz: Jak już wyłożono3, proroctwo, w którym drogą światła umysłowego zostaje objawiona jakaś nadprzyrodzona prawda za pomocą widzenia w wyobraźni, jest w środku między proroctwem, w którym nadprzyrodzona prawda zostaje objawiona bez widzenia w wyobraźni, a tym, w którym drogą światła umysłowego bez widzenia w wyobraźni człowiek bywa prowadzony do poznania lub czynienia tego, co dotyczy ludzkiego postępowania. Przypomnijmy, że proroctwo bardziej należy do dziedziny poznawania niż działania.
I dlatego na najniższym stopniu jest to proroctwo, w którym człowiek pod naporem wewnętrznego uniesienia czy zrywu zdobywa się na jakiś czyn zewnętrzny.

Przykładem Samson, o którym czytamy, że „opanował go duch Jahwe, i powrozy, którymi był związany w ramionach, stały się tak słabe jak lniane włókna spalone ogniem, a więzy poczęły pękać na jego rękach”4. Na drugim stopniu jest to proroctwo, w którym ktoś jest oświecony wewnętrznym światłem dla poznania czegoś, co jednak nie przekracza granic naturalnego poznawania. Przykładem Salomon, który: „Wypowiedział trzy tysiące przysłów ... Rozprawiał też o drzewach, od cedrów na Libanie, aż do hizopu rosnącego na murze. Mówił także o zwierzętach czworonożnych, o ptactwie, o płazach i rybach”5. A działo się to wszystko z natchnienia Bożego, gdyż nieco wyżej powiedziano: „Bóg dał Salomonowi mądrość i rozsądek nadzwyczajny oraz rozum nieogarniony”6. — Wszelako oba te stopnie są niższe od właściwego proroctwa, gdyż nie dosięgają prawdy nadprzyrodzonej.
W proroctwie, w którym zostaje ujawniona nadprzyrodzona prawda poprzez widzenie w wyobraźni, wyodrębniamy następujące stopnie zależnie od różności widzeń:

Pierwszy, zależnie od tego, czy widzenie jest we śnie w czasie spania, czy też na jawie. To drugie jest wyższego stopnia, gdyż jak się zdaje, większą jest siła profetycznego światła, która odrywa na jawie duszę zajętą sprawami postrzegalnymi i podnosi do wyżyn nadprzyrodzonych, niż ta, która we śnie zastaje duszę już oderwaną od spraw postrzegalnych.

Drugi stopień proroctwa, zależy od wyrazistości znaków powstałych w wyobraźni i wyrażających prawdę umysłową. A ponieważ właśnie słowa są znakami najlepiej wyrażającymi prawdę umysłową, dlatego bodajże wyższego stopnia jest proroctwo, w którym prorok słyszy słowa wyrażające prawdę umysłową — czy to na jawie, czy też we śnie — niż kiedy widzi jakoweś rzeczy oznaczające prawdę: ot tak, jak np. „siedem pełnych kłosów", oznaczają „siedem lat obfitości”7. Ale i wśród tych znaków to proroctwo zdaje się być wyższe, które wyraziściej coś wyraża; tak to Jeremiasz widział pożar miasta pod podobieństwem „wrzącego kotła”8.

Trzeci. Wtedy mamy wyższy stopień proroctwa, gdy prorok nie tylko widzi znaki słów lub czynów symbolicznych, lecz także — czy to na jawie, czy we śnie — kogoś przemawiającego doń lub coś mu nakazującego; świadczy to bowiem o tym, jak umysł proroka jest blisko przyczyny objawiającej.

Czwarty, wysokość stopnia proroctwa zależy od tego, w jakiej postaci występuje ten, kogo się widzi. Większy stopień proroctwa jest wtedy, gdy tego, kto mówi lub pokazuje, widzi się — czy to na jawie, czy we śnie — w postaci anioła niż wtedy, kiedy się go widzi w postaci człowieka. A jeszcze większy jest wtedy, gdy się go widzi w postaci Boga, jak np. Izajasz: „Ujrzałem Pana siedzącego”9.
Aliści ponad tymi wszystkimi stopniami, góruje trzeci rodzaj proroctwa: ten, w którym umysłowa i nadprzyrodzona prawda jawi się bez widzenia w wyobraźni. Ten wszakże rodzaj — jak wyżej powiedziano10 — nie mieści się w pojęciu proroctwa branego we właściwym znaczeniu: po prostu jest ponad nim. Stąd wniosek, że stopnie proroctwa branego we właściwym znaczeniu wyodrębniamy według widzeń w wyobraźni.
Na 1. Rozpoznać i osądzić różnice występujące w świetle umysłowym można li tylko poprzez jakieś znaki powstałe w wyobraźni lub podpadające pod zmysły [zewnętrzne]. I dlatego różność umysłowego światła mierzymy według różności obrazów w wyobraźni.

Na 2. Jak już powiedzieliśmy11, proroctwo ma znamiona raczej przejściowego doznania niż stałego i wsobnego przysposobienia. Może więc tak być, iż jeden i ten sam prorok otrzymuje profetyczne objawienie wiele razy według różnych stopni.
Na 3. Słowa i czyny, o jakich tam jest mowa, nie odnoszą się do objawienia proroctwa, ale do jego ogłoszenia; to zaś dostosowuje się do poziomu tych, którym głosi się to, co zostało prorokowi objawione; niekiedy działo się to za pomocą słów, a niekiedy czynów. Ale jak wyżej powiedziano12, głoszenie i dokonywanie cudów są czymś wtórnym w stosunku do proroctwa.

Artykuł 4

CZY MOJŻESZ, BYŁ NAJWYBITNIEJSZYM WŚRÓD WSZYSTKICH PROROKÓW?

Zdaje się, że spośród wszystkich proroków Mojżesz nie był najwybitniejszym, bo:
1. Glosa do początku Psałterza powiada, że „za najwybitniejszego proroka uważa się Dawida”1. A więc to nie Mojżesz był najwybitniejszym spośród wszystkich proroków.
2. Wprawdzie przez Mojżesza, który przedzielił Morze Czerwone2, dokonały się wielkie cuda, ale jeszcze większe dokonały się przez Jozuego, który zatrzymał w biegu słońce i księżyc3, przez Izajasza, który cofnął słońce4, no i przez Eliasza, o którym czytamy: „Jakże wsławiony jesteś, Eliaszu, przez swoje cuda i któż się może pochwalić, że tobie jest równy? Ty, który ze śmierci wskrzesiłeś umarłego i słowem Najwyższego wywiodłeś z Szeolu?”5. Nie Mojżesz przeto był najwybitniejszym spośród proroków.
3. Mateusz tak pisze: „Między narodzonymi x niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela”6. A więc Mojżesz nie był najwybitniejszym spośród wszystkich proroków.

Wbrew temu w Piśmie św. czytamy: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza”7.

Odpowiedź: Aczkolwiek ten czy ów prorok był pod jakimś względem większy od Mojżesza, zasadniczo jednak był on największym spośród wszystkich. Uza-sadnienie: Jak to jasne z powyższych8, w proroctwie należy wziąć pod uwagę: widzenie umysłowe, widzenie w wyobraźni, ogłoszenie i potwierdzenie przez cuda. Stosownie do tego Mojżesz był wybitniejszym od innych:

Pierwsze, ze względu na widzenie umysłowe; widział bowiem samą istotę Boga, tak samo zresztą — zdaniem Augustyna9 — jak i Paweł w zachwyceniu. Stąd też napisano o nim: „Mówię do niego w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Jahwe ogląda”10.

Drugie, ze względu na widzenie w wyobraźni, które miał, kiedy tylko zechciał; nie tylko bowiem słyszał słowa, lecz także widział mówiącego doń, nawet w postaci Boga, zarówno we śnie, jak i na jawie. Stąd też napisano o nim: „Jahwe rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem”11.

Trzecie, ze względu na głoszenie; przemawiał bowiem do całego zgromadzenia wiernych i poniekąd w imieniu Boga przedkładał mu nowe prawo, gdy tymczasem inni prorocy, przemawiając do ludu w imieniu Boga, nakłaniali tylko do zachowania prawa mojżeszowego, stosownie do słów: „Pamiętaj o Prawie mego sługi, Mojżesza”12.

Czwarte, ze względu na dokonywanie cudów; a czynił je na oczach całego ludu niewiernych. Stąd to Pismo św. mówi o nim: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Jahwe twarzą w twarz, ani [równy] we wszystkich znakach i cudach, które polecił mu Jahwe czynić w ziemi egipskiej wobec faraona, wszystkich sług jego i całego kraju”13.

Na 1. Proroctwo Dawida było bliskie i dociągało do widzenia mojżeszowego pod względem widzenia umysłowego. Obaj bowiem otrzymali objawienie umysłowej i nadprzyrodzonej prawdy bez widzenia w wyobraźni. Jednakowoż widzenie mojżeszowe było wyższe pod względem poznawania Bóstwa, podczas gdy Dawid pełniej poznał i wyraził tajemnice wcielenia Chrystusa.

Na 2. Cuda owych proroków były większe ze względu na samą rzecz dokonaną; natomiast cuda Mojżesza były większe ze względu na sposób ich dokonywania: były bowiem dokonywane dla całego ludu.

Na 3. Jan Chrzciciel należy do Nowego Testamentu, zaś szafarze tego Testamentu są wyższego rzędu i przewyższają nawet samego Mojżesza, jako że wskutek pełniejszego objawienia lepiej widzą tajemnice nadprzyrodzone14. /15/

Artykuł 5

CZY U SZCZĘŚLIWYCH W NIEBIE WYSTĘPUJE KTÓRYŚ ZE STOPNI PROROCTWA?

Zdaje się, że również u szczęśliwych w niebie znajduje się któryś ze stopni proroctwa, bo:

1. Jak powiedziano1, Mojżesz widział Bożą istotę. Nazwano go jednak prorokiem2. Z tego samego powodu można także szczęśliwych w niebie zwać prorokami.
2. Proroctwo jest to Boże objawienie. Lecz także i aniołom w niebie udziela się objawienia Bożego. A więc i oni mogą się zwać prorokami.
3. Chrystus od chwili poczęcia widział stale Boga, a przy tym sam siebie nazwał prorokiem, mówiąc: „Tylko w swojej ojczyźnie i w swoim domu może być prorok lekceważony”3. A więc również widzowie Boga i szczęśliwi w niebie mogą zwać się prorokami.
4. Syrach tak pisze o Samuelu: „Samuel, prorok Pański ... nawet po swoim zaśnięciu prorokował ... i z ziemi głos swój podniósł w przepowiedni, by usunąć nieprawość ludu”4. Z tego samego więc powodu również i innych świętych po śmierci można zwać prorokami.

Wbrew temu św. Piotr przyrównuje „prorocką mowę” do „lampy, która świeci w ciemnym miejscu”5. Lecz stan szczęśliwych w niebie wyklucza wszelką ciemność. A więc nie można ich zwać prorokami.

Odpowiedź: Proroctwo oznacza jakieś widzenie nadprzyrodzonej prawdy jako istniejącej daleko. Ta dalekość może pochodzić: pierwsze, ze strony samego poznawania, gdyż nadprzyrodzonej prawdy nie poznaje się samej w sobie, ale w niektórych jej skutkach. Dalekość ta staje się większa, gdy prawda ta jest podana przez figury cielesnych rzeczy, niż gdy jest podana poprzez myślowe skutki. I takim właśnie jest prorockie widzenie, które dokonuje się poprzez podobieństwa cielesnych rzeczy. Drugie, to widzenie jest z daleka ze strony samego widzącego, który nie jest jeszcze całkowicie doprowadzony do końcowej doskonałości, w myśl słów: „Jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana"6. Żadnym jednak z tych sposobów szczęśliwi w niebie nie są z daleka. A więc nie można zwać ich prorokami.
Na 1. To widzenie mojżeszowe było dorywcze, na sposób przejściowego doznania, a nie stałe, jak u szczęśliwych w niebie. Mojżesz więc był jeszcze wi-dzącym z daleka. Z tego powodu takowe widzenie nie traci znamienia proroctwa.
Na 2. Aniołom udziela się Bożego objawienia nie jako będącym z daleka, ale jako całkowicie złączonym z Bogiem. Stąd też takowe objawienie nie ma znamienia proroctwa.
Na 3. Chrystus widział stale Boga i jednocześnie był w drodze do Boga. A zatem znamię proroctwa przysługiwało Mu nie Jako widzącemu Boga, ale o ile był W drodze. /16/
Na 4. Również i Samuel nie był jeszcze w stanie niebieskiej szczęśliwości. Dlatego miało znamiona proroctwa to, że z woli Boga sama jego dusza przepowiedziała Saulowi wynik wojny, który jej Bóg objawił. Inaczej się ma rzecz ze świętymi, którzy już są w niebie. — A zarzut, że to stało się sztuczkami złych duchów, nic nie znaczy. Chociaż bowiem złe duchy nie mogą wywołać duszy jakiegoś świętego ani zmusić jej do uczynienia czegoś, to jednak Boża moc może sprawić, że — gdy ktoś radzi się złego ducha — sam Bóg przez swojego posłańca oznajmia prawdę. W ten właśnie sposób przez Eliasza oznajmił prawdę wysłańcom króla, który ich posłał, by radzie się bożka Ekronu7.
A można by i tak odpowiedzieć: To nie była dusza Samuela, ale zły duch mówił za nią. Syrach, zwąc go Samuelem, a jego przepowiednię proroctwem, szedł po myśli Saula i otoczenia, którzy tak mniemali.

Artykuł 6

CZY Z POSTĘPEM CZASU STOPNIE PROROCTWA ULEGAJĄ ZMIANIE? /17/

Zdaje się że z postępem czasu stopnie proroctwa ulegają zmianie, bo:
1. Jak wiemy z powyższych1, proroctwo ma na celu poznanie spraw Bożych. Otóż Grzegorz pisze, że „z biegiem czasu wzrastała znajomość spraw Bożych"2. A więc stopnie proroctwa należy wyodrębniać według postępu czasu.
2. Profetyczne objawienie ma postać mowy Boga do człowieka. Ze swej strony prorocy ogłaszają słowem lub pismem to, co im zostało objawione. Powiedziano zaś w Piśmie św., że przed Samuelem „Słowo Pańskie było drogie"3, tzn. rzadkie. Potem jednak słowo to było kierowane do wielu. Również przed Izajaszem nie słychać o

pisaniu ksiąg przez proroków; jemu to dopiero polecono: „Weź sobie wielką tabliczkę i napisz na niej zwykłymi literami”4. I od tego czasu wielu proroków spisywało swoje proroctwa. Wydaje się więc, że z postępem czasu zwiększał się stopień proroctwa.
3. Pan Jezus tak się wyraził: „Wszyscy prorocy i Prawo prorokowali aż do Jana Chrzciciela”5. Potem dar proroctwa występował u uczniów Chrystusa w o wiele większym stopniu niż u dawnych proroków; potwierdzają to słowa św. Pawła: „Tajemnica Chrystusa nie była oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach tak, jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom”6. Jak się więc zdaje, z postępem czasu zwiększał się stopień proroctwa.

Wbrew temu Mojżesz — jak wyżej ustalono7 — był najwybitniejszym z proroków; a przecież poprzedził on innych proroków. A więc stopień proroctwa nie zwiększał się według postępu czasu.

Odpowiedź: Jak już wiemy8, proroctwo wiedzie do poznania Bożej prawdy. Rozmyślanie nad nią nie tylko uczy nas wiary, lecz także kieruje naszym postępowaniem, w myśl słów psalmisty: „Ześlij światłość swoją i prawdę swoją, niech one mnie wiodą”9. Nasza zaś wiara opiera się głównie na dwóch podstawach: pierwsze, na prawdziwym poznaniu Boga, stosownie do słów: „Przystępujący do Boga musi wierzyć, że [Bóg] jest”10; drugie, na tajemnicy wcielenia Chrystusa, sto-sownie do słów: „Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie”11.

Jeżeli zatem mówimy o proroctwie, o ile ono wiedzie do wiary w Boga, to wzrastało ono stosownie do trzech okresów czasu: przed nadaniem Prawa, w czasie podlegania Prawu i w czasie łaski.

Przed nadaniem Prawa Abraham i inni ojcowie poprzez proroctwa zostali pouczeni o tym, co dotyczy wiary w Boga. Dlatego też nazwano ich prorokami; tak czyni psalmista pisząc: „Prorokom moim nie czyńcie krzywdy”12, mając szczególnie na myśli Abrahama i Izaaka. — W czasie podlegania Prawu profetyczne objawienie dotyczące wiary w Boga było o wiele bogatsze niż przedtem, bo trzeba było o tym pouczyć nie tylko niektóre osoby i rodziny, ale cały naród. I dlatego Bóg mówi do Mojżesza: „Jam jest Jahwe. Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako Bóg wszechmocny, ale imienia Mego, Jahwe, nie objawiłem im”13. Poprzedni bowiem ojcowie zostali pouczeni w sposób ogólny o wszechmocy jednego Boga; natomiast późniejszy od nich, Mojżesz, został pełniej pouczony o niezłożoności istoty Boga w słowach: „Jestem, który Jestem”14. Z powodu uszanowania dla tego niewymownego Imienia, Żydzi używali nazwy zastępczej: Adonai. /18/ — Dopiero potem, w czasie łaski, sam Syn Boży objawił tajemnicę Trójcy w słowach: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”15.

W każdym z tych okresów [spośród wszystkich danych w każdym z nich objawień] najważniejsze było pierwsze. I tak, przed nadaniem Prawa pierwsze objawienie dane było Abrahamowi. W tym bowiem okresie ludzie zaczęli odchodzić od wiary w jednego Boga, wpadając w bałwochwalstwo. Przed tym okresem takie objawienie nie było konieczne, bo wszyscy ludzie oddawali cześć jednemu Bogu. Natomiast objawienie dane Izaakowi było niższego rzędu: niejako oparte na objawieniu danym Abrahamowi. Tak też należy rozumieć słowa doń skierowane: „Ja

jestem Bogiem twego Ojca, Abrahama”16. Podobnie też odezwano się do Jakuba: „Ja jestem Jahwe, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka”17. — Również i w czasie podlegania Prawu pierwsze objawienie, dane Mojżeszowi, było najważniejsze. Na nim to opiera się każde inne objawienie dane prorokom. — Tak samo w czasie łaski. Na objawieniu danym apostołom i obwieszczającym wiarę w jedność i Trójcę opiera się cała wiara Kościoła. Tę właśnie myśl wyrażają następujące słowa: „Na tej Skale, tj. na tym wyznaniu, zbuduję Kościół mój”18.

Jeżeli zaś chodzi o wiarę we wcielenie Chrystusa, to jest jasne, że im bliżej Chrystusa byli ludzie — czy to przed, czy po Nim — w zasadzie pełniej zostali o tym pouczeni. A według świadectwa Apostoła19, pełniej ci, co byli po Nim, niż ci, co byli przed Nim.

Jeżeli wreszcie chodzi o kierowanie ludzkim postępowaniem, to profetyczne objawienie nie ulega zmianie w miarę postępu czasu, ale w zależności od uwarunkowań życia, bo jak mówi Pismo św.: „Gdy nie ma proroctwa, naród się psuje”20. I dlatego w każdym czasie Bóg pouczał ludzi o tym, jak mają postępować: według tego, jak to było potrzebne do zbawienia wybranych.

Na 1. W przytoczonym zdaniu Grzegorz ma na myśli czas przed wcieleniem Chrystusa: przy czym chodzi o poznanie tej tajemnicy.

Na 2. Augustyn tak pisze: „Jak w początkach królestwa asyryjskiego żył Abraham, któremu dano obietnice w najbardziej otwarty sposób, tak w początkach zachodniego Babilonu, tj. Miasta Rzymu — za którego panowania miał przyjść Chrystus, i w którym miały się wypełnić owe obietnice — pojawiły się przepowiednie proroków nie tylko głoszących, ale i piszących, by zaświadczyć o tak wielkim przyszłym wydarzeniu, tj. o spełnieniu obietnic danych Abrahamowi. Wprawdzie naród izraelski prawie nigdy nie cierpiał na brak proroków, gdy jednak królowie zaczęli nad nim sprawować władzę, służyli tylko ich potrzebom, a nie wszystkim narodom. Kiedy jednak proroctwa Pisma św. stawały się coraz jaśniejsze i mogły w swoim czasie służyć wszystkim narodom, wtedy założono to miasto, tj. Rzym, które miało panować nad narodami”21. Dlatego zaś w tym narodzie, zwłaszcza gdy nim rządzili królowie, winna być większa liczba proroków, bo wtedy naród nie był uciskany przez obcych, ale miał własnego króla. Stąd też jako cieszący się wolnością winien być pouczany o tym, jak należy postępować.

Na 3. Okres proroków zapowiadających przyjście Chrystusa mógł trwać tylko „aż do Jana Chrzciciela”, który osobiście pokazał palcem Chrystusa22. A jednak — jak Hieronim te słowa Jezusa wyjaśnia —„Nie powiedziano tego, by po Janie Chrzcicielu wykluczyć istnienie proroków; wszak w Dziejach Apostolskich czytamy23, że prorokowali: Agabos i cztery dziewice, córki Filipa”24. Również i Jan Ewangelista napisał proroczą księgę o losach czy końcu Kościoła. Także i w poszczególnych okresach historii pojawiali się ludzie mający ducha proroczego nie po to, by ujawnić jakąś nową prawdę wiary, ale by pokierować ludzkim postępowaniem. Tak np. Augustyn pisze, że cesarz Teodozjusz „wysłał posłańca do Jana, przebywającego na pustyni w Egipcie, o którym, jak słyszał, wieść niosła daleko, że miał ducha prorokowania, i od niego otrzymał zapewnienie o niechybnym zwycięstwie”25. /19/

ZAGDNIENIE 175
O MISTYCZNYM PORWANIU DUSZY

Z kolei należy zastanowić się nad porwaniem. Nasuwa się sześć pytań: 1. Czy dusza doznaje porwania ku sprawom Bożym? 2. Czy porwanie dotyczy władzy poznawczej, czy też pożądawczej ? 3. Czy Paweł w stanie porwania i zachwycenia widział istotę Boga? 4. Czy w tym stanie jego zmysły były zawieszone? 5. Czy w tym stanie jego dusza oddzieliła się całkowicie od ciała? 6. Co o tym wiedział, a czego nie?

Artykuł 1

CZY BÓG PORYWA DUSZĘ CZŁOWIEKA ?

Zdaje się, że Bóg nie porywa duszy człowieka ku temu co Boże, bo:
1. Niektórzy tak określają porwanie: „Jest to uniesienie, siłą wyższej natury, od tego, co zgodne z naturą, do tego, co jest ponad naturą”1. Otóż zgodne z naturą człowieka jest to, żeby był unoszony ku Bogu. Świadczą o tym słowa Augustyna: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest nasze serce póki nie spocznie w Tobie”2. A więc dusza człowieka nie jest porywana ku temu co Boskie.
2. Dionizy tak pisze: „Sprawiedliwość Boska na tym polega, że wszystkim rzeczom rozdaje według sposobu [istnienia] i godności każdej z nich”3. Otóż nie należy do sposobu [istnienia] lub godności człowieka to, żeby był uniesiony ponad to, co jest zgodne z jego naturą. A więc chyba Bóg nie unosi umysłu człowieka do wyżyn niebiańskich.
3. Porwanie kryje w sobie jakiś gwałt. Lecz jak pisze Damascen4, Bóg rządzi nami bez stosowania gwałtu i przymusu. Nie porywa więc umysłu człowieka ku temu co Boże.

Wbrew temu wyznaje Apostoł: „Znam człowieka w Chrystusie, który ... został porwany aż do trzeciego nieba”5, co glosa wyjaśnia: „porwany, tzn. uniesiony wbrew naturze”6.

Odpowiedź: Jak powiedziano7, porwanie zawiera w sobie jakiś gwałt. Zdaniem Filozofa „Wtedy czynność jest dokonana na skutek gwałtu, gdy jej przyczyna jest z zewnątrz, a ten, kto doznaje przemocy, niczego od siebie nie daje”8. Każdy zaś daje coś od siebie, gdy chce osiągnąć to, ku czemu ciągnie go właściwa mu skłonność: czy to dobrowolna, czy naturalna. Gdy więc ktoś jest przez kogoś z zewnątrz porwany, musi być porwany i skierowany nie ku temu, ku czemu dąży jego skłonność, ale ku czemuś różnemu. Ta różność może być dwojaka: pierwsze, od strony celu skłonności; np. gdy kamień, który ma naturalną skłonność spadania w dół, jest rzucony w górę; drugie, od strony sposobu dążenia, np. gdy kamień mocno rzucony w dół szybciej spada, niż gdy to czyni swoim naturalnym ruchem.

Tak więc dusza człowieka może być porwaną ku temu, co jest poza jej naturą: pierwsze, od strony kresu porwania; np. gdy porywa się kogoś dla ukarania, stosownie do słów psalmu: „Bym nie porwał, a nie byłoby komu zbawić”9; drugie, od strony sposobu zgodnego z naturą człowieka; według niego poznaje on prawdę poprzez rzeczy postrzegalne. I dlatego kiedy jego zmysły są wyłączone i nie poznawają rzeczy postrzegalnych, powiadamy, że jest porwany, nawet gdyby [w tym stanie] był uniesiony ku temu, ku czemu sama natura go wiedzie, byleby tylko nie działo się to z własnej chęci, jak to właśnie jest ze snem: ponieważ jest rzeczą natury, dlatego nie można go właściwie nazywać porwaniem.

A to wyłączenie zmysłów, niezależnie od jego celu, może dziać się z trojakiej przyczyny: pierwsze, z przyczyny cielesnej; widać to na przykładzie tych, którzy z powodu jakiejś choroby odchodzą od zmysłów; drugie, mocą złych duchów. Widać to na przykładzie opętanych; trzecie, mocą Bożą: i właśnie o takim porwaniu my tu teraz mówimy, mianowicie gdy duch Boży unosi kogoś do spraw nadprzyrodzonych przy równoczesnym wyłączeniu zmysłów. Tak to wyraża Ezechiel: „Duch podniósł mnie w górę między ziemię a niebo i w Boskich widzeniach zaprowadził do Jeruzalem”10. Należy jednak wiedzieć, że mówi się o porwaniu nie tylko z powodu wyłączenia zmysłów. Wyrazu tego używa się niekiedy w wypadku, gdy ktoś odchodzi od tego, czym się zajmuje; np. gdy czyjaś myśl wbrew woli odchodzi od przedmiotu. Ale takie używanie nie jest zbyt właściwe.

Na 1. Jest naturalne dla człowieka, że do tego, co Boże dochodzi poprzez poznawanie rzeczy postrzegalnych, stosownie do słów św. Pawła: „Niewidzialne przymioty Boga stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”11. Natomiast nie jest naturalny dla człowieka taki sposób, w którym ktoś jest podniesiony ku temu, co Boże przy wyłączeniu zmysłów.

Na 2. Do sposobu [istnienia] i do godności człowieka należy to, żeby był podniesiony do wyżyn niebiańskich, a to na tej podstawie, że „Człowiek został stworzony na obraz Boga”12. A ponieważ dobro Boże przerasta w nieskończoność ludzką zdolność, dlatego człowiek do osiągnięcia tego dobra potrzebuje nadprzyrodzonej pomocy; dokonuje się ona dzięki dobrodziejstwu rozlicznej łaski. I bynajmniej nie jest to przeciw naturze, ale ponad zdolność natury, gdy Bóg w ten sposób: poprzez porwanie podnosi umysł człowieka.

Na 3. W powiedzeniu Damascena chodzi o to, co człowiek ma czynić w ramach swoich możności. Natomiast gdy chodzi o to, co przerasta zdolność wolnej woli, człowiek musi być ku temu podniesiony jakimś mocniejszym działaniem. Działanie to pod jakimś względem można zwać przymusem, mianowicie gdy się bierze pod uwagę sposób działania; nie można zwać przymusem, gdy się bierze pod uwagę kres działania, ku któremu zmierza natura człowieka i jej zamiar.

Artykuł 2

CZY PORWANIE DOTYCZY RACZEJ WŁADZY POŻĄDAWCZEJ NIŻ POZNAWCZEJ?

Zdaje się, że porwanie dotyczy raczej władzy pożądawczej niż poznawczej, bo:
1. Dionizy powiada, że „Miłość Boża powoduje ekstazę, tj. wyjście z siebie”1. Lecz miłość należy do władzy pożądawczej. A więc i ekstaza czyli porwanie.
2. Ze swej strony Grzegorz pisze: „Ten, który pasł świnie2, z powodu zbłąkania duszy i rozpusty Spadł poniżej swej ludzkiej godności; natomiast Piotr, którego anioł uwolnił i jego duszę porwał w stan zachwycenia3, był wprawdzie poza sobą, ale zarazem ponad sobą samym”4. Lecz ów syn marnotrawny upadł tak nisko z powodu umiłowania [świata]. A więc również i ci, którzy są porwani w górne światy, doznają tego porwania z powodu umiłowania [Boga].
3. Słowa psalmu: „Tobie, Panie, zaufałem; niech nigdy nie doznam zawodu”5, glosa tak objaśnia: „Greckie słowo extasis, a łacińskie excessus mentis, po polsku znaczy: wyjście duszy poza siebie i jej uniesienie. Ten stan występuje w dwojaki sposób: z lęku przed niebezpieczeństwami ze strony świata, albo na skutek porwania duszy w górne światy przy równoczesnym zapomnieniu o sprawach niższych”6. Otóż lęk przed niebezpieczeństwami ze strony świata należy do dziedziny uczuć. A więc i porwanie duszy w górne światy — które jest tego przeciwieństwem — należy do dziedziny uczuć.

Wbrew temu glosa do słów psalmu: „Ja rzekłem w uniesieniu ducha: każdy człowiek kłamca”7 tak powiada: „Mowa tu o ekstazie, tj. o wyjściu poza siebie, nie o tym, w którym dusza odchodzi od siebie z powodu strachu, ale o tym, w którym dusza jest wzięta w górę na skutek natchnienia i objawienia”8. Lecz objawienie należy do władzy poznania umysłowego. A więc ekstaza czyli porwanie.

Odpowiedz: Porwanie można ujmować dwojako: pierwsze, od strony tego, ku czemu jest się porwanym. W takim ujęciu, właściwie mówiąc, porwanie nie może należeć do władzy pożądawczej, ale tylko do poznawczej. Powiedzieliśmy bowiem wyżej9, że porwanie nie idzie po linii skłonności właściwej porwanemu. Sam zaś ruch władzy pożądawczej jest jakąś skłonnością ku dobru pożądanemu. Stąd też, właściwie mówiąc, gdy człowiek czegoś pożąda, nie jest przez to porwany, ale sam siebie porusza.

Drugie, od strony swojej przyczyny. I w takim ujęciu porwanie może mieć przyczynę we władzy pożądawczej. Przez to samo bowiem, że pożądanie prze ku czemuś z wielką siłą, może się zdarzyć, iż na skutek gwałtowności parcia, człowiek staje się nieczuły na wszystko inne.

Ma także ono swój skutek we władzy pożądawczej; gdy mianowicie ktoś znajduje rozkosz w tym, ku czemu został porwany. I dlatego Apostoł powiedział, że został porwany nie tylko „do trzeciego nieba” — co odnosi się do kontemplacji umysłu, ale „do raju”10 — co odnosi się do dziedziny uczuć.

Na 1. Porwanie oznacza coś więcej niż ekstaza. Bowiem ekstaza oznacza po prostu odejście od siebie, gdy mianowicie ktoś wychodzi poza siebie. Natomiast porwanie dodaje do tego jakieś zadanie gwałtu. Zatem ekstaza, tj. wyjście z siebie, może odnosić się do władzy pożądawczej; np. gdy pożądanie człowieka prze ku rzeczom poza nim istniejącym. W tym znaczeniu Dionizy wyraził się: „Miłość Boża powoduje ekstazę", jako że miłość ta skłania pożądanie człowieka do dążenia ku rzeczom miłowanym. I dlatego Dionizy dodaje: „Także i sam Bóg, przyczyna wszechrzeczy, wiedziony nadmiarem miłosnej dobroci, wychodzi poza siebie, gdy roztacza swoją opatrzność na wszystko co istnieje"11. — A nawet gdyby to wyraźnie było powiedziane o porwaniu, oznaczałoby jedynie to, że miłość jest przyczyną porwania.
Na 2. W człowieku znajduje się dwojakie pożądanie: umysłowe, które zwiemy wolą, oraz zmysłowe, które zwiemy zmysłowością. Znamienne zaś dla człowieka jest to, że w nim pożądanie niższe jest podległe wyższemu i że pożądanie wyższe porusza pożądanie niższe.

Jeśli więc chodzi o pożądanie, człowiek może wyjść poza siebie w dwojaki sposób: pierwszy, gdy pożądanie umysłowe całkowicie lgnie ku temu co Boże, porzucając to wszystko, ku czemu prze pożądanie zmysłowe. W myśl tego Dionizy pisze12: „Z ogromu miłości Bożej powodującej ekstazę, Paweł powiedział13: Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus". Drugi, gdy człowiek — nie licząc się z wyższym pożądaniem — daje się porwać temu, co jest przedmiotem niższego pożądania. Tak to właśnie „Ten, który pasł świnie, spadł poniżej swej ludzkiej godności". I to drugie wyjście z siebie czy ekstaza ma w sobie więcej znamion porwania niż pierwsze, a to dlatego, że pożądanie wyższe jest bardziej znamienne dla człowieka; gdy więc człowiek pod naporem niższego pożądania wyłącza ruch i wpływ pożądania wyższego, bardziej przez to odchodzi od tego, co jest dlań znamienne. A ponieważ nie zachodzi tu gwałt, bo wola może przeciwstawić się namiętności, dlatego nie występuje tu porwanie w pełnym tego słowa znaczeniu, chyba że namiętność jest tak gwałtowna, iż całkowicie odbiera używanie rozumu, jak to widać u tych, którzy wpadają w szał wskutek gwałtownego gniewu lub miłości.

Należy tu zauważyć, że oba wyjścia poza siebie, jakie występują w pożądaniu, mogą spowodować wyjście poza siebie, tj. porwanie władzy poznawczej, i to w dwojaki sposób: bo albo umysł — przy równoczesnym wyłączeniu zmysłów — jest porwany i uniesiony do jakichś prawd czysto myślowych, albo do jakiegoś widzenia czy zjaw w wyobraźni.
Na 3. Jak miłość jest ruchem pożądania w kierunku dobra, tak lęk jest ruchem wstecznym pożądania względem zła. Z tego samego więc powodu miłość i lęk mogą powodować wyjście duszy poza siebie; tym bardziej, że — zdaniem Augustyna14 — lęk ma swą przyczynę w miłości. /20/

Artykuł 3

CZY PAWEŁ, GDY BYŁ PORWANY, WIDZIAŁ W ZACHWYCENIU ISTOTĘ BOGA?

Zdaje się, że Paweł, gdy był porwany, nie widział w zachwyceniu istoty Boga, bo:
1. Jak o Pawle napisano, że „został porwany aż do trzeciego nieba”1, tak o Piotrze napisano, że „wpadł w zachwycenie”2. Lecz Piotr w swoim zachwyceniu nie widział istoty Boga, a tylko jakąś zjawę w wyobraźni. A więc chyba i Paweł nie widział istoty Boga.

2. Widzenie Boga czyni człowieka szczęśliwym. Lecz Paweł podczas owego porwania i zachwycenia nie był szczęśliwym. Bo gdyby nim był, nigdy by nie wrócił do nędzy tego życia, zaś jego ciało stałoby się chwalebne, gdyż byłoby przeświecone chwałą duszy, jak to będzie ze świętymi w niebie po zmartwychwstaniu; /21/ ale to jest oczywistym błędem. A więc Paweł, gdy doznał porwania i zachwycenia, nie widział Boga.
3. Sam Paweł pisze3, że wiara i nadzieja nie mogą współistnieć z widzeniem istoty Boga. Lecz on w tym stanie miał wiarę i nadzieję. A więc nie widział istoty Boga.
4. Zdaniem Augustyna: w widzeniu, jakie jest w wyobraźni, widzi się jakieś „podobieństwa ciał”4. A właśnie Paweł, jak się zdaje, gdy doznał porwania i zachwycenia, widział jakoweś podobieństwa, mianowicie „trzeciego nieba” i „raju”5. To zatem jego porwanie i zachwycenie bodajże kończyło się raczej na widzeniu w wyobraźni niż na widzeniu Bożej istoty.

Wbrew temu Augustyn tak sprawę rozstrzyga6: „Niektórzy za życia doczesnego mogli widzieć samo jestestwo Boga, np. Mojżesz i Paweł; ten drugi „został porwany [do raju] i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”7.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych8, Paweł w stanie porwania i zachwycenia nie widział samej istoty Boga, a tylko jakiś odblask jej jasności. Wprost przeciwnego zdania jest Augustyn9 oraz glosa do drugiego listu do Koryntian10. Potwierdzają je same słowa Apostoła; mówi bowiem, że „słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”11. A to, jak się wydaje, odnosi się do widzenia szczęśliwych w niebie; ono zaś przekracza stan życia doczesnego, stosownie do słów: „Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, co przygotowałeś tym, którzy Cię miłują”12. I dlatego słuszniejsze jest zdanie, że widział Boga przez istotę.
Na 1. W trojaki sposób umysł człowieka jest Boską mocą porwany i podniesiony do widzenia Bożej prawdy: pierwszy tak, że ją widzi poprzez jakoweś obrazy powstałe w wyobraźni. I to zaszło u Piotra, gdy wpadł w zachwycenie. — Drugi tak, że ją widzi w skutkach myślą poznawalnych; takie było zachwycenie Dawida mówiącego: „Ja rzekłem w uniesieniu ducha: każdy człowiek kłamca”13. — Trzeci tak, że ją widzi w jej istocie: i takim właśnie było porwanie i zachwycenie Pawła, a także Mojżesza. I

całkiem słusznie; jak bowiem Mojżesz był pierwszym nauczycie-lem żydów, tak Paweł był pierwszym nauczycielem pogan.
Na 2. Myśl stworzenia może widzieć istotę Bożą li tylko dzięki światłu chwały; o nim to mówi psalmista: „I w Twej światłości będziemy widzieć światłość”14. Światło to można otrzymać w dwojaki sposób: pierwszy, w postaci stałej wsobnej formy: i tak czyni ono szczęśliwymi świętych w niebie; drugi, w postaci jakiegoś przejściowego doznania: tak, jak powiedziano o świetle profetycznym15: i w ten właśnie sposób to światło było w Pawle, gdy był porwany i zachwycony. I dlatego dzięki takiemu światłu nie był istotnie szczęśliwym, tak żeby światło i chwała duszy przebijała się w ciele: a jeśli był, to tylko pod jakimś względem. Stąd też takowe porwanie i zachwycenie w jakiś sposób należy do proroctwa.
Na 3. Ponieważ Paweł podczas porwania i zachwycenia nie był na stałe szczęśliwy, a tylko przejściowo miał czynność właściwą świętym w niebie, dlatego w tym stanie nie było u niego jednocześnie aktu wiary, była jednak w nim jednocześnie wiara jako sprawność.
Na 4. Powiedzenie: „trzecie niebo” może oznaczać: po pierwsze, coś cielesnego. W takim ujęciu trzecie niebo, to niebo empire jskie; zwie się ono 'trzecie' w stosunku do nieba powietrznego, i nieba gwiezdnego, lub raczej w stosunku do nieba wodnego czy krystalicznego. /22/ I powiedziano: „porwany do trzeciego nieba” nie dlatego, że był porwany do widzenia podobieństwa jakiejś cielesnej rzeczy, ale że to niebo Jest miejscem kontemplacji szczęśliwych w niebie. Glosa tak to wyjaśnia: „Trzecie niebo jest niebem duchowym; w nim to aniołowie i święte dusze rozkoszują się kontemplacją Boga. A gdy mówi, że został porwany do niego, to przez to chce powiedzieć, iż Bóg pokazał mu życie, w którym będzie Go widział przez wieczność”16.

Po drugie, trzecie niebo może oznaczać jakieś nadziemskie widzenie. To widzenie może zwać się trzecim niebem z trzech względów: pierwszy, ze względu na kolejność władz poznawczych; w tym znaczeniu pierwszym niebem zwałoby się cielesne widzenie nadziemskie, które dokonuje się przez zmysły; tak np. widziano rękę piszącą na ścianie17; drugim niebem byłoby widzenie w wyobraźni; takie np., jakie mieli Izajasz18 i Jan w Apokalipsie19; trzecim niebem zwałoby się widzenie umysłowe: tak jak to wykłada Augustyn20. — Drugi, może tak się ono zwać ze względu na kolejność rzeczy poznawanych. W myśl tego „pierwszym niebem zwałoby się poznanie ciał niebieskich; drugim — poznanie duchów niebieskich; trzecim — poznanie samego Boga”. — Trzeci, niebem trzecim może zwać się kontemplacja Boga według różnych stopni poznawania, które daje widzenie Boga: na pierwszym stopniu są aniołowie najniższej hierarchii; na drugim aniołowie środkowej, a na trzecim aniołowie najwyższej hierarchii: tak wyjaśnia glosa do tego tekstu21.

A ponieważ widzenie Boga nie może występować bez rozkoszy, dlatego Apostoł mówi, że nie tylko był porwany „do trzeciego nieba” — a to ze względu na kontemplację, ale i „do raju” — ze względu na łączącą się z nią rozkosz.

Artykuł 4

CZY W STANIE PORWANIA I ZACHWYCENIA NASTĄPIŁO U PAWŁA ZAWIESZENIE CZYNNOŚCI ZMYSŁÓW?

Zdaje się, że w stanie porwania i zachwycenia nie nastąpiło u Pawła zawieszenie czynności zmysłów, bo:
1. Augustyn tak pisze: „Dlaczego nie mamy wierzyć, że tak wybitnemu apostołowi, nauczycielowi pogan, porwanemu i uniesionemu aż do najwyższego stopnia widzenia, Bóg chciał pokazać życie, którym będziemy żyć na wieki po ukończeniu życia ziemskiego?”1. Lecz w owym przyszłym życiu święci po zmartwychwstaniu będą widzieć istotę Boga nie zrywając ze zmysłami ciała. A więc i u Pawła nie zaszło owo zerwanie ze zmysłami.
2. Chrystus [jak każdy człowiek] był pielgrzymem na ziemi i równocześnie cieszył się bezustannie szczęściem widzenia istoty Boga; nie widać jednak u niego zerwania ze zmysłami. Nie było więc konieczne, żeby i u Pawła nastąpiło zerwanie ze zmysłami po to, żeby widział istotę Boga.
3. Po dokonaniu się owego widzenia Boga, Paweł zachował w pamięci to, co zobaczył w tym widzeniu; i dlatego powiedział, że „słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”2. Lecz pamięć — jak uczy Filozof3 — należy do władz zmysłowych. Wydaje się więc, że u Pawła, gdy widział istotę Boga, nie nastąpiło zawieszenie czynności zmysłów.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Nikt nie może być uniesiony do tego widzenia, jeśli w jakiś sposób nie umrze dla obecnego życia: albo całkowicie opuszczając ciało, albo odwracając się od cielesnych zmysłów i zawieszając ich działanie”4.

Odpowiedź: Człowiek może widzieć istotę Boga tylko myślą, nie zaś inną władzą poznawczą. Ludzka zaś myśl może zwracać się ku rzeczom postrzegalnym jedynie za pośrednictwem wyobrażeń; przez te wyobrażenia zdobywa formy myślowe od rzeczy postrzegalnych, a rozważając te formy w wyobrażeniach, osądza rzeczy postrzegalne i nimi rozporządza. I dlatego w każdej czynności, w której nasza myśl jest oderwana od wyobrażeń, z konieczności jest też oderwana od zmysłów. Myśl zaś człowieka, za życia ziemskiego, musi być oderwana od wyobrażeń, gdy widzi Boga. Bowiem istoty Boga nie można widzieć za pośrednictwem jakiegoś wyobrażenia, ani też jakiejś stworzonej formy myślowej, gdyż istota Boga nieskończenie przekracza nie tylko wszystkie ciała, których wyobrażenia są podobiznami, lecz także wszelkie umysłowe stworzenie. Gdy więc myśl człowieka jest podniesiona do najwyższego widzenia istoty Boga, cały wysiłek umysłu winien być na nim skupiony i to tak, żeby o niczym innym nie myślał na podstawie wyobrażeń, ale całkowicie pogrążył się w Bogu. Stąd też niemożliwe jest, żeby człowiek za życia doczesnego widział Boga w Jego istocie, a nie zerwał ze zmysłami.
Na 1. Jak powiedziano5, po zmartwychwstaniu u zbawionych widzących istotę Boga wystąpi przelew [chwały i mocy] z umysłu na niższe władze i także na ciało. I dlatego zgodnie z samym sposobem widzenia Boga dusza będzie zwracać się zarówno ku wyobrażeniom jak i ku rzeczom postrzegalnym. Jak jednak powiedziano6, u tych, co

są porwani i zachwyceni, takowy przelew nie występuje. I dlatego nie można obu wypadków traktować tak samo.
Na 2. Myśl duszy Chrystusa była uwielbiona dzięki stałemu światłu chwały, poprzez które widział On istotę Bożą o wiele pełniej niż jakikolwiek anioł lub człowiek. Był zaś pielgrzymem na ziemi z tego powodu, że Jego ciało podlegało cierpieniom, przez to też „mało co mniejszym jest od aniołów”7, a to na skutek dopustu Boga, /23/ a nie z powodu jakiegoś braku ze strony myśli. Dlatego chybia przyrównanie Chrystusa do innych ludzi pielgrzymujących na ziemi.
Na 3. Gdy Paweł przestał widzieć Boga w Jego istocie, zachował w pamięci to, co w tym widzeniu poznał, dzięki jakimś formom myślowym pozostałym z tego na stałe w jego myśli. Podobnie także jak gdy zniknie sprzed oczu rzecz postrzegalna, pozostają w duszy jakieś jej wrażenia. I te wrażenia potem wracały do pamięci, gdy zwracał się do wyobrażeń. I dlatego także Paweł ani nie mógł o tym całym poznaniu myśleć, ani słowami wyrazić.

Artykuł 5

CZY W OWYM STANIE DUSZA PAWŁA BYŁA CAŁKOWICIE ODDZIELONA OD CIAŁA?

Zdaje się, że w owym stanie dusza Pawła była całkowicie oddzielona od ciała, bo:
1. Apostoł tak pisze: „Jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana, bo pielgrzymujemy jeszcze w wierze, a nie w otwartym oglądaniu”1. Lecz Paweł w owym stanie nie był pielgrzymem z dala od Pana, bo — jak powiedziano2 — widział Boga otwartym oglądaniem. A więc nie pozostawał w ciele.
2. Władza duszy nie może być [oderwaną i] podniesioną ponad istotę, w której tkwi korzeniami. Lecz myśl, która jest władzą duszy, w stanie porwania i zachwycenia była oderwana od rzeczy cielesnych na skutek uniesienia jej do wyżyn kontemplacji Bożej. A więc tym bardziej istota duszy była oddzielona od ciała.
3. Władze duszy wegetatywnej są bardziej materialne niż władze duszy zmysłowej. Lecz jak już wyłożono3, aby myśl mogła być porwaną i wzniesioną do wyżyn widzenia Bożej istoty, musi zerwać z władzami duszy zmysłowej. O wiele zatem bardziej winna zerwać z władzami duszy wegetatywnej. /24/ A gdy one przestaną działać, już dusza w żaden sposób nie jest złączona z ciałem. Chyba więc dusza Pawła całkowicie oddzieliła się od ciała w czasie jego porwania i zachwycenia.

Wbrew temu Augustyn tak pisze: „Nie jest nie do wiary, że także niektórym świętym, którzy jeszcze nie umarli tak, żeby ich ciało już można było pogrzebać, dane było to znamienne objawienie”4, że mianowicie będą widzieć Boga w Jego istocie. Nie było więc konieczne, żeby dusza Pawła całkowicie oddzieliła się od ciała podczas porwania i zachwycenia.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano5, porwanie, o jakim obecnie jest mowa, polega na tym, że człowiek Bożą mocą jest podniesiony „od tego, co jest zgodne z naturą, ku temu, co jest ponad naturę”. I dlatego trzeba zwrócić uwagę: pierwsze na to, co jest

zgodne z naturą człowieka; drugie na to, co Bożą mocą ma być dokonane w człowieku ponad naturę. Otóż przez to, że dusza łączy się z ciałem jako jego naturalna forma, przysługuje jej naturalna dążność do poznawania poprzez nawrót do wyobrażeń. Boża jednak moc nie pozbawia duszy tej naturalnej dążności podczas porwania, bo — jak powiedziano6 — jej stan nie ulega zmianie. Póki zaś zostaje w tym stanie, pozbawiona jest aktualnego nawrotu do wyobrażeń i do rzeczy postrzegalnych, po to, by — jak powiedziano7 — uniesienie duszy ku temu, co przekracza wszystkie wyobrażenia, nie doznało przeszkody. I dlatego przy porwaniu i zachwyceniu Pawła nie zachodziła konieczność takiego oddzielenia duszy od ciała, żeby już nie łączyła się z nim jako forma; zachodziła natomiast konieczność, żeby jej myśl była oderwana od wyobrażeń i od przyjmowania wrażeń rzeczy postrzegalnych.
Na 1. Paweł w czasie owego porwania i zachwycenia był pielgrzymem z dala od Pana ze względu na stan: bo jeszcze był w stanie wędrówki ziemskiej, nie zaś ze względu na czynność, którą — jak to jasne z powyższych8 — widział Boga otwartym oglądaniem.
Na 2. Władza duszy naturalną mocą nie może wznieść się ponad sposób odpowiadający jej istocie. Bożą jednak mocą może być podniesioną ku czemuś wyższemu. Podobnie tak kamień: na skutek przewagi wyższej siły unosi się ponad miejsce odpowiadające mu według gatunku jego natury.
Na 3. Władze duszy wegetatywnej nie działają z zamierzenia duszy tak jak władze zmysłowe, ale na sposób natury. I dlatego porwanie nie wymaga zerwania z nimi; wymaga zaś zerwania z władzami zmysłowymi, jako że ich działanie zmniejszyłoby skupienie uwagi duszy na umysłowym poznaniu.

Artykuł 6

CO OZNACZAJĄ SŁOWA: „W CIELE, CZY POZA CIAŁEM, NIE WIEM”?

Zdaje się, że Paweł wiedział dobrze, czy jego dusza była oddzielona od ciała, bo:
1. Sam pisze tak o sobie: „Znam człowieka w Chrystusie, który ... został porwany aż do trzeciego nieba”1. Lecz 'człowiek' oznacza istotę złożoną z duszy i ciała, a 'porwanie' różni się od śmierci. Wydaje się więc, że był on świadom tego, iż jego dusza nie była oddzielona od ciała wskutek śmierci. Tym bardziej, że to zdanie przyjmują powszechnie doktorowie2.
2. Z tychże słów Apostoła widać, że zdawał on sobie sprawę, dokąd został porwany, mianowicie „aż do trzeciego nieba”. Z tego jednak wynika, że on wiedział, czy był w ciele, czy nie. Jeżeli bowiem wiedział, że trzecie niebo jest czymś cielesnym, to tym samym wiedział, że jego dusza nie jest oddzielona od ciała, gdyż widzenie cielesnej rzeczy może się dokonywać tylko przez ciało. Jak się więc zdaje, był w pełni świadom tego, czy jego dusza była oddzielona od ciała.
3. Według Augustyna3 Apostoł w stanie porwania i zachwycenia widział Boga tym samym sposobem widzenia, jakim widzą Go święci w niebie. Lecz w niebie święci przez to samo, że widzą Boga, wiedzą, czy ich dusze są oddzielone od ciał. A więc i Paweł wiedział.

Wbrew temu są następujące słowa Apostoła: „Człowiek ten, czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, też nie wiem. Bóg to wie”4.

Odpowiedź: Prawdziwej odpowiedzi na to pytanie należy szukać w samych słowach Apostoła. Przyznaje się on w nich, że coś wie, mianowicie że „został porwany aż do trzeciego nieba” i że czegoś nie wie, mianowicie „w ciele, czy poza ciałem”. Można to rozumieć w dwojaki sposób:

Pierwszy. Powiedzenie: „w ciele, czy poza ciałem” nie odnosi się do samego bytowania człowieka porwanego, co by znaczyło, że on nie wiedział, czy jego dusza jest w ciele, czy też nie, ale do sposobu porwania, co by znaczyło, że on nie widział czy jego ciało było wraz z duszą porwane aż do trzeciego nieba, czy nie wraz, lecz tylko sama dusza: jak to się stało z Ezechielem, o którym czytamy, że „W Boskich widzeniach zaprowadzony został do Jerozolimy”5. I tak to rozumiał jakiś Judejczyk, który według Hieronima miał powiedzieć: „Nasz Apostoł nie ośmielił się twierdzić, że był porwany w ciele, ale powiedział: w ciele, czy poza ciałem, nie wiem”6. Jednakże Augustyn7 odrzuca takie wyjaśnienie, a to na podstawie słów Apostoła, w którym wyznaje, iż wiedział, że został porwany aż do trzeciego nieba. Zatem wiedział, że to niebo, do którego został porwany, było prawdziwym trzecim niebem, a nie podobizną trzeciego nieba powstałą w wyobraźni. W przeciwnym razie, gdyby trzecim niebem nazywał jego wyobrażenie, na tej samej podstawie mógłby powiedzieć, iż został porwany w ciele, nazywając ciałem wyobrażenie własnego ciała, jakie pojawia się we śnie. Jeżeli zaś wiedział, że to prawdziwe trzecie niebo, to zarazem wiedział, że jest czymś duchowym i niecielesnym; w takim razie jego ciało nie mogło być tam porwane; albo wiedział, że jest czymś cielesnym, i w taki razie jego dusza nie mogła być tam porwana bez ciała, chyba że zostanie oddzielona od ciała.

Drugi. Z tego powodu należy owo powiedzenie rozumieć w innym znaczeniu, mianowicie Apostoł wiedział, że jest porwany według duszy a nie według ciała; nie wiedział jednak, jaki jest stosunek duszy do ciała: czy była bez ciała, czy nie.

Co do tego różne są wypowiedzi:

Niektórzy8 tak mówią: Apostoł miał świadomość tego, że jego dusza była złączona z ciałem jako forma, ale nie wiedział, czy zaszło w nim zerwanie ze zmysłami, lub nawet czy nastąpiło w nim zawieszenie działania duszy wegetatywnej. — Z chwilą jednak uświadomienia sobie, iż został porwany, nie mógł nie wiedzieć, że zaszło w nim zerwanie ze zmysłami. A to, że u niego nastąpiło zawieszenie czynności duszy wegetatywnej, nie było czymś aż tak ważnym, żeby należało o tym czynić wyraźną wzmiankę. Pozostaje więc, że Apostoł nie wiedział, czy jego dusza była złączona z ciałem jako forma, czy też oddzielona od niego na skutek śmierci.

Inni9, zgadzając się z tym, tak głoszą: Apostoł w czasie porwania zastanawiał się nad tym, co się w nim dzieje, bo cała jego uwaga była skupiona na Bogu. Uświadomił sobie to dopiero potem, rozpamiętując to, co widział. — Ale i to nie jest zgodne ze słowami Apostoła, który w swojej wypowiedzi zaznacza różnicę między tym co przeszłe, a tym co przyszłe. Mówi bowiem w czasie teraźniejszym: „wiem”, że zostałem porwany „przed czternastu laty”, i równocześnie mówi w czasie teraźniejszym: „nie wiem, czy byłem w ciele, czy poza nim”.

I dlatego należy powiedzieć, że zarówno przed, jak i po, nie wiedział, czy jego dusza była oddzielona od ciała. Stąd też Augustyn po długim roztrząsaniu tak ostatecznie rozstrzyga sprawę: „Pozostaje być może tak myśleć: gdy był porwany aż do trzeciego nieba, nie wiedział czy jego dusza była w ciele: tak jak zwykle dusza jest w ciele, gdy mówimy, że ciało żyje: bądź na jawie, bądź we śnie, bądź w ekstazie, kiedy to następuje zawieszenie zmysłów, czy też całkowicie wyszła z ciała, zostawiając je martwym”10.

Na 1. Stosując figurę stylistyczną tzw. synekdochę, niekiedy część człowieka zwie się człowiekiem; zwłaszcza dusza, będąca jego najznamienitszą częścią. Chociaż można by było i tak to rozumieć: ten, o którym mówi, że jest porwany, nie był wtedy człowiekiem, kiedy został porwany, ale po „czternastu latach”; stąd też powiada: „Znam człowieka”, a nie „znam człowieka porwanego”. — Nic też nie przeszkadza, żeby porwanie uważać za śmierć, spowodowaną przez Boga. A jak pisze Augustyn: „Jeżeli sam Apostoł ma co do tego wątpliwości, to któż z nas może być co do tego pewny?”11. I dlatego wypowiedzi tych, którzy zabierają głos na ten temat, raczej należy oceniać jako przypuszczenia niż jako pewność.
Na 2. Apostoł wiedział, że albo to niebo jest czymś niecielesnym, albo że on w tym niebie widział coś niecielesnego; to jednak mógł poznać swoją myślą także, gdyby dusza jego nie była oddzielona od ciała.
Na 3. Pod jakimś względem widzenie Pawła podczas porwania i zachwycenia było podobne do widzenia świętych w niebie, mianowicie pod względem tego, co się widziało. Pod innym względem nie było podobne, mianowicie pod względem sposobu widzenia, bo nie widział tak doskonale jak święci w niebie. Augustyn tak o tym pisze: „Chociaż Apostoł był oderwany od cielesnych zmysłów i uniesiony do trzeciego nieba, to jednak do pełnego i doskonałego poznania rzeczy, jakim cieszą się aniołowie, brakowało mu tego, że nie wiedział, czy jest w ciele, czy poza ciałem. Tego braku nie będzie po powtórnym złączeniu się z ciałem w czasie zmartwychwstania umarłych, kiedy to, co zniszczalne przyodzieje to, co nie-zniszczalne” 12.

ZAGADNIENIE 176
DAR JĘZYKÓW

Następnie trzeba omówić charyzmaty odnoszące się do mowy: najpierw dar języków, potem dar mądrości i wiedzy w mowie. Zagadnienie pierwsze nasuwa dwa pytania: l. Czy na skutek daru języków człowiek otrzymuje znajomość wszystkich języków? 2. Jak się ma ten dar do daru proroctwa?

Artykuł 1

CZY CI, KTÓRZY OTRZYMALI DAR JĘZYKÓW, MÓWILI WSZYSTKIMI JĘZYKAMI?

Zdaje się, że ci którzy otrzymali dar języków, nie mówili wszystkimi językami, bo:

1. Co komu Bożą mocą zostało dane, jest najlepsze w swoim rodzaju. Tak np. Pan Jezu przemienił wodę w dobre wino1. Lecz ci, którzy otrzymali dar języków, lepiej mówili swoim własnym językiem. Pisze o tym glosa: „Nie trzeba się dziwić, że list do Hebrajczyków odznacza się większą swobodą i bogactwem mowy niż inne. To przecież naturalne, że każdy lepiej mówi swoim własnym językiem niż obcym. Inne bowiem listy Apostoł napisał w języku obcym, tj. greckim, zaś ten ułożył w hebrajskim”2. A więc apostołowie otrzymali charyzmaty, ale nie otrzymali znajomości wszystkich języków.
2. Natura nie zwykła używać wielu środków tam, gdzie wystarczy jeden; tym mniej Bóg, który składniej działa niż natura. Otóż Bóg mógł sprawić, żeby Jego uczniowie mówili jednym językiem, a mimo to byli przez wszystkich rozumiani. Stąd też glosa do słów: „Każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku”3, tak dodaje: „Ponieważ mówili wszystkimi językami, albo mówili tylko swoim językiem, tj. hebrajskim, a mimo to wszyscy ich rozumieli, tak jak by mówili własnym językiem każdego słuchającego”4. Jak chyba widać, nie umieli mówić każdym językiem.
3. Wszystkie łaski spływają od Chrystusa na Jego ciało, „którym jest Kościół”5, stosownie do słów Jana: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali”6. Lecz Chrystus mówił tylko jednym językiem; nie czytamy o Nim, żeby było inaczej. Również i obecnie poszczególni chrześcijanie mówią przeważnie tylko jednym językiem, wydaje się więc, że uczniowie Chrystusa nie otrzymali łaski po to, żeby mówili wszystkimi językami.

Wbrew temu w Dziejach Apostolskich czytamy o apostołach: „Wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić”; zaś glosa Grzegorza dodaje: „Duch Święty ukazał się nad uczniami w postaci ognistych języków i dał im znajomość wszystkich języków”8.

Odpowiedź: Po to Chrystus wybrał pierwszych uczniów, aby — przemierzając cały świat — głosili wszędzie Jego wiarę, stosownie do słów: „Idąc nauczajcie wszystkie narody”9. Otóż nie licowało, by wysłani dla nauczania innych, musieli być przez owych innych nauczani, jak mają do nich mówić lub jak rozumieć to, co oni mówią. Zwłaszcza że ci wysłani pochodzili z jednego narodu, mianowicie żydowskiego, według słów Izajasza: „Ci, którzy z zapałem wyjdą z Jakuba, napełnią cały świat potomstwem”10. Do tego, wysłani byli ludźmi biednymi i niezamożnymi; niełatwo im było zaraz na początku znaleźć takich, którzy by ich słowa innym wiernie przekazali i wyjaśnili lub przedłożyli im słowa, które słuchający do nich kierowali; tym gorzej, że byli posłani do niewierzących. I dlatego zaistniała konieczność, żeby sam Bóg zaradził temu, udzielając daru języków. A to zawiera głęboką myśl: jak bowiem, gdy ludzie zaczęli skłaniać się ku bałwochwalstwu, pojawiła się różność języków11, tak również

gdy nadszedł czas wezwania narodów do czci jednego Boga, należało zastosować jakiś środek zaradczy przeciw tej różności języków w postaci daru języków.
Na 1. Apostoł pisze: „Duch objawia się dla [wspólnego] dobra”12. W myśl tego zarówno Paweł jak i inni apostołowie zostali wystarczająco przez Boga nauczeni języków używanych przez wszystkie narody, ile tego wymagało nauczanie wiary. Natomiast gdy chodzi o piękno i wytworność, którymi ludzkie poczucie piękna mowę przyozdabia, to u Apostoła ograniczało się do jego własnego języka, a nie obcego. Tak samo wystarczająco zostali nauczeni pracz Boga mądrości i nauki, ile tego wymagało nauczanie wiary, nie zaś tego wszystkiego, co poznaje się drogą nabywania wiedzy, np. arytmetyki lub geometrii.
Na 2. Wprawdzie oba sposoby mogły występować, mianowicie albo mówili jednym językiem, a przez wszystkich byli rozumiani, albo mówili wszystkimi językami, to jednak właściwsze było, żeby oni mówili wszystkimi językami. Świadczyło to bowiem o doskonałości ich wiedzy; dzięki niej bowiem nie tylko mo-gli mówić, ale także rozumieć, co inni mówili. Gdyby zaś wszyscy słuchający rozumieli ich jeden język, wskazywałoby to albo na znajomość i rozumienie języka u tych, co słuchają ich mowy, albo na jakby jakieś złudzenie, bo słowa inaczej dochodziłyby do uszu słuchaczy niż były wypowiedziane. Stąd to glosa do Dziejów Apostolskich powiada: „Większym cudem było to, że oni mówili wszelkiego rodzaju językami”13, a Paweł wyznaje: „Dziękuję Bogu, że mówię w języku każdego z was”14.
Na 3. Chrystus osobiście miał głosić tylko jednemu narodowi, tj. żydowskiemu. I dlatego, choć sam bez wątpienia znał najdoskonalej wszystkie języki, to jednak nie zachodziła potrzeba, by mówił wszystkimi językami. I dlatego Augustyn pisze: „Obecnie też przyjmujemy Ducha Świętego, nikt jednak nie mówi językami wszystkich narodów. Dlaczego? Bo już sam Kościół mówi w językach wszystkich narodów, a kto w nim nie jest, nie otrzymuje Ducha Świętego”15.

Artykuł 2

CZY DAR JĘZYKÓW JEST WAŻNIEJSZY OD ŁASKI PROROCTWA?

Zdaje się, że dar języków jest ważniejszy od laski proroctwa, bo:
1. Zdaniem Filozofa: „To wydaje się być lepsze, co jest znamienne dla lepszych”1. Otóż dar języków jest znamienny dla Nowego Przymierza. Stąd też śpiewamy w sekwencji na uroczystość Zesłania Ducha Świętego: „On sam dziś obdarzył Apostołów Chrystusa niezwykłym darem, o którym nikt w poprzednich wiekach nie słyszał”2. Natomiast proroctwo raczej jest znamienne dla Starego Przymierza, stosownie do słów: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków”3. Wydaje się więc, że dar języków jest poczęśniejszy niż dar proroctwa.
2. To, co nas kieruje ku Bogu, jest — jak się zdaje — większe niż to, co nas kieruje ku ludziom. Otóż dar języków kieruje człowieka ku Bogu, zaś proroctwo — ku ludziom; podaje to Apostoł: „Ten, kto mówi językiem, nie ludziom mówi, lecz Bogu ... Ten zaś,

kto prorokuje, mówi ku zbudowaniu ludzi”4. Chyba więc dar języków jest ważniejszy niż dar proroctwa.
3. Ten, kto ma dar języków, ma go na stale i człowiek może „używać go kiedy zechce”. Stąd też Apostoł pisze: „Dziękuję Bogu, że mówię językami każdego z was”5; jak zaś wyżej powiedziano6, inaczej ma się rzecz z darem proroctwa. Bodajże więc dar języków jest większy od daru proroctwa.
4. Jak się zdaje, „tłumaczenie języków”7 mieści się w proroctwie, bo w jakim Duchu Pismo św. powstało, w takim je tłumaczymy, tj. wyjaśniamy. Lecz św. Paweł wymienia8 tłumaczenie języków po darze języków. Wydaje się więc, że dar języków jest większy od daru proroctwa, zwłaszcza co do jakiejś jego części.

Wbrew temu Apostoł pisze: „Większy jest ten, kto prorokuje, niż ten, kto mówi językami”9.

Odpowiedź: Dar proroctwa przewyższa dar języków B trzech powodów: pierwszy, bo dar języków dotyczy wydawania różnych słów, które są znakami jakiejś myślowej prawdy, zaś tej znakami są wyobrażenia powstałe w wyobraźni. Stąd też Augustyn10 przyrównuje dar języków do widzenia w wyobraźni. Natomiast, jak wyżej powiedzieliśmy11, dar proroctwa polega na samym oświeceniu umysłu, by poznał myślową prawdę. I dlatego jak profetyczne oświecenie jest wyższe niż widzenie w wyobraźni, o czym wyżej była mowa12, tak również wyższe jest proroctwo niż dar języków: brany sam w sobie.

Drugi, bo dar proroctwa dotyczy znajomości rzeczy; ta zaś jest ważniejsza niż znajomość słów, której dotyczy dar języków.

Trzeci, bo dar proroctwa jest pożyteczniejszy; według Apostoła13 z trzech względów: pierwsze14, proroctwo skuteczniej służy zbudowaniu Kościoła, a do tego w niczym się nie przyczynia ten, kto mówi językami, chyba żeby ktoś je zaraz wytłumaczył; drugie15, ze względu na mówiącego; jeśli bowiem otrzymał dar mówienia różnymi językami, a nie otrzymał daru rozumienia tego, co nimi mówi (a właśnie to należy do daru profetycznego), jego umysł nie będzie zbudowany; trzecie16, ze względu na niewierzących, dla których bodajże przede wszystkim udziela się daru języków: otóż oni mogliby tych mówiących uważać za oszalałych, tak jak Żydzi uważali za pijanych apostołów przemawiających do nich w różnych językach17. Natomiast proroctwo, ujawniając skrytości serca, przekonywuje niewierzącego.
Na 1. Jak wyżej powiedziano18, o wyższości proroctwa świadczy to, że prorok nie tylko doznaje oświecenia duchowym światłem, lecz także otrzymuje widzenie w wyobraźni. Również i o doskonałości działania Ducha Świętego świadczy nie tylko to, że napełnia umysł profetycznym światłem i powoduje widzenie w wyobraźni: jak to było w Starym Przymierzu, lecz także to, że sposobi język, by wydawał na zewnątrz różne znaki mowy. A wszystko to ziszcza się w N. Przymierzu, gdyż Apostoł pisze: „Każdy z was ma już to dar śpiewania hymnów, już to łaskę nauczania albo objawiania rzeczy skrytych, lub dar języków, albo ich wyjaśniania”19.
Na 2. Dar proroctwa kieruje sam umysł człowieka ku Bogu, a to coś wznioślejszego niż kiedy sam język człowieka kieruje się ku Niemu. Zaś słowa: „Kto mówi językiem, nie ludziom mówi”, mają taki sens: nie mówi by to rozumieli ludzie, lub z tego

odnieśli jakiś pożytek, ale żeby sam Bóg rozumiał i odniósł z tego chwałę. Natomiast proroctwo kieruje człowieka i ku Bogu, i ku bliźniemu. I dlatego jest do-skonalszym darem.
Na 3. Profetyczne objawienie obejmuje poznawanie wszystkich prawd nadprzyrodzonych. I właśnie ta wielka jego doskonałość jest powodem tego, że w niedoskonałym stanie obecnego życia nie można go mieć doskonale: na sposób stałego przysposobienia, ale nie doskonale: na sposób przejściowego doznania. Na-tomiast dar języków dotyczy poznania czegoś poszczególnego, mianowicie słów ludzkich. I dlatego nie jest sprzeczne z niedoskonałością obecnego życia, żeby go mieć doskonale: na sposób stałego przysposobienia.

Na 4. W tym znaczeniu można wyjaśnianie (tj. tłumaczenie) języków, czyli mowy, sprowadzić do daru proroctwa, że umysł otrzymuje światło do rozumienia i wykładania wszystkiego, co w mowie głoszonej językiem jest niejasne: czy to z powodu trudności samej rzeczy podanej słowami, czy z powodu samych nieznanych słów, które są wypowiadane, czy wreszcie z powodu użytych podobieństw rzeczy; tak o tym pisze Daniel: „Słyszałem o tobie, że umiesz dawać wyjaśnienia i rozwiązywać zawiłości”20. Stąd też wyjaśnianie języków jest ważniejsze niż dar języków. Jasne to ze słów Apostoła: „Większy jest ten, kto prorokuje, niż ten, kto mówi językami — chyba że jest ktoś, kto tłumaczy”21. Wymieniono zaś tłumaczenie języków po darze języków, bo ono rozciąga się na różne rodzaje języków i je wyjaśnia.

ZAGADNIENIE 177
CHARYZMAT MOWY

Z kolei należy zastanowić się nad charyzmatem mowy, o którym pisze Apostoł: „Jednemu dana jest przez Ducha mowa mądrości, innemu mowa umiejętności”1. Stawiamy dwa pytania: 1. Czy istnieje taki charyzmat, jak dar mowy? 2. Komu on przysługuje?

Artykuł 1

CZY MOWA JEST CHARYZMATEM?

Zdaje się, że mowa nie jest jakimś charyzmatem, bo:
1. Dzięki łasce dostajemy to, co przewyższa zdolności natury. Otóż mocą przyrodzonego rozumu człowiek wypracował sztukę dobrej mowy (tj. retorykę). Dzięki niej, jak pisze Augustyn, może „tak mówić, że jego mowa będzie uczyć, podobać się i skłaniać”1. Ale to właśnie ma sprawiać łaska mowy. A więc, jak się zdaje, łaska mowy nie jest darmo daną, czyli charyzmatem. /25/
2. Wszelka łaska ma na celu królestwo Boże. Lecz jak pisze Apostoł: „Nie w słowie, lecz w mocy przejawia się Królestwo Boże”2. A więc mowa nie jest łaską charyzmatyczną.

3. Żadnej łaski nie udziela się dla zasług, bo „Jeżeli dzięki łasce, to już nie ze względu na uczynki”3 Lecz [daru] mowy udziela się komuś dla zasług, gdyż Grzegorz — wyjaśniając słowa psalmu: „Nie odbieraj moim ustom słowa prawdy”4 — tak powiada: „Wszechmogący Bóg daruje słowo prawdy tym, którzy je wcielają w czyn, a odbiera tym, którzy tego nie czynią”5. Wydaje się więc, że dar mowy nie jest charyzm matem.
4. Jak jest konieczne, by człowiek głosił mową to, co dotyczy daru mądrości lub umiejętności, tak również jest konieczne, by głosił mową to, co dotyczy cnoty wiary. Jeżeli więc zalicza się do charyzmatów „mowę mądrości” i „mowę umiejętności”, z tego samego powodu należałoby także do nich zaliczyć „mowę wiary”.

Wbrew temu Syrach pisze: „Z ust dobrego człowieka obficie płynie łaskawa mowa”6. Lecz dobroć człowieka jest z daru łaski. A więc i łaska mowy.

Odpowiedź: Wyżej ustalono7, że łask darmo danych, tj. charyzmatów, udziela się dla pożytku innych. Otóż poznanie prawdy, które ktoś od Boga otrzymuje, nie może być inaczej obrócone na korzyść drugiego, jak tylko za pośrednictwem mowy. A Duch Święty, który nie zawodzi w tym, czego wymaga pożytek Kościoła, troszczy się również dla jego członków o mowę; i to nie tylko, aby ktoś tak mówił, żeby go inni mogli rozumieć: co należy do daru języków, ale także aby mówił skutecznie: co należy do łaski mowy.

Tej więc łaski mowy udziela dla trzech celów: pierwsze, aby umysł poznał prawdę; osiąga się to wtedy, gdy ktoś tak mówi, że uczy; drugi, aby poruszyć serce, tzn. by człowiek chętnie słuchał słowa Bożego; osiąga się to wtedy, gdy ktoś tak mówi, że się to słuchaczom podoba. A tego nie powinien kaznodzieja szukać dla swojego samozadowolenia czy chwały, ale by ludzi pociągać do słuchania słowa Bożego; trzeci, by słuchacze pokochali to, co się słowem wyraża, i chcieli to spełniać; osiąga się to wtedy, gdy kaznodzieja tak mówi, że słuchaczy skłania. Dla osiągnięcia tych celów Duch Święty posługuje się mową człowieka jakby jakimś narzędziem: sam zaś dokańcza działania wewnątrz. Grzegorz tak to jędrnie ujmuje: „Na próżno brzmią słowa kaznodziejów w cielesnych uszach słuchaczy, jeżeli Duch Święty nie napełni ich serc”8.
Na 1. Jak Bóg niekiedy poprzez cuda czyni coś w sposób wyższy: także to, czego natura może dokonać, tak samo i Duch Święty poprzez łaskę mowy w sposób wyższy sprawia to, czego dokonuje sztuka w sposób niższy.
Na 2. W przytoczonym zdaniu Apostoł ma na myśli mowę opartą na czysto ludzkiej sztuce wysławiania się, a nie na mocy Ducha Świętego. Dlatego to zdanie poprzedził słowami: „Doświadczę nie słów tych, co się nadęli, ale mocy”9; a jeszcze wyżej o sobie napisał: „A mowa moja i moje głoszenie nauki polega nie na przekonywujących słowach ludzkiej mądrości, ale na okazaniu ducha i mocy”10.
Na 3. Jak powiedziano11, łaski mowy udziela się komuś dla pożytku innych. Stąd też odbiera się ją niekiedy z winy słuchacza, a niekiedy z winy samego mówcy. Dobre uczynki obydwu nie wysługują wprost tej łaski, a tylko usuwają to, co tej łasce stoi na przeszkodzie. Również i łaskę uświęcającą traci się na skutek popełnionej winy; nikt wszakże nie wysługuje jej dobrymi uczynkami; one tylko usuwają przeszkodę zagradzającą drogę lasce.

Na 4. Jak się rzekło12, łaska mowy ma na celu pożytek innych. Otóż ten, kto swoją wiarę przekazuje innym, czyni to mową umiejętności czy mądrości. Augustyn tak o tym pisze: „Jak się zdaje, Apostoł mianem umiejętności zwie to, że ktoś umie nieść wiarę pobożnym i bronić jej przeciw bezbożnym”13. I dlatego nie było potrzeby, żeby Apostoł nadmienił mowę wiary, ale wystarczyło wymienić mowę umiejętności i mądrości. /26/

Artykuł 2

CZY ŁASKA MOWY MĄDROŚCI I UMIEJĘTNOŚCI PRZYSŁUGUJE TAKŻE KOBIETOM?

Zdaje się, że łaska mądrości i umiejętności przysługuje także kobietom, bo:
1. Jak już powiedziano1, do tej łaski należy nauczanie. Lecz nauczanie przysługuje kobiecie. Czytamy o tym w Przypowieściach: „Byłem jedynym dla matki, i ona mnie uczyła”2. A więc ta łaska przysługuje kobietom.
2. Większą jest łaska proroctwa niż łaska mowy, podobnie jak większe jest rozważanie prawdy niż jej głoszenie. Otóż kobietom udzielano proroctwa. Pismo św. wspomina prorokinie: Deborę3, Huldę żonę Szalluma4, cztery córki Filipa5, a także Apostoł pisze: „Każda kobieta, modląc się lub prorokując” itd.6 Tym bardziej więc, jak się wydaje, łaska mowy winna przysługiwać kobietom.
3. Św. Piotr tak pisze: „Jaką każdy otrzymał łaskę, taką niech służy jeden drugiemu”7. Lecz niektóre kobiety otrzymują łaskę mądrości i umiejętności, a służyć nią mogą innym jedynie przez łaskę mowy. A więc łaska ta przysługuje kobietom.

Wbrew temu Apostoł pisze: „Kobiety mają na zgromadzeniach [liturgicznych] milczeć”8. „Nauczać kobiecie nie pozwalam”9 Lecz nauczanie jest szczególnym zadaniem łaski mowy. A więc łaska ta nie przysługuje kobiecie.

Odpowiedź: Człowiek może posługiwać się mową w dwojaki sposób: pierwszy, prywatnie, rozmawiając zażyłe z jedną czy z wielu osobami: /27/ i do tego może przysługiwać kobiecie łaska mowy; drugi, przemawiając publicznie do całego zebrania wiernych w kościele: i na to kobiecie się nie pozwala [z trzech powodów]: Pierwsze, i głównie z powodu jej przynależności do rodzaju niewieściego, a według Pisma św.10 ma on podlegać mężczyźnie. Nauczanie zaś i przekonywanie publiczne w kościele nie należy do podwładnych, ale do przełożonych. Na zlecenie mężczyźni podwładni mogą spełniać to zadanie, bo ich podleganie nie wypływa, jak u kobiet, z naturalnej przynależności do rodzaju, ale z ubocznych względów.
Drugie, żeby nie wzbudzały u mężczyzn pożądliwości, bo pisze Syrach: „Nie przyglądaj się obcej piękności; przez piękność kobiety wielu zeszło na złe drogi; przez nią bowiem miłość namiętna rozpala się jak ogień”11. Trzecie, bo kobiety przeważnie nie odznaczają się mądrością na tyle, żeby im bez obawy można było powierzyć publiczne nauczanie.
Na 1. W tym tekście chodzi o prywatne uczenie dziecka przez matkę.
Na 2. Łaska proroctwa ma na celu oświecenie umysłu przez Boga, a pod tym względem nie istnieje różnica płci między ludźmi, stosownie do słów: „Przy-

obleczecie nowego człowieka, który wciąż się odnawia ... według obrazu Tego, który go stworzył”12. „A tu już nie ma mężczyzny ani kobiety”13. Natomiast łaska mowy ma na celu nauczanie ludzi, u których występuje różnica płci. Nie można więc obu łask traktować tak samo.
Na 3. Ludzie rozmaicie służą innym łaską otrzymaną od Boga, zależnie od różnicy ich rodzaju. I dlatego kobiety mające łaskę mądrości lub umiejętności mogą nią służyć innym, ucząc prywatnie, a nie publicznie.

ZAGADNIENIE 178
CHARYZMAT CUDOTWÓRSTWA /28/

Na koniec omówimy charyzmat cudotwórstwa. Co do tego nasuwają się dwa pytania: 1. Czy istnieje charyzmat cudotwórstwa? 2. Komu on przysługuje?

Artykuł 1

CZY KTÓRYŚ Z CHARYZMATÓW MA NA CELU DZIAŁANIE CUDÓW ?

Zdaje się, że żaden z charyzmatów nie ma na celu czynienia cudów, bo:
1. Łaska wnosi coś w tego, komu jest dana. Lecz działanie cudów nie wnosi czegoś w duszę człowieka, któremu jest dane, bo cuda dzieją się nawet za dot-knięciem ciała martwego; czytamy o tym w Piśmie św.: „Wrzucono zwłoki człowieka do grobu Elizeusza. Gdy ów nieboszczyk dotknął się kości Elizeusza, ożył i stanął na nogach”1. A więc działanie cudów nie należy do łask darmo danych czyli do charyzmatów.
2. Charyzmaty daje Duch Święty, stosownie do słów: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch”2. Natomiast cuda mogą się dziać także mocą ducha nieczystego, w myśl słów Pana Jezusa: „Powstaną fałszywi mesjasze i fałszywi prorocy i działać będą wielkie znaki i cuda”3. Chyba więc działanie cudów nie należy do charyzmatów.
3. Cuda dzielą się na: znaki (signa), dziwa (prodigia) czy dziwowiska (portenta) i moce (virtutes)4. Niesłusznie więc uznano za charyzmat „przejawy mocy”, a nie dokonywania dziwów czy znaków.
4. Cudowne przywrócenie zdrowia dokonuje się Bożą mocą. Zatem nie powinno się robić różnicy między „łaską uzdrawiania”5 a przejawem mocy.
5. Dokonywanie cudów wymaga wiary: albo ze strony czyniącego je, stosownie do słów apostoła: „Gdybym miał tak silną wiarę, iżbym góry przenosił”6, albo ze strony innych, na rzecz których cuda są dokonywane; stąd też u Mateusza czytamy: „I niewiele zdziałał tam cudów z powodu ich niedowiarstwa”7. Jeżeli zatem do charyzmatów wliczono „wiarę”8, zbyteczne jest przyjmowanie innego jeszcze charyzmatu, mianowicie: działanie cudów.

Wbrew temu Apostoł, wymieniając charyzmaty pisze: „Innemu dana jest łaska uzdrawiania, innemu dar czynienia cudów”9.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano10, Duch Święty wystarczająco zaopatruje Kościół w to, co jest pożyteczne do zbawienia; temu też służą charyzmaty. Jak zaś znajomość otrzymana od Boga winna być podana do wiadomości innych za pomocą daru języków i łaski mowy, tak też wygłoszona mowa winna być potwierdzona po to, by się stała wiarygodna. Tego właśnie potwierdzenia dokonuje działanie cudów, stosownie do słów Marka: „Pan potwierdzał ich naukę znakami, które jej towarzyszyły”11. I całkiem słusznie. Jest bowiem naturalne dla człowieka, że prawdę umysłową poznaje poprzez postrzegalne skutki. Stąd to jak człowiek, kierując się przyrodzonym rozumem, może dojść do jakiejś znajomości Boga z naturalnych skutków, tak też do nadprzyrodzonego poznania prawd wiary prowadzą człowieka jakieś nadprzyrodzone skutki, zwane cudami. I dlatego dokonywanie cudów należy do charyzmatów.
Na 1. Jak proroctwo rozciąga się na wszystko, co można poznać w sposób nadprzyrodzony, tak i czynienie cudów rozciąga się na wszystko, czego można dokonać w sposób nadprzyrodzony. Przyczyną ich jest wszechmoc Boża, która nie może być przekazana żadnemu stworzeniu. I dlatego niemożliwe jest, żeby władza dokonywania cudów była jakością tkwiącą w duszy na stałe.
Jednakowoż może się zdarzyć, że jak natchnienie Boże wiedzie umysł człowieka do poznania czegoś w sposób nadprzyrodzony, tak również wiedzie ono umysł cudotwórcy do uczynienia czegoś, za czym idzie cud, którego dokonuje Bóg swoją mocą. I tak niekiedy dokonanie cudu poprzedza modlitwa; tak było, gdy Piotr wskrzesił zmarłą Tabitę12; niekiedy nie poprzedza wyraźna modlitwa, lecz Bóg dokonuje go na wezwanie człowieka; tak było z Ananiaszem i Safirą, których kłamstwo karcąc, Piotr przyprawił o śmierć13. Grzegorz tak o tym pisze: „Święci czynią cuda niekiedy mocą otrzymanej władzy, a niekiedy na skutek modlitwy”14. W obu jednak wypadkach Bóg jest główną przyczyną; jako narzędziem posługuje się albo wewnętrznym poruszeniem człowieka, albo jego mową, albo również jakąś zewnętrzną czynnością lub także jakimś dotknięciem się ciała, nawet martwego. Stąd też, gdy Jozue — jakby mocą posiadanej władzy — powiedział: „Stań słońce nad Gibeonem”, zaraz dodano: „Nie było podobnego dnia ani przedtem, ani potem, gdy Jahwe usłuchał głosu człowieka”15.
Na 2. Pan Jezus ma tu na myśli cuda, jakie będą się dziać za czasów antychrysta. Apostoł pisze: „Pojawieniu się jego towarzyszyć będzie działanie szatana, z całą mocą, wśród znaków i fałszywych cudów”16. Augustyn tak o tym mówi: „Zwykło się stawiać pytanie, czy te znaki i fałszywe cuda dlatego tak się nazywają, że przez nie [szatan] będzie zwodził zmysły śmiertelnych ludzi poprzez zjawy powstałe w wyobraźni tak, że czego nie czyni, wydaje się że czyni, czy też dlatego, że te cuda, nawet gdy będą prawdziwe, doprowadzą ludzi do kłamstwa”17. Nazwano je prawdziwymi, bo same rzeczy będą prawdziwe, tak jak czarownicy faraona czynili prawdziwe żaby i węże18. Nie będą to jednak istotnie cuda, gdyż będą się dokonywać mocą naturalnych przyczyn, o czym była mowa w Pierwszej Części19. Natomiast czynienie cudów, które jest charyzmatem, dokonuje się mocą Bożą na pożytek ludzi.
Na 3. W cudach należy uwzględnić: po pierwsze, to co się staje; a tym jest coś, co przekracza zdolność natury: i pod tym względem cuda zwą się mocami. Po drugie to, po co dzieją się cuda, a dzieją się dla ujawnienia czegoś nadprzyrodzonego: i pod tym

względem powszechnie zwą się znakami. Ze względu zaś na nadzwyczajność zwą się: dziwowiska lub dziwa, [bo wprowadzają w zdumienie, skłaniają do zastanowienia i] jakby wskazywały na coś dalekiego.
Na 4. „Łaskę uzdrawiania” wspomniano osobno, bo dzięki niej człowiek otrzymuje jakieś dobrodziejstwo, mianowicie cielesne zdrowie, oprócz dobrodziej-stwa wspólnego wszystkim cudom, którym jest prowadzenie ludzi do znajomości Boga.
Na 5. Dokonywanie cudów przypisuje się wierze z dwóch powodów: pierwszy, bo ma na celu potwierdzenie wiary; drugi, bo pochodzi z wszechmocy Boga, na którym opiera się wiara. Jednakowoż, jak oprócz łaski wiary konieczna jest łaska mowy do nauczania wiary, tak również konieczne jest dokonywanie cudów dla potwierdzenia wiary.

Artykuł 2

CZY ŹLI MOGĄ CZYNIĆ CUDA?

Zdaje się, że źli nie mogą czynić cudów, bo:
1. Jak już powiedziano1, cuda dzieją się na skutek modlitwy. Lecz modlitwa grzesznika nie jest godna wysłuchania, bo u Jana czytamy: „Wiemy, że Bóg grzeszników nie wysłuchuje”2; podobnie Księga Przysłów: „Kto ucho odwraca, by Prawa nie słyszeć, tego nawet modlitwa jest wstrętna”3. Wydaje się więc, że źli nie mogą działać cudów.
2. Pan Jezus przypisuje cuda wierze: „Jeśli będziecie mieć wiarę jak ziarnko gorczycy, powiecie tej górze: 'Przesuń się stąd tam', i przesunie się”4. Lecz jak pisze Jakub: „Wiara bez uczynków jest martwa”5; skoro tak, to nie może chyba mieć swego własnego działania. Wydaje się więc, że źli, którzy nie spełniają dobrych uczynków, nie mogą czynić cudów.
3. Cuda są to Boże poświadczenia; stwierdza to list do Hebrajczyków: „Bóg uwierzytelnił cudami, znakami przedziwnymi i różnorakimi mocami”6. Stąd to Kościół kanonizuje niektórych, opierając się na świadectwie cudów. Lecz Bóg nie może poświadczać fałszu. Wydaje się więc, że źli nie mogą czynić cudów.
4. Dobrzy bardziej są złączeni z Bogiem niż źli. Nie wszyscy jednak dobrzy czynią cuda. Tym mniej więc źli.

Wbrew temu są słowa Apostoła: „Gdybym miał wszelką wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym"7. Lecz kto nie ma miłości, jest złym, bo Augustyn pisze: „To ona tylko, dar Ducha Świętego, pozwala rozróżnić synów królestwa od synów zatracenia”8. Wydaje się więc, że również i źli mogą czynić cuda.

Odpowiedź: Spośród cudów jedne nie są prawdziwe, bo są to zjawy w wyobraźni, które wytwarzają w człowieku złudzenie, że widzi coś, czego w rzeczywistości nie ma. Inne są prawdziwymi zdarzeniami, ale nie ziszczają w sobie istotnej treści cuda, bo dzieją się mocą jakichś naturalnych przyczyn. Jak wyżej powiedziano9, oba te rodzaje cudów mogą być dokonywane przez złe duchy.

Natomiast prawdziwe cuda mogą być dokonywane tylko Bożą mocą. Bóg czyni je dla pożytku ludzi. Chodzi Mu o dwa cele: pierwszym jest potwierdzenie głoszonej prawdy; drugim jest potwierdzenie świętości jakiegoś człowieka, którego chce stawić innym za wzór cnoty.

Jeśli chodzi o pierwszy cel, to cuda może czynić każdy, kto głosi prawdziwą wiarę i wzywa imienia Chrystusa: a to niekiedy dzieje się również przez złych. I w ten sposób także i źli mogą czynić cuda. Hieronim — wyjaśniając słowa ewangelii: „Czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia" itd.10 — tak na ten temat pisze: „Prorokowanie, czynienie cudów i wyrzucanie złych duchów nie zawsze dzieje się dla zasług tych, którzy tego dokonują; sprawia to bowiem wezwanie imienia Chrystusa, by ludzi doprowadzić do czci Boga, na którego wezwanie dzieją się tak wielkie cuda"11.

Natomiast gdy chodzi o drugi cel, to cuda mogą czynić tylko święci; dzieją się one dla pokazania ich świętości: za ich życia, czy po ich śmierci, przez nich samych, bądź przez innych. Czytamy w Dziejach Apostolskich: „Bóg czynił niezwykłe cuda przez ręce Pawła, tak że nawet chusty i przepaski jego ciała kładziono na chorych, a choroby ustępowały z nich"12. Z tego względu nic nie przeszkadza, żeby jakiś grzesznik czynił cuda przez wezwanie jakiegoś świętego. Tych jednak cudów nie należy przypisywać grzesznikowi, ale temu świętemu, którego świętość mają potwierdzać, jako że w tym właśnie celu zostały dokonane.

Na 1. Omawiając zagadnienie modlitwy powiedzieliśmy13, że skuteczność modlitwy błagalnej nie opiera się na zasłudze ale na Boskim miłosierdziu, które rozciąga się i na złych. I dlatego Bóg niekiedy wysłuchuje modlitwy grzeszników. Augustyn tak pisze [na temat słów ślepego zapisanych u Jana] : „Te słowa po-wiedział ślepy jakby jeszcze nie namaszczony", tzn. jeszcze nie oświecony doskonale, „boć przecież Bóg wysłuchuje grzeszników"14. Zdanie: „Kto ucho odwraca, by Prawa nie słyszeć, tego nawet modlitwa jest wstrętna" należy tak rozumieć: ta modlitwa jest taką z powodu złego postępowania grzeszników. Niekiedy jednak Bóg jej z miłosierdzia wysłuchuje już to ze względu na zbawienie tego, kto się modli — tak właśnie został celnik wysłuchany15; już to ze względu na zbawienie innych i chwałę Boga.

Na 2. Zdanie: „Wiara bez uczynków jest martwa" odnosi się do wierzącego, który mając wiarę nie żyje w łasce uświęcającej. Wszelako nic nie stoi na przeszkodzie, by istota żyjąca działała poprzez martwe narzędzie, tak jak człowiek czyni coś za pomocą laski. I w ten to sposób Bóg działa poprzez wiarę grzesznego człowieka posługując się nią jako narzędziem.

Na 3. Cuda zawsze są prawdziwymi świadectwami tego, co mają uwierzytelnić. Stąd też źli, głoszący fałszywą naukę, nigdy nie uczynią prawdziwych cudów na potwierdzenie swojej nauki. Mogą je jednak niekiedy czynić w celu zalecenia innym imienia Chrystusowego, którego wzywają, no i mocą sakramentalnych znaków, które wykonują. Natomiast źli, głoszący prawdziwą naukę czynią niekiedy prawdziwe cuda na potwierdzenie nauki, nie zaś jako zaświadczenie o świętości. Augustyn tak pisze: „Inaczej czarownicy czynią cuda, a inaczej dobrzy chrześcijanie, a jeszcze inaczej źli chrześcijanie; czarownicy mocą prywatnego układu ze złymi duchami; dobrzy chrześcijanie mocą publicznej sprawiedliwości; źli chrześcijanie mocą znaków publicznej sprawiedliwości"16. /29/

Na 4. Augustyn tak na to odpowiada: „Dlatego Bóg nie udziela wszystkim świętym daru czynienia cudów, żeby słabsi w wierze nie ulegli tak bardzo zgubnemu błędowi sądząc, iż większą wartość ma czynienie cudów niż zwykłe spełnianie uczynków sprawiedliwości, którymi zdobywa się życie wieczne”17.

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: Sancti Thomae de Aquino **Suma Theologiae**, Alba — Editiones Paulinae, Roma 1962; wedł. tej edycji podaję odnośniki oraz cytaty Ojców, Arystotelesa, prawa kościelnego i Innych, jeśli nie było pod ręką Ich polskiego przekładu. Cytaty z Pisma św. brałem zasadniczo z **Biblii Tysiąclecia**, wyd. n, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1971 (skrót Bibl. Tyś.). Gdy to nie wychodziło korzystałem z Wulgaty J. Wujka, wyd. XX Jezuitów, Kraków 1935 (skrót W) albo z **Pisma św. Starego i Nowego Testamentu**, 3 tomy, wyd. Św. Wojciecha, Poznań 1975 (skrót Bibl. Pozn.). Jeśli jednak i to nie wychodziło, tłumaczyłem v, tekstu Sumy, zaznaczając, ze to tłumaczenie własne lub „dostosowane". Pismo św. przytaczam według Bibl. Tyś. Słowa w klamrach [ ] są dodatkiem tłumacza. Inne skróty patrz tom 1 str. 12.

Ks. Dziekanowi Józefowi Bełchowi i Pani Irenie Bielatowicz dziękuję za łaskawe przeczytanie przekładu i za cenne uwagi krytyczne.

Zacząłem w sierpniu 1979, skończyłem w grudniu 1980 r. w Sobótce k. Wrocławia.

Tłumacz

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 171

Wstęp

1. 1 Kor 12, 4. 8; Wulg.: „mowa umiejętności”.
2. 1 Kor 12, 6.
3. Łk 10, 40.
4. Łk 10, 39.
5. Ef 4, 11.
6. 1 Kor 12, 5.
7. a. 3.

art. 1
1. Syr 48, 13.
2. Syr 49, 18, W; Bibl. Tyś.: „Którego zwłoki doznały takiej opieki” (Syr 49, 15).
3. 1 Kor 14, 3.
4. Oz 9, 7.
5. Cf. Glossa Ordin., Prothemata in Psałt. (III, 86 E); Glossa Lombardi, Praefatio in psałt.; PL 191, 58. Cassiodorus, Expos. in Psalt., super prol.: PL 70, 12.
6. 1 Sm 9, 9.
7. Etymol. VII 8 : PL 82, 283.
8. Etymol. VIII 7 : PIL 82, 308.
9. 1 Kor 12, 7.
10. 1 Kor 14, 12.
11. Iz 21, 10.
12. Etymol. VII 8 : PL 82, 283.
13. Mk 16, 20.
14. Pwt 34, 10n.
15. Jr 23, 16.
16. Ez 13, 3.
17. Ez 2, 1.
18. Ez 2, 2.
19. Ez 2. 2.
20. Job 32, 8.
21. Job 12. 22.

art. 2
1. 2 Ethic. 5 : 1105b20.
2. 1-2. 22, 2 t. 10 str. 17nn.
3. art. poprz.
4. 1-2. 109, 6 i 9; z. 110, 2 t. 14 str. 91n. 100n. 124n.
5. Awerroes, 3 de Anioła, comrn. 18 (VI2, 161 B).

6. 2 Krl 3, 15.
7. 1 Super Ezech. l : PL 76, 793.
8. Ef 5, 13.
9. art. paprz.
10. Mi 7, 8.
11. 1 Super Ezech. 1 : PL 76, 792.
12. 2 Krl 4, 27.
13. Ps 36 (35), 10.
14. Wj 33, 22.
15. 1 Kri 19. 11.
16. Iz 10, 4, W.
17. 3 de Anima 4 : 429a14.
18. De Orando Deum, epist. 130 Ad Probam, c. 9 : PL 33, 501.
19. Jr 1, 5.

art. 3
1. Cf. Glossa ordin., Prothemata in Psalt. (III, 86 E); Glossa Lombardi, Praefatio in Psalt. : PL 191, 58. — Cassiodorus, Expos. in Psalt., super prol. : PL 70, 12.
2. 1 Kor 12, 8n.
3. 1-2. 18, 5, t. 9 str. 298n; t. 54, 2 t. 11 str. 66n.
4. tamże.
5. 1 Super Ezech. 1 : PL 76 786.
6. Iz 7, 14.
7. Rdz 1, 1.
8. 1 Kor 14, 24n.
9. Iz 6, 1.
10. Iz 40, 12.
11. Iz 58, 7, W.
12. Iz 47, 9.
13. 2 Krl 5, 26.
14. 1 Kor 14.
15. Iz 6, 3.
16. 1 Super Ezech. 1 : PL 76, 786.

art. 4
1. Ani 3, 7, W.
2. Pwt 32, 4, W.
3. a. 1 zarzut 4; a. 3 zarzut 1.
4. 3 Physic. 6 : 207a8.
5. 1 Super Ezech. 1: PL 76, 788.
6. 1-2. 65, l i 2 t. 11 str. 176-182.
7. 1 Kor 13, 8-10.

art. 5
1. 6 Wyznania 13 : PL 32, 731; tłum. Zygmunt Kubiak, wyd. Pax 1978, str. 104.
2. a. 1 zarzut 4; a. 3 zarzut 1.

3. Cf. Pelagius, Libellus Fidei ad Innocentium : PL 45, 1718; epist. I Ad Demetriadem c. 16 : PL 30, 32.
4. Jr 23, 28.
5. 1 Super Ezech. 1 : PL 76, 793.
6. 2 Super Gen. ad litt., c. 17 : PL 34, 278.
7. Jr 26. 15.
8. Rdz 22, 1-14.
9. 1 In Ezech. 1 : PL 76, 793.

art. 6
1. a. 3.
2. Iz 38, 1.
3. Iz 38, 5; 2 Krl 20, 6.
4. Jr 18, 7n.
5. Jon 3, 10.
6. 1 Posteriorum 6 : 75a4.
7. Cf. Glossa ordin., Prothemata in Psalt. (III, 86 E); Glossa Lombardi, Praef. in Psalt.: PL 191, 58. — Cassiodoilis, Exposit. in Psalt., super prol.: PL 70, 12.
8. a. 2.
9. In Dań., super 2, 10 : PL 25, 521.
10. z. 16, 8 t. 2 str. 103 nn.
11. z. 14, 13 t. 2 str. 70-74.
12. Iz 7, 14.
13. Jon 3, 4.
14. w odp.
15. z. 14, 13 na 2 t. 2 str. 72n.

ZAGADNIENIE 172
art. 1
1. 4 Dialog. 26 : PL 77, 357.
2. 12 Super Gen. ad litt. 13 : PL 34, 464.
3. De Divinat. 2 : 464a17.
4. Prz 29, 18.
5. 2 P 1, 21.
6. z. 171, 6 na 2.
7. z. 14, 13 t. 2 str. 70-75; z. 57, 3 t. 4 str. 202nn; z. 86, 4 t. 7 str. 38nn.
8. 12 super Gen. ad litt. 13 : PL 34, 464.
9. patrz 1. 84, 3 zarzut 3 t. 6 str. 181; 1-2. 63, 1 t. 11 str. 159nn; Fedon 79 C; Rzeczpospolita 508 C.
10. 12 super Gen. ad litt. 13 : PL 34, 464.
11. z. 84, 6 t. 6 str. 192.
12. z. 171, 3 odp.
13. 4 Dialog. 26 : PL 77, 357.
14. 12 Super Gen. ad litt. 13 : PL 34, 464.
15. z. 95, 6 t. 19 str. l98nn.

art. 2
1. Mdr 7, 27.
2. 1 Kor 12, 4.
3. Ci. Prothemata in Psalt. (111, 86 E); Glossa Lombardi, Praef. in Psalt.: PL 101, 58. — Cassiodorus, Exposit. in Psalt., super prol. : PL 70, 12.
4. Cael. Hier. 4, S 3: PG 3, 180.
5. Rdz 13, 1.
6. Cael. Hier. 4, § 3: PG 3, 181; De Ecclesiast. Hier., c. 5, p. 1, § 4 : PG 3, 504.
7. z. 111, l t. 8 str. 107nn.

art. 3
1. Am 1, 2, W.
2. Glossa ordin. (IV, 359 A). — Cf. Hieronymi In Amos, L. 1 super 1, 2 : PL 25, 1041.
3. Cf. Epist. 22 Ad Eustoch. : PL 22, 409; — vide Origenes, In Num., hom. VI : PG 12, 610.
4. W homilii na Zesłanie Ducha Świętego, In Evang.. L. 2, hom. 30 : PL 76, 1225. Patrz Am 7, 14.
5. 1 Kor 12, 11.
6. a. 1.

art. 4
1. Mdr 7, 27.
2. J 15, 15.
3. Am 3, 7.
4. Mt 7, 15.
5. De Divinat. l : 462b20. Arystoteles, Krótkie rozprawy psychologiczno-biol., przeł. Paweł Siwek, PWN 1971, str. 92. Mt 7, 22 n.
7. 2 Tm 2, 19.
8. 15 de Trin. 18: PL 42, 1082. Św. Augustyn, O Trójcy Świętej, przeł. Maria Stokowska, św. Wojciech 1962, str. 439.
9. 1 Kor 13, In.
10. 1 Kor 12, 7.
11. 2 Krl 4. 38.
12. Mt 7, 22.
13. Super Matth. 7, 27 : PL 26, 50.
14. 2 In Evang., hom. 27 : PL 76, 1207.
15. Cf. Ps. Chrysostomum, Op. Imperf. in Matth., hom. 19, super 7, 15 : PG 56, 738.

art. 5
1. Cf. Glos a ordin., Prothemta in Psalt. (III, 86 E); Glossa Lombardi, Praef. in Psalt. : PL 191, 58. — Cassiodorus, Exposit. In Psalt., super prol.; PL 70, 12.
2. z. 171, 2 i 3.
3. z. 109, 3 t. 8 SIT. 94nn.

4. Rz. 12, 6; tłum. własne.
5. Glossa Lombardi : PL 191, 1500; cf. Glossa ordin. (VI, 27 B), — Ambrosiaster, In Rom. 12, 6 : PL 17, 165.
6. 1 Krl 18, 19.
7. z. 171, 1.
8. 12 super Gen. ad litt. 19 : PL 34, 470.
9. Cf. Ps. Chrysostomus, Op. lmperf. in Matth., super 7, 22 : PG 56, 742.
10. Pwt 18, 21n.

art. 6
1. Cf. Ambros aster, In 1 Cor 12, 3 : PL 17, 258.
2. 2 Kor 6, 15; tłum. własne.
3. 1 Krl 22, 22.
4. a 5 na 3; z. 171, 6.
5. J 8, 44.
6. 2 Kor 6, 14; tłum. własne.
7. Glossa ordin. (I, 303 F). — Rabanus Maurus, 3 Enarr. in Num., c. 5, super 22, 14 : PL 108, 729. Chodzi Lb 22, 14.
8. Lb 24, 17.
9. 5 In Luc., 17, 12 : PL 92, 542. — Cf. August., Quaest. Evang. L. 2 q. 40, super Luc. 17, 12 : PL 35, 1354.
10. Cf. Ps. Chrysost., Op. Imperf. in Matth., hom. 19, sup. 7, 22 : PG 56, 742.
11. Lb 22, 8nn.
12. 12 super Gen. ad litt. 19 : PL 34, 470.
13. w odp. i na 1.
14. na 1.
15. na 1 oraz 1. 109, 4 na 1 t 8 str. 97.

ZAGADNIENIE 173
art. 1
1. Iz 38, 1.
2. Glossa ordin, (IV, 68 A).
3. 9 de Trin. 7 : PL 42, 967.
4. 1 Kor 13, Są.
5. Hbr. 11, 13.
6. Ps 140 (139), 14.
7. 1 Kor 13, 10.
8. Guillelmus, Altissiodorcnsis, Summa Aurea, p. 3, tr. 11, q. 2 (196ra); cf. p. 2, tr. 5, q 2 (47rb).
9. 5 Wyznania 4 : PL 32, 708.
10. Cael. Hier. 4, S 3 : PO 3, 180.
11. z. 172, 1.

art. 2
1. Glossa ordin. (IV, 358 G). — Hioronymus, la Amos, 1, 2 : PL 25, 1041.

2. Am 1, 2.
3. 12 super Gen. ad litt. 9 : PL 34, 461.
4. Eta 10, 1.
5. 12 super Gen. ad litt. 6 : PL 34, 458.
6. Oz 12, 11.
7. 12 super Gen. ad litt. 9 : PL 34, 461.
8. Rdz 41.
9. Dn 2 i 4.
10. Dn 5.
11. Maimonides, Doct Perplex., p. 2, c. 36 (FR 225).
12. Rdz 41.
13. 12 super Gen. ad fitt. 9 : PL 34, 461.
14. Dn 5, 17nn.
15. Jr 1, 13.
16. 1 Krl 3, 5-12.
17. Dz 2.
18. Łk 24, 45.
19. 1 Kor 12, 10.
20. Iz 63, 14, W.
21. w odp.
22. 9 de Trin. 11 : PL 42, 969.

art. 3
1. Lb 12, 6.
2. Glossa Lombard; : PL 191, 58; cf. Glossa ordin. (III, 86 E), — Cassiodorus, Expos. in Psalt., super prol. : PL 70, 12.
3. 1 Kor 14, 32; tłum. dostosowane.
4. art. poprz.
5. Wj 3, 2.
6. Dn 5.
7. z. 84, 6 t. 6 str. 190nn.
8. 12 super Gen. ad litt., 12 : PL 34, 463.
9. Dz 10, 9n.
10. Ez 1, 3.

art. 4
1. 12 super Gen. ad Btt 9 : PL 34, 461.
2. 2 P 1, 19.
3. J 11, 51.
4. 2 Sm 23, 2.
5. J 11,51.
6. Jr 13, 1-11.
7. Mt 27, 35.

ZAGADNIENIE 174

art. 1

1. Mt 11, 23.
2. Glossa ordin. (V, 8 B). — Hieronim., In Matth. 1, 23 : PL 26, 25.
3. Iz 38, 1.
4. Glossa ordin. (IV, 68 A).
5. Jr 18, 7n.
6. Jr 18, 9n.
7. Dz 10, 11-16.
8. Iz 6, 1.
9. Rdz 28, 12.
10. Lb 9, 15-23.
11. Rdz 22, 12.
12. Lb 22.
13. Etymol. VII, 8 : PL 82, 286.
14. Tamże.
15. W Zdaje się, tuż pod tytułem artykułu.
16. 1 In Matth., super 1, 23 : PL 26, 25.
17. Glossa ordin., super Matth. 1, 23 (V, 8 B).
18. W Zdaje się, tuż pod tytułem artykułu.
19. z. 171, 6 na 2.
20. 2 de Fide Orth. 30 : PG 94, 972.
21. Glossa ordin. (III, 86, V); Glossa Lombardi : PL 191, 59.
22. 12 super Gen. ad litt. 6 : PL 34, 458; c. 7 : PIL 34, 459.

art. 2

1. 12 super Gen. ad litt. 9 : PL 34, 461.
2. Glossa ordin .(VI, 55 B); Glos. są Lombardi : PL 191, 1664.
3. 1 Kor 14, 2.
4. z. 173, 2.
5. Prologus libri Regum : PL 28, 598,
6. Cael. Hier. l j 2 : PG 3, 121.
7. Glossa Lombardi : PL 191, 58; cf. Glossa ordin. (III, 86 E).
8. 2 Sm 23, 3n.

art. 3

1. a. 2 na 2.
2. Glossa Lombardi : Pl. 191, 58; cf. Glossa ordin. (III, 86, E). — Cassiodoros, Expos. in Psalt., super prol. : PL 70, 12.
3. a. 2 na 3.
4. Sdz 15. 14.
5. 1 Krl 5, 12n.
6. 1 Krl 5, 5, 9.
7. Rdz 41, 26-29.
8. Jr 1, 13. 9 h 6, 1.
10. a. 2 na 3.

11. z. 171, 2.
12. z. 171, 1.

art. 4
1. Glossa ordin. (III, 86 E); Glossa Lombard! : PL 191. 57.
2. Wj 14. 21.
3. Joz 10, 12n.
4. Iz 38, 8.
5. Syr 48, 4n.
6. Mt 11, 11.
7. Pwt 34, 10.
8. a. 3; z. 171, 1.
9. 12 super Gen. ad litt. 27 : PL 34, 477; c. 28 : PL 34, 478.
10. Lb 12. 8.
11. Wj 33, 11.
12. Ml 3, 22.
13. Pwt 34, 10n.
14. pata 2 Kor 3, 7n.

art. 5
1. art. poprz.
2. Pwt 18, 15. 18; 34, 10.
3. Mt 13, 57.
4. Syr 46, 13. 20.
5. 2 P 1, 19.
6. 2 Kor 5, 6.
7. 2 Krl 1, 2nn.

art. 6
1. a. 2.
2. 2 In Ezech., 4 : PL 76, 98
3. 1 Sm 3, 1.
4. Iz 8, 1.
5. Mt 11, 13.
6. Ef 3, 5.
7. a. 4.
8. a. 2.
9. Ps 43 (42), 3.
10. Hbr 11, 6.
11. J 14. 1.
12. Ps 105 (104), 15.
13. Wj 6, 2n.
14. Wj 3, 14.
15. Mt 28, 19.
16. Rdz 26, 24.
17. Rdz 28, 13.

18. Mt 16, 18.
19. Ef 3, 5.
20. Prz 29, 18.
21. 18 de Civ. Dci 27: PL 41. 584
22. J 1, 29nn.
23. Dz 11, 28; 21, 9.
24. Hieronymus, 2 In Matth., 11. 13 : PL 26, 74.
25. 5 de Civ. Dci 26 : PL. 41, 172.

ZAGADNIENIE 175
art. 1
1. To określenie przypisuje Autor Magistrem w De Ver., q. 13. a. 1. arg. 1.
2. 1 Confess. 1 : PL 32. 661.
3. De Div. Nom. 8 § 7 : PG 3, 893.
4. 2 De Dide Orth. 30 : PG 94, 972.
5. 2 Kor 12, 2.
6. Glossa ordin. (VI, 76 A); Glossa Lombard! : PL 192, 80.
7. zarzut 3.
8. 3 Ethic. 1 : 111 Oal; b15.
9. Ps 50 (49), 22.
10. Ez. 8, 3.
11. Rz 1, 20.
12. Rdz 9, 6.

art. 2
1. De Div. Nom. 4 S 13 : PG 3, 712.
2. Lik 15, 11-32.
3. Dz 12, 1-17.
4. 2 Dialog. 3 : PL 66, 138.
5. Ps 31 (30), 2.
6. Glossa Lomb.: PL 191, 299; cf. Glossa interl. (III, 125 V). — Augustinus, Enarr. in Psalm. ps. 30. 1 : PL 36, 230.
7. Ps 115, 2, W.
8. Glossa ordin. (III, 258 F): Glossa Lombardi : PL 191, 1030. — Augustinus, Enarr. in Psalm., 115, 2 : PL 37, 1492.
9. art. poprz.
10. 2 Kor 12, 2. 4.
11. De Div. Nom. 4 § 13 : PG 3, 712.
12. Tamże.
13. Ga 2, 20
14. 14 de Civ. Dei 7 : PL 41, 410.

atr. 3
1. 2 Kor 12, 2.
2. Dz 10, 10.

3. 1 Kor 13, 8nn.
4. 12 super Gen. ad Iitt. 24 : PL 34, 474; c 26 : PL 34, 476; c. 28 : PL 34, 478.
5. 2 Kor 12, 2. 4
6. De Videndo Deum ad Paulinam, epist. 147, c. 13 : PL 33, 610.
7. 2 Kor 12, 4.
8. Cf. Gregorium Magnum, Morał. XVIII 54 : PL 76, 93; 1 In Ezech., hom. 8 : PL 76, 868. Vide Gregor. Nazian., orat. 28 (theol. 2) De Theol. : PG 36, 47. — Patrz 1. 12, 1 t. 1 sur. 196nn.
9. De Videndo Deum, epist. 147, c. 13 : PL 33, 610, 12 Super Gen. ad litt. 28 : PL 34, 478.
10. Glossa ordin. (VI, 76 B); Glossa Lombardi : PL 192, 80 do 2 Kor 12, 2.
11. 2 Kor 12, 4.
12. Iz 64, 4. W; Bibl. Tyś. 64, 3; 1 Kor 2, 9 wraz z przypisem.
13. Ps 115, 2, W.
14. Ps 35, 10, W.
15. z. 171, 2.
16. Glossa ordin. (VI, 76 A); Glossa Lomb. : PL 192, 80; do 2 Kor 12, 2.
17. Dn 5, 5.
18. Iz 6, 1.
19. Ap 4, 2nn.
20. 12 super Gen. ad litt., c. 26 : PL 34, 476; c. 28 : PL 34, 478; c. 34 : PL 34. 483.
21. Cf. Glossa Lomb. super 2 Kor 12, 2 : PL 192, 82; Glossa ordin., super 2 Kor 12, 2 (VI, 76 B).

art. 4
1. 12 super Gen. ad litt. 28 : PL 34, 478.
2. 2 Kor 12, 4.
3. De Mem. et Remin. 1 : 450a12.
4. 12 super Gen. ad litt. 27 : PL 34, 477.
5. art. poprz. żarz. 2.
6. art. poprzez, na 2.
7. Hbr 2, 7. 9.

art. 5
1. 2 Kor 5, 6 n.
2. a. 3.
3. art. poprz.
4. Epist. ad Paulinam, epist. 147, c. 13 : PL 33, 610.
5. a. 1 żarz. 1.
6. a. 3 na 2 i 3.
7. art. poprz.
8. a. 3 na 2 i 3.

art. 6
1. 2 Kor 12, 2.
2. Patrz Guillelm. Altisiodorensem, Summa Aurea, p. 3, tr. 2, q. 1 (196vb).

3. 12 super Gen. ad litt. 28 ; PL 34, 478.
4. 2 Kor 12, 2nn.
5. Ez 8, 3.
6. Prologus super Danielem: PL 28, 1360.
7. 12 super Gen. ad litt. 3 : PL 34, 456.
8. Nie wiadomo, kogo Autor ma na myśli. Podobnie w De Ver., q. 13, a. 5, arg. 1.
9. To samo co wyżej pod odnośnikiem 8.
10. 12 super Gen. ad litt. 5 : PL 34, 458.
11. 12 super Gen. ad litt. 3 : PL 34, 456.
12. 12 super Gen. ad litt. 36 : PL 34. 484 oraz 1 Kor 15, 53.

ZAGADNIENIE 176

art. 1

1. J 2, 10.
2. Glossa do Hbr l, l (VI. 131 B); cf. Glossa Lomb. : PL 192, 400.
3. Dz 2, 6.
4. Glossa ordin. (VI, 167 A); cf. Będą, In Act., super 2, 4 : PL 92. 947.
5. Kol 1. 24.
6. J 1. 16.
7. Dz 2, 4.
8. Glossa ordin. (VI. 166 F). — Gregorius, 2 In Evang. hom. 30 : PL 76, 1222.
9. Mt 28, 19.
10. Iz 27. 6.
11. Rdz 11. 7nn.
12. 1 Kor 12. 7.
13. Glossa ordin. (VI, 167 A). — Będą, In Act., super 2, 4 : PL 92. 947.
14. 1 Kor 14, 18.
15. Super Joan., super 7, 39 : PL 35, 1645.

art. 2

1. 3 Topic. 1 : 116612.
2. Patrz Robertus, Hymni et Responsoria, V Prosa in die Pentecostes : PL 141, 943. Ta sekwencja była w dawnych mszałach; obecnie nieużywana.
3. Hbr.
4. 1 Kor 14, 2n.
5. 1 Kor 14, 18.
6. z. 171, 2.
7. 1 Kor 12, 10.
8. 1 Kor 12, 28. 30.
9. 1 Kor 14, 5.
10. 12 super Gen. ad litt. 8 : PL 34, 460.
11. z. 173, 2.
12. z. 174, 2.
13. 1 Kor 14.
14. 1 Kor 14, 5nn.

16. 1 Kor 14, 21nn.
17. Dz 2. 13.
18. z. 174, 2 na 1.
19. l Kor 14, 26.
20. Dn 5, 16.
21. 1 Kor 14, 5.

ZAGADNIENIE 177
Wstęp. 1 Kor 12, 8, W.

art. 1
1. 4 de Doctr. Christ. 12 : PL 34, 101.
2. 1 Kor 4. 20.
3. Rz 11, 6.
4. Ps 119 (118), 43.
5. 11 Mora'. 15 : PL 75, 964.
6. Syr 6. 5; tłum. dostosowane do tekstu.
7. 1-2. 111, l i 4 t. 14 str. 138nn. 163nn.
8. Homil. Pentecostes, In Evang,., L. 2, hom. 30 : PL 76, 1222.
9. 1 Kor 4, 19, W.
10. 1 Kor 2, 4.
11. w odp.
12. w odp.
13. 14 de Trio. 1 : PL 42, 1037.

art. 2
1. art. poprz.
2. Prz 4, 3n; tłum. dostosowane do tekstu.
3. Sdz 4, 4.
4. 2 Krl 22, 14.
5. Dz 21, 9.
6. 1 Kor 11. 5.
7. 1 P 4, 10, W.
8. 1 Kor, 14, 34.
9. 1 Tm 2, 12.
10. Rdz 3, 16.
11. Prz 9, 8.
12. Kol 3, 10.
13. Ga 3, 28.

ZAGADNIENIE 178
art. 1
1. 2 Krl 13, 21.
2. 1 Kor 12, 4.
3. Mt 24, 24.

4. 2 Kor 12, 12; Hbr 2. 4.
5. 1 Kor 12. 9,
6. 1 Kor 13, 2.
7. Mt 13, 58.
8. 1 Kor 12, 9.
9. 1 Kor 12, 9n.
10. z. 177, 1.
11. Mk 16, 20.
12. Dz 9, 40.
13. Dz 5, 3nn.
14. 2 Dialog. 30 : PL (6, 188.
15. Joz 10, 12. 14.
16. 2 Tes 2, 9.
17. 20 de Civ. Dci 19: K- 41, 687.
18. Wj 7, 12; 8, 7.
19. 1. 114, 4 t. 8 str. 146nn.

art. 2
1. art. poprz. na 1.
2. J 9, 31.
3. Prz 28, 9.
4. Mt 17. 20.
5. Jk 2, 20.
6. Hbr 2, 4.
7. 1 Kor 13, 2.
8. 15 de Trin. 18 : PL 42, 1082
9. art. poprz. na 2.
10. Mt 7, 22.
11. In Matth., L. 1 : PL 26, 50.
12. Dz 19, lin.
13. z. 83, 16, t. 19, str. 70n.
14. Super Joan. 9, 32 ; PL 35, 1718.
15. Łk 18, 13n.
16. 83 QQ 79 : PL 40, 92.
17. tamże.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

/1/ z. 171. Wstęp. Tom 23 zamyka całą olbrzymią tematykę moralną, obejmującą w polskim wydaniu Sumy Teologicznej 15 tomów (od 9 do 23). Zawiera trzy odrębne rozprawy; łączy je wszakże to, że nie mówią o tym, co dotyczy wszystkich ludzi czy chrześcijan. Oto one: pierwsza o charyzmatach czyli proroctwie (z. 171-178); druga o dwóch drogach życia (z. 179-182); trzecia o doskonałości chrześcijańskiej, urzędach i stanach w Kościele (z. 183-189).

Omawiane tu zagadnienia są nader aktualne i zawsze świeże. Od Soboru Watykańskiego II nabrały one nowej żywotności na skutek coraz większego samouświadamiania się Kościoła, jego struktury, zadań na zewnątrz, życia wewnętrznego całości, poszczególnych ugrupowań i osób, działań Ducha Świętego, udziału w powołaniu i zadaniach Kościoła itd. Widać to po różnych jego Konstytucjach i Dekretach. Każdego będą ciekawiły poruszane tu takie tematy, jak: charyzmaty, życie czynne-kontemplatywne; stany mistyczne (porwanie, zachwycenie, ekstaza), nauka o doskonałości, ewangelizacja, instytucje w Kościele, różne urzędy, zwłaszcza miejsce biskupów. Sporo miejsca poświęcono zakonnikom.
Wprawdzie jest to podane metodą scholastyczną, która może niejednego zrażać, i porusza kilka spraw nieaktualnych (ale zawsze mających swoją wartość), zawiera jednak naukę jak najbardziej klasyczną i podstawową i może dać duszy po-szukującej głębszej prawdy rozkoszną pożywkę dla myśli i dla życia wewnętrznego oraz wyprostować niejedno mylne pojęcie.
/2/ z. 171, wstęp. Pierwsza rozprawa omawia charyzmaty czyli laski darmo dane. Jest to teologiczne wyjaśnienie tekstów Pisma św., które o tym mówią. Chodzi zwłaszcza o naukę św. Pawła zawartą w 1 Kor 12-14 oraz w innych miejscach i księ-gach Pisma św. św. Paweł wymienia dziewięć charyzmatów
(1 Kor 12, 8-10). Trzy dotyczą poznania: proroctwo, wiara, rozpoznawanie duchów; cztery dotyczą języka: mowa mądrości, mowa umiejętności, dar języków, tłumaczenie języków; dwa dotyczą działania: cudotwórstwo, uzdrawianie. Autor szczegółowo zajmuje się proroctwem, darem języków, wyjaśnianiem języków i cudotwórstwem. Inę charyzmaty tylko lekko potrąca. W związku z porwaniem św. Pawła do trzeciego nieba (2 Kor 12, 1-4), autor omawia takie stany mistyczne, jak porwanie, zachwycenie i ekstazę.

Autor podaje pojęcie charyzmatu w traktacie o lasce (1-2. 111, 1 t. 14 str. 138nn). Czym jest charyzmat albo łaska darmo dana, albo niekiedy: dar, łaska, i czym się różni od łaski uświęcającej? O. Romuald Kostecki tak krótko odpowiada, streszczając ów artykuł: Czy słusznie łaskę dzieli się na darmo daną i uświęcającą. „Przyjął się w teologii podział na łaskę uświęcającą oraz na łaski 'darmo dane', czyli tak zwane charyzmaty. Podział w swym brzmieniu nie bardzo szczęśliwy, bo zarówno łaska uświęcająca jak i charyzmaty są czymś darmowym. Zachodzi jednak między nimi zasadnicza różnica. Zadaniem laski uświęcającej jest osobiste zjednoczenie duszy z Bogiem, natomiast zadaniem charyzmatów jest wpływanie na innych, aby im pomóc do otrzymania łaski uświęcającej. Łaska uświęcająca jest czymś osobistym; charyzmaty mają charakter społeczny” (t. 14 str. 151 n).

Kto chce poznać głębiej naukę Kościoła o charyzmatach, niech czyta uchwały soboru Wat. II. Odpowiednie miejsca znajdzie Czytelnik na str. 636 pod symbolem: Charyzmaty (Sobór Watykański li, Pallotinum, Poznań 1968). Najnowsze i najszersze omówienie charyzmatów i ruchów charyzmatycznych znajdzie Czytelnik w Encyklopedii Katolickiej (Lublin 1979 t 3 str. 91-99), gdzie jest podana także wyczerpująca literatura.

/3/ z. 171, Wstęp. Profetyzm (nazwa raczej ogólna), proroctwo (nazwa raczej konkretna) to zjawisko występujące w Starym i Nowym Przymierzu, zapisane w Piśmie św. i nadal obecne w Kościele, jako że Chrystus jest wielkim Prorokiem, a wszystkie członki mistycznego ciała Chrystusa mają w Nim udział i duchem proroctwa mają dawać świadectwo o Jezusie. To słowo greckie. Najbliższe polskie wyrażenia, to wieszcz, wieszczy, wieszczo, wieszczyć, wieszczenie, wieszczbiarstwo, przepowiadanie, zapowiadanie, przewidywanie, jasnowidztwo. Profetyzm łączy się słusznie z funkcją nauczycielską Kościoła, a więc ewangelizacją, katechizacją, kaznodziejstwem i w ogóle nauczaniem prawdy. Zagadnienie proroctwa stało się od Soboru Watykańskiego II bardzo aktualne w ramach samouświadamiania się Kościoła. Łaskawy Czytelnik zechce przeczytać odpowie-dnie dokumenty tegoż Soboru (patrz pod symbolem w skorowidzu: Proroctwo, Prorocy, str. 713, Sobór Watykański II, Pallotinum, Poznań 1968).

Również programowa encyklika Jana Pawła II, Redemptor Hominis — Odkupiciel człowieka nawiązuje do myśli Soboru (patrz nr 18 a zwłaszcza 19: Kościół odpowiedzialny za prawdę w świecie.

Proroctwo można ujmować albo od strony Boga, który podnosi umysł człowieka, oświeca go i objawia mu jakąś rzecz: prawdę, zdarzenia teraźniejsze lub przyszłe, swoją wolę, zapowiedź czegoś itp., albo od strony proroka, który jest podniesiony, oświecony i otrzymuje od Boga objawienie.

/4/ z. 171, a. 1 na 4. Tu natchnienie oznacza działanie Ducha Świętego podnoszące umysł proroka do takiego poziomu, by mógł widzieć i pojąć to, co mu Bóg przedstawia; zarazem jest to działanie dające światło do rozumienia tego, co jemu lub innemu zostało przedstawione. Natomiast objawienie jest to przedstawienie umysłowi proroka jakichś prawd czy spraw dla ujawnienia ich innym; względnie są to same owe przedstawione prawdy czy sprawy. Jak widać, natchnienie i objawienie stanowią jedną całość, mianowicie proroctwo; jedno bez drugiego być nie może. Natchnienie jest dla objawienia, a objawienie jest uwieńczeniem proroctwa. Inne nieco znaczenie ma natchnienie biblijne; pod jego wpływem zostały napisane Księgi Pisma św. O nim szeroko jest mowa w każdym Wstępie do Pisma św. Ale i to natchnienie sprowadza się do proroctwa.

/5/ z. 171, a. 2. Przysposobienie jest to stała jakość człowieka, uzdatniająca go do działania z chęcią, łatwością i przyjemnością. Doskonali całego człowieka i wymaga szkolenia, treningu, hartu woli, kondycji, opanowania, wytrwałości i stałego podtrzymywania się w tym oraz ciągłego ulepszania. Sprawność (usprawnienie, wprawa, nawyk) jest częścią przysposobienia. Różne mogą być przysposobienia: sportowe, wojskowe, zawodowe itp. Istnieje też przysposobienie do całego życia chrześcijańskiego, i o tym mówi cała moralna część Sumy Teologicznej (od 9 do 22 tomu), zwłaszcza tom 11, któremu dano tytuł: Sprawności, a raczej winien mieć tytuł: Przysposobienia.

/6/ z. 171, a. 2 odp. Myśl czynna jest światłem, dzięki któremu dopiero myśl (jako władza duchowa poznawcza, będąca w możności) poznaje przede wszystkim pierwsze, podstawowe zasady, a potem wszystko, co w naturalny sposób z tychże zasad da się wysnuć. (O myśli czynnej i biernej, możnościowej, patrz z. 79, 1-3 t. 6 str. 106-113).
/7/ z. 171, a. 2 na 3. Co przekracza ludzką naturę, czyli to, co nadprzyrodzone, ma różne stopnie; patrz o tym t. 15 str. 205 /41/.
/8/ z. 171, a. 3. Przygodne: to, co może być lub nie być, istnieć lub nie istnieć; co zależne od przyczyn bliższych niekoniecznych lub mogących doznać przeszkody w powodowaniu skutków, a więc i przyczyn wolnych. Przeciwieństwem tego są byty konieczne, te, które nie mogą nie być.
Przyszłe zdarzenie przygodne to takie, które z natury swojej zachowuje się obojętnie wobec istnienia lub nieistnienia, tzn. jego natura nie wskazuje na to, że ma istnieć lub nie istnieć; należy tu np. wszystko, co zależy od wolnej woli, oraz to, co ze swojej natury wskazuje na istnienie, ale doznaje przeszkody z naturalnych przyczyn. Autor zajmuje się nimi, tzn. przyszłymi zdarzeniami przygodnymi, w. I. 14, 13 t. 2 str. 70-75. Patrz tamże obj. /68/ str. 268n.
/9/ z. 171, a. 3 na 2. Istotnym czynnikiem we wierze jest uznawanie czegoś za prawdę dla czyjejś powagi. Ta powaga sprowadza się zawsze do kogoś, kto tę prawdę zna w sposób oczywisty i bezwzględnie pewny. Nie jest zaś istotnie rzeczą wiary znać to, co się uznaje za prawdę: to należy do daru pojętności, wiedzy (czy umiejętności) i mądrości.
/10/ z. 171, a. 6 na 2. W innym swoim dziele Autor tak rzecz wyjaśnia: „Rada (consilium) Boga jest to samo owo wieczne postanowienie Boga, które nigdy nie ulega zmianie; z tego powodu Grzegorz wyraził się, że Bóg nigdy nie zmienia rady. Natomiast wyrok (sententia) oznacza to, ku czemu zmierzają niektóre przyczyny, zaś w sądach wyroki zapadają w zależności od tego, na co sobie strony zasłużyły. Otóż niekiedy to, ku czemu zmierzają przyczyny, jest przez Boga odwiecznie postawione; i wtedy tym samym jest rada Boga co i wyrok; a niekiedy przyczyny zmierzają ku temu, czego Bóg odwiecznie nie postanowił; i w takim razie do czego innego odnosi się rada, a do czego innego wyrok Boga" (De Ver. q. 12, a. 11 ad 3).
/10a/ z. 172, s. 6 na 1. Sybilla pierwotnie imię jednej osoby, jest znana w świecie greckim od niepamiętnych czasów. Hieraklit (VI-V wiek przed Chr.) przedstawia ją jako wypowiadającą swe słowa szale, w postaci pozbawionej jakiejkolwiek estetyki. Plato (V-IV wiek przed Chr.) pisze, że pod wpływem Boga mówiła o przyszłości. Uważano powszechnie, że była pół boginią, żyła około tysiąc lat, wieszcząc przyszłość. Twarz. którą widać na księżycu, to ponoć twarz Sybilli. Późniejsi pisarze mówią już o trzech, potem zwiększają liczbę, aż do 10 Sybilli. Imię Sybilla z czasem zaczyna oznaczać żyjące w dawnych czasach kobiety mające w sobie coś boskiego i wieszczącego przyszłość. Najchętniej lubiły mieszkać w grotach pod miastem. Wyraz, Sybilla ma podobno oznaczać: Bóg i wola. Najbardziej były znane Sybilla Erytrejska i Kumeńska. Pierwsza była najstarszą i zapowiedziała wojnę trojańską. Pauzaniasz (II wiek po Chr.), pisarz grecki, powiada, że Hebrajczycy posiadają własną Sybillę, zwaną Sabe; miała ona być córką Berozusa i Erymanty; jedni nazywają ją Sybilla Babilońską, drudzy Egipską.

Proroctwa przypisywane Sybillom spisywane po grecku w postaci luźnych wypowiedzi krążyły wśród ludzi w czasach pogańskich. Ich zbiory były stale uzupełniane i przerabiane. Ich znaczenie stale wzrastało na skutek upadku za czasów rzymskich wielkich wyroczni, jak np. delfickiej. Do Rzymu miała je przynieść (do króla Tarkwiniusza Pysznego, VI wiek przed Chr.) sama Sybilla Kumeńska; przyniosła 9 ksiąg. Ostatecznie król kupił trzy. W Rzymie te księgi miały charakter inny niż te krążące wśród ludzi. Przechowywano je w świątyni Jowisza Kapitol., a potem w Świątyni Apollina. Były w wielkim poważaniu. Mieli nad nimi pieczę mężowie w liczbie najpierw 10 a potem 15. W czasie klęsk i nieszczęść zasięgali w nich rady jak się ratować i jak przebłagać gniew bogów.

W oparciu o te krążące w świecie hellenistycznym pogańskie wyrocznie i na ich wzór powstały apokryfy żydowskie, a potem chrześcijańskie: Księgi Sybillińskie. Powstawały od II wieku przed Chr. do VI w. po Chr. Znamy takich 12. Tylko trzecia, czwarta i piąta księga zaliczają się do żydowskich apokryficznych ksiąg sybillińskich. Pozostałe są późniejszymi apokryfami chrześcijańskimi. Celem ich było wchłonięcie materiału pogańskiego w służbę misyjnej propagandy żydowskiej i chrześcijańskiej, przez podszycie się pod znane wszystkim pis ma pogańskie. Pisma te mają charakter apokaliptyczno-eschatologiczny. Treść tych ksiąg jest niejednolita. To luźny zlepek przepowiedni, zapowiedź klęsk, nieszczęść, zapowiedź przyjścia Mesjasza, ataki na bałwochwalstwo, zachęta do czci prawdziwe go Boga, zapowiedź przyjścia Beliara, opis dziejów Izraela, biadania przeciw narodom, pożar świata w czasach ostatecznych. walka gwiazd i wiele innych gróźb, napomnień, opisów różnych sytuacji, w jakich ludzie żyć będą. Tak księgi żydowskie. Natomiast księgi chrześcijańskie poza elementami pogańskimi i żydowskimi zawierają treści swoiste dla chrystianizmu z dużą domieszką fantazji i nauk gnostyckich, heretyckich.

Do VI w. po Chr. prawdopodobnie księgi te krążyły wśród ludzi każda osobno. W tym czasie nieznany redaktor chrześcijański zebrał je w jedną księgę, a we wstępie ogłosił je za natchnione i autentyczne. Podobnie jak u pogan i u żydów, tak i w chrześcijaństwie księgi te znalazły posłuch u wielu. Wielu autorów wzięło je poważnie i cytowało w swoich dziełach: Laktancjusz, Klemens Aleksandryjski, Augustyn i inni. Miały wpływ i na liturgię. Sybille wspomina sekwencja Dies Irae oraz Laetabundus (trzecia Msza św. na Boże Narodzenie), św. Tomasz wspomina Sybille także w traktacie o wierze, powołując się na Augustyna (Contra Faustum 13, 15). Patrz 2-2. 2, 7 na 3 t. 15 str. 48. Michał Anioł umieścił je w kaplicy sykstyńskiej obok proroków. A i obecnie księgi te krążą w odpisach między prostymi ludźmi; cieszą się u nich wielkim wzięciem i powagą, bodajże większą niż ewangelie i nauka Kościoła. Są dla nich pokątnym źródłem wiedzy, która im wyjaśnia zjawiska z życia obecnego i przyszłego. (Wstęp ogólny do Pisma św. red. ks. Józef Homerski, Pallotinum, Poznań, Warszawa 1973, str. 230-237).

/11/ z. 173. a. 2 odp. Łaska tłumaczenia języków, jak z tego widać, ma bardzo szerokie i ważne znaczenie, bo rozciąga się nie tylko na wyjaśnianie tego, co w czasie zebrań pod natchnieniem ten i ów mówił w obcym języku (patrz niżej, z. 176), ale i na rozumienie Pisma św. oraz na wszystko, co w mowie jest niejasne: czy to z powodu trudności samej rzeczy podanej słowami, czy z powodu nieznanych słów, które zostały wypowiedziane, czy wreszcie z powodu użytych podobieństw rzeczy. Jest więc światłem do rozumienia podanych Bożych prawd ! spraw; stąd też sprowadza się do

proroctwa (patrz niżej z. 176, 2 na 4). Z zasady bowiem Pismo św. ma być w tym samym Duchu wyjaśniane, w jakim powstało.
/12/ z. 173, a. 3 na 4. Montanus, twórca herezji zwanej montanizmem. Żył w II w. we Frygii (Mała Azja). Najpierw był kapłanem pogańskim. Ochrzczony w połowie II wieku. Miewał częste podejrzane ekstazy i jakieś religijne urojenia. Uważał się za narzędzie Ducha Świętego powołane do reformy Kościoła. Poszło za nim sporo ludzi, a zwłaszcza niewiast. Wybiły się z nich dwie: Maksymilla i Pryscylla. Sekta szybko objęła Małą Azję i przeszła na północną Afrykę. Tu jej zagorzałym zwolennikiem był Tertulian (160-2407). Potępiona przez synody małoazjatyckie (160-180 r.) i papieża Wiktora I przetrwała do VI wieku. Narobiła sporo zamieszania, zwłaszcza w Kościele wschodnim. Początkowo nawoływała do większej karności; z czasem wpadła w przesadny rygoryzm a nawet herezje.
/13/ z. 174. a. 2 na 3. W swoim innym dziele Autor tak o tym pisze: „Zarzut 10: Hieronim (w komentarzu do Księgi Królewskiej) przeciwstawiają proroków hagiografom. Otóż ci, których zwie prorokami, wszyscy, albo prawie wszyscy otrzymali objawienie w obrazach powstałych w wyobraźni; natomiast wielu z tych, których zwie hagiografami otrzymało objawienie bez tychże obrazów. A więc bardziej właściwie zwą się prorokami ci, którzy otrzymali objawienie poprzez widzenie umysłowe i w wyobraźni, niż ci, którzy je otrzymali poprzez samo tylko widzenie umysłowe.
Na 10. Dlatego w tym przeciwstawieniu nazwano prorokami tych, którzy otrzymali proroctwo (tj. objawienie) poprzez widzenie w wyobraźni, bo u nich występuje pełniejsze znamię proroctwa: także z powodu różnicy. Hagiografami zaś zwą się ci, którzy mieli samo tylko widzenie umysłowe w sposób nadprzyrodzony, czy to dotyczące samego tylko sądu, czy też dotyczące zarówno sądu jak i zarazem otrzymania prawd objawionych” (De Ver. q. 12, a. 12 ad 10). A te prawdy — skoro jest to nadprzyrodzone widzenie umysłowe — bodajże otrzymali hagiografowie drogą wlania nowych form czyli pojęć. Wynikało by z tego, że są oni wyższego rzędu niż prorocy. I dlatego Autor stawia wyżej Dawida niż Izajasza i Jeremiasza (patrz ni-żej, a. 4 na l). (Saint Thomas d'Aquin, Somme Theol., La prophetie. traduction francaise par Pauł Synave OP et Pierre Benoit OP, ed. de la Revue des Jeunes, Declee et cię, Paris-Tournai-Rome 1947, str. 251 /47/).
/14/ z. 174, a. 3 Wbrew, środek dowodzenia (medium demonstrationis): patrz t. 1 str. 246 obj. /12/ i str. 272 obj. /39/. Wiedza oparta na dociekaniu przyczyn (scientia propter quid) oraz wiedza oparta na badaniu skutków (scientia propter quia): patrz t. 1 str. 274 obj. /41/. Czym jest opinia, patrz t. 15 str. 196 obj. /10/ str. 197 obj. /16/ str. 203 obj. /36/.
/15/ z. 174, a. 4 na 3. Autor w swoim innym dziele tak rzecz uściśla: „Mówiąc, że Mojżesz był prorokiem wybitniejszym od innych, mamy na myśli Stare Przymierze, bo w nim proroctwo było w stanie wyczekiwania na Chrystusa, ku któ-remu wówczas zmierzały wszystkie proroctwa.

Co do Jana Chrzciciela, to on należy do Nowego Przymierza, stosownie do stów Mateusza: „Wszyscy Prorocy i Prawo prorokowali aż do Jana” (Mt 11, 13). W Nowym Przymierzu objawienie jest bardziej jawne, stosownie do słów Apostoła: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą" itd. (2 Kor 3, 18). W tym tekście Apostoł wyraźnie stawia siebie i innych apostołów wyżej nad Mojżesza” (De Ver. a. 12, a. 14 ad 5).

/16/ z. 174, a. 5 na 3. Jak Chrystus był w drodze do nieba, i jak zarazem stale widział Boga, patrz 3. 15, 10 t. 24 str. 265nn. Jak Chrystus miał dar proroctwa, patrz tamże z. 7, 8 str. 141nn.
/17/ z. 174, a. 6. Artykuł ważny. Chodzi o rozwój objawienia i wiary. Czytelnik zechce uzupełnić go odpowiednim artykułem z traktatu o wierze, gdzie odpowiada na postawione pytanie: Czy z biegiem czasu artykuły wiary uległy rozwojowi (2-2. 1, 7 t. 15 str. 21-24; patrz tamże obj. /20/ str. 198n).
Artykuł jest jasny sam z siebie. Zaznaczamy, że przedstawiono w nim rozwój proroctwa i objawienia ze strony Boga objawiającego, a więc obiektywnie biorąc. Niemniej ważne jest pytanie, jak rozwijała się i rozwija znajomość proroctw i objawienia Bożego u ludzi, a więc subiektywnie biorąc, przy czym chodzi nie tylko o stan znajomości prawd wiary u poszczególnych ludzi, ale także całych społeczeństw i całej ludzkości. A wiadomo, że od tej znajomości zależy wieczne zbawienie i moralne życie ludzi. Stąd tak ważne i konieczne jest stałe i wytężone spełnianie nakazu Chrystusowego: „Idźcie i nauczajcie" (Mt 28, 19).
/18/ z. 174. a. 6 odp. U żydów imię Boga składało się z trzech spółgłosek i było niewymowne, tzn. nie wolno go było wypowiadać. Zaznaczamy, że w dawnych czasach pismo hebrajskie znało tylko spółgłoski, a nie miało samogłosek. Zamiast tego imienia (tetragrammaton) posługiwano się innymi nazwami: Adonai (Pan) i Elohim (Bóg). Dzisiaj ów tetragrammaton czytamy przez Jahwe, a nie jak sekciarze mylnie przez Jehowa. Patrz o tym 1. 13, 9 odp. t. 2 str. 32; a. 11 na 1, str. 38, gdzie jest mowa o nazwach Boga.
/19/ z. 174, a. 6 na 3. Proroctwo i łączące się z nim objawienie nie ustało ze śmiercią Jana Chrzciciela i apostołów. Wszak Duch Święty nie przestał działać w Kościele i darzyć go rozlicznymi charyzmatami. Stąd to w historii Kościoła słyszymy o różnych objawieniach i proroctwach. Jest to sprawa bardzo ważna i delikatna: jak rozpoznać ich prawdziwość, zakres i ważność. Zapewne Kościół w swoim doświadczeniu, mając charakter rozeznania duchów, wie jak w danym wypadku postąpić, bo to do niego należy. Zasadniczo należy trzymać się następujących wytycznych:
1. Gdy chodzi o objawienie i głoszenie tego co dotyczy wiary, należy wiedzieć, że są to objawienia prywatne, nie stanowiące przedmiotu wiary. Oficjalne objawienie jest już skończone z u-staniem apostołów. Co miało być objawione, zostało objawione. Ogłaszając jakiś dogmat. Kościół nie ogłasza nowego objawienia, a tylko to, co już było objawione i jest zawarte w depozyt cię wiary. Objawienia prywatne otrzymane od Boga dotyczące wiary, uznane przez Kościół (np. św. Katarzyny Sieneńskiej, św. Teresy z Awila) nie wprowadzają nic zasadniczego do depozytu wiary, a tylko lepiej jakiś dogmat naświetlają. Wierzyć im lub nie, to sprawa roztropności chrześcijańskiej.
2. Objawienia i proroctwa prywatne mogą dotyczyć kierowania ludzkim postępowaniem. Mogą to być nowe objawienia. O ile dotyczą publicznego życia całego Kościoła, muszą mieć jego oficjalną aprobatę. Kościół niekiedy ją daje, zbadawszy wpierw pochodzenie nadprzyrodzone potwierdzone cudami prawdzi-wymi i nieodpartymi dowodami pisemnymi. Tak np. było z objawieniami św. Marii Małgorzaty dotyczącymi kultu Najśw. Serca Jezusa. O ile dotyczą postępowania prywatnych ludzi lub ugrupowań i są zgodne z ogólnymi normami Kościoła, każdy zainteresowany może ale nie musi ich się trzymać. O ile nic są zgodne z normami ogólnymi całego Kościoła lub normami zatwierdzonymi przez Kościół dla ugrupowań,

jako podejrzanym nie należy dawać im posłuchu. (Somme Theol.. str. 255n /56/, dzieło cytowane w obj. /13/.
/20/ z. 775, a. 2 na 3. Wszystkie zarzuty i odpowiedzi na nie wyjaśniają nam, czym jest ekstaza i jaki jest jej stosunek do porwania. Wprawdzie porwanie i zachwycenie niewiele różnią się słownie od siebie (porwać, chwycić), to jednak zachwycenie raczej zdaje się zwracać uwagę na to, ku czemu się jest porwanym: na końcowy stan duszy porwanej.
Kto chce wiedzieć więcej o ekstazie, niech czyta w 1-2. 28, 3 artykuł: Czy zachwyt, tj. ekstaza, jest skutkiem miłości (t. 10 str. 66)
Lęk ma swoją przyczyną w miłości, bo miłujący lęka się, by nie stracić tego, kogo kocha.
/21/ z. 775, a. 3 zarzut 2. Ciało chwalebne, uwielbione, to ciało ludzkie zbawionych po zmartwychwstaniu powszechnym. Wtedy to szczęście duszy oglądającej Boga spływać będzie na ciało i sprawiać, że ono będzie niecierpiętliwe, przenikające inne ciała, w mig przebywające duże przestrzenie, oraz jasne. Szeroko o tym w Suppl. z. 82-85 t. 33.
/22/ z. 175, a. 3 na 4. O tych niebach w myśl poglądów astronomicznych średniowiecza patrz 1. 61, 4; z. 66, 3; z. 68. 4 t. 5 str. 31n, 149-153. 175nn oraz /33/ str. 101.
Co do tego, czy św. Paweł w owym stanie zachwycenia widział istotę Boga, Autor trzyma się zdania Augustyna i wspomnianej glosy, ale nie stanowczo, o czym świadczą jego wyrażenia: jak się zdaje, słuszniejsze jest zdanie.
/23/ z. 175, a. 4 na 2. O tym dopuście czy zrządzeniu Boga, nie dopuszczającym, żeby chwała z duszy Chrystusa tryskała na Jego ciało i żeby Jego uszczęśliwiająca kontemplacja objęła Jego władze zmysłowe, a zarazem dopuszczającym cierpienie, patrz 3. 14, 1 na 2 t. 24 str. 23 6n; z. 15, 5 na 3 str. 257; a. 6 str. 257nn; a. 10 na 3 str. 265; z. 45, 2 odp. i na 1 t. 26 str. 100nn.
/24/ z. 175, a. 5 zarzut 3. Władze duszy zmysłowej: wzrok, słuch, węch, smak, dotyk, zmysł wspólny, wyobraźnia, instynkt, pamięć. Władze duszy wegetatywnej: władza odżywiania, wzrastania i rodzenia. Szeroko o tym l. 78 t. 6 str. 88nn.
/25/ z. 177, a. 1 zarzut 1. Sztuka dobrej mowy, tj. retoryka oraz charyzmat mowy zmierzają do tego samego, mianowicie żeby nauczać, podobać się i skłaniać. Posługują się też tymi samymi chwytami retorycznymi. Stąd też każdy głosiciel ewangelii (katecheta, kaznodzieja, misjonarz, profesor teologii) będzie dbał o sztukę dobrej mowy i jej się uczył. Jest jednak między nimi zasadnicza różnica: Punktem oparcia dla retoryki są same tylko reguły mowy, a celem zysk, poklask, pochwała, czyjaś obrona, sprawy polityczne: nawoływanie do pokoju, wojny itp. Natomiast punktem oparcia dla daru mowy jest nakaz Chrystusa, a celem chwała Boga i budowanie Kościoła: pożytek religijno-moralny wiernych.
/26/ z. 177, a. 1 na 4 .Wiara należy także do charyzmatów (l Kor 12, 9), o ile znamionuje ją wyjątkowa siła przekonania, stałość, pewność, wyznawanie jej jawnie itp. Patrz o tym 1-2. 111, 4 na 2 t. 14 str. 148; 2-2. 4, 5 na 4 t. 15 str. 70 i obj. /69/, str. 214, oraz niżej z. 178, 1 na 5.
Mowa mądrości jest to znajomość prawd bezpośrednio dotyczących Boga i mówienia o nich. Mowa umiejętności jest to znajomość stworzeń i spraw ludzkich, o ile są od Boga i do Niego wiodą. Patrz 1-2. 111,4 odp. t. 14 str. 147.

Mądrość przypisuje się rozumowi wyższemu, a umiejęność (wiedzę) rozumowi niższemu. Patrz l. 79, 9 odp. t 6 str. 127nn. Dar mądrości: patrz 2-2. 46 t. 16 str. 286-298. Dar umiejętności (wiedzy): patrz 2-2. 9 t. 15 str. 108-115. Ogólnie o mądrości i umiejętności: patrz 1-2. 57, 2 t. 11, str. 95n.
/27/ z. 177, a. 2 odp. Rozmawiając zażyłe z jedną czy wielu osobami (familiariter colloquendo). Można i tak to rozumieć: przemawiając do jednej lub wielu osób, z którymi łączą go związki poniekąd rodzinne: matka w rodzinie, przełożona w klasztorze czy w innym zespole, katechetka itp.
W pierwszych wiekach sprawa publicznego występowania kobiet w zgromadzeniach liturgicznych i innych funkcjach przeszła swoją próbę i była żywo dyskutowana. Kto by chciał bliżej rzecz poznać, niech czyta Summa theol., deutsch-lateinische Ausgabe, Band 23, Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens, F.H. Kehrle — Anton Pustet, Heidelberg-Munchen, Graz-Wien-Salzburg, 1954 str. 422nn.
/28/ z. 778. O cudach w ogóle, o ile są znakami Bożej potęgi, władzy nad przyrodą oraz jednym ze sposobów rządzenia światem, patrz 1. 105, 6-8 oraz w innych miejscach tego traktatu (patrz t. 8, skorowidz pod hasłem Cudy. W obecnym zagadnieniu Autor mówi o cudach jako charyzmatach, a więc jako o darach udzielanych niektórym ludziom dla budowania i szerzenia Kościoła oraz potwierdzenia czyjejś świętości.
Pismo św. używa różnych wyrazów na oddanie tego, co nazywamy cudem: miracula — cudy; signa — znaki; prodigia — dziwy; portenta — dziwowiska; virtutes — moce. Tłumacze Pisma św. oddają je trzema polskimi słowami: cuda, znaki, dziwne rzeczy. W art. 1 Autor lekko potrąca dalsze charyzmaty: przejawy mocy (na 3) oraz łaskę uzdrawiania (na 4).
/29/ z. 778, a. 2 na 3. Ten tekst Augustyna Autor wyjaśnia szerzej w I. 110, 4 na 2 t. 8, odpowiadając na pytanie: „Czy aniołowie dobrzy i źli mogą czynić cudy”.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

Abraham: z. 171, B odp.; z. 174, 1 zarz. 3; a. 6 odp. i na 2.
Aniołowie: z. 172, 2. 5. 6; z. 174, 3 odp.; a. 5 na 2.
Antychryst z. 178, 1 na 2.
Apostołowie: z. 173, 2 odp.; z. 174, 6 odp.; z 176. 1. Arka Noego z. 173, 3 odp.

Balaam: z. 172, 6 Wbrew 1 na 1; z. 174, 1 żarz. 3.
Bóg: prorocy nie widzą — z. 173, 1; imię — z. 174, 6 odp.; /18/; porywa duszę z. 175, 1; Mojżesz widział — z. 174, 4; Paweł widział — z. 175, 3; sprawcą cudów z. 178, 2.

Charyzmaty: dla pożytku Kościoła z. 172, 4 odp.; a łaska usw. z. 171, 2 na 3; /2/; patrz: Duch Święty, Kościół.
Chrystus: jako prorok z. 174, 5 na 3; /16/; wiara we wcielę. nie — z. 174, 6 odp. l na 2; jako widzący Boga l jako pielgrzymujący z. 175, 4 na 2; /23/; Jego znajomość języków z. 176, l odp. l na 3; cuda w Imię — z. 172, 4 na 1; z. 178, 2.
Ciało chwalebne: z. 175, 3 na 2; a. 4 na 1; /21/; z. 178, 1 na 1.
Cuda: potwierdzają proroctwa z. 171, 1 odp.; z. 174, 3 na 8; a. 4; charyzmat cudotwórstwa z. 178; /28/.
Czyny symboliczne: z. 174, 3; patrz: Postępowanie.

Daniel z. 173, 2 odp.
Dawid: z. 173, 4; z. 174, 2 żarz. 3 i odp.; a. 4 na 1; z. 175, 3 na 1; /13/.
Dobro pozorne: z. 172, 6 odp.
Duch Święty: podnosi umysł z. 171, 1 na 4; z. 172, 2 na 2; a. 3 zarz. 3 i Wbrew; a. 6 na 1; z. 173, 4 odp.; z. 174, 1 na 3; a. 2 zarz. 3 i Wbrew; a. 6 zarz. 3; z. 176, 1 na 1; z. 177, 1 odp. i na 1; z. 178, 1 zarz. 2 i odp.; a. 2 Wbrew; patrz: Charyzmaty, Kościół, Natchnienie.
Działalność: zewnętrzna przeszkadza prorokowaniu z. 172, 4 odp.
Dziwy: z. 178, 1 na 3.

Ekstaza: a porwanie mistyczne z. 174, 1 na 3; z. 175, 2 Wbrew i na 1. 2. 3; /20/.
Eliasz: z. 174, 4 zarz. 2; a. 5 na 4.
Elizeusz z. 171, 2 Wbrew i odp.
Ezechiel: z. 173, 3 odp.; z. 178, 6 odp.

Formy poznawcze: prorocy otrzymują — z. 173, 2.

Głos: z. 174, 1 na 3; patrz: Słowa. Głoszenie proroctwa: z. 171, 1; z. 174, 3 na 3; a. 4; patrz: Mowa.
Groźba — proroctwo zawierające — z. 174, 1.
Grzech: to dzieło właściwe złym duchom z. 172, 6 na 3.
Grzesznicy: a prorokowanie i czynienie cudów z. 172, 4 na 3; z. 178, 2; ich modlitwa z. 178, 2 na 1; patrz: Wilki drapieżne, 211.
Gwałt, przymus a porwanie z. 175, 1.

Hagiografowie: z. 174, 2 na 3; /13/.

Idea rzeczy w Bogu z. 173, 1 odp. Imię: Jahwe z. 174, 6 odp.; /l8/; patrz: Chrystus.
Izaak: z. 174, 6 odp.
Izajasz: pierwszy spisał proroctwa z. 174, 6 żarz. 2; a. 4 żarz. 2; /13/.
Jan Chrzciciel: z. 174, 4 na 3; a. 6 na 3; /15/ /19/.
Jan Ewangelista z. 174, 6 na 3.
Jeremiasz: z. 173, 2 odp.; a. 4; z. 174, 2 żarz. 3; a. 3 odp.; /13/.
Język: dar — z. 176 i częściowo z. 177 oraz 178; patrz: Tłumaczenie języków.
Jozue: z. 174, 4 żarz. 2; z. 178, 1 na 1.
Józef Egipski z. 173, 2 odp.

Kajfasz z. 173, 4.
Kaznodzieja: z. 177; patrz: Mowa.
Kłamstwo to dzieło właściwe złym duchom z. 172, 9 aa 3.
Kobiety: Ich publiczne występowanie w Kościele z. 177, 2; /27/.
Kontemplacja; z. 172, 3 żarz. 2; a. 4 odp.; z. 173, 3 odp. i na 8; z. 175, 2 odp.; a. 3 na 4; /23/.
Kościół: charyzmaty są dla — z. 171, 1 odp.; z. 172, 4; z. 176, 2 odp.; z. 177, 1 odp.; wiara — opiera ale na z. 174, 6 odp.; to Ciało Chr. z. 176, 1 zarz. 3; kanonizuje świętych z. 178, 2 żarz. 3; arka oznacza — z. 173, 3 odp.

Łaska uświęcająca: a charyzmaty z. 171, 2 na S; z. 172, 4; z. 177, 1 aa 3; /2/.

Mądrość: z. 171, 3 na 2; z. 177, 1 na 2 l 4; a. 2; /26/.
Miłość: z. 171, 2 na 3; z. 172, 2 na 1; a, 4; z. 175, 2 na 1; z. 178, 2 Wbrew.
Minister z. 172, 2 na 3; patrz: Narzędzie.
Moce — charyzmat ‘przejawy mocy’ z. 178, 1 na 3; patrz: Cuda.
Modlitwa: z. 178, 1 na 1; a. 2 na 1.
Mojżesz: najw. prorok z, 174, 4; a. 5 na 1; a. 6 Wbrew 1 odp.; z. 175, 3 Wbrew 1 na 1; /15/.
Montanus: z. 173, 3 na 4; /12/.
Mowa: proroctwo w — z. 171, 1 odp.; patrz: Głoszenie; charyzmat — z. 177 i częściowo z. 178; /25/.

Narzędzie: prorok — Ducha Świętego z. 172, 2 na 3; a. 4 na 1;
z. 173, 4 odp.; z. 177, 1 odp.; z. 178, 1 na 1; a. 2 na 2.
Natchnienie: z. 171, 1 na 4; a. 4; z. 72, 3 odp.; a. 6 na 1 i 2; z. 174, 2 żarz. 3 i Wbrew; z. 175, 2 Wbrew; z. 178, 1 na 1; /4/; patrz: Duch Święty, Objawienie.
Nauczanie wiary: komu .przysługuje z. 171, 4 na 1; z. 177, 2; z. 178, 1 na 5; z. 174, 2 odp.
Niebo: porwany do trzeciego nieba z. 178, 2 odp.; a. 3 na 4; a. 6; /22/; patrz: Bóg, Szczęście, Widzenie w niebie.

Obietnica: proroctwo zawierające — z. 174, 1 na 2.

Objawienie profetyczne: z. 171, 1 na 4; a. 2 odp.; a. 3-6; z. 172, 1. 2. 5; /4/; z. 173, 2; z. 174, 2; a. 3 na 2; z. 175, 2 Wbrew; z. 176, 2 na 3; w czworaki sposób z. 173, 3 odp.; rozwój — z. 174, 6; /17/; — prywatne /19/; patrz: Natchnienie.
Obłąkani: z. 173, 3 odp.
Obłok z. 174, 1 na 3.
Obyczaje, Uczynki; a proroctwo z. 172, 4; z. 177, 1 na 8; a czynienie cudów z. 178, 2; patrz: Czyny, Postępowanie.
Opętani: z. 172, 5 odp.; z. 173, 3 odp. i na 4; z. 175, 1 odp.
Oświecenie: umysłu proroka z. 172, 2; a. 4 na 1; a. 6 na 2; z. 173, 1 odp.; z. 174, 1 na 3; z. 176, 2 odp. 1 na 1; z. 177, 2 na 2.

Paweł: został porwany z. 74, 4 odp.; & 175. 3.6; /22/; dar języków z. 176, 1 na 1; cudotwórca z. 178, 2 odp.
Pewność otrzymanego proroctwa: z. 171, 5 odp.; z. 174, 2 na 3.
Piotr: w zachwyceniu z. 173, 3 odp.; z. 174, l żarz. 3; z. 175, 2 żarz. 2; a. 3 na 1; jako cudotwórca z. 178, 1 na 1.
Pisanie ksiąg Pisma św.: z. 174, 6 na 2.
Podobieństwa: z. 173, 1 odp. i na 2; a. 2; a. 4 żarz. 1; z. 174, 2 na 1; a. 5 odp.; z. 175, 3 żarz. 4.
Porwanie: czym jest; a gwałt; — duszy z. 175, 113; — św. Pawła z. 175, 3-6.
Postępowanie: proroctwo a — z. 171, 3 i 6 na 2; z. 174, 3 odp.; a. 6 odp.; /19/; a czynienie cudów z. 178, 2.
Poznanie: proroctwo jest — z. 171, 1; z. 173; z. 174, 5 odp.
Pożądanie: jego udział w porwaniu z. 175, 1 i 2.
Prawda: jej pozory; złe duchy niekiedy mówią — z. 172, 6; proroctwo jest zawsze — z. 171, 6; z. 174, 2. 3. 5; z. 176, 2 na 3; z. 177, 1 odp.
Proroctwo, Profetyzm: jest w poznaniu, mowie 1 cudach z. 171, 1; /3/; nie jest przysposobieniem z. 171, 2; z. 176, 2 na 3; /5/; światło profetyczne z. 171, 2-5; patrz: Światło; to łaska darmo dana czyli charyzmat z. 171, 2 na 3; jego przedmiot z. 171, 3; z. 173, 1; z. 174, 1 odp.; granice z. 171, 415; jego prawdziwość z. 171, 6; nie jest naturalne z. 172, 1; dokonuje się poprzez aniołów z. 172, 2; do — nie jest potrzebne przystosowanie z. 172, 3; — a dobre obyczaje z. 172, 4; złe duchy a — z. 172, 516; znaki odróżniające — Boże od złego ducha z. 172, 5 na 3; jak prorok poznaje z. 173; podział — z. 174, 1; stopnie — z. 174, 2. 3. 5. 6; Mojżesz najw. prorokiem z. 174, 4; w niebie nie ma — z. 174, 5; rozwój — z. 174, 6; cel — z. 174, 2 i 6; z. 176, 2 odp.; wyższe od daru języków z. 176, 2; a dar mowy z. 177, 2 na 2; a cudotwórstwo z. 178, 1 na 1.
Prorocy: nie zawsze mogą prorokować z. 171, 2 Wbrew i odp.: patrz: Narzędzie, Natchnienie; — złych duchów z. 172, 6 t 6; Ich umysł jest zwierciadłem; nie widzą Istoty Boga z. 173, 1; jak poznawają z. 173, 2-4; z. 174, 1 na 3; Mój. żesz najw. — z. 174, 4; — a hagiografowie z. 174, 2 na 3; /13/; urząd — z. 174, 2 na 3; okresy — z. 174, 6
Pryscylla: z. 173, 3 na 4; /12/.
Przewidywanie: z. 172, 1; a. 3 odp.
Przewidzenie — proroctwo zawierające — z. 174, 1.
Przeznaczenie — proroctwo zawierające — z. 174, 1.

Przygodne zdarzenia: z. 171, 3; a. 6 na l l 2; z. 172, 1; z. 173, 1 na 3; /8/; patrz: Przyszłe.
Przypadek proroctwa: z. 173, 2 odp.
Przypowieści: z. 174, 1 na 3.
Przysposobienie: proroctwo nie jest — z. 171, 2; z. 174, 3 na 2; z. 176, 2 na 3; /5/.
Przystosowanie: do proroctwa z. 172, 3.
Przyszłe zdarzenia: jak je poznają prorocy z. 171, 3; a, 9 na 1-3; z. 172, 1; z. 173, 1; z. 174, 1; /8/. Patrz: Przygodne.

Raj: porwany do — z. 75, 2 odp.; a. 3 na 4.
Retoryka: a dar mowy z. 177, 1 zarz. 1; /28/.
Rzym z. 174, 6 na 2.

Salomon: mądrość wlana z. 173, 2 odp.; z. 174, 2 żarz. 3; a. 3 odp.
Samson: z. 174, 3 odp.
Samuel; z. 174, 5 na 4; a. 6 żarz. 2.
Sąd, Ocena: Istotny w proroctwie jest — z. 173, 2 i 3 na 2. 3; a. 4; z. 174, 2 na 3.
Słowa: z. 174, 3; z. 176, 2 odp. Patrz: Głos.
Sny: proroctwo poprzez — z. 172, 1 na 2; a. 4 żarz. 4; z. 173, 2 odp.; a. 3 odp. 1 na 1; z. 174, 1 na 3; a. 3 i 4; z. 175, 1 odp.
Sprawność: proroctwo nie jest — z. 171, 2; z. 174, 3 na 2; z. 176, 2 na 3; /5/.
Sybille: z. 172, 6 na 1; /10a/.
Syn marnotrawny: z. 175, 2 na 2.
Szał; z. 175, 2 na 2; z. 176, 2 odp.
Szczęście: w Bogu z. 173, l odip.; szczęśliwi w niebie nie mają proroctwa z. 174, 5; światło chwały z. 175, 3 na 2.

Śmierć: mogła zachodzić w porwaniu św. Pawia z. 175, 9 na 1.
Środek dowodzenia: z. 174, 3 Wbrew; /14/.
Środowisko — wpływ — na proroka z. 173, 2 na 1.
Światło: — profetyczne z. 171, 2; a. 3 odp. 1 na 3; a. 4 odp.; z. 172, 1 na 4; z. 173, 1 odp.; a. 2; z. 174, 2 na 1; a. 3 odp. 1 na 1; z. 176, 2 na 1; — chwały z. 175, 3 na 2.
Święci: a cuda z. 178, 2.

Teodozjusz: & 174, 6 na 3.
Tertulian: /12/.
Tknięcie duchem proroctwa: z. 171, 4 Wbrew; a. 5; z. 173, 4.
Tłumaczenie języków: z. 171, 3 na 2; 2. 173, 2 odp.; z. 176, 2 odp. 1 na 4; /11/.
Trójca Przenajśw.: Jej objawienie z. 174, 6 odp.; z. 171, 3 odp.

Uczucia: a prorocy z. 171, 2 na 1; z. 172, 3 aa 8; a. 4 odp.; w porwaniu z. 175 z. 175, 2.
Umiejętność: z. 171, 3 na 2; z. 177, 1 na 4; a. 2; /26/.
Uniesienie prorockie: z. 171, 1 na 4; a. 2 na 3; a. 5 odp.; z. 173, 3 na 3; z. 174, 1 na 3; a. 3 odp.; z. 175, 1; a. 2 Wbrew; a. 4 brew i odp.; 5 na 2.
Uzdrawianie: łaska — z. 178, 1 Wbrew 1 na 4.

Wiara: jej Istota z. 171, 3 na 2; jej pewność z. 171, 5; /9/ /17/; proroctwo uczy — z. 174, 6 odp.; — u św. Pawła w stanie porwania z. 175, 3 na 3; charyzmat z. 174, 2-4; /26/ z. 178, 1 na 8; — bez uczynków z. 178, 2 Wbrew 1 na 2.
Widzący: z. 171, 1 odp.
Widzenie profetyczne: cielesne, w wyobraźni, umysłowe z. 171, 2 odp.; z. 173, 1 odp.; a. 2 i 3; z. 174, i na 3; a. 5 odp.; 2. 175, 2 na 2; z. 176, 2 odp. 1 na 1; a odejście od zmysłów z. 173, 3; stopień proroctwa zależy od stopnia — z. 174,. 2-4; widzenie w niebie: z. 171, 2 odp.; z. 173, l; z. 174, 2 odp.; a. 4 ł 5; z. 175, 3; — Boga przez Pawła a przez świętych w niebie z. 175, 6 na 3. 3. Widziadła, Zjawy: w wyobraźni lub Widziadła, Zjawy: w wyobraźni lub cielesne z. 173,12 13; x. 174, 1 na 3; z. 176, 2 na 2; a. 3 na 1; z. 178, 2 odp.
Wilki drapieżne: z. 172, 4 na 3.
Wola, jej udział w proroctwie z. 174, 1.
Wyobraźnia; widzenia w — z. 172, 1 na 3; z. 173, 2 odp.; a. 3; z. 174, 1 na 3; a. 2-4; z. 175, 2 na 2; z. 176. 2; z. 178, 2 odp.
Wywoływanie duchów: z. 174, 5 na 4.

Zachwyt: z. 174, 1 na 3; z. 175, 2 Wbrew 1 na 1-3; a. 3-6; /20/ Patrz: Ekstaza.
Zasady pierwsze: z. 171, 2 odp.; a. 4 odp. Zjawy: patrz: Widziadła.
Złe duchy: a prorokowanie z. 172, 5 i 6; a wywoływana duchów z. 174, 5 na 4; a porwanie z. 175, 1 odp.; a czynienie cudów z. 178, 2.
Zmysły: widzenie zjaw przez — z. 173, 2; a. 174, 1 na 3; odejście od — w czasie prorokowania i porwania z. 173, 3; z. 175, 1 odp.; a. 4-6.
Znaki: z. 173, 4 żarz. 1; z. 174, 3; z. 178, 1 na 3.
Zwiarciadło wieczności: z. 173, 1 odp.
Zwierzęta: przewidują przyszłość z. 172, 1 na 3.

Źli: mogą czynić cuda; ich modlitwa z. 178, 2.

Część II
ŻYCIE CZYNNE I KONTEMPLATYWNE
z. 179 – 182

ZAGADNIENIE 179
PODZIAŁ ŻYCIA NA CZYNNE I KONTEMPLATYWNE, CZYLI BOGOMYŚLNE

Przystępujemy do omawiania życia czynnego i kontemplatywnego. Nasuwają się cztery zagadnienia: pierwsze, podział życia na czynne i kontemplatywne; drugie, życie kontemplatywne; trzecie, życie czynne; czwarte, porównanie życia czynnego z kontemplatywnym.
Pierwsze zagadnienie przywodzi na myśl dwa pytania: l. Czy słusznie życie dzieli się na czynne i kontemplatywne? 2. Czy ów podział jest wyczerpujący?

Artykuł 1

CZY SŁUSZNIE PODZIELONO ŻYCIE NA CZYNNE I KONTEMPLATYWNE?

Zdaje się, że podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest słuszny, bo:
1. Życie bierze początek w samej istocie duszy, gdyż jak mówi Filozof: „Dla istot żyjących żyć znaczy tyle, co istnieć”1, czynność zaś i kontemplacja biorą swój początek we władzach duszy. Wydaje się więc, że podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest uzasadniony.
2. Różnice występujące w tym, co następuje, nie mogą dzielić tego, co poprzedza. Otóż według Filozofa, czynny i kontemplatywny, czyli „spekulatywny i praktyczny”2 są różnicami władzy myślenia czyli umysłu, zaś życie poprzedza myślenie, bo Filozof uczy3, że u istot żyjących jako pierwsze pojawia się życie duszy wegetatywnej. Podział więc życia na czynne i kontemplatywne jest nienależyty.
3. Zdaniem Dionizego4 nazwa 'życie' wyraża ruch. Natomiast kontemplacja wyraża spokój i odpocznienie; świadczą o tym słowa Księgi Mądrości: „Wszedłszy do swego domu przy niej (tj. mądrości) odpocznę”6. Zatem podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest poprawny.

Wbrew temu Grzegorz tak się wypowiada: „Dwa są typy życia, w których Bóg nas wychowuje swoimi świętymi pouczeniami, mianowicie czynne i kontemplatywne”6.

Odpowiedź: Te istoty uważa się za żyjące, które poruszają się czy działają same z siebie. Najbardziej zaś przysługuje danej rzeczy to, co jest jej właściwe i ku czemu najbardziej się skłania. Stąd to każdy żyjący ujawnia swoje życie w tym działaniu, które jest mu jak najbardziej właściwe i ku któremu najbardziej się skłania [które też przynosi mu naturalną przyjemność]. Tak np. mówimy o życiu roślin, że ono polega na odżywianiu się i rodzeniu; o życiu zwierząt, że ono polega na postrzeganiu i poruszaniu się; a o życiu ludzi, że ono polega na myśleniu i na działaniu według rozumu. I dlatego również i u ludzi to wydaje się być życiem każdego człowieka, w czym znajduje największą przyjemność, czym się najbardziej lubi zajmować, oraz —

jak zauważa Filozof7 — czym przede wszystkim każdy chce dzielić się z przyjaciół-mi. A ponieważ niektórzy ludzie szczególnie lubią zajmować się kontemplacją prawdy, a niektórzy lubią się zajmować głównie zewnętrzną działalnością, dlatego słusznie życie człowieka dzieli się na czynne i kontemplatywne.
Na 1. Forma właściwa każdej rzeczy sprawiająca, iż ta rzecz istnieje w rzeczywistości, jest początkiem właściwej czynności tejże rzeczy. I dlatego wy-rażono się: „Dla istot żyjących żyć znaczy tyle co istnieć", ponieważ istoty żyjące przez to, iż mają istnienie dzięki swojej formie, właśnie w taki sposób działają.
Na 2. To nie życie ogólnie wzięte dzieli się na czynne i kontemplatywne, ale życie człowieka, o którego gatunku stanowi to, że ma władzę myślenia czyli umysł. I dlatego jak dzieli się umysł, tak samo dzieli się i życie ludzkie.
Na 3. Kontemplacja polega na spokoju i na odcięciu się od zewnętrznej działalności, tj. ruchów. Niemniej i samo kontemplowanie jest jakimś ruchem myśli w tym znaczeniu, w jakim każde działanie zwie się ruchem, a więc tak, jak Filozof8 mówi, mianowicie że również czucie i myślenie są jakimiś ruchami, a przez ruch rozumie „ziszczanie się bytu doskonałego". W tym znaczeniu Dionizy wymienia trzy ruchy uszy kontemplującej, mianowicie: „prosty, kołowy i mieszany"9. /1/

Artykuł 2

CZY PODZIAŁ ŻYCIA NA CZYNNE I KONTEMPLATYWNE JEST WYCZERPUJĄCY ?

Zdaje się, że podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest wyczerpujący, bo:
1. Zdaniem Filozofa1, najbardziej wybijają się trzy odmiany życia: „w rozkoszach, społeczne", które bodajże jest tym samym co czynne, oraz „kontemplatywne". Zatem podział życia na czynne i kontemplatywne jest niewyczerpujący.
2. Augustyn wymienia trzy rodzaje życia: „spokojne", które przynależy do kontemplacji, „ruchliwe", które przynależy do życia czynnego, oraz trzecie: „złożone z jednego i drugiego"2. Chyba więc podział życia na czynne i kontemplatywne nie jest wyczerpujący.
3. Życie człowieka różnicuje się w zależności od różnych postaci ludzkiej działalności. Otóż tych różnych postaci ludzkiej działalności jest więcej niż dwie. A więc życie należy dzielić na więcej odmian niż na czynne i kontemplatywne.

Wbrew temu: Te dwie odmiany życia były symbolizowane przez dwie żony Jakuba3: czynne przez Lię, kontemplatywne przez Rachelę oraz przez dwie niewiasty, które przyjęły Pana Jezusa w gościnę4; według Grzegorza5: kontemplatywne przez Marię, czynne przez Martę. A cała tam symbolika straciłaby swoje znaczenie, gdyby było więcej typów życia niż dwa. A więc podział życia na czynne i kontemplatywne jest wyczerpujący.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy6, że ów podział dotyczy życia ludzkiego, w którym czołowe miejsce ma umysł. Otóż umysł czy myśl dzieli się na czynny i kontemplatywny w zależności od celu. Celem zaś umysłowego poznania jest albo

samo poznanie prawdy: co należy do umysłu kontemplatywnego, albo jest nim jakaś zewnętrzna działalność: co należy do umysłu praktycznego czyli czynnego. Stąd też i życie wyczerpująco dzieli się na czynne i kontemplatywne. /2/
Na 1. Życie „w rozkoszach" ma na celu zdobywanie cielesnych przyjemności, które są wspólne nam i nierozumnym zwierzętom. Stąd też — jak tamże pisze Filozof7 — jest to życie czysto zwierzęce. I dlatego nie mieści się w naszym podziale, które dzieli życie ludzkie na czynne i kontemplatywne. /3/
Na 2. Stany pośrednie składają się z krańcowych przeciwieństw i jakoś się w nich zawierają; np. letnie zawiera się i sprowadza do gorącego i zimnego, a szare do białego i czarnego. Podobnie i w życiu czynnym i kontemplatywnym zawiera się to, które jest złożone z jednego i drugiego. Ale jak w każdej mieszaninie wybija się jeden ze składników, tak również i w tym pośrednim rodzaju życia niekiedy bierze górę skłonność ku kontemplacji, niekiedy zaś ku działalności.
Na 3. Wszystkie postacie ludzkiej działalności, jeśli zgodnie ze zdrowym rozumem służą zaspokajaniu potrzeb życia doczesnego, należą do życia czynnego; jego to zadaniem jest właśnie zaopatrywanie tychże potrzeb. Jeśli natomiast działalność ludzka służy zaspokajaniu którejkolwiek z pożądliwości, wówczas należy do życia „w rozkoszach", a to nie zalicza się do życia czynnego. Natomiast wysiłki ludzkiego umysłu mające na celu wgłębianie się w prawdę, należą do życia kontemplatywnego.

ZAGADNIENIE 180
ŻYCIE KONTEMPLATYWNE /4/

Z kolei zajmiemy się życiem kontemplatywnym. Co do tego nasuwa się osiem pytań: l. Czy życie kontemplatywne ogranicza się do umysłu, czy też również i wola ma w nim swój udział? 2. Czy cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego? 3. Czy życie kontemplatywne polega na jednej, czy też na wielu czynnościach? 4. Czy kontemplatywne życie polega na rozważaniu jakiejkolwiek bądź prawdy? 5. Czy kontemplatywne życie człowieka w obecnym stanie może wzbić się aż do widzenia Boga? 6. Co oznaczają owe ruchy kontemplacji, o jakich mówi Dionizy w czwartym rozdziale O nazwach Boga? 7. Czy kontemplacja sprawia przyjemność? 8. Jak długo trwa?

Artykuł 1

CZY CAŁE ŻYCIE KONTEMPLATYWNE ODBYWA SIĘ W UMYŚLE, CZY TEŻ CZĘŚCIOWO W WOLI ?

Zdaje się, że całe życie kontemplatywne odbywa się w umyśle i że przeżycia woli nie biorą w nim choćby małego udziału, bo:
1. Według Filozofa: „Celem kontemplacji jest prawda"1. Prawda zaś całkowicie należy do umysłu. A więc chyba i całe życie kontemplatywne należy całkowicie do umysłu.

2. Zdaniem Grzegorza: „Rachel, która to nazwa oznacza ’widzenie początku’, symbolizuje życie kontemplatywne”2. Lecz widzenie początku należy właściwie do umysłu. A więc i życie kontemplatywne należy właściwie do umysłu.
3. Tenże Grzegorz tak pisze: życie kontemplatywne wymaga „zerwania z zewnętrzną działalnością”3. Lecz wola, czyli duchowa władza pożądawcza, skłania do zewnętrznej działalności. A więc, jak się wydaje, duchowa władza pożądawcza nie ma jakiegokolwiek udziału w życiu kontemplatywnym.

Wbrew temu Grzegorz tak się wypowiada: „Życie kontemplatywne polega na miłowaniu całym sercem Boga i bliźniego oraz na żywieniu w sobie tęsknoty za Stworzycielem”4. Lecz jak wyżej powiedziano5, tęsknota i miłość należą do zakresu woli. A więc i woła ma jakiś udział w życiu kontemplatywnym.

Odpowiedź: Jak już ustalono6, życie kontemplatywne prowadzą przede wszystkim ci, którzy zmierzają do kontemplacji prawdy. Otóż zamiar — jak już o tym była mowa7 — jest czynnością woli, o ile ona dąży do osiągnięcia celu, który jest jej przedmiotem. I dlatego życie kontemplatywne co do samej istoty czynności należy do umysłu; natomiast poruszenie do wykonywania tejże czynności należy do woli; wszak to wola, jak już powiedziano8, porusza wszystkie władze, a także i umysł, do wykonywania swych czynności.
Otóż wola, poruszając nasze zmysły czy też myśl do wpatrywania się w coś, czyni to niekiedy z miłości do rzeczy oglądanej, bo jak czytamy w ewangelii: „Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje”9, a niekiedy z miłości do samego poznawania nabytego wskutek wpatrywania się. W myśl tego Grzegorz twierdzi, iż życie kontemplatywne polega na „miłości Boga”, jako że ta miłość wzbudza w kimś pragnienie oglądania Jego piękna. A ponieważ każdy odczuwa rozkosz, gdy osiąga to, co kocha, dlatego życie kontemplatywne kończy się na rozkoszy, którą przeżywa wola, a rozkosz ta wiedzie z kolei do tym większego natężenia miłości.
Na 1. Przez to samo, że jest celem kontemplacji, prawda nabiera cech dobra pożądalnego godnego miłości oraz przynoszącego rozkosz. I pod tym względem należy do przeżyć woli.
Na 2. Do tego widzenia pierwszego początku, tj. Boga, pociąga nas miłość, którą żywimy dla Niego. Stąd to Grzegorz pisze: „Życie kontemplatywne, porzuciwszy troski o wszystko, pragnie gorąco widzieć oblicze swojego Stworzyciela”10.
Na 3. Wola porusza nie tylko cielesne członki do wykonywania zewnętrznych czynności, ale jak powiedziano11, również i umysł do wykonywania czynności kontemplacji.

Artykuł 2

CZY CNOTY OBYCZAJOWE NALEŻĄ DO ŻYCIA KONTEMPLATYWNEGO?

Zdaje się, że cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego, bo :
1. Według Grzegorza „Życie kontemplatywne polega na miłowaniu całym sercem Boga i bliźniego”1. Lecz wszystkie cnoty obyczajowe, których czynności są nakazane

przykazaniami prawa, sprowadzają się do miłowania Boga i bliźniego, jako że „Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa”2. Wydaje się zatem, że cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego.
2. Życie kontemplatywne przede wszystkim wiedzie do oglądania Boga, gdyż ono, jak mówi Grzegorz: „porzuciwszy wszystkie troski, pragnie gorąco widzieć oblicze swojego Stworzyciela”3. Ale tylko czystość serca umożliwia człowiekowi dojście do takiego stanu; tę zaś powoduje cnota obyczajowa, stosownie do słów ewangelii: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”4 oraz słów Apostoła: „Starajcie się o pokój ze wszystkimi i o uświęcenie, bez którego nikt nie zobaczy Pana”5. Wydaje się więc, że cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego.
3. Zdaniem Grzegorza: „Życie kontemplatywne jest ozdobą duszy”6; stąd też jest symbolizowane przez Rachelę, o której Pismo św. mówi: „Miasta piękną postać i miłą powierzchowność”7. Lecz jak pisze Ambroży8, piękno duszy oceniamy według cnót obyczajowych, a zwłaszcza umiarkowania. Jak się więc zdaje, cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego.

Wbrew temu: Cnoty obyczajowe dotyczą zewnętrznych czynności. Zaś według Grzegorza życie kontemplatywne wymaga „zaprzestania zewnętrznej działalności”9. A więc cnoty obyczajowe nie należą do życia kontemplatywnego.

Odpowiedź: W dwojaki sposób może coś należeć do życia kontemplatywnego: po pierwsze, istotnie; po drugie, jako uprzednie przystosowanie. Otóż cnoty obyczajowe nie należą istotnie do życia kontemplatywnego. Uzasadnia się to tym, że celem życia kontemplatywnego jest rozważanie prawdy. Tymczasem jak uczy Filozof: „wiedza”, która należy do rozważania prawdy, „niewielki ma wpływ” na cnoty obyczajowe10. Stąd też powiada on, że cnoty obyczajowe należą do szczęścia życia czynnego, nie zaś kontemplatywnego11. /5/

Jednakże cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego w charakterze uprzedniego przystosowania duszy. Bowiem czynność kontemplacji — a na niej istotnie polega życie kontemplatywne — doznaje przeszkody zarówno na skutek gwałtownych namiętności, przez które uwaga duszy odwraca się od dziedziny umysłowej, a zwraca się ku sprawom zmysłowym, jak i z powodu natłoku zewnętrznych zajęć. I właśnie cnoty obyczajowe powściągają gwałtowność namiętności i wprowadzają ład w natłok zewnętrznych zajęć. I dlatego cnoty obyczajowe należą do życia kontemplatywnego jako przystosowanie czy uzdatnienie do niego.
Na 1. Wyżej powiedzieliśmy12, że to wola porusza człowieka do prowadzenia życia kontemplatywnego i dlatego [jej cnoty, zwłaszcza] miłość Boga i bliźniego jest wymagana do tego życia. Otóż przyczyny poruszające nie wchodzą w istotę rzeczy, a tylko ją przystosowują i doskonalą. Nie można więc twierdzić, że cnoty obyczajowe należą istotnie do życia kontemplatywnego.
Na 2. Świętość, tj. czystość serca jest owocem cnót; do nich to należy opanowywanie uczuć, które mącą trzeźwość rozumu. Pokój jest owocem sprawiedliwości; do niej należy wprowadzanie ładu w ludzkie postępowanie, w myśl słów: „Dziełem sprawiedliwości będzie pokój”13; kto bowiem wstrzymuje się od wyrządzania innym krzywdy, tym samym unika sposobności do kłótni i zaburzeń. W ten to sposób cnoty

obyczajowe przystosowują duszę do życia kontemplatywnego, wprowadzając w nią pokój i czystość serca.
Na 3. Wyżej powiedzieliśmy14, że piękno polega na jakimś blasku i należytej proporcji; jedno zaś i drugie korzeniami tkwi w rozumie; do niego bowiem należy zarówno światło, które ujawnia, jak i wprowadzenie należytej proporcji w inne rzeczy. I dlatego piękno samo przez się i istotnie należy do życia kontemplatywnego, które przecież polega na działaniu rozumu. Stąd to Pismo św. mówi o kontemplacji mądrości: „Stałem się miłośnikiem jej piękna”15.
Natomiast w cnotach obyczajowych piękno jest pochodne, mianowicie pochodzi od rozumu wprowadzającego w nie porządek; widać to zwłaszcza na przykładzie umiarkowania, które poskramia pożądliwości zaciemniające światło rozumu. Stąd to cnota czystości najbardziej uzdatnia człowieka do kontemplacji, gdy tymczasem — jak pisze Augustyn16 — rozkosze płciowe pogrążają ducha w cielesnej materii.

Artykuł 3

CZY KONTEMPLATYWNE ŻYCIE SKŁADA SIĘ Z ROŻNYCH DZIAŁAŃ UMYSŁOWYCH ?

Zdaje się, że do życia kontemplatywnego należą różne działania umysłowe, bo:
1. Ryszard od św. Wiktora rozróżnia między: „kontemplacją, rozmyślaniem i zastanawianiem się”1. Lecz wszystkie te trzy umysłowe działania należą bodajże do życia, kontemplatywnego. A więc chyba kontemplatywne życie tworzy kilka różnych działań umysłowych.

2. Apostoł tak pisze: „My wszyscy odbijamy jak w zwierciadle na naszych twarzach nie przykrytych zasłoną chwałę Pańską i przemieniamy się w ten sam obraz”2. Lecz to należy do kontemplacji. A więc oprócz wymienionych wyżej trzech także „odbijanie w zwierciadle” należy do życia kontemplatywnego.
3. Św. Bernard pisze: „Pierwszą i najwyższą kontemplacją jest podziwianie Majestatu”3. Lecz według Damascena4 podziw jest gatunkiem bojaźni. Wydaje się więc, że kontemplatywne życie wymaga wielu działań umysłowych.
4. Mówią, że na życie kontemplatywne składają się: „Modlitwa, czytanie i rozmyślanie”5. Należy też do niego ‘słuchanie’, bo Maria symbolizująca życie kontemplatywne, jak pisze Łukasz: „Siedząc u nóg Pańskich, słuchała Jego słów”6. Chyba więc życie kontemplatywne wymaga wielu umysłowych działań.

Wbrew temu: Mówiąc o życiu kontemplatywnym, mamy na myśli to umysłowe działanie, któremu człowiek nad wszystko inne się oddaje. Gdyby zatem było wiele działań życia kontemplatywnego, już nie byłoby jedno życie kontemplatywne, ale byłoby ich wiele.

Odpowiedź: Mówimy tu o życiu kontemplatywnym, jakie prowadzi człowiek [a nie anioł]. Otóż zdaniem Dionizego7, tym się różni człowiek od anioła, że anioł widzi bezpośrednio prawdę niezłożoną czynnością poznawczą, natomiast człowiek dochodzi do widzenia niezłożonej prawdy poprzez jakiś przewód poznawczy w oparciu o liczne

dane. Tak więc życie kontemplatywne polega na jednej czynności, będącej jego szczytowym uwieńczeniem, mianowicie na kontemplacji prawdy. Od tej też czołowej czynności bierze swoją jedność. Ma ono jednak wiele innych działań umysłowych, które prowadzą do tej szczytowej czynności. Jedne z nich dotyczą przyjęcia podstawowych zasad, od których idzie się do kontemplacji prawdy; inne dotyczą wyprowadzania z zasad tej prawdy, do której poznania się dąży. Ostatnim i wieńczącym działaniem Jest sama kontemplacja prawdy.

Na l. Zastanawianie się (cogitatio) według Ryszarda od św. Wiktora8 polega na przeglądnięciu wielu spraw czy rzeczy w celu zebrania z nich i dojścia do jednej niezłożonej prawdy. Obejmuje ono postrzeżenia zmysłów, co wiedzie do poznania niektórych skutków; dane wyobraźni oraz rozważanie rozumu nad różnymi znakami czy objawami lub nad tym wszystkim, co prowadzi do poznania poszukiwanej prawdy. Aczkolwiek według Augustyna9 zastanawianie się może oznaczać każde aktualne działanie myśli.

Rozmyślanie (meditatio), jak się zdaje, należy do przewodu rozumu, który, wychodząc z jakichś zasad, dochodzi do kontemplacji jakiejś prawdy. Zdaniem Bernarda10 do tego samego należy również rozważanie (consideratio). Aczkolwiek Filozof11 sądzi, że ono oznacza wszelkie działanie myśli. Natomiast kontemplacja oznacza sam ów niezłożony ogląd prawdy.

Stąd to Ryszard powiada: „Kontemplacja jest to wnikliwe i wolne wejrzenie ducha w rzeczy poznawane; rozmyślanie jest to wejrzenie ducha, które zajmuje się (poszukiwaniem prawdy; zastanawianie się jest to poszukiwanie prawdy bez dojścia do czegokolwiek”12.

Na 2. O tym odbijaniu w zwierciadle pisze glosa Augustyna13, zwracając uwagę na etymologiczne pochodzenie i znaczenie tego dwuwyrazu. Chodzi o to, że widzenie czegoś w zwierciadle jest to widzenie przyczyny w skutku, w którym odbija się jej podobizna; zawiera to jakieś rozumowanie. Stąd też to odbijanie w zwierciadle chyba sprowadza się do rozmyślania.

Na 3. Podziw jest postacią bojaźni budzącej się w nas na skutek dostrzeżenia jakiejś rzeczy przewyższającej nasze zdolności. Stąd też podziw jest u-czuciem, które jest następstwem kontemplacji wzniosłej prawdy. Powiedzieliśmy przecież wyżej14, że kontemplacja kończy się na przeżyciach woli.

Na 4. Człowiek dochodzi do poznania prawdy w dwojaki Sposób: pierwszy, przy pomocy tego, co pobiera od kogoś innego. I tak, gdy chodzi o to, co człowiek pobiera od Boga, konieczna jest ‘modlitwa’, stosownie do słów: „Modliłem się ... i przyszedł na mnie duch Mądrości”15. Gdy chodzi o to, co pobiera od innego człowieka, konieczne jest ‘słuchanie’, jeśli nauka jest ustnie podawana, oraz ‘czytanie’, jeśli pobiera ją z tego, co zostało przekazane pisemnie. Drugi sposób, to konieczność osobistego wysiłku poszukiwawczego. I do tego nieodzowne jest ‘rozmyślanie’.

Artykuł 4

CZY KONTEMPLATYWNE ŻYCIE POLEGA JEDYNIE NA KONTEMPLACJI BOGA, TJ. BOGOMYŚLNOŚCI, CZY TEŻ NA ROZWAŻANIU JAKIEJKOLWIEK BĄDŹ PRAWDY?

Zdaje się, że kontemplatywne życie nie polega na kontemplacji Boga, lecz także na rozważaniu jakiejkolwiek bądź prawdy, bo:
1. Psalmista pisze: „Godne podziwu są Twoje dzieła, a moja dusza z chęcią je poznaje”1. Lecz poznanie Bożych dzieł osiąga się na skutek jakiejś kontemplacji prawdy. Wydaje się więc, że do życia kontemplatywnego należy nie tylko kontemplacja Bożej Prawdy, lecz także wszelkiej innej prawdy.
2. Według Bernarda: „Pierwsza kontemplacja polega na podziwianiu Majestatu; druga ma za przedmiot wyroki Boga; trzecia Jego dobrodziejstwa; czwarta Jego obietnice”2. Lecz spośród tych czterech tylko pierwsza dotyczy Bożej Prawdy, a pozostałe trzy dotyczą dzieł Boga. A więc życie kontemplatywne polega nie tylko na rozważaniu Bożej Prawdy, ale także na rozważaniu prawdy w Bożych dziełach.
3. Ryszard od św. Wiktora3 wyodrębnia sześć gatunków kontemplacji: pierwsza „dokonuje się w samej tylko wyobraźni” i polega na bacznym obserwowaniu rzeczy cielesnych; druga „dokonuje się w wyobraźni przy udziale rozumu”; polega na rozważaniu porządku i wyposażenia rzeczy postrzegalnych; trzecia „dokonuje się w rozumie przy współudziale wyobraźni”, mianowicie gdy z obserwacji rzeczy widzialnych wznosimy się do niewidzialnego świata; czwarta „dokonuje się w samym tylko rozumie i w sposób czysto rozumowy”, mianowicie gdy duch zajmuje się rzeczami niewidzialnymi, które są poza zasięgiem wyobraźni; piąta „dotyczy tego, co jest ponad rozumem”, kiedy dzięki Bożemu objawieniu poznajemy to, czego ludzkim rozumem pojąć nie możemy; szósta „dotyczy tego, co jest ponad i poza ro-zumem”, gdy mianowicie dzięki Bożemu oświeceniu poznajemy to, co wydaje się sprzeczne z ludzkim rozumem, np. to, co się mówi o tajemnicy Trójcy. Lecz tylko ostatni gatunek zdaje się dotyczyć Bożej Prawdy. A więc kontemplacja dotyczy nie tylko Bożej Prawdy, lecz także tej, która jest w stworzeniach.
4. W kontemplatywnym życiu kontemplacja prawdy jest poszukiwana jako doskonałość człowieka. Lecz każda prawda jest doskonałością ludzkiego umysłu. A więc kontemplatywne życie polega na kontemplacji jakiejkolwiek bądź prawdy.

Wbrew temu Grzegorz pisze: „W kontemplacji chodzi o szukanie tego prapoczątku, jakim jest Bóg”4.

Odpowiedź: Wyżej powiedziano5, że do kontemplacji należy coś w dwojaki sposób: pierwszy, głównie; drugi — drugorzędnie lub jako przystosowanie. Otóż życie kontemplatywne głównie polega na kontemplacji Bożej Prawdy, czyli na bogomyślności, gdyż ta właśnie kontemplacja jest celem całego życia ludzkiego. Stąd to Augustyn pisze: „Kontemplacja Boga jest nam obiecana jako kres i uwieńczenie wszystkich naszych poczynań i jako wieczne wypełnienie szczęścia”6. W życiu przyszłym będzie ona doskonała, gdyż będziemy Go widzieć „twarzą w twarz”7, co

też uczyni nas w pełni szczęśliwymi. W obecnym życiu jest nam dostępne jedynie kontemplowanie Bożej Prawdy w sposób niedoskonały, mianowicie „w zwierciadle i niejasno”8. Przynosi ono nam jakoweś zapoczątkowanie szczęśliwości, które tu się zaczyna, a swój szczyt będzie mieć w przyszłości. Stąd to Filozof9 widzi najwyższe i ostateczne szczęście człowieka w kontemplacji najwznioślejszego z przedmiotów poznania umysłowego.

A ponieważ do kontemplacji Boga dochodzimy poprzez poznawanie Bożych dzieł — w myśl słów: „Niewidzialne Jego przymioty stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”10 — dlatego i kontemplacja dzieł Bożych drugorzędnie należy do życia kontemplatywnego, o ile ona nas prowadzi do poznania Boga. Augustyn tak to wyraża: „W nauce o świecie nie należy szukać zaspokajania próżnej i przemijającej ciekawości, ale wspięcia się ku temu, co nieśmiertelne i wiecznie trwałe”11. Zatem, jak widać z powyższych12, do życia kontemplatywnego należą cztery czynniki w następującej kolejności: 1. cnoty obyczajowe; 2. inne działania umysłowe poza kontemplacją; 3. kontemplacja Bożych dzieł; 4. samo uwieńczenie: kontemplacja Bożej Prawdy.

Na 1. Psalmista, Dawid, starał się poznawać Boże dzieła po to, by to go wiodło ku Bogu. Sam o tym tak pisze: „Rozmyślam o wszystkich Twych dziełach, rozważam dzieło Twych rąk. Wyciągam ręce do Ciebie”13.

Na 2. Rozważanie Bożych wyroków wiedzie człowieka do kontemplacji Bożej sprawiedliwości; rozważanie Bożych dobrodziejstw i obietnic wiedzie człowieka do poznania Bożego miłosierdzia czy dobroci: jako dzieł już dokonanych lub mających się dokonać.

Na 3. Owe sześć gatunków oznacza stopnie, po których człowiek od stworzeń wspina się do kontemplacji Boga. I tak na pierwszym stopniu Ryszard u-mieścił chwytanie zmysłami samych rzeczy postrzegalnych; na drugim — przejście z rzeczy postrzegalnych do umysłowo poznawalnych; na trzecim — ocenę rzeczy postrzegalnych w świetle prawd umysłowych; na czwartym — rozważenie czystych prawd umysłowych, do których dochodzi się poprzez rzeczy postrzegalne; na piątym — kontemplację prawd umysłowych, do których nie prowadzą nas rzeczy postrzegalne, ale które rozum zdoła jakoś pojąć; na szóstym —rozważanie takich prawd umysłowych, do których rozum ani nie może dojść, ani ich pojąć: one to należą do wzniosłej kontemplacji Bożej Prawdy, w czym kontemplacja znajduje szczytowe uwieńczenie.

Na 4. Końcową i najwyższą doskonałością ludzkiego umysłu jest Boża Prawda; zaś inne prawdy doskonalą umysł w odniesieniu do Niej.

Artykuł 5

CZY W OBECNYM STANIE ŻYCIE KONTEMPLATYWNE MOŻE WZNIEŚĆ SIĘ DO WIDZENIA BOŻEJ ISTOTY ?

Zdaje się, że w obecnym stanie życie kontemplatywne może wzbić się aż do widzenia Bożej istoty, bo:

1. Patriarcha Jakub tak powiedział: „Widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocaliłem me życie”1. Lecz widzenie twarzy czyli oblicza Bożego znaczy tyle, co widzenie

Bożej istoty. Wydaje się więc, że w obecnym życiu człowiek przez kontemplację może wznieść się do widzenia Bożej istoty.
2. Grzegorz tak pisze: dusze kontemplatywne „wchodzą w głębinę swego ducha w poszukiwaniu wartości duchowych. I nigdy nie zabierają ze sobą cieni rzeczy cielesnych; a jeśli coś zabrały, z całą stanowczością pozbywają się ich. Pragnąc widzieć nieograniczoną światłość, usuwają przejawy własnej ograniczoności; a dążąc do tego, co jest ponad nimi, zwyciężają to, czym są”2. Lecz widzenie Bożej istoty, tej nieograniczonej światłości, w człowieku doznaje przeszkody ze strony cielesnych wyobrażeń, którymi musi się posługiwać. Wydaje się przeto, że kontemplacja obecnego życia może wznieść się aż do widzenia nieograniczonego światła w jego istocie.
3. Tenże Grzegorz tak pisze: „Dla duszy widzącej Stwórcę wszelkie stworzenie wydaje się marne. Mąż przeto Boży (tj. św. Benedykt), który z wieży widział ogniste koło i aniołów wracających do nieba, nie mógł tego inaczej widzieć, jak tylko w świetle Boga”3. Lecz św. Benedykt widział to, gdy jeszcze żył na ziemi. A więc kontemplacja za życia doczesnego może wznieść się do widzenia istoty Boga.

Wbrew temu jest taka wypowiedź Grzegorza: „Jak długo żyjemy w tym śmiertelnym ciele, nikt nie wzbije się do takiego stopnia kontemplacji, żeby mógł utkwić oczy swego ducha w samo serce nieograniczonego światła”4.

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna: „Ktokolwiek prowadzi życie zwykłego śmiertelnika i posługuje się zmysłami ciała, nie może widzieć Boga. Wtedy tylko może być podniesiony do tego widzenia, gdy w jakiś sposób umrze dla obecnego życia: albo całkowicie wychodząc z ciała, albo zawieszając działanie cielesnych zmysłów”5. Była już o tym dokładnie mowa w zagadnieniu: O mistycznym porwaniu6, oraz w Części Pierwszej w zagadnieniu O widzeniu Boga7.

Należy więc tak powiedzieć: Człowiek może być przy życiu w dwojaki sposób: pierwszy, gdy żyje rzeczywiście, tzn. gdy jego zmysły działają i on się nimi, jak zwykle, posługuje. I w takim stanie kontemplacja życia doczesnego w żaden sposób nie może dojść do widzenia istoty Boga. Drugi, gdy nie ma u niego przejawów życia, ale mogą być, mianowicie gdy jego dusza jest złączona z ciałem jako forma, ale tak, że nie posługuje się zmysłami ciała lub też i wyobraźnią, jak to się zdarza w porwaniu i zachwyceniu. I w tani stanie kontemplacja obecnego życia może dojść do widzenia istoty Bożej. Stąd to najwyższym stopniem kontemplacji obecnego życia jest ten, na jakim znalazł się Paweł w stanie porwania i zachwycenia: a był to stopień pośredni między stanem życia obecnego a przyszłego.
Na 1. Dionizy tak na to odpowiada: „Kto widząc Boga poznał co zobaczył, ten nie zobaczył Boga, ale coś, co do Niego należy”8. A Grzegorz tak: „Dusza bynajmniej nie widzi Boga w Jego jasności, ale coś niższego od niej; i to jej ułatwia iść prosto naprzód i w końcu dojść do widzenia Jego chwały”9. A więc słowa Jakuba: „Widziałem Boga twarzą w twarz" nie oznaczają, że widział istotę Boga, ale jakąś postać utworzoną w wyobraźni, w której Bóg mówił do niego. Albo jak wyjaśnia te słowa glosa Grzegorza: „Ponieważ my poznajemy każdego po twarzy, dlatego Jakub nazwał twarzą Boga to poznanie, jakie miał o Nim”10.

Na 2. Ludzka kontemplacja w obecnym stanie życia nie może obejść się bez wyobrażeń. Zdaniem bowiem Filozofa11, zgodnie ze swoją naturą człowiek widzi umysłowe formy poznawcze w wyobrażeniach. Wszelako umysłowe poznanie nie zatrzymuje się na samych wyobrażeniach, ale w nich kontempluje czystość umysłowej prawdy. Zachodzi to nie tylko w poznaniu naturalnym, ale także w tym, co poznajemy z objawienia; mówi bowiem Dionizy: „Boża jasność ujawnia nam hierarchie anielskie w jakichś obrazach symbolicznych" i dzięki tej jasności wracamy z powrotem „do niezłożonego promienia"12, tj. do niezłożonego poznania prawdy umysłowej. I tak też należy rozumieć powiedzenie Grzegorza, że dusze kontemplatywne „nie zabierają ze sobą cieni rzeczy cielesnych", gdyż na nich nie zatrzymuje się ich kontemplacja, ale raczej na rozważaniu umysłowej prawdy.
Na 3. Z tych słów Grzegorza wcale nie wynika, że św. Benedykt w tym widzeniu oglądał istotę Boga. Chce on po prostu powiedzieć, że „dla duszy, która widzi Stwórcę, wszelkie stworzenie wydaje się marne"; z czego wynika, że dzięki Bożemu oświeceniu wszystkie rzeczy można widzieć z łatwością. Stąd też dodaje: „Niewiele światła od Stwórcy pozwala jej widzieć, jak krótkie jest wszystko to, co stworzone"13.

Artykuł 6

CZY W CZYNNOŚCI KONTEMPLACJI WŁAŚCIWIE WYODRĘBNIONO TRZY RUCHY: KOŁOWY, PROSTY I MIESZANY?

Zdaje się, że Dionizy w dziele O nazwach Boga1 niewłaściwie wyodrębnił w czynności kontemplacji trzy ruchy: kołowy, prosty i mieszany, bo:
1. Kontemplacja wyraża jakieś odpocznienie, w myśl słów Pisma św.: „Wszedłszy do swego domu przy niej odpocznę"2. Lecz ruch przeciwstawia się odpoczynkowi. A więc czynności życia kontemplatywnego nie powinno się oznaczać nazwą ruchów.
2. Czynność życia kontemplatywnego należy do umysłu; ale i aniołowie mają umysł, stąd też mówi się o podobieństwie człowieka do anioła. Otóż Dionizy3 inaczej przedstawia te ruchy u aniołów, a inaczej w duszy ludzkiej. Powiada, że u aniołów ruch kołowy polega na „oświeceniach ze strony piękna i prawdy". Natomiast w duszy zawiera on kilka składników: pierwszym jest „zerwanie ze światem zewnętrznym i wejście w samą siebie"; drugim jest „skupienie jej sił", dzięki czemu dusza wyzwala się od „błędu" i od „zewnętrznych zajęć"; trzecim jest „zjednoczenie z tym, co jest ponad nią". — Inaczej też przedstawia ruch prosty u aniołów, a inaczej w duszy. U aniołów ten ruch „ma na uwadze troskę o podwładnych". Natomiast ruch prosty duszy ma dwa kierunki: pierwszy, gdy „zwraca się ku temu, co ją otacza"; drugi, gdy „wznosi się od rzeczy zewnętrznych ku prostej kontemplacji". — Inaczej wreszcie przedstawia ruch mieszany u aniołów, a inaczej w duszy. U aniołów polega na tym, że oni „troszcząc się o mniej mających, zachowują niezmiennie swą postawę wobec Boga". Natomiast w duszy ten ruch polepa na tym, że „ona doznaje oświecenia ze strony Bożego poznania na sposób rozumu i w sposób rozwlekły". — Jak się więc wydaje, wymienione wyżej czynności kontemplacji nie są podane właściwie.
3. Ryszard od św. Wiktora, w dziele O kontemplacji, wymienia wiele innych różnych ruchów na podobieństwo lotu ptaków: „Jedne raz wzbijają się w górę, to znów opadają w dół: i to, jak widzimy, czynią wielokroć; drugie po wiele razy latają to w prawo, to

w lewo; trzecie powtarzają lot tam i z powrotem; czwarte krążą w koło, zataczając raz mniejsze, raz większe koła; wreszcie ostatnie jakby zawieszone trwają nieruchomo w jednym miejscu”4. Nie wydaje się więc, żeby były tylko trzy ruchy kontemplacji.

Wbrew temu jest powaga Dionizego.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy5, że czynność umysłowa, na której istotnie polega kontemplacja, według nauki Filozofa zwie się ruchem, rozumiejąc przez ruch: „ziszczanie się bytu doskonałego”6. Ponieważ do poznania tego, co jest przedmiotem umysłu, dochodzimy poprzez rzeczy podpadające pod zmysły, te zaś nie mogą istnieć bez ruchu, dlatego również i czynności umysłowe przedstawiamy i opisujemy jako jakieś ruchy, a różnice w nich zachodzące oznaczamy w zależności od podobieństwa do różnych ruchów cielesnych. Otóż jak tego dowodzi Filozof7, wśród ruchów cielesnych za doskonalsze i pierwsze uważa się ruchy miejscowe. I dlatego na ich podobieństwo najlepiej da się opisać czynności umysłowe.

Otóż rozróżniamy trzy odmiany ruchu miejscowego: pierwszym jest ruch kołowy, gdy coś porusza się w jednakowej odległości od tego samego środkowego punktu; drugim jest ruch prosty, gdy coś przemieszcza się z jednego miejsca na inne; trzecim jest ruch mieszany, jakby złożony z jednego i z drugiego. Tak więc ruchem kołowym umysłu zwiemy tę jego czynność, w której na pierwsze miejsce wybija się jednakowość; ruchem prostym umysłu zwiemy tę jego czynność, w której występuje przechodzenie z jednego na drugie; a ruchem mieszanym umysłu zwiemy tę jego czynność, w której występuje nieco jednakowości i nieco przechodzenia na różne przedmioty.

Na 1. Zewnętrzne ruchy cielesne są przeciwstawnością odpocznienia właściwego kontemplacji, która ze swego pojęcia jest wolnością od zewnętrznych za-jęć. Natomiast ruch czynności umysłowych należy do samego odpocznienia właściwego kontemplacji.

Na 2. Pod względem umysłu człowiek jest podobny do aniołów co do rodzaju; jednakowoż moc umysłu jest o wiele większa u anioła niż w człowieku. Stąd też inaczej należy przedstawiać te ruchy u aniołów, a inaczej w duszach: zależnie od różnego stosunku do jednakowości. Otóż jednakowość poznania umysłu anioła pochodzi po pierwsze stąd, że on nie nabywa prawdy umysłowej z rozmaitości rzeczy złożonych; po drugie, że nie poznaje prawdy umysłowej drogą rozumowania, ale prostym niezłożonym spojrzeniem. Natomiast umysł ludzkiej duszy czerpie prawdę umysłową od rzeczy postrzegalnych i poznaje ją drogą jakowegoś biegu myśli czy rozumowania.

I dlatego według Dionizego ruch kołowy u aniołów polega na tym, że oni jednakowo i nieustannie, bez początku i końca, wpatrują się bezpośrednio w Boga, tak jak ruch kołowy bez początku i końca obraca się jednakowo koło tego samego środkowego punktu. — Natomiast dusza, nim dojdzie do tej jednakowości, musi usunąć dwojaką niejednakowość czy rozmaitość; przyczyną pierwszej jest różność zewnętrznych rzeczy; usuwa ją zrywając z rzeczami zewnętrznymi; i na to właśnie wskazuje Dionizy jako na pierwsze, co zachodzi w kołowym ruchu duszy, mianowicie „Wejście w samą siebie i zerwanie z rzeczami zewnętrznymi”. — Przyczyną drugiej niejednakowości jest bieg myśli czy wnioskowanie rozumu; usuwa ją sprowadzając

wszystkie czynności duszy do prostej kontemplacji umysłowej prawdy. I na to, jako na drugie, wskazuje mówiąc, że konieczne jest „jednolite skupienie jej sił umysłowych”, tzn. by ustał bieg myśli, a jej spojrzenie skupiło się na kontemplacji jednej prostej prawdy. I w tej czynności duszy nie występuje błąd, tak jak nie występuje w pojmowaniu pierwszych zasad, które poznajemy prostym wejrzeniem. — I gdy obie powyższe czynności zaistnieją, wtedy jako trzecią Dionizy kładzie jednakowość podobną do aniołów, kiedy to dusza, odrzuciwszy wszystko, trwa w samej tylko kontemplacji Boga. I to wyrażała jego słowa: „Następnie, stawszy się poniekąd jednolitą, stanowiąc jedno”, tzn. mając tę samą postać, „po zjednoczeniu czy skupieniu wszystkich swoich sił, wiedziona jest do piękna i dobra”.

A teraz ruch prosty. U aniołów nie można go pojmować tak, że anioł w myśleniu przechodzi z jednego na drugie, ale inaczej, mianowicie chodzi w nim o porządek opiekuństwa: że anioł wyższy oświeca niższych za pośrednictwem aniołów pośrednich. I to oznaczają jego słowa: aniołowie „wykonują ruch prosty. gdy podejmują troskę o podwładnych, przechodząc wszystkie stopnie", tzn. trzymając się wyznaczonego należnego porządku. — Natomiast ruch prosty duszy, według niego, polega na tym, że ona przechodzi od zewnętrznych rzeczy postrzegalnych do poznawania spraw i rzeczy umysłowych.

Wreszcie ruch mieszany: Dionizy uważa, że jest on złożony z kołowego i prostego; u aniołów polega na tym, że oni, trwając w kontemplacji Boga, troszczą się o niższych od siebie. — W duszy ów ruch mieszany — tak samo złożony z kołowego i prostego — według niego polega na tym, że ona korzysta z oświeceń Bożych w rozumowaniu.

Na 3. Wszystkie te ruchy: w górę i w dół, w prawo i w lewo, wprzód i w tył, a także owe różne postacie kołowania mieszczą się w ruchu prostym i mieszanym. Wszystkie one oznaczają przebieg rozumowania. Jak sam Ryszard wyjaśnia, przebieg wiodący od rodzaju do gatunku lub od całości do części odpowiada ruchowi w górę i w dół; wiodący od jednej strony przeciwstawnej ku drugiej odpowiada ruchowi w prawo i w lewo; wiodący od przyczyn do skutków odpowiada ruchowi wprzód i w tył; przebieg rozumowania dotyczący okalających rzecz bliższych i dalszych przypadłości odpowiada krążeniu; ów przebieg wiodący od rzeczy postrzegalnych ku umysłowym — stosownie do naturalnego porządku rozumu — należy do ruchu prostego; a kiedy, jak to widać z powyższych8, odbywa się pod wpływem Bożych oświeceń, wówczas należy do ruchu mieszanego. Sama tylko nieruchomość czy zawieszenie, o której mowa na końcu, odpowiada ruchowi kołowemu.

Jasno z tego widać, że Dionizy opisuje ruchy kontemplacji bardziej wyczerpująco i wnikliwiej.

Artykuł 7

CZY KONTEMPLACJA SPRAWIA PRZYJEMNOŚĆ?

Zdaje się, że kontemplacja nie sprawia przyjemności, bo:
1. Przyjemność należy do władzy pożądawczej; natomiast kontemplacja dokonuje się głównie w umyśle. A więc kontemplacja chyba wyklucza przyjemność.
2. Wszelki spór i walka wykluczają przyjemność. Lecz w kontemplacji zachodzi spór i walka, bo u Grzegorza czytamy: „Dusza, usiłując kontemplować Bo-ga, znajduje się jakby w walce: raz zwycięża, gdy w myśleniu i czuciu kosztuje nieco z nieograniczonego światła, to znów pada, gdy odczuwa brak tego kosztowania”1. A więc życie kontemplatywne nie sprawia przyjemności.
3. Według Filozofa2, przyjemność towarzyszy doskonałej czynności. Lecz kontemplacja obecnego życia jest niedoskonała, stosownie do słów Apostoła: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno”3. Chyba więc życie kontemplatywne przyjemności nie sprawia.

4. Kalectwo ciała wyklucza przyjemność. Leci kontemplacja powoduje kalectwo ciała, bo w Piśmie św. czytamy, jak to Jakub powiedziawszy: „Widziałem Boga twarzą w twarz ... przechodził ... utykając na nogę ... gdyż został porażony w staw biodrowy, w to właśnie ścięgno”4. Chyba więc życie kontemplatywne nie należy do przyjemności.

Wbrew temu Pismo św. mówi o kontemplowaniu mądrości: „Obcowanie z nią nie sprawia przykrości ani współżycie z nią nie przynosi udręki, ale wesele i radość”5. A Grzegorz pisze: „Życie kontemplatywne jest najbardziej godne miłości i pełne słodyczy”6.

Odpowiedź: Kontemplacja sprawia dwojaką przyjemność: pierwszą niesie sama jej czynność, jako że każdy znajduje przyjemność w wykonywaniu czynności odpowiadającej jego naturze lub wprawie. Otóż kontemplowanie prawdy odpowiada człowiekowi ze względu na jego naturę, gdyż jest on istotą rozumną. Stąd też „wszyscy ludzie ze swojej natury pragną zdobyć wiedzę”7 i w następstwie znajdują przyjemność w poznawaniu prawdy. A jeszcze większą przyjemność odczuwa w tym człowiek mający sprawność mądrości i wiedzy, która to powoduje, że bez trudności oddaje się kontemplacji.

Drugą przyjemność niesie kontemplacja od strony przedmiotu, mianowicie gdy człowiek kontempluje to, co kocha. Tę dwojaką przyjemność znajdujemy również w patrzeniu cielesnym, bo nie tylko jest przyjemne samo patrzenie, ale przyjemne jest także i to, że się widzi kochaną osobę. A ponieważ życie kontemplatywne przede wszystkim polega na kontemplowaniu Boga, ku czemu, jak już wyłożono8, pobudza człowieka miłość, dlatego sprawia ono przyjemność nie tylko od strony samego kontemplowania, ale i od strony samej miłości Boga.

A ta przyjemność pochodząca z obu stron kontemplacji przewyższa wszelką rozkosz ludzką, bo jak wyżej powiedziano, gdy była mowa O uczuciach9, przyjemność duchowa jest potężniejsza niż cielesna, a ta miłość, którą my kochamy Boga,

przewyższa wszelką miłość. I to wyraża psalmista w słowach: „Skosztujcie i zobaczcie jak dobry jest Pan”10.
Na 1. Wprawdzie życie kontemplatywne polega istotnie na działaniu umysłu, to jednak swój początek bierze w uczuciu, gdyż to właśnie miłość pobudza kogoś do kontemplacji Boga. A ponieważ cel odpowiada początkowi, dlatego również i cel oraz kres życia kontemplatywnego ma swój początek w uczuciu; zaiste człowiek doznaje przyjemności patrząc na rzecz umiłowaną, zaś przyjemność z widzenia rzeczy umiłowanej wznieca tym większą miłość. Grzegorz tak tę myśl jędrnie wyraża: „Gdy ktoś widzi tego, kogo miłuje, tym większą miłością ku niemu płonie”11. I na tym polega właśnie końcowa doskonałość kontemplacji, mianowicie żeby nie tylko widzieć Bożą Prawdę, ale także ją umiłować.
Na 2. Spór lub walka, które pochodzą stąd, że jakaś zewnętrzna rzecz jest nam przeciwna, wyklucza doznawanie przyjemności z tej rzeczy, przeciw której walczy. Za to w rzeczy, o którą człowiek walczy, skoro ją zdobędzie, przy zachowaniu innych warunków, odczuwa się tym większą przyjemność; tak o tym pisze Augustyn: „Im bardziej groziło niebezpieczeństwo w walce, tym większa jest radość z tryumfu zwycięstwa”12. Otóż w kontemplacji spór i walka, którą mamy podjąć, nie pochodzi stąd, że prawda, którą kontemplujemy, jest nam przeciwna, ale ze słabości naszego umysłu oraz ze śmiertelnego ciała, które nas wiedzie ku przyziemności, w myśl słów Pisma św.: „śmiertelne ciało przygniata duszę i ziemski przybytek (tj. ciało) obciąża lotny umysł”13. I dlatego, gdy człowiek dojdzie do kontemplacji prawdy, coraz goręcej ją kocha, a równocześnie nabiera tym większej nienawiści do własnych słabości, których powodem jest ciężar śmiertelnego ciała, i powtarza za Apostołem: „Nieszczęsny ja człowiek, któż mnie wyzwoli z ciała, które wiedzie ku śmierci”14. A Grzegorz tak tę myśl oddaje: „Poznanie Boga tęsknotą i myślą powoduje w nas zanik wszelkich żądz cielesnych"15.
Na 3. Kontemplacja Boga w obecnym życiu jest niedoskonała w porównaniu do kontemplacji, jaka jest w niebie; podobnie i przyjemność, jaką niesie kontemplacja w obecnym życiu, jest niedoskonała w porównaniu z rozkoszą, jaka towarzyszy kontemplacji w niebie, o której psalmista pisze: „Poisz ich potokiem Twoich rozkoszy”16. Niemniej kontemplacja prawd Bożych, jaka jest nam tu na ziemi dostępna, choć jest niedoskonała [w stosunku do kontemplacji w niebie], to jednak daje więcej przyjemności niż kontemplacja wszelkiej innej prawdy, nawet gdyby była nie wiem jak doskonała, a to z powodu wzniosłości przedmiotu kontemplacji. I dlatego Filozof powiada: „Tak już jest, że nasza znajomość owych istniejących dostojnych i Boskich jestestw jest nader skąpa. Z powodu jednak znamienitości poznania, najmniejsza nawet ich znajomość sprawia większą przyjemność niż wszystko inne na świecie”17. I to też miał na myśli Grzegorz, pisząc: „Życie kontemplatywne jest najbardziej godne miłości i pełne słodyczy. To ono porywa duszę i unosi ponad nią samą, otwiera przed nią niebo i oczom umysłu otwiera świat ducha”18.
Na 4. Grzegorz tak na to odpowiada: Gdy się skończyła kontemplacja, Jakub okulał na jedną nogę, bo „było konieczne, żeby przez osłabienie miłości ku rzeczom doczesnym człowiek nabrał sił do miłowania Boga; i dlatego, po zaznaniu słodyczy Boga, pozostaje nam tylko jedna noga zdrowa, a druga jest kulawa, bo kto ma jedną nogę kulawą, polega tylko na zdrowej”19.

Artykuł 8

JAK DŁUGO TRWA ŻYCIE KONTEMPLATYWNE?

Zdaje się, że życie kontemplatywne nie trwa długo, bo:
1. Życie kontemplatywne ze swej istoty polega na tym, co dotyczy umysłu. Lecz wszystkie umysłowe doskonałości, jakie nabywamy w obecnym życiu, znikną; świadczą o tym słowa Apostoła: „[Miłość nigdy nie ustaje; nie jest] jak proroctwa, które się skończą, albo jak dar języków, który zniknie, lub jak wiedza, której zabraknie”1. A więc ten sam los spotka również i życie kontemplatywne.
2. Człowiek zaznaje słodyczy kontemplacji na krótko i przejściowo. Stąd to Augustyn stwierdza: „Czasem pozwalasz mi [Boże] zaznać bardzo niezwykłego stanu duszy, jakiejś przedziwnej słodyczy. Lecz brzemię trosk znowu mnie stamtąd ściąga”2. Zaś Grzegorz — wyjaśniając słowa Joba: „Duch przechodził przy bytności mojej”3 — tak powiada: „Umysł nie jest zbyt długo zatopiony w głębokiej kontemplacji, bowiem przywołuje go do siebie sam bezmiar bijącego weń światła”4. A więc życie kontemplatywne nie trwa długo.

3. Nie może trwać długo to, co nie jest zgodne z naturą człowieka. Lecz zdaniem Filozofa, życie kontemplatywne jest „ponad ludzką naturą”5. Chyba więc życie kontemplatywne nie trwa długo.

Wbrew temu Pan Jezus tak mówi: „Maria obrała najlepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona”6, bo jak pisze Grzegorz: „Życie kontemplatywne zaczyna się tutaj, by w niebieskiej Ojczyźnie znaleźć swój pełny rozwój”7.

Odpowiedź: O długotrwałości danej rzeczy można mówić w dwojaki sposób: albo ze względu na jej naturę, albo ze względu na nas. Życie kontemplatywne jest samo w sobie długotrwałe z dwóch powodów: bo jego przedmiot jest niezniszczalny i niezmienny, oraz bo nie ma przeciwieństwa, gdyż jak pisze Filozof: „Nic nie jest przeciwne rozkoszy płynącej z kontemplacji”8.

Również i ze względu na nas życie kontemplatywne jest długotrwałe. Po pierwsze dlatego, że ono odbywa się w niezniszczalnej części duszy, t j. w myśli; stąd też może trwać po ukończeniu obecnego życia. Po drugie dlatego, że dzieła życia kontemplatywnego nie wyczerpują organizmu; stąd też, jak mówi Filozof9, tymże dziełom możemy się nieustannie oddawać.
Na 1. Sposób kontemplowania tu na ziemi i tam w niebie nie jest ten sam; a jeśli mówimy, że kontemplatywne życie pozostanie, to z powodu miłości, która jest jego początkiem i celem. To miał na myśli Grzegorz pisząc: „Życie kontemplatywne zaczyna się tu, by w niebieskiej ojczyźnie dojść do pełnej doskonałości: gdyż ogień miłości, który tu zaczyna płonąć, na widok tego, kogo się kocha, buchnie tym większą miłością ku niemu”10.
Na 2. Żadna czynność nie może trwać długo w swym punkcie szczytowym. Otóż szczytowym punktem kontemplacji jest ześrodkowanie i skupienie myśli na Bożej kontemplacji, stosownie do podanej wyżej11 nauki Dionizego12. Chociaż więc co do

tego kontemplacja nie może trwać długo, to jednak co do innych czynności kontemplacji może trwać długo.
Na 3. Według Filozofa życie kontemplatywne jest ponad ludzkie, gdyż przysługuje ono nam „o ile w nas istnieje coś Boskiego”13, t j. umysł; ten zaś sam w sobie jest niezniszczalny i nie podlega przeciwieństwom. I dlatego jego czynność może trwać dłużej.

ZAGADNIENIE 181
ŻYCIE CZYNNE

Z kolei należy omówić życie czynne. Narzucają się cztery pytania: 1. Czy wszystkie dzieła cnót obyczajowych należą do życia czynnego? 2. Czy do życia czynnego należy roztropność? 3. Czy nauczanie należy do życia czynnego? 4. Jak długo będzie trwać życie czynne ?

Artykuł 1

CZY WSZYSTKIE UCZYNKI CNOT OBYCZAJOWYCH NALEŻĄ DO ŻYCIA CZYNNEGO?

Zdaje się, że nie wszystkie uczynki cnót obyczajowych należą do życia czynnego, bo:
1. Jak się wydaje, życie czynne polega wyłącznie na tym, co dotyczy drugiego człowieka. Grzegorz tak to wyraża: „Życie czynne, to dawanie chleba łaknącemu”; a wyliczywszy wiele uczynków dotyczących bliźniego, na koniec dodaje: „i służyć każdemu, kto jest w potrzebie”1. Lecz nie wszystkie uczynki cnót obyczajowych dotyczą drugiego człowieka. Jak bowiem widać z powyższych2, należy to jedynie do sprawiedliwości i jej odmian. Tak więc do życia czynnego nie należą uczynki wszystkich cnót obyczajowych.
2. Grzegorz tak pisze: Lia, która miała oczy przygaszone i była płodną, symbolizuje życie czynne; a ono „zajmując się działalnością, na nic nie patrzy, ale słowem czy przykładem pociąga bliźnich do naśladowania; tym samym rodzi wielu synów do dobrego działania”3. Ale to raczej wydaje się należeć do [teologicznej cnoty] miłości skłaniającej nas do miłowania bliźniego niż do cnót obyczajowych. Wydaje się więc, że czynności cnót obyczajowych nie należą do życia czynnego.
3. Wyżej powiedziano4, że cnoty obyczajowe przystosowują do życia kontemplatywnego. Lecz przystosowanie [do osiągnięcia doskonałości] i sama doskonałość należą do tego samego. A więc chyba cnoty obyczajowe nie należą do życia czynnego.

Wbrew temu Izydor tak się wypowiada: „Należy najpierw w życiu czynnym wyplenić wszystkie wady przez spełnianie dobrych dzieł, by następnie w życiu kontemplatywnym już czystym okiem umysłu człowiek mógł kontemplować Boga”5.

Wyplenić jednak wszystkie wady można tylko przez spełnianie uczynków cnót obyczajowych. A więc uczynki cnót obyczajowych należą do życia czynnego.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy6, że o różnicy między życiem czynnym a kontemplatywnym stanowią różne zajęcia, jakim ludzie się oddają, i cele, ku którym dążą. I tak jedni oddają się rozważaniu prawdy: i to jest celem życia kontemplatywnego, a inni oddają się zewnętrznej działalności: i ku temu zmierza życie czynne. Otóż dla każdego jest jasne, że cnoty obyczajowe nie mają głównie na celu kontemplacji prawdy, ale że ich zadaniem jest działanie. Filozof stwierdza to wyraźnie: „nic albo mało dla cnoty znaczy wiedzieć”7. Jasne więc jest, że cnoty obyczajowe należą do życia czynnego. I dlatego też Filozof8 sądzi, że owocem cnót obyczajowych jest zadowolenie, jakie niesie życie czynne.
Na 1. Wśród cnót obyczajowych szczególna rola przypada sprawiedliwości, gdyż ona, jak uczy Filozof9, uwrażliwia człowieka na potrzeby drugiego. Stąd też, opisując życie czynne, mówimy o działaniu na rzecz drugiego; i rzeczywiście, polega ono przeważnie na nim, ale nie wyłącznie.
Na 2. Człowiek może swoim przykładem prowadzić innych do dobrego, gdy spełnia uczynki wszystkich cnót obyczajowych, co Grzegorz w tymże miejscu przypisuje życiu czynnemu.
Na 3. Jak cnota służąca celowi innej cnoty przechodzi jakimś sposobem w jej gatunek, tak również to, co należy do życia czynnego i co komuś służy jedynie jako przystosowanie do kontemplacji, jest objęte ciem kontemplatywnym. Jeżeli natomiast ktoś oddaje się dziełom cnót obyczajowych ze względu na wartość jaką mają same w sobie, a nie o ile są przystosowaniem do życia kontemplatywnego, wówczas cnoty obyczajowe należą do życia czynnego. — Chociaż i tak można powiedzieć, że całe życie czynne jest przystosowaniem czy uzdatnieniem do życia kontemplatywnego.

Artykuł 2

CZY ROZTROPNOŚĆ NALEŻY DO ŻYCIA CZYNNEGO?

Zdaje się, że roztropność nie należy do życia czynnego, bo:
1. Jak życie kontemplatywne należy do dziedziny poznania, tak życie czynne należy do dziedziny pożądania. Lecz roztropność należy nie do dziedziny pożądania, ale raczej poznania. A więc roztropność nie należy do życia czynnego.
2. Zdaniem Grzegorza: „Życie czynne, oddając się działaniu, mało widzi”1. Stąd to symbolizuje je Lia, która miała oczy przygaszone. Lecz roztropność wymaga bystrych oczu, by człowiek mógł wydawać należyty sąd o tym, co należy czynić. Wydaje się więc, że roztropność nie należy do życia czynnego.
3. Roztropność zajmuje miejsce pośrednie między cnotami obyczajowymi a umysłowymi. Otóż wyżej powiedzieliśmy2, że cnoty obyczajowe należą do życia czynnego, a umysłowe do życia kontemplatywnego. Wydaje się więc, że roztropność nie należy ani do życia czynnego, ani kontemplatywnego, ale do jakiegoś pośredniego rodzaju życia, co też przyjmuje Augustyn3.

Wbrew temu Filozof utrzymuje4, że roztropność należy do zadowolenia z życia czynnego, do którego należą cnoty obyczajowe.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano5, to, co zmierza do czegoś jako do celu, zwłaszcza w dziedzinie obyczajów, przyjmuje gatunek tego, ku czemu zmierza. Filozof daje na to taki przykład: „Kto cudzołoży celem kradzieży, raczej zwie się złodziejem niż cudzołożnikiem”6. [Przypominamy zaś, że roztropność należy do dziedziny poznania i że ją można ujmować dwojako: ściśle i szerzej]. Jeżeli zatem bierzemy roztropność w znaczeniu ścisłym, a więc tak, jak o niej mówi Filozof, to jest jasne, że poznanie właściwe roztropności jest przyporządkowane działaniu cnót obyczajowych jako celowi, jest bowiem, jak uczy Filozof: „umiejętnością rozumu kierowania ludzkim postępowaniem w dziedzinie obyczajów”7. Stąd też, jak tenże Autor pisze, cele cnót obyczajowych są „zasadami roztropności”8. Zatem jak cnoty obyczajowe w tym, kto się nimi posługuje do zdobycia spokoju kontemplacji, należą, jak się rzekło9, do życia kontemplatywnego, tak poznanie właściwe roztropności, które samo z siebie ma na celu kierowanie działaniem cnót obyczajowych, należy wprost do życia czynnego. Jeżeli natomiast bierzemy roztropność w znaczeniu szerszym, mianowicie o ile ona obejmuje wszelkie ludzkie poznawanie, to wówczas według jakiejś swojej części mogłaby należeć do życia kontemplatywnego. W tym to znaczeniu Tuliusz Cycero pisze: „Tego słusznie zwykliśmy uważać za najroztropniejszego i najmędrszego, kto wnikliwie i szybko umie dostrzec prawdę i podać uzasadnienie”10.
Na 1. Wyżej powiedzieliśmy11, że o gatunku cnót obyczajowych stanowi cel. Stąd też do życia kontemplatywnego należy to poznanie, którego celem jest samo rozważanie prawdy. Natomiast poznanie właściwe roztropności ma swój cel raczej w czynności władzy pożądawczej i dlatego roztropność należy do życia czynnego.
Na 2. Zajęcia zewnętrzne powodują, że człowiek „mało widzi” z dziedziny umysłowej, bo ta jest oderwana od rzeczy postrzegalnych, te zaś są przedmiotem działalności życia czynnego. Natomiast zewnętrzna działalność życia czynnego powoduje, że człowiek jaśniej widzi i ma jaśniejszy sąd w dziedzinie postępowania obyczajowego, co należy do roztropności: zarówno z powodu doświadczenia, jak i skupienia umysłu, gdyż według Salustiusza: „Umysł skupia swoją siłę na tym, czym się zajmuje”12.
Na 3. Z tego powodu mówi się o roztropności, że zajmuje pośrednie miejsce między cnotami obyczajowymi a umysłowymi, iż ma ten sam podmiot co i cnoty umysłowe, natomiast jej przedmiot jest ten sam, co i cnót obyczajowych. Ów zaś trzeci rodzaj życia [o jakim mówi Augustyn] zajmuje pośrednie miejsce między życiem czynnym a kontemplatywnym ze względu na to, czym się zajmuje, jako że niekiedy zajmuje się kontemplacją prawdy, niekiedy zaś działalnością zewnętrzną.

Artykuł 3

CZY NAUCZANIE NALEŻY DO ŻYCIA CZYNNEGO, CZY TEŻ KONTEMPLATYWNEGO?

Zdaje się, że nauczanie nie należy do życia czynnego, ale do kontemplatywnego, bo:
1. Grzegorz tak pisze: „Mężowie doskonali ogłaszają braciom niebieskie dobra, które sami zdołali przekontemplować, i tak ich dusze zapalają miłością ku najtajniejszej światłości”1. Lecz to należy do nauczania. Przeto nauczanie jest czynnością życia kontemplatywnego.
2. Do tego samego chyba rodzaju należą czynność i sprawność. Lecz nauczanie jest czynnością mądrości; mówi bowiem Filozof: „Znakiem posiadania wiedzy jest: móc jej nauczać”2. A ponieważ mądrość czy wiedza należą do życia kontemplatywnego, dlatego wydaje się, że i nauczanie również do niego należy.
3. Jak kontemplacja należy do życia kontemplatywnego, tak samo należy doń i modlitwa. Lecz modlitwa, choć w niej prosimy o coś dla bliźniego, mimo to należy do życia kontemplatywnego. A więc chyba do tegoż życia należy to, że ktoś przemyślaną prawdę podaje do wiadomości innych drogą nauczania.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Do życia czynnego należy udzielić chleba głodnemu i niewiedzącego nauczać słowem mądrości”3.

Odpowiedź: Czynność nauczania ma dwojaki przedmiot. Bo trzeba wiedzieć, że nauczanie posługuje się mową, zaś mowa jest słyszalnym znakiem wewnętrznego pojęcia. Tak więc pierwszym przedmiotem nauczania jest to, co stanowi treść czyli przedmiot wewnętrznego pojmowania. Jeśli chodzi o ten przedmiot, nauczanie niekiedy należy do życia czynnego, a niekiedy do kontemplatywnego. Do życia czynnego należy wtedy, gdy człowiek doszedł do jakiejś prawdy i żywi ją wewnątrz po to, by nią kierować się w zewnętrznej działalności, a do życia kontemplatywnego należy wtedy, gdy człowiek dochodzi do jakiejś umysłowej prawdy i żywi ją w sobie, bo samo jej rozważanie i miłość ku niej sprawia mu przyjemność. Augustyn tak o tym pisze: „Niech sobie [ludzie] wybierają lepszą cząstkę”, mianowicie życie kontemiplatywne, „niech poświęcają czas słowu; pożądają słodyczy nauczania; przykładają się do zbawiennej nauki”4; tu Autor wyraźnie mówi, że nauczanie należy do życia kontemplatywnego.

Drugi przedmiot nauczania jest ze strony mowy słyszalnej dla innych. Według tego przedmiotem nauczania jest sam słuchacz. I jeśli chodzi o ten przedmiot, to wszelkie nauczanie należy do życia czynnego, do którego należą zewnętrzne czynności.
Na 1. W tym tekście Grzegorz wyraźnie mówi o nauczaniu od strony treści wewnętrznie pojmowanej: o ile poprzestaje się na samym rozważaniu i miłowaniu prawdy.
Na 2. Sprawności i czynności stanowią jedno z przedmiotem. I dlatego jest jasne, że ów zarzut ma na uwadze przedmiot nauczania ze strony treści wewnę-trznego pojęcia.

O tyle bowiem przysługuje mędrcowi lub naukowcowi możność nauczania, o ile zdołają słowami wyrazić wewnętrzne (pojęcie w celu doprowadzenia innych do rozumienia prawdy.
Na 3. Ten, kto się modli za kogoś innego, nie zwraca się do tego, za kogo się modli, ale tylko do Boga, który jest umysłową prawdą. Natomiast ten, kto uczy drugiego, zwraca się do niego zewnętrznym działaniem. Nie zachodzi więc to samo.

Artykuł 4

CZY I PO ŚMIERCI BĘDZIEMY PROWADZIĆ ŻYCIE CZYNNE ?

Zdaje się, że po ukończeniu obecnego życia zostanie nadal życie czynne, bo:
1. Jak się rzekło1, do życia czynnego należą uczynki cnót obyczajowych. Lecz zdaniem Augustyna2 po śmierci cnoty obyczajowe pozostaną nadal. A więc życie czynne zostanie nadal po śmierci.
2. Wyżej powiedziano3, że nauczanie innych należy do życia czynnego. Lecz w życiu przyszłym, w którym będziemy podobni do aniołów, mogłoby występować nauczanie, tak samo jak i u aniołów zdaje się ono występować, jako że zdaniem Dionizego: jeden anioł „oświeca, oczyszcza i doskonali" drugiego, co wskazuje na „pobieranie nauki"4. A więc chyba życie czynne pozostanie nadal po śmierci.
3. To raczej może zostawać po śmierci, co samo z siebie może trwać dłużej. Lecz życie czynne, wydaje się trwać dłużej; mówi bowiem Grzegorz: „Życiu czynnemu możemy oddawać się bez ograniczeń, natomiast w kontemplatywnym nie możemy żadnym sposobem trwać dłużej w napięciu umysłu"5. Zatem raczej życie czynne winno pozostawać po śmierci niż kontemplatywne.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Życie czynne kończy się wraz z pobytem na tym świecie, zaś życie kontemplatywne zaczyna się tu, by dojść do pełnej doskonałości w niebieskiej ojczyźnie"6.

Odpowiedź: Jak już powiedziano7, życie czynne ma swój cel i ujście w zewnętrznych czynnościach, a te, jeśli zmierzają do spokoju kontemplacji, tym samym należą do życia kontemplatywnego. Otóż w życiu przyszłym ustanie zajmowanie się zewnętrzną działalnością, a jeśli jakaś zaistnieje, będzie odniesiona do celu kontemplacji. Augustyn tak opisuje stan zbawionych w niebie: „Tam będziemy wolni i będziemy widzieć [Boga]; będziemy widzieć i miłować; będziemy miłować i chwalić"8; a nieco przedtem pisał: „Tam będziemy widzieć Boga bez ustanku, miłować Go bez znudzenia, chwalić bez znużenia. To zadanie, takie przeżycia, takie czynności będą udziałem wszystkich"9.
Na 1. Wyłożyliśmy już wyżej10, że cnoty obyczajowe pozostaną w niebie, ale z zastrzeżeniem: nie zostaną te ich czynności, które dotyczą środków, ale tylko te, które wprost dotyczą celu. A właśnie te drugie czynności stanowią o spokoju znamionującym kontemplację. Ten właśnie spokój miał na myśli Augustyn, kiedy wyżej11 wyraził się: „będziemy wolni", a chodzi tu nie tylko o wolność od

zewnętrznego zgiełku, lecz także od wewnętrznych szamotań spowodowanych przez napór uczuć czy namiętności.
Na 2. Wyżej ustaliliśmy12, że kontemplatywne życie polega szczególnie na kontemplacji Boga. I o tym jeden anioł nie poucza drugiego, bo Pan Jezus powiedział o „aniołach ludzi prostych" — a są oni niższego rzędu wśród aniołów — że „w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mojego"13. Podobnie i w życiu przyszłym żaden człowiek nie będzie uczył drugiego o Bogu, bo wszyscy „będziemy Go widzieć takim, jakim jest"14. O tym tak pisze Jeremiasz: „Nie będą się musieli wzajemnie pouczać, jeden mówiąc do drugiego: Poznajcie Jahwe! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie"15.

Natomiast o tym, co dotyczy 'rozdzielania posług na rzecz Boga', jeden anioł poucza drugiego: oczyszcza go, oświeca i doskonali. Wykonując te posługi, aniołowie w jakiejś mierze, póki trwa świat, prowadzą życie czynne przez to, że sprawują zarząd nad niższymi stworzeniami. Taki ma sens widzenie Jakuba16: widział on aniołów wstępujących w górę po drabinie, co dotyczy życia kontemplatywnego, i zstępujących na dół, co należy do życia czynnego. Jednakże, jak mówi Grzegorz: „Wychodząc na zewnątrz [dla spełniania posług, aniołowie] nie przerywają widzenia Boga tak, żeby byli pozbawieni radości wewnętrznej kon-templacji"17. I dlatego u aniołów istnieje różnica między życiem czynnym a kontemplatywnym, jak to jest u ludzi, którym działalność życia czynnego przesz-kadza w kontemplacji.

A obiecano nam podobieństwo do aniołów w tym znaczeniu, że będziemy jak oni widzieli Boga, a nie w tym, że będziemy zarządzać niższym stworzeniem, bo to nie przysługuje nam ze względu na miejsce naszej natury w hierarchii stworzeń, tak jak przysługuje aniołom.
Na 3. To, że w obecnym stanie życie czynne trwa dłużej niż kontemplatywne, nie zależy od samych w sobie obu rodzajów życia i ich właściwości, ale jest to następstwem naszej słabości, ociężałości naszego ciała, co nas ściąga z wyżyn kontemplacji. I dlatego Grzegorz tamże dodaje: „To właśnie jego słabość ściąga ducha z bezkresnych szczytów i każe mu wrócić do samego siebie"18.

ZAGADNIENIE 182
PORÓWNANIE ŻYCIA CZYNNEGO Z KONTEMPLATYWNYM

Należy jeszcze porównać życie czynne z kontemplatywnym. Co do tego nasuwają się cztery pytania: l. Które z nich jest ważniejsze i godnie jsze? 2. Które jest bardziej zasługujące? 3. Czy życie czynne przeszkadza kontemplatywnemu? 4. Jaki jest porządek kolejności między nimi?

Artykuł 1

CZY ŻYCIE CZYNNE JEST WAŻNIEJSZE OD KONTEMPLATYWNEGO?

Zdaje się, że życie czynne jest ważniejsze od kontemplatywnego, bo:

1. Zdaniem Filozofa „To należy uważać za lepsze, co spotyka się u lepszych”1. Lecz życie czynne należy do osób znaczniejszych, tj. do przełożonych, którzy mają władzę i są otaczani czcią. Stąd to Augustyn pisze: „Na tym świecie tym, co należy miłować, nie jest cześć ani władza”2. Wydaje się więc, iż życie czynne jest ważniejsze niż kontemplatywne.
2. We wszystkich zawodach i działaniach wydawanie rozkazu należy do ważniejszego; tak np. zawód wojskowy jako ważniejszy ma pod swoimi rozkazami zawód siodlarstwa. Otóż do życia czynnego należy zarządzanie życiem kontemplatywnym i jego normowanie. Świadczą o tym słowa skierowane do Mojżesza: „Zstąp na dół i upomnij lud surowo, aby się nie zbliżali do Jahwe, chcąc Go zobaczyć"3. Przeto życie czynne jest ważniejsze niż kontemplatywne.
3. Nikogo nie powinno się odrywać od ważnych zajęć, by podjął mniej ważne, gdyż Apostoł upomina: „Ubiegajcie się o lepsze dary (charismata)”4. Otóż niektórych odrywa się od stanu życia kontemplatywnego i rzuca w wir życia czynnego; widać to na przykładzie tych, których się podnosi na jakieś wyższe stanowisko w Kościele. Wydaje się więc, iż życie czynne jest ważniejsze od kontemplatywnego.

Wbrew temu Pan Jezus tak mówi: „Maria obrała najlepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona”5. Lecz Maria oznacza życie kontemplatywne. A więc to właśnie życie jest ważniejsze niż czynne.

Odpowiedź: Może tak być, że coś samo w sobie jest ważniejsze, a jednak pod jakimś względem coś innego bierze nad nim górę. Należy więc odpowiedzieć, iż życie kontemplatywne zasadniczo jest lepsze i ważniejsze niż czynne; a jest takie, według Filozofa6, z ośmiu powodów:

Pierwszy, bo życie kontemplatywne przysługuje człowiekowi ze względu na to, co w nim jest najlepsze, mianowicie ze względu na umysł oraz ze względu na jego właściwy przedmiot, mianowicie na najwyższe prawdy; natomiast życie czynne zajmuje się sprawami zewnętrznymi. Stąd też, zdaniem Grzegorza7, [imię] Rachel, która symbolizuje życie kontemplatywne, oznacza „widziany początek”, natomiast Lia symbolizuje życie czynne, bo miała „przygaszone oczy”8.

Drugi, bo jak wyżej powiedziano9, życie kontemplatywne może trwać dłużej, choć nie według najwyższego stopnia kontemplacji. Stąd też o Marii symbolizującej życie kontemplatywne mówi ewangelia, że stale „siedziała u stóp Pana”10.

Trzeci, bo życie kontemplatywne sprawia większą radość niż czynne. Stąd też Augustyn wyraził się: „Marta troszczyła się, Maria ucztowała”11.

Czwarty, bo w życiu kontemplatywnym człowiek jest bardziej samowystarczalny, gdyż mniej mu do niego potrzeba. Stąd Pan Jezus powiedział: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele”12.

Piąty, bo życie kontemplatywne da się bardziej miłować dla niego samego; tymczasem życie czynne zmierza do czegoś innego. Psalmista tak tę myśl oddaje: „O jedno proszę Jahwe; tego poszukuję: bym w domu Jahwe przebywał po wszystkie dni mego życia, abym zażywał łaskawości Jahwe, stale się radował Jego świątynią”13.

Szósty, bo życie kontemplatywne polega na jakimś spokoju i odpocznieniu, w myśl słów psalmu: „Uspokójcie się i obaczcie, że ja jestem Bogiem”14.

Siódmy, bo życie kontemplatywne obraca się koło tego co Boże, zaś czynne koło tego co ludzkie. Stąd też Augustyn tak pisze: „Na początku było Słowo15: Oto co Maria słuchała! Słowo Ciałem się stało16: Oto, komu Marta usługiwała!”17

Ósmy, bo życie kontemplatywne odbywa się w tej części człowieka, która jest mu najbardziej właściwa, mianowicie w umyśle; natomiast w działalności życia czynnego biorą udział również niższe władze, które są wspólne nam i nierozumnym zwierzętom. Stąd też, gdy psalmista powiedział: „Niesiesz, Jahwe, ocalenie ludziom i zwierzętom”, zaraz dodał to, co jest szczególne dla ludzi: „W Twej światłości oglądamy światłość”18. Dziewiąty dodaje Pan Jezus, mówiąc: „Maria obrała najlepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona”19. Wyjaśniając te słowa Augustyn pisze: „Ty [Marto] nie obrałaś złej [cząstki], ale ona [Maria] lepszą. Dowiedz się, dlaczego lepszą: bo jej nie będzie pozbawiona. Ty będziesz kiedyś pozbawiona ciężaru życia: wieczna jest słodycz prawdy”20.

Pod jakimś wszakże względem, w niektórych wypadkach, na skutek wymagań obecnego życia, należy raczej postawić wyżej i wybrać życie czynne. Przyznaje to i Filozof pisząc: „Lepsze jest filozofowanie niż gromadzenie majątku; wszelako dla cierpiącego niedostatek lepsze jest gromadzenie majątku”21.

Na 1. Przełożeni nie powinni oddawać się samemu tylko życiu czynnemu, ale także mają odznaczać się życiem kontemplatywnym. Grzegorz tak ich poucza: „Przełożony niech przoduje w działaniu i zarazem niech góruje nad wszystkimi życiem kontemplatywnym”22.

Na 2. Życie kontemplatywne polega na jakiejś wolności ducha. Grzegorz tak to wyraża: życie kontemplatywne „ogołocone z doczesnych trosk i wpatrzone w wieczność przechodzi w stan swoistej wolności ducha”23. A Boecjusz: „Gdy dusze ludzi tkwią niewzruszenie w kontemplacji Boga, z konieczności stają się bardziej wolne; przeciwnie, gdy są pochłonięte cielesnymi sprawami, stają się mniej wolne”24. Widać z tego jasno, iż życie czynne nie wydaje wprost rozkazów życiu kontemplatywnemu, a tylko przystosowuje do niego, nakazując niektóre uczynki życia czynnego, przez co raczej służy mu niż nad nim panuje. Wyraźnie o tym pisze Grzegorz: „Życie czynne to służba, kontemplatywne to wolność”25.

Na 3. Niekiedy kogoś odrywa się od kontemplacji ze względu na potrzeby obecnego życia, ale nie aż tak dalece, żeby musiał całkowicie zaprzestać kontem-placji. Augustyn tak uczy: „Miłość prawdy szuka świętego spokoju; przynaglająca miłość podejmuje się należytych przedsięwzięć”, tj. życia czynnego. „A gdy nikt tego obowiązku nie nakłada, należy oddawać się zdobywaniu i rozważaniu prawdy, ale jeśli ktoś nałoży ów obowiązek, należy go podjąć ze względu na przynaglającą miłość. Lecz i wtedy nie należy całkowicie porzucać rozkoszowania się prawdą, by nie dać się pozbawić owej słodyczy i nie stać się niewolnikiem obowiązku”26. Wypływa z tego następujący wniosek: gdy ktoś z życia kontemplatywnego jest we-zwany do życia czynnego, ma się to stać nie ze szkodą dla życia kontemplatywnego, ale z jego wzbogaceniem.

Artykuł 2

CZY ŻYCIE CZYNNE JEST BARDZIEJ ZASŁUGUJĄCE NIŻ KONTEMPLATYWNE ?

Zdaje się, że życie czynne jest bardziej zasługujące niż kontemplatywne, bo:
1. Zasługa odnosi się do zapłaty; ta zaś należy się za pracę, stosownie do słów Apostoła: „Każdy otrzyma własną zapłatę według swojej pracy”1. Otóż pracę wiążemy z życiem czynnym, zaś spoczynek z kontemplatywnym. Tak właśnie czyni Grzegorz pisząc: „Każdy, kto zmierza ku Bogu, najpierw winien oblewać się potem w pracy, a więc obrać drogę Lii, by następnie dla widzenia prapoczątku spocząć w objęciach Racheli”2. A więc życie czynne jest bardziej zasługujące niż kontemplatywne.
2. Życie kontemplatywne jest niejakim zapoczątkowaniem przyszłej szczęśliwości. Takie jest zdanie Augustyna, który — wyjaśniają słowa Jezusa: „Chcę, aby pozostał aż przyjdę. Ty pójdź za Mną”3 — tak powiada: „Tak to można jaśniej wyrazić: Niech idzie za Mną w doskonałym postępowaniu, wzorowanym na przykładzie Mojej męki. Zapoczątkowana kontemplacja niech trwa i Mnie oczekuje, by osiągnąć pełnię doskonałości, gdy przyjdę”4. Takie też jest zdanie Grzegorza: „Życie kontemplatywne tu się zaczyna, by w niebieskiej ojczyźnie osiągnąć pełnię doskonałości”5. Lecz przyszłe życie nie będzie stanem zasługiwania, ale otrzymywania nagrody za zasługi. Wydaje się więc, że kontemplatywne życie jest mniej zasługujące niż czynne, ma jednak więcej znamienia nagrody.

3. Zdaniem Grzegorza: „Żadna ofiara nie jest tak miła Bogu jak gorliwość o dusze”6. Lecz ta gorliwość o dusze wiedzie człowieka do poczynań życia czynnego. Wydaje się więc, że kontemplatywne życie nie jest bardziej zasługujące niż czynne.

Wbrew temu Grzegorz pisze: „Wielkie są zasługi życia czynnego, ale jeszcze większe kontemplatywnego”7.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy8, że podstawą do zasługi jest miłość nadprzyrodzona. Powiedzieliśmy też9, że ta miłość polega na miłowaniu Boga i bliźniego i że — jak wyżej uzasadniono10 — miłowanie Boga samego w sobie jest bardziej zasługujące niż miłowanie bliźniego. I dlatego to, co bardziej wprost dotyczy miłowania Boga, jest w swoim rodzaju bardziej zasługujące niż to, co dotyczy miłowania bliźniego ze względu na Boga. Otóż życie kontemplatywne wprost i bezpośrednio dotyczy miłowania Boga. Taka jest wyraźna nauka Augustyna: „Świętego spokoju” życia kontemplatywnego „szuka miłość prawdy”11 Bożej, której rozważaniu — jak już powiedziano12 — oddaje się życie kontemplatywne. Natomiast życie czynne zmierza bardziej wprost ku miłowaniu bliźniego, bo [jak Marta] „krząta się koło rozmaitych posług”13. I dlatego życie kontemplatywne ze swego rodzaju jest bardziej zasługujące niż czynne. Jest to nauka Grzegorza: „Życie kontemplatywne ma większą zasługę niż czynne, bo to drugie zajmuje się sprawami doczesnego życia”, w

którym trzeba nieść pomoc bliźnim, „a pierwsze wewnętrznym smakiem kosztuje przyszłego spokoju”14 w kontemplacji Boga.

Może jednak się zdarzyć, że ktoś, oddając się dziełom życia czynnego, przysporzy sobie więcej zasług niż ten, kto oddaje się dziełom życia kontemplatywnego. Tak jest np. z człowiekiem, który z ogromu miłości ku Bogu, by wypełnić wolę Bożą, dla chwały Jego, godzi się niekiedy na czasowe oderwanie go od słodyczy Bożej kontemplacji. Tak właśnie było z Apostołem, jak to sam pisze: „Wolałbym sam być pod klątwą [odłączonym] od Chrystusa dla [zbawienia] moich braci”15; a Chryzostom, wyjaśniając te słowa pisze: „Miłość ku Chrystusowi do tego stopnia ogarnęła jego duszę, że nawet gotów był z miłości ku Chrystusowi wzgardzić tym, co mu było nad wszystko milsze, mianowicie: być z Chrystusem”16.

Na 1. Praca zewnętrzna przyczynia się do wzrostu nagrody ubocznej, dodatkowej; natomiast wzrost zasługi na nagrodę istotną polega głównie na miłości nadprzyrodzonej. /6/ Jej właśnie znakiem jest trud pracy zewnętrznej podejmowanej dla Chrystusa. Jeszcze wyrazistszym jej znakiem jest to, że ktoś porzuciwszy wszystko, co do tego życia należy, w wolności ducha oddaje się jedynie rozkoszy kontemplacji Boga.

Na 2. W stanie przyszłej szczęśliwości człowiek dojdzie do kresu doskonałości; i dlatego nie będzie w nim miejsca na wzrastanie w zasługę. A gdyby było, zasługa byłaby skuteczniejsza z powodu większej miłości. W życiu jednak obecnym kontemplacja zawiera jakąś niedoskonałość; i póki tak jest, może jeszcze czynić postępy. I dlatego nie wyklucza możności zasługiwania, ale owszem sprawia wzrost zasługi, a to z powodu większych przejawów miłości Bożej.

Na 3. Gdy składamy coś Bogu w ofierze, należy to czynić w sposób duchowy. Spośród zaś wszystkich dóbr człowieka Bóg najbardziej ceni i przyjmuje to dobro człowieka, którym jest ludzka dusza; i chce, by Mu je złożono w ofierze. Człowiek więc powinien najpierw ofiarować Bogu swoją duszę, stosownie do słów Pisma św.: „Ulituj się nad swoją duszą i staraj się podobać Bogu”17; następnie dusze innych, stosownie do słów Apokalipsy: „Kto słyszy, niech powie: Przyjdź!”18. Im zaś człowiek swoją duszę lub bliźniego ściślej łączy z Bogiem, tym milszą Bogu jest ofiara. I dlatego milsze jest Bogu, gdy ktoś swoją duszę i bliźnich wiedzie do kontemplacji niż do działalności. A zatem te słowa: „Żadna ofiara nie jest tak miła Bogu jak gorliwość o dusze”, nie stawiają zasługi życia czynnego nad zasługę życia kontemplatywnego, a tylko pokazują, że bardziej zasługujące wobec Boga jest ofiarowanie Mu duszy swojej i bliźnich niż ofiarowanie Mu jakiegokolwiek innego dobra zewnętrznego.

Artykuł 3

CZY ŻYCIE CZYNNE PRZESZKADZA ŻYCIU KONTEMPLATYWNEMU?

Zdaje się, że życie czynne przeszkadza kontemplatywnemu, bo:

1. Życie kontemplatywne wymaga spokoju ducha, stosownie do słów psalmu: „Uspokójcie się i zobaczcie, że ja jestem Bogiem”1. Lecz życie czynne jest pełne

niespokoju. Świadczą o tym słowa: „Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele”2. A więc życie czynne jest przeszkodą dla życia kontemplatywnego.
2. Życie kontemplatywne wymaga jasności widzenia. Lecz życie czynne przeszkadza tej jasności widzenia; mówi bowiem Grzegorz o nim, że jest „zaślepione i płodne, bo oddając się działalności, mniej widzi”3. A więc życie czynne utrudnia życie kontemplatywne.
3. Przeciwieństwa wzajem się wykluczają. Lecz jak się wydaje, życie czynne jest przeciwieństwem kontemplatywnego i na odwrót, bo czynne troszczy się o wiele, zaś kontemplatywne skupia się na kontemplacji jednego; stąd też stanowią strony przeciwstawne. Jak się więc wydaje, życie kontemplatywne doznaje przeszkody ze strony czynnego.

Wbrew temu Grzegorz pisze: „Ci, którzy pragną u-trzymać twierdzę kontemplacji, winni najpierw sprawdzić się na polu walki przez spełnianie dobrych uczynków”4.

Odpowiedź: W życiu czynnym dostrzegamy dwa kierunki: pierwszy, gdy człowiek całą swoją duszą oddaje się zewnętrznej działalności. W takim wypadku jest oczywiste, iż życie czynne przeszkadza życiu kontemplatywnemu, bo niemożliwe jest, żeby ktoś zajmował się zewnętrzną działalnością i równocześnie oddawał się Bożej kontemplacji.

Drugi, gdy człowiek zestraja i porządkuje wewnętrzne uczucia duszy. W takim wypadku życie czynne wspomaga człowieka w kontemplacji, jako że ona doznaje przeszkody ze strony nieuporządkowania wewnętrznych uczuć czy namiętności. Tę myśl tak Grzegorz wyraża: „Ci, którzy pragną utrzymać twierdzę kontemplacji, winni najpierw sprawdzić się na polu walki przez spełnianie dobrych uczynków: upewnić się więc, czy nie wyrządzają innym żadnej krzywdy, a wyrządzane im przez innych znoszą cierpliwie; czy ich dusza na skutek bogactw doczesnych nie raduje się nadmiernie, a po ich stracie nie przeżywa ogromnego smutku. Następnie niech dobrze rozważą, czy — gdy wchodzą w głębiny swego ducha w poszukiwaniu wartości duchowych — nie zabierają ze sobą cieni rzeczy cielesnych, a jeśli coś zabrali, czy pozbawiają się ich z całą stanowczością”5. Przez to więc życie czynne swoim działaniem wspomaga życie kontemplatywne, że uśmierza wewnętrzne uczucia czy namiętności, które obudzają w wyobraźni wyobrażenia przeszkadzające kontemplacji. W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty, gdyż podawane w nich dowody mają na myśli pierwszy kierunek życia czynnego, mianowicie pochłonięcie się zewnętrznymi sprawami, a nie drugi, mianowicie miarkowanie uczuć czy namiętności.

Artykuł 4

CO JEST PIERWSZE: ŻYCIE CZYNNE CZY KONTEMPLATYWNE ?

Zdaje się, że życie czynne nie jest pierwej niż kontemplatywne, bo:
1. Życie kontemplatywne dotyczy wprost miłości Boga, zaś czynne miłości bliźniego. Lecz miłość Boga poprzedza miłość bliźniego, jako że bliźniego miłujemy z miłości do Boga. Wydaje się więc, iż życie kontemplatywne jest pierwej niż czynne.

2. U Grzegorza czytamy: „Należy wiedzieć, iż mądrze uporządkowane życie wymaga nie tylko tego, by poprzez życie czynne zmierzać do kontemplatywnego, ale i tego, by niekiedy dla pożytku innych wrócić od kontemplatywnego do czynnego”1. A więc zasadniczo biorąc życie czynne nie jest pierwej niż kontemplatywne.
3. Nie musi zachodzić porządek kolejności między tym, co występuje u różnych ludzi. Otóż życie czynne i kontemplatywne występuje u różnych ludzi. Grzegorz tak o tym pisze: „Często się zdarza, że ludzie mogący w spokoju kontemplować Boga, padli z nadmiaru zajęć; niekiedy zaś ludzi, którzy by mogli dobrze spędzać życie troszcząc się o ludzkie potrzeby, zabił miecz ich spokoju”2. A więc życie czynne nie jest pierwej niż kontemplatywne.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Pod względem czasu życie czynne pierwej jest niż kontemplatywne, bo dobre dzieła wiodą do kontemplacji”3.

Odpowiedź: W dwojakim znaczeniu mówimy o czymś, że jest pierwej: po pierwsze, ze względu na swą naturę. W tym znaczeniu życie kontemplatywne pierwej jest niż czynne, tzn. ma nad nim pierwszeństwo, jako że poświęca się temu, co uchodzi za pierwsze i lepsze. Z tego też powodu pobudza i kieruje życiem czynnym. Według bowiem Augustyna4, stosunek rozumu wyższego, którego rzeczą jest kontemplacja, do niższego, którego rzeczą jest działalność, jest taki, jak męża do żony, który nią rządzi. /7/

Po drugie, ze względu na nas; chodzi o to, co w porządku powstawania jest pierwej. I w tym znaczeniu pierwej jest życie czynne niż kontemplatywne, gdyż ono, jak widać z powyższych5, przystosowuje do kontemplatywnego. Przystosowanie bowiem w porządku powstawania poprzedza formę, która zasadniczo i według porządku natury jest pierwej.
Na 1. Życie kontemplatywne wiedzie nie do jakiejkolwiek bądź, ale do doskonałej miłości Boga; natomiast każda miłość bliźniego, jakakolwiek by była, zmierza do życia czynnego i wymaga go. Grzegorz tak o tym pisze: „Do niebieskiej ojczyzny mogą wejść bez życia kontemplatywnego ci, którzy nie zaniedbali czynić dobrego, jakie było w ich mocy; nie mogą wejść bez życia czynnego, jeśli zaniedbali czynić dobrego, które było w ich mocy”6. Z tego również wynika, iż życie czynne poprzedza kontemplatywne, tak jak to, co jest wspólne dla wszystkich, poprzedza w porządku powstawania to, co jest właściwe dla doskonałych.
Na 2. Według porządku powstawania od życia czynnego postępuje się ku życiu kontemplatywnemu; natomiast od życia kontemplatywnego wraca się do życia czynnego dla kierowania: mianowicie by życie kontemplatywne kierowało czynnym. Podobnie zresztą jak, według Filozofa7, przez powtarzanie czynności nabywa się wprawy, a dzięki nabytej wprawie człowiek działa doskonalej.
Na 3. Spośród ludzi jedni są bardziej usposobieni do życia czynnego, a to z powodu niespokojności ducha, przejawiającej się w naporze do działania i wzmożonej popędliwości czy uczuciowości. Grzegorz tak o tym pisze: „Niektórzy ludzie są tak niespokojni, że bardziej czują się zmęczeni, gdy nie mają nic do roboty, bo im więcej mają wolnego czasu na myślenie, tym gorszy cierpią zamęt w duszy”8. Innych ludzi z natury cechuje czystość i spokój ducha, dzięki czemu są raczej usposobieni do kontemplacji. Takim wyrządzono by wielką szkodę, gdyby ich skierowano całkowicie

do działalności. Grzegorz tak o tym pisze: „Niektórzy z usposobienia swego ducha nie są ludźmi czynu, wolą spokój; i gdyby ich rzucono w wir zajęć zewnętrznych, wykończyliby się ledwo zacząwszy tę działalność”9.
Tenże autor jednak dodaje: „Jakże często miłość także i ociężałe dusze pobudza do dzieła, a dzięki kontemplacji bojaźń poskramia niespokój ducha”10. I dlatego również i ci, którzy z usposobienia wolą życie czynne, mogą poprzez spełnianie dzieł życia czynnego przygotować się do życia kontemplatywnego, zaś ci, którzy z usposobienia swego wolą życie kontemplatywne, mogą podejmować się dzieł życia czynnego, by przez to lepiej przysposobić się do kontemplacji.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 179

art. 1
1. 2 de Anima 4 : 415b13.
2. 3 de Anima 10 : 433a14.
3. 2 de Anima 4 : 415a24.
4. De Div. Nom. 6 § 10 PG 3, 705; cf. §2 : PG 3, 857.
5. Mdr 8, 16.
6. 2 Super Ezechielem, hom. 2 : PL 76, 952.
7. 9 Ethic. 12 : 1117a5.
8. 3 de Anima 7 : 431a4.
9. De Div. Nom. 4 § 8 : PG 3, 704.

art. 2
1. 1 Ethic. 5 : 1095b17.
2. 19 de Civ. Dei 2. 3. 19 : PL 41, 624. 627. 647.
3. Rdz 29.
4. Łk 10, 38nn.
5. 6 Morał. 37 : PL 75, 764.
6. art. poprz. na 2.
7. 1 Ethic. 1 : 1095b20.

ZAGADNIENIE 180

art. 1
1. 2 Metaph. 1 : 993b20.
2. 6 Morał. 37 : PL. 75, 764.
3. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL, 76, 953.
4. tamże.
5. 1-2. 25, 2 i 3 t. 10 str. 41-44; z. 26, 2 str. 49n.
6. z. 179, 1.
7. 1-2. 12, 1 t. 9 str. 216nn.
8. 1. 82, 4 t. 6 str. 158nn; 1.2. 9, 1 t. 9 str. 183nn.
9. Mt 6, 21.
10. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
11. w odp.

art. 2
1. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
2. Rz 13, 10.
3. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
4. Mt 5, 8.

5. Hbr 12, 14.
6. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76. 953.
7. Rdz 29 17.
8. 1 de Offic. 43 : PL 16, 93.
9. 6 Moral. 18 : PL 75, 764; cf. 2 Super Ezech., honi. 2 : PIL 76, 953
10. 2 Efhic. 4 : 1105b2.
11. 10 Ethic. 8 : 1178a9.
12. art. poprz.
14. z. 145. 2 t. 22 str. 53nn.
15. Mdr 8, 2.
16. 1 Soliloqu. 10 : PL 32. 878.

art. 3
1. 1 de Gratia Contempl., 4 : PŁ 196, 66.
2. 2 Kor 3, 18. Sew. Kowalski, Pismo św. N. Test., Pax, 1977.
3. 5 de Consider. 14 : PL 182, 806.
4. 2 de Fide Orth. 15 : PG 94, 932.
5. Cf. Hugo de S. Victore, Allegor. in Nov. Test., III 3 : PL 175. 805.
6. Łk 10, 39, W.
7. Dc Dić. Nom. 7 (2 : PG 3, 869.
8. 1 de Gratia Contempl. 4 : PL 196, 67.
9. 14 de Trin. 7 : PL 42 1042.
10. 2 de Consider. 2 : PL. 182 745.
11. 2 de Anima l : 412a11. IŁ l de Gratia Contempl. 3. 4 PL 196, 66. 67.
13. Glossa ordin., 2 Cór 3, 18 (VI, 65 E); Glossa Lombardi. 2 Cór 3, 18 : PL 192,
28. — Augustinus, 15 de Trin. 8 : PL 42, 1067.
14. a. 1.
15. Mdr 7, 7.

art. 4
1. Ps 139 (138), 14; tłum. własne.
2. 5 de Consider. 14 : PL 182, 806.
3. 1 de Gratia Contempl. 6 : PL 196. 70.
4. 6 de Morał. 37 : PL 75, 764.
5. a. 2.
6. 1 de Trin. 8 : PL42, 831. Stokowska, str. 96.
7. 1 Kor 13, 12.
8. tamże.
9. 10 Ethic. 7 : 1177a17.
10. Rz 1, 20.
11. De Vera Relig. 29 : PL 34, 145.
12. a. 2 i 3.
13. Ps 143 (142), 5n.

art. 5
1. Rdz 32, 31.

2. 6 Morał. 37 : PL 75, 763.
3. 2 Dialog. 35 : PL 66, 200.
4. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 956.
5. 12 super Gen. ad litt. 27 : PL 34, 477.
6. z. 175, 4 i 5.
7. z. 12, 11 t. 1 str. 224nn.
8. Epistoła ad Caium Monachum. 1 : PG 3, 1065.
9. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
10. Glossa ordin. Gen. 32, 30 (I, 96 F). — Gregorius, 24 Morał. 6 : PL 76, 293.
11. 3 de Anima 7 : 431a16.
12. Cael. Hier. 1 § 2 : PG 3, 121.
13. 2 Dialog. 35 : PL, 66, 200.

art. 6
1. De Div. Nom. 4 § 8 : PG 3, 704.
2. Mdr 8, 16.
3. De Div. Nom., c. 4 S 8. 9 r PG 3, 704. 705.
4. 1 de Gratia Contempl. 5 : PL 196, 68.
5. z. 179, 1 na 3.
6. 3 de Anima 7 : 431a4.
7. 8 Physic. 7 : 260a26.
8. na 2.

art. 7
1. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 955.
2. 10 Ethic. 4 : 1174b23.
3. 1 Kor 13, 12.
4. Rdz 32, 31 nn.
5. Mdr 8, 16.
6. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 956.
7. 1 Metaph. 1 : 980a22.
8. a. 1 : a. 2 aa 1.
9. 1-2. 31, 5 t. 10 str. 98nn.
10. Ps 34 (33) 9.
11. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76. 954.
12. 8 Confess. 3 : PL 32, 752.
13. Mdr 9. 15.
14. Rz 7, 24.
15. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 955.
16. Ps 36 (35), 9.
17. 1 (de Partibus Animal. 5 : 644b24; b31.
18. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76 956.
19. 2 Super Ezech. hom 2 : PL 76, 955.

art. 8
1. 1 Kor 13, 8.

2. 10 Confess. 40 : PL 32, 807. Wyznania, prze). Zyg. Kubiak, Pax 1978, str. 214.
3. Job 4, 15, W.
4. 5 Morał. 33 : PL 75, 711.
5. 10 Ethic. 7 : 1177b26.
6. Łk 10, 42.
7. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 954.
8. 1 Topie. 15 : 106a38.
9. 10 Ethic. 7 : 1177a21.
10. 2 Super Ezech. hom.2 : PL 76, 954.
11. a. 6 na 2.
12. De Div. Nom. 4 S 9 : PG 3, 707. — Cf. Cael. Hier. 3 S 2 PG 3, 165.
13. 10 Ethic. 7 : 1177b28.

ZAGADNIENIE 181

art. 1
1. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
2. z. 58, 2 i 8 t. 28 str. 29nn. 40nn. 1-2. 60, 2 i 3 t. 11 str. 130--133.
3. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 953.
4. z. 180, 2.
5. 3 de Summo Bono 15 : PL 83, 690.
6. z. 179, 1.
7. 2 Ethic. 4 : 110562.
8. 10 Ethic. 8 : 1178a9.
9. 5 Ethic. 1 : 1129b27.

art. 2
1. 2 Super Ezech. bom 2 : PIL 76, 954.
2. art. poprz.
3. 19 de Civ. Dei, c. 2. 3. 19 : PL 41, 624. 625. 647.
4. 10 Ethic. 8 : 1178a16; a9.
5. art. poprz. na 3; 1-2. 18, 6 t. 9 str-. 301nn.
6. 5 Ethic. 2 : 1130a24.
7. 6 Ethic. 5 : 1140620.
8. 10 Ethic. g : 1178a17.
9. art. poprz. aa 3.
10. 1 de Offic. 5 (DD IV, 428).
11. 1-2. 18, 4 i 6 t. 9 str. 296nn; 301nn.
12. In Coniur. Catel. 51 (BU 47).

art. 3
1. 1 Super Ezech., hom. 5 : PL 76, 827.
2. 1 Metaph. 1 : 981b7.
3. 2 Super Ezech., hom. 2 : PL 76, 953.
4. De Verbis Domin, serm 104, c. 1 : PL 38, 616.

art. 4
1. a. 1.
2. 14 de Trin. 9 : PL 42, 1046.
3. art. poprz.
4. Cad. Hier. 7 § 3 : PO 3, 209.
5. 1 Super Ezech. hom. 5 : PL 76, 825.
6. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 954.
7. a. 1.
8. 22 dc Civ. Dci 30 : PL 41. 804.
9. tamże: PL 41, 802.
10. z. 136, 1 na l t. 21 str. 132.
11. w odp.
12. z. 180, 4.
13. Mt 18, 10.
14. 1 J 3, 2.
15. Jr 31. 34.
16. Rdz 28, 12.
17. 2 Morał. 3 : PL 75, 556.
18. 1 Super Ezech. hom. 5 : PL 76, 826.

ZAGADNIENIE 182
art. 1
1. 3 Topie, 1 : 116b12.
2. 19 de Civ. Dei 19 : PL 41, (47.
3. Wj 19, 21.
4. 1 Kor-. 12, 31.
5. Łk 10 42.
6. 10 Ethic. 7 : 1177a12, c. 8 : 1178a9.
7. 6 Morał. 37 : PL 75, 764.
8. Rdz 29, 17,
9. z. 180, 8; z. 181, 4 na 3.
10. Łk 10. 39.
11. De Verbis Domini, sermo 103, c. 2 : PL 38, 614.
12. Łk 10, 41.
13. Ps 27 (26), 4.
14. Ps 45, 11, W.
15. J 1, 1.
16. J 1. 14.
17. De Vcrbis Domini, serm. 104, c. 2 : PL 38, 617.
18. Ps36 (35), 7. 10,
19. Łk 10, 42,
20. De Verbis Domini, serm. 103, c. 4 : PIL 38, 615.
21. 3 Topie. 2 : 118a10.
22. 2 Pastor, 1 : PL 77, 26.

23. 1 Super Ezech. hom. 3 : PL 76, 812.
24. 5 de Consol. 2 : PL 63, 836.
25. 1 Super Ezech. hom. 3 : PL 76, 809.
26. 19 de Civ. Dei : PL 41, 647.

art. 2
1. 1 Kor 3, 8, W.
2. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 954. Patrz Rdz 29.
3. J 21, 22
4. In Joann, super 21, 22 : PL 35, 1974.
5. 2 Super Ezech. hom. 2 : PIL 76. 954.
6. 1 Super Ezech. hom. 12 : PL 76, 932.
7. 6 Morał. 37 : PL 75, 764.
8. z. 83, 15 t. 19 str. 67nn; 1-2 114, 4 t. 14 str. 212nn.
9. z. 25, l t. 16 str. 53nn.
10. z. 27, 8 t. 16 str. 114nn.
11. 19 de Civ. Dei 9: PL 41. 647.
12. z. 180, 4; z, 181, 4 na 2.
13. Łk 10, 40.
14. 1 Super Ezech. hom. 3 : PL 76, 809.
15. Rz 9, 3.
16. 1 de Compunct. 7 : PG 47. 405.
17. Syr 30, 24, W.
18. Ap 22, 17.

art. 3
1. Ps 45, 11. W.
2. Łk 10, 41.
3. 2 Super Ezech., hom. 2 : PL 76, 954.
4. 6 Morał. 37 : PL 75, 763.
5. tamże.

art. 4
1. 2 Super Ezech. hom. 2 : PL 76, 954.
2. 6 Morał. 37 : PL 75, 761.
3. 1 Super Ezech. horo. 3 : PL 76, 809.
4. 12 de Trin. 3. 7 12 : PL 42, 999. 1003. 1007.
5. art. paprz, oraz z. 181, 1 na 3.
6. 1 Super Ezech. hom. 3 : PL 76, 809.
7. 2 Ethic., c. 1 : 1103a14; c. 2 : 1103b26; c. 4 : 1105a17.
8. 6 Morał. 37 : PL 75, 761.
9. tamże.
10. tamże: PL 75, 762.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

/1/ z. 179, 1 na 3. „Ziszczanie się bytu doskonałego”. Byt doskonały to byt, któremu niczego nie brak, a więc jest jestestwem wyposażonym w to, co jest dlań istotne, i w to, co nie jest dlań istotne, ale wymagane dla całości i dla działania; jest to więc substancja z wszystkimi należnymi jej przypadłościami. Jeśli chodzi o człowieka, to on wychodzi z łona matki jako właśnie taki byt doskonały: ma ciało i duszę oraz wszystkie władze, uzdolnienia i cechy normalnie znamionujące człowieka. I taki byt doskonały, taki surowy człowiek domaga się ziszczania, tj. rozwinięcia w nim i nabycia wartości umysłowych i moralnych, co się dokonuje przez nabywanie wiedzy i mądrości, oraz cnót teologicznych i kardynalnych, nie tylko (erotycznie, ale i praktycznie, słowem, przez wychowanie chrześcijańskie. Uskutecznia to świadome działanie ludzkie. Każde przeto zdobycie nowej prawdy, zwłaszcza prawdy Bożej, każde westchnienie modlitewne. każde przezwyciężenie się jest ziszczaniem się człowieka, dochodzeniem do pełni człowieczeństwa: na wzór człowieczeństwa Chrystusa.

O tych trzech ruchach Dionizego będzie mowa niżej: z. 180, 6.

/2/ z. 179, 2 odp. Podział umysłu na czynny i kontemplatywny pokrywa się z podziałem umysłu (względnie myśli) na praktyczny i spekulatywny. Patrz o tym 1. 79, l, art. pt. „Czy myśl spekulatywna i praktyczna są różnymi władzami" (t. 6, str. 133-135).

/3/ z. 179, 2 na 1. Życie ludzkie to życie znamionujące istotnie człowieka jako takiego, a więc umysłowe, którego istotnymi czynnościami są: myśleć i chcieć.

/4/ z. 180. Kontemplacja — wyraz łaciński, najogólniej oznacza wpatrywanie się czy patrzenie na coś z lubością, zainteresowaniem i podziwem, przy czym chodzi o patrzenie raczej z bliska i bezpośrednie z jakimś wkładem uczuć i doznawaniem przyjemności. Teologia chrześcijańska zawężyła jej znaczenie i data jej szczególną treść i zadanie: w wewnętrznym życiu człowieka - chrześcijanina ma zajmować najważniejsze, istotne miejsce, jest bowiem celem, sednem i kresem doskonałości chrześcijańskiej. Św. Tomasz w tej krótkiej rozprawie kreśli jej ważność, istotę i składniki, zarazem podaje sporo wspaniałych cytatów z ojców Kościoła i z Pisma św. Właśnie w pojęciu chrześcijańskim bogomyślność oznacza szczytową kontemplację, o ile ona zajmuje się rozważaniem Boga, wpatrywaniem się Weń, łącząc w sobie: miłość do Boga, widzenie Go, podziw dla Niego i radość stąd płynącą. Sobór Watykański II mocno stawia jej ważność, obowiązek i nawołuje do niej. Czytelnik zechce zapoznać się z odpowiednimi tekstami (patrz Sobór Wat. II. Pallotinum, Poznań 1968, skorowidz, pod hasłem: Kontemplacja, str. 664 n.

/5/ z. 180, 2 odp. Cnoty czy sprawności dzielą się na umysłowe: doskonalące umysł czy myśl (mądrość, wiedza i pojętność, gdy chodzi o teoretyczne dociekanie prawdy, oraz roztropność i sztuka, gdy chodzi o praktyczne stosowanie zasad w działaniu, no i wiara) i na obyczajowe czyli moralne, których zadaniem. jest opanowanie uczuć, skłonności i działalności: doskonalą wolę i całą dziedzinę .pożądania; do nich należą: miłość, nadzieja, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie i inne. O tym szeroko 1-2. 57 i nast., t. 11 str. 92 i nast.

„Wiedza niewielki ma wpływ” na cnoty obyczajowe: można być wielkim naukowcem, a zarazem wielkim zbrodniarzem; ale też i nie można być świętym, doskonałym, bez posiadania jakichś wiadomości.
/6/ z.. 182, 2 na 1. Nagrodą istotną jest widzenie Boga. Nagrodę dodatkową w postaci tzw. aureoli otrzymują ci, co prowadzili dziewiczy tryb życia z miłości do Chrystusa, męczennicy za wiarę oraz siewcy wiary pismem czy słowem: misjonarze, kaznodzieje, katecheci i katechetki oraz pisarze chrześcijańscy. O tym szeroko w Supplementum z. 96 t. 34.
/7/ z. 182, 4 odp. Czym jest rozum wyższy i niższy, patrz z. 79, 9, art. pt. „Czy rozum wyższy i niższy to dwie różne władze” (t. 6 str. 127-131)

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

Anioł: kontemplacja — a człowieka z. 180, 3 odp.; a. 5 na 2; a. 6 na 2; z. 181, 4 na 2.

Benedykt św.: nie widział Boga z. 180, 5 na 3.
Bliźni: życie czynne jest troską o — z. 181, 1; z. 182, 2; a. 4 na 1; mdłość bliźniego 1 kontempl. z. 180, 1 wbrew; a. 2 na 1. Patrz: Działalność, Dzieła.
Bogomyślność: z. 180, 4 i 5 l 7; /4/. Patrz: Bóg, Prawda.
Bóg: kontemplacja to miłość do — z. 180, 1; a. 2 na 1; a. 4 na 1; miłość bliźniego a kontempl. z. 180, 1 Wbrew; a. 2 na 1. Patrz: Działalność, Dzieła.
Bogomyślność: z. 80, 4 l 5 17 ; /4/. Patrz: Bóg, Prawda.
Bóg: kontemplacja to miłość do — z. 180, 1; a. 2 na 1; z. 182, 4 na 1; kontemplowanie — z. 180, 4; z. lisa, 1 Wbrew; a. 4 odp. i na 2; mię widzimy teraz — z. 180, 5; patrz: Widzenie; — ceni ofiarę ze swojej duszy z. 182, 2 na 3. Patrz: Bogomyślność, Miłość, Prawda.

Cel: życia umysłowego l czynnego z. 179, 2 odip.; prawda celem kontempl. z. 180, 1 na 1. Patrz: Działalność, Prawda.
Ciało — utrudnia kontempl. z. 180, 7 na 2.
Cnoty obyczajowe: wymagane do kontempl. z. 180, 2; /5/; — a życie czynne z. 181, 1. 2; a. 4 na 1.
Człowiek: jego zadaniem jest kontempl. prawdy z. 179, 1; /1/; kontempl. — a anioła z. 180, 3 odp.; ma się wyzwolić od ciała z. 180, 7 na 2; ma ofiarować Bogu swą duszę z. 168, 2 na 3.
Czynność: odpowiada formie; jej początkiem jest władza z. 178, 1 na 1; kontempl. jest — z. 180, 2 odp.; a. 3 odp.; a. 6-8, cnoty 1 życie czynne dotyczą — z. 180, 2; z. 181, 3 na 2; a. 4 odp.; powtarzanie — rodzi wprawę z. 182, 4 na 2; patrz: Działanie.

Czystość serca: wymagana do kontempl. z. 180, 2 na 2 i 3; z. 182, 4 na 3.
Czytanie — a kontempl. z. 180, 3 na 4.

Dionizy: trzy ruchy kontempl. z. 180, 6.
Dobro: prawda jest — z. 180, l na l; dusza rwie się do — z. 180, 6 na 2.
Dobrodziejstwa Boże — ich rozważanie z. 160, 4 na 2.
Działalność zewnętrzna, Zajęcia zewnętrzne: to rzecz życia czynnego z. 179, 1 odp.; a. 2 odp.; z. 181, 1. 3. 4; z. 182, 1 odp.; a. 2 na 3; a. 4 na 3; kontemplacji wymaga zerwania z — z. 180, 1 żarz. 3; a. 2 Wbrew 1 odp.; a. 6 na 1; — nie widzi z. 181, 2 na 2; z. 182, 3 żarz. 2 i odp.
Działanie: kontempl. jest — umysłowym z. 180, 3; należy do życia, czynnego z. 181, 1 odp.; przełożeni mają przodować w — z. 182, 1 na 1. Patrz: Czynność, Działalność.
Dzieła: kontemplacja — Boga z. 180, 4 odp.; spełnianie — z. 182. 4 na 3. Patrz: Uczynki.

Gorliwość — o dusze z. 182, 2 na 3.

Jakub: nie widział Boga są. 180, 6 na 1; a. 7 na 4.

Kontemplacja: czym jest /4/; jej początkiem są władze duszy z. 179, 1 żarz. 1; jest ruchem umysłu z. 170, 1 na 3; trzy ruchy — z. 171, l na 3; z. 180, 6; jest spokojem 1 odpocznieniem, patrz: Odpocznienie, Spokój; dotyczy prawdy. Prawdy Bożej, patrz: Bogomyślność, Prawda, /4/; zrywa, z zewnętrzną działalnością i zajęciami, patrz: Działalność; — a miłość Boga, patrz: Bóg, Miłość; daje rozkosz, przyjemność, szczęście, radość z. 178, 1 odp.; z. 180, 1 odp.; a. 4. odp.; a. 7; z. 182, 1 odp.; — a zastanawianie się, rozmyślanie, rozważanie, podziwianie, czytanie, słuchanie, modlitwa z. 180, 3 na 1-4; wymaga czterech czynników z. 180, 4 odp.; — a widzenie Boga z. 180, 5; patrz: Widzenie; jej długotrwałość z. 180, 8; z. 181, 4; u przełożonych z. 182, 1 na 1; ważniejsza od życia czynnego z. 182, 1; należy do 1 rozumu wyższego z. 182, A odp.; przeszkody — patrz: Przeszkody; wymaga czystości, patrz: Czystość.
Lia: symbolizuje życie czynne iż. 179, 2 Wbrew; z. 181, 1 zarz. 2; a. 2 żarz. 2; z. 182, 1 odp.; a. 2 zarz. 1.

Marta: symbolizuje życie kontempl. z. 179, 2 Wbrew; z. 180, 8 Wbrew; z. 182, 1 odp.
Marta: symbolizuje życie czynne 2. 179, 2 Wbrew; z. 182, 1 odp.; a. 2 odp.; a. 3 żarz. 1.
Mądrość: a kontemplacja z. 180, 2 na 3; a. 7 Wbrew; z. 181, 3 na 2.
Miłość: jest początkiem 1 celem kontempl. z. 180, 1; a. 2 na 1; a. 7; a. 8 na 1; z. 181, 4 odp.; z. 182, 1 na 3; źródłem zasługi z. 182, 2. Patrz: Bóg, Bliźni.
Modlitwa: a kontempl. z. 180, 3 na 4; z. 181, 3 na 8.

Namiętność: przeszkadza kontempl. z. 180, 2; a. 7 na 2; z. 181. 4 na 1; z. 182, 3.
Nauczanie: należy do żyda czynnego z. 191, 3; a. 4 na 2.
Nauka: wartość — o świecie z. 180, 4 odp.; — po śmierci z. 181, 4 na 2.
Niebo: kontemplacja w — z. 180, 7 na 3; a. 8; z. 181, 4; z. 182, 2 na 2; patrz: Szczęście.

Obyczaje: a kontemplacja z. 180, 2; a 4 odp.; a życie czynne z. 181, 1 i 2; a. 4 na 1.
Odpocznienie: właściwe kontemplacji z. 179, 1 zarz. 8; z. 180, 6 na l; z. 182, 1 odp. Patrz: Maria, Rachel, Spokój.
Ofiara: ze swojej duszy z. 182, 2 na 3.

Paweł, Apostoł: jego kontempl. z. 180, 6 odp.; poświęcenie dla bliźnich z. 182, 2 odp.
Piękno: a kontempl. z. 180, 1 odp.; a. 2 na 3; a. 6 na 2.
Podziw: a kontempl. z. 180, 3 na 3; a. 4 żarz. 2.
Pokój: czym jest z. 180, 2 na 2.
Porwanie: z. 180, 5 odp.
Poznanie: kontempl. należy do — 2. 180, 1; z. 181, 2.
Pożądliwość: jej zaspokajanie as. 179, 2 na 1 i 3; zaciemnia umyśl z. 180, 2 na 3.
Praca: a zasługa z. 182, 2 na 1; jej potrzeba z. 182, 4 na 3.
Prawda: kontempl. dotyczy — z. 179, 1 odp.; a. 2 odp. i na 3; z. l80, 1 na 1; a. 2 odp.; a. 3; a. 7 odp. 1 na 3; z. 181, 1 odp.; a. 3 odp.; z. 182, 112; głownie dotyczy Prawdy Bożej z. 180, 4; a. 7 na 3.

Przełożeni: mają przodować w kontempl. i działaniu z. 182. 1 na 1.
Przeszkody: kontempl. z. 180, 2; a. 7 na 2; z. 181, 4 na 2; z. 182, 3. Patrz: Działalność zewnętrzna. Namiętność, Pożądliwość.
Przyjemność; Radość: kontempl. daje — z. 179, 1 odp.; z. 180, 1 odp.; a. 7; z. 182, 1 odp. 1 na 3. Patrz: Rozkosz.
Przykład: dobry z. 181, 1 na 2.
Przystosowanie: do kontempl. z, 180, 2; a. 4 odp.; z. 181, 1 na 3; z. 182, 1 na 2; a, 4 odp. Patrz: Cnoty, Uczynki.
Rachel: symbolizuje życie kontempl. z. 179, 2 Wbrew; z. 180, 2 zarz. 3; to widzenie początku z. 160, 1 żarz. 2; z. 182, 1 odp.; a. 2 żarz. 1.
Radość: w kontempl. z. 182. 1 odp. Patrz: Przyjemność, rozkosz.
Rozkosze: życie w — właściwe zwierzętom nierozumnym z. 179. 2 na 1 i 3; z. 180, 2 na 3; kontempl. kończy się na — z. 180, 1 odp.; a. 7; z. 182, 1 na 3; a. 2 odp. i na 1. Patrz: Przyjemność, Radość.
Rozmyślanie z. 180, 3 na 1 i 4.
Roztropność: czym jest, kieruje żydem czynnym z. 181, 2.
Rozum: wprowadza porządek z. 180, 2 na 3; a kontempl. z. 180. 3 na 1-4; a. 6; — wyższy, niższy z. 182, 4 odp.; /7/.
Rozważanie: a kontempl. z. 180, 3 na 1.
Ruch: a odpocznienie 1 kontempl. z. 179, 1 na 3; to ziszczanie bytu doskonałego z. 179, 1 na 3; z. 180, 6; /1/; trzy ruchy kontemplacji z. 179, 1 na 3; z. 180, 6. Patrz: Działanie.
Ryszard od św. Wiktora: jego gatunki kontemipl. z. 180, 4 na 3; ruchy kontempl. z. 180, 6 na 3.

Słuchanie: a kontempl. 2.180, 3 na 4; z. 181, 3 odp; 182, 1 odp.
Spokój: a komtempl. z. 179, 1 żarz. 3; a. 181, 2 odp.; a, 4 na 1; z. 182, 1 odp. 1 na 3; a. 3 zarz. 1; a. 4 na 3. Patrz: Odpocznienie.
Społeczne — życie to czynne z. 179, 2 żarz. 1.
Spór a kontempl. z. 180, 7 na 2.
Sprawiedliwość: z. 180, 2 na 2; a, 4 na 2; a. 181, 1 na 1.
Sprawność, Wprawa: z. 181, 3 na 2; z. 182, 4 na 2.
Szczęście: kontempl. wiedzie do — z. 180, 4 odp.; z. 182, 2 na 2. Patrz: Niebo, Widzenie.

Śmierć: życie czynnie 1 kontempl. — z. 181, 4.
Światło, Światłość: z. 180, 5 zarz. 2 i na 3; z. 181, 3 żarz. 1.
Świętość: a kontempl. z. 1180, 2 na 2.

Uczucia: patrz: Namiętności.
Uczynki: Ich spełnianie należy do życia czynnego z. 181, 1, a. 4 na 1; z. 182, 3. Patrz: Cnoty.
Umiarkowanie z. 180, 2 na 3.
Umysł: najważniejszy w człowieku; dzieli się na kontempl. i czynny z. 178, 2 odp.; w nim odbywa się życie kontempl. z. 180. 1; a. 7 na 1; a. 8; z. 182, 1 odp.; jego ruchy z. 180, 6. /2/.

Wady — Ich wyplenienie z. 181, 1 Wbrew.
Walka a kontempl. z. 180, 7 na 2.
Widzenie: początku z. 180, 1 na 2; z. 182, 1 odp.; a. 2 zarz. 1; a. 3 zarz. 2; kontempl. to — Boga z. 180, 2 żarz. 2; a. 5; z. 181, 4; /6/. Patrz: Niebo.
Wiedza: a obyczaje z. 180, 2 odp.; /5/; — zginie z 180, 8 zarz. 1; nauczanie jest znakiem z. 181, 3 zarz. 2. Patrz: Nauka.
Wola: jej udział w kontempl. z. 180, 1. Patrz: Miłość.
Wolność: kontempl. jest — z. 182, 1 na 2; a. 2 na 1.

Zachwycenie: a. kontempl. z. 180, 5 odp.
Zajęcia — patrz: Działalność.
Zasługa w życiu czynnym a kontempl. z. 182, 2.
Zastanawianie się a kontemplacja z. 180, 3 na 1.
Zmysły: Ich zawieszenie z. 180, 5 odp.
Zwierciadło: poznanie w — z. 180, 3 na 2; a. 4 odp.

Życie: wyraża ruch z. 179, 1 zarz. 3; pierwsze jest — wegetatywne z. 179, 1 zarz. 2 1 odp.; — człowieka dzieli się na czynne i kontempl. 2. 179: tyle, co spekulatywne 1 praktyczne z. 179, 1 zarz. 2; a. 2 odp.; — społeczne to czynne B. 178, 2 zarz. 1; czysto zwierzęce z. 179, 2 na 1; dwa sposoby bycia przy życiu z. 180, 5 odp.
Życie czynne: patrz: Spis rzeczy; Działalność.
Życie kontemplatywne: patrz: Spis rzeczy; Bogomyślność, Kontemplacja.

Część III.
URZĘDY I STANY W SPOŁECZNOŚCI KOŚCIOŁA
(z. 183-189)

ZAGADNIENIE 183
OGÓLNIE O URZĘDACH I STANACH W SPOŁECZNOŚCI KOŚCIOŁA

Następnie wypada zająć się różnymi stanami i urzędami, jakie występują w społeczności kościelnej; najpierw należy mówić ogólnie o urzędach i stanach; potem w szczególności o stanie ludzi doskonałych.
Zagadnienie pierwsze ujmiemy w cztery pytania: 1. Co powoduje, że ludzie należą do tego czy innego stanu? 2. Czy w społeczności ludzi winny występować różne stany i różne urzędy? 3. Co stanowi o różności urzędów? 4. Czym różnią się stany między sobą?

Artykuł 1

CZY ZE SWEGO POJĘCIA STAN OZNACZA POSTAWĘ WOLNOŚCI LUB NIEWOLI ? /1/

Zdaje się, że stan ze swego pojęcia nie oznacza postawy wolności lub niewoli; bo;
1. ‘Stan’ pochodzi od ‘stać’. O tym zaś człowieku mówi się że stoi, który jest wyprostowany. W tym znaczeniu Ezechiel pisze: „Synu człowieczy, stań na nogi”1, a Grzegorz wyraża się: „Tracą postawę prostą ci, co upadli wypowiadając słowa szkodliwe”2. Otóż w znaczeniu duchowym wtedy człowiek ma prostą postawę, kiedy swoją wolę poddaje Bogu. W tym to znaczeniu glosa do słów psalmu: „Prawym [dosłownie: prostym] przystoi pieśń chwały”3, tak pisze: „Prawi, tj. prości są ci, którzy kierują swoim sercem według won Boga”4. Wydaje się więc, że samo tylko posłuszeństwo Bożym przykazaniom wystarczająco stanowi sedno stanu.
2. Nazwa ‘stan’ zdaje się wyrażać nieporuszoność, stosownie do słów: „Bądźcie stali i nieporuszeni”5. Stąd też Grzegorz pisze: „Kamień - kostka może na każdej ścianie mocno się usadowić; padłszy na jedną, już nie podlega zmianie”6. Otóż zdaniem Filozofa, tym co sprawia, że się „postępuje w sposób nieporuszony”7, jest cnota. Wydaje się więc, że wszelkie cnotliwe postępowanie rodzi w człowieku stan.
3. Nazwa ‘stan’ bodajże nasuwa myśl o jakimś staniu wysoko; kto bowiem został dźwignięty wysoko, ten przez to 'stoi'. Otóż różność urzędów powoduje to, że jeden jest wyższy od drugiego. Podobnie różne stopnie i święcenia stawiają ludzi na jakiejś rozmaitej wysokości. Sama więc tylko różność stopni, święceń i urzędów wystarcza do zaistnienia różnych stanów.

Wbrew temu w prawie kościelnym znajduje się takie postanowienie: „Jeśli wniesiono przed sędziów sprawę przestępstwa winnego śmierci lub sprawę o stan, nie mogą ich prowadzić przez zastępcę, ale muszą je sami prowadzić”8; przy czym „w sprawie o stan” chodzi o ustalenie wolności czy niewolnictwa. Jak z tego widać, o różnicy stanu człowieka stanowi wzgląd na jego wolność czy niewolę.

Odpowiedź: Właściwie mówiąc, stan oznacza jakąś określoną postawę czy położenie, w jakim ktoś się znajduje zgodnie ze sposobem swojej natury, przy czym to położenie czy postawa ma cechę stałości. I tak dla człowieka jest naturalne, że jego głowa wznosi się ku górze, jego zaś nogi mocno trzymają się ziemi, a środkowe członki zajmują należne im miejsca. Nie zachodzi to, gdy jest w postawie leżącej, siedzącej, lub pochylonej, lecz tylko gdy stoi wyprostowany. Nie można też powiedzieć, że ktoś stoi, gdy się rusza, ale wtedy, gdy stoi spokojnie. Również i gdy chodzi o ludzką działalność, o wykonywanym zawodzie podjętym własną przedsiębiorczością mówi się, że stanowi jakiś odrębny stan czy cech i że ma znamiona nieporuszoności i stałości. Dlatego też nie stanowi o stanie człowieka to, co łatwo w jego życiu ulega zmianie i co jest dlań zewnętrzne, np. to, że jest bogaty lub biedny, zajmuje wysokie stanowisko lub jest zwykłym człowiekiem z ludu, i tym podobne. Tym się tłumaczy to, że — według cywilnego prawa rzymskiego9 — człowiek usunięty z senatu nie traci swojego stanu, a tylko godność senatora. O stanie zatem człowieka wydaje się stanowić tylko to, co dotyczy zobowiązań osoby człowieka: mianowicie czy jest on panem samego siebie, czy też zależny od drugiego; i to nie z błahej i łatwo zmiennej, ale z trwałej przyczyny. I właśnie to należy do pojęcia wolności lub niewoli względnie służby. I dlatego właściwie mówiąc, stan dotyczy wolności lub niewoli względnie służby zarówno w dziedzinie duchowej jak i cywilnej.
Na 1. Postawa prosta jako taka nie należy do pojęcia stanu, ale o ile jest naturalna człowiekowi, z dodaniem jakowegoś spokoju czy stałości. Stąd też — gdy chodzi o nierozumne zwierzęta — nie jest wymagana postawa prosta, by mówić o nich, że stoją. Nawet o ludziach nie wiem jak wyprostowanych, nie mówi się, że stoją, jeśli przy tym nie stoją spokojnie.
Na 2. Nieporuszoność nie wystarcza do pojęcia stanu. Wszak również człowiek siedzący i leżący spoczywa nieporuszony, a nikt nie powie o nim, że stoi.
Na 3. Urząd odnosi się do spełnianych czynności; stopień wyraża porządek, w którym jedno jest wyżej, drugie niżej; natomiast stan wymaga nieporuszoności doli (conditio) osoby.

Artykuł 2

CZY W KOŚCIELE POWINNY BYĆ ROŻNE URZĘDY I STANY?

Zdaje się, że w Kościele nie powinna istnieć różność urzędów lub stanów, bo:
1. Różność sprzeciwia się jedności, a do niej właśnie wzywał Chrystus swoich wiernych mówiąc: „Aby wszyscy stanowili jedno ... tak jak My jedno stanowimy”1. Przeto w Kościele nie powinna istnieć różność urzędów lub stanów.
2. Natura nie stosuje wielu sposobów tam, gdzie wystarczy jeden. Lecz działanie łaski jest bardziej u-porządkowane niż działanie natury. Lepiej by wiec było, żeby tym, co należy do działania łaski zarządzali ci sami ludzie tak, żeby w Kościele nie występowała rozmaitość urzędów i stanów.
3. Jak się wydaje, dobro Kościoła polega przede wszystkim na pokoju; mówią o tym teksty Pisma św.: „Jahwe ... zapewnia pokój twoim granicom”2 oraz „Pokój zachowujcie, a Bóg miłości i pokoju niech będzie z wami”3. Lecz różność jest przeszkodą dla zachowania pokoju: natomiast jak się zdaje, powoduje go

podobieństwo. Pisze o tym Syrach: „Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie”4; także i Filozof: „W państwie każda różnica stanowi podstawę do narastania przeciwieństw”5. Jak się więc wydaje, w Kościele nie powinna istnieć różność stanów i urzędów.

Wbrew temu w psalmie na pochwałę Kościoła wyrażono się: „Królowa ... obleczona rozmaitością”6; co glosa tak wyjaśnia: „Królowę, tj. Kościół, zdobi nauka apostołów, wyznanie męczenników, czystość dziewic i skrucha pokutujących”7.

Odpowiedź: Różność stanów i urzędów ustanowiona jest w Kościele z trzech względów:

Po pierwsze, ze względu na doskonałość samego Kościoła. Jak bowiem w porządku rzeczy naturalnych doskonałość, która w Bogu znajduje się w sposób niezłożony i jednopostaciowy, w całości stworzeń może występować jedynie w sposób różnopostaciowy i jako wielośćа tak również pełnia łaski, która w Chrystusie jako głowie jest skupiona, spływa w różny sposób na jego członków, by przez to ciało Kościoła uczynić doskonałym. To miał na myśli Apostoł pisząc: „On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla wydoskonalenia świętych”8.

Po drugie, ze względu na konieczność wykonywania zadań, jakie w Kościele są nieodzowne. Do różnych zadań należało wyznaczyć różnych ludzi, by wszystko było wykonywane sprawnie i bez zamieszania. I to miał na myśli Apostoł pisząc: „Jak w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność, podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie”9.

Po trzecie, ze względu na godność i piękno Kościoła, który opiera się na jakimś porządku. Do tego stosują się słowa: „Gdy królowa Saba ujrzała całą mądrość Salomona ... i mieszkanie jego dworu, stanowiska usługujących jemu ... wówczas doznała zachwytu”10. Apostoł zaś pisze: „W wielkim domu znajdują się naczynia nie tylko złote i srebrne, lecz i drewniane, i gliniane” 11.

Na 1. Różność stanów i urzędów nie szkodzi jedności Kościoła, bo tę buduje jedność wiary i miłości oraz wzajemna usłużność, w myśl słów Apostoła: „Z Niego [tj. z Chrystusa] cale ciało jest zespolone”, a to przez wiarę, „utrzymane w łączności”, a to przez miłość, „przez całą więź wzajemnego wspomagania”, gdy jeden służy drugiemu12.

Na 2. Owszem, natura nie stosuje wielu sposobów tam, gdzie wystarczy jeden, ale też i nie zawęża do jednego tego, co wymaga wielu czynników, stosownie do słów Apostoła: „Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzież byłby słuch?”13. Stąd to również i w Kościele, który jest ciałem Chrystusa, należało zróżnicować członki według różnych urzędów, stanów i stopni.

Na 3. Jak w ciele fizycznym [człowieka] różne członki utrzymuje w jedności moc ożywiającego ducha, a gdy on opuści ciało, członki te rozpadają się, tak również jest i w ciele Kościoła: moc Ducha Świętego, który je ożywia, utrzymuje pokój wśród różnych jego członków, jak o tym uczy Jan ewangelista14. Dlatego Apostoł napomina: „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój”15. Z tą jednością Ducha zrywa ten, kto szuka własnego dobra16. Podobnie i w ziemskiej społeczności ginie pokój przez to, że poszczególni obywatele „szukają własnego po-żytku”17.

Natomiast rozmaitość urzędów i stanów raczej sprzyja zachowaniu pokoju zarówno ducha jak i w ziemskiej społeczności przez to, że wielu bierze u-dział w czynnościach publicznego życia. Apostoł tak tę myśl wyraża: „Bóg tak ukształtował nasze ciało ... by nie było w nim rozdwojenia, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie wzajem”18.

Artykuł 3

CZY URZĘDY WYODRĘBNIAMY WEDŁUG CZYNNOŚCI ?

Zdaje się, że urzędów nie wyodrębniamy według czynności, bo:
1. Rozmaitość ludzkich czynności tak w sprawach duchowych jak i świeckich jest wprost nieskończona. Lecz w nieskończonej ilości nie można czegoś wyraźnie wyodrębnić. A więc i w tej tak rozmaitej masie ludzkich czynności nie można wyodrębnić urzędów.
2. Jak się już rzekło1, życie dzieli się na czynne i kontemplatywne, zależnie od spełnianych czynności, względnie zadań. Wydaje się jednak, że podział na urzędy zależy od czegoś innego niż podział życia na czynne i kontemplatywne. Przeto urzędy nie dzielą się według czynności, tj. zadań.
3. Również hierarchię kościelną, stany i stopnie wyodrębniamy według spełnianych przez nie czynności. Gdyby się zatem urzędy wyodrębniało według czynności, wychodziłoby na to, że tą samą jest odrębność urzędów, co i stopni, i stanów. Ale to nie jest prawdą, bo każde z nich dzieli się na swoje części w inny sposób. Nie wydaje się więc, żeby urzędy wyodrębniały się według czynności, tj. obowiązków.

Wbrew temu Izydor2 wyprowadza łacińską nazwę urzędu ‘officium’ od sprawiania ‘ab efficiendo, quasi efficium’, z tym, że ze względów eufonicznych ‘efficium’ zamieniono na ‘officium’, tak jakby w naszym języku zamieniono ‘sprawianie’ na ‘sprawowanie czegoś’. Lecz sprawowanie należy do czynności. A więc urzędy wyodrębniamy według czynności.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano3, występująca wśród członków Kościoła rozmaitość ma na względzie jego doskonałość, działanie i ozdobę. Odpowiednio też do tych trzech względów można w tej rozmaitości istniejącej wśród wiernych dostrzec trzy różne odrębności: Pierwsza, ze względu na doskonałość. Według niej mamy [w Kościele] różnicę stanów, w tym znaczeniu, że jedni są doskonalsi niż inni. Druga, ze względu na zadania. Należy tu odrębność urzędów; bowiem w potocznym rozumieniu ci sprawują urzędy, którym wyznaczono różne zadania czy obowiązki. Trzecia, ze względu na piękno Kościoła. Chodzi w niej o różnicę stopni, w tym znaczeniu, że również i w tym samym stanie lub urzędzie jeden jest wyższy od drugiego. Stąd to w jednym z psalmów Septuaginty czytamy: „Poznajemy Boga po stopniach”4.
Na 1. Owszem, materialna rozmaitość ludzkich czynności .jest nieskończona. Ale nie według takiej rozmaitości wyodrębniamy urzędy, ale według formalnej, w której chodzi o różne gatunki czynności; i gdy chodzi o tę formalną rozmaitość, czynności ludzi nie są nieskończone.

Na 2. ‘Życie’ jest wyrazem bezwzględnym. I dlatego o podziale na życie czynne i kontemplatywne stanowią różne czynności, które przysługują człowiekowi niezależnie od czegokolwiek. Natomiast sprawowanie, od którego, jak powiedziano5, pochodzi nazwa ‘urząd’, zdaniem Filozofa6, wyraża czynność dotyczącą kogoś innego. Stąd też urzędy właściwie biorąc wyodrębniamy według czynności mających na względzie innych; w tym to znaczeniu mówimy np. o nauczycielu lub o sędzim i tym podobnych, że piastują urząd. Izydor tak to wyraża: urząd nie jest po to, by „czynić to, co innym stawia przeszkody”, tj. szkodzi, „ale by wszystkim pomagać”7.
Na 3. Jak już wyłożono8, ta odrębność stanów, urzędów i stopni pochodzi stąd, że każde z nich ma co innego na względzie. Może jednak tak się zdarzyć, że wszystkie trzy wystąpią w jednej osobie; dajmy na to, gdy komuś wyznaczono jakieś wyższe zadanie, i przez to otrzymuje równocześnie i urząd, i stopień; co więcej, niekiedy także i stan doskonałości z powodu wzniosłości nałożonego obowiązku, jak np. w wypadku biskupa. Co do hierarchii kościelnej, to o jej odrębności stanowią Boskie urzędy i obowiązki, stosownie do słów Izydora: „Przeliczne są rodzaje urzędów [i obowiązków]; na szczególne jednak wyróżnienie zasługuje ten, kto zajmuje się świętymi i Bożymi rzeczami”9.

Artykuł 4

CZY STANY [DUSZY] DZIELIMY NA: POCZĄTKUJĄCYCH, POSTĘPUJĄCYCH I DOSKONAŁYCH?

Zdaje się, że stany duszy nie dzielą się na początkujących, postępujących i doskonałych, bo:
1. Rzeczy [gatunkowo] różne należą do różnych gatunków i dzielą je inne różnice. Otóż rozprawiając wyżej o miłości nadprzyrodzonej, podaliśmy1 trzy jej stopnie, mianowicie zaczęcia, postępu i doskonałości. Skoro więc ta różnica stopni odnosi się do miłości, już nie powinna odnosić się do stanów.
2. Jak się rzekło2, stan to przede wszystkim postawa niewoli lub wolności. Otóż do niej chyba nie stosuje się ta różnica na początkujących, postępujących i doskonałych. A więc ów podział stanu na te trzy stopnie nie jest uzasadniony.
Na 3. Jak się zdaje, początkujący, postępujący i doskonali, różnią się między sobą tym, że jeden ma czegoś więcej, a inny mniej, a to chyba raczej należy do pojęcia stopni. Jak jednak wyżej powiedziano3, podział na stopnie jest inny niż podział na stany. Przeto podział stanu na początkujących, postępujących i do-skonałych nie jest słuszny.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Nawróceni przechodzą trzy etapy zależnie od tego, czy są w początkach, w środku, czy już osiągnęli doskonałość”4; a w innym dziele: „Co innego cnota w zaczątkach, co innego jej postęp, a co innego jej doskonałość”5.

Odpowiedź: Wyżej ustalono6, że stan odnosi się do wolności lub niewoli. Otóż w dziedzinie duchowej występuje dwojaka niewola i dwojaka wolność. Jest taka niewola, kiedy jesteśmy niewolnikami grzechu, i jest taka, kiedy stajemy się

niewolnikami sprawiedliwości. Podobnie jest też dwojaka wolność: jedna od grzechu, druga od sprawiedliwości; widać to ze słów Apostoła: „Kiedy byliście niewolnikami grzechu, byliście wolni od służby sprawiedliwości ... Teraz zaś, po wyzwoleniu się z grzechu, oddaliście się na służbę Bogu [dosłownie: staliście się niewolnikami Boga]”7.

Wtedy człowiek staje się niewolnikiem grzechu, gdy popełnianie grzechu weszło u niego w nawyk, skłaniający go do złego; a wtedy niewolnikiem sprawiedliwości, gdy pełnienie sprawiedliwości weszło u niego w nawyk skłaniający go do dobrego. Podobnie wtedy człowiek ma wolność od grzechu, gdy nie ulega skłonności do grzechu; i wtedy człowiek ma wolność od sprawiedliwości, gdy jego umiłowanie sprawiedliwości nie powstrzymuje go od złego. Zauważmy jednak, że człowiek według swojego przyrodzonego rozumu skłania się ku sprawiedliwości, natomiast grzech jest przeciw przyrodzonemu rozumowi. Wynika z tego, że wolność od grzechu jest prawdziwą wolnością i wiąże się ze służbą sprawiedliwości: jedno bowiem i drugie jest dążnością człowieka ku temu, co jest dlań odpowiednie. Podobnie prawdziwą niewolą jest ta, która czyni nas niewolnikami grzechu, z którą wiąże się wolność od służby sprawiedliwości, bo takowa niewola zagradza człowiekowi drogę wiodącą do osiągnięcia właściwego mu dobra. A to, że człowiek staje się niewolnikiem sprawiedliwości lub grzechu, nie może się dziać bez jego własnego wkładu. Stwierdza to Apostoł: „Jeśli oddajecie samych siebie jako niewolników pod posłuszeństwo, jesteście niewolnikami tego, komu dajecie posłuch: bądź [niewolnikami] grzechu [co wiedzie] do śmierci; bądź posłuszeństwa, [co wiedzie] do sprawiedliwości”8. W każdym zaś ludzkim wkładzie czy wysiłku należy wyodrębnić początek, środek i koniec. A więc i w stanie duchowej niewoli i wolności należy wyodrębnić początek — to stan początkujących; środek — to stan postępujących [w życiu wewnętrznym]; koniec — to stan doskonałych.

Na 1. Wolność od grzechu jest owocem nadprzyrodzonej miłości, która, jak pisze Apostoł: „rozlana jest w naszych sercach przez Ducha Świętego”9; i dlatego tenże Apostoł mówi: „Gdzie jest Duch Pański, tam wolność”10. Stąd też podział miłości i podział stanów duchowej wolności jest ten sam.

Na 2. Początkujący, postępujący i doskonali są to różne wewnętrzne stany człowieka, będące owocem jego wkładu czy wysiłku; nie chodzi o byle jaki wysiłek, ale — jak już powiedziano11 — ten, którego owocem jest duchowa wolność lub niewola.

Na 3. Jak już powiedziano12, nic nie przeszkadza, żeby stan i stopień występowały razem. Przecież i w świeckim społeczeństwie wolni nie tylko należą do innego stanu niż niewolnicy, lecz także są wyższego stopnia.

ZAGADNIENIE 184
OGÓLNIE O STANIE DOSKONAŁOŚCI

Z kolei należy omówić stan doskonałości, do którego zmierzają inne stany. Bo co do urzędów, to ich omawianie, gdy chodzi o święte posługi, należy do traktatu o święceniach kapłańskich, tj. o kapłaństwie: w trzeciej części Sumy, a gdy chodzi o inne ich czynności, to nimi zajmują się prawnicy.

Jeśli chodzi o stan doskonałych, narzucają się trzy zagadnienia: pierwsze, ogólnie o stanie doskonałości; drugie o tym, czego wymaga doskonałość biskupów; trzecie o tym, czego wymaga doskonałość zakonników.
Zagadnienie pierwsze ujmiemy w osiem pytań: 1. Czy doskonałość polega na nadprzyrodzonej miłości? 2. Czy ktoś w obecnym życiu może być doskonałym? 3. Na czym głównie polega doskonałość obecnego życia: na zachowaniu przykazań czy rad ewangelicznych? 4. Czy każdy, kto jest doskonały, należy do stanu doskonałości? 5. Czy do stanu doskonałości należą szczególnie biskupi i zakonnicy? 6. Czy wszyscy księża są w stanie doskonałości ? 7. Który stan jest doskonalszy: biskupi czy zakonny? 8. Porównanie zakonników z proboszczami i archidiakonami.

Artykuł 1

CZY DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA POLEGA SZCZEGÓLNIE NA M ILOŚĆ I ? /2/

Zdaje się, że o doskonałości chrześcijańskiego życia nie stanowi szczególnie nadprzyrodzona miłość, bo:
1. Apostoł pisze: „Bądźcie jak niemowlęta gdy chodzi o rzeczy złe. W myślach waszych bądźcie doskonali”1. Lecz miłość nie jest rzeczą myśli, ale raczej przeżyć woli. Wydaje się więc, że doskonałość chrześcijańskiego życia nie polega głównie na miłości.
2. Tenże Apostoł pisze: „Weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać doskonali”; a o tej pełnej zbroi Bożej tak mówi: „Stańcie więc do [walki] przepasawszy biodra wasze prawdą i oblókłszy pancerz, którym jest sprawiedliwość ... W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę”2. A więc o doskonałości chrześcijańskiego życia nie stanowi sama tylko miłość, ale także i inne cnoty.
3. O gatunku cnót, jak i innych sprawności, stanowią ich czynności. Otóż Jakub tak pisze: „Cierpliwość wydaje owoc doskonały”3. Wydaje się więc, że o stanie doskonałości stanowi cierpliwość.

Wbrew temu Apostoł pisze: „A nade wszystko miejcie miłość, która jest więzią doskonałości”4, a jest taką, bo w jakiś sposób wszystkie cnoty scala w doskonałą jedność.

Odpowiedź: Wtedy każda rzecz zasługuje na miano doskonałej, gdy osiągnie własny cel, który jest jej ostateczną doskonałością. Otóż nie co innego, ale właśnie miłość jednoczy nas z Bogiem, który jest ostatecznym celem ludzkiej duszy, bo „kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”5. I dlatego o doskonałości chrześcijańskiego życia stanowi w szczególny sposób miłość.
Na 1. Doskonałość ludzi w myślach, jak się wydaje, na tym polega i to ma na celu, aby ludzi łączyła jedność wiary, stosownie do słów Apostoła: „Upominam was ... byście byli jednego ducha i jednej myśli”6. A to właśnie sprawia miłość, która prowadzi ludzi do jednomyślności. Tak więc doskonała jednomyślność wyrasta z tego korzenia, którym jest doskonałość miłości.

Na 2. Można coś uważać za doskonałe w dwojaki sposób: Po pierwsze zasadniczo; w tym znaczeniu doskonałość polega na posiadaniu tego, co należy do samej natury rzeczy; to zwierzę np. uważa się za doskonałe, które ma wszystkie członki i to na swoim miejscu, oraz wszystko inne tego typu, wymagane do życia zwierzęcia. Po drugie, dana rzecz jest doskonałą pod jakimś tylko względem. Ta doskonałość polega na posiadaniu jakiejś cechy nie należącej do istoty, ale ściśle z nią związanej, np. białość, czarność itp. Otóż życie chrześcijańskie polega szczególnie na miłości nadprzyrodzonej, która jednoczy duszę z Bogiem, w myśl słów: „Kto nie miłuje, trwa w śmierci”7. I dlatego doskonałość chrześcijańskiego życia polega zasadniczo na miłości, a pod jakimś względem również i na innych cnotach. A ponieważ to, co zasadnicze, jest początkiem i szczytem w stosunku do innych, dlatego doskonałość miłości jest początkiem czy źródłem tej doskonałości, którą noszą w sobie inne cnoty.
Na 3. To ze względu na miłość powiedziano o cierpliwości, że wydaje owoc doskonały. Wszak to z ogromu miłości ten i ów znosi cierpliwie przeciwności, stosownie do słów: „Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie? Ucisk?” itd.8

Artykuł 2

CZY KTOŚ W TYM ŻYCIU MOŻE BYĆ DOSKONAŁY?

Zdaje się, że w tym życiu nikt nie może być doskonały, bo:
1. Apostoł pisze: „Gdy nadejdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe”1. Lecz w obecnym życiu nie znika to, co jest częściowe; pozostają bowiem w tym życiu wiara i nadzieja, które są czymś częściowym. A więc w tym życiu nikt nie jest doskonałym.
2. Zdaniem Filozofa: „To jest doskonałe, któremu niczego nie brakuje”2. Nie ma jednak w tym życiu takiego, któremu by czegoś nie brakowało; pisze o tym Jakub: „Wszyscy często upadamy”3. A psalmista: „Twoje oczy widzą moją niedoskonałość”4. W obecnym przeto życiu nikt nie jest doskonały.
3. Jak powiedziano5, doskonałość chrześcijańskiego życia zasadza się na miłości, która zawiera w sobie miłowanie Boga i bliźniego. Jeśli chodzi o miłowanie Boga, to nikt w tym życiu nie może mieć doskonałej miłości, bo jak pisze Grzegorz: „Ogień miłości, który tu zaczyna się żarzyć, zapłonie pełnym żarem, gdy zobaczy tego, kogo kocha”6. To samo trzeba powiedzieć o miłowaniu bliźniego; w tym bowiem życiu nie możemy aktualnie miłować wszystkich bliźnich, chociaż mamy w sobie postawę ich miłowania (habitualis dilectio); sama zaś postawa ich miłowania jest niedoskonała. Nikt chyba przeto w tym życiu nie może być doskonały.

Wbrew temu: Prawo Boże nie nakłania do tego, co jest niemożliwe. Nakłania jednak do doskonałości: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”7. Wydaje się więc, że ktoś w tym życiu może być doskonały.

Odpowiedź: Jak powiedziano8, doskonałość chrześcijańskiego życia polega na miłości. Zaś doskonałość wyraża jakąś całkowitość czy wszystkość, stosownie do

słów: „To jest doskonałe, czemu nie brak niczego”9. Można zatem wyodrębnić trojaką doskonałość:

Pierwsza jest bezgraniczna; chodzi w niej nie tylko o całkowitość ze strony miłującego, lecz także ze strony miłowanego; w tym znaczeniu Bóg jest miłowany taką miłością, jakiej jest godzien. I taka doskonałość jest niemożliwa dla jakiegoś stworzenia i przysługuje samemu tylko Bogu, w którym dobro znajduje się całkowicie i istotowo.

Druga jest bezgraniczna i całkowita tylko ze strony miłującego, i to tak, że miłujący całą pojemnością swojego serca, pełnią swych możliwości, zawsze aktualnie miłuje Boga. I taka doskonałość jest niemożliwa tu na ziemi, a będzie w niebie. Trzecia doskonałość nie wymaga tej całkowitości ani ze strony miłowanego, ani ze strony miłującego: by zawsze aktualnie miłować Boga; wymaga jednak wykluczenia tego wszystkiego, co jest sprzeczne z ruchem miłości ku Bogu. Augustyn tak tę myśl dosadnie wyraża: „Żądza jest trucizną gubiącą miłość. Doskonałość wyklucza wszelkie żądze”10. I tak też doskonałość jest nam dostępna w obecnym życiu. Możemy zaś ją osiągnąć w do jaki sposób: pierwszy, wyrzucając z serca wszystko, co się tej miłości sprzeciwia, a tym jest grzech śmiertelny. Bez tej doskonałości miłość nie może istnieć. Stąd też takowa doskonałość jest konieczna do zbawienia. — Drugi, wyrzucając z serca nie tylko to, co jest przeciwne miłości, lecz także wszystko to, co przeszkadza w całkowitym kierowaniu serca ku Bogu. Bez tej doskonałości miłość może się ostać, np. u początkujących i czyniących postępy w życiu wewnętrznym.
Na 1. Apostoł w tym tekście mówi o doskonałości, jaka będzie w niebieskiej ojczyźnie, a ta nie jest osiągalna w tym życiu.
Na 2. Słowa Jakuba: „Wszyscy często upadamy”, należy tak rozumieć: Także i doskonali w tym życiu upadają, popełniając lekkie grzechy, co jest następstwem słabości obecnego życia. I ze względu na to mają coś niedoskonałego w porównaniu do doskonałości, jaka jest w niebie.
Na 3. Sposób naszego życia na ziemi nie pozwala na to, żeby człowiek zawsze aktualnie tkwił myślą i sercem w Bogu; nie pozwala na to również żeby myślą i sercem obejmował wszystkich poszczególnych bliźnich. Wystarczy, że obejmować będzie ogólnie wszystkich społem i miał gotowość ducha oraz stałą postawę do ich miłowania.

Podobnie jak o miłowaniu Boga, tak również można mówić o dwojakiej doskonałości miłowania bliźniego. Pierwszą jest ta, bez której miłość nie może się ostać; chodzi o to, żeby człowiek nie żywił w sercu tego, co jest przeciwne miłowaniu bliźniego. Drugą jest ta, bez której miłość może się ostać. I ta doskonałość miłowania bliźniego może się przejawiać w trojaki sposób: Pierwszy, co do zakresu, gdy ktoś nie tylko miłuje przyjaciół i znajomych, lecz także obcych, i co więcej: nieprzyjaciół, co zdaniem Augustyna: „znamionuje doskonałych synów Boga”11. — Drugi, co do jej siły: ujawnia się ona w tym, co człowiek poświęca dla bliźniego: gdy człowiek poświęca dla bliźniego nie tylko dobra zewnętrzne, ale także ponosi dlań cielesne obrażenia i nawet śmierć, stosownie do słów: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich”12. — Trzeci, co do skutków miłowania, gdy człowiek wyświadcza bliźnim nie tylko doczesne dobrodziejstwa, lecz także i duchowe, co więcej: daje siebie samego, na wzór Apostoła: „Ja zaś bardzo chętnie poniosę wydatki i nawet siebie samego wydam za dusze wasze”13.

Artykuł 3

NA CZYM POLEGA DOSKONAŁOŚĆ W OBECNYM ŻYCIU: NA ZACHOWANIU PRZYKAZAĆ CZY RAD EWANGELICZNYCH?

Zdaje się, że doskonałość obecnego życia nie polega na zachowaniu przykazań, ale rad ewangelicznych, bo:
1. Pan Jezus uczy: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i rozdaj ubogim. ... Potem przyjdź i chodź za Mną”1. Ale to jest rada. A więc doskonałość polega na zachowaniu rad, a me przykazań.
2. Wszyscy są obowiązani zachować przykazania, bo one są konieczne do zbawienia. Jeżeli więc doskonałość chrześcijańskiego życia polega na przykaza-niach, wynika z tego, że doskonałość jest konieczna do zbawienia i że wszyscy są do niej zobowiązani, co jest oczywistą nieprawdą.
3. Jak powiedziano2, doskonałość chrześcijańskiego życia polega na miłości. Lecz doskonałość miłości nie wydaje się polegać na zachowaniu przykazań, jako że tę doskonałość miłości poprzedza wzrost i zaczęcie, jak o tym uczy Augustyn3; nie może zaś być miłości nawet w stanie zaczątkowym bez zachowania przykazań, bo w ewangelii czytamy: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę”4. Zatem o doskonałości życia nie stanowią przykazania, ale rady.

Wbrew temu Bóg tak nakazuje: „Będziesz miłował twojego Boga, Jahwe, z całego swego serca”5, oraz „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”6. To są właśnie te dwa przykazania, o których Pan Jezus mówi: „Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy”7. Doskonałość zaś miłości, stanowiącej doskonałość życia chrześcijańskiego, polega na tym, abyśmy miłowali Boga całym sercem i bliźniego jak samych siebie. Wydaje się więc, że doskonałość polega na zachowaniu przykazań.

Odpowiedź: Doskonałość może na czymś polegać w dwojaki sposób: pierwszy, zasadniczo i istotnie; drugi, drugorzędnie i pomocniczo. Zasadniczo i istotnie doskonałość chrześcijańskiego życia polega na miłości: głównie na miłości Boga, w drugim rzędzie na miłości bliźniego; i to też, Jak już powiedziano8, nakazują główne przykazania prawa. Zwróćmy uwagę na to, że przykazanie miłowania. Boga i bliźniego nie ma jakiejś wyznaczonej miary, tak, że gdy coś tę miarę przekracza, staje się rzeczą rady. Świadczy o tym samo sformułowanie przykazania, wskazujące na doskonałość; bowiem w nakazie: „Będziesz miłował twojego Boga, Jahwe, z całego swego serca”, wyraz ‘cały’ — zdaniem Filozofa9 — „znaczy to samo, co doskonały”; a co do nakazu: „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” wiadomo, że każdy miłuje najwięcej siebie samego. Jest tak dlatego, że — jak pisze Apostoł: „Celem przykazania jest miłość”10, nikt zaś nie bierze pod miarę celu, a tylko według Filozofa11, środki wiodące do celu; np. lekarz nie bierze pod miarę zdrowia, a tylko leki i dietę do zdrowia prowadzące. Jasno z tego widać, że doskonałość istotnie polega na przykazaniach. Stąd to Augustyn pisze: „Czemu nie miano by nakazać człowiekowi tejże doskonałości, pomimo że jej nikt w tym życiu nie osiągnie?”12.

Drugorzędnie i pomocniczo, tj. jako narzędzie, doskonałość polega na radach. Podobnie jak przykazania, również i one mają prowadzić do miłości, choć w inny sposób. Wszystkie bowiem inne przykazania mają za zadanie rugować to, co jest przeciwne miłości, mianowicie to, co się nie da pogodzić z miłością. Natomiast rady mają za zadanie usuwać to, co przeszkadza pełnemu rozwojowi (actus) miłości, co jednak nie jest przeciwne miłości, jako to: małżeństwo, zajmowanie się świeckimi sprawami itp. Augustyn tak o tym pisze: „Cokolwiek Bóg nakazuje, np. 'Nie cudzołóż', i cokolwiek On nie nakazując zaleca jako radę, np. 'Dobrze jest człowiekowi nie tykać kobiety', wtedy jest zachowane jak się należy, gdy jest odniesione do miłowania Boga i bliźniego ze względu na Boga: w tym i przyszłym życiu"13. Tę samą myśl wyraża Opat Mojżesz: „Posty, niedosypiania, rozważanie Pisma św., rezygnacja z ubioru i wyzbycie się wszystkich majętności: to jeszcze nie doskonałość, a tylko narzędzia służące do jej osiągnięcia, bo nie na tych praktykach polega cel podejmowanych surowości; są one po prostu środkami do celu wiodącymi", a słowa te poprzedził uwagą: „Są to stopnie, po których silimy się wspinać, by osiągnąć doskonałość miłości"14.

Na 1. W tych słowach Pana Jezusa należy wyodrębnić to, co jest jakby wskazaniem drogi ku doskonałości; to słowa: „Idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i rozdaj ubogim", oraz to, w czym tkwi sedno doskonałości ; to słowa: „Chodź za Mną". Stąd też Hieronim, wyjaśniając słowa Piotra: „Oto my opuściliśmy wszystko", itd., tak powiada: „Ponieważ nie wystarczy opuścić wszystkiego, Piotr dodaje to, co dopiero jest doskonałe, mianowicie: „I poszliśmy za Tobą"15. Zaś Ambroży, wyjaśniając słowa Pańskie: „Pójdź za Mną"16, tak powiada: „Każe pójść nie krokami ciała, ale sercem i duszą"17, tj. powodowany miłością. Z samego zatem sposobu wyrażania się widać, że rady są to jakoweś środki pomocnicze do osiągnięcia doskonałości; gdy mówi: „Jeśli chcesz być doskonały, idź i sprzedaj" itd., to przez to chce powiedzieć: „To czyniąc, dotrzesz do celu".

Na 2. Augustyn pisze: Dlatego w tym życiu człowiekowi dano nakaz posiadania tej doskonałości, jaką jest miłość do Boga, bo: „nie można biec dobrze, jeśli się nie wie, dokąd biec należy. Jakże zaś można to wiedzieć, jeśli nie istnieją przykazania, które by to pokazały?"18. Ponieważ zaś to, do czego zobowiązuje przykazanie, można wypełniać w rozmaity sposób, dlatego nie łamie przykazania ten, kto nie wypełnia go w najlepszy sposób; wystarczy że wypełnia je w jakikolwiek sposób. Przykazanie zaś nakazuje tę doskonałość, jaką jest miłowanie Boga, w sposób ogólny tak, że — zdaniem Augustyna19 — swoim zakresem obejmuje również doskonałość [miłowania Boga] w niebie. Nie łamie przeto tego przykazania ten, kto w jakikolwiek sposób ziszcza w sobie miłość ku Bogu. Otóż najniższy stopień miłowania Boga po-lega na tym i wymaga tego, żeby nie miłować czegoś bardziej od Niego, albo wbrew Niemu, albo na równi z Nim. I kto tego stopnia doskonałości nie osiąga, w żaden sposób nie wypełnia przykazania. Jest także stopień doskonałego miłowania, który, jak powiedziano20, w tym życiu jest dla nas nieosiągalny; jest oczywiste, że nie łamie przykazania ten, kto nie dociera do tego stopnia. Podobnie nie łamie przykazania ten, kto nie osiąga pośrednich stopni, byle tylko osiągnął stopień najniższy.

Na 3. Człowiek z chwilą urodzenia otrzymuje od razu jakąś doskonałość swojej natury: tę, która stanowi istotę jego gatunku. Ale jest jeszcze inna jego doskonałość, do której dochodzi gdy dorośnie. Podobnie jest z miłością: jest taka jej doskonałość,

która stanowi samą istotę jej gatunku, mianowicie: miłowanie Boga nade wszystko, a niemiłowanie tego, co się tej miłości sprzeciwia. Jest także jeszcze inna doskonałość miłości, również i w tym życiu, do której człowiek dochodzi na skutek jakowejś duchowej dojrzałości, np. gdy wyrzeka się także i rzeczy dozwolonych, by swobodniej oddawać się służbie Bożej.

Artykuł 4

CZY KAŻDY DOSKONAŁY NALEŻY DO STANU DOSKONAŁOŚCI ?

Zdaje się, że każdy doskonały należy do stanu doskonałości, bo:
1. Wyżej daliśmy1 takie porównanie: Jak dojrzewanie cielesne wiedzie do doskonałości cielesnej, tak dojrzewanie duchowe wiedzie do doskonałości ducho-wej. Lecz gdy ktoś osiągnie dojrzałość cielesną, mówimy o nim, że jest w dojrzałym, t j. doskonałym wieku. Wydaje się więc, że gdy ktoś osiągnie dojrzałość duchową i gdy już osiągnie doskonałość, jest w stanie doskonałości.
2. Zdaniem Filozofa, na tej samej podstawie coś „porusza się z jednego przeciwieństwa ku drugiemu" oraz „z mniejszego ku większemu"2. Lecz gdy ktoś przechodzi z grzechu w łaskę, powiadamy: zmienia stan, jako że stan winy różni się od stanu łaski. Z tego samego powodu chyba i ten, kto postępując stale z mniejszej łaski ku większej dochodzi do jej doskonałego stopnia, osiąga stan doskonałości.
3. Człowiek zmienia stan, gdy się wyzwala z niewoli. Otóż na skutek miłości człowiek wyzwala się z niewoli grzechu, jako że: „Miłość wszystkie występki zakrywa"3. Lecz jak już powiedziano4, nie co innego, ale właśnie miłość czyni kogoś doskonałym. Przeto wydaje się, że każdy, kto osiągnął doskonałość, przez to samo już jest w stanie doskonałości.

Wbrew temu: W stanie doskonałości spotkać można i takich, którzy całkowicie utracili miłość i łaskę, np. źli biskupi i źli zakonnicy. Wydaje się więc, że na odwrót niektórzy osiągnęli doskonałość życia, a nie należą do stanu doskonałości.

Odpowiedź: Wyżej powiedzieliśmy5, że stan, właściwie biorąc, oznacza postawę wolności lub niewoli czy służby. Tę duchową wolność lub służbę można w czło-wieku ujmować dwojako: po pierwsze według tego, co się w nim dzieje wewnątrz; po drugie, według tego, co się dzieje na zewnątrz. A ponieważ „człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Jahwe natomiast patrzy na serce"6, dlatego wewnętrzne usposobienie człowieka stanowi o postawie jego duchowego stanu w odniesieniu do sądu Boga, natomiast zewnętrzne postępowanie stanowi o duchowym stanie człowieka w odniesieniu do Kościoła. I w tym znaczeniu mówimy tu o stanach, mianowicie o ile ta rozmaitość stanów przydaje Kościołowi jakiejś piękności.

Należy zwrócić uwagę, że na to, aby człowiek znalazł się w stanie wolności lub służby, wymagane jest: po pierwsze, jakieś zobowiązanie lub zwolnienie. Bo gdy ktoś służy drugiemu, jeszcze przez to nie staje się sługą; przecież i wolni służą, w myśl słów: „Miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie"7. I na odwrót, gdy ktoś przestaje służyć, jeszcze przez to nie staje się wolnym, jak to widać na przykładzie zbiegłych niewolników. Ale we właściwym znaczeniu ten jest sługą, kto jest zobowiązany do

służenia, zaś wolnym jest ten, kto jest zwolniony ze służby. — Po drugie, wymagane jest, żeby wspomniane zobowiązanie było dokonane uroczyście: tak jak i inne ważne zdarzenia, którym ludzie chcą nadać wieczystą trwałość, dokonują się z jakąś uroczystością.

Tak więc w stanie doskonałości właściwie nie jest ktoś dlatego, że spełnia uczynki doskonałej miłości, ale dlatego, że uroczyście zobowiązuje się spełniać dozgonnie to wszystko, co należy do doskonałości. Zdarza się również, że niektórzy zobowiązują się, ale nie zachowują tego, do czego się zobowiązali; a są i tacy, którzy spełniają to, do czego się nie zobowiązali, jak to widać na przykładzie dwóch synów, z których jeden ojcu polecającemu: „Pracuj w winnicy" odparł: „Nie chcę; później jednak ... poszedł"; drugi zaś powiedział: „Idę, lecz nie poszedł"8. I dlatego może być tak, że niektórzy są doskonali, a nie należą do stanu doskonałości, a niektórzy są w stanie doskonałości, a nie są doskonali.

Na 1. Dzięki dojrzewaniu cielesnemu w osobniku następuje przyrost tego, co należy do natury; i dlatego osiąga on stan natury; tym bardziej że to, co jest zgodne z naturą, jest poniekąd niezmienne, jako że natura jest ograniczona do Jednego. Podobnie dzięki dojrzewaniu duchowemu dany osobnik osiąga wewnątrz siebie stan doskonałości w odniesieniu do sądu Bożego. Natomiast gdy chodzi o odrębność stanów w Kościele, to człowiek osiąga stan doskonałości li tylko poprzez dojrzewanie w tym, co się wykonuje zewnętrznie.

Na 2. Również i ta argumentacja zarzutu ma na uwadze stan wewnętrzny. Wszelako, gdy ktoś przechodzi z grzechu w łaskę, przechodzi z niewoli w wolność, co nie zachodzi, gdy następuje zwykły wzrost łaski, chyba że ktoś zobowiązał się do tego, co należy do łaski.

Na 3. Także i ta argumentacja zarzutu ma na myśli stan zewnętrzny. Wszelako, chociaż miłość zmienia duchową postawę z niewoli w wolność, nie czyni tego jednak wzrost miłości.

Artykuł 5

CZY BISKUPI I ZAKONNICY SĄ W STANIE DOSKONAŁOŚCI? /3/

Zdaje się, że biskupi i zakonnicy nie są w stanie doskonałości, bo:

1. Stan doskonałości w podziale przeciwstawiamy stanowi początkujących i postępujących. Nie spotyka się jednak takich zespołów ludzi, które by w szczególny sposób były powołane do stanu początkujących albo postępujących. A więc nie powinno chyba również być jakichś zespołów ludzi powołanych do stanu doskonałości.
2. Stan zewnętrzny winien odpowiadać stanowi wewnętrznemu; inaczej popełnia się kłamstwo, które według Ambrożego „polega nie tylko na niezgodności mowy z myślą, ale także na obłudnym postępowaniu"1. Wielu jest jednak dostojników kościelnych albo zakonników, którzy nie mają wewnętrznej doskonałości miłości. Jeżeli więc wszyscy zakonnicy i dostojnicy kościelni, tj. biskupi są w stanie doskonałości, to każdy z nich, kto nie jest doskonały, jako obłudnik i kłamca jest w grzechu śmiertelnym.

3. Jak o tym wyżej była mowa2, doskonałość polega na miłości. Najdoskonalszą zaś miłością bodajże pałali męczennicy, stosownie do słów: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich”3. A glosa do słów: „Jeszcze nie opieraliście się aż do przelania krwi”4 itd., tak powiada: „Nie ma w tym życiu doskonalszej miłości nad tę, do której posunęli się męczennicy, którzy prowadzili walkę z grzechem aż do przelania krwi”5. Raczej więc do stanu doskonałości należało by zaliczyć męczenników niż zakonników i biskupów.

Wbrew temu Dionizy przypisuje doskonałość biskupom jako „doskonalącym”6 oraz zakonnikom jako „doskonalonym", przy czym zwie ich „mnichami i sługami Boga”7.

Odpowiedź: Jak już powiedziano8, o stanie doskonałości stanowi wieczyste zobowiązanie do tego, co należy do doskonałości, połączone z jakąś uroczystością. Jeden i drugi warunek ziszcza się u zakonników i biskupów. Zakonnicy zobowiązują się ślubami do porzucenia dóbr doczesnych, których mogliby godziwie używać, po to, by swobodniej oddawać się Bogu, na czym właśnie polega doskonałość obecnego życia. Dionizy tak pisze o zakonnikach: „Jedni zwą ich sługami Bożymi, bo zajmują się wyłącznie służbą i czcią Boga; inni zwą ich mnichami, czyli samotnikami ze względu na wspólne im skupione i odosobnione życie, które od świętych rozmyślań”, tj. kontemplacji, „wznosi ich ku upodabniającej do Boga jedności i miłej Mu doskonałości”9. A to publiczne złożenie zobowiązania się do tego odbywa się wśród jakiejś uroczystości i poświęcenia. Stąd też Dionizy dodaje: „Z tego to powodu święte prawodawstwo, dając im doskonałą łaskę, zanosi nad nimi modły uświęcające ich”10. Również i biskupi, przyjmując urząd pasterski, zobowiązują się do tego, co należy do doskonałości; wymaga to od biskupa, żeby jako „dobry pasterz dał życie swoje za owce swoje”11. Stąd to Apostoł pisze do Tymoteusza: „Złożyłeś dobre wyznanie wobec wielu świadków”12, tzn. jak glosa wyjaśnia: „przy swoich święceniach”13. To wspomniane publiczne złożenie zobowiązania się, odbywa się wraz z jakąś uroczystością konsekracji; do tego nawiązują słowa Apostoła: „Przypominam ci, abyś rozpalił na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez włożenie moich rąk”14; a glosa powiada, że chodzi tu o „charyzmat biskupi”15. A Dionizy tak o tym pisze: „Najwyższemu kapłanowi”, tj. biskupowi, „w momencie konsekracji wkłada się na głowę brzemię słowa Bożego, co ma oznaczać, że otrzymuje on pełnię władzy hierarchicznej i że on nie tylko sam ma być oświecony we wszystkim, co dotyczy słów i świętych czynności, ale także innym ma to przekazywać”16.
Na 1. Początkowanie i wzrastanie są to etapy, których nikt nie wybiera dla nich samych, ale dla doskonałości. I dlatego do samego tylko stanu doskonałości powołuje się niektórych ludzi, i to nie bez jakiegoś uroczystego zobowiązania.
Na 2. Ludzie zaciągający się do stanu doskonałości nie chcą przez to powiedzieć, że już są doskonali, ale że dopiero dążą do doskonałości. Ich stanowisko Apostoł tak wyraża: „Nie [mówię], że już [to] osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym jakoś to zdobył”17; a nieco niżej dodaje: „Wszyscy więc my, doskonali, tak to odczuwajmy”18. Nie jest przeto kłamcą i obłudnikiem ten, kto obrawszy stan doskonałości, nie jest doskonałym; staje się nim wtedy, gdy wyrzeka się dążenia do doskonałości.

Na 3. Męczeństwo jest czynem najdoskonalszej miłości. Jak jednak już powiedziano19, czyn doskonałości nie wystarcza do powstania stanu.

Artykuł 6

CZY WSZYSCY PREZBITERZY I DIAKONI SĄ W STANIE DOSKONAŁOŚCI? /4/

Zdaje się, że wszyscy prezbiterzy i diakoni są w stanie doskonałości, bo:
1. Hieronim pisze: „Prezbiter (starszy) pierwotnie znaczyło to samo co biskup"; a potem dodaje: „Jak prezbiterzy wiedzą o tym, że — zgodnie z przyjętym w Kościele zwyczajem — są podlegli temu, kto jest ich zwierzchnikiem, tak i biskupi winni wiedzieć, że są (ponad prezbiterami raczej na mocy zwyczaju niż z rozporządzenia Pańskiego i że powinni rządzić Kościołem wespół z nimi"1. Lecz biskupi są w stanie doskonałości. A więc i prezbiterzy mający pieczę nad duszami.
2. Jak biskupi wraz z konsekracją podejmują obowiązki duszpasterskie, tak samo podejmują je wraz ze swoimi święceniami kapłani — duszpasterze i archi-diakoni. O tych ostatnich glosa — wyjaśniając słowa: „Upatrzcież zatem, bracia, siedmiu mężów cieszących się dobrą sławą" itd.2 — tak powiada: „Tu apostołowie postanowili ustanowić dla Kościoła siedmiu diakonów, którzy by mieli wyższy stopień i by stali blisko ołtarza jakby jakieś kolumny"3. Wydaje się zatem, że i oni są w stanie doskonałości.
3. Jak biskupi mają obowiązek „oddać swoje życie za swoje owce", tak samo kapłani — duszpasterze i archidiakoni. Lecz jak już powiedziano4, należy to do doskonałości miłości. Wydaje się więc, że również kapłani — duszpasterze i archidiakoni są w stanie doskonałości.

Wbrew temu Dionizy tak pisze: „Do biskupów należy dopełniać i doskonalić; do kapłanów oświecać i rozjaśniać; do diakonów oczyszczać i odróżniać"5. Jasno z tego widać, że doskonałość przypisuje się samym tylko biskupom.

Odpowiedź: W prezbiterach i diakonach, którym zlecono troskę o dusze, można wziąć pod uwagę: pierwsze, święcenia; drugie, duszpasterstwo. Święcenia mają na celu spełnianie czynności czy posług w Bożych urzędach. Stąd to wyżej powiedzieliśmy6 , że różność święceń zależy od różności urzędów [i obowiązków]. Na skutek zatem przyjętych święceń otrzymują niektórzy władzę sprawowania jakichś świętych czynności; nie są jednak przez to zobowiązani do tego, co należy do doskonałości; za wyjątkiem Kościoła Zachodniego, w którym przy święceniach składa się ślub celibatu, który — jak o tym niżej powiemy7 — jest jednym z czynników należących do doskonałości. Widać z tego wyraźnie, że przyjęcie święceń nie włącza zasadniczo duchownego w stan doskonałości; zaznaczmy jednak, że do godnego sprawowania tego pokroju czynności wymagana jest wewnętrzna doskonałość.
Również nie są włączeni do stanu doskonałości ze względu na duszpasterstwo, jakiego się podejmują. To bowiem podjęcie nie zobowiązuje ich wieczystym ślubem do dźwigania przez całe życie pracy duszpasterskiej. Mogą się z niej wycofać, wstępując do zakonu nawet bez pozwolenia biskupa, jak to jest postanowione w prawie

kościelnym8. Mogą też za pozwoleniem biskupa opuścić archidiakonię lub parafię i objąć jakąś posadę bez obowiązków duszpasterskich, ale dającą środki do życia (prebenda). /5/ A tego nie wolno by było im czynić, gdyby byli w stanie doskonałości: „Ktokolwiek bowiem przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego”9. Natomiast biskupi, skoro są w stanie doskonałości, mogą z określonych powodów porzucić duszpasterskie obowiązki li tylko z upoważnienia Papieża, do którego — o czym będzie niżej mowa10 — należy zwalnianie z wieczystych ślubów. Jasno z tego widać, że nie wszyscy duchowni są w stanie doskonałości, ale tylko biskupi.

Na 1. Mówiąc o prezbiterach i biskupach należy wziąć pod uwagę dwie sprawy: po pierwsze, nazwy; po drugie, samą rzecz. Jeśli chodzi o nazwy, to pierwotnie nie czyniono różnicy między biskupami a prezbiterami. Bowiem według Augustyna11, nazwa biskupów pochodzi od tego, że nadzorują; zaś grecka nazwa prezbiterów znaczy tyle, co ‘starsi’. Apostoł używa nazwy ‘prezbiter’ na oznaczenie jednego i drugiego, gdy pisze: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci”12. Również i nazwy ‘biskup’ używa zamiennie; do prezbiterów kościoła efeskiego mówi: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga”13.

Natomiast jeśli chodzi o samą rzecz, to zawsze istniała między nimi różnica, nawet w czasach apostolskich. Poświadcza do Dionizy14 i glosa do słów: „Następnie wyznaczył Pan”15 itd.; powiada ona: „Apostołowie są praformą biskupów, a siedemdziesięciu dwu uczniów jest praformą prezbiterów, czyli kapłanów niższego rzędu”16.

Potem jednak dla uniknięcia rozłamu zaszła potrzeba, żeby także dla nich były odrębne nazwy; i tak nazwę ‘biskupi’ zastrzeżono dla wyższego rzędu kapłanów, zaś nazwę ‘prezbiterzy’ zostawiono dla niższego rzędu.

Augustyn do herezji zalicza twierdzenie, że między prezbiterami a biskupami nie ma różnicy; ten błąd przypisywał Arianom głoszącym, że „nie powinno się dopatrywać różnicy między prezbiterem a biskupem”17.

Na 2. Nie kto inny, ale biskupi mają zasadniczo [zleconą im przez Chrystusa] troskę o wszystkie owieczki swojej diecezji. Natomiast z ramienia biskupa i pod jego okiem prezbiterzy-proboszczowie i archidiakoni mają zlecone jakieś pomocnicze posługi i zarządy. Stąd to glosa do słów: „ [Bóg wyznaczył w Kościele] jednych do wspierania pomocą, drugich do rządzenia” itd.18 tak powiada: „Wspieranie pomocą; chodzi o tych, którzy służą pomocą wyższym władzom, tak jak Tytus Pawłowi i archidiakoni biskupom. Do rządzenia; chodzi o zarządzanie mniejszym zespołem ludzi, a więc prezbiterów-proboszczów, którzy są ostoją wiary dla ludu”19. Dionizy tak to przedstawia: „Jak cała hierarchia kościelna ma swój cel i szczyt w Jezusie, tak każda z nich z osobna ma to samo w swoim Boskim hierarsze”, tj. biskupie20. A prawo kościelne tak powiada: „Niech wszyscy kapłani i diakoni uważają, by niczego nie czynić bez pozwolenia własnego biskupa”21. Widać z tego, że ich stosunek do biskupa jest taki, jak starostów i wojewodów do króla. I dlatego, jak spośród wszystkich władz świeckich sam tylko król otrzymuje uroczyste błogosławieństwo [i namaszczenie], a innych ustanawia się drogą prostego zlecenia władzy, tak samo jest w Kościele: władzę biskupią powierza się przy uroczystej konsekracji, natomiast

obowiązki archidiakona i proboszcza nakłada się prostym powierzeniem. — Ci ostatni są konsekrowani przy swoich święceniach kapłańskich, zanim powierzy się im duszpasterstwo.
Na 3. Proboszczowie i archidiakoni nie mają zasadniczo [zleconej im przez Chrystusa] troski o dusze; mają tylko zlecone im przez biskupa jakieś pomocnicze usługi i zarządy. I dlatego nie należy do nich zasadniczo urząd pasterski, ani też zasadniczo nie ciąży na nich obowiązek dania swego życia za owieczki, chyba o tyle, o ile mają udział w tej trosce o dusze. Stąd też raczej mają jakiś urząd, który należy do doskonałości, ale do stanu doskonałości nie należą.

Artykuł 7

KTÓRY STAN JEST DOSKONALSZY: ZAKONNIKÓW CZY BISKUPÓW ?

Zdaje się, że stan zakonników jest doskonalszy od stanu biskupów, bo:
1. U Mateusza czytamy: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim”1, co właśnie czynią zakonnicy. Biskupi zaś nie są do te-go obowiązani, stosownie do prawa kościelnego: „Biskupi mają zostawić swoim spadkobiercom swoje mienie posiadane lub nabyte i cokolwiek stanowi ich własność”2. Przeto zakonnicy są w doskonalszym stanie niż biskupi.
2. Doskonałość raczej polega na miłości Boga niż na miłości bliźniego. Lecz stan zakonników zmierza wprost do miłowania Boga; stąd też, zdaniem Dionizego: „bierze swoją nazwę od służby i czci Bogu”3. Natomiast stan biskupów bodajże ma na celu miłowanie bliźniego, jako że biskupi mają nadzór i troskę o niego; Augustyn od tej właśnie ich roli wywodzi ich nazwę4. A więc stan zakonny jest chyba doskonalszy niż biskupi.
3. Stan zakonny jest nastawiony na życie kontemplatywne, a ono jest ważniejsze niż życie czynne. Otóż stan biskupi jest nastawiony na życie czynne; mówi bowiem Grzegorz: „Chcąc być pożytecznym dla bliźnich życiem czynnym, Izajasz pragnął być kaznodzieją; natomiast Jeremiasz czynił sprzeciwy i nie chciał, by go przeznaczono do kaznodziejstwa, bo pragnął życiem kontemplatywnym stale jednoczyć się miłością ze swym Stwórcą”5. Wydaje się więc, że stan zakonny jest doskonalszy niż biskupi.

Wbrew temu: Nikomu nie wolno przechodzić ze stanu wyższego do niższego, byłoby to bowiem: „Oglądaniem się wstecz”6. Może jednak ktoś przejść ze stanu zakonnego do stanu biskupiego. Prawo kościelne postanawia: „Konsekracja zmienia mnicha w biskupa”7. Przeto stan biskupów jest doskonalszy niż zakonników.

Odpowiedź: Według Augustyna: „Działający zawsze jest doskonalszy od odbierającego działanie”8. Otóż gdy chodzi o doskonałość i jej udzielanie, zdaniem Dionizego biskupi występują jako „doskonalący”, natomiast zakonnicy zachowują się jako „doskonaleni”9: przy czym pierwsze należy do działania, a drugie do odbierania. A więc jest jasne, że stan doskonałości pełniej ziszcza się w biskupach niż zakonnikach.

Na 1. Wyrzeczenie się własnego majątku można dwojako rozumieć: po pierwsze, gdy się go dokonuje w rzeczywistości. W tym znaczeniu doskonałość nie polega na nim istotnie, ale, jak wyżej powiedziano10, jest ono jednym z narzędzi do jej osiągnięcia. I dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, żeby stan doskonałości był bez wyrzeczenia się własnego majątku, tak samo jak i bez innych zewnętrznych praktyk.

Po drugie można je rozumieć jako gotowość ducha, gdy mianowicie człowiek w razie potrzeby gotów jest wszystko porzucić lub rozdać. I to należy wprost do doskonałości. Augustyn tak to wyraża: „Pan nasz uczy synów mądrości, jak mają pojmować sprawiedliwość, mianowicie że ona nie polega ani na wstrzymaniu się od jedzenia, ani na jedzeniu, ale na znoszeniu braków z równowagą ducha”11. To samo pisze Apostoł: „Umiem i ubogim być, umiem i obfitować”12. A przede wszystkim biskupi są obowiązani do tego, żeby w razie potrzeby dla czci Boga i zbawienia swojej owczarni wzgardzili całą swoją majętnością: albo rozdzielając ją ubogim swojej diecezji, albo „z radością przyjmując rabunek swojego mienia”13.

Na 2. Bodźcem, skłaniającym biskupów do troski o to, co należy do miłowania bliźniego, jest obfitość miłości Boga. Stąd to Pan Jezus najpierw pytał Piotra, czy Go miłuje, a dopiero potem powierzył mu pieczę nad owczarnią. Grzegorz tak o tym pisze: „Jeśli piecza nad owczarnią jest znakiem miłowania, to każdy kto mając do tego odpowiednie cnoty odmawia pasienia owczarni Boga, daje przez to dowód, że nie miłuje Najwyższego Pasterza”14. Zaś znakiem większej miłości jest chęć służenia innym z miłości do przyjaciela, niż chęć służenia samemu przyjacielowi.

Na 3. Grzegorz tak na to odpowiada: „Biskupi niech się wybijają w działaniu; nade wszystko jednak niech się oddają kontemplacji”15; a mają się jej oddawać nie tylko ze względu na nich samych, ale także ze względu na nauczanie innych. Dlatego tenże Grzegorz pisze: „Do mężów doskonałych, którzy z głębin kontemplacji wracają do działania, stosują się słowa psalmu: Przekazują pamięć o Twej dobroci”16.

Artykuł 8

CZY KAPŁANI-DUSZPASTERZE I ARCHIDIAKONI SĄ NA WYŻSZYM STOPNIU DOSKONAŁOŚCI NIŻ ZAKONNICY ? /6/

Zdaje się, że również kapłani-duszpasterze i archidiakoni są na wyższym stopniu doskonałości niż zakonnicy, bo:

1. Chryzostom pisze: „Jeśli mi pokażesz takiego mnicha, jakim, mówiąc przesadnie, był Eliasz, to i tak nie można go porównać z tym, kto poświęciwszy się ludowi i zmuszony dźwigać grzechy wielu trwa mimo wszystko niewzruszony i nieustraszony”; a nieco niżej dodaje: „Gdyby mi ktoś dał do wyboru, w czym miałbym sobie bardziej podobać: w godności kapłańskiej czy w samotności mnichów, bez porównywania wybrałbym to pierwsze”1. A w innym miejscu tak pi-sze: „Gdyby ktoś porównał trudy dobrze sprawowanego kapłaństwa z poświęceniami mnicha, taką znajdzie między nimi przepaść, jaka istnieje między prywatną osobą a królem”2. Wydaje się więc, że kapłani oddani duszpasterstwu są doskonalsi od zakonników.

2. Augustyn tak pisze: „Niech roztropny zakonnik pomyśli nad tym, że w tym życiu, a zwłaszcza w obecnym czasie, nic nie jest tak trudne, tak znojne i niebezpieczne, jak urząd biskupa, kapłana i diakona; z drugiej strony wobec Boga nic nie jest tak

szczęśliwe, jeśli tylko jest to spełniane zgodnie z wolą naszego Rozkazodawcy”3. A więc zakonnicy nie są doskonalsi niż kapłani i diakoni.
3. Tenże Augustyn tak jeszcze pisze: „Należy głęboko boleć na tym, że my wbijamy w zgubną pychę mnichów, a księży uważamy za godnych wielkiego poniżenia, gdy wyrażamy się: zły mnich jest tyle wart, co dobry ksiądz, gdy tymczasem nawet dobry mnich nie zawsze nadaje się na dobrego księdza”4; a nieco przedtem napisał: „Nie należy umożliwiać sługom Bożym”, t j. mnichom, [którzy porzucają swój stan i chcą być księżmi], „aby nie sądzili, że łatwiej będą wybrani do tego, co lepsze”, tj. do kapłaństwa, „gdy staną się gorszymi", tj. gdy porzucą swój stan5. Wydaje się przeto, że ci, co są w stanie kapłańskim, są doskonalsi niż zakonnicy.
4. Nie wolno przechodzić ze stanu wyższego do niższego. Lecz ze stanu zakonnego wolno przejść na urząd kapłana zatrudnionego w duszpasterstwie; bo-wiem według dekretu papieża Gelazego: „Jeśliby jakiś mnich zasługami czcigodnego życia nadawał się na kapłana, a opat, pod którego władzą ów mnich walczy dla Chrystusa, prosiłby biskupa o wyświęcenie go na kapłana, biskup powinien to uczynić w miejscu przez siebie wybranym”6. A Hieronim pisze do mnicha Rustyka: „Tak żyj w klasztorze, abyś zasłużył sobie na godność kapłana”7. Przeto kapłani pracujący w duszpasterstwie i archidiakoni chyba są doskonalsi niż zakonnicy.
5. Jak z powyższych wiadomo8, biskupi są w doskonalszym stanie niż zakonnicy. Lecz kapłani-duszpasterze i archidiakoni ze względu na pracę w duszpa-sterstwie bardziej są podobni do biskupów niż zakonnicy. A więc mają też i więcej doskonałości.
6. Według Filozofa: „Cnota polega na tym, co trudne i dobre”9. Trudniej jednak jest dobrze żyć na urzędzie kapłana-duszpasterza lub archidiakona, niż w stanie zakonnym. A więc kapłani-duszpasterze lub archidiakoni odznaczają się większą cnotą niż zakonnicy.

Wbrew temu prawo kościelne tak postanawia: „Gdy ktoś w swoim kościele zarządza parafią pod okiem biskupa i prowadzi życie świeckiego duchownego, a pod natchnieniem Ducha Świętego chce zbawić się, żyjąc w jakimś klasztorze lub pod jakąś regułą kanoniczną, z uwagi na to, że kieruje się prywatnym prawem, nie ma żadnej podstawy, by mu w tym przeszkadzało prawo publiczne”10. Lecz nikt nie kieruje się prawem Ducha Świętego, nazwanym tu ‘prywatnym prawem’, jak tylko ku czemuś doskonalszemu. A więc wydaje się, że zakonnicy są doskonalsi niż archidiakoni lub kapłani-duszpasterze.

Odpowiedź: Pytając o wyższość jednych nad drugimi i porównując ich ze sobą, bierzemy pod uwagę nie to, co jest im wspólne, ale to, co ich różni. Otóż gdy chodzi o kapłanów-duszpasterzy i archidiakonów, należy w nich uwzględnić: stan, święcenia i urząd. Ze względu na stan są świeckimi; ze względu na święcenia są kapłanami lub diakonami; ze względu na urząd mają powierzone obowiązki duszpasterskie.
Jeżeli z drugiej strony weźmiemy zakonnika pod względem stanu, który jest także diakonem lub kapłanem z racji przyjętych święceń i duszpasterzem z racji piastowanego urzędu — wielu przecież mnichów i kanoników regularnych z urzędu zajmuje się duszpasterstwem — to pod względem stanu góruje [nad kapłanami i archidiakonami], zaś pod względem święceń i urzędu jest im równy. — Jeżeli

zakonnik różni się od nich stanem i urzędem, a ma te same święcenia — wielu przecież zakonników jest kapłanami i diakonami, a nie zajmuje się duszpasterstwem — to pod względem stanu góruje nad nimi; pod względem urzędu jest od nich niższy, a pod względem święceń jest im równy. — Należy więc zbadać, komu dać pierwszeństwo i co uznać za ważniejsze: stan czy urząd.

Żeby na to odpowiedzieć, trzeba wziąć pod uwagę dwa czynniki: dobroć i trudność. Jeżeli więc porównujemy stan z urzędem pod względem dobroci (tj. wewnętrznej wartości), to stan zakonników stoi wyżej od urzędu kapłana-duszpasterza lub archidiakona. Uzasadnia się to tym, że zakonnik nakłada na całe swoje życie obowiązek dążenia do doskonałości; natomiast kapłan-duszpasterz lub archidiakon nie nakłada na całe swoje życie obowiązku pracowania w dusz-pasterstwie tak jak biskup. Nie należy też do niego, tak jak do biskupa, naczelna piecza nad owcami, ale jak powiedziano11, obowiązki jego urzędu są ograniczone do określonego terytorium i do określonych posług duszpasterskich. Stąd też stosunek stanu zakonnego do urzędu piastowanego przez kapłana-duszpasterza lub archidiakona jest taki, jaki jest między: ‘powszechne’ a ‘poszczególne’, oraz jaki jest między całopaleniem a ofiarą, która zdaniem Grzegorza12, w zestawieniu z całopaleniem, jest niższego rzędu. Dlatego prawo kościelne postanawia: „Biskupi powinni pozwalać na wstępowanie do klasztoru księżom, którzy chcą zostać mnichami, jako że pragną prowadzić życie doskonalsze”13. — W tym jednak porównaniu bierzemy pod uwagę rodzaj podjętych dzieł. Bo gdy chodzi o osoby, które się ich podejmują, to o pierwszeństwie czy wyższości stanowi miłość. Może więc być tak, że podjęte dzieło ze swego rodzaju jest niższego rzędu, jest jednak bardziej zasługujące, jeśli jest wykonywane z większą miłością.

Natomiast jeśli porównamy trudności towarzyszące dobremu prowadzeniu życia w zakonie i na urzędzie, któremu powierzono obowiązki duszpasterskie, to trudniej jest prowadzić dobre życie, gdy się pracuje w duszpasterstwie, a to z powodu czyhających z zewnątrz niebezpieczeństw; jakkolwiek życie w zakonie jest znowu trudniejsze pod względem samego rodzaju podjętego dzieła, mianowicie z powodu ostrości praktyk nałożonych regułą zakonną.

Jeżeli zaś zakonnik nie ma żadnych święceń, np. bracia laicy zakonni, to jest jasne, że osoba wyświęcona na kapłana czy diakona stoi wyżej od takiego za-konnika, a to ze względu na wielką godność święceń; przez święcenia bowiem człowiek jest powołany do sprawowania najświętszych posług, które świadczy samemu Chrystusowi w Sakramencie Ołtarza; to zaś wymaga większej wewnętrznej świętości niż ta, jakiej wymaga stan zakonny. Stąd to Dionizy tak powiada: „Zakonnicy winni iść w ślady kapłanów i na ich wzór wzbijać się ku Bogu”14. Dlatego, z zachowaniem tych samych okoliczności, ciężej grzeszy osoba duchowna, która otrzymała święcenia, gdy czyni coś przeciwnego świętości, niż jakiś zakonnik nie mający żadnych święceń, mimo że zakonnik laik jest obowiązany zachowywać praktyki przepisane regułą, do czego nie są zobowiązani ci, co otrzymali święcenia.

Na 1. Na przytoczone teksty Chryzostoma można by tak krótko odpowiedzieć: Nie chodzi w nich o pracujących w duszpasterstwie kapłanów niższego rzędu, ale o biskupa, który nosi miano arcykapłana-arcypasterza; zgadza się to z celem tego dzieła, w którym pociesza siebie i Bazylego z powodu powołania ich na biskupów.

Zostawmy to jednak na boku. Odpowiedź inna jest taka: Chryzostom ocenia jednych i drugich od strony trudności. Nieco wyżej bowiem napisał: „Wtedy dopiero kapitan zasługuje na miano dobrego kapitana, gdy zdoła wyprowadzić okręt z burzy”15, a następnie postawił wniosek podany w zarzucie o mnichu, że „nie można go porównać z tym, kto poświęciwszy się ludowi ... trwa nieustraszenie”; do tego dodaje powód: „bo czy w spokoju, czy w burzy panował nad sobą”. Z czego można wyciągnąć taki tylko wniosek, że stan kapłana sprawującego duszpasterstwo jest bardziej niebezpieczny niż stan mnicha; zachowanie bowiem niewinności w większym niebezpieczeństwie jest znakiem większej cnoty. Ale i wstąpienie do zakonu dla uniknięcia niebezpieczeństw jest też świadectwem wielkiej cnoty. Stąd Chryzostom nie pisze, że „wolałby należeć do grona kapłanów niż do grona samot-nych mnichów”, ale że „miałby większe upodobanie” raczej w pierwszym niż w drugim, bo to jest dowodem większej cnoty.
Na 2. Także i ten tekst Augustyna wyraźnie ujmuje rzecz od strony trudności, która, jak powiedziano16, ukazuje wielkość cnoty u tych, którzy prowadzą życie zgodnie ze swoim powołaniem.
Na 3. W tym tekście Augustyn, porównując mnichów z księżmi, bierze pod uwagą przepaść, jaką powoduje mieć lub nie mieć święceń; nie bierze zaś pod uwagę różnicy między życiem zakonnym a świeckim.
Na 4. Ci, którzy ze stanu zakonnego zostali skierowani do pracy w duszpasterstwie i już przedtem mieli święcenia kapłańskie, otrzymują coś, czego nie mieli przedtem, mianowicie urząd i obowiązek duszpasterzowania; nie porzucają jednak tego, co przedtem mieli, mianowicie stanu zakonnego. Prawo kościelne tak postanawia: „Co do zakonników, którzy długo przebywali w zakonie, stanowimy, że w wypadku przyjęcia przez nich święceń, nie powinni zrywać z poprzednią formą życia”17. Natomiast kapłani pracujący w duszpasterstwie i archidiakoni, wstępując do zakonu, porzucają pracę w duszpasterstwie, by osiągnąć doskonałość stanu. I już samo to ukazuje wielką wartość życia zakonnego.

Jeśli zaś zakonnicy laicy są powołani do grona księży i do przyjęcia święceń, to jest oczywiste, że — jak już powiedziano18 — przez to są podniesieni ku czemuś wyższemu i lepszemu. Wskazuje na to sam sposób wyrażania się; np. słowa Hieronima: „Tak żyj w klasztorze, abyś zasłużył sobie na godność kapłana”19.
Na 5. Kapłani-duszpasterze i archidiakoni są bardziej podobni do biskupa niż zakonnicy pod jednym względem, mianowicie co do duszpasterstwa, które sprawują na mocy zlecenia i w sposób ograniczony. Natomiast co do wieczystego zobowiązania wymaganego do stanu doskonałości, jak widać z powyższych20 bardziej podobni do biskupa są zakonnicy.
Na 6. Różne mogą być trudności: albo stanowi je samo podjęte dzieło, i wtedy trudność powiększa doskonałość cnoty, albo stanowią ją zewnętrzne przeszkody. Ta trudność zmniejsza niekiedy doskonałość cnoty, np. gdy ktoś nie kocha na tyle cnoty, żeby chciał usuwać przeszkody stojące na drodze do niej, stosownie do słów Apostoła: „Każdy, kto staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia”21. Niekiedy zaś jest znakiem doskonałości cnoty, np. gdy ktoś napotyka na niespodziewane i nieuniknione przeszkody na drodze do cnoty, które jednak nie odstraszają go od niej. W stanie zakonnym trudność jest większa ze strony samych podjętych dzieł; natomiast dla tych,

którzy w jakikolwiek sposób żyją na świecie, trudność jest większa ze strony przeszkód stojących na drodze do cnoty; ale tych zakonnicy przezornie uniknęli.

ZAGADNIENIE 185
STAN BISKUPI

Z kolei należy zastanowić się nad tym, co dotyczy stanu biskupów. Narzuca się tu osiem pytań: l. Czy wolno ubiegać się o biskupstwo? 2. Czy wolno odmówić na zawsze przyjęcia biskupstwa? 3. Czy na biskupstwo trzeba wybierać ludzi lepszych? 4. Czy biskup może wstąpić do zakonu? 5. Czy wolno mu cieleśnie opuścić swoją owczarnię? 6. Czy może mieć coś na własność? 7. Czy grzeszy ciężko nie rozdając ubogim dóbr kościelnych? 8. Czy zakonnicy powołani do biskupstwa mają obowiązek zachowywania reguły zakonnej?

Artykuł 1

CZY WOLNO UBIEGAĆ SIĘ O BISKUPSTWO ?

Zdaje się że wolno ubiegać się o biskupstwo, bo:
1. Apostoł pisze: „Ten, kto ubiega się o bisupstwo, pragnie podjąć się dobrego zadania”1. Lecz pragnienie podjęcia się dobrego zadania jest godziwe i chwalebne. A więc ubieganie się o biskupstwo jest chwalebne.
2. Jak już ustalono2, stan biskupi jest doskonalszy niż stan zakonny. Lecz godne pochwały jest to, że ktoś pragnie wstąpić do stanu zakonnego. A więc również i to jest godne pochwały, że ktoś ubiega się o wyniesienie go na biskupstwo.
3. W Księdze Przysłów czytamy: „Naród przeklina kryjących swe zboże, błogosławi zaś tych, co sprzedają”3. Lecz kto nadaje się na biskupstwo ze względu na swoje życie i wiedzę, a uchyla się od niego, wydaje się ukrywać duchowe zboże; natomiast kto podejmuje się biskupstwa, wchodzi w stan umożliwiający mu rozdawanie zboża duchowego. Przeto ubieganie się o biskupstwo jest chyba rzeczą chwalebną, zaś uchylanie się od niego jest godne nagany.
4. Pismo św. mówi nam o postępowaniu świętych, chcąc nam je stawić za wzór, stosownie do słów Apostoła: „Cokolwiek jest napisane, dla naszej nauki jest napisane”4. Otóż w Piśmie św. czytamy o Izajaszu5, że on poświęcił się kaznodziejstwu, które w szczególny sposób należy do biskupów. Ubieganie się przeto o biskupstwo jest chyba godne pochwały.

Wbrew temu Augustyn pisze: „Nawet gdy ktoś godnie sprawuje wyższe stanowisko, bez którego nie mogą się obejść rządy nad ludem, to jednak ubieganie się o nie jest nieprzyzwoitością” 6.

Odpowiedź: W biskupstwie należy uwzględnić trzy rzeczy: Po pierwsze to, co jest w nim naczelne i co jest jego celem, mianowicie posługa biskupia, która ma na uwadze dobro [duchowe] bliźnich, stosownie do słów: „Paś owce moje”7. — Po drugie,

wysokie stanowisko, jako że biskup jest wyniesiony ponad innych, stosownie do słów: „Sługa wiemy i roztropny, którego pan postawił nad swoją czeladzią”8. — Po trzecie to, co jest następstwem powyższych, mianowicie uszanowanie, cześć i dostatek dóbr doczesnych, stosownie do słów: „Prezbiterzy, którzy dobrze kierują wspólnotą, zasługują na podwójną cześć [tj. wynagrodzenie]”9.

Jest jasne, że ubieganie się o biskupstwo ze względu na związane z nim zaszczyty i dobra materialne jest niedozwolone, bo jest znakiem pożądliwości lub złej ambicji. Stąd to Pan Jezus gani faryzeuszów za to, że „lubią zaszczytne miejsce na ucztach i pierwsze krzesła w synagogach. Chcą, by ich pozdrawiano na rynkach i żeby ludzie nazywali ich Rabbi”10.

Dalej, ubieganie się o biskupstwo ze względu na wysokie stanowisko jest zuchwalstwem. Stąd to Pan Jezus gani apostołów ubiegających się o naczelne miejsce, mówiąc: „Wiecie, że władcy narodów uciskają je”11. W związku z tymi słowami Chryzostom powiada: Przez to „daje do zrozumienia, że pożądanie naczelnego stanowiska trąci pogaństwem. I tym przyrównaniem do pogan leczy ich zapalczywą duszę”12.

Natomiast pragnienie służenia bliźnim posługą jest samo w sobie cnotliwe i godne pochwały. Ponieważ jednak z tą posługą biskupią łączy się wysokie stanowisko, dlatego, jak się wydaje, byłoby zuchwalstwem ubieganie się o władzę nad innymi po to, żeby podwładnym służyć posługą, chyba że zachodzi oczywista konieczność. Grzegorz tak o niej pisze: „W pierwszych wiekach ubieganie się o biskupstwo było godne pochwały, bo nie było wątpliwości, że jego przyjęcie narażało na cięższe prześladowania”13. Z tego powodu niełatwo było znaleźć takiego, kto by chciał podjąć się takiego obowiązku; podejmował się go tylko ktoś wiedziony gorliwością i miłością oraz tknięty przez Boga. Tak jak Izajasz, o którym Grzegorz pisze, że „pragnąc służyć bliźniemu, ubiegał się chwalebnie o możność kaznodziejstwa”14. — Wszelako każdy może bez zuchwalstwa pragnąć spełniania takowej posługi, gdyby mu wypadło być na tym stanowisku, lub także gdyby był uznany za godnego sprawowania takowych posług, pod warunkiem, że pragnie spełniania dobrej posługi, a nie zaszczytów i władzy. Dlatego Chryzostom pisze: „Zacną rzeczą jest pragnienie spełniania dobrej posługi. Pożądanie zaszczytów i władzy jest znakiem próżności. Zaszczyty bowiem szukają tego, kto przed nimi ucieka, a uciekają od tego, kto ich pożąda”15.

Na 1. Grzegorz tak na to odpowiada: „Apostoł wypowiedział te słowa w czasie, kiedy ci, co stali na czele ludu Bożego pierwsi szli na męczeństwo”16. Wobec tego o biskupstwo można było się ubiegać li tylko ze względu na podjęcie się dobrego zadania. Augustyn pisze na ten temat: Apostoł, mówiąc „‘Kto ubiega się o biskupstwo, pragnie podjąć się dobrego zadania’, chce wyjaśnić czym jest biskupstwo, mianowicie że jest nazwą posługi a nie zaszczytu. Bowiem nazwa bis-kup, biskupowanie, jest pochodzenia greckiego i oznacza nadzór, nadzorowanie, baczne czuwanie. Co daje do myślenia, że nie jest biskupem ten, kto lubi władać, a nie lubi służyć innym"; a nieco przedtem napisał: „W tym życiu nie należy kochać zaszczytów czy samej władzy, bo wszystko, co jest pod słońcem, to marność, ale samą posługę, dla której są zaszczyty i władza”17. — A jednak, jak pisze Grzegorz, Apostoł „chwaląc to pragnienie” podjęcia się dobrego zadania „równocześnie odstrasza od tego, co chwalił, gdy dodaje:

‘Biskup winien być nienaganny’, jakby chciał powiedzieć: Pochwalam to, że się ubiegacie, ale wpierw winniście znać to, o co się ubiegacie”18.
Na 2. Nie można kłaść stanu zakonnego na równi ze stanem biskupim z dwóch powodów: pierwszy, bo stan biskupi wymaga wpierw doskonałości życia; świadczy o tym to, że Pan Jezus, nim powierzył Piotrowi urząd pasterski, postawił mu pytanie czy Go miłuje bardziej niż inni19. Natomiast stan zakonny nie wymaga wpierw doskonałości, jako że jest dopiero drogą do niej. Stąd też Pan Jezus nie wyraził się: „Jeśli jesteś doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz”, ale wyraził się: „Jeśli chcesz być doskonały”20. Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że jak twierdzi Dionizy21, doskonałość należy czynnie do biskupa jako do ‘doskonalącego’, a do zakonników należy biernie jako do ‘doskonalonych’. Żeby zaś ktoś mógł innych prowadzić do doskonałości, musi wpierw sam być doskonały; nie wymaga się jednak tego od człowieka, którego dopiero trzeba prowadzić do doskonałości. Otóż uważać się za doskonałego jest zuchwalstwem; nie jest zaś nim, gdy się dąży do doskonałości.
Drugi, bo ten, kto obiera stan zakonny, poddaje siebie innym dla zyskania dóbr duchowych, a to wolno każdemu. Mówi bowiem Augustyn: „Nikomu nie wolno zabraniać poznawania prawdy, bo to jest zajęcie godne pochwały”22. Natomiast ten, kto jest powołany do stanu biskupiego, otrzymuje wysokie stanowisko po to, żeby miał pieczę nad innymi. Nikt zaś nie powinien sięgać po tak wysokie stanowisko dla siebie, stosownie do słów: „Nikt sam sobie nie bierze tej godności, lecz tylko ten, kto jest powołany przez Boga”23. Chryzostom tak przestrzega: „Pożądanie naczelnej władzy w Kościele ani nie jest uczciwe, ani pożyteczne. Czy człowiek mądry zechciałby dobrowolnie oddać się na służbę i narażać się na niebezpieczeństwo zdawania rachunku za cały Kościół? Chyba tylko taki, kto nie boi się sądu Boga, nadużywając naczelnej władzy kościelnej do celów świeckich i zamieniając ją na instytucję świecką”24.
Na 3. Rozdawanie chleba duchowego ma się dokonywać nie według widzimisię kogokolwiek, ale w pierwszym rzędzie według postanowienia i zarządzenia Boga, a dopiero w drugim rzędzie według postanowienia najwyższych dostojników Kościoła; w ich to imieniu Apostoł powiada: „Niech uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych”25. Nie można więc zarzucać ukrywania duchowego chleba temu, kto nie jest z urzędu zobowiązany do jego rozdawania, ani też mu tego przełożeni nie zlecili: taki jest bez winy, jeśli nie upomina innych ani nie sprawuje rządów nad nimi. Wtedy można komuś zarzucić owo ukrywanie, gdy zaniedbuje rozdawania, chociaż to do niego z urzędu należy, lub gdy uporczywie odmawia przyjęcia powierzonego urzędu. Stąd to Augustyn pisze: „Miłość prawdy szuka świętego spokoju; przynaglająca miłość podejmuje nałożony obowiązek. A gdy nikt tego ciężaru nie nakłada, należy oddać się zdobywaniu i rozważaniu prawdy; ale jeśli go ktoś nałoży, należy go podjąć ze względu na przynaglającą miłość”26.
Na 4. Grzegorz tak na to odpowiada: „Izajasz, który chciał być posłany, najpierw był oczyszczony żarzącym się kamykiem z ołtarza27. Chodziło o to, żeby nikt nie odważył się podejmować świętego posługiwania bez uprzedniego oczyszczenia. A ponieważ niełatwą rzeczą jest ocenić siebie i wiedzieć, czy się ma czyste serce, dlatego bezpieczniej jest uchylać się od obowiązku kaznodziejstwa”28.

Artykuł 2

CZY WOLNO STANOWCZO ODMÓWIĆ PRZYJĘCIA POWIERZONEGO BISKUPSTWA ?

Zdaje się, że wolno stanowczo odmówić przyjęcia powierzonego biskupstwa, bo:

1. Grzegorz tak pisze: „Chcąc być pożytecznym dla bliźnich życiem czynnym, Izajasz pragnął być kaznodzieją; natomiast Jeremiasz czynił sprzeciwy i nie chciał, by go przeznaczono do kaznodziejstwa, bo pragnął życiem kontemplatywnym stale jednoczyć się miłością ze swoim Stwórcą”1. Otóż nie popełnia grzechu człowiek, który nie chce porzucić dóbr wyższych dla niższych. A ponieważ, jak widać z powyższych2, miłość do Boga ma wyższość nad miłością do bliźniego, a życie kontemplatywne — nad życiem czynnym, dlatego wydaje się, że nie popełnia grzechu ten, kto stanowczo odmawia przyjęcia biskupstwa.
2. Według Grzegorza: „Niełatwo jest ocenić siebie i wiedzieć, czy się ma czyste serce; nikt też nie powinien podejmować się świętego posługiwania wpierw się nie oczyściwszy”3. Zatem człowiek, który nie czuje się czystym, nie powinien przyjmować godności biskupa i to zawsze, ilekroć mu się ją powierza.
3. Hieronim pisze o św. Marku, że „po przyjęciu wiary, jak wieść niesie, odciął sobie wielki palec u ręki, by się stać niezdatnym do kapłaństwa”. /7/ Są też ludzie, którzy składają ślub, że nigdy nie przyjmą godności biskupiej. Lecz na to samo wychodzi: postawić przeszkodę czemuś, co i odmówić czegoś stanowczo. Wydaje się więc, że można bez grzechu odmówić stanowczo przyjęcia godności biskupa.

Wbrew temu jest taka wypowiedź Augustyna: „Gdy matka Kościół zażąda od nas jakiejś usługi, nie powiniliście odmawiać dla osobistej wygody, ale winniście ją podjąć bez nadymania się pychą"; i zaraz dodaje: „Nie stawiajcie wyżej waszego spokoju nad potrzeby Kościoła. Zastanów się jak będą się rodzić dzieci Boże, jeśli nie znajdą się dobrzy ludzie, którzy by zechcieli rodzicielce służyć pomocą?”4.

Odpowiedź: Mówiąc o przyjmowaniu biskupstwa należy wziąć pod uwagę po pierwsze to, czego człowiek ma pragnąc z własnej woli; po drugie to, co człowiek ma czynić z woli drugiego. Odpowiadamy więc tak: Tym, o co człowiek przede wszystkim z własnej woli winien się troszczyć, jest jego osobiste zbawienie. Natomiast troska o zbawienie innych, której człowiek pragnie się podjąć, jak już wyżej powiedziano5, ma się dokonywać według wskazań i zarządzeń odpowiedniej władzy. Stąd też jak ubieganie się o rządy nad innymi świadczy o nieuporządkowaniu woli, tak też znakiem tegoż nieuporządkowania jest stanowcza odmowa przyjęcia obowiązku rządzenia innymi, gdy przełożeni ów obowiązek nakładają, a to z dwóch powodów :

Pierwszy, bo to jest sprzeczne z miłością bliźnich, których potrzebom człowiek winien służyć w każdym miejscu i czasie. Augustyn tak to jędrnie wyraża: „Przynaglająca miłość podejmuje nałożony obowiązek”6.

Drugi, bo to sprzeciwia się pokorze, dzięki której człowiek poddaje się poleceniom przełożonych. Tak o tym pisze Grzegorz: „Wtedy pokora jest prawdziwa w oczach Boga, gdy nie odmawia uporczywie poddania się temu, co nakazano dla pożytku innych”7.

Na 1. Chociaż zasadniczo i bezwzględnie życie kontemplatywne ma wyższość nad czynnym, a miłość Boga — nad miłością bliźniego, to jednak z drugiej strony dobro wspólnoty należy stawiać nad dobro jednostki. Stąd to Augustyn nawołuje: „Nie stawiajcie wyżej waszego spokoju nad potrzeby Kościoła”8. Zwłaszcza że to z miłości do Boga ten i ów podejmuje się troski o owieczki Chrytusowe. I dlatego Augustyn — wyjaśniając słowa „Paś owce moje”9 — tak powiada: „Niech dowodem miłości będzie pasienie Pańskiej owczarni, tak jak zaparcie się Pasterza było znakiem strachu”10. Zresztą biskupi, podejmując życie czynne, nie porzucają życia kontemplatywnego, jak o tym mówi Augustyn: „Jeśli nałożono ci ciężar obowiązków pasterskich, to nie tak, żebyś przestał rozkoszować się prawdą”11, na czym właśnie polega kontemplacja.

Na 2. Nie ma obowiązku słuchania przełożonego, gdy on nakazuje coś niedozwolonego. Jasne to z tego, co wyżej powiedziano o posłuszeństwie12. Może więc tak się zdarzyć, że ten, komu powierzono godność biskupa, widzi w sobie coś, co mu nie pozwala przyjąć tej godności. Niekiedy tę przeszkodę może usunąć ten, komu powierzono obowiązki duszpasterskie; dajmy na to, gdyby miał zamiar popełnienia grzechu, od którego może odstąpić. Taka więc przeszkoda nie uspra-wiedliwia odmowy przyjęcia, i w końcu należy być posłusznym przełożonemu powierzającemu obowiązek.

Niekiedy zaś tej przeszkody zabraniającej przyjąć obowiązki duszpasterskie nie może usunąć ten, komu je powierzono, ale może to uczynić przełożony, który je powierza, np. gdyby chodziło o nieprawidłowość (irregularitas) /8/ lub klątwę. W tym wypadku winno się tę przeszkodą wyjawić przełożonemu powierzającemu te obowiązki. A gdyby on zgodził się usunąć przeszkodę, należy pokornie być mu posłusznym [i przyjąć obowiązek]. Stąd to, gdy Mojżesz powiedział: „Wybacz, Panie, ale ja nie jestem wymowny i to od urodzenia”, Pan mu odpowiedział: „Ja będę przy twoich ustach i pouczę cię, co masz mówić”12.

Niekiedy wreszcie przeszkody nie może usunąć ani ten, kto powierza obowiązek, ani ten, komu go powierzono; np. gdy arcybiskup nie ma władzy dyspenzowania od nieprawidłowości. W takim wypadku podwładny, gdy ciąży na nim nieprawidłowość, nie powinien być posłuszny biskupowi nakazującemu mu przyjęcie biskupstwa lub święceń.

Na 3. Przyjęcie biskupstwa nie jest konieczne do zbawienia; staje się jednak takowe z nakazu przełożonego. I takim to rzeczom, które w ten sposób są konieczne do zbawienia, można zgodnie z prawem postawić przeszkodę nim przyjdzie nakaz. W przeciwnym razie nie byłoby wolno zawrzeć małżeństwa po raz drugi, bo to stanowiłoby przeszkodę do przyjęcia biskupstwa lub święceń. Tego zaś nie wolno by było czynić, gdy chodzi o rzeczy istotnie do zbawienia konieczne. Stąd też św. Marek, odcinając sobie palec, nie działał sprzecznie z nakazem; być może, czynił to tknięty Duchem Świętym, bez czego nie wolno nikomu podnieść ręki na samego siebie.

Co do tego, kto złożył ślub nieprzyjmowania biskupstwa, to jego ślub jest niezgodny z prawem, jeśli przez to chciał zobowiązać się do tego, żeby nawet nie przyjąć wbrew

posłuszeństwu należnemu dla przełożonego. Jeżeli zaś przez to chce zobowiązać się do tego, że, o ile to od niego zależy, nie będzie ubiegał się o biskupstwo, ani go nie przyjmie, chyba w wypadku konieczności, to jego ślub jest zgodny z prawem, bo ślubuje, że będzie czynił to, co przystoi czynić człowiekowi.

Artykuł 3

CZY TEN, KOGO POWOŁUJE SIĘ NA BISKUPSTWO, WINIEN BYĆ LEPSZYM NIŻ INNI?

Zdaje się, że ten, kogo powołuje się na biskupstwo, winien być lepszy niż inni, bo:
1. Zamierzając powierzyć Piotrowi obowiązek pasterzowania, Pan Jezus najpierw badał, czy on Go miłuje więcej niż inni. A ponieważ przez to ktoś jest lep-szy od innych, że więcej miłuje Boga, dlatego wydaje się, że na biskupstwo należy powoływać tylko takiego, kto jest lepszy od innych.
2. Papież Symmach tak powiedział: „Tego, kto piastuje wyższą godność, należy uważać za lichotę, jeśli nie wybija się nad innych wiedzą i świętością”1. Jak widać, ten jest lepszy, kto wybija się nad innych wiedzą i świętością. A więc nie powinno się powoływać na biskupstwo kogokolwiek, ale tylko lepszego od innych.
3. W każdym rodzaju jest tak, że byty wyższe rządzą bytami niższymi; tak np. zdaniem Augustyna2 istoty duchowe rządzą rzeczami cielesnymi, a ciała wyższe rządzą ciałami niższymi. Lecz biskupa wybiera się po to, żeby sprawował rządy nad innymi. A więc winien być lepszym od innych.

Wbrew temu prawo kościelne3 postanawia: Wystarczy wybrać dobrego; nie musi się wybierać lepszego.

Odpowiedź: Powoływanie kogoś na biskupstwo stawia wymagania zarówno temu, kto jest powołany, jak i temu, kto powołuje. Ze strony tego, kto powołuje — czy jest nim ten, kto wybiera, czy ten, kto obsadza — wymaga się, żeby wiernie szafował świętymi urzędami; a mają one być nadawane dla pożytku Kościoła, stosownie do słów: „Skoro jesteście żądni darów duchowych, starajcie się posiąść w obfitości te z nich, które się przyczyniają ku zbudowaniu Kościoła”4. Powierza się bowiem ludziom Boże urzędy nie dla ich nagradzania; nagrody winni oczekiwać w przyszłym życiu. I dlatego ten, kto ma obowiązek wybrać kogoś na biskupa lub zatroskać się o ten wybór, nie musi powołać na tę godność zasadniczo lepszego, tzn. tego, w kim jest większa miłość, ale lepszego do zarządzania Kościołem, a więc takiego, który by mógł Kościół nauczać, bronić i nim zarządzać w pokoju. Stąd to Hieronim skarży się na niektórych, że „nie dają Kościołowi ludzi, o których wiedzą, że mogliby jak filary budować i podtrzymywać Kościół, ale albo swoich ulubieńców, albo pochlebców, albo protegowanych przez możnych, albo — że już przemilczę najgorsze — takich, którzy wdarli się w szeregi duchowieństwa drogą przekupstwa”5. Tacy nie patrzą na wartość i przydatność człowieka, ale mają na uwadze względy osobiste, co w takich wypadkach jest ciężkim grzechem. Stąd też glosa Augustyna do słów: „Bracia moi, nie kierujcie się względem na osoby” itd.6 tak powiada: „Jeżeli tę różnicę między

staniem a siedzeniem [o której ów tekst mówi], odniesiemy do obsadzania stanowisk kościelnych, to nie należy bynajmniej uważać za grzech lekki tego, że my wierzący w Pana chwały kierujemy się owym względem na osoby. Nikt nie będzie patrzył obojętnie, widząc jak wybiera się bogatego na stanowisko kościelne, a gardzi się ubogim, który jest mężem wiedzy i świętości”7.

Ze strony tego, kto jest powołany, nie wymaga się, żeby on uważał się za lepszego od innych, bo to byłoby znakiem pychy i zuchwalstwa; wystarczy, że nie widzi w sobie niczego, co by mu nie pozwalało przyjąć godności biskupa. Stąd też Piotr, zapytany przez Pana, czy Go miłuje bardziej niż inni, w swojej odpowiedzi nie wyniósł się ponad innych, ale odpowiedział po prostu, że miłuje Chrystusa.

Na 1. Pan znał Piotra i wiedział, że z Jego daru nadaje się on do rządzenia Kościołem także i pod innymi względami. I dlatego szukał u niego większej miłości, by pokazać, że jeśli już człowiek ma wymagane wartości i zdolności do rządzenia Kościołem, najważniejszą rzeczą, która winna go cechować, jest wybitniejsza miłość do Boga.

Na 2. W przytoczonym tekście chodzi o gorliwość tego, kto już piastuje godność biskupią, by mianowicie starał się górować nad innymi wiedzą i świętością i za takiego uchodzić. Grzegorz daje taką naukę: „Postępowanie biskupa tak dalece winno przekraczać postępowanie ludu, jak dalece życie pasterza zwykło różnić się od życia trzody”8. A gdy przed przyjęciem biskupstwa nie wybijał się nad innych, nie należy mu tego brać za złe i lekceważąco się do niego odnosić.

Na 3. Według Apostoła: „Różne są dary łaski ... rodzaje posługiwania ... i działania”9. Może więc tak być, że ktoś [w Kościele] wykazuje duże zdolności do zarządzania, nie wybija się jednak pod względem świętości. Inaczej jest z rządami porządku naturalnego; tu istota wyższa w porządku natury ma przez to samo większą zdolność do tego, by rządzić niższymi od siebie.

Artykuł 4

CZY BISKUPOWI WOLNO ZRZEC SIĘ OBOWIĄZKÓW PASTERSKICH CELEM WSTĄPIENIA DO ZAKONU ?

Zdaje się, że biskupowi nie wolno porzucić obowiązków pasterskich celem wstąpienia do zakonu, bo:

1. Nikomu nie wolno przechodzić ze stanu doskonalszego do stanu mniej doskonałego, bo to jest oglądanie się wstecz, które jest godne potępienia. Pan Jezus wyraźnie mówi: „Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego”1. Lecz jak wyżej powiedziano2, stan biskupi jest doskonalszy niż zakonny. Jak więc nie wolno wracać ze stanu zakonnego do życia na świecie, tak samo nie wolno przechodzić ze stanu biskupiego do zakonnego.
2. Porządek łaski jest godniejszy niż porządek natury. Otóż wśród rzeczy natury nie spotyka się, żeby ta sama rzecz poruszała się w przeciwnych kierunkach; np. żeby kamień według swojej natury poruszał się w dół i żeby według natury z dołu wrócił w górę, bo to niemożliwe. Lecz według porządku łaski wolno przejść ze stanu zakonnego do stanu biskupiego. A więc nie wolno czynić odwrotnie przechodząc ze stanu biskupiego do zakonnego.

3. W dziełach łaski nic nie może stać bezczynnie. A kto zaś raz został wyświęcony na biskupa, na zawsze zachowuje władzę udzielania święceń i sprawowania innych posług należących do obowiązków biskupa. Otóż ta władza chyba byłaby bezczynna u tego, kto zrzekł się urzędu biskupiego. Wydaje się więc, że biskup nie może zrzec się urzędu biskupiego i wstąpić do zakonu.

Wbrew temu nikt nie powinien być zmuszany do tego, co samo w sobie jest niedozwolone. Lecz według prawa kościelnego3 ci, którzy proszą o zwolnienie z obowiązków biskupich, muszą ustąpić po zwolnieniu. Chyba więc porzucenie obowiązków biskupich nie jest niedozwolone.

Odpowiedź: Doskonałość biskupiego stanu polega na tym, że człowiek z miłości ku Bogu zobowiązuje się do troski o zbawienie bliźnich. Stąd też tak długo jest obowiązany sprawować urząd biskupa, jak długo zdoła troszczyć się o zbawienie powierzonych mu dusz. A tej troski nie wolno mu zaniechać ani dla spokoju kontemplacji Boga, za przykładem Apostoła, który ze względu na potrzeby dusz cierpliwie znosił nawet to odwlekanie się widzenia Boga w przyszłym życiu, jak wyznaje: „Dla mnie życiem jest Chrystus, a śmierć zyskiem. Jeśli jednak życie umożliwiłoby mi owocną pracę, nie wiedziałbym, co wybrać: nęci mnie jedno i drugie. Pragnę rozstać się z życiem i być z Chrystusem, co byłoby lepsze, chociaż pozostanie przy życiu byłoby ze względu na was bardziej pożyteczne. Stąd jestem przekonany, że będę żył nadal”4; ani także dla uniknięcia wszelkiego rodzaju przeciwności, czy też zdobycia korzyści, gdyż jest napisane: „Dobry pasterz daje życie swoje za owce”5.

Bywa jednak tak, że biskup w tej trosce o zbawienie powierzonych mu dusz doznaje przeszkód; są one rozmaite: niekiedy są osobistej natury; mogą być np. wyrzuty sumienia, gdy jest zabójcą lub świętokupcą; /9/ ze strony ciała: starość lub choroba; może to być brak wystarczającej umiejętności kierowania duszpasterstwem; czy wreszcie nieprawidłowość (irregularitas), np. gdy był dwa razy żonaty. Niekiedy te przeszkody są ze strony wiernych, gdy praca dla nich nie przynosi owoców. Grzegorz tak o tym pisze: „Wtedy można znosić cierpliwie złych, gdy istnieją zarazem ludzie dobrzy, którzy by przyszli z pomocą. Gdzie jednak nie ma zgoła dobrych do pomocy, praca nad złymi Jest całkowicie bezowocna. Dlatego niejeden doskonały biskup — widząc bezowocność swoich wysiłków — zastanawia się, czy nie lepiej udać się na inne miejsce i tam z pożytkiem pracować”6. Niekiedy wreszcie powstaje przeszkoda od ludzi postronnych, gdy np. wyniesienie danej osoby na biskupstwo budzi wielkie zgorszenie”; bo jak pisze Apostoł: „Jeśli pokarm gorszy brata mego, przenigdy nie będę jadł mięsa”7; byle tylko zgorszenie nie było dziełem złośliwości niektórych ludzi, zmierzających do zdeptania wiary lub sprawiedliwości Kościoła. Z powodu takiego zgorszenia nie należy zrzekać się obowiązków pasterskich, stosownie do słów: „Zostawcie ich”, tj. tych, dla których prawda nauki Chrystusa jest zgorszeniem, „to są ślepi przewodnicy ślepych”8.

Aby jednak biskup, z wyżej wymienionych powodów mógł zrzucić z siebie ciężar rządów, które na niego włożono, musi uzyskać na to pozwolenie tego wyższego przełożonego, który mu te rządy powierzył. Papież Innocenty m tak pisze: „Choćbyś miał skrzydła, którymi byś chciał ulecieć na pustkowie, to jednak są one tak

mocno spętane więzami przykazań, że bez naszego pozwolenia nie możesz ich swobodnie do lotu rozwinąć”9. Bowiem sam tylko papież może zwolnić ze ślubu wieczystego, który z chwilą przyjęcia urzędu nakłada na biskupa obowiązek pieczy nad owieczkami.
Na 1. Doskonałość zakonna zmierza do czego innego niż doskonałość biskupia. Bowiem do zakonnej doskonałości należy staranie się wszystkimi siłami o własne zbawienie; zaś do doskonałości stanu biskupiego należy staranie się wszystkimi siłami o zbawienie innych. I dlatego jak długo ktoś może być pożyteczny dla zbawienia innych, nie może cofać się i przenieść do stanu zakonnego, by w nim zająć się jedynie osobistym zbawieniem; wszak zobowiązał się nie tylko do troski o własne zbawienie, ale także zbawienie innych. Stąd też Innocenty M powiada: „Łatwiej pozwala się na to, by zakonnik był podniesiony do biskupstwa, niż żeby biskup zszedł niżej wstępując do zakonu. Jeśli jednak nie jest już w stanie troszczyć się o zbawienie innych, lepiej Jest, że zajmie się swoim”10.
Na 2. Żadna przeszkoda nie powinna wstrzymać człowieka od troski o własne zbawienie: i to też jest główną rzeczą stanu zakonnego. Może jednak zaistnieć przeszkoda, która uniemożliwi troskę o zbawienie innych. I dlatego można powołać zakonnika do stanu biskupiego, w którym może on także dbać o swoje zbawienie. Również i biskup może przenieść się do zakonu, jeśli zaistnieje przeszkoda uniemożliwiająca mu troszczenie się o zbawienie innych. Ale gdy ustąpi przeszkoda, może z powrotem być powołany do obowiązków biskupich; np. gdy podlegający mu wierni poprawią się, zniknie zgorszenie, wróci do zdrowia, lub usunie nieumiejętność przez odpowiednie studia. Może także z powrotem być powołany, ale na inne biskupstwo, gdy był wybrany na biskupstwo drogą świętokupstwa bez jego wiedzy, zrzekł się go i wstąpił do zakonu. — Nie może zaś być z powrotem powołany na biskupstwo, gdy był z niego usunięty za popełniony występek i skazany na pobyt w klasztorze dla odbywania pokuty. Tak postanawia prawo kościelne: „Święty Sobór postanawia, żeby nigdy nie wrócił do biskupstwa ten, kto z godności biskupiej zszedł do życia klasztornego i do miejsca pokuty”11.
Na 3. Także i w rzeczach naturalnych niekiedy zdarza się, że jakaś władza z powodu zaistniałej przeszkody pozostaje bezczynna; np. z powodu choroby oka ustaje czynność patrzenia. Nic więc dziwnego, że władza biskupia jest zawieszona i nie spełnia właściwych jej czynności z powodu zaistnienia zewnętrznej przeszkody.

Artykuł 5

CZY BISKUPOWI WOLNO Z POWODU JAKIEGOŚ PRZEŚLADOWANIA OPUŚCIĆ CIELEŚNIE POWIERZONA MU OWCZARNIĘ?

Zdaje się, że biskupowi nie wolno z powodu jakiegoś prześladowania opuścić cieleśnie powierzonej mu owczarni, bo:
1. Pan Jezus tak mówi: „Najemnik, który nie jest pasterzem i do którego owce nie należą, widząc skradającego się wilka, porzuca owce i ucieka”1. Według zaś Grzegorza: „Skradanie się wilka do owiec oznacza każdego złoczyńcę i drapieżcę uciskającego wiernych i maluczkich”2. Jeżeli zatem biskup, bojąc się prześladowania

ze strony tyrana, porzuca cieleśnie powierzoną mu owczarnię, wydaje się być: „najemnikiem, który nie jest pasterzem”.
2. W Księdze Przysłów czytamy: „Synu mój, jeśliś poręczył za przyjaciela twego, uwiązałeś u obcego rękę twoją”; a nieco niżej: „Biegnij, spiesz się, zbudź przyjaciela twego”3. Co Grzegorz wyjaśniając tak pisze: „Poręczenie za przyjaciela oznacza wzięcie w opiekę znajdującej się w niebezpieczeństwie duszy bliźniego. Ktokolwiek zaś jest postawiony innym jako przykład życia, ma. nie tylko sam czuwać, ale przestrzega się go, żeby również zbudził przyjaciela”4. Ale tego czynić nie zdoła, jeśli cieleśnie porzuca owczarnię. Wydaje się więc, że biskup nie powinien z powodu prześladowania opuszczać cieleśnie swojej owczarni.
3. Do doskonałości stanu biskupiego należy staranie się o bliźnich. Temu zaś, kto na mocy ślubu wziął na siebie stan doskonałości, nie wolno całkowicie zaniechać tego, co należy do doskonałości. A więc, jak się wydaje, biskupowi nie wolno cieleśnie uchylać się od sprawowania swojego urzędu, chyba żeby w klasztorze oddał się ćwiczeniu w doskonałości.

Wbrew temu jest polecenie Pana Jezusa, dane apostołom, których następcami są biskupi: „Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego"5.

Odpowiedź: W każdym obowiązku należy brać pod u-wagę zwłaszcza cel. Otóż biskupi zobowiązują się do sprawowania obowiązku pasterskiego dla zbawienia powierzonych im owieczek. Jeśli zatem ich zbawienie wymaga osobistej obecności arcypasterza, nie powinien on cieleśnie opuszczać swej owczarni ani dla jakiejś doczesnej korzyści, ani dla uniknięcia jakiegoś niebezpieczeństwa grożącego jego osobie, jako że „dobry pasterz” winien „dać swoje życie za owce”6. Jeżeli natomiast ktoś inny może pod nieobecność arcypasterza troszczyć się o zbawienie powierzonych dusz, wówczas wolno biskupowi opuście cieleśnie owczarnię albo dla przysporzenia Kościołowi jakichś korzyści, albo z powodu niebezpieczeństwa grożącego jego osobie. Stąd też Augustyn w liście do Honorata tak pisze: „Niech słudzy Chrystusa uciekają z miasta do miasta, jeśli któryś z nich jest szczególniej ścigany przez prześladowców, a Kościołem zajmą się inni, którzy nie są tak ścigani. A gdy niebezpieczeństwo zagraża na równi wszystkim, niech ci, którzy potrzebują innych, nie będą opuszczeni przez tych, których potrzebują”7. Bo jak mówi papież Mikołaj: „Jeśli zgubne dla okrętu jest, gdy sternik opuści go w czasie ciszy, to tym bardziej jest zgubne, gdy porzuci go w czasie burzy”8.
Na 1. Ten tylko ucieka jako najemnik, kto doczesną korzyść lub także osobiste bezpieczeństwo stawia wyżej nad zbawienie duchowe bliźnich. Grzegorz tak tę myśl wyraża: „Nie zdoła stać przy boku owieczek znajdujących się w niebezpieczeństwie ten, kto pasterzuje nie z miłości ku nim, lecz dla ziemskiego zysku; dlatego boi się stawić czoło niebezpieczeństwu, bo nie chce utracić tego, do czego jest przywiązany”9. Kto natomiast usuwa się celem uniknięcia niebezpieczeństwa bez szkody dla owczarni, ten nie ucieka jako najemnik.
Na 2. Kto poręczył za kogoś, a sam nie może wywiązać się, wystarczy że to uczyni przez kogoś innego. Jeśli więc biskup napotka na przeszkodę, z powodu której nie może osobiście sprawować obowiązków pasterskich, wywiąże się ze swojej poręki, jeśli zastąpi go na urzędzie pasterskim kto inny.

Na 3. Wyniesiony na biskupstwo przyjął stan doskonałości szczególnego rodzaju; jeśli napotyka w tym na przeszkody, nie jest obowiązany do innego rodzaju doskonałości, to znaczy nie musi przejść do stanu zakonnego. Musi jednak w duchu mieć gotowość zajęcia się zbawieniem dusz, gdy zaistnieją sprzyjające okoliczności i wymagać tego będzie konieczność.

Artykuł 6

CZY BISKUPOWI WOLNO MIEĆ COŚ NA WŁASNOŚĆ?

Zdaje się, że biskupowi nie wolno mieć czegoś na własność, bo:
1. Pan Jezus powiedział: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim ... Potem przyjdź i chodź za Mną”1. Z tych słów wynika, że doskonałość wymaga dobrowolnego ubóstwa. Lecz biskupi są powołani do stanu doskonałości. Wydaje się więc, że nie wolno im mieć czegoś na własność.
2. Według glosy2 biskupi zajmują w Kościele miejsce apostołów. Otóż Pan Jezus nakazał apostołom, aby niczego nie mieli na własność: „Nie miejcie złota, ani srebra, ani pieniędzy w trzosach waszych”3. Stąd to Piotr w imieniu innych apostołów powiedział: „Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą”4. Widać z tego, że biskupi mają obowiązek zastosować się do tego przykazania i nie mieć niczego na własność.
3. Hieronim tak pisze do Nepocjana; „Słowo greckie cleros, a łacińskie sors, oznacza los względnie dział. Dlatego duchowni zwą się klerem, ponieważ są z działu Piana, albo że sam Pan jest ich działem, tj. częściąa. Kto zaś posiada na własność Pana, niczego poza Nim mieć nie może. Jeśli zaś posiada złoto, srebro, posiadłości, różne sprzęty, Pan nie zechce być jego częścią wraz z nimi”5. Wygląda na to, że nie tylko biskupi, ale także inni duchowni nie powinni mieć czegoś na własność.

Wbrew temu prawo kościelne postanawia: „Biskup niech zostawi swoim spadkobiercom dobra odziedziczone lub nabyte, lub cokolwiek do niego należy”6.

Odpowiedź: Nikt nie musi czynić tego, co nadobowiązkowe, chyba że się do tego zobowiąże ślubem. Stąd też Augustyn w liście do Pauliny i Armentariusza tak pisze: „Skoro już złożyłeś ślub, już się zobowiązałeś i nie wolno ci czynić inaczej. Przed złożeniem ślubu wolno ci było być niższym”7. Jest jasne, że prowadzenie życia bez posiadania czegoś na własność jest czymś nadobowiązkowym; nie jest bowiem nakazane, ale jest radą. Stąd to Pan Jezus najpierw powiedział do młodzieńca: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania”; a dopiero potem dodał: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim”8. Otóż biskupi przy swoich święceniach nie zobowiązują się do tego, że będą żyć bez posiadania czegoś na własność, ani też obowiązki pasterskie, które przyjmują na siebie, nie wymagają koniecznie prowadzenia życia bez posiadania czegoś na własność. I dlatego biskupi nie są zobowiązani do tego, żeby prowadzili życie bez posiadania czegoś na własność.
Na 1. Jak już powiedziano9, doskonałość chrześcijańskiego życia nie polega istotnie na dobrowolnym ubóstwie; ono tylko przyczynia się do doskonałości życia jako

narzędzie. Większe ubóstwo niekoniecznie świadczy o większej doskonałości. Owszem, najwyższa doskonałość może współistnieć z wielkim bogactwem. Wszak o Abrahamie, do którego powiedziano: „Postępuj zawsze według mej woli i bądź doskonały”10, Pismo św. mówi, że był bogaty11.
Na 2. Te słowa naszego Pana można rozumieć w trojaki sposób: Po pierwsze w znaczeniu mistycznym: abyśmy nie posiadali ani złota, ani srebra, tzn. — jak wyjaśnia Hieronim12 — żeby kaznodzieje nie polegali głównie na mądrości i wymowie świeckiej.

Po drugie, na sposób podany przez Augustyna13, mianowicie, że te słowa Pana Jezusa nie zawierają nakazu a tylko pozwolenie. Pozwolił On im iść i głosić, nie biorąc złota, srebra i innych środków materialnych w tej myśli, że utrzymanie dadzą im ci, którym będą głosić słowo Boże. I dlatego Pan Jezus zaraz dodał: „Wart jest robotnik swej strawy”14. Z tym jednak zastrzeżeniem, że byłoby to znakiem nadobowiązkowości czy bezinteresowności, gdyby ktoś sam pokrywał koszta głoszenia ewangelii; tak właśnie, jak sam wyznaje, czynił Apostoł15.
Po trzecie, według Jana Chryzostoma16: te polecenia Pana Jezusa dotyczyły tylko tego jednego posłania uczniów do żydów dla głoszenia im ewangelii. Przez to chciał Pan Jezus nauczyć ich ufności w Jego moc: że On sam zatroszczy się o ich utrzymanie bez zabiegów z ich strony. Przez to jednak ani na nich, ani na ich następców nie nakładał obowiązku głoszenia ewangelii bez posiadania jakichś środków utrzymania. Przecież i o Pawle czytamy17, że od innych Kościołów otrzymywał zapomogę, by mógł głosić ewangelię w Koryncie. Jak z tego widać, miał coś własnego, mianowicie to, co mu przysłano. Byłoby szaleństwem mówić, że tacy święci biskupi, jak Atanazy, Ambroży i Augustyn przekroczyli te nakazy, gdyby sądzili, że są obowiązani do ich zachowania.
Na 3. Każda część jest mniejsza niż całość. A zatem ten wraz z Bogiem ma jeszcze inne części, kto zbytnio zajmuje się sprawami świata i to zmniejsza jego gorliwość o sprawy Boga. I w ten sposób ani biskupi, ani inni duchowni niczego nie powinni mieć na własność: by troszcząc się o swoje majątki, nie zaniechali tego, co dotyczy czci Boga.

Artykuł 7

CZY BISKUPI GRZESZĄ ŚMIERTELNIE, GDY NIE ROZDAJĄ DÓBR KOŚCIELNYCH BĘDĄCYCH POD ICH ZARZĄDEM ?

Zdaje się, że biskupi grzeszą śmiertelnie nie rozdając ubogim dóbr kościelnych, które są pod ich zarządem, bo:
1. Objaśniając słowa ewangelii: „Pewnemu zamożnemu człowiekowi dobrze obrodziło pole”1, Ambroży tak powiada: „Niech nikt nie uważa za własne tego, co jest wspólne. Brać z niego na utrzymanie więcej niż trzeba, to przemoc i grabież”; i zaraz dodaje: „Nie mniejszą zbrodnię popełnia ten, kto zabiera komuś jego własność, niż ten, kto ma obfitość dóbr i może wspomóc potrzebujących, a tego nie czyni”2. Lecz zabieranie przemocą cudzej własności jest grzechem śmiertelnym. A więc biskupi grzeszą śmiertelnie, gdy nie rozdają ubogim tego, co im zbywa.

2. Glosa Hieronima do słów Izajasza: „Coście biednemu zrabowali, jest w waszych domach”3 .powiada, że dobra kościelne należą do ubogich. Lecz ktokolwiek bierze cudze dobro dla siebie lub daje innym, grzeszy śmiertelnie i ma obowiązek je zwrócić. Jeżeli więc biskupi zatrzymują dla siebie albo rozdają krewnym lub przyjaciołom dobra kościelne, które im są zbyteczne, jak się wydaje mają obowiązek je zwrócić.
3. Słuszniejszą rzeczą jest branie z dóbr kościelnych na swoje utrzymanie, niż gromadzenie bogactw z tego, co zbywa. Otóż Hieronim w liście do papieża Damazego tak pisze: „Ci tylko duchowni mogą utrzymywać się z dóbr darowanych Kościołowi, których bytu nie zapewniają ani rodzice, ani krewni. Natomiast ci, którzy mogą się utrzymywać z dochodów i majątku rodziców, popełniają świętokradztwo, gdy biorą to, co należy do ubogich”4. Stąd też Apostoł poleca: „Jeśli któraś wierząca ma [u siebie] wdowy, niechże im przychodzi z pomocą, a niech nie obciąża Kościoła, by mógł przyjść z pomocą tym, które rzeczywiście są wdowami”5. O wiele bardziej grzeszą śmiertelnie biskupi, jeśli nie udzielają ubogim tego, co im z dóbr kościelnych zbywa.

Wbrew temu: Wielu biskupów nie rozdaje ubogim tego, co zbywa z dóbr kościelnych, ale zużywa na powiększenie dochodów Kościoła, co wydaje się być godne pochwały.

Odpowiedź: Inaczej ma się rzecz z dobrami własnymi, które biskupi mogą posiadać, a inaczej z dobrami kościelnymi. Biskupi bowiem są prawdziwymi posiadaczami dóbr własnych, wobec czego nie mają obowiązku dawania ich innym, lecz mogą albo je sobie zatrzymać, albo według swej woli innym rozdawać. Mogą jednak w rozporządzaniu nimi popełnić grzech albo z powodu nieuporządkowanego przywiązania: korzystając z nich więcej niż potrzeba, albo nie wspomagając innych, jak tego wymaga obowiązek miłości. Nie są jednak obowiązani do zwrotu, ponieważ są prawdziwymi właścicielami tych dóbr.

Natomiast co do dóbr kościelnych, to są jedynie ich szafarzami czy zarządcami. Augustyn w liście do Bonifacego tak pisze: „Posiadamy na własność dobra, które nam wystarczają. Te, kościelne, nie należą do nas lecz do ubogich, których jesteśmy opiekunami. Nie przywłaszczajmy sobie tych dóbr jako naszej własności, bo to byłoby bezprawie godne potępienia”6. Zaś od szafarza wymaga się wierności, stosownie do słów Apostoła: „A od szafarzy już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny”7. Dobra zaś kościelne należy obracać nie tylko na pomaganie biednym, lecz także na potrzeby kultu Bożego oraz sług ołtarza. Prawo kościelne tak postanawia: „Z dochodów Kościoła lub z ofiar wiernych biskup ma otrzymać tylko jedną część; dwie części mają być przeznaczone na utrzymanie budynków kościelnych i na ubogich, zaś rozdawaniem ma się zajmować kapłan pod grozą kar kościelnych; ostatnia część ma być rozdana między księży w zależności od zasług każdego”8.

A zatem, jeżeli dobra przypadające na biskupa są oddzielone od dóbr należących się ubogim, księżom i kultowi Kościoła, a biskup zatrzymał dla siebie coś z dóbr należących się ubogim, księżom i kultowi Bożemu, to nie ulega wątpliwości, że nie postępuje jako wierny szafarz, grzeszy śmiertelnie i jest obowiązany zwrócić to, co sobie przywłaszczył. — Jeśli natomiast chodzi o dobra oddane do szczególnego użytku biskupa, to jak się wydaje, należy stosować do nich zasady dotyczące dóbr będących jego własnością; a więc grzeszy przez to, że przywiązuje się do nich i używa

ich w sposób nieumiarkowany, biorąc dla siebie więcej niż potrzeba i nie udzielając innym, jak tego wymaga obowiązek miłości.

Jeśli te dobra nie są oddzielone, ich rozdawnictwo jest powierzone biskupowi: jego wierności czy sumienności. Jeżeli mało uchybi przez niedomiar lub nadmiar, nie można mu z tego powodu zarzucać braku sumienności, bo w takich sprawach bardzo trudno jest o dokładne zachowanie miary. Jeżeli jednak nadużycie jest znaczne i nie może przezeń być niezauważone, wówczas chyba nie da się tego pogodzić z sumiennością i wtedy biskup nie jest wolny od grzechu śmiertelnego. Czytamy bowiem w ewangelii: „Lecz jeśli taki zły sługa powie sobie w duszy: Mój pan się ociąga z przyjściem", co świadczy o lekceważeniu sądu Bożego, „i zacznie bić swoje współsługi", co jest znakiem pychy, „i będzie jadł i pił z opcjami", co wskazuje na rozpustę, „to nadejdzie pan tego sługi w dniu, kiedy się nie spodziewa ... i odłączy go", mianowicie od społeczności dobrych, „i wyznaczy mu miejsce z obłudnikami", mianowicie w piekle.

Na 1. Przytoczone słowa Ambrożego odnoszą się zarówno do szafowania dobrami kościelnymi, jak i ogólnie wszelkimi dobrami przez kogokolwiek; i każdy ich właściciel ma obowiązek płynący z miłości przeznaczyć ich część dla ludzi cierpiących niedostatek. Nie można jednak ustalić, kiedy występuje taki niedostatek, któremu należało by zapobiegać pod grzechem śmiertelnym, podobnie jak i nie można określić innych okoliczności, w jakich odbywają się ludzkie czynności. Ich określenie pozostawia się ludzkiej roztropności.

Na 2. Jak się już rzekło10, dóbr kościelnych należy używać nie tylko na potrzeby ubogich, lecz także na inne cele. Jeśli przeto jakiś biskup lub inny ducho-wny chciałby wziąć nieco z przeznaczonych dla siebie dóbr kościelnych i dać krewnym lub innym, nie popełnia grzechu, byleby to czynił z umiarem, tj. nie żeby ich bogacić, ale żeby nie cierpieli biedy. Ambroży tak o tym pisze: „Godna uznania jest szczodrość, kiedy ty nie gardzisz swoimi krewnymi, ale wspomagasz ich, widząc ich biedę; nie powinni się oni jednak bogacić z tego, co ty możesz dawać ubogim"11.

Na 3. Nie wszystkie dobra kościelne mają być rozdawanie ubogim, chyba w wypadku ostatecznej konieczności. W takim bowiem razie, jak poleca Ambroży12, można nawet naczynia święte, używane do kultu Bożego spieniężyć dla wykupienia kogoś z niewoli i wspomożenia biednego znajdującego się w ciężkim położeniu. I wobec tak koniecznych potrzeb grzeszyłby taki duchowny, który by chciał żyć z dóbr kościelnych, mogąc utrzymywać się z dóbr rodziny.

Na 4. Dóbr kościelnych winno się używać na potrzeby biednych. I dlatego godne pochwały jest, gdy ktoś to, co zbywa z dochodów kościelnych, obraca na kupno posiadłości lub przechowuje w kasie z myślą o przyszłych potrzebach Kościoła i biednych, o ile oczywiście nie zachodzi konieczność spieszenia z na-tychmiastową pomocą ubogim. A gdyby zachodziła taka konieczność śpieszenia natychmiast biednym z pomocą, wówczas to ciułanie i chowanie na przyszłość byłoby zbytnią i nierozumną troską, jakiej Pan Jezus zakazuje, mówiąc: „Nie troszczcie się zbytnio o jutro"13.

Artykuł 8

CZY ZAKONNICY, KTÓRZY ZOSTALI BISKUPAMI, SĄ OBOWIĄZANI DO PRZESTRZEGANIA PRAKTYK ZAKONNYCH?

Zdaje się, że zakonnicy, którzy zostali biskupami, nie są obowiązani do zachowywania praktyk zakonnych, bo:
1. Prawo kościelne postanawia: „Wybór kanoniczny zwalnia zakonnika z jarzma reguły zakonnej, a święcenia czynią zakonnika biskupem”1. Lecz praktyki klasztorne należą do jarzma reguły zakonnej. A więc zakonnicy, którzy zostali biskupami, nie są obowiązani do zachowywania praktyk klasztornych.
2. Kto wspiął się z niższego na wyższy stopień, chyba nie jest obowiązany do tego, co należy do stopnia niższego, tak jak zakonnik nie jest obowiązany do zachowywania ślubów złożonych na świecie, o czym wyżej była mowa2. Lecz jak już powiedziano3, zakonnik powołany na biskupa wstępuje na wyższy stopień. Wydaje się więc, że gdy zostanie wybrany na biskupa, nie jest obowiązany do zachowywania praktyk zakonnych.
3. Nie kto inny, ale przede wszystkim zakonnicy wydają się być obowiązani do posłuszeństwa i do nieposiadania czegoś na własność. Lecz zakonnicy powołani na biskupów nie muszą być posłuszni przełożonym swoich zakonów, bo są od nich wyżej postawieni. Chyba także nie muszą zachowywać ubóstwa, bo wyżej przytoczone4 prawo kościelne postanawia: „Gdy na skutek święceń zakonnik stał się biskupem, może jako prawowity dziedzic domagać się należnego mu spadku po ojcu”5. Niekiedy pozwala się im nawet na sporządzanie testamentu. Tym mniej więc są obowiązani do przestrzegania innych przepisów zakonnych.

Wbrew temu, prawo kościelne tak postanawia: „Co do mnichów, którzy po długim pobycie w klasztorach przyjęli święcenia kapłańskie, postanawiamy, że nie powinni odstępować od powziętych pierwej zobowiązań”6.

Odpowiedź: Jak już wiemy7, stan zakonny należy do doskonałości jako jakaś droga do niej wiodąca; zaś stan biskupi należy do doskonałości jako jakaś instytucja ucząca jej i przodująca w niej. Stąd to stosunek stanu zakonnego do stanu biskupiego jest taki, jaki jest między uczniem a mistrzem i między przystosowaniem a doskonałością. Otóż przystosowanie nie znika z nadejściem doskonałości, z wyjątkiem tego, które nie da się pogodzić z doskonałością. Natomiast to, które sprzyja doskonałości, raczej potęguje się; np. nie licuje, żeby uczeń, który stał się nauczycielem, był słuchaczem, a licuje, żeby czytał i rozmyślał więcej niż przedtem.
Należy więc tak odpowiedzieć: Zakonnik wybrany na biskupa ma obowiązek nadal zachowywać te praktyki zakonne, które nie przeszkadzają w sprawowaniu urzędu arcykapłańskiego, owszem, walnie przyczyniają się do ochrony doskonałości, np. powściągliwość, ubóstwo itp.; a zatem winien nosić habit swojego zakonu, jako że on jest znakiem tego zobowiązania.

Nie jest zaś zobowiązany do przestrzegania tych praktyk zakonnych, które nie dadzą się pogodzić ze sprawowaniem urzędu arcykapłańskiego, a więc takich, jak

odosobnienie, milczenie, niektóre posty lub męczące czuwania nocne, które wyczerpują organizm, czyniąc go niezdolnym do wykonywania obowiązków biskupa. Co do praktyk zakonnych, to może korzystać z dyspensy, gdy tego będą wymagać okoliczności osoby lub urzędu albo warunków ludzi, z którymi wypadło mu prowadzić życie: może się sam dyspensować w ten sam sposób, jak to czynią wyżsi przełożeni zakonni, gdy znajdą się w takich okolicznościach.
Na 1. Jak już powiedziano8, zakonnik zostawszy biskupem jest zwolniony z jarzma ślubów zakonnych, ale nie we wszystkim, a tylko w tym, co nie da się pogodzić ze sprawowaniem urzędu arcykapłańskiego.
Na 2. Jak wyżej powiedziano8, śluby złożone na świecie tak się mają do ślubów zakonnych, jak to co poszczególne do tego, co powszechne. Natomiast śluby zakonne tak się mają do godności biskupiej, jak się ma przystosowanie do doskonałości. Otóż gdy się ma to co powszechne, zbyteczne staje się to, co posz-czególne. Natomiast przystosowanie, nawet po osiągnięciu doskonałości, nadal jest konieczne.
Na 3. Biskupi-zakonnicy nie są obowiązani do posłuszeństwa przełożonym swojego zakonu, bo przestali być ich podwładnymi; tak jak i wyżsi przełożeni zakonni; ale to przez przypadłość. Niemniej jednak obowiązek wynikający ze ślubów ma nadal swą moc do tego stopnia, że gdyby ktoś prawnie został ich przełożonym, powinni mu być posłuszni: tak jak są obowiązani do posłuszeństwa ustawom reguły zakonnej w sposób wyżej podany10 i swoim przedłożonym, jeśli ta-kowych mają.
W żaden sposób nie mogą mieć czegoś na własność. Jeśli dochodzą praw do spadku po ojcu, to nie dla siebie, ale jako należącego się Kościołowi. Stąd też w przytoczonym prawie dodano: „Stawszy się biskupem, winien wszystko, co może nabyć, oddać ołtarzowi, dla którego został wyświęcony” 11.

Nie mogą też sporządzać testamentu, bo zlecono im jedynie zarządzanie dobrami kościelnymi, które kończy się z chwilą śmierci, a jak mówi Apostoł12, z jej chwilą dopiero testament nabiera mocy. A jeśli za pozwoleniem papieża biskup-zakonnik sporządził testament, to nie w tym znaczeniu, żeby rozporządzał swoją własnością, ale że powagą apostolską tak dalece została poszerzona jego władza zarządzania, iż ma swoją ważność także po jego śmierci.

STAN ZAKONNY

ZAGADNIENIE 186

NA CZYM ZASADNICZO POLEGA STAN ZAKONNY?

Na koniec omówimy stan zakonny. Zwrócimy uwagę na cztery zagadnienia: pierwsze, na czym zasadniczo polega stan zakonny; drugie, co zakonnikom wolno czynić, a czego nie; trzecie, różne formy zakonów; czwarte, wstępowanie do zakonu.
Zagadnienie pierwsze nasuwa dziesięć pytań: 1. Czy stan zakonny jest doskonały? 2. Czy zakonnicy są obowiązani przestrzegać wszystkich rad? 3. Czy ży-cie zakonne wymaga dobrowolnego ubóstwa? 4. Czy wymaga powściągliwości? 5. Czy wymaga posłuszeństwa? 6. Czy te trzy wymagania winny być zawarowane ślubami? 7. Czy wystarczają tylko te trzy śluby? 8. Jaki jest ich wzajemny stosunek do siebie? 9. Czy

zakonnik zawsze grzeszy śmiertelnie, ilekroć przekracza przepis swojej reguły? 10. Przy równych innych okolicznościach, gdy chodzi o ten sam rodzaj grzechu, kto grzeszy ciężej: zakonnik czy świecki?

Artykuł 1

CZY ZAKON JEST STANEM DOSKONAŁOŚCI?

Zdaje się, że zakon nie jest stanem doskonałości, bo:
1. Jak się wydaje, do stanu doskonałości nie należy to, co jest konieczne do zbawienia. Otóż polskie słowo ‘zakon’ [jest tłumaczeniem na polskie łacińskiego słowa ‘religio’]; oznacza [więc] religię. Religia zaś jest koniecznie do zbawienia potrzebna, bo przez nią, jak mówi Augustyn: „Łączymy (religamur) się z jednym prawdziwym Bogiem"1. Co więcej ten autor powiada, że słowo ‘religio’ pochodzi stąd, że my „powracamy (relegimus) do tego Boga, któregośmy z naszej winy utracili”2. Wydaje się więc, że zakon-religia nie jest stanem doskonałości.
2. Według Cycerona religia „oddaje cześć Bożej naturze i sprawuje obrzędy”3. Lecz jak widać z tego cośmy wyżej powiedzieli4, oddawanie czci Bogu i spra-wowanie obrzędów raczej należy do posługi kapłańskiej niż do różności stanów. Wydaje się więc, że religia-zakon nie oznacza stanu doskonałości.
3. W podziale stan doskonałości przeciwstawiamy stanowi początkujących i postępujących5. Ale również w zakonie spotyka się początkujących i postępujących. A więc zakon nie jest stanem doskonałości
4. Zakon jest bodajże miejscem pokuty. W prawie bowiem kościelnym czytamy: „Święty Synod nakazuje, by każdy, kto z godności biskupiej zstąpił do życia zakonnego i do miejsca pokuty, już nigdy nie wrócił na biskupstwo”6. Lecz miejsce pokuty jest przeciwstawieniem stanu doskonałości. Stąd też Dionizy stawia pokutujących na ostatnim miejscu, mianowicie między tymi, którzy się oczyszczają7. Jak z tego widać, zakon nie jest stanem doskonałości.

Wbrew temu Opat Mojżesz tak mówi o zakonnikach: „Każdy z nas to rozumie, że powinien cierpieć głód, posty, niedospanie, trudy, brak odzieży, brać się do czytania i w ogóle ćwiczyć się w cnotach po to, byśmy przez te stopnie mogli dojść do doskonałości w miłości”8. Otóż wszystkie ludzkie uczynki i to co do nich należy, otrzymuje swój gatunek i nazwę od celu, który mają na uwadze. A więc zakonnicy należą do stanu doskonałości.

A Dionizy tak pisze; „Ludzie noszący miano sług Bożych jednoczą się dla osiągnięcia pożądanej doskonałości, z czystej chęci służenia Bogu i oddawania Mu czci”9.

Odpowiedź: Jak widać z powyższych10, często się zdarza, że to, co przysługuje wspólnie wielu, przyznaje się w szczególny sposób temu, w czym to występuje w wybitnym stopniu. Tak np. nazwę męstwa zyskuje cnota, która zachowuje niezłomność ducha w największych trudnościach, a nazwę umiarkowania zyskuje

sobie cnota, która kiełzna żądze najsilniejszych rozkoszy. Otóż jak już powiedziano11, religijność jest to cnota, dzięki której człowiek coś świadczy na cześć i służbę Boga. I dlatego w szczególny sposób zasługują na nazwę 'religijni' zakonnicy, którzy siebie całkowicie oddali na służbę Bogu, składając poniekąd z sie-bie ofiarę całopalną Bogu. Grzegorz tak tę myśl wyraża: „Są tacy, którzy nie zostawiają sobie niczego, ale swoje myśli, słowa, życie i cały posiadany majątek ofiarują Bogu wszechmogącemu”12. Otóż jak wyżej powiedzieliśmy13, doskonałość człowieka polega na tym, że ma on całkowicie przylgnąć do Boga. I dlatego to zakon oznacza stan doskonałości.
Na 1. Do zbawienia konieczne jest dawanie jakichś znaków czci Boga. Natomiast całkowite oddanie siebie i swoich rzeczy na cześć Boga jest znamieniem doskonałości.
Na 2. Rozprawiając wyżej o cnocie religijności powiedzieliśmy14, że do tejże cnoty należy nie tylko składanie Bogu ofiar i innych podobnych rzeczy właściwych religii, ale także należą do niej przejawy wszystkich cnót, o ile są odniesione do służby Bogu i Jego czci. To odniesienie sprawia, że stają się one ‘religijne’, tzn. dzieją się na cześć Boga. Według tego, gdy ktoś całe swoje życie poświęcił na służbę Bogu, całe jego życie jest religijne, tzn. jest oddawaniem czci Bogu. I właśnie od tego religijnego życia, które prowadzą, ci, którzy są w stanie doskonałości, zwą się religijnymi, czyli zakonnikami.
Na 3. Wyżej powiedzieliśmy15, że zakon jest stanem doskonałości ze względu na cel, do którego zmierza. Wynika z tego, że nie każdy, kto jest w zakonie, musi być doskonały, ale że winien dążyć do doskonałości. Stąd to Orygenes — wyjaśniając słowa Pana Jezusa: „Jeśli chcesz być doskonałym” itd.16 — tak powiada: „Kto zamienił bogactwa na ubóstwo, by się stać doskonałym, ten z chwilą rozdania swoich dóbr ubogim nie stał się już doskonałym, ale z tym dniem to zapatrzenie się na Boga zaczęło wprowadzać go na drogę wszystkich cnót”17. Jak z tego widać, nie wszyscy w zakonie są doskonali, ale jedni są początkujący, inni postępujący.
Na 4. Stan zakonny jest ustanowiony głównie dla osiągnięcia doskonałości przy pomocy jakichś ćwiczeń, których zadaniem jest usuwanie przeszkód stojących na drodze do doskonałej miłości. Przez usunięcie tych przeszkód tym samym całkowicie unika się sposobności do grzechu, który zupełnie gubi w nas miłość do Boga. A ponieważ celem pokuty jest tępienie przyczyn grzechu, dlatego w następstwie stan zakonny jest najstosowniejszym miejscem pokuty. Stąd to prawo kościelne radzi jakiemuś zabójcy żony, by raczej wstąpił do zakonu — co uważa „za lepsze i lżejsze”18 — niżby miał czynić publiczną pokutę pozostając na świecie.

Artykuł 2

CZY KAŻDY ZAKONNIK JEST OBOWIĄZANY DO PRZESTRZEGANIA WSZYSTKICH RAD?

Zdaje się, że każdy zakonnik jest obowiązany do przestrzegania wszystkich rad, bo:
1. Kto przyjmuje jakiś stan, ma obowiązek zachowywać to, co do tego stanu należy. Lecz każdy zakonnik przyjmuje stan doskonałości. A więc każdy zakonnik ma obowiązek zachowywać wszystkie rady, które należą do stanu doskonałości.

2. Zdaniem Grzegorza: „Kto porzucił świat i spełnia dobro, które zdoła, ten jakby opuścił Egipt i składa ofiarę na pustelni”1. Lecz porzucenie świata należy w szczególny sposób do zakonników. A więc do nich także należy czynić to wszystko dobre, które zdołają, i tak wydaje się, że każdy z nich winien przestrzegać wszystkich rad.
3. Jeżeli nie jest wymagane do stanu doskonałości, żeby ktoś przestrzegał wszystkich rad, to chyba wystarczy, żeby przynajmniej zachował niektóre. Ale to nie jest prawdą, ponieważ wielu ludzi żyjących na świecie wypełnia niektóre rady, np. ci, którzy żyją powściągliwie, wydaje się więc, że każdy zakonnik, który przecież jest w stanie doskonałości, winien przestrzegać wszystkiego, czego wymaga doskonałość, a tym są wszystkie rady.

Wbrew temu: Nikt nie musi czynić tego, co jest nadobowiązkowe, chyba że się sam do tego zobowiąże. Otóż każdy zakonnik zobowiązuje się do jakichś określonych wyrzeczeń: jeden do tych, drugi do innych. Nie wszyscy przeto muszą przestrzegać wszystkiego.

Odpowiedź: W trojaki sposób może coś należeć do doskonałości: Po pierwsze, istotnie. W ten sposób, jak wyżej powiedziano2, należy do niej doskonałe za-chowanie przykazań miłości. Po drugie, pochodnie. W ten sposób należy do niej to, co jest następstwem doskonałości w miłości; np. żeby ktoś błogosławił zło-rzeczącemu i czynił podobne do tego rzeczy. Wprawdzie człowiek na mocy przykazania ma mieć w sobie gotowość ducha do dokonywania takich rzeczy, gdy tego będzie wymagać konieczność, to jednak z nadmiaru miłości pochodzi to, że niekiedy spełnia takowe rzeczy nawet wtedy, gdy nie zachodzi konieczność. Po trzecie, należy coś do doskonałości jako narzędzie i przystosowanie; chodzi o ubóstwo, powściągliwość, wstrzemięźliwość itp.

Otóż wyżej powiedzieliśmy3, że celem stanu zakonnego jest sama doskonałość w miłości; natomiast stan zakonny jest swojego rodzaju szkołą lub zaprawą zmierzającą do osiągnięcia tejże doskonałości. Otóż żeby ów cel osiągnąć, można używać różnych zabiegów czy ćwiczeń; podobnie jak lekarz może posługiwać się różnymi lekami dla uzdrowienia chorego. Jest jasne, że od tego, kto ma na widoku cel i czyni wysiłki by go osiągnąć, nie żąda się, żeby już go miał, ale żeby zmierzał do niego poprzez jakąś drogę do niego wiodącą. I dlatego ten, kto wstępuje do zakonu, nie ma obowiązku posiadania doskonałej miłości; ma jednak obowiązek do tego dążyć i czynić wysiłki, żeby je osiągnąć. — Z tego samego powodu nie ma obo-wiązku spełniania tego, co jest objawem doskonałej miłości; ma jednak obowiązek dążenia do spełniania tego. Działa przeciwnie, kto tym gardzi. I dlatego zakonnik nie grzeszy, gdy tego nie wypełnia, ale gdy tym pogardza. — Nie ma też on obowiązku podejmowania wszystkich zabiegów czy ćwiczeń, którymi osiąga się doskonałość, ale tylko ściśle te, które wyznacza mu reguła, jaką przyjął składając śluby.
Na 1. Kto wstępuje do zakonu, nie ślubuje, że jest czy będzie doskonałym, ale że włoży stały wysiłek w osiąganie doskonałości; tak jak ten, kto zapisuje się do szkoły, nie głosi, że ma wiedzę, ale że dołoży starań, aby ją zdobywać. Stąd to — jak pisze Augustyn — Pitagoras nie chciał uważać się za mądrego, ale za „miłośnika

mądrości”4. I dlatego zakonnik nie łamie ślubów przez to, że nie jest doskonałym, a tylko wtedy, gdy ze zniechęcenia czy pogardy przestaje dążyć do doskonałości.
Na 2. Do miłowania Boga z całego serca są obowiązani wszyscy ludzie. A jednak jest taka doskonałość tego miłowania z całego serca, przeciw której nie można wykroczyć bez grzechu5, a jest i taka doskonałość tego miłowania, przeciw której można bez grzechu wykroczyć, byleby tylko nie zaszła pogarda czy lekceważenie, o których wyżej była mowa6. Podobnie też wszyscy ludzie: świeccy i zakonnicy winni w jakiś sposób czynić dobro, jakie tylko mogą. Do wszystkich przecież odnoszą się słowa: „Każdego dzieła, jakie twa ręka napotka, podejmij się według twych sił”7. Jest jednak jakiś sposób wypełniania tego przykazania, że nie dopuszcza się do grzechu, mianowicie gdy człowiek czyni to, co może, w warunkach swego stanu; byleby tylko przy tym nie było pogardy do czynienia tego, co lepsze, bo ona zabija w duszy postęp duchowy.
Na 3. Niektóre rady są tak ważne, że ich pominięcie prowadzi człowieka do uwikłania całego życia w sprawy świeckie; np. gdyby miał własny majątek, żył w małżeństwie lub czynił coś takiego, co stanowi istotny składnik ślubów zakonnych. I dlatego zakonnicy są obowiązani do przestrzegania wszystkich takich właśnie rad. Są jednak rady zalecające jakieś drobiazgowe lepsze uczynki, które można pominąć bez uwikłania życia w sprawy świeckie. Stąd też nie ma potrzeby, żeby zakonnicy zobowiązywali się do wszystkich takowych rad.

Artykuł 3

CZY DOSKONAŁOŚĆ ZAKONNA WYMAGA UBÓSTWA?

Zdaje się, że ubóstwo nie jest wymagane do doskonałości zakonnej, bo:
1. Nie należy chyba do stanu doskonałości to, czego nie wolno czynić, bo jest niedozwolone. Otóż porzucenie wszystkiego, co człowiek posiada, chyba nie jest dozwolone. Apostoł bowiem, udzielając wiernym wskazówek co do dawania jałmużny, tak mówi: „Chęć dawania innym wtedy jest chwalebna, gdy daje się to, co się ma”1, tzn. [jak mówi glosa] „aby każdy zatrzymał to, co konieczne do swego utrzymania”2; i zaraz Apostoł dodaje: „Nie o to idzie, żeby innym sprawiać ulgę, a sobie utrapienie", tj. ubóstwo3 — jak wyjaśnia glosa. Inna glosa, mianowicie do słów: „Mając żywność i odzienie, [i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni”]4, tak powiada: „Chociaż niczego nie przynieśliśmy na świat i niczego ze sobą nie zabierzemy, to jednak nie powinniśmy wyzbywać się całkowicie dóbr doczesnych”5. Wydaje się więc, że dobrowolne ubóstwo nie jest wymagane do doskonałości zakonnej.
2. Grzeszy, kto wystawia się na niebezpieczeństwo. Otóż kto porzuca wszystko, co posiada, i obiera dobrowolne ubóstwo, wystawia się na niebezpieczeństwo zarówno duchowe, stosownie do słów: „Abym z biedy nie począł kraść i znieważać imię mego Boga”6 oraz „wielu zgrzeszyło z powodu ubóstwa”7, jak i cielesne, w myśl słów: „Jak broni mądrość, tak bronią również pieniądze”8. A Filozof tak to wyraża: „Utrata majątku, to poniekąd zguba człowieka, bo przecież z niego on żyje”9. Przeto doskonałość życia zakonnego nie wymaga dobrowolnego ubóstwa.

3. Zdaniem Filozofa: „Cnota polega na wybieraniu złotego środka”10. Otóż kto wybierając dobrowolne ubóstwo porzuca wszystko, chyba nie trzyma się złotego środka, ale raczej wpada w skrajność, co nie jest dziełem cnoty i nie świadczy o doskonałości życia.
4. Końcowa doskonałość człowieka polega na szczęściu. Lecz bogactwa wielce przyczyniają się do szczęścia; pisze bowiem Syrach: „Szczęśliwy bogacz, którego znaleziono bez winy”11; a Filozof powiada12, że bogactwo służy do szczęścia jako narzędzie. A zatem doskonałość zakonna nie wymaga dobrowolnego ubóstwa.
5. Stan biskupów jest doskonalszy niż stan zakonny. Lecz jak wyżej ustalono13, biskupi mogą posiadać dobra materialne na własność. A więc i zakonnicy.
6. Dawanie jałmużny jest dziełem jak najbardziej miłym Bogu; jest też, jak mówi Chryzostom: „Lekarstwem szczególnie skutecznym w pokucie”14. Lecz ubóstwo wyklucza dawanie jałmużn. A więc ubóstwo nie należy chyba do doskonałości zakonnej.

Wbrew temu Grzegorz tak pisze: „Wśród sprawiedliwych są tacy, którzy zbroją się, by zdobyć szczyt doskonałości, a gdy wewnątrz pragną sięgać wyżyn, na zewnątrz wszystko porzucają”15. Otóż to zbrojenie się do zdobycia szczytu doskonałości, jak się już rzekło16, jest szczególną cechą zakonników. A więc i to ich znamionuje, że porzucają wszystkie dobra zewnętrzne, ślubując dobrowolne ubóstwo.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano17, stan zakonny jest poniekąd zaprawą i szkołą, poprzez którą ma się dojść do tej doskonałości, jaką jest miłość. Do tego nieodzowne jest całkowite oderwanie swojego serca od przywiązania do rzeczy ziemskich. Augustyn zwracając się do Boga, tak o tym mówi: „Mniej Ciebie kocha ten, kto oprócz Ciebie kocha coś innego jeszcze, co nie ze względu na Ciebie miłuje”18. W innym swoim dziele tak pisze: „Wzmaga miłość, kto zmniejsza chciwość; jej doskonałość, to całkowite wyzbycie się chciwości”19. Posiadane bowiem ziemskie rzeczy wabią i pociągają do ich miłowania. Augustyn tak tę myśl wyraża: „Bardziej miłuje się dobra ziemskie już posiadane niż te, których się dopiero pożąda. Bo dlaczegóż to ów ewangeliczny młodzieniec odszedł smutny, jeśli nie dlatego, iż posiadał wielkie bogactwa? Co innego bowiem jest nie chcieć posiadać tego, czego się nie ma, a co innego porzucić dobra już posiadane. Tamte porzuca się jako obce, a te trzeba obcinać jakby własne członki”20. A Chryzostom tak mówi: „Mnożenie majątku wznieca coraz większy płomień, i chciwość staje się tym potężniejsza”21. Wniosek jest taki: Aby osiągnąć doskonałość miłości wymagane jest dobrowolne ubóstwo jako pierwszy warunek i krok, a więc by żyć bez posiadania czegoś na własność, stosownie do słów Pańskich: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj to, co posiadasz i rozdaj ubogim ... Potem przyjdź i chodź za Mną”22.
Na 1. Ta sama glosa dodaje: „Mówiąc to (mianowicie żeby sobie nie sprawiać utrapienia, tj. ubóstwa) Apostoł nie przeczy słowom: Lepiej jest [wszystko rozdać]; po prostu lęka się o słabych; poleca im więc tak dawać jałmużnę, by sami nie cierpieli niedostatku”23. — Również i tej drugiej glosy24 nie należy rozumieć w tym znaczeniu, że nie wolno porzucić wszystkich dóbr doczesnych, ale że tego nie wymaga się koniecznie.

I dlatego Ambroży poucza: „Nasz Pan nie życzy sobie”, tj. nie nakazuje, „żeby za jednym zamachem rozdać swoje dobra, ale nimi roztropnie zarządzać i szafować; chyba że ktoś postąpi jak Elizeusz, który pozabijał swe woły i żywił ubogich z tego, co miał, by go nie obciążała żadna troska o gospodarstwo domowe”25.
Na 2. Kto ze względu na Chrystusa porzuca wszystko co posiada, nie naraża się ani na niebezpieczeństwo duchowe, ani cielesne. Wtedy bowiem powstaje duchowe niebezpieczeństwo wskutek ubóstwa, gdy nie jest dobrowolne, bowiem żądza gromadzenia bogactw, jaka pali tych, którzy są niedobrowolnie ubodzy, prowadzi człowieka do wielu grzechów; pisze o tym Apostoł: „Ci, którzy chcą być bogaci, wpadają w pokusy i w sidła diabła”26. Tej żądzy pozbywają się ci, którzy obrali dobrowolne ubóstwo; a jak widać z tego, cośmy wyżej powiedzieli27, raczej ogarnia ona posiadających majątki.

Również cielesne niebezpieczeństwo nie zagraża tym, którzy w zamiarze pójścia za Chrystusem porzucają wszystko co posiadają, a pokładają ufność w opatrzności Boskiej. Mówi o tym Augustyn: „Tego, kto szuka najpierw królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, nie powinien targać niepokój o brak koniecznych środków do życia”28.
Na 3. Według Filozofa29, przez złoty środek cnoty należy rozumieć słuszne zasady, jakimi kieruje się rozum, a nie mierzenie masy ilościowej na połowę. I dlatego cokolwiek się dzieje według słusznych zasad rozumu, nie tylko że nie jest wadliwe z powodu wielkości dokonanego dzieła, ale raczej jest cnotliwe. Wtedy działoby się z pominięciem słusznych zasad rozumu, gdyby ktoś wszystko, co posiada, wydał na zbytki lub na niepotrzebne rzeczy. Postępuje więc zgodnie ze słusznymi zasadami rozumu ten, kto porzuca bogactwa po to, by oddawać się swobodnie kontemplowaniu mądrości. Jak czytamy, postępowali tak niektórzy filozofowie. Hieronim daje taki tego przykład: „Krates z Teb, człowiek bardzo bogaty, wybierając się do Aten dla nabycia mądrości, wyrzucił precz dużą ilość złota, słusznie sądząc, że nie można równocześnie mieć bogactwa i cnót”30. O wiele bardziej zgodne ze słusznymi zasadami rozumu jest, aby człowiek porzucił wszystko co posiada, w tym celu, aby doskonale naśladować Chrystusa. Hieronim tak to jędrnie wyraża: „Idź nagi za nagim Chrystusem”31.
Na 4. Szczęście jest dwojakie: jedno doskonałe, którego oczekujemy w przyszłym życiu; drugie niedoskonałe; w tym to właśnie znaczeniu mówi się o niektórych, że w obecnym życiu są szczęśliwi. Otóż według Filozofa32, szczęśliwość w życiu doczesnym jest dwojaka: jedną daje życie czynne, drugą życie kontemplatywne. Tak więc do szczęśliwości płynącej z życia czynnego, które to życie polega na działalności zewnętrznej, bogactwa przyczyniają się jako narzędzie, gdyż według Filozofa: „Wielu dzieł dokonujemy przy pomocy takich narzędzi, jak przyjaciele, bogactwa i władze świeckie”33. Natomiast do szczęśliwości płynącej z życia kontemplatywnego bogactwa niewiele pomagają; owszem, raczej przeszkadzają, jako że troski z nimi związane zabierają spokój ducha, tak nieodzowny dla duszy kontemplatywnej. To miał na myśli Filozof pisząc: „Wielu rzeczy potrzeba do działania; dusza kontemplująca niczego z nich”, tj. z dóbr zewnętrznych, „nie wymaga do działania, owszem, są one przeszkodą w kontemplowaniu”34.

Do szczęśliwości przyszłej prowadzi człowieka miłość Boża. A ponieważ dobrowolne ubóstwo jest skutecznym środkiem wyrobienia w sobie doskonałej miłości Bożej, dlatego walnie przyczynia się do osiągnięcia niebieskiej szczęśliwości.

Mówią o tym słowa Pana Jezusa: „Idź, sprzedaj wszystko, co po-siadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie”35. Przeciwnie, posiadane bogactwa same z siebie są przeszkodą do powstania i rozwinięcia doskonałej miłości Boga, głównie dlatego, że zawładają sercem i rozpraszają umysł. Do rzeczy słowa Pańskie: „Troski doczesne i ułuda bogactwa zagłuszają słowo”36 Boga, gdyż jak mówi Grzegorz: „nie dozwalając dobrym pragnieniom wejść do serca, jakby zamykały dostęp życiodajnemu tchnieniu”37. Dlatego tak trudno jest wśród bogactw zachować miłość Bożą. Stąd słowa Pańskie: „Bogaty z trudnością wejdzie do królestwa niebieskiego”38. A to odnosi się do takiego, kto po prostu ma bogactwa. Bo o takim, który jest [ponadto] przywiązany do nich, powiada Pan, że to jest niemożliwe, gdyż dodaje: „Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu wejść do królestwa niebieskiego”39. Takie przynajmniej jest zdanie Chryzostoma wyjaśniającego ów tekst40.

I dlatego nie powiedziano bez ograniczeń: „Szczęśliwy bogacz”, ale z dopełnieniem: „którego znaleziono bez winy, który nie gonił za złotem”; a ponieważ dokonał rzeczy niełatwej, dlatego dalej czytamy: „Któż to jest? Wychwalać go będziemy, uczynił bowiem rzeczy podziw wzbudzające między swoim ludem”41, jako że znalazłszy się wśród bogactw, nie przywiązał się sercem do nich.

Na 5. Stan biskupi nie zmierza do osiągnięcia doskonałości, ale mocą posiadanej już doskonałości rządzi innymi nie tylko świadcząc posługi duchowe ale i materialne, doczesne. Należy to do życia czynnego, a w nim, jak się rzekło42, niemałą pomocą w dokonywaniu wielu przedsięwzięć jako narzędzie służą bogactwa. I dlatego od biskupów, którzy ślubują pieczę nad owczarnią Chrystusa, nie wymaga się, żeby niczego nie posiadali na własność, tak jak tego żąda się od zakonników, którzy ślubowali tryb życia wiodący do osiągania doskonałości.

Na 6. Wyrzeczenie się własnego majątku tak się ma do udzielania jałmużn, jak się ma powszechnik do poszczególnika oraz całopalenie do ofiary. Dlatego to Grzegorz pisze: „Ci, którzy z posiadanego majątku wspomagają biednych, składają ofiarę swą dobroczynnością, bo część ofiarują Bogu, a część zachowują sobie. Natomiast ci, którzy niczego sobie nie zostawiają, składają całopalenie, które jest czymś więcej niż ofiara”43. To samo pisze Hieronim przeciw Wigilancjuszowi: „Twierdzisz, że lepiej czynią ci, którzy używają swojego majątku, a jego dochody stopniowo rozdają między ubogich. Odpowiedź na to dam ci nie ja, lecz Pan: Jeśli chcesz być doskonały” itd.44 A potem dodaje: „To, co ty chwalisz, jest drugim i trzecim stopniem. My też, bylebyśmy wiedzieli, że stopień pierwszy wyprzedza sto-pień drugi i trzeci”45. I dlatego, aby wykluczyć błąd Wigilancjusza, powiedziano w dziele Kościelne dogmaty: „Jest dobrą rzeczą dzielić się stale swym majątkiem z ubogimi; ale lepszą rzeczą jest z chęci naśladowania Chrystusa naraz rozdać wszystko i wolny od kłopotów biedować z Chrystusem”46.

Artykuł 4

CZY DOSKONAŁOŚĆ ZAKONNA WYMAGA DOZGONNEJ POWŚCIĄGLIWOŚCI?

Zdaje się, że do zakonnej doskonałości nie jest wymagana dozgonna powściągliwość, bo:
1. Wszelka doskonałość chrześcijańskiego życia bierze swój początek od apostołów Chrystusa. Otóż, jak się wydaje, apostołowie nie zachowywali powściągliwości. Widać to na przykładzie Piotra, o którym Mateusz pisze, że miał teściową1. A więc dozgonna powściągliwość nie jest chyba wymagana do zakonnej doskonałości.
2. Pierwszym wzorem doskonałości jest dla nas Abraham, do którego Bóg powiedział: „Postępuj zawsze według mojej woli i bądź doskonały"2. A ponieważ rzecz wzorowana nie powinna przewyższać wzoru, dlatego dozgonna powściągliwość nie jest wymagana do zakonnej doskonałości. /10/
3. To, czego wymaga zakonna doskonałość, winno być wspólne wszystkim zakonom. Są jednak zakonnicy, którzy mają żony i żyją z nimi. A więc doskonałość zakonna nie wymaga dozgonnej powściągliwości.

Wbrew temu są słowa Apostoła: „Oczyśćmy się z wszelkich brudów ciała i duszy, dopełniając uświęcenia naszego w bojaźni Bożej"3. Otóż czystość ciała i duszy można zachować stosując powściągliwość. Pisze bowiem Apostoł: „Kobieta niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem"4. Przeto doskonałość zakonna wymaga powściągliwości.

Odpowiedź: Stan zakonny wymaga odrzucenia wszystkiego, co człowiekowi przeszkadza w całkowitym oddawaniu się służbie Bożej. Otóż stosunki cielesne odciągają duszę od tego całkowitego oddawania się służbie Bożej, i to z dwojakiego powodu:

Po pierwsze z powodu siły rozkoszy; a częste jej doznawanie zwiększa żądzę, co zauważa również Filozof5. Stąd to używanie rozkoszy seksualnych odciąga duszę od tego doskonałego skierowania myśli i serca ku Bogu. To miał na myśli Augustyn, mówiąc: „Sądzę, że nic tak nie obala ducha męskiego, jak kobiece przymilanie się i owe zetknięcia cielesne, bez których współżycie z żoną nie może się obejść"6.

Po drugie, z powodu troski o dom: o żonę, dzieci oraz o środki materialne, potrzebne do ich utrzymania. Apostoł tak o tym pisze: „Człowiek bezżenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jakby się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związki małżeńskie, zabiega o sprawy świata, o to, jakby się przypodobać żonie"7.
I dlatego zakonna doskonałość wymaga dozgonnej powściągliwości, tak samo jak i dobrowolnego ubóstwa. A jak potępiono naukę Wigilancjusza za to, że zrównał bogactwa z ubóstwem8, tak również potępiono naukę Jowiniana za to, że zrównał małżeństwo z dziewictwem9, /11/
Na 1. Nie tylko ubóstwo, ale również powściągliwość zaprowadził sam Chrystus i uznał za doskonałość mówiąc: „Są tacy, którzy sami siebie uczynili niezdolnymi do małżeństwa dla królestwa niebieskiego"; i zaraz dodaje: „Kto może pojąć, niech

pojmuje”10. A ponieważ takie postawienie sprawy mogło pozbawić kogoś nadziei osiągnięcia doskonałości, dlatego powołał do stanu doskonałości także i żonatych. Nie obeszłoby się jednak bez cudzej krzywdy, gdyby mężowie opuszczali swoje żony tak, jak bez krzywdy ludzie porzucają swoje bogactwa. Dlatego Chrystus, który zastał Piotra w małżeństwie, nie odłączył go od żony. Natomiast Janowi, „który za-myślał się ożenić, odradził małżeństwa”.
Na 2. Według Augustyna: „Większej wartości jest czystość nieżonatych niż żonatych. Spośród nich Abraham jedną stosował w życiu, ale gotów był znaleźć się w obu sytuacjach. Zachował w małżeństwie odpowiednią czystość, mógł także zachować ją w bezżeństwie, jednakże podówczas nie było to wskazane”11. A było to znakiem wielkiej cnoty, że patriarchowie posiadając majątki i żyjąc w małżeństwie mieli doskonałość serca. Niech jednak nikt, patrząc na nich, nie dufa swojej rzekomej wielkiej cnocie i sądzi, że wśród bogactw i w małżeństwie dojdzie do doskonałości. Podobnie jak żaden bezbronny nie odważy się zuchwale porwać na wroga na tej podstawie, że Samson oślą szczęką powalił wielu nieprzyjaciół12. Bo gdyby to był czas na zachowanie powściągliwości i ubóstwa, owi patriarchowie z większą gorliwością by się tego podjęli.
Na 3. Owszem, są takie formy życia zgrupowanego, w których członkowie żyją w małżeństwie; ale nie są to zasadniczo i bez zastrzeżeń zakonnicy, co najwyżej pod jakimś względem, o ile mianowicie mają niektóre nieistotne elementy stanu zakonnego.

Artykuł 5

CZY POSŁUSZEŃSTWO NALEŻY DO ZAKONNEJ DOSKONAŁOŚCI?

Zdaje się, że posłuszeństwo nie należy do zakonnej doskonałości, bo:
1. Do zakonnej doskonałości należy to, co nadobowiązkowe, czego nie muszą spełniać wszyscy. Otóż do posłuszeństwa przełożonym są obowiązani wszyscy, stosownie do słów Apostoła: „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i ulegli”1. Wydaje się więc, że posłuszeństwo nie należy do zakonnej doskonałości.
2. Posłuszeństwo właściwie należy chyba do tych, którzy powinni być rządzeni przez kogoś innego, jako że nie mają rozeznania. Otóż Apostoł tak pisze: „Pokarm stały daje się doskonałym, tj. tym, którzy przez ćwiczenie wyrobili w sobie zdolność rozróżniania dobra od zła”2. A więc posłuszeństwo chyba nie należy do stanu doskonałych ludzi.
3. Gdyby posłuszeństwo było wymagane do zakonnej doskonałości, powinni je zachowywać wszyscy zakonnicy. Ale nie wszyscy je zachowują. Bowiem są zakonnicy żyjący samotnie na osobności; zatem nie mają nad sobą przełożonych, którym mogliby być posłuszni. Również i wyżsi przełożeni zakonów chyba nie są obowiązani do posłuszeństwa. A więc posłuszeństwo nie wydaje się należeć do zakonnej doskonałości.
4. Gdyby ślub posłuszeństwa należał do istotnych czynników życia zakonnego, zakonnicy musieliby być posłuszni swoim przełożonym we wszystkim, tak Jak przez ślub powściągliwości są obowiązani powstrzymać się od całego życia seksualnego. Otóż omawiając wyżej zagadnienie posłuszeństwa powiedzieliśmy3, że zakonnicy-

podwładni nie są obowiązani słuchać przełożonych we wszystkim. A więc ślub posłuszeństwa nie jest wymagany do życia zakonnego.
5. Najmilsze Bogu są te usługi, które świadczy się Mu ochotnie, a nie pod przymusem, stosownie do słów: „Nie żałując i nie czując się przymuszonym”4. Lecz wszystko, co czyni się z posłuszeństwa, czyni się z konieczności: bo tak jest nakazane. A więc godniejsze pochwały są dobre dzieła dokonane z własnej ochoty. Tym samym ślub posłuszeństwa nie przystawa do zakonu, w którym ludzie szukają wejścia na wyższy poziom życia.

Wbrew temu: Doskonałość zakonna polega przede wszystkich na naśladowaniu Chrystusa, według słów: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim ... Potem przyjdź i chodź za Mną”5. Otóż spośród wszystkich cnót Chrystusa najbardziej godne polecenia jest Jego posłuszeństwo, stosownie do słów: „Stał się posłuszny aż do śmierci”6. Jak z tego widać, posłuszeństwo należy do zakonnej doskonałości.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedziano7, stan zakonny jest to jakaś zaprawa lub szkoła dążenia do doskonałości. Otóż każdy, kto przechodzi zaprawę i przeszkolenie dla osiągnięcia jakiegoś celu, winien poddać się jak uczeń kierownictwu jakiegoś mistrza, który by go według swego uznania przeszkolił i zaprawił. I dlatego zachodzi potrzeba, żeby zakonnicy, w tym, co dotyczy życia zakonnego, poddali się szkoleniu i rozkazom jakiegoś przełożonego. Stąd to prawo kościelne powiada: „Całe życie zakonników streszcza się w jednym: podleganie i szkolenie”8. Otóż człowiek podlega rozkazowi i czyjemuś szkoleniu przez posłuszeństwo. I dlatego posłuszeństwo jest wymagane do zakonnej doskonałości.
Na 1. Posłuszeństwo wobec przełożonych w tym, czego wymaga cnota, nie jest nadobowiązkowe, ale jest wspólne wszystkim. Natomiast posłuszeństwo wobec przełożonych w tym, co dotyczy szkoły doskonałości, należy właściwie do zakonników. To drugie posłuszeństwo ma się tak do pierwszego, jak się ma powszednik do poszczególnika. Ci bowiem, co żyją na świecie, coś sobie zatrzymują, a coś dają Bogu: i co do tego są poddani posłuszeństwu wobec przełożonych. Natomiast, jak widać z powyższych9, ci którzy żyją w zakonie, siebie i swoje mienie całkowicie Bogu poświęcają. I dlatego ich posłuszeństwo jest powszechne.
Na 2. Według nauki Filozofa10, przez ćwiczenie się w danym działaniu ludzie dochodzą do jakichś sprawności; a gdy ich nabędą, mogą te działania wykonywać z największą łatwością. Tak więc ci, którzy jeszcze nie osiągnęli doskonałości, dochodzą do niej poprzez posłuszeństwo. Ci zaś, którzy już ją osiągnęli, są najbardziej skorzy do posłuszeństwa: nie jakoby potrzebowali kierowania sobą w drodze do osiągnięcia doskonałości, ale że przez to podtrzymują się w tym, co dotyczy doskonałości.
Na 3. Zakonnicy podlegają głównie biskupom; bowiem w stosunku do zakonników występują oni jako doskonalący wobec doskonalonych, stosownie do nauki Dionizego: „Biskupi doskonalą zakonników swoimi cnotami i pouczają ich Bożymi naukami”11. Zatem od posłuszeństwa biskupom nie są zwolnieni ani pustelnicy, ani wyżsi przełożeni zakonów. A jeśli są całkowicie lub częściowo wyjęci spod władzy diecezjalnego biskupa, to obowiązuje ich posłuszeństwo papieżowi, nie tylko w tym,

co dotyczy wszystkich wiernych, ale także w tym, co szczególnie dotyczy karności zakonnej. /12/
Na 4. Ślub posłuszeństwa składany przez zakonnika obejmuje całe jego ludzkie życie; znamionuje go więc jakaś powszechność, ale nie aż taka, żeby rozciągała się na dosłownie wszystkie poszczególne jego czynności; bowiem niektóre z nich nie mają nic wspólnego z zakonnością, jako że są to czynności nie mające nic wspólnego z miłowaniem Boga i bliźniego, np. głaskanie brody, podniesienie słomki z ziemi itp. i nie są przedmiotem ślubu lub posłuszeństwa; niektóre zaś nawet są przeciwieństwem zakonności. Nie można go upodabniać do ślubu powściągliwości, która wyklucza uczynki całkowicie sprzeczne z zakonną doskonałością.
Na 5. Konieczność spowodowana przymusem sprawia, że uczynek jest niedobrowolny, tym samym jest pozbawiony podstawy do pochwały i do zasługi. Natomiast konieczność wynikająca z posłuszeństwa nie jest koniecznością spowodowaną przymusem, ale wolną wolą: jako że człowiek chce być posłuszny, chociaż nie zawsze ma chęć spełnić to, co mu się każe. A ponieważ tej konieczności czynienia tego, co samo z siebie mu się nie podoba, człowiek na skutek ślubu posłuszeństwa ulega ze względu na Boga, dlatego przez to samo to, co czyni, jest bardziej miłe Bogu, nawet gdyby to były rzeczy mało znaczące; albowiem niczego większego człowiek nie może złożyć Bogu nad to, że ze względu na Niego swoją własną wolę poddaje woli drugiego człowieka. I dlatego pisze Kasjan: „Najgorszy rodzaj mnichów to Sarabaici. Troszczą się tylko o swoje konieczne potrzeby, a wolni od jarzma przełożonych, mają swobodę czynienia tego, co się im podoba. Bardziej niż inni, którzy pędzą życie w klasztorze, pracują dniem i nocą, [ale zarobione pieniądze zatrzymują dla siebie]”12. /13/

Artykuł 6

CZY DOSKONAŁOŚĆ ZAKONNA WYMAGA ŚLUBÓW UBÓSTWA, CZYSTOŚCI I POSŁUSZEŃSTWA?

Zdaje się, że doskonałość zakonna nie wymaga ślubowania ubóstwa, powściągliwości i posłuszeństwa, bo:
1. Nauka o podejmowaniu doskonałości pochodzi od Pana Jezusa. Otóż Pan Jezus, dając wskazania dotyczące doskonałości w słowach: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim”1, żadnej wzmianki nie czyni o ślubie. Jak się więc wydaje, ślub nie jest wymagany do zakonnej doskonałości.
2. Ślub jest to obietnica dana Bogu. Stąd to Kohelet powiedziawszy: „Jeżeliś złożył ślub Bogu, nie zwlekaj z jego wypełnieniem”, zaraz dodaje: „albowiem nie podoba Mu się niewierna i głupia obietnica”2. Otóż gdzie zachodzi danie rzeczy, tam nie jest wymagana obietnica. A więc do zakonnej doskonałości wystarcza samo zachowanie ubóstwa, powściągliwości i posłuszeństwa — bez ślubowania.
3. Augustyn tak pisze: „Wśród naszych powinności te są cenniejsze, których nie musimy spełniać, ale je spełniamy z miłości”3. Otóż nie musimy spełniać tego, do czegośmy się ślubem nie zobowiązali. Inaczej jest, gdyśmy się zobowiązali ślubem. Wydaje się więc, że cenniejsze w oczach Boga jest przestrzeganie ubóstwa,

powściągliwości i posłuszeństwa bez złożenia ślubu. Przeto ślub nie jest wymagany do zakonnej doskonałości.

Wbrew temu w Starym Testamencie śluby stanowiły o poświęceniu nazirejczyków, /14/ stosownie do słów: „Gdy jakiś mężczyzna lub kobieta złoży ślub nazireatu, aby się poświęcić dla Jahwe" itd.4 Otóż glosa Grzegorza do tych słów powiada, że oni oznaczali tych, którzy „wstępują na szczyt doskonałości”5. A więc ślub jest wymagany do stanu doskonałości.

Odpowiedź: Z tego, cośmy wyżej powiedzieli6, wynika, że zakonnicy są w stanie doskonałości. Stan zaś doskonałości wymaga zobowiązania się do tego, co należy do doskonałości. A to zobowiązanie się Bogu dokonuje się poprzez ślub. Z powyższych zaś wywodów jest jasne7, że do doskonałości chrześcijańskiego życia należą ubóstwo, powściągliwość i posłuszeństwo. I dlatego stan zakonny wymaga zobowiązania się ślubem do tych trzech rad. Grzegorz tak o tym pisze: „Gdy ktoś wszystko, co ma, czym żyje, co myśli i czuje, Bogu ślubem poświęca: jest to ca-łopalenie”, a to — jak zaraz dodaje — znamionuje tych, „którzy ten świat opuścili”8.
Na 1. Pan Jezus powiedział, że do doskonałości życia należy pójście za Nim, i to nie byle jakie, ale bezpowrotne. Stąd też powiada: „Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego”9. I wprawdzie niektórzy uczniowie odeszli od Niego, to jednak Piotr, w imieniu innych, na pytanie Pana Jezusa: „Czyż i wy chcecie odejść? odpowiedział: Panie, do kogóż pójdziemy?”10 Augustyn pisze: „Według ewangelii Mateusza i Marka, Piotr i Andrzej poszli za Nim nie wyciągając łodzi na ląd, jakby z zamiarem powrotu, lecz poszli za Nim, bo On tak nakazał”11. I ta właśnie bezpowrotność pójścia za Chrystusem staje się wiążącą przez ślub. I dlatego zakonna doskonałość wymaga złożenia ślubu.
Na 2. Zdaniem Grzegorza doskonałość zakonna wymaga, aby człowiek „poświęcił Bogu całe swoje życie”12. Lecz człowiek nie może w rzeczywistości poświęcić Bogu całego swojego życia, bo nie ma takiej chwili, która by zawarła całe jego życie, jako że ono płynie według następstwa czasu. Stąd to człowiek nie może inaczej oddać całego życia Bogu, jak tylko przez zobowiązanie się ślubem.
Na 3. Wśród dóbr, których wolno nam nie dać, znajduje się także wolna wola; wiadomo że człowiek ceni ją nad wszystko inne. Skoro więc człowiek z własnej woli składa ślub i przez to odbiera sobie wolność stanowienia o tym, co dotyczy służby Bogu, postępek taki jest ze wszech miar Bogu najmilszy. I dlatego Augustyn pisze: „Nie żałuj, że ślubowałeś. Owszem, ciesz się, że już nie wolno ci czynić tego, co ci wolno było czynić, ale ze szkodą dla ciebie. Błogosławiona konieczność, która zmusza do tego, co lepsze”13.

Artykuł 7

CZY SŁUSZNIE SIĘ MÓWI, ŻE NA TYCH TRZECH ŚLUBACH POLEGA ZAKONNA DOSKONAŁOŚĆ?

Zdaje się, że powiedzenie: Na tych trzech ślubach polega zakonna doskonałość, jest niesłuszne, bo:
1. Doskonałość życia raczej polega na wewnętrznych, a nie na zewnętrznych uczynkach, stosownie do słów Apostoła: „Królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym”1. Otóż przez ślub zakonny człowiek zobowiązuje się do tego, co należy do doskonałości. W zakonie więc raczej powinno się składać śluby dotyczące wewnętrznych czynności, np. kontemplowania, miłowania Boga i bliźniego oraz innych podobnych, niż ubóstwa, powściągliwości i posłuszeństwa, które dotyczą zewnętrznych czynności.
2. Ubóstwo, powściągliwość i posłuszeństwo są przedmiotem ślubów jako jakieś ćwiczenia, poprzez które zmierza się do doskonałości. Jest jednak jeszcze wiele innych umartwień, którymi ćwiczą się zakonnicy, np. posty, niedosypiania itp. Niesłusznie mówi się więc, że tylko te trzy śluby należą istotnie do stanu doskonałości.
3. Przez ślub posłuszeństwa zakonnik — stosownie do nakazu przełożonego — ma obowiązek wykonywać wszystko, co należy do ćwiczenia się w doskonałości. Wystarczy przeto ślub posłuszeństwa, a dwa pozostałe są już zbędne.
4. Do zewnętrznych dóbr nie tylko należą bogactwa, ale także i cześć. Jeżeli więc przez ślub ubóstwa zakonnicy wyrzekają się doczesnych bogactw, winien być jeszcze inny ślub, mocą którego wyrzekliby się ziemskiej czci.

Wbrew temu prawo kościelne odnośnie do zakonników tak postanawia: „Reguła zakonna zawiera przestrzeganie czystości i wyrzeczenie się własności”2.

Odpowiedź: Stan zakonny można pojmować trojako: po pierwsze, jako szkołę dążenia do doskonałej miłości; po drugie, jako spokój duszy i wolność od zewnętrznych trosk, stosownie do słów: „Chcę, abyście byli wolni od trosk”3; po trzecie, jako całopalną ofiarę, w której zakonnik całkowicie ofiaruje Bogu siebie i wszystko, co do niego należy. W każdym z tych trzech stan zakonny ukazuje się w całej pełni przez trzy śluby:
1. Ta szkoła i ćwiczenie się w doskonałości wymaga od zakonnika usunięcia z siebie tego, co może przeszkadzać w całkowitym skierowaniu serca ku Bogu, na czym właśnie polega doskonała miłość. Chodzi o trzy przeszkody: pierwszą jest żądza dóbr zewnętrznych — i tę usuwa ślub ubóstwa; drugą jest żądza rozkoszy zmysłowych, wśród których wybijają się rozkosze seksualne — i tę usuwa ślub powściągliwości; trzecią jest niezrównoważenie woli — i tę usuwa ślub posłuszeństwa.
2. Tę rodzącą niepokój duszy troskę o rzeczy ziemskie powodują trzy rzeczy: po pierwsze, zarządzanie zewnętrznymi dobrami — i tę troskę usuwa ślub ubóstwa; po drugie, staranie się o żonę i dzieci — i to odpada na skutek ślubu powściągliwości; po

trzecie rozporządzanie swoim postępowaniem — i tej pozbawia ślub posłuszeństwa, przez który zakonnik powierza drugiemu rozporządzanie sobą.
3. Według Grzegorza: „Wtedy dokonuje się całopalenie, gdy człowiek ofiaruje Bogu wszystko, co ma”4. Człowiek zaś, zdaniem Filozofa5, ma trojakie dobro: pierwszym są rzeczy zewnętrzne — ofiaruje je całkowicie Bogu przez ślub dobrowolnego ubóstwa; drugim jest dobro własnego ciała — ofiaruje je Bogu zwłaszcza przez ślub powściągliwości, przez co wyrzeka się największych rozkoszy ciała; trzecim jest dobro duszy — ofiaruje je całkowicie Bogu przez posłuszeństwo, a przez to ofiaruje Bogu swoją wolę, poprzez którą człowiek posługuje się wszystkimi swoimi zdolnościami i usprawnieniami duszy.
I dlatego słuszne jest zdanie, że stan zakonny polega na trzech ślubach.
Na 1. Wyżej powiedziano6, że celem, ku któremu zmierza stan zakonny, jest doskonała miłość; do niej to należą wszystkie wewnętrzne przejawy cnót, i ona też jest ich matką, stosownie do słów: „Miłość jest cierpliwa, łaskawa” itd.7 I dlatego wewnętrzne uczynki cnót, np. pokory, cierpliwości itp., nie są przedmiotem ślubu zakonnego, ale jego celem.
Na 2. Wszystkie inne praktyki zakonne są przyporządkowane powyższym trzem głównym ślubom. I tak praktyki zakonne, których zadaniem jest zdobywanie środków do życia, np. praca, kwestowanie itp., odnoszą się do ubóstwa; bowiem tymi właśnie sposobami zakonnicy starają się o środki do życia, by zachować ubóstwo. Inne służą do umartwienia ciała, np. niedosypianie, posty itp.; i te zmierzają wprost do zachowania ślubu powściągliwości. Jeszcze inne dotyczą ludzkich czynności, które zmierzają do celu zakonu, tj. do miłowania Boga i bliźniego, takich jak czytanie, modlitwa, nawiedzanie chorych itp.; i te są objęte ślubem posłuszeństwa; odnosi się on do woli, która prowadzi swoje czynności do celu według roz-porządzenia przełożonego. Są wreszcie postanowienia dotyczące szaty zakonnej, czyli habitu; należą one do wszystkich ślubów jako znak zobowiązania. I dlatego habit zakonny otrzymuje się lub się go poświęca wraz ze złożeniem ślubów.
Na 3. Przez posłuszeństwo człowiek ofiaruje Bogu swoją wolę; a chociaż podlega jej wszystko co ludzkie, to jednak jest coś, co w szczególny sposób jej tylko podlega, mianowicie uczynki czysto ludzkie, gdyż uczucia należą także do pożądania zmysłowego. I dlatego dla okiełznania takich uczuć jak rozkosze cielesne i żądza rzeczy zewnętrznych, które są przeszkodą dla doskonałości życia, konieczny jest ślub .powściągliwości i ubóstwa; natomiast ślub posłuszeństwa jest konieczny dla rozporządzania swoim własnym postępowaniem według wymagań stanu doskonałości.
Na 4. Według Filozofa8, cześć właściwie i według prawdy należy się tylko cnocie. Ponieważ jednak dobra zewnętrzne służą jako narzędzie do dokonywania niektórych dzieł cnoty, dlatego w następstwie jakąś cześć oddaje się również wielkości tychże dóbr; ma dla nich cześć zwłaszcza prosty lud, który uznaje tylko zewnętrzną okazałość. Tak więc zakonnicy dążący do doskonałości cnoty nie powinni wyrzekać się czci, którą Bóg i święci mężowie okazują ludziom dla ich cnoty, stosownie do słów: „A u mnie w wielkiej czci są przyjaciele Twoi, Boże"6. Natomiast opuszczając życie na świecie, przez to samo wyrzekają się czci oddawanej zewnętrznej okazałości. Niepotrzebny jest więc na to osobny ślub.

Artykuł 8

CZY SPOŚRÓD TRZECH ŚLUBÓW ZAKONNYCH ŚLUB POSŁUSZEŃSTWA JEST NAJWAŻNIEJSZY?

Zdaje się, że spośród trzech ślubów zakonnych ślub posłuszeństwa nie jest najważniejszy, bo:
1. Doskonałość życia zakonnego wzięła swój początek od Chrystusa. Otóż Chrystus szczególnie doradzał ubóstwo; nigdzie jednak nie spotykamy, żeby radził komuś posłuszeństwo. Zatem ślub ubóstwa jest ważniejszy niż ślub posłuszeństwa.
2. „Nie masz nic równego osobie powściągliwej" — pisze Syrach1. Lecz ważniejszy jest ten ślub, który dotyczy ważniejszej rzeczy. A więc ślub powściągliwości jest ważniejszy niż ślub posłuszeństwa.
3. Im jakiś ślub jest ważniejszy, tym chyba trudniej jest kogoś z niego zwolnić. Otóż prawo kościelne o zakonnikach tak postanawia: ślub ubóstwa i czystości „tak ściśle łączą się z życiem zakonnym, że nawet papież nie może z nich zwolnić"2. Atoli papież może zakonnika zwolnić z posłuszeństwa przełożonemu. Wydaje się więc, że ślub posłuszeństwa jest mniej ważny niż ubóstwa i powściągliwości.

Wbrew temu Grzegorz tak się wypowiada: „Słusznie stawia się posłuszeństwo wyżej niż ofiary, bo w ofiarach składa się Bogu cudze ciało, natomiast w posłuszeństwie własną wolę"3. Lecz jak wyżej powiedziano4, śluby zakonne są swojego rodzaju ofiarą całopalną. A więc wśród wszystkich ślubów zakonnych ślub posłuszeństwa jest najpocześniejszy.

Odpowiedź: Ślub posłuszeństwa zajmuje szczególne miejsce wśród ślubów zakonnych, a to z trzech powodów:

Pierwszy, bo przez ślub posłuszeństwa człowiek ofiaruje coś wspanialszego, mianowicie samą wolę, a ta jest ważniejsza niż własne ciało, które człowiek ofiaruje Bogu ślubem ubóstwa. I dlatego to, co się czyni z posłuszeństwa jest milsze Bogu niż to, co się czyni z własnej woli. Hieronim tak o tym pisze w liście do mnicha Rustikusa: „Chcę cię pouczyć, żebyś nie polegał na własnej woli"; a nieco niżej: „Nie czyń tego, co chcesz; jedz, co ci podadzą; bądź zadowolony z tego, co otrzymujesz; ubieraj się w to, co ci dają"5. Stąd to nawet post nie jest miły Bogu, jeśli się go praktykuje z własnej woli, w myśl słów: „W dniu waszego postu spełniacie wolę waszą"6.

Drugi, bo ślub posłuszeństwa obejmuje sobą inne śluby, a nie na odwrót. I wprawdzie zakonnik jest obowiązany na mocy ślubu do zachowania powściągliwości i ubóstwa, ale do tego samego jest także obowiązany na mocy posłuszeństwa; a moc wiążąca tego ślubu rozciąga się nie tylko na powściągliwość i ubóstwo, ale i na wiele innych spraw.

Trzeci, bo ślub posłuszeństwa właściwie rozciąga się na czynności bliższe celowi życia zakonnego. A im coś jest bliżej celu, tym jest lepsze. Stąd też ślub ten jest czymś bardziej istotnym w życiu zakonnym niż wszystko inne. Ktoś bowiem może zachowywać dobrowolne ubóstwo i powściągliwość na mocy ślubu, jeśli jednak

nie ślubował posłuszeństwa, nie należy do stanu zakonnego; a stan ten stoi wyżej nawet niż dziewictwo, do którego się ktoś ślubem zobowiązał; mówi bowiem Augustyn: „Moim zdaniem nikt nie odważył się stawiać wyżej dziewictwa nad zakon”7.
Na 1. Rada posłuszeństwa zawiera się w samym pójściu za Chrystusem, bo kto jest posłuszny, kieruje się wolą drugiego. Stąd to posłuszeństwo bardziej należy do doskonałości niż ślub ubóstwa, gdyż — jak pisze Hieronim: „Gdy Piotr powiedział: I poszliśmy za Tobą, dodał to, co należy do doskonałości”8.
Na 2. Z tych słów Syracha nie wynika, że powściągliwość stoi wyżej niż wszystkie inne uczynki cnót, ale tylko że stoi wyżej niż czystość małżeńska lub także wyżej niż zewnętrzne bogactwa złota i srebra, które mierzy się wagą.
Albo też przez powściągliwość rozumie się tu w ogóle unikanie wszelkiego zła, w znaczeniu wyżej omówionym9.
Na 3. Papież nie może zwolnić zakonnika ze ślubu posłuszeństwa tak, żeby nie miał obowiązku posłuszeństwa wobec żadnego przełożonego w tym, co dotyczy doskonałości życia. Nie może bowiem papież nikogo zwolnić z posłuszeństwa wobec siebie. Może go tylko wyłączyć spod władzy niższego od siebie przełożonego. A to nie oznacza zwolnienia ze ślubu posłuszeństwa.

Artykuł 9

CZY ZAKONNIK ZAWSZE GRZESZY ŚMIERTELNIE, ILEKROĆ PRZEKRACZA PRZEPISY KONSTYTUCJI ZAKONNYCH?

Zdaje się, że zakonnik zawsze popełnia grzech śmiertelny, ilekroć wykracza przeciw przepisom konstytucji zakonnych, bo:
1. Postępować wbrew ślubom jest grzechem godnym potępienia; Jasne to z nauki Apostoła; pisze on, że wdowy, które chcą wyjść za mąż „obciąża wyrok potępienia, ponieważ złamały pierwsze zobowiązanie”1. Lecz zakonnicy mocą złożonych ślubów są obowiązani zachowywać konstytucje. A więc grzeszą śmier-telnie, gdy wykraczają przeciwko przepisom konstytucji.
2. Konstytucje zakonne to nie co innego, jak jakieś prawo wiążące zakonników. Lecz kto przekracza nakaz prawa, popełnia grzech śmiertelny. Wydaje się więc, że zakonnik grzeszy śmiertelnie, przekraczając przepisy swoich konstytucji.
3. Pogarda czy lekceważenie wiedzie do grzechu śmiertelnego. Otóż kto często powtarza to, czego nie powinien czynić, wydaje się grzeszyć z pogardy czy lekceważenia. Chyba więc zakonnik często łamiący przepisy konstytucji popełnia grzech śmiertelny.

Wbrew temu: Stan zakonny jest bardziej bezpieczny niż stan życia na świecie. Grzegorz przyrównuje2 życie na świecie do wzburzonego morza, zaś życie zakonne do spokojnego portu. Otóż gdyby każde złamanie przepisów konstytucji było grzechem śmiertelnym, stan zakonny byłby najbardziej niebezpieczny, a to z powodu

nadmiernej ilości przepisów, które winno się zachowywać. Stąd wniosek, że nie każde wykroczenie przeciw przepisom konstytucji jest grzechem śmiertelnym.

Odpowiedź: Jak już wiemy3, konstytucje zakonne (reguła) zawierają dwojakiego rodzaju postanowienia: Jedne pokazujące cel konstytucji; chodzi o postanowienia dotyczące uczynków cnót. I gdy chodzi o postanowienia, tj. przykazania obowiązujące wszystkich, wykroczenie przeciw nim jest grzechem śmiertelnym; natomiast gdy chodzi o to, czego przykazania nie wymagają koniecznie, co więc jest nadobowiązkowe, to niezachowanie ich nie jest grzechem śmiertelnym; chyba z powodu lekceważenia, a to dlatego, że jak wyżej powiedzieliśmy4, zakonnik nie ma obowiązku być doskonałym, ale dążyć do doskonałości: co przekreśla lekceważenie czy pogarda [dla postanowień konstytucji].

Drugie postanowienia konstytucji dotyczą zewnętrznych ćwiczeń; chodzi tu o wszystkie zewnętrzne praktyki zakonne. Do zachowania niektórych z nich zakonnik jest obowiązany na mocy złożonego ślubu. A ten ślub dotyczy głównie już wyżej omówionych: ubóstwa, powściągliwości i posłuszeństwa; wszystko inne jest im przyporządkowane. I dlatego wykroczenie przeciw tym trzem [ślubom] jest grzechem śmiertelnym. Natomiast wykroczenie przeciw innym przepisom nie jest grzechem śmiertelnym, ale może nim być albo z powodu pogardy czy lekceważenia konstytucji, ponieważ to wprost sprzeciwia się złożonym ślubom, przez które zakonnik zobowiązuje się prowadzić życie według konstytucji, albo z powodu wy-raźnego nakazu: bądź danego ustnie przez przełożonego, bądź zawartego w konstytucji, bowiem byłoby to postępowanie sprzeczne ze ślubem posłuszeństwa.

Na 1. Składający śluby na wierność konstytucjom nie ślubuje, że będzie zachowywał wszystko, co w nich jest, ale że będzie prowadził życie zakonne, które istotnie polega na omówionych wyżej trzech ślubach. Stąd to w niektórych zakonach niektórzy postępują przezornie i nie ślubują konstytucji, ale ‘żyć według konstytucji’, tzn. dążyć do tego, żeby swoje obyczaje urabiać według konstytucji jako jakiegoś wzorca. To zaś wyklucza pogarda.

W niektórych zakonach postępuje się jeszcze przezorniej i zakonnicy ślubują ‘posłuszeństwo według konstytucji’. W tym wypadku to tylko sprzeciwia się ślubom, co jest sprzeczne z nakazem konstytucji. Natomiast przekroczenie czy opuszczenie innych przepisów jest tylko lekkim grzechem. Jak bowiem wyżej powiedziano5, te inne przepisy stanowią przystosowanie [i jakby ochronę] do głównych ślubów, a jak już powiedziano6, grzech lekki jest przystosowaniem do śmiertelnego w tym znaczeniu, że stawia przeszkodę temu, co nas usposabia do zachowania głównych przykazań prawa Chrystusowego, tj. przykazań miłości.

W jednym zaś zakonie, mianowicie dominikańskim, takowe wykroczenie czy opuszczenie nie jest uważane ze swego rodzaju za grzech śmiertelny czy powszedni, a tylko za przewinienie, które wymaga poniesienia wyznaczonej kary: w ten bowiem sposób są obowiązani zachowywać takowe przepisy. Ale i członkowie tego zakonu mogą mieć za to grzech ciężki lub lekki, jeśli ich wykroczenie jest następstwem niedbalstwa, żądzy lub lekceważenia czy pogardy.

Na 2. Nie wszystkie przepisy zawarte w prawie są przykazaniami czyli nakazami; niektóre z nich są to zarządzenia lub postanowienia obowiązujące pod określoną karą. A jak w prawie cywilnym nie każde przekroczenie ustawy jest karane śmiercią, tak i w

prawie kościelnym nie wszystkie zarządzenia lub postanowienia obowiązują pod grzechem śmiertelnym. Podobnie też nie wszystkie postanowienia konstytucji zakonnej obowiązują pod grzechem śmiertelnym.
Na 3. Wtedy człowiek popełnia coś lub wykracza przeciw czemuś z pogardy czy lekceważenia'1, gdy jego wola odmawia poddania się zarządzeniu prawa lub konstytucji zakonnej i z tego powodu postępuje wbrew prawu lub konstytucji. Niekiedy zaś prowadzi człowieka do czynienia czegoś wbrew postanowieniom prawa lub konstytucji jakaś inna przyczyna, np. żądza czy gniew; i wtedy wykraczający nie grzeszy z pogardy czy lekceważenia, ale z jakiejś innej przyczyny, nawet gdyby ten grzech często ponawiał z tej czy innej podobnej przyczyny. Również Augustyn powiada7, że nie wszystkie grzechy popełnia się z pogardy płynącej z pychy. Jednakże częste popełnianie grzechu przysposabia i prowadzi do pogardy, stosownie do słów: „Występny, gdy zejdzie na samo dno upadku, pełen jest pogardy”8.

Artykuł 10

W WYPADKU POPEŁNIENIA TEGO SAMEGO GRZECHU, KTO GRZESZY CIĘŻEJ: ZAKONNIK CZY ŚWIECKI?

Zdaje się, że w wypadku popełnienia tego samego grzechu zakonnik nie grzeszy ciężej niż świecki, bo:
1. W Księdze Kronik czytamy: „Jahwe, w dobroci swej racz przebaczyć tym wszystkim, którzy szczerym sercem szukali Boga swych ojców, Jahwe, choć nie odznaczali się czystością wymaganą do rzeczy świętych”1. Wydaje się jednak, że raczej zakonnicy szczerym i całym sercem szukają Pana, Boga swoich ojców, niż świeccy, o których Grzegorz pisze2, że tylko część siebie i tego, co mają, dają Bogu, a część sobie zachowują. Chyba więc zakonnicy mniejszą mają winę, jeśli w czymś nie dociągają do świętości.
2. Mniejszy gniew wzbudzają w Bogu grzechy popełniane przez tego, kto czyni skądinąd dużo dobrego. Czytamy bowiem w tejże Księdze Kronik „Dajesz pomoc bezbożnemu, a z tymi, którzy nienawidzą Pana, wchodzisz w przyjaźń, a przeto zasłużyłeś na gniew Pański. Ale spełniałeś również dobre czyny”3. Lecz zakonnicy dokonują więcej dobrych czynów niż świeccy. Jeśliby więc jakieś grzechy po-pełniali, mniej by się Bóg na nich gniewał.
3. W życiu ziemskim nie można obejść się bez grzechu, stosownie do słów: „Wszyscy często upadamy”4. Gdyby więc grzechy zakonników były cięższe niż świeckich, wynikałoby z tego, że zakonnicy znajdują się w gorszym położeniu niż świeccy, a wobec tego zamysł wstąpienia do zakonu nie byłby rozsądny.

Wbrew temu: Im większe zło, tym bardziej nad nim trzeba boleć. Najbardziej chyba godne ubolewania są grzechy popełniane przez osoby znajdujące się w stanie świętości i doskonałości. Pisze o tym Jeremiasz: „Rozdziera się serce we mnie”; i zaraz podaje przyczynę: „albowiem nawet prorok, nawet kapłan postępują haniebnie, nawet w swoim domu znalazłem ich nieprawość”5. Przeto zakonnicy i inni będący w stanie doskonałości — z zachowaniem równości w innych rzeczach — ciężej grzeszą.

Odpowiedź: W trzech wypadkach grzech popełniony przez zakonnika może być cięższy niż ten sam grzech popełniony przez świeckiego:

Pierwszy, jeśli jest przeciw ślubom zakonnym, np. gdyby zakonnik cudzołożył lub kradł: bo w pierwszym wypadku sprzeniewierza się ślubowi powściągliwości, w drugim ślubowi ubóstwa; nie wykracza przecież tylko przeciw przykazaniu Bożego prawa.

Drugi, jeśli zakonnik grzeszy z pogardy, bo przez to daje dowód większej niewdzięczności i niepamięci na Boże dobrodziejstwa, dzięki którym został podniesiony do stanu doskonałości. Wskazuje na to Apostoł mówiąc, że wierzący „stanie się winien surowszej kary" przez to, że grzesząc „podeptał Syna Bożego"6 przez pogardę. Dlatego Pan Bóg skarży się: „Czemuż to ulubiony mój dopuścił się w domu moim tak wielkich zbrodni?"7.

Trzeci: grzech zakonnika może być cięższy z powodu zgorszenia, jako że wielu patrzy na jego życie. Jeremiasz o tym tak pisze: „Wśród proroków Jerozolimy widziałem obrzydliwość: cudzołóstwo, zatwardziałość w kłamstwie i popieranie złoczyńców, przy czym nikt się nie nawraca ze swej niegodziwości"8

Jeśli jednak zakonnik popełni jakiś grzech nie z pogardy, lecz z ułomności lub nieświadomości, a grzech ten nie jest przekroczeniem ślubów i nie daje zgorszenia, bo nikt o tym nie wie, przy czym chodzi o ten sam gatunek grzechu, to w takim wypadku grzech zakonnika jest lżejszy niż świeckiego. Czemu? Bo jego grzech, jeśli jest powszedni, zostaje poniekąd pochłonięty przez mnóstwo spełnianych przezeń dobrych uczynków; jeśli jest śmiertelny, łatwiej z niego powstaje [z dwóch powodów]. Po pierwsze z powodu skupienia jego serca na Boga; a jeśli wystąpi chwilowe odchylenie, łatwo mu je zwrócić we właściwym kierunku. Stąd to Orygenes — wyjaśniając słowa psalmu: „sprawiedliwy choćby upadł, to nie będzie leżał"9 — tak powiada: „Gdy grzeszy człowiek niesprawiedliwy, ani nie żałuje, ani nie umie naprawić swojego grzechu. A sprawiedliwy wie, jak go zmazać i naprawić. Tak jak Piotr, który powiedział: 'Nie znam tego człowieka', a niedługo potem, gdy Pan nań spojrzał, począł gorzko płakać10; i jak Dawid, który widząc z tarasu niewiastę i pożądając jej, umiał powiedzieć: 'Przeciw Tobie zgrzeszyłem i uczyniłem, co jest złe przed Tobą' "11. [Po drugie] pomagają mu dźwignąć się z grzechu jego współ-bracia, w myśl słów: „Lepiej jest dwom niż jednemu ... bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego. Lecz samotnemu biada, gdy upadnie, a nie ma drugiego, który by go podniósł"12.

Na 1. Ów tekst mówi o grzechach, które popełnia się ze słabości lub nieświadomości, a nie o tych, które popełnia się na skutek pogardy.

Na 2. Również i Jozafat, do którego te słowa się odnoszą, nie zgrzeszył ze złośliwości, ale ze słabości ludzkiej uczuciowości.

Na 3. Sprawiedliwi niełatwo popełniają grzech z pogardy; a jeśli niekiedy popadają w jakiś grzech, to z nieświadomości lub słabości, z którego też łatwo się dźwigają. Jeśli jednak dojdzie do tego, że grzeszą z pogardy, wtedy stają się najgorszymi i najbardziej niepoprawnymi grzesznikami, stosownie do słów Jeremiasza: „Od dawna przecież łamałaś swe jarzmo (Jerozolimo), zrywałaś więzy i oświadczałaś: Nie będę służyła! Na każdym bowiem wyniosłym wzgórzu i pod każdym drzewem zielonym kładłaś się jak nierządnica"13. Stąd też Augustyn w liście do ludu Hippony tak pisze: „Odkąd

zacząłem służyć Bogu, nabieram przeświadczenia, że trudno jest spotkać lepszych ludzi niż ci, którzy uświęcili się w klasztorach; ale i że trudno spotkać gorszych niż ci, którzy w klasztorach upadli”14.

ZAGADNIENIE 187
O TYM, CO PRZYSŁUGUJE ZAKONNIKOM

Omówimy teraz to, co przysługuje zakonnikom. Ujmiemy to w sześć pytań: 1. Czy wolno im uczyć, głosie kazania i czynić inne podobne rzeczy? 2. Czy wolno im mieszać się do spraw świeckich? 3. Czy powinni pracować ręcznie? 4. Czy wolno im żyć z jałmużny? 5. Czy wolno im zbierać jałmużnę? 6. Czy wolno im nosić szatę uboższą niż szaty innych?

Artykuł 1

CZY ZAKONNIKOM WOLNO UCZYĆ, GŁOSIĆ KAZANIA I SPEŁNIAĆ INNE PODOBNE DO TYCH POSŁUGI?

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno nauczać, głosić kazań i spełniać innych posług, bo:
1. Prawo kościelne postanawia: „Życie zakonne to podleganie i uczenie się, a nie nauczanie, przewodniczenie innym i pasterzowanie”1. Hieronim pisze: „Obowiązkiem zakonnika nie jest nauczanie ale pokuta”2. Również papież Leon: „Poza kapłanami Pańskimi niech się nikt nie waży głosić kazań: czy to mnich, czy świecki, żeby nie wiem jaką odznaczał się wiedzą”3. Otóż nie wolno sprzeniewierzać się własnym obowiązkom i postanowieniom Kościoła. A więc wydaje się, że zakonnikom nie wolno nauczać, głosić kazań i spełniać innych podobnych posług.
2. W uchwałach Soboru Nicejskiego czytamy:
„Stanowczo i nieodwołalnie wszystkim przykazujemy, by żaden mnich nie nakładał nikomu pokuty, chyba sobie wzajem, co jest słuszne; także by nie grzebał zmarłego, chyba współbrata z tego samego klasztoru lub też gdyby przypadkiem przybył w gościnę do klasztoru któryś ze współbraci i tu zmarł”4. Lecz jak wymienione czynności należą do zadań świeckich księży, tak samo i głoszenie kazań i nauczanie. A ponieważ, jak mówi Hieronim: „Co innego mnich, a co innego ksiądz świecki”5, dlatego, jak się wydaje, nie wolno zakonnikom głosić kazań, nauczać i czynić podobnych posług.
3. Według Grzegorza: „Nikt nie zdoła spełniać obowiązków kościelnych i zarazem wypełniać należycie reguły zakonnej”6, i to zdanie weszło do prawa kościelnego7. Lecz zakonnicy winni należycie wypełniać swoją regułę. Chyba więc nie powinni spełniać obowiązków kościelnych. Otóż nauczanie i głoszenie kazań należą do obowiązków kościelnych. Wydaje się więc, że nie wolno im głosić kazań, nauczać i czynić czegoś podobnego.

Wbrew temu papież Grzegorz tak postanowił: „Na mocy tego dekretu, ustanowionego przez nas na podstawie władzy apostolskiej, w trosce o dobro duchowe, postanawiamy, że zakonnikom-kapłanom, na wzór apostołów, wolno głosić kazania, udzielać chrztu, komunii świętej, modlić się za grzeszników, nakładać pokutę i dawać rozgrzeszenie”8.

Odpowiedź: W dwojakim znaczeniu mówi się, że czegoś komuś nie wolno: Pierwsze znaczenie, bo w danej osobie jest coś, co sprzeciwia się temu, czego nie wolno. W ten sposób żadnemu człowiekowi nie wolno grzeszyć, ponieważ każdy człowiek ma w sobie rozum i obowiązek posłuszeństwa prawu Boga, czemu sprzeciwia się grzech. W tym znaczeniu mówi się, że danej osobie nie wolno głosić kazań, nauczać lub czynić czegoś podobnego, bo ma w sobie coś, co to wyklucza: albo może to być przykazanie; tak jak np. z ustanowienia Kościoła, ci co mają jakąś określoną prawem przeszkodę (irregułaritas), nie mogą przyjąć święceń; albo może to być grzech, stosownie do słów psalmu: „A do grzesznika Bóg mówi: Czemu ty opowiadasz moje nauki?”9
W tym znaczeniu zakonnikom nie jest zabronione głoszenie kazań, nauczanie i spełnianie innych podobnych czynności. Nie zabraniają im tego ani złożone śluby lub zakazy reguły czy konstytucji, ani też nie czyni ich do tego niezdatnymi jakiś popełniony grzech; owszem, są do tego bardziej sposobni ze względu na obraną przez nich szkołę świętości.

Głupotą jest twierdzić, że wyższy poziom świętości czyni człowieka mniej zdatnym do świadczenia posług duchowych. I dlatego głupie jest zdanie głosicieli poglądu, że sam stan zakonny stanowi przeszkodę do świadczenia takowych posług. Ich błąd odrzuca papież św. Bonifacy (IV. r. 608-615) na dopiero co podanych podstawach, i tak powiada: „Są tacy, którzy bez żadnych podstaw dogmatycznych, nie z gorliwości zapalonej przez miłość ale przepojonej goryczą, twierdzą, że zakonnicy, skoro umarli dla świata, a żyją dla Boga, są niegodni władzy kapłańskiej. Ale mylą się całkowicie”. Swoją naukę papież uzasadnia, po pierwsze, tym, że takowe posługi nie sprzeciwiają się regule zakonnej, bo dodaje: „Ani św. Benedykt, przewidujący mistrz zakonników, tego w jakiś sposób nie zakazał”, ani też 'takiego zakazu nie spotyka się w innych regułach zakonnych. Po drugie, odrzuca powyższy błąd powołujący się na niezdatność zakonników, mówiąc na końcu: „Im ktoś jest na wyższym poziomie świętości, tym lepiej się nadaje do tego”10, tj. do posług duchowych.

Drugie znaczenie: Mówimy: 'nie wolno czegoś komuś' nie dlatego, że w nim jest coś temu przeciwnego, ale dlatego, że mu brak odpowiedniej władzy, mocą której mógłby to czynić; np. diakonowi nie wolno odprawiać Mszy św., bo nie ma święceń kapłańskich, a zwykłemu kapłanowi nie wolno wydawać wyroków sądowych, bo mu brak wiedzy biskupiej. Co do tego konieczne jest rozróżnienie; bowiem sprawowanie posług wymagających odpowiednich święceń można zlecić tylko temu, kto te święcenia otrzymał; np. diakonowi nie można zlecić odprawiania Mszy św., chyba że zostanie kapłanem. Natomiast sprawy należące do jurysdykcji można zlecić tym, którzy nie mają zwyczajnej jurysdykcji; np. biskup może zlecić wydanie wyroku zwykłemu kapłanowi.

I w tym drugim znaczeniu mówi się, że mnichom i innym zakonnikom nie wolno głosić kazań, nauczać i wykonywać podobnych posług: bo stan zakonny nie daje im władzy do czynienia tego. Mogą wszakże spełniać te posługi, jeśli otrzymają

święcenia lub zwyczajną jurysdykcję, albo też gdy im zostaną zlecone sprawy należące do jurysdykcji. /15/
Na 1. Z przytoczonych zdań wynika jedno, mianowicie że gdy ktoś staje się zakonnikiem, nie otrzymuje przez to władzy spełniania takowych posług. Bynajmniej jednak z nich nie wynika, że gdy ktoś staje się zakonnikiem, przez to samo staje się niezdatnym do ich sprawowania.
Na 2. Również i uchwała Soboru Nicejskiego przykazuje mnichom, żeby nie przywłaszczali sobie władzy spełniania takowych posług na tej podstawie, że są mnichami. Nie zakazuje jednak, żeby im było można zlecać spełnianie takowych.
Na 3. Nie dadzą się pogodzić ze sobą dwie rzeczy: żeby ktoś spełniał zwykłe duszpasterskie obowiązki w Kościele i żeby przy tym zachował regulamin klasztorny. Ale to bynajmniej nie wyklucza tego, żeby mnisi i inni zakonnicy niekiedy spełniali posługi kościelne na zlecenie biskupów, którzy mają pieczę nad całością; a zwłaszcza ci zakonnicy, których zakony szczególnie w tym celu zostały ustanowione, o czym będzie niżej mowa11.

Artykuł 2

CZY WOLNO ZAKONNIKOM PODEJMOWAĆ SPRAWY ŚWIECKIE?

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno podejmować spraw świeckich, bo:
1. Wzmiankowany dekret papieża Bonifacego postanawia1: „Św. Benedykt zabronił mnichom zajmowania się sprawami świeckimi. Według świadectw apostolskich oraz poleceń wszystkich świętych ojców zakaz ten dotyczy nie tylko mnichów ale i wszystkich kanoników; opiera się zaś na słowach Apostoła: „żaden bojownik Boga nie powinien wikłać się w sprawy tego świata”2. Otóż każdy zakonnik winien być w każdej chwili gotów do boju o sprawę Boga. Nie wolno im przeto zajmować się sprawami świeckimi.
2. Apostoł napomina: „Starajcie się usilnie wieść życie skromne i obowiązki swoje spełniać sumiennie”3; co glosa tak wyjaśnia: „Porzucając wszystko inne, bo to nam pomoże do poprawy życia”4. A ponieważ zakonnicy w szczególny sposób od-dają się poprawie życia, dlatego nie powinni podejmować się spraw świeckich.
3. Wyjaśniając słowa Pańskie: „Ci, co noszą miękkie szaty, mieszkają w królewskich komnatach”5, Hieronim powiada: „Życie surowe i głoszenie twardych wymagań ewangelii nie dadzą się pogodzić z dworami królów i wygodą mieszkania ludzi miękkich”6. Otóż konieczność załatwiania spraw świeckich zmusza człowieka do bywania na dworach królów. Nie wolno przeto zakonnikom załatwiać jakichś świeckich spraw.

Wbrew temu Apostoł pisze: „Polecam wam Febę, naszą siostrę”; i zaraz dodaje: „Wesprzyjcie ją w każdej sprawie, w której pomocy waszej będzie potrzebowała”7.

Odpowiedź: Jak się już rzekło8, stan zakonny zmierza do osiągnięcia doskonałej miłości, która polega w pierwszym rzędzie na miłowaniu Boga, w drugim — na miłowaniu bliźniego. Stąd to zwłaszcza zakonnicy i to ze swego powołania winni zajmować się Bogiem i Jego sprawami. Kiedy jednak bliźni znajdą się w koniecznej

potrzebie, winni z miłości Bożej zająć się ich sprawami, według słów: „Jedni drugiego brzemiona noście i tak wypełnicie prawo Chrystusowe”9. Służąc bowiem bliźnim ze względu na Boga, czynią to w ramach miłowania Boga. Taki jest sens słów Jakuba: „Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach”10; co glosa uściśla: „tzn. przyjść z pomocą tym, którzy w chwili nieszczęścia znikąd nie mają ratunku”11.
Odpowiedź więc jest taka: Ani zakonnikom, ani księżom nie wolno zajmować się sprawami świeckimi dla zaspakajania żądz światowych. Jednakże z pobudek miłości, z zachowaniem należytego umiaru i za pozwoleniem przełożonego mogą się ich podejmować: służąc osobistą posługą lub też nią kierując. Stąd to prawo kościelne powiada: „Święty Synod postanawia, żeby odtąd żadna osoba duchowna ani nie gromadziła na własność majątku, ani nie mieszała się do spraw świeckich, chyba że zajdzie konieczna potrzeba zatroskania się o nieletnich, sieroty i wdowy, albo też gdy miejscowy biskup zleci którejś z nich zarząd nad mieniem kościelnym”12. To samo stosuje się i do zakonników, gdyż jak powiedziano, zakaz podejmowania spraw świeckich stosuje się w ten sam sposób do jednych i do drugich.
Na 1. Zabroniono mnichom, żeby nie zajmowali się sprawami świeckimi z żądzy światowej, nie zaś z miłości.
Na 2. Nie jest światową żądzą, ale znakiem miłości, gdy człowiek podejmuje się spraw świeckich w razie koniecznej potrzeby.
Na 3. Nie przystoi zakonnikom bywać na dworach królów dla przyjemności, sławy lub żądzy światowej; przystoi im jednak bywać tam dla zbożnych celów. Tak np. Elizeusz powiedział do kobiety [Szumanitki]: „A może masz jakąś sprawę i chcesz, abym przemówił za tobą do króla, albo do dowódcy wojska?”13. Podobnie godzi się zakonnikom iść na dwór królewski, aby władców upominać i nimi po-kierować, tak jak według ewangelii Jan Chrzciciel upominał Heroda14.

Artykuł 3

CZY ZAKONNICY MAJĄ OBOWIĄZEK PRACOWAĆ FIZYCZNIE?

Zdaje się, że zakonnicy mają obowiązek pracować fizycznie, bo:
1. Zakonnicy nie są wyjęci od zachowania przykazań. Lecz praca fizyczna jest przykazaniem: „Starajcie się pracować własnymi rękami, jak to wam przekazaliśmy”1 — pisze Apostoł. A w dziele Prace mnichów Augustyn tak pisze: „Zresztą, któż zniesie ludzi opornych”? a mówi o zakonnikach nie pracujących fizycznie, „sprzeciwiających się zbawczym upomnieniom Apostoła. Któż będzie ich wychwalał jako świętych, a nie ganił raczej jako gorszych?”2. Wydaje się więc, że zakonnicy powinni pracować fizycznie.
2. Glosa do słów: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”3, tak powiada: „Niektórzy mówią, że to przykazanie Apostoła dotyczy zajęć duchowych, a nie pracy fizycznej, jakiej oddają się rolnicy, robotnicy” itp.4; a niżej mówi: „Ale daremnie siebie i innych starają się sprowadzić na manowce: mianowicie że nie chcą nie tylko czynić tego, czego z pożytkiem wymaga miłość, ale nawet nie chcą tego pojąć”5; a jeszcze niżej: „(Apostoł) chce, by słudzy Boga pracowali fizycznie na własne utrzymanie”6. Lecz jak widać z nauki Dionizego7, sługami Boga są szczególnie zakonnicy, jako że oni

całkowicie oddali się na służbę Bożą. Wydaje się więc, że zakonnicy powinni pracować fizycznie.
3. W dziele Prace mnichów Augustyn pisze: „Chcę wiedzieć, co mają robić, czym się zająć ci zakonnicy, którzy nie chcą pracować fizycznie. Odpowiedzą: zajmujemy się modlitwą, śpiewaniem psalmów, czytaniem oraz głoszeniem słowa Bożego”8. Następnie szczegółowo dowodzi, iż żadne z wymienionych ich nie tłumaczy. Mówi więc najpierw o modlitwie: „Prędzej będzie wysłuchane jedno westchnienie posłusznego, niż dziesięć tysięcy lekceważących”; a za lekceważących i niegodnych wysłuchania uważa tych, którzy nie pracują fizycznie. Następnie co do chwalenia Boga psalmami mówi: „Pieśni pobożne można łatwo śpiewać, pracując równocześnie rękami". A o czytaniu: „Mówią, że się oddają czytaniu. A czemu to nie wyczytali tego, co przykazał Apostoł? Co za przewrotność! Chcą oddawać się czytaniu, a nie iść za tym, co wyczytali!”9. Wreszcie o głoszeniu słowa Bożego pisze: „Owszem, ktoś jeden ma głosić i tak go to pochłania, że nie ma czasu na pracę fizyczną. Pytam, czy wszyscy w klasztorze są zdolni do głoszenia? A jeśli nie wszyscy, czemu pod tym pozorem wszyscy mają się lenić? A nawet gdyby wszyscy to potrafili, w tym wypadku winni to czynić na zmianę. Nie tylko dlatego, żeby pozostali zajęli się koniecznymi pracami, ale też dlatego, że wystarczy by jeden przemawiał do wielu słuchaczy”10. Jak z tego widać, zakonnicy nie powinni przestawać pracować fizycznie pod pozorem zajęć duchowych, którym się oddają.
4. Glosa do słów Pańskich: „Sprzedajcie, co posiadacie” itd.11 tak powiada: „Nie tylko dzielcie się z ubogimi waszym pożywieniem, ale nawet sprzedajcie wasze mienie i raz wzgardziwszy dla Pana wszystkim co wasze, pracujcie ręcznie na wasze utrzymanie i na dawanie jałmużny ubogim”12. Lecz właśnie do zakonników należy porzucić wszystko swoje mienie. Wydaje się więc, że powinni oni również żyć z pracy własnych rąk i z tego dawać jałmużnę.
5. Szczególnie zakonnicy powinni naśladować życie apostołów, jako że obrali stan doskonałości. Otóż apostołowie pracowali własnymi rękami. Pisze o tym Apostoł: „Mozolimy się, pracując własnymi rękami”13. Chyba więc zakonnicy powinni czynić tak samo.

Wbrew temu: Do zachowania przykazań, które podano wszystkim bez różnicy, są obowiązani w równej mierze zakonnicy i świeccy. Lecz przykazanie o pracy fizycznej podano wszystkim bez różnicy. Jasne to ze słów Apostoła do Tessaloniczan: „Nakazujemy wam, abyście stronili od każdego brata, który postępuje wbrew” itd.14 (A bratem nazywa tu każdego chrześcijanina; podobnie jak w liście do Koryntian: „Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą” itd.15). I zaraz nieco niżej dodaje: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”16. A więc zakonnicy nie są bardziej obowiązani do pracy fizycznej niż świeccy.

Odpowiedź: Praca fizyczna ma cztery cele: pierwszym i głównym jest zdobywanie środków do życia. Stąd to Bóg powiedział pierwszemu człowiekowi: „W pocie oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie17, a w psalmach czytamy: „Z pracy rąk swoich będziesz pożywał”18. Drugim jest przezwyciężenie próżniactwa i nudy, źródła licznego zła. Syrach tak upomina: „Wyślij sługę do pracy, by nie był bez zajęcia; lenistwo bowiem nauczyło wiele złego”19. Trzecim jest okiełznanie pożądliwości,

jako że służy umartwieniu ciała. Stąd słowa Apostoła: „W pracach, postach, niedospaniu, w czystości”20. Czwartym jest dobroczynność: zdobywanie środków na dawanie jałmużny. Św. Paweł poucza: „Kto dotychczas kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami, by miał z czego udzielić potrzebującym”21.

Odpowiadamy więc tak:

Praca fizyczna podejmowana dla utrzymania życia jest przykazaniem obowiązującym wszystkich: w miarę tego, jak jest konieczna do osiągnięcia celu, bo z zasady konieczność środka zależy od celu, tzn. o tyle środek jest konieczny, o ile bez niego nie da się celu osiągnąć. I dlatego, kto nie ma innych sposobów utrzymania życia, jest obowiązany pracować fizycznie, niezależnie od tego kim by był. I to oznaczają słowa Apostoła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je”22; jakby innymi słowy mówił: „Tak koniecznie człowiek jest obowiązany do pracy fizycznej, jak koniecznie jest obowiązany do jedzenia”. Gdyby więc ktoś mógł żyć bez jedzenia, nie miałby obowiązku pracować fizycznie.

Ta sama zasada stosuje się również do tych, którzy mają inne uczciwe środki do życia. Pamiętajmy jednak, że człowiekowi nie wolno czynić tego, czego nie można czynić w sposób uczciwy. Stąd też Apostoł nakazał pracę fizyczną li tylko z tego powodu, żeby wykluczyć grzech tych, którzy zdobywali nieuczciwie środki do życia. Patrzmy na jego wypowiedzi. Po pierwsze, nakazał pracę fizyczną dla wyrugowania kradzieży: „Kto dotychczas kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami”23. Po drugie, by ustrzec od pożądania cudzych rzeczy: „Pracujcie własnymi rękami, jak to wam przykazaliśmy, abyście zacnie postępowali na oczach tych, którzy są zewnątrz”24.

Po trzecie, by wykluczyć haniebne i bezwstydne interesy, z których niektórzy czerpią środki do życia: „Gdy byliśmy u was, nakazywaliśmy wam tak: Kto nie chce pracować, niech też nie je. Słyszymy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi”. — A glosa dodaje: „Którzy obrzydliwymi zatrudnieniami zarabiają na życie”25. — „Tym przeto nakazujemy i napominamy, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli”26. Przy tej sposobności Hieronim zaznacza: Apostoł mówił to „nie tyle jako nauczyciel, co jako tępiciel wad pogan”27.

A przez pracę ręczną należy rozumieć każde ludzkie zatrudnienie, którym ludzie uczciwie zarabiają na życie: czy to będzie praca rąk, czy nóg, czy języka. Wszak i strażnicy, posłańcy i tym podobni zarabiają swoim zawodem na życie, a każdy wie, iż żyją z pracy swoich rąk. Ponieważ ręka jest „narządem nad narządami”, dlatego przez pracę rąk rozumie się wszelkie działanie, którym człowiek może uczciwie zdobywać środki do życia.

Praca fizyczna podejmowana celem przezwyciężenia lenistwa albo umartwienia ciała sama z siebie nie jest przykazaniem obowiązującym wszystkich. Jest przecież wiele sposobów przezwyciężania lenistwa lub także umartwienia ciała poza pracą fizyczną. Można bowiem umartwiać ciało postami i niedospaniem, a lenistwo można przezwyciężyć czytaniem i rozważaniem świętych Pism oraz oddawaniem czci Bogu. Stąd to glosa do słów psalmu: „Osłabły moje oczy z ciągłego wczytywania się w Twoje słowa”28 tak powiada: „Nie jest próżniakiem ten, kto swój czas przeznacza tylko na wczytywanie się w słowo Boga, ani też pracy fizycznej nie należy przed-

kładać nad wysiłek wkładany w .poznawanie prawdy”29. I dla tych przyczyn ani zakonnicy, ani świeccy nie są obowiązani pracować fizycznie, chyba że — gdy chodzi o zakonników — zobowiązują ich do tego przepisy konstytucji. Pisze o tym Hieronim w liście do mnicha Rustikusa: „W klasztorach egipskich panuje taki obyczaj, że nie przyjmują takiego, kto nie może pracować, i to nie tyle dla zdobywania środków do życia, ile raczej dla zbawienia duszy: by nie dopuszczać zgubnych myśli”30.
Praca fizyczna dla zdobywania pieniędzy na dawanie jałmużny nie jest przykazaniem koniecznie obowiązującym, chyba że zaistnieje taki wypadek, iż ktoś ma konieczny obowiązek dawania jałmużny, a nie ma innego sposobu zdobywania pieniędzy dla wspomagania ubogich. W takim wypadku praca fizyczna obowiązywałaby zarówno zakonników jak i świeckich.
Na 1. To przykazanie Apostoła jest z prawa naturalnego. Dlatego glosa do stów: „Nakazujemy wam, abyście stronili od każdego brata, który postępuje wbrew porządkowi” tak powiada: „tj. postępuje inaczej niż tego wymaga porządek natury”31, jako że Apostoł mówi tu o tych, którzy przestali pracować fizycznie. Zwróćmy uwagę, że natura dała człowiekowi ręce w zamian za broń i odzież, w jakie wyposażyła inne zwierzęta; a dała mu je po to, by nimi zdobywał nie tylko to, ale i wszystko inne, konieczne do życia. Z tego wynika, że do zachowania tego przykazania zobowiązani są wszyscy: tak zakonnicy jak i świeccy, podobnie jak i do zachowania wszystkich przykazań prawa naturalnego.
Bynajmniej jednak z tego nie wynika, że każdy, kto nie pracuje fizycznie, popełnia grzech; czemu? bo do zachowania tych przykazań prawa natury, które dotyczą dobra wielu, nie jest obowiązany każdy poszczególny człowiek. Wystarczy, że jeden podejmie się tego zadania, drugi innego; np. jedni będą rzemieślnikami, inni rolnikami, jeszcze inni sędziami, nauczycielami itd., stosownie do słów Apostoła: „Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzież byłby słuch? Lub gdyby całe ciało było słuchem, gdzież byłoby powonienie ?”32.
Na 2. Ta glosa pochodzi z dzieła Augustyna: Prace mnichów33, gdzie autor występuje przeciw niektórym mnichom. Twierdzili oni, że sługom Bożym nie godzi się pracować fizycznie, a to z powodu słów Pańskich: „Nie troszczcie się o swoje życie, o to, co macie jeść”34. Ale te słowa Augustyna wcale nie oznaczają, że mnisi muszą koniecznie oddawać się pracy fizycznej, jeśli mają skądinąd środki do życia. Jasne to jest z jego wypowiedzi: „ [Pan] chce, by słudzy Boga pracowali fizycznie dla zdobywania środków do życia”35. A słowa te nie dotyczą bardziej zakonników niż świeckich. Wynika to, po pierwsze ze sposobu mówienia używanego przez Apostoła. Mówi bowiem: „Nakazujemy wam, abyście stronili od każdego brata, który postępuje wbrew porządkowi”36. Braćmi nazywa wszystkich chrześcijan, a zakony podówczas jeszcze nie istniały. Po drugie, bo zasadniczo zakonnicy są obowiązani do przestrzegania tego samego co i świeccy, chyba że do czegoś ponadto zobowiązuje ich przepis konstytucji, którą ślubowali zachowywać. I dlatego, jeśli przepisy konstytucji nic nie wspominają o pracy fizycznej, zakonnicy nie mają większego obowiązku pracować fizycznie niż świeccy.
Na 3. Wymienionym przez Augustyna zajęciom duchowym może ktoś oddawać się w dwojaki sposób: albo dla pożytku wspólnego, albo dla użytku prywatnego. A zatem ci, którzy publicznie oddają się wymienionym zajęciom duchowym, są przez nie zwolnieni od pracy fizycznej: po pierwsze dlatego, że te zajęcia wymagają od nich

całkowitego poświęcenia się im; po drugie dlatego, że ci, którzy wykonują takowe duchowe prace, mają prawo otrzymywać środki do życia od tych, którzy z ich pracy korzystają.

Natomiast ci, którzy oddają się zajęciom duchowym nie dla publicznego ale prywatnego pożytku, nie są ze względu na nie zwolnieni od pracy fizycznej ani też nie powinni żyć z ofiar wiernych. O takich to właśnie mówi Augustyn. Bowiem jego słowa: „Pieśni pobożne można łatwo śpiewać, pracując równocześnie rękami" na wzór rękodzielników, „którzy nie zaprzestając pracy ręcznej, opowiadają sobie powiastki", z całą oczywistością nie odnoszą się do księży śpiewających godziny kanoniczne w kościele, lecz do tych, którzy odmawiają psalmy lub hymny jako prywatne modlitwy. — Podobnie gdy mówi o czytaniu i o modlitwie, ma na myśli modlitwy i czytania prywatne, którym niekiedy także i świeccy się oddają. Nie ma zaś na myśli tych, którzy odbywają publiczne modlitwy w kościele, albo też mają w szkole publiczne wykłady. I dlatego nie wyraził się: „którzy mówią, że oddają się nauczaniu i szkoleniu innych", ale „którzy mówią, że oddają się czytaniu". — Tak samo gdy mówi o głoszeniu słowa Bożego, to nie chodzi mu o głoszenie publiczne do ludu, ale skierowane szczególnie do jednego lub kilku na sposób prywatnego pouczenia. I dlatego znacząco mówi: „Jeśli ktoś ma przemawiać", gdyż glosa do słów: „Moja mowa i moje głoszenie nauki"37 tak powiada: „Gdy odbywa się prywatnie, jest mowa, gdy publicznie wobec wspólnoty, jest głoszenie kazania"38.

Na 4. Wtedy ten, kto porzuca wszystko dla Chrystusa, ma pracować fizycznie, gdy znikąd nie ma środków do życia lub do dawania jałmużny w wypadku, gdy jest do tego ściśle obowiązany, a nie w innych wypadkach, jak to już wyżej powiedziano39. I o tym też mówi przytoczona w zarzucie glosa.

Na 5. Apostołowie pracowali ręcznie niekiedy z konieczności, a niekiedy z własnej chęci, nadobowiązkowo. Z konieczności wtedy, gdy nie mogli dostać żywności od innych. Stąd to glosa do słów: „Trudzimy się pracą rąk własnych"40, powiada: „Bo nikt nam nie daje"41. Pracowali też z własnej chęci. Pisze o tym Apostoł w pierwszym liście do Koryntian: „[Pan postanowił, ażeby z ewangelii żyli ci, którzy głoszą ewangelię]. Lecz ja z żadnego z tych praw nie skorzystałem"42.

Apostoł czynił tak z trzech powodów: pierwszy, by odebrać fałszywym apostołom pretekst głoszenia, jako że oni z głoszenia ewangelii czerpali zyski ma-terialne. I dlatego Apostoł pisze: „Co zaś czynię, będę i nadal czynił, aby nie mieli pretekstu" itd.43 Drugi, aby nie być ciężarem dla tych, których nauczał. I dlatego pisze: „O ile otrzymaliście mniej niż pozostałe Kościoły? Chyba tylko o tyle, że nie byłem wam ciężarem"44. Trzeci, by nierobom dać przykład pracowitości. I dlatego wyznaje: „Pracowaliśmy we dnie i w nocy, by dać wam samych siebie za przykład do naśladowania"45. Tego jednak, jak pisze Augustyn46, Apostoł nie czynił w miejscach, gdzie miał możność nauczania codziennie.

Z tego jednak powodu zakonnicy nie muszą w tym Apostoła naśladować, bo nie muszą czynić wszystkiego co nadobowiązkowe. Zresztą inni apostołowie nie zarabiali na życie pracą fizyczną.

Artykuł 4

CZY WOLNO ZAKONNIKOM ŻYĆ Z JAŁMUŻNY ?

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno żyć z jałmużny, bo:
1. Apostoł zakazuje, aby wdowy, które mają skądinąd środki utrzymania, żyły na koszt Kościoła: „by mógł przyjść z pomocą tym, które rzeczywiście są wdowami”1. Także Hieronim pisze do papieża Damazego: „Ci, którzy mogą się utrzymać z majątku swych rodziców lub z własnego, a biorą z tego, co należy do biednych, bez wątpienia popełniają świętokradztwo; nadużywając takowych, ‘wyrok sobie spożywają i piją’ ”2. Lecz zakonnicy, jeśli są zdrowi, mogą utrzymać się z pracy własnych rąk. Wydaje się więc, że grzeszą, zjadając jałmużny, które należą się ubogim.
2. Żyć z ofiar wiernych jest zapłatą, jaka się należy kaznodziejom za ich trud i dzieło głoszenia ewangelii, stosownie do słów Pańskich: „Wart jest robotnik swojej strawy”3. Otóż głoszenie ewangelii nie należy do zakonników lecz przede wszystkim do biskupów, którzy są pasterzami i nauczycielami. Nie wolno przeto zakonnikom żyć z jałmużny.
3. Zakonnicy są w stanie doskonałości. Otóż doskonalszą rzeczą jest dawać jałmużnę niż ją brać, stosownie do słów: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu”4. Nie powinni przeto żyć z jałmużny, ale raczej z pracy własnych rąk ją dawać.
4. Obowiązkiem zakonników jest unikać tego, co przeszkadza cnocie i co daje sposobność do grzechu. Otóż przyjmowanie jałmużn daje sposobność do grzechu i przeszkadza w dokonywaniu czynów cnoty. Stąd to glosa do słów: „Aby dać wam samych siebie za przykład” itd.5 tak powiada: „Kto żyjąc bezczynnie, często zażera się przy cudzym stole, musi łasić się i być zależnym od swego żywiciela”6. Poza tym w Piśmie św. spotykamy takie wypowiedzi: „Nie będziesz przyjmował podarków, ponieważ podarki zaślepiają widzących i są zgubą spraw słusznych”7, oraz „Dłużnik jest niewolnikiem swego wierzyciela”8: a to Jest sprzeczne z zakonnością. Dlatego glosa do słów: „Aby wam dać samych siebie za przykład” itd.9 tak powiada: „Nasza religia, nasz stan zakonny, nawołuje ludzi do wolności”10. Wydaje się więc, że zakonnicy nie powinni żyć z jałmużny.
5. Jeśli kto, to przede wszystkim zakonnicy powinni naśladować doskonałość, jaką się odznaczali apostołowie, stosownie do słów Apostoła: „Wszyscy więc, którzy jesteście doskonali, taką przyjmijmy postawę”11. Otóż Apostoł nie chciał żyć z ofiar wiernych: by nie dawać fałszywym apostołom pretekstu, jak o tym pisze w drugim liście do Koryntian12, i by nie dawać zgorszenia maluczkim, jak to jest jasne z pierwszego listu do Koryntian13, Z tych samych chyba powodów zakonnicy nie powinni żyć z jałmużn. Poleca im to również Augustyn: „Nie stawajcie się przedmiotem obrzydliwego przetargu, gdzie wasza opinia byłaby narażona na szwank, a ludzie słabego ducha wzięliby z tego zły przykład. Pokażcie ludziom, że nie spożywacie łatwego chleba w bezczynności, ale że idąc wąskimi i stromymi ścieżkami, szukacie królestwa Bożego”14.

Wbrew temu Grzegorz (pisze o św. Benedykcie15, że po opuszczeniu domu i rodziców trzy lata spędził w Jaskini, żyjąc z tego, co mu przyniósł pustelnik Roman. A

chociaż był wtedy zdrowy fizycznie, nie pisze o nim, żeby zarabiał na życie pracą swych rąk. Stąd wniosek, że zakonnicy mogą żyć z jałmużny.

Odpowiedź: Każdemu wolno żyć z tego, co jest jego własnością lub też z tego, co mu z prawa przysługuje.

Otóż niekiedy jakaś rzecz staje się czyjąś własnością dzięki hojności ofiarodawcy. Dlatego zakonnicy i duchowni, których klasztory lub kościoły z hojności książąt lub jakichkolwiek bądź wiernych, zostały wyposażone w majątki dla ich utrzymania, mogą prawowicie z nich żyć, nie potrzebując pracować fizycznie. I to z całą pewnością oznacza, iż żyją z jałmużny. Podobnie, gdy wierni ofiarują zakonnikom jakieś dobra ruchome, mogą prawowicie z nich żyć. Głupie bowiem byłoby twierdzenie, że ktoś może otrzymać jako jałmużnę wielkie posiadłości ziemskie, a nie może otrzymać chleba lub małej kwoty pieniężnej. — Ponieważ jednak te darowizny daje się zakonnikom po to, by z większą swobodą mogli poświęcić się praktykom zakonnym, w których ofiarodawcy dóbr materialnych pragną mieć swój udział i pożytek duchowy, dlatego nie byłoby im wolno korzystać z tychże darowizn, gdyby zaprzestali praktyk życia zakonnego: przez to bowiem jednostronnie sprzeniewierzyliby się intencji ofiarodawców.

Dalej, jakaś rzecz może komuś z prawa przysługiwać w dwojaki sposób: Pierwszy, z tytułu konieczności, gdyż jak uczy Ambroży16: w razie konieczności wszystko jest wspólne. I dlatego zakonnikom wolno żyć z jałmużny, jeśli znajdują się w koniecznej potrzebie materialnej. A mogą się w niej znaleźć z następujących powodów: Po pierwsze, ze słabości fizycznej, powodującej niemożność zdobycia środków do życia pracą własnych rąk. Po drugie, gdy te środki zdobywane pracą własnych rąk są niewystarczające. Augustyn tak o tym pisze: „Wierni powinni spieszyć z pomocą sługom Bożym pracującym fizycznie na swoje utrzymanie. Ta pomoc ma uzupełnić ich braki. Nie mogą bowiem stale pracować fizycznie, ale czas jakiś poświęcić na ćwiczenia duchowe, czego nie powinien przekreślić brak środków do życia”17. Po trzecie, z powodu nieprzyzwyczajenia do pracy fizycznej, z jakim wstąpili do zakonu. Tak o tym pisze Augustyn: „Jeśli jako świeccy mieli z czego żyć bez pracy fizycznej, a wstąpiwszy do zakonu rozdali to ubogim, należy uznać ich niemoc do ciężkiej pracy i ją znosić. To zwyczajne, że ludzie wychowani w pieleszach, nie są w stanie znieść brzemienia pracy fizycznej”18.

Drugi, z tytułu świadczeń duchowych lub materialnych, w myśl słów Apostoła: „Jeżeli my zasialiśmy wam dobra duchowe, to cóż wielkiego, że uczestniczyliśmy w żniwie waszych dóbr doczesnych?”19. Według tego zakonnicy mogą żyć z jałmużn jako z prawa im przysługującego z poczwórnego tytułu: pierwszy, gdy powagą biskupa głoszą kazania. Drugi, gdy wykonują posługi przy ołtarzu, stosownie do nauki Apostoła: „Ci, którzy posługują przy ołtarzu, mają udział w [ofiarach] ołtarza. Tak też i Pan postanowił, ażeby z ewangelii żyli ci, którzy głoszą ewangelię”20. Tego zdania jest również Augustyn: „Jeżeli są głosicielami ewangelii, mniemam że mają" prawo do życia z ofiar wiernych; „jeśli posługują przy ołtarzu i są szafarzami sakramentów, prawa tego sobie nie przywłaszczają, ale po prostu z niego korzystają jako z czegoś im należnego”21. Jest tak dlatego, że sakrament ołtarza, gdziekolwiek się go sprawuje, jest dla całej społeczności wiernych. Trzeci, gdy oddają się studiowaniu Pisma św. dla wspólnego pożytku całego Kościoła. Tak o tym pisze Hieronim: „Aż do dnia

dzisiejszego przetrwał w Judei zwyczaj — nie tylko wśród chrześcijan, lecz także wśród żydów — że ludzie rozmyślający dniem i nocą nad prawem Pana i nie mający innego ojca na ziemi, jak tylko samego Boga, znajdują materialne wsparcie całego świata”22. Czwarty, gdy swój majątek ofiarowali klasztorowi, wstępując do niego, mogą żyć z tej jałmużny, jaką sami dali klasztorowi. Augustyn tak o tym pisze: „Tym, którzy — porzuciwszy lub rozdawszy całą swoją: wielką czy małą majętność — z dziecięcą i zbawienną pokorą wolą należeć do ubogich Chrystusa, w zamian za to winna zadbać o ich środki do życia cała społeczność i miłość braterska. Zrobią dobrze, jeśli będą pracować fizycznie. Ale jeśli nie zechcą, któż się ośmieli ich zmusić?”23. I dodaje: „Nie należy zważać, któremu klasztorowi, lub w jakiej miejscowości rozdał ubogim braciom to, co posiadał, ponieważ wszyscy chrześcijanie stanowią jedną wspólną rzecz”24.

Natomiast niedopuszczalne jest, żeby zakonnicy, którzy nie znajdują się w koniecznej potrzebie ani też niczego nie przynieśli do klasztoru, chcieli żyć bezczynnie z jałmużn dawanych ubogim. Augustyn tak pisze o takich: „Częstokroć zgłaszają się do służby Bożej i chcą złożyć śluby ludzie ze stanu niewolniczego, ze wsi, z rzemiosła, z prostego, ubogiego ludu. Nie wiadomo czy przyszli z zamiarem służenia Bogu, czy też uciekając goli od życia w biedzie i utrudzenia pracą, chcą znaleźć wyżywienie i odzież, tudzież doznawać poważania od tych, którzy zazwyczaj takowymi pogardzają i poniewierają. Tacy nie mogą się tłumaczyć niemożnością pracy z powodu słabości, bo dawny ich sposób życia temu przeczy”25. A nieco niżej pisze: „Jeśli nie chcą pracować, niech też i nie jedzą. Nie po to bowiem w klasztorze bogaci stają się pokornymi i ubogimi, żeby ubodzy przez to wzbijali się w pychę. W żaden sposób nie licuje, żeby w tym miejscu, w którym dawni senatorowie prowadzą pracowite życie, dawni robotnicy próżnowali i żeby tu, dokąd przychodzą posiadacze wielkich majątków wyrzekający się rozkoszy tego świata, chłopi ze wsi się rozdelikacali”26.

Na 1. Wymienione teksty mają na myśli czasy biedy, w których nie można inaczej zaopatrzyć potrzeb ubogich. W takim bowiem wypadku zakonnicy mieliby obowiązek nie tylko wstrzymać się od Przyjmowania jałmużn, lecz także swoje rzeczy, o e takowe mają, obrócić na potrzeby biednych.

Na 2. Głoszenie kazań należy z urzędu do biskupów. Może ono jednak należeć do zakonników na zlecenie biskupa. I w ten sposób lako pracujący na niwie Pańskiej mogą z niej żyć, stosownie do słów: „Rolnik pracujący w znoju pierwszy powinien korzystać z plonów”27, co glosa uzupełnia: „To odnosi się do kaznodziejów, którzy na roli Kościoła pługiem słowa Bożego uprawiają serca słuchaczy”28.

Również i ci, którzy służą pomocą kaznodziejom, mogą żyć z jałmużn. Stąd to glosa do słów Apostoła: „Jeśli bowiem poganie stali się uczestnikami ich dóbr duchowych, to winni im za to służyć dobrami materialnymi”29 tak powiada: „im, tzn. żydom, którzy z Jerozolimy posłali głosiciele ewangelii”30.

Są także inne powody, dla których, jak już powiedziano31, niektórzy mają prawo żyć z ofiar wiernych.

Na 3. W zwykłych okolicznościach doskonalszą rzeczą jest dawać niż brać. A jednak, jak już wyjaśniliśmy32, dać lub opuścić wszystko, co się posiada, dla Chrystusa, a brać mało na utrzymanie swojego życia, jest lepszą rzeczą niż dawanie co jakiś czas jałmużny ubogim.

Na 4. Sposobność do grzechu stwarza branie podarków celem mnożenia bogactw lub stołowanie się u kogoś bez żadnego do tego tytułu, bez pożytku i konieczności. To jednak, jak już wyłożono33, nie zachodzi u zakonników.
Na 5. Gdy ta konieczność i pożytek, dla których niektórzy zakonnicy nie pracując fizycznie żyją z jałmużny, są oczywiste, nie będzie zgorszenia dla maluczkich. Gorszyć się będą złośliwi, jak faryzeusze; a nasz Pan uczy, że takowe zgorszenie jest godne potępienia34. Gdyby jednak ta konieczność i pożytek nie były oczywiste, mogłoby stąd powstać zgorszenie wśród maluczkich, czego należy unikać. Podobnie mogą im dawać zgorszenie ci, którzy nie pracują, a żyją z majątku wspólnoty.

Artykuł 5

CZY WOLNO ZAKONNIKOM ŻEBRAĆ?

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno żebrać, bo:
1. Augustyn pisze: „Jak wielu obłudników o dzianych w habit zakonny najbardziej przebiegły nieprzyjaciel wysyła stale po wszystkich okolicach ... Każdy z nich prosi, każdy domaga się albo zapłaty za dochodowe ubóstwo, albo nagrody za udawaną świętość”1. Wydaje się więc, iż życie zakonników żebrzących jest godne potępienia.
2. Św. Paweł poleca: „Pracujcie własnymi rękami, jak wam przykazaliśmy. Wobec tych, co są spoza Kościoła, postępujcie szlachetnie, niczego od nikogo nie żądając”2. Słowa te uzupełnia glosa: „Należy wiec pracować, a nie lenić się, bo to jest szlachetne i świetlane: budujące niewierzących, a nie będziecie łakomi cudzych rzeczy; tym bardziej nie proście ani nie zabierajcie niczego”3. A objaśniając słowa Apostoła: „Kto nie chce pracować” itd.4 glosa tak powiada: Apostoł „chce, żeby słudzy Boży pracą swych rąk zdobywali środki do życia, by przyciśnięci biedą nie musieli prosić o nie innych”5, tzn. by nie żebrali. Jak się więc zdaje, niedozwolone jest żebranie zamiast pracować fizycznie.
3. Niezgodne z postawą zakonnika jest czynić to, czego prawo zakazuje i co jest sprzeczne ze sprawiedliwością. Lecz prawo Boże zakazuje żebrania: „Ubogiego i żebraka zgoła nie będzie między wami”6; a w psalmie czytamy: „Nie widziałem sprawiedliwego w opuszczeniu, ani potomstwa jego, by o chleb żebrało”7. Zaś prawo cywilne w paragrafie O zdrowych żebrakach, przewiduje karę na człowieka, który będąc zdrowym oddaje się żebractwu8. Nie licuje zatem, żeby zakonnicy żebrali.
4. Damascen powiada: „Człowiek wstydzi się tylko tego, co przynosi ujmę”9. Lecz zdaniem Ambrożego: „Wstydzenie się żebrania wskazuje na szlachetne pochodzenie”10. A więc żebranie przynosi ujmę i nie licuje z zakonnością.
5. Jak już powiedziano11, według postanowienia Pana utrzymywanie się z jałmużny przysługuje przede wszystkim głosicielom ewangelii. Żebranie jednak nie licuje z ich godnością, bo glosa do słów: „Rolnik pracujący” itd.12 tak powiada: „Apostoł pragnie, by głosiciel ewangelii zrozumiał, że branie środków do życia od tych, dla których pracuje, nie jest żebraniną, ale należy mu się z prawa”13. Jak z tego widać, nie wypada żeby zakonnicy żebrali.

Wbrew temu: Znamienne dla zakonników jest żyć na wzór Chrystusa. Otóż Chrystus żebrał. Podaje to psalmista: „Ja zaś jestem żebrak i ubogi”14, co glosa uzupełnia: „To mówi Chrytus o sobie jako o słudze”; a nieco niżej: „Żebrak — to taki, co prosi innych; ubogi to taki, kto ma niewystarczająco”15. A także w innym psalmie: „Ja jestem nędzny i ubogi”16, co glosa uzupełnia: „Nędzny — to znaczy ‘proszący’; ubogi — to znaczy ‘mam niewystarczająco’, bo nie mam ziemskich zasobów”17. Także Hieronim w jednym z listów pisze: „Strzeż się, by gdy twój Pan żebrał”, a chodzi o Chrystusa, „tyś nie gromadził bogactw od innych ludzi”18. Słuszne więc jest, żeby zakonnicy żebrali.

Odpowiedź: Na żebractwo można patrzeć z dwóch stron.

Po pierwsze, od strony samej czynności żebrania, z którym wiąże się niemałe poniżenie. Wśród ludzi bowiem tych uważa się za najbardziej poniżonych, którzy nie tylko są biedni, ale są tak dalece biedni, że muszą od innych otrzymywać środki do życia. Z tego punktu widzenia chwalebnie czynią ci, którzy żebrzą dla upokorzenia się, podobnie jak gdy podejmują inne poniżające praktyki stosowane jako najskuteczniejszy środek na wyleczenie się z pychy, którą chcą zdławić w sobie samych lub także swoim przykładem w innych. Jak bowiem chorobę spowodowaną przez nadmiar ciepła najskuteczniej leczy się rzeczami bardzo zimnymi, tak samo skłonność do pychy najskuteczniej leczy się tym, co powszechnie uważa się za wielce poniżające. I dlatego w kościelnym prawie o pokucie tak jest napisane: „Pokorę ćwiczymy podejmując się mało znaczących obowiązków i spełniając pogardzane zajęcia. Tymi bowiem sposobami można wyleczyć się z wady zuchwalstwa i żądzy chwały u ludzi”19. Stąd to Hieronim chwali Fabiolę za to, że „rozdawszy dla Chrystusa swoje bogactwa, pragnęła żyć z jałmużny”20. Tak samo postąpił św. Aleksy: porzuciwszy cały swój majątek dla Chrystusa, cieszył się, że brał jałmużnę nawet od swej służby. A św. Arsen, jak o nim czytamy w Żywotach Ojców21, był wdzięczny za to, że z powodu zaistniałych koniecznych okoliczności, musiał wyciągać rękę po jałmużnę. Dlatego też jako pokutę za ciężkie grzechy niektórym nakłada się pielgrzymkę o zebranym chlebie. Skoro jednak pokora, tak samo jak i inne cnoty, nie może obejść się bez roztropności, dlatego żebraniem jako środkiem dla ćwiczenia się w pokorze należy posługiwać się roztropnie, by nie ściągnąć na siebie zarzutu o chciwość lub jakiejkolwiek innej niesławy.

Po drugie od strony tego, co się chce żebraniną otrzymać. Z tego punktu widzenia człowiek może posunąć się do żebrania z dwóch powodów: pierwszym jest chęć zdobycia majątku lub środków do życia bez własnego wysiłku: i takie żebractwo jest niedozwolone. Drugim jest konieczność lub pożytek. Konieczność, gdy np. człowiek nie może inaczej zdobyć środków do życia jak tylko drogą żebrania. Pożytek, gdy np. zamierza dokonać czegoś pożytecznego, a może to uczynić jedynie z ofiar wiernych. W ten właśnie sposób zbiera się datki na budowę mostu lub kościoła, albo na wszelkie tego rodzaju dzieła, które służą społecznemu pożytkowi. W ten również sposób żacy zdobywali środki do życia, by mogli oddawać się nabywaniu mądrości: i takie żebractwo jest dozwolone zarówno świeckim jak i zakonnikom.

Na 1. Augustyn mówi tu wyraźnie o tych, którzy żebrzą z chciwości.

Na 2. Pierwsza glosa mówi o proszeniu o jałmużnę z chciwości, co jest jasne ze słów Apostoła. Druga dotyczy tych, którzy nie mając na widoku jakiegoś pożytku, proszą o

środki do życia, bo chcą żyć wygodnie w bezczynności. Nie prowadzi zaś w bezczynności życia ten, kto w jakikolwiek bądź sposób żyje pożytecznie.
Na 3. To przykazanie prawa Bożego nie zakazuje żebrania. Natomiast zakazuje ono bogaczom trzymania zasobów materialnych wyłącznie dla siebie, z powodu czego niektórzy przyciśnięci biedą byliby zmuszeni żebrać. Co do prawa cywilnego, to ono nakłada karę na tych zdrowych żebrzących, którzy żebrzą nie przyciśnięci koniecznością i nie dla pożytku.
Na 4. Człowiekowi może przynieść ujmę albo nieszlachetne postępowanie, albo jakiś zewnętrzny brak, np. choroba lub ubóstwo. Żebractwo może być ujmą w tym drugim znaczeniu. Nie jest więc winą, ale — jak powiedziano22 — może być znakiem pokory.
Na 5. Głosicielom ewangelii należy się z prawa utrzymanie od tych, którym głoszą słowo Boże. Jeśli jednak nie chcą korzystać z tego przysługującego im prawa, ale wolą prosić o nie jako o z łaski daną jałmużnę, to takie ich postępowanie przyniesie im tym większy pożytek.

Artykuł 6

CZY WOLNO ZAKONNIKOM UBIERAĆ SIĘ GORZEJ NIŻ INNYM ?

Zdaje się, że zakonnikom nie wolno nosić lichszego ubioru niż innym, bo:
1. Apostoł przestrzega: „Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła”1. Otóż noszenie lichych szat ma pozór zła, jako że Pan Jezus ostrzega: „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was odziani w owczą skórę”2. Zaś glosa do słów: „Oto koń trupio blady” itd.3 tak powiada: „Diabeł, widząc, że niewiele może osiągnąć przez otwarte prześladowania ani przez jawne herezje, posyła przed sobą fałszywych braci, którzy pod płaszczem pobożności kryjąc naturę [apokaliptycznego] konia czarnego i czerwonego, fałszują wiarę”4. Wydaje się więc, że zakonnicy nie powinni nosić lichych szat.
2. Hieronim tak radzi: „Unikaj zarówno szat ciemnych”, tj. czarnych, „jak i białych”. W równej mierze należy się wystrzegać szat ozdobnych jak i brudnych, bo pierwsze są znakiem życia w rozkoszach, drugie próżnej chwały”5. A ponieważ próżna chwała jest cięższym grzechem niż zażywanie rozkoszy, dlatego, jak się wydaje, zakonnicy, którzy mają dążyć ku temu co doskonalsze, raczej powinni unikać szat lichych niż wystawnych.
3. Zakonnicy przede wszystkim winni przykładać się do dzieł pokuty. Lecz podejmując dzieła pokuty nie należy przejawiać smutku ale raczej okazywać radość, stosownie do polecenia Pańskiego: „Gdy pościcie, nie bądźcie posępni, jak obłudnicy ... Ty zaś, gdy pościsz, namaść sobie głowę i umyj twarz”6. Wyjaśniając te słowa Augustyn tak pisze: „Te słowa mówią nam o tym, że chełpliwość może się przejawiać nie tylko w blasku i okazałości rzeczy cielesnych, lecz także w samych pożałowania godnych brudach; ta druga jest tym niebezpieczniejsza, że pod przykrywką służby Bożej zwodzi innych”7. Wydaje się więc, że zakonnicy nie powinni nosić szat ubogich.

Wbrew temu glosa do słów Apostoła: „Tułali się w skórach owczych i kozich”8 dodaje: „Jak Eliasz i inni”9. A w prawie kościelnym czytamy: „Jeśliby ktoś wyszydzał ludzi ubranych w liche szaty zakonne, należy go skarcić. Od najdawniejszych bowiem czasów każdy poświęcony Bogu mąż nosił skromne i ubogie szaty”10.

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna, do wszystkich rzeczy zewnętrznych stosuje się zasada, że „nie ich używanie, ale żądza używającego stanowi winę”11. Aby ustalić kiedy ona jest, a kiedy jej nie ma, należy zauważyć, że o szacie lichej lub prostej można mówić w dwojaki sposób:

Po pierwsze, o ile jest znakiem usposobienia lub stanu człowieka, jako że „ubranie męża ... mówi o nim, kim jest”12. Według tego licha szata niekiedy jest oznaką smutku. Stąd to ludzie pogrążeni w smutku zwykli nosić lichsze szaty; przeciwnie, na chwile uroczystości i radości wdziewają szaty bardziej wyszukane. Dlatego to pokutnicy wdziewają szaty, jak np. król Niniwy, o którym Jonasz pisze, że „oblókł się w wór”13 oraz Achab, który „wdział włosiennicę na swoje ciało”14. Niekiedy zaś jest oznaką pogardy dla bogactw i światowej okazałości. Tak o tym pisze Hieronim: „Brudna szata jest oznaką czystej duszy, a lichy płaszcz dowodzi pogardy dla świata, byleby tylko serce było wolne od pychy, a ubiór wyrażał to, co mówią usta”15. Z obu też względów odpowiednią dla zakonników jest niewyszukana, prosta odzież, jako że zakon jest stanem pokuty i pogardy dla światowej chwały.

Człowiek może ujawnić innym taką swoją postawę z trzech powodów: Pierwszy, dla swojego upokorzenia. Jak bowiem okazałość szat napawa serce dumą, tak ich ubóstwo upokarza człowieka. Dlatego to o Achabie, który „wdział włosiennicę na swoje ciało”, Pan powiedział do Eliasza: „Zapewne zobaczyłeś, że Achab upokorzył się przede Mną”16. Drugi, aby dać innym przykład. Stąd to glosa do słów: „Jan nosił odzienie z sierści wielbłądziej” itd.17 tak powiada: „Kto nawołuje do pokuty, wdziewa szatę pokuty”18.

Trzeci, szukając próżnej chwały, stosownie do uwagi Augustyna: „Nawet pod pokrywką pożałowania godnego brudu może kryć się próżność”19. Używanie skromnych szat z dwóch pierwszych powodów jest rzeczą chwalebną. Używanie ich z trzeciego powodu jest grzeszne.

Po drugie, o ile nosi się ją z chciwości lub z niedbalstwa. W takim również wypadku jest grzeszne.

Na 1. Liche szaty same z siebie nie mają pozoru zła; owszem, raczej mają pozór dobra, mianowicie oznaczają pogardę dla światowej chwały. Dlatego to źli ludzie ukrywają swoją złość pod przykrywką lichoty noszonej odzieży. Augustyn taką przy tym czyni uwagę: „Owce nie powinny brzydzić się swoim okryciem dlatego, że niekiedy wilcy nim się dla u-krycia odziewają”20.

Na 2. Hieronim ma tu na myśli liche szaty noszone dla ludzkiej chwały.

Na 3. Według nauki Pana Jezusa, ludzie spełniając dobre uczynki nie powinni ich czynić dla pokazania się innym, zwłaszcza gdy występują z czymś nowym. Stąd to Chryzostom pisze: „Kto się modli, niech nic niezwyczajnego nie czyni, takiego, co by zwracało na niego uwagę ludzi: czy to chodzi o podnoszenie głosu, czy bicie się w piersi, czy rozkładanie rąk”21, jako że owa niezwyczajność przyciąga uwagę innych. Nie każda jednak niezwyczajność czy nowość przyciągająca uwagę ludzi jest naganna, bo może ją ktoś czynić dobrze, albo źle. Tak o tym pisze Augustyn: „Może się

zdarzyć, że jakiś wyznawca chrystianizmu ściąga na siebie uwagę innych niespotykanym przyodziewkiem: brudnym i niedbałym. I gdy to czyni nie z konieczności, ale świadomie z wyboru, dopiero z całokształtu jego postępowania można poznać, czy to czyni z pogardy do nadmiernej staranności o wygląd, czy też z próżności”22. Jak się wydaje, nie czynią tego z próżności zwłaszcza zakonnicy, którzy noszą skromny habit jako znak złożonych ślubów, przez które wyrażają swoją wzgardę dla świata.

ZAGADNIENIE 188
ROZMAITOŚĆ ZAKONÓW

Z kolei należy mówić o rozmaitości zakonów. Nasuwa się osiem pytań: 1. Czy istnieje wiele różnych zakonów, czy też jeden tylko? 2. Czy może powstać jakiś zakon dla prowadzenia dzieł życia czynnego? 3. Czy może powstać zakon dla prowadzenia wojen? 4. Czy może powstać zakon, którego celem byłoby kaznodziejstwo i inne podobne posługi? 5. Czy może powstać zakon dla pielęgnowania wiedzy? 6. Który zakon jest ważniejszy: ten, który oddaje się życiu kontemplatywnemu, czy też ten, który oddaje się życiu czynnemu? 7. Czy wspólne posiadanie czegoś pomniejsza doskonałość zakonu? 8. Czy życie pustelnicze należy stawiać wyżej nad życie we wspólnocie?

Artykuł 1

CZY ISTNIEJE TYLKO JEDEN ZAKON ?

Zdaje się, że istnieje tylko jeden zakon, bo:

1. Nie może być rozmaitości tam, gdzie coś się ziszcza całkowicie i doskonale. Z tego też powodu, jak w Pierwszej Części powiedziano1, pierwsze i najwyższe dobro może być tylko jedno. Otóż Grzegorz tak pisze: „Gdy ktoś ofiaruje Bogu wszechmogącemu wszystko, co ma; wszystko czym żyje; wszystko w czym ma upodobanie: jest to całopalenie”2, bez którego nie może być mowy o zakonie. Wydaje się przeto, że nie ma wielu zakonów, lecz tylko jeden.
2. Między wspólnotami, które łączą czynniki istotne, może zachodzić jedynie różnica przypadłościowa, nieistotna. Lecz jak o tym wyżej była mowa3, trzy śluby są istotne dla każdego zakonu i bez nich nie może istnieć żaden zakon. Wydaje się więc, że między zakonami nie zachodzi różnica gatunkowa, a tylko nieistotna, przypadłościowa.
3. Jak już wiemy4, biskupi należą do stanu doskonałości, tak jak i zakonnicy. Lecz godność biskupia nie różnicuje się gatunkowo, ale wszędzie jest jednakowa. Dlatego to Hieronim pisze: „Gdziekolwiek jest biskup: w Rzymie, w Eugubium, Konstantynopolu, Regium, wszędzie ma tę samą ważność i to samo kapłaństwo”5. Z tego samego powodu i zakon jest tylko jeden.

4. Należy rugować z Kościoła wszystko, co wprowadza weń zamieszanie. Lecz ta rozmaitość zakonów chyba może wprowadzić w naród chrześcijański jakieś zamieszanie. Obawę tę wyraża także prawo kościelne6, dotyczące stanu zakonników i Kanoników Regularnych. Wydaje się więc, że nie powinno istnieć wiele różnych zakonów.

Wbrew temu psalmista opisuje strojność królowej i powiada, że do tej strojności należy także to, by była „obleczona rozmaitością”7.

Odpowiedź: Z tego, cośmy wyżej powiedzieli8, jest jasne, że stan zakonny jest jakby szkołą, w której zakonnik ćwiczy się w osiąganiu doskonałej miłości. A jak są różne dzieła miłości, którym się oddaje, tak są też różne sposoby ćwiczenia. I dlatego zakony można wyodrębniać w dwojaki sposób: po pierwsze, według różnych celów, którym służą. I tak jeden zakon ma na celu troskę o podróżników, inny nawiedzanie lub wykupywanie pojmanych do niewoli. Po drugie, różnicę między zakonami mogą powodować różne sposoby ćwiczeń czy praktyk. I tak w jednym zakonie ujarzmia się ciało wstrzemięźliwością w jedzeniu, w innym pracą fizyczną lub ograniczeniem ubioru itp. A ponieważ „w każdej rzeczy najważniejszy jest cel”9, dlatego różnica między zakonami, spowodowana różnymi celami, dla których one istnieją, jest ważniejsza niż ta, którą powodują różne praktyki.
Na 1. Wszystkie zakony mają to wspólne, że ich członkowie całkowicie poświęcają się służbie Bożej. Z tej też strony nie ma różnicy między zakonami. Nie może zatem tak być, żeby w jednym wolno było sobie zatrzymać to, a w innym owo. Różnicę między nimi stanowią różne cele, którym zakonnik się poświęca i przez to może służyć Bogu, oraz różne sposoby, którymi może praktykować życie zakonne.
Na 2. Wyżej powiedzieliśmy10, że trzy istotne śluby zakonne należą do praktyk zakonnych jako główne czynniki życia zakonnego, do których wszystko inne się sprowadza. Otóż do zachowania każdego z tych ślubów można używać różnych sposobów. Zęby np. zachować ślub czystości, może człowiek użyć takich sposobów, jak mieszkanie w odosobnionym miejscu, posty, wzajemne podtrzymywanie się w życiu wspólnym oraz inne liczne im podobne. Widać z tego, że chociaż istotne śluby są wspólne wszystkim zakonom, nie przeszkadza to, żeby zakony różniły się między sobą: tak z powodu stosowania różnych sposobów ich zachowania, jak z powodu różnych celów, o czym zresztą wyżej była mowa11.
Na 3. Jak już wyłożyliśmy12, w tym, co dotyczy doskonalenia, biskup jest stroną działającą, a zakonnicy stroną odbierającą. Otóż z zasady obowiązującej również w przyrodzie, im działający jest wyższy, tym bardziej jest jeden; natomiast odbierający są różni. Nic więc dziwnego, że stan biskupi jest jeden, a zakony są różne.
Na 4. Zamieszanie jest przeciwstawieństwem odrębności i porządku. Wtedy przeto mnogość zakonów wprowadzałaby zamieszanie, gdyby wszystkie one istniały dla tego samego celu i osiągałyby go tymi samymi sposobami, i powstawałyby bez pożytku i konieczności. Aby tego uniknąć, zostało zbawiennie postanowione, żeby bez pozwolenia Stolicy Apostolskiej nie zakładano nowych zakonów.

Artykuł 2

CZY WINIEN POWSTAĆ JAKIŚ ZAKON DLA PROWADZENIA DZIEŁ ŻYCIA CZYNNEGO ?

Zdaje się, iż żaden zakon nie powinien powstać dla prowadzenia dzieł życia czynnego, bo:
1. Z tego, co wyżej powiedziano1 jest jasne, że każdy zakon należy do stanu doskonałości. Lecz doskonałość zakonnego stanu polega na kontemplowaniu prawdy Bożej; mówi bowiem Dionizy, że zakonnicy „swoją nazwę wywodzą od oddania się na wyłączną cześć i służbę Bogu i od niepodzielnego i odosobnionego życia jednoczącego ich przez święte rozważania", tj. kontemplowania, „rzeczy niepodzielnych z przebóstwiającą jednością i prowadzącego do ulubionej przez Boga doskonałości"2. Wydaje się więc, iż żaden zakon nie może powstać dla prowadzenia dzieł życia czynnego.
2. Prawo kościelne postanawia, że „Kanoników Regularnych należy uważać za mnichów"3 i że „nie można ich wyłączać ze świętego grona mnichów4. A to bodajże odnosi się także do wszystkich zakonników. Lecz zakon mnichów powstał dla życia kontemplatywnego. Stąd to Hieronim pisze do Paulina: „Jeśli chcesz być tym, co wyraża twoja nazwa, tj. mnichem, czyli samotnikiem, to co robisz w miastach?"5. O tym samym również mówią dwa postanowienia prawa kościelnego6. Wydaje się więc, że każdy zakon winien oddawać się życiu kontemplatywnemu, a żaden — czynnemu.
3. Życie czynne obraca się koło spraw tego świata. Wszyscy jednak zakonnicy mają opuścić ten świat. Stąd też Grzegorz pisze: „Kto opuścił obecny świat i czyni to dobre, na jakie go stać, ten jakby opuścił Egipt i składa ofiarę na pustyni"7. Chyba więc żaden zakon nie może mieć na celu życia czynnego.

Wbrew temu Jakub pisze: „Religijność i zakonność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach"8. Ale to odnosi się do życia czynnego. A więc zakon może istnieć dla życia czynnego.

Odpowiedź: Jak już powiedziano9, celem stanu zakonnego jest wydoskonalenie się w miłości obejmującej miłowanie Boga i bliźniego. Otóż życie kontemplatywne jest nastawione wprost na miłowanie Boga, jako że pragnie poświęcić się samemu Bogu. Natomiast życie czynne jest nastawione na miłowanie bliźniego, jako że zajmuje się potrzebami bliźnich. A jak bliźniego miłuje się ze względu na Boga, tak również przysługa świadczona bliźnim jest świadczona Bogu, stosownie do słów Pańskich: „Co uczyniliście jednemu z tych moich braci najmniejszych, Mnieście uczynili"10. Stąd też tego pokroju przysługi świadczone bliźniemu, o ile są odniesione do Boga, uważa się za jakoweś ofiary, stosownie do słów: „Nie zapominajcie dobroczynności i wzajemnej więzi, gdyż Bóg cieszy się takimi ofiarami"11. A ponieważ, jak wyżej powiedziano12, składanie Bogu ofiary należy właściwie do religii i do zakonności, dlatego całkiem słusznie niektóre zakony mają na celu prowadzenie dzieł życia czynnego. Stąd to w Rozważaniach Ojców opat Nestor tak powiada: „Dla jednych główną treścią życia jest samotność pustyni i dbałość o czystość serca; dla drugich —

szkolenie braci i troska o klasztor; trzecim sprawia radość obsługa gospody”13, tj. gości.
Na 1. Jak już powiedziano14, również i dzieła życia czynnego, którymi świadczy się bliźnim usługi ze względu na Boga, są dokonywane na Jego cześć i służbę. W tej działalności można także prowadzić „odosobnione życie”, nie w tym znaczeniu, że człowiek nie obcuje z ludźmi, ale w tym, że człowiek w skrytości serca ma na uwadze to, co odnosi się do służby Bogu. Gdy więc zakonnicy oddają się dziełom życia czynnego z myślą o Bogu, ich działanie wypływa z kontemplacji spraw Bożych. W ten sposób bynajmniej nie są pozbawieni owoców życia kontemplatywnego.
Na 2. Jeśli chodzi o to, co jest wspólne każdemu zakonowi, mnisi nie różnią się od wszystkich innych zakonników: jedni i drudzy poświęcają się całkowicie na służbę Bożą; zachowują istotne dla zakonu śluby oraz trzymają się z dala od spraw światowych. Jednakże mnisi nie muszą być podobni do innych zakonników w tym, co jest właściwe dla życia mniszego, polegającego szczególnie na kontemplacji. Stąd też w przytoczonym postanowieniu prawa kościelnego nie powiedziano po prostu: „Kanoników Regularnych należy uważać za mnichów”, ale z dodatkiem: „co do tego, o czym wyżej była mowa”, mianowicie „by w sprawach sądowych nie podejmowali się roli adwokata”15. Zaś w przytoczonym drugim postanowieniu po słowach: „Nie można ich wyłączyć ze świętego grona mnichów”, dodano: „Jednakże ich [tj. Kanoników Regularnych] reguła jest łagodniejsza”16. Z tego wynika, że zakonnicy nie są obowiązani do tego wszystkiego, co mnisi.
Na 3. W dwojaki sposób człowiek może być na świecie: obecnością cielesną oraz przywiązaniem serca. Stąd to Pan Jezus mówi do swoich uczniów: „Ja was wybrałem sobie ze świata”17; a jednak modli się za nich do Ojca, mówiąc: „Oni są jeszcze na świecie, a Ja idę do Ciebie”18. Chociaż więc zakonnicy zajmujący się dziełami życia czynnego są na świecie obecnością cielesną, to jednak nie są na świecie przywiązaniem serca, a to dlatego, że zajmują się sprawami zewnętrznymi nie jako szukający czegoś na świecie dla siebie, ale jedynie celem służenia Bogu, gdyż „używają tego świata tak, jakby z niego nie korzystali”19. Dlatego po słowach: „Religijność i zakonność czysta i bez skazy wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami”, Jakub dodaje: „i w zachowaniu siebie samego nieskalanym od wpływów świata”20, tj. aby swoim sercem nie przywiązywać się do rzeczy tego świata.

Artykuł 3

CZY JAKIŚ ZAKON MOŻE MIEĆ NA CELU PROWADZENIE WOJEN? /16/

Zdaje się, że żaden zakon nie może mieć na celu wojowania, bo:
1. Każdy zakon należy do stanu doskonałości. Otóż do stanu doskonałości należy to, co Pan Jezus powiedział: „A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi”1, a taka postawa jest sprzeczna z rolą żołnierza. Żaden przeto zakon nie może powstać dla wojowania.
2. Bardziej poważne są starcia orężne na polach bitew, niż starcia słowne obrońców w rozprawach sądowych. Lecz wyżej przytoczone2 prawo kościelne zabrania

zakonnikom spełniać rolę obrońcy prawnego3. Tym mniej więc chyba jest dopuszczalne, żeby jakiś zakon mógł powstać dla walki orężnej.
3. Jak wiemy4, stan zakonny jest stanem pokuty. Otóż prawo kościelne zabrania pokutnikom służby w wojsku: „Jest całkowicie sprzeczne z zasadami Kościoła, żeby wracać do wojska po odbyciu pokuty”5. Żaden przeto zakon nie może przyzwoicie powstać dla prowadzenia wojen.
4. Żaden zakon nie może powstać dla czegoś niesprawiedliwego. Otóż według Izydora: „Ta wojna jest sprawiedliwa, którą się prowadzi na mocy edyktu królewskiego”6. A ponieważ zakonnicy są osobami prywatnymi, dlatego wydaje się, że nie wolno im toczyć wojny ani też nie może powstać jakiś zakon dla tego celu.

Wbrew temu Augustyn tak się wypowiada: „Nie myśl, iż żaden z tych, co służą w wojsku, nie może się podobać Bogu. Żołnierzem między innymi był święty Dawid, któremu Pan wystawił wspaniałe świadectwo”7. Lecz zakony założono po to, żeby ludzie podobali się Bogu. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, aby powstał jakiś zakon dla walki orężnej.

Odpowiedź: Jak już powiedziano8, zakon może powstać nie tylko dla dzieł życia kontemplatywnego, lecz także dla dzieł życia czynnego, o ile one mają na celu niesienie pomocy bliźnim i służenie Bogu, a nie zyskiwanie korzyści światowych. Otóż służenie w wojsku może mieć na celu niesienie pomocy bliźnim, i to nie tylko prywatnym osobom/ ale także obronę całego państwa. Stąd to o Judzie Machabeuszu [i o tych, co się do niego przyłączyli], napisano w Księdze Machabejskiej: „Z radością prowadzili wojnę w obronie Izraela. On rozprzestrzenił chwałę swego ludu”9. Może mieć również na celu utrzymanie kultu Bożego. Stąd też Juda wyraził się: „My będziemy walczyć o nasze życie i o nasze Prawo”10. A Szymon tak się odezwał do ludu: „Wy sami wiecie, ile ja, moi bracia i rodzina mojego ojca uczyniliśmy dla Prawa i świątyni, oraz ile było walk ii trudów, które ponieśliśmy”11. Całkiem więc słusznie może powstać jakiś zakon dla prowadzenia walki: nie dla zdobyczy doczesnych, ale dla obrony kultu Bożego i dla bezpieczeństwa publiczne-go, albo też dla obrony biednych i uciśnionych, stosownie do słów psalmisty: „Ratujcie nieszczęśnika i biedaka, wyzwólcie go z rąk złoczyńców”12.
Na 1. Człowiek może nie stawiać oporu złemu w dwojaki sposób: pierwszy, darując wyrządzoną sobie krzywdę: I to może świadczyć o doskonałości, kiedy tak wypada postąpić ze względu na zbawienie innych. Drugi, patrząc obojętnie na krzywdy wyrządzane innym: I to świadczy o niedoskonałości lub nawet jest występkiem, o ile człowiek może stawić odpowiedni opór krzywdzicielowi. Ambroży tak o tym pisze: „Męstwo okazane na wojnie prowadzonej w obronie ojczyzny przed barbarzyńcami albo wykazywane w domu czy to dla obrony słabych, czy dla obrony przyjaciół przed łotrami jest w pełni sprawiedliwe”13. Podobnie Pan Jezus wyraził się: „Nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje”14. A jednak, gdyby ktoś nie żądał zwrotu tego, co należy do innych, choć to jest jego obowiązkiem, popełniałby grzech. Bowiem chwalebne to, gdy człowiek daruje swoje krzywdy, ale nie cudze. A już nigdy nie wolno przechodzić obojętnie wobec krzywd wyrządzanych sprawie Bożej, gdyż jak pisze Chryzostom: „To znak wielkiej bezbożności nie reagować na krzywdy wyrządzane Bogu”15.

Na 2. Podejmowanie się roli obrońcy prawnego w sprawach czysto świeckich jest sprzeczne z każdym zakonem. Przytoczone wszakże prawo kościelne16 pozwala zakonnikowi na podjęcie się tej roli dla obrony spraw klasztoru według wskazań przełożonego, a także dla obrony biednych i wdów: „Święty Synod postanowił, aby odtąd żaden duchowny nie gromadził posiadłości i aby nie zajmował się świeckimi sprawami, chyba że chodzi o obronę maluczkich" itd.17 Również i walka orężna dla spraw czysto świeckich jest sprzeczna z każdym zakonem, ale nie gdy chodzi o sprawy Boga.
Na 3. Zabroniono pokutnikom służenia w wojsku dla celów świeckich. Inna rzecz to służenie w wojsku dla sprawy Boga. To nakłada się niektórym jako pokutę. Jasne to na przykładzie tych, którym jako pokutę naznaczono zaciągnięcie się do wojska dla obrony Ziemi Świętej.
Na 4. Zakon powstały dla prowadzenia wojen nie daje zakonnikom prawa pozwalającego im prowadzić wojny własną powagą, a tylko powagą książąt lub Kościoła.

Artykuł 4

CZY MOŻE POWSTAĆ JAKIŚ ZAKON DLA GŁOSZENIA KAZAŃ I SŁUCHANIA SPOWIEDZI ? /17/

Zdaje się, że nie może powstać żaden zakon dla głoszenia kazań i słuchania spowiedzi, bo:
1. Prawo kościelne postanawia: „Życie mnichów polega na podleganiu i szkoleniu się, a nie na nauczaniu innych, przewodniczeniu i pasterzowaniu"1:
a chyba to odnosi się do innych zakonników. Lecz głoszenie kazań i słuchanie spowiedzi to nie co innego, jak nauczanie innych i pasterzowanie. Nie może przeto powstać jakiś zakon dla tych posług.
2. Jak już wyżej powiedziano2, to, po co zakłada się zakon, powinno chyba być jak najbardziej właściwe zakonowi. Lecz wymienione czynności nie są właściwe zakonnikom, ale raczej biskupom. Nie może przeto powstać jakiś zakon dla tego pokroju czynności.
3. Chyba to nie licuje, żeby władzę głoszenia kazań i słuchania spowiedzi powierzać nieokreślonej ilości ludzi. Lecz liczba przyjmowanych do zakonu nie jest określona. Nie licuje więc, żeby powstał jakiś zakon dla wymienionych posług.
4. Według nauki św. Pawła3, kaznodziejom należy się utrzymanie od wiernych. Gdyby zatem powierzano głoszenie kazań jakiemuś zakonowi po to właśnie założonemu, doszło by do tego, że społeczność chrześcijańska miałaby obowiązek wyżywić niezliczoną ilość osób, a to byłoby zbyt wielkim dla niej obciążeniem. Nie powinien przeto powstać jakiś zakon dla spełniania wymienionych posług.
5. To, co ustanawia Kościół, winno opierać się na tym, co ustanowił Chrystus. Otóż, jak podaje Łukasz, do głoszenia kazań Chrystus najpierw wysłał dwunastu apostołów4, a potem siedemdziesięciu dwóch uczniów5. Wyjaśniając te słowa glosa tak powiada:

„Rolę apostołów pełnią obecnie biskupi, a siedemdziesięciu dwóch uczniów — niżsi kapłani”6, tj. proboszczowie. Przeto poza biskupami i kapłanami parafialnymi nie powinien powstać jakiś zakon do głoszenia i słuchania spowiedzi.

Wbrew temu w dziele Rozważania Ojców opat Nestor, mówiąc o rozmaitości zakonów, tak powiada: „Jedne wybierają opiekę nad chorymi; drugie troszczą się o biednych i uciśnionych; inne zajmują się nauką lub rozdawnictwem jałmużn ubogim: zawsze pojawiali się mężowie wielcy i wspaniali, wkładający w to serce i gorliwość”7. Jak więc może powstać jakiś zakon dla opieki nad chorymi, tak również może powstać zakon dla nauczania ludu przez kazania i dla innych podobnych posług.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedzieliśmya (a w art. 2), że całkowicie uzasadnione jest powstanie zakonu dla prowadzenia dzieł życia czynnego, jeśli one mają na celu pożytek bliźnich, służbę Bogu i utrzymanie kultu Bożego. Większy jednak pożytek odnoszą bliźni, gdy się im niesie to, co służy dobru duchowemu ich duszy, niż gdy się zaspokaja potrzeby ich ciała, jako że z zasady dobra duchowe są ważniejsze niż cielesne. W oparciu o tę zasadę wyżej powiedzieliśmy8, że duchowe jałmużny są ważniejsze niż cielesne. Również to niesienie duchowej posługi bardziej świadczy o dbałości o sprawy Boga, gdyż jak pisze Grzegorz: „Żadna ofiara nie jest tak miła Bogu jak gorliwość o zbawienie dusz”9. Większe też znaczenie ma bronienie du-chowym orężem wiernych przed błędami heretyków i pokusami złych duchów niż ochrona ludu Bożego orężem materialnym. I dlatego jak najbardziej uzasadnione jest założenie jakiegoś zakonu dla kaznodziejstwa i dla innych posług służących zbawieniu dusz.
Na 1. Kto działa mocą otrzymaną od kogoś innego, działa na sposób narzędzia. Otóż człowiek spełniający posługi cudzą mocą, zdaniem Filozofa jest jakby „ożywionym narzędziem”10. Nie wychodzi więc poza właściwą zakonnikom postawę „szkolenia się” lub „podlegania” ten, kto z upoważnienia biskupów głosi kazania lub spełnia inne podobne posługi.
Na 2. Owszem, jak już powiedziano", niektóre zakony powstają dla prowadzenia wojen; ale one nie mogą ich prowadzić własną powagą, a tylko z upoważnienia książąt lub Kościoła, do których to należy z obowiązku. Tak samo też powstają zakony dla głoszenia kazań i słuchania spowiedzi, ale nie powagą własną, ale z upoważnienia władzy kościelnej wyższej i niższej, do której to należy z obowiązku. I właśnie znamienną cechą tego rodzaju zakonu jest wspomaganie biskupów w świadczeniu tych posług.
Na 3. Biskupi nie udzielają takowym zakonnikom władzy głoszenia i słuchania spowiedzi tak, że każdy z nich bez różnicy może własnowolnie te posługi spełniać, ale dopiero według uznania przełożonych lub też ich samych.
Na 4. Społeczność wiernych ma z tytułu sprawiedliwości obowiązek zaopatrywać jedynie potrzeby swoich duszpasterzy: biskupów, proboszczów itp. Z tego powodu mają oni prawo do pobierania dziesięcin, ofiar, oraz innych świadczeń. Jeśli jednak niektórzy chcą bezinteresownie służyć wiernym wymienionymi posługami, nie wymagając od nich urzędowo świadczeń materialnych, nie stanowi to obciążenia dla wiernych, którzy mogą się im szczodrobliwie odwzajemnić wsparciem materialnym: nie z tytułu sprawiedliwości ale z tytułu zobowiązującej miłości, nie tak jednak „żeby innym sprawiać ulgę, a sobie utrapienie” — jak przestrzega św. Paweł.

Gdyby wszakże nie znaleźli się tacy, którzy by bezinteresownie podjęli się takowych posług, wówczas odpowiedzialni duszpasterze, jeśliby sami nie byli w stanie podołać pracy, powinni szukać innych zdatnych do tego, zapewniając im środki do życia.
Na 5. Odpowiednikiem siedemdziesięciu dwóch uczniów nie tylko są proboszczowie, ale także wszyscy duchowni niżsi władzą od biskupa i wspomagający go w jego obowiązkach. Nie czytamy bowiem w ewangelii, żeby Pan Jezus wyznaczył siedemdziesięciu dwom uczniom jakieś określone parafie, ale że „wysłał ich po dwóch przed sobą do każdego miasta i miejscowości, dokąd sam przyjść zamierzał”13. Okazało się bowiem rzeczą nader potrzebną, by prócz zwykłych duszpasterzy powoływać do spełniania tych posług także innych, a to z powodu wielkiej ilości chrześcijan i z powodu trudności znalezienia wystarczającej ilości księży dla poszczególnych miejscowości. Podobnie jak należało założyć zakony rycerskie do prowadzenia wojen, które by w niektórych miejscach stawiały czoła niewiernym, jako że nie było chrześcijańskich książąt do pełnienia tego zadania.

Artykuł 5

CZY POWINIEN POWSTAĆ JAKIŚ ZAKON DLA STUDIOWANIA ?

Zdaje się, że nie powinno się zakładać jakiegoś zakonu dla studiowania, bo:
1. Psalmista pisze: „Ponieważ nie jestem biegły w piśmie, wnijdę w możne sprawy Pańskie”1, „to jest — jak wyjaśnia glosa — podejmę cnotę życia chrześcijańskiego”2. Otóż doskonalenie się w cnotach chrześcijańskich jest chyba przede wszystkim zadaniem zakonników. Nie powinni się więc zajmować studiowaniem.
2. Zakonnicy mają żyć wspólnie w jedności i pokoju. Toteż powinni unikać tego, co jest zarzewiem niezgody. A właśnie studia naukowe prowadzą do niezgody. Widzimy przecież, jak filozofowie podzielili się na różne szkoły. Dlatego też Hieronim pisze: „Nim za sprawą diabła zaczęto w religii chrześcijańskiej i w zakonach oddawać się studiom i nim wśród ludzi odezwały się głosy: Ja jestem Pawła, ja Apolosa, ja Piotra” itd.3 Żaden chyba zakon nie powinien powstać dla studiowania.
3. Życie chrześcijanina winno różnić się od życia pogan: nie powinien zajmować się tym, co oni uprawiają i wyznają. Otóż wielu z pogan uprawia i wyznaje filozofię. Również i obecnie spotyka się świeckich, którzy są zwolennikami i wykładowcami takich czy innych nauk. Nie licuje więc, żeby zakonnicy oddawali się naukom.

Wbrew temu Hieronim, pisząc do Paulina, zachęca go, by także w stanie zakonnym oddawał się nauce; pisze: „Przebywając na ziemi, starajmy się poznawać to, czego znajomość weźmiemy z sobą do nieba”; a nieco dalej: „czegokolwiek będziesz dociekał, ja z tobą będę starał się to poznać”4.

Odpowiedź: Jak już wyżej ustalono5, z przeznaczenia swego zakon może prowadzić życie czynne albo kontemplatywne. Otóż spośród dzieł życia czynnego za najpocześniejsze należy uważać te, które wprost zmierzają do zbawienia dusz, jako to: kaznodziejstwo itp. Zatem studiowanie należy do życia zakonnego z trzech względów:

Po pierwsze ze względu na to, co jest znamienne dla życia kontemplatywnego. Studiowanie wspomaga je w dwojaki sposób: przede wszystkim przyczynia się ono wprost do kontemplowania oświecając myśl. Jak bowiem już powiedzieliśmy6, życie to ma głównie na celu rozważanie spraw Bożych, przez co człowiek jest zwrócony ku Bogu. Toteż psalmista na pochwałę męża sprawiedliwego pisze, że on: „nad Prawem Pana rozmyśla dniem i nocą”7; zaś Syrach powiada o nim: „Szukać będzie mądrości wszystkich starszych pokoleń i wczytywać się w słowa proroków”8. Studiowanie przyczynia się również nie wprost do kontemplatywnego życia, usuwając niebezpieczeństwa grożące kontemplacji, mianowicie błędy, w które często popadają ludzie nie znający Pisma św. Przykładem tego jest opowiadanie9 o opacie Serapionie, który z powodu nieznajomości rzeczy wpadł w błąd antropomorfizmu utrzymującego, że Bóg ma postać ludzką. Toteż czytamy u Grzegorza: „Niektórzy, siląc się dociec tego, co przekracza ich zdolności, wpadają w błędne nauki; nie chcąc być pokornymi uczniami prawdy, stają się nauczycielami błędów”10. Z tego to powodu czytamy u Koheleta: „Postanowiłem sobie nie poić swego ciała winem, ale raczej zwrócić swój umysł ku mądrości i unikać głupoty”11.

Po drugie, studiowanie jest nieodzowne temu zakonowi, który był założony dla kaznodziejstwa i służenia innym tego pokroju posługami. Toteż Apostoł pisze do Tytusa i zarazem do każdego biskupa, którego obowiązkiem jest świadczenie tego rodzaju posług, że ma być: „przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych”12. Temu co powiedziano, nie sprzeciwia się fakt, że apostołowie, bez uprzedniego odbycia studiów, zostali posłani głosić ewangelię, ponieważ, jak pisze Hieronim: „Co zwykle ludzie zdobywają nauką i codziennym rozważaniem Pisma św., tego udzielił im Duch Święty”13.

Po trzecie, studiowanie jest ważne, bo przyczynia się do zachowania wartości wspólnych każdemu zakonowi. Pomaga najpierw poskramiać wybryki ciała. Stąd też Hieronim radzi mnichowi Rustykowi: „Pokochaj studium Pisma św., a nie będziesz ulegał pokusom cielesnym”14. Odwraca bowiem ducha od myśli o rzeczach lubieżnych, a także ujarzmia ciało trudem pracy naukowej, stosownie do słów Syracha: „Niedosypianie dla celów szlachetnych osłabia ciało”15. Pomaga także wyzbyć się żądzy bogactw, w myśl słów: „W porównaniu z mądrością za nic miałem bogactwa”16, oraz słów Księgi Machabejskiej: „Nie jest nam to konieczne”, tj. pomoc z zewnątrz, „gdyż pociechę swoją mamy w księgach świętych, które są w naszych rękach”17. Pomaga wreszcie ćwiczyć się w posłuszeństwie, na co wskazuje Augustyn: „Co za przewrotność: chcieć oddawać się czytaniu, a nie chcieć stosować życia do tego, co się wyczytało”18.

Widać z tego jasno, że całkiem słusznie może powstać zakon dla pielęgnowania nauk.

Na 1. Glosa do tego tekstu ma na uwadze literę Starego Prawa, o której Apostoł pisze: „Litera zabija”19. Toteż słów: „Ponieważ nie jestem biegły w piśmie” nie należy brać w znaczeniu dosłownego obrzezania i dokonywania innych cielesnych obrzędów.

Na 2. Studiowanie zmierza do nabywania wiedzy; ta zaś bez miłości „wbija w pychę”20 i w następstwie prowadzi do niezgody; stosownie do słów: „Między pysznymi zawsze są swary”21. Natomiast połączone z miłością — „buduje”22 i rodzi zgodę. Toteż Apostoł powiedziawszy: „Zostaliście wzbogaceni we wszystko: we

wszelkie słowo i wszelkie poznanie", zaraz nieco niżej dodaje: „abyście wszyscy mówili to samo i aby nie było wśród was rozłamów”23. A co do Hieronima, to nie mówi on tu o uprawianiu nauk, ale o duchu rozbijackim wniesionym przez heretyków i schizmatyków w religię chrześcijańską i godzącym w jednomyślność wiary.
Na 3. Przedmiotem dociekań filozofów były nauki świeckie. Natomiast zakonnikom przystoi oddawać się głównie studiowaniu nauki „wiary i poznawaniu prawdy wiodącej do życia w pobożności”24. Zajmowanie się innymi naukami nie należy do zakonników, których całe życie jest poświęcone służbie Bogu, chyba że one służą poznaniu nauki świętej. Augustyn tak o tym pisze: „Nie możemy zaniedbywać tych, których heretycy uwodzą, obiecując fałszywie dać im rozumowe dowody i wiedzę o rzeczach. Musimy pójść śladem ich rozumowań. Nie odważylibyśmy się tak postępować, gdybyśmy nie widzieli, że wielu pobożnych synów Kościoła tak czyni i odpiera ataki heretyków”25.

Artykuł 6

CZY ZAKON PROWADZĄCY ŻYCIE KONTEMPLATYWNE JEST WYŻSZEGO RZĘDU NIŻ ZAKON SPEŁNIAJĄCY DZIEŁA ŻYCIA CZYNNEGO?

Zdaje się, że zakon prowadzący życie kontemplatywne nie jest wyższego rzędu niż zakon spełniający dzieła życia czynnego, bo:
1. W prawie kościelnym czytamy o zakonnikach: „Jak dobro większe stawiamy nad mniejsze, tak wspólny pożytek stawiamy nad osobisty. W tym wypadku słusznie stawiamy wyżej nauczanie nad milczenie, troskliwość nad kontemplację oraz pracę nad spoczynek”1. Otóż ten zakon jest lepszy, który służy większemu dobru. Wydaje się więc, że zakony (powołane do życia czynnego są wyższego rzędu niż te, które są powołane do życia kontemplatywnego.
2. Jak już wiemy2, każdy zakon ma na celu wydoskonalenie się w miłości. Otóż glosa do słów: „Jeszcze nie opieraliście się aż do przelania krwi”3 powiada: „Nie ma w tym życiu doskonalszej miłości nad tę, jaką wykazali święci męczennicy, którzy walczyli z grzechem aż do krwi”4. Lecz walczyć aż do krwi jest obowiązkiem zakonów rycerskich, które prowadzą życie czynne. Wydaje się więc, że to właśnie one są wśród innych najważniejsze.
3. Im jakiś zakon jest surowszy, tym chyba jest doskonalszy. Nic jednak nie przeszkadza, żeby jakieś zakony oddane życiu czynnemu miały surowsze praktyki niż te, które oddają się życiu kontemplatywnemu; są zatem wyższe.

Wbrew temu Pan Jezus powiada: „Maria obrała najlepszą cząstkę”5, a ta oznacza życie kontemplatywne.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedziano6 o tym, że jeden zakon różni się od drugiego stanowi przede wszystkim cel, a następnie dopiero rozmaite praktyki stosowane w zakonach. A ponieważ dana rzecz może uchodzić za wyższą od drugiej tylko co do tego, w czym się od niej różni, dlatego o wyższości jednego zakonu nad innym stanowi głównie cel zakonu, a dopiero na drugim miejscu różne praktyki zakonne.

Porównywanie jednak [zakonów] według celów lub według stosowanych praktyk będzie się przedstawiało rozmaicie. Porównanie bowiem biorące pod uwagę cel jest bezwzględne, jako że jest on pożądany ze względu na niego samego. Natomiast porównanie biorące pod uwagę praktyki jest względne, jako że nikt nie chce ich ze względu na nie same, ale ze względu na cel. I dlatego ten zakon Test wyższy od drugiego, który zmierza do bezwzględnie wyższego celu: albo dlatego, że jest nim większe dobro, albo dlatego, że są nim liczniejsze dobra. Jeśli zaś cel [porównywanych zakonów] jest ten sam, wówczas drugorzędowo o wyższości jednego zakonu nad drugim stanowi skuteczność stosowanych praktyk w osiąganiu wyznaczonego celu, a nie ich ciężar i ilość. Toteż Rozmowy Ojców7 przytaczała zdanie św. Antoniego stawiającego roztropność, dzięki której człowiek wszystkim kieruje, nad posty, nad wstawanie w nocy na modlitwę i nad wszelkie tego pokroju praktyki zakonne.

Należy więc tak odpowiedzieć: Dzieła życia czynnego są dwojakie: jedne wypływają z pełni kontemplacji, jako to nauczanie i głoszenie słowa Bożego. O nich to Grzegorz tak pisze8: „Do ludzi doskonałych, zstępujących z wyżyn kontemplacji, stosują się słowa psalmu: „Przekazują pamięć o Twej wielkiej dobroci”9. I takowe dzieła stoją wyżej niż sama kontemplacja. Jak bowiem czymś więcej jest oświecać niż tylko świecić, tak czymś większym jest podawanie innym tego, co się przekontemplowało, niż samo tylko kontemplowanie.

Inne dzieła życia czynnego polegają całkowicie na samych tylko zajęciach zewnętrznych, jako to na udzielaniu jałmużn, przyjmowaniu w dom bezdomnych i tym podobnych. I takowe dzieła stoją niżej niż dzieła kontemplacji, z wyjątkiem chyba wypadków konieczności, o których wyżej była mowa10.

Tak więc spośród zakonów te zajmują najwyższe miejsce, które oddają się nauczaniu i kaznodziejstwu. Są one bowiem najbardziej zbliżone do doskonałości biskupów, w myśl zasady głoszonej przez Dionizego, a stosującej się i do innych wypadków: „Końce rzeczy wyższego rzędu stykają się z początkami rzeczy niższego rzędu”11. Na drugim miejscu stoją zakony oddające się kontemplacji. Na trzecim te, które zajmują się dziełami zewnętrznymi.

Również i w każdym z tych trzech stopni może zachodzić jakaś wyższość jednego zakonu nad drugim. Zależy to od tego, czy — w tym samym rodzaju życia — dany zakon oddaje się ważniejszym, czy też nie tak ważnym posługom. Tak np. wśród dzieł życia czynnego wykupywanie niewolników stawia się nad przyjmowanie w dom podróżnych, a wśród dzieł życia kontemplatywnego modlitwę stawia się nad czytanie. W ocenianiu wyższości można także brać pod uwagę to, czy dany zakon podejmuje się więcej dzieł niż inny, albo też czy jego prawodawstwo lepiej odpowiada osiąganiu wyznaczonego sobie celu.

Na 1. Prawo to mówi o życiu czynnym, o ile poświęca się zbawieniu dusz.

Na 2. Zakony rycerskie, powołane do prowadzenia wojen, mają raczej wprost na celu przelewanie krwi nieprzyjaciół niż swoich członków: a właściwie męczennikiem jest ten, kto przelewa własną krew. Może jednak zaistnieć jakiś poszczególny (przypadek, że takowi zakonnicy zdobywają się na zasługę męczeństwa; i wtedy co do tego właśnie przypadku stawia się ich nad innych zakonników; podobnie jak i dzieła życia czynnego niekiedy w jakimś poszczególnym przypadku stawia się nad kontemplację.

Na 3. To nie surowość praktyk — jak uczy św. Antoni12 — jest tym, co się w zakonie przede wszystkim zaleca. Mówi o tym również Izajasz: „Czyż Ja taki post jak ten wybieram sobie, by przez cały dzień człowiek siebie umartwiał?”13 Wszelako praktyki te stosuje się w zakonie jako konieczne dla umartwienia ciała. Lecz jak przestrzega św. Antoni14, gdyby się je umartwiało bez należytego umiaru, zaistniałoby niebezpieczeństwo doprowadzenia go do nadmiernego wycieńczenia. Nie dlatego więc zakon jest wyższej rangi, że ma surowsze praktyki, ale dlatego, że jego praktyki są stosowane z większym umiarem i lepiej są dostosowane do osiągania celu zakonu. Tak np. skuteczniej można zachować powściągliwość [tj. czystość] drogą umartwiania ciała przez wstrzemięźliwość w jedzeniu i piciu, a więc głód i pragnienie, niż przez odmawianie sobie odpowiedniej odzieży, a więc cierpiąc zimno i nagość, a nawet niż przez pracę fizyczną.

Artykuł 7

CZY WSPÓLNE POSIADANIE POMNIEJSZA DOSKONAŁOŚĆ ZAKONU?

Zdaje się, że posiadanie czegoś wspólnie pomniejsza doskonałość zakonu, bo:
1. Pan Jezus powiedział: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim”1. Z tych słów wynika, że nieposiadanie doczesnych bogactw należy do doskonałości życia chrześcijańskiego. Lecz ci, którzy posiadają coś wspólnie, nie są ogołoceni z doczesnych bogactw. Wydaje się więc, że zgoła nie dosięgają doskonałości życia chrześcijańskiego.
2. Doskonałe wypełnianie rad ewangelicznych wymaga od człowieka wyzbycia się troski o sprawy doczesne. Toteż Apostoł, doradzając życie w dziewictwie, pisze: „Chcę, żebyście byli bez troski”2. Lecz troska o obecne życie wymaga od niektórych gromadzenia zapasów na przyszłość, a tego troskania zakazuje Pan Jezus swoim uczniom mówiąc: „Nie troszczcie się o jutro”3. Wydaje się więc, że wspólne posiadanie czegoś pomniejsza doskonałość życia chrześcijańskiego.
3. Posiadane wspólnie majątki należą w jakiś sposób do każdego, kto jest członkiem wspólnoty. Toteż Hieronim tak pisze do biskupa Heliodora o niektórych zakonnikach: „Stali się bogatszymi mnichami, niż gdy żyli na świecie; opływają w takie zasoby służąc ubogiemu Chrystusowi, jakich w służbie bogatego diabła nie posiadali; boleje teraz Kościół nad tymi bogaczami, których przedtem świat uważał za ubogich”4. Lecz posiadanie przez kogoś majątku na osobistą własność uwłacza doskonałości życia zakonnego. A zatem również i posiadanie czegoś wspólnie uwłacza doskonałości życia zakonnego.
4. Grzegorz opowiada, jak to pewien bardzo świątobliwy mąż, Izaak „gdy mu jego uczniowie pokornie doradzali, aby przyjął na użytek klasztoru ofiarowane dobra, jako troskliwy stróż swojego ubóstwa dał taką stanowczą odpowiedź: Mnich, który szuka majątku na ziemi, nie jest mnichem”5. A chodzi tu o dobra wspólnie posiadane, ofiarowane mu dla wspólnego używania klasztoru. Wydaje się więc, że posiadanie czegoś wspólnie przekreśla doskonałość życia zakonnego.
5. Podając naukę o doskonałości zakonnej, Pan Jezus tak uczniom polecił: „Nie miejcie złota ani srebra, ani pieniędzy w trzosach waszych, ani torby podróżnej”6.

Tymi słowy, pisze Hieronim „gani tych filozofów, /18/ którzy wałęsali się z laską i torbą; wprawdzie gardzili oni światem i wszystko mieli za nic, nosili jednak z sobą w torbie zapasy żywności”7. Wydaje się więc, że posiadanie czegoś: czy to na osobistą własność, czy też wspólnie, uwłacza doskonałości życia zakonnego.

Wbrew temu Prosper /19/ pisze — a jego słowa podejmuje prawo kościelne: „Jest jasne, że dla osiągnięcia doskonałości należy wyrzec się własności prywatnej i że bez uszczerbku dla tejże doskonałości można posiadać dobra kościelne, które przecież są mieniem wspólnym”8.

Odpowiedź: Jak już wyżej powiedziano9, doskonałość istotnie nie polega na ubóstwie ale na naśladowaniu Chrystusa. Hieronim tak pisze: „Ponieważ nie wy-starczy porzucić wszystko, dlatego Piotr dodał to, co jest doskonałe, mianowicie: poszliśmy za Tobą”10. Ubóstwo jest jakby narzędziem albo szkołą dochodzenia do doskonałości. W dziele: Rozmowy Ojców opat Mojżesz tak tę myśl wyraża: „Posty, niedosypianie po nocach, rozmyślanie nad Pismem św., brak odzieży i wyrzeczenie się wszelkiego mienia to jeszcze nie doskonałość, lecz narzędzie do jej osiągania”11.
W tym zaś znaczeniu wyrzeczenie się wszystkich dóbr materialnych, czyli ubóstwo jest narzędziem osiągania doskonałości, że usuwa przeszkody stojące na drodze ku miłości. Chodzi zwłaszcza o takie trzy przeszkody.

Pierwszą jest troska nieodłączna od posiadania majątku. Toteż Pan Jezus powiada: „[Ziarno] posiane między ciemię oznacza tego, kto słucha słowa, lecz troski doczesne i ułuda bogactwa zagłuszają słowo”12.

Drugą jest przywiązanie do bogactw; wiadomo, posiadane bogactwa [rodzą i] potęgują je. Stąd też Hieronim, wyjaśniając słowa Pana Jezusa o bogaczach, tak pisze: „Ponieważ trudno jest porzucić (posiadane bogactwa, dlatego Pan Jezus nie powiedział: Niemożliwe jest, żeby bogacz wstąpił do królestwa niebieskiego, ale że bogaty z trudnością wejdzie do niego”13. Trzecią jest próżna chwała lub wynoszenie się, które bogactwa zwykły rodzić w duszy, stosownie do słów psalmu: „Którzy ufają swoim dostatkom i chełpią się z ogromu swych bogactw”14.

Pierwszej z tych trzech nie da się całkowicie odłączyć od bogactw: czy będą one wielkie, czy małe, gdyż człowiek musi w jakiejś mierze troszczyć się o nabywanie lub utrzymanie zewnętrznych rzeczy. I jeśli szuka ich lub posiada je w małej ilości: tyle ile potrzeba na skromne utrzymanie, to taka troska nie stanowi wielkiej przeszkody, no i nie jest przeciwna doskonałości chrześcijańskiego życia. Pan nasz bowiem nie zakazuje wszelkiej troski, lecz tylko nadmiernej i szkodliwej. Toteż Augustyn, wyjaśniając słowa ewangelii: „Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść” itd.15, tak pisze: „Tymi słowami Pan Jezus nie zakazuje swoim uczniom starania się o to, co konieczne do życia, ale żeby nie kładli w to całego swego serca i żeby ze względu na to nie czynili tego, co im nakazano czynić w głoszeniu ewangelii”16. Natomiast posiadanie nadmiernych bogactw pociąga za sobą tym większą troskę o nie; to zaś nader pochłania serce człowieka i przeszkadza mu w całkowitym oddaniu się na służbę Boga. Pozostałe dwie przeszkody: przywiązanie do bogactw oraz puszenie się z posiadanych bogactw występują jedynie u ludzi mających nadmierne bogactwa.

Istnieje jednak różnica między posiadaniem bogactw wielkich czy małych na własność prywatną, a posiadaniem ich przez wspólnotę. Bowiem troska o bogactwa posiadane na własność prywatną jest wyrazem miłości własnej, którą człowiek miłuje siebie samego w sposób doczesny. Natomiast troska o dobra wspólne jest wyrazem miłości nadprzyrodzonej, która „nie szuka swego”17, ale troszczy się o to co wspólne. A ponieważ zakon ma na celu doskonalenie się w miłości nadprzyrodzonej, której uwieńczeniem jest „miłość Boga posunięta aż do pogardzania samym sobą”18 , dlatego posiadanie czegoś na własność prywatną nie da się pogodzić z doskonałością zakonną. Przeciwnie, troska o dobra wspólne może być wyrazem miłości nadprzyrodzonej, chociaż i ta troska może niejednemu być przeszkodą w dokonywaniu wyższych czynów miłości, takich, jak np. kontemplowanie Boga i nauczanie bliźnich.

Widać z tego, że posiadanie nadmiernych bogactw przez wspólnotę — czy to będą dobra ruchome, czy nieruchome — jest przeszkodą do osiągania doskonałości, aczkolwiek jej całkowicie nie wyklucza. Natomiast posiadanie przez wspólnotę tylu ruchomych czy nieruchomych dóbr zewnętrznych, ile potrzeba na jej skromne utrzymanie, nie jest przeszkodą do doskonałości zakonnej: tak jest, jeśli patrzymy na ubóstwo w stosunku do wspólnego celu zakonów, którym jest: poświęcenie się służbie Bogu. Jeśli zaś patrzymy na nie w stosunku do szczególnych celów zakonów, to — mając na uwadze taki właśnie cel — większe lub mniejsze ubóstwo będzie dostosowane do zakonu [do jego zadań]. I wtedy tym dany zakon będzie pod względem ubóstwa doskonalszy, im jego ubóstwo jest lepiej dostosowane do jego celu.

Jest bowiem oczywiste, że do dokonywania zewnętrznych i materialnych dzieł właściwych życiu czynnemu człowiek potrzebuje jakiejś większej mnogości rzeczy zewnętrznych; życie kontemplatywne wymaga ich niewiele. Toteż Filozof pisze: „Dokonywanie dzieł zewnętrznych wymaga wielu zasobów materialnych: tym większych i lepszych, im dzieło ma być większe. Do kontemplacji żadne z nich nie jest konieczne", wystarcza bowiem tylko to, co najkonieczniejsze; wszystko inne „jest przeszkodą kontemplacji”19. Jak z tego widać, zakon przeznaczony do działań właściwych życiu czynnemu, np. do prowadzenia wojen albo do troski o chorych i bezdomnych, byłby niedoskonały, gdyby jego wspólnota nie posiadała odpowiedniego majątku. Natomiast zakony przeznaczone do prowadzenia życia kontemplatywnego tym są doskonalsze, im ich ubóstwo wymaga mniejszej troski o rzeczy doczesne. Otóż troska o rzeczy doczesne tym więcej przeszkadza zakonowi, im większego włożenia wkładu w sprawy duchowe on wymaga. Jasne zaś jest, że większego włożenia wkładu w sprawy duchowe wymaga zakon ustanowiony dla kontemplacji i dla przekazywania innym owoców kontemplacji poprzez nauczanie i kaznodziejstwo niż zakon ustanowiony dla samej tylko kontemplacji. Stąd też takowy zakon winien stosować taki typ ubóstwa [tj. taki sposób zaopatrywania potrzeb życiowych i taki sposób posiadania rzeczy doczesnych], który by wymagał najmniejszej troski. Jest oczywiste, że najmniejszej troski wymaga przechowywanie wspólnie rzeczy koniecznych do zaopatrywania potrzeb człowieka zdobytych w odpowiednim czasie.

Stąd też wyżej wymienionym20 trzem stopniom zakonów przysługuje trojaki stopień ubóstwa. I tak zakonom przeznaczonym do spełniania dzieł cielesnych życia czynnego przysługuje posiadanie przez wspólnotę dużego majątku. — Zakonom prowadzącym

życie kontemplatywne raczej przysługuje posiadanie majątku skromnego, chyba że członkowie tych zakonów — sami lub poprzez innych — prowadzą takie dzieła, jak troska o chorych, bezdomnych, podróżnych i ubogich. — Zakony przeznaczone do przekazywania innym owoców swojej kontemplacji winne prowadzić życie jak najbardziej wolne od trosk o sprawy zewnętrzne. Osiągają to w ten sposób, że przechowują wspólnie otrzymane w odpowiednim czasie skromne zasoby służące do opędzania koniecznych potrzeb życia.

I tego właśnie swoim przykładem uczył Pan Jezus — twórca ubóstwa. Miał bowiem trzos, który powierzył Judaszowi, a w nim były przechowywane dawane Mu ofiary, jak o tym czytamy w ewangelii Jana21. — Nie sprzeciwia się temu następujące powiedzenie Hieronima: „Gdyby ktoś podniósł zarzut: jak Judasz nosił pieniądze w trzosie? Odpowiemy: Pan Jezus uważał za niegodziwe obracać na swój użytek to, co było przeznaczone dla ubogich”22 — mianowicie na płacenie podatku, gdyż do owych ubogich zaliczali się przede wszystkim Jego uczniowie; i właśnie pieniądze znajdujące się w trzosie Chrystusa były wydawane na ich utrzymanie. Czytamy o tym w ewangelii Jana: „Jego uczniowie udali się do miasta dla zakupienia żywności”23 oraz „Ponieważ Judasz miał pieczę nad trzosem, niektórzy sądzili, że Jezus powiedział do niego: Zakup czego nam potrzeba na święto, albo żeby dał coś ubogim”24. Widać z tego jasno, że przechowywanie ofiar pieniężnych i innych wspólnych rzeczy celem utrzymania członków danej wspólnoty zakonnej lub jakichkolwiek bądź innych ubogich jest zgodne z doskonałością, jakiej Chrystus uczył swoim przykładem. A l po zmartwychwstaniu Pańskim uczniowie, od których bierze początek wszelka postać życia zakonnego, przechowywali ofiarowane im pieniądze za sprzedawane pola „i rozdzielali je każdemu według potrzeby”25.

Na 1. Jak już powiedziano26, z tych słów Pańskich bynajmniej nie wynika, że samo ubóstwo jest doskonałością, a tylko że jest narzędziem do jej osiągania; i to — jak już wyłożyliśmy27 — jest najmniej ważnym spośród trzech narzędzi służących do jej zdobycia, jako że ślub czystości stoi nad ślubem ubóstwa, a ślub posłuszeństwa nad jednym i drugim. Jest zaś jasne, że nikt nie ubiega się o narzędzie dla niego samego, ale dla celu. Nie dlatego zatem coś jest lepsze, że ma większe narzędzie, ale dlatego, że jest bardziej przydatne do osiągania celu. Przykładowo: nie ten lekarz leczy bardziej skutecznie, który przepisuje dużo lekarstw, ale ten, który przepisuje leki bardziej przydatne do usunięcia choroby. Niekoniecznie więc ten zakon jest doskonalszy, który zachowuje większe ubóstwo, ale ten, którego ubóstwo jest lepiej dostosowane do jego wspólnego i szczegółowego celu.

A gdyby się stanęło na stanowisku, że surowsze ubóstwo czyni zakon doskonalszym, to czyniłoby go takim jedynie pod względem większego ubóstwa, nie czyniłoby go zaś zasadniczo doskonalszym. Bo mogło by tak być, że inny zakon przewyższyłby go w tym, co dotyczy czystości i posłuszeństwa; i tak byłby odeń zasadniczo doskonalszym, bo co góruje nad czymś w tym co lepsze, jest zasadniczo lepsze.

Na 2. Słów Pana Jezusa: „Nie troszczcie się o jutro” nie należy tak rozumieć, że niczego nie wolno zostawiać na przyszłość. Św. Antoni wykazuje, że to byłoby niebezpieczne; mówi: „Byli tacy, którzy w wyrzeczeniu się wszelkich dóbr doczesnych posunęli się tak daleko, że nie zostawiali sobie żywności nawet na jeden dzień, nawet jednego denara”; również i z innymi rzeczami tak czynili; „ale — jak

sami byliśmy tego świadkami — rychło się rozczarowali i to tak dalece, że nawet podjętej pracy nie mogli szczęśliwie do końca doprowadzić”28. Tak samo myśli Augustyn:

Gdyby te słowa Pańskie: „Nie troszczcie się o jutro”, oznaczały, że niczego nie należy zostawiać na jutro, wówczas „tego Pańskiego polecenia nie mogliby wypełniać ci, którzy uciekają od ludzi na długie dni, by w największym skupieniu, z dala od nich oddawać się modlitwie”29; a nieco niżej: „Czy przez to, że są świętsi, stali się mniej podobni do ptactwa?”30; a potem dodaje: „Gdyby bowiem ewangelia zmuszała ich do nie odkładania niczego na jutro, mogliby słusznie odpowiedzieć: Dlaczego to sam Pan Jezus miał trzos, do którego odkładano zebrane pieniądze? Dlaczego posyłano pożywienie ojcom świętym, nim jeszcze groził głód? Czemu to apostołowie zaopatrywali świętych w konieczne środki do życia, gdy na ich brak cierpieli?”31.

A zatem słowa: „Nie troszczcie się o jutro” według Hieronima należy tak rozumieć: „Wystarczy troszczyć się o bieżące potrzeby, a niepewną przyszłość zostawić Bogu”32. Według Chryzostoma tak: „Wystarczy ci trud ponoszony dla tego co konieczne do życia, a nie trudź się o rzeczy zbyteczne”33. Według Augustyna tak: „Gdy czynimy coś dobrego, nie myślmy o sprawach doczesnych, które właśnie ‘jutro’ oznacza, ale o wieczności”34.

Na 3. Słowa Hieronima odnoszą się do zakonu posiadającego zbyt wielkie bogactwa, uważane poniekąd za osobiste lub też nadużywane przez jego posz-czególnych członków, co doprowadza ich do pychy i rozwiązłości. Nie odnoszą się zaś do skromnych zasobów przechowywanych we wspólnych pomieszczeniach i służących do zaspokajania potrzeb życia poszczególnych członków. Na tej samej bowiem podstawie poszczególni członkowie używają tego, co jest konieczne do życia, i te konieczne środki do życia wspólnie przechowują.

Na 4. Wspomniany Izaak wzdragał się przyjąć ofiarowane mu posiadłości w obawie, że to prowadziłoby do posiadania zbędnych bogactw, których nadużywanie przeszkadzałoby doskonałości życia zakonnego. Toteż Grzegorz dodał do słów przytoczonych w zarzucie: „Tak lękał się stracić ubóstwo gwarantujące mu jego bezpieczeństwo, jak chciwi bogacze zwykli strzec swych zgubnych bogactw”. Grzegorz wcale nie mówi, że Izaak odmówił przyjęcia i przechowania we wspólnej spiżarni niektórych zapasów koniecznych do utrzymania życia.

Na 5. Chleb, wino itp. Filozof nazywa35 bogactwem naturalnym; natomiast pieniądze nazywa bogactwem sztucznym. Dlatego też niektórzy filozofowie nie chcieli posługiwać się pieniędzmi, lecz używali innych rzeczy, uważając iż w ten sposób prowadzą życie poniekąd zgodne z naturą. Toteż Hieronim w miejscu przytoczonym w zarzucie, powołując się na wypowiedź Pana Jezusa, który zabrania jednego i drugiego, wykazuje, że na jedno wychodzi: mieć pieniądze, czy też mieć inne rzeczy konieczne do życia. — A chociaż Pan Jezus zakazał uczniom wysłanym na głoszenie słowa Bożego brania ze sobą na drogę tego pokroju rzeczy, nie zabronił im jednak przechowywania ich jako wspólnych.

A jak należy rozumieć przytoczone słowa Pańskie, wyżej przedstawiliśmy36.

Artykuł 8

CZY ŻYCIE WE WSPÓLNOCIE KLASZTORNEJ JEST DOSKONALSZĄ FORMĄ ZAKONU NIŻ ŻYCIE PUSTELNICZE?

Zdaje się, że życie we wspólnocie klasztornej jest doskonalszą formą zakonu niż życie pustelnicze, bo:
1. Kohelet pisze: „Lepiej jest dwom żyć razem niż jednemu, gdyż odnoszą większy (pożytek ze swojego towarzystwa”1. Wydaje się więc, iż życie we wspól-nocie klasztornej jest doskonalszą formą zakonu.
2. U Mateusza czytamy: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich”2. Nic jednak nie może być lepsze nad obecność Chrystusa. Widać chyba z tego, że lepiej jest żyć we wspólnocie klasztornej niż prowadzić życie pustelnicze.
3. Spośród ślubów zakonnych najbardziej doniosłym jest ślub posłuszeństwa, a najmilszą Bogu jest pokora. Lecz posłuszeństwo i pokorę lepiej można praktykować we wspólnym obcowaniu ze sobą niż w samotności. Hieronim tak o tym pisze: „W samotność szybko wkrada się pycha. Śpi się, kiedy się chce. Robi się to, do czego ma się ochotę”3. Wprost przeciwną naukę daje on temu, kto żyje we wspólnocie: „Nie rób tego, na co masz ochotę; jedz to, co ci podadzą; zadawalaj się tym, co ci dadzą; bądź uległy temu, do którego czujesz niechęć; służ współbraciom; przełożonego klasztoru masz się bać jak Boga, a miłować jak ojca”4. Jak z tego widać, życie we wspólnocie klasztornej jest doskonalszą formą zakonu niż życie w samotności.
4. Łukasz podaje takie oto słowa Pana Jezusa: „Nikt nie zapala światła i nie stawia go w ukryciu ni pod korcem”5. Otóż zakonnicy prowadzący życie pustelnicze wydają się pozostawać w ukryciu, żadnego pożytku ludziom nie przynosząc. Zatem ich forma życia zakonnego chyba nie jest doskonalszą.
5. Nie należy chyba do doskonałości charakteru to, co jest przeciw naturze. Otóż według Filozofa: „Człowiek z natury jest istotą społeczną”6. Chyba więc prowadzenie życia pustelniczego nie jest doskonalszą formą niż pędzenie życia we wspólnocie klasztornej.

Wbrew temu Augustyn tych uważa za „świętszych, którzy żyjąc z dala od ludzi nie pozwalają nikomu przystąpić do siebie i w największym skupieniu oddają się modlitwie”7.

Odpowiedź: Podobnie jak ubóstwo, samotność nie stanowi samej istoty doskonałości, ale jest narzędziem do jej osiągania. Toteż opat Mojżesz, w dziele Roz-mowy Ojców, powiada: „Samotności należy szukać dla zachowania czystości serca”8; a więc jej rola jest taka sama jak postów i innych podobnych środków. Jest zaś oczywiste, że samotność nie sprzyja działalności na rzecz innych; sprzyja za to kontemplacji, w myśl słów Ozeasza: „Zawiodę ją na pustynię i będę mówił do jej serca”9. Stąd też samotność nie przystoi zakonom ustanowionym dla pełnienia dzieł życia czynnego: cielesnych czy duchowych; chyba na krótki czas, na wzór Chrystusa, który „wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc spędził na modlitwie do Boga”10. Przystoi ona wszakże zakonom powołanym do kontemplacji.

Zauważmy, że to co jest samotne, winno być wystarczalne samo sobie i samo przez się. Takowym zaś jest to, „czemu nie brak niczego”11, co też stanowi istotę tego, co jest doskonałe. I dlatego samotność przysługuje tym ludziom kontemplacji, którzy już doszli do tego, co doskonałe. Dzieje się to w dwojaki sposób: Po pierwsze, jest to jedynie z daru Bożego. Przykładem Jan Chrzciciel, który „już w łonie matki był napełniony Duchem Świętym”, stąd jeszcze jako chłopiec „żył na pustkowiu”12. Po drugie, poprzez ćwiczenie się w cnocie, w myśl słów: „Stały pokarm jest właściwy dla dorosłych, tj. doskonałych, którzy przez ćwiczenie mają władze umysłu udoskonalone do rozróżniania dobra od zła”13. Do tego zaś wyrobienia pomaga człowiekowi towarzystwo innych ludzi, i to dwojako: po pierwsze, jego myśl otrzymuje odpowiednie nauki o tym, co należy kontemplować. Toteż Hieronim radzi mnichowi Rustykowi: „Życzę sobie, abyś przebywał w towarzystwie mężów świętych i żebyś nie był sam dla siebie nauczycielem”14. Po drugie, przykład innych i upomnienia ułatwiają człowiekowi poskromić szkodliwe wybryki uczuć i złe porywy, gdyż —jak to Grzegorz, wyjaśniając słowa Joba: „Za dom dałem mu pustkowie”15 — pisze: „Na co przyda się samotność cielesna, jeśli nie ma samotności serca”16. I dlatego życie wspólne jest konieczne dla ćwiczenia się w nabywaniu doskonałości; natomiast samotność przystoi już doskonałym. To ma na myśli Hieronim, gdy pisze do mnicha Kuśtyka: „Bynajmniej nie ganimy życia w samotności; owszem, nigdy nie przestaniemy go pochwalać. Chcemy tylko, by z tego miejsca ćwiczeń, jakim są klasztory, szli na pustynię tacy żołnierze, którzy by się nie ulękli twardej formy życia samotnego i którzy też przez długi czas dawali znaki swojego doskonałego postępowania”17.

Jak więc to co doskonałe góruje nad tym, co dopiero jest w drodze ku doskonałości, tak życie pustelników, o ile się je należycie prowadzi, góruje nad życiem we wspólnocie klasztornej. Obranie jednak tego życia bez uprzedniego wdrożenia się może okazać się jak najbardziej niebezpieczne, chyba że łaska Boska uzupełni to, co inni muszą osiągać drogą odpowiednich ćwiczeń, jak to miało miejsce w wypadku św. Antoniego i św. Benedykta.

Na 1. Kohelet chce dowieść, że lepiej jest dwom żyć razem niż jednemu ze względu na pomoc, jakiej jeden udziela drugiemu: dźwigając go, gdy upadnie, krzepiąc oraz podnosząc na duchu. Takowej zaś pomoc nie potrzebują ludzie, którzy już doskonałość osiągnęli.

Na 2. W swym liście Jan tak pisze: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”18. Jak więc Chrystus jest pośród tych, którzy z miłości bliźniego złączyli się w jedną wspólnotę, tak również „mieszka w sercu”19 tego, który oddaje się Boskiej kontemplacji z miłości ku Bogu.

Na 3. Być rzeczywiście (actu) posłusznym jest konieczne dla tych, którzy pod kierownictwem innych muszą się urabiać, żeby osiągnąć doskonałość. Natomiast tych, którzy już są doskonali, wystarczająco „prowadzi Duch Boży”20 tak, że nie potrzebują rzeczywiście być innym posłuszni. Niemniej jednak w ich duszach jest gotowość do posłuszeństwa.

Na 4. Augustyn tak pisze: „Nikomu nie należy zabraniać poznawania prawdy, bo to jest zajęcie godne pochwały”. Natomiast „postawić kogoś na świeczniku”21 nie należy do niego ale do przełożonych. I dalej pisze: „Jeśli na kogoś nie nałożą tego

brzemienia, niech się zajmie kontemplacją prawdy”22, a do tego bardzo pomaga samotność.

Wszelako ci, którzy pędzą samotne życie, są nader pożyteczni dla ludzkości. Augustyn tak o nich mówi: „Zadawalają się samym chlebem i wodą, które im przynoszą w ustalonych odstępach czasu; zamieszkują najbardziej odludne zakątki ziemi; rozkoszują się rozmową z Bogiem, do którego czystym sercem przylgnęli. Niektórym się wydaje, że więcej niż potrzeba zerwali ze sprawami świata. Tacy nie pojmują pożytku, jaki ich dusza oddana modlitwie nam przynosi, jakim przykładem jest dla nas ich życie, chociaż nie jest nam dane widzieć ich cieleśnie”23.

Na 5. Człowiek może prowadzić życie w samotności z dwóch różnych powodów: pierwszy, bo nie może cierpieć towarzystwa ludzi z powodu dzikości swego ducha, co jest zezwierzęceniem; drugi, bo całkowicie oddał się sprawom Bożym, co jest czymś nadludzkim. Filozof tak to wyraża: „Kto nie potrafi żyć we wspólnocie, albo jest zwierzęciem, albo bogiem”24, tj. mężem Bożym.

ZAGADNIENIE 189
O WSTĘPOWANIU DO ZAKONU

Na koniec trzeba zająć się sprawą wstępowania do zakonu. Nasuwa się dziesięć pytań: 1. Czy tym, którzy nie są wdrożeni w zachowywanie przykazań, wolno wstępować do zakonu? 2. Czy wolno zobowiązywać kogoś ślubem do wstąpienia do zakonu? 3. Czy ci, którzy zobowiązali się ślubem wstąpić do zakonu, mają obowiązek ten ślub wypełnić? 4. Czy ci, którzy zobowiązali się ślubem wstąpić do zakonu, mają obowiązek pozostać w nim na zawsze? 5. Czy należy przyjmować do zakonu dzieci? 6. Czy powinność wobec rodziców może komuś przeszkodzie we wstąpieniu do zakonu? 7. Czy proboszczowie i archidiakoni mogą przenieść się do zakonu? 8. Czy może ktoś przejść z jednego zakonu do drugiego? 9. Czy wolno namawiać innych do wstąpienia do zakonu? 10. Czy do wstąpienia do zakonu wymagana jest wielka narada z krewnymi i przyjaciółmi?

Artykuł 1

CZY DO ZAKONU WINNI WSTĘPOWAĆ JEDYNIE CI, KTÓRZY SIĘ WDROŻYLI DO ZACHOWANIA PRZYKAZAŃ ?

Zdaje się, że do zakonu winni wstępować jedynie ci, którzy się wdrożyli do zachowania przykazań, bo:

1. Pan Jezus radził młodzieńcowi wyznającemu, że zachowywał wiernie przykazania od swego dzieciństwa1, aby obrał drogę wyższej doskonałości [czyli życia zakonnego]. Od tegoż jednak Chrystusa wzięła początek wszelka postać życia zakonnego. Wydaje się więc, że do zakonu można przyjmować jedynie ludzi wdrożonych do wiernego zachowywania przykazań.

2. Zdaniem Grzegorza: „Nikt nie wzbija się od razu na szczyty, ale na drodze ku doskonałości trzeba zaczynać od czegoś bardzo małego, by dojść do tego, co

wielkie”2. Otóż przez to ‘wielkie’ należy rozumieć rady ewangeliczne, które należą do doskonałości życia, zaś przez to ‘małe’ rozumie się przykazania, które należą do wspólnej wszystkim sprawiedliwości [tj. stanu łaski]. Wydaje się więc, że do zakonu — by żyć według rad ewangelicznych — powinni wstępować jedynie ci, którzy wpierw wdrożyli się w zachowywanie przykazań.
3. Jak stan kapłański, tak i stan zakony zajmują w Kościele jakieś wyższe miejsce. Otóż Grzegorz pisze do biskupa Siagria — i to weszło do prawa ko-ścielnego3: „Do stanu kapłańskiego należy dochodzić z zachowaniem ustalonego porządku. Naraża się bowiem na wypadek, kto wspina się na szczyt góry nie stopniowo ale skokami. Wiadomo przecież, że wybudowane świeżo ściany nie wytrzymują ciężaru więźby dachowej, jeśli pierwej nie pozbędą się wilgoci i nit wyschną; gdyby bowiem nim stwardnieją .położono na nie ciężar, cała budowa naraz by się rozwaliła”4. Przeto wydaje się, że tylko ci powinni wstępować do zakonu, którzy wpierw wdrożyli się do zachowywania przykazań.
4. Glosa do słów psalmu: „Jak niemowlę u swej matki”5 tak powiada: „Nasamprzód w łonie matki Kościoła dokonuje się nasze .poczęcie, gdy jesteśmy pouczani o podstawowych prawdach wiary. Potem rodzimy się, gdy przez chrzest zostajemy odrodzeni. Następnie jesteśmy jakby noszeni na rękach Kościoła i karmieni mlekiem, gdy po chrzcie jesteśmy zaprawiani do pełnienia dobrych uczynków oraz karmieni mlekiem duchowej nauki. I tak wzrastamy aż do chwili, kiedy to już jako dorośli od mleka matki przystępujemy do stołu ojca, to znaczy od podstawowej nauki o Słowie, które stało się ciałem, wznosimy się do Słowa Ojca, które było na początku u Boga". A potem taż glosa dodaje: „Świeżo ochrzczonych w Wielką Sobotę, jakby na rękach swoich Kościół piastuje i karmi mlekiem aż do Zesłania Ducha Świętego. Przez ten czas nie nakłada się na nich żadnych ciężarów: nie poszczą i nie wstawają w środku nocy. Potem umocnieni Duchem Świętym, jakby odstawieni od piersi matki, zaczynają pościć i spełniać inne trudne uczynki. Wielu jednak odwróciło ten porządek, np. heretycy i schizmatycy, przedwcześnie odstawiło mleko, w następstwie idą na zatracenie”6. Otóż ten porządek wydają się wywracać ci, co wstępują do zakonu — lub innych do wstąpienia namawiają — zanim się wdrożyli do przykazań łatwiejszych do przestrzegania [niż rady ewangeliczne]. Przeto wydaje się, że są heretykami lub schizmaty karni.
5. Należy przechodzić od tego co pierwsze ku temu co następne. Taki jest nieodwracalny porządek rzeczy. Otóż przykazania są pierwsze niż rady, gdyż są bardziej ogólne. Kto bowiem zachowuje rady, zachowuje i przykazania, ale nie odwrotnie. Należyty zaś porządek wymaga, aby od tego co pierwsze, przechodzić do tego co następne. Zatem nie powinno się brać na siebie rad ewangelicznych w zakonie, zanim się wpierw nie wdrożyło w zachowywanie przykazań.

Wbrew temu Pan Jezus wezwał celnika Mateusza do kroczenia drogą rad, chociaż nie był wdrożony do zachowywania przykazań. Napisano bowiem o nim: „Zostawił wszystko ... i poszedł za Nim”7. Niekoniecznie więc ten, kto wchodzi na drogę tej doskonałości, jaką są rady, winien przedtem być wdrożony w zachowywanie przykazań.

Odpowiedź: Jak widać z powyższych8, stan zakonny jest jakąś duchową szkołą ćwiczeń mających na celu zdobywanie tej doskonałości, jaką jest miłość nadprzyrodzona. Te ćwiczenia, to różne praktyki zakonne. Ich rolą jest usuwanie przeszkód, stojących na drodze do doskonałej miłości. Te przeszkody, to wikłanie się serca człowieka w sprawy doczesne. To bowiem uwikłanie serca człowieka w sprawy doczesne nie tylko jest przeszkodą do wydoskonalenia się w miłości, ale niekiedy nawet gubi samą miłość, gdy człowiek przez grzech śmiertelny, tj. na skutek nieuporządkowanego przywiązania do dóbr doczesnych, odwraca się od Dobra nieprzemijającego. Widać z tego jasno, że praktyki zakonne usuwają zarówno przeszkody do doskonałej miłości jak i sposobności do grzeszenia. Jest oczywiste, że na skutek postów, niedosypiań, posłuszeństwa i tym podobnych, człowiek jest daleki od popełniania grzechów obżarstwa, rozpusty i w ogóle wszelkich innych grzechów. I dlatego wstąpienie do zakonu przynosi korzyść nie tylko tym, którzy wiernie zachowywali przykazania, a wstępują by dojść do większej doskonałości, lecz także tym, którzy nie są do ich zachowywania wdrożeni, a wstępują do zakonu, by łatwiej uniknąć grzechu i osiągnąć doskonałość.
Na 1. Hieronim taką daje odpowiedź: „Kłamie ów młodzieniec, mówiąc: ‘Wszystkiego tego przestrzegałem od mego dzieciństwa’. Gdyby bowiem spełniał czynem to spośród innych przykazań: ‘Miłuj bliźniego twego jak siebie samego’, dlaczego by następnie, po usłyszeniu słów: 'Idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i rozdaj ubogim', miał odejść smutny?”9.

Należy tu zauważyć, iż jego kłamstwo dotyczyło doskonałego zachowania tego przykazania. Toteż Orygenes tak pisze: „Ewangelia dla Hebrajczyków /20/ podaje, że gdyby Pan Jezus powiedział do młodzieńca: ‘Idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz’, ów bogacz począł skrobać się po głowie. A Pan rzekł do niego: ‘Jakże ty możesz twierdzić: zachowałem polecenia Prawa i Proroków, gdy Prawo nakazuje: Miłuj bliźniego twego jak siebie samego, a oto tylu twoich braci, synów Abrahama, nie ma czym się odziać, chodzi w brudach i mrze z głodu, twój zaś dom pełen jest wielu dóbr, a nic z tego im się nie dostaje?’ Dlatego też Pan Jezus, karcąc jego postępowanie, odzywa się do niego: ‘Jeśli chcesz być doskonały’ itd. Niemożliwe jest bowiem wypełnić przykazanie: ‘Miłuj bliźniego twego jak siebie samego’, a zarazem być bogaczem, zwłaszcza gdy się ma tak ogromne majątki”10. — A chodzi tu o doskonałe wypełnienie tego przykazania. Bo trzeba to przyznać, że on zachowywał przykazania w sposób niedoskonały i powszechnie obowiązujący, skoro jak już wyjaśniono11, doskonałość polega głównie na zachowaniu przykazań miłości.

Aby więc wykazać, że ta droga ku doskonałości, jaką są rady, jest korzystna i dla niewinnych, i dla grzeszników, Pan Jezus wezwał do niej nie tylko niewinnego młodzieńca, lecz także Mateusza grzesznika. A jednak Mateusz poszedł za Pańskim wezwaniem, a młodzieniec nie, bo grzesznicy łatwiej nawracają się i wstępują do zakonu niż ci, którzy są dufni w swojej niewinności. Do takich to Pan kierował słowa: „Celnicy i nierządnice wchodzą przed wami do królestwa niebieskiego”12.
Na 2. Najwyższy i najniższy (stopień) może występować w trojaki sposób: po pierwsze, w tym samym stanie i u tego samego człowieka. W tym wypadku jest oczywiste, że „nikt od razu nie wzbija się na szczyty”, ponieważ każdy, sprawując się należycie, przez cały czas swojego życia czyni postępy, aż dojdzie do szczytu. Po drugie, w zestawieniu z różnymi stanami. W tym wypadku nie ma potrzeby żeby ten,

kto chce wejść na wyższy szczebel, zaczynał od niższego. Nie jest np. potrzebne, aby ten, kto chce zostać księdzem, najpierw [należycie poznał i] prowadził sposób życia ludzi świeckich. Po trzecie, w odniesieniu do różnych osób. W tym wypadku jest jasne, że jeden od razu zaczyna nie tylko od wyższego stanu, ale także od wyższego stopnia świętości, wyższego niż szczyt, do którego ktoś inny dochodzi wysiłkiem całego swojego życia. To miał na myśli Grzegorz, pisząc: „Niech wszyscy wiedzą, od jak wielkiej doskonałości zaczął ów chłopiec, Benedykt, życie łaski”13.
Na 3. Jak już wyżej powiedziano14, przyjęcie święceń kapłańskich wymaga uprzednio świętości. Natomiast stan zakony jest szkołą stawiającą sobie za cel osiąganie świętości. Toteż ciężar święceń kapłańskich należy kłaść na ściany już wysuszone przez świętość. Natomiast ciężar życia zakonnego ma na celu wysuszać ściany, tj. ludzi, z wilgoci wad i grzechów.
Na 4. Jak ze słów przytoczonej glosy jasno wynika, chodzi w niej głównie o porządek nauczania, że mianowicie w nauczaniu należy iść od rzeczy łatwiejszych ku trudniejszym. Stąd też gdy mówi, że heretycy i schizmatycy wywracają ten porządek, to —jak widać z tego, co dalej pisze — ów porządek odnosi się do nauczania. Pisze bowiem dalej: „On zaś twierdzi, że zachowuje (wspomniany porządek) i pod przysięgą mniej więcej tak mówi: Byłem pokorny zarówno w całym postępowaniu jak i w nauce. A (ponieważ miałem pokorne serce, dlatego najpierw karmiono mnie mlekiem, tj. Słowem, które stało się ciałem, bym tak wzrastał aż do pożywania chleba anielskiego, tj. do Słowa, które na początku było u Boga”.
Co do przykładu podanego w środku przytoczonej glosy, tj. że nowo ochrzczonym nie nakazuje się poszczenia aż do Zesłania Ducha Świętego, to on jedynie wykazuje to, iż nie należy zmuszać ich koniecznie do trudnych dzieł, zanim Duch Święty nie skłoni ich wewnątrz, by z własnej woli je podejmowali. Stąd to po Zesłaniu i otrzymaniu Ducha Świętego Kościół ogłasza post. Duch Święty zaś, jak mówi Ambroży: „Nie wiąże się z jakimś wiekiem życia; nie wyznacza Mu granic śmierć; łono matczyne nie jest przed Nim zamknięte”15. A według Grzegorza: „Napełnia chłopca (Dawida) grającego na cytrze i czyni zeń psalmistę. Napełnia chłopca poszczącego (Daniela) i czyni sędzią starców”; a potem dodaje: „Żadnego czasu nie potrzebuje, by nauczyć. Wystarczy Mu tylko tknąć duszę, a już uczy ją tego, co zechce”16. Kohelet zaś pisze: „Człowiek nie ma władzy nad Duchem”17. Upomina też Apostoł: „Ducha nie gaście”18. W Dziejach Apostolskich postawiono zarzut niektórym ludziom: „Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu”19.
Na 5. Niektóre spośród przykazań zajmują naczelne miejsce; to te, które są celem zarówno rad jak i pozostałych przykazań; chodzi o [dwa] przykazania miłości. Im to przyporządkowano rady, ale nie tak, żeby bez nich nie można było zachować przykazań miłości, lecz by dzięki nim doskonalej je wypełniać. Inne zaś przykazania są drugorzędne, ale tek są przyporządkowane przykazaniom miłości, że bez nich zgoła nie można ich zachować.

Tak więc gdy chodzi o zamiar, doskonałe wypełnianie przykazań miłości wyprzedza rady; natomiast gdy chodzi o czas, niekiedy następuje po nich. Taki bowiem jest porządek celu w stosunku do środków wiodących do celu. /21/ Wypełnianie zaś przykazań miłości w sposób powszechnie obowiązujący, jako też pozostałe przykazania, w stosunku do rad mają się jak to co wspólne [dla wszystkich] do tego co właściwe [dla niektórych], ponieważ można wypełniać przy-kazania nie

zachowując rad, lecz nie na odwrót. Zatem wypełnianie przykazań w sposób powszechnie obowiązujący, według porządku natury, wyprzedza rady; nie musi ich jednak wyprzedzać pod względem czasu, gdyż nie może być czegoś w rodzaju pierwej niż w którymś z jego gatunków. — Natomiast wypełnianie przykazań bez zachowania rad jest przyporządkowane wypełnianiu przykazań wraz z radami, tak jak gatunek niedoskonały doskonałemu, jak zwierzę nierozumne istocie rozumnej. Otóż z natury rzeczy 'doskonałe' jest pierwsze niż 'niedoskonałe', bo jak mówi Boecjusz: „Natura zaczyna od tego, co doskonałe”20. Nie jest jednak potrzebne, żeby [co do czasu] najpierw wypełniać przykazania bez rad, a potem wraz z radami, tak jak nie jest potrzebne, żeby ktoś najpierw był osłem, a potem człowiekiem, lub żeby najpierw był żonaty, a potem bezżenny. Podobnie nie ma potrzeby, żeby ktoś najpierw zachowywał przykazania na świecie, a potem dopiero przenosił się do zakonu. Tym bardziej, iż życie na świecie nie przysposabia do doskonałości zakonnej, raczej jej przeszkadza.

Artykuł 2

CZY MOŻNA ZOBOWIĄZYWAĆ SIĘ ŚLUBEM DO WSTĄPIENIA DO ZAKONU?

Zdaje się, że nie powinno się zobowiązywać ślubem do wstąpienia do zakonu, bo:

1. Złożenie ślubów pociąga za sobą wcielenie do zakonu. Otóż przed złożeniem ślubów wymagany jest rok próby (nowicjat). Tak postanawia reguła św. Benedykta1 oraz statut Inocentego IV2. Ten drugi nawet zakazuje składania ślubów i przez to wcielania do zakonu przed ukończeniem roku próby. Tym mniej chyba ludzie żyjący na świecie powinni ślubem zobowiązywać się do wstępowania do zakonu.
2. Dekret Grzegorza, który włączono do prawa kościelnego3, postanawia: Żydów „nie wolno nawracać siłą, ale należy tak ich (przekonywać, by czynili to z własnej woli”4. Lecz wypełnienie tego, co się ślubowało, jest koniecznościąa (a jest jakowymś poddawaniem się sile złożonych ślubów). Nie powinno się więc zo-bowiązywać kogoś do wstąpienia do zakonu.
3. Nikt nie powinien dawać drugiemu sposobności do upadku. Stąd to w Księdze Wyjścia czytamy: „Jeśliby ktoś zostawił cysternę odkrytą ... i wpadł tam wół lub osioł, właściciel cysterny winien dać właścicielowi bydlęcia odszkodowanie w pieniądzach”5. Otóż wiązanie kogoś ślubem, by wstąpił do zakonu, często prowadzi niektórych do rozpaczy i do różnych grzechów. Wydaje się więc, że nie powinno się wiązać kogoś ślubem, by poszedł do zakonu.

Wbrew temu są słowa psalmu: „Składajcie śluby i wypełniajcie je przed Bogiem waszym, Jahwe”6. Te słowa glosa tak uzupełnia: „Są takie śluby, które mogą składać poszczególne osoby, takie jak czystość, dziewictwo itd.; i do składania takowych nas tu się zachęca”7. Lecz Pismo św. zachęca nas li tylko do tego, co lepsze. A więc zobowiązanie się ślubem do wstąpienia do zakonu należy uważać za coś lepszego.

Odpowiedź: Rozprawiając wyżej8 o ślubach powiedzieliśmy, że dzieło dokonane na skutek złożonego ślubu jest bardziej chwalebne [i wartościowe] niż to samo dzieło dokonane bez złożonego ślubu. Po pierwsze dlatego, że ślubowanie jest wyrazem religijności, która ma jakąś wyższość nad innymi cnotami. Po drugie dlatego, że na skutek złożonego ślubu człowiek utrwala swoją wolę i chce odtąd czynić tylko to, co dobre. Jak bowiem grzech staje się cięższym przez to, że pochodzi z woli utwierdzonej w złem, tak dzieło dobre staje się chwalebniejsze [i wartościowsze] przez to, że pochodzi z woli utwierdzonej w dobrem na skutek ślubu. I dlatego zobowiązanie się ślubem do wstąpienia do zakonu jest samo w sobie godne pochwały.
Na 1. Ślub zakonny jest dwojaki: pierwszy, to ślub uroczysty. Na skutek jego złożenia człowiek staje się mnichem [względnie zakonnikiem] lub bratem innego zakonu. Ten ślub zwie się [z łacińska] profesją. Takowy ślub winien być poprzedzony rokiem próby, jak to wysuwa zarzut. Drugi, to ślub zwykły. Na skutek jego złożenia człowiek nie staje się mnichem lub zakonnikiem, a tylko jest zobowiązany wstąpić do zakonu: I taki ślub nie musi być poprzedzony rokiem próby./22/
Na 2. Dekret Grzegorza ma na uwadze przymus bezwzględny. Natomiast ta konieczność, która jest następstwem złożonego ślubu, nie jest bezwzględna, ale względna, tj. ze względu na cel. Chodzi o to, że po złożeniu ślubu człowiek nie może osiągnąć celu zbawienia inaczej jak tylko wypełniając śluby. Przed takową zaś koniecznością nie należy się bronić; owszem, należy się jej poddać, bo jak o niej pisze Augustyn: „Szczęśliwa to konieczność, która prowadzi ku temu co lepsze”9.
Na 3. Ślub wstąpienia do zakonu jest utrwaleniem woli w dążeniu ku temu, co lepsze. I dlatego sam z siebie nie daje człowiekowi sposobności do upadku, ale raczej tę sposobność usuwa. Gdy jednak ktoś łamie złożony ślub i ciężko upada, nie przynosi to ujmy dla samych ślubów; tak jak nie jest ujmą dla chrztu, gdy ktoś po jego przyjęciu ciężej grzeszy.

Artykuł 3

CZY TEN, KTO NA MOCY ZŁOŻONEGO ŚLUBU JEST OBOWIĄZANY PÓJŚĆ DO ZAKONU, WINIEN DOŃ WSTĄPIĆ?

Zdaje się, że ten, kto na skutek złożonego ślubu jest obowiązany pójść do zakonu, nie musi doń wstąpić, bo:
1. W prawie kościelnym czytamy: „Kapłan Konsaldus, pod wpływem dolegającej mu choroby obiecał zostać mnichem. Wszelako ani nie stawił się w jakimś klasztorze, ani nie poddał się opatowi, ani też nie złożył na piśmie tej obietnicy; jedynie tylko zrzekł się na ręce adwokata beneficjum kościelnego. A gdy wyzdrowiał, nie chciał już stać się mnichem”. A potem następuje rozstrzygnięcie: „Postanawiamy, aby wspomniany kapłan otrzymał z powrotem beneficjum i dochody z ołtarza i żeby to w spokoju zatrzymał”1. Tak by jednak nie postanowiono, gdyby musiał wstąpić do zakonu. Jak się więc wydaje, człowiek nie musi wypełnić ślubu, którym się zobowiązał do pójścia do zakonu.
2. Nikt nie ma obowiązku czynić tego, co od niego nie zależy. Otóż wstąpienie do zakonu zależy nie tylko od zgłaszającego się doń, ale wymagana jest również zgoda

tych, do których ma wstąpić. Chyba więc nie ma obowiązku wypełnienia ślubu, którym ktoś się zobowiązał do pójścia do klasztoru.
3. Ślubowanie czegoś mniej ważnego i korzystnego nie może przekreślić ślubowania czegoś bardziej ważnego i korzystnego. Lecz wypełnienie ślubu wstą-pienia do zakonu może przekreślić ślub przyłączenia się do krzyżowców dla niesienia pomocy Ziemi Świętej. A chyba ten drugi ślub jest ważniejszy i korzyst-niejszy, bo wypełniając go człowiek otrzymuje odpuszczenie grzechów. Zatem wydaje się, że ślub, którym ktoś się zobowiązał pójść do zakonu, nie musi być koniecznie wykonany.

Wbrew temu Kohelet pisze: „Jeśliś co ślubował Bogu, nie omieszkajże spełnić, albowiem nie podoba się Mu niewierna i głupia obietnica”2. Zaś glosa do słów psalmu: „Składajcie śluby Jahwe, Bogu waszemu, i wypełniajcie je”3, tak powiada: „Tu doradza się i zachęca wolę do ślubowania. Ale też i wymaga się stanowczo wypełnienia ślubu, który się złożyło”4.

Odpowiedź: Jak wyżej5, gdy była mowa ślubach, powiedzieliśmy: Ślub jest to przyrzeczenie dane Bogu i dotyczące tego, co do Niego należy. Otóż Grzegorz w liście do Bonifacego tak pisze: „Jeżeli między ludźmi panuje taki obyczaj, że ludzie dobrej woli w żadnym wypadku nie rozwiązują umów między sobą zawartych, o ileż bardziej nie może bezkarnie być złamana ta obietnica, którą Bogu się złożyło”6. I dlatego człowiek ma obowiązek wypełnić koniecznie to, co ślubował, o ile dotyczy to tego, co należy do Boga. Otóż dla każdego jest jasne, że wstąpienie do zakonu jest sprawą jak najbardziej Bożą, ponieważ — jak to widać z powyższych7 — człowiek przez to całkowicie poświęca się służbie Bożej. Wynika z tego, że ten, kto zobowiązał się wstąpić do zakonu, winien pójść do niego i spełnić to zgodnie z tym, co zamierzał wiążąc się ślubem. Jeśli zatem zobowiązał się bezwarunkowo i bezwzględnie, winien, jak może najrychlej, wstąpić skoro tylko ustąpiły prawne przeszkody. Jeżeli zaś zobowiązał się na jakiś czas [względnie w określonym czasie] lub pod pewnym warunkiem, winien zgłosić się do zakonu, gdy nadejdzie ten czas i gdy warunek został spełniony.
Na l. Kapłan ów nie złożył ślubu uroczystego, a tylko prosty. Nie stał się przeto mnichem i nie było prawnej podstawy do zmuszenia go, by żył w klasztorze i porzucił parafię. Gdy chodzi jednak o sprawę sumienia, to należy mu radzić, aby porzucił wszystko i wstąpił do zakonu. Toteż prawo kościelne zaleca biskupowi z Grenoble — który po złożeniu ślubu wstąpienia do zakonu przyjął biskupstwo nie wypełniwszy ślubu — by „jeśli chce być w porządku ze swoim sumieniem, zrzekł się zarządu nad swoją diecezją i wypełnił swoje śluby złożone Bogu”8. /23/
Na 2. Jak to wyżej9, gdy była mowa o ślubach, powiedziano, ten kto ślubem zobowiązał się wstąpić do tego właśnie, a nie innego zakonu, winien uczynić wszystko co jest w jego mocy, aby ów zakon go przyjął. Jeśli zobowiązując się ślubem do wstąpienia, nie miał na myśli ściśle określonego zakonu, ale zakon w ogóle, to gdyby nie został przyjęty w jednym, winien iść do drugiego. Jeśli zaś miał na myśli tylko ten jeden właśnie zakon, a nie inny, wówczas nie ma obowiązku czynić więcej nad to, do czego się zobowiązał.
Na 3. Ślub zakonny, skoro jest wieczysty, ma wyższość nad ślubem pielgrzymki do Ziemi Świętej, który jest czasowy. Prawo kościelne zawiera takie postanowienie

Aleksandra ni: „Nie powinien być uważany za winnego złamania ślubu ten, o którym jest wiadomo, iż zobowiązanie czasowe zamienił na wieczyste życie zakonne”10.
Nie bez słusznej podstawy można głosić zdanie, że również przez wstąpienie do zakonu człowiek otrzymuje odpuszczenie wszystkich grzechów. Jeżeli bowiem człowiek może zadośćuczynić za swoje grzechy dając jakieś jałmużny, stosownie do słów Daniela: „Oczyść się z twoich grzechów za pomocą jałmużn”11, tym bardziej wystarczającym zadośćuczynieniem za wszystkie grzechy będzie to, że człowiek przez wstąpienie do zakonu całkowicie poświęca się służbie Bogu. Ten sposób zadośćuczynienia przewyższa wszystkie inne sposoby, nawet — według oświadczenia prawa kościelnego12 — publiczną pokutę; zdaniem Grzegorza13 prze-wyższa tak, jak ofiara całopalna niecałopalną. Toteż w Żywotach Ojców14 spotykamy takie zdanie: Ci, co wstępują do zakonu, otrzymują tę samą łaskę co i ochrzczeni.
A chociaż przez to nie otrzymują odpuszczenia całej kary doczesnej, to jednak wstąpienie do zakonu jest bardziej korzystne i wartościowe niż pielgrzymka do Ziemi Świętej, bo jest wkroczeniem na wyższy poziom dobra [i życia], a to coś więcej niż uwolnienie od kary.

Artykuł 4

CZY TEN, KTO ŚLUBUJE WSTĄPIĆ DO ZAKONU, MA OBOWIĄZEK ZOSTAĆ W NIM NA ZAWSZE?

Zdaje się, że ten, kto ślubuje wstąpić do zakonu, ma obowiązek zostać w nim na zawsze, bo:
1. Lepiej jest wcale nie pójść do zakonu, niż po wstąpieniu zeń wystąpić, stosownie do słów Piotra: „Lepiej by było dla nich nie poznać wcale prawdy, niż poznawszy ją od niej odstąpić”1, oraz słów Pana Jezusa: „Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego”2. Lecz jak już powiedziano3, ten kto związał się ślubem, że wstąpi do zakonu, ma obowiązek doń wstąpić. A więc ma również obowiązek w nim pozostać na zawsze.
2. Każdy powinien wystrzegać się tego, co wywołuje zgorszenie i daje innym zły przykład. Lecz to, że ktoś wstąpiwszy do zakonu potem z niego występuje i wraca na świat, daje innym zły przykład i wywołuje zgorszenie: bo ich odstręcza od wstępowania i ośmiela do występowania. Jak chyba z tego widać, ten kto wstąpił do zakonu celem wypełnienia poprzednio uczynionego ślubu, ma obowiązek pozostać w nim na zawsze.
3. Jak już powiedziano4, i jak się powszechnie uważa, śluby zakonne są wieczyste; dlatego też przedkłada się je nad śluby czasowe. Jak jednak to pogodzić z tym, że ktoś po złożeniu ślubu wstąpienia do zakonu, idzie doń z postanowieniem opuszczenia go. Wydaje się więc, że ten, kto ślubuje pójść do zakonu, ma również obowiązek w nim pozostać na zawsze.

Wbrew temu jest taki argument: Ponieważ uroczysty ślub zakonny (profesja) zobowiązuje człowieka do pozostania w zakonie na zawsze, wymaga uprzedniego odbycia roku próby. Nie wymaga zaś tego ślub zwykły, którym ktoś się prywatnie

zobowiązuje wstąpić do zakonu. Przeto wydaje się, że ten, kto ślubuje wstąpić do zakonu, nie ma przez to obowiązku pozostawać w nim na zawsze.

Odpowiedź: Zobowiązanie wypływające ze złożonego ślubu pochodzi i zależy od [wolnej] woli, gdyż jak mówi Augustyn: „Ślubować to rzecz woli”5. A zatem zobowiązanie to nie może wykraczać poza granice wyznaczone wolą i intencją ślubującego. Jeżeli przeto intencją ślubującego było zobowiązać się nie tylko do wstąpienia do zakonu, ale i do pozostania w nim na zawsze, powinien pozostać w mm na zawsze. Jeżeli zaś jego intencją było zobowiązać się do wstąpienia do zakonu dla sprawdzenia się: zachowując sobie swobodę pozostania w nim lub nie, jest oczywiste, że nie ma obowiązku pozostać. Jeżeli wreszcie ślubując miał na myśli jakieś mgliste wstąpienie do zakonu, zgoła nie myśląc o swobodzie wystąpienia lub pozostania na zawsze, wówczas, jak się wydaje, ma obowiązek wstąpić do zakonu. Trzymać się wszakże winien norm prawa powszechnego, nakazującego, aby wstępującym dać rok próby. Nie ma więc obowiązku pozostać w zakonie na zawsze.
Na 1. Lepiej jest wstąpić do zakonu z zamiarem sprawdzenia się niż wcale nie wstąpić, bo tak czyniąc, przysposabia się do pozostania w nim na zawsze. Ani też temu [kto chce wstąpić] nie można zarzucać, że się cofa lub ogląda wstecz, chyba że nie dotrzymuje tego, do czego się zobowiązał. W przeciwnym razie każdy, kto przez jakiś czas spełnia jakieś dobre uczynki, a nie spełnia ich zawsze, nie nadawałby się do królestwa Bożego: co jest oczywistym błędem.
Na 2. Ten, kto wstępuje do zakonu, jeśli wystąpi, zwłaszcza dla słusznej przyczyny, nie wywołuje zgorszenia ani nie daje złego przykładu. A jeśli ktoś z tego się gorszy, to wina tego tkwi w gorszącym się, a nie w występującym z zakonu. Wszak postąpił tak, jak mu wolno było postąpić i jak wypadało postąpić. Miał bowiem po temu słuszne powody, jak np. choroba, słabość fizyczna lub coś podobnego.
Na 3. Ten, kto wstępuje z postanowieniem szybkiego wystąpienia, nie czyni zadość swojemu ślubowi. Nie taki przecież był jego zamiar gdy ślubował. Dlatego powinien zmienić postanowienie i przynajmniej silić się doświadczyć na sobie, czy pozostanie w zakonie będzie mu odpowiadało. Nie ma zaś obowiązku pozostania na zawsze.

Artykuł 5

CZY NALEŻY PRZYJMOWAĆ DO ZAKONU DZIECI ?

Zdaje się, że nie należy przyjmować dzieci do zakonu, bo:
1. Prawo kościelne postanawia: „Tylko temu wolno dawać tonzurę [t j. włączać do stanu duchownego], kto ma prawem ustalony wiek i chce tego z własnej woli”1. Lecz dzieci nie mają wymaganego prawem wieku i nie czynią tego z własnej woli, skoro nie posiadają jeszcze pełnego używania rozumu. Chyba więc nie należy ich przyjmować do zakonu.
2. Stan zakonny to bodajże stan pokuty. Toteż Augustyn wywodzi nazwę zakonu, tj. religijności, od ponownego związania się z Bogiem (religo) lub też od ponownego wyboru Boga (reeligo)2. Lecz pokuta nie Jest rzeczą dzieci. Wydaje się więc, że nie powinny wstępować do zakonu.

3. Jak kogoś obowiązuje przysięga, tak i ślub. Otóż dzieci przed ukończeniem czternastego roku nie powinna obowiązywać przysięga. Mówi o tym prawo kościelne3. A więc i ślub nie powinien ich obowiązywać.
4. Nie wolno chyba brać na siebie takiego zobowiązania, które można prawnie uznać za niebyłe i nieważne. Rodzice np. lub opiekunowie mogą zwolnić ze ślubu nieletnich, którzy się zobowiązali pójść do zakonu. Mówi to prawo kościelne: „Gdyby dziewczyna z własnej woli przyjęła święty welon [zakonnicy] przed ukończeniem dwunastego roku życia, jej rodzice lub opiekunowie mogą, jeśli taka jest ich wola, ten jej krok uznać za niebyły i nieważny”4. Nie wolno zatem przyjmować do zakonu lub zobowiązywać do wstąpienia dzieci, zwłaszcza przed czasem, w którym prawo kościelne uznaje człowieka za dojrzałego.

Wbrew temu są słowa Pana Jezusa: „Dopuśćcie dzieci i nie przeszkadzajcie im przyjść do Mnie”5. Orygenes tak pisze na temat tych słów: „Uczniowie Jezusa nie rozumieją jeszcze nowej sprawiedliwości, i dlatego gromią tych, którzy swoje dzieci i niemowlęta ofiarują Chrystusowi. A On upomina ich, aby brali sobie do serca dobro dzieci. Uważajmy przeto, abyśmy pod pozorem wyższej mądrości, niby jako wielcy, nie gardzili maluczkimi Kościoła i zabraniali im przystępu do Jezusa”6.

Odpowiedź: Jak to już wyżej powiedziano7, ślub zakonny jest dwojaki: pierwszy, to ślub zwykły. Jest to samo tylko przyrzeczenie złożone Bogu, wypływające z wewnętrznego namysłu duszy. Ten ślub jest ważny i obowiązuje z prawa Bożego. Jego wszakże wypełnienie może nie dojść do skutku z dwóch powodów: po pierwsze, z braku odpowiedniego namysłu. Zachodzi to np. u chorych na umyśle. Ich też ślubów prawo kościelne nie uznaje za obowiązujące8. To samo dotyczy dzieci, które jeszcze nie mają należytego używania rozumu, takiego żeby były zdolne do podstępu. Na ogół przyjmuje się, że to należyte używanie rozumu przypada u chłopców na czternasty rok życia, a u dziewcząt na dwunasty. Te lata uważa się za czas [osiągniętej według prawa] dojrzałości. U niektórych jednak występuje to wcześniej, a u niektórych później: zależnie od rozwoju naturalnego. Po drugie, wypełnienie ślubu zwykłego może doznać przeszkody, gdy człowiek ślubuje Bogu to, co od niego, od jego woli nie zależy; np. gdyby niewolnik, nawet mający używanie rozumu, bez wiedzy pana ślubował sobie wstąpić do zakonu lub był wyświęcony. W tym wypadku, jak to postanawia prawo kościelne9, jego pan może to odwołać. A ponieważ chłopiec lub dziewczyna, którzy nie osiągnęli wieku dojrzałości, z natury rzeczy podlegają władzy ojca gdy chodzi o nadanie kierunku ich życiu, dlatego ojciec według swojej woli może ich ślub odwołać lub nań przystać. Wyraźnie mówi o tym Księga Liczb w odniesieniu do kobiety10.

Gdyby więc chłopiec [lub dziewczyna] złożył ślub zwykły, a nie osiągnął jeszcze [przepisanego prawem] wieku dojrzałości i nie miał pełnego używania rozumu, takowy ślub go nie obowiązuje. Gdyby zaś miał używanie rozumu przed osiągnięciem [przepisanego prawem] wieku dojrzałości, to — biorąc rzecz z jego strony — ma obowiązek wypełnić ślub. Z tego obowiązku jednak może go zwolnić ojciec, który ma nad nim władzę i której chłopiec nadal podlega. Prawo bowiem, którego zarządzenia sprawiają, że jeden człowiek podlega drugiemu, ma na względzie to, co zachodzi w większości wypadków. Gdyby wreszcie przekroczył [przepisany

prawem] wiek dojrzałości, z jego ślubu nie mógłby go zwolnić ojciec swoją władzą; ale jeśliby jeszcze nie miał pełnego używania rozumu, jego ślub nie obowiązywałby wobec Boga.

Drugi, to ślub uroczysty. Po jego złożeniu człowiek staje się mnichem lub zakonnikiem. Ten ślub, z powodu łączącej się z nim uroczystości, podlega zarządzeniom Kościoła. A ponieważ Kościół bierze pod uwagę to, co zachodzi w największej ilości wypadków, dlatego ślub uroczysty złożony przed [przepisanym prawem] czasem dojrzałości, nie pociąga za sobą takiego skutku, żeby składający go stał się zakonnikiem, nawet gdyby miał on w wysokim stopniu rozwinięte używanie rozumu.

A chociaż dzieci przed [przepisanym przez prawo] rokiem dojrzałości nie mogą składać ślubów uroczystych, to jednak za zgodą rodziców mogą być przyjęte do zakonu po to, żeby w nim się wychowywały. Tak właśnie było z Janem Chrzcicielem. Ewangelia pisze o nim: „Chłopiec rósł i rozwijał się duchowo i żył na pustyni”11. Stąd też, jak pisze Grzegorz: „Szlachta rzymska poczęła dawać swych synów św. Benedyktowi na wychowanie ich Bogu Wszechmogącemu”12. I to ma doniosłe znaczenie, gdyż jak czytamy w Piśmie św.: „Dobrze jest dla męża, gdy nosi jarzmo od swojej młodości”13. Utarł się nawet powszechnie zwyczaj oddawania dzieci fachowcom, aby ćwiczyły się w tych zawodach lub rzemiosłach, które przez całe życie będą wykonywały. /24/

Na 1. Prawem ustalony wiek wymagany do tonzury i jednocześnie do ślubu uroczystego jest osiągnięcie dojrzałości (tj. czternastu lat), kiedy to człowiek może posługiwać się własną wolą. Natomiast przed osiągnięciem roku dojrzałości może być jakiś prawem ustalony wiek dla tych, którzy otrzymują tonzurę i wstępują do zakonu, by w nim odbierać wychowanie. /25/

Na 2. Jak o tym wyżej była mowa14, głównym celem stanu zakonnego jest dążenie do doskonałości, Z tego punktu widzenia odpowiada on dzieciom, które dają się łatwo kształtować. Na drugim miejscu zakon bywa uważany za stan pokuty, ponieważ, jak już powiedziano15, praktyki zakonne prowadzą do skutecznego zrywania z okazjami do grzechów.

Na 3. Jak według prawa nie wolno zmuszać dzieci do składania przysięgi, tak samo nie wolno ich zmuszać do ślubowania. Jeśli jednak same związały się ślubem lub przysięgą do uczynienia czegoś, są zobowiązane wobec Boga do spełnienia tego, o ile mają używanie rozumu. Wszelako przed czternastym rokiem życia nie są obowiązane wobec Kościoła.

Na 4. We wspomnianym tekście Księgi Liczb (30, 4nn) nie gani się kobiety, będącej jeszcze dzieckiem za to, że bez zgody rodziców składa jakiś ślub. Rodzice wszakże mogą ją zwolnić ze złożonego ślubu. Widać z tego, że nie popełnia grzechu, składając ślub. Chodzi o to, że ona wiązała się ślubem z wewnętrznej potrzeby, bez naruszania powagi ojcowskiej.

Artykuł 6

CZY ZE WZGLĘDU NA OBOWIĄZKI WOBEC RODZICÓW POWINNO SIĘ ZANIECHAĆ WSTĄPIENIA DO ZAKONU?

Zdaje się, że ze względu na obowiązki wobec rodziców powinno się zaniechać wstąpienia do zakonu, bo:
1. Nie wolno zaniechać tego, co konieczne, by czynić to, co jest rzeczą wolnego wyboru. Otóż podane w Piśmie św.1 przykazanie, nakazujące cześć dla rodziców i niesienie im pomocy, wino być koniecznie zachowane. Toteż Apostoł upomina: „ jeśli jakaś wdowa ma dzieci albo wnuki, to niech najpierw uczą się wypełniać obowiązki wobec własnej rodziny i odwdzięczać się swoim rodzicom”2. Lecz wstąpienie do zakonu jest rzeczą wolnego wyboru. Przeto wydaje się, że nie należy zaniedbywać obowiązków wobec rodziców z powodu wstąpienia do zakonu.
2. Bardziej chyba syn jest podległy ojcu niż niewolnik swojemu panu, bo synostwo jest sprawą natury, zaś niewola, jak to widać z Pisma św.3, pochodzi z przekleństwa grzechua (a/ patrz 1. 96, 4 t. 7 str. 161nn oraz 1.109, 2 żarz. 3 t. 8 str. 9 3.). Lecz według prawa4 niewolnik nie może zaniechać powinności wobec swego pana, by wstąpić do zakonu lub przyjąć święcenia. Z tym większego powodu syn nie może zaniedbać powinności wobec ojca, by wstąpić do zakonu.
3. Większe jest zobowiązanie wobec rodziców niż wobec tych, którym się winno pieniądze. Lecz ci, którzy są winni komuś pieniądze, nie mogą wstąpić do zakonu. Według bowiem Grzegorza i orzeczenia prawa: „Gdyby ci, którzy mają zobowiązania finansowe, prosili przypadkiem o przyjęcie do klasztoru, żadnym sposobem nie należy ich przyjmować, o ile wpierw nie wywiążą się z tych zobowiązań”5. Z tym większego więc powodu synowie nie mogą wstępować do zakonu, zaniechując obowiązków wobec rodziców.

Wbrew temu ewangelia Mateusza podaje, że Jakub i Jan „pozostawiwszy łódź i ojca, poszli za Nim”6. Hilary wyciąga z tego taką naukę: „Te słowa nas uczą, że tych, którzy mają zamiar pójść za Chrystusem, nie powinny powstrzymywać ani troski światowe, ani związki z domem rodzicielskim”7.
Odpowiedź: Omawiając wyżej8 zagadnienie więzi rodzinnej, czyli pietyzmu, powiedzieliśmy, że rodzice, jako tacy, mają znamię początku w stosunku do dzieci. Toteż z natury rzeczy należy do nich opieka nad nimi. Z tego powodu nie wolno by było ojcu mającemu dzieci wstąpić do zakonu zostawiając je bez jakiejkolwiek opieki, tj. nie zapewniwszy im środków na utrzymanie i wychowanie. Czytamy bowiem w liście do Tymoteusza: „Jeśli kto nie dba o swoich, a zwłaszcza o domow-ników, wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego”9. Mogą jednak zaistnieć takie okoliczności, że to rodzice będą potrzebować pomocy ze strony dzieci, wtedy, gdy znajdą się w jakimś trudnym położeniu.

Należy przeto tak odpowiedzieć: Dzieciom nie wolno wstąpić do zakonu i zaniechać dawania pomocy rodzicom, gdy oni znajdują się w trudnym położeniu, a nie mają nikogo, kto by się o nich troszczył, jak tylko własne dzieci. Jeżeli natomiast rodzice nie są w tak trudnym położeniu, żeby bardzo potrzebowali pomocy ze strony

dzieci, dzieci mogą ich zostawić i wstąpić do zakonu, nawet wbrew ich zakazowi. Przecież każdy wolny człowiek, skoro osiągnął [przepisany prawem] wiek dojrzałości, ma swobodę stanowienia o wyborze swego stanu, a zwłaszcza o poświęceniu się służbie Bożej. W tej sprawie, jak pisze Apostoł: „Bardziej winniśmy posłuszeństwo Ojcu dusz, aby żyć, niż rodzicom cielesnym”10. Toteż Pan Jezus, jak czytamy w ewangelii Mateusza11 i Łukasza12, gani ucznia niechcącego natychmiast iść za Nim, tłumacząc się koniecznością pogrzebania ojca, „Byli przecież inni, pisze Chryzostom, którzy mogli się tym zająć”13.
Na 1. Przykazanie nakazujące niesienie pomocy rodzicom obejmuje nie tylko świadczenia materialne, lecz także duchowe oraz okazywanie im czci. Stąd też i ci, co są w zakonie, mogą wypełnić to przykazanie modląc się za nimi, okazując im cześć i niosąc im pomoc według tego jak przystoi zakonnikom. Wszak i ludzie żyjący na świecie okazują rodzicom cześć i niosą im pomoc w różny sposób, zależnie od warunków i położenia.
Na 2. Ponieważ niewola jest karą za grzech, dlatego odbiera ona człowiekowi coś, co w innym położeniu by mu przysługiwało; mianowicie odbiera mu ona możność swobodnego rozporządzania swoją osobą, jako że „niewolnik, jako taki, należy do swego pana” (Arystoteles). Natomiast synowi, przez to że jest podległy ojcu, nie może dziać się aż taka krzywda, żeby nie mógł swobodnie rozporządzać swoją osobą i nie mógł poświęcić się służbie Bożej, co przecież jest największym dobrem człowieka.
Na 3. Temu, kto winien wywiązać się z jakichś ściśle określonych zobowiązań, nie wolno uchylić się od wywiązania się z nich, o ile ma po temu możność. I dlatego, jeśli ktoś ma jakieś zobowiązania wobec kogoś, lub ma zwrócić określony dług, nie wolno mu się od tego uchylać, a pójść sobie po prostu do zakonu. Jeśli jednak winien komuś jakieś pieniądze, a nie ma skąd ich zwrócić, ma obowiązek uczynić to, co może, mianowicie oddać dobra swoje wierzycielowi. Według bowiem prawa cywilnego14 z powodu długów pieniężnych nie może cierpieć osoba wolnego człowieka, a tylko jego dobra materialne, bo osoba wolnego człowieka „przewyższa wszelką wartość .pieniądza”. Dlatego też wolno mu, oddawszy [dłużnikowi] swoje dobra, wstąpić do zakonu. Nie ma więc obowiązku zostawać na świecie celem zdobycia pieniędzy na spłacenie długu. Natomiast syn nie jest związany jakimś szczególnym długiem wobec ojca, chyba że, jak już powiedziano15, znajduje się on w trudnym położeniu.

Artykuł 7

CZY PROBOSZCZOM WOLNO WSTĘPOWAĆ DO ZAKONU ?

Zdaje się, że proboszczom nie wolno wstępować do zakonu, bo:
1. Grzegorz tak pisze: Ten, kto podjął się obowiązków duszpasterskich „otrzymuje takie oto groźne upomnienie: ‘Mój synu, gdy poręczyłeś za twego bliźniego, słowem swych ust się związałeś”1. Po czym dodaje: „Poręczyć za bliźniego znaczy tyle, co wziąć odpowiedzialność za jego duszę z narażeniem wła-snej duszy”2. Lecz ten, kto jest coś dłużny drugiemu człowiekowi, nie może wstąpić do zakonu, jeśli wpierw nie zwróci mu tego, co jest winien, o ile może3. A ponieważ kapłan może sprawować obowiązki duszpasterskie, które wziął na siebie z narażeniem swojej duszy, dlatego,

jak się wydaje, nie wolno mu porzucić obo-wiązków duszpasterskich i wstąpić do zakonu.
2. Co wolno jednemu, z tego samego powodu wolno również i innym podobnym. Otóż gdyby wszyscy kapłani zatrudnieni w duszpasterstwie poszli do zakonu, ludzie pozostaliby bez duszpasterzy, co nie wyszłoby na dobre. Wydaje się więc, że duszpasterzom nie wolno wstępować do zakonu.
3. Spośród czynności, które zakony ze swego przeznaczenia mają wykonywać, najwybitniejsze są te, którymi człowiek przekazuje owoce swoich przemyśleń. I te właśnie czynności spełniają proboszczowie i archidiakoni, jako że z urzędu mają głosić kazania i słuchać spowiedzi. Chyba więc nie wolno im iść do zakonu.

Wbrew temu prawo kościelne tak postanawia: „Gdyby jakiś ksiądz żyjący na świecie prowadził powierzoną mu przez biskupa parafię, a wiedziony Duchem Świętym chciał, nawet przy sprzeciwie swojego biskupa wstąpić do jakiegoś zakonu lub kanoników regularnych, z naszego upoważnienia ma pełną swobodę tam się udać”4.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano5, zobowiązanie zaciągnięte ślubem wieczystym i uroczystym góruje nad wszelkim innym zobowiązaniem. Otóż zobowiązanie się ślubem wieczystym i uroczystym do oddania się na wyłączną służbę Bogu właściwie przysługuje tylko biskupom i zakonnikom. Natomiast proboszczowie i archidiakoni nie są, tak jak biskupi, zobowiązani ślubem wieczystym i uroczystym do prowadzenia pracy duszpasterskiej w parafii. Stąd też biskupi, jak postanawia prawo: „Nie mogą bez pozwolenia papieża zrzucić z siebie urzędu biskupiego, jakakolwiek by była przyczyna”6. Archidiakoni zaś i proboszczowie mogą swobodnie zrzec się wobec biskupa powierzonego im duszpasterstwa i to bez szczególnego pozwolenia papieża, który sam tylko jeden może zwolnić kogoś ze ślubów wieczystych. Jak z tego widać, archidiakonom i proboszczom wolno wstępować do zakonu.
Na 1. Proboszczowie i archidiakoni zobowiązali się sprawować opiekę nad owieczkami tak długo, jak długo chcą mieć pieczę nad archidiakonią lub parafią. Nie zobowiązali się jednak do tego, by na zawsze mieć pieczę nad archidiakonią lub parafią.
Na 2. Hieronim tak pisze przeciw Wigilancjuszowi: „Zakonnicy cierpią najsroższe ukąszenia twego żmijowego języka. Ty bowiem występujesz przeciw nim, mówiąc: Gdyby wszyscy zamknęli się w klasztorze lub poszli na pustelnię, kto będzie odprawiał nabożeństwa w kościele? Kto będzie pociągał do Boga ludzi świeckich? Kto będzie mógł nawracać grzeszników na drogę cnoty? Powiadam ci tak: Gdyby wszyscy w ten sposób myśląc razem z tobą ogłupieli, kto jeszcze mógłby być mądrym? A i dziewictwa nie należało by pochwalać, bo gdyby wszyscy byli dziewicami i nikt by nie wchodził w związki małżeńskie, zginąłby doszczętnie ród ludzki. Cnota to rzadka rzecz; jak niewielu do niej dąży!”7. Jasno z tego widać, że te obawy są głupie, bo to wygląda tak, jak gdyby ktoś bał się czerpać wodę, bo by się rzeka wyczerpała.

Artykuł 8

CZY WOLNO PRZENIEŚĆ SIĘ Z JEDNEGO ZAKONU DO DRUGIEGO ?

Zdaje się, że nie wolno się przenosić z jednego zakonu do drugiego, nawet surowszego, bo :
1. Apostoł przestrzega: „Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań, jak to się stało zwyczajem niektórych”1. Te słowa glosa tak uzupełnia: „Chodzi o tych, którzy odstępują z obawy przed prześladowaniem, albo też o tych, którzy z powodu wielkiego mniemania o sobie stronią od grzeszników lub niedoskonałych, by uchodzić za sprawiedliwych”2. Lecz to chyba właśnie czynią ci, którzy przenoszą się z jednego do drugiego, doskonalszego zakonu. A tak chyba nie wolno postępować.
2. Śluby mnichów są surowsze niż kanoników regularnych; stwierdza to prawo kościelne3. Nie wolno jednak komuś przenieść się ze stanu kanoników regularnych do stanu mnichów. Tak bowiem postanawia prawo kościelne: „Nakazujemy i powszechnie zakazujemy, by ten, kto złożył śluby u kanoników regularnych, przeszedł do mnichów, chyba że — co oby się nie zdarzyło — upadł publicznie”4. Wydaje się więc, że nie wolno przenosić się z jednego do drugiego, wyższego zakonu.
3. Tak długo trwa obowiązek wypełnienia złożonego ślubu, jak długo można go wypełnić w sposób dozwolony. Kto np. ślubował zachować czystość, ale zawarł związek małżeński, winien wypełnić złożony ślub przed jego cielesnym dopełnieniem; a może go wypełnić wstępując do zakonu. /26/ Jeżeli zatem ktoś może w sposób dozwolony przenieść się z jednego zakonu do drugiego, a gdy jeszcze był na świecie to sobie ślubował, jest obowiązany to uczynić. Ale to chyba nie byłoby właściwe, bo mogłoby wywołać niemałe zgorszenie. Jak z tego widać, zakonnik nie może przenieść się z jednego do drugiego, ostrzejszego zakonu.

Wbrew temu prawo kościelne tak postanawia: „Synod pozwala przenieść się do innego klasztoru świętym dziewicom, które powzięły ten krok i wolą surowszy tryb życia dla dobra swojej duszy”5. To postanowienie dotyczy bodajże wszystkich zakonników. Wolno więc zakonnikowi przenieść się z jednego zakonu do drugiego.

Odpowiedź: Przenosić się z jednego zakonu do drugiego nie jest godne pochwały, chyba że się to czyni ze względu na jakąś wielką korzyść lub z powodu konieczności. A nie jest godne pochwały z dwóch powodów: po pierwsze dlatego, że to częstokroć wywołuje zgorszenie u tych, co pozostają. Po drugie dlatego, że zakonnik łatwiej postępuje w doskonałości w tym zakonie, z którym się zżył, niż w tym, który jest dlań obcy — przy tych samych okolicznościach (ceteris paribus). Toteż w Rozmowach Ojców opat Nestor tak powiada: „Dla każdego jest pożyteczne, aby zgodnie z raz powziętym postanowieniem, z wielką gorliwością i pilnością spieszył doprowadzić do końca dzieło, którego się podjął, i aby nigdy nie zszedł z drogi, którą raz obrał”6. A nieco niżej daje takie tego uzasadnienie: „Niemożliwe bowiem jest, żeby jeden i ten sam człowiek odznaczał się naraz wszystkimi cnotami. A gdyby ktoś kusił się mieć je naraz, doprowadzi z konieczności do tego, że ubiegając się o wszystkie, żadnej

całkowicie nie zdobędzie”7. Różne bowiem są zakony, a jeden wybija się nad drugi różnymi dziełami cnót.

Niekiedy jednak to przeniesienie się z jednego zakonu do drugiego może okazać się chwalebne, a to z trzech powodów: pierwszy, gdy z gorliwości człowiek chce się znaleźć w doskonalszym zakonie. Ta doskonalszość, jak wyżej powiedziano8, nie polega jedynie na większej surowości praktyk, ale głównie na celu, który przyświeca zakonowi; drugorzędnie zaś na umiejętnym dostosowaniu praktyk do powziętego celu. Drugi, gdy własny zakon odszedł od wymaganej doskonałości. Gdyby np. w jakimś niby wyższym zakonie członkowie nagminnie obniżyli poziom swojego życia, przeniesienie się do zakonu niższego, ale gorliwie zachowującego przepisy reguły, jest godne pochwały. 0pat Jan mówi9 o sobie, jak to z życia pustelniczego, które obrał jako swoją formę życia zakonnego, przeniósł się do niższej formy życia zakonnego, mianowicie do tych, którzy prowadzą życie w zespole; a postąpił tak dlatego, iż życie eremickie zaczęło podupadać l ulegać rozluźnieniu. Trzecim powodem jest choroba, lub słabość fizyczna. Mogą one niekiedy doprowadzić zakonnika do tego, że nie zdoła zachować przepisów surowszego zakonu, zdołałby jednak zachowywać regułę zakonu o łagodniejszych przepisach. Istnieje jednak różnica między tymi trzema wypadkami. W pierwszym bowiem wypadku zakonnik winien prosić o pozwolenie, a to dla pokory. Tego pozwolenia nie można mu odmówić, byleby tylko było pewne, że nowo obrany zakon jest doskonalszy; „bo gdyby — jak poleca prawo kościelne — co do tego istniała jakaś uzasadniona wątpliwość, należy pytać się o zdanie przełożonego”10. Również i w drugim wypadku wymagane jest zdanie przełożonego. Natomiast w trzecim wypadku potrzebna jest także dyspensa [t j. zwolnienie z poprzednich zobowiązań].

Na 1. Ci, którzy przenoszą się do doskonalszego zakonu, nie czynią tego z wielkiego mniemania o sobie: by ich uważano za sprawiedliwych, ale z pobożności: by stać się sprawiedliwymi.

Na 2. Oba zakony: mnichów i kanoników regularnych poświęcają się dziełom życia kontemplatywnego. Wśród tych dzieł czołowe miejsce zajmuje sprawowanie tajemnic Bożych. Otóż sprawowanie ich jest bezpośrednim celem kanoników regularnych. Stąd też z istoty swojego powołania są i księżmi, i zakonnikami. Inaczej jest z mnichami. Z istoty swego powołania nie są oni księżmi; mówi o tym wyraźnie prawo kościelne11. A chociaż zakon mnichów ma surowsze praktyki, to jednak, jeśli mnisi nie są księżmi, wolno by im było przenieść się ze stanu mnichów do stanu kanoników regularnych, stosownie do słów Hieronima: „Tak żyj w klasztorze, byś zasłużył sobie na to, żeby być księdzem”12; ale nie na odwrót, jak postanawia prawo kościelne13. Jeśli natomiast mnisi są księżmi i sprawują święte tajemnice, mają to, co i kanonicy regularni, a do tego surowszy tryb życia. I dlatego prawo kościelne14 pozwala na przeniesienie się z zakonu kanoników regularnych do zakonu mnichów; trzeba jednak prosić o pozwolenie przełożonego.

Na 3. Ślub uroczysty, którym ktoś się wiąże z niższym zakonem, ma większą siłę obowiązującą niż ślub zwykły, którym ktoś się wiąże z wyższym zakonem. Bowiem gdyby po ślubie zwykłym ktoś zawarł związek małżeński, małżeństwo byłoby ważne; natomiast po ślubie uroczystym — jest nieważne. I dlatego ten, kto już złożył ślub wieczysty w mniejszym zakonie, nie jest obowiązany do wypełnienia ślubu zwykłego, którym przyrzekł wstąpić do wyższego zakonu.

Artykuł 9

CZY WOLNO NAMAWIAĆ INNYCH DO WSTĘPOWANIA DO ZAKONU?

Zdaje się, że nikt nie powinien namawiać innych do wstępowania do zakonu, bo:
1. Św. Benedykt w swojej regule tak nakazuje:
„Nie wolno zbyt łatwo pozwalać na wstąpienie do zakonu tym, którzy się doń zgłaszają, lecz ‘należy badać duchy, czy pochodzą od Boga’ ”1. Również i Kasjan podaje taką samą przestrogę2. Tym bardziej nie wolno namawiać kogoś do zakonu.
2. Pan Jezus tak mówi: „Biada wam ... bo obchodzicie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę. A gdy się nim stanie, czynicie go dwakroć bardziej winnym piekła niż wy sami”3. Lecz to właśnie zdają się czynić ci, którzy namawiają ludzi do zakonu. Chyba więc to ich postępowanie jest godne nagany.
3. Nikt nie powinien namawiać kogoś do tego, co jest dlań szkodliwe. Lecz ci, którzy dali się namówić do zakonu, niekiedy ponoszą z tego powodu szkodę, ponieważ częstokroć zobowiązują się wstąpić do wyższego zakonu. Nie można chyba pochwalać namawiania niektórych ludzi do zakonu.

Wbrew temu w Piśmie św. czytamy: „Jedna tkanina pociąga drugą”4. A zatem jeden człowiek winien pociągać drugiego do oddania się na służbę Bogu.

Odpowiedz: Ci, którzy namawiają innych do zakonu, nie tylko nie popełniają grzechu, ale zasługują na wielką nagrodę i uznanie. Bowiem w liście Jakuba czyta-my: „Kto nawrócił grzesznika z jego błędnej drogi, wybawi duszę jego od śmierci i przyczyni się do odpuszczenia wielu grzechów”5; a u Daniela: „Ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, [są] jak gwiazdy na wieki i na zawsze”6.

Do tego jednak namawiania może zakraść się trojakie nadużycie. Pierwsze, gdyby ktoś zmuszał drugiego siłą do zakonu, czego prawo kościelne stanowczo zabrania7. Drugie, gdyby ktoś pchał drugiego do zakonu drogą symonii, zasypując go podarunkami, czego także prawo zabrania8. Nie dotyczy to takiego wypadku, gdy ktoś jakiemuś ubogiemu żyjącemu na świecie służy koniecznymi środkami do życia i utrzymuje go z myślą o jego wstąpieniu do zakonu, ani też gdy bez jakiejś zobowiązującej umowy daje mu jakieś podarunki dla zjednania sobie jego życzliwości. Trzecie, gdyby ktoś wabił kogoś za pomocą kłamstw. Zachodzi bowiem obawa, że w ten sposób namówiony do zakonu uświadomi sobie, że go zwiedziono i potem wystąpi z zakonu; a wówczas „staje się późniejszy stan owego człowieka gorszy, niż był poprzedni”9.
Na 1. Tym, którzy wstąpili do zakonu z namowy innych daje się czas próby, w którym mogą doświadczalnie zapoznać się z trudami życia zakonnego. Nie tak łatwo więc wstąpić do zakonu i być przyjętym w poczet zakonników.
Na 2. Zdaniem Hilarego10, wymienione w zarzucie słowa Pańskie przepowiadają niecną robotę Żydów, mianowicie że po ogłoszeniu ewangelii przez Chrystusa Żydzi będą namawiać pogan lub nawet chrześcijan do obrzędów żydowskich i przez to czynić ich podwójnie synami piekła, gdyż nie tylko że ich grzechy dawniej popełnione

nie będą w judaizmie odpuszczone, ale do tego staną się współwinni niewierności judaizmu. Jak z tego widać, słowa te nie odnoszą się do naszego tematu.
Natomiast zdaniem Hieronima11, te słowa odnoszą się do czasu [przed Chrystusem], kiedy to Żydom wolno było zachowywać przepisy starego prawa. Według tego sens tych słów byłby taki: Ten, kto dał się Żydom nawrócić na judaizm, „gdy był poganinem, po prostu był w błędzie; patrząc zaś na występki nauczycieli, 'wraca do tego, co sam zwymiotował'12 i z powrotem staje się poganinem; wobec tego, jako przeniewierca godzien jest większej kary". Z tego widać, że pociąganie innych do czci Boga lub do zakonu nie jest godne nagany; jedynie godne nagany jest dawanie złego przykładu temu, kogo się nawróciło, i przez to czynienie go jeszcze gorszym, niż był przedtem.
Na 3. W większym zawiera się mniejsze. Tego więc, kto zobowiązał się ślubem lub przysięgą wstąpić do zakonu mniejszego, można godziwie namawiać do przeniesienia się do zakonu wyższego, chyba że zachodzi jakaś szczególna przeszkoda, np. słabe zdrowie lub nadzieja osiągnięcia większych postępów w doskonałości w zakonie mniejszym. Natomiast tego, kto się zobowiązał ślubem lub przysięgą wstąpić do zakonu wyższego, nie można godziwie namawiać do zakonu niższego, chyba z jakiejś oczywistej i szczególnej przyczyny i to za dyspensą przełożonego.

Artykuł 10

CZY WYPADA, ŻEBY KTOŚ WSTĘPOWAŁ DO ZAKONU NIE PORADZIWSZY SIĘ WIELU OSÓB I BEZ DŁUGIEGO NAMYSŁU?

Zdaje się, że nie jest godne pochwały, gdy ktoś wstępuje do zakonu nie szukając wpierw rady u wielu osób ł bez uprzedniego długiego namysłu, bo;
1. W swoim liście Jan przestrzega: „Nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy pochodzą od Boga"1. Otóż niekiedy postanowienie wstąpienia do zakonu nie pochodzi od Boga, gdyż częstokroć nie zostaje dotrzymane na skutek wystąpienia z zakonu. Czytamy bowiem w Dziejach Apostolskich: „Jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi ta myśl czy sprawa, nie potraficie jej zniszczyć"2. Wydaje się więc, że dopiero po długim zastanowieniu należy wstępować do zakonu.
2. W Księdze Przysłów czytamy: „Sprawę twoją omawiaj ze swoim przyjacielem"3. Lecz zmiana stanu jest chyba dla człowieka sprawą największej wagi. Wydaje się więc, że człowiek nie powinien wstępować do zakonu, nie omówiwszy tego ze swoimi przyjaciółmi.
3. Łukasz podaje taką przypowieść Pana Jezusa: „Któż z was, chcąc zbudować wieżę, nie usiędzie wpierw, a nie oblicza wydatków, czy ma na [jej] wykończenie? [Inaczej, gdyby założył fundament, a nie zdołałby wykończyć], wszyscy, patrząc na to, zaczęliby drwić z niego: Ten człowiek zaczął budować, a nie zdołał wykończyć"4. Otóż te wydatki na budowę wieży, jak mówi Augustyn: „to nie co innego, jak to, żeby każdy wyrzekł się wszystkiego, co posiada"5. Nie wszyscy jednak mogą się na to zdobyć, tak jak nie mogą podołać innym ciężarom życia zakonnego. Ich przykładem jest Dawid, o którym Pismo św. mówi6, że ubrawszy zbroję Saula nie mógł się

swobodnie poruszać, bo nie miał wprawy. Jak z tego chyba widać, do zakonu należy wstępować dopiero po długim namyśle i poradziwszy się wpierw wielu ludzi.

Wbrew temu Mateusz opisuje, jak to na wezwanie Pańskie, Piotr i Jan „natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim”7. Chryzostom czyni tu taką uwagę: „Chrystus domaga się od nas takiego posłuszeństwa, byśmy nie zwlekali ani chwilki”8.

Odpowiedź: Według Filozofa9, długiego namysłu i szukania rady u wielu osób wymagają jedynie sprawy wielkie i wątpliwe. Natomiast sprawy zupełnie pewne i określone nie wymagają szukania rady. Otóż mówiąc o wstępowaniu do zakonu należy wziąć pod uwagę trzy sprawy: Pierwsza, to wstępowanie do zakonu brane samo w sobie [jego fakt, ważność, wartość, piękno]. Tak je ujmując, jest pewne, że ono przedstawia wyższe dobro. A kto o tym wątpi, powstaje przeciw Chrystusowi, który dał tę radę. Stąd też Augustyn wyraża się: „Wzywa cię Wschodzący”, tj. Chrystus, „a ty ciągle jesteś zwrócony ku zachodzącemu”10, tj. ku człowiekowi śmiertelnemu i omylnemu. Druga, to wstępowanie do zakonu a siły tego, kto ma zamiar doń wstąpić. I tu również nie ma miejsca na wahanie: wstąpić, czy nie, ponieważ ci, którzy wstępują do zakonu nie polegają na własnych siłach i nie w nich widzą możność wytrwania, ale polegają na pomocy potężnego Boga, w myśl słów Izajasza: „Ci, co zaufali Jahwe, nabierają nowych sił, otrzymują skrzydła jak orły; biegną bez zmęczenia, idą bez znużenia”11. Gdyby jednak zaistniała jakaś szczególna przeszkoda, np. słabe zdrowie, długi do spłacenia itp., wówczas należy dobrze się zastanowić nad jej usunięciem i szukać rady, ale tylko u tych, od których można się spodziewać, że pomogą, a nie zaszkodzą. Co do tego Syrach daje taką naukę: „Nie naradzaj się z tym, kto na cię patrzy krzywym okiem, a przed tymi, co ci zazdroszczą, ukryj zamiary”, bo ci mogą poradzić tak, jak nie należy postąpić. „Natomiast z człowiekiem pobożnym podtrzymuj znajomość, a także z tym, o którym wiesz, że strzeże przykazań”12. Nie należy jednak nadmiernie przedłużać zastanawiania się nad tymi przeszkodami. Hieronim tak radzi: „Proszę cię, pospiesz się. Nie rozwiązuj, ale raczej przetnij linę, którą okręt jest przywiązany do brzegu”13. Trzecia, to sposób wstępowania do zakonu i do jakiego zakonu należy wstąpić. I również co do tego można naradzać się z tymi, którzy nie są temu przeciwni.
Na 1. Powiedzenie: „Badajcie duchy, czy pochodzą od Boga” odnosi się do spraw, co do których zachodzi wątpliwość, czy rzeczywiście pochodzą od Boga. Tak np. zakonnicy danego klasztoru mogą mieć wątpliwość, czy ten, kto się zgłasza do klasztoru, kieruje się duchem Bożym, czy też udaje powołanie. Dlatego powinni wybadać zgłaszającego się, czy on powoduje się duchem Bożym. Natomiast ten, kto zgłasza się do zakonu, nie może mieć wątpliwości co do tego, że postanowienie wstąpienia do zakonu powstało w jego sercu z natchnienia Ducha Świętego, którego rzeczą jest „prowadzić człowieka po równej drodze”14.

Występowanie niektórych z zakonu bynajmniej nie świadczy o tym, że ich postanowienie wstąpienia nie pochodziło od Boga. Nie wszystko bowiem, co pochodzi od Boga, jest niezniszczalne. W przeciwnym razie słuszne by było zdanie manichejczyków /27/ głoszących, że stworzenia zniszczalne nie pochodzą od Boga. Ani też ci, którzy otrzymali łaskę od Boga, nie mogliby jej utracić: co jest herezją. To

tylko ‘zamiar Boga’ jest nieodwołalny; i właśnie w myśl tego zamiaru powołuje On do istnienia byty zniszczalne i zmienne, stosownie do słów Izajasza: „Mój zamiar się spełni i uczynię wszystko, co zechcę”15. I dlatego sam ów zamiar czy postanowienie wstąpienia do zakonu: czy pochodzi od Boga, nie wymaga badania, gdyż — jak mówi glosa do słów: „Wszystko badajcie"16 — „Sprawy pewne nie podlegają dyskusji”17.
Na 2. Jak według Apostoła: „Ciało pożąda przeciw duchowi”18, tak częstokroć przyjaciele cieleśni są przeciwnikami postępu duchowego, stosownie do słów Micheasza: „Nieprzyjaciółmi człowieka są jego domownicy”19. Toteż Cyryl — objaśniając słowa z ewangelii Łukasza: „Pozwól mi najpierw pożegnać się z moimi domownikami”20 — tak powiada: „Chęć pożegnania się ze swoimi domownikami wskazuje na jakieś wewnętrzne rozdarcie, jako że pragnienie porozumienia się z bliskimi i poradzenia się tych, którzy być może nie są zdolni myśleć mądrze i sprawiedliwie, obnaża charakter słaby i cofający się. Dlatego usłyszał słowa Pana: ‘Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do króles-twa Bożego’21. Bo wstecz się ogląda ten, kto pod pozorem pójścia do domu i naradzenia się z bliskimi, szuka zwłoki”22.
Na 3. Budowanie wieży oznacza doskonałość życia chrześcijańskiego, zaś te wydatki [pieniądze] na budowę wieży to: wyrzeczenie się wszystkiego, co się posiada. Otóż nikt nie ma wątpliwości i nie namyśla się nad tym, czy chce mieć gotówkę lub czy będzie mógł budować wieżę, jeśli będzie miał gotówkę. Namyślać się tylko może nad tym, czy tę gotówkę posiada. Podobnie nie ma potrzeby zastanawiać się nad tym, czy człowiek powinien wyrzec się wszystkiego, co posiada, lub czy tak czyniąc będzie mógł dojść do doskonałości. Namyślać się winien jedynie nad tym, czy to, co czyni, jest rzeczywiście „wyrzeczeniem się wszystkiego, co się posiada”. Bo jeśli nie wyrzeknie się wszystkiego jak trzeba: co oznacza posiadanie gotówki, „nie może być, jak tamże dodano, uczniem Chrystusa”23: co oznacza budowanie wieży.

Co się zaś tyczy niepewności niektórych ludzi, czy wstępując do zakonu mogą zdobyć doskonałość, to ona nie jest słuszna, a usuwa ją przykład wielu ludzi. Augustyn tak o tym świetnie pisze: „Odsłaniała się już bowiem — ilekroć w tamtą stronę spojrzałem — za tą granicą, którą lękałem się przekroczyć, szlachetna piękność czystości, jaśniejąca radością niezbrukaną, skromnie przyzywająca mnie do siebie, abym wreszcie przyszedł, abym już dłużej się nie wahał. Wyciągała miłujące ramiona, aby mnie ogarnąć nimi i uścisnąć, a ręce jej były pełne dobrych przykładów, które mi ukazywała. Iluż tam było chłopców, ile dziewcząt, ilu młodzieńców i ludzi wszelkiego wieku, ileż poważnych wdów, jako też kobiet, co do starości dożyły w dziewictwie. A we wszystkich jaśniała ta sama powściągliwość bynajmniej nie jałowa, lecz będąca płodną matką rozlicznych dzieci, czyli radości narodzonych z zaślubienia Ciebie, Panie. Ta powściągliwość piękna śmiała się ze mnie, jakby chcąc tym szyderstwem dodać mi odwagi: ‘Nie stać cię na to, na co było stać tych mężczyzn i te kobiety? A czy oni w sobie samych znajdują siłę? O, nie, nie w sobie, lecz w Panu Bogu swoim! To przecież Pan Bóg ich obdarzył mną. Czemu na sobie samym się opierasz — i upadasz? Rzuć się ku Niemu! Nie obawiaj się. On się nie cofnie, abyś upadł. Rzuć się z całą ufnością, On przygarnie cię i uleczy”24.

Podany w zarzucie przykład o Dawidzie nie ma nic do rzeczy. Bowiem zbroja Saula, jak mówi glosa, to: „Sakramenty [czyli przepisy starego] prawa wkładające [nieznośny] ciężar na człowieka”25. Natomiast zakon jest „Słodkim jarzmem

Chrystusa”26. Tak o tym Grzegorz pisze: „Cóż to za ciężar nakłada na kark naszego umysłu Ten, który nakazuje wyzbyć się wszelkich niepokojących serce pragnień? Który poleca unikać męczących ścieżek tego świata?”27.

A tym, którzy to jarzmo wzięli na siebie, obiecuje dla pokrzepienia uszczęśliwiające w pełni rozkoszowanie się Bogiem oraz wieczysty spokój duszy. Do czego niech nas doprowadzi Ten, który to przyobiecał, Jezus Chrystus, nasz Pan, który jest ponad wszystkim, Bóg, błogosławiony na wieki. Amen.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 183

art. 1
1. Ez 2, 1.
2. 7 Moral. 37 : PIL 75, 800.
3. Ps 33 (32), 1.
4. Glossa rdin. (III, 130 A); Glos. Lomb. : PL 191, 325; — Augustyn, Enarr. in Psalm. 2, 1 : PL 36, 277.
5. 1 Kor 15, 58, W.
6. 2 Super Ezech. hom. 9 : L 76, 1044.
7. 2 Ethic. 4, nr 3 : 1105a32.
8. Grat. Decr. II, 11, q. 6, 40 (RF I, 481).
9. Dig. I, 9, 3. 7 (KR I 40a).

art. 2
1. J 17, 21n.
2. Ps 147 046-147), 14.
3. 2 Kor 13. 11.
4. Syr 13, 15.
5. 5 Polit. 2, nr 12 : 1303b. Polityka, przeł L. Piotrowicz, PWN 1964, str. 207.
6. Ps 44. 10, W.
7. Glos. ord. nil. 150 A); Głos. Lomb. : PL 191. 444; por. Cassiod. Exposit. in Psalt. 44, 10 : PL 70, 524.
8. Ef 4. lin.
9. Rz 12, 4n.
10. 1 Krl 10, 4n.
11. 2 Tm 2, 20.
12. Ff 4, 16.
13. 1 Kor 12, 17. 24 — Charyzmaty
14. J 6, 64.
15. Ef 4, 3.
16. 1 Kor 10, 24; 13. 5.
17. Pip 2, 21.
18. 1 Kor 12, 24n.

art. 3
1. z. 179, 1.
2. Etymol. VI 19 : PL 82, 252.
3. art. poprz.
4. Ps 47, 4.
5. patrz Wbrew.
6. 8 Metaph. 8, nr 9 : 1050a30.

7. Etymol. VI 19 : PL 82, 52. 2.2
8. w odp.
9. Etymol. VI 19 : PL 82, 252.

art. 4
1. z. 24, 9 t. 16 str. 41nn.
2. a. 1.
3. art. poprz.
4. 24 Morał. 11 : PL 76, 302.
5. 2 Sup. Ez. hom. 3 : PL 76. 960.
6. a. 1.
7. Rz 6, 20 i 22.
8. Rz 6, 16.
9. Rz 5, 5.
10. 2 Kor 3, 17.
11. w odp. i a. 1.
12. art. poprz. na 3.

ZAGADNIENIE 184

art. 1
1. 1 Kor 14, 20.
2. Ef 6, 13. 14. 16.
3. Jk 1, 4; tłum. własne,
4. Koi 3, 14.
5. 1 J 4, 16.
6. 1 Kor 1, 10.
7. 1 J 3, 14.
8. Rz 8, 35.

art. 2
1. 1 Kor 13, 10.
2. 3 Physic. 6, nr 8 : 207a8.
3. Jk. 3, 2.
4. Ps 138, 16.
5. art. poprz.
6. 2 Super Ez. hom. 2 : PL 76, 954.
7. Mt 5, 48.
8. art. poprz.
9. 3 Physic. 6, nr8 : 207a8.
10. 83 QQ 36 : PL 40, 25.
11. Enchirid. 73 : PL 40, 266.
12. J 15, 13.
13. 2 Kor 12, 15.

art. 3

1. Mt 19, 21.
2. a. 1.
3. In I Joann. 4, 18 : PL 35, 2047.
4. J 14, 23.
5. Pwt 6, 5,
6. Kpł. 19, 18.
7. Mt 22. 40.
8. we Wbrew oraz 1-2. 10, 3 na 1; a. 2 t. 13.
9. 3 Physic. 6, nr 9 : 207a13.
10. 1 Tm 1. 5.
11. 1 Polit. 3, nr 17 : 1257b26.
12. De Perf. lustitiae 8 : PL 44, 301.
13. Enchirid. 121 : L 40, 288.
14. Cassianus, Collat. Patrum, 1, c. 7 : PL 49, 490.
15. 2 Super Mt, 19, 27 : PL 26, 144. Patrz Mt 19, 27; Mk 10, 28. Łk 18, 28.
16. Łk 5, 27.
17. 4 Super Luc. 6. 27, Sup. 19, 27 : PL 15, 1724.
18. De Perf. lustitiae 8 : PL 44, 302.
19. Tamże : PL 44, 301.
20. art. paprz.

art. 4
1. art. poprz, na 3,
2. 5 Physic. 2, nr 11 ; 22651.
3. Prz 10, 12, W.
4. art. 1.
5. z. 183, 1.
6. 1 Sm 16, 7.
7. Ga 5, 13.
8. Mt 21, 28.

art. 5
1. Serm, de Temp. 30 : PL 17, 688.
2. a. 1.
3. J 15, 13.
4. Hbr 12, 4.
5. Glos. Lomb. : PL 192, 501. — Augustyn, Serm. 159, c. 1 : PL 38, 868.
6. Eccl. Hier. 5, p. 1 § 5. 7 : PG 3, 505. 508.
7. Eccl. Hier. 6, p. 1 8 3 ; PG 3, 532.
8. art. paprz.
9. Eccl. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 532.
10. Tamże.
11. J 10, 11.
12. 1 Tm 6, 12
13. Glos. interl. (VI, 123r); Glos. Lomb. : PL 192, 360.
14. 2 Tm 1, 6.

15. Glos. interl. (VI, 124r); Glos. Lomb. : PL 192 365.
16. Ecci. Hier. 5, p. 3 8 7 : PG 3. 513.
17. Pip 3, 12.
18. Pip 3, 15.
19. art. poprz.

art. 6
1. Sup. Ep. ad Tit. 1, 5 : PL 26, 598.
2. Dz 6, 3.
3. Glos. ordin. (VI, 174 E). — Cf. Brda, In Act. 6, 3 :PL 92. 956.
4. a. 2 na 3; art. poprz.
5. Eccl. Hier. 5, p. 1 § 7 : PG 3, 508; d. 8 6 : PG 3, 505.
6. z. 110, 3 na 3.
7. z, 186, 4.
8. Grat. Decr. II, 19, 4. 2, 2 (RF 1, 839).
9. Łk 9, 62.
10. z. 185, 4.
11. 19 de Civ. Dci 19 : PL 41, 647.
12. 1 Tm 5, 17.
13. Dz 20, 17 i 28.
14. Eccl. Hier. 5, p. 1 : PG 3, 500.
15. Łk 10, 1.
16. Glos. ordin. (V, 151 E). — Cf Będą, 3 In Luc. 10, 1 : PL 92, 461.
17. de Haeres. 53: PL 42, 40.
18. 1 Kor 12, 28; tłum. dostosowane.
19. Glos. interl (VI, 53v); Glos. Lomb. : PL 191, 1657.
20. Ecci Hier. 5, p. 3 § 5 : PG 3, 512.
21. Grat. Decr. II, 16, q. 1, 41 (RF I. 773).

art. 7
1. Mt 19, 21.
2. Grat. Decr. II, 12, q. 1, 19 (RF I, 684).
3. Ecci. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 534.
4. 19 de Civ. Dci 19 : PL 41, 647.
5. 1 Pastoral. 7 : PL 77, 20.
6. Łk 9, 62.
7. Grat. Decr. II, 18, q. 1. 1 (RF I, 828).
8. 12 sup Gen. ad litt. 16 : PL 34, 467.
9. Ecci. Hier., c. 5, p. 1 § 5. 6 p. 1 § 3: PG 3, 505. 532. 10. a. 3.
11. 2 Quaest. Evang Lc. 7, 35 : PL 35, 1373.
12. Pip 4. 12 W.
13. Hbr 10, 34.
14. 1 Pastorał. 5 : PL 77, 19.
15. 2 Pastorał, 1 : PL 77, 26.
16. 1 Sup. Ez. hom. 5 : PL 76. 826. Chodzi o ps 145 (146), 7.

art. 8
1. 6 Dial. de Sacerd. : PG 48, 683.
2. tamże : PG 48, 682.
3. Ep. ad Valerium, 21 : PL 33, 88.
4. Ep. ad Aurelium, 60 : PL 33, 228.
5. tamże: PL 33, 227.
6. Grat. Decr. II, 16, q. 1, 28 (RF 1, 768). Ps. Gelasius, nr 9 (TL 613).
7. Epist. 125 : PL 22, 1082.
8. art. poprz.
9. 2 Etnie. 3, nr 10 : 1105a9.
10. Grat. Decr. II, 19, q. 2, 2 (RF I, 839).
11. a. 6 na 2 i 3.
12. 1 Sup Ez. hom. 8: PL 76, 1037.
13. Grat. Decr. II, 19, q. 1, c. 1 (RF I, 839).
14. Eccl. Hier. 6 p. 3 i 1 : PG 3, 533.
15. 6 De Sacerd. : PG 48, 683.
16. na 1.
17. Grat. Decr. II, 16, q. 3 (RF I, 762).
18. zarz. 4 i w odp.
19. Ep. 125 Ad Rusticum Mon. : PL 22, 1082.
20. a. 5 i 6.
21. 1 Kor 9, 25.

ZGADNIENIE 185

art. 1
1. 1 Tm 3, 1, Bibl. Poza.
2. z. 184, 7.
3. Prz 11, 26.
4. Rz 15, 4, W.
5. Iz 6, 8.
6. 19 de Civ. Dci 19 : PL 41, 647.
7. J 21, 17.
8. Mt 24, 45.
9. I Tm 5, 17, Bibl. Pozn.
10. Mt 23, 6n.
11. Mt 20, 25.
12. In Mat. hom. 65 : PG 58, 622.
13. 1 Pastoral. 8 : PL 77, 21.
14. 1 Pastoral. 7 : PIL 77, 20.
15. Cf. Pseudo Chrys., Op. Imperf. in Matth. 20, 24 : PO 56, 829.
16. 1 Pastoral. 8 : PL 77, 21.
17. 19 dc Civ. Dei 19 : PL 41, 647.
18. 1 Pastorał. 8 : PL 77, 21
19. J 21, 15.
20. Mt 21, 19.

21. Eccl. Hier., c. 5, p. 3 § 6. 6 p. 1 § 3 : PG 3, 513. 532.
22. 19 de Civ. Dei 19 : PL 41, 647.
23. Hbr 5,4.
24. Cf. Pseudo Chrys. Op. Imperf. in Mt 20, 26 : PG 56, 830.
25. 1 Kor 4, 1.
26. 19 de Civ. Dei 19 : PL 41, 647.
27. Iz 6, 6.
28. 1 Pastorał. 7 : PL 77, 30.

art. 2
1. 1 Pastorał. 7 : PL 77, 20.
2. z. 26, 2 t 16 str. 77nn; z. 182, 1.
3. 1 Reg. Pastor. 7 : PL 77, 20.
4. Ep. ad Eudox. : PL 33, 188.
5. art. poprz. na 3.
6. 19 de Civ. Dei 19 : PL, 41, 647.
7. 1 Pastorał. 6 : PL 77, 19.
8. Ep. ad Eudox. : PL 33, 188; patrz Wbrew.
9. J 21, 17.
10. I Joann. 21, 17 : PL 35, 1967.
11. 19 de Civ. Dei 19 : PL 41. 648.
12. z. 104, 5 t. 20 str. 45-48.
13. Wj 4, 10. 12.

art. 3
1. Cf. Grat. II, 1, q. 1, c. 45 (RF I, 376). — Vide Ennodius Ticin., Diet. 3 : PL 63, 270.
2. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.
3. Decr. Greg. K, I, 6, c. 32 (RF II, 78).
4. 1 Kor 14, 12.
5. in Tit. 1, 5 : PL 26, 596, — Cf. Grat. Decr. II, 8, q. I, c. 6 (RF I, 591).
6. Jk 2, 1; tłum. dostosowane.
7. Glos. ordin. (VI, 211 A). — Augustyn, Bp. 167 Ad Hieron. c. 5 : PL 33, 740.
8. 2 Pastorał, 1 : PL 77, 20.
9. 1 Kor 12, 4nn.

art. 4
1. Łk 9, 62.
2. z. 184, 7.
3. Decr. Greg. IX, I, 5, c. 12 (RF II, 113).
4. Flp 1, 21-25, Bibl. Pozn.
5. J 10, 11.
6. 2 Dialog. 3 : PL 66, 138.
7. 1 Kor 8, 13.
8. Mt 15, 14.
9. Decr. Greg. IX. I, 9, c. 10 § 12 (RF II, 112).

10. Decr. Greg. IX, I, 9, c. 10 § 11 (RF II, 111).
11. Grat. Decr. II, 7, q. 1, c. 45 (RF I, 585).

art. 5
1. J. 10, 12. Bibl. Pozn.
2. 1 In Evang. horo. 14 : PL 76, 1128.
3. Prz 6, 1 i 3.
4. 3 Pastorał. 4 : PL 77, 54.
5. Mt 10, 23.
6. J 10, 11.
7. Ep. 228 : PL 33, 1014.
8. Ep. ad Huntfridum (MA XV, 399). Grat. Deor. II, 7, q. 1, c. 47 (RF I, 586.
9. I In Evang. hom. 14 : PL 76, 1129.

art. 6
1. Mt 19, 21.
2. Glos. ordin. (V, 151 E). — Będą, 3 In. Luc. 10, 1 : PL 92, 461. Chodzi o glosę do stów Łk 10, 1.
3. Mt 10, 9.
4. Mt 19, 27.
5. Ep. 52 : PL 22, 531.
6. Grat. Decr. II, 12, q. 1, c. 19 (RF I, 684).
7. Ep 127 : PL 33, 487.
8. Mt 19, 17 i 21.
9. z. 184, 3 na 1.
10. Rdz 17, 1, Bibl. Pozn.
11. Rdz 13, 2 i 6.
12. In Mt 10, 10 : PL 26, 65.
13. 2 de Consensu Evang. 30 : PL 34, 1114.
14. Mt 10, 10.
15. 1 Kor-. 9, 12. 15.
16. 2 Homil. in Rom 16, 3 : PG 51, 197.
17. 2Kor 11, 8.

art. 7
1. Łk 12, 16.
2. Sermones, 81 (sive 64), Domin. 8 post Pontecosten (III. 380; cf. PL 17, 613-614), e Basilio, hom. 3 In Luc. 12, 16 : PG 31, 1752. — Grat. Decr. I, 47, c. 8 (RF I, 171).
3. Iz 3, 14. — Glos. ordin. (IV, 12 A). — Hieronim. 2 in Is. 3. 14 : PL 24, 69.
4. Cf Grat. Decr. II, l, q. 2, c. 6 (RF I, 409); 16, q. l, c. 68 (RF I, 785). — Hieron. Reg. Mon. 4 : PL 30, 344.
5. 1 Tm 5, 16.
6. Bp. 185, c. 9 : PL 33, 909.
7. 1 Kor 4, 2.
8. Grat II, 12, q. 2, c. 28 (RF I, 697).

9. Mt 24, 48-51.
10. w odp.
11. de Offic. 30 : PL 16, 72.— Cf. Grat. Decr. I, 86, c. 16 (RF I, 301).
12. 2 de Offic. 28 : PL 16, 148.— Of. Grat. Decr. II, 12, q. 2, c. 70 (RF I, 70). 3. Mt 6, 34.

art. 8
1. Grat. Decr. II, 18, q. 1, 1 (RF I, 828).
2. z. 88, 12 na 1 t. 19 str. 134.
3. z. 184, 7.
4. zarz. 1.
5. Grat. Decr II, 18, q. 1, 1 (RF I, 828).
6. Grat. Decr. II, 16, q. 1, 3 (RF I, 762).
7. a. 1 na 2.
8. w odp.
9. z. 88, 12 na 1 t. 19 str. 134.
10. w odp.
11. Grat. Decr. II, 18, q. 1, c. 1 (RF I, 828).
12. Hbr 9, 16n.

ZAGADNIENIE 186

art. 1
1. De vera relig. 55 : PL 34, 172.
2. 10 de Civ. Dci 3 : PL 41, 280.
3. 2 Reth. 53 (DD I, 165).
4. z. 40, 2 t. 16 str. 238-241; z. 183, 3.
5. patrz z. 183, 4.
6. Grat. Decr. II, 7, q. 1, 45 (RF I, 585).
7. Eecl. Hier. 6, p. 1 § 1 : PG 3, 529.
8. Cassianus, Coli. Patrum, 1, c. 7 : PL 49, 489.
9. Eccl. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 532.
10. z. 141, 2 t. 22 str. 9nn.
11. z. 81, 2; a. 3 na 2 t. 19 str. 20-22.
12. 2 Super Ez. hom. 8 : PL 76, 1037.
13. z. 184, 2.
14. z. 81, 1 na 1 t. 19 str. 19; a. 4 na 1 i 2, str. 23n; z. 85, 3 str. 83nn.
15. we Wbrew.
16. Mt 19. 21.
17. In Mat., t. 15 : PG 13. 1301.
18. Grat. Decr. II, 33, q. 2, c. 8 (RF I, 1152).

art. 2
1. 2 Sap. Ez. hom. 8 : PL 716, 1038.
2. z. 184. 3.
3. art. poprz. Wbrew.

4. 8 de Q. Dei 2 : PL 41, 225. — Vide Tulius, 5 Tuscul., 3 (DD IV, 47).
5. Patrz z. 184, 2.
6. Na 1
7. Koh 9, 10.

art. 3
1. 2 Kor 8, 12n; tłum. własne.
2. Glos. interl. (VI, 71r); Glos. Lomb. : PL 192, 58.
3. Glos. interl. (VI, 71v); Glos. Lomb. 2 Kor 8, 13 : PL 192, 58.
4. 1 Tai 6, 8.
5. Glos. Lonb.: PL 192, 358; 358; cf. Glos. interl. 1 Kor 8, 13 (VI, 122v).
6. Prz 30, 9.
7. Syr 27, 1, W.
8. Koh 7, 13, W.
9. 4 Ethic. 1, nr 5 : 1120a2.
10. 2 Ethic. 6, nr 15 : 1106b36.
11. Syr 31, 8.
12. 1 Ethic. 8, nr 16 : 1099b1.
13. z. 185, 6
14. In Hebr., hom. 9 : PG 63, 81.
15. 8 Morał. 26 : PL 75, 829.
16. a. 1 i 2.
17. art. poprz.
18. 10 Confess. 29 : PL 32, 796. Kubiak, str. 199.
19. 83 QQ 36 : PL 40, 25.
20. Bp. Ad Paulinum et Theresiam, 31 : PL 33, 124.
21. Super Mt. hom. 63 : PG 58, 605.
22. Mt 19, 21.
23. Glos. Lomb 2 Kor 8, 13 : PL 192, 58; cf. Glos. intelr. 2 Kor 8, 13 (VI, 122v).
24. Glos. ordin. l Tm 6, 8 (VI, 122 F); Glos. Lomb. 1 Tim 6, 8 : PL 192, 358.
25. 1 de Offic. 30 : PL 16, 72.
26. 1 Tm 6, 9, W.
27. w odp.
28. 2 de Serca. Dom. in Monte 17 : PL 34, 1293.
29. 2 Ethic. 6, nr 15 : 1107a1.
30. Ad Paulinam, ep. 58 ; PL, 22, 580.
31. Ad Rusticum 125: PL 22, 1085.
32. 10 Elbie. 7 : 1177a12; 8 : 1178a9.
33. 1 Ethic. 8, nr 16 : 1099a33.
34. 10 Ethic. 8, nr 5 : 117b1.
35. Mt 19, 21.
36. Mt 13, 22.
37. 1 In Evang. hom. 15 : PL 76, 1133.
38. Mt 19, 23.
39. Mt 19, 24.
40. In Mt hom. 63 : PG 58, 605.

41. Syr 31, 8n.
42. na 4.
43. 2 Sup. Ez. tom. 8 : PL 76, 1037.
44. Mt 19, 21.
45. Contra Vigilant. : PL 23, 366.
46. Cf. Gennadium, Dc Ecclesiast. Dogm. 71 : PL 58, 997.

art. 4
1. Mt 8, 14.
2. Rdz 17, 1, Bibl. Pozn.
3. 2 Kor 7, 1.
4. 1 Kor 7, 34.
5. 3 Ethic. 12, nr 7 : 1119b9.
6. 1 Soliloq. 10 : PL 32, 878.
7. 1 Kor 7, 32.
8. Patrz Hier. Contra Vigilant. : PL 23, 366.
9. Patrz Siricius, ep. 7 Ad Divers. Episc. adv. Jovin.: PL 13, 1168; cf. PL 16, 1169; Hieronim, 1 Adv. Jovin : PL 23, 224; Augustyn, De Haeres. § 82 : PL 42, 46; Insidor. Etymol., VIII 5 : PL 82. 303.
10. Mt 19, 12, Bibl. Pozn.
11. De Bono Coniug. 22 : PL 40, 392.
12. Sdz 15, 15.

art. 5
1. Hor. 13, 17.
2. Hbr 5, 14.
3. z. 104, 5 t. 20 Kr. 45-48.
4. 2 Kor 9, 7.
5. Mt 19, 21.
6. Flp 2, 8.
7. a. 2 i 3.
8. Grat. Decr. II, 7, q. 1, c. 45 (RF I, 585).
9. a. 1 i 3.
10. 2 Ethic. 1 : 1103a14; 2 : 1103b26.
11. Eccl. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 532.
12. Collat. Patrum, 18, c. 7 : PL 49, 1102.

art. 6
1. Mt 19, 21.
2. Koh 5, 3, W.
3. Ad Pollentium, De adulterinis coniugiis, I 14 : PL 40, 459.
4. Lb 6, 2.
5. Glos. ordin. (I, 275 B). Grzegorz W. 2 Morał. 52 : PL 75, 596.
6. z. 184, 5.
7. a. 3-5.
8. 2 Sup Ez. hom. 8 : PL 76, 1037.

9. Łk 9, 62.
10. J 6, 67n.
11. 2 De Consensu Evang. 17 : PL 34, 1097.
12. 2 Sup. Ez. hom. 8 : PL W, 1037.
13. Ep. ad Armentarim et Paulinum, 126 : PL 33, 487.

art. 7
1. Rz 14, 17.
2. Decr. Greg. IX, III. 35, c. 6 (RF II, 599).
3. 1 Kor 7, 32, Bibl. Pozn.
4. 2 Sup. Ez. hom. 8 : PL 76, 1037.
5. 1 Ethic. 8, nr 2 : 1098b12.
6. w odp.; a. 1 Wbrew; a, 2.
7. 1 Kor 13, 4.
8. 4 Ethic. 3 nr 15 : 1123b35.
9. Ps 138, 17, W.

art. 8
1. Syr 26, 15.
2. Decr. Greg. IX, III, 35, c. 6 (RF II, 599).
3. 35 Moral. 45 : PL 76. 621.
4. a. 1 i 7.
5. Ep. 125 : PL 22, 1080.
6. Iz 58, 3; tłum. własne.
7. De Virginit. 46 : PL 40, 424.
8. 3 Sup. Mt 19, 27 : PL 26, 144.
9. z. 155, 4 na 1 t. 22 str. 190.

art. 9
1. 1 Tm 5, lin.
2. 1 Morał, 1 : PL 75, 511. Cf. Epist. missoria ad Leandrum 1 : PL 75, 511.
3. a, 2; a, 7 na 1 i 2.
4. a. 2.
5. a. 7 na 2.
6. 1-2. 88, 3 t. 12 str. 227nn.
7. De Natura Gratiae 29 : PL 44, 263.
8. Prz 18, 3; tłum. własne.

art. 10
1. 2 Km 30, 18n.
2. 2 Sup. Ez. hom. 8 : PL 76, 1037.
3. 2 Km 19, 2n; tłum. własne.
4. Jk 3, 2.
5. Jr 23, 9 i 11.
6. Hbr 10, 29.
7. Jr 11, 15; tłum. własne.

8. Jr 23, 14.
9. Ps 37 (36), 24. Orygenes, In Psalm. 36, 24 bom. 4 : PG 12. 1353.
10. Mk 14, 71n; Mt 26, 72. 75; Łk 22, 62.
11. Ps 51 (50), 6: Sm 11, 2; 12, 13.
12. Koh 4, 9n.
13. Jr 2, 20, Bibl. Pozn.
14. Ep. 78 : PL 33, 272.

ZAGADNIENIE 187

art. 1
1. Grat. Decr. II, 7, q 1, c. 45 (RF I, 585). Ów Synod Konstantynopolski to odszozepieńczy synod Focjusza (879r), actio V (MA XVII A. 503).
2. Cf. Contra Vigilant. : PL 23, 367. — Pata Grat. Decr. II, 16. q. 1, c. 4 (RF I, 762).
3. Grat Decr. II, 16, q. 1, c. 19 (RF I, 765). — Cf. Leo Magnus, ep. 120 Ad Theodoritmn, c. 6 (MA VI, 250; cf. PL 54, 1054).
4. Grat. Decr. II, 16, q. 1, c. 1 (RF I, 761).
5. Ad Heliodorum, ep. M : PL 22, 352.
6. Registr., L. 5, indict. 13, epist. 1 Ad Joann. Ravenn. episc. : PL 77, 722.
7. Grat. Decr. II, 16, q. 1, c. 2 (RF I, 761).
8. Grat. Decr. II, 16, q. 1, c. 24 (RF I, 767). — Cf. Concil. Nemanense (1096r), c. 3 (MA 20, 935).
9. Ps 50 (49), 16; tłum. dostosowane.
10. Grat. Decr. II, 16, q. 1, c. 25 (RF I, 767).
11. z. 188, 4.

art. 2
1. Cf. Grat. Decr. U, 16, q. 1, e. 25 (RP I, 767).
2. 2 Tm 2, 4; tłum. własne.
3. 1 Tes 4, 11, Bibl. Pozn.
4. Glos. interl. (VI, 111v); Glos. Lomb. : PL 192 300.
5. Mt 11, 8, Bibl. Pozn.
6. 2 In Mt 11, 8 : PL 62,73
7. Rz 16, In.
8. z. 186, 1 Wbrew oraz a. 7 na 1.
9. Ga 6, 2.
10. Jk 1, 27.
11. Glos. inter. (VI, 211v).
12. Grat. Decr. I, 88, c. 1 (RF I, 306).
13. 2 Krl 4, 13; tłum. z tekstu.
14. Mt 14, 4.

art. 3
1. 1 Tes. 4, 11.
2. De Operibus Monach. 30 : PL 40, 577.

3. 2 Tes 3, 10.
4. Glos. ordin. (VI, 115); Glos. Lomb. : PL 192, 324. — Cf. Augustn, De Oper. Mon. 1 : PL 40, 549.
5 Glos. ordin., sup. 2 Tes 3, 10 (VI, 115 F); Glos. Lomb. 2 Tes 3, 10 : PL 19, 325. — Cf. Augustyn, De Oper. Mon. 3 : PL, 40, 551.
6. Glos. ordin. sup. 2 Tes 3, 10 (VI, 116 A); Glos. Lomb. 2 Tes 3, 10 : L 192, 325. — Augustyn, De Oper. Mon. 3 : PL 40, 551.
7. Eccl. Hier. 4. p. 1 § 3 : PG 3, 532.
8. De Oper. Mon. 17 : PL 40, 564.
9. De Oper. Mon. 17 : PL 40, 565.
10. De Oper. Mon. 18 : PL 40, 565.
11. Łk 12, 33. Bibl. Pozn.
12. Gloss ordin. (V, 158 B).
13. 1 Kor 4, 12, W.
14. 2 Tes 3, 6.
15. 1 Kor 7, 12.
16. 2 Tes. 3, 10.
17. Rdz 3, 19.
18. Ps 128 (127), 2.
19. Syr 33, 28.
20. 2 Kor 6, 5n.
21. Ef 4, 28.
22. 2 Tes 3, 10.
23. Ef 4. 28.
24. 1 Tes. 4, lin; tłum. z tekstu.
25. Glos. ordin. 2 Tes 3, 11 (VI, 116 A); Glos. Lomb., 2 Tes 3, 11 : PL 192, 325. — Ambrosiaster, In 2 Tes., 3, 11 : PL 17, 486.
26. 2 Tes 3, 10-12.
27. 2 Sup. Ep. ad Galat., Proemium : PL 26, 382.
28. Ps 119 (118), 82; tłum. dostosowane.
29. Glos. ordin. (III, 267 F); Glos. Lomb. : PL, 191, 1085. — Por. Ambroży, In Psalm. 118, 82 : PL 15, 1423.
30. Epist. 125 : PL 22, 1079. — Cf. Grat., Decr. III De cons. dis. 5, c. 34 (RFI, 14122).
31. Glos. interl. (VI, 115v); Glos. Lomb. : PL 192, 324 : do 2 Tes 3, 6.
32. 1 Kor 12, 17.
33. De Oper. Mon., c. 1. 2. 3 : PL 40, 549. 550. 551.
34. Mt 6, 25.
35. Cf. Glos. ordin., 2 Tes. 3, 10 (VI, 116 A); Glos. Lomb. 2 Tes 3, 10 : PL 192, 325. — Augustyn, De Oper. Mon. 3 : PL 40 551.
36. 2 Tes 3, 6.
37. 1 Kor 2, 4.
38. Glos. interl. (VI, 35v); Glos». Lomb. : PL 191, 1548.
39. w odp.
40. 1 Kor 4, 12 Bibl. Poza.
41. Glos. interl. (VI, 39r); Glos. Łon*. : PL 191, 1569.

42. 1 Kor 9, zwłaszcza w 14n.
43. 2 Kor 11, 12.
44. 2 Kor 12, 13.
45. 2 Tes 3, 8n.
46. De Oper. Mon. 18 : PL 40, 566.

art. 4
1. 1 Tm 5, 16.
2. 1 Kor 11, 29. Cf. Grat. Decr. II, 1, q. 2, c. 6 (RF I, 409); 16, q. 1, c. 68 (RF I, 785). — Patrz Inter opera Hieronymi, Reg. Mon., c. 4 : PL 30. 344.
3. Mt 10, 10.
4. Dz 20, 35.
5. 2 Tes 3, 9.
6. Glos. ordin. (VI 115 f); Glos. Lomb. : PL 192, 324; Ambrosiater, In 2 Tes 3,10 : PL 17, 485.
7. Wj 23, 8.
8. Prz 22, 7, Bibl. Pozn.
9. 2 Tes 3, 9.
10. Glos ordin. (VI, 115 F); Glos. Lomb. : PL 192, 324; Ambrosiaster, In 2 Tes 3, 10 : PL 17, 485.
11. Flp 3, 15 : tłum». dostosowane.
12. 2 Kor 11, 12n.
13. 1 Kor 9, 12.
14. De Oper. Mon. 28 : PL 40. 576.
15. Dialog, 1 : PL 66, 128.
16. Sermones, serm. 81 (lub 64), Domin. 8 post. Pentecosten, Luc. 12, 18 (III, 377; cf. PL 17, 613-614); e Basilio, hom. 3 In Luc. 12, 16 : P G 31, 1747.
17. De Oper. Mon. 17 : PL 40, 563.
18. Dc Oper. Mon. 21 : PL 40, 567.
19. 1 Kor 9, 11.
20. 1 Kor 9, 13n.
21. De Oper. Mon. 21 : PL 40, 567.
22. Contra Vigiliantium : PL 23, 365.
23. De Oper. Mon. 25 : PIL 40, 572.
24. Tamże: PL 40, 573.
25. Tamże, c. 22 : PL 40, 568.
26. Tamże, c. 25 : PL 40, 573.
27. 2 Tm 2, 6.
28. Glos. ordin. (VI, 124 E; Glos. Lomb. : PL 192, 368. — Hyamo, In 2 Tym. 2, 6 : PL 117, 802.
29. Rz 15 27n, Bibl. Pozn.
30. Glos. interl. (VI, 31v); Glos. Lomb. : PL 191, 1526.
31. W odp.
32. z. 186, 3 na 6.
33. W odp.
34. Mt 15, 14.

art. 5
1. De Oper. Moc. 28 : PL 40, 575.
2. 1 Tes 4, lin.
3. Glos. ordin. (VI, 111 E); Glos. Lomb. : PL 192, 300.
4. 2 Tes 3, 10.
5. Glos. ord. (VI, 116 A); Glos. Lomb. : PIL. 192, 352. por. Augustyna De oper. Mon. 3 : PL 40, 551.
6. Pwt 15, 4, W.
7. Ps 37 (36), 25.
8. Codex, XI, 26 I (KR II, 435b).
9. 2 de Fide Orth. 15 : PG 94, 932. — Cf. Nemesius, De Nat. Horn. 20 : PG 40, 688.
10. 1 de Offic. 30 : PL 16, 74.
11. art. poprz.
12. 2 Tm 2, 6.
13. Glos. ordin. (VI, 124 E); Glos. Lomb. : PL 192, 368.— Augustyn, De Oper. Mon. 15 : PL 40, 561.
14. Ps 39, 18, W.
15. Glos. Lomb. : PL 191, 406; cf. Glos. ordin. Oli, 143 E).— Cassiodorus Expos. in Psalt. 39, 18 : PL 40, 294.
16. Ps. 70 (69), 6.
17. Glos. Lomb. : PL 191, 645; cf. Glos. interl. (III, 184r). — Cf. Cassiodorus, Expos. in Psalt. 69, 6 : PL 70, 494.
18. Cf. ep. 58 Ad Paulinum : PL 22, 584.
19. Grat. Decr. II, 33, q. 3 De paenit., dis. 2, c. 1 (RF I, 1190).
20. Ad Oceanum, epist. 77 : PL 22, 696.
21. 5 Vita Patrum, libell. 6 : PL 73, 888.
22. W odp.

art. 6
1. 1 Tes 5, 22.
2. Mt 7, 15.
3. Ap 6, 8.
4 Glos. ordin. (VI, 249 F).
5. Ad Nepotianum. ep. 52 : PL 22, 535.
6. Mt 6, 16n.
7. 2 Sermo Dom. in Monte 12 ; PL 34, 1287.
8. Hbr 11, 37.
9. Glos. interl. (VI, 157v); Glos. Lomb. ; PL 191, 499
10. Grat. Decr. II, 21, q. 4, c. 1 (RF I, 857).
11. 3 de Doctr. Christ. 12 : PL34, 73.
12. Syr 19, 30.
13. Jon 3, 6. 14 ii Krl 21, 27.
15. Ad Rusticum Mon. op. 125 : PL 22, 1075.
16. 1 Krl 21, 27. 29.

17. Mt 3, 4.
18. Glos. ordin. (V, 13 E).
19. 2 de Serm. Dom. in Monte 12 : PL 34, 520.
20. 2 de Serm. Dom. in Monte 24 : PL 34, 1306.
21. Cf. Ps. Chrysost. Op. Imperf. in Mt 5, 5 : PG 56, 709.
22 2 de Serm. Dom. in Monte12 : PL 34, 1287.

ZAGADNIENIE 188

art. 1
1. 1. 11, 3 t. 1 str. 191nn.
2. 2 Sup, Ez. hom. 8 : PL 76, ,1037.
3. z. 186, 6 i 7. 4 z. 184, 5.
5. Ep. 146 Ad Evandrum Episcopum : PL 22, 1194. — Cf. Grat. Decr. I, dis. 93, c. 24 4 (RF I, 328).
6. Decr. Greg. IX, III, 36, c. 9 (RF II, 607).
7. Ps 44, 10. 15, W.
8. z. 186, 7; z. 187, 2.
9. Arystoteles, Topic. 6, 8 : 146 b10
10. z. 186, 7 na 2.
11. w odp.
12. z. 184, 7

art. 2
1. z. 184, 5; z. 186, 1.
2. Eccl. Hier. 6, p. 1 § 3 : PG 3, 532.
3. Decr. Greg. IX, I, 37, c. 2 (RF II, 211).
4. Decr. Greg. IX, III, 35, c. 5 (RF II, 599).
5. Ep. 58 : PL 22, 583.
6. Dec. Greg. IX, I, 9 c. 10 (RF U, 107; L. III, M, c. 18 (RF II, 575).
7. 2 Sup Ez. bom. 8 : PL 76, 1038.
8. Jk 1, 22.
9. z. 187, 2.
10. Mt 25, 40. H. Hbr 13, 16;
12. z. 81, 1 na 1 t. 19 str. 19; z. 85, 3 str. 83nn.
13. Cassianus, coli. 14, c. 4 : PL 49, 957.
14. w odp.
15. Decr. Gregor. IX, I, 37 c. 2 (RF II, 211).
16. Decr. Gregor. IX, III, 35 c. 5 (RF II, 599).
17. J 15, 19.
18. J 17, 11.
19. 1 Kor 7, 31.
20. Jk 1, 27.

art. 3
1. Mt 5, 39.

2. art. poprz., zarz. 2.
3. Decr. Greg. IX. I, 37, c. 2 (RF II, 211).
4. z. 186, 1 na 4; z. 187, 6.
5. Grat. Decr. II, 33, q. 3 De paenit., dis. 5, c. 3 (RF l, 1240).
6. 18 Etymol. 1 : PL 82, 639.
7. Ad Bonifacium, ep. 189 : PL 33, 855. — Cf. Grat. Decr. II, 23, q. 1, c. 3 (RF I, 892).
8. art. poprz.
9. 1 Mch 3, 2n.
10. 1 Mch 3, 21, W.
11. 1 Mch 13, 3.
12. Ps 82 (81), 4, Bibl. Pozn.
13. 1 de Offic. 27 : PL 16, 66.
14. Łk 6, 30.
15. Cf. Ps. Chrysost., Op. Imperf. in Mt 4, 10 : PG 56. 668.
16. Decr. Greg. IX, I, 27, c. 2 (RF II, 211).
17. Grat. Decr. I, dis. 88, c. 1 (RF I, 306)

art. 4
1. Grat. Deor. II, 7, q. 1, c. 45 (RP I, 585).
2. a. 1.
3. 1 Kor 9, 1nn.
4. Łk 9, 1nn.
5. Łk 10, 1.
6. Glos. ordin. (V, 151 E). — Będą, 3 In Lc 10, l : PL 92, 461.
7. Cassianus, coli. 14, c. 4 : PL 49, 959.
8. z. 32, 3 t. 16 str. 152nn.
9. 1 Sup. Ez. hom. 12 : PL 76, 932.
10. 1 Polit 2, nr 4 : 1253b20; cf. 8 Ethic. 11, nr 6 : 1161b4.
11. art. poprz. na 4.
12. 2 Kor 8, 13.
13. Łk 10, 1.

art. 5
1. Ps 70, 15n, W.
2. Glos. interl. (III, 185r); Glos. Lomb. : PL 191, 653.
3. Sup. Ep. ad Tkum 1, 5 : PL 26, 597. Przytacza 1 Kor 1, 12; 3, 4.
4. Bp. 53 : PL 22, 549.
5. a. 2 i 3.
6. z. 180, 4.
7. Ps 1, 2.
8. Syr 39, 1.
9. Cassianus, Collat. Patrum, 10, c. 3 : PL 49, 823.
10. 6 Morał. 37 : PL 75, 761.
11. Koh 2, 3; tłum. własne.
12. Tt 1, 9.

13. Ad Paulinum, ep. 53 : PL 22, 543.
14. Ep. 125 : PL 22, 1078.
15. Syr 31, 1; tłum. z tekstu.
16. Mdr 7, 8.
17. 1 Mch 12, 9.
18. De Oper. Mon. 17 : PL, 565.
19. 2 Kor 3, 6.
20. 1 Kor 8, 1.
21. Prz 13, 10, W.
22. 1 Kor 8. 1.
23. 1 Kor 1, 5. 10.
24. Tt 1, 1.
25. 6 Musica 17 : PL 32, 1194.

art. 6
1. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 18 (RF II, 575)..
2. a. 1 i 2; z. 186, 7; z. 187. 2.
3. Hbr 12, 4.
4. Glos. Lomb. : PL 192, 501. — Augustyn, Serm. ad Popul. 159, c. l : PL 38, «68.
5. Łk 10, 42.
6. a. 1.
7. Cassianus, coli. 2, c. 2 : PL 49, 525.
8. 2 Sup. Ez. hom. 5 : PL 76, 826.
9. Ps 145 (144), 7.
10. z. 182, 1.
11. De Div. Nom 7 § 3 : PG 3, 872.
12. Cassianus, Collat. 2, c. 2 : PL 49, 526.
13. Iz 58, 5.
14. Cassianus, Collat. 2, c. 2 : PL 49, 526.

art. 7
1. Mt 19, 21.
2. 1 Kor 7, 32, W.
3. Mt 6, 34.
4. Bp. 10 Ad Heliod. : PL 22, 596.
5. 3 Dialog. 14 : PL 77,245.
6. Mt 10. 9n, W.
7. I In Mat. 10, 9 : PL 26, 64.
8. Prosper z Akwitanii (455-463); raczej Julianus Pomerius, 2 De Vita Contempl. 9 : PŁ 59, 453. Grat. Decr. II, 12, q. 1, c. 13 (RF I, 681)
9. z. 184, 3 na 1 : z. 185,6 na 1.
10. 3 Sup. Mt. 19, 27 : PL 26, 144.
11. Cassian. 1, c. 7 : PL 49, 490.
12. Mt 13, 22.
13. 3 Sup. Mt 19, 24 : PL 26, 143.

14. Ps 49 (48), 7.
15. Mt 6, 25.
16. De Oper. Mon. c. 26 : PL 40, 573.
17. 1 Kor 13, 5.
18. Augustyn, 14 dc Civ. Dei 28 : PL 41, 436.
19. 10 Ethic. 8, nr 5 : 1178b1.
20. art. poprz.
21. J 12, 6.

art. 8
1. Koh 4, 9.
2. Mt 18, 20.
3. Ep. Ad Rusticum 125 : PL. 22, 1077.
4. Tamże, PL 22, 1080.
5. Łk 11, 33.
6. 1 Polit. 1, nr 9 : 1253a2.
7. De Oper. Mon. c. 23 : PL 40, 570.
8. Cassianus, coli. 1, c. 7 : PL 49, 489.
9. Oz 2, 14, W.
10. Łk 6, 12.
11. Arystoteles 3 Physic. 6 : 207a9.
12. Łk 1, 15. 80.
13. Hbr 5, 14.
14. Ad Rusticum, ep. 125 : PL 22, 1077.
15. Joto 39, 6.
16. 30 Morał. 23 : PL 76, 561.
17. Ad Rusticum 125 : PL 22, 1077.
18. 1 J 4. 16.
19. Patrz Ef 4, 17.
20. Rz 8, 14.
21. Łk 11, 33.
22. 19 de Civ. Dci 19 : PL 41, 647.
23. 1 De Morib. Ecc. 31 : PL 32, 1337.
24. 1 Polit. 1, nr 12 : ż21553a27. Arystoteles, Polityka, przełożył Piotrowicz, PWN 1964, str. 8.

ZAGADNIENIE 189

art. 1
1. Mk 10, 20; Mt 19, 19-21.
2. 2 Sup. Ez. hom. 3 : PL. 76, 959.
3. Grat. Decr. I, dis. 48, c. 2 (RF I, 174).
4. Pierwsza część wypowiedzi Grzegorza do słów: ‘Wiadomo’ jest z Registr. L. 9, indict. 2, ep. 106 Ad Syagrium, Aetherium, Virgilium et Desiderium ; PL 77, 1031. Druga cześć od słów: ‘Wiadomo’ jest z Regist. L. 5 indict. 13 ep. 103 Ad Virgilium : PL 77 784.

5. Ps 131 (130), 2.
6. Glos. ordin. sup. ps. 130, 4 (III 284 A); Glos. Lomb. ps. 130, 4 : PL 191, 1172.
7. Łk 5, 28.
8. z. 186, 1 na 4; a. 2 i 7; z. 188, 1.
9. 3 Sup. Mt 19, 19-21 : PL 26, 142.
10. T. 15 vetus interpretatio : PG 13, 1293-1294.
11. z. 184, 3.
12. Mt 21, 31.
13. 2 Dialog, 1 : PL 66, 128.
14. z. 184, 6 i 8.
15. 1 Sup. Luc. 1, 15 : PL 15, 1627.
16. Homil. in Pentecosten. In Evang. L. 2 hom. 30 : PL 76, 1225.
17. Koh 8, 8.
18. 1 Tes 5, 19.
19. Dz 7, 51.
20. 3 de Consol. prosa 10 : PL63, 734.

art. 2
1. Róg. ad Mon. c. 58 : PL 66, 803.
2. Cf. Bremond, Buli. Ord. Praed., Innocentius IV diplom. 74 an. 1244 die 17a lunii (I 144).
3. Grat. Deor. 1, dis. 45, c. 5 (RF I. 162).
4. Gregorius M. Rogistrum L. 1 indict. 9 epist. 47 Ad Virgilium: PL 77, 509. Właściwie jest to cytat z uchwał Synodu Toledańskiego IV c. 57 (MA X 633).
5. Wj 21, 33n.
6. Ps 76 (75), 12.
7. Glos. ordin. (III 194 F). — Cf. Augustyn Enarr. in Psalm. 75, 12 : PL 36, 967.
8. z. 88, 6 t. 19 str. 118nn.
9. Ad Armentarium et Paulinam ep. 127 : PL 33, 487.

art. 3
1. Grat. Decr. II, 17. q. 2. c. 1 (RF I, 813 i 814).
2. Koh 5, 3 W.
3. Ps 76 (75), 12. Bibl. Poza.
4. Glos. Lomb. : PL 191, 709 : cf. Glos. interl. (III, 194, V); Glos. ordin. (III, 194, F).
5. z. 88, 1 t. 19 str. 107nn.
6. Cf. Grat. Decr. II, 27, q. 1, 2, (RF I, 1048). — Vide Innocent. 1, epist. 2 ad Victricium Episc. can. 13 (MA III, 1030) seu c. 14 : PL 20, 479.
7. z. 186, 1.
8. Decr. Greg. IX, m, 34, c. 10 (RF II, 595).
9. z. 88, 3 na 2.
10. Decr. Greg. IX, III, 34, c. 4 (RF II 590).
11. Dn 4, 24, tłum. własne.
12. Grat. Decr. II, 33, q. 2, c. 1 (RF I, 1152).
13. 2 Sup. Ez. hom. 8 : PL 76, 1038.

14. Lib. 6. libell. 1 : PL 73, 994.

art. 4
1. 2 P 2, 21 : tłum. własne z tekstu.
2. Łk 9, 62.
3. art. poprz.
4. art. poprz. na 3 oraz z. 88, 12 na 1.
5. Ten sam tekst przytacza Albert W. In Sent., L. 4, dis. 38, a. 1 (BO XXX, 396), z Augustyna (cf. epist. 127, Ad Arment. et Paulinam : PL 33, 487; Enarr. in Psalm. 75, 12 : PL 36, 967); ma go także Guilelmus Altiss iodorensis, Surnma Aurea, P. III, tr. 22, c. 1, q. 1 (230vb)) oraz Bonaventura, In Sent., L. IV, dis. 38, a. 1, q. 2, arg. 1 in econtra (QR IV, 816) ex Glossa Lombardi, saper ps. 75, 12 : PL 191, 709. — Cf. Haymonem, In Psalm. 75, 12 : PL 116, 452.

art. 5
1. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 1 (RF II, 569).
2. 10 de Civ. Dei 3 : PL 41, 280; cf. De Vera Relig., c. 55 : PL 40, 172; 1 Retract. 13 : PL32, 605.
3. Grat. Decr. II. 22, q. 5, c. 15. 16. (RF I, 887).
4. Grat. Decr. II, 20, q. 2, c. 2 (RF I, 847).
5. Mt 19, 14.
6. In Mt, t. 15 : PG 13, 1269.
7. a. 2 na 1.
8. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 15 (RF II, 574).
9. Grat Decr. I, dis. 54, c. 20 (RP I, 213).
10. Lb 30, 4nn; patrz Na 4.
11. Łk 1, 80.
20. 2 Dialog. 3 : PL 66, 140.
13. Lm 3, 27, W.
14. z. 186, 1 na 4.
15. tamże.

art. 6
1. Wj 20, 12.
2. 1 Tm 5, 4, Bibl. Pozn.
3. Rdz 9, 22-27; Rz 6, 20-23.
4. Urat. Decr. I, dis. 4, c. 20 (RF I, 213).
5. Registr. L. 8, indict. I, ep. 5 Ad Eusebium, Urbitium eto. : PL 77, 910. Grat. Decr. r, dis. 53, c. 1 (RF I, 206).
6. Mt 4, 22.
7. In Mt. sap. 3 : PL 9, 931.
8. z. 101, 2 na 2 t 20 str. 16.
9. 1 Tm 5, 8.
10. Hbr 12. 9.
11. Mt 8, 21n.
12. Łk 9, 59n.

13. In Mt. hom. 27 : PG 57, 348.
14. Codex, IV, 10, leg. 12 (KR II, 154a).
15. W odp.

art. 7
1. Prz 6, 1.
2. Pastoral., P. 3, c. 4 : PL 77, 54.
3. Cf. Grat. Decr. I, dis. 53. c. l (RF I, 206). — Gregorius M., Registrum, L. 8, indict. 1, ep. 5 Ad Eusebium, Urbitium etc. : PL 77, 910. — Patrz art. poprz., zarz. 3 i Na 3.
4. Grat. Decr. II, 19, q. 2, c. 2 (RF I, 840).
5. a. 3 na 3; z. 88, 12 na 1 t. 19 str. 134.
6. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 18 (RF II, 576).
7. c. 15 : PL 23, 366.

art. 8
1. Hbr 10, 25.
2. Glos. interl. (VI, 153r); Glos.. Lomb. : PL 192, 484.
3. Decr. Greg. IX, III, 35, c. 5 (RF II, 599).
4. Grat. Decr. II, 19, q. 3, c. 2 (RF I, 840).
5. Grat. Decr. II 20, q. 4, c. 1 (RF I, 851).
6. Cassianus, Collationes 14, c. 5 : PL 49, 959.
7. Cassianus, dz. cyt. c. 6 : PL 49, 960.
8. z. 188, 6.
9. Cassianus, dz. cyt. 19, c. 3. 5 : PL 49, 1129. 1131.
10. Decr. Greg. IX, III, 31, c. 18 (RF II, 576).
11. Grat. Decr. II, 16, q. 1. c. 6 (RF I, 762).
12. Ad Rusticum, cp. 125 : PL 22, 1082.
13. Grat. Decr. II, 19, q. 3, c. 2 (RF I, 840).
14. Grat. Decr. II, 19, q. 3, c. 3 (RP I, 840).

art. 9
1. Reg. ad Mon., c. 58 : PL 66, 803. — 1 J 4, 1.
2. 4 de Instit. Coenob. 3 : PL 49, 154.
3. Mt 23, 15.
4. Coś tu nie gra; chyba chodzi o Wj 26 3n.
5. Jk 5, 20, Bibl. Pozn.
6. Dn 12, 3.
7. Grat. Decr. II, 20, q. 3, c. 4 (RF I. 850).
8. Grat. Decr. II, l, q. 2, c. 2 (RF I, 406).
9. Mt 12, 45.
10. In Mt., sup. 24 : PL 9, 1049.
11. 4 In Mt. 23, 15 : PL 26, 176.
12. 2 P 2, 22: Prz 26. 11.

art. 10

1. 1 J 4, I.
2. Dz 5, 38n.
3. Prz 25, 9.
4. Łk 14, 28nn.
5. Bp. ad Laetuin, 243 : PL 13, 1055. Łk 14, 33.
6. 1 Sm 17, 39.
7. Mt 4, 20.
8. Sup. Mt. hom. 14 ; PO 57, 219.
9. 3 Ethic. 3, nr 10: 1112b8.
10. Dc Verbis Dom., serm. 100, c. 2 : PL 38, 604.
11. Iz 40, 31.
12. Syr 37, 10. 12.
13. Ad Paulinum, ep. 53 : PL 22. 549.
14. Por. ps. 143 (144), 10.
15. Iz 46, 10.
16. 1 Tes 5, 21.
17. Glos. interl. (VI, 113r); Glos. Lomb. : PL 192, 309.
18. Ga 5, 17, W.
19. Mi 7, 6; patrz Mt 10, 35n.
20. Łk 9, 61, Bibl. Pozn.
21. Łk 9 62.
22. Cyrillus, In Luc. 9, 59 : PG 72, 663.
23. Łk 14, 33.
24. 8 Wyznania 11 : PL 32, 761. Przełożył Kubiak, Pax, Warszawa 1978, str. 148n.
25. Glos. interl. sup, 1 Reg. 17. 39 (II 82v).
26. Patrz Mt 11, 30.
27. 4 Moral. 33 : PL 75, 673.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Uwaga wstępna:
Naukę o biskupach, prezbiterach, diakonach i zakonnikach Kościół po raz pierwszy ujął na Soborze Wat. II. Patrz: Konstytucja dogmatyczna o Kościele. Dekret o pasterskich zadaniach biskupich. Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego. Dekret o formacji kapłanów. Dekret o posłudze i życiu kapłanów. Zastanawiająca jest zgodność tej nauki Kościoła z nauką św. Tomasza. Warto też czytać nowe, posoborowe prawodawstwo Kościoła, dotyczące tych spraw i zestawić je z prawodawstwem, na jakie powołuje się Autor.

III z. 183, a. 1. Stan jest to sposób bytowania ludzi znamionowany jakąś stałością i powszechnością. Może pochodzić poniekąd z urodzenia, gdy np. ktoś rodzi się (w dawnych czasach) jako niewolnik i jest nim na stałe, a kto inny jako wolny. Może pochodzić z przyjętej świadomie postawy i wyboru, gdy np. ktoś wchodzi w związki małżeńskie albo zostaje bezżenny lub też wstępuje do zakonu, względnie wybrano go na biskupa. Tę stałość i powszechność ukazują następujące przeciwieństwa: stan wolny — niewolniczy, kawalerski — małżeński, zakonnik — świecki, w łasce — w grzechu. A więc stan może być naturalny i z wyboru, przyrodzony i nadprzyrodzony, wewnętrzny i zewnętrzny. Można dyskutować, czy zawód rzemieślnika, rolnika, żołnierza, kupca, piekarza itp. jest, czy nie jest stanem. Tę sytuację, w której człowiek znalazł się w takim czy innym stanie, zwłaszcza z natury lub gdy ona mu odpowiada lub nie, oddaje się wyrazem dola — niedola.

Niewola Jest to stan człowieka, który utracił wolność i jest uzależniony od kogoś czy czegoś. Tej wolności mógł go pozbawić ktoś z zewnątrz: i to jest niewola w potocznym, ujemnym znaczeniu. Ale tej wolności może się człowiek sam pozbawić albo przez uleganie namiętności i złym nawykom, a więc przez grzech: wtedy jest niewolnikiem szatana, albo może się jej pozbawić sam na rzecz drugiej osoby z miłości ku niej: i to zachodzi w małżeństwie (mówi się: jarzmo małżeńskie; istnieje przeciwstawienie: wolny — żonaty) lub też aa rzecz Boga, z miłości ku Niemu: i to jest stan zakonny.

Św. Paweł (Rz 6) pisze o niewoli i wolności i ma na myśli to, co dawniej przez to rozumiano. Tłumacze tego tekstu różnie oddają te wyrazy. Jedni wyraz ‘niewola’ zastępują przez: sługa, służba; inni zachowują go wobec grzechu, a nie wobec sprawiedliwości i Boga; inni oddają wiernie przez niewola. Wiadomo, poza servitus — niewola, jest jeszcze famulatus — służba.

/2/ z. 184, a. 1. Doskonałość w ogóle, to jedno z podstawowych, najszerszych i najczęściej występujących pojęć. Bez znajomości: czym ona jest, nie można rozumieć Sumy Teologicznej. Dlatego trzeba przeczytać to, co Autor o niej pisze w 1. 4, 1-2 t. 1 str. 104-109, oraz w skorowidzach tomów 1-8 pod hasłem: Doskonałość, Doskonały. Najogólniej mówiąc, doskonały to nie tylko wykonany, skończony, w sensie: rzecz, robota została skończona i jest gotowa, ale także ten, kto ma to wszystko, co mu się należy, tak że mu nie brak niczego. Doskonałość, to nie tylko ukończenie roboty czy rzeczy, ale posiadanie tego wszystkiego, co się rzeczy należy tak, że jej nie brak

niczego, a więc pełnia. Oznacza więc te wszystkie istotne i nieistotne składniki bytowe i wartości, które stanowią rzecz w całej pełni ukończonego rozwoju i osiągnięcia dążeń, a także oznacza każdą ową wartość i składnik.

/3/ z. 184, a. 5. Dosłownie: Czy prałaci i zakonnicy są w stanie doskonałości. Prałaci (praelati), dostojnicy kościelni, w ścisłym znaczeniu, są to te osoby duchowne spośród kleru świeckiego i zakonnego, którym prawo kanoniczne nadaje zwyczajną jurysdykcję w zakresie zewnętrznym (in foro externo). Prałaci wyżsi to przede wszystkim biskupi ordynariusze, sprawujący władzę nad diecezją. O nich to jest mowa w obecnym artykule i niżej w art. 7. Prałaci niżsi, o których mowa w art. 6 i 8 oraz w z. 188, a. 4, to proboszczowie i archidiakoni. W nieścisłym znaczeniu mówi się także o prałatach honorowych (patrz ks. Fr. Bączkowicz, Prawo kanoniczne, wyd. 3, Opole 1957, t. 1 nr 304, 343, 500).

/4/ z. 184, a. 6. Archidiakoni. Od połowy IV w. archidiakon był diakonem, który stał na czele innych diakonów i niższych stopni duchownych przy kościele katedralnym. Miał powierzoną przez biskupa opiekę nad ubogimi, rozdział jałmużn, nadzór nad wychowaniem kleryków, wizytację diecezji i ściganie przestępstw. Od V w. wydaje opinię o zdatności kandydatów do święceń. Od VI w. jest sędzią nad klerem i ludem oraz administratorem diecezji w czasie nieobecności biskupa lub wakansu stolicy biskupiej. Z biegiem czasu staje się pierwszym i najważnejszym pomocnikiem biskupa. W IX-XI w. podzielono diecezję na archidiakonaty, nad którymi stał właśnie archidiakon. W XII-XIV w. mieli nad swoimi okręgami jurysdykcję zwyczajną i własną, administracyjną i sądowniczą. Byli mianowani przez kapitułę lub królów. Stali się groźni dla władzy biskupa. Od X w. przyjmowali święcenia kapłańskie. Dla ich wyrugowania biskupi od XIII w. mianowali wikariuszów generalnych przy kurii, a w diecezji dziekanów. Sobór trydencki zniósł instytucję archidiakonów, a w jej miejsce wprowadził wikariuszów generalnych (Bączkowicz t. l nr 529, dzieło cyt. w obj. /3/.
/5/ z. 184, a. 6 odp. Prebenda początkowo oznaczała przypadającą na każdego kanonika kapituły katedralnej część ze wspólnych dochodów stanowiącą jego utrzymanie. Oznaczała też dobra kościelne lub dochody otrzymywane przez duchownych jako wynagrodzenie za spełniane obowiązki. Wreszcie oznaczała część dochodów kościelnych przeznaczonych zapisem fundacyjnym na utrzymanie jakichś instytucji, np. uniwersytetu, jego profesorów itp.

/6/ z. 184, a. 8. Mający aż sześć zarzutów artykuł jest echem sporu, jaki w XII w. powstał na skutek pojawienia się nowych zakonów, tzw. żebrzących. Ich członkowie nie byli laikami mnichami na odludziu, ale pchali się do wielkich sku-pisk miejskich, na uniwersytety, byli kapłanami, głosili kazania, spowiadali i wykładali na uniwersytetach. Ostoją oporu przeciw nim był Wilhelm de S. Amour, kanonik z Beauvais. Św. Tomasz, broniąc nowych zakonów i uzasadniając słuszność ich istnienia pisze trzy dziełka: Przeciw zwalczającym kult Boży i zakony (1257 r.). Na czym polega doskonałość życia duchowego (1264 r.) i Przeciw zwalczającym wstępowanie do zakonu (1270 r.). Nie tylko obecny artykuł, ale i następne artykuły i zagadnienia (185-189) noszą na sobie piętno owych dawnych sporów.

/7/ z. 185, a. 2 zarz. 3. Jak podaje Baroniusz i Złota legenda Jakuba z Woraginy, jakiś pustelnik imieniem Marek odciął sobie wielki palec u ręki, by przez to stać się niezdolnym do kapłaństwa. Z biegiem czasu zaczęto go utożsamiać ze św. Markiem. (Patrz Summa Theologica, Deutsch-lateinische Ausgabe, Stande und Standespflichten, Kerle-Pustet, 1952, Band 24, /39/, str. 301).

/8/ z. 185, a. 2 na 2. Nieprawidłowość (irregularitas). Kandydat do święceń winien powiadać nie tylko przymioty i warunki wymagane przez Kościół w kań. 974, lecz nadto musi być wolnym od pewnych braków, plam lub wad fizycznych czy moralnych, zawinionych czy nie zawinionych, które nie przystoją świętości stanu duchownego i jego funkcjom. Kodeks rozróżnia dwa ich stopnie: nieprawidłowości (irregularitates) i zwykłe przeszkody. Nieprawidłowość zatem jest to stała prze-szkoda kanoniczna, która zabrania przyjęcia święceń. Z powodu tych wad fizycznych niezdolnymi do święceń są: ślepi, głusi, niemi, bez ręki, dłoni, palca wielkiego lub wskazującego itp. (Bączkowicz, dzieło cyt. t. 2, nr 80).

/9/ z. 185, a. 4 odp. świętokupstwo czyli symonia. Nazwa pochodzi od Szymona Czarnoksiężnika, który od św. Piotra chciał kupić dar czynienia cudów (Dz 8, 9-24). Symonia jest to świadoma wola kupienia (sprzedaży, zamiany) rzeczy duchowej za cenę doczesną. Tą rzeczą duchową mogą być: sakramenty, jurysdykcja kościelna, konsekracja, odpusty itp. Za cenę doczesną, a więc za pieniądze, majątek, obronę, danie głosu, protekcję itp. (Bączkowicz, dzieło cyt. t. 2 nr 2. Patrz 2-2. 100 t. 19 str. 240-260.).

/10/ z. 186, a. 4 zarz. 2. Argumentacja zarzutu wymaga uzupełnienia, że Abraham był żonaty.

/11/ z. 186, a. 4 odp. Wigilancjusz, kapłan IV-V w., w Galii. Występował przeciw czci świętych, ich relikwiom, przeciw ubóstwu mnichów, celibatowi księży itp. Hieronim napisał przeciw niemu listy: Centra Vigilantium (Epist. 61), Ad Riparium (Epist. 109) oraz Liber contra Yigilantium. Jowian: mnich IV-V w., w Rzymie. Dowodził, że dziewictwo nie ma wyższości nad małżeństwem, że NMP nie była dziewicą, że ochrzczony nie może grzeszyć, post nie ma wartości, nagroda w niebie jest równa dla wszystkich i in. Jego błędy zwalczał Hieronim: Libri II adversus Iovinianum; Augustyn: De bono coniugali i De sonata virginitate. Jego błędy potępił papież Siriciusz (384-398) na synodzie rzymskim, a także potępił je synod mediolański pod przewodem św. Ambrożego.

/12/ z. 186, a. 5 na 3. Egzempcja (od eximo — wyjmuję) w odniesieniu do zakonów jest to wyłączenie jakiegoś zakonu spod władzy miejscowego biskupa i podanie go pod bezpośrednią władzę czy jurysdykcję papieża. Pierwszym przywile-jem egzempcji cieszył się klasztor św. Kolumbana w Bobbio (płn. Wiochy) w 628 r. W XIII wieku otrzymały go zakony żebracze, które rozprzestrzeniły się po całej Europie, a później po całym niemal świecie. Sobory: w Konstancji (1414/18), Lateraneński V (1512/17), Trydencki (1545/63) i Watykański II (1962/65) znacznie ograniczyły egzempcję na rzecz, miejscowych biskupów, zwłaszcza w sprawach duszpasterstwa, nabożeństw i

porządku w diecezji czy prowincji kościelnej. W XIII wieku egzempcja pomagała papieżowi w zarządzaniu Kościołem i w jego odnowie, jako że uniwersytety i biskupstwa (to czasy feudalizmu) stanowiły siły decentralizacji i jakiegoś oporu. Stąd też opozycja przeciw zakonom żebraczym była poniekąd wymierzona przeciw papieżom. Egzempcja zakonów jest konieczna z tego względu, że zakony są powszechne w wielu diecezjach, krajach i częściach świata i miejscowe władze kościelne nie mogą mieszać się do ich organizacji, zmieniać ich celu, powołania i wewnętrznego życia, opartego na regule zatwier-dzonej przez Stolicę Apostolską. (Bączkowicz, dzieło cyt. t. 1, nr 764-771). Stande und Standespflichten /82/, str. 313n, dzieło cyt. w obj. /7/).

/13/ z. 186. a. 5 na 5. Do życia mnichów-pustelników w IV i V w. wkradły się niezdrowe wypaczenia, nadużycia i błędy. Dużo zgorszenia sprawili sarabaici w Egipcie i remobici w Syrii. Nie uznawali oni żadnej reguły, ani przełożonych, ani starych siedzib. Włóczyli się z jednego osiedla do drugiego, ot tacy dzicy mnisi. Ostro występowali przeciw nim: Kasjan, Hieronim i Benedykt. Sobór w Chalcedonie (451 r.) poddał życie mnisze pod nadzór biskupów i pod karą klątwy zabronił mnichom odstępstwa od reguły i ożenku (Umiński, Historia Kofciofa, Ossolineum, Lwów 1933, t. l, str. 138).

Tak często przytaczany Jan Kasjan żył w latach 360-435. Byt najpierw pustelnikiem w Egipcie, a potem założył klasztory w Marsylii i prowadził życie klasztorne. Jego dzieła: l. O instytucjach klasztornych. 2. Rozmowy Ojców. 3. O wcieleniu Chrystusa przeciw Nestoriuszowi. Cieszył się wielką powagą, a pierwsze dwa jego dzieła, zwłaszcza Rozmowy Ojców, poprzez wieki stanowiły podstawową lekturę dla zakonników.

/14/ z. 186, a. 6 Wbrew. Nazirejczycy, nazireat. Chodzi o prawo Starego Testamentu. Jest to ślub. Ten, kto go składał, chciał się w jakiś sposób poświęcić Bogu. Zobowiązywał się nie pić wina i nie strzyc włosów. Obowiązywały go i inne praktyki. Mowa o nich w Lb 6, 1-21. Ten ślub był czasowy lub wieczysty. Nazirejczykami byli: Samson, Samuel, Jan Chrzciciel, Jakub Młodszy, Paweł i inni. Nie należy tego mieszać z nazarajczykami: herezją z pierwszych wieków Kościoła, należącą do grupy tzw. herezji żydujących, tj. wprowadzających wiele elementów starotestamentowych do chrześcijaństwa. (Patrz 3. 74. 4 koniec odp. oraz obj. 43 t. 28 str. 30 i 269).

/15/ z. 187, a. 1 odp. Jurysdykcja (ius dicere) kościelna jest to publiczna władza rządzenia wiernymi odpowiednio do celów Kościoła. Jest to władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza. Kieruje całym życiem Kościoła: jego organizacją, działalnością, funkcjami, dziełami, nauczaniem, sprawowaniem sakramentów itd. Pełną zwyczajną jurysdykcję ma z ustanowienia Bożego papież nad całym Kościołem, biskupi nad swoją diecezją i w jakimś sensie nad całym Kościołem, zaś zwyczajną ograniczoną jurysdykcję z ustanowienia Kościoła ma proboszcz. Istnieje także władza święceń, a raczej władza, jaką ma kapłan na skutek święceń. Jest ona niezmienna i nieutracalna, w przeciwieństwie do władzy jurysdykcji, która jest zmienna i utracalna. Jej przedmiotem jest kult Boży i uświęcanie ludzi: składanie najświętszej ofiary i udzielanie sakramentów, w przeciwieństwie do jurysdykcji, której zadaniem jest

rządzić i kierować. Stąd też wykonywanie władzy wypływającej ze święceń podlega kierownictwu i ograniczeniom ze strony władzy jurysdykcji. Zwykły ksiądz, żeby mógł głosić kazania, spowiadać, odprawiać w jakiejś diecezji, musi mieć tzw. jurysdykcję miejscowego biskupa. Zwykle władza święceń łączy się z władzą jurysdykcji, a im wyższą jest władza jurysdykcji. tym wymaga wyższego stopnia władzy święceń. Jest jeszcze delegowana władza jurysdykcji. Jest na jakiś czas. Zleca się ją danej osobie i nie łączy się z jakimś urzędem. (Bączkowicz, dzieło cyt. t. 1 nr 428).

/16/ z. 18, a. 3. Artykuł daje uzasadnienie zakonów rycerskich-krzyżowych: ich cel prawdziwy i wypaczenia. Wiadomo że Autor żył w czasach ich istnienia i największej żywotności. Przecież były to czasy wypraw krzyżowych, uwalniania Ziemi Świętej i obrony chrześcijaństwa przed nacierającymi saracenami. Jakże żywo i nas Polaków dotyczą te sprawy. Nasza historia toczyła się przez długie wieki pod znakiem walk z krzyżakami, którzy też byli zakonem krzyżowym, ale o wypaczonym obliczu. Treść niniejszego zagadnienia, zwłaszcza artykuł niniejszy, 2 i 7, nasz Paweł Włodkowic wykorzystał jako argument na dowód, że Zakon Krzyżacki nie jest prawdziwym zakonem i że wojny jakie prowadził są niesprawiedliwe. Patrz S.F. Bełch, Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics, Mouton and Co. The Hague 1965, zwł. str. 223. 482. 616. 701. 899; oraz L. Ehrlich, Pisma wybrane Pawia Wlodkowica, Warszawa-PAX 1969, 3 tomy, patrz zwłaszcza t. I str. 190. 195; t. II str. 13-14.20-22. 24-25. 279. 280. 306. 313.

/17/ z. 188, a. 4. Wprawdzie i w innych artykułach Autor — wybitny członek Zakonu Dominikańskiego — napomyka o swoim zakonie, ale w tym i w następnych zajmuje się nim szczególnie, podając jego istotne rysy: kontemplacja, studiowanie nauki świętej, posługi duchowe z ramienia biskupa (zwłaszcza kaznodziejstwo, konferencje, słuchanie spowiedzi, piśmiennictwo itp), życie liturgiczne i wspólnotowe, świętość osobistego życia. A obrał ten właśnie zakon, bo widział jego potrzebę dla Kościoła, jego piękność i aktualność — i kochał go.

/18/ z. 188, a. 7 zarz. 5. Dosłownie: Gani filozofów zwanych potocznie baktroperytami itd. (od bactron — laska; pera — torba). Chodzi o cyników, zwłaszcza Diogenesa i jego zwolenników (IV w. przed Chr.). Za czasów Chrystusa ukazywali się ludziom w takiej postaci, jak to opisuje Hieronim. (Patrz, Tatarkiewicz, Historia Filozofii. PWN, Warszawa 1958, t. 1 str. 98-100).

/19/ z. 188, a. 7 Wbrew. Św. Prosper z Akwitanii (V w.), współczesny Augustynowi i jego zwolennik w nauce o przeznaczeniu i łasce. Teolog świecki. Ponoć sekretarz papieża Leona I. Autor wielu dzieł teologicznych idących po linii Augustyna. Przypisywane mu dzieło O życiu kontemplatywnym, napisał Julianus Pomerius.

/20/ z. 189, a. 1 na 1. Ewangelia dla Hebrajczyków: wymienia ją nie tylko Orygenes, ale i Klemens AL, Euzebiusz i Hieronim. Zwie się także ewangelią nazarejczyków lub ebionitów. Należy do apokryfów N.T. Powstała w I-II w. Pozostała tylko we fragmentach przytaczanych przez wspomnianych ojców. Używały jej herezje

żydujące. O nazarajczykach patrz wyżej, obj. /14/. Ebionici, to herezja skrajniejsza od nazarajczyków, trzymająca się głównie judaizmu, niewiele zachowując z chrystianizmu.

/21/ z. 189, a. 1 na 3. Autor stosuje podstawową zasadę: gdy chodzi o zamiar, cel jest pierwszy; gdy chodzi o wykonanie i osiągnięcie (wymagające czasu), cel jest ostatni. Najpierw jest zamiar budowania domu, na końcu, po nieraz długim czasie i wielu trudach wykonawczych, sam dom. Również gdy chodzi o środki, cel wyprzedza je; gdy chodzi o skutek środków, następuje po nich. Celem jest doskonałe zachowanie przykazania miłości; środkiem są rady. (Patrz 1-2. l na l t. 9 str. 21 i 126).

/22/ z. 189, a. 2 na 1. Należy rozróżnić: ślub zwykły czyli prosty. Jest to ślub prywatny złożony przez niezakonnika. Ślub zakonny: jest on dwojaki: czasowy i wieczysty, uroczysty. Przed czasowym obowiązuje w zakonie okres próby, tzw. nowicjat. Czasowy składa się na jakiś czas. Po jego upływie albo opuszcza się zakon, albo składa się kolejne śluby czasowe, albo uroczyste, wieczyste: zależnie od postanowień konstytucji danego zakonu, które w każdym zakonie są różne. Patrz 2-2. 88 t. 19 str. 107-135.

/23/ z. 189, a. 3 na 1. Autor stosuje tu i w następnym artykule zasadnicze rozróżnienie między dziedziną prawniczą a dziedziną sumienia, wewnętrzną. Prawnik nie zagląda do sumienia. Bierze pod uwagę fakty zewnętrzne i wymogi prawa. Natomiast kapłan-spowiednik ma do czynienia ze sumieniem, wnętrzem człowieka: tak jak je obnaża penitent. Niekiedy zachodzi kolizja między jedną dziedziną a drugą: co jest ważne wobec prawa nie jest takowe w sumieniu wobec Boga. Prawo można oszukać, sumienia nie można.

/24/ z. 189, a. 5 odp. Sam św. Tomasz, gdy miał 5 lat, był dany przez ojca oo. Benedyktynom na wychowanie w opactwie Monte Cassino. W 11 roku życia ojciec dał go do Neapolu, do świeżo założonego przez Fryderyka II uniwersytetu, gdzie wykładano arystotelizm.

/25/ z. 189, a. 5 na 1. Tonzura: obcięcie pukla włosów i włożenie sutanny lub habitu przy odpowiedniej ceremonii. Oznaczała włączenie do stanu duchownego. Tonzura oznaczała też przynależność do stanu duchownego. Każda osoba duchowna miała na głowie wycięte włosy na czubku głowy w postaci koła. Obecnie to zarzucono.

/26/ z. 189, a. 8 zarz. 3. Sobór Trydencki potwierdził i dziś obowiązujące starodawne prawo kościelne, że małżeństwo ważnie zawarte lecz niedopełnione może być unieważnione przez uroczyste śniłby zakonne jednego z małżonków (D. 976). Św. Tomasz tak to uzasadnia: „Przed dopełnieniem małżeństwa między małżonkami istnieje tylko więź duchowa; po dopełnieniu dochodzi do tego więź cielesna. A jak dopełnione małżeństwo zostaje rozwiązane na skutek cielesnej śmierci, tak niedopełnione małżeństwo zostaje rozwiązane na skutek wstąpienia do zakonu, a to dlatego, że zakon w jakimś sensie jest duchową śmiercią, polega ona na tym, że człowiek umiera dla świata, a żyje dla Boga” (Suppl. 61, 2 odp. t. 32).

/27/ z. 189, a. 10 na 1. Manichejczycy. Herezja o wielu obliczach i błędach czy wypaczeniach. Grasowała i grasuje ciągle w życiu i umysłach ludzi. Autor często o niej mówi. Patrz tom l: /63/ str. 286; /80/ str. 289; /84/ str. 290. Tom 4: /7/ str. 92; /60/ str. 111; /89/ str. 118n.; Tom 5: /2/ str. 230. Tom 7: /67/ /69/ /75/. Tom 15: /103/ str. 222. Tom 22: /90/ str. 398. Tom 25:146 / str. 347. Patrz także w skorowidzach pod hasłem: Gnostycyzm.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

(Cyfra w dwóch skośnych nawiasach / / oznacza: szukać w objaśnieniach tłumacza)

Abraham: wzorem doskonałości z. 186, 4 na 2.
Aleksy, św.: rzucił majątek, żył z jałmużny z. 187, 6 odp.
Antroparnorfizm: Ignorancja wiedzie do — z. 188, 5 odp.
Apostołowie: początkiem doskonałości z. 186, 4 żarz. 1; pracowali fizycznie z. 187, 3 na 5; a. 4 zarz. 5.
Archidiakoni: czym są /4/; nie należą do stanu doskon. 2. 184, 6; — a zakonnicy z. 184, 8; mogą wstąpić do zakonu z. 189, 7.
Arianie: nie odróżniali prezbitera od biskupa z. 194, 6 na 1. Arsen, św.: porzucił majątek 187, 5 odp.

Baktroperyci: z. 188, 7 zarz. 5; /18/.
Benedykt, św.: z. 187, 4 wbrew; z. 189, 1 na 2; a. 5 odp.
Biedni: kim są z. 187, 5 odp. 1 Wbrew.
Biskup: jest w stanie dosk. z. 183, 3 na 3; z. 184, 616; — prezbiter z. 181, 6 na 1; stan — a stan zakonny z. 184, 7; z. 186, 1 na 2; a. 4 na 1; a, 8 odp.; z. 188, 1 na 3; ubieganie się o godność — z. 188, 1; nie należy odmawiać nominacji na — z. 185, 2; kto winien być — z. 185, 3; kiedy wolno zrzec ale biskupstwa z. 185, 4; kiedy wolno opuścić diecezje z. 186, 5; z. 188, 7; może mleć własność z. 185, 6; zarządzanie dobrami z. 185, 7; zakonnik-biskup z. 185, 8; ślubuje pieczę nad bliźnimi z. 186, 3 na 5; patrz: Bliźni, Miłość bliźniego; może zlecić zakonnikom posługi duszpast. z. 187, 1; z. 188, 4; ma prowadzić dzielą charytatywne z. 187, 2.
Bliźni: miłość — z. 184, 2 na 3; a. 3; ta miłość racją Istnienia biskupa z. 186, 213; zakony czynne są dla — z. 188, 2-4.
Bogactwa — ich niebezpieczeństwo z. 188, 7.
Bóg: jak miłuje; miłość do — 2. 184, 2; celem doskonałości człowieka z. 186, 1 odp.; patrz: Miłość, Zakonnik.
Bracia — to wszyscy chrześcijanie z. 187, 3 Wbrew 1 na 2.

Cel: doskonałość polega na osiągnięciu — z. 184., 1 odp.; z. 186, 1 na 4; — człowieka z. 186, 1 odp.; — przykazań z. 184, 3 odp.; — pracy z. 187, 3 odp.; — stanowi o rozmaitości zakonów z. 188, 1. 6 odp.; — a środki z. 189, 1 na 5; /21/.
Choroba zakonnika: z. 189, 6 odp.
Chrystus: łaska w — z. 183, 2 odp.; iść za — z. 184, 3 na 1 z. 186, 6 Wbrew; a. 6 odp. 1 na 1; z. 187, 5 Wbrew i odp. z. 188, 7 odp.; — dal początek życiu zakonn. z. 186, 8 na 1 z. 188, l żarz. 1; twórcą ubóstwa z. 188, 7 odp.; obecny we wspólnocie z. 168, 8 na 2.
Ciało mistyczne: z. 188, 2; z. 187, 3 ma 1.
Cierpliwość: płynie z miłości 21. 184, 1 na 3; z. 186, t na, 1.
Cnota: postęp w — z. 183, 4 Wbrew; wymaganie do dosk.. z. 184, 1 na 2; polega na — z. 186, 3 na 3; tylko — należy się cześć z. 186, 7 na 4; miłość matką — z. 186, 7 na 1.
Cześć: a bogactwa, a cnota z. 185, 1; z. 186, 7 na 4; patrz: Zaszczyty.

Człowiek: istota społ. z. 188, 8, zarz. 5; jego celem Bóg z. 186, 1 odp.
Czynność: urzędy według — z. 168, 3.

Darowizny: na rzecz klasztoru z. 187, 4 odp.
Diakoni: nie należą do stanu dosk. z. 186, 6; ich władza z. 187, I odp.; patrz: Archidiakoni.
Długi: nie przeszkadzają wstąpić do zakonu z. 189, 6 na 3.
Dobra: jak biskup ma nimi zarządzać z. 185, 7; zakonnik rezygnuje z — z. 186, 3 i 7; w razie konieczności wszystkie są wspólne z. 187, 4 odp. — duchowe są wyższe niż cielesne z. 188, 4 odp.
Dojrzałość: prawna 1 naturalna z. 189, 5.
Dominikanie: ich cel ł cechy z. 186, 9 na 1; z. 188, 4-7; /17/.
Doskonałość: czym jest /2/; z. 184, 1 i 2; — w Bogu a w świecie a. 183, 2 odp.; — Kościoła z. 183, 2 odp.; 3 odp.; polega na miłości z. 184, 1 i 2; z. 188, 2 odp.; patrz: Miłość; jaka jest dostępna w tym życiu z. 184, 2; polega na zachowaniu przykazań i rad ewang. z. 184, 3; patrz: Przykazania; — a etan — z. 184, 4; polega na oddaniu się Bogu z. 166, 1 odp.; co należy do — z. 186, 2 odp.
Stan doskonałości: co go stanowi z. 184, 4; należą doń biskupi i zakonnicy z. 184, 5; nie należą prezbiterzy i diakoni z. 184, 6; wyższym jest — biskupów niż zakonników z. 184, 7; zakonnicy 1 mnisi a kapłani i diakoni z. 184, 8; — biskupów a zakonników z. 186, 1 na 2; 8 odp.; patrz: Biskupi, Zakonnicy.
Doskonały: /2/; z. 184, 1; a stan doskonałości z. 184, 4; a początkujący i postępujący z. 183, 4; z. 184, 5 na 1.
Duch Święty: jak działa z. 189, 1 na 4; z. 183, 2 na 3.
Duszpasterze: z. 184, 6 i 8; z.. 188, 4; z. 188, 7.
Dzieci: czy mogą iść do zakonni; Ich obowiązki wobec rodziców z. 188, 5 i 6.
Dzieła: charytatywne: zakonnik może podejmować — z. 187, 2; zakony — z. 188, 216; — życia konteroplatywnego z. 187, 3 na 3; z. 188, 6 odp.
Dziewictwo, stan zakonny wyższy od — 2. 186, 8 odp.

Ebionici: /20/.
Egzempcja: z. 188, 4 na 2 i 3; /12/.
Ewangelia dla Hebrajczyków: z. 189, 1 na 1; /20/.

Fabiola św.: rozdała majątek, by żyć z jałmużny z. 187, 5 odp. Filozofowie: skłóceni z. 188, 5 na 2; zajmują się świeckimi naukami z. 188, 5 na 3; — baktroperyci z. 188, 7 zarz. 5; /18/.

Głosiciele ewangelii: żyją z jałmużn wiernych z. 187, 4 i 5; z. 188, 4 na 4.
Grzech: — sprowadza niewolę z. 183, 4 odp. i na 1; wyklucza miłość z. 184, 2 odp. 1 na 2; a. 4 na 2; z. 186, 1 na 4; a. 2 na 2; kiedy wykroczenie przeciw regule jest — z. 186, 9; — zakonnika a — świeckiego z- 186, 10; nie wolno grzeszyć z. 187, a odp.; feto jest obowiązany pod — pracować fizycznie z. 187, 3 na 1; zakon chroni przed — z. 188, 1 odp. 1 na 1; patrz: Pokłuta; kiedy jest cięższy z. 188, 2 odp.; wstąpienie do zakonu odpuszcza — z. 188, 3 na 3.

Habit. zakonny: z. 186, 7 na 2; z. 187, 6.
Hierarchia kościelna z. 183, 3 zarz. 3 i na 3; patrz: Stopnie.

Jałmużna: dawanie — z. 186, 3 na 6; z. 187, 3 odp. 1 na 4; zakonnikom wolno żyć z — z. 187, 4; — duchowa z. 188, 4 odp.
Jan Chrzciciel: z. 188, 8 odp.; z. 189, 5 odp.
Jedność Kościoła: z. 168, 2 odp. 1 na 1. 8.
Jowinian: z. 186, 4 odp.; /11/.
Jurysdykcja: dawana zakonnikom z. 187, 1 odp.; a. 2 odp.; z. 188, 4 na 1; /16/.

Kanonicy regularni a mnisi z. 189, 8 na 2.
Kasjan Jan: /13/.
Kara: za niezachowanie konstytucji z. 186, 8 na 1 i 2.
Kazania: zakonnikom wolno głosić — z. 187, 114; zakon dla 'głoszenia — z. 188, 4 i 5; są dziełem kontemplacji z. 188, 6 odp.
Kler: co oznacza z. 186, 6 żarz. 3; patrz: Prezbiterzy, Tonzura.
Konsekracja: (biskupa z. 184, 6 na 2.
Konstytucje zakonne — patrz: Reguła.
Kontemplacja: właściwa zakonnikom i mnichom z. 184, 5; z. 183, 2; i biskupom z. 184, 7 na 3; a ubóstwo z. 186, 3 na 4 wymaga studiowania z. 188, 6 odp.; dzieła — z. 187, 3 na 3 z. 188, 6 odp.; contemplata aliis tradere z. 188, 6 odp. 7 odp.; wymaga samotności z. 188, 8; patrz: Samotność.
Kościół: urzędy, stany 1 stopnie w — z. 183, 213; kto ma piastować urzędy w — z. 186, 3; wojny z ramienia — z. 188, 3; 4 na 2; uczy 1 uświęca z. 189, 1 na 4.
Krates z. 186, 3 na 3.
Kult Boży: z. 186, 1 odp.; z. 188, 214 odp.

Lekceważenie przepisów zakonnych z. 186, 8.
Lenistwo: z. 187, 3 odp.

Łaska: pełń; w Chrystusie z. 183, 2 odp.; wzrost w — z. 181, 4 na. 2.

Małżeństwo: z. 186, 4; z. 188, 8 na 8; /26/.
Manichejczycy: z. 189, 10 na 1; /27/.
Marek: z. 185, 2 na 8; /7/.
Męczennicy: nie należą do stanu dosk. z. 184, 5 na 3; kim aa z. 188, 6 na 2.
Miłość: jednoczy z. 183, 2 na 1; z. 184, 1 na 1; to wolność od grzechu z. 183, 4 na 1; doskonałość polega na — z. 184, 1. 3; dwa przykazania — z. 184, 3; celem zakonników jest — z. 186, 1 Wbrew; a. 3 odp.; a. 7 na 1; z. 187, 2; z. 188, 2 odp.; — kleru je serce ku Bogu z. 186, 7 odp.; miłość Boga: jej stopnie z. 184, 2 i 3; z. 186, 2 na 2; treścią życia kontempl. z. 188, 2; miłość bliźniego: jej stopnie z. 184, 2 na 3; a. 7 na 2; treścią życia czynnego z. 188, 2.
Młodzieniec ewangeliczny z. 188, 1 na 1.
Mnisi: z. 184, 5 i 8; co im wolno, a czego nie z. 187; — a zakonnicy: cechuje Ich samotność i kontemplacja z. 188, 2 na 2; — a kanonicy regułami z. 189, 8 na 2.
Modlitwa: najw. dziełem kontemplacji z. 187, 3 na 3; z. 188, 6 odp.

Nagroda — powołuje się na urząd biskupa nie dla nagrody z. 185, 3 odp.
Namysł — przed wstąpieniem do zakonu z. 189, 10.
Natura: jak dzieła z. 183, 2 na 2; z. 184, 4 na 1; prawo — do pracy z. 187, 3; dała ręce z. 187, 3 na 1.
Nauczanie: dziełem kontemplacji z. 188, 6 odp.; a. 7; naucza. nie w Kościele z. 188, 1 na 4; co mają zakonnicy studiować z. 188, 5 na. 3.
Nawróceni: z. ,183, 4 Wbrew.
Nazarejczycy: /14/ /20/.
Nazirejczycy: z.188 , 6 Wbrew; /14 /.
Nieprawidłowość (Irregularitas): czynił niezdolnym do święceń z. 185, 2 na 2 i 3; a. 4 odp.; z. 187, 1 odp.; /7/ /8/.
Niewola: z. 183, 1 i 4; z. 184, 4; z. 199, 6 na 2; /1/.
Niezgoda z. 188, S na 2.
Nowicjat, Rok próby: z. 189, 2 na 1; a. 4 Wbrew; a. 9 na 1.
Nuda: źródłem zła z. 187, 3 odp.

Obrońca prawny: z. 188, 3 na 2.
Odzież: z. 187, 6.
Ofiara całopalna: zakonnik składa — z. 186, 1 odp.; a. 6 odp.; a. 7 odp.; a. 8 Wbrew; z. 189, 3 na 3; ofiary wiernych z. 187, 415; ofiara na rzecz bliźnich z. 188, 2 odp. i 4.
Ojciec — jego władza nad dziećmi z. 189, 5.
Osoba ludzka — jej ważność z. 189, 6 na 3.
Papież: może zwolnić ze ślubów z. 184, 6 odp.; z. 185, 4 odp.; z. 186, 8 na 3; z. 188, 7 odp.; zakonnicy wyjęci podlegają — z. 186, 5 na 3.
Piękno: Kościoła z. 183, 2 odp.; a. 3 odp.; z. 184, 4 odp.; czystości z. 189, 10 na 3.
Podarki: z. 187, 4 na 2; z. 189, 9 odp.
Pogarda: dla przepisów reguły z. 186, 2 odp.; a. 9 i 10; — dla światowej chwały z. 187, 6 odp. 1 na 1. 3.
Pokora: 2. 185, 2 odp.; z. 186, 7 na 1; z. 187, 5 odp.; a. 6 odp.; z. 188, 8 zarz. 8.
Pokój: w Kościele z. 183, 2 na 3; w sercu z. 186, 7 odp.
Pokusy — studiowanie odsuwa — z. 188, 5 odp.
Pokuta: zakon miejscem — z. 186, 1 na 4; z. 187, 1 zarz. 2 i Wbrew; a. 6 zarz. 3; z. 188, 3 na 3; z. 189, 5 na 2.
Posługi duszpasterskie: zakonnicy mogą spełniać — z. 187, 1; z. 188, 4 i 5.
Posłuszeństwo: kiedy nie obowiązuje z. 185, 2 na 2; ślub — z. 183. 5 i 6-8; iż. 188, 8 na 3; jest najważniejszy z. 186, 8; z. 188, 7 na 1; — Bogu z. 187, 1 odp.
Powściągliwość (czystość): ślub — z. 186, 4 i 6-8; z. 188, 6 na 3; a. 7 na 1; jej piękno z. 189, 10 na 3.
Praca fizyczna: przykazanie o — ; cel — ; czy obowiązuje zakonników z. 187, 3-5.
Praktyki zakonne (ćwiczenia, szkoła, zakrawa — observantiae, disciplina, exercitium): ich rola, wartość i zachowanie z. 184, 3 odp.; z. 185, 8; z. 186, 1 Wbrew 1 na 4; a. 2 odp.; a, 3 odp.; a. 6 odp. 1 na 1; a. 7 i 9; z. 188, 7 odp.; z. 189, 1 odp.; — stanowią o rozmaitości zakonów z. 188, 1. 6 odp.; surowsze — nie stanowią o wyższości zakonu z. 188, 6 odp. 1 na 3; z. 189, 8 na 2.
Prebenda: z. 184, 6 odp.; /5/.

Prezbiterzy: nie należą do stanu doskon. z. 184, 6; — a biskupi z. 184, 6 na 1; — a zakonnicy z. 1814, 8.
Proboszczowie (plebani, presbyteri curati): Ich miejsce w Kościele z. 184, 6 na 3; z. 188, 4 na 5; mogą iść do zakonu z. 188, 7.
Procesja zakonna: z. 189, 2 na 1; /22/; patrz: Śluby.
Prosper św.: z. 188, 7 Wbrew; /19/.
Próżniactwo źródłem wszelkiego zła z. 187, 3 odp. i na 5.
Przełożeni zakonni, ich rola z. 186, 6. 7. 9 odp.
Przyjaciele: źli i dobrzy z. 189, 10 na 2.
Przykazania: doskon. polega na zachowaniu — miłości z. 184, 3; z. 186, 2 odp.; a. 9 i 10; — o pracy z. 187, 3; rady a — z. 189, 1; — o czci rodziców z. 189, 6 na 1.
Przymus: a śluby z. 189, 2 na 2; a. 9 odp.
Przysięga: dzieci z. 189, 5 na 3. Pustelnicy: a życie klasztorne z. 188, 8. Pycha: źródłem niezgody z. 188, 6 na 2; wkrada się w samotność z. 188, 8 zarz. 3; patrz: Pokora.

Rady ewangeliczne: doskon. drugorzędnie polega na — z. 181, 3; ich zachowanie z. 186, 2 i 6; z. 188, 7 żarz. 2; przykazani a — z. 189, 1.
Rodzenie się — przed wstąpieniem do zakonu z. 189, 10.
Reguła zakonna (konstytucje): jej zachowanie 186, 2 odp.; z. 187, 1 na 3; a. 3 na 2 i odp.; kiedy wykroczenia przeciw — są grzechem z. 189, 8; surowa i łagodna z. 189, 8 odp.
Religio-zakon: z. 186, 1 zarz. 1. 2 i odp.; z. 189, 2 odp.; a. 5 zarz. 1 i 2.
Ręce: z. 187, 3 odp. i na 1.
Rodzice: Ich władza nad dziećmi z. 180, 5; a wstępowanie do zakonu z. 189, 6.
Rozkosze cielesne: zakonnik rezygnuje z — z. 186, 4 i 7; patrz: Powściągliwość.
Rozmaitość: w Kościele z. 183, 213; zakonów z. 188.
Roztropność: z. 188, 66 odp.

Samotność: mnichów i zakonników z. 188, 2 na 1; wartość 1 niebezpieczeństwa — z. 188, 8 odp. 1 na 4. 5.
Sarabaici: z. 186, 6 na 5; /13/.
Spowiadanie — zakon dla — z. 188, 4.
Sprawiedliwość: służba dla — z. 183, 4 odp.; z. 188, 1 zarz. 2.
Stan: czym jest z. 183, 1; /1/; a. 4; z. 184, 4; — w Kościele z. 183, 2; a. 3 odp. 1 na 3; — początkujących, postępujących i doskonałych z. 183, 4; z. 184, 5 na 1; z. 186, 1 na 3; — doskonałości: co go stanowi z. 184, 4; kto do niego należy z, 184, 5-8; — biskupi, patrz: Biskupi; — zakonny, patrz: Zakony.
Stopień: co oznacza z. 183, 1 na .3; — w Kościele z. 183, 2 na 2; a. 3 odp. 1 na 3; a. 4 na 3; stopnie doskonałości i miłości z. 184, 213; — zakonów z. 199, 6.
Symonia, świętokupstwo: z. 185, 4 odp.; z. 188, 9 odp.; /9/.
Studiowanie — zakon dla — z. 188, 5.
Szczęście: z. 186, 3 na 4.

Śluby: to obietnica z. 186, 6 żarz. 2 i na 2; z. 188, 5 odp ; to zobowiązanie z. 184, 5; z. 186, 6 odp.; z. 186, 6; z. 188, 2 odp.; patrz: Zobowiązanie; — nie przyjmowania

biskupstwa z. 188, 2 na 3; zwolnienie ze — z. 184, 6 odp.; z. 185, 4 odp.; a, 8 na. 1-3; z. 186, 8 na 3; przedmiot — z. 186, 2; — ubós. twa z. 186, 316-9; patrz: Ubóstwo; — powściągliwości (czystości) z. 186, 4 l 6-9; patrz: Powściągliwość; — posłuszeństwa z. 186, 5 i na 6-8; jest najważniejszy z. 186, 8; z. 188, 7 na 1; patrz: Posłuszeństwo; — są ofiarą całopalną, patrz: Ofiara; grzech przeciw — z. 186, 9 odp. i na 1; zakonnicy ślubowali zachować konstytucje z. 187, 3 na 2; z. 186, 8; habit znakiem złożonych — z. 187, 6 na 3; są wspólne wszystkim zakonom z. 188, 1 na 2; najpierw posilisz., potem powściągl., wreszcie 'ubóstwa z. 188, 7 na 1; wielkość — czym są i jakie z. 189, 2 odp.; a. 5 odp.; /22/;można ślubować wstąpić do zakonu z. 189, 2 i 3; — odpuszcza Ją grzechy 'z. 189, 3 na 3; — uroczyste unieważniają małżeństwo niedopełnione z. 189, 8 na 3 /26/.
Świat: zakonnicy mają opuścić — z. 188, 2 na 2; co znaczy być na — z. 188, 2 na 3.
Świecki: grzech zakonnika a grzech — z. 1816, 10; zakonnik a sprawy — z. 187, 2; z. 188, 2 na 2 i 3; praca fizyczna — z. 187, 3.
Święcenia: Ich, cel z. 184, 618; przeszkody z. 187, 1 odp.; wymagają świętości z. 189, 1 na 3.

Tonzura: z. 189, 5 na 1; /2/.
Trudności — życia zakonnego a— duszpasterzy z. 181, 8 na 6.

Ubóstwo: z. 184, 3 na 1; a. 5 odp.; z. 186, 6 odp. i na 1; z. 186, 2 odp.; a. 3 i 6-9; z. 188, 7.
Umartwienie z. 187, 3.
Upadek zakonu z. 189, 8.
Uroczysty ślub z. 184, 5 i 6 na 2; patrz: Śluby.
Urząd: czym jest z. 183, 1 na 3; a. 3 na 2; — w Kościele z. 183, 2; z. 184, 6; — według czynności, zadań z. 183, 3; — biskupa, proboszcza, diakona z. 184,6; kto ma piastować — z. 185, 3.
Używanie rozumu: z. 188, 5; patrz: Dojrzałość.

Wiara: sprawia jedność z. 163, 2 na l; z. 184, 1 na 1.
Wigilancjusz: z. 186, 3 na 6; a. 4 odp.; z. 189, 7 na 2; /11/.
Wojna: cel — zakony dla prowadzenia — z. 188, 3 i 4 na 2; /16/.
Wola: zakonnik poddaje swoją — z. 186, 5 i 8; ślub utwierdza w dobrem z. 189, 2 odp.
Wolność: czym i jaka jest z. 183, 1 /1/; a. 4 odp. 1 na 1; z. 184, 4; złożona Bogu z. 186, 6 na 3.
Wspólne życie: pomaga dźwigać się z grzechu z. 186, 10 odp.;— pustelnicze z. 188, 8.
Wspólny majątek, posiadanie: z. 187, 4 na 5; z. 188, 7.
Wstępowanie do zakonu: z. 189; mogą wstępować grzesznicy a. 1; ślub — a. 2-4; a dzieci a. 6; a rodzice a. 6; proboszczowie a. 7; wolno namawiać do — a, 8; po namyśle i poradzeniu się a. 10.
Wykupywanie niewolników: z. 188, 6 odp.

Zadania rożne w Kościele z, 183, 2 i 3.
Zajęcia duchowe: jakie są; zwalniają z pracy fizycznej z. 187, 3 na 3.

Zakon: jest stanem doskon. as. 186, 1; miejscem pokuty z. 186, 1 na 4; patrz: Pokuta; jest szkolą, zaprawą, ćwiczeniem się patrz: Praktyki zakonne; jego celem jest osiągane doskonałej miłości z. 186, 1 Wbrew; a. 2 odp.; a. 7 odp.; wymaga ślubów z. 186, 3 16-9; patrz: Ubóstwo, Powściągliwość, Posłuszeństwo ; — wyższy od dziewictwa z. 186, 8 odp.; rozmaitość — z. 188; co jest wspólne wszystkim — z. 188, 1; co je dzieli: tamże; — charytatywne z. 188, 2; — dla prowadzenia wojen z. 188, 3; a. 6 na 2; /16/; — dla głoszenia kazań 1 spowiadania z. 188, 4; /17/; — dla studiowania z. 188, 5; który — jest wyższy z. 188, 6; wspólne posiadanie z. 188, 7; życie klasztornie a pustelnicze 2. 188, 8; kto może wstąpić do — z. 189.
Zakonnicy: są w stanie doskon. z. 184, 5; z. 185, 8; z. 186, 6 odp.; — a. presbiterzy i archidiakoni z. 184, 8; a biskupi z. 184, 7; z. 186, 1 na 2; a. 4 na 1; wybrani na biskupa z. 185, 8; stan — co oznacza z. 185, 1 na 2; a. 8 odp.; 2. 186; idą za Chrystusem, patrz: Chrystus; oddają ale na służbę Bogu z. 186, 1 odp.; a. 6 i 7; z. 189, 3 odp.; składają ofiarę całopalną, patrz: Ofiara; mają zachować śluby i konstytucje z. 186, 2 odp.; a. 9; patrz: Reguła, Ubóstwo, Powsciągliwość, Posłuszeństwo; ślubują dążyć do doskon. z. 186, 2; a. 3 na 5; a. 9 odp.; wyjęci spod władzy miejscowego biskupa podlegają papieżowi z. 186, 5 na 3; kiedy ich grzech jest cięższy niż świeckiego z. 186, 10; wolno Im świadczyć posługi duszpasterskie z. 187, 1; zajmowanie się sprawianiu świeckimi i dziełami miłosierdzia z. 187, 2; praca fizyczna z. 187, 3; życie z jałmużny z. 187, 4; wolno im żebrać z. 187, 5; ich ubiór z. 187, 6; maga prowadzić życie czynne z. 188, 2; — a mnisi z. 188, 2 na 2.
Zaszczyty z. 186, 1 — patrz: Cześć.
Zbawienie: uzależnione od spełniania ślubów z, 189, 8 na 2; co konieczne do — z. 184, 2 odp.; z. 185, 2 na 3.
Zgłaszający się do zakonu z. 188, 10 na 1.
Zgorszenie: jakie daje zakonnik z. 186, 10; z. 187, 4 na 5; z. 189, 4 na 2; a. 8 odp.
Zło: jak się mu przeciwstawiać z. 188, 3 na 1.
Zobowiązanie ale: stanowi o stanie doskon. z. 184, 4 i 5; z. 188, 6 odp.; z. 186, 6 odp.; a. 7 na 2; z. 188, 7 odp.

Żądza, pożądliwość: gubi miłość z. 184, 2 odp.; jak rośnie z. 186, 4 odp.; ślub powściąg. i ubóstwa opanowuje — z. 186, 7 odp. 1 na 3; a. 9 na 3; z. 187, 2; praca i studiowanie lekarstwem na — z. 187, 3 odp.; z. 188, 5; — używana z. 187, 6 odp.
Żebrać: wolno zakonnikom z. 187, 5.
Życie: czym jest; — czynne i kontempl. z. 183, 3 na 2; z. 188, 6 odp; a. 6; z. 185, 2 na 1; z. 186, 3 na 4; szczęcie obecnego — z. 186, 3 na 4; — we wspólnocie a — pustelnicze z. 186, 8.

Tom 24. TAJEMNICA WCIELENIE SŁOWA BOŻEGO (3, qu. 1-15)

SPIS RZECZY

PROLOG

ZAGADNIENIE 1. STOSOWNOŚĆ WCIELENIA.

ARTYKUŁ 1. CZY TO BYŁO STOSOWNE, ŻE BÓG SIĘ WCIELIŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY WCIELENIE SŁOWA BOŻEGO BYŁO KONIECZNE DLA NAPRAWY RODZAJU LUDZKIEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG STAŁBY SIĘ CZŁOWIEKIEM, GDYBY CZŁOWIEK NIE POPEŁNIŁ GRZECHU?
ARTYKUŁ 4. CZY WCIELENIE BOGA MIAŁO BYĆ ŚRODKIEM GŁÓWNIE PRZECIW GRZECHOM UCZYNKOWYM, A DOPIERO W DRUGIM RZĘDZIE PRZECIW GRZECHOWI PIERWORODNEMU?
ARTYKUŁ 5. CZY BYŁOBY WŁAŚCIWE DOKONANIE SIĘ WCIELENIA U KOLEBKI RODZAJU LUDZKIEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY NALEŻAŁO ODŁOŻYĆ DZIEŁO WCIELENIA AŻ KU KOŃCOWI ŚWIATA?

ZAGADNIENIE 2. SPOSÓB ZJEDNOCZENIA SŁOWA WCIELONEGO PRZY SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIU ISTOTY ZJEDNOCZENIA.

ARTYKUŁ 1. CZY SŁOWO WCIELONE ZJEDNOCZYŁO SIĘ W NATURZE?
ARTYKUŁ 2. CZY ZJEDNOCZENIE SŁOWA WCIELONEGO DOKONAŁO SIĘ W OSOBIE?
ARTYKUŁ 3. CZY ZJEDNOCZENIE SŁOWA WCIELONEGO DOKONAŁO SIĘ W HIPOSTAZIE, CZYLI OSOBNIKU?
ARTYKUŁ 4. CZY OSOBA CHRYSTUSA JEST ZŁOŻONA?
ARTYKUŁ 5. CZY W CHRYSTUSIE DUSZA I CIAŁO BYŁY ZJEDNOCZONE ZE SOBĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY LUDZKA NATURA BYŁA POŁĄCZONA ZE SŁOWEM BOŻYM W SPOSÓB PRZYPADŁOŚCIOWY?
ARTYKUŁ 7. CZY ZJEDNOCZENIE NATURY BOSKIEJ Z NATURĄ LUDZKĄ JEST CZYMŚ STWORZONYM?
ARTYKUŁ 8. CZY ZJEDNOCZENIE JEST TYM SAMYM CO „PRZYJĘCIE”?
ARTYKUŁ 9. CZY OMAWIANE ZJEDNOCZENIE DWÓCH NATUR STANOWI NAJDOSKONALSZĄ JEDNOŚĆ?
ARTYKUŁ 10. CZY ZJEDNOCZENIE DWÓCH NATUR W CHRYSTUSIE JEST DZIEŁEM ŁASKI?
ARTYKUŁ 11. CZY WCIELENIE BYŁO NASTĘPSTWEM JAKICHŚ ZASŁUG?
ARTYKUŁ 12. CZY ŁASKA ZJEDNOCZENIA BYŁA W CHRYSTUSIE, JAKO CZŁOWIEKU, CZYMŚ NATURALNYM?

ZAGADNIENIE 3. ZJEDNOCZENIE A OSOBA PRZYJMUJĄCA.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYJĘCIE NATURY STWORZONEJ BYŁO ODPOWIEDNIE OSOBIE BOSKIEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY DLA NATURY BOSKIEJ JEST RZECZĄ STOSOWNĄ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY NATURA WZIĘTA ABSTRAKCYJNIE, W ODERWANIU OD OSOBOWOŚCI, MOGŁABY PRZYJĄĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY JEDNA Z OSÓB BOSKICH BEZ UDZIAŁU INNYCH MOGŁABY PRZYJĄĆ NATURĘ STWORZONĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY INNA OSOBA BOSKA, PRÓCZ SYNA, MOGŁABY PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY DWIE OSOBY BOSKIE MOGŁYBY PRZYJĄĆ JEDNĄ I TĘ SAMĄ JEDNOSTKOWĄ NATURĘ LUDZKĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY JEDNA OSOBA BOSKA MOGŁABY PRZYJĄĆ DWIE NATURY LUDZKIE?
ARTYKUŁ 8. CZY WŁAŚCIWSZE BYŁO TO, ŻE WCIELIŁ SIĘ SYN BOŻY, NIŻ GDYBY TO UCZYNIŁ OJCIEC LUB DUCH ŚWIĘTY?

ZAGADNIENIE 4. ZJEDNOCZENIE ZE STRONY PRZYJĘTEJ NATURY LUDZKIEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY NATURA LUDZKA BARDZIEJ NIŻ KAŻDA INNA NADAWAŁA SIĘ DO PRZYJĘCIA PRZEZ SYNA BOŻEGO?

ARTYKUŁ 2. CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ OSOBĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY OSOBA BOSKA PRZYJĘŁA CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 4. CZY SYN BOŻY POWINIEN BYŁ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ ODERWANĄ OD WSZYSTKICH JEDNOSTEK?
ARTYKUŁ 5. CZY SYN BOŻY POWINIEN BYŁ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ WE WSZYSTKICH JEDNOSTKACH?
ARTYKUŁ 6. CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE SYN BOŻY PRZYJĄŁ NATURĘ LUDZKĄ Z RODU ADAMOWEGO?

ZAGADNIENIE 5. PRZYJĘCIE CZĘŚCI SKŁADOWYCH NATURY LUDZKIEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ PRAWDZIWE CIAŁO?
ARTYKUŁ 2. CZY CIAŁO CHRYSTUSA BYŁO CIAŁEM CIELESNYM, CZYLI ZIEMSKIM?
ARTYKUŁ 3. CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ DUSZĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ INTELEKT, CZYLI UMYSŁ LUDZKI?

ZAGADNIENIE 6. PORZĄDEK PRZYJĘCIA.

ARTYKUŁ 1. CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ CIAŁO ZA POŚREDNICTWEM DUSZY?
ARTYKUŁ 2. CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ DUSZĘ ZA POŚREDNICTWEM DUCHA?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZYJĘCIE DUSZY CHRYSTUSA DOKONAŁO SIĘ PRZED PRZYJĘCIEM CIAŁA?
ARTYKUŁ 4. CZY CIAŁO CHRYSTUSA, ZANIM POŁĄCZYŁO SIĘ Z DUSZĄ, ZOSTAŁO PRZYJĘTE PRZEZ SŁOWO?
ARTYKUŁ 5. CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ CAŁĄ NATURĘ LUDZKĄ POPRZEZ JEJ CZĘŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ NATURĘ LUDZKĄ ZA POŚREDNICTWEM ŁASKI?

ZAGADNIENIE 7. OSOBISTA ŁASKA CHRYSTUSA - CZŁOWIEKA.

ARTYKUŁ 1. CZY BYŁA W DUSZY CHRYSTUSA ŁASKA USPRAWNIAJĄCA?
ARTYKUŁ 2. CZY BYŁY CNOTY W CHRYSTUSIE?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS MIAŁ WIARĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS MIAŁ CNOTĘ NADZIEI?
ARTYKUŁ 5. CZY W CHRYSTUSIE BYŁY DARY?
ARTYKUŁ 6. CZY CHRYSTUS MIAŁ DAR BO JAŹŃ I BOŻEJ?
ARTYKUŁ 7. CZY CHRYSTUS POSIADAŁ ŁASKI DARMO DANE, CZYLI CHARYZMATY?
ARTYKUŁ 8. CZY CHRYSTUS MIAŁ DAR PROROCTWA?
ARTYKUŁ 9. CZY CHRYSTUS MIAŁ PEŁNIĘ ŁASKI?
ARTYKUŁ 10. CZY PEŁNIA ŁASKI JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 11. CZY ŁASKA CHRYSTUSA JEST NIESKOŃCZENIE WIELKA?
ARTYKUŁ 12. CZY ŁASKA CHRYSTUSA MOGŁA WZRASTAĆ?
ARTYKUŁ 13. CZY ŁASKA USPRAWNIAJĄCA (UŚWIĘCAJĄCA, HABITUALNA) BYŁA W CHRYSTUSIE NASTĘPSTWEM ZJEDNOCZENIA?

ZAGADNIENIE 8. ŁASKA CHRYSTUSA JAKO GŁOWY KOŚCIOŁA.

ARTYKUŁ 1. CZY TO, ŻE JEST GŁOWĄ KOŚCIOŁA, PRZYSŁUGUJE CHRYSTUSOWI JAKO CZŁOWIEKOWI?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS JEST GŁOWĄ LUDZI CO DO CIAŁA?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS JEST GŁOWĄ WSZYSTKICH LUDZI?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS JAKO CZŁOWIEK JEST GŁOWĄ ANIOŁÓW?
ARTYKUŁ 5. CZY ŁASKA WŁAŚCIWA CHRYSTUSOWI JAKO GŁOWIE KOŚCIOŁA JEST IDENTYCZNA Z ŁASKĄ INDYWIDUALNĄ CHRYSTUSA-CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 6. CZY TYLKO CHRYSTUS JEST GŁOWĄ KOŚCIOŁA?
ARTYKUŁ 7. CZY SZATAN JEST GŁOWĄ ZŁYCH?
ARTYKUŁ 8. CZY ANTYCHRYST JEST GŁOWĄ ZŁYCH?

ZAGADNIENIE 9. WIEDZA CHRYSTUSA W OGÓLNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY PRÓCZ WIEDZY BOSKIEJ POSIADAŁ CHRYSTUS JESZCZE JAKĄŚ WIEDZĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS MIAŁ WIEDZĘ POSIADANĄ PRZEZ BŁOGOSŁAWIONYCH, CZYLI NIEBIAN?
ARTYKUŁ 3. CZY PRÓCZ WIEDZY USZCZĘŚLIWIAJĄCEJ CHRYSTUS MIAŁ DANĄ OD URODZENIA INNĄ WIEDZĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS MIAŁ EMPIRYCZNĄ WIEDZĘ NABYTĄ?

ZAGADNIENIE 10. WIEDZA USZCZĘŚLIWIAJĄCA W DUSZY CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY DUSZA CHRYSTUSA POJMOWAŁA I POJMUJE SŁOWO LUB ISTOTĘ BOSKĄ W SPOSÓB WYCZERPUJĄCY?
ARTYKUŁ 2. CZY DUSZA CHRYSTUSA W SŁOWIE POZNAJE WSZYSTKO?
ARTYKUŁ 3. CZY DUSZA CHRYSTUSA MOŻE POZNAWAĆ W SŁOWIE TO CO NIESKOŃCZONE?
ARTYKUŁ 4. CZY DUSZA CHRYSTUSA WIDZI SŁOWO DOSKONALEJ NIŻ WIDZI JE JAKIEKOLWIEK INNE STWORZENIE?

ZAGADNIENIE 11. WIEDZA WLANA DUSZY CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS TĄ WIEDZĄ WSZYSTKO OGARNIAŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY DUSZA CHRYSTUSA MOGŁA POSŁUGIWAĆ SIĘ WIEDZĄ WLANĄ BEZ NAWROTU DO WYOBRAŻEŃ?
ARTYKUŁ 3. CZY DUSZA CHRYSTUSA MIAŁA WIEDZĘ WLANĄ O CHARAKTERZE DYSKURSYWNYM?
ARTYKUŁ 4. CZY WIEDZA WLANA W CHRYSTUSIE USTĘPOWAŁA WIEDZY W ANIOŁACH?
ARTYKUŁ 5. CZY WIEDZA WLANA W CHRYSTUSIE BYŁA SPRAWNOŚCIĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY WIEDZA WLANA DUSZY CHRYSTUSA DZIELIŁA SIĘ NA RÓŻNE SPRAWNOŚCI?

ZAGADNIENIE 12. WIEDZA NABYTA LUB DOŚWIADCZALNA DUSZY CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY WIEDZĄ NABYTĄ LUB DOŚWIADCZALNĄ CHRYSTUS OGARNIAŁ WSZYSTKO?
ARTYKUŁ 2. CZY W ZAKRESIE WIEDZY NABYTEJ LUB DOŚWIADCZALNEJ CHRYSTUS CZYNIŁ POSTĘPY?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS NAUCZYŁ SIĘ CZEGOŚ OD LUDZI?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS BRAŁ WIEDZĘ OD ANIOŁÓW ?

ZAGADNIENIE 13. MOC DUSZY CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY DUSZA CHRYSTUSA BYŁA WSZECHMOCNA?
ARTYKUŁ 2. CZY DUSZA CHRYSTUSA POSIADAŁA NIEOGRANICZONĄ MOC W ZAKRESIE PRZEMIAN W ŚWIECIE STWORZEŃ?
ARTYKUŁ 3. CZY DUSZA CHRYSTUSA MIAŁA NIEOGRANICZONĄ MOC NAD WŁASNYM CIAŁEM?
ARTYKUŁ 4. CZY DUSZA CHRYSTUSA BYŁA WSZECHMOCNA W PRZEPROWADZANIU SWEJ WOLI?

ZAGADNIENIE 14. BRAKI CIAŁA PRZYJĘTE PRZEZ CHRYSTUSA WRAZ Z LUDZKĄ NATURĄ.

ARTYKUŁ 1. CZY SYN BOŻY POWINIEN PYŁ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ WRAZ ZE SŁABOŚCIAMI CIAŁA?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS BYŁ PODDANY SŁABOŚCIOM CIAŁA W SPOSÓB KONIECZNY?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZYJĘCIE NATURY LUDZKIEJ PRZEZ CHRYSTUSA POCIĄGAŁO ZA SOBĄ NIEUCHRONNIE PRZYJĘCIE SŁABOŚCI CIAŁA?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ PRZYJĄĆ WSZYSTKIE SŁABOŚCI CIAŁA LUDZKIEGO?

ZAGADNIENIE 15. SŁABOŚCI DUSZY PRZYJĘTE PRZEZ CHRYSTUSA WRAZ Z NATURĄ LUDZKĄ.

ARTYKUŁ 1. CZY W CHRYSTUSIE BYŁ GRZECH?
ARTYKUŁ 2. CZY W CHRYSTUSIE BYŁO ZARZEWIE GRZECHU?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUSOWI BRAKOWAŁO WIEDZY?
ARTYKUŁ 4. CZY DUSZA CHRYSTUSA MOGŁA CZEGOŚ DOZNAWAĆ?
ARTYKUŁ 5. CZY CHRYSTUS ODCZUWAŁ PRAWDZIWY BÓL FIZYCZNY?
ARTYKUŁ 6. CZY CHRYSTUS DOZNAWAŁ SMUTKU?
ARTYKUŁ 7. CZY CHRYSTUS DOZNAWAŁ LĘKU?
ARTYKUŁ 8. CZY CHRYSTUS BYWAŁ ZDZIWIONY?
ARTYKUŁ 9. CZY CHRYSTUS UNOSIŁ SIĘ GNIEWEM?
ARTYKUŁ 10. CZY CHRYSTUS BYŁ ZARAZEM W DRODZE DO WIECZNEJ SZCZĘŚLIWOŚCI I POSIADAŁ JĄ?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

TAJEMNICA WCIELENIA SŁOWA BOŻEGO

(3, qu. 1 – 15)

PROLOG

Pan nasz. Zbawiciel, Jezus Chrystus, ten, który zgodnie ze świadectwem anioła przyniósł zbawienie ludowi swemu od grzechów ich1), w sobie samym ukazał nam drogę prawdy. Podążając nią, poprzez zmartwychwstanie możemy osiągnąć szczęście nieśmiertelnego życia. Konieczne jest przeto, byśmy po rozpatrzeniu ostatecznego celu życia oraz cnót i wad, dla całkowitego wypełnienia zadań teologii przeszli do rozważań nad samym Zbawicielem wszystkich ludzi a także nad dobrami, których udzielił On rodzajowi ludzkiemu2).

W związku z tym zastanowimy się przede wszystkim nad samym Zbawicielem; po drugie: nad Jego sakramentami, przez które osiągamy zbawienie3); wreszcie, nad życiem nieśmiertelnym jako celem, który mamy zmartwychwstając osiągnąć za Jego sprawą4).

Rozważanie o Zbawicielu składa się z dwóch części: pierwsza dotyczy samej tajemnicy Wcielenia, polegającej na tym, że Bóg stał się człowiekiem dla naszego zbawienia. Druga zaś dotyczy tego, co uczynił i wycierpiał sam Zbawiciel, czyli Bóg Wcielony5).

ZAGADNIENIE 1.
STOSOWNOŚĆ WCIELENIA (1)

W związku z tajemnicą Wcielenia nasuwają się trzy tematy:
1. Stosowność Wcielenia Boga.
2. Sposób zjednoczenia w Słowie Wcielonym6).
3. Skutki tego zjednoczenia7).

Pierwszy temat ujmiemy w sześciu pytaniach:
1. Czy to było stosowne, że Bóg się wcielił?
2. Czy Wcielenie było konieczne dla naprawy ludzkości?
3. Czy było uwarunkowane przez grzech?
4. Czy Wcielenie miało na celu przede wszystkim zgładzenie grzechu pierworodnego, a dopiero w drugim rzędzie uczynkowego?
5. Czy właściwe byłoby dokonanie się wcielenia Boga na początku świata?
6. Czy Wcielenia Jego nie należało przesunąć aż ku końcowi świata?

Artykuł 1.

CZY TO BYŁO STOSOWNE, ŻE BÓG SIĘ WCIELIŁ?

Na pozór nie, ponieważ:

1. Bóg od wieków jest samą istotą dobra, byłoby więc najlepiej, gdyby pozostał takim, jakim był od wieków. A ponieważ przed wiekami Bóg wcale nie miał ciała, byłoby najstosowniejsze dla Boga nie łączyć się z ciałem. Więc to, że Bóg się wcielił, nie było stosowne.

2. Rzeczy nieskończenie od siebie oddalone nie łączą się stosownie. Nie byłoby na przykład właściwe połączenie na obrazie ludzkiej głowy z szyją konia1). Lecz Bóg i ciało są to rzeczy nieskończenie różne. Bóg jest niezłożony w najwyższym stopniu, ciało zaś, zwłaszcza ciało ludzkie, jest złożone. Połączenie więc Boga z ludzkim ciałem było niestosowne.

3. Między ciałem a Duchem najwyższym jest taka dysproporcja, jak między złem a największym Dobrem. Byłoby zaś najzupełniej niewłaściwe przybranie sobie zła przez Boga, Dobro największe. Nie jest więc stosowne i to, że Najwyższy Duch Niestworzony przybrał sobie ciało.

4. Nie godzi się komuś, kto przewyższa ogromy, zamykać się w okruszynie, ani też przerzucać się do drobiazgów temu, kto ma sobie powierzone ważne sprawy. Otóż Bóg ma cały świat w swej pieczy i wszechświat nie zdoła Go ogarnąć. Wydaje się więc niestosowne, że Ten, dla którego, „jak sądzimy, wszechświat jest za mały, ukrył się w kwilącej dziecinie, l że Władca ów tak długo przebywał z dala od swoich stolic, pieczę należną całemu światu przenosząc na okruszynę”, jak pisze Woluzjan do Augustyna 2).

A JEDNAK wydaje się czymś najbardziej stosownym ujawnienie niewidzialnych przymiotów Bożych przez to co widzialne. Bo to był cel stworzenia świata, jak wynika

ze słów Apostoła3): Niewidzialne przymioty Boga są oglądane przez dzieła Jego rozumem. Otóż, zgodnie ze słowami Damasceńczyka4), w tajemnicy Wcielenia „przejawia się jednocześnie Boża dobroć, mądrość, sprawiedliwość i potęga”, czyli moc. „Dobroć — gdyż Bóg nie pogardził słabością swego stworzenia; sprawiedliwość — bo człowieka, a nie kogoś Innego uczynił zwycięzcą nad tyranem i nie przemocą wyrwał człowieka ze śmierci; mądrość — ponieważ znalazł najlepsze rozwiązanie najtrudniejszej sprawy; potęga zaś, czyli wszechmoc — bo nie ma nic większego nad to, iż Bóg stał się człowiekiem”. Więc Wcielenie Boga było czymś stosownym.

WYKŁAD. Każdej rzeczy odpowiada czynność wynikająca z Jej własnej natury. Człowiekowi na przykład odpowiada myślenie, jako czynność, w której się przejawia jego natura rozumna. Samą naturą Boga jest dobro, jak to wykazał Dionizy5). Więc wszystko co należy do Istoty dobra odpowiada Bogu.

Istotną zaś cechą dobra jest udzielanie się innym (Dionizy)6). Przeto Dobro Najwyższe charakteryzuje udzielanie się stworzeniom (2) w sposób najwyższy. Spełniło się to najdoskonalej przez Jego połączenie z naturą stworzoną tak. Iż „to troje: Słowo, dusza i ciało stały się jedną Osobą” (Augustyn)7). Jasne więc, że Wcielenie Boga było czymś stosownym.

Ad 1. Tajemnica Wcielenia nie dokonała się przez jakąś zmianę w Bogu, spowodowaną nowym Jego stanem, odmiennym od tego, który był przed wiekami, lecz przez to, że Bóg zjednoczył się ze stworzeniem w nowy sposób, albo raczej stworzenie Bóg zjednoczył ze sobą. Zmiennemu z natury stworzeniu odpowiada zmiana stosunku do innych rzeczy. Przeto, jak było stosowne powołanie do bytu nie istniejącego przedtem stworzenia, tak też stosowne było zjednoczenie jego z Bogiem, choć przedtem nie było z Nim zjednoczone.

Ad 2. Zjednoczenie ciała ludzkiego z Bogiem w jedności Osoby, jako fakt przewyższający godność ciała, nie tłumaczy się jego stanem przyrodzonym. Lecz to, że Bóg zjednoczył to ciało ze sobą dla ludzkiego zbawienia, harmonizuje z nieskończoną, wyższą ponad wszystko, dobrocią Boga.

Ad 3. Wszystko, co odróżnia każde stworzenie od Stwórcy, ustanowiła mądrość Boga i podporządkowała swej dobroci. Bo dla tej dobroci Bóg, sam niestworzony, niezmienny, bezcielesny, powołał do bytu stworzenia zmienne i cielesne. I podobnie dla bożej chwały sprawiedliwość boża wprowadziła zło, mające charakter kary. Natomiast zło grzechu zostaje spełnione przez odstępstwo od pierwowzoru bożej mądrości i od porządku dobroci bożej. Dlatego to przyjęcie przez Boga natury stworzonej, zmiennej, cielesnej l podlegającej karze mogło być stosowne. Niewłaściwe natomiast byłoby przyjęcie zła mającego charakter grzechu.

Ad 4. Augustyn odpowiada Woluzjanowi, że „nauka chrześcijańska nie twierdzi, iż Bóg tak się złączył z ludzkim ciałem, by przestał się troszczyć o rządy nad światem lub swoją troskę ograniczył do owego Maleństwa. Pojęcie takie to wytwór ludzi niezdolnych do widzenia czegokolwiek prócz rzeczy materialnych. O wielkości Boga stanowi nie masa, lecz moc. Wielkiej Jego mocy nie krępują ciasne granice. Skoro więc przemijające słowo ludzkie dociera do wielu słuchaczy naraz i każdy słyszy je w całości, wolno wierzyć, że wiekuiste Słowo Boże w całości jest wszędzie naraz”. Przeto Wcielenie Boga nie pociąga za sobą żadnej niestosowności.

Artykuł 2.

CZY WCIELENIE SŁOWA BOŻEGO BYŁO KONIECZNE DLA NAPRAWY RODZAJU LUDZKIEGO?

Na pozór nie, ponieważ:

1. Jak już stwierdzono1). Słowo Boże jest Bogiem w pełni; przyjmując więc ciało nie powiększyło swej mocy. Przeto, jeśli po Wcieleniu naprawiło naturę ludzką, mogło to uczynić również nie przyjmując ciała.

2. Zdawałoby się, że dla naprawy natury ludzkiej skażonej przez grzech potrzeba tylko tego, by człowiek za grzech wynagrodził. Bóg przecież nie może stawiać wymagań przekraczających ludzkie możliwości; a ponieważ chętniej lituje się niż karze, skoro czyni człowieka odpowiedzialnym za grzech, mógłby chyba również uznać wartość wynagradzającą czynu przeciwnego grzechowi. Wcielenie Słowa Bożego nie było więc konieczne dla naprawy rodzaju ludzkiego.

3. Do zbawienia człowieka przyczynia się przede wszystkim cześć Boga. Toteż powiedziano2): Jeśli jestem Panem, gdzież jest bojaźń moja? Jeśli Ojcem, gdzie jest moja cześć? Lecz przez to samo, że ludzie widzą Boga w Jego górującej nad wszystkim wzniosłości i niedostępności dla zmysłów, potęguje się Jego cześć. Toteż powiedziano3): Wywyższony nad wszystkie narody jest Pan, i nad niebiosa chwała Jego, a dalej4): Któż jako Pan Bóg nasz? Chodzi tu o cześć bożą. Wydaje się więc, że upodobnienie się Boga do nas przez przyjęcie ciała nie sprzyja zbawieniu ludzi.

A JEDNAK to, co chroni rodzaj ludzki przed zatraceniem, jest dla zbawienia ludzi konieczne. Tajemnica Wcielenia jest właśnie takim środkiem, powiedziano bowiem5): Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy, kto wierzy weń, nie zginął, ale miał żywot wieczny. Więc dla zbawienia ludzi Wcielenie Boga było konieczne.

WYKŁAD. Mówiąc, że coś jest konieczne dla osiągnięcia celu możemy mieć na myśli dwojakiego rodzaju konieczność. Po pierwsze konieczne jest to, bez czego dana rzecz nie może istnieć, jak pokarm jest konieczny dla utrzymania człowieka przy życiu. Konieczny w drugim znaczeniu jest ten środek, który umożliwia lepiej i w sposób bardziej odpowiedni osiągnięcie celu. W tym znaczeniu koń jest konieczny do podróży. Wcielenie Boga nie było konieczne w pierwszym znaczeniu, środka koniecznego dla naprawy natury ludzkiej, gdyż Bóg w swej nieograniczonej mocy rozporządzał wielu innymi środkami dla naprawy tej natury. Natomiast było ono konieczne w drugim znaczeniu. Dlatego Augustyn mówi6): „Nie zamierzamy dowodzić, że Bóg, którego mocy wszystko jednako podlega, nie rozporządzał innym sposobem, lecz że nie było Odpowiedniejszego sposobu dla uleczenia naszej nędzy.”

Można to rozważać pod kątem postępu człowieka w dobrem.

Po pierwsze — wcielenie daje wierze większą pewność; bo wierzy się słowom samego Boga. Toteż Augustyn mówi7): „Aby człowiek mógł bezpieczniej kroczyć ku prawdzie, sama Prawda, Syn Boży, kładzie podwaliny wiary”.

Po drugie — najskuteczniej budzi nadzieję. Augustyn mówi6), że „nie było rzeczy tak potrzebnej dla obudzenia w nas nadziei, jak dowód, że Bóg nas bardzo miłuje, a

czyż jest dowód bardziej oczywisty niż fakt, że Syn Boży zechciał stać się uczestnikiem naszej natury?”

Po trzecie — najmocniej rozpala miłość. „Cóż ważniejszego skłoniło Pana do przyjścia niż okazanie swej miłości ku nam” — mówi Augustyn8), a dalej dodaje: „Jeśli pokochać było trudno, nie ociągajmyż się przynajmniej z odwzajemnieniem się miłością za miłość.

Po czwarte — co do należytego postępowania, w którym sam Chrystus stał się nam wzorem. Augustyn mówi9): „Można było widzieć człowieka, ale nie należało go naśladować; należało naśladować Boga, ale nie można Go było widzieć. Więc Bóg stał się człowiekiem, by ukazać się człowiekowi i być przezeń widzianym i być dlań wzorem, na którym by polegał”.

Po piąte — daje pełny udział w Bóstwie, istotnym szczęściu człowieka i celu ludzkiego życia. Urzeczywistnia się on przez człowieczeństwo Chrystusa, gdyż, jak mówi Augustyn10): „Na to Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stawał się Bogiem”.

Wcielenie było potrzebne również do usunięcia zła:

Po pierwsze — uczy człowieka nie ulegać szatanowi l nie czcić sprawcy grzechu. Toteż Augustyn mówi11): „Skoro ludzka natura mogła tak połączyć się z Bogiem, iż stała się jedną z Nim Osobą, niech już się nie ważą te pyszne złe duchy wynosić ponad człowieka z powodu swej bezcielesności”.

Po drugie — przez uświadomienie nas o wielkiej godności natury ludzkiej Wcielenie powstrzymuje od brukania jej grzechem. Toteż Augustyn mówi12): „Objawiając się ludziom w prawdziwym człowieku Bóg pokazał nam, jak poczesne miejsce zajmuje ludzka natura wśród stworzeń”. A papież Leon mówi13): „Poznaj, chrześcijaninie, godność twoją, a stawszy się uczestnikiem boskiej natury nie wracaj do pierwotnej nędzy przez niecne postępowanie”.

Po trzecie — by usunąć ludzką zarozumiałość przez to że, jak mówi Augustyn11): „W Chrystusie-Człowieku powierzono nam łaskę bez żadnych uprzednich zasług”.

Po czwarte, jak stwierdza Augustyn11), — „tak wielka pokora Boga może ukrócić ludzką pychę, największą przeszkodę do zjednoczenia się z Bogiem, i może człowieka wyleczyć z niej”.

Po piąte — by wyswobodzić człowieka z niewoli. „Miało się to dokonać w ten sposób, iż sprawiedliwość Człowieka, Jezusa Chrystusa, odniosła zwycięstwo nad szatanem" (Augustyn)14). Dokonał tego Chrystus wynagradzając za nas. Jako tylko człowiek, nie mógł dać zadośćuczynienia za całą ludzkość, Bóg zaś nie był do tego zobowiązany. Toteż trzeba było, by Jezus Chrystus był Bogiem i człowiekiem. Przeto papież Leon mówi15): „Moc oblekła się w słabość, Majestat w pokorę, aby, jak tego wymagał nasz ratunek, jeden i ten sam Pośrednik między Bogiem a ludźmi mógł i umrzeć ze względu na jedno i zmartwychwstać dzięki drugiemu. Gdyby bowiem nie był On prawdziwym Bogiem, nie zaradziłby złu, gdyby nie był prawdziwym człowiekiem nie stałby się wzorem”.

Są jeszcze inne liczne korzyści wynikające z Wcielenia, a niedostępne dla ludzkiego pojęcia.

Ad 1. Podstawą tego rozumowania jest pierwsze znaczenie wyrazu „konieczny”, kiedy chodzi o taki środek, bez którego nie można osiągnąć celu.

Ad 2. Zadośćuczynienie można nazwać wystarczającym dwojako: po pierwsze,

doskonale wystarczające jest zadośćuczynienie wyrównujące popełnioną winę, daje ono bowiem pełne wyrównanie szkody wyrządzonej przez grzech. Zwykły człowiek nie mógł zadośćuczynić w ten sposób, grzech bowiem skaził całą ludzką naturę i ani dobro jednostki ani też większej liczby osób nie wystarczało do wyrównania szkody poniesionej przez tę naturę. Dobro to nie mogło być pełnym zadośćuczynieniem również i dlatego, że grzech, jako zniewaga wyrządzona Bogu, posiada pewną nieskończoność ze względu na nieskończoność Bożego Majestatu. Wielkość zniewagi bowiem mierzy się godnością znieważonego. Toteż zadośćuczynieniem współmiernym z winą może być tylko działanie wynagradzające o mocy nieskończonej, takie jak działanie Boga-Człowieka.

Po drugie, ludzkie zadośćuczynienie może być wystarczające niedoskonale, jeśli jest wprawdzie niewspółmierne do zniewagi, lecz przyjęte dzięki łaskawości tego, kto się nim zadowala. Zadośćuczynienie człowieka będącego tylko człowiekiem jest wystarczające w tym znaczeniu. A ponieważ wszystko, co niedoskonałe, jest uwarunkowane istnieniem jakiejś pełni stanowiącej jego pod-stawę, to i wszelkie zadośćuczynienie zwykłego człowieka czerpie swą skuteczność z zadośćuczynienia Chrystusa.

Ad 3. Bóg nie pomniejszył swojego Majestatu przez to, że przyjął ciało, nie doznała wlec uszczerbku podstawa czci bożej. Cześć ta rośnie w miarę lepszego poznania Boga. Zbliżając się ku nam przez przyjęcie ciała. Bóg raczej zachęcił nas do tego poznania.

Artykuł 3.

CZY BÓG STAŁBY SIĘ CZŁOWIEKIEM, GDYBY CZŁOWIEK NIE POPEŁNIŁ GRZECHU ?

Na pozór tak.

1. Jeśli bowiem trwa przyczyna, trwa również skutek. A za Augustynem1), prócz uwolnienia od grzechu, „należy wziąć pod uwagę wiele innych przyczyn Wcielenia Chrystusa, wymienionych poprzednio”2). Więc Bóg stałby się człowiekiem, nawet gdyby człowiek nie był zgrzeszył.

2. Wszechmoc boską cechuje to. Iż doprowadza do końca swoje dzieła, oraz to, że się objawia w Jakimś dziele nieskończenie wielkim. O żadnym zwykłym stworzeniu nie można powiedzieć, że jest dziełem nieskończenie wielkim, bo każde ma granice wyznaczone przez swoją Istotę. Nieskończenie wielkim przejawem wszechmocy boskiej jest, jak się zdaje, tylko dzieło Wcielenia, gdyż Bóg, stając się człowiekiem, łączy w jedno dwa byty nieskończenie różne. Widzimy w nim też najdoskonalsze uwieńczenie wszechrzeczy, gdyż człowiek, szczyt stworzenia, łączy się z Bogiem, Przyczyną pierwszą. Więc nawet gdyby człowiek nie zgrzeszył, Bóg stałby się człowiekiem.

3. Natura ludzka nie stała się bardziej zdolna do przyjęcia łaski na skutek grzechu. Skoro więc po upadku mogła przyjąć największą z łask, łaskę Zjednoczenia, mogłaby ją przyjąć także pozostając wolną od grzechu. Bóg zaś nie odmówiłby ludzkiej naturze tego dobra, które ona mogła przyjąć, wcieliłby się więc również, gdyby człowiek nie

był popełnił grzechu.

4. Przeznaczenie boże jest wieczne. O Chrystusie zaś powiedziano3), że przeznaczony został jako Syn Boży w mocy. Więc już przed grzechem Istniała konieczność Wcielenia Syna Bożego, bo wymagało tego spełnienie boskiego przeznaczenia.

5. Tajemnica Wcielenia, którą Apostoł nazywa wielką w Chrystusie i w Kościele4), została objawiona pierwszemu człowiekowi, jak wynika ze słów: To teraz kość z kości moich itd.5). Człowiek zaś, jak dowodzi Augustyn6), nie mógł przewidzieć swojego upadku dla tej samej przyczyny, co i anioł. Więc Bóg stałby się człowiekiem, choćby nawet człowiek nie był zgrzeszył.

A JEDNAK Augustyn komentując słowa7): Przyszedł bowiem Syn Człowieczy szukać i zbawiać to, co było zginęło, mówi8): „Gdyby człowiek nie zgrzeszył. Syn Człowieczy nie byłby przyszedł". Słowa zaś9): Chrystus przyszedł na ten świat zbawić grzeszników, zostały opatrzone glosą10): „Zbawienie grzeszników było jedyna racją przyjścia Chrystusa Pana. Usuń choroby, usuń rany, a lekarstwo stanie się zbędne".

WYKŁAD. (3) W tej sprawie są różne zdania. Jedni pisarze twierdzą, że Wcielenie Boga nie było uwarunkowane przez grzech człowieka, inni temu przeczą. Należy raczej przyjąć twierdzenie tych ostatnich. To bowiem co pochodzi od samej tylko woli Bożej a przerasta prawa natury stworzonej, możemy poznać jedynie w oparciu o Pismo św., które wolę tę objawia. Toteż skoro Pismo św. jako motyw Wcielenia podaje wszędzie grzech pierwszego człowieka, należałoby raczej twierdzić, że dzieło Wcielenia przeznaczył Bóg jako lekarstwo na grzech. Gdyby więc grzechu nie było, nie byłoby Wcielenia. Nie ograniczałoby to jednak potęgi boskiej, gdyż możliwość Wcielenia Boga Istniała także l w tym wypadku, gdyby grzechu nie było.

Ad 1. Wszystkie Inne motywy Wcielenia, przytoczone poprzednio określają je jako środek przeciwko grzechowi. Gdyby człowiek nie popełnił grzechu, napełniłby go Bóg światłem boskie) mądrości l umocnił w nim prawość świętości pierwotnej, tak by on mógł poznać wszystkie byty konieczne. Ponieważ jednak porzucając Boga człowiek ugrzązł w sprawach ciała, Bóg uznał za właściwe — przyjmując ciało — dać człowiekowi środek potrzebny do zbawienia przez to co cielesne. Toteż nawiązując do tekstu11): Słowo ciałem się stało, Augustyn mówi12): „Za-ślepiło clę ciało, Ciało cię leczy, Chrystus bowiem tak przyszedł, by skażenie ciała przez Ciało usunąć".

Ad 2. Nieskończoną moc bożą ujawnia sam rodzaj działania, polegający na wyprowadzeniu rzeczy z nicości. A wykończenie wszechświata wykazuje dostatecznie porządek przyrodzony, dzięki któremu wszystko zmierza do Boga, Jako do celu. Zjednoczenie zaś stworzenia z Bogiem w jedne] osobie przekracza granice doskonałości natury.

Ad 3. W ludzkiej naturze można stwierdzić dwojakiego rodzaju zdolność do przyjęcia czegoś. Jedna wynika z układu możliwości przyrodzonych. Zdolność tę Bóg zawsze realizuje, dając każdej rzeczy to, czego potrzeba stosownie do chłonności jej natury. Druga, polegająca na bezwarunkowej uległości stworzenia wobec Boga, zależy wyłącznie od nakazu Jego woli w danym momencie. Chodzi tu o tę ostatnią. Bóg nie zawsze Ją realizuje, w przeciwnym bowiem razie nie mógłby w świecie stworzonym uczynić nic poza tym, co uczynił. A takie przypuszczenie, jak już stwierdzono13), jest błędne.

Natomiast nic nie stoi na przeszkodzie do wzniesienia się ludzkiej natury po grzechu na wyższy szczebel. Bóg przecież dopuszcza zło, aby wyłonić stąd większe dobro. Toteż powiedzianol4): Tam gdzie obfitowało przestępstwo, łaska zlała się nadobficie. Dlatego poświęceniu paschału towarzyszą słowa: „Szczęśliwa wina, która zasłużyła na takiego i tak wielkiego Odkupiciela".

Ad 4. Przeznaczenie zakłada wiedzę o przyszłości. Bóg przeto, jak przeznacza kogoś do zbawienia, warunkując je wysłuchanymi modlitwami innych ludzi, tak też przeznaczył dzieło Wcielenia, by stało się lekarstwem na ludzki grzech.

Ad 5. Nie ma powodu, by ktoś, komu objawiono skutek, musiał otrzymać objawienie przyczyny. Mógł więc pierwszy człowiek otrzymać objawienie tajemnicy Wcielenia, choć nie wiedział zawczasu o swoim upadku, bo nie każdy poznaje skutek wraz z przyczyną.

Artykuł 4.

CZY WCIELENIE BOGA MIAŁO BYĆ ŚRODKIEM GŁÓWNIE PRZECIW GRZECHOM UCZYNKOWYM, A DOPIERO W DRUGIM RZĘDZIE PRZECIW GRZECHOWI PIERWORODNEMU ?

Na pozór tak.

1. Cięższy bowiem grzech stanowi większą przeszkodę do zbawienia, które jest celem Wcielenia. Grzech zaś uczynkowy jest cięższy od pierworodnego, który, jak stwierdza Augustyn1) zasługuje na karę najmniejszą. Głównym więc celem Wcielenia Chrystusa jest zgładzenie grzechów uczynkowych.

2. Jak stwierdzono poprzednio2), grzech pierworodny zasługuje tylko na karę potępienia, a nie na karę zmysłów. Chrystus zaś, aby dać zadośćuczynienie za grzechy, przyszedł ponieść na krzyżu karę zmysłów, nie karę potępienia, bo krzyż nie pozbawił go uszczęśliwiającego widzenia Boga. Głównym więc celem Jego przyjścia było raczej zgładzenie grzechu uczynkowego niż pierworodnego.

3. „Dobrodziejstwa, wyświadczone przez swego pana w ogóle wszystkim, wierny sługa uważa za dobra udzielone wyłącznie jemu". Stwierdza to Chryzostom3) w związku z następującymi słowami Pawła4): Umiłował mnie i siebie samego za mnie wydał, gdzie Paweł mówi jak gdyby tylko o sobie. Własne zaś nasze grzechy, to grzechy uczynkowe, bo grzech pierworodny jest grzechem ogólnym. Taką więc powinniśmy mleć miłość, iżbyśmy czuli, że Pan przyszedł głównie dla zgładzenia naszych grzechów uczynkowych.

A JEDNAK powiedziano5): Oto Baranek Boży, oto który gładzi grzech świata.

WYKŁAD. Chrystus na pewno przyszedł na ten świat nie tylko dla zgładzenia tego grzechu, który potomstwu został przekazany przez pierwszych rodziców, lecz także dla zgładzenia wszystkich grzechów późniejszych. Nie wynika stąd, że zostaną zgładzone wszystkie grzechy; przeszkadza temu ułomność ludzi, którzy nie poszli za Chrystusem, jak powiedziano w Ewangelii6): światłość przyszła na świat, a ludzie bardziej umiłowali ciemności niż światłość — ale to, co Chrystus dał, wystarczy na zgładzenie wszystkich grzechów. Toteż powiedziano7): Nie taki dar jak przestępstwo, sąd bowiem z jednego na potępienie, łaska zaś na usprawiedliwienie z wielu

występków.

Im większy zaś jest grzech, tym ważniejszy motyw przyjścia Chrystusa stanowi jego zgładzenie. Wyraz „większy” ma dwa znaczenia. Może być coś większe pod względem natężenia, na przykład większa jest biel o mocniejszym nasyceniu. Pod tym względem grzech uczynkowy jest większy od pierworodnego, gdyż, jak poprzednio stwierdzono8), więcej zależy od woli. Po drugie może być coś większe pod względem wymiarów, tak na przykład większa jest biel powierzchni o większych wymiarach. Grzech pierworodny, zatruwający cały rodzaj ludzki, w tym znaczeniu jest większy od każdego grzechu uczynkowego, obarczającego wyłącznie daną jednostkę. Z tego względu Chrystus przyszedł przede wszystkim dla zgładzenia grzechu pierworodnego, ponieważ, jak powiedziano w Etykach9): „Dobro społeczności jest bardziej boskie, niż dobro pojedynczego człowieka”.

Ad 1. Argument ten ma za punkt wyjścia wielkość w znaczeniu intensywności grzechu. Ad 2. W przyszłym rozrachunku kara zmysłów nie będzie stanowiła odpłaty za grzech pierworodny, lecz grzech ten jest źródłem dolegliwości odczuwanych w życiu obecnym, takich jak głód, pragnienie, śmierć itp. I dlatego, aby dać doskonałe zadośćuczynienie za grzech pierworodny, Chrystus chciał odczuwać ból fizyczny, by w sobie zniszczyć śmierć oraz inne dolegliwości.

Ad 3. Chryzostom wyjaśnia3), że Apostoł wypowiedział przytoczone słowa „bez zamiaru pomniejszania przeogromnych darów Chrystusa, napełniających cały okrąg ziemi, lecz chciał zamiast wszystkich oskarżyć tylko siebie. Bo i cóż z tego, że udzielił ich także innym, jeśli twój udział jest tak nieuszczuplony i pełny, jak gdyby nikt nic z niego nie dostał?” Obowiązek uświadomienia sobie otrzymanych dobrodziejstw Chrystusa nie powinien wykluczać świadomości, że otrzymali je także inni ludzie. Toteż nie wyklucza to faktu, że Chrystus przyszedł raczej dla zgładzenia grzechu całej natury niż grzechu pojedynczej osoby. Lecz w każdym człowieku ten grzech ogólny został poddany tak doskonałemu leczeniu, jak gdyby był leczony tylko w nim samym.

A nadto więź miłości sprawia, że całość udzieloną ogółowi każdy winien traktować jako swoją własną.

Artykuł 5.

CZY BYŁOBY WŁAŚCIWE DOKONANIE SIĘ WCIELENIA U KOLEBKI RODZAJU LUDZKIEGO ?

Na pozór tak, ponieważ

1. Źródłem Wcielenia jest nieskończona miłość boża stosownie do słów1): Bóg, który Jest bogaty w miłosierdzie, dla przeogromnej miłości swojej, którą nas umiłował, gdy byliśmy umarłymi przez grzechy, ożywił nas w Chrystusie. Miłość zaś nie zwleka z przyjściem przyjacielowi z pomocą w potrzebie. Powiedziano bowiem2): Nie mów przyjacielowi twemu: „Idź, a wróć się, a jutro ci dam”, gdy możesz zaraz dać. Więc Bóg nie powinien był odkładać dzieła Wcielenia, lecz przez swoje Wcielenie powinien był wesprzeć rodzaj ludzki zaraz, na początku.

2. Powiedziano3): Chrystus przyszedł na ten świat zbawić grzeszników. Gdyby zaś Bóg wcielił się od początku Istnienia rodzaju ludzkiego, byłoby więcej zbawionych, wielu bowiem w różnym czasie umarło w grzechu, nie znając Boga.

Więc bardziej stosowne byłoby Wcielenie Boga na początku Istnienia rodzaju ludzkiego.

3. W dziełach łaski jest ład nie mniejszy niż w dziełach natury. „Natura zaś rozpoczyna od rzeczy doskonałych”, jak pisze Boecjusz4). Więc i dzieło łaski powinno być doskonałe od początku. W dziele Wcielenia zaś widzimy pełnię łaski, według tego, co powiedziano5): Słowo ciałem się stało, i dalej: Pełne łaski i prawdy. Chrystus więc powinien był się wcielić na początku istnienia rodzaju ludzkiego.

A JEDNAK do słów6): Gdy przyszła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego uczynionego z niewiasty, odnosi się glosa, że: „pełność czasu, to moment uprzednio określony przez Boga Ojca na zesłanie Syna”. Bóg zaś wszystko określił swoją mądrością, wcielił się więc w czasie najwłaściwszym i nie byłoby stosowne Wcielenie Boga na początku Istnienia rodzaju ludzkiego.

WYKŁAD. Ponieważ dzieło Wcielenia ma na celu przede wszystkim naprawę natury ludzkiej przez zgładzenie grzechu, oczywiste jest, iż nie byłoby stosowne dokonanie się Wcielenia u kolebki rodzaju ludzkiego przed upadkiem człowieka. Lekarstwo bowiem daje się tylko chorym. Sam Pan mówi7): Nie potrzeba zdrowym lekarza, ale źle się mającym, bom nie przyszedł sprawiedliwych wzywać, ale grzesznych.

Nie byłoby też stosowne, gdyby Bóg się wcielił natychmiast po upadku człowieka. Po pierwsze ze względu na charakter grzechu wypływającego z pychy. Człowiek musiał osiągnąć wybawienie w taki sposób, aby przechodząc przez upokorzenie uznał potrzebę wybawcy. Przeto do słów8): Ogłoszony został przez aniołów za sprawą Pośrednika, glosa dodaje: „Było to zgodne ze wspaniałym planem bożym, że Syn Boży nie został posłany natychmiast po upadku człowieka. Bóg pozostawił bowiem człowieka najpierw jego wolnej woli, aby w oparciu o prawo naturalne spróbował swych sił przyrodzonych. Gdy to zawiodło, człowiek otrzymał Zakon. Ale choroba jeszcze bardziej się wzmogła tak, by człowiek poznawszy swą niemoc wzywał lekarza i szukał pomocy łaski”.

Po drugie, uporządkowany postęp w dobru polega na przechodzeniu od tego, co niedoskonałe, do doskonałości. Toteż Apostoł mówi9): Nie pierwej to, co duchowe, ale najpierw to, co zwierzęce, potem to, co duchowe. Pierwszy człowiek z ziemi — ziemski, drugi człowiek z nieba — niebieski.

Po trzecie: Nie pozwalała na to godność samego Słowa Wcielonego, gdyż, jak mówi glosa do słów10): Gdy przyszła pełność czasu, „im większy sędzia miał przyjść, tym dłuższy musiał być szereg poprzedzających go heroldów”.

Po czwarte: by wiary nie wyziębił zbyt wielki okres czasu. Bo przy końcu świata oziębnie miłość wielu11), a także powiedziano12): Gdy przyjdzie Syn Człowieczy, czy sądzisz, że znajdzie jeszcze wiarę na ziemi?

Ad 1. Miłość nie zwleka z niesieniem pomocy przyjacielowi, bierze jednak pod uwagę stan osób oraz okoliczności sprzyjające załatwieniu spraw. Gdyby lekarz zastosował dany środek na początku choroby, skutek byłby mniejszy albo środek mógłby więcej zaszkodzić niż pomóc. Dlatego i Pan nie od razu dał rodzajowi ludzkiemu lekarstwo w postaci Wcielenia, by człowiek nie wzgardził nim pod wpływem pychy, spowodowanej niewiedzą o swojej słabości.

Ad 2. W odpowiedzi na zarzut przytaczamy słowa Augustyna13), że „Chrystus chciał objawić się ludziom i głosić im swoją naukę w tym miejscu i czasie, w którym,

jak wiedział, spotka się ona z wiarą. Wiedział On bowiem, że kiedy Indziej wobec Jego nauk ludzie zajmą taką postawę, jaką zajęli, wprawdzie nie wszyscy, lecz liczni, współcześni Mu, ci, którzy nie chcieli weń wierzyć nawet wtedy, kiedy wskrzeszał zmarłych".

Ale tenże Augustyn prostuje tę odpowiedź mówiąc14): „Czyż możemy twierdzić, że mieszkańcy Tyru i Sydonu nie chcieliby uwierzyć, albo że nie uwierzyliby na widok takich cudów, skoro Pan sam oświadcza, że wobec tych znaków boskiej mocy czyniliby oni pokutę w wielkiej pokorze?"

„A zatem", cytując słowa Apostoła15): nie jest tego, co chce albo biegnie, ale litującego się Boga, dopowiada Augustyn w konkluzji16), „Pan widział zawczasu tych, którzy mieli uwierzyć będąc świadkami Jego cudów. Udziela pomocy tym, którym chce, nie innym, o których Inaczej postanowił w swoich ukrytych, ale sprawiedliwych wyrokach. Tak więc wierzmy bez wahania w miłosierdzie Jego nad tymi, którzy zostają uwolnieni, i w sprawiedliwość wobec tych, którzy podlegają karze".

Ad 3. (4) Doskonałość jednej rzeczy wyprzedza niedoskonałość innej co do czasu i góruje nad nią co do natury, musi bowiem przodować pod względem doskonałości to, co inne rzeczy udoskonala. Lecz w jednej i tej samej rzeczy niedoskonałość, choć jest czymś niższym od doskonałości, poprzedza ją w czasie. Tak oto przedwieczna doskonałość boża poprzedza niedoskonałość natury ludzkiej, po czym przychodzi pełna doskonałość tej natury osiągnięta w zjednoczeniu z Bogiem.

Artykuł 6.

CZY NALEŻAŁO ODŁOŻYĆ DZIEŁO WCIELENIA AŻ KU KOŃCOWI ŚWIATA ?

Na pozór tak.

1. Powiedziano bowiem w Psalmie1): Starość moja obfitym miłosierdziem cieszyć się będzie, w dniach ostatnich, jak mówi glosa. Moment zaś Wcielenia jest czasem miłosierdzia w najwyższym stopniu, zgodnie ze słowami Psalmu2): Bo przyszedł czas zmiłować się nad nim. Wcielenie więc należało przesunąć aż ku końcowi świata.

2. Jak stwierdzono wyżej, doskonałość w jednej i tej samej rzeczy występuje po niedoskonałości, więc to, co najdoskonalsze, powinno być przy końcu czasów. Ludzka natura zaś osiąga szczyt doskonałości w zjednoczeniu ze Słowem, bo jak mówi Apostoł3): Spodobało się Bogu, aby w Chrystusie mieszkała wszelka zupełność Bóstwa. Wcielenie należało więc przenieść ku końcowi świata.

3. Tam, gdzie dla dokonania czegoś wystarczy jedna rzecz, zbędne są dwie. Dla zbawienia natury ludzkiej mogłoby wystarczyć jedno przyjście Chrystusa — to, które nastąpi przy końcu świata. Więc nie potrzebował On przedtem przychodzić przez Wcielenie. Przeto Wcielenie należało odłożyć aż na koniec świata.

A JEDNAK powiedziano4): W pośrodku lat oznajmisz. Więc tajemnicy Wcielenia. przez którą Chrystus dał się poznać światu, nie należało odkładać aż ku końcowi świata.

WYKŁAD. Ani początek świata, ani jego koniec nie był momentem odpowiednim dla dokonania bożego Wcielenia.

Wskazuje na to przede wszystkim fakt zjednoczenia natury boskiej z naturą ludzką. Bo, jak stwierdzono wyżej5), doskonałość wzięta w pewien sposób, w kolejności czasowej jest poprzedzona niedoskonałością. Jako rezultat procesu doskonalenia się, doskonałość występuje po niedoskonałości, lecz tam, gdzie jest przyczyną sprawczą tego procesu, występuje przed nią. W dziele Wcielenia oba momenty się zbiegły. Natura ludzka bowiem osiągnęła szczyt doskonałości w samym Wcieleniu, nie byłoby więc stosowne dokonanie się Wcielenia u kolebki rodzaju ludzkiego. Samo zaś Słowo Wcielone, zgodnie z tekstem6): Z pełności Jego wszyscyśmy wzięli, jest sprawcą doskonałości człowieka i dlatego dzieła Wcielenia nie należało odkładać aż do końca świata. Natomiast pełnia chwały, do której Słowo Wcielone ma doprowadzić ludzką naturę, zostanie osiągnięta przy końcu świata.

Po drugie — wskazuje na to skutek Wcielenia: zbawienie ludzi. W dziele, „de Quest. Nov. et Vet. Test." powiedziano7): „W jakim czasie i w jakiej mierze ma okazać miłosierdzie dawca, zależy to od jego woli. Otóż Chrystus przyszedł w takim momencie, o którym wiedział, że ludzie potrzebują pomocy, i że przyjmą ją z wdzięcznością, jako dobrodziejstwo. Gdy pod wpływem duchowego marazmu zaczęła wśród ludzi zanikać znajomość Boga i skarlały obyczaje. Bóg wybrał Abrahama, aby przez niego dać nowe poznanie Boga i obyczaje odnowić. Kiedy zaś zaczęto zaniedbywać cześć Boga, dał On przez Mojżesza Prawo pisane. Ponieważ poganie wzgardzili Prawem, nie chcąc mu się poddać, ci zaś, co je przyjęli, nie przestrzegali go. Pan poruszony miłosierdziem posłał swego Syna, aby On, po udzieleniu wszystkim ludziom odpuszczenia grzechów złożył usprawiedliwionych w darze Bogu Ojcu". Otóż gdyby ta pomoc została odłożona aż do końca świata, z powierzchni ziemi zniknęłoby zupełnie: poznanie Boga, cześć dla Niego i dobre obyczaje.

Po trzecie — wskazuje na to fakt, iż nie sprzyjałoby Wcielenie, dokonane na początku albo przy końcu świata, objawieniu mocy bożej, której ludzie zawdzięczają zbawienie. Zbawienie to dokonało się w sposób wieloraki, nie tylko przez wiarę u tych, którzy oczekiwali na przyjście Chrystusa, lecz także u współczesnych Mu i u potomnych.

Ad 1. (5) Słowa glosy wskazują na miłosierdzie, polegające na wprowadzeniu do wiecznej chwały. Odnosząc je do miłosierdzia okazanego rodzajowi ludzkiemu przez Wcielenie Chrystusa musimy pamiętać o słowach Augustyna8), że czas Wcielenia można porównać z okresem młodości rodu ludzkiego „ze względu na zapał i żarliwość wiary czynnej przez miłość", a ze starością, czyli ze schyłkiem żyda „ze względu na moment w dziejach, bo Chrystus przyszedł w szóstym okresie" istnienia świata. A „chociaż ciało nie może być jednocześnie młode i stare, dusza może być zarazem młoda — gorliwością i stara — powagą". Przeto raz mówi Augustyn9), że Boski Nauczyciel, który miał ukształtować nowe obyczaje ludzkości służąc jako wzór do naśladowania musiał przyjść w okresie jej młodości, to znowu innym razem mówi10), że Chrystus przyszedł do ludzi w szóstym okresie rodzaju ludzkiego, czyli poniekąd u jego schyłku.

Ad 2. Jak już stwierdzono, należy patrzeć na dzieło Wcielenia nie tylko jako na kres procesu doskonalenia się, lecz również jako na źródło doskonałości w naturze ludzkiej.

Ad 3. Jak mówi Chryzostom11) w związku ze słowami: Nie posłał Bóg Syna swego na świat, aby sądził świat12), „są dwa przyjścia Chrystusa: pierwsze — na

odpuszczenie grzechów, drugie — na sąd. Gdyby nie było pierwszego, zginęliby wszyscy i nie osiągnęliby chwały bożej, wszyscy bowiem zgrzeszyli". Jasne jest przeto, że nie należało odraczać przybycia miłosierdzia aż do końca świata.

ZAGADNIENIE 2.
SPOSÓB ZJEDNOCZENIA SŁOWA WCIELONEGO PRZY SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIU ISTOTY ZJEDNOCZENIA. (6)

W dalszym ciągu należy rozpatrzyć sposób zjednoczenia w Słowie Wcielonym mając na względzie:

1. Samo zjednoczenie,
2. Osobę przyjmującą.
3. Naturę przyjętą.

Pierwszy temat ujmiemy w dwunastu pytaniach:

1. Czy zjednoczenie Słowa wcielonego dokonało się w naturze?
2. Czy w osobie?
3. W hipostazie, czyli osobniku?
4. Czy hipostaza lub osoba Chrystusa po Wcieleniu jest złożona?
5. Czy w Chrystusie dokonało się jakieś zjednoczenie duszy z ciałem?
6. Czy między ludzką naturą a Słowem był związek przypadłościowy?
7. Czy dane zjednoczenie jest czymś stworzonym?
8. Czy jest jednoznaczne z przyjęciem?
9. Czy jest ono zjednoczeniem najściślejszym?
10. Czy zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie dokonało się przez łaskę?
11. Czy poprzedziły je jakieś zasługi?
12. Czy łaska w Chrystusie-Człowieku była czymś przyrodzonym?

Artykuł 1.

CZY SŁOWO WCIELONE ZJEDNOCZYŁO SIĘ W NATURZE ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Cyryl, jak to przytoczono w aktach soboru Chalcedońskiegol): „Nie należy rozumieć, że są dwie natury, lecz że jest jedna natura wcielona Słowa Bożego". To zaś jest możliwe tylko przy zjednoczeniu dokonanym w naturze. Więc zjednoczenie Słowa Wcielonego dokonało się w naturze.

2. Atanazy mówi2): „Podobnie jak dusza rozumna łączy się z ciałem tworząc jedną naturę ludzką, tak Bóg łączy się z człowiekiem tworząc jakąś jedną naturę". Zjednoczenie dokonało się więc w naturze.

3. Wymiana nazw między dwiema naturami może zachodzić tylko wtedy, gdy one w pewien sposób przekształciły się jedna w drugą. W Chrystusie zaś dokonywa się wymiana nazw między naturą boską i ludzką, mówi bowiem Cyryl3) o „wcielonej"

naturze boskiej, a Grzegorz z Nazjanzu4), jak podaje Damasceńczyk5), mówi o „przebóstwionej” naturze ludzkiej. Z dwóch więc natur, jak się wydaje, powstała jedna.

A JEDNAK czytamy w orzeczeniu soboru Chalcedońsklego6): Wyznajemy, że należy uznać jednorodzonego Syna Bożego w dniach ostatnich bez pomieszania, bez zmiany, bez dzielenia i bez rozdzielania natur, bez zacierania różnic między nimi z powodu zjednoczenia ich. Więc nie w naturze dokonało się zjednoczenie.

WYKŁAD. By naświetlić zagadnienie, trzeba uświadomić sobie, co to jest natura. Wyraz „natura” pochodzi, jak wiadomo, od (łacińskiego) „naści”, toteż pierwotnie oznacza rozmnażanie się żywych istot, czyli rodzenie się, bądź rozmnożenie. Następnie termin ten zastosowano na oznaczenie zasady rozmnażania się. A ponieważ zasada rozmnażania się u istot żyjących jest czymś wewnętrznym, terminu natura zaczęto używać na oznaczenie w ogóle wewnętrznej zasady ruchu, zgodnie ze słowami Filozofa7), iż „natura jest zasadą ruchu w tym, w czym jest istotnie a nie przypadłościowo.”

Tą zasadą jest bądź forma bądź materia. (7) Dlatego naturą nazywamy niekiedy formę, a niekiedy materię. A ponieważ w tym, co zostaje zrodzone, naturalne rozmnażanie się ma na celu „Istotę gatunku określoną przez definicję”, tego rodzaju istota gatunku również nosi nazwę natury. Tak naturę określa Boecjusz8), mówiąc, że „natura jest różnicą gatunkową, która tworzy formę jakiejś rzeczy”, tj. określa gatunek. Tu przeto używamy wyrazu natura na oznaczenie Istoty lub tego, czym coś jest, czyli tego, co stanowi o odrębności gatunku.

Jeżeli wyraz natura bierzemy w tym znaczeniu, zjednoczenie Słowa Wcielonego nie mogło się dokonać w naturze. Trzy są bowiem sposoby, w jaki z dwu lub wielu rzeczy tworzy się jedna. Pierwszy, jeśli powstaje ona z dwu bytów doskonale całkowitych nie tracących swej zupełności w połączeniu. W tym wypadku formą zjednoczenia może być tylko zbiór, porządek lub kształt. Podobnie z licznych kamieni nagromadzonych bezładnie powstaje stos, a z kamieni i drzewa ułożonych według pewnego porządku i tworzących kształt powstaje dom. Niektórzy pisarze twierdzą, że omawiane tu zjednoczenie dokonało się w powyższy sposób, mianowicie: drogą bądź bezładnego połączenia, bądź też uporządkowanego układu.

Ale to jest niemożliwe. Po pierwsze, zbiór, porządek lub kształt nie jest formą substancjalną, lecz przypadłościową. (8) Wynikałoby więc z powyższego, że zjednoczenie we Wcieleniu jest przypadłościowe, a nie zasadnicza. Ta hipoteza zostanie obalona w późniejszych rozważaniach9). Po drugie, z takich składników nie powstaje jedność zasadnicza, lecz tylko jedność pod pewnym względem, bo wielość składników pozostaje. Po trzecie, formą tutaj nie jest natura, lecz raczej sztuka, np. forma domu. W taki sposób nie powstałaby w Chrystusie jedna natura jak chcą tego wspomniani pisarze.

W inny sposób powstaje coś z substancji zupełnych, (9) zmieniających się przy tym. W ten sposób z pierwiastków chemicznych powstaje związek. Niektórzy pisarze twierdzą, że zjednoczenie we Wcieleniu powstało drogą takiej właśnie syntezy.

Lecz to nie jest możliwe. Bo po pierwsze — Natura boska, jak już stwierdzono10), jest najzupełniej niezmienna. Jako niezniszczalna, nie może stać się czymś innym, ani też nie może powstać z czegoś innego, jako nie mogąca się zrodzić. Po drugie, związek nie należy do tego samego gatunku (10), co jego składniki. Między ciałem a

pierwiastkami, z których się ono składa, jest różnica istotna. Chrystus wobec tego nie byłby tej samej natury ani co Ojciec, ani co matka. Po trzecie, zbyt wielka różnica między składnikami uniemożliwia syntezę. Przy połączeniu bowiem składników ginie postać jednego z nich, tak jak kropla wody ginie przy wpuszczeniu jej do miary wina. Zgodnie z powyższym, skoro boska natura nieskończenie przewyższa ludzką, nie może z nich powstać synteza, mogłaby pozostać jedynie sama natura boska. Wreszcie w trzeci sposób powstaje coś z substancji nie zmieniających się przy połączeniu, lecz niezupełnych, tak jak z duszy i ciała powstaje człowiek, a także z różnych członków — ciało.*) (*/ wyraz „ciało" dodał tłumacz opierając się na wydaniu Sumy z 1698 r.

Lecz przy tajemnicy Wcielenia nie może być mowy o tym sposobie. Po pierwsze, każda z dwóch. natur, mianowicie: natura boska i natura ludzka, jest w swoim rodzaju zupełną. Po drugie, natury te nie mogą łączyć się ze sobą tak, jak się łączą ze sobą rozciągłe części składowe, tworzące całość, lub jak członki składające się na ciało, gdyż natura boska jest niematerialna. Nie mogą się one również łączyć na modłę formy i materii (7), ponieważ natura boska nie może być formą czegokolwiek, zwłaszcza formą cielesną. Ponadto gatunek (10) utworzony przez takie połączenie obejmowałby liczne jednostki l w ten sposób byliby liczni Chrystusowie. Po trzecie, Chrystus nie byłby ani człowiekiem ani Bogiem, ponieważ dodanie różnicy gatunkowej zmienia gatunek, podobnie jak dodanie jednostki zmienia liczbę (Arystoteles)11).

Ad 1. Na temat słów Cyryla V sobór powszechny wydał następujące orzeczenie12): „Gdyby ktoś głosząc jedną naturę wcieloną Słowa Bożego nie pojmował tego zgodnie z nauką Ojców (11) tak, że natura boska i natura ludzka połączyły się ze sobą w zjednoczeniu hipostatycznym (12), lecz opierając się na cytowanych słowach usiłował twierdzić, że bóstwo i ciało Chrystusa stanowią jedną naturę bądź jedną substancję, AS." (13). A więc przytoczone słowa nie znaczą tego, że we Wcieleniu z dwóch natur powstała jedna, lecz że jedna natura Słowa Bożego połączyła się z ciałem w Osobie.

Ad 2. Dusza i ciało w każdym z nas tworzą jedność dwojaką: jedność natury i jedność osoby. Tworzą jedność natury jako jej części składowe. Dusza nadaje ciału pełny, określony byt, tworząc wraz z nim jedną naturę, tak jak akt z potencją (14) lub forma z materią. Pod tym względem nie może być podobieństwa, bo natura boska, jak dowiedziono13), nie może być formą ciała. Dusza l ciało tworzą też jedność osoby, gdyż razem stanowią one podmiot jakiegoś bytu samoistnego (15). A pod tym względem jest podobieństwo z tajemnicą Wcielenia, jeden bowiem Chrystus bytuje samoistnie w naturze boskiej i ludzkiej.

Ad 3. Jak mówi Damasceńczyk, nazywanie boskiej natury naturą wcieloną wynika z jej osobowego zjednoczenia z ciałem i nie oznacza przemiany w naturę ciała. Podobnie też mówi się o ciele „przebóstwionym", jak stwierdza tenże pisarz, nie z powodu jego przemiany, lecz ze względu na zjednoczenie ze Słowem, przy zachowaniu właściwości ciała. Mówiąc o ciele przebóstwionym mamy więc na myśli, iż stało się ono ciałem Słowa Bożego, a nie to, że stało się Bogiem.

Artykuł 2.

CZY ZJEDNOCZENIE SŁOWA WCIELONEGO DOKONAŁO SIĘ W OSOBIE ?

Na pozór nie.

1. Jak bowiem zostało stwierdzone1), osoba nie różni się w Bogu od natury. Skoro więc nie ma zjednoczenia w naturze, wnioskujemy, że nie dokonało się ono i w osobie.

2. Posiadanie przez naturę własnej osobowości stanowi o szlachetności natury, jak wyżej stwierdzono2). W Chrystusie zaś natura ludzka nie jest mniej szlachetna od naszej. Skoro więc natura ludzka w nas ma własną osobowość, tym bardziej musiała ją mleć w Chrystusie.

3. Jak twierdzi Boecjusz3), „Osoba jest to substancja jednostkowa natury rozumnej". Skoro zaś natura powszechna nie jest samoistna, Istnieje tylko jako przedmiot rozważań (Damasceńczyk)4), Słowo Boże przyjęło ludzką naturę jednostkową. Natura ta więc posiada własną osobowość, i, jak widzimy, zjednoczenie nie dokonało się w osobie.

A JEDNAK czytamy w aktach soboru Chalcedońskiego5): „Wyznajemy jednego i tego samego jednorodzonego Syna, Pana naszego, Jezusa Chrystusa, nie podzielonego ani nie rozdzielonego pomiędzy dwie osoby". Przeto zjednoczenie Słowa dokonało się w osobie.

WYKŁAD. Znaczenie wyrazów „osoba" i „natura" jest różne. Natura bowiem oznacza „Istotę gatunku określoną przez definicję"6). Gdybyśmy w osobie nie mogli odnaleźć nic poza tym, co charakteryzuje gatunek, nie byłoby konieczne odróżnianie natury od konkretnego osobnika, czyli od jednostki bytującej samoistnie w danej naturze, byłaby ona bowiem identyczna ze swoją naturą. Wszakże prócz tego, co należy do Istoty gatunku, niejednokrotnie spotykamy w rzeczach samoistnych inne składniki, mianowicie przypadłości oraz czynniki ujednostkowienia. Widzimy to przede wszystkim w bytach złożonych z materii i formy. Między naturą a konkretnym osobnikiem istnieje w nich także różnica realna. Nie polega ona na całkowitym oddzieleniu natury od podmiotu czynności, lecz na tym, że oprócz samej natury gatunku jest w osobniku coś, co dla danego gatunku nie jest istotne. Określamy więc osobnika jako pewną całość, w skład które) wchodzi natura, jako część istotna i doskonaląca go. Dlatego to w bytach złożonych z materii i formy nie orzeka się natury o osobniku, nie mówimy bowiem, że ten oto człowiek jest swoim człowieczeństwem. Jeżeli zaś w jakimś bycie nie ma niczego poza cechami istotnymi danego gatunku lub natury, tak łąk jest w Bogu, to wówczas między osobnikiem a naturą nie ma różnicy rzeczowej, a może być tylko myślna. Ta sama rzecz bowiem ujęta pod kątem istoty nazywa się naturą, a pod kątem samoistności — osobnikiem. To, co tu powiedziano o osobniku, należy u istot rozumnych odnieść do osoby, gdyż osoba, zgodnie z definicją Boecjusza3), to nic innego, tylko „substancja jednostkowa natury rozumnej".

Wszystko więc, co jest w jakiejś osobie — zarówno to, co należy, jak i to, co nie należy do natury — łączy się z nią w osobie. Gdyby przeto natura ludzka nie była zjednoczona ze Słowem Bożym w osobie, nie łączyłaby się z Nim wcale. Zanikłaby wówczas całkowicie wiara we Wcielenie, to zaś z kolei pociągnęłoby za sobą

podkopanie całej wiary chrześcijańskiej. Skoro więc Słowo posiada zjednoczoną ze sobą naturę ludzką, która jednak nie należy do jego natury boskiej, zjednoczenie dokonało się nie w naturze, lecz w Osobie Słowa.

Ad 1. Chociaż w Bogu natura nie różni się rzeczowo od osoby, różne jest jednak znaczenie tych terminów, jak to poprzednio zostało stwierdzone, gdyż przez termin „osoba" akcentujemy samoistność. Skoro zaś zjednoczenie ludzkiej natury ze Słowem dokonuje się w ten sposób, że Słowo bytuje w niej samoistnie, przy czym natura Słowa nie doznaje żadnego przyrostu ani się nie zmienia w nic innego, zjednoczenie to dokonało się w Osobie, nie w naturze.

Ad 2. Miarą nierozłącznego związku między szlachetnością i doskonałością jakiegoś bytu a jego osobowością jest szlachetność i doskonałość samoistności, określanej właśnie terminem „osoba". Szlachetniejsze zaś jest istnienie w kimś godniejszym od siebie niż samoistne bytowanie w sobie (16). I dlatego natura ludzka jest szlachetniejsza w Chrystusie niż w nas. Bytując samoistnie w nas ma ona osobowość własną, w Chrystusie zaś ma istnienie w Osobie Słowa. Podobnie o szlachetności jakiejś formy świadczy fakt, że jest ona formą szczytową gatunku. A jednak nad zmysłowością u zwierząt, w których stanowi formę szczytową gatunku, góruje szlachetnością sfera zmysłowa u człowieka, tu bowiem łączy się z formą szczytową szlachetniejszą.

Ad 3. „Słowo Boże" — jak twierdzi Damasceńczyk4) — „przybrało sobie naturę ludzką wziętą nie w ogólności, lecz w najmniejszym niepodzielnym konkrecie", czyli w jednostce. W przeciwnym razie każdy człowiek, tak jak Chrystus, musiałby być Słowem Bożym.

Wiadomo jednak, że nie każdy konkret, należący do rodzaju substancji, jest osobą, nawet jeśli się zalicza do natury rozumnej. Jest nią tylko ten, który bytuje samoistnie, nie jest zaś ten, który istnieje w kimś doskonalszym. Przeto ręka Sokratesa, chociaż jest konkretem, nie jest jednak osobą, bo nie bytuje samoistnie, lecz istnieje w bycie doskonalszym, stanowiąc jego składnik. Wskazuje na to również określenie osoby, jako substancji jednostkowej. Ręka bowiem nie jest substancją zupełną, lecz częścią substancji. Otóż choć natura ludzka jest tu pewnym konkretem należącym do rodzaju substancji, nie posiada jednak własnej osobowości, ponieważ nie istnieje jako taka oddzielnie, lecz w kimś doskonalszym, a mianowicie w Osobie Słowa Bożego. Przeto zjednoczenie dokonało się w Osobie.

Artykuł 3.

CZY ZJEDNOCZENIE SŁOWA WCIELONEGO DOKONAŁO SIĘ W HIPOSTAZIE, CZYLI OSOBNIKU? (17)

Na pozór nie.

1. Augustyn bowiem mówi1): „Obie substancje, boska i ludzka, są jednym Synem Bożym, lecz różnią się między sobą, gdyż jedna jest Słowem, a druga — człowiekiem". Papież Leon zaś mówi2), że „jedna z nich olśniewa cudami, a druga podlega zniewagom". Lecz różne substancje stanowią o różnicy osobników. Zjednoczenie więc Słowa Wcielonego nie dokonało się w osobniku.

2. Hipostaza, według Boecjusza3), to nic innego, jak substancja szczegółowa.

Jasne zaś jest, że w Chrystusie prócz hipostazy Słowa są inne substancje szczegółowe, mianowicie: ciało i dusza oraz złożona z nich całość. Jest więc w Nim inna hipostaza oprócz hipostazy Słowa Bożego.

3. Hipostaza Słowa, jak wynika z poprzednich wywodów4), nie mieści się w żadnym rodzaju ani gatunku. Chrystus zaś należy do rodzaju ludzkiego, ponieważ stał się człowiekiem, „Wyniesiony w zaświatach ponad wszelką naturę, stał się w naturze naszej" (Dionizy5).) A nie należałby do rodzaju ludzkiego, gdyby nie był jakąś hipostazą gatunku „człowiek". W Chrystusie więc prócz hipostazy Słowa Bożego jest inna hipostazą. Tą drogą dochodzimy do poprzedniego wniosku.

A JEDNAK przeciwstawiają się temu słowa Damasceńczyka6): „W Panu naszym, Jezusie Chrystusie, uznajemy dwie natury, jedną zaś hipostazę".

WYKŁAD (18). Niektórzy teologowie, nie rozumiejąc związku między hipostazą a osobą, godzą się wprawdzie na istnienie w Chrystusie jednej tylko osoby, twierdzą jednak, że jest w Nim hipostazą Boga i różna od niej hipostazą człowieka tak, jak gdyby zjednoczenie dokonało się w osobie, lecz nie w hipostazie. W trojaki sposób występuje na jaw mylność powyższego twierdzenia. Po pierwsze — osoba to nic innego, jak hipostazą o określonej naturze, mianowicie: naturze rozumnej. Wynika to ze słów Boecjusza7), że „osoba jest substancją jednostkową natury rozumnej". Przypisywać więc ludzkiej naturze Chrystusa własną hipostazę, to znaczy przypisywać jej własną osobowość. Rozumiejąc to Ojcowie, zgromadzeni na V soborze powszechnym w Konstantynopolu, potępili obie tezy w następującym orzeczeniu8): „Gdyby ktoś usiłował wprowadzić do tajemnicy Chrystusa dwie hipostazy albo dwie osoby, AS. Przy Wcieleniu bowiem jednej z osób Trójcy Przenajświętszej, Boga Słowa, nie powiększyła się w Niej ilość osób, ani też nie przybyło żadne samoistnienie". „Samoistnienie" zaś to tyle co rzecz bytująca samoistnie, a bytowanie samoistne, jak wynika z wywodów Boecjusza3), jest właściwością hipostazy.

Po drugie — przy założeniu, że osoba jest czymś więcej niż hipostazą, i że zjednoczenie może się dokonać w tym, co jest w osobie, a czego nie ma w hipostazie, to „coś" może być tylko właściwością związaną z dostojeństwem. W ten sposób niektórzy teologowie9) określali osobę jako „hipostazę wyróżniającą się dostojeństwem". Gdyby zjednoczenie dokonało się w osobie, a nie w hipostazie, wynikałoby stąd, że podstawą zjednoczenia jest tylko jakieś dostojeństwo. Twierdzenie takie właśnie było przedmiotem potępienia sformułowanego przez Cyryla a zatwierdzonego przez sobór Efezki10) w następujących słowach:

„Gdyby ktoś w jednym Chrystusie rozdzielał hipostazy po ich zjednoczeniu, łącząc je tylko więzią dostojeństwa, wpływu lub potęgi, zamiast przyjąć raczej połączenie we współbytowaniu, AS".

Po trzecie — Czyny, właściwości natury oraz jej istotowe składniki (19) wzięte konkretnie przypisujemy wyłącznie osobnikowi. Powiadamy bowiem, że ten oto człowiek myśli, posiada zdolność do śmiechu, jest istotą zmysłowo-rozumną. I na tej zasadzie stwierdzamy, że ten oto człowiek jest hipostazą (z greckiego = podstawa), stanowi bowiem konkretne podłoże wszystkiego co ludzkie i podmiot odnośnych orzekań. Gdyby w Chrystusie była jakaś inna hipostazą prócz hipostazy Słowa, wynikałoby stąd, że to co w Nim ludzkie, mianowicie: że się narodził z Dziewicy, że został ukrzyżowany, umęczony, i złożony do grobu, jest prawdziwe w odniesieniu do kogoś innego niż Słowo. Także i to twierdzenie zostało potępione w następującym

orzeczeniu soboru Efezkiego:

„Gdyby ktoś dzielił pomiędzy dwie osoby lub hipostazy wyrażenia użyte przez świętych bądź przez samego Chrystusa a odnoszące się do Niego samego oraz zapisane w pismach ewangelistów i apostołów, gdyby dzielił je tak, że niektóre spośród nich stosował jak gdyby do człowieka przedstawianego w sposób szczególny, z pominięciem Słowa z Boga, inne zaś, jako godne Boga, przypisywał jedynie Słowu z Boga Ojca, AS."

Tak więc występuje na jaw heretyckość twierdzenia potępionego od dawna, że w Chrystusie są dwie hipostazy lub dwa osobniki, bądź też, że zjednoczenie nie dokonało się w hipostazie lub osobniku. Czytamy przeto w aktach tegoż soboru: „Gdyby ktoś. nie wyznawał, że Słowo z Boga jest hipostatycznie połączone z ciałem, i że wraz ze swym ciałem jest jednym Chrystusem, tymże Bogiem i Człowiekiem zarazem, AS".

Ad 1. Jak różnica przypadłościowa powoduje odmienność, tak różnica istotowa powoduje różność. Jasne zaś jest, że odmienność wynikająca z różnicy przypadłościowej w świecie stworzeń może dotyczyć tej samej hipostazy lub osobnika, różne bowiem przypadłości mogą mieć to samo podłoże. Nie zdarza się natomiast, by w świecie tym ta sama jednostka mogła bytować samoistnie w różnych naturach bądź jestestwach. Jak odmienność nie dowodzi u stworzeń różności osobników, jest tylko przejawem różnych form przypadłościowych, analogicznie różność nie oznacza w Chrystusie odrębności osobników czyli hipostaz, a jedynie różnicę natur. Toteż Grzegorz z Nazjanzu mówi11): „Różne jest to, z czego powstał Zbawiciel, różne — powiadam — nie różni, jak w Trójcy Przenajświętszej. Tam bowiem, by nie mieszać Samoistnień, mówimy o różnych Osobach, nie rzeczach". (20)

Ad 2. Substancja szczegółowa nie zawsze nosi nazwę hipostazy, lecz tylko wtedy, kiedy stanowi wykończoną całość. Nie nazywamy jej hipostazą, jeśli wchodzi w skład jakiejś wyższej całości, jak np. ręka lub noga. Podobnie natura ludzka w Chrystusie, chociaż jest substancją szczegółową, nie może być nazywana hipostazą, czyli osobnikiem, wchodzi bowiem w skład pewnego rodzaju całości wykończonej, mianowicie należy do Chrystusa, jako Boga-Człowieka. Ową Pełnię, w skład której wchodzi natura ludzka Chrystusa, określamy jako hipostazę, czyli osobnika.

Ad 3; Także i w świecie stworzonym o przynależności poszczególnej rzeczy do jakiegoś rodzaju lub gatunku decyduje natura tej rzeczy, określona przez jej formę (21), nie zaś to, co stanowi o jej odrębności jednostkowej; bo podstawą ujednostkowienia w rzeczach złożonych z materii i formy jest raczej materia. Toteż trzeba powiedzieć, że Chrystus należy do rodzaju ludzkiego nie przez wzgląd na hipostazę, lecz na przybraną naturę.

Artykuł 4.

CZY OSOBA CHRYSTUSA JEST ZŁOŻONA ?

Na pozór nie.

1. Osobą Chrystusa bowiem, jak wynika z poprzednich wywodów1), jest osoba czyli hipostaza Słowa. W Słowie zaś, jak mówiliśmy2), osoba nie jest czymś innym

niż natura. A ponieważ natura Słowa, jak już dowiedziono3), jest niezłożona, osoba Chrystusa nie może być złożona.

2. Wydaje się, że każda rzecz złożona składa się chyba z części. A przecież jest niemożliwe, żeby natura boska stanowiła część czegoś, bo każda część jest czymś niezupełnym. Niemożliwe więc jest, by osoba Chrystusa składała się z dwóch natur. (22)

3. To, co złożone, należy — jak się zdaje — do tego samego rodzaju co składniki. Z brył można złożyć tylko bryłę. Więc jeśli w Chrystusie jest coś złożonego z dwóch natur, to coś będzie w rezultacie nie osobą, lecz naturą. Wobec tego zjednoczenie w Chrystusie dokonałoby się w naturze. Przeczyłoby to wywodom poprzednim4).

A JEDNAK Damasceńczyk mówi5): „W Panu Jezusie Chrystusie uznajemy dwie natury, lecz jedną osobę, złożoną z nich obu".

WYKŁAD. Rozpatrując osobę, czyli hipostazę Chrystusa możemy uwzględnić dwa aspekty. Po pierwsze, możemy rozważać osobę jako taką. Nie może być tu żadnej złożoności, podobnie jak i w naturze Słowa. Po drugie, możemy wziąć pod rozwagę to, że osoba, czyli hipostaza jest bytem samoistnym w jakiejś naturze. Osoba Chrystusa bytuje samoistnie w dwóch naturach. Jest ona wprawdzie jednym bytem samoistnym, ale dwojaki jest sposób bytowania. Mówimy przeto o osobie złożonej, mając na względzie jedną samoistność w dwóch naturach.

Powyższy wywód zawiera w sobie odpowiedź na zarzut 1.

Ad 2. Mówimy o złożoności osoby Chrystusa ze względu na liczbę natur, nie ze względu na charakter elementów składowych. Możemy bowiem nazwać złożoną każdą rzecz, która łączy w sobie dwa składniki.

Ad 3. Nie zawsze sprawdza się zasada, że całość złożona należy do tego samego rodzaju, co jej części składowe. Ma ona zastosowanie tylko w odniesieniu do części tworzących Jakąś całość rozciągłą przestrzennie, bo taka całość powstaje tylko z części rozciągłych. Istota zaś obdarzona zmysłami składa się z duszy l ciała, a żadna z tych części składowych nie jest istotą obdarzoną zmysłami.

Artykuł 5.

CZY W CHRYSTUSIE DUSZA I CIAŁO BYŁY ZJEDNOCZONE ZE SOBĄ ?

Na pozór nie.

1. Połączenie bowiem duszy z ciałem w nas tworzy osobę, czyli hipostazę człowieka. Gdyby więc dusza w Chrystusie była połączona z ciałem, wskutek tego połączenia powstałaby w Nim jakaś hipostaza. Wszakże nie przedwieczna hipostaza Sowa. Istniałaby więc w Chrystusie prócz hipostazy Słowa jakaś inna hipostaza lub osoba. A to jest sprzeczne z poprzednimi wywodami1).

2. Z połączenia duszy i ciała powstaje natura gatunku „człowiek". Natomiast Damasceńczyk mówi2), że „Panu naszemu, Jezusowi Chrystusowi nie należy przypisywać żadnego gatunku wspólnego". Więc nie było w Nim połączenia duszy z ciałem.

3. Dusza łączy się z ciałem tylko po to, by uczynić je żywym ciałem. A przecież samo Słowo Boże, źródło i początek życia, mogło ożywić ciało Chrystusa. W

Chrystusie przeto nie było połączenia duszy z ciałem.

A JEDNAK tylko ciało połączone z duszą nazywamy żywym ciałem. Ciało zaś Chrystusa nazywamy żywym, jak to Kościół głosi śpiewając: „Przyjmując żywe ciało raczył się narodzić z Dziewicy”. W Chrystusie więc ciało było połączone z duszą.

WYKŁAD. Nazwa „człowiek” przysługuje Chrystusowi w tym samym znaczeniu co innym ludziom; Chrystus bowiem należy do tego samego rodzaju ludzkiego, stosownie do słów Apostoła: Stał się podobnym do ludzi3). Do istoty człowieka należy zjednoczenie duszy z ciałem, dana forma bowiem stanowi o gatunku tylko przez to, że jest aktem materii. Ku temu też zmierza rodzenie, którego naturalnym celem jest dobro gatunku. Musimy przeto stwierdzić, że w Chrystusie dusza była złączona z ciałem, i że teza przeciwna jest tezą heretycką, przeczy bowiem prawdzie o człowieczeństwie Chrystusa.

Ad 1. Przytoczoną racją kierowali się ci, którzy przeczyli połączeniu duszy i ciała w Chrystusie, by uniknąć wprowadzenia do Niego nowej osoby, czy hipostazy; widzieli bowiem, że u zwykłych ludzi połączenie duszy z ciałem tworzy osobę. Tak jest ze zwykłymi ludźmi, gdyż dusza i ciało łączą się w nich dla bytowania samoistnego. Ale w Chrystusie jednoczą się ze sobą, by połączyć się ściśle z czymś wyższym, bytującym samoistnie w utworzonej z nich naturze. Dlatego w Chrystusie związek duszy z ciałem nie tworzy nowej hipostazy, czyli osoby, lecz dołącza się do hipostazy istniejącej poprzednio.

Nie wynika stąd, że w Chrystusie związek między ciałem i duszą jest słabszy niż w nas. Nie pozbawia go mocy i szlachetności samo zespolenie z bytem szlachetniejszym, przeciwnie: powiększa. Podobnie, jak wiemy4), dusza zmysłowa w zwierzęciu, jako forma szczytowa, stanowi gatunek; w człowieku zaś, mimo że nie jest formą szczytową, wskutek zespolenia się ze szlachetniejszą i doskonalszą duszą rozumną, sama doskonali się i szlachetnieje.

Ad 2. Dwojako można rozumieć słowa Damasceńczyka2). Można je odnieść przede wszystkim do natury ludzkiej. Jako natura zrealizowana w określonej jednostce, nie jest ona wspólną całemu gatunkowi. Charakter „natury wspólnej” posiada bądź natura ludzka wzięta w oderwaniu od wszystkich jednostek, tak jak ją rozpatrujemy w czystej kontemplacji, bądź też wzięta jako coś Istniejącego we wszystkich jednostkach. Syn Boży nie przyjął natury ludzkiej wziętej tak jak istnieje w samym tylko umysłowym oglądzie. Nie byłoby to równoznaczne z przyjęciem rzeczywistym, chyba że się za platonikami przyjmie, iż natura ludzka to jakaś idea oderwana: człowiek istniejący bez materii. Lecz w tym wypadku Syn Boży nie przyjąłby ciała, a to stałoby w sprzeczności ze słowami przytoczonymi przez Łukasza5): Duch nie ma ciała i kości, jako widzicie, że ja mam. Podobnie też nie można twierdzić, że Syn Boży przyjął naturę ludzką zrealizowaną we wszystkich jednostkach gatunku „człowiek”, przyjąłby tym samym wszystkich ludzi. Pozostaje więc wniosek, zgodny z dalszymi wywodami Damasceńczyka, że Syn Boży przyjął naturę ludzką, w najmniejszej cząstce niepodzielnej”, czyli że przyjął naturę jednostkową, wszakże nie w osobniku czyli hipostazie tejże natury ludzkie], lecz w Osobie Syna Bożego.

Można jeszcze Inaczej pojmować słowa Damasceńczyka. Przez wyrażenie: „wspólna natura" nie będziemy rozumieli wówczas natury ludzkiej, jako wyniku połączenia duszy z ciałem, lecz coś trzeciego, jakąś naturę wspólną powstałą z

połączenia dwóch natur: boskiej i ludzkiej, która by siłą rzeczy była orzekana o wielu osobnikach, że natura taka nie powstaje, to chce tu wyrazić Damasceńczyk. Mówi on dalej: „Nie było bowiem ani nie będzie drugiego Chrystusa z bóstwa i człowieczeństwa, w bóstwie i człowieczeństwie Boga doskonałego i doskonałego Człowieka zarazem".

Ad 3. Podwójne jest źródło życia cielesnego: pierwsze to przyczyna sprawcza. W tym znaczeniu Słowo Boże jest źródłem wszelkiego życia. Drugim. jest formalna (istotnościowa) przyczyna życia. Skoro zaś według Filozofa6) „dla istot żyjących życie jest bytem", jak każda rzecz jest przez swoją formę, tak ciało żyje przez duszę. W tym znaczeniu ciało nie może żyć przez Słowo, ponieważ Słowo nie może być formą ciała.

Artykuł 6.

CZY LUDZKA NATURA BYŁA POŁĄCZONA ZE SŁOWEM BOŻYM W SPOSÓB PRZYPADŁOŚCIOWY ?

Na pozór tak.

1. Apostoł1) mówi bowiem o Synu Bożym, że jest postawą znaleziony jako człowiek. Postawa zaś — niezależnie od tego czy rozumiemy przez nią coś zewnętrznego, co stanowi jedną z dziesięciu kategorii, czy też utrwaloną dyspozycję duchową, jedną z odmian jakości — jest przypadłościową cechą osoby, która ją posiada. Natura ludzka przeto jest zjednoczona z Synem Bożym przypadłościowe. (23)

2. Wszystko, co się dołącza do jakiegoś jestestwa posiadającego pełny byt, jest przypadłością. Przypadłością bowiem nazywamy to, co nie wpływa na istnienie danego jestestwa przez swoją obecność lub nieobecność. Ludzka natura zaś została dołączona do Syna Bożego, posiadającego byt doskonały od wieków. Doszła więc doń, jako przypadłość.

3. To co nie wchodzi w skład natury, bądź istoty jakiejś rzeczy, jest jej przypadłością, Istnieją bowiem tylko substancje albo przypadłości. Ludzka natura Chrystusa nie wchodzi w skład istoty, czyli natury boskiej Syna Bożego, ponieważ, jak już wiemy2) zjednoczenie nie dokonało się w naturze. Musiała więc ona dołączyć się do Syna Bożego, jako przypadłość.

4. Narzędzie jest przypadłością tego, kto się nim posługuje. Natura ludzka w Chrystusie była narzędziem Bóstwa, zgodnie z następującymi słowami Damasceńczyka3): „Ciało Chrystusa istniało jako narzędzie Bóstwa". Widzimy więc, że ludzka natura była połączona z Synem Bożym więzią przypadłościową.

A JEDNAK przez przypadłość niczego nie orzekamy o istocie rzeczy, lecz tylko mówimy o jej ilości, jakości, okolicznościach istnienia. Gdyby przeto ludzka natura Chrystusa była przypadłością, to zdanie: „Chrystus jest człowiekiem" nic by nie mówiło o Jego Istocie, określałoby jedynie cechy jakościowe, ilościowe i Jego postawę w najogólniejszym tego słowa znaczeniu. Przypuszczenie to przeciwstawiałoby się następującym słowom dekretu papieża Aleksandra: „Skoro

Chrystus jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem, jak śmie ktoś podawać w wątpliwość, że jest On człowiekiem w swej istocie?”

WYKŁAD. Dla wyjaśnienia tej sprawy należy uświadomić sobie istnienie dwóch herezji dotyczących tajemnicy połączenia natur w Chrystusie. Jedna z nich — to pogląd Eutychesa (24) i Dioskora (25), dowodzących pomieszania natur. Przyznając istnienie różnicy natur przed zjednoczeniem, twierdzą oni, że z dwóch natur powstała jedna natura. Wyznają, że Chrystus istnieje „z dwóch natur”, zaznaczając pośrednio ich różnicę przed zjednoczeniem, lecz nie „w dwóch naturach”, znosząc ją po zjednoczeniu.

Inna zaś herezja, pogląd Nestoriusza (26) l Teodora (27) z Mopsuestii, mówi o dwóch oddzielnych osobach. Twierdzili oni bowiem, że inna jest osoba Syna Bożego, a inna Syna Człowieczego. Powiadali, że osoby te jednoczą się ze sobą: Po pierwsze, „przez zamieszkanie”, ponieważ Słowo Boże zamieszkało w Chrystusie-Człowieku, jak w świątyni. Po drugie, „przez jedność moralną”, tak iż wola Chrystusa-Człowieka była zawsze zgodna z wolą Boga. Po trzecie, „przez jedność działania”, gdyż, jak powiadali, Człowiek ów jest narzędziem Słowa Bożego. Po czwarte, „przez jedność godności i czci”, wszelka cześć bowiem oddawana Synowi Bożemu była udziałem Syna Człowieczego, ze względu na jego łączność z Synem Bożym. Wreszcie, „przez jednoimienność”, czyli wspólność nazw: Człowieka tego nazywamy Bogiem i Synem Bożym. Wszystkie wyżej wymienione sposoby określają oczywiście związek przypadłościowy.

Niektórzy późniejsi mistrzowie, mniemając, że uniknęli powyższych herezji, popadli w nie przez brak wiedzy. Tak oto niektórzy z nich przyznawali wprawdzie Chrystusowi jedną osobę, lecz mówili o dwóch hipostazach, czyli dwóch osobnikach, twierdząc, że człowiek, złożony z duszy i ciała, w pierwszej chwili swego poczęcia został przyjęty przez Słowo Boże. To jest pierwszy pogląd spośród przedstawionych przez Magistra4). (28) Inni zaś, chcąc utrzymać jedność osoby, twierdzili, że dusza Chrystusa nie jest połączona z ciałem, lecz że oddzielnie dusza a oddzielnie ciało łączy się ze Słowem przypadłościowe, tak iż unika się w ten sposób mnożenia liczby osób. To jest trzeci z poglądów przedstawionych tamże przez Magistra.

Oba mniemania sprowadzają się do herezji Nestoriusza. Pierwsze dlatego, że twierdzenie o dwóch hipostazach w Chrystusie, czyli o dwóch osobnikach, jest równoznaczne z twierdzeniem o dwóch osobach, jak to poprzednio zostało dowiedzione5). A jeśli uwypuklimy znaczenie wyrazu „osoba”, zważmy, że i Nestoriusz używał zwrotu o jedności osoby, opartej na zjednoczeniu w godności i czci. Dlatego to V sobór powszechny orzekł wyłączenie z Kościoła każdego, kto by głosił „jedność osoby, opartą na wspólnej godności, kulcie i czci, jak w swoim szaleństwie pisali Teodor i Nestoriusz”. Druga zaś popada w błąd Nestoriusza przez twierdzenie o zjednoczeniu przypadłościowym. Powiedzenie bowiem Nestoriusza, że Słowo Boże jest zjednoczone z Człowiekiem-Chrystusem przez zamieszkanie w nim, jak w swojej świątyni, jest równoznaczne z tym, co mówi trzeci pogląd, że Słowo połączyło się z Człowiekiem przez przyobleczenie się w niego, jak w szatę. Gorsze niż u Nestoriusza jest zawarte w tym poglądzie wyrażenie, że dusza nie jest zjednoczona z ciałem.

Wiara katolicka, zajmując miejsce pośrednie między poważnymi teoriami, mówi, że zjednoczenie między Bogiem a człowiekiem dokonało się nie przez utworzenie

jednej istoty lub natury, ani przez zjednoczenie przypadłościowe, lecz przez coś pośredniego, mianowicie przez połączenie się w jednej hipostazie, czyli samoistności. Przeto czytamy w aktach V soboru powszechnego: „Ponieważ jedność rozmaicie jest pojmowana: zwolennicy błędów Apolinarisa i Eutychesa mówią o unii przez zmieszanie, dążąc do usunięcia składników" (tj. niszcząc obie natury), „a ci, którzy chętniej widzą ich rozdzielenie, następcy Teodora i Nestoriusza, wprowadzają jedność moralną; święty Kościół boży odrzucając przewrotną bezbożność obu poglądów wyznaje zjednoczenie Słowa Bożego z ciałem przez połączenie w samoistności".

Widzimy więc, że drugi spośród trzech poglądów przedstawionych przez Magistra, który stwierdza jedność hipostazy Boga i człowieka, jest prawdą wiary katolickiej. Widzimy też, że pogląd pierwszy, zakładający istnienie dwóch hipostaz, oraz pogląd trzeci, który zawiera tezę o zjednoczeniu przypadłościowym, należy nazwać herezją, potępioną przez Kościół na soborach, a nie przysługuje im nazwa hipotez teologicznych.

Ad 1. Jak mówi Damasceńczyk6), „Nie ma konieczności dobierania przykładów odtwarzających wszechstronnie i ściśle to co mają przedstawić. Podobieństwo pod każdym względem stanowi identyczność, nie przykład. Dotyczy to przede wszystkim prawd bożych, nie można bowiem znaleźć takich przykładów ani w ‚Theologia', tj. w nauce o osobach boskich, ani w ‚Dispensatio', czyli nauce o Wcieleniu. Więc nie to pozwala użyć wspomnianego porównania w odniesieniu do ludzkiej natury Chrystusa, że między postawą lub szatą a ciałem jest związek przypadłościowy, lecz to, że Słowo widzimy poprzez człowieczeństwo, jak człowieka poprzez szatę. Jest też i to podobieństwo, że wygląd szaty zmienia się zależnie od figury tego, kto ją nosi, podczas gdy figura nie zmienia się pod wpływem szaty. Podobnie ludzka natura uszlachetnia się przez to, iż zostaje przyjęta przez Słowo, samo zaś Słowo Boże, jak tłumaczy Augustyn7), pozostaje bez zmiany.

Ad 2. To, co się łączy z pełnym bytem, jest przypadłością tylko wtedy, jeśli nie zostaje włączone dla współtworzenia tej pełni. W zmartwychwstaniu np. ciało zostanie przyłączone do duszy istniejącej poprzednio, lecz zjednoczy się z nią nie jako przypadłość, zostanie bowiem przyjęte przez duszę do jedności bytu, tak mianowicie, by przez nią stało się ciałem żywym. Inaczej np. ma się rzecz z siwizną, gdyż Istnienie siwizny jest czymś różnym od istnienia człowieka, który osiwiał. Słowo Boże zaś posiada od wieków zupełny byt osobowy. W pewnym momencie łączy się z Nim ludzka natura, przyjęta nie do współbytowania ze Słowem w naturze Słowa, tak jak ciało jest przyjmowane przez duszę, lecz do jedności w bycie Osoby. Przeto nie przypadłościowa więź łączy naturę ludzką z Synem Bożym.

Ad 3. Przypadłość przeciwstawia się substancji. Substancja zaś, jak wynika z Metafizyk8), oznacza dwie rzeczy: istotę, czyli naturę, oraz hipostazę, czyli osobnika. Choć zjednoczenie dokonało się nie w naturze, ale wystarczy stwierdzić, że dokonało się w hipostazie, by wykazać, że nie jest przypadłością.

Ad 4. Nie wszystko to, co służy jako narzędzie, należy do hipostazy posługującego się nim; nie należy do niej np. siekiera ani miecz. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by służyło jako narzędzie coś, co zostało przyjęte do hipostazy. Nestoriusz zaś twierdził, że natura ludzka nie została zjednoczona ze Słowem w hipostazie, a tylko przyjęta przez Nie, jako narzędzie. Dowodząc, że Człowiek ów jest tylko narzędziem, nie uznawał w Nim prawdziwego Syna Bożego. Stąd słowa Cyryla9): „Pismo św. nie

nazywa tego Emanuela”, tj. Chrystusa, „narzędziem służącym do pracy, lecz Bogiem uczłowieczonym prawdziwie”, czyli takim, który stał się człowiekiem. Damasceńczyk zaś twierdzi, że natura ludzka w Chrystusie jest jak gdyby narzędziem należącym do jedności hipostazy.

Artykuł 7.

CZY ZJEDNOCZENIE NATURY BOSKIEJ Z NATURĄ LUDZKĄ JEST CZYMŚ STWORZONYM ?

Na pozór nie, ponieważ

1. W Bogu nie może być nic stworzonego, gdyż wszystko, co jest w Nim, Bogiem jest. Zjednoczenie zaś jest w Bogu, ponieważ sam Bóg jest z ludzką naturą zjednoczony. Wydaje się więc, że zjednoczenie nie jest czymś stworzonym.

2. W każdej rzeczy cel jest najważniejszy. Celem (zaś zjednoczenia jest boska hipostaza, czyli Osoba, w której realizuje się zjednoczenie. Wydaje się więc, że najważniejszą przesłanką do wydania sądu o danym zjednoczeniu musi być charakter hipostazy boskiej, która przecież nie jest stworzeniem. Więc i samo zjednoczenie nie jest czymś stworzonym.

3. To, co jest racją danej rzeczy, musi ją przewyższać'). A przecież racją, dla której tego Człowieka nazywamy Stwórcą, jest zjednoczenie. Więc tym bardziej zjednoczenie jest Stwórcą nie stworzeniem.

A JEDNAK wszystko, co zaczyna istnieć w pewnym momencie czasu, zostało stworzone. Omawianego zaś zjednoczenia nie było przed wiekami, zaczęło ono Istnieć w pewnym momencie. Zjednoczenie jest więc czymś stworzonym.

WYKŁAD. Omawiane tu zjednoczenie jest pewną relacją między naturą boską i ludzką, rozpatrywaną pod kątem ich spotkania się w jednej osobie Syna Bożego. Jak zaś zostało stwierdzone poprzednio2), wszystkie rozważane relacje między Bogiem a stworzeniem są realnie w stworzeniu, powstając w nim na skutek zmiany, jaka się w stworzeniu dokonała: w Bogu zaś nie są realnie, lecz mają charakter pojęciowy, bo przy ich powstaniu nie zachodzi w Bogu żadna przemiana. Należy więc stwierdzić, że omawiane zjednoczenie nie jest jakąś rzeczą w Bogu, a tylko pojęciowo wyraża pewien stosunek, który realnie zaistniał w ludzkiej naturze Chrystusa, a więc w stworzeniu. Słusznie przeto mówimy, że jest on czymś stworzonym.

Ad 1. Zjednoczenie nie jest w Bogu realnie, lecz jest tylko relacją pojęciową. Dlatego bowiem mówimy o zjednoczeniu Boga ze stworzeniem, że stworzenie zostało połączone z Bogiem, nie powodując w Bogu żadnej zmiany.

Ad 2. Charakter relacji, podobnie jak charakter ruchu, zależy od celu, czy kresu, lecz jego Istnienie zależy od podstawy. A ponieważ takie zjednoczenie — jak wiemy3) — ma byt realny tylko w naturze stworzonej, jest ono bytem stworzonym.

Ad 3. Człowiek-Chrystus nazywa się Bogiem i jest Nim ze względu na zjednoczenie osiągające swój kres w hipostazie bożej. Stąd jednak nie wynika, że samo zjednoczenie jest Stwórcą lub Bogiem. Mówiąc bowiem, że coś jest stworzone, uwypuklamy nie tyle relację. Ile sam takt istnienia danej rzeczy (29).

Artykuł 8.

CZY ZJEDNOCZENIE JEST TYM SAMYM CO „PRZYJĘCIE”? (30)

Na pozór tak.

1. Charakter relacji bowiem, podobnie jak charakter ruchu, zależy od jej kresu. Przyjęcie zaś i zjednoczenie zmierzają ku temu samemu, kresem ich jest boska hipostaza. Wydaje się więc, że między „zjednoczeniem” a „przyjęciem” nie ma różnicy.

2. W tajemnicy Wcielenia, „Jednoczący”, jak się zdaje, jest identyczny z „Przyjmującym”, a „zjednoczony” z „przyjętym”. Zjednoczenie zaś i przyjęcie jest najwidoczniej następstwem działania ze strony „Jednoczącego”, bądź „Przyjmującego” i podlegania działaniu ze strony „jednoczonego”, bądź „przyjmowanego”. Wydaje się więc, że zjednoczenie jest jednoznaczne z przy-jęciem.

3. Damasceńczyk mówi1), że „Czym innym jest zjednoczenie, a czym innym wcielenie. Zjednoczenie bowiem wskazuje tylko na Istnienie związku, nie określając przy tym dołączanego składnika”. Wcielenie zaś i uczłowieczenie określa ten składnik. A ponieważ przyjęcie również go nie określa, wydaje się więc, że jest tym samym co zjednoczenie.

A JEDNAK mówi się, że natura boska została zjednoczona, nie mówimy zaś, że została przyjęta.

WYKŁAD. Jak już stwierdzono2), zjednoczenie oznacza relację między naturą boską i naturą ludzką, wziętymi w jedności Osoby łączącej te natury. Wszelka zaś relacja powstająca w określonym czasie jest wynikiem przemiany, tj. czynności i bierności. Otóż należy stwierdzić, że zjednoczenie różni się od przyjęcia zasadniczo i przede wszystkim tym, iż jest relacją, przyjęcie zaś jest czynnością przyjmującego i biernością tego, co przyjęte. Wynika stąd druga różnica, a mianowicie: Zjednoczeniem nazywamy proces ukończony, natomiast termin „przyjęcie” uwypukla charakter tego procesu. Jednoczący coś ze sobą, jest zarazem zjednoczony z tym czymś, ale nie powiemy, że przyjmujący jest zarazem przyjmowany. Naturę ludzką bowiem, jako należącą u kresu przyjęcia do hipostazy boskiej, określamy wy-razem „Człowiek”. Toteż słusznie mówimy, że Syn Boży, jednoczący ze Sobą ludzką naturę, jest Człowiekiem. Natomiast, jeśli naturę ludzką bierzemy absolutnie, czyli w oderwaniu od hipostazy, określamy ją jako naturę przyjętą, lecz nie powiemy, że Syn Boży jest ludzką naturą.

Powoduje to i trzecią różnicę. Mianowicie relacja, zwłaszcza relacja równości, łączy oba człony nie wyróżniając żadnego. Natomiast stosunek czynności i bierności do podmiotu i przedmiotu działania (31) oraz do punktu wyjścia i do kresu działania jest różny. W „przyjęciu” zostaje uwypuklony zarówno punkt wyjścia jak i punkt dojścia, przyjąć bowiem to tyle, co przybrać coś sobie. Zjednoczenie zaś nie określa żadnego z tych punktów. Toteż mówimy nie robiąc różnicy, że ludzka natura została zjednoczona z boską lub też odwrotnie: boska z ludzką. Natomiast nie można powiedzieć, że boska natura została przyjęta przez ludzką, lecz odwrotnie ludzka przez boską, została ona bowiem związana z osobowością boską w taki sposób, iż w ludzkiej naturze bytuje samoistnie Osoba boska.

Ad 1. Jak mówiliśmy3), inaczej ma się do swego kresu zjednoczenie, a inaczej

przyjęcie.

Ad 2. „Jednoczący” nie jest identyczny z „przyjmującym”. Ten bowiem, kto przyjmuje — jednoczy, lecz nie na odwrót. Mówi się, że Osoba Ojca jednoczy naturę ludzką z Synem, lecz nie powiemy, że przyjmuje ją. Analogicznie „to, co zjednoczone” różni się od „tego, co przyjęte”, mówimy bowiem, że natura boska jest zjednoczona, a nie powiemy, że jest przyjęta.

Ad 3. Wyraz „przyjęcie” uwypukla osobę przyjmującego, oznacza bowiem przybranie sobie. „Wcielenie” zaś i „uczłowieczenie” podkreślają to, co zostało przyjęte, więc ciało, bądź też naturę ludzką. I dlatego między pojęciem „przyjęcie” a pojęciem „zjednoczenie” z jednej strony, oraz pojęciem „przyjęcie” a pojęciami „wcielenie” i „uczłowieczenie” z drugiej istnieje różnica myślna.

Artykuł 9.

CZY OMAWIANE ZJEDNOCZENIE DWÓCH NATUR STANOWI NAJDOSKONALSZĄ JEDNOŚĆ?

Na pozór nie.

1. Jedność w zjednoczeniu nie dorównuje bowiem temu, co jest jednym z natury, czyli od tej jedności, która należy do cech istotnych danej rzeczy, słabsza jest jedność przez uczestniczenie. Istnieje zaś w świecie stworzonym coś, co nazywamy jednym po prostu, przede wszystkim jest to jednostka, element liczby. Przeto omawiane zjednoczenie nie stanowi jedności najdoskonalszej.

2. Zjednoczenie jest tym słabsze, im większa jest różnica między jego składnikami. W zjednoczeniu zaś tym łączą się nieskończenie różniące się między sobą natura boska i natura ludzka. Przeto i zjednoczenie to jest najsłabsze.

3. Zjednoczenie łączy w jedno jakieś składniki. Zjednoczenie duszy z ciałem w nas tworzy jedność w osobie i jedność w naturze. Natomiast zjednoczenie natury boskiej i natury ludzkiej daje tylko jedność w osobie. Doskonalsze więc jest zjednoczenie duszy z ciałem niż zjednoczenie natury boskiej z ludzką. A wobec tego omawiane tu zjednoczenie nie stanowi jedności najdoskonalszej.

A JEDNAK Augustyn mówi1), „że człowiek jest bardziej w Synu niż Syn w Ojcu”. Otóż Syn jest w Ojcu (32) stanowiąc z Nim jedność istotową, Człowiek zaś w Synu — przez zjednoczenie we Wcieleniu. Więc ta ostatnia jedność jest doskonalsza od jedności Istoty boskiej, a jedność Istoty boskiej jest ściślejsza od każdej innej jedności. A więc wynika stąd, że zjednoczenie dokonane we Wcieleniu stanowi jedność najściślejszą.

WYKŁAD. Zjednoczenie oznacza połączenie jakichś rzeczy w czymś jednym. Dwojako wiec można rozpatrywać zjednoczenie we Wcieleniu. Po pierwsze, biorąc pod uwagę jego składniki, po drugie, to, w czym się łączą. Rozpatrywane z tego drugiego punktu widzenia zjednoczenie to jest bez porównania doskonalsze od innych, bo jedność Osoby boskiej, w której się łączą obie natury, jest najdoskonalszą. Nie góruje ona jednak nad każdą Inną jednością ze względu na składniki.

Ad 1. Większa jest jedność Osoby boskiej niż jednostki stanowiącej podstawę

liczb. (33) Jedność bowiem Osoby boskiej jest jednością samoistną i niepowtarzalną. Jest ona jednością doskonałą w swej pełni i zawierającą w sobie wszystko, co należy do pojęcia jedności. Nie stosuje się więc do niej pojęcie części, które stosuje się do jednostki będącej częścią liczby i należącej do liczb. Ten przeto wzgląd, mianowicie na jedność Osoby, a nie na naturę ludzką, sprawia, że zjednoczenie we Wcieleniu jest bez porównania doskonalszą jednością niż jedność jednostki matematycznej, podczas gdy natura ludzka nie jest jednością Osoby boskiej, lecz pozostaje z Nią w związku.

Ad 2. Zarzut bierze pod uwagę jedność rozpatrywaną z punktu widzenia składników, a nie Osoby, w której dokonało się zjednoczenie.

Ad 3. Jedność Osoby boskiej jest doskonalsza niż jedność osoby i natury w nas. I dlatego zjednoczenie we Wcieleniu jest bardziej ścisłe niż zjednoczenie w nas duszy z ciałem.

A ponieważ w kontrargumencie2) zawiera się twierdzenie błędne, mianowicie, że zjednoczenie we Wcieleniu jest bardziej ścisłe od tej jedności, która łączy Osoby boskie w istocie bożej, należy stwierdzić w związku z tezą Augustyna, że ludzka natura nie jest ściślej związana z Synem niż Syn z Ojcem, lecz przeciwnie o wiele mniej. Natomiast „Człowiek” jest poniekąd więcej w Synu niż Syn w Ojcu, jeśli wyrazu „Człowiek” użyjemy na oznaczenie tej samej hipostazy w Chrystusie, co wyrazu „Syn Boży”; hipostaza Ojca bowiem nie jest Identyczna z hipostaza Syna.

Artykuł 10.

CZY ZJEDNOCZENIE DWÓCH NATUR W CHRYSTUSIE JEST DZIEŁEM ŁASKI?

Na pozór nie.

1. Łaska bowiem, jak stwierdzono poprzednio1), jest pewną przypadłością. Zjednoczenie zaś natury ludzkiej z boską nie jest związkiem przypadłościowym, jak to już dowiedziono2). Widocznie więc zjednoczenie we Wcieleniu nie dokonało się przez łaskę.

2. Łaska działa w duszy. Powiedziano zaś3), że: w Chrystusie pełność bóstwa zamieszkała cieleśnie. Więc to zjednoczenie, jak widzimy, nie dokonało się przez łaskę.

3. Każdy święty łączy się z Bogiem przez łaskę. Gdyby więc łaska była tym, co jednoczy w tajemnicy Wcielenia, wydaje się, że przysługująca Chrystusowi nazwa „Bóg”, byłaby równie uzasadniona w odniesieniu do innych świętych.

A JEDNAK Augustyn mówi4): „Każdy człowiek, z chwilą kiedy uwierzył, staje się przez łaskę chrześcijaninem, przez też łaskę ów Człowiek, z chwilą swego poczęcia, stał się Chrystusem”. Człowiek ów zaś stał się Chrystusem przez zjednoczenie z naturą boską. Więc zjednoczenie było dziełem łaski.

WYKŁAD. Zgodnie z poprzednimi wywodami5), wyrazem „łaska” oznaczamy dwie rzeczy. Po pierwsze, łaską jest sama wola Boga udzielającego darmo jakiejś rzeczy. Po drugie, jest nią sam dar Boga udzielony w ten sposób. Ponieważ wzniesienie się ku Bogu przewyższa własne możliwości natury ludzkiej, musi ona otrzymać na to pomoc woli boskiej. Otóż natura ta wznosi się ku Bogu w dwojaki sposób: Pierwszy — przez działanie, jak u świętych w akcie poznania i miłowania

Boga. Drugi sposób — przez istnienie w Osobie boskiej. Jest on właściwy wyłącznie Chrystusowi, w Nim bowiem została przyjęta ludzka natura, by stać się naturą Osoby Syna Bożego. Jasne jest zaś, że dla doskonałego działania potrzebne Jest usprawnienie zdolności, natomiast żadna. sprawność nie pośredniczy między naturą a osobnikiem, w którym ona istnieje.

Należy więc stwierdzić, że jeśli użyjemy wyrazu „łaska" na określenie woli Boga, łaskawie czyniącego coś darmo, bądź też sprawiającego, iż ktoś staje się miły .Bogu, zjednoczenie Wcielenia dokonało się przez łaskę, zarówno jak przez łaskę dokonało się zjednoczenie świętych z Bogiem w akcie poznania a i miłości. Jeśli zaś łaską nazwiemy sam dar Boży, wówczas można poniekąd uważać za łaskę sam fakt zjednoczenia natury ludzkiej z Osobą boską, nie był on bowiem poprzedzony żadnymi zasługami; zjednoczenie to jednak dokonało się bez pośredniczącego udziału jakiejkolwiek łaski usprawniającej. (34)

Ad 1. Łaska, jako przypadłość, jest pewnego rodzaju podobieństwem bóstwa udzielonym człowiekowi. Natomiast nie można twierdzić, że przez Wcielenie ludzka natura stała się podobną do natury boskiej, lecz mówimy, że się połączyła z samą naturą boską w Osobie Syna. Sama rzecz jest czymś więcej niż jej podobieństwo, w którym uczestniczymy.

Ad 2. Siedzibą łaski usprawniającej jest wyłącznie dusza. Lecz łaska, która jest darem Boga polegającym na zjednoczeniu z Osobą boską, obejmuje całą ludzką naturę, złożoną z duszy i ciała. I w tym znaczeniu mówimy, że pełność bóstwa zamieszkała w Chrystusie cieleśnie, bo natura boska zjednoczyła się nie tylko, z duszą, lecz także z ciałem.

Można także utrzymywać, że zamieszkiwała w Chrystusie cieleśnie, to znaczy nie tylko symbolicznie tak, jak w tajemnicach starotestamentowych, o których w tymże liście powiedziano niżej, iż są cieniem rzeczy przyszłych, ciałem zaś jest Chrystus8), ciało bowiem przeciwstawia się tu cieniowi.

Niektórzy pisarze nawet twierdzą, że słowa: „Bóstwo zamieszkało w Chrystusie cieleśnie", oznaczają trzy sposoby zamieszkiwania, jak są trzy wymiary ciała. Po pierwsze, zamieszkało Ono. jak w innych stworzeniach, przez istotę, obecność l moc; po drugie, jak w świętych, przez łaskę uświęcającą; po trzecie, w sposób właściwy wyłącznie Chrystusowi, przez zjednoczenie osobowe.

Wynika stąd odpowiedź ad 3., że zjednoczenie we Wcieleniu nie dokonało się przez samą tylko łaskę usprawniającą, taką, jaka łączy świętych z Bogiem, lecz dokonało się w bytowaniu samoistnym, czyli w osobie.

Artykuł 11.

CZY WCIELENIE BYŁO NASTĘPSTWEM JAKICHŚ ZASŁUG ?

Na pozór tak.

1. Słowa psalmu bowiem1): Niech będzie miłosierdzie Twoje, Panie, nad nami, jakeśmy nadzieję mieli w Tobie, glosa wyjaśnia: „Przypisuje się tu prorokowi pragnienie Wcielenia i to, że on zasłużył na spełnienie tego pragnienia". Więc Wcielenie wynikało z zasługi.

2. Ktokolwiek zasłużył na coś, musiał zasłużyć również na spełnienie warunku

koniecznego do zrealizowania nagrody. Patriarchowie zaś zasłużyli na życie wieczne, możliwe do osiągnięcia tylko dzięki Wcieleniu. Mówi bowiem Grzegorz2), że „Ci, którzy byli na tym świecie przed przyjściem Chrystusa, chociażby nawet mieli wybitną cnotę sprawiedliwości, nie mogliby zostać przyjęci na łono ojczyzny niebieskiej natychmiast po opuszczeniu ciała, jeszcze bowiem nie przyszedł Ten, który miał dusze sprawiedliwych wprowadzić do wiecznych przybytków". Wydaje się więc, że patriarchowie zasłużyli na Wcielenie.

3. O Najświętszej Pannie śpiewamy, że „zasłużyła nosić Pana wszechrzeczy", a dokonało się to przez Wcielenie. Więc Wcielenie było zasłużone.

A JEDNAK Augustyn mówi3): „Ktokolwiek w Głowie naszej odnajduje zasługi poprzedzające to szczególne narodzenie, ten w nas, Jego członkach, szuka zasług poprzedzających odrodzenie uwielokrotnione". (35) żadne zaś zasługi nie po-przedziły naszego odrodzenia, zgodnie ze słowami4): Nie z uczynków sprawiedliwości dokonanych przez nas, lecz stosownie do swojego miłosierdzia zbawił nas przez obmycie odrodzenia. Przeto i narodzenia Chrystusa nie poprzedziły żadne zasługi.

WYKŁAD. Z poprzednich artykułów5) jasno wynika, że żadne zasługi samego Chrystusa nie mogły poprzedzać omawianego zjednoczenia. Nie zgadzamy się bowiem z twierdzeniem Fotyna, że Chrystus był najpierw zwykłym człowiekiem, a potem przez dobre życie wysłużył sobie synostwo boże, lecz twierdzimy, że Człowiek ów prawdziwie był Synem Bożym od pierwszej chwili swojego poczęcia, tak iż nie miał żadnej innej hipostazy prócz hipostazy Syna Bożego. Mówią to słowa6): Co się z Ciebie narodzi święte, będzie nazwane Synem Bożym. Wszelkie przeto działanie owego Człowieka nastąpiło po zjednoczeniu, a więc żaden Jego czyn nie mógł wysłużyć zjednoczenia.

Nie mogły go także wysłużyć w ścisłym znaczeniu czyny żadnego Innego człowieka. Bo po pierwsze, właściwym celem zasługujących czynów człowieka jest szczęśliwość, która jest nagrodą cnoty i polega na doskonałym rozkoszowaniu się Bogiem. W Chrystusie zaś, ponieważ zjednoczenie dokonało się w bycie Osoby, przewyższa ono zjednoczenie z Bogiem ubłogosławionego ducha, które się dokonuje przez akt uszczęśliwiający. (36). Nie można więc na nie zasłużyć. Po drugie, nie można wysłużyć łaski, jest ona bowiem źródłem zasługiwania. Tym bardziej nie można wysłużyć Wcielenia, które jest źródłem łaski, według słów7): Łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa. Po trzecie, Wcielenie Chrystusa dokonało odnowienia całej natury ludzkiej, żaden więc poszczególny człowiek nie mógł go wysłużyć, gdyż dobro zwykłego człowieka nie może być źródłem dobra całej natury.

Istnieje jednak pewna odpowiedniość między Wcieleniem a modlitwami i pragnieniem patriarchów, toteż w pewnym szerszym znaczeniu można mówić, że zasłużyli oni na Wcielenie. Słusznie bowiem Bóg wysłuchuje tych, którzy są Mu posłuszni.

Mieści się tu odpowiedź Ad 1.

Ad 2. Mylne jest twierdzenie, że wszystko co umożliwia realizację nagrody, samo musi być zasłużone. Są bowiem rzeczy, które nie tylko warunkują otrzymanie nagrody, ale są konieczne do uzyskania zasługi. Należą do nich: dobroć Boga, Jego łaska, wreszcie sama natura ludzka. Podobnie też tajemnica Wcielenia jest źródłem wszelkiego zasługiwania, powiedziano bowiem8); Z pełności Jego wszystkośmy otrzymali.

Ad 3. Powiedziano, że Najświętsza Panna zasłużyła na noszenie Pana Jezusa Chrystusa nie w tym znaczeniu, iż wysłużyła Wcielenie Boga, lecz że przez udzieloną Jej łaskę osiągnęła tak wysoki stopień czystości i świętości, że odpowiadał on godności Matki Boga.

Artykuł 12.

CZY ŁASKA ZJEDNOCZENIA BYŁA W CHRYSTUSIE, JAKO CZŁOWIEKU, CZYMŚ NATURALNYM ?

Na pozór nie.

1. Zjednoczenie przez Wcielenie dokonało się bowiem nie w naturze, lecz w osobie, jak już zostało dowiedzione1). Skoro zaś wszystko otrzymuje swą nazwę od swego szczytowego osiągnięcia, więc i łaska zjednoczenia powinna się nazywać raczej łaską osobową niż naturalną.

2. Łaska przeciwstawia się naturze, tak Jak wszystko, co uczynione przez Boga z czystej łaskawości, przeciwstawia się temu, co, jako przyrodzone, wynika ze struktury wewnętrznej. (37) Spośród zaś dwóch, przeciwstawnych sobie rzeczy jedna z nich nie może nosić nazwy drugiej. Więc łaska Chrystusa nie jest dlań czymś naturalnym.

3. Naturalnym nazywamy to, co wypływa z natury. Łaska zjednoczenia zaś nie wypływa w Chrystusie z natury boskiej, odpowiadałaby bowiem również innym Osobom. Nie wypływa też z natury ludzkiej, gdyż przysługiwałaby wszystkim ludziom, bo wszyscy mają wspólną z Nim naturę. Wydaje się więc, że łaska zjednoczenia w żaden sposób nie Jest w Chrystusie naturalna.

A JEDNAK Augustyn mówi2): „W chwili przyjęcia natury ludzkiej stała się poniekąd naturalną łaska owego Człowieka, która nie dopuszczała w Nim żadnego grzechu”.

WYKŁAD. Według Filozofa3) wyraz „natura” oznacza bądź samo narodzenie rzeczy, bądź też jej istotę. Można przeto nazwać coś naturalnym w dwojakim znaczeniu: po pierwsze naturalnym jest to, co wynika z pierwiastków stanowiących o Istocie danej rzeczy, jak np. powiadamy, że naturalną właściwością ognia jest wznoszenie się ku górze. Naturalne w innym znaczeniu jest w człowieku to, co on posiada od urodzenia. W tym sensie powiedziano4): Byliśmy z natury synami gniewu, oraz5): Zły jest naród Ich, a złość jest w ich naturze.

Łaski Chrystusa przeto, łaski zjednoczenia, ani łaski uświęcającej, nie można nazwać naturalną w tym znaczeniu jakoby ona wynikała w Nim z podstaw natury ludzkiej. Można jednak nazwać ją naturalną z tego względu, że ona jak gdyby rodzi się w ludzkiej naturze Chrystusa pod wpływem Jego boskiej natury. A ponieważ oba rodzaje łaski posiadał Chrystus od urodzenia, mówimy, że miał je z natury; od pierwszej bowiem chwili Jego poczęcia ludzka natura była w Nim zjednoczona z boską Osobą, dusza Jego zaś obfitowała w dary łaski.

Ad 1. Zjednoczenie wprawdzie nie dokonało się w naturze, lecz zostało urzeczywistnione mocą natury boskiej, która w samej rzeczy jest naturą Chrystusa. A także od początku narodzin Chrystusa przysługiwała Mu ta łaska.

Ad 2. Wyrazy: „łaska” i „naturalne” określają zjednoczenie z różnych punktów

widzenia. Nazywa się ono łaską, bo nie wynika z zasługi; naturalnym zaś, bo w człowieczeństwie Chrystusa Istnieje mocą Jego natury boskiej, oraz dlatego, że jest w Nim od urodzenia.

Ad 3. Łaska zjednoczenia w Chrystusie nie jest naturalna' w taki sposób jak coś, co wynika z podstaw natury ludzkiej, i dlatego nie ma konieczności, by przysługiwała wszystkim ludziom. Jest ona jednak naturalną dla Jego natury ludzkiej, zrodzonej w sposób swoisty. Poczęty bowiem z Ducha świętego Chrystus jest zarazem rodzonym Synem Boga i człowieka. Ze względu zaś na Jego boską naturę łaska zjednoczenia jest naturalna, ponieważ boska natura jest twórczą zasadą tej łaski. Jest nią cała Trójca Przenajświętsza.

ZAGADNIENIE 3.
ZJEDNOCZENIE A OSOBA PRZYJMUJĄCA. (38)

Rozpatrzmy z kolei zjednoczenie pod kątem Osoby, która dokonała przyjęcia natury. Zagadnienie to ujmiemy w ośmiu pytaniach, a mianowicie:

1. Czy przyjęcie natury stworzonej jest odpowiednie dla Osoby boskiej?
2. Czy odpowiada ono boskiej naturze?
3. Czy natura oderwana od Osoby mogłaby przyjąć naturę ludzką?
4. Czy mogłaby ją przyjąć jedna Osoba bez udziału innych?
5. Czy każda Osoba mogłaby ją przyjąć?
6. Czy naturę pojedynczą mogłoby przyjąć parę Osób?
7. Czy jedna Osoba mogłaby przyjąć dwie pojedyncze natury?
8. Czy spośród Osób boskich przyjęcie natury ludzkiej najbardziej odpowiednie było dla Osoby Syna?

Artykuł 1.

CZY PRZYJĘCIE NATURY STWORZONEJ BYŁO ODPOWIEDNIE OSOBIE BOSKIEJ ?

Na pozór nie, ponieważ

1. Osoba boska wyraża byt najdoskonalszy, doskonałym zaś jest taki byt, do którego nic dodać nie można. Skoro zaś przyjęcie oznacza dodanie czegoś do przyjmującego, wobec tego Osobie Boskiej nie wypadało przyjąć natury stworzonej.

2. Przyjęty do czegoś zostaje w pewien sposób dopuszczony do udziału w tym czymś. Tak np. przyjęty do godności ma w niej udział. Do pojęcia zaś osoby, jak to już stwierdzono1), należy nieudzielność. (39) Wobec tego przyjęcie, czyli przybranie sobie czegokolwiek, nie jest czymś dla Osoby Boskiej odpowiednim.

3. Natura stanowi o osobie. Nie podobna zaś, by to, co zostało ustanowione, przyjęło coś, co je stanowi, jako że skutek nie działa na przyczynę. Nie jest więc podobne, by osoba przybrała naturę.

A JEDNAK Augustyn mówi2): „Ten Bóg”, czyli Bóg Jednorodzony, „przybrał postać, to jest naturę sługi”. Bóg Jednorodzony zaś jest osobą. A więc osoba może przyjąć naturę.

WYKŁAD. Wyraz „przyjęcie” oznacza dwie rzeczy: źródło czynności i jej kres. Przyjąć bowiem to znaczy wziąć coś do siebie. W przyjęciu omawianym, zarówno źródłem jak i kresem czynności jest Osoba. Jest Ona jej źródłem, bo czynność jest funkcją właściwą osoby, a tego rodzaju. przybranie sobie ciała dokonało się przez działanie Boga. Osoba jest także kresem przyjęcia, bo, jak stwierdzono wyżej3), zjednoczenie dokonało się nie w naturze, lecz w Osobie. Jasne więc, że przyjęcie natury przysługuje Osobie w sposób najbardziej właściwy.

Ad l. Wobec nieskończoności Osoby boskiej nie można do Niej niczego dodać. Dlatego Cyryl mówi4): „Nie pojmujemy zjednoczenia, jako dodania czegoś”. Nie dodaje Bogu niczego również zjednoczenie z człowiekiem, dokonane przez łaskę usynowienia, natomiast człowiek otrzymuje coś z Boga. Udoskonala się więc przy tym nie Bóg, lecz człowiek.

Ad 2. Nieudzielność osoby wyraża się w tym, że nie można Osoby orzekać o wielu osobnikach, ale to nie wyklucza możliwości kilku orzeczeń o jednej osobie. Nie jest więc sprzeczne z pojęciem osoby udzielanie się polegające na samoistnym bytowaniu w kilku naturach. Bo nawet w osobie stworzonej mogą się przypadłościowe łączyć liczne natury, tak np. w osobie” jednego człowieka spotyka się ilość z jakością. Właściwością wyłączną Osoby boskiej jest to, że dzięki Jej nieskończoności zbiegły się w Niej natury nie przypadłościowe, lecz w bytowaniu samoistnym.

Ad 3. Jak już wiemy5), natura ludzka nie stanowi podstawy określającej absolutny byt Osoby boskiej, lecz taki byt, jaki odpowiada nazwie tej natury. Syn Boży nie zawdzięcza naturze ludzkiej tego, że po prostu jest; był On bowiem od wieków, naturze ludzkiej zawdzięcza On tylko to, że jest człowiekiem. Zaś zasadniczo natura boska stanowi o boskiej osobie Syna Bożego. Toteż nie mówimy o przyjęciu natury boskiej, lecz ludzkiej.

Artykuł 2.

CZY DLA NATURY BOSKIEJ JEST RZECZĄ STOSOWNĄ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ ?

Na pozór nie.

1. Jak powiedziano bowiem1), przyjąć to tyle co przybrać sobie. Natura boska zaś. nie przyjmuje natury ludzkiej do siebie; zjednoczenie bowiem nie dokonało się w naturze, lecz w Osobie, jak stwierdzono wyżej2). Więc przyjęcie natury ludzkiej — boskiej naturze nie odpowiada.

2. Natura boska wspólna jest trzem Osobom. Gdyby więc przyjęcie przysługiwało naturze, wynikałoby stąd, że przysługuje ono trzem Osobom, i znaczyłoby, że Ojciec przyjął ludzką naturę podobnie jak Syn. A to jest błąd.

3. Przyjęcie jest czynnością. Czynność zaś przysługuje osobie, nie naturze, ta ostatnia oznacza raczej źródło I zasadę czynności w działającym. Zatem przyjęcie nie jest dla natury czymś stosownym.

A JEDNAK Augustyn mówi3): „Owa natura, zrodzona z Ojca, która trwa

zawsze”, czyli natura wzięta od Ojca w przedwiecznym rodzeniu, „przyjęła naszą naturę wolną od grzechu”.

WYKŁAD. Jak wiemy4), wyraz „przyjąć” wskazuje na dwie rzeczy, mianowicie: na źródło i kres czynności. Otóż być źródłem tego przyjęcia jest zgodne z naturą bożą, jej to bowiem mocą ono się dokonało. Ale natura boska, jako taka, nie może być uważana za kres przyjęcia. Jest ona kresem tylko ze względu na Osobę, w której ją rozpatrujemy. I dlatego przede wszystkim i w sensie najwłaściwszym mówimy, że przyjmuje Osoba, wtórnie zaś można także powiedzieć, iż natura przyjmuje inną naturę do swej Osoby.

W tym to znaczeniu mówimy o „naturze wcielonej”, nie mając przy tym na myśli tego, ze przemieniła się w ciało, lecz że przyjęła naturę ciała. Mówi przeto Damasceńczyk5): „Powiadamy, że natura boska jest wcielona zgodnie z ujęciem świętych Atanazego i Cyryla”.

Ad 1. To „siebie” jest zaimkiem zwrotnym i wskazuje na czynność zwrotną, której podmiotem jest hipostaza działająca. Natura boska zaś co do hipostazy nie różni się od Osoby Słowa. Ponieważ zaś natura boska wzięła ludzką naturę do Osoby Słowa, mówi się, że przybrała ją sobie. Lecz chociaż Ojciec wziął ludzką naturę do Osoby Słowa, nie wziął jej przez to do siebie, gdyż hipostaza Ojca nie jest hipostaza Słowa. I dlatego nie można mówić w ścisłym znaczeniu, że Ojciec przyjął naturę ludzką.

Ad 2. To, co przysługuje naturze Boskiej, jako naturze, np. dobroć, mądrość itp., właściwe jest wszystkim trzem Osobom. Lecz przyjęcie przysługuje jej, jak powiedziano8), ze względu na Osobę Słowa. Przeto stosuje się tylko do tej Osoby.

Ad 3. W Bogu „To, co jest”, jest identyczne z „Tym, przez co ono jest”. Podobnie również „To, co działa” i „To, przez co ono działa” jest tym samym, każda bowiem rzecz działa dlatego i o tyle, na ile jest bytem. Natura boska więc jest i „Tym przez co Bóg działa” i samym działającym Bogiem.

Artykuł 3.

CZY NATURA WZIĘTA ABSTRAKCYJNIE, W ODERWANIU OD OSOBOWOŚCI, MOGŁABY PRZYJĄĆ ?

Na pozór nie.

1. Wiemy już bowiem'), że racją przyjęcia natury ludzkiej przez naturę boską jest osoba. Z usunięciem racji zaś ustaje możliwość przyjęcia. Podobnie bryła, widziana dzięki swej barwie, gdy stanie się bezbarwna, staje się niewidoczna. Więc natura boska wzięta abstrakcyjnie, w oderwaniu od osobowości, nie mogłaby niczego przyjąć.

2. Wyraz „przyjęcie”, jak była mowa2), wskazuje na kres, w którym zjednoczenie się dokonało. Nie może zaś ono dokonać się w naturze, a jedynie w osobie. Przeto po oderwaniu osobowości natura boska nie może przyjmować.

3. Jak stwierdzono poprzednio3), w Bogu po oderwaniu osobowości nie pozostanie nic. Przyjąć zaś może tylko coś istniejącego. Boska natura więc wzięta abstrakcyjnie po oderwaniu osobowości nie może przyjąć.

A JEDNAK tym, co się nazywa osobowością Boga są, jak wiemy4), trzy właściwości osobowe, mianowicie: ojcostwo, synostwo i pochodzenie. Otóż gdy je w

myśli pominiemy pozostanie jeszcze wszechmoc boża, przez którą dokonało się Wcielenie, zgodnie ze słowami anioła5): U Boga nie będzie żadne słowo niemożliwe. Wydaje się więc, że natura boska mogłaby przyjąć nawet po oderwaniu osobowości.

WYKŁAD. Są dwie postawy intelektu wobec bóstwa. Jedna zmierzająca do poznania Boga takim, jakim On jest. Przy tym nie możemy umysłem niczego wyodrębnić w Bogu tak, by coś jeszcze w Nim pozostało. Bo wszystko to, co jest w Bogu, stanowi jedność, przy zachowaniu różnicy Osób. Nie możemy jednak pominąć żadne! z Nich nie pomijając pozostałych, gdyż różnią się one tylko relacjami, które muszą współistnieć.

Inna postawa Intelektu wobec tego, co w Bogu, zmierza do poznania Boga w sposób dostosowany nie do rzeczywistego Istnienia Boga, lecz do natury poznającego intelektu, mianowicie przez analizę i wyodrębnianie aspektów tego, co w Bogu stanowi jedność. Intelekt nasz może w ten sposób poznawać Bożą dobroć, mądrość oraz inne istotowe atrybuty, noszące nazwę przymiotów Bożych, nie biorąc przy tym pod uwagę ojcostwa lub synostwa, zwanych właściwościami osobowymi. Przy zastosowaniu tej metody możemy — abstrahując od właściwości osobowych — pojmować naturę, jako przyjmującą.

Ad 1. Ponieważ istnienie Boga jest tym samym, co Jego istota, każdy przedmiot rozpatrywany w Nim abstrakcyjnie, jako taki, po wyodrębnieniu innych byłby czymś samoistnym, i jako byt samoistny w naturze duchowej byłby osobą. Jak tedy po stwierdzeniu właściwości osobowych w Bogu wymieniamy trzy Osoby, podobnie pomijając je w myśli, zatrzymamy jednak jeszcze pojęcie natury boskiej jako bytu samoistnego, czyli osoby. W ten sposób można pojmować przyjęcie człowieczeństwa przez naturę boską ze względu na jej samoistność, czyli osobowość.

Ad 2. Nawet po wyłączeniu myślowym właściwości osobowych trzech Osób, pozostaje w naszym intelekcie Bóg jako jedna osobowość, tak jak Go rozumieli żydzi. Przyjęcie mogłoby mleć w niej swój kres, jak aktualnie ma go w Osobie Słowa.

Ad 3. Po myślowym oderwaniu osobowości, dokonanym w taki sposób, jak gdyby czymś innym była relacja, a czym innym człony służące za jej podstawę, mówimy, że w Bogu nie pozostałoby nic; cokolwiek bowiem w Nim widzimy, ukazuje się nam jako samoistny podmiot czynności. Wszakże można w myśli wyodrębnić poszczególne przymioty Boże nie oddzielając ich całkowicie, w sposób już omówiony6).

Artykuł 4.

CZY JEDNA Z OSÓB BOSKICH BEZ UDZIAŁU INNYCH MOGŁABY PRZYJĄĆ NATURĘ STWORZONĄ ?

Na pozór nie, ponieważ

1. „Nierozłączne są dzieła Trójcy” (Augustyn)l). Jak bowiem jedna jest istota trzech Osób boskich, tak i jedno działanie. Skoro zaś przyjęcie jest jakimś działaniem, nie może odpowiadać jednej Osobie boskiej nie przysługując pozo-stałym.

2. Jak mówimy o wcielonej Osobie Syna, równie dobrze możemy mówić o wcielonej Jego naturze, „bo cała natura boska w jednej ze swoich hipostaz stała się ciałem”, jak mówi Damasceńczyk2). Skoro zaś wszystkie trzy Osoby mają wspólną

naturę, więc wszystkie wspólnie dokonują przyjęcia.

3. Słowa3): Bóg go przyjął, mówią o przyjęciu człowieka przez łaskę, które się dokonuje podobnie do przyjęcia ludzkiej natury w Chrystusie. Przyjęcie zaś przez łaskę jest wspólnym dziełem wszystkich Osób, więc i omawiane przyjęcie — również.

A JEDNAK Dionizy4) zalicza tajemnicę Wcielenia do „Teologii rozróżniającej", która omawia różnice między Osobami.

WYKŁAD. Jak wiadomo5), wyraz „przyjęcie" oznacza czynność przyjmującego i jej kres. źródłem czynności jest moc boża — wspólna wszystkim trzem Osobom. Kresem zaś przyjęcia, jak wiemy6), jest Osoba. W przyjęciu więc to, co stanowi samą czynność, jest wspólne trzem Osobom; to zaś, co ma charakter kresu, przysługuje wyłącznie jednej Osobie. Trzy Osoby przeto sprawiły to, Iż natura ludzka została połączona z jedną Osobą Syna. (40)

Ad 1. Wspomniana racja uwzględnia działanie. Wniosek byłby słuszny, gdyby dotyczył tylko działania, nie uwzględniając jego kresu, którym jest Osoba.

Ad 2. „Wcielenie" i „przyjęcie" odnosimy do natury boskiej nie ze względu na wspólność tej natury u wszystkich trzech Osób, lecz, jak wiemy7), ze względu na boską naturę tej Osoby, w której zjednoczenie osiągnęło swój kres. Powiedzenie zaś, że wcielona jest cała natura boska, nie oznacza, że natura ta stała się ciałem we wszystkich trzech Osobach, lecz że Osobie wcielonej nie brak niczego do pełni doskonałości Bożej natury.

Ad 3. Łaska usynowienia poprzez upodobnienie do Bożej dobroci doprowadza nas do uczestnictwa w boskiej naturze, stosownie do słów8): Abyście się stali uczestnikami boskiej natury etc. Toteż zarówno ze względu na źródło jak i ze względu na kres działania przyjęcie to jest dziełem wspólnym trzech Osób boskich. Przyjęcie zaś dokonujące się w łasce zjednoczenia jest wspólne, jak wiemy9), ze względu na źródło, lecz nie ze względu na kres.

Artykuł 5.

CZY INNA OSOBA BOSKA, PRÓCZ SYNA, MOGŁABY PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ?

Na pozór nie.

1. Omawiane bowiem przyjęcie czyni Boga Synem Człowieczym. Gdyby zaś Ojcu lub Duchowi Świętemu wypadło być synem, byłaby w tym jakaś niestosowność, prowadziłoby to bowiem do pomieszania Osób boskich. Więc ani Ojciec, ani Duch święty nie mógł przyjąć ciała.

2. Dzięki Wcieleniu Boga ludzie stali się jego przybranymi synami, stosownie do słów1): Nie otrzymaliście ducha niewoli znów ku bojaźni, lecz otrzymaliście ducha przybrania za synów. Synostwo przybrane zaś jest udzielonym podobieństwem synostwa przyrodzonego, które nie przysługuje ani Ojcu, ani Duchowi świętemu. Toteż powiedziano2): Tych, których uprzednio znał, tych i przeznaczył, aby się stali podobni obrazowi Syna Jego. Wydaje się więc, że żadna inna osoba nie mogła się wcielić, mógł to uczynić tylko Syn.

3. Ze względu na Wcielenie Syna mówi się, że został On posłany, i że się narodził w określonym czasie. Ojciec zaś, jak wiemy3), jest niezrodzony i nie może być

posłany. Przynajmniej więc Osoba Ojca nie mogła się wcielić.

A JEDNAK Ojciec może czynić wszystko to, co może Syn, w przeciwnym razie moc trzech Osób byłaby różna. A ponieważ Syn mógł się stać człowiekiem, mógł to uczynić także Ojciec i Duch święty.

WYKŁAD. Wyraz „przyjęcie", jak wiemy4), oznacza samą czynność przyjmującego i kres tej czynności, źródłem czynności jest moc Boża, kresem jej — Osoba. Moc Boża jest bez różnicy wspólna wszystkim trzem Osobom. Również wszystkie trzy jednakowo są Osobami, choć ich właściwości osobowe są różne. Ilekroć zaś moc jakaś nie jest zdeterminowana, działanie jej może zmierzać ku jednemu z wielu kresów, czyli szczytowych osiągnięć, jak to widzimy w dziedzinie władz duchowych, można tam wybierać między celami przeciwstawnymi sobie i działać w obranym kierunku. Mogła więc potęga Boga zjednoczyć naturę ludzką z Osobą Ojca, bądź też z Osobą Ducha świętego, tak jak ją zjednoczyła z Osobą Syna. Mówimy przeto, iż Ojciec i Duch święty mogli, podobnie jak Syn, przyjąć ciało.

Ad 1. Synostwo doczesne Chrystusa wyrażone w nazwie „Syna Człowieczego" nie tworzy Jego Osoby na wzór Synostwa przedwiecznego, lecz jest następstwem doczesnych narodzin. Gdybyśmy termin „synostwo", wzięty w tym znaczeniu, odnieśli do Osoby Ojca lub Ducha Świętego, nie spowodowałoby to żadnego pomieszania Osób.

Ad 2. Synostwo przybrane jest pewnego rodzaju podobieństwem udzielonym synostwa rodzonego, lecz otrzymując je przypisujemy jako Sprawcy — Ojcu, z Niego bowiem płynie synostwo rodzone, a jako Dawcy przypisujemy Duchowi Świętemu, jest On bowiem Miłością Ojca i Syna, stosownie do słów5): Zesłał Bóg Ducha Syna swego w serca nasze wołającego Abba, Ojcze. Tak przeto Wcielenie Syna daje nam łaskę usynowienia na wzór Jego synostwa rodzonego, podobnie wcielenie Ojca dałoby łaskę przybrania za synów od Ojca, jako od źródła synostwa rodzonego, a od Ducha Świętego, jako więzi łączącej Ojca z Synem.

Ad 3. Przedwieczna niezrodzoność nie wyklucza u Ojca możliwości narodzin doczesnych. Natomiast posłanie Syna we Wcieleniu jest uwarunkowane Jego rodzeniem się z Ojca, bez tego Wcielenie nie miałoby charakteru posłannictwa.

Artykuł 6.

CZY DWIE OSOBY BOSKIE MOGŁYBY PRZYJĄĆ JEDNĄ I TĘ SAMĄ JEDNOSTKOWĄ NATURĘ LUDZKĄ ?

Na pozór nie.

1. Przyjmując tezę przeciwną stanęlibyśmy albo wobec jednego człowieka albo wobec paru ludzi. Nie mogłoby być paru, bo jak jedna natura w paru Osobach nie dopuszcza istnienia paru bogów, podobnie pojedyncza natura ludzka nie może być paru ludźmi w wielu osobach. Nie mógłby też to być jeden człowiek, byłby on bowiem „tym oto człowiekiem", określającym jedną osobę, i zniknęłaby wówczas różnica trzech Osób Boskich, a to jest niewłaściwe. Więc ani dwie, ani trzy Osoby nie mogłyby przyjąć jednej natury ludzkiej.

2. Przyjęcie natury ludzkiej dokonuje się, jak wiemy1), w jedności Osoby. Nie

stanowią zaś jednej Osoby: Ojciec i Syn i Duch święty. Trzy Osoby przeto nie mogą przyjąć jednej natury ludzkiej.

3. Według Damasceńczyka2) i Augustyna3) z Tajemnicy Wcielenia wynika, że cokolwiek mówimy o Synu Bożym, odnosi się do Syna Człowieczego i odwrotnie. Gdyby więc trzy Osoby boskie przyjęły jedną naturę ludzką, wynikałoby stąd, że powiedzenia dotyczące którejkolwiek z trzech Osób odnosiłyby się do człowieka zjednoczonego z Nimi i na odwrót — powiedzenia dotyczące tego człowieka mogłyby się odnosić do którejkolwiek z trzech Osób. W ten sposób to, co jest właściwe Ojcu, mianowicie: przedwieczne rodzenie Syna, orzekano by o tym człowieku, a w następstwie o Synu Bożym, co jest niewłaściwe. A więc nie może to być, aby trzy Osoby boskie przyjęły jedną naturę ludzką.

A JEDNAK Osoba wcielona jest konkretnym osobnikiem o dwóch naturach, mianowicie: naturze boskiej i naturze ludzkiej. Trzy zaś Osoby boskie mogą posiadać byt samoistny w jednej naturze boskiej. Mogłyby więc One posiadać byt samoistny także w jednej naturze ludzkiej w taki sposób, aby jedna natura ludzka była przyjęta przez trzy Osoby.

WYKŁAD. Jak wiemy4), zjednoczenie duszy z ciałem nie tworzy w Chrystusie nowej Osoby ani hipostazy, lecz tworzy jedną naturę przyjętą do Osoby, czyli hipostazy boskiej. Dokonuje się to nie mocą natury ludzkiej, lecz mocą Osoby boskiej. Osoby boskie zaś cechuje to, że żadna, z nich nie wyklucza innej od współuczestnictwa w tej samej naturze, lecz tylko wyklucza współistnienie w tej samej Osobie. A ponieważ w tajemnicy Wcielenia „całkowitą przyczyną tego, co się dokonało, jest moc Sprawcy”, jak mówi Augustyn 6), sąd o tej sprawie należy oprzeć raczej na właściwości Osoby przyjmującego, niż na właściwości przyjętej natury ludzkiej. Tak oto nie jest czymś niemożliwym przyjęcie jednej natury ludzkiej przez dwie lub trzy Osoby boskie. Byłoby jednak niemożliwe przyjęcie jednej hipostazy, czyli osoby ludzkiej, zgodnie z tym, co powiada Anzelm6), mianowicie, że „liczne osoby nie mogą przyjąć jednego i tego samego człowieka”.

Ad 1. Przy założeniu, iż trzy Osoby boskie przyjęły jedną naturę ludzką, twierdzenie, że trzy Osoby są jednym człowiekiem byłoby prawdziwe ze względu na jedną naturę ludzką, podobnie jak prawdą jest, iż jest jeden Bóg, ponieważ jest jedna natura boska. Wyraz „jeden” nie oznaczałby w tym wypadku jedności osoby, lecz jedność w ludzkiej naturze. To zaś, że trzy Osoby byłyby jednym człowiekiem, nie mogłoby służyć jako argument do twierdzenia, że stanowiłyby one jedność pod każdym względem. Tak wielka liczba ludzi tworzących jakąś jedność, np. jeden naród, choć wzięta absolutnie jest wielością, nie przeszkadza określać ich jako jedność pod pewnym względem. Według Augustyna7), np. „natura .ducha ludzkiego różni się od natury Ducha Bożego, lecz przez połączenie z Nim staje się jednym duchem”, zgodnie ze słowami8): Kto się łączy z Bogiem, jednym duchem jest.

Ad 2. Przy tym założeniu natura ludzka zostałaby przyjęta do jedności poszczególnych Osób, nie jednej tylko, a mianowicie natura ludzka stanowiłaby jedność z poszczególnymi Osobami przez przyjęcie, tak jak boska natura stanowi z każdą z Nich jedność ze swej istoty.

Ad 3. Przy Tajemnicy Wcielenia zachodzi wymiana właściwości należących do natury, wszystko bowiem, co przysługuje naturze, może być orzekane o Osobie bytującej w tej naturze samoistnie, niezależnie od tego, z jakiej natury wzięła ona

swoją nazwę. Przyjąwszy wspomniane założenie moglibyśmy o Osobie Ojca orzekać to; co należy do natury ludzkiej, i to, co należy do natury boskiej. Podobne orzeczenia mogłyby się odnosić do Osób Syna i Ducha świętego. Tego jednak, co odpowiada Osobie Ojca, jako takiej, nie wolno przypisywać Osobie Syna lub Osobie Ducha świętego, ponieważ nadal trwa istniejąca w Bogu różnica Osób. Można by więc było powiedzieć, że jak Ojciec jest niezrodzony, tak i Człowiek jest niezrodzony, gdyby wyraz „Człowiek" oznaczał osobę Ojca. Lecz rozumowanie następujące: Człowiek jest niezrodzony, Syn jest Człowiekiem, więc Syn jest niezrodzony, dałoby sofizmat, tzw. "fallacia dictionis", czyli „accidentis". Powiadamy, że Bóg jest niezrodzony, ponieważ niezrodzony jest Ojciec, nie możemy jednak wyciągać stąd wniosku, że niezrodzony jest Syn, chociaż jest On Bogiem.

Artykuł 7.

CZY JEDNA OSOBA BOSKA MOGŁABY PRZYJĄĆ DWIE NATURY LUDZKIE ?

Na pozór nie.

1. Jak wiemy bowiem na podstawie poprzednich wywodów1), natura przyjęta w tajemnicy Wcielenia nie posiada innej hipostazy, prócz Osoby boskiej. Gdybyśmy więc przypuścili, że jedna Osoba boska przyjęła dwie natury ludzkie, zgodzilibyśmy się na istnienie jednej hipostazy dla dwóch natur tego samego gatunku. Wniosek ten, jak się zdaje, zawiera w sobie sprzeczność, bo tylko różnica osobników prowadzi do uwielokrotnienia natur w obrębie jednego gatunku.

2. Przy tym założeniu nie można uważać boskiej Osoby wcielonej za jednego człowieka, bo nie miałaby Ona jednej natury ludzkiej. Nie można jej także uważać za paru ludzi, gdyż byłyby to różne osobniki, a tu jest tylko jeden. Powyższe założenie jest przeto niemożliwe do przyjęcia.

3. W tajemnicy Wcielenia cała natura boska jest zjednoczona z całą naturą przyjętą, czyli z każdą częścią tej natury. Chrystus bowiem jest to „doskonały Bóg i doskonały człowiek, cały Bóg i cały człowiek", jak mówi Damasceńczyk2). Lecz dwie natury ludzkie nie mogłyby się połączyć ze sobą, dusza bowiem jednej z nich musiałaby być połączona z ciałem drugiej, a także dwa ciała byłyby naraz w jednym i tym samym miejscu. Prowadziłoby to do pomieszania natur. Nie jest więc możliwe, by Osoba boska przyjęła dwie natury ludzkie.

A JEDNAK Syn może uczynić wszystko to, co Ojciec. Ojciec zaś po Wcieleniu Syna może przyjąć naturę ludzką jednostkową, różną od tej, którą przyjął Syn. Pod żadnym względem bowiem przez Wcielenie Syna nie została pomniejszona moc Ojca ani moc Syna. Wydaje się więc, że po Wcieleniu Syn, prócz tej natury, którą przyjął, mógłby przyjąć jeszcze inną naturę ludzką.

WYKŁAD. To co musi się ograniczyć do jednej rzeczy nie mogąc działać na inne ma moc ograniczoną. Moc boskiej Osoby zaś jest nieskończona i nic stworzonego nie może jej ograniczyć. Nie wolno więc twierdzić, iż Osoba boska przyjęła jedną naturę ludzką w ten sposób, że przyjąć drugiej już nie mogła. Wynikałoby stąd, jak sądzimy,

że osobowość natury boskiej byłaby tak dalece pochłonięta przez jedną naturę ludzką, ii przyjęcie drugiej natury do tej osobowości byłoby niemożliwe. Nie można się z tym zgodzić. Stworzenie bowiem nie może całkowicie pochłonąć tego, co niestworzone. Jasne więc jest i należy to stwierdzić, czy będziemy rozpatrywać Osobę boską według Jej mocy, która jest źródłem zjednoczenia, czy też według jej osobowości, która jest kresem zjednoczenia — Osoba boska mogłaby przyjąć prócz tej natury ludzkiej, którą przyjęła, jeszcze drugą jednostkową ludzką naturę.

Ad 1. Natura stworzona osiąga swoją pełnię istotową przez formę, powielaną w zależności od podziału materii. I dlatego, jeśli połączenie formy z materią tworzy nowego osobnika, ilość powstających osobników odpowiada ilości natur. Lecz w tajemnicy Wcielenia zjednoczenie formy z materią, czyli duszy z ciałem, jak wiemy3), nie tworzy nowego osobnika. Mogłoby więc w niej Istnieć wiele natur jednego gatunku, nie powodując zróżnicowania osobników.

Ad 2. Z przyjęcia powyższego założenia mogłoby pozornie wynikać, że skoro są dwie natury, jest i dwóch ludzi, choć nie dwóch osobników, odwrotnie zaś trzy Osoby ze względu na przyjęcie jednej natury nazywano by, jak widzieliśmy4), jednym człowiekiem. Lecz tak najwidoczniej nie jest. Przy używaniu bowiem nazw należy się liczyć z ich znaczeniem stosownie do wymagań mowy potocznej. Trzeba więc o tym pamiętać odcyfrowując znaczenie i związki znaczeniowe wyrazów. Nazwę wyznaczoną przez jakąś formę stosujemy w liczbie mnogiej mówiąc tylko o wielu osobnikach. Nie nazwiemy bowiem dwoma ubranymi — jednego człowieka obleczonego w dwie szaty, lecz powiemy, że to jest jeden w dwóch szatach. A kogoś posiadającego dwie cechy nazwiemy jednym człowiekiem nacechowanym dwojako. Natura zaś przyjęta, jak była mowa poprzednio5), przypomina poniekąd strój, chociaż podobieństwo nie jest zupełne. Gdyby więc Osoba boska przyjęła dwie natury ludzkie, mówiono by o niej ze względu na jedność hipostazy, że jest jednym człowiekiem, posiadającym dwie ludzkie natury.

Nazywamy wprawdzie niekiedy jednym narodem wielu ludzi, tworzących pewnego rodzaju jedność, lecz nie jest to jedność hipostazy. Podobnie, gdyby dwie boskie Osoby przyjęły jedną naturę ludzką jednostkową, nazywano by je, zgodnie z poprzednim6), jednym człowiekiem, lecz nie ze względu na jedność hipostazy, a ze względu na łączność w czymś jednym.

Ad 3. Różny jest stosunek natury boskiej i natury ludzkiej do jednej boskiej Osoby. Z Osobą tą w pierwszym rzędzie związana jest boska natura, jako ta, która stanowiła z Nią jedność przedwieczną. Ludzka zaś natura z Osobą Boska łączy się wtórnie, jako przyjęta przez boską Osobę w pewnym momencie czasu, nie tak by się stać samą Osobą, lecz by istnieć jako podłoże dla jej samoistności. Syn Boży jest bowiem swoją boskością, lecz nie jest swoim człowieczeństwem. I dlatego przyjęcie natury ludzkiej przez boską Osobę wymagało zjednoczenia natury boskiej w jedności osobowej z całą naturą przyjętą, to znaczy ze wszystkimi jej częściami. Lecz przyjęcie dwóch takich natur postawiłoby je w jednakowym stosunku do Osoby boskiej i jedna z nich nie przyjmowałaby drugiej. Nie byłoby przeto konieczne zlanie się ich całkowite, to znaczy zespolenie wszystkich części jednej natury z wszystkimi częściami innej.

Artykuł 8.

CZY WŁAŚCIWSZE BYŁO TO, ŻE WCIELIŁ SIĘ SYN BOŻY, NIŻ GDYBY TO UCZYNIŁ OJCIEC LUB DUCH ŚWIĘTY?

Na pozór nie.

1. Tajemnica Wcielenia bowiem doprowadziła ludzi do prawdziwego poznania Boga, według słów1): Jam się na to narodził i na to przyszedłem na świat, abym świadectwo dał prawdzie. Wcielenie zaś Osoby Syna Bożego stanowiło dla wielu ludzi przeszkodę do prawdziwego poznania Boga, ponieważ słowa określające Syna pod kątem Jego ludzkiej natury odnosili ludzie do samej Osoby Syna. Czynił to np. Ariusz, który twierdzenie o nierówności Osób uzasadniał słowami Chrystusa2): Ojciec większy jest niż ja. Gdyby się Ojciec wcielił, nie byłoby tego błędu, bo nikt nie uważałby Ojca za mniejszego niż Syn. Byłoby więc, jak się zdaje, bardziej stosowne Wcielenie Osoby Ojca niż Osoby Syna.

2. Zgodnie ze słowami 3): W Chrystusie Jezusie ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, lecz nowe stworzenie, wydaje się, że skutkiem tajemnicy Wcielenia było pewnego rodzaju ponowne stworzenie natury ludzkiej. Moc stwarzania zaś przypisujemy Ojcu. Więc raczej Ojcu wypadało się wcielić niż Synowi.

3. Zgodnie ze słowami4): Nazwiesz imię Jego Jezus, wybawi On bowiem lud swój od grzechów ich, tajemnica Wcielenia ma na celu odpuszczenie grzechów. Odpuszczenie grzechów zaś przypisujemy Duchowi świętemu, według słów5): Weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuścicie grzechy, będą im odpuszczone. Wcielenie więc pasowało raczę] do Osoby Ducha świętego niż do Osoby Syna.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi6): „W tajemnicy Wcielenia objawiła się mądrość i moc Boga. Mądrość — ponieważ Bóg znalazł najodpowiedniejszy sposób rozwiązania najtrudniejszego zadania, moc zaś — bo zwyciężonego uczynił zwycięzcą”. Na podstawie zaś słów7): Chrystusa — moc Bożą i mądrość Bożą, moc i mądrość przypisujemy Synowi. Było więc stosowne, że wcieliła się Osoba Syna.

WYKŁAD. Stwierdzamy, że Wcielenie było najbardziej stosowne dla Osoby Syna.

Po pierwsze, jako zjednoczenie. Jest rzeczą odpowiednią, by łączyły się ze sobą czynniki podobne. Zauważmy zaś z jednej strony pewną odpowiedniość ogólną między całym światem stworzonym a Osobą Syna, czyli Słowem Bożym; „słowo twórcy bowiem, jego koncepcja, jest pierwowzorem dla jego twórczości. Toteż i Słowo Boga, Jego Myśl Przedwieczna, jest Prawzorem dla całego stworzenia. Jak przeto uczestniczenie w Prawzorze (41) postawiło stworzenia w obrębie Ich własnych gatunków, dając im byt skazitelny, tak zjednoczenie Słowa ze stworzeniem, dokonane nie przez uczestnictwo, lecz w unii osobowej, naprawiło stworzenie ku wiecznej i nieprzemijającej doskonałości, bo i twórca, jeśli dzieło zostało zniszczone, odnawia je biorąc za podstawę koncepcję zrodzoną poprzednio, która mu posłużyła przy tworzeniu dzieła.

Poza tym istnieje specjalna zbieżność między Słowem Bożym a naturą ludzką. Wynika ona stąd, że Słowo jest wyrazem Przedwiecznej Mądrości, od której pochodzi wszelka mądrość ludzka. Mądrość ta jest doskonałością właściwą człowiekowi, jako istocie rozumnej, i człowiek wzrasta w mądrości przez uczestnictwo w Słowie Bożym,

podobnie jak uczeń kształci się przez udzielone mu słowo nauczyciela. Dlatego powiedziano8): źródłem mądrości — Słowo Boże na wysokości. Przeto dla osiągnięcia pełnej doskonałości człowieka było czymś właściwym i stosownym zjednoczenie samego Słowa Bożego z naturą ludzką.

Po drugie — stosowność Wcielenia Osoby Syna można uzasadnić wskazując na cel zjednoczenia osobowego. Jest nim wypełnienie przeznaczenia tych, którzy mają odziedziczyć niebo, przeznaczone wyłącznie dla synów, jak powiedziano9): Jeśli synami, to i dziedzicami. Stosowne więc było, aby ludzie otrzymali udział w podobieństwie synostwa bożego przez usynowienie, za pośrednictwem Tego, który jest Synem Bożym z natury, jak mówi Apostoł10): Tych, których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego.

Po trzecie — stosowność tę można uzasadnić wskazując na grzech prarodzica, na który Wcielenie było lekarstwem. Zgrzeszył bowiem pierwszy człowiek przez żądzę wiedzy, jak to wynika ze słów węża, obiecującego mu: wiedzę dobrego i złego. Wypadało przeto, by człowiek, który odszedł od Boga przez nieuporządkowaną żądzę wiedzy, wrócił do niego przez Słowo prawdziwej Mądrości.

Ad 1. Nie ma rzeczy, której by ludzka złość nie mogła nadużyć, skoro powiedziano11): A może gardzisz bogactwem Jego dobroci?, mając na myśli nadużycie nawet samej dobroci Boga. Dlatego i ewentualne Wcielenie Osoby Ojca mogłoby stać się okazją do błędnego wniosku, że Syn nie miał dostatecznej mocy, by naprawić naturę ludzką.

Ad 2. Przez Słowo dokonało się, pierwsze stworzenie wszechrzeczy mocą Boga Ojca, więc przez Nie, tą samą mocą, winno się było dokonać i nowe stworzenie, tak iżby wtóre stworzenie odpowiadało pierwszemu, zgodnie ze słowami12): W Chrystusie Bóg pojednał świat z sobą.

Ad 3. Właściwością Ducha świętego jest być Darem Ojca i Syna. Odpuszczenie grzechów zaś zostaje dokonane przez Ducha świętego, jako przez Dar Boży. Przeto dla usprawiedliwienia człowieka bardziej stosowne było to, iż człowiekiem stał się Syn, którego Darem jest Duch święty.

ZAGADNIENIE 4.
ZJEDNOCZENIE ZE STRONY PRZYJĘTEJ NATURY LUDZKIEJ (42)

Rozpatrzmy z kolei zjednoczenie uwzględniając specjalnie to, co Słowo Boże przyjęło. Wypada więc przyjrzeć się najpierw samej rzeczy przyjętej, następnie zaś towarzyszącym jej doskonałościom i brakom.

Syn Boży przyjął ludzką naturę oraz jej składniki. Pierwszy temat zostanie więc rozpatrzony w trzech zagadnieniach, a mianowicie: 1. Przyjęcie samej natury ludzkiej, 2. Przyjęcie jej składników, 3. Kolejność przyjęcia.

Pierwsze z wymienionych tu zagadnień ujmiemy w sześciu pytaniach:

1. Czy ludzka natura nadawała się do przyjęcia przez Syna Bożego więcej niż jakakolwiek inna natura?

2. Czy Syn Boży przyjął osobę?

3. Czy przyjął człowieka?

4. Czy byłoby stosowne przyjęcie przezeń ludzkiej natury w oderwaniu od jednostek?

5. Czy byłoby stosowne przyjęcie ludzkie) natury we wszystkich osobnikach?

6. Czy stosowne było to, że On przyjął ludzką naturę w człowieku pochodzącym z rodu Adamowego?

Artykuł 1.

CZY NATURA LUDZKA BARDZIEJ NIŻ KAŻDA INNA NADAWAŁA SIĘ DO PRZYJĘCIA PRZEZ SYNA BOŻEGO?

Na pozór nie.

1. Powiada bowiem Augustyn1), że „tam gdzie jest działanie cudowne, całą racją działania Jest moc działającego". Otóż, moc Boga, sprawcy Wcielenia, które jest dziełem najcudowniejszym, nie zacieśnia się do granic jednej natury; jest ona mocą nieskończenie wielką. Toteż ludzka natura nie więcej od każdego innego stworzenia nadaje się do przyjęcia przez Boga.

2. Jak już wiemy2), stosowność Wcielenia Osoby boskiej uzasadnia się podobieństwem. Analogicznie zaś do „podobieństwa obrazu", które mamy w naturze rozumnej, znajdziemy w naturze bezrozumnej „podobieństwo śladu". Więc tak jak została przyjęta natura ludzka, mogło być przyjęte stworzenie bezrozumne.

3. Podobieństwo do Boga wyraźniej się uwydatnia w naturze anielskiej niż w naturze ludzkie], jak twierdzi Grzegorz3) cytując słowa: Tyś pieczęć podobieństwa4). Grzech zaś, podobnie jak w człowieku spotyka się i u anioła, stosownie do tekstu5): W aniołach swoich znalazł nieprawość. Natura anielska więc nadawała się do przyjęcia, tak jak natura ludzka.

4. Ponieważ doskonałość szczytowa przysługuje Bogu, im coś jest doskonalsze, tym jest podobniejsze do Boga. Cały wszechświat zaś jest czymś doskonalszym od swoich części, do których należy i ludzka natura. Więc wszechświat bardziej od niej nadaje się do przyjęcia.

A JEDNAK słowa6): Rozkoszą moją być z synami człowieczymi, odnoszą się do Mądrości zrodzonej przed wiekami. Wydaje się przeto, że jest jakaś odpowiedniość w zjednoczeniu Syna Bożego z naturą ludzką.

WYKŁAD. Mówimy o czymś, że nadaje się do przyjęcia, jeśli może być w pewien sposób przyjęte przez Osobę boską. Możności tej nie należy mieszać z bierną możnością natury, która nie przekracza granic przyrodzonych, podczas gdy zjednoczenie natury stworzonej z Bogiem dokonało się poza tymi granicami. Toteż można mówić o nadawaniu się do przyjęcia tylko w znaczeniu, jakiejś odpowiedniości danej rzeczy w stosunku do omawianego zjednoczenia. Dwa momenty decydują o istnieniu tej odpowiedniości w naturze ludzkiej, mianowicie: dostojeństwo jej i nędza. Dostojeństwo przejawia się w tym, że człowiek jako istota rozumna, obdarzona intelektem, ma dane przyrodzone, by przez swoje działanie, po-legające na poznaniu i miłowaniu, zbliżyć się w pewien sposób do samego Słowa. Nędza zaś natury, ujarzmionej przez grzech pierworodny, domagała się naprawy. Te dwa momenty zbiegają się tylko w naturze ludzkiej, bo w stworzeniu bezrozumnym jest brak odpowiedniego dostojeństwa, a w naturze anielskiej brak wspomnianej nędzy. Nie

pozostaje więc nic innego jak stwierdzenie, że tylko ludzka natura nadawała się do przyjęcia.

Ad 1. Stworzenia określamy biorąc pod uwagę to, co przysługuje im ze względu na ich przyczyny swoiste, a nie to, co im odpowiada ze względu na przyczyny pierwsze i powszechne. Tak np. jakąś chorobę nazywamy chorobą nieuleczalną nie dlatego, iż Bóg jej nie może uleczyć, lecz że w chorym brak warunków do uleczenia jej. Podobnie więc określamy jakieś stworzenie jako nie nadające się do przyjęcia, nie na to, by uwłaczać boskiej potędze, lecz by ukazać stan stworzenia, które nie ma danych umożliwiających jego przyjęcie.

Ad 2. Obraz boży w naturze ludzkiej przejawia się w jej wrażliwości na Boga, polegającej na sięganiu doń swym własnym działaniem: przez poznanie i miłość, ślad boży zaś występuje tylko jako znak działania bożego wyryty w stworzeniu. „Podobieństwo śladu" nie daje więc stworzeniom bezrozumnym możliwości osiągnięcia Boga swym własnym działaniem. To zaś, czemu brak zdolności do mniejszej rzeczy, nie ma żadnych danych na osiągnięcie większej, jak np. bryła nie nadająca się do uszlachetnienia przez duszę zmysłową, jeszcze mniej nadaje się do uszlachetnienia przez duszę obdarzoną intelektem. Zjednoczenie zaś z Bogiem, polegające na współistnieniu z Nim w Osobie, nieskończenie przewyższa to, które osiąga się przez działanie. Toteż stworzenie bezrozumne, skoro nie może zjednoczyć się z Bogiem przez działanie, nie posiada danych do połączenia się z Nim we współistnieniu osobowym.

Ad 3. Zdaniem niektórych pisarzy anioł dlatego nie mógł być przyjęty przez Słowo, że już od pierwszej chwili stworzenia posiadał pełną osobowość, nie rodził się bowiem i nie podlegał zniszczeniu. Nie mógł więc być przyjęty do jedności Osoby boskiej inaczej jak poprzez zniszczenie własnej osobowości, a to nie harmonizuje ani z niezniszczalnością natury anielskiej, ani też z dobrocią przyjmującego Boga, ponieważ Bóg nie niszczy w stworzeniu przyjętym żadnej doskonałości. Wydaje się jednak, że argument ten nie wykluczałby całkowicie stosowności przyjęcia natury anielskiej, ponieważ Bóg przez stworzenie nowej anielskiej natury mógłby połączyć ją ze sobą w osobowej jedności unikając zarazem niszczenia jakichkolwiek elementów tej natury. Natomiast, jak wiemy7), w naturze anielskiej nie było nędzy domagającej się Wcielenia, bo chociaż w niektórych aniołach natura ta uległa grzechowi, lecz jej grzech jest nieuleczalny, jak wykazano poprzednio8).

Ad 4. Doskonałość wszechświata nie jest doskonałością osoby, czy jednostki stanowiącej konkretny podmiot czynności, lecz polega na jednolitym układzie, względnie uporządkowaniu części, z których wiele — jak wiemy9) — nie nadaje się do przyjęcia. Pozostaje więc w mocy wniosek, że do przyjęcia przez Boga nadawała się tylko natura ludzka.

Artykuł 2.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ OSOBĘ ?

Na pozór tak.

1. Powiada bowiem Damasceńczyk1), że Syn Boży „przyjął naturę ludzką w czymś niepodzielnym", czyli w osobniku. „Osobnik zaś o naturze obdarzonej

rozumem”, jak wyjaśnił Boecjusz2), jest osobą. Zatem Syn Boży przyjął osobę.

2. Poza tym Damasceńczyk twierdzi3), że Syn Boży „przyjął to, co zaszczepił w naturze naszej”. Zaszczepił zaś w niej osobowość. Więc Syn Boży przyjął osobę.

3. Pochłonąć można tylko coś, co Istnieje. Mówi zaś papież Innocenty III w jednym z dekretów4), że „Osoba boska pochłonęła osobę ludzką”. Wydaje się więc, że osoba ludzka została przedtem przyjęta.

A JEDNAK Augustyn mówi5), że „Bóg przyjął ludzką naturę, nie osobę”.

WYKŁAD. Przyjąć to znaczy wziąć coś do siebie. Nie da się więc pomyśleć przyjęcia bez przyjmowanego przedmiotu, podobnie jak nie da się pomyśleć ruch w przestrzeni bez rzeczy poruszanej. Otóż osoba w ludzkiej naturze nie jest tym przedmiotem, bez którego nie da się pomyśleć przyjęcia; jest ona raczej, jak wiemy6), kresem, ku któremu przyjęcie zmierza. Gdybyśmy ją ujmowali jako przedmiot przyjęcia, to albo musiałaby ulec unicestwieniu, wobec czego przyjęcie jej byłoby zbyteczne, albo też istniałaby po dokonaniu zjednoczenia, a wówczas byłyby dwie osoby: jedna — przyjmująca, druga zaś — przyjęta. Pogląd ten, jak wiemy7), jest błędny. Pozostaje więc stwierdzić, że Syn Boży nie przyjął ludzkiej osoby.

Ad 1. Syn Boży przyjął naturę ludzką „w czymś niepodzielnym”, to znaczy przyjął ją „w jednostce, i to jednostce nie różnej od hipostazy niestworzonej, czyli Osoby Syna Bożego”. Z powyższego nie wynika wniosek, że przyjęta została osoba.

Ad 2. To że natura przyjęta nie posiadała własnej osobowości, nie tłumaczy się ubytkiem czegoś, co należało do pełni natury ludzkiej, lecz dodaniem czegoś, co góruje nad tą naturą: jest to zjednoczenie z Osobą boską.

Ad 3. Wyraz „pochłonięcie” nie oznacza czegoś, co Istniało przedtem, lecz niedopuszczenie do powstania tego, co w przeciwnym razie mogłoby Istnieć. Natura ludzka bowiem, miałaby własną osobowość, gdyby jej boska Osoba nie przyjęła. Powiedzenie zaś, co prawda nieścisłe, że „Osoba pochłonęła osobę”, znaczy tyle: że Osoba boska. jednocząc się z naturą ludzką, wykluczyła w niej istnienie własnej osobowości ludzkiej.

Artykuł 3.

CZY OSOBA BOSKA PRZYJĘŁA CZŁOWIEKA ?

Na pozór tak.

1. Powiedziano bowiem w Psalmiel): Błogosławiony, któregoś obrał i przyjął. Słowa te glosa odnosi do przyjęcia Chrystusa. Poza tym Augustyn mówi2): „Syn Boży przyjął człowieka t doświadczył w nim tego, co ludzkie”.

2. Sam wyraz „człowiek” oznacza naturę ludzką. Syn Boży zaś przyjął naturę ludzką. Więc przyjął człowieka.

3. Syn Boży jest człowiekiem. Nie jest zaś żadnym z tych ludzi, których nie przyjął. W przeciwnym razie równie dobrze byłby Piotrem lub kimś innym. Jest On przeto człowiekiem przyjętym przez siebie.

A JEDNAK orzeczenie Feliksa, papieża i męczennika, przytoczone w aktach soboru Efezkiego brzmi: „Wierzymy w Pana naszego, Jezusa Chrystusa, narodzonego z Maryi Panny, On to jest bowiem przedwiecznym Synem Boga oraz Słowem. Nie jest zaś człowiekiem przyjętym przez Boga, jako ktoś drugi prócz Niego. Syn Boży nie

przyjął człowieka, aby poza Nim samym był ktoś drugi”.

WYKŁAD. Jak już wiemy3), to co przyjęte, nie jest kresem przyjęcia, lecz wyprzedza przyjęcie. Wiadomo zaś4), że jednostką, w której przyjęcie natury ludzkiej osiągnęło swój kres, czyli w której ono się dokonało, jest właśnie Osoba boska, i że wyraz „człowiek" oznacza naturę ludzką wziętą w jej istnieniu osobniczym. Jak twierdzi bowiem Damasceńczyk5), analogicznie do nazwy Bóg — oznaczającej „Tego, który posiada naturę boską” — nazwa „człowiek” oznacza „tego, który posiada naturę ludzką”. Dlatego to, przyjąwszy założenie, że w Chrystusie jest jeden pierwszy podmiot czynności, jedna hipostaza, nie można właściwie powiedzieć, że Syn Boży przyjął człowieka. Natomiast z punktu widzenia teologów, którzy utrzymują, że w Chrystusie są dwie hipostazy, czyli dwa pierwsze podmioty czynności, konsekwentnie można powiedzieć, że Syn Boży przyjął człowieka, w ścisłym znaczeniu słowa. Toteż pierwszy z poglądów zawartych w Sententiach6), przyznaje, że przyjęty został człowiek. Lecz jak wiadomo7), pogląd ten jest błędny.

Ad 1. Tego rodzaju zwrotów nie należy rozpowszechniać w ich brzmieniu dosłownym, lecz ilekroć spotkamy je u świętych doktorów Kościoła. trzeba takie powiedzenia tłumaczyć ze czcią, mówiąc na przykład: Przyjęty został człowiek, została bowiem przyjęta jego natura, a także i to, że jako rezultat przyjęcia, Syn Boży jest Człowiekiem.

Ad 2. Nazwa „człowiek” oznacza naturę ludzką, istniejącą konkretnie w jakimś osobniku. I dlatego, skoro nie można powiedzieć, że został przyjęty osobnik, podobnie też nie można mówić, ze został przyjęty człowiek.

Ad 3. Syn Boży nie jest człowiekiem przyjętym przez siebie, lecz jest człowiekiem, którego naturę przyjął.

Artykuł 4.

CZY SYN BOŻY POWINIEN BYŁ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ ODERWANĄ OD WSZYSTKICH JEDNOSTEK?

Na pozór tak.

1. Przyjęcie bowiem natury ludzkiej miało na celu powszechne zbawienie wszystkich ludzi. Toteż powiedziano o Chrystusie1), że jest Zbawca wszystkich ludzi, a najbardziej wiernych. Natura zaś wzięta tak, jak jest w jednostkach, zatraca swoją powszechność. Więc Syn Boży powinien był przyjąć naturę oderwaną od wszystkich jednostek.

2. W każdej rzeczy, to co najszlachetniejsze należy przypisywać Bogu. We wszystkich zaś rodzajach bytu góruje to co stanowi istotę. Więc Syn Boży powinien był przyjąć istotę człowieka, jest nią zaś według zwolenników Platona natura ludzka oderwana od jednostek. Tę więc naturę powinien był przyjąć Syn Boży.

3. Jak wiemy2). Syn Boży nie przyjął ludzkiej natury określonej — jako natura konkretna — terminem „człowiek". Jak widzieliśmy3), termin ten oznacza naturę ludzką w jednostkach. Więc Syn Boży przyjął naturę ludzką w oderwaniu od jednostek.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi4), że „Wcielone Słowo Boże nie przyjęło natury oglądanej wyłącznie w kontemplacji, nie byłoby to bowiem Wcielenie, lecz

zwodnicza fikcja Wcielenia”. Ludzka zaś natura wzięta abstrakcyjnie, czyli w oderwaniu od jednostek, „jest wyłącznie przedmiotem kontemplacji, nie ma bowiem racji istnienia sama w sobie”, jak tamże mówi Damasceńczyk5), A więc Syn Boży nie przyjął ludzkiej natury w oderwaniu od jednostek.

WYKŁAD. Natura człowieka bądź jakiejkolwiek rzeczy zmysłowo poznawalnej, niezależnie od istnienia w konkretnych jednostkach, może być pojmowana dwojako. Po pierwsze, w jej domniemanym bytowaniu samoistnym pozamaterialnym, przypisywanym jej przez wyznawców Platona. Po drugie, jako coś, co istnieje w intelekcie ludzkim lub boskim. Otóż, jak dowodzi Filozof6), nie może bytować samoistnie natura w swej istocie. W jestestwach bowiem zmysłowo poznawalnych tworzywo materialne należy do istoty gatunku i zawiera się w jego określeniu, jak mięśnie i kości w określeniu człowieka. Dlatego natura ludzka nie może być bez tworzywa materialnego.

Gdyby nawet była natura ludzka bytująca samoistnie w ten sposób, nie nadawałaby się ona do przyjęcia przez Słowo Boże. Po pierwsze bowiem, przyjęcie to dokonuje się w Osobie, a tego rodzaju ujednostkowienie jest sprzeczne z istotą formy ogólnej (43). Po drugie, naturze wziętej ogólnie można przypisywać tylko czyny w ich aspekcie ogólnym. Nie stanowią one w tym wypadku ani zasługi człowieka, ani jego winy, a wszakże celem przyjęcia ludzkiej natury przez Syna Bożego było zdobycie zasług. Po trzecie, Istniejąca w ten sposób natura może być tylko przedmiotem poznania intelektualnego, nie zaś zmysłowego. A Syn Boży przyjął naturę ludzką, by w niej ukazywać się ludziom w postaci widzialnej, zgodnie ze słowami Proroka7): Potem na ziemi był widziany i z ludźmi obcował. Podobnie też Syn Boży nie mógł przyjąć natury ludzkiej tak, jak istnieje ona w intelekcie boskim. Utożsamiałaby się ona wówczas z naturą boską i byłaby w Synu Bożym odwiecznie.

Również nie przystoi mówić, że Syn Boży przyjął ludzką naturę tak, jak ona Istnieje w Intelekcie ludzkim. Równałoby się to przyjęciu natury ludzkiej dokonanemu w myśli i nie odpowiadałoby prawdzie, gdyby Syn Boży nie przyjął natury ludzkiej realnie. Byłaby to według Damasceńczyka tylko „jakaś fikcja Wcielenia”.

Ad 1. Wcielony Syn Boży jest powszechnym zbawcą wszystkich ludzi, nie chodzi tu jednak o abstrakcyjną powszechność rodzaju lub gatunku, przypisywaną naturze ludzkiej oderwanej od jednostek, lecz o uniwersalność przyczyny, bo taką powszechną przyczyną zbawienia ludzkiego jest Wcielony Syn Boży.

Ad 2. W świecie rzeczywistym nie spotykamy samej istoty człowieka, która by istniała — jak chcą Platończycy — poza konkretnymi jednostkami. Niektórzy pisarze twierdzą, że Platon wyobrażał sobie istnienie człowieka oderwanego tylko w umyśle boskim. W takiej postaci jednak Słowo nie potrzebowało go przyjmować, bo miało go w sobie od wieków.

Ad 3. Chociaż przyjęcie natury ludzkiej nie dokonało się w jej konkretnym ludzkim podmiocie w tym znaczeniu, jakoby ów podmiot istniał przed jej przyjęciem, dokonało się przecież w jednostce w tym znaczeniu, że natura ta została przyjęta, by istnieć w jednostce.

Artykuł 5.

CZY SYN BOŻY POWINIEN BYŁ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ WE WSZYSTKICH JEDNOSTKACH ?

Na pozór tak.

1. Przyjęcie bowiem dotyczyło natury ludzkiej jako takiej, w jej istocie. Wszystko zaś, co przysługuje danej naturze jako takiej, jest właściwe każdej rzeczy posiadającej tę naturę. Wypadało więc, by Słowo Boże przyjęło naturę ludzką we wszystkich osobnikach.

2. Miłość Boska była źródłem Wcielenia Bożego. Dlatego powiedziano1): Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał. Miłość zaś sprawia, że człowiek udziela się swoim przyjaciołom możliwie najpełniej. Otóż, jak wiemy2), przyjęcie wielkiej liczby natur ludzkich leżało w granicach możliwości Syna Bożego. Z tej racji mógł On przyjąć wszystkie te natury i byłoby stosowne, gdyby je wszystkie przyjął.

3. Mądry rzemieślnik wykonuje swe dzieło posługując się możliwie najprostszą metodą. Prostsze zaś byłoby przyjęcie wszystkich ludzi do synostwa rodzonego niż, mówiąc słowami Pisma św.3), doprowadzenie wielu do synostwa przybranego za pośrednictwem jednego Syna rodzonego. Syn Boży powinien był więc przyjąć naturę ludzką istniejącą we wszystkich osobnikach.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi4), że Syn Boży „nie przyjął natury ludzkiej w sensie gatunku, nie przyjął bowiem wszystkich osobników należących do tej natury".

WYKŁAD. Przyjęcie natury ludzkiej we wszystkich osobnikach nie odpowiadało Słowu Bożemu. Po pierwsze, znikłaby mnogość osobników, cecha właściwa tej naturze. Jak już wiemy5), w naturze przyjętej nie należy dopatrywać się innego osobnika prócz Osoby przyjmującej. Założenie więc, że poza przyjętą nie ma żadnej innej natury ludzkiej, prowadziłoby do wniosku, że jedynym osobnikiem tej natury jest Osoba przyjmująca.

Po drugie. Wcielony Syn Boży jest pierworodnym między wieloma braćmi6) ze względu na naturę ludzką, podobnie jak jest pierworodnym wszelkiego stworzenia7) ze względu na naturę boską. Takie przyjęcie niwelowałoby Jego stopień w hierarchii, wszyscy ludzie bowiem byliby wówczas hierarchicznie równi.

Po trzecie, z jednością wcielonej hipostazy boskiej harmonizuje przyjęcie jednej tylko natury ludzkiej, tak iż z obu stron ludność zostaje zachowana.

Ad 1. Przyjęcie odpowiada naturze ludzkiej Jako takiej, jako że nie jest to dla niej odpowiednim z racji osoby; natomiast naturze boskiej odpowiada przyjęcie raczej z racji osoby. Nie znaczy to jednak, iż „być przyjętą" jest czymś, co należy do istoty ludzkiej natury bądź też stanowi jej cechę charakterystyczna, gdyż gdyby tak było, przymiot ten przysługiwałby wszystkim osobnikom należącym do tej natury.

Ad 2. Miłość Boga ku ludziom przejawia się nie tylko w samym przyjęciu natury ludzkiej, lecz głównie w tym, co Bóg w ludzkiej naturze wycierpiał za innych ludzi, według słów8): Bóg zaś okazuje miłość swoją ku nam, bo kiedyśmy byli nieprzyjaciółmi Chrystus za nas umarł. Nie uczyniłby tego, gdyby naturę ludzką przyjął we wszystkich ludziach.

Ad 3. Mądry rzemieślnik stosuje prostą metodę wówczas, kiedy nie stosuje wielu

środków tam, gdzie wystarcza jeden do osiągnięcia wyniku. Było więc najbardziej stosowne zbawienie wszystkich ludzi przez jednego Człowieka.

Artykuł 6.

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE SYN BOŻY PRZYJĄŁ NATURĘ LUDZKĄ Z RODU ADAMOWEGO?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Apostoł1): Przystało, abyśmy mieli najwyższego kapłana odłączonego od grzeszników. Gdyby zaś Chrystus nie był przyjął natury ludzkiej ze szczepu grzesznika Adama, byłby jeszcze bardziej od grzeszników odłączony. Chrystus więc, jak się zdaje, nie powinien był brać natury ludzkiej z Adamowego szczepu.

2. W każdym rodzaju bytów praźródło góruje nad bytami, które od niego pochodzą. Jeśli więc Chrystus chciał przyjąć naturę ludzką, powinien był ją przybrać sobie raczej w samym Adamie.

3. Grzesznikami byli raczej poganie niż Żydzi, jak mówi glosa do słów2): My z urodzenia Żydzi, a nie z pogan grzesznicy. Więc jeśli Chrystus chciał przyjąć naturę ludzką od grzeszników, powinien był ją wziąć raczej od pogan niż ze szczepu Abrahama, męża prawego.

A JEDNAK Łukasz wyprowadza rodowód Pana od Adama3).

WYKŁAD. Augustyn mówi4): „Bóg skądinąd mógł wziąć człowieka, nie z rodu owego Adama, który swym grzechem obciążył rodzaj ludzki". Lecz spodobało się Bogu na zwycięzcę nieprzyjaciela rodzaju ludzkiego przyjąć człowieka z tego samego rodu, który został zwyciężony. A to z trzech powodów:

Po pierwsze, wydaje się, że sprawiedliwość wymaga, by wynagrodził ten, kto zgrzeszył. Przeto z natury przezeń skażonej należało wziąć to, co miało stać się zadośćuczynieniem za całą naturę.

Po drugie, fakt, że z rodu pokonanego przez szatana pochodzi jego zwycięzca, stanowi o wyższej godności człowieka.

Po trzecie, przyjęcie ze słabej, skażonej natury tego, co zostaje podniesione do tak wielkiej mocy i godności, uwydatnia Bożą potęgę.

Ad 1. Chrystus powinien był być oddzielony od grzeszników pod względem winy, którą przyszedł zgładzić, nie zaś pod względem natury, którą miał zbawić i przez którą, jak mówi Apostoł 5), miał się upodobnić we wszystkim do braci. I właśnie to, że naturę wziętą z masy podległej grzechowi cechowała tak wielka czystość, dowodzi przedziwnej niewinności Chrystusa.

Ad 2. Jak wiemy6). Ten, który przyszedł zgładzić grzechy, musiał być co do winy oddzielony od grzeszników, co do tej winy, od której zgodnie ze słowami Pisma św.7), wyzwolił obciążonego nią Adama. Przychodząc, by oczyścić wszystkich, sam nie podlegał oczyszczeniu, podobnie jak w każdym rodzaju ruchu, pierwszy poruszyciel (44) nie podlega poruszeniu w zakresie danego ruchu, a pierwsze źródło zmian nie podlega zmianie. Nie byłoby przeto stosowne przyjęcie przez Chrystusa ludzkiej natury w samym Adamie.

Ad 3. Ponieważ Chrystus, szczyt niewinności, powinien był stać jak najdalej od

grzeszników pod względem winy, wypadało, aby pomiędzy pierwszym grzesznikiem a Chrystusem stall, jako pośrednie ogniwa, ludzie prawi, w których jaśniały pewne znamiona przyszłej świętości. Dlatego to i w narodzie, z którego miał się zrodzić Chrystus, ustanowił Bóg pewne znaki świętości. Początek ich mamy w Abrahamie. On pierwszy otrzymał obietnicę dotyczącą Chrystusa, a wraz z nią obrzezanie, znak dochowania przymierza, jak podaje księga Rodzaju, 17.

ZAGADNIENIE 5.
PRZYJĘCIE CZĘŚCI SKŁADOWYCH NATURY LUDZKIEJ. (42)

Z kolei rozpatrzmy przyjęcie składników ludzkiej natury. Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:

1. Czy trzeba było, aby Syn Boży przyjął prawdziwe ciało?
2. Czy powinien był przyjąć ciało ziemskie, mianowicie ciało i krew?
3. Czy przyjął duszę?
4. Czy powinien był przyjąć intelekt?

Artykuł 1.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ PRAWDZIWE CIAŁO?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem1), że stał się na podobieństwo ludzi. O bycie rzeczywistym zaś nie mówimy, że jest czymś na podobieństwo bytu. Więc Syn Boży nie przyjął rzeczywistego ciała.

2. Przyjęcie ciała wcale nie pomniejszyło godności bóstwa. Jak bowiem mówi papież Leon2), „ani niższej natury nie zniszczyła chwała, ani wyższej nie umniejszyło przyjęcie”. Natomiast godność Boga całkowicie wyklucza Jego połączenie się z ciałem. Wydaje się przeto, że przyjmując ciało Bóg nie połączył się z nim.

3. Symbole winny odpowiadać temu, co oznaczają. Znaki zaś i figury Starego Testamentu, symbolizujące zjawienie się Chrystusa, były wizjami wyobrażeniowymi, jak wynika ze słów Izajasza3): Widziałem Pana siedzącego, itd. Więc i zjawienie się Syna Bożego dokonało się przypuszczalnie w wyobraźni, a nie w rzeczywistości.

A JEDNAK Augustyn mówi4): „Jeśli ciało Chrystusa było zjawą, to Chrystus nas zwiódł, a jeśli tak, to nie jest On prawdą. Lecz Chrystus jest prawdą. Więc ciało Jego nie było zjawą”. Jasne przeto, że przyjął On ciało prawdziwe.

WYKŁAD. Zgodnie z wywodami w dziele: „De Ecclesiasticis Dogmatibus”5), narodziny Syna Bożego nie były fikcją. Ciało Jego nie było tworem wyobraźni, lecz było ciałem prawdziwym. Można tu przytoczyć trzy racje.

Pierwsza z nich wychodzi z pojęcia natury ludzkiej, do której należy prawdziwe ciało. Teza więc oparta na przesłankach podanych poprzednio6), że Synowi Bożemu

odpowiadało przyjęcie ludzkiej natury, prowadzi do wniosku, iż przyjął On ciało prawdziwe.

Podstawą dla drugiego dowodu może być to, co się dokonało w Tajemnicy Wcielenia. Gdyby ciało Chrystusa nie było prawdziwe, lecz pozorne, to i śmierć Jego nie byłaby prawdziwa, ani też nie uczyniłby On naprawdę żadnej z tych rzeczy, które przypisują Mu ewangeliści w swoich relacjach. Wszystko to byłoby tylko jakimś złudzeniem. Prowadziłoby to do wniosku, że osiągnięte na tej drodze zbawienie człowieka nie było prawdziwe. skutek bowiem musi być proporcjonalny do przyczyny.

Godność Osoby przyjmującej ciało może być punktem wyjścia dla trzeciego dowodu. Osoba ta jest Prawdą, więc nie przystoją Jej jakieś pozory działania. Dlatego Pan sam raczył osobiście wykluczyć możliwość omyłki. Jak podaje Łukasz7), kiedy uczniowie zmieszani i przerażeni sądzili, iż widzą ducha, a nie ciało prawdziwe, On pozwolił się dotykać mówiąc: Dotykajcie i patrzcie, duch bowiem nie ma ciała i kości, jako widzicie, że ja mam8).

Ad 1. Podobieństwo oznacza tu prawdziwą ludzką naturę w Chrystusie. Oznacza ono podobieństwo w obrębie tego samego gatunku i w ten sposób nazywamy podobnymi wszystkie istoty rzeczywiście posiadające tę samą naturę. Nie rozumiemy pod nim podobieństwa zjawy. Aby to podkreślić, Apostoł dodaje słowa9): stał się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej. Nie byłoby to możliwe, gdyby Istniało tylko podobieństwo zjawy.

Ad 2. Przyjęcie prawdziwego ciała przez Syna Bożego w niczym nie pomniejszyło Jego godności. Augustyn mówi przeto10): „Wyniszczył samego siebie przyjmując formę sługi, by stać się sługą, lecz nie utracił niczego z formy Boga”. Syn Boży przyjął prawdziwe ciało nie stając się jego formą, sprzeciwiałoby się to bowiem niezłożoności i nieskazitelności Boga, gdyż byłoby przyjęciem ciała do jedności natury. Jak wynika z poprzednich wywodów11), jest to niemożliwe. Przyjął On jednak to ciało do jedności Osoby, zachowując przy tym różnicę natur.

Ad 3. Figura winna być podobieństwem rzeczy, którą przedstawia, ale nie w całej jej rzeczywistości, „bo gdyby była podobna pod każdym względem, nie oznaczałaby czegoś, lecz byłaby samą rzeczą oznaczaną”, jak twierdzi Damasceńczyk12). Słusznie więc objawienia Starego Testamentu, jako figury, były tylko widzeniami, ukazanie się natomiast Syna Bożego na świecie, jako fakt oznaczony i usymbolizowany przez owe figury, dokonało się w ciele rzeczywistym. Stąd słowa Apostoła13): Są to clenie rzeczy przyszłych, ciało zaś Chrystusa.

Artykuł 2.

CZY CIAŁO CHRYSTUSA BYŁO CIAŁEM CIELESNYM, CZYLI ZIEMSKIM ?

Na pozór Chrystus nie miał ciała cielesnego, czyli ziemskiego, lecz ciało niebieskie.

1. Apostoł bowiem mówi1): Pierwszy człowiek z ziemi — ziemski; drugi człowiek z nieba — niebieski. Ponieważ zaś ciało pierwszego człowieka, Adama, było z ziemi, więc Chrystus, drugi człowiek, miał ciało z nieba.

2. Powiedziano2): Ciało i krew nie posiądą Królestwa Bożego. Królestwo Boże zaś jest przede wszystkim w Chrystusie. Nie ma więc w Nim ciała i krwi, lecz jest raczej dato niebieskie.

3. Wszystko, co najlepsze, przypisujemy Bogu. Spośród zaś wszystkich ciał najszlachetniejsze jest ciało niebieskie, a więc Chrystus powinien był przyjąć takie ciało.

A JEDNAK Pan rzekł3): Duch nie ma ciała ani kości, jako widzicie, że ja mam. Otóż ciało i kości nie są utworzone z materii ciał niebieskich, lecz z pierwiastków spotykanych na ziemi. A więc ciało Chrystusa nie było ciałem niebieskim, ale ciałem złożonym ze składników ziemskich.

WYKŁAD. Te same racje4), które posłużyły do dowodu, że ciało Chrystusa nie było zjawą, przemawiają za tym, że nie było ono ciałem niebieskim.

Po pierwsze: jak nie ostałaby się prawdziwość ludzkiej natury w Chrystusie, gdybyśmy przyjęli tezę Manicheusza, że ciało Jego było zjawą, tak również nie ostałaby się, gdybyśmy przyjęli tezę Walentyna, że było ono ciałem niebieskim. Ponieważ forma człowieka (dusza) jest czymś naturalnym, dlatego domaga się określonego tworzywa, mianowicie mięśni l kości, które winny być zawarte w definicji człowieka, jak tego dowodzi Filozof5).

Po drugie, przyjęcie ciała niebieskiego przeczyłoby prawdziwości tego, co Chrystus znosił cieleśnie. Ciało niebieskie bowiem, jak dowiedziono6), nie może doznawać cierpień ani podlegać rozkładowi. Gdyby Syn Boży przyjął ciało niebieskie, nie odczuwałby pragnienia ani głodu, a także nie podlegałby męce i śmierci.

Po trzecie, uwłaczałoby to też prawdziwości Boga. Bo gdyby Syn Boży mając ciało niebieskie ukazywał się ludziom jako ktoś posiadający zwykłe ciało ziemskie, to by ich zwodził. Powiedziano przeto w dziele: „De Ecciesiasticis Dogmatibus7): „Narodził się Syn Boży, biorąc swe ciało z ciała Dziewicy, a nie przynosząc go z nieba”.

Ad 1. Powiedzenie, że Chrystus zstąpił z nieba ma dwojaki sens.

Po pierwsze, zstąpił z nieba jako Bóg, nie w tym znaczeniu, że Jego natura boska przestała Istnieć w niebie, lecz że poczęła istnieć na ziemi w nowy sposób, dostosowany do warunków natury przyjętej, zgodnie ze słowami8): Nikt nie wstąpił do nieba, jeno Ten, który zstąpił z nieba, Syn Człowieczy, który jest w niebie.

Po drugie, zstąpił z nieba ze względu na ciało. Nie znaczy to, że substancja tego ciała zstąpiła z nieba, lecz że Ciało Jego zostało utworzone mocą z nieba, mocą Ducha świętego. Toteż Augustyn dając wykład przytoczonego tekstu1) mówi do Orozjusza9): „Chrystusa nazywam niebieskim, ponieważ nie jest poczęty z nasienia ludzkiego”. Podobne tłumaczenie daje Hilary10).

Ad 2. Słowa „ciało i krew” nie oznaczają tu tworzywa, lecz skazitelność ciała i krwi. W Chrystusie nie miała ona charakteru winy, lecz charakter kary doczesnej, przez którą dokonało się dzieło naszego zbawienia.

Ad 3. Sam fakt, że ułomne ciało ziemskie zostało wyniesione na takie wyżyny, świadczy o wielkości chwały bożej. Dlatego w aktach soboru Efezkiego czytamy następujące słowa świętego Teofila11): „Jak najlepsi artyści są przedmiotem podziwu nie tylko wtedy, gdy przejawiają swój artyzm w cennym tworzywie, lecz owszem. więcej pochwał zyskują, kiedy moc swego kunsztu okazują posługując się często gliną i lichą ziemią, tak Słowo Boże, najlepszy spośród twórców, przychodzi do nas me

przynosząc cennej materii ciał niebieskich, lecz wielki swój artyzm okazując w glinie”.

Artykuł 3.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ DUSZĘ ?

Na pozór nie.

1. Jan bowiem opowiadając o tajemnicy Wcielenia mówi1): Słowo ciałem się stało, nie czyniąc żadnej wzmianki o duszy. Zwrot ten zaś nie oznacza, że Słowo zamieniło się w ciało, lecz że je przyjęło. Więc jak widać, nie przyjęło duszy.

2. Dusza konieczna jest dla ciała po to, by je ożywiać. Nie była ona prawdopodobnie konieczna dla ciała Chrystusa, bo wołanie Psalmisty2): Panie, w Tobie jest źródło życia, odnosi się do samego Słowa Bożego. Obecność Słowa w Chrystusie czyniła więc duszę zbyteczną. Bóg zaś i natura nie tworzą nic zbytecznego, jak l Filozof powiada3). Wydaje się więc, że Syn Boży nie przyjął duszy.

3. Ze zjednoczenia duszy z ciałem powstaje wspólna natura, czyli gatunek określony nazwą „człowiek". A w Panu Jezusie Chrystusie nie wolno, jak mówi Damasceńczyk4), dopuszczać istnienia wspólnego gatunku. Zatem Chrystus nie przyjął duszy.

A JEDNAK Augustyn powiada5): „Nie słuchajmy tych, którzy mówią, że Słowo Boże przyjęło tylko ciało ludzkie, zwrot zaś: „Słowo stało się ciałem” biorą jako podstawę do twierdzenia, że Człowiek ów nie miał duszy i oprócz ciała nie było w Nim niczego, co ludzkie”.

WYKŁAD. Zdaniem Augustyna6), Ariusz a po nim Apolinariusz sądzili, że Syn Boży przyjął samo tylko ciało, bez duszy. Twierdzili oni, że w Chrystusie miejsce duszy zajęło Słowo. Wynikałoby stąd, że w Chrystusie nie było dwóch natur, a tylko jedna, bo dusza i ciało tworzą jedną ludzką naturę. Twierdzenie to jednak nie da się utrzymać z trzech powodów.

Po pierwsze, sprzeciwia się ono powadze Pisma świętego7), w którym Pan mówi o swojej duszy: Smutna jest dusza moja aż do śmierci, oraz8) Mam moc dać duszę moją. Apolinariusz odpowiedział na to wprawdzie, że teksty te mówią o duszy w przenośni, w podobny sposób jak Stary Testament mówi o duszy Boga9): Dusza moja nienawidzi waszych świąt i uroczystości. Lecz Augustyn zauważa10), iż ewangeliści głosząc Ewangelię opowiadają, że Jezus się dziwił oraz gniewał się i smucił, i że łaknął. Wszystko to dowodzi, że miał prawdziwą duszę, podobnie Jak fakt, że jadał i sypiał oraz bywał zmęczony, dowodzi, że miał prawdziwe ludzkie ciało. W przeciwnym razie, gdybyśmy przytoczone słowa Pana zaliczyli do przenośni, powodując się tym, iż podobne spotykamy w Starym Testamencie w odniesieniu do Boga, zginęłaby wiara w świadectwa Ewangelii. Inną rzeczą bowiem są przepowiednie wyrażone w figurach, a inną relacje ewangelistów o faktach historycznych.

Po drugie, powyższy błąd lekceważy pożytek, który daje Wcielenie przywracając człowiekowi wolność. Oto jak argumentuje Augustyn11): „Gdyby przyjmując ciało Syn Boży poniechał duszy, uczyniłby to albo dlatego, że mając ją za niewinną, nie sądził, by potrzebowała lekarstwa, albo że uważając ją za obcą, nie udzielił jej

dobrodziejstwa odkupienia, albo też sądząc, że jest nieuleczalnie chora, nie mógł jej uzdrowić, lub wreszcie odrzucił ją, jako marną i niezdatną do niczego. Dwie z tych możliwości zawierają bluźnierstwo skierowane przeciw Bogu. Jak można bowiem mówić o Jego wszechmocy, jeśli On nie mógł uleczyć beznadziejnie chorej? Albo jak nazywać Bogiem wszystkich rzeczy, jeśli naszej duszy nie stworzył? Z dwóch pozostałych jedna nie bierze pod uwagę winy duszy, druga nie liczy się z jej wartością. Albo czyż można sądzić, że zna przyczynę pochodzenia duszy ten, kto zaopatrzoną we wrodzoną zdolność pojmowania prawa duszę usiłuje brać w oderwaniu od grzechu dobrowolnego przestępstwa? Ten zaś, kto twierdzi, że ze względu na swą marność dusza zasługuje na wzgardę, czyż zna jej wysokie pochodzenie? Jeśli na nie zwrócisz uwagę, substancja duszy jest czymś bezcennym, jeśli zaś na poczytalność przestępstwa, intelekt powiększa winę. Ja ze swej strony wiem, że Chrystus jest Mądrością doskonałą, i nie wątpię, że jest szczytem Dobroci. Ze względu na pierwszą nie wzgardził On tym, co lepsze i co może posiąść roztropność; ze względu na drugą przyjął to, co było bardziej zranione".

Po trzecie, twierdzenie to neguje prawdziwość Wcielenia. Ciało bowiem i wszystko inne w człowieku staje się ludzkim przez duszę. Bez duszy nie ma ciała ani kości, tylko coś innego o tej samej nazwie, jak to wynika ze słów Filozofa12).

Ad 1. Mówiąc: Słowo ciałem się stało, pod wyrazem „ciało" rozumiemy całego człowieka, tak iż sens tego zwrotu jest: Słowo stało się człowiekiem. W podobnym znaczeniu użył tego wyrazu Izajasz mówiąc13): Wszelkie ciało ujrzy zbawienie Boga naszego. Dlatego zaś cały człowiek został określony wyrazem ciało, że jak mówi Ewangelia, Syn Boży ukazał się oczom ludzkim poprzez ciało, toteż czytamy dalej: i widzieliśmy chwałę Jego.

Bądź też dlatego mówi się tu o ciele, że jak twierdzi Augustyn14), „W całej tej jedności, utworzonej przez przyjęcie człowieka, Słowo odgrywa pierwszorzędną rolę, ciało zaś najbardziej poślednią. Toteż ewangelista chcąc ze względu na nas podkreślić umiłowanie przez Boga pokory, wymienił Słowo i ciało, pomijając duszę — niższą od Słowa, a od ciała wyższą".

Słusznie też wymieniono ciało, które, jako więcej różniące się od Słowa, było na pozór trudniejsze do przyjęcia.

Ad 2. Słowo, jako pierwsza przyczyna sprawcza (45) życia, jest jego źródłem, dusza zaś jest podstawą życia ciała, jako jego forma. Otóż forma jest skutkiem przyczyny sprawczej l dlatego obecność Słowa raczej utwierdza w przekonaniu o obecności duszy w ciele, podobnie jak obecność ognia o obecności ciepła w ciele, które do ognia się zbliży.

Ad 3. Twierdzenie, że w Chrystusie była natura utworzona przez połączenie się duszy z ciałem, nie tylko nie jest błędne, lecz przeciwnie, narzuca się w sposób konieczny. Damasceńczyk zaś przeczy istnieniu w Panu Jezusie Chrystusie gatunku wspólnego, jako czegoś, co wynika z połączenia Bóstwa z człowieczeństwem, tworząc jak gdyby coś trzeciego.

Artykuł 4.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ INTELEKT, CZYLI UMYSŁ LUDZKI ?

Na pozór nie.

1. Obecność bowiem samej rzeczy czyni zbędnym jej obraz. Człowiek zaś co do umysłu jest „na obraz Boga”, jak mówi Augustyn1). Skoro w Chrystusie było obecne samo Słowo Boże, nie był tam potrzebny umysł ludzki.

2. światło mniejsze niknie przy większym. Słowo Boże zaś, które jest światłem oświecającym każdego człowieka przychodzącego na ten świat2), pozostaje w takim stosunku do umysłu, jak światło większe do światła mniejszego. Bo i umysł sam jest pewnym światłem, jest on jakby pochodnią oświeconą przez światło Pierwsze. Powiedziano3): Duch człowieczy jest pochodnią Pańską. Nie było więc konieczne, aby w Chrystusie, który jest Słowem Bożym, istniał umysł ludzki.

3. Przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo Boże nazywa się Wcieleniem. Intelekt zaś, czyli umysł ludzki nie jest ludzkim ciałem, ani też jego aktem, nie jest on bowiem aktem żadnego ciała,. jak dowiedziono w księdze De Anima4). Wydaje się więc, że Syn Boży nie przyjął umysłu ludzkiego. (46)

A JEDNAK mówi Augustyn5): „Wierz mocno i nie wątp, że Chrystus, Syn Boży, posiadał ciało i duszę rozumną tego samego rodzaju, co my. On, który o swoim ciele rzekł6): dotykajcie i oglądajcie, duch bowiem nie ma ciała ani kości, jako widzicie, że ja mam. Słowa zaś: Daję duszę moją i znowu ją biorę7), wskazują na to, że Chrystus ma duszę. Duchowość Jego duszy została ukazana w słowach: Uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca8). Przez usta zaś Proroka mówi Pan o sobie: Oto zrozumie sługa mój9).

WYKŁAD. Jak powiada Augustyn10), „Apolinaryści nie zgadzali się z nauką Kościoła katolickiego o duszy Chrystusa. Twierdzili oni, podobnie jak arianie, że Chrystus przyjął samo ciało bez duszy. Pokonani na tym punkcie przez świadectwo Ewangelii, dowodzili jednak, że dusza Chrystusa nie posiadała umysłu, którego miejsce zajęło w niej samo Słowo”.

Tezę powyższą można obalić tymi samymi argumentami, co poprzednią.

Po pierwsze, sprzeciwia się ona relacji Ewangelii, która według Mateusza11) wspomina, że Chrystus wpadał w podziw. Warunkiem zaś koniecznym podziwu jest rozum, zawiera się w nim bowiem zestawienie skutków z przyczyną. Podziw budzi się wtedy, gdy ktoś widzi skutki, a nie zna przyczyny i szuka jej, jak powiedziano na początku „Metafizyki”12).

Po drugie, nie da się ona pogodzić z użytecznością Wcielenia, która polega na usprawiedliwieniu człowieka z grzechu. Bo tylko umysł ludzki uzdalnia duszę zarówno do popełnienia grzechu jak i do przyjęcia łaski uświęcającej. Umysł ten należało więc przyjąć przede wszystkim. Dlatego Damasceńczyk mówi13), że „Słowo Boże przyjęło ciało oraz duszę rozumną i duchową”, a dalej dodaje: „Cały zjednoczył się z całym, by mnie całego obdarzyć zbawieniem, tj. uczynić miłym Bogu, bo to, co nie może być przyjęte, nie może być też uleczone”.

Po trzecie, nie można jej pogodzić z prawdziwością Wcielenia. Ciało bowiem tak się ma do duszy, jak materia do swej właściwej formy. Jeśli dusza ludzka, mianowicie dusza rozumna, nie da mu pełnego bytu, nie jest ono prawdziwym ludzkim ciałem.

Chrystus przeto, gdyby posiadał duszę pozbawioną umysłu, nie miałby prawdziwego ludzkiego ciała, lecz ciało zwierzęce, bo tylko umysł różni naszą duszę od duszy zwierzęcej. Toteż Augustyn14) mówi, że z powyższego błędu wynikałoby, iż „Syn Boży przyjął jakieś zwierzę o ludzkim kształcie". A nadto przeczyłoby to prawdziwości Boga, która nie da się pogodzić z fałszem pozorów.

Ad 1. Tam gdzie jest obecna sama rzecz nie potrzeba zastępować jej podobizną. Kiedy imperator był obecny osobiście, żołnierze nie okazywali czci jego obrazowi. Lecz wykończenie podobizny wymaga zestawienia jej z samą rzeczą. Tak np. podobizna w wosku zostaje wykonana przez wyciśnięcie pieczęci, a obraz człowieka w zwierciadle pojawi się wtedy, kiedy on sam przed nim stanie. Toteż dla udoskonalenia umysłu ludzkiego Słowo Boże musiało połączyć go z sobą.

Ad 2. światło większe przyćmiewa mniejsze światło ciała świecącego, natomiast nie tylko nie zmniejsza, ale potęguje jasność ciała oświetlanego. światło słońca przyćmiewa gwiazdy, lecz rozjaśnia powietrze. Intelekt zaś, czyli umysł ludzki, jest poniekąd światłem oświetlonym jasnością Słowa Bożego. I dlatego jasność ta nie przyćmiewa światła umysłu, lecz je raczej roznieca.

Ad, 3. Zdolność poznania umysłowego nie jest wprawdzie aktem żadnego ciała, lecz dusza ludzka jest formą ciała. Posiadanie wspomnianej zdolności wymaga szlachetniejszej istoty duszy, a ta z kolei domaga się ciała o lepiej dopasowanych dyspozycjach.

ZAGADNIENIE 6.
PORZĄDEK PRZYJĘCIA. (42)

Rozpatrzmy z kolei porządek omawianego przyjęcia. W związku z tym nasuwa się sześć pytań:

1. Czy Syn Boży przyjął ciało za pośrednictwem duszy?
2. Czy duszę przyjął za pośrednictwem ducha, czyli umysłu?
3. Czy Słowo przyjęło duszę Chrystusa przed ciałem?
4. Czy ciało Chrystusa, zanim połączyło się z duszą, zostało przez Słowo przyjęte?
5. Czy cała natura ludzka została przyjęta za pośrednictwem swych części składowych?
6. Czy została przyjęta za pośrednictwem łaski?

Artykuł 1.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ CIAŁO ZA POŚREDNICTWEM DUSZY ?

Na pozór nie.

1. ściślejszy bowiem jest związek między Synem Bożym, a naturą ludzką i jej składnikami niż między Nim a całym światem stworzonym. Syn Boży zaś jest w stworzeniach bezpośrednio:

przez istotę, obecność i moc (47). Tym bardziej bezpośrednio łączy się On z ciałem, nie korzystając z pośrednictwa duszy.

2. Dusza i ciało są zjednoczone ze Słowem Bożym w Jedności hipostazy, czyli Osoby. Otóż ciało należy bezpośrednio do osoby, czyli hipostazy człowieka, podobnie jak dusza; wydaje się nawet, iż jako materia w porównaniu z duszą, jako formą, jest ono bliższe tej hipostazie. Zasadą bowiem ujednostkowienia, oznaczonego terminem hipostaza, jest materia. Syn Boży przyjął więc ciało bez pośrednictwa duszy.

3. Usunięcie ogniwa pośredniego powoduje rozdział między członami połączonymi przez to ogniwo, podobnie jak usunięcie powierzchni pozbawia ciało barwy przez tę powierzchnię wyznaczonej. Po oddzieleniu zaś duszy przez śmierć zjednoczenie Słowa z ciałem trwa nadal, jak to wykażemy dalej1). A więc Słowo nie łączy się z ciałem za pośrednictwem duszy.

A JEDNAK Augustyn mówi2): „Oto wielka moc boża połączyła z Bogiem duszę rozumną, a przez nią, aby człowieka uczynić lepszym, połączyła też ciało i w ogóle całego człowieka".

WYKŁAD. Ogniwem pośrednim nazywamy to, co łączy początek z końcem. Toteż zarówno początek i koniec, jak i łączący je środek stanowią elementy jakiegoś porządku. Istnieje zaś podwójny porządek: uszeregowanie w czasie i ład w naturze. W tajemnicy Wcielenia nie ma mowy o jakimś ogniwie pośrednim co do czasu, bo jak zobaczymy3), Słowo Boże połączyło z sobą całą naturę ludzką w jednej chwili.

Przez ład w naturze można rozumieć dwie rzeczy: hierarchię bytów oraz ich powiązanie przyczynowe. Co do hierarchii, powiadamy na przykład, że aniołowie zajmują miejsce pośrednie między Bogiem a ludźmi. Odnośnie zaś do powiązania przyczynowego mówimy np., że między pierwszą przyczyną a skutkiem końcowym Istnieje przyczyna pośrednia. Ten drugi rodzaj ładu jest w pewien sposób następstwem pierwszego, bo jak mówi Dionizy4), „przez substancje bardziej do siebie zbliżone Bóg działa na substancje dalsze".

Jeśli więc weźmiemy pod uwagę stopień w hierarchii, stwierdzimy, że dusza zajmuje pomiędzy Bogiem a ciałem miejsce pośrednie, i z tego względu można powiedzieć, iż Syn Boży łączy ciało z Sobą za pośrednictwem duszy. Lecz także w łańcuchu przyczyn dusza stanowi poniekąd ogniwo łączące ciało z Synem Bożym, ponieważ przyjęcie ciała jest uwarunkowane jego związkiem z duszą rozumną. Bez tego związku nie byłoby ono ciałem ludzkim, przeto nie mogłoby być przyjęte, skoro — jak wiemy5) — spośród innych natur najbardziej do przyjęcia nadaje się natura ludzka.

Ad 1. Można rozpatrywać dwojaki stosunek łączący stworzenie z Bogiem:

Po pierwsze, Bóg jest przyczyną stworzeń i one zależą od Niego, jako źródła swego bytu. W ten sposób przez swoją moc nieskończoną dotyka On bezpośrednio każdej rzeczy, dając jej byt i trwanie. To właśnie mamy na myśli mówiąc, że Bóg jest w każdej rzeczy bezpośrednio: przez istotę, obecność i moc.

Po drugie, Bóg jest celem, do którego stworzenia dążą. Ten rodzaj zależności stworzeń od Boga, realizuje się przy udziale ogniwa pośredniego, bo jak stwierdził Dionizy6), droga od niższych stworzeń ku Bogu prowadzi przez wyższe. Elementem należącym do tego porządku jest przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo Boże, które stanowi kres przyjęcia. Słowo Boże łączy się przeto z ciałem za pośrednictwem duszy.

Ad 2. Gdyby hipostazę Słowa ukonstytuowała po prostu natura ludzka, to skoro zasadą jednostkowienia jest materia, a ciało jest materią, byłoby ono czymś bardziej bezpośrednio związanym z hipostazą, dusza zaś — jako forma gatunku — byłaby

czymś bardziej zbliżonym do natury ludzkiej. Ponieważ jednak hipostazą Słowa istniała przed ludzką naturą i nad nią góruje, bliższe jest Jej to, co w ludzkiej naturze wznioślejsze. Przeto dusza jest bliższa Słowu Bożemu niż ciało.

Ad 3. Przyczyna powodująca przydatność i odpowiedniość danej rzeczy dla jakiegoś celu może ustąpić, przy czym sama rzecz zostaje zachowana, skoro zależność jej od wspomnianej przyczyny dotyczy wyłącznie stawania się i nie wpływa na istnienie bytu już urzeczywistnionego. Podobnie przyjaźń między ludźmi trwa nadal, mimo odejścia jej sprawcy. Tak też, jeśli ktoś poślubi kobietę dla jej urody, ułatwiającej zawarcie związku małżeńskiego, to choć uroda przeminie, związek trwa nadal. I tak samo po oddzieleniu duszy zachowana zostaje jedność Słowa Bożego z ciałem.

Artykuł 2.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ DUSZĘ ZA POŚREDNICTWEM DUCHA? (48)

Na pozór nie.

1. Żadna rzecz bowiem nie może pośredniczyć między sobą a czymś innym. Duch zaś, czyli umysł, jak wiemy1), nie jest czymś różnym od duszy. Więc Syn Boży nie przyjął duszy za pośrednictwem ducha, czyli umysłu.

2. To, co pośredniczy w przyjęciu, jest chyba podatniejsze do przyjęcia. Duch zaś, czyli umysł nie jest podatniejszy do przyjęcia od duszy. Wynika to z poprzednich wywodów2), stwierdzających, że duchy - aniołowie nie nadawały się do przyjęcia. Wydaje się więc, iż Syn Boży nie przyjął duszy za pośrednictwem ducha.

3. W łańcuchu bytów ogniwo dalsze zostaje przyjęte za pośrednictwem bliższego. Otóż dusza, czyli to, co stanowi istotę człowieka, jest z natury bliższa przyjmującemu, niż umysł, który stanowi jej zdolność poznawczą.

A JEDNAK Augustyn mówi3): „Niewidzialna i niezmienna Prawda przyjęła duszę za pośrednictwem ducha, ciało zaś za pośrednictwem duszy”.

WYKŁAD. Jak już 'wiemy4), słowa, że Syn Boży przyjął ciało za pośrednictwem duszy, biorą za podstawę bądź stanowisko zajmowane przez duszę w hierarchii bytów, bądź też celowość przyjęcia. Odnajdziemy oba te momenty przy zestawieniu Intelektu z pozostałymi częściami duszy. Przyjęcie duszy nie byłoby bowiem celowe, gdyby nie to, że istniejąc na podobieństwo Boga jest ona Otwarta na Jego działanie. (48 A) Podobieństwo to zaś znalazło swój wyraz w umyśle, czyli duchu człowieka. Powiedziano przeto5): Odnówcie się duchem umysłu waszego. A nadto umysł w porównaniu z innymi częściami duszy jest czymś wyższym, godniejszym i bliższym Bogu. I dlatego zgodnie ze słowami Damasceńczyka6):

„Słowo Boże jest zjednoczone z ciałem za pośrednictwem intelektu, Intelekt bowiem jest najczystszą częścią duszy, a i Bóg jest Intelektem”.

Ad 1. Chociaż w stosunku do duszy intelekt nie stanowi odrębnej istoty, lecz jako zdolność umysłowego poznania wyodrębnia się spośród pozostałych części duszy, i z tego względu może odegrać rolę pośrednika.

Ad 2. Duch - anioł nie nadaje się do przyjęcia nie na skutek braku dostojeństwa, lecz z powodu niemożności naprawienia błędu. Jak zaś wynika z dawniejszych wywodów7), o duchu ludzkim nie można tego powiedzieć.

Ad 3. Jeśli mówimy, że intelekt jest pośrednikiem między Słowem Bożym a duszą, wyrazu dusza nie bierzemy w znaczeniu istoty duszy, czyli wspólnego podłoża wszystkich zdolności, lecz mamy na myśli zdolności niższe, wspólne duszom wszelkiego rodzaju. (49)

Artykuł 3.

CZY PRZYJĘCIE DUSZY CHRYSTUSA DOKONAŁO SIĘ PRZED PRZYJĘCIEM CIAŁA ?

Na pozór tak, ponieważ:

1. Jak wiemy1), Syn Boży przyjął ciało za pośrednictwem duszy. Pośredniczące zaś ogniwo zostaje osiągnięte przed ostatnim. Więc Syn Boży przyjął duszę przed ciałem.

2. Dusza Chrystusa godnością przewyższa aniołów według słów psalmu2): Uwielbiajcie Go wszyscy aniołowie Jego. Aniołowie zaś, jak wiemy3), zostali stworzeni na początku czasów. Musiała być przeto wówczas i dusza Chrystusa. Nie była ona stworzona przed przyjęciem, mówi bowiem Damasceńczyk4), iż „ani dusza Chrystusa ani ciało Jego nie posiadały własnej hipostazy, prócz hipostazy Słowa". Wydaje się więc, że przyjęcie duszy dokonało się przed przyjęciem ciała, poczętego w łonie Dziewicy.

3. Powiedziano5): Widzieliśmy Go pełnego łaski i prawdy, niżej zaś: Z pełności Jego wszyscyśmy otrzymali. Wszyscy, to znaczy: wszyscy wierni wszelkich czasów, jak tłumaczy Chryzostom6). Nie byłoby to prawdą, gdyby Chrystus nie posiadał pełni łaski i prawdy przed świętymi, którzy byli od początku świata, przyczyna bowiem musi być przed skutkiem. A ponieważ zgodnie z tekstem7): Widzieliśmy chwałę Jego, jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy, omawiana pełnia była w duszy Chrystusa z racji zjednoczenia ze Słowem, wnioskujemy, iż Słowo Boże przyjęło duszę Chrystusa na początku świata.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi8): „Intelekt nie był zjednoczony z Bogiem Słowem, jak to niektórzy kłamliwie twierdzą, przed wcieleniem z Dziewicy, kiedy to nazwany został Chrystusem".

WYKŁAD. Orygenes twierdził9), że wszystkie dusze zostały stworzone na początku czasów. Do nich zaliczył on również duszę Chrystusa. Przypuszczenie to jest niestosowne. Przyjęcie bowiem założenia, iż dusza ta była wówczas stworzona, lecz nie od razu została zjednoczona ze Słowem, prowadziłoby do wniosku, że miała ona własny byt samoistny poza Słowem. Jeśli tak, to przyjęta przez Słowo, nie jednoczyłaby się z Nim w samoistności, albo też traciłaby swoją samoistność posiadaną uprzednio.

Byłoby też niestosowne założenie, iż dusza Chrystusa od początku była zjednoczona ze Słowem, wcieliła się zaś później w łonie Dziewicy. Dusza Chrystusa miałaby chyba wówczas naturę odmienną od naszych, stwarzanych w momencie zlewania się z ciałem. Toteż papież Leon mówi w liście do Juliana10), że „natura ciała Chrystusa nie różniła się od natury naszych ciał, i nie Inaczej niż u pozostałych ludzi powstała Jego dusza".

Ad 1. Wiemy11), że dusza Chrystusa łącząc Jego ciało ze Słowem stanowiła ogniwo pośredniczące w strukturze Zjednoczenia. Nie wynika stąd jednak, iż zajmowała ona również miejsce pośrednie co do czasu.

Ad 2. Stosownie do cytowanych tekstów papieża Leona12), dusza Chrystusa „górowała wzniosłością cnoty, nie różnicą rodzajową". Jest ona bowiem duszą tego samego rodzaju, co nasze, lecz pełnią łaski i prawdy13) przewyższa nawet aniołów. Wcielenie zaś dokonało się w sposób odpowiadający rodzajowi duszy, będącej formą ciała. Dusza taka zostaje stworzona jednocześnie z ciałem, wlana weń i z nim połączona. Nie dotyczy to aniołów, jako substancji zupełnie bezcielesnych.

Ad 3. Wszyscy ludzie czerpią z pełni Chrystusowej przez wiarę. Powiedziano bowiem14): Sprawiedliwość Boża jest przez wiarę w Jezusa Chrystusa we wszystkich i nad wszystkimi, którzy weń wierzą. W starożytności ludzie wierzyli w Chrystusa, który miał się narodzić, tak jak my wierzymy w Chrystusa wcielonego, wierzymy bowiem mając tegoż ducha wiary, jak powiedział Apostoł15). Wiara zaś w Chrystusa ma moc usprawiedliwiającą z postanowienia łaski bożej według słów16): temu, który nie pracuje, jeśli jednak wierzy w Tego, który usprawiedliwia niezbożnego, poczytana jest wiara ku sprawiedliwości, według postanowienia łaski bożej. Skoro zaś postanowienie to jest odwieczne, zanim była pełna łaski i prawdy dusza Jezusa Chrystusa, ludzie mogli dostąpić usprawiedliwienia przez wiarę w Niego.

Artykuł 4. (50)

CZY CIAŁO CHRYSTUSA, ZANIM POŁĄCZYŁO SIĘ Z DUSZĄ, ZOSTAŁO PRZYJĘTE PRZEZ SŁOWO ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Augustyn1): „Wierz mocno i bez wahania, że nie bez bóstwa poczęło się ciało w łonie Dziewicy, nie przed przyjęciem przez Słowo", lecz poczęło się chyba przed zjednoczeniem z duszą rozumną, skoro w procesie narodzin dyspozycja materii występuje przed ostatecznym wykończeniem przez formę. Więc ciało Chrystusa zostało przyjęte przez Słowo zanim połączyło się z duszą.

2. Zarówno dusza jak i ciało jest częścią natury ludzkiej. Skoro zaś, zgodnie z cytowanym tekstem papieża Leona2), dusza Chrystusa poczyna istnieć w taki sam sposób jak dusze innych ludzi, to i początek ciała Jego nie różni się od naszego. Ciało Chrystusa więc, podobnie jak nasze, zostało poczęte przed przyjściem duszy rozumnej. Zanim przeto połączyło się z duszą, zostało przyjęte przez Słowo.

3. Jak wiemy z „Liber de causis"3), pierwsza przyczyna (51) pierwej się łączy ze skutkiem l mocniej nań działa niż wtóra. Dusza Chrystusa zaś tak się ma do Słowa, jak przyczyna wtóra do pierwszej. Słowo więc pierwej połączyło się z ciałem niż dusza.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi4): „Ciało Słowa Bożego jest od razu ciałem żywym o duszy rozumnej i duchowej". Zjednoczenie Słowa z ciałem nie poprzedziło więc zjednoczenia z duszą.

WYKŁAD. Przyjęcie ciała ludzkiego przez Słowo było uwarunkowane więzią, która łączy to ciało z duszą rozumną, jako jego właściwą formą. Przed pojawieniem się duszy rozumnej więź ta nie istnieje, bo materia staje się właściwą danej formie

dopiero z chwilą przyjęcia tej formy. Toteż kresem przemiany jest moment wprowadzenia formy substancjalnej. Wynika stąd, że ciało mogło być przyjęte przez Słowo dopiero z chwilą, kiedy przez przyjście duszy rozumnej stało się ciałem ludzkim. Więc jak dusza nie została przyjęta przed ciałem, jest to bowiem sprzeczne z jej naturą, by istniała, zanim się z ciałem połączy, podobnie ciało nie mogło być przyjęte przed duszą, gdyż posiadanie duszy rozumnej warunkuje Istnienie ciała ludzkiego.

Ad 1. Ciało ludzkie zaczyna istnieć przez duszę i dlatego przed przyjściem duszy nie ma ciała ludzkiego, może zaś być tylko dyspozycja do ludzkiego ciała. Przy poczęciu Chrystusa, Duch Święty, który jest przyczyną sprawczą o mocy nieskończonej, od razu i materię przygotował i dzieła dokonał.

Ad 2. Forma aktualizuje gatunek. Natomiast materia, jako taka, stanowi jedynie element potencjalny gatunku. Istnienie formy przed naturą gatunku, która ziszcza się przez połączenie tejże formy z materią, sprzeciwiałoby się samemu pojęciu formy. Natomiast istnienie materii uprzednio w stosunku do natury gatunku nie sprzeciwia się pojęciu materii. Dlatego różnica pomiędzy naszym początkiem a początkiem Chrystusa polega na tym, że nasze ciało wpierw jest poczęte niż ożywione, podczas, gdy z ciałem Chrystusa sprawa ma się inaczej; i dlatego różnica ta dotyczy tego co wyprzedza pełne ziszczenie tejże natury. Podobnie nasze poczęcie dokonuje się dzięki nasieniu męskiemu, a nie poczęcie Chrystusa. Natomiast różnica co do początku duszy Chrystusa powodowałaby odmienność jego natury. (52)

Ad 3. Mówiąc, że Słowo Boże łączy się z ciałem Chrystusa przed duszą, mamy na myśli Jego związek z ciałem poprzez istotę, obecność i moc, charakteryzujący stosunek Słowa do wszystkich stworzeń w ogóle. Zwrot ten, podkreślam to, nie dotyczy porządku chronologicznego, lecz natury. Ciało bowiem ujmujemy przede wszystkim jako byt, a więc w jego zależności od Słowa, a dopiero w drugim rzędzie jako byt ożywiony, a więc w jego związku z duszą. Natomiast pojęcie zjednoczenia osobowego domaga się połączenia ciała z duszą przed dokonaniem się zjednoczenia jego ze Słowem, gdyż dopiero to połączenie uczyniło je zdolnym do zjednoczenia się ze Słowem w Osobie, zwłaszcza że osoba może bytować tylko w naturze rozumnej.

Artykuł 5.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ CAŁĄ NATURĘ LUDZKĄ POPRZEZ JEJ CZĘŚCI ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Augustyn1), że „niewidzialna i niezmienna Prawda przyjęła duszę przez ducha, ciało przez duszę, i tak przyjęła całego człowieka”. Duch zaś, dusza i ciało to są części całości, którą jest człowiek. Chrystus więc przyjął całego człowieka poprzez jego części.

2. Syn Boży przyjął ciało za pośrednictwem duszy dlatego, że dusza jest bardziej podobna do Boga niż ciało. Otóż, jak się zdaje, części ludzkiej natury, jako mniej złożone, bardziej niż całość podobne są do Tego, w którym nie ma żadnej złożoności.

Syn Boży przyjął więc całość poprzez części.

3. Całość wynika ze zjednoczenia części. Pod zjednoczeniem rozumiemy kres przyjęcia, a części je warunkują. Przyjęcie całości dokonało się więc poprzez przyjęcie części.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi2): „W rozważaniach o Panu Jezusie Chrystusie nie analizujemy poszczególnych części, lecz oglądamy to, z czego On się składa bezpośrednio, mianowicie: Bóstwo i człowieczeństwo". Dusza zaś i ciało Chrystusa stanowią części Jego człowieczeństwa. Syn Boży przyjął więc części za pośrednictwem całości.

WYKŁAD. Mówiąc o porządku przyjęcia we Wcieleniu nie mamy na myśli kolejności chronologicznej, gdyż wszystkie części zostały przyjęte razem z całością. Wykazano już bowiem3), że dla utworzenia natury ludzkiej w Słowie dusza od razu połączyła się z ciałem. Chodzi tu natomiast o porządek natury (53). Otóż to co jest wtórne naturą jest brane w zależności od tego co pierwsze. Pierwszymi w naturze są przyczyna sprawcza i materia; są to bowiem przyczyny wyprzedzające rzecz. W przyczynie sprawczej pierwsze zasadniczo jest to, co jest pierwsze w zamierzeniu, zaś pierwsze względnie to, od czego zaczyna się działanie. Ze względu na materię zaś pierwsze jest to, co jest u podstaw zmiany materii. Przy tajemnicy Wcielenia należy wziąć pod uwagę przede wszystkim porządek przyczyny sprawczej, ponieważ zgodnie z twierdzeniem Augustyna4), „w takich faktach moc działającego stanowi całkowitą rację dzieła". Jasne zaś jest, że w zamierzeniu działającego pierwsze miejsce zajmuje dzieło ukończone, a więc całość, fragmenty zaś, czyli części, są czymś drugorzędnym. Należy przeto stwierdzić, że Słowo Boże przez przyjęcie całej ludzkiej natury przyjęło jej części, tak iż ciało zostało przyjęte ze względu na jego związek z duszą rozumną, podobnie dusza l ciało ze względu na związek z ludzką naturą.

Ad 1. Tekst przytoczony oznacza tylko to, że Słowo przyjęło całą naturę ludzką przez przyjęcie jej części. W ten sposób przyjęcie części występuje na plan pierwszy w myślowym, lecz nie chronologicznym ujęciu faktu Wcielenia, rozpatrywanego pod kątem porządku realizacji. Przyjęcie zaś całej natury występuje na plan pierwszy w porządku zamierzenia, który biorąc absolutnie jest zasadniczy, jak to wyżej wykazano5).

Ad 2. Niezłożoność w Bogu łączy się z najdoskonalszą pełnią i dlatego całość, jako doskonalsza od części, bardziej się zbliża do Boga.

Ad 3. Kresem przyjęcia jest zjednoczenie osobowe, nie zaś zjednoczenie w naturze, wynikające z połączenia części.

Artykuł 6.

CZY SYN BOŻY PRZYJĄŁ NATURĘ LUDZKĄ ZA POŚREDNICTWEM ŁASKI ?

Na pozór tak, ponieważ:

1. Łaska jednoczy nas z Bogiem. Najściślej zaś zjednoczona była z Bogiem natura ludzka w Chrystusie. Więc zjednoczenie to dokonało się przez łaskę.

2. Jak dusza ciału, tak łaska daje duszy życie i pełnię. Otóż natura ludzka nadaje się do przyjęcia dzięki duszy. Przez łaskę przeto Syn Boży przyjął duszę.

3. Augustyn mówi1), że Słowo Wcielone można porównać do naszego słowa wygłoszonego. Słowo nasze wygłaszamy za pośrednictwem tchu. Słowo Boże zaś łączy się z ciałem za pośrednictwem Ducha świętego, a więc za pośrednictwem łaski przypisywanej Duchowi świętemu, zgodnie z tekstem2): Jest podział łask, lecz tenże Duch.

A JEDNAK łaska, jak wiemy3), jest pewnego rodzaju przypadłością. Zjednoczenie zaś Słowa z naturą ludzką nie jest przypadłościowe, lecz dokonało się, jak już stwierdzono4), w bycie samoistnym. Więc natura ludzka nie została przyjęta za pośrednictwem łaski.

WYKŁAD. W Chrystusie uznajemy istnienie łaski zjednoczenia i łaski uświęcającej. Otóż żadnej z nich nie można uważać za środek, przez który dokonało się przyjęcie natury ludzkiej. Łaską zjednoczenia bowiem jest sam byt osobowy, który Bóg daje darmo ludzkiej naturze w Osobie Słowa. Byt ten jest kresem przyjęcia. Łaska zaś uświęcająca, która stanowi o duchowej świętości Chrystusa - Człowieka, wynika ze Zjednoczenia, stosownie do słów5): Widzieliśmy chwałę Jego, jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy. Słowa te wyrażają myśl, iż człowiek ów posiadał pełnię łaski i prawdy już z tego tytułu, że dzięki zjednoczeniu osobowemu był jednorodzonym Synem Ojca.

Jeśli zaś przez łaskę rozumiemy wolę Boga, łaskawego Dawcy lub twórcy łaski, to zjednoczenie dokonało się przez łaskę, która nie była tu środkiem, lecz przyczyną sprawczą.

Ad 1. Nasze zjednoczenie z Bogiem dokonuje się przez działanie, a mianowicie przez to, że Go poznajemy i miłujemy. Toteż zjednoczenie takie płynie z łaski usprawniającej (habitualnej), bo doskonałe działanie jest wynikiem sprawności. Lecz zjednoczenie natury ludzkiej ze Słowem Bożym nosi charakter bytu osobowego, a byt ten nie zależy od żadnej sprawności, lecz bezpośrednio od samej natury.

Ad 2. Dusza jest istotową doskonałością ciała, łaska zaś doskonałością duszy przypadłościową. I dlatego łaska nie może przyporządkować duszy zjednoczeniu osobowemu tak, jak dusza przyporządkowuje ciało, bo zjednoczenie to nie jest przypadłościowe.

Ad 3. Wygłaszamy słowo korzystając z pośrednictwa oddechu, ale nie w ten sposób, że oddech stanowi o formie słowa, sprawia on tylko jego wygłoszenie. To tchnienie, które kształtuje głos, ma swe źródło w słowie poczętym w naszym wnętrzu. Podobnie Duch święty, który, jak zobaczymy6), utworzył ciało Chrystusa, pochodzi od Słowa Przedwiecznego. Lecz z tego nie wynika, że łaska Ducha św. pośredniczy w omawianym zjednoczeniu, jako jego przyczyna formalna.

ZAGADNIENIE 7.
OSOBISTA ŁASKA CHRYSTUSA - CZŁOWIEKA. (54)

Rozpatrzmy z kolei to, co towarzyszyło przyjętej przez Syna Bożego ludzkiej naturze; przede wszystkim to, co ma związek z doskonałością tej natury, a następnie to, co ma związek z jej ułomnością.

Pierwszej sprawy dotyczą trzy tematy:

1. Łaska Chrystusa,
2. Jego wiedza,
3. Jego moc.
Łaskę Chrystusa ujmiemy w dwóch zagadnieniach:
1. Łaska osobista, przysługująca Mu, jako człowiekowi.
2. Łaska, przysługująca Mu, jako Głowie Kościoła.
O łasce Zjednoczenia mówiliśmy poprzednio.
Pierwsze z powyższych zagadnień nasuwa 13 pytań:
1. Czy w duszy Chrystusa była jakaś łaska usprawniająca?
2. Czy w Chrystusie były cnoty?
3. Czy była w Nim wiara?
4. Czy była w Nim nadzieja?
5. Czy w Chrystusie były dary?
6. Czy w Chrystusie był dar bojaźni bożej?
7. Czy były w Chrystusie łaski darmo dane?
8. Czy Chrystus miał dar proroctwa?
9. Czy miał pełnię łaski?
10. Czy pełnia ta była tylko Jemu właściwa?
11. Czy łaska w Chrystusie jest nieskończenie wielka?
12. Czy mogła wzrastać?
13. W jakim stosunku łaska ta pozostaje do Zjednoczenia?

Artykuł 1.

CZY BYŁA W DUSZY CHRYSTUSA ŁASKA USPRAWNIAJĄCA? (55)

Na pozór nie.

1. Łaska jest bowiem pewnego rodzaju uczestniczeniem stworzenia rozumnego w Bóstwie, stosownie do słów1): Przez którego darował nam największe i bezcenne obietnice, abyśmy byli uczestnikami boskiej natury. Chrystus zaś jest Bogiem nie przez uczestniczenie, lecz jest Bogiem .prawdziwym. Nie posiadał więc łaski usprawniającej.

2. Warunkiem koniecznym dobrych uczynków w człowieku jest łaska, stosownie do słów2): Pracowałem wydajniej niż wszyscy, nie ja, lecz łaska Boża ze mną. Jest ona również koniecznym warunkiem dla osiągnięcia życia wiecznego, według słów3): Łaska boża — żywot wieczny. Lecz już to samo, że Chrystus był Synem Bożym z natury, dawało Mu prawo dziedziczenia życia wiecznego; to zaś, że był również Słowem4), przez które wszystko się stało, uzdalniało Go do czynienia wszelkiego dobra. Więc, jako człowiek, nie potrzebował innej łaski, prócz łaski zjednoczenia ze Słowem.

3. To, co spełnia funkcję narzędzia, nie wymaga usprawnienia do własnego działania, sprawność bowiem ma swoją podstawę w działaczu głównym. W Chrystusie zaś natura ludzka „pełniła funkcję narzędzia bóstwa", jak twierdzi Damasceńczyk5). Więc Chrystusowi wcale nie była potrzebna łaska usprawniająca.

A JEDNAK powiedziano6): Spocznie na Nim Duch Pański. Mówimy, jak już stwierdzono7), że Duch ten jest w człowieku przez łaskę usprawniającą. Chrystus posiadał więc łaskę usprawniającą.

WYKŁAD. Trzy względy przemawiają za koniecznością przyjęcia łaski usprawniającej w Chrystusie. Po pierwsze, Zjednoczenie Jego duszy ze Słowem Bożym. Zbliżając bowiem czerpak do źródła czerpiemy zeń obficiej, źródłem łaski zaś jest Bóg, stosownie do słów psalmu8): Łaskę i chwałę da Pan. Było więc czymś bardzo stosownym, że łaska boża spłynęła na duszę Chrystusa.

Po drugie, godność tej duszy, której działanie, polegające na poznaniu i umiłowaniu, musiało dosięgnąć Boga w sposób najbardziej bezpośredni. Koniecznym warunkiem tego było podźwignięcie natury ludzkiej przez łaskę.

Po trzecie, rola Chrystusa w odniesieniu do rodzaju ludzkiego. Chrystus bowiem, jako człowiek, jest Pośrednikiem Boga i ludzi9). Winien był przeto posiadać łaskę w obfitości, tak by mógł jej również udzielać innym ludziom, stosownie do słów10): Z pełności Jego wszyscyśmy otrzymali, łaskę za łaskę.

Ad 1. Chrystus jest Bogiem prawdziwym przez swą Osobę i przez swą boską naturę. Ponieważ zaś przy zachowaniu jedności Osoby pozostaje, jak wiemy11), różnica natur, jasne, że dusza Chrystusa nie jest boską ze swej istoty. Trzeba więc, by stała się boską przez uczestniczenie, tj. przez łaskę.

Ad 2. Chrystusowi, jako rodzonemu Synowi Bożemu, należy się dziedzictwo wieczne, które jest samą szczęśliwością niestworzoną, osiąganą w akcie poznania i miłowania Boga, mianowicie w tymże samym akcie, w którym Ojciec poznaje i miłuje siebie samego. Dusza nie była zdolna do tego aktu ze względu na różnicę natur. Musiała wiec osiągnąć Boga stworzonym aktem uszczęśliwiającym. (56) A to może się dokonać tylko przez łaskę.

Podobnie też Chrystus, jako Słowo Boże, miał moc czynienia wszelkiego dobra przez swe działanie boskie. A ponieważ, jak zobaczymy12), należy Mu przypisać również czynności ludzkie, musiała być w Nim przeto łaska usprawniająca, która by stanowiła o ich doskonałości.

Ad 3. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Bóstwa, lecz nie jest martwym narzędziem, poruszanym tylko i nie posiadającym własnego działania. Ożywia je dusza rozumna, tak iż ono, podlegając działaniu, samo działa. Otóż stosowność takiego działania jest uwarunkowana obecnością łaski usprawniającej.

Artykuł 2.

CZY BYŁY CNOTY W CHRYSTUSIE ?

Na pozór nie.

1. Chrystus posiadał bowiem obfitość łaski. Łaska zaś wystarcza, by dobre były uczynki, według słów1): Wystarczy ci łaska moja. Chrystus więc nie posiadał cnót.

2. Według Filozofa2) cnotę wyodrębniamy od heroizmu, który przypisujemy mężom Bożym. Chrystusa zaś cechował heroizm w najwyższym stopniu. Chrystus więc nie posiadał cnót, lecz coś większego.

3. Jak wiemy3), cnoty posiada się wszystkie razem. Nie było jednak stosowne, by Chrystus posiadał razem wszystkie cnoty. Nie miał np. hojności i szczodrości

uwarunkowanych bogactwem, którym Chrystus wzgardził, według słów4): Syn Człowieczy nie ma, gdzie by głowę skłonił. Podobnie umiarkowanie i powściągiwość dotyczą nieprawych żądz, których w Chrystusie nie było. Chrystus więc cnót nie posiadał.

A JEDNAK w związku ze słowami psalmu5): Lecz w prawie Pańskim wola Jego, mówi glosa: „Tu okazał się Chrystus pełen wszelkiego dobra". Cnota zaś to „dobra właściwość ducha". Więc Chrystus był pełen wszelkich cnót.

WYKŁAD. Jak wiemy6), łaska dotyczy Istoty duszy, cnota zaś jej zdolności. Przeto jak zdolności wypływają z istoty duszy, tak cnoty są poniekąd pochodnymi łaski. Im doskonalsze zaś jest jakieś źródło, tym większy wpływ wywiera na to, co od niego pochodzi. A skoro łaska Chrystusa była najdoskonalsza, stanowiła ona źródło cnót, udoskonalających poszczególne zdolności duszy, podstawę wszystkich jej aktów. Toteż Chrystus posiadał wszystkie cnoty.

Ad 1. Łaska wystarczająco zaspokaja potrzeby człowieka w zakresie środków prowadzących do szczęśliwości; czyni to częściowo bezpośrednio, jak np. przy uświęceniu człowieka itp. częściowo zaś za pośrednictwem wynikających z niej cnót.

Ad 2. Heroizm ów, jako sprawność, różni się od cnoty wziętej w znaczeniu potocznym tylko wyższą miarą dobra. Obdarzony nim ma dane do czynienia dobra w jakiś doskonalszy sposób niż ogół. Heroizm więc nie dowodzi braku cnót w Chrystusie, lecz tylko tego, że miał On je w sposób najdoskonalszy, niepospolity. Podobnie i Plotyn twierdził, że istnieją cnoty jakiegoś wyższego rodzaju, które nazywał: „cnotami duszy oczyszczonej".

Ad 3. W odniesieniu do bogactw zaleca się hojność i szczodrość, bo cnoty te chronią przed przecenianiem bogactw, które sprawia, iż ludzie chcąc je zatrzymać nie czynią tego co należy. Bardzo nisko szacuje bogactwo ten, kto przez wzgląd na umiłowanie doskonałości wzgardził nim i odtrącił od siebie. Już sam fakt, że Chrystus gardzi wszelkim bogactwem, ukazuje w Nim najwyższy stopień hojności i szczodrości. Jeśli Chrystus uważał to za właściwe, cnoty te przejawiały się również w czynie, jak wtedy gdy kazał rozdawać ubogim ofiarowane Mu dary. Przeto słowa Pana skierowane do Judasza7): Co masz czynić, czyń rychlej, uczniowie zrozumieli jako rozkaz udzielenia jałmużny potrzebującym.

Złych pożądliwości zaś — jak zobaczymy8) w Chrystusie wcale nie było. Fakt ten nie wykluczał w Nim cnoty umiarkowania. Im człowiek wolniejszy od nieprawych żądz, tym doskonalsza jest w nim ta cnota. Toteż różnica między człowiekiem umiarkowanym a powściągliwym według Filozofa9) polega na tym, że umiarkowany nie doświadcza żądz, których powściągliwy doznaje. Powściągliwości rozumianej tak, jak ją określał Filozof, Chrystus nie miał, właśnie dlatego, że posiadał wszystkie cnoty, nie jest ona bowiem cnotą, lecz czymś mniejszym od cnoty.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUS MIAŁ WIARĘ ?

Na pozór tak.

1. Wiara jest bowiem cnotą szlachetniejszą od cnót moralnych, takich jak umiarkowanie i hojność. Wiemy zaś1), że Chrystus cnoty te posiadał. Tym bardziej

więc miał wiarę.

2. Chrystus nie uczył cnót, których sam nie miał, zgodnie ze słowami2): Począł Jezus czynić i uczyć. W innym zaś miejscu powiedziano o Nim3), że jest twórcą i wykonawcą wiary. Wiara więc była w Nim w stopniu najwyższym.

3. Jakakolwiek niedoskonałość Jest u błogosławionych wykluczona. Otóż błogosławieni mają wiarę. W związku ze słowami4): Sprawiedliwość Boża objawia się w niej z wiary w wiarę glosa mówi: „z wiary słów i nadziel w wiarę rzeczy i oglądania". Skoro więc wiara nie zawiera w sobie żadnej niedoskonałości, wydaje się, że Chrystus miał wiarę.

A JEDNAK powiedziano5), że wiara jest przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych. Dla Chrystusa zaś nie było rzeczy niewidzialnych, zgodnie ze słowami Piotra6): Panie, Ty wszystko wiesz. A więc w Chrystusie nie było wiary.

WYKŁAD. Jak wiadomo7), przedmiotem wiary jest to, czego nie widzimy. Przedmiot zaś stanowi o gatunku danej cnoty tak jak i pozostałych sprawności. Toteż wykluczając możliwość niewidzenia tego co Boże, wykluczamy rację wiary. A Chrystus, jak zobaczymy8), miał pełne widzenie Boga w Jego istocie, nie mógł przeto posiadać wiary.

Ad 1. Wiara jest szlachetniejsza od cnót moralnych, dotyczy bowiem szlachetniejszej materii. W stosunku do tej materii cechuje ją jednak pewien brak, którego w Chrystusie nie było. Nie mógł więc Chrystus posiadać wiary, chociaż były w Nim cnoty moralne, których pojęcie nie zawiera takiego braku w stosunku do ich materii.

Ad 2. Zasługa wiary polega na tym, że człowiek z posłuszeństwa Bogu przyświadcza temu, czego nie widzi, stosownie do słów9): Ku posłuszeństwu wiary wśród wszystkich narodów dla Imienia Jego. Chrystusa zaś cechowało najdoskonalsze posłuszeństwo Bogu, według słów10): Stał się posłuszny aż do śmierci. A tak wszystko. co w Jego nauce dotyczyło zasługi, sam najdoskonalej wypełnił.

Ad 3. Jak powiedziano w przytoczonym tekście z glosy, wiara w ścisłym znaczeniu polega na wierzeniu w rzeczy niewidziane. Powiedzenie natomiast, że wierzymy w coś, co oglądamy, jest nieścisłe. Dotyczy ono przeżyć podobnych do wiary pod względem pewności lub mocy przekonania.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS MIAŁ CNOTĘ NADZIEI ?

Na pozór tak.

1. Powiedziano bowiem1): W Tobie, Panie, pokładałem nadzieję. Słowa te glosa przypisuje Chrystusowi. To zaś, że człowiek ma nadzieję w Bogu, jest przejawem cnoty nadziei. Więc Chrystus miał cnotę nadziel.

2. Jak wiemy2), nadzieja jest oczekiwaniem przyszłej szczęśliwości. Chrystus zaś spodziewał się osiągnąć coś, co do niej należy, mianowicie: uwielbienie ciała. Wydaje się więc, że była w Nim nadzieja.

3. Każdy, może mleć nadzieję, że osiągnie to, co należy do jego przyszłej

doskonałości. Jak wynika zaś ze słów3): Dla przysposobienia świętych do dzieła posługi ku budowaniu ciała Chrystusowego, było coś, co w przyszłości miało należeć do doskonałości Chrystusa. Wydaje się więc, że Chrystusowi przysługiwało posiadanie nadziei.

A JEDNAK powiedziano4): Co kto widzi, jakże się tego spodziewa? Wobec tego nadzieja dotyczy tego, co niewidzialne, podobnie jak wiara. Wiary zaś, jak wiemy5), Chrystus nie posiadał, nie miał więc i nadziei.

WYKŁAD. Jak do istoty wiary należy przyświadczenie temu, czego człowiek nie widzi, tak do Istoty nadziei oczekiwanie na to, czego jeszcze nie posiada. Nie każda jednak rzecz niewidoczna stanowi przedmiot wiary, jako cnoty teologicznej. Przedmiotem tej wiary jest Bóg. Podobnie nadzieja, jako cnota teologiczna, ma za przedmiot samo uszczęśliwiające posiadanie Boga. Cnota nadziei przejawia się przede wszystkim w oczekiwaniu na to szczęście. Każdy zaś, kto ją posiada, może w rezultacie oczekiwać na pomoc Bożą również w innych sprawach, podobnie jak ten, kto ma cnotę wiary, wierzy Bogu nie tylko w zakresie prawd dotyczących Boga, lecz również w każdej innej dziedzinie, co do której otrzymał Boże objawienie.

Od pierwszej chwili swego poczęcia Chrystus, jak zobaczymy6), radował się posiadaniem Boga. Nie miał więc teologicznej cnoty nadziei. Posiadał On wprawdzie nadzieję, która dotyczyła rzeczy na razie nie osiągniętych, natomiast wiara byłaby w Nim bezprzedmiotowa. Chrystus miał doskonałe poznanie wszystkiego, wykluczające wiarę, nie posiadał jednak jeszcze wszystkiego, co należało do Jego doskonałości, jak np. nieśmiertelność cielesna i ciało uwielbione. Chrystus mógł jednak mleć nadzieję osiągnięcia tych rzeczy.

Ad 1. Cytowane słowa nie odnoszą się do nadziei, jako cnoty teologicznej, lecz, jak stwierdzono7), do oczekiwania pewnych rzeczy, nie posiadanych jeszcze przez Chrystusa.

Ad 2. Uwielbienie ciała, jak wiemy8), ubocznie tylko należy do przyszłej szczęśliwości i wynika z nadmiaru chwały zlewającej się z duszy na ciało. Toteż nadzieja, jako cnota teologiczna, nie ma na względzie uwielbienia ciała, lecz chwałę duszy, która polega na uszczęśliwiającym posiadaniu Boga.

Ad 3. Rozbudowa Kościoła przez nawracanie wiernych nie należy do doskonałości cechującej samą Osobę Chrystusa, lecz ma z nią związek o tyle, że wprowadza Innych do udziału w te] doskonałości. Ponieważ zaś nadzieja, ściśle mówiąc, ma na względzie to, czego człowiek oczekuje dla siebie, nie można Chrystusowi przypisywać z wyżej przytoczonych racji cnoty nadziel w ścisłym znaczeniu tego słowa.

Artykuł 5.

CZY W CHRYSTUSIE BYŁY DARY ?

Na pozór nie.

1. Jak bowiem mówi się potocznie, dary Ducha świętego na to są dane, aby wesprzeć cnoty. To zaś, co samo przez się jest doskonałe, wsparcia nie potrzebuje. A ponieważ w Chrystusie cnoty były doskonałe, nie było w Nim darów.

2. Nie wydaje się, by ten sam, który daje dary, otrzymywał je, ten bowiem, kto

posiada — daje, otrzymuje zaś ten, kto nie posiada. Otóż stosowne jest, by Chrystus dawał dary, według słów1): Dał dary ludziom. Nie przystoi więc Chrystusowi otrzymywać darów Ducha świętego.

3. Wydaje się, że cztery dary są związane z kontemplacją pielgrzymujących, mianowicie: dar mądrości, dar umiejętności, dar rozumu i dar rady pozostający w związku z cnotą roztropności. Toteż Filozof2) zalicza je do cnót intelektualnych. Chrystus zaś miał kontemplację zamieszkujących Ojczyznę. Więc tego rodzaju darów nie posiadał.

A JEDNAK powiedziano3): Siedem niewiast uchwyci męża jednego, czyli według glosy4): „siedem darów Ducha świętego ogarnie Chrystusa".

WYKŁAD. Jak wiemy5), dary we właściwym znaczeniu są czymś, co udoskonala możliwości duszy, uzdalniając je do przyjmowania poruszeń Ducha świętego. Oczywiste jest zaś, że dusza Chrystusa była najdoskonalej poruszana przez Ducha świętego, według słów6): Jezus zaś pełen Ducha świętego wrócił znad Jordanu i przez Ducha był zaprowadzony na pustkowie. Jasne jest przeto, że w Chrystusie były dary w sposób najdoskonalszy.

Ad 1. Doskonałość w granicach własnej natury nie wyklucza potrzeby wsparcia ze strony kogoś należącego do natury wyższej. Tak człowiek, choćby najdoskonalszy, potrzebuje pomocy bożej. I w ten sposób cnoty domagają się wsparcia przez dary, które udoskonalają możliwości duszy, czyniąc je uległymi poruszeniom Ducha świętego.

Ad 2. Chrystus z Innego tytułu jest odbiorcą, a z innego dawcą darów Ducha świętego: daje dary jako Bóg, a otrzymuje je jako człowiek. Przeto Grzegorz mówi7): że „Duch Święty, który pochodził od bóstwa Chrystusa, nie opuścił nigdy Jego człowieczeństwa".

Ad 3. Chrystus, jak zobaczymy8), miał nie tylko poznanie właściwe mieszkańcom niebieskiej Ojczyzny, lecz także poznanie właściwe pielgrzymującym na ziemi. Lecz, jak wiemy9), także i w Ojczyźnie są w pewien sposób dary Ducha świętego.

Artykuł 6.

CZY CHRYSTUS MIAŁ DAR BO JAŹŃ I BOŻEJ ?

Na pozór nie.

1. Nadzieja bowiem wydaje się szlachetniejszą od bo jaźni, ponieważ przedmiotem jej jest dobro, przedmiotem zaś bojaźni, jak wiemy1), jest zło. Chrystus nie posiadał cnoty nadziei, jak stwierdziliśmy2), nie miał więc również daru bojaźni.

2. Dar bojaźni przejawia się bądź w obawie przed oddzieleniem od Boga. bądź też w strachu przed karą bożą, zależnie od tego, czy jest to, jak nazywa Augustyn3), bojaźń czysta, czy też służalcza. Chrystus zaś nie lękał się ani odłączenia od Boga przez grzech, ani zawinionej kary, ponieważ, jak zobaczymy4), nie mógł zgrzeszyć, a to, co niemożliwe, nie wywołuje bojaźni. Chrystus więc nie miał daru bojaźni bożej.

3. Powiedziano5): Miłość doskonała precz wyrzuca bojaźń. Chrystus zaś miał miłość najdoskonalszą, zgodnie ze słowami6): Miłość Chrystusa, która przewyższa wiedzę. Chrystus więc nie miał daru bo-jaźni bożej.

A JEDNAK powiedziano 7): Napełni Go duch bojaźni Pańskiej.

WYKŁAD. Jak wiemy8), bojaźń ma na względzie dwa przedmioty: po pierwsze, zło powodujące lęk, po drugie, potęgę tego, kto może zło wyrządzić. W ten sposób król, ponieważ ma władzę skazania na śmierć, wzbudza obawę. Lecz przedmiotem bo jaźni jest tylko ten, kto posiada władzę o pewnej mocy, zdolnej do złamania sprzeciwu; to bowiem, co możemy odeprzeć z łatwością, nie wywołuje w nas bo jaźni. Jasne więc jest, że bo jaźń w stosunku do kogoś uwarunkowana jest jego wyższością.

Otóż trzeba stwierdzić, że w Chrystusie była bojaźń boża, Bojaźń ta, co prawda, nie miała na względzie zła polegającego na zerwaniu z Bogiem wskutek grzechu, ani też zła kary za grzech, a wyłącznie samą wyższość Boga, tak iż dusza Chrystusa pod wpływem Ducha świętego wznosiła się ku Bogu w porywie czci. Powiedziano przeto9): iż we wszystkim został wysłuchany dla swej czci. żywsze bowiem niż u Innych ludzi było to uczucie czci ku Bogu w Chrystusie jako człowieku. I dlatego Pismo św. przyznaje Mu pełnię daru bo jaźni bożej.

Ad 1. Cnoty i dary, jako sprawności, same przez się i bezpośrednio dotyczą dobra, natomiast wtórnie dotyczą zła. Do istoty cnót bowiem należy, jak powiedziano10), czynić dzieło dobrym. Toteż do istoty daru bojaźni nie należy lęk przed odnośnym złem, lecz to, że istnieje przemożne dobro, w tym wypadku „Dobro Boga", którego mocy zło podlega. Nadzieja zaś jako cnota ma na względzie nie tylko sprawcę dobra, lecz również samo dobro jeszcze nie posiadane. Przeto Chrystusowi, który posiadał już doskonałe dobro szczęśliwości wiecznej, nie przypisujemy cnoty nadziel. Przypisujemy Mu natomiast dar bojaźni.

Ad 2. Podstawą rozumowania jest tu bojaźń mająca za przedmiot zło.

Ad 3. Doskonała miłość wyklucza bo jaźń niewolniczą, która przede wszystkim uwzględnia karę. Takiej bojaźni Chrystus nie posiadał.

Artykuł 7.

CZY CHRYSTUS POSIADAŁ ŁASKI DARMO DANE, CZYLI CHARYZMATY?

Na pozór nie, ponieważ:

1. Pełne posiadanie czegoś wyklucza posiadanie tego przez uczestniczenie. Chrystus zaś miał pełnię łaski, według słów l): ...pełne łaski i prawdy. A charyzmaty, jak się wydaje, są pewnego rodzaju uczestnictwem w łasce rozdzielonej pomiędzy poszczególnych ludzi, stosownie do słów2): Są podziały łask. Chrystus więc, jak się zdaje, nie posiadał charyzmatów.

2. Tego, co się komuś należy, nie uważamy za dar darmo dany. Mowa zaś pełna mądrości i wiedzy, moc cudotwórcza i tym podobne charyzmaty, czyli tak zwane łaski darmo dane, należały się człowieczeństwu Chrystusa, bo On sam jest, jak powiedziano3), Mocą bożą i bożą Mądrością. Nie było więc stosowne, by Chrystus posiadał dary darmo dane.

3. Stosownie do słów4): Każdemu bywa dane objawienie Ducha ku pożytkowi, charyzmaty mają służyć pożytkowi wiernych. Nie służy zaś temu pożytkowi sprawność lub dyspozycja, jeśli człowiek z niej nie korzysta, według słów5): Mądrość ukryta i skarb niewidziany, co za pożytek obojga? Otóż nigdzie nie ma wzmianki, że Chrystus posługiwał się wszystkimi charyzmatami, w szczególności darem języków.

Więc nie było w Nim wszystkich charyzmatów.

A JEDNAK Augustyn mówi6), że jak w głowie są wszystkie zmysły, tak w Chrystusie były wszystkie łaski.

WYKŁAD. Jak wiemy7), charyzmaty mają służyć rozpowszechnieniu wiary i nauki duchownej. Trzeba, by ten, kto naucza, miał środki służące rozpowszechnieniu jego nauki, gdyż w przeciwnym razie nie przyniosłaby ona pożytku. Pierwszym zaś i głównym nauczycielem prawd ducha i wiary jest Chrystus, zgodnie ze słowami8): Ponieważ najpierw głosił ją Pan, potem utwierdzili ją w nas ci, którzy ją słyszeli, a Bóg potwierdził ją znakami i cudami itd. Jasne więc, że Chrystus, jako pierwszy i główny nauczyciel wiary, posiadał wszystkie charyzmaty w stopniu najwyższym.

Ad 1. Jak łaska uświęcająca zmierza do aktów zasługujących wewnętrznych bądź też zewnętrznych, tak charyzmaty są przyporządkowane pewnym aktom zewnętrznym, służącym głoszeniu wiary, takim jak cuda oraz inne zjawiska tego rodzaju. Jedno i drugie Chrystus posiadał w pełni, ponieważ dusza Jego zjednoczona z Bóstwem była doskonale uzdolniona do wykonania wszystkich omawianych aktów. Bóg posługuje się też innymi świętymi, działają oni jednak jak narzędzia odrębne, oddzielone od Boga, otrzymują przeto tylko moc cząstkową, uzdolniającą do wykonania tych lub owych czynów. Każdy więc z pozostałych świętych ma tylko część z tego rodzaju łask, Chrystus zaś inaczej.

Ad 2. Chrystusa nazywamy Mocą bożą i Mądrością bożą, dlatego że jest On przedwiecznym Synem Bożym. Nie jest to jednak tytuł do posiadania łaski, lecz raczej do szafowania nią. Przysługuje Mu natomiast posiadanie łaski z tytułu człowieczeństwa.

Ad 3. Apostołowie otrzymali dar języków, posłano ich bowiem Nauczać wszystkie narody9). Chrystus zaś chciał osobiście nauczać tylko jeden naród żydowski, zgodnie z Jego słowami10): Nie jestem posłany, jeno do owiec domu izraelskiego, które zginęły. Apostoł zaś mówi11): Powiadam, że Chrystus Jezus był sługą obrzezania. Nie potrzebował więc mówić wielu językami. Nie brakowało Mu jednak znajomości wszystkich języków, skoro, jak zobaczymy12), nie były przed Nim zakryte nawet tajemnice serc, wyrażane w przeróżnych słowach13). Znajomość ta nie była bezużyteczna, jak nie jest bezużyteczne ubranie, którego się nie używa bez stosowne! okazji.

Artykuł 8.

CZY CHRYSTUS MIAŁ DAR PROROCTWA ?

Na pozór nie.

1. Proroctwo bowiem oznacza jakąś wiedzę mglistą i niedoskonałą, według słów1): Jeśli będzie między wami prorok Pański, we śnie czy w widzeniu mówić doń będę. Chrystus zaś miał wiedzę jasną i doskonałą, o wiele doskonalszą niż Mojżesz, o którym powiedziano2), iż widzi Pana jawnie, a nie przez zagadki. Nie należy więc przypisywać Chrystusowi daru proroctwa.

2. Jak wiara dotyczy rzeczy niewidocznych, a nadzieja nie posiadanych, tak dar

proroctwa dotyczy tego, co nieobecne i dalekie. Prorok bowiem jest człowiekiem, który poniekąd „rokuje na odległość”. Jak wiadomo3) zaś, Chrystusowi nie przypisujemy wiary ani nadziei. Nie trzeba Mu więc także przypisywać proroctwa.

3. Prorok jest hierarchicznie niższy od anioła. Stąd to, co czytamy o Mojżeszu, największym z proroków4), że mówił z aniołem na pustyni5). Chrystus zaś nie jest mniejszy od aniołów pod względem wiedzy posiadanej w duszy, lecz tylko ze względu na mękę ciała, jak powiedział Apostoł6). Wydaje się więc, że Chrystus nie był prorokiem.

A JEDNAK powiedziano o Chrystusie7): Wzbudził wam Bóg proroka spośród braci waszych. Chrystus zaś mówi sam o sobie8): Nie jest prorok beze czci, jeno w ojczyźnie swojej.

WYKŁAD. Prorok — to człowiek poniekąd „rokujący na odległość” lub „spoglądający w dal", poznaje on bowiem i głosi, jak to określa Augustyn 9), rzeczy dalekie od ludzkich zmysłów. Zważmy jednak, że tylko tego można nazwać prorokiem, kto poznając i głosząc rzeczy dalekie od ludzi sam z tymi ludźmi przebywa, jest im bliski także co do czasu i co do miejsca. Prorokowałby na przykład mieszkaniec Galii, jeśliby widział i oznajmiał innym współmieszkańcom to, co się w tym czasie dzieje w Syrii, podobnie jak prorokował Elizeusz mówiąc do Giezego10), że człowiek zstąpił z wozu i szedł na jego spotkanie. Nie miałoby zaś cech proroctwa oznajmienie tego, co się dzieje w Syrii, przez kogoś, kto tam mieszka. To samo odnosi się do czasu. Izajasz przepowiadając11), że Cyrus, król Persów, odbuduje świątynię bożą, prorokował. Opis zaś tego faktu dokonany przez żyjącego wówczas Ezdrasza12) nie posiada cech proroctwa.

Jeśli tedy Bóg albo aniołowie, a także błogosławieni poznają i głoszą coś, co jest niedostępne dla naszego poznania, nie są prorokami, gdyż wcale nie należą do naszego stanu. Chrystus zaś przed Męką należał do naszego stanu, skoro był nie tylko posiadaczem nieba, lecz także pielgrzymem. Więc to, że poznawał rzeczy wykraczające poza granice wiedzy innych pielgrzymów i zapowiadał je, było przejawem proroctwa. Z tej racji mówimy, że Chrystus miał dar proroctwa.

Ad 1. Tekst przytoczony nie dowodzi, że do pojęcia proroctwa należy zagadkowość poznania dokonującego się przez sny i wizje. Daje on porównanie między Mojżeszem, który widział Pana jawnie i nie przez zagadki2), a innymi prorokami poznającymi sprawy Boże przez sny i widzenia. Przecież i Mojżesza nazwano prorokiem: I nie powstał więcej prorok w Izraelu, taki jak Mojżesz13).

Można jednak powiedzieć, że Chrystus, niezależnie od pełnego i jasnego poznania prawd bożych, posiadanego w sferze intelektu, miał jeszcze pewne obrazy w dziedzinie fantazji pozwalające rozważać te prawdy, skoro nie tylko posiadał niebo, lecz także doń pielgrzymował.

Ad 2. Sam wierzący nie widzi tego, co jest przedmiotem jego wiary, a mający nadzieję nie posiada tego, co jest przedmiotem jego nadziel. Przedmiot proroctwa zaś jest daleki od pospolitej mentalności ludzkiej współuczestników ziemskiej pielgrzymki proroka. Dlatego sprzeczność między wiarą i nadzieją a pełnią szczęścia w Chrystusie nie dotyczy proroctwa.

Ad 3. Anioł, skoro jest u celu, góruje nad prorokiem, dążącym do celu, lecz nie nad Chrystusem, który jest zarazem u celu i w drodze doń.

Artykuł 9.

CZY CHRYSTUS MIAŁ PEŁNIĘ ŁASKI ?

Na pozór nie.

1. Jak wiemy bowiem1), łaska jest źródłem cnót. Chrystus zaś nie miał wszystkich cnót, bo jak dowiedziono2), nie było w Nim wiary ani nadziei. Chrystus więc nie miał pełni łaski.

2. Jak wiadomo3), rozróżniamy łaskę działającą i współdziałającą. Łaską działającą nazywa się ta, dzięki której grzesznik dostępuje usprawiedliwienia. Przypadek ten nie zachodzi w Chrystusie, który nigdy nie podlegał żadnemu grzechowi. Chrystus więc nie miał pełni łaski.

3. Powiedziano4): Wszelki datek dobry i wszelki dar doskonały z wysoka jest, zstępuje od Ojca światłości. Nie posiada się zaś w pełni tego, co zstępuje, posiada- się to częściowo. Więc pełni darów łaski nie może mieć żadne stworzenie, nawet dusza Chrystusa.

A JEDNAK powiedziano5): Widzieliśmy Go pełnego łaski i prawdy.

WYKŁAD. Posiadać coś w pełni, to znaczy posiadać całkowicie i w sposób doskonały. Całkowitość zaś i doskonałość można rozumieć dwojako: po pierwsze, co do stopnia intensywności, mówi się np., że ktoś w pełni posiada biel, jeśli posiada ją w możliwie największym nasyceniu. Po drugie, co do mocy oddziaływania. Mówimy np. o kimś, że posiada pełnię życia, ponieważ spotykamy w nim wszystkie jego przejawy. Człowiek posiada więc życie w pełni, nie posiadają natomiast jego pełni zwierzęta i rośliny.

Chrystus posiadał pełnię łaski w obydwu znaczeniach.

Miał ją w stopniu najwyższym, tak doskonale, jak tylko można ją posiadać. Tłumaczy to po pierwsze, bliskość duszy Chrystusa od przyczyny łaski. Wiemy6) bowiem, że im bliżej coś jest źródła, z którego czerpie, tym czerpie zeń obficiej. A przeto dusza Chrystusa, zjednoczona z Bogiem ściślej niż każde inne stworzenie rozumne, czerpie najobficiej z Bożego źródła łaski. Po wtóre, stosunek łaski do skutku, który miał być przez nią osiągnięty. Dusza Chrystusa przyjęła łaskę, by ją w pewien sposób przelewać na innych. Trzeba więc było, aby posiadana przez nią łaska była największa, tak jak ogień, który jest przyczyną ciepła we wszystkich ciałach gorących, sam jest najgorętszy.

Moc oddziaływania łaski również wskazuje na pełnię jej w Chrystusie. Przejawiała się ona we wszelkich dziełach i skutkach łaski, a to dlatego, że Chrystus otrzymał łaskę, będąc uniwersalnym początkiem wszystkich, którzy łaskę posiadają. Moc zaś pierwszego źródła w jakimś rodzaju, swoim zasięgiem ogarnia wszystkie działania w danym rodzaju, jak słońce, powszechna przyczyna rodzenia, według Dionizego7), rozciąga swoją moc na wszystko, co przechodzi przez proces rodzenia się. I w tym znaczeniu Chrystus posiadał pełnię łaski, przejawiała się ona bowiem we wszystkich swych skutkach, takich jak cnoty, dary Ducha świętego itp.

Ad 1. Wiarą i nadzieją nazywają się skutki łaski posiadające pewien brak, który wynika z niedoskonałości podmiotu otrzymującego łaskę. Wiara dotyczy rzeczy nie widzianych, a nadzieja — nie posiadanych. Toteż Chrystus, twórca łaski, nie mógł mieć braków towarzyszących wierze i nadziei. Wszystko to zaś, co w wierze i nadziel

jest doskonałe, Chrystus posiadał w stopniu znacznie doskonalszym. Podobnie w ogniu nie ma wszystkich niepełnych stopni płynących z ułomności podmiotu, lecz jest to wszystko, co się składa na pełnię ciepła.

Ad 2. To że łaska działająca powoduje sprawiedliwość człowieka, należy do istoty łaski, lecz że z grzesznika czyni człowieka sprawiedliwego, jest czymś ubocznym, uwarunkowanym grzesznością podmiotu. Dusza Chrystusa przeto była usprawiedliwiona przez łaskę działającą, bo od pierwszej chwili swego poczęcia była dzięki niej sprawiedliwa i święta, nie oznacza to jednak, że przedtem była ona grzeszna lub nawet nieprawa.*)

[*) W niektórych kodeksach dodano Ad 3.: Duszy Chrystusa przypisujemy pełnię łaski ze względu na jej pojemność stworzoną, a nie w zestawieniu z pełnią nieskończonej dobroci bożej.]

Artykuł 10.

CZY PEŁNIA ŁASKI JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ CHRYSTUSA? (57)

Na pozór nie.

1. Czyjaś właściwość bowiem jest to cecha nie spotykana u innych. Pełnię łaski zaś przypisuje się nie tylko Chrystusowi, powiedziano bowiem do Najświętszej Dziewicyl): Zdrowaś, łaski pełna. Pan z Tobą. W Dziejach Apostolskich zaś mamy słowa2): Szczepan, pełen łaski i mocy. Pełnia łaski więc nie była właściwością Chrystusa.

2. Wydaje się, że nie jest właściwością Chrystusa to, czego On może udzielić innym. Chrystus zaś może udzielić innym pełni łaski, mówi bowiem Apostoł3): Abyście byli napełnieni wszelaką pełnością Bożą. Więc pełnia łaski nie jest właściwością Chrystusa.

3. Między pielgrzymką doczesną a wieczną Ojczyzną istnieje chyba jakaś proporcja. W Ojczyźnie zaś będzie pewnego rodzaju pełnia, bo jak powiada Grzegorz4), „W tej niebieskiej Ojczyźnie, gdzie jest pełnia wszelkich dóbr, choć są takie, których udzielono w sposób wyróżniający, żadne jednak nie stanowi czyjejś wyłącznej własności". Analogicznie więc pełnia łaski, przysługując poszczególnym ludziom na ziemi, nie stanowi wyłącznej własności Chrystusa.

A JEDNAK stosownie do słów5): Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy, pełnia laski została przypisana Chrystusowi, jako Jednorodzonemu od Ojca, a to jest właściwością Chrystusa. Właściwością Jego jest więc też pełnia łaski i prawdy.

WYKŁAD. Dwojako można rozpatrywać pełnię łaski: po pierwsze, uwzględniając samą łaskę, po drugie, posiadacza łaski. Biorąc pod uwagę samą łaskę, o pełni łaski mówi się przy szczytowym je] osiągnięciu zarówno co do istoty łaski jak i co do jej mocy. Zachodzi to wówczas, kiedy ktoś posiada łaskę w najwyższym, możliwym dla niej stopniu i w największym zakresie, obejmującym wszystkie skutki łaski. Taka pełnia jest właściwością Chrystusa.

Z uwagi zaś na podmiot mówimy o pełni łaski, kiedy ktoś posiada pełnię w stosunku do swego stanu. Pełnię co do intensywności, stosownie do miary

wyznaczonej mu przez Boga, Według słów6): Każdemu z nas dana jest łaska wedle miary daru Chrystusowego, bądź też pełnię co do mocy, łaska, która pozwoli mu spełniać wszystko, co należy do jego stanu czy powołania, zgodnie ze słowami Apostoła7): Mnie, najmniejszemu spośród wszystkich świętych, dana jest ta łaska oświecania ludzi, itd. Otóż taka pełnia łaski nie jest właściwością Chrystusa, lecz za sprawą Chrystusa staje się ona udziałem innych ludzi.

Ad 1. Powiedziano o Błogosławionej Dziewicy, że jest pełna łaski, nie z uwagi na sama łaskę, nie był to bowiem najwyższy z możliwych stopni łaski, ani też nie zawierał on wszystkich możliwych przejawów łaski. Była Ona jednak pełna łaski uwzględniając właściwą Jej miarę, posiadała bowiem łaskę wystarczającą dla tego stanu Matki Bożej, do którego wybrał Ją Bóg. Podobnie też mówimy o św. Szczepanie, że jest pełen łaski, ponieważ miał łaskę wystarczającą, by stać się wiernym sługą i świadkiem Boga, spełnić to, do czego wybrał go Bóg. W tym samym znaczeniu mówimy o pełni łaski u innych ludzi. Niemniej jednak są różne stopnie pełności łaski, zależnie od tego, czy dany święty jest przeznaczony do wyższego czy też niższego stanu.

Ad 2. Apostoł mówi tu o pełni łaski rozpatrywanej z punktu widzenia podmiotu w odniesieniu do celu wyznaczonego człowiekowi przez Boga. Cel ten może być czymś wspólnym, przeznaczonym dla wszystkich świętych lub też czymś szczególnym, wyróżniającym niektórych. Wobec tego istnieje pełnia łaski wspólna wszystkim świętym, tak iż wystarcza ona do wysłużenia życia wiecznego, polegającego na pełnym radowaniu się Bogiem. Tej to pełni Apostoł życzy wiernym, do których pisze.

Ad 3. Dary wspólne wszystkim w Ojczyźnie niebieskiej, takie jak widzenie Boga, posiadanie Go, rozkoszowanie się Nim oraz inne tym podobne mają swoje odpowiedniki w ziemskiej pielgrzymce, wspólne także ogółowi świętych. Niektórzy jednak zarówno w Ojczyźnie jak w drodze do niej zostali uprzywilejowani posiadając dary nie będące udziałem wszystkich.

Artykuł 11.

CZY ŁASKA CHRYSTUSA JEST NIESKOŃCZENIE WIELKA ?

Na pozór tak, ponieważ:

1. Każdy bezmiar jest nieskończony. Łaska Chrystusa zaś jest bez miary, powiedziano bowiem1): Bo nie pod miarą Bóg daje ducha, oczywiście Chrystusowi. Łaska w Chrystusie jest więc nieskończona.

2. Skutek nieskończenie wielki świadczy o nieskończenie wielkiej mocy, która musi mieć za podstawę byt nieskończony. Łaska Chrystusa zaś ma nieskończenie wielki skutek, mianowicie zasięgiem swym ogarnia zbawienie całej ludzkości. Chrystus bowiem, jest Przebłaganiem za grzechy całego świata2). Przeto łaska Chrystusa jest nieskończona.

3. Powiększając dowolnie wziętą rzecz skończoną można osiągnąć wielkość wszelkiej, choćby największej, rzeczy skończonej. Gdyby więc łaska Chrystusa była skończona, to łaska udzielona innemu człowiekowi mogłaby wzrastając dorównać jej. Przeczy temu komentarz Grzegorza3) do słów4): Nie dorówna jej złoto ani kryształ. A więc łaska Chrystusa jest nieskończona.

A JEDNAK łaska Chrystusa jest czymś stworzonym w duszy. Wszystko zaś, co stworzone, ma granice, stosownie do słów5): Wszystko ustanowił pod liczbą, miarą i wagą. A więc łaska Chrystusa nie jest nieskończona.

WYKŁAD. Jak wynika z poprzednich wywodów6), można rozpatrywać w Chrystusie dwojaką łaskę. Jedna — to łaska zjednoczenia. Jest to, jak wiemy, osobowe zjednoczenie z Synem Bożym, darmo udzielone ludzkiej naturze. Łaska ta jest oczywiście nieskończona, jak nieskończona jest sama Osoba Słowa.

Druga — to łaska usprawniająca (habitualis), którą można brać w dwóch aspektach: raz — jako konkretny byt. Wzięta w ten sposób łaska musi być skończona, skoro jest w duszy Chrystusa, jako podmiocie. Dusza Chrystusa bowiem, będąc stworzeniem, ma ograniczoną pojemność. Przeto byt łaski nie może być nieskończony, ponieważ nie przekracza granic swego podmiotu.

Można też rozpatrywać łaskę pod kątem właściwej istoty łaski. Wziętą w ten sposób łaskę Chrystusa można określić jako nieskończoną, gdyż nie ma ona granic, zawiera bowiem w sobie wszystko, co należy do istoty łaski. Wszystko to, co jest łaską nie zostało dane Chrystusowi według jakiejś określonej miary, gdyż wedle postanowienia łaski Boga7), który ją wymierza, łaska została udzielona duszy Chrystusa, jako uniwersalnemu początkowi usprawiedliwienia za-szczepionemu w naturze ludzkiej, stosownie do słów8): Obdarował nas łaską w umiłowanym Synu swoim. Podobnie moglibyśmy powiedzieć, że światło słoneczne jest nieskończone, wprawdzie nie w swoim konkretnym istnieniu, lecz jako światło, bo zawiera w sobie wszystko, co może należeć do istoty światła.

Ad 1. Słowa 1): Ojciec nie pod miarą daje Ducha Synowi, można odnieść po pierwsze: do daru udzielanego wiekuiście przez Boga Ojca Synowi, czyli do natury boskiej, która jest darem nieskończonym. Dlatego odnośna glosa brzmi: „Aby tak wielki był Syn jak i Ojciec”.

Po drugie — do daru udzielonego naturze ludzkiej, a polegającego na zjednoczeniu jej z Osobą boską. Jest to również dar nieskończony, toteż czytamy w tejże glosie: „Słowo w całej swej doskonałości i pełni, jak zostało zrodzone przez Ojca, tak zjednoczyło się z ludzką naturą.”

Po trzecie — można je odnieść do łaski usprawniającej, ponieważ zasięg łaski Chrystusa obejmuje wszystko, co ma związek z łaską. Dlatego Augustyn9) tłumacząc to mówi: „Miara jest tu podziałem darów. Jednemu bowiem dana jest przez Ducha mowa mądrości, drugiemu mowa umiejętności. Lecz Chrystus, który daje, wziął nie pod miarę”.

Ad 2. Nieskończenie wielka skuteczność laski Chrystusa tłumaczy się omawianą wyżej10) nieskończonością łaski, bądź też jednością Osoby Boskiej, z którą dusza Chrystusa została zjednoczona.

Ad 3. Powiększając mniejszą rzecz można ją doprowadzić do wymiarów rzeczy większej, jeśli obie są ze sobą współmierne. Lecz łaska Chrystusa w zestawieniu z łaską innych ludzi jest jakby siłą powszechną wobec sił cząstkowych. Przeto moc ognia, jakkolwiek by wzrastała, nie może dorównać mocy słońca; podobnie i łaska innego człowieka, jakkolwiek by się zwiększyła, nie mogłaby dorównać łasce Chrystusa.

Artykuł 12.

CZY ŁASKA CHRYSTUSA MOGŁA WZRASTAĆ?

Na pozór tak.

1. Do każdej bowiem rzeczy skończonej można jeszcze coś dodać. Jak wiemy zaś1), łaska Chrystusa była skończona, mogła więc wzrastać.

2. Stosownie do słów2): Bóg mocen jest sprawić, aby obfitowała w was wszelka łaska, moc Boga powoduje wzrost laski. Ponieważ zaś ta moc jest nieskończona, nie krępują jej żadne granice. Wydaje się więc, że łaska Chrystusa mogłaby być większa.

3. Powiedziano3), że Dziecię Jezus wzrastało w mądrości i latach i w łasce u Boga i u ludzi. A więc łaska Chrystusa mogła wzrastać.

A JEDNAK powiedziano 4): Widzieliśmy Go jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy. Nie może zaś być większej, rzeczy nad to, że ktoś jest Jednorodzonym Synem Ojca, ani też nic większego nad to nie można pomyśleć. Nie może więc istnieć, ani też nie można pomyśleć łaski większej od tej, która przepełniała Chrystusa.

WYKŁAD. Mogą być dwa powody uniemożliwiające wzrost jakiejś formy: sam podmiot i dana forma. Niemożliwość uwarunkowana przez podmiot polega na tym, że osiągnął on szczytowy, dostosowany do jego możliwości, punkt uczestniczenia w danej formie. I tak powiadamy, że ciepło powietrza nie może wzrastać, kiedy już został osiągnięty najwyższy stopień ciepła, jaki da się pogodzić z naturą powietrza, chociaż w ogóle w przyrodzie można osiągnąć wyższy stopień, jest nim mianowicie żar ognia. Wzgląd na samą formę wyklucza możliwość jej wzrostu, kiedy został osiągnięty najdoskonalszy podmiot, w jakim dana forma może istnieć. Powiadamy więc, że nie może wzrastać żar ognia, ponieważ nie może istnieć wyższy stopień ciepła od tego, które osiąga ogień.

Istnieje zaś dla łaski, tak jak dla pozostałych form, właściwa miara określona przez Bożą Mądrość, stosownie do słów5): Wszystko ustanowiłeś pod liczbą, wagą i miarą. Miara zaś każdej formy została ustalona ze względu na to, ku czemu ona zmierza. Tak np. nie ma ciężaru przewyższającego przyciąganie ziemi, ponieważ nie może być punktu niżej od niej położonego. Kresem zaś, do którego zmierza łaska, jest zjednoczenie stworzenia rozumnego z Bogiem. A nie może istnieć ani też nie można pomyśleć zjednoczenia ściślejszego niż to, które dokonało się w Osobie. Przeto łaska Chrystusa osiągnęła miarę szczytową i jasne jest, że wzrost jej pozostawałby w sprzeczności z Istotą łaski.

Łaska nie mogła też wzrastać w danym podmiocie. Chrystus bowiem, jako człowiek, od pierwszej chwili swego poczęcia posiadał niebo rzeczywiście i całkowicie. Toteż nie mogło być w Nim wzrostu łaski podobnie jak i u pozostałych mieszkańców nieba, u których łaska nie może się już powiększać, ponieważ są oni u kresu pielgrzymki.

Natomiast w ludziach, którzy są tylko pielgrzymami, łaska może wzrastać i od strony formy, nie posiadają oni bowiem najwyższego stopnia łaski, i od strony podmiotu, bo nie osiągnęli jeszcze kresu pielgrzymki.

Ad 1. Jeśli mowa o ilości matematycznej, przyznajemy, że do każdej ilości skończonej można coś dodać, nic w niej bowiem nie wyklucza możliwości przyrostu.

Jeśli zaś mowa o Ilości określającej jakąś naturę, to wzrost ilości może być wykluczony przez formę danej rzeczy, która tak samo domaga się określonej ilości, jak i określonych pozostałych przypadłości. Toteż Filozof mówi6), że „natura wszystkich rzeczy trwałych stanowi o granicach oraz zasadzie ich ilości i wzrostu". Nie można przeto powiększyć wszechświata. Tym bardziej w odniesieniu do samych form zauważamy istnienie jakiegoś kresu, poza który one nie wykraczają. Toteż łaska Chrystusa nie mogła wzrastać, mimo że ze swej istoty jest czymś skończonym.

Ad 2. Mogłaby wprawdzie wszechmoc Boska uczynić coś lepszego i wspanialszego od usprawniającej łaski Chrystusa, nie mogłaby jednak dostosować tego do większej rzeczy niż zjednoczenie osobowe z Jednorodzonym Synem Ojca. Zjednoczenie to stosownie do zrządzenia Boskiej Mądrości dostatecznie wyznacza właściwą miarę łaski.

Ad 3. Dwojaki może być wzrost w mądrości i łasce. Po pierwsze, przez przyrost w zakresie samych sprawności. Chrystus nie wzrastał w ten sposób. Po drugie, przyrost w zakresie skutków, polegający na wykonywaniu dzieł nacechowanych coraz większą mądrością i mocą. Tak wzrastał Chrystus w mądrości i łasce, jak również w latach. Z upływem lat bowiem tworzył coraz doskonalsze dzieła, aby wykazać, ze jest prawdziwym człowiekiem zarówno w tym, co dotyczy Boga, jak i w tym, co dotyczy ludzi.

Artykuł 13.

CZY ŁASKA USPRAWNIAJĄCA (UŚWIĘCAJĄCA, HABITUALNA) BYŁA W CHRYSTUSIE NASTĘPSTWEM ZJEDNOCZENIA?

Na pozór nie.

1. żadna rzecz bowiem nie jest swoim własnym następstwem. Omawiana zaś łaska usprawniająca jest, jak się zdaje, łaską Zjednoczenia. Mówi bowiem Augustyn1), że „Każdy człowiek z chwilą, kiedy uwierzy, staje się chrześcijaninem dzięki tej samej łasce, przez którą ów Człowiek z chwilą swego poczęcia stał się Chrystusem". W pierwszym wypadku mamy łaskę usprawniającą, w drugim zaś łaskę Zjednoczenia. Wydaje się więc, że łaska usprawniająca nie jest następstwem Zjednoczenia.

2. Dyspozycja poprzedza doskonałość w porządku chronologicznym, a przynajmniej w porządku logicznym. Łaska usprawniająca zaś jest, jak się zdaje, pewną dyspozycją natury ludzkiej do Zjednoczenia osobowego. Nie występuje więc po Zjednoczeniu, lecz raczej poprzedza je.

3. Najpierw wspólne, a później własne. Łaska usprawniająca jest wspólna Chrystusowi i pozostałym ludziom, łaska Zjednoczenia zaś przysługuje wyłącznie Chrystusowi. Więc łaska usprawniająca logicznie poprzedza Zjednoczenie, nie jest przeto jego następstwem.

A JEDNAK powiedziano2): Oto sługa mój, przyjmę Go, dopiero potem następują słowa: Dałem Ducha mego nań, słowa dotyczące łaski usprawniającej. Wobec tego nasuwa się wniosek, że przyjęcie natury ludzkiej w Zjednoczeniu osobowym poprzedza łaskę usprawniającą w Chrystusie.

WYKŁAD. Zjednoczenie natury ludzkiej z Osobą boską, które nazwaliśmy3) łaską Zjednoczenia, poprzedza łaskę usprawniającą w Chrystusie nie chronologicznie,

lecz w porządku ontycznym i poznawczym. A to z trzech względów.

Po pierwsze wskazuje na to wzajemny stosunek między źródłem łaski Zjednoczenia a źródłem łaski usprawniającej, źródłem bowiem łaski Zjednoczenia jest Osoba Syna przyjmująca ludzką naturę. O niej to z powodu tego przyjęcia powiedziano4), że została posłana na świat. Źródłem zaś łaski usprawniającej, udzielonej łącznie z miłością, jest Duch święty. Powiedziano o Nim, że został zesłany, ponieważ zamieszkał w duszy przez miłość5). W porządku ontycznym zesłanie Ducha świętego następuje po zesłaniu Syna, podobnie jak w porządku natury Duch święty pochodzi od Syna, a miłość od mądrości. (58) Toteż Zjednoczenie osobowe, pod którym rozumiemy posłanie Syna, w porządku ontycznym jest podstawą łaski usprawniającej, pod którą rozumiemy posłanie Ducha świętego.

Po drugie, uszeregowanie takie wynika ze stosunku łaski do tego, co jest jej przyczyną. Jak bowiem słońce swoją obecnością powoduje jasność powietrza, tak Bóstwo swoją obecnością w człowieku powoduje łaskę, według słów6): Chwała Boga izraelowego wzeszła po drodze wschodniej, a ziemia jaśniała od Jego majestatu. Pod obecnością Boga w Chrystusie rozumiemy Zjednoczenie natury ludzkiej z Osobą boską. Przeto na podobieństwo blasku ujętego pojęciowo jako następstwo słońca, łaskę usprawniającą w Chrystusie ujmujemy jako następstwo powyższego Zjednoczenia.

Trzeci wzgląd przemawiający za przyjętym wyżej porządkiem można wysnuć z celu łaski. Łaska bowiem zmierza ku dobrym uczynkom. „Czyny zaś wykonują osobniki i jednostki". Toteż czyn, a więc i kierująca nim łaska zakłada istnienie działającego osobnika. Jak wiadomo zaś7), nie zakłada się istnienia osobnika w ludzkiej naturze Chrystusa przed Zjednoczeniem jej ze Słowem. Przeto łaska Zjednoczenia logicznie poprzedza łaskę usprawniającą.

Ad 1. Augustyn nazywa tu łaską wolę Boga, który darmo udziela swych darów. Mówi on, że łaska czyniąca chrześcijaninem człowieka jest tą samą, dzięki której ów Człowiek stał się Chrystusem, ponieważ w obu wypadkach stało się to bez żadnej zasługi, dzięki łaskawej woli Boga.

Ad 2. Przy powstawaniu rzeczy dyspozycja z jednej strony poprzedza doskonałość, do której przygotowuje, z drugiej zaś sama wynika w sposób naturalny z doskonałości już przez kogoś osiągniętej. żar np., czyli dyspozycja do formy ognia, jest skutkiem wynikającym z formy ognia istniejącego uprzednio. Tak jest w rzeczach rozwijających się stopniowo. Zjednoczenie zaś natury ludzkiej z boską Osobą nastąpiło od razu, nie stopniowo. Łaska usprawniająca przeto musi być pojęta jako skutek Zjednoczenia, na podobieństwo cechy wynikającej z natury, a nie jako coś, co je poprzedza. Toteż Augustyn mówi8), że „łaska w Chrystusie - Człowieku jest. w pewien sposób czymś naturalnym".

Ad 3. To, co wspólne ma pierwszeństwo przed tym, co własne, jeśli jedno i drugie należy do tego samego rodzaju, lecz tam, gdzie je dzieli rodzaj, nie ma przeszkód, by przodowało „własne". Łaska Zjednoczenia różni się rodzajowo od łaski usprawniającej, jest bowiem ponad wszelkimi rodzajami, jak sama Osoba boska. W tym więc wypadku „własne" może być przed „wspólnym", nie stanowi ono bowiem nadbudowy, lecz jest raczej podstawą i źródłem tego, co wspólne.

ZAGADNIENIE 8.
ŁASKA CHRYSTUSA JAKO GŁOWY KOŚCIOŁA. (59), (60)

Rozpatrzmy z kolei łaskę Chrystusa, jako Głowy Kościoła. Nasuwa się tu osiem pytań:

1. Czy Chrystus jest Głową Kościoła?
2. Czy jest On Głową ludzi co do ciała, czy tylko co do duszy?
3. Czy jest Głową wszystkich ludzi?
4. Czy jest Głową aniołów?
5. Czy łaska przysługująca Mu, jako Głowie Kościoła, utożsamia się w Nim z łaską usprawniającą, przysługującą Mu, jako pojedynczemu człowiekowi?
6. Czy tylko Chrystus jest Głową Kościoła?
7. Czy diabeł jest Głową wszystkich złych?
8. Czy głową wszystkich złych można nazwać także antychrysta?

Artykuł 1.

CZY TO, ŻE JEST GŁOWĄ KOŚCIOŁA, PRZYSŁUGUJE CHRYSTUSOWI JAKO CZŁOWIEKOWI?

Na pozór nie.

1. Z głowy bowiem spływa na członki czucie i ruch. Czucie i ruch zaś w sensie duchowym, płynące z łaski, nie pochodzą od Chrystusa jako człowieka, jak mówi bowiem Augustyn1), ,,także i Chrystus nie jako człowiek daje Ducha świętego, a jedynie jako Bóg". Więc to, że jest Głową Kościoła, nie przysługuje Chrystusowi, jako człowiekowi.

2. Nie sądzimy, by głowa mogła posiadać inną głowę. Bóg zaś jest głową Chrystusa jako człowieka, zgodnie ze słowami2): Głową Chrystusa — Bóg. Więc sam Chrystus nie jest Głową.

3. Głowa w człowieku jest poszczególnym członkiem, a czerpie z obfitości serca. Chrystus zaś jest ogólnym źródłem dla całego Kościoła. Nie jest więc jego Głową.

A JEDNAK powiedziano3): Uczynił Go Głową całego Kościoła.

WYKŁAD. Jak przez analogię do normalnego ciała ludzkiego które rozmaite czynności wykonuje przy pomocy różnych członków, cały Kościół nazywamy ciałem mistycznym, zgodnie z nauką Apostoła4), tak przez analogię do ludzkiej głowy Głową Kościoła nazywamy Chrystusa. Można przy tym rozpatrzyć trzy momenty: pozycję, doskonałość i moc. Co do pozycji, głowa stanowi najwyższą, pierwszą od góry, część człowieka. Toteż wszelki szczyt nazywamy zwykle (w zwrotach łacińskich) głową. Np. u Jeremiasza powiedziano5): U każdego szczytu drogi wzniosłaś znak nieprawości swojej. Głowę cechuje doskonałość, jest ona bowiem siedliskiem wszystkich zmysłów, zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych, podczas gdy w pozostałych częściach ciała jest tylko dotyk. (61) Dlatego powiedziano6): Starzec i człowiek czcigodny, ten jest Głową. Cechuje ją moc, gdyż od niej zależy poruszanie się i dzielność innych członków, bo władza czucia i ruchu ześrodkowuje się w głowie. Toteż Głową ludu nazywamy jego naczelnika, stosownie do słów7): Gdy byłeś mały w

oczach swoich, stałeś się Głową pokoleń Izraela.

Te trzy momenty przysługują Chrystusowi w znaczeniu duchowym. Po pierwsze, bliskość Boga sprawia, że łaska Chrystusa góruje nad każdą inną łaską i poprzedza ją, choć nie co do czasu. Wszyscy pozostali ludzie otrzymują bowiem łaskę przez wzgląd na łaskę Chrystusa, stosownie do słów8): których przejrzał, tych! przeznaczył, aby stali się podobni obrazowi Syna Jego, żeby On był pierworodnym między wielu braćmi. Po drugie, Chrystus góruje doskonałością, bo ma pełnię wszystkich łask, jak już dowiedziono 9) w oparciu o słowa10): Widzieliśmy Go pełnego łaski i prawdy. Po trzecie, posiadał On moc przelania łaski na wszystkie członki Kościoła, stosownie do słów11): Z pełności Jego wszyscyśmy otrzymali. Jasne więc jest, że Chrystusa słusznie nazywamy Głową Kościoła.

Ad 1. Chrystus jako Bóg udziela łaski lub Ducha świętego swą własną mocą, jako człowiek zaś spełnia przy tym funkcję narzędzia, „ponieważ człowieczeństwo Jego było narzędziem Jego bóstwa”12). Tak więc czyny Jego niosły nam zbawienie mocą boską, są one źródłem łaski w nas zarówno przez swoją wartość zasługującą jak i przez pewnego rodzaju działanie sprawcze. Augustyn przeczy jedynie, że Chrystus daje Ducha Świętego własną mocą jako człowiek. Natomiast mówi się nawet o Innych świętych, że udzielali Ducha świętego, pełniąc funkcję narzędzia bądź szafarzy, zgodnie ze słowami13): Ten, który wam daje Ducha Świętego etc.

Ad 2. W wyrażeniach przenośnych nie należy dążyć do identyczności wszystkich szczegółów, w przeciwnym razie nie mielibyśmy podobieństwa, lecz odtworzenie rzeczywistości. Wprawdzie głowa w naturze nie ma nad sobą innej głowy, bo ciało ludzkie nie stanowi części innego ciała, lecz ciało w znaczeniu przenośnym, czyli pewnego rodzaju uporządkowany układ, jest częścią innego układu, .tak jak społeczność rodzinna jest częścią społeczności państwowej. Toteż Głowa tej społeczności, ojciec rodziny, ma nad sobą, jako Głowę, naczelnika państwa. W taki sposób Bóg może być Głową Chrystusa, sam zaś Chrystus Głową Kościoła.

Ad 3. Głowa góruje nad członkami zewnętrznymi w sposób jawny, serce zaś wywiera pewien ukryty wpływ. Toteż z sercem bywa porównywany Duch święty, który ożywia i jednoczy Kościół w sposób niewidzialny. Z głową zaś porównujemy Chrystusa ze względu na Jego widzialną naturę, która sprawia że jeden człowiek jest przełożonym nad innymi.

Artykuł 2.

CZY CHRYSTUS JEST GŁOWĄ LUDZI CO DO CIAŁA ?

Na pozór nie.

1. Głową Kościoła nazywamy bowiem Chrystusa, dlatego że przelewa On na Kościół duchowe czucie i poruszenia łaski. Ciało zaś nie jest zdolne do przyjęcia tych poruszeń i czucia. Więc Chrystus nie jest Głową ludzi co do ciała.

2. Ciało jest tym. co mamy wspólnego ze zwierzętami. Gdyby więc Chrystus był Głową ludzi co do ciała, wynikałoby stąd, że jest też Głową zwierząt. A to jest czymś

niestosownym.

3. Chrystus wziął swe ciało od innych ludzi, jak wynika z Mat. 1. i Łuk. 3. Jak wiemy zaś1), głowa poprzedza pozostałe członki. Więc Chrystus nie jest głową Kościoła co do dała.

A JEDNAK powiedziano2): Odnowi dało niskości naszej na podobieństwo ciała jasności swojej.

WYKŁAD. Ciało ludzkie jest z natury przyporządkowane duszy rozumnej, która stanowi formę tego ciała i wprawia je w ruch. Dusza, jako własna forma, daje ciału życie oraz pozostałe cechy charakterystyczne ciała ludzkiego. Wprawiając zaś ciało w ruch posługuje się nim jako narzędziem.

W ten sposób więc człowieczeństwo Chrystusa ma moc oddziaływania, ponieważ jest połączone ze Słowem Bożym, przy czym ciało łączy się z Nim, jak wiemy3), przez duszę. Przeto całe człowieczeństwo Chrystusa, zarówno Jego dusza jak i Jego ciało, oddziaływa na ludzi tak co do ich dusz jak co do ich ciał, lecz w pierwszym rzędzie na dusze, a wtórnie na ciała. Po pierwsze bowiem, jak mówi Apostoł4), w duszy istniejącej przez Chrystusa członki ciała mają być oddane na oręż sprawiedliwości. Po drugie, życie chwały zostaje przekazane ciału przez duszę stosownie do słów5): Który wskrzesił Jezusa z martwych, ożywi i śmiertelne ciała wasze dla Ducha Jego mieszkającego w was.

Ad 1. Ciało nie jest głównym i bezpośrednim podmiotem duchowego życia łaski; bierze w nim, jak wiemy6), udział tylko pośrednio i jako narzędzie duszy.

Ad 2. Ciało zwierzęcia wcale nie jest związane z duszą rozumną, podczas gdy ciało ludzkie jest z nią związane. Brak przeto podobieństwa.

Ad 3. Chociaż materię ciała wziął Chrystus od innych ludzi, to jednak wszyscy ludzie otrzymują od Niego nieśmiertelne życie ciała, stosownie do słów7): Jak w Adamie wszyscy umierają, tak w Chrystusie wszyscy ożyją.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUS JEST GŁOWĄ WSZYSTKICH LUDZI ?

Na pozór nie.

1. Głowa bowiem jest głową tylko w stosunku do członków swojego ciała. Niewierni zaś w żaden sposób nie są członkami Kościoła, który, jak powiedziano1), jest ciałem Chrystusa. A więc Chrystus nie jest Głową wszystkich ludzi.

2. Apostoł mówi2), że Chrystus wydał siebie samego za Kościół, aby sam przysposobił sobie Kościół chwalebny, niesplamiony i bez skazy lub czegoś w tym rodzaju. Lecz u wielu ludzi także i wśród wiernych spotkamy plamę lub skazę grzechu. Chrystus więc nie jest Głową wszystkich wiernych.

3. Misteria Starego Zakonu w zestawieniu z Chrystusem są jak cień w stosunku do ciała3). Patriarchowie zaś Starego zakonu służyli ongiś tym misteriom, według słów4): Służą wizerunkowi i cieniowi rzeczy niebieskich, nie należeli więc do ciała Chrystusa. Chrystus przeto nie jest Głową wszystkich ludzi.

A JEDNAK powiedziano5): Jest zbawcą wszystkich ludzi, a zwłaszcza wiernych; a w innym miejscu6): On jest przebłaganiem za grzechy nasze, i nie tylko za nasze, ale

też za grzechy całego świata. Zbawiać zaś ludzi lub zadośćuczynić za ich grzechy, jest dziełem Chrystusa jako Głowy. Chrystus więc jest Głową wszystkich ludzi.

WYKŁAD. Między fizycznym ciałem człowieka a mistycznym ciałem Kościoła jest ta różnica, że członki ciała fizycznego istnieją wszystkie naraz, członki zaś ciała mistycznego nie występują wszystkie naraz ani w bycie przyrodzonym, ponieważ ciało Kościoła tworzy się z ludzi, którzy byli od początku świata i będą aż po jego kres; ani w nadprzyrodzonym bycie łaski, bo nawet niektórzy spośród żyjących w tym samym czasie, łaski nie posiadają. Jedni nie otrzymali jej jeszcze, inni już ją utracili. Tak więc członkami ciała mistycznego nazywamy nie tylko tych, którzy są nimi aktualnie, lecz również tych, którzy mogą nimi być. Niektórzy jednak, mogąc być członkami, nigdy nimi nie będą, inni zaś staną się nimi w rzeczywistości według następującej gradacji: po pierwsze, przez wiarę; po drugie, przez miłość realizowaną na tym świecie; wreszcie po trzecie, przez uszczęśliwiające obcowanie w Ojczyźnie.

Należy więc stwierdzić, że, biorąc ogólnie, Chrystus jest Głową wszystkich ludzi wszelkich czasów, lecz w różnym stopniu. Po pierwsze bowiem i przede wszystkim jest Głową tych, którzy są z Nim aktualnie złączeni przez chwałę. Następnie tych, którzy łączą się z Nim aktualnie przez miłość. Po trzecie tych, którzy łączą się z Nim aktualnie przez wiarę. Po czwarte tych, którzy są złączeni z Nim tylko w możności jeszcze nie zaktualizowanej, ale mającej się urzeczywistnić, stosownie do Boskiego przeznaczenia. Po piąte wreszcie tych, którzy są z Nim złączeni potencjalnie, lecz nigdy nie osiągną zaktualizowania jedności, jak ludzie żyjący na tym świecie a nie predestynowani. (62) Ci jednak schodząc z tego świata zupełnie przestają być członkami Chrystusa, bo już nie mają możności zjednoczenia się z Nim.

Ad 1. Niewierni, choć nie należą do Kościoła aktualnie, są w nim Jednak potencjalnie. Bezpośrednią i główną podstawą tej możności należenia jest moc Chrystusa, wystarczająca do zbawienia całego rodzaju ludzkiego. W drugim rzędzie jest nią wolność woli.

Ad 2. Kościół chwalebny, niesplamiony i bez skazy, jest celem szczytowym, który mamy osiągnąć dzięki Męce Chrystusa. Toteż urzeczywistni się On nie w warunkach doczesnej wędrówki, tu, gdzie jak powiedziano, gdybyśmy rzekli, iż grzechu nie mamy, sami siebie zwodzimy7), lecz w warunkach Ojczyzny Wiecznej. Są jednak takie grzechy, mianowicie grzechy śmiertelne, których nie ma w członkach Chrystusa połączonych z nim aktualnie przez miłość. Obarczeni tymi grzechami są tylko potencjalnymi, nie zaś aktualnymi członkami Chrystusa. Są nimi chyba tylko niedoskonale, przez wiarę nieukształtowaną, która pod pewnym względem łączy z Chrystusem. Nie stanowi ona jednak więzi absolutnej, która by pozwoliła za sprawą Chrystusa osiągnąć życie łaski, jak powiedziano bowiem8), wiara bez uczynków martwa jest. Wiara u tych ludzi jest pewnym przejawem życia, otrzymanego od Chrystusa i przypomina ruchy wykonywane przez człowieka członkiem obumarłym.

Ad 3. Wobec misteriów Starego Zakonu patriarchowie nie zajmowali takiej pozycji jak wobec rzeczywistości, lecz uważali je za obrazy i clenie tego, co miało nastąpić. Otóż jak mówi Filozof9), czyjś obraz wywołuje w nas to samo poruszenie, co rzecz, którą on przedstawia. Toteż patriarchowie strzegąc misteriów Zakonu odnosili je do Chrystusa przez tę samą wiarę l miłość, z jaką my się do Niego zwracamy, należeli przeto do tegoż ciała Kościoła, do którego i my należymy.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS JAKO CZŁOWIEK JEST GŁOWĄ ANIOŁÓW?

Na pozór nie.

1. Głowa bowiem i członki należą do tej samej natury. Chrystus zaś, jako człowiek, miał wspólną naturę tylko z ludźmi, nie z aniołami, boć przecież, jak powiedziano, nie przyswaja sobie aniołów, lecz nasienie Abrahamowe1). Więc Chrystus, jako człowiek, nie jest Głową aniołów.

2. Chrystus jest Głową tych, którzy należą do Kościoła, Kościół zaś, jak powiedziano2), jest ciałem Jego. Otóż aniołowie nie należą do Kościoła, bo Kościół jest zgromadzeniem wiernych, aniołowie zaś nie mają wiary, nie chodzą bowiem przez wiarę, lecz przez widzenie, w przeciwnym razie, że użyjemy słów Apostoła3), pielgrzymowaliby daleko od Pana. Chrystus więc, jako człowiek, nie jest Głową aniołów.

3. Augustyn mówi4), że tak jak Słowo, które było na początku u Ojca, ożywia dusze, podobnie Słowo, które stało się Ciałem, ożywia ciała, nie Istniejące u aniołów. Chrystus zaś, jako człowiek, jest Słowem, które Ciałem się stało. Nie udziela przeto życia aniołom, więc nie jest ich Głową.

A JEDNAK Apostoł mówi5): Który jest Głową wszelkiego księstwa i zwierzchności. Na tejże zasadzie jest Głową również Innych chórów anielskich. Więc Chrystus jest Głową aniołów.

WYKŁAD. Jak wiemy6), tam gdzie jest Jedno ciało, musi być jedna głowa. Jednym ciałem nazywamy w przenośni zespół uporządkowany, stanowiący jeden organizm o zróżnicowanych czynnościach, względnie funkcjach. Jest zaś oczywiste, że zarówno aniołowie jak ludzie są przyporządkowani jednemu celowi, którym jest chwała polegająca na uszczęśliwiającym posiadaniu Boga. I dlatego ciało mistyczne Kościoła składa się nie tylko z ludzi, ale i z aniołów. Chrystus zaś jest Głową całej tej społeczności, jest On bowiem ściślej związany z Bogiem i pełniej niż ludzie a także niż aniołowie uczestniczy w Jego darach. Jedni i drudzy czerpią z tej pełni Chrystusa. Powiedziano7), że Bóg Ojciec umieścił Go, tzn. Chrystusa, po prawicy swoje w niebiesiech, ponad wszelkim zwierzchnictwem i władzą oraz mocą i panowaniem oraz nad wszelkim imieniem, które może być nazwane nie tylko w tym, ale i w przyszłym wieku: i wszystko poddał pod nogi Jego. Chrystus przeto jest Głową nie tylko ludzi, lecz także i aniołów. Toteż czytamy8), że aniołowie przystąpili i służyli Mu.

Ad 1. Chrystus wywierając wpływ na wszystkich ludzi, oddziaływa przede wszystkim na dusze, które z aniołami mają wspólną naturę rodzajową, choć różnią się od nich gatunkiem. (63) Dzięki tej zbieżności form, mimo że ciało stanowi różnicę, można nazwać Chrystusa Głową aniołów.

Ad 2. Kościół w warunkach ziemskiej pielgrzymki jest społecznością wiernych, lecz w wieczne] Ojczyźnie jest społecznością tych, którzy niebo posiadają. Chrystus zaś nie tylko zdążał do nieba, ale władał nim. Obfitując przeto najpełniej w łaskę i chwałę jest Głową nie tylko wiernych, lecz także i niebian.

Ad 3. Augustyn mówiąc to podkreśla zbieżność między przyczyną a skutkiem, tak iż to, co cielesne, oddziaływa na ciała, a to, co duchowe, na byty duchowe. Człowieczeństwo Chrystusa, wskutek najściślejszego zespolenia z Bogiem, tzn.

zjednoczenia osobowego, czerpiąc z natury duchowej, mianowicie: natury Boskiej, może jednak działać skutecznie nie tylko na dusze ludzi, lecz l na duchy aniołów.

Artykuł 5.

CZY ŁASKA WŁAŚCIWA CHRYSTUSOWI JAKO GŁOWIE KOŚCIOŁA JEST IDENTYCZNA Z ŁASKĄ INDYWIDUALNĄ CHRYSTUSA-CZŁOWIEKA?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Apostoł1): Jeśli przez winę jednego wielu pomarło, o ileż więcej łaska Boża i dar przez łaskę jednego człowieka, Jezusa Chrystusa, w wielu obfitowały. Otóż uczynkowy grzech Adama różni się od grzechu pierworodnego, przekazanego potomstwu. Różni się przeto i łaska osobowa, właściwa samemu Chrystusowi, od tej, która Mu przysługuje jako Głowie Kościoła, a którą On zlewa na innych ludzi.

2. Według aktów rozróżniamy sprawności Otóż Innemu aktowi w Chrystusie służy osobista Jego łaska — akt ten polega na uświęceniu Jego duszy; Innemu zaś łaska Głowy — polega on na uświęceniu innych ludzi. Więc łaska osobista samego Chrystusa nie jest łaską Chrystusa, jako Głowy Kościoła.

3. Jak wiemy2), w Chrystusie rozróżnia sit trojaką łaskę: mianowicie łaskę Zjednoczenia, łaskę Głowy i łaskę indywidualną Chrystusa-Człowieka. Otóż łaska indywidualna Chrystusa nie jest łaską Zjednoczenia. Nie jest więc też łaską Głowy.

A JEDNAK powiedziano3): Z pełności Jego wszyscyśmy otrzymali. A ponieważ otrzymujemy od Chrystusa, Chrystus jest naszą Głową; jest nią jako Ten, który ma pełnię łaski. Pełnię łaski zaś miał, jak wiadomo4), przez doskonale posiadaną łaskę osobistą. Jest więc naszą Głową ze względu na łaskę osobistą. A jeśli tak, to Łaska Głowy i łaska osobista nie stanowią dwóch różnych łask.

WYKŁAD. Aby coś było czynne, musi być aktualnie5), przy czym ten sam musi być czynnik aktualizujący jego istnienie i jego działanie; tak np. ten sam jest żar, którym ogień jest gorący i którym ogrzewa. Wszakże akt stanowiący o rzeczywistości bytu nie zawsze może być źródłem

działania na zewnątrz. „Działający" bowiem, jak powiada Augustyn6) oraz Filozof7), „góruje nad doznającym". Działanie na zewnątrz wymaga aktu, który jest w pewien sposób rzeczywistością spotęgowaną. Wiemy zaś, że w najwyższym stopniu spotęgowaną jest łaska przyjęta przez duszę Chrystusa. Nadobfitość tej łaski pozwala Chrystusowi zlewać ją na innych, a to wszak jest charakterystyczną funkcją Głowy. Przeto łaska osobista, uświęcająca duszę Chrystusa, jest identyczna co do swej istoty z łaską uświęcającą innych, ta zaś przysługuje Mu jako Głowie Kościoła. Między jedną a drugą istnieje wszakże różnica pojęciowa.

Ad 1. Grzech pierworodny pochodzi w Adamie od stanowiącego upadek osobisty grzechu uczynkowego. Przez upadek ten osoba skaziła. w nim naturę. Za pośrednictwem zaś tego skażenia grzech pierwszego człowieka przeszedł na potomstwo, poprzez skażoną naturę ludzką znieprawiając z kolei osobę. Natomiast łaska nie spływa na nas poprzez ludzką naturę, lecz tylko przez osobiste działanie samego Chrystusa. Toteż w przeciwieństwie do rozróżnianych w Adamie: grzechu

natury i grzechu osoby, nie należy w Chrystusie rozdwajać łaski na łaskę odpowiadającą naturze i łaskę odpowiadającą osobie.

Ad 2. Różne akty nie są przejawem różnych sprawności, jeśli jeden z nich jest racją i przyczyną drugiego. Akt zaś łaski osobistej, uświęcający posiadającego tę łaskę, jest racją uświęcenia innych ludzi, które jest dziełem łaski Głowy. Różnica aktów tego rodzaju nie różnicuje przeto sprawności.

Ad 3. Łaska osobista i łaska Głowy są przyporządkowane działaniu. Łaska Zjednoczenia zaś nie ma na celu działania, lecz byt osobowy. Wobec tego jest istotowa zbieżność między łaską osobową i łaską Głowy a sprawnością, nie ma zaś jej, jeśli chodzi o łaskę Zjednoczenia. Można wprawdzie powiedzieć, że łaska osobista jest w pewnym sensie łaską Zjednoczenia, ponieważ uwarunkowuje poniekąd jego odpowiedniość. A jeśli tak, to łaska Zjednoczenia, łaska Głowy i łaska osobista nie różnią się w istocie, lecz tylko są różnym ujęciem tej samej rzeczy.

Artykuł 6.

CZY TYLKO CHRYSTUS JEST GŁOWĄ KOŚCIOŁA ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem o Saulu1): Izali gdyś był mały w oczach twoich, nie stałeś się Głową pokoleń izraelskich. Otóż jeden jest Kościół w Nowym i Starym Testamencie. Wydaje się więc z powyższej racji, że prócz Chrystusa jakiś inny człowiek może być Głową Kościoła.

2. Chrystusa dlatego nazywamy Głową Kościoła, że na członki Kościoła zlewa łaskę. Przekazywanie łaski zaś jest także dziełem Innych ludzi, według słów2): Żadna mowa zła niech z ust waszych nie wychodzi, ale tylko dobra, ku zbudowaniu wiary aby łaskę przynosiła słuchającym. Wydaje się więc, że prócz Chrystusa także inni ludzie są Głową Kościoła.

3. Przełożeństwo nad Kościołem nadaje Chrystusowi nie tylko tytuł Głowy, lecz także tytuł Pasterza i fundamentu Kościoła3). Miana Pasterza Chrystus nie zatrzymuje tylko dla siebie, jak to wynika ze słów4): Gdy się ukaże Książę pasterzy, otrzymacie niewiędnący wieniec chwały. Nie zatrzymuje sobie też miana fundamentu, jak wynika ze słów5): Mur miasta miał fundamentów dwanaście. Dlatego wydaje się, że Chrystus nie zatrzymał dla siebie również miana Głowy.

A JEDNAK powiedziano6): Głową Kościoła jest, z którego ciało przez wiązania i spojenia opatrzone i złączone rośnie wzrostem Bożym., To zaś jest właściwe tylko Chrystusowi, więc jedynie Chrystus jest Głową Kościoła.

WYKŁAD. Dwojaki wpływ wywiera głowa na i inne członki. Po pierwsze, działa od wewnątrz. Zdolność bowiem do ruchu i do poznania zmysłowego spływa z głowy na pozostałe członki. Po drugie, w pewien sposób kieruje od zewnątrz. Wzrok oraz inne zmysły umiejscowione w głowie regulują zewnętrzną działalność człowieka. Wewnętrzny strumień łaski bierze swój początek nie gdzie indziej, tylko w Chrystusie, którego człowieczeństwo ma moc usprawiedliwiania, ponieważ jest zespolone z bóstwem. Działanie zaś na członki Kościoła w zakresie kierownictwa zewnętrznego może przysługiwać innym ludziom. I dlatego stosownie do tekstu7): Najlepsi — Głowami ludu. Głową Kościoła można nazywać niektórych ludzi, wszakże w innym

znaczeniu niż Chrystusa. Po pierwsze, Chrystus jest Głową wszystkich ludzi należących do Kościoła: każdego czasu, miejsca i stanu. Poza Nim Głową Kościoła nazywamy bądź zwierzchników Kościoła w poszczególnych miejscowościach, jak np. biskupów w granicach ich kościołów, bądź też Kościoła w określonym czasie i określonych warunkach. Papież np. jest Głową całego Kościoła w czasie swojego pontyfikatu i w stosunku do ludzi, którzy odbywają ziemską pielgrzymkę. Po drugie, Chrystus jest Głową Kościoła własną mocą i powagą, podczas gdy inni noszą nazwę „Głowy", jako namiestnicy Chrystusa, według słów8): Bo i ja, to co dałem, jeśli dałem wam, to w imieniu Chrystusa. Oraz9): W zastępstwie Chrystusa sprawujemy poselstwo, tak jakby Bóg upominał przez nas.

Ad 1. Wyraz „głowa" bierzemy tu w pojęciu oznaczającym kierownictwo zewnętrzne, podobnie jak kiedy króla nazywamy Głową jego państwa.

Ad 2. Człowiek nie udziela łaski przez wpływ wewnętrzny, lecz przez zewnętrzną namowę do korzystania ze środków dających łaskę.

Ad 3. Jak powiada Augustyn10), „Jeśli zwierzchnicy Kościoła są pasterzami, w jakiż •sposób jest jeden pasterz, jeśli nie są wszyscy członkami jednego Pasterza?" Podobnie też innych ludzi można nazywać Fundamentem i Głową, jako członki Jednego Fundamentu i Jednej Głowy. A jednak, jak tamże mówi Augustyn11), Chrystus „dał swym członkom swe pasterstwo, ale nikt z nas nie zwie się „Bramą", bo to zachował Chrystus wyłącznie dla siebie". A to dlatego, że Brama oznacza najwyższą władzę, przez nią bowiem wszyscy wchodzą do domu, a tylko Chrystus jest tym, przez Którego mamy przystęp do tej łaski, w której stoimy12). Pozostałe zaś wyżej wspomniane nazwy mogą oznaczać nie tylko władzę główną, lecz także pochodne.

Artykuł 7.

CZY SZATAN JEST GŁOWĄ ZŁYCH ?

Na pozór nie.

1. Jak mówi bowiem glosa do słów1): Uczynił Go Głową, „Głowę charakteryzuje to, że przelewa na członki życie i ruch". Szatan zaś nie ma mocy przelewania zła grzechu. Płynie ono z woli grzeszącego. Więc nie można nazywać szatana Głową złych.

2. Każdy grzech czyni człowieka złym, lecz nie każdy pochodzi od szatana. Oczywiste to jest w stosunku do grzechu złych duchów, nie był on wynikiem czyjejś namowy. Podobnie nie każdy grzech człowieka pochodzi od szatana, powiedziano bowiem2): „Nie zawsze nasze złe myśli są podsunięte przez diabła, lecz niekiedy wypływają z poruszeń naszej wolnej woli". Więc szatan nie jest Głową wszystkich złych.

3. Jedna głowa rządzi jednym ciałem. Nie wydaje się zaś, by istniała jedność skupiająca całą mnogość złych, skoro „bywa, że zło przeciwstawia się złu" (Arystoteles)3). Jak mówi bowiem Dionizy4), „źródłem zła mogą być różne braki". Nie można więc twierdzić, że szatan jest Głową wszystkich złych.

A JEDNAK w związku z tekstem 5): Pamięć o nim zostanie wymazana z ziemi, glosa mówi5): „O każdym nieprawym powiedziano, że powróci do swojej Głowy,

czyli do szatana”.

WYKŁAD. Jak już wiemy6), głowa wywiera na członki nie tylko wpływ wewnętrzny, lecz rządzi nimi także od zewnątrz, skierowując ich akty ku jakiemuś celowi. Tak więc Głową jakiejś społeczności można nazywać kogoś ze względu na oba powyższe momenty, mianowicie: wewnętrzny wpływ i rządy zewnętrzne. Chrystus, jak wiemy7), Jest Głową Kościoła w tym znaczeniu. Głową można nazywać kogoś również tylko ze względu na rządy zewnętrzne. W tym znaczeniu każdy książę lub zwierzchnik jest Głową podległej mu społeczności. Otóż w tym znaczeniu szatan nosi nazwę Głowy wszystkich złych, bo jak powiedziano8), On jest królem nad wszystkimi synami pychy.

Zadanie rządzącego polega na doprowadzeniu tych, którymi rządzi, do swojego celu. Celem zaś szatana jest odwrócenie stworzeń rozumnych od Boga. Dlatego od początku próbował szatan zniechęcić człowieka do posłuszeństwa przykazaniu Bożemu. Samo zaś odwrócenie się od Boga może stanowić cel, o ile się go pożąda pod zwodniczą postacią wolności, według słów9): Od wieków złamałaś jarzmo, zerwałaś więzy i rzekłaś: nie będę służyć. Ludzie, których grzech do tego doprowadza, wpadają pod rządy i panowanie szatana. Mówimy wówczas, że on jest ich Głową.

Ad 1. Chociaż szatan nie wywiera wpływu na duszę rozumną od wewnątrz, doprowadza ją jednak do zła przez namowę.

Ad 2. Władca nie zawsze posługuje się namową, kiedy chce skłonić poddanych do posłuszeństwa, wszystkim natomiast ukazuje znak swojej woli, za którym jedni idą z musu, inni dobrowolnie, tak np. czyni wódz, za którego sztandarem podążają żołnierze, me namawiani przez nikogo. Pierwszy grzech szatana, który jak powiedziano10), grzeszy od początku, jest to właśnie taki znak, ukazany wszystkim, aby za nim szli. Niektórzy ludzie naśladują go pod wpływem diabelskich poduszczeń, inni zaś z własnej woli, nie namawiani przez nikogo. Głową wszystkich złych wobec tego jest szatan, jego bowiem naśladują, według słów11): Zawiść diabła wprowadziła śmierć na kulę ziemską, a naśladują go jego stronnicy.

Ad 3. Choć grzechy między sobą różni zwrot ku różnym dobrom przemijającym, wspólne jest wszystkim odwrócenie się od Boga.

Artykuł 8.

CZY ANTYCHRYST JEST GŁOWĄ ZŁYCH ?

Na pozór nie.

1. Jedno ciało bowiem nie ma różnych głów. Głową zaś społeczności złych jest szatan. Więc Antychryst nie jest ich Głową.

2. Antychryst sam jest członkiem szatana. Głowa zaś różni się od członków. Więc Antychryst nie jest Głową złych.

3. Głowa wywiera wpływ na członki. Antychryst zaś nie wywiera żadnego wpływu na ludzi złych, którzy żyli przed nim. Więc Antychryst nie jest Głową złych.

A JEDNAK w związku z tekstem1): Pytajcie kogokolwiek z podróżnych, glosa daje wyjaśnienie2): „Gdy mówił o ciele wszystkich złych, zwraca się nagle do Antychrysta, Głowy wszystkich nieprawych”.

WYKŁAD. Jak wiemy3), trzy momenty charakteryzują głowę, wziętą w sensie

przyrodniczym: pozycja, doskonałość oraz zdolność oddziaływania.

Otóż ze względu na pozycję w czasie nie nazywamy Antychrysta Głową złych w tym znaczeniu jakoby jego grzech miał być pierwszy, jak pierwszy był grzech szatana. Podobnie też nie nazywamy go Głową złych ze względu na zdolność oddziaływania. Bo chociaż niektórych ludzi współczesnych sobie skłoni Antychryst przez działanie zewnętrzne do złego, tych jednak, którzy żyli przed nim nie doprowadzi do zła ani też do naśladowania jego złości. Toteż i ten wzgląd nie upoważnia do nazywania go Głową wszystkich złych, lecz tylko niektórych.

Pozostaje więc przyjąć, że Antychryst jest Głową wszystkich złych ze względu na pełnię złości. Przeto w związku ze słowami4): Okazując się jakoby był Bogiem, glosa mówi7): „Podobnie jak w Chrystusie mieszkała cała pełnia Bóstwa, tak w Antychryście — cała pełnia złości". Wszakże nie tak, by człowieczeństwo jego szatan przyjął do jedności osoby, jak Syn Boży przyjął Człowieczeństwo Chrystusa, lecz w ten sposób, że szatan przez namowę obficiej wsącza złość w Antychrysta niż we wszystkich pozostałych ludzi. I z tego względu wszyscy źli, którzy poprzedzili Antychrysta, są poniekąd jego figurą, stosownie do słów5): Już sprawuje się tajemnica nieprawości.

Ad 1. Szatan i Antychryst stanowią jedną Głowę, nie zaś dwie. Antychryst bowiem nazywa się Głową, dlatego, że w nim złość szatana wyraża się najpełniej. Przeto słowa6): Okazując się jakoby był Bogiem, glosa uzupełnia jak następuje7): „W nim będzie Głowa wszystkich złych, mianowicie szatan, który jest królem wszystkich synów pychy". Będzie on w Antychryście przez działanie swej złości, nie zaś przez zjednoczenie osobowe, czy przez wewnętrzne zamieszkanie, bo jak powiedziano8), „tylko Trójca Przenajświętsza przenika głąb ducha".

Ad 2. Podobnie jak Głową Chrystusa jest Bóg9), a sam Chrystus, jak wiemyl0), jest przecież Głową Kościoła11), tak Antychryst będąc członkiem szatana Jest przecież Głową złych.

Ad 3. Antychryst nie nazywa się Głową wszystkich złych ze względu na podobieństwo oddziaływania, lecz ze względu na podobieństwo pełni zła. W nim bowiem szatan doprowadzi swe zło poniekąd do szczytu, podobnie jak mówi się o szczytowym osiągnięciu czyichś zamierzeń.

ZAGADNIENIE 9.
WIEDZA CHRYSTUSA W OGÓLNOŚCI. (64)

Zastanówmy się z kolei nad wiedzą Chrystusa.

W związku z tym należy rozpatrzyć przede wszystkim: jaką wiedzę posiadał Chrystus. Po drugie: każdy rodzaj Jego wiedzy z osobna.

Pierwszego punktu dotyczą cztery pytania:

1. Czy prócz wiedzy boskiej posiadał Chrystus jeszcze jakąś wiedzę?
2. Czy miał wiedzę posiadaną przez błogosławionych, czyli niebian?
3. Czy miał wiedzę wrodzoną, czyli wlaną?
4. Czy miał jakąś wiedzę nabytą?

Artykuł 1.

CZY PRÓCZ WIEDZY BOSKIEJ POSIADAŁ CHRYSTUS JESZCZE JAKĄŚ WIEDZĘ ?

Na pozór nie.

1. Wiedza bowiem jest niezbędna do poznania rzeczy. Chrystus zaś poznawał wszystko wiedzą boską. Każda więc inna wiedza byłaby w Nim zbyteczna.

2. światło mniejsze niknie wobec większego. Wszelka zaś wiedza stworzona pozostaje w takim stosunku do niestworzonej wiedzy Boga, jak światło mniejsze do większego. W Chrystusie więc nie zajaśniała żadna wiedza prócz boskiej.

3. Jak wiemy1): Zjednoczenie natury ludzkiej z boską dokonało się w Osobie. Niektórzy zaś teologowie twierdzą, że Chrystus posiadał tak zwaną „wiedzę Zjednoczenia", przez którą wszystko to, co się wiąże z tajemnicą Wcielenia, poznawał pełniej, niż ktokolwiek inny. A skoro Zjednoczenie osobowe obejmuje obie natury, wydaje się, że w Chrystusie nie ma dwóch rodzajów wiedzy, tylko jedna wiedza należąca do obu natur.

A JEDNAK Ambroży mówi2): „Pełnię ludzkiej natury przyjął Bóg w ciele: Przyjął zmysł człowieka, lecz nie nadęty zmysł ciała". Do zmysłu człowieka zaś należy wiedza stworzona. Była więc w Chrystusie inna wiedza, prócz boskiej.

WYKŁAD. Jak wiemy3), Syn Boży przyjął całą naturę ludzką, tj. nie tylko ciało, lecz i duszę, duszę rozumną, nie zmysłową tylko. (65) I dlatego musiał posiadać wiedzę stworzoną. Uzasadnia się to trojako. Po pierwsze, doskonałością duszy. Rozpatrywana w swej Istocie dusza jest w możności poznawania tego, co dostępne dla umysłu, jest ona bowiem „jak tablica, na której nie ma żadnego napisu"4). A wszakże można pisać na niej z racji intelektu możnościowego, o którym po-wiedziano, że „może stać się wszystkim"5). (66) To zaś, co jest w możności, jest czymś niedoskonałym, jeżeli nie zostanie sprowadzone do aktu. Nie było stosowne zaś, by Syn Boży przyjął niedoskonałą naturę ludzką, lecz doskonałą. Miał bowiem za jej pośrednictwem doprowadzić cały ród ludzki do doskonałości. Trzeba więc było, by jakaś wiedza właściwa duszy udoskonaliła duszę Chrystusa. Toteż w Chrystusie musiała być Jakaś wiedza poza wiedzą boską, w przeciwnym razie dusza Chrystusa byłaby mniej doskonała niż dusze innych ludzi.

Po drugie, skoro „każda rzecz istnieje, by działać"6), na próżno posiadałby Chrystus duszę rozumną, gdyby się nią nie posługiwał w poznaniu umysłowym. A to należy do wiedzy stworzonej.

Po trzecie, pewnego rodzaju wiedza stworzona, polegająca na przyrodzonym poznaniu pierwszych zasad, tkwi w naturze ludzkiej. Wyraz „wiedza" bierzemy tu bowiem w szerszym znaczeniu, jako ludzkie poznanie intelektualne w ogólności Chrystusowi zaś nie brakowało żadnych składników ludzkiej natury, przyjął ją nieuszczuploną, jak wiemy7). Toteż teza tych, którzy przeczyli, że w Chrystusie jest dwojaka wiedza bądź mądrość, została potępiona na szóstym Soborze8).

Ad 1. Chrystus poznawał wszystko wiedzą boską, działaniem nie należącym do świata stworzeń. Działanie to jest samą istotą Boga, skoro, jak dowiedziono9), poznanie Boga jest Jego substancją. Toteż akt ten nie mógł być aktem duszy ludzkiej Chrystusa, ze względu na odmienność jej natury. Gdyby więc poza wiedzą boską nie

było w duszy Chrystusa żadnej innej wiedzy, dusza ta niczego nie poznawałaby i niepotrzebnie zostałaby przyjęta, bo „rzecz istnieje, by działać”6).

Ad 2. Z dwu świateł tego samego rzędu, mniejsze niknie wobec większego, jak światło świecy niknie w słońcu, jeśli każde z nich bierzemy jako źródło oświetlania. Jeśli zaś weźmiemy większe światło jako źródło, a mniejsze jako przedmiot oświetlany, to światło mniejsze nie ginie przy większym, lecz raczej przybiera na sile, jak jasność powietrza rośnie pod wpływem światła słonecznego. Podobnie światło wiedzy boskiej, będącej światłością prawdziwą, oświecającą każdego człowieka na ten świat przychodzącego10), nie przyćmiewa światła wiedzy w duszy Chrystusa, lecz je wzmacnia.

Ad 3. W każdej ze zjednoczonych natur, w naturze boskiej Chrystusa i w Jego naturze ludzkiej, przyjmujemy właściwe im rodzaje wiedzy, które, dzięki Zjednoczeniu łączącemu w jednej hipostazie Boga i Człowieka, Istnieją w taki sposób, że jak wiadomo11), to co boże przypisujemy Człowiekowi, a to, co należy do człowieczeństwa, przypisujemy Bogu. Ale z samym Zjednoczeniem nie można łączyć w Chrystusie żadnej wiedzy. Zjednoczenie bowiem dotyczy Istnienia osobowego, a wiedza przysługuje osobie jedynie poprzez jakąś naturę.

Artykuł 2.

CZY CHRYSTUS MIAŁ WIEDZĘ POSIADANĄ PRZEZ BŁOGOSŁAWIONYCH, CZYLI NIEBIAN ?

Na pozór nie.

1. Wiedza błogosławionych (67) polega bowiem na uczestnictwie w świetle bożym, według słów1): W świetle Twoim ujrzymy światło. Chrystus zaś nie posiadał światła bożego przez udział, lecz samo Bóstwo mieszkało w Nim substancjalnie według słów2): W Nim mieszka wszelka pełność Bóstwa cieleśnie. Chrystus nie posiadał więc wiedzy błogosławionych.

2. Wiedza błogosławionych uszczęśliwia ich, według słów3): Ten jest żywot wieczny, aby poznali Ciebie, Boga prawdziwego, i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa. Chrystusa zaś jako człowieka uszczęśliwiało już samo to, że był zjednoczony z Bogiem w Osobie, stosownie do słów4): Szczęśliwy, któregoś wybrał i przyjął. Nie należy więc przypisywać Chrystusowi wiedzy błogosławionych.

3. Człowiekowi przysługuje dwojaka wiedza: przyrodzona i nadprzyrodzona. Otóż wiedza błogosławionych, polegająca na widzeniu Boga, nie jest przyrodzona człowiekowi, lecz jego naturę przewyższa. Chrystus zaś miał inną nadprzyrodzoną wiedzę, o wiele pewniejszą i głębszą; miał wiedzę samego Boga. A więc niepotrzebna Mu była wiedza błogosławionych.

A JEDNAK: Wiedza błogosławionych polega na widzeniu, czyli poznaniu Boga, a Chrystus miał pełne poznanie Boga także jako człowiek, według słów5): Znam Go i mowę Jego zachowuję. Chrystus posiadał przeto wiedzę błogosławionych.

WYKŁAD. To, co jest w możności, aktualizuje się przez coś, co jest w akcie. Wszak dla ogrzania rzeczy winno być gorące to, co je ogrzewa. W człowieku zaś Istnieje możność otrzymania wiedzy błogosławionych, która polega na widzeniu

Boga. Człowiek, stworzony na obraz Boga jako istota rozumna, może osiągnąć to uszczęśliwiające poznanie i zmierza doń jako do swego celu. Zgodnie ze słowami6): Godną było rzeczą, by Ten, dla którego wszystko i przez którego wszystko, gdy wielu synów przywiódł był do chwały: Sprawcę ich zbawienia uwielbił przez Mękę, człowieczeństwo Chrystusa doprowadza ludzi do tego uszczęśliwiającego celu. Ponieważ zaś przyczyna musi zawsze górować nad skutkiem, trzeba było. aby samo poznanie pole-gające na oglądaniu Boga przysługiwało Chrystusowi - Człowiekowi w najwyższym stopniu.

Ad 1. Bóstwo jest połączone z człowieczeństwem Chrystusa w Osobie, a nie w Istocie czy naturze. Przy jedności zaś Osoby pozostaje różnica natur. Dusza Chrystusa przeto, jako część natury ludzkiej, udoskonalona światłem udzielonym jej przez naturę boską, otrzymuje wiedzę błogosławionych, która polega na oglądaniu Istoty Bożej.

Ad 2. Jak samo Zjednoczenie sprawia, że Bogiem jest ten Człowiek, tak zjednoczenie samo daje Mu szczęśliwość, która nie należy do rzeczy stworzonych. Otóż prócz tej szczęśliwości musi być w ludzkiej naturze Chrystusa jakaś szczęśliwość stworzona, która by duszę Jego utwierdziła w szczytowym osiągnięciu natury ludzkiej.

Ad 3. Widzenie Boga, czyli wiedza uszczęśliwiająca, pod pewnym względem przewyższa naturę duszy rozumnej, ponieważ dusza nie może osiągnąć tej wiedzy własną mocą. Pod pewnym jednak względem, jak wiemy7), wiedza ta odpowiada duszy, stworzonej na obraz Boży i dlatego zdolnej do jej przyjęcia. Boska zaś wiedza, niestworzona, przewyższa naturę duszy ludzkiej pod każdym względem.

Artykuł 3.

CZY PRÓCZ WIEDZY USZCZĘŚLIWIAJĄCEJ CHRYSTUS MIAŁ DANĄ OD URODZENIA INNĄ WIEDZĘ ?

Na pozór nie.

1. Wszelka bowiem inna wiedza stworzona tak się ma do wiedzy uszczęśliwiającej, jak niedoskonałość do doskonałości. Obecność zaś poznania doskonałego wyklucza poznanie niedoskonałe, podobnie jak widzenie twarzą w twarz1) wyklucza niejasne widzenie -wiary. Skoro więc Chrystus — jak wiemy2) — posiadał wiedzę uszczęśliwiającą, wydaje się, że nie mogło być w Nim innej wiedzy wlanej.

2. Mniej doskonały sposób poznania dysponuje do doskonalszego, jak hipoteza wysnuta na podstawie sylogizmu dialektycznego dysponuje do wiedzy opartej na sylogizmie demonstratywnym. (68) Posiadanie doskonałości czyni zbędną dyspozycję do niej, jak zbędny jest ruch. gdy się jest u kresu. Ponieważ więc każde inne poznanie stworzone tak się ma do poznania uszczęśliwiającego, jak niedoskonałość do doskonałości oraz jak dyspozycja ma się do kresu, wydaje się, że Chrystus mając poznanie uszczęśliwiające nie potrzebował innego.

3. Jak materia cielesna stanowi o możności istnienia formy zmysłowej, tak Intelekt możnościowy stanowi o możności Istnienia formy umysłowej. Otóż materia cielesna nie może przyjąć jednocześnie dwóch form zmysłowych: Jednej doskonalszej i drugiej mniej doskonałej. Więc i dusza nie może przyjąć jednocześnie dwojakiej wiedzy: jednej doskonalszej, a drugiej mniej doskonałej. Stąd wniosek, jak poprzednio.

A JEDNAK powiedziano3), że w Chrystusie są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy.

WYKŁAD. Nie godzi się — jak wiemy4) — by natura ludzka przyjęta przez Słowo Boże była niedoskonałą. Niedoskonałą zaś jest każda możność, jeśli nie stanie się aktem (istnością). Otóż umysł możnościowy człowieka jest w możności do każdego przedmiotu poznania umysłowego. Poznaje zaś aktualnie przez umysłowe formy poznawcze, przez które osiąga swą pełnię, jak wynika z księgi De anima5). Musimy przeto w Chrystusie przyjąć istnienie wiedzy wlanej, ponieważ Słowo Boże wyryło w duszy Chrystusa, zjednoczonej hipostatycznie ze Słowem, umysłowe for-my poznawcze wszystkich rzeczy, które może poznać umysł możnościowy. Podobnie również na początku stworzenia wszechrzeczy Słowo Boże wyryło umysłowe formy poznawcze w umysłach aniołów (Augustyn)6). Przeto, jak — zgodnie ze słowami Augustyna7) — przyjmujemy w aniołach dwojakie poznanie, a mianowicie: „poranne" (matutina), przez które anioł poznaje rzeczy w Słowie, drugie zaś — „wieczorne" (vespertina), przez które poznaje rzeczy w ich własnej naturze, za pomocą wlanych form poznawczych. Tak też Chrystus, prócz boskiej wiedzy niestworzonej, miał w swej duszy wiedzę uszczęśliwiającą, przez którą poznawał Słowo i rzeczy poznawał w Nim, oraz miał wiedzę wlaną, przez którą poznawał rzeczy w ich własnej naturze przez myślowe formy poznawcze proporcjonalne do umysłu ludzkiego.

Ad 1. Przeciwstawność między niedoskonałym widzeniem wiary a widzeniem naocznym wynika z istoty wiary, która — jak wiemy8) — dotyczy rzeczy niewidocznych. Natomiast poznanie przez wlane formy poznawcze nie zawiera żadnej sprzeczności z poznaniem uszczęśliwiającym. Przytoczone rozumowanie nie ma przeto zastosowania w danym wypadku.

Ad 2. Dwojaki jest stosunek dyspozycji do doskonałości: jest ona po pierwsze drogą do doskonałości, po drugie — jest jej skutkiem. Tak np. żar dysponuje materię do przyjęcia formy ognia, wszakże z chwilą zjawienia się tej formy nie ustaje, lecz trwa nadal, jako pewnego rodzaju skutek tej formy. W podobny sposób hipoteza oparta na sylogizmie dialektycznym jest drogą do wiedzy, osiąganej przez dowód. Wszakże po zdobyciu tej wiedzy może pozostać poznanie osiągnięte przez sylogizm dialektyczny, uzyskując nową podstawę w dowodzie naukowym, ujawniającym przyczyny, lepsza bowiem znajomość przyczyny pozwala lepiej poznać uzasadnienie hipotetycznych przesłanek sylogizmu dialektycznego. Analogicznie w Chrystusie razem z wiedzą uszczęśliwiającą trwa wiedza wlana, nie jako droga prowadząca do szczęśliwości, lecz jako wiedza potwierdzona przez nią.

Ad 3. Jak wiadomo9), poznanie uszczęśliwiające nie dokonuje się przez formę poznawczą, która stanowiłaby podobieństwo Istoty Bożej, bądź też rzeczy poznawanych w niej. Poznanie takie dosięga bezpośrednio samej Istoty Bożej, tak iż ta Istota jednoczy się z duchem błogosławionym, jak przedmiot poznania umysłowego z intelektem. Istota Boża zaś jest formą przekraczającą wszelkie granice stworzeń. Toteż nic nie stoi na przeszkodzie, by wraz z tą formą, górującą niepomiernie ponad wszystkim, były w umyśle stworzenia rozumnego umysłowe formy poznawcze dostosowane do jego natury.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS MIAŁ EMPIRYCZNĄ WIEDZĘ NABYTĄ ?

Na pozór nie.

1. W stopniu najwyższym bowiem posiadał Chrystus wszystko co Mu odpowiadało. Wiedzy nabytej zaś nie miał w najwyższym stopniu, bo nie oddawał się studiom naukowym, przez które wiedzę nabywa się najdoskonalej. Powiedziano bowiem1): Dziwili się żydzi, mówiąc: Jakże Ten umie Pismo, skoro się nie uczył? Wydaje się więc, że Chrystus nie miał wcale wiedzy nabytej.

2. Nie można uzupełniać tego, co pełne. Pojemność zaś duszy Chrystusa była — jak wiemy2) — wypełniona umysłowymi formami wlanymi przez Boga. Nie można więc było dodawać tu jeszcze nabytych form poznawczych.

3. Ten, kto już posiada sprawność wiedzy, przez spostrzeżenia zmysłowe nie zdobywa nowej sprawności; inaczej bowiem byłyby jednocześnie dwie formy tego samego gatunku w tym samym osobniku. Natomiast sprawność posiadana po-przednio utrwala się i wzrasta. Ponieważ Chrystus miał sprawność wiedzy wlanej, nie sądzimy, by przez percepcję zmysłową nabył On jakąś inną wiedzę.

A JEDNAK do słów3): Ponieważ był Synem Bożym, nauczył się posłuszeństwa z tego, co wycierpiał, glosa dodaje: „tj. zdobył doświadczeniem”. Chrystus posiadał więc jakąś wiedzę empiryczną, która jest wiedzą nabytą.

WYKŁAD. Jak wiemy4), ludzkiej naturze przyjętej przez Słowo Boże nie brakowało żadnej spośród rzeczy, „które Bóg wszczepił w naszą naturę”8). A jasne jest, że Bóg dał naturze ludzkiej nie tylko intelekt możnościowy, lecz również Intelekt czynny (69). Należy przeto stwierdzić, że w duszy Chrystusa był także intelekt czynny, nie tylko możnościowy. Skoro zaś „Bóg i natura niczego nie czynią na próżno” (Arystoteles)6), tym bardziej nie było rzeczy zbędnych w duszy Chrystusa. Ponieważ zaś, jak powiedziano7), „każda rzecz jest dla swego działania”, to, co nie działa w sposób sobie właściwy, jest zbędne. A właściwe działanie Intelektu czynnego polega na aktualizowaniu umysłowych form poznawczych przez odrywanie ich od wyobrażeń. Dlatego powiedziano, że do intelektu czynnego „należy tworzenie wszystkiego”8). Trzeba przeto stwierdzić, że w Chrystusie były umysłowe formy poznawcze, przyjęte w intelekcie możnościowym przez działanie intelektu czynnego. Na tym polega istnienie w Nim wiedzy nabytej, zwanej przez niektórych pisarzy wiedzą empiryczną.

Przeto — mimo, że gdzie indziej pisałem Inaczej9) — należy stwierdzić, iż Chrystus miał wiedzę nabytą, która jest wiedzą ludzką we właściwym tego słowa znaczeniu. Jest nią nie tylko ze względu na podmiot, przez który została przyjęta, lecz także ze względu na przyczynę sprawczą. Istnienie bowiem takiej wiedzy w Chrystusie uzasadnia się światłem intelektu czynnego, przysługującym człowiekowi z natury. Natomiast wiedzę wlaną przypisujemy duszy ludzkiej z racji światła udzielonego z nieba. Ten sposób poznania odpowiada naturze anielskiej. Wiedza zaś uszczęśliwiająca, która ukazuje samą Istotę Bożą — jak wiemy10) — jest właściwa Bogu i odpowiada wyłącznie Jego naturze.

Ad 1. Wiedzę nabywamy w dwojaki sposób: przez własne odkrycia i przez uczenie się. Pierwszy sposób gra rolę główną, drugi podrzędną. Toteż powiedziano"):

„Najlepszy jest ten, który pojmuje sam przez się, lecz dobry jest także ten, który słucha dobrej nauki”. Przeto stosowniejsza była dla Chrystusa wiedza zdobyta przez odkrycia niż przez uczenie się, zwłaszcza, że Bóg dał Go wszystkim za Mistrza, według słów12): Radujcie się w Panu Bogu waszym, bo wam dał Nauczyciela sprawiedliwości.

Ad 2. Istnieją dwa nastawienia umysłu ludzkiego: jedno — ku niebu, drugie — ku ziemi. Ze względu na pierwsze dusza Chrystusa była napełniona wiedzą wlaną. Drugie zaś kierowało ją ku wyobrażeniom, a te z natury, zapłodnione twórczą mocą intelektu czynnego, poruszają ludzki umysł. Otóż i pod tym względem musiała być osiągnięta pełnia wiedzy, nie dlatego, by pierwszego rodzaju pełnia umysłu była niewystarczająca sama przez się, lecz że domagała się uzupełnienia również przez zestawienie z wyobrażeniami.

Ad 3. Sprawność nabyta różni się zasadniczo od sprawności wlanej. Nabytą sprawność wiedzy osiąga się bowiem przez kontakt umysłu ludzkiego z wyobrażeniami i dlatego nie można nabyć dwóch sprawności gatunkowo różnych, traktujących przedmiot poznania pod tym samym kątem widzenia. Natomiast wiedza wlana, spływając do duszy z nieba niezależnie od jej stosunku do wyobrażeń, ma zupełnie inny charakter. Są to więc sprawności gatunkowo różne.

ZAGADNIENIE 10.

WIEDZA USZCZĘŚLIWIAJĄCA W DUSZY CHRYSTUSA. (64)

W dalszym ciągu rozpatrzmy każdy z wyżej wspomnianych rodzajów wiedzy. Ponieważ mówiliśmy już o wiedzy Bożej1), pozostają teraz do omówienia inne rodzaje, a mianowicie: wiedza uszczęśliwiająca, wiedza wlana2) i wiedza nabyta3).

O wiedzy uszczęśliwiającej, która polega na widzeniu Boga, wiele już powiedziano4), dlatego tutaj trzeba, jak się zdaje, omówić w związku z nią tylko to, co się odnosi do duszy Chrystusa.

Zagadnienie to nasuwa nam 4 pytania:

1. Czy dusza Chrystusa miała wyczerpujące poznanie Słowa lub istoty boskiej?
2. Czy poznawała w Słowie wszystko?
3. Czy dusza Chrystusa poznawała w Słowie nieskończoność?
4. Czy widzi Słowo lub istotę boską jaśniej niż Ją widzi wszelkie inne stworzenie?

Artykuł 1.

CZY DUSZA CHRYSTUSA POJMOWAŁA I POJMUJE SŁOWO LUB ISTOTĘ BOSKĄ W SPOSÓB WYCZERPUJĄCY ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Izydor5), iż „Trójca poznana jest tylko przez Siebie samą oraz przez Człowieka przyjętego przez Słowo”. Przeto Człowiek przyjęty przez Słowo ma wspólne z Trójcą Przenajświętszą poznanie właściwe tylko Jej samej. Tego rodzaju poznanie jest poznaniem wyczerpującym. (70) Więc dusza Chrystusa poznaje Istotę

boską w sposób wyczerpujący.

2. Zjednoczenie z Bogiem w bycie osobowym jest ściślejsze niż zjednoczenie przez oglądanie Boga. A jak mówi Damasceńczyk6), że „całe bóstwo w jednej ze swych Osób jest połączone w Chrystusie z naturą ludzką". Tym bardziej więc dusza Chrystusa widzi całą naturę boską. Wydaje się więc, że dusza Chrystusa poznaje wyczerpująco istotę boską.

3. Jak zauważa Augustyn7), „to co przysługuje Synowi Bożemu z natury. Synowi Człowieczemu przysługuje przez łaskę". Skoro więc poznanie wyczerpujące Istoty boskiej przysługuje z natury Synowi Bożemu, przysługuje ono także Synowi Człowieczemu przez łaskę. Wydaje się przeto, że dusza Chrystusa przez łaskę poznaje Słowo w sposób wyczerpujący.

A JEDNAK Augustyn mówi8): „Pojmować siebie całkowicie — to znaczy ujmować siebie w określonych granicach". Istota boska zaś nie jest zamknięta w granicach duszy Chrystusa, gdyż nieskończenie ją przewyższa. Dusza Chrystusa nie poznaje więc Słowa w sposób wyczerpujący.

WYKŁAD. Jak wynika z poprzednich wywodów9), Zjednoczenie natur w Osobie Chrystusa dokonało się bez pomieszania właściwości jednej z właściwościami drugiej, tak iż to, „co niestworzone, trwa jako niestworzone, a to, co stworzone. pozostaje w granicach stworzenia", zgodnie ze słowami Damasceńczyka10). Jak wiemy zaś11), nie jest możliwe, by jakiekolwiek stworzenie poznało wyczerpująco istotę boską, ponieważ skończoność nie wyczerpie nieskończoności. Przeto należy stwierdzić, że dusza Chrystusa w żaden sposób nie poznawała wyczerpująco Istoty bożej.

Ad 1. Obok poznania Trójcy Przenajświętszej przez Nią samą wymieniono tu poznanie Jej przez Człowieka, którego przyjęło Słowo, nie jako poznanie wyczerpujące, lecz ze względu na nieosiągalną jego wyższość nad poznaniem spotykanym u stworzeń.

Ad 2. Także i w Zjednoczeniu Osobowym natura ludzka nie wyczerpuje Słowa Bożego czy boskiej natury. Chociaż w jednej Osobie Syna cała ta natura zjednoczyła się z naturą ludzką, mimo to jednak granice tej ostatniej nie objęły całej mocy Bóstwa. Toteż w liście do Voluzjanusa mówi Augustyn12): „Chcę, byś wiedział, że nauka chrześcijańska nie twierdzi, iż Bóg łącząc się z ciałem opuścił czy stracił rządy nad światem, lub że troskę swoją przeniósł, zacieśniając Ją jak gdyby do tej Okruszyny". Podobnie dusza Chrystusa widzi całą istotę Boga, lecz nie obejmuje Jej poznaniem wyczerpującym, skoro nie widzi jej w pełni poznawalności, jak już powiedziano11).

Ad 3. Pod słowem łaska, użytym przez św. Augustyna, należy rozumieć łaskę Zjednoczenia, dzięki której wszystko to, co mówimy o Synu Bożym ze względu na Jego boską naturę, powiemy również o Synu Człowieczym ze względu na tożsamość Osoby jednoczącej obie natury Chrystusa. Wobec powyższego powiedzenie, że Syn Człowieczy poznaje wyczerpująco całą Istotę Boską, jest zgodne z prawdą. Poznanie to dokonuje się przez Boską Naturę Syna, a nie przez Jego duszę. Analogicznie moglibyśmy również powiedzieć, że Syn Człowieczy jest Stwórcą.

Artykuł 2.

CZY DUSZA CHRYSTUSA W SŁOWIE POZNAJE WSZYSTKO ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem1): O dniu owym nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, jeno Ojciec. Więc Chrystus nie wszystko poznaje w Słowie.

2. Im doskonalej ktoś zna jakąś zasadę, tym obszerniejszy jest zakres jego wiedzy opartej na tej zasadzie. Bóg zaś widzi swoją istotę doskonalej niż ją widzi dusza Chrystusa, więcej przeto rzeczy poznaje w Słowie niż poznaje dusza Chrystusa. Więc dusza Chrystusa nie poznaje w Słowie wszystkiego.

3. Zakres wiedzy zależy od ilości rzeczy poznawalnych. Gdyby więc dusza Chrystusa znała w Słowie wszystko to, co zna Słowo, wynikałoby stąd, że wiedza duszy Chrystusa dorównuje wiedzy Bożej, czyli stworzone równa się temu, co nie jest stworzone. Jest to wniosek niemożliwy do przyjęcia.

A JEDNAK w związku ze słowami2): Godzien jest Baranek, który był zabit, wziąć bóstwo i wiedzę, glosa mówi: „tj. poznanie wszystkiego".

WYKŁAD. Na pytanie: Czy Chrystus w Słowie poznaje wszystko, należy powiedzieć, że wyraz „wszystko" można rozumieć dwojako. Przede wszystkim w sensie właściwym, tak iż obejmuje każdą rzecz, która w jakikolwiek sposób jest, była lub będzie, bądź też wszystko co było przez kogokolwiek uczynione, wypowiedziane lub pomyślane w jakikolwiek sposób. Otóż należy stwierdzić, że dusza Chrystusa poznaje wszystko wzięte w tym znaczeniu. Każdy bowiem intelekt stworzony poznaje w Słowie wprawdzie nie wszystko absolutnie, lecz poznaje tym większą ilość rzeczy, im doskonalej widzi Słowo. Przy tym każdy błogosławiony poznaje w Słowie absolutnie wszystko, co ma związek z nim samym. Wszystko zaś w pewien sposób jest związane z Chrystusem i Jego godnością, ponieważ wszystko jest Mu poddane3). Ponadto Chrystus został ustanowiony przez Boga sędzią wszystkich, ponieważ jest Synem Człowieczym4). Dusza Chrystusa poznaje przeto w Słowie wszystkie jestestwa wszystkich czasów i myśli wszystkich ludzi, skoro jest ona ich sędzią, tak Iż powiedziano o Chrystusie5): Albowiem sam wiedział, co jest w człowieku. Słowa powyższe można odnieść nie tylko do wiedzy boskiej, lecz również do tej wiedzy, którą Jego dusza miała w Słowie.

Po drugie wyraz „wszystko" można brać w szerszym znaczeniu, tak iż oznacza on nie tylko rzeczy aktualnie istniejące w dowolnym momencie czasu, lecz i te, które mogłyby istnieć, lecz nigdy się nie urzeczywistnią. Niektóre spośród nich są tylko w mocy Boga, a z tych nie wszystkie poznaje w Słowie dusza Chrystusa. Wyczerpujące bowiem poznanie wszystkiego, co Bóg może czynić, byłoby wyczerpującym poznaniem bożej mocy, a co za tym idzie Bożej istoty, gdyż poznajemy każdą moc przez poznanie rzeczy leżących w jej zasięgu. Pewne rzeczy zaś podlegają nie tylko mocy Boga, lecz także i mocy stworzeń. Wszystkie te rzeczy dusza Chrystusa poznaje w Słowie, w Nim bowiem poznaje wyczerpująco Istotę każdego stworzenia, a zatem jego możliwości i moc oraz wszystko co podlega mocy stworzeń.

Ad 1. Ariusz i Eunomiusz odnosili cytowane słowa nie do wiedzy duszy, której —

jak wiadomo6) — Chrystusowi nie przyznawali, lecz stosowali je do boskiego poznania Syna, twierdząc, że Syn niżej stoi od Ojca pod względem wiedzy. Twierdzenie to nie da się obronić, gdyż — jak powiedziano — przez Słowo Boże wszystko się stało7), a między innymi wszystkie czasy były przezeń uczynione. A nie mogło być rzeczy przez Słowo uczynionej, której by Ono nie znało.

Powiedzenie więc, że Syn nie wie o dniu i godzinie sądu, znaczy tyle, że nie przekazuje tej wiedzy, zapytany bowiem w tej sprawie nie chciał jej objawić Apostołom, jak wiemy z Pisma św.8). Czytając natomiast słowa: Teraz poznałem, że boicie się Boga9), rozumiemy je 10): „uczyniłem, żeś poznał". Powiedzenie, że Ojciec wie, oznacza, że tę wiedzę przekazał Synowi. Toteż zwrot: „jeno Ojciec" należy rozumieć jak wskazówkę, że Syn ma poznanie nie tylko właściwe naturze boskiej, lecz także poznanie przysługujące naturze ludzkiej. Ponieważ — jak dowodzi Chryzostom11) — „Jeśli było dane Chrystusowi - Człowiekowi, jak ma sądzić, tym bardziej dane Mu było znać czas sądu, co jest mniej ważne od wiadomości poprzedniej".

Orygenes12) jednak cytowane słowa stosuje do Chrystusa według „ciała, którym jest Kościół"13), nieświadomy, kiedy nadejdzie czas sądu. Niektórzy autorzy zaś twierdzą, że słowa te odnoszą się nie do Jednorodzonego Syna Bożego, lecz do syna przybranego.

Ad 2. Bóg poznaje swoją Istotę pełniej niż ją poznaje dusza Chrystusa, bo poznaje ją w sposób wyczerpujący. I dlatego do zakresu wiedzy Bożej należy nie tylko wszystko to, co kiedykolwiek miało się urzeczywistnić i co stanowi przedmiot „wiedzy widzenia", lecz także wszystko to, co mógłby uczynić, a co — jak wiadomo14) — stanowi przedmiot „wiedzy prostego ujęcia". (71) Otóż dusza Chrystusa zna wszystko to, co Bóg zna w sobie „wiedzą widzenia", lecz nie wszystko z rzeczy znanych Bogu wiedzą „prostego ujęcia". Tak oto Bóg w sobie samym poznaje więcej rzeczy niż dusza Chrystusa w Bogu.

Ad 3. Wielkość wiedzy ocenia się nie tylko ilością rzeczy dostępnych poznaniu, lecz również jasnością poznania. Chociaż wiedza posiadana przez duszę Chrystusa w Słowie co do ilości przedmiotów poznania dorównywa wiedzy widzenia posiadanej przez Boga w Nim samym, jednak co do jasności ustępuje jej nieskończenie. Nieskończenie bowiem góruje nad światłem stworzonym, przyjętym przez duszę Chrystusa, światło niestworzone Intelektu Bożego i to — jak wiemy15) — góruje nie tylko co do sposobu poznania, lecz także co do ilości jego przedmiotów.

Artykuł 3.

CZY DUSZA CHRYSTUSA MOŻE POZNAWAĆ W SŁOWIE TO CO NIESKOŃCZONE ?

Na pozór nie.

1. Wobec tego, że „nieskończoność" — jak twierdzi Arystoteles — „jest tym, w czym po wzięciu dowolnie wielkiej ilości zawsze jeszcze pozostaje jakaś reszta"1), poznanie nieskończoności nie da się pogodzić z jej definicją. Definicji nie wolno traktować w oderwaniu od określanego przedmiotu, bo takie postępowanie prowadziłoby do zbiegu sprzeczności, poznawanie nieskończoności przez duszę

Chrystusa było rzeczą niemożliwą.

2. Wiedza o rzeczach nieskończonych nie ma granic. Wiedza zaś duszy Chrystusa nie może być bez granic, bo skoro dusza jest stworzeniem, pojemność jej musi być ograniczona. Dusza Chrystusa nie może więc poznawać tego, co nieskończone.

3. Nieskończoności nie można przewyższyć. Jak wiemy zaś2), zakres wiedzy bożej, biorąc zasadniczo, przewyższa zakres wiedzy duszy Chrystusa. Więc dusza Chrystusa nie poznaje nieskończoności.

A JEDNAK dusza Chrystusa poznaje całą swoją moc i wszystko to, co jest w Jej zasięgu. Leży zaś w jej mocy zgładzenie nieskończonej ilości grzechów, stosownie do słów3): On jest przebłaganiem za grzechy nasze, a nie tylko za nasze, lecz także całego świata. Dusza Chrystusa poznaje więc rzeczy nieskończone.

WYKŁAD. Przedmiotem wiedzy są tylko byty4). gdyż byt i prawda utożsamiają się. Terminu „byt" używamy w dwojakim znaczeniu: Bytem zasadniczo jest byt rzeczywisty, byt w możności zaś jest bytem pod pewnym względem. A ponieważ, jak powiedziano5): „Każdą rzecz można poznać w jej aspekcie rzeczywistym, nie zaś w możnościowym", wiedza bezpośrednio i przede wszystkim dotyczy bytu rzeczywistego, a dopiero wtórnie przedmiotem wiedzy jest byt w możności. Ten ostatni nie jest poznawalny bezpośrednio.' lecz tylko o tyle, o ile poznamy to, w czym on Istnieje jako możliwość.

W zakresie więc pierwszego rodzaju wiedzy dusza Chrystusa nie zna nieskończonej ilości rzeczy. Nie ma bowiem nieskończonej ilości bytów rzeczywistych, nawet gdybyśmy uwzględnili wszystko cokolwiek się zaktualizowało lub zaktualizuje w dowolnie wziętym momencie czasu, ponieważ nie trwa w nieskończoność stan powstawania i zanikania jestestw. Wskutek tego ograniczoną jest liczba nie tylko rzeczy niezniszczalnych oraz Istniejących odwiecznie, lecz i tych także, które powstają i giną.

Wiedzą zaś drugiego rodzaju dusza Chrystusa obejmuje w Słowie nieskończoność. Dusza ta poznaje — jak wiemy6) — wszelkie możliwości stworzeń. A że ilość tych możliwości jest nieskończona, więc w ten sposób dusza Chrystusa poznaje nieskończoność, wszakże nie wiedzą widzenia, lecz poniekąd jakąś wiedzą prostego ujęcia.

Ad l. Wyraz „nieskończoność" bywa — Jak wiemy7) — używany w dwojakim znaczeniu. W pierwszym przez wzgląd na formę i oznacza w tym wypadku zaprzeczenie skończoności, kiedy chcemy wyrazić, że forma lub akt nie jest ograniczony przez materię ani przez podmiot przyjmujący tę formę lub akt. Tego rodzaju nieskończoność, będąc najpełniejszą rzeczywistością, jest sama przez się poznawalna w najwyższym stopniu, aczkolwiek ograniczone możliwości stworzeń nie pozwalają im poznać jej wyczerpująco. W tym to znaczeniu mówimy, że Bóg jest nieskończony. I taką nieskończoność dusza Chrystusa poznaje, choć nie wyczerpująco.

Nieskończoność w drugim znaczeniu pozostaje w związku z potencjalnością materii i oznacza brak formy tam, gdzie ona z natury powinna być. Mówiąc o nieskończonej ilości bierzemy nieskończoność w tym znaczeniu. Ponieważ wszelkie poznanie dokonuje się przez formę czy akt, nieskończoność ta jest niepoznawalna ze swej istoty, skoro jest ona jak gdyby materią pozbawioną formy (72) (Aryst.)8). Otóż wykluczone jest poznanie tego rodzaju nieskończoności, jeśli się ono ma dokonać w

sposób odpowiadający poznawanemu przedmiotowi, to znaczy: przez kolejne przebieganie myślą poszczególnych części (Aryst.)9). Sprawdza się tu. że „po wzięciu dowolnej ilości", biorąc mianowicie jedną część po drugiej, „zawsze jeszcze coś pozostaje do wzięcia". Lecz rzeczy materialne intelekt może ujmować w sposób niematerialny, a w wielości widzieć jedność. (73) Podobnie to co nieskończone może brać poniekąd jako coś skończonego, abstrahując od nieskończoności, tak aby to, co samo w sobie jest nieskończone, było skończone dla poznającego. Otóż dusza Chrystusa poznaje nieskończoność w ten sposób, że ujmuje ją w pewnej jedności, nie przechodząc od jednej części do drugiej. Poznaje ją mianowicie w jakimś stworzeniu o nieskończonych możliwościach, a przede wszystkim w samym Słowie. (74)

Ad 2. Nic nie stoi na przeszkodzie, by ten sam przedmiot był pod jednym względem nieskończony, a pod innym skończony. Jeśli np., biorąc pod uwagę wymiary, wyobrazimy sobie powierzchnię o nieskończonej długości, może ona jednak posiadać ograniczoną szerokość. Tak więc nieskończona ilość ludzi byłaby nieskończonością, pod pewnym względem, a mianowicie pod względem ilości, ale istoty człowieka nie cechowałaby nieskończoność, bo każda Istota zawiera się w granicach jednego gatunku. Tylko Bóg — jak wiadomo10) — jest w swojej istocie absolutnie nieskończony. Właściwym zaś przedmiotem umysłowego poznania jest to „czym coś jest" (Arystoteles)11), a to jest ujęte w gatunku.

Tak więc dusza Chrystusa, skoro ma ograniczoną pojemność, dosięga wprawdzie Tego, który jest absolutnie nieskończony pod względem Istoty, mianowicie Boga, lecz — jak wiadomo12) — nie pojmuje Go wyczerpująco. Nieskończoność zaś potencjalna stworzenia może być przez duszę Chrystusa poznana wyczerpująco, przedstawia się ona jej bowiem pod kątem istoty, której nie cechuje nieskończoność. Nawet nasz umysł poznaje powszechniki, a mianowicie naturę rodzaju lub gatunku, którą cechuje pewna nieskończoność, gdyż można ją orzekać o nieskończenie wielu osobnikach.

Ad 3. Istota nieskończona pod każdym względem może być tylko jedna, toteż Filozof mówi13), że nie może być nieskończenie wiele brył, ponieważ każda z nich jest rozciągła we wszystkich trzech kierunkach. Jeśli jednak coś jest nieskończone tylko pod jednym względem, może być wiele takich rzeczy nieskończonych; podobnie możemy sobie wyobrazić szereg linii nieskończonej długości poprowadzonych wzdłuż powierzchni o określonej szerokości. A ponieważ nieskończoność nie jest substancją, lecz cechą rzeczy, które nazywamy nieskończonymi (Arystoteles)14), to skoro występuje w wielu różnych przedmiotach, musi się powielać, tak iż byłaby ona w każdym z tych przedmiotów. Właściwością zaś nieskończoności jest to, że nie ma od niej nic większego. Tak więc, jeśli weźmiemy Unię nieskończoną, nie ma w niej nic większego od nieskończoności. Tak samo, jeśli weźmiemy jakąś inną z pozostałych linii nieskończonych, jasne jest, że części każdej z nich są nieskończone. Więc nieskończoność jednej linii nie może być większa od nieskończoności wszystkich je] części. Jednakże przy dwóch lub trzech liniach otrzymamy jeszcze więcej części, również nieskończonych, które razem wzięte przewyższą ilość poprzednich. Podobnie jest z liczbami, bo nieskończona jest ilość parzystych i nieskończona nieparzystych, a jednak parzyste i nieparzyste razem wzięte przewyższają ilość parzystych.

Należy więc stwierdzić, że nie można przewyższyć tego, co nieskończone zasadniczo i pod każdym względem. Tego zaś, co jest nieskończone pod jakimś określonym względem, nie można przewyższyć w danej dziedzinie; poza nią jednak

może być coś, co nad nim góruje. Nieskończone w ten sposób są możliwości stworzeń, a przecież możliwości Boga są większe niż możliwości stworzenia. Analogicznie dusza Chrystusa poznaje nieskończoność wiedzą prostego ujęcia, więcej jednak poznaje Bóg tymże rodzajem wiedzy.

Artykuł 4.

CZY DUSZA CHRYSTUSA WIDZI SŁOWO DOSKONALEJ NIŻ WIDZI JE JAKIEKOLWIEK INNE STWORZENIE?

Na pozór nie.

1. Doskonałość poznania zależy bowiem od metody. Doskonalsze na przykład jest poznanie oparte na metodzie sylogizmu demonstratywnego niż to, które się opiera na metodzie sylogizmu dialektycznego. (75) Wszyscy błogosławieni zaś — jak wiadomo1) — widzą Słowo bezpośrednio w samej istocie Bożej. Więc dusza Chrystusa nie widzi Słowa doskonalej niż widzi je jakiekolwiek Inne stworzenie.

2. Doskonałość widzenia nie może wykraczać poza ramy zdolności widzenia. Zdolność zaś dusz rozumnych, do jakich należy dusza Chrystusa, jest niższa od zdolności poznawczej anioła, jak wynika ze słów Dionizego2). Więc dusza Chrystusa nie widzi Słowa doskonalej niż aniołowie.

3. Bóg widzi swoje Słowo w sposób nieskończenie doskonalszy niż dusza, przeto między sposobem, w jaki Bóg widzi swoje Słowo, a tym, w jaki dusza Chrystusa Je widzi, istnieje nieskończona liczba stopni pośrednich. Toteż nie można twierdzić, że dusza Chrystusa widzi Słowo, bądź Istotę Bożą doskonalej niż je widzi wszelkie inne stworzenie.

A JEDNAK Apostoł mówi3): Bóg postawił Chrystusa w niebiesiech ponad wszelkim Księstwem, Potęgą i Mocą i Panowaniem i nad wszelkim imieniem, które jest nazwane nie tylko na tym świecie, lecz także i w przyszłym. W niebie zaś im ktoś doskonalej poznaje Boga, tym wyżej jest postawiony. Spośród więc wszystkich stworzeń dusza Chrystusa najdoskonalej widzi Boga.

WYKŁAD. Widzenie istoty Bożej przysługuje wszystkim błogosławionym w zależności od ich uczestnictwa w świetle, którego źródłem jest Słowo Boże, zgodnie z tekstem4): źródłem mądrości jest Słowo Boże na wysokościach. Słowo to jest bliższe duszy Chrystusa, zjednoczonej z Mim w Osobie, niż jakiemukolwiek innemu stworzeniu. Toteż z tego źródła światła, w którym samo Słowo widzi Boga, dusza Chrystusa czerpie obficiej niż jakiekolwiek z pozostałych stworzeń, i doskonalej od innych widzi samą Prawdę Pierwszą czyli istotę Boga. Powiedziano przeto5): Widzieliśmy chwałę Jego jako jednorodzonego od Ojca, pełnego nie tylko łaski, lecz także i Prawdy.

Ad 1. Doskonałość poznania rozpatrywana pod kątem poznawanego przedmiotu zależy od metody. Rozpatrywana zaś pod kątem podmiotu poznającego, zależy od zdolności lub sprawności podmiotu. Dlatego to spośród ludzi, którzy operują tą samą metodą, jeden pojmuje dany wniosek lepiej od drugiego. W ten sposób dusza Chrystusa, przepełniona obfitszym światłem, poznaje Istotę Bożą doskonalej niż błogosławieni, mimo że wszyscy widzą istotę Boga przez Nią samą.

Ad 2. Widzenie istoty bożej przekracza — jak wiadomo6) — przyrodzone

zdolności wszelkiego stworzenia. Toteż stopień tego widzenia zależy raczej od hierarchii łask, na której szczycie jest Chrystus, niż od hierarchii natur, w której natura anielska góruje nad ludzką.

Ad 3. Jak wynika z poprzednich rozważań o łasce7), nie może być większej nad tę, którą posiadał Chrystus ze względu na Jego Zjednoczenie ze Słowem Bożym. To samo należy również powiedzieć o doskonałości widzenia Boga, chociaż wobec nieskończoności mocy Bożej, w rozważaniach abstrakcyjnych możemy mówić o jakimś wyższym stopniu widzenia.

ZAGADNIENIE 11.
WIEDZA WLANA DUSZY CHRYSTUSA. (64)

Rozpatrzmy z kolei wiedzę wlaną duszy Chrystusa.

Zagadnienie to nasuwa sześć pytań:

1. Czy Chrystus wiedzą tą wszystko ogarniał?
2. Czy mógł posługiwać się tą wiedzą bez nawracania do wyobrażeń?
3. Czy wiedza ta miała charakter dyskursywny?
4. Dotyczy porównania tej wiedzy z wiedzą anielską.
5. Czy była to wiedza o charakterze sprawności?
6. Czy dzieliła się na' różne sprawności?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS TĄ WIEDZĄ WSZYSTKO OGARNIAŁ ?

Na pozór nie.

1. Udzielenie tej wiedzy Chrystusowi miało bowiem na celu pełne usprawnienie Jego władz umysłowych. Możliwości zaś poznawcze Intelektu możnościowego duszy ludzkiej — jak sądzimy — są ograniczone, obejmują mianowicie tylko to, co przez intelekt czynny, właściwy czynnik aktualizujący, może uaktywnić intelekt możnościowy; obejmują więc tylko to, co może być poznane rozumem przyrodzonym. (76) Byty więc, których poznanie przekracza możliwości rozumu przyrodzonego, nie były przedmiotem wiedzy wlanej Chrystusa.

2. Stwierdzono w Księdze De Anima1), że wyobrażenia tak się mają do ludzkiego intelektu jak barwy do wzroku. Skoro więc o doskonałości wzroku nie stanowi rozpoznawanie rzeczy całkowicie bezbarwnych, to i doskonałość intelektu ludzkiego nie jest uwarunkowana poznawaniem rzeczy niewyobrażalnych, takich np. jak substancje oddzielone. Toteż, skoro wiedza wlana służyła Chrystusowi dla udoskonalenia Jego duszy obdarzonej Intelektem, wydaje się, że poznawanie substancji oddzielonych nie wchodziło w zakres tej wiedzy w Chrystusie.

3. Doskonałość intelektu nie jest uwarunkowana poznaniem poszczególnych bytów. Wydaje się więc, że dusza Chrystusowa nie poznawała poszczególnych bytów wiedzą tego rodzaju.

A JEDNAK powiedziano2), że Napełni Go Duch mądrości i rozumu, wiedzy i rady. Wszystko więc, co może być przedmiotem poznania, zostało tu uwzględnione. Dziełem mądrości bowiem jest poznanie wszystkich prawd Bożych, do rozumu należy poznanie wszystkich bytów niematerialnych, do wiedzy zaś wszelkich wyników rozumowania, a do rady wszelkie działanie. Wydaje się więc, że wiedza wlana Chrystusowi przez Ducha świętego obejmowała wszystko.

WYKŁAD. Wiemy Już3), że dusza Chrystusa była doskonała pod każdym względem, przez zaktualizowanie wszystkich swoich możliwości. Zważmy zaś, że w duszy ludzkiej, jak w każdym stworzeniu, widzimy możliwość bierną dwojakiego rodzaju: jedna — to możliwość określona przez stosunek duszy do przyczyny sprawczej przyrodzonej, druga zaś — do Pierwszego Sprawcy, który w każdym stworzeniu może spowodować jakiś akt wyższego rzędu, nieosiągalny dla przyrodzonej przyczyny sprawczej. Tę ostatnią możliwość nazywamy „zdolnością uległości" w stworzeniu. Przez wlanie wiedzy w duszę Chrystusa Bóstwo zaktualizowało oba rodzaje możliwości. Posiadając tę wiedzę dusza Chrystusa poznała: po pierwsze, wszystko to, co człowiek może poznać w świetle intelektu czynnego, a mianowicie: całokształt nauk ludzkich. Po drugie, wiedzą tą Chrystus poznał całe objawienie Boże, przekazane ludziom bądź to w zakresie daru mądrości, bądź też daru proroctwa, czy któregoś z darów Ducha świętego. Wszystko to bowiem dusza Chrystusa poznała pełniej i głębiej niż inne dusze. Samą Istotę Bożą poznała ona jednak nie tą wiedzą, lecz rodzajem wiedzy, o którym była mowa — poprzednio4).

Ad 1. Zarzut ten bierze pod uwagę przyrodzoną czynność duszy obdarzonej intelektem, zależną mianowicie od przyczyny sprawczej stworzonej, którą jest intelekt czynny.

Ad. (77) Dusza ludzka nie może pojmować substancji oddzielonych w życiu doczesnym, dopóki jest tak związana z ciałem, że w umysłowych procesach poznawczych musi korzystać z wyobrażeń. Lecz w tym stanie, który nastąpi po upływie życia doczesnego, dusza — jak wiadomo5) — będzie mogła jakoś bezpośrednio poznawać substancje oddzielone. Możliwość ta stanie się udziałem w pierwszym rzędzie oczywiście dusz w niebie. Chrystus zaś przed swoją męką nie tylko pielgrzymował do nieba, lecz je posiadał. Toteż dusza Jego mogła w sposób właściwy duszom oddzielonym od ciała poznawać substancje oddzielone.

Ad 3. Poznanie poszczególnych bytów nie przyczynia się wprawdzie do pełnej doskonałości duszy rozumnej w zakresie teorii, lecz warunkuje pełnię poznania praktycznego, które — jak powiedziano w Etykach6), — nie może być doskonałe bez znajomości poszczególnych bytów, stanowiących przedmiot działania. Toteż — jak powiada Tuliusz w swej Retoryce 7) — warunkiem cnoty roztropności jest pamiętanie rzeczy minionych, znajomość współczesnych i przewidywanie przyszłych. Skoro zaś Chrystus posiadał w oparciu o dar rady pełnię roztropności, musiał znać wszystkie byty poszczególne: współczesne, minione i przyszłe.

Artykuł 2.

CZY DUSZA CHRYSTUSA MOGŁA POSŁUGIWAĆ SIĘ WIEDZĄ WLANĄ BEZ NAWROTU DO WYOBRAŻEŃ ?

Na pozór nie.

1. Stosownie bowiem do twierdzenia zawartego w Ks. De Anima1), wyobrażenia dla duszy obdarzonej intelektem są tym czym barwy dla wzroku. Skoro więc zdolność widzenia u Chrystusa mogła się stać widzeniem aktualnym tylko w oparciu o barwy, to i dusza obdarzona intelektem mogła mieć poznanie intelektualne tylko w oparciu o wyobrażenia.

2. Dusza Chrystusa posiada tę samą naturę, co nasze dusze, w przeciwnym razie Chrystus — wbrew słowom Apostoła 2): Uczyniony jest na podobieństwo ludzi — nie należałby do jednego gatunku z nami. Nasze dusze zaś bez nawracania do wyobrażeń nie mogą mleć poznania intelektualnego. Więc nie może go mleć i dusza Chrystusa.

3. Zmysły są dane człowiekowi, by posługiwał się nimi intelekt. Gdyby zaś dusza Chrystusa mogła mieć poznanie intelektualne nie uciekając się do wyobrażeń odbieranych za pomocą zmysłów, zmysły byłyby w niej czymś zbędnym Takie przypuszczenie zaś jest niewłaściwe. Wydaje się więc, że dusza Chrystusa mogła mleć poznanie Intelektualne jedynie pod warunkiem nawracania do wyobrażeń.

A JEDNAK dusza Chrystusa miała wiedzę o rzeczach, których nie można poznać za pomocą wyobrażeń, poznawała mianowicie substancje oddzielone. Mogła więc mieć poznanie Intelektualne bez nawrotu do wyobrażeń.

WYKŁAD. Jak z dalszych wywodów dokładniej zobaczymy3), w okresie poprzedzającym mękę Chrystus dążył do nieba i zarazem je posiadał. Zwłaszcza ze względu na ciało, narażone na doznania fizyczne, Chrystus był w sytuacji pielgrzyma dążącego do nieba, a jednocześnie posiadał niebo raczej przez duszę obdarzoną intelektem. Dusza posiadająca niebo nie podlega już swojemu i ciału, ani nie zależy odeń, lecz nad nim panuje. Toteż po zmartwychwstaniu chwała jej spłynie na ciało. Konieczność nawracania do wyobrażeń w duszy człowieka w czasie jego ziemskiej pielgrzymki wynika z więzów, które łączą ją z ciałem i od ciała poniekąd uzależniają. I dlatego w niebie, zarówno przed jak i po zmartwychwstaniu ciała, dusza jest zdolna do poznania Intelektualnego bez nawrotu do wyobrażeń. To samo trzeba stwierdzić w odniesieniu do duszy Chrystusa, która posiada w pełni zdolność przysługującą niebianom.

Ad 1. Podobieństwo, na które wskazał Filozof1), zachodzi nie całkowicie. Jasne jest bowiem, że wzrok ma na celu poznanie barw, Intelekt zaś nie ma na celu poznania wyobrażeń, lecz opierając się na wyobrażeniach i korzystając z nich zmierza do zdobycia pojęć, tak jak wymagają tego warunki życia doczesnego. Przy podobieństwie stosunku do przedmiotu istnieje rozbieżność co do celu, ku któremu zmierzają omawiane tu zdolności. Nie ma bowiem przeszkód, by dana rzecz zdążała do swego celu różnymi drogami zależnie od różnych sytuacji, przy czym zawsze ma ona jeden właściwy sobie cel. Toteż chociaż wzrok niczego bez barw nie poznaje, intelekt może w pewnych warunkach poznawać bez wyobrażeń, wszakże nie bez umysłowych form poznawczych. (78)

Ad 2. Chociaż natura duszy Chrystusa była identyczna z naturą naszych dusz, inna

jednak była jej sytuacja. Dusza Chrystusa posiadała niebo, to co w chwili obecnej jest dla nas nieosiągalne, a stanowi jedynie przedmiot naszej nadziel.

Ad 3. Mogła wprawdzie dusza Chrystusa poznawać przy pomocy intelektu bez nawrotu do wyobrażeń, ale mogła też czynić to nawracając do nich. Toteż zmysły nie były w niej czymś zbędnym, zwłaszcza że służą one nie tylko poznaniu intelektualnemu, lecz również potrzebom sfery uczuć i popędów.

Artykuł 3.

CZY DUSZA CHRYSTUSA MIAŁA WIEDZĘ WLANĄ O CHARAKTERZE DYSKURSYWNYM?

Na pozór nie.

1. Według Damasceńczyka bowiem1) „nie mówimy o radzie ani o wyborze w Chrystusie". Wykluczać zaś ich istnienie w Chrystusie można tylko pod warunkiem, że bierzemy je w znaczeniu zestawiania sądów i wnioskowania. Wydaje się więc, że Chrystus nie posługiwał się wiedzą opartą na przesłankach i rozumowaniu.

2. Przesłanki i rozumowanie potrzebne są człowiekowi do badania rzeczy nieznanych. Dusza Chrystusa zaś — jak wiemy2) — miała znajomość wszystkiego. Nie było więc tam wiedzy opartej na przesłankach i rozumowaniu.

3. Wiedza duszy Chrystusa była czymś w rodzaju wiedzy błogosławionych, którzy — jak powiedziano w Ewangelii3) — stali się podobni do aniołów. Ze słów zaś Dionizego wynika4), że wiedza aniołów nie opiera się na przesłankach l rozumowaniu. Przeto i wiedza Chrystusa nie opierała się na nich.

A JEDNAK Chrystus — jak wiemy5) — miał duszę rozumną. Właściwe działanie zaś takiej duszy polega na zestawianiu sądów i przechodzeniu od jednego do drugiego. Chrystus więc miał wiedzę opartą na rozumowaniu czyli zestawianiu przesłanek.

WYKŁAD. Przesłanki lub rozumowanie w jakiejś wiedzy mogą pełnić dwojaką rolę. Po pierwsze, mogą służyć dla jej zdobycia, jak to się zdarza w nas, kiedy od jednej rzeczy przechodzimy do poznania drugiej, jak np. znając przyczynę — do poznania skutku lub odwrotnie. Ta wiedza duszy Chrystusa, o której tu mowa, nie posługiwała się przesłankami i rozumowaniem w ten sposób, skoro nie była nabyta drogą badania rozumowego, lecz została udzielona przez Bóstwo.

Po drugie, ktoś może zestawiać przesłanki i rozumować, aby wykorzystać posiadaną wiedzę: wnioskując z przyczyn o skutkach nie dla nauczenia się czegoś, lecz dla zrobienia użytku z wiadomości posiadanych. Przesłanki i rozumowanie mogły spełniać taką rolę w omawianej wiedzy Chrystusa; mógł On bowiem, kiedy zapragnął, formułować wniosek jako wynik z przesłanek. Uczynił to pytając Piotra6): Od kogo królowie ziemscy ściągają podatek, od synów swoich, czy od obcych? Po otrzymaniu odpowiedzi Piotra, że od obcych, Chrystus wyciąga wniosek: zatem wolni są synowie.

Ad 1. Rada w sensie zastanawiania się połączonego z wahaniem była w Chrystusie wykluczona, jak również wykluczony był wybór, gdyż do istoty wyboru należy rada w powyższym znaczeniu. Nie była jednak wykluczona możliwość służenia radą.

Ad 2. Argument ten opiera się na pojęciu przesłanek i rozumowania, służących jako narzędzie w nabywaniu wiedzy.

Ad 3. Przy upodobnieniu błogosławionych do aniołów w dziedzinie otrzymanych łask, jednak zostaje zachowana różnica wynikająca z odmiennej natury. Posługiwanie się zaś przesłankami i rozumowaniem jest wprawdzie niezgodne z naturą aniołów, odpowiada jednak naturze błogosławionych.

Artykuł 4.

CZY WIEDZA WLANA W CHRYSTUSIE USTĘPOWAŁA WIEDZY W ANIOŁACH ?

Na pozór tak.

1. Doskonałość bowiem musi być proporcjonalna do rzeczy udoskonalanej. Dusza ludzka zaś w hierarchii natur ustępuje naturze anielskiej, a ponieważ omawiana wiedza została udzielona duszy Chrystusa dla jej udoskonalenia, wydaje się, że ustępuje ona wiedzy doskonalącej naturę anielską.

2. Wiedza duszy Chrystusa była w pewien sposób dyskursywna, a nie można tego powiedzieć o wiedzy anielskiej. Przeto wiedza duszy Chrystusa ustępowała wiedzy aniołów.

3. Wiedza jest tym wyższa, im mniej jest materialna. Wiedza aniołów zaś jest mniej materialna niż wiedza duszy Chrystusa, ponieważ dusza jest aktem ciała i posługuje się wyobrażeniami, czego nie można twierdzić o aniołach. Przeto wiedza aniołów jest wyższa od wiedzy duszy Chrystusa. (79)

A JEDNAK Apostoł mówi1): Widzieliśmy Tego, który mało co mniejszy uczyniony był od aniołów, Jezusa, dla Męki śmierci ukoronowanego chwałą i czcią. Wynika stąd, że nazywamy Chrystusa mniejszym od aniołów tylko z powodu Męki śmierci, więc nie ze względu na wiedzę.

WYKŁAD. Dwojako można rozpatrywać wiedzę wlaną duszy Chrystusowej. Po pierwsze: biorąc pod uwagę jej źródło. Po drugie: właściwości podmiotu przyjmującego wiedzę. Ze względu na źródło, wiedza wlana duszy Chrystusa górowała nad wiedzą aniołów zarówno co do zakresu jak i co do pewności poznania, gdyż światło duchowe udzielone duszy Chrystusa jest czymś daleko wyższym niż światło cechujące naturę anielską.

Ze względu zaś na podmiot, wiedza wlana duszy Chrystusa stoi niżej w porównaniu z anielską, ustępuje jej mianowicie pod względem sposobu poznania właściwego duszy ludzkiej, tj. opartego na wyobrażeniach, zestawieniu przesłanek i rozumowaniu.

W powyższych wywodach zawiera się odpowiedź na zarzuty.

Artykuł 5.

CZY WIEDZA WLANA W CHRYSTUSIE BYŁA SPRAWNOŚCIĄ ?

Na pozór nie.

1. Jak wiemy bowiem1), duszy Chrystusa przystoi najwyższa doskonałość. Doskonalsza zaś jest wiedza zaktualizowana niż poprzedzająca ją sprawność. Wydaje się więc, że Chrystus powinien był posiadać o wszystkim wiedzę aktualną. Nie miał jej przeto w zarodku, jako sprawności.

2. Skoro akt jest celem sprawności, zbyteczną się wydaje sprawność wiedzy, nie mającej się zaktualizować. A ponieważ Chrystus — jak mówiliśmy 2) — wiedzą swą ogarniał wszystko, nie mógł zaś tego osiągnąć przez poznawanie jednego przedmiotu po drugim, przez liczenie bowiem nie można wyczerpać nieskończoności — sprawność wiedzy byłaby w Nim bezużyteczna. Jest to przypuszczenie niedorzeczne. Chrystus więc nie posiadał wiedzy jako sprawności, lecz o wszystkim, co wiedział, miał poznanie aktualne.

3. Sprawność wiedzy jest pewną doskonałością tego, który ją posiada. Doskonałość zaś jest szlachetniejsza od tego, co jest udoskonalane. Gdyby więc w duszy Chrystusa była jakaś stworzona sprawność wiedzy, nasuwałby się wniosek, że coś stworzonego jest szlachetniejsze od duszy Chrystusa. W duszy Chrystusa nie było więc sprawności wiedzy.

A JEDNAK znaczenie słowa wiedza jest jedno, czy mówimy o wiedzy Chrystusa czy o naszej wiedzy, podobnie jak i dusza Chrystusa jest tego samego rodzaju, co nasza. Skoro zaś nasza wiedza jest sprawnością, to i wiedza Chrystusa miała charakter sprawności.

WYKŁAD. Jak już wiemy3), wiedza wlana w duszy Chrystusa istniała na modłę samego przyjmującego podmiotu, bo cokolwiek zostaje przyjęte, istnieje w przyjmującym na jego modłę. Poznanie zaś na ludzką modłę charakteryzuje to, że dusza ma niekiedy wiedzę aktualną, kiedy indziej zaś tylko możliwość poznania. Ogniwem pośrednim między samą możliwością a jej pełną realizacją jest sprawność. Ogniwo pośrednie zaś należy do tego samego rodzaju, co człony krańcowe. Wynika stąd, że nabywanie sprawności wiedzy stanowi sposób odpowiadający naturze duszy ludzkiej. Należy więc stwierdzić, że wiedza wlana duszy Chrystusa miała charakter sprawności, Chrystus mógł się nią bowiem dowolnie posługiwać.

Ad 1. Dusza Chrystusa posiadała dwojakie poznanie, a każde z nich było w swoim rodzaju najdoskonalsze. Jedno — polegające na widzeniu Istoty Bożej i wszystkiego w niej. Poznanie to przewyższa możliwości natury ludzkiej. Jest ono najdoskonalsze w zasadzie i nie ma charakteru sprawności, lecz aktualnej wiedzy o wszystkim, co Chrystus poznawał w ten sposób. Inne zaś poznanie Chrystusa dokonywało się w sposób właściwy naturze ludzkiej, poprzez formy poznawcze udzielone Mu przez Boga. Obecnie mówimy o poznaniu tego rodzaju. Nie było ono najdoskonalsze w zasadzie, lecz najdoskonalsze w granicach poznania ludzkiego. Nie zawsze przeto musiało być zaktualizowane.

Ad 2. Sprawność przejawia się w akcie na rozkaz woli, jest ona bowiem „tym, przez co ktoś działa, kiedy chce”4). Wola zaś wobec nieskończonej ilości rzeczy jest

niezdeterminowana. Pomimo to spełnia swe zadanie, jeśli dąży aktualnie do tego, co odpowiada wymaganiom czasu i miejsca, chociażby dążeniem swym nie ogarniała wszystkich rzeczy. Podobnie i sprawność spełnia swą rolę, jeśli prowadzi do aktualizacji tego, co zgodne z właściwym zadaniem woli stosownie do wymagań czasu i potrzeb, choćby nie aktualizowała wszystkich możliwości wchodzących w jej zakres.

Ad 3. Terminów „dobro" i „byt" używamy w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, na oznaczenie substancji, tego co samoistne w swoim bytowaniu i w swej dobroci. To jest dobro i byt w zasadzie. (80)

Po drugie, oznaczamy nimi byt przypadłościowy, to co istnieje i jest dobrem pod pewnym względem. W tym wypadku istnienie i dobro nie przysługują temu bytowi, lecz podmiotowi nacechowanemu przez byt i dobro. Tak więc sprawność wiedzy jest lepsza i szlachetniejsza od duszy Chrystusa tylko pod pewnym względem, nie absolutnie, całe bowiem dobro tej sprawności jest dobrem podmiotu.

Artykuł 6.

CZY WIEDZA WLANA DUSZY CHRYSTUSA DZIELIŁA SIĘ NA RÓŻNE SPRAWNOŚCI ?

Na pozór nie.

1. Im doskonalsza jest bowiem wiedza, tym jest bardziej jednolita, toteż — jak wiadomo1) — poznanie u aniołów wyższych dokonuje się przez formy bardziej ogólne. Wiedza Chrystusa zaś była najdoskonalsza. Była więc najbardziej jednolita i nie podzielona na wiele sprawności.

2. Wiedza Chrystusa jest źródłem naszej wiary. Dlatego powiedziano2): Patrząc na Jezusa, przodownika i dokonawcę wiary. Jak wiemy zaś 3), jedna sprawność wiary obejmuje wszystko, w co wierzymy. Tym bardziej więc była tylko jedna sprawność wiedzy w Chrystusie.

3. Nauki różnią się w zależności od różnych przedmiotów formalnych. (81) Dusza Chrystusa zaś poznaje wszystko pod kątem jednego przedmiotu, mianowicie poznaje w świetle wlanym przez Boga. Chrystus miał więc tylko jedną sprawność wiedzy.

A JEDNAK powiedziano 4): Na kamieniu jednym, czyli w Chrystusie, siedmioro oczu jest. Przez oko zaś rozumiemy wiedzę. Wydaje się więc, że w Chrystusie były liczne sprawności wiedzy.

WYKŁAD. Jak wiemy5) — wiedza wlana przysługująca duszy Chrystusa jest dostosowana do natury ludzkiej, a naturze tej odpowiada przyjmowanie mniej ogólnych form poznawczych niż te, jakie przyjmują aniołowie. Dusza więc poznaje różniące się między sobą natury gatunków za pomocą rozmaitych umysłowych form poznawczych. Istnienie różnych nauk tłumaczy się przeto istnieniem różnych rodzajów przedmiotów poznania, tak mianowicie, że wszystkie rzeczy objęte jednym rodzajem wchodzą w zakres jednej sprawności wiedzy, jak stwierdzono u Filozofa6), ponieważ: „Jedna jest ta wiedza, która ma przedmiot jednego rodzaju". I dlatego wiedza wlana duszy Chrystusa dzieliła się na różne sprawności.

Ad 1. Jak mówiliśmy'1), wiedza duszy Chrystusa jest najdoskonalsza i przewyższa wiedzę aniołów, ze względu na to, że źródłem jej jest Bóg. Co do sposobu, w jaki

przysługuje podmiotowi, stoi jednak niżej od wiedzy aniołów. Podział zaś wiedzy na liczne sprawności. Istniejące dzięki bardziej szczegółowym formom poznawczym, jest charakterystyczny dla tego sposobu.

Ad 2. Wiara nasza opiera się na Pierwszej Prawdzie. Chrystus przeto jest przodownikiem naszej wiary przez swoją boską wiedzę, która jest jedną absolutnie.

Ad 3. światło wlane przez Boga jest powszechną zasadą pojmowania tego, co Bóg objawił, podobnie światło intelektu jest powszechną zasadą pojmowania tego, co poznajemy w sposób przyrodzony. Przeto w duszy Chrystusowej trzeba przyjąć istnienie form poznawczych odrębnych dla każdej rzeczy, tak Iżby każda rzecz była poznana w sposób jej właściwy. Wobec tego — jak mówiliśmy8) — w duszy Chrystusa musiały być różne sprawności wiedzy.

ZAGADNIENIE 12.
WIEDZA NABYTA LUB DOŚWIADCZALNA DUSZY CHRYSTUSA. (64)

Rozpatrzmy z kolei nabytą lub doświadczalną wiedzę duszy Chrystusa. Zagadnienie to nasuwa cztery pytania:

1. Czy tą wiedzą Chrystus wszystko ogarniał?
2. Czy robił w niej postępy?
3. Czy nauczył się czegoś od człowieka?
4. Czy wziął coś od aniołów?

Artykuł 1.

CZY WIEDZĄ NABYTĄ LUB DOŚWIADCZALNĄ CHRYSTUS OGARNIAŁ WSZYSTKO ?

Na pozór nie.

1. Wiedzę tę nabywa się bowiem przez doświadczenie. Chrystus zaś nie doświadczył wszystkiego. Przeto nie ogarniał wszystkiego tą wiedzą.

2. Człowiek nabywa wiedzę za pomocą zmysłów. Nie wszystkie zaś byty poznawalne zmysłami były dostępne dla zmysłów cielesnych Chrystusa. Chrystus więc nie wszystko ogarniał tą wiedzą.

3. Zakres wiedzy zależy od ilości rzeczy dostępnych poznaniu. Gdyby przeto Chrystus tą wiedzą poznawał wszystko, wiedza nabyta równałaby się w Nim wiedzy wlanej i wiedzy uszczęśliwiającej, co jest niewłaściwe. Chrystus przeto nie ogarniał wszystkiego tą wiedzą.

A JEDNAK dusza Chrystusa nie była obarczona żadna niedoskonałością. Skoro zaś niedoskonałym jest to, do czego można jeszcze coś dodać, wiedza omawiana byłaby niedoskonałą, gdyby nie ogarniała wszystkiego. Chrystus przeto wszystko obejmował tą wiedzą.

WYKŁAD. Zgodnie z poprzednimi wywodami1) przyjmujemy Istnienie w duszy Chrystusa wiedzy nabytej, skoro działanie Intelektu czynnego, polegające na

uaktywnieniu przedmiotu poznania nie może być bezowocne, podobnie jak przyjmujemy istnienie w duszy Chrystusa wiedzy wlanej, służącej udoskonaleniu intelektu możnościowego. Jak bowiem intelekt możnościowy jest tym, „przez co dusza staje się wszystkim", tak intelekt czynny jest tym, „przez co wszystko czyni" (Arystoteles)2). Przeto dusza Chrystusa, podobnie jak wiedzą wlaną ogarniała wszystko, co w jakikolwiek sposób jest w zasięgu intelektu możnościowego, tak wiedzą nabytą ogarniała wszystko, co można poznać działaniem intelektu czynnego.

Ad 1. Wiedzę o rzeczach można nabyć nie tylko przez doświadczalne poznanie ich samych, lecz również przez takież poznanie innych rzeczy, ponieważ mocą intelektu czynnego człowiek potrafi przechodzić od pojmowania przyczyn do pojmowania skutków i odwrotnie, oraz poznawać na podstawie podobieństw i kontrastów. Tak przeto Chrystus, choć nie doświadczył wszystkiego, osiągnął jednak poznanie wszystkiego na podstawie tego, co doświadczył.

Ad 2. Pomimo że zmysły cielesne Chrystusa nie mogły objąć wszystkich przedmiotów dostępnych poznaniu zmysłowemu, niektóre jednak z nich podpadały pod Jego zmysły. Dzięki nim niezwykła moc Jego rozumu pozwoliła Mu osiągnąć poznanie innych rzeczy w sposób, o którym była mowa3). Tak, widząc ciała niebieskie, mógł Chrystus poznać w sposób wyczerpujący ich moc i oddziaływanie na ciała ziemskie nie podpadające pod Jego zmysły. I podobnie znajomość jakiejkolwiek rzeczy pozwalała mu osiągnąć poznanie innych.

Ad 3. Dusza Chrystusa tą wiedzą nie ogarniała wszystkiego absolutnie, lecz tylko to, co jest dostępne poznaniu przez światło ludzkiego intelektu czynnego. Toteż do zakresu tej wiedzy nie należały istoty substancji oddzielonych ani poszczególne fakty minione i przyszłe. Jak wiemy jednak4), dusza Chrystusa poznawała te rzeczy wiedzą wlaną.

Artykuł 2.

CZY W ZAKRESIE WIEDZY NABYTEJ LUB DOŚWIADCZALNEJ CHRYSTUS CZYNIŁ POSTĘPY?

Na pozór nie.

1. Chrystus bowiem — jak wynika z poprzednich wywodów1) — wiedzą nabytą, podobnie jak wiedzą uszczęśliwiającą i wlaną ogarniał wszystko. Skoro zaś nie robił postępów w zakresie wiedzy uszczęśliwiającej i wlanej, nie robił ich również w zakresie wiedzy nabytej.

2. Postęp jest uwarunkowany niedoskonałością, bo to co doskonałe nie może wzrastać w doskonałości2). Nie możemy zaś zakładać w Chrystusie wiedzy niedoskonałej. Chrystus więc nie mógł robić postępów w zakresie omawianej wiedzy.

3. Damasceńczyk mówi3): „Ci, którzy twierdzą, że Chrystus wzrastał w mądrości i łasce, mając przy tym na myśli, że otrzymał przyrost mądrości i łaski, nie czczą Zjednoczenia". A jest bezbożnością nie czcić Zjednoczenia. Bezbożnością więc jest twierdzić, że wzrastała wiedza Chrystusa.

A JEDNAK czytamy, że Jezus czynił postępy w mądrości i latach i łasce u Boga i ludzi4). Ambroży zaś mówi5), że „czynił postępy co do ludzkiej mądrości". A ludzką mądrość nabywa się na sposób ludzki, mianowicie przez światło intelektu czynnego.

Więc Chrystus czynił postępy w zakresie tej wiedzy.

WYKŁAD. Dwojaki jest postęp co do wiedzy. Jeden dotyczy istoty i polega na rozwoju samej sprawności wiedzy. Drugi zaś dotyczy jej przejawów. Mianowicie postęp jest wówczas, kiedy ktoś posiadając niezmienioną sprawność wiedzy, wyjaśnia innym najpierw mniejsze prawdy a potem większe i trudniejsze.

Otóż jasne jest, że w tym drugim znaczeniu Chrystus robił postępy w wiedzy i łasce w miarę jak wzrastał w latach, ponieważ z wiekiem przez coraz większe czyny okazywał coraz większą mądrość i łaskę. Co do samej sprawności wiedzy, nie wzrastał w Nim zasób wiedzy wlanej, ponieważ cała ta wiedza była Mu w pełni udzielona od początku. Tym bardziej nie mogła w Nim wzrastać wiedza uszczęśliwiająca. Niemożność zaś wzrostu wiedzy boskiej została dowiedziona wyżej6).

Gdyby więc, zgodnie z poglądem niektórych autorów i moim dawniejszym7), poza sprawnością wiedzy wlanej nie było w duszy Chrystusa jakiejś wiedzy nabytej, to wiedza w Chrystusie nie wzrastałaby wcale co do swej istoty, a wzbogacałaby się tylko przez doświadczenie, to znaczy przez zwrot umysłowych form poznawczych wlanych ku wyobrażeniom. Zgodnie z powyższym autorzy ci twierdzą, że wiedza Chrystusa pomnażała się o doświadczenia, osiągane przez zestawienie umysłowych form poznawczych wlanych z tym, co on na nowo poznawał zmysłami.

Lecz wydaje się, że brak jakiegokolwiek naturalnego działania intelektu w Chrystusie byłby czymś niestosownym. Tworzenie zaś pod wpływem intelektu czynnego umysłowych form poznawczych z wyobrażeń jest właściwością natury ludzkiej. Uważamy więc za słuszne przypisać Chrystusowi także i tę czynność. Z powyższego wynika, że w duszy Chrystusa była jakaś sprawność wiedzy, która mogła wzrastać przez tego rodzaju abstrahowanie form poznawczych. Intelekt czynny bowiem w oparciu o pierwsze umysłowe formy poznawcze mógł z wyobrażeń abstrahować i dalsze.

Ad 1. Zarówno wiedza wlana duszy Chrystusa, jak i wiedza uszczęśliwiająca, wynikały z działania przyczyny o mocy nieskończonej, zdolnej do tworzenia wszystkiego naraz. Toteż Chrystus nie czynił postępów w żadnym z wymienionych rodzajów wiedzy, lecz od początku posiadał je w pełni, źródłem zaś wiedzy nabytej jest tylko Intelekt czynny, który nie tworzy wszystkiego naraz, lecz stopniowo. Chrystus przeto nie ogarniał tą wiedzą wszystkiego od razu, lecz wzbogacał ją stopniowo, z upływem czasu, mianowicie: w pełni lat, co wynika ze słów Ewangelisty, iż „wzrastał w wiedzy i w latach".

Ad 2. Omawiana tu wiedza również była w Chrystusie doskonała zawsze w stosunku do Jego wieku, chociaż nie była doskonała w zasadzie i co do swojej natury. Mogła przeto wzrastać.

Ad 3. Słowa Damasceńczyka odnoszą się do tych, którzy mówią, że wiedza Chrystusa wzrastała pod każdym względem; mianowicie, że powiększały się wszystkie jej rodzaje, a zwłaszcza wiedza wlana, która powstała w duszy Chrystusa na skutek Zjednoczenia ze Słowem. Powiedzenie to nie odnosi się do wzrostu wiedzy, której źródłem jest czynnik przyrodzony.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUS NAUCZYŁ SIĘ CZEGOŚ OD LUDZI ?

Na pozór tak.

Powiedziano bowiem: Znaleźli Go w świątyni pośród doktorów pytającego ich i odpowiadającego1). Stawia zaś pytania i daje odpowiedzi ten, kto się uczy. Więc Chrystus uczył się czegoś od ludzi.

2. Wydaje się, że wyższą formą uczenia się jest przyswajanie sobie wiedzy od nauczającego, niż zdobywanie jej przez zmysły. W duszy nauczyciela bowiem umysłowe formy poznawcze są zaktualizowane, natomiast w rzeczach poznawanych przez zmysły są one tylko w możności. Chrystus zaś — jak wiemy2) — z rzeczy poznawanych zmysłami brał wiedzę doświadczalną. Więc tym bardziej mógł ją sobie przyswajać ucząc się od ludzi.

3. W zakresie wiedzy doświadczalnej Chrystus nie wszystko znał od początku, lecz — jak wiemy3) — czynił w tej dziedzinie postępy. Przez słuchanie zaś pouczającego wykładu można zdobyć wiedzę, której się nie posiada. Chrystus więc mógł uzupełnić swą wiedzę czerpiąc naukę od ludzi.

A JEDNAK powiedziano4): Oto dał Go za świadka ludowi, za wodza i za nauczyciela narodom. Nauczyciel zaś nie uczy się, lecz naucza. Chrystus więc nie czerpał wiedzy z nauk człowieka.

WYKŁAD. Pierwszy motor w każdym rodzaju ruchu nie jest poruszany ruchem danego rodzaju, podobnie jak nie ulega przemianie pierwsze źródło przemian. Chrystus zaś — jak wiemy5) — został ustanowiony Głową Kościoła, a nawet wszystkich ludzi nie tylko po to, by wszyscy otrzymali przezeń łaskę, lecz także by wszyscy przyjęli od Niego naukę prawdy. Stąd Jego słowa6): Jam się na to narodził i po to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Uczenie się więc od ludzi nie harmonizowałoby z Jego godnością.

Ad 1. Jak mówi Orygenes7): „Pan pytał nie po to, by się czegoś nauczyć, lecz by uczyć pytających. Z jednego bowiem źródła nauki płyną mądre pytania i mądre odpowiedzi”. Dlatego w tejże Ewangelii powiedziano w dalszym ciągu, że zdumiewali się wszyscy, którzy Go słuchali, nad mądrością i odpowiedziami Jego8).

Ad 2. Ten kto się uczy od człowieka, nie otrzymuje wiedzy bezpośrednio od umysłowych form poznawczych, istniejących w umyśle tego człowieka, lecz przyswaja ją sobie za pośrednictwem słów poznawanych przez zmysły a oznaczających pojęcia. A podobnie jak słowa ukształtowane przez człowieka są znakami jego wiedzy intelektualnej, tak byty stworzone przez Boga są znakami Jego mądrości. Toteż powiedziano9), że Bóg wylał mądrość na wszystkie dzieła swoje. Więc jak uczenie się od Boga góruje nad uczeniem się od ludzi, tak zdobywanie wiedzy poprzez obserwację przyrody góruje nad czerpaniem jej z ludzkiego nauczania.

Ad 3. Jak wiemy10), Jezus robił postępy w wiedzy doświadczalnej wzrastając w latach. Otóż zarówno zdobycie wiedzy drogą badań, jak i nabycie jej przez uczenie się, wymaga stosownego wieku. Pan zaś niczego nie czynił przedwcześnie. Wtedy dopiero zechciał słuchać uczonych rozpraw, kiedy dany stopień wiedzy mógł osiągnąć również drogą doświadczeń. Toteż Grzegorz mówi"): „W dwunastym roku życia

raczył pytać ludzi na ziemi, gdyż przy normalnym rozwoju umysłu dopiero wiek dojrzały umożliwia przyswajanie sobie nauki".

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS BRAŁ WIEDZĘ OD ANIOŁÓW ?

Na pozór tak. 1. Powiedziano bowiem1), że ukazał się Chrystusowi anioł z nieba, pocieszając Go. Pocieszają zaś krzepiące nauki uczącego, według słów2): Oto uczyłeś wielu i wzmacniałeś osłabiało ręce, słowa twoje wzmocniły chwiejących się. Chrystus więc był nauczany przez aniołów.

2. Dionizy mówi3): „Widzę bowiem, że i sam Jezus, substancja przewyższająca najwyższe substancje niebieskie, zstąpił nie zmieniając się aż do naszej substancji, posłusznie uległy pouczeniom Ojca i Boga przez aniołów". Wydaje się przeto, że sam Chrystus chciał ulegać nakazom prawa Bożego, które uczy ludzi za pośrednictwem aniołów.

3. Podobnie jak ciało ludzkie z natury podlega ciałom niebieskim, tak duch ludzki — duchom anielskim. Otóż ciało Chrystusa podlegało wpływom ciał niebieskich, zaznał bowiem Chrystus upału latem i chłodu zimą, doznawał również Innych cierpień ludzkich. Więc i Jego ludzki umysł podlegał oświeceniom duchów wyniesionych ponad niebiosa.

A JEDNAK Dionizy mówi4), że aniołowie najwyżsi „stawiają pytania samemu Jezusowi, czerpiąc wiedzę o tym, co dla nas uczynił, a uczy ich sam Jezus bezpośrednio". Kto uczy zaś, ten się nie uczy. Więc Chrystus nie czerpał wiedzy od aniołów.

WYKŁAD. Skoro dusza ludzka Istnieje jako pośrednik między substancjami duchowymi a bytami cielesnymi, to zgodnie ze swą naturą doskonali się w dwojaki sposób: Przez wiedzę nabytą z rzeczy zmysłowo poznawalnych i wiedzę wlaną czyli wyrytą przez oświecenie duchowych substancji. Otóż dusza Chrystusa była doskonała pod obu względami. Miała doskonałą wiedzę doświadczalną, płynącą z poznania zmysłowego, do czego nie potrzeba światła anielskiego, a wystarcza światło Intelektu czynnego. Miała też pochodzącą z wyżyn wiedzę wlaną, przyjętą wprost od Boga. Jak bowiem w sposób nadprzyrodzony była zjednoczona ze Słowem w jedności Osoby, tak też w sposób ponadludzki została napełniona wiedzą i łaską bezpośrednio przez samo Słowo Boże. Aniołowie nie byli tu pośrednikami, bo i oni sami — jak mówi Augustyn5) — na początku swego istnienia od Słowa otrzymali wiedzę wlaną o rzeczach.

Ad 1. Wspomniana pociecha anioła nie miała charakteru pouczenia, celem jej było uwypuklić cechę charakterystyczną ludzkiej natury. Toteż Będą mówi6): „Dla ukazania obu natur powiedziano, że aniołowie Mu służyli, l że Go pocieszali. Stwórca bowiem od swego stworzenia pomocy nie potrzebował, lecz stawszy się człowiekiem, jak dla nas się smucił tak dla nas doznawał pociechy", dla umocnienia naszej wiary we Wcielenie.

Ad 2. Dionizy mówi, że Chrystus „poddał się pouczeniom anielskim" nie ze względu na siebie samego, lecz ze względu na wydarzenia związane z Jego Wcieleniem a także pieczę aniołów w okresie Jego dziecięctwa. Toteż niżej dodaje, że

„Józef za pośrednictwem aniołów otrzymał od Ojca polecenie nakazujące ucieczkę z Jezusem do Egiptu i powrót z Egiptu do Judei”.

Ad 3. Jak wykażemy7). Syn Boży przyjął ciało podległe cierpieniu, duszę zaś pełną wiedzy i łaski. Przeto wprawdzie ciało Jego było poddane wpływom ciał niebieskich, lecz dusza nie podlegała wpływom niebiańskich duchów.

ZAGADNIENIE 13.
MOC DUSZY CHRYSTUSA. (82)

Rozpatrzmy z kolei moc duszy Chrystusa.

Nasuwają się w związku z tym cztery pytania:

1. Czy dusza Chrystusa była wszechmocna w zasadzie?
2. Czy miała nieograniczoną moc nad stworzeniami cielesnymi?
3. Czy miała nieograniczoną moc nad własnym ciałem?
4. Czy miała wszechmoc w przeprowadzaniu swej woli?

Artykuł 1.

CZY DUSZA CHRYSTUSA BYŁA WSZECHMOCNA?

Na pozór tak.

1. Ambroży bowiem mówi1): „Moc posiadaną z natury przez Syna Bożego miał w doczesności otrzymać Człowiek”. Wydawałoby się zaś, że otrzymała głównie dusza, jako ważniejsza część człowieka. A ponieważ Syn Boży od wieków posiadał wszechmoc, dusza Chrystusa otrzymała ją w doczesności.

2. Jak nieskończona jest moc Boga, tak i Jego wiedza. Mówiliśmy zaś2), że dusza Chrystusa posiada w pewien sposób tę samą wiedzę co Bóg. Ma więc i całą moc, jest przeto wszechmocną.

3. Dusza Chrystusa posiada całą wiedzę. Wiedza zaś dzieli się na praktyczną i teoretyczną. Dusza Chrystusa posiada przeto wiedzę praktyczną o wszystkim co poznaje, innymi słowy potrafi posiadane wiadomości zastosować w działaniu. Wydaje się więc, że wszystko może uczynić.

A JEDNAK żadnemu stworzeniu nie może przysługiwać to, co jest właściwe Bogu. Właściwością Boga zaś jest to, że jest wszechmocny, zgodnie ze słowami3): Ten Bóg mój i wielbić Go będę, oraz dalszymi: Wszechmocny imię Jego. Więc dusza Chrystusa, ponieważ Jest stworzona, nie jest wszechmocna.

WYKŁAD. Jak wiemy4). Zjednoczenie Osobowe dokonało się w tajemnicy Wcielenia tak, iż została zachowana różnica natur, mianowicie każda z obu natur zachowała to, co jest jej właściwe. Otóż moc każdej rzeczy wynika z jej formy, stanowiącej zasadę działania. (83) Forma zaś jest albo samą naturą rzeczy, jak w bytach prostych (84) albo składnikiem tworzącym daną naturę, jak w bytach złożonych z materii i formy. Oczywiste jest przeto, że moc każdej rzeczy wypływa z jej natury. W podobny sposób wszechmoc jest następstwem natury boskiej. Ponieważ zaś, jak wynika ze słów Dionizego5), natura boska jest samym bytem Boga, nie

ujętym w żadne granice, moc jej rozciąga się na wszystko, co może nosić charakter bytu. I na tym właśnie polega wszechmoc. Analogicznie moc każdej innej rzeczy rozciąga się na przedmioty, które leżą w zasięgu doskonałości jej natury, jak to, co się ogrzewa, w zasięgu ciepła. Przeto dusza Chrystusa, jako część ludzkiej natury, nie może być wszechmocna.

Ad 1. Wszechmoc, którą Syn Boży miał od wieków, stała się w doczesności udziałem Człowieka przez sam fakt Zjednoczenia w Osobie, dzięki czemu mówimy o Człowieku, że jest Wszechmocny, podobnie jak mówimy, że jest Bogiem. Wszechmoc Chrystusa – Człowieka nie różni się przy tym, podobnie jak i Jego bóstwo, od wszechmocy i bóstwa Syna Bożego; lecz mówimy w ten sposób ze względu na jedność Osoby Boga – Człowieka.

Ad 2. Niektórzy autorzy twierdzą, że między wiedzą a mocą istnieje zasadnicza różnica. Moc bowiem płynie z samej natury danej rzeczy, gdyż, przejawiając się w działaniu, ujawnia naturę bytu działającego. Wiedza zaś nie zawsze wypływa z samej Istoty bytu poznającego, może płynąć z upodobnienia tego bytu do rzeczy poznawanych według przyjętych form poznawczych.

Wydaje się jednak, że to nie jest argument przekonywający. Można bowiem nie tylko poznawać przez formę przyjętą od innej rzeczy, lecz też i działać przez taką formę. Podobnie woda lub żelazo ogrzewa ciepłem przyjętym od ognia. Przytoczona racja nie tłumaczy więc tego, że dusza Chrystusa może wprawdzie, za pomocą wlanych jej przez Boga form poznawczych, poznawać wszystkie rzeczy, nie może jednak czynić wszystkiego w oparciu o te same formy.

W dalszym ciągu należy więc zwrócić uwagę na fakt, że to, co natura; niższa otrzymuje od natury wyższej, bytuje w niej w sposób niższy. żar ognia bowiem, z chwilą kiedy został przyjęty przez wodę, nie posiada już poprzedniej doskonałości i mocy. Skoro więc natura duszy Chrystusa jest niższa od natury boskiej, poznawcze formy rzeczy nie mogą posiadać w tej duszy takiej pełni l mocy, jaką mają w naturze boskiej. Toteż wiedza duszy Chrystusa ustępuje wiedzy boskiej co do sposobu poznania — poznanie Boga jest pod tym względem doskonalsze — niższa jest także co do zakresu poznania, bo dusza Chrystusa nie poznaje wszystkiego, co Bóg mógłby uczynić i co poznaje wiedzą prostego ujęcia. Niemniej jednak dusza Chrystusa poznaje całą teraźniejszość, przeszłość i przyszłość — wszystko to, co Bóg zna wiedzą widzenia. Podobnie też poznawcze formy rzeczy, wyryte w duszy Chrystusa, nie dorównują mocy Bożej w działaniu tak iż dusza ta nie może czynić wszystkiego, co może Bóg, bądź też działać w ten sposób, jak działa Bóg, tj. z mocą nieskończenie wielką, nieosiągalną dla stworzeń. Chociaż istnieje pewien typ poznania o takiej nieskończonej mocy, nie ma rzeczy, której jakieś poznanie wymagałoby mocy nieskończonej. Natomiast są pewne akty, które — jak wiemy6) — mogą być dziełem tylko mocy nieskończonej. Do nich należy akt stworzenia itp.

Przeto dusza Chrystusa, ponieważ jest stworzeniem i ma moc ograniczoną, może wprawdzie wszystko — choć nie w każdy sposób — poznać, nie może jednak wszystkiego uczynić. Wszechmoc zaś polega na możności czynienia wszystkiego. Jasne jest np., że dusza Chrystusa nie może stworzyć siebie.

Ad 3. Dusza Chrystusa posiadała i wiedzę praktyczną i wiedzę teoretyczną. Nie było jednak konieczne, by zakres jednej pokrywał się z zakresem drugiej. Dla posiadania bowiem wiedzy teoretycznej wystarczy samo dostosowanie formy

poznającego, lub jego upodobnienie, do rzeczy poznawanej. Dla posiadania zaś wiedzy praktycznej niezbędne jest, by formy rzeczy, istniejące w intelekcie, miały charakter twórczy. Posiadanie zaś formy l nadawanie jej innym jest czymś większym niż samo tylko jej posiadanie, podobnie jak posiadanie światła i oświecanie jest czymś więcej niż samo tylko posiadanie światła. Toteż dusza Chrystusa ma wprawdzie teoretyczną wiedzę o stwarzaniu, wie bowiem, jak Bóg stwarza, lecz nie ma o nim wiedzy praktycznej, ponieważ nie potrafi stwarzać.

Artykuł 2.

CZY DUSZA CHRYSTUSA POSIADAŁA NIEOGRANICZONĄ MOC W ZAKRESIE PRZEMIAN W ŚWIECIE STWORZEŃ ?

Na pozór tak.

1. Pan bowiem mówi1): Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Pod nazwą zaś niebo i ziemia rozumiemy wszelkie stworzenia, jak wynika ze słów2): Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. Wydaje się więc, że dusza Chrystusa posiadała nieograniczoną moc w zakresie przemian w świecie stworzeń.

2. Dusza Chrystusa jest doskonalsza od jakiegokolwiek stworzenia. Każde zaś stworzenie może podlegać przemianom pod wpływem innego stworzenia. Mówi bowiem Augustyn3), że „jak ciałami cięższymi i niższymi rządzą według pewnego porządku ciała subtelniejsze i obdarzone większą mocą tak wszystkimi ciałami rządzi rozumny duch życia, a duchem znieprawionym i grzesznym, rządzi duch pobożny i sprawiedliwy”. Dusza Chrystusa zaś wywiera wpływ nawet na duchy najwyższe przez to, że je oświeca, jak mówi Dionizy4). Wydaje się więc, że dusza Chrystusa jest wszechmocna w zakresie przemian w świecie stworzeń.

3. Dusza Chrystusa obok innych łask miała łaskę czynienia cudów5). Łaska ta zaś może się przejawiać we wszelkich przemianach dokonywanych w świecie stworzeń, skoro nawet — jak podkreśla Dionizy6) — ciała niebieskie podlegały cudownym przemianom w swym biegu. Więc dusza Chrystusa miała nieograniczoną moc w zakresie przemian w świecie stworzeń.

A JEDNAK zmiany w świecie stworzonym są dziełem tej samej istoty, która ten świat zachowuje w bycie. Sam Bóg zaś jest tą istotą, powiedziano bowiem7), że On utrzymuje wszystko słowem mocy swojej. Więc tylko Bóg posiada wszechmoc w zakresie przemian w świecie stworzeń. Nie przysługuje zaś ona duszy Chrystusowej.

WYKŁAD. Należy tu uwzględnić dwie zasady podziału. Pierwsza bierze za podstawę przemianę stworzeń. Rozróżniamy trojakiego rodzaju przemiany. Pierwszy rodzaj to przemiany przyrodzone, dokonywane przez właściwą przyczynę sprawczą zgodnie z porządkiem natury. Drugi to przemiany cudowne dokonywane przez przyczynę sprawczą nadprzyrodzoną a przekraczające zwykły porządek i bieg natury, jak np. wskrzeszanie zmarłych; trzeci wreszcie, polegający na tym, że każde stworzenie może zostać unicestwione.

Druga zasada podziału bierze za podstawę duszę Chrystusa, którą można rozpatrywać dwojako: najpierw biorąc pod uwagę jej własną naturę i moc, bądź przyrodzoną, bądź też nadprzyrodzoną. Następnie biorąc pod uwagę to, że dusza

Chrystusa jest narzędziem Słowa Bożego, z którym się łączy w Osobie.

Otóż, jeśli mówimy o duszy Chrystusa pod kątem, jej własnej natury i mocy przyrodzonej, bądź nadprzyrodzonej, miała ona możność sprawiania skutków na miarę duszy, jak np.: rządzenie ciałem, kierowanie czynami ludzkimi, a nawet oświecanie — przez pełnię łaski i wiedzy — wszystkich stworzeń rozumnych nie dorównujących jej doskonałością, oświecanie Ich w sposób odpowiadający stworzeniom rozumnym.

Jeżeli zaś mówimy o duszy jako narzędziu zjednoczonego z nią Słowa, to miała ona moc narzędzia sprawiania wszelkich cudownych przemian, mających służyć celowi Wcielenia, tj.8): odnowieniu wszystkiego bądź co w niebie, bądź co na ziemi.

Przemiany zaś polegające na sprowadzeniu stworzeń do nicości są odpowiednikiem stworzenia wszechrzeczy, mianowicie wyprowadzenia stworzeń z nicości. I dlatego, jak sam tylko Bóg może je stwarzać, tak On jedynie może je unicestwiać i On jedynie zachowuje je w bycie, by nie zapadły się w nicość. Tak więc należy stwierdzić, że dusza Chrystusa nie posiada mocy nieograniczonej w zakresie przemiany stworzeń.

Ad 1. Jak mówi Hieronim9): „Dana została władza Temu, który niedawno był ukrzyżowany i pochowany w grobie, a wkrótce potem zmartwychwstał". Otrzymał więc władzę Chrystus, jako człowiek. Wiemy10) skądinąd, że dana Mu była wszelka władza ze względu na Zjednoczenie, które czyniło Człowieka wszechmocnym. I choć Chrystus aniołom oznajmił to przed zmartwychwstaniem, po zmartwychwstaniu dowiedzieli się o tym wszyscy ludzie, jak mówi Remigiusz11). Otóż mówimy, że coś się stało dopiero po stwierdzeniu faktu12). Dlatego o tym, że dana Mu została wszelka władza na niebie i na ziemi, powiedział Pan aż po swoim zmartwychwstaniu.

Ad 2. Wszelkie stworzenie może być przemieniane przez inne stworzenia. Wyjątkiem jest anioł najwyższy, który jednak może otrzymywać oświecenia od duszy Chrystusa. Lecz nie każda przemiana dotycząca stworzeń może być dokonana przez stworzenia, skoro pewne przemiany może sprawić tylko Bóg. Wszystkie jednak przemiany w świecie stworzonym, będące w mocy stworzeń, są również w mocy duszy Chrystusa, jako narzędzia Słowa. Nie wszystkie jednak leżą w zasięgu jej własnej natury i mocy, bo są takie, zarówno w porządku przyrodzonym jak w dziedzinie łaski, które przekraczają możliwości duszy.

Ad 3. Jak wiadomo13), łaska czynienia cudów bywa udzielana duszy jakiegoś świętego nie po to, by czynił cuda swą własną mocą, lecz by czynił je mocą Bożą. Natomiast dusza Chrystusa otrzymała tę łaskę w sposób najbardziej wzniosły, tak Iżby nie tylko On sam czynił cuda, lecz łaskę tę przelewał na innych ludzi. Toteż powiedziano14), że wezwawszy dwunastu uczniów, dał im moc nad duchami nieczystymi, aby Ich wypędzali i uzdrawiali wszelką chorobę i w szelką niemoc.

Artykuł 3.

CZY DUSZA CHRYSTUSA MIAŁA NIEOGRANICZONĄ MOC NAD WŁASNYM CIAŁEM ?

Na pozór, tak.

1. Damasceńczyk bowiem mówi1): „Wszystko, co przyrodzone w Chrystusie, zależało od woli. Zgodnie ze swą wolą łaknął, odczuwał pragnienie i lęk, poniósł

śmierć". Boga zaś nazywamy wszechmocnym dlatego, że wszystko, cokolwiek chciał, uczynił2). Wydaje się więc, że dusza Chrystusa miała nieograniczoną moc nad przyrodzonymi czynnościami własnego ciała.

2. Ludzka natura w Chrystusie była doskonalsza niż w Adamie, który z racji sprawiedliwości pierwotnej, w stanie niewinności miał ciało tak dalece poddane duszy, iż w nim nie mogło się zdarzyć nic wbrew woli duszy. A więc tym bardziej dusza Chrystusa posiadała nieograniczoną moc nad swym własnym ciałem.

3. Wyobraźnia wpływa w sposób przyrodzony na ciało wywołując w nim zmiany i to — jak wiemy3) tym większe, im dusza ma żywszą wyobraźnię. Wszystkie siły duszy Chrystusa zaś, a więc i wyobraźnia, działały z największą mocą. Dusza Chrystusa posiadała przeto nad własnym ciałem moc nieograniczoną.

A JEDNAK powiedziano4): Powinien był we wszystkim upodobnić się do braci, a zwłaszcza w tym, co dotyczy stanu natury ludzkiej. Zdrowie zaś ciała, odżywianie i wzrost nie podlegają nakazom rozumu i woli w warunkach bytu natury ludzkiej, gdyż przyroda podlega tylko Bogu, swemu Stwórcy. Więc i w Chrystusie nie były one poddane nakazom rozumu i woli. Dusza Chrystusa nie miała przeto nieograniczonej mocy nad własnym ciałem.

WYKŁAD. Jak mówiliśmy5), duszę Chrystusa można rozpatrywać dwojako. Po pierwsze, biorąc pod uwagę jej własną moc i naturę. Dusza Chrystusa z tego tytułu, jak nie mogła zmieniać naturalnego porządku i biegu ciał znajdujących się poza nią, tak, mając z natury określoną relację w stosunku do własnego ciała, nie mogła również zmieniać jego przyrodzonej struktury.

Po drugie, duszę Chrystusa można rozpatrywać jako narzędzie zjednoczone ze Słowem Bożym w Osobie. Z tego tytułu miała ona pełną władzę nad wszystkimi dyspozycjami własnego ciała. Ponieważ jednak zdolność działania przypisujemy w sposób właściwy głównej przyczynie sprawczej, nie zaś narzędziu, wszechmoc taka przysługuje raczej samemu Słowu Bożemu niż duszy Chrystusa.

Ad 1. Słowa Damasceńczyka należy odnieść do boskiej woli Chrystusa, skoro jak sam Damasceńczyk mówi w poprzednim rozdziale6): „Podobało się woli Bożej pozwolić ciału przeżyć właściwe mu doznania l wykonywać czynności".

Ad 2. Sprawiedliwość pierwotna, cechująca Adama w stanie niewinności, nie dawała duszy człowieka możności dowolnie przemieniać swego ciała, lecz tylko pozwalała ustrzec je od wszelkiej szkody. Chrystus, gdyby chciał, mógłby również przyswoić sobie ten przymiot. Lecz są trzy stany człowieka: stan niewinności, stan winy i stan chwały. Skoro zaś Chrystus ze stanu chwały wziął uszczęśliwiające oglądanie Boga, ze stanu niewinności bezgrzeszność, to — jak dalej wykażemy7) ze stanu winy przyjął konieczność podlegania cierpieniom tego życia.

Ad 3. Jeśli wyobraźnia jest żywa, ciało w sposób przyrodzony jest jej w pewnych dziedzinach posłuszne. Wyobraźnia, będąca według Arystotelesa zasadą ruchu lokalnego, powoduje upadek z belki umieszczonej na dużej wysokości8). Podobnie też wpływa na zmianę temperatury ciała i wynikające stąd następstwa, tak iż skutkiem tego rodzą się namiętności wprawiające w ruch serce, i w ten sposób poprzez ruch subtelnych ożywczych cząsteczek cały organizm podlega przemianie. Są jednak takie dyspozycje cielesne, które nie mają naturalnego związku z wyobraźnią i najżywsza wyobraźnia nie może wpłynąć na ich zmianę. Do struktur tego rodzaju należą np. kształt ręki lub nogi itp.

Artykuł 4.

CZY DUSZA CHRYSTUSA BYŁA WSZECHMOCNA W PRZEPROWADZANIU SWEJ WOLI ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem1): Wszedłszy w dom, chciał, aby nikt o tym nie wiedział, lecz ukryć się nie mógł. Więc Chrystus nie zawsze mógł przeprowadzić zamierzenia swej woli.

2. Rozkaz — jak wiemy2) — jest wyrazem woli. Pan zaś nakazywał niekiedy czynić tak, a stawało się inaczej. Powiedziano bowiem3), że Jezus zagroził tym, którym oczy otworzył, mówiąc: Baczcie, aby się kto nie dowiedział, lecz oni odszedłszy, rozsławili Go po wszystkiej onej ziemi. Nie we wszystkich więc sprawach Pan mógł przeprowadzić zamierzenia swej woli.

3. Nie prosimy innych o to, co możemy uczynić sami. Pan zaś na modlitwie prosił Ojca, by się stało to, czego pragnął, powiedziano bowiem4): Odszedł na górę modlić się i spędził noc na modlitwie Bożej. Nie mógł więc Pan zamierzeń swej woli przeprowadzić we wszystkich sprawach.

A JEDNAK Augustyn mówi5): „Niemożliwe jest, żeby się nie spełniała wola Zbawiciela, ani też On nie może chcieć tego, o czym wie, że się nie powinno spełnić".

WYKŁAD. Rozróżniamy dwojakie działanie woli w duszy Chrystusa: po pierwsze, dążenie do wykonania czegoś samodzielnie. Stwierdźmy, że Chrystus mógł uczynić wszystko, co tak chciał. Mądrość Jego nie pozwalała bowiem duszy chcieć wykonać samodzielnie tego, co nie podlegało jej woli. Po drugie, dążenie do wykonania czegoś mocą Bożą: takich dzieł np., jak wskrzeszenie własnego ciała itp. cuda. Dusza Chrystusa mogła te czyny wykonywać, wprawdzie nie własną mocą. lecz służąc — jak wiemy6) — jako narzędzie bóstwa.

Ad 1. Należy stwierdzić za Augustynem7), „że to, co się stało, było zgodne z wolą Chrystusa. Zauważmy, iż działo się to w kraju pogan, których jeszcze nie czas było nauczać. Odtrącenie jednak tych, którzy garnęli się do wiary, sprzeciwiałoby się miłości. Chrystus więc nie chciał rozgłosu szerzonego przez swoich uczniów, lecz chciał, by Go szukano. I tak się stało". Lub można wskazać na fakt, że pragnienie Chrystusa nie dotyczyło Jego własnych czynów, ale uczynków innych ludzi, a te nie podlegały Jego woli ludzkiej. Toteż w liście papieża Agatona, włączonym do akt VI soboru powszechnego, czytamy8): „Czyż nie mógł ukryć się na ziemi Stwórca wszechrzeczy i Zbawca, gdy tego chciał? Chyba że słowa ewangelii odniesiemy do Jego ludzkiej woli, którą raczył przyjąć w doczesności".

Ad 2. Według Grzegorza9), Pan nakazując milczenie o swoich cudach, „dał przykład naśladującym Go sługom, by także pragnęli ukryć swe cuda. A jednak ujawniały się one, żeby inni korzystali z ich przykładu". Tak więc nakaz ten dał wyraz Jego woli unikania chwały ludzkiej, stosownie do słów10): Ja nie szukam własnej chwały. Abstrahując jednak od tego momentu, chciał, zwłaszcza wolą boską, żeby wieść o uczynionym cudzie została rozgłoszona dla pożytku innych ludzi.

Ad 3. Zarówno to, co miało się stać mocą boską, jak i to, co Chrystus chciał

uczynić posługując się wolą ludzką, było przedmiotem Jego modlitwy. Moc bowiem i działanie duszy Chrystusa zależały od Boga, który — jak powiedziano11) — sprawia we wszystkich chcieć i wykonać.

ZAGADNIENIE 14.
BRAKI CIAŁA PRZYJĘTE PRZEZ CHRYSTUSA WRAZ Z LUDZKĄ NATURĄ. (82)

Rozpatrzmy z kolei braki, które Chrystus przyjął w naturze ludzkiej.
Po pierwsze: braki ciała.
Po drugie: braki duszy.
W związku z tematem pierwszym nasuwają się cztery pytania:
1. Czy Syn Boży musiał przyjąć naturę ludzką ze słabościami ciała?
2. Czy przyjął konieczność podlegania tym słabościom?
3. Czy przyjął je jako coś ściśle związanego z naturą?
4. Czy przyjął je wszystkie?

Artykuł 1.

CZY SYN BOŻY POWINIEN PYŁ PRZYJĄĆ NATURĘ LUDZKĄ WRAZ ZE SŁABOŚCIAMI CIAŁA ?

Na pozór nie.

1. Ciało bowiem, podobnie jak dusza, jest połączone ze Słowem Bożym w jedności Osoby. Dusza Chrystusa zaś — jak wiemyl) — posiadała wszelką doskonałość zarówno w zakresie łaski jak i wiedzy. Więc i ciało Jego musiała cechować doskonałość pod każdym względem.

2. Dusza Chrystusa — jak wiemy2) — widziała Słowo Boże tak, jak je widzą błogosławieni. Toteż dusza Chrystusa była błogosławiona, a szczęśliwość jej powodowała uwielbienie ciała. Mówi bowiem Augustyn3): „Taką potęgą obdarzył Bóg naturę duszy, że nadmiar błogosławieństwa, które ją przepełnia, zlewa się na niższą naturę, czyli na ciało, wprawdzie nie jako szczęśliwość, właściwa rozkoszy poznania, ale jako pełnia zdrowia nacechowanego niezniszczalną mocą.” Więc ciało Chrystusa nie podlegało rozkładowi ani żadnej słabości.

3. Kara jest następstwem winy. W Chrystusie zaś nie było żadnej winy, według słów4): Który grzechu nie uczynił. A więc nie mogło w Nim być i słabości ciała, które są karą za grzech.

4. żaden mędrzec nie przyswaja sobie tego, co przeszkadza mu osiągnąć właściwy cel. Braki zaś ciała zdają się wielorako utrudniać dojście do celu Wcielenia. Bo po pierwsze, stosownie do słów5): Pożądaliśmy Go wzgardzonego i najpodlejszego z mężów, Męża boleści i znającego niemoc, a jakoby zasłoniona Twarz Jego i wzgardzona. Stąd i za nic Go mieliśmy, braki te przeszkadzają człowiekowi poznać

Chrystusa.

Po drugie, wydaje się, że nie zostałoby spełnione pragnienie patriarchów, wyrażone przez Proroka w słowach6): Powstań, powstań, oblecz się w moc, ramię Pańskie.

Po trzecie, wydaje się, że raczej siła niż słabość mogła zwyciężyć potęgę szatana i uzdrowić niemoc ludzką. Wydaje się więc, że nie było właściwe przyjęcie przez Syna Bożego natury ludzkiej, obarczonej niemocą lub słabościami ciała.

A JEDNAK powiedziano7): Przez to, co sam ucierpiał i był doświadczany, mocen jest i tym, co są doświadczani, dopomóc. Chrystus zaś przyszedł, żeby dopomóc nam. Toteż i Dawid mówi8): Podniosłem oczy moje ku górom, skąd mi przyjdzie pomoc. Stosowne więc było to, że Syn Boży przyjął ciało poddane ludzkim słabościom, tak iżby mógł w nim cierpieć i być doświadczany, a przez to okazać nam pomoc.

WYKŁAD. Stosowne było to, że ciało przyjęte przez Syna Bożego, podlegało ludzkim słabościom i brakom. Zwłaszcza trzy racje przemawiają za tym:

Po pierwsze. Syn Boży, przyjąwszy ciało, przyszedł na świat aby zadośćuczynić za grzech rodzaju ludzkiego. A zadośćuczynienie za czyjś grzech polega na tym, że się bierze na siebie karę za ten grzech. Stosownie zaś do słów9): Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech — śmierć, grzech wprowadzony na świat przez Adama pociągnął za sobą braki ciała takie, jak śmierć, głód, pragnienie itp. Toteż było zgodne z celem Wcielenia to, że Chrystus przyjął za nas, wraz z naszym ciałem, tego rodzaju cierpienia, według słów10): Prawdziwie choroby nasze On nosił.

Po drugie, wymaga tego ugruntowanie naszej wiary we Wcielenie. Nie znamy bowiem innej natury ludzkiej, prócz tej, która jest poddana takim słabościom ciała. Gdyby Syn Boży przyjął tę naturę bez słabości, sądzono by, że nie był prawdziwym człowiekiem i że nie posiadał prawdziwego ciała, lecz ciało pozorne, jak twierdzili manichejczycy. I dlatego, jak powiedziano11): Wyniszczył samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się na podobieństwo ludzi i postawą znaleziony jako człowiek. Toteż i Tomasz. jak powiedziano w Ewangelii według św. Jana12), widokiem ran został przywołany do wiary.

Po trzecie, znosząc mężnie słabości i cierpienia ludzkie, Chrystus stał się dla nas wzorem cierpliwości. Toteż powiedziano13): Zniósł ze strony grzeszników tak wielkie przeciw sobie sprzeciwy abyście nie ustali, upadłszy na duchu.

Ad 1. Kary, które się ponosi za czyjś grzech, są niejako materią zadośćuczynienia za ten grzech. Zasadą zaś zadośćuczynienia jest postawa duszy skłaniająca wolę do wynagrodzenia za innych. Z niej to płynie skuteczność zadość-uczynienia. Zadośćuczynienie bowiem nie byłoby skuteczne, gdyby nie płynęło z miłości, jak to dalej omówimy14). I dlatego dusza Chrystusa musiała być doskonałą pod względem sprawności wiedzy i cnót, aby móc dać zadośćuczynienie. A ciało Jego było poddane słabościom, aby nie zabrakło materii zadośćuczynienia.

Ad 2. Stosownie do przyrodzonej relacji między duszą a ciałem, dusza udziela ciału chwałę, powodując jego uwielbienie. Ta naturalna relacja podlegała w Chrystusie Jego woli boskiej. Dzięki temu szczęśliwość trwająca w duszy nie spłynęła na ciało, które doznawało cierpień właściwych naturze zdolnej do ich przeżywania, zgodnie ze słowami Damasceńczyka15): „Podobało się woli bożej pozwolić ciału przeżyć właściwe mu doznania i wykonać czynności”.

Ad 3. Kara jest zawsze następstwem grzechu uczynkowego, bądź pierworodnego.

Ponosi ją niekiedy winowajca, kiedy indziej zaś ten, który zadość czyni za cudzy grzech. Tak właśnie było z Chrystusem, według słów16): Zranion jest za grzechy nasze, start jest za zbrodnie nasze.

Ad 4. Przyjęte przez Chrystusa słabości nie tylko nie były przeszkodą na drodze do celu Wcielenia, lecz — jak wiemy 17) — najbardziej sprzyjały jego osiągnięciu. A chociaż tego rodzaju słabości przesłaniały Jego bóstwo, ujawniały jednak człowieczeństwo, prowadzące do bóstwa, według słów18): Mamy przystęp do Boga przez Jezusa Chrystusa. Pragnienie zaś patriarchów nie odnosiło się do mocy fizycznej, lecz do siły duchowej Chrystusa, przez którą Chrystus zwyciężył szatana i uleczył ludzką słabość.

Artykuł 2.

CZY CHRYSTUS BYŁ PODDANY SŁABOŚCIOM CIAŁA W SPOSÓB KONIECZNY?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem1): Ofiarowan jest, gdyż sam chciał, a słowa te dotyczą ofiarowania się na mękę. Działanie wolne zaś jest przeciwieństwem działania z konieczności. Chrystus więc podlegając słabościom ciała nie ulegał konieczności.

2. Damasceńczyk mówi2): „Nie dostrzegamy w Chrystusie ulegania przymusowi, wszystko było w Nim wolne”. To zaś co jest wolne, nie jest czymś koniecznym. Więc omawiane słabości nie były w Chrystusie konieczne.

3. Konieczność jest narzucona przez coś mocniejszego. Nie ma zaś rzeczy stworzonej mocniejszej od duszy Chrystusa, od której zależało zachowanie ciała w całości. Tego rodzaju więc nędze i słabości nie były w Chrystusie konieczne.

A JEDNAK Apostoł mówi3): Posłał Bóg Syna swego w podobieństwie grzesznego ciała. Byt zaś grzesznego ciała łączy się w sposób konieczny ze śmiercią i doznawaniem innych cierpień. Konieczność więc podlegania tym brakom cechowała ciało Chrystusa.

WYKŁAD. Mówimy o dwojakiej konieczności. Jeden rodzaj to konieczność przymusu wywieranego przez czynnik zewnętrzny. Sprzeciwia się ona i naturze i woli, stanowiącym wewnętrzne zasady działania. Drugi rodzaj to konieczność naturalna, wynikająca ze struktury natur, a mianowicie bądź z formy, jak żar wynika z ognia, bądź też z materii, jak rozkład ze złożenia pierwiastków sprzecznych (85) stanowiącego ciało.

Ciało Chrystusa było więc poddane śmierci oraz innym tego rodzaju nędzom ulegając tej właśnie konieczności, wynikającej ze struktury ciała ludzkiego, czyli z podstawowych właściwości materii. Jak wiemy bowiem4): „Podobało się woli bożej pozwolić ciału przeżyć właściwe mu doznania i wykonać czynności”.

Jeśli zaś mowa o konieczności przymusu jako czegoś, co godzi w naturę ciała, to ciało Chrystusa musiało w sposób konieczny wobec sytuacji wynikającej z jego właściwej natury doznać przebicia gwoździmi i smagania biczami. Natomiast wola Jego, zarówno wola boska, jak i wola ludzka Chrystusa wzięta absolutnie, była wolna od takiej konieczności; jasne jest, że Chrystusowi był obcy taki przymus, który godził w wolę. Nieuniknione braki ciała płynęły z Jego wolnej decyzji, tylko przyrodzone

poruszenia woli, zmierzające z natury do unikania śmierci i uszkodzeń ciała, ulegały konieczności zewnętrznej.

Ad 1. Słowa, że Chrystus został ofiarowany, ponieważ sam tego chciał, odnoszą się zarówno do Jego woli boskiej, jak i do wolnej decyzji woli ludzkiej, chociaż — jak mówi Damasceńczyk5) — śmierć spotyka się z naturalnym sprzeciwem woli ludzkiej.

Ad 2. Odpowiedź zawiera się w treści wykładu.

Ad 3. Nie było rzeczy mocniejszej od duszy Chrystusa w jej aspekcie absolutnym, niemniej jednak mogło coś działać potężniej w jakimś określonym kierunku, np. gwóźdź, który przebijał ciało. Mówiąc to, mam jednak na myśli duszę Chrystusa rozpatrywaną wyłącznie pod kątem jej własnej natury i mocy.

Artykuł 3.

CZY PRZYJĘCIE NATURY LUDZKIEJ PRZEZ CHRYSTUSA POCIĄGAŁO ZA SOBĄ NIEUCHRONNIE PRZYJĘCIE SŁABOŚCI CIAŁA?

Na pozór tak.

1. Wszystko bowiem, co wraz z naturą otrzymujemy w chwili urodzenia, jest z nią nierozłącznie związane. Chrystus zaś otrzymał słabości i nędze ciała razem z naturą, przez swoje narodzenie z Matki, której ciało było poddane tego rodzaju słabościom. (86) Wydaje się więc, że przyjął je jako nieodłączne od natury.

2. Przyjęcie natury ludzkiej jednocześnie pociąga za sobą przyjęcie wszystkiego, co wynika z jej podstaw. Skoro zaś braki, o których mowa, wypływają z podstaw natury ludzkiej, przyjęcie ich przez Chrystusa było koniecznym skutkiem przyjęcia tej natury. Było więc nieuchronne.

3. Jak powiedziano w liście do Hebrajczyków1), przez te słabości Chrystus upodobnił się do pozostałych ludzi. Ludzie zaś otrzymują je jako coś nieodłącznego od natury. Wydaje się więc, że i Chrystus przyjął je w ten sposób.

A JEDNAK tego rodzaju słabości są ściśle związane z grzechem, według słów2): Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech — śmierć. W Chrystusie zaś grzech nie postał. Chrystus przeto nie przyjął tych słabości jako nieodłącznych od natury.

WYKŁAD. Zwrot: „przyjmować coś jako nieodłączne od czegoś innego" wskazuje na istnienie związku przyczynowego między rzeczami, które muszą być przyjęte obie naraz, śmierć zaś oraz omawiane słabości zostały spowodowane w naturze ludzkiej przez grzech, skoro, jak powiedziano3): Przez grzech śmierć weszła na świat. Przeto, ściśle mówiąc, wspomniane ułomności otrzymują jako nieodłączne od natury tylko ci, których one obarczają z tytułu grzechu. Chrystus zaś nie podlegał im z tytułu grzechu, bo jak w związku ze słowami ewangelii4): Który z wysoka przyszedł, jest ponad wszystkimi, mówi Augustyn5): „Chrystus przychodzi z wysoka, to znaczy z tych wyżyn, które znała natura ludzka przed grzechem pierwszego człowieka". Otrzymał bowiem naturę ludzką bezgrzeszną, tak czystą, jak była w stanie niewinności. I podobnie mógł był przyjąć ludzką naturę bez jej braków. Jasne przeto jest, że niejako karę należną za grzech Chrystus przyjął te braki, lecz — z własnej woli.

Ad 1. (87) Skoro ciało Dziewicy poczęte było w grzechu pierworodnym, nieuchronnie łączyły się z nim omawiane słabości. Ciało Chrystusa zaś wzięło z Dziewicy naturę bez grzechu. Chrystus mógłby także przyjąć ją wolną od kary, lecz jak wiemy6), aby wypełnić dzieło naszego odkupienia, chciał karę przyjąć. Przybrał więc sobie dobrowolnie braki ciała, które w tym razie nie były nieodłączne od natury.

Ad 2. Dwojaka jest przyczyna śmierci oraz Innych nędz w ludzkiej naturze. Jedna — dalsza, wynika z materialnej struktury ciała ludzkiego, jako bytu złożonego z pierwiastków sprzecznych. Otóż działanie tej przyczyny było zahamowane przez sprawiedliwość pierwotną. Grzech przekreślił tę sprawiedliwość l tym samym stał się bliższą przyczyną śmierci oraz innych nędz. Nie można więc twierdzić, że Chrystus przyjął te nędze jako nieodłączne od natury, skoro był bez grzechu, lecz przyjął je z własnej woli.

Ad 3. Upodobnienie Chrystusa do innych ludzi dokonało się z uwzględnieniem charakteru słabości, nie zaś ich przyczyny. Więc nie było — jak u pozostałych ludzi — związku koniecznego między przyjęciem natury a przyjęciem omawianych słabości.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ PRZYJĄĆ WSZYSTKIE SŁABOŚCI CIAŁA LUDZKIEGO ?

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Damasceńczyk1): „To, co nie nadaje się do przyjęcia, jest nieuleczalne”. Chrystus zaś przyszedł uleczyć wszystkie nasze słabości. Powinien więc był je wszystkie przyjąć.

2. Jak wiemy2), aby dać zadośćuczynienie za nas, Chrystus powinien był mieć sprawności doskonalące duszę oraz braki obarczające ciało. Skoro zaś otrzymał pełnię wszelkich łask dla duszy, to musiał przyjąć również wszystkie braki odnoszące się do ciała.

3. Spośród wszystkich słabości ciała pierwsze miejsce zajmuje śmierć. Chrystus zaś przyjął śmierć. Tym bardziej więc powinien był przyjąć wszystkie inne słabości ciała.

A JEDNAK przeciwieństwa nie mogą realizować się równocześnie w tym samym bycie3). Niektóre zaś słabości wzajemnie się wykluczają, jako pochodzące z przyczyn sobie przeciwstawnych. Było więc rzeczą niemożliwą, żeby Chrystus przyjął wszystkie słabości ludzkie.

WYKŁAD. Jak wiadomo4), Chrystus przyjął słabości ludzkie dla zadośćuczynienia za grzech ludzkiej natury. Wymagało to pełni wiedzy i łaski w Jego duszy. Chrystus więc powinien był przyjąć te słabości, które są następstwem grzechu wspólnego całej naturze, a które jednak nie stanowią przeszkody dla pełni wiedzy i łaski.

Nie było przeto stosowne, żeby Chrystus przyjął wszystkie braki, czy słabości ludzkie, niektóre bowiem spośród nich nie mogą iść w parze z pełnością wiedzy i łaski, jak np. niewiedza, skłonność do zła i trudność w czynieniu dobra.

Są też inne słabości, które nie są skutkiem grzechu pierwszych rodziców i nie

obarczają całej natury ludzkiej z tego tytułu, lecz występują u niektórych ludzi z przyczyn specjalnych. Należą do nich np.: trąd, padaczka itp. Słabości te są czasem spowodowane winą człowieka, np. nieporządnym trybem życia, niekiedy zaś brakami organicznymi, żadna z powyższych przyczyn nie działała w Chrystusie. Ciało Jego bowiem było poczęte z Ducha świętego, który jest nieskończoną Mądrością i Mocą, nie znającą słabości ani błędów. Sam zaś Chrystus nie wprowadził do swego życia najmniejszego nieładu.

Jest i trzeci rodzaj słabości, spotykany powszechnie u wszystkich ludzi na skutek grzechu pierwszych rodziców. Są to np. śmierć, głód, pragnienie itp. Wszystkie te słabości Chrystus przyjął. Damasceńczyk5) nazywa je cierpieniami przyrodzonymi i nie poniżającymi. Przyrodzonymi, bo towarzyszą całej ludzkiej naturze w ogólności, nie poniżającymi zaś, bo nie pociągają za sobą braku wiedzy czy laski.

Ad 1. Poszczególne słabości ludzi wynikają z podatności ciała na cierpienie i rozkład, a realizują się pod wpływem jakichś szczegółowych przyczyn. Skoro więc Chrystus przez przyjęcie naszego ciała uwolnił je od podatności na cierpienie i rozkład, uleczył je tym samym od wszelkich innych braków.

Ad 2. Pełnia wszelkiej laski i wiedzy należała się duszy Chrystusa jako takiej, z tej racji że była ona przyjęta przez Słowo Boże. Toteż Chrystus przyjął całą pełnię mądrości i łaski niezależnie od wszelkich okoliczności. Słabości nasze zaś przyjął uwzględniając tylko potrzebę zadośćuczynienia za nasze grzechy, a nie dlatego że Mu się należały jako takie. Nie potrzebował więc przyjmować wszystkich słabości, lecz tylko te, które wystarczały do zadośćuczynienia za grzech całej natury ludzkiej.

Ad 3. Wprawdzie przez grzech pierwszych rodziców śmierć przychodzi na wszystkich ludzi, lecz nie dotyczy to każdego z pozostałych braków, choćby nawet mniejszych od śmierci. Racja ta jest inna.

ZAGADNIENIE 15.

SŁABOŚCI DUSZY PRZYJĘTE PRZEZ CHRYSTUSA WRAZ Z NATURĄ LUDZKĄ. (82)

Rozpatrzmy z kolei słabości obarczające duszę. Temat ten nasuwa dziesięć pytań:

1. Czy w Chrystusie był grzech?
2. Czy było w Nim zarzewie grzechu?
3. Czy był brak wiedzy?
4. Czy dusza Jego mogła doznawać uczuć?
5. Czy Chrystus doznawał bólu fizycznego?
6. Czy doznawał smutku?
7. Czy odczuwał lęk?
8. Czy dziwił się?
9. Czy unosił się gniewem?
10. Czy był zarazem w drodze i u celu ziemskiej pielgrzymki?

Artykuł 1.

CZY W CHRYSTUSIE BYŁ GRZECH ?

Na pozór tak.

1. Oto bowiem słowa psalmu1): O Boże. Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od zbawienia mego słowa grzechów moich. Tekst ten odnosi się do Osoby samego Chrystusa, jak na to wskazuje fakt, że On sam wypowiedział je na krzyżu. Wydaje się więc, że w Chrystusie były grzechy.

2. Apostoł mówi2), że w Adamie wszyscy zgrzeszyli, bo wszyscy pochodzą od niego. Chrystus zaś również pochodzi od Adama, więc i On w nim zgrzeszył.

3. Apostoł mówi3): W czym Chrystus cierpiał i był doświadczany, mocen jest dopomóc i tym, którzy doświadczeń doznają. Najbardziej zaś potrzebujemy Jego pomocy w walce z grzechem. Wydaje się więc, że i w Nim był grzech.

4. Powiedziano4), że Tego, który grzechu nie znał, to znaczy Chrystusa, uczynił Bóg grzechem dla nas. To zaś, co Bóg uczynił, jest rzeczywiste w Chrystusie, więc grzech był rzeczywiście.

5. Augustyn mówi5): „Syn Boży w Chrystusie - Człowieku dał nam siebie za wzór". Wzoru zaś potrzebujemy nie tylko na to, by dobrze żyć, lecz także, by pokutować za grzechy. Chrystus więc, jak się zdaje, powinien był mieć grzech, aby pokutując za grzechy dać nam wzór pokuty.

A JEDNAK sam Chrystus mówi6): Któż z was dowiedzie na mnie grzechu?

WYKŁAD. Chrystus — jak wiemy7) — przyjął braki nasze, aby dać za nas zadośćuczynienie, dowieść prawdziwości swej ludzkiej natury i stać się dla nas przykładem cnoty. Jasne jest więc wobec powyższego, że Chrystus nie powinien był przyjmować braku, jakim jest grzech.

Przede wszystkim grzech nie przyczynia się do zadośćuczynienia, a nawet stanowi przeszkodę, zgodnie ze słowami8): Dary niezbożnych nie podobają się Najwyższemu.

Podobnie też grzech nie dowodzi prawdziwości ludzkiej natury, bo do niej nie należy. Sprawcą ludzkiej natury jest Bóg, a grzech, wprowadzony do niej — jak mówi Damasceńczyk 9) — „przez posiew szatana", jest raczej przeciwny naturze.

Chrystus wreszcie, grzesząc nie mógł dawać wzoru cnoty, bo grzech cnocie się przeciwstawia. Toteż zgodnie ze słowami10): Który grzechu nie uczynił i nie znaleziono zdrady w ustach Jego, Chrystus wcale nie przyjął nędzy grzechu pierworodnego ani też uczynkowego.

Ad 1. (88) Jak zauważył Damasceńczyk11), niektóre wypowiedzi o Chrystusie uwzględniają właściwości Jego natury l hipostazy, inne zaś wyodrębniają Jego Osobę w jej relacjach zewnętrznych. Do pierwszych należą np. takie: stał się człowiekiem, został umęczony za nas. Przedmiotem drugich jest Chrystus wyłącznie jako nasz przedstawiciel; nie dotyczą one w żadnym razie istoty Jego samego. Toteż pierwsza z siedmiu reguł Tychoniusza. cytowanych przez Augustyna12), mówi o Panu i Jego ciele, „ujmując Chrystusa i Kościół jako jedną osobę". Wynika stąd, że zwrot: „słowa grzechów moich" wypowiada Chrystus w imieniu swych członków, i nie świadczą one o istnieniu grzechów w samej Głowie.

Ad 2. Jak zauważył Augustyn13), Chrystus był w Adamie oraz innych patriarchach inaczej niż my. Myśmy byli w Adamie zarówno przez rację zarodkową

jak i przez substancję cielesną. (89) „Jest bowiem w nasieniu” — jak tamże mówi dalej Augustyn — „i widzialna cielesność i niewidzialna racja, jedno i drugie przyszło od Adama. Chrystus natomiast widzialną substancję ciała wziął z ciała Dziewicy. Racja zaś Jego poczęcia nie pochodzi z nasienia męskiego, lecz jest zupełnie inna — pochodzi z wysoka”. Toteż Chrystus nie był w Adamie przez rację zarodkową, lecz tylko przez substancję ciała. Więc naturę ludzką wziął Chrystus od Adama tylko materialnie, nie poprzez akt. Moment czynny stanowiło tu działanie Ducha świętego. Podobnie i sam Adam materialnie wziął ciało z mułu ziemi, moment czynny zaś stanowiło tchnienie Boga14). Dlatego to Chrystus nie zgrzeszył w Adamie, gdyż łączyła Go z nim tylko materia.

Ad 3. Cierpienia i to, co Chrystus doświadczył, było nam pomocą, ponieważ Chrystus w ten sposób wynagrodził za nasze grzechy. Grzech zaś nie przyczynia się do wynagrodzenia, lecz, — jak powiedzianol5) — raczej przeszkadza. Więc nie grzech był potrzebny w Chrystusie, a całkowita bezgrzeszność, w przeciwnym bowiem razie Chrystus zasłużyłby na poniesioną karę swym własnym grzechem.

Ad 4. Bóg uczynił Chrystusa grzechem. Nie znaczy to jednak, że Chrystus miał grzech w sobie, lecz że Bóg uczynił Go ofiara za grzech. Podobnie słowa proroctwa16): Grzechy ludu spożywają moi, dotyczą ofiar składanych za grzech, które według zakonu spożywali kapłani. Analogicznie powie-dziano17): Pan włożył nań nieprawości wszystkich nas, ponieważ wydał Chrystusa, aby się stał ofiarą za grzechy wszystkich ludzi.

Lub też zwrot: „uczynił Go grzechem” znaczy18): Uczynił Go mającym podobieństwo grzesznego ciała. Mówiąc to, mamy na względzie śmiertelność ciała przyjętego przez Chrystusa i jego podatność na cierpienia.

Ad 5. Pokutujący może dać chwalebny wzór nie przez to, że zgrzeszył, lecz że dobrowolnie pokutuje za grzech. Toteż Chrystus dał pokutującym najwspanialszy przykład, biorąc na siebie dobrowolnie karę nie za własny grzech, lecz za grzechy Innych ludzi.

Artykuł 2.

CZY W CHRYSTUSIE BYŁO ZARZEWIE GRZECHU ?

Na pozór tak.

1. Zarzewie grzechu bowiem oraz śmiertelność ciała i podleganie cierpieniom płyną z jednego źródła. Jest nim utrata sprawiedliwości pierwotnej, dzięki której niższe siły duchowe podlegały rozumowi, a ciało było poddane duszy. Chrystus zaś miał ciało śmiertelne i podlegające cierpieniom. Było w Nim przeto i zarzewie grzechu.

2. Jak mówi Damasceńczykl): „Spodobało się woli bożej pozwolić ciału przeżyć właściwe mu doznania i czynności”. Ciału zaś właściwe jest pożądanie rozkoszy. A ponieważ zarzewie grzechu to właśnie pożądliwość, jak powiedziano w glosie do Listu do Rzymian3), wydaje się, że w Chrystusie było zarzewie grzechu.

3. Pod wpływem zarzewia grzechu ciało pożąda przeciwko duchowi3). Duch zaś okazuje tym większą moc i tym więcej zasługuje na wieniec zwycięski, im bardziej góruje nad wrogiem, mianowicie nad pożądliwością ciała, zgodnie ze słowami4):

Wieniec otrzyma tylko ten, kto prawidłowo walczył. Otóż Chrystus miał najmężniejszego ducha, odnoszącego największe tryumfy oraz najbardziej zasługującego na wieniec, zgodnie ze słowami5): Dany Mu jest wieniec i wyszedł zwyciężając, aby zwyciężyć. Wydaje się więc, że zarzewie grzechu musiało być w Chrystusie w najwyższym stopniu.

Ą JEDNAK powiedziano6): Co się w niej narodziło, z Ducha świętego jest. Duch święty zaś wyklucza grzech i skłonność do grzechu, oznaczoną przez nazwę „zarzewie grzechu". W Chrystusie nie było więc zarzewia grzechu.

WYKŁAD. Jak wiadomo7), Chrystus miał łaskę i wszystkie cnoty w najdoskonalszy sposób. Cnota moralna zaś, tkwiąca w nierozumnej części duszy, (90) poddaje duszę rozumowi, i to tym więcej, im doskonalsza jest cnota. Tak np., jak wiemy8), umiarkowanie poddaje rozumowi sferę pożądawczą, a męstwo i łagodność sferę gniewliwą. W pojęciu zarzewia grzechu zawiera się skłonność pożądania zmysłowego ku temu, co jest sprzeczne z rozumem. Tak więc jasne jest, że Im doskonalsza w kimś cnota, tym słabsze w nim zarzewie grzechu. A ponieważ Chrystus posiadał cnotę w stopniu najdoskonalszym, nie miał wcale zarzewia grzechu, bo i ta słabość nie służy zadośćuczynieniu za grzech, lecz raczej działa w kierunku przeciwnym.

Ad l. Niższe siły duchowe, tworzące sferę zmysłowo-pożądawczą, są z natury posłuszne rozumowi, nie podlegają mu natomiast siły organiczne związane ze strukturą ciała i wydzielaniem wewnętrznym, ani też nie podlegają mu siły duszy wegetatywnej, jak wynika z Etyki9). Dlatego doskonałość cnoty, polegająca na zgodności z sądem zdrowego rozumu, nie wyklucza uczuć cielesnych, wyklucza natomiast zarzewie grzechu, którego istota polega na oporze stawianym rozumowi przez sferę zmysłowo-pożądawczą.

Ad 2. Ciało z natury rzeczy pożąda tego, co mu sprawia przyjemność, żądza ta należy do sfery zmysłowo-pożądawczej, lecz ciało człowieka, jako istoty rozumnej, działa tu zgodnie z prawami rozumu i w rozumny sposób. Otóż według Damasceńczyka10), w taki sposób ciało Chrystusa poprzez pożądanie zmysłowe odczuwało zgodnie z naturą potrzebę pokarmu, napoju, snu l tego wszystkiego, co stanowi przedmiot pożądania zgodnego ze zdrowym rozumem. Nie upoważnia to jednak do wyciągania wniosku, że w Chrystusie było zarzewie grzechu, które oznacza pożądanie przyjemności sprzeczne z rozumem.

Ad 3. Duch przejawia pewną moc przez to, że zwalcza wrogą mu pożądliwość ciała, lecz większej siły ducha dowodzi całkowite opanowanie przezeń tej pożądliwości, tak iż ciało nie może pożądać przeciw duchowi. To właśnie cechowało Chrystusa. Duch Jego osiągnął najwyższy stopień męstwa. A chociaż Chrystus nie doznawał wewnętrznych napaści ze strony zarzewia grzechu, musiał jednak zwalczać napaści zewnętrzne ze strony świata i diabła. Pokonanie ich wysłużyło Mu wieniec zwycięski.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUSOWI BRAKOWAŁO WIEDZY ?

Na pozór tak.

1. Przejawy bowiem ludzkiej natury Chrystusa, takie jak cierpienie i śmierć, aczkolwiek nie odpowiadały Jego naturze boskiej, prawdziwie w Nim istniały. Brak wiedzy zaś, jako cecha ludzkiej natury, jest udziałem Chrystusa, mówi bowiem Damasceńczyk1), że Chrystus „przyjął naturę pozbawioną wiedzy i niewolniczą". Więc Chrystusowi rzeczywiście brakowało wiedzy.

2. Brak wiedzy wynika z braków w zakresie poznania. Chrystusowi zaś brakowało pewnego rodzaju poznania, mówi bowiem Apostoł2): Tego, który nie znał grzechu, grzechem za nas uczynił. Chrystusowi więc brakowało wiedzy.

3. Powiedziano3): Zanim dziecię będzie wiedziało, jak nazwać ojca swego i matkę swoją, odjęta będzie moc Damaszku. Dziecięciem tym jest Chrystus. Chrystusowi więc brakowało wiedzy o pewnych rzeczach.

A JEDNAK niewiedzy nie usuwa się brakiem wiedzy. Chrystus zaś po to przyszedł, aby naszą niewiedzę usunąć. Przyszedł bowiem, aby oświecić tych, którzy siedzą w ciemnościach i w cieniu śmierci5). A więc w Chrystusie nie było braku wiedzy.

WYKŁAD. Wiemy już6), że jak była w Chrystusie pełnia łaski i cnoty, tak też była w Nim i pełnia wszelkiej wiedzy. A podobnie jak pełnia łaski oraz cnoty wyklucza zarzewie grzechu, tak pełnia wiedzy wyklucza brak wiedzy, jako coś, co się wiedzy przeciwstawia. Toteż jak nie było w Chrystusie zarzewia grzechu, tak nie było w Nim braku wiedzy.

Ad l. Naturę przyjętą przez Chrystusa można rozpatrywać dwojako. Po pierwsze, uwzględniając to, co stanowi o jej gatunku. Damasceńczyk, mając to na względzie, nazywa ją „niewolniczą i pozbawioną wiedzy". Toteż dodaje następujące słowa: „Ludzka natura bowiem jest niewolnicą tego, który ją uczynił — Boga, i nie ma wiedzy o przyszłości".

Po drugie, można ją rozpatrywać uwzględniając to, co posiada w wyniku Zjednoczenia z Osobą Boską. Ze Zjednoczenia tego płynie pełnia wiedzy i łaski, stosownie do słów7): Widzieliśmy Go, jako jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy. Tak pojętej ludzkiej naturze Chrystusa nie brakowało wiedzy.

Ad 2. Powiedziano, że Chrystus nie znał grzechu, nie poznał go bowiem przez doświadczenie. Chrystus miał jednak o grzechu wiedzę prostego ujęcia.

Ad 3. Prorok mówi tu o ludzkiej wiedzy Chrystusa. Oto jego słowa: Zanim dziecię — to znaczy Jezus w zaraniu swego człowieczeństwa — będzie wiedziało, jak nazwać swego ojca — tj. Józefa, czyli ojca domniemanego — i matkę swoją — tj. Maryję — odjęta będzie moc Damaszku. Nie wolno tych słów rozumieć w ten sposób, że Jezus nie potrafił nazwać, kiedy już był człowiekiem. Zwrot zanim będzie wiedziało, znaczy tyle, że zanim stanie się człowiekiem mającym ludzką wiedzę. Będzie odjęta moc Damaszku i łupy Samarii, przy wykładni dosłownej uzupełnimy: przez króla Asyryjczyków. Tłumacząc zaś w sensie przenośnym, zgodnie z wykładnią glosy Hieronima8): „jeszcze nienarodzony zbawi lud swój przez samo wezwanie imienia".

Augustyn natomiast mówi9), że proroctwo spełniło się przez hołd Mędrców. Oto

jego słowa: „Zanim wygłosił ludzkie słowa dziecięcymi usty, otrzymał potęgę Damaszku, tj., bogactwa, którymi Damaszek się chełpił, a spośród bogactw najprzedniejsze jest złoto. Łupami zaś Samarii byli sami Mędrcy. Samaria bowiem oznacza pogaństwo, gdyż lud jej powrócił do czci bałwanów. Były to więc pierwsze łupy odebrane pogaństwu". W takim razie słowa: „zanim dziecię będzie wiedziało" znaczą: „zanim dziecię ujawni swoją wiedzę".

Artykuł 4.

CZY DUSZA CHRYSTUSA MOGŁA CZEGOŚ DOZNAWAĆ ?

Na pozór nie.

1. Doznanie bowiem jest uwarunkowane działaniem kogoś mocniejszego, gdyż — jak wynika ze słów Augustyna1) i Filozofa2) — „działający góruje nad doznającym". Nie było zaś stworzeń górujących nad duszą Chrystusa, żadne więc stworzenie nie mogło powodować doznań w Jego duszy. A jeśli tak, to dusza Chrystusa nie podlegała doznaniom, w przeciwnym razie zdolność doznawania byłaby w niej bezprzedmiotowa.

2. Tuliusz mówi3), że doznania psychiczne są „pewnego rodzaju chorobą". Dusza Chrystusa zaś nie podlegała żadnym chorobom, gdyż jak wynika ze słów4): Ulecz duszę moją, bom zgrzeszył Tobie, choroba duszy jest następstwem grzechu. Dusza Chrystusa więc nie miewała doznań.

3. Doznania psychiczne, jak się wydaje, są tym samym, co zarzewie grzechu. Toteż Apostoł nazywa je namiętnościami grzesznymi5). W Chrystusie zaś — jak wiemy 6) — nie było zarzewia grzechu. Obce więc Mu były doznania psychiczne. Dusza Chrystusa przeto nie mogła przeżywać doznań.

A JEDNAK psalm wkłada w usta Chrystusa następujące słowa7): Pełna jest nędzy dusza moja. Nie nędzy grzechu przecież, lecz ludzkiej nędzy, czyli smutku, według wykładni odnośnej glosy8). Dusza Chrystusa podlegała przeto doznaniom.

WYKŁAD. Dwojakiego rodzaju doznania spotykają duszę połączoną z ciałem: doznania fizyczne i doznania psychiczne. Doznaniem fizycznym reaguje dusza na obrażenia ciała. Bo skoro dusza jest formą ciała, tworzy z nim jeden byt. I dlatego podrażnienie ciała, wywołane przez jakieś doznanie fizyczne, musi ubocznie pociągnąć za sobą naruszenie równowagi duszy i to w sferze bytu wspólnego z ciałem. A ponieważ Chrystus — jak wiemy9) — miał ciało śmiertelne i podlegające doznaniom, dusza Jego musiała podlegać doznaniom w sposób analogiczny, źródłem doznań psychicznych w duszy mogą być bądź czynności właściwe duszy, bądź też czynności jej wykonywane przy współudziale ciała, w których jednak dusza gra rolę ważniejszą niż ciało. A chociażbyśmy powiedzieli, że przy procesach poznawczych, umysłowych i zmysłowych dusza także czegoś doznaje, to jednak, jak wiadomo10), doznaniami psychicznymi w najściślejszym tego słowa znaczeniu nazywamy uczucia wchodzące w zakres sfery zmysłowo-pożądawczej. Spotykamy je w Chrystusie obok innych składników ludzkiej natury. Przeto Augustyn mówi11): „Pan sam raczył pędzić życie jako sługa. Tam gdzie uważał za wskazane to uczynić, przyjął wszystko, co ludzkie. On bowiem, który miał prawdziwe ludzkie ciało i prawdziwego ducha ludzkiego, nie udawał ludzkich uczuć".

Niemniej jednak musimy wiedzieć, że tego rodzaju doznania miały inny przebieg w Chrystusie niż w nas.

Po pierwsze, różniły się przedmiotem. Nasze doznania mają za przedmiot nieraz rzecz niedozwoloną, co się Chrystusowi nie zdarzało.

Po drugie, różniły się początkiem. W nas tego rodzaju doznania wyprzedzają często sąd rozumu. W Chrystusie zaś wszelkie poruszenia zmysłowo-pożądawcze budziły się z nakazu rozumu i zgodnie z jego dyspozycją. Toteż Augustyn mówi12), że „Chrystus doznawał tych poruszeń w swej duszy dzięki nieomylnemu zrządzeniu, bo tego chciał. tak jak chciał zostać człowiekiem i został nim".

Po trzecie, różniły się skutkiem. Tego rodzaju poruszenia nasze nie pozostają bowiem w granicach sfery zmysłowo-pożądawczej, lecz wpływają na sąd rozumu. Chrystusowi zaś to się nie zdarzało. Bo z Jego woli naturalne poruszenia, właściwe ciału ludzkiemu, były umiejscowione w sferze zmysłowo-pożądawczej, tak iż nie stawiały rozumowi żadnych przeszkód w wykonywaniu jego zadań. Toteż Hieronim mówi13), iż „Pan nasz na dowód, że stał się prawdziwym człowiekiem, rzeczywiście się zasmucił, lecz ponieważ uczucie nie opanowało Jego ducha, napisano: „Zaczął się smucić, napomykając w ten sposób o odczuciu smutku (propassio)". Hieronim chciał dać do zrozumienia, że uczuciem (passio perfecta) jest doznanie opanowujące sferę duchową, tj. rozum, odczuciem zaś (propassio) doznanie zapoczątkowane w sferze zmysłowo-pożądawczej, lecz nie wykraczające poza nią.

Ad 1. Dusza Chrystusa mogła wprawdzie przeciwstawić się doznaniom tak, by one jej nie nawiedzały, mogła to uczynić zwłaszcza w oparciu o bożą moc. Lecz z własnej woli stała się podmiotem doznań zarówno fizycznych jak i psychicznych.

Ad 2. Tuliusz3) wypowiada się tu zgodnie z nauką stoików którzy doznaniem psychicznym nazywali nie każde poruszenie zmysłowo-pożądawcze, lecz tylko poruszenia nie ujęte w karby. Jasne zaś jest, że Chrystus nie doznawał takich poruszeń.

Ad 3. „Doznania grzeszne" są to poruszenia zmysłowo-pożądawcze skierowane ku rzeczom niedozwolonym. Chrystus ich nie miewał, podobnie jak nie było w Chrystusie zarzewia grzechu.

Artykuł 5.

CZY CHRYSTUS ODCZUWAŁ PRAWDZIWY BÓL FIZYCZNY ?

Na pozór nie.

1. Powiada bowiem Hilary1): „Jeśli umrzeć za Chrystusa — to żyć, jakże można przypuszczać, że Ten, który daje życie umierającym za Niego, w misterium swojej śmierci doznawał bólu?" A w dalszym ciągu mówi2): „Jednorodzony Syn Boży bez ujmy dla bóstwa przyjął prawdziwe człowieczeństwo, w którym — zbity, okryty ranami, skrępowany, zawieszony na krzyżu przeżył to wszystko, jako nawałę cierpień, ale bez doznania bólu". Chrystus więc nie odczuwał prawdziwego bólu fizycznego.

2. Wydaje się, że tylko ciała poczęte w grzechu muszą odczuwać ból. Ciało Chrystusa zaś nie było poczęte w grzechu, lecz w łonie Dziewicy, z Ducha świętego.

Nie podlegało więc konieczności odczuwania bólu.

3. Rozkosz kontemplacji przymiotów bożych łagodzi ból fizyczny. Dlatego to męczennicy doznawali ulgi w swoich męczarniach wpatrując się w prawdę miłości Boga. Najpełniej zaś rozkoszowała się kontemplacją dusza Chrystusa, która — jak wiemy3) — widziała Boga w Jego istocie. Nie mogła więc odczuwać bólu.

A JEDNAK powiedziano4): Prawdziwie choroby nasze On nosił i boleści nasze On wziął na siebie.

WYKŁAD. Jak wiadomo5), rzeczywisty ból fizyczny jest uwarunkowany uszkodzeniem ciała i odczuciem uszkodzenia. Ciało Chrystusa zaś — jak wiemy6) — podlegało cierpieniom i śmierci, mogło być zranione, a Chrystus nie był pozbawiony wrażliwości, ponieważ dusza Jego posiadała wszystkie przyrodzone zdolności w sposób doskonały. Toteż nie ulega wątpliwości, że Chrystus odczuwał prawdziwy ból.

Ad 1. W przytoczonych oraz podobnych tekstach Hilary nie kwestionuje faktu rzeczywistego bólu w ciele Chrystusa, lecz konieczność tego faktu. Toteż w dalszym ciągu cytowanego tekstu mówi7): „Kiedy Pan pragnął, łaknął lub płakał, nie wystawiał na widok publiczny tego, że pije, spożywa pokarmy lub cierpi; lecz przyjął zwyczaje ciała, poddając się im stosownie do wymagań naszej natury, by dowieść, że ma prawdziwe ciało. A przynajmniej, gdy spożywał pokarmy i napoje, nie ulegał konieczności zaspakajania potrzeb, lecz stosował się do zwyczaju”. Wyraz „konieczność” wiąże Hilary ze źródłem tych nędz, którym — jak wiemy8) — jest grzech. Chce on wykazać, iż ciało Chrystusa, ponieważ było wolne od grzechu, nie podlegało tym potrzebom z konieczności. Hilary9) dodaje przeto: „Chrystus posiadał ciało, lecz o pochodzeniu swoistym, ciało, które nie czerpie swojego istnienia ze skażonego grzechami ludzkiego poczęcia, lecz mocą potęgi boskiej bytuje samo-istnie w postaci naszego ciała”. Z uwagi wszakże na przyczynę bliższą tych potrzeb, a jest nią struktura ciała oparta na złożeniu przeciwieństw, ciało Chrystusa — jak mówiliśmy10) — musiało doznawać omawianych nędz...

Ad 2. Ciało poczęte w grzechu podlega cierpieniu nie tylko ze względu na konieczność wynikającą z jego przyrodzonej struktury, lecz także ze względu na obciążenie grzechem. Tej ostatniej przyczyny w Chrystusie nie było, była tylko konieczność wynikająca ze struktury ciała.

Ad 3. Zrządzeniem i mocą Jego bóstwa, duszę Chrystusa — jak wiemy11) — przepełniała szczęśliwość nie udzielając się Jego ciału, tak iż nie było ono wolne od cierpień i śmierci. To samo było powodem przeżywania rozkoszy kontemplacji wyłącznie w granicach ducha tak, by nie neutralizowała fizycznego bólu przez oddziaływanie na sferę zmysłów.

Artykuł 6.

CZY CHRYSTUS DOZNAWAŁ SMUTKU ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem o Chrystusie1): Nie będzie smutny, ani zmieszany.

2. Powiedziano też2): Nie zasmuci sprawiedliwego, cokolwiek mu się zdarzy. Stoicy uzasadniają to mówiąc, że każdy się smuci tylko z utraty swoich dóbr, sprawiedliwy zaś za dobra swoje uważa wyłącznie sprawiedliwość i cnotę, których nie

może utracić. W przeciwnym razie zależałby od losu, smucąc się utratą dóbr odeń otrzymanych. Chrystus zaś był człowiekiem na j sprawiedliwszym, stosownie do słów3): To jest imię, którym Go zwać będą: Pan sprawiedliwy nasz. Więc nie było w Nim smutku.

3. Filozof mówi4): „Wszelki smutek jest złem i należy go unikać". W Chrystusie zaś nie było żadnego zła, którego należałoby unikać. Nie było więc i smutku.

4. Według Augustyna5): „Przedmiotem smutku jest to co nas spotyka wbrew naszej woli". Chrystus zaś nie miał żadnych doznań sprzecznych ze swoją wolą, powiedziano bowiem6): Ofiarowan jest, iż sam chciał. Nie było wleć w Nim smutku.

A JEDNAK Pan mówi7): Smutna jest dusza moja aż do śmierci. Ambroży zaś pisze o Nim8): „Doznawał smutku jak człowiek, wziął bowiem na siebie mój smutek, śmiało nazywam to smutkiem, skoro głoszę krzyż".

WYKŁAD. Jak wiemy9) — za zrządzeniem bożej mocy, radosne przeżywanie kontemplacji Boga w Chrystusie było ograniczone do sfery ducha, tak iżby nie przelało się na władze zmysłowe wykluczając w ten sposób ból fizyczny. Ból ten jak również i smutek mają swoją siedzibę w sferze zmysłowo-pożądawczej, lecz różny jest ich powód, czyli przedmiot. Jak wiadomo10) — przedmiotem l powodem bólu jest uraz, odczuty zmysłem dotyku, jak ma to miejsce np. przy zranieniu. Przedmiotem zaś i powodem smutku jest zło lub szkoda dostrzeżona przez rozum czy wyobraźnię. Smuci się ktoś np. przy utracie łaski albo pieniędzy. Otóż dusza Chrystusa mogła w wewnętrznym przeżyciu ujmować coś bądź jako doznaną krzywdę, np. męka i śmierć, bądź też jako rzecz szkodliwą dla innych ludzi, jak np. grzech uczniów albo nawet mordujących Go Żydów. I dlatego w Chrystusie mógł być zarówno prawdziwy ból jak i prawdziwy smutek, inaczej jednak niż w nas stosownie do momentów uwzględnionych przy omawianiu doznań duszy Chrystusa w ogólności11).

Ad 1. Chrystus nie podlegał uczuciu pełnego smutku, natomiast doznawał go jako początkowego odczucia. Toteż powiedziano12): począł się smucić i cierpieć udrękę. Bo, jak powiada Hieronim13), „Co innego być smutnym, a co innego zacząć się smucić".

Ad 2. „Zamiast trzech zaburzeń duszy", jak mówi Augustyn14), którymi są: żądza, przyjemność i lęk, „stoicy umieszczali w duszy mędrca trzy doznania pozytywne", tj. dobre uczucia. „Zamiast żądzy przyjmowali wolę; zamiast przyjemności — radość; zamiast lęku — ostrożność. Twierdzili natomiast, że w duszy mędrca nie może być odpowiednika smutku, smutek ma bowiem za przedmiot zło, które już się stało; stoicy zaś utrzymywali, że mędrca żadne zło spotkać nie może". Sądzili tak dlatego, bo za dobro uważali tylko dobro czesne (honestum), które czyni ludzi dobrymi, a za zło tylko zło hańbiące, które ich czyni złymi,

Aczkolwiek dobro czesne jest głównym dobrem człowieka, a zło hańbiące głównym jego złem, skoro dotyczą one bezpośrednio rozumu, tj. najistotniejszej rzeczy w człowieku, są jednak pewne drugorzędne dobra ludzkie, dotyczące samego ciała bądź rzeczy zewnętrznych służących ciału. Ze względu na to w duszy mędrca może być smutek w sferze zmysłowo-pożądawczej, wywołany spostrzeżeniem drugorzędnych rodzajów zła, wszakże nie tak wielki, by zamącił rozum. Tak też pojmujemy słowa: „Nie zasmuci sprawiedliwego, cokolwiek mu się zdarzy", ponieważ nic przypadkowego nie zamąci jego rozumu. Wynika stąd, że smutek był w

Chrystusie jako poruszenie uczuciowe (propassio), a nie jako afekt.

Ad 3. Wszelki smutek jest złem mającym charakter kary, lecz nie zawsze jest on zawiniony, chyba, że się rodzi z nieuporządkowanego uczucia. Dlatego Augustyn mówi15): „Jeśli te uczucia Idą za zdrowym rozumem i jeśli się zezwala na nie w odpowiednim miejscu i czasie, któż ośmieliłby się nazywać je namiętnościami chorobliwymi czy spaczonymi?”

Ad 4. Nie ma powodu, by rzecz sama w sobie wstrętna nie mogła stać się upragniona dla woli ze względu na cel, do którego prowadzi, jak lekarstwo wstrętne z powodu smaku staje się upragnionym, kiedy prowadzi do zdrowia. Analogicznie śmierć Chrystusa i Jego męka same przez się były wstrętne i wywoływały smutek, choć jako środek prowadzący do celu, którym jest odkupienie rodzaju ludzkiego, były podjęte dobrowolnie.

Artykuł 7.

CZY CHRYSTUS DOZNAWAŁ LĘKU ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem1): Sprawiedliwy, jako zuchwały lew bez trwogi będzie. Chrystus zaś był na j sprawiedliwszy, nie doznawał więc wcale lęku.

2. Hilary mówi2): „Pytam tych, którzy tak sądzą, czyż trwoga u Tego, który uwolniwszy Apostołów od strachu przed śmiercią, zagrzewał ich do chwały męczeństwa, byłaby zgodna z rozumem?” Nierozumne więc byłoby przypuszczenie, że Chrystus doznawał lęku.

3. Sądzimy, że lęk występuje tylko pod wpływem zła, którego człowiek nie może uniknąć. Chrystus zaś mógł uniknąć zarówno zła o charakterze kary, którą odcierpiał, jak i zła zawinionego, popełnianego przez innych. Chrystus więc nie doznawał wcale lęku.

A JEDNAK powiedziano3): Począł się Jezus lękać i czuć odrazę.

WYKŁAD. Uświadomienie sobie zła przeżywanego aktualnie wywołuje smutek, podobnie świadomość zła grożącego w przyszłości powoduje lęk. Natomiast lęk nie występuje, jeżeli z tą świadomością łączy się bezwzględna pewność, że zło jest nieuchronne. Dlatego Filozof mówi4), że strach jest tylko tam, gdzie jest jakaś nadzieja umknięcia zła, bo jeśli nie ma wcale nadziei, zło pojmujemy jako fakt i wówczas jest ono powodem raczej smutku niż lęku.

Tak więc na lęk można patrzeć dwojako. Po pierwsze, jest to reakcja na zło. Sfera zmysłowo-pożądawcza wzdraga się z natury przed urazem cielesnym, reagując smutkiem, jeśli ten uraz przeżywany jest aktualnie, lękiem zaś. jeśli on zagraża w przyszłości. W ten sposób Chrystus przeżywał lęk, podobnie jak zaznał smutku.

Po drugie lęk jest uwarunkowany niepewnością co do przyszłych wydarzeń. Boimy się, na przykład, jakiegoś szmeru w nocy, nie wiedząc poniekąd, co on oznacza. Jak Damasceńczyk zauważył 5), tego momentu w Chrystusie nie było.

Ad 1. Sprawiedliwego nazywamy nieustraszonym, gdyż strach oznacza afekt odciągający człowieka od dobra rozumnego. Chrystus nie doznawał takiego strachu, lecz tylko poruszenie uczuciowe (propassio) lęku. Powiedziano przeto3), że Jezus począł się lękać i czuć odrazę. Były to jak gdyby zwiastuny afektu (propassio), jak

wykłada Hieronim 6).

Ad 2. Hilary wyklucza w Chrystusie lęk, analogicznie do tego jak wykluczył smutek, mianowicie: nie uznając konieczności istnienia lęku w Chrystusie Panu. A jednak Chrystus dobrowolnie przyjął lęk na świadectwo prawdziwości ludzkiej natury, podobnie jak przyjął i smutek.

Ad 3. Chrystus wprawdzie ze względu na potęgę bóstwa mógł uniknąć zła grożącego w przyszłości, było ono jednak niemożliwe lub niełatwe do uniknięcia ze względu na słabość ciała.

Artykuł 8.

CZY CHRYSTUS BYWAŁ ZDZIWIONY ?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Filozof1), że dziwimy się widząc skutek, a nie znając przyczyny. Toteż zdziwienie uwarunkowane jest niewiedzą. W Chrystusie zaś — jak wiemy2) — nie było niewiedzy. Przeto Chrystus nie dziwił się.

2. Według Damasceńczyka3), „Zdziwienie jest lękiem płynącym z wyobrażenia rzeczy wielkich". Przeto Filozof mówi4), że człowiek nastawiony na wielkość niełatwo się dziwi. Chrystus zaś był nastawiony na wielkość w sposób najdoskonalszy. Więc nie przeżywał zdziwienia.

3. żaden człowiek nie dziwi się temu, co sam może uczynić. Chrystus zaś mógł uczynić cokolwiek było w świecie wielkiego. Wydaje się więc, że nic nie wywoływało w Nim zdziwienia.

A JEDNAK powiedziano5): Jezus słysząc słowa setnika zadziwił się.

WYKŁAD. Zdziwienie dotyczy właściwie tego, co jest nowe i niezwykłe. W Chrystusie zaś nie mogło być nic nowego i niezwykłego w zakresie Jego boskiej wiedzy, również nie mogło być rzeczy nowych i niezwykłych w zakresie tej wiedzy ludzkiej, którą poznawał byty bądź w Słowie, bądź też za pomocą wlanych form poznawczych. Mógł On jednak zetknąć się z nowością i niezwykłością w zakresie wiedzy doświadczalnej. W tej dziedzinie mogły Mu się nasuwać co dzień jakieś nowe przedmioty. Przeto jeśli mówimy o Nim, biorąc pod uwagę wiedzę boską oraz wiedzę uszczęśliwiającą bądź też wiedzę wlaną, twierdzimy, że Chrystus nie doznawał zdziwienia. Jeśli zaś mówimy o Nim biorąc pod uwagę wiedzę doświadczalną, to mógł się dziwić. Chrystus przeżywał ten afekt dla naszego pouczenia, byśmy umieli się dziwić, skoro nawet On się dziwił. Dlatego Augustyn mówi6): „Zdziwienie Pana oznacza, że i my powinniśmy się dziwić, bo jeszcze tego potrzebujemy. We wszystkich więc tych Jego poruszeniach nie ma oznak duchowego zamętu, są tylko pouczenia Mistrza”.

Ad 1. Chociaż Chrystus wszystko wiedział jednak niektóre rzeczy mogły od nowa stać się przedmiotem Jego wiedzy doświadczalnej, wywołując zdziwienie.

Ad 2. Zdziwiła Chrystusa wielkość wiary setnika w porównaniu z wiarą innych ludzi, a nie z samym Chrystusem.

Ad 3. Chrystus mógł czynić wszystko mocą boską, i w tym zakresie nie doznawał zdziwienia. Przeżywał je tylko — jak już wiemy7) — w zakresie wiedzy doświadczalnej.

Artykuł 9.

CZY CHRYSTUS UNOSIŁ SIĘ GNIEWEM ?

Na pozór nie.

1. Powiedziano bowiem1): Gniew męża sprawiedliwości bożej nie czyni. W Chrystusie zaś wszystko tchnęło sprawiedliwością bożą, sam On bowiem, jak powiedziano2), Przez Boga uczyniony jest dla nas sprawiedliwością. Wydaje się więc, że Chrystus nie unosił się gniewem.

2. Jak wynika ze słów Arystotelesa3), gniew przeciwstawia się łagodności. Chrystus zaś był samą łagodnością, więc nie unosił się gniewem.

3. Grzegorz mówi4): „Gniew ze złości zaślepia oko ducha, a gniew z żarliwości mąci je". W Chrystusie zaś oko ducha nie było ani zaślepione, ani zamącone. Chrystus więc nie unosił się gniewem płynącym ze złości ani z żarliwości.

A JEDNAK powiedziano5), że wypełniły się w Nim słowa psalmu6): żarliwość o dom Twój pożera mnie.

WYKŁAD. Jak wiemy7), gniew jest następstwem smutku, ponieważ smutek spowodowany przez kogoś budzi w zmysłowej sferze człowieka pragnienie odwetu za krzywdę wyrządzoną jemu samemu lub innym ludziom. Na gniew przeto składa się smutek i chęć odwetu. Wiemy już8), że Chrystus mógł smucić się. Chęć odwetu łączy się niekiedy z grzechem, mianowicie jeśli ktoś szuka zemsty nie zważając na głos rozumu. W Chrystusie nie mogło być takiego gniewu, jest to bowiem gniew ze złości. Niekiedy zaś chęć odwetu może być wolna od grzechu, a nawet zasługiwać na pochwałę, jeśli ktoś np. pragnie pomsty, jako przejawu sprawiedliwości. Gniew taki nazywa się gniewem żarliwości. Mówi bowiem Augustyn9), iż „żarliwość o dom boży pożera tego, który pała chęcią usunięcia wszelkiej przewrotności, jeśli zaś nie może usunąć, znosi to z bólem". Chrystus przeżywał taki gniew.

Ad 1. Według Grzegorza4), gniew spełnia w człowieku dwojaką funkcję. Niekiedy wyprzedza sąd rozumu, pociągając go za sobą do czynu. Mówimy wówczas, że gniew „czyni", w ścisłym tego słowa znaczeniu. Czyn bowiem przypisujemy głównej przyczynie sprawczej. Tak pojmujemy słowa, że gniew męża nie czyni sprawiedliwości bożej. Niekiedy zaś gniew jest następstwem sądu rozumu i jak gdyby jego narzędziem. A wówczas za źródło działania, które jest czynem sprawiedliwości, uważamy nie gniew, lecz rozum.

Ad 2. Gniew, który wykracza poza rozumną miarę, jest przeciwieństwem łagodności. Inaczej jest z gniewem umiarkowanym, trzymanym na wodzy przez rozum. Łagodność bowiem nie pozwala przekraczać w gniewie złotego środka.

Ad 3. W porządku przyrodzonym zdolności duszy wywierają na siebie wzajemnie wpływ hamujący, w ten sposób, że intensywniejsza czynność jednej z nich osłabia czynności Innych. I to sprawia, iż wybuch gniewu, nawet, miarkowany przez rozum, przesłania w pewien sposób wzrok kontemplującej duszy. Inaczej było w Chrystusie. Tam kierownictwo mocy bożej dozwalało „każdej władzy działać w sposób sobie właściwy"10), tak iżby jedna nie przeszkadzała drugiej. I dlatego jak radość kontemplującego umysłu nie wykluczała smutku lub bólu sfery niższej, tak i na odwrót doznania niższej sfery w niczym nie hamowały czynności rozumu.

Artykuł 10.

CZY CHRYSTUS BYŁ ZARAZEM W DRODZE DO WIECZNEJ SZCZĘŚLIWOŚCI I POSIADAŁ JĄ ?

Na pozór nie.

1. Zadanie bowiem pielgrzyma polega na dążeniu do uszczęśliwiającego celu; kto zaś osiągnął kres pielgrzymki, już w nim spoczywa. Otóż jeden i ten sam człowiek nie może jednocześnie dążyć do celu i spoczywać w nim. Chrystus więc nie mógł dążyć do szczęśliwości i zarazem jej posiadać.

2. O tym, czy człowiek dąży do szczęśliwości, względnie czy osiągnął ją, decyduje stan duszy, nie zaś ciała. Toteż mówi Augustyn1): „Niższej naturze, czyli ciału, nie udziela się szczęśliwość, właściwa wyłącznie istocie pojmującej niebo i rozkoszującej się nim”. Ciało Chrystusa mogło wprawdzie cierpieć, lecz duch Jego napawał się Bogiem. Chrystus więc nie był w drodze do nieba, lecz je posiadał.

3. Ciała świętych spoczywają na cmentarzach, dusze ich zaś są w niebie, święci napawają się szczęściem duszy, chociaż ciała ich uległy śmierci; nie mówimy o nich, że dążą do nieba, lecz, że je posiedli. Wydaje się więc, że analogicznie Chrystus, skoro duch Jego napawał się Bogiem, mimo śmiertelności ciała, w żadnym razie nie był w drodze do nieba, lecz je posiadał.

A JEDNAK powiedziano2): Będziesz jako przychodzień na ziemi i jako wędrowiec szukający noclegu.

WYKŁAD. O tym, kto dąży do szczęśliwości, mówimy, że jest w drodze, skoro zaś ją osiągnął, powiadamy, że posiadł szczęśliwość, stosownie do słów3): Tak biegnijcie, abyście posiedli, oraz4) Podążam za nią, żeby ją jakoś uchwycić. Otóż pełna szczęśliwość człowieka obejmuje — jak wiemy5) — zarówno duszę jak i ciało. Duszę — w sposób jej właściwy — przez to, że umysł widzi Boga i napawa się Nim; ciało zaś — przez to, że, jak powiedziano6): Zmartwychwstanie duchowe, w mocy, w chwale i w nieskazitelności. Dusza Chrystusa przed męką miała pełne widzenie Boga, Chrystus posiadał przeto szczęśliwość właściwą duszy. Nie obejmowała ona jednak wszystkiego w Nim, bo — jak wiadomo7) — ciało Chrystusa było śmiertelne, a i ciało i dusza mogły doznawać cierpień. Chrystus posiadał więc niebo, ponieważ dusza Jego cieszyła się właściwą sobie szczęśliwością, a zarazem pielgrzymował, skoro dążył do szczęśliwości w dziedzinach jeszcze nie objętych przez nią.

Ad 1. Nie jest możliwe jednoczesne dążenie do celu i spoczynek u celu osiągniętego, jeżeli na cel patrzymy pod jednym kątem widzenia; przy różnych kątach widzenia nie ma powodu kwestionować możliwości. Ktoś na przykład może posiadać wiedzę w dziedzinie już opanowanej przez siebie, a zarazem nabywać ją w dziedzinie, której jeszcze nie opanował.

Ad 2. Szczęśliwość przysługująca duszy, biorąc ściśle i zasadniczo, ma charakter duchowy. Pośrednio jednak przyczyniają się do niej dobra ciała, jako środki pomocnicze. Według Arystotelesa8) np., dobra zewnętrzne są organicznie związane ze szczęśliwością, służąc jej.

Ad 3. Zmarłych świętych nie można porównywać z Chrystusem z dwóch powodów. Po pierwsze, dusze ich już nie mogą doznawać cierpień, jak doznawała

dusza Chrystusa. Po drugie, ciała ich nie przyczyniają się do przybliżenia szczęśliwości. Chrystus natomiast przez mękę zmierzał do tego, by i ciało uwielbić w szczęśliwości.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Odnośniki zostały wyjęte E tekstu celem jego odciążenia. Użyliśmy przy tym wielu skrótów. Oto ważniejsze: Q/q. oznacza quaestio, w tłumaczeniu zagadnienie. Jeśli q. nie jest poprzedzona innym znakiem, odnosi się do 3 części Sumy, tj. do części, z której jest wzięty niniejszy traktat. Art. znaczy artykuł. Znak q. 5, 4 ad 3 należy czytać: część III quaestio/zagadnienie 5, artykuł 4, odpowiedź na 3 zarzut.) Znak I 5,4 odnosi się do 1 części Sumy, quaestio/zagadnienie 5, artykuł 4. Zaś 1-2, lub 2-2 q. 6, 5 dotyczy drugiej części Sumy. Skrót lect. dotyczy komentarza św. Tomasza zazwyczaj do Arystotelesa, rzadziej do Dionizego, w skrócie np. „13 De Trin. 17" pierwsza cyfra dotyczy księgi, druga rozdziału. Księgi Pisma św. są oznaczane ogólnie przyjętymi sierotami, bez kropek po znaku: pierwsza cyfra oznacza rozdział, duga wiersz.

Q. 1. Prolog: 1) Mt 1,21. 2) I z Introd. 3) q. 60. 4) Suppl. 69. 5) q. 27. 6) q. 2. 7) q. 16.

Q. 1, 1: 1) Horat., De arte poet., V 1, 2. 2) Epist. 135, al. 2, inter. epist. Aug. 3) Rzym 1,20. 4) 3 De fide orth. 1. 5) De Div. Nom. 1; lect. 3. 6) tamże, 4; lect. 1. 7) 13 De Trin. 17.

Q. 1, 2: 1) I 27, 2 ad 2. 2) Malach 1, 6. 3) Ps 112, 4. 4) Ps 112,5. 5) J 3, 16. 6) 13 Trin. 10. 7) 11 De civ. Dei, 2. 8) De catech. rud. 4. 9) Kazanie o Bożym Nar., Sermo 128; De temp. 13. 10) Sermo 128; De temp. 13. 11) 13 De Trin. 17. 12) De vera relig. 16. 13) Sermo 21, 3. 14) 13 De Trin. 13, 14. 15) Sermo 21. 2.

Q. 1, 3: 1) 13 De Trin. 17. 2) art. poprz. 3) Rzym 1, 4. 4) Et 5, 32. 5) Rodź. 2, 23. 6) 11 Super Gen. ad litt. 18. 7) Łk 19, 10. 8) Sermo 174; De verb. Apost. 82. 9) i Tym 1, 15. 10) Glos. Ord. 11) J 1, 14. 12) In Ioan. Evang., tract. 2. 13) I 25, 5; 105, 6. 14) Rzym 5, 20.

Q. 1, 4: 1) 5 Contra Jul. 11. 2) 1-2 q. 87, 5 arg. 2. 3) 2 De compunct. cordis, 6. 4) Gal 2, 20. 5) J 1, 29. 6) J 3, 19. 7) Rzym 5, 15-16. 8) 1-2 q. 82, 1-2. 9) 1 Etnie. 2; lect. 2.

Q. 1. 5: 1) Ef 2, 4-5. 2) Przyp 3, 28. 3) i Tym 1, 15. 4) 3 De consol. 10. 5) J 1, 14. 6) Gal 4. 4. 7) Mt 9, 12-13. 8) Gal 3, 19. 9) Kor 15, 46-47. 10) Gal 4. 4. 11) Mt 24. 12. 12) Łk 18, 8. 13) De sex quaest. Paganorum, Epist. 102. 14) De persever. 10. 15) Rzym 9, 16. 16) De persever. 11.

Q. 1, 6: 1) Ps 91, 11. 2) Ps 91, 14. 3) Kol 1, 19. 4) Habak 3, 2. 5) III 1, 5 ad 3. 6) J 1. 16. 7) Aug. Q. 83. 8) 1 Retract. 26. 9) Q. 44. 10) 1 De Gent. cont. Manich. 23. 11) Homil 28, al. 27, in Joan. 12) J 3, 17.

Q. 2, 1: 1) Part. II, Act. 1. 2) Symb. 3) Epist. 2 ad Secessum. 4) Orat. 42. 5) 3 De fide orth. 6, 11, 17. 6) Part. II, act. 5. 7) 2 Physic. 1; lect. 1. 8) De duab. nat. 1. 9) art. 6. 10) I 9, 1, 2. 11) 8 Metaphys.; lect. 3 12) Constantinop. n. Goliat. 8, can. 8. 13) I 3, 8.

Q. 2, 2: 1) I 39, 1. 2) I 29, 3 ad 2. 3) De duabus naturis, 3, 4. 4) 3 De fide orth. 11. 5) Part. II, act. 5. 6) Aristot. a Physic. 1; lect. 2.

Q. 2, 3: 1) Enchirid. 35, 38. 2) Epist. 28 (ad Flavianum), 4. 3) De duab. nat. 3. 4) I 3, 5; 30, ad 3. 5) 1 De Divln. nom., lect. 2. 6) 3 De fide orth. 4. 7) De duab. nat. 3. 4. 8) Collat 8, can 5. 9) Bonavent. I Sent. dist. 23, q. 1, a. 1. 10) Part. I, c. 26, anath. 3.

11) Epist. 101 (ad Chelid. I).

Q. 2, 4: art. 2. 2) I 39, 1. 3) I 3, 7. 4) art. 1. 5) 3 De fide orth. 4.

Q. 2, 5: 1) art. 2. 2) 3 De flde orth. 3. 3) Filip. 2, 7. 4) art. 2 ad 2. 5) Łk 24, 39. 6) 2 De anima, 4; lect. 7.

Q. 2, 6: 1) Filip. 2, 7. 2) art. 1. 3) De fide orth. 4) Petri Lombardi, 3 Sent., dist. 6. 5) art. 3. 6) 3 De flde orth. 26. 7) 83 QQ. q. 73. 8) 5 Metaph., text. 25. 9) Alex., Ad monachos Aegypti, epist. 1.

Q. 2, 7: 1) „propter quod unumquodque, et Ułud magis". Arist. 6 Topie. 8. 2) I 13, 7. 3) patrz WYKŁAD.

Q. 2, 8: 1) 3 De fide orth. 11. 2) art. poprz. 3) w WYKŁADZIE.

Q. 2, 9: 1) 1 De Trin. 10. 2) w „A jednak".

Q. 2, 10: 1) 1-2, 110, 2 ad 2. 2) art. 6. 3) Kol 2, 9. 4) De praedest. Sanctorum, 15. 5) 1-2, 110, 1. 6) Kol 2, 17.

Q. 2, 11: 1) Ps 32, 22. 2) 13 Moral. 43. 3) De praedest Sanct. 15. 4) Tyt 3, 5. 5) art. 3, 6. 6) Łk 1, 35. 7) J 1. 17. 8) J 1, 16.

Q. 2, 12: 1) art. 1, 2. 2) Enchirid. 40. 3) 4 Metaph. 4; lect. 5. 4) Ef 2, 3. 5) Mądr 12, 10.

Q. 3, 1: 1) I 29. 3 ad 4; 30, 4 arg. 2. 2) Fulgentius, De tide ad Petrum, 2. 3) q. 2, 1, 2. 4) in Epistoła synodali Ephesini Concilii, can. 5; Concilli Part. I, cap. 26. 5) q. 2, 6 ad 3.

Q. 3, 2: l) art. poprz. 2) q. z, 1, 2. 3) Fulgentius, De flde ad Petrum, 2. 4) art. poprz. 5) 3 De tide orth. 6. 6) w WYKŁADZIE.

Q. 3, 3: 1) art. poprz. 2) a. 1. 3) I 40, 3. 4) I 30, 2. 5) Łk 1, 37. 6) w WYKŁADZIE.

Q. 3, 4: 1) Enchirid. 38. 2) De fide orth. 6. 3) Rzym 14, 3. 4) De div. nom.; lect. 1, 3. 5) art. 1, 2. 6) art. 2. 7) art. 2 8) 2 P 1, 4. 9) w WYKŁADZIE.

Q. 3, 5: 1) Rzym 8, 15. 2) Rzym 8, 29. 3) I 32, 3: 43, 4 4) art. 1, 2, 4. 5) Gal 4, 6.

Q. 3, 6: 1) art. 4. 2) 3 De fide orth. 3, 4. 3) 1 De Trin. 13. 4) q. 2, 5 ad 1. 5) Epist. 137, ad Volusianum. 6) De conceptu virginali; 2 Cur Deus Homo, 9. 7) 6 De Trin. 3. 8) 1 Kor 6, 17.

Q. 3, 7: 1) q. 2, 3, 6. 2) De fide orth. 7. 3) art. poprz. 4) art poprz. ad 1. 5) q. 2, 6 ad 1. 6) art. poprz. ad 1.

Q. 3, 8: 1) J 18, 37. 2) J 14, 28. 3) Gal. 6, 15. 4) Mt 1, 21. 5) J 20, 22-23. 6) 3 De fide orth. 1. 7) 1 Kor 1, 24. 8) Ekli 1, 5. 9) Rzym 8, 17. 10) Rzym 8, 29. 11) Rzym 2, 4. 12) 2 Kor 5, 19.

Q. 4, 1: 1) ad Voluslanum, Epist. 137. 2) q. poprz. 8. 3) Homil. 34 in Evang. 4) Ez 28, 12. 5) Hiob 4, 18. 6) Przyp. 8, 31. 7) patrz WYKŁAD, 8) I 64, 2. 9) patrz WYKŁAD.

Q. 4, 2: 1) 3 De fide orth. 11. 2) De duob. nat. 3. 3) Dz. cyt. 6. 4) Paschas, Diac.. 2 De Spiritu Sancto, 4. 5) Fulgentius, De flde ad Petrum, 17. 6) q. 3, 1, 2. 7) q. 2, 6.

Q. 4, 3: 1) Ps 64, 5. 2) De agone christiano, 11. 3) art poprz. 4) tamże, ad 1. 5) 3 De fide orth. 11. 6) 3 Sent., dist. 6. 7) q. 2. 6.

Q. 4, 4: 1) 1 Tym 4, 10. 2) art. poprz. 3) tamże. 4) 3 De fide orth. 11. 5) tamże. 6) 6 Metaph. 15; lect. 15. 7) Bar 3, 38.

Q. 4, 5: 1) J 3, 16. 2) q. 3, 7. 3) Gal 4, 5; por. Hebr. 2, 10. 4) 3 De fide orth. 11. 5) art. 3; q. 2, 6. 6) Rzym 8, 29. 7) Kol 1, 15. 8) Rzym 5, 8.

Q. 4, 6: 1) Hebr 7, 26. 2) Gal 2, 15. 3) Łk 3, 23. 4) 13 Dc Trin. 18. 5) Hebr 2, 17. 6) ad 1.

Q. 5, 1: 1) Filip 2, 7. 2) 1 Sermo de Nativitate; Sermo 21. 3) Iz 6. 4) 83 QQ, q. 14. 5) De eccl. dogm. 2. 6) q. 4, 1. 7) Łk 24, 37. 8) Łk 24, 39. 9) Filip 2, 8. 10) Fulgentius, De fide ad Petrum, 2. 11) q. 2, 1. 12) 3 De fide orth. 26. 13) Kol 2, 17.

Q. 5, 2: 1) 1 Kor 15, 47. 2) 1 Kor 15, 50. 3) Łk 24, 39 4) art. poprz. 5) 7 (6) Metaph. 11; lect. 11. 6) 1 De coelo, 3; lect. 6, 7. 7) De eccles. dogm. 2; inter. Opp. Aug. 8) J 3, 13. 9) Dialog. LXV QQ, q. 4; inter Opp. Aug. 10) 10 De Trin. 16. 11) Part. II, act. 1.

Q. 5, 3: 1) J 1, 14. 2) Ps 35, 10. 3) 1 De coelo, 4; lect. 8, libro II, 11, lect. 16. 4) 3 De fide orth. 3. 5) De agone christ. 21. 6) De haeres. 49, 55. 7) Mt 26, 38. 8) J 10, 18. 9) Iz 1, 14. 10) 83 QQ. q. 80. 11) Vigillus Tapsensis, Centra Felicianum, 13; Inter Opp. Aug. 12) 2 De anima, 1; lect. 2. 6 Methaph. lect. 10. 13) Iz 40, 5.

Q. 5, 4: 1) 12 De Trin. 7; por. lib. 14, 3.8. 2) J 1, 9. 3) przyp. 20, 27. 4) 3 De anima, 4; lect. 7. 5) Fulgentius, De fide ad Petrum, 14. 6). Łk 24, 39. 7) J 10, 17. 8) Mt 11, 29. 9) Iz 52, 13. 10) De haeres, 55. 11) Mt 8, 10. 12) 1 Metaph. 2; lect. 3. 13) 3 De fide orth. 6. 14) 83QQ, q. 80.

Q. 6. 1: 1) q. 50, 2. 2) Epist. 137. (ad Volusianum), 2. 3) art. 3 1 4. 4) Cael. Hier. 13. 5) q. 4, 1. 6) Cael. Hier. 4.

Q. 6. 2: 1) I 77, 1 ad 1. 2) q. 4, 1. 3) De agone christ. 18. 4) art. poprz. 5) Et 4, 23. 6) 3 De fide orth. 6. 7) I 64, 2.

Q. 6, 3: 1) art. 1. 2) Ps 96, 7. 3) I, 46, 3. 4) 3 De fide orth. 27. 5) J 1, 14, 16. 6) Homil. 14 in Ioan. 7) J 1, 14. 8) 4 De fide orth. 6. 9) 1 Perl archon, 7; lib. 2, 8. 10) Epist. 35, 3. 11) art. 1. 12) Epist. 35, 3. 13) J 1, 14. 14) Rzym 3, 22. 15) 2 Kor 4, 13. 16) Rzym 4, 5.

Q. 6, 4: l) Fulgentius, De fide ad Petrum, 18. 2) art. poprz. 3) Liber de causis, prop. 1. 4) 3 De fide orth. 2.

Q. 6, 5: 1) De agone christiano, 18. 2) 3 De fide orth. 16. 3) art. 3 i 4. 4) Epist. 135, ad Volusianum, 2. 5) w WYKŁADZIE.

Q. 6, 6: 1) 15 De Trin. 11. 2) 1 Kor 12, 4. 3) 1-2, q. 110, 2 ad 2. 4) q. 2, 6. 5) J 1, 14. 6) q. 32, 1.

Q. 7, 1: 1) 2 Piotr 1, 4. 2) 1 Kor 15, 10. 3) Rzym 6, 23. 4) J 1, 3. 5) 3 De fide orth. 15. 6) Iz 11, 2. 7) I 43, 3. 8) Ps 83, 12. 9) 1 Tym 2, 5. 10) J 1, 16. 11) q. 2, 1-2. 12) q. 19, 1.

Q. 7, 2: 1) 2 Kor 12. 9. 2) 7 Etnie, 1; lect. 1. 3) 1-2 q. 65, 1-2. 4) Mt 8, 20. 5) Ps 1, 2. 6) 1-2 q. 110, 4. 7) J 13, 27. 29. 8) q. 18, 2. 9) 4 Etnie. 9; lect. 17.

Q. 7, 3: 1) art. poprz. 2) Dz. Ap. 1, 1. 3) Hebr 12, 2. 4) Rzym 1, 17. 5) Hebr 11, 1. 6) J 21, 17. 7) 2-2 q. 4, 1. 8) q. 34, 4. 9) Rzym 1, 5. 10) Filip 2, 8.

Q. 7, 4: 1) Ps 30, 2. 2) 2-2 q. 17, 1 ad 2; 5-6 arg. 2. 3) Ef 4, 12. 4) Rzym 8, 24. 5) art. poprz. 6) q. 34, 4. 7) w WYKŁADZIE. 8) 1-2 q. 4, 6.

Q. 7, 5: 1) Ps 67, 19; por. Ef 4, 8. 2) 6 Ethlc. 3; lect. 3. 3) Iz 4, 1. 4) Ord. ex Hieron. 5) 1-2 q. 68. 6) Łk 4, 1. 7) 2 Morał. 56. 8) q. 15, 10. 9) 1-2 q. 68, 6.

Q. 7, 6: 1) 1-2 q. 40, 1; q. 41, 2; q- 42, 1. 2) art. 4. 3) Super canonicam Ioan., tract. 9; por. In loan Evang., tract. 85, 4) q. 15, 1. 5) 1 J 4, 18. 6) Ef 3, 19. 7) Iz

11, 3. 8) 1-2 q. 42. 1. 9) Hebr 5, 7. 10) 2 Ethic. 6; lect. 6.

Q. 7, 7: 1) J 1, 14. 2) 1 Kor 12, 4. 3) 1 Kor 1, 24. 4) 1 Kor 12,7. 5) Ekli 20, 32. 6) Epist. 187, ad Dardanum, 12. 7) 1-2 q. 111, 4. 8) Hebr 2, 3-4. 9) Mt 28, 19. 10) Mt 15, 24. 11) Rzym 15, 8. 12) q. 10, 2. 13) por. Aristot., Pert Hermen., 1; lect. 2.

Q. 7, 8: 1) Liczb 12, 6. 2) Liczb 12, 8. 3) art. 3-4. 4) 2-2 q. 174, 4. 5) Dz. Ap 7, 38. 6) Hebr. 2, 9. 7) Powt. Pr 18, 15. 8) Mt 13, 57; J 4, 44. 9) 16 Contra Faustum, 18. 10) 4 Król 5, 26. 11) Iz 44, 28. 12) Ezdr 1, 3. 13) Powt. Pr 34, 10.

Q. 7, 9: 1) 1-2 q. 110, 4 ad 1. 2) art. 3-4. 3) 1-2 q. 111, 2. 4) Jak 1, 17. 5) J 1, 14. 6) art. 1. 7) De Div. Nom. 4; lect. 3.

Q. 7, 10: 1) Łk 1, 28. 2) Dz. Ap 6, 8. 3) Ef 3, 19. 4) Homil. De centum ovibus, 34 in Evang. 5) J 1, 14. 6) Ef 4, 7. 7) Ef 3, 8-9.

Q. 7, 11: 1) J 3, 34. 2) 1 J 2, 2. 3) 18 Morał. 48. 4) Hiob 28, 17. 5) Mądr 11, 21. 6) q. 2, 10; q. 6, 6. 7) Rzym 4, 5. 8) Ef 1. 6. 9) Tract. 14 in Ioan. Evang. 10) w WYKŁADZIE.

Q. 7, 12: 1) art. poprz. 2) 2 Kor 9, 8. 3) Łk 2, 52. 4) J. 1, 14. 5) Mądr 11, 21. 6) 2 De anima, 4; lect. 8.

Q. 7, 13: 1) De praedest. Sanctorum, 15. 2) Iz 42, 1. 3) q. 2, 10; q. 6. 6. 4) J 3, 17; 10, 36; 17, 8. 5) Rzym 5, 5; 8, 9; 17, 8. 6) Ez 43, 2. 7) q. 4, 3. 8) Enchirid. 40.

Q. 8, 1: 1) 15 De Trin. 26. 2) 1 Kor 11, 3. 3) Ef 1, M. 4) Rzym 12, 4-5; 1 Kor 12, 12n. 5) 2 Jer 20; Ez 16, 24-25, 31. 6) Iz 9, 15. 7) 1 Król 15, 17. 8) Rzym 8, 29. 9) q. 7, 9. 10) J 1, 14. 11) J 1, 16. 12) 3 De fide orth. 15. 13) Gal 3, 5.

Q. 8, 2: 1) art. poprz. 2) Filip 3, 21. 3) q. 6, 1. 4) Rzym 6, 13. 5) Rzym 8. 11. 6) patrz WYKŁAD. 7) 1 Kor 15, 22.

Q. 8, 3: 1) Ef 1, 23. 2) Ef. 5, 25. 3) Kol 2, 17. 4) Hebr 8, 5. 5) 1 Tym 4, 10. 6) 1 J 2, 2. 7) 1 J 1, 8. 8) Jak 2, 20. 9) De memoria et reminisc. 1: lect. 3.

Q. 8, 4: 1) Hebr 2, 16. 2) Ef 1, 23 3) 2 Kor 5, 6-7. 4) Supet loan., tract. 19, 23. 5) Kol 2, 10. 6) art. 1 ad 2. 7) Et 1, 20n. 8) Mt 4, 11.

Q. 8, 5: 1) Rzym 5, 15. 2) q. 7, pocz. 3) J 1, 16. 4) q. 7, 9. 5) „unumquodque agit inquantum est ens actu", Aristot. 8 Metaph. 8; lect. 7; por. 3 Physic. 2, lect. 4. 6) 12 Super Gen. ad litt. 16. 7) 3 De anima, 5; lect. 10.

Q. 8, 6: 1) 1 Król 15, 17. 2) Ef 4, 29. 3) J 10, 11. 14; Hebr 13, 20. 4) l Piotr 5, 4. 5) Apok 21, 14. 6) Koi 2, 19. 7) Amos 6, 1. 8) 2 Kor 2, 10. 9) 2 Kor 5, 20. 10) Super loan.. tract 46. 11) tamże, tract. 47. 12) Rzym 5. 2.

Q. 8, 7: 1) Glo. Ord. Anselm. sup. Col 1, 18. 2) De eccl. dogm.. 49. 3) Aristot. Categ. 8. 4) De Div. Nom. 4. lect. 22. 5) Hiob 18, 17; Glo. Ord. Greg. 6) art. poprz. 7) tamże 8) Hiob 41, 25. 9) Jer 2, 20. 10) 1 J 3, 8. 11) Mądr 2, 24-25.

Q. 8, 8: 1) Hiob 21, 29. 2) Ord. Greg. 3) art. 1. 4) 2 Tes 2. 4. 4a) Ord. ex Haym. 5) 2 Tes 2, 7. 6) 2 Tes 2, 4. 7) Ord. Haym. 8) De ecci. dogm. 50, 83. 9) l Kor 11, 3. 10) art. 1 ad 2. 11) Kol 1, 18.

Q. 9, 1: 1) q. 2, 2. 2) De Incarn. 7. 3) q. 5. 4) Aristot., 3 De anima, 4; lect. 9. 5) tamże, 5; lect. 10. 6) 2 De coelo et mundo, 3; lect. 4. 7) q. 5. 8) Act. 4, Epist. Agathon. Papae ad Imper. 9) 11 Metaph. 9; lect. 11. 10) J 1, 9. 11) q. 3, 6 arg. 3.

Q. 9, 2: 1) Ps 35, 10. 2) Kol 2, 9. 3) J 17, 3. 4) Ps 64, 5. 5) J 3. 55. 6) Hebr 2, 10. 7) patrz WYKŁAD.

Q. 9, 3: 1) 1 Kor 13, 10-12. 2) art. poprz. 3) Kol 2, 3. 4) art. 1. 5) 8 De anima, 8; lect. 13. 6) z Super Gen. ad litt. 8. 7) 4 De Gen. ad litt. 22; De civ. Dei, 7n.

8) 2-2 q. 1, 4. 9) I 12. 2. 9.

Q. 9, 4: 1) J 7, 15. 2) art. poprz. 3) Hebr 5, 8. 4) q. 4, 2 arg. 2; q. 5. 5) por. Damasc., 14 De fide orth. 6. 6) 1 De coelo et mundo, 4; lect. 8. 7) 2 De coelo et mundo, 3; lect. 4. 8) 3 De anima, 5; lect. 10. 9) 3 Sent., dist. 14 a. 3, q. 1a 5 ad 3; dist. 18. a. 3 ad 5. 10) I 12, 4. 11) 1 Ethic. 4: lect. 4. 12) Joel 2, 23.

Q. 10, 1: 1) I q. 14. 2) q. 11. 3) q. 12. 4) I q. 14. 5) Sentent., al. 1 De Summo Bono, 3. 6) 3 De fide orth. 6. 7) 1 Df Trin. 13. 8) 83 QQ, q. 15. 9) q. 2, 1. 10) 3 De fide orth. 3. 11) I q. 12, 7. 12) Epist. 137.

Q. 10, 2: 1) Mar 13, 32. 2) Apok 5, 12: 3) 1 Kor 15, 27. 4) J 5, 27. 5) J 2, 25. 6) q. 5, 3. 7) J 1, 3. 8) Dz. Ap 1, 6-7, 9) Rodz. 22, 12. 10) Gloss. Interlin. ib.: Aug., 1 De Trin. 12. 11) Homil. 77 In Matth. 12) Tract. 30 in Matth. 13) Kol 1. 24. 14) I q. 14, 9. 15) w WYKŁADZIE i ad 2.

Q. 10, 3: 1) 3 Physic. 6; lect. 11. 2) art. poprz. 3) 1 J 2, 2. 4) Aristot. 1 Post. anal. 2; lect. 4. 5) 8 Metaph. 9. 6) art. poprz. 7) I 7, 1. 8) 3 Physic. 6; lect. 11. 9) 3 Physic. 6; lect. 10. 10) I 7, 2. 11) 3 De anima, 6; lect. 11. 12) art. 1. 13) i De coelo et mundo, 7; lect. 13. 14) 3 Physic. 5; lect. 7.

Q. 10, 4: 1) I 12, 2. 2) De Div. Nom. 4; lect. l; c. 7, lect. 2. 3) Ef. 1, 20-21. 4) Ekli 1, 5. 5) J 1, 14. 6) I 12, 4. 7) q. 7, 12.

Q. 11, 1: 1) 3 De anima, 7; lect. 12. 2) Iz 11, 2-3. 3) q. 9. 1. 4) q. poprz. 5) I 89. 2. 6) 6 Ethic. 7; lect. 7. 7) 2 De invent. rhetor. 53.

Q. 11. 2: 1) 3 De anima, 7; lect. 12. 2) Filip 2, 7. 3) q. 15, 10.

Q. 11, 3: 1) 3 De fide orth. 14. 2) art. 1. 3) Mt. 22, 30. 4) De Div. Nom. 4; lect. 2. 5) q. 5, 4. 6) Mt 17, 24-25.

Q. 11, 4: 1) Hebr 2, 19.

Q. 11, 5: 1) art. 1; q. 9, 1. 2) art. 1. 3) art. poprz. 4) Averr, 3 De anima, comment. 18.

Q. 11, 6: 1) I 55, 3. 2) Hebr 12, 2. 3) 2-2 4. 6. 4) Zach 3, 9. 5) art. 4-5. 6) 1 Poster. 28; lect. 41. 7) art. 4. 8) w WYKŁADZIE.

Q. 12, 1: 1) q. 9, 4. 2) 3 De anima, 5; lect. 10. 3) AD . 4) q poprz., 1 ad 2, 3.

Q. 12, 2: 1) art. poprz. 2) por. Aristot., 3 Physic. 6; lect. 11. 3) 3 De flde orth. 22. 4) Łk 2, 52. 5) De Inacarn. Domin. Sacrament. 7. 6) I 14, 15 ad 2. 7) 3 Sentent., dist. 14, a. 3, q. 1a 5 ad 3; dist. 18, a. 3 ad 5.

Q. 12, 3: 1) Łk 2, 46-47. 2) art. poprz. 1 q. 9, 4. 3) art. poprz. 4) Iz 55, 4. 5) q. 8, 3. 6) J 18, 37. 7) Super Luc. (Homil. 19). 8) Łk 2, 47. 9) Ekli 1, 10. 10) art. popra. 11) 1 Super Ezech. homil. 2.

Q. 12, 4: 1) Łk 22, 43. 2) Hiob 4, 3-4. 3) coel. Hier. 4. 4) tamże, 7. 5) 2 Super Gen. ad litt. 8. 6) 6 Super Luc. ad 22, 43. 7) q. 14, 1.

Q. 13, 1: 1) Super Luc. Gloss. Ordin. sub. nom. Bed. Ambros. al Luc 1, 22. Ex Bed. Homil. 1, in festo Annunt. 2) q. 10, 2. 3) Wyjść 15, 2-3. 4) q. 2, 1; 10, 1. 5) De div. nom. 5; lect. 1. 6) I 45, 5 ad 3; q. 65, 3 ad 3.

Q. 13, 2: 1) Mt 28. 18. 2) Rodz 1, 1. 3) 3 De Trin. 4. 4) Coel. Hier. 7. 5) 1 Kor 12, 10. 6) Epist. 7, ad Polycarpum. 7) Hebr 1, 3. 8) Ef 1, 10. 9) 4 Comment. sup. Matth. 28, 18. 10) art. poprz. ad 1. 11) por. S. Thom., Caten. Aur. In Matth.. 28, 18. 12) Hug. a S. Victore Qq. in Epist. ad Philip. q. 9. 13) 2-2 q. 178, 1 ad 1. 14) Mt 10, 1.

Q. 13. 3: 1) 3 Da fide orth. 20. 2) Ps 113, 2; al. Ps 113, b, 3. 3) I 117, 3 ad;

2, 3. 4) Hebr 2, 17. 5) art. poprz. 6) De fide orth. 19. 7) art. 14, 2. 8) 3 De anima, 9; lect. 9. 10.

Q. 13, 4: 1) Mar 7, 24. 2) I 19, 12. 3) Mt 9, 30-31. 4) Łk 6, 12. 5) De quaest Nov. et Vet. Test., q. 77. 6) art. 2. 7) M. cyt. 8) Epistoła Agath., Papae ad imperatores, Concil. Constantinop. III, act. 4. 9) 19 Morał. 23. 10) J 8, 50. 11) Filip 2, 13.

Q. 14, 1: 1) q. 1, 9; q. 9n. 2) q. 9, 2. 3) Epist. 118, ad Diosconun. 4) 1 Piotr 2, 22. 5) Iz 53, 2-3. 6) Iz 51, 9. 7) Hebr 2, 18. 8) Ps 120, 1. 9) Rzym 5, 12. 10) Iz 53, 4. 11) Filip 2, 7. 12) J 20. 26n. 13) Hebr 12, 3. 14) Supplem. III Part. q. 14, 2. 15) 3 De fide orth. 19. 16) Iz 53, 5. 17) patrz WYKŁAD. 18) Rzym 5, 1.

Q. 14, 2: 1) Iz 53, 7. 2) 3 De fide orth. 20. 3) Rzym 8, 3. 4) art. popra., ad 2. 5) 3 Do fide orth. 23, 24.

Q. 14, 3: 1) Hebr 2. 17. 2) Rzym 5, 12. 3) J 3, 31. 4) Gloss. Ord. sub. nom. Alcuini. 5) art. 1.

Q. 14, 4: 1) 3 De fide orth. 6, 18. 2) art. 1 ad 1. 3) por. Aristot. Categ. 8; 2 Topie 7. 4) art. 1. 5) 1 De fide orth. 11; 3, 20.

Q. 15, 1: 1) Ps 21, 1-2. 2) Rzym 5, 12. 3) Hebr 2, 18. 4) 2 Kor 5, 21. 5) De agone christiano, 11. 6) J 8, 46. 7) q. 14, 1. 8) Ekli 34, 23. 9) 3 De fide orth. 20. 10) 1 Piotr 2, 22. 11) 3 De fide orth. 25. 12) 3 De doctr. christ. 31. 13) 10 Super Gen. ad litt. 20. 14) Rodz 2, 7. 15) w WYKŁADZIE. 16) Oz 4, 8. 17) Iz 53, 6. 18) Rzym 8, 3.

Q. 15, 2: 1) 3 De fide orth. 19. 2) Glos. Lombard!. Rzym 7. 8. 3) Gal 5, 17. 4) 2 Tym 2, 5. 5) Apok 6, 2. 6) Mt 1, 20. 7) q. 7, 2, 9. 8) 1-2 q. 56, 4. 9) 1 Ethlc. 13; lect. 20. 10) 3 De tide orth. 14.

Q. 15, 3: 1) 3 De tide orth. 21. 2) 2 Kor S, 21. 3) Iz 8, 4. 5) Łk 1. 79. 6) q. 7. 2, 9; q. 9n. 7) J 1, 14. 8) Glos. Interlin. 9) Sermo 202. De Epiph.

Q. 15, 4: 1) 12 Super Gen. ad litt. 16. 2) 3 De anima, 5; lect. 10. 3) 3 De Tusculan, quaest. 10. 4) Ps 40, 5. 5) Rzym 7, 5. 6) art. 2. 7) Ps 87, 4. 8) Interlin. Aug. 9) q. 14, 1. 10) 1-2 q. 22, 3; q. 41, 1. 11) 14 De civ. Dei, 9. 12) Super Matth., 4 Comment., do Mt 26 37.

Q. 15, 5: l) 10 De Trin. 10. 2) tamże, 23. 3) q. 9, 2. 4) Iz 53, 4. 5) 1-2 q. 35, 7. 6) q. 14, 1, 2. 7) 10 De Trin. 24. 8) q. 14, 1, 3. 9) tamże, 25. 10) q. 14, 2. 11) q. 14, 1 ad 2.

Q. 15, 6: 1) Iz 42, 4. 2) Przyp 12, 21. 3) Jer 23, 6. 4) 7 Ethic. 13; lect. 13. 5) 14 De civ. Dei, 6, 15. 6) Iz 53, 7. 7) Mt 26, 38. 8) 2 De Trin.; 2 De fide ad gratiam, 7. 9) art. poprz. ad 3. 10) 1-2 q. 35, 2. 7. 11) art. 4. 12) Mt 26, 37. 13) 4 Comment. In Matth. 14) 14 De civ. Del, 8. 15) tamże, 9.

Q. 15, 7: l) Przyp 28, 1. 2) 10 De Trin. 10. 3) Mar 14, 33. 4) 2 Rhetor. 5. 5) 3 De fide orth. 23. 6) 4 Comment. In Matth. do 26, 37.

Q. 15, 8: 1) Metaph. 2; lect. 3. 2) art. 3. 3) 2 De flde orth. 15. 4) 4 Etnie. 3; lect. 10. 5) Mt 8, 10. 6) 1 Super Gen. centra Manich 8 7) w WYKŁADZIE.

Q. 15, 9: 1) Jak 1, 20. 2) 1 Kor 1, 30. 3) 4 Ethlc. 5; lect. 13. 4) 5 Moral. 45. 5) J 2, 17. 6) Ps 68, 10. 7) 1-2 q. 46, 3 ad 3; 2-2 q. 158. 2 ad 3. 8) art. 6. 9) Super loan, tract. 10, do J 2, 17. 10) Damasc., 3 De fide orth. 19.

Q. 15, 10: 1) Epist. 118, ad Dioscorum. 2) Jer 14, 8. 3) 1 Kor 9, 24. 4) Filip 3, 12. 5) 1-2 q. 4, 6. 6) 1 Kor 15, 42n. 7) art. 4; q. 14, 1. 2. 8) i Ethic. 8: lect. 13.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) Q. 1. Tomasz mówi sam za siebie. Pozwolę sobie wrócić uwagę na kilka najważniejszych momentów w związku z zagadnieniem pierwszym trzeciej części Sumy. Problem Chrystusa stał się najbardziej palącym zagadnieniem dzisiejszych czasów 5 od sposobu, w jaki go się rozwiązuje: od tego, czy stoimy na stanowisku prawdy za wszelką cenę, czy tez doraźnych korzyści politycznych, gospodarczych, hedonistycznych itp., zależy jego rozwiązanie zarówno w skali osobistej, jak i światowej. Dla Tomasza z Akwinu fakt narodzin Boga-Człowieka nie ulegał żadnej wątpliwości. Punktem wyjścia dla jego analizy była sprawa pozornego naruszenia harmonii panującej w świecie. Chrześcijanin musi przeżyć momenty niepokoju na myśl. że Jedyny, Niestworzony, Nieogarniony Duch w pewnym punkcie globu ziemskiego, w określonym czasie łączy się z okruszyną materii, żeby przebóstwić ludzkość, z okruszyną — nie jakąś bliżej nieokreśloną tajemniczą materią, z której , zdaniem niektórych współczesnych myślicieli, rozwinął się rozum ludzki i cały świat. W relacji o fakcie Wcielenia niewątpliwie kryje się większy paradoks niż w najbardziej karkołomnych hipotezach materialistów. Ukazanie tego paradoksu to zadanie i zagadnienia III części Sumy.

Jeśli chodzi o poszczególne momenty, to zwróciłbym uwagę na to, że objaśnienia sprowadzono tu do minimum. Tak samo zresztą potraktowano tytuły i podtytuły, które nota bene w obecnej formie nie są dziełem św. Tomasza. Unowocześniono zwroty stereotypowe.

(2) Q. 1, 1, wykład. Powiedzenia, że Bóg udziela się ‘tworzeniu, nie można brać w sensie panteistycznym.

(3) Q. 1, 3, wykł. Dotąd opinie teologów są podzielone. Za zdaniem przeciwnym Tomaszowemu wypowiada się wielo z nich w oparciu o listy św. Pawła do Kolosan i do Efezjan. Por. Buchberger, Lexikon fur Theologie und Kirche, t. V. str. 965 i nast. Zwięzłość Tomasza w 1. 3. ad 1. może być przyczyna późniejszych kontrowersji na poruszony tu temat (Skotyści i inni).

(4) Q. 1, 5 ad 3. Punkt wyjścia do następnego artykułu. Łącznie z rozwinięciem tematu w 1. 6. c i ad 2. przedstawia pogląd Tomasza na zagadnienie ewolucji człowieka.

(5) Q. 1, 6 ad 1. Wywód średniowieczny. Niech nas nie zraża do Tomasza, Najważniejsze to, co przetrwało wieki i ujmuje swoją świeżością oraz głębią myśli zawartej w krótkich słowach.

(6) Q. 2. Fakt Wcielenia Słowa Bożego tłumaczy zjawisko chrześcijaństwa, to zjawisko, nad którym nie podobna przejść do porządku, św. Tomasz podejmując próbę analizy tego faktu nie doprowadził jej do końca, ale już omawiana przez nas część Sumy Teologicznej pozwala zorientować się w nauce Kościoła o tzw. unii hipostatycznej, czyli o zjednoczeniu, w osobie Syna Bożego, Boga z naturą ludzką. Abstrakcje, którymi operuje katechizm, jeżeli mają coś nam dać, muszą być jakoś powiązane z ‘konkretnym życiem. I tu otwierają się dwie drogi prowadzące do wnętrza tajemnic wiary. Jedna — droga intuicji, analogiczna do tej, która pozwala artystom i uczonym sięgać w głąb ludzkich przeżyć i ujawniać wewnętrzne

powiązania zjawisk przyrody. Druga — to rozumowanie, które poprzez mniej lub więcej subtelną sieć przesłanek i wniosków pozwala, nie opuszczając twardego gruntu naszej ziemskiej rzeczywistości, dojrzeć przynajmniej niektóre jej strony bardziej ukryte a zarazem istotne dla wewnętrznej struktury. Obie te metody mogą się uzupełniać tak, jak to widzimy u św. Tomasza. Próba ujęcia nauki o Bogu w podręczniku dla studentów (tak on określił Sumę Teologiczną zaraz na wstępie) przyniosła bogactwo nowych ujęć w dziedzinie zagadnień odwiecznych, dala system ujmujący naukę Kościoła i dorobek myśli średniowiecznej w organiczną całość, wreszcie pokazała metodę twórczej pracy umysłowej, która urzeka i wciąga każdego, kto z nią się bliżej zapozna. Punkt wyjęcia dla poszczególnych elementów danej części Sumy św. Tomasz znajduje w dekretach III, IV i V soborów powszechnych. Uwypuklając istotne momenty chrystologii katolickiej św. Tomasz stale na kogoś się powołuje. Ale nie znaczy to, żeby zamiast rozumowania dawał nam autorytety. Przytaczając twierdzenia Ojców i Doktorów Kościoła próbuje on dotrzeć do trzonu prawdy, umożliwiającego tworzenie wniosków owocnych dla myśli i życia chrześcijańskiego. Nie czuje się skrępowany nawet twierdzeniami św. Augustyna, największej powagi naukowej owych czasów. W wypadku zasadniczej różnicy zdań mamy taką dyrektywę św. Tomasza: „Nie należy rozpowszechniać tego rodzaju zwrotów w brzmieniu dosłownym, lecz ilekroć spotykamy je u świętych doktorów Kościoła, trzeba takie powiedzenia tłumaczyć ze czcią”, l) Sam św. Tomasz stosował się do tej dyrektywy dając konieczny retusz tam, gdzie spotykał się z pozorną sprzecznością między zdaniem św. Augustyna, czy innej uznanej powagi a prawdą. Współczesnych autorów wypowiadających opinie niezgodne ze swoim stanowiskiem traktował jako współuczestników w dziele szukania prawdy, a wypowiedzi ich wykorzystywał nieraz jako element konstrukcyjny Sumy, zaznaczając jakimś słówkiem obce autorstwo myśli. 2) Przy omawianiu zagadnienia 2 św. Tomasz 7 razy odwołuje się do Arystotelesa, 18 razy do ojców greckich, 15 razy — do łacińskich, 8 razy — do dekretów soborowych, a tylko 2 razy do Piotra Lombarda, autora podręcznika oficjalnie uznanego przez Kościół. Tomaaz w swej Sumie Teologicznej przygotował grunt do ujęcia chrześcijaństwa, które dopiero teraz znajduje właściwe sformułowanie w chrystologii katolickiej. Lapidarnie można je sformułować za autorem artykułu o Chrystusie, umieszczonego w Buchbergera „Lexikon. für Theologie und Kirche” (t. V str. 958 i nast.): Istota Chrystusa jest istotą chrześcijaństwa, a istota chrześcijaństwa jest doczesną realizacją istoty Chrystusa. To moje sformułowanie nie jest ścisłe, ale wskazuje kierunek.

1) Q. 4, 3 ad 1. 2) Q. 2, 10 ad 2.

(7) Q. 2, 1, wykład. Forma i materia = nierozłączne składniki każdej rzeczy na tym świecie. Formę można uważać za strukturę wewnętrzną, materię za tworzywo.

(8) tamże. Forma substancjalna = coś, co określa strukturę danej, rzeczy w sposób trwały.

Forma przypadłościowa (akcydentalna) = coś, co określa strukturę danej rzeczy hic et nunc.

(9) tamże. Substancja zupełna = istota danej rzeczy, takiej rzeczy, której istnienie nie jest wewnętrznie uwarunkowane przez coś innego.

(10) tamże. Gatunek. Według przyjętego przez ówczesną naukę schematu każda rzecz na świecie należy do jakiegoś rodzaju. Rodzaje dzielą się na gatunki, różnice

między gatunkami stanowią o ich odrębności. Gatunki dzielą się na jednostki (indywidua). Bóg nie należy do żadnego rodzaju ani gatunku.

(11) Q. 2, 1. ad 1. Ojców, tzn. uczestników soboru.

(12) tamże. Zjednoczenie hipostatyczne, temat tego zagadnienia.

(13) tamże. AS, anathema sit, jest formułą odrzucającą daną naukę jako niezgodną z nauką Kościoła, a jej twórcę, czy obrońcę wyłączającą ze społeczności wiernych.

(14) Q. 2, 1, ad 2. Akt i potencja, czyli rzeczywistość i możność, to, co dynamiczne i to, co bierne; są to dwa aspekty każdego bytu. Analizując istotę rzeczy materialnych stwierdzamy, że aktem jest forma, lśnienie zaś jakieś rzeczy jest aktem w stosunku do jej istoty, ujętej w jakiejś koncepcji. Działanie jest aktem rzeczy aktualnie istniejącej. Jak widzimy, terminy te mogą być zrozumiane właściwie tylko w jakimś kontekście.

(15) tamże. Byt samoistny = coś rzeczywistego, czego istnienie nie jest wewnętrznie uwarunkowane istnieniem jakiejś innej rzeczy.

(16) Q. 2, 2, ad 2. Wszystko, co jest rzeczywiste, istnieje, ale istnienie jakiejś rzeczy może być uzależnione od istnienia podłoża, w którym dana rzecz tkwi. Np. istnienie ręki jest związane z istnieniem człowieka, do którego ta ręka należy. Z chwilą śmierci człowieka albo odcięcia ręki pozostanie tylko jakiś relikt. Posługując się językiem Sumy możemy powiedzieć, że w danym człowieku istnieje duża ręka, albo, że w panu X istnieje łysina. My byśmy powiedzieli: ten człowiek ma dużą rękę i pan X jest łysy. W wywodach św. Tomasza mamy coś w rodzaju prób swoistego uściślania języka teologicznego. Właściwie dotąd świat duchowy, a zwłaszcza nadprzyrodzony nie daje się ująć w żadne formuły. Mimo to musimy doceniać wszelkie próby syntetycznego ujęcia zjawisk duchowych. U św. Tomasza wypadły one dobrze i mogą służyć jako wzór ścisłości.

(17) Q. 2, 3. Zwięzłą analizę terminu „hipostaza" mamy w trzonie artykułu (w Wykładzie).

(18) Q. 2, 3, wyki. Dla zrozumienia wywodów zawartych w tym i następnych artykułach może być pomocna tablica-schemat, przedstawiająca rozwój działu nauki teologii, zajmującego się zagadnieniem WCIELENIA SŁOWA BOŻEGO. Przy sporządzaniu tej tablicy korzystano z tablicy zamieszczonej w IV tomie książki „Initiation Theologique", Paris 1956 Ed. du Cerf. *) Załącznik: tablica (atr. 282 i 283).

(19) tamże. Każda natura stworzona może być poddana analizie, w wyniku której odróżniamy składniki należące do jej istoty od tych, które do niej nie należą. Np.: Zarówno psychika człowieka, jak jego system nerwowy, czy wegetatywny, stanowią istotowe składniki natury ludzkiej; nie należy do nich jednak zarost, skłonność do śmiechu, wrażliwość na dobór barw itp.

(20) Q. 2, 3, ad 1. Rożne, czyli różne rzeczy, to znaczy: to i coś. jeszcze. Różni, czyli różne osoby.

(21) Q. 2, 3, ad 3. Forma = koncepcja, według której została zrealizowana istota danej rzeczy.

(22) Q. 2, 4, zarz. 2. Wyrazy „compositio" i „pars" użyte w oryginale są terminami wieloznacznymi, stąd nieporozumienie. Dziwne może się wydawać powiedzenie, że Chrystus składa się z części. Wieloznaczność terminów w języku greckim i w łacinie stanowiła jedno ze źródeł herezji chrystologicznych.

(23) Q. 2, 6, zarz. 1. Św. Tomasz odwołuje się tu do Arystotelesowsikiego

podziału bytów na kategorie.

(24) tamże. Wykład. Archimandryta konstantynopolitański, twórca herezji monofizytów, potępionej ha soborze powszechnym w Chalcedonie w r. 451.

(26) tamże. Dioskor, patriarcha aleksandryjski (444-451), obrońca monofizytyzmu i Eutychesa.

(26) tamże. Patriarcha konstantynopolitański (428-431), twórca herezji potępionej na soborze Efezkim w r. 431.

(27) tamże. Teodor, biskup Mopsuestii w Azji Mniejszej (+428), wybitny pisarz.

(28) tamże. Piotr Lombard, biskup Paryża (+1160), autor podręcznika teologii, powszechnie używanego w wiekach średnich, Libri IV Sententiarum. (Patrz: tablica teorii chrystologicznych).

(29) Q. 2, 7, ad 3. Św. Tomasz jest tu zbyt zwięzły, stąd różnica tłumaczeń. Tekst oryginału wydania Sumy z r. 1948, Marietti.: Non tamen sequitur quodipsa unio sit Creator vel Deus: quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magia respicit esse ipsius quam relationem. W tłumaczeniu angielskim (Dominikanie, Londyn, r. 1913): „Yet it does not follow that the union itself is the Creator of God, because that a thing is said to be created regards its being rather than its relation". Tłumaczenie francuskie: „Mais pour autant l'union. elle-même n'est pas Dieu, car le qualificatif de crèe se rapport bien plutôt à l'être nieme de relation qu'a są naturę ou son. essence". (Wyd. Revue des Jeunes, r. 1927). Tłumaczenie niemieckie: „Daraus folgt nicht, das die Vereinigung selbst „Schöpfer" oder „Gott' ist. Denn die Bezeichnung „Geschopf" drUckt mehr das Dasein als das Wesen eines Dinges aus". (Die deutsche Thomas-Ausgabe, r. 1934.)

(30) Q. 2, 8. Wprowadzenie terminu „przyjęcie" tłumaczy się historią myśli teologicznej. Termin ten często spotykamy w pismach Ojców Kościoła i później u niektórych teologów. (Patrz tablica.) Chodzi tu o przyjęcie natury ludzkiej przez Drugą Osobę Trójcy Przenajświętszej.

(31) Q. 2, 8, wykł. „Czynność przechodnia ze strony podmiotu działania odpowiada bierności ze strony przedmiotu działania przechodniego. Stosunek podmiotu działania do czynności jest inny niż przedmiotu".

(32) Q. 2, 9, A jednak. Chodzi tu o zjednoczenie człowieczeństwa Chrystusa z Osobą Syna Bożego oraz różnicę Osób W Trójcy Przenajświętszej.

(33) Q. 2, 9, ad 1. Osoba Boska jest rzeczywistością, jednostka matematyczna abstrakcją. Wyrazu „większa" używa się bardzo często w znaczeniu szerszym niż w języku potocznym, chodzi tu nieraz o jakieś górowanie niekoniecznie kwantytatywne.

(34) Q. 2, 10, wyki. Łaska usprawniająca = łaska habitualna = łaska uświęcająca + cnoty wlane i dary Ducha świętego.

(35) Q. 2, 11, A jednak. Uwielokrotnione, bo powtarza się w życiu duchowym każdego chrześcijanina.

(36) Q. 2, 11, wykł. Akt uszczęśliwiający = oglądanie Boga twarzą w twarz.

(37) Q. 2, 12, żarz. 2. Chodzi tu tylko o przeciwstawienie pojęć o zakresach, które się nawzajem wykluczają. Bo w rzeczywistości łaska wspiera się na naturze, a wszelki nadprzyrodzony dar boży wzbogaca strukturę wewnętrzną człowieka. Św. Tomasz stwierdza to nieraz.

(38) Q. 3, wstęp. Św. Atanazy w jednym ze swoich listów pisze: „Nie oddajemy czci boskiej stworzeniu. Tego rodzaju błąd popełniają poganie i arianie. Cześć boską oddajemy Panu stworzeń, wcielonemu Słowu Boga. Jakkolwiek bowiem gamo ciało,

rozpatrywane oddzielnie, jest częścią stworzenia, jednak stało się ciałem Boga. Ani bowiem nie oddajemy czci boskiej oddzielonemu od Słowa ciału, ani, jeśli chcemy uczcić Słowo, oddzielamy je od ciała, lecz, jak wyżej powiedzieliśmy, nie zapominamy, że Słowo ciałem się stało i to samo Słowo istniejące w ciele za Boga uznajemy. Któż tedy będzie tak bezrozumny, aby rzekł do Pana: „odejdź od ciała, abym ci cześć boską oddal". (Epist. ad Adelphinum, 3. RJ 495). Próba dotarcia do wewnętrznego życia Boga jest z góry skazana na fiasko, ale jednym z produktów ubocznych tych usiłowań teologów są mocne podstawy czci boskiej Chrystusa, a w dalszej konsekwencji i Eucharystii. Św. Tomasz obiera tę drogę z całą świadomością, zgodnie ze swoją wypowiedzią na innym miejscu, że lepsze poznanie tajemnicy Trójcy Przenajświętszej pozwala głębiej wniknąć w opatrznościowy plan zbawienia ludzkości. Tu ukazuje on cel naszego zbawienia, którym jest ni mniej ni więcej tylko przybrane synostwo boże. Wystarczy rzucić okiem na cytowane teksty z Pisma św. „W Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą." „Tych, których przewidział, (w innym tłumaczeniu: których uprzednio znal) tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna jego". „Jeśli synami, to i dziedzicami". „Kto się łączy z Bogiem, jednym duchem jest". „Zesłał Bóg Ducha Syna swego w serca nasze wołającego Abba, Ojcze". „Abyście się stali uczestnikami boskiej natury" itp. Rozważaniom o Trójcy Świętej poświęcił Tomasz zagadnienia 27-43 z pierwszej części Sumy Teologicznej, i bez przestudiowania tamtej partii trudniej zrozumieć spekulacje zawarte w końcowej części tego zagadnienia. Wydaje się jednak, że dla bardziej precyzyjnego przedstawienia istoty zbawczej ingerencji Syna Bożego w dzieje ludzkości, można było posunąć się do stawiania tak karkołomnych hipotez, jak to uczynił Tomasz w artykułach: 4, 5, 6, 7 i 8. Miał do tego nie mniejsze prawo od fizyków, którzy próbują wytłumaczyć zagadnienie interferencji światła, zdając sobie sprawę z tego, że na obecnym poziomie naszego poznania naukowego zjawisko to nie da się wytłumaczyć w sposób zadowalający. Odwagę św. Tomasza możemy zrozumieć, jeżeli pamiętamy, że z Bogiem łączyła go przyjaźń ściślejsza niż nas, korzystających z jego dzieła.

(39) Q. 3, 1, zarz. 1. Każda osoba jest czymś niepowtarzalnym. Sokratesem może być tylko Sokrates i ani on nie może być panem X, ani częścią pana X, ani też pan X nie może być częścią ani całym Sokratesem.

(40) Q. 3, 4, wykł. Kresem tu jest punkt dojścia. Szczytowe osiągnięcie człowieczeństwa to połączenie się z naturą boską Chrystusa w osobie Syna Bożego, który stał się Człowiekiem par excellence. Odtąd każdy człowiek łącząc się z Chrystusem staje się przybranym dzieckiem bożym. Przedstawienie sytuacji odrodzonej ludzkości w prawdziwym świetle wymagało określenia linii podziału między monoteizmem a politeizmem z jednej strony oraz panteizmem a monoteizmem z drugiej. Robi to św. Tomasz w tym miejscu i w artykułach następnych.

(41) Q. 3, 8, wykł. Partycypacja — termin wieloznaczny, chodzi o pewną zależność, która niekiedy tłumaczy się genezą danej rzeczy, kiedy indziej akcentuje się jej podobieństwo do innej, doskonalszej, lub wchodzą w grę Jak w danym urywku, oba te momenty. (Patrz Geiger L.B.: La participation.)

(42) Q. 4 i 6, wstęp. Dla lepszego zrozumienia dalszych wywodów św. Tomasza należałoby właściwie zapoznać się

z jego nauką o strukturze natury ludzkiej. Pod tym względem może nam pomóc: S. Swieżawskiego Traktat o człowieku, wydany w Poznaniu 1966 r. (przez Pallottinum).

Mówiąc o naturze ludzkiej, św. Tomasz bierze pod uwagę wszystkie jej aspekty, ale wydaje się, że w omawianych tu zagadnieniach unika przesadnego akcentowania szczegółów nie mających ścisłego związku z problemem Wcielenia. Jeszcze raz powraca do sprawy osobowości Chrystusa na początku zagadnienia 4. Osoba Słowa spina (bezpośrednio w jedną nierozerwalną całość wszystkie elementy składowe natury ludzkiej, wyodrębniane w niej przez analizę filozoficzną. Wywody św. Tomasza idą, jak się zdaje, w kierunku wykluczenia tzw. osobowości psychicznej, jako czegoś różnego od osobowości onkologicznej w Chrystusie, jakiegoś ogniwa pośredniego, które by łączyło w jedną całość naturę ludzką niezależnie od jej związku z Osobą Syna Bożego. Oddziaływanie tej Osoby na współistniejącą w niej naturę ludzką musiało być tak przemożne, że tylko wyraźna wola Boża mogła zagwarantować Chrystusowi swobodne przeżywanie tego co ludzkie w sposób najbardziej ludzki. Specjalną rolę w zjednoczeniu osobowym odgrywa dusza Chrystusa. Ta dusza, jak każda inna jest „aktem ciała", jest nieodłączną częścią żywego organizmu. Bez duszy ciało już nie jest ciałem, tylko czymś, co je przypomina, jakimś zbiorem tkanek, z których każda, jeżeli jest żywa, może mieć swoją duszę, ale już nie duszę ludzką, obdarzoną intelektem. Pojęcie duszy u św. Tomasza, jak widzimy, ma szerszy zakres niż ten, z którym się spotykamy w mowie ‘potocznej, i gdyby nie fakt, że dusza musi być formą jakiegoś określonego ciała, że jest w swoim istnieniu związana z istnieniem danej jednostki, można by duszę utożsamić z „życiem", tak jak to mamy w niektórych miejscach Pisma św. Dusza rozumna jest specyficzną formą życia, formą właściwą człowiekowi, ale i tu nie chodzi o same procesy myśli i woli, ani o dyspozycje do tych procesów, tylko o specyficzną formę istnienia, warunkującą istnienie tych dyspozycji. Bez duszy rozumnej, czyli bez tej specyficznej odmiany życia, nie można mówić o człowieku, jako istocie zasadniczo różnej od zwierząt, tak jak bez duszy w ogóle, nie może być organizmu żywego. Św. Tomasz za Arystotelesem klasyfikuje dusze na roślinne, zwierzęce i ludzkie. Rozumność wykracza wprawdzie poza świat materii i nie tłumaczy się strukturą ciała, lecz jest cechą charakterystyczną człowieczeństwa. Stwarza ona pewne przyrodzone możliwości nawiązania kontaktu z Bogiem, możliwości, które normalnie są aktualizowane przez łaskę, ale w wypadku człowieka, na skutek wypaczenia natury przez grzech pierworodny, musiało nastąpić radykalne naprostowanie tej natury przez podłączenie jej z naturą boską w Osobie Syna Bożego. Jak w tym wypadku należy rozumieć sam termin „natura ludzka", jaka rolę w procesie przyjęcia tej natury przez Syna Bożego odegrały poszczególne jej składniki, wreszcie ich wzajemne po-wiązania z uwzględnieniem specyficznych warunków Wcielenia, tak można z grubsza określić temat rozważań zawartych w zagadnieniach 4, 5 i 6.

Sprawę uprzywilejowania człowieka w porównaniu z innymi stworzeniami św. Tomasz omawiał już w zagadnieniu 1. Tu powraca do niej akcentując zwłaszcza jego godność i wynikające stąd konsekwencje. Wcielenie to nie fantazja Wszechmocnego Boga, to jeden z etapów konsekwentnego realizowania Jego miłości ku stworzeniu. Występuje ona tym jaśniej, im liczniejsze są punkty, z których próbujemy tę miłość oglądać. Biorąc pod uwagę charakter naszego poznania umysłowego musimy się pogodzić w tym wypadku z powracaniem do spraw poruszanych uprzednio. Chyba jednak nie mylimy się twierdząc, że autor sam zastosował się do wskazówki udzielonej gdzie indziej wykładowcom, że o tej samej rzeczy należy mówić coraz to w

inny sposób. Przy schemacie zastosowanym w Sumie metoda taka nie nuży monotonią ani też nadmiarem szczegółów niezwiązanych ściśle z całością. Sumę można studiować, czytać lub przeglądać (zwracając szczególną uwagę na teksty Pisma św., dlatego szata graficzna stanowi tu ważniejszy moment niż gdzie indziej). Można też Sumą się rozkoszować, jak swoistym dziełem sztuki średniowiecznej. Całość dzieła jest owocem jakiegoś niewiarygodnego natchnienia, tak iż każdy szczegół ma swoje uzasadnienie obiektywne w partiach sąsiadujących, a jednocześnie precyzuje jakąś myśl rzuconą przedtem niby mimochodem. Jest to tym dziwniejsze, jeżeli uważamy, jak niewiele czasu zajęło napisanie Sumy.

(43) Q. 4, 4, wykład. Ujednostkowienie = ukonstytuowane jako jednostki konkretnie istniejącej. Fonma ogólna w przeciwieństwie do formy indywidualnej jest formą wspólną dla całego gatunku.

(44) Q. 4, 6, ad 2. Pierwszy poruszycie!, termin wzięty 2 filozofii Arystotelesa, utarty w średniowiecznej astronomii. Coś co jest uniwersalnym źródłem ruchu lokalnego.

(45) Q. 5, 3, ad 2. Pierwsza przyczyna sprawcza (Bóg), w odróżnieniu od przyczyny sprawczej wtórej (przyrodzonej). Inne rozróżnienie, które tu krzyżuje się z poprzednim, to przyczyna sprawcza w odróżnieniu od przyczyny formalnej, czyli formy, która łącznie z materią konstytuuje daną rzecz, jest więc jej składnikiem, (podczas gdy przyczyna sprawcza jest w stosunku do skutku czymś zewnętrznym.

(46) Q. 5, 4, żarz. 3. Intelekt nie jest aktem żadnego ciała, to jedno z zasadniczych stwierdzeń. Jeżeli tak, to ta zdolność poznania umysłowego, którą nazywamy intelektem, ma związek z ciałem tylko poprzez duszę, która jest aktem ciała, a zarazem zasadą wszelkich przejawów życia fizycznego i duchowego,

(47) Q. 6, l, zarzut l. Zagadnienie to omawia św. Tomasz szczegółowo w I 8, 3.

(48) Q. 6, 2. Duch jest terminem wieloznacznym. Tu używa się w znaczeniu — intelekt.

(48A) tamże. „Odnajdziemy oba te momenty... jest ona otwarta na Jego działanie", tak należy rozumieć łać.: „Utrumque autem horom inwenitur si comparemius intellectum, qui spiritus dicitur, ad caeteras animae partes. Non anima est assumptibilis secundum congruitatem, nisi per hoc quod est capax Dci, ad imaginem eius existens". Capax, dusza jest zdolna do tego, że może być przyjęta.

(49) Q. 6, 2, ad 3. Duszom wszelkiego rodzaju, tzn. duszom ludzkim, zwierzęcym i roślinnym.

(50) Q. 6, 4. Trudności wysunięte w tym artykule wynikają ze średniowiecznych poglądów na moment połączenia się duszy ludzkiej z ciałem, który zdaniem ówczesnych autorów nie pokrywa się z momentem zapłodnienia. Dziś na te sprawy patrzymy inaczej.

(51) Q. 6, 4, zarz. 3. Przyczyna pierwsza, czyli Bóg, bez którego nie do pomyślenia jest istnienie jakiegokolwiek bytu lub jakiejkolwiek relacji między bytami, nie do pomyślenia więc też jest istnienie duszy jako aktu ciała.

(52) Q. 6, 4, ad 2. Nie ciało bowiem, lecz dusza specyfikuje naturę. Dusza jest formą, forma zaś określa istotę rzeczy, materia natomiast jest czymś potencjalnym, czymś, co jest konieczne dla istnienia stworzonego bytu materialnego, ale zaktualizowanie tego bytu w określonym gatunku istot jest sprawą duszy.

(53) Q. 6, 5, wykł. Rozróżnienie, do którego św. Tomasz raz po raz wraca; trudne,

najwidoczniej, również dla wygimnastykowanych umysłów średniowiecznych. Dla zrozumienia jakiegoś procesu jest niewątpliwie ważniejsze uszeregowanie według roli, jaką w danym procesie odgrywają poszczególne elementy całości, niż ustalenie kolejności chronologicznej poszczególnych etapów procesu. To ostatnie jest ważne w momencie realizacji. Do sprawy umiejscowienia w czasie samego faktu Wcielenia św. Tomasz powróci później.

(54) Q. 7, wstęp. Omawianiu łaski św. Tomasz poświęca zasadniczo końcową partię I-II. Łaska i jej rola w ekonomii zbawienia to jedno z najbardziej kontrowersyjnych zagadnień teologii późniejszego średniowiecza. Przedstawiciele zwalczających się nawzajem skrajnych kierunków w nauce o łasce za punkt wyjścia swoich twierdzeń biorą poszczególne urywki z pism św. Tomasza. To jeszcze jeden dowód, jak ryzykowne jest branie poszczególnych jego sformułowań w oderwaniu od kontekstu. W zagadnieniu VII, III części Sumy Teologicznej autor mówi o łasce jako partycypacji bóstwa w człowieku. Termin partycypacja stał się przedmiotem szczegółowej analizy Geigera w pracy pt. La participation (1952 r.). Wyraz ten bywa używany zarówno w sensie obiegowym, jak też pełni niekiedy funkcję filozoficznego terminu technicznego, który rodowodem swym sięga Platona, kiedy indziej zaś używa się go raczej w sensie arystotelesowakim. Wskazuje on na istnienie jakiejś zależności między bytami. Charakter tej zależności w poszczególnych wypadkach można uchwycić tylko na podstawie kontekstu.

W końcowej części zagadnienia spotykamy szereg przykładów wziętych z dziedziny nauki średniowiecznej, w szczególności fizyki. Nie stanowią one przesłanek rozumowania, ale mogą dać pewne pojęcie o ówczesnej filozofii przyrody i powiązaniach jej z metafizyką.

(55) Q. 7, 1. Łasica usprawniająca — w oryginale gratia habitualis. W teologii dzisiejszej, termin ten oznacza łaskę uświęcającą. U św. Tomasza pojęcie to ma często zakres szerszy. Por. Reg. Garrigou-Lagrange De Christo Salvatore, 1945, str. 190 i nast. Granat W. O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela, Lublin 1959, str. 43.

(56) Q. 7, 1, ad 2. W odróżnieniu od aktu niestworzonego, który jest właściwy tylko Bogu, takie poznanie i umiłowanie Boga, które może 'być udziałem stworzenia rozumnego.

(57) Q. 7, 10 Właściwość = cecha swoista.

(58) Q. 7, 13, wykł. W oryginale, wyd. Marietti'ego z r. 1948, mamy tekst: „sicut ordine naturae Spiritus Sanctus procedit a Filio et a Patre dilectio”. Sądząc z wielu innych wydań niezależnych od siebie, mamy tu błąd. Uwaga tłumacza: Sprawdzałem wyd. paryskie z r. 1856 i z r. 1927, angielskie z r. 1913, niemieckie (opracowane przez benedyktynów i dominikanów) z r. 1940.

(69) Q. 8 wstęp. Czytelnika współczesnego może razić to, że punktem wyjścia w analizie tak ważnego pojęcia jak Kościół jest pojęcie głowy, potraktowane w dodatku w sposób średniowieczny. Z drugiej strony trudno o bardziej zwięzłe i ujmujące istotę rzeczy określenie, czym jest Kościół, od tego, które mamy w art. 3 tego zagadnienia. Ujęcie to, podbudowane cytatami z Pisma św. otwiera ramiona Kościoła dla wszystkich ludzi, bo wszak Chrystus umarł za zbawienie wszystkich.

(60) tamże. Podobne analizy wyrazu, choć może mniej "konsekwentnie

przeprowadzane niż tu przy wyrazie „Głowa”, spotykamy częściej. Charakterystyczne dla średniowiecza docenianie wartości słów, a jednocześnie próba ustalenia ich funkcji przy przekazywaniu myśli.

(61) Q. 7, 1, wyki. Do wieku XIII medycyna w Europie wraz z naukami pomocniczymi opierała się głównie na autorytecie Arystotelesa i Galena.

(62) Q. 7, 3, wykł. Predestynowani to ci, którzy mieli stać się uczestnikami chwały w niebie. Naukę o predestynacji św. Tomasz podaje głównie w zagadnieniu 23, I części Sumy Teologicznej.

(63) Q. 7, 4, ad 1. Człowiek ze względu na ciało należy do rodzaju „zwierząt”, ma jednak duszę obdarzoną intelektem. która nie jest aktem ciała, jak W innym miejscu mówi św. Tomasz, i pod tym względem jest pokrewny aniołom. O aniołach obszernie w I części Sumy Teologicznej, zag. 50 do 64 i 106 do 114.

(64) QQ. 9-12, wstęp. Terminem wiedza posługujemy się tu dla oznaczenia umysłowego kontaktu poznawczego w najszerszym znaczeniu tego słowa. Będzie tu mowa o bytach istniejących aktualnie i o takich, które mogą istnieć, przy czym mówiąc o wiedzy Bożej musimy pamiętać, że charakter tego kontaktu jest dla nas absolutnie niepoznawalny. Przy użyciu terminu „wiedza Boga” chodzi o pewne analogie, które św. Tomasz próbuje uwypuklić opierając się głównie na Piśmie św. Przy lekturze tej części Sumy, w której autor omawia wiedzę Chrystusa, dużą trudność stanowi terminologia, nawet kiedy czytamy tekst w tłumaczeniu polskim. To, co tłumacz robi z poczucia obowiązku i na co musi przeznaczyć pewną ilość czasu: wertowanie słowników, leksykonów, encyklopedii, wreszcie odnośnych monografii, przy czytaniu, względnie studiowaniu Sumy jest niecelowe, tym bardziej, że św. Tomasz, jak już wspomniałem, używał swobodnie, do wyrażenia swojej myśli teologicznej, czy filozoficznej, słów, które później stały się terminami technicznymi o znaczeniu umownym. Jedyny sposób zapoznania się z autentyczną myślą św. Tomasza, to czytać od deski do deski i wracać nieraz do przeczytanego tekstu, odnotowując myśli, które nas uderzyły swoją trafnością. Spotykamy ich dosyć dużo, ale uchwycenie syntezy wymaga czasu i zżycia się z tekstem, a właściwie z myślą autora. Dotychczas nie ma dostatecznie dobrych skorowidzów i to nie tylko do wszystkich dzieł św. Tomasza, ale nawet do samej Sumy Teologicznej. Graficzne uwypuklenie pewnych zdań, takie, jak np. w wydania Marietti'ego z r. 1948, raczej dezorientuje czytelnika. Bo najtrafniejsze ujęcia spotykamy nieraz w najbardziej nieprzewidzianych miejscach. Podążając w ślad za myślą Tomasza łatwiej będziemy mogli uchwycić istotę problemów w ich wzajemnym powiązaniu nie zrażając się ani zewnętrznym prymitywizmem konstrukcji, ani trudnością ujęcia przedmiotu, wynikającą z natury zainteresowań autora, ani wreszcie naiwnością przykładów, wziętych ze skarbca współczesnych Tomaszowi poglądów.

Mówiąc o wiedzy Chrystusa, pamiętamy, że Bóg-Człowiek dysponował wiedzą boską i wiedzą ludzką. O wiedzy boskiej była mowa w I części Sumy, zag. 14-17. Poza nią św. Tomasz rozróżnia trzy rodzaje wiedzy, które mogą stać się udziałem umysłu ludzkiego. Dwa spośród nich są czymś ponadludzkim, poszczególni ludzie mogą jednak z nich za zrządzeniem Bożym korzystać. Jest to tzw. wiedza uszczęśliwiająca i wiedza wlana. Wiedza uszczęśliwiająca to rodzaj poznania właściwy Boga, uczestniczą w nim jednak wszyscy oglądający Boga „twarzą w twarz”. Widząc Go w ten sposób duchy czyste i święci w niebie poznają jednocześnie

wszystko, co ma z nimi związek. Ten rodzaj wiedzy, a właściwie jakiegoś aktu poznawczego, który raczej przypomina widzenie, nazywamy inaczej wiedzą błogosławionych. Drugi rodzaj wiedzy, który da się wykryć w naturze ludzkiej Chrystusa przy pomocy analizy teologicznej, to wiedza wlana. Ten rodzaj, poznania polega na ujmowaniu rzeczywistości za pośrednictwem umysłowych form poznawczych, które nie powstały drogą operacji umysłowych człowieka, lecz. od razu stanowiły narzędzia poznania, pozwalające jednym aktem uchwycić istotę rzeczy poznawanej od jej strony duchowej. Spontaniczne poznanie prawd niemożliwych do uchwycenia na normalnej dla człowieka drodze spotykamy niekiedy u wynalazców i artystów, są one jednak uwarunkowane wytężoną pracą umysłową i napięciem woli. Między wiedzą wyłaniającą się w ten sposób z podświadomości w formie danych intuicji a wiedzą wlaną jest jednak ta różnica, że wiedza wlana operuje umysłowymi formami poznawczymi, podczas gdy w poznaniu intuicyjnym jest jakiś kontakt poznawczy bardziej bezpośredni, przy czym charakter tego kontaktu zależy od nastroju, zdrowia i w ogóle od etanu psychicznego człowieka. Inaczej jest z wiedzą wlaną. Decydującym czynnikiem od strony człowieka jest ta modlitwa (por. Dzieła św. Teresy od Jezusa, m. in. Droga doskonałości, Kraków 1943, str. 227). Każdy z wyżej wymienionych rodzajów wiedzy jest uwarunkowany istnieniem podstawy przyrodzonej, którą w danym wypadku stanowi ludzka natura Chrystusa, oba są nadprzyrodzonym darem Bożym. Zagadnienie 12 omawia ludzką wiedzę nabytą Chrystusa. Św. Tomasz wskazuje na dwie drogi zdobywania tej wiedzy: drogę nauki szkolnej i drogę obserwacji. Chrystus korzystał z tej ostatniej, bo wszak rzeczywistość, która nas otacza, ukazuje myśl Bożą w sposób bardziej bezpośredni niż książki i słowa ludzkie. Chrystus się uczył, ale mistrzem Jego był tylko Ojciec, a księgą przyroda. Wszystkie wspomniane rodzaje wiedzy w Osobie Chrystusa stanowiły całość nierozłączną. To, że w ewangelii niekiedy na plan pierwszy zostaje uwypuklona wiedza Boża, kiedy indziej któryś z rodzajów wiedzy ludzkiej, działo się z woli Syna Bożego, który przyszedł zbawić „co było zginęło", korzystając ze wszystkich środków w sposób zachęcający ludzi do podążania w Jego ślady.

(65) Q. 9, 1, wykład. Dusza zmysłowa = dusza zwierzęca.

(66) tamże. Intelekt możnościowy, dziś powiedzielibyśmy: plastyczność umysłu ludzkiego, dzięki której możliwe jest poznanie intelektualne.

(67) Q. 9, 2, zarz. 1. Wiedza błogosławionych to udział w wiedzy Boga.

(68) Q. 9, 3, zarz. 2. Sylogizm dialektyczny = rozumowanie, które miało na celu przekonanie kogoś o słuszności wyrażanych poglądów; sylogizm demonstratywny = dowód mający wartość obiektywną.

(69) Q. 9, 4, wykł. Zdolność umysłu ludzkiego polegająca na dematerializowaniu istoty rzeczy w przedmiocie materialnym, tak żeby forma rzeczy skontaktowana z intelektem możnościowym stawała się umysłową formą poznawczą i w ten sposób mogła być punktem wyjścia przy tworzeniu pojęć (form poznawczych wyrażonych).

(70) Q. 10, 1, zarzut 1. Czyli poznanie tego rodzaju, że wyklucza nieznajomość czegokolwiek w rzeczy.

(71) Q. 10, 2, ad 2. Wprawdzie myśl Boża jest myślą twórczą, tak iż wiedza znajduje swój odpowiednik w istnieniu bytów, których ta wiedza dotyczy, ale stwarzanie nie wyczerpuje wszystkich możliwości Boga i to, czego nie ma, nie było i nie będzie, może być przedmiotem „wiedzy prostego ujęcia” (scientia simplicis

intelligentiae). Obok koncepcji domu, który powstanie, architekt może dostrzegać wiele wariantów, których nie ma zamiaru realizować. (Por. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Summa Theologica, t. 25. r. 1934, str. 441.)

(72) Q. 10, 3, ad 1. Do zrozumienia, czym jest poznanie z punktu widzenia metafizyki tomistycznej, może przyczynić się m.in. Gilsona E. „Tomizm", str. 318, tłumaczenie Rybałta, z oryg. francuskiego: „Le Thomisme", Paris 1947. W procesie poznania umysłowego następuje aktualizacja umysłu poznającego i zaktualizowanie formy rzeczy poznawanej. Obie te formy w momencie czynności poznawczej (termin ten bierzemy w szerszym znaczeniu, rozumiejąc tu zarówno poznanie teoretyczne jak i koncepcję twórczą) stanowią w umyśle jakąś jedność. Moment styku przedmiotu poznania z umysłem poznającym to forma poznawcza.

(73) tamże. Jest to wniosek zrozumiały w świetle arystotelesowakiej nauki o materii i formie, jako składnikach każdego bytu materialnego. Byty konkretyzują się przez materię, ale o istocie stanowi ich forma, która decyduje o przynależności do danego gatunku i jest przedmiotem poznania umysłowego.

(74) tamże. Stąd wniosek, że są dwie 'krańcowo różne nieskończoności: Nieskończoność Czystego Aktu i nieskończoność materii — czysta potencjalność.

(75) Q. 10, 4, zarz. 1. Sylogizm demonstratywny = ścisły dowód. Sylogizm dialektyczny = rozumowanie dające w wyniku hipotekę wyjaśniającą pewien stan rzeczy, ale nie stanowiącą jeszcze .uzasadnienia niepodważalnego.

(76) Q. 11, 1, zarzut 1. Proces poznawczy umysłu ludzkiego polega na skontaktowaniu przedmiotu poznania z umysłem. Właściwym przedmiotem poznania ludzkiego jest istota rzeczy materialnej, umysł więc poznaje poprzez formę, która oddziaływa na intelekt w sposób swoisty. Oddziaływanie to jest uwarunkowane z jednej strony plastycznością umysłu ludzkiego (intelekt możnościowy), a z drugiej jego zdolnością do tworzenia abstrakcji na podstawie wyobrażeń (intelekt czynny).

(77) Q. 11, 1, ad 2. Są to aniołowie i dusze zmarłych.

(78) Q. 11, 2, ad 1. Analizując proces poznania u człowieka Gilson (op. cit.) pisze: „Przedmiotowość ludzkiego poznania opiera się ostatecznie na tym, że do naszej myśli nie przenikają zamiast samej rzeczy jakieś dodatkowe ogniwa pośrednie, czy też odrębne byty zastępcze, lecz sama zmysłowa forma rzeczy, która — gdy intelekt czynny uczyni ją poznawalną — staje się formą naszego intelektu możnościowego". Na str. następnej: „Forma poznawcza nie jest zatem tym, co myśl poznaje z rzeczy, lecz tym, przez co myśl poznaje rzecz; w akcie poznania żaden byt pośredni nie oddziela myśli od jej przedmiotu" (str. 321, 322)..

(79) Q. 11, 4, żarz. 3. Każde poznanie jest uwarunkowane swoistym odmaterializowaniem poznawanej rzeczy. Tu chodzi przede wszystkim o wiedzę w zależności od poznającego podmiotu. Im większa ograniczoność podmiotu i jego zależność od materii, tym mniej doskonałe poznanie, którym on dysponuje.

(80) Q. 11, 5, ad 3. Czyli Dobro i Byt samoistne, które nazywamy Bogiem.

(81) Q. 11, 6, żarz. 3. Przedmiot formalny, czyli kąt widzenia, pod którym traktujemy badaną rzecz, czyli przedmiot materialny. Zwróćmy uwagę, że metoda nauki zależy od przedmiotu formalnego (np. człowiek jako przedmiot antropologii, psychologii, nauk społecznych, humanistycznych itd.).

(82) QQ. 13-15, wstęp. Chrystus jest postacią realną i bardzo bliską nam, choć niewątpliwie jest to człowiek bez skazy i mający wykonać zadania ponadludzkie. Całą

swoją, moc czerpie ze zjednoczenia hipostatycznego z drugą Osobą Trójcy Przenajświętszej, ale ten proces nie dokonuje się mechanicznie. Każda natura ma swój zakres działania, swoje własne możliwości i środki. Człowieczeństwo Chrystusa tak w naszych oczach nieraz staje się mgławicowe, dlatego, że nie odróżniamy jego funkcji własnych i własnych środków działania od funkcji narzędzia Słowa Bożego. „Mąż boleści" ani na chwilę nie przestaje być Bogiem, ale też nie przestaje być człowiekiem. Więcej,. jest On reprezentantem całej ludzkości, jak to lapidarnie ujął św. Tomasz w art. 3 zag. 13, punkcie ad 2.

(83) Q. 13, 1, wykład. Forma jest tym, co daną rzecz specyfiikuje, co decyduje o jej przynależności do danego gatunku. Działanie np. człowieka różni się zasadniczo od działania zwierzęcia.

(84) tamże. Formy czyste, np. aniołowie.

(85) Q. 14, 2, wykład. Ciało ludzkie składa się z czterech elementów:

Powietrze: gorące wilgotne Ogień: gorący—suchy

Woda: zimna wilgotna Ziemia: zimna—sucha

Por. A. C. Crombie Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej, Warszawa 1960, str. 162 (przekład z angielskiego).

(86) Q. 14, 3, zarz. 1. Taki był w średniowieczu pogląd wielu teologów,

(87) Q. 14, 3, ad 1. Św. Tomasz w swoich pracach naukowych wypowiadał się przeciw prawdzie o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Zaciążył tu pogląd poprzedników, którzy nie mogli zrozumieć, w jaki sposób dusza Matki Najświętszej była wolna od grzechu pierworodnego, jeżeli Chrystus jeszcze nie przyszedł, by zgładzić ten grzech. Prawda ta była dyskutowana przez szereg wieków, zanim Pius IX swoją bullą o Niepokalanym Poczęciu nie położył ostatecznie kresu dyskusjom na ten temat.

W kazaniu św. Tomasza spotykamy się jednak z wyraźnym opowiedzeniem się za Niepokalanym Poczęciem. Np.: „Najświętsza Panna przewyższa nawet Aniołów w czystości, bo nie tylko była czysta sama, ale udzieliła czystości innym. Sama bowiem była najczystsza co do winy, gdyż nie miała ani grzechu pierworodnego, ani śmiertelnego, ani powszedniego". (Salut Angel. exp I.)

(88) Q. 15, 1, ad 1. W wyd. Die Deutsche Thomas-Ausgabe t. 15, str. 463 znajdziemy następującą próbę wyjaśnienia tego urywka, mianowicie: „Miejsce to jest zrozumiałe pod warunkiem, że przytoczymy tekst z pism św. Jana Damasceńczyka, bo w przekładzie Tomaszowym trudno uchwycić poprawny sens zdania. Tłumaczymy poszczególne wyrażenia:

1. naturalis == istota

2. hypostatica = istota, jak również substancja

3. personalia = maska aktora na scenie, która pozwala ma grać czyjąś rolę (por. 29, 3, ad 2 t. 2)

4. habitudinalis = związek z czymś, a więc tyle co relacja.

(89) Q. 15, 1, ad 2. Crombie w op. cit. przekład Łypacewicza str. 186: Arystoteles twierdził, że samica dostarcza tylko materiału... z którego niematerialna forma męska buduje zarodek.

(90) Q. 16, 2, wykł. = in irratioinali parte animae; wyd. Marietti, w przypisach podano al. rationali (tzn. rozumnej). Według D. Gromskiej, przekład Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa, Warszawa 1956, str. 424 (Przypisy), naukę

Arystotelesa o duszy można ująć w następującym schemacie:

Dusza		
I Część rozumna	II Część uczestnicząca poniekąd w rozumie	III Część nierozumna

Dalej Gromska pisze: „Stosunek poszczególnych części duszy nie mógł zostać dostatecznie jasno uzmysłowiony za pomocą jednej tablicy, ponieważ Arystoteles — w naszym właśnie miejscu — zalicza część duszy ulegającą rozumowi zarówno do części rozumnej, jak też do części nierozumnej”.

Tom 25. BÓG-CZŁOWIEK SYN MARYI (3, qu. 16-37)

SPIUS RZECZY

ZAGADNIENIE 16. CHRYSTUS ROZPATRYWANY POD KĄTEM BYTU I STAWANIA SIĘ.

ARTYKUŁ 1. CZY PRAWDZIWE JEST POWIEDZENIE: „BÓG JEST CZŁOWIEKIEM”?
ARTYKUŁ 2. CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CZŁOWIEK JEST BOGIEM”?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUSA MOŻNA NAZYWAĆ „CZŁOWIEKIEM PAŃSKIM”?
ARTYKUŁ 4. CZY TO, CO NALEŻY DO NATURY LUDZKIEJ, MOŻE BYĆ ORZEKANE O BOGU?
ARTYKUŁ 5. CZY O NATURZE BOSKIEJ MOŻNA ORZEKAĆ TO, CO NALEŻY DO NATURY LUDZKIEJ?
ARTYKUŁ 6. CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „BÓG STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM”?
ARTYKUŁ 7. CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CZŁOWIEK STAŁ SIĘ BOGIEM”?
ARTYKUŁ 8. CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CHRYSTUS JEST STWORZENIEM”?
ARTYKUŁ 9. CZY TEN OTO CZŁOWIEK - CZŁOWIEK CHRYSTUS - ZACZĄŁ ISTNIEĆ?
ARTYKUŁ 10. CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST STWORZENIEM” ORAZ ZDANIE: „CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, ZACZĄŁ ISTNIEĆ”?
ARTYKUŁ 11. CZY CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST BOGIEM?
ARTYKUŁ 12. CZY CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST HIPOSTAZĄ LUB OSOBĄ?

ZAGADNIENIE 17. ONTYCZNA JEDNOŚĆ CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY JEDEN JEST CHRYSTUS, CZY DWAJ?
ARTYKUŁ 2. CZY W CHRYSTUSIE BYŁO TYLKO JEDNO ISTNIENIE?

ZAGADNIENIE 18. JEDNOŚĆ CHRYSTUSA A JEGO WOLA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS MA DWIE WOLE: JEDNĄ BOSKĄ A DRUGĄ LUDZKĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY PRÓCZ WOLI OPARTEJ NA ROZUMIE CHRYSTUS POSIADAŁ WOLĘ OPARTĄ NA UCZUCIU?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS POSIADAŁ DWIE WOLE OPARTE NA ROZUMIE?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS MIAŁ WOLNĄ WOLĘ?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZEDMIOT LUDZKIEJ WOLI CHRYSTUSA BYŁ INNY NIŻ PRZEDMIOT JEGO WOLI BOSKIEJ?
ARTYKUŁ 6. CZY W CHRYSTUSIE KIERUNEK DĄŻEŃ JEDNEJ WOLI PRZECIWSTAWIAŁ SIĘ KIERUNKOWI DĄŻEŃ INNEJ?

ZAGADNIENIE 19. JEDNOŚĆ DZIAŁANIA CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY DZIAŁANIE CHRYSTUSA BYŁO JEDNYM DZIAŁANIEM BÓSTWA JEGO I CZŁOWIECZEŃSTWA ZARAZEM?
ARTYKUŁ 2. CZY BYŁO WIELE DZIAŁAŃ LUDZKICH CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS MÓGŁ SOBIE COŚ WYSŁUŻYĆ PRZEZ SWOJĄ LUDZKĄ DZIAŁALNOŚĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS MÓGŁ COŚ WYSŁUŻYĆ DLA INNYCH?

ZAGADNIENIE 20. CHRYSTUS PODDANY OJCU.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLNO POWIEDZIEĆ, ŻE CHRYSTUS BYŁ PODDANY OJCU?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS BYŁ PODDANY SOBIE SAMEMU?

ZAGADNIENIE 21. MODLITWA CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUSOWI WYPADAŁO SIĘ MODLIĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY WYPADAŁO CHRYSTUSOWI MODLIĆ SIĘ POD WPŁYWEM UCZUĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUSOWI WYPADAŁO MODLIĆ SIĘ ZA SIEBIE SAMEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY MODLITWA CHRYSTUSA BYŁA ZAWSZE WYSŁUCHANA?

ZAGADNIENIE 22. KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY KAPŁAŃSTWO JEST CZYMŚ STOSOWNYM DLA CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS BYŁ KAPŁANEM A ZARAZEM ŻERTWĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA POWODUJE ODPUSZCZENIE GRZECHÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA MIAŁO SKUTEK NIE TYLKO W ODNIESIENIU DO POZOSTAŁYCH LUDZI, LECZ TAKŻE W ODNIESIENIU DO NIEGO SAMEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA TRWA WIECZNIE?
ARTYKUŁ 6. CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA BYŁO KAPŁAŃSTWEM WEDŁUG PORZĄDKU MELCHIZEDECHA?

ZAGADNIENIE 23. PROBLEM ADOPTACJI W ODNIESIENIU DO CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY BOGU PRZYSTOI KOGOŚ USYNAWIAĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZYSTOI CAŁEJ TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ MIEĆ SYNÓW PRZYBRANYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY TYLKO STWORZENIE ROZUMNE MOŻE BYĆ USYNOWIONE?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST PRZYBRANYM SYNEM BOGA?

ZAGADNIENIE 24. PRZEZNACZENIE CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS BYŁ PRZEZNACZONY DO ZBAWIENIA (PREDESTYNOWANY)?
ARTYKUŁ 2. CZY ZDANIE: „CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST PRZEZNACZONY, ABY BYĆ SYNEM BOŻYM" JEST BŁĘDNE?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEZNACZENIE CHRYSTUSA BYŁO WZOREM NASZEGO PRZEZNACZENIA?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZEZNACZENIE CHRYSTUSA JEST PRZYCZYNĄ NASZEGO PRZEZNACZENIA?

ZAGADNIENIE 25. KULT CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY JEDNYM I TYM SAMYM KULTEM NALEŻY OBEJMOWAĆ BÓSTWO CHRYSTUSA I JEGO CZŁOWIECZEŃSTWO?
ARTYKUŁ 2. CZY CZŁOWIECZEŃSTWU CHRYSTUSA NALEŻY ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY NALEŻY ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ OBRAZOM CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 4. CZY TRZEBA KRZYŻOWI CHRYSTUSA ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY MATCE BOŻEJ NALEŻY ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY NALEŻY W JAKIŚ SPOSÓB OKAZYWAĆ CZEŚĆ RELIKWIOM ŚWIĘTYCH?

ZAGADNIENIE 26. CHRYSTUS JAKO POŚREDNIK MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI.

ARTYKUŁ 1. CZY BYĆ POŚREDNIKIEM MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI JEST FUNKCJĄ WŁAŚCIWĄ WYŁĄCZNIE CHRYSTUSOWI?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS JEST POŚREDNIKIEM MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI JAKO CZŁOWIEKA?

ZAGADNIENIE 27. UŚWIĘCENIE BŁOGOSŁAWIONEJ DZIEWICY.

ARTYKUŁ 1. CZY BŁOGOSŁAWIONA DZIEWICA ZOSTAŁA ŚWIĘTĄ PRZED OPUSZCZENIEM ŁONA SWEJ MATKI?
ARTYKUŁ 2. CZY NAJŚWIĘTSZA PANNA BYŁA UŚWIĘCONA PRZED POŁĄCZENIEM SIĘ DUSZY Z CIAŁEM?
ARTYKUŁ 3. CZY NAJŚWIĘTSZA PANNA BYŁA WOLNA OD ZARZEWIA GRZECHU?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZEZ UŚWIĘCENIE W ŁONIE MATKI NAJŚWIĘTSZA PANNA ZOSTAŁA ZABEZPIECZONA PRZED WSZELKIM GRZECHEM UCZYNKOWYM?
ARTYKUŁ 5. CZY UŚWIĘCENIE BŁOGOSŁAWIONEJ DZIEWICY W ŁONIE MATKI DAŁO JEJ PEŁNIĘ ŁASK?
ARTYKUŁ 6. CZY PRÓCZ CHRYSTUSA TYLKO NAJŚWIĘTSZA PANNA BYŁA UŚWIĘCONA W ŁONIE MATKI?

ZAGADNIENIE 28. DZIEWICTWO MATKI BOŻEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY MATKA BOŻA BYŁA DZIEWICĄ PRZY POCZĘCIU CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 2. CZY MATKA CHRYSTUSA BYŁA DZIEWICĄ W CHWILI JEGO NARODZIN?
ARTYKUŁ 3. CZY PO URODZENIU CHRYSTUSA PANA MATKA JEGO TRWAŁA W DZIEWICTWIE?
ARTYKUŁ 4. CZY MATKA BOSKA ŚLUBOWAŁA DZIEWICTWO?

ZAGADNIENIE 29. ZAŚLUBINY MATKI BOŻEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ SIĘ NARODZIĆ Z PANNY POŚLUBIONEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY ZWIĄZEK MIĘDZY MARYJĄ I JÓZEFEM BYŁ PRAWDZIWYM MAŁŻEŃSTWEM?

ZAGADNIENIE 30. ZWIASTOWANIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNIE.

ARTYKUŁ 1. CZY BYŁO KONIECZNE ZAWIADAMIANIE NAJŚWIĘTSZEJ DZIEWICY O TYM, CO SIĘ W NIEJ MIAŁO DOKONAĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY WIADOMOŚĆ O MAJĄCYM NASTĄPIĆ WCIELENIU NAJŚWIĘTSZA PANNA WINNA BYŁA OTRZYMAĆ ZA POŚREDNICTWEM ANIOŁA?

ARTYKUŁ 3. CZY ZWIASTUJĄCY ANIOŁ POWINIEN BYŁ UKAZAĆ SIĘ OCZOM NAJŚWIĘTSZEJ PANNY W WIZJI ZMYSŁOWEJ?
ARTYKUŁ 4. CZY ZWIASTOWANIE DOKONAŁO SIĘ WEDŁUG JAKIEGOŚ ODPOWIEDNIEGO PLANU?

ZAGADNIENIE 31. MATERIA, Z KTÓREJ ZOSTAŁO POCZĘTE CIAŁO ZBAWICIELA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS WZIĄŁ CIAŁO OD ADAMA?
ARTYKUŁ 2. CZY ZE WZGLĘDU NA CIAŁO CHRYSTUS BYŁ POTOMKIEM DAWIDA?
ARTYKUŁ 3. CZY EWANGELIŚCI NAKREŚLILI RODOWÓD CHRYSTUSA W SPOSÓB WŁAŚCIWY?
ARTYKUŁ 4. CZY MATERIĘ CIAŁA CHRYSTUSOWEGO NALEŻAŁO WZIĄĆ OD KOBIETY?
ARTYKUŁ 5. CZY CIAŁO CHRYSTUSA BYŁO POCZĘTE Z NAJCZYSTSZEJ KRWI DZIEWICY?
ARTYKUŁ 6. CZY W ADAMIE I INNYCH PATRIARCHACH BYŁA' JAKAŚ OKREŚLONA CZĄSTKA CIAŁA CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 7. CZY CIAŁO CHRYSTUSA BYŁO OBCIĄŻONE GRZECHEM W PATRIARCHACH STAREGO ZAKONU?
ARTYKUŁ 8. CZY CHRYSTUS W BIODRACH ABRAHAMA PŁACIŁ DZIESIĘCINĘ?

ZAGADNIENIE 32. CZYNNIK AKTUALIZUJĄCY POCZĘCIE CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY POCZĘCIE CHRYSTUSA NALEŻY PRZYPISAĆ DUCHOWI ŚWIĘTEMU?
ARTYKUŁ 2. CZY WSKAZANE JEST UŻYWANIE WYRAŻENIA: „CHRYSTUS POCZĄŁ SIĘ Z DUCHA ŚWIĘTEGO” ?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻNA NAZWAĆ DUCHA ŚWIĘTEGO OJCEM CHRYSTUSA ZE WZGLĘDU NA CZŁOWIECZEŃSTWO?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZY POCZĘCIU CHRYSTUSA NAJŚWIĘTSZA PANNA ODEGRAŁA CZYNNĄ ROLĘ?

ZAGADNIENIE 33. PLANOWOŚĆ POCZĘCIA CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY CIAŁO CHRYSTUSA ZOSTAŁO UKSZTAŁTOWANE W PIERWSZEJ CHWILI JEGO POCZĘCIA?
ARTYKUŁ 2. CZY CIAŁO CHRYSTUSA POŁĄCZYŁO SIĘ Z DUSZĄ W PIERWSZEJ CHWILI POCZĘCIA?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZYJĘCIE CIAŁA CHRYSTUSA PRZEZ SŁOWO NASTĄPIŁO PO JEGO POCZĘCIU?
ARTYKUŁ 4. CZY POCZĘCIE CHRYSTUSA BYŁO CZYMŚ PRZYRODZONYM?

ZAGADNIENIE 34. DOSKONAŁOŚĆ POCZĘTEGO POTOMKA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS BYŁ UŚWIĘCONY JUŻ W PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, MÓGŁ OD PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA PODEJMOWAĆ WOLNE DECYZJE?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS MÓGŁ OSIĄGNĄĆ ZASŁUGĘ W PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS W PEŁNI POSIADAŁ WIZJĘ USZCZĘŚLIWIAJĄCĄ JUŻ W PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA?

ZAGADNIENIE 35. NARODZENIE CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY NARODZENIE CHRYSTUSA JEST NARODZENIEM NATURY CZY OSOBY?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO CHRYSTUSOWI PRZYPISYWAĆ JAKIEŚ DOCZESNE NARODZENIE?
ARTYKUŁ 3. CZY ZE WZGLĘDU NA DOCZESNE NARODZENIE CHRYSTUSA NAJŚWIĘTSZĄ PANNĘ MOŻNA NAZYWAĆ JEGO MATKĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY NAJŚWIĘTSZĄ PANNĘ TRZEBA NAZYWAĆ MATKĄ BOŻĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY CHRYSTUSOWI PRZYSŁUGUJE DWOJAKIE SYNOSTWO?
ARTYKUŁ 6. CZY CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ W SPOSÓB BEZBOLESNY DLA MATKI?
ARTYKUŁ 7 CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ NARODZIĆ SIĘ W BETLEJEM?
ARTYKUŁ 8. CZY CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ W ODPOWIEDNIM CZASIE?

ZAGADNIENIE 36. OBJAWIENIE NARODZENIA CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY NARODZENIE CHRYSTUSA POWINNO BYŁO SIĘ STAĆ JAWNE DLA WSZYSTKICH?
ARTYKUŁ 2. CZY W OGÓLE ZACHODZIŁA POTRZEBA OBJAWIENIA NARODZIN CHRYSTUSA?

ARTYKUŁ 3. CZY STOSOWNIE WYBRANO OSOBY, KTÓRYM ZOSTAŁO OBJAWIONE NARODZENIE CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ SWOJE NARODZENIE OBJAWIĆ OSOBIŚCIE?
ARTYKUŁ 5. CZY OBJAWIENIE NARODZIN CHRYSTUSA MUSIAŁO SIĘ DOKONAĆ ZA POŚREDNICTWEM ANIOŁÓW I GWIAZDY?
ARTYKUŁ 6. CZY OBJAWIENIA NARODZIN CHRYSTUSA NASTĘPOWAŁY WE WŁAŚCIWEJ KOLEJNOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY GWIAZDA, KTÓRA UKAZAŁA SIĘ MĘDRCOM, BYŁA JEDNĄ Z GWIAZD NA NIEBIE?
ARTYKUŁ 8. CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE MĘDRCY PRZYSZLI DO CHRYSTUSA, ABY GO UCZCIĆ I ZŁOŻYĆ MU HOŁD?

ZAGADNIENIE 37. OBRZEZANIE CHRYSTUSA ORAZ INNE PRZEPISY ZAKONU MAJĄCE ZASTOSOWANIE W ODNIESIENIU DO CHRYSTUSA-DZIECIĄTKA. ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ PODDAĆ SIĘ OBRZEZANIU?
ARTYKUŁ 2. CZY STOSOWNIE NADANO IMIĘ CHRYSTUSOWI?
ARTYKUŁ 3. CZY BYŁO STOSOWNE OFIAROWANIE CHRYSTUSA W ŚWIĄTYNI?
ARTYKUŁ 4. CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE MATKA BOGA PRZYSZŁA DO ŚWIĄTYNI, ABY SIĘ OCZYŚCIĆ?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

BÓG – CZŁOWIEK
SYN MARYI
(3, qu. 16 – 37)

ZAGADNIENIE 16.

CHRYSTUS ROZPATRYWANY POD KĄTEM BYTU I STAWANIA SIĘ

Rozpatrzmy z kolei następstwa zjednoczenia. Po pierwsze w odniesieniu do samego Chrystusa; po drugie — do Boga Ojca; po trzecie — do nas.
Pierwszy temat nasuwa dwa zagadnienia: w pierwszym rozpatrzymy momenty harmonii w Chrystusie pod kątem bytu i stawania się. Drugi — pod kątem jedności.
Pierwsze zagadnienie ujmiemy w dwunastu pytaniach:
1. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Bóg jest człowiekiem”?
2. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Człowiek jest Bogiem”?
3. Czy Chrystusa można nazywać człowiekiem Pańskim?
4. Czy można orzekać o Synu Bożym to, co przysługuje synowi człowieczemu i odwrotnie?
5. Czy to, co przysługuje Synowi Człowieczemu, można orzekać o naturze Bożej, a o naturze ludzkiej to, co przysługuje Synowi Bożemu?
6. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Syn Boży stał się człowiekiem”?
7. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Człowiek stał się Bogiem”?
8. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Chrystus jest stworzeniem”?
9. Czy prawdziwe jest powiedzenie w odniesieniu do Chrystusa: „Ten oto człowiek zaczął istnieć”, bądź też: „Ten oto człowiek był zawsze”?
10. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Chrystus, jako człowiek, jest stworzeniem”?
11. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Chrystus, jako człowiek, jest Bogiem”?
12. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Chrystus, jako człowiek, jest hipostazą lub osobą”?

Artykuł 1.

CZY PRAWDZIWE JEST POWIEDZENIE: „BÓG JEST CZŁOWIEKIEM”?

Na pozór nie, bo:
1. Wszelkie zdanie twierdzące o rzeczywistości, która wykracza poza ramy pojęć, jest błędne. Otóż zdanie: „Bóg jest człowiekiem” jest wypowiedzią tego rodzaju, gdyż pomiędzy formą oznaczoną przez podmiot a formą oznaczoną przez orzeczenie jest krańcowa różnica. Omawiana wypowiedź jest zdaniem twierdzącym, przeto, jak się zdaje, jest błędna.
2. Między Osobami Boskimi istnieje większa zbieżność niż między naturą ludzką a Boską. Otóż w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej nie orzekano żadnej Osoby o pozostałych, nie mówimy bowiem, że Ojciec jest Synem lub odwrotnie. Wy-daje się więc, że i natura ludzka nie może być orzekana o Bogu w taki sposób, jak w zdaniu: „Bóg jest człowiekiem”.

3. Atanazy mówi,1) że „jak dusza i ciało jest jednym człowiekiem, tak Bóg i człowiek jest jednym Chrystusem”. A więc, skoro błędem byłoby twierdzenie, że dusza jest ciałem, błędne jest również zdanie, że Bóg jest człowiekiem.
4. Wszystko, co orzekamy o Bogu w sensie absolutnym, abstrahując od relacji, jak wiemy,2) przysługuje całej Trójcy świętej i poszczególnym Osobom. Otóż wyraz człowiek nie oznacza relacji, lecz byt samoistny. Użycie go jako orzeczenia w zdaniu o Bogu prowadzi do wniosku, że człowiekiem jest cała Trójca Przenajświętsza i każda Osoba Boska. A to jest oczywistym błędem.

A JEDNAK powiedziano o Chrystusie:3) „Mając naturę Bożą wyniszczył samego siebie, przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi i dla swego sposobu życia uznany był za człowieka”. Tak więc Ten, który ma naturę Bożą, jest człowiekiem. Ale posiadający Bożą naturę jest Bogiem. Więc Bóg jest człowiekiem.

WYKŁAD. Zdanie „Bóg jest człowiekiem” zostało uznane za prawdziwe przez wszystkich chrześcijan, ale nie wszyscy rozumieją jednakowo sens tego zdania. Niektórzy przyjmują je biorąc terminy nie we właściwym znaczeniu. Manichejczycy bowiem mówiąc, że Słowo Boże jest człowiekiem, utrzymują, że nie jest człowiekiem rzeczywistym, lecz że był podobny do człowieka. Twierdzą oni bowiem, że Syn Boży przyjął ciało widmowe. Powiedzenie, że Bóg jest człowiekiem, byłoby wówczas analogiczne do powiedzenia, że posąg miedziany jest człowiekiem, bo jest do człowieka podobny. Także i ci, którzy zakładają, że w Chrystusie dusza nie była połączona z ciałem, nie uznają tego, że Bóg jest człowiekiem prawdziwym, lecz że nazywa się go człowiekiem w sensie przenośnym ze względu na części, z których się składa. Oba te mniemania zostały już obalone.4)
Inni pisarze natomiast przyjmują rzeczywistość człowieka, lecz przeczą temu, że mowa tu o Bogu. Mówią bowiem, iż Chrystus — Bóg-Człowiek, nie jest Bogiem ze swej istoty, lecz przez partycypację, mianowicie przez łaskę, podobnie jak wszyscy inni święci mężowie zwani „bogami”. Góruje On wszakże nad nimi obfitością łaski. W tym rozumieniu słowa: „Bóg jest człowiekiem” nie mówią o prawdziwym Bogu, posiadającym Bożą naturę. Na tym polega herezja Fotyna, obalona już w poprzednich wywodach.5)
Inni przyjmują to zdanie uznając prawdziwość obu terminów i twierdząc, że Chrystus jest zarazem prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Tym niemniej nie ustrzegli się oni przed błędem w orzekaniu. Ich zdaniem powiedzenie, że Bóg jest człowiekiem, ma za podstawę jedność godności, władzy, miłości, zamieszkania. Nestoriusz zdanie: „Bóg jest człowiekiem” tłumaczy tak, jak gdyby pod nim nie należało rozumieć czegoś innego, jak zjednoczenie Boga z człowiekiem przez zamieszkanie w nim, przez miłość, przez udział człowieka w Boskiej władzy i dostojeństwie. Podobny błąd popełniają ci, którzy zakładają w Chrystusie istnienie dwóch hipostaz czy dwóch osobników. Nie podobna bowiem, by spośród dwóch rzeczy różniących się co do swej samoistności jedna mogła być orzekana o drugiej w sposób ścisły, (1) Możliwe to tylko w mowie operującej obrazami tam, gdzie chodzi o rzeczy podobne do siebie. Tak można powiedzieć na przykład, że Piotr jest Janem, bo ich coś łączy. Wymienione poglądy zostały już również obalone.6)

Toteż zakładając zgodnie z wiarą katolicką, że prawdziwa natura Boska została zjednoczona z prawdziwą naturą ludzką nie tylko w jedności osoby, lecz w jedności hipostazy lub samoistności, stwierdzamy prawdziwość omawianego zdania. Uwzględniamy nie tylko prawdziwość terminów, mianowicie takt; że Chrystus jest prawdziwym Bogiem l prawdziwym człowiekiem, lecz także prawdziwość orzekania. Nazwa oznaczająca naturę wziętą ogólnie, w konkretnym przypadku może być użyta na oznaczenie tego, co jest objęte zakresem danej natury, podobnie jak nazwa „człowiek" może oznaczać konkretną jednostkę. Analogicznie nazwa „Bóg" ze względu na właściwy jej sposób oznaczania może, jak wiemy,7) oznaczać Osobę Syna Bożego. Otóż o każdym podmiocie należącym do jakiejś natury możemy orzekać prawdziwie i w sensie właściwym nazwę oznaczającą tę naturę w jej konkretnym bytowaniu. Tak np. możemy powiedzieć zgodnie z prawdą i w sensie właściwym, że Sokrates jest człowiekiem i Platon jest człowiekiem. Otóż skoro Osoba Syna Bożego, oznaczona tu nazwą „Bóg", jest podmiotem, w którym się skonkretyzowała natura ludzka, można zgodnie z prawdą i w sensie właściwym wypowiedzieć zdanie, że Bóg jest człowiekiem, zakładając, iż wyraz „Bóg" został tu użyty na oznaczenie Osoby Syna Bożego.

Ad 1. Musimy przyznać, że kiedy dwie różne formy nie mogą współistnieć w jednym podmiocie, powstaje zdanie zawierające wewnętrzną sprzeczność. Podmiot tego zdania oznacza jedną z tych form, a orzeczenie drugą. Lecz jeśli dwie formy mogą współistnieć w jednym podmiocie, nie ma sprzeczności wewnętrznej, lecz może być zbieżność, jak w zdaniu: „Biały człowiek jest muzykiem". Otóż natura Boska i ludzka, choć różnią się między sobą w stopniu najwyższym, przez tajemnicę Wcielenia współistnieją w jednym podmiocie. obie przez swoją istotę, żadna z nich nie jest tam przypadłościowe. I dlatego to zdanie: „Bóg jest człowiekiem" nie zawiera w sobie sprzeczności wewnętrznej, ani skojarzeń przypadłościowych, lecz dotyczy związku istotowego. I wyraz „człowiek" jest orzekany o Bogu nie przy-padłościowe, lecz jako coś, co ze swej istoty jest orzekane o podmiocie, przy czym racją orzekania nie jest natura oznaczona terminem „Bóg", lecz podmiot posiadający tę naturę, a stanowiący hipostazę natury ludzkiej. (2)

Ad 2. Trzy Osoby Boskie współistnieją w naturze, stanowią jednak różne hipostazy, żadna przeto nie może orzekać czegoś o innej Osobie. Inaczej jest w tajemnicy Wcielenia: natury, skoro się różnią między sobą, nie mogą być orzekane o sobie nawzajem, jeśli są wzięte w oderwaniu od osoby, bo natura Boska nie jest naturą ludzką. Lecz skoro obie współistnieją w tym samym osobniku, mogą być w danym konkretnym przypadku orzekane o sobie nawzajem.

Ad 3. Dusza i ciało są to terminy abstrakcyjne, (3) podobnie jak bóstwo i człowieczeństwo. W konkretnym wypadku natomiast mówimy o tym „co duchowe", bądź też „co materialne lub cielesne". W podobny sposób używamy tu nazw „Bóg" i „człowiek". Toteż w obu wypadkach nie orzekamy jednego pojęcia abstrakcyjnego o drugim, lecz tylko nazwę konkretną o konkretnym bycie.

Ad 4. Nazwa „człowiek" przysługuje Bogu ze względu na zjednoczenie osobowe, oznaczające pewien określony stosunek. Toteż do tej nazwy nie stosuje się reguła dotycząca operowania nazwami orzekanymi o Bogu, przysługującymi Mu absolutnie od wieków.

Artykuł 2.

CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE:
„CZŁOWIEK JEST BOGIEM”?

Na pozór nie, bo:
1. Bóg jest nazwą, która nie przysługuje żadnej innej istocie. Poganie zostali potępieni za to, że „imię Bóg, które nie może przysługiwać nikomu innemu, dali drzewu i kamieniom”.1) Wydaje się więc, że byłoby czymś niewłaściwym orzekanie o człowieku terminu „Bóg”.
2. Wszystko, co mówimy o orzeczeniu, orzeka się również o podmiocie. Lecz prawdziwe jest zdanie: „Bóg jest Ojcem” oraz: „Bóg jest Trójcą Przenajświętszą”. Otóż jeśli zdanie: „Człowiek jest Bogiem” jest prawdziwe, to wydaje się również, że prawdziwe jest powiedzenie: „Człowiek jest Ojcem” lub „Człowiek jest Trójcą Przenajświętszą”. A jasne jest, że to nieprawda. Błędne więc jest też i zdanie: „Człowiek jest Bogiem”.
3. Powiedziano:2) „Nie będziesz miał żadnego Boga nowego”. Lecz człowiek jest tu, czymś nowym, Chrystus bowiem nie zawsze był człowiekiem. Więc błędne jest powiedzenie: „Człowiek jest Bogiem”.

A JEDNAK powiedziano:3) „z których jest Chrystus według ciała. On ponad wszystkim. Bóg błogosławiony na wieki”. Otóż Chrystus według ciała jest człowiekiem. Więc zdanie: „Człowiek jest Bogiem” jest prawdziwe.

WYKŁAD. Jeśli przyjmiemy prawdziwość obu natur, mianowicie natury Boskiej i natury ludzkiej, oraz ich zjednoczenie w Osobie i hipostazie, to zdanie: „Człowiek jest Bogiem”, wzięte w sensie ścisłym, jest prawdziwe, podobnie jak zdanie: „Bóg jest człowiekiem”. Wyraz „człowiek” bowiem można brać jako termin oznaczający jakąś hipostazę natury ludzkiej. Można więc go użyć na oznaczenie Osoby Syna, która jest, jakeśmy powiedzieli, hipostazą tej natury. Jasne zaś, że imię „Bóg” orzekamy o Osobie Syna Bożego prawdziwie i we właściwym sensie tego słowa. Mówiliśmy o tym w I części Sumy.4) Przeto nie pozostaje nic Innego, jak przyjąć, że powiedzenie: „Człowiek jest Bogiem” jest zdaniem prawdziwym. i należy je brać we właściwym sensie słów.
Ad 1. Poganie nazywali bogiem kamienie i drzewa, mając na względzie ich naturę, sądzili bowiem, że jest w nich jakieś bóstwo. My zaś nie dajemy człowiekowi imienia „Bóg” ze względu na jego naturę ludzką, lecz ze względu na hipostazę przedwieczną, która, jak wiemy,5) przez zjednoczenie jest również hipostazą natury ludzkiej.
Ad 2. Termin „Ojciec” orzekamy o Bogu ze względu na to, że wyrazu „Bóg” używamy tu na oznaczenie Osoby Ojca. Otóż tego terminu nie możemy orzekać o Osobie Syna, ta ostatnia bowiem nie jest Osobą Ojca. Wynika stąd, że nazwy „Ojciec” nie możemy zastosować jako orzeczenia w zdaniu o człowieku. Mówimy, że „Człowiek jest Bogiem”, pod warunkiem że wyraz „człowiek” oznacza Osobę Syna Bożego.
Ad 3. Chociaż natura ludzka w Chrystusie jest czymś nowym, jednak podmiot natury ludzkiej nie jest nowy, lecz jest wieczny. A ponieważ nazwa „Bóg” jest orzekana o

Człowieku nie ze względu na jego naturę ludzką, lecz ze względu na Osobę, nie wynika z omawianego zdania, że wprowadzamy nowego boga. Wynikałoby to, gdybyśmy pod imieniem „człowiek” rozumieli istotę stworzoną, tak jak to trzeba powiedzieć o tych, którzy w Chrystusie zakładają istnienie dwóch hipostaz.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUSA MOŻNA NAZYWAĆ „CZŁOWIEKIEM PAŃSKIM”?

Na pozór tak.
1. Augustyn mówi bowiem:1) „Przypomnijmy sobie, że mamy oczekiwać tych dóbr, które były w owym człowieku Pańskim”. A miał tu na myśli Chrystusa. Widocznie więc Chrystus jest Człowiekiem Pańskim.
2. Jak człowieczeństwo jest w Chrystusie ściśle związane z Jego naturą ludzką, tak „Pańskość” przysługuje Mu z tytułu bóstwa. Otóż mówi się o „Bogu uczłowieczonym”. Mówią o tym następujące słowa Damasceńczyka:2) „Uczłowieczenie wskazuje na Jego zespolenie z człowiekiem”. Podobnie możemy uzasadnić nazywanie Chrystusa „Człowiekiem Pańskim”.
3. „Pański” jest nazwą pochodną od wyrazu Pan, jak Boski od Bóg. A skoro Dionizy a) nazywa Chrystusa Jezusa „najbardziej Boskim”, to można Go nazwać również „Człowiekiem Pańskim”.

A JEDNAK mówi Augustyn:4) „Nie uważam za poprawne powiedzenia, że Jezus Chrystus jest Człowiekiem Pańskim, On sam bowiem jest Panem”.

WYKŁAD. Jak już wiemy,5) zwrot: „Człowiek Jezus Chrystus” oznacza przedwieczną hipostazę, mianowicie: Osobę Syna Bożego. Jest ona jedyną hipostazą obu natur w Chrystusie. Otóż Syn Boży jest ze swej istoty Bogiem i Panem. Nie należy więc przy orzekaniu stosować określeń metonimicznych, aby nie zaciemniać prawdy o unii hipostatycznej. A skoro wyraz „pański” jest metonimią, nie należy go stosować w odniesieniu do Chrystusa we właściwym sensie tych słów. Lecz raczej nazywać Go Panem.
Gdybyśmy jednak wyrażeniem: „Człowiek Chrystus Jezus” oznaczali jakąś hipostazę stworzoną, jak to czynią ci, którzy zakładają istnienie w Chrystusie dwóch hipostaz, można by wówczas mówić o „człowieku Pańskim”. Człowiek ów bowiem, jak utrzymują nestorianie, byłby przyjęty do wspóuczestniczenia z Bogiem w odbieraniu czci. Ale i przy takim ujęciu nie mówimy, że natura ludzka jest substancjalnie Boską, lecz że jest „przebóstwioną”. Przebóstwienie to nie polega, co prawda, na przemianie ludzkiej natury w naturę Boską, lecz na zjednoczeniu się z nią w jednej hipostazie, jak to wykazał Damasceńczyk.6)
Ad 1. Augustyn odwołał przytoczone tu i podobne wyrażenia. Toteż po przytoczeniu w księdze Retractat wyżej cytowanych słów, pisze7): „Wszędzie tam, gdzie tych słów użyłem, mianowicie, że Chrystus Jezus jest „Człowiekiem Pańskim”, chciałbym je wycofać, gdyż potem zobaczyłem, że chociaż pewne racje przemawiają za nimi, nie należy dawać takich sformułowań, ponieważ może ktoś twierdzić, iż mówimy o

„Człowieku Pańskim” ze względu na naturę ludzką, stosownie do znaczenia wyrazu „Człowiek”, a nie ze względu na Osobę, która ją posiada.
Ad 2. Ta jedyna hipostaza natur Boskiej i ludzkiej była najpierw hipostaza natury Boskiej, była nią od wieków. Potem zaś w pewnym momencie czasu stała się przez Wcielenie hipostaza natury ludzkiej. I dlatego mówimy, że jest „uczło-wieczona”, a nie dlatego, by miała przyjąć człowieka, lecz że przyjęła naturę ludzką. Natomiast nie zachodzi tu sytuacja odwrotna, tak, by natura Boska miała być przyjęta przez hipostazę natury ludzkiej. Toteż nie możemy mówić o człowieku „ubóstwionym” ani o człowieku „Pańskim”.
Ad 3. Mówimy „boski” zazwyczaj o tych rzeczach, których istota może być orzekana wyrazem „Bóg”, powiadamy bowiem, że „istota boska jest Bogiem”, ze względu na identyczność określanego przedmiotu. Powiadamy też, że „istota jest Bogiem” lub „boska” stosownie do różnego sposobu oznaczania. I „Słowo Boskie” mówimy tak, ponieważ Słowo jest Bogiem. Powiadamy też „Osoba Boska”, przy czym chodzi tu, jak i przy powiedzeniu „osoba Platona”, o różne sposoby oznaczania tej samej rzeczy. Ale „pańskim” nie nazywamy tego, o kim mówimy, że jest „panem”. (4) Nie jest bowiem przyjęte nazywać pana „człowiekiem pańskim”, lecz to, co należy do pana w jakikolwiek sposób, nazywamy „pańskim”, jak na przykład: „pańska wola” bądź „pańska ręka”, bądź też „posiadłość pańska”. I dlatego nie możemy nazywać „Pańskim” — Chrystusa, który sam jest Panem. Natomiast ciało Jego wolno nazywać „Ciałem Pańskim”, a mękę „Męką Pańską”.

Artykuł 4.

CZY TO, CO NALEŻY DO NATURY LUDZKIEJ, MOŻE BYĆ ORZEKANE O BOGU ?

Na pozór nie.
1. O jednej i tej samej rzeczy nie można bowiem orzekać przeciwieństw, a to, co się odnosi do natury ludzkiej jest przeciwieństwem przymiotów Bożych. Bóg jest niestworzony, niezmienny, wieczny, a naturę ludzką cechuje to, że jest stworzona, doczesna i zmienna. Więc to, co się odnosi do natury ludzkiej, nie może być orzekane o Bogu.
2. Przypisywanie Bogu niedoskonałości uwłacza, jak się wydaje, Bożej czci i graniczy z bluźnierstwem. Niedoskonałość zaś cechuje to, co należy do natury ludzkiej, np.: podleganie cierpieniu, śmierci itp. Wydaje się więc, że w żaden sposób nie można o Bogu orzekać tego, co należy do natury ludzkiej.
3. „Być przyjętą” przystoi naturze ludzkiej, nie przystoi natomiast Bogu. A więc nie można orzekać o Bogu tego, co się odnosi do natury ludzkiej.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi,1) że Bóg „przyjął charakterystyczne cechy ciała”, czyli jego właściwości, „skoro słyszymy, że On mógł cierpieć i że Bóg chwały został ukrzyżowany”.

WYKŁAD. W tej sprawie między nestorianami a katolikami istnieje rozbieżność poglądów. Nestorianie bowiem, mówiąc o Chrystusie, dążą do rozróżniania swoich

wypowiedzi tak, by to, co się odnosi do ludzkiej natury Chrystusa, nie było orzekane o Bogu, a to, co się odnosi do natury Boskiej, nie było orzekane o Człowieku. Toteż Nestoriusz mówi:2) „Gdyby ktoś usiłował Słowu Bożemu przypisywać cierpienia, AS". (5) Natomiast, jeśli spotkamy nazwy odnoszące się do obu natur, można je orzekać o każdej z nich. Do takich nazw należą wyrazy „Chrystus" lub „Pan". Toteż nestorianie uznają, że Chrystus narodził się z Dziewicy, a zarazem, że był przed wiekami, lecz odrzucają powiedzenie, że Bóg się narodził z Dziewicy, lub że Człowiek był od wieków. Katolicy zaś utrzymują, że wszystko to, co się mówi o Chrystusie ze względu na Jego naturę Boską, bądź też ze względu na Jego ludzką naturę, może być orzekane zarówno o Bogu jak i o Człowieku. Toteż Cyryl mówi:3) „Gdyby ktoś dzielił pomiędzy dwie osoby lub substancje" czyli hipostazy „wyrażenia użyte w pismach ewangelistów i apostołów, albo też sądził, że spośród wypowiedzi ojców Kościoła o Chrystusie, albo Jego własnych o Sobie samym, jedne stosują się tylko do Człowieka, a inne przyznawał wyłącznie Słowu Bożemu, AS." Uzasadnia się to następująco: Skoro obie natury mają tę samą hipostazę, wymieniając nazwy dotyczące jednej lub drugiej, mamy właśnie ją na myśli. Czy więc mówimy „Człowiek", czy też „Bóg", zawsze myślimy o hipostazie obu natur: Boskiej i ludzkiej. I dlatego o Człowieku można orzekać to, co należy do natury Boskiej, a o Bogu to, co do ludzkiej.

Pamiętajmy jednak, że w zdaniu orzekającym obok tego, co chcemy powiedzieć o podmiocie, bierzemy pod uwagę również kąt widzenia pod jakim podmiot ujmujemy. Więc choć różnica natur nie wpływa na dobór orzeczeń, różnią się one jednak w zależności od tego, która z natur służy jako podstawa orzekania. Bo to, co należy do natury Boskiej, orzekamy o Chrystusie, uwzględniając przede wszystkim Jego bóstwo, to zaś, co należy do ludzkiej, przez wzgląd na człowieczeństwo. Toteż Augustyn mówi:4) „Odróżniajmy wyrażenia Pisma św. akcentujące formę Boga od tych, które uwypuklają formę sługi". A dalej:5) „Mądry, staranny i pobożny czytelnik zrozumie, co się orzeka o kimś, a co stanowi aspekt, który się bierze pod uwagę przy orzekaniu".

Ad 1. Istotnie, patrząc na daną rzecz pod. jednym i tym samym kątem widzenia, nie można dawać o niej orzeczeń przeciwstawnych, ale nie nasuwa to żadnych zastrzeżeń, jeżeli w takich orzeczeniach uwypuklono różne aspekty danej rzeczy. Spotykamy się z tym w orzeczeniach o Chrystusie, kiedy mówimy o Nim, uwypuklając różnicę natur.

Ad 2. Gdybyśmy przypisywali Bogu niedoskonałości ze względu na naturę Boską, popełnilibyśmy bluźnierstwo przez jakieś uwłaczanie Jego czci. Ale nie znieważamy Boga, jeżeli czynimy to ze względu na naturę przezeń przyjętą. Toteż W pewnym przemówieniu na Soborze Efeskim spotykamy słowa:6) „Bóg nie uważa za zniewagę niczego, co przyczynia się do zbawienia ludzi. Bo nic pośledniego z rzeczy, które obrał ze względu na nas, nie ubliża tej naturze, która nie może znie-wagom podlegać. Przyswoił sobie to, co niższe, aby zbawić naszą naturę. Skoro więc rzeczy poślednie i marne nie uwłaczają naturze Bożej, lecz niosą ludziom zbawienie, jakże mówisz, że to, co jest przyczyną naszego zbawienia, spowodowało obrazę Boga?"

Ad 3. Tym, co zostało przyjęte w Tajemnicy Wcielenia, jest natura ludzka Chrystusa, nie sam przyjmujący podmiot. Toteż Bóg nie jest tym, co zostało przyjęte.

Artykuł 5.

CZY O NATURZE BOSKIEJ MOŻNA ORZEKAĆ TO, CO NALEŻY DO NATURY LUDZKIEJ?

Na pozór tak. 1. To, co przysługuje naturze ludzkiej, orzekarny bowiem o Synu Bożym, a więc o Bogu. Bóg zaś jest swoją naturą. Można więc orzekać o naturze Boskiej to, co przysługuje ludzkiej. (6)
2. Do natury ludzkiej należy ciało. Otóż za Damasceńczykiem mówimy,1) „że, jak uczą święci Atanazy i Cyryl, natura Słowa jest wcielona". Ta sama racja, jak sądzimy, upoważnia do orzekania o naturze Boskiej cech ludzkiej natury.
3. Przymioty natury Boskiej, jak np. znajomość przyszłości i posiadanie zbawczej mocy, przysługują w Chrystusie ludzkiej naturze. Wydaje się więc, że to jest wystarczająca podstawa do orzekania o naturze Boskiej tego, co przysługuje ludzkiej.

A JEDNAK powiada Damasceńczyk:2) „Mówiąc o bóstwie nie wymieniamy tego, co jest cechą charakterystyczną człowieczeństwa", czyli jego właściwości. „Nie mówimy bowiem, że bóstwo mogło cierpieć lub być stworzone". Otóż bóstwo oznacza naturę Boską. Więc to, co należy do natury ludzkiej, nie może być orzekane o Boskiej naturze.

WYKŁAD. To, co jest właściwością jednej rzeczy, może być orzekane o innej tylko w wypadku tożsamości podmiotów, jak np. zdolność do śmiechu przypisujemy wyłącznie człowiekowi. W tajemnicy Wcielenia zaś natura Boska nie jest Identyczna z ludzką, mają obie jedynie tę samą hipostazę. I dlatego to, co należy do jednej na-tury, wzięte w oderwaniu od hipostazy, nie może być orzekane o innej. Natomiast nazwy konkretne oznaczają hipostazę. I dlatego można je bez różnicy stosować jako orzeczenie w zdaniach o konkretnym podmiocie. Dotyczy to zarówno nazw, które oznaczają obie natury łącznie, jak np. imię Chrystus (nasuwające myśl o bóstwie, które namaszczą, i o namaszczonym człowieczeństwie), jak również i wtedy, kiedy oznacza samą tylko naturę Boską, jak np. imię Bóg, bądź Syn Boży, a także samą naturę ludzką, jak imię Człowiek, bądź Jezus. Toteż papież Leon mówi:3) „Nie jest rzeczą istotną, którą substancję bierzemy za podstawę przy nazywaniu Chrystusa, ponieważ wobec niepodzielnej jedności Osoby Jeden i ten Sam jest zarówno w pełni Synem Człowieczym ze względu na ciało, jak i w pełni Synem Bożym ze względu na jedno, wspólne z Ojcem, bóstwo".
Ad 1. W Bogu Osoba jest realnie identyczna z naturą i to jest racja, która upoważnia do orzekania natury Boskiej o Synu Bożym. Lecz nie jest identyczny sposób, w jaki ją oznaczamy. Dlatego pewne orzeczenia o Synu Bożym nie stosują się do natury Boskiej, Mówimy np., że Syn Boży jest zrodzony, a jednak, jak wiadomo4), nie powiemy, że natura Boska jest zrodzona. I podobnie w Tajemnicy Wcielenia powiadamy, że Syn Boży został umęczony, ale nie powiemy, że natura Boska została umęczona.

Ad 2. Termin „Wcielenie” oznacza raczej zjednoczenie z ciałem niż jego właściwości. Otóż w Chrystusie obie natury jednoczą się ze sobą nawzajem w Osobie. Zjednoczenie to stanowi, jak wiemy,5) tytuł do nazywania natury Boskiej — „wcieloną", a ludzkiej — „przebóstwioną”.
Ad 3. Właściwości bóstwa orzekamy o naturze ludzkiej nie ze względu na to, że przysługują one ze swej istoty naturze Boskiej, lecz ze względu na uczestnictwo w nich przez naturę ludzką. Przeto te cechy, które nie mogą być jej udziałem, jak niestworzoność lub wszechmoc, nie mogą być i o niej orzekane w żadnym sensie. Natura Boska zaś nie otrzymuje niczego od natury ludzkiej. I dlatego to, co należy do natury ludzkiej, nie może być orzekane o Boskiej.

Artykuł 6.

CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE:
„BÓG STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM”?

Zdanie to na pozór jest błędne.
1. Skoro człowiek jest bytem samoistnym, to wyrażenie: „stać się” w odniesieniu do człowieka znaczy po prostu powstać. A wszak błędne jest zdanie, że „Bóg po prostu powstał”. Więc błędne jest również i to: „Bóg stał się człowiekiem”.
2. Stać się człowiekiem to znaczy przejść pewien proces. Otóż Bóg nie może być przedmiotem procesu, stosownie do słów1): „Ja Pan i nie odmieniam się”. Wydaje się więc, że zdanie: „Bóg stał się człowiekiem” jest błędne.
3. Wyraz „człowiek” w odniesieniu do Chrystusa oznacza Osobę Syna Bożego. Otóż błędne jest zdanie: „Bóg stał się Osobą Syna Bożego". Przeto błędne jest i to: „Bóg stał się człowiekiem”.

A JEDNAK powiedziano:2) „Słowo stało się Ciałem”. A jak mówi Atanazy:3) „Słowo stało się Ciałem znaczy tyle, co powiedzenie: stało się Człowiekiem”.

WYKŁAD. Skoro coś się stało czymś, możemy powiedzieć, że zaczęło być tym czymś. A jak już wiemy4), powiedzenie, że „Bóg jest Człowiekiem”, jest zgodne z prawdą. Bóg nie jest człowiekiem od wieków, lecz od momentu, w którym przyjął naturę ludzką. Toteż prawdą jest, że Bóg stał się Człowiekiem. Lecz zdanie to bywa różnie rozumiane, podobnie jak zdanie:5) „Bóg Jest Człowiekiem”.
Ad 1. Wyrażenie „stać się” w odniesieniu do człowieka oznacza po prostu powstanie osobnika o naturze ludzkiej powołanego do bytu. przez akt stworzenia. Lecz mówiąc o Bogu, że stał się Człowiekiem, mamy na myśli to, że natura ludzka zaczęła istnieć w hipostazie Bożej, istniejącej przed wiekami. Przeto powiedzenie:
„Bóg stał się Człowiekiem” nie znaczy, że Bóg po prostu powstał.
Ad 2. Jak wiemy,6) „stawanie się” prowadzi do tworzenia nowych orzeczeń o danym bycie. Toteż ilekroć orzekamy o nim coś nowego w związku ze zmianą zachodzącą w bycie orzekanym, stawanie się jest procesem. Tak jest w wypadkach zdań kategorycznych określających stan faktyczny. Siwizna bowiem lub duży wzrost nie może w nikim powstać inaczej, Jak przez to, że ktoś osiwiał lub urósł. Zdania zaś określające stosunek mogą zmieniać orzekanie o czymś bez jakiejkolwiek zmiany

podmiotu, podobnie jak człowiek może się znaleźć po prawicy nie ulegając sam zmianie, przez ruch tego, który stanął na lewo od niego. Toteż w takich rzeczach powiedzenie, że coś się stało, nie dowodzi zmiany, bo może się to przydarzyć przez zmianę w czymś innym. Tak rozumiemy słowa skierowane do Boga:7) „Panie, stałeś się ucieczką naszą". To, że Bóg jest Człowiekiem, wynika ze zjednoczenia osobowego, które jest pewnego rodzaju relacją. I dlatego zaczęto mówić o Bogu, że jest Człowiekiem, chociaż Bóg się nie zmienił, a zmieniła się ludzka natura przyjęta przez Osobę Boską. Mówiąc przeto: „Bóg stał się Człowiekiem", nie mamy na myśli jakiejś przemiany w Bogu, a jedynie w ludzkiej naturze.
Ad 3. Wyraz „Człowiek" oznacza Osobę Syna Bożego bytującą samoistnie w ludzkiej naturze, nie w oderwaniu od niej. A chociaż zdanie: „Bóg stał się Osobą Syna", jest błędne, mimo to prawdziwe jest zdanie: „Bóg stał się Człowiekiem", ponieważ zjednoczył się z ludzką naturą.

Artykuł 7.

CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE:
„CZŁOWIEK STAŁ SIĘ BOGIEM"?

Na pozór tak.
1. Powiedziano bowiem: 1) „Niegdyś Bóg dał zapowiedź przez proroków swoich w Pismach św. o Synu Swoim, który stał się Mu z nasienia Dawidowego według ciała". Otóż Chrystus jako Człowiek pochodzi od Dawida według ciała. Więc Człowiek stał się Synem Bożym.
2. Mówi Augustyn:2) „Takim było owo przyjęcie, że Boga uczyniło Człowiekiem, a Człowieka Bogiem". Otóż na podstawie tego przyjęcia stwierdzamy prawdziwość zdania, że „Bóg stał się Człowiekiem". Więc prawdziwe jest również zdanie: „Człowiek stał się Bogiem".
3. Grzegorz z Nazjanzu mówi3) „Bóg został uczłowieczony, Człowiek zaś przebóstwiony, niezależnie od tego, jak to nazwiemy". Otóż dlatego mówimy o uczłowieczeniu Boga, że On stał się Człowiekiem. Więc na tej samej podstawie mówi się, że Człowiek stał się Bogiem. Przeto prawdziwe są słowa: „Człowiek stał się Bogiem".
4. Mówiąc, że „Bóg stał się Człowiekiem" nie twierdzimy, że Bóg jest przedmiotem przemiany lub zjednoczenia, lecz, że jest nim ludzka natura oznaczona wyrazem „Człowiek". Otóż wydaje się, że przedmiotem przemiany jest rzecz, która została przemieniona. Prawdziwe więc raczej jest powiedzenie, że „Człowiek stał się Bogiem", niż to, że „Bóg stał się Człowiekiem".
A JEDNAK mówi Damasceńczyk:4) „Nie mówimy o ubóstwieniu człowieka, lecz o uczłowieczeniu Boga". Ubóstwienie zaś to tyle, co stanie się Bogiem. Więc zdanie: „Człowiek stał się Bogiem", jest błędne.
WYKŁAD. Zdanie: „Człowiek stał się Bogiem" można rozumieć trojako: po pierwsze łącznik „stał się" może być odniesiony do podmiotu bądź też do orzeczenia, wziętych w oderwaniu. W tym rozumieniu omawiane zdanie jest błędne. Bo ani ów Człowiek, o którym mowa, się nie stał, ani też nie stał się Bóg, jak to dalej zostanie stwierdzone.5)

W tym znaczeniu słowa „stał się” zdanie „Bóg stał się Człowiekiem” jest błędne. Lecz tu nie rozpatrujemy powyższych zdań w tym aspekcie.

Można to „stał się” rozumieć inaczej: jako wyraz określający charakter całego zdania. Wówczas zdanie: „Człowiek stał się Bogiem" znaczy tyle, co zdanie: „Stało się, iż Człowiek był Bogiem”. W tym znaczeniu oba zdania, mianowicie: „Człowiek stał się Bogiem” i „Bóg stał się Człowiekiem” są prawdziwe. Lecz to nie jest właściwy sens tych powiedzeń, chyba że pod wyrazem „Człowiek” nie rozumiemy osoby ludzkiej, lecz człowieka w oderwaniu. Bo chociaż ten oto Człowiek nie stał się Bogiem, skoro Jego hipostaza, Osoba Syna Bożego, była Bogiem od wieków, to jednak, człowiek w ogóle, nie zawsze był Bogiem.

Po trzecie zrozumiemy to zdanie w sposób właściwy, jeżeli powiedzenie „stał się” odniesiemy do Człowieka związanego z Bogiem, jako kresem przemiany. Przy założeniu uzasadnionym .poprzednio,6) że w Chrystusie jest tylko jedna Osoba i hipostaza oraz jeden pierwszy podmiot czynności Boga i Człowieka, zdanie to wzięte w takim rozumieniu jest błędne. Bo kiedy mówimy: „Człowiek stał się Bogiem”, pod wyrazem „Człowiek” rozumiemy osobę ludzką, a powiedzenie, że On jest Bogiem, nie wynika z człowieczeństwa, lecz jest uwarunkowane hipostaza Jego. Hipostaza tej natury ludzkiej, na której sprawdza się powiedzenie, że jest Bogiem, jest bowiem hipostaza, względnie Osobą Syna Bożego, która była Bogiem zawsze. Toteż nie możemy mówić, że ów Człowiek zaczął być Bogiem, bądź że stał się Bogiem, bądź też, że był uczyniony Bogiem.

Gdyby zaś inna była osoba bądź hipostaza Boga, a inna Człowieka, tak iż orzekano by o Człowieku, że jest Bogiem i odwrotnie, opierając się na założeniu, że istnieje tu łączność dwóch osobników, wynikająca ze wspólnoty godności lub zjednoczenia woli czy zamieszkania, jak twierdzili nestorianie, wówczas istniałaby podstawa do twierdzenia, że „Człowiek stał się Bogiem”, tj. został złączony z Bogiem analogicznie do tego, że „Bóg stał się Człowiekiem”, tj. połączył się z Człowiekiem.

Ad 1. Zaimka „który” w przytoczonych. słowach Apostoła, a odnoszącego się do Osoby Syna Bożego, nie należy brać w tym sensie, jakoby ktoś wywodzący się od Dawida co do ciała, stał się Synem Bożym. W tym znaczeniu wzięto go w zarzucie. Sens przytoczonego zdania jest ten, że „Syn Boży stał się Mu (czyli dla uczczenia Ojca, jak to tłumaczy glossa7) potomkiem Dawida według ciała. To tak, jakby powiedziano: Syn Boży miał ciało z nasienia Dawidowego, dla uczczenia Boga.

Ad 2. Cytowane słowa Augustyna należy rozumieć w tym znaczeniu, że owo przyjęcie w Tajemnicy Wcielenia dokonało się tak, iż Człowiek jest Bogiem a Bóg Człowiekiem. Rozumiane w ten sposób oba zdania, jak mówiliśmy,8) są prawdziwe.

Ad 3. Podobną odpowiedź należy dać na punkt trzeci. Być przebóstwionym bowiem to tyle co stać się Bogiem.

Ad 4. W podmiocie bierzemy termin w znaczeniu materialnym na oznaczenie hipostazy. W orzeczeniu zaś bierzemy go formalnie, t j. na oznaczenie natury. I dlatego w powiedzeniu „Człowiek stał się Bogiem” samego „stał się” nie odnosimy do natury ludzkiej, lecz do hipostazy tej natury, która jest Bogiem od wieków, a nie dopiero się Nim stała. Kiedy zaś mówimy: „Bóg stał się Człowiekiem”, mamy na myśli to, że stawanie się osiągnęło swój kres w naturze ludzkiej. I dlatego w ścisłym tego słowa znaczeniu zdanie „Bóg stał się Człowiekiem” jest prawdziwe, natomiast błędne jest zdanie: „Człowiek stał się Bogiem”. Podobnie wskazując na Sokratesa,

który będąc człowiekiem osiwiał, mówimy zgodnie z prawdą: „Ten oto człowiek dziś stał się siwy”. Jednak błędne byłoby zdanie: „Ten oto siwy dziś stał się człowiekiem”. Gdybyśmy jednak dali w podmiocie jakiś wyraz oznaczający naturę ludzką w oderwaniu, można by było tak ją ująć jako przedmiot procesu, mianowicie przez powiedzenie, że „natura ludzka stała się naturą Syna Bożego”.

Artykuł 8.

CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CHRYSTUS JEST STWORZENIEM”?

Na pozór tak.
1. Mówi bowiem papież Leon:1) „Rzecz to nowa i niesłychana: Bóg, który jest i był, stał się stworzeniem”. Otóż o Chrystusie można orzekać to, czym Syn Boży stał się przez Wcielenie. Więc prawdą jest, że Chrystus jest stworzeniem.
2. O hipostazie Chrystusa, jak już wiemy2), można orzekać właściwości każdej z obu natur, niezależnie od tego, jaką nazwą oznaczymy tę hipostazę. Właściwością natury ludzkiej jest to, że została stworzona, analogicznie właściwością natury Boskiej jest to, że jest stwórcą. Każdą z powyższych nazw można przeto o Chrystusie orzec, można więc powiedzieć, że Chrystus jest stworzeniem i że jest niestworzonym Stwórcą.
3. Dusza jest ważniejsza w człowieku niż ciało. Otóż przez wzgląd na ciało wzięte od Najświętszej Maryi Panny, mówimy o Chrystusie, nie dodając żadnych omówień, że się narodził z Dziewicy. Więc ze względu na duszę, stworzoną przez Boga, powinniśmy mówić po prostu, że Chrystus jest stworzeniem.

A JEDNAK mówi Ambroży:3) „Czyż Chrystus został uczyniony przez nakaz? Czyż rozkaz stworzył Chrystusa?” W zdaniach powyższych brzmi nuta przeczenia. Toteż Ambroży ciągnie dalej: „W jaki sposób stworzenie może zawierać się w Bogu? Bóg jest przecież naturą najbardziej niezłożoną”. Nie przyjmujemy więc zdania: „Chrystus jest stworzeniem”.

WYKŁAD. „Zgodnie z Hieronimem4) przyznajemy, że „słowa wypowiedziane nierozważnie prowadzą do herezji”. (7) Toteż nie powinniśmy używać terminów spotykanych u heretyków, aby się nie wydawało, że sprzyjamy błędom. Arianie, heretycy, twierdzą, że Chrystus jest stworzeniem i że jest mniejszy od Ojca nie tylko co do ludzkiej natury, ale też co do Osoby Boskiej. I dlatego nie należy Chrystusa określać po prostu jako stworzenia lub jako mniejszego od Ojca, lecz trzeba dodawać pewne omówienie, a mianowicie, że jest mniejszy co do ludzkiej natury. Te przymioty zaś, co do których nie może być przypuszczeń, że przysługują Osobie Boskiej, można orzekać o Chrystusie po prostu bez omówień, ze względu na Jego naturę ludzką. Tak na przykład mówimy po prostu, że „Chrystus był umęczony, umarł i pogrzebion”. Analogicznie w dziedzinie spraw materialnych i ludzkich tam, gdzie możemy się wahać, czy coś przysługuje całości czy części, jeżeli to coś znajduje się w jakiejś części, nie przypisujemy tego po prostu całości, czyli bez jakiegoś omówienia. Nie powiemy bowiem, że Etiopczyk jest biały, lecz, że ma białe zęby. Natomiast nie

wymaga omówień powiedzenie, że jest kędzierzawy, bo ta cecha może mu przysługiwać tylko ze względu na włosy.
Ad 1. Święci doktorowie w zwięzłych wypowiedziach pomijając niekiedy omówienie nazywali Chrystusa Stworzeniem. Należy się jednak domyślać omówienia: Chrystus jako człowiek.
Ad 2. W jakiś sposób można orzec o Chrystusie każdą właściwość natury ludzkiej, tak jak i Boskiej. Toteż Damasceńczyk5) mówi, że „Chrystus, o którym powiedziano, że jest Bogiem i Człowiekiem, jest stworzonym i niestworzonym, jest zdolny do cierpienia i nie może cierpieć". Lecz to, co może nasuwać wątpliwości, czy dotyczy jednej natury czy drugiej, nie może być orzekane bez omówień. Toteż dalej mówi:6) „Ta jedna hipostaza", mianowicie hipostaza Chrystusa, „jest zarazem niestworzona co do bóstwa i stworzona co do człowieczeństwa". Również na odwrót nie wolno powiedzieć bez omówienia zdań: „Chrystus jest bezcielesny" lub „Chrystus jest niecierpiętliwy". Chcemy bowiem uniknąć błędu Manesa, który twierdził, że Chrystus nie miał rzeczywistego ciała, ani prawdziwie nie cierpiał. Należy tu dać omówienie, tworząc zdanie: „Chrystus co do bóstwa jest bezcielesny i nie może podlegać cierpieniu".
Ad 3. Co do narodzenia z Dziewicy, nie może być żadnej wątpliwości, że odnosi się ono nie do Osoby Syna Bożego, wątpliwość może nasuwać termin „stworzenie". W obu wypadkach mały różne racje.

Artykuł 9.

CZY TEN OTO CZŁOWIEK — CZŁOWIEK CHRYSTUS — ZACZĄŁ ISTNIEĆ?

Na pozór tak.
1. Mówi bowiem Augustyn:1) „Przed powstaniem świata nie było nas, ani też nie było pośrednika między Bogiem a ludźmi, człowieka Chrystusa Jezusa". Otóż ten, kto nie zawsze był, zaczął istnieć. Więc człowiek ów — Człowiek Chrystus — zaczął istnieć.
2. Chrystus zaczął być człowiekiem. Być człowiekiem to istnieć. Więc Człowiek ów zaczął istnieć.
3. Wyraz „człowiek" oznacza osobnika należącego do ludzkiej natury. Lecz Chrystus nie był zawsze osobnikiem o naturze ludzkiej. Więc Człowiek ów zaczął istnieć.
A JEDNAK powiedziano:2) „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, tenże sam i na wieki".

WYKŁAD. Nie należy bez dodatkowych wyjaśnień mówić, że Człowiek ów — Chrystus — zaczął istnieć. A to z dwóch przyczyn. Po pierwsze jest to po prostu z punktu widzenia wiary katolickiej twierdzenie błędne. Przyjmujemy bowiem w Chrystusie jeden pierwszy podmiot czynności, jedną hipostazę, jak również jedną Osobę. Zważywszy na to, mówiąc „ów Człowiek — Chrystus", mamy na myśli hipostazę przedwieczną. Wieczność zaś jest czymś sprzecznym z początkiem istnienia. Toteż zdanie: „Ten oto Człowiek zaczął Istnieć" jest błędne. Wywód powyższy nie neguje faktu, że zaczęła istnieć natura ludzka oznaczona terminem „Człowiek". Wyraz „człowiek" użyty w podmiocie nie oznacza ściśle biorąc natury, lecz jak już wiemy,3) raczej osobnika.

Po drugie nawet gdyby powiedzenie to było prawdziwe, nie należałoby się nim posługiwać bez omówień, jeśli chcemy uniknąć herezji Ariusza, który Osobie Syna Bożego przypisywał to, że jest stworzona, i że jest mniejsza od Ojca, a także, że zaczęła istnieć, skoro mówił, iż „był czas, że nie Istniała".
Ad 1. Wspomniany tekst należy brać z omówieniem, tak jak gdybyśmy powiedzieli, że Człowiek Chrystus Jezus, jeśli chodzi o człowieczeństwo, przed stworzeniem świata nie istniał.
Ad 2. Wyrażenie „zaczął" nie może być użyte jako ogniwo pośrednie we wnioskowaniu tam, gdzie przechodzimy od pojęć o węższym zakresie do pojęć o zakresie szerszym. Ze zdania: „To coś zaczęło być białym" nie możemy wyciągnąć wniosku, że „to coś zaczęło być zabarwionym". Chociaż wyraz „zacząć" oznacza, że teraz jest to, czego nie było przedtem, nie upoważnia to jednak do twierdzenia, że to, co przedtem nie było białe, nie było też zabarwione. Pojęcie Istnienia ma szerszy zakres niż pojęcie „Istnienia jako człowiek". Przeto ze zdania, że Chrystus zaczął istnieć jako Człowiek, nie wynika to, że zaczął istnieć.
Ad 3. Wyraz „Człowiek", kiedy mówimy o Chrystusie, oznacza wprawdzie naturę ludzką, która zaczęła istnieć, ale w omawianym zdaniu jest on nazwą przedwiecznej hipostazy, której Istnienie nie miało początku. Wyraz ten umieszczony w podmiocie zdania oznacza hipostazę, w orzeczeniu zaś naturę. Przeto zdanie: „Człowiek — Chrystus zaczął istnieć" jest błędne, natomiast prawdziwe jest zdanie: „Chrystus zaczął być Człowiekiem".

Artykuł 10.

CZY PRAWDZIWE JEST ZDANIE: „CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST STWORZENIEM" oraz zdanie: „CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, ZACZĄŁ ISTNIEĆ"?

Na pozór nie.
1. Nie ma bowiem w Chrystusie nic stworzonego prócz natury ludzkiej. Skoro zaś zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest ludzką naturą" jest błędne, błędne więc jest również zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem".
2. Słuszność orzeczenia zostaje mocniej zaakcentowana w zdaniu, gdzie podmiot jest reduplikowany, jak np. zdanie: „Bryła, jako coś zabarwionego, jest widzialna" pozwala wyciągnąć wniosek, że to co zabarwione jest widzialne. Lecz, jak wiemy,1) nie można uznać za prawdziwe bez jakichś omówień zdania: „Chrystus jest stworzeniem". Więc i zdania: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem" też nie można uznać za prawdziwe.
3. Wszystko, co orzekamy o jakimś człowieku jako człowieku orzekamy o nim, biorąc pod uwagę jego istotę zasadniczo. Bo jak powiedziano: 2) „Wyrażenia 'jako taki' oraz 'zasadniczo' znaczą to samo". Skoro błędne jest zdanie: „Chrystus jako taki i zasadniczo jest stworzeniem", więc błędne jest również: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem".

A JEDNAK istnieje tylko albo stwórca albo stworzenia. Skoro błędne jest zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest Stwórcą”, więc prawdziwe jest zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest Stworzeniem”.

WYKŁAD. Kiedy mówimy: „Chrystus jako Człowiek”, wyraz „człowiek” możemy akcentować bądź biorąc pod uwagę osobnika, bądź też naturę. Jeśli akcentujemy ze względu na hipostazę, skoro hipostaza natury ludzkiej w Chrystusie jest wieczna i niestworzona, to zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem”, jest błędne. Jeżeli zaś akcentujemy ten wyraz ze względu na ludzką naturę, to jest ono prawdziwe, bo, jak wiemy,3) zarówno ujmując Chrystusa jako osobnika o ludzkiej naturze, jak też specjalnie akcentując w Nim tę naturę, zawsze możemy powiedzieć, że On jest stworzeniem.

Wiedzmy jednak, iż wyraz „człowiek” zaakcentowany w ten sposób winien być raczej odniesiony do natury niż do osobnika. Treść jego została uwypuklona tak, iż pod wpływem orzeczenia na pierwszy plan występuje funkcja formalna. (8) Powiedzenie bowiem „Chrystus jako Człowiek” znaczy tyle, co powiedzenie: „Chrystus w tej mierze, w jakiej jest Człowiekiem”. I dlatego zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem” należy raczej uznać za prawdziwe niż je odrzucić. Gdyby jednak dodano omówienie, które uwypukla związek wyrazu „Człowiek” z hipostazą, takie sformułowanie raczej należałoby odrzucić niż przyjąć. Np. wypadek ten nastąpiłby, gdyby się powiedziało: „Chrystus, jako ten oto Człowiek, jest stworzeniem”.

Ad 1. Chociaż Chrystus nie jest ludzką naturą, ale naturę tę posiada. Wyraz „stworzenie” stosujemy nie tylko w odniesieniu do pojęć abstrakcyjnych, lecz mówiąc także o rzeczach konkretnych. Powiadamy bowiem, że „jest czymś stworzonym zarówno człowieczeństwo, jak i człowiek”.

Ad 2. Wyraz „człowiek” umieszczony w podmiocie oznacza raczej osobnika. Jeżeli jednak przez reduplikację akcentujemy człowieczeństwo, to, jak wiemy,4) odnosi się on raczej do natury. A ponieważ w tym wypadku jest mowa o naturze stworzonej, a nie o niestworzonej Osobie, choć odrzucamy zdanie: „Ten oto Czło-wiek jest stworzeniem”, uznajemy jednak za prawdziwe zdanie: „Chrystus jako Człowiek jest stworzeniem”.

Ad 3. Każdy człowiek, będąc wyłącznie osobnikiem natury ludzkiej, jest kimś, kto bytuje jedynie w sposób właściwy tej naturze. I dlatego o każdym takim osobniku mówimy, że jeśli, jako człowiek, jest stworzeniem, to jest stworzeniem po prostu. Lecz Chrystus jest hipostazą bytującą nie tylko w ludzkiej naturze, lecz również w naturze Boskiej i z tego względu nie jest stworzony. Dlatego to z faktu, że jako Człowiek jest stworzeniem nie wynika, że jest On Stworzeniem po prostu.

Artykuł 11.

CZY CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST BOGIEM ?

Na pozór tak.
1. Chrystus bowiem jest Bogiem przez łaskę zjednoczenia. Skoro Chrystus, jako Człowiek, posiada łaskę zjednoczenia, więc jako Człowiek jest Bogiem.
2. Odpuszczanie grzechów jest czynnością właściwą Bogu, stosownie do słów:1) „Ja jestem sam, który gładzę nieprawości twoje". Otóż Chrystus, jako Człowiek, odpuszcza grzechy, stosownie do słów:2) „żebyście wiedzieli. Iż Syn Człowieczy ma na ziemi moc odpuszczania grzechów" itd. Więc Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem.
3. Chrystus nie jest człowiekiem w ogóle, jest konkretnym człowiekiem. Otóż Chrystus, jako ten konkretny człowiek, jest Bogiem. Bo wyrażenie „Ten oto człowiek" oznacza tutaj kogoś, kto Istnieje od wieków i jest Bogiem z natury. Więc Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem.

A JEDNAK to, co cechuje Chrystusa, jako Człowieka, jest wspólne innym ludziom. Gdyby Chrystus, jako Człowiek, był Bogiem, wynikałoby stąd, iż każdy człowiek jest Bogiem. A jasne, że to nieprawda.

WYKŁAD. Wyraz „człowiek" zaakcentowany przez reduplikację może być rozumiany dwojako: Po pierwsze, może on oznaczać naturę. Jeśli bierzemy go w tym sensie, to nie jest prawdą, iż Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem, bo natura ludzka różni się zasadniczo od natury Boskiej.

W innym kontekście może być ten wyraz użyty na oznaczenie hipostazy; wówczas, skoro hipostazą w Chrystusie jest Osoba Syna Bożego, której z istoty przysługuje to, że jest Bogiem, to prawdą jest, iż Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem.

Ponieważ jednak, jak wiemy3), wyraz zaakcentowany w kontekście jest wzięty raczej dla oznaczenia natury niż osobnika, zdanie: „Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem", zasługuje raczej na odrzucenie niż na przyjęcie.
Ad 1. żadna rzecz wzięta w tym samym aspekcie nie może jednocześnie się zmieniać i być kresem, ku któremu zmiana zmierza. Zmiana bowiem to coś, co przysługuje danej rzeczy bądź z tytułu materii, bądź też pierwszego podmiotu czynności, natomiast osiągnięcie kresu przysługuje z tytułu formy. Otóż patrząc na Chrystusa, mamy dwa aspekty: Chrystus podporządkowany Bogu przez łaskę zjednoczenia, oraz Chrystus-Bóg. Pierwszy — odpowiada Jego naturze ludzkiej, drugi zaś Bożej. I dlatego prawdziwe jest zdanie; „Chrystus, jako Człowiek, posiada łaskę zjednoczenia", nie jest prawdziwe jednak: „Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem".
Ad 2. „Syn Człowieczy ma moc na ziemi odpuszczać grzechy", lecz moc ta nie wynika z natury ludzkiej, a Boskiej. Ta Boska natura jest bowiem właściwym źródłem mocy odpuszczania grzechów, ludzka natura zaś pełni funkcję narzędzia, którym się Chrystus posługuje. Toteż Chryzostom, komentując tekst ewangelii według św. Mateusza, mówi:4) „Wypowiedział znamienne słowa o odpuszczaniu na ziemi

grzechów, aby pokazać, że moc Boska zjednoczyła się nierozerwalnie z ludzką naturą. Bo chociaż stał się Człowiekiem, zawsze był jednak Słowem Bożym".
Ad 3. Powiedzenie „ten oto człowiek" przez zaimek wskazujący: „ten oto" zacieśnia zakres pojęcia „człowiek" do konkretnego osobnika. I dlatego prawdziwe jest raczej zdanie: „Chrystus, jako ten oto Człowiek, jest Bogiem", a: „Chrystus, jako Człowiek, jest Bogiem" błędne.

Artykuł 12.

CZY CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK,
JEST HIPOSTAZĄ LUB OSOBĄ?

Na pozór tak.
1. Wszystko to bowiem, co przysługuje każdemu człowiekowi, przysługuje również Chrystusowi jako Człowiekowi, gdyż jest On podobny do innych ludzi, stosownie do słów:1) „Stawszy się podobnym do ludzi". Otóż skoro każdy człowiek jest osobą, więc Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą.
2. Chrystus, jako Człowiek, jest substancją natury rozumnej. A nie jest substancją powszechną. Jest więc substancją jednostkową. Otóż „osoba", jak mówi Boecjusz,2) „jest nie czymś innym, jak substancją jednostkową natury rozumnej". Przeto Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą.
3. Chrystus, jako Człowiek, należy do natury ludzkiej oraz jest osobnikiem i hipostazą tejże natury. Lecz każda hipostazą i osobnik bytujący konkretnie w tej naturze jest osobą. Więc Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą.

A JEDNAK Chrystus, jako Człowiek, nie jest Osobą przedwieczną. Gdyby był Osobą jako Człowiek, to w Chrystusie byłyby dwie osoby: jedna doczesna a druga wieczna. To zaś. Jak wiemy,3) jest pogląd błędny.

WYKŁAD. Jak już wiemy4), wyraz „człowiek", tam gdzie została podkreślona treść pojęcia oznaczonego przez ten wyraz, może być użyty na oznaczenie osobnika, bądź też na oznaczenie natury. Więc kiedy mówimy: „Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą", mając przy tym na myśli osobnika, jasne jest, że to prawda, gdyż osobnik natury ludzkiej to właśnie nie ktoś inny, jak Osoba Syna Bożego.

Jeśli zaś wyraz „człowiek" oznacza naturę, może on być rozumiany dwojako: po pierwsze w ten sposób, w jaki może istnieć natura ludzka w pojedynczej osobie. Wzięte w tym znaczeniu powiedzenie to jest prawdziwe, każdy bowiem byt samoistny w naturze ludzkiej jest osobą. Ale można to powiedzenie rozumieć inaczej: mianowicie, że naturze ludzkiej w Chrystusie musi odpowiadać właściwa jej osobowość, wynikająca z zasad tej natury. Przy takim rozumieniu Chrystus nie jest Osobą, jako Człowiek, bo ludzka natura w Nim nie istnieje obok Boskie] oddzielnie, jak wymagałoby pojęcie osoby w tym rozumieniu.
Ad 1. Skoro każdy byt samoistnie jacy w ludzkiej naturze jest osobą, to każdy człowiek jest osobą. Lecz cechą charakterystyczną Chrystusa-Człowieka jest to, że Osoba bytując samoistnie w Jego ludzkiej naturze nie jest wytworem podstaw tej

natury, lecz jest od wieków. I dlatego, jak wiemy,5) w pewnym znaczeniu tego wyrazu Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą, w innym zaś nie.
Ad 2. Substancja jednostkowa, o której mowa w definicji osoby, zawiera pojęcie substancji zupełnej bytującej samoistnie, niezależnie od innych bytów. W przeciwnym razie można by osobą nazwać ludzką rękę, jest ona bowiem jakąś substancją jednostkową. Ale skoro jest substancją jednostkową istniejącą w czymś innym, nie możemy jej nazywać osobą. Otóż z tego samego powodu nie możemy nazywać osobą również natury ludzkiej w Chrystusie, lecz można powiedzieć, że jest ona jakimś bytem jednostkowym, jakimś konkretem.
Ad 3. Podobnie jak wyraz „osoba" oznacza coś wykończonego, bytującego samoistnie w naturze rozumnej, tak też wyrazy „hipostaza", „osobnik", „bytujący konkretnie" w kategorii substancji oznaczają w jakiś sposób byt samoistny. Toteż zarówno natura ludzka, jako taka, nie istnieje oddzielnie od Osoby Syna, jak też nie istnieje, jako taka, hipostaza, bądź osobnik, bądź też konkretny byt. Toteż skorośmy odrzucili wzięte w tym znaczeniu zdanie: „Chrystus, jako Człowiek, jest Osobą", należy odrzucić również l wszystkie pozostałe sformułowania.

ZAGADNIENIE 17.
ONTYCZNA JEDNOŚĆ CHRYSTUSA

Rozważmy z kolei to, co ma związek z jednością Chrystusa wziętą ogólnie. To bowiem, co dotyczy jedności lub wielości poszczególnych elementów, zostanie omówione w swoim czasie. Była mowa o wielości rodzajów wiedzy w Chrystusie, niżej zaś wykażemy, że jak nie było w Nim jednej tylko wiedzy, tak nie było jednego tylko narodzenia.
Po pierwsze rozpatrzymy jedność ontyczną Chrystusa, po drugie — jedność co do woli, po trzecie — jedność co do działania.
Pierwszy temat ujmiemy w dwóch pytaniach:
1. Czy jeden jest Chrystus, czy dwaj?
2. Czy w Chrystusie jest tylko jedno istnienie?

Artykuł 1.

CZY JEDEN JEST CHRYSTUS, CZY DWAJ? (9)

Na pozór nie jeden, lecz dwaj.
1. Mówi bowiem Augustyn:1) „Skoro forma Boga przyjęła formę sługi, obie są Bogiem z powodu, że Bóg przyjął, obie są Człowiekiem z powodu, że Człowiek został przyjęty". Otóż można mówić „obie" tylko tam, gdzie są dwie. Więc Chrystus jest dwojaki.
2. Gdzie mamy coś i coś jeszcze, tam są dwie rzeczy. Otóż w Chrystusie jest coś i coś jeszcze. Mówi bowiem Augustyn:2) „Choć miał formę Boga, przyjął formę sługi. Obie stanowią jedność, lecz są czymś ze względu na Słowo, a czymś jeszcze ze względu na człowieka". Chrystus jest więc dwojaki.

3. Chrystus nie jest tylko człowiekiem, bo gdyby był samym tylko człowiekiem, nie byłby Bogiem. Jest więc czymś innym niż człowiek. Przeto jest w nim coś i coś jeszcze innego. Przeto jest dwojaki.
4. Chrystus jest tym, czym jest Ojciec, oraz jest czymś jeszcze, czym Ojciec nie jest. Więc Chrystus jest czymś i czymś jeszcze innym. Przeto Chrystus jest dwojaki.
5. Jak w tajemnicy Trójcy św. są trzy Osoby w jednej naturze, tak w tajemnicy Wcielenia są dwie natury w jednej Osobie. Otóż stosownie do słów:3) „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" z powodu jedności natury, mimo różnicy Osób, Ojciec i Syn są jednym. Przeto mimo jedności Osoby, z powodu dwoistości natur Chrystus jest dwojaki.
6. Filozof mówi,4) że wyrazów „jeden" i „dwa" używamy jako nazw, od których pochodzą Inne. Otóż Chrystusa cechuje dwoistość natur. Chrystus więc jest dwojaki.
7. Podobnie jak forma akcydentalna sprawia, że coś jest innym, tak, stosownie do słów Porfiriusza,5) forma substancjalna sprawia, że powstaje coś innego. Otóż w Chrystusie są dwie natury substancjalne, mianowicie: Boska i ludzka. Przeto Chrystus jest czymś i czymś jeszcze innym. Więc jest On dwojaki.

A JEDNAK mówi Boecjusz:6) „Każdy byt, skoro Istnieje, jest jeden". Otóż wierzymy, że Chrystus istnieje, więc Chrystus jest jeden.

WYKŁAD. Natura jako taka i wzięta abstrakcyjnie może być prawdziwie orzekana o osobie tylko w wypowiedziach o Bogu, w którym, jak wiemy,7) nie ma różnicy między tym, „czym Bóg jest", a tym „przez co jest". Lecz w wypowiedziach o Chrystusie, posiadającym dwie natury, a mianowicie Boską i ludzką, jedna z nich — Boska, może być orzekana o Osobie zarówno w swej postaci abstrakcyjnej, jak też jako nazwa oznaczająca konkretną rzeczywistość. Powiadamy bowiem, że Syn Boży, oznaczony imieniem Chrystus, jest naturą Bożą i jest Bogiem. Lecz natura ludzka nie może być orzekana o Chrystusie, jeżeli bierzemy ją jako taką, w oderwaniu. Może być orzekana o Nim tylko jako konkretna rzeczywistość, zrealizowana w Osobniku. Nie można bowiem powiedzieć, że Chrystus jest ludzką naturą, gdyż natura ludzka nie może być w ogóle orzekana o podmiocie, w którym istnieje. Powiadamy natomiast, że Chrystus jest Człowiekiem, podobnie jak mówimy, że Chrystus jest Bogiem. Wyraz „Bóg" oznacza Tego, Kto posiada Boski byt, a „człowiek" — tego, kto posiada byt ludzki. Lecz człowiek inaczej został określony przez wyraz „człowiek", niż przez nazwę „Jezus" lub „Piotr". Bo wyraz „człowiek" wskazuje w ogólności na kogoś nacechowanego człowieczeństwem, podobnie jak wyraz „Bóg" wskazuje na Istotę nacechowaną bóstwem. Natomiast imiona „Piotr", bądź „Jezus" oznaczają w sposób określony kogoś, kto jest człowiekiem posiadającym cechy indywidualne, analogicznie do tego, jak imię „Syn Boży" oznacza Boga wraz z określonymi właściwościami osobowymi.

Dwoistość w Chrystusie przyjmujemy ze względu na same natury wzięte w oderwaniu (absolutnie), wynikałoby stąd, że Chrystus jest dwojaki. Lecz skoro dwie natury orzekamy o Chrystusie tylko w znaczeniu konkretnego osobnika, orzeczenie to zostaje uzależnione od tego, czy Chrystus jest jednym czy dwoma osobnikami mi. Niektórzy autorzy8) przyjmują w Chrystusie i Istnienie dwóch pierwszych podmiotów czynności, lecz jednej Osoby, która ich zdaniem wieńczyłaby poniekąd pełnię

osobniczego bytu. Przyjmując w Chrystusie dwa pierwsze podmioty czynności mówią oni, że Chrystus jest czymś podwójnym, a ponieważ zakładają jedną Osobę, mówią, że jest jeden Chrystus. Rodzaj nijaki wyrażony słowem „coś" oznacza bowiem rzecz nieukształtowaną l niepełną, męski zaś to co uformowane i pełne.

Nestorianie twierdzą, że w Chrystusie są; dwie osoby, mówiąc, że Chrystus nie tylko jest i dwojaki, lecz nawet, że Chrystus to dwa byty. My zaś, jak wynika z poprzednich wywodów9), uznając w Chrystusie jedną Osobę i jeden pierwszy podmiot czynności, konsekwentnie mówimy nie tylko, że Chrystus jest jeden (forma męska), lecz również, że stanowi jedność (forma nieosobowa).

Ad 1. Augustynowe „obie" nie stanowi i części orzeczenia, jak byłoby w wypadku, gdybyśmy utworzyli zdanie: „Chrystus jest dwoma". Należy go brać w związku z podmiotem, wtedy słowo „oba" bierzemy nie w znaczeniu dwóch podmiotów, lecz jako dwie nazwy na oznaczenie dwóch natur w konkretnej rzeczywistości. Można bowiem twierdzić, że jedna jak i druga, Bóg i Człowiek, jest Bogiem, bo Bóg przyjął; i można też utrzymywać, że „obie", mianowicie Bóg i Człowiek, to Człowiek, bo przyjął człowieka.

Ad 2. Kiedy mówimy, że Chrystus jest czymś i czymś innym, powiedzenie to należy tłumaczyć jak następuje: „Chrystus posiada jedną i jakąś inną naturę". Tak to wykłada Augustyn, kiedy mówi:10) „W Pośredniku między Bogiem a ludźmi jedno jest Synem Bożym, inne Synem Człowieczym", i dodaje: „jedno — powiadam — by rozróżniać substancje, nie mówię zaś jeden oraz inny, z powodu jedności Osoby". A Grzegorz z Nazjanzu mówi:11) „Słowem, te istności, z których Zbawiciel się składa, określiłbym: „inna ta, a inna ta" (bo niewidzialne nie jest tożsame z widzialnym ani nadczasowe z czasowym), ale nigdy: „inny ten, a inny ten". Broń Boże! Obie bowiem istności te stanowią jedno".

Ad 3. Zdanie: „Chrystus jest tylko człowiekiem" jest błędne, wyklucza bowiem nie inny podmiot czynności, lecz inną naturę, gdyż nazwy wzięte w orzeczeniu należy brać w całej rozciągłości. Dodając jednak omówienie zacieśniające zakres nazwy do podmiotu otrzymamy zdanie prawdziwe: „Chrystus — to tylko Ten, Który jest Człowiekiem". Z odrzucenia zdania: „Chrystus jest tylko człowiekiem" nie wynika jednak, że jest On czymś innym niż człowiek. Powiedzenie: „coś innego", skoro ma na względzie różnicę substancji, to wskazuje na różnicę podmiotu, tak jak wszystkie powiedzenia ujmujące stosunki między osobami. Wynika natomiast zdanie: „Ma On jeszcze inną naturę prócz ludzkiej".

Ad 4. Zdanie: „Chrystus jest tym, co Ojciec", znajduje swoje uzasadnienie w jedności natury Boskiej, która jest orzekana o Ojcu i Synu w całej swojej rozciągłości. Lecz kiedy mówimy: „Chrystus jest tym, czym Ojciec nie jest", to coś, czym Ojciec nie jest, nie oznacza tu natury ludzkiej wziętej abstrakcyjnie, lecz naturę konkretnie zrealizowaną w jakimś osobniku, jako podmiocie. Nie wskazuje się przy tym jego właściwości. I dlatego nie wynika stąd wniosek, że Chrystus jest czymś oraz czymś jeszcze innym, ani też, że jest dwojaki, bo hipostaza natury ludzkiej Chrystusa, którą jest Osoba Syna Bożego, nie może być dodana do natury Boskiej, orzekanej o Ojcu i Synu, tworząc w ten sposób wielość.

Ad 5. W tajemnicy Trójcy Przenajświętszej naturę Boską, jako taką, orzekamy o trzech Osobach, toteż można powiedzieć po prostu, że trzy Osoby Boskie są jednością. Lecz w tajemnicy Wcielenia nie orzekamy o Chrystusie żadnej z natur wziętych w

oderwaniu od hipostazy, przeto nie można powiedzieć, że Chrystus jest dwojaki po prostu.
Ad 6. Wyraz: „dwojaki” oznacza pewną cechę tego bytu, o którym można go orzekać. W danym wypadku odnosi się on do podmiotu oznaczonego nazwą Chrystus. Ale choć Chrystus ma dwie natury, nie można powiedzieć o Nim, że jest dwojaki, skoro nie ma w Nim dwóch podmiotów.
Ad 7. Wyraz: „inne”, wzięty w znaczeniu „odmienne”, wskazuje na różnicę przypadłościową. Taka różnica wystarcza, by nazywać coś „innym”. Natomiast zwrot: „coś innego” oznacza różnicę substancjalną. Substancją zaś, jak wiemy,12) nazywa się nie tylko natura, lecz również osobnik. Toteż różnica natur nie wystarcza, żeby mówić o „czymś innym”, musi się dołączyć różnica osobników. Lecz tam, gdzie nie ma tej ostatniej, a jest tylko różnica natur, możemy powiedzieć, że „coś jest inne pod pewnym względem”, mianowicie: różni się naturą.

Artykuł 2.

CZY W CHRYSTUSIE BYŁO TYLKO JEDNO ISTNIENIE? (10)

Na pozór było nie jedno, lecz dwa.
1. Mówi bowiem Damasceńczyk1,), że to, co w Chrystusie wypływa z natury, jest dwojakie. Otóż istnienie wypływa z natury, zależy bowiem od formy. Chrystusa więc cechuje dwojakie istnienie.
2. Istnienie Syna Bożego jest samą naturą Boską i jest wieczne. Istnienie zaś Chrystusa-Człowieka nie jest naturą Boską, lecz dokonuje się w ramach czasu. Chrystusa więc nie cechuje tylko jedno istnienie.
3. Trójcę Przenajświętszą cechuje jedno tylko istnienie ze względu na jedność natury, chociaż są trzy Osoby. W Chrystusie zaś są dwie natury, choć jedna Osoba. Przeto cechują Go dwa istnienia, nie jedno tylko.
4. Dusza w Chrystusie jest źródłem bytu ciała, jest bowiem jego formą. Lecz ona nie daje Mu bytu Bożego, gdyż byt ten jest niestworzony. Chrystus więc prócz bytu Bożego żyje jakimś innym bytem. Nie cechuje Go przeto tylko jeden byt.

A JEDNAK to, co jest bytem, jest jednością, i na odwrót, bo zakresy tych pojęć są identyczne. Więc gdyby Chrystusowi przysługiwały dwa istnienia, byłby dwojaki Chrystus, nie jeden.

WYKŁAD. Ponieważ w Chrystusie są dwie natury i jedna hipostaza, wszystko, co ma związek z naturą, jest w Nim z konieczności dwojakie, to zaś, co dotyczy hipostazy, jest tylko jedno. Otóż istnienie dotyczy zarówno hipostazy jak i natur. Hipostaza jest tym, co istnieje. Natura zaś jest tym, co określa formę istnienia danej rzeczy, a nazywamy ją bytem, ponieważ przez nią coś jest, — przez biel istnieje coś białego, a przez człowieczeństwo — jakiś człowiek.

Zauważmy jednak, że jeśli jakaś forma lub natura nie jest ściśle związana z osobowym bytem samoistnej hipostazy, nie nazywamy istnienia tej formy lub natury istnieniem danej osoby, lecz mówimy o istnieniu pewnego aspektu w tej osobie. Tak np. istnienie siwizny cechuje Sokratesa, nie jako Sokratesa, lecz jako siwego

człowieka. Analogiczne istnienia można bez przeszkód mnożyć w jednej i tej samej hipostazie lub osobie, czym innym jest bowiem istnienie aspektu siwizny w Sokratesie, a czym innym istnienie 'Sokratesa jako muzyka. Lecz nie może być wielu istnień danej osoby jako takiej, bo każdemu pojedynczemu bytowi przysługuje tylko jedno istnienie.

Przeto gdyby połączenie natury ludzkiej z Synem Bożym nie było zjednoczeniem hipostatycznym, tj. osobowym, lecz miało charakter związku przypadłościowego, jak utrzymują niektórzy teologowie, należałoby uznać w Chrystusie istnienie podwójne: jedno — cechujące Go jako Boga, a drugie — jako człowieka. Podobnie przyjmujemy, że siwizna i człowieczeństwo w Sokratesie to dwie różne rzeczywistości, siwizna bowiem nie jest cechą nieodłączną osobowości Sokratesa. Ale to, że Sokrates posiada głowę, ma ciało i jest istotą żyjącą, to wszystko stanowi cechy nieodłączne jednej i tej samej osoby Sokratesa i stanowiące elementy jednego bytu. Gdyby zaś po ukonstytuowaniu osoby Sokratesa przybyły mu ręce, bądź nogi, bądź też oczy, jak to zdarzyło się niewidomym od urodzenia, to nie powiedzielibyśmy, że przybyło mu jeszcze jakieś istnienie, lecz jakiś nowy aspekt bytu, jakaś nowa relacja. Mówiono by, że istnieje nie tylko w tej formie, jaką posiadał poprzednio, lecz i w tym, co przybyło.

Analogicznie więc, skoro, jak już wiemy3), natura ludzka została z Synem Bożym zjednoczona hipostatycznie, czyli w Osobie, a nie na sposób przypadłości, wyciągniemy stąd wniosek, że nie powstał nowy rodzaj istnienia osobowego, a jedynie nowy stosunek istniejącej uprzednio Osoby do natury ludzkiej, tak iż o tej Osobie mówimy, iż bytuje samoistnie nie tylko w swej naturze Boskiej, lecz też i ludzkiej.
Ad 1. Istnienie wypływa z natury, lecz nie zawiera się w niej, jako w swym źródle. Natura nie jest tym, co istnieje, lecz tym, przez co dany byt jest tą rzeczą. Istnienie dotyczy hipostazy, czy osoby, bo hipostaza względnie osoba jest tym, co istnieje. Toteż chodzi tu raczej o jedność istnienia wynikającą z jedności hipostazy, niż o dwoistość, która wynika z tego, że są dwie natury.
Ad 2. Wiekuiste istnienie Syna Bożego, które jest Boską Naturą, stało się istnieniem Człowieka, gdyż naturę ludzką Syn Boży przyjął do jedności osobowej.
Ad 3. Skoro, jak wiemy3), w Trójcy Przenajświętszej Osoba Boska jest tym samym, co Boska Natura, istnienie Osób Boskich jest identyczne z istnieniem Boskiej Natury. Toteż wszystkie trzy Osoby mają tylko jedno istnienie. Byłyby trzy istnienia, gdyby istnienie Osoby różniło ale od istnienia Natury.
Ad 4. Dusza w Chrystusie daje byt ciału w tym sensie, że je ożywia, dając mu w ten sposób pełnię bytu i stanowiąc o przynależności do o-kreślonego gatunku istot. (11) Lecz jeśli ujmiemy ciało udoskonalone przez duszę w oderwaniu od hipostazy, do której należy, to całe złożenie, w skład którego wchodzą ciało i dusza, określone nazwą „człowieczeństwo", nie jest nazwą istniejącego bytu, lecz jest nazwą tego, co specyfiku j e dany byt w określonej formie istnienia. Toteż samo istnienie odnosi się do bytującej samoistnie osoby z uwzględnieniem jej stosunku do danej natury. Podstawą tego stosunku jest dusza, która kształtując ciało stanowi o pełni ludzkie] natury.

ZAGADNIENIE 18.
JEDNOŚĆ CHRYSTUSA A JEGO WOLA (12)

Rozpatrzmy z kolei zagadnienie jedności w Chrystusie przy specjalnym uwzględnieniu woli. Ujmiemy je w sześciu pytaniach:
1. Czy Chrystus ma wolę Boską i różną od niej wolę ludzką?
2. Czy w naturze ludzkiej Chrystusa jest wola zależna od uczucia i różna od niej wola, zależna od rozumu?
3. Czy w Chrystusie było kilka rodzajów woli zależnych od rozumu?
4. Czy Chrystus miał wolną wolę?
5. Czy ludzka wola Chrystusa w akcie chcenia była całkowicie zgodna z wolą Boską?
6. Czy były w Chrystusie jakieś momenty, kiedy jedna wola przeciwstawiała się drugiej?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS MA DWIE WOLE: JEDNĄ BOSKĄ A DRUGĄ LUDZKĄ?

Na pozór nie.
1. Wola jest bowiem źródłem ruchu i decyzji w każdym, kto ją posiada. Otóż w Chrystusie Źródłem ruchu i decyzji była wola Boska, bo wszystko, co ludzkie w Nim, w swoich poruszeniach było zależne od woli Boskiej. Na pozór więc Chrystus posiadał tylko jedną wolę, mianowicie: wolę Boską.
2. Narzędzie nie jest poruszane własną wolą, lecz wolą tego, kto nim się posługuje. A wszak natura ludzka w Chrystusie była narzędziem Jego Bóstwa. Przeto ludzką naturę w Chrystusie pobudza do działania wola Boska, a nie jej własna.
3. Nie należy mnożyć w Chrystusie czegoś, co nie jest ściśle związane z naturą. Wola zaś, na pozór nie jest ściśle z naturą związana, bo wszystko, co należy do natury, jest zdeterminowane, a wola w swoim działaniu nie jest zdeterminowana. Chrystus przeto ma tylko jedną wolę.
4. Damasceńczyk twierdzi1), że „chcieć w jakiś określony sposób zależy nie od naszej natury, lecz od naszego intelektu”, czyli od osobistego rozeznania. A wszak każde chcenie jest jakoś określone, bo nie ma bytu, który by należał do jakiegoś rodzaju, nie będąc zarazem elementem gatunku wchodzącego w skład tego rodzaju2). Przeto każdy akt woli zależy od osoby, a że w Chrystusie była tylko jedna Osoba, więc miał On tylko jedną wolę.

A JEDNAK Pan mówi:3) „Ojcze, jeżeli chcesz, oddal ode mnie ten kielich. Wszakże nie moja, ale Twoja wola niech się stanie”! Przytaczając te słowa mówi Ambroży4): „Jak przyjął moją wolę, tak przyjmie i mój smutek”. W innym dziele zaś5): „Jego wola — to wola człowieka, wola Ojca zaś — to wola Bóstwa. Wola człowieka — doczesna, wola Bóstwa — wieczna”.

WYKŁAD. Niektórzy autorzy twierdzili, że Chrystus ma tylko jedną wolę. Skłaniały ich do tego różne racje. Apolinary nie przyznawał Chrystusowi duszy intelektualnej, utrzymywał natomiast, że zamiast duszy było w Nim Słowo, bądź też, że Słowo zajmowało miejsce intelektu. Skoro więc, jak mówi Filozof 6), „Siedliskiem woli jest rozum", to wynikałby stąd wniosek, że Chrystus nie miał woli ludzkiej, a była w Nim tylko jedna wola.

Podobnie Eutyches i wszyscy ci, którzy zakładali istnienie w Chrystusie tylko jednej złożonej natury, musieli przyjąć w Nim jedną wolę.

Także i Nestoriusz, który twierdził, że Bóg zjednoczył się z Człowiekiem wyłącznie w woli i w uczuciu, utrzymywał, iż Chrystus posiadał jedną wolę. Potem zaś Makariusz, patriarcha antiocheński, Cyrus aleksandryjski i Sergiusz konstantynopolitański oraz niektórzy ich zwolennicy zakładali w Chrystusie istnienie jednej woli, chociaż przyjmowali dwie natury zjednoczone w Nim hipostatycznie. Sądzili bowiem, że ludzka natura Chrystusa nigdy nie działała spontanicznie, a jedynie pobudzona do tego przez Boga. O tych błędach wiemy z listu synodalnego papieża Agatona7).
I dlatego na szóstym soborze powszechnym, zgromadzonym w Konstantynopolu, ustalono, iż należy mówić o dwóch wolach w Chrystusie. W dekrecie czytamy:8) „Stosownie do tego, co niegdyś o Chrystusie mówili prorocy, oraz zgodnie z nauką samego Chrystusa i brzmieniem symbolu Ojców, stwierdzamy, że Chrystusowi Panu przysługują dwie wole odpowiadające naturom oraz dwa rodzaje działania".
To nie ulega wątpliwości. Jasne jest bowiem, że Syn Boży, jak już wiemy9), przyjął pełną naturę ludzką. Do pełni tej natury należy wola, stanowiąca, Jak wiadomo10), obok intelektu jej zdolność przyrodzoną. Toteż musimy stwierdzić, że Syn Boży wraz z naturą ludzką przyjął ludzką wolę. Przyjęcie człowieczeństwa nie przyniosło Synowi Bożemu żadnego uszczerbku w dziedzinie należącej do natury Boskiej, której, jak wiemy11), przysługuje wola. Musimy przeto stwierdzić, że Chrystus posiada dwie wole, mianowicie: jedną — Boską, a drugą — ludzką.
Ad 1. Wszystko, co się składa na naturę ludzką w Chrystusie, działa na skinienie woli Bożej. Nie wynika stąd jednak, że Chrystus nie doświadczał poruszeń właściwych naturze ludzkiej. Bo i wola świętych jest w swym działaniu zależna od woli Boga, o którym powiedziano12), że „sprawia, iż oni chcą i dokonują dzieła". Bo chociaż, jak wiemy13), istota stworzona nie może od wewnątrz wprawiać w ruch niczyjej woli. Bóg jednak porusza ją w ten sposób. Tak i Chrystus swoją ludzką wolą szedł za wolą Boską, stosownie do słów psalmu: 14) „Pragnąłem, Panie mój, czynić wolę Twoją". Toteż mówi Augustynl5): „Cóż za pożytek masz z tego, że tam, gdzie Syn powiedział do Ojca: 'Nie to, czego ja chcę, lecz to, co Ty', mnożysz swoje słowa, mówiąc: 'Chrystus pokazał, że wola Jego jest rzeczywiście poddana Ojcu', tak jak gdybyśmy przeczyli, że ludzka wola jest poddana woli Boga".
Ad 2. Niewątpliwie narzędzie Jest poruszane przez tego, kto nim się posługuje, i to jest Istotna cecha każdego narzędzia, ale różny jest sposób, w jaki ono się porusza — zależy to od natury danego narzędzia. Narzędziami nieożywionymi, takimi jak piła lub siekiera, posługuje się rzemieślnik wykonując pewne ruchy. Narzędziem obdarzonym duszą zwierzęcą posługujemy się oddziałując na jego zmysły, jak jeździec kierujący koniem. Natomiast na narzędzie obdarzone duszą rozumną działamy poprzez jego wolę. Tak pan, wydając rozkaz, pobudza sługę do określonego czynu. Sługa bowiem, zdaniem Filozofa16), „jest narzędziem obdarzonym duszą". Otóż natura ludzka w

Chrystusie jest narzędziem Jego Bóstwa w tym sensie, że ono wprawia ją w ruch za pośrednictwem jej własnej woli.
Ad 3. Sama władza woli jest zdolnością przyrodzoną, nieodłączną od natury, lecz zaktualizowanie te] władzy, czyli akt woli, który też określamy nazwą „wola", wynika niekiedy z natury nieuchronnie, jak np. w dążeniu do szczęścia, kiedy indziej zaś pochodzi z wolnego wyboru dokonanego przez rozum i, jak już wiemy z poprzednich wywodów17), nie jest następstwem koniecznym natury bezpośrednio z nią związanym. Lecz do natury należy także rozum, źródło tego aktu. I dlatego trzeba w Chrystusie stwierdzić, prócz woli Boskiej, także istnienie woli ludzkiej, nie tylko w znaczeniu przyrodzonej zdolności lub przyrodzonego aktu wynikającego bezpośrednio z natury, lecz również w sensie poruszenia, którego bezpośrednim źródłem jest rozum.
Ad 4. Mówiąc: „chcieć w pewien sposób", mamy na myśli jakiś określony sposób chcenia. Sposób ten zostaje określony w zależności od rzeczy, której to chcenie dotyczy. Toteż skoro wola jest elementem natury, to i samo chcenie należy do natury, wziętej nie w sensie abstrakcyjnym, lecz do konkretnej natury danego osobnika. Ludzka wola w Chrystusie działała więc w pewien określony sposób, przez to, że tkwiła w hipostazie Boskiej, tak iż zawsze zgodna jest z wolą Boską.

Artykuł 2.

CZY PRÓCZ WOLI OPARTEJ NA ROZUMIE CHRYSTUS POSIADAŁ WOLĘ OPARTĄ NA UCZUCIU?

Na pozór nie.
1. Jak bowiem twierdzi Filozof), „siedliskiem woli jest rozum, a sfera zmysłowa jest siedliskiem doznań pożądawczych i gniewliwych". Skoro uczucie jest przejawem pożądania zmysłowego, to Chrystus nie miał woli opartej na uczuciu.
2. Według Augustyna2), wąż oznacza pożądanie zmysłowe. Ale Chrystus nie miał w sobie nic z węża. Symbolem Chrystusa była istota jadowita, lecz pozbawiona jadu, jak mówi Augustyn3) w komentarzu do słów4): „Jako Mojżesz podwyższył węża na pustyni". W Chrystusie przeto nie było woli opartej na uczuciu.
3. Wola, jak wiemy5), wynika z natury. 0tóż Chrystus posiadał prócz natury Boskiej tylko jedną naturę. Miał przeto tylko jedną wolę ludzką.

A JEDNAK mówi Ambroży6): „Moja jest ta wola, którą nazywa — swoją, bo jako Człowiek, wziął On na siebie mój smutek". Możemy stąd wnioskować, że smutek należy do ludzkiej woli Chrystusa. Jest to doznanie związane, jak wiemy7), ze sferą uczuciową. Wydaje się więc, że prócz woli opartej na rozumie miał Chrystus wolę opartą na uczuciu.

WYKŁAD. Jak wiadomo8), Syn Boży przyjął naturę ludzką wraz ze wszystkim, co stanowi o jej pełni. Ludzka natura należy do natur obdarzonych zmysłami, stanowi jak gdyby jeden z gatunków tego rodzaju natur. Toteż trzeba było, by Syn Boży przyjmując ludzką naturę wziął wraz z nią wszystko to, co należy do doskonałej natury zmysłowej, Cechuje ją pożądanie zmysłowe, które nazywamy uczuciowością.

Musimy więc stwierdzić, że w Chrystusie istniała sfera zmysłowo-pożądawcza, czyli, że cechowała Go wrażliwość uczuciowa.
Pamiętajmy zaś, że wrażliwość ta, czyli sfera pożądania zmysłowego, tam gdzie jest z natury podporządkowana rozumowi, tak iż słucha jego nakazów, została nazwana przez Filozofa9): „rozumną przez partycypację". (13) A skoro, jak wie-my10), wola tkwi korzeniami w rozumie, to analogicznie sferę zmysłowych pożądań można nazwać wolą przez partycypację".
Ad 1. Przytoczony argument odnosi się do woli wziętej w znaczeniu ścisłym, której siedliskiem jest tylko sfera intelektu. Lecz wola w szerszym znaczeniu tego słowa może mieć oparcie w sferze zmysłów, jeżeli ta stosuje się do wskazań rozumu.
Ad 2. Wąż jest symbolem zmysłowości nie ze względu na naturę wrażliwą na doznania zmysłowe, przyjętą przez Chrystusa, lecz ze względu na skażenie tej natury, którego w Chrystusie nie było.
Ad 3. Skoro jakiś byt jest uwarunkowany istnieniem innego, to oba te byty ujmujemy jako jeden. Powierzchnię, którą dostrzegamy dzięki temu, że jest zabarwiona, widzimy razem z barwą. Podobnie; skoro stera zmysłowo-pożądawcza może się nazywać wolą tylko pod warunkiem, że współdziała z wolą opartą na rozumie, to zgodzimy się, że wobec istnienia w Chrystusie jednej natury ludzkiej, jest w Nim tylko jedna ludzka wola.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUS POSIADAŁ DWIE WOLE OPARTE NA ROZUMIE?

Na pozór tak.
1. Mówi bowiem Damasceńczyk1) , że człowiek ma wolę dwojakiego rodzaju: Jedna, tzw. „telezis", która jest bezpośrednim przejawem natury, druga tzw. „bulezis", która jest przejawem rozumu. A skoro Chrystus posiada naturę ludzką wraz ze wszystkim, co należy do pełni tej natury, to oba wymienione rodzaje woli Istniały w Chrystusie.
2. Sfera pożądawcza w człowieku różnicuje się w zależności od sfery poznawczej. Skoro więc intelekt różni się od zmysłów, to rozróżniamy pożądanie intelektualne i pożądanie zmysłowe. W dziedzinie poznania ludzkiego zaś rozróżniamy rozum i intelekt. Zarówno jeden jak i drugi cechują Chrystusa. Posiadał więc On dwojaką wolę: jedną opartą na Intelekcie, a drugą na rozumie.
3. Niektórzy teologowie wyróżniają wolę połączoną z pietyzmem. Można z tym się zgodzić tylko biorąc pod uwagę aspekt woli opartej na rozumie. Chrystus przeto posiadał nie jeden tylko rodzaj woli kierowanej rozumem.

A JEDNAK każdy uporządkowany układ ma jedno pierwsze źródło ruchu. Otóż w człowieku źródłem ruchów charakterystycznych dlań jest wola. Każdy konkretny człowiek posiada przeto jedną wolę w ścisłym znaczeniu tej nazwy — jest nią wola oparta na rozumie. Chrystus więc, skoro jest konkretnym Człowiekiem, to posiada tylko Jedną ludzką wolę.

WYKŁAD. Jak już była mowa2), terminu „wola” używamy niekiedy na oznaczenie władzy, kiedy indziej zaś — na oznaczenie aktu. Jeśli weźmiemy wyraz „wola” na oznaczenie aktu, musimy przyjąć w Chrystusie istnienie dwóch rodzajów woli kierowanych rozumem, tj. dwojakiego rodzaju aktów woli. Bo, jak wiemy3), wola ma za przedmiot cel oraz środki prowadzące do celu, a do każdej z tych rzeczy pozostaje w innym stosunku. Do celu bowiem zmierza po prostu i absolutnie, jako do czegoś, co jest absolutnym dobrem; środki zaś ujmuje w ich zależności od celu, jako coś, co czerpie swą dobroć skądinąd. Toteż jest zasadnicza różnica między aktem woli, którego przedmiotem jest coś, co jest chciane jako takie, np. zdrowie, i aktem, który ma za przedmiot rzecz chcianą ze względu na coś Innego, jak np. lekarstwo. Akt pierwszego rodzaju Damasceńczyk nazywa „telezis”. Magister zaś daje mu nazwę: „wola jako natura”; akt drugiego rodzaju Damasceńczyk nazywa: „bulezis”, czyli wola naradzająca się, a Magister „wola jako rozum”. Ta różnica aktów nie wynika ze zróżnicowania władz, bo każdy z nich ujmuje przedmiot pod jednym kątem widzenia, pod kątem dobra. Trzeba więc stwierdzić, że jeśli mówiąc o woli mamy na myśli władzę, to Chrystus miał tylko jedną wolę ludzką. Bierzemy przy tym wolę w jej istocie, nie w sensie analogicznym. Jeżeli zaś mówiąc o woli myślimy o jej akcie, to rozróżniamy w Chrystusie wolę jako akt natury, tzw. telezis i wolę jako akt rozumu, tzw. bulezis.
Ad 1. Wola w znaczeniu omawianym różnicuje się w swoich przejawach, a nie jako zdolność. Stwierdziliśmy to w wykładzie4).
Ad 2. Nie stanowią różnych władz, jak wiemy5), także rozum oraz intelekt.
Ad 3. Wola połączona z pietyzmem — to nic innego, jak naturalna skłonność woli do unikania zła, które może być wyrządzone innemu człowiekowi zła traktowanego jako zło w ogóle.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS MIAŁ WOLNĄ WOLĘ ?

Na pozór nie.
1. Mówi bowiem Damasceńczyk1): „Jeśli chcemy wyrażać się ściśle, nie możemy przypisywać Chrystusowi: gnomę” (tj. rozsądność wyższą, cnotę osądu właściwego, lub przemyślność) i proaerezis (tj. wyboru). Otóż w zagadnieniach dotyczących wiary należy dbać o ścisłość w najwyższym stopniu. Chrystus przeto nie stawał wobec wyboru, nie miał więc wolnej woli.
2. Filozof mówi2), że wybór to „akt pożądania poprzedzony zastanowieniem się”. A sądzimy, że Chrystus nie zastanawiał się, bo nie rozważamy tych rzeczy, co do których mamy pewność. Skoro zaś Chrystus posiadał pewność co do wszystkiego, nie było w Nim miejsca na wybór. Nie było w Nim przeto i wolnej woli.
3. Wolna wola nie jest zdeterminowana w określonym kierunku. Wola Chrystusa zaś była zdeterminowana w kierunku dobra, bo, jak wiadomo3), Chrystus nie mógł grzeszyć. Nie miał przeto wolnej woli.

A JEDNAK powiedziano4): „Masło i miód jeść będzie, aby umiał odrzucać zło i obierać dobro”. A właśnie to jest aktem wolnej woli. Miał przeto Chrystus wolną wolę.

WYKŁAD. Jak wiadomo5), spotykamy u Chrystusa akty woli dwojakiego rodzaju. Jedne to te, w których wola ustosunkowuje się do czegoś, co jest pożądane samo przez się. Motywem w tym wypadku jest cel. Inny rodzaj to te akty, w których wola ustosunkowuje się do czegoś mając na względzie jakąś inną rzecz. Motywem wówczas jest środek prowadzący do celu. Otóż jak mówi Filozof6), wybór tym się różni od chcenia, że chcenie, w ścisłym tego słowa znaczeniu, ma za przedmiot sam cel. Przedmiotem zaś wyboru są środki prowadzące do celu. Proste chcenie jest więc tym samym, co akt woli, jako natury. Wybór zaś to akt woli oparty na procesie rozumowym. On właśnie, jak wiemy7), jest aktem wolnej woli. Toteż, skoro przyjmiemy w Chrystusie istnienie woli, jako przejawu rozumu, musimy też w Nim uznać możność wyboru, a co za tym idzie wolną wolę, której aktem, Jak stwierdziliśmy8), jest wybór.
Ad 1. Damasceńczyk wyklucza w Chrystusie wybór uwarunkowany wahaniem się. Otóż wahanie się nie jest koniecznym warunkiem wyboru. Bo jak widzimy ze słów: „Wybrał nas w Nim przed założeniem świata”9), wybiera i Bóg. A wszak w Bogu nie ma żadnego wahania się. Towarzyszy ono wyborowi tylko tam, gdzie chodzi o naturę ograniczoną co do wiedzy. To, cośmy tu powiedzieli, należy odnieść także do pozostałych momentów przytoczonych w cytowanym tekście.
Ad 2. Wybór zakłada zastanowienie się, ale nie wynika zeń bezpośrednio, tylko musi być poprzedzony przez wydanie określonego sądu. Bo zgodnie ze słowami Filozofa10), dokonujemy wyboru, kiedy po zastanowieniu się wydajemy sąd, że to, a nie coś innego, należy zrobić. Ale sąd ten wydany bez poprzedzającego wahania i rozważań już wystarcza do dokonania wyboru. Jasne więc jest, że wahanie się bądź też zastanawianie się nie są istotnym składowym elementem wyboru, wchodzą w rachubę tylko w odniesieniu do natur ograniczonych pod względem wiedzy.
Ad 3. Wola Chrystusa, chociaż jest zdeterminowana co do wyboru dobra, ale nie jest ograniczona co do wyboru tego lub innego dobra. Toteż przysługuje Chrystusowi wolny wybór dokonany przez wolę umocnioną w dobru, podobnie jak przysługuje on pozostałym świętym.

Artykuł 5.

CZY PRZEDMIOT LUDZKIEJ WOLI CHRYSTUSA BYŁ INNY NIŻ PRZEDMIOT JEGO WOLI BOSKIEJ?

Na pozór nie.
1. Bo słowa'): „Pragnąłem, Boże mój, czynić wolę Twoją”, odnosimy do Chrystusa. Jeśli zaś ktoś chce spełniać czyjąś wolę, obaj dążą do tego samego. Wydaje się więc, że przedmiot woli ludzkiej Chrystusa był ten sam, co przedmiot Jego woli Boskiej.
2. Duszę Chrystusa cechowała najdoskonalsza miłość, miłość przekraczająca nasze pojęcie, stosownie do słów2): „Miłość Chrystusa przewyższa wszelką wiedzę”. Otóż zgodnie ze słowami Filozofa na temat przyjaźni, cechuje ją3): „pożądanie i wybór tej

samej rzeczy”. Chrystus przeto swą ludzką wolą nie pożądał czegoś innego niż wolą Boską.
3. Chrystus istotnie cieszył się wizją uszczęśliwiającą. Otóż ci, którzy posiedli wizję uszczęśliwiającą w niebie — święci, nie pragną niczego poza tym, czego chce Bóg. W przeciwnym razie nie posiadając wszystkiego, co pragną, nie byliby szczęśliwi. Bo, jak mówi Augustyn4), „Ten jest szczęśliwy, kto ma wszystko, czego zapragnie, a nie pragnie żadnego zła”. Chrystus przeto swą ludzką wolą nie mógł chcieć czegoś, co nie byłoby przedmiotem Jego woli Boskiej.

A JEDNAK Augustyn mówi5): „Słowa Chrystusa: ‘Nie to, czego ja chcę, lecz to, co Ty!’ wskazują na to, że chciał On czegoś innego niż Ojciec. Tak mogło chcieć tylko Jego ludzkie Serce, które naszą słabość przetworzyło w Jego ludzkie, nie Boskie, pragnienie”.

WYKŁAD. Jak już wiemy6), w ludzkiej naturze Chrystusa wyróżniamy dwa rodzaje woli, mianowicie: wola w znaczeniu pożądania uczuciowego, które nosi nazwę woli ze względu na oddziaływanie woli wziętej w ścisłym tego słowa znaczeniu na nie: oraz woli jako pożądania rozumnego, występującego bądź w formie chcenia przyrodzonego, bądź też w formie rozumowego postanowienia.

Wiemy zaś7), że przed swoją męką Syn Boży pozwoli swemu ciału czynić i przeżywać doznania przysługujące ciału z natury. Dopuścił też, by wszystkie moce duszy działały stosownie do swoich właściwości. Jasne jest zaś, że wola w znaczeniu pożądania uczuciowego z natury unika cierpień fizycznych i obrażeń ciała. Podobnie wola w znaczeniu przyrodzonej tendencji człowieka przejawia się jako wstręt do tego, co przeciwne naturze, będąc złem w swej istocie, jak np. śmierć itp., lecz może niekiedy w wyniku rozumowania skłonić człowieka do wyboru tych rzeczy ze względu na cel, któremu one są podporządkowane. Uczuciowość i wola wzięta w oderwaniu mogą się wzdragać u zwykłego człowieka przed przypalaniem, ale dążenie do osiągnięcia zdrowia może go skłonić poprzez proces rozumowania do wyboru tego środka. Wola Boża zmierzała ku temu, by Chrystus przeszedł przez ból, cierpienie i śmierć nie ze względu na nie same, lecz ze względu na cel, którym jest zbawienie ludzi. Toteż widzimy, że Chrystus uczuciowo i naturalnym nastawieniem woli ludzkiej mógł pragnąć nie tego, czego chciał Bóg. Lecz wola jako chcenie rozumne zawsze była nastawiona na to, czego Bóg chciał. Widzimy to ze słów Chrystusa8): „Nie jako ja chcę, ale jako Ty". Mówiąc o swoim pragnieniu, wynikającym z woli w ścisłym znaczeniu tego słowa, chciał Chrystus swą wolą rozumną dokonania się tego, czego chciał Bóg.
Ad 1. Chrystus chciał, by spełniła się wola Ojca, lecz nie było to przedmiotem Jego woli jako pożądania uczuciowego, które nie sięga poziomu woli Bożej, nie było to też przedmiotem Jego woli, jako skłonności przyrodzonej, która ma na oku rzeczy wzięte w oderwaniu od woli Bożej, rozpatrywane same w sobie.
Ad 2. Zgodność woli ludzkiej z wolą Boską osiągamy na poziomie woli działającej w sposób rozumny. Podobnie bywa między przyjaciółmi: wole ich są zgodne w takiej mierze, w jakiej po rozumnym rozważeniu wola jednego przyjaciela zostanie uzgodniona z wolą drugiego.

Ad 3. Chrystus posiadał wizję uszczęśliwiającą a zarazem był pielgrzymem. Duch jego radował się oglądaniem Boga, ciało zaś było podatne na ból. Toteż ze względu na ciało podległe cierpieniu, mogło go spotkać coś, co sprzeciwiało się przyrodzonemu dążeniu Jego woli, a także budziło odrazę w sferze zmysłów.

Artykuł 6.

CZY W CHRYSTUSIE KIERUNEK DĄŻEŃ JEDNEJ WOLI PRZECIWSTAWIAŁ SIĘ KIERUNKOWI DĄŻEŃ INNEJ?

Na pozór tak.
1. Dążenia przeciwne powstają bowiem tam, gdzie istnieje przeciwieństwo przedmiotów, bo jak mówi Filozof1), przeciwstawne sobie cele powodują ruchy w kierunkach przeciwnych. Otóż Chrystus miał pragnienia rzeczy przeciwstawnych, które stanowiły przedmiot Jego woli. Wolą Boską pragnął śmierci, a nie chciał jej wolą ludzką. Dlatego to mówi Atanazy2), że „Słowa Chrystusa: 'Ojcze, jeśli to możliwe, niech odejdzie ode mnie ten kielich, ale nie moja wola niech się stanie, lecz Twoja;' oraz słowa: 'Duch jest ochoczy, ale ciało słabe', wskazują na dwie wole: wolę ludzką, która na skutek słabości ciała wzdraga się przed cierpieniem, i wolę Boską — gotową na cierpienie". W Chrystusie więc wole przeciwstawiały się sobie wzajemnie.
2. Powiedziano3), że „Ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału". Istnieje więc przeciwieństwo w dziedzinie woli, skoro duch pożąda czego innego niż ciało. Tak było z Chrystusem, skoro pragnienie wywołane przez miłość, którą Duch święty wzbudził w Jego umyśle, zmierzało ku cierpieniu, zgodnie ze słowami4): „Ofiarowan jest, iż sam chciał", a w ciele odczuwał wstręt przed cierpieniem. Było więc w Nim. przeciwieństwo w dziedzinie woli.
3. Powiedziano5), że „będąc w ucisku, usilniej się modlił". Otóż ucisk, jak się zdaje, oznacza rozdarcie duszy szarpanej sprzecznymi uczuciami. Wydaje się więc, że w Chrystusie były sprzeczne uczucia.

A JEDNAK szósty sobór powszechny orzekł6): „Twierdzimy, że są w Chrystusie dwie wole wynikające z natury, nie przeciwstawiające się sobie nawzajem, jak utrzymują bezbożnie heretycy, lecz Jego wola ludzka, wolna od oporów i buntu, jest jak najbardziej poddana Jego wszechmocnej woli Boskiej".

WYKŁAD. Przeciwieństwo jest uwarunkowane istnieniem cech przeciwstawnych w jednej i tej samej rzeczy, rozpatrywanej pod tym samym kątem widzenia (14). Różnice istniejące w wielu rzeczach i ujmowane pod różnymi kątami nie stanowią dostatecznej podstawy do twierdzenia, że mamy do czynienia z przeciwieństwem lub sprzecznością. Zachodzi to np. w wypadku, kiedy mówimy, że ktoś jest przystojny lub że jest zdrowy, biorąc pod uwagę jego ręce, natomiast nie jest taki, jeżeli weźmiemy pod uwagę jego nogi.

Dla stwierdzenia w kimś przeciwieństw w dziedzinie woli trzeba przede wszystkim ustalić jeden kąt widzenia rzeczy, w stosunku do której to przeciwieństwo się ujawnia. Jeśli bowiem z jednej strony pragniemy uczynić coś ze względu na rację natury ogólnej, a z drugiej powstrzymać się od uczynku ze względów natury

partykularnej, to nie ma tu przeciwieństwa w dziedzinie woli. Tak np., jeśli król dla dobra państwa chce łotra powiesić, a ktoś z jego krewnych chce go ocalić z pobudek wynikających z miłości osobistej, to nie mamy tu przeciwieństwa w dziedzinie woli, chyba że pragnienie dobra osobistego wystąpi w takim natężeniu, iż skłoni do przeciwstawienia się dobru ogółu. W rezultacie wystąpi wówczas walka między jednym a drugim pragnieniem na tle tego samego przedmiotu. Po drugie można mówić o przeciwieństwie w dziedzinie woli tylko w odniesieniu do woli rozumianej w jednym i tym samym znaczeniu. Jeśli np. ktoś chce czegoś wolą opartą na rozumie, a czegoś innego wolą jako pożądanie uczuciowe, to nie ma tu przeciwieństwa, chyba że pragnienie uczuciowe tak dalece góruje nad duchowym, że albo je tłumi albo osłabia. Wówczas to bowiem do pragnienia rozumnego dołącza się coś ze sprzecznych z nim poruszeń zmysłowych.

Należy przeto stwierdzić, że chociaż w Chrystusie naturalne pragnienie woli oraz wola w znaczeniu dążeń uczuciowości miały za przedmiot coś innego niż wola Boska Chrystusa oraz wola ludzka jako wyraz procesów rozumu, to jednak w Jego woli nie było sprzeczności.

Po pierwsze, ani przyrodzony aspekt Jego woli. ani też pragnienia podbudowane uczuciowością nie odrzucały motywów skłaniających Jego wolę Boską i rozum do pożądania męki, gdyż zbawienie rodzaju ludzkiego było przedmiotem Jego woli ludzkiej w aspekcie absolutnym, bez względu na powiązania z innymi rzeczami mogącymi stanowić cel dążeń; a poruszenia sfery zmysłowej nie sięgały do tego poziomu.

Po drugie, ani wola Boska, ani też wola ludzka w jej aspekcie rozumowym nie spotkały się z oporem ani przeciwdziałaniem ze strony woli w jej aspekcie naturalnym, bądź pożądawczo-uczuciowym. I odwrotnie, wola Boska w Chrystusie i Jego wola ludzka w aspekcie rozumowym nie odsuwały ani nie hamowały przyrodzonych poruszeń woli i sfery zmysłowo-pożądawczej w Chrystusie. Odpowiadało to pragnieniom Jego Boskiej woli oraz procesom rozumowym Jego ludzkiej woli, aby przyrodzone tendencje woli ludzkiej oraz wola jako uczuciowość działały stosownie do swej natury. Jasne jest przeto, że nie było w Chrystusie wewnętrznych sprzeczności ani przeciwieństwa między różnymi aspektami i rodzajami woli.

Ad 1. To, że w Chrystusie spotykamy ludzkie pragnienia, nie podzielane przez Jego wolę Boską, wynikało z decyzji tej woli, bo jak mówi Damasceńczyk7), podobało się Bogu, by ludzka natura w Chrystusie kierowała się własnymi motywami.

Ad 2. W nas pragnienia duchowe są zagłuszane lub osłabiane przez pożądania zmysłowe. W Chrystusie było inaczej. Ciało i duch nie były w Nim czymś, co się nawzajem sobie przeciwstawia, jak to zdarza się u nas.

Ad 3. Ucisk nie sięgał do rozumnej sfery duszy Chrystusa, powstaje on bowiem w związku z wewnętrzną rozterką, wywołaną przez zwalczające się motywy, kiedy np. ktoś chce czegoś ze względu na jedną rację, a czegoś innego ze względu na drugą. Rozterka ta wynika ze słabości naszego rozumu, który nie potrafi rozstrzygnąć, co jest lepsze absolutnie. Chrystusowi obca była ta słabość, osądził On swym rozumem, że lepiej jest swoją męką wypełnić wolę Bożą, dotyczącą zbawienia rodzaju ludzkiego. Doznawał On jednak udręczenia w sferze zmysłowej swej duszy, wywołanego, jak mówi Damasceńczyk8), lękiem wobec nadchodzących nieszczęść.

ZAGADNIENIE 19.
JEDNOŚĆ DZIAŁANIA CHRYSTUSA (15)

Rozpatrzmy z kolei jedność działania Chrystusa.
W związku z tym zagadnieniem nasuwają się cztery pytania:
1. Czy działanie Chrystusa było jednym działaniem Bóstwa i człowieczeństwa zarazem, czy też nie?
2. Czy Chrystus swą ludzką naturę przejawiał w wielu rodzajach działania?
3. Czy przez swoje działanie ludzkie Chrystus osiągnął zasługę?
4. Czy przez ludzkie działanie wysłużył coś dla nas?

Artykuł 1.

CZY DZIAŁANIE CHRYSTUSA BYŁO JEDNYM DZIAŁANIEM BÓSTWA JEGO I CZŁOWIECZEŃSTWA ZARAZEM ?

Na pozór tak.
1. Mówi bowiem Dionizy1): „Najmiłosierniejsze działanie Boże jest nam udzielane przez to, że Słowo górujące nad wszelkimi substancjami, biorąc z nas człowieczeństwo, stosownie do naszych potrzeb zostało prawdziwie i całkowicie uczłowieczone oraz czyni i cierpi stosownie do swego działania ludzkiego i Boskiego zarazem”. Działanie to określa on greckim wyrazem: „teandryczne”, tzn.: „Bosko-ludzkie”. Wydaje się więc, że działanie Chrystusa było jednym złożonym działaniem.
2. Narzędzie wykonuje działanie tego, kto nim się posługuje. Otóż jak wiemy2), ludzka natura Chrystusa była w Nim narzędziem natury Boskiej. Obie te natury przez to wykonywały w Nim jedno i to samo działanie.
3. Skoro dwie natury Chrystusa są zjednoczone hipostatycznie, czyli w jednej Osobie, to muszą one stanowić jeden byt konkretnie istniejący. Podmiotem działania jest hipostaza czy osoba, bo tylko byt samoistny może działać. Toteż i Filozof mówi3): „Podmiotem działań są jednostki”. Działanie Bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie jest więc jednym i tym samym działaniem.
4. Jakie jest istnienie hipostazy bytującej samoistnie, takie i jej działanie (16). Skoro ze względu na jedność hipostatyczną Chrystusa, cechuje Go, jak wiemy4), jedność istnienia, to wynika z niej także i jedność działania Chrystusa.
5. Tam gdzie jest tylko jedno dzieło, tam jest jedno działanie. Otóż jedno i to samo dzieło takie, jak np. uzdrowienie trędowatego lub wskrzeszenie zmarłego, jest rezultatem działania Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Wydaje się więc, że jedno było działanie Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa.

A JEDNAK mówi Ambroży5): „W jakiż sposób różne siły mogą wykonywać jedno działanie? Czyż niższa siła może działać w taki sam sposób jak wyższa? Czyż może być jedno działanie tam, gdzie są różne substancje?”

WYKŁAD. Wspomniani poprzednio6) heretycy, przypisujący Chrystusowi tylko jedną wolę, utrzymywali, że przysługuje Mu jedno tylko działanie. Dla lepszego zrozumienia ich błędu należy zauważyć, że ilekroć mamy współdziałanie licznych czynników jakoś uporządkowanych, niższy jest zawsze wprawiany w ruch przez wyższy. W człowieku np. ciało jest poruszane przez duszę, a niższe władze są poruszane przez rozum. Z tego względu czynności i ruchy wykonywane przez niższe przyczyny ruchu, są raczej rezultatem działania niż samym działaniem. Właściwym działaniem zaś jest czynność zasady najwyższej. Mówimy np., że czynności takie jak chodzenie przy pomocy nóg oraz dotykanie przy pomocy rąk, są czynnościami człowieka, z których jedne wykonuje dusza za pośrednictwem nóg, inne za pośrednictwem rąk. Ponieważ w obu wypadkach pierwszą zasadą działania jest ta sama dusza, działanie jest jedno, choć czynności różne. Jak dusza porusza ciało zwykłego człowieka, a wola rozumna porusza pożądanie zmysłowe, tak w Panu Jezusie Chrystusie natura Boska porusza naturę ludzką i kieruje nią. Toteż — twierdzą oni — ze względu na działające Bóstwo, działanie Chrystusa jest jedno i niezróżnicowane, różne są czynności, bo niektóre z nich Bóstwo Chrystusa wykonuje bezpośrednio, inne za pośrednictwem swej ludzkiej natury. Do pierwszych należy to, że „wszystko podtrzymuje słowem swej potęgi"7) (Boskiej), do drugich to, że po ludzku chodził. Na poparcie swego twierdzenia przytaczają oni słowa Sewera, heretyka (17), wypowiedziane na szóstym soborze powszechnym8): „Jest wielka różnica między czynami i uczynkami jednego i tego samego Chrystusa: jedne przystają Bogu, inne są ludzkie. Do nich to należą takie, jak stąpanie po ziemi. Natomiast przywracanie władzy w nogach paralitykom, tak by mogli chodzić, należy przypisać Bogu. Lecz Ktoś Jeden, mianowicie Słowo Wcielone, wykonywał oba rodzaje czynności i w żadnym razie nie możemy jednej z nich odnieść do tej, a innej do drugiej natury. Różny charakter czynności nie upoważnia nas do twierdzenia, że działają dwie natury, bądź też dwie formy. To nie podlega dyskusji”?

Lecz w tym punkcie błądzą. Działanie czynnika poruszanego jest bowiem dwojakie. Jedno — odpowiada jego własnej formie, drugie — jest wywołane przez czynnik poruszający. Działanie własne siekiery — to cięcie. Rzemieślnik posługując się nią wykonuje np. ławkę. Czynność jakiejś rzeczy odpowiadająca jej formie, jest więc czynnością właściwą tej rzeczy, a nie tego, kto się nią posługuje. O tyle stanowi element jego działania, że służy mu przy wykonywaniu jego czynności. Tak oto wytwarzanie ciepła jest właściwą czynnością ognia, nie kowala; jest czynnością kowala o tyle, że posługuje się ogniem do rozżarzenia żelaza. Natomiast działanie jakiejś rzeczy przez jakiś czynnik poruszający daną rzeczą, jest działaniem tego czynnika. W ten sposób działanie siekiery przy robieniu ławki jest właściwie działaniem rzemieślnika. Toteż wszędzie tam, gdzie czynnik poruszający i poruszany charakteryzują różne formy ruchu, czyli siły działające, inne jest działanie własne czynnika poruszającego, a inne poruszanego, chociaż poruszany uczestniczy w działaniu poruszającego, a poruszający posługuje się działaniem poruszanego, i w ten sposób działają wspólnie.

A przecież ludzka natura Chrystusa ma swoją własną formę i własne źródło działania. Podobnie i Jego natura Boska. Wobec tego działanie własne natury ludzkiej różni się od działania Boskiego i odwrotnie. A wszakże natura Boska w Chrystusie posługuje się naturą ludzką jako narzędziem, natura ludzka zaś uczestniczy w

działaniu natury Boskiej, jak narzędzie uczestniczy w czynnościach tego, kto się nim posługuje. Mówi o tym papież Leon9): „Jedna i druga forma”, mianowicie: natura Boska i natura ludzka w Chrystusie, „działając łącznie wykonują to, co jest im właściwe: Słowo czyni to, co właściwe Słowu, a ciało to, co właściwe ciału”. Gdyby Bóstwu i człowieczeństwu w Chrystusie przysługiwało tylko jedno działanie, to musielibyśmy przyjąć, że natura ludzka nie ma w Nim swej własnej formy i mocy działania (niepodobieństwem byłoby coś takiego przypuszczać w odniesieniu do natury Boskiej), a wówczas działanie Chrystusa byłoby tylko działaniem Boga. Albo też musielibyśmy przyjąć, że moc Boska zlała się w Nim z mocą ludzką w jedno. Obie te hipotezy są nie do przyjęcia, bo pierwsza zakłada istnienie w Chrystusie niepełnej natury ludzkiej, druga zaś pomieszanie natur. Słusznie przeto szósty sobór powszechny potępił omawiane tu twierdzenie, orzekając10): „Wyznajemy ze czcią w jednym i tym samym Panu Jezusie Chrystusie, prawdziwym Bogu naszym, dwa naturalne rodzaje działań, nie dzieląc ich, nie zamieniając jednego w drugie, nie mieszając ze sobą, nie oddzielając”.
Ad 1. Dionizy mówi o działaniu Bosko-ludzkim w Chrystusie, ale czyni to nie mieszając działań ani sił właściwych każdej naturze, lecz tak, że działanie Boskie posługuje się ludzkim, a ludzkie uczestniczy w działaniu Boskim. Mówi przeto11): „Chrystus wykonywał w sposób ponadludzki czyny właściwe człowiekowi, jak to widać z nadprzyrodzonego poczęcia przez Dziewicę i z utrzymania przez wodę ciężaru Jego ziemskich stóp”, jasne jest bowiem, że zarówno poczęcie jak i chodzenie jest czynnością właściwą człowiekowi, ale jedno i drugie dokonało się w Chrystusie w sposób nadprzyrodzony. Podobnie też człowieczeństwo uczestniczy w działaniu Bóstwa, jak np. w wypadku uzdrowienia trędowatego dotknięciem. Toteż Dionizy dodaje: „Kiedy będąc Bogiem stał się człowiekiem, działa w nowy sposób: Boski i ludzki zarazem”, że Dionizy miał tu na myśli dwa rodzaje działań Chrystusa: jedno — odnoszące się do natury ludzkiej, a drugie — do natury Boskiej, widzimy z tego co mówi w Innym miejscu12), a mianowicie: „W tym, co należy do Jego ludzkich czynów, nie uczestniczą Ojciec ani Duch święty inaczej jak przez wolę najdoskonalej łaskawą i miłosierną”, w tej mierze, w jakiej Ojciec i Duch święty w miłosierdziu swoim chcieli, by Chrystus działał jak człowiek i doznał tego. co ludzkie. I dalej mówi: „Oraz przez owo najwznioślejsze i nie dające się opisać działanie Boga, Który stając się jak my, nie podlegał przemianie, gdyż Bogiem jest i Słowem Bożym” - Widzimy więc, że działanie Chrystusa ludzkie, w którym Ojciec i Duch święty uczestniczą jedynie przez łaskawe przyzwolenie, różni się od Jego działania, jako Słowa Bożego, działania wspólnego z Ojcem i Duchem świętym.
Ad 2. Mówimy, że jakiś byt spełnia funkcję narzędzia, jeżeli on wykonuje działanie głównego sprawcy. Nie wyklucza to, jak widzieliśmy na przykładzie ognia13), jego działania własnego. Tak więc działanie jakiejś rzeczy polegające na wykonywaniu funkcji narzędzia nie różni się od działania głównego sprawcy. Może jednak dana rzecz działać w inny sposób, jako istniejący byt. Toteż zbawcze działanie Chrystusa, w którym człowieczeństwo Jego pełni funkcję narzędzia, nie różni się od działania Jego Bóstwa, lecz, jak widzieliśmy 14), Jego ludzka natura, jak każda natura, ma jakieś działanie własne, różne od działania natury Boskiej.
Ad 3. Podmiotem działania jest hipostaza samoistna, lecz rodzaj działania wyznacza forma oraz natura, stąd wynika charakter danego działania. Różne formy czy natury

warunkują różne rodzaje działań; jedność hipostazy konkretyzuje działanie gatunku w jedności numerycznej. Ogień np. przejawia swoje działanie w dwóch różnych co do gatunku postaciach: ogrzewa i oświetla, w zależności od różnic istniejących między ciepłem i światłem, a mimo to wzniecenie ognia daje efekt numerycznie jeden. Analogicznie dwa działania, różnego rodzaju — stosownie do dwóch różnych natur w Chrystusie — przejawiają się w konkretnym wypadku jako jedno numerycznie, np. jako jedno chodzenie lub jedno uzdrowienie.
Ad 4. Zarówno istnienie jak i działanie jest funkcją osoby uwarunkowaną przez naturę, lecz istnienie inaczej, a inaczej działanie. Istnienie bowiem jest czymś, co należy do struktury osoby, stanowiąc o jej wykończeniu. Toteż jedność osoby jest uwarunkowana jednością bytu osobowego całkowicie wykończonego (18). Działanie zaś jest rezultatem istnienia osoby, wynikającym z jakiejś formy względnie natury. Toteż wielość działań nie przemawia przeciw jedności osoby.
Ad 5. Inaczej przejawia się działanie Boże, a inaczej ludzkie w Chrystusie. Właściwym przejawem działania Bożego jest np. uzdrowienie trędowatego, właściwym przejawem natury ludzkiej jest dotknięcie go ręką. Ale jak wiemy15), skutek został osiągnięty przez obie czynności jako wynik działania jednej natury w łączności z drugą.

Artykuł 2.

CZY BYŁO WIELE DZIAŁAŃ LUDZKICH CHRYSTUSA ?

Na pozór tak.
1. Chrystus ma bowiem, jako człowiek, wspólną z roślinami naturę wegetatywną, ze zwierzętami naturę zmysłową, z Aniołami zaś naturę duchową, tak jak i pozostali ludzie. Ale działanie roślin, charakterystyczne dla nich, różni się od działania zwierząt, jako istot obdarzonych zmysłami. Chrystus będąc człowiekiem wykonywał przeto różnego rodzaju działanie.
2. Władze i sprawności rozróżniamy na podstawie ich działań. Otóż dusza Chrystusa posiadała różne władze i sprawności, wykonywała więc różne działania.
3. Skoro narzędzia muszą być dostosowane do wykonywanych czynności, a ciało ludzkie cechuje rozmaitość członków o różnej formie, muszą one być dostosowane do różnego rodzaju działań. Chrystus przeto wykonywał różne dzia-łania przy pomocy swej ludzkiej natury.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi1): „Jaka natura, takie działanie”. Skoro Chrystus ma tylko jedną naturę ludzką, to jedno jest Jego ludzkie działanie.

WYKŁAD. Ponieważ o tyle jest ktoś człowiekiem, o ile posiada rozum, działaniem ludzkim, w pełnym znaczeniu tego słowa, nazywamy działanie rozumu poprzez wolę, wola bowiem jest pożądaniem opartym na rozumie. Wszelkie działanie zaś. które nie pochodzi od rozumu i woli, nie jest działaniem ludzkim w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz cechuje człowieka tylko ze względu na jakiś element jego natury, niekiedy ze względu na materialność ciała, jak np. przy upadku, kiedy indziej ze względu na władze wegetatywne, jak odżywianie się i rośniecie, bądź też ze względu na sferę

zmysłową, jak np. słyszenie i widzenie, wyobrażanie i zapamiętywanie czegoś, pożądanie i wybuchanie gniewem. Wymienione tu czynności różnią się między sobą, bo czynności duszy zmysłowej w jakimś stopniu podlegają rozumowi, są przeto rozumne w takiej mierze, w jakiej są mu posłuszne, jak widzimy ze słów Filozofa2). Czynności zaś duszy wegetatywnej, bądź też takie, które wypływają z materialności ciała, nie podlegają rozumowi, nie są przeto rozumne ani ludzkie w pełnym znaczeniu tego słowa, a jedynie o tyle, że przejawia się w nich jakaś część ludzkiej natury. Wiemy już3), że kiedy w działaniu czynnika niższego przejawia się wyłącznie jego własna forma, to działanie jego różni się od działania wyższego czynnika, jeśli zaś działa on tylko pod wpływem czynnika wyższego, to działanie jego pokrywa się z działaniem tego ostatniego. Tak więc w działaniu przeciętnego człowieka odróżniamy działanie składników cielesnych i duszy wegetatywnej od działania właściwego człowiekowi, kierowanego wolą, podobnie jak odróżniamy od mego również działanie duszy zmysłowej w momentach, kiedy nie jest ono dyktowane rozumem. Lecz w czynnościach tej ostatniej dyktowanych rozumem przejawia się jedno wspólne działanie sfery zmysłowej i rozumowej. Sama zaś dusza rozumna przejawia się w jednym działaniu, jeżeli za punkt wyjścia przy ocenie weźmiemy zasadę działania, którą jest rozum bądź wola. Różnicuje się ono jednak stosownie do różnicy przedmiotów. Niektórzy pisarze mówiąc o podziale działań według tej zasady podziału, wolą nazywać je raczej różnymi dziełami, nie działaniami, wychodząc z założenia, że o jedności działania decyduje jedność działającej przyczyny. Stanowisko to zajęliśmy omawiając zagadnienie jedności i wielości działań w Chrystusie.
Tak oto w każdym zwykłym człowieku jest tylko jedno działanie, które nazywa się ludzkim w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale poza tym wykonuje on, jak wiemy4), szereg czynności, które nie są właściwe tylko człowiekowi. Jezus Chrystus-Człowiek nie doznawał poruszeń zmysłowych nie podporządkowanych rozumowi, a nawet naturalne funkcje ciała były w pewien sposób zależne od Jego woli, ponieważ, jak wiemy5), On chciał, by doznania i czynności cielesne dokonywały się w Nim zgodnie z naturą ciała. Toteż Chrystusa cechuje jedność działania w o wiele wyższym stopniu niż jakiegokolwiek innego człowieka.
Ad 1. Działanie sfery zmysłowej a także wegetatywnej, jak wiemy6), nie jest działaniem ludzkim w ścisłym znaczeniu tego słowa. A wszakże w Chrystusie czynności należące do nich były bardziej ludzkie niż u pozostałych ludzi.
Ad 2. Zróżnicowanie władz i sprawności dokonuje się na podstawie przedmiotów. Toteż zróżnicowanie działań przeprowadzone na tej zasadzie odpowiada różnicy władz i sprawności a także różnicy przedmiotów. Nie chcemy przeczyć, że człowieczeństwu Chrystusa przysługuje takie zróżnicowanie działania, podobnie też nie zamierzamy ignorować tego, że działania były wykonane w różnym czasie. Mówiąc o jedności działania bierzemy pod uwagę, jak była mowa7), tylko pierwszą zasadę działania.
Ad 3. Odpowiedź na ten zarzut jest jasna.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUS MÓGŁ SOBIE COŚ WYSŁUŻYĆ PRZEZ SWOJĄ LUDZKĄ DZIAŁALNOŚĆ ?

Na pozór nie.
1. Chrystus bowiem już przed śmiercią miał w posiadaniu niebo, tak jak je posiada teraz. Skoro zaś uszczęśliwiająca miłość w niebie jest nagrodą, a nagroda i wysłużenie sobie nagrody są to rzeczy różne, wydaje się, że miłość tego, kto posiada niebo, nie jest zasługująca. Chrystus więc przed męką swoją nie wysługiwał sobie nagrody, tak jak nie wysługuje jej teraz.
2. Nikt nie wysługuje sobie tego, co mu się należy. Skoro zaś Chrystusowi, jako rodzonemu Synowi Bożemu, należało się dziedzictwo wieczne, które pozostali ludzie wysługują sobie przez dobre czyny, nie mógł On wysługiwać dla Siebie niczego, bo od początku był Synem Bożym.
3. Posiadający źródło, właściwie nie wysługuje sobie tego, co zeń wypływa. Chrystus posiadał chwałę duszy, z której, jak mówi Augustyn1), w normalnym porządku płynie uwielbienie ciała. W Chrystusie jednak, za specjalnym zrządzeniem, chwała duszy nie udzielała się ciału, nie wysłużył On przeto sobie jego uwielbienia.
4. Objawienie wielkości Chrystusa nie jest wyłącznie Jego dobrem, lecz dobrem tych, którzy Go poznają. Obiecano je jako nagrodę miłującym Chrystusa, stosownie do słów2): „Kto mnie miłuje, umiłuje go Ojciec mój i ja go miłować będę, i samego siebie mu objawię”. Objawienia tego więc Chrystus sobie nie wysłużył.

A JEDNAK Apostoł mówi3): „Stał się posłuszny aż do śmierci, dlatego i Bóg wywyższył Go". Przez posłuszeństwo zasłużył na wywyższenie, więc jednak coś sobie wysłużył.
WYKŁAD. Szlachetniej jest zawdzięczać posiadanie dobra sobie samemu niż komuś z zewnątrz, bo jak mówi Filozof4), „To, co jest źródłem ze swej istoty, góruje nad tym, co jest źródłem pod wpływem czynników zewnętrznych. Źródłem ze swej istoty nazywamy coś, co samo przez się jest przyczyną innych rzeczy. Pierwszą przyczyną oraz sprawcą wszelkich naszych dóbr jest Bóg, tak iż żadne stworzenie nie jest źródłem dóbr ze swej istoty, stosownie do słów”5): „Cóż masz, czego byś nie otrzymał”. Wtórnie jednak może być ktoś przyczyną dobra posiadanego przez to, że współdziała z Bogiem. Ten przeto, kto sobie coś wysłużył, ma to poniekąd dzięki sobie. Bardziej szlachetne jest więc posiadanie czegoś z tytułu zasługi niż posiadanie bez zasługi.

Skoro zaś musimy przyznać Chrystusowi wszelką doskonałość i wszystko, co szlachetne, to co przez zasługę posiadają pozostali ludzie, On również musiał posiadać przez zasługę, chyba że posiadanie danej rzeczy z tytułu zasługi uwłaczałoby raczej godności i pomniejszało doskonałość Chrystusa w takim stopniu, iż niemożliwe byłoby wyrównanie tego przez zasługę. Toteż Chrystus nie wysługiwał sobie ani łaski, ani wiedzy, ani duchowego szczęścia, ani też Bóstwa. Skoro wysługujemy sobie tylko to, czego nie posiadamy, brak wymienionych rzeczy w Chrystusie pomniejszyłby Jego godność w stopniu nie do wyrównania przez zasługę. Lecz uwielbienie ciała

Chrystusowego itp. są to rzeczy nie dorównujące godnością temu, co się wysługuje w oparciu o cnotę miłości. I dlatego trzeba stwierdzić, iż Chrystus wysłużył sobie uwielbienie ciała oraz wszystko, co należy do Jego wyniesienia, jak np. wniebowstąpienie, kult itp. Jak widzimy więc, mógł On sobie coś wysłużyć.
Ad 1. Uszczęśliwiające przeżywanie miłości jest nieodłączne od duszy uwielbionej, a uwielbienie to nie było u Chrystusa owocem zasługi Toteż z tego, że Chrystus wysłużył coś miłością, wcale nie wynika identyczność zasługi z nagrodą, a miłość zasługująca nie była w tym wypadku uszczęśliwiającą miłością niebian, lecz miłością ziemskiego pielgrzyma, bo przecież, jak wiemy6), Chrystus był zarazem pielgrzymem zdążającym do nieba i Tym, Który niebo posiada. A skoro teraz już nie jest pielgrzymem, to nie jest też na etapie zasługiwania.
Ad 2. Chwała Boska i panowanie przysługujące najwyższemu i naczelnemu Władcy, należy się Chrystusowi, jako Bogu, Synowi Bożemu z natury. Tym niemniej należy Mu się chwała przysługująca świętemu Człowiekowi, posiadana przezeń, jak wiemy7), częściowo z tytułu zasługi, częściowo zaś niezależnie od niej.
Ad 3. Za zrządzeniem Bożym uwielbienie duszy udziela się ciału odpowiednio do zasług człowieka, mianowicie: zasługujące akty duszy przejawiane w ciele dają tytuł do nagrody, która polega na uwielbieniu duszy przelewanym na ciało. Toteż chwała, jako owoc zasługi, przysługuje nie tylko duszy, lecz również ciału, stosownie do słów8): „Ożywi śmiertelne ciała nasze, dzięki Duchowi, który w nas przebywa". W ten sposób uwielbienie ciała może być owocem zasługi Chrystusa.
Ad 4. Objawienie wielkości Chrystusa jest Jego dobrem, ponieważ dobrem jest istnienie w czyimś umyśle. Poznanie tej wielkości, co prawda, przedstawia większą wartość dla poznających, przez to, że wzbogaca posiadaną przez nich wiedzę. Ale i to wzbogacenie odnosimy do Chrystusa, są oni bowiem Jego członkami.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS MÓGŁ COŚ WYSŁUŻYĆ DLA INNYCH ?

Na pozór nie.
1. Powiedziano bowiem1): „Dusza, która zgrzeszy — ta umrze”. Analogicznie przeto — zostanie wynagrodzona dusza, która zasłuży na nagrodę. Nie jest więc możliwe, by Chrystus wysłużył coś dla innych.
2. Powiedziano2): „Z pełności łaski Chrystusa wszyscy otrzymali”. Otóż pozostali ludzie posiadający łaskę Chrystusa, nie mogą niczego wysłużyć dla innych, bo, jak czytamy3): „Gdyby w pośrodku niej (ziemi) byli Noe i Daniel i Hiob, nie wybawią syna, ani córki, ale sami sprawiedliwością swą wybawią dusze swe”. Chrystus przeto także nie mógł nam niczego wysłużyć.
3. Jak czytamy4), nagroda, na którą ktoś zasłużył, należy mu się z tytułu sprawiedliwości, nie z łaski. Gdyby przeto Chrystus wysłużył nam zbawienie, to nie wypływałoby ono z łaski Bożej, lecz należałoby się z tytułu sprawiedliwości, a skoro zasługa Chrystusa obejmuje wszystkich ludzi, to Bóg postępowałby niesprawiedliwie z tymi, których nie zbawia.

A JEDNAK powiedziano5): „Jak przez grzech jednego, na wszystkich ludzi zapadł wyrok potępienia, tak przez sprawiedliwość jednego — usprawiedliwienie życia”. Szkoda spowodowana przez Adama przyczyniła się do potępienia innych ludzi, ale w stopniu o wiele większym stała się udziałem innych zasługa Chrystusa.

WYKŁAD. Chrystus, jak wiemy6), posiadał łaskę nie tylko osobistą, lecz jako głowa całego Kościoła, sprawił iż wszyscy zjednoczeni z Nim, jak członki z głową, tworzą mistycznie jedną osobę. Wynika stąd, że zasługa Chrystusa obejmuje wszystkich w takiej mierze, w jakiej są Jego członkami, podobnie jak w każdym człowieku czynności głowy oddziałują w jakiś sposób na wszystkie członki, bo wszystkie korzystają z jej spostrzeżeń.
Ad 1. Pojedyncza osoba grzesząc, szkodzi tylko sobie. Otóż grzech Adama, w którym Bóg zapoczątkował całą naturę, przeszedł na pozostałych ludzi, będąc przekazywany przez ciało. Analogicznie zasługa Chrystusa, którego Bóg ustanowił Głową wszystkich ludzi co do łaski, obejmuje wszystkie Jego członki.
Ad 2. Inni czerpią z pełności Chrystusa, lecz nie otrzymują źródła łaski, a tylko jakąś łaskę cząstkową, nie posiadają przeto możliwości wysłużenia czegoś dla pozostałych ludzi, jak mógł wysłużyć Chrystus.
Ad 3. Podobnie jak grzech Adama przechodzi na innych ludzi tylko przez cielesne rodzenie, tak zasługa Chrystusa przechodzi na ludzi tylko przez odrodzenie duchowe, dokonujące się w Sakramencie Chrztu, który nas wszczepia w Chrystusa, stosownie do słów7): „Wszyscy, którzyście zostali ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa”. Sam fakt, że ludzie dostępują odrodzenia w Chrystusie, jest łaską. A tak zbawienie ludzi płynie z laski.

ZAGADNIENIE 20.
CHRYSTUS PODDANY OJCU

Rozpatrzmy z kolei stosunek Chrystusa do Ojca i Ojca do Chrystusa: To, że Chrystus był poddany Ojcu, że modlił się do Niego, że służył Mu swym kapłaństwem, a także to zagadnienie, czy Ojciec Go usynowił i czy przeznaczył Go do zbawienia.
Po pierwsze należy się więc zastanowić nad uległością Chrystusa względem Ojca. Po drugie nad Jego modlitwą. Po trzecie nad Jego kapłaństwem. Po czwarte nad usynowieniem, czy odnosi się do Niego. Po piąte nad Jego przeznaczeniem.
Pierwsze zagadnienie ujmiemy w dwóch pytaniach:
1. Czy Chrystus był uległy w stosunku do Ojca?
2. Czy był uległy w stosunku do siebie samego?

Artykuł 1.

CZY WOLNO POWIEDZIEĆ, ŻE CHRYSTUS BYŁ PODDANY OJCU ?

Na pozór nie.
1. Bo każdy byt poddany Bogu Ojcu jest bytem stworzonym, jak wynika z następujących słów1): „W Trójcy Przenajświętszej nie ma służby ani poddaństwa". Lecz, jak wiemy 2), nie wolno bez dodatkowych omówień twierdzić, że Chrystus jest stworzeniem. Analogicznie przeto nie wolno twierdzić, że Chrystus jest poddany Bogu Ojcu.
2. Poddanym Bogu nazywamy to, co Mu służy jako Panu. A ludzkiej naturze Chrystusa nie możemy przypisywać służenia. Mówi bowiem Damasceńczyk3): „Wiedzmy, iż jej", tj. ludzkiej natury Chrystusa, „nie możemy nazywać służebnicą. Służenie i panowanie określają wzajemny stosunek, a nie są nazwami natury, tak jak nie są nimi wyrazy ojcostwo i synostwo". Chrystus więc, co do swej natury ludzkiej nie był poddany Bogu Ojcu.
3. Czytamy w liście św. Pawła4): „Kiedy już wszystko będzie Mu poddane, wtedy i Syn zostanie poddany Temu, Który Mu wszystko poddał". Lecz jak powiedziano w liście do Hebrajczyków5), „Wszakże nie widzimy teraz jeszcze, żeby wszystko było Mu poddane". Ten przeto, któremu Ojciec ma poddać wszystko, jeszcze nie jest poddany Ojcu.

A JEDNAK Pan rzekł6): „Ojciec większy jest niż ja". A oto słowa Augustyna7): „Nie na darmo mówi Pismo św., że Ojciec jest równy Synowi i że jest od Niego większy. Nie może tu być nieporozumień, jeśli to pierwsze bierzemy ze względu na formę Boga, a drugie — ze względu na formę sługi. Skoro zaś mniejszy podlega większemu, to Chrystus, ze względu na formę sługi, jest poddany Ojcu".

WYKŁAD. Właściwości natury przysługują temu, kto ją posiada. Otóż naturę ludzką, ze względu na jej stan, cechuje trojakie poddaństwo Bogu. Po pierwsze poddana jest Bogu ze względu na stopień posiadanego dobra. Natura Boska, jak wynika ze słów Dionizego8), jest samą Istotą dobra, natura stworzona zaś w pewien sposób w dobru tym uczestniczy, będąc jak gdyby poddana promieniowaniu dobroci Bożej. Po drugie, natura ludzka poddana jest mocy Bożej, bo jak każde stworzenie, podlega zrządzeniom Bożej Opatrzności. Po trzecie, specjalnie ludzka natura, jeśli stosuje się do nakazów Boga, podlega Mu przez swoje własne działanie.

Otóż Chrystus sam wydaje świadectwo o tym trojakim podleganiu Ojcu. Po pierwsze mówi9): „Czemu mnie pytasz o dobro? Jeden tylko Bóg jest dobry". Do tych słów Hieronim daje następujący komentarz10): „Ponieważ nazywając dobrym nauczyciela, nie wyznał, że jest On Bogiem lub Synem Bożym, Ten odpowiedział, że najświętszy człowiek nie jest dobry w zestawieniu z Bogiem". Chrystus dał w ten sposób do zrozumienia, że On sam, co do natury ludzkiej, nie osiągnął poziomu dobroci Bożej. A ponieważ, jak mówi Augustyn11), „W rzeczach, które nie mierzą się ilością masy, większy — to tyle co lepszy, rozumiemy, że Ojciec jest większy od Chrystusa", jeżeli weźmiemy pod uwagę Jego ludzką naturę.

Po drugie, mówimy o poddaństwie Chrystusa, ponieważ, jak wierzymy, wszystko, co się działo z człowieczeństwem Chrystusa, dokonało się za zrządzeniem Bożym. Toteż mówi Dionizy12), że Chrystus „poddany był rozkazom Boga Ojca". Był poddany, jak sługa. Wszelkie stworzenie bowiem służy Bogu będąc Mu poddane, stosownie do słów13): „Stworzenie usługując Tobie, Stwórcy..." I w tym znaczeniu powiedziano o Synu Bożym14), że „przyjął formę sługi".

Trzeci rodzaj poddaństwa Chrystus przypisuje sobie, wypowiadając słowa15): „Ja zawsze czynię to, co się Jemu podoba". I to jest poddaństwo oparte na posłuchu, o którym powiedziano16): „Stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci".

Ad 1. Jak już zaznaczyliśmy17), mówiąc, że Chrystus jest stworzeniem, mamy na myśli Jego ludzką naturę, niezależnie od tego, czy to zostało wyraźnie zaznaczone, czy też nie. Podobnie należy rozumieć powiedzenie, że Chrystus jest poddany Ojcu. Poddany nie Chrystus w pełnym znaczeniu tej nazwy, ale Chrystus w swej ludzkiej naturze, chociaż byśmy tego specjalnie nie podkreślili. Bardziej właściwe jest jednak akcentowanie tego momentu dla uniknięcia błędu Ariusza, który twierdził, iż Syn jest mniejszy od Ojca.

Ad 2. Stosunek określany wyrazem „służba" i „panowanie" oparty jest na wzajemnej zależności między działaniem a poddawaniem się działaniu, sługa bowiem postępuje stosownie do poleceń pana. Za podmiot działania nie uważamy natury, lecz osobę, stosownie do słów Filozofa18): „Działanie to sprawa osobników i bytów jednostkowych". Skoro jednak osoba lub hipostaza działa stosownie do natury, to działanie ma z nią związek. I dlatego, chociaż powiedzenie, że natura jest panem lub że jest sługą, jest nieścisłe, można jednak powiedzieć w ścisłym znaczeniu tego słowa, że dana hipostaza jest panem lub sługą ze względu na tę lub na inną naturę. Wynika stąd wniosek, że nie ma przeszkód do mówienia o Chrystusie, iż jest Ojcu poddany, bądź też, że służy Mu ze względu na swoją ludzką naturę.

Ad 3. Augustyn mówi19): „Chrystus powierzy królowanie Bogu i Ojcu, kiedy sprawiedliwych. którymi teraz rządzi przez wiarę, doprowadzi do widzenia", tak by oni ujrzeli samą istotę Boską wspólną Ojcu i Synowi. Będzie On wówczas poddany Ojcu całkowicie, nie tylko sam osobiście, lecz także w członkach swoich, przez pełne uczestnictwo w Bożym dobru. Będzie Mu wtedy wszystko poddane przez ostateczne wypełnienie Jego woli w nich, ale i teraz wszystko jest poddane Jego władzy, stosownie do słów20): „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi" itd.

Artykuł 2.

CZY CHRYSTUS BYŁ PODDANY SOBIE SAMEMU ?

Na pozór nie.

1. Mówi bowiem Cyryl w liście synodalnym, zaaprobowanym przez sobór Efeski1): „Chrystus nie jest ani swoim sługą, ani swoim panem. Mówić o Nim tak to głupie i co gorsza, bezbożne". To samo twierdzi Damasceńczyk w słowach2): „Jeden jest Chrystus, nie może być swoim sługą ani panem". A skoro Chrystusa nazywamy sługą Ojca, ze względu na to, że jest Ojcu poddany, Chrystus nie jest poddany sobie samemu.

2. Sługa pozostaje w jakimś stosunku do pana, a nie istnieje stosunek kogoś do siebie samego. Dlatego mówi Hilary3): „Nie ma rzeczy podobnej do siebie samej lub sobie równej”. Nie można więc twierdzić, że Chrystus jest swoim własnym sługą, i co za tym idzie, że jest poddany sobie samemu.
3. Czytamy, że4) „Jak dusza rozumna i ciało — to jeden człowiek, tak Bóg i Człowiek — to jeden Chrystus”. Otóż, mimo że ciało człowieka podlega duszy, nie mówimy, że człowiek jest sobie poddany lub że jest swoim sługą, ani że jest większy od siebie samego. Nie mówimy więc i o Chrystusie, że jest poddany sobie samemu, mimo że człowieczeństwo Jego jest poddane Jego Bóstwu.

A JEDNAK mówi Augustyn5): „Prawda okazuje, że podobnie jak Ojciec jest większy od Chrystusa w Jego naturze ludzkiej, tak i Syn jest od siebie samego mniejszy”. Nadto, jak tamże dowodzi Augustyn, Syn Boży przyjął formę sługi, tak iż nie porzucił formy Boga, wspólnej Synowi i Ojcu. A skoro Ojciec większy jest od Syna w Jego ludzkiej naturze, to i Syn jest większy od siebie samego wziętego w ludzkiej naturze. Nadto stosownie do słów6): „Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego, Boga mojego i Boga waszego”, Chrystus w swej ludzkiej naturze jest sługą Boga Ojca. Ale każdy sługa Ojca jest zarazem sługą Syna, w przeciwnym razie Syn nie miałby wszystkiego, co ma Ojciec. Chrystus jest więc swoim sługą i sobie podlega.

WYKŁAD. Jak już wiemy7), służenie i panowanie przypisujemy hipostazie, wzgl. osobie przy uwzględnieniu natury. Mówiąc, że Chrystus panuje nad sobą samym lub że sobie samemu służy, albo też, że Słowo Boże jest panem Chrystusa-Człowieka, możemy zdania te dwojako rozumieć: Po pierwsze, możemy mieć na myśli różne hipostazy bądź osoby, tak jak gdyby Osoba panującego Słowa Bożego i osoba człowieka pełniącego służbę to były dwie różne osoby. To jest rozumienie he-rezji Nestoriusza. Toteż w dekrecie soboru Efeskiego potępiającym Nestoriusza czytamy8): „Gdyby ktoś twierdził, że Słowo pochodzące od Boga Ojca jest Bogiem lub panem Chrystusa, a raczej; nie wyznawał, że Chrystus jest zarazem Bogiem i Człowiekiem, i nie uważał Go za Słowo, które zgodnie z tym co mówi Pismo, stało się ciałem, AS”. Wzięte w tym rozumieniu zdanie zostało odrzucone przez Cyryla i Damasceńczyka. Toteż należy odrzucić takie rozumienie zdania, że Chrystus jest mniejszy od siebie samego i że jest sobie poddany.

Po drugie możemy akcentować różnicę natur w jednej osobie bądź hipostazie, twierdząc, że ze względu na jedną z tych natur wspólną z Ojcem, Chrystus razem z Nim panuje i góruje nad wszystkim, a ze względu na drugą, wspólną z nami, służy Ojcu i jest Mu poddany. Właśnie to ma na myśli Augustyn, mówiąc9), że „Syn jest mniejszy od siebie samego”.

Pamiętajmy jednak, że nazwa „Chrystus” jest nazwą Osoby, podobnie jak nazwa „Syn". Możemy się posługiwać obu tymi nazwami, nie dodając żadnych omówień tam gdzie jest mowa o cechach dotyczących Osoby, która jest wieczna, zwłaszcza zaś przy omawianiu stosunków, które jak tu, dotyczą bezpośrednio Osoby bądź hipostazy. Lecz kiedy mówimy o tym, co odpowiada Chrystusowi ze względu na naturę ludzką, należy raczej dodawać omówienie. Będziemy przeto mówić bez dodatkowych określeń: Chrystus jest Najwyższy, Pan, Wódz, powiedzenia zaś, że jest

sługą, poddanym, mniejszym, winno się opatrywać omówieniem: „co do natury ludzkiej”.
Ad 1. Cyryl i Damasceńczyk odrzucali powiedzenie, że Chrystus jest panem siebie samego, bo takie powiedzenie bez dodatkowych omówień nasuwa myśl o wielu osobach w Chrystusie.
Ad 2. Zasadniczo panem jest ktoś Inny, a ktoś inny — sługą. Może być jednak coś z panowania i służenia u jednej i tej samej osoby, jeżeli jedno jest w niej podporządkowane drugiemu.
Ad 3. Z uwagi na to, że w człowieku jedna sfera jest niższa od drugiej, także i Filozof mówil0), iż sprawiedliwość człowieka zależy od podporządkowania sfery zmysłowo-pożądawczej i gniewliwej — rozumowi. Przy takim rozumieniu można mówić o podleganiu bądź służeniu samemu sobie, biorąc pod uwagę różne sfery w człowieku. Znajdujemy tu odpowiedź na pozostałe racje. Bo Augustyn mówiąc, że Syn jest mniejszy od siebie samego, bądź też, że jest sobie samemu poddany, ma na myśli Jego ludzką naturę, nie różne osoby.

ZAGADNIENIE 21.
MODLITWA CHRYSTUSA (19)

Zastanówmy się z kolei nad modlitwą Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:
1. Czy Chrystusowi wypadało się modlić?
2. Czy wypadało to robić pod wpływem uczucia?
3. Czy wypadało modlić się za siebie samego, czy też wyłącznie za innych?
4. Czy każda modlitwa Chrystusa była wysłuchana?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUSOWI WYPADAŁO SIĘ MODLIĆ?

Na pozór nie. 1. Mówi bowiem Damasceńczyk1): „Modlitwa to prośba zwrócona do Boga o rzecz godziwą”. A wszak Chrystus mógł uczynić wszystko sam, nikogo nie potrzebował o nic prosić. Nie wypadało Mu przeto modlić się.
2. Nie ma sensu prosić w modlitwie o coś, o czym wiemy, że na pewno się stanie, nie modlimy się przecież, żeby jutro wzeszło słońce. Byłoby też czymś niestosownym modlić się o to, co, jak wiemy, na pewno się nie stanie. Skoro zaś Chrystus wiedział o wszystkim, co się ma stać, nie było właściwe, że o coś prosił w modlitwie.
3. Damasceńczyk mówi2), że „Modlitwa to wznoszenie się ducha ku Bogu”. Otóż duch Chrystusa nie potrzebował wznosić się ku Bogu, bo zawsze był z Bogiem zjednoczony, nie tylko przez unię hipostatyczną, lecz również przez uszczęśli-wiające widzenie. Modlitwa więc byłaby czymś u Chrystusa niewłaściwym.

A JEDNAK powiedziano 3): „Stało się w one dni, odszedł na górę modlić się i spędził noc na modlitwie Bożej”.

WYKŁAD. Modlitwa, jak wiemy4), polega na przedstawieniu swojej woli Bogu, aby On ją wypełnił. Otóż gdyby Chrystus miał tylko jedną wolę, mianowicie: wolę Boską, modlitwa w żadnym razie nie byłaby Mu potrzebna, ponieważ stosownie do słów5): „Wszystko co zechce, czyni Pan”, Boska wola osiąga skutek sama przez się. Lecz skoro w Chrystusie obok woli Boskiej jest wola ludzka, która nie posiada mocy tak skutecznej, by bez potęgi Bożej czynić wszystko, czego pragnie, to modlitwa Chrystusa jako człowieka i kogoś, kto posiada ludzką wolę, była czymś właściwym.
Ad 1. Jako Bóg, mógł Chrystus osiągnąć wszystko, czego chciał, lecz nie jako człowiek, bo jak już wiemy6), jako człowiek nie był wszechmocny. Mimo że był zarazem Bogiem i Człowiekiem, chciał On jednak zanosić modlitwy do Ojca nie z powodu braku sił, lecz dla pouczenia nas. Chciał po pierwsze pokazać, że przyszedł od Ojca. Toteż mówi7): „Rzekłem dla ludu, który wokoło stoi” — rzekł Jezus słowa modlitwy — „aby wierzyli, żeś Ty mnie posłał”. Dlatego mówi Hilary8): „Nie potrzebował modlitwy, lecz modlił się ze względu na nas, abyśmy wiedzieli, że jest Synem". Po drugie, Chrystus chciał nam dać wzór modlitwy. Toteż mówi Ambroży 9): „Nie otwieraj swoich uszu na zwodniczy pogląd, że Syn Boży prosi, jak gdyby sam będąc bezsilny, o spełnienie tego, czego sam nie mógł dopiąć. Bo przecież to stwórca siły, mistrz posłuszeństwa, swoim przykładem uczy nas zasad cnoty”. A oto słowa Augustyna10): „Mógłby Pan mając postać sługi w razie potrzeby modlić się w milczeniu, lecz tak zwrócił się ku Ojcu z prośbą, byśmy zapamiętali sobie, iż jest On naszym mistrzem”.
Ad 2. Pomiędzy zdarzeniami, które, jak wiedział Chrystus, miały się stać w przyszłości, były i takie, które miały się stać na skutek Jego modlitw, o czym On wiedział, lecz prosił o nie Boga. Nie było w tym żadnej niestosowności.
Ad 3. Wznoszenie się to nic innego jak ruch ku górze. Otóż wyraz „ruch” ma, zdaniem Arystotelesa11), dwojakie znaczenie: po pierwsze, ruch w sensie właściwym oznacza przejście ze stanu potencji w stan aktu, czyli zaktualizowanie czegoś, co nie jest do końca zaktualizowane. Wyraz „wznoszenie się” użyty w tym znaczeniu odnosi się do czegoś, co może znaleźć się wyżej niż jest aktualnie. Jak mówi Damasceńczyk12), Duch ludzki Chrystusa nie potrzebował tak się wznosić ku Bogu, gdyż zawsze był z Bogiem zjednoczony zarówno w bycie osobowym, jak i w uszczęśliwiającej kontemplacji”. Wyraz „ruch” może też oznaczać akt bytu w pełni zaktualizowanego. W tym znaczeniu nazywamy ruchem np. pojmowanie intelektualne i doznawanie wrażeń. Otóż w ten sposób duch Chrystusa wznosił się ku Bogu nieustannie, kontemplował Boga, jak kogoś, kto stale go przerasta.

Artykuł 2.

CZY WYPADAŁO CHRYSTUSOWI MODLIĆ SIĘ POD WPŁYWEM UCZUĆ?

Na pozór tak.
1. Psalmista bowiem wypowiada, jak gdyby w imieniu Chrystusa, następujące słowa1): „Serce moje i ciało moje radują się Bogu żywemu”. Skoro zaś sfera doznań

ciała nosi nazwę uczuć, to mogły się one wznieść ku Bogu żywemu w porywie radości, a tym samym w modlitwie.
2. Kto pragnie tego, o co prosi w modlitwie, ten się modli. Skoro zaś Chrystus mówiąc2): „Niechaj odejdzie ode mnie ten kielich”, modlił się o to, czego pragnęło uczucie, to modlitwa Jego wynikała z uczucia.
3. Zjednoczenie się z Bogiem w jednej Osobie jest czymś większym niż wzniesienie się ku Bogu w modlitwie. Skoro zaś sfera uczuciowa, jak wszystkie części natury ludzkiej, została przyjęta przez Boga do jedności Osoby, to tym bardziej mogła ona wznieść się ku Bogu.

A JEDNAK powiedziano3), że Syn Boży, przyjmując ludzką naturę, „stał się podobny do ludzi”. Skoro zaś sfera uczuciowa u pozostałych ludzi nie jest siedliskiem modlitwy, to nie była nim i u Chrystusa.

WYKŁAD. O modlitwie uczuciowej mówimy w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, myśląc o modlitwie jako akcie uczucia. Chrystus' w ten sposób się nie modlił, bo w Nim sfera uczuciowa nie różni się od sfery uczuciowej w nas. My zaś nie możemy modlić się aktami uczucia z dwóch powodów: pierwszy z nich to ten, że poruszenie uczuciowe nie może sięgać poza sferę zmysłową, nie może przeto wznieść się ku Bogu, co w modlitwie jest konieczne. Drugi to ten, że w modlitwie zawiera się pewne określone pragnienie, o którego spełnienie prosimy Boga. Pragnienie zaś może powstać tylko przy udziale rozumu. Modlitwa przeto, jak już wiemy skądinąd4), jest aktem rozumu.

Można mówić o modlitwie uczuciowej jeszcze w innym znaczeniu, mając przy tym na myśli akt rozumu przedstawiającego Bogu to, czego u-czuciowo pożądamy. Tego rodzaju modlitwę u Chrystusa spotykamy, ilekroć była ona wyrazem Jego uczuciowych pragnień. Przez nią chciał On nas pouczyć co do trzech rzeczy: 1. Chciał pokazać, że przybrał sobie prawdziwą ludzką naturę, wraz ze wszystkimi przyrodzonymi jej skłonnościami. 2. Chciał pokazać, że u człowieka dopuszczalne są pragnienia uczuciowe sprzeczne z wolą Bożą. 3. Chciał pokazać, że uczucia swoje powinien człowiek podporządkować tej woli. Toteż mówi Augustyn5): „Chrystus występując jako człowiek przejawił swoje osobiste, ludzkie pragnienie. Wypowiada słowa: ‘Niech odejdzie ode mnie ten kielich’, i wypowiedziała się w tym Jego ludzka wola, pragnienie czegoś własnego, osobistego, że tak powiem. Ale ponieważ chciał być człowiekiem prawym i zbliżać się do Boga, uzupełnia myśl, mówiąc: ‘wszakże nie jako ja chcę, ale jako Ty’. To tak jak gdyby chciał powiedzieć: Popatrz na mnie, możesz przecie mieć własne pragnienia, nawet jeśli Bóg chce czegoś innego.
Ad 1. Ciało raduje się Bogu żywemu, nie przez akt wznoszenia się ciała ku Bogu, lecz przez oddziaływanie serca na ciało, tak iż pożądanie zmysłowe idzie za pożądaniem rozumnym.
Ad 2. Chociaż prośba rozumu wyrażała uczuciowe pragnienie Chrystusa, jednak, jak mówiliśmy6), nie uczucie sformułowało prośbę, lecz rozum.
Ad 3. Zjednoczenie osobowe dotyczy istnienia w osobie, które obejmuje wszystkie części natury ludzkiej. Natomiast wzniesienie się ku Bogu w modlitwie dokonuje się przez akt przysługujący tylko, jak już wiemy7), rozumowi, toteż nosi inny charakter niż zjednoczenie.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUSOWI WYPADAŁO MODLIĆ SIĘ ZA SIEBIE SAMEGO ?

Na pozór nie.
1. „Wypowiadane słowa modlitwy samemu Chrystusowi" — jak mówi Hilaryl) — nie przyniosły żadnego pożytku, wypowiadał On je, by wzmocnić naszą wiarę". Chrystus więc, jak się zdaje, modlił się nie za siebie, lecz za nas.
2. Każdy modli się o spełnienie swoich pragnień, bo jak wiemy2), modlitwa jest przedstawieniem swojej woli Bogu, by On ją spełnił. Ale Chrystus chciał znosić te cierpienia, których doznał. Mówi bowiem Augustyn3): „Człowiek najczęściej smuci się, choć tego nie chce; choćby nie chciał to śpi, łaknie i pragnie. On zaś (mianowicie Chrystus) czynił to wszystko, bo tego chciał". Więc nie potrzebował się modlić za siebie samego.
3. Nauczyciel pokoju i mistrz jedności nie chciał, aby się modlono w pojedynkę i prywatnie, żeby ktoś w czasie modlitwy zanosił prośby tylko za siebie, jak mówi Cyprian4). Lecz - Chrystus, stosownie do słów5): „Począł Jezus czynić i nauczać", to, czego uczył — wypełniał. Nigdy się przeto nie modlił za siebie samego.

A JEDNAK sam Pan modląc się wypowiedział słowa6): „Wsław Syna twego".

WYKŁAD. Dwojaki charakter nosiła modlitwa Chrystusa za siebie samego: po pierwsze mogła być wyrazem pragnień7) uczuciowych, jak stwierdziliśmy w artykule poprzednim, lub nawet po prostu woli w jej przyrodzonej tendencji, jak wtedy, gdy prosi o oddalenie kielicha męki8). Po drugie, może wyrażać pragnienie woli opartej na rozważaniu rozumowym, jak wtedy, gdy prosił o chwałę zmartwychwstania9). I słusznie postępował w ten sposób, bo jak wiemy10), chciał posługiwać się modlitwą do Ojca, by dać nam wzór modlitwy i pokazać, że Ojciec Jego jest Tym, który sprawia wiekuiste rodzenie się Chrystusa co do Jego Boskiej natury, a zarazem jest źródłem wszelkich dóbr, które otrzymał w swej naturze ludzkiej. Otrzymawszy w swej naturze ludzkiej od Ojca pewne dobra, oczekiwał od Niego innych, które dopiero miał otrzymać i dziękował Mu za nie tak, jak za te, które już posiadł w tej naturze, uznając, jak czytamy11), w Ojcu sprawcę tych dóbr oraz innych, których jeszcze nie miał, takich jak uwielbienie ciała itp. Prosił Ojca w modlitwie o uzupełnienie tego, czego nie dostawało Jego ludzkiej naturze. Stał się przeto naszym wzorem, abyśmy dziękowali za dary otrzymane i prosili w modlitwie o to, czego jeszcze nie mamy.
Ad 1. W cytowanym tekście Hilary mówi o modlitwie ustnej, zbędnej, jeżeli chodzi o Chrystusa, a potrzebnej dla nas. Toteż znamienne są słowa Hilarego, że wypowiadanie słów modlitwy nie przynosiło pożytku Chrystusowi. Bo jeśli, jak powiedziano12), „pragnienie ubogich Pan wysłuchał", o ileż skuteczniejszą modlitwą zanoszoną do Ojca jest sama wola Chrystusa. Stwierdza to Chrystus, mówiąc13): „A jam wiedział,

że mnie zawsze wysłuchujesz, alem rzekł dla ludu, który wokoło stoi, aby wierzyli, iżeś Ty mnie posłał".
Ad 2. Chrystus wprawdzie chciał doznać cierpień, które Go spotkały w swoim czasie, ale niemniej chciał osiągnąć uwielbienie ciała po męce. Tej chwały jeszcze nie posiadał, wszakże oczekiwał jej od Ojca, jako sprawcy, słusznie przeto prosił Go o nią.
Ad 3. Ta chwała, o którą Chrystus się modlił, miała związek ze zbawieniem innych ludzi, według słów14): „Zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego". Modlitwa, którą zanosił za siebie, była w pewien sposób modlitwą za pozostałych ludzi. Podobnie każdy, kto prosi Boga o jakieś dobro, aby posługując się nim przynosić pożytek innym, modli się nie tylko za siebie, lecz także za innych.

Artykuł 4.

CZY MODLITWA CHRYSTUSA BYŁA ZAWSZE WYSŁUCHANA ?

Na pozór nie.
1. Chrystus prosił bowiem o odsunięcie od Niego kielicha męki1), a jednak kielicha tego Mu nie oszczędzono. Wydaje się więc, że nie każda Jego modlitwa była wysłuchana.
2. On też modlił się o odpuszczenie grzechu ludziom, którzy Go ukrzyżowali2), nie wszystkim jednak grzech ten został odpuszczony, bo żydzi zostali zań ukarani. Nie każda przeto Jego modlitwa, jak się zdaje, została wysłuchana.
3. Pan modlił się za tych wszystkich, którzy przez słowa Apostołów mieli weń uwierzyć, modlił się, aby wszyscy byli w Nim jednością i by doszli do tego, żeby z Nim być3). A przecież nie wszyscy to osiągają. Nie wszystkie więc modlitwy Chrystusa zostały wysłuchane.
4. Psalmista wkłada w usta Chrystusa następujące słowa4): „Wołać będę we dnie, a nie wysłuchasz". Nie każda modlitwa Chrystusa przeto została wysłuchana.

A JEDNAK Apostoł mówi5): „Kiedy głosem wielkim i ze łzami składał ofiarę, został wysłuchany dla swej bo jaźni Bożej".

WYKŁAD. Modlitwa jest, jak już wiemy6), jakimś wykładnikiem ludzkiej woli. Mówimy, że jest wysłuchana, jeśli spełnia się wola proszącego. Wola ludzka, biorąc zasadniczo, jest wolą rozumną, bo w zasadzie chcemy tego, co nam przedstawia rozum po zastanowieniu się. To natomiast, czego chcemy pod wpływem uczuć lub przyrodzonych poruszeń woli, nie jest zasadniczym przedmiotem naszych pragnień, lecz staje się nim tylko pod warunkiem braku zastrzeżeń ze strony rozumu. Stanowi to raczej przedmiot zachcianki niż woli w znaczeniu ścisłym. Człowiek chciałby tego, gdyby nic nie stało na przeszkodzie.

Przedmiotem woli rozumnej Chrystusa było tylko to, czego, jak wiedział Chrystus, chce Bóg. Toteż każda wola Chrystusa, w pełnym rozumieniu tego słowa, wola Boska i ludzka, została spełniona, bo pozostawała w zgodzie z Bogiem, a co za tym idzie, została wysłuchana każda Jego modlitwa. Tak samo wysłuchane zostają modlitwy pozostałych ludzi, pod warunkiem, że wola ich jest w zgodzie z Bogiem,

stosownie do słów7): „Ten, który przenika serca, wie”, czyli daje swoją zgodę na to, o co prosi Duch, tj. Ten, Duch, który świętym podsuwa pragnienia, „bo na Boży sposób” — tzn. stosownie do woli Boga — „wstawia się za świętymi”.
Ad 1. Ojcowie dają różne tłumaczenia owej prośby Chrystusa o odsunięcie kielicha. Według Hilarego8), „Chrystus modląc się o odsunięcie męki nie prosi o to, żeby ona Go ominęła, lecz żeby ominęło innych to, co odeszło od Niego”. Modli się za tych, którzy po Nim mieli znosić mękę; sens Jego słów jest więc taki: Niech piją kielich męki tak jak ja, niezachwiani w nadziel, wolni od bólu i lęku przed śmiercią”. Hieronim zaś mówi w związku z tekstem E-wangelii9): „Chrystus akcentuje słowa: ‘Kielich ten’ — kielich ludu żydowskiego, który zabijając mnie, nie może tłumaczyć się niewiedzą. Lud ten ma przecież zakon i proroków, którzy mnie zapowiadali”. Dionizy aleksandryjski cytując słowa: „Odsuń ten kielich ode mnie” mówi10): „Nie znaczy to, że kielich nie ma przyjść, bo gdyby nie przyszedł, to nie mógłby odejść, lecz Zbawiciel prosi usilnie o usunięcie wkradającej się pokusy, żeby jej dotknięcie było przelotne, tak jak dotknięcie czegoś, co przemija”. Natomiast Ambroży, Orygenes i Chryzostom mówią, że modlitwa Chrystusa wyrażała naturalny lęk człowieka przed śmiercią. Otóż jeśli za Hilarym przyjmiemy, że Chrystus modlił się, by męczennicy stali się naśladowcami Jego męki, albo żeby lęk przed wypiciem kielicha nie wyprowadzał Go z równowagi, bądź też, by śmierć nie uwięziła Go na stałe, prośba Jego została spełniona bez reszty. Jeżeli zaś przyjmiemy, że modlił się o to, by nie pić kielicha męki i śmierci, lub żeby nie pić go z ręki żydów, prośba nie została wysłuchana, gdyż nie chciał tego rozum, który ją Bogu przedkładał. Chrystus chciał jedynie dla naszej nauki pokazać nam naturalne poruszenie swej woli i swych zmysłów, które posiadał jako człowiek.
Ad 2. Nie modlił się Pan za wszystkich krzyżujących Go, ani też za wszystkich ludzi, którzy mieli weń uwierzyć, a jedynie za tych, którzy zostali przeznaczeni do otrzymania życia wiecznego za Jego pośrednictwem. Wyjaśnienie to dotyczy również punktu 3.

Ad 4. Słowa: „Wołać będę we dnie, a nie wysłuchasz” są przypuszczalnie wyrazem sfery uczuciowej, wzdragającej się przed śmiercią. Wszakże Chrystus został wysłuchany, jak mówiliśmy11), co do pragnień rozumu.

ZAGADNIENIE 22.
KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA (20)

Rozpatrzmy z kolei kapłaństwo Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w sześciu punktach:
1. Czy wypadało Chrystusowi być kapłanem?
2. Dotyczy ofiary złożonej przez tego Kapłana.
3. Dotyczy skuteczności tego kapłaństwa.
4. Czy kapłaństwo Jego miało swój skutek w odniesieniu do Niego samego, czy tylko w odniesieniu do innych?
5. Dotyczy wieczności tego kapłaństwa.

6. Czy Chrystusa należy nazywać: kapłanem według porządku Melchizedecha?

Artykuł 1.

CZY KAPŁAŃSTWO JEST CZYMŚ STOSOWNYM DLA CHRYSTUSA ?

Na pozór nie.
1. Kapłan bowiem jest czymś mniejszym niż Anioł i dlatego powiedziano1): „Ukazał mi Bóg kapłana wielkiego, stojącego przed Aniołem Pańskim". Chrystus zaś góruje nad Aniołami, stosownie do słów2): „O tyle stał się wyższym od Aniołów, o ile odziedziczył wyższe od nich imię". Nie jest więc stosowne, by Chrystus był kapłanem.
2. Stosownie do słów 3): „Są to cienie rzeczy przyszłych, ciało zaś Chrystusa", to, co zostało opisane w Starym Testamencie, było zapowiedzią symbolizującą Chrystusa. A wszak Chrystus nie pochodził co do ciała od kapłanów Starego Zakonu, mówi bowiem Apostoł4): „Wiadomo, że Pan nasz wyszedł z pokolenia Judy, a Mojżesz nic nie mówi o kapłanach w tym pokoleniu". Nie jest więc stosowne, by Chrystus był kapłanem.
3. W Starym Zakonie, który jest symbolem i zapowiedzią Chrystusa, prawodawca nie był kapłanem w jednej osobie. Toteż Pan mówi do Mojżesza, twórcy Zakonu5); „Każ przystąpić Aaronowi, bratu twemu, aby mi urząd kapłański sprawował". I nie było stosowne, by Chrystus był kapłanem, skoro według słów6): „Dam Zakon mój w ich serca", jest On twórcą Nowego Zakonu.

A JEDNAK czytamy7): „Mamy arcykapłana, który przeniknął niebiosa, Jezusa, Syna Bożego".

WYKŁAD. Właściwą funkcją kapłana jest pośredniczenie między Bogiem a ludem, tak iżby przekazywał ludowi to, co Boże. Toteż o kapłanie, jako człowieku szafującym świętymi rzeczami, powiedziano8), że „Zakonu pytać będą z ust jego", tj. z ust kapłana. Z drugiej strony ma on ofiarować Bogu modlitwy ludu oraz jakoś wynagradzać za jego grzechy. Toteż mówi Apostoł9): „Każdy arcykapłan spośród ludzi wzięty, dla ludzi jest postanowiony w tym, co do Boga należy, aby składał dary i ofiary za grzechy". Wymienione tu funkcje odpowiadają Chrystusowi w stopniu najwyższym. Bo wszak dobra zostały przez Niego udzielone ludziom stosownie do słów10): „Przez którego", tj. przez Chrystusa, „dał tak cenne i niezmiernie wielkie obietnice, byście przez nie stali się uczestnikami Boskiej natury". On też pojednał rodzaj ludzki z Bogiem, stosownie do słów11): „Spodobało się, aby w Nim" — tj. w Chrystusie — „przebywała wszelka pełność oraz by przezeń wszystko się pojednało". Chrystusowi przeto kapłaństwo przystoi w najwyższym stopniu.
Ad l. Zgodnie ze słowami Dionizego12), Aniołom przysługuje władza związana z ich stanowiskiem w hierarchii bytów, są oni bowiem pośrednikami między Bogiem a człowiekiem, podobnie można nazwać Aniołem i kapłana skoro pełni on funkcję pośrednika między Bogiem a ludem, stosownie do słów13): „On jest Aniołem Pana zastępów". Ale Chrystus jest większy od Aniołów nie tylko ze względu na swoje Bóstwo, lecz także ze względu na człowieczeństwo, posiada bowiem pełnię łaski i

chwały. Toteż ma On władzę hierarchiczną, czyli kapłańską, w sposób bardziej wzniosły niż Aniołowie, tak iż byli oni sługami Jego kapłaństwa, stosownie do słów14): „Przystąpili Aniołowie i służyli Mu”. Skoro jednak mógł doznawać cierpień fizycznych, „stał się nieco mniejszy od Aniołów”, jak mówi Apostołl5). I pod tym względem upodobnił się do ludzi, pełniących na tym świecie funkcje kapłanów.
Ad 2. „Rzeczy podobne do siebie pod każdym względem”, jak mówi Damasceńczykl6), „są właściwie identyczne, a nie podobne”. Skoro więc kapłaństwo Starego Zakonu było symbolem zapowiadającym kapłaństwo Chrystusowe, to Chrystus nie chciał narodzić się z pokolenia symbolizującego kapłaństwo, aby pokazać, że Jego kapłaństwo nie jest identyczne ze starozakonnym, lecz różni się od niego, jak rzeczywistość od symbolu.
Ad 3. Inni ludzie, jak wiemy17), posiadają poszczególne łaski, lecz Chrystus, Głowa wszystkich ludzi, ma doskonałą pełnię wszystkich łask. I dlatego, jeśli chodzi o pozostałych ludzi, jeden jest twórcą praw, drugi kapłanem, a jeszcze inny królem. Ale wszystko to zbiega się w Chrystusie, jako źródle wszelkich łask. Toteż powiedziano18): „Pan — sędzią, naszym, Pan — naszym prawodawcą, Pan — królem naszym: On przyjdzie i zbawi nas”.

Artykuł 2.

CZY CHRYSTUS BYŁ KAPŁANEM A ZARAZEM ŻERTWĄ ?

Na pozór nie.
1. Bo do funkcji kapłana należy zabijanie żertwy. Chrystus zaś nie zabijał siebie samego, nie był więc jednocześnie kapłanem i żertwą.
2. Kapłaństwo Chrystusa przypomina raczej kapłaństwo żydów, ustanowione przez Boga, niż kapłaństwo pogan, poświęcone kultowi demonów. Otóż w Starym Zakonie nigdy nie składano ofiar z ludzi. Ofiary te składane przez pogan spotykały się z najwyższym potępieniem, stosownie do słów psalmu1): „wylewali krew niewinną, krew swoich synów i córek, których ofiarowali bałwanom chananejskim”. W kapłaństwie Chrystusa przeto nie może być żertwą sam Chrystus-Człowiek.
3. Wszelka ofiara przez to samo, że jest składana Bogu, zostaje Bogu poświęcona. Człowieczeństwo Chrystusa zaś od początku było poświęcone Bogu i zjednoczone z Nim. Niewłaściwe Jest więc mówienie, że Chrystus, jako Człowiek, był ofiarą (żertwą).

A JEDNAK Apostoł mówi2): „Chrystus umiłował nas i wydał samego siebie za nas na dar i na ofiarę na wonność wdzięczności”.

WYKŁAD. Jak mówi Augustyn3): „Wszelka ofiara widzialna jest to sakrament, czyli widzialny znak ofiary niewidzialnej”. Ofiara zaś niewidzialna polega na tym, że człowiek ofiaruje Bogu swego ducha, stosownie do słów4): „Ofiarą Bogu — duch skruszony”. I dlatego można nazywać ofiarą każdą rzecz składaną Bogu w taki sposób, by duch ludzki wznosił się ku Niemu.

Na to, że ofiara jest potrzebna człowiekowi, składają się trzy momenty: po pierwsze, powoduje ona odpuszczenie grzechów, które człowieka odwracają od Boga.

Toteż Apostoł mówi5), że kapłan ma „składać dary i ofiary za grzechy”. Po drugie, sprawia, iż człowiek zachowuje stan łaski, trwając zawsze w Bogu, a na tym polega pokój i zbawienie. Toteż w Starym Zakonie składano ofiary zapokojne, za zbawienie ofiarującego6). Po trzecie, duch ludzki przez ofiarę łączy się z Bogiem, co najdoskonalej zostanie osiągnięte w chwale niebieskiej. Toteż w Starym Zakonie składano ofiary całopalne, spalane bez reszty7). Wszystko to przez człowieczeństwo Chrystusa stało się naszym udziałem. Po pierwsze, przez nie zostały zmazane nasze grzechy, stosownie do słów8): „Wydany został za grzechy nasze”. Po drugie, przez Chrystusa otrzymujemy łaskę, która nas zbawia, stosownie do słów9): „Dla wszystkich, którzy są Mu posłuszni, stał się przyczyną zbawienia wiecznego”. Po trzecie, otrzymujemy przezeń pełnię chwały, stosownie do słów10): „Mamy przez krew Jego zapewnione wejście do świątyni", czyli do chwały niebieskiej. I dlatego Chrystus był, jako człowiek, nie tylko kapłanem, lecz również doskonałą żertwą: ofiarą za grzech, ofiarą zapokojną i ofiarą całopalną zarazem.
Ad 1. Chrystus nie zabił sam siebie, lecz stosownie do słów11): „Ofiarowan jest, gdyż sam chciał”, z własnej woli naraził siebie na śmierć, i dlatego mówimy, że sam siebie wydał.
Ad 2. Mord popełniony na Chrystusie-Człowieku można rozpatrywać w zestawieniu z wolą morderców, bądź też z wolą Tego, który został zabity. Z punktu widzenia morderców nie ma ona charakteru ofiary. Nikt bowiem nie powie, że zabijając Chrystusa złożyli oni ofiarę Bogu, lecz nazwie to zabójstwo ciężką zbrodnią, podobną do tej, jaką popełniali poganie zabijając ludzi na ofiarę bożkom. Ale można też rozpatrywać zabicie Chrystusa z punktu widzenia woli Zabitego, który poszedł dobrowolnie na mękę. Oglądane w tym aspekcie ma ono charakter ofiary i nie pozostaje w żadnym związku z ofiarami pogan.
(Uwaga tłumacza: Odpowiedź na zarzut trzeci wydanie Mariettiego r. 1948 umieszcza w przypisach jak następuje: Editio Piana dodaje:)
Ad 3. świętość człowieczeństwa Chrystusa nie stanowiła przeszkody do poświęcenia tego człowieczeństwa Bogu w czasie męki w formie ofiary aktualnie składanej. To, co pierwotnie stanowiło o Jego świętości, mianowicie miłość i łaska zjednoczenia hipostatycznego, zostało spotęgowane przez ofiarę.

Artykuł 3.

CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA POWODUJE ODPUSZCZENIE GRZECHÓW ?

Na pozór nie.
1. Bo tylko Bóg odpuszcza grzechy, stosownie do słów1): „Ja jestem Ten, który gładzi nieprawości twoje, ze względu na mnie”. Ale Chrystus jest kapłanem, jako człowiek, nie jako Bóg. Kapłaństwo Chrystusa nie przynosi więc odpuszczenia grzechów.
2. Apostoł mówi2), że ofiary Starego Testamentu „nie mogły uczynić doskonałymi na zawsze, w przeciwnym razie przestano by je składać, gdyż ofiarnicy, raz oczyszczeni, nie poczuwaliby się do grzechu. W ofiarach tych co roku wspominano grzechy”. Otóż podobnie przy kapłaństwie Chrystusa wspominamy grzechy, kiedy mówimy3): „Odpuść nam nasze winy”, Kościół zaś nieustannie składa ofiarę, jak wynika ze

słów4): „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Kapłaństwo Chrystusa więc, jak się wydaje, nie gładzi grzechów.
3. W Starym Zakonie, jak wiadomo5), za grzech księcia ofiarowano przeważnie kozła, kozę za grzech kogoś z ludu, a cielca za grzech kapłana. Lecz do żadnego z wymienionych tu zwierząt nie przyrównano Chrystusa, przyrównano Go do baranka, stosownie do słów6): „A ja byłem jako baranek cichy, którego niosą na rzeź”. Wydaje się więc, że Jego kapłaństwo nie stanowiło wynagrodzenia za grzechy.
A JEDNAK Apostoł mówi7): „Krew Chrystusa, który przez Ducha świętego samego siebie bez skazy ofiarował Bogu, oczyści sumienia nasze od uczynków martwych, abyśmy służyli Bogu żyjącemu”. Skoro zaś uczynkami martwymi nazywamy grzechy, kapłaństwo Chrystusa ma moc oczyszczania z grzechów.

WYKŁAD. Dla doskonałego oczyszczenia z grzechu potrzeba dwóch rzeczy, stosownie do dwóch momentów grzechu: winy i kary. Wina zostaje zgładzona przez łaskę, dzięki której serce grzesznika zwraca się ku Bogu. Kara zaś zostaje całkowicie darowana pod warunkiem, że człowiek da Bogu zadośćuczynienie. Kapłaństwo Chrystusa sprawia jedno i drugie. Jego mocą bowiem zostaje nam udzielona łaska, która nasze serca zwraca ku Bogu, stosownie do słów8): „Usprawiedliwieni darmo przez łaskę Jego, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego postanowił Bóg ofiarą przebłagalną przez wiarę we krwi Jego”. On też dał za nas pełne zadośćuczynienie, bo sam „choroby nasze On nosił i boleści nasze wziął na siebie”9). Jasne jest przeto, że kapłaństwo Chrystusa ma pełną moc potrzebną dla zgładzenia grzechów.
Ad 1. Chrystus nie był wprawdzie kapłanem z tytułu swego Bóstwa, lecz był nim przez swoje człowieczeństwo, jeden l ten sam przeto był kapłanem i Bogiem. Toteż czytamy w aktach soboru Efeskiego10): „Gdyby ktoś twierdził, że arcykapłan nasz i Apostoł nie jest Słowem z Boga, lecz człowiekiem zrodzonym z niewiasty, a różnym od Niego, AS”. Toteż skoro człowieczeństwo Jego działa mocą Bóstwa, ofiara Jego stanowiła najskuteczniejszy środek do zgładzenia grzechów. Dlatego to mówi Augustyn11): „W każdej ofierze wyróżniamy cztery momenty, a mianowicie: komu się ją składa, kto ją składa, co zostaje ofiarowane i za kogo się ją ofiaruje. Otóż jedyny i prawdziwy Pośrednik pojednał nas z Bogiem ofiarą pokoju, będąc jednością z Tym, któremu ją składał i jednocząc w sobie tych, za których składał, był jednocześnie ofiarnikiem i ofiarą”.
Ad 2. Grzechy w Nowym Testamencie nie świadczą o bezskuteczności kapłaństwa Chrystusa i niewystarczalności Jego zadośćuczynienia. Wspominamy je w modlitwie, mając w myśli albo tych, którzy nie chcą być uczestnikami ofiary Chrystusowej, jak niewierzący, o których nawrócenie się modlimy, albo też tych, którzy przez grzech zboczyli z prawdziwej drogi po włączeniu się w Jego Ofiarę. W Kościele co dzień dokonuje się ofiara, nie inna od tej, którą złożył Chrystus, lecz stanowiąca jej pamiątkę. Toteż mówi Augustynl2): „Ten sam Chrystus i kapłan jest ofiarującym i ofiarą. Chciał On, aby codziennie sprawowana ta święta tajemnica była ofiarą Kościoła”.
Ad 3. Chociaż w Starym Zakonie różne zwierzęta zabijano na ofiarę, lecz, jak mówi Orygenes13), codzienną ofiarą, składaną rano i wieczorem, był baranek, zgodnie ze wskazówką Pisma św.14). Miało to oznaczać, że ofiarowanie prawdziwego baranka,

tj. Chrystusa, uczyni wszystkie inne ofiary zbytecznymi. Toteż powiedziano15): „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata”.

Artykuł 4.

CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA MIAŁO SKUTEK NIE TYLKO W ODNIESIENIU DO POZOSTAŁYCH LUDZI, LECZ TAKŻE W ODNIESIENIU DO NIEGO SAMEGO ?

Na pozór tak.
1. Do obowiązków kapłana bowiem należy modlitwa za lud, stosownie do słów1): „Podczas spalania się ofiary modlili się kapłani”. Lecz Chrystus, jak wiemy2), modlił się nie tylko za innych, ale i za siebie samego. Wyraźnie powiedziano o tym w Piśmie św.3): „On też za życia swego w ciele słał modlitwy i błagania z wołaniem wielkim i łzami do Boga, który mocen był wybawić Go od śmierci”. Kapłaństwo Chrystusa więc miało swój skutek nie tylko w odniesieniu do innych ludzi, lecz także w odniesieniu do Niego samego.
2. Chrystus złożył siebie na ofiarę w męce swojej. Wiemy zaś4), że przez tę mękę wysłużył coś dla siebie, nie tylko dla innych. Kapłaństwo Chrystusa przeto odniosło swój skutek nie tylko w innych, lecz także w Nim samym.
3. Symbolem kapłaństwa Chrystusa było kapłaństwo starotestamentowe. A kapłan Starego Zakonu nie tylko za innych ludzi składał ofiarę, lecz także i za siebie, powiedziano bowiem5), że „Najwyższy kapłan wchodzi do świątnicy, aby się modlić za siebie, i za dom swój i za całe zgromadzenie synów Izraela”. Kapłaństwo Chrystusa miało więc skutek nie tylko w innych, lecz też i w Nim samym.
A JEDNAK czytamy w aktach soboru Efeskiego6): „Gdyby ktoś twierdził, że Chrystus złożył ofiarę za siebie, a nie wyłącznie za nas (wszak Ten, który nie zgrzeszył, ofiary nie potrzebował), AS”. Lecz kapłańska posługa polega przede wszystkim na składaniu ofiary. Kapłaństwo Chrystusa nie wywierało przeto skutku w Nim samym.

WYKŁAD. Jak już wiemy7), kapłan zostaje ustanowiony na pośredniczenie między Bogiem a ludem. Pośrednictwa zaś w stosunku do Boga potrzebuje tylko ten, kto nie może doń dotrzeć bezpośrednio. W tym wypadku człowiek jest objęty posługą kapłańską uczestnicząc w skutkach kapłaństwa. Chrystusa to nie dotyczy, bo jak mówi Apostoł8), „On przystępując zawsze bezpośrednio. do Boga, zawsze żyje, aby się wstawiać za nami”. I dlatego niewłaściwe byłoby kierowanie przezeń skutków kapłaństwa ku sobie samemu, lecz raczej przekazywanie ich innym. Bo w każdym rodzaju bytów pierwsza przyczyna sprawcza wywiera swój wpływ na inne byty nie podlegając wpływowi z ich strony, jak np. słońce oświetla, samo nie oświet-lane, a ogień grzeje, sam nie będąc ogrzewany. Otóż Chrystus jest źródłem całego kapłaństwa. Kapłani Starego Zakonu byli Jego symbolem, a nowotestamentowi działają w imieniu i z upoważnienia Chrystusa, stosownie do słów9): „Albowiem i ja, jeślim cokolwiek darował, to darowałem dla was w obliczu Chrystusa”. I dlatego Chrystus nie potrzebował przyjmować skutków kapłaństwa.

Ad 1. Modlitwa wprawdzie jest czymś stosownym dla kapłanów, ale nie tylko dla nich. Każdy bowiem winien modlić się za siebie i za innych, stosownie do słów10): „Módlcie się jedni za drugich, abyście byli zbawieni”. Tak więc można by twierdzić, że modlitwa zanoszona przez Chrystusa za siebie samego nie była aktem Jego kapłaństwa. Lecz tego rodzaju wyjaśnienie wyklucza, jak się zdaje, Apostoł, który po słowach11): „Tyś jest kapłanem na wieki według porządku Melchizedecha” dodaje wyżej przytoczone zdanie12): „On też za życia swego w ciele” itd. Wynikałoby stąd, że modlitwa zanoszona przez Chrystusa pozostawała w związku z Jego kapłaństwem. Oto dlaczego należy raczej stwierdzić, że inni kapłani korzystają ze skutków kapłaństwa nie jako kapłani, jak to zobaczymy dalej, lecz jako grzesznicy. Skoro zaś Chrystus nie miał grzechu, w ścisłym znaczeniu tego słowa, a miał tylko, jak powiedziano13), podobieństwo grzechu w ciele, nie możemy mówić po prostu, że On uczestniczył w skutkach kapłaństwa, uczestniczył w nich tylko w pewnym znaczeniu, mianowicie przez zdolność doznawania cierpień fizycznych. Zostało to zaznaczone w słowach: „Słał błagania do Tego, który mocen był wybawić Go od śmierci”.
Ad 2. Dwa momenty można wyróżnić w ofierze składanej przez kapłana, mianowicie: złożoną ofiarę i pobożność ofiarnika. Właściwy skutek kapłaństwa wynika z samej ofiary. A to, że Chrystus przez swoją mękę osiągnął chwałę zmartwychwstania, dokonało się nie mocą samej ofiary, lecz w wyniku pobożności, z jaką Chrystus ją złożył. Ofiara była złożona na zadośćuczynienie, pobożność przejawiła się w pokornej miłości, z jaką podjął mękę.
Ad 3. Symbol nie dorównuje rzeczywistości. Toteż kapłani Starego Zakonu symbolizujący Chrystusa nie mogli osiągnąć takiej doskonałości, która by zwalniała ich od ofiary wynagradzającej. Chrystus takiej ofiary nie potrzebował. Przytoczony argument nie ma więc zastosowania w odniesieniu do Chrystusa, bo jak mówi Apostoł14): „Zakon ustanowił kapłanami ludzi podległych słabościom, a słowa przysięgi danej po Zakonie — Syna doskonałego na wieki”.

Artykuł 5.

CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA TRWA WIECZNIE ?

Na pozór nie.
1. Bo jak już wiemy1), skutek kapłaństwa potrzebny jest tylko tym, którzy podlegają słabości grzechu. Słabość ta może być wynagrodzona przez ofiarę ułożoną przez kapłana. Sytuacja taka nie będzie trwała wiecznie, święci bowiem, zgodnie ze słowami2): „Lud twój — wszyscy sprawiedliwi”, nie będą ulegać żadnej słabości; grzesznicy zaś nie będą mogli się jej pozbyć, bo3) „w piekle nie ma odkupienia”. Wieczne trwanie kapłaństwa Chrystusowego byłoby więc bezcelowe.
2. Kapłaństwo Chrystusa zostało ukazane przede wszystkim w Jego męce i śmierci, kiedy, jak powiedziano4), „przez własną krew wszedł do miejsca świętego”. Lecz męka i śmierć nie miały trwać wiecznie, skoro powiedziano5): „Chrystus powstawszy z martwych więcej nie umiera”. Kapłaństwo Chrystusa nie jest więc wieczne.
3. Chrystus nie jako Bóg jest kapłanem, lecz jako człowiek. Ale skoro w pewnym okresie czasu, mianowicie w ciągu triduum śmierci, nie był człowiekiem, to kapłaństwo Jego nie było wieczne.

A JEDNAK powiedziano w psalmie6): „Ty jesteś kapłanem na wieki”.

WYKŁAD. Dwa momenty dadzą się zauważyć w funkcji kapłana: samo złożenie ofiary i jej dopełnienie. To ostatnie polega na tym, że ci, za których złożono ofiarę, osiągnęli jej cel. Celem ofiary złożonej przez Chrystusa były nie doczesne, lecz wieczne dobra. Stosownie do słów7): „Chrystus stał się Arcykapłanem dóbr przyszłych”, mamy je osiągnąć przez Jego śmierć. Symbolem zapowiadającym to dokonanie ofiary Chrystusa było doroczne wejście arcykapłana z krwią cielca i kozła do miejsca najświętszego w świątyni, opisane w Księdze Kapłańskiej8). Istnieje podobieństwo między zabiciem cielca i kozła poza miejscem najświętszym w świątyni a ofiarą Chrystusa, który wszedł do miejsca najświętszego, czyli do nieba, mocą swojej krwi przelanej na ziemi za nas, i przygotował nam drogę.
Ad 1. święci przebywając w niebie nie będą już potrzebowali wynagradzającego działania kapłaństwa Chrystusowego, lecz z chwilą kiedy zostali odkupieni, potrzebują dopełnienia ofiary w samym Chrystusie, od którego zależy ich chwała. Toteż powiedziano9): „Chwała Boża oświeca je”, tzn. miasto, „a Baranek jest pochodnią jego”.
Ad 2. Choć męka i śmierć Chrystusa nie jest czymś do powtarzania, lecz moc tej ofiary, raz złożonej, trwa na wieki, stosownie do słów10): „Przez jedyną ofiarę doprowadził do pełnej doskonałości na wieki tych, których uświęcił”. Z powyższego wynika odpowiedź na punkt 3.
Symbolem tej ofiary było to, że, jak powiedziano w Księdze Kapłańskiej, arcykapłan w Starym Zakonie wchodził do świątyni jeden raz do roku z uroczystą żertwą krwi. Symbol ten jednak różni się od rzeczywistości: tamta ofiara nie posiadała mocy trwającej na wieki i dlatego musiała być co roku powtarzana11).

Artykuł 6.

CZY KAPŁAŃSTWO CHRYSTUSA BYŁO KAPŁAŃSTWEM WEDŁUG PORZĄDKU MELCHIZEDECHA ?

Na pozór nie.
1. Chrystus bowiem, jako kapłan naczelny, jest źródłem wszelkiego kapłaństwa. A to co naczelne, nie jest podporządkowane czemuś innemu, lecz tworzy porządek, do którego stosują; się inne byty.
Nie należy więc Chrystusa nazywać kapłanem według porządku Melchizedecha.
2. Kapłaństwo Starego Zakonu było bardziej zbliżone do kapłaństwa Chrystusowego niż kapłaństwo poprzedzające Zakon. Wiemy zaś1), że sakramenta oznaczające Chrystusa tym lepiej to czyniły, im bardziej zbliżały się do Niego. Kapłaństwo Chrystusa więc winno brać nazwę raczej od kapłaństwa Starego Zakonu niż od kapłaństwa Melchizedecha, które było przed Zakonem.
3. Czytamy2): „Król pokoju, bez ojca, bez matki, bez rodowodu, nie mający początku ani końca życia”. Określenia te mogą się odnosić tylko do Syna Bożego. Nie należy więc nazywać Chrystusa kapłanem według porządku Melchizedecha, lecz kapłanem według własnego porządku.

A JEDNAK w psalmie czytamy3): „Ty jesteś kapłanem na wieki według porządku Melchizedecha”.

WYKŁAD. Jak już wiemy4), kapłaństwo Starego Zakonu, choć symbolizowało kapłaństwo Chrystusa, pod wielu jednak względami nie dorównywało mu bądź dlatego, że nie oczyszczało z grzechów, bądź też, że nie było wieczne, jak ka-płaństwo Chrystusa. Ten moment górowania kapłaństwa Chrystusa nad kapłaństwem Starego Zakonu znalazł swój symbol w Melchizedechu, który wziął od Abrahama dziesięcinę. Otóż dziesięcina reprezentuje tu w pewien sposób niższość kapłaństwa Starego Zakonu, tkwiącego swym zarodkiem w lędźwiach Abrahama. Oto dlaczego kapłaństwo Chrystusa nosi nazwę kapłaństwa według porządku Melchizedecha, góruje ono bowiem, jako realizacja prawdziwego kapłaństwa nad jego symbolem, kapłaństwem Starego Zakonu.
Ad 1. Kapłaństwo Melchizedecha reprezentuje wyższość kapłaństwa Chrystusowego nad kapłaństwem Starego Zakonu i dlatego kapłaństwo Chrystusa nosi nazwę: „według porządku Melchizedecha”.
Ad 2. W kapłaństwie Chrystusa można wyróżnić dwie rzeczy: samą ofiarę Chrystusa i jej rezonans. Co do samej ofiary, kapłaństwo Chrystusa wyraźniej zostało przedstawione w kapłaństwie Starego Zakonu przez wylanie krwi niż w kapłaństwie Melchizedecha, w którym krew nie była przelana. Co do rezonansu zaś i skutków tej ofiary, które przede wszystkim decydują o wyższości kapłaństwa Chrystusowego nad kapłaństwem Starego Zakonu, te momenty lepiej przedstawia kapłaństwo Melchizedecha. On złożył w ofierze chleb i wino — „symbol jedności Kościoła”. Podstawą tej jedności, jak zauważył Augustyn5), jest uczestnictwo w ofierze Chrystusa. Toteż w Nowym Zakonie uczestnictwo wiernych w prawdziwej ofierze Chrystusa dokonuje się pod postaciami chleba i wina.
Ad 3. Słowa: „Bez ojca i bez matki i bez rodowodu” i „nie ma początku ani końca”, nie oznaczają tego, że Melchizedech tych rzeczy nie miał, lecz że w Piśmie św. o nich nie czytamy. Dzięki temu, jak tamże mówi Apostoł6), „przyrównany został do Syna Bożego”, który nie miał na ziemi ojca, a w niebie nie miał matki l nie posiada rodowodu, bo jak powiedziano7): „Rodzaj Jego kto wypowie”. A co do swego Bóstwa — nie ma początku ani końca.

ZAGADNIENIE 23.
PROBLEM ADOPTACJI W ODNIESIENIU DO CHRYSTUSA (21)

Rozpatrzmy z kolei zagadnienie: Czy można mówić o Chrystusie jako synu przybranym?
Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:
1. Czy Bogu przystoi kogoś usynawiać?
2. Czy usynawianie jest wyłącznie sprawą Boga Ojca?
3. Czy Bóg może usynowić jedynie człowieka?
4. Czy wolno nazywać Chrystusa synem. przybranym?

Artykuł 1.

CZY BOGU PRZYSTOI KOGOŚ USYNAWIAĆ?

Na pozór nie.
1. Zdaniem prawników bowiem, synem przybranym może być tylko ktoś obcy dla tego, kto go adoptuje. A przecież nikt nie jest obcy Bogu, który stworzył wszystkich. Wydaje się więc, że usynawianie nie jest czynnością stosowną dla Boga.
2. Adoptacja została wprowadzona, jak się wydaje, jako środek zaradczy przy braku synostwa przyrodzonego. Lecz w Bogu, jak wiemyl), istnieje takie synostwo, więc w tym wypadku przybieranie syna jest niecelowe.
3. Przybiera się kogoś za syna po to, by on dziedziczył po śmierci tego, kto go przybrał, lecz jak się wydaje, nikt nie może niczego odziedziczyć po Bogu, ponieważ Bóg nigdy nie umrze. Usynowienie więc kogoś przez Boga jest niecelowe.

A JEDNAK powiedziano2): „Przeznaczył nas na synów przybranych". Skoro zaś przeznaczenie Boże nie zawodzi, więc Bóg przybrał sobie synów.

WYKŁAD. Ludzie przybierają sobie synów, ponieważ chcą w swej dobroci dopuścić ich do udziału w dziedzictwie. Otóż dobroć Boża jest nieskończona i ona powoduje to, że Bóg dopuszcza swoje stworzenia do uczestnictwa w swych dobrach. Staje się to udziałem zwłaszcza stworzeń rozumnych, które będąc uczynione „na obraz Boży" mogą dostąpić Bożego szczęścia. Bóg dzieli się swoim szczęściem i bogactwem, które sam z siebie posiada i którym się rozkoszuje i On sam jest przedmiotem uszczęśliwiającym przybranych synów, tak bowiem nazywamy tych, których Bóg dopuszcza do swojego dziedzictwa, którym jest Jego uszczęśliwiające bogactwo. Adoptowanie kogoś przez Boga o tyle góruje nad ludzką adoptacją, że Bóg przez dar łaski uzdalnia człowieka do przyjęcia niebieskiego dziedzictwa, człowiek zaś tego, kogo adoptował, nie uzdalnia do przyjęcia dziedzictwa, lecz raczej wybiera na syna tego, kto już jest zdolny.
Ad 1. Ze względu na dobra przyrodzone, które otrzymał od Boga, człowiek nie jest Bogu obcy. Obcy jest natomiast, jeśli chodzi o dar łaski i chwały, i pod tym względem zostaje usynowiony przez Boga.
Ad 2. Poczynania ludzi mają na celu zaspokojenie ich potrzeb, inaczej jest z Bogiem, który przez swoje działanie daje ludziom coś z obfitości swej pełni. Toteż jak przez akt stworzenia zostało udzielone wszystkim bytom stworzonym jakieś podobieństwo dobra Bożego, tak przez akt usynowienia zostaje ludziom udzielone podobieństwo synostwa rodzonego, stosownie do słów3): „Tych, których przewidział, aby się stall na podobieństwo Syna Jego".
Ad 3. Dobra duchowe może posiadać wielu ludzi naraz, inaczej jest z dobrami cielesnymi. I dlatego nikt nie może otrzymać dziedzictwa materialnego, zanim nie umrze ten, kto je ma przekazać. Dziedzictwo duchowe zaś otrzymują wszyscy całe, bez uszczerbku dla Ojca zawsze żyjącego. Choć można za komentarzem do tekstu4): „Jeśli synami — to i dziedzicami" powiedzieć że Bóg będąc w nas przez wiarę, umiera po to by zaczął istnieć w nas przez widzenie.

Artykuł 2.

CZY PRZYSTOI CAŁEJ TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ MIEĆ SYNÓW PRZYBRANYCH?

Na pozór nie, bo:
1. Wyraz „usynowienie” w odniesieniu do Boga może być użyty tylko w znaczeniu przenośnym, w oparciu o stosunki ludzkie. Lecz w tej dziedzinie może adoptować tylko ten, kto może synów rodzić. Jeśli chodzi o Boga, to rodzenie przysługuje wyłącznie Ojcu, więc tylko Ojciec może usynawiać.
2. Przez usynowienie ludzie stają się braćmi Chrystusa, stosownie do słów1): „Aby On był pierworodny między wielu braćmi”. Braćmi zaś nazywamy synów jednego Ojca. Toteż i Pan mówi2): „Wstępuję do Ojca mojego i Ojca waszego”. Synów przybranych ma przeto tylko Ojciec Chrystusa.
3. Powiedziano3): „Zesłał Bóg Syna swego, żebyśmy i my dostąpili synostwa Bożego; a że jesteście synami Boga, zesłał Bóg Ducha Syna swego w serca wasze wołającego: Abba, Ojcze”. Sprawcą naszego przybrania za synów jest więc tylko Ten, kto posiada Syna i Ducha św., a więc tylko Ojciec, toteż On tylko może usynawiać.

A JEDNAK Ten, którego możemy nazwać: Ojcem, przybiera nas za synów, bo powiedziano4): „Przyjęliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: Abba, Ojcze”. A skoro słowa: „Ojcze nasz” kierujemy do Boga, wezwanie to odnosi się do całej Trójcy św., podobnie jak wszystkie inne wyrazy określające stosunek Boga do stworzeń5). Cała Trójca św. może przeto usynawiać.

WYKŁAD. Tym się różni przybrany syn Boga od Syna Rodzonego, że Ten ostatni rodzi się, a przybrany syn Boga staje się, stosownie do słów6): „Dał im moc, aby się stali synami Bożymi”. Mówimy jednak niekiedy, że się rodzi syn przybrany mając na myśli odrodzenie duchowe, które wypływa z łaski, nie z natury. Toteż powiedziano7): „Z własnej woli zrodził nas słowem prawdy”. A chociaż w wewnętrznym życiu Boga rodzenie przysługuje tylko Osobie Ojca, to jednak wywoływanie jakiegoś skutku w stworzeniach jest wspólnym dziełem całej Trójcy Przenajświętszej. Bo tam, gdzie jest jedna natura, musi być jedna moc i jedno działanie. Toteż Pan mówi8): „Cokolwiek Ojciec czyni, to także i Syn czyni”. Dlatego to usynowienie ludzi przez Boga jest dziełem całej Trójcy Przenajświętszej.
Ad 1. Nie można porównywać stosunków międzyludzkich z wewnętrznym życiem Boga, ludzie nie posiadają bowiem jednej natury numerycznie, nie mogą więc wykonywać wszyscy naraz jednego działania i osiągać jednego wyniku, jak to jest u Osób Boskich.
Ad 2. Co do nas, stajemy się braćmi Chrystusa przez usynowienie, przez co naszym Ojcem staje się Ojciec Jego. ale jest tym Ojcem w innym znaczeniu słowa. Uznał to Pan, mówiąc oddzielnie9): „Ojca mojego” i oddzielnie: „Ojca waszego”. Ojcem Chrystusa jest On z natury — rodząc Go, i to jest Jego właściwością osobową. Naszym Ojcem zaś jest przez to, że z własnej woli czyni coś, co jest wspólnym

dziełem Jego, Syna i Ducha świętego. Toteż Chrystus nie jest Synem całej Trójcy Przenajświętszej, natomiast my jesteśmy.
Ad 3. Jak już wiemy10), synostwo przybrane jest jakimś podobieństwem synostwa przedwiecznego, podobnie jak wszystko, co się dokonuje w ramach czasu, jest jakimś podobieństwem tego, co było przed wiekami. Otóż upodobnienie człowieka do wspaniałości Syna Przedwiecznego dokonuje się przez jasność łaski, którą przypisujemy Duchowi świętemu. I dlatego usynowienie nasze, chociaż jest wspólnym dziełem całej Trójcy Przenajświętszej, przypisujemy Ojcu, jako Sprawcy, Synowi, jako Pierwowzorowi, a Duchowi świętemu, jako Temu, który w nas wyciska podobieństwo tego Pierwowzoru.

Artykuł 3.

CZY TYLKO STWORZENIE ROZUMNE MOŻE BYĆ USYNOWIONE ?

Na pozór nie.
1. Boga nazywamy bowiem Ojcem stworzeń rozumnych tylko dlatego, że On je usynowił. A wszak mówi się o Nim, że jest również Ojcem istot pozbawionych rozumu, jak np. w tekście1): „Któż jest ojcem deszczu i kto rodzi krople rosy?” Więc nie tylko stworzenia rozumne mogą być usynowione.
2. Usynowienie sprawia, że pewne Istoty nazywamy synami Bożymi. Lecz Pismo św. nazywa tak Aniołów, stosownie do słów2): „A gdy któregoś dnia przyszli synowie Boży, aby stać przed Panem”... Usynowione może być przeto nie tylko stworzenie posługujące się rozumem.
3. To, co jest właściwością jakiejś natury, spotykamy w każdym, kto tę naturę posiada, jak np. śmiech spotyka się u każdego człowieka. Lecz nie każda natura posługująca się rozumem zostaje usynowiona. Być przedmiotem usynowienia nie jest więc właściwością tylko stworzeń rozumnych.

A JEDNAK, jak wynika z Listu św. Pawła do Rzymian3), „synowie przybrani są dziedzicami Boga”. A tego rodzaju dziedzictwo przysługuje wyłącznie stworzeniom posługującym się rozumem. Jest przeto właściwością stworzeń tych, że mogą być usynowione.

WYKŁAD. Usynowienie, jak wiemy4), jest jakimś podobieństwem synostwa rodzonego. Otóż Syn Boży pochodzi od Ojca przez naturalne rodzenie, jako Słowo-Myśl, współistniejące z samym Ojcem. I tu może być trojakie upodobnienie do tego Słowa. Może powstać byt odpowiadający Mu co do formy, lecz nie co do duchowości Jego, tak jak np. dom zbudowany przez architekta odpowiada jego koncepcji co do formy, lecz nie co do pierwiastka duchowego koncepcji. Forma do-mu bowiem zrealizowana w materii już nie jest czymś duchowym, jak forma w umyśle architekta. W każdym stworzeniu istnieje przeto jakieś podobieństwo do Słowa Przedwiecznego, bo każde przezeń zostało uczynione. Po drugie, stworzenia może łączyć ze Słowem nie tylko podobieństwo co do formy, lecz także co do duchowości ich, tak jak np. wiedza, która zostaje przyswojona przez uczniów, upodabnia się do słowa w umyśle

nauczyciela. I tak stworzenie posługujące się rozu-mem upodabnia się do Słowa Bożego przez swoją naturę.

Po trzecie, stworzenia zostają upodobnione do przedwiecznego Słowa Bożego co do jedności, która Je łączy z Ojcem. To upodobnienie dokonuje się przez łaskę i miłość. Toteż Pan modli się6): „Aby i oni w nas jedno byli, jako i my jedno jesteśmy". Takie upodobnienie daje pełny sens usynowieniu, bo upodobnionym w ten sposób należy się dziedzictwo wieczne. Jak widzimy więc, tylko stworzenie rozumne może być usynowione, i to nie każde, lecz jedynie posiadające miłość, o której powiedziano, że „rozlana jest w sercach naszych przez Ducha świętego"6). Oto dlaczego Duch święty został nazwany: „Duchem przybrania za synów7)".

Ad 1. Boga nazywamy Ojcem stworzeń pozbawionych rozumu nie mając na myśli usynowienia ich przez Boga, lecz akt stworzenia, z którego wynika upodobnienie pierwszego rodzaju.

Ad 2. Aniołów nazywamy synami Bożymi, zostali bowiem usynowieni. Synostwo przybrane nie odnosi się do nich w pierwszym rzędzie, lecz pierwej je uzyskali.

Ad 3. Synostwo osiągnięte przez adoptację nie jest czymś, co wynika z natury, lecz wypływa z łaski, którą może przyjąć natura rozumna. I dlatego nie każde stworzenie rozumne je posiada, lecz każde może stać się dzieckiem przybranym.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST PRZYBRANYM SYNEM BOGA?

Na pozór tak.

1. Hilary bowiem, mówiąc o Chrystusie, wypowiada następujące zdanie1): „Z przybraniem niskości ciała nie łączyło się utracenie godności władzy". Chrystus jest więc, jako człowiek, synem przybranym.

2. Augustyn zaś mówi2): „Człowiek staje się chrześcijaninem z chwilą zapoczątkowania w nim wiary przez tę samą łaskę, przez którą ów Człowiek jest Chrystusem". Otóż ludzie stają się chrześcijanami przez łaskę usynowienia, przeto i ów Człowiek przez usynowienie jest Chrystusem. Chrystus więc, jak się wydaje, jest synem przybranym.

3. Chrystus, jako człowiek, jest sługą. Tym bardziej jest więc synem przybranym, skoro przybrane synostwo jest czymś godniejszym niż służba.

A JEDNAK mówi Ambroży3): „Syna przybranego nie nazywamy synem z natury, nazwę tę dajemy Temu, który prawdziwie jest Synem. Otóż prawdziwym Synem Bożym z natury jest Chrystus, stosownie do słów4): „abyśmy byli w prawdziwym Synu Jego, Jezusie Chrystusie". Chrystus, jako człowiek, nie jest więc synem przybranym.

WYKŁAD, ściśle biorąc tylko hipostaza względnie osoba może być usynowiona, nie natura. Wiemy5), że synostwo jest właściwością osobową, a w Chrystusie nie ma innej osoby czy hipostazy, prócz Osoby niestworzonej, której synostwo przysługuje z natury. Lecz jak wiemy6), synostwo przybrane polega na uczestniczeniu i

podobieństwie do synostwa z natury. Toteż nie nazwiemy przybranym tego, co danemu bytowi przysługuje z samej jego istoty. I dlatego nie możemy Chrystusa, rodzonego Syna Bożego, nazywać synem przybranym. Ci autorzy zaś, którzy zakładają istnienie w Chrystusie dwóch osób, hipostaz czy osobników, nie popełniają sprzeczności logicznej nazywając Chrystusa synem przybranym.
Ad 1. Usynowienie i synostwo, ściśle biorąc, nie przysługuje naturze. Toteż powiedzenie, że niskość ciała zostaje usynowiona, jest przenośnią, a oznacza tu: zjednoczenie ludzkiej natury z Osobą Syna.
Ad 2. Przytoczone porównanie wzięte od Augustyna podkreśla analogię co do punktu wyjścia w obu wypadkach. Bo ani to, że ludzie są chrześcijanami, ani to, że ów Człowiek jest Chrystusem nie było uwarunkowane przez zasługę. Istnieje jednak różnica w punkcie dojścia. Chrystus przez łaskę zjednoczenia jest synem z natury, każdy inny człowiek przez łaskę uświęcającą (habitualną) jest synem przybranym. Łaska ta nie powoduje w Chrystusie przejścia do stanu synostwa przybranego ze stanu braku synostwa, lecz jest jakimś owocem synostwa rodzonego, stosownie do słów7): „Widzieliśmy chwałę Jego, pełnego łaski i chwały, jako jednorodzonego od Ojca”.
Ad 3. To, że jakiś byt jest stworzeniem, jak również że jest sługą lub że jest poddany Ojcu, nie ma na względzie wyłącznie osoby, lecz także naturę tego bytu. Nie można tego powiedzieć o synostwie, gdyż racje w obu wypadkach są różne.

ZAGADNIENIE 24 (22)
PRZEZNACZENIE CHRYSTUSA

Rozpatrzmy z kolei przeznaczenie Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:
1. Czy Chrystus był przeznaczony do zbawienia?
2. Czy był przeznaczony jako człowiek?
3. Czy przeznaczenie Chrystusa jest wzorem przeznaczenia naszego?
4. Czy jest przyczyną naszego przeznaczenia?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS BYŁ PRZEZNACZONY DO ZBAWIENIA (PREDESTYNOWANY)?

Na pozór nie.
1. Celem przeznaczenia bowiem jest przysposobienie za synów, stosownie do słów1): „Przeznaczył nas na synów przybranych”. Ale, jak już wiemy2), Chrystus nie miał być usynowiony, więc przeznaczenie Jego nie dotyczy.
2. W Chrystusie należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: Jego ludzką naturę i Jego Osobę. Nie można mówić, że Chrystus został przeznaczony co do swojej ludzkiej natury, gdyż błędne jest zdanie: „Natura ludzka jest Synem Bożym”. Nie można tego powiedzieć i o Osobie, ona bowiem jest Synem Bożym z natury, nie z łaski.

Przeznaczenie zaś, jak wiemy3), odnosi się do tego, co jest z łaski. Chrystus więc nie jest predestynowanym Synem Bożym.
3. Podobnie jak nie zawsze było to, co się stało, tak też nie zawsze było to, co predestynowane, bo predestynacja zakłada jakąś uprzedniość. A ponieważ Chrystus zawsze był Bogiem i Synem Bożym, nie mówimy w ścisłym tego słowa znaczeniu, że Człowiek ów stał się Synem Boga. Analogicznie też nie powinno się mówić, że był predestynowanym Synem Boga.

A JEDNAK Apostoł, mając na myśli Chrystusa mówi4): „Przeznaczony był Synem Bożym w mocy".

WYKŁAD. Jak wiemy5), przeznaczenie do zbawienia w ścisłym sensie tego słowa jest pewnego rodzaju przedwiecznym zrządzeniem Bożym, które przy udziale łaski Bożej zostaje zrealizowane w ramach czasu. Otóż to, że Człowiek jest Bogiem a Bóg — Człowiekiem, sprawił Bóg przez łaskę zjednoczenia. A wszak nie można przeczyć, że to, co dokonało się w granicach czasu, Bóg zdecydował przed wiekami: przypuszczenie przeciwne nasuwałoby wniosek, że w myśli Bożej zaszło coś nowego. Toteż musimy stwierdzić, iż przedwieczne przeznaczenie Boże obejmuje właśnie i to zjednoczenie natur w Osobie Chrystusa. Stwarza to podstawę do mówienia, że Chrystus był przeznaczony.
Ad 1. Apostoł wspomina o przeznaczeniu nas do synostwa przybranego. Co do Chrystusa, to jak w sposób szczególny jest rodzonym Synem Bożym, tak też w sposób szczególny jest przeznaczony do zbawienia.
Ad 2. W glosie do listu św. Pawła do Rzymian zwrócono uwagę na to, że niektórzy pisarze przeznaczenie to odnoszą do natury, nie do osoby, skoro natura ludzka doznała tej łaski, że została z Synem Bożym zjednoczona w jedności osobo-wej. Tłumaczenie takie nasuwałoby myśl o niewłaściwym sformułowaniu tekstu Apostoła, a to z dwóch względów. Po pierwsze, wychodząc z założeń ogólnych o przeznaczeniu osoby, bo być przeznaczonym to być skierowanym do zbawienia, a to przysługuje osobie, zmierzającej do osiągnięcia szczęścia wiecznego.

Po drugie, ze względów specjalnych, a mianowicie: dlatego że natura ludzka nie może być Synem Bożym. Zdanie: „Natura ludzka jest Synem Bożym" jest bowiem zdaniem błędnym, chyba że ktoś słowa: „Który jest przeznaczony Synem Bożym w mocy" chce tłumaczyć w sposób zawiły, a mianowicie: Przeznaczone jest, aby natura ludzka zjednoczyła się z Synem Bożym. Pozostaje więc przyjęcie wniosku, że przeznaczenie nie odnosi się do Osoby Chrystusa, jako takiej, ani też jako bytującej samoistnie w naturze Boskiej, lecz do osoby Chrystusa, jako bytującej samoistnie w naturze ludzkiej. Toteż Apostoł po słowach6): „Ten zaś według ciała będąc potomkiem Dawida" dodaje: „przeznaczony był, aby okazał się Synem Bożym w mocy", dając przez to do zrozumienia, iż jest On przeznaczony Synem Bożym w mocy, jako Ten, który według ciała jest potomkiem Dawida. Bo chociaż synostwo przysługuje z natury Osobie Syna Bożego, jako takiej, ale to nie z jej ludzkiej natury. Naturze tej synostwo przysługuje przez łaskę zjednoczenia.
Ad 3. Orygenes czyta tekst cytowany jak następuje7): „Który jest oznaczonym (destinatus) Synem Bożym w mocy", tak iż wówczas zdanie nie zawiera pojęcia

poprzedzania czegoś przez coś innego, i rozumienie jego nie przedstawia żadnej trudności.

Inni autorzy pojęcia poprzedzania zawartego w imiesłowie: „przeznaczony" nie wiążą z taktem Istnienia Syna Bożego, lecz z Jego objawieniem się, powołując się na częsty w Piśmie św. sposób wyrażania się, polegający na tym, iż mówi się o .zaistnieniu jakiejś rzeczy wtedy, kiedy istnienie to zostaje uświadomione przez ludzi. Sens cytowanego zdania byłby wówczas, jak następuje: Chrystus jest przeznaczony, by się objawił Synem Bożym. Lecz w tym wypadku wyraz „przeznaczony" byłby użyty niewłaściwie, bo ściśle mówiąc przeznaczonym jest ten, kto jest skierowany do szczęścia wiecznego jako swego celu. A szczęśliwość Chrystusa nie zależy od naszego poznania. I dlatego trzeba stwierdzić, że pojęcie uprzedniości zaznaczone w wyrazie „przeznaczony" nie odnosi się samo przez się do Osoby Syna Bożego, lecz ma na względzie osobę wziętą w aspekcie jej zjednoczenia z naturą ludzką. Osoba ta bowiem, choć była Synem Bożym przed wiekami, lecz nie zawsze bytowała samoistnie w tej naturze.

Toteż Augustyn mówi8): „Predestynowany jest Jezus, aby ten, kto według ciała miał się stać synem Dawida, był jednak Synem Bożym w mocy".

Zauważmy, że choć w słowach: „był przeznaczony" oraz „stał się" zawiera się moment czasu, ale w pierwszym wypadku moment poprzedzania odnosi się do istnienia jakiejś rzeczy w myśli tego, kto przeznacza, a w drugim do jej istnienia w rzeczywistości. To, co stanowi realny podmiot jakiejś formy lub natury, można ująć albo konkretnie, w związku z tą formą, albo też w oderwaniu od niej.

W tym ostatnim ujęciu Osoba Chrystusa zawsze była Synem Bożym, lecz dopiero poczynając od pewnego momentu w dziejach wymieniamy ją jako Syna Bożego, bytującego samoistnie w naturze ludzkiej. Toteż zdanie: „Chrystus jest Synem Bożym przeznaczonym" lepiej oddaje prawdę niż zdanie: „Chrystus stał się Synem Bożym".

Artykuł 2.

CZY ZDANIE: „CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, JEST PRZEZNACZONY, ABY BYĆ SYNEM BOŻYM" JEST BŁĘDNE ?

Na pozór tak.

1. Bo to, co zostało objęte przeznaczeniem, musi być w jakimś momencie czasu zrealizowane, gdyż przeznaczenie Boże nie zawodzi. Otóż ze zdania „Chrystus, jako człowiek, jest predestynowany na Syna Bożego" wynikałoby błędne zdanie. że Chrystus jest Synem Bożym jako człowiek. A skoro wniosek jest błędny, to błędna jest przesłanka.
2. To, co przysługuje Chrystusowi, jako człowiekowi, przysługuje również pozostałym ludziom, bo On należy do tego samego gatunku, co ludzie pozostali. Gdyby więc Chrystus był przeznaczonym Synem Bożym jako człowiek, przezna-czenie to odnosiłoby się do każdego innego człowieka, a tak przecież nie jest. Błędna jest więc przesłanka.
3. To, co zostało przeznaczone, musi się kiedyś zrealizować. Lecz jak stwierdziliśmy1), lepiej wyraża prawdę zdanie: „Syn Boży stał się człowiekiem" niż

zdanie: „Człowiek stał się Synem Bożym”, o czym również była mowa2). Prawdziwe jest więc raczej zdanie: „Chrystus, jako Syn Boży, jest przeznaczony na człowieka”, a nie zdanie odwrotne: „Chrystus, jako człowiek, jest przeznaczony na Syna Bożego”.

A JEDNAK oto słowa Augustyna3): „Mówimy, że sam Pan chwały przeznaczony jest, by jako człowiek, stał się Synem Bożym”.

WYKŁAD. W przeznaczeniu możemy wyróżnić dwie rzeczy: Jedna to aspekt wieczny przeznaczenia; zawiera on pojęcie poprzedzania. tego, co zostało przeznaczeniem objęte. Druga to. doczesny skutek przeznaczenia, będący bezinteresownym darem Boga. Musimy stwierdzić, że przeznaczenie w obu tych momentach przypisujemy Chrystusowi wyłącznie ze względu na Jego ludzką naturę.

Bo po pierwsze, nie była ona zawsze zjednoczona ze Słowem, a po drugie, zjednoczenie jej z Synem Bożym w Osobie dokonało się przez łaskę. Przeznaczenie więc przysługuje Chrystusowi tylko ze względu na ludzką naturę. Stąd słowa Augustyna4): „Przeznaczono dla tej natury ludzkiej takie wyniesienie i na taki poziom, że już nic wyższego nie mogło być do osiągnięcia”. A skoro przysługuje coś komuś ze względu na naturę ludzką, to mówimy, że przysługuje mu jako człowiekowi. Wobec tego musimy stwierdzić, że Chrystus, jako człowiek, jest przeznaczonym Synem. Bożym.

Ad 1. W zdaniu: „Chrystus, jako człowiek, jest przeznaczony, aby być Synem Bożym”, wyrażenie: „jako człowiek” można odnieść dwojako do aktu przeznaczenia. Po pierwsze, akcentując przedmiot materialny przeznaczenia. Przytoczone zdanie tak rozumiane jest błędne, wyrażałoby bowiem myśl: Chrystus jest Synem Bożym, jako człowiek. Zarzut opiera się na takim rozumieniu.

Po drugie, można zaakcentować w wyrazie: „przeznaczenie” sam charakter czynności, zwłaszcza to, że ona wyprzedzała jej realizację i to, że skutek jej był owocem łaski. Przeznaczenie w tym rozumieniu przysługuje Chrystusowi, jak już stwierdziliśmy5), ze względu na naturę ludzką, toteż mówimy, że On został przeznaczony, jako Człowiek.

Ad 2. Może coś człowiekowi przysługiwać w dwojakim znaczeniu tego słowa: po pierwsze, przysługuje coś, co wynika z ludzkiej natury. Zdolność do śmiechu przysługuje np. Sokratesowi ze względu na jego ludzką naturę, bo zdolność ta w niej ma swe źródło. Otóż ani Chrystusowi, ani żadnemu innemu człowiekowi nie przysługuje przeznaczenie z tytułu posiadania przez nich ludzkiej natury. Tak jest w zarzucie rozumiane słowo „przysługuje”. W innym znaczeniu mówimy, że coś przysługuje komuś ze względu na ludzką naturę, jeśli ta natura może to coś przyjąć. Tak rozumiemy powiedzenie, że Chrystus jest przeznaczony ze względu na swoją ludzką naturę, bo jak już wiemy6) przeznaczenie zmierzało do wywyższenia ludzkiej natury w Chrystusie.

Ad 3. Jak mówi Augustyn7): „Owo niewysłowione przyjęcie człowieka przez Słowo Boże jest czymś tak szczególnym, że słusznie i zgodnie z prawdą możemy posługiwać się zarówno nazwą: Syn Człowieczy, ze względu na przyjętego człowieka, jak i nazwą: Syn Boży, ze względu na przyjmującego, Jednorodzonego Boga”. I dlatego, skoro przyjęcie to jest owocem łaski, można posługiwać się obu sformułowaniami, a mianowicie: Syn Boży został przeznaczony na Człowieka i Syn Człowieczy został

przeznaczony na Syna Bożego. Ponieważ jednak to, że Syn Boży stał się Człowiekiem, nie było łaską wyświadczoną Synowi Bożemu, lecz raczej jego ludzka natura doznała łaski zjednoczenia z Bogiem, właściwsze jest powiedzenie, że Chrystus jest przeznaczony, aby był Synem Bożym, niż to, że Chrystus, jako Syn Boży, Jest przeznaczony, aby był Człowiekiem.

Artykuł 3.

CZY PRZEZNACZENIE CHRYSTUSA BYŁO WZOREM NASZEGO PRZEZNACZENIA ?

Na pozór nie.
1. Wzór istnieje bowiem przed tym, co jest wzorowane. Przed wiecznością zaś nic nie Istnieje. Skoro więc przeznaczenie nasze jest odwieczne, wydaje się, że przeznaczenie Chrystusa nie jest wzorem naszego przeznaczenia.
2. Poznanie wzoru otwiera drogę do poznania tego, co ten wzór odtwarza. Ale Bóg nie potrzebuje poznawać naszego przeznaczenia przez coś innego, powiedziano bowiem1): „Tych, których uprzednio znał, tych przeznaczył". Przeznaczenie Chrystusa nie jest więc wzorem naszego przeznaczenia.
3. Wzór i to, co się na nim wzoruje, mają jednakową formę. Lecz jak się wydaje, przeznaczenie Chrystusa ma inny charakter od naszego. My jesteśmy przeznaczeni na „synów przybrania", a Chrystus, jak powiedziano2), „jest przeznaczony na Syna Bożego w mocy". Jego przeznaczenie nie jest przeto wzorem naszego.
A JEDNAK mówi Augustyn3): „Najwspanialszą pochodnią przeznaczenia i łaski jest sam Zbawiciel, sam Pośrednik między Bogiem a ludźmi, Człowiiek-Jezus Chrystus". Nazywamy zaś Go pochodnią przeznaczenia i łaski, ponieważ przez Jego przeznaczenie i łaskę zostało ujawnione nasze przeznaczenie, a to jest, jak się zdaje, funkcją wzoru. Przeznaczenie Chrystusa więc jest wzorem naszego przeznaczenia.

WYKŁAD. Przeznaczenie możemy rozpatrywać pod dwojakim kątem widzenia: akcentując sam fakt przeznaczenia i biorąc pod uwagę przede wszystkim jego realizację oraz skutek. Przeznaczenie Chrystusa rozpatrywane w pierwszym aspekcie nie może być nazywane wzorem naszego. Bo w ten sam sposób oraz jednym i tym samym przedwiecznym aktem Bóg przeznaczył nas i Chrystusa. Biorąc pod uwagę drugi aspekt przeznaczenia, mianowicie: to, ku czemu jesteśmy przeznaczeni, jego realizację i skutek, możemy powiedzieć, że przeznaczenie Chrystusa jest wzorem naszego. A to dwojako: Po pierwsze, co do dobra, które jest celem naszego przeznaczenia. On bowiem jest przeznaczony, aby był rodzonym Synem Boga, my zaś jesteśmy przeznaczeni do usynowienia, które jest udzielonym podobieństwem synostwa rodzonego. Toteż powiedziano4): „Których znał uprzednio, tych przeznaczył, aby się stali podobni obrazowi Syna Jego".

Po drugie, co do sposobu, w jaki to dobro ma. być osiągnięte, mianowicie: przez łaskę. Sposób ten najlepiej się objawia w Chrystusie, ponieważ ludzka natura została w Nim zjednoczona z Synem Bożym bez żadnych uprzednich zasług, a my, jak powiedziano 5), „z pełności łaski Jego wszyscyśmy wzięli".
Ad 1. Racja przytoczona w zarzucie bierze pod uwagę akt przeznaczenia.

Ad 2. To samo należy stwierdzić co do drugiego zarzutu.
Ad 3. Nie jest konieczne, aby to co jest wzorowane, odtwarzało wzór we wszystkich szczegółach, wystarczy, jeśli jakoś zbliża się do niego.

Artykuł 4.

CZY PRZEZNACZENIE CHRYSTUSA JEST PRZYCZYNĄ NASZEGO PRZEZNACZENIA ?

Na pozór nie.
1. Bo to, co jest wieczne, nie posiada przyczyny. Skoro przeznaczenie nasze jest wieczne, przeznaczenie Chrystusa nie jest jego przyczyną.
2. To, co zależy jedynie od bezwarunkowej woli Boga, nie posiada innych przyczyn prócz niej. Nasze przeznaczenie zaś zależy od bezwarunkowej woli Boga. Powiedziano bowiem1): „Zostaliśmy przeznaczeni według wyroku Tego, który wszystko sprawuje postanowieniem swej woli". Przeznaczenie Chrystusa nie jest więc przyczyną naszego przeznaczenia.
3. Przy braku przyczyny nie ma skutku. Ale brak przeznaczenia Chrystusa nie spowodowałby braku naszego przeznaczenia. Bo nawet gdyby nie było Wcielenia Słowa Bożego, istniałaby jakaś inna możliwość naszego zbawienia, jak mówi Augustyn2). Przeznaczenie Chrystusa nie było więc przyczyną naszego przeznaczenia.

A JEDNAK powiedziano3): „Przeznaczył nas na synów przybranych, przez Jezusa Chrystusa".

WYKŁAD. Jeżeli mamy na myśli sam akt przeznaczenia, to przeznaczenie Chrystusa nie jest przyczyną naszego, bo jednym i tym samym aktem Bóg przeznaczył Jego i nas. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę realizację, to przeznaczenie Chrystusa jest przyczyną naszego, tak bowiem od wieków Bóg zaplanował nasze zbawienie, by dokonało się ono przez Jezusa Chrystusa. Przeznaczenie wieczne obejmuje bowiem nie tylko to, co w ramach czasu ma się dokonać, lecz również sposób i porządek, w jakim ma się spełnić to, co przeznaczone.
Ad 1., przeto i Ad 2. Argumentacja w zarzutach bierze za punkt wyjścia akt przeznaczenia.
Ad 3. Gdyby Chrystus nie zamierzał stać się Człowiekiem, Bóg przeznaczyłby ludzi do zbawienia za pośrednictwem innej przyczyny. Ale ponieważ Wcielenie Chrystusa było przewidziane w planie Bożym, połączył On z nim nasze zbawienie.

ZAGADNIENIE 25.
KULT CHRYSTUSA

Rozpatrzmy z kolei stosunek nasz do Chrystusa i Chrystusa do nas. Omówimy:
Po pierwsze — kult Chrystusa, polegający na oddawaniu Chrystusowi należnej czci.
Po drugie — fakt Jego pośrednictwa między nami a Bogiem.

Zagadnienie pierwsze ujmiemy w sześciu punktach:
1. Czy jednym i tym samym kultem należy obejmować Bóstwo Chrystusa i Jego człowieczeństwo?
2. Czy ciału Chrystusa należy oddawać cześć Boską?
3. Czy należy oddawać cześć Boską obrazom Chrystusa?
4. Czy należy tak czcić krzyż Chrystusa?
5. Czy należy tak czcić Jego Matkę?
6. Dotyczy czci oddawanej relikwiom świętych.

Artykuł 1.

CZY JEDNYM I TYM SAMYM KULTEM NALEŻY OBEJMOWAĆ BÓSTWO CHRYSTUSA I JEGO CZŁOWIECZEŃSTWO?

Na pozór nie.
1. Bóstwu Chrystusa należy bowiem oddawać cześć taką, jak Ojcu i Synowi zarazem, zgodnie ze słowami1): „Aby wszyscy czcili Syna, jako czczą Ojca". A wszak człowieczeństwo Chrystusa nie jest wspólne Ojcu i Synowi. Nie tym samym więc kultem winniśmy otaczać Jego człowieczeństwo i Bóstwo.
2. Cześć jest właściwą nagrodą cnoty, jak mówi Filozof2). Cnota zaś wysługuje nagrodę przez czyn. A skoro, jak wiemy3), w Chrystusie działanie natury Boskiej jest inne od działania natury ludzkiej, wydaje się, że inaczej należy czcić człowieczeństwo Chrystusa, a inaczej Jego Bóstwo.
3. Gdyby dusza Chrystusowa nie była ze Słowem zjednoczona, należałoby oddawać jej cześć przez wzgląd na posiadaną przez nią mądrość i łaskę. Lecz zjednoczenie ze Słowem nie pomniejszyło jej godności. Naturę ludzką w Chrystusie należy przeto czcić jakąś czcią odrębną, prócz tej, jaką oddajemy Jego Bóstwu.
A JEDNAK w aktach V soboru powszechnego czytamy następujące orzeczenie4): „Gdyby ktoś twierdził, że należy czcić Chrystusa w dwu naturach i wyprowadzał z tego dwa rodzaje Jego kultu, a nie czcił tym samym kultem Wcielonego Słowa Bożego i Jego własnego ciała, jak tego Kościół od początku nauczał, AS".

WYKŁAD. Przedmiot kultu możemy rozpatrywać w dwóch aspektach, mianowicie: uwypuklając sam przedmiot oraz motyw kultu. Przedmiotem kultu jest właściwie cały byt samoistny. Nie powiadamy bowiem, że otaczamy kultem ludzkie ręce, lecz że czcimy człowieka. A jeżeli spotykamy powiedzenia o czci dla czyichś rąk czy nóg, nie znaczy to, że te części ciała są czczone, jako takie, lecz że czcimy w nich całość, do której należą. W ten sposób możemy oddawać cześć człowiekowi poprzez jakiś szczegół zewnętrzny, przez szatę, obraz lub posła.

Motywem kultu zaś jest jakaś wyższość tego, kogo czcimy. Bo jak wiemy6), cześć, to szacunek okazany komuś ze względu na jego wyższość. I dlatego, jeśli w jakim człowieku są liczne przyczyny skłaniające nas do oddawania mu czci, jak np.: przełożeństwo, wiedza, dzielność, to jest jeden kult, ze względu na jeden przedmiot, lecz liczne rodzaje czci, w zależności od przyczyn. Czcimy bowiem tego samego człowieka i ze względu na posiadaną przezeń wiedzę i ze wględu na dzielność.

Tak oto, ponieważ w Chrystusie jest tylko jedna Osoba posiadająca naturę Boską i ludzką zarazem, jedna hipostaza i jeden pierwszy podmiot czynności, otaczamy Go jednym kultem i jedną czcią przez wzgląd na przedmiot czci. Lecz biorąc pod uwagę przyczynę kultu możemy mówić o wielu rodzajach czci, tak iż inaczej wielbimy Go ze względu na Mądrość niestworzoną, a inaczej ze względu na mądrość stworzoną. (23) Gdyby się założyło istnienie w Chrystusie wielu osób lub hipostaz, należałoby wyciągnąć stąd wniosek, że istnieją po prostu liczne kulty. Lecz właśnie ten wniosek został przez sobór potępiony w słowach6): „Gdyby ktoś ośmielił się twierdzić, że obok czci oddawanej Słowu Bożemu należy okazywać cześć Człowiekowi przybranemu przezeń, jako innemu bytowi, a nie wielbić raczej jedną czcią Emanuela w Słowie, które stało się ciałem, AS".
Ad 1. W Trójcy Przenajświętszej są trzy przedmioty kultu, lecz jeden motyw, w Tajemnicy Wcielenia odwrotnie. I dlatego inaczej rozumiemy jedność kultu Trójcy, a inaczej Chrystusa.
Ad 2. Działanie nie jest przedmiotem kultu, lecz jego motywem. Dlatego dwa rodzaje działania w Chrystusie nie dowodzą istnienia dwóch rodzajów kultu, tylko tego, że są dwa motywy czci.
Ad 3. Dusza Chrystusa, gdyby nie była zjednoczona ze Słowem Bożym, stanowiłaby w Owym Człowieku element górujący nad wszystkim. I dlatego przede wszystkim jej należałoby oddawać cześć. Skoro jednak dusza ta została zjednoczona z Osobą godniejszą od niej, należy oddawać cześć tej Osobie, z którą ona się połączyła. Zjednoczenie to, jak wiemy7), nie pomniejsza godności duszy Chrystusa, ale ją powiększa.

Artykuł 2.

CZY CZŁOWIECZEŃSTWU CHRYSTUSA NALEŻY ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ?

Na pozór nie.
1. Słowa psalmul): „Pokłońcie mu się pokornie do stóp, gdyż święty jest", glosa tłumaczy2): „Pobożnie czcimy ciało przybrane sobie przez Słowo Boże, bo nikt duchowo nie spożywa jego ciała, jeżeli przedtem nie okaże mu czci; nie mówi tu o tej czci, która należy się wyłącznie Stwórcy". A skoro Ciało Chrystusa jest częścią Jego człowieczeństwa, to Człowieczeństwu temu nie należy oddawać czci Boskiej.
2. Czci Boskiej nie należy oddawać żadnemu stworzeniu, bo i poganie, jak wiemy3), za to zostali zganieni, że „oddawali cześć i służyli bytom stworzonym". A skoro człowieczeństwo Chrystusa jest stworzone, więc nie wolno oddawać mu czci Boskiej.
3. Cześć Boska należy się Bogu z tytułu Jego panowania, nad wszystkimi bytami, stosownie do słów4): „Będziesz czcił Pana Boga swego i Jemu samemu służył". A skoro Chrystus, jako człowiek, „jest mniejszy od Ojca", to człowieczeństwu Jego nie należy się cześć Boska.

A JEDNAK mówi Damasceńczyk5): „Ciało Chrystusa, Wcielone Słowo Boże, czcimy nie dla niego samego, lecz dla zjednoczonej z Nim hipostazy Słowa Bożego". A słowa psalmu 6): „pokłońcie mu się pokornie do stóp", glosa tłumaczy 7): „Kto uwielbia

ciało Chrystusa, nie wpatruje się w ziemię, lecz raczej w Tego, którego podnóżkiem jest ziemia, i kłania się do stóp". Otóż skoro Boską cześć oddajemy Słowu Wcielonemu, to oddajemy ją nie Jego ciału, czyli człowieczeństwu.

WYKŁAD. Cześć religijna, jak wiemy 8), należy się, ściśle biorąc, hipostazie w jej samoistnym bytowaniu, lecz przyczyna, powodująca oddawanie czci może nie stanowić bytu samoistnego, a tkwić w czczonej osobie. Kult człowieczeństwa Chrystusa można więc pojmować dwojako: Po pierwsze, można je czcić jako coś co należy do przedmiotu kultu. Oddawanie czci Ciału Chrystusowemu, rozumiane w ten sposób, nie jest niczym innym, jak oddawaniem czci Wcielonemu Słowu Bożemu, analogicznie do tego, jak okazując oznaki czci dla królewskiej szaty, czcimy króla w tę szatę ubranego. Kult człowieczeństwa Chrystusa pojęty w ten sposób jest kultem Boskim. Ale można go pojmować inaczej, jeśli motywem kultu jest samo człowieczeństwo Jego, obdarzone pełnią darów łaski. Tego rodzaju kult człowieczeństwa Chrystusa nie jest oddawaniem czci Boskiej, lecz czci należnej świętym (duliae). W ten sposób jedna i ta sama osoba jest więc przedmiotem kultu Boskiego, z powodu swojego Bóstwa, i przedmiotem czci należnej świętym, z powodu pełni Człowieczeństwa. Nie ma w tym żadnej niestosowności, bo i samemu Bogu Ojcu należy się cześć Boska, przez wzgląd na Jego Bóstwo i cześć oddawana świętym, przez wzgląd na jego rządy nad światem stworzonym. To wyrażają słowa glosy do tekstu9): „Panie, Boże mój, w tobie pokładam nadzieję", mianowicie10): „Pan wszystkich rzeczy przez potęgę — należy Mu się cześć oddawana świętym; Bóg wszystkich rzeczy — przez to, że je stworzył — należy Mu się cześć Boska".
Ad 1. Przytoczonych słów glosy nie należy rozumieć w ten sposób, że jakoby ciało Chrystusa ma być czczone oddzielnie od Jego Bóstwa. Byłoby to możliwe tylko w wypadku istnienia w Chrystusie dwóch różnych hipostaz: hipostazy Boga i hipostazy człowieka. Lecz wobec słów Damasceńczyka11): „Gdybyś posługując się precyzyjnymi pojęciami oddzielił to, co widzimy, od tego, co pojmujemy, to wówczas nie moglibyśmy Go adorować, jako bytu niestworzonego", tzn. oddawać Mu czci Boskiej. Człowieczeństwu Chrystusa pojętemu w ten sposób, oddzielnie od Słowa Bożego, przysługuje cześć oddawana świętym, nie zwykła cześć, oddawana powszechnie innym świętym, jako bytom stworzonym, lecz cześć akcentująca wyższość nad nimi (hyperduliae).

Z powyższych wywodów wynika odpowiedź również na zarzut 2 i 3 (Ad 2 i Ad 3). Człowieczeństwu Chrystusa okazujemy cześć Boską nie ze względu na samo człowieczeństwo, lecz ze względu na: Bóstwo zjednoczone z nim, i Bóstwo to sprawia, iż Chrystus nie jest mniejszy od Ojca.

Artykuł 3.

CZY NALEŻY ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ OBRAZOM CHRYSTUSA ?

Na pozór nie.
1. Powiedziano bowiem'): „Nie uczynisz sobie" obrazu rytego ani żadnej podobizny". A skoro nie wolno uprawiać żadnego kultu wbrew przykazaniu Bożemu, to i obrazowi Chrystusa nie należy oddawać czci Boskiej.
2. Nie powinniśmy, jak mówi Apostoł2), brać udziału w czynnościach pogan. Poganie zaś ściągają na siebie potępienie głównie za to, że3): „zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na obraz przedstawiający śmiertelnego człowieka". Nie wol-no więc obrazu Chrystusa otaczać czcią Boską.
3. Cześć Boska przysługuje Chrystusowi z tytułu Jego Bóstwa; a nie człowieczeństwa. A wszak nie należy się ta cześć obrazowi Jego Bóstwa, wyrytemu na duszy obdarzonej rozumem, więc tym bardziej nie należy się obrazowi ciała, który przedstawia Jego człowieczeństwo.
4. Sądzimy, że do kultu Boga nie należy wprowadzać niczego poza tym, co Bóg ustanowił. Toteż i Apostoł przekazując naukę Kościoła o składaniu Ofiary mówi4): „Otrzymałem od Pana, co też wam podałem". Otóż w Piśmie św. nie mamy żadnej wzmianki o czci obrazów. Nie należy więc obrazowi Chrystusa oddawać czci Boskiej.

A JEDNAK Damasceńczyk wypowiada pogląd przeciwny, przytaczając następujące słowa Bazylego5): „Kult obrazu dosięga prototypu", czyli wzoru. Skoro samemu Wzorowi, tj. Chrystusowi należy oddawać cześć Boską, cześć taką należy okazywać i obrazowi Jego.

WYKŁAD. Zdaniem Filozofa6), obraz wywołuje w duszy dwa rodzaje przeżyć, w zależności od tego, czy patrzymy na obraz jako na pewien wytwór, czy też widzimy w nim reprezentację tego, co on przedstawia. Między tymi dwiema postawami istnieje różnica. W pierwszym wypadku przeżycie samego obrazu różni się od tego, które mamy przy zetknięciu z tym, co on przedstawia. W drugim zaś widok obrazu wywołuje przeżycie identyczne z doznaniem przy bezpośrednim zetknięciu się z tym, kogo przedstawia ten obraz.

Tak więc należy stwierdzić, iż żaden rodzaj kultu nie przysługuje obrazowi Chrystusa, jako przedmiotowi (czyli kawałkowi drzewa, wyrzeźbionemu lub pokrytemu malowidłem), okazywać szacunek trzeba tylko stworzeniom rozumnym. Pozostaje więc tylko okazywać cześć obrazowi z tego tytułu, że on kogoś przedstawia. Stąd płynie wniosek, że tą samą czcią winniśmy otaczać Chrystusa i Jego obraz. A skoro Chrystusowi okazujemy cześć Boską, to winniśmy ją okazywać i Jego obrazowi. (24)
Ad 1. Cytowane przykazanie nie zabrania tworzyć rzeźb lub obrazów, lecz zakazuje czynić z nich przedmioty kultu. Toteż czytamy w dalszym ciągu7): „Nie będziesz się im kłaniał ani służył". A skoro, jak już wiemy8), jednym przeżyciem obejmujemy obraz i to, co on przedstawia, nie wolno obrazowi okazywać czci, o ile nie wolno jej okazywać wyobrażonym istotom. Rozumiemy przeto, iż został zabroniony kult

obrazów tworzonych przez pogan na cześć swoich bożków, tj. demonów. I dlatego słowa cytowane w zarzucie poprzedza zdanie9): „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. Nie można zaś było przedstawić na obrazie Boga prawdziwego, jest On bowiem niematerialny. Jak bowiem Damasceńczyk mówi10): „Szczytem bezbożności i głupoty byłoby tworzenie materialnych obrazów tego, co Boskie”. Ale ponieważ w Nowym Testamencie Bóg stał się Człowiekiem, można Go czcić w Jego cielesnej postaci.
Ad 2. Apostoł zabrania brać udział w bezowocnych pracach pogan, nie zabrania natomiast uczestniczyć w ich pracach pożytecznych. Otóż kult obrazów może być bezowocny z dwóch powodów: pierwszy z nich to ten, że niektórzy ludzie tworzą z obrazów przedmiot kultu, wierząc, iż w nich jest jakieś bóstwo. Wiarę swą opierają na odpowiedziach udzielanych przez demony za pośrednictwem tych obrazów lub tym podobnych niezwykłych wydarzeniach. Drugi wzgląd to rzeczy przedstawiane na obrazie, przedstawia on bowiem nieraz byty stworzone, którym się oddaje cześć Boską. My zaś otaczamy czcią Boską obraz Chrystusa, który jest Bogiem prawdziwym. Kult ten nie jest skierowany ku samemu obrazowi, lecz przedmiotem jego jest, jak wiemy11), Ten, kogo obraz przedstawia.
Ad 3. Należy się okazywać szacunek stworzeniu rozumnemu ze względu na nie samo. Gdybyśmy okazywali mu cześć Boską ze względu na wyryty w nim obraz Boga, mogłaby stąd wyniknąć okazja do błędu, polegającego na tym, że akt czci skupiłby się na danym człowieku, jako określonym bycie, a nie sięgał do Boga, którego obrazem jest ten człowiek. Ten błąd nie grozi w stosunku do podobizny wyrzeźbionej lub namalowanej w tworzywie materialnym.
Ad 4. Apostołowie natchnieni Duchem świętym przekazali kościołom pewne wskazówki, które nie zostały przez nich spisane, lecz przechowane w praktyce Kościoła, miały być przekazywane z pokolenia w pokolenie przez wiernych. Toteż i sam Apostoł mówi12): „trwajcie niewzruszenie trzymając się mocno tego, cośmy wam przekazali i czegoście się nauczyli, bądź przez mowy”, tj. nauczanie ustne, „bądź przez list”, tj. naukę przekazaną na piśmie. Otóż do tego rodzaju tradycji należy kult obrazu Chrystusa. Powiadają, że i św. Łukasz namalował obraz Chrystusa, przechowywany w Rzymie.

Artykuł 4.

CZY TRZEBA KRZYŻOWI CHRYSTUSA ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ ?

Na pozór nie.
1. Bo żaden syn, który prawdziwie czci swego ojca, nie będzie podchodził ze czcią do tego, co było narzędziem jego zniewagi, nie będzie czcił np. bicza, którym go biczowano, lub też drzewa, na którym go zawieszono. Raczej będzie do tych rzeczy podchodził ze wstrętem. Chrystus zaś, stosownie do słów1): „Skażmy go na śmierć najsromotniejszą”, został umęczony na drzewie krzywa w sposób najbardziej hańbiący. Nie powinniśmy więc do krzyża podchodzić ze czcią, lecz raczej ze wstrętem.

2. Człowieczeństwu Chrystusa okazujemy cześć Boską, gdyż jest z Synem Bożym zjednoczone w Osobie. O krzyżu zaś tego nie możemy powiedzieć. Nie trzeba mu więc okazywać takiej czci.
3. Podobnie jak krzyż, narzędziem męki i śmierci Chrystusa było wiele innych rzeczy, takich jak np. gwoździe, włócznia, cierniowa korona. A wszak rzeczom tym nie oddajemy czci Boskiej. Wydaje się więc, że taką czcią nie powinniśmy również otaczać krzyża Chrystusa.

A JEDNAK to, w czym pokładamy nadzieję zbawienia, jest przedmiotem czci należnej Bogu. Otóż w krzyżu Chrystusa pokładamy nadzieję zbawienia, zgodnie ze słowami Kościoła: „Witaj, krzyżu, nadziejo jedyna. W ten męki czas pobożnych świętość pomnażaj, daj przebaczenie grzesznikom". Krzyżowi przeto należy oddawać cześć Boską.

WYKŁAD. Jak już wiemy2), cześć czy szacunek należy okazywać tylko stworzeniu obdarzonemu rozumem. Bytom stworzonym pozbawionym rozumu tylko przez wzgląd na jakąś naturę rozumną. Tu mogą występować dwie racje: mogą te byty reprezentować istotę rozumną albo też może je łączyć z nią coś Innego. Pierwsza z 'wymienionych racji tłumaczy to, że ludzie zazwyczaj okazują uszanowanie dla podobizny króla, druga zaś — dla jego szat. Obie te rzeczy są przedmiotem tej samej czci co król.

Mówiąc o krzyżu, do którego przybito Chrystusa, stwierdzamy, że należy go czcić z obu tych tytułów. Po pierwsze, przedstawia on postać Chrystusa przybitego do krzyża; po drugie, dotykały go członki Chrystusa i spływała po nim Jego krew. Toteż i z jednego i z drugiego powodu należy czcić go w taki sposób jak Chrystusa, tj. otaczać go czcią Boską. I dlatego kierujemy do krzyża te same wezwania i prośby co do samego Ukrzyżowanego. Jeżeli zaś mówimy o reprodukcji krzyża Chrystusowego w jakimś materiale, takim jak kamień, drzewo, srebro lub złoto, to czcimy ją jako obraz Chrystusa. A obraz, jak mówimy3), otaczamy czcią Boską.
Ad 1. Krzyż Chrystusa z punktu widzenia zamiarów lub mniemań niewierzących mówi o znieważeniu Chrystusa. Ale rozpatrywany pod kątem skutku, którym jest nasze zbawienie, jest dowodem mocy Boskiej, jej tryumfu nad wrogami, stosownie do słów Apostoła4): „On zmazał tekst skierowanego przeciw nam dekretu i zniszczył go przybiwszy do krzyża, przez co rozbroił księstwa i władze, śmiało czyniąc z nich widowisko i jawnie sam tryumfując nad nimi". Toteż Apostoł mówi5): „Nauka Krzyża dla tych, którzy giną, jest głupstwem, lecz dla tych, którzy dostępują zbawienia, tj. dla nas, jest mocą Bożą".
Ad 2. Krzyż Chrystusa, choć nie był zjednoczony z Chrystusem w Osobie, był z Nim jednak w jakiś sposób zjednoczony, mianowicie: przez to, że przedstawia Chrystusa i że stykał się z Nim. I tylko te racje skłaniają do oddawania mu czci.
Ad 3. Przez wzgląd na kontakt z członkami Chrystusa czcimy nie tylko krzyż, lecz wszystko co Chrystusowe. Toteż mówi Damasceńczyk6): „Bezcenne drzewo uświęcone kontaktem ze świętym ciałem i krwią powinno być czczone, jak przystoi, gwoździe, szaty, włócznia oraz święte miejsca, gdzie przebywał. Lecz te rzeczy nie są reprezentacją Chrystusa, tak jak krzyż, zwany znakiem Syna, Człowieczego, który według słów św. Mateusza7) UKAŻE SIĘ NA NIEBIE".

Toteż Anioł rzekł do niewiast8): „Szukacie Jezusa Nazareńskiego, Ukrzyżowanego”. Tym się tłumaczy kult reprodukcji krzyża Chrystusa, wykonanych w dowolnie wziętym materiale, a nie mamy kultu reprodukcji gwoździ, czy innych rzeczy tego rodzaju.

Artykuł 5.

CZY MATCE BOŻEJ NALEŻY ODDAWAĆ CZEŚĆ BOSKĄ ?

Na pozór tak.
1. Sądzimy bowiem, że w ten sam sposób należy czcić i Jego Matkę, Czytamy, że „postawiono tron matce królewskiej, która siadła po, prawicy jego”1). Augustyn zaś mówi: „Słuszne jest, by tron Boga, przybytek Pana niebios i przybytek Chrystusa był tam, gdzie On przebywa”2). Skoro zaś Chrystusowi oddajemy cześć Boską, więc Jego Matce także.
2. Damasceńczyk mówi3), że cześć oddawana Matce skierowuje się ku Synowi. A skoro Syna otaczamy czcią Boską to i Matkę również tą samą czcią.
3. Matka jest z Chrystusem ściślej związana niżeli krzyż. Lecz skoro krzyż otaczamy czcią Boską, to i Matkę Chrystusa należy taką czcią otaczać.

A JEDNAK Matka Boża jest tylko stworzeniem, nie należy się więc jej cześć Boska.
WYKŁAD. Kult Boski należy się tylko Bogu, nie przysługuje on żadnemu stworzonemu bytowi, o ile czcimy go ze względu na niego samego (25). Wprawdzie bytów nieożywionych, jako takich, nie możemy czcić, lecz stworzenia rozumne mogą stać się przedmiotem kultu ze względu na siebie samych. I dlatego czci należ-nej Bogu nie powinno się oddawać żadnej istocie rozumnej, która jest tylko stworzeniem. Skoro zaś Najświętsza Panna jest stworzeniem posługującym się rozumem, to nie należy otaczać Jej kultem Boskim, winniśmy natomiast oddawać Jej cześć podobną do tej, jaka przysługuje świętym, co prawda w sposób podkreślający Jej wyższość nad innymi stworzeniami rozumnymi, jest Ona bowiem Matką Boga. Toteż mówimy, że przysługuje Jej nie cześć służebna, oddawana innym świętym (dulia), lecz większa od służebnej (hyperdulia).
Ad 1. Matce króla nie przysługuje cześć równa tej, którą okazujemy królowi, lecz zbliżona do niej z racji wyniesienia matki ponad innych, i to właśnie zostało zaznaczone w cytowanych tekstach.
Ad 2. Kult Matki skierowuje się ku Synowi, bo czcimy Ją ze względu na Syna. Jednak cześć, jaką oddajemy Matce, w inny sposób zostaje odniesiona do Niego niż ta, jaką oddajemy obrazowi, odnosząc ją do Pierwowzoru, gdyż sam obraz, jako rzecz, w żadnym razie nie może być przedmiotem kultu.
Ad 3. Jak już wiemy4), krzyż w oderwaniu od tego, co reprezentuje, nie może być przedmiotem kultu, a Najświętsza Maryja Panna może nim być, przeto racje się różnią.

Artykuł 6.

CZY NALEŻY W JAKIŚ SPOSÓB OKAZYWAĆ CZEŚĆ RELIKWIOM ŚWIĘTYCH?

Na pozór nie.
1. Nie wolno bowiem robić czegoś, co może stać się okazją do błędu. A kult szczątków ludzi zmarłych jest, o ile wiemy, błędem pogan, którzy czczą zmarłych przodków. Więc nie wolno czcić relikwii świętych.
2. Wydaje się nonsensem czcić rzeczy pozbawione czucia. Skoro więc relikwie świętych są rzeczami pozbawionymi czucia, to głupotą jest okazywać im cześć.
3. Martwe ciało nie należy do tego samego gatunku, co żywe, więc jak się zdaje, nie należy do tej samej jednostki. Wydaje się przeto, że po śmierci świętego, ciała jego czcić nie wolno.

A JEDNAK w dziele „De Ecclesiasticis dogmatibus" czytamy: „Wierzymy, że ciała świętych, a zwłaszcza relikwie świętych męczenników, jako członki Chrystusa, należy czcić jak najbardziej szczerze"1) i dalej następujące słowa: „Gdyby ktoś chciał się przeciwstawić temu zdaniu, będzie uważany nie za wyznawcę Chrystusa, lecz Eunomiusza bądź Wigilancjusza".

WYKŁAD. Jak mówi Augustyn2): „Skoro szata Ojca, lub pierścień, czy inna pamiątka o tyle droższa jest dla pozostających dzieci, im większe jest ich uczucie miłości ku rodzicom, to jakże można nie dbać o ich ciała, ściślej i serdeczniej związane z nami niż wszelka odzież, są one bowiem częścią samej natury człowieka". Widzimy stąd, że jeśli ktoś kogoś kocha, to otacza czcią również to, co po nim pozostało, i to nie tylko ciało lub jego szczątki, lecz także rzeczy luźniej z nim związane, takie jak szaty itp.

Jasne jest zaś, że świętym Bożym winniśmy oddawać cześć, jako członkom Chrystusa, synom i przyjaciołom Boga, a naszym orędownikom. I dlatego na ich pamiątkę relikwie świętych winniśmy otaczać należną czcią. Dotyczy to zwłaszcza ich ciała, które było świątynią i narzędziem mieszkającego i działającego w nich Ducha świętego, ciała, które przez uwielbienie w zmartwychwstaniu ma się upodobnić do ciała. Chrystusa. Toteż i sam Bóg relikwie takie wynosi na piedestał, czyniąc przy nich cuda.
Ad 1. Autorem przytoczonego argumentu był Wigilancjusz. Hieronim przytacza następujące jego słowa3): „Pod pretekstem religii wprowadza się obrzędy zbliżone do pogańskich: całują ze czcią proch, nie wiadomo czyj, zawarty w małym naczyńku, okrytym cenną tkaniną". Hieronim zbija ten wywód, jak następuje4):
„My zaś nie czcimy i nie uwielbiamy, już niemowie relikwii męczenników, lecz nawet słońca, ani gwiazd i Aniołów", tj. nie oddajemy im czci Boskiej, „lecz okazujemy cześć relikwiom męczenników, aby uczcić Tego, do którego jako męczennicy należą, oddajemy należną cześć sługom, by przez sługi uczcić Pana". Toteż: czcząc relikwie świętych nie popełniamy błędu pogan, którzy zmarłym ludziom oddawali cześć: Boską.

Ad 2. Ciało pozbawione czucia nie jest właściwym przedmiotem naszego kultu, czcimy je przez wzgląd na duszę, która była z nim zjednoczona, a teraz znalazła rozkosz w Boga oraz przez wzgląd na Boga, któremu służyły ciało i dusza.
Ad 3. Martwe ciało świętego nie jest identyczne z tym, które było jego ciałem za życia, różni się bowiem co do swej formy, którą jest dusza. Istnieje jednak tożsamość co do materii, która. znowu ma się połączyć ze swą formą.

ZAGADNIENIE 26.
CHRYSTUS JAKO POŚREDNIK MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI (26)

Zastanowimy się z kolei nad tym, w jakim znaczeniu nazywamy Chrystusa pośrednikiem między Bogiem a ludźmi. Zagadnienie to ujmiemy w dwóch pytaniach:
1. Czy pośredniczenie między Bogiem a ludźmi to funkcja przysługująca wyłącznie Chrystusowi?
2. Czy pośredniczenie to przysługuje Mu ze względu na Jego ludzką naturę?

Artykuł 1.

CZY BYĆ POŚREDNIKIEM MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI JEST FUNKCJĄ WŁAŚCIWĄ WYŁĄCZNIE CHRYSTUSOWI?

Na pozór nie.
1. Funkcję pośrednika między Bogiem a. ludźmi, jak się zdaje, pełni kapłan i prorok. stosownie do słów Mojżeszal): „Byłem ongiś pośrednikiem i łącznikiem między Bogiem a wami", ale przecież nie tylko Chrystus jest prorokiem i kapłanem. Funkcja pośrednika więc nie jest właściwa wyłącznie Chrystusowi.
2. Nie może być właściwe Chrystusowi to, co przysługuje Aniołom dobrym i złym. Lecz między Bogiem a ludźmi, jak twierdzi Dionizy 2), są Aniołowie dobrzy. A i źli aniołowie, tj. demony, jak utrzymuje Augustyn3), zajmują między Bogiem a ludźmi stanowisko pośrednie. Mają oni coś wspólnego z Bogiem, mianowicie: „nieśmiertelność” i coś wspólnego z ludźmi: są zdolni do przeżywania cierpień duchowych, a co za tym idzie, są nieszczęśliwi. Pełnienie funkcji pośrednika nie jest więc cechą charakterystyczną Chrystusa.
3. Z funkcją pośrednika związane jest wstawianie się za tymi, którym służy jako pośrednik. Lecz. jak twierdzi Apostoł4), „Duch święty wstawia się za nami do Boga w błagalnym wzdychaniu, którego w słowa ująć nie można”. On jest przeto pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, a nie wyłącznie Chrystus.

A JEDNAK powiedziano5): „Jeden jest pośrednik między Bogiem a ludźmi: człowiek — Chrystus Jezus”.

WYKŁAD. Właściwą funkcją pośrednika jest łączenie tych, między którymi on pośredniczy, bo właśnie środek łączy krańce. Otóż Chrystus łączy ludzi z Bogiem w sposób doskonały, On bowiem pojednał ich z Nim stosownie do słów 6): „Bóg

pojednał w Chrystusie świat z sobą". Tylko On przeto jest doskonałym Pośrednikiem Boga i ludzi, bo przez śmierć swoją cały rodzaj ludzki z Bogiem pojednał. Toteż po słowach: „Pośrednik między Bogiem a ludźmi Człowiek, Chrystus Jezus" Apostoł pisze: „Który wydał samego siebie na okup za wielu".

Ale nic nie stoi na przeszkodzie nazywaniu pośrednikami w jakimś znaczeniu innych ludzi, tych mianowicie, którzy przyczyniają się do jednoczenia ludzi z Bogiem, przygotowując teren lub pełniąc funkcje wykonawcy.

Ad 1. Pośrednikami między Bogiem a ludźmi nazywamy proroków i kapłanów Starego Zakonu, oni bowiem jako zapowiedź i symbol doskonałego i prawdziwego Pośrednika Boga i ludzi przygotowali grunt pod zbawienie i służyli jego sprawie. Kapłanów zaś Nowego Prawa też można nazywać pośrednikami między Bogiem a ludźmi, są oni bowiem sługami prawdziwego Pośrednika, którzy w Jego zastępstwie szafują sakramentami niosącymi ludziom zbawienie.

Ad 2. Jak mówi Augustyn7), Aniołów dobrych niesłusznie nazywaliśmy pośrednikami między Bogiem a ludźmi. „Dwie rzeczy łączą ich z Bogiem: szczęście i nieśmiertelność, a żadna z tych rzeczy nie łączy ich z ludźmi — nieszczęśliwymi i śmiertelnymi. Czyż w ten sposób nie są raczej dalecy od ludzi a związani z Bogiem, nie stanowiąc ogniwa pośredniego?" Dionizy utrzymuje jednak, iż są oni czymś pośrednim, bo w hierarchii natur znajdują się poniżej Boga, a ponad ludźmi zarazem. Otóż Aniołowie pełnią funkcję pośredników, ale nie sprawując pośrednictwa w sposób zasadniczy i decydujący o skutku, a tylko przez zewnętrzne współdziałanie i posługę. Toteż powiedziano8). że „Aniołowie przystąpili i służyli Jemu", tj. Chrystusowi. Demony zaś mają to wspólne z Bogiem, że są nieśmiertelne, a z ludźmi, że są nieszczęśliwe. Według Augustyna9), „Dlatego się wciska demon, pośrednik nieśmiertelny i nieszczęsny, by nie pozwolić przejść do nieśmiertelności szczęśliwej", lecz doprowadzić do nieśmiertelnej nędzy. Toteż jest on jak „zły pośrednik, który różni, między sobą, przyjaciół10)".

Chrystusa zaś z Bogiem łączy wspólne szczęście, a z ludźmi śmiertelność. I dlatego „stał się Pośrednikiem, aby przekroczywszy próg śmierci, śmiertelnych nieśmiertelnymi uczynić, jak to zmartwychwstając pokazał na sobie, a nieszczęśliwych powołać do szczęścia, którego nigdy sam nie utracił". Toteż jest On „dobrym pośrednikiem, który wrogów doprowadza do zgody".

Ad 3. Nie możemy nazywać pośrednikiem, ani umieszczać pośrodku między Bogiem a ludźmi Ducha świętego, ponieważ On jest we wszystkim równy Bogu. Można tak nazywać tylko Chrystusa, który chociaż co do Bóstwa jest równy Ojcu, jednak co do człowieczeństwa, jak wiemy11), jest od Ojca mniejszy Toteż do słów12): „Chrystus jest pośrednikiem" glosa dodaje13), że pośrednikiem „nie jest Ojciec ani Duch święty". A powiedziano o Duchu świętym, że się „wstawia za nami w błaganiu niewymownym", bo On sprawia, że my błagamy.

Artykuł 2.

CZY CHRYSTUS JEST POŚREDNIKIEM MIĘDZY BOGIEM A LUDŹMI JAKO CZŁOWIEKA

Na pozór nie.
1. Bo jak mówi Augustyn1): „Osoba Chrystusa jest jedna, aby był jeden Chrystus, jedna substancja, i by pomijając Jego rolę pośrednika nie mówiono, że jest On tylko Synem Boga lub tylko synem człowieka". Lecz przecież nie jest On Synem Boga i synem człowieka, jako zwykły człowiek, jest Nim jako Bóg-Człowiek. Nie wolno więc mówić, że On jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi tylko jako człowiek.
2. Jako Bóg, Chrystus jest jednym z Ojcem l Duchem świętym, a jako Człowiek jednym z ludźmi. Lecz skoro, jako Bóg, jest jednym z Ojcem i Duchem świętym, nie możemy Go nazywać.. pośrednikiem, gdyż w związku ze słowami2): „Pośrednik między Bogiem i ludźmi", czytamy w glosie3): ,,Będąc Słowem nie jest czymś pośrodku, lecz jest równy Bogu, jest Bogiem u Boga, a zarazem jednym Bogiem". Analogicznie nie można mówić, że jest On pośrednikiem, jako człowiek, bo jest czymś jednym z ludźmi.
3. Chrystusa nazywamy Pośrednikiem, gdyż pojednał nas z Bogiem, a dokonał On tego przez zgładzenie grzechu, który nas oddziela od Boga. Ale moc gładzenia grzechów przysługuje Chrystusowi nie z tytułu Jego człowieczeństwa, tylko z tytułu Bóstwa. Chrystus nie jest więc Pośrednikiem, jako Człowiek, lecz jako Bóg.

A JEDNAK Augustyn mówi4): „Chrystus nie dlatego jest Pośrednikiem, że jest Słowem. Nieśmiertelne w najwyższym stopniu i bez miary szczęśliwe Słowo dzieli duży dystans od nieszczęsnych śmiertelników. Pośrednikiem jest On, jako Człowiek".

WYKŁAD. Pojęcie „pośrednik" zawiera w sobie dwa momenty. Jeden — to ogniwo środkowe, drugi to funkcja łączenia. W pojęciu środka zawiera się oddalenie względem obu krańców. W pojęciu łączenia zaś — przekazywanie jednemu z nich tego, co posiada drugi, żaden z wymienionych momentów nie może charakteryzować Chrystusa, jako Boga, a jedynie jako człowieka. Bo, jako Bóg, Chrystus nie różni się od Ojca ani od Ducha świętego, ani naturą ani też władzą. I zarówno Ojciec jak i Duch święty mają tylko to, co ma Syn, tak iż Syn nie może przekazywać od Nich czegoś, co zarazem nie jest Jego. Natomiast oba te momenty przysługują Mu jako Człowiekowi. Od Boga różni się naturą — jako człowiek, a od ludzi — godnością, łaską i chwałą. I również, jako Człowiek, łączy On ludzi z Bogiem, przekazując im przykazania i dary; Bogu — dając za ludzi wynagrodzenie l wstawiając się za nimi. Toteż powiedzenie, że Chrystus jest Pośrednikiem, jako Człowiek, jest zgodne z prawdą w najwyższym stopniu.
Ad 1. Odbiera jąć Chrystusowi Boską naturę, pozbawilibyśmy Go owej szczególnej pełni łask, która przysługuje Mu, jako „Jednorodzonemu Synowi Ojca"5). Pełnia ta sprawia, że został On wyniesiony ponad wszystkich ludzi i najbardziej się zbliżył do Boga.

Ad 2. Chrystus, jako Bóg, jest pod każdym względem równy Ojcu. Lecz także w swej ludzkiej naturze góruje nad pozostałymi ludźmi. Może więc być Pośrednikiem, jako Człowiek, nie jako Bóg.
Ad 3. Chociaż z tytułu swej władzy Chrystus, jako Bóg, może zgładzić grzech, jednak dać zadośćuczynienie za grzech rodzaju ludzkiego może tylko jako Człowiek. I to jest tytuł do nazywania Go Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi.

ZAGADNIENIE 27.
UŚWIĘCENIE BŁOGOSŁAWIONEJ DZIEWICY

Po rozważaniach na temat zjednoczenia Boga z człowiekiem i skutków tego zjednoczenia pozostaje rozpatrzyć to, czego doznał i co zdziałał Syn Boży Wcielony w zjednoczonej z Nim ludzkiej naturze. Rozważanie to podzielimy na cztery części: po pierwsze, zastanowimy się nad tym wszystkim, co ma związek z wkroczeniem na świat Syna Bożego; po drugie, zastanowimy się nad przebiegiem Jego życia na ziemi; po trzecie, nad Jego zejściem z tego świata; po czwarte, nad tym, co ma związek z Jego wywyższeniem po upływie życia na ziemi.

W pierwszej części rozważań wysuną się na czoło cztery momenty: po pierwsze, poczęcie Chrystusa; po drugie, Jego narodzenie; po trzecie, obrzezanie; po czwarte, chrzest Chrystusa. W związku z Jego poczęciem należy przede wszystkim rozpatrzyć niektóre kwestie dotyczące Matki, która Go poczęła; po drugie, sposób poczęcia; po trzecie, doskonałość poczętego potomka. Rozważania o Matce nasuwają cztery zagadnienia: po pierwsze, zagadnienie Jej uświęcenia; po drugie, Jej dziewictwa; po trzecie, Jej zaślubin; po czwarte, zwiastowania, względnie przygotowania się Jej do poczęcia Chrystusa.
Pierwsze zagadnienie ujmiemy w sześciu pytaniach:
1. Czy Najświętsza Panna, Matka Boża, była świętą przed opuszczeniem łona swej matki?
2. Czy była świętą zanim została obdarzona duszą ludzką?
3. Czy świętość ta całkowicie wykluczała zarzewie grzechu?
4. Czy ta świętość zabezpieczyła Ją na zawsze przed popełnieniem grzechu?
5. Czy dzięki tej świętości otrzymała pełnię łask?
6. Czy tego rodzaju świętość przysługiwała wyłącznie Jej?

Artykuł 1.

CZY BŁOGOSŁAWIONA DZIEWICA ZOSTAŁA ŚWIĘTĄ PRZED OPUSZCZENIEM ŁONA SWEJ MATKI?

Na pozór nie.
1. Mówi bowiem Apostoł1): „Nie pierwsze Jednak jest duchowe, lecz wprzódy zmysłowe, a potem dopiero duchowe”. Otóż przez łaskę uświęcającą dokonuje się narodzenie duchowe człowieka do synostwa Bożego, stosownie do stów2): „z Boga

się narodzili”. Narodzenie zmysłowe zaś polega na wyjściu z łona matki. Stąd wniosek, że Najświętsza Panna nie była uświęcona przed wyjściem z łona matki.
2. Augustyn mówi3): „Uświęcenie, które sprawia, że stajemy się świątynią Boga, przysługuje tylko tym, którzy się odrodzili”. Nikt zaś nie jest. odrodzony, zanim się nie narodził. Najświętsza Panna nie była przeto uświęcona przed swoim narodzeniem.
3. Uświęcenie przez łaskę musi być poprzedzone oczyszczeniem z grzechów uczynkowych i grzechu pierworodnego. Gdyby Najświętsza Panna była uświęcona przed narodzeniem się (27), musiałaby być już wtedy wolna od grzechu pierworodnego, bo tylko grzech pierworodny mógł Jej; zamykać wstęp do Królestwa Niebieskiego. Gdyby wówczas umarła, weszłaby, jak się zdaje, do bram nieba. A przecież to nie mogło nastąpić przed męką Chrystusa, stosownie do słów Apostoła4): „Mamy bowiem zapewnione wejście do świątyni przez krew Jego”. Wydaje się więc, że Najświętsza Panna nie była uświęcona przed swoim narodzeniem.
4. Grzech pierworodny ma ścisły związek z rodzeniem się, tak jak grzech uczynkowy — z uczynkiem. Lecz dopóki ktoś trwa w grzechu uczynkowym, nie może być od grzechu tego oczyszczony. Analogicznie więc Najświętsza Panna nie mogła być oczyszczona od grzechu pierworodnego pozostając w łonie matki, dopóki nie zakończył się proces narodzin.

A JEDNAK Kościół obchodzi uroczystość Narodzenia NMP. Ale Kościół ustanawia uroczystości tylko na cześć świętych. Najświętsza Panna była więc świętą w momencie urodzenia się, musiała być wobec tego uświęcona w łonie matki.

WYKŁAD. W Piśmie św. nie mamy wzmianki o uświęceniu Najświętszej Maryi Panny, ani nie mówi nam ono, że Maryja była uświęcona w łonie matki. Pismo św. nie wspomina też o Jej narodzeniu. Lecz, jak twierdzi Augustyn5), mówiąc o wniebowzięciu Dziewicy (28), że skoro milczenie Pisma św. na ten temat nie przeszkodziło w dowodzeniu, iż Maryja została wzięta do nieba wraz z ciałem, tak też nie przeszkodzi w dowodzeniu, że była uświęcona w łonie matki. Nie bez podstaw wierzymy bowiem, że Ta, która zrodziła „Jednorodzonego Syna Ojca pełnego łaski i prawdy”6), otrzymała przywilej łaski większy niż inni ludzie. Toteż czytamy, iż Anioł rzekł do Niej7): „Bądź pozdrowiona, łaski pełna”. A wszak spotykamy u niektórych pozostałych ludzi przywilej polegający na uświęceniu w łonie matki. Dotyczy to np. proroka Jeremiasza, do którego były skierowane słowa8): „Pierwej niżeliś wyszedł z żywota, uświęciłem cię”. A także Jana Chrzciciela, o którym powiedziano9): „Duchem świętym napełniony będzie jeszcze w żywocie matki swojej”. Uzasadniona więc jest wiara, że Najświętsza Panna była uświęcona przed swym narodzeniem.
Ad 1. Także i w wypadku Najświętszej Panny najpierw było to, co zmysłowe, a potem to co duchowe, bo i ona najpierw była poczęta co do ciała, a potem uświęcona co do ducha.
Ad 2. Twierdzenie Augustyna oparte jest na prawie powszechnym, stosownie do którego odrodzonym przez sakrament może być tylko ktoś, kto przedtem się narodził. Lecz prawo to dotyczące sakramentów nie krępuje Boskiej potęgi, tak iż Bóg może przez specjalny przywilej udzielić łaski temu, kto jeszcze nie opuścił łona matki.
Ad 3. Najświętsza Panna była uświęcona w łonie matki, będąc wolna od grzechu pierworodnego w sensie osobistej zmazy grzechowej, nie była jednak wolna od winy

obciążającej całą naturę, tak iż mogła wejść do raju jedynie przez ofiarę Chrystusa, podobnie jak to mówimy również o patriarchach żyjących przed Chrystusem.
Ad 4. Grzech pierworodny zaciągamy przy urodzeniu, bo przez nie zostaje przekazana ludzka natura, a właściwie ją ten grzech obciąża. Moment, w którym to następuje, wiąże się ściśle z zapoczątkowaniem duszy rozumnej w życiu płodowym człowieka. I nic nie stoi na przeszkodzie, żeby bezpośrednio po tym nastąpiło uświęcenie poczętego płodu. Po przyjęciu duszy rozumnej, przez jakiś czas płód pozostaje w łonie matki, ale już nie dla przyjęcia natury ludzkiej, tylko dla osiągnięcia jakiegoś wykończenia tego, co się poczęło.

Artykuł 2.

CZY NAJŚWIĘTSZA PANNA BYŁA UŚWIĘCONA PRZED POŁĄCZENIEM SIĘ DUSZY Z CIAŁEM ?

Na pozór tak.
1. Bo jak wiemy1), Dziewica, Matka Boga, otrzymała większą łaskę niż ktokolwiek z pozostałych świętych. Lecz niektórzy z nich, jak się zdaje, zostali uświęceni, zanim płód ich otrzymał duszę rozumną. Powiedziano bowiem2): „Pierwej niźlim cię utworzył, znałem cię”. Lecz dusza nie zostaje wprowadzona do ciała przed jego utworzeniem. Podobnie Ambroży mówi o Janie Chrzcicielu3), że „Nie było w nim jeszcze ducha życia, a był już duch łaski”. Tym bardziej więc Najświętsza Panna mogła być uświęcona przed. połączeniem się duszy z ciałem.
2. Było w tym coś bardzo stosownego, jak mówi Anzelm4), „że owa Dziewica jaśniała czystością tak wielką, iż większej od Niej wśród bytów niższych od Boga nie można pomyśleć”. Toteż czytamy5): „Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie zmazy”. Lecz jeszcze wyższy stopień czystości cechowałby Najświętszą Pannę, gdyby zmaza grzechu pierworodnego wcale Jej nie tknęła. Zostało więc Jej udzielone to, że była uświęcona, zanim ciało połączyło się z duszą.
3. Jak już mówiliśmy6), obchodzimy uroczystość tylko w związku z jakimś świętym. Otóż niektórzy obchodzą uroczystość poczęcia Najświętszej Dziewicy. Wydaje się więc, że była Ona święta w momencie poczęcia, została przeto uświęcona przed połączeniem się duszy z ciałem.
4. Apostoł mówi7): „Jeśli korzeń jest święty, to i gałęzie”. A skoro korzeniem są rodzice, to i Najświętsza Panna mogła zostać uświęcona w swoich rodzicach, przed połączeniem się duszy z ciałem.

A JEDNAK to, co się działo w Starym Testamencie jest symbolem Nowego, według słów8): „To wszystko działo się im jako figura rzeczy przyszłych”. Uświęcenie przybytku, o którym mówi psalmista w słowach9): „Najwyższy poświęcił przybytek swój”, oznacza, jak sądzimy, uświęcenie Matki Boga. Ją to nazywamy przybytkiem Boga, stosownie do słów Psalmisty 10): „W słońcu postawił sobie przybytek”. Samego zaś przybytku dotyczą następujące słowa11): „A gdy wszystko zostało wykończone, obłok okrył przybytek świadectwa i chwała Pańska napełniła go”. Więc i Najświętsza Panna została uświęcona dopiero po całkowitym ukształtowaniu w Niej wszystkiego, tj. ciała i duszy.

WYKŁAD. Dwa są powody, dla których uświęcenie Najświętszej Panny przed połączeniem się duszy z ciałem nie da się pomyśleć. Po pierwsze, uświęcenie, o którym mowa, to nic innego, jak oczyszczenie z grzechu pierworodnego, bo jak mówi Dionizy12), świętość to „doskonała czystość". Skoro zaś wina nie może być oczyszczona Inaczej jak przez łaskę, a łaska może istnieć tylko w stworzeniu rozumnym, to przed wlaniem duszy rozumnej Najświętsza Panna nie była uświęcona. Po drugie, podmiotem winy może być tylko stworzenie rozumne, toteż płód, zanim się nie połączy z duszą rozumną, nie jest obciążony winą. I dlatego gdyby Najświętsza Panna została uświęcona przed połączeniem się duszy rozumnej z ciałem, to nie mógłby w niej istnieć grzech pierworodny. A wówczas odkupienie i zbawienie dokonane przez Chrystusa, stosownie do słówl3): „On sam zbawi lud swój od grzechów jego", byłoby Maryi niepotrzebne. Byłoby to wszakże czymś niewłaściwym, gdyby Chrystus, mówiąc słowami św. Pawła 14), nie był „Zbawicielem wszystkich ludzi". Wobec tego pozostaje przyjąć pogląd, że uświęcenie Najświętszej Panny dokonało się po połączeniu duszy rozumnej z ciałem.
Ad 1. Słowa Pana o Jeremiaszu: „Znałem de" przed utworzeniem w łonie matki mówią o przeznaczeniu, natomiast o uświęceniu mówią dalsze słowa15): „Pierwej, niżeliś wyszedł z żywota", etc.

Powiedzenie zaś Ambrożego, że w Janie Chrzcicielu nie było jeszcze ducha życia, kiedy już miał on ducha łaski, nie mówi o duszy ożywiającej ciało, tylko o oddychaniu, duchem nazywając powietrze wdychane z zewnątrz. Ale można też pod duchem życia rozumieć duszę, przejawiającą się na zewnątrz w określonych czynnościach.
Ad 2. Gdyby dusza Najświętszej Panny nigdy nie była tknięta przez zmazę grzechu pierworodnego, uwłaczałoby to godności Chrystusa, jako Zbawcy wszystkich bez wyjątku. I dlatego czystość Najświętszej Panny ustępowała tylko czystości Chrystusa, który będąc Zbawcą wszystkich w ogóle, sam nie potrzebował zbawienia. Chrystus był całkowicie wolny od grzechu pierworodnego, święty był od pierwszej chwili swego poczęcia, stosownie do słów16): „Co się z ciebie narodzi święte, Synem Bożym będzie nazwane". Ale Najświętszą Pannę obciążał grzech pierworodny, wszakże przed urodzeniem się została z niego oczyszczona. Symbolizują to następujące słowa Pisma św. o nocy grzechu pierworodnego17): „Niechaj czeka światła", tj. Chrystusa, „a nie ogląda, ani wzejścia powstającej zorzy", tj. Najświętszej Panny, wolnej od grzechu pierworodnego w momencie narodzin, bo jak powiedziano18), „Nic skalanego do niej nie wchodzi".
Ad 3. Chociaż Kościół rzymski nie obchodzi uroczystości Poczęcia Najświętszej Panny, toleruje jednak zwyczaj obchodzenia tego święta, zachowany w niektórych Kościołach. Toteż nie należy tego święta wręcz odrzucać. Uroczystość Poczęcia nie upoważnia jednak do twierdzenia, że Błogosławiona Dziewica była święta już w chwili swego poczęcia. Lecz skoro nie wiemy w jakiej chwili została uświęcona: to uroczystość Poczęcia jest raczej uroczystością jej uświęcenia.
Ad 4. Rozróżniamy dwojakie uświęcenie:
pierwsze, to uświęcenie całej natury ludzkiej, kiedy cała ludzkość zostanie uwolniona od skażenia grzechem i od wszelkiej kary. Nastąpi ono w zmartwychwstaniu. Drugie, to uświęcenie osobiste. Tego uświęcenia nie przekazuje się potomstwu zrodzonemu

fizycznie, nie ciało bowiem, lecz duch jest jego celem. Więc gdyby nawet rodzice Najświętszej Panny zostali uwolnieni od. grzechu pierworodnego, to i tak grzech pierworodny obciążałby Ją, gdyż była poczęta w pożądliwości cielesnej, przy współdziałaniu mężczyzny i kobiety, bo jak mówi Augustyn19), „Ciało, które się rodzi ze stosunku płciowego, jest ciałem grzechu".

Artykuł 3.

CZY NAJŚWIĘTSZA PANNA BYŁA WOLNA OD ZARZEWIA GRZECHU?

Na pozór nie.
1. Zarzewie bowiem, podobnie jak śmierć oraz inne dolegliwości cielesne, będąc karą za grzech pierworodny, polega na buncie niższych sił duszy przeciwko rozumowi. Lecz Najświętsza Panna podlegała tym dolegliwościom fizycznym, nie była więc wolna całkowicie i od zarzewia grzechu.
2. Czytamy1): „Moc w słabości się doskonali", a mowa tu o zarzewiu grzechu, zwanym2): „bodźcem ciała". A wszak Najświętsza Panna nie była pozbawiona niczego, co ma związek z doskonałością cnoty. Nie była więc całkowicie pozbawiona zarzewia grzechu.
3. Damasceńczyk mówi3), że na Najświętszą Pannę „zstąpił Duch św., oczyszczając Ją", zanim poczęła Syna Bożego. Słowa te można odnieść tylko do zarzewia, gdyż jak mówi Augustyn4), Najświętsza Panna, grzechu nie popełniła. Nie została więc uwolniona od zarzewia przez uświęcenie w łonie matki.

A JEDNAK powiedziano 5): „Wszystka jesteś piękna, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie zmazy". Zarzewie zaś jest jakimś skażeniem duszy, tj. zmazą wywierającą swój wpływ przynajmniej na ciało. W Najświętszej Pannie przeto nie było zarzewia grzechu.

WYKŁAD. W omawianej tu sprawie istnieje różnica zdań. Niektórzy teologowie twierdzą, że samo uświęcenie Najświętszej Panny dokonane w łonie matki uwolniło ją od zarzewia grzechu. Inni utrzymują, że zarzewie pozostało, jeżeli chodzi o opory w stosunku do dobra, zostało jednak usunięte, jeśli chodzi o skłonność do czynienia zła. Jeszcze inni, że zarzewie zostało usunięte w niej, jeśli pod nim rozumiemy skażenie osoby polegające na skłonności do zła i oporach w stosunku do dobra, lecz pozostało skażenie natury polegające na przekazywaniu potomstwu grzechu pierworodnego. Są wreszcie i tacy, których zdaniem zarzewie grzechu pozostało przy pierwszym uświęceniu w Najświętszej Pannie co do swej istoty do momentu poczęcia Syna Bożego, kiedy zostało usunięte całkowicie, lecz przedtem nie mogło oddziaływać. Dla zrozumienia problemu należy zwrócić uwagę na to, że zarzewie — to nic innego jak nieuporządkowane pożądanie zmysłowe w swym stadium habitualnym, bo pożądanie aktualne jest poruszeniem grzesznym. Zmysłowe pożądanie nazywamy nieuporządkowanym wtedy, kiedy przeciwstawia się rozumowi. Przejawia się ono, kiedy skłania do czynienia zła i stawiania oporu przeciw dobru. I te momenty, mianowicie: skłonność do zła i zahamowania w stosunku do dobra, należą do istoty

zarzewia grzechu. Toteż zakładając istnienie zarzewia w Najświętszej Pannie, a jednocześnie negując Istnienie w Niej skłonności do zła, przyjęlibyśmy dwa twierdzenia sprzeczne. Podobną sprzeczność wydaje się zawierać twierdzenie, że pozostało w Niej zarzewie, polegające na skażeniu natury przy nieskalaności osoby. Według Augustyna6) bowiem, czynnikiem powodującym przekazywanie potomstwu grzechu pierworodnego jest „libido". A pod tym terminem zawiera się pojęcie nieuporządkowanej żądzy, która niecałkowicie została poddana rozumowi. I dlatego z chwilą całkowitego uwolnienia od zarzewia grzechu, w znaczeniu skażenia osoby, nie mogłoby pozostać zarzewie w znaczeniu skażenia natury.

Pozostaje więc do rozpatrzenia twierdzenie, że Najświętsza Panna była całkowicie wolna od zarzewia grzechu przez sam fakt pierwotnego uświęcenia, bądź też twierdzenie, że zarzewie to nie mogło wywierać wpływu. Moglibyśmy pojmować całkowite usunięcie zarzewia przy pierwszym uświęceniu Najświętszej Panny, jako skutek łaski zlanej na Nią przeobficie i powodującej to, że układ sił duchowych w Niej nie dopuszczał poruszenia niższych władz bez decyzji rozumu. Tak było, jak wiemy7), w Chrystusie, który z całą pewnością nie miał zarzewia grzechu. Podobnie i Adam przed grzechem pierworodnym był wolny od zarzewia dzięki sprawiedliwości pierwotnej. Łaska uświęcająca Dziewicy miałaby więc pod tym względem moc tej pierwotnej sprawiedliwości. Twierdzenie to, choć na pozór przyczynia się do podkreślenia godności Dziewicy Matki, pomniejsza jednak godność Chrystusa, bez którego mocy nikt nie mógłby uniknąć potępienia (29). A chociaż przed Wcieleniem Chrystusa niektórzy ludzie zostali uwolnieni przez wiarę od potępienia duszy, to jednak nie mogliby uniknąć potępienia ciała, gdyby Chrystus nie stał się człowiekiem, bo przez Wcielenie najpierw objawiła się wolność od potępienia. Toteż podobnie jak przed nieśmiertelnością cielesną zmartwychwstałego Chrystusa nikt nie osiągnął nieśmiertelności ciała, tak uważamy za niestosowne twierdzenie, że przed ciałem Chrystusa, wolnym od wszelkiego grzechu, było wolne od zarzewia ciało Jego Matki, bądź też jakiegoś, Innego człowieka. Zarzewie nazywamy bowiem8) „zakonem ciała", bądź „zakonem członków". Na' leżałoby raczej wypowiedzieć się za poglądem, że uświęcenie Dziewicy dokonane w łonie matki nie usunęło zarzewia w jego istocie, lecz odebrało mu moc oddziaływania. To zneutralizowanie zarzewia nie wynikało z działania rozumu, jak to miało miejsce u pozostałych świętych, bo pozostając w łonie matki Najświętsza Panna nie mogła je-szcze posługiwać się wolną wolą, było to specjalnym przywilejem Chrystusa, lecz wynikało to z obfitości łaski otrzymanej w momencie uświęcenia oraz ze zrządzenia Opatrzności Bożej, która jeszcze doskonalej ustrzegła Ją od wszelkich, nieuporządkowanych poruszeń zmysłowych. Potem zaś, przy samym poczęciu ciała Chrystusowego, w którym musiała najpierw, jak trzeba wierzyć, zajaśnieć nieskalaność, całkowita wolność od zarzewia spłynęła z potomka na Matkę. Zapo-wiadają to następujące słowa proroka: „Oto chwała Boga Izraelowego wkroczyła drogą wschodnią9)", tj. przez Najświętszą Pannę, „a ziemia", tj. ciało Jej, „zajaśniała Jego majestatem", tj. majestatem Chrystusa.

Ad 1. śmierć itp. nie skłaniają do grzechu same przez się. Toteż Chrystus, choć zgodził się na tego rodzaju cierpienia, nie przyjął jednak zarzewia grzechu. Warunkiem upodobnienia Najświętszej Panny do Syna, z którego pełności otrzymała łaskę10), było najpierw zneutralizowanie zarzewia grzechu, a potem całkowite jego

usunięcie. Od śmierci i tym podobnych nieszczęść Najświętsza Panna nie została jednak uwolniona.
Ad 2. Słabość ciała związana z zarzewiem grzechu dawała wprawdzie świętym sposobność do osiągnięcia cnoty doskonałej, nie była jednak warunkiem koniecznym do jej posiadania. W Najświętszej Pannie wystarczy przyjąć doskonałą cnotę i obfitość łaski. Nie ma potrzeby zakładać w Nie] wszystkich sposobności służących udoskonaleniu.
Ad 3. Duch święty sprawił dwojakie oczyszczenie Najświętszej Panny. Jedno służyło poniekąd przygotowaniu Jej do poczęcia Chrystusa. Nie chodziło tu o nieczystość wynikającą z grzechu czy zarzewia, lecz o skupienie ducha i oderwanie od roztargnień spowodowanych wielością rzeczy. Bo według Dionizego n) oczyszczeniu podlegają także Aniołowie, w których nie spotykamy nic nieczystego. Drugie oczyszczenie dokonało się w Najświętszej Pannie za sprawą Ducha świętego w chwili poczęcia Chrystusa, które było dziełem Ducha świętego. Wolno sądzić, że to oczyszczenie usunęło zarzewie grzechu całkowicie.

Artykuł 4.

CZY PRZEZ UŚWIĘCENIE W ŁONIE MATKI NAJŚWIĘTSZA PANNA ZOSTAŁA ZABEZPIECZONA PRZED WSZELKIM GRZECHEM UCZYNKOWYM ?

Na pozór nie.
1. Jak wiemy bowiem1), po pierwszym uświęceniu zostało w Dziewicy zarzewie grzechu, a według Augustyna 2), wszelkie poruszenia wynikające z zarzewia, nawet te, które poprzedzają sąd rozumu, są grzeszne, chociaż to są grzechy „najlżejsze". Najświętsza Panna popełniała więc grzechy powszednie.
2. W związku ze słowami3): „Duszę twoją własną przeniknie miecz", Augustyn mówi4), ze „przy śmierci Pana pod wpływem szoku Najświętsza Panna zwątpiła". Ale wątpienie w dziedzinie wiary jest grzechem. Nie była więc Najświętsza Panna zabezpieczona przed wszelkim grzechem.
3. Chryzostom komentując słowa5): „Oto Matka twoja i bracia twoi stoją przed domem, szukając cię", mówi6): „Jasne, że czynili to tylko pod wpływem próżności". A słowa7): „Wina nie mają", tenże sam Chryzostom opatruje następującym komentarzem8): „Chciała im okazać łaskę i przez Syna wsławić siebie samą, a najprawdopodobniej doznawała uczuć ludzkich, tak jak Jego bracia, kiedy wołają 9): „Daj się poznać światu". A niżej dodaje: „Nie miała jeszcze właściwego pojęcia o Jezusie". Wszystkie przytoczone momenty są grzeszne. Najświętsza Panna nie była więc całkowicie zabezpieczona przed grzechem.

A JEDNAK Augustyn mówi10): „Przez cześć dla Chrystusa nie zamierzam poważnie traktować pytania co do grzechów Najświętszej Maryi Panny. Wiemy bowiem, że otrzymała łaskę w najwyższym wymiarze, dla zwycięstwa nad grzechem pod wszelką postacią, tak iżby zasłużyła na poczęcie i zrodzenie Tego, który z całą pewnością nie miał żadnego grzechu".

WYKŁAD. Bóg przygotowuje ludzi powołanych do jakiegoś dzieła i kieruje nimi w ten sposób, by stali się zdolni do jego wykonania. Mówią o tym słowa11): „On też uzdolnił nas, abyśmy się stali sługami Nowego Przymierza”. Otóż powołał Bóg Najświętszą Pannę do tego, by stała się Matką Boga. Nie wolno przeto wątpić, że Bóg uzdolnił Ją do tego zadania swoją łaską, jak wiemy ze słów Anioła wyrzeczonych do Niej12): „Znalazłaś łaskę u Boga, oto poczniesz” itd. A gdyby kiedykolwiek zgrzeszyła, nie mogłaby stać się Matką Boga. Jest jeszcze i ten wzgląd, że stosownie do słów13): „Chwałą synów — ich ojcowie”, dobra sława rodziców przechodzi na potomstwo. I odwrotnie, niesława matki spadłaby na Syna. Poza tym, szczególna więź pokrewieństwa łączy z Nią Chrystusa, który od Niej wziął ciało. Powiedziano zaś14): „Co za ugoda Chrystusa z Belialem”. Bądź też — szczególny sposób zamieszkania w Najświętszej Pannie Syna Bożego, który jest „Bożą Mądrością” 15). Nosiła Go w sobie fizycznie, nie tylko duchowo. A wszak powiedziano16): „Mądrość nie wnijdzie do duszy, która zamyśla zło, ani nie będzie mieszkać w ciele poddanym grzechom”. Musimy przeto po prostu uznać, że Najświętsza Panna nie popełniła żadnego grzechu uczynkowego: ani śmiertelnego, ani powszedniego, tak iż na Niej sprawdziły się słowa 17): „Wszystka jesteś piękna, przyjaciółko moja, i nie ma w tobie zmazy”.
Ad 1. Wprawdzie po uświęceniu Najświętszej Panny w łonie matki pozostało w Niej zarzewie grzechu, lecz było zneutralizowane tak, by nie przejawiło się w jakimś nieuporządkowanym. poruszeniu uprzedzając akt rozumu. A chociaż już łaska uświęcająca działa w tym kierunku, lecz działanie jej nie wystarcza, w przeciwnym razie moc tej łaski stanowiłaby gwarancję, że żadne poruszenie w sferze zmysłowej nie poprzedzi działania rozumu i wobec tego byłaby Ona od razu wolna od zarzewia grzechu. Twierdzenie takie stałoby w sprzeczności z poprzednimi wywodami18). Toteż musimy stwierdzić, że Opatrzność Boża była tym czynnikiem, który ostatecznie zneutralizował zarzewie grzechu, tak Iżby się nie mogło przejawić w żadnym nieuporządkowanym poruszeniu.
Ad 2. Orygenes19) a także niektórzy pozostali uczeni20) słowa Symeona odnoszą do cierpienia, przez które Najświętsza Panna przeszła w czasie męki Chrystusa. Ambroży zaś mówi21), że miecz oznacza „mądrość Maryl, świadomej niebieskiej tajemnicy, bo ‘żywe jest słowo Bożei skuteczne, a ostrzejsze od wszelkiego miecza obosiecznego’.” Niektórzy zaś pisarze22) pod wyrazem „mlecz” rozumieją wahanie, które jednak nie oznacza wątpliwości wynikających z braku wiary, lecz wahanie związane ze zdumieniem i rozważaniem. Mówi bowiem Bazyli29), że „Najświętsza Panna stojąc pod krzyżem i patrząc na to co się dzieje, przeżywała falę zmiennych uczuć. Po oświadczeniu Archanioła Gabriela, po nie dającej się ująć w słowa wiadomości o poczęciu Boga, po oglądaniu niezwykłych cudów, przenosiła się myślą od widoku Syna pogrążonego w odrażającej męce do wspomnień o Jego przedziwnych. czynach”.
Ad 3. Wypowiedź Chryzostoma tchnie przesadą. Można jednak słowa jego tłumaczyć w ten sposób, że Pan przywołał Dziewicę do porządku, powściągnął w Niej to, co mogło się wydać próżnością w oczach innych ludzi, a przecież próżnością nie było.

Artykuł 5.

CZY UŚWIĘCENIE BŁOGOSŁAWIONEJ DZIEWICY W ŁONIE MATKI DAŁO JEJ PEŁNIĘ ŁASK ?

Na pozór nie.
1. Pełnia łaski, jak się wydaje, jest bowiem przywilejem Chrystusa, stosownie do słówl): „Widzieliśmy Go, jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy". A wszak nie należy przypisywać innym ludziom tego, co jest właściwe tylko Chrystusowi. Najświętsza Panna nie otrzymała więc w momencie swego uświęcenia pełni wszystkich łask.
2. Nie można niczego dodać tam, gdzie już jest pełnia i doskonałość, bo jak wiemy2), „doskonałym jest ten. komu niczego nie brak". Najświętsza Panna zaś później, przy poczęciu Chrystusa, otrzymała nową łaskę, do Niej bowiem skierowano słowa3): „Duch Święty zstąpi na ciebie". Otrzymała też łaskę i potem, kiedy w chwale została wzięta do nieba. Wydaje się więc, że przy swoim pierwszym uświęceniu nie otrzymała pełni łask.
3. Jak wiadomo4), „Bóg niczego nie czyni na próżno". Łaska zaś nie mająca w życiu żadnego zastosowania byłaby czymś zbędnym. Otóż nie czytamy o Maryi, że uczyła, a mądrość przejawia się wszak w nauczaniu, ani też nie czytamy, że czyniła cuda, a w tym przejawia się charyzmat. Nie miała więc pełni łask.

A JEDNAK rzekł Anioł do Niej5): „Bądź pozdrowiona, łaski pełna". Komentując te słowa Hieronim mówi6): „Zaiste, pełna łaski. Innym udzielano jej stopniowo, Maryja zaś całą pełnię otrzymała naraz".

WYKŁAD. Im bardziej ktoś się zbliża do źródła w jakimś rodzaju bytów, tym pełniej korzysta z jego skutków. Toteż mówi Dionizy7), że Aniołowie będący bliżej Boga większy mają udział w Bożym dobru niż ludzie. Otóż źródłem łaski jest Chrystus, dysponuje nią z tytułu swego Bóstwa, a przez swoje człowieczeństwo pełni funkcje narzędzia. Powiedziano8): „Łaska i prawda stała się przez Jezusa Chrystusa". Najświętsza Maryja Panna była najbliższa Chrystusowi co do człowieczeństwa, bo On od Niej wziął naturę ludzką. I dlatego musiała otrzymać od Niego łaskę w większej obfitości niż pozostałe stworzenia.
Ad 1. Bóg wybierając kogoś daje mu łaskę proporcjonalną do jego zadań. A ponieważ Chrystus, jako Człowiek, został przeznaczony i wybrany, „aby mocą poświęcenia był predestynowanym Synem Bożym"9), Jemu było właściwe to, iż otrzymał obfitość łaski przelewającą się na wszystkich innych ludzi, stosownie do słów10): „Z pełności Jego myśmy wszyscy wzięli". Najświętsza Maryja Panna zaś otrzymała taką pełnię, która postawiła Ją najbliżej stwórcy łaski, aby przyjąwszy Tego, który był pełnością wszelkich łask, rodząc Go, rozlała łaskę na wszystkich.
Ad 2. W przyrodzie przede wszystkim występuje pełnia przysposabiająca do osiągnięcia formy. Np., gdy materia jest doskonale przygotowana do przyjęcia formy. Drugą z kolei jest pełnia formy, która jest czymś więcej niż poprzednia, bo i np. ciepło jest doskonalsze, kiedy wynika z formy ognia niż kiedy przysposabia do przyjęcia

ognia. Trzecią zaś jest pełnia kresu (osiągniętego celu). Podobnie i ogień w sposób najpełniejszy ujawnia swoje własności po osiągnięciu swego właściwego miejsca. Analogicznie w Najświętszej Pannie była trojaka pełnia łaski: pierwsza — jak gdyby przysposabiająca — czyniła Ją zdolną do tego, by stała się Matką Chry-stusa. Była to pełnia uświęcenia. Druga zaś pełnia łaski w Najświętszej Pannie wynikała z obecności w Jej łonie Wcielonego Syna Bożego. A trzecia to pełnia osiągniętego celu, którą posiadła w chwale nieba. To, że druga doskonałość przewyższa pierwszą, a trzecia drugą, widzimy po pierwsze zważywszy uwolnienie od zła. W momencie uświęcenia Najświętsza Panna została uwolniona od grzechu pierworodnego; następnie, przy poczęciu Syna Bożego, została całkowicie oczyszczona od zarzewia grzechu; wreszcie po trzecie, w momencie uwielbienia została uwolniona od wszelkich cierpień. Stwierdzimy to również biorąc pod uwagę dobro. Najpierw bowiem, przy swoim uświęceniu, Najświętsza Panna otrzymała łaskę, która skłania do dobrego. Przy poczęciu Syna Bożego dopełniona została w Niej łaska utwierdzająca Ją w dobru. Przy uwielbieniu zaś łaska osiągnęła swój szczyt, napawając błogosławioną Dziewicę radością z wszelkiego dobra.
Ad 3. Nie ulega wątpliwości, że Najświętsza Panna, tak jak i Chrystus, otrzymała w sposób wynoszący Ją ponad innych: dar mądrości i łaskę czynienia cudów, a także łaskę proroctwa. Nie otrzymała jednak nieograniczonej możliwości posługiwania się nimi, jak to widzimy u Chrystusa, mogła z nich korzystać w sposób odpowiadający Jej pozycji. Mądrość przejawiała się w Niej w kontemplacji, stosownie do słów11): „Maryja zaś zachowywała wszystkie te słowa, rozważając je w swoim sercu". Ale nie przejawiała się w nauczaniu, gdyż nie było to zajęcie stosowne dla kobiet, jak widzimy ze słów12): „A nauczać niewieście nie pozwalam". Cudów nie czyniła za życia, bo wówczas cuda miały potwierdzać prawdziwość nauki Chrystusa i dlatego tylko Chrystus oraz Jego uczniowie, krzewiciele tej nauki, mieli możność czynienia cudów. Toteż i o Janie Chrzcicielu powiedziano13), że „nie uczynił żadnego cudu", aby uwagę wszystkich ludzi skupić na Chrystusie.
Zrobiła natomiast użytek z daru proroctwa, jak to widzimy z wygłoszonego przez Nią kantyku „Magnificat" 14),

Artykuł 6.

CZY PRÓCZ CHRYSTUSA TYLKO NAJŚWIĘTSZA PANNA BYŁA UŚWIĘCONA W ŁONIE MATKI ?

Na pozór tak.
1. Jak już wiemy bowiem;1), Najświętsza Panna została uświęcona w łonie matki, aby stać się zdolną do macierzyństwa Bożego. A przecież ono przysługiwało tylko Jej. Więc tylko Ona była uświęcona w łonie matki.
2. Mówi się o uświęceniu w łonie matki Jeremiasza i Jana Chrzciciela. Lecz, jak się zdaje, byli ludzie bliżsi Chrystusowi niż oni. Ze względu na obietnicę daną Abrahamowi i Dawidowi nazywano Go specjalnie synem Dawida i Abrahama. Najbardziej uderzające przepowiednie o Chrystusie dał prorok Izajasz. Apostołowie stale przebywali z Chrystusem. A o żadnym z wymienionych nie czytamy, że był

uświęcony w łonie matki. Nie przysługiwało więc to ani Jeremiaszowi ani Janowi Chrzcicielowi.
3. Hiob mówi o sobie samym2): „Od dzieciństwa wzrastało ze mną współczucie i z łona matki wyszło wraz ze mną”. A wszak te słowa nie upoważniają do mówienia, że Hiob został uświęcony w łonie matki. Nie ma przeto konieczności twierdzić, że przysługiwało to Janowi Chrzcicielowi i Jeremiaszowi.

A JEDNAK słowa3): „Pierwej niżeliś wyszedł z żywota poświęciłem cię” dotyczą Jeremlasza proroka. A o Janie Chrzcicielu powiedziano4): „Duchem świętym napełniony będzie jeszcze w żywocie matki swojej”.

WYKŁAD. Augustyn poruszając tę sprawę, jak się wydaje, wysuwa pewne zastrzeżenia co do uświęcenia Jana Chrzciciela w łonie matki. Poruszenie się dziecka w łonie matki mogło, jak mówi św. Augustyn5), „sygnalizować wielkie wydarzenie”, mianowicie: że niewiasta jest Matką Boga. „Znak ten jednak mogli ocenić tylko starsi, nie dziecko. Toteż nie powiedziano w Ewangelii: „Uwierzyło dziecko w łonie matki”, lecz „skoczyło z radości”. A wszak radosne skoki spotykamy nie tylko u dzieci, lecz i u zwierząt. Niezwykłe było miejsce skoku: łono matki. I to skłania w danym wypadku, jak i przy pozostałych cudach, do tego, byśmy w tym fakcie widzieli działanie Boże w dziecku, a nie działanie sił przyrodzonych człowieka poprzez dziecko. Chociaż i w tym wypadku, gdyby w chłopcu przed czasem zaczął działać rozum i wola, tak iżby będąc w łonie matki mógł poznawać, odczuwać i wierzyć, podczas gdy inne dzieci muszą do tego dorosnąć, to i takie zjawisko należałoby, jak sądzę, zaliczyć do cudów potęgi Bożej”.

Ale skoro w Ewangelii wyraźnie powiedziano6), że „Duchem świętym napełniony będzie jeszcze w żywocie matki swojej”, a o Jeremiaszu wyraźnie czytamy7): „Pierwej niżeliś wyszedł z żywota, poświęciłem cię”, trzeba, jak sądzimy, stwierdzić, że obaj zostali uświęceni w łonie swych matek, chociaż nie mogli tam posługiwać się wolną wolą (na tym polega problem Augustyna), podobnie jak nie od razu mogą posługiwać się wolną wolą dzieci uświęcone przez chrzest.

Nie powinniśmy natomiast wierzyć, że w łonie matki zostali uświęceni ludzie, jeśli nie mówi o tym Pismo św. Przywileje łaski udzielone ludziom poza prawem powszechnym, mają na celu pożytek Innych, stosownie do słów8): „Każdemu daje się dar, przez który Duch się objawia, dla pożytku wszystkich”. Nie byłoby zaś żadnego pożytku z uświęcenia kogoś w łonie matki, gdyby Kościół tego faktu nie podał do wiadomości. A chociaż nie można określić motywów wyroków Bożych, w szczególności stwierdzić, dlaczego Bóg udzielił daru łaski temu właśnie, a nie innemu człowiekowi, wydaje się jednak, że uświęcenie obu tu wspomnianych osób w łonie matki miało symbolizować uświęcenie dokonywane przez Chrystusa. Po pierwsze, zostajemy uświęceni przez Jego mękę, stosownie do słów9): „Jezus został umęczony za bramą, aby przez własną krew uświęcić lud”. Czyż Jeremiasz nie zapowiedział tej męki w słowach i symbolach bardzo wyraźnie, i czyż jego własne męczarnie nie dawały wyobrażenia o tym, co miało spotkać Chrystusa. PO drugie, symbolem tego uświęcenia jest chrzest, stosownie do słów10): „Aleście obmyci, aleście uświęceni”. Do tego chrztu przygotowywał ludzi Jan swoim chrztem.

Ad 1. Wybrana na Matkę Boga, Najświętsza Panna otrzymała obfitszą łaskę przy swoim uświęceniu niż Jan Chrzciciel i Jeremiasz, wybrani na zwiastunów uświęcenia, które miał przynieść Chrystus. Dla podkreślenia tego Najświętszej Pannie została udzielona bezgrzeszność, wykluczająca zarówno grzechy śmiertelne jak i powszednie. Uświęcenie innych ludzi polega, jak sądzimy, na tym, że dzięki opiekuńczej łasce Boga nie popełniają grzechów ciężkich.
Ad 2. Mogli być święci mocniej związani z Chrystusem niż Jan i Jeremiasz pod innymi względami, lecz ci ostatni, jak wiemyl1), stanowili najwyraźniejszą zapowiedź i symbol Jego uświęcenia.
Ad 3. Współczucie, o którym wspomina Hiob; nie oznacza cnoty wlanej, lecz pewną przyrodzoną skłonność do praktykowania tej cnoty.

ZAGADNIENIE 28.
DZIEWICTWO MATKI BOŻEJ

Przejdźmy z kolei do omówienia dziewictwa Matki Boga.
Zagadnienie to ujmiemy w cztery pytania:
1. Czy była dziewicą przy poczęciu?
2. Czy była dziewicą przy porodzie?
3. Czy pozostała dziewicą po porodzie?
4. Czy złożyła ślub dziewictwa?

Artykuł 1.

CZY MATKA BOŻA BYŁA DZIEWICĄ PRZY POCZĘCIU CHRYSTUSA?

Na pozór nie.
1. Bo dziecko posiadające ojca i matkę nie rodzi się z dziewicy. A o Chrystusie słyszymy, że miał nie tylko matkę, lecz również ojca, czytamy „bowiem1): „Ojciec Jego i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono”. Dalej zaś2): „Oto Ojciec twój i ja bolejąc szukaliśmy ciebie”. Chrystusa nie poczęła więc Matka, jako Dziewica.
2. To, że Chrystus był synem Abrahama i Dawida, Mateusz uzasadnia3) wykazując, iż Józef pochodził od Dawida. Stwierdzenie tego nie miałoby żadnej siły dowodowej, gdyby Józef nie był ojcem Chrystusa. Wszystkie pozory przemawiają więc za tym, że Matka Chrystusa poczęła Go z nasienia Józefa i wobec tego nie była dziewicą przy poczęciu.
3. Czytamy4): „Zesłał Bóg Syna swego powstałego z niewiasty”. Niewiastą zaś nazywamy potocznie osobę zamężną. Chrystus więc nie był zrodzony z Dziewicy-Matki.
4. Osobniki należące do tego samego gatunku powstają w ten sam sposób, bo charakter ruchu powstawania, tak jak charakter pozostałych zmian, zostaje wytyczony przez kres, ku któremu zmiana zmierza. Otóż Chrystus należał do tego samego gatunku co inni ludzie, powiedziano bowiem5): „Stawszy się podobny do ludzi i dla swego sposobu życia, uznany był za człowieka”. Skoro pozostali ludzie rodzą się ze

stosunku płciowego między kobietą i mężczyzną, to jak się wydaje, Chrystus musiał urodzić się w podobny sposób. Nie wydaje się przeto, że był poczęty z dziewicy.
5. Formy przyrodzone mają zawsze materię ściśle dostosowaną do siebie, poza którą nie mogą istnieć. Otóż materią formy „człowiek" jest nasienie męskie i kobiece. Gdyby ciało Chrystusa nie było poczęte z nasienia męskiego l kobiecego, nie byłoby w rzeczywistości ciałem ludzkim, (30) a wniosek taki jest niedorzeczny. Wydaje się więc, że nie było ono poczęte przez Dziewicę-Matkę.

A JEDNAK powiedziano s): „Oto panna pocznie".

WYKŁAD. Musimy wyznać bez wahania, że Matka Chrystusowa poczęła jako Dziewica. Twierdzenie przeciwne jest tezą ebionitów i ceryntianów, którzy sądzili, że Chrystus jest zwykłym człowiekiem i że narodził się z osób obojga płci7).
Za poczęciem Chrystusa z Dziewicy przemawiają cztery racje: po pierwsze, godność Ojca, który Go zesłał. Bo skoro Chrystus był prawdziwym i rodzonym Synem Boga, nie byłoby właściwe posiadanie przezeń innego ojca, aby nie przenosić godności przysługującej Bogu na kogoś innego.

Po drugie, właściwość Syna, który został zesłany. Jest On bowiem Słowem Bożym. Poczęcie słowa nie narusza życia duchowego, a nawet tam gdzie to życie jest zachwiane, człowiek nie potrafi wydać z siebie słowa w pełni ukształtowanego. Skoro więc Słowo Boże przybrało sobie ciało w taki sposób, iż stało się ono Jego ciałem, to poczęcie tego ciała musiało się dokonać bez naruszenia matki.

Po trzecie, godność człowieczeństwa Chrystusowego. Nie było miejsca na grzech tam, gdzie miał być grzech zgładzony, stosownie do słów 8):
„Oto Baranek Boży", tj. niewinny, „który gładzi grzech świata". A wszak z natury, którą już naruszył stosunek płciowy, nie mogło się zrodzić ciało wolne od skazy grzechu pierworodnego. Toteż mówi Augustyn: „Nie było tam tylko stosunku małżeńskiego"9), nie było mianowicie w małżeństwie Maryi i Józefa, bo nie może się on dokonać w „ciele grzechu" bez żądzy cielesnej, która z grzechu pochodzi. Ten zaś, który miał być wolny od grzechu, chciał być poczęty bez tej żądzy.

Po czwarte, sam cel Wcielenia Chrystusa, które po to się dokonało, by ludzi odrodzić jako synów Bożych, „nie z żądzy ciała, ani z woli ludzkiej, lecz z Boga"10). Prototypem tego narodzenia miało być właśnie poczęcie Chrystusa. Toteż mówi Augustyn11): „Głowa nasza — Chrystus — musiał przez niezwykły cud narodzić się cieleśnie z Dziewicy, na znak, że członki Jego mają się; rodzić duchowo z Dziewicy — Kościoła".
Ad 1. Zgodnie z tym co mówi Będą12), „Józefa nazywano ojcem Zbawiciela nie dlatego, że był nim rzeczywiście, jak utrzymywali zwolennicy Fotyna, lecz, że go za takiego ludzie uważali, co miało zabezpieczyć Maryję przed zniesławieniem". I Ewangelista mówi13): „Jak mniemano, syn Józefa". Augustyn sądzi14), że racją, dla której ojcem Chrystusa nazywano Józefa, był związek małżeński, co prawda nie dopełniony, który go łączył z Maryją. Więź łącząca Józefa z Chrystusem była o wiele ściślejsza niż ta, która powstaje przy usynowieniu. A skoro nazywano by go ojcem dziecka przybranego, nawet i w tym wypadku, gdyby ono nie było dzieckiem jego małżonki, to czyż nie miałaby przysługiwać Józefowi nazwa ojciec Chrystusa, dlatego że Chrystus nie był owocem stosunku małżeńskiego?

Ad 2. Hieronim mówi15): „Mimo że ojcem Pana i Zbawiciela nie był Józef, do Józefa został doprowadzony rodowód Jezusa”. Bo „nie było w zwyczaju cytować w Piśmie św. imion kobiet w rodowodzie. Zresztą Maryja i Józef należeli dc tego samego rodu. Toteż z tytułu prawa musiał Ją Józef wziąć za małżonkę, jako spokrewnioną z nim”. Oraz, jak mówi Augustyn16): „Rodowód doprowadzono do Józefa, by w tym związku nie pozbawiać płci męskiej, jako godniejszej, należnego jej miejsca, skoro to dało się zrobić bez naruszenia prawdy, bo i Józef i Maryja pochodzili od Dawida”.
Ad 3. Zgodnie ze zwyczajem, jak mówi odnośna glosa17), słowo „niewiasta” zostało tu użyte w znaczeniu ogólnym, jako odpowiednik wyrazu „kobieta”. Wymaga tego zwyczaj językowy Hebrajczyków, którzy nie zacieśniali zakresu nazwy „niewiasta” do kobiet po utracie dziewictwa.
Ad 4. Przytoczony argument zachowuje swoją moc dowodową w odniesieniu do bytów powstających drogą naturalną. W przyrodzie bowiem zarówno skutek, jak i sposób, w jaki się ten skutek osiąga, jest ściśle określony. Lecz nadprzyrodzona moc Boża nie zna granic, nie jest przeto zdeterminowana ani co do skutku, ani co do sposobu jego osiągnięcia. I dlatego skoro Boża moc sprawiła, iż pierwszy człowiek został uformowany z „mułu ziemi”18), to mogła również dokazać tego, by ciało Chrystusa zostało ukształtowane z Dziewicy bez udziału nasienia męskiego.
Ad 5. Według Filozofa19), nasienie mężczyzny przy poczęciu istoty żywej nie pełni funkcji materii, lecz stanowi bodziec, a materii przy poczęciu dostarcza kobieta. Nieobecność nasienia męskiego przy poczęciu Chrystusowego ciała nie pociągała przeto za sobą braku potrzebnej materii. Lecz gdyby nawet przy poczęciu istot żywych nasienie męskie stanowiło materię płodu, jasne jest, że materia ta nie zachowywałaby tej samej formy, lecz ulegałaby przemianie. A chociaż siły natury mogą nadawać określoną formę tylko określonej materii, Boska potęga, moc nieskończona, potrafi wszelką materię urobić do każdej formy. I jak mogła muł ziemi przemienić w ciało Adama, tak w ciało Chrystusa potrafiłaby przemienić materię dostarczoną przez matkę, nawet i w tym wypadku, gdyby jej nie wystarczało do przyrodzonego poczęcia.

Artykuł 2.

CZY MATKA CHRYSTUSA BYŁA DZIEWICĄ W CHWILI JEGO NARODZIN ?

Na pozór nie.
1. Mówi bowiem Ambrożyl): „Ten sam, który uświęcił obce łono, by się zeń zrodził prorok, jest też Tym, który otworzył łono swej Matki, by wyjść zeń nieskalanym”. Otworzenie łona wyklucza dziewictwo. Matka Chrystusa więc rodząc nie była dziewicą.
2. W tajemnicy Chrystusa nie może być czegoś, co by nasuwało przypuszczenie, że ciało Jego było zjawą. Ale skoro dwa ciała nie mogą być naraz w jednym i tym samym miejscu, to przejście przez jakieś zamknięcie, jak się wydaje, jest możliwe tylko dla zjawy, nie dla ciała rzeczywistego. Ciało Chrystusa nie mogło więc wyjść z zamkniętego łona Matki, a Matka nie mogła rodząc pozostać dziewicą.
3. Jak mówi Grzegorz2), Pan, przez to, że po zmartwychwstaniu wszedł do uczniów zgromadzonych przy drzwiach zamkniętych, „pokazał, iż ciało Jego, co do natury swej

było tym samym, lecz zostało odmienione przez chwałę". Przejście ciała przez drzwi zamknięte jest przeto, jak sądzimy, związane z Jego uwielbieniem. Otóż ciało Chrystusa nie było uwielbione od razu przy poczęciu, mogło doznawać bólu, miało bowiem, jak mówi Apostoł5), „podobieństwo ciała grzesznego". Chrystus nie wyszedł więc z zamkniętego łona Dziewicy.

A JEDNAK na soborze Efeskim powiedziano 4): „Natura nie zna dziewic po porodzie. Dzięki łasce natomiast widzimy rodzicielkę, tworzy ona Matkę bez naruszenia dziewictwa". Matka Chrystusa była przeto Dziewicą także w momencie rodzenia.

WYKŁAD. Musimy stwierdzić bez wahania, że Matka Chrystusa była Dziewicą także w momencie Jego narodzin. Bo l prorok po słowach5): „Oto panna pocznie", dodaje: „i porodzi Syna". Trzy racje przemawiają za takimi narodzinami: po pierwsze, odpowiadały one naturze zrodzonego, tj. Słowa Bożego. Bo skoro w umyśle nie tylko powstaje słowo, lecz także się uzewnętrznia nie naruszając w niczym umysłu, to nie było czymś. niewłaściwym, że dla pokazania, iż jest ciałem samego Słowa Bożego, rodzące się ciało opuściło dziewicze łono nie naruszając dziewictwa6). Po drugie, harmonizowały one ze skutkiem Wcielenia, Chrystus przyszedł po to, by usunąć nasze skażenie, nie wypadało więc przy narodzinach pozbawiać Matki dziewictwa. Toteż mówi Augustyn 7): „Temu, który przyszedł, by leczyć skażenie, nie godziło się przyjściem swoim naruszać nieskazitelności". Po trzecie, byłoby niestosowne naruszenie czci Matki, przez Tego, który nakazywał czcić rodziców,
Ad 1. Cytowane słowa wypowiedział Ambroży w komentarzu do tekstu Ewangelisty, powołującego się na starotestamentowe prawo: „Każdy chłopiec, otwierający łono, ma być poświęcony Panu". Według Bedy8), „określano tak zazwyczaj każde urodzenie dziecka. Winniśmy wierzyć, iż nie po to Pan obrał sobie gospodę i wchodząc do niej uświęcił jej wnętrze, aby swoim wyjściem pozbawić dziewictwa". Pod wyrażeniem „otwarcie łona" nie rozumiemy przeto defloracji, lecz tylko opuszczenie łona przez płód.
Ad 2. Chrystus ukazując rzeczywistość swego ciała chciał zarazem podkreślić swe Bóstwo. I dlatego wydarzenia cudowne przeplata z codziennymi. By dowieść realności swego ciała, narodził się z niewiasty, lecz by dowieść swego Bóstwa, narodził się z Dziewicy. Bo jak mówi Ambroży9): „Godne Boga jest takie narodzenie".
Ad 3. Spotykamy twierdzenie10), że Chrystus, kiedy w momencie narodzin miał opuścić zamknięte łono Dziewicy, przybrał sobie cechę przenikliwości. A kiedy chodził po morzu bez zamoczenia stóp, miał sobie przybrać cechę lekkości (agilitas). Twierdzenie to jednak pozostaje w sprzeczności z tym, czegośmy dowiedli poprzednio11). Tego rodzaju właściwości uwielbionego ciała są bowiem owocem uwielbienia duszy, jak to wykażemy niżej, mówiąc o ciele uwielbionym12). A jak wiadomo13), Chrystus przed swoją męką nie wzbraniał ciału „czynić i doznawać tego, co mu było właściwe"14). I wspomniane uwielbienie, wynikające z uwielbienia duszy, jeszcze nie było Jego udziałem. Dlatego musimy przyznać, że sprawcą tego wszystkiego była przedziwnie działająca Boża moc. Toteż i Augustyn mówi15): „W razie Boskiej interwencji żadne zamknięte drzwi nie przeciwstawią się materii cielesnej. Ten sam, który rodząc się nie naruszył dziewictwa Matki, mógł też wejść nie

otwierając drzwi". Dionizy zaś mówi16): „To, co ludzkie, Chrystus czynił w sposób nadludzki. Dowodem tego jest Dziewica, która poczęła w sposób nadprzyrodzony, oraz płynny żywioł wody, który uniósł ciężar ziemskich stóp".

Artykuł 3.

CZY PO URODZENIU CHRYSTUSA PANA MATKA JEGO TRWAŁA W DZIEWICTWIE ?

Na pozór nie.
1. Czytamy bowiem o Józefie i Maryi1), że „pierwej niźli się zeszli, okazało się, iż poczęła z Ducha świętego". Ewangelista nie użyłby zwrotu: „pierwej niźli się zeszli", gdyby nie był przekonany o tym, że mieli się zejść później, podobnie jak używając zwrotu: „pierwej niż się posilił" mamy na myśli kogoś, kto miał później posiłek spożyć. Wydaje się przeto, że związek Maryi z Józefem został dopełniony przez akt małżeński i Maryja nie trwała w dziewictwie po urodzeniu Chrystusa.
2. Dalej czytamy słowa Anioła skierowane do Józefa2): „Nie bój się przyjąć Maryi, małżonki swojej". Skoro zaś małżeństwo zostaje dopełnione przez stosunek płciowy, to wydaje się, że między małżonkami stosunek ten miał miejsce. Maryja więc nie trwała w dziewictwie po urodzeniu Chrystusa.
3. A dalej mamy następujące słowa3): „i przyjął żonę swoją i nie poznał jej, aż porodziła Syna swego pierworodnego". Słówko „aż" zwykle wskazuje na moment, po upływie którego dzieje się to, czego przedtem nie było. Czasownik zaś: „poznać" oznacza tu stosunek płciowy, podobnie jak w tekście z Księgi Rodzaju4): „Adam poznał żonę swoją". Wydaje się więc, że po porodzie Najświętsza Panna była poznana przez Józefa, to znaczy nie pozostała dziewicą.
4. „Pierworodnym" można nazywać tylko kogoś, kto ma młodszych braci. Toteż powiedziano w liście do Rzymian5): „Tych, których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego, aby był pierworodnym między wielu braćmi". Skoro zaś Ewangelista nazywa Chrystusa „synem pierworodnym jego Matki6)", to Matka Jego musiała mieć po Chrystusie innych synów. Wydaje się przeto, że Matka Chrystusa nie trwała w dziewictwie po Jego urodzeniu.
5. Czytamy7): „potem On zstąpił do Kafarnaum". On, tj. Chrystus, a z Nim Matka i bracia Jego. Otóż braćmi nazywamy ludzi zrodzonych z tej samej matki. Wydaje się więc, że Najświętsza Panna miała jeszcze synów po Chrystusie.
6. Powiedziano8): „Było tam", t j. pod krzyżem, „wiele niewiast z daleka, które szły za Jezusem posługując Mu. Wśród nich była Maria Magdalena i Maria, matka Jakuba i Józefa, i matka synów Zebedeuszowych". Otóż Maria nazwana tu matką Jakuba i Józefa była zarazem, jak się wydaje, matką Chrystusa. Czytamy bowiem w Ewangelii według św. Jana9): „Pod krzyżem Jezusowym stała Maryja, matka Jego". Jak się zdaje przeto, Matka Chrystusa nie trwała w dziewictwie po urodzeniu Chrystusa.

A JEDNAK powiedziano10): „Ta brama zamknięta będzie, nie będzie otworzona i mąż nie wejdzie przez nią, bo Pan Bóg Izraelski wszedł przez nią". Komentując powyższe słowa Augustyn mówi11): „Cóż innego może znaczyć powiedzenie o 'bramie zamkniętej w domu Pana', jak nie to, że Maryja pozostała na zawsze

nietknięta. Słowa zaś: ‘mąż nie wejdzie przez nią’ czyż nie znaczą, że Józef Jej nie pozna? A te, że sam tylko Pan przez nią wejdzie i wyjdzie, czyż nie mówią o tym, że Duch święty sprawi, iż pocznie, a Pan Aniołów przez Nią zostanie zrodzony? I cóż Innego mogą znaczyć słowa, że ‘brama ta będzie zamknięta na wieki’, jak nie to, że Maryja była dziewicą przed porodem, dziewicą przy urodzeniu i trwała w dziewictwie po narodzeniu Chrystusa?”

WYKŁAD. Błąd Helwidiusza12), który ośmielił się twierdzić, że po narodzeniu Chrystusa Matka Jego została przez Józefa poznana cieleśnie, należy odrzucić ze wstrętem.

Po pierwsze błąd ten uwłacza doskonałości Chrystusa, który, co do swej Boskiej natury, jest „Jednorodzonym Synem Ojca” i „Synem Jego doskonałym na wieki”13). Podobnie też wypadało, aby On był Jednorodzonym Synem Matki, jako Jej latorośl, górująca doskonałością nad wszystkim.

Po drugie, błąd ten znieważa Ducha świętego. świątynią Jego, w której On ukształtował ciało Chrystusa, było łono dziewicze. Toteż sprofanowanie go przez akt małżeński byłoby niegodziwością.

Po trzecie, ubliża on godności i świętości Matki Bożej. Okazałaby Ona największą niewdzięczność, gdyby nie zadowoliła się takim Synem i przez stosunek cielesny chciała z własnej woli utracić cudownie zachowane dziewictwo.

Po czwarte, byłoby wreszcie szczytem zuchwalstwa ze strony Józefa, gdyby usiłował zbezcześcić Tę, o której wiedział z objawienia Anioła, że poczęła z Ducha świętego. Toteż trzeba stwierdzić po prostu, że Matka Boża, jak poczęła w dziewictwie, tak też zrodziła Chrystusa i pozostała Dziewicą na zawsze.

Ad 1. Jak powiada Hieronim14): „Zauważmy, że słowo: „pierwej” nasuwa wprawdzie myśl, że potem coś nastąpi, ale niekiedy oznacza uprzedniość tylko pomyślaną. A wszak nie jest konieczne, by stało się to, co było pomyślane, gdy zajdzie nieprzewidziana okoliczność, wykluczająca realizację zamiaru. Mógłby ktoś np. powiedzieć: „Pierwej niż zjem posiłek w porcie, popływam na statku”. Z tego powiedzenia nie wynika jednak, że ten ktoś spożył faktycznie posiłek w porcie, lecz że miał zamiar to zrobić. Podobnie Ewangelista mówiąc15): „Pierwej niźli się zeszli, okazało się, że Maryja poczęła z Ducha świętego”, nie miał na myśli tego. że się mieli zejść później, lecz tylko to, że poczęła z Ducha świętego, zanim jak sądzono, mieli się zejść, i z chwilą kiedy się to stało, nie mieli zejść się i później.

Ad 2. Jak stwierdza Augustyn16), „Matka Boża nosiła nazwę małżonki, bo ślubowała wierność w obrzędzie zaślubin, lecz nie było tam i nie miało być stosunku płciowego”. Bo, jak zauważa Ambroży17), „nazwa ta nie mówi o utracie dziewictwa, lecz stanowi świadectwo istnienia związku małżeńskiego, obwieszczone przez uroczystości weselne”.

Ad 3. Niektórzy pisarze twierdzą, że cytowany tekst nie mówi o stosunku płciowym, lecz o bliższym poznaniu. Chryzostom sądzi18), że „Józef nie miał pojęcia o Jej wielkiej godności, zanim nie porodziła Syna, poznał ją później. Potomkowi zawdzięczała to, iż stała się piękniejsza i zyskała większą wartość niż cały świat, bo do ciasnej przestrzeni swego łona przyjęła Tego, którego świat nie mógł objąć”.

Inni sądzą, że w tym tekście chodzi o poznanie wizualne. Porównują Maryję z Mojżeszem, którego twarz, gdy z Bogiem rozmawiał, jaśniała takim blaskiem, iż

„synowie Izraela nie mogli nań patrzeć”19). Podobnie i Józef nie mógł poznać Maryi, prześwietlonej „Mocą Najwyższego”20), zanim nie porodziła Syna. Nie kontakt cielesny, lecz widok Jej twarzy po urodzeniu Syna pozwolił Józefowi Ją poznać. Hieronim natomiast przyznaje21), że pod wyrazem: „poznał” należy rozumieć poznanie w sensie zbliżenia płciowego. Twierdzi jednak, że wyrazy: „aż” i „dopóki” w Piśmie św. mogą mieć dwojakie znaczenie. Niekiedy zamykają one pewien okres czasu, jak np. w tekście: „Ze względu na przestępstwo nadany był Zakon, dopóki nie przyszło potomstwo, któremu dana była obietnica”22). Kiedy indziej zaś nie wskazują na ograniczenie czasu, jak np. w słowach psalmu23): „Oczy nasze patrzą na Pana, Boga naszego, aż się zmiłuje nad nami". Przytoczonego zdania nie wolno rozumieć w tym sensie, że po otrzymaniu Jego miłosierdzia mamy wzrok swój od Boga odwrócić. W tym ostatnim znaczeniu należy rozumieć te słowa, co do których moglibyśmy mieć zastrzeżenia, gdyby nie fakt, że są one w Piśmie św. Rozumienie ich pozostawiono naszej inteligencji. I w tym też znaczeniu bierzemy słowa Ewangelisty, że Matka Boża nie była poznana przez męża, aż porodziła, by znakomicie nam ułatwić zrozumienie tego, że nie była poznana i po urodzeniu Chrystusa.
Ad 4. „Pierworodnym” Pismo św. nazywa zwykle nie tylko tego, kto ma młodszych braci, lecz każdego, kto pierwszy się rodzi. Gdyby było Inaczej i za pierworodnego uznawano tylko tego, po kim rodzą się młodsi bracia, to Zakon dopóty nie uznawałby jego pierworodztwa, dopóki by nie miał młodszego rodzeństwa. A przecież tak nie było. Bo według Zakonu pierworodnego syna nale-żało wykupić przed upływem miesiąca24).
Ad 5. „Niektórzy pisarze”, jak twierdzi Hieronim25), „przypuszczali, że bracia Pańscy byli synami innej żony Józefa. My zaś sądzimy, że to byli nie synowie Józefa, lecz kuzyni Zbawiciela, synowie siostry Maryi, ciotki Zbawiciela”. Pismo św. używa bowiem słowo, bracia w czterech znaczeniach, a mianowicie: bracia rodzeni, bracia ze względu na wspólne pochodzenie, bracia ze względu na pokrewieństwo i wreszcie: bracia ze względu na powiązania uczuciowe. Toteż w cytowanym urywku mowa o braciach Pańskich nie w znaczeniu braci rodzonych, pochodzących od jednej matki, lecz rozumiemy pod nimi osoby związane z Panem pokrewieństwem. A co do Józefa, jak twierdzi Hieronim26), należy raczę j sądzić, że nadal pozostał dziewicą, ponieważ w „Piśmie św. nie mamy wzmianki, że miał inną żonę, a jest czymś nie do pomyślenia u męża świętego stosunek płciowy pozamałżeński”.
Ad 6. Nie sądzimy, by Maria, zwana: „matką Jakuba i Józefa”, była Matką Pana, którą Ewangelia ze względu na przysługującą Jej godność nazywa zwykle: „Matką Jezusową”27). (31) Wspomniana tutaj Maria uważana jest za żonę Alfeusza, którego synem jest Jakub Mniejszy, zwany: „bratem Pańskim”28).

Artykuł 4.

CZY MATKA BOSKA ŚLUBOWAŁA DZIEWICTWO ?

Na pozór nie.
1. Powiedziano bowiem1): „Nie będzie u ciebie niepłodnego obojej płci”. Dziewictwo zaś pociąga za sobą bezpłodność, zachowanie dziewictwa było przeto niezgodne z

przepisami Zakonu. A wszak Zakon zachował swoją moc do czasu narodzenia Chrystusa. Nie mogła więc Najświętsza Panna ślubować dziewictwa nie naruszając Zakonu.
2. Apostoł mówi2): „Co do dziewic nie mam rozkazania Pańskiego, ale radę daję". Otóż dopiero Chrystus, który według słów Apostoła jest „celem Zakonu"3), miał zapoczątkować doskonałość opartą na radach. Nie byłoby przeto stosowne składanie ślubu dziewictwa przez Najświętszą Pannę.
3. Według glosy4), „nie tylko zawarcie małżeństwa, jeśli chodzi o osoby ślubujące dziewictwo, zasługuje na potępienie, lecz już sama chęć jego zawarcia", a wiemy5), że Matka Chrystusowa nie popełniła żadnego grzechu zasługującego na potępienie. Skoro zaś, jak stwierdza św. Łukasz6), była poślubiona, wydaje się, że nie składała ślubu dziewictwa.

A JEDNAK mówi Augustyn7): „Maryja odpowiadając na zwiastowanie Anioła, rzekła: 'Jakże się to stanie, skoro męża nie znam'. Nie powiedziałaby tego, gdyby przedtem nie ślubowała Bogu dziewictwa."

WYKŁAD. Jak wiemy8), realizacja doskonałości bardziej zasługuje na pochwałę, jeżeli wypływa ze złożonych ślubów. A jak wynika z racji przytoczonych poprzednio9), zwłaszcza u Bożej Matki dziewictwo musiało zajaśnieć pełnym blaskiem. I dlatego słusznie dziewictwo swoje poświęciła Bogu przez złożenie ślubu. Wprawdzie ze względu na to, że w czasie kiedy obowiązywał Zakon, należało zarówno mężczyzn jak kobiety zachęcać do pozostawiania jak najliczniejszego potomstwa, by rozpowszechnić w ten sposób kult Boga, zanim z tego narodu nie przyszedł na świat Zbawiciel, nie sądzimy, by Matka Boża przed poślubieniem Józefa złożyła bezwarunkowy ślub dziewictwa. Choć pragnęła to uczynić, lecz wolę swoją podporządkowała w tej sprawie decyzji Boga. Potem zaś, po zaślubinach dokonanych, stosownie do ówczesnego zwyczaju, razem ze swoim małżonkiem złożyła ślub dziewictwa.
Ad 1. Ponieważ Zakon, jak sądzimy, nakazywał dbać o pozostawienie po sobie potomstwa, Bogurodzica nie ślubowała dziewictwa absolutnie, lecz czyniła to pod warunkiem, że dziewictwo Jej będzie miłe Bogu. Potem zaś, kiedy poznała, że Bóg aprobuje Jej ślub, przed zwiastowaniem Anioła, złożyła ślub bezwarunkowy.
Ad 2. W Chrystusie łaska osiągnęła swoją pełnię, zapoczątkowaną jednak w pewien sposób już przedtem w Jego Matce. Podobnie Chrystus rozpoczyna przez Bożą łaskę doskonałe wypełnianie rad, a wszakże już Jego Dziewicza Matka zaczęła je w pewien sposób wypełniać.
Ad 3. Podany w zarzucie komentarz do słów. Apostoła dotyczy osób ślubujących dziewictwo bezwarunkowo. Matka Boża nie uczyniła tego przed poślubieniem Józefa. Lecz po zaślubinach razem z małżonkiem na podstawie wspólnej decyzji złożyła swój ślub dziewictwa.

ZAGADNIENIE 29.
ZAŚLUBINY MATKI BOŻEJ

Zastanowimy się z kolei nad zaślubinami Matki Boga. Zagadnienie to ujmiemy w dwóch pytaniach: 1. Czy trzeba było, żeby Chrystus narodził się z niewiasty poślubionej? 2. Czy Istniało prawdziwe małżeństwo między Matką Pana a Józefem?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ SIĘ NARODZIĆ Z PANNY POŚLUBIONEJ ?

Na pozór nie.
1. Zaślubiny prowadzą bowiem do stosunków małżeńskich, a Matka Pana nigdy ich nie chciała, gdyż były one czymś sprzecznym z duchem dziewictwa. Nie były więc one na miejscu.
2. Fakt narodzenia się Chrystusa z dziewicy był cudem. Podkreśla to Augustyn w słowach1): „Boża potęga, ta sama, która poprzez drzwi zamknięte wprowadziła ciało młodzieńca, wywiodła dziecię z nietkniętego łona dziewiczej Matki. Szukając uzasadnienia tego faktu, przekreślamy jego cudowność, nie widzimy w nim nic szczególnego, jeśli domagamy się podobnych przykładów". Lecz cuda muszą być jawne, skoro mają umacniać w wierze. Wydaje się więc, że okrywając zasłoną tajemnicy cudowność narodzin Chrystusa, zaślubiny minęły się z celem i nie było właściwe to, że Chrystus narodził się z niewiasty poślubionej.
3. Według relacji Hieronima2), Ignacy męczennik uzasadnia celowość zaślubin Matki Bożej jak następuje: miały one „ukryć przed diabłem narodziny Chrystusa tak, by sądził, że Chrystus narodził się nie z dziewicy, lecz z kobiety zamężnej". Argument ten nie przemawia jednak do przekonania. Po pierwsze, diabeł przenika swoim intelektem to, co się dzieje świecie materialnym. Po drugie zaś, demony dzięki licznym jawnym cudom później poznawały w pewien sposób Chrystusa. Czytamy3), że „człowiek opętany przez ducha nieczystego zawołał mówiąc: ‚Cóż ci do nas, Jezusie Nazareński? Przyszedłeś zgubić nas? Wiem ktoś jest, święty Boży". Nie było więc, jak się zdaje, celowe to, że Matka Boska została poślubiona.
4. Inną rację podaje Hieronim4) mówiąc,. że Matka Boża była poślubiona, „aby żydzi nie ukamienowali Jej uważając za niewiastę cudzołożą". Ale i to, jak się zdaje, nie jest argument przekonywający, bo gdyby nie była poślubiona,. nie można by Jej było skazać za cudzołóstwo. Nie było więc na pozór racji uzasadniających. narodzenie Chrystusa z niewiasty poślubionej.

A JEDNAK powiedziano6): „Gdy była poślubiona Matka Jego, Maryja, Józefowi", oraz 6): „Posłany jest Anioł Gabriel do Maryi, panny poślubionej mężowi, któremu na imię było Józef".

WYKŁAD. Racje uzasadniające narodzenie Chrystusa z Panny poślubionej przedstawmy biorąc. pod uwagę: samego Chrystusa, Jego Matkę, nas. samych. Co do

Chrystusa, wyróżnimy cztery momenty: po pierwsze, chodziło o to, aby nie odtrącili Go niewierzący powodując się przekonaniem. o Jego nieprawym pochodzeniu. W związku z tym. mówi Ambroży7): „Cóż byśmy mogli zarzucić Herodowi, co żydom, gdyby prześladowali Chrystusa w mniemaniu, że został zrodzony z cudzołóstwa?" Po drugie, należało, stosownie do zwyczaju, podać rodowód Jezusa w linii męskiej. I dlatego mówi Ambroży8): „Kto przychodzi na świat, musi być opisany według zwyczajów na świecie przyjętych. Poszukujemy męża, bo ten zasiadając w senacie oraz innych publicznych zgromadzeniach zabezpieczał godność rodu. Poucza nas także, stosowane zwykle w Piśmie św. poszukiwanie rodowodu mężczyzn". Po trzecie, chodziło o bezpieczeństwo narodzonego Dziecka, nienarażanie Go na jeszcze gorsze knowania diabelskie. Toteż Ignacy mówi, że Maryja została poślubiona, „by narodziny Jezusa ukryć przed diabłem". Po czwarte, chodziło o to, by Józef był żywicielem Jezusa, toteż Józefa „ojcem" nazywano, jako tego, który Jezusa żywił. Zaślubiny były potrzebne również ze względu na samą Pannę. Po pierwsze, chroniły Ją one przed karą. Chodziło o to, „by", jak mówi Hieronim9), „żydzi nie ukamienowali Jej, jako cudzołożnicy". Po drugie, miały Ją osłonić przed niesławą. Ambroży mówi10): „Została poślubiona, aby ciąża, która mogłaby stwarzać pozory popełnionej lekkomyślności, nie dawała powodów do napiętnowania Maryi, jako panny lekkomyślnej". Po trzecie, miały Jej zapewnić pomoc Józefa, jak zauważa Hieronim11).

Również ma znaczenie i dla nas fakt zaślubin Maryi. Po pierwsze, narodzenie się Chrystusa z Dziewicy zostało poświadczone przez Józefa. Oto słowa Ambrożego 12): „Ważkie świadectwo wydał mąż w obronie kobiecej wstydliwości. Gdyby nie znał tajemnicy, mógłby ten człowiek i cierpieć z powodu zniewagi i pomścić krzywdę". Po drugie, fakt zaślubin nadaje większą wagę słowom Panny zapewniającej o swoim dziewictwie. Toteż mówi Ambroży13): „Dzięki zaślubinom łatwiej wierzymy słowom Maryi, kłamstwo nie znajduje tu żadnych podstaw. Kobieta niezamężna chciałaby może będąc w ciąży swoją winę kłamstwem osłonić, poślubiona natomiast nie ma żadnego powodu kłamać, skoro poród jest nagrodą małżeństwa i łaską zapoczątkowaną przez gody małżeńskie". Oba te momenty służą umocnieniu naszej wiary. Po trzecie, fakt zaślubin Maryi utrąca argumenty usprawiedliwiające postępowanie tych panien, które wskutek lekkomyślności nie uniknęły niesławy. W związku z tym mówi Ambroży14): „Byłoby czymś niewłaściwym stwarzać pretekst usprawiedliwiający złe prowadzenie się panien o nadszarpniętej opinii, narażając Matkę Pana na zniesławienie". Po czwarte, zaślubiny Dziewicy uzmysławiają Kościół powszechny, który „jest dziewica, a wszakże został poślubiony jednemu mężowi, Chrystusowi", zgodnie ze słowami Augustyna15).

Można tu dać jeszcze piątą rację: w osobie Matki Boga, Dziewicy Poślubionej, mamy w przeciwieństwie do heretyków, uwłaczających bądź małżeństwu, bądź też dziewictwu, szanować Jej dziewictwo jak i małżeństwo.

Ad 1. Winniśmy wierzyć, że Najświętsza Panna i Matka Boża działając pod natchnieniem Ducha świętego, chciała być poślubiona, ufając przy tym, że przy pomocy Bożej nigdy nie dojdzie do stosunków cielesnych, ale i tę sprawę pozosta-wiła do decyzji Bożej. Dziewictwo Jej nie doznało przeto żadnego uszczerbku.

Ad 2. Jak mówi Ambroży16), „Pan chciał, by wątpiono raczej o Jego narodzeniu niż o nieskazitelności Matki. On wiedział, jak delikatna jest wstydliwość Panny i jak łatwo

jest poderwać dobrą opinię. Toteż nie uważał za wskazane podbudowywać wiary w swoje narodzenie kosztem opinii swej Matki".

Musimy wszakże wiedzieć, że niektóre spośród cudów Bożych, takie jak: cud dziewiczego porodu, cud zmartwychwstania Pańskiego, a także Sakrament Ołtarza, są przedmiotem wiary. Toteż dla nadania większej wartości naszej wierze Pan chciał, by one dokonały się w ukryciu. Inne cuda służą natomiast utwierdzeniu w wierze; te muszą być jawne.

Ad 3. Jak mówi Augustyn17), wielkie są możliwości diabła, które zawdzięcza siłom swej natury, ale ogranicza je moc Boża. Toteż możemy sądzić, iż diabeł korzystając z sił przyrodzonych mógł poznać, że Matka Boża była nietkniętą dziewicą, ale za sprawą Boga nie potrafił poznać sposobu, w jaki dokonało się Boże narodzenie.

Nie sprzeciwia się temu fakt zdobycia przez diabła pewnej wiedzy o synostwie Bożym Chrystusa później, kiedy nadszedł czas walki Chrystusa z szatanem i prześladowań wywołanych przez tego ostatniego. W czasie swojego dzieciństwa Chrystus nie zamierzał iść na mękę, ani okazywać swej mocy, był podobny do innych dzieci. Toteż, aby zabezpieczyć Go przed nasileniem. prześladowań, należało ukrócić złość diabelską. W związku z tym mówi papież Leon18): „Mędrcy znaleźli Dziecię, malutkiego Jezusa, niemowlę potrzebujące opieki, nie wyróżniające się od pozostałych dzieci".

Ambroży natomiast, jak się zdaje, słowa Ignacego odnosi raczej do członków szatana. Przytaczając bowiem powyższy argument, dotyczący — mianowicie — wprowadzenia w błąd księcia świata, od siebie dorzuca, uwagę19): „O wiele łatwiej zostali wprowadzeni w błąd książęta świata tego; złość demonów łatwo dosięga również spraw ukrytych, lecz tego, co Boże, nie mogą poznać Istoty przepełnione ziemską próżnością".

Ad 4. Na ukamienowanie za cudzołóstwo sąd skazywał nie tylko osoby już poślubione lub żyjące w małżeństwie, lecz i te panny, które w domu ojca oczekiwały na zamążpójście. Toteż powiedziano20): „Gdyby stwierdzono, że panna nie jest dziewicą, mężowie mieszkający w tym mieście ukamienują ją na śmierć, bo uprawiając nierząd w domu ojca swego, popełniła rzecz haniebną w Izraelu".

Można też zgodzić się ze zdaniem niektórych autorów21), że Najświętsza Panna pochodziła z rodu Aarona i dlatego, jak mówi Łukasz22), była krewną Elżbiety. Dziewicę zaś z rodu kapłańskiego, w wypadku zhańbienia, zabijano. Czytamy bowiem23): „Córka kapłana, gdyby pojmano ją na uprawianiu nierządu, zniesławiającą w ten sposób imię swego ojca, ma być spalona".

Ale niektórzy pisarze pod Wyrażeniem „ukamienowanie", użytym przez Hieronima, rozumieją: utratę czci.

Artykuł 2.

CZY ZWIĄZEK MIĘDZY MARYJĄ I JÓZEFEM BYŁ PRAWDZIWYM MAŁŻEŃSTWEM ?

Na pozór nie.
1. Twierdzi bowiem Hieronim1), że Józef „był raczej opiekunem" Maryi „niż Jej mężem". Otóż gdyby ich łączyło prawdziwe małżeństwo, to Józef rzeczywiście byłby Jej mężem. Wydaje się więc, że między Maryją i Józefem nie było prawdziwego związku małżeńskiego.
2. W komentarzu do słów Mateusza2): „Jakub zrodził Józefa, męża Maryi", mówi Hieronim3): „wyraz ‚mąż' niech ci nie nasuwa myśli o istnieniu małżeństwa. Pamiętaj o tym, że Pismo św. ma zwyczaj oblubieńca nazywać mężem, a oblubienicę żoną". A wszak prawdziwe małżeństwo nie powstaje przez obrzęd uroczystych zaręczyn, lecz przez zawarcie związku małżeńskiego. Między Najświętszą Panną a Józefem nie było więc prawdziwego małżeństwa.
3. Czytamy4): „Józef, mąż Jej, będąc sprawiedliwym, i nie chcąc Jej zniesławiać", narażając na pośmiewisko przez wprowadzenie do swego domu na stałe zamieszkanie z nim5), „zamierzał Ją potajemnie opuścić", tj. „odłożyć ślub", jak mówi Remigiusz6). Wydaje się więc, że ślub jeszcze nie był zawarty i nie było prawdziwego małżeństwa, tym bardziej, że po zawarciu związku małżeńskiego nie godzi się opuszczać małżonki.

A JEDNAK twierdzi Augustyn7): „Nie byłoby słuszne odsądzanie przez Ewangelistę Józefa od godności męża Maryi — (On go przecież tak nazywa8) — dlatego tylko, że Chrystusa zrodził nie płciowy stosunek, a Dziewica. (32) Jest to naoczny przykład dla małżonków wierzących, że przy obopólnej zgodzie można zachować powściągliwość płciową, pozostawiając nienaruszonym. związek małżeński i że małżeństwem można nazwać związek dwojga ludzi nie obcujących płciowo ze sobą".

WYKŁAD. Małżeństwem prawdziwym, czy prawdziwym związkiem małżeńskim, nazywamy taki związek, który osiągnął doskonałą pełnię. Mówimy o dwojakiej pełni: O pełni zasadniczej i pełni wtórnej. (33) Pełnia zasadnicza to istotność, dzięki której dana rzecz należy do określonego gatunku. Pełnia wtórna to działanie danej rzeczy, tak iż powstaje cel, dla którego ona istnieje. Otóż istota małżeństwa polega na pewnego rodzaju niewidzialnym związku dusz, dzięki któremu jeden małżonek winien zachować wierność drugiemu w sposób niepodzielny. A celem małżeństwa jest rodzenie i wychowanie potomstwa. Osiąga się on, jeśli chodzi o pierwsze zadanie, przez stosunek płciowy, jeśli zaś chodzi o drugie, to przez inne czyny męża i żony, pomagających sobie nawzajem w pracy nad wychowaniem dzieci.

Musimy przeto stwierdzić, że związek między Dziewicą, Matką Boga, a Józefem był prawdziwym małżeństwem, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że osiągnął pełnię zasadniczą; oboje zgodzili się na zawarcie małżeństwa, choć stosunek płciowy uzależnili od tego, czy będzie to po myśli Bożej. Toteż Anioł nazywa Maryję małżonką Józefa, kiedy mówi do niego9): „Nie bój się przyjąć Maryi, małżonki swojej". Augustyn daje do tych. słów następujący komentarz10): „od chwili zaślubin,

kiedy przyrzekła wierność, nosi nazwę małżonki, Ta, której nie poznał w obcowaniu płciowym, ani nie miał jej poznać w przyszłości".

Jeśli zaś związek ten ocenimy pod kątem pełni w drugim znaczeniu tego słowa, tj. dopełnienia przez akt płciowy, prowadzący do wydania. na świat potomstwa, to nie był on związkiem małżeńskim dokonanym. W związku z tym mówi Ambroży11): „Niech cię nie niepokoi to, że Pismo św. nazywa Maryję małżonką. Zawarcie małżeństwa nie polega na utracie dziewictwa, lecz na stwierdzeniu związku małżeńskiego, podanym do wiadomości publicznej przez uroczystość weselną". Ale omawiane małżeństwo osiągnęło także wtórną: pełnię w tym, co dotyczy wychowania potomstwa. Toteż mówi Augustyn12): „W rodzicach Chrystusa wszystkie dobra małżeńskie zostały osiągnięte: potomstwo, wiara i sakrament. Potomkiem jest sam Pan Jezus, wiara, bo nie ma cudzołóstwa, sakrament, bo nie ma rozwodu Nie było tam tylko małżeńskiego stosunku płciowego".

Ad 1. Hieronim mówiąc o małżonku brał pod. uwagę związek małżeński dopełniony.

Ad 2. Związkiem małżeńskim Hieronim nazywa tu stosunek małżeński.

Ad 3. Jak twierdzi Chryzostom13), zaślubiny Najświętszej Panny z Józefem były połączone z zamieszkaniem w jednym domu. „Bo poczęcie w domu męża jest uważane za poczęcie z małżeństwa a podobnie poczęcie poza domem wzbudza. podejrzenie o związku pozamałżeńskim. Toteż gdyby Najświętsza Panna nie mieszkała w swoim domu, nie wystarczyłyby zaślubiny do obrony Jej dobrej sławy. Toteż odnośne słowa Mateusza należy tłumaczyć raczej w tym sensie, że Józef nie chciał Jej zniesławić publicznie, a nie, że nie chciał Jej wprowadzić do swego domu. Ewangelista przeto dodaje: „chciał Ją potajemnie opuścić". A chociaż od momentu, kiedy przyrzekła mu wierność małżeńską, mieszkała w jego domu, nie było jeszcze uroczystości weselnych, nie było przeto i małżeńskiego stosunku. Toteż powiada Chryzostom14): „Ewangelista nie powiedział: 'zanim została wprowadzona do domu oblubieńca', bo Maryja już była tam. Starożytni bowiem niejednokrotnie mieli zwyczaj poślubioną kobietę zatrzymywać w domu". Przeto i słowa Anioła skierowane do Józefa15): „Nie obawiaj się przyjąć Maryi, małżonki swojej" miały znaczyć: „Nie obawiaj się sprawić uroczystości weselnych".

Inni pisarze twierdzą wprawdzie, że Maryja ule była jeszcze wprowadzona do domu, ale jedynie poślubiona Józefowi, lecz poprzedni komentarz więcej harmonizuje z kontekstem Ewangelii.

ZAGADNIENIE 30.
ZWIASTOWANIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNIE

Rozpatrzymy z kolei zwiastowanie N.M.P. Zagadnienie to ujmiemy w czterech punktach:

1. Czy było stosowne oznajmianie Dziewicy, że ma porodzić?
2. Kto powinien był Jej to oznajmić?
3. W jaki sposób należało Ją o tym poinformować?
4. Planowość zwiastowania.

Artykuł 1.

CZY BYŁO KONIECZNE ZAWIADAMIANIE NAJŚWIĘTSZEJ DZIEWICY O TYM, CO SIĘ W NIEJ MIAŁO DOKONAĆ ?

Na pozór nie.
1. Celem Zwiastowania bowiem było, jak się wydaje, tylko uzyskanie zgody najświętszej Dziewicy. Ale skoro dziewicze poczęcie było spełnieniem się przeznaczenia, zapowiedzianym przez proroka, a przeznaczenie, według glosy do Mt 1, 221), „zostaje wypełnione niezależnie od naszej woli", to sądzimy, że zgoda Najświętszej Dziewicy na poczęcie Syna Bożego nie była konieczna. Nie było więc konieczne tego rodzaju uprzednie zawiadamianie.
2. Najświętsza Panna wierzyła we Wcielenie Syna Bożego, bo bez tej wiary nikt nie może należeć do zbawionych. Powiedziano bowiem2): „Sprawiedliwość Boża jest przez wiarę w Jezusa Chrystusa". A zbyteczne jest pouczanie kogoś o tym, w co on niezłomnie wierzy. Nie było więc potrzeby zapowiadać Najświętszej Pannie Wcielenia Syna Bożego.
3. Każda święta dusza pocznie Chrystusa w duchu tak, jak Najświętsza Panna poczęła Go w ciele. Mówi przeto Apostoł3): „Synaczkowie moi, oto na nowo w boleści was rodzę, dopóki nie uformuje się w was Chrystus". A skoro tym, którzy mają począć Chrystusa w sposób duchowy, nie udziela się zapowiedzi o Jego poczęciu, to i Najświętszej Pannie nie należało udzielać zapowiedzi, że pocznie w swym łonie Syna Bożego.

A JEDNAK Anioł rzekł do Niej4): „Oto poczniesz w łonie i porodzisz Syna".

WYKŁAD. Słusznie Najświętsza Panna została poinformowana o tym, że pocznie Chrystusa. Bo po pierwsze, chodziło o to, żeby zjednoczenie Syna Bożego z Dziewicą odbyło się we właściwym porządku, a mianowicie, żeby poczęcie cielesne było poprzedzone przygotowaniem duchowym. Toteż mówi Augustyn5): „Przyjęcie wiary Chrystusowej stało się dla Maryl większym błogosławieństwem niż poczęcie Chrystusowego ciała". A niżej dodaje6): „Nie zdałoby się na nic zbliżenie Maryl do Chrystusa przez macierzyństwo, gdyby nie to, że więcej uszczęśliwiało Ją noszenie Chrystusa w sercu niż w ciele".

Po drugie, chodziło o to, by Maryja mogła stać się o tyle pewniejszym świadkiem tajemnicy Wcielenia, że osobiście została o niej przez Boga pouczona.

Po trzecie, chodziło o to, by ofiarowanie Bogu swej służby przez Maryję dokonało się w sposób wolny od jakiegokolwiek przymusu. Gotowość podjęcia się tej służby wyraziła Ona słowami7): „Otom ja służebnica Pańska".

Po czwarte, chodziło o pokazanie swego rodzaju duchowych zaślubin między Synem Bożym a naturą ludzką, żądaną zgodę na Wcielenie wyraziła Dziewica w imieniu człowieczeństwa.
Ad 1. Spełnienie proroctwa o Zbawieniu nie jest spowodowane decyzją naszej woli, lecz warunkiem jego jest nasze przyzwolenie.

Ad 2. Najświętsza Panna miała jasno określoną wiarę w zbliżające się Wcielenie. Lecz pokora Jej nie pozwalała mieć o sobie tak wielkiego mniemania. I dlatego potrzebowała pouczenia.
Ad 3. Duchowe poczęcie Chrystusa przez wiarę zostaje poprzedzone zapowiedzią tego poczęcia, zawartą w nauce wiary, według słów8): „Wiara jest ze słuchania". Nie daje ona jednak pewności co do otrzymania łaski, lecz przekonanie o prawdziwości otrzymanej wiary.

Artykuł 2.

CZY WIADOMOŚĆ O MAJĄCYM NASTĄPIĆ WCIELENIU NAJŚWIĘTSZA PANNA WINNA BYŁA OTRZYMAĆ ZA POŚREDNICTWEM ANIOŁA ?

Na pozór nie.
1. Najwyższemu Aniołowi bowiem, jak twierdzi Dionizy1), Bóg bezpośrednio udziela objawień . A wszak Najświętsza Panna została wyniesiona ponad wszystkich Aniołów. Wydaje się więc, że zapowiedź Wcielenia winna była otrzymać bezpośrednio od Boga, a nie za pośrednictwem Anioła.
2. Skoro tu należało zachować porządek zwykły, przewidujący przekazywanie ludziom objawień Bożych za pośrednictwem Aniołów, to porządek ten przewiduje, że objawienia te do kobiet docierają za pośrednictwem mężczyzn. Toteż i Apostoł mówi2): „Niewiasty niech milczą w kościele, a jeśli się czego chcą nauczyć, w domu niech mężów swoich pytają". Wydaje się więc, że Najświętsza Panna zapowiedź tajemnicy Wcielenia winna była otrzymać za pośrednictwem jakiegoś mężczyzny, zwłaszcza że, jak czytamy3), Józef, Jej mąż, został o tym pouczony przez Anioła.
3. Nikt nie może dawać właściwych informacji o rzeczy, której nie zna. A wszak pełnej wiedzy o Wcieleniu nie posiadali nawet najwyżsi Aniołowie. Dlatego Dionizy4), przytaczając słowa proroka Izajasza5): „Któż to jest, który idzie z Edomu", twierdzi, że zostały one wypowiedziane w ich imieniu, żaden Anioł przeto nie mógł zwiastować tajemnicy Wcielenia w sposób właściwy.
4. Ważniejsze wydarzenia zapowiadają wyżsi posłowie. A wszak w porównaniu do innych objawień, udzielonych ludziom za pośrednictwem Aniołów, tajemnica Wcielenia dotyczy rzeczy najważniejszej. Wydaje się więc, że jeśli już jakiś Anioł musiał być zwiastunem Wcielenia, to winien był to uczynić któryś z Aniołów chóru wyższego. Gabriel zaś nie należy do wyższego chóru, lecz do przedostatniego w hierarchii anielskiej chóru Archaniołów. Akcentuje to Kościół w słowach6): „Wiemy, że przez Archanioła Gabriela zostały Ci oznajmione Boskie tajemnice". Archanioł Gabriel nie był więc odpowiednim zwiastunem takiego wydarzenia.

A JEDNAK powiedziano7): „Posłany jest Anioł Gabriel od Boga".

WYKŁAD. Trzy racje przemawiają za pośrednictwem Anioła przy zwiastowaniu Matce Boga tajemnicy Wcielenia: Po pierwsze, zachowanie porządku ustanowionego przez Boga, a przewidującego, że prawdy Boże docierają do ludzi przez Aniołów. Toteż mówi Dionizy8), że „najpierw Aniołowie zostali pouczeni o Boskiej tajemnicy, w której przejawiła się dobroć Jezusa, potem tę łaskę wiedzy o niej Aniołowie

przekazali nam. Boski Gabriel pouczył przeto Zachariasza, że z niego zrodzi się prorok, a Maryję poinformował, w jaki sposób dokona się w Niej niewysłowiona realizacja Boskiej tajemnicy".

Po drugie, odnowienie człowieczeństwa, które miał zrealizować Chrystus, zostało zapoczątkowane w sposób właściwy, zgodnie ze słowami Bedy9): „Dobry początek odnowienia ludzkości stanowiło posłanie Anioła przez Boga do Panny, która przez Boże narodzenie miała zostać uświęcona, podobnie jak posłanie węża przez szatana do niewiasty zrodziło w niej ducha pychy, co zapoczątkowało upadek ludzkości".

Po trzecie, domagało się tego dziewictwo Matki Bożej. Toteż mówi Hieronim10): „Słusznie posłem zwiastującym Pannie nowinę był Anioł, bo między dziewictwem a Aniołami zawsze Istniało jakieś powinowactwo. W samej rzeczy, żyć w ciele nie podlegając jego uwarunkowaniom, to już nie ziemski, lecz niebieski styl życia."

Ad 1. Godność, do której Bóg Ją wybrał, wyniosła Matkę Bożą ponad Aniołów. Była Ona jednak niższa od nich przez uwarunkowania życia doczesnego Bo nawet Chrystus, jak powiedzianol1), „stał się nieco mniejszym od Aniołów", przez życie poddane cierpieniu. Był On jednak pielgrzymem zdążającym do nieba a zarazem posiadał je, nie potrzebował więc pouczenia Aniołów co do Bożych tajemnic. Matka Boska zaś wówczas jeszcze nieba nie posiadała, toteż musiała być informowana przez Aniołów o tym, że pocznie Boga.

Ad 2. Augustyn mówi12), że Najświętsza Mary j a Panna, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, była wyjęta spod niektórych ogólnych praw, bo „Ta, która z Ducha świętego w łonie nietkniętym poczęła Chrystusa, ani nie mnożyła aktów poczęcia, ani też nie pozostawała pod władzą mężczyzny", tj. małżonka. Dlatego nie mąż, lecz Anioł musiał Ją poinformować o tajemnicy Wcielenia. I dlatego też dowiedziała się o niej przed Józefem, bo zanim poczęła, a Józef dowiedział się dopiero po fakcie poczęcia13).

Ad 3. Jak wynika z wywodów Dionizego, Aniołowie wiedzieli o tajemnicy Wcielenia, lecz chcąc lepiej poznać wszystkie przesłanki tej tajemnicy, niemożliwej do ujęcia przez żaden umysł stworzony, pytali o nią Chrystusa. Toteż mówi Maksym14): „nie należy wątpić, że Aniołowie wiedzieli o mającym nastąpić Wcieleniu, natomiast zakryte było przed nimi niezbadane poczęcie Pańskie. Nie znali też sposobu, w jaki On pozostając cały w Ojcu i we wszystkich bytach mógł być zarazem cały w dziewiczej celce (cellula)".

Ad 4. Niektórzy pisarze twierdzą, że Gabriel należał do najwyższego chóru Aniołów, opierając się na słowach Grzegorza15): „Aby oznajmić największą z prawd, wypadało, by przyszedł Anioł najwyższy". Ale to nie dowód, że był on wyniesiony ponad inne chóry, był najwyższy w chórze Aniołów — był Archaniołem. Tak go nazywa i Kościół. Tenże Grzegorz zaś mówi16): „Tych, którzy zwiastują najważniejsze prawdy, nazywamy Archaniołami." Jest więc dość prawdopodobne, że Gabriel stoi na czele Archaniołów.

Jak twierdzi Grzegorz17), imię to odpowiada rodzajowi jego służby, bo „Gabriel oznacza moc Bożą". Moc Boża przeto miała pośredniczyć przy zapowiedzi, że przyjdzie Pan zastępów, potężny w walce, by zwyciężyć moce nadziemskie.

Artykuł 3.

CZY ZWIASTUJĄCY ANIOŁ POWINIEN BYŁ UKAZAĆ SIĘ OCZOM NAJŚWIĘTSZEJ PANNY W WIZJI ZMYSŁOWEJ ?

Na pozór nie.
1. Jak mówi bowiem Augustyn'), „wznioślejszą jest wizja intelektualna niż zmysłowa" a przede wszystkim odpowiada samemu Aniołowi. Wizja intelektualna ukazuje go w jego istocie, natomiast wizja zmysłowa w przybranym kształcie cielesnym. A skoro wiadomość o poczęciu Boga słusznie przyniósł najgodniejszy poseł, to wypadało również zastosować najwznioślejszy rodzaj wizji. Wydaje się przeto, że w czasie zwiastowania ukazał się Dziewicy Anioł w wizji intelektualnej.
2. Wyobraźnia daje obraz szlachetniejszy niż zmysły, skoro góruje nad nimi jako zdolność (władza). Skoro więc, jak czytamy2), „Anioł ukazał się Józefowi we śnie", poprzez wyobraźnię, to sądzimy, że Najświętszej Pannie winien był również ukazać się nie w postaci widzialnej, lecz w formie wizji działającej na wyobraźnię.
3. Ukazanie się substancji duchowe j w postaci zmysłowo dostrzegalnej na patrzących działa wstrząsająco. Toteż i o samej Najświętszej Pannie śpiewamy3): „I zatrwożyła się Dziewica widząc światło". A wszak lepiej by było uchronić Jej ducha przed takim wstrząsem. Zwiastowanie dokonane w formie wizji zmysłowej wprowadzałoby więc jakąś dysharmonię.

A JEDNAK Augustyn w jednym z kazań ukazuje nam Dziewicę mówiąc4): „Przyszedł do mnie Archanioł Gabriel o jaśniejącym obliczu, w lśniącej szacie, wszedł w sposób przedziwny". Określenia te wskazują na wizję zmysłową. W takiej przeto wizji ukazał się Najświętszej Pannie Anioł w czasie Zwiastowania.

WYKŁAD. Trzy racje przemawiały za ukazaniem się zwiastującego Anioła Matce Bożej pod postacią cielesną. Po pierwsze, odpowiadało to treści zapowiedzi. Anioł przyszedł bowiem oznajmić, że Niewidzialny Bóg stanie się Ciałem. I było celowe to, że niewidzialna istota stworzona, by złożyć oświadczenie o tym, co ma się stać, przybrała postać, w której mogła się ukazać oczom, skoro wszystkie wizje starotestamentowe również zmierzały ku objawieniu się Syna Bożego w ciele ludzkim. Po drugie, odpowiadało godności Matki Bożej, która miała przyjąć Syna Bożego nie tylko duchowo, lecz także fizycznie, do swego cielesnego łona. Toteż nie tylko duch Jej, ale i zmysły Jej ciała musiały być pokrzepione widzeniem Anioła.

Po trzecie, dawało to gwarancję pewności słyszanej zapowiedzi. Uważamy bowiem za bardziej niezawodne to, co widzimy, niż to, co nam ukazuje wyobraźnia. Dlatego to mówi Chryzostom5), że nie w marzeniu sennym stanął Anioł przed Dziewicą, lecz ukazał się Jej na jawie. „Bo tak ważna zapowiedź przed dokonaniem się tak wielkiego wydarzenia przyniesiona przez Anioła wymagała wizji pełnej wyrazu."
Ad 1. Wizja intelektualna, wzięta oddzielnie, góruje nad wizją wyobrażeniową, bądź zmysłową. Lecz tenże sam Augustyn mówi6), że proroctwo, w którym występują jednocześnie wizja intelektualna i wyobrażeniowa, góruje nad takim, które zawiera w sobie tylko jedną z wymienionych. Otóż Najświętsza Panna, prócz wizji zmysłowej,

przeżyła w czasie Zwiastowania także oświecenie intelektu. Tego rodzaju objawienie było przeto czymś bardziej wzniosłym.

Intelektualna wizja Anioła widzianego w jego własnej istocie byłaby wprawdzie czymś jeszcze wznioślejszym, lecz stan człowieka, który jeszcze do nieba pielgrzymuje, wyklucza widzenie Anioła w jego istocie.

Ad 2. Zdolność tworzenia wyobrażeń góruje wprawdzie nad zdolnością poznania zmysłowego, zmysły jednak stanowią podstawę poznania ludzkiego, toteż poznanie za pomocą zmysłów daje największą pewność. Bo tak już jest, że zawsze to jest pewniejsze, co leży u podstaw poznania. Przeto i Józef, któremu Anioł ukazał się we śnie, nie przeżył tak wzniosłego objawienia jak Najświętsza Dziewica7).

Ad 3. Jak twierdzi Ambroży8), „doznajemy wstrząsu aż do utraty przytomności przy spotkaniu z jakąś wyższą potęgą". Lecz zdarza się to nie tylko przy spostrzeżeniu zmysłowym, lecz i przy wizji opartej na wyobraźni, jak widzimy z tekstu 9): „A gdy słońce zachodziło, przypadł twardy sen na Abrahama, i strach wielki i ciemny przypadł nań". Wstrząs taki nie jest jednak szkodliwy tak dalece, by w obawie przed nim należało wyeliminować ukazanie się Anioła. Po pierwsze, sam fakt wzniesienia się człowieka ponad siebie samego, potęgując jego godność osłabia w człowieku to, co niższe. Stąd wrażenie wstrząsu, jak dreszcz jest objawem wskazującym na cofnięcie się przyrodzonego ciepła w głąb ciała. Po drugie Orygenes zauważa10), iż „ukazujący się Anioł zna ludzką naturę i on przede wszystkim usuwa niepokój". Toteż zarówno Zachariasza jak i Maryję, wstrząśniętych zjawiskiem, uspokaja słowami11): „Nie bój się". I dlatego, jak w życiorysie Antoniego czytamy12), „Odróżnienie dobrego ducha od złego nie sprawia trudności. Jeśli bowiem po trwodze występuje radość, wiemy, że Pan zsyła nam pomoc. Spokój w duszy jest wskaźnikiem obecności Majestatu. Jeśli zaś trwoga wywołana od zewnątrz nie ustępuje, mamy do czynienia z wizją wroga". Samo poruszenie Dziewicy było też przejawem panieńskiej bojaźliwości. Bo jak mówi Ambroży13), „lękliwość to cecha panien, drżą one przy każdym wejściu mężczyzny, rumienią się na jego słowa".

Niektórzy pisarze twierdzą jednak14), że Maryja, będąc oswojona z wizjami anielskimi, nie była wstrząśnięta ukazaniem się Anioła, lecz słowami, które posłyszała, ponieważ nie miała o sobie tak wielkiego pojęcia. A i Ewangelista nie mówi, że Maryja zatrwożyła się na widok Anioła,, lecz15) „na jego słowa".

Artykuł 4.

CZY ZWIASTOWANIE DOKONAŁO SIĘ WEDŁUG JAKIEGOŚ ODPOWIEDNIEGO PLANU?

Na pozór nie.

1. Poczęcie Potomka stanowiło bowiem o godności Matki Bożej. A skoro przyczyna winna być ujawniona przed skutkiem, to Anioł w swoim pozdrowieniu powinien był najpierw zapowiedzieć poczęcie Potomka, a dopiero później wyjawić płynącą stąd godność.

2. W sprawach nie podlegających wątpliwości należy uzasadnienie pominąć, tam zaś gdzie wątpliwość może powstać, należy je podać przede wszystkim. Anioł zaś, jak widzimy, przede wszystkim oznajmił Dziewicy coś, co wzbudziło w Niej wątpliwość,

tak iż zapytała: „Jakże się to stanie”1), a dopiero potem, jako argument uzasadniający dał przykład Elżbiety i powołał się na wszechmoc Bożą. Nie zachował więc właściwego porządku.
3. Rzecz mniejsza nie może stanowić dowodu na istnienie rzeczy większej. A wszak poród dziewiczy był czymś większym niż poród w starości. A więc fakt poczęcia dziecka w starości, na który powoływał się Anioł, nie jest wystarczającym dowodem możliwości poczęcia przez dziewicę.
A JEDNAK czytamy 2): „To co od Boga, jest dobrze rozplanowane.” Otóż Anioł, jak stwierdza dukasz3), był posłany od Boga do Panny. Dopełnił więc Zwiastowania według najbardziej stosownego porządku.
WYKŁAD. W Zwiastowaniu dokonanym przez Anioła, stwierdzamy istnienie właściwego planu. (34) Potrójny cel wytknął sobie Anioł w odniesieniu do Dziewicy. Po pierwsze, chciał skierować Jej umysł ku rozważeniu tak wielkiej sprawy. Osiągnął to wypowiadając nowe i niezwykłe pozdrowienie. Toteż Orygenes zauważa4): „Gdyby wiedziała, że podobne słowa bywają skierowane do Innych ludzi— znała przecież Zakon — to omawiane pozdrowienie nie zatrwożyłoby Jej przez swoją obcość”. Pozdrowienie to najpierw słowami:
„Łaskiś pełna” podkreśla zdolność Maryi do poczęcia Chrystusa, na samo poczęcie wskazują słowa: „Pan z Tobą”, a wreszcie zapowiada wynikający stąd zaszczyt słowami: „Błogosławionaś Ty między niewiastami”.

Po drugie, Anioł chciał Ją poinformować o tajemnicy Wcielenia, o tym że ma się ona w Maryi dokonać. Uczynił to, zapowiadając poczęcie i poród w słowach: „Oto poczniesz w łonie” itd., ukazując następnie godność poczętego Dziecka, kiedy mówi: „Ten będzie wielki” itd., a wreszcie wskazując na sposób poczęcia słowami: „Duch Święty zstąpi na cię”.

Po trzecie, Anioł zmierzał do uzyskania Jej zgody, posługując się przykładem Elżbiety i powołując się na Bożą wszechmoc.
Ad 1. Najbardziej dziwne wydają się duszy pokornej słowa o jej wielkości. A zdziwienie skłania do napięcia uwagi. Toteż Anioł, chcąc pobudzić umysł Dziewicy do uważnego wysłuchania słów o tak wielkiej tajemnicy, zaczął od słów pochwały.
Ad 2. Ambroży w swoim komentarzu mówi wyraźnie5), że Najświętsza Panna nie wątpiła w prawdziwość słów Anioła. Powiada on: „Odpowiedź Maryi jest bardziej pełna umiaru niż słowa kapłana. Ona mówi: ‚W jaki sposób to się stanie?’ Kapłan zaś rzekł: ‚Skądże to poznam?’ Ten kto zaprzecza poznaniu, zaprzecza wierze. Pytanie, w jaki sposób coś się dokona, nie wyraża wątpliwości, że to się stanie”.
Augustyn jednak, jak się wydaje, mówi o powątpiewaniu. Powiada bowiem6): „Maryi, zawieszonej w niepewności co do poczęcia, Anioł zapowiada jego możliwość”. Lecz takie zawieszenie sądu jest raczej skutkiem zdziwienia niż niewiary. Toteż argumentacja Anioła zmierza do usunięcia zdziwienia, a nie braku wiary.
Ad 3. Jak mówi Ambroży7): „Poród u licznych bezpłodnych poprzedniczek miał otworzyć drogę dla wiary w poród dziewiczy”. Toteż fakt poczęcia przez Elżbietę nie miał być przekonującym argumentem, lecz ilustrującym przykładem. Dla nadania mocy przekonywającej temu przykładowi powołano się na wszechmoc Bożą i to wystarczało.

ZAGADNIENIE 31.
MATERIA, Z KTÓREJ ZOSTAŁO POCZĘTE CIAŁO ZBAWICIELA (35)

Rozpatrzmy z kolei samo poczęcie Zbawiciela. Po pierwsze, kładąc nacisk na materię, z której zostało poczęte Jego ciało; po drugie, uwzględniając przede wszystkim sprawcę poczęcia; bo trzecie, planowość poczęcia.
Pierwszy temat ujmiemy w osiem punktów:
1. Czy Chrystus wziął ciało od Adama?
2. Czy wziął je od Dawida?
3. O rodowodzie Chrystusa umieszczonym w Ewangeliach.
4. Czy godziło się Chrystusowi narodzić się z niewiasty?
5. Czy dało Jego było utworzone z najczystszej krwi Dziewicy?
6. Czy ciało Chrystusa było w Patriarchach, jako coś określonego?
7. Czy ciało Chrystusa w Patriarchach było obciążone grzechem?
8. Czy w biodrach Adama uiszczało dziesięcinę?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS WZIĄŁ CIAŁO OD ADAMA?

Na pozór nie, bo:
1. Apostoł mówi1): „Pierwszy człowiek z ziemi. ziemski; drugi człowiek z nieba, niebieski”. Pierwszym człowiekiem jest Adam; drugim zaś Chrystus. Chrystus więc nie pochodzi od Adama;
pochodzenie Jego jest inne.
2. Poczęcie Chrystusa winno być najbardziej cudowne. A wszak większym cudem jest ukształtowanie ciała ludzkiego z mułu ziemi niż z tworzywa ludzkiego, pochodzącego od Adama. Nie było więc stosowne, jak się wydaje, przyjęcie przez Chrystusa ciała pochodzącego od Adama. Ciało Chrystusowe, jak sądzimy, należałoby ukształtować z jakiejś innej materii, a nie z tego tworzywa, które od Adama wziął rodzaj ludzki.
3. „Przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat”, mianowicie przez Adama, bo zgodnie ze słowami Pisma św.2), zgrzeszyły w nim, jako prarodzicu, wszystkie narody. Gdyby ciało Chrystusa było wzięte od Adama, Chrystus pochodząc od niego, byłby w Adamie w momencie, kiedy ten grzeszył; obciążałby Go zatem grzech pierworodny. A to nie harmonizuje z czystością Chrystusa. Ciało Jego przeto nie było wzięte od Adama.
A JEDNAK Apostoł mówi3): „Nigdzie nie przygarnia Aniołów” Syn Boży, „a przygarnia potomstwo Abrahamowe”. Otóż potomstwo to pochodzi od Adama. Ciało Chrystusa zostało przeto ukształtowane z materii wziętej od Abrahama.
WYKŁAD. Chrystus przybrał sobie ludzką, naturę, by ją oczyścić ze skażenia. A nie potrzebowałaby ona oczyszczenia, gdyby nie była nacechowana skażeniem pochodzącym od Adama. I dlatego, to że Chrystus przyjął ciało z materii pochodzącej od Adama, aby tak uleczyć samą naturę, było czymś właściwym.
Ad 1. Powiedzenie, że drugi człowiek, t j. Chrystus, jest z nieba, nie mówi nic o tworzywie Jego ciała, lecz o mocy kształtującej to ciało, bądź też o samym Bóstwie

Chrystusa, bo ze względu na tworzywo ciało Chrystusa było ziemskie, tak jak ciało Adama.
Ad 2. Cudowność tajemnicy Wcielenia, jak wiemy4), nie ma służyć umocnieniu w wierze, tajemnica ta jest artykułem wiary i wobec tego nie ma konieczności, by jej cudowność górowała nad cudownością wydarzeń mających utwierdzić w wierze, ma natomiast bardziej harmonizować z mądrością Bożą i skuteczniej działać dla zbawienia ludzi, jak wszystkie cuda stanowiące przedmiot wiary.

Można też utrzymywać, że Wcielenie uważamy za cudowne nie tylko ze względu na poczęcie z materii, lecz jeszcze bardziej ze względu na sposób, w jaki się dokonało poczęcie i poród, mianowicie na to, że Panna poczęła i porodziła Boga. (36)
Ad 3. Ciało Chrystusa było, w Adamie, jak wiadomo5), poprzez substancję cielesną, bo od Adama pochodzi sama tylko materia ciała Chrystusowego, a nie łączy Go z Adamem racja zarodkowa. (37)

W poczęciu Chrystusa nie brał udziału mężczyzna, i to Go różni od pozostałych ludzi, pochodzących od Adama za pośrednictwem racji zarodkowej oraz tłumaczy wolność od grzechu pierworodnego, obarczającego innych ludzi.

Artykuł 2.

CZY ZE WZGLĘDU NA CIAŁO CHRYSTUS BYŁ POTOMKIEM DAWIDA?

Na pozór nie, bo:
1. Mateusz, kreśląc genealogię Chrystusa, doprowadza ją do Józefa. Józef zaś, jak wiemy1), nie był ojcem Chrystusa. Wydaje się więc, że Chrystus nie pochodził z rodu Dawida.
2. Jak wiadomo2), Aaron należał do pokolenia Lewi, a o Maryi, Matce Chrystusa, powiedziano3), że była krewną Elżbiety, córki Aarona4), Skoro zaś Dawid należał do pokolenia Judy, jak to wynika ze słów św. Mateusza5), to przypuszczalnie nie był on przodkiem Chrystusa.
3. Powiedziano o Jechoniaszu6): „Zapisz tego męża niepłodnego, bo nie będzie z rodu jego męża, który by siedział w stolicy Dawidowej”. O Chrystusie zaś powiedziano7): „Na stolicy Dawida. siedzieć będzie”. Chrystus nie był więc potomkiem. Jechoniasza, a co za tym idzie, nie należał do rodu Dawida, gdyż Mateusz kreśli rodowód Jezusa od. Dawida poprzez Jechoniasza.
A JEDNAK czytamy 8): „Stał się potomkiem Dawida według ciała”.
WYKŁAD. Spośród przodków Chrystusa specjalnie wymieniono dwóch patriarchów, mianowicie9): „Abrahama i Dawida”. Są po temu liczne powody:
Po pierwsze, specjalnie oni otrzymali obietnice dotyczące Chrystusa. Do Abrahama zostały skierowane słowa10): „Błogosławione będą w potomstwie twoim wszystkie narody ziemi”. Odnosząc te słowa do Chrystusa, Apostoł daje następujące wyjaśnienie 11): „Abrahamowi dane były obietnice i ‚potomstwu’ jego. Nie mówi i potomkom, jakby o wielu, ale jak o jednym i ‚potomstwu twojemu’, którym jest Chrystus”. (38)
Do Dawida zaś zostały skierowane słowa12): „Z owocu żywota twego posadzę na stolicy twojej". Przeto i żydzi składając Chrystusowi hołd, jako królowi, wołali13): „Hosanna Synowi Dawidowemu”.

Po drugie, Chrystus był zapowiedzianym królem, prorokiem i kapłanem. Otóż Abraham był kapłanem, jak to wynika ze słów, które Pan rzekł do niego 14): „Weźmij jałowicę trzechletnią” itd. Był on też prorokiem, jak wynika ze słów15): „Prorokiem jest i modli się za ciebie". Dawid zaś był królem i prorokiem.

Po trzecie, obrzezanie (39) bierze początek od Abrahama. W Dawidzie zaś wybranie przez Boga objawiło się najdobitniej, stosownie do słów16): „Poszukał sobie Pan męża według serca swego”.

Chrystus więc został nazwany w sposób szczególny synem ich obydwu, aby pokazać, że niesie zbawienie zarówno obrzezanym jak i wybranym spośród pogan.

Ad 1. Z tym zarzutem wystąpił manichejczyk Faustus, chcąc dowieść, że Chrystus nie jest synem Dawidowym, ponieważ sprawcą Jego poczęcia nie jest Józef, wymieniony na końcu Mateuszowej genealogii Chrystusa. Spotkał się on jednak z następującą odprawą ze strony Augustyna17): „Skoro ten sam Ewangelista twierdzi, że mężem Maryi był Józef oraz że Matka Chrystusa była dziewicą, i że Chrystus pochodził od Dawida, czyż nie powinniśmy uwierzyć temu, iż Maryja nie była kimś spoza rodu Dawida i że Józef nie na próżno zwał Ją małżonką z powodu zjednoczenia dusz, mimo iż nie było tam związku cielesnego, a rodowód został doprowadzony do Józefa raczej ze względu na godność jego, jako mężczyzny. Wierzymy przeto; iż Maryja również należała do rodu Dawida, bo ufamy Pismu św., które stwierdza oba te fakty: i to, że Chrystus był potomkiem Dawida według ciała, i to że Maryja była Jego matką bez obcowania płciowego z mężem, lecz pozostając Dziewicą”. Jak twierdzi bowiem Hieronim 18), „Józef i Maryja pochodzili z tego samego pokolenia, toteż według prawa Józef musiał przyjąć Maryję, jako osobę spokrewnioną. I dlatego wciągnięto ich jednocześnie do spisu w Betlejem, jako członków jednego rodu”.

Ad 2. Na ten zarzut odpowiada Grzegorz z Nazjanzu19), że na skinienie z wyżyn tak się złożyło, iż ród królewski połączył się z kapłańskim, aby Chrystus, król i kapłan zarazem, narodził się według ciała z obu rodów. Toteż Aaron, pierwszy kapłan według Zakonu, wziął sobie za żonę Elżbietę, córkę Aminadaba z pokolenia Judy. Tak więc Istniała możliwość, że ojciec Elżbiety miał żonę z rodu Dawida i dzięki temu Najświętsza Panna Maryja, pochodząc z rodu Dawida, mogła być spowinowacona z Elżbietą.

Bądź też raczej odwrotnie: ojciec N.M.P. pochodząc z rodu Dawida mógł poślubić kobietę z rodu Aarona.

Albo też, jak twierdzi Augustyn20), jeśli Joachim, ojciec Maryi (zgodnie z mniemaniem Faustusa, heretyka, opartym na pewnych pismach apokryficznych), pochodził z rodu Aarona, to należy sądzić, że matka Joachima lub nawet jego żona pochodziła z rodu Dawida, tak iż w pewnym sensie mówimy o Maryl, jako należącej do rodu Dawida.

Ad 3. Przytoczone proroctwo, jak stwierdza Ambroży21), nie neguje tego, że Jechoniasz będzie miał potomstwo. Chrystus pochodzi przeto z jego rodu. A to, że Chrystus królował, nie jest zaprzeczeniem Jeremiaszowego proroctwa, z jego królowaniem nie łączyły się bowiem światowe zaszczyty, sam to stwierdził w słowach22): „Królestwo moje nie jest z tego świata”.

Artykuł 3.

CZY EWANGELIŚCI NAKREŚLILI RODOWÓD CHRYSTUSA W SPOSÓB WŁAŚCIWY?

Na pozór nie, bo:
1. Słowa1): „Rodzaj jego kto wypowie?" dotyczą Chrystusa. Pochodzenia Jego więc nie można opisać.
2. Jeden człowiek nie może mleć dwóch ojców. A tymczasem Mateusz twierdzi, że2) Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, Łukasz zaś mówi3), że Józef był synem Helego. Ewangeliści więc przeczą sobie nawzajem.
3. Nadto różnią się między sobą co do pewnych danych. Mateusz bowiem na początku księgi wylicza w linii zstępującej poczynając od Abrahama, kończąc na Józefę, czterdzieści dwa pokolenia; Łukasz zaś umieszcza genealogię Chrystusa po opisie Jego chrztu i zaczynając od Chrystusa wymienia liczbę siedemdziesięciu siedmiu pokoleń aż do Boga, wliczając w to oba krańcowe ogniwa. Wydaje się przeto, że rodowód Chrystusa Ewangeliści nakreślili w sposób niewłaściwy.
4. Czytamy w IV Król. 8, że Joram zrodził Ochozjasza, po którym rządził syn jego Joas, a po nim z kolei syn jego Amazjasz, potem zaś panował jego syn Azariasz zwany Ozjaszem, po którym nastąpił Joatan, syn Ozjasza. Mateusz zaś mówi4), że „Joram zrodził Ozjasza". Wydaje się więc, że błędnie sporządził rodowód Chrystusa, bo opuścił trzech królów rządzących w międzyczasie.
5. Wszyscy wymienieni w rodowodzie Chrystusa posiadali ojca i matkę, a wielu z nich miało braci. Otóż w genealogii Chrystusa Mateusz wymienia tylko trzy matki, mianowicie: Tamarę, Rut i żonę Uriasza i wspomina tylko o braciach Judy i Jechoniasza, a nadto wymienia Faresa i Zaram. żadnej z tych osób Łukasz nie podaje. Wydaje się więc, że Ewangeliści ułożyli rodowód Chrystusa w sposób niewłaściwy.
A JEDNAK słowa Pisma św. mają swoją wagę.
WYKŁAD. Zgodnie ze słowami 2 listu do Tymoteusza5), całe Pismo św. jest natchnione przez Boga. A wszystko to, co sprawia Bóg, dokonuje się w sposób jak najbardziej uporządkowany, zgodnie ze słowami6): „To co jest od Boga, jest uporządkowane". Toteż i genealogia Chrystusa została nakreślona przez Ewangelistów we właściwym porządku. (40)
Ad 1. Jak twierdzi Hieronim7), Izajasz mówi o pochodzeniu Bóstwa Chrystusa, Mateusz zaś opisuje pochodzenie Chrystusa ze względu na Jego człowieczeństwo. Nie wyjaśnia przy tym sposobu, w jaki dokonało się Wcielenie, nie można go bowiem opisać, lecz wylicza patriarchów, od których Chrystus pochodził „według ciała".
Ad 2. Zarzut ten, podnoszony przez Juliana Apostatę, wywołał różne odpowiedzi. Są pisarze, którzy twierdzą za Grzegorzem z Nazjanzu8), że obaj Ewangeliści wymieniają te same osoby, lecz posiadali oni dwa imiona i każdy wymienia inne Imię. Twierdzenie to nie może się ostać. Mateusz bowiem wymienia jednego z synów Dawida, mianowicie : Salomona, a Łukasz — drugiego, mianowicie: Natana. Z relacji w Ks. Królewskiej wynika, że to byli bracia9). J

Toteż inni autorzy utrzymują, że Mateusz podał autentyczny rodowód Chrystusa, Łukasz zaś domniemany, rozpoczyna bowiem od słów10): „jak mniemano,

syn Józefa". Byli wśród żydów ludzie, którzy sądzili, że Chrystus z powodu grzechów popełnianych przez królów judzkich miał się wprawdzie narodzić z rodu Dawida, ale nie z linii królewskiej, lecz z innej, nie biorącej udziału w życiu publicznym.

Jeszcze inni mówią, że Mateusz wymienił patriarchów, z którymi łączyły Chrystusa więzy krwi, a Łukasz tych, z którymi łączyły Go więzy duchowe, mianowicie: ojców duchowych, czyli tych sprawiedliwych, którzy noszą nazwę patriarchów ze względu na podobieństwo do nich co do poważania, które ich otacza. W dziele „De quaest. Nov. et Vet. Test."11) znajdujemy odpowiedź, że nie należy ze słów Łukasza wnioskować, iż Józef był synem Helego, lecz iż Heli i Józef byli współczesnymi Chrystusowi potomkami Dawida, wywodzącymi się odeń w różny sposób. Toteż powtarzając słowa, że Chrystus „był, jak sądzono, synem Józefa", można mieć na myśli i to, że był On również synem Helego. Bo to, co powiedziano o ojcostwie Józefa, można rozciągnąć na Helego i na wszystkich potomków Dawida, podobnie jak to czyni Apostoł mówiąc o Izraelitach12): „Ich są ojcowie, z których jest Chrystus według ciała".

Augustyn zaś proponuje trojakie rozwiązanie trudności, mówiąc13): „Nasuwają się tu trzy warianty motywów, którymi się mogli kierować Ewangeliści: albo jeden z nich wymienił Józefowego ojca, a drugi ojca jego matki, bądź też kogoś z najbliższych krewnych. Albo Józef był rodzonym synem jednego z wymienionych przodków, a drugi go adoptował. Albo też, zwyczajem przyjętym u żydów, po bezpotomnej śmierci człowieka żonatego, najbliższy krewny żeniąc się z wdową po zmarłym, przypisywał mu syna, którego sam zrodził. Był to rodzaj adoptacji uznany przez prawo, jak stwierdza tenże Augustyn14).

Ten ostatni motyw jest bardziej prawdopodobny. Wspomina o nim również Hieronim15) i Euzebiusz z Cezarei16), przekazując pogląd chronografa Afrykańczyka. (41) Powiadają oni, że Matan i Melchi zrodzili dwóch synów w różnym czasie z jednej l tej samej żony imieniem Esta. Pierwszy wziął ją za żonę Matan, który był potomkiem Salomona i zmarł pozostawiając syna, imieniem Jakub. Po jego śmierci, ponieważ prawo nie broniło wdowie poślubić drugiego męża, Melchi, który pochodził z tego samego rodu Dawida, choć wywodząc się od Natana, należał do innej gałęzi, ożenił się z wdową osieroconą przez Matana i miał z nią syna imieniem Heli. W ten sposób ojcowie z dwóch różnych linii zrodzili dwóch braci przyrodnich: Jakuba i Helego. Jeden z nich, Jakub, żeniąc się z nakazu Zakonu z wdową po zmarłym bezpotomnie swoim bracie Helim, zrodził Józefa, który chociaż z urodzenia był synem Jakuba, ale według przepisów Zakonu stał się synem Helego. Toteż Mateusz pisze: „ Jakub zrodził Józefa", Łukasz zaś, kreśląc rodowód w oparciu o prawo, nie mówi o nikim, że „zrodził".

A chociaż Damasceńczyk17) utrzymuje, że Najświętsza Maryja Panna była spokrewniona z Józefem przez jego ojca Helego ze względu na swoje pochodzenie od Melchiego, należy jednak przypuszczać, że w pewien sposób wyprowadzała swój ród także od Salomona za pośrednictwem tych przodków, których wymienia Mateusz w swojej genealogii, opisującej cielesne pochodzenie Chrystusa; zwłaszcza że Ambroży twierdzi18), iż Chrystus pochodził od Jechoniasza.

Ad 3. Jak utrzymuje Augustyn19), „Mateusz postanowił uwypuklić w Chrystusie osobę króla, Łukasz zaś kapłana. Dlatego to w rodowodzie Mateusza zostało

zaznaczone przyjęcie naszych grzechów przez Pana Jezusa Chrystusa", On bowiem przez narodzenie cielesne przyjął „podobieństwo ciała grzesznego”20). „W rodowodzie skreślonym przez Łukasza natomiast zostało zaznaczone obmycie naszych grzechów", dokonane przez ofiarę Chrystusa. „I dlatego rodowód Mateusza wylicza osoby w kolejności zstępującej, Łukasz zaś wstępującej". Wynika stąd również i to, że „Mateusz w porządku zstępującym od Dawida przechodzi przez Salomona, którego matka była przedmiotem Dawidowego grzechu. Łukasz zaś uwzględniając porządek wstępujący przechodzi do Dawida poprzez Natana, wymienia przy tym imię proroka, który przyczynił się do przebłagania Boga za ten grzech. Również dzięki temu, że Mateusz chciał podkreślić, iż Chrystus zstąpił do naszej śmiertelności, rozpoczyna on swoją Ewangelię od samej genealogii dając rodowód Chrystusa od Abrahama aż do Józefa i do samego faktu narodzenia Chrystusa. Łukasz zaś kreśli rodowód Chrystusa nie na początku księgi, lecz po opisie chrztu Chrystusa i nie w linii zstępnej, lecz cofa się wstecz ukazując Go jako kapłana dokonującego przebłagania za grzechy. Zapowiedź tego mamy w momencie, kiedy Jan wydaje o Nim świadectwo mówiąc: ‚Oto ten, który gładzi grzech świata’, Łukasz cofając się wstecz poprzez Abrahama dochodzi do Boga, z którym mamy się pojednać oczyszczeni pokutą. (42) Słusznie też Łukasz uwzględnił w rodowodzie adoptację, bo my przez usynowienie stajemy się synami Boga, Syn Boży zaś stał się Synem Człowieczym przez narodzenie cielesne. A skoro samego Adama nazwał synem Boga, ponieważ Bóg go uczynił, dał dostateczny dowód na to, że nazywając Józefa synem Helego miał na myśli jego synostwo przybrane, a nie narodziny z Helego”21).

Liczba czterdzieści ma związek z naszym życiem obecnym ze względu na cztery strony świata, na którym pędzimy swe doczesne życie pod rządami Chrystusa. Czterdzieści to cztery razy dziesięć, a liczbę dziesięć otrzymamy przez dodanie kolejnych liczb od jednego do czterech; można również powiązać z liczbą dziesięć Dekalog, a czwórkę z życiem doczesnym lub też z liczbą czterech Ewangelii, przez które Chrystus w nas króluje. Oto dlaczego „Mateusz akcentując królewskość osoby Chrystusa wymienia czterdzieści osób, nie licząc samego Chrystusa"22). (43) Obliczenie to się sprawdza tylko pod warunkiem, że, jak chce Augustyn, Jechoniasz wymieniony przy końcu drugiej czternastki jest tym samym, którego spotykamy na początku trzeciej. Twierdzi on, że ma to oznaczać, iż „Jechoniasz przenosząc się do Babilonu poszedł na obczyznę i jest symbolem zapowiadającym przejście Chrystusa od obrzezanych ku ludom nie znającym obrzezania”.

Hieronim zaś utrzymuje23), że było dwóch. Joachimów, czyli Jechoniaszów, mianowicie: ojciec i syn. Każdy z nich został uwzględniony w rodowodzie Chrystusa, jak to wynika z podziału pokoleń na trzy grupy, w każdej z nich po czternaście imion, co tworzy w sumie 42 osoby. Liczba ta jest odpowiednikiem świętego Kościoła. Powstała ona bowiem z szóstki, która oznacza trud życia doczesnego, i siódemki, oznaczającej spoczynek przyszłego życia, bo sześć razy siedem daje czterdzieści dwa. Sama czternastka zaś, która powstaje przez dodanie do czterech dziesięciu, może mieć to samo znaczenie symboliczne, co liczba czterdzieści, utworzona przez pomnożenie tych liczb przez siebie.

Natomiast liczba uwzględniona przez Łukasza w rodowodzie Chrystusa oznacza ogół grzeszników. Dziesięć bowiem, jako liczba oznaczająca sprawiedliwość, występuje w dziesięciu przykazaniach. Grzech zaś jest przekroczeniem prawa, a

jedenaście przekroczeniem dziesiątki24). „Liczba siedem oznacza powszechność, bo w czasie siedmiu dni wyłonił się wszechświat. Siedem razy jedenaście tworzy siedemdziesiąt siedem, liczbę, która symbolizuje powszechność grzechów, zgładzonych przez Chrystusa.
Ad 4. Jak twierdzi Hieronim25), „Joram wprowadził do swego rodu bezbożną Jezabel, przeto pamięć jego została zgładzona aż do trzeciego pokolenia, tak by nie został po niej ślad w świętym planie Narodzenia". I jak mówi Chryzostom26): „O ile wielkie błogosławieństwo spłynęło na Jehu, który wziął pomstę nad domem Achaba i Jezabel, o tyle wielkie przekleństwo spadło na dom Jorama z powodu córki bezbożnego Achaba i Jezabel, tak iż aż do czwartego pokolenia wymazani zostali jego synowie z liczby królów, zgodnie ze słowami27): ‚za grzech ojców odpłacę synom aż do czwartego i trzeciego pokolenia' ".

Zauważmy, że pozostali królowie umieszczeni w genealogii Chrystusa byli grzesznikami, lecz bezbożność ich nie była uporczywa. Bo, jak powiedziano w dziele „Quaest. Vet. et Novi Test."28), Salomon spokojnie zasiadał na tronie dzięki zasługom swego ojca, Roboam — swego wnuka Azy, syna Abiasza. Lecz tamci trzej upierali się przy bezbożności.
Ad 5. Jak zauważa Hieronim29), „W rodowodzie Zbawiciela nie ma żadnej kobiety świętej, lecz takie, o których Pismo św. wyraża się z naganą, aby Ten, który przyszedł z powodu grzeszników, z grzeszników narodzony, zgładził wszystkie grzechy". Dlatego to umieszczono w rodowodzie Tamarę, zganioną za nierząd z teściem i Rahab — prostytutkę; cudzoziemkę Rut i wreszcie cudzołożnicę Betsabeę, żonę Uriasza, która zresztą nie figuruje pod własnym imieniem, lecz wymieniono imię jej męża, bądź ze względu na jej współudział w cudzołóstwie i morderstwie, bądź też, aby imię jej męża przywoływało na pamięć grzech Dawida.

A skoro Łukasz zamierzał wskazać na Chrystusa, jako na tego, który grzeszników oczyszcza z grzechu, nie wymienia żadnej z tych kobiet.
W genealogii wspomniano o braciach Judy, aby wskazać, że oni należeli do ludu Bożego, skoro jednak brat Izaaka, Izmael, oraz brat Jakuba, Ezaw, zostali od tego ludu oddzieleni, ich nie wymieniono. Przez wzmiankę o braciach Judy Mateusz chce zapobiec pysze z powodu szlachetności pochodzenia, bo wielu spośród nich było zrodzonych przez niewolnice, ale wszyscy byli patriarchami i protoplastami pokoleń. Faresa wymieniono razem z Zaramem, ponieważ, jak mówi Ambroży30), „istnieją dwie wytyczne w życiu narodów: jedna to prawo", oznaczone przez Zaram, „druga zaś to wiara", oznaczona nazwą Fares. A braci Jechoniasza wspomina w rodowodzie, ponieważ, inaczej niż to było z pozostałymi królami, wszyscy oni panowali, tylko w różnym czasie. Bądź też dlatego, że wszystkich cechowała podobna nieprawość i nędza.

Artykuł 4.

CZY MATERIĘ CIAŁA CHRYSTUSOWEGO NALEŻAŁO WZIĄĆ OD KOBIETY?

Na pozór nie.
1. Płeć męska bowiem góruje szlachetnością nad żeńską. A skoro Chrystusowi najbardziej wypadało wziąć to, co w ludzkiej naturze najdoskonalsze. to nie powinien był brać, jak się zdaje, ciała od kobiety, lecz raczej wziąć je od mężczyzny, jak Ewa, uformowana z żebra mężczyzny.
2. Każdego człowieka, poczętego przez niewiastę, nosi ona w swym łonie. Ale ciasne łono kobiety nie może wszak ogarnąć Boga, o którym powiedziano1), że „napełnia niebo i ziemię". Wydaje się przeto, że Chrystus nie powinien był począć się z niewiasty.
3. Jakaś nieczystość wywiera swój wpływ na każdego, kto zostaje poczęty przez niewiastę. Toteż powiedziano2): „Czyż może być usprawiedliwiony człowiek porównany z Bogiem, albo okazać się czystym — zrodzony z niewiasty?" W Chrystusie zaś nie powinno być śladu brudu, jest on bowiem „Mądrością Bożą"3), o której powiedziano, że „nic skalanego do niej nie wchodzi"4). Wydaje się więc, że nie należało Chrystusowi brać ciała od niewiasty.
A JEDNAK powiedziano5): „Zesłał Bóg Syna swego uczynionego z niewiasty".
WYKŁAD. Syn Boży mógł wprawdzie wziąć ludzkie ciało z każdej, dowolnie przez siebie obranej materii, najwłaściwsze jednak było to, że wziął je od niewiasty.
Po pierwsze, fakt ten uszlachetnił całą naturę ludzką. Toteż Augustyn mówi6): „W obu płciach musiało się ujawnić wyzwolenie człowieka. Skoro został przyjęty [do jedności hipostatycznej] mężczyzna, przedstawiciel płci bardziej wyróżnionej, to wypadało przez urodzenie się tego mężczyzny z niewiasty ujawnić wyzwolenie płci niewieściej.

Po drugie, był to dowód prawdziwości Wcielenia. Toteż mówi Ambroży7): „Znajdziesz wiele rzeczy zgodnych z naturą i wiele przewyższających ją. To, że był w łonie, czyli w kobiecym organizmie, było czymś naturalnym, natomiast to, że Dziewica poczęła i że Dziewica porodziła, przewyższało porządek natury. Stało się to, byś wierzył, iż Ten, kto odnowił naturę, był Bogiem i że Człowiekiem był Ten, który, jak wymaga natura, z człowieka się narodził". Augustyn zaś mówi8): „Gdyby wszechmocny Bóg Człowieka utworzonego gdzie bądź nie stworzył w macierzyńskim łonie, tylko nagle ukazał Go oczom, czyż nie utwierdziłoby to ludzi w błędnym mniemaniu, iż Chrystus nie był prawdziwym człowiekiem? I czyż byłoby miejsce na czyn miłosierdzia, gdyby Bóg wszystko czynił poprzez cuda? A oto Pośrednik między Bogiem a ludźmi ukazał się w taki sposób, aby łącząc obie natury w jedności osoby uszlachetnić rzeczy zwyczajne przez to, co niezwykłe, a to, co niezwykłe, ująć w ramy zwyczajności".

Po trzecie, w ten sposób wyczerpane zostały wszystkie warianty ludzkich narodzin. Bo pierwszy człowiek — utworzony został „z mułu ziemi"9), bez udziału mężczyzny i niewiasty; Ewa — z mężczyzny10), bez udziału niewiasty; pozostali ludzie zaś — przy udziale mężczyzny i niewiasty; Chrystusowi, właściwy wyłącznie Jemu, pozostał czwarty rodzaj urodzin — z niewiasty bez udziału mężczyzny

Ad 1. Ponieważ płeć męska góruje szlachetnością nad niewieścią, Chrystus przyjął ludzką naturę zindywidualizowaną w mężczyźnie. Aby jednak niewiasty nie doznały upokorzenia, słusznie wziął ciało od niewiasty. Toteż mówi Augustyn u):
„Nie okrywajcie się wzgardą we własnych oczach, mężczyźni! Syn Boży stał się mężczyzną. Nie okrywajcie się wzgardą we własnych oczach, niewiasty! Syn Boży z niewiasty się narodził". (44)
Ad 2. Jak mówi Augustyn, polemizując z Faustusem (45), który wysunął ten zarzut12), „Wiara katolicka w to, że Chrystus, Syn Boży, narodził się z niewiasty według ciała, wcale nie oznacza, że zamknął się On w łonie kobiety, tak iż poza tym łonem Go nie było, przestając jak gdyby kierować niebem i ziemią i porzucając Ojca. Lecz wy, manichejczycy, nie możecie tego pojąć sercem zdolnym do myślenia wyłącznie kategoriami materialnymi". Jak tenże Augustyn stwierdza w liście do Woluzjanusa13): „Taka jest myśl ludzi ograniczonych wyłącznie do rzeczy materialnych, z których żadna nie może być cała wszędzie, gdyż w przeciwnym razie musiałaby ta rzecz posiadać niezliczoną ilość części poza danym miejscem dowolnie obranym. Już zupełnie różna od ciała jest natura duszy. O ileż więcej różni się od nich Bóg, Stwórca duszy i ciała. Potrafi być cały wszędzie, nie jest ograniczony żadnym miejscem, przychodzi — nie opuszczając tego, gdzie był przedtem, odchodzi — nie opuszczając tego, które nawiedził".
Ad 3. Fakt poczęcia mężczyzny przez niewiastę nie ma w sobie nic nieczystego, jest to bowiem dzieło Boże. (46) Toteż powiedziano14): „Tego, co Bóg stworzył, ty nie nazywaj pospolitym", tj. nieczystym. Jest tam wszakże jakieś zanieczyszczenie spowodowane przez grzech, polegający na lubieżności, która towarzyszy poczęciu przez kontakt płciowy. Lecz tego, jak wiadomo15), nie było w wypadku Chrystusa. Ale gdyby nawet istniało tam jakieś zanieczyszczenie, to nie skaziłoby ono Słowa Bożego, które nie podlega żadnym przemianom. Toteż powiada Augustyn16): „Mówi Bóg, Stwórca człowieka: Cóż cię może w moim narodzie niepokoić? Nie jestem poczęty przez żądzę lubieżnych doznań. Ja stworzyłem Matkę, z której się narodziłem. A jeśli promień słońca potrafi wysuszyć plugastwa kloak nie będąc przez nie skażony, tym więcej Wspaniałość światłości przedwiecznej może oczyścić wszystko, co swymi promieniami naświetli, nie ulegając skażeniu".

Artykuł 5.

CZY CIAŁO CHRYSTUSA BYŁO POCZĘTE Z NAJCZYSTSZEJ KRWI DZIEWICY? (47)

Na pozór nie.
1. Powiedziano bowiem w Kolekciel), iż Bóg chciał, aby Jego Słowo wzięło od Dziewicy swe Ciało. Skoro zaś ciało różni się od krwi, to i Chrystus nie wziął ciała z krwi Dziewicy.
2. Ciało Chrystusa zostało cudownie utworzone z Dziewicy, podobnie do tego jak niewiasta została cudownie utworzona z mężczyzny. Ze słów Adama zaś2): „To teraz kość z kości moich i ciało z ciała mego", widzimy, iż niewiasta została uformowana raczej z mięśni i kości mężczyzny niż z jego krwi. (48) Wydaje się więc, że Ciało Chrystusa winno być także ukształtowane nie z krwi Dziewicy, lecz z Jej ciała i kości.

3. Ciało Chrystusa należało do tego samego gatunku co ciało pozostałych ludzi. Lecz ich ciała nie tworzą się z krwi najczystszej, ale z nasienia i z krwi periodu. Wydaje się przeto, że i Ciało Chrystusa nie było poczęte z najczystszej krwi Dziewicy.
A JEDNAK zdaniem Damasceńczyka3), „Syn Boży zbudował sobie ciało ożywione duszą rozumną z przeczystej krwi Dziewicy".
WYKŁAD. Przy poczęciu Chrystusa, jak wiadomo4), zgodne z naturą było to, że On się narodził z niewiasty, a czymś nadprzyrodzonym to, że się narodził z Dziewicy. Otóż, jak twierdzi Filozof5), przy naturalnym poczęciu istot żywych. samica daje tworzywo, samiec zaś czynnik aktualizujący poród. Kobieta, która poczęła przy udziale mężczyzny, nie jest dziewicą. Toteż element nadprzyrodzony, co do sposobu w jaki się Chrystus narodził, polegał na tym, że czynnikiem. aktualizującym to narodzenie była nadprzyrodzona Moc Boża, a czynnikiem przyrodzonym w Jego narodzeniu było to, że materia, z której poczęte było Ciało Chrystusa, odpowiadała materii,. dostarczanej przez inne kobiety przy poczęciu potomka. Materią tą, według Filozofa6), jest krew kobiety, wszakże nie wzięta dowolnie, lecz mocą rodzicielską matki przystosowana tak, by mogła służyć jako materia przy poczęciu. I z takiej oto materii zostało poczęte Ciało Chrystusa.
Ad 1. Skoro Najświętsza Maryja Panna miała tę samą naturę co inne kobiety, posiadała też ciało i kości należące do tej natury. Ciało i kości kobiet stanowią część składową ich organizmu, warunkują jego całość i nie można ich usuwać bez zniszczenia lub bez uszkodzenia danego organizmu. Chrystus, który przyszedł naprawić to, co było zniszczone, nie mógł niszczyć ani powodować uszkodzeń w organizmie Matki. I dlatego Ciało Chrystusa nie miało być utworzone z ciała i kości Dziewicy, lecz z Jej krwi, która, jak stwierdzono w dziele „De generat. animal."7), nie stanowi jeszcze aktualnej części organizmu, lecz potencjalną. Toteż mówiąc, że wziął Ciało z Dziewicy, nie mamy na myśli tego, że materię do utworzenia ciała stanowiło to, co już było ciałem, lecz że materią tą była krew, która jest ciałem w możności.
Ad 2. Zadanie Adama, jak wiemy8), polegało na zapoczątkowaniu ludzkiej natury, miał l on przeto w swym organizmie coś, z ciała i kości, co nie stanowiło o jego osobistej integralności, lecz miało służyć wyłącznie temu zapoczątkowaniu. Kobieta została uformowana właśnie z tego pierwiastka bez szkody dla mężczyzny. Otóż w ciele Dziewicy nie było nic takiego, co by mogło posłużyć do ukształtowania ciała bez szkody dla ciała Matki.
Ad 3. Z nasienia niewiasty nie może się nic zrodzić, bo jest ono czymś niedoskonałym w rodzaju nasion i wskutek niedoskonałości mocy niewieściej nie może osiągnąć pełnej doskonałości. Toteż, jak utrzymuje Filozof9), nie jest ono materią niezbędną przy poczęciu. Nie było go przeto przy poczęciu Chrystusa, zwłaszcza że jest czymś niedoskonałym w rodzaju nasienia, wydzieleniu jego towarzyszy żądza, podobnie jak wydzieleniu nasienia mężczyzny. A przy poczęciu dziewiczym nie mogło być miejsca na żądzę. I dlatego mówi Damasceńczyk10), że Ciało Chrystusa zostało poczęte bez pośrednictwa nasienia.

Krew periodu, którą kobiety wydzielają co miesiąc, nacechowana jest pewną naturalną nieczystością skażenia, podobnie do pozostałych wydzielin zbędnych dla natury organizmu, zostaje więc przez organizm usunięta. Ta zepsuta krew periodu, usuwana przez naturę, nie jest tworzywem przy poczęciu, lecz środkiem prowadzącym do oczyszczenia takiej krwi, która poprzez pewien proces zostaje przygotowana do

poczęcia, jako czystsza i doskonalsza od innej. Przy poczęciu pozostałych ludzi cechuje ją wszakże pewna nieczystość wynikająca z lubieżności, bo już sam kontakt płciowy kobiety z mężczyzną przyciąga tę krew do narządów rozrodczych. Nie miało to miejsca przy poczęciu Chrystusa, bo za sprawą Ducha świętego krew ta została zgromadzona w łonie Dziewicy, by tam uformować potomstwo. Toteż powiedziano, że Ciało Chrystusa „zostało ukształtowane z najczystszej krwi Dziewicy".

Artykuł 6.

CZY W ADAMIE I INNYCH PATRIARCHACH BYŁA' JAKAŚ OKREŚLONA CZĄSTKA CIAŁA CHRYSTUSA?

Na pozór tak, bo:
1. Augustyn utrzymuje1), że Ciało Chrystusa było w Adamie i Abrahamie przez substancję cielesną. Substancja cielesna zaś to coś określonego. Ciało Chrystusa przeto było w Adamie, Abrahamie oraz innych patriarchach, jako coś określonego.
2. Powiedziano2), że Chrystus „stał się potomkiem Dawida według ciała". Otóż ciało było w Dawidzie czymś określonym. Chrystus był zatem w Dawidzie przez coś określonego, i z tego samego powodu był przez coś określonego w pozostałych patriarchach.
3. Poprzez przyjęcie ciała od rodzaju ludzkiego Chrystus nawiązał z nim powinowactwo. Otóż gdyby to ciało nie było w Adamie w jakiś określony sposób, to, jak się zdaje, nie byłoby między nim a rodzajem ludzkim żadnej więzi mającej swe źródło w Adamie. Istniałaby raczej łączność między nim a innymi bytami, z których zostało wzięte tworzywo do Jego Ciała. Wydaje się więc, że Ciało Chrystusa było w Adamie oraz innych patriarchach, jako coś określonego.
A JEDNAK mówi Augustyn3): „Chrystus był w Adamie i Abrahamie w taki sam sposób, jak inni ludzie, ale nie odwrotnie. Otóż innych ludzi nie łączy z Adamem i Abrahamem jakaś określona materia, ale jak wiemy4), wyłącznie pochodzenie. Więc i Chrystusa nie łączy z Adamem i Abrahamem jakaś określona materia. Dla tej samej racji nie łączy Go z innymi patriarchami.
WYKŁAD. Tworzywem Ciała Chrystusa, jak już wiemy5), nie było ciało i kość Najświętszej Panny, ani też żadna z realnie istniejących w niej części ciała, była nim krew, która jest ciałem potencjalnie. Wszystko to, co Najświętsza Panna wzięła od rodziców, było natomiast realnie istniejącą częścią Jej ciała, nie stanowiło więc tworzywa Ciała Chrystusowego. Musimy przeto stwierdzić, że Ciało Chrystusa nie stanowiło czegoś określonego w Adamie lub u innych patriarchów, tak by można było powiedzieć wskazując na jakąś. określoną część ciała Adama lub kogokolwiek innego, że z tej oto materii zostanie utworzone Ciało Chrystusa, lecz że, podobnie jak ciało innych ludzi, jest w nim przez swoje pochodzenie. Ogniwem łączącym Ciało Chrystusa z Adamem i patriarchami jest ciało Jego Matki. Toteż nie mogło ono być w patriarchach w żaden inny sposób, a jedynie tak jak w nich było ciało Maryi, które nie stanowiło w nich jakiejś określonej cząstki, tak jak nie stanowiły takiej cząstki ciała ludzi pozostałych6). (49)

Ad 1. Mówiąc, że Chrystus był w Adamie „przez substancję cielesną”, nie mamy na myśli tego, że Ciało Chrystusa było w Adamie jakąś cielesną substancją, lecz chcemy tylko powiedzieć, że materialna substancja Ciała Chrystusowego, t j. materia, którą Chrystus wziął od Dziewicy, była w Adamie jako w zasadzie twórczej, a nie jako w bazie materialnej. Bo wszak moc rozrodcza Adama oraz jego potomków aż do Najświętszej Panny sprawiła to, że zostało przygotowane na poczęcie Chrystusowego Ciała właśnie takie tworzywo. Lecz samo ukształtowanie Jego Ciała z materii nie dokonało się przez moc rozrodczą pochodzącą od Adama. I stąd to sformułowanie, że Chrystus miał swe źródło w Adamie przez substancję cielesną, a nie przez rację zarodkową.
Ad 2. Chociaż Ciało Chrystusa nie było w Adamie oraz w innych patriarchach przez rację zarodkową, lecz było w nich w ten sposób ciało Najświętszej Panny, poczęte z nasienia mężczyzny. I dlatego mówimy, że Chrystus pochodzi od Dawida według ciała, za pośrednictwem Maryi.
Ad 3. Chrystus jest spowinowacony z rodzajem ludzkim przez należenie do tego samego gatunku . Podobieństwo zaś oparte na tożsamości gatunku jest uwarunkowane przez materię bliższą, a nie dalszą, oraz przez zasadę czynną, dzięki której zrodzony osobnik jest podobny do rodzącego i należy do tego samego gatunku. W ten sposób wystarczającą podstawą powinowactwa między Chrystusem a rodzajem ludzkim jest fakt, że Ciało Chrystusa zostało utworzone z krwi Dziewicy przekazanej od Adama oraz innych patriarchów j drogą rodzenia potomstwa. Nie ma tu nic do rzeczy pochodzenie tworzywa tej krwi.
Nie ma ono znaczenia, jak wiemy7), również przy narodzeniach ludzi pozostałych.

Artykuł 7.

CZY CIAŁO CHRYSTUSA BYŁO OBCIĄŻONE GRZECHEM W PATRIARCHACH STAREGO ZAKONU?

Na pozór nie.
1. Powiedziano bowiem o Bożej Mądrości1), że „nic skalanego do niej nie wchodzi”. A jak mówi Pismo św.2). Mądrością Bożą jest Chrystus. Ciało Chrystusa przeto nigdy nie było skażone przez grzech.
2. Damasceńczyk mówi3), że Chrystus „przyswoił sobie pierwociny naszej natury". A skoro pierwotnie ciało ludzkie nie było skażone grzechem, to i Ciało Chrystusa zarówno w Adamie, jak i w pozostałych patriarchach, było wolne od tego skażenia.
3. Augustyn mówi1), że „ludzka natura, wraz z raną, zawsze posiadała lekarstwo na ranę". Otóż to, co skażone, nie może być lekarstwem na ranę, lecz raczej samo potrzebuje lekarstwa. W ludzkiej naturze przeto zawsze było coś wolnego od skażenia, coś, z czego potem zostało utworzone ciało Chrystusa.
A JEDNAK między ciałem Chrystusa a Adamem oraz innymi patriarchami istnieje łączność jedynie za pośrednictwem ciała Najświętszej Dziewicy, od której Chrystus wziął swoje ciało. A jak twierdziliśmy5), ciało Najświętszej Dziewicy całe zostało poczęte w grzechu pierworodnym, (50) było ono przeto obciążone tym grzechem również i w patriarchach. Nie było więc w nich wolne od tego obciążenia i Ciało Chrystusa.

WYKŁAD. Mówiąc, że Chrystus, bądź Jego ciało było w Adamie oraz w innych patriarchach, stawiamy Chrystusa, Adama i patriarchów na jednej płaszczyźnie. Jasne jest zaś, że sytuacja Chrystusa krańcowo się różniła od sytuacji patriarchów. Ci ostatni byli pod jarzmem grzechu, Chrystus zaś był całkowicie od niego wolny. Toteż przez powyższe zestawienie popełnia się dwa błędy:
Po pierwsze, przypisuje się Chrystusowi lub Jego ciału to, co warunkowało egzystencję patriarchów, przez powiedzenie, iż Chrystus zgrzeszył w Adamie, ponieważ był w nim w pewien sposób. Jest to błąd, gdyż Chrystus nie był w Adamie w taki sposób, iżby Go jakoś obciążał grzech popełniony przez Adama. Jak wiemy bowiem6), ani prawo żądzy, ani racja zarodkowa Chrystusa z Adamem nie łączyły.
Inny błąd to przypuszczenie, że to, co charakteryzowało egzystencję Chrystusa i Jego ciała, przysługiwało patriarchom. Sądzi się mianowicie, że skoro ciało Chrystusa nie było w Nim obarczone grzechem, to i w Adamie oraz w patriarchach musiała być wolna od grzechu ta część ich ciała, z której potem, zdaniem niektórych, zostało utworzone ciało Chrystusa. To zdanie jest nie do przyjęcia. Po pierwsze, jak wiemy7), ciało Chrystusa nie było w Adamie oraz pozostałych patriarchach w postaci określonej, jako coś, co by można było odróżnić od pozostałej reszty, przeciwstawiając czyste nieczystemu. Po drugie skażenie ciała ludzkiego wypływa stąd, że zostało ono poczęte przy udziale żądzy i jak całe ciało człowieka zostaje poczęte przez żądzę, tak też całe zostaje skażone przez grzech. Toteż należy stwierdzić, że całe ciało patriarchów było obarczone grzechem i nie było w nim żadnej cząstki wolnej od grzechu, która by mogła później posłużyć do utworzenia ciała Chrystusowego. (51)
Ad 1. Chrystus nie przyjął ciała rodzaju ludzkiego obciążonego grzechem, lecz ciało wolne od wszelkiego skażenia przez grzech. Toteż „nic skalanego nie weszło do Mądrości Bożej".
Ad 2. Powiedzenie, że Chrystus przyjął pierwociny naszej natury, odnosi się do stanu ciała, przyjął bowiem ciało wolne od skażenia przez grzech, tj. takie, jakim było ciało człowieka przed grzechem. Nie rozumiemy jednak przez to, że nieskażoność ta została przekazana w sposób ciągły, tak iżby ciało owe zwykłego człowieka uchowało się wolne od grzechu aż do ukształtowania Ciała Chrystusa.
Ad 3. Rana spowodowana przez grzech pierworodny była przed Chrystusem czymś, co aktualnie cechowało ludzką naturę, podczas gdy lekarstwo na nią nie było w niej czymś zaktualizowanym, lecz jedynie istniała w niej moc zrodzenia tego lekarstwa, bo wszak rozwój ciała Chrystusa miał się zacząć od patriarchów.

Artykuł 8.

CZY CHRYSTUS W BIODRACH ABRAHAMA PŁACIŁ DZIESIĘCINĘ?

Na pozór tak.
1. Mówi bowiem Apostoł1), że Lewi, prawnuk Abrahama, „przez Abrahama oddał dziesięcinę, jeszcze bowiem był w biodrach" Abrahama, kiedy ten uiścił dziesięcinę Melchizedechowi. Ale w tym czasie i Chrystus był w biodrach Abrahama, więc i Chrystus oddawał dziesięcinę.

2. Chrystus przez Matkę, od które] wziął ciało, jest potomkiem Abrahama. A skoro Matka Jego w Abrahamie oddawała dziesięcinę, to z tego samego powodu czynił to Chrystus.
3. Jak utrzymuje Augustyn2), „w Abrahamie uiszczało dziesięcinę wszystko to, co potrzebuje leczenia". A wszak potrzebuje go każde ciało obarczone grzechem. A skoro, jak stwierdziliśmy3), ciało Chrystusa było obarczone grzechem, uiszczało więc, jak się zdaje, dziesięcinę w Abrahamie.
4. Nie sądzimy, aby fakt ten uwłaczał w jakikolwiek sposób godności Chrystusa. To, że ojciec jakiegoś arcykapłana uiszcza dziesięcinę zwykłemu kapłanowi, wcale nie wyklucza przewagi syna nad tym kapłanem. Mówiąc przeto, iż Chrystus w Abrahamie uiszczał Melchizedechowi dziesięcinę, nie pomniejszamy wyższości Chrystusa nad Melchizedechem.
A JEDNAK mówi Augustyn4), że „Chrystus tam", tj. w Abrahamie, „nie płacił dziesięciny. On, którego ciało wzięło stamtąd nie gorączkę od rany, lecz materię do lekarstwa".
WYKŁAD. Zgodnie z myślą Apostoła należy stwierdzić, że Chrystus nie uiszczał dziesięciny w biodrach Abrahama. Apostoł wykazuje, że kapłaństwo według obrządku Melchizedecha góruje nad kapłaństwem lewitów; wszak Abraham, nosząc w swych biodrach Lewiego, który piastował kapłaństwo Starego Zakonu, uiścił dziesięcinę Melchizedechowi. Otóż gdyby Chrystus również uiszczał dziesięcinę w Abrahamie, to kapłaństwo jego nie byłoby kapłaństwem porządku Melchizedechowego, lecz czymś mniejszym. I dlatego twierdzimy, że Chrystus nie płacił dziesięciny w biodrach Abrahama, jak to czynił Lewi.

Ten bowiem, kto płaci dziesięcinę, zatrzymując sobie dziewięć części, a dziesiątą, jako symbol doskonałości, oddaje innemu człowiekowi, stwierdza tym samym własną niedoskonałość, a doskonałość zaś przypisuje temu innemu. Liczba dziesięć jest bowiem jak gdyby punktem granicznym w serii wszystkich cyfr zmierzających do dziesiątki, źródłem niedoskonałości ludzi jest grzech, co sprawia, iż ten, kto leczy z grzechu, musi być doskonały. Leczy zaś z grzechu tylko Chrystus. On to bowiem, jak powiedziano, jest „Barankiem, który gładzi grzech świata"5), a symbolem zapowiadającym Chrystusa, jak stwierdza Apostoł6), jest Melchizedech. Abraham dając Melchizedechowi dziesięcinę stał się symbolem ludzi poczętych w grzechu, a wszyscy jego potomkowie, ponieważ byli obciążeni grzechem pierworodnym, wymagali tej kuracji, której sprawcą jest Chrystus. Izaak, Jakub i Lewi oraz wszyscy inni byli w Abrahamie tak, iż nie tylko substancja ciała, lecz także i racja zarodkowa, przez którą dziedziczą grzech pierworodny, czyniła ich jego potomkami. I dlatego obowiązek uiszczania dziesięciny, jako symbol potrzeby przejścia przez Chrystusową kurację, cechował wszystkich już w Abrahamie. Jedynie Chrystus był w Abrahamie w ten sposób, iż pochodzi od niego nie przez rację zarodkową, a tylko przez substancję ciała. Toteż był On w Abrahamie nie jako chory potrzebujący kuracji, lecz raczej jako lekarstwo na ranę. Nie płacił w nim przeto dziesięciny.
Ad 1. Z powyższego wynika odpowiedź na zarzut 1.
Ad 2. Najświętsza Panna, jako poczęta w grzechu pierworodnym, była w Abrahamie jako ktoś, kto potrzebuje leczenia. Toteż płaciła w nim dziesięcinę, pochodząc od niego przez rację zarodkową. Inaczej jak wiemy7), jest z ciałem Chrystusa.

Ad 3. Powiedzenie, że ciało Chrystusa w patriarchach Starego Zakonu było obciążone grzechem, sprawdza się w odniesieniu do cech, które ono posiadało w nich samych, obłożonych dziesięciną; nie sprawdza się natomiast w odniesieniu do cech, które charakteryzują ciało Chrystusa istniejące aktualnie, nie obciążone dziesięciną.
Ad 4. Kapłaństwo lewitów było przekazywane dziedzicznie, w zależności od związków krwi. Kapłaństwo Abrahama nie ustępowało przeto kapłaństwu Lewiego. Toteż fakt, że Abraham dał dziesięcinę Melchizedechowi na znak jego wyższości, dowodzi, że kapłaństwo Melchizedecha, symbolizujące kapłaństwo Chrystusa, górowało nad kapłaństwem lewitów. Kapłaństwo Chrystusowe zaś nie jest przekazywane fizycznie przez dziedziczenie, lecz przez łaskę duchową. Może się więc zdarzyć, że uznając wyższość jakiegoś kapłaństwa, ojciec biskupa płaci mu dziesięcinę, a jednak syn, jeśli jest biskupem, góruje nad tym kapłanem. Źródłem tej wyższości nie jest pochodzenie, lecz łaska duchowa udzielona przez Chrystusa. (52)

ZAGADNIENIE 32.
CZYNNIK AKTUALIZUJĄCY POCZĘCIE CHRYSTUSA. (53)

Rozpatrzmy z kolei czynnik, który zaktualizował poczęcie Chrystusa.
Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:
1. Czy tym czynnikiem był Duch święty?
2. Czy wolno mówić o poczęciu Chrystusa z Ducha świętego?
3. Czy możemy Ducha świętego nazywać ojcem Chrystusa według ciała?
4. Czy przy poczęciu Chrystusa Najświętsza Maryja Panna odegrała jakąś czynną rolę?

Artykuł 1.

CZY POCZĘCIE CHRYSTUSA NALEŻY PRZYPISAĆ DUCHOWI ŚWIĘTEMU?

Na pozór nie, bo:
1. Jak twierdzi Augustyn1), „dzieła Trójcy Przenajświętszej są niepodzielne, jak niepodzielną jest jej istota”. Otóż jednym z dzieł Boga jest poczęcie Chrystusa. Nie wydaje się więc, by je można było przypisywać w wyższym stopniu Duchowi świętemu niż Ojcu lub Synowi.
2. Słowa Apostoła2): „kiedy przyszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego, uczynionego z niewiasty”, Augustyn opatruje następującym komentarzem 3): „Istotnie, zesłał Go Ten, który Go uczynił z niewiasty". A skoro, jak wiadomo4), zesłanie Syna przypisuje się Ojcu, więc i poczęcie Jego, określone zwrotem: „został uczyniony z niewiasty”, należy przypisać głównie Ojcu.
3. Czytamy?): „Mądrość zbudowała sobie dom”. Mądrością Boga zaś jest sam Chrystus, jak to wynika ze słów6): „Chrystusa Bożą Moc i Mądrość Bożą”. A domem tej Mądrości jest ciało Chrystusa, nazywane także Jego świątynią, jak wynika ze słów7): „Ale to On mówił o świątyni ciała swojego”. Wydaje się przeto, że dokonanie

poczęcia Chrystusowego ciała należy przypisać głównie Synowi: więc nie Duchowi świętemu.
A JEDNAK czytamy słowa 8): „Duch święty zstąpi na cię”.
WYKŁAD. Stwierdzamy, że poczęcie Chrystusowego ciała jest dziełem całej Trójcy Przenajświętszej, ale dla trzech racji przypisujemy je Duchowi świętemu.
Przemawia za tym, po pierwsze, Boski aspekt przyczyny Wcielenia. Duch święty jest bowiem, jak wiadomo9), Miłością Ojca i Syna. (54) A wszak najwyższym przejawem Bożej Miłości było to, że Syn Boży w dziewiczym łonie przybrał sobie ciało, toteż powiedziano10): „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał”.

Po drugie, przemawia za tym przyczyna Wcielenia, rozpatrywana pod kątem przyjętej natury. Ułatwia to zrozumienie faktu, że Syn Boży przyjął ludzką naturę do jedności w Osobie nie na skutek jakichś jej zasług, lecz wyłącznie z łaski. Łaskę zaś przypisujemy Duchowi świętemu, stosownie do słów11): „dary są różne, lecz Duch ten sam”. Toteż mówi Augustyn12): „Ów sposób, w jaki Chrystus narodził się z Ducha świętego, nasuwa myśl o łasce Boga, dzięki której człowiek bez żadnych uprzednich zasług, od pierwszej chwili istnienia swojej natury tak ściśle zjednoczył się ze Słowem Bożym, w jednej Osobie, że od razu był Synem Bożym.”

Po trzecie, przemawia za tym cel Wcielenia, zmierzało ono bowiem ku temu, by poczęty człowiek był człowiekiem świętym i aby był Synem Bożym. A za sprawcę obu tych rzeczy uważamy Ducha świętego. On to bowiem sprawia, iż ludzie stają się synami Boga, stosownie do słów13): „a że jesteście synami Bożymi — posłał Bóg Ducha Syna swego do serc naszych, wołającego: Abba, Ojcze!”. I On, jak powiedziano14): jest „Duchem uświęcenia”. Bo jak inni ludzie przez Ducha świętego zostają uświęceni duchowo, tak iż są przybranymi synami Bożymi, tak Chrystus poczęty przez Ducha świętego w świętości, jest Synem Bożym z natury. Toteż według glosy15) słowa św. Pawła16): „On to przeznaczony jest na Syna Bożego w Mocy” znajdują swoje wytłumaczenie w zwrocie następującym po nich bezpośrednio: „wedle Ducha uświęcenia”, t j. „przez to, że począł się z Ducha świętego”. A i sam Anioł w czasie zwiastowania słowa17): „Duch święty zstąpi na cię” zamyka powiedzeniem: „Przeto, co się z ciebie narodzi święte, będzie nazwane Synem Bożym”.
Ad 1. Poczęcie dokonało się wprawdzie jako dzieło wspólne całej Trójcy Przenajświętszej, ale, uwzględniając różne jego aspekty, przypisujemy je poszczególnym Osobom. Ojcu bowiem przypisuje się ojcowski autorytet w stosunku do Osoby Syna, który przez tego rodzaju poczęcie przybrał sobie ludzką naturę, Synowi przypisujemy samo przyjęcie ciała, a Duchowi świętemu ukształtowanie ciała, które Syn przyjął. Bo stosownie do słów18): „posłał Bóg Ducha Syna swego”. Duch Święty jest Duchem Syna. I jak moc duszy działająca w nasieniu poprzez tkwiące w nim siły witalne formuje ciało innych ludzi w procesie rodzenia, tak Moc Boża, którą jest sam Syn, zgodnie ze słowami19): „Chrystus — Boża Moc”, ukształtowała przez Ducha świętego to ciało, przyjęte przez Syna. Wskazują na to również słowa Anioła20): „Duch święty zstąpi na cię”, by poniekąd przygotować i uformować materię Chrystusowego ciała, a „Moc Najwyższego”, tj. Chrystus, „zacień! cię”, czyli, jak mówi Grzegorz21), „bezcielesną jasność Bóstwa otrzyma w tobie ludzkie ciało, bo wszak ciało oświetlone daje kształt clenia”. A pod wyrazem „Najwyższy” rozumiemy (55) Ojca, którego Mocą jest Syn.

Ad 2. Wyraz „zesłany” odnosi się do Osoby przyjmującej ciało. Zesłał Ją Ojciec. Lecz „poczęcie" dotyczy przyjętego ciała, ukształtowanego przez działanie świętego Ducha. I dlatego, mimo tożsamości Tego, który został zesłany i poczęty, ze względu na pojęciowe różnice — zesłanie przypisujemy Ojcu, spowodowanie poczęcia — Duchowi świętemu, przyjęcie ciała zaś — Synowi.
Ad 3. Jak zauważa Augustyn22), „problem. ten można ująć dwojako: Bo po pierwsze — domem Chrystusa jest Kościół, który On zbudował sobie przez własną krew. Można też ciało Jego nazywać Jego domem, jak On sam to uczynił mówiąc o „swojej świątyni”. A to, czego dokonał Duch święty, jest też dziełem Syna Bożego ze względu na jedność Osób co do natury i woli.

Artykuł 2.

CZY WSKAZANE JEST UŻYWANIE WYRAŻENIA: „CHRYSTUS POCZĄŁ SIĘ Z DUCHA ŚWIĘTEGO ?” (56)

Na pozór nie, bo:
1. Słowa1): „z Niego, przez Niego i w Nim jest wszystko”, Augustyn opatruje glosą2): „Należy zwrócić uwagę na to, w jakim znaczeniu powiedziano: ‚z Niego’. Bo przecież niebiosa i ziemia są przezeń uczynione, nie z Niego, nie z Jego substancji”. Podobnie nie uformował Duch święty ciała Chrystusowego ze swojej substancji. Nie powinno się więc mówić o poczęciu Chrystusa z Ducha świętego.
2. Czynnik aktualizujący, który daje początek nowemu życiu w procesie narodzin, gra rolę nasienia. Otóż Duch święty nie odgrywał tej roli przy poczęciu Chrystusa. Bo, jak mówi Hieronim3): „Nie jest zgodne z prawdą to, co utrzymują niektórzy zbrodniczy pisarze, iż Duch święty był zamiast nasienia, ale twierdzimy, że ciało Chrystusa zostało utworzone”, czyli uformowane, „potęgą i mocą Stwórcy”. Nie powinno się więc mówić, że Chrystus począł się z Ducha świętego.
3. Jedność może powstać z dwóch składników tylko przez ich syntezę. A przecież ciało Chrystusa zostało ukształtowane z Maryi Panny. Powiedzenie, że Chrystus począł się z Ducha świętego wskazywałoby więc na powstanie jakiejś syntezy Ducha świętego i materii dostarczonej przez Najświętszą Dziewicę, co najwidoczniej jest błędem. Nie należy więc mówić, że Chrystus począł się z Ducha świętego.
A JEDNAK powiedziano4): „Pierwej nim się zeszli, znaleziona jest, jako mająca w żywocie z Ducha świętego”.
WYKŁAD. Poczęcie odnosimy nie tylko do Chrystusowego ciała, lecz przez wzgląd na to ciało mówimy o poczęciu Chrystusa. Otóż bierzemy pod uwagę dwojaki stosunek łączący Ducha świętego z Chrystusem: Duch święty jest współistotny z Synem Bożym, z Tym, o którym powiedziano, że się począł. Duch święty jest zarazem przyczyną sprawczą w odniesieniu do Chrystusowego ciała. Przyimek „z” uwypukla te oba stosunki, podobnie jak w powiedzeniu, że jakiś człowiek jest „ze swego ojca”. I dlatego zdanie: „Chrystus począł się z Ducha świętego” uważamy za stosowne, mając przy tym na myśli działanie sprawcze Ducha świętego w odniesieniu do przyjętego ciała i współistotność Jego z Osobą przyjmującą ciało.
Ad 1. Nie można właściwie powiedzieć, że się poczęło z Ducha świętego ciało Chrystusa, które nie jest współistotne z Duchem świętym; należy raczej mówić, że się

poczęło przez Niego, biorąc pod uwagę to, co na ten temat mówi Ambroży5): „Powstać przez coś to znaczy albo powstać z odnośnej substancji, albo też mocą tej rzeczy. Z substancji, tak jak Syn — z Ojca, mocą — tak jak wszystko powstaje Mocą Bożą i w taki sposób jak Maryja posiadała Syna w swym łonie mocą Ducha świętego”.
Ad 2. Co do sprawy poruszonej w zarzucie istnieje pozorna różnica między stanowiskiem Hieronima a poglądami niektórych doktorów Kościoła, utrzymujących, że Duch święty przy poczęciu Chrystusa pełnił funkcje nasienia. Mówi bowiem Chryzostom6): „Duch święty poprzedził mającego wejść do Dziewicy Jednorodzonego Boga, aby Chrystus poprzedzony przez Ducha świętego narodził się cieleśnie w świętości, przy udziale Bóstwa wprowadzonego zamiast nasienia”. Damasceńczyk zaś mówi7): „Mądrość Boża i Moc stała się Jej cieniem, na kształt Boskiego nasienia”.

Nietrudno rozwikłać tę sprzeczność, biorąc pod uwagę to, że zarówno Chryzostom jak Damasceńczyk porównując z nasieniem Ducha Świętego, bądź też Syna, który jest „Mocą Ojca” akcentują tkwiący w nasieniu czynnik aktywny. Hieronim zaś widząc w nim substancję cielesną, która podlega przy poczęciu przemianie, zaprzecza, że Duch święty jest tu zamiast nasienia.
Ad 3. Mówiąc o poczęciu lub o narodzeniu Chrystusa z Ducha Świętego i z Maryi Panny mamy na myśli, jak stwierdza Augustyn8), dwie różne rzeczy. Z Maryi rodzi się Chrystus czerpiąc materię; Duch Święty zaś jest sprawcą poczęcia. Nie było więc tu syntezy.

Artykuł 3.

CZY MOŻNA NAZWAĆ DUCHA ŚWIĘTEGO OJCEM CHRYSTUSA ZE WZGLĘDU NA CZŁOWIECZEŃSTWO? (57)

Na pozór tak.
1. W procesie narodzin bowiem, jak twierdzi Filozof1), „czynnik aktualizujący daje ojciec, matka zaś dostarcza materii”. A skoro Najświętszą Pannę nazywamy Matką Chrystusa, bo przy Jego poczęciu dostarczyła materii, to, jak się zdaje. Ducha świętego wolno nazywać Jego Ojcem, On bowiem był tym czynnikiem, który zaktualizował omawiane poczęcie.
2. Duch święty ukształtował ciało Chrystusa podobnie jak kształtuje dusze pozostałych świętych, co stanowi podstawę do nazywania ich synami całej Trójcy Przenajświętszej, a więc i synami Ducha świętego. A skoro Duch święty ukształtował ciało Chrystusa, to l Chrystusa powinno się nazywać Synem Ducha świętego.
3. Jesteśmy tworem Boga; Boga przeto nazywamy Ojcem, stosownie do słów2), „Czyż Ten, który cię posiada, uczynił i stworzył, nie Jest twoim ojcem”? A skoro ciało Chrystusa utworzył Duch święty, to powinniśmy Go nazywać Ojcem Chrystusa ze względu na to ciało przezeń ukształtowane.
A JEDNAK mówi Augustyn3): „Chrystus narodził się z Ducha świętego nie jako syn, z Maryi Panny zaś narodził się jako syn”.
WYKŁAD. Nazwy: „ojcostwo”, „macierzyństwo” oraz „synostwo” powstają wprawdzie w wyniku rodzenia, ale nie każde rodzenie stwarza relacje określone przez te nazwy, a jedynie rodzenie się istot żywych, zwłaszcza zwierząt. Nie nazwiemy

bowiem płomienia synem ognia, z którego ten płomień powstał; powiemy tak chyba tylko w sensie przenośnym. Omawiane nazwy stosujemy tylko w świecie istot żywych obdarzonych zmysłami, zdolnych do rozrodu w ścisłym znaczeniu tego słowa. Ale i tu nie wszystko, co się rodzi, uzyskuje nazwę synostwa, przysługuje ona jedynie istocie nacechowanej podobieństwem do tego, kto ją zrodził. Toteż, jak mówi Augustyn4), nie powiemy, że włos jest synem człowieka, na którym wyrósł, ani też, że człowiek jest synem plemnika, z którego powstał. Bo ani włos nie jest podobny do człowieka, ani człowiek do plemnika, a człowiek jest podobny do człowieka, który go zrodził. I gdzie jest doskonałe podobieństwo, tam też jest doskonałe synostwo. Dotyczy to zarówno dziedziny ludzkiej jak i Boskiej. Jeżeli zaś podobieństwo jest niezupełne, to niepełne jest i synostwo. Skoro w człowieku odnajdujemy pewne nie-doskonałe podobieństwo do Boga, wynikające zarówno stąd, że został on stworzony na obraz Boży, jak i stąd, że jest w nim podobieństwo łaski, przeto z obu tytułów można człowieka nazywać synem Boga, a mianowicie: i dlatego, że jest stworzony na Jego obraz i dlatego że jest do Niego przez łaskę upodobniony.

Zważmy jednak, że z chwilą kiedy przysługuje komuś nazwa w jej pełnym znaczeniu, nie można jej stosować na oznaczenie tej samej rzeczy mając na myśli znaczenie niepełne. Np. mówiąc, że Sokrates jest człowiekiem, w ścisłym znaczeniu słowa „człowiek", nie nazwiemy go człowiekiem w takim znaczeniu, jak nazywamy człowiekiem czyjś portret, gdyby nawet Sokrates bardzo kogoś przypominał. Chrystus jest Synem Bożym w pełnym znaczeniu wyrazu. Toteż, choć co do swej ludzkiej natury jest stworzony i usprawiedliwiony, nie przysługuje Mu nazwa Syna Bożego ani z tytułu stworzenia ani też usprawiedliwienia Jego ludzkiej; natury, a wyłącznie ze względu na odwieczne rodzenie, przez które jest On Synem samego tylko Ojca. Nie wolno przeto w żadnym razie nazywać Chrystusa Synem Ducha świętego ani Synem Trójcy Przenajświętszej.

Ad 1. Chrystus został poczęty z Maryi Panny, od której otrzymał materię tak, iż należy do tego samego gatunku co Ona. Nazywamy Go przeto jej Synem. Został również poczęty przez Ducha świętego jako zasadę czynną, ale nie według podobieństwa gatunkowego, tak jak to się dzieje, kiedy człowiek zostaje zrodzony przez swego ojca. I dlatego nie nazywamy Chrystusa Synem Ducha świętego.

Ad 2. Ludzie, których Duch święty urabia przez łaskę, nie mogą być nazywani synami Boga w sensie pełnego synostwa. Toteż mówiąc, że są synami Bożymi, mamy na myśli synostwo niepełne, polegające na podobieństwie płynącym z. łaski, której źródłem jest cała Trójca Przenajświętsza. Inny charakter, jak wiemy5), ma synostwo Chrystusa.

Podobnie odpowiemy w Ad 3.

Artykuł 4.

CZY PRZY POCZĘCIU CHRYSTUSA NAJŚWIĘTSZA PANNA ODEGRAŁA CZYNNĄ ROLĘ? (58)

Na pozór tak.

1. Mówi bowiem Damasceńczyk1), że „Duch święty zstąpił na Dziewicę, oczyszczając ją i dając jej moc przyjęcia Słowa Bożego, a zarazem moc zrodzenia

Go". Bierną moc rodzenia posiadała wszak z natury, jak każda kobieta. Dał jej przeto moc czynną, tak iż przyczyniła się w sposób aktywny do poczęcia Chrystusa.
2.. Wszystkie władze duszy wegetatywnej, jak twierdzi Komentator2), (59) są władzami czynnymi. Otóż zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet zdolność rodzenia jest władzą duszy wegetatywnej. Więc zarówno u mężczyzn jak i u kobiet zdolność ta czynnie współdziała przy poczęciu potomka.
3. Przy poczęciu potomka kobieta dostarcza materii, z której ciało jego zostaje ukształtowane mocą natury. A skoro natura jest wewnętrzną zasadą ruchu, więc i w samej materii dostarczonej przez Najświętszą Pannę przy poczęciu Chrystusa tkwi, jak się zdaje, jakiś pierwiastek czynny.
A JEDNAK pierwiastek czynny w procesie rodzenia określamy nazwą: racja zarodkowa. Otóż, jak twierdzi Augustyn3), ciało Chrystusa od Dziewicy wzięło tylko materię cielesną. Zostało poczęte i ukształtowane stosownie do Boskiej racji, a nie według jakiejś ludzkiej racji zarodkowej. Najświętsza Panna przeto nie współdziałała czynnie przy poczęciu Chrystusowego ciała.
WYKŁAD. Niektórzy teologowie utrzymują, że przy poczęciu Chrystusa Najświętsza Panna czynnie współdziałała zarówno mocą przyrodzoną jak i nadprzyrodzoną. Mówią, że korzystała z mocy przyrodzonej, bo zakładają, że każda materia w naturze zawiera w sobie jakiś pierwiastek czynny. W przeciwnym razie — sądzą — nie byłoby przemian przyrodzonych. I tu popełniają błąd. Bo wtedy mówimy o przemianie przyrodzonej, kiedy się ona dokonuje pod wpływem jakiegoś czynnika wewnętrznego, którym może być pierwiastek bierny, nie tylko czynny. Wyraźnie mówi o tym Filozof4), że źródłem ruchu przyrodzonego ciał o mniejszym lub większym ciężarze jest wyłącznie pierwiastek bierny, nie czynny. I nie jest rzeczą możliwą, by materia przyczyniła się do tworzenia swej formy, bo nie istnieje jako akt. (60) A także niemożliwością jest, by coś poruszało siebie, jeżeli nie jest podzielone na dwie stery, z której jedna porusza, a druga jest poruszana. Jak dowiedziono w 8, Physic.5), zjawisko to spotykamy tylko u istot obdarzonych duszą. Mówią też oni o jej działaniu mocą nadprzyrodzoną, twierdząc, że udział matki nie ogranicza się do dostarczenia materii, którą stanowi krew periodu, lecz dostarcza ona także nasienia, które po zmieszaniu z nasieniem męskim stanowi w rodzeniu pierwiastek czynny. Skoro zaś u Najświętszej Panny z powodu nienaruszonego dziewictwa nie występowało wydzielenie nasienia, twierdzą oni, że Duch święty udzielił jej w sposób nadprzyrodzony zdolności czynnego współdziałania przy poczęciu Chrystusowego ciała, dał to, co inne matki osiągają przez wydzielanie nasienia. Lecz powyższy pogląd nie może się ostać, bo skoro, jak powiedziano6), „każda rzecz jest po to, by pełniła swoje funkcje", natura dla prokreacji nie wprowadzałaby płciowego zróżnicowania na mężczyzn i kobiety, gdyby funkcje mężczyzn nie różniły się od funkcji kobiet. Przy prokreacji zaś między funkcjami czynnymi a funkcjami biernymi Istnieje różnica. To też nasuwa się wniosek, że całą aktywność w tej dziedzinie skupia w sobie mężczyzna, a element bierny reprezentuje kobieta. I dlatego u roślin, gdzie czynny element rozmnażania jest pomieszany z biernym, nie ma podziału według płci.

A skoro Najświętsza Maryja Panna zgodziła się być Matką, nie ojcem Chrystusa, płynie stąd wniosek, że nie otrzymała żadnej władzy czynnej, aktualizującej poczęcie Chrystusa, gdyż albo próbowałaby ją realizować, i byłaby wówczas ojcem Chrystusa, albo też nic w tym kierunku nie czyniła, jak niektórzy

twierdzą, i wtedy władza ta byłaby Jej udzielona niepotrzebnie. Musimy więc stwierdzić, że w samym poczęciu Chrystusa Najświętsza Panna nie współdziałała w sposób czynny, a służyła tylko materią, natomiast czynnie współdziałała przed poczęciem, przygotowując materię nadającą się do Jego poczęcia.
Ad 1. Omawiane tu poczęcie było nacechowane potrójnym przywilejem: Nie było tam grzechu pierworodnego; został poczęty nie zwykły człowiek, ale Bóg-Człowiek i wreszcie było poczęciem dziewiczym. Ten trojaki przywilej otrzymało od Ducha świętego, I dlatego mówi Damasceńczyk w związku z pierwszym, że Duch święty „Zstąpił na Dziewicę, oczyszczając Ją", tj. chroniąc przed poczęciem w grzechu pierworodnym. Do drugiego zaś odnosi się zdanie: „dając Jej moc przyjęcia Słowa Bożego", tj. poczęcia Słowa Bożego. A w związku z trzecim mówi: „a zarazem moc zrodzenia", aby pozostając Dziewicą mogła stać się Rodzicielką, nie przez czyn wprawdzie, lecz w sposób bierny, podobnie jak inne matki stają się po zapłodnieniu.
Ad 2. W procesie rodzenia rola kobiety nie jest tak pełna jak rola mężczyzny i dlatego, podobnie jak w dziedzinie twórczości, technika niższego rzędu przygotowuje materię, a technika nadrzędna tworzy formę, tak i tu moc rodzenia ko-biety przygotowuje materię, a moc mężczyzny decyduje o formie.
Ad 3. Nie ma konieczności, aby dla dokonania przemiany odpowiadającej wymogom natury, tkwił w materii czynnik aktualizujący tę przemianę. Wystarczy, jak stwierdziliśmy7), że jest w niej sam tylko pierwiastek bierny.

ZAGADNIENIE 33.
PLANOWOŚĆ POCZĘCIA CHRYSTUSA

Rozpatrzmy z kolei planowość poczęcia Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:
1. Czy ciało Chrystusa zostało ukształtowane w pierwszej chwili jego poczęcia?
2. Czy w pierwszej chwili poczęcia połączyło się z duszą?
3. Czy w pierwszej chwili poczęcia zostało przyjęte przez Słowo?
4. Czy jego poczęcie dokonało się w sposób przyrodzony, czy cudowny ? (61)

Artykuł 1.

CZY CIAŁO CHRYSTUSA ZOSTAŁO UKSZTAŁTOWANE W PIERWSZEJ CHWILI JEGO POCZĘCIA?

Na pozór nie, bo:
1. Słowa1): „Czterdzieści i sześć lat budowano tę świątynię", Augustyn tłumaczy jak następuje2): „Liczba ta najwidoczniej odpowiadała doskonałości ciała Pańskiego". A w innym dziele mówi3): „Nie bez podstaw powiedziano, że przez czterdzieści sześć lat budowano świątynię symbolizującą ciało Chrystusa, tak by ilość lat budowy świątyni odpowiadała ilości dni wymaganych do pełnego wykończenia Pańskiego

ciała”. Ciało Chrystusa nie zostało więc w pełni ukształtowane już w pierwszej chwili poczęcia.
2. Ukształtowanie ciała Chrystusowego było uwarunkowane ruchem w przestrzeni. Najczystsza krew ciała Dziewicy musiała dopłynąć do miejsca narodzin. Otóż nic cielesnego nie może przenosić się z miejsca na miejsce w jednej chwili, bo jak powiedziano4), czas trwania ruchu odpowiada (62) podziałowi rzeczy poruszanej. Ciało Chrystusa nie było więc uformowane w jednej chwili.
3. Ciało Chrystusa, jak wiemy5)', zostało utworzone z najczystszej krwi Dziewicy. Otóż materia ta nie mogła być w jednej i tej samej chwili krwią i ciałem, miałaby bowiem wówczas jednocześnie dwie formy. Toteż moment ostatni, kiedy tam była krew, nie mógł być pierwszym momentem Istnienia ukształtowanego ciała. A między dwoma różnymi momentami Istnieje czas przejściowy. Więc ciało Chrystusa nie było ukształtowane w jednej chwili, lecz w ciągu jakiegoś czasu. (63)
4. Podobnie jak osiągnięcie pewnego wzrostu, tak i urodzenia się wymaga pewnego czasu, obie te rzeczy są bowiem realizacją przyrodzonych możliwości, związanych z duszą wegetatywną. Otóż Chrystus, podobnie jak inni ludzie, przez pewien czas fizycznie wzrastał. Powiedziano o Nim6): „Wzrastał w latach i mądrości”. Na tej samej zasadzie, jak się wydaje, nie w jednej chwili dokonało się ukształtowanie Jego ciała związane z siłami występującymi w procesie narodzin, lecz w czasie, którego wymaga ukształtowanie ciała innych ludzi.
A JEDNAK mówi Grzegorz7): „Z chwilą, kiedy Anioł zwiastował, a Duch święty zstąpił, natychmiast Słowo znalazło się w łonie, natychmiast w łonie Słowo — ciałem”. (64)
WYKŁAD. W poczęciu Chrystusa wyróżniamy trzy momenty: po pierwsze, ruch krwi do miejsca rodzenia; po drugie, ukształtowanie ciała z tego rodzaju materii; po trzecie, osiągnięcie pełnego wzrostu. Moment ostatni w procesie poczęcia to faza środkowa, pierwsza bowiem jest przygotowaniem do poczęcia, a trzecia jego następstwem. Otóż pierwsza nie mogła się dokonać w jednej chwili, byłoby to bowiem sprzeczne z samą istotą ruchu ciał w przestrzeni, bo ich cząstki osiągają dany punkt w pewnej kolejności czasowej.

Kolejność ta cechuje również trzecią fazę poczęcia, bądź dlatego, że wzrastanie nie dokonuje się bez ruchu w przestrzeni, bądź też dlatego, że jest ono przejawem sił żywotnych, działających już w ciele uformowanym, a siły te mogą działać tylko w jakimś określonym czasie.

Lecz samo ukształtowanie ciała, na którym polega istota poczęcia, dokonało się w jednej chwili, a to z dwóch powodów:
Po pierwsze, wskutek nieskończenie wielkiej mocy przyczyny sprawczej, mianowicie: Ducha Świętego, który, jak wiemy8), uformował ciało Chrystusa. Im większą bowiem moc posiada przyczyna sprawcza, tym szybciej może nadać formę materii. Sprawca o mocy nieskończonej może przeto w jednej chwili urobić materię do przyjęcia właściwej formy.

Po drugie, działa tu wzgląd na Osobę Syna. chodziło bowiem o Jego ciało. Nie było stosowne, aby On przyjął ciało nieukształtowane. A gdyby wykończenie formy ciała poprzedzał jakiś okres czasu, przeznaczony na realizację wykończenia, nie można by było całego poczęcia przypisywać Synowi Bożemu, bo czynimy to wyłącznie przecież z uwagi na przyjęcie człowieczeństwa. I dlatego z chwilą, kiedy

znalazła się przeznaczona do tego materia w miejscu narodzin, natychmiast ciało Chrystusa zostało w pełni ukształtowane i przyjęte. Fakt ten upoważnia nas do mówienia, że został poczęty Syn Boży, czego byśmy nie mogli twierdzić w innym wypadku.
Ad 1. Oba zdania Augustyna nie dotyczą samego tylko ukształtowania ciała Chrystusa, lecz ukształtowania jego łącznie z okresem wzrastania aż do momentu narodzin. Toteż stosownie do obliczeń Augustyna mówimy, że ostatecznie ukształtowało się ono w czasie dziewięciu miesięcy, tj. przez okres kiedy Chrystus był w łonie Maryi.
Ad 2. Wspomniany ruch, polegający na zmianie miejsca w przestrzeni, nie jest składową częścią samego poczęcia, lecz jego fazą przygotowawczą.
Ad 3. Nie da się oznaczyć ostatniego momentu, w którym wspomniana materia była krwią, lecz można określić kres Istnienia jej jako krwi, po którym bezpośrednio nastąpił moment, kiedy już ciało Chrystusa było ukształtowane. Moment ten był kresem czasu trwania ruchu materii ku miejscu narodzin.
Ad 4. Wzrastanie dokonuje się dzięki zdolności rośnięcia cechującej tego kto rośnie; natomiast ukształtowanie się ciała dokonuje się przez moc rozrodczą nie tego, kto się rodzi, lecz jego ojca i realizuje się poprzez nasienie. W duszy wegetatywnej ojca tkwią działające w nasieniu siły żywotne, które kształtują ciało potomka. Ciało Chrystusa zaś nie zostało, jak wiemy9), ukształtowane z nasienia mężczyzny, lecz przez działanie Ducha świętego. Toteż ukształtowanie tego ciała musiało być godne Ducha świętego. Wzrastanie zaś ciała Chrystusa dokonywało się odpowiednio do zdolności rośnięcia cechującej duszę Chrystusa, nie różniącą się gatunkowo od naszych dusz. Chrystus przeto musiał rosnąć podobnie do pozostałych ludzi, tak iżby w ten sposób ujawniła się rzeczywistość jego natury ludzkiej.

Artykuł 2.

CZY CIAŁO CHRYSTUSA POŁĄCZYŁO SIĘ Z DUSZĄ W PIERWSZEJ CHWILI POCZĘCIA ?

Na pozór nie.
1. Mówi bowiem papież Leon1): „Natura ciała Chrystusa nie różniła się od natury naszego ciała i moment tchnienia weń duszy nie był inny niż u pozostałych ludzi". A wszak u nich dusza nie łączy się z ciałem od razu w chwili jego poczęcia. Więc i dusza Chrystusa winna była połączyć się z Jego ciałem nie od razu, w chwili jego poczęcia. (65)
2. Istnienie duszy, jak każdej formy przyrodzonej, jest uwarunkowane określonymi wymiarami związanej z nią materii. Otóż ciało Chrystusa w pierwszej chwili poczęcia co do wymiarów nie dorównywało ciałom pozostałych ludzi, w chwili łączenia się ich z duszą. W przeciwnym razie, przy założeniu, że rozwój fizyczny następuje bezpośrednio po wlaniu duszy, musiałby nastąpić przedwczesny poród, albo też w chwili porodu Chrystus byłby bardziej wyrośnięty niż inne dzieci. Przypuszczenie pierwsze jest niezgodne z twierdzeniem Augustyna2), że przez 9 miesięcy Chrystus pozostawał w łonie matki. Drugie zaś nie da się pogodzić ze słowami papieża

Leona3), że mędrcy „znaleźli Dziecię Jezus nie różniące się od ogółu dzieci”. Ciało Chrystusa nie było więc połączone z duszą od pierwszej chwili poczęcia.
3. Tam, gdzie coś jest wcześniej, a coś innego później, istnieją liczne momenty. Otóż według Filozofa4), przy narodzeniu człowieka jest etap wcześniejszy i późniejszy, najpierw bowiem jest coś żywego, potem zwierzę, potem człowiek. Nie mogło się więc dokonać połączenie duszy z ciałem w Chrystusie w pierwszej chwili jego poczęcia.
A JEDNAK mówi Damasceńczyk5): „W jednej chwili ciało, ciało Słowa Bożego, ciało ożywione duszą rozumną i obdarzoną intelektem”.
WYKŁAD. Zważywszy, że poczęcie Chrystusa odnosimy do samego Słowa Bożego, zgodnie ze sformułowaniem spotykanym w symbolu wiary6):
„Który się począł z Ducha Świętego”, musimy stwierdzić, że przyjęcie samego ciała przez Słowo Boże nastąpiło w pierwszej chwili jego poczęcia. Ale jak już wykazaliśmy7), dokonało się ono za pośrednictwem duszy, a dusza została przyjęta za pośrednictwem ducha, czyli intelektu. Toteż połączenie się ciała Chrystusa z duszą rozumną musiało się dokonać w pierwszej chwili jego poczęcia.
Ad 1. Przy określeniu pierwszego momentu zjednoczenia duszy z ciałem możemy brać pod uwagę dwie rzeczy: po pierwsze, gotowość ciała do przyjęcia duszy. Pod tym względem ciało Chrystusa nie różniło się od ciała pozostałych ludzi, bo podobnie jak u nich dusza Chrystusa łączy się z ciałem natychmiast z chwilą jego uformowania. Po drugie: możemy brać pod uwagę wyłącznie czas, w którym nastąpiło zjednoczenie. Otóż skoro ciało Chrystusa wcześniej zostało w pełni ukształtowane, to i pierwej zostało połączone z duszą.
Ad 2. Istnienie duszy jest wprawdzie uwarunkowane wymiarami przyjmującej ją materii, ale wymiary te w pewnych granicach mogą się zmieniać. Wielkość ciała, w momencie kiedy ono łączy się z duszą, pozostaje w pewnej proporcji do jego wielkości w pełni rozwoju, tak iż ludzie fizycznie dobrze rozwinięci górują co do wielkości ciała nad innymi również w pierwszej chwili połączenia ciała z duszą. Chrystus w sile wieku był człowiekiem proporcjonalnie dobrze rozwiniętym, tak że dorównywał pozostałym ludziom w momencie, kiedy u nich dokonuje się połączenie duszy z ciałem, ustępował im jednak co do wielkości w pierwszej chwili swego poczęcia. Ale i wówczas wymiary Jego ciała nie przekraczały dolnej granicy, przy której może istnieć ciało ożywione duszą, bo i drobne ciała bywają ożywione przez duszę u ludzi małego wzrostu.
Ad 3. Wspomniana przez Filozofa kolejność etapów przy narodzeniu innych ludzi tłumaczy się tym, że do przyjęcia duszy ciało przygotowuje się stopniowo przez stopniowy rozwój. Toteż najpierw, jako niezupełnie przygotowane, łączy się z duszą niedoskonałą, a później, kiedy jest już przygotowane w pełni, otrzymuje duszę doskonałą. Lecz ciało Chrystusa, wskutek nieskończonej mocy czynnika sprawczego, w jednej chwili stało się gotowe do połączenia się z duszą. Od razu przeto, z chwilą poczęcia, otrzymało formę doskonałą, t j. duszę rozumną. (66)

Artykuł 3.

CZY PRZYJĘCIE CIAŁA CHRYSTUSA PRZEZ SŁOWO NASTĄPIŁO PO JEGO POCZĘCIU ?

Na pozór tak.
1. Nie można bowiem przyjąć tego, czego jeszcze nie ma. Ciało Chrystusa zaś zaczęło istnieć przez poczęcie. Wydaje się więc, że dopiero potem przyjęte zostało przez Słowo.
2. Słowo Boże przyjęło Chrystusowe ciało za pośrednictwem duszy rozumnej. A skoro przyjęcie tej duszy przez ciało następuje przy końcu procesu poczęcia, to przy końcu tego procesu nastąpiło przyjęcie ciała przez Słowo. Lecz mówimy, że wówczas ciało jest już poczęte. Więc najpierw zostało poczęte, a później dokonało się jego przyjęcie przez Słowo.
3. Jak wynika ze słów Filozofa1), w bytach zrodzonych to, co niedoskonałe jest przed tym, co doskonałe. Otóż ciało Chrystusa zostało zrodzone. Nie od razu więc osiągnęło pełną doskonałość polegającą na zjednoczeniu ze Słowem Bożym, lecz najpierw zostało poczęte, a później przyjęte przez Słowo.
A JEDNAK Augustyn mówi2): „Trzymaj się tego i absolutnie nie dopuszczaj wątpliwości, że ciało Chrystusa nie było poczęte w łonie Dziewicy przed przyjęciem jego przez Słowo".
WYKŁAD. Mówiliśmy3), że wypowiedzią właściwą jest zdanie: „Bóg stał się człowiekiem", natomiast zdanie: „człowiek stał się Bogiem" nie jest wypowiedzią ścisłą, ponieważ Bóg przybrał sobie człowieczeństwo, natomiast nie było samo-istnego człowieczeństwa Chrystusa przed przyjęciem jego przez Słowo. Gdyby ciało Chrystusa było poczęte przed przybraniem przez Słowo, to musiałoby już posiadać inny pierwszy podmiot czynności. Przypuszczenie takie jest sprzeczne z samą istotą Wcielenia, przyjęliśmy bowiem, że Słowo Boże zjednoczyło się z ludzką naturą i wszystkimi jej składnikami w jedności Osoby. Byłoby nadto niewłaściwe takie przyjęcie przez Słowo Boże ludzkiej natury, które by było uwarunkowane przez zniszczenie lub okaleczenie istniejącego osobnika tej natury. Toteż sprzeczne z wiarą jest twierdzenie, że ciało Chrystusa zostało poczęte przed jego przyjęciem przez Słowo Boże.
Ad 1. Gdyby ukształtowanie, czy poczęcie ciała nie nastąpiło w jednej chwili, lecz wymagało jakiegoś czasu, to mielibyśmy przed sobą alternatywę: bądź że zostało przyjęte nie będąc jeszcze ciałem, bądź też że poczęcie nastąpiło przed przy-jęciem. Ale skoro stwierdziliśmy, że poczęcie ciała dokonało się w jednej chwili, musimy przyjąć, że moment poczęcia zbiegł się z momentem, kiedy poczęcie już zostało dokonane. Powtarzamy przeto za św. Augustynem4): „Twierdzimy, iż poczęcie Słowa Bożego dokonało się przez poczęcie ciała, a poczęcie Jego ciała przez Wcielenie".
Z powyższego wynika odpowiedź na zarzut 2. W jednej chwili dokonało się poczęcie tego ciała, jego ukształtowanie i połączenie z duszą.
Ad 3. Przedmiotem rozważania w tajemnicy Wcielenia nie jest wznoszenie się jakiegoś bytu, który, jak twierdzi (67) heretyk Fotyn, miałby się udoskonalać aż do momentu, kiedy stanie się godny zjednoczenia, lecz raczej zejście Słowa Bożego,

przyjmującego niedoskonałość naszej natury, zgodnie z tekstem5): „Zstąpiłem z nieba”.

Artykuł 4.

CZY POCZĘCIE CHRYSTUSA BYŁO CZYMŚ PRZYRODZONYM?

Na pozór tak.
1. Chrystus nazywał się bowiem Synem Człowieczym ze względu na swoje cielesne poczęcie. I jest prawdziwym Synem Człowieczym przez zrodzenie, podobnie jak przez zrodzenie jest prawdziwym Synem Bożym. Poczęcie Jego było więc czymś przyrodzonym.
2. żadne stworzenie nie jest sprawcą cudów. Najświętszej Pannie, która jest tylko stworzeniem, przypisujemy poczęcie Chrystusa, powiedziano bowiem1), że Panna poczęła Chrystusa. Wydaje się więc, że poczęcie to nie było cudowne, lecz przyrodzone.
3. Wystarczającym warunkiem przemiany przyrodzonej jest, jak wiemy, przyrodzoność pierwiastka biernego. A jak wynika z poprzednich wywodów2), pierwiastek bierny w poczęciu Chrystusa dostarczony przez Matkę był czymś przyrodzonym. Przyrodzone więc było i poczęcie Chrystusa.
A JEDNAK mówi Dionizy3): „To, co ludzkie, Chrystus czyni w sposób nadludzki, dowodem Dziewica, dokonująca poczęcia w sposób nadprzyrodzony”.
WYKŁAD. Jak twierdzi Ambroży4), „W tajemnicy tej spotkasz wiele rzeczy zgodnych z naturą l wiele nadprzyrodzonych”. Z uwagi na materię dostarczoną przez Matkę wszystko tu jest przyrodzone, z uwagi zaś na moc aktualizującą poczęcie — wszystko jest cudowne. A skoro przy ocenie każdej rzeczy decyduje raczej forma niż materia i raczej element czynny niż bierny, to musimy stwierdzić, że poczęcie Chrystusa było zasadniczo cudowne i nadprzyrodzone, istnieje w nim jednak pewien aspekt przyrodzony.
Ad 1. Mówiąc, że Chrystus jest Synem Człowieczym przez zrodzenie, mamy na myśli prawdziwość Jego przyrodzonej ludzkiej natury, przez którą jest On Synem Człowieczym, chociaż sposób, w jaki ją posiadł, jest nadprzyrodzony, podobnie jak nadprzyrodzone było odzyskanie wzroku przez niewidomego, którym posługuje się jednak w sposób przyrodzony.
Ad 2. Najświętszej Panny nie uważamy za sprawcę poczęcia; przypisujemy Jej poczęcie dlatego, że dostarczyła potrzebnej dla poczęcia materii i że dokonało się ono w Jej łonie.
Ad 3. Pierwiastek bierny przyrodzony może być wystarczającą podstawą przemiany przyrodzonej, jeżeli w naturalny zwykły sposób jest poddany działaniu właściwego czynnika sprawczego. Lecz w tym wypadku było inaczej. Nie możemy przeto mówić o tym poczęciu jako o zjawisku pod każdym względem przyrodzonym. (68)

ZAGADNIENIE 34.
DOSKONAŁOŚĆ POCZĘTEGO POTOMKA

Rozpatrzmy z kolei doskonałość poczętego potomka.
Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:
1. Czy Chrystus był uświęcony przez łaskę już w pierwszej chwili swego poczęcia?
2. Czy poczynając od tego momentu mógł od razu posługiwać się wolną wolą?
3. Czy już od tej chwili mógł zasługiwać?
4. Czy od razu w pełni posiadał niebo?

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS BYŁ UŚWIĘCONY JUŻ W PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA?

Na pozór nie.
1. Powiedziano bowiem1): „Nie pierwej jest to, co duchowe, ale to, co cielesne, a potem to, co duchowe”. Skoro zaś uświęcenie przez łaskę dotyczy tego, co duchowe, Chrystus przeto nie otrzymał łaski świętości natychmiast, z chwilą swego poczęcia, lecz dopiero po upływie pewnego czasu.
2. Uświęcenie jest, jak się wydaje, wyzbyciem się grzechu, stosownie do słów2): „I byliście kiedyś takimi”, tj. grzesznikami, „ale zostaliście obmyci, ale zostaliście uświęceni”. A wszak w Chrystusie grzechu nie było. Nie miało więc celu uświęcenie Jego przez łaskę.
3. Jak przez Słowo Boże „wszystko się stało”3), tak uświęcenie wszystkich ludzi dokonało się przez Słowo Wcielone. Powiedziano4): „Ten, co uświęca, i ci, co bywają uświęceni, z jednego wszyscy”. Otóż jak mówi Augustyn5), „Nie zostało uczynione Słowo Boże, przez które wszystko się stało". Więc nie jest uświęcony i Chrystus, przez którego wszyscy zostali uświęceni”. (69)
A JEDNAK powiedziano6): „Co się z ciebie narodzi święte, będzie nazwane Synem Bożym”. A także7), „którego Ojciec uświęcił i posłał na świat”.
WYKŁAD. Jak wiemy8), to, że dusza Chrystusa obfituje w łaskę uświęcającą, jest wynikiem zjednoczenia jej z samym Słowem, zgodnie z Ewangelią9): „Widzieliśmy chwałę Jego, jako Jednorodzonego od Ojca, (Słowo) pełne łaski i prawdy”. Wiemyl0), że ciało Chrystusa było obdarzone duszą i przyjęte przez Słowo już od pierwszej chwili poczęcia. Płynie stąd wniosek, że Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia miał pełnię łaski uświęcającej Jego duszę i ciało.
Ad 1. Porządek przedstawiony przez Apostoła odnosi się do ludzi, którzy postępując naprzód stopniowo dochodzą do poziomu życia duchowego. W tajemnicy Wcielenia zaś obserwujemy raczej zstępowanie Boskiej pełni na teren ludzkiej natury, niż wznoszenie się ku Bogu natury ludzkiej bytu domniemanie istniejącego uprzednio. I dlatego Chrystusa-Człowieka od początku cechowała duchowość doskonała.
Ad 2. Zostać uświęconym to tyle, co stać się świętym. Stać się czymś to niekoniecznie osiągnąć przeciwieństwo tego, czym się było przedtem, ale także uzupełnić jakiś brak, bądź zacząć istnieć; do białości można przejść z czerni lub z nieistnienia białości. My

stajemy się świętymi z grzeszników, tak iż uświęcenie wyprowadza nas z grzechu. A Chrystus, jeśli chodzi o Jego człowieczeństwo, stał się święty, bo nie zawsze miał tę świętość, która płynie z łaski. Nie stał się świętym z grzesznika, bo nigdy grzechu nie miał.

Zanim stał się świętym, nie był świętym człowiekiem, nie w tym znaczeniu, że zabrakło Mu świętości jako człowiekowi, lecz że kiedy nie był człowiekiem, to nie miał świętości ludzkiej. Stając się człowiekiem, od razu zostaje Człowiekiem świętym. W komentarzu do słów Anioła11): „To co się z ciebie narodzi święte", mówi Grzegorz12):

„Dla odróżnienia od naszej świętości podkreślamy to, że Jezus miał się narodzić świętym. My, jeśli stajemy się świętymi, to jednak takimi się nie rodzimy, jesteśmy bowiem uwikłani w skażenie naszej natury. I tylko On narodził się prawdziwie świętym, Ten, który nie został poczęty z cielesnego stosunku". (70)

Ad 3. Inaczej działa Ojciec przez Syna przy stwarzaniu rzeczy, a inaczej Trójca Przenajświętsza przez Chrystusa-Człowieka przy uświęcaniu ludzi. Bo Słowo Boże ma tę samą moc i wykonuje to samo działanie, co Bóg Ojciec; toteż Ojciec nie posługuje się Synem, jako narzędziem, które porusza, samo poruszone. Człowieczeństwo Chrystusa zaś, jak wiemy;3), jest poniekąd narzędziem Bóstwa i uświęca, samo uświęcone.

Artykuł 2.

CZY CHRYSTUS, JAKO CZŁOWIEK, MÓGŁ OD PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA PODEJMOWAĆ WOLNE DECYZJE? (71)

Na pozór nie.

1. Bo żeby działać, trzeba przedtem istnieć. Podejmowanie wolnej decyzji jest jakimś działaniem. Niemożliwe jest więc, jak się zdaje, podejmowanie przez Chrystusa wolnych decyzji już w pierwszej chwili Jego poczęcia, skoro dopiero wtedy, jak wiemy1), zaczęła istnieć Jego dusza.

2. Wolna decyzja polega na wyborze. Wybór zaś musi być poprzedzony rozważaniem, zdaniem Filozofa bowiem2), wybór jest pożądaniem rzeczy po zastanowieniu się. Niemożliwym się wydaje przeto, by Chrystus podejmował wolne decyzje już w pierwszej chwili swego poczęcia.

3. Wolność decyzji, jak wiemy3), ma oparcie w woli i rozumie, tak iż jej podjęcie jest aktem. woli i rozumu, względnie intelektu. Otóż akt intelektu zakłada akt poznania zmysłowego, które nie może istnieć tam, gdzie nie ma odpowiednich. narządów zmysłowych, a nie wydaje się, by Chrystus posiadał je w pierwszej chwili swego poczęcia. Wydaje się więc, że nie mógł On już wtedy podejmować wolnych decyzji.

A JEDNAK mówi Augustyn4): „Zaledwie przybyło do łona, Słowo, zachowując prawdziwość swojej natury, natychmiast staje się ciałem i pełnym człowiekiem". Lecz skoro pełny człowiek może podejmować wolne decyzje, to Chrystus mógł to czynić już w pierwszej chwili swego. poczęcia.

WYKŁAD. Ludzką naturę przyjętą przez. Chrystusa, jak wiemy5), cechowała doskonałość duchowa; nie zdobywał On jej stopniowo, lecz posiadał od początku. Otóż doskonałość duchowa nie polega ani na zdolności, ani na sprawności, lecz na

działaniu. Toteż w dziele „De anima" (72) powiedziano6), że działanie jest „aktem drugim”. Musimy przeto stwierdzić, że Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia wykonywał wszystkie te czynności duszy, które mogą być wykonane w jednej chwili. Do nich zaś należą czynności woli oraz intelektu składające się na wolne decyzje. Czynności te dokonują się w jednej chwili, o wiele szybciej niż ujęcie czegoś przy pomocy zmysłu wzroku.

Pojmowanie, chcenie i odczuwanie, jak czytamy7), nie są to poruszenia „aktu niepełnego” (73), dokonujące się stopniowo, ale ruchy aktu, który już pełnię osiągnął. Należy więc stwierdzić, że Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia podejmował wolne decyzje.

Ad 1. Działanie jest uwarunkowane istnieniem, ale niekoniecznie od Istnienia późniejsze. Z chwilą kiedy przyczyna sprawcza osiąga pełnię bytu, jeśli nie napotyka na przeszkody, zaczyna działać. Podobnie ogień z chwilą powstania zaczyna dawać ciepło i światło. Otóż i ogrzewanie nie osiąga punktu szczytowego w jednej chwili, lecz po upływie jakiegoś czasu, oświetlenie natomiast dokonuje się momentalnie. Właśnie tego typu działaniem, jak stwierdziliśmy8), jest powzięcie wolnej decyzji.

Ad 2. Z chwilą ukończenia procesu rozważania czy zastanowienia się może nastąpić wybór. Otóż ci, którzy muszą się zastanawiać, dopiero w chwili zakończenia tego procesu decydują się na wybór i natychmiast go dokonują. Widzimy więc, że rozważanie i zastanawianie się przed dokonaniem wyboru potrzebne jest tylko ze względu na potrzebę zbadania tego, co nasuwa wątpliwości. Chrystus zaś w pierwszej chwili swego poczęcia miał zarówno pełnię łaski uświęcającej, jak i pełne poznanie prawdy. Czytamy o Nim9) „(Słowo) pełne łaski i prawdy". Posiadając pewność co do wszystkich rzeczy, mógł więc dokonywać wyboru w jednej chwili.

Ad 3. Intelekt Chrystusa, ze względu na posiadaną przezeń wiedzę wlaną, mógł, jak wiemy10), poznawać również bez nawrotu do wyobrażeń. Toteż bez udziału zmysłów również mogły się w Nim dokonywać czynności woli i umysłu.

Ale już od pierwszej chwili poczęcia mogło się w Nim przejawić także działanie zmysłów. Dotyczy to zwłaszcza zmysłu dotyku. Bo, jak stwierdzono11), już płód w łonie matki, jeszcze przed otrzymaniem duszy rozumnej, może mieć doznania dotykowe. Toteż, skoro Chrystus od pierwszej chwili swego poczęcia miał duszę rozumną, posiadającą ciało w pełni ukształtowane i zaopatrzone w narządy, mógł tym bardziej przeżywać spostrzeżenia dotykowe.

Artykuł 3.

CZY CHRYSTUS MÓGŁ OSIĄGNĄĆ ZASŁUGĘ W PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA ?

Na pozór nie.

1. Bo wolna wola nie Inaczej się ma do zasługi, jak do czynu nagannego. A jak wiadomo1), diabeł nie mógł zgrzeszyć w chwili kiedy został stworzony. Dusza Chrystusa nie mogła przeto zdobyć zasługi w momencie, kiedy została stworzona, a to była pierwsza chwila poczęcia Chrystusa.

2. Dla człowieka, jak wydaje się, czymś naturalnym jest to, co on posiada od pierwszej chwili swego poczęcia, stanowi to bowiem wytyczne dla jego powstającej natury.

Otóż, jak wiadomo2), nie zasługujemy przez to, co naturalne. Wydaje się więc, że wolna decyzja, powzięta przez Chrystusa, jako człowieka, w pierwszej chwili Jego poczęcia, nie miała charakteru zasługi.
3. Raz osiągnięta zasługa staje się poniekąd własnością zasługującego, tak że już ponownie tego samego wysługiwać on nie może, nikt bowiem nie wysługuje tego, co posiada. Zasługa Chrystusa w pierwszej chwili Jego poczęcia wykluczyłaby wobec tego zasługi późniejsze. A to jest oczywisty błąd. Chrystus więc w chwili poczęcia nie popełnił czynu zasługującego.
A JEDNAK mówi Augustyn3): „Jest absolutnie wykluczony jakikolwiek postęp w duszy Chrystusa, jeśli chodzi o zasługę". A wszak gdyby nie zasługa w pierwszej chwili Jego poczęcia, to mógłby w tej dziedzinie czynić postępy. Więc już w tym momencie Chrystus zdobył zasługę.
WYKŁAD. Jak już wiemy4), Chrystus został przez łaskę uświęcony od pierwszej chwili swego poczęcia. Otóż rozróżniamy uświęcenie dwojakiego rodzaju, a mianowicie: l. uświęcenie dorosłych, które dokonuje się w zależności od ich własnych aktów, 2. uświęcenie dzieci, które dokonuje się w zależności od wiary rodziców, bądź Kościoła, a nie własnego aktu wiary dzieci. Uświęcenie pierwszego rodzaju jest doskonalsze od tego ostatniego, akt jest bowiem doskonalszy od dyspozycji, a „to, co jest samo przez się, jest doskonalsze od tego, co jest przez coś innego". Skoro zaś najdoskonalsze było uświęcenie Chrystusa, bo stało się przyczyną uświęcenia innych, wyciągamy stąd wniosek, że On sam się uświęcił swoją własną wolną decyzją, skierowaną ku Bogu. To poruszenie wolnej woli było aktem zasługującym. I dokonało się ono właśnie w pierwszej chwili Jego poczęcia. (74).
Ad 1. Inny jest stosunek wolnej woli do dobra niż do zła. Dobro jest bowiem jej właściwym l naturalnym przedmiotem, zło natomiast działa tam, gdzie jest jakiś brak i nieliczenie się z naturą. A zgodnie z tym, co mówił Filozof5), „to, co jest wbrew naturze, nie dorównuje temu, co jest zgodne z naturą, jest bowiem jakimś wykoszlawieniem tego, co naturalne". Toteż wolna wola bytu stworzonego, jeśli natura jest nienaruszona w momencie stworzenia, może się skierować ku dobru przez zasługę, nie może natomiast ku złu przez grzech.
Ad 2. Naturalne w człowieku jest to, co człowiek w zwykłym biegu rzeczy posiadł na początku swego stworzenia. A wszakże nic nie stoi na przeszkodzie, by istota stworzona na początku swego stworzenia otrzymała od Boga dar łaski. W taki właśnie sposób dusza Chrystusa, w chwili kiedy została stworzona, otrzymała łaskę spełnienia czynu zasługującego. I to jest racja uzasadniająca powiedzenie św. Augustyna6), że łaska w Owym Człowieku była czymś naturalnym.
Ad 3. Nie ma przeszkód, aby ktoś posiadał z różnych tytułów jedną i tę samą rzecz. I zgodnie z tą zasadą Chrystus posiadając już chwałę nieśmiertelności z tytułu zasługi w pierwszej chwili swego poczęcia, zasłużył na nią również późniejszymi czynami i męką. Nie chodziło tu o powiększenie zasługi uprawniającej do nagrody, lecz o większą ilość tytułów, z których Chrystusowi należy się nagroda.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS W PEŁNI POSIADAŁ WIZJĘ USZCZĘŚLIWIAJĄCĄ JUŻ W PIERWSZEJ CHWILI SWEGO POCZĘCIA?

Na pozór nie.
1. Zasługa poprzedza bowiem nagrodę tak, jak wina karę. Otóż, jak wiemy1), w pierwszej chwili swego poczęcia Chrystus zdobył zasługę, a skoro wizja uszczęśliwiająca jest nagrodą zasadniczą, to Chrystus nie posiadał w chwili swego poczęcia wizji uszczęśliwiającej.
2. Pan mówi2): „Potrzeba było, żeby Chrystus to cierpiał i tak wszedł do chwały swojej". Chwała zaś jest udziałem oglądających Boga. Chrystus nie oglądał więc Boga w pierwszej chwili swego poczęcia, skoro jeszcze nie przeszedł przez mękę.
3. To, co nie przysługuje Aniołom ani ludziom, uważamy za coś właściwego Bogu, nie przysługuje więc to Chrystusowi, jako człowiekowi. Otóż Aniołom ani ludziom nie przysługuje szczęśliwość wiekuista, bo gdyby ją posiedli w momencie swego stworzenia, to nigdy by potem nie zgrzeszyli. Chrystus, jako człowiek, nie posiadał przeto w pierwszej chwili swego poczęcia widzenia uszczęśliwiającego, które jest udziałem błogosławionych.
A JEDNAK mówi psalmista3): „Błogosławiony, którego obrałeś i przyjąłeś". Słowa te glosator odnosi do ludzkiej natury Chrystusa4), „przyjętej przez Słowo Boże do jedności Osoby". A wszak ta natura została przyjęta przez Słowo Boże w pierwszej chwili poczęcia. W tym momencie przeto Chrystus, jako człowiek, stał się błogosławiony, czyli osiągnął wizję uszczęśliwiającą.
WYKŁAD. Byłoby czymś, jak wiemy5), niewłaściwym, gdyby Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia przyjął łaskę usprawniającą (habitualną) niezaktualizowaną, bo jak czytamy6), Chrystus przyjął łaskę, „nie pod miarą"7). Łaska zaś udzielana ludziom na ziemi jest dozowana i nie dorównuje łasce, która jest udziałem niebian. A łaska, którą posiadał Chrystus w pierwszej chwili swego poczęcia, nie tylko jej dorównuje, lecz przewyższa to wszystko, co oni posiadają. A skoro łaska niebian jest zawsze zaktualizowana, to i Chrystus miał od początku aktualną wizję od Boga oglądanego w Jego Istocie, jaśniejszą niż inne stworzenia.
Ad 1. Wiemy8), że Chrystus przez mękę osiągnął uwielbienie ciała. Chwała duszy, która polega na uszczęśliwiającym widzeniu, nie była przedmiotem Jego zasługi.
Z powyższego wynika odpowiedź na zarzut 2. Ad 3. Chrystus, ponieważ był Bogiem i Człowiekiem, górował nad pozostałymi stworzeniami również przez swoje człowieczeństwo, tak iż od początku posiadał szczęśliwość wieczną.

ZAGADNIENIE 35.
NARODZENIE CHRYSTUSA (75)

Po omówieniu poczęcia Chrystusa przejdźmy do Jego narodzenia:
po pierwsze — samego narodzenia, po drugie — objawienia się Nowonarodzonego.

Temat pierwszy ujmiemy w ośmiu artykułach:
1. Czy narodzenie dotyczy natury, czy też osoby?
2. Czy wolno przypisywać Chrystusowi, prócz wiecznego, jeszcze jakieś inne narodzenie?
3. Czy ze względu na doczesne narodzenie Chrystusa Najświętsza Panna była Jego matką?
4. Czy powinno się ją nazywać Matką Boga?
5. Czy Chrystus ze względu na dwojakie synostwo jest Synem Boga Ojca i Dziewicy Matki?
6. Dotyczy sposobu, w jaki się Chrystus narodził.
7. Dotyczy miejsca narodzenia.
8. Dotyczy czasu narodzenia.

Artykuł 1.

CZY NARODZENIE CHRYSTUSA JEST NARODZENIEM NATURY CZY OSOBY?

Wydaje się, że jest raczej narodzeniem natury. 1. Mówi bowiem Augustyn1): „Poczęcie i zrodzenie natury wiecznej i Boskiej z natury ludzkiej było uwarunkowane prawdziwością tej ostatniej”. Skoro zaś poczęcie i narodzenie się z natury ludzkiej odpowiadało Boskiej naturze, to o wiele bardziej odpowiadało ono naturze ludzkiej Chrystusa.
2. Zgodnie z tym, co mówi Filozof2), wyraz natura wyprowadzamy z łacińskiego słowa: „nascendum” (to znaczy: rodzenie się). A skoro przy tworzeniu nazw pochodnych uwzględniamy podobieństwo znaczeniowe, wydaje się, że narodzenie dotyczy raczej natury niż osoby.
3. ściśle mówiąc, rodzi się to, co zaczyna Istnieć. A narodzenie Chrystusa nie zapoczątkowało istnienia Jego Osoby, lecz Jego ludzkiej natury. Wydaje się więc, że dotyczy ono właściwie raczej natury, a nie Osoby.
A JEDNAK Damasceńczyk mówi3): Narodzenie to jest narodzeniem Osoby, a nie natury.
WYKŁAD. Mówiąc o narodzeniu możemy mleć na myśli bądź podmiot, bądź też końcowy rezultat. Za podmiot narodzenia uważamy tego, kto się rodzi. Rodzi się zaś właściwie osobnik, nie natura. A ponieważ narodzić się to w pewien sposób powstać, więc celem narodzenia, podobnie jak celem powstawania, jest istnienie. Lecz tylko byt samoistny istnieje w ścisłym tego słowa znaczeniu. O istnieniu formy niesamoistnej mówimy jedynie dlatego, że przez nią istnienie się konkretyzuje.

Bytem samoistnym jest osoba, bądź osobnik, natura zaś to forma, w której realizuje się samoistne bytowanie jakiejś rzeczy. Toteż narodzenie przypisujemy, biorąc ściśle, osobie lub osobnikowi, jako podmiotowi narodzenia, a nie naturze. Za kres narodzenia uważamy natomiast naturę. Bo kresem powstawania i każdego rodzenia się jest forma, a natura jest tu formą. Stąd spotykane u Filozofa określenie narodzenia4), jako „drogi ku naturze", natura dąży bowiem do zrealizowania formy, czyli natury gatunku.

Ad 1. To że Osoba Boża i natura jest tym samym, pozwala niekiedy mówiąc „natura" mieć na myśli Osobę, czyli pierwszy podmiot czynności.

W tym znaczeniu posługuje się tu wyrazem „natura” św. Augustyn, kiedy mówi5), że została poczęta i zrodzona „Boża natura”, ma na myśli to, że została poczęta i zrodzona Osoba Syna co do tej natury ludzkiej.

Ad 2. O nazwie ruchu lub zmiany i jego rodzaju decyduje nie podmiot, który się porusza, lecz kres, ku któremu dany ruch zmierza. Toteż posługujemy się wyrazem narodzenie mając na uwadze nie Osobę, podmiot narodzenia, lecz naturę — jego kres.

Ad 3. ściśle biorąc, narodzenie zapoczątkowuje nie istnienie natury, lecz istnienie osoby w jakiejś naturze, gdyż jak wiemy6), przez naturę rozumie się byt jako określony jakoś, a przez osobę byt jako samoistny.

Artykuł 2.

CZY WOLNO CHRYSTUSOWI PRZYPISYWAĆ JAKIEŚ DOCZESNE NARODZENIE?

Wydaje się, że nie.

1. Narodzenie bowiem jest to pewnego rodzaju zmiana, dzięki której coś, czego nie było, zaczyna istnieć. Chrystus zaś istniał od wieków, nie mógł więc się narodzić w doczesności.

2. Bezprzedmiotowe jest narodzenie tego, co jest doskonałe ze swej Istoty. Osoba Syna Bożego była doskonała przed wiekami, zbyteczne więc było jej narodzenie doczesne; jak się zdaje przeto, nie rodziła się w ten sposób.

3. Skoro narodzenie odnosi się ściśle biorąc do Osoby, a w Chrystusie mamy tylko jedną Osobę, mamy więc tylko jedno narodzenie.

4. Mówić o czyimś dwukrotnym narodzeniu, to znaczy mówić, że ktoś urodził się dwa razy. Otóż w powiedzeniu, że Chrystus dwa razy się urodził, jak się zdaje, zawiera się błąd. Jego wiekuiste rodzenie się z Ojca nie doznało przerwy, której istnienie zakłada zwrot: „dwa razy”. Mówimy bowiem, że ktoś biegł dwa razy, jeżeli bieg swój przerywał. Nie wolno więc, jak się wydaje, przypisywać Chrystusowi dwukrotnych narodzin.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi1); „Oświadczamy, że były dwa narodzenia Chrystusa: jedno z Ojca — przedwieczne i jedno, które dokonało się dla nas — ostatnio”.

WYKŁAD. Natura, jak wiemy 2), jest tym dla narodzenia, czym dla ruchu bądź zmiany jest kres. Otóż, jak dowiódł Filozof3), ruchy rozróżniamy w zależności od ich kresu. Chrystus ma dwie natury: Boską i ludzką. Pierwszą otrzymał przed wiekami — od Ojca, drugą w doczesności — od matki. Musimy więc Mu przypisywać dwa narodzenia: jedno, przedwieczne — z Ojca, drugie, doczesne — z matki.

Ad 1. Przytoczony zarzut wysuwał niejaki Felicjan, heretyk. Augustyn daje nam następującą odpowiedź4): „Załóżmy (76) zgodnie z życzeniem wielu, że jest jakaś powszechna dusza świata, która jakimś niewysłowionym poruszeniem ożywia wszystkie nasiona, tak iż nie jest tylko czymś współstwarzanym z rodzącymi się bytami, lecz sama daje życie temu, co ma się zrodzić. Otóż gdyby ta dusza świata przeniknęła do łona matki, by tam ukształtować nadającą się dla siebie materię, to

utworzyłaby z tą rzeczą jedną osobę, lecz nie stanowiłaby z nią oczywiście jednej substancji. Stałoby się wówczas to, że dwie substancje: dusza przez swoją czynność i materia przez swoją bierność, dałyby jednego człowieka. Powiedzielibyśmy wówczas, że dusza się narodziła, nie mając na myśli tego, że nie istniała jako taka przedtem. O ileż wzniosiejsze jest narodzenie Syna Bożego z Matki, jako człowieka, przy założeniu, że duch narodził się wraz z ciałem nie stanowiąc jednej natury lecz jedną osobę. Wszakże nie mówimy, że to był początek Istnienia Syna Bożego, żeby ktoś nie przypisał Bóstwu doczesności. I wiemy, że Syn Boży nie posiadał ciała od wieków, w przeciwnym razie musielibyśmy sądzić, że nie przyjął on prawdziwego ciała ludzkiego, lecz jakieś jego pozory".
Ad 2. Przytoczony argument, którym operował Nestoriusz, zwalcza Cyryl w jednym z listów, jak następuje5): „Nie twierdzimy, że po narodzeniu się z Ojca istniała konieczność powtórnych narodzin Syna Bożego ze względu na Niego samego. Tylko głupiec oraz ignorant może utrzymywać, że istniejący przed wiekami, współwieczny Ojcu, wymagał drugiego początku. Lecz twierdzimy, że dla nas i dla naszego zbawienia, jednocząc z sobą człowieczeństwo w bytowaniu samoistnym, wziął początek z niewiasty. I dlatego mówimy o Jego cielesnym narodzeniu.
Ad 3. Osoba jest podmiotem narodzenia, kresem zaś, ku któremu ono zmierza, jest natura. Otóż Istnieje taka możliwość, że jeden podmiot podlega wielu przemianom różniącym się między sobą w zależności od różnicy kresów, ku którym te przemiany zmierzają. Nie znaczy to, byśmy twierdzili, iż odwieczne rodzenie się jest przemianą lub ruchem, lecz że mówi się o nich używając tych terminów.
Ad 4. Można mówić o dwukrotnym narodzeniu Chrystusa z uwagi na dwa rodzaje narodzin. Skoro o tym, który biegał w dwu różnych odcinkach czasu, mówimy, że biegł dwa razy, to o Tym, który się raz narodził przed wiekami, a raz w pewnym momencie czasu, możemy powiedzieć, że się narodził dwa razy. Wieczność i czas różnią się bowiem między sobą w stopniu bez porównania większym niż dwa odcinki czasu, chociaż zarówno wieczność jak i czas jest jakimś wymiarem trwania.

Artykuł 3.

CZY ZE WZGLĘDU NA DOCZESNE NARODZENIE CHRYSTUSA NAJŚWIĘTSZĄ PANNĘ MOŻNA NAZYWAĆ JEGO MATKĄ ?

Wydaje się, że nie.
1. Jak wiemy bowiem1), Najświętsza Maryja Panna nie brała czynnego udziału w narodzeniu Chrystusa, a jedynie dostarczyła materii. A to, jak się wydaje, nie jest tytuł wystarczający do nazywania Jej Matką, w przeciwnym razie drzewo nazywalibyśmy matką łóżka lub ławki. Najświętszej Panny więc, jak się zdaje, nie możemy nazywać Matką Chrystusa.
2. Narodzenie Chrystusa z Najświętszej Panny było cudowne. Lecz cudowne powstanie nie stanowi o macierzyństwie lub synostwie. Nie powiemy bowiem, że Ewa jest córką Adama. Sądzimy więc, że i Chrystusa nie można nazywać synem Najświętszej Panny.
3. Macierzyństwo jest związane, jak sądzimy, z wydzieleniem nasienia. A jak mówi Damasceńczyk2), ciało Chrystusa „utworzył Duch święty nie przez zapłodnienie, lecz

przez akt stwórczy”. Nie można więc, jak się wydaje, Najświętszej Panny nazywać Matką Chrystusa.
A JEDNAK powiedziano w Ewangelii3): „Z narodzeniem Chrystusa tak było. Gdy była poślubiona matka Jezusa, Maryja, Józefowi” itd.
WYKŁAD. Najświętsza Maryja Panna jest rzeczywistą i rodzoną Matką Chrystusa. Wiemy4) bowiem, że ciało Chrystusa nie zostało przyniesione z nieba, jak utrzymuje Walentyn, heretyk, lecz zostało wzięte od Dziewicy Matki, i utworzone z Jej przeczystej krwi. Jak wynika z tego, cośmy powiedzieli5), już to samo było wystarczającym warunkiem macierzyństwa. Najświętsza Panna jest przeto Matką Chrystusa.
Ad 1. Jak wiemy6), ojcostwo, macierzyństwo i synostwo to nie są relacje związane z każdym powstawaniem, a tylko z powstawaniem bytów żywych. Toteż utworzenie przedmiotów martwych z jakiejś materii nie pociąga za sobą relacji macierzyństwa i synostwa. Są one bowiem uwarunkowane powstaniem istot żywych, czyli rodzeniem się w ścisłym tego słowa znaczeniu.
Ad 2. Jak mówi Damasceńczyk7), doczesne narodzenie Chrystusa, to, przez które Chrystus narodził się dla naszego zbawienia, dokonało się poniekąd „na naszą modłę, ponieważ Człowiek narodził się z niewiasty, we właściwym czasie po poczęciu. Ale jest też czymś, co nas przewyższa, bo Chrystus począł się nie przez zapłodnienie, ale za sprawą Ducha świętego z Najświętszej Panny górując nad prawami poczęcia.” Ze względu na wkład Matki omawiane narodzenie było przyrodzone, ze względu zaś na działanie Ducha świętego było cudowne. Najświętsza Maryja Panna była przeto rzeczywistą, rodzoną Matką Chrystusa.
Ad 3. Wydzielenie przez kobietę nasienia nie jest, jak wiemy8), koniecznym warunkiem poczęcia. Nie było przeto konieczne do zostania Matką.

Artykuł 4.

CZY NAJŚWIĘTSZĄ PANNĘ TRZEBA NAZYWAĆ MATKĄ BOŻĄ?

Wydaje się, że nie.
1. O tajemnicach Bożych powinniśmy bowiem mówić tylko to, co się zawiera w Piśmie świętym. Otóż tam nigdzie nie czytamy o Matce lub Rodzicielce Boga, tylko: o „Matce Chrystusa”, lub „Matce Dziecięcia1)”. Najświętszej Panny nie powinno się przeto nazywać Matką Boga.
2. Chrystusa nazywamy Bogiem z uwagi na Jego Boską naturę. Lecz natura ta nie otrzymała początku istnienia od Dziewicy. Nie wolno więc nazywać Błogosławionej Dziewicy Matką Boga.
3. Nazwę „Bóg" orzekamy o Ojcu, Synu i Duchu świętym w ogólności. Jeśli Najświętsza Panna jest Matką Boga, to jest Ona, jak wnioskujemy, matką Ojca i Syna i Ducha świętego. A to jest niedorzeczność. Nie wolno przeto nazywać Błogosławionej Dziewicy Matką Boga.
A JEDNAK czytamy w anatematyzmach Cyryla2), zatwierdzonych przez Sobór Efeski3):

„Gdyby ktoś nie wyznawał tego, że Emmanuel jest prawdziwie Bogiem, oraz że wskutek tego Najświętsza Panna jest Bogarodzicą, zrodziła bowiem cieleśnie Słowo Boże, które stało się ciałem, AS".
WYKŁAD. Jak wiadomo4), każda nazwa oznaczająca naturę w jej konkretnym bytowaniu może być odniesiona do jakiegokolwiek osobnika tej natury. A skoro, jak wiemy5), we Wcieleniu nastąpiło połączenie natur w jednej Osobie, to oczywiście wyrazu „Bóg" możemy używać na oznaczenie Osoby posiadającej naturę ludzką i Boską. I dlatego wszystko, co przysługuje naturze ludzkiej i wszystko, co przysługuje naturze Boskiej, można odnieść do tej Osoby, niezależnie od tego, czy nazwiemy Ją wyrazem oznaczającym naturę Boską, czy też wyrazem oznaczającym naturę ludzką. Otóż poczęcie i narodzenie przypisujemy Osobie, posiadającej tę naturę, w której ona została poczęta i zrodzona. A skoro, jak wiemy6), natura ludzka została przyjęta przez Boską Osobę już w pierwszej chwili poczęcia, to wolno, jak wnioskujemy, twierdzić zgodnie z prawdą, iż Bóg począł się i narodził z Dziewicy.

Kobietę, która kogoś poczęła i zrodziła, nazywamy jego matką. Toteż słusznie Najświętszą Pannę nazywamy Matką Boga. Przeczyć temu, że Błogosławiona Dziewica jest Matką Boga, może tylko ktoś, kto przyjmuje tezę Fotyna, że poczęcie i narodzenie człowieczeństwa dokonało się zanim ów człowiek stał się Synem Bożym, bądź też ktoś, kto przyjmuje tezę Nestoriusza, iż człowieczeństwo to nie zostało przyjęte przez Słowo Boże do jedności nipostatycznej, czyli do jedności Osoby Słowa Bożego. Oba powyższe twierdzenia są błędne i wobec tego herezją jest przeczyć temu, że Najświętsza Panna jest Matką Boga.
Ad 1. Przytoczono tu trudność wysuniętą przez Nestoriusza. Rozwiązujemy ją, wprawdzie przyznając, że w Piśmie św. nie spotykamy wyraźnego stwierdzenia, iż Najświętsza Panna jest Matką Boga, mamy jednak wyraźne stwierdzenie, że „Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem"7) oraz że „Najświętsza Panna jest Matką Jezusa Chrystusa"8). Toteż ze słów Pisma św. wynika niezbity wniosek, że jest Ona Matką Bożą.
Czytamy również9), że z żydów „jest Chrystus według ciała, który jest nad wszystkim Bóg błogosławiony na wieki". A wszak nie inaczej jest z żydów, jak za pośrednictwem Najświętszej Panny. Toteż On, „który jest nad wszystkim Bóg błogosławiony na wieki", prawdziwie narodził się z Najświętszej Panny, jako swej Matki.
Ad 2. Przytoczono tu zarzut Nestoriusza, Cyryl zbija go w liście do Nestoriusza10), jak następuje: „Skoro dusza ludzka rodzi się wraz ze swoim własnym ciałem i stanowi, jak sądzimy, jeden byt z nim, uważalibyśmy za zbędną gadaninę powiedzenie, że ktoś jest rodzicielką ciała, lecz nie jest rodzicielką duszy. Coś podobnego obserwujemy w związku z narodzeniem Chrystusa. Musimy wyznać, że Słowo Boże, zrodzone z substancji Boga Ojca, przez przyjęcie ciała narodziło się z niewiasty według ciała". Należy więc stwierdzić, że Najświętsza Panna nazywa się Matką Boga nie ze względu na Bóstwo, lecz ze względu na człowieczeństwo Osoby łączącej w sobie Bóstwo z człowieczeństwem.
Ad 3. Nazwa „Bóg" jest wprawdzie wspólna trzem Osobom, ale używamy jej niekiedy, jak wiadomo11), na oznaczenie tylko Osoby Ojca, kiedy indziej Osoby Syna, bądź też Osoby Ducha świętego. Mówiąc przeto: „Najświętsza Panna jest Matką Boga", pod wyrazem „Bóg" rozumiemy wyłącznie wcieloną Osobę Syna.

Artykuł 5.

CZY CHRYSTUSOWI PRZYSŁUGUJE DWOJAKIE SYNOSTWO ?

Wydaje się, że tak.
1. Przyczyną synostwa jest bowiem narodzenie. A skoro Chrystusowi przysługuje dwojakie narodzenie, to przysługuje Mu i dwojakie synostwo.
2. Synostwo jest tym, co sprawia, iż nazywamy kogoś synem jego matki lub jego ojca. Istnienie więc synostwa zależy w pewien sposób od niego samego, bo istotą relacji jest to, że „coś odnosi się do czegoś innego”1). (77) Toteż brak jednego człona relacji powoduje brak drugiego. Otóż synostwo przedwieczne, które sprawia, iż. Chrystus jest Synem Boga Ojca, nie jest zależne od matki, nie istnieje bowiem zależność wieczności od doczesności. Wobec tego Chrystusa z matką. nie łączy synostwo wieczne. Więc albo nie jest On wcale Jej synem, co byłoby sprzeczne z tym, cośmy już stwierdzili poprzednio2), albo też musi być Jej synem w sensie jakiegoś innego synostwa doczesnego. Przysługuje Mu przeto dwojakie synostwo.
3. Skoro jeden korelat zostaje określony przez drugi, to jasne jest, że ten drugi stanowi o gatunku pierwszego. A przecież nie ma takiej rzeczy, która by należała do dwóch różnych gatunków. Więc jedna i ta sama relacja, jak się wydaje, nie może łączyć danego podmiotu z dwoma krańcowo różnymi korelatami. Chrystusa nazywamy Synem Ojca Przedwiecznego i matki doczesnej, osób całkowicie różnych, nie można przeto, jak się wydaje, utrzymywać, że jedno i to samo synostwo łączyło Go z Ojcem i z matką. Chrystusowi przysługuje więc dwojakie synostwo.
A JEDNAK Damasceńczyk mówi3): „W Chrystusie wielokrotne jest to, co związane z naturą, nie to, co z Osobą”. A skoro, jak wiemy4), synostwo jest związane z Osobą najściślej, stanowi bowiem właściwość osobową, to Chrystusowi przysługiwało tylko jedno synostwo.
WYKŁAD. Na ten temat wypowiadano różne zdania. Niektórzy teologowie akcentując przyczynę synostwa, czyli narodzenie, zakładali w Chrystusie dwojakie synostwo, wobec dwojakiego narodzenia. Inni zaś zwracając uwagę na podmiot synostwa, czyli Osobę, twierdzili, że Chrystusowi, jako jednej Osobie, przysługuje tylko jedno synostwo.

O tym, czy w danym wypadku jest jedna czy wiele relacji, decyduje nie przedmiot, lecz podstawa relacji, bądź też jej podmiot. Bo gdyby decydował przedmiot, to każdemu człowiekowi przysługiwałoby dwojakie synostwo: jedno w odniesieniu do ojca, drugie w odniesieniu do matki. Lecz po starannym rozważeniu zobaczymy, że każdego człowieka z jego ojcem i matką łączy, ze względu na jedność przyczyny, jedno i to samo synostwo. Pochodzi on bowiem od obojga rodziców przez jedno i to samo narodzenie, pozostaje więc do nich w jednym l tym samym stosunku. Powyższy argument dotyczy również nauczyciela, który tego samego przedmiotu uczy wielu uczniów, a także panującego, który rządzi wielu poddanymi w oparciu o jedną i tę samą władzę. Natomiast przy różnych gatunkowo podstawach powstają relacje różniące się między sobą co do gatunku. I mogą one współistnieć w jednym podmiocie, jak wtedy kiedy nauczyciel uczy jednych gramatyki, a Innych logiki, więc przedmiotów różnych co do gatunku. Ten sam człowiek może być przeto nauczycielem różnych ludzi lub też uczyć tych samych ludzi różnych przedmiotów,

będąc w rezultacie podmiotem różnych relacji. Ale bywa i tak, że ktoś pozostaje w pewnym stosunku do wielu rzeczy w oparciu o wiele przyczyn należących do jednego i tego samego gatunku, jak np. ojciec w stosunku do wielu synów zrodzonych przez siebie w różnym czasie. Ojcostwo jego nie może być wielogatunkowe, skoro i procesy rodzenia nie różnią się między sobą co do gatunku. A ponieważ w jednym i tym samym podmiocie nie mogą współistnieć liczne formy tego samego gatunku, to wykluczone jest również, by jednego człowieka cechowało wielorakie ojcostwo w stosunku do rodzonych synów. Sprawa przedstawia się inaczej, jeżeli ten człowiek obok syna zrodzonego przez naturalne rodzenie miał syna przybranego przez adopcję. A skoro nie ulega wątpliwości, że wiekuiste narodzenie Chrystusa z Ojca nie jest identyczne z Jego narodzeniem z matki i oba te narodzenia gatunkiem się różnią, to musimy stwierdzić u Chrystusa synostwo dwojakie: jedno doczesne, a drugie wieczne. Ponieważ jednak podmiotem synostwa nie jest natura ani jej część, lecz osoba, w Chrystusie zaś mamy tylko jedną Osobę wieczną, to przysługuje Mu tylko jedno synostwo, to, które cechuje wieczną Osobę. Wszelki stosunek orzekany o Bogu w oparciu o pojęcia wzięte z życia doczesnego nie zakłada, jak wiemy5), w samym Bogu wiekuistym jakiegoś stosunku rzeczywistego, a tylko myślny.

Tak więc każda z powyższych opinii jest pod pewnym względem prawdziwa. Z uwagi na istotne racje synostwa trzeba bowiem stwierdzić w Chrystusie istnienie dwojakiego synostwa, w zależności od dwojakich narodzin; z uwagi zaś na podmiot synostwa, którym może być tylko Osoba wieczna, przysługuje Chrystusowi tylko jedno synostwo — wieczne.

Chrystusa nazywamy jednak też synem Matki ze względu na Jej macierzyństwo w stosunku do Niego. Podobnie Boga nazywamy Panem, i chociaż relacja panowania nie jest czymś realnym w samym Bogu, mimo to Bóg jest rzeczywistym panem ze względu na to, że stworzenia są Mu rzeczywiście poddane. Tak samo Chrystusa nazywamy rzeczywistym synem Matki-Dziewicy, ze względu na Jej realne macierzyństwo w odniesieniu do Chrystusa.

Ad 1. Z doczesnego narodzenia wynikałoby doczesne realne synostwo Chrystusa, gdyby istniał odpowiedni podmiot. Lecz to jest wykluczone. Jak wiemy6), Osoba wieczna nie mogła się stać podmiotem doczesnej relacji. I nie może się stać podmiotem doczesnego synostwa w oparciu o naturę ludzką, gdyż wówczas podmiotem synostwa musiałaby się stać w pewien sposób ta natura, podobnie jak jest poniekąd podmiotem doczesnego narodzenia. Mówiąc np. o Etiopczyku, że jest biały ze względu na zęby, musimy uznać, że zęby są podmiotem białości. Lecz natura ludzka w Chrystusie w żaden sposób nie może być podmiotem synostwa, bo stosunek synostwa jest bezpośrednio związany z osobą.

Ad 2. Synostwo przedwieczne nie jest zależne od doczesnej matki, ale łącznie z tym synostwem ujmujemy pojęciowo wzgląd na doczesną zależność od matki, który upoważnia nas do nazywania Chrystusa Jej synem.

Ad 3. Jak stwierdzono w Metafizyce7), jedność i byt nawzajem się pokrywają. A skoro, jak w innym miejscu tego dzieła twierdzi Filozof, może się zdarzyć, iż jednym członem relacji jest byt, drugim zaś nie jest byt, lecz tylko pojęcie (do takich należy stosunek między rzeczywistością poznawalną l wiedzą o niej)8), to może być również i tak, że jakiejś relacji ze strony jednego z członów odpowiada kilka relacji ze strony drugiego. Między ludźmi, ze strony rodziców mamy dwie relacje: jedną — ojcostwa,

drugą — macierzyństwa. Relacje te są różne co do gatunku, z tego powodu, że w inny sposób ojciec jest przyczyną narodzin, a w inny matka. W wypadku zaś wielu jednorodnych przyczyn powodujących jedno działanie, jak np. wielu ludzi ciągnących jeden statek, wszystkie te przyczyny są podmiotem jednej l tej samej relacji. Ze strony potomka zaś istnieje jedno synostwo według rzeczy, lecz dwojakie ze względu na racje, stanowiąc w ten sposób odpowiednik do relacji rodziców z potomkiem. Tak też i w Chrystusie, w pewnym znaczeniu tego słowa, jest tylko jedno synostwo realne, to, które łączy Go z Ojcem Przedwiecznym; lecz istnieje drugi aspekt Jego synostwa, aspekt doczesny, który Go łączy z matką doczesną.

Artykuł 6.

CZY CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ W SPOSÓB BEZBOLESNY DLA MATKI?

Wydaje się, że nie.
1. Czytamy w Piśmie św.1): „Którego dnia będziesz jadł z niego, śmiercią umrzesz”. Widzimy więc, że następstwem grzechu pierwszych rodziców jest śmierć ludzi. Podobnie są nim bóle porodowe, stosownie do słów2): „W bólach będziesz rodzić synów”. Chrystus chciał podlegać śmierci. Wydaje się więc, że z tej samej racji narodzeniu Jego towarzyszyły bóle.
2. Jaki początek, taki koniec. A skoro koniec życia Chrystusa był bolesny, stosownie do słów Proroka3): „Prawdziwie, bóle nasze On nosił”, to l narodzeniu Jego, jak się zdaje, również towarzyszyły bóle.
3. Relacja dzieła: „O Narodzeniu Zbawiciela”4) mówi o akuszerkach przy narodzeniu Chrystusa. Sądzimy, że były potrzebne ze względu na bóle rodzącej kobiety. Wydaje się więc, że Najświętsza Panna porodziła z towarzyszeniem bólów.
A JEDNAK Augustyn zwraca się do Dziewicy Matki w następujący sposób5): „Przy poczęciu znalezionaś bez naruszonego dziewictwa, a przy porodzie bez bólów”.
WYKŁAD. Przyczyną bólów porodowych jest otwarcie łona przy wydaniu na świat potomka. Wiemy zaś6), że Chrystus wyszedł z zamkniętego łona Matki, tak iż nie było tam naruszenia dziewictwa. I dlatego przy tym narodzeniu nie było żadnego bólu ani uszkodzenia czegokolwiek, lecz najwyższa radość z powodu przyjścia na świat Boga-Człowieka, stosownie do słów Pisma św.7): „Rodząc rodzić będzie — jak lilia — i rozraduje się weseląc się i chwaląc”.
Ad 1. Bóle porodowe u kobiet są następstwem kontaktu płciowego z mężczyzną. Toteż po słowach8): „W bólach będziesz rodzić", powiedziano: „I będziesz pod władzą męża”. Lecz jak mówi Augustyn9): „Spod tego wyroku wyłączona została Dziewica, Matka Boga, która poczęła Chrystusa bez pokalania się grzechem i bez szkody płynącej ze stosunku płciowego, toteż porodziła bez bólów i pozostała nietkniętą i nienaruszoną w swej dziewiczości”. Chrystus zaś z własnej woli przyjął śmierć, aby dać za nas zadośćuczynienie, gdyż nie będąc dłużnikiem śmierci karzącemu wyrokowi nie podlegał.
Ad 2. Chrystus umierając zniszczył naszą śmierć10), podobnie przez swój ból uwolnił nas od cierpień. Lecz ból rodzącej Matki nie należał do Chrystusa, który przyszedł wynagrodzić za nasze grzechy. Nie było więc potrzeby, aby Matka; Jego cierpiała przy porodzie. (78)

Ad 3. Ewangelista mówi11), że Najświętsza Panna sama „owinęła w pieluszki i złożyła w żłobie” Dziecię, które porodziła. To jest dowód, że opowiadanie, zawarte we wspomnianym apokryfie, jest nieprawdziwe. Toteż mówi Hieronim12): „Nie było tam żadnej akuszerki, ani krzątaniny babek. Ona sama była Matką i akuszerką. Owinęła — powiada — w pieluszki Dziecię i położyła Je w żłobie. Zdanie to obala brednie apokryfów”.

Artykuł 7

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ NARODZIĆ SIĘ W BETLEJEM ?

Wydaje się, że nie.
1. Powiedziano bowiem1): „Z Syjonu wyjdzie Zakon, a Słowo Pańskie z Jeruzalem". Skoro Chrystus jest prawdziwie Słowem Bożym, to powinien był przeto wejść na świat z Jeruzalem.
2. Pismo św. mówi2), że Chrystusa „nazwą Nazare jeżykiem”. Nazwa ta została wzięta od słów Proroka3): „Kwiat z korzenia jego wyrośnie”. Bo wyraz „Nazaret” oznacza kwiat. Lecz ludzi nazywamy najczęściej od miejsca Ich pochodzenia. Wydaje się więc, że Chrystus powinien był się narodzić w Nazarecie, tam, gdzie został poczęty i wychowany.
3. Pan przyszedł na świat, aby objawić wiarę opartą na prawdzie, stosownie do Jego słów4): „Jam na to się narodził i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”. Łatwiej mógłby to osiągnąć, gdyby się narodził w Rzymie, mieście, które wówczas panowało nad światem. Toteż i Paweł pisząc do Rzymian mówi5): „Wiara wasza słynie po całym świecie”. Chrystus więc, Jak się zdaje, nie powinien był narodzić się w Betlejem.
A JEDNAK powiedziano w Starym Testamencie6): „A ty, Betlejem Efrata... z ciebie mi wyjdzie, który będzie panującym w Izraelu”.
WYKŁAD. Dwa powody skłoniły Chrystusa do narodzenia się w Betlejem: Po pierwsze, jak pisze św. Paweł7), „według ciała był On potomkiem Dawida”, który otrzymał specjalną obietnicę dotyczącą Chrystusa. W Piśmie św. na ten temat czytamy8): „Rzekł mąż, któremu postanowiono — o Chrystusie, Boga Jakubowego”. Chrystus przeto chciał się narodzić w Betlejem, tam, skąd pochodził Dawid, aby samo miejsce narodzenia wskazywało na spełnienie obietnicy danej Dawidowi. Podkreśla to Ewangelista mówiąc9): „jako że był z domu i pokolenia Dawidowego”.

Po drugie, ponieważ — jak mówi Grzegorz10) — wyraz: „Betlejem” znaczy tyle co: „dom chleba”. Sam Chrystus mówi o sobie11): „Jam jest chleb żywy, który zstąpił z nieba”.
Ad 1. Dawid narodził się w Betlejem, a wybrał Jerozolimę, aby w niej założyć stolicę królestwa i wybudować świątynię Bogu, obrał Jerozolimę na miasto zarazem królewskie i kapłańskie. Kapłaństwo zaś l królowanie Chrystusa zostało dopełnione głównie przez Jego Mękę, toteż słusznie Chrystus wybrał Betlejem na miejsce narodzenia, a Jerozolimę na widownię Męki. Przez ten fakt okrył wstydem ludzi próżnych, którzy szczycą się tym, że swój ród wywodzą ze sławnego miasta i tam chcą również być przedmiotem czci. Chrystus na odwrót: chciał się urodzić w mieście nieznanym, a w sławnym doznać zniewagi.

Ad 2. Chrystus chciał być kwiatem nie przez cielesne narodzenie, lecz przez życie pełne cnót. I dlatego chciał otrzymać wychowanie w Nazarecie, a urodzić się w Betlejem, jak przechodzień, gdyż — jak mówi Grzegorz 12) — „przyjmując człowieczeństwo narodził się jak gdyby na obczyźnie, w miejscu obcym nie dla swej władzy, lecz dla swej natury". A Będą mówi13): „Zabrakło Mu miejsca w gospodzie, wobec tego przygotował nam wiele mieszkań w domu Ojca swego".
Ad 3. Zgodnie ze słowami wypowiedzianymi na Soborze Efeskim14): „Gdyby Chrystus wybrał miasto największe, Rzym, sądzono by, że zmienił świat w oparciu o potęgę jego obywateli, gdyby był synem cesarza — owocność działania przypisano by władzy. Lecz, by pokazać, że to Bóg przemienił świat, Chrystus wybrał ubożuchną Matkę, i jeszcze uboższą ojczyznę".

„Wybrał Bóg to, co słabe u świata — jak mówi Apostoł15) — aby zawstydzić potężnych". I dlatego, by jeszcze wyraźniej okazać swą moc, w dowód pełnego zwycięstwa ustanowił Głowę swojego Kościoła w samym Rzymie, głównym mieście świata, aby stamtąd po całej ziemi szerzyła się wiara, stosownie do słów Prorokal6): „Poniży miasto wyniosłe... podepcze je noga ubogiego — tj. Chrystusa — kroki nędzarzy" — Apostołów: Piotra i Pawła.

Artykuł 8.

CZY CHRYSTUS NARODZIŁ SIĘ W ODPOWIEDNIM CZASIE ?

Wydaje się, że nie.
1. Chrystus bowiem przyszedł, aby tym, którzy do Niego należą, przywrócić wolność. Narodził się zaś w okresie niewoli, kiedy, jak mówi Ewangelista1), cały okrąg ziemi miał być spisany na rozkaz Augusta, stając się jak gdyby jego podatnikiem. Wydaje się więc, że Chrystus narodził się w czasie nieodpowiednim.
2. Obietnice o narodzeniu Chrystusa nie były dane poganom, o czym Apostoł mówi pisząc o Izraelitach2): „Ich są obietnice". Chrystus narodził się zaś w czasie panowania króla cudzoziemca, jak widzimy ze słów Ewangelii3): „Gdy się narodził Jezus... za dni króla Heroda". Wydaje się więc, że narodził się w czasie nieodpowiednim.
3. Czas obecności Chrystusa na świecie został przyrównany do dnia, gdyż Chrystus jest „światłością świata"4). Toteż mówi o sobie: „Mam wykonywać sprawy Tego, który mnie posłał, póki dzień jest". Ale latem dni są dłuższe niż w zimie. Skoro więc narodził się w środku zimy, bo na osiem dni przed początkiem stycznia, to wydaje się, że narodził się w czasie nieodpowiednim.
A JEDNAK powiedziano5): „Gdy nastała pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego, powstałego z niewiasty i podległego Zakonowi".
WYKŁAD. Między Chrystusem a pozostałymi ludźmi jest ta różnica, że inni ludzie rodzą się jako niewolnicy czasu, a Chrystus jako Pan i Stwórca wszystkich czasów, wybrał dla siebie moment, w którym miał się narodzić, podobnie jak wybrał sobie Matkę i miejsce narodzenia. A skoro „co od Boga, to jest uporządkowane"6) i należycie urządzone, to stąd płynie wniosek, że Chrystus urodził się w czasie najbardziej odpowiednim.

Ad 1. Chrystus przyszedł wyzwolić nas ze stanu niewoli na wolność. Toteż, jak przyjął naszą śmiertelność, aby nas doprowadzić do życia, tak też, mówiąc słowami Bedy7): „On raczył przyjąć dało w takim czasie, iż natychmiast po narodzeniu został umieszczony w cesarskim spisie. Aby nam przynieść wolność, sam poszedł w niewolę”.

Były to czasy, kiedy cały okrąg ziemi żył pod jednym władcą, a na świecie panował niezmącony pokój. I dlatego w tym czasie wypadało narodzić się Chrystusowi, który, jak powiedziano8): „Jest naszym pokojem i dwoje jednym uczynił”. Mówi przeto Hieronim9): „Wertujmy stare dzieje, a dowiemy się, że aż do 28 roku rządów cesarza Augusta na całym okręgu ziemi panowała niezgoda, a gdy się Pan narodził, wszelkie walki ustały”, zgodnie ze słowami Proroka10): „Nie podniesie miecza naród przeciwko narodowi”.

I to, że kiedy na całym świecie panował jeden władca, narodził się Chrystus, o którym powiedziano11), iż tych, którzy byli Jego, przyszedł „zgromadzić w jedno”, „aby była jedna owczarnia i jeden pasterz”12).

Ad 2. Chrystus chciał się narodzić za panowania króla cudzoziemca, aby się spełniła przepowiednia Jakuba13): „Nie będzie odjęte berło od Judy ani wódz z biódr jego, aż przyjdzie, Który ma być posłań”. Bo jak mówi Chryzostom14): „Prorocy byli posyłani, by leczyć naród żydowski, do czasu aż był on pod panowaniem królów żydów, choć grzeszników. Lecz w momencie, kiedy Zakon Boży trafił pod władzę królów bezbożnych, narodził się Chrystus, bo ciężka i beznadziejna choroba wymagała lepszego lekarza”.

Ad 3. Jak czytamy w dziele: „De Quaest. Novi et Veteri Test.”16), „Chrystus chciał się narodzić w tym czasie, kiedy dnia zaczęło przybywać”, aby pokazać, iż przyszedł w ludziach rozniecić światło Boże stosownie do słów Ewangelii16): „Zaświecić tym, którzy w ciemności i w cieniu śmierci siedzą”.

Wybrał też na moment narodzenia surowy czas zimy, aby odtąd za nas umartwiać swe ciało.

ZAGADNIENIE 36
OBJAWIENIE NARODZENIA CHRYSTUSA (79)

Rozpatrzmy z kolei objawienie nowonarodzonego Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w osiem artykułów:

1. Czy trzeba było, aby narodzenie Chrystusa zostało ujawnione przed wszystkimi?
2. Czy w ogóle zachodziła potrzeba ujawniać je komukolwiek?
3. Komu należało je ujawnić?
4. Czy Chrystus sam winien był się objawić,. czy raczej należało to uczynić przez innych?
5. Za czyim pośrednictwem miał się objawić?
6. Kolejność objawień.
7. Gwiazda, przez którą zostało objawione Jego narodzenie.

8. Hołd Mędrców, którzy za pośrednictwem gwiazdy dowiedzieli się o narodzeniu Chrystusa.

Artykuł 1.

CZY NARODZENIE CHRYSTUSA POWINNO BYŁO SIĘ STAĆ JAWNE DLA WSZYSTKICH ?

Wydaje się, że tak.
1. Należało bowiem wypełnić obietnicę. Otóż w związku z obietnicą przyjścia Chrystusa powiedziano w psalmie1): „Bóg przyjdzie jawnie". I przyszedł przez cielesne narodzenie. Wydaje się więc, że o Jego narodzeniu należało objawić całemu światu.
2. Św. Paweł mówi2): „Chrystus... na ten świat przyszedł, by zbawić grzeszników". Ale to mogło się dokonać tylko przez objawienie im łaski Chrystusa, zgodnie ze słowami3): „Wszystkim ludziom okazała się łaska Boga, Zbawiciela naszego, i naucza nas, abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych, trzeźwo i sprawiedliwie i pobożnie żyli na tym świecie". Wydaje się więc, że narodzenie Chrystusa powinno było stać się jawne dla wszystkich.
3. Bóg jest szczególnie skory do miłosierdzia, jak mówi o tym psalmista w słowach4): „Miłosierdzie Jego nad wszystkimi dziełami Jego". Lecz podczas swego drugiego przyjścia, gdy „ze sprawiedliwością sądzić" będzie5), ukaże się jawnie wszystkim ludziom, stosownie do słów6): „Jak błyskawica wychodzi od wschodu i ukazuje się aż na zachodzie, tak będzie i przyjście Syna Człowieczego". Tym bardziej winno było się objawić wszystkim Jego pierwsze przyjście, przez które narodził się na świat według ciała.
A JEDNAK powiedziano w proroctwie7): „Ty jesteś Bóg ukryty, Bóg Izraelów, Zbawiciel" i dalej8): „Jakby zasłonięta twarz Jego i wzgardzona".
WYKŁAD. Narodzenie Chrystusa nie powinna było stać się jawne powszechnie. Po pierwsze, jawność ta przeszkadzałaby odkupieniu ludzi, które się dokonało przez Jego krzyż, bo jak mówi Apostoł9): „Gdyby byli poznali, nigdy by Pana chwały nie ukrzyżowali".

Po drugie, zmniejszyłaby ona zasługę płynącą z wiary. Chrystus bowiem przyszedł usprawiedliwić ludzi przez wiarę, stosownie do słów listu do Rzymian10): „Sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa". (80) Bo gdyby narodzenie Chrystusa stało się jawne dla wszystkich poprzez widoczne znaki towarzyszące narodzonemu Chrystusowi, to zniknęłaby Istota wiary, która, jak powiedziano11), jest „przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych".

Po trzecie, nasunęłaby ona wątpliwości co do faktu Jego człowieczeństwa. Toteż mówi Augustyn12): „Czyż nie znalazłoby potwierdzenia błędne mniemanie tych, którzy sądzą, że On w żaden sposób nie przyjął prawdziwego człowieka, gdyby nie to, iż rósł w okresie od dzieciństwa do młodości, spożywał pokarmy i sypiał. Gdyby wszystko czynił cudownie, nie byłoby miejsca na czyny miłosierne".
Ad 1. Przytoczony tekst odnosi się do przyjścia Chrystusa na sąd, zgodnie z tłumaczeniem odnośnej glosy13).

Ad 2. Dla zbawienia wszystkich ludzi, należało ich pouczyć o łasce Boga, Zbawiciela, nie na początku Jego narodzin, lecz później, z biegiem czasu, po dokonaniu „zbawienia pośród ziemi14)". Toteż po swojej Męce i Zmartwychwstaniu Chrystus rzekł do uczniów15): „Idąc, nauczajcie wszystkie narody".
Ad 3. Rozprawa sądowa wymaga uznania kompetencji sędziego. I to jest powód, dla którego przyjście Chrystusa na sąd musi być jawne. Ale pierwsze Jego przyjście miało na celu zbawienie wszystkich ludzi, które dokonuje się przez wiarę, a wiara dotyczy tego, co niewidzialne. Toteż pierwsze przyjście Chrystusa musiało się dokonać w ukryciu.

Artykuł 2.

CZY W OGÓLE ZACHODZIŁA POTRZEBA OBJAWIENIA NARODZIN CHRYSTUSA ?

Wydaje się, że nie należało nikomu Ich objawiać.
1. Zbawienie ludzi, jak wiemy1), było uwarunkowane tajnością pierwszego przyjścia. Chrystusa. A przyszedł On, by zbawić wszystkich, stosownie do słów o Bogu żywym2), „Który jest Zbawicielem wszystkich ludzi, najbardziej wiernych". Nie należało więc przed kimkolwiek ujawniać narodzenia Chrystusa.
2. Najświętsza Panna i święty Józef otrzymali objawienie o mającym nastąpić narodzeniu. Chrystusa, zanim się ono dokonało. Nie było więc konieczne objawiać je innym ludziom po dokonaniu się tego narodzenia.
3. Nikt mądry nie rozgłasza tego, co może zrodzić niepokój i wyrządzić szkodę pozostałym. ludziom. Wiadomość o narodzeniu Chrystusa wywołała jednak niepokój. Czytamy bowiem w Ewangelii3), że „król Herod usłyszawszy — o narodzeniu Chrystusa — zatrwożył się i cała. Jerozolima z nim". A także wiadomość ta przyniosła szkodę innym ludziom, bo dała okazję do tego, iż „Herod... pozabijał dzieci, które były w Betlejem i w granicach jego od dwu lat i niżej4)". Wydaje się więc, że nie było wskazane komukolwiek objawiać narodzenia Chrystusa.
A JEDNAK narodzenie Chrystusa nie przyniosłoby nikomu pożytku, gdyby było przed wszystkimi zatajone. A skoro nie miało być zbyteczne, to musiało przynieść pożytek. Wydaje się więc, że komuś powinno być objawione.
WYKŁAD. Zgodnie ze słowami Apostoła5): „To, co od Boga jest, jest uporządkowane". Otóż, porządek mądrości Bożej wymaga, aby dary Boże i tajemnice Jego mądrości docierały niejednakowo do wszystkich: do niektórych mają dochodzić bezpośrednio, a przez nich być przekazywane innym. Powiedziano więc6) w związku z tajemnicą Zmartwychwstania, że „Bóg sprawił — iż zmartwychwstały Chrystus — objawił się nie całemu ludowi, ale świadkom przedtem przygotowanym przez Boga". Tak też należało postąpić z narodzeniem Chrystusa, by On objawił się nie wszystkim ludziom, lecz niektórym, tak by oni mogli objawienie to przekazać pozostałym.
Ad 1. Przesądziłby sprawę zbawienia ludzi brak jakiejkolwiek wiadomości o narodzeniu Boga, podobnie jak i fakt powszechnej wiadomości o nim. W obu wypadkach nie byłoby wiary, bądź dlatego, że wszystko byłoby jawne dla wszystkich, bądź też, że nikt by o nim nie słyszał z braku ludzi, którzy dowiedziawszy się o

narodzeniu mogliby o nim wydać świadectwo. „Wiara — bowiem, jak mówi Apostoł7) — jest ze słyszenia”.
Ad 2. Maryja i Józef zostali uprzedzeni o narodzeniu Chrystusa, zanim się ono dokonało, do nich bowiem należało otoczyć czcią poczętego Potomka przed narodzeniem i troskliwą opieką w chwili narodzenia, które miało nastąpić. Lecz świadectwo ich o Nim, jako członku rodziny, mogłoby budzić podejrzenie na punkcie wielkości Chrystusa. Toteż narodzenie Chrystusa musiało być objawione ludziom obcym, których świadectwo nie podlegałoby wątpliwości.
Ad 3. Narodzenie Chrystusa, z chwilą jego ujawnienia, musiało wywołać niepokój. Bo po pierwsze, ukazało nadziemską godność Chrystusa. Toteż mówi Grzegorz8): „Gdy narodził się Król Niebios, ziemski król się zatrwożył, bo rozdmuchana ziemska wielkość doznaje pomniejszenia, z chwilą, gdy się otwiera wzniosłość niebios”.
Po drugie, symbolizuje ono sędziowską władzę Chrystusa. Toteż mówi Augustyn9): „Czymże będzie trybunał Sędziego, jeśli już kołyska Dziecka trwoży pysznych królów”.

Po trzecie, było ono znakiem utrącenia diabelskich rządów. Ponieważ, jak mówi papież Leon10): „Przestraszył się nie tyle sam Herod, ile diabeł w Herodzie. Herod bowiem widział w Dzieciątku człowieka, diabeł Boga. Obaj zaś obawiali się następcy na swoim tronie: diabeł — Tego z nieba; Herod — ziemskiego”.
Niepotrzebnie się jednak bał. Chrystus nie przyszedł bowiem królować na ziemi, w państwie ziemskim, jak zauważa papież Leon w słowach skierowanych do Heroda11): „Królestwo twoje jest zbyt ciasne dla Chrystusa, i nie zadowoli Pana świata kuse berło twej władzy”.

Żydzi byli zatrwożeni (powinni byli wprawdzie raczej się cieszyć), bo jak mówi Chryzostom12): „Z przyjścia sprawiedliwego nie mogli się cieszyć nieprawi”, albo też chcieli przypodobać się Herodowi, którego się bali, „bo lud więcej, niż się należy, popiera tych, których okrucieństwa doświadcza na sobie”.
Mord zaś popełniony przez Heroda na dzieciach, zamiast im zaszkodzić, wyszedł na pożytek. Mówi bowiem Augustyn13): „Nie podobna, by Chrystus, ten, który na krzyżu modlił się za morderców, zaniedbał wynagrodzenia mordowanych. za Niego w chwili, kiedy przyszedł dać ludziom. wolność”.

Artykuł 3.

CZY STOSOWNIE WYBRANO OSOBY, KTÓRYM ZOSTAŁO OBJAWIONE NARODZENIE CHRYSTUSA?

Wydaje się, że nie.
1. Pan bowiem rozkazał uczniom1): „Na drogę pogan nie zachodźcie”, aby zanim objawi się poganom, objawić się żydom. Wydaje się więc, że tym bardziej narodzenie Jego nie powinno być od razu, na początku, objawione poganom, którzy „przybyli ze wschodu”2).
2. Prawda Boża, stosownie do słów Pisma św.3): „Powiada o niej przyjacielowi swemu”, winna być przede wszystkim objawiona Bożym przyjaciołom. Magowie zaś (Mędrcy) są raczej nieprzyjaciółmi Boga, (81) powiedziano bowiem w Piśmie św.4):

„Nie zwracajcie się do magów, ani się wieszczków o nic nie pytajcie”. Nie powinno być przeto objawione Magom (Mędrcom) narodzenie Chrystusa.
3. Chrystus przyszedł, by cały świat wyzwolić z mocy szatana. Toteż czytamy w Piśmie św.5): „Od wschodu słońca aż do zachodu wielkie jest Imię moje między narodami". Powinien był przeto objawić się nie tylko mieszkańcom wschodu, lecz także innym ludziom rozsianym po całej ziemi.
4. Każde misterium Starego Zakonu symbolizowało Chrystusa. A skoro misteria te dokonywały się przez posługę kapłanów Starego Testamentu, to wydaje się, że narodzenie Chrystusa winno być objawione raczej kapłanom w świątyni niż pasterzom w polu6).
5. Chrystus narodził się jako Dzieciątko z Matki-Dziewicy. Byłoby przeto bardziej stosowne, gdyby objawił się młodym chłopcom i pannom niż ludziom starym: żonatym lub wdowom, jak Symeon i Anna7).
A JEDNAK Pan mówi8): „Wiem, których obrałem”. To, o czym decyduje mądrość Boża, jest słuszne9). Trafnie więc wybrani zostali ci, którym objawiono narodzenie Chrystusa.
WYKŁAD. Ludzie wszelkiego rodzaju mają być objęci zbawieniem, które przyniósł Chrystus, bo jak czytamy10), w Chrystusie „nie ma mężczyzny ani niewiasty, poganina ani żyda, niewolnika ani człowieka wolnego” i podobnie mówi się o innych. Aby uzmysłowić zapowiedź tego faktu, już przy samym narodzeniu Chrystusa objawienie o Nim otrzymali ludzie wszelkich stanów. Bo jak mówi Augustyn11): „Pasterze byli żydami, Mędrcy — poganami, tamci — z bliska, ci — z daleka, ci i tamci spotkali się tu, jak przy kamieniu węgielnym". Dzieli ich także Inna różnica: magowie (Mędrcy) byli mądrzy i potężni, pasterze prymitywni i słabi. Objawił się On także sprawiedliwym, jak Symeon i Anna, oraz grzesznikom, jak magowie. Objawił się i mężczyznom i kobietom, jak Anna, aby w ten sposób pokazać, Iż żadna sytuacja życiowa nie pozbawi ludzi Chrystusowego zbawienia.
Ad 1. Objawienie narodzin Chrystusa było jakby przedsmakiem późniejszego pełnego objawienia. I podobnie jak w drugim objawieniu Chrystus oraz Jego Apostołowie nieśli dobrą nowinę o łasce Chrystusa najpierw Żydom, a potem poganom, tak i teraz najpierw do Chrystusa przyszli z bliska pasterze, pierwociny Żydów, (82) a potem — z daleka Mędrcy „pierwociny naro-przychodzą od Niego i przez Niego”19).
Ad 2. Mówi Augustynl3): „Zarówno niezręczność razi w wiejskich obyczajach u pasterzy, jak niepobożność w lekceważeniu świętości u magów. Jednych i drugich przyciągnął do siebie Chrystus, Ten Kamień Węgielny, który przyszedł: ‚Wybierać głupstwa, by zawstydzić mądrych’14) i ‚wzywać nie sprawiedliwych, lecz grzesznych’15), iżby nikt wielki się nie pysznił ł nikt słaby nie popadł w rozpacz”. Ale niektórzy pisarze utrzymują 16), iż magowie, o których mowa w Ewangelii, nie byli czarnoksiężnikami, lecz mędrcami-astrologami. U Persów i Chaldejczyków noszą oni tytuł magów.
Ad 3. Mówi Chryzostom17): „Mędrcy przyszli ze wschodu, ponieważ wiara tam bierze początek, gdzie się rodzi dzień, jest ona bowiem światłością dusz”. Bądź też, skoro powiedziano o Chrystusie18): „Oto mąż, a Wschód imię Jego”, to „wszyscy, którzy przychodzą do Chrystusa, przychodzą do Niego i przez Niego”19).

Powiedzenie: „ze wschodu” przy dosłownej wykładni może oznaczać, że Mędrcy przyszli z dalekich krajów położonych na wschodzie, albo też — według innych autorów — z krainy bezpośrednio sąsiadującej z Judea od wschodu. Istnieje prawdopodobieństwo, że pewne znaki świadczące o narodzeniu Chrystusa wystąpiły również w innych krajach świata: w Rzymie popłynęła oliwa, w Hiszpanii ukazały się trzy słońca, które stopniowo zlały się w jedno. (83)
Ad 4. Jak twierdzi Chryzostom20): „Anioł, który objawił o narodzeniu Chrystusa, nie udał się do Jerozolimy, ani nie szukał uczonych w Piśmie i faryzeuszów, ludzi zepsutych i pożeranych zazdrością. Pasterze natomiast byli ludźmi prostymi, prowadzili tryb życia Patriarchów i Mojżesza. Przez to również byli oni figurą Doktorów Kościoła, którym objawiono tajemnice Chrystusowe, zakryte przed żydami”.
Ad 5. „O narodzeniu Chrystusa mieli świadczyć nie tylko pasterze — jak mówi Ambroży21) — lecz również starcy i ludzie sprawiedliwi”. Sprawiedliwość ta powiększała zaufanie, z jakim spotykało się ich świadectwo.

Artykuł 4.

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ SWOJE NARODZENIE OBJAWIĆ OSOBIŚCIE?

Wydaje się, że tak.
1. Bo, jak czytamy w księdze Fizyki1), „źródło zawsze góruje nad przyczynami pośrednimi”. Chrystus zaś posłużył się pośrednictwem Innych dla przekazania wiadomości o swoim narodzeniu: pasterzom przekazał ją przez Aniołów, a Mędrcom — przez gwiazdę. Otóż powinien był tym bardziej osobiście objawić swoje narodzenie.
2. Czytamy w Piśmie św.2): „Mądrość zatajona i skarb nie widziany, co za pożytek z obojga?” A Chrystus od chwili poczęcia posiadał pełnię mądrości i skarbnicę łask. Mądrość i łaskę otrzymałby na próżne, gdyby tej pełni nie ujawnił przez czyny i słowa. A przecież takie przypuszczenie jest niedorzeczne, bo jak mówi Filozof3): „Bóg i natura niczego na próżno nie czynią”.
3. Czytamy4) o licznych cudach, zdziałanych przez Chrystusa w dzieciństwie. Sam przeto objawił swoje narodzenie.
A JEDNAK papież Leon mówi5), że Mędrcy znaleźli Dziecię „nie różniące się niczym od ogółu dzieci”. A skoro inne dzieci same siebie nie objawiają, to i Chrystusowi nie wypadało objawiać osobiście swego narodzenia.
WYKŁAD. Narodzenie Chrystusa ma służyć zbawieniu ludzi; zbawienie zaś dokonuje się przez, wiarę. Otóż w zbawczej wierze kryje się wyznanie Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa. Objawienie narodzin Chrystusa musiało się więc dokonać w taki sposób, aby ukazanie Jego Bóstwa nie przekreśliło wiary w Jego człowieczeństwo. Uniknęło się tego przez to, że Chrystus w sobie samym ukazał słabość upodobniającą Go do ludzi, ale też i Boską potęgę za pośrednictwem istot stworzonych przez Boga. I dlatego Chrystus nie sam objawił swoje narodzenie, lecz posłużył się stworzeniami.

Ad 1. Powstawanie i zmiana winny od tego, co niedoskonałe, prowadzić ku doskonałości. Toteż Chrystus najpierw objawił się za pośrednictwem innych stworzeń, a potem sam objawił się w sposób doskonały.
Ad 2. Choć mądrość zatajona nie przynosi pożytku, lecz ujawnianie siebie w każdym momencie nie jest sprawą mędrca; musi być po temu odpowiednia chwila, zgodnie ze słowami Pisma św.6): „Jest milczący, a nie ma rozumu do mówienia, a jest milczący, który zna czas stosowny". Nie była więc bezużyteczną mądrość dana Chrystusowi, bo przejawiła się w odpowiednim czasie. A samo to, że była utajona, kiedy to było właściwe, jest jej oznaką.
Ad 3. Przytoczoną wzmiankę podaje apokryf „O dziecięctwie Zbawiciela". Otóż Chryzostom mówi7), że Chrystus nie czynił cudów przed przemianą wody w wino, jak wynika ze słów Ewangelii 8): „Ten początek cudów uczynił Jezus". Zdaniem Chryzostoma, „gdyby Jezus czynił cuda w pierwszym okresie swego życia, to nie potrzebowałby objawiać Go Izraelitom ktoś inny; a przecież Jan Chrzciciel mówi9): ‚Lecz żeby był objawiony w Izraelu, dlatego ja przyszedłem chrzcząc wodą'. Słusznie więc Chrystus nie czynił cudów w dzieciństwie. Uważano by bowiem Wcielenie za złudę i z zazdrości przybito by Go do krzyża przed czasem."

Artykuł 5.

CZY OBJAWIENIE NARODZIN CHRYSTUSA MUSIAŁO SIĘ DOKONAĆ ZA POŚREDNICTWEM ANIOŁÓW I GWIAZDY ?

Wydaje się, że nie.
1. Aniołowie bowiem są to substancje duchowe, zgodnie ze słowami Psalmisty1): „Który Aniołami swymi czynisz duchy". (84) Chrystus zaś narodził się według ciała, a nie według substancji duchowej, więc objawienie Jego narodzin nie powinno było dokonać się przez Aniołów.
2. Sprawiedliwi są bliżsi Aniołom niż ktokolwiek inny, stosownie do słów psalmu2): „Anioł Pański krąży nad bogobojnymi i ratuje ich". A skoro sprawiedliwi: Symeon i Anna nie otrzymali objawienia o narodzeniu Chrystusa przez Aniołów, nie powinni byli otrzymać i pasterze.
3. Wydaje się, iż Mędrcy nie powinni byli otrzymać objawienia za pośrednictwem gwiazdy, sądzimy bowiem, że to jest okazja sprzyjająca błędom ludzi, którzy mniemają, iż gwiazdy rządzą narodzeniem człowieka. A przecież należy usuwać od ludzi okazje do grzechu. Nie było więc czymś stosownym objawiać narodzenie Chrystusa za pośrednictwem gwiazdy.
4. Znak służący do objawienia jakiegoś faktu musi być niezawodny. A gwiazda, jak się zdaje, nie świadczyła o narodzeniu Chrystusa w sposób pewny. Gwiazda więc nie nadawała się do objawienia narodzin Chrystusa.
A JEDNAK czytamy w Piśmie św.3): „Dzieła Boga są doskonałe". Objawienie narodzin Chrystusa było dziełem Boga. Dokonało się więc przez użycie właściwych znaków.
WYKŁAD. Podobnie jak dowód przy użyciu sylogizmu zostaje przeprowadzony przy pomocy przesłanek znanych ludziom, którym chcemy coś udowodnić, tak i objawienie dokonane przez znaki musi się posłużyć znakami, z którymi ludzie otrzymujący

objawienie już się oswoili. Otóż jest jasne, że mężowie sprawiedliwi zazwyczaj chętnie się powodują wewnętrznym natchnieniem Ducha świętego, posługując się duchem proroctwa i nie oglądając się na znaki dostrzegalne dla zmysłów. Inni ludzie, pochłonięci sprawami materialnymi. do spraw duchowych są kierowani poprzez znaki zmysłowe, żydzi otrzymywali zazwyczaj Boże wskazania za pośrednictwem Aniołów, przez nich też otrzymali Zakon, stosownie do słów4):

„Wyście otrzymali Zakon przez posługę anielską". Poganie zaś, a zwłaszcza astrologowie, mieli w zwyczaju obserwowanie biegu gwiazd. Toteż sprawiedliwi, a mianowicie Symeon i Anna, otrzymali objawienie narodzin Chrystusa przez wewnętrzne natchnienie Ducha świętego, stosownie do słów Ewangelisty5): „Otrzymał był zapowiedź od Ducha świętego, że nie miał oglądać śmierci, dopóki by wpierw nie ujrzał Chrystusa Pańskiego"; pasterzom zaś i Mędrcom, ludziom pochłoniętym przez sprawy materialne, narodzenie Chrystusa zostało objawione w sposób widzialny. A skoro narodzenie nie dotyczyło wyłącznie ziemi, lecz także poniekąd i nieba, to zarówno jednym jak i drugim zostało objawione przez znaki na niebie, zgodnie ze słowami Augustyna6): „Aniołowie zamieszkują niebiosa, gwiazdy je zdobią, 'niebiosa — przeto — głoszą chwałę Boga' przez jednych i przez drugie". Pasterze jako żydzi, przyzwyczajeni do objawień anielskich, słusznie otrzymali objawienie narodzin Chrystusa za pośrednictwem Aniołów, Mędrcy zaś, wdrożeni do obserwacji ciał niebieskich, otrzymali je za pośrednictwem cudu gwiazdy. Bo jak mówi Chryzostom7): „Pan zniżając się do tych, których chce powołać, czyni to przez środki dostępne dla nich". Ale jest też inna racja, mianowicie: „żydzi, skoro posługiwali się rozumem, wiadomość o narodzeniu Chry-stusa otrzymali przez Anioła, stworzenie rozumne; poganie zaś, którzy nie potrafili się posługiwać rozumem dla poznania Boga, zostali doprowadzeni do Niego nie przez głos, lecz przez znaki. I podobnie — jak dalej zauważa Grzegorz8) — Pana-Niemowlę głosiły nieme żywioły, a już mówiącego głosili poganom kaznodzieje". Jeszcze inną rację podaje Augustyn9): „Obiecano Abrahamowi niezliczone potomstwo, nie w znaczeniu potomków zrodzonych cieleśnie, lecz takich, których rodzi płodność wiary. Liczbę ich porównano z mnogością gwiazd, aby się spodzie-wać potomstwa niebieskiego". Toteż „powstanie nowej gwiazdy pobudziło — pogan — usymbolizowanych przez gwiazdy", by przyszli do Chrystusa, stając się przezeń Abrahamowym potomstwem.

Ad 1. Objawienia wymaga tylko to, co u-kryte, a nie to, co samo jest widoczne. Ciało Nowonarodzonego było widoczne, ukryte było Jego Bóstwo. Słusznie więc objawili Jego narodzenie Aniołowie, słudzy Boga. A ukazali się w jasności, aby pokazać, że Narodzony jest „jasnością Ojcowskiej Chwały"10).

Ad 2. Sprawiedliwi obywali się bez wizji Aniołów. Doskonałość ich sprawiała, iż wystarczało im wewnętrzne oświecenie przez Ducha świętego.

Ad 3. Gwiazda, objawiająca narodzenie Chrystusa, nie dawała żadnych podstaw do błędnego sądu. Jak twierdzi Augustyn11): „Nie ma astrologa, który by uzależniał los ludzi przychodzących na świat od gwiazd, tak iżby jedna z nich opuszczając swoją orbitę, podążała do człowieka, który się narodził", jak to się zdarzyło z gwiazdą wskazującą narodzenie Chrystusa. Fakt ten nie potwierdza więc błędu ludzi, którzy sądzą, że los nowonarodzonych zależy od układu gwiazd, a nie wierzą, że układ ten może się zmieniać w zależności od narodzin człowieka.

Podobnie wypowiada się Chryzostom 12): „Nie należy do astronomii poznawanie tego, kto się rodzi, lecz przepowiadanie przyszłości na podstawie czasu narodzin. Mędrcy zaś nawet nie znali czasu narodzenia, tak iżby stanowił on podstawę do poznawania przyszłości z ruchu gwiazd. Było raczej odwrotnie”.
Ad 4. Według relacji Chryzostoma13), w pewnych apokryfach czytamy, że jakiś naród zamieszkały na krańcach wschodu nad brzegiem oceanu, posiada dokument noszący imię Seta i wzmiankujący o gwieździe i darach przeznaczonych do złożenia. Naród ten pilnie wypatrywał wzejścia tej gwiazdy, delegując 12 uczonych, którzy w określonych terminach, pełni skupienia, wstępowali na górę. Otóż stamtąd ujrzeli oni wkrótce potem gwiazdę przypominającą swym kształtem dzieciątko, z podobieństwem krzyża nad nim.
Albo zgodnie z tym, co powiedziano w dziele: „De Quaest. Nov. et Vet. Test.”14), Mędrcy ci stosując się do przekazanej im przepowiedni Balaama15), że .wzejdzie gwiazda z Jakuba', gdy ujrzeli gwiazdę poza normalnymi konstelacjami, byli przekonani, że to właśnie znak Króla żydowskiego, zapowiedziany przez Balaama. Bądź też, jak mówi Augustynl6)): „Mędrcy otrzymali jakąś wskazówkę od Aniołów”, że gwiazda oznacza Nowonarodzonego Chrystusa, i to prawdopodobnie od „dobrych, skoro przez uwielbienie Chrystusa dążyli do zbawienia”.
Lub jak mówi papież Leon17): „Ponad blask gwiazdy, rażący ich wzrok, jaśniał promień prawdy, oświecający serca, a był to promień światła wiary”.

Artykuł 6.

CZY OBJAWIENIA NARODZIN CHRYSTUSA NASTĘPOWAŁY WE WŁAŚCIWEJ KOLEJNOŚCI ?

Wydaje się, że nie.
1. Narodzenie Chrystusa należało objawić przede wszystkim tym ludziom, którzy Mu byli najbliżsi i którzy najbardziej Go pragnęli, według słów Pisma św.1): „Mądrość uprzedza tych, którzy jej pożądają, aby im się pierwsza ukazała”. Otóż najbliżsi przez wiarę byli Mu ludzie sprawiedliwi i oni najgoręcej pragnęli Jego przyjścia. Ewangelista mówi o Symeonie2), że był to „człowiek sprawiedliwy i bogobojny, wyczekujący pociechy Izraela”. Narodzenie Chrystusa należało przeto najpierw objawić Symeonowi, a później pasterzom i Mędrcom.
2. Mędrcy stanowili3) „pierwociny narodów pogańskich”, mających uwierzyć w Chrystusa. Apostoł zaś mówi4), że najpierw dojdzie do wiary „ogół pogan — a dopiero potem — cały Izrael będzie zbawiony”. Narodzenie Chrystusa należało przeto objawić pierwej Mędrcom niż pasterzom.
3. Czytamy w Ewangelii5), że „Herod pozabijał wszystkie dzieci, które były w Betlejem i we wszystkich granicach jego, od dwu lat i niżej, według czasu, o który się był wypytał od Mędrców”. Wydaje się przeto, że Mędrcy przyszli do Chrystusa w dwa lata po Jego narodzeniu. Objawienie narodzin Chrystusa poganom po upływie tak długiego czasu mijało się więc z celem.
A JEDNAK w Piśmie św. czytamy o Bogu6): „On odmienia czasy i wieki”. Toteż objawienie narodzin Chrystusa dokonało się według właściwej kolejności w czasie.

WYKŁAD. Narodzenie Chrystusa zostało objawione najpierw pasterzom, w dniu samych narodzin. Ewangelista mówi7): „A byli w tejże krainie pasterze czuwający i odbywający straże nocne przy trzodzie swojej... I gdy odeszli od nich Aniołowie do nieba, pasterze mówili jeden do drugiego: Pójdźmy aż do Betlejem... i przyszli z pośpiechem”.

Po nich zaś przyszli do Chrystusa Mędrcy: trzynastego dnia po Jego narodzeniu, kiedy obchodzimy uroczystość Objawienia Pańskiego. Gdyby przybyli po upływie roku albo dwóch lat, to nie znaleźliby Chrystusa w Betlejem. Czytamy bowiem w Ewangelii8): „Skoro wykonali wszystko według Zakonu Pańskiego (Maryja i Józef) — mianowicie: ofiarując Dzieciątko Jezus w świątyni — wrócili się do Galilei, do Nazaret, miasta swego”.

Trzecimi z kolei, otrzymującymi objawienie, jak podaje Ewangelista9), byli sprawiedliwi w świątyni.

Kolejność ta jest uzasadniona, pasterze bowiem oznaczają Apostołów oraz tych wierzących żydów, którym najpierw objawiono wiarę Chrystusową. Między nimi „niewielu — było — możnych, niewielu szlachetnie urodzonych”, jak mówi Apostoł10). Potem wiara Chrystusowa dotarła do ogółu pogan, których reprezentują Mędrcy, a wreszcie do ogółu żydów, których przedstawicielami są Sprawiedliwi. Toteż Chrystus objawił się im w świątyni żydowskiej.

Ad 1. Stosownie do słów Apostoła11): „Izrael. ubiegając się o zakon sprawiedliwości, nie doszedł do zakonu sprawiedliwości, lecz osiągnęli go poganie, którzy nie zabiegali o sprawiedliwość”, wyprzedzając na ogół żydów w zakresie sprawiedliwości płynącej z wiary. Zostało to uzmysłowione w postaci Symeona, który „wyczekiwał pociechy Izraela”12), a ostatni dowiedział się o narodzeniu Chrystusa. Wyprzedzili go Mędrcy i pasterze, którzy mniej gorliwie czekali na to Narodzenie.

Ad 2. Ogół pogan doszedł wprawdzie do wiary przed ogółem żydów, lecz pierwociny żydów osiągnęły wiarę przed pierwocinami narodów pogańskich. I dlatego narodzenie Chrystusa zostało objawione pierwej pasterzom niż Mędrcom.

Ad 3. Na temat ukazania się gwiazdy Mędrcom istnieją dwie hipotezy. Chryzostom13) i Augustyn14) twierdzą, że gwiazda ukazała się Mędrcom na dwa lata przed narodzeniem Chrystusa. Po rozważeniu sprawy i ukończeniu przygotowań do podróży, przybyli do Chrystusa z krainy leżącej na krańcach wschodu, trzynastego dnia po Jego narodzeniu. Toteż Herod zaraz po odejściu Mędrców, sądząc, że został przez nich oszukany, kazał pozabijać chłopców mających dwa lata i mniej, przypuszczając, że Chrystus narodził się jednocześnie z ukazaniem się gwiazdy, o której słyszał od Mędrców.

Inni pisarze twierdzą natomiast, że gwiazda ukazała się dopiero w momencie narodzenia Chrystusa. Mędrcy ujrzawszy gwiazdę natychmiast wyruszyli w drogę, przebywając dużą odległość w trzynaście dni. Zawdzięczali to Bożej mocy, a częściowo szybkości wielbłądów, przy założeniu, że Mędrcy przyszli z najdalszych krańców wschodu15). Lecz istnieje też przypuszczenie, że przybyli oni z krainy sąsiadującej bezpośrednio z Judea, z ojczyzny Balaama, po którym odziedziczyli jego naukę. Sądzi się wówczas, że kraina ta stykała się z Judea od wschodu16). Jeśli tak, to Herod pozabijał chłopców nie od razu po odejściu Mędrców, lecz po upływie dwóch lat. Mówiono bowiem, że w międzyczasie jako oskarżony udał się do Rzymu 17), bądź też, że pod wpływem strachu przed jakimś niebezpieczeństwem do czasu

poniechał zamiaru wymordowania dzieci18). Być może sądził, jak mówi Augustyn19), że Mędrcy „zwiedzeń! mirażem gwiazdy nie znaleźli tego, który według ich mniemania miał się narodzić, wstydzili się przeto wracać do Heroda”. A pozabijał nie tylko dwuletnie, lecz także i młodsze dzieci, bo jak utrzymuje Augustyn20), „obawiał się, by dziecko, któremu gwiazdy służą, nie odmieniło swej postaci, obniżając lub podnosząc swój wiek”.

Artykuł 7.

CZY GWIAZDA, KTÓRA UKAZAŁA SIĘ MĘDRCOM, BYŁA JEDNĄ Z GWIAZD NA NIEBIE?

Wydaje się, że tak.
1. Przemawiają za tym słowa Augustyna1): „Kiedy Bóg owinięty w liche pieluszki tulił się do łona matki, na niebie rozbłysła nowa gwiazda”. Mędrcom ukazała się więc gwiazda na niebie.
2. Poza tym mówi Augustyn2): „Aniołowie ukazują Chrystusa pasterzom, a gwiazda Mędrcom. Gwiazda i Aniołowie przemawiają językiem niebios, bo mowa proroków ustała”. Aniołowie, którzy ukazali się pasterzom, byli prawdziwie Aniołami z nieba. Z nieba więc była i gwiazda ukazująca się Mędrcom.
3. Gwiazdy, które nie są na niebie, lecz w powietrzu, nazywamy kometami. Ich ukazanie się nie mówi o narodzinach królów, lecz raczej sygnalizuje ich śmierć. A omawiana tu gwiazda była znakiem narodzin Króla, toteż Mędrcy mówią3): „Gdzie jest, który się narodził, król żydowski? Albowiem ujrzeliśmy jego gwiazdę na wschodzie”. Wydaje się więc, że była to jedna z gwiazd na niebie.
A JEDNAK mówi Augustyn4): „Nie była to jedna z gwiazd, które od chwili stworzenia krążą po swoich orbitach według praw ustalonych przez Stwórcę. Ukazała się nowa gwiazda w momencie nowego zjawiska — dziewiczego porodu”.
WYKŁAD, że gwiazda ukazująca się Mędrcom nie była jedną z gwiazd na niebie, na to, jak mówi Chryzostom5), są liczne dowody.

Po pierwsze, żadna z innych gwiazd nie posuwa się tą drogą, szła ona bowiem z północy na południe, w tym kierunku rozciąga się Judea ku Persji, skąd przyszli Mędrcy.

Po wtóre, okazuje się to i z czasu. Gwiazda ta bowiem była widzialna nie tylko w nocy, lecz także wśród dnia. Takiej mocy nie mają gwiazdy, nie posiada jej nawet księżyc.

Po trzecie, okazuje się to i z tego, że świeciła i znowu zgasła. Bo kiedy przyszli do Jerozolimy, to znikła, potem zaś, gdy opuścili Heroda, znowu się ukazuje.

Po czwarte, nie posuwała się bez przerwy. Kiedy Mędrcom wypadało iść, to i ona się poruszała; kiedy zaś trzeba było stanąć, zatrzymywała się i ona, jak słup obłoku na pustyni6).

Po piąte, nie pokazywała miejsca dziewiczego porodu pozostając w górze, czyniła to opuszczając się na dół. (85) Powiedziano bowiem w Ewangelii7), że „gwiazda, którą widzieli na wschodzie, szła przed nimi, aż przyszedłszy stanęła nad miejscem, gdzie było Dziecię". Stąd wniosek, że słów. które wypowiadają Mędrcy8):

„Ujrzeliśmy Jego gwiazdę na wschodzie" nie należy brać w tym znaczeniu, że gwiazdę znajdującą się nad ziemią judzką Mędrcy ujrzeli będąc na wschodzie, lecz że widzieli ją, kiedy znajdowała się na wschodzie i szła przed nimi aż do Judei. (Chociaż niektórzy pisarze tłumaczenie to podają w wątpliwość)9). Gwiazda nie mogłaby wyraźnie wskazać domu, gdyby się nie znalazła w pobliżu ziemi. Jak mówi sam Chryzostom, nie sądzimy, by tak się zachowywała gwiazda, jest to raczej właściwe jakiejś „potędze rozumnej". „Wydaje się — przeto — że ta gwiazda była niewidzialną potęgą, która przybrała taką właśnie postać".

Toteż niektórzy pisarze utrzymują10), że jak przy chrzcie Pana zstąpił nań Duch święty w postaci gołębicy"), tak Mędrcom ukazał się w postaci gwiazdy. Inni zaś twierdzą, że Mędrcom pod postacią gwiazdy ukazał się Anioł, ten który Pasterzom ukazał się w postaci człowieka12).

Za bardziej prawdopodobne jednak uważamy zdanie, że gwiazda ta, to był nowy twór w powietrzu, nie na niebie, twór, który poruszał się kierowany wolą Bożą w pobliżu ziemi. Toteż Leon papież mówi13): „Trzem Mędrcom na wschodzie ukazała się gwiazda o niewidzianym blasku, jaśniejsza i piękniejsza od pozostałych, przyciągając ku sobie serca i spojrzenia tych, którzy ją dostrzegli, aby natychmiast skierować uwagę na tak niezwykłe zjawisko, jako coś, co nie jest bez znaczenia".

Ad 1. Pismo św. niebem nazywa niekiedy powietrze, jak np. w zwrocie14): „Ptactwo niebieskie i ryby morskie".

Ad 2. Do obowiązku Aniołów na niebie należy zstępowanie do nas, są oni bowiem „wysyłani na posługę"15). Ale gwiazdy na niebie nie zmieniają swego położenia. Nie można więc tu przeprowadzić porównania.

Ad 3. Omawiana gwiazda w swym biegu różniła się zarówno od gwiazd na niebie, jak i od komet, które nie są widzialne w dzień ani nie zmieniają swego zwykłego toru. Mimo to nie jest ona pozbawiona całkowicie tego znaczenia, jakie przypisuje się kometom, bo jak powiedziano w Piśmie św.16), królestwo Chrystusa „skruszy i zniszczy wszystkie królestwa ziemi, a samo stać będzie na wieki".

Artykuł 8.

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE MĘDRCY PRZYSZLI DO CHRYSTUSA, ABY GO UCZCIĆ I ZŁOŻYĆ MU HOŁD ?

Wydaje się, że nie.

1. Każdego króla czczą bowiem jego poddani. Mędrcy zaś nie należeli do królestwa żydów. Skoro więc ujrzawszy gwiazdę poznali, że Nowonarodzony jest „Królem żydowskim"1), to wydaje się, że postąpili niestosownie przychodząc, by złożyć Mu hołd.
2. Głupotą jest za życia króla głosić królowanie kogoś innego. Skoro więc w państwie judzkim królował Herod, to głupio postąpili Mędrcy głosząc narodzenie króla.
3. Znak z nieba jest bardziej niezawodny niż otrzymany od ludzi. Skoro zaś Mędrcy za przewodem znaku z nieba przyszli ze wschodu do Judei, to postąpili niemądrze, kiedy nie bacząc na przewodnictwo gwiazdy, pytali ludzi2): „Gdzie jest, który się narodził, król żydowski?"

4. Hołd i dary należą się wyłącznie królom którzy już panują. Chrystus zaś nie był otoczony królewskim splendorem, kiedy Go znaleźli Mędrcy. Niesłusznie więc złożyli Mu dary i hołd należny królowi.
A JEDNAK mówi Prorok3): „Będą chodzić narody w światłości twojej a królowie w jasności wzejścia twojego”. A kto chodzi w światłości Bożej, ten nie błądzi. Nie pobłądzili przeto i Mędrcy oddając hołd Chrystusowi.
WYKŁAD. Mędrcy, jak wiemy4), są „pierwocinami narodów”, wierzących w Chrystusa. W nich, jak w pewnego rodzaju zapowiedzi, przejawiła się wiara i pobożność narodów zdążających ku Chrystusowi z daleka. A jak pobożność i wiara narodów pod wpływem natchnienia Ducha świętego jest wolna od błędu, tak i postępowanie Mędrców, składających hołd Chrystusowi pod natchnieniem Ducha świętego — wierzmy w to — było mądre.
Ad 1. Augustyn mówi5): „Wielu królów żydowskich rodziło się i umierało, a do żadnego z nich nie podążali Mędrcy z hołdem”. „Sądzili oni, że tak wielki dowód czci z ich strony, od cudzoziemców z daleka, całkiem obcych temu królestwu, należy się nie takiemu królowi żydów, jacy tam zwykle rządzili. Ale nie zawahali się uczcić Tego, który, jak się dowiedzieli, narodził się niosąc im zbawienie na Bożą modłę”6).
Ad 2. To, co czynili Mędrcy, głosząc nowinę, było symbolem i zapowiedzią stałości narodów wyznających Chrystusa aż do śmierci. Toteż mówi Chryzostom7): „Wpatrzeni w Króla Nadchodzącego, nie obawiali się obecnego. Nie widzieli jeszcze Chrystusa, a już gotowi byli zań umrzeć”.
Ad 3. Jak twierdzi Augustyn8): „Gwiazda prowadząca Mędrców do miejsca, gdzie Bóg-Dziecię było z Matką-Dziewicą, mogła ich doprowadzić do miasta Betlejem, w którym narodził się Chrystus. Lecz znikła, kiedy o mieście narodzenia Chrystusa żydzi również wydali świadectwo". „Pokrzepieni — w ten sposób tym podwójnym świadectwem, jak mówi papież Leon9) — z żarliwszą wiarą szukali Objawionego nie tylko przez jasność gwiazdy, lecz i przez powagę proroctwa”. W ten sposób „głosili” narodzenie Chrystusa, „pytali” o miejsce narodzenia, „pytali z wiarą i szukali, symbolizując jak gdyby tych, którzy przez, wiarę dążą z upragnieniem do widzenia”, jak mówi Augustyn10).

„Żydzi natomiast wskazując Im miejsce narodzenia Chrystusa, stali się podobni rzemieślnikom budującym arkę Noego, którzy dla innych. przygotowali miejsce schronienia, a sami zginęli w potopie. Pytający — słuchali i odeszli; uczeni doktorzy — mówili i stali w miejscu, podobni kamieniom milowym, które wskazują drogę, lecz, same z miejsca nie ruszą”11).

I z Bożej woli stało się to, że Mędrcy straciwszy z oczu gwiazdę, poszli do Jeruzalem; kierując się ludzkim rozumem, pytali w królewskim mieście o Nowonarodzonego Króla. Stało się tak, by narodzenie Chrystusa zostało ogłoszone publicznie najpierw w Jerozolimie, zgodnie ze słowami Proroka12): „Z Syjonu wyjdzie Zakon, a Słowo Pańskie z Jeruzalem”, oraz „By przez gorliwość Mędrców przybywających z daleka, zostało zganione lenistwo żydów, przebywających w pobliżu”13).
Ad 4. Zdaniem Chryzostoma14), „Gdyby Mędrcy przyszli w poszukiwaniu ziemskiego króla, to okryliby się wstydem z powodu bezcelowości trudów tak wielkiej podróży”. Toteż nie okazaliby czci, ani nie złożyli darów. „Lecz skoro szukali Króla niebios, to choć nie dostrzegli w Nim śladów królewskiego majestatu, zadowalając się

świadectwem gwiazdy oddali Mu pokłon”; widzieli człowieka — a uznali Boga. I złożyli dary odpowiadające godności Chrystusa: „złoto, jako wiel-kiemu Królowi; kadzidło, składane w ofierze Bogu, ofiarowali Mu jako Bogu; mirrę, służącą do balsamowania zwłok, ofiarowali jako Temu, który miał umrzeć dla zbawienia wszystkich ludzi”15). Oraz jak mówi Grzegorz16): Mamy naukę, „by nowonarodzonemu Królowi, stając przed .Nim w blasku mądrości, ofiarować złoto — symbol mądrości; składać Bogu w ofierze kadzidło — wyraz żarliwej modlitwy, wznosząc się ku Niemu zapachem usilnych modłów; ofiarować mirrę — znak umartwienia ciała, poskramiając zmysłowość — przez cnotę powściągliwości”.

ZAGADNIENIE 37.

OBRZEZANIE CHRYSTUSA ORAZ INNE PRZEPISY ZAKONU MAJĄCE ZASTOSOWANIE W ODNIESIENIU DO CHRYSTUSA-DZIECIĄTKA (86)

Rozpatrzmy z kolei obrzezanie Chrystusa. Stosownie do słów Apostoła1): „Oświadczam każdemu człowiekowi obrzezującemu się, że powinien cały Zakon wypełniać”, jest ono publicznym zobowiązaniem się do zachowywania Zakonu. Wobec tego łącznie z obrzezaniem należy potraktować pozostałe przepisy Zakonu dotyczące Chrystusa-Dzieciątka.
Nasuwają się przeto cztery pytania:
1. Dotyczy obrzezania Chrystusa.
2. Dotyczy nadania Imienia.
3. Dotyczy ofiarowania Chrystusa.
4. Dotyczy oczyszczenia Jego Matki.

Artykuł 1.

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ PODDAĆ SIĘ OBRZEZANIU ?

Wydaje się, że nie.
1. Z nadejściem rzeczywistości ustępuje symbol. Obrzezanie zaś, jak wynika ze słów Pisma św.1), zostało Abrahamowi nakazane, jako symbol przymierza obejmującego potomstwo Abrahama. A skoro przymierze to zostało dopełnione przez narodzenie Chrystusa, to należało natychmiast zaniechać obrzezania.
2. „Wszelkie działanie Chrystusa jest dla nas wskazówką”2), stosownie do słów3): „Dałem wam przykład, abyście, jak ja wam uczyniłem, tak i wy czynili”. Apostoł zaś mówi4): „Jeśli dacie się obrzezać, Chrystus wam nic nie pomoże”, więc nie powinniśmy poddawać się obrzezaniu. I Chrystus, jak się wydaje, nie powinien był dać się obrzezać.
3. Obrzezanie miało być lekarstwem na grzech pierworodny. Chrystus zaś, jak wiemy5), nie był obarczony tym grzechem. Nie powinien więc był podlegać obrzezaniu.
A JEDNAK w Ewangelii czytamy6): „Gdy się spełniło osiem dni, aby obrzezano Dzieciątko...”

WYKŁAD. Liczne powody skłoniły Chrystusa do poddania się obrzezaniu.
Po pierwsze, był to dowód, że Chrystus miał prawdziwe ciało ludzkie, wbrew Manicheuszowi, który utrzymywał, że to było pozorne ciało i wbrew Apolinarysowi, dowodzącemu, że ciało Chrystusa stanowiło jedną substancję z Bóstwem, oraz Walentynowi, który mówił, że Chrystus przyniósł ciało z nieba.

Po drugie, było to potwierdzenie obrzezania ustanowionego ongiś przez Boga. Po trzecie, było to również stwierdzenie, że Chrystus pochodził z rodu Abrahama, który zastosował się do nakazu obrzezania na znak wiary w Chrystusa.

Po czwarte, pozbawiało to żydów pretekstu, którym mogliby usprawiedliwiać odrzucenie Chrystusa, jako nieobrzezanego.

Po piąte7), stanowiło ono przykład cnoty posłuszeństwa, przeznaczony dla nas. Obrzezany został przeto ósmego dnia zgodnie z przepisami Zakonu8).

Po szóste 9), chodziło o to, by Ten, który przyszedł „w ciele podobnym do grzesznego ciała”10), nie pogardził lekarstwem, które zwykle służyło na oczyszczenie ciała z grzechu.

Po siódme, było to wzięcie na siebie jarzma Zakonu, aby innych spod tego jarzma uwolnić. Apostoł mówi11): „Zesłał Bóg Syna swego poddanego Zakonowi, aby tych wykupił, którzy byli pod Zakonem”.

Ad 1. Obrzezanie dokonywane przez usunięcie napletka oznacza „wyzucie się ze starego rodu”12). Otóż myśmy się pozbyli tej starości przez Mękę Chrystusa. Toteż rzeczywistość, której symbolem było obrzezanie, nie została jeszcze do końca spełniona przez narodzenie Chrystusa Dokonało się to przez Jego Mękę. Przed Męką zachowywało obrzezanie swoją moc i znaczenie. Wypadało przeto, aby Chrystus, jako syn Abrahama, dał się obrzezać.

Ad 2. Chrystus poddał się obrzezaniu w tym czasie, kiedy podlegał Zakonowi. Winniśmy naśladować Jego postępowanie, przez to, że stosujemy się do praw naszych czasów. Bo jak mówi Pismo św.13): „Dla każdej sprawy jest czas odpo-wiedni”. Nadto zgodnie ze słowami Orygenesa14): „Jak umarliśmy z Chrystusem umierającym, a zostaniemy wskrzeszeni wespół ze zmartwychwstałym, tak też przez Chrystusa jesteśmy obrzezani duchowo. Nie potrzebujemy więc cielesnego obrzezania”. W tym sensie wypowiada się Apostoł w liście do Kolosan 15): „W którym — mianowicie w Chrystusie — obrzezani jesteście, obrzezaniem nie ręką dokonanym przez odjęcie cząstki ciała, lecz obrzezaniem Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

Ad 3. Chrystus z własnej woli wziął na siebie naszą śmierć, która jest skutkiem grzechu, choć sam grzechu nie miał. Uczynił to, aby uwolnić nas od śmierci i doprowadzić do zamarcia w duchu grzechowi. Podobnie też, choć nie miał grzechu pierworodnego, poddał się obrzezaniu, lekarstwu na grzech pierworodny, aby uwolnić nas spod jarzma Zakonu i dokonać w nas duchowego obrzezania. Przyjmując symbol, chciał zrealizować przedstawioną przezeń prawdę.

Artykuł 2.

CZY STOSOWNIE NADANO IMIĘ CHRYSTUSOWI ?

Wydaje się, że nie.
1. Rzeczywistość przedstawiona w Ewangelii musiała bowiem odpowiadać temu, co zostało zapowiedziane przez proroków. Prorocy zaś w swych przepowiedniach wymieniają inne imiona Chrystusa. Izajasz mówi1): „Oto panna pocznie i porodzi syna i nazwą imię jego Emanuel” oraz2): „Nazwij imię jego: Spiesz się łupy zdzierać, kwap się brać zdobycz" i 3): „Nazwą imię jego: Przedziwny, Radny, Bóg, Mocny, Ojciec Przyszłego Wieku, Książę Pokoju". A Zachariasz4): „Oto mąż. Wschód imię jego”. Niesłusznie przeto nadano Chrystusowi imię Jezus.
2. W proroctwie Izajasza powiedziano5): „Nazwą cię imieniem nowym, które usta Pańskie wymienią”. Lecz imię Jezus nie było imieniem nowym, nosiło je wielu ludzi w Starym Testamencie, jak widzimy choćby z rodowodu Chrystusa6). Wydaje się przeto, że imię Jezus nie było dla Niego stosowne.
3. Ze słów7): „Porodzisz syna i nazwiesz Imię jego Jezus, albowiem On zbawi lud swój od grzechów ich" wynika, że imię to oznacza zbawienie. Chrystus zaś dokonuje zbawienia nie tylko w obrzezanych, lecz i w nieobrzezanych, jak stwierdza Apostoł8). Niesłusznie przeto imię to nadano Chrystusowi przy Jego obrzezaniu.
A JEDNAK słowa Pisma św. mają swoją wagę. Oto one9): „Gdy się spełniło osiem dni, aby obrzezano Dzieciątko, nazwano imię Jego Jezus”.
WYKŁAD. Nazwa powinna odpowiadać właściwościom rzeczy. Nie wymaga to wyjaśnień w odniesieniu do nazw rodzajów i gatunków, bo jak powiedziano w Metafizycel0): „Nazwa oznacza rzecz w ujęciu wyrażonym przez definicję”, która z kolei oznacza właściwą, naturę danej rzeczy.

Natomiast przy nadawaniu imion poszczególnym ludziom bierze się zawsze pod uwagę jakąś właściwość tego człowieka, który otrzymuje imię. Uwzględnia się dzień narodzenia, przez to, że imiona niektórych świętych nadaje się dzieciom zrodzonym w ich dniu, bądź też związki rodzinne, kiedy np. synowi nadaje się imię ojca lub kogoś z krewnych. Tak sąsiedzi i krewni Jana Chrzciciela chcieli mu dać imię jego ojca Zachariasz u), a nie Jan, bo nikt w jego rodzie nie nosił tego Imienia. Niekiedy wybiera się imię na skutek jakiegoś zdarzenia, jak np. Józef „pierworodnego swego nazwał imieniem Manasses, mówiąc: zapomnieć mi dał Bóg trudności moich”12). Bierze się czasem imię ze względu na jakąś cechę człowieka, któremu nadaje się je. Nazwano w ten sposób Ezawa, co znaczy czerwony, z łona matki bowiem „wyszedł — on — pierwej, był czerwonawy i wszystek jak skóra kosmaty”13).

Te Imiona zaś, które Bóg nadaje, oznaczają zawsze jakiś dar udzielony człowiekowi przez Boga. Przytoczone w Piśmie św. słowa dotyczące Abrahama14): „Będziesz zwań Abraham, bom cię ojcem wielu narodów ustanowił”, albo skierowane do Piotra15): „Ty jesteś Opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój”, są tego przykładem.

Otóż skoro Człowiek-Chrystus otrzymał w darze łaskę, że przez Niego mają być zbawieni wszyscy ludzie, to słusznie nadano Mu imię Jezus, czyli „Zbawiciel”.

Imię to zapowiedział Anioł nie tylko Matce Jezusa16), lecz również Józefowi"), który miał się stać Jego żywicielem.
Ad 1. Imię Jezus, oznaczające zbawienie, zostało w pewien sposób zaakcentowane we wszystkich przytoczonych nazwach. Wyraz „Emanuel", co się tłumaczy: „Bóg z nami" 18), uwypukla przyczynę zbawienia, którą jest zjednoczenie natury Boskiej z ludzką w Osobie Syna Bożego. Dzięki temu zjednoczeniu stało się to, iż Bóg jest z nami.
Powiedzenie zaś: „Nazwij imię jego: spiesz się łupy zdzierać", itd. wskazuje na tego, przed kim nas zbawi. Mówi o szatanie, którego pozbawi łupów, stosownie do słów Apostoła19): „Złupiwszy zwierzchności i władze, wywiódł śmiało".
Powiedzenie zaś: „Nazwą imię jego Przedziwny" itd. ukazuje nam drogę do zbawienia l jej kres. Zdążamy bowiem do niego opierając się na przedziwnym planie i mocy Bożej, ku dziedzictwu przyszłego wieku — gdzie jest doskonały pokój dzieci Bożych pod panowaniem samego Księcia-Boga.

Słowa zaś: „Oto mąż, Wschód imię jego" odnoszą się, tak jak pierwsza nazwa, do tajemnicy Wcielenia, bo „wzeszła w ciemnościach światłość prawym" 20).
Ad 2. Przed przyjściem Chrystusa jakieś inne racje mogły powodować nadawanie tego Imienia. Mogło ono np. przysługiwać sprawcom jakiegoś partykularnego i doczesnego zbawienia. Lecz z tytułu zbawienia duchowego i powszechnego przysługuje ono wyłącznie Chrystusowi, jest Jego imieniem własnym. I w tym znaczeniu nazywamy je „nowym".
Ad 3. Czytamy w Piśmie św.21), że Abraham wraz z imieniem otrzymał od Boga nakaz obrzezania. Toteż u żydów było w zwyczaju nadawanie dzieciom imion w dniu obrzezania, tak jak gdyby one nie posiadały przedtem własnego istnienia. Podobnie i dzisiaj nadaje się dziecku imię przy chrzcie. Toteż do słów22): „Byłem synem u ojca mego, młodziutkim i jedynaczkiem przed matką moją", glosa dodaje następujący komentarz23): „Mimo świadectwa Pisma św., że Salomon miał starszego brata przyrodniego od tej samej matki, nazywa on siebie jedynakiem wobec matki. Czyż był jakiś inny powód prócz tego, że brat jego zaraz po narodzeniu umarł, tak jak gdyby go wcale nie było?"24) I dlatego Chrystus otrzymał imię przy obrzezaniu.

Artykuł 3.

CZY BYŁO STOSOWNE OFIAROWANIE CHRYSTUSA W ŚWIĄTYNI?

Wydaje się, że nie.
1. Czytamy bowiem w Piśmie św.1): „Poświęć mi każde pierworodne, otwierające żywot między synami Izraelowymi". Lecz Chrystus wyszedł z zamkniętego łona Dziewicy, nie otwierał przeto żywota matki. Toteż przytoczone prawo nie nakładało obowiązku ofiarowania Chrystusa w świątyni.
2. Nie może być komuś przedstawiony ten, kto pozostaje stale w jego obecności. Skoro człowieczeństwo Chrystusa było jak najbardziej w obecności Boga przez zjednoczenie z Nim w Osobie, to nie było potrzeby „stawiać je przed Panem"2).
3. Wszystkie ofiary Starego Zakonu pozostają w takim stosunku do Chrystusa, jako głównej ofiary, jak symbol do rzeczywistości, którą reprezentuje. A skoro ofiary nie można zamienić na inną, to było czymś niewłaściwym składanie za Chrystusa innej ofiary.

4. Najważniejszą spośród ofiar Starego Zakonu był, jak wiemy z Pisma św.3), baranek przeznaczony na całopalenie. Toteż i Chrystusa nazywano Barankiem. „Oto Baranek Boży”, mówi św. Jan o Nim4). Byłoby przeto czymś bardziej stosownym ofiarowanie za Chrystusa baranka niż pary synogarlic lub dwóch gołąbków.
A JEDNAK powyższym wywodom przeciwstawia się powaga Pisma św. mówiącego o tym zdarzeniu5).
WYKŁAD. Chrystus, jak wiemy6), chciał podlegać Zakonowi, „aby wykupić tych, którzy byli pod Zakonem”7), i aby w sposób duchowy dokonało się usprawiedliwienie Zakonu w członkach Chrystusa8). Otóż Zakon zawiera dwa przepisy dotyczące nowonarodzonych. Jeden, ogólny, odnosi się do wszystkich. Przewiduje on, zgodnie z nakazem Księgi Kapłańskiej9), po upływie dni oczyszczenia matki złożenie ofiary za syna lub córkę. Miała to być zarówno ofiara przebłagalna za grzech, w którym dziecko zostało poczęte i zrodzone, jak i pewnego rodzaju poświęcenie zrodzonego potomka, którego po raz pierwszy przynoszono do świątyni. I dlatego część tej ofiary szła na całopalenie, a część, jako ofiara za grzech.

Inny przepis dotyczył specjalnie pierworodnych „zarówno spośród ludzi jak i spośród bydła”. Wszystko bowiem, co było w Izraelu pierworodne, Bóg przeznaczał dla siebie, gdyż zabił „pierworodne w Egipcie od człowieka do bydlęcia”, oszczędzając pierworodnych Izraela10). Przepis ten zawiera się w 13 rozdziale księgi Wyjścia11). Była to również zapowiedź Chrystusa, który jest „pierworodnym między wielu braćmi”, jak stwierdza Apostoł12).

Otóż skoro Chrystus, zrodzony z niewiasty, był pierworodnym i chciał podlegać Zakonowi, to Ewangelista Łukasz mówiąc o Nim wskazał na zachowanie obu tych przepisów. Po pierwsze, przepisu dotyczącego pierworodnych, kiedy mówi13): „Przynieśli je do Jeruzalem, aby je stawić przed Panem, jak napisane w Zakonie Pańskim, że ‘wszelki pierworodny płód męski świętym Panu nazwany będzie’”.

Po drugie, przepisu dotyczącego w ogóle wszystkich, kiedy mówi14): „żeby złożyć na ofiarę według tego, co powiedziane jest w Zakonie Pańskim ‘parę synogarlic albo dwoje gołębiąt’”.
Ad 1. Według słów Grzegorza z Nyssy15): „Ten przepis Zakonu, jak się zdaje, w odniesieniu do Wcielonego Boga został spełniony w sposób szczególny, odmienny niż w odniesieniu do innych ludzi. Poczęcie Jego dokonało się bowiem w sposób niewysłowiony, został zrodzony w sposób niepojęty, wydany na świat przez dziewicze łono; bez uprzedniego pożycia małżeńskiego i przy zachowaniu nienaruszonego znamienia czystości po porodzie”. Zwrot: „otwierający łono”, użyty w Piśmie św., ma wyrazić tylko to, że przedtem nic do niego nie weszło ani z niego nie wyszło. Podkreślono „męskość — potomka — bo nie zaciążyła na Chrystusie wina kobiety”. A „świętym” jest w sposób szczególny, „Ten, który nie doznał zetknięcia się z nieprawością ziemi, dzięki niezwykłemu, w swej njeskalaności porodowi”16).
Ad 2. Syn Boży nie miał na względzie siebie samego, „kiedy stał się człowiekiem i poddał się obrzezaniu cielesnemu, lecz uczynił to po to, byśmy przez łaskę stali się bogami i zostali poddani obrzezaniu duchowemu. Podobnie też dla nas ‘był stawiony przed Panem’, byśmy się uczyli samych siebie stawiać w obliczu Boga”17). A stało się to po Jego obrzezaniu, by wykazać, „że nikt nie jest godny oblicza Bożego, jeżeli się nie podda obrzezaniu od wad”18).

Ad 3. Ten, który był ofiarą prawdziwą, chciał, by za niego złożono ofiarę przewidzianą w Starym Zakonie; łączył w ten sposób symbol z jego urzeczywistnieniem, i przez zrealizowanie figury podkreślił jej wartość. Czynił to wbrew mniemaniu ludzi, którzy przeczą, iż Chrystus w Ewangelii głosił Boga starotestamentowego. „Nie należy bowiem sądzić — jak mówi Orygenes19) — Iż dobry Bóg poddał swego Syna Zakonowi wroga, prawu, którego sam nie ustanowił".
Ad 4. Księga Kapłańska nakazuje20), by kto może „przyniósł za syna albo za córkę baranka a zarazem gołąbka albo synogarlicę na ofiarę, a kto nie może ofiarować baranka, niech ofiaruje parę synogarlic lub dwoje gołębiąt”21). I oto Pan, który jak mówi Apostoł22), „będąc bogatym, stał się dla nas ubogim — abyśmy byli bogatymi Jego ubóstwem, chciał, by złożono zań ofiarę ubogich”23). Podobnie w czasie narodzenia „został owinięty w pieluszki i położony w żłobie”24).

Niemniej jednak wspomniane ptaki są odpowiednim elementem symbolu. Synogarlica, ptak gadatliwy, przedstawia głoszenie i wyznawanie wiary; a ponieważ jest stworzeniem czystym, symbolizuje czystość; samotniczy tryb życia wyobraża kontemplację. Gołąb natomiast jest stworzeniem łagodnym i prostym, więc przedstawia łagodność z prostotą, a przez swoją towarzyskość wyobraża życie czynne. Toteż ofiara ta jest symbolem doskonałości Chrystusa i Jego członków. „Obie te żywe istoty przez swoje gruchanie symbolizują teraźniejszy smutek świętych. Lecz synogarlica, ptak samotniczy, wyobraża modlitwę łez, a gołąb, stworzenie towarzyskie, publiczną modlitwę Kościoła”25). A to, że na ofiarę składano po parze tych stworzeń, miało oznaczać, iż świętość powinna cechować nie tylko duszę, lecz także ciało 26).

Artykuł 4.

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE MATKA BOGA PRZYSZŁA DO ŚWIĄTYNI, ABY SIĘ OCZYŚCIĆ ?

Wydaje się, że nie.
1. Oczyszczamy się bowiem tylko od nieczystości. W Najświętszej Pannie zaś, jak wiemy1), nie było nic nieczystego. Nie była więc obowiązana przychodzić do świątyni, aby się oczyścić.
2. Czytamy w Piśmie św.2): „Niewiasta, Jeśli przyjąwszy nasienie porodzi chłopca, nieczystą będzie przez siedem dni, i dlatego polecono jej nie wchodzić do świątyni, aż się wypełnią dni oczyszczenia jej”. Ale Najświętsza Panna urodziła chłopca bez przyjęcia nasienia, nie miała więc obowiązku przychodzić do świątyni w celu oczyszczenia się.
3. Tylko łaska uwalnia od nieczystości. Misteria Starego Zakonu nie udzielały łaski, Sprawcę łaski niosła raczej sama Najświętsza Panna. Bezcelowe więc było przyjście Najświętszej Panny do świątyni, aby się oczyścić.
A JEDNAK czytamy w Ewangelii3): „Gdy się wypełniły dni oczyszczenia — Maryi — według Zakonu Mojżeszowego”.
WYKŁAD. Skoro z Chrystusa na Matkę spłynęła pełnia łaski, to wypadało, aby Matka upodobniła się do Syna pod względem pokory, bo jak pisze Apostoł Jakub4): „Bóg pokornym łaskę daje”. Chrystus, aby dać przykład pokory i posłuszeństwa,

potwierdzić Zakon oraz nie dawać żydom okazji do oszczerstw, zechciał poddać się obrzezaniu oraz innym ciężarom nałożonym przez Zakon, choć nie był obowiązany stosować się do jego przepisów. Podobnie i Jego Matka chciała wypełnić przepisy Zakonu nie będąc do tego obowiązana.
Ad 1. Chociaż w Najświętszej Pannie nie było nic nieczystego, chciała ona jednak zachować przepis nakazujący oczyszczenie, nie ze względu na własną potrzebę, lecz z powodu nakazu Zakonu. Znamienne są przeto słowa Ewangelisty, iż dni Jej oczyszczenia zostały wypełnione „według Zakonu Mojżeszowego”5), sama osobiście nie potrzebowała bowiem oczyszczenia.
Ad 2. Nie na próżno Mojżesz tak sformułował ten przepis, żeby wykluczyć u Matki Boskiej wszelką nieczystość. Poród Jej nie był poprzedzony „przyjęciem nasienia”. Nakaz jej nie dotyczył, lecz, jak wiemy6), zachowała ten przepis z własnej woli.
Ad 3. Misteria Starego Zakonu nie oczyszczały z brudu grzechu, lecz były symbolem tego oczyszczenia, które miało się dokonać przez łaskę. Oczyszczały one w jakiś sposób zewnętrzny, uwalniając od zanieczyszczenia płynącego z niezgodności z Zakonem, o czym była mowa w II części Sumy7). Najświętsza Panna nie była obarczona żadnym z tych dwu rodzajów nieczystości, oczyszczenia przeto nie potrzebowała.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Q. 16, 1: 1) Symb. 2) I. 30, 4. 3) Fil. 2, 6-7. 4) q. 2, 5, q. 5, 1. 5) q. 2, 10. 6) q. 2, 3; 6. 7) I. q. 39, 4.
Q. 16, 2: 1) Mądr 14, 21. 2) Ps 80, 10. 3) Rzym 9, 5. 4) I. 1. 39. 4. 5) WYKŁAD.
Q. 16, 3: 1) 83QQ, q. 36. 2) 4 De fide orth. 11. 3) Eccl. Hier. 3. 4) 1 Retract. 19. 5) art. 2. 6) 3 De fide orth. 11; 17. 7) por. A JEDNAK.
Q. 16, 4: 1) 3 De flde orth. 4. 2) Anat. 12 — por. act. concil. Ephes., part. 1, cap. 29. 3) Epist. Cyril. et Synod, ad Nestor., anat. 4. 4) 1 De Trin. 11. 5) Ibid. 13. 6) Act., part. 3c. 10, serm. 2 Theodoreti Ancyr.
Q. 16, 5: 1) 3 De flde orth. 6. 2) Ibid. 4. 3) Ep. 124, al 97, c. 7. 4) I. q. 39, 5. 5) q. 2, 1 ad 3.
Q. 16, 6: 1) Mai 3, 6. 2) Jan, 1, 14. 3) Ad Epictet., cont. nawet., n. 8. 4) art. 1. 5) Ibid. 6) WYKŁAD, 7) Ps 89, 1.
Q. 16, 7: 1) Rzym 1, 2-3. 2) 1 De Trin. 13. 3) Ep. 101, al. orat. 50. 4) 3 De fide orth., 2. 5) art. 8; 9. 6) q. 2, 2; 3. 7) Lomb. 8) WYKŁAD.
Q. 16, 8: 1) Append. Opp. Aug., Serm. 12 de Nativ., al. de Temp. 13, c. 2. 2) art. 5. 3) De Trin. 4) Gloss. Ord. In Osec, c. 2, v. 16. 5) 3 De fide orth., 4. 6) Op. cit., 1. 4 c, 5.
Q. 16, 9: 1) Super Joan., tract. 105, ad c. 17, 5. 2) Hebr 13, 8. 3) art. 7 ad 4.
Q. 16, 10: 1) art. 8. 2) 5 Metaphys. 3) art. 8. 4) WYKŁAD
Q. 16, 11: 1) Iz 43, 25. 2) Mt 9, 6. 3) art. 10. 4) por. Caten. Aur., in Mc 2, 10.
Q. 16, 12: 1) Filip 2, 7. 2) De duabus naturis, c. 4. 3) q. 2, 6; q. 4, 2. 4) art. 10; 1. 5) WYKŁAD.
Q. 17, 1: 1) 1 de Trin., 7. 2) Enchirid., 45. 3) Jan 10, 30. 4) 3 Physic. 3, n. 1. 5) Praedicabil., c. de Different. 6) de Duabus naturis (de Unit). 7) I, q. 29, 4 ad 1; q. 40, 1 A JEDNAK; q. 50, 2 ad 3; q. 75, 5 ad 4. 8) por. q. 2, 6. 9) q. 2, 2. 10) Contra Felicianum, c. 11 (inter opp. Aug.) 11) Ep. 101 ad Chelid., 1, al. Orat. 50. 12) 5 Metaphys.
Q. 17, 2: 1) 3 De fide orth., 13. 2) q. 2, 6. 3) I 39, 1. Ad 3; q. 75, 5 ad 4.
Q. 18, 1: 1) 3 De fide orth. 14. 2) 2 Aristot., Topie, 1, n. 8. 3) Łk. 22, 42. 4) 2 De fide, ad Grat. 7; al. 3, n. 53. 5) Comment. 1. 10, ad 1. c. 6) 3 de Anima, 9, n. 3. 7) Conc. Constant. 3, act. 4. 8) ibid., act. 18. 9) q. 4, 2, arg. 2; q. 5; q. 9, 1. 10) I 79, 1 ad 2; q. 80, 2. 11) I 19, 1. 12) Pil 2, 13. 13) I 105, 4; q. 106, 2; q. 111, 2. 14) Ps. 39, 9. 15) Contra Maximin., 2, 2. 16) 1 Politic. 2, n. 4. 17) 1-2, 10. 1; 2.
Q. 18, 2: 1) 3 de Anima, 9, n. 3. 2) 12 de Trin. 12, 13. 3) 1 De peccat. Merit. et Remiss. 32. 4) Jan 3, 14. 5) art. 2 ad 3. 6) 2 De fide, ad Grat., 7; al. 3. n. 53. 7) 1-2, 23, 1; q. 25, 1. 8) q. 4. 2, arg. 2; q. 5, 9; q. 9, 1. 9) 1 Etnie. 13, n. 15 i nast. 10) arg. 1.
Q. 18, 3: 1) 2 De fide orth. 22. 2) art. 1 ad 3. 3) 1-2, q. 8, 2; 3. 4) WYKŁAD. 5) I 79, 8.
Q. 18, 4: 1) 3 De fide orth. 14. 2) Ethic. n. 17. 3) q. 15, 1; 2. 4) Iz 7, 15. 5) art. 3. 6) 3 Ethic 2 n. 9. 7) I 83, 3 — por. 1-2, q. 13, 1. 8) Lec. cit. 9) Ef 1, 4. 10) 3 Ethlc. 3 n. 19.
Q. 18, 5: 1) Ps 39, 9. 2) Ef 3, 19. 3) g Ethlc. 4 n. 1. 4) 13 de Trin. 5. 5) Contra Maximinum, c. 20. 6) a. 3; 3. 7) q. 13, 3 ad 1; q. 14, i ad 3. 8) Mt 26, 39.

Q. 18, 6: 1) 5 Physic. 5 n. 3 i nst. 2) De Incarnat. et Cont. Arianos, n. 21. 3) Gal 5, 17. 4) Iz 53, 7. 5) Łk 22, 43. 6) Constantin. 3, act. 18. 7) 3 De fide orth. 15, 18, 19. 8) ibid., 1. 2, c. 15; 1. 3 c. 18; 23.
Q. 19, 1: 1) 2 de Div. Nom. 2) q. 2, 6, arg. 4; q. 7, 1 ad 3; q. 8, 1 ad 1; q. 18, 1 ad 3. 3) 1 Metaphys. 1, n. 6. 4) q. 17, 2. 5) 2 ad Gratianum Imperatorem. 6) q. 18, 1. 7) Hebr 1, 3. 8) 3 Constantinop. act. 10. 9) Epistoła ad Plavianum (Ep. 28, al. 10, c. 4). 10) Act. 18. 11) Epistoła ad Cajum (ep. 4). 12) 2 de Div. Nom. 13) WYKŁAD. 14) ibid. 15) ibid.
Q. 19, 2: 1) 3 De fide orth. 15 i nst. 2) 1 Ethic. 13 n, 15 i nst. 3) art. 1. 4) q. 18, 5. 5) WYKŁAD. 6) ibid. 7) ibid.
Q. 19, 3: 1) Epistoła ad Dioscurum (ep. 118, 3). 2) Jan 14, 21. 3) Filip 2, 8-9. 4) 8 Physic. 5, n. 7. 5) l Kor 4, 7. 6) q. 15, 10. 7) WYKŁAD. 8) Rzym. 8, 11.
Q. 19, 4: 1) Ez 18, 20. 2) por. Jan 1, 16. 3) Ez 14, 20. 4) Rzym 4, 4. 5) Rzym 5, 18. 6) q. 8, 1; 5. 7) Gal. 3, 27.
Q. 20, 1: 1) de Ecclesiat. Dogmat., c. 4 (inter Opp. Aug.). 2) q. 16, 8. 3) 3 De fide orth. 21. 4) 1 Kor 15, 28. 5) Hebr 2. 8. 6) Jan 14, 28. 7) 1 de Trin. 7. 8) 1 de Div. Nom. 9) Mt 19, 17. 10) In Matth. 1, 3. 11) 6 de Trin. 8. 12) 4 Cael. Hier. 13) Mądr 16, 24. 14) Filip 2, 7. 15) Jan 8, 29. 16) Filip 2, 8. 17) q. 16, 8. 18) 1 Metaphys. 1 n. 6. 19) 1 de Trin. 8. 20) Mt 28, 18.
Q. 20, 2: 1) Palt. 1, c. 26. 2) 3 De fide orth. 21. 3) 7 de Trin., n. 15. 4) Symbol. 5) 1 de Trin. 7. 6) Jan 20, 17. 7) art. 1 ad 2. 8) Part. 3, c. 1, anat. 6. 9) 1 de Trin. 7. 10) 5 Ethic. 11 n. 9. (c. 15?).
Q. 21, 1: 1) 3 De f idę orth. 24. 2) ibid. 3) Łk 6, 12. 4) 2-2, q. 83, 1; 2. 5) Ps 134, 6. 6) q. 13 ,1. 7) Jan 11. 42. 8) 10 de Trin., n. 71. 9) Super Luc., Expos., 1. 5, ad c. 6, v. 12. 10) Super Joan., tract. 104. 11) 3 de Anima, 7 n. 1. 12) 3. De fide orth. 24.
Q. 21, 2: 1) Ps 83, 3. 2) Mt 26, 39. 3) Filip 2. 7. 4) 3-3, q. 83, 1. 5) Enchirid. (serm. 1 in Ps. 32, ad v. 1). 6) WYKŁAD. 7) ibid.
Q. 21, 3: 1) 10 de Trin., n. 71. 2) art. 1. 3) 26 contra Faustum, 8. 4) De Oratione Dominica. 5) Dz 1, 1. 6) Jan 17, 1. 7) art. 2. 8) Mt 26, 39. 9) Jan 17, 1 i nst. 10) art. 1 ad 1. 11) Mt 26, 27. i Jan 11, 41. 12) Ps 9, 17. 13) Jan 11, 42. 14) Rzym 4, 25.
Q. 21, 4: 1) Mt 26, 39. 2) Łk 23, 34. 3) Jan 17. 20, 21, 24. 4) Ps 21, 3. 5) Hebr 5, 7. 6) art. 1. 7) Rzym 8, 27. 8) Super Mat., c. 31, n. 7. 9) Comment. in Matth., 1. 4, ad c. 26, v. 39. 10) de Martyno, ad Origen., c. 7. 11) WYKŁAD.
Q. 22, 1: 1) Zach 3, 1. 2) Hebr 1, 4. 3) Kol 2, 17. 4) Hebr 7, 14. 5) Wyjść 28. 1. 6) Jer 31, 33. 7) Hebr 4, 14. 8) Mal 2, 7. 9) Hebr 5, 1. 10) 2 Piotr 1, 4. 11) Kol 1, 19-20. 12) Cael. Hier., c. 9. 13) Mai 2, 7. 14) Mt 4, 11. 15) Hebr 2, 9. 16) 3 De fide orth. 26. 17) q. 7, 7. ad 1; art. 10. 18) Iz; 33, 22.
Q. 22, 2: 1) Ps 105, 38. 2) Ef 5, 2. 3) 10 de Civ. Dei, 5. 4) Ps 50, 19. 5) Hebr 5, 1. 6) Kapł. 3. 7) Kapł. 1. 8) Rzym 4, 25. 9) Hebr 5, 9. 10) Hebr 10, 19. 11) Iz 53, 7.
Q. 22, 3: 1) Iz 43, 25. 2) Hebr 10, 1-3. 3) Mt 6, 12. 4) ibid., 11 (Łk 11, 3). 5) Kapł 4. 6) Jer 11, 19. 7) Hebr 9, 14. 8) Rzym 3, 24-25. 9) Iz 53, 4; Mt 8, 17. 10) Part. 3, c. 1, anat. 10. 11) 4 de Trin. 14. 12) 10 de Civ. Dci, 20. 13) Super Joan., t. 6, n. 32, ad c. 1, v. 29. 14) Liczb 28, 3. 15) Jan 1, 29.
Q. 22, 4: 1) 2 Mach 1, 23. 2) q. 21, 3. 3) Hebr 5, 7. 4) q. 19, 3; 4. 5) Kapł 16, 17. 6) Part. 3, c. i anat. 10. 7) art. 1. 8) Hebr 7, 25. 9) 2 Kor 2, 10. 10) Jak 5, 16. 11) Hebr 5. 6. 12) art. 1. 13) Rzym 8, 3. 14) Hebr 7, 28.

Q. 22, 5: 1) art. 4 ad 1. 2) La 60, 21. 3) por. Off. Defunct. resp. 8. 4) Hebr 9, 12. 5) Rzym 6. 9. 6) Ps 109, 4. 7) Hebr 9, 11. 8) Kapł 16, 11 1 nst. 9) Apok 21, 23. 10) Hebr 10, 14. 11) Kapl 16.
Q. 22, 6: 1) 2-2 q. 1, 7 A JEDNAK: q. 2, 7. 2) Hebr 7, 2-3. 3) Ps 109, 4. 4) art. 4 ad 3. 5) In Joan. Eyang., tract. 26. 6) Hebr 7. 7) Iz 53, 8.
Q. 23, 1: 1) 1 27, 2. 2) Ef 1, 5. 3) Rzym 8, 29. 4) Rzym 8, 17,
Q. 23, 2: 1) Rzym 8, 29. 2) Jan 20, 17. 3) Gal 4, 4 1 nst. 4) Rzym 8, 15. 5) I 33, 3; 39, 7. 6) Jan 1, 12. 7) Jak 1, 18. 8) Jan 5, 19. 9) Jan 20, 17. 10) ad 2.
Q. 23, 3: 1) Hiob 38, 28. 2) Hiob 1, 6. 3) Rzym 8, 17. 4) art. 1 ad 2. 5) Jan 17, 21-22. 6) Rzym 5. 5. 7) Rzym 8, 15.
Q. 23, 4: 1) De Trin., 1. 2, n. 27. 2) de Praedest. Sanct., c. 15. 3) de Incarnat., c. 8. 4) 1 Jan 5, 20. 5) I 32, 3; q. 34 2 ad 3; q. 40, 1 ad 1. 6) art. 1 ad 2. 7) Jan 1, 14.
Q. 24, 1: 1) Ef 1. 5. 2) q. 23, 4. 3) I 23, 2 ad 4; art. 5. 4) Rzym 1, 4. 5) I 23, 2. 6) Rzym 1, 3. 7) Super Epistołom ad Rom., 1, 1, ad c. 1, v. 4. 8) De praedest. Sanct., c. 15.
Q. 24, 2: 1) q. 16. 6. 2) q. 16, 7. 3) de Praedest. Sanct., c. 15. 4) ibid. 5) WYKŁAD. 6) ibid. 7) Loc. cit.
Q. 24, 3: 1) Rzym 8, 29. 2) Rzym 1, 4.3) de Praedest. Sanct., c. 15. 4) Rzym 8, 29. 5) Jan 1, 16.
Q. 24, 4: 1) Ef 1, 11. 2) 13 de Trin. 10. 3) Ef 1, 5.
Q. 25, 1: 1) 5, 23. 2) 4 Ethic, n. 15. 3) q. 19, 1. 4) Conc. Constantinop., II, 8, can. 9. 5) 2-2, q. 103, 1. 6) Act. conc. Ephes., part. i, c. 26, Epist. Cyrili et Synod, ad Nest., anat. 8. 7) q. 2, 2 ad 2.
Q. 25, 2: 1) Ps 98, 5. 2) Lomb. 3) Rzym 1, 25. 4) Powt 6, 13. 5) 4 De fide orth. 3. 6) Ps 98, 5. 7) Lomb. 8) art. 1. 9) Ps 7, 1. 10) Lomb. 11) 4 De fide orth. 3.
Q. 25, 3: 1) Wyjść 20, 4. 2) Ef 5, 11. 3) Rzym 1, 23. 4) 1 Kor 11, 23. 5) 4 De fide orth. 16. 6) de Mem. et Remin., c. 1. 7) Wyjść 20. 5. 8) WYKŁAD. 9) Loc. cit. 10) 4 De fide orth. 16. 11) WYKŁAD. 12) 2 Tes 2, 15.
Q. 25, 4: 1) Mądr 2. 20. 2) art. 3. 3) art. 3. 4) Kol. 2. 14-15. 5) 1 Kor 1, 18. 6) De fide orth. 11. 7) Mt 24. 30. 8) Mk 16, 6.
Q. 25, 5: 1) 3 Król 2, 19. 2) Serm. de Assumpt. — al tract. de Assumpt. BMV, c. 6. 3) 4 De fide orth. 16. 4) WYKŁAD i art. 4.
Q. 25, 6: 1) C. 40, al. 73. 2) 1 de Civ. Dei, 13. 3) Contra Vigilantium n. 4. 4) Epistoła ad Riparium (Ep. 109, ad. 53).
Q. 26, 1: 1) Powt 5, 5. 2) 4 de Div. Nem. 3) 9 de Civ. Dei, 13. 15. 4) Rzym 8, 26. 5) 1 Tym 2, 5. 6) 2 Kor 5, 19. 7) 9 de Civ. Dei, 13. 8) Mt 4, 11. 9) Loc. cit. cc. 15, 10) ibid. 11) Symb. 12) Gal 3, 20. 13) Lomb.
Q. 26, 2: 1) Contra Felicianum, c. 10 — inter opp. Aug. 2) 1 Tym 2, 5. 3) Ord. Aug. et Lomb. 4) 9 de civ. Dei, 15. 5) Jan 1, 14.
Q. 27, 1: 1) 1 Kor 15, 46. 2) Jan 1, 13. 3) ad Dardanum (Ep. 187, al. 57, c. 10). 4) Hebr 10, 19. 5) Tract. de Assumpt. BMV, — inter opp. Aug. 6) Jan 1, 14. 7) Łk 1 28. 8) Jer 1, 5. 9) Łk 1, 15.
Q. 27, 2: 1) art. 1. 2) Jer 1, 5. 3) Super Luc. (Comment. 1. Lad c. 1., v. 15). 4) de Conceptu Virginali, c. 18. 5) Pieśń 4, 1. 6) art. 1, A JEDNAK. 7) Rzym 11 16. 8) 1 Kor 10, 11. 9) Ps 45, 5. 10) Ps 18, 6. 11) Wyjść 40, 31-32. 12) 12 de Div. Nom. 13) Mt 1, 21. 14) 1 Tym 4, 10. 15) Loc. cit. 16) Łk 1, 35. 17) Hiob 3, 9. 18) Mądr 7, 35. 19) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 12.

Q. 27, 3: 1) 2 Kor. 12, 9. 2) Kor 12, 7. 3) de fide orth. 2. 4) de Natura et Gratia, c. 36. 5) Pleśń 4, 7. 6) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 24. 7) q. 15, 2. 8) Rzym 7, 23; 25. 9) Ez 43, 2. 10) Jan 1, 16. 11) 6 Eccles. Hier.
Q. 27, 4: 1) art. 3. 2) de Trin. por. Piotr Lomb. 2. Sent., Dist. 24. 3) Łk 2, 35. 4) de Quaest. Novi et Veteris Test., q. 73 — Inter opp. Aug. 5) Mt 12, 47. 6) Super Matth., homil. 44, al. 45. 7) Jan 2, 3. 8) Homil. 21., al. 20. 9) Jan 7, 4. 10) de Natura et Gratia, c. 36. 11) 2 Kor 3, 6. 12) Łk 1, 30 i nst. 13) Przyp 17, 6. 14) 2 Kor 6, 15. 15) 1 Kor 1, 24. 16) Mądr 1, 4. 17) Pieśń 4, 7. 18) art. 3. 19) por. Homil. 17. in Luc. 20) Cyrill. Alex., in Joan. Evang., 1. 12, ad c. 19, v. 25; Damasc. 4 De fide orth. 14. 21) 2 Expos. in. Luc. 2, 35. 22) Pseudo-Aug. 1. c. w arg. 23) Epist. ad Optimum (Ep. 260. al. 317).
Q. 27, 5: 1) Jan 1, 14. 2) 3 Physic. 6 n. 8. 3) Łk 1, 35. 4) 1 de Coelo et Mundo, 4 n. 8. 5) Lik 1, 23. 6) Sermo de Assumpt. (al. Epist. ad Paul. et Eustoch., Ep. 9 inter supposit). 7) 4 Cael Hier. 8) Jan 1 ,17. 9) Rzym 1, 4. 10) Jan 1, 16, 11) Łk 2, 19. 12) 1 Tym 2, 12. 13) Jan 10, 41. 14) Łk 1, 46 i nst.
Q. 27, 6: 1) art. 4. 2) Hiob 31, 18. 3) Jer 1, 5. 4) Łk 1, 15. 5) Epistoła ad Dardanum (ep. 187, al. 57, c. 7). 6) por. A. JEDNAK. 7) por. ibid. 8) 1 Kor 12, 7. 9) Hebr 13, 12. 10) 1 Kor 6, 11. 11) WYKŁAD i ad 1.
Q. 28, 1: 1) Łk 2, 33. 2) Łk 2, 48. 3) Mt 1, 1. 4) Gal 4, 4. 5) Filip 2, 7. 6) Iz 7, 14. 7) por. Aug. de Haeres., c. 7, 8, 10. 8) Jan i, 29. 9) de Nuptiis et Concupiscentia, c. 12. 10) Jan 1, 13. 11) de Sancta Virginitate, c. 6. 12) Super Luc., Exposit., 1, 1, ad c. 2. 33. 13) Łk 3, 23. 14) de Bono Conjugali De Consensu Evang., 1, 2, c. 1. 15) Super Matth. (Comment., 1. I, ad c. l, v. 18).16) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 11. 17) Ord. 18) Rodź 2, 7. 19) 1 de Generatione Animalium (2, 20; 1. 2, c. 4; c. 1).
Q. 28, 2: 1) Super Luc. (Exposit. 1. 2, 23). 2) Homilia Octavarum Paschae (al. Homil. 26 in Evang.). 3) Rzym 8, 3. 4) Part. 3, c. 9, Theodotl Ancyr. serm. 1. 5) Iz 7, 14. 6) Loc. cit. 7) Serm. de Nativitate Domini (in App. Serm. 121, al 10 de Temp. — inter Opp.). 8) Exposit. m Luc. 1. I, ad 1 c). 9) Hymn. Nativit., ad Vesper. 10) Innoc. III, 4 de Sacr. Altar. Myster., 12. 11) q. 14. 12) por. Suppl. 82 i nst. 13) q. 13, 3 ad 1; q. 16, 1 ad 2. 14) Damasc. 3 De fide orth. 19. 15) Super Joan., tract. 121. 16) Epistoła 4. ad Caium.
Q. 28, 3: 1) Mt 1, 18. 2) Mt 1, 20. 3) Mt 1, 24. 4) Rodź 4. 1. 5) Rzym 8, 29. 6) Mt 1, 25; Łk 2, 7. 7) Jan 2, 12. 8) Mt 27, 55-56. 9) Jan 19, 25. 10) Ez 44, 2. 11) serm. 195. 12) Jan 1, 14. 13) Hebr 7, 28. 14) Contra Helvid., n. 4. 15) Mt 1, 18. 16) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 11. 17) Super Luc., (Exposit. 1. 2, ad c. 1, 27). 18) Op. Imperf. in Matth., Horn. 1, — Inter Opp. Chrys. 19) 2 Kor 3, 7. 20) por. Łk 1, 35. 21) Adv. Helvid., n. 5. 1 nst. 22) Gal. 3. 19. 23) Ps 122, 2. 24) Licz. 18, 16. 25) Super Matth. Comment. 1. 2, ad c. 12, v. 49-50 i Ady. Helvid., n. 14. 26) Ady. Helvid., n. 19. 27) Jan 2, 1; por. Mt 1, 18; 2, 11; Łk 2, 34; Dz 1, 14. 28) Gal. 1, 19.
Q, 28, 4: 1) Powt 7, 14. 2) 1 Kor 7, 35. 3) Rzym 10, 4. 4) Hieronymi (Lomb. et Or). 4a) 1 Tym 5, 12. 5) q. 27, 4. 6) Łk 1, 27. 7) de Sancta Virginitate por. c. 2, v. 5; Matth. 1, 18. 8) 2-2, q. 88, 6. 9) art.1; 2, 3.
Q. 29, 1: 1) Epistoła ad Volusianum (ep. 137, al. 3. c. 2). 2) Super Matth. (Comment. 1. 1, ad c. 1, v. 18). 3) Mk 11, 23-24. 4) Loc. cit. 5) Mt 1, 18. 6) Łk 1, 26-27. 7) Super Luc Exposit. 1. 2, ad c. 1, v. 26-27. 8) Super Luc. (Exposit. 1. 3, ad c. 3, v. 23). 9) Loc. cit. 10) Super Luc Exposit. 1. 2, ad c. 1, v. 26-27. 11) Loc. cit. 12) Super Luc. loc. cit. 13) Super Luc., ibid. 14) ibid. 15) de Sancta Virglnitate c. 12. 16) Super Luc. Exposit.

1. 2, ad c. 1, v. 26-27. 17) 3 de Trin. c. 9. 18) sermo de Epiphania (serm. 34, al. 33 — de Epiph., 4, c. 3). 19) Super Luc., loc. cit. 20) Powt 22, 20. 21) por. Aug. 83 Qq., q. 61. 22) Łk 1, 36. 23) Kpł 21, 9.
Q. 29, 2: 1) contra Helvidium, n. 4. 2) Mt 1, 16. 3) In Matth., Comment., 1, I. 4) Mt 1, 19. 5) por. Cat. Aur. in Matth. 6) In Matth., Homil. 4. 7) a de Consensu Eyangelistarum, c. 1. 8) Mt 1, 16. 9) Mt 1, 20. 10) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 11. 11) Super Luc. Exposit. 1. 2, ad c. 1, v. 26-27. 12) 1 de Nuptiis et Concupiscentia, 11, 12. 13) Super Matth. Opp. imperf. in. Matth., hom. 1 — Inter Opp. Chrys. 14) Homil. 4 in Matth. 15) Mt 1, 20. 16) Por. Gloss. Ord. Orig. in Matth. 1, 18.
Q. 30, 1: 1) Ord. 2) Rzym 3, 22. 3) Gal 4, 19. 4) Łk 1, 31. 5) De Virginitate, c. 3. 6) Ibid. 7) Łk 1, 38. 8) Rzym 10, 17.
Q. 30, 2: 1) Cael Hier. 2) 1 Kor 14, 34-35. 3) Mt 1, 20-21. 4) 7 Cael. Hier. 5) Iz 63, 1. 6) In festo Purific. B.M.V., resp. 9., ad Mat. (Breviarium S.O.P., t. 1). 7) Łk 1, 26. 8) 4 Cael. Hier. 9) Homilia, Annunt. 10) Serm. Assumpt. (al. Epist., 9. inter Suppos., c. 5). 11) Hebr 2, 9. 12) Serm. de Assumpt. B.M.V. — Inter Opp. Aug. 13) Mt 1, 20. 14) Quaestiones, Interrog. et Resp., resp. ad interrog. 42. 15) Homil de Centum Ovib., al. 34 In Evang., num. 8. 16) Loc. cit. 17) Ibid., n. 9.
Q. 30, 3: 1) 12 super Gen. ad litt. 24. 2) Mt 1, 20 i Mt 2, 13; 19. 3) In fest Annunt. B.M.V., resp. 2 ad Mat. (Breviarium S.O.P., t. 1). 4) Serm. 3. de Annunt., al 18 de Temp. (In App. 195). 5) Super Matth., Homil. 4. 6) (la de Gen. ad litt. 9). 7) por. 2-2, q. 174, 2 ad 2. 8) Super Luc. (Exposit. 1. I, ad c. v. 11). 9) Rodź. 15, 12. 10) Super Luc., Homil. 4. 11) Łk 1, 13; 30. 12) Autor: św. Atanazy. 13) Super Luc. (Exposit. 1, 2, ad c. 1, v. 29). 14) Por. Cat. Aur., In Luc., ad c. 1, v. 29. 15) Łk 1, 29.

Q. 30, 4: 1) Łk l, 26 i nst. 2) Rzym 13, 1. 3) Łk 1, 26. 4) Super Luc. Homil. 6. 5) Super Luc. (Exposit., 1. 2, ad c. 1, v. 34). 6) Ouaest. Veteris et Novi Test. (Q. 51., Inter Opp. Aug. — nieautentyczne), 7) Hexaemeron (Chrys. Homil. 49, in. Gen. por. Abmr. Hexaemeron., 5, 20).
Q. 31, 1: 1) 1 Kor 15, 17. 2) Rzym 5, 12. 3) Hebr 2, 16. 4) q. 29, 1 ad 2. 5) q. 29, 1 ad 2. 6) q. 15, 1 ad 2.

Q. 31, 2: 1) q. 28, 1 ad 1, 2. 2) wyjść 6, 16. 3) Łk 1, 36. 4) Łk 1, 5. 5) Mt 1, 3. 6) Jer 22, 30. 7) Iz 9, 7. 8) Rzym 1, 3. 9) Mt 1, 1. 10) Rodz 22, 18. 11) Gal 3, 16. 12) Ps 131, 11. 13) Mt 21, 9. 14) Rodz 15, 9. 15) Rodz 20, 7. 16) 1 Król 13, 14. 17) 23 Contra Faustom, 8. 18) Super Matth., 1. 19) Poem. Dogmat., sect. 1, c. 18. 20) 23 Contra Faustum, ib. 21) Super Luc., 3, 25. 22) Jan 18, 36.
Q. 31, 3: 1) Iz 53, 8. 2) Mt 1, 16. 3) Łk 3, 23. 4) Mt 1, 8. 5) 2 Tym 3, 16. 6) Rzym 13, 1. 7) Super Matth., lib. 1 ad c. 1. 8) Cf. S. Thomas, Cat. aur. in Lc 3, 24, 8; August. 2 Quaest. evang. q. 5 super Luc 3, 23. 9) 2 Król 5, 14. 10) Łk 3, 23. 11) Ambrozj aster, p. 1 ex Nov. Test. q. 56. 12) Rzym 9, 5. 13) 2 De Quaest. evang., q. 5. 14) 2 De consensu Evang. 2 Retract. 7. 15) Super Matth. 1, 1, ad c. 1, 16. 16) 1 Eccl. Hist. 7. 17) 4 De fide orth. 14. 18) 3 Super Luc., 3, 28. 19) 2 De consensu Evang. 4. 20) Rzym 8, 3. 21) Aug. ib. 22) Aug. ib. 23) In Mt 1, 12. 24) Aug. ib. 25) In Mt 1, 8. 26) Op. imperf. in Mt 1, 8. 27) Wyjść 20, 5. 28) Quaest. Vet. et Novi Test. q. 85. 29) 1 Super Matth. 1, 3. 30) Super Lc., 3, 33.

Q. 31, 4: 1) Jer 23, 24. 2) Hiob 25, 4. 3) 1 Kor 1, 24. 4) Mądr 7, 25. 5) Gal 4, 4. 6) 83 QQ., 11. 7) De Incarnatione, 6. 8) Epist. 137, ad Velusianum, 3. 9) Rodź 2, 7. 10) Rodź 2, 21. 11) De agone Christiano, 11. 12) 23 Contra Faustum, 10. 13) Ep. 137, 2. 14) Dz 10, 15. l5) q. 28, 1. 16) Contra quinque haereses, 5.
Q. 31, 5: 1) Msza św. na urocz. Zwiast. N.M.P. 2) Rodz 2, 23. 3) 3 De fide orth. 2. 4) a. 4. 5) 1 De gener. animal. 2; 20; lib. 2, c. 4; lib. 4, c. 1. 6) Tamże, lib. 1, c. 19. 7) Tamże. 8) 1, 92, 3 ad 2. 9) Tamże. 10) 3 De fide orth. 2.
Q. 31, 6: 1) 10 Super Gen. ad Litt. 20 2) Rzym 1, 3. 3) 10 Super Gen. ad Litt. 19-20. 4) I, 119, 1; a. 2 ad 4. 5) a. 5 ad 1. 6) I, 119, 1; a. 2 ad 4. 7) Tamże, a. 2 ad 3.
Q. 31, 7: 1) Mądr 7, 25. 2) 1 Kor 1, 24. 3) 3 De fide orth. 2, 11. 4) 10 Super Gen. ad Litt. 20. 5) q. 14, 3 ad 1. 6) a. 1 ad 3; q. 15, 1 ad 2. 7) a. 6.
Q. 31, 8: 1) Habr 7, 9-10. 2) 10 Super Gen. ad Litt. 20. 3) a. 7. A JEDNAK. 4) lo Super Gen. ad Litt. 20. 5) Jan 1, 29. 6) Hebr 7. 7) WYKŁAD.
Q. 32, 1: 1) De Trin. 4, 5. 2) Gal 4, 4. 3) 4 De Trin. 19. 4) I, 43, 8. 5) Przyp 9, 1. 6) 1 Kor 1, 24. 7) Jan 2, 21. 8) Łk 1, 35. 9) I, 37, 1. 10) Jan 3, 16. 11) 1 Kor 12, 4. 12) Enchirid. 40. 13) Gal 4, 6. 14) Rzym 1, 4. 15) Inter. 16) Rzym 1, 4. 17) Łk 1, 35. 18) Gal 4, 6. 19) 1 Kor 1, 24. 20) Łk 1, 35. 21) 18 Morał. 20. 22) Ambrosiaster p. I ex Nov. Test. q. 52.
Q. 32, 2: 1) Rzym 11, 36. 2) Ord, Lomb.; Aug. de Nat, Boni c. 27. 3) Expositio Catholicae Fidei. 4) Mt 1, 18. 5) 2 De Spiritu Sancto. 5. 6) Super Matth. (opp. imperf, In Mt., 1, 20, homil 1.). 7) 3 De fide orth, 2. 8) Enchirid. 40.
Q. 32, 3: 1) 1 De Generat. Animal. 2; c. 20; 1. 2, c. 4. 2) Powt 32, 6. 3) Enchirid. (c. 40). 4) Enchirid. (c. 39). 5) WYKŁAD.
Q. 32, 4: 1) 3 De fide orth. 2. 2) De Anima 33. 3) 10 Super Gen ad Litt. 20. 4) 8 Physic. 4, n. 6. 5) 8 Physic. 4, n. 3, 4. 6) 2 De Coelo. 3, n. 1. 7) 2 Physic. 2, n. 10. 8) WYKŁAD.
Q. 33, 1: 1) Jan 2, 20. 2) 4 De Trin. 5. 3) Octoginta trium Quaest. q. 56. 4) 6 Physic. 4, n. 6. 5) q. 31, 5. 6) Łk 2, 52. 7) 18 morał 52. 8) q. 32, 1. 9) q. 31, 5 ad 3.
Q. 33, 2: 1) Epistoła ad Julianum (Epist XXXV, cap. 3). 2) 4 De Trin. 5. 3) Sermo epiph. (serm. 34). 4) 2 De Generat. Animal. 3. 5) 3 De fide orth. 2. 6) Skład Apost, 7) ą. 6, a. 1; 2.
Q. 33, 3: 1) 9 Metaphys, 8, n. 3. 2) (Fulgencjusz, c. 18). 3) q. 16, 6; 7. 4) (Ib. Fulgenc.). 5) Jan 6, 38, 51.
Q. 33, 4: 1) q. 32, 4 2) q. 32, 4. 3) Ad Cajum Monachum (ep. 4). 4) De incarnatione (c. 6).
Q. 34, 1: 1) 1 Kor 15, 46. 2) 1 Kor 6, 11. 3) Jan 1, 3. 4) Hebr 2, 11. 5) 1 Trin. 6; cf. 1, 4, c. 1. 6) Łk 1, 35. 7) Jan 10, 36. 8) q. 7, 10; 9; 12. 9) Jan 1, 14. 10) q. 33, 2; 3. 11) Łk 1, 35. 12) 18 Morał 52. 13) q. 2, 6 arg. 4; q. 7, 1 ad 3; q. 8, 1 ad 1; q. 18, 1 ad 2.
Q. 34, 2: 1) q. 33, 22. 2) 3 Etnie. 2, n. 17. 3) I, 83, 2, arg. 2. 4) De Trin. 5) a. 1, 6) 2 De Anima, 1. n. 5. 7) 2 De Anima, 7, n. 1. 8) WYKŁAD. 9) Jan 1, 14. 10) q. 11, 2. 11) 2 De Generat. Animal. 3.
Q. 34, 3: 1) I, 63, 5. 2) I-II, 109, 5; q. 114, 2. 3) Super Exod. (Paterius, Expos. Vet. et Nov. Test. P. l, l. 2, c. 40. 4) (a. 1). 5) 2 de Caelo 3, n. 1. 6) Enchirid. (c. 40).
Q. 34, 4: 1) a. 3. 2) Łk 24, 26. 3) Ps 64, 5. 4) Ord. Aug., Enarr. in Ps 64, 5; 5) a. 3. 6) a. 7, 11. 7) Jan 3, 34. 8) q. 19, 3.

Q. 35, 1: 1) De Fide ad Petrum (Pulgentius), 2. 2) Metaph. 4. 3) 3 De flde orth. 7. 4) 2 Physic. 2 n. 14. 5) pulgentius c. 2. 6) WYKŁAD.
Q 35, 2: 1) 3 De fide orth. 7. 2) a. 1. 3) 5 Physic. 5. 4) Contra Felicianum (Vigilius Tapsensis, De Unit. Trin. c. 15 vel 12. 5) Ep. 4 ad Nestorium.
Q. 35, 3: 1) q. 32,4. 2) 3 De fide orth. 2. 3) Mt 1, 18. 4) q. 5, 2 (tom 24, s. 104); q. 31, 5. 5) q. 31, 5; q. 32, 4. 6) q. 32, 3. 7) 3 De fide orth. 7. 8) q. 31, 5; q. 32, 4.
Q. 35, 4: 1) Mt 1, 18. 2) Epist 17 ad Nestorium anath. 1. 3) Pars I 26. 4) q. 16, 1-2. 5) q. 2, 3; tom 24, 36-43. 6) q. 33, 3. 7) 1 Jan 5, 10. 8) Mt I, 18. 9) Rzym 9, 5. 10) Epist. I ad mon. Aegypti. 11) q. 16, 1-2. I, 39, 4.
Q. 35, 5: 1) cf. Arist., Cat., c. 7 n. 24. 2) a. 3-4. 3) 3 De fide orth. 13-14. 4) I, 32, 3; q. 40, 2. 5) I, 13, 7. 6) WYKŁAD. 7) 3 Metaph. 2. 8) 4 Metaph. 15 n. 8.
Q. 35, 6: 1) Rodz 2, 17. 2) Rodź 3, 16. 3) Iz 53, 4. 4) Protoevang. Jocobi, c. 18. 5) Serm. suppos. 195. 6) q. 28, 2. 7) Iz 35, 1-2. 8) Rodź 3, 16. 9) Senno de Assumpt. B. Virginis (al Tract. 8 De diversis, c. 4 — inter op. Aug.). 10) et. Prefacja wielk.; 2 Tym 1, 10.11) Łk 2, 7. 12) Contra Helvidium (De perpetua virgin. B. Mariae adv. Helvid. n. 8.
Q. 35. 7: 1) Iz 2, 3. 2) Mt 2. 23. 3) Iz 11, 1. 4) Jan 18, 37. 5) Rzym 1, 8. 6) Mich 5, 2. 7) Rzym 1, 3. 8) 2 Król 23, 1. 9) Łk 2, 4. 10) Homil. 8 in Evang. 11) Jan 6, 41. 12) Horn. 8. 13) Expos. In Luc. 2, 7. 14) Pars 3, 9; Theodotus Ancyr. serm. 1. 15) 1 Kor 1, 27. 16) Iz 26, 5-6.
Q. 35, 8: 1) Łk 2, 1. 2) Rzym 9, 4. 3) Mt 2, 1. 4) Jan 8, 12; 9. 4-5. 5) Gal. 4, 4. 6) Cf. Rzym 13, 1; Mądr 8, 1. 7) Expos. in Luc. 2, 4-5. 8) Ef 2, 14. 9) Super Isaiam, 2. 4, comment. 1. 10) Iz 2, 4. 11) Jan 11, 52. 12) Jan 10, 16. 13) Rodź 49. 10. 14) Super Matth. (Op. imperf. In Matth. Horn. 2, inter Opp. Chrys.). 15) Ambroziaster, q. 53. 16) Łk 1, 79.
Q. 36, 1: 1) Ps 59, 3. 2) 1 Tym 1, 15. 3) Tyt 2, 11. 4) Ps 144. 9. 5) Ps 74, 4. 6) Mt 24, 27. 7) Iz 45, 15. 8) Iz 53, 3. 9) 1 Kor 2. 8. 10) Rzym 3, 22. 11) Hebr 11. 1. 12) Epist. ad Volusianum, 137, 3. 13) Interlin. 14) Ps 73. 12. 15) Mt 28, 19.
Q. 36, 2: 1) a. 1 ad 3. 2) 1 Tym 4, 10. 3) Mt 2, 3. 4) Mt 2. 16. 5) Rzym 13, 1; Vulgata: „Te zaś, co są, od Boga są postanowione". 6) Dz 10, 40-41. 7) Rzym 10, 17. 8) Horn. 10 in Evang. 9) Serm. 200, al De temp. Epiph. 10) Cf. Op. imperf. in Matth., Homil. 2, inter Opp. Chrys. 11) Serm. 34, al. 33; de Epiph. 4. 12) Tamże, 13) Glos. Ord. m Mt. 14) Serm. 373, al. de diver. 66.3.
Q. 36, 3: 1) Mt 10, 5. 2) Mt 2, 1. 3) Hiob 37; Yulgata 36, 33. 4) Kapł 19, 31. 5) Mai 1, 11. 6) Łk 2. 8. 7) Łk 2, 25. 8) Jan 13, 18. 9) Mądr 8, i. 10) Kol 3, 11; por. Gal 3, 28. 11) De Epiph. (Serm. 202, al. De Temp. 32, 1. 12) Tamże, Serm. 200, 1. 13) Tamże, c. 3. 14) 1 Kor 1, 27. 15) Łk 5, 32. 16) Op. imperf. in Matth. Horn. 2, inter Opp. Chrys.; Gloss. Ord. in Matth. 2, 1. 17) Op. Imperf. In Matth. Horn. 2. 18) Zach 6, 12 19) Remig. Antissiod. Hom. 7, in Mt „Cum natus" etc. 20) Theophylact. Enarr. in Lc. c. 1; Cat. aur. in Lc. 2, 8. 21) Exposit. in Lc. 2, 25.
Q. 36, 4: 1) 8 Physic. 5 n. 7. 2) Ekli 20, 32; cf. 4. 17. 3) 1 De coelo 4 n. 8. 4) De infantia Salvatoris. c. 26-41 (cf. Fabric., Cod. Apocr. Nov. Test., I. Hamburg 1719). 5) Serm. 34, al. 33; De Epiph. 4. 6) Ekli 20. 6. 7) Super Ioan., Homil 21, al. 20. 8) Jan 2, 11. 9) Jan 1. 31.
Q. 36, 5: 1) Ps 103, 4. 2) Ps 33, 8. 3) powt 32, 4. 4) Dz 7, 53. 5) Łk 2, 26; cf. 36. 6) Serm. de Epiph (Serm. 204, al. ex Vignerian. 6). 7) Homil. 6 m Mt. 8) Homil. 10 In

Evang. 9) Leo Papa, Serm. 33, al. 32, in Epiph. 3. 2. 10) et. Hebr 1, 3. 11) 2 Contra Faustum 53. 12) Homil. 6 in Evang. 13) Op. imperf. m Matth., hom. 2. 14) Q. 63; Inter Opp. Aug. Ambriosiaster 1, 62. 15) Liczb 24, 17. 16) Serm. de Epiph. (Serm. 374, al. De divers. 67). 17) Serm. de Epiph. (Serm. 34, al. 33, In Epiph. 4, 3.).
Q. 36, 6: 1) Mądr 6, 4. 2) Łk 2, 25. 3) Aug. Serm. 200, al. de Temp. 30, 1, Serm. 200, al de Temp. 32. 1. 4) Cf. Rzym li, 25-26. 5) Mt 2, 16. 6) Dań 2, 21. 7) Łk 2, 8; 15-16. 8) Łk 2, 39. 9) Łk 2, 22. 10) 1 Kor 1, 26. 11) Rzym 9, 30-31. 12) Łk 2, 25. 13) Super Matth. (Op. imperf. in Matth., Horn. 2). 14) Serm. Epiph. In Appendice Opp, Aug Serm. 131, 132, al. In Epiph. 2. 15) Cf. Remig. Homil. 7, in Mt „Cum natus" etc. 16) Remig. 1. c.; Gloss. Ord. in Mt 1, 1. 17) Cf. Petr. Comest. Hist. Scholast., In Evang., c. 11; Gloss Ord. In Matth. 2, 16. 18) Cf. Aug. loc. prox. citando. 19) De consensu Evang. 2, 11. 20) Serm. Innoc. Gloss. Ord. in Matth. 2, 16; Petr. Comest., op. cit. 11; cf. Raban. Comm. In Matth. 2, 16.
Q. 36, 7: 1) Serm. Epiph. (cf. Max. Taur. Horn. 12, In Nativ. 7; In Appendice Opp. Aug. Serm. 122, In Nativ. 6). 2) Serm. Epiph. Gloss. Ord. in Matth. 2, 2. (Cf. Aug. Serm. 201, al de Temp. 31, in Epiph. 3). 3) Mt 2, 2. 4) 2 Contra Faustum, 5. 5) Super Matth. Horn. 6. 6) Wyjść. 40, 34-35. 7) Mt 2, 9. 8) Mt 2, 8. 9) Cf. Remig. Homil. 7 in Mt „Cum natus" etc. 10) 3 De mirabil. S. Script. 4; inter Opp. Aug. 11) Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22. 12) Łk 2, 9. 13) Serm. Epiphan. (Serm 31, al. 30, in Epiph. 1, c. 1. 14) Ps 8, 9. 15) Hebr 1, 14. 16) Dan 2, 44.
Q. 36, 8: 1) Mt 2, 2. 2) Mt 2, 2. 3) Iz 60, 3. 4) a. 3 ad 1; a. 6, 2. 5) Serm. Epiph. (Serm. 200 al. de Temp. 30, in Epiph. 2, c. 1. 6) In Appendice Opp. Aug., Serm. 132, al. de Temp. 35; in Epiph. 2. 7) Super Matth. (Op. imperf. In Matth. hom. 2. 8) Serm. Epiph. (Serm. 200, al de Temp. 30; in Epiph. 2, c. 2. 9) Serm. 34. al 33, in Epiph. 4, c. 2. 10) Serm. Epiph. (Serm. 199, al. de Temp. 34, In Epiph. 1, c. 1. 11) Aug. Serm. 373, al. de Divers. 66, c. 4. 12) Iz 2, 3. 13) Remig. Horn. 7, in Mt „Cum natus....". 14) Super Matth. (Op. imperf. in Matth. hom. 2). 15) Greg. Horn. 10 In Evang.; cf. Aug, Serm. 202, al. de Temp. 32 in Epiph. 32. 16) Tamże.
Q. 37: 1) Gal 5, 3.
Q. 37, 1: 1) Rodz 17, 7. 2) Cf. Instruct. Sacerd. 6 (inter Opp. Bern.); Innoc. III, Serm. 22 de Temp. 3) Jan 13, 15. 4) Gal. 5, 2. 5) Q. 4, 6 ad 2 (tom 24, s. 99-100); q. 14, 3 (tom 24, s. 239-241); q. 15, 1 (tom 24, s. 244-247). 6) Łk 2, 21. 7) Cf. Beda, Horn. 10 in Festo Circumcis. 8) Kapł 12, 3 (et. Beda, 1. c.). 9) Rzym 8, 3. 11) Gal 4, 4-5. 12) Cf. Athanas. De Sabb. et Circumcis.. n. 5-6 13) Ekl 8, 6. 14) Homil. 14 in Luc. 15) Kol 2, 11.
Q. 37, 2: 1) Iz 7, 14. 2) Iz 8, 3. 3) Iz 9, 6. 4) Zach 8, 12. 5) Iz 62, 2. 6) Łk 3, 29. 7) Mt 1, 21. 8) Rzym 4, 11-12. 9) Łk 2, 21. 10) 4 Metaph. (S. Thomae, lect. 16, ed. Did. 1. III, c. 7 n. 9). 11) Cf. Łk 1, 59. 12) Rodz. 41, 51. 13) Rodz 25, 25. 14) Rodz 17, 5. 15) Mt 16, 18. 16) Łk 1, 31. 17) Mt 1, 21. 18) Mt 1, 23. 19) Kol 2, 15. 20) Ps 111, 4. 21) Rodz 17. 22) przy 4, 3. 23) Ord. 24) 2 Król 12, 18.
Q. 37, 3: 1) Wyjść 13, 2, 2) Łk 2, 23. 3) Liczb 28, 3. 6. 4) Jan 1, 29. 5) Łk 2, 22. n. 6) A. 1. 7) Gal. 4, 4-5. 8) Rzym 8, 4. 9) Kapł 12, 6nn. 10) Cf. Wyjść, 11, 29-30. 11) Wyjść 13. 2; 12nn. 12) Rzym 8, 29. 13) Łk 2, 22-23. 14) Łk 2, 24. 15) De occursu Dom. 16) Ambr.2 Expos. in Luc. 2, 23. 17) Athanas. Fragment m Lc 2, 23. 18) Będą, Expos. in Luc. ad 1, c. 19) Homil. 14 in Luc. 20) Kapł. 12, 8. 21) Beda, Homil. 15 in

festo Purific. B.M. 22) 2 Kor 8, 9. 23) Będą, Expos. in Luc. 1. 24) Cf. Łk 2. 7. 25) Będą, Homil. 15 in festo Purific. B.M. 26) Athanas. Fragm. in Luc 2, 24.
Q. 37, 4: 1) a. 3 ad 1; q. 27, 3-4; q. 28, 1-3. 2) Kapł 12, 2. 4. 3) Łk 2, 22. 4) Jak 4, 6. 5) A JEDNAK. 6) ad 1. 7) I-II 102, 5; q. 103, 2.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

(1) Q. 16, 1, wykład. Według nich Chrystus nie byt Bogiem z natury, lecz stał się Bogiem, Bóstwo zostało mu udzielone, tak iż został zrównany z Bogiem. Herezje racjonalistyczne łatwiej znajdują pożywkę w środowiskach o przewadze zainteresowań intelektualnych.
(2) Q. 16, 1, ad 1. „Jest orzekany o Bogu" — powiedzenie to znaczy tyle, że zdanie, w którym wyraz „Bóg" jest podmiotem a „człowiek" orzeczeniem, jest zdaniem prawdziwym. Przy czym nie ma tu nazw pustych. W danym wypadku Chrystus jest desygnatem zarówno pojęcia „Bóg", jak i pojęcia „człowiek". Dlatego zatytułowano ten tom: „Bóg-Człowiek". Dalszy ciąg tytułu „Syn Maryi" tłumaczy się dalszym biegiem myśli Tomaszowej. Zobaczymy, jak kult Maryi płynie z uwielbienia Chrystusa, a cały proces kontemplacji jest nacechowany obiektywizmem.
(3) Q. 16, 1, ad 3. Powinni to przeczytać wszyscy, którzy w sposób aż nadto uproszczony naukę Kościoła zaliczają do rodziny światopoglądów idealistycznych. Ale z przytoczonych zdań nie wynika, że Bóg jest tylko abstrakcją, tak jak nie wynika i to, że człowiek jest tylko abstrakcją w obecnym rozumieniu słowa „abstrakcja". Wyraz ten miał inne znaczenie w średniowieczu niż dziś. Chodzi tu o to, że nie da się w Chrystusie rozdzielić czy nawet przeciwstawić sobie Bóstwa i człowieczeństwa. Teolog, który dokonuje podobnej operacji umysłowej, musi sobie zdawać sprawę z tego, że jego wnioski, logicznie uzasadnione, wymagają sprawdzenia, korektury, a niekiedy muszą być porzucone, jeżeli fakty mówią co innego, podobnie jak wnioski psychologa analizującego psychikę konkretnego człowieka w oparciu o obserwacje zewnętrzne.
(4) Q. 16, 3, ad 3. „Człowiek pański" — to termin techniczny, określający stosunek zależności w ustroju feudalnym.
(5) Q. 16, 4, wykład. AS = anathema sit. Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce, wydawany przez PAN od roku 1953, podaje szereg znaczeń słowa anathema, m. in.: człowiek wyklęty, homo in quem anathema latum est, excommunicatus.
(6) Q. 16, 5, 1. Mamy tu naukę o współorzekaniu, opartą na prawdzie, o „Communicatio idiomatum". wynika ona bezpośrednio z prawdy o tajemnicy Wcielenia. Posługiwanie się mową, jak nieraz przypomina św. Tomasz, w trakcie omawianego tu zagadnienia, wymaga precyzji w dobieraniu wyrażeń, ale też, jak widzimy z tego artykułu, odwagi w wyciąganiu wniosków. Nauka o współorzekaniu stanowi jedno z ogniw łączących wypowiedzi dogmatyczne o tajemnicy Wcielenia z wypowiedziami o Odkupieniu. Por. Ch. V. Heris OP, Somme Theologique, „Le Verbe Incarné", tomik 3, r. 1954, str. 285. A. Hoffman w 26 tomie Sumy Teologicznej „Des Menschensohnes Sein, Mittleramt und Mutter" r. 1955 (Deutsche Thomas Ausgabe), str. 436. W. Granat „Chrystus Bóg-Człowiek", Lublin 1959, str. 264. Prawda ta znalazła odbicie w pierwszej zwrotce kolędy „Bóg się rodzi".
(7) Q. 16, 8, wykład. Wyraz „heretyk" pochodzi z greckiego „hairetikos" (wybierający), por. A. Brückner: Słownik etymologiczny języka polskiego r. 1926. źródłem herezji nie jest Pismo św., lecz komentatorzy i głosiciele wiary. Historia Kościoła daje tego niezliczone dowody, poczynając od Ariusza poprzez Lutra, Kalwina i in. Por. F. Ferrier: „L'incarnation", r. 1960, str. 59.

(8) Q. 16, 10, wykład. Mówiąc językiem ówczesnej semantyki nazwa „człowiek” została tu użyta w supozycji formalnej. Por. M. Kowalewski: „Logika”, Poznań 1959, str. 93. T. Kotarbiński: „Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk”, 1961, str. 36.
(9) Q. 17, 1, tytuł, w następnych zagadnieniach św. Tomasz omawia jedność i dwoistość w Chrystusie z punktu widzenia bytu. Sama nazwa „Bóg-Człowiek" wskazuje na jakąś dwoistość. Toteż autor poprzez analizę tekstów Pisma św.. Ojców Kościoła i dekretów soborowych usiłuje dotrzeć do tajemnicy Wcielenia od strony struktury wewnętrznej Chrystusa w Jego bytowaniu na ziemi, cechuje Go wprawdzie jedność większa niż ta, którą spotykamy w Innych bytach, ale byłoby szkodliwym uproszczeniem twierdzić, że jest to jedność absolutna. Wprawdzie, jak słusznie zauważa Ferrier (op. cit., str. 121), nie można mówić o psychologu Chrystusa w ścisłym tego słowa znaczeniu, skoro całe Jego życie, wszystkie przejawy Jego człowieczeństwa noszą charakter „bosko-ludzki”. Zjednoczenie osobowe wszakże nie tylko nie narusza Integralności człowieczeństwa w Chrystusie, lecz przeciwnie, jest ono źródłem Jego szczytowych osiągnięć, rozpatrywanych zarówno w aspekcie ontologicznym jak i psychologicznym. Chrystus jest człowiekiem w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, a to, że jest zarazem Bogiem, nadaje szczególną wartość Jego człowieczeństwu i pozwala Mu spełnić wyjątkową rolę w dziejach ludzkości. Plus XII w encyklice: „Sempiternus Rex” z 8 września 1951 roku uznaje potrzebę analizowania człowieczeństwa Chrystusa także za pomocą metod stosowanych w psychologii, ostrzega jednak przed forsowaniem własnych koncepcji chrysto-logicznych przez podbudowywanie ich autorytetem orzeczeń soboru Chalcedońskiego. Zagadnienie jedności czy dwoistości w Chrystusie jest na nowo dyskutowane przez teologów, ale tło polemik różni się od średniowiecznego. Nazwa „osoba” dziś ma Inne znaczenie niż w średniowieczu. Osoba w ujęciu współczesnej psychologii jest czymś bardziej płynnym, zależnym od środowiska i zmian, które w nim zachodzą. Toteż psychologia nie potrafiła tak jednoznacznie określić, czym jest osoba, jak to zrobił Boecjusz i jego następcy. Próby czynione w tym kierunku, wobec metod i założeń psychologii współczesnej, uzależniają z konieczności osobowość od sfery intelektualnej, wolitywnej, bądź też emocjonalnej człowieka. Osobowość przejawia się w postępowaniu albo też w jego ukrytych motywach, i w ten sposób zbliża się do dawnego pojęcia natury Indywidualnej, z drugiej strony trudno uważać człowieczeństwo Chrystusa wyłącznie za narzędzie Boże, jeżeli się słowem „narzędzie' posługuje mając na myśli wyłącznie jego funkcję. Na ogół nie rozumiemy, na czym polega wolność narzędzia, skoro ono może działać tylko poruszane przez kogoś. Ale do tej sprawy jeszcze powrócimy. Obawa przed pomniejszeniem człowieczeństwa Chrystusa, nieprecyzyjność pojęć i nazw, antropomorfizujące ujmowanie wpływu Bóstwa na człowieczeństwo w Chrystusie — wszystko to już w starożytności musiało prowadzić do ostrych polemik, zwłaszcza że od ich wyniku zależała nauka o ekonomii zbawienia. Ale i przy dzisiejszym stanie wiedzy teologicznej nie łatwo wytyczyć punkty graniczne jedności w Chrystusie posługując się nowoczesnym językiem, św. Tomasz zagadnienie jedności i dwoistości w Chrystusie ujmował w sposób prostszy i bardziej przekonywujący niż jego następcy, ale od tego czasu język teologiczny uległ wielorakim przemianom, a poza tym wśród teologów istnieje nie zawsze może uświadomiona tendencja do tworzenia języka

wspólnego z Innymi dziedzinami wiedzy. Por. m. in.: W. Granat: „Chrystus, Bóg-Człowiek", Lublin 1959, 163 i nst.; K.Rahner: „Écrits theologioues", Paris 1959, 148 i nst. (przełożył z niemieckiego M. Rondet); F. Maimberg: „Ueber den Gottmenschen", Freiburg in Br. 1960, 89 i nst.; F. Ferrier: „L'incarnation", Paris 1960 (ujęcie popularne).
(10) Q. 17, 2, tytuł. Zagadnienie kluczowe. W dziełku pt. „De unione Verbi Incarnati" św. Tomasz mocniej niż tu akcentuje specyficzność istnienia Chrystusa jako człowieka. Skoro jednak przyjmiemy autentyczność Ewangelii to musimy się zgodzić, że istnienie natury ludzkiej Chrystusa nie da się pomyśleć w oderwaniu od zjednoczonego z nią Bóstwa nawet i w tym wypadku, kiedy patrzymy na nie z punktu widzenia historii czy psychologii. Natura ta nie stanowi wystarczającej podstawy do zaistnienia konkretnej postaci Chrystusa, ani też nie posiada innej możności zaktualizowania się w Chrystusie, jak możność uległości (potentia oboedientialis). Toteż, jak mówi Atanazy, Wcielenie jest nowym stworzeniem człowieka. Jest też przerzuceniem mostu między światem stworzonym a Stwórcą, mostu, który prowadzi już nie tylko od Stwórcy do Jego dzieł, ale i odwrotnie od stworzeń do Boga. Dużą trudność w rozumieniu dowodów św. Tomasza może powodować pojęcie oznaczone wyrazem „esse", tak zasadnicze w jego rozumowaniu. Pojęcie to, oznaczone tu wyrazem „istnienie", z upływem czasu zostaje zacieśnione a częściowo zastąpione przez nazwy takie jak esse essentiae i esse existentiae, które miały w sposób bardziej precyzyjny zaakcentować poszczególne aspekty bytu, w rezultacie jednak przyczyniły się do zatarcia myślowej granicy pomiędzy realnością świata istniejącego a rzeczywistością ludzkich pojęć i myśli. Nie można tu całej winy przypisywać Kartezjuszowi i jego szkole. Tomiści a nawet bezpośredni uczniowie i następcy św. Tomasza również nie dość mocno podkreślali to, że istnienie jest aktem; stało się ono stopniowo tylko pewnym aspektem istoty rzeczy. Przy takim rozumieniu można dojść do wniosku, że od momentu Wcielenia, obok istnienia Boskiego, przysługiwało Chrystusowi Istnienie ludzkie, bo przecież do Jego Istoty należy to, że jest On Bogiem i człowiekiem. Przy pierwotnym rozumieniu słowa „esse", odpowiedź na pytanie postawione w tytule nie przedstawia większych trudności. Skoro człowieczeństwo Chrystusa jest naturą, t j. istotą, to jest ono możnością w stosunku do swego aktu, czyli Chrystusa konkretnie Istniejącego. Koniecznym i wystarczającym warunkiem realizacji tego człowieczeństwa jest Istnienie Osoby przedwiecznej Syna Bożego, który stworzoną przez siebie naturę przyjął do współistnienia w Osobie, nawiązując w ten sposób nowego rodzaju łączność ze stworzeniem. Por. artykuł M. Corvez: „L'unicite d'existance dans le Christ" w „Revue Thomiste", 1956,, 413 i nst.; H. M. Diepen: „L'existance humaine du Christ en metaphysique thomiste" w „Revue Thomiste", 1958. 198 i nast. i w tym samym numerze art. G. Fabro pt. „L'obscurcissement de l'esse dans l'ecole thomiste", str. 444 l nst.
(11) Q. 17, 2. ad 4. Dusza jest formą człowieka, a więc elementem składowym jego Istoty. Ciało bez duszy nie może istnieć, jest abstrakcją. Ciało ożywione duszą może istnieć, ale realnie istnieje tylko wtedy kiedy istnieje osobnik posiadający tę duszę i to dało, połączone ze sobą w konkretnej naturze jednostkowej. Widzimy wlec, że materia jest potencjalnością w stosunku do natury. z chwilą zaś, kiedy zaktualizowana przez formę stała się naturą danej rzeczy, jest dopiero w możności do realnego Istnienia. Natura istnieje o tyle. o ile istnieje osobnik.

(12) Q. 18. tytuł. Zagadnienie to łączy się ściśle z zagadnieniem 13, 14, 15. Wola ludzka, jak i pozostałe właściwości człowieka, umożliwiające wytworzenie trwałych dyspozycji psychicznych, jest czymś potencjalnym w odniesieniu do ludzkiego życia duchowego, a to z kolei staje się zrozumiałe tylko w powiązaniu z całą ludzką naturą, a może się urzeczywistnić, jeśli istnieje osobnik, który je przeżywa. Analiza psychologiczna tylko wtedy doprowadza do wniosków konstruktywnych i mających znaczenie praktyczne, jeżeli obok momentów określających wzajemne stosunki między taktami psychicznymi, potrafi uchwycić ich stosunek do rzeczywistości, w zagadnieniu 18 przy tworzeniu swojej syntezy św. Tomasz posługuje się często tekstami Arystotelesa.
(13) Q. 18, 2, wykład. Chodzi tu o współzależność i wzajemne oddziaływanie różnych ster w psychice ludzkiej. Harmonijne zorganizowanie przeżyć psychicznych stanowi o zdrowiu psychicznym człowieka. Człowiekiem normalnym nazwiemy przeto kogoś, kto żyje pełnią życia psychicznego w ramach możliwości ludzkich. Jedną z podstawowych możliwości jest taki rozwój zdolności umysłowych, który by bez nadmiernego wysiłku pozwolił człowiekowi osiągnąć cele prowadzące do szczęścia. Niewątpliwie sfera uczuciowa, czyli, jak nazywa św. Tomasz, sfera pożądań zmysłowych, może tu odegrać kapitalną rolę.
(14) Q. 18, 6, wykład. W całym artykule przebija się mentalność Tomasza. Nie rozbijać, lecz łączyć. Nie szukać przy tym kompromisów z różnymi poglądami, ale uchwycić punkt sporny, wyeliminować momenty nieistotne i doprowadzić do lepszego zrozumienia rzeczywistości. Jest w tym optymizm, ale nie łatwy, wymagający nie tylko rzetelnego wysiłku, ale szczęśliwego skojarzenia obiektywizmu badacza z dynamizmem kochanka prawdy. Tę cechę twórczości św. Tomasza trafnie ujął Maritain.
(15) Q. 19. tytuł. Zagadnienie to pozwala lepiej zrozumieć powiązanie tajemnicy Wcielenia z tajemnicą Odkupienia. Bóg wcielony istnieje jako najdoskonalsza jedność, ale w momencie odkupienia spełnia podwójną rolę. Jak to jest możliwe, próbuje św. Tomasz wyjaśnić w oparciu o orzeczenie III soboru w Konstantynopolu i o materiał, którego dostarczyła polemika z monotaletami. Formułuje przy tym pogląd, że człowieczeństwo Chrystusa stanowiło narzędzie Jego Bóstwa. Narzędzie nie tylko stworzone przez Boga, ale pozostające z Nim w najściślejszym nierozerwalnym związku. Jest to konsekwencja zjednoczenia osobowego. Trudność, polegająca na tym, jak pogodzić bezgrzeszność Chrystusa, wynikającą z Jego istoty, z wolnością Jego ludzkiej woli i momentem zasługi, której źródłem jest Męka i śmierć na krzyżu, próbuje rozwiązać F. Malmberg, profesor teologii fundamentalnej i dogmatycznej w Maastricht (op. cit. str. 115). Tu wystarczy przypomnieć, że Istotnym warunkiem wolności woli i wolnego działania jest zdolność wyboru środków prowadzących do szczęścia. Kiedy patrzymy na Chrystusa poprzez Ewangelię, widzimy kogoś, kto wie, na czym polega szczęście, chce je osiągnąć i osiąga swój cel bez względu na wymagane ofiary. „Czyż nie potrzeba było, aby Chrystus cierpiał i tak wszedł do chwały swojej” — mówi do uczniów w drodze do Emmaus (Łk 24, 26). Drogą niezawodnie prowadzącą do szczęścia jest posłuszeństwo Ojcu. Jasne rozumienie rzeczywistości pozwala bez» wahania odrzucać wszystko to, co jest nieposłuszeństwem. I to jest szczytowy przejaw wolności ludzkiego chcenia i postępowania.

(16) Q. 19, 1, 4. Hipostaza bytująca samoistnie = konkretny osobnik.
(17) Q. 19, 1, wykład. Sewer z Antiochii, twórca jednej z odmian monoergizmu, nauki upraszczającej rolę człowieczeństwa Chrystusa przez to, że sprowadzano je do roli biernego narzędzia Bóstwa. Wyciągano stąd wniosek o jednym tylko rodzaju działania w Chrystusie.
(18) Q. 19, 1, ad 4. Działają osobniki. Rodzaj działania zależy od natury osobnika. Wypadek Jezusa Chrystusa jest niepowtarzalny: działa jedna Osoba, ale są dwa rodzaje działań: działanie Boskie i działanie ludzkie, względnie działanie Boskie (jak np. stwarzanie) i działanie bosko-ludzkie (teandryczne), jak np. odkupienie.
(19) Q. 21, tytuł. Na pozór dziwne zagadnienie. Jak można mówić o modlitwie Boga, bo przecież Chrystus jest Bogiem. Ale na poparcie swojej tezy św. Tomasz przytacza ponad 20 tekstów z Pisma św. i dzieł Ojców Kościoła Samo zrozumienie mechanizmu modlitwy Chrystusa (o ile w ogóle można tu mówić o zrozumieniu), ułatwia nauka o człowieczeństwie Chrystusa, rozpatrywanym w aspekcie działania. Zob. R. Garrigou-Lagrange: De Christo Salvatore, Taurini, 1945, 358.
(20) Q. 22, tytuł. Przepiękne karty temu zagadnieniu poświęca R. P. Schwalm w „Le Christ d'apres Saint Thomas d'Aquin", Paris, 1910. W jego wywodach, jak zresztą i u św. Tomasza przeważają teksty z listu do Hebrajczyków. To, co Tomasz przedstawił w schemacie przyjętym przez niego w wykładzie Sumy Teologicznej w sposób raczej pewnej logicznej syntezy, Schwalm najwidoczniej przeżył bardzo osobiście, żywo wypadło zwłaszcza miejsce, gdzie mowa o kapłaństwie w zestawie-niu z posługą Aniołów i próbą określenia Istotnych cech ofiary Chrystusa. Punktem wyjścia dla tej analizy jest dar składany Bogu. Schwalm przechodzi następnie do charakterystyki ofiary, która polega na zniszczeniu daru. Ma ona stanowić znak duszy skruszonej. Podkreśla jednak, że z chwilą kiedy darem staje się duch, to nie tylko nie ma już mowy o zniszczeniu, ale przeciwnie następuje regeneracja. Mówi wreszcie o ofierze z życia, przy czym ukazuje życie Chrystusa w różnych jego aspektach.
(21) Q. 23, tytuł. O synostwie przybranym w odniesieniu do chrześcijan często mówi w swoich Ustach św. Paweł. Jak zauważa R. Garrigou-Lagrange (op. cit., str. 367) św. Tomasz na tym miejscu więcej mówi na ten temat niż przy omawianiu łaski.
W 2 zarzucie art. 3 wydaje się dziwne, że św. Tomasz nie zalicza Aniołów do stworzeń rozumnych, względnie .posługujących się rozumem, czyli rozumujących. Płynie to stąd, że uważa ich za stworzenia czysto duchowe i przypisuje im poznanie mające charakter zbliżony do tego, co my nazywamy poznaniem intuicyjnym. Zbędne jest więc dobieranie przesłanek, wyciąganie wniosków itp. czynności rozumu Por. S. T. I, q. 58, a. 3
(22) Q. 24, tytuł. „Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei qua certissime Uberantur quicumque Uberantur" — definicja Augustyna, którą w różnych wariantach posługuje się św. Tomasz (Ed. Leonina Manuale, Indices, Romae, 1949, 632). R. GarrIgou-Lagrange zwraca uwagę na to, że dane zagadnienie stanowi punkt sporny między tomistami a skotystami. Różnica ujęcia przeznaczenia wynika z różnicy zapatrywań na cel Wcielenia. Wspomina też o różnicy między Wulgatą a tekstem greckim Pisma św., jeżeli chodzi o samo słowo praedestinatio. św. Augustyn w dziele „de praedestinatione sanctorum", z którego św. Tomasz korzystał przy omawianiu tego zagadnienia, twierdzi, że w Piśmie .św. słowa: „destinare, definire,

statuere, declarare” są używane wymiennie, i wobec tego przyjmuje wersję: „praedestinatus est”.
(23) Q. 25, 1, wykład. Przykładem, jak ściśle wiążą się ze sobą te oba momenty w modlitwie Kościoła, może być „Gloria”- we Mszy św. Dogmatyka musi uwypuklać moment I, praktyka duszpasterska raczej moment II, ze względu na właściwości naszego umysłu i serca. Encyklika Plusa XII z 15. V. 1956 r. „Hauretis Aquas” uwzględnia oba te momenty w sposób harmonijny. Papież pisze m.in.: „Nic więc nie zabrania nam adorować Serca Jezusa, jako naturalnego i najwymowniejszego symbolu nie dającej się wyczerpać miłości, którą Boski Zbawiciel płonie aż dotąd w stosunku do rodzaju ludzkiego. Chociaż to serce już nie podlega burzliwym przemianom tego śmiertelnego życia, zawsze jednak żyje i bije, połączone nierozerwalnym węzłem z Boską Osobą Słowa, a z niął przez nią połączone z Boską Jego wolą”.
(24) Q. 25, 3, wykład. Na tym polega różnica między przeżyciem estetycznym a przeżyciem religijnym przy zetknięciu się z dziełem sztuki. Nie chodzi tu tylko o temat obrazu. Krajobraz może nam przedstawić majestat Boży, a Madonna — piękno fizyczne kobiety. Zależy to przede wszystkim od duchowej dojrzałości twórcy i nastawienia odbiorcy dzieł sztuki.
(25) Q. 25, 5, wykład. Można stąd wyciągnąć ciekawy wniosek, że gdybyśmy mieli z jednej strony krzyż z dwóch nieociosanych kawałków drzewa, a z drugiej autentyczną wizję Matki Boskiej, to należałoby przede wszystkim uczcić krzyż. Może to właśnie chciała wyrazić Najświętsza Maryja Panna w swoich ruchach przy odmawianiu różańca podczas objawień św. Bernadecle Soubirous.
(26) Q. 26, tytuł, w języku greckim z okresu hellenistycznego odpowiednik łacińskiego „mediator” to tyle co: mąż zaufania, arbiter (sędzia polubowny), poręczyciel gwarantujący dotrzymanie zawartej umowy, parlamentarz, pośrednik. Por. M. Schmaus: „Katholische Dogmatik“, Munchen, 1949, t. II, 725. W rozdziale pt: „Christus als Mittler zwischen Gott und Mensch“, str. 723-751, cenne zestawienie tekstów. Uwzględniono w tej sprawie, choć pobieżnie, stanowisko chrześcijan wschodnich. Bibliografia do r. 1948.
(27) Q. 27, 1, 3. Zasadniczy szkopuł, który nie pozwolił św. Tomaszowi dojść do decydującego sformułowania prawdy o Niepokalanym Poczęciu N.M.P. To co pisze Pietkun w swojej pracy: „Maryja, Matka Chrystusa”, W-wa 1954, na str. 97, o Intuicji wiary, jako trafnym punkcie wyjścia do rozważań mariologicznych, występuje nie tylko w odniesieniu do Duns Szkota. U św. Tomasza spotykamy się z jakimś rozdwojeniem na punkcie nauki o Niepokalanym Poczęciu. Wypowiedź jego w Sumie Teologicznej różni się od wypowiedzi w: „Collationes de Ave Maria”, pracy, która powstała mniej więcej w tym samym czasie, co trzecia część Sumy. W „Bulletin Thomiste”, t. XI, fasc. I, 106, mamy taką wzmiankę: „Pour S. Thomas les sources sont le Commentaire sur l’Ave Maria ce n’est qu'une reportation 11 est vrai, mais rien, a l’heure actuelle, ne permet de mettre en doute son autenticite et la III Pars”. W przypisach na str. 367 niemieckiego przekładu dzieła M. D. Chenu „Das Werk des hl. Thomas von Aquin”, Graz 1960, spotykamy zdanie, w którym św. Tomasz miał wyrazić swój pogląd na sprawę „Intuicji wiary”, jak następuje: „plus scit modo una vetula de his quae ad fidem pertinent, quam quondam omnes philosophi”, Sermo III ed Vives t. 32, p. 676 a.

(28) Q. 27, 1, wykład. Niewątpliwie Pismo św. w oderwaniu od Tradycji nie stanowi wystarczającej podstawy do sformułowania prawdy, o którą chodzi tu św. Tomaszowi. Kapitalną rolę gra tu Tradycja w takim znaczeniu, jak ją rozumie Kościół katolicki. Wydaje się, że dobrze uchwycił to znaczenie Tyciak J. w pracy: „Wege Ostlicher Theologie, Bonn 1946, ster. 164. Pisze tam: „Anders der Westen. Ihm ist die Tradition keine abgeschlossene Grosse. Er sieht śle vielmehr wie ein Samenkorn, wie ein Reis, das immer neue Zweige treibt. Ihm Ist die Tradltlon etwas Dynamisches. Gewiss weiss der Westen, dass die Offenbarung abgeschlossen ist. In diesem Sinne gibt es kelne Entwickelung. Aber die Welt der Offenbarung Ist so uberreich, so lebensmachtig, dass śle immer von neuem Leben entzundet. Leben aber kann nicht stehen, es muss quellen und reifen, werden und wachsen und bleibt doch Immer es selbst. Es Ist der jugendtrische Glaube an das gottliche Samenkorn des ewigen Wortes, der in der westlichen Traditionsauffassung lebt“. Znamienna jest dalej idąca wypowiedź z prac I sesji Soboru, cytowana przez „Intormations Catholiques Intemationales“, z 1.XII.1962, str. 2.: „A propos de la Tradltlon, elle affirme firmę avec vigueur qu’elle n’est pas une source autonome, ni meme uniquement une transmission orale. La Revelation ne se limite pas, dit-elle, a, la seule communication de verites conceptuelles. C’est une communicatlon de realites vivantes. C'est d'abord un f alt, une personne: le Christ. Par la meme, la Tradltlon est elle aussi, la transmission de realltes vivantes du salut. Selon cette manierę de voir, Ecriture et Tradltlon sont donc Intimement liees et se conjuguent. C’est dans l’Ecrlture, en quelques versets que se trouve l’affirmation de l’Eucharistie mais en meme temps dans le fait que l’Eglise, des les premlers. jours a communie”. Nie spotkałem podobnej wypowiedzi u św. Tomasza, ale jego metoda pracy i sposób dobierania tekstów naświetlających omawiane zagadnienia wskazywałyby na to, że stał on na takim właśnie stanowisku. Egzegeci krzywią się na sposób, w jaki św. Tomasz traktuje Pismo św., podobnie jak medycy będą wzruszać ramionami na jego traktowanie ludzkiego ciała, a fizycy przyrody. Niezależnie od poziomu nauk ścisłych w średniowieczu, czy też od stanu biblistyki, jest tu Inne podejście do zagadnień, które Tomasz usiłuje rozwiązać. Ważniejszy jest dla niego cały Chrystus, cały człowiek, cały kosmos, niż ten czy Inny aspekt Chrystusa, człowieka, kosmosu.
Konfrontacja z poszczególnymi wycinkami rzeczywistości pozwoliła mu podejść krytycznie do poszczególnych wypowiedzi Ojców Kościoła, cześć dla prawdy wyrażonej w nauce Kościoła uchroniła przed krytyką bezpłodną. Błędne wnioski św. Tomasza dotyczące poczęcia N.M.P nie odebrały wartości jego rozumowaniu, które w dalszym rozwoju mariologii przyczyniło się, jak zauważa Pietkun (op. cit. 96) do właściwego sformułowania i rozwiązania problemu.
(29) Q. 27, 3, wykład. Jak widzimy z niżej przytoczonego urywka Bulli dogmatycznej („Ineffabilis Deus” z 8.XII.1854) o Niepokalanym Poczęciu N.M.P., precyzującej pogląd Kościoła na omawiane zagadnienie, Najświętsza Maryja Panna dzięki szczególnej łasce Bożej i specjalnemu przywilejowi, w przewidywaniu zasług Chrystusa Pana, od pierwszej chwili swego poczęcia była wolna zarówno od grzechu pierworodnego, jak i wszystkich jego duchowych konsekwencji, objętych nazwą: skażenie.
„Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum

auctoritate Domini nostri Jesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Marłam In primo instanti suae conceptionis fuisse smgulari omnipotentis Del gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis ab omni originalis culpae labę praeservatam immunem, esse a Deo revelatam ataue idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanteraue credendam". Jak widzimy, definicja uwzględnia uniwersalność Odkupienia, pomija średniowieczne próby wiązania z „zakonem ciała" grzechu pierworodnego, czy to chodzi o sam grzech, czy też o zarzewie grzechu. R. Garrigou-Lagrange dzieli rozwój nauki św. Tomasza o Niepokalanym Poczęciu N.M.P. na trzy etapy. W I okresie (lata 1253-54) św. Tomasz opowiada się za tym przywilejem. W okresie II powstają wątpliwości. Zauważamy brak konsekwencji w rozumowaniu tam, gdzie chodzi o tak zasadniczą postawę metodyczną, jak rozróżnianie porządku w aspekcie strukturalnym i porządku w aspekcie czasowym, św. Tomasz nie doszedł do wniosku, że Najświętsza Maryja Panna jest niepokalanie poczęta; choć została poczęta przed Męką Pana Jezusa, skutki tej Męki mogły decydująco zaważyć na Jej poczęciu, i w planie Bożym takie rozwiązanie, jak to widzimy w definicji dogmatycznej, może się doskonale zmieścić. Wreszcie po roku 1272 w szeregu tekstów wymienionych, m.in. przez Garrigou-Lagrange'a, św. Tomasz znowu wypowiada się za Niepokalanym Poczęciem. Podobnie w dziejach Kościoła można wyróżnić trzy okresy, jeżeli chodzi o uświadomienie sobie prawdy określonej przez dogmat. W starożytności chrześcijańskiej cały Kościół, a zwłaszcza wschód (mocne pod tym względem było stanowisko Focjusza) obstaje za Niepokalanym Poczęciem. W średniowieczu zaciekła walka na zachodzie przeciw dogmatowi. zakończona konstytucją: „Cum praeexcelsa" z 28.II.1476 (Denz.). Najwybitniejsi teologowie z tego okresu, z wy-jątkiem Duns Szkota, wypowiadają się raczej przeciw tej prawdzie. Rzym nie zajmuje zdecydowanego stanowiska. Wreszcie okres nowożytny — wyklarowanie się doktryny teologicznej, które pozwoliło w sposób ścisły ująć istotę prawdy, tej prawdy, która w świadomości wiernych i w liturgii Kościoła, choć nie sprecyzowana w szczegółach, nigdy nie była całkowicie zapoznana (Por. B. Dembowski: „Historia Dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny", 1954).

(30) Q. 28, 1, 5. Formy przyrodzone (naturales) w przeciwieństwie do form pomyślanych (koncepcji) lub do form-wzorców (artificiales) konstytuują byty spotykane w przyrodzie, św. Tomasz dość często posługuje się tym terminem zwłaszcza w dziele pt. „Summa contra gentiles" (II, 47; 92; III, 24; IV, 35), a także w szeregu Innych dzieł. Zob. Schutz L. Thomaslexikon, wyd. II. Dziewicze narodzenie jest kamieniem obrazy nie tylko dla trzynastowiecznego światopoglądu „naukowego". Toteż św. Tomasz po filozoficznej odpowiedzi na zarzut, punkt cięż-kości rozumowania przerzuca na płaszczyznę ściśle teologiczną. Dla wiary ma jednak duże znaczenie również argument filozoficzny. Chrystus jest Bogiem. Człowieczeństwo Jego jest narzędziem Jego Bóstwa, ale musimy pamiętać, że przy całej cudowności swego poczęcia wziął ciało z „rodu Adamowego". Zwięzłe naświetlenie problemu dziewictwa Maryi z punktu widzenia biblistyki daje praca A. Jankowskiego OSB: „z rozważań nad Nowym Przymierzem". 1958, str. 301.

(31) Q. 28, 3, ad 6. Słusznie tu św. Tomasz użył ostrożnego zwrotu: „uważana jest”. Wydaje się, że trudny problem rodzinnych powiązań Maryl dotąd nie został rozwiązany definitywnie. Zob. Summa Theologica, t. 26. str. 421; Graz, 1957.
(32) Q. 29, 2, zarzut. Józef — mąż Maryi. Odzwyczailiśmy się od takiego określenia. Utarło się raczej powiedzenie: „oblubieniec”, „opiekun” itp. „Maryja ślubowała, że nie będzie znała męża — pisze Guitton — i natychmiast zaręczyła się z Józefem. Jakie uczucia mogły towarzyszyć temu małżeństwu? Oto tajemnica, którą myśl chrześcijańska stosunkowo niewiele przeniknęła. Być może. iż trzeba było doczekać się aż naszych czasów, aby tajemnica ta stała się w pełni zrozumiała. Składając swój niewykonalny ślub Maryja nie mogła myśleć, że pozostanie w domu unikając małżeństwa. Taki warunek był w owych czasach nie do pomyślenia. Musiała więc przypuszczać, że wyjdzie za mąż.

„Trzeba to dobrze zrozumieć, że w społeczeństwie, gdzie dziewictwo nie było ani znane, ani chronione... ślub Maryi mógł być spełniony jedynie w ramach małżeństwa. Małżeństwo więc było dla niej koniecznością. Jedynie w małżeństwie mogła ziścić swój zamiar, jedynie małżeństwo mogło ochronić jej dziewictwo. Ponieważ! jednak to małżeństwo nie mogło sprzeciwiać się jej dziewiczemu powołaniu, ufała, że człowiek, którego jej rodzina wyznaczy na małżonka, potrafi zrozumieć i uszanować jej ideał. Akt ufności, który w ten sposób czyniła, był więc zarazem aktem wiary w przyszłe wypadki...

„Osobowość Józefa, który poślubił Maryję, mogłaby się stać przedmiotem wielu rozmyślań. Powszechnie znany jest tradycyjny obraz przedstawiający Józefa jako człowieka, który już przekroczył wiek dojrzały, prawie starca. Maryja wydaje się przy nim raczej jego wychowanką niż oblubienicą. Wymyślono to prawdopodobnie, aby wytłumaczyć ludziom nieokrzesanym i prostym, dlaczego Józef zachował dziewictwo w małżeństwie. Jak gdyby obecność tego starca nie nasuwała, wręcz przeciwnie, podejrzeń o nieślubne macierzyństwo! Wiadomo, że niektórzy Ojcowie Kościoła zakładali, la Józef był już poprzednio żonaty, chcąc prawdopodobnie w ten sposób wyjaśnić sprawę „braci i sióstr” Jezusa, sprawę dość niezrozumiałą dla tych, którym nieznane było pierwotne znaczenie tych wyrażeń. Niemniej obraz Józefa-starca czy Józefa-wdowca jest zupełnie bezpodstawny, a ma tę ujemną stronę, że usuwa w cień uczucia Maryi Panny i tajemnicę jej miłości...

„Dlaczego (Józef) nie miałby pokochać? Dlaczego nie miałby doznać wzajemności? Dlaczego nie miałby pragnąć, aby ta, którą spotykał w chwilach wieczornej ciszy i utrudzenia, odpowiedziała na jego miłość miłością? I dlaczego miałby w końcu nie odgadnąć, że tak jest istotnie? Gdy się to stało, mógł Józef poznać miłość absolutną, niewyrażalną, miłość potężną jak górski potok, spokojną, ciepłą i przejrzystą jak toń jeziora, świeżą jak świeże są źródła, z pewnością czuł, że pomiędzy nim a tą młodą dziewczyną jest jakaś więź duchowego pokrewieństwa, lecz Ona przerasta go nieskończenie. Miłość mężczyzny wzoruje się na miłości kobiety, milczącej wychowawczyni męskiego porywu. Maryja tchnęła w Józefa dziewiczość, jak w przyszłości miała swym uśmiechem tchnąć dziewiczość w tylu młodych ludzi, w ten ród kapłański, który jej zawdzięcza swobodę, z jaką podtrzy-muje wśród świata tajemnicę męskiego dziewictwa... ‘Małżeństwo’ — pisze Nowalis — ‘jest najwyższą tajemnicą, ale jest to obecnie tajemnica w stanie spospoliconym’.” J. Guitton: „Maryja”, W-wa, 1956, tłumacz: J. Rybałt, str. 44-47.

(33) Q. 29, 2, wykład. „U żydów małżeństwo pod względem prawnym dokonywało się po uprzednim porozumieniu wstępnym, przez dwa kolejne fakty, a mianowicie: narzeczeństwo (zaręczyny) i sam ślub. Narzeczeństwo... nie było jedynie zwykłym zobowiązaniem się do przyszłego ślubu, jak to ma miejsce u nas, ale prawdziwym i prawnym kontraktem ślubnym, a więc odpowiadało naszemu matrimonium ratum. Wynikało z tego, że niewiasta narzeczona była traktowana jak żona... Po okresie narzeczeństwa-zaślubin narzeczeni-małżonkowie pozostawali każdy przy swej rodzinie przez pewien czas, który przeciągał się zwykle do roku, jeśli narzeczona była panną, a do miesiąca, jeśli była wdową... Zaślubiny, tj. właściwy ślub (hebr. nissu'in) następowały po upływie tego czasu i polegały na uroczystym sprowadzeniu narzeczonej do domu narzeczonego". G. Ricciotti: „życie Jezusa Chrystusa", W-wa, 1954, tłumaczył z włoskiego Jan Skowroński ,str. 243 i nst.
„Należycie wyrażone zezwolenie jest do ważnego zawarcia małżeństwa konieczne, ale też wystarczające, tak iż niczego Innego nie potrzeba. Kościół przyjął zaraz od początku zasadę prawa rzymskiego: nuptias non concubitus, sed consensus facit." F. Bączkowicz: „Prawo kanoniczne", Kraków 1833, t. II, str. 116.
(34) Q. 30, 4, wykład. Próbka rozmyślania charakterystyczna dla św. Tomasza, jednego z najbardziej zajętych ludzi swoich czasów. W Innym ujęciu temat Zwiastowania mamy w pracy pt: „Expositio super salutatione angelica". Temat, który zapłodnił myśl niezliczonej ilości ludzi: myślicieli, poetów, plastyków, muzyków. Bardzo proste i przekonywające ujęcie faktu Zwiastowania i jego konsekwencji mamy w książeczce Sheed'a pt.: „Teologia dla początkujących", Kraków, 1962, tłum. Anna Morawska, str. 137, rozdział pt.: „Syn, który wybrał sobie matkę". Znamienna jest pewna zbieżność wypowiedzi:
A) Znany mariolog K. Journet w „L'Eglise du Verbe Incarne", t. 2, Paris, 1952, mówi: „Gdy trzeba stanąć bezpośrednio przed Chrystusem Oblubieńcom, wtedy Kościołem-Oblubienicą, od której żąda się zgody, jest Maryja. Nie jest to zatem jakimś ogólnikowym sposobem wyrażania się, ale odsłonięciem rąbka tajemnicy gdy św. Tomasz mówi, że Najświętsza Panna miała w Imieniu całej ludzkości i ludzkiej natury wyrazić zgodę na posłannictwo Zwiastowania". (III, q. 30, a. 1. cf. w Enc. o Ciele Mistycznym, Epilog, tłumacz M. Stokowska).
B) Inne momenty, ale w nawiązaniu do tego samego faktu Zwiastowania i przy analogicznej ocenie roli Maryi w Kościele, uwypukla brat Max Thurian z Taize, kiedy pisze (Informations Catholiques Internation., nr 182, 1962, 15. XII. art.: „Marie signe de miséricorde"): „Marie premierę Chretienne, est aussi la premierę revolutionnaire, dans l'ordre nouveau. L'Egllse, dont la Vierge est la figurę, ne peut pas proclamer la bonne nouvelle du salut sans concretiser en même temps l'amour de Dieu dans la defense de la justice, des pauvres et des affamés".
(35) Q. 31, tytuł. Rozpoczyna się seria artykułów dotyczących poczęcia ciała Pana Jezusa.
Ciało ludzkie to nie tylko mieszkanie i narzędzie duszy, jak prawie powszechnie mniemały ówczesne szkoły teologiczne, wywodzące się od św. Augustyna, co ułatwiało im uzasadnienie nieśmiertelności duszy. Według św. Tomasza ciało należy do istoty człowieka. Dusza bez odniesienia do ciała nie tylko nie może działać i odczuwać, ale w ogóle nie może istnieć. To jest jedna z zasadniczych różnic, dzielących szkoły filozoficzne powstałe na gruncie arystotelizmu od tych, które

powstały na podłożu nauki Platona lub neoplatoników. W dalszej konse-kwencji można by wykazać, że wiele różnic między doktryną teologiczną chrześcijaństwa wschodniego a obecną nauką teologiczną na Zachodzie tkwi swoimi korzeniami właśnie w różnicy poglądów na istotę człowieka. Tomasz niewątpliwie zdawał sobie sprawę z trudności, jakie napotyka dążenie do uzgodnienia nauki Arystotelesa o duszy jako formie, i ciele jako materii, z doktryną platonizującą, popularną wśród ówczesnych teologów.
Naukę swoją jednak przeprowadza konsekwentnie i zastanawiając się nad problemem wejścia Chrystusa na świat, dlatego właśnie dużo miejsca poświęca drobiazgowej analizie okoliczności związanych z powstaniem ciała. Chrystusa.
Dziś kwestionujemy szereg tez, w których autor próbuje naświetlić pewne aspekty początków ciała Chrystusowego w oparciu o twierdzenia ówczesnych nauk przyrodniczych. Prócz tego błędna nauka o poczęciu Matki Boskiej utrudniła skonstruowanie jasnej syntezy prawd objętych tematem początków ciała Chrystusowego.

K. Journet w swojej nauce o Kościele, jak się wydaje, czerpie ze skarbca myśli Tomaszowej, zawartej w tej części Sumy, chociaż zbieżności można również tłumaczyć identycznością materiału, którego dostarcza objawienie Boże i ścisłością myślenia teologicznego, w każdym razie przy czytaniu tego zagadnienia, a zwłaszcza Końcowych artykułów nieraz słowa „Ciało Chrystusa" mogą w czytelniku wywołać reakcję skojarzeniową — „Kościół".
(36) Q. 31, 1, ad 2. Trudno o bardziej zwięzłe ujęcie tak ważnego zarówno dla teologii, jak i dla nauczania faktu. Nieumiejętność przeprowadzenia granicy w konkretnym wypadku między cudem — artykułem wiary, a cudem, którego zadanie polega na utorowaniu ludzkiemu rozumowi drogi do wiary, doprowadziła nieraz do wzajemnych oskarżeń o fideizm z jednej strony, a o brak wiary z drugiej. Na początku Sumy Teologicznej św. Tomasz zasadniczo rozpatruje to zagadnienie.
Problem cudu i tajemnicy w aspekcie Wcielenia por. Rev. Thom. 1962 M.-L. Guerard des Lauriers: „Mariologie et economie". Nasuwa się tu pewna analogia:
cud ukryty — Eucharystia.
cud publiczny, domagający się zbadania przy użyciu wszelkich środków — uzdrowienie, np. w Lourdes.
O ileż głębszy jest ten pierwszy, ale o ile większe poruszenie w umysłach niewierzących, jakie mnóstwo różnych wyjaśnień i kontrowersji wywołuje ten drugi.
(37) Q. 31, 1, ad 3. Racja zarodkowa (ratio seminalis). Zob. S. Th. I q. 115, 2 c. św. Tomasz mówi m. in.: „Jasne jest zaś, że zasada czynna i zasada bierna rodzenia istot żywych jest to zarodek, z którego one powstają. Toteż Augustyn słusznie nazwą „racja zarodkowa" określa wszystkie siły czynne i możliwości bierne, które stanowią źródło powstawania istot i wszelkich zmian w naturze". Termin ten w dalszych rozważaniach spotkamy dość często.
(38) Q. 31, 2, wykład. Klasyczny przykład, jak trzeba korzystać z Pisma św. Każdy z licznych tekstów cytowanych przez św. Tomasza, wydaje się, mówiąc z grubsza, naciągany. I trudno mleć pretensję do niektórych egzege-tów o to, ze nie zaliczają Tomasza do swojego grona. Ale cytaty dobrane przecież z Pisma św. i naświetlone wypowiedziami Ojców Kościoła tworzą zespół przyczynków stanowiących wystarczającą na owe czasy podbudowę Intelektualną światopoglądu

chrześcijańskiego, którego trzon stanowiły prawdy wiary. Tak rozbudowany aparat mógł spełniać swoją rolę tak długo, jak długo zagadnienia teologiczne skupiały na sobie uwagę najtęższych umysłów. Z chwilą kiedy nowe problemy wystąpiły na plan pierwszy, kiedy odkryto starożytność klasyczną, nowe lądy i kraje, a złoto, sława i walka o władzę wciągnęły w swą orbitę społeczeństwa zachodnie, Wschód chrześcijański zaś trafił pod panowanie tureckie, zabrakło scholastyce i nauce bizantyjskiej szerokiego oddechu. Najgorliwsi i najpracowitsi spośród intelektualistów, ludzie tego typu co Luter z jednej strony, a Erazm z drugiej, już nie mogą ogarnąć całości dorobku ludzkiej myśli i w oparciu o swoi talent, korzystając z solidnej znajomości szczuplejszego odcinka wiedzy, którą zdążyli opanować, próbują na miejsce dotychczasowych syntez dać swoją. Alei do stworzenia syntezy nauki chrześcijańskiej nie wystarczy przegryźć się przez Pismo św., ani nawet się nim przejąć. Trzeba zespołowej pracy wieków i zaangażowania całego Kościoła, a nie tylko ludzi pałających namiętnym pragnieniem reformy, choć niewątpliwie każdy ruch, pozornie najbardziej niedorzeczny, coś wnosi do ogólnego skarbca wiedzy teologicznej, św. Tomasz potrafi z tego skarbca korzystać w tym duchu, jak zresztą świadczy sposób, w jaki autor Sumy traktuje wypowiedzi „heretyków". Chociaż wyraz „herezja" nie miał jeszcze tego posmaku, co później, w czasach walki z reformacją, ale manicheizm był ostro zwalczany przez Kościół zarówno w czasach Augustyna, jak i w czasach Tomasza (albigensi). Mimo to, jak widzimy w Ad 2, wypowiedź Faustyna nie tylko została wzięta pod uwagę, ale podano jej źródło — apokryf. Przebrnięcie przez apokryfy nie odrzucając ich w czambuł, to również dowód krytycznego zmysłu i historycznych uzdolnień Tomasza.
(39) Q. 31, 2, wykład. „Jako znak przymierza między Bogiem a ludźmi". (Rodź. 17, 9-11).
(40) Q. 31, 3, wykład. Zagadnienie rodowodu w Biblii omawia Mgr. A. Vincent w Lexique Biblique, 1961 r. Na str. 207 pisze, że byłoby czymś nieuzasadnionym widzieć w genealogiach wytwór fantazji. Wykazy Imion sporządzane przez szereg kronikarzy mają za sobą poparcie wieloletniej tradycji. I chociaż egzegeci stwierdzają istnienie w nich wielu luk, miały one jednak w swoim czasie duże znaczenie prawne, zwłaszcza tam, gdzie chodziło o stwierdzenie praw sukcesji i dziedziczenia.
(41) Q. 31, 3, ad 2. Juliusz Afrykański, chronograf chrześcijański z I połowy III wieku napisał dzieło historyczne, które stało się podstawą wszystkich kronik średniowiecznych. Rozważania swoje opiera na przekonaniu, że każdy dzień w biblijnym opisie stworzenia świata odpowiada i tysiącowi lat (por. Dictionnaire de Theologie Catholique, t. VIII. str. 1921, Paris 1925).
(42) Q. 31, 3, ad 3. Ciekawe rozwiązanie trudności, dość dobrze uzasadnione, bo niewątpliwie Adama można uważać za przybranego syna Bożego. Inny pogląd w Somme Theologique, vie de Jesus t. I, r. 1927, str. 267.
(43) Q. 31, 3, ad 3. W Bibellexikon, Zürich-Köln, 1956, pod hasłem Zahiensymbolik znajdujemy następującą wzmiankę: „W Izraelu jak w ogóle na starożytnym Wschodzie pewne liczby miały symboliczną wartość."Do nich należą zwłaszcza: 4, 7, 10, 40, 70, 12, 24, 48, 72. W średniowieczu istniało duże zainteresowanie symboliką liczb, nie tylko zresztą w świecie chrześcijańskim (w. XIII to okres rozkwitu kabały). W Vocabulaire de Theologie Biblique, Paris 1962, na str. 691 spotykamy zdanie, które chyba najlepiej odzwierciedla postawę współczesnego czytelnika: „les chiffres

representent assez souvent des notions d‘un tout autre ordre qui, plus d‘une fois, échappent aux lecteurs d‘aujourd‘hui”.
(44) Q. 31. 4, ad 1. Maryja to źródło kultu kobiety w średniowieczu. Kult ten. początkowo uduchowiony, dość prędko na Zachodzie Europy, jak tego dowodzą dzieje malarstwa i literatury, łączy się z domieszką momentów zmysłowo-sentymentalnych.
Polska należy do tych krajów, gdzie kult Maryi przetrwał w swej najczystszej formie, był on nie tylko natchnieniem artystów, ale źródłem, skąd czerpało ducha rycerstwo w walce o słuszną sprawę. Przyczyniła się do tego niewątpliwie seria kobiet świętych w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu: od Dubrawki poprzez Kingę, Salomeę, Jolantę aż do Królowej Jadwigi. (Por. Maria, Etudes sur la Sainte Vierge t. II, Paris 1952, str. 217 i nst. Praca zbiorowa pod kler. d‘Hubert du Namoir S. J.).
(45) Q. 31, 4, ad 2. Faustus, przedstawiciel sekty manichejczyków, który w I okresie życia Augustyna odegrał pewną rolę.
(46) Q. 31, 4, ad 3. Echa walki z manicheizmem i wszelkimi doktrynami głoszącymi nieczystość małżeństwa. Manicheizm w różnych odmianach powracał na widownię świata chrześcijańskiego poczynając od III w. Był on „jak gdyby koroną systemów gnostyckich... mieszaniną starobabilońskiej, chaldejskiej teozofii z parsyzmem, buddyzmem, żydostwem, marcjonizmem i chrześcijaństwem. Spomiędzy systemów gnostyckich manicheizm znalazł największe rozpowszechnienie, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Jako religia o wybitnej spekulacji wschodniej, logicznym układem swoim oddziaływał zwłaszcza na Intelektualistów, wysokim zaś poziomem etycznym pociągał dobrych, był też dla Kościoła najbardziej niebezpieczny i utrzymywał się, mimo licznych krwawych prześladowań, najdłużej. Nawet św. Augustyn z Hippony jakiś czas mu ulegał, później zaś miał z nim bardzo dużo kłopotów.” (Umiński J. Historia Kościoła t. I, Opole 1949 r., str. 90). Rozkwit manichejskiego dualizmu w średniowieczu przypada na Zachodzie Europy na w. XIII. Główni przedstawiciele: sekta katarów (albigensi) we Francji.
(47) Q. 31, 5, tytuł. W artykule tym św. Tomasz posługuje się przeważnie danymi, które zaczerpnął z dzieła Arystotelesa „De Generatione Animalium”. W starożytności uważano krew za pierwiastek życiodajny; także Pismo św. niekiedy używa wyrazu krew na oznaczenie życia bądź duszy, np. Powt. Pr. 12, 23; Kpł. 19, 16; Kpł. 17,11 i in. Por. Bibeltheologisches Worterbuch, Graz 1959. Zazwyczaj jednak Biblia mówiąc o przelaniu krwi ma na. myśli pozbawienie czy utratę życia, podczas gdy myśl grecka wiąże pojęcie krwi z narodzinami człowieka i jego uczuciowością (por. hasło „sang” w Vocabulaire de Theologie Biblique, Paris 1962).
(48) Q. 31, 5, 2. Nieporozumienie terminologiczne. W Biblii zamiast wyrażeń zawierających pierwiastek krew na określenie bliskości rodowej, względnie pokrewieństwa, używany jest zwrot – „ciało i kości”. Np. Abimelech mówi do krewnych matki: „obaczcie, żem kość wasza i ciało wasze” (Sędz. 9, 2); Izraelici do Dawida w Hebronie: „Oto my jesteśmy kość twoja i ciało twoje” (2 Król. 5, 1); Laban do Jakuba: „Jesteś kością moją i ciałem moim” (Rodz. 29, 14).
(49) Q. 31, 6, wykład. Jaki sens ma właściwie stawianie takich pytań? Czy nie są zbędne te sprecyzowania? Co one dają prócz hipotez, których funkcja w całokształcie wiedzy jest problematyczna?

Wystarczy jednak dojść do połowy artykułu, żeby spróbować dać odpowiedź na te pytania. Będzie ona szła w dwóch kierunkach:
1. Tomasz pisał dla współczesnych. Nie tworzył przy tym swoich problemów ani nie silił się na wynajdywanie nowych terminów. Oryginalność jego polega na tym, że chce zrozumieć do końca to, co inni powiedzieli na temat Boga. Jeżeli jest jakiś błąd w jego metodzie, to może polega on na tym, że św. Tomasz zawsze przypuszcza, iż inni, a dotyczy to zwłaszcza Ojców Kościoła, mówili rzeczy ważne i w każdym wypadku zasługujące na rozpatrzenie. Niewątpliwie taka postawa jest słuszna w odniesieniu do św. Augustyna, bo dziesiątki pokoleń właśnie poprzez Augustyna czerpało wiedzę teologiczną. Nakłada to obowiązek przeanalizowania terminów, którymi Augustyn się posługiwał i temu obowiązkowi św. Tomasz czyni zadość między innymi i w tym artykule, precyzując dokładniej termin „secundum corpulentam substantiam", pod kątem jego użyteczności w dochodzeniu prawdy o stosunku, jaki łączy Chrystusa z ludzkością. Prawda ta musiała interesować ogół studiujących w owym czasie. To, że zapuszczano się w szczegóły, widzimy także z innych prac teologicznych, (por. Vie de Jesus t. I, przekład francuski S. Th., Paris 1927, str. 270).
2. Ale jest jeszcze inny aspekt, współczesny, tych Tomaszowach rozważań.
Po przeczytaniu 6 artykułu staje się bardziej zrozumiały kult Matki Boskiej w historii Kościoła. Słowa Jej czcicieli, poczynając od Efrema Syryjczyka, nabierają teologicznych walorów. Przecież skoro tak jest, że człowieczeństwo Chrystusa nie ma w szeregu ludzkich pokoleń innego punktu zaczepienia jak tylko Maryję, to na Niej zawisła cała nadzieja wszystkich pokoleń. Gdyby się utraciło to ogniwo, to człowieczeństwo Chrystusa zawisłoby w próżni, z drugiej strony, jak wysoko wzniosła się natura ludzka skonkretyzowana w Maryi, przez to tylko, że na wezwanie Boże tak ściśle złączyła z Bogiem swoje losy. Zrozumienie roli Maryi przez wszystkich chrześcijan jest uwarunkowane zrozumieniem Jej funkcji, jako jedynego ogniwa łączącego naturę Chrystusa z naturą synów Adama.
(50) Q. 31, 7, zarzut. Por. Ad 1, gdzie Tomasz kategorycznie przeczy temu, co tu na pierwszy rzut oka zdaje się twierdzić. Autor francuskiego przekładu Sumy (Vie de Jesus I, str. 271) proponuje dać poprawkę do tego zdania: „de jure — tak, de facto — nie".
(51) Q. 31, 7, wykład. Wspaniała struktura wykładu. Sam wywód jest zamącony przez błędną przesłankę o grzechu pierworodnym N.M.P. Tomiści dziś mają zadanie łatwiejsze, dowodząc tego, o czym Tomasz napomyka w Ad 2, że cały proces narodzin Jezusa, począwszy od poczęcia a skończywszy na wydaniu Go na świat, dokonał się w warunkach właściwych naturze ludzkiej w stanie niewinności, w jakim była przed grzechem pierwszych rodziców. Odpada wówczas z natury rzeczy moment nieuporządkowanej żądzy, gdyż rodzenie ma charakter czynności ludzkiej (w tomistycznym znaczeniu tego słowa). tj. czynności w pełni kierowanej i kontrolowanej przez rozum, czego ludzkość pozostając w stanie grzechu nie może osiągnąć, choć ma aspiracje po temu. (Por. M.-L. Guerard des Lauriers: Mariologie et economie, Rev. Thom. 1962, str. 230).
(52) Q. 31, 8, ad 4. Nasuwają się tu następujące uwagi: 1. Stosunki typowe dla organizacji życia gospodarczo-społecznego w średniowieczu służyły św. Tomaszowi jako odskocznia do porównania kapłaństwa Chrystusowego ze starozakonnym, w oparciu o Pismo św. 2. Poczynając od ostatniego punktu w artykule poprzednim, pod

wyrażeniem „Ciało Chrystusa” można rozumieć Jego Ciało Mistyczne. Dotyczy to w szczególności tych miejsc, gdzie mowa o materii ciała, jego zranieniu i lekarstwie na ranę, więzi duchowej, którą stanowi łaska, oraz o kapłaństwie Chrystusa.
(53) Q. 32, tytuł. Zagadnienie ściśle teologiczne, ale przesłanki zaczerpnięte z ówczesnej biologii również odgrywają pewną rolę przy rozwiązywaniu trudności. Dla lepszego zrozumienia roli Ducha świętego we Wcieleniu warto sobie przypomnieć to, co św. Tomasz mówi w zagadnieniach dotyczących Trójcy Przenajświętszej (27 i nst.).
(54) Q. 32, 1, wykład. W pewnym związku z artykułem pozostaje problem pochodzenia Ducha świętego. Tak zwany spór o „Filioque” między Grekami a łacinnikami od czasów patriarchy konstantynopolitańskiego Focjusza (IX w.) trwa ze zmiennym nasileniem aż do naszych czasów. Historyk odnosi wrażenie, że decydująca rolę w tym sporze grają momenty prestiżowe, a nie różnice dogmatyczne, (por. Lexikon fur Theologie und Kirche, Buchbergera t. IV).
Ciekawie naświetla problem pochodzenia Ducha Świętego Emile Bailleaux w Rev. Thom., r. 1961, str. 36, 37, cytując wypowiedzi św. Tomasza w De Pot. g. 10, a. 4 ad 10-um i ad 8-um. I wypowiedź w tłumaczeniu polskim: „Można rozumieć, że pochodzi od Ojca ku Synowi, skoro Syn otrzymał od Ojca moc tchnienia Ducha świętego; lecz w tym znaczeniu nie możemy mówić, że pochodzi od Syna ku Ojcu, gdyż Ojciec niczego od Syna nie otrzymuje (ad 10-um).”
„Nic nie stoi na przeszkodzie do pojmowania tej samej Miłości jako darmowej ze strony Ojca, a należnej ze strony Syna. Bo tą samą Miłością kocha Ojciec Syna i Syn kocha Ojca, lecz Miłość tę Syn ma od Ojca, a Ojciec od nikogo (ad 8-um)”
(55) Q. 32, 1. ad 1. Wyraz „zacieni” ma w tym kontekście głębokie znaczenie religijne, a jednocześnie wskazuje na ścisły związek ze Starym Testamentem.
Jak wiemy, w momencie kiedy „obłok okrył przybytek świadectwa, chwała Pańska napełniła go”. Wyjść. 40, 32. (Por Lexikon fur Theologie u. Kirche, t. V. str. 211).
(66) Q. 32, 2, tytuł. Chodzi tu o właściwe rozumienie sensu łacińskiego słówka: „de” (z) spotykanego w symbolach wiary.
(57) Q. 32, 3, tytuł. Pojęcie ojcostwa i zagadnienia związane z ojcostwem Jezusa omawia wyczerpująco Roland Gauthier C.S.C. w serii artykułów drukowanych w „Cahiers de Josephologie” w latach 1953 do 1958, Montreal, pt. „Existence et naturę de la paternite de saint Joseph”.
(58) Q. 32, 4, tytuł, św. Tomasz próbuje przedstawić tajemnicę Wcielenia w świetle ówczesnych nauk przyrodniczych. Zasadnicza trudność poruszanych tu zagadnień ma jednak charakter metafizyczny. Pojęcia takie, jak: akt. potencja, materia, przyczyna sprawcza itp. w dalszych wywodach grają rolę zasadniczą. Chodzi o ścisłe wytyczenie granic natury ludzkiej w konkretnej a niepowtarzalnej sytuacji zjednoczenia hipostatycznego. św. Tomasz przypisuje faktom nie mniejsze znaczenie niż zasadom filozoficznym i tezom nauk szczegółowych, z drugiej strony nie może się wyłamać spod ogólnego przekonania, że wszelkie zmiany są uwarunkowane w sposób ściśle określony i że ten porządek, ustalony przez Boga, może w jakiś sposób ograniczać nawet interwencję Bożą. Wobec tego, że proces powstawania życia przebiega w pewien określony sposób, a Syn Boży stając się człowiekiem nie łamie praw natury, powstaje dążenie do unikania cudowności wszędzie tam, gdzie to możliwe i wyjaśniania wszystkiego, co się da wyjaśnić, przy pomocy pojęć dostępnych

współczesnym Tomasza, tak iżby uczniowie mogli sobie odświeżyć wiadomości zdobyte na niższym poziomie nauczania i stworzyć syntezę ułatwiającą czerpanie ze skarbca wiary materiału do pracy nauczycielskiej. Tłu-maczy to dalsze wywody, które dzisiejszemu czytelnikowi mogą się wydawać zbędne, a w każdym razie nie odpowiadają dzisiejszym poglądom biologów, że stworzenie podobnej syntezy było niesłychanie ważne dla dalszego rozwoju teologii, dowodzi tego historia późniejszych poszukiwań teologicznych.
Wystarczy wziąć do ręki opracowania mariologiczne lub józefologiczne takie, jak cytowane w komentarzu artykuły M.-L. Guerarda des Lauriers albo R. Gauthiera, żeby się przekonać po jakich manowcach krążyli teologowie chcąc zadośćuczynić naturalnej potrzebie jasnego zdania sobie sprawy, jak dalece Chrystus i Jego rodzina może być wzorem do naśladowania, a gdzie się już zaczyna sfera cudownej, niepowtarzalnej historii, okrytej nieprzeniknioną mgłą tajemnicy.
Synteza tomistyczna jest dotąd niezastąpionym punktem orientacyjnym w tych, można się tak wyrazić, ryzykownych próbach konkretyzowania nauki o Wcieleniu, których nie da się zresztą uniknąć, jeżeli chcemy maksymalnie wykorzystać to, co zostawiło Objawienie.
(59) Q. 32, 4. 2. Komentator — tak nazywano na średniowiecznym Zachodzie Europy arabskiego filozofa Awerroesa (1126-1198). Wpływ jego nauki sięgał z Hiszpanii aż po Niemcy.
(60) Q. 32, 4, wykład. Nazwa „materia” jest wieloznaczna. W tym artykule w innym znaczeniu posługuje się nią św. Tomasz, a w innym autorzy, z którymi on polemizuje (Aleksander z Hales i św. Bonawentura). Ostatnie zdanie jest stwierdzeniem kategorycznym, wykluczającym wszelką alternatywę, bo u podstaw metafizycznego pojęcia „materii” tkwi potencjalność, wykluczająca akt, któremu odpowiada metafizyczne pojęcie „formy” (por. Bulletin Thomiste t. XI, 1, str. 143, rec. de Vries J. S.J. „Żur Sachproblematik von Materie und Form" (Scholastik 33) 1958.)
(61) Q. 33, pytanie 4. św. Tomasz przez postawienie problemu w taki sposób ubocznie wprowadza na warsztat zagadnienie historyczności Chrystusa, o czym obszerniej przy zagadnieniach 35 i nast.

Warto tu przypomnieć to, co autor pisze w S.T. I, 10, 4 c, powołując się na Arystotelesa, że miara czasu znajduje zastosowanie wyłącznie w odniesieniu do rzeczy, które zaczynają i kończą swoje Istnienie w ramach czasu.
W C.G. II 96 znajdziemy następujące sformułowanie: czas, ponieważ jest następstwem ruchu polegającego na zmianie miejsca w przestrzeni, może być miarą wyłącznie tych bytów, które w jakiś sposób są w określonym miejscu.
(62) Q. 33, 1. 2. Odnośny tekst z „Fizyk” Arystotelesa w tłumaczeniu polskim: „Inna (zasada podziału ruchu) to czas jego trwania. Wszelki ruch bowiem dokonuje się w ciągu pewnego czasu, a każdy odcinek czasu jest podzielny. W krótszym czasie dokonuje się mniejszy ruch. Konieczne jest uzależnienie podziału ruchu od czasu” (przekład na podstawie łacińskiego tekstu w komentarzu św. Tomasza do „Fizyk” Arystotelesa. Wyd. Leonina t. 2). św. Tomasz to tak komentuje: „W dalszym ciągu, kiedy mówi: inny (podział) w zależności od czasu itd. wskazuje na to, że ruch można dzielić według podziału czasu w taki sposób: wszelki ruch trwa pewien czas, każdy odcinek czasu jest podzielny, jak to zostało dowiedzione. Skoro więc w krótszym

czasie jest mniejszy ruch, konieczne jest, aby wszelkie ruchy były dzielone według czasu".

Zrozumienie struktury tego i następnych artykułów wymaga właściwie dobrej znajomości „Fizyk" Arystotelesa. Autor przekładu „Fizyk" na język francuski J. Barthélemy Saint-Hilaire w dziele pt. „Physique d'Aristotle, Paris 1862, t. II, str. 361, w odsyłaczu 5 pisze: „Telle est la division du mouvement, d'apres les mouvements des parties, cette demonstration n'est rien moins que claire; et loin d'expliquer la division du mouvement, il a été seulement établi que le mouvement du tout ne composait des mouvements divers des parties. Mais ce princpe meme aurait besoin d'explications, qui ne sont point donnée ici". Wydaje się, że św. Tomasz w zdaniu, które spotykamy przy końcu zarzutu 2 omawianego artykułu, dał syntezę myśli zawartej w 6. Physic. C. 4, n. 5 i 6, jasną dla niego i prawdopodobnie jego uczniów, nie bardzo zrozumiałą dla nas. Sprawę tę omawia po francusku cytowany autor we wstępie do t. I, str. LXXVI: „Zresztą podział czasu i podział ruchu ściśle sobie odpowiadała. Przy założeniu, że wykonanie jakiegoś ruchu wymaga określonego czasu, w ciągu połowy tego czasu wykonana zostanie połowa danego ruchu".

Wiele poglądów w dziedzinie nauk przyrodniczych, przejętych przez św. Tomasza od Arystotelesa, dzisiaj nam nie odpowiada. Można się jednak podpisać pod zdaniem J. Barthelemy Saint-Hilaire (op. cit. t. I. str. XXXVII). Słowa jego w polskim tłumaczeniu: „Po tej wspaniałej apologii natury, Arystoteles przechodzi do zagadnienia ruchu, a zanim zacznie wyjaśniać, próbuje go zdefiniować. Definicja jego zdobyła sławę. Niejednokrotnie próbowano ją ośmieszyć, chociaż nie zasługuje ona na to, podobnie jak nie zasługuje na ośmieszenie teoria materii i formy. Prawdziwą trudność, jeżeli chodzi o te abstrakcje, stanowi Ich zrozumienie, ale z chwilą, kiedy się je raz zrozumie, widzimy, że one nie są błędne ani też bezużyteczne. Także Arystotelesowska definicja ruchu, że ruch polega na zaktualizowaniu możności, zamiast zdziwienia winna wywoływać chęć poznania, co oznacza to sformułowanie. Stanie się to jasne dla nas, kiedy sobie przypominamy to, cośmy mówili o formie i materii. Materia jest nieokreślona, forma, przeciwnie, jest tym, co określa, byt i sprawia, że jest on tym, czym jest. Otóż ruch warunkuje połączenie się formy z materią.

Skoro zaś istnieje tylko rzeczywistość albo możność urzeczywistnienia czegoś, a ruch polega na zrealizowaniu tej możności, to określamy go jako: akt, czyli urzeczywistnienie możności w tej mierze, w jakiej jest możnością".

(63) Q. 33, 1, 3. Por. J. Barthelemy Saint-Hilaire, op. cit. t. I str. LV, LIX, LX, CIII, gdzie autor daje in extenso najciekawsze urywki z księgi „Fizyk", w swoim tłumaczeniu m. in. ks. IV, r. 14, § 2 l następne dotyczą pojęcia czasu.

(64) Q. 33, 1, zarzut. Chociaż późnoscholastyczne próby jeszcze dokładniejszego ustawienia w czasie poszczególnych momentów Wcielenia są chybione, to jednak zagadnienie tu rozpatrywane ma duże znaczenie. Stanowi uzupełnienie rozważań zawartych w zag. 6 i kładzie teoretyczne podwaliny pod naukę o Boskim macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny. (Por. Bulletin Thomiste, t. V str. 715, recenzja książki S. Aguiarda „Suarezjańskie a tomistyczne ujęcie planu Wcielenia").

(65) Q. 33, 2, 1. Tak sądzono w średniowieczu. Dziś przeważa pogląd, że dusza łączy się z ciałem od razu w chwili poczęcia i wobec tego ta trudność odpada. Por. Summa Theologica, 26 Bd. w wydaniu Die deutsche Thomas-Ausgabe, r. 1957, str. 605.

Poruszony temat omawia obszernie R.E.D. Brennan O.P. w „Thomistische Psychologie”, Graz 1957, str. 259 (przekład z angielskiej: Thomistic Psychology, New York). Tomistyczne ujęcie duszy jako formy ciała wyklucza zarówno naukę o preegzystencji jak i o wędrówce dusz.
(66) Q. 33, 2, ad 3. Na temat duszy l ciała w momencie poczęcia człowieka por. S.T. I, 118, 1 ad 4; 2 ad 2 i ad 3; 119, 1 ad 2 i ad 3. Traktat o człowieku Swieżawskiego r. 1956.
Tu wystarczy przypomnieć, że zależnie od kontekstu wyraz „dusza” może oznaczać „życie”. Życie wegetatywne (roślinne) i życie zwierzęce w normalnym procesie narodzin, według św. Tomasza, poprzedza w człowieku stan ciała umożliwiający wlanie duszy rozumnej. Moment połączenia tej duszy z ciałem, czyli, jak się czasem mówi, „ożywienia ciała”, nie wyklucza u danej jednostki uprzedniego Istnienia Innej, prostszej formy życia. Por. R.E.D. Brennan O.P., op. cit. 25.7.
(67) Q. 33, 3, ad 3. Fotyn, biskup z Sirmium w IV w., twórca herezji chrystologicznej, po której w połowie V w. już nie było śladu. (Diet. de Theol. Cath.)
(68) Q. 33, 4, ad 3. Jeden z podstawowych problemów mariologii.
Por. kwestie mariologiczne poruszane w Rev. Thom. 1959-1962, zwłaszcza artykuł M.L. Guerard des Lauriers: „Mariologie et economie”, r. 1962.
(69) Q. 34, l, 3. „świętość stworzeń polega na uczestnictwie w świętości Boga przez zjednoczenie z Nim. Łączność ludzkiej natury Chrystusa Pana z Bóstwem jest ze wszystkich najściślejsza: głębszej łączności stworzenia z Bogiem nie można sobie wyobrazić. Przez nią człowieczeństwo Chrystusa zostało uświęcone, świętość wypływająca ze zjednoczenia osobowego (unio hypostatica) o-trzymała miano „świętości substancjalnej”, w przeciwieństwie do świętości, którą nadaje łaska uświęcająca, a przez teologów nazwanej „świętością przypadłościową” (akcyden-talną). Zjednoczenie osobowe jest czynnikiem uświęcającym Chrystusa w Jego naturze ludzkiej w sposób przedziwny i jedyny w swoim rodzaju.” (R. Kostecki O.P.: „świętość Chrystusa” Poznań, 1952, str. 19.)
(70) Q. 34, 1, ad 2. św. Tomasz, mówiąc w Jednej z rozpraw o skażeniu naszej natury przez grzech pierworodny, wyróżnia skutki przekazywane przez pokolenia. Do nich należy jakaś bezsilność sfery intelektu i woli w stosunku do niższych władz duchowych człowieka. Po likwidacji momentu jednoczącego strukturę psychiczną człowieka, którym była potęga ducha, każda z władz łatwo ulega swoim naturalnym tendencjom. Nerwowość i zmysłowość stają się czymś dominującym, jak gdyby drugą naturą, i nie ma na to innej rady jak wzmocnienie duchowych ośrodków dyspozycyjnych, ale to nie następuje spontanicznie. Por. „De Verit.” 25, a. 6 c.
(71) Q. 34, 2, tytuł. Termin „liberum arbitrium” w tym i następnym artykule przetłumaczono terminem „wolna decyzja”, „wolność decyzji”, „wolna wola” zależ-nie od kontekstu. Co do znaczenia tego terminu por. E. Stein wnikliwy przekład części rozprawy św. Tomasza: „De Veritate” q. 24, a. 4 c. Louvain-Freiburg 1955, t. II, str. 252.
(72) Q. 34, 2, wykład. Akt drugi w zestawieniu z aktem pierwszym to wyższy stopień realizacji możności. Dla ilustracji daję przykład: „Akt pierwszy — zdolność skakania; akt drugi — usprawnienie w tej dziedzinie . Z kolei, jeżeli aktem pierwszym nazwiemy sprawność w wykonywaniu skoków, to aktem drugim byłby w tym

wypadku skok wykonany. Por. J. Gredt: „Elementa Phllosophiae Aristotelico-Tomisticae”, wyd. Herder, 1956, t. II, str. 39.
(73) Q. 34, 2, wykład. „Actus impertecti” i „actus iam perfecti” z tym rozróżnieniem ruchu wiąże się cały kompleks zagadnień z; dziedziny ontologii i teorii poznania. Tu krótko. Pierwszy rodzaj ruchu (zmiany), który Arystoteles omawia w „Fizykach”, to taki, kiedy poruszający się byt jest potencjalnie tym, czym ma być u kresu ruchu; ten ruch zawsze wymaga pewnego czasu.
Drugi rodzaj to ruch w znaczeniu psychologicznym, omawiany w „De anima”, dokonuje się w jednej chwili i jest uwarunkowany zaktualizowaniem doznającego, czy działającego podmiotu. Por. komentarz św. Tomasza do III De anima (lekcja 12).
(74) Q. 34, 3, wykład. „Podstawą zasługi w znaczeniu ścisłym jest miłość nadprzyrodzona. Przez to zasługujemy, że dajemy Bogu coś, co jest naszą własnością. Spełniając akty miłości lub akty Innych cnót i pod wpływem miłości, czynimy to dla Boga. Miłość więc odgrywa zasadniczą rolę przy zasłudze”. (R. Kostecki, op. cit. 210.)
(75) Q. 35, tytuł. Dalszy ciąg Sumy ma za przedmiot życie Jezusa Chrystusa na ziemi. Ponieważ próbowano podważyć historyczność postaci Jezusa, podaję urywek z artykułu J.R. Geiselmanna, drukowanego na str. 738-770, w t. I, w Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Monachium 1962, w przekładzie polskim opuszczając wskazówki bibliograficzne: „Na gruncie wyraźnie historycznym stawia nas natomiast wywód Tacyta na temat pochodzenia nazwy: chrześcijanie. Dowodzi on, że nazwa ta pochodzi od słowa „Chrystus”, którego skazał na śmierć prokurator Poncjusz Piłat za panowania cesarza Tyberiusza (Annales 15, 4). Mamy tu wiadomość o zdarzeniu z dziejów rzymskich: o wyroku skazującym Jezusa na śmierć, a wydanym przez Poncjusza Piłata, prokuratora, tego samego, którego dotyczą również relacje Ewangelistów, w zagadnieniu historyczności Jezusa ważne jest oprzeć się na tym punkcie i stąd w swych badaniach cofać się wstecz.

„Otóż gdyby nie było śmierci Jezusa, to me stałby się On w ogóle postacią historyczną. Chociaż Ewangelie nie są historią Męki, stanowią jednak źródło, które może nam wyjaśnić, jak mogło ostatecznie dojść do śmierci Jezusa na krzyżu. Nakreślenie tej drogi ma stać się jedyną metodą umożliwiającą otrzymanie obrazu historycznego Jezusa. Zgodnie z jednobrzmiącą relacją wszystkich czterech Ewangelistów, Jezus został skazany przez prokuratora Poncjusza Piłata na śmierć przez ukrzyżowanie za to, że pretendował do tytułu: Króla żydów (Mt. 27, 11, 17; Mk 15, 2; Łk 23, 38 i J 19, 19), względnie tytułu Chrystusa, Króla żydów (Łk 23, 3 por. Mt 27, 22). I to, jako przyczyna kary, zostało podane w napisie umieszczonym na krzyżu.
„Jezus musiał na ten temat złożyć oświadczenie. Nie mógł się przed nim uchylić bez postawienia pod znakiem zapytania eschatologicznego waloru swoich mesjańskich wypowiedzi oraz czynów.”
W dalszym ciągu mówiąc o historyczności najstarszych przekazów dotyczących nauki Jezusa, autor artykułu zaznacza: „Toteż badanie tych najstarszych relacji należy brać nie tylko pod kątem historii, lecz również teologii.”

I właśnie tak przystępuje do tej sprawy Tomasz. Z faktów historycznych wydobywa metafizyczną treść w formie analiz i syntez na użytek nauczającego Kościoła. Sądzę, że stwierdzenie takie jest konieczne wobec tendencji niektórych

współczesnych tomistów do robienia z Tomasza historyka i wobec polemiki, jaka wywiązała śle na ten temat w literaturze fachowej.

Andre Hayen S.J. w artykule pt. „Le thomisme et l'histoire", Rev. Thom. r. 1962, s. 51, wypowiada pogląd, że Tomasz nie tylko czerpał z dziejów materiał do wniosków o charakterze metafizycznym, ale sięgał do samego jądra faktów zgrupowanych dokoła narodzenia i życia Jezusa Chrystusa, wykazując przy tym umiejętność wykrywania związków genetycznych i to zarówno łączących to, co było przed faktem Wcielenia, jak i to, co było później. Musimy jednak odróżnić maksymalną, jak na owe czasy, sumienność i umiejętność wykorzystania danych dostarczonych przez historię, od metody naukowej historyka. Św. Tomasz poprzez analizę szczegółów doprowadza czytelnika do wytworzenia pewnego obrazu. Fakt narodzenia Chrystusa wyłania się z otchłani wieków jako coś konkretnego i mimo swojej cudowności do głębi ludzkiego. Oczywiście nie osiąga tego skutku spekulacja teologiczna sama przez się, jest ona tylko narzędziem pozwą" łającym głębiej sięgnąć w prostą treść Ewangelii i lepiej zaspokoić zarówno potrzebę serca jak i zwykłego ludzkiego rozumu. Ale czy to zadanie odtworzenia prawdziwego obrazu narodzenia Pana Jezusa nie przerasta ludzkich sił? Niewątpliwie między obrazem a rzeczywistością zawsze jest przepaść. Ale właśnie na tym polega mistrzostwo ar-tysty, że obraz pozwala każdemu, kto nań patrzy, a ma dość rozwiniętą intuicję, przeskoczyć przez tę przepaść i wziąć dla siebie to, co w danym momencie pozwala mu lepiej rozumieć i głębiej ukochać rzeczywistość. Musimy przyznać, że twórca tych obrazów, które roztacza przed nami 3 część Sumy Teologicznej, jest artystą prawdziwym. Wymagają one dużego wysiłku umysłowego, szczegóły mogą nas drażnić, inne szybko giną w pamięci, ale całość stwarza niezapomniane wrażenie autentyzmu. To jeszcze nie jest Chrystus oglądany twarzą w twarz, ale już Chrystus oglądany w przekroju psychiki ludzkiej, psychiki człowieka w ogóle, nie tylko kogoś ze średniowiecza, człowieka który myśli i czuje całym sobą i dźwiga w sobie dorobek wieków, nie zdając sobie sprawy z własnej roli.

Twierdzę jednak, że metoda Tomasza nie jest metodą historyka w znaczeniu nowoczesnym, ani kronikarza w średniowiecznym. Przedmiot zainteresowań Tomasza to Bóg i wszystko, co ma związek z Bogiem. Mówiąc o ludziach, chce zrozumieć myśl Bożą. Nawet referowane przez św. Tomasza (nie zawsze ściśle, bo wzięte z drugiej ręki) poglądy ludzi, zwalczających chrześcijańskie ujęcie świata i ludzi, stanowią w jego nauce elementy doktryny o Bogu. Dokonuje on wprawdzie analiz wypowiedzi oraz dokumentów, normujących życie i precyzujących wiarę Kościoła. Robi to w taki sposób, że może się na nim wzorować historyk Kościoła, ale pod warunkiem, że ujmie Kościół od jego najgłębszej istoty, jako Ciało Mistyczne i że będzie rozporządzał dostateczną ilością danych zarówno w sensie obiektywnym jak subiektywnym: dokumentów o niekwestionowanej wartości oraz intuicję opartą na powinowactwie duchowym z osobą, której dzieje chce przedstawić, a więc z Chrystusem. Ale w tym wypadku wszelką wypowiedź może utrudnić postawa, przedstawiona tak plastycznie w rozmowie, którą Tomasz pod koniec swojej kariery naukowej miał odbyć z „Ukrzyżowanym Chrystusem", postawa uczonego, który choć jest w pełni sił umysłowych, ale rozumie i czuje swoja, nieudolność w ujmowaniu rzeczywistości. Charakterystyczną wypowiedź na temat stosunku Tomasza do historii Kościoła, ujętej

w powyższy sposób, daje Walter J. Ong. S.J. w „American Catholic Crossroads”, New York 1959, na str. 40 l 47

Poprzednie cztery zagadnienia ukazały nam realizację Wcielenia od strony wewnętrznej w oparciu o schemat czterech przyczyn: materialnej (z. 31), sprawczej (z. 32), formalnej (z. 33), celowej (z. 34). Dalszy ciąg od narodzenia do uwielbienia Chrystusowego Ciała to już nieuchronne konsekwencje tego, co się dokonało w łonie Maryl i przedmiot dociekań historyków, moralistów, socjologów, uczonych, artystów i tych wszystkich, którzy dzięki Wcieleniu Chrystusa, stall się Jego przybranymi braćmi.

(76) Q. 35, 1, ad 1. Przytoczony tu urywek, błędnie przypisywany św. Augustynowi, jest wzięty z 15 rozdziału dzieła pt. „De Unitate Trinitatis”, którego autorem jest biskup Wigiliusz z Tapsis w Afryce północnej, w dziele tym mamy dialog między Augustynem a Felicjanem, osobami fikcyjnymi. Por. Summa Theologica, wydanie DTA, Pusteta 1935, Bd. 27, str. 259.

(77) Q. 35, 5. Dla pełnego zrozumienia problematyki trzeba zajrzeć do S. Th. I, 13, 7. W wydaniu polskim: tom I.

Relacja jest przypadłością. Określa ona stosunek jednej rzeczy, którą nazywamy w danym wypadku podmiotem, do drugiej, którą nazywamy przedmiotem. Podmiot i przedmiot, jeżeli nie akcentujemy ich roli w danym stosunku, nazywamy członami relacji albo korelatami.. istnienie relacji zależy od jej podstawy. Wyróżniamy więc cztery elementy: 2 korelaty (podmiot i przedmiot czyli termin), podstawa, relacja czyli stosunek. Podstawa relacji może tkwić w samym podmiocie, jako coś, co jest nieodłączne od jego Istoty (np. forma i materia). Może też być czymś zewnętrznym w stosunku do podmiotu (np. w relacji ojciec-syn podstawą jest związek, jaki ich ze sobą łączy, związek krwi, względnie adopcja). Por. Gredt: „Elementa Philosophiae...” Friburgi Brisg. 1956, vol. I, 154. Termin „relacja” używa się też w znaczeniu: sprawozdanie, opowiadanie, ale to już w innych artykułach.

(78) Q. 35, 6, ad 2. Wbrew do niedawna przyjętej opinii, poród bezbolesny może się odbyć w sposób naturalny. Decydującą rolę gra tu przygotowanie psychiczne.

(79) Q. 36, 1. Wyraz „objawienie” pełni w teologii funkcję terminu technicznego i odpowiada łacińskiemu: „revelatio”. Tu chodzi specjalnie o aspekt objawienia oznaczony przez Tomasza terminem: „manifestatio”. Dlatego tłumacz nie trzyma się jakiegoś jednego terminu polskiego, w artykułach tego zagadnienia chodzi przede wszystkim o zewnętrzne okazanie przez Boga faktu swego Wcielenia, a o przeżycia psychiczne związane z jego recepcją tylko ubocznie i raczej z punktu widzenia moralisty. Ponieważ cel Wcielenia Syna Bożego — zbawienie świata — nie jest w sposób konieczny uwarunkowany żadnym z faktów, którymi posłużył się Bóg dla podkreślenia momentu swoich narodzin, św. Tomasz kładzie nacisk w tym zagadnieniu na racje stosowności, chcąc wykazać harmonię już nie tylko wewnętrznej struktury Boga-Człowieka (o tym była mowa w t. 24), lecz także celowość i harmonijność w doborze i układzie znaków sygnalizujących obecność Boga na ziemi, poczynając już od momentu narodzenia. Najbardziej subtelne, czysto duchowe, sposoby okazania swej obecności zastosował Bóg wobec „sprawiedliwych” (w znaczeniu biblijnym), czyli wobec ludzi nacechowanych wewnętrzną świętością. Żadne wyznanie chrześcijańskie nie podaje w wątpliwość tego, że Bóg może się ludziom objawiać l że się objawił. Punktem spornym jest recepcja tego objawienia

przez człowieka. Wschód różni się tu od Zachodu w sposób dość zasadniczy. Mentalność wschodnia nie tylko uznaje antynomie w tej dziedzinie, ale, jak się wydaje, stanowią one kanwę całej nauki o duchowym kontakcie człowieka z Bogiem (por. J. Tyciak: „Wege ostlicher Theologie“, 1946, s. 91 i n.) Jeżeli Tomasz z pasją gromadzi antynomie,: wynika to z jego metody i ze stosunku do ludzkiej myśli. Antynomie bierze za punkt wyjścia i szuka rozwiązania zgodnego z zasadami wiary i rozumu nawet w tych wypadkach, wobec których rezygnują dzisiejsi teologowie, ograniczając się niekiedy do przedstawienia obcych poglądów i przedstawienia swojej hipotezy.

(80) Q. 36, 1. „Usprawiedliwienie” — termin techniczny. Usprawiedliwienie nie jest samym tylko odpuszczeniem grzechów (Kan 11), lecz także i uświęceniem i odnowieniem wewnętrznego człowieka przez dobrowolne przyjęcie łaski i darów, przez co człowiek staje się z niesprawiedliwego sprawiedliwy, z nieprzyjaciela przyjacielem, aby stał się zgodnie z nadzieją dziedzicem żywota wiecznego (Tyt. 3, 7). Por. Denzinger „Dekret o usprawiedliwieniu”, sob. tryd. Granat W. ex professo w książce: „O łasce Bożej udzielanej przez Chrystusa Odkupiciela”, Lublin, 1959.

(81) Q. 36, 3, 3. „Mędrcy ze Wschodu”, popularnie zwani trzema królami, w tekście łacińskim Pisma św. noszą nazwę „Magi”, wyraz, który może mleć znaczenie pejoratywne. Ta dwuznaczność łacińskiego terminu pozwala zrozumieć zarzuty, a znajduje swoje wyjaśnienie w tym artykule, w punkcie Ad 2.

(82) Q. 36, 3, ad 1. „Pierwociny” = to, co jest najwcześniejsze, zaczątek, początek, pierwsza próba; pierwociny talentu poetyckiego = pierwszy utwór; pierwszy płód, pierwoplon; pierwsze płody, plony, owoce. (M. Arcta: Słownik ilustrowany języka polskiego. Warszawa 1929).

(83) Q. 36, 3, ad 3. Podstawą dla tego przypuszczenia miało być błędne odczytanie glosy. („Summa Theologica“ w wydaniu Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 1935. t. 27, s. 264).

(84) Q. 36, 5, 1. Zwraca uwagę fakt tłumaczenia łacińskiego słowa: „spiritus” = duchy. Tak Tomasz z Akwinu i J. Kochanowski. Inaczej w nowych polskich przekładach Psałterza. A. Klawek, Lwów 1938, Psalm 103, 3-4: „Obłoki za rydwan Ci służą i Ty na skrzydłach wiatrów się unosisz, czynisz wichry gońcami swoimi, a swymi sługami ognie płonące.”

L. Staff, Warszawa 1959 (wyd. II): „Obłoki uczyniłeś swym wozem, unosisz się na skrzydłach wichrów. Wiatry czynisz posłami swymi, a błyskawice swymi sługami”. Jan Kochanowski: Psałterz Dawidowy, Wrocław-Kraków, r. 1960 (str. 218, Ps. 104): „Chmury — twój wóz; twe konie — wiatry niezścignione; Duchy — posłańcy; słudzy — gromy zapalone”. Wydanie to opracował Jerzy Ziomek. Na stronicy LXXIV czytamy: „Przekład jego (Kochanowskiego) nie jest dosłownym powtórzeniem żadnego z wzorów, z każdego zaś bierze poszczególne elementy i składa Je na całość nierównie przewyższającą prace poprzedników”. Słowa te mutatis mutandis można zastosować do św. Tomasza z Akwinu.

(85) Q. 36, 7. święty Tomasz dał wywód Chryzostoma w streszczeniu. W tej postaci jest on mniej przekonywający niż u samego Chryzostoma. Punkt ostatni w przekładzie J. Krystyniackiego (Lwów 1903, t. I, s. 66) brzmi: „Po czwarte, to można dokładnie poznać i ze sposobu pokazywania. Miejsca bowiem nie pokazywała będąc w górze, ani bowiem możliwym było tym sposobem poznawać; lecz spuszczając się na dół to

czyniła. Widzicie bowiem, że gwiazda miejsca tak małego, jakie mieściło stajenkę, albo raczej ciałko małego dziecięcia wskazywać nie może. Gdy bowiem wysokość była niezmierzona, to nie mogła miejsca tak małego chcącymi takowe zwiedzić ani oznaczyć ani wskazać. Co też i po księżycu widzieć można, który tyle gwiazdy przewyższając, wszystkim ludziom zamieszkującym ziemię i po tak wielkiej szerokości ziemi rozrzuconym, wszystkim bliskim się zdaje. Jakże więc. powiedz mi, gwiazda miejsce tak małe żłóbeczka i stajenki wskazała, jeżeliby, wysokości onej nie opuściwszy, na dół się nie była spuściła i nad samą głową dziecięcia nie stanęła? Na co też i Ewangelista wskazując powiedział..." Niewątpliwie ze względów dydaktycznych musiał św. Tomasz streścić wywód Chryzostoma. Tego rodzaju streszczeń, jak łatwo zauważyć, jest więcej. Są dobrze zrobione i pozwalają się zorientować w gąszczu komentarzy, które musiały bardzo utrudniać bezpośredni kontakt z Ewangelią.

Uzasadniony metodycznie jest ostatni urywek WYKŁADU, tym ciekawszy, że od wieku rakiet i „latających talerzy" dzieli św. Tomasza siedem stuleci.

(86) Q. 37, tytuł. Pozornie jeden z najbardziej akademickich problemów. Przy czytaniu spotykamy się jednak z szerokim wachlarzem zagadnień takich, jak sto-sunek chrześcijan do praw obowiązujących w danym czasie, łączność między Starym a Nowym Testamentem, Kościół jako Ciało Mistyczne Chrystusa, a usprawiedli-wienie; modlitwa i ofiara itp., nie mówiąc już o powtórzeniu poprzednich tematów chrystologicznych. Odnosi się podobne wrażenie do tego, jakie mamy przy oglądaniu średniowiecznej mozaiki ze szlachetnych kamieni, przedstawiającej obraz Chrystusa Pana. Dla przykładu weźmiemy: artykuł 3, zatytułowany: „Czy było stosowne ofiarowanie Chrystusa w świątyni?" Materiał użyty przy konstrukcji: 6 miejsc ze Starego Testamentu, 8 — z Nowego, 8 — z Doktorów Kościoła. Poruszone momenty: Kościół — 1 raz; Stary a Nowy Testament — 1 raz; usprawiedliwienie — 1 raz; Dziewictwo N.M.P. — 1 raz; zjednoczenie osobowe — 1 raz; Ofiary Starego Testamentu a Chrystus, jako jedna prawdziwa ofiara — kilka razy; adoracja — 1 raz; kontemplacja a życie czynne — 1 raz; świętość — 1 raz Itd. Wszystko razem na niecałych trzech stronicach maszynopisu, robi wrażenie zwartej całości 1 stanowi niezastąpiony element teologii chrystocentrycznej. Widzimy u Tomasza jakąś niezrównaną zdolność odnajdywania powiązań między poszczególnymi zdarzeniami z życia Chrystusa a zagadnieniami o nieprzemijającej aktualności, i umiejętność mówienia o rzeczach od dawna znanych w coraz to nowy sposób, tak że uczy nie nudząc.

Tom 26. DROGA ZBAWIENIA (3, qu. 38-59)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 38. CHRZEST JANOWY.

ARTYKUŁ 1. CZY GODZIŁO SIĘ JANOWI CHRZCIĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRZEST JANOWY BYŁ OD BOGA?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEZ CHRZEST JANOWY BYŁA UDZIELANA ŁASKA?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRZEST JANOWY PRZEZNACZONY BYŁ WYŁĄCZNIE DLA CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 5. CZY Z CHWILĄ, KIEDY JEZUS ZOSTAŁ OCHRZCZONY, NALEŻAŁO PRZERWAĆ UDZIELANIE CHRZTU JANOWEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY TYCH, KTÓRZY ZOSTALI OCHRZCZENI CHRZTEM JANA, NALEŻAŁO JESZCZE CHRZCIĆ CHRZTEM CHRYSTUSOWYM?

ZAGADNIENIE 39. CHRZEST CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRZEST CHRYSTUSA BYŁ CZYMŚ STOSOWNYM?
ARTYKUŁ 2. CZY GODZIŁO SIĘ CHRYSTUSOWI PRZYJĄĆ CHRZEST JANOWY?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS BYŁ OCHRZCZONY WE WŁAŚCIWYM CZASIE?
ARTYKUŁ 4. CZY TRZEBA BYŁO, ABY CHRYSTUS ZOSTAŁ OCHRZCZONY W JORDANIE?
ARTYKUŁ 5. CZY PO CHRZCIE CHRYSTUSA MUSIAŁY SIĘ OTWORZYĆ NIEBIOSA?
ARTYKUŁ 6. CZY WŁAŚCIWE JEST POWIEDZENIE, ŻE DUCH ŚWIĘTY NA CHRYSTUSA PO JEGO CHRZCIE ZSTĄPIŁ W POSTACI GOŁĘBICY?
ARTYKUŁ 7. CZY OWA GOŁĘBICA, W KTÓREJ UKAZAŁ SIĘ DUCH ŚWIATY, BYŁA ŻYWYM STWORZENIEM?
ARTYKUŁ 8. CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE PO CHRZCIE CHRYSTUSA DAŁ SIĘ: SŁYSZEĆ GŁOS OJCA ŚWIADCZĄCY, IŻ CHRYSTUS JEST SYNEM?

ZAGADNIENIE 40. STYL ŻYCIA CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ OBCOWAĆ Z LUDŹMI, CZY TEŻ PROWADZIĆ ŻYCIE SAMOTNE?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ NA TYM ŚWIECIE PĘDZIĆ ŻYCIE UMARTWIONE?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS NA TYM ŚWIECIE POWINIEN BYŁ ŻYĆ W UBÓSTWIE?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS SWE ŻYCIE DOSTOSOWAŁ DO PRZEPISÓW ZAKONU?

ZAGADNIENIE 41. KUSZENIE CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY KUSZENIE CHRYSTUSA MIAŁO SENS?
ARTYKUŁ 2. CZY TRZEBA BYŁO, ABY CHRYSTUS BYŁ KUSZONY NA PUSTYNI?
ARTYKUŁ 3. CZY KUSZENIE CHRYSTUSA MUSIAŁO BYĆ POPRZEDZONE JEGO POSTEM?
ARTYKUŁ 4. CZY KOLEJNOŚĆ POKUS I SPOSÓB KUSZENIA BYŁ ODPOWIEDNI?

ZAGADNIENIE 42. DZIAŁALNOŚĆ NAUCZYCIELSKA CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ GŁOSIĆ NAUKĘ NIE TYLKO ŻYDOM, LECZ RÓWNIEŻ POGANOM?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ WYSTRZEGAĆ SIĘ ZGORSZENIA WŚRÓD ŻYDÓW GŁOSZĄC SWOJA NAUKĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ WSZYSTKIEGO UCZYĆ PUBLICZNIE!
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS NIE POWINIEN BYŁ SWOJEJ NAUKI PRZEKAZAĆ NA PIŚMIE?

ZAGADNIENIE 43. CUDA CHRYSTUSA W OGÓLNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ CZYNIĆ CUDA?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS CZYNIŁ CUDA MOCĄ BOŻĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS ROZPOCZĄŁ CZYNIENIE CUDÓW W CZASIE GODÓW, PRZEMIENIAJĄC WODĘ W WINO?
ARTYKUŁ 4. CZY CUDA, KTÓRE CZYNIŁ CHRYSTUS, BYŁY DOSTATECZNYM DOWODEM JEGO BÓSTWA?

ZAGADNIENIE 44. POSZCZEGÓLNE RODZAJE CUDÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY CUDA CHRYSTUSA NAD ISTOTAMI DUCHOWYMI NIE BYŁY CZYMŚ NIEWŁAŚCIWYM?
ARTYKUŁ 2. CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE CHRYSTUS CZYNIŁ CUDA NAD CIAŁAMI NIEBIESKIMI?
ARTYKUŁ 3. CZY CUDA NAD LUDŹMI CHRYSTUS CZYNIŁ W SPOSÓB WŁAŚCIWY?

ARTYKUŁ 4. CZY STOSOWNE BYŁY CUDA CZYNIONE NAD STWORZENIAMI BEZROZUMNYMI?

ZAGADNIENIE 45. PRZEMIENIENIE CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE CHRYSTUS SIĘ PRZEMIENIŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY WSPOMNIANA JASNOŚĆ BYŁA JASNOŚCIĄ CHWAŁY?
ARTYKUŁ 3. CZY ŚWIADKOWIE PRZEMIENIENIA ZOSTALI ODPOWIEDNIO DOBRANI?
ARTYKUŁ 4. CZY BYŁO STOSOWNE DODANIE ŚWIADECTWA OJCA MÓWIĄCEGO: TEN JEST SYN MÓJ MIŁY?

ZAGADNIENIE 46. MĘKA CHRYSTUSA PANA.

ARTYKUŁ 1. CZY BYŁO KONIECZNE, ŻEBY CHRYSTUS CIERPIAŁ DLA ZBAWIENIA RODZAJU LUDZKIEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY BYŁA JAKAŚ MOŻLIWOŚĆ ZBAWIENIA NATURY LUDZKIEJ W INNY SPOSÓB NIŻ PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 3. CZY DLA WYZWOLENIA LUDZI NIE MOŻNA BYŁO ZASTOSOWAĆ INNEGO, BARDZIEJ WŁAŚCIWEGO SPOSOBU, NIŻ MĘKA CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 4. CZY NARZĘDZIEM MĘKI CHRYSTUSA MUSIAŁ BYĆ KRZYŻ?
ARTYKUŁ 5. CZY CHRYSTUS WZIĄŁ NA SIEBIE WSZYSTKIE CIERPIENIA?
ARTYKUŁ 6. CZY CIERPIENIA DOZNANE PRZEZ CHRYSTUSA W CZASIE MĘKI BYŁY WIĘKSZE OD WSZELKICH INNYCH CIERPIEŃ?
ARTYKUŁ 7. CZY CAŁA DUSZA CHRYSTUSA UCZESTNICZYŁA W MĘCE?
ARTYKUŁ 8. CZY CAŁA DUSZA CHRYSTUSA W MOMENCIE MĘKI PRZEŻYWAŁA WIDZENIE USZCZĘŚLIWIAJĄCE?
ARTYKUŁ 9. CZY MĘKA CHRYSTUSOWA DOKONAŁA SIĘ WE WŁAŚCIWYM CZASIE?
ARTYKUŁ 10. CZY CHRYSTUS ZOSTAŁ UMĘCZONY W MIEJSCU WŁAŚCIWYM?
ARTYKUŁ 11. CZY BYŁO STOSOWNE, ŻE CHRYSTUS ZOSTAŁ UKRZYŻOWANY Z ŁOTRAMI?
ARTYKUŁ 12. CZY WOLNO MĘKĘ CHRYSTUSA WIĄZAĆ Z JEGO BÓSTWEM?

ZAGADNIENIE 47. PRZYCZYNA SPRAWCZA MĘKI CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS ZOSTAŁ ZABITY, CZY SAM SIĘ ZABIŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS UMARŁ Z POSŁUSZEŃSTWA?
ARTYKUŁ 3. CZY BÓG OJCIEC WYDAŁ CHRYSTUSA NA MĘKĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY TO BYŁO STOSOWNE, ŻE OPRAWCAMI CHRYSTUSA BYLI POGANIE?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZEŚLADOWCY CHRYSTUSA POZNALI GO?
ARTYKUŁ 6. CZY KRZYŻUJĄCY CHRYSTUSA POPEŁNILI GRZECH NAJCIĘŻSZY?

ZAGADNIENIE 48. SPOSOBY, W JAKI MĘKA CHRYSTUSA OSIĄGNĘŁA SWÓJ SKUTEK.

ARTYKUŁ 1. CZY MĘKA CHRYSTUSA SPOWODOWAŁA NASZE ZBAWIENIE WYSŁUGUJĄCJE?
ARTYKUŁ 2. CZY MĘKA CHRYSTUSA BYŁA PRZYCZYNA NASZEGO ZBAWIENIA PRZEZ TO, ŻE STAŁA SIĘ ZADOŚĆUCZYNIENIEM?
ARTYKUŁ 3. CZY MĘKA CHRYSTUSA DOKONAŁA SIĘ JAKO OFIARA?
ARTYKUŁ 4. CZY MĘKA CHRYSTUSA SPOWODOWAŁA NASZE ZBAWIENIE PRZEZ TO, ŻE STANOWIŁA OKUP?
ARTYKUŁ 5. CZY ODKUPIENIE JEST DZIEŁEM SAMEGO TYLKO CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 6. CZY MĘSKA CHRYSTUSA SPOWODOWAŁA NASZE ZBAWIENIE PRZEZ SWOJE DZIAŁANIE SPRAWCZE?

ZAGADNIENIE 49. SKUTKI MĘKI CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA ZOSTALIŚMY UWOLNIENI OD GRZECHU?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA ZOSTALIŚMY WYZWOLENI SPOD WŁADZY SZATANA?
ARTYKUŁ 3. CZY PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA LUDZIE ZOSTALI UWOLNIENI OD KARY ZA GRZECH?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA ZOSTALIŚMY POJEDNANI Z BOGIEM?
ARTYKUŁ 5. CZY CHRYSTUS PRZEZ SWOJA MĘKĘ OTWORZYŁ NAM WROTA DO NIEBA?
ARTYKUŁ 6. CZY CHRYSTUS PRZEZ SWOJĄ MĘKĘ ZASŁUŻYŁ NA WYWYŻSZENIE?

ZAGADNIENIE 50. ŚMIERĆ CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY ŚMIERĆ CHRYSTUSA BYŁA CZYMŚ STOSOWNYM?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZY ŚMIERCI CHRYSTUSA NASTĄPIŁO ODDZIELENIE BÓSTWA OD CIAŁA?

ARTYKUŁ 3. CZY PRZY ŚMIERCI CHRYSTUSA NASTĄPIŁO ODDZIELENIE BÓSTWA OD DUSZY?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS PODCZAS ŚMIERCI TRWAJĄCEJ TRZY DNI BYŁ CZŁOWIEKIEM?
ARTYKUŁ 5. CZY CIAŁO CHRYSTUSA ŻYJĄCEGO BYŁO IDENTYCZNE Z CIAŁEM ZMARŁEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY ŚMIERĆ CHRYSTUSA W JAKIŚ SPOSÓB PRZYCZYNIŁA SIĘ DO NASZEGO ZBAWIENIA?

ZAGADNIENIE 51. POGRZEB CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE CHRYSTUSA POGRZEBANO?
ARTYKUŁ 2. CZY POGRZEB CHRYSTUSA DOKONAŁ SIĘ WE WŁAŚCIWY SPOSÓB?
ARTYKUŁ 3. CZY CIAŁO CHRYSTUSA W GROBIE OBRÓCIŁO SIĘ W PROCH?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS POZOSTAŁ W GROBIE TYLKO PRZEZ JEDEN DZIEŃ I DWIE NOCE?

ZAGADNIENIE 52. ZSTĄPIENIE CHRYSTUSA DO PIEKIEŁ.

ARTYKUŁ 1. CZY BYŁO STOSOWNE ZSTĄPIENIE CHRYSTUSA DO PIEKIEŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS ZSTĄPIŁ TAKŻE DO PIEKŁA POTĘPIONYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY W OTCHŁANI ZNALAZŁ SIĘ CAŁY CHRYSTUS?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS W OTCHŁANI SPĘDZIŁ JAKIŚ CZAS?
ARTYKUŁ 5. CZY ZSTĄPIWSZY DO OTCHŁANI CHRYSTUS UWOLNIŁ STAMTĄD PATRIARCHÓW?
ARTYKUŁ 6. CZY CHRYSTUS UWOLNIŁ Z PIEKIEŁ NIEKTÓRYCH POTĘPIONYCH?
ARTYKUŁ 7. CZY DZIECI, KTÓRE ZMARŁY W GRZECHU PIERWORODNYM, ZOSTAŁY UWOLNIONE Z OTCHŁANI PRZEZ ZSTĄPIENIE CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 8. CZY CHRYSTUS PRZEZ SWOJE ZSTĄPIENIE DO PIEKIEŁ UWOLNIŁ DUSZE Z CZYŚĆCA?

ZAGADNIENIE 53. ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA BYŁO KONIECZNE?
ARTYKUŁ 2. CZY BYŁO STOSOWNE, ŻE CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAŁ TRZECIEGO DNIA?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS ZAPOCZĄTKOWAŁ ZMARTWYCHWSTANIE?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS BYŁ SPRAWCĄ SWOJEGO ZMARTWYCHWSTANIA?

ZAGADNIENIE 54. CECHY CHRYSTUSA ZMARTWYCHWSTAŁEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS PO ZMARTWYCHWSTANIU MIAŁ RZECZYWIŚCIE CIAŁO?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAŁ W CIELE UWIELBIONYM?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAŁ ZACHOWUJĄC NIENARUSZONA STRUKTURĘ FIZYCZNĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAJĄC POWINIEN BYŁ ZACHOWAĆ BLIZNY?

ZAGADNIENIE 55. UJAWNIENIE ZMARTWYCHWSTANIA.

ARTYKUŁ 1. CZY ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA NALEŻAŁO UJAWNIĆ WOBEC WSZYSTKICH?
ARTYKUŁ 2. CZY BYŁOBY WŁAŚCIWE DOKONANIE SIĘ ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSTUSA NA OCZACH UCZNIÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY OD RAZU PO ZMARTWYCHWSTANIU CHRYSTUS POWINIEN BYŁ OBCOWAĆ Z UCZNIAMI?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ UKAZAĆ SIĘ W ODMIENIONEJ POSTACI?
ARTYKUŁ 5. CZY PRAWDZIWOŚĆ ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSTUS POWINIEN BYŁ STWIERDZIĆ DOWODAMI?
ARTYKUŁ 6. CZY DOWODY, KTÓRYCH DOSTARCZYŁ CHRYSTUS, DOSTATECZNIE UJAWNIŁY PRAWDZIWOŚĆ JEGO ZMARTWYCHWSTANIA?

ZAGADNIENIE 56. OWOCNOŚĆ ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA JEST PRZYCZYNA ZMARTWYCHWSTANIA CIAŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA JEST PRZYCZYNĄ WSKRZESZENIA DUSZ?

ZAGADNIENIE 57. WNIEBOWSTĄPIENIE CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY WNIEBOWSTĄPIENIE CHRYSTUSA MIAŁO SENS?
ARTYKUŁ 2. CZY WNIEBOWSTĄPIENIE BYŁO CZYMŚ STOSOWNYM DLA CHRYSTUSA Z UWAGI NA JEGO BOSKĄ NATURĘ?

ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS WSTĄPIŁ DO NIEBA WŁASNĄ MOCĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS WSTĄPIŁ NAD WSZYSTKIE NIEBIOSA?
ARTYKUŁ 5. CZY CIAŁO CHRYSTUSA WZNIOSŁO SIĘ PONAD WSZYSTKIE DUCHY STWORZONE?
ARTYKUŁ 6. CZY WNIEBOWSTĄPIENIE CHRYSTUSA JEST PRZYCZYNĄ NASZEGO ZBAWIENIA?

ZAGADNIENIE 58. POZYCJA CHRYSTUSA PO PRAWICY OJCA.

ARTYKUŁ 1. CZY STOSOWNE JEST TO, ŻE CHRYSTUS SIEDZI PO PRAWICY OJCA?
ARTYKUŁ 2. CZY TO, ŻE CHRYSTUS SIEDZI PO PRAWICY OJCA, PRZYSŁUGUJE MU JAKO BOGU?
ARTYKUŁ 3. CZY TO, ŻE CHRYSTUS SIEDZI PO PRAWICY OJCA, PRZYSŁUGUJE MU JAKO CZŁOWIEKOWI?
ARTYKUŁ 4. CZY TO, ŻE SIEDZI PO PRAWICY OJCA, PRZYSŁUGUJE WYŁĄCZNIE CHRYSTUSOWI?

ZAGADNIENIE 59. CHRYSTUS SĘDZIĄ.

ARTYKUŁ 1. CZY WŁADZĘ SĘDZIEGO NALEŻY W SPOSÓB SZCZEGÓLNY PRZYPISYWAĆ CHRYSTUSOWI?
ARTYKUŁ 2. CZY WŁADZA SĘDZIEGO PRZYSŁUGUJE CHRYSTUSOWI Z TYTUŁU JEGO CZŁOWIECZEŃSTWA?
ARTYKUŁ 3. CZY WŁADZĘ SĄDOWNICZĄ OTRZYMAŁ CHRYSTUS Z TYTUŁU ZASŁUGI?
ARTYKUŁ 4. CZY DO CHRYSTUSA NALEŻY WŁADZA SĄDOWA OBEJMUJĄCA SWYM ZAKRESEM WSZYSTKIE SPRAWY LUDZKIE?
ARTYKUŁ 5. CZY PO SĄDZIE, KTÓRY DOKONUJE SIĘ W CZASACH OBECNYCH, NASTĄPI JESZCZE INNY SĄD POWSZECHNY?
ARTYKUŁ 6. CZY WŁADZA CHRYSTUSA, JAKO SĘDZIEGO, OBEJMUJE RÓWNIEŻ ANIOŁÓW?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

DROGA
ZBAWIENIA

(3, qu. 38 – 59)

ZAGADNIENIE 38
CHRZEST JANOWY

Rozpatrzmy z kolei chrzest udzielony Chrystusowi. Otóż skoro Chrystus przyjął chrzest od Jana, należy najpierw zastanowić się nad chrztem udzielanym przez Jana w ogólności, następnie zaś nad chrztem, który przyjął Chrystus.
Zagadnienie to ujmiemy w sześciu pytaniach:
1. Czy godziło się Janowi chrzcić?
2. Czy ten chrzest pochodził od Boga?
3. Czy dawał łaskę ?
4. Czy ktoś jeszcze, prócz Chrystusa, powinien był się ochrzcić u Jana?
5. Czy po ochrzczeniu Chrystusa należało przerwać udzielanie tego chrztu?
6. Czy ludzi ochrzczonych chrztem Janowym należało potem chrzcić chrztem Chrystusowym?

Artykuł 1

CZY GODZIŁO SIĘ JANOWI CHRZCIĆ ?

Wydaje się, że nie
1. Wszystkie bowiem obrzędy sakramentalne mają jakieś podstawy w Prawie. (2) Otóż Jan nie ustanowił Nowego Prawa. Więc wprowadzenie nowego obrzędu nie było uzasadnione.
2. Jan był człowiekiem „posłanym przez Boga na świadectwo”1; był prorokiem według słów Ewangelii2: „A ty, dziecię, nazwane będziesz prorokiem Najwyższego”. Prorocy występujący przed Chrystusem nie wprowadzali nowych obrzędów, lecz dążyli do tego, by przestrzegano przepisów Starego Prawa, jak wynika ze słów Malachiasza3: „Pamiętajcie o prawie Mojżesza, mego sługi”. Więc Jan także nie powinien był wprowadzać nowego obrzędu chrztu.
3. Do nadmiaru jakiejś rzeczy nie powinno się niczego dodawać. Żydzi zaś przesadzali w ilości obmywań rytualnych. Czytamy bowiem w Ewangelii4, że „faryzeusze i wszyscy Żydzi nie jedzą, póki dokładnie nie obmyją rąk. Nie jedzą też, dopóki się nie obmyją po powrocie z targu. Przejęli od przodków wiele innych zwyczai, których przestrzegają, takich jak obmywanie kubków, dzbanów, naczyń miedzianych i łóżek”. Chrzest Janowy był przeto czymś zbędnym.

A JEDNAK mówiąc o świętości Jana ewangelista dodaje5, że wielu szło do niego i „byli przezeń chrzczeni w Jordanie”.

WYKŁAD. Chrzest Janowy był potrzebny z czterech powodów:
Po pierwsze, jak mówi Augustyn6, warunkiem koniecznym uświęcenia chrztu było dokonanie przez Jana chrztu Chrystusa.

Po drugie: Chrzest ten miał objawić Chrystusa. Mówi o tym sam Jan Chrzciciel7: „Dlatego przyszedłem chrzcić wodą, aby On mógł się okazać Izraelowi”, On, tj. Chrystus. Św. Jan głosił Chrystusa, kiedy zbierały się rzesze. Trudniej byłoby to robić, jak zauważył Chryzostom8, przez nauczanie indywidualne, przechodząc od jednej osoby do drugiej.

Po trzecie: Chrzest Janowy miał oswoić ludzi z chrztem Chrystusa. W jednej z homilii mówi Grzegorz9: Jan chrzcił „pełniąc w ten sposób funkcję herolda; jak narodzeniem swoim poprzedzał Pana mającego się narodzić, tak też wykonując obrzęd chrztu zapowiadał Tego, który miał chrzcić”.

Po czwarte: Prowadząc ludzi do pokuty chrzest miał przygotować do godnego przyjęcia Chrystusowego chrztu. Mówi przeto Będą10, że „podobnie jak katechumeni zanim przyjmą chrzest korzystają z nauczania wiary, tak przed przyjęciem chrztu Chrystusowego ludzie skorzystali z chrztu Janowego. Jan bowiem głosił pokutę, zapowiedział chrzest Chrystusa i zachęcił do poznania Prawdy, która ukazała się na świecie. Podobnie też słudzy Kościoła przede wszystkim nauczają, potem piętnują grzechy, wreszcie głoszą ich odpuszczenie przez chrzest Chrystusa.

Ad 1. Sam chrzest Jana nie był sakramentem. Było to jak gdyby sakramentale (3) przygotowujące grunt pod chrzest Chrystusowy. Chrzest Janowy należał przeto w pewien sposób do Prawa Chrystusowego, nie do Prawa Mojżeszowego. (4)

Ad 2. Jan nie był zwykłym prorokiem, lecz, jak wiemy z Ewangelii11, „więcej niż prorokiem”, ostatnim ogniwem Starego Zakonu i pierwszym Dobrej Nowiny. Toteż zadaniem Jana było raczej prowadzenie ludzi słowem i czynem do Prawa Chrystusowego, niż do przestrzegania Starego Zakonu.

Ad 3. Wspomniane ablucje faryzeuszów były bez znaczenia, służyły bowiem wyłącznie czystości ciała. Chrzest Jana zmierzał natomiast ku oczyszczeniu duszy. Jak stwierdziliśmy12, skierowywał ludzi ku pokucie.

Artykuł 2

CZY CHRZEST JANOWY BYŁ OD BOGA ?

Wydaje się, że nie

1. Żadne sakramentale ustanowione przez Boga nie nosi bowiem nazwy zwykłego człowieka. Tak samo chrzest Nowego Przymierza nie nazywa się chrztem Piotra, czy Pawła, lecz chrztem Chrystusowym. Tu natomiast omawiamy chrzest, który bierze swą nazwę od Jana; czytamy bowiem w Ewangelii1: „Chrzest Jana skąd był — z nieba, czy od ludzi?” Chrzest Janowy nie był więc od Boga.

2. Wszelka nowa nauka pochodząca od Boga. znajduje swoje potwierdzenie w cudach. Toteż, jak czytamy w Piśmie św.2, Pan dał Mojżeszowi moc czynienia cudów. A w liście do Hebrajczyków czytamy3: „Potem gdy wiara nasza została zapoczątkowana przez nauczanie Pana, nabrała w nas mocy dzięki tym, którzy je słyszeli. Bóg zaś przyświadczył temu znakami i cudami”. Natomiast w Ewangelii czytamy, że „Jan nie uczynił żadnego cudu”4. Wydaje się więc, że chrzest sprawowany przez Jana nie pochodził od Boga.

3. Sakramenta ustanowione przez Boga są określone przez pewne przepisy zawarte w Piśmie św. Nie spotkamy natomiast w Biblii żadnego przepisu określającego chrzest Janowy. Wydaje się więc, że chrzest ten nie pochodził od Boga.
A JEDNAK Ewangelia cytuje słowa Jana5: „Ten, który mnie posłał chrzcie wodą, Ten mi powiedział: Nad kim zobaczysz Ducha,...”
WYKŁAD. W chrzcie Janowym wyróżniamy dwa momenty: sam obrządek i jego skutki. Obrządek chrztu nie pochodził od ludzi, lecz od Boga, gdyż Bóg przez wewnętrzne objawienie Ducha Świętego polecił Janowi chrzcić. Ale osiągnięcie skutku zależy tu od człowieka. Chrzest ten nie powoduje niczego spoza zasięgu możliwości ludzkich, więc nie był wyłącznie od Boga, chyba że mówiąc „od Boga” mamy na myśli działanie Boga w człowieku.
Ad 1. Chrzest Nowego Prawa dokonuje się dzięki temu, że Duch Święty chrzci od wewnątrz. To może sprawić tylko Bóg. Chrzest Janowy zaś oczyszcza wyłącznie ciało, zgodnie ze słowami Jana6: „Ja was chrzczę wodą. Ten będzie was chrzcił Duchem Świętym”. Toteż chrzest Janowy nosi jego imię, bo nie sprawia żadnych innych skutków poza spowodowanymi przez Jana. Natomiast chrzest Nowego Przymierza nie nosi nazwy człowieka, który chrzci, bo nie on jest sprawcą głównego skutku chrztu polegającego na oczyszczeniu wewnętrznym.
Ad 2. Całe nauczanie Jana i jego działalność zmierzały ku Chrystusowi, który licznymi cudami potwierdził naukę swoją i Jana. Gdyby Jan czynił cuda to ludzie w równej mierze przyłączyliby się jedni do Jana, inni do Chrystusa. Janowi nie było dane czynienie cudów, aby ludzie zwrócili uwagę przede wszystkim na Chrystusa. Posłannictwo swoje, na pytanie Żydów: Dlaczego chrzci, określił Jan słowami Pisma św.7: „Jam głos tego, który woła na pustkowiu". Jak stwierdza Chryzostom8: „Już samo surowe życie Jana budzi zaufanie do jego posłannictwa, „przedziwny to był bowiem widok takiego umartwienia w ludzkim ciele”.
Ad 3. Biorąc pod uwagę omówione poprzednio powody9 widzimy, że z Bożego zrządzenia chrzest Janowy miał zastosowanie tylko przez krótki okres czasu. I dlatego w Piśmie św. nie spotykamy żadnego przepisu zobowiązującego ogół do przyjmowania tego chrztu. Motywem tego chrztu, jak wiemy10, było prywatne objawienie Ducha Świętego.

Artykuł 3

CZY PRZEZ CHRZEST JANOWY BYŁA UDZIELANA ŁASKA? (5)

Wydaje się, że tak
1. Czytamy bowiem w Ewangelii1: „Był Jan na pustyni chrzcząc i głosząc chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów”. Otóż zarówno pokuta, jak i od-puszczenie grzechów dokonuje się przez łaskę. Chrzest Janowy przeto przynosił łaskę.
2. Jak czytamy w Ewangelii2: ludzie, których Jan chrzcił, „wyznawali swoje grzechy”. Wyznanie grzechów zaś zmierza do ich odpuszczenia, które dokonuje się przez łaskę. Chrzest Janowy przeto dawał łaskę.
3. Do chrztu Chrystusowego bardziej jest zbliżony chrzest Janowy niż obrzezanie. Obrzezanie zaś przynosiło odpuszczenie grzechu pierworodnego, skoro jak mówi Będą3, „w Starym Zakonie zbawczym środkiem przeciw pierworodnej ranie grzechu

było obrzezanie, podobnie teraz, w czasach łaski objawionej, jest nim chrzest". O wiele skuteczniej przeto niż obrzezanie musiał gładzić grzechy chrzest Jana. A tego nie mógł dokonać bez łaski.

A JEDNAK do słów Jana4: „Ja was chrzczę wodą ku pokucie", Grzegorz daje następujący komentarz5: „Jan chrzcił nie Duchem, lecz wodą, tak iż nie mógł odpuszczać grzechów". Łaska zaś pochodzi od Ducha Świętego i przynosi odpuszczenie grzechów. Chrzest Jana przeto nie przynosił łaski.

WYKŁAD. Całe nauczanie i działalność Jana była, jak wiemy6, przygotowaniem na przyjście Chrystusa. Podobnie słudzy i rzemieślnicy mają za zadanie przygotować materię do przyjęcia formy, którą jej nada główny twórca. Ponieważ zgodnie ze słowami Ewangelii7: „Łaska i Prawda stała się przez Jezusa Chrystusa", łaskę miał ludziom przynieść Chrystus, chrzest Janowy łaski nie przynosił, lecz tylko przygotowywał do przyjęcia łaski. Czynił to trojako: Po pierwsze — przez Janową naukę, przygotowującą ludzi do przyjęcia Chrystusowej wiary; po drugie — przez oswojenie ludzi z obrządkiem chrztu Chrystusowego; po trzecie — przez pokutę, która miała ludzi przygotować do skorzystania ze skutków Chrystusowego chrztu.
Ad 1. Zgodnie z tłumaczeniem Bedy8, słowa „chrzest pokuty" można dwojako rozumieć. Można je, po pierwsze, wiązać z chrztem udzielanym przez Jana, a nazywanym tak dlatego, że ludzi do pokuty prowadził oraz uzewnętrzniał ich gotowość do czynienia pokuty. Po drugie — można chrztem pokuty nazywać chrzest Chrystusa, niosący odpuszczenie grzechów, czego Jan uczynić nie mógł. Zapowiedział je tylko słowami9: „On zaś chrzcić was będzie Duchem Świętym".

Lecz można także o Janie mówić, że głosił „chrzest pokuty", ponieważ przez chrzest doprowadzał ludzi do pokuty, a ta z kolei do odpuszczenia grzechów.

Można też przyjąć za Hieronimem10, żre przez chrzest Chrystusa zostaje udzielona łaska, a przez nią przebaczenie grzechów. To, czego dokonał „Oblubieniec", zostało zapoczątkowane przez „drużbę", czyli przez Jana. Toteż słowa, że „Jan chrzcił i głosił chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów" nie oznaczają, że on sam był sprawcą tego odpuszczenia, lecz że przygotowując ludzi do niego postawił pierwszy krok.
Ad 2. Wspomniane wyznawanie grzechów nie miało pociągać za sobą natychmiastowego odpuszczenia grzechów dokonanego przez Janowy chrzest, lecz miało na oku następującą po nim pokutę oraz chrzest Chrystusowy, do którego przygotowywała pokuta.
Ad 3. Obrzezanie zostało ustanowione jako lekarstwo na grzech pierworodny. Chrzest Janowy natomiast nie był ustanowiony w tym celu, lecz, jak wiemy11, miał przygotować ludzi do chrztu Chrystusowego. Sakramenta zaś wywierają skutek mocą swego ustanowienia. (6)

Artykuł 4

CZY CHRZEST JANOWY PRZEZNACZONY BYŁ WYŁĄCZNIE DLA CHRYSTUSA?

Wydaje się, że tak
1. Jak bowiem wiadomo1, Augustyn mówi2, że „Jan chrzcił po to, by ochrzcić Chrystusa". Nie przysługiwało więc innym ludziom to, co było przeznaczone wyłącznie dla Chrystusa, i nikt inny prócz Niego nie powinien był przyjmować tego chrztu.
2. Każdy, kto się chrzci, coś bierze albo coś daje. Otóż chrzest Janowy nie mógł dać chrzczonym niczego, bo, jak wiemy3, nie udzielał łaski. I nikt inny prócz Chrystusa, który „dotknięciem swego przeczystego ciała uświęcił wodę"4, nie mógł niczego dać. Wydaje się więc, że tylko Chrystusa należało ochrzcić chrztem Janowym.
3. Skoro ten chrzest był udzielany innym ludziom, to tylko po to, aby ich przygotować do chrztu Chrystusowego. Jeśli tak, to byłoby, jak się zdaje, stosowne udzielanie tego chrztu, podobnie jak chrztu Chrystusowego, wszystkim bez różnicy — a więc dużym i małym, Żydom i poganom. Ale nigdzie nie spotkamy wzmianki, że udzielano go poganom lub dzieciom; czytamy natomiast5, że do Jana „zdążali wszyscy mieszkańcy Jerozolimy i byli chrzczeni przez niego w Jordanie". Sądzimy więc, że tylko Chrystus powinien był zostać ochrzczony przez Jana.

A JEDNAK mówi Ewangelista6: „Kiedy wszystek lud chrzest przyjmował i gdy Jezus był ochrzczony i modlił się, otworzyły się niebiosa".

WYKŁAD. Dwa względy przemawiały za tym, by inni ludzie prócz Chrystusa zostali ochrzczeni chrztem Janowym. Po pierwsze, jak mówi Augustyn „gdyby tylko Chrystus był ochrzczony przez Jana, to znaleźliby się tacy, którzy by twierdzili, że chrzest Janowy godnością swą góruje nad chrztem Chrystusowym, udzielanym ludziom pozostałym".

Po drugie, jak już wiemy8, chrzest Janowy miał ludzi przygotować do chrztu Chrystusowego.
Ad 1. Chrzest Janowy był ustanowiony nie tylko dla ochrzczenia Chrystusa, ustanowienie jego miało, jak wiemy9, na oku jeszcze inne cele. Ale gdyby nawet jedynym celem chrztu Janowego było ochrzczenie Chrystusa, to dla uniknięcia wspomnianych wyżej ujemnych skutków należało do tego chrztu dopuścić innych.
Ad 2. Inni ludzie przystępujący do chrztu Janowego nie mogli doń niczego wnieść; nie otrzymywali również łaski, lecz tylko znamię pokuty.
Ad 3. Chrzest Janowy był chrztem pokuty, która nie ma zastosowania u dzieci. Dlatego nie był dzieciom udzielany. Otworzenie zaś drogi do zbawienia poganom — to zadanie samego tylko Chrystusa, który jest „Oczekiwaniem narodów"10. Sam Chrystus. zabronił apostołom głosić Ewangelię wśród pogan przed swoją Męką i Zmartwychwstaniem. Tym bardziej byłoby niewłaściwe udzielanie im chrztu przez Jana.

Artykuł 5

CZY Z CHWILĄ, KIEDY JEZUS ZOSTAŁ OCHRZCZONY, NALEŻAŁO PRZERWAĆ UDZIELANIE CHRZTU JANOWEGO?

Wydaje się, że tak.
1. Jan bowiem mówi1: „Dlatego przyszedłem chrzcząc wodą, aby On mógł się okazać Izraelowi". A przecież Chrystus z chwilą otrzymania chrztu został ukazany w sposób wystarczający bądź przez świadectwo Jana, bądź przez gołębicę, bądź też przez. głos Ojca. Sądzimy więc, że przedłużanie chrztu Janowego było niepotrzebne.
2. Augustyn mówi2: „Ochrzczony został Chrystus i chrzest Janowy się skończył". Wydaje się więc, że Jan powinien był przestać chrzcić po ochrzczeniu Chrystusa.
3. Zadaniem chrztu Janowego było przygotować ludzi do chrztu Chrystusowego. Otóż ten ostatni zaczął istnieć od razu po ochrzczeniu Chrystusa, bo, jak mówi Będą3, „Chrystus dotknięciem swego najczystszego ciała udzielił wodzie mocy oczyszczającej". Wydaje się więc, że chrzest Janowy z chwilą ochrzczenia Chrystusa przestał istnieć.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii4: „Przyszedł Jezus do ziemi Judzkiej i tam chrzcił. Chrzcił też i Jan". Lecz przed ochrzczeniem się Chrystus nie chrzcił. Jan przeto, jak się zdaje, chrzcił nadal, po ochrzczeniu Chrystusa.

WYKŁAD. Chrztu Janowego nie należało przerywać po ochrzczeniu Chrystusa. W przeciwnym razie sądzono by, jak mówi Chryzostom5, że Jan przestał:
chrzcić pod wpływem zawiści lub gniewu. Po drugie,, gdyby zaniechał chrzczenia w czasie, gdy chrzcił Chrystus, „pobudziłby swych uczniów do jeszcze większej zawiści"6. Po trzecie, chrzcząc dalej „słuchaczy swoich nauk kierował ku Chrystusowi"7. Po czwarte wreszcie, jak mówi Będą8, „ciągle jeszcze panował. mrok Starego Prawa i nie mógł odejść Prekursor, zanim Prawda nie została objawiona".
Ad 1. Chrystus nie objawił się w pełni od razu. po swoim chrzcie. I dlatego było konieczne, aby Jan chrzcił nadal.
Ad 2. Chrzest Janowy ustał po ochrzczenia Chrystusa, lecz nie od razu, a dopiero po uwięzieniu Jana. Toteż mówi Chryzostom9: „Sądzę, że Bóg dopuścił śmierć Jana a Chrystus rozpoczął intensywną działalność nauczycielską dopiero po zniknięciu Jana z widowni, aby cała miłość ludu skupiła się na Chrystusie i by nie doszło do rozdwojenia opinii".
Ad 3. Chrzest Janowy miał nie tylko przygotować do faktu przyjęcia chrztu przez Chrystusa. lecz także miał przygotować pozostałych ludzi do przyjęcia Chrystusowego chrztu. A to nie było jeszcze zakończone w momencie, kiedy dokonał się chrzest Chrystusa.

Artykuł 6

CZY TYCH, KTÓRZY ZOSTALI OCHRZCZENI CHRZTEM JANA, NALEŻAŁO JESZCZE CHRZCIĆ CHRZTEM CHRYSTUSOWYM?

Wydaje się , że nie
1. Jan bowiem nie ustępował apostołom, skoro napisano o nim1, że,, między narodzonymi z niewiasty nie powstał większy nad Jana Chrzciciela". Ci zaś, którzy przyjęli chrzest od apostołów, nie byli chrzczeni ponownie, a tylko wkładano na nich ręce, zgodnie z tym, co czytamy w Dziejach Apostolskich2, że niektórzy przez Filipa „byli tylko ochrzczeni w imię Pana Jezusa, a wówczas apostołowie — mianowicie Piotr i Jan — wkładali na nich ręce, i ci otrzymywali Ducha Świętego". Wydaje się więc, że ochrzczonych przez Jana nie trzeba było chrzcić chrztem Chrystusowym.
2. Apostołowie byli ochrzczeni chrztem Janowym, wiemy bowiem z Ewangelii3, że niektórzy spośród nich byli uczniami Jana. Lecz nie sądzimy, by apostołowie byli chrzczeni chrztem Chrystusowym, bo jak w Ewangelii czytamy4, „Jezus nie chrzcił, a tylko Jego uczniowie". Wydaje się więc, że ochrzczonych chrztem Janowym nie należało już chrzcić chrztem Chrystusowym.
3. Nigdzie nie czytamy o ochrzczeniu Jana chrztem Chrystusowym. Chrztu tego więc jeszcze mniej potrzebowali ci, których Jan chrzcił, bo chrzczeni mniej znaczą, niż ten, który chrzci.
4. Czytamy w Dziejach Apostolskich5, że „Paweł spotkawszy niektórych uczniów rzekł do nich: Czy po przyjęciu wiary otrzymaliście Ducha Świętego? A oni mu odpowiedzieli: Nawet nie słyszeliśmy, że jest Duch Święty. I powiedział im: Jakże więc byliście ochrzczeni? A oni na to — chrztem Janowym". Toteż zostali ochrzczeni ponownie „w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa". Wydaje się przeto, jak utrzymuje Hieronim6, oraz Ambroży7, że należało ich ochrzcić na nowo, ponieważ nic nie wiedzieli o Duchu Świętym. Lecz wśród osób ochrzczonych chrztem Janowym byli tacy, którzy posiadali pełnię wiedzy o Trójcy Przenajświętszej. Wydaje się więc, że tych nie należało już chrzcić chrztem Chrystusowym.
5. Do słów św. Pawła8: „To jest słowo wiary, które głosimy" mamy glosę Augustyna9: „Skąd woda otrzymała taką moc, iż spływając po ciele obmywa ducha? Czyż nie za sprawą słowa? Nie dlatego że je wypowiedziano, lecz że spotkało się z wiarą". Widocznie więc moc chrztu zależy od wiary. Lecz forma chrztu Janowego oznacza wiarę, w której jesteśmy ochrzczeni. (7) Czytamy bowiem w Dziejach Apostolskich10, że „Jan udzielał ludowi chrztu pokuty, mówiąc, iż powinni wierzyć w Tego, który po nim przyjdzie, to jest w Jezusa". Wydaje się więc, że ochrzczonych chrztem Janowym nie należało chrzcić chrztem Chrystusa.

A JEDNAK Augustyn twierdzi11, że „ochrzczonych chrztem Janowym trzeba było ochrzcić chrztem Pana".

WYKŁAD. Według Magistra12, do chrztu Chrystusowego przystępowali ci, którzy przedtem byli ochrzczeni przez Jana, lecz nie mieli pojęcia o Duchu Świętym i pokładali nadzieję w chrzcie Janowym. Ci zaś, którzy nie pokładali nadziei w tym

chrzcie a wierzyli w Ojca i Syna i Ducha Świętego, nie byli chrzczeni ponownie, lecz udzielano im Ducha Świętego przez włożenie rąk dokonywane przez apostołów". Pogląd ten jest słuszny w swej pierwszej części i znalazł potwierdzenie w licznych dokumentach. Wydaje się jednak, że jest bezpodstawny w części drugiej. Bo po pierwsze: Chrzest Janowy nie udzielał łaski ani sakramentalnego charakteru (8), a był jedynie, jak czytamy w Ewangelii13, „chrztem wodą". Przyjmujący ten chrzest nie mogli zastąpić wymienionych tu braków — wiarą i nadzieją pokładaną w Chrystusie. Po drugie: jeśli przy szafowaniu sakramentu został opuszczony jego istotny składnik, to konieczne jest udzielenie sakramentu od nowa, nie wystarczy dodać; to, co się opuściło. W Ewangelii czytamy14: „Jeśli się kto nie odrodzi z wody i Ducha Świętego, nie może wejść do Królestwa Bożego". Skoro więc do istoty chrztu Chrystusowego należy to, że jest on udzielany w Duchu Świętym, nie tylko w wodzie, nie wystarczy uzupełnić obrządek przez włożenie rąk połączone z. udzieleniem Ducha Świętego, lecz tym, którzy zostali ochrzczeni chrztem Janowym, wyłącznie w wodzie, należy ponownie udzielić pełnego chrztu „w wodzie i w Duchu Świętym".
Ad 1. Komentując tekst z Ewangelii według Jana św. Augustyn mówi15: „Chrzczono po Janie, dlatego że on nie udzielał chrztu Chrystusowego, lecz chrzcił swoim własnym chrztem. Natomiast chrzest udzielany przez Piotra, ba, ewentualnie przez Judasza, był chrztem Chrystusowym. Toteż jeśli kogoś ochrzcił Judasz, to ochrzczonego nie trzeba było chrzcić ponownie. Wartość chrztu mierzy się bowiem wartością mocodawcy, a nie wartością szafarza".16 Toteż ochrzczeni przez Filipa, diakona, który również udzielał chrztu Chrystusowego, nie potrzebowali się chrzcie ponownie, a podlegali włożeniu rąk przez apostołów, podobnie jak podlegają bierzmowaniu przez biskupów ci, których ochrzcili kapłani.
Ad 2. Oto słowa Augustyna17: „Zrozumiałe, że uczniowie Chrystusa byli ochrzczeni, bądź, jak twierdzą niektórzy pisarze, chrztem Jana, bądź też — co jest bardziej prawdopodobne — chrztem Chrystusa. Ten, któremu nie zabrakło pokory, by służyć uczniom przy umywaniu nóg, nie omieszkał ich ochrzcić, aby byli ochrzczeni ci, którzy mieli chrzcić innych".
Ad 3. Jak mówi Chryzostam18, na „słowa Jana. skierowane do Chrystusa19: Ja winienem być ochrzczony przez Ciebie, Chrystus w swej odpowiedzi: Zaniechaj tego teraz dał do zrozumienia, że później Jana ochrzci". Chryzostom również twierdzi, że „w niektórych księgach apokryficznych są na ten temat wyraźne wzmianki". Pewne jest jednak, jak twierdzi Hieronim20, że „Chrystus ochrzcił Jana Duchem Świętym, jak sam był przezeń ochrzczony wodą".
Ad 4. Ludzie ochrzczeni chrztem Janowym musieli być potem ochrzczeni ponownie nie tylko dlatego, że nic nie wiedzieli o Duchu Świętym, lecz dlatego, że nie byli ochrzczeni chrztem Chrystusowym.
Ad 5. Sakramenta nasze, jak stwierdza Augustyn21, to znak łaski udzielanej jednocześnie z sakramentami, misteria zaś Starego Prawa były symbolem łaski, która miała się zaktualizować później. Toteż sam fakt, że Jan chrzcił w imię Tego, który miał przyjść po nim, wskazuje na to, iż nie udzielał on chrztu Chrystusowego, który jest sakramentem Nowego Prawa".

ZAGADNIENIE 39
CHRZEST CHRYSTUSA

Rozpatrzmy z kolei chrzest Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w 8 punktach:
1. Czy chrzest Chrystusa był czymś stosownym?
2. Czy Chrystus powinien był się ochrzcić chrztem Janowym?
3. Czas chrztu.
4. Miejsce.
5. Otworzenie się niebios nad Chrystusem.
6. Ukazanie się Ducha Świętego w postaci gołębicy.
7. Czy ta gołębica była żywą istotą?
8. Świadectwo Ojcowego głosu.

Artykuł 1.

CZY CHRZEST CHRYSTUSA BYŁ CZYMŚ STOSOWNYM?

Wydaje się, że nie
1. Ochrzcić się bowiem — to obmyć się z brudu. Skoro zaś w Chrystusie nie było żadnego brudu, to
On nie potrzebował się obmywać. Sądzimy więc, że nie powinien był się chrzcić.
2. Dla wypełnienia Zakonu Chrystus poddał się obrzezaniu. Chrzest natomiast nie jest przewidziany przez Zakon. Chrystus przeto nie powinien był się chrzcić.
3. Źródło ruchu w danym rodzaju bytów nie jest wprawiane w ruch przez żaden inny czynnik poruszający w ten sam sposób, podobnie jak niebo, pierwsza przyczyna wszystkich zmian, samo zmianom nie podlega. (9) Otóż w Ewangelii czytamy1: „Na kogo ujrzysz, iż zstępuje Duch i zostaje na nim, ten jest, który chrzci”. Więc nie należało chrzcić Chrystusa.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy2: „Przybywa Jezus z Galilei nad Jordan do Jana, aby zostać ochrzczonym przez niego”.

WYKŁAD. Chrzest Chrystusa był czymś właściwym.

Po pierwsze, jak mówi Ambroży3, „Pan dał się ochrzcić nie po to, by się oczyścić, lecz by oczyścić wodę tak, iżby oczyszczona przez bezgrzeszne ciało Chrystusa posiadła sakramentalną moc chrztu”, oraz po to, „by — jak zauważa Chryzostom4 — uświęcała przystępujących do chrztu później”.

Po drugie, jak mówi Chryzostom5, „Chociaż Chrystus nie był grzesznikiem, lecz przyjął naturę obarczoną grzechem i podobieństwo grzesznego ciała.6 Dlatego chociaż sam chrztu nie potrzebował, poddał się mu ze względu na potrzebę innych natur cielesnych”. Grzegorz z Nazjanzu zaś mówi7: „Chrystus dał się ochrzcić, aby całkowicie pogrążyć w wodzie starego Adama”. (10)

Po trzecie, jak mówi Augustyn8, Chrystus chciał być ochrzczony, „ponieważ sam chciał uczynić to, co nakazał czynie wszystkim pozostałym ludziom”. To miały

znaczyć Jego słowa9: „Tak przystoi nam pełnić wszelką sprawiedliwość”. Bo jak mówi Ambroży10: „Sprawiedliwe jest, byś sam zapoczątkował to, co chcesz by czynili inni, i byś w ten sposób zachęcił ich swoim przykładem”.
Ad 1. Celem chrztu Chrystusa, jak wiemy11, nie było obmycie się Chrystusa, lecz obmywanie innych.
Ad 2. Chrystus miał nie tylko wypełnić to, co należy do Starego Prawa, lecz także zapoczątkować to, co się zawiera w Nowym. Toteż nie tylko dał się obrzezać, lecz również — ochrzcić.
Ad 3. Chrystus jest źródłem chrztu „Duchem”. Sam zaś nie był ochrzczony tym chrztem, lecz tylko chrztem „wodą”.

Artykuł 2

CZY GODZIŁO SIĘ CHRYSTUSOWI PRZYJĄĆ CHRZEST JANOWY?

Wydaje się, że nie
1. Chrzest Janowy bowiem był „chrztem pokuty”1. Chrystusowi zaś nie przystoi pokutować, bo w Nim nie ma żadnego grzechu. Wydaje się więc, że Chrystus nie powinien był się chrzcić chrztem Janowym.
2. Według Chryzostoma2 chrzest Janowy był „czymś pośrednim między ablucjami Żydów a chrztem Chrystusowym”. Lecz „ogniwo pośrednie ma w sobie coś z natury ogniw krańcowych”3. A ponieważ Chrystus nie był ochrzczony chrztem Żydów, ani też swym własnym chrztem, nie ma żadnej racji, jak się zdaje, by dał się ochrzcić chrztem Janowym.
3. Wszystko, co w dziedzinie spraw ludzkich stoi na najwyższym poziomie, należy przypisać Chrystusowi. Otóż chrzest Janowy nie ma najwyższej rangi w dziedzinie chrztów. Nie wypadało więc, by Chrystus był ochrzczony tym chrztem.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy4: „Przybywa Jezus nad Jordan, aby zostać przez Jana ochrzczonym".

WYKŁAD. Augustyn mówi5: „Potem jak został ochrzczony, Pan chrzcił, lecz nie tym chrztem, którym sam został ochrzczony". A skoro Pan chrzcił swoim własnym. chrztem, stąd wniosek, że był On ochrzczony chrztem Janowym, nie swym własnym.

Po pierwsze — odpowiadało to charakterowi Janowego chrztu. Jan bowiem chrzcił „wodą”, nie „Duchem Świętym”. Chrystus zaś nie potrzebował duchowego chrztu. Był On, jak wiadomo6, pełen łaski Ducha Świętego już od pierwszej chwili swego poczęcia. Tak argumentuje Chryzostom7.

Po drugie, jak mówi Będą8, ochrzczenie Chrystusa przez Jana „miało być potwierdzeniem Janowego chrztu”.

Po trzecie, jak utrzymuje Grzegorz z Nazjanzu, „Jezus przystąpił do chrztu Janowego chcąc uświęcić chrzest na przyszłość”.

Ad 1. Chrystus, jak wiemy10, chciał być ochrzczony, by swoim przykładem pociągnąć nas do chrztu. Dla nadania skuteczności przykładowi chciał się poddać ochrzczeniu, którego, oczywiście, nie potrzebował, by przystępowali do chrztu ludzie, którzy go

potrzebują. Toteż Ambroży mówi11: „Skoro Chrystus nie uchylił się od obmycia pokuty, niech nikt nie unika obmycia łaski”.
Ad 2. Chrzest Żydów nakazany przez Zakon miał wyłącznie symboliczne znaczenie. (11) Chrzest Jana posiadał pewną wartość rzeczywistą, bo doprowadzał ludzi do powstrzymania się od grzechów. Chrzest Chrystusowy zaś ma moc gładzenia grzechów i udzielania łaski. Chrystus nie potrzebował ani odpuszczenia grzechów, był bowiem bez grzechu, ani też, posiadając pełnię łaski, nie potrzebował jej przyjmować. A ponieważ On sam jest Prawdą12, akcja wyłącznie symboliczna Mu nie odpowiadała. I dlatego stosowniejsze było przyjęcie przezeń chrztu, który zaj-mował miejsce pośrednie, niż jednego z pozostałych, stanowiących ogniwa końcowe.
Ad 3. Chrzest — to swego rodzaju lekarstwo duchowe. Im ktoś jest doskonalszy, tym mniej potrzebuje leków. Toteż sam fakt najwyższej doskonałości Chrystusa, czynił zbędnym przyjęcie najdoskonalszego chrztu, podobnie jak zdrowie — stosowanie leków.

Artykuł 3

CZY CHRYSTUS BYŁ OCHRZCZONY WE WŁAŚCIWYM CZASIE?

Wydaje się, że nie
1. Chrystus bowiem dał się ochrzcić, aby swoim przykładem pociągnąć do chrztu innych ludzi. A przecież zasługuje na pochwałę to, że wyznawcy Chrystusa są chrzczeni w młodości, a nawet w dzieciństwie. Wydaje się więc, że Chrystus nie powinien był przystępować do chrztu w trzydziestym roku życia.
2. W Piśmie św. nie spotykamy wzmianki o tym, że Chrystus czynił cuda i nauczał przed swoim chrztem. Lecz świat odniósłby większy pożytek, gdyby Chrystus więcej czasu poświęcił nauczaniu, poczynając choćby od dwudziestego roku życia lub nawet wcześniej. Wydaje się więc, że Chrystus przychodząc na świat dla pożytku ludzi powinien był dać się ochrzcić przed trzydziestym rokiem życia.
3. Oznaki mądrości wlanej powinny były okazać się w Chrystusie w sposób najbardziej widoczny. (12) XI proroka Daniela jak czytamy w Biblii1 — wystąpiły one we wczesnym dzieciństwie, a mianowicie: „Wzbudził Pan Ducha Świętego w młodym pacholęciu, któremu było na imię Daniel”. Tym bardziej więc Chrystus powinien był zostać ochrzczony i nauczać w dzieciństwie.
4. Celem chrztu Janowego było ochrzczenie Chrystusa. Otóż skoro „cel jest pierwszym ogniwem w zamierzeniu a ostatnim w wykonaniu”2, to Jan powinien był ochrzcić Chrystusa albo jako pierwszego, albo jako ostatniego.

A JEDNAK Ewangelista mówi3: „Stało się, kiedy wszystek lud przyjmował chrzest, a Jezus był ochrzczony i modlił się...” i dalej: „Sam zaś Jezus, gdy rozpoczynał działalność publiczną, miał lat około trzydziestu”.

WYKŁAD. To, że Chrystus przyjął chrzest w trzydziestym roku życia, ma swoje uzasadnienie:

Po pierwsze w tym, że chrzest Chrystusa wyznaczał poniekąd początek jego działalności nauczycielskiej i kaznodziejskiej, która wymaga dojrzałości. Osiąga się ją

w trzydziestym roku życia. Czytamy w Piśmie św.4, że Józef, kiedy objął rządy w Egipcie, miał lat trzydzieści. Podobnie Dawid miał trzydzieści lat, „kiedy począł królować”5. I Ezechiel rozpoczął działalność proroka „trzydziestego roku”6.

Po drugie, jak mówi Chryzostom7, „po chrzcie Chrystusa prawomocność Zakonu wygasała. I dlatego Chrystus był ochrzczony w wieku, kiedy już było możliwe popełnienie każdego grzechu. Przez zachowanie Zakonu mógł uchylić ewentualny zarzut, że zniósł go, ponieważ nie mógł go jeszcze wypełnić”.

Po trzecie — Chrzest Chrystusa w wieku dojrzałym nasuwa myśl, że chrzest rodzi ludzi dojrzałych, zgodnie ze słowami św. Pawła8: „aż wszyscy zejdziemy się w jedności wiary i poznania Syna Bożego, stawszy się mężami doskonałymi na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej”. Sama liczba, jak się: zdaje, na to wskazuje. Trzydziestka powstaje bowiem przez trzykrotne wzięcie dziesiątki. Trójka oznacza wiarę w Trójcę Przenajświętszą, a dziesiątka — wypełnienie przykazań Zakonu. (13) Na tych dwóch rzeczach polega pełnia życia chrześcijańskiego.

Ad 1. Chrzest Chrystusa — jak mówi Grzegorz; z Nazjanzu9 — „nie był podyktowany potrzebą oczyszczenia, a jego odkładanie nie groziło żadnym niebezpieczeństwem. Lecz każdy inny człowiek naraziłby się na wielkie niebezpieczeństwo, gdyby zszedł z tego świata nie przyodziany w szatę nieskazitelną”, czyli szatę łaski. A chociaż dobrze jest po chrzcie zachować czystość, „to jednak — jak mówi tenże Grzegorz10 — lepsze od całkowitego braku łaski jest posiadanie łaski nieznacznie nadwyrężonej”.

Ad 2. Głównie wiara i pokora warunkuje wykorzystanie tego, co Chrystus daje ludziom. Zarówno dla jednej jak i dla drugiej nie jest bez znaczenia fakt, że Chrystus nie zaczął nauczać w dzieciństwie ani w młodości, lecz w wieku dojrzałym. Ważne dla wiary było ujawnienie się w Chrystusie prawdziwego człowieczeństwa. Rozwijał się bowiem fizycznie w miarę upływu czasu, tak że tego rozwoju nie uważano za coś dziwnego. Chrystus nie chciał ujawniać swej mądrości i mocy zanim nie osiągnął pełnej dojrzałości fizycznej. Dla pokory zaś ważne jest to, że Chrystus dał przykład, by nikt przed osiągnięciem dojrzałego wieku nie podejmował się obowiązków nauczania ani nie przyjmował stanowiska przełożonego.

Ad 3. Chrystusa stawiamy jako wzór dla. wszystkich ludzi. I dlatego w Nim miało się przejawić prawo powszechne mające zastosowanie do wszystkich, mianowicie to, że ludzie mają nauczać po dojściu do pełni sił. Lecz „wypadek wyjątkowy — jak mówi Grzegorz z Nazjanzu11 — nie staje się prawem kościelnym, podobnie jak jedna jaskółka nie czyni wiosny”. Zdarzało się bowiem, że specjalnym zrządzeniem wynikającym z planu Mądrości Bożej, w drodze wyjątku od prawa powszechnego, zezwolono niektórym ludziom, jak Salomon12, Daniel13 oraz Jeremiasz14, być przywódcami lub nauczycielami przed osiągnięciem pełnej dojrzałości.

Ad 4. Chrzest Chrystusa nie powinien byt poprzedzać chrztu wszystkich pozostałych ludzi ani też po nim następować, był bowiem — jak mówi Chryzostom 15 — „potwierdzeniem nauk i chrztu Janowego oraz okazją pozwalającą Janowi wydać świadectwo o Chrystusie”. Świadectwo to nie znalazłoby wiary, gdyby nie było poprzedzone chrztem ludzkich rzesz. Dlatego Chrystus nie miał otrzymać chrztu od Jana przed wszystkimi. Podobnie też nie miał być ostatni. Chryzostom mówi w dalszym ciągu, że „jak światło słoneczne nie czeka, aż zniknie gwiazda poranna, lecz

tryska przedtem i swoją jasnością przyćmiewa jej blask, podobnie Chrystus nie czekał aż Jan ukończy swój bieg, lecz ukazał się wtedy, kiedy Jan jeszcze uczył i chrzcił".

Artykuł 4

CZY TRZEBA BYŁO, ABY CHRYSTUS ZOSTAŁ OCHRZCZONY W JORDANIE? (14)

Wydaje się, że nie, bo
1. Rzeczywistość powinna odpowiadać symbolowi, który ją zapowiedział. Symbolem zaś chrztu było przejście przez Morze Czerwone, miejsce zagłady Egipcjan1, jak chrzest jest miejscem zgładzenia grzechów. Wydaje się więc, że chrzest Chrystusa powinien był się dokonać raczej w morzu niż w Jordanie.
2. Wyraz „Jordan" oznacza zstępowanie2. Chrzest zaś nie ściąga na dół, lecz raczej prowadzi w górę. Toteż czytamy w Ewangelii3, że „Jezus, gdy był ochrzczony, wnet wyszedł z wody". Wydaje się więc, że Chrzest Jezusa w Jordanie był czymś niewłaściwym.
3. Jak czytamy w Biblii4, o czym zresztą mówi Psalmista5, wody „Jordanu cofnęły się wstecz" przy przejściu przezeń synów Izraelowych. A przecież kto się chrzci, ten nie cofa się wstecz, lecz postępuje naprzód. Nie było więc stosowne to, że Chrystus został ochrzczony w Jordanie.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy6, że Jezus „został przez Jana ochrzczony w Jordanie".

WYKŁAD. Jordan był rzeką, przez którą synowie izraelscy wkroczyli do Ziemi Obiecanej7. Ziemia ta jest symbolem Królestwa Bożego, do którego wpro-wadza nas chrzest Chrystusowy. Stanowi to jego cechę charakterystyczną różniącą go od pozostałych rodzai chrztu. Czytamy w Ewangelii8, że „jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do Królestwa Bożego". W związku z tym pozostaje również fakt, że prorok Eliasz, zanim został porwany do nieba na wozie ognistym, podzielił wody Jordanu, jak czytamy w Biblii9. Ogień Ducha Świętego otwiera bowiem drogę do nieba tym, którzy przeszli przez wodę chrztu. Więc było stosowne to, że Chrystus został ochrzczony w Jordanie.

Ad 1. Przejście Izraelitów przez Morze Czerwone było symboliczną zapowiedzią tego, że chrzest gładzi grzechy. Przejście przez Jordan natomiast uwypukla w chrzcie jego skutek polegający na otworzeniu bramy niebios. Ten najważniejszy skutek chrztu jest wyłącznie dziełem Chrystusa. Toteż Jordan bardziej się nadawał na miejsce Jego chrztu, niż morze.
Ad 2. Chrzest przez wzrost łaski prowadzi wzwyż, lecz to jest uwarunkowane przez pokorne zstąpienie w dół, zgodnie ze słowami Jakuba Apostoła10: „Łaskę zaś daje pokornym". Nazwę „Jordan" należy powiązać właśnie ze zstępowaniem tego rodzaju.
Ad 3. Twierdzimy za Augustynem11, że „jak ongiś wody Jordanu zostały cofnięte wstecz, tak i grzechy zostają odrzucone z chwilą Chrystusowego chrztu". Oznacza to

również, że potok błogosławieństw wbrew prądowi spychającemu w dół, płynie w górę.

Artykuł 5

CZY PO CHRZCIE CHRYSTUSA MUSIAŁY SIĘ OTWORZYĆ NIEBIOSA?

Wydaje się, że nie
1. Niebiosa muszą się bowiem otworzyć przed kimś, kto będąc poza nimi ma do nich wejść. A przecież Chrystus zawsze był w niebie, mówi bowiem o sobie1: „Syn Człowieczy, który jest w niebie". Wydaje się przeto, że przed Nim niebiosa nie potrzebowały się otwierać.
2. Słowa o otworzeniu się niebios można rozumieć w znaczeniu materialnym lub duchowym. Nie możemy tych słów brać w sensie materialnym, bo strop niebios pozostaje niezmienny i nie podlega zniszczeniu, zgodnie ze słowami z Księgi Hioba2: „Może ty budowałeś niebiosa, które są bardzo mocne, jakby z miedzi ulane". (15) Nie można też brać ich w sensie duchowym. Przed oczami Syna Bożego były one otwarte i przedtem. Wydaje się więc niewłaściwym powiedzenie3, że „gdy Jezus był ochrzczony, otworzyły się niebiosa".

Zgodnie ze słowami Apostoła4: „Mamy zapewnione wejście do świątyni przez krew Chrystusa", męka Jego otworzyła niebiosa przed wiernymi. Toteż nawet ochrzczeni chrztem Chrystusowym, jeśli zeszli z tego świata przed męką Chrystusa, nie mogli wejść do nieba. Niebiosa więc powinny się były otworzyć raczej w czasie męki Chrystusa niż przy Jego chrzcie.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy5: „Gdy Jezus był ochrzczony i modlił się, niebiosa się otworzyły".

WYKŁAD. Chrystus, jak wiemy6, chciał być ochrzczony, by swoim chrztem uświęcić chrzest udzielany nam. Toteż w chrzcie Chrystusa należało uwidocznić wszystko to, co pozostaje w związku ze skutkami naszego chrztu. Zwróćmy tu uwagę na trzy momenty:

Po pierwsze — na główną moc, która stanowi źródło skuteczności chrztu. Jest nią potęga nieba. Po chrzcie Chrystusa przeto niebo się otworzyło, aby pokazać, że potęga niebios uświęca chrzest.

Po drugie — do skuteczności chrztu przyczynia. się wiara Kościoła i tego człowieka, który do chrztu przystępuje. Przeto przyjmujący chrzest składają wyznanie wiary, a sam chrzest nazywamy „sakramentem wiary"7. Wiara zaś skierowuje nasz wzrok ku niebu, które wykracza poza zmysły i umysł ludzki. Dla zaznaczenia tego faktu niebiosa się otworzyły przy chrzcie Chrystusa.

Po trzecie — chrzest Chrystusa w szczególny sposób otworzył nam wstęp do Królestwa Niebieskiego. Wstęp ten na skutek grzechu został zamknięty przed pierwszym człowiekiem. Po chrzcie Chrystusa niebiosa się otworzyły, by pokazać, że dla ochrzczonych droga do nieba stoi otworem.

Ale i ochrzczony, by wejść do nieba, nie może zrywać z modlitwą. Bo chociaż grzechy zostają. odpuszczone, jest jeszcze zarzewie grzechu, stanowiące wewnętrzną

przeszkodę na drodze prowadzącej do nieba, a od zewnątrz naciera świat i szatan. Znamienne więc są słowa Ewangelii8: „Gdy Jezus był ochrzczony i modlił się, otworzyły się niebiosa”, ponieważ wierni po chrzcie koniecznie potrzebują, modlitwy. Albo można też rozumieć, że otworzenie się nieba przed wiernymi dokonuje się mocą modlitwy Chrystusa. Akcentują to słowa Mateusza9: „Otworzyły się Mu niebiosa”, to znaczy otworzyły się przed nami ze względu na Niego. Tak przynajmniej tłumaczy je Chryzostom10 dając przykład cesarza, który petentowi proszącemu o łaskę dla kogoś innego daje odpowiedź: „Udzielam ci tej łaski, robię to nie dla niego, lecz przez wzgląd na ciebie”.

Ad 1. Zdaniem Chryzostoma11, Chrystus dał się ochrzcić mając na uwadze potrzeby człowieka; sam chrztu nie potrzebował. Podobnie ze względu na potrzeby ludzi otworzyły się Mu niebiosa, bo sam przez swą naturę boską zawsze był w niebie”.
Ad 2. Według Hieronima12, „Otworzenie się niebios po chrzcie Chrystusa nie oznacza zaburzeń kosmicznych, lecz otwarcie się nieba przed wzrokiem ducha, podobnie jak otworzyły się przed Ezechielem, według wzmianki umieszczonej na początku jego księgi. Dowodzi tego również Chryzostom mówiąc13: „Gdyby się otworzyły niebiosa, stanowiące część świata stworzonego, nie mielibyśmy zwrotu: otworzyły się MU, ponieważ to, co otwiera się w sposób materialny, otwiera się dla wszystkich”. Powiedzenie Marka14, że „Jezus natychmiast, wychodząc z wody, ujrzał niebiosa rozwarte”, wskazuje na istnienie związku pomiędzy otworzeniem się niebios a wizją Chrystusa. Niektórzy pisarze15 odnoszą przeto te słowa do widzenia w sensie fizycznym tłumacząc, że Chrystus przy chrzcie był opromieniony tak wielkim blaskiem, iż ujrzano otwarte niebo. Słowa te można odnieść również do widzenia wzrokiem wyobraźni, jak u Ezechiela widzącego otwarte niebiosal6. Obraz tego rodzaju mógł powstać mocą Bożą w wyobraźni Chrystusa przy udziale Jego woli dla podkreślenia faktu, że chrzest otworzy ludziom dostęp do nieba. Ale mogła to być również wizja intelektualna nieba stojącego przed ludźmi otworem po dokonaniu przez Chrystusa uświęcenia chrztu, chociaż to On już przedtem przewidział. (16)
Ad 3. Niebo otworzyła przed ludźmi męka Chrystusa, jako przyczyna powszechna tego otwarcia się. Aby mogły wejść do nieba poszczególne osoby, należało pomiędzy nimi a tą przyczyną nawiązać łączność. Zgodnie ze słowami Apostoła”: „Którzykolwiek ochrzczeni jesteśmy w Chrystusie Jezusie, w śmierci jego ochrzczeni jesteśmy”, łączność ta zostaje nawiązana przez chrzest. Dlatego o otworzeniu. się niebios wspomniano raczej przy chrzcie, nie przy męce Chrystusa.

Chryzostom zaś daje następujące tłumaczenie18: „Po chrzcie Chrystusa niebo się otworzyło; potem, kiedy tyran został pokonany przez krzyż, skoro wrota niebios już nigdy nie miały się zamknąć, aniołowie już nie wołają: otwórzcie wrota, lecz: usuńcie wrota”. Przez te słowa Chryzostom chce powiedzieć, że przeszkody uniemożliwiające wejście do nieba duszom zmarłych, zostały całkowicie usunięte przez mękę Chrystusa. Lecz już Jego chrzest otwiera, bramę nieba, zawczasu ukazując drogę, przez którą ludzie mieli tam wejść.

Artykuł 6.

CZY WŁAŚCIWE JEST POWIEDZENIE, ŻE DUCH ŚWIĘTY NA CHRYSTUSA PO JEGO CHRZCIE ZSTĄPIŁ W POSTACI GOŁĘBICY ? (17)

Wydaje się, że nie
1. Duch Święty bowiem mieszka w człowieku przez łaskę. A skoro, jak wiemy1, Chrystus-człowiek, Jako „Jednorodzony od Ojca”2, posiadał pełnię łaski już w pierwszej chwili swego poczęcia, to nie było potrzeby zsyłać Ducha Świętego na Chrystusa w czasie chrztu.
2. O zstąpieniu Chrystusa na ziemię mówimy mając na myśli tajemnicę Wcielenia, kiedy Chrystus „wyniszczył siebie przyjąwszy naturę sługi”3. Skoro Duch Święty nie został wcielony, to niewłaściwe jest mówienie, że Duch Święty zstąpił nań4.
3. Chrzest Chrystusa miał stanowić pewien wzór tego, co się dokonuje w naszym chrzcie, a przecież w tym ostatnim nie ma żadnego widzialnego zesłania Ducha Świętego. Uważamy więc je za zbędne i przy chrzcie Chrystusa.
4. Stosownie do słów Ewangelii5: „Z Jego pełności wszyscyśmy wzięli”, Duch Święty od Chrystusa przechodzi na wszystkich pozostałych ludzi. Otóż na apostołów Duch Święty zstąpił w postaci ognia, nie w postaci gołębicy. Więc i na Chrystusa powinien był zstąpić nie w postaci gołębicy, lecz w postaci ognia.

A JEDNAK powiedziano6: „Duch Święty widzialnie, jako gołębica zstąpił nań”.

WYKŁAD. To, co się stało przy chrzcie Chrystusa, ma, zdaniem Chryzostoma7, „związek z tajemnicą chrztu udzielanego ludziom potem. Otóż wszyscy przystępujący do chrztu ze szczerą intencją otrzymują Ducha Świętego, zgodnie z tym, co czytamy w Ewangelii8: „On was chrzcić będzie Duchem Świętym”. Toteż zstąpienie Ducha Świętego na Chrystusa po chrzcie było czymś stosownym.
Ad 1. Twierdzimy za Augustynem9, iż „byłoby największym nonsensem utrzymywać, że Chrystus przyjął Ducha Świętego dopiero w trzydziestym roku życia. Chrystus przystąpił do chrztu bez grzechu, lecz. nie bez Ducha Świętego. Bo jeśli czytamy o Janie, że był napełniony Duchem Świętym już w łonie swej matki, to cóż możemy powiedzieć o Chrystusie, jako człowieku. Przecież samo poczęcie Jego ciała dokonało się nie cieleśnie, lecz w sposób duchowy. Przeto wówczas, czyli w momencie chrztu, raczył On zawczasu ukazać przyszłość swego ciała, czyli Kościoła swego, w którym przede wszystkim ochrzczeni otrzymują Ducha Świętego”.
Ad 2. Przyjmujemy za Augustynem10, że Duch Święty zstąpił na Chrystusa w cielesnej postaci — w postaci gołębicy, nie po to by ujrzano samą substancję Ducha Świętego, której widzieć nie można. Niema też tu mowy o wcieleniu Osoby Boskiej przez przyjęcie stworzenia widzialnego do jedności hipostatycznej, nie powiedziano bowiem, że Duch Święty jest gołębiem, jak mówimy o Synu Bożym, że 'przez zjednoczenie osobowe jest człowiekiem. Widzenie Ducha Świętego w postaci gołębicy różni się też od tego, w którym Jan, jak podaje Apokalipsa11, oglądał Baranka, bo ten widok ukazał się oczom ducha przez duchowe wyobrażenia

przedmiotów materialnych. Co do gołębicy zaś nikt nie podał w wątpliwość, że widziano ją wzrokiem fizycznym12. Sposób ukazania się Ducha Świętego różnił się też od tego, jaki ma na myśli Apostoł mówiącl3: „Opoką był Chrystus”, ta bowiem już istniała w świecie stworzonym. Nazwa „opoka” została tu użyta w znaczeniu przenośnym dla uwypuklenia Chrystusowego działania, gołębica zaś zjawia się nagle, jako znak Ducha Świętego i natychmiast znika, podobnie jak płomień, który się ukazał Mojżeszowi w krzaku gorejącym14.

W słowach, że Duch Święty „zstąpił” na Chrystusa, nie mówi się nic o zjednoczeniu hipostatycznym z gołębicą. Użyto tych słów albo ze względu na to, że gołębica, symbol Ducha Świętego, zniżyła swój lot nad Chrystusem, albo dla oznaczenia łaski duchowej pochodzącej od Boga a udzielanej stworzeniu przez swego rodzaju zstępowanie, zgodnie ze słowami Jakuba apostoła15: „Każdy datek dobry i każdy dar doskonały z wysoka pochodzi, zstępuje od Ojca światłości”.

Ad 3. „Zjawiska duchowe, jak mówi Chryzostom16, są najpierw ukazywane zawsze w sposób dostępny dla zmysłów ze względu na tych, którzy nie mogą intelektem uchwycić ich duchowej natury, aby potem z jednorazowego wydarzenia, choćby niepowtarzalnego, mogli czerpać wiarę”. Toteż podczas chrztu Chrystusa Duch Święty zstąpił widzialnie, w postaci cielesnej, abyśmy wierzyli, że później zstępuje niewidzialnie na wszystkich przystępujących do chrztu.

Ad 4. Oto poczwórne uzasadnienie ukazania się Ducha Świętego nad Chrystusem po Jego chrzcie w postaci gołębicy:

Po pierwsze — chodzi o dyspozycję człowieka przystępującego do chrztu. Musi go cechować szczerość wolna od obłudy. Czytamy bowiem w Piśmie św.17: „Duch Święty karności ucieka przed obłudą”. Gołębica jest stworzeniem prostym, nie cechuje jej chytrość ani fałsz. Toteż w Ewangelii czytamy słowa18: „Bądźcie prości, jako gołębice”.

Po drugie — ukazanie się to miało być symbolem siedmiu darów Ducha Świętego, którym odpowiada siedem właściwości gołębicy. Mieszka ona bowiem nad brzegiem rzeki, by na widok jastrzębia mogła dać nurka i uciec. Ma to związek z darem mądrości, który sprawia, że święci sąsiadując z wodami Biblii, mogą ujść przed natarciem diabelskim.

Dalej — gołębica wybiera najlepsze ziarno; ma to związek z darem umiejętności (wiedzy), dzięki któremu święci wybierają zdrowe myśli na pokarm. Następnie — gołębica karmi cudze pisklęta. Odpowiada temu dar rady który sprawia, że święci swoją nauką i przykładem karmią obcy narybek — przychodzący z orszaku szatana.

A także gołębica niczego dziobem nie szarpie. Ma to związek z darem pojętności, który sprawia, że święci dobrej nauki nie szarpią na strzępy, i nie wykładają jej wzorem heretyków w sposób przewrotny.

Gołębica nie posiada też żółci. Jest to cecha daru pobożności (dziecięcej miłości ku Bogu), który sprawia, że święci nie wybuchają nieuzasadnionym gniewem. Poza tym — gołębica wije swe gniazda w skalnych rozpadlinach. Wiąże się to z darem męstwa, skłaniającego świętych do obierania siedziby w śmiertelnych ranach Chrystusa, który jest niewzruszoną opoką. Znajdują tam nadzieję i ucieczkę. Wreszcie — śpiew gołębicy to wzdychanie. Jest to objaw związany z darem bojaźni Bożej, która sprawia, że święci są skorzy do żalu za grzechy. (18)

Trzecim powodem ukazania się Ducha Świętego w postaci gołębicy są skutki chrztu: odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem. Gołębica jest bowiem uosobieniem łagodności. Toteż Chryzostom zauważa19: „Stworzenie to w czasie potopu ukazało się niosąc gałązkę oliwną na znak powszechnego pokoju na ziemi; ostatnio zaś gołębica ukazała się podczas chrztu, jako znak osiągniętej przez nas wolności".

Po czwarte wreszcie — Duch Święty ukazał się nad Panem po chrzcie w postaci gołębicy dla zaznaczenia skutku obejmującego ogół. Tym skutkiem jest budowa jedności Kościoła. W liście św. Pawła do Efezjan czytamy20: „Chrystus wydał samego siebie, aby wznieść sobie Kościół pełen chwały, nieskalany i bez zmazy, bez czegokolwiek, co by Mu ujmę przynosiło, obmywając go wodą w słowie żywota". Ukazanie się Ducha świętego przy chrzcie Chrystusa w postaci gołębicy, stworzenia skłonnego do przyjaźni i życia w gromadzie, jest przeto uzasadnione. I dlatego o Kościele mówią słowa Pieśni nad Pieśniami21: „Jedna jest gołębica moja". Zstąpienie zaś Ducha Świętego na apostołów pod postacią ognia tłumaczy się dwojako. Po pierwsze — ogień jest symbolem żarliwości, którą zapłonęły ich serca, aby nie bacząc na prześladowania wszędzie głosili Chrystusa. I dlatego Duch Święty ukazał się w postaci płomieni ognia. Toteż mówi Augustyn22: „Pan ukazał Ducha Świętego w dwojaki sposób: przez gołębicę, która się ukazała nad Panem po chrzcie, i przez ogień — nad zgromadzonymi uczniami. Tam zaznaczyła się prostota, tu — żar. Gołębica wskazuje na to, że uświęceni przez Ducha Świętego nie powinni być chytrzy, ogień zaś — na to, że prostota nie oznacza chłodu. A chociaż języki ognia są podzielone, niech cię to nie wzrusza, uznaj w gołębicy jedność".

Po drugie, jak mówi Chryzostom23, „skoro miały być przebaczone grzechy — co sprawia chrzest — konieczna jest łagodność, przedstawiona przez gołębicę. Ale skoro otrzymaliśmy łaskę, czeka nas godzina. sądu — oznaczona przez ogień".

Artykuł 7

CZY OWA GOŁĘBICA, W KTÓREJ UKAZAŁ SIĘ DUCH ŚWIATY, BYŁA ŻYWYM STWORZENIEM?

Wydaje się, że nie

1. To bowiem, co ukazuje się pod jakąś postacią, ukazuje się, jak sądzimy, na kształt czegoś. Otóż, czytamy w Ewangelii1, że „Duch Święty zstąpił nań widzialnie w postaci gołębicy". Nie była to więc prawdziwa gołębica, lecz jej kształt.
2. „Ani natura, jak mówi Filozof2, ani Bóg niczego nie czyni na próżno". Skoro zaś gołębica owa zjawiła się tylko po to, „by, jak mówi Augustyn3, uzmysłowić coś i zniknąć", to zbyteczna byłaby prawdziwa gołębica. Ten sam efekt można osiągnąć przez podobieństwo gołębicy. Gołębica, o której tu mowa, nie była przeto żywym stworzeniem.
3. Właściwości każdej rzeczy prowadzą do poznania jej natury. Gdyby ta gołębica była żywym stworzeniem, to jej cechy określałyby naturę tego stworzenia, a nie skutki działania Ducha Świętego. Omawiana tu gołębica nie jest przeto, jak się zdaje, żywym stworzeniem.

A JEDNAK według Augustyna4: „Mówiąc, że tylko Pan Jezus miał ciało prawdziwe, nie twierdzimy, że Duch Święty ukazał się oczom ludzkim w sposób zwodniczy. Przeciwnie, wierzymy, że oba te ciała były prawdziwe”.

WYKŁAD. Nie wypadało, jak wiemy5, by Syn Boży, sama Prawda Ojcowa, posługiwał się jakąś zjawą. Dlatego przyjął ciało prawdziwe, nie pozorne. Skoro zaś Duch Święty nazywa się Duchem Prawdy6, to i on również ukształtował ciało prawdziwej gołębicy po to, by się w niej ukazać, chociaż nie przybrał jej sobie do jedności hipostatycznej. (19) Toteż w dalszym ciągu mówi Augustyn7: „Zarówno Synowi Bożemu jak i Duchowi Świętemu nie godziło się ludzi wprowadzać w błąd; a wszechmogący Bóg, który z niczego uczynił cały świat stworzony, nie miał trudności z ukształtowaniem rzeczywistego ciała gołębicy bez posługi innych gołębic, tak jak nie sprawiło Mu żadnej trudności uformowanie prawdziwego ciała w łonie Maryi bez udziału męskiego nasienia. Rozkazowi Boga i Jego woli podlega zarówno materia stworzona w łonie niewiasty dla ukształtowania człowieka, jak i sam świat stworzony dając tworzywo dla uformowania gołębicy”.
Ad 1. Powiedzenie, że Duch Święty zstąpił w postaci, czy w podobieństwie gołębicy, nie wyklucza Jej prawdziwości, lecz wskazuje na fakt, że nie ukazał się pod postacią swej własnej substancji. (20)
Ad 2. Nie było czymś zbędnym ukształtowanie rzeczywistej gołębicy, by w niej ukazał się Duch święty, skoro jej rzeczywistość symbolizowała rzeczywistość Ducha Świętego i skuteczność Jego działania.
Ad 3. Właściwości gołębicy zarówno służą określeniu jej natury, jak i uwypukleniu skutków działania Ducha Świętego. Sam fakt posiadania przez nią właśnie takich właściwości determinuje gołębicę do pełnienia funkcji symbolu Ducha Świętego8.

Artykuł 8

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE PO CHRZCIE CHRYSTUSA DAŁ SIĘ: SŁYSZEĆ GŁOS OJCA ŚWIADCZĄCY, IŻ CHRYSTUS JEST SYNEM?

Wydaje się, że nie
1. Ukazanie się bowiem Syna i Ducha Świętego w sposób dostępny dla zmysłów określamy przez powiedzenie, że są widzialnie posłani. Ojcu natomiast, jak mówi Augustyn1, nie przystoi być posłanym. Więc także i ukazywać się.
2. Głosem wypowiadamy słowo poczęte w sercu2. Lecz Ojciec nie jest Słowem, nie jest więc stosowne, by ujawnił się w głosie.
3. Chrystus-człowiek nie stał się Synem Bożym dopiero w momencie chrztu, jak utrzymują niektórzy heretycy, lecz był nim od pierwszej chwili swego poczęcia. Więc głos Ojca powinien był stwierdzić Bóstwo Chrystusa raczej w czasie jego narodzenia, niż podczas chrztu.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii3: „Oto głos z nieba mówiący: Ten jest Syn mój miły, w którym mam upodobanie”.

WYKŁAD. W chrzcie Chrystusa, stanowiącym wzór naszego chrztu, jak wiemy4, miało się okazać to, co się w nim dokonuje. Otóż źródłem uświęcenia w chrzcie wiernych jest moc Trójcy Przenajświętszej połączona z wezwaniem jej imienia, stosownie do nakazu Chrystusa5: „Idąc, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego". I dlatego podczas chrztu Chrystusa, jak mówi Hieronim6, „została objawiona Trójca Przenajświętsza. Sam Pan w naturze ludzkiej przystąpił do chrztu, Duch Święty zstąpił w postaci gołębicy i dał się słyszeć głos Ojca stwierdzający synostwo Chrystusa". Toteż słusznie przy Jego chrzcie Ojciec objawił się przez głos.

Ad 1. Mówiąc o widzialnym posłaniu mamy na myśli coś więcej niż samo ukazanie się danej Osoby w widzialnej postaci. Suponujemy mianowicie autorytet Tego, który posyła. Syn i Duch Święty, skoro pochodzą od kogoś innego, nie tylko ukazują się widzialnie, lecz są widzialnie posyłani. Ojciec natomiast, który od nikogo nie pochodzi, może się wprawdzie widzialnie ukazywać, lecz nie może być widzialnie posyłanym.
Ad 2. Ojciec objawił się przez glos tylko jako jego sprawca, czyli jako ten, który przemawia. A skoro przy mówieniu, czyli przy wypowiedzeniu się, zrodzenie Słowa przysługuje wyłącznie Ojcu, to objawienie się Ojca przez głos, znak słowa, było czymś najwłaściwszym. Ten właśnie głos Ojca daje świadectwo o synostwie Słowa. Lecz podobnie jak postać gołębicy, pod którą ukazał się Duch Święty, nie jest naturą Ducha Świętego, i naturą Syna Bożego nie jest postać człowieka, w której On się ukazał, tak też i sam głos nie należy do natury Słowa bądź Ojca, który przemówił. Toteż Jan cytując słowa Pana mówi7: „Wyście nigdy nie słyszeli Jego głosu — głosu Ojca — aniście też nie oglądali postaci Jego". Przez te słowa, jak mówi Chryzostom8, „Pan doprowadza stopniowo do czysto pojęciowego rozumienia nauki wiary, wskazując na to, że ani głosu, ani postaci Bóg nie posiada; jest On ponad kształty i wypowiedzi". Jak cała Trójca Przenajświętsza ukształtowała gołębicę oraz ludzką naturę przyjętą przez Chrystusa, tak też cała uformowała głos. W głosie jednak wypowiedział się tylko Ojciec, podobnie jak ludzką naturę przyjął tylko Syn, a w gołębicy ukazał się tylko Duch Święty. Wynika to ze słów Augustyna9.
Ad 3. W chwili narodzenia Chrystusa Bóstwo Jego nie powinno się było objawić wszystkim, lecz raczej ukryć w słabości lat dziecinnych. Kiedy zaś Chrystus doszedł do wieku dojrzałego, nadszedł czas głoszenia nauki, czynienia cudów i pociągania ludzi ku sobie; wówczas dla stwierdzenia wiarogodności słów Chrystusa było potrzebne świadectwo Ojca o Bóstwie Chrystusa. I dlatego sam Chrystus mówi10: „Ojciec, który mnie posłał, On sam dał świadectwo o mnie". Było to potrzebne zwłaszcza przy chrzcie. Przez chrzest bowiem ludzie rodzą się od nowa, jako przybrani synowie Boży, kształtując się na podobieństwo Jego Syna rodzonego, według słów św. Pawła11 „Tych, których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego". „Toteż, jak mówi Hilary12, podczas chrztu Chrystusa zstąpił nań Duch Święty i dał się słyszeć głos Ojca mówiącego: Ten jest Syn mój miły, abyśmy na podstawie tego co się dokonało w Chrystusie, poznali, że po obmyciu wodą, z niebieskich regionów spływa na nas Duch Święty, i dzięki głosowi Ojca stajemy się przybranymi dziećmi Bożymi". (21)

ZAGADNIENIE 40
STYL ŻYCIA CHRYSTUSA (22)

Po omówieniu tego, co ma związek z przyjściem Chrystusa na świat, bądź też z pierwszym okresem Jego życia, zatrzymajmy się z kolei nad tym, co dotyczy Jego lat późniejszych.
Po pierwsze — trzeba się zastanowić nad stylem Jego życia. Po drugie — nad Jego kuszeniem. Po trzecie — nad działalnością nauczycielską. Po czwarte — nad cudami.
Pierwsze zagadnienie ujmiemy w czterech pytaniach, a mianowicie:
1. Czy Chrystus powinien był pędzić życie samotne, czy też obcować z ludźmi?
2. Czy powinien był ubierać się i odżywiać jak inni ludzie, czy też prowadzić życie umartwione?
3. Czy powinien był żyć odrzucony przez świat, czy też otoczony bogactwem i zaszczytami?
4. Czy obowiązywały Go przepisy Zakonu?

Artykuł 1

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ OBCOWAĆ Z LUDŹMI, CZY TEŻ PROWADZIĆ ŻYCIE SAMOTNE ?

Chrystus, jak się wydaje, powinien był pędzić życie samotne, a nie przestawać z ludźmi.
1. Przez swój sposób życia winien był bowiem pokazać nie tylko, że jest człowiekiem, lecz także, iż jest Bogiem. Bogu zaś nie przystoi obcować z ludźmi, czytamy bowiem w Piśmie św.1, że „bogowie nie obcują z ludźmi”. Zdaniem Filozofa2, człowiek żyjący samotnie „albo jest bydlęciem”, jeśli skłania go do tego dzikość, „albo jest bogiem”, jeśli czyni to, by kontemplować prawdę. Wydaje się więc, że nie godziło się Chrystusowi obcować z ludźmi.
2. Chrystusowi, żyjącemu w śmiertelnym ciele, przystoi pędzić życie na szczytach doskonałości. A jest nim, jak wiemy3, życie kontemplacyjne. Takiemu życiu najbardziej sprzyja samotność, według słów zawartych w Biblii4: „Zawiodę ją na samotnię i będę mówił do jej serca”. Wydaje się więc, że Chrystus powinien był pędzić życie samotne.
3. Życie Chrystusa winna cechować monolityczność tak, iżby zawsze przebijała przezeń najwyższa doskonałość. I Chrystus niekiedy szukał miejsc od-ludnych, chroniąc się przed rzeszą.. W związku z tym mówi Remigiusz5: „Pan miał, jak czytamy, trzy schronienia: łódź, górę i pustynię. Naciskany przez rzeszę, chronił się do jednego z nich”. Toteż zawsze powinien był pędzić życie w samotności.

A JEDNAK czytamy w proroctwie6: „Potem na ziemi był widzian i z ludźmi obcował”.

WYKŁAD Styl życia Chrystusa musiał być zharmonizowany z celem Wcielenia, który Go skłonił do przyjścia na świat. Przyszedł On przede wszystkim, jak sam stwierdza7, aby objawić prawdę. Oto jego słowa: „Jam się na to narodził i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie". Nie powinien był przeto się ukrywać, pędząc życie samotne, lecz występować publicznie głosząc naukę.
Toteż Pan mówi do ludzi, którzy Go chcieli zatrzymać u siebie8: „Potrzeba, abym także innym miastom głosił Królestwo Boże, bo na to jestem posłany".

Po drugie — przyszedł on uwolnić ludzi od grzechu. Czytamy w 1 liście św. Pawła do Tymoteusza9: „Chrystus Jezus przyszedł na ten świat, aby zbawić grzeszników". Chryzostom zaś mówi10: „Choć pozostając na jednym i tym samym miejscu, mógł Chrystus wszystkich przyciągnąć do siebie, aby tam słuchali jego nauki, nie uczynił tego jednak dając nam przykład, byśmy szli i szukali ginących, jak pasterz szuka zbłąkanej owcy, a lekarz idzie do chorego".

Po trzecie — przyszedł, „byśmy, jak mówi Apostoł11, mieli przezeń dostęp do Boga". Było więc stosowne to, że przyjazne kontakty Chrystusa z ludźmi rodziły w nich ufność i otwierały dostęp do Niego. Toteż w Ewangelii czytamy12: „Stało się, kiedy siedział w domu, u stołu, że wielu celników i grzeszników przyszedłszy zasiadało do stołu z Jezusem i uczniami Jego". Hieronim dodaje do tych słów następujący komentarz13: „Widzieli celnika, który porzuciwszy grzechy nawrócił się do lepszego życia i znalazł sposób czynienia pokuty. Dzięki temu oni również nie zwątpili o swoim zbawieniu".

Ad 1. Swoje Bóstwo Chrystus chciał objawić przez swoje człowieczeństwo, a obcując z ludźmi na sposób ludzki ujawnił je przed wszystkimi. Głosił naukę, czynił cuda i przestawał z ludźmi w sposób czysty i święty.
Ad 2. Wiemy14, że życie kontemplacyjne, jako takie, jest lepsze od czynnego, wypełnionego troskami materialnymi. Lecz życie czynne, poświęcone przeka-zywaniu komuś poznanych prawd i nauczaniu innych, jest doskonalsze od życia poświęconego wyłącznie kontemplacji, zakłada ono bowiem pełnię tej ostatniej. Chrystus obrał sobie właśnie życie tego rodzaju.
Ad 3. „Chrystusowy czyn ma nas uczyć"15. I dlatego, chcąc kaznodziejom pokazać na przykładzie, że nie trzeba ludziom udzielać się bez przerwy, Pan usuwał się niekiedy od rzesz. Czytamy o trzech powodach skłaniających Go do tego. Niekiedy była to potrzeba wypoczynku fizycznego,. Toteż Pan mówi do uczniów16: „Pójdźcie na miejsce pustynne, i wypocznijcie nieco. Bo było tak wielu tych, co przychodzili i odchodzili, że nawet na posiłek nie mieli czasu".

Kiedy indziej była to potrzeba modlitwy. Ewangelista mówi17: „Zdarzyło się w owe dni, że odszedł na górę modlić się i spędził noc na modlitwie Bożej". W związku z tym mówi Ambroży18: „Przykładem. swoim uczy nas przestrzegać regułę cnoty". Wreszcie Chrystus chce nas nauczyć unikania. popularności. Nawiązując do słów Ewangelii19: „Jezus, gdy ujrzał rzeszę, wszedł na górę", mówi Chryzostom20: „Przez to, że usiadł nie na rynku miejskim, lecz samotnie, na górze, uczy nas Jezus, iż niczego nie powinniśmy robić na pokaz i unikać zamętu, zwłaszcza kiedy wypada rozprawiać o rzeczach. zasadniczych" (23)

Artykuł 2

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ NA TYM ŚWIECIE PĘDZIĆ ŻYCIE UMARTWIONE?

Wydaje się, że tak
1. Chrystus bowiem o wiele mocniej uwypuklił doskonałość życia niż Jan. Jan zaś, by zachęcić swym przykładem ludzi do doskonałości, sam pędził życie umartwione. W Ewangelii czytamy1, że „sam Jan nosił odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany na. swych biodrach, a pokarmem mu była szarańcza i miód leśny". W komentarzu do tych słów mówi Chry-zostom2: „Zadziwiał widok tak wielkiej cierpliwości w ludzkim ciele. Tym bardziej pociągała ona Żydów". Chrystus powinien był więc, jak się zdaje, pędzić życie o wiele surowsze.
2. Powstrzymanie się od jedzenia i picia służy opanowaniu zmysłów. Czytamy bowiem w Biblii3: „Będą jeść, a nie najedzą się, nierząd uprawiali, a nie przestali". Otóż Chrystus i sam zachował wstrzemięźliwość, i zachęcał do niej innych, jak czytamy w Ewangelii4: „Są trzebieńcy, którzy się sami na to skazali dla Królestwa Niebieskiego. Kto może pojąć, niech to pojmuje". Sądzimy więc, że Chrystus powinien był przestrzegać surowości życia u siebie i u swoich uczniów.
3. Ten, kto rozpoczyna życie surowsze, a potem wraca do łatwiejszego, naraża się na śmieszność, można tu bowiem zastosować słowa Chrystusa5: „Ten człowiek zaczął budować, a nie potrafił dokończyć". Chrystus po chrzcie rozpoczął życie niezmiernie surowe: przebywał na pustyni i pościł przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy. Powrót do życia zwykłego po tak bardzo umartwionym wydaje się przeto niewłaściwy.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii6: „Przyszedł Syn Człowieczy, korzystając z pokarmu i napoju".

WYKŁAD. Jak wiemy 7, to, że Chrystus nie pędził życia w samotności, lecz obcował z ludźmi, harmonizowało z celem Wcielenia. Obcowanie z kimś nakłada obowiązek stosowania się do tych, z którymi przestajemy, zgodnie ze słowami Apostoła8: „Dla wszystkich stałem się wszystkim". Chrystus przeto postępował najwłaściwiej korzystając z pokarmów i napojów w sposób ogólnie przyjęty. Augustyn zauważył9: „Mówiono o Janie, że nie je i nie pije, ponieważ nie spożywał tych pokarmów co Żydzi. Gdyby Pan ich nie spożywał, to nie powiedziano by o nim, że je i pije".
Ad 1. Pan przez swój styl życia dał wzór doskonałości w tym, co dotyczy zbawienia, zgodnie ze słowami Pawła10: „Królestwo Boże nie jest pokarmem ani napojem". W komentarzu do słów11: „Usprawiedliwiona jest mądrość od synów swoich", św. Augustyn mówi12, że apostołowie „pojęli, iż Królestwo Boże nie polega na jedzeniu i piciu, ale na cierpliwości i pogodzie ducha". Nie wbijał ich w pychę nadmiar dóbr, ani nie przygnębiał — brak. W innym dziele mówi13: „Wina nie polega na korzystaniu z tego wszystkiego, lecz na żądzy towarzyszącej korzystaniu". Oba wspomniane rodzaje życia są dozwolone i zasługują na pochwałę: zarówno to, że ktoś usuwając się od ludzi

powstrzymuje się od wszystkiego, jak i to, że ktoś żyjąc w społeczności pędzi zwykły tryb życia. Pan chciał przeto dać wzór obu tych rodzajów życia.

Chryzostom zauważa14, że „Jan ukazał tylko życie i świętość, nic ponadto, Chrystus natomiast miał za sobą świadectwo cudów. Pozwolił więc Janowi świecić przykładem postu, a sam rozpoczął życie odmienne, zasiadając przy stole z celnikami, jadł z nimi i pił".

Ad 2. Inni ludzie osiągali cnotę powściągliwości przez powstrzymywanie się od jedzenia i picia, Chrystus natomiast mocą swego Bóstwa ujarzmiał ciało swoje i tych, którzy poszli za Nim. W Ewangelii czytamy15: „Faryzeusze i uczniowie Jana pościli, nie pościli zaś uczniowie Chrystusa". Komentując powyższy tekst Beda mówi16: „Jan nie pił wina ani moszczu, ponieważ powstrzymanie się od nich powiększało zasługę człowieka, istoty słabej z natury. Lecz Pan z natury miał moc gładzenia grzechów. Po cóż więc miał odsuwać od siebie tych, których mógł uczynić czystszymi od abstynentów".

Ad 3. Chryzostom mówi17: „On sam pościł, choć tego nie potrzebował. Pościł dla pouczenia nas. Pościł, byś pojął, jak wielkim dobrem jest post, jaką tarczą przeciw diabłu; byś wiedział, że po chrzcie trzeba dążyć do postu, nie do rozpusty. Ale nie przekroczył miary postu Mojżesza i Eliasza, aby przyjęcie przezeń ciała nie wydawało się czymś nie bo wiary".

Grzegorz wskazuje na symboliczne znaczenie tekstu, nawiązując przy tym do czterdziestu dni postu obserwowanego za przykładem Chrystusa. Mówi18: „Obowiązująca moc dziesięciu przykazań Bożych znalazła swoją pełnię w czterech księgach św. Ewangelii, przecież cztery razy dziesięć czyni czterdzieści". Albo też liczba czterdzieści tłumaczy się tym, że żyjemy w śmiertelnym ciele, złożonym z czterech pierwiastków; żądze tkwiące w nim, sprawiają iż przekraczamy przykazania Pańskie, ujęte w dekalogu. A oto wykład Augustyna19: „Wszelka mądrość ujęta w karby jest poznaniem Stwórcy, i tego, co stworzone. Stwórcą jest Przenajświętsza Trójca: Ojciec, Syn i Duch Święty: Stworzenia zaś częściowo są niewidzialne, jak na przykład: dusza, której przypisujemy troistość. Trojako bowiem mamy kochać Boga: z całego serca, z całej duszy i z całego umysłu. Częściowo zaś są widzialne, jak na przykład ciało, któremu przysługuje liczba cztery ze względu na ciepło, wilgotność, chłód i suchość. Jeśli dziesięć, liczbę ujmującą w karby całokształt nauki, pomnożymy przez cztery, odpowiednik ciała służącego duszy jako narzędzie, to otrzymamy czterdzieści". (24) Toteż „czas naszego wzdychania i skruchy zostaje uświęcony w liczbie czterdzieści".

Nie było żadnej niestosowności w tym, że Chrystus po okresie postu i pobytu na pustyni wrócił do zwykłego trybu życia, właściwego człowiekowi, który owoce swej kontemplacji przekazuje innym. Chrystus, jak wiemy20, obrał właśnie taki tryb życia: najpierw kontemplację, a później działalność publiczną, połączoną z obcowaniem z ludźmi. Toteż Będą mówi21: „Chrystus pościł, abyś ty nie uchylał się od pełnienia przykazań, jadł z grzesznikami — byś widząc działanie łaski uznał moc".

Artykuł 3

CZY CHRYSTUS NA TYM ŚWIECIE POWINIEN BYŁ ŻYĆ W UBÓSTWIE?

Wydaje się, że nie
1. Życie Chrystusa bowiem winno być takim, jakiego wszyscy najbardziej pragną. A takim życiem jest życie dostatnie, coś pośredniego między bogactwem a ubóstwem. Czytamy bowiem w Biblii1: „Nie dawaj mi ubóstwa, ani bogactwa; daj tylko to, co potrzebne do utrzymania mego". Nie ubóstwo więc, lecz umiar powinien cechować życie Chrystusa.
2. Posiadanie bogactw zewnętrznych ma służyć potrzebom ciała: utrzymaniu i ubraniu. Skoro Chrystus pod względem utrzymania i stroju nie wyróżniał się spośród tych ludzi, z którymi obcował, utrzymując się na poziomie przeciętnym, to, jak się wydaje, i co do poziomu zamożności powinien był się stosować do zwykłej normy, nie obniżając jej do stanu skrajnego ubóstwa.
3. Chrystus usilnie zachęcał ludzi do naśladowania swej pokory, jak widzimy z Jego słów2: „Uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokorny". Lecz najbardziej godną pochwały jest pokora ludzi bogatych. Apostoł mówi3: „Bogatym tego świata nakazuj, żeby się nie pysznili". Wydaje się więc, że Chrystus nie powinien był pędzić życia w ubóstwie.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii4: „Syn Człowieczy nie ma gdzie wesprzeć głowy". Chrystus chciał przez to, zdaniem Hieronima5, powiedzieć: „Dlaczego chcesz iść za mną a jednocześnie gonić za bogactwami i zyskiem? Jestem tak ubogi, że nie mam najmniejszego kąta i korzystam z cudzego dachu nad głową". A do słów Chrystusa6: „Abyśmy im zgorszenia nie dawali, idź nad morze ...", Hieronim daje następujące wyjaśnienie7: „Słuchacz jest zbudowany biorąc ten tekst po prostu. Słyszy bowiem o tak wielkim ubóstwie Pana, że nie miał On z czego opłacić podatku za siebie i za Apostoła".

WYKŁAD. Życie w ubóstwie odpowiadało Chrystusowi. Po pierwsze — sprzyja ono obowiązkom związanym z nauczaniem, które Chrystus nazwał celem swego przyjścia, jak czytamy w Ewangelii8: „pójdźmy do pobliskich wsi i miast, abym i tam głosił Ewangelię, bom po to przyszedł". Kaznodzieje, aby swój czas poświęcić całkowicie głoszeniu słowa Bożego, muszą być zupełnie wolni od trosk doczesnych. A to jest niemożliwe przy posiadaniu bogactw. Przeto i Pan wysyłając apostołów na głoszenie Ewangelii mówi do nich9: „Nie miejcie złota ani srebra". Toteż i sami apostołowie mówią10: „nie jest słuszne, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a obsługiwali stoły". Po drugie — jak obrał śmierć ciała, by dać nam życie ducha, podobnie znosił materialne ubóstwo, by nas obdarzyć duchowym bogactwem. Apostoł mówi11: „Znacie łaskę Pana naszego, Jezusa Chrystusa, że stał się dla nas ubogim, byśmy Jego ubóstwem byli bogatymi".

Po trzecie — chodziło o to, by nie uważano chciwości za motyw Jego pracy kaznodziejskiej, co groziłoby, gdyby Chrystus posiadał bogactwa. Hieronim

zauważa12, iż gdyby uczniowie Chrystusa byli bogaci, „to sądzono by, że nauczają dla zysku, nie dla zbawienia ludzi”. Ten sam argument odnosi się do Chrystusa.

Po czwarte — im bardziej Chrystus wydawał się przez ubóstwo poniżony, tym jaskrawiej uwypuklała się moc Jego Bóstwa. Toteż czytamy w aktach soboru Efeskiego13: „Wybrał to, co ubogie i słabe, co małe i niepozorne, aby poznano, że Bóstwo przemieniło okrąg ziemi. Na matkę obrał sobie ubogą dziewczynę, przybrał jeszcze uboższą ojczyznę, sam wyzbył się pieniędzy. Pokazuje ci to żłóbek”.

Ad 1. Sądzimy, że ludzie dążący do życia nacechowanego cnotami muszą uniknąć nadmiernych bogactw oraz nędzy, bo obie te skrajności stanowią okazję do grzechu. Nadmiar bogactw sprzyja pysze,. nędza zaś pobudza do kradzieży, kłamstwa, a nawet krzywoprzysięstwa14. Skoro Chrystus nie był zdolny do grzechu, to nie potrzebował się obawiać tych jego źródeł, których bał się Salomon. (25)

I nie zawsze nędza stwarza okazję do kradzieży i krzywoprzysięstwa, jak tamże Salomon zdaje się swoją myśl uzupełniać, lecz nędza narzucona, tak że człowiek, aby jej uniknąć kradnie i fałszywie przysięga. Dobrowolne ubóstwo nie pociąga za sobą takiego niebezpieczeństwa. Toteż właśnie takie ubóstwo obrał Chrystus.

Ad 2. Żyć na poziomie przeciętnym co do pożywienia i ubioru może nie tylko ktoś, kto posiada majątek, lecz także ten, kto otrzymuje od ludzi zamożnych środki konieczne do zaspokojenia swoich potrzeb. A że Chrystus był w sytuacji podobnej, wynika to ze słów Ewangelisty, który mówi15, że pewne niewiasty szły za Chrystusem „śpiesząc Mu z pomocą majętnością swoją”. Jak mówi Hieronim16: „Było to u Żydów przyjęte i nikogo nie gorszyło, że, starym zwyczajem, niewiasty ze swego majątku użyczały mistrzom pożywienia i ubrania. Ponieważ pogan mogło gorszyć, Paweł wspomina, że się tego wyrzekł”. Tak więc można się było utrzymać na przeciętnym poziomie a zarazem być wolnym od trosk materialnych przeszkadzających pełnić obowiązek nauczania.. Byłoby to niemożliwe przy posiadaniu bogactw.

Ad 3. Niezbyt zalecamy pokorę człowieka ubogiego z konieczności. Lecz kto dobrowolnie stał się ubogim, jak to uczynił Chrystus, ten swoim ubóstwem daje najlepszy dowód pokory.

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS SWE ŻYCIE DOSTOSOWAŁ DO PRZEPISÓW ZAKONU ? (26)

Wydaje się, że nie

1. Zakon nakazywał wstrzymanie się od pracy w szabat1. Czytamy w Biblii2, że „Bóg dnia siódmego odpoczął od wszelkiego dzieła, które sprawił”. Chrystus natomiast w szabat uleczył człowieka i kazał mu zabrać swoje łoże3. Wydaje się więc, że nie stosował się do przepisów Zakonu.

2. Między czynami Chrystusa a Jego nauką panowała zupełna zgodność. W Piśmie św. czytamy4: „Począł Jezus czynić i nauczać”. Nauczał zaś, że „Nie to plami człowieka, co wchodzi w usta”5. Jest to teza sprzeczna z twierdzeniem Zakonu, że człowiek przez spożycie pewnych pokarmów i dotknięcie się do niektórych zwierząt staje się

nieczysty6. Wydaje się więc, że Chrystus w swoim postępowaniu nie sto-sował się do przepisów Zakonu.
3. Sprawców czynu i zezwalających na czyn dotknie, jak sądzimy, ten sam wyrok, stosownie da słów Apostoła7: „Nie tylko tych, którzy czynią, ale też i tych, którzy zezwalają”. Chrystus zaś zgodził się na to, że — jak czytamy8 — uczniowie naruszyli Zakon, zrywając kłosy w szabat: stawał przecież w ich obronie. Wydaje się więc, że nie postępował według Zakonu.

A JEDNAK Chrystus mówi9: „Nie mniemajcie, że przyszedłem rozwiązać Zakon czy Proroków”. Tłumacząc te słowa mówi Chryzostom10: „Chrystus wypełnił Zakon, bo po pierwsze nie przekraczał przepisów starego Prawa; po drugie — uczynił to przez wiarę, czego Zakon nie potrafił uczynić przez literę — uświęcił ludzi”.

WYKŁAD. Chrystus we wszystkich swoich poczynaniach stosował się do przepisów Zakonu. Żeby to zaznaczyć, chciał nawet być obrzezanym. Obrzęd ten jest bowiem pewnego rodzaju publicznym oświadczeniem, że Zakon zostanie wypełniony. Czytamy bowiem w liście Apostoła do Galatów11: „Oświadczam nadto każdemu człowiekowi, który się poddaje obrzezaniu, że obowiązany jest zachowywać Zakon w całości”.

Następujące motywy skłoniły Chrystusa do życia według Zakonu: Po pierwsze — chciał On potwierdzić Stary Testament. Po drugie — przez stosowanie się do Starego Prawa chciał je uwieńczyć i zakończyć w sobie. Pokazał w ten sposób, że celem Zakonu był Chrystus. Po trzecie — chciał pozbawić Żydów pretekstu do rzucania oszczerstw. Po czwarte — chciał wyzwolić ludzi z niewoli Zakonu, stosownie do słów12: „Zesłał Bóg Syna Swego, podległego Zakonowi, aby tych, którzy byli pod Zakonem, odkupił”.

Ad 1. Pan w trojaki sposób obala zarzut przekroczenia Zakonu skierowany pod Jego adresem.

Po pierwsze mówi, że przepis o święceniu szabatu nie zakazuje dzieł boskich, lecz zabrania wykonywać prace ludzkie. Chociaż siódmego dnia Bóg przestał stwarzać nowe istoty, ciągle jednak działa przez zachowywanie rzeczy w istnieniu i przez sprawowanie rządów. Cuda Chrystusa były dziełem Bożym, Toteż mówi on o sobie13: „Ojciec mój aż dotąd działa i ja działam”.

Po drugie — przykazanie to nie zabrania czynności koniecznych dla podtrzymania życia. Toteż Pan mówi14: „Czyż każdy z was w szabat nie odwiązuje "wołu swego albo osła od żłobu, i nie prowadzi go napoić?" A dalej mówi15: „Jeśli osioł albo wół którego z was wpadnie do studni, czyż nie wyciągnie go zaraz w dzień sobotni?”. A jasne jest, że cuda, które czynił Chrystus, dotyczyły ocalenia ciała i duszy. (27)

Po trzecie — przykazanie to nie zabrania prac, które są związane z kultem Bożym. Toteż Pan mówi16: Czy nie czytaliście w Zakonie, że kapłani naruszający w świątyni szabat w sobotę są bez winy?”. Powiedziano też, że w szabat człowiek bywa poddany obrzezaniu17. A przecież to, że Chrystus w szabat kazał paralitykowi nieść swoje łoże, było uwielbieniem mocy Boga, wchodziło więc w zakres kultu Bożego.

Widzimy przeto, że Chrystus nie naruszał szabatu, choć Żydzi Go o to fałszywie oskarżali mówiąc18: „Nie jest od Boga ten człowiek, skoro nie przestrzega szabatu”.
Ad 2. W przytoczonych słowach chciał Chrystus podkreślić to, że człowiek nie staje się nieczysty duchowo z powodu natury spożywanych pokarmów. Nieczystość pokarmów jest czymś umownym, i w tym sensie pokarmy te przez Zakon zostały określone jako nieczyste. Toteż mówi Augustyn19: „Na pytanie dotyczące świni i jagnięcia, a mianowicie: czy natura tych obojga zwierząt jest czysta, odpowiemy, że wszelkie stworzenie boże jest dobre, lecz przy pewnej konwencji uważamy za czyste jagnię, a za nieczyste — świnię”.
Ad 3. Uczniowie, kiedy w szabat łaknąc zbierali kłosy, byli wytłumaczeni z zarzutu przekroczenia Zakonu, bo cierpieli głód, podobnie jak Dawid nie łamał Prawa, kiedy przynaglony głodem spożywał chleby, których nie godziło się mu spożywać20.

ZAGADNIENIE 41
KUSZENIE CHRYSTUSA (28)

Przejdźmy z kolei do rozważań nad kuszeniem Chrystusa. Ujmiemy je w cztery punkty:
1. Czy kuszenie Chrystusa miało sens?
2. Miejsce kuszenia.
3. Czas kuszenia.
4. Sposób kuszenia i kolejność pokus.

Artykuł 1

CZY KUSZENIE CHRYSTUSA MIAŁO SENS ?

Wydaje się, że nie
1. Bo kusić — to znaczy doświadczać1. Doświadczeniu zaś poddajemy tylko rzecz nie znaną. Moc Chrystusa natomiast znali nawet szatani, czytamy bowiem2, że On „nie dozwalał im mówić, albowiem wiedzieli, że jest Chrystusem”. Nie godziło się więc, jak sądzimy, kusić Chrystusa.
2. Chrystus przyszedł zniszczyć dzieło szatana, bo jak czytamy w liście św. Jana3: „na to się zjawił Syn Boży, aby zniweczyć dzieła diabelskie”. Lecz ten, kto niszczy czyjeś dzieła, nie toleruje ich zarazem. Wydaje się więc, że było niestosowne to, iż Chrystus pozwolił się kusić diabłu.
3. Są trzy rodzaje pokus, mianowicie: od ciała, od świata i od diabła. Otóż Chrystus nie był kuszony ani przez ciało, ani przez świat. Więc i szatan nie powinien był go kusić.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii4: „Jezus zawiedziony był na pustynię przez Ducha, aby był kuszony przez szatana”.

WYKŁAD. Chrystus chciał być kuszony. Po pierwsze — aby dać nam pomoc przeciwko pokusom. Mówi Grzegorz5: „Nie przyniosło hańby naszemu Odkupicielowi to, że chciał się narazić na pokusę, bo i po to przyszedł, aby się narazić na śmierć. Chciał on nasze pokusy przezwyciężyć pokusami swoimi, podobnie jak śmierć naszą pokonał swoją śmiercią".

Po drugie —chodziło Mu o naszą czujność, by żaden człowiek, choćby najświętszy, nie był pewny siebie i nie uważał się za niedostępnego dla pokus. Toteż naraził się Chrystus na pokusę nawet po chrzcie, bo jak mówi Hilary6: „Na pokusy szatańskie najbardziej narażeni są ludzie uświęceni. Szatan chce zatriumfować przede wszystkim nad nimi". Toteż czytamy w Biblii7: „Synu, przystępując do służby Bożej, stój w sprawiedliwości i bojaźni, oraz przygotuj duszę swą na pokusę".

Po trzecie — chciał nam dać przykład: pokazać, w jaki sposób mamy przezwyciężać pokusy diabelskie. Mówi o tym Augustyn8, że Chrystus szatanowi „pozwolił kusić siebie, aby interweniować nie tylko przez udzielenie pomocy, ale również przez przykład, przyczyniając się w ten sposób do zwycięstwa nad pokusami".

Po czwarte — chciał tchnąć w nas ufność w swoje miłosierdzie. W liście do Hebrajczyków czytamy9: „Nie takiego bowiem mamy Arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz kuszonego przez wszystko, podobnie jak my, z wyjątkiem grzechu".

Ad 1. Jak mówi Augustyn10, „Chrystus dawał się poznać szatanom tylko o tyle, o ile sam tego chciał. Pozwalał się poznać nie przez to, co jest życiem wiecznym, lecz tylko przez pewne doczesne dowody swej mocy". Na podstawie tych dowodów szatani mogli wnioskować, że Chrystus jest Synem Bożym. Lecz ponieważ widzieli w Nim również pewne oznaki ludzkiej słabości, nie mieli co do tego pewności. Dlatego to szatan chciał kusić Chrystusa. Pisze o tym Mateusz11: „Potem, gdy łaknął, przystąpił kusiciel do Niego", ponieważ, jak mówi Hilary12, „Diabeł nie ośmieliłby się kusić Chrystusa, gdyby nie dojrzał w nim ludzkiej słabości — głodu. Wskazuje na to sam sposób kuszenia. Słowa szatana: „Jeśliś jest Synem Bożym" Grzegorz opatruje następującym komentarzem13: „Co znaczy ten wstęp? Chyba tylko to, że szatan wiedział o mającym nastąpić przyjściu Syna Bożego, lecz nie przypuszczał, że miało się ono dokonać w słabości ciała".

Ad 2. Chrystus przyszedł zniszczyć dzieło szatana nie przez władczy czyn, lecz przez cierpliwe zniesienie tego, co doznał od szatana i jego członków; chciał zwyciężyć w oparciu o sprawiedliwość, nie przemoc, bo jak mówi Augustyn14: „Nie potęga Boża, lecz sprawiedliwość miała zwyciężyć diabła". Toteż zastanawiając się nad kuszeniem Chrystusa musimy mieć na uwadze różnicę między tym, co Chrystus uczynił z własnej woli a tym, czego doznał od szatana. To, że naraził się na kuszenie, wynikało z Jego własnej decyzji. W Ewangelii czytamy15: „Jezus zaprowadzony był przez Ducha na pustynię, aby był kuszony przez diabła". Grzegorz wskazuje na to16, że pod słowem „Duch" należy rozumieć „Ducha Świętego". Mówi: „Duch zaprowadził Go tam, gdzie miał Go spotkać zły duch, który miał Go kusić". Ale to, że został wzięty i umieszczony na szczycie świątyni, a także na bardzo wysokiej górze, tego doznał od szatana. I nie dziw, jak mówi Grzegorz17, że „pozwolił się szatanowi zawieść na górę Ten, który dał się ukrzyżować jego członkom". (29).

Ale rozumiemy, że szatan nie wziął Chrystusa przemocą, bo jak mówi Orygenes18, „Chrystus kroczył za szatanem podobnie do atlety występującego z własnej woli do walki”.
Ad 3. Apostoł mówi19, że „Chrystus chciał być kuszony we wszystkim prócz grzechu”. Pokusa przychodząca z zewnątrz, od wroga, może się z grzechem nie łączyć. Ta natomiast, której źródłem jest ciało, nie jest wolna od grzechu, powstaje na tle lubieżności i żądzy. Augustyn mówi20, że „niektóre grzechy powstają, kiedy ciało pożąda przeciwko duchowi”. Toteż Chrystus chciał być kuszony nie przez ciało, lecz przez wroga.

Artykuł 2

CZY TRZEBA BYŁO, ABY CHRYSTUS BYŁ KUSZONY NA PUSTYNI ?

Wydaje się, że nie
1. Chrystus bowiem, jak wiemy1, chciał być kuszony, by dać nam przykład. Skoro zaś przykład musi być ujawniony wobec tych, na których chcemy oddziałać, Chrystus nie powinien był dać się kusić na pustyni.
2. Chryzostom mówi2, że „szatan najbardziej dręczy pokusami, kiedy widzi samotnych. Toteż i na początku kusił kobietę spotkawszy ją bez męża”. Wobec tego Chrystus idąc na pustynię, aby być kuszony, jak się wydaje, narażał się na pokusę. A skoro scena kuszenia ma być dla nas przykładem, to wydaje się, że i pozostali ludzie powinni dążyć bo zaznania pokus. Sądzimy jednak, że to grozi niebezpieczeństwem. Powinniśmy raczej pokus unikać.
3. Czytamy w Ewangelii3, że przy drugiej pokusie „diabeł wziął Chrystusa do Miasta Świętego i postawił Go na szczycie świątyni” która przecież nie znajdowała się na pustyni. Chrystus więc nie był kuszony wyłącznie na pustyni.

A JEDNAK czytamy4, że Jezus „był na pustyni czterdzieści dni i czterdzieści nocy i był kuszony przez szatana”.

WYKŁAD. Jak już wiemy5, Chrystus pozwolił diabłu kusić siebie, podobnie jak dał siebie na zabicie jego członkom, z własnej nieprzymuszonej woli. W przeciwnym razie szatan nie ośmieliłby się podejść do Chrystusa. Słusznie jednak zauważono, że szatan mocniej naciera na tego, kto jest sam, ponieważ, jak czytamy w Biblii6, „Jeśli kto przemoże jednego, dwóch mu się oprze”. Chrystus wyszedł na pustynię, jak się wychodzi na pole walki, aby tam być kuszony przez szatana. Jak twierdzi Ambroży7, Chrystus „uczynił to celowo, aby wyzwać diabła, bo jeśliby ten — czyli diabeł — nie walczył, to tamten — czyli Chrystus — nie zwyciężyłby”. Dorzuca też Ambroży inne argumenty mówiąc, że „Chrystus uczynił to w związku z tajemnicą wyzwolenia wygnanego Adama, który z raju był usunięty na pustynię8 oraz, by poglądowo pokazać zawiść diabła w stosunku do nas, kiedy dążymy do wyższych celów”.
Ad 1. Według słów Apostoła9: „Spoglądamy na Jezusa, przodownika i ostatecznego sprawcę wiary”, Chrystus przez wiarę został nam wszystkim dany jako wzór. Wiara zaś, jak czytamy10, „jest ze słuchania”, nie z oglądania, a nawet — jak czytamy w Ewangelii11 — „błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”. (30) Toteż nie było

konieczne oglądanie kuszenia Chrystusa do tego, byśmy stamtąd czerpali wzór dla siebie. Wystarczyła relacja o nim.
Ad 2. Są dwa rodzaje pokus. Pierwszy — to pokusy, których źródłem jest człowiek. Powstają one, kiedy ktoś oswaja się z grzechem, nie unikając okazji do niego. Tego rodzaju pokus należy unikać, stosownie do pouczenia danego Lotowi12: „Nie przystawaj we wszystkiej wokół krainie, koło Sodomy".

Innego rodzaju pokusa pochodzi od diabła, który według Ambrożego zawsze „zazdrości dążącym do tego, co lepsze"l3. Nie trzeba unikać tego rodzaju okazji. Chryzostom mówi14, że „nie tylko Chrystus, lecz wszyscy synowie Boga mający Ducha Świętego bywają prowadzeni przez Ducha na pustynię. Nie zadowala ich bowiem bezczynne siedzenie. Duch Święty skłania ich do podjęcia jakiegoś wielkiego dzieła, czyli do wyjścia na pustynię w skali ocen szatana, bo na pustyni nie ma nieprawości, w której on się lubuje. Każde dzieło dobre jest pustynią również dla ciała i świata, bo nie jest zgodne z ich pragnieniem". Danie szatanowi takiej okazji kuszenia niczym nie grozi, bo większa jest pomoc Ducha Świętego, twórcy doskonałego dzieła, niż natarcie zawistnego szatana". (31)
Ad 3. Niektórzy pisarze twierdzą, że wszystkie trzy pokusy miały miejsce na pustyni. Przy czym jedni mówią, że przeniesienie Chrystusa do miasta świętego nie dokonało się w rzeczywistości, lecz w wyobraźni; inni zaś, że samo Święte Miasto, czyli Jeruzalem, uważamy za pustynię, ponieważ było opuszczone przez Boga. Lecz nie ma konieczności tworzenia takich hipotez. Marek mówi wprawdzie, że Chrystus był kuszony na pustyni przez szatana, lecz nie twierdzi, że tylko na pustyni.

Artykuł 3

CZY KUSZENIE CHRYSTUSA MUSIAŁO BYĆ POPRZEDZONE JEGO POSTEM? (32)

Wydaje się, że nie
1. Wiemy bowiem1, że Chrystusowi nie odpowiadał ostry tryb życia. Lecz nic nie jeść przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy jest, jak się wydaje, przejawem najostrzejszego umartwienia. Słowa Ewangelii2: „Pościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy" bierzemy według wykładni Grzegorza3, który utrzymuje, że „Chrystus w ciągu tych czterdziestu dni nie przyjmował żadnego pokarmu". Wydaje się więc, że nie powinien był poprzedzać kuszenia tego rodzaju postem.
2. Marek mówi4, że Chrystus „pozostawał na pustyni czterdzieści dni i czterdzieści nocy, i był kuszony przez szatana". Lecz czterdzieści dni i czterdzieści nocy Chrystus pościł. Był więc kuszony w czasie postu, nie po jego zakończeniu.
3. Czytamy, że Chrystus pościł jeden raz, lecz był kuszony przez szatana nie jeden raz. Czytamy w Ewangelii5, że „gdy szatan skończył wszystko kuszenie, odstąpił od Niego aż do czasu". Więc skoro drugie kuszenie nie było poprzedzone postem, to również i przed pierwszym nie należało pościć.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy6: „Gdy pościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy potem łaknął"; i wtedy „przystąpił do niego kusiciel".

WYKŁAD. Słusznie chciał Chrystus pościć zanim był kuszony. Chciał bowiem:

Po pierwsze dać przykład. Skoro, jak wiemy7, wszystkich czeka walka z pokusami, Chrystus poszcząc przed nadchodzącą pokusą uczy, że wszyscy powinniśmy się uzbroić przeciw pokusom poszcząc. Toteż Apostoł nazywa post orężem sprawiedliwości8.

Po drugie Chrystus chciał pokazać, że szatan naciera zarówno na poszczących, jak i na tych, którzy poświęcają się dobrym czynom. Był przeto kuszony zarówno po poście, jak i po chrzcie. Toteż Chryzostom mówi w związku ze słowami Ewangelii9: „Chrystus pościł, choć tego nie potrzebował; uczył nas pościć, abyś poznał, jak wielkim dobrem jest post, jak osłania nas przed diabłem, i żebyś zrozumiał, iż po chrzcie trzeba zmierzać do postu, nie do rozwiązłości".

Po trzecie — następstwem postu jest łaknienie, które, jak wiemy10, ośmieliło diabła do natarcia, „To, że Pan łaknął — zauważa Hilary11 — nie wynikało ze zwycięstwa głodu nad Nim, lecz z pozostawienia ludzkiej natury jej własnym siłom, gdyż nie Bóg miał odnieść zwycięstwo nad szatanem, lecz ciało Chrystusa". (33) Toteż, jak mówi Chryzostom12, Chrystus „nie przekroczył miary postu Mojżesza czy Eliasza, aby fakt przyjęcia przezeń ciała nie wydal się czymś nie do wiary".

Ad 1. Chrystusowi nie odpowiadał surowy tryb życia, bo chciał się dostosować do tych, których nauczał. Ale nikt nie powinien podejmować się gło-szenia nauki, zanim się nie oczyści i nie ugruntuje w cnocie. Dlatego Jezus, jak czytamy w Dziejach13: „począł czynić oraz nauczać", a od razu po chrzcie prowadzi życie umartwione, aby pokazać ludziom, że przed rozpoczęciem nauczania trzeba poskromić swoje ciało, zgodnie z tym, co pisze Apostoł14: „Karcę ciało" moje i do posłuchu przymuszam, abym nauczając innych sam nie był odrzucony".

Ad 2. Słowa z Ewangelii Marka można brać, jak następuje: „Przebywał na pustyni przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy" i w tym czasie pościł. To zaś, że „był kuszony przez szatana", należy odnieść nie do tego odcinka czasu, lecz do momentu po jego upływie, bo jak mówi Mateusz, „gdy pościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy, potem łaknął". Dało to sposobność kusicielowi przystąpienia do Chrystusa. Dlatego należy odnieść do późniejszego momentu również dalsze słowa: „aniołowie służyli", bo jak mówi Mateusz15, „wówczas opuścił Go diabeł — opuścił po kuszeniu — a oto aniołowie przystąpili i służyli Mu".

Wstawka Marka, że Chrystus „przebywał wśród dzikich zwierząt", uzmysławia nam według Chryzostoma16, jakie to było pustkowie: nie nawiedzane przez ludzi i rojące się od dzikich zwierząt.

Według Bedy natomiast17, Pan był kuszony przez: czterdzieści dni i czterdzieści nocy. Nie chodzi tu o pokusy przedstawione w relacji Mateusza i Łukasza, które miały miejsce po okresie postu, lecz o jakieś inne napaści szatana, których przedmiotem był Chrystus, być może w czasie swego postu.

Ad 3. Nawiązując do słów, że diabeł odszedł od. Chrystusa „aż do czasu" Ambroży mówi18, że „później diabeł przyszedł walczyć otwarcie, nie kusić". Uczynił to mianowicie w czasie męki Chrystusa. Jednak i ta napaść była, jak się wydaje, kuszeniem, nakłanianiem Chrystusa do smutku i znienawidzenia bliźnich, podczas gdy na pustyni był nakłaniany do łakomstwa. i bałwochwalczej wzgardy Boga.

Artykuł 4

CZY KOLEJNOŚĆ POKUS I SPOSÓB KUSZENIA BYŁ ODPOWIEDNI?

Wydaje się, że nie
1. Szatan bowiem kusząc chce doprowadzić do grzechu. Lecz Chrystus nie zgrzeszyłby zamieniając kamienie w chleb, by zaspokoić swój głód, podobnie jak nie zgrzeszył czyniąc równie wielki cud rozmnożenia chlebów, aby zaspokoić głód rzesz1. Wydaje się więc, że nie było tu żadnej pokusy.
2. Żaden kusiciel nie nakłania do rzeczy sprzecznej ze swoim zamierzeniem. Diabeł umieszczając Chrystusa na szczycie świątyni podsuwał pokusę pychy lub próżności. Nie było więc celowe nakłanianie Chrystusa do tego, by spuścił się na dół, wbrew pysze i próżności skłaniającym zawsze do wynoszenia się.
3. Pojedynczej pokusie odpowiada jeden grzech. Lecz szatan przy pokusie na górze nakłania do dwóch grzechów: do chciwości i bałwochwalstwa. Wydaje się więc, że nie był to stosowny sposób kuszenia.
4. Pokusy są przyporządkowane grzechom. Jak wiemy zaś2, jest siedem grzechów głównych. Szatan zaś kusił tylko do trzech, mianowicie do łakomstwa, próżności i chciwości. Wydaje się przeto, że kusił nie ostatecznie.
5. Po odniesieniu zwycięstwa nad wszystkimi wadami, człowiek ma do przezwyciężenia pokusę pychy lub próżności, bo jak mówi Augustyn3: „Pycha jest pułapką również i dla dobrych dzieł, prowadzi do ich likwidacji". Niesłusznie więc Mateusz wymienia jako ostatnią pokusę chciwości, która miała miejsce na górze, poprzedzając ją pokusą próżności na świątyni, zwłaszcza że Łukasz wymienia je w porządku odwrotnym.
6. Hieronim zauważa4, że „Chrystus zamierzał zwyciężyć szatana nie siłą, lecz pokorą". Nie powinien więc był odpędzać go władczym rozkazem: „Idź precz szatanie".
7. Relacja Ewangelii wydaje się błędna, gdyż — jak sądzimy — było niemożliwe znalezienie się Chrystusa na szczycie świątyni, tak by Go ludzie nie widzieli. I nie ma tak wysokiej góry, by z jej szczytu rozciągał się widok na cały świat, tak iżby można tyło pokazać wszystkie królestwa. Kuszenie Chrystusa opisano więc w sposób niewłaściwy.

A JEDNAK opis ten mamy w Piśmie św.5 (34)

WYKŁAD. Pokusa pochodząca od wroga (35) ma formę namowy, jak zauważył Grzegorz6. Nie wszystkich zaś można namówić do zła stosując te same chwyty, lecz każdy ulega temu, co ma związek z jego namiętnością. Diabeł przeto nie nakłania ludzi uduchowionych od razu do ciężkich grzechów, lecz stopniowo przechodzi do nich, zaczynając od grzechów lżejszych. W komentarzu do słów Biblii7: „Z daleka czuję walkę, wołanie dowódców i okrzyki wojska", Grzegorz mówi8: „Dobrze powiedziane, że wodzowie nawołują, a wojsko wydaje okrzyk. Bo pierwsza wada wchodzi do duszy oszukanej pod przykrywką jakiejś racji; mnóstwo innych, idących

w ślad za nią, wprowadza jak gdyby zwierzęcy zamęt pociągając duszę do wszelkich szaleństw".

Tę samą taktykę zastosował diabeł przy kuszeniu pierwszego człowieka. Najpierw bowiem nakłonił jego umysł do spożycia owocu z drzewa zakazanego, mówiąc9: „Czemu wam Bóg przykazał, żebyście nie jedli z każdego drzewa rajskiego?" Potem słowami: „Otworzą się oczy wasze", tchnął weń próżność. Wreszcie doprowadził do skrajnej pychy, mówiąc: „Będziecie jako bogowie, znający dobre i złe".

Porządek ten zachował szatan również przy kuszeniu Chrystusa. Namawia Go najpierw do tego, czego pragną ludzie choćby najbardziej uduchowieni": do pokrzepienia ciała przez pokarm. Przechodzi potem do czegoś, co niekiedy jest słabością ludzi uduchowionych, polegającą na tym, że pewne czyny wykonują na pokaz. Jest to przejaw próżności. Dochodzi wreszcie do tego, co stanowi pokusę już nie dla ludzi uduchowionych, lecz dla opanowanych przez zmysły: podsuwa pożądanie bogactw i chwały tego świata „aż do wzgardy Boga"10. Pierwsze dwie pokusy szatan poprzedza wstępem: „Jeśliś jest Syn Boży", nie powtarzając tego zwrotu przy trzeciej. Trzecia pokusa nie grozi bowiem, jak dwie pierwsze, ludziom uduchowionym, będącym przybranymi synami Bożymi.

Pokusom tym Chrystus przeciwstawia nie potęgę władcy, lecz świadectwo Zakonu, (36) „aby — jak mówi Leon11 — tym bardziej podnieść godność człowieka, a wrogowi tym sroższą karę wymierzyć. Wróg ludzkości bowiem poniósł klęskę w walce poniekąd nie z Bogiem, lecz z człowiekiem".

Ad 1. Korzystanie z pokarmu koniecznego do podtrzymania życia nie stanowi grzechu łakomstwa. Natomiast nieład w odżywianiu się wywołany przez żądzę może wynikać z tego grzechu. Nieporządkiem takim byłaby próba posługiwania się cudem tylko w celu zdobycia pożywienia dla siebie w wypadku, kiedy można było skorzystać z ludzkich środków. Na pustyni, gdzie nie sposób było zdobyć pożywienia, Pan daje cudownie synom Izraela mannę; Chrystus cudownie karmi tłumy ludzi. Lecz tu dla zaspokojenia własnego głodu mógł Chrystus zaopatrzyć się w żywność inaczej niż przez cud. Mógł odżywiać się tak, jak według relacji Mateusza12 odżywiał się św. Jan Chrzciciel, albo też mógł udać się do sąsiedniej osady. Dlatego diabeł przypuszczał, że jeśli Chrystus był zwykłym człowiekiem, to zgrzeszyłby, gdyby dla zaspokojenia swego głodu spróbował uczynić cud.

Ad 2. Zdarza się często, że ludzie szukają chwały przez zewnętrzne poniżenie. Dążą w ten sposób do wyniesienia się pyszniąc się dobrem duchowym. Stąd powiedzenie Augustyna13: „Zauważ, że można się chlubić nie tylko z powodu zewnętrznego blasku i przepychu, lecz również z brudnych łachmanów". Ten moment zaznacza się w sugestii diabła skierowanej do Chrystusa, aby dla zdobycia sławy rzucił się na dół.

Ad 3. Pożądanie bogactw i zaszczytów jest grzechem, jeżeli nie zostało ujęte w karby. Zdradza Je wtedy przede wszystkim popełnianie czynów nieszlachetnych dla ich zdobycia. Toteż szatan nie zadowolił się próbą obudzenia żądzy bogactw i zaszczytów, lecz dążył do tego, by dla ich zdobycia Chrystus go uwielbił, popełniając w ten sposób największą godzącą wprost w Boga zbrodnię. Dlatego mówi nie o samym tylko pokłonie. Słowa jego: „Jeśli upadłszy, złożysz mi pokłon". Ambroży zwraca uwagę14, że „z ambicją ściśle się wiąże niebezpieczeństwo pole-gające na tym, że człowiek do panowania nad innymi dochodzi poprzez wysługiwanie się, zgina

się służalczo, aby dostąpić zaszczytów, a im bardziej chce się wywyższyć, tym więcej się poniża".

Podobnie też przy pokusach poprzedzających ostatnią, szatan od pożądania jednego grzechu usiłuje doprowadzać do żądzy drugiego: Od pożądania pokarmu — do wywołania próżności towarzyszącej cudom bez powodu, i od pożądania sławy do kuszenia Boga przez rzucenie się na dół.

Ad 4. Ambroży twierdzi15, że „gdyby w trzech opisanych pokusach nie zawierała się materia wszystkich przestępstw, to nie czytalibyśmy w Piśmie św., iż diabeł odszedł od Niego, gdy skończył wszystko kuszenie, źródła żądz są bowiem źródłem pokus. Są nimi: lubieżność, pogoń za sławą i nienasycona chciwość władzy".

Ad 5. Twierdzimy za Augustynem16, że „nie wiadomo, co nastąpiło pierwej: czy przedtem zostały ukazane Chrystusowi wszystkie królestwa ziemi, a potem On został umieszczony na szczycie świątyni, czy też odwrotnie. Nie ma to nic do rzeczy, skoro jasne jest, że oba fakty miały miejsce". Różna kolejność pokus w opisie ewangelistów tłumaczy się tym, jak sądzimy, że czasem przechodzimy od próżności do chciwości, kiedy indziej — odwrotnie.

Ad 6. Chrystus nie uniósł się, ani nie zgromił diabła, kiedy ten znieważył go kusząc słowami: „Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się na dół". Ale kiedy diabeł sięgnął po chwałę należną Bogu, mówiąc: „To wszystko oddam tobie, jeśli upadłszy złożysz mi pokłon", Chrystus obruszył się i odpędził go słowami: „Idź precz, szatanie". Chciał przez to nas pouczyć na przykładzie, że winniśmy wprawdzie znosić wielkodusznie zniewagi wyrządzane nam samym, ale nie dopuszczać do swoich uszu zniewag wyrządzanych Bogu.

Ad 7. Chryzostom mówi17, że chociaż diabeł przeniósł Chrystusa i umieścił Go na szczycie świątyni tak, „iżby Go mogli wszyscy widzieć, ale Chrystus bez wiedzy szatana tak zrządził, że nikt Chrystusa nie widział". Słów zaś: Ukazał Mu wszystkie królestwa świata i chwalę ich, nie należy brać w tym znaczeniu, że Chrystus widział same królestwa, państwa, czy narody, bądź srebro i złoto. Rozumiemy, że diabeł palcem pokazał Chrystusowi strony świata, w których się one znajdują, a przepych i stan ich opisał słowami".

Albo też, jak mówi Orygenes18, szatan „pokazał Chrystusowi, w jaki sposób on sam rządzi światem przez różnego rodzaju występki".

ZAGADNIENIE 42
DZIAŁALNOŚĆ NAUCZYCIELSKA CHRYSTUSA

Zastanowimy się z kolei nad działalnością nauczycielską Chrystusa. Nasuwają się tu cztery pytania:

1. Czy Chrystus powinien był głosić naukę wyłącznie Żydom, czy również i poganom?
2. Czy przy głoszeniu nauki winien był wystrzegać się siania zamętu wśród Żydów?
3. Czy powinien był nauczać na forum publicznym, czy prywatnie?
4. Czy powinien był posługiwać się tylko żywym słowem, czy też przekazać swoją naukę na piśmie?

Zagadnienie czasu, w którym Chrystus zaczął nauczać, było omawiane w związku ze sprawą jego chrztu.

Artykuł 1

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ GŁOSIĆ NAUKĘ NIE TYLKO ŻYDOM, LECZ RÓWNIEŻ POGANOM ?

Wydaje się, że Chrystus powinien był głosić naukę nie tylko Żydom, lecz również poganom.
1. Czytamy bowiem u Izajasza1: „Mało na tym, abyś był mi sługą na wzbudzenie pokoleń Izraelowych i nawrócenie Jakubowego zaczynu, oto dałem cię na światłość narodów, abyś był zbawieniem moim aż do krańców ziemi". A skoro światłość i zbawienie daje Chrystus przez swoją naukę, to jak się zdaje, nie dosyć było głosić ją tylko Żydom z pominięciem pogan,.
2. W Ewangelii czytamy2, że Jezus „uczył ich, jako ten, który ma moc". Otóż większa moc przejawia się w nauczaniu ludzi, którzy w ogóle nic nie słyszeli, a takimi byli poganie. Toteż Apostoł mówi3: „Głosiłem Ewangelię nie tam, gdzie Chrystusa już znano, aby nie budować na cudzym fundamencie". Chrystus tym bardziej winien był głosić Ewangelię raczej wśród pogan niż wśród Żydów.
3. Większy pożytek przynosi nauczanie wielu ludzi, niż osób pojedynczych. Chrystus zaś nauczał pojedynczych pogan, jak na przykład: Samarytankę4 i Chananejkę5. Powinien był więc tym bardziej — jak sądzimy — głosić naukę tłumom pogan.

A JEDNAK Pan mówi6: „Nie jestem posłany do innych, jeno do owiec Izraela". A w liście do Rzymian czytamy7: „Jak głosić będą, jeśliby nie byli posłani?" Więc głoszenie nauki poganom nie było obowiązkiem Chrystusa.

WYKŁAD. Słuszne było to, że zarówno sam Chrystus, jak i Jego apostołowie naukę Chrystusa początkowo głosili tylko Żydom.

Po pierwsze: chodziło o pokazanie, że przyjście Chrystusa było wypełnieniem obietnic danych w starożytności Żydom, nie poganom. Stąd słowa Apostoła8: „Powiadam, że Chrystus stał się sługą obrzezania — czyli nauczycielem i apostołem Żydów — dla. wierności Bożej i dla utwierdzenia obietnic danych ojcom".

Po drugie: chodziło o pokazanie, że on przyszedł od Boga. Czytamy, że „co od Boga, to jest uporządkowane"9. Właściwy porządek zaś wymaga, by nauka Chrystusa pierwej została podana Żydom, bliższym. Bogu przez wiarę i kult Boga jedynego, a przez Żydów przekazana poganom. Dzieje się podobnie w hierarchii niebieskiej, gdzie oświecenia Boże docierają do niższych aniołów za pośrednictwem wyższych10. (37) Przeto Hieronim11 komentując tekst12: „Nie jestem posłany do innych, jeno do owiec Izraela",. mówi: „Chrystus nie chce przez to powiedzieć, że nie był posłany do pogan, a tylko to, że najpierw posłany był do Izraela". Stąd słowa Proroka13: „Poślę tych, którzy zachowani będą — spośród Żydów — do narodów i będą poganom głosili chwałę moją".

Po trzecie: Chrystus nie chciał dawać Żydom pretekstu do szkalowania siebie. W związku ze słowami Ewangelii14: „Na drogę pogan nie zachodźcie", Hieronim

mówi15: „Trzeba było przyjście Chrystusa głosić najpierw Żydom, żeby nie dać im słusznego powodu do tłumaczenia się, że odrzucili Pana, ponieważ On wysłał apostołów do pogan i Samarytanów”.

Po czwarte: Chrystus wysłużył sobie władzę i panowanie nad poganami przez zwycięstwo na krzyżu. Czytamy o tym w Apokalipsie16: „Temu, kto zwycięży, dam władzę nad narodami, jak i ja ją otrzymałem od Ojca mojego”. Apostoł zaś mówi17: „Stał się posłuszny aż do śmierci na krzyżu, przeto Bóg wywyższył Go, aby na imię Jezusa zginało się wszelkie kolano i żeby wszelki język wyznawał Go”. Dlatego Chrystus nie chciał głosić poganom swej nauki przed męką; po męce zaś rzekł do uczniów18: „Idąc, nauczajcie wszystkie narody”. Toteż bezpośrednio przed swoją męką niektórym poganom pragnącym widzieć Jezusa, Pan daje następującą odpowiedź19: „Jeśli ziarno pszeniczne padłszy w ziemię nie obumrze,, samo zostanie, lecz jeśli obumrze, wiele owocu przyniesie”. Augustyn wyjaśnia20, że Chrystus „siebie samego nazywa ziarnem, które ma zamrzeć w niewierze Żydów a rozplenić się w wierze narodów”.

Ad 1. Chrystus był światłością i zbawieniem narodów za pośrednictwem swoich uczniów, których posłał głosić Ewangelię.
Ad 2. Czyniąc coś przez innych dajemy dowód nie mniejszej, lecz większej mocy, niż kiedy to samo czynimy sami. Nawrócenie pogan, którzy nigdy nie słyszeli o Chrystusie, pod wpływem nauki za Jego sprawą głoszonej tak skutecznie przez uczniów, stanowi największy dowód Jego potęgi Boskiej.

Potęga nauczającego Chrystusa przejawiała się zarówno w cudach, którymi potwierdził swoją naukę, jak i w nieodpartej sile argumentacji oraz autorytecie przemawiającego, mówił bowiem jako ten, który ma władzę nad Zakonem. Świadczy o tym zwrot21: „A ja wam powiadam”. Przejawiała się ona również w stylu jego życia wolnego od grzechu.
Ad 3. Ze względu na to, że Chrystus był dany Żydom, jako narodowi pierworodnemu, (38) nie było wskazane, żeby On nie bacząc na nic rozpoczął nauczanie od pogan. Ale również nie było wskazane całkowite odtrącenie wszystkich pogan, żeby nie odbierać im nadziei na zbawienie. Dlatego niektórzy spośród nich specjalnie zostali dopuszczeni do Chrystusa, ponieważ wyróżniali się wiarą i pobożnością.

Artykuł 2

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ WYSTRZEGAĆ SIĘ ZGORSZENIA WŚRÓD ŻYDÓW GŁOSZĄC SWOJA NAUKĘ?

Wydaje się, że tak
1. Bo Jak mówi Augustyn1: „Życie człowieka, Jezusa Chrystusa, dane nam zostało przez Syna Bożego jako wzór”. Apostoł zaś upomina2: „Nie dawajcie zgorszenia ani Żydom, ani poganom, ani Kościołowi Bożemu”. Powinniśmy więc unikać gorszenia nie tylko wiernych, lecz także niewierzących. Wydaje się więc, że i Chrystus głosząc naukę powinien był unikać gorszenia Żydów.
2. Nie jest wskazane, by mędrzec swoim postępowaniem powodował bezowocność swoich czynów. Otóż Chrystus, szerząc swoją nauką niepokój wśród Żydów,

przeszkadzał jej skutecznemu oddziaływaniu. Czytamy bowiem w Ewangelii3, że gdy Pan karcił faryzeuszów i uczonych w Piśmie, „ci poczęli gwał-townie nastawać i zarzucać go wielu pytaniami, czyhając nań i usiłując pochwycić Go na jakimś słowie, aby Go oskarżyć”. Wydaje się więc, że Chrystus niepotrzebnie ich drażnił swoim nauczaniem.
3. Apostoł mówi4: „Starszego nie karć, lecz zaklinaj jak ojca”. Skoro zaś kapłani i przywódcy Żydów byli starszymi ludu, wydaje się, że nie należało ich karcić w sposób ostry.

A JEDNAK Prorok zapowiedział5, że Chrystus będzie „kamieniem obrazy i opoką zgorszenia dwom domom Izraelskim”. (39).

WYKŁAD. Zbawienie wielu należy przenosić nad spokój poszczególnych jednostek. Więc jeśli niektórzy ludzie przez swą przewrotność przeciwdziałają zba-wieniu wielu, to nauczyciel lub mistrz nie powinien się bać ich gorszenia się, pod warunkiem że tego wymaga zbawienie wielu. Uczeni w Piśmie (40) i faryzeusze oraz przywódcy Żydów przez swoją złą wolę utrudniali zbawienie ludu bądź zwalczając naukę Chrystusa, jedyną drogę do zbawienia, bądź też swoją nieprawością deprawowali życie narodu. Toteż Pan nie bacząc na ich zgorszenie otwarcie uczył prawdy, znienawidzonej przez nich i jawnie wytykał im wady. I dlatego, jak czytamy w Ewangelii6, na pytanie uczniów: „Czy wiesz, iż faryzeusze, gdy usłyszeli to powiedzenie, zgorszyli się?” Pan odpowiedział: „Zaniechajcie ich, ślepi są i przewodnicy ślepych, a jeśliby ślepy ślepego prowadził, obaj w dół wpadną”.

Ad 1. Człowiek powinien starać się nie drażnić nikogo, nie dawać nikomu okazji do upadku swoimi uchybieniami w słowie lub uczynku. „Jeżeli jednak zgorszenie rodzi się z prawdy, to — jak mówi Grzegorz7 — należy raczej dopuścić do zgorszenia niż z prawdy zrezygnować”.
Ad 2. Karcąc publicznie uczonych w Piśmie i faryzeuszów Chrystus nie stwarzał przeszkód, lecz raczej przyśpieszał skuteczne oddziaływanie swej nauki. W miarę jak poznawano wady faryzeuszów, rzadziej porzucano naukę Chrystusa, do czego nakłaniały słowa tych ostatnich i uczonych w Piśmie, zawsze przeciwstawiające się Chrystusowej nauce.
Ad 3. Cytowane powiedzenie Apostoła należy odnieść nie tylko do ludzi górujących nad innymi wiekiem i stanowiskiem, lecz także prawością, stosownie do słów Pisma św.8: „Zgromadź mi siedemdziesięciu mężów ze starszych Izraelowych, o których ty wiesz, że są starszymi ludu”. Lecz jeśli oni nadużywają powagi starszeństwa, czynią z niego narzędzie złej woli grzesząc publicznie, należy ich jawnie i ostro skarcić, jak to zrobił Daniel mówiąc”: „Zastarzały w złych dniach”, itd.

Artykuł 3

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ WSZYSTKIEGO UCZYĆ PUBLICZNIE!

Wydaje się, że nie
1. Czytamy bowiem w Ewangelii, że o wielu rzeczach Chrystus mówił swym uczniom na osobności, jak w przemówieniu na Ostatniej Wieczerzy1. Toteż powiedział2: „Co słyszeliście na ucho, w komorach, będzie głoszono na dachach". Więc nie wszystkiego uczył publicznie.
2. Głębię mądrości należy otwierać tylko przed doskonałymi, stosownie do słów Apostoła3: „Mądrość głosimy wśród doskonałych". Więc skoro nauka Chrystusa zawiera mądrość najgłębszą, to nie należało udzielać jej tłumom, niedojrzałym do jej przyjęcia.
3. Pokrywać pewne prawdy milczeniem czy też taić je przez mglistość wypowiedzi — to wychodzi na jedno. Otóż prawdy głoszone tłumom Chrystus ukrywał w mglistych wypowiedziach, bo jak czytamy w Ewangelii4, do rzesz „nie mówił bez przypowieści". Mógł je więc dla tego samego powodu pokryć milczeniem.

A JEDNAK Pan mówi5: „Niczego nie mówiłem potajemnie".

WYKŁAD. Mówiąc o potajemnym nauczaniu można mieć na myśli trzy rzeczy:
Po pierwsze: intencję nauczającego, który nie chce swej nauki ujawnić przed wszystkimi, lecz raczej przekazywać po kryjomu. Dwojaka jest tego przyczyna. Niekiedy jest nią zazdrość tego, kto uczy. Chce on przez swą wiedzę górować nad innymi i dlatego niechętnie się nią dzieli. Lecz w Chrystusie nie było cienia zazdrości. O Nim to czytamy w Biblii: „Nauczyłem się jej (mądrości) bez obłudy i użyczam jej bez zazdrości, a nie ukrywam jej bogactwa".

Niekiedy zaś przyczyną tego jest nieobyczajność głoszonej nauki, bo jak mówi Augustyn7: „Istnieją tak złe rzeczy, że nie trawi tego żaden ludzki wstyd". Stąd mówiąc o nauce heretyków Biblia wyraża się8: „Wody kradzione są słodsze". Lecz nauka Chrystusa nie zawiera błędu ani plugastwa9. Toteż Pan mówi10: „Czyż po to wnosi się świecę — czyli szczytną i prawdziwą naukę — aby ją postawić pod korcem?"

Po drugie podaje się jakąś naukę w ukryciu, bo jest przeznaczona dla nielicznych jednostek. Ale i w tym znaczeniu nauka Chrystusa nie była głoszona potajemnie, słuchały jej tłumy, bądź też zgromadzeni uczniowie. Toteż mówi Augustyn11: „Czyż uczy potajemnie ktoś, kto przemawia do tylu ludzi. W szczególności zaś jeśli mówi do garstki uczniów, to tylko po to, by za ich pośrednictwem rozpowszechnić swoją naukę?"

Po trzecie można mówić o potajemnym nauczaniu ze względu na sposób nauczania. Chrystus niekiedy stosował taki sposób przemawiając do tłumu. Mówiąc do słuchaczy niedorastających intelektualnie bądź moralnie o tajemnicach świata duchowego posługiwał się przypowieściami. (41) Lepiej przecież było dać ludziom duchową naukę pod osłoną przypowieści, niż nie dawać jej wcale. Prawdę zawartą w przypowieściach Pan podawał uczniom swoim jawnie i bez osłon. Za pośrednictwem

uczniów docierała ona do ludzi, zdolnych do przyjęcia tej prawdy. Podobnie czyni Apostoł pisząc do Tymoteusza12: „To, co słyszałeś ode umie wobec wielu świadków, powierzaj ludziom wypróbowanym, zdolnym uczyć innych”. Zapowiada to w sposób symboliczny, jak czytamy w Księdze Liczb13, polecenie wydane synom Aarona, by okrywali zasłoną naczynia świątyni noszone przez lewitów.
Ad 1. Tłumacząc przytoczony tekst Hilary mówi14: „Nigdzie nie czytamy, że Pan miał zwyczaj głoszenia kazań w nocy lub przekazywania nauki w ciemnościach. Przytoczone słowa wskazują tylko na to, że wszystko, co on mówi, jest ciemne dla zmysłów, a słowa Jego — to noc dla ludzi pozbawionych wiary. Więc naukę Jego należy przekazywać niewierzącym w duchu wolności wiary i wyznania”. (42) Można też za Hieronimem przytoczony tekst brać w znaczeniu przenośnym15. Chrystus nauczał w Judei, na obszarze nikłym w porównaniu do całego świata, który miał się stać terenem głoszenia nauki Chrystusa przez Apostołów.
Ad 2. Pełni swej mądrości Pan nie pokazał ani rzeszy, ani nawet swym uczniom. Mówi do nich16: „Wiele mam jeszcze powiedzieć wam, ale teraz znieść nie możecie”. Lecz to wszystko, co ze swoi mądrości raczył ludziom przekazać, dawał jawnie, nie potajemnie, choć nie wszyscy Go rozumieli. Toteż Augustyn mówi17: „Powiedzenie Pana, że jawnie mówił światu należy rozumieć w ten sposób, iż słuchało Go wielu, choć to, co słyszeli, nie było dla nich dostępne, skoro go nie rozumieli”.
Ad 3. Do tłumu Pan mówił w przypowieściach, bo jak stwierdziliśmy18, jeszcze nie dojrzał ani nie zasługiwał na przyjęcie nagiej prawdy wykładanej uczniom. Powiedzenie zaś, że Pan „bez przypowieści do nich nie mówił”, dotyczy według Chryzostoma19 specjalnie tego przemówienia, bo przecież kiedy indziej mówił do tłumów o wielu rzeczach bez przypowieści.

Albo też, jak tłumaczy Augustyn20: „Nie znaczy to, że Chrystus niczego nie mówił wprost, lecz tylko to, że każde bez mała przemówienie zawiera jakąś myśl pod osłoną przypowieści, choć były tam rzeczy powiedziane wprost”.

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS NIE POWINIEN BYŁ SWOJEJ NAUKI PRZEKAZAĆ NA PIŚMIE?

Wydaje się, że powinien
1. Pismo bowiem po to zostało wynalezione, aby naukę przekazywać potomności. Nauka Chrystusa zaś miała trwać wiecznie, stosownie do Jego obietnicy1: „Niebo i ziemia przeminą, ale słowa moje nie przeminą”. Więc Chrystus, jak sądzimy, powinien był spisać swoją naukę.
2. Stary Zakon w sposób symboliczny zapowiedział Chrystusa, jak o tym czytamy w liście do Hebrajczyków2: „Niósł w sobie mglisty zarys dóbr przyszłych”. Lecz Zakon ten został spisany przez Boga. Mówią o tym słowa3: „Dam ci dwie tablice kamienne, Zakon i przykazania, które napisałem”. (43) Wydaje się więc, że Chrystus powinien był także spisać swoją naukę.
3. Do zadań Chrystusa, który, jak to określa Ewangelista4, przyszedł, „aby oświecić tych, którzy są w ciemnościach i mrokiem śmierci są spowici”, należało wykluczenie możliwości błędu i otworzenie drogi do wiary. Cel ten osiągnąłby przez spisanie

swojej nauki. Bo jak mówi Augustyn5, „Drażni to niektórych, że sam Pan niczego nie napisał, tak iż musimy wierzyć innym, którzy o Nim piszą. Pytają o to przede wszystkim poganie, którzy nie śmieją oskarżać Chrystusa, ani wypowiadać bluźnierstw przeciwko Niemu, przypisując Mu najwyższą lecz czysto ludzką mądrość. Ich zdaniem, uczniowie Chrystusa, nazywając go Synem Bożym i Słowem Boga, przez które wszystko zostało uczynione, przesadzają w epitetach". A dalej Augustyn dodaje: „Ludzie ci, jak się zdaje, gotowi byliby wierzyć Jego własnej relacji o sobie, lecz nie temu, co o Nim opowiedzieli opierając się na swym własnym sądzie". (44) Wydaje się więc, że sam Chrystus powinien był przekazać swoją naukę na piśmie.

A JEDNAK W kanonie Pisma św. nie ma żadnej księgi napisanej przez Chrystusa. (45)

WYKŁAD. Chrystus słusznie powstrzymał się od spisania swej nauki. Wymagała tego przede wszystkim godność Chrystusa. Wyższej godności nauczyciela powinien odpowiadać wznioślejszy sposób nauczania. Chrystus, nauczyciel górujący nad innymi, przekazywał swoją naukę trafiając bezpośrednio do serc słuchaczy. Toteż czytamy w Ewangelii6, że „uczył ich jako Ten, który ma władzę". Najwybitniejsi nauczyciele pogan: Pitagoras i Sokrates, także nie chcieli niczego spisać, pismo bowiem jest tylko środkiem, celem jest utrwalenie nauki w sercach słuchaczy.

Po drugie — domagała się tego wzniosłość nauki Chystusa, pismo nie mogło bowiem wyrazić jej w sposób wyczerpujący, stosownie do słów Ewangelii7: „Wielu też innych rzeczy dokonał Jezus, ale gdyby każdą z nich opisywać, to myślę, że świat cały nie pomieściłby ksiąg, które by się miało napisać". „Nie chodzi tu o pojemność w sensie przestrzennym, jak mówi Augustyn8, ale o pojemność umysłu czytających". Gdyby Chrystus swoją naukę powierzył pismu, to ludzie by sądzili, że nie zawiera ona nic wznioślejszego nad to, co zostało spisane. (46)

Po trzecie: aby Jego nauka dotarła do wszystkich ludzi, potrzebne było zachowanie jakiegoś porządku. Podczas gdy On sam nauczał swoich uczniów bezpośrednio, ci ostatni uczyli innych posługując się słowem i pismem. Gdyby On sam pisał, to Jego nauka docierałaby do wszystkich bezpośrednio. A przecież i w Piśmie św. czytamy o Mądrości9, że „posłała sługi swe".

Musimy jednak pamiętać, jak mówi św. Augustyn10, że niektórzy poganie sądzili, iż Chrystus napisał pewne księgi zawierające treść magiczną. Formułami magicznymi miał się posługiwać przy czynieniu cudów. Lecz twierdzenie to zostało potępione przez naukę chrześcijańską. „Otóż ci, którzy utrzymywali, że znają te Chrystusowe księgi, nie dokonali żadnego z dzieł, których opisy podziwiali. Bóg dopuścił, że popełnili błąd twierdząc, iż wspomniane księgi były dedykowane świętym Piotrowi i Pawłowi. Często bowiem widzieli ich na obrazach obok Chrystusa. Nie dziw, że oszukując innych sami zostali zwiedzeni przez malarzy, bo w czasie, kiedy Chrystus obcował ze swoimi uczniami przebywając w śmiertelnym ciele, św. Paweł jeszcze nie był uczniem Chrystusa".

Ad 1. Jak stwierdza Augustyn11, „skoro Chrystus jest Głową wszystkich swoich uczniów, jako członków swego Ciała, to nie wolno utrzymywać, że opisy tych rzeczy, które On im pokazał, nie są Jego opisami. Członki jego spisały bowiem to, co poznały, tak jak podyktowała im Głowa. Wszystko, co na temat swoich słów i czynów Chrystus

przeznaczył do czytania dla nas, to polecił spisać uczniom stanowiącym jak gdyby Jego ręce".
Ad 2. Stary Zakon był dany w symbolach uchwytnych dla poznania zmysłowego, więc słusznie został spisany przy pomocy znaków ujmowanych zmysłami. Nauka Chrystusa natomiast jest „Prawem Ducha, z którego życie"12, musiała być napisana „nie atramentem, jak mówi Apostoł13, lecz Duchem Boga żywego, i nie na tablicach kamiennych, lecz na żywych tablicach serca".
Ad 3. Ci, którzy nie chcą wierzyć temu, co o Chrystusie napisali apostołowie, nie wierzyliby pismom samego Chrystusa, którego posądzali o robienie cudów przy pomocy magicznych sztuk.

ZAGADNIENIE 43
CUDA CHRYSTUSA W OGÓLNOŚCI

Rozpatrzmy z kolei cuda, które czynił Chrystus:
Po pierwsze cuda Jego w ogólności; po drugie — poszczególne rodzaje cudów; po trzecie — specjalnie Jego przemienienie.
Pierwsze zagadnienie ujmiemy w czterech pytaniach:
1. Czy Chrystus powinien był czynić cuda?
2. Czy je czynił mocą Bożą?
3. Kiedy zaczął czynić cuda?
4. Czy Jego cuda stanowiły dostateczny dowód jego Bóstwa?

Artykuł 1

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ CZYNIĆ CUDA?

Wydaje się, że nie
1. Czyny Chrystusa bowiem musiały się zgadzać z Jego słowami. On sam zaś powiedział:1 „Plemię złe i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza proroka". (47)
2. Czytamy w Ewangelii2, że drugie przyjście Chrystusa dokona się „z mocą wielką i majestatem". Pierwszemu przyjściu natomiast towarzyszyła słabość, zgodnie ze słowami Proroka3: „I widzieliśmy Go męża boleści i znającego niemoc". Cuda zaś są raczej objawami mocy niż słabości. Nie było więc stosowne to, że Chrystus czynił cuda podczas swego pierwszego przyjścia.
3. W słowach4: „Patrzmy na Jezusa, przodownika i ostatecznego sprawcę wiary", mamy stwierdzenie tego, że Chrystus przyszedł zbawić ludzi przez wiarę. Cuda zaś zmniejszają zasługę wiary. Stąd wyrzut Pana5: „Jeśli znaków i cudów nie widzicie, nie wierzycie". Wydaje się więc, że Chrystus nie powinien był czynić cudów.

A JEDNAK z ust Jego wrogów padają następujące słowa6: „Cóż mamy począć? Człowiek ten wiele cudów czyni".

WYKŁAD. Bóstwo udziela człowiekowi mocy czynienia cudów w dwojakim celu: Przede wszystkim i głównie dla potwierdzenia prawdziwości nauki głoszonej przez człowieka. Skoro prawdy wiary przekraczają pojemność ludzkiego rozumu, to wobec niewystarczalności ludzkich dowodów muszą znaleźć potwierdzenie w dowodach mocy Bożej. W ten sposób znajduje wiarę nauka głoszona przez człowieka, jako słowa Boże, jeżeli on czyni to, co tylko Bóg może uczynić, podobnie jak spotyka się z wiarą w autentyczność królewskiego pisma człowiek, który przedstawi pismo opatrzone królewską pieczęcią.

Po drugie — chodzi o pokazanie, że w człowieku przez łaskę Ducha Świętego jest obecny Bóg, tak iżby patrząc na dzieła Boże dokonywane przez tego człowieka wierzono, iż Bóg w nim mieszka przez łaskę. Stąd słowa Pawła7: „Ten, który daje wam Ducha i pośród was czyni cuda".

W Chrystusie musieli ludzie dostrzec oba te momenty, mianowicie: to, że Bóg był w Nim przez łaskę, nie przez łaskę usynowienia, lecz łaskę zjednoczenia, oraz to, że Jego nadprzyrodzona nauka pochodziła od Boga. I dlatego czynienie cudów przez Chrystusa jak najbardziej harmonizowało z jego misją. Toteż on sam mówi8: „Choćbyście nie chcieli wierzyć mnie, wierzcie uczynkom", oraz9: „Dzieła, których wykonanie powierzył mi Ojciec, one same świadczą o mnie".

Ad 1. Słowa Chrystusa: „Znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza proroka", miały według Chryzostoma10 ten sens, że w danym momencie Żydzi „nie otrzymają takiego znaku, jakiego się domagali", mianowicie: „znaku z nieba". Ale nie powiedziano, że nie otrzymają żadnego znaku. Albo też, że „czynił cuda nie dla tych, w których widział zakamieniałość, lecz by oczyścić innych". I dlatego innym ludziom, nie tamtym, dane zostały te znaki.

Ad 2. Przyjście Chrystusa „w słabości ciała", która się ujawniła w męce, nie wyklucza jednak przyjścia „w mocy Bożej"11, ujawnionej przez cuda.

Ad 3. Cuda o tyle pomniejszają zasługę wiary, że pokazują upór tych, którzy bez cudów nie chcą wierzyć dowodom Pisma św. Lecz i dla nich lepiej jest nawrócić się do wiary poprzez cuda, niż nadal trwać w niewierze. Apostoł mówi" „o znakach, które są dane niewierzącym", aby się nawrócili ku wierze.

Artykuł 2

CZY CHRYSTUS CZYNIŁ CUDA MOCĄ BOŻĄ ?

Wydaje się, że nie

1. Moc Boża nie ma bowiem granic. Chrystus natomiast, jak się zdaje, miał ograniczoną możność czynienia cudów. Czytamy bowiem w Ewangelii1, że w swojej ojczyźnie Chrystus „nie mógł uczynić żadnego cudu". Wydaje się więc, że nie czynił cudów Bożą mocą.
2. Bóg nie ucieka się do modlitwy. Chrystus natomiast czyniąc cuda niekiedy się modlił, jak na przykład przy wskrzeszeniu Łazarza2, oraz przy rozmnożeniu chlebów3. Wydaje się więc, że cudów nie czynił mocą Bożą.
3. To, co czyni Boża moc, przekracza możliwości wszystkich stworzeń. Lecz to, co czynił Chrystus, mogło być dokonane przez istotę stworzoną, skoro faryzeusze mówili

o Nim4, że „przez Belzebuba, księcia czartowskiego, wyrzuca czarty”. Wydaje się więc, że Chrystus nie czynił cudów mocą Boską.

A JEDNAK Pan mówi5: „Ojciec, który przebywa we mnie. On działa”.

WYKŁAD. Jak wiemy6, prawdziwe cuda mogą być dokonane wyłącznie mocą Bożą, ponieważ zmiana przyrodzonego porządku, co jest w cudzie istotne, leży wyłącznie w zasięgu tej mocy. Stąd słowa Leona papieża7 o tym, że w Chrystusie są dwie natury: „jedna” z nich jest boska, ta, „która jaśnieje cudami, druga — mianowicie ludzka — ugina się pod ciężarem zniewag — a przecież obie działają w najściślejszej łączności z sobą”. Natura ludzka jest bowiem narzędziem Boskiego działania, a działanie ludzkie, jak wiemy8, czerpie swą moc od natury Boskiej.
Ad 1. Powiedzenie, że Chrystus nie mógł tam uczynić żadnego cudu, nie jest stwierdzeniem niemożności absolutnej, lecz oznacza tylko, że czyn taki nie byłby stosowny, bo niewłaściwe jest czynienie cudów wśród pozbawionych wiary. Przeto czytamy dalej9: „Dziwił się niedowiarstwu ich”. W podobnym znaczeniu trzeba brać słowa Boga w Księdze Rodzaju10: „Nie mogę przed Abrahamem ukryć tego, co uczynię”, oraz dalsze11: „Nie mogę nic uczynić, dopóki tam nie wejdziesz”.
Ad 2. Do słów Ewangelii12, że Chrystus „wziął pięć chlebów i dwie ryby, wejrzawszy w niebo błogosławił i łamał”, Chryzostom daje następujący komentarz13: „Trzeba było uwierzyć, że Chrystus pochodzi od Ojca i że jest Mu równy. By podkreślić oba te momenty, Chrystus czyniąc cuda przejawiał swą władzę, to znowu się modlił. Przy mniejszych cudach kierował wzrok ku niebu, jak na przykład przy rozmnożeniu chlebów; przy większych zaś, takich, które tylko Bóg może czynić, jak na przykład: odpuszczanie grzechów i wskrzeszanie zmarłych, Chrystus działa ujawniając moc”. Wspomniany przez św. Jana fakt, że przy wskrzeszeniu Łazarza Jezus „wzniósł oczy ku niebu”, nie był spowodowany potrzebą pomocy. Chrystus uczynił to dla przykładu. Stąd Jego słowa14: „Powiedziałem to dla ludu, stojącego wokół, aby wierzyli, żeś Ty mnie posłał”.
Ad 3. Usuwanie diabła przez Chrystusa ma inny charakter niż to, które się dokonuje mocą diabelską. Diabeł wyrzucony mocą hierarchicznie wyższych złych duchów po opuszczeniu ciała nie opuszcza jednak duszy człowieka, nie zwalcza bowiem swego własnego królestwa. Chrystus zaś usuwał szatana nie tylko z ciała, lecz w stopniu o wiele wyższym wyrzucał go z duszy człowieka. Toteż karci bluźnierstwo Żydów, utrzymujących, że On złego ducha wyrzuca szatańską mocą15. Mówi: po pierwsze — że szatan nie przeciwstawia się sobie samemu. Po drugie: wskazuje na tych, którzy wyrzucają złe duchy mocą Ducha Świętego. Po trzecie — że szatana może wyrzucić tylko ktoś, kto sam mocą Bożą nad nim zatriumfował. Po czwarte wskazuje na brak jakiejkolwiek styczności między nim a szatanem. Nie było nic wspólnego ani w czynach, ani w skutkach, ponieważ szatan dąży do rozproszenia tych, których Chrystus gromadzi. (48)

Artykuł 3

CZY CHRYSTUS ROZPOCZĄŁ CZYNIENIE CUDÓW W CZASIE GODÓW, PRZEMIENIAJĄC WODĘ W WINO?

Wydaje się, że nie
1. Czytamy bowiem w Księdze o Dziecięctwie Zbawiciela1, że Chrystus w okresie swego dzieciństwa czynił wiele cudów. Cud przemiany wody w wino uczynił natomiast w trzydziestym lub trzydziestym pierwszym roku swego życia. Nie był to więc początek Jego cudów. (49)
2. Chrystus czynił cuda mocą Bożą, a moc tę posiadał od pierwszej chwili swego poczęcia, od tej chwili bowiem był Bogiem i człowiekiem. Wydaje się więc, że od razu czynił cuda.
3. Według relacji Mateusza2 i Jana3 natychmiast po chrzcie i po kuszeniu Chrystus zaczął skupiać koło siebie uczniów. A skoro uczniowie gromadzili się koło niego głównie pod wpływem cudów, bo jak stwierdza Ewangelia4, powołał Piotra zdumionego cudem, „przy połowie ryb", to Chrystus, jak sądzimy, czynił cuda jeszcze przed godami w Kanie.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii5: „Taki to początek cudów uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej".

WYKŁAD. Chrystus czynił cuda dla utrwalenia swojej nauki i ujawnienia swej mocy Bożej.
Pierwszy motyw nie wymagał od niego cudów przed rozpoczęciem nauczania. A jak już wykazaliśmy przy omawianiu chrztu Chrystłisa6, rozpoczęcie przezeń nauczania nie było wskazane przed osiągnięciem pełnej dojrzałości.

Co do drugiego motywu, którym było ujawnienie swego Bóstwa, musiała go poprzedzać wiara w człowieczeństwo Chrystusa. Dlatego mówi Chryzostom7, że „Chrystus słusznie nie rozpoczynał działalności cudotwórczej w początkach swego życia. Gdyby ją wtedy zaczął, to uważano by, że Wcielenie jest mrzonką i ukrzyżowano przed czasem.
Ad 1. Zastanawiając się nad słowami św. Jana Chrzciciela8: „Aby się On okazał w Izraelu, dlatego przyszedłem chrzcząc wodą", Chryzostom mówi9: „Jasne, że owe cuda, czynione — jak twierdzą niektórzy — przez Jezusa w dzieciństwie, są wytworami bujnej fantazji. Gdyby Chrystus czynił cuda już w pierwszym okresie swego życia, to musiałby o tym wiedzieć z całą pewnością św. Jan, i nie byłby potrzebny mistrz, by Chrystusa tłumom ukazać",
Ad 2. Moc Boża w Chrystusie działała tak, jak tego wymagało zbawienie ludzi stanowiące cel Wcielenia. Toteż Chrystus czynił cuda w taki sposób, by nie utrudniać wiary w prawdziwość jego ciała.
Ad 3. Właśnie to, że uczniowie poszli za Chrystusem, „zanim — jak mówi Grzegorz10 — ujrzeli którykolwiek z Jego cudów", stanowi jeden z tytułów do ich chwały. Zdaniem Chryzostoma zaś11, „cuda były potrzebne zwłaszcza wówczas, kiedy uczniowie skupili się wokół Chrystusa z oddaniem i nastawieniem uwagi na to,

co się dzieje. Toteż dalej czytamy: i uwierzyli weń uczniowie Jego. Nie znaczy to, że dopiero wtedy uwierzyli, lecz że ich wiara stała się „gorętsza i doskonalsza”. Albo, jak tłumaczy Augustyn12, Ewangelia nazywa uczniami tych, „którzy się mieli stać uczniami później”.

Artykuł 4

CZY CUDA, KTÓRE CZYNIŁ CHRYSTUS, BYŁY DOSTATECZNYM DOWODEM JEGO BÓSTWA?

Wydaje się, że nie
1. Atrybutem przysługującym wyłącznie Chrystusowi jest bowiem to, że jest zarazem Bogiem i człowiekiem. Otóż cuda Chrystusa czynili także inni ludzie. Nie były więc one, jak się zdaje wystarczającym dowodem Jego Bóstwa.
2. Nie ma większej mocy niż moc Boża. Lecz byli ludzie dokonujący większych cudów niż Chrystus, bo oto jego słowa1: „Kto wierzy we mnie, ten dokaże czynów, które ja spełniam, a nawet większych rzeczy dokona”. Wydaje się przeto, że cuda czynione przez Chrystusa nie były dostatecznym dowodem jego Bóstwa.
3. Poszczególne wypadki nie stanowią dostatecznej podstawy do tworzenia uogólnień. Każdy zaś cud Chrystusa był konkretnym wypadkiem, żaden z nich nie mógł więc udowodnić jego Bóstwa, które rozporządza mocą obejmującą wszystko.

A JEDNAK Pan mówi2: „Te dzieła, które Ojciec mi dał abym wykonał, one świadczą o mnie”.

WYKŁAD. Trojako możemy wykazać, że cuda Chrystusa wystarczały do ujawnienia jego Bóstwa:

Po pierwsze — to sam rodzaj czynów Chrystusa. Przekroczyły one możliwości stworzeń i mogły być dokonane wyłącznie mocą Bożą. Toteż po odzyskaniu wzroku mówi uleczony3: „Od wieku nie słyszano, aby kto niewidomemu od urodzenia otworzył oczy. Gdyby ten nie był od Boga, nie mógłby niczego dokonać”.

Po drugie — to sposób, w Jaki Chrystus czynił cuda. Wykonywał je własną mocą, nie tak jak inni, przez modlitwę. Toteż czytamy w Ewangelii4, że „wychodziła z niego moc i uzdrawiała wszystkich”. Wskazano tu na fakt, jak mówi Cyryl5, że Chrystus „nie brał cudzej mocy, lecz ponieważ jest Bogiem z natury, okazał swą własną moc przez to, że uzdrawiał chorych i czynił niezliczone cuda”. Stąd w związku ze słowami Ewangelii6: „Wyrzucał słowem duchy i uzdrawiał wszystkich chorych”, mówi Chryzostom7: „Zauważ, że ewangeliści mówią mimochodem o wielkiej liczbie uzdrowionych, nie zatrzymując się na każdym wypadku z osobna, lecz jednym słowem wskazując na bezmiar cudów”. Fakt ten pokazuje, że moc Chrystusa jest równa mocy Boga Ojca, stąd Jego słowa8: „Cokolwiek Ojciec czyni, to także i Syn czyni”, oraz jak tamże czytamy9: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn, których chce, ożywia”.

Po trzecie — to nauka, w której sam siebie nazywa Bogiem. Gdyby ta nauka nie była zgodna z prawdą, to nie znalazłaby potwierdzenia w cudach dokonywanych

mocą Bożą. Toteż czytamy w Ewangelii10: „Cóż to za nowa nauka, że z mocą rozkazuje duchom nieczystym, a są Mu posłuszne?”
Ad 1. Przytoczony zarzut wysuwali poganie. Augustyn formułuje go w sposób następujący11: „Nie są to cuda, powiadają, które by mogły świadczyć o tak wielkim majestacie. Bo zarówno oczyszczanie od złych duchów — mowa tu o ich wyrzucaniu — jak przywracanie chorym zdrowia a umarłym życia oraz inne rzeczy przy bliższym wejrzeniu są zbyt małe jak na Boga”. A oto odpowiedź Augustyna12: „Przyznajemy, że podobne cuda czynili prorocy, lecz zarówno Mojżesz, jak i pozostali prorocy zapowiadali przyjście Pana Jezusa i głosili Jego chwałę z wielką czcią. Toteż On sam chciał te rzeczy czynić, aby przez to dowieść sensowności tego, co czynili tamci. Ale są też rzeczy właściwe tylko Jemu: narodzenie z Dziewicy, powstanie z martwych i wstąpienie do nieba. Jeśli to uważają za rzeczy zbyt niepozorne dla Boga, to już nie wiem, czego jeszcze można oczekiwać? Czy po swoim Wcieleniu miał stworzyć inny świat, abyśmy wierzyli, że On jest tym, przez którego świat został stworzony. Lecz w danych warunkach nie mógł powstać świat większy ani równy istniejącemu. A gdyby Chrystus stworzył świat mniejszy, to również sądzono by, że uczynił za mało”.
Ale i w zakresie czynów dokonywanych także przez innych ludzi Chrystus górował nad nimi sposobem wykonania tych czynów. Toteż w związku ze słowami Chrystusa13: „Gdybym był wśród nich nie dokonał czynów, jakich nie dokonał nikt inny” itd., mówi Augustyn14: „Pomiędzy dziełami Chrystusa nie było, jak się zdaje, większych od wskrzeszania zmarłych, a przecież wiemy, że w starożytności dokonywali tego również prorocy. A jednak Chrystus czynił coś, czego nikt inny czynić nie potrafił. Mówią nam, że inni ludzie też dokonywali dzieł, których ani On, ani nikt z pozostałych ludzi nie dokonał. Lecz jak czytamy, żaden z dawnych proroków nie dokazał tego, żeby w ludziach śmiertelnych uleczyć tak wielką ilość wad, chorób i nędzy, okazując tak wielką moc. Pomijamy już uzdrowienie przez rozkaz poszczególnych osób spotkanych na drodze. Marek mówi15: Gdziekolwiek wchodził — do wsi, do miast, czy osad — kładli chorych na drogach i błagali Go, aby się mogli dotknąć choć kraju ssały Jego. A ilu tylko się Go dotknęło, byli uzdrowieni. Nikt inny w nich nie dokonał tego. Tak bowiem należy rozumieć słowa: w nich, nie wśród nich ani też nie wobec nich, ale właśnie: w nich, bo uzdrawiał ich. Żaden inny człowiek, który dokonywał między nimi takich dzieł, nie był przecież sprawcą tych dzieł. Każdy z pozostałych ludzi, jeśli coś z tych rzeczy uczynił, to przez niego On działał. Chrystus natomiast działał sam bez nich”.
Ad 2. Komentując tekst z Ewangelii, przytoczony według Jana, Augustyn zapytuje16: „Jakież to są owe większe dzieła, które mieli czynić wierzący w Chrystusa? Czy może to, że kiedy przechodzili obok chorych, to nawet ich cień uzdrawiał? To bowiem, że cień uzdrawia, jest czymś więcej, niż to, że uzdrawia kraj szaty. A przecież Chrystus wypowiadając cytowane słowa z góry zapowiedział działanie i owoce swoich słów. Bo kiedy mówi: Ojciec, który przebywa we mnie. On działa, czyż Chrystus myśli wtedy o Jakimś innym działaniu, niż o skutkach swoich słów, których owocem była wiara uczniów. Prawdziwie, już nie garstka uczniów uwierzyła słowom Ewangelii, lecz za pośrednictwem uczniów uwierzyły całe narody. Czyż nie odszedł ze smutkiem ów bogaty młodzieniec, słysząc słowa samego Chrystusa17. A później, to, na co się nie zdobył ów młodzieniec, uczyniło wielu, kiedy Chrystus przemówił przez uczniów.

Oto większe rzeczy czyni przez nauczanie tych, którzy w Niego uwierzyli, niż przez swoje własne słowa, skierowane bezpośrednio do słuchaczy.

Nasuwa się przeto myśl, że chociaż te większe rzeczy czynił Chrystus za pośrednictwem apostołów, ale kiedy mówił: Ten, kto wiemy we mnie, nie tylko ich miał na myśli. Zauważ: Kto wierzy we mnie, dzieła, które ja czynię, i on czynić będzie. W pierwszym rzędzie — ja czynię, a następnie — i on czynić będzie. Bo czynię, aby on czynił. A jakie dzieła? Chyba to, że bezbożny staje się sprawiedliwym. (50) Sprawia to Chrystus w nim, lecz nie bez jego udziału. I twierdzę, że to jest coś większego niż stworzenie nieba i ziemi, bo niebo i ziemia przeminą, a zbawienie i usprawiedliwienie predestynowanych przetrwa. (51)

Ale przecież w niebie dziełem Chrystusa są aniołowie. Czyż większym dziełem od stworzenia aniołów jest współdziałanie z Chrystusem w swoim własnym usprawiedliwieniu? Niech wyda sąd ten, kto potrafi osądzić: Czy większym dziełem jest stworzenie sprawiedliwych, niż usprawiedliwienie nieprawych. Jeśli do tych obu rzeczy potrzeba jednakowej potęgi, to niewątpliwie do tej ostatniej — większego miłosierdzia.

Lecz nic nas nie zmusza do tego, byśmy pod słowami: Większe rzeczy będzie czynić od tych, rozumieli porównanie ze wszystkimi dziełami Chrystusa. Być może mówi On wówczas tylko o tym, co czynił w danym momencie. Wówczas głosił wiarę, a istotnie, mniejszą rzeczą jest głoszenie świętych słów, czyn dokonany przezeń bez nas, niż usprawiedliwienie bezbożnego, czyn Jego w nas dokonany przy naszym udziale”18.

Ad 3. Jeżeli jakiś czyn jest swoistością danego sprawcy, to stanowi on dowód, że sprawca ten posiada całą potrzebną moc do wykonania czynu. Skoro rozumowanie jest swoistą czynnością człowieka, to ktoś, kto przeprowadzi rozumowanie na konkretny temat, dowiedzie tym samym, że jest człowiekiem. I analogicznie, skoro czynienie cudów własną mocą przysługuje wyłącznie Bogu, to każdy cud uczyniony przez Chrystusa własną mocą stanowi dostateczny dowód, że Chrystus jest Bogiem.

ZAGADNIENIE 44
POSZCZEGÓLNE RODZAJE CUDÓW

Rozpatrzmy z kolei poszczególne rodzaje cudów Chrystusa, a mianowicie:

1. Cuda dotyczące substancji duchowych.
2. Cuda dotyczące ciał niebieskich.
3. Cuda dotyczące ludzi
4. Cuda dotyczące istot nie posiadających rozumu.

Artykuł 1

CZY CUDA CHRYSTUSA NAD ISTOTAMI DUCHOWYMI NIE BYŁY CZYMŚ NIEWŁAŚCIWYM?

Wydaje się, że były czymś niewłaściwym
1. Aniołowie bowiem, jeśli chodzi o istoty duchowe, górują nad złymi duchami, bo jak mówi Augustyn1: „Duch przeniewierczy i grzeszny obdarzony rozumem poddany jest rządom ducha rozumnego, sprawiedliwego i oddanego Bogu". Skoro zaś nie ma wzmianki o tym, by Chrystus czynił jakieś cuda nad aniołami dobrymi, to nie powinien był ich czynie również nad szatanami.
2. Cuda Chrystusa miały służyć objawieniu Jego Bóstwa. Lecz to objawienie nie dotyczyło szatanów, w przeciwnym razie nie dokonałaby się tajemnica Jego męki. Apostoł mówi2: „Gdyby byli poznali, to nigdy by Pana chwały nie ukrzyżowali". Więc Chrystus nie powinien był czynić cudów nad szatanami.
3. Cuda Chrystusa miały służyć Bożej chwale. W Ewangelii czytamy3; że na widok uzdrowienia paralityka „tłumy ogarnął lęk i wielbiły Boga, który ludziom dał taką moc". Lecz oddawanie chwały Bogu nie jest funkcją szatanów, bo jak czytamy w Piśmie św.4: „Nie jest piękna chwała w ustach grzesznika". Toteż w Ewangelii czytamy5, że Chrystus „nie dozwalał mówić szatanom" o tym co miało związek z Jego chwałą. Wydaje się więc, że nie było stosowne to, iż czynił pewne cuda nad szatanami.
4. Cuda Chrystusa miały na celu zbawienie ludzi. Ale wypędzanie szatanów z ludzi przynosiło tym ostatnim niekiedy dużą szkodę. Czasem wyrządzało im szkodę na ciele. Czytamy w Ewangelii6, że na rozkaz Chrystusa szatan krzyknąwszy „wyszedł z człowieka wśród gwałtownych wstrząsów. I stal się jak martwy, tak że wielu mówiło iż umarł". Niekiedy też powodowało szkody na majątku, jak wtedy, gdy na prośbę złych duchów Chrystus pozwolił im wejść w stado wieprzów, które rzuciły się do morza. Stąd mieszkańcy tej krainy „prosili go, aby odszedł od ich granic"7. Wydaje się więc, że nie było właściwe czynienie tego rodzaju cudów.

A JEDNAK zapowiedź ich widzimy w proroctwie Zachariasza8: „Ducha nieczystego z ziemi usunę".

WYKŁAD. Cuda Chrystusa stanowiły jeden z dowodów przemawiających za prawdziwością głoszonej przezeń wiary. Później zaś zgodnie z zapowiedzią Jego9: „Teraz książę tego świata precz wyrzucony zostanie", Chrystus miał swą Boską mocą pozbawić szatana władzy nad tymi, którzy w Chrystusa uwierzą. Słuszne więc to, że między innym czynił też cuda polegające na uwolnieniu opętanych spod władzy szatana.
Ad 1. Chrystus wyzwalając ludzi spod władzy złego ducha czyni ich współtowarzyszami aniołów stosownie do tego, co mówi Apostoł10 o pokoju ustanowionym przez „krew krzyża Jego wśród tych, co są w niebie i tych, co są na ziemi". I dlatego prócz ukazania się aniołów przy narodzeniu Chrystusa, Jego Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu zbędne były inne cuda nad aniołami.

Ad 2. O ukazaniu się swoim złym duchom decydował sam Chrystus zależnie od potrzeby, lecz ukazywał się im inaczej niż aniołom: nie przez atrybuty życia wiecznego, jak mówi Augustyn11, lecz przez pewne doczesne skutki swej mocy". Widząc, że Chrystus po okresie postu odczuwa głód, szatan najpierw sądził, iż Chrystus nie jest Synem Bożym. Stąd w związku ze słowami szatana12: „Jeśliś jest Synem Bożym", Ambroży mówi13: „Taki wstęp dowodzi tylko tego, że szatan wiedział o zamierzonym przyjściu Syna Bożego, lecz nie przypuszczał, że przyszedł On w słabym ciele". Potem zaś widząc cuda, zaczął podejrzewać, że Chrystus jest Synem Bożym. Nawiązując zaś do słów szatana14: „Wiem ktoś jest: Święty Boży", Chryzostom mówi15, że „szatan nie miał zdecydowanie pewnej wiedzy o przyjściu Boga". Wiedział jednak, że Jezus jest Mesjaszem obiecanym przez Zakon16. Toteż czytamy w Ewangelii17: „wiedzieli, że On jest Mesjaszem". Wyznanie, że Jezus jest Synem Bożym, było wyrazem raczej przypuszczenia niż pewności. Dlatego Będą mówi18: „Szatani wyznają, że On jest Synem Bożym, i jak czytamy dalej, wiedzą, że jest Mesjaszem. Lecz kiedy diabeł widział Go utrudzonego postem, sądził, że On jest prawdziwym człowiekiem. Ponieważ jednak Chrystus nie uległ pokusie, szatan zaczął podejrzewać, że On jest Synem Bożym. Teraz oszałamiające cuda utwierdziły go w tym przekonaniu, a raczej w tym przypuszczeniu. Szatan więc nakłonił Żydów do ukrzyżowania Chrystusa nie dlatego, że nie wiedział o jego mesjańskim posłannictwie lub synostwie Bożym, lecz że nie przypuszczał, iż śmierć Chrystusa pociągnie za sobą zgubę szatana. O tej tajemnicy, której nie poznał żaden z władców tego świata, mówi Apostoł19: gdyby bowiem byli poznali, nigdy by Pana chwaty nie ukrzyżowali". (52)
Ad 3. Cud wyrzucenia złego ducha nie miał służyć pożytkowi szatanów, lecz ludzi; miał ich doprowadzić do oddania chwały Chrystusowi. Szatanom zaś Chrystus zabronił oddawać Mu chwałę chcąc, po pierwsze, dać nam przykład. Jak zauważył Atanazy20, „Chrystus ofuknął szatana, choć ten mówił prawdę, byśmy się nauczyli lekceważyć jego słowa nawet w tym wypadku. Niedopuszczalne jest bowiem przyjmowanie pouczeń od złego ducha, skoro mamy Pismo Boże". Jest to niebezpieczne, gdyż często do prawdy daje on domieszkę kłamstwa21.

Po drugie, jak mówi Chryzostom22: „nie wolno było dopuścić do podszywania się złego ducha pod funkcje apostołów i nie wypadało, by język plugawy głosił tajemnicę Chrystusa, nie jest — bowiem — przyjemna chwała w ustach grzesznika23.

Po trzecie: Będą zauważa24, że „Chrystus nie chciał wzniecać nienawiści Żydów". Toteż nawet „Apostołom nakazywał milczenie o sobie, aby przedwcześnie ujawnienie Jego Bóstwa nie opóźniło Chrystusowego dzieła męki"25.
Ad 4. Chrystus przyszedł specjalnie, by nauczać i czynić cuda z pożytkiem dla ludzi, myśląc przede wszystkim o zbawieniu dusz. I dlatego pozwalał szatanom wyrzuconym z ludzi wyrządzać im niekiedy szkodę na majątku lub na ciele. Chciał przyczynić się do zbawienia duszy dając naukę w sposób poglądowy. Stąd Chryzostom mówi26, że Chrystus „pozwolił wejść szatanom w wieprze nie na skutek prośby złych duchów, lecz, po pierwsze, aby uzmysłowić ludziom wielkość szkody wyrządzanej przez szatana ludziom złapanym w jego sidła. Po drugie, aby wszyscy poznali, że nawet wieprzom złe duchy nie mogą szkodzić bez pozwolenia Chrystusa. Po trzecie, by pokazać, że bez pomocy Opatrzności ludzie owi ponieśliby większą szkodę niż strata wieprzy".

Z tego samego powodu Chrystus pozwolił dotknąć jeszcze boleśniej człowieka wyswobodzonego spod władzy szatana, uwalniając go zresztą wkrótce od nowych cierpień. Jest to wskazówka, jak mówi Będa27, że „kiedy po grzechach próbujemy zwrócić się ku Bogu, stajemy się często przedmiotem nowych groź-niejszych zamachów ze strony odwiecznego wroga, który chce wpoić nam nienawiść do cnoty lub zemścić się za zniewagę spowodowaną wyrzuceniem".
Człowiek, który odzyskał zdrowie, stał się „jak gdyby martwy", bo jak mówi Hieronim28, właśnie „do uzdrowionych zostały skierowane słowa29: Umarliście, a, życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu.

Artykuł 2

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE CHRYSTUS CZYNIŁ CUDA NAD CIAŁAMI NIEBIESKIMI? (53)

Wydaje się, że nie
1. Bo jak mówi Dionizy1: „Dziełem Opatrzności Bożej nie jest niszczenie natury, lecz zachowanie jej". Dowiedziono zaś2, że w naturze ciał niebieskich leży niezniszczalność i niepodleganie przemianom. Niewłaściwe więc było to, że Chrystus dokonywał jakichś przemian w uporządkowanym systemie ciał niebieskich.
2. Ruch ciał niebieskich wyznacza bieg czasu, stosownie do słów Pisma św.3: „Niech się staną światła na sklepieniu niebieskim, i aby były znakami dla pór, dni i lat". Tak więc ze zmianą biegu ciał niebieskich zostaje zmieniony porządek i podział czasu. Ale nie spotykamy wzmianki o tym, żeby zauważyli to astrologowie, „którzy, jak mówi Prorok4, patrzyli na gwiazdy i rachowali miesiące". Chrystus przeto, jak się zdaje, nie wprowadził żadnych zmian do ruchu ciał niebieskich.
3. Bardziej stosownym czasem na czynienie cudów był okres życia i nauczycielskiej działalności Chrystusa, niż moment Jego śmierci. Mówi bowiem Apostoł5, że „ukrzyżowany był, będąc słabym, jednakże żyje — z mocy Bożej", która była źródłem cudów. Byłoby też to stosowne ze względu na potwierdzenie przez cuda Jego nauki. Lecz w Piśmie św. nie mamy wiadomości o jakichkolwiek cudach Chrystusa nad ciałami niebieskimi za Jego życia. Przeciwnie, faryzeuszom, którzy domagali się znaku z nieba, Chrystus daje odpowiedz odmowną6. Wydaje się więc, że i w momencie śmierci nie powinien był czynić cudu nad ciałami niebieskimi.

A JEDNAK Ewangelista mówi7: „Ciemności zaległy całą ziemię za do godziny dziewiątej. I zaćmiło się słońce".

WYKŁAD: Chrystus, jak wiemy8, musiał czynić takie cuda, które stanowiłyby dostateczny dowód Jego Bóstwa. Przemiana bytów materialnych na ziemi może być spowodowana przez szereg innych przyczyn, nie stanowiłaby więc tak oczywistego dowodu, jak zmiana biegu ciał na niebie. Sam Bóg ustalił ich układ w sposób niezmienny. Mówi o tym Dionizy9: „Winniśmy pamiętać, że układ i ruch ciał niebieskich nie może być naruszony inaczej jak przez działanie przyczyny, która ustanowiła wszystko, i wszystko zmienia swym słowem". I dlatego stosowne było, że Chrystus czynił cuda także nad ciałami niebieskimi.

Ad 1. To, że byty materialne na ziemi podlegają zmianom wywołanym przez ciała niebieskie, górujące z natury nad ziemskimi, jest zgodne z porządkiem przyrodzonym. I równie naturalne dla każdego bytu stworzonego są przemiany dokonywane w nim przez Boga zgodnie z Jego wolą. Toteż do słów Apostoła10; „Jeśli ty przeciw naturze wszczepiony zostałeś...", zarówno Augustyn11, jak i glosator12 dają następujące wyjaśnienie: „Bóg, Stwórca wszechrzeczy. Ten, który tworzy każdą naturę, niczego nie czyni przeciw naturze, bo wszystko, co czyni, jest naturą danej rzeczy". Dlatego zmiana, którą spowodował Bóg, nie niszczy ich natury, niszczyłaby zaś zmiana wywołana przez jakąś inną przyczynę.
Ad 2. Cud uczyniony przez Chrystusa nie spowodował przewrotu w strukturze czasu. Zdaniem niektórych autorów, ciemności owe, czy zaćmienie słońca, które miały miejsce podczas męki Chrystusa, zostały spowodowane przez to, że słońce wstrzymało wysyłanie swoich promieni, nie powodując żadnej zmiany w ruchach ciał niebieskich stanowiących podstawę rachuby czasu. Toteż Hieronim mówi13: „Wydaje się, że światło większe (54) zatrzymało swoje promienie, żeby nie widzieć Pana zawieszonego na krzyżu, bądź też by nie cieszyć swą jasnością bliźniących bezbożników". Nie sądźmy jednak, że takie wstrzymanie promieni sprawia to samo słońce, wysyłając je lub dowolnie wstrzymując. Promieniowanie bowiem jest spowodowane naturą słońca, nie wolą, jak zauważa Dionizy14. Mówimy, że słońce przestało wysyłać promienie, ponieważ Boża moc sprawiła, że promienie słońca nie dotarły do ziemi.

Orygenes utrzymuje, że przyczyną ciemności było nagromadzenie chmur. Tezę swoją ujmuje w słowach15: „Musimy wyciągnąć stąd logiczny wniosek, że nad Jerozolimą i nad Ziemią Judzką utworzyła się gruba warstwa czarnych chmur i to spowodowało panowanie ponurej ciemności od godziny szóstej do dziewiątej. Sądzę więc, że ten cud, podobnie jak pozostałe dokonane w czasie męki: rozdarcie zasłony, trzęsienie ziemi itp., należy zlokalizować w Jerozolimie, a jeśli ktoś chce ze względu na słowa Ciemności ogarnęły siemię objąć nim większą przestrzeń, to można powiedzieć, że objęły one ziemię Judzką. Pod wyrazem: „ziemia" rozumiemy tu: „Ziemię Judzką", podobnie jak czytając w Piśmie św.16 o wypowiedzi Abdiasza: Żyje Bóg twój, iż nie masz narodu ani królestwa, dokąd by nie posłał Pan mój, aby cię szukać, rozumiemy, że chodzi tu o szukanie między narodami żyjącymi w sąsiedztwie Judei".

Wszakże w tej sprawie trzeba wierzyć raczej Dionizemu, który był naocznym świadkiem zdarzenia. Twierdzi on, że przyczyną ciemności było zajęcie przez księżyc pozycji między nami a słońcem. Pisze17: „Wbrew oczekiwaniom ujrzeliśmy księżyc występujący przed słońcem". Zaobserwował to w Egipcie, jak tamże zaznacza. W tym, co zaszło podczas męki, widzi cztery cuda.
Pierwszy z nich polega na tym, że choć normalne zaćmienie słońca zdarza się tylko w czasie konjunkcji słońca i księżyca, wówczas księżyc był w opozycji do słońca, była to bowiem Pascha Żydów, piętnasty dzień miesiąca. Toteż mówi: „Nie był to czas odpowiedni".

Drugi cud polega na tym, że koło godziny szóstej księżyc znalazł się tam, gdzie słońce, na środku nieba; wieczorem zaś w opozycji do słońca, czyli na wschodzie, na swoim miejscu właściwym. Mówi więc: „Potem widzieliśmy go — mianowicie księżyc — po godzinie dziewiątej — czyli tej, w której opuścił słońce i ustąpiły

ciemności — aż do wieczora w kierunku diametralnie przeciwnym do słońca, dokąd cudownie został przeniesiony". Jasne jest przeto, że zwykły bieg czasu nie został zakłócony; moc Boża sprawiła iż księżyc w sposób nadprzyrodzony zbliżył się do słońca w czasie nie swoim, i że po opuszczeniu słońca we właściwym czasie powrócił na swe własne miejsce.

Trzeci cud — to ten, że naturalne zaćmienie słońca zaczyna się zawsze od zachodu i kończy się na wschodzie, a to dlatego że księżyc, który właściwą sobie wędrówkę odbywa z zachodu na wschód, posuwa się w swoim ruchu szybciej niż słońce. Idąc w ten sposób z zachodu dociera do słońca i mija je dążąc na wschód. Lecz w tym wypadku księżyc już pozostawił słońce poza sobą i znalazł się po przeciwnej stronie nieba w odległości półkola. Trzeba więc było, by zawrócił ku wschodniej części słońca, dotarł doń od wschodu i posuwał się ku zachodowi. Dalej mówi Dionizy: „Widzieliśmy, że zaćmienie zaczęło się od strony wschodniej i przesunęło się aż po krańce słońca — ponieważ księżyc zakrył słońce całkowicie — a potem na powrót się cofnęło".

Czwarty cud — to ten, że przy zaćmieniu naturalnym słońce zaczyna się ukazywać od tej strony, która najpierw została zaciemniona, ponieważ księżyc, przesuwając się przed słońcem, omija je w swym normalnym ruchu zmierzając ku wschodowi. Odsłania w ten sposób zachodnią część słońca, którą najpierw zakrył. Wtedy zaś księżyc, cofając się cudownie ze wschodu na zachód, nie przesunął się przed słońcem tak daleko, żeby się znaleźć na zachód od niego, lecz z chwilą, kiedy przykrył słońce aż po jego kraniec, powrócił znów na wschód, tak iż najpierw odsłonił tę część słońca, którą przykrył na ostatku. W ten sposób zaćmienie rozpoczęło się od wschodniej strony, lecz jasność wstąpiła najpierw w zachodniej. Taki jest sens słów Dionizego: „ujrzeliśmy znowu zanik światła i jego powrót nie z tego samego miejsca, czyli nie od tej samej strony słońca, lecz z dwóch przeciw-ległych jego krańców".
Na piąty cud wskazuje Chryzostom18, że „ciemności panowały wówczas przez trzy godziny, podczas gdy przy normalnym zaćmieniu przemijają w jednej chwili; zaćmienie słońca bowiem, jak wiedzą uczeni, szybko przemija". Można stąd wyciągnąć wniosek, że księżyc pod słońcem się zatrzymał. Chyba że zechcemy nazwać panowaniem ciemności okres czasu od chwili, gdy słońce zaczęło tracić blask aż do momentu, kiedy go całkowicie odzyskało.

Orygenes jednak mówi19, że „synowie tego świata wysuwają tu zarzut: Jak się to mogło stać, że żaden z Greków lub barbarzyńców nie opisał tak cudownego zjawiska?" (55) i mówi, że niejaki Phlegon „pisze w swej kronice, iż stało się to w czasie panowania cesarza Tyberiusza, ale nie wspomina, że była wtedy pełnia księżyca". Mogło się więc zdarzyć, że astrologowie rozsiani wówczas po całej ziemi nie zamierzali obserwować zaćmienia słońca, ponieważ nie było ono w tym czasie przewidziane. Sądzili, że ciemność została spowodowana przez jakieś procesy zachodzące w atmosferze. W Egipcie zaś, gdzie na skutek łagodnego klimatu chmury są rzadkim zjawiskiem, Dionizy i jego przyjaciele mieli okazję zaobserwować to, cośmy napisali wyżej na temat tych ciemności.
Ad 3. Bóstwo Chrystusa należało ukazać właśnie wtedy, kiedy tak jaskrawo Wystąpiła słabość związana z Jego ludzką naturą. Przy narodzeniu Chrystusa ukazała się na niebie nowa gwiazda. Toteż Maksym upomina20: „Jeśli gardzisz żłóbkiem, podnieś trochę oczy i popatrz na gwiazdę, która daje świadectwo światu o narodzeniu

Pana”. W męce zaś, jeszcze wyraźniej występuje słabość związana z człowieczeństwem Chrystusa i dlatego trzeba było jeszcze większych cudów, dokonanych na głównych pochodniach świata (56). Jak twierdzi Chryzostom21: „Ten jest znak, który Chrystus obiecał dać domagającym się od Niego znaku, kiedy wypowiedział słowa22: Plemię sile i wiarołomne zada smaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza proroka. Wskazywał tymi słowy na Krzyż i Zmartwychwstanie. Bo przecież znacznie większym cudem było to, co uczynił umierając na krzyżu, niż to, co zdziałał podczas swej ziemskiej wędrówki”.

Artykuł 3

CZY CUDA NAD LUDŹMI CHRYSTUS CZYNIŁ W SPOSÓB WŁAŚCIWY ?

Wydaje się, że nie

1. Ważniejsza jest bowiem dusza niż ciało. Chystus zaś czynił wiele cudów nad ciałem, nigdzie natomiast nie czytamy o jakimś cudzie Jego nad duszami, nie nawracał bowiem cudownie ludzie niewierzących, lecz posługiwał się w tym celu przekonywaniem i ukazywaniem cudów zewnętrznych. Nie czytamy też, by z głupców czynił ludzi mądrych. Wydaje się więc, że nad ludźmi czynił cuda w sposób niewłaściwy.
2. Chrystus, jak wiemy1, przy czynieniu cudów posługiwał się mocą Boską. Charakterystyczną jej cechą jest to, że skutek zostaje osiągnięty natychmiast, w pełni, i bez pomocy z zewnątrz. Chrystus zaś nie zawsze od razu przywracał ludziom zdrowie ciała. W Ewangeli czytamy2, że Chrystus „ujął niewidomego za rękę i wyprowadził go poza wieś. Zwilżył mu śliną oczy, włożył nań ręce i zapytał go, czy coś widzi? A niewidomy popatrzył i rzekł: ‘Widzę ludzi, bo widzę jakby drzewa chodzące’. (57) Potem włożył mu raz jeszcze ręce na oczy. Począł widzieć, został uzdrowiony tak, iż jasno widział wszystko”. Najwyraźniej Chrystus nie uleczył go w jednej chwili. W pierwszym momencie dał mu widzenie niepełne, a przy tym zastosował ślinę. Wydaje się więc, że sposób, w jaki czynił cuda nad ludźmi, był niewłaściwy.
3. Nie ma potrzeby usuwać od razu to, co nie jest wzajemnie uwarunkowane. Otóż choroba ciała nie zawsze jest skutkiem grzechu, jak widzimy ze słów Pana3: „Ani nie zgrzeszył, ani rodzice jego, że się ślepym narodził”. Więc nie było potrzeby odpuszczać grzechy ludziom proszącym o zdrowie fizyczne, jak sparaliżowany, o którym czytamy w Ewangelii4, zwłaszcza, że uzdrowienie ciała, jako coś mniejszego niż odpuszczenie grzechów, nie stanowi przekonywującego dowodu, że Chrystus mógł grzechy odpuszczać.
4. Motywem cudów Chrystusa było, jak wiemy5, potwierdzenie Jego nauki i świadectw o Jego Bóstwie. Skoro zaś nikt nie powinien utrudniać realizacji swego własnego dzieła, więc niesłusznie, jak się zdaje, Chrystus zakazał opowiadać o doznanych cudach niektórym ludziom cudownie przez Niego uzdrowionym6. Zwłaszcza, że kiedy indziej polecał rozgłaszać wiadomość o cudach doznanych. Mówi bowiem do pewnego człowieka uwolnionego od złych duchów7: „Idź do domu, do swoich, i opowiadaj im wszystko, co Pan ci uczynił”.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy o Nim8: „Dobrze wszystko czynił: i głuchym przywrócił słuch i niemym mowę”.

WYKŁAD. Środki powinny odpowiadać celowi. Celem przyjścia Chrystusa na świat było zbawienie ludzi, według słów Ewangelii9: „Bóg nie posłał Syna na świat, by świat sądził, ale by świat był zbawiony przez Niego”. I dlatego Chrystusa słusznie pokazał na poszczególnych wypadkach cudownych uzdrowień, że jest powszechnym i duchowym Zbawicielem wszystkich ludzi.
Ad 1. Środki prowadzące do celu różnią się od samego celu. Cuda zdziałane przez Chrystusa — to środki prowadzące do zbawienia duszy. Polega ono na oświeceniu rozumu przez mądrość i na usprawiedliwieniu ludzi. Usprawiedliwienie stanowi warunek oświecenia, czytamy bowiem w Bijblii10;
„W złośliwą duszę nie wejdzie mądrość, ani nie będzie mieszkać w ciele poddanym grzechom”. Usprawiedliwienie zaś może stać się udziałem tylko tych, którzy go pragną, w przeciwnym razie byłoby ona sprzeczne z zasadą sprawiedliwości, która zakłada istnienie dobrej woli, oraz z istotą natury ludzkiej, która ma być kierowana ku dobru nie przez przymus, lecz przez wolną decyzję. (58) Otóż Chrystus usprawiedliwia ludzi działając od wewnątrz, lecz nie czyni tego wbrew ich woli. Działanie tego rodzaju nie jest cudem, lecz stanowi cel cudów. (59) Podobnie też mocą swego Bóstwa Chrystus wlał mądrość uczniom, ludziom nie-wykształconym. Ewangelista przytacza Jego słowa11: „Dam wam wymowę i mądrość, której nie będą mogli się oprzeć ani sprzeciwić wszyscy przeciwnicy wasi”. Oświecenia, jeśli chodzi o przemianę wewnętrzną, także nie zaliczamy do cudów czyli znaków widzialnych. Cudem są tylko jego zewnętrzne przejawy, tak iż ludzie widzą mądrość i wagę przemówień wygłaszanych przez osoby nie posiadające wykształcenia ani ogłady. Toteż czytamy w Dziejach12, że Żydzi „widząc odwagę Piotra i Jana, a dowiedziawszy się, że są to ludzie nieuczeni i prości, zdumiewali się”. Chociaż tego rodzaju duchowe działanie różni się od cudów widzialnych, przemawia jednak na korzyść Chrystusa i stanowi świadectwo Jego mocy, według słów listu do Hebrajczyków13: „Bóg przyświadczył to znakami, cudami, rozlicznymi mocami i darami Ducha Świętego”.

Chrystus oddziaływał też przez pewne cuda i na dusze; wywierał wpływ zwłaszcza na niższe władze duszy. Stąd w komentarzu do słów Ewangelii14: „Powstawszy poszedł za Nim”, mówi Hieronim15: „Sam blask i majestat utajonego Bóstwa, prześwietlający nawet Jego ludzkie oblicze, mógł od pierwszego wejrzenia pociągnąć tych, którzy Go ujrzeli”. A w komentarzu do słów16: „Powyrzucał wszystkich sprzedających i kupujących”, mówi tenże Hieronizm17: „Spośród wszystkich znaków, które Pan czynił, najbardziej cudownym wydaje się ten, iż jeden człowiek w tym czasie lekceważony mógł uderzeniem bicza wyrzucić tak wielki tłum. Oczy Jego ciskały gromy, płonęły ogniem gwiazd, a majestat Bóstwa jaśniał na twarzy”. Zdaniem Orygenesa18, „Ten cud jest większy, niż przemiana wody w wino. Tam była martwa materia, tu poskromienie ducha tysięcy ludzi”. W związku zaś ze słowami Ewangelii19: „Cofnęli się, i padli na ziemię”, mówi Augustyn20: „Jedno słowo bezbronnego człowieka wstrząsnęło, odrzuciło, powaliło na ziemię uzbrojony tłum, pałający nienawiścią. Bo w ciele ukrywał się Bóg”. Ilustrują to również słowa Ewangelisty21: Jezus „przeszedłszy pośród nich, oddalił się”, opatrzone komentarzem

Chryzostoma22, który mówi, że „znaleźć się wśród prześladowców i nie być przez nich ujętym, to dowód, że się góruje nad nimi potęgą Bóstwa”. A w związku ze słowami23: „Jezus ukrył się i wyszedł ze świątyni”, Augustyn mówi24: „Nie ukrył się ze strachu w jakimś kącie świątyni, ani też nie schował się za ścianą lub kolumną, lecz mocą niebios stając się niewidzialnym dla prześladowców, przeszedł między nimi”.
Z powyższego wynika, że Chrystus, ilekroć chciał, mocą Bożą przemieniał dusze ludzkie, i to nie tylko niosąc im usprawiedliwienie oraz wlewając mądrość, co jest celem cudów, lecz również działając od zewnątrz przez cuda, które pociągały ludzi do Chrystusa, napawały ich podziwem i lękiem.
Ad 2. Chrystus przyszedł zbawić świat w oparciu nie tylko o Bożą potęgę, lecz również o tajemnicę swego Wcielenia. Dlatego przy uzdrawianiu chorych nie zawsze posługiwał się tylko rozkazem, jako przejawem Bożej mocy, lecz ujawniał coś, co miało związek z Jego ludzką naturą. Toteż słowa Ewangelii25; „Na każdego kładł ręce i uzdrawiał wszystkich”, Cyryl opatruje komentarzem26: „Chociaż jako Bóg mógł usuwać choroby samym swym słowem, dotykał jednak ludzi pokazując, że ciało Jego stanowi lekarstwo skuteczne. A do słów27: „Zwilżył mu oczy śliną i włożył nań ręce”, mamy następujący komentarz Chryzostoma28: „Zwilżeniem oczu i włożeniem rąk na niewidomego chciał Chrystus pokazać, że Słowo Boże połączone z działaniem dokonuje cudów; ręce bowiem wskazują na działanie, ślina zaś na mowę wygłaszaną przez usta”. Do słów zaś29: Uczynił błoto ze śliny i błotem pomazał oczy niewidomego”, mamy komentarz Augustyna30: „Ze śliny uczynił błoto, ponieważ Słowo stało się ciałem. Bądź też, jak twierdził Chryzostom31, uczynił to, aby podkreślić, że właśnie On był tym, który uformował człowieka „z mułu ziemi”32.
Przy rozpatrywaniu cudów Chrystusa zauważmy, że na ogół stanowiły one dzieła najbardziej wykończone. Toteż w związku ze słowami Ewangelii33: „Każdy człowiek daje naprzód dobre wino” Chryzostom mówi34: „Cuda Chrystusa były dziełem tego rodzaju, że swoją wspaniałością i użytecznością znacznie przewyższały dzieła przyrody”. Chrystus również przywracał chorym zdrowie w jednej chwili. W związku ze słowami św. Mateusza35: „Wstała i usługiwała im”, Hieronim mówi36: „Zdrowie, które Pan daje, powraca od razu całkowicie”. Odmienne postępowanie Chrystusa ze wspomnianym niewidomym Chryzostom tłumaczy jego niedowiarstwem37. Beda zaś mówi38: „Człowieka, którego mógł swym słowem uleczyć od razu, Chrystus leczy stopniowo, aby pokazać ogrom ludzkiej ślepoty, z trudem i jak gdyby po stopniach powracającej do światła. Pokazał nam też swoją łaskę, która nas wspiera na poszczególnych etapach doskonalenia się”.
Ad 3. Chrystus, jak wiemy39, czynił cuda mocą Bożą. W Biblii zaś czytamy40, że „dzieła Boże są doskonałe”. A skoro nie jest doskonałym to, co nie osiąga celu, celem zaś uzdrowień spowodowanych przez Chrystusa było leczenie dusz, to nie godziło się Chrystusowi leczyć ciało, nie lecząc duszy chorego. Przeto w związku ze słowami Chrystusa41: „Całego człowieka uzdrowiłem w szabat”, mówi Augustyn42: „Został uleczony, aby stać się zdrowym fizycznie, i uwierzył, aby stać się zdrowym duchowo”.

Słowa Chrystusa skierowane do człowieka sparaliżowanego43: „Twoje grzechy zostają ci odpuszczone”, pomogą nam zrozumieć, jak mówi Hieronim44, że „ułomności fizyczne rodzą się przeważnie z grzechów, i przypuszczalnie dlatego najpierw zostały odpuszczone grzechy, by zdrowie powróciło po usunięciu przyczyn

niedomagania”. Toteż nawiązując do słów Chrystusa45: „Już więcej nie grzesz, aby ci się co gorszego nie przydarzyło”, Chryzostom mówi46, że na tym przykładzie „uczymy się, iż grzech rodzi chorobę”.

Wprawdzie, jak mówi Chryzostom47, „skoro dusza jest ważniejsza niż ciało, to odpuszczenie grzechów jest większym dziełem niż uzdrowienie ciała; ponieważ jednak ono nie uzewnętrznia się, Chrystus czynił rzecz mniejszą a bardziej widoczną, aby ujawnić to, co większe a ukryte”.

Ad 4. W związku ze słowami Chrystusa48: „Baczcie, aby się kto nie dowiedział”, Chryzostom mówi49: „Nie ma tu sprzeczności z tym, co Chrystus powiedział do kogoś innego: Idź i głoś Chwałę Bożą. Poucza nas Chrystus, abyśmy zamykali usta tym, którzy chcą nas chwalić dla nas samych. Jeżeli zaś chwała jest skierowana ku Bogu, to nie tylko nie powinniśmy ich powstrzymywać, lecz raczej zobowiązywać do jej głoszenia”.

Artykuł 4

CZY STOSOWNE BYŁY CUDA CZYNIONE NAD STWORZENIAMI BEZROZUMNYMI?

Wydaje się, że nie

1. Zwierzęta bowiem górują szlachetnością nad roślinami. Chrystus zaś czynił cuda nad roślinami, bo, jak czytamy w Ewangelii1, na Jego słowo uschło drzewo figowe. Powinien więc był, jak się zdaje, czynić cuda również nad zwierzętami.
2. Tylko wina usprawiedliwia wymierzenie kary. Lecz to, że Chrystus na drzewie figowym nie znalazł owoców, nie było winą drzewa, gdyż nie był to czas owocowania2. Wydaje się więc, że Chrystus niesłusznie kazał mu uschnąć.
3. Między niebem a ziemią znajduje się powietrze i woda. Jak wiemy3, Chrystus czynił cuda na niebie. Podobnie i ziemia była przedmiotem Jego cudów, kiedy w czasie męki zadrżała4. Wydaje się więc, że powinien był czynić jakieś cuda w powietrzu i w wodzie: rozdzielać morze, jak Mojżesz5, przedzielać wody rzeki, jak Jozue6 i Eliasz7, wywoływać pioruny i błyskawice w powietrzu podobne do tych, które towarzyszyły nadaniu przykazań Mojżeszowi na górze Synaj, lub tych, jakie sprowadzał Eliasz8.
4. Dzieła cudowne są ściśle związane z rządami nad światem, sprawowanymi przez Opatrzność. Rządy te musiało poprzedzić stworzenie świata. Wydaje się więc, że było czymś niewłaściwym to, iż Chrystus czyniąc cuda dokonywał aktu stworzenia, jak to czynił na przykład przy rozmnażaniu chlebów9. Więc cuda, których dokonywał nad stworzeniami bezrozumnymi, jak się zdaje nie były właściwe.

A JEDNAK Chrystus jest „Bożą Mądrością”10, o której powiedziano11, że „władza wszystkim z dobrocią”.

WYKŁAD. Jak wiadomo12, cuda Chrystusa miały na celu zbawienie ludzi przez ujawnienie w Chrystusie mocy Bożej. Cechą istotną tej mocy jest to, że pod-dane jest jej wszystko, co stworzone. Toteż trzeba było, aby terenem Jego działalności cudotwórczej byli nie tylko ludzie, lecz wszelkie byty stworzone, a więc również stworzenia pozbawione rozumu.

Ad 1. Zwierzęta co do rodzaju są istotami pokrewnymi ludziom, dlatego zostały stworzone w tym samym dniu, co człowiek. A ponieważ Chrystus czynił wiele cudów nad ciałem ludzkim, nie potrzebował ich czynić nad ciałami zwierząt, zwłaszcza że one, przede wszystkim zwierzęta żyjące na lądzie, co do swej natury zmysłowej i sfery wegetatywnej nie różnią się od człowieka w sposób zasadniczy. Natomiast ryby, stworzenia żyjące w wodzie, mają naturę zupełnie inną, toteż zostały stworzone innego dnia. W Ewangelii czytamy o cudach Chrystusa nad rybami, mianowicie: o cudownych połowach ryb13 oraz o rybie, w której św. Piotr znalazł stater14. (60) Nie było natomiast skutkiem nadprzyrodzonego działania Bożego to, że wieprze rzuciły się do morza. Stało się to za sprawą złych duchów, a za Bożym dopuszczeniem15.
Ad 2. Jak mówi Chryzostom16: „Kiedy Pan tak postępuje z roślinami czy ze zwierzętami, nie dopytuj, czy sprawiedliwie uschło figowe drzewo, skoro to nie był czas owocowania? Pytanie takie nie ma sensu, bo przecież w rzeczach tych nie istnieje wina i kara, lecz patrz na cud i podziwiaj cudotwórcę". Stwórca nie krzywdzi zabierając posiadaną przez kogoś rzecz, kiedy posługuje się stworzeniem według swego uznania dla zbawienia innych stworzeń. Raczej, jak twierdzi Hilary17, „spotykamy się tu z dowodem Bożej dobroci. Chcąc bowiem pokazać na przykładzie, jak troszczy się o nasze zbawienie, moc swej władzy ujawnił nad ciałem ludzi, nieposłusznym natomiast dla zobrazowania swej surowości pokazał, co im grozi w przyszłości, na przykładzie potępienia drzewa". Zwłaszcza że, jak mówi Chryzostoml8, uschła figa, „drzewo pełne soków, aby tym jaskrawiej uwidocznił się cud".
Ad 3. Chrystus, jeśli uważał za stosowne, czynił cuda również w wodzie i w powietrzu. Czytamy w Ewangeliil9, że „rozkazał wichrom i morzu, i stała się wielka cisza". Lecz Ten, który przyszedł wszędzie wprowadzić pokój i wszystko uciszyć, nie uważał za stosowne powodowanie zaburzeń w atmosferze i dzielenia wód. Stąd słowa Apostoła20: „Nie przystąpiliście do góry, której by się można dotknąć, i do płonącego ognia, i do wichru, i mgły, i burzy".

Podczas męki zaś „rozdarła się zasłona"21 na dowód, że została odsłonięta tajemnica Zakonu; „groby się otworzyły", aby pokazać, że przez śmierć Chrystusa zmarli otrzymują życie; „ziemia zadrżała a skały popękały", na znak, że męka Chrystusa zmiękczyła kamienne serca ludzkie, a cały świat mocą tej męki dźwignął się ku naprawie.
Ad 4. Chleby nie zostały rozmnożone przez stworzenie ich, lecz przez przemianę w chleb materii wziętej z zewnątrz. Augustyn mówi22: „Jak z nielicznych ziaren Pan mnoży łany zbóż, tak swymi rękami mnoży pięć chlebów". Jasne jest zaś, że rozmnożenie ziarna przynoszące plon dokonuje się przez przemianę materialnych składników.

ZAGADNIENIE 45
PRZEMIENIENIE CHRYSTUSA

Rozpatrzmy z kolei Przemienienie Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w czterech punktach:

1. Czy było stosowne to, że Chrystus się przemienił?
2. Czy jasność towarzysząca Przemienieniu była jasnością chwały?
3. Świadkowie Przemienienia.
4. Świadectwo głosu Ojca.

Artykuł 1

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE CHRYSTUS SIĘ PRZEMIENIŁ?

Wydaje się, że nie
1. Prawdziwe ciało nie może bowiem przybierać różnych postaci, może to czynić tylko zjawa. Ciało Chrystusa, jak wiemy1, nie było zjawą, lecz rzeczy-wistością. Wydaje się więc, że Chrystus nie powinien był się przemieniać.
2. Przemiana postaci jest przemianą jakości czwartego rodzaju, jasność natomiast należy do jakości rodzaju trzeciego2, jest bowiem zmysłowo poznawalna. (61) Przyswojenie sobie jasności przez Chrystusa nie powinno się przeto nazywać przemienieniem.
3. Ciało chwalebne, jak zobaczymy3, cechują cztery właściwości, mianowicie: nie podlega cierpieniu, z łatwością się porusza, jest zwiewne i jasne. Przemienienie więc nie powinno się było ograniczyć do przybrania jasności, lecz objąć także cechy pozostałe.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy4, że Jezus „przemienił się" w obecności trzech swoich uczniów.

WYKŁAD. Pan po zapowiedzeniu swej męki prowadzi swych uczniów do poznania jej skutków. Trzeba w Jakiś sposób poznać cel podróży, jeżeli się chce iść doń bez błądzenia. Podobnie i strzelec nie wypuszcza strzały w sposób prawidłowy, jeżeli przedtem nie dojrzy punktu, w który ma trafić. Stąd słowa Tomasza5: „Panie, nie wiemy dokąd idziesz, jakże możemy znać drogę?" Znajomość taka jest konieczna, zwłaszcza przy drodze trudnej i uciążliwej, która po męczącej podróży ma doprowadzić do radosnego końca. Chrystus zmierzał przez mękę do osiągnięcia chwały. Celem nie była wyłącznie chwała duszy, posiadana przezeń od pierwszej chwili Jego poczęcia, lecz również uwielbienie ciała, stosownie do Jego własnych słów6: „Trzeba było, aby Chrystus cierpiał, i tak wszedł do chwały swojej". Do tego celu Chrystus prowadzi tych, którzy idą śladami Jego męki, bo jak czytamy 7 — „poprzez wiele utrapień trzeba nam wejść do Królestwa Niebieskiego". Dlatego słusznie Chrystus pokazał uczniom jasność swej chwały (na tym wszak polegało Jego Przemienienie), do której miał dopasować należących do Niego, według słów Apostoła8, że Chrystus „przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała jasności swojej". Było to, jak mówi Będą9, „dzieło czułej troski i przewidywania, żeby pogrążając na moment w radości wiecznej kontemplacji uodpornić ich na znoszenie trudów".
Ad l. Mówiąc o Przemienieniu Chrystusa, „nikt, zdaniem Hieronima10, nie ma na myśli porzucenia przez Chrystusa pierwotnej postaci czy oblicza. Nikt też nie sądzi, że

Chrystus na miejsce prawdziwego ciała przyjął ciało duchowe lub eteryczne. W Ewangelii mamy następujący opis Przemienienia11. Zajaśniało oblicze Jego jak słonce, szaty zaś Jego stały się białe jak śnieg. Tam, gdzie widzimy wspaniałość oblicza i mamy opis jasności szat, nie ma zniszczenia substancji, lecz jest jej przemiana przez chwałę". (62)
Ad 2. Postać ujmujemy w zależności od powierzchowności danego ciała, wyznacza ją bowiem powierzchnia ograniczona konturem bądź krawędziami bryły12. Toteż wszystkie elementy określające powierzchnię bryły tworzą, jak sądzimy, daną postać. Barwa i jasność ciała nieprzejrzystego pozostaje z jego powierzchownością w ścisłym związku. I dlatego przyswojenie sobie jasności nazywamy przemienieniem.
Ad 3. Spośród wspomnianych czterech przymiotów jedynie jasność jest cechą charakterystyczną samej osoby, pozostałe trzy przejawiają się tytko w działaniu, ruchu lub doznawaniu. Pewne ich oznaki ujawniły się w Chrystusie, a mianowicie: łatwość poruszania się w przestrzeni, kiedy szedł do powierzchni fali13, zdolność przenikania przez wszelkie przeszkody, kiedy wyszedł z zamkniętego łona Matki14; nietykalność, kiedy wyszedł nietknięty przez Żydów, którzy chcieli Go ukamienować albo strącić ze skały15. Lecz mówimy o „przemienieniu" nie ze względu na te przymioty, lecz przez wzgląd na jasność, która opromieniła Jego Osobę. (63)

Artykuł 2

CZY WSPOMNIANA JASNOŚĆ BYŁA JASNOŚCIĄ CHWAŁY?

Wydaje się, że nie
1. Do słów1: „przemienił się przed nimi", mamy bowiem glosę Bedy2: „W ciele śmiertelnym nie pokazał nieśmiertelności, a tylko jasność przypominająca przyszłą nieśmiertelność". Skoro zaś jasność chwały jest jasnością nieśmiertelności, to jasność ukazana uczniom przez Chrystusa nie była jasnością chwały.
2. Do słów Chrystusa3: „Nie zaznają śmierci, zanim nie ujrzą Królestwa Bożego", Będą dał glosę4: „czyli zanim nie ujrzą uwielbienia ciała w obrazie przedstawiającym przyszłą szczęśliwość". Ponieważ obraz jakiejś rzeczy nie jest samą rzeczą, wspomniana jasność nie była jasnością uszczęśliwiającą.
3. Jasność chwały przepromienia tylko ciało ludzkie, jasność Przemienienia natomiast prześwietliła nie tylko ciało Chrystusa lecz również Jego szaty i obłok, który okrył uczniów. Wydaje się więc, że jasność ta nie była jasnością chwały.

A JEDNAK słowa5: „przemienił się przed nimi", Hieronim tłumaczy jak następuje6: „Ukazał się apostołom takim, jakim będzie w przyszłości, w czasie sądu". Do słów zaś7: „Zanim nie ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w Królestwie swoim", Chryzostom daje następujący komentarz8: „Chcąc ukazać, czym jest ta chwała, którą miał później osiągnąć, objawił ją w życiu doczesnym, aby pojąwszy w miarę swoich możliwości nie ubolewali w przyszłości nad śmiercią Pana".

WYKŁAD. Jasność przyjęta przez Chrystusa w czasie Przemienienia, co do swej istoty była jasnością chwały, lecz istniała w sposób odmienny. Bo jak mówi Augustyn9, jasność ciała uwielbionego rodzi się z jasności duszy. Źródłem zaś

jasności ciała Chrystusowego w czasie Przemienienia, jak twierdzi Damasceńczyk10, było Jego Bóstwo oraz chwała Jego duszy. To, że ta chwała od razu, w pierwszej chwili poczęcia Chrystusa, nie została udzielona Jego ciału, było spowodowane szczególnym zrządzeniem Bożym i miało na celu, jak wiemy11, dopełnienie tajemnicy odkupienia w ciele podlegającym cierpieniu. Zrządzenie to nie pozbawiło jednak Chrystusa władzy przelewania na ciało chwały swej duszy. Podczas Przemienienia Chrystus sprawił, że jasność, właściwa ciału uwielbionemu, przepromieniła Jego ciało, lecz stało się to inaczej niż zwykle, kiedy jasność przekazana ciału uwielbionemu przez duszę jest jego stałą właściwością. Stąd przepromienienie ciała uwielbionego nie ma charakteru cudu. Lecz jasność, która prześwietliła Chrystusowe ciało w czasie Przemienienia, choć miała swe źródło w Jego duszy i Bóstwie, nie stała się jakością wsobną tego ciała (qualitas permanens), związaną z ciałem na stałe, lecz była raczej rezultatem przemijającego wpływu, podobnie jak jasność powietrza pod wpływem promieni słońca. Toteż promienność ciała Chrystusa była wówczas zjawiskiem cudownym, podobnie jak było nim chodzenie Chrystusa po falach morskich. Mówi o tym Dionizy w słowach12: „Tego, co ludzkie, Chrystus dokonuje w sposób nadludzki. Wskazuje na to nadprzyrodzone poczęcie przez Dziewicę i stąpanie materialnych stóp ziemskich po powierzchni ruchomych fal".

Dlatego nie powiemy za Hugonem de Sancto Victore13, że Chrystus podczas Przemienienia posiadał przymiot jasności; przy poruszaniu się po powierzchni morza — przymiot szybkości; opuszczając zamknięte łono Dziewicy — przymiot przenikalności. Przymiotem nazywamy bowiem trwałą (qualitas immanens) ciała uwielbionego. Momenty związane z tymi przymiotami a spotykane u Chrystusa były cudem, podobnie jak do cudów należą duchowe przeżycia św. Pawła podczas widzenia Boga w ekstazie14.

Ad 1. Z przytoczonych słów nie wynika, ze jasność opromieniająca Chrystusa nie była jasnością chwały, lecz tylko to, że nie była ona jasnością uwielbionego ciała, ponieważ ono jeszcze nie było nieśmiertelne. Jak za szczególnym zrządzeniem Bożym chwała duszy Chrystusowej nie spłynęła na Jego ciało, tak za tymże zrządzeniem mogła się ciału udzielić jako przymiot jasności, jednak bez przymiotu niecierpię-tliwości.

Ad 2. Nazywając jasność towarzyszącą Przemienieniu obrazem przyszłej szczęśliwości, nie negujemy tego, że jest ona prawdziwą jasnością chwały. Stwierdzamy tylko, że w sposób obrazowy przedstawia pełnię tej chwały, która będzie przysługiwać ciału uwielbionemu.

Ad 3. Podobnie jak jasność Chrystusowego ciała przy Przemienieniu była obrazem późniejszej wspaniałości tego ciała, tak jasność szat oznaczała przyszłą jasność świętych, ustępującą jasności Chrystusa, białość śniegu bowiem ustępuje jaskrawej bieli słońca. Toteż Grzegorz mówi15, że szaty Chrystusa zajaśniały, „ponieważ, kiedy jasność osiągnie swój szczyt, wszyscy święci przylgną do Niego promieniejąc światłem sprawiedliwości. Wyraz szaty oznacza bowiem wszystkich sprawiedliwych, którymi otoczył się Chrystus", według słów Proroka16: „Tymi wszystkimi, jak szatami, przybrany będzie"17.

Jasny obłok oznacza chwałę Ducha Świętego, bądź też, jak mówi Orygenes18: „Moc Ojca", która osłania świętych w przyszłej chwale. Chociaż może też oznaczać jasność odnowionego świata, który będzie przybytkiem świętych. Obłok ten okrył uczniów, kiedy Piotr zamierzał zbudować „przybytki".

Artykuł 3

CZY ŚWIADKOWIE PRZEMIENIENIA ZOSTALI ODPOWIEDNIO DOBRANI ?

Wydaje się, za nie
1. Najlepiej bowiem możemy świadczyć o tym, co znamy. Lecz czym miała być przyszła chwila, w czasie Przemienienia Chrystusa nie poznał jeszcze żaden człowiek, znali ją tylko aniołowie. Świadkami Przemienienia winni byli przeto zostać raczej aniołowie nią ludzie.
2. świadczyć o prawdzie nie może zjawa, lecz tylko rzeczywistość. Mojżesz i Eliasz zaś nie znaleźli się na górze Przemienienia rzeczywiście, to były zjawy. Słowa Ewangelii1: „A byli to Mojżesz i Eliasz", opatrzono bowiem ; następującą glosą2: „Wiedzmy, że tam nie ukazały się ani ciało, ani dusza Mojżesza lub Eliasza. Postacie te były ukształtowane z materii podrzędnej. Wolno również wierzyć, że stało się to przy czynnym udziale aniołów i że aniołowie przybrali ich postać". Więc nie byli to, jak się zdaje, świadkowie odpowiedni.
3. Czytamy w Dziejach Apostolskich3, że o Chrystusie „świadczą wszyscy prorocy". Więc nie tylko Mojżesz i Eliasz powinni byli tam się znaleźć, jako świadkowie, lecz także wszyscy prorocy.
4. Skoro chwała Chrystusa była obiecana wszystkim tym wiernym, w których Chrystus chciał wzniecić pragnienie tej chwały przez swoje Przemienienie, to na świadków Przemienienia powinien był przybrać sobie wszystkich uczniów, nie tylko Piotra, Jakuba i Jana.

JEDNAKŻE w Ewangelii czytamy co innego4.

WYKŁAD. Chrystus, jak wiemy5, chciał się przemienić, aby pokazać ludziom swoją chwałę i obudzić w nich jej pragnienie. Chwałę zaś szczęśliwości wiecznej (64) osiągają przez Chrystusa nie tylko ci, którzy żyli po Nim, lecz i ci, którzy Go poprzedzili. Toteż jak czytamy w Ewangelii6, kiedy Chrystus szedł na spotkanie męki, „wołały głośno Hosanna, zarówno tłumy, które szły za Nim, jak i te, które Go poprzedzały", domagając się poniekąd zbawienia od Niego. Słusznie więc byli tam świadkowie rekrutujący się spośród poprzedników Chrystusa, jak Mojżesz i Eliasz, i spośród podążających za Nim, jak Piotr, Jan i Jakub, by „na zeznaniu dwóch lub trzech świadków opierała się cała sprawa"7.
Ad 1. Chrystus w czasie Przemienienia objawił uczniom chwałę ciała, przysługującą wyłącznie ludziom. Słusznie przeto na świadków Przemienienia powołani zostali nie aniołowie, lecz łudzę.
Ad 2. Sądzi się, że cytowana glosa została wzięta z dzieła zatytułowanego: de Mirabilibus Ścierać Scripturae8 (o Cudach Pisma św.), którego autorem nie jest Augustyn, choć mu je błędnie przypisywano. Toteż nie trzeba przy tej glosie obstawać. Hieronim mówi9: „Zauważmy, że uczonym w Piśmie i faryzeuszom domagającym się znaku z nieba Chrystus nie chciał go dać. Tu zaś, by w wierze utwierdzić Apostołów, daje znak z nieba, ukazując Eliasza, zstępującego stamtąd,

dokąd przedtem wstąpił i Mojżesza powstającego z otchłani". Nie sądźmy przy tym, że dusza Mojżesza połączyła się znowu ze swoim ciałem. Dusza ta ukazała się, posługując się jakimś ciałem przybranym, tak jak ukazują się aniołowie. Eliasz zaś ukazał się w swym własnym ciele, lecz nie przybył z nieba empirejskiego, ale z jakichś wyżyn, do których był porwany na ognistym wozie. (65)

Ad 3. „Było wiele powodów, jak mówi Chryzostom10, ukazania się Mojżesza i Eliasza".

Pierwszym był ten, że „kursowały pogłoski, iż Chrystus jest Eliaszem, albo Jeremiaszem lub jednym z proroków. Przyprowadził on z sobą proroków naczelnych, by przynajmniej w ten sposób pokazać różnicę między sługami a Panem".

Drugim był ten, że „Mojżesz dał Zakon, a Eliasz walczył gorliwie o chwałę Pańską". Przez ukazanie się obok Chrystusa zbijają oni oszczerstwa Żydów oskarżających Go o naruszanie Zakonu i „o bluźnierstwo polegające na przywłaszczaniu sobie chwały należnej Bogu".

Trzecim był ten, że „prowadząc z sobą Mojżesza, który już był zmarły, i Eliasza jeszcze żyjącego Chrystus chciał pokazać, że ma władzę nad żywymi i umarłymi i że jest sędzią zarówno zmarłych, jak żywych".

Czwartym był ten, że skoro — jak mówi Ewangelista11 — Mojżesz i Eliasz rozmawiali z Nim o mającym nastąpić w Jerozolimie odejściu, czyli Jego męce i śmierci, Chrystus, by podnieść na duchu swych uczniów, postawił ich w obliczu ludzi, którzy dla Boga narażali się na śmierć. Mojżesz bowiem nie ulękł się śmierci stając przed faraonem, a Eliasz — przed królem Achabem.

Piątym był ten, że Chrystus „chciał, aby Jego uczniowie naśladowali łagodność Mojżesza i gorliwość Eliasza".

Szóstą rację dorzuca Hilary12, mówiąc, że Chrystus chciał pokazać, iż zarówno Zakon dany przez Mojżesza, jak i prorocy z Eliaszem na czele zapowiedzieli przyjście Chrystusa.

Ad 4. Wzniosłych tajemnic nie należy wyjaśniać bezpośrednio ogółowi, lecz winny być ogłoszone we właściwym czasie za pośrednictwem przywódców. Dlatego to Chrystus, jak mówi Chryzostom13, „przybrał sobie trzech najcelniejszych uczniów. Piotr bowiem górował nad innymi miłością" Chrystusa, a także powierzoną sobie władzą. „Jan zaś cieszył się przywilejem miłości Chrystusa, który go kochał dla jego dziewictwa", a także wybitnej roli w nauczaniu ewangelicznym. „Jakub zaś — ze względu na przywilej męczeństwa". Chrystus nie chciał jednak, by oni opowiadali innym o widzeniu przed Jego Zmartwychwstaniem. „Bo, jak mówi Hieronim, nie chciał by sama rzecz przez swój wymiar stała się nieprawdopodobną, a krzyż po przeżyciu tak wielkiej chwały — kamieniem obrazy14. Bądź też „żeby lud nie udaremnił ukrzyżowania15 i, by „uczniowie dawali świadectwo o faktach duchowych dopiero po otrzymaniu Ducha Świętego"16.

Artykuł 4

CZY BYŁO STOSOWNE DODANIE ŚWIADECTWA OJCA MÓWIĄCEGO: TEN JEST SYN MÓJ MIŁY ?

Wydaje się, że nie
1. Jak czytamy bowiem w Biblii1: „Raz mówi Bóg, i drugi raz nie powtarza tego samego". A przecież te same słowa wypowiedziane przez Ojca dały się słyszeć w czasie chrztu Chrystusa. Nie było więc stosowne powtarzanie ich przy Przemienieniu.
2. Przy chrzcie głosowi Ojca towarzyszyła obecność Ducha Świętego pod postacią gołębicy. Nie było tego przy Przemienieniu. Więc, jak sądzimy, świadectwo Ojca nie było na miejscu.
3. Chrystus po chrzcie zaczął nauczać. Skoro wtedy głos Ojca nie wzywał ludzi, aby słuchali Chrystusa, wiec i przy Przemienieniu wezwanie to było zbyteczne.
4. Nie należy mówić do ludzi czegoś, co dla nich jest nie do zniesienia. Chrystus mówi2: „Wiele jeszcze mam wam powiedzieć, ale teraz znieść nie może-cie". Otóż uczniowie nie mogli znieść głosu Ojca, czytamy bowiem w Ewangelii3, że „usłyszawszy to uczniowie padli na oblicze swoje i zlękli się bardzo". Więc nie powinny były powstać słowa Ojca skierowane do nich.

JEDNAKŻE Ewangelia mówi co innego4.

WYKŁAD. Usynowienie ludzi przez Boga dokonuje się przez pewnego rodzaju uformowanie człowieka na wzór Jednorodzonego Syna Bożego. Są dwa rodzaje usynowienia. Pierwsze — przez łaskę w życiu doczesnym prowadzi do upodobnienia niedoskonałego. Drugie — przez chwałę prowadzi do pełnego podobieństwa. Św. Jan tak o tym pisze5: „Teraz jesteśmy synami Bożymi, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy bowiem, że kiedy się okaże, będziemy podobni do Niego, bo ujrzymy Go, jakim jest". Skoro więc łąkę otrzymujemy przez chrzest, a w Przemienieniu została zawczasu ukazana jasność przyszłej chwały, to zarówno w czasie chrztu Chrystusa, jak i przy Przemienieniu świadectwo Ojca o rodzonym synostwie Chrystusa było na miejscu. Bo tylko Ojciec wraz z Synem i Duchem Świętym był w pełni świadom tego doskonałego rodzenia. (66)
Ad 1. Przytoczony tekst należy odnieść do przedwiecznej Bożej wypowiedzi, przez którą Bóg Ojciec zrodził Jedyne współwiekuiste z Nim Słowo. Ale można jednak mówić o dwukrotnym wypowiedzeniu się Ojca przez głos w sensie słyszalnego zjawiska, które za każdym razem zmierzało do czego innego. Chodziło o pokazanie różnego rodzaju synostwa, dostępnego dla ludzi, a wzorowanego na Synostwie Przedwiecznym.
Ad 2. Podobnie jak przy chrzcie, który zapowiadał tajemnicę pierwszego odrodzenia człowieka, ujawniło się działanie całej Trójcy Przenajświętszej: Wcielonego Syna Bożego, Ducha Świętego pod postacią gołębicy i Ojca — w głosie; tak też przy Przemienieniu. tajemnicy drugiego odrodzenia, ukazała się cała Trójca Święta: Ojciec — w głosie; Syn — w człowieku; Duch Święty — w jasnym obłoku. Bo, jak w chrzcie Chrystus daje swym wybranym niewinność, której symbolem jest prostota

gołębicy, podobnie w zmartwychwstaniu da jasność chwały i ciszę odpoczynku od wszelkiego zła. Symbolem tej ciszy jest jasny obłok.
Ad 3. Chrystus przyszedł aktualnie dać łaskę, chwałę natomiast zapowiedzieć nauczając. Toteż wezwanie do ludzi, by słuchali Chrystusa, słusznie zostało skierowane nie przy chrzcie, lecz przy Przemienieniu.
Ad 4. To, że uczniowie usłyszawszy głos Ojca padli na oblicze swoje i zlękli się bardzo, harmonizowało z całością wydarzenia. W ten sposób zostało pokazane, że przemożna potęga tej chwały, która się wówczas ujawniła, przekracza wszelkie pojęcie śmiertelnych, stosownie do słów Jahwy6: „Nie może człowiek ujrzeć mnie i żyw pozostać". W związku z tym mówi Hieronim7: „Człowiek jest zbyt słaby, by znieść widok tak wielkiej chwały". Prowadząc ludzi do chwały, leczy ich ze słabości Chrystus. Zaznaczono to w słowach skierowanych przezeń do uczniów8: „Wstańcie, a nie lękajcie się".

ZAGADNIENIE 46
MĘKA CHRYSTUSA PANA (67)

Zastanowimy się z kolei nad tym, co się wiąże z zejściem Chrystusa ze świata: Po pierwsze — nad Jego męką; po drugie — nad śmiercią; po trzecie — nad pogrzebem; po czwarte — nad zstąpieniem do piekieł. Rozważanie męki ujmiemy w trzech aspektach:
Omówimy po pierwsze — samą mękę: po drugie — jej przyczynę sprawczą; po trzecie — owoce męki. Pierwszy temat ujmiemy w dwunastu pytaniach:

1. Czy było konieczne, żeby Chrystus cierpiał dla zbawienia ludzi?
2. Czy istniała możliwość zbawienia ludzi w jakiś inny sposób ?
3. Czy sposób ten byłby bardziej odpowiedni ?
4. Czy było właściwe to, że cierpiał na krzyżu?
5. Pytanie dotyczy rodzajów cierpień Chrystusa.
6. Czy ból, którego doznawał w czasie swej męki był największym cierpieniem ?
7. Czy Chrystus cierpiał całą swą duszą ?
8. Czy męka przeszkadzała przeżywać Mu radość widzenia uszczęśliwiającego ?
9. Pytanie dotyczy czasu męki.
10. Pytanie dotyczy jej miejsca.
11. Czy było właściwe to, że został ukrzyżowany z łotrami ?
12. Czy to, czego Chrystus doznał w męce wolno przypisywać Bóstwu?

Artykuł 1

CZY BYŁO KONIECZNE, ŻEBY CHRYSTUS CIERPIAŁ DLA ZBAWIENIA RODZAJU LUDZKIEGO ?

Wydaje się, że nie
1. Bo tylko Bóg mógł zbawić rodzaj ludzki, stosownie do słów, które czytamy w Biblii1: „Czyż nie ja jestem Panem, a nie ma innego Boga prócz mnie? Bóg

sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza mną". Bóg zaś nie podlega żadnej konieczności, sprzeciwiałoby się to bowiem Jego wszechmocy. Więc męka Chrystusa nie była konieczna.
2. Konieczność jest czymś sprzecznym z wolnością. A przecież Chrystus był umęczony z własnej woli, bo jak mówi Prorok2: „Ofiarowan, bo sam chciał". Więc nie było konieczne, żeby cierpiał.
3. Psalmista mówi3: „Wszystkie drogi Pańskie są miłosierdziem i prawdą". Otóż nie jest chyba konieczne, by miłosierdzie Boże było źródłem cierpienia Chrystusa, sądzimy bowiem, że jak darmo udziela darów, tak też darowuje długi nie żądając wynagrodzenia. Nie jest nim również sprawiedliwość Boża, według której człowiek zasłużył na wieczne potępienie. Wydaje się więc, że nie było konieczne cierpienie Chrystusa dla wyzwolenia ludzi.
4. Jak wynika ze słów Dionizego4, natura anielska góruje nad ludzką. (68) Skoro Chrystus nie był umęczony dla naprawienia obciążonej grzechem natury anielskiej, to nie było konieczne, by cierpiał dla zbawienia rodzaju ludzkiego.

A JEDNAK W Ewangelii czytamy5: „Jak Mojżesz podwyższył węża na pustyni, tak musi być podwyższony Syn Człowieczy, aby każdy, kto wierzy weń, nie zginął, ale miał żywot wieczny". Chodzi tu o podwyższenie na krzyżu. Wydaje się więc, że Chrystus musiał być umęczony.

WYKŁAD. Według Filozofa6, wyrazu: „konieczny" używamy w wielu znaczeniach. Po pierwsze — koniecznym jest to, co z natury wyklucza swoje przeciwieństwo. Jasne jest, że męka Chrystusa nie była konieczna w tym znaczeniu, ani ze względu na Jego Bóstwo, ani ze względu na Jego człowieczeństwo.

Konieczne w innym znaczeniu może być coś pod wpływem czynników zewnętrznych. Jeżeli wchodzi w grę przyczyna sprawcza wewnętrzna lub zewnętrz-na, to mamy konieczność przymusu, jak np. kiedy ktoś, zatrzymany przemocą, musi z konieczności stanąć.

Jeśli zaś tym czynnikiem zewnętrznym, powodującym konieczność, jest cel, to mówimy, że coś jest konieczne dla osiągnięcia danego celu, mając na myśli albo osiągnięcie danego celu w ogóle, albo też osiągnięcie go w najwłaściwszy sposób. Nie było konieczności, by Chrystus cierpiał pod wpływem przymusu bądź ze strony Boga, który by Mu cierpienie narzucił, ani też przymusu wewnętrznego w samym Chrystusie. Cierpienie Jego było dobrowolne. Męka Chrystusa była jednak konieczna ze względu na cel, a to z trzech powodów:

Po pierwsze: Dla naszego zbawienia, które zostało osiągnięte przez Jego mękę, według słów Chrystusa7: „Musi być podwyższony Syn Człowieczy, aby każdy, który wierzy weń, nie zginął, ale miał żywot wieczny".

Po drugie — przez wzgląd na Chrystusa, który przez poniżenie męki zasłużył na wywyższenie w chwale. Chrystus tak o tym mówi8: „Trzeba było, by Chrystus cierpiał i tak wszedł do chwały swojej".

Po trzecie — ze względu na Boga, który w swej Opatrzności przewidział mękę Chrystusa, zapowiedzianą w Piśmie św. i przedstawioną symbolicznie w Starym Testamencie. Mówi o tym Chrystus9: „Syn Człowieczy idzie według tego, co postanowione", oraz10: „Te są słowa, które do was mówiłem, gdym jeszcze był z

wami, co napisane jest o mnie w Prawie Mojżeszowym, w Prorokach i Psalmach", a także11: „Tak jest napisane i tak było potrzeba, aby Chrystus cierpiał i powstał z martwych".
Ad 1. Argument ten bierze za punkt wyjścia konieczność rozumianą jako przymus względem Boga.
Ad 2. Argument ten bierze za punkt wyjścia konieczność rozumianą jako przymus wewnętrzny w Chrystusie jako człowieku.
Ad 3. To, że człowiek został zbawiony przez mękę Chrystusa, odpowiadało zarówno miłosierdziu, jak i sprawiedliwości Bożej. Odpowiadało sprawiedliwości — ponieważ męką swoją Chrystus wynagrodził za grzechy rodzaju ludzkiego tak, iż człowiek został wyzwolony przez Sprawiedliwość Chrystusa. Było zgodne z miłosierdziem, bo skoro, jak wiemy12, człowiek nie mógł dać o własnych siłach zadośćuczynienia za grzechy całej ludzkości, Bóg na sprawcę zadośćuczynienia dał własnego Syna, według słów Apostoła13: „Usprawiedliwieni darmo, przez łaskę Jego, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego postanowił Bóg ofiarą przebłagalną przez wiarę we krwi Jego". Stanowiło to dowód większego miłosierdzia, niż gdyby grzechy zostały odpuszczone bez żadnego zadośćuczynienia. Toteż Apostoł mówi14: „Bóg, który jest bogaty w miłosierdzie, dla wielkiej miłości swojej, którą nas umiłował, gdyśmy byli umarłymi przez grzechy, ożywił nas w Chrystusie".
Ad 4. Wiemy15, że grzech aniołów, w przeciwieństwie do grzechu człowieka, nie był uleczalny.

Artykuł 2

CZY BYŁA JAKAŚ MOŻLIWOŚĆ ZBAWIENIA NATURY LUDZKIEJ W INNY SPOSÓB NIŻ PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA ?

Wydaje się, że nie
1. Pan bowiem mówi1 „Jeśli ziarno pszeniczne nie padnie na ziemię i nie obumrze — samo zostanie, lecz jeśli obumrze, wiele owocu przynosi". Augustyn zwraca uwagę, że Chrystus „ziarnem nazywa siebie samego"2. Więc gdyby nie został umęczony, to nie dałby owocu, którym jest zbawienie nasze.
2. Pan mówi do Ojca3: „Ojcze mój, jeśli me może ominąć mnie ten kielich, lecz muszę go wypić, niech się spełni wola Twoja". Mówił o kielichu męki. W związku z tym zauważa Hilary4: „Kielich ten nie mógł Go ominąć. Musiał On go wypić, bo tylko Jego męka mogła nas odnowić".
3. Tego, by człowiek przez wynagradzającą mękę Chrystusa został uwolniony od grzechu, domagała się sprawiedliwość Boga. (69) Otóż Chrystus nie mógł zlekceważyć swojej sprawiedliwości. Czytamy bowiem w Piśmie św.5, że „choćbyśmy byli niewierni, On pozostanie wierny, samego siebie zaprzeć się nie może". Zaparłby się siebie, gdyby zignorował swoją sprawiedliwość, bo, jak mówi Apostoł6, „On sam jest sprawiedliwością". Wydaje się więc, że nie mogło się dokonać zbawienia ludzi w inny sposób, jak przez mękę Chrystusa.
4. W wierze nie może tkwić błąd. Skoro Patriarchowie wierzyli, że Chrystus zostanie umęczony, to, jak sądzimy, nie mogła Go ta męka ominąć.

A JEDNAK oto słowa Augustyna 7: „Dobry był sposób, jakiego Bóg raczył użyć, aby nas wyzwolić przez człowieka, Chrystusa Jezusa, pośrednika między Bogiem a ludźmi. Sposób ten odpowiadał Jego godności. Lecz Bóg, którego mocy wszystko podlega, rozporządzał innymi możliwościami".

WYKŁAD. Możemy mówić o możności lub niemożności w dwojakim znaczeniu: Po pierwsze — o absolutnej i bezwzględnej; po drugie — o uwarunkowanej konkretnymi okolicznościami. W sensie absolutnym, abstrahując od okoliczności, zbawienie człowieka mogło się dokonać w inny sposób, niż przez mękę Chrystusa. Czytamy bowiem w Ewangelii8, że „nie ma nic niemożliwego u Boga". Ale w danej sytuacji nie było innej możliwości. Uprzednia wiedza Boża jest wolna od błędu, a Jego wola nie chybia i plany nie mogą być pokrzyżowane. Przyjąwszy założenie, iż Bóg przedwieczną wiedzą i postanowieniem swoim obejmował mękę Chrystusa, musimy wykluczyć ewentualność uniknięcia przez Chrystusa cierpień i wyzwolenia człowieka w inny sposób, niż przez Jego mękę. Podobna argumentacja dotyczy, jak wiemy9, wszystkiego, co objęte uprzednią wiedzą Boga i Jego planem.
Ad 1. Wypowiadając te słowa, Pan uwzględnia uprzednią wiedzę Boga i Jego plan, stosownie do którego nie inaczej jak przez Chrystusa Umęczonego miał być osiągnięty owoc zbawienia ludzi.
Ad 2. Podobnie należy rozumieć słowa cytowane w punkcie 2: „ Jeśli nie może ominąć mnie ten kielich", lecz muszę go wypić — muszę mianowicie, boś Ty tak postanowił. Chrystus przeto dodaje słowa 10: „Niechaj się spełni wola Twoja".
Ad 3. Sprawiedliwość i w tym wypadku zależy od woli Boga, domagającej się od ludzkości zadośćuczynienia za grzech. Skądinąd jednak, gdyby Bóg chciał uwolnić człowieka od grzechu nie otrzymawszy żadnego zadośćuczynienia, nie postąpiłby niesprawiedliwie. Tylko taki sędzia nie może winy puścić płazem bez naruszenia sprawiedliwości, który ma obowiązek wymierzać karę za przewinienia godzące w kogoś innego niż on sam, mianowicie: bądź w innego człowieka, bądź w całość rzeczypospolitej, bądź też w wyższego zwierzchnika. Lecz Bóg nie ma zwierzchnika nad sobą. On sam jest najwyższym i wspólnym dobrem całego świata. Toteż nie popełniłby żadnej niesprawiedliwości, przebaczając grzech godzący w Niego. Podobnie każdy człowiek, przebaczający zniewagę osobistą nie żądając przy tym zadośćuczynienia, działa z pobudek miłosierdzia, lecz nie wbrew sprawiedliwości. Rozumiemy więc słowa Dawida proszące Boga o miłosierdzie11: „Tobie samemu zgrzeszyłem". Jak gdyby chciał przez to powiedzieć: Możesz mi przebaczyć bez popełnienia niesprawiedliwości.
Ad 4. Wiara ludzi, a także Księgi Boże kształtujące wiarę, biorą swój początek z uprzedniej wiedzy Bożej i Bożego postanowienia. Toteż na jedno wychodzi, czy uznajemy konieczność wynikającą z przyjęcia wiary i Pisma Świętego, czy też z uprzedzającej wiedzy i woli Boga.

Artykuł 3

CZY DLA WYZWOLENIA LUDZI NIE MOŻNA BYŁO ZASTOSOWAĆ INNEGO, BARDZIEJ WŁAŚCIWEGO SPOSOBU, NIŻ MĘKA CHRYSTUSA ?

Wydaje się, że było to możliwe, bo
1. Skoro Bóg kieruje przyrodą i utrzymuje ją w ruchu, to działanie przyrody ma za wzór dzieło Boże. Otóż tam, gdzie dla dokonania jakiegoś dzieła wystarcza jeden czynnik, przyroda nie posługuje się dwoma. Wydaje się więc, że skoro do wyzwolenia rodzaju ludzkiego wystarczyłaby sama wola Boga, to nie miało celu dodawanie męki Chrystusa dla osiągnięcia tego zbawienia.
2. Bardziej stosowne jest działanie w oparciu o naturę niż w oparciu o gwałt, gdyż ten ostatni powoduje czyny, które, jak mówi Filozof1, „są zaprzeczeniem tego, co jest naturalne", lub rezygnacją z naturalnego działania. Otóż męka Chrystusa doprowadziła do śmierci gwałtownej. Więc byłoby lepiej, gdyby Chrystus zbawił ludzi przez śmierć naturalną niż przez swoją mękę.
3. Byłoby najbardziej stosowne, jak sądzimy, gdyby rabuś, który zatrzymuje rzecz porwaną gwałtem i niesprawiedliwie, został jej pozbawiony władczym rozkazem zwierzchnika. Stąd zapowiedź Proroka2: „Darmo byliście sprzedani i bez srebra będziecie wykupieni". Otóż diabeł nie miał żadnego prawa do człowieka; oszukał go podstępnie i trzymał w niewoli poniekąd zadając gwałt. Wydaje się więc, że Chrystus postąpiłby najwłaściwiej, gdyby odebrał diabłu łup wyłącznie mocą swej potęgi, nie idąc na mękę.

A JEDNAK jak mówi Augustyn3: „Na naszą nędzę nie było lepszego lekarstwa niż męka Chrystusa".

WYKŁAD. Tym skuteczniejszy jest środek prowadzący do jakiegoś celu, im więcej zawiera w sobie czynników sprzyjających osiągnięciu tego celu. Otóż męka Chrystusa, niosąc człowiekowi wyzwolenie, skupia w sobie wiele innych momentów zbawczych, prócz samego uwolnienia od grzechu.

Po pierwsze — człowiek dzięki niej poznał, jak bardzo Bóg go kocha. Poznanie to wywołało z kolei miłość człowieka ku Bogu, a na tym polega pełnia zbawienia. Apostoł mówi4: „Bóg okazuje swoją miłość ku nam, bo kiedy byliśmy nieprzyjaciółmi, Chrystus za nas umarł".

Po drugie — Chrystus dał nam przykład:
posłuszeństwa, pokory, stałości, sprawiedliwości oraz innych cnót ujawnionych w męce, a koniecznych do zbawienia. Toteż czytamy5: „Chrystus cierpiał za nas, zostawiając nam przykład, abyśmy wstępowali w Jego ślady".

Po trzecie — Chrystus swoją męką nie tylko wyzwolił człowieka z grzechu, lecz, jak zobaczymy6, wysłużył mu łaskę usprawiedliwienia oraz uszczęśliwiającą chwałę. (70)

Po czwarte — męka Chrystusa mocniej zaakcentowała wobec człowieka konieczność zabezpieczenia się przed grzechem. Apostoł mówi7: „Nabyci jesteście za wysoką cenę; chwalcie tedy i noście Boga w ciele waszym".

Po piąte — przyczyniła się ona do podniesienia godności człowieka. Człowiek został oszukany i zwyciężony przez diabła. Lecz także człowiek stał się jego zwycięzcą. Człowiek zasłużył na śmierć, ale również człowiek umierając — śmierć pokonał. Apostoł mówi8: „Bogu dzięki, że dał nam zwycięstwo przez Jezusa Chrystusa".

Toteż było bardziej stosowne, że zostaliśmy uwolnieni od grzechu przez mękę Chrystusa, niż gdyby się to dokonało przez sam Boży dekret.

Ad 1. Przyroda, by działać sprawniej, również mnoży narzędzia. Do patrzenia np. służy dwoje oczu. Podobnie dzieje się i w innych dziedzinach.

Ad 2. Jak stwierdza Chryzostom9: „Chrystus przyszedł nie po to, by zniszczyć własną śmierć. Śmierci w Nim przecież nie było, bo On jest życiem. Chrystus przyszedł zniszczyć śmierć ludzi. Nie dal swego ciała, na pastwę śmierci naturalnej, lecz przyjął śmierć zadaną przez ludzi. I byłoby dziwne, gdyby Ten, który wszystkich uzdrawiał, miał swe ciało obciążone chorobą i gdyby po chorobie ciało Jego na oczach wszystkich podległo rozkładowi. Gdyby zaś, nie przechodząc przez chorobę, rozstał się ze swym ciałem gdzieś z dala od ludzi i potem znowu się im pokazał, to nikt by nie uwierzył Jego słowom o Zmartwychwstaniu. W jakiż to inny sposób wyszłoby na jaw Jego zwycięstwo nad śmiercią, gdyby tego nie udowodnił przez integralność ciała po męce zniesionej publicznie?"

Ad 3. Chociaż atak szatana był niesprawiedliwy, mimo to człowiek, z powodu grzechu, sprawiedliwie został przez Boga pozostawiony w niewoli diabła. Sprawiedliwość przeto domagała się wyzwolenia człowieka przez Chrystusa wynagradzającego zamiast niego swą męką.

Był to sposób właściwy również ze względu na poskromienie pychy szatana, „który, jak mówi Augustyn10, gardzi sprawiedliwością, a jest zwolennikiem przemocy. Chrystus przeto zwyciężał diabła i wyzwolił człowieka nie samą tylko potęgą Bóstwa, lecz również sprawiedliwością i pokorą w cierpieniu".

Artykuł 4

CZY NARZĘDZIEM MĘKI CHRYSTUSA MUSIAŁ BYĆ KRZYŻ ?

Wydaje się, że nie

1. Symbol bowiem winien się zgadzać z rzeczywistością przezeń zapowiedzianą. Skoro zaś wszystkie poprzednio składane ofiary starotestamentowe, symbolizujące Chrystusa, były dokonywane w ten sposób, że zwierzęta ofiarne zabijano mieczem a potem spalano w ogniu1 to i Chrystus, jak się wydaje, winien był zostać zabity raczej mieczem lub ogniem, nie umęczony na krzyżu.

2. Damasceńczyk twierdzi2, że Chrystus nie powinien był podlegać „hańbiącym męczarniom". Otóż śmierć na krzyżu uchodzi za najbardziej pogardzaną i hańbiącą, zgodnie ze słowami Biblii3: „Skażmy go na śmierć najsromotniejszą". Wydaje się więc, że Chrystus nie powinien był umrzeć na krzyżu.

3. Powiedziano o Chrystusie4: „Błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie". Lecz śmierć na krzyżu znamionowała przekleństwo, zgodnie ze słowami Biblii5: „Przeklęty od Boga jest ten, co wisi na drzewie". Wydaje się więc, że śmierć Chrystusa na krzyżu była czymś niewłaściwym.

A JEDNAK Apostoł mówi6: „Stał się posłuszny aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa”.

WYKŁAD. To, że Chrystus został umęczony na krzyżu, było czymś najwłaściwszym. Śmierć ta, po pierwsze, była wzorem męstwa. Augustyn mówi, że „Mądrość Boża stała się Człowiekiem, abyśmy biorąc z niej przykład żyli prawością. Życie takie wymaga, żeby się nie obawiać tego, czego się bać nie należy. A spotykamy ludzi, którzy, choć nie boją się samej śmierci, ulegają przerażeniu na myśl o jej rodzaju. Otóż by żaden rodzaj śmierci nie napawał trwogą ludzi kierujących się w życiu prawością, należało pokazać tego Człowieka na krzyżu. Spośród wszystkich rodzajów śmierci ten bowiem był najbardziej okropny i wstrętny”.

Po drugie — śmierć tego rodzaju była najstosowniejszym zadośćuczynieniem za grzech pierwszych rodziców, polegający na tym, że wbrew przykazaniu Bożemu spożyli owoc z drzewa zakazanego8. (71) Toteż było czymś odpowiednim, że Chrystus, aby dać zadośćuczynienie za ten grzech, dał się przybić do drzewa krzyża, jak gdyby zwracając to, co zabrał Adam, o czym Psalmista9: „Czegom nie wydarł, wtedy oddawałem”. Mówi Augustyn10: „Wzgardził Adam przykazaniem, biorąc to, co na drzewie, lecz wszystko, co Adam stracił, Chrystus odnalazł w krzyżu”.

Trzecia racja jest ta, że — jak mówi Chryzostom w kazaniu o męce11, Chrystus „został umęczony wysoko, na drzewie, nie pod dachem, aby oczyścić nawet samą naturę powietrza. Oczyszczenie to stało się również udziałem ziemi, obmytej krwią spływającą z Jego boku”. A w komentarzu do słów Chrystusa12: „Musi być podwyższony Syn Człowieczy”, czytamy13: „Słysząc o podwyższeniu, rozumiej wzniesienie do góry, tak by Ten, który stąpając po ziemi oczyścił ją, oczyścił też i powietrze”.

Czwarta racja — to ta, że jak mówi Chryzostom14, „umierając na krzyżu, Chrystus utorował nam drogę do nieba”, zgodnie z tym, co sam zapowiedział15: Ja gdy nad ziemię podwyższony będę, wszystko do siebie przyciągnę”.

Piątą racją jest odpowiedniość między rodzajem śmierci a powszechnością zbawienia, które ogarnia cały świat. Ramiona krzyża, jak mówi Grzegorz z Nysy16, sięgając w cztery strony od miejsca skrzyżowania oznaczają, że potęga i Opatrzność Tego, który zawisł na krzyżu, dosięga wszędzie”. A i Chryzostom mówi17, że Chrystus umarł na krzyżu „wyciągnąwszy ręce, aby jedną przyciągnąć ku sobie dawny swój lud, a drugą — tych, którzy przyszli z pogaństwa”.

Szóstym uzasadnieniem tego rodzaju śmierci jest uwypuklenie różnych cnót. Augustyn mówi18: „Nie na darmo wybrał On taki rodzaj śmierci. Chciał stać się mistrzem tej szerokości, długości, wysokości i głębi, o której mówi Apostoł19. Szerokość bowiem — to na tym drzewie belka poprzeczna, przybita u góry. Symbolizuje ona dobre dzieła, bo tam — rozpostarte ręce. Długość — to .ta część, która od tej belki sięga do ziemi; tkwi w niej jak gdyby mocno osadzona, trwa w miejscu — przypisujemy to cierpliwości. Ta część krzyża, która od belki wznosi się w górę, ku głowie Ukrzyżowanego, oznacza wzniosłość, bo ludzie, którzy w dobru pokładają nadzieję, sięgają wzwyż — ku Niemu. Wreszcie ta część krzyża, która, ukryta w ziemi, stanowi korzenie całości, oznacza głębię darmo udzielonej łaski". W

innym miejscu mówi Augustyn20: „Drzewo, do którego przybito członki umęczonego, stało się katedrą Nauczającego Mistrza”.

Siódmą racją jest to, że rodzaj śmierci Chrystusa zgadza się z zapowiedzią przedstawioną w wielu symbolach. Bo, jak mówi Augustyn21, „drewniana arka ocaliła z potopu rodzaj ludzki22, kiedy lud Boży wychodził z Egiptu, Mojżesz łaską rozdzielił morze, upokorzył faraona i wyswobodził lud Boży z niewoli23; tenże Mojżesz drewno włożył do wód, a gorzkie stały się słodkimi24; ze skały duchowej laską drewnianą wywołał zbawczy zdrój25; oraz by odnieść zwycięstwo nad Amalekiem, w wyciągniętej ręce trzymał laskę26; Prawo Boże zaś powierzył zrobionej z drewna Arce Przymierza27. Wszystko to, niby po jakichś stopniach, miało nas zaprowadzić do drzewa krzyża”.

Ad 1. Ołtarz całopalenia, na którym składano ofiary ze zwierząt, był zrobiony z drewna28, tak że pod tym względem rzeczywistość odpowiada symbolowi. „Nie jest zaś konieczne, jak mówi Damasceńczyk29, by symbol pod każdym względem pokrywał się z rzeczywistością, bo wówczas byłaby identyczność, nie podobieństwo”. W szczególności zaś, jak mówi Chryzostom30, „Nie ucięto Mu głowy, jak Janowi, ani też nie przepiłowano, jak Izajasza, aby w momencie śmierci ciało Jego zachowało swą całość i nienaruszalność, i by nie dać pochopu ludziom, którzy by chcieli dzielić Kościół”. Zamiast ognia fizycznego zaś ofiarę Chrystusa strawił ogień miłości.

Ad 2. Chrystus nie chciał podlegać takim doznaniom hańbiącym, które by się wiązały z brakiem wiedzy, łaski, czy nawet cnoty. Ale nie odrzucał tego, co pozostawało w związku ze zniewagą pochodzącą z zewnątrz, owszem, jak czytamy w liście do Hebrajczyków31: „Podjął krzyż nie bacząc na wzgardę”.

Ad 3. Augustyn mówi32, że grzech jest przekleństwem, a w rezultacie przekleństwem jest również śmierć oraz wypływająca z grzechu śmiertelność. „Ciało Chrystusa będąc podobieństwem data grzesznego33 podlegało śmierci. I dlatego Mojżesz nazwał je przekleństwem, podobnie jak Apostoł nazywa je grzechem mówiąc34, że „Tego, który nie znal grzechu. Bóg za nas grzechem uczynił, miano-wicie przez karę za grzech. Powiedzenie: przeklęty jest od Boga nie świadczy o nienawiści. Przedmiotem nienawiści Boga jest grzech: gdyby było inaczej, nie posłałby Bóg swego Syna, by wziął grzech na siebie i zgładził. Wyznaj więc, że Ten, któregoś wielbił za śmierć poniesioną dla nas, wziął przekleństwo na siebie”. Toteż Apostoł mówi35: „Chrystus wybawił nas od przekleństwa Zakonu stawszy się za nas przekleństwem”. (72)

Artykuł 5

CZY CHRYSTUS WZIĄŁ NA SIEBIE WSZYSTKIE CIERPIENIA?

Wydaje się, że tak

1. Mówi bowiem Hilary1: „Jednorodzony Syn Boży skłoniwszy głowę oddal ducha, aby dać świadectwo, że dla wypełnienia tajemnicy swej śmierci doznał na sobie wszystkich rodzajów ludzkiej męki”. Wydaje się więc, że Chrystus zniósł wszystkie cierpienia ludzkie.

2. Czytamy w Księdze Izajasza proroka2: „Oto zrozumie sługa mój, wywyższy się i wyniesie, i wysoki będzie bardzo. Jak się zdumiało nad Nim wielu, tak niepoczesna będzie między ludźmi postać Jego, a postawa Jego — między synami człowieczymi”.

Skoro zaś Chrystus stał się przedmiotem podziwu i zdumienia wielu, dzięki temu że posiadał wszelkie łaski i całą wiedzę, zostając przez to wywyższony, to analogicznie musiał być poniżony przez doznanie wszystkich ludzkich cierpień.
3. Męka Chrystusa miała na celu, jak wiemy3, uwolnienie człowieka od grzechu. Lecz Chrystus przyszedł wyzwolić ludzi z grzechów wszelkiego rodzaju. Więc powinien był doznać wszelkiego rodzaju cierpień,

A JEDNAK czytamy w Ewangelii4: „Żołnierze połamali nogi pierwszemu i drugiemu, którzy z Nim byli ukrzyżowani. A skoro podeszli do Jezusa, nie łamali nóg Jego". Chrystus więc nie zaznał wszystkich ludzkich mąk.

WYKŁAD. Cierpienia ludzkie można rozpatrywać z dwojakiego punktu widzenia:
Po pierwsze — biorąc pod uwagę ich gatunek. Jeśli tak ujmiemy, to Chrystus nie mógł doznać wszystkich ludzkich mąk, bo wiele z nich wyklucza się nawzajem, jak na przykład: spalenie się w ogniu i tonięcie w wodzie. Mówimy tu tylko o cierpieniach spowodowanych przez czynniki zewnętrzne, wiemy bowiem5, że nie godziło się Chrystusowi doznawać wewnątrz pochodnych, takich jak choroby ciała.

Jeśli zaś rozpatrujemy cierpienia, biorąc pod uwagę ich rodzaj, to widzimy, że Chrystus doznał wszystkich cierpień ludzkich. Można tu uwzględnić trzy aspekty: Po pierwsze — sprawców cierpienia. Chrystus doznał cierpień od pogan i od Żydów, od mężczyzn i od kobiet, jak na przykład: od służącej, która oskarżała Piotra. Zadawali Mu je zarówno książęta, jak i ich słudzy oraz lud, zgodnie ze słowami Psalmisty6: „Czemu się burzą narody, a ludy myślą o marnościach? Powstali królowie ziemscy i zjednoczyli się książęta przeciw Panu i Pomazańcowi Jego". Doznał ich nawet od przyjaciół i bliskich, jak to się okazało na Judaszu, który Go zdradził, i na Piotrze, który się zaparł.

Po drugie — to, co może spowodować cierpienie ludzkie. Chrystus cierpiał z powodu swoich przyjaciół, którzy Go opuścili; niesławy — wywołanej bluźnierstwami pod Jego adresem; poniżenia i hańby, do czego przyczyniły się szyderstwa i zniewagi wyrządzone Mu; utraty rzeczy, bo nawet szaty zeń zdarto. Cierpiał na duszy udręczonej przez smutek, wstręt i trwogę, oraz na ciele ubiczowanym i okrytym ranami.

Po trzecie — można rozpatrywać cierpienia Chrystusa biorąc pod uwagę poszczególne części ciała. Objęły one bowiem w Chrystusie: głowę — w ranach od cierniowej korony; ręce i nogi — przebite gwoździami; twarz — spoliczkowaną i oplutą; ciało — w ranach od uderzeń bicza. Męka objęła też wszystkie zmysły: dotyk przez przebicie gwoździami i skatowanie biczem; smak — przez napojenie żółcią i octem; powonienie — przez trupi zaduch w miejscu kaźni zwanym „Golgotą, to jest miejscem Trupiej Głowy"7, gdzie Go zawieszono na krzyżu; słuch — przez bluźniercze słowa szyderców; wzrok — na widok łez „Matki i ucznia, którego miłował"8.
Ad 1. Hilary nie mówi o wszystkich gatunkach ludzkich mąk, lecz o wszystkich rodzajach cierpień ludzkich.
Ad 2. Podstawą porównania nie może tu być liczba cierpień i łask, lecz ich wymiar. Wyniesieniu ponad innych przez wielkość darów łaski odpowiada krańcowe poniżenie przez hańbiącą mękę.

Ad 3. Dla wyzwolenia rodzaju ludzkiego z wszystkich grzechów wystarczyłoby najmniejsze cierpienie Chrystusa. Lecz zniesienie przez Chrystusa cierpień wszelkiego rodzaju wystarczyło, by odkupienie dokonało się w sposób, jak wiemy9, odpowiadający zadaniu.

Artykuł 6

CZY CIERPIENIA DOZNANE PRZEZ CHRYSTUSA W CZASIE MĘKI BYŁY WIĘKSZE OD WSZELKICH INNYCH CIERPIEŃ ?

Wydaje się, że nie
1. Ból człowieka cierpiącego rośnie bowiem w miarę potęgowania się męki i przedłużania jej. Lecz byli męczennicy, którzy znosili cięższą i dłuższą mękę niż Chrystus, jak to widzimy w wypadku św. Wawrzyńca na rozżarzonej kracie i św. Wincentego, którego ciało rozdzierano żelaznymi kleszczami. Wydaje się więc, że cierpienia Chrystusa nie były największe.
2. Hart ducha łagodzi ból, tak iż stoicy twierdzili, że „smutek jest obcy duszy mędrca”1. Arystoteles zaś utrzymywał2, że cnota moralna utrzymuje równowagę w uczuciach. A ponieważ duch Chrystusa posiadał tę cnotę w stopniu najwyższym, wydaje się iż jego ból nie był największy. (73)
3. Ból jest tym większy, im wrażliwsze jest siedlisko bólu. Otóż dusza jest wrażliwsza od ciała, jest ona bowiem ośrodkiem zmysłowych doznań. Nadto Adam przed grzechem pierworodnym miał, jak sądzimy, ciało bardziej wrażliwe niż Chrystus, który przyjął ciało ludzkie wraz z przyrodzonym obciążeniem braków. Wydaje się więc, że od bólu cierpiącego Chrystusa większy jest ból dusz cierpiących w piekle lub w czyśćcu, a także byłyby większe ewentualne cierpienia Adama.
4. Większy jest ból z powodu utraty większego dobra. Otóż człowiek, który grzeszy, traci przez grzech większe dobro niż Chrystus przez mękę, większe jest bowiem życie łaski niż życie przyrodzone. Poza tym Chrystus tracąc życie miał po trzech dniach zmartwychwstać. Mniej więc tracił, jak się zdaje, niż ci, którzy po utracie życia mieli trwać w śmierci. Wydaje się więc, że ból Chrystusa nie był bólem największym.
5. Niewinność cierpiącego łagodzi ból męki. Otóż Chrystus cierpiał niewinnie, stosownie do słów proroctwa3: „Ja, jak baranek cichy, którego niosą na rzeź”. Wydaje się więc, że ból cierpiącego Chrystusa nie był bólem największym.
6. W tym, co Chrystusowe, nie było rzeczy zbędnych. Skoro zaś najmniejsze cierpienie Chrystusa wystarczyłoby dla osiągnięcia ludzkiego zbawienia dzięki nieskończonej mocy Osoby Boskiej, doznawanie przezeń bólu szczytowego byłoby przeto czymś zbędnym.

A JEDNAK czytając słowa Trenu4: „Obaczcie i przypatrzcie się, czy jest boleść jako boleść moja?”, mamy słowa Chrystusa.

WYKŁAD. Omawiając braki przyjęte przez Chrystusa stwierdziliśmy5, że doznawał On prawdziwego bólu, zarówno bólu fizycznego pod wpływem czynników działających szkodliwie na ciało, jak i bólu wewnętrznego, zwanego smutkiem, przy spostrzeganiu tego, co szkodliwe. W porównaniu z cierpieniami życia

doczesnego cierpienia Chrystusa obu tych rodzajów były największe, a to z czterech powodów:

Po pierwsze — ze względu na przyczynę bólu. Ból fizyczny występuje przy zranieniu ciała. W danym wypadku osiągnął on szczytowe natężenie, wywołane bądź obejmującym wszystko zasięgiem męki, o czym już była mowa6, bądź też rodzajem cierpienia. Śmierć ukrzyżowanych jest śmiercią najokrutniejszą, przebicie miejsc unerwionych i bardzo wrażliwych na rękach i nogach oraz sam ciężar zwisającego ciała nieustannie powiększa ból; dołącza się do tego długotrwałość cierpienia, bo ukrzyżowani nie umierają od razu, jak ci, których zabija się mieczem. Przyczyną zaś bólu wewnętrznego były wszystkie grzechy rodzaju ludzkiego, za które Chrystus wynagradza swoją męką. I dlatego w wołaniu Psalmisty7: „Słowa grzechów moich" słyszymy głos Chrystusa przypisującego jak gdyby sobie grzechy ludzkości. Specjalnie bolał Go upadek Żydów oraz tych, którzy bezpośrednio spowodowali Jego śmierć, zwłaszcza zaś upadek uczniów zgorszonych męką Chrystusa.
Cierpienia wewnętrzne powiększała ; i utrata życia fizycznego, w sposób naturalny przejmująca człowieka przerażeniem.

Po drugie — przy ocenie wielkości bólu można wziąć pod uwagę wrażliwość umęczonego. Ciało Jego zostało ukształtowane cudownie przez działanie Ducha Świętego; doskonałej strukturze fizycznej towarzyszyła doskonałość czynu wykazywana przy okazji cudów, jak to podkreśla Chryzostom mówiąc o winie, które powstało z wody w czasie godów8. Toteż Chrystus posiadał zmysł dotyku wyostrzony w najwyższym stopniu, a wrażenia dotykowe przyczyniały ból. A przez swe wewnętrzne władze dusza dostrzegała wszystko to, co powodowało smutek.

Po trzecie — wielkość bólu umęczonego Chrystusa można rozpatrywać biorąc pod uwagę jego ostrość wynikającą z braku łagodzących środków. U innych ludzi smutek, a nawet ból fizyczny, może być łagodzony przez jakieś działanie rozumu, przez pewnego rodzaju wpływ bądź oddziaływanie wyższych władz na niższe. Nie było tego w męce Chrystusa, bo jak mówi Damasceńczyk9: „On każdej władzy pozwolił działać w sposób jej właściwy".

Po czwarte — wielkość cierpienia Chrystusa umęczonego można oceniać, biorąc pod uwagę to, że zarówno ta męka, jak i ból dobrowolnie został przyjęty w celu wyzwolenia ludzi od grzechu. Wielkość bólu musiała przeto odpowiadać wielkości przyniesionego owocu.

Po rozważeniu tych wszystkich przyczyn, wziętych łącznie, staje się jasne, że Chrystus doznał cierpień największych. (74)

Ad 1. Przytoczony argument uwzględnia tylko jedną z przyczyn bólu, mianowicie: uszkodzenie ciała, powodujące ból fizyczny. Lecz, jak stwierdziliśmy10, pozostałe przyczyny spotęgowały cierpienia Chrystusa.

Ad 2. Dzielność wpływa łagodząco, ale inaczej na smutek wewnętrzny a inaczej na ból fizyczny. Smutek wewnętrzny zostaje przez nią złagodzony bezpośrednio, ponieważ sfera oddziaływania smutku jest właściwym terenem działania cnoty moralnej, bo, jak wiemy11, przeżycia w dziedzinie doznań normuje cnota moralna, biorąc pod uwagę nie wielkość samego przedmiotu, lecz jego ważność w świetle rozumu doznającego. A ponieważ stoicy żadnego smutku nie uważali za rzecz pożyteczną, sądzili więc, że jest on całkowicie sprzeczny z rozumem i że wobec tego mędrzec powinien wykluczyć całkowicie smutek ze swoich przeżyć.

W rzeczywistości jednak twierdzimy za Augustynem12, że istnieje rodzaj smutku zasługujący na pochwałę. Jest to smutek, którego źródłem jest święta miłość, jeżeli ktoś, na przykład, smuci się z powodu grzechów popełnionych przez siebie lub przez innych ludzi. Smutek taki można uważać także za środek prowadzący do wynagrodzenia za grzech, zgodnie ze słowami Apostoła13: „Smutek według Boga, sprawuje skuteczną pokutę ku zbawieniu". Toteż Chrystus, aby dać zadośćuczynienie za grzechy wszystkich ludzi doznawał smutku największego w skali absolutnej, lecz nieprzekraczającego wymiarów rozumu.

Bólu fizycznego natomiast cnota moralna nie zmniejsza bezpośrednio, ból ten nie podlega bowiem rozumowi, lecz jest uwarunkowany naturą ciała. Może go złagodzić pośrednio przez oddziaływanie wyższych władz na niższe. Lecz tego oddziaływania, jak stwierdziliśmy14, w Chrystusie nie było.

Ad 3. Cierpienie duszy oddzielonej od ciała wiąże się ściśle ze stanem potępienia po śmierci, które jest większym złem niż jakiekolwiek zło życia doczesnego, podobnie jak chwała, która staje się udziałem świętych, przewyższa wszelkie dobro doczesne. Mówiąc przeto, że Chrystus doznawał największego bólu, nie porównaliśmy tego bólu z cierpieniem duszy oddzielonej od ciała. (75)

Adam, gdyby nie zgrzeszył, nie mógłby fizycznie cierpieć, a tak ciało jego stało się podatne na cierpienia i śmiertelne. Ale nawet gdyby cierpiał, to ból jego nie dorównałby cierpieniom Chrystusa z powodów już wyłuszczonych15; stanowią one dostateczną podstawę do wniosku, że gdyby nawet Adam cierpiał w stanie niewinności, co jest wykluczone, to i tak cierpienia jego byłyby mniejsze od cierpień Chrystusa.

Ad 4. Powodem cierpień Chrystusa nie była tylko utrata własnego życia fizycznego, lecz także grzechy wszystkich ludzi. To był ból większy niż wszelkie cierpienie najbardziej skruszonego grzesznika. Wypływało to bądź z większej mądrości i miłości, które potęgują ból skruchy, bądź też stąd, że Chrystus cierpiał za grzechy wszystkich innych stosownie do słów Proroka16: „Prawdziwie cierpienia nasze On nosił".

Tak wielka szlachetność cechowała cielesne życie Chrystusa, a to przede wszystkim dzięki zjednoczonemu z nim Bóstwa, że skrócenie tego życia choćby tylko o jedną godzinę należałoby więcej opłakiwać, niż skrócenie życia innego człowieka o czas dowolnie długi. Toteż, jak mówi Filozof17, człowiek cnotliwy tym więcej ceni swoje życie, im lepiej zna jego wartość. Mimo to naraża je dla dobra stanowiącego przedmiot cnoty. Podobnie i Chrystus kochając swoje życie najwyższą miłością, naraził je dla dobra, którym jest miłość, zgodnie ze słowami proroctwa18: „Dałem miłą duszę moją w ręce nieprzyjaciół jej".

Ad 5. Niewinność cierpiącego zmniejsza rozpiętość bólu, bo kiedy cierpi ktoś, kto zawinił, to nie tylko kara powoduje ból, lecz także wina, podczas kiedy niewinny cierpi tylko z powodu kary. Ale ból jego zostaje spotęgowany przez niewinność, ponieważ widzi, że nie zasłużył na wyrządzoną mu krzywdę. Na tym większą naganę zasługują ludzie, którzy nie współczują niewinnemu. Mówi o tym Prorok19; „Sprawiedliwy ginie, a nie ma nikogo, kto by to rozważył w sercu swoim".

Ad 6. Chrystus chciał dokonać wyzwolenia rodzaju ludzkiego od grzechu w oparciu o sprawiedliwość, a nie tylko o swoją potęgę. I dlatego wziął pod uwagę nie tylko

zbawczą moc cierpienia płynącą z jedności z Bóstwem, lecz także sumę bólu należnego od ludzkiej natury dla wystarczającego zadośćuczynienia za grzech.

Artykuł 7

CZY CAŁA DUSZA CHRYSTUSA UCZESTNICZYŁA W MĘCE?

Wydaje się, że nie
1. Doznania ciała bowiem są również doznaniami duszy w takiej mierze, w jakiej jest ona aktem ciała.1 (76) Lecz skoro intelekt nie jest aktem żadnego ciała, jak stwierdza Filozof 2, to nie wszystkie części duszy są aktem ciała. Przeto nie cała dusza Chrystusa uczestniczyła w Jego męce.
2. Doznania poszczególnych zdolności duszy są uwarunkowane właściwym przedmiotem. Takim przedmiotem wyższej części rozumu są „wieczne zasady, stanowiące cel kontemplacji i rozważań", jak mówi Augustyn3. Lecz skoro zasady te w niczym nie sprzeciwiają się Chrystusowi, to nie mogły Mu w niczym szkodzić. Więc Chrystus, jak się zdaje, nie przeżywał męki całą duszą.
3. Cierpieniem zupełnym nazywamy ból fizyczny, sięgający aż do sfery rozumu. Otóż Hieronim mówi4, że przeżycie Chrystusa nie było cierpieniem, lecz szokiem. Toteż mówi Dionizy5, że „na zadawane mii męczarnie Chrystus reagował cierpieniem tylko stosownie do swego sądu". Wydaje się więc, że nie cierpiał całą duszą. (77)
4. Męka powoduje ból. Lecz intelekt spekulatywny nie doznaje bólu, bo jak mówi Filozof6, „żaden smutek nie tamuje rozkoszy, płynącej z rozmyślania". Chrystus więc, jak sądzimy, nie doznawał cierpień w całej duszy.

A JEDNAK psalmista mówi w imieniu Chrystusa7: „Dusza moja napełniona jest złem". „Nie złem moralnym, lecz cierpieniem, które dusza przeżywa wraz z ciałem, albo bólem współprzeżywanym z upadłym narodem", jak czytamy w glosie8. Dusza Jego nie byłaby więc przepełniona tym złem, gdyby cała nie wzięła udziału w męce. Chrystus więc przeżył mękę całą duszą.

WYKŁAD. Mówiąc, że coś jest całym, uwzględniamy istnienie części. Częściami duszy zaś nazywamy jej władze (zdolności). Powiedzenie, że cierpienie objęło całą duszę, może dotyczyć zarówno istoty, jak i wszystkich władz duszy.

Zauważmy, że mogą być dwa źródła bólu doznanego przez daną władzę. Jednym jest jej właściwy i przedmiot, wywołujący cierpienie swoiste, jak np. kiedy wzrok cierpi na skutek nadmiaru doznań wizualnych. Drugie źródło bólu może tkwić w ośrodku stanowiącym podmiot danej władzy, jak np., kiedy wzrok cierpi z powodu warunkującego widzenia. Zachodzi to, mianowicie, przy oparzeniu lub przebiciu oka. Otóż jeśli mówiąc: „cała dusza" mamy na myśli jej istotę, to jasne jest, że cierpiała cała dusza Chrystusa, bo istota duszy jest połączona z ciałem w taki sposób, iż „cała jest w całym ciele i cała w każdej jego części"9. I dlatego cierpieniom fizycznym, poprzedzającym oddzielenie duszy od ciała, towarzyszą cierpienia całej duszy.

Jeżeli zaś mówiąc: „cała dusza" mamy na myśli wszystkie jej władze, a pod wyrazem „męka" rozumiemy bolesne doznania, właściwe poszczególnym władzom, to możemy powiedzieć, że cała dusza Chrystusa cierpiała w swych niższych

zdolnościach, z których każda ujmuje rzeczywistość od jej strony doczesnej. Każda, jak wiemy10, przyczyniła się do spotęgowania Chrystusowej męki. Nie dotyczy to jednak funkcji rozumu wyższego, ujmującego rzeczywistość w aspekcie Boga. (78) Bóg, jako właściwy przedmiot tej władzy, nie był dla Chrystusa źródłem cierpienia, a przeciwnie: był źródłem „radości i wesela”11. (79)

Ale jeśli mówiąc o męce chcemy podkreślić, że każda władza bierze udział w cierpieniu podmiotu, to możemy powiedzieć, że cierpiały wszystkie władze duszy Chrystusa; wszystkie bowiem korzeniami swymi tkwią w istocie duszy, która, jako akt ciała, mękę przeżyła wraz z nim.

Ad 1. Choć intelekt, jako określona zdolność, nie jest aktem ciała, ale aktem jego jest istota duszy. Wiemy zaś12, że zdolność poznania intelektualnego korzeniami swymi tkwi w istocie duszy.

Ad 2. Argument uwypukla doznania wywołane właściwym przedmiotem poszczególnych władz. Otóż przedmiot właściwy wyższego rozumu Chrystusa nie powodował cierpień.

Ad 3. Ból nazywamy pełnym cierpieniem, jeżeli do duszy wprowadza zamęt, tak iż doznanie zmysłowe przenikając do sfery rozumu powoduje zniekształcenie właściwego aktu rozumu. Umysł wówczas tak dalece ulega przeżyciu uczuciowemu, że traci swobodę działania. Otóż bolesne doznania sfery zmysłowej nie dosięgały w Chrystusie Jego umysłu w ten sposób, lecz, jak już wiemy13, tylko poprzez podmiot.

Ad 4. Przedmiot właściwy intelektu spekulatywnego, którym jest prawda w jej aspekcie absolutnym, nie może powodować doznań bólu albo smutku, prawda stanowi bowiem doskonałość intelektu. Lecz intelekt (może być siedliskiem cierpienia lub jego przyczyny w sposób wyżej omówionyl4. (80)

Artykuł 8

CZY CAŁA DUSZA CHRYSTUSA W MOMENCIE MĘKI PRZEŻYWAŁA WIDZENIE USZCZĘŚLIWIAJĄCE ?

Wydaje się, że nie

1. Nie można bowiem cierpieć i radować się jednocześnie, gdyż jedno jest przeciwieństwem drugiego. W czasie męki zaś, jak wiemy1, dusza Chrystusa była całkowicie pogrążona w bólu, nie mogła więc cała napawać się radością.
2. Filozof stwierdza2, że przytłaczający smutek wyklucza przeżywanie uczuć przyjemnych, nie tylko przeciwstawnego uczucia radości, lecz w ogóle wszelkich. I na odwrót. A jak zostało wykazane3, męka Chrystusa stanowiła największą torturę; widzenie uszczęśliwiające zaś sprawia, jak wiemy4, największą rozkosz. Dusza Chrystusa nie mogła przeto w czasie męki cała cierpieć, a jednocześnie cała rozkoszować się oglądaniem Boga.
3. Uszczęśliwiające oglądanie Boga polega, jak mówi Augustyn5, na poznaniu i ukochaniu Bóstwa. Skoro zaś nie wszystkie władze duszy osiągają poznanie i ukochanie Boga, to nie cała dusza Chrystusa rozkoszowała się tym oglądaniem.

A JEDNAK Bóstwo Chrystusa, jak mówi Damasceńczyk6, „pozwoliło ciału działać i cierpieć w sposób jemu właściwy”. Więc z tejże racji dusza Chrystusa jako uwielbiona

mogła, pomimo męki, napawać się uszczęśliwiającym widzeniem w sposób jej właściwy.

WYKŁAD. Jak stwierdziliśmy poprzednio7, pod wyrażeniem: „cała dusza” można rozumieć istotę duszy, bądź też wszystkie jej władze. Myśląc o istocie duszy możemy powiedzieć, że cała dusza rozkoszowała się widzeniem uszczęśliwiającym, jest ona bowiem podmiotem swej części szczytowej, w której realizuje się to widzenie. Toteż, podobnie jak cierpienie ze względu na istotę duszy przypisujemy jej części szczytowej, tak i odwrotnie: rozkosz widzenia ze względu na szczyt duszy przypisujemy jej istocie;

Jeżeli zaś pod wyrażeniem: „cała dusza” rozumiemy wszystkie jej władze, to przeżywanie uszczęśliwiającego widzenia nie było udziałem całej. Nie mogło też w czasie ziemskiej pielgrzymki częściach bezpośrednio. Nie mogło się ono reali-zować we wszystkich jej częściach bezpośrednio. Nie mogło się też w czasie ziemskiej pielgrzymki Chrystusa, zaktualizować w niższej części duszy, skoro chwała przysługująca jej szczytom nie była jej wtedy udzielona, podobnie jak nie była udzielona ciału.

Ale i odwrotnie, niższa część duszy nie wpływała hamująco na przeżycia właściwe wyższej. Więc w momencie męki Chrystusa mogła szczytowa część Jego duszy radować się doskonałym widzeniem.

Ad 1. Radość z oglądania Boga nie wyklucza cierpień spowodowanych męką, różny jest bowiem ich przedmiot. Nic nie stoi na przeszkodzie, by przeciwieństwa wywołane różnymi przyczynami spotkały się w jednym podmiocie. Więc uszczęśliwiające widzenie może być udziałem szczytowej części rozumu przez zaktualizowanie możności w sposób właściwy rozumowi, a cierpienie związane z męką — poprzez podmiot. Podmiotem wszystkich władz duszy jest jej istota. Dusza zaś, jako akt ciała, ma udział w cierpieniach związanych z męką, a zarazem uczestniczy w uszczęśliwiającym widzeniu przez swoją władzę, której jest podmiotem.
Ad 2. Twierdzenie Filozofa sprawdza się w wypadku wzajemnego oddziaływania istniejącego z natury między poszczególnymi władzami duszy. Oddziaływania tego wówczas, jak wiemy8, w Chrystusie nie było.
Ad 3. Wyrażenie: „całość duszy” oznacza w zarzucie wszystkie władze duszy.

Artykuł 9

CZY MĘKA CHRYSTUSOWA DOKONAŁA SIĘ WE WŁAŚCIWYM CZASIE ?

Wydaje się, że nie
1. Symbolem zapowiadającym mękę Chrystusa była bowiem ofiara baranka paschalnego. Stąd powiedzenie Apostoła1: „Paschą naszą został ofiarowany Chrystus". Ofiarę z tego baranka składano, jak czytamy w Biblii2, „czternastego dnia, ku wieczorowi". Wydaje się więc, że męka Chrystusa musiała się dokonać w tym czasie. A jasne, że takie przypuszczenie jest błędne. Bo jak czytamy w Ewangelii3: „W pierwszy dzień Przaśników”, kiedy ofiarowywano baranka wielkanocnego,

Chrystus ze swymi uczniami obchodził Paschę. Umęczony zaś został w dniu następnym4.
2. W związku ze słowami Chrystusa5: „Musi być podwyższony Syn Człowieczy”, mękę Chrystusa nazywamy Jego podniesieniem. A jak czytamy w proroctwie6, Chrystus sam został nazwany: „Słońcem sprawiedliwości”. Męka Jego powinna się była dokonać, jak sądzimy, o godzinie szóstej, kiedy słońce jest najwyżej. Przeczą temu, jak się wydaje, słowa Marka7: „Była godzina trzecia, gdy Go ukrzyżowali”.
3. Słońce w swej codziennej wędrówce punkt najwyższy osiąga o godzinie szóstej. (81) Podobnie każdego roku słońce wznosi się najwyżej w czasie przesilenia letniego. Raczej więc w tym czasie winna była dokonać się męka Chrystusa, nie w czasie wiosennego zrównania dnia z nocą.
4. Według słów8: „Póki jestem na świecie, jestem światłością świata”, Chrystus przez swą obecność świat oświecał. Sprzyjałoby więc zbawieniu ludzi dłuższe Jego życie na tym świecie, a więc dokonanie się męki na starość, nie w młodości.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy9: „Jezus, wiedząc, że nadeszła godzina Jego, aby odszedł z tego świata do Ojca” oraz słowa Jezusa zapisane przedtem10: „Jeszcze nie nadeszła moja godzina”. O tej godzinie mówi Augustyn11: „skoro Jezus uważał swoje dotychczasowe działanie za wystarczające, to przyszła Jego godzina, moment niewymuszonej decyzji uwarunkowany Jego potęgą, nie okolicznościami zewnętrznymi". (82) Chrystus został przeto umęczony we właściwym czasie.

WYKŁAD. Męka Chrystusa była, jak wiemy12, zależna od Jego woli. Wolą Jego zaś rządziła Mądrość Boża, sprawująca nad „wszystkimi”l3 zarząd łagodnie i w sposób odpowiedni. Toteż musimy stwierdzić, że męka Chrystusa dokonała się w czasie właściwym. Bo jak czytamy14: „Zbawiciel wszystko czynił we właściwym miejscu i w odpowiednim czasie”.
Ad 1. Niektórzy twierdzą, że Chrystus został umęczony czternastego dnia w miesiącu, w dniu, kiedy Żydzi składali ofiarę z baranka paschalnego. (83) Toteż w Ewangelii czytamy15 że w dniu męki Żydzi „nie weszli do pretorium (Piłata), aby się nie skalać, ale żeby mogli spożyć Paschę”. W związku z tym nadmienia Chryzostom16, iż Żydzi „obchodzili Paschę w tym dniu, Jezus zaś święcił ją w przeddzień, rezerwując sobie szósty dzień tygodnia, aby zostać zabity tego dnia, który dawniej był przeznaczony na obchód święta”. Odpowiada to, jak się zdaje, następującym słowom Ewangelii17: „W przeddzień święta Paschy Chrystus po wieczerzy umył uczniom nogi”.

Pogląd przeciwny zdaje się opierać na słowach Mateusza18; „W pierwszy dzień Prząśników przystąpili uczniowie do Jezusa mówiąc: „Gdzie chcesz, żebyśmy Ci przygotowali wieczerzę paschalną?” Jasne więc jest, że skoro „pierwszym dniem Prząśników jak mówi Hieronim19, nazywano czternasty dzień miesiąca pierwszego, kiedy ofiarowano baranka a księżyc był w pełni”, to Chrystus spożył wieczerzę dnia czternastego w miesiącu, a umęczono Go piętnastego. Jeszcze wyraźniej mówi o tym Marek20 „Pierwszego dnia Prząśników, gdy zabijano baranka paschalnego”, oraz Łukasz21: „Nadszedł dzień Prząśników, w którym należało ofiarować. Paschę”. (84) Toteż niektórzy pisarze twierdzą, że Chrystus. ze swoimi uczniami spożył Paschę czternastego dnia w miesiącu, „dając tym samym dowód, jak mówi Chryzostom22, że aż do ostatniego dnia nie przeciwstawiał się Zakonowi”, Żydzi zaś zabiegając o

spowodowanie śmierci Chrystusa, wbrew przepisom o uroczystym świętowaniu Paschy przenieśli to święto na następny dzień. Tym tłumaczą się słowa, że w dniu męki Chrystusa nie chcieli wejść do pretorium, „aby się nie skalać, ale żeby mogli spożywać Paschę” 23.

Sądzimy jednak, że takie tłumaczenie nie jest zgodne z tym, co czytamy u Marka24: „Pierwszego dnia Przaśników, gdy zabijano baranka paschalnego”. Chrystus więc obchodził starożytną Paschę razem z Żydami. Według Bedy25: „Chociaż Chrystus, Pascha nasza, został ukrzyżowany następnego dnia, czyli piętnastego dnia tego miesiąca, jednak tej nocy, kiedy ofiarowywano baranka, święcił początek swej całopalnej ofiary, czyli swej męki, przekazując uczniom tajemnicę Ciała i Krwi z tym, żeby ją celebrowali, oraz dając się pochwycić i związać Żydom.

Słowa Jana26: „Przed dniem świętym Paschy”, wskazują na czternasty dzień miesiąca, którym był wówczas piąty dzień tygodnia. Piętnasty dzień miesiąca był u Żydów w uroczystościach paschalnych dniem najbardziej uroczystym. A ponieważ uroczystości te zaczynały się wieczorem dnia poprzedniego, dzień nazwany przez Mateusza „pierwszym dniem Przaśników” Jan nazywa: „dniem przed świętym dniem Paschy”. Uwzględnia naturalną rachubę dni.

Wzmianka o tym, że Żydzi zamierzali spożywać Paschę piętnastego dnia miesiąca, nie dotyczy spożywania baranka wielkanocnego, lecz odnosi się do spożywania posiłku paschalnego, czyli przaśnych chlebów, do czego była wymagana rytualna czystość.

Inny komentarz daje Chryzostom27, podkreślając, że wyraz „Pascha” oznacza tu „cały okres uroczystości”, które u Żydów trwały siedem dni. (85)

Ad 2. Cytując słowa Jana28, że „ była godzina prawie szósta”, Augustyn zwraca uwagę29, że „kiedy Piłat skazał Pana na ukrzyżowanie, nie minęła jeszcze szósta, lecz była prawie szósta, czyli minęła piąta a szósta się zaczęła. Po skończonej szóstej, kiedy Chrystus wisiał na krzyżu, zapadły ciemności. Należy przypuszczać, że była godzina trzecia, kiedy Żydzi głośno domagali się ukrzyżowania Pana. I to jest najoczywistszy dowód, że już wtedy ukrzyżowano Go krzykiem, aby ktoś myśląc o tak wielkiej zbrodni nie przerzucił jej z Żydów na żołnierzy. Była godzina trzecia — powiada — gdy Go ukrzyżowali30, ponieważ krzyżującymi byli raczej ci, którzy o godzinie trzeciej domagali się ukrzyżowania Chrystusa”.

„Są jednak pisarze, którzy pod wyrazem Parasceve użytym przez Jana rozumieją trzecią godzinę dnia. W ich wykładni „parasceve” znaczy: „przygotowanie”. Lecz w samej rzeczy zaczęto przygotowywać Paschę, która przypadła na czas męki Pańskiej, już o dziewiątej godzinie nocy, w czasie kiedy wszyscy przedniejsi kapłani orzekli31: Winien Jest śmierci. Od tej przeto nocnej godziny do ukrzyżowania Chrystusa minęła godzina przygotowania szósta, według rachuby św. Jana, a trzecia godzina dnia, według św. Marka”.

A jednak zdaniem niektórych autorów rozbieżność w rachubie czasu powstała wskutek błędu kopistów, Greków, bo trójka ma u nich kształt podobny do szóstki.

Ad 3. Czytamy w dziele: Quaest. Nov. et Vet. Test32: „Pan chciał swoją męką odkupić i odnowić świat o tej samej porze, w której go stworzył, czyli w czasie zrównania dnia z nocą. I wówczas to, ponieważ przez mękę Chrystusa zostajemy wyprowadzeni z ciemności na światło, dzień zaczyna górować nad nocą. A ponieważ pełnia oświecenia będzie towarzyszyć drugiemu przyjściu Chrystusa, czas tego

przyjścia został porównany z latem. W Ewangelii czytamy 33: „Kiedy jego gałąź staje się soczysta i liście wypuszcza, wiecie, że zbliża się lato. Tak samo i wy: Kiedy ujrzycie to wszystko, wiedzcie, że blisko jest, we drzwiach”. Wtedy to nastąpi największe wywyższenie Chrystusa.
Ad 4. To, że Chrystus chciał być umęczony w młodości, ma trojakie uzasadnienie: Po pierwsze — oddanie swojego życia w kwiecie wieku stanowiło bardziej przekonywujący dowód Jego miłości. Po drugie — nie było wskazane, jak wiemy34, objawienie się w Nim natury pomniejszonej, podobnie jak natury chorej. Po trzecie — Chrystus na sobie samym chciał pokazać cechy tych, którzy w przyszłości zmartwychwstaną, i dlatego umarł i zmartwychwstał jako człowiek młody. Toteż mówi Apostoł35: „Aż wszyscy zejdziemy się w jedności wiary i poznania Syna Bożego stając się ludźmi doskonałymi na miarę pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej”.

Artykuł 10

CZY CHRYSTUS ZOSTAŁ UMĘCZONY W MIEJSCU WŁAŚCIWYM ?

Wydaje się, że nie.
1. Męka Jego dokonała się bowiem poprzez ciało poczęte z Dziewicy w Nazarecie a zrodzone w Betlejemie. Powinien był więc, jak się zdaje, zostać umęczony w Nazarecie albo w Betlejem, nie w Jerozolimie.
2. Rzeczywistość powinna odpowiadać symbolowi, który ją zapowiadał. Mękę Chrystusa zaś zapowiadały w sposób symboliczny ofiary Starego Zakonu. Skoro tego rodzaju ofiary składano w świątyni, to i Chrystus powinien był zostać umęczony w świątyni, a nie za bramą miasta.
3. Lekarstwo należy dostosować do choroby. Otóż męka Chrystusa była lekarstwem na grzech Adama. Adam zaś nie był pogrzebany w Jerozolimie, lecz w Hebronie. Czytamy bowiem w Biblii1: „Hebroń nazywał się przedtem Kariat Arbe. Adam, największy między Enakitami, tam leży”. (86)

A JEDNAK czytamy w Ewangelii2: „Nie godzi się prorokowi zginąć poza Jerozolimą”. Było więc stosowne to, że Chrystus został udręczony w Jerozolimie.

WYKŁAD. Czytamy w dziale Octoginta trium (Quaestionum3, że „Zbawiciel wszystko czynił we właściwym miejscu i o właściwym czasie”, bo skoro wszystko ma w swoim ręku, to i wszystkie miejsca są Jego. Więc zarówno czas Jego męki, jak i miejsce było najbardziej stosowne.

Ad 1. To, że Chrystus został umęczony w Jerozolimie, było czymś najbardziej stosownym.
Po pierwsze — Jerozolima została wybrana przez Boga na miejsce, w którym Bogu składano ofiary, symbolizujące mękę Chrystusa i stanowiące zapowiedź ofiary prawdziwej4, wymienionej w liście do Efezjan5: Chrystus „wydał samego siebie w ofierze i dani na wdzięczną wonność”. Toteż Będą mówi6, że Pan, „kiedy nadchodziła

godzina męki, chciał się przybliżyć do miejsca jej", czyli do Jerozolimy. I wszedł do niej na pięć dni przed świętem Paschy, jak baranek wielkanocny, doprowadzony według przepisów Zakonu do miejsca żertwy na pięć dni przed dniem Paschy, czyli dziesiątego dnia miesiąca.7

Po drugie — skoro moc Jego męki miała spłynąć na cały świat, Chrystus chciał być umęczony w pośrodku zamieszkałej ziemi, czyli w Jerozolimie. Toteż mówi psalmista8: „Ale Bóg, król nasz przed wiekami, sprawił zbawienie pośród ziemi", czyli w Jeruzalem, które nazwano: „pępkiem świata"9.

Po trzecie — odpowiadało to najzupełniej pokorze Chrystusa. Bo to, że wybrał najhaniebniejszy rodzaj śmierci, jak i to że nie wzbraniał się przed doznaniem hańby w tak sławnym miejscu, jest przejawem pokory. Toteż papież Leon mówi10: „Ten, co przyjął na siebie postać sługi, Betlejem wybrał na narodziny, Jeruzalem — na mękę".

Po czwarte — miało to stanowić dowód, że inicjatywa zbrodni popełnionej przez morderców Chrystusa wyszła od książąt ludu. I dlatego Chrystus chciał być umęczony w Jerozolimie, siedzibie książąt. Toteż czytamy w Dziejach Apostolskich", „Zebrali się w tym mieście przeciw świętemu Synowi Twemu, Jezusowi, któregoś namaścił, Herod i Poncjusz Piłat, z poganami i z ludami izraelskimi".

Ad 2. Są trzy powody, dla których Chrystus został umęczony nie w świątyni ani w Mieście,, lecz za bramą Miasta.

Po pierwsze — miała być zrealizowana zapowiedź wyrażona w starotestamentowym symbolu. Zgodnie z nakazem zawartym w Biblii12, cielce i kozły, składane na ofiarę jako najuroczystsza żertwa na przebłaganie za grzechy całej społeczności, miały być spalane poza obozem. Dlatego czytamy w liście do Hebrajczyków13: „Ciała tych zwierząt, których krew dla przebłagania za grzech wnosi arcykapłan do miejsca świętego, palone są poza obozem. Dlatego i Jezus, aby uświęcić swój lud, został umęczony poza bramą".

Po drugie — był to przykład, jak mamy porzucić światowy styl życia. Czytamy dalej w liście14: „Wyjdźmy tedy za obóz, dzieląc z Nim pohańbienie".

Po trzecie, jak mówi Chryzostom15, „Pan nie chciał być umęczony pod dachem, w żydowskiej świątyni, chciał, by Żydzi nie przywłaszczyli sobie zbawczej ofiary i byś ty nie sądził, że złożono ją tylko za ten lud. Dokonała się poza Miastem, za murami, abyś wiedział, że jest ofiarą powszechną, darem całej ziemi i oczyszczeniem ogółu.

Ad 3. Hieronim twierdzi16, iż „pewien autor utrzymuje, że miejsce Kalwarii, było miejscem grobu Adama, a nazwa Kalwarii powstała stąd, że tam złożono głowę pierwszego człowieka. Tłumaczenie to wygodne i łechce uszy ludu, lecz nieprawdziwe. Poza Miastem bowiem i za bramą miejską był teren, gdzie ścinano skazańców. Nosił on nazwę Kalwarii, czyli ściętych. Jezus został tam ukrzyżowany po to, aby na cmentarzu skazańców wznieść sztandar męczenników. Adam zaś, jak czytamy w Księdze Jozuego17, był pogrzebany w pobliżu Hebronu".

Na ukrzyżowanie Chrystusa zostało wybrane raczej ogólne miejsce traceń niż okolica grobu Adama,. by pokazać, że krzyż Chrystusa jest lekarstwem nie tylko na osobisty grzech Adama, lecz także na grzechy całego świata.

Artykuł 11

CZY BYŁO STOSOWNE, ŻE CHRYSTUS ZOSTAŁ UKRZYŻOWANY Z ŁOTRAMI?

Wydaje się, że nie
1. Czytamy bowiem1: „Cóż za uczestnictwo sprawiedliwości z nieprawością”. A przecież „Chrystus stał się nam od Boga sprawiedliwością”2, łotrów natomiast cechuje nieprawość. Ukrzyżowanie Chrystusa razem z łotrami było przeto czymś niewłaściwym.
2. Słowa3: „Choćby mi przyszło umrzeć z. Tobą, nie zaprę się ciebie”, Orygenes opatruje następującym komentarzem4: „Ludziom nie było dane umierać z Jezusem, który umierał za wszystkich”. Nawiązując zaś do słów5: „Z Tobą gotów jestem do więzienia iść i na śmierć”, mówi Ambroży6: „Pan w swej męce miał gorliwych naśladowców, lecz nie miał towarzyszy”. O wiele mniej właściwie jest, jak się zdaje, to, że Chrystus został umęczony razem z łotrami.
3. Czytamy w Ewangelii7, że „złoczyńcy, którzy byli z Nim ukrzyżowani, lżyli Go”. Lecz Łukasz twierdzi8, że jeden spośród tych, którzy byli ukrzyżowani z Chrystusem mówił: Panie, wspomnij, na mnie, gdy przybędziesz do Królestwa Twego”. Wydaje się więc, że prócz bluźniących łotrów ukrzyżowano z Chrystusem kogoś, kto nie bluźnił, a powiedzenie Mateusza, że Chrystus został ukrzyżowany z łotrami, było nieścisłe.

A JEDNAK czytamy przepowiednię9: „Ze złoczyńcami został policzony”.

WYKŁAD. Chrystusa ukrzyżowano między łotrami. Inny był przy tym zamiar Żydów, a inne zrządzenie Boże. Krzyżując łotrów po obu stronach Chrystusa, Żydzi zdaniem Chryzostoma10 — „zamierzali rzucić Nań podejrzenie o wspólnictwo z nimi. Lecz stało się inaczej. O łotrach wcale się nie mówi, a krzyż jest przedmiotem powszechnej czci. Królowie porzucają korony i biorą krzyż. (87) Wszędzie, po całej ziemi: na purpurze, na koronach i zbrojach, na konsekrowanych ołtarzach widnieje krzyż”.

A co do planu Bożego — Chrystus został ukrzyżowany z łotrami, ponieważ, jak mówi Hieronim11, „stając się dla nas przekleństwem krzyża, został ukrzyżowany jak złoczyńca między złoczyńcami, by wszystkich zbawić”.

Po drugie — jak mówi papież Leon12: „Ukrzyżowano dwóch łotrów, jednego po prawicy, drugiego po lewicy, aby w samym rodzaju kaźni ujawnił się podział wszystkich ludzi, który się dokona w czasie sądu. Augustyn zaś powiada13: „Sam krzyż, zauważ to, był trybunałem. Pośrodku stał sędzia. Obok, który uwierzył, został uwolniony; drugi, który znieważał — potępiony. Już tu pokazał Chrystus, co uczyni z żywymi i umarłymi, kiedy jednych ustawi po prawicy, drugich — po lewicy”. (88)

Po trzecie — według Hilarego14: „Przybito do krzyża dwóch łotrów, z prawej i lewej strony, aby pokazać, że cały rodzaj ludzki w swej rozmaitości został powołany do udziału w Misterium Męki Pańskiej. Ponieważ zaś przez rozmieszczenie wszystkich ludzi po prawicy bądź po lewicy dokona się zróżnicowanie ludzi na

wiernych i niewiernych, jeden z dwóch łotrów, ten, którego umieszczono na prawo od Chrystusa, został zbawiony przez usprawiedliwienie płynące z wiary".

Po czwarte—jak mówi Będą15: „Złoczyńcy ukrzyżowani z Panem oznaczają tych ludzi, którzy za wiarę i wyznawanie Chrystusa podjęli bądź męczeńskie zmagania, bądź też w ogóle surowszy sposób życia. Otóż tych ludzi, którzy czynią to dla chwały wiecznej, symbolizuje wiara łotra po prawicy. Mentalność zaś i postępowanie łotra po lewicy odtwarzają ci ludzie, którzy powodują się pragnieniem ludzkiej chwały".

Ad 1. Chrystus nie umarł z musu, lecz przyjął śmierć z własnej woli, by swą dzielnością śmierć przezwyciężyć. Podobnie też nie zasłużył na umieszczenie Go obok łotrów, lecz chciał być zaliczony do złoczyńców, aby swą cnotą zgładzić nieprawość. Stąd powiedzenie Chryzostoma16: „Nawrócenie łotra na krzyżu i wprowadzenie go do raju nie było dziełem mniejszym niż skruszenie skał"17.
Ad 2. Nie miało sensu umieszczanie obok Chrystusa kogoś innego, kto by został umęczony dla tej samej przyczyny. Orygenes w dalszym ciągu swoją myśl uzupełnia18: „Wszyscy byli pogrążeni w grzechach i wszystkim zależało na tym, by za nich umarł ktoś inny, ale nie na tym, żeby sami umierali za innych".
Ad 3. Możemy przyjąć za Augustynem19, że Mateusz mówiąc: „łotry lżyli Go", „użył liczby mnogiej zamiast pojedynczej".
Bądź też za Hieronimem20 można utrzymywać, że „najpierw bluźnili obaj, a potem jeden z nich, widząc cuda — uwierzył".

Artykuł 12

CZY WOLNO MĘKĘ CHRYSTUSA WIĄZAĆ Z JEGO BÓSTWEM?

Wydaje się, że tak
1. Mówi bowiem Apostoł1: „Gdyby byli poznali, nigdy by Pana chwały nie ukrzyżowali". Skoro zaś Panem chwały jest Chrystus jako Bóg, więc męka dosięgła Go w Jego Bóstwie.
2. Przyczyną zbawienia ludzkiego jest właśnie Bóstwo, bo jak czytamy w psalmie2: „Zbawienie sprawiedliwych od Pana". Gdyby przeto męka Chrystusa nie miała związku z Jego Bóstwem, nie mogłaby, jak się zdaje, być dla nas owocną.
3. Żydzi zostali ukarani za grzech zabicia Chrystusa, jako za mord popełniony na samym Bogu. Wskazuje na to wielkość wymierzonej kary. Nie spotkałaby ich taka kara, gdyby męka nie godziła w Bóstwo Chrystusa. Więc godziła w nie.

A JEDNAK Atanazy mówi3: „Słowo nie podlega cierpieniu w swej boskiej naturze". To zaś, co nie podlega cierpieniu, nie może być przedmiotem męki. Męka Chrystusa przeto nie dotyczyła Jego Bóstwa.

WYKŁAD. Jak wiadomo4, zjednoczenie natur ludzkiej i boskiej Chrystusa dokonało się w Osobie, w hipostazie i w podmiocie, przy zachowaniu jednak różnicy natur, tak że jedna i ta sama Osoba oraz hipostaza ma naturę boską i naturę ludzką, ale właściwości każdej z tych natur zostają zachowane. Stwierdziliśmy przeto5, że

podmiotowi natury boskiej należy przypisywać mękę nie przez wzgląd na naturę boską, która cierpieniu nie podlega, lecz przez wzgląd na naturę ludzką. Toteż czytamy w liście soborowym Cyryla6: „Gdyby ktoś nie wyznawał, że Słowo Boże zostało umęczone w ciele i w ciele ukrzyżowane, AS”. Męka Chrystusa dotyczy przeto hipostazy natury boskiej z uwagi na przyjętą naturę, podlegającą cierpieniu, a nie ze względu na niecierpiętliwą naturę boską.

Ad 1. W powiedzeniu, że został ukrzyżowany Pan chwały, nie kładziemy akcentu na to, iż jest On Panem chwały, lecz że był człowiekiem zdolnym cierpieć.
Ad 2. Jak czytamy w jednym z przemówień na soborze Efeskim7: „Śmierć Chrystusa stała się poniekąd śmiercią Boga”, mianowicie: dzięki unii hipostatycznej, „śmierć więc została pokonana. Umęczony bowiem był Bogiem i człowiekiem, (89) Natura boska nie doznała bowiem obrażeń i pozostając niezmienioną cierpień nie doznawała”.
Ad 3. W dalszym ciągu tego przemówienia czytamy8: „Ukrzyżowali Żydzi nie tylko człowieka, lecz Bogu wyrządzili zniewagę. Przypuśćmy, że wypowiedź pewnego księcia została ujęta w słowa, spisana na

jakimś pergaminie i wysłana do miast. Ktoś krnąbrny zniszczył ten dokument. Skazano go na śmierć nie dlatego, że podarł pismo, lecz za złamanie rozkazu. Niech więc Żyd nie czuje się pewny siebie tak, jak gdyby ukrzyżował zwykłego człowieka. To, co widział, bowiem stanowiło jak gdyby dokument, lecz to, co się w nim kryło, było SŁOWEM, nie wypowiedzianym wprawdzie ludzką mową, lecz zrodzonym z NATURY".

ZAGADNIENIE 47
PRZYCZYNA SPRAWCZA MĘKI CHRYSTUSA

Zastanowimy się z kolei nad przyczyną sprawczą męki Chrystusa.
Temat ten ujmiemy w sześciu pytaniach:
1. Czy Chrystus został zabity, czy sam zabił siebie? ;
2. Z jakich pobudek wydał siebie na mękę?
3. Czy na mękę wydał Go Ojciec?
4. Czy było właściwe to, że oprawcami Chrystusa byli poganie, czy nie powinni byli stać się nimi raczej Żydzi?
5. Czy mordercy Chrystusa poznali Go?
6. Na czym polegał grzech morderców Chrystusa?

Artykuł l

CZY CHRYSTUS ZOSTAŁ ZABITY, CZY SAM SIĘ ZABIŁ?

Wydaje się, że nie ktoś inny zabił Chrystusa, lecz On sam spowodował swoją śmierć
l. Oto bowiem Jego słowa1: „Nikt mi życia nie odbiera, ale ja oddaję je". A przecież mówimy, że zabija ktoś, kto innemu człowiekowi odbiera życie. Chrystusa więc nie zabił nikt inny, uczynił to On sam.
2. Ludzie mordowani przez innych umierają powoli, w miarę utraty sił przyrodzonych. Dotyczy to zwłaszcza umierających na krzyżu, bo jak mówi Augustyn2: „Ukrzyżowani konają powoli, w męczarniach". Inaczej było z Chrystusem, który, jak czytamy w Ewangelii3: „zawoławszy donośnym głosem oddał ducha". Więc Chrystusa nie zamordowali inni ludzie, zabił On sam siebie.
3. Ten, kogo mordują inni, umiera śmiercią gwałtowną wbrew własnej woli, gwałt bowiem wyklucza wolność. Lecz Augustyn mówi4, że „duch Chrystusa nie opuścił ciała wbrew Jego woli; uczynił to, bo chciał, kiedy chciał i jak tego chciał". Więc Chrystusa nie zabili inni, tylko On sam zabił siebie.

A JEDNAK jak czytamy w Ewangelii Chrystus uprzedza5: „po ubiczowaniu zabiją Go".

WYKŁAD. Osiągnięcie danego skutku jest uwarunkowane dwojako:
Po pierwsze — przez czynność zmierzającą ku niemu. Jeśli to mamy na myśli, Chrystusa zamordowali Jego prześladowcy. Powziąwszy zamiar zabicia Chrystusa wszczęli przeciw Niemu postępowanie zakończone wyrokiem śmierci i osiągnęli zamierzony skutek, ponieważ śmierć nastąpiła.

W innym znaczeniu mówimy o spowodowaniu danego skutku pośrednio, kiedy ktoś nie zapobiegł temu, czemu mógł zapobiec. Mówimy na przykład, że ktoś spowodował czyjeś zmokniecie, bo nie zamknął okna w czasie deszczu. Jeżeli mówiąc o zabiciu Chrystusa to właśnie mamy na myśli, to to sam Chrystus był przyczyną sprawczą swojej męki i śmierci, mógł poskromić przeciwników, tak by oni nie chcieli Go zabić albo nie mogli.

Po drugie — duch Jego miał taką władzę nad naturą ciała, że mógł je ustrzec przed wszystkimi obrażeniami zadawanymi z zewnątrz. Moc tę posiadała dusza Chrystusa dzięki zjednoczeniu hipostatycznemu ze Słowem Bożym, na co zwraca uwagę Augustyn6.

Ponieważ dusza Chrystusa nie uchroniła Jego ciała przed szkodliwymi obrażeniami, lecz chciała, by natura cielesna podlegała im, mówimy, że Chrystus oddał swoje życie, bądź też, że umarł z własnej woli.
Ad 1. Słowa: „Nikt mi życia nie odbiera", znaczą tyle, że nikt nie bierze go wbrew mej woli. Odbierać bowiem to tyle, co zabierać coś komuś, kto nie może temu przeszkodzić.
Ad 2. Chrystus, aby pokazać, że męka zadana z zewnątrz nie zabrała Mu duszy, zachował siły fizyczne, by w szczytowym punkcie agonii zawołać głosem donośnym.

Zaliczamy to do cudów towarzyszących Jego śmierci. Toteż Marek mówi7, że „setnik, który stał naprzeciw, widząc, że Jezus skonał wołając, rzekł: Prawdziwie, człowiek ten był Synem Bożym”.

Cudowne w śmierci Chrystusa było również to, że on umarł prędzej niż inni ludzie, poddani podobnej kaźni. W Ewangelii czytamy8, że tym, którzy byli ukrzyżowani z Chrystusem, połamano nogi, aby umarli szybciej. „A skoro podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali nóg Jego”. Według św. Marka zaś9: „Piłat powątpiewał, czyżby już umarł". Bo jak Chrystus swoją wolą utrzymywał cielesną naturę w pełni sił aż do końca, tak również, kiedy chciał, od razu, po zadanych mu mękach odszedł.

Ad 3. Chrystus uległ przemocy, bo śmierć Mu zadano, a jednak umarł z własnej woli, bo gwałt zadany Jego ciału przemógł je tylko w takiej mierze, w jakiej On sam tego chciał.

Artykuł 2

CZY CHRYSTUS UMARŁ Z POSŁUSZEŃSTWA

Wydaje się, że nie

1. Z posłuszeństwa bowiem wykonujemy nakaz. Lecz nigdzie nie czytamy, że Chrystus otrzymał nakaz poddania się męce. Więc nie z posłuszeństwa. został umęczony.
2. Mówi się, że ktoś uczynił coś powodowany posłuszeństwem, jeżeli czyni coś przynaglony rozkazem. Chrystus zaś został umęczony z własnej woli, nie na rozkaz. Nie skłoniło więc Go do tego posłuszeństwo.
3. Miłość jest cnotą, która góruje nad posłuszeństwem. Otóż czytamy, że Chrystus poszedł na mękę powodowany miłością1: „Postępujcie, mówi Apostoł, w miłości, jako i Chrystus umiłował nas i wydał samego siebie za nas”. Mękę Chrystusa należy więc raczej przypisać miłości niż posłuszeństwu.

A JEDNAK Apostoł mówi2, że Chrystus „stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci”.

WYKŁAD. Ze wszech miar było wskazane to, że Chrystus poszedł na mękę powodowany posłuszeństwem.

Po pierwsze — było to wskazane ze względu na usprawiedliwienie człowieka. Apostoł mówi': „Jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wielu stało się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo jednego wielu stanie się sprawiedliwymi”. (90)

Po drugie — było to wskazane ze względu na pojednanie Boga z ludźmi, bo jak mówi Apostoł4: „Zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna Jego”. Śmierć Chrystusa była ofiarą najmilszą Bogu, jak czytamy w liście do Efezjan5: „Wydał On samego siebie za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu”. Posłuszeństwo zaś jest ważniejsze niż wszelkie ofiary. Czytamy w Biblii6: „Lepsze jest posłuszeństwo niźli ofiary”. Toteż słusznie ofiara męki i śmierci Chrystusa płynęła z posłuszeństwa.

Po trzecie — było to wskazane ze względu na. zwycięstwo, które Chrystus odniósł nad śmiercią i jej sprawcą. Zwycięstwo żołnierza jest bowiem uwarunkowane w sposób konieczny posłuszeństwem jego' wobec wodza. Toteż Człowiek-Chrystus odniósł zwycięstwo dzięki temu, że był posłuszny Bogu. Czytamy w Biblii7, że „mąż posłuszny będzie opowiadał zwycięstwo".

Ad 1. Chrystus otrzymał rozkaz od Ojca, Widzimy to z Jego słów8: „Mam moc ofiarować swoje życie i mam moc znowu je odzyskać. Taki rozkaz otrzymałem od Ojca mego", mianowicie: rozkaz dać życie i wziąć je z powrotem. Nie wysnuwajmy stąd wniosku, jak mówi Chryzostom9: „że Chrystus czekał na rozkaz i musiał go przestudiować. Słowa Chrystusa wskazują tylko na spontaniczność Jego postępowania i usuwają podejrzenie sprzeciwu ze strony Chrystusa w stosunku do Ojca".

Ponieważ przez śmierć Chrystusa został wypełniony Stary Zakon, co On sam w chwili śmierci stwierdził mówiąc10: „Wykonało się", możemy przyznać, że przez swoją mękę spełnił On wszystkie nakazy Starego Prawa. Nakazy moralne, wsparte na przykazaniu miłości, spełnił przez pójście na mękę z miłości ku Ojcu, stosownie do słów zacytowanych przez Jana11: „Żeby świat poznał, że miłuję Ojca, i jak Ojciec mi rozkazał, tak czynię. Wstańcie, idźmy stąd", idźmy, mianowicie, na miejsce męki. Uczynił to również dla miłości bliźniego, według słów Apostoła12: „Mnie umiłował i wydał samego siebie za mnie".

Przepisy Zakonu zaś dotyczące kultu, zwłaszcza związane ze składaniem ofiar i darów ofiarnych, Chrystus wypełnił przez swoją mękę, ponieważ wszystkie starodawne ofiary stanowiły symboliczną zapowiedź tej jedynej Ofiary prawdziwej, którą złożył Chrystus przez śmierć poniesioną za nas. Toteż Apostoł mówi13: „Niechże was nikt nie sądzi w sprawach pokarmu albo napoju, czy też w sprawach jakiegoś święta czy nowiu, bo są to tylko cienie tego, co miało się stać w przyszłości. Ciało zaś jest Chrystusa". Chrystus bowiem jest w takim stosunku do tamtych rzeczy, jak ciało do cienia.

Przepisy prawne zaś, zwłaszcza te, które przewidywały wynagrodzenie krzywd, wypełnił Chrystus przez swoją mękę, o Nim to bowiem mówi psalmista14: „czego nie wydarł, wówczas oddał", pozwalając na przybicie do drzewa siebie samego w zamian za owoc zerwany z drzewa przez człowieka wbrew Bożemu zakazowi.

Ad 2. Posłuszeństwo wprawdzie przynagla do wykonania rozkazu, ale dołącza się przy tym wola wykonania. I takim było posłuszeństwo Chrystusa. Popęd naturalny przeciwstawiał się męce i śmierci jako takim, mimo to jednak Chrystus chciał spełnić wolę Bożą, zgodnie ze słowami psalmisty15: „Abym czynił wolę Twoją, Boże mój, pragnąłem". I dlatego mówi16: „Jeśli nie może ominąć mnie ten kielich, lecz muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja".

Ad 3. Miłość i posłuszeństwo w równej mierze skłoniły Chrystusa do podjęcia męki. Przykazanie miłości wypełniał z posłuszeństwa, a zarazem był posłuszny rozkazowi Ojca — z miłości ku Niemu.

Artykuł 3

CZY BÓG OJCIEC WYDAŁ CHRYSTUSA NA MĘKĘ?

Wydaje się, że nie
1. Zbrodnią i okrucieństwem jest bowiem, jak sądzimy, skazanie na mękę i śmierć kogoś niewinnego. Lecz jak czytamy w Biblii1: „Bóg jest wierny i bez żadnej nieprawości". Nie wydał więc niewinnego Chrystusa na mękę i śmierć.
2. Ktoś, kto samego siebie wydał na śmierć, nie może być, jak sądzimy, wydany przez kogoś innego. Otóż Chrystus „wydał samego siebie za nas"2, zgodnie ze słowami Proroka3: „Wydał na śmierć duszę swoją". Nie sądzimy więc, by wydał Go Bóg Ojciec.
3. Judasz został napiętnowany za to, że Chrystusa wydał Żydom. Chrystus powiedział: „Jeden z was jest szatanem". A mówił to o Judaszu, który miał Go wydać", jak czytamy w Ewangelii4. Podobnie zostali napiętnowani Żydzi, którzy wydali Go Piłatowi, który mówi5: „Naród twój i najwyżsi kapłani wydali mi ciebie". „Piłat zaś wydał Go na śmierć krzyżową"6. A wobec tego, że „Sprawiedliwość nie łączy się z nieprawością", jak mówi Apostoł7, nie sądzimy, żeby Bóg Ojciec wydał Chrystusa na mękę.

A JEDNAK czytamy w liście do Rzymian8: „Bóg nie oszczędził własnego Syna swego, ale Go wydał za nas wszystkich".

WYKŁAD. Jak wiemy9, Chrystus cierpiał dobrowolnie, a czynił to z posłuszeństwa Ojcu. Toteż Ojciec wydał Go na mękę w trojakim znaczeniu tego słowa.

Po pierwsze — swym przedwiecznym zrządzeniem. Bóg przewidział wyzwolenie rodzaju ludzkiego za cenę męki Chrystusa, bo jak mówi Prorok10: „Pan włożył nań nieprawość wszystkich nas" i dalej11: „Pan chciał Go zetrzeć w niemocy".

Po drugie — natchnął Go wolą cierpienia za nas, wlewając weń miłość. Czytamy u Proroka12: „Ofiarowany był, gdyż sam chciał".

Po trzecie — nie obronił Go przed męką, lecz wydał prześladowcom. Toteż jak czytamy w Ewangelii13, Chrystus zawieszony na krzyżu zawołał: „Boże mój. Boże mój, czemuś mnie opuścił?" Bo wydał Go Bóg w ręce prześladowców, jak mówi Augustyn14.
Ad 1. Wydać na mękę i śmierć człowieka niewinnego, wbrew jego woli, jest niegodziwością i okrucieństwem. Lecz Bóg Ojciec nie wydał Chrystusa w taki sposób. Wzbudził w Nim natomiast wolę cierpienia za nas. Okazała się w tym „surowość Boga"15, który grzechu nie puszcza płazem. Surowość ta została podkreślona przez Apostoła w słowach16:

Bóg „nie oszczędził nawet własnego Syna". Okazała się też „dobroć Boga"17. Wobec tego że człowiek nie mógł dać Bogu wystarczającego zadośćuczynienia przez przyjęcie kary, Bóg dał mu kogoś, kto za grzech wynagradza. Podkreślają to słowa Apostoła18: „Wydał Go za nas wszystkich", oraz inne19: „Postanowił Go, mianowicie Chrystusa, Bóg, aby przebłagał w swej krwi przez wiarę".

Ad 2. Wola i czyn Chrystusa, jako Boga, wydającego siebie na śmierć, była identyczna z wolą i czynem Ojca, który Go wydał. Jako człowiek zaś, wydał samego siebie Chrystus aktem woli, którą Go Ojciec natchnął. Toteż w powiedzeniu, że Ojciec wydał Chrystusa i Chrystus wydał sam siebie, nie ma żadnej sprzeczności.
Ad 3. W zależności od źródeł, z jakich wypływa dana czynność, oceniamy ją jako dobrą lub jako złą. Bóg Ojciec wydał Chrystusa, podobnie jak On wydał siebie pod wpływem miłości20, i za to trzeba wielbić. Judasz wydał przez chciwość21, a Żydzi przez zawiść22 Piłat zaś — powodowany ludzkim strachem23, bal się cesarza. Toteż zasłużyli na naganę.

Artykuł 4

CZY TO BYŁO STOSOWNE, ŻE OPRAWCAMI CHRYSTUSA BYLI POGANIE?

Wydaje się, że nie
1. Śmierć Chrystusa miała ludzi uwolnić od grzechu, więc byłoby wskazane, jak sądzimy, ograniczenie ilości ludzi popełniających na Nim grzech morderstwa. Żydzi popełnili ten grzech, im przypisujemy słowa1: „To jest dziedzic, pójdźcie zabijmy go". Byłoby przeto, jak się zdaje, słuszne, nie włączać pogan do grzechu zamordowania Chrystusa.
2. Realizacja faktu zapowiedzianego przez symbol musi się zgadzać z tym symbolem. Skoro ofiary Starego Zakonu, symbolizujące ofiarę Chrystusa były składane przez żydów, nie przez pogan, to i męka Chrystusa, która była prawdziwą ofiarą, nie powinna była dokonać się rękami pogan.
3. W Ewangelii czytamy2: „Żydzi szukali Chrystusa nie tylko dlatego, że naruszał szabat, lecz że ojcem swym nazywał Boga, czyniąc siebie równym Bogu". Lecz było to, jak się zdaje, wykroczeniem tylko przeciw prawu żydowskiemu. Toteż Żydzi mówili3: „Według Zakonu powinien umrzeć, bo się za Syna Bożego podawał". Sądzimy więc, że byłoby stosowne, żeby nie poganie, lecz Żydzi umęczyli Chrystusa. Tym bardziej, że popełniali kłamstwo mówiąc4: „Nam nie wolno nikogo zabijać", bo jak wiemy z Biblii, według Zakonu liczne grzechy podlegały karze śmierci5.

A JEDNAK sam Pan mówi6: „Wydadzą Go poganom na pośmiewisko, ubiczowanie i ukrzyżowanie".

WYKŁAD. Ten właśnie moment obrazował w sposób symboliczny skutki męki. Najpierw bowiem męka Chrystusa odniosła swój skutek w Żydach, spośród których, jak nam mówią Dzieje Apostolskie7, wielu zostało ochrzczonych „w śmierci Chrystusa"8. Następnie Żydzi głosząc Chrystusa przenieśli skutki Jego męki na pogan. Pozostaje to w harmonii z faktem, że mękę Chrystusa zapoczątkowali Żydzi, wydając Go potem w ręce pogan, by ci doprowadzili ją do końca. (91)
Ad 1. Na dowód swej przeobfitej miłości, która była źródłem męki, Chrystus przybity do krzyża prosi o przebaczenie dla prześladowców9. Aby ta prośba wydała owoce zarówno dla Żydów, jak i dla pogan, chciał być umęczony przez jednych i przez drugich.

Ad 2. Męka Chrystusa była ofiarą złożoną przez Chrystusa, ponieważ On przyjął śmierć w sposób wolny powodując się miłością, prześladowcy zaś męcząc Go nie tylko nie składali ofiary, lecz popełnili najcięższy grzech.
Ad 3. Augustyn utrzymuje10, iż „Żydzi mówiąc: Nam nie wolno nikogo zabijać, mieli to na myśli, że nie godzi się im nikogo zabijać ze względu na uroczyste święto, które już zaczęli obchodzić".

Bądź też, jak sądzi Chryzostom10, mówili tak, ponieważ chcieli Go zabić nie jako człowieka naruszającego Zakon, lecz jako wroga państwa, który chciał uchodzić za króla. To zaś nie należało do ich kompetencji. Albo może chcieli Go ukrzyżować, nie ukamienować jak Szczepana. A do tego nie mieli prawa.

Najbardziej uzasadnione jest przypuszczenie, że Rzymianie, którym Żydzi podlegali, pozbawili ich prawa karania śmiercią.

Artykuł 5

CZY PRZEŚLADOWCY CHRYSTUSA POZNALI GO?

Wydaje się, że tak
1. Słowa przypowieści1: „Rolnicy, ujrzawszy syna, mówili między sobą: „Ten jest dziedzicem, pójdźcie, zabijmy go", są bowiem według Hieronima2 dowodem, że „Pan w sposób jak najbardziej jasny stwierdza, iż przywódcy Żydów ukrzyżowali Syna Bożego nie przez nieświadomość, lecz powodowani zawiścią. Uświadomili sobie, że właśnie On jest tym, do którego Ojciec mówi przez proroka3: „Żądaj ode mnie, a dam ci narody w dziedzictwo". Wydaje się więc, że poznali, iż On jest Mesjaszem lub Synem Bożym.
2. Pan rzekł4: „Ale teraz widzieli i znienawidzili, i mnie i Ojca mego". To, co się widzi, poznaje się naocznie. Więc Żydzi, znając Chrystusa, spowodowali Jego mękę pod wpływem nienawiści.
3. Czytamy w pewnym przemówieniu na soborze Efeskim5: „Podobnie jak ktoś, kto zniszczył dokument cesarski przekreślając jak gdyby w ten sposób słowa władcy, zostaje skazany na śmierć, tak poniesie karę żyd, który pod widzialną postacią krzyżowanego znieważył poniekąd samo Słowo Boże". Prześladowcy nie zasłużyliby na taką karę, gdyby nie wiedzieli, że Chrystus jest Synem Bożym; usprawiedliwiałaby ich niewiedza. Wydaje się więc, że Żydzi krzyżując Chrystusa wiedzieli, iż On jest Synem Bożym.

A JEDNAK Apostoł mówi6: „Gdyby byli poznali, nigdy by Pana chwały nie ukrzyżowali". A Dzieje Apostolskie7 cytują przemówienie Piotra, skierowane do żydów: „Wiem, żeście to z nieświadomości uczynili, tak jak i książęta wasi". Pan, kiedy wisiał przybity do krzyża, zawołał8: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią".

WYKŁAD. Żydzi — to starsi i lud. Starsi, zwani książętami, wiedzieli, jak czytamy9, podobnie jak wiedzieli szatani, że Jezus jest Mesjaszem zapowiedzianym w Zakonie, dostrzegali bowiem w Nim wszystkie cechy, które według proroków miały

charakteryzować Mesjasza. Nie poznali natomiast Jego boskości, i dlatego mówi Apostoł, że „gdyby poznali, nigdy by Pana chwały nie ukrzyżowali”.

Wiedzmy jednak, że nieświadomość ich nie usprawiedliwia, była to bowiem poniekąd nieświadomość umyślna. Widzieli bowiem wyraźne oznaki Jezusowego Bóstwa, lecz z nienawiści do Chrystusa i powodowani zawiścią przewrotnie je tłumaczyli, nie chcąc wierzyć Jego słowom, kiedy mówił, że jest Synem Bożym. Stąd Jego słowa10: „Gdybym nie przyszedł do nich i nie mówił im, nie mieliby grzechu, lecz teraz nie mają wymówki z grzechu swego”. I dalsze11: „Gdybym wśród nich nie dokonał czynów, jakich nikt inny nie zdziałał, nie mieliby grzechu”. Można by im przypisać słowa z księgi Hioba12: „Rzekli do Boga: „Odstąp od nas, nie chcemy znać Twoich dróg”.

Lud zaś, którego gros stanowili ludzie nie znający Pisma św., nie miał pełnego rozeznania, że Jezus jest Mesjaszem, ani że jest Synem Bożym, chociaż niektórzy z ludu uwierzyli weń. Większość jednak nie uwierzyła. A choć przedtem chwilami, jak stwierdza św. Jan13, pod wpływem licznych cudów i twórczej siły w Jego nauce, budziło się w ludziach przeświadczenie, że Jezus jest Mesjaszem, potem jednak tak zostali otumanieni przez swoich książąt, że już nie wierzyli, iż jest On Synem Bożym, ani że jest Mesjaszem. I dlatego Piotr mówi do nich14: „Wiem, żeście to uczynili przez nieświadomość, jak i przełożeni wasi”, bo przełożeni ich zwiedli.

Ad 1. Przytoczone słowa wyrażały myśl dzierżawców winnicy, którzy oznaczają przywódców owego ludu. Ci poznali, że Jezus jest Chrystusem (Mesjaszem) zapowiedzianym przez Zakon.

Wykładni tej przeczą, jak się zdaje, słowa Psalmu15: „Żądaj ode mnie, a dam ci narody w twe dziedzictwo”, skierowane do Tego, o którym Bóg mówi16: „Tyś jest Synem moim, jam ciebie dziś zrodził”. Jeżeli więc poznali, że słowa: „Żądaj ode mnie, a dam ci narody w twe dziedzictwo” były skierowane do Jezusa, to tym samym musieli poznać, że jest On Synem Bożym. Podkreśla to Chryzostom, mówiąc17, że „poznali, iż On jest Synem Bożym”. Nawiązując zaś do słów18: „Nie wiedzą, co czynią”, mówi Będą19: „Zauważ, że nie za tych się modlił, którzy wiedząc, iż On jest Synem Bożym, woleli Go ukrzyżować, niż wyznać”.

Lecz na to można odpowiedzieć, że nie wiedzieli, iż Jezus jest Synem Bożym z natury. Przypuszczali, ze jest Nim przez jedyną w swoim rodzaju łaskę.

Możemy jednak twierdzić, że powinni byli poznać także i to, iż Jezus jest prawdziwie Synem Bożym. Posiadali bowiem oczywiste tego dowody, ale z powodu nienawiści i zazdrości zignorowali je, nie chcąc dojść do poznania, że jest On Synem Bożym. (92)

Ad 2. Cytowany tekst został poprzedzony następującymi słowami Jezusa20: „Gdybym wśród nich nie dokonał czynów, jakich nikt inny nie zdziałał, nie mieliby grzechu”, oraz tymi: „ale teraz widzieli i znienawidzili, i mnie i Ojca mego”. Słowa te dowodzą, że świadkowie cudów Chrystusa nie poznali w Nim Syna Bożego z powodu nienawiści.

Ad 3. Nieświadomość umyślna nie zwalnia od winy, lecz, jak się zdaje raczej ją powiększa. Dowodzi bowiem tego, iż człowiek tak bardzo lgnie do grzechu, że chce trwać w nieświadomości, aby z grzechem nie zrywać. Żydzi przeto zgrzeszyli nie tylko jako sprawcy ukrzyżowania Chrystusa-Człowieka, lecz poniekąd także, jako sprawcy ukrzyżowania Boga.

Artykuł 6

CZY KRZYŻUJĄCY CHRYSTUSA POPEŁNILI GRZECH NAJCIĘŻSZY?

Wydaje się, że nie
1. Grzech bowiem podlegający przebaczeniu nie jest grzechem najcięższym. A sam Pan mówiąc i: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią”, przebaczył grzech tym, którzy Go ukrzyżowali. Grzech ich nie był przeto grzechem najcięższym.
2. Pan rzekł do Piłata2: „Ten, który mnie tobie wydał, większego dopuścił się grzechu”. A przecież Piłat był sprawcą ukrzyżowania Chrystusa, dokonał tego za pośrednictwem swoich sług. Wydaje się więc, że większy był grzech zdrajcy Judasza, niż ludzi krzyżujących Chrystusa.
3. Filozof mówi3: „Nie jest pokrzywdzony ten, kto chce doznanej szkody”, oraz w innym miejscu4: „Bez pokrzywdzonych nie ma krzywdzicieli”. Więc chcącemu nie dzieje się krzywda. I skoro Chrystus chciał być umęczony, to ci, którzy Go ukrzyżowali, nie wyrządzili Mu krzywdy. Grzech ich wobec tego nie był grzechem najcięższym.

A JEDNAK nawiązując do słów Chrystusa5: „Dopełnijcie miary ojców waszych”, mówi Chryzostom6: „Prawdziwie, przepełnili miarę swych ojców, Tamci mordowali ludzi, ci ukrzyżowali Boga”.

WYKŁAD. Książęta żydowcy, jak wiemy7, poznali Chrystusa, a jeśli czegoś o nim nie wiedzieli, była to nieświadomość umyślna, więc nie zwalniająca od winy. Grzech ich był przeto grzechem najcięższym zarówno ze względu na rodzaj grzesznego czynu, jak i ze względu na złą wolę.

Lud żydowski zgrzeszył bardzo ciężko z uwagi na obiektywny charakter czynu, wszakże winę jego pomniejsza nieświadomość. Toteż nawiązując do słów Chrystusa8: „Nie wiedzą, co czynią”, mówi Będą9: „Za tymi się wstawiał, którzy nie wiedzieli, co czynią. Powodowali się żarliwością o Boga, nie posiadali jednak wiedzy”.

Daleko więcej zasługiwał na przebaczenie grzech pogan, których rękami Chrystus został ukrzyżowany, ci bowiem nie mieli żadnego pojęcia o Zakonie.
Ad 1. Wypowiedziane przez Pana słowa przebaczenia, jak stwierdziliśmy10, odnoszą się nie do książąt żydowskich, lecz do osób z ludu.
Ad 2. Judasz wydał Chrystusa nie Piłatowie lecz przedniejszym kapłanom, a ci wydali Go Piłatowi, zgodnie z jego słowami11: „Naród twój i twoi kapłani wydali mi ciebie". Grzech przeto wyżej wspomnianych był cięższy niż grzech Piłata, który zabił Chrystusa ze strachu przed cesarzem i cięższy niż grzech żołnierzy krzyżujących Chrystusa na rozkaz zwierzchników. Nie czynili tego z chciwości jak Judasz, ani z nienawiści i zazdrości jak przedniejsi kapłani.
Ad 3. Chrystus wprawdzie chciał swej męki, podobnie jak chciał jej Bóg, lecz nie pragnął zbrodniczego działania Żydów. Toteż wola Chrystusa nie usprawiedliwia jego morderców. Ten bowiem, który zabija człowieka, wyrządza krzywdę nie tylko zabitemu, lecz także Bogu i społeczeństwu, podobnie jak wyrządza im krzywdę ten,

kto zabija sam siebie. Stwierdza to Filozof12. I dlatego Dawid skazuje na śmierć tego, który „nie zawahał się podnieść ręki, żeby zabić pomazańca Pańskiego”13, choć to uczynił, jak czytamy, na prośbę zabitego.

ZAGADNIENIE 48
SPOSOBY, W JAKI MĘKA CHRYSTUSA OSIĄGNĘŁA SWÓJ SKUTEK (93)

Przejdźmy z kolei do rozważań nad osiągnięciami męki Chrystusa. Po pierwsze — nad sposobami, w jaki osiągnęła swój skutek. Po drugie — nad samymi skutkami męki. Pierwszy temat ujmiemy w sześciu pytaniach:
1. Czy męka Chrystusa spowodowała nasze zbawienie wysługując je?
2. Czy męka Chrystusa spowodowała nasze zbawienie będąc zadośćuczynie-niem?
3. Czy męka Chrystusa spowodowała nasze zbawienie będąc ofiarą?
4. Czy męka Chrystusa spowodowała nasze zbawienie stanowiąc okup?
5. Czy funkcja Odkupiciela przysługuje wyłącznie Chrystusowi?
6. Czy męka Chrystusa spowodowała nasze zbawienie, jako przyczyna sprawcza?

Artykuł 1

CZY MĘKA CHRYSTUSA SPOWODOWAŁA NASZE ZBAWIENIE WYSŁUGUJĄCJE ?

Wydaje się, że nie
1. Źródło cierpień nie tkwi bowiem w nas. Nikt zaś nie może sobie rościć pretensji do zasługi lub pochwały, nie mając do tego żadnych podstaw w sobie samym. Męka Chrystusa więc niczego nie wysłużyła.
2. Zasługi Chrystusa, obejmujące i nas, datują się, jak wiemy1 od pierwszej chwili Jego poczęcia. Zbyteczne więc jest, jak się zdaje, zasługiwanie na coś, co już zostało wysłużone. Chrystus przeto swoją męką nie wysługiwał nam zbawienia.
3. Zasługa wyrasta z miłości. Miłość Chrystusa w czasie męki nie była większa niż przedtem. Chrystus przeto wysłużył nam zbawienie tym, czego przedtem dokonał, nie tylko męką.

A JEDNAK nawiązując do słów Apostoła2: „Dlatego też Bóg wywyższył Go...”, Augustyn mówi3: „Poniżenie męki wysługuje chwałę. Chwała jest nagrodą poniżenia". Lecz chwała Chrystusa przejawiła się nie tylko w Nim samym, lecz zgodnie z Jego słowami4 także w Jego wiernych. Więc widzimy, że wysłużył swoim wiernym zbawienie.

WYKŁAD. Chrystus, jak wiemy5, otrzymał łaskę nie tylko jako jednostka, lecz także jako Głowa Kościoła na użytek jego członków. Toteż dzieła Chrystusa tak się mają do Niego i Jego członków, jak dzieła innego człowieka, pozostającego w stanie łaski, mają się do niego samego. A jasne jest, że kto cierpi dla sprawiedliwości pozostając w

stanie łaski, ten wysługuje sobie zbawienie, zgodnie ze słowami Chrystusa6: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości”. Dlatego to Chrystus wysłużył swoją męką zbawienie, nie tylko dla siebie, lecz także dla swoich członków.
Ad 1. Męka, jako taka, przychodzi z zewnątrz. Lecz wola przyjęcia jej ma swe źródło wewnątrz, w człowieku.
Ad 2. Chrystus wysłużył nam zbawienie wieczne już w pierwszej chwili swego poczęcia. Lecz z naszej strony istniały pewne przeszkody uniemożliwiające osiągnięcie skutku poprzednich Jego zasług. Aby te przeszkody usunąć, potrzebna była, jak wiemy, męka Chrystusa.
Ad 3. Męka Chrystusa przyniosła owoc, którego nie dały poprzednie zasługujące czyny Chrystusa. Wynikło to nie z większej miłości, lecz z rodzaju dzieła, które odpowiadało wydanemu owocowi, jak dowiedliśmy mówiąc o stosowności męki Chrystusa.7

Artykuł 2

CZY MĘKA CHRYSTUSA BYŁA PRZYCZYNĄ NASZEGO ZBAWIENIA PRZEZ TO, ŻE STAŁA SIĘ ZADOŚĆUCZYNIENIEM?

Wydaje się, że nie
1. Bo jak sądzimy, zadośćuczynienie dać winien ten, kto popełnił grzech, podobnie jak bez wątpienia dotyczy to innych warunków (części) sakramentu pokuty. Skrucha i wyznanie grzechów obowiązują bowiem tego, kto zgrzeszył. Lecz Chrystus nie zgrzeszył, jak to stwierdza Piotr, mówiąc1: „On grzechu nie popełnił”. Męka Chrystusa nie była więc zadośćuczynieniem.
2. Nie daje się zadośćuczynienia przez wyrządzenie jeszcze większej zniewagi. A największa zniewaga została wyrządzona Bogu przez mękę Chrystusa, bo jak dowiedliśmy2, ci którzy Go zabili, popełnili najcięższy grzech. Wydaje się więc, że nie można było dać Bogu zadośćuczynienia przez mękę Chrystusa.
3. W pojęciu zadośćuczynienia zawiera się pewne wyrównanie winy, zadośćuczynienie jest bowiem aktem sprawiedliwości. Otóż męka Chrystusa nie równoważyła, jak się zdaje, wszystkich grzechów rodzaju ludzkiego. Chrystus bowiem nie był umęczony w swym Bóstwie, lecz w swym ciele, zgodnie ze słowami Piotra3: „Chrystus cierpiał w ciele”. Grzech natomiast tkwi w duszy. Dusza zaś góruje nad ciałem. Chrystus nie dał przeto zadośćuczynienia Bogu za nasze grzechy.

A JEDNAK — psalmista mówi w imieniu Chrystusa4: „Mam zwrócić, czegom nie zrabował”. Ten zaś, kto nie da pełnego zadośćuczynienia, nie zwróci. Wydaje się więc, że Chrystus swoją męką w pełni zadośćuczynił za nasze grzechy.

WYKŁAD. Dając obrażonemu rzecz, którą on nie mniej, ba więcej ceni niż szkodę wyrządzoną przez zniewagę, wynagradzamy tę zniewagę w sposób właściwy. Chrystus idąc na mękę z miłości i posłuszeństwa dał Bogu coś więcej niż to, czego wymagała rekompensata za wszystkie zniewagi wyrządzone przez rodzaj ludzki. A to z następujących powodów:

Po pierwsze — ze względu na bezmiar miłości, .dla której cierpiał.

Po drugie — ze względu na wartość życia, które dał jako zadośćuczynienie. Życie to było życiem Boga-Człowieka.

Po trzecie — ze względu na wszechogarniającą mękę i wielkość zniesionego bólu, o czym już była mowa6. Toteż męka Chrystusa stanowiła więcej niż wystarczające zadośćuczynienie za grzechy rodzaju ludzkiego. Św. Jan mówi6: „Jest On przebłaganiem za grzechy nasze, i nie tylko za nasze, ale nawet całego świata". (94)

Ad 1. Głowa wraz z członkami stanowi poniekąd jedną Osobę Mistyczną. I dlatego zadośćuczynienie Chrystusa obejmuje wszystkich wiernych, jako Jego . członki. Jeśli dwaj są zjednoczeni w miłości, to, jak dalej zobaczymy7, jeden za drugiego może dać zadośćuczynienie. Inaczej natomiast jest ze spowiedzią i skruchą. Zadośćuczynienie polega bowiem na czynności zewnętrznej, która może być wykonana przy pomocy narzędzi, a do nich zaliczani są także przyjaciele. (95)

Ad 2. Miłość umęczonego Chrystusa była większa niż złość katów. Toteż Chrystus przez swoją mękę mógł z nadmiarem wynagrodzić zniewagę wyrządzoną Bogu przez mord na Nim popełniony. Była ona wystarczającym i przekraczającym wszelką miarę zadośćuczynieniem za grzechy tych, którzy Go ukrzyżowali.

Ad 3. Należny szacunek trzeba okazywać ciału Chrystusowemu biorąc pod uwagę nie tylko cielesność jego natury, lecz także Osobę, która to ciało przyjęła. Było ono ciałem Boga, posiada więc godność nieskończenie wielką. (96)

Artykuł 3

CZY MĘKA CHRYSTUSA DOKONAŁA SIĘ JAKO OFIARA?

Wydaje się, że nie

1. Rzeczywistość powinna bowiem odpowiadać symbolowi. Otóż w ofiarach Starego Zakonu, które były symboliczną zapowiedzią Chrystusa, żertwą nigdy nie było ludzkie ciało. Przeciwnie ofiary z ludzi uważano za nieczyste. Psalmista mówi1: „Wylewali krew niewinną, krew swoich synów i córek, które ofiarowano bałwanom Chananejskim". (97) Wydaje się więc, że męki Chrystusa nie możemy nazywać ofiarą.
2. Augustyn mówi2, że „ofiara widzialna to sakrament, czyli święty znak ofiary niewidzialnej". Lecz męka Chrystusa nie jest znakiem, a raczej czymś, co zostało oznaczone i na co wskazują inne znaki. Wydaje się więc, że męka Chrystusa nie jest ofiarą.
3. Składając ofiarę człowiek spełnia coś świętego. Wskazuje na to łacińska nazwa ofiary: „sacrificium". Mordercy Chrystusa natomiast nie uczynili nic świętego, lecz popełnili wielką zbrodnię. Męka Chrystusa była przeto raczej zbrodnią niż ofiarą.

A JEDNAK Apostoł mówi3: „Samego siebie wydał On za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu".

WYKŁAD. W ścisłym znaczeniu tego słowa ofiarą nazywamy czyn, którym oddajemy cześć Bogu, aby Go przebłagać. Św. Augustyn mówi4, że „Prawdziwą ofiarą jest każde dzieło uczynione po to, abyśmy się włączyli do świętej społeczności

z Bogiem. Innymi słowy: dzieło mające na celu to dobro, które może nas prawdziwie uszczęśliwić". Chrystus zaś jak Augustyn tamże dodaje, „Sam siebie ofiarował w męce za nas". A fakt, że Chrystus uczynił to z własnej woli, szczególnie podobał się Bogu, gdyż motywem tu była miłość. W dalszym ciągu mówi Augustyn5: „Tę prawdziwą ofiarę symbolizowały w rozmaity sposób liczne dawne ofiary świętych, które tę jedyną Ofiarę przedstawiały obrazowo przy pomocy wielu środków, podobnie jak dobieramy wielu słów, aby nie nudząc słuchaczy polecić jakąś jedną rzecz". W innym dziele Augustyna czytamy6: „W każdej ofierze trzeba uwzględnić cztery rzeczy, a mianowicie: komu się ją składa, kto ją składa, co się składa i za kogo? Tu — jeden i ten sam jest prawdziwy Pośrednik, który pojednał nas z Bogiem przez ofiarę pokoju, stanowiąc jedność z tym, któremu ją złożył, jednocząc w sobie tych, za których ją złożył, będąc jednocześnie Ofiarnikiem i Ofiarą".

Ad 1. Choć rzeczywistość jest poniekąd odpowiednikiem tego, co ją zapowiadało w Starym Testamencie, jednak całkowicie ze swoim symbolem się nie pokrywa, musi nad nim górować. Dlatego słusznie symbolem Ofiary Najdoskonalszej, jaką jest ofiara ciała Chrystusowego złożona za nas, były zwierzęta reprezentujące ciało Chrystusa, nie ludzie. Jest to Ofiara Najdoskonalsza, ofiaruje się w niej bowiem ciało należące do natury ludzkiej, w sposób stosowny ofiarowywane za wszystkich ludzi i przez ludzi spożywane w sakramencie Eucharystii.

Po drugie — dzięki temu że jest śmiertelne i zdolne cierpieć, nadaje się do złożenia w ofierze.

Po trzecie — ponieważ było bez grzechu, skutecznie gładziło grzechy.

Po czwarte — ponieważ było ciałem samego ofiarnika, ofiara ta podobała się Bogu, bo Ten, który ofiarował swe ciało, czynił to z miłości.

Stąd słowa Augustyna7: „Czyż można wziąć spośród ludzi na ofiarę za nich rzecz bardziej stosowną niż ludzkie ciało? I ofiarować coś odpowiedniejszego niż ciało śmiertelne? I cóż czystością swą może dorównać ciału, które bez skalania cielesną żądzą zostało zrodzone z dziewiczego łona i w nim poczęte dla oczyszczenia z win istot śmiertelnych? I co może być tak mile ofiarowane i przyjęte, jak ciało naszej żertwy, które się stało ciałem naszego Kapłana?" (98)

Ad 2. Przytoczone zdanie Augustyna odnosi się do ofiar widzialnych o znaczeniu symbolicznym. A przecież i sama męka Chrystusa, zapowiedziana przez inne ofiary jest symbolem czegoś, na co trzeba zwrócić uwagę stosownie do słów Piotra8: „Skoro więc Chrystus cierpiał na ciele, i wy uzbrójcie się tą samą myślą, bo kto ucierpiał na ciele, zaniechał grzechu, aby resztę czasu żyć w ciele już nie dla pożądliwości ludzkich, ale według woli Bożej".

Ad 3. Z punktu widzenia mordu popełnionego na Chrystusie przez tych, którzy Go zabili, męka Chrystusa była zbrodnią, lecz rozpatrywana jako przejaw miłości u Tego, który został umęczony, była ofiarą. Stąd wynika powiedzenie, że ofiarę złożył sam Chrystus, a nie Jego mordercy. (99)

Artykuł 4

CZY MĘKA CHRYSTUSA SPOWODOWAŁA NASZE ZBAWIENIE PRZEZ TO, ŻE STANOWIŁA OKUP?

Wydaje się, że nie

1. Rzeczy posiadanej bowiem nie kupuje ani nie odkupuje ten, kto jej nie stracił. Skoro ludzie nigdy nie przestali należeć do Boga, bo jak mówi psalmista1: „Pański jest świat i wszystko, co na nim, okrąg ziemi i wszyscy, co na nim mieszkają", to jak się zdaje, Chrystus męką swoją nas nie odkupił. 2. Chrystus, mówiąc słowami Augustyna2, „zwyciężył szatana sprawiedliwością". Sprawiedliwość zaś wymaga, aby rzecz zagarnięta podstępnie, była odebrana od rabusia, ponieważ nawet według ludzkich praw nie należy u nikogo patronować oszustwu i chytrości. Więc skoro diabeł podstępnie oszukał i poddał swej władzy stworzenie Boże, mianowicie człowieka, to, jak sądzimy, nie należało składać okupu, by człowieka wyzwolić spod tej władzy.
3. Cenę kupna lub okup wypłaca się temu, kto daną rzecz posiadał. Szatanowi natomiast, który nas trzymał w niewoli, Chrystus nie dał swojej krwi, zwanej ceną naszego odkupienia. (100)

A JEDNAK Piotr mówi3: „Nie dobrami skazitelnymi, srebrem albo złotem zostaliście wykupieni z bezsensownego sposobu życia, odziedziczonego po przodkach, lecz bezcenną krwią Chrystusa, jako nie zmazanego i niepokalanego baranka". A w liście Apostoła czytamy4: „Chrystus wykupił nas od przekleństwa Zakonu, stawszy się za nas przekleństwem", bo za nas został umęczony na krzyżu5. Męką swoją przeto nas odkupił. (101)

WYKŁAD. Grzech wkłada na człowieka podwójne więzy:

Po pierwsze — więzy niewoli, bo jak mówi Pan6: „Każdy, kto grzeszy, jest niewolnikiem grzechu". A w liście św. Piotra czytamy7: „Komu się uległo, tego się jest niewolnikiem". Ponieważ diabeł zwyciężył człowieka doprowadzając go do grzechu, człowiek został poddany niewoli diabła.

Po drugie — więzy kary, obciążające człowieka ze względu na Bożą sprawiedliwość. To jest też jakaś niewola, istotną cechą niewoli jest bowiem to, że uczucia człowieka są sprzeczne z jego wolą, człowiek wolny natomiast dysponuje sobą, jak chce.

Otóż skoro męka Chrystusa wystarczała z nadmiarem na wynagrodzenie za grzech rodzaju ludzkiego i wyrównanie należnej zań kary, to stanowiła ona jak gdyby cenę wypłaconą za wyzwolenie nas z więzów obu rodzai. Bo zgodnie ze słowami Biblii8: „Grzechy twoje jałmużnami odkupuj", samo zadośćuczynienie dane komuś za siebie lub za innych jest uważane poniekąd za cenę, którą się płaci, by zostać uwolnionym od grzechu i kary. Chrystus zaś dał zadośćuczynienie, co prawda nie w formie pieniędzy lub czegoś w tym rodzaju, lecz składając za nas dar największy — samego siebie. Toteż mękę Chrystusa nazywamy Odkupieniem naszym.

Ad 1. O przynależności człowieka do Boga mówimy mając na myśli dwie rzeczy:

Po pierwsze — podleganie władzy Bożej. W tym znaczeniu człowiek nigdy nie przestał być Bożym, jak czytamy bowiem w Biblii9: „Najwyższy panuje nad królestwem ludzi, a komukolwiek zechce, daje je”.

Po drugie — więź miłości, bo jak mówi Apostoł10: „Jeśli kto ducha Chrystusowego nie ma, ten do Niego nie należy”.

Człowiek nigdy nie stracił przynależności do Boga w pierwszym znaczeniu tego słowa, w drugim natomiast — utracił przez grzech. Toteż skoro został uwolniony od grzechu za sprawą wynagradzającej męki Chrystusa, mówimy, że został przez tę mękę odkupiony.

Ad 2. Człowiek grzesząc zaciąga zobowiązanie zarówno względem Boga, jak i względem szatana. Boga obraża ze względu na winę tkwiącą w grzechu, a szatanowi się poddaje idąc za jego poduszczeniem. Toteż wina nie czyni człowieka sługą Bożym, ale raczej go od Boga oddala, poddając w niewolę diabłu za sprawiedliwym dopustem Bożym wywołanym zniewagą. Co do kary zaś, wynika ona z zależności człowieka od Boga, jako najwyższego sędziego. Diabeł pełni funkcję kata, bo jak mówi Pan11: „Pogódź się ze swoim przeciwnikiem rychło, póki z nim jesteś w drodze, by cię przeciwnik nie podał sędziemu, a sędzia słudze”, czyli „okrutnemu aniołowi kaźni”, mówiąc językiem Chryzostoma12. A chociaż w gruncie rzeczy szatan popełnił bezprawie oszukując podstępnie człowieka, którego trzyma w niewoli z powodu winy człowieka i kary za nią, człowiek jednak cierpi sprawiedliwie na skutek winy dopuszczonej przez Boga i kary za nią wymierzonej. Toteż odkupienia człowieka domagała się sprawiedliwość względem Boga, nie względem diabła.

Ad 3. Skoro okup za uwolnienie człowieka należał się Bogu, nie szatanowi, został on wypłacony nie szatanowi, lecz Bogu. Toteż krew swoją, cenę naszego odkupienia, Chrystus ofiarował Bogu, nie diabłu.

Artykuł 5

CZY ODKUPIENIE JEST DZIEŁEM SAMEGO TYLKO CHRYSTUSA?

Wydaje się, że nie

1. Czytamy bowiem w Księdze Psalmów1: „Odkupiłeś mię, Panie, Boże prawdy”. Otóż Bogiem prawdy jest cała Trójca Przenajświętsza. Więc nie tylko Chrystus.

2. Odkupicielem nazywa się ten, kto płaci cenę kupna. Otóż Bóg Ojciec dał swego Syna, Jako okup za nasze grzechy, stosownie do słów psalmisty2: „Odkupienie zesłał Pan ludowi swemu”. Słowa te zostały opatrzone glosą3: „Czyli zesłał Chrystusa, który przyniósł niewolnikom wyzwolenie”. Odkupił więc nas nie tylko Chrystus, lecz także Bóg Ojciec.

3. Nie sama męka Chrystusa posłużyła nam do zbawienia, lecz również cierpienia świętych. Mówi bowiem Apostoł4: „Raduję się w cierpieniach za was i dopełniam na ciele własnym, czego nie dostaje cierpieniom Chrystusowym za ciało Jego, którym jest Kościół”. Nie tylko Chrystusowi więc, lecz także innym świętym przysługuje nazwa odkupiciela.

A JEDNAK Apostoł mówi5: „Chrystus wykupił nas od przekleństwa Zakonu, stawszy się za nas przekleństwem”. A skoro tylko Chrystus stał się przekleństwem za nas, więc tylko Chrystusa winniśmy nazywać Odkupicielem.

WYKŁAD. Realizacja odkupienia wymaga dwóch rzeczy: Przeznaczenia na ten cel odpowiedniej kwoty i uiszczenia zapłaty. Jeśli ktoś kupując jakąś rzecz płaci pewną sumę, która właściwie nie należy do niego, lecz do kogoś innego, mówimy raczej, że odkupił ten ktoś inny, nie ten kto uiszcza zapłatę. Ceną naszego odkupienia jest krew Chrystusa, względnie Jego cielesne życie, „tkwiące we krwi”6. (102) Tę zapłatę uiścił Chrystus. Toteż dziełem Chrystusa, jako człowieka, jest zarówno sama zapłata, jak i jej uiszczenie. Lecz dalszą i zasadniczą przyczyną odkupienia jest Trójca Przenajświętsza, ponieważ Ona jest sprawcą samego życia Chrystusa, jako zasadniczego wykonawcy odkupienia, a także źródłem natchnienia udzielonego Chrystusowi-Człowiekowi, by za nas cierpiał. Tak więc właściwym odkupicielem jest bezpośrednio Chrystus, jako człowiek. Samo odkupienie można jednak przypisać Trójcy Przenajświętszej, jako pierwszej przyczynie. (103)
Ad 1. Glosa do przytoczonego tekstu brzmi7: „Ty, Boże prawdy, odkupiłeś mnie w Chrystusie wołającym: w ręce Twoje, Panie, polecam ducha mego”. Bezpośrednio— odkupienie jest przeto dziełem Chrystusa-Człowieka, zasadniczo jednak — dziełem Boga.
Ad 2. Cenę naszego odkupienia uiścił Człowiek-Chrystus. Uczynił to na polecenie Ojca, jako głównego sprawcy odkupienia.
Ad 3. Cierpienia świętych są dobrem Kościoła, lecz nie stanowią odkupienia, oddziałują zaś jako pociecha i przykład. Apostoł mówi8: „Jeśli doznajemy utrapień, to dla waszej pociechy i zbawienia”.

Artykuł 6

CZY MĘSKA CHRYSTUSA SPOWODOWAŁA NASZE ZBAWIENIE PRZEZ SWOJE DZIAŁANIE SPRAWCZE?

Wydaje się, że nie
1. Przyczyną sprawczą naszego zbawienia jest bowiem wielka potęga Boża, gdyż, jak mówi Prorok1, „Oto nie ukróciła się ręka Pańska, aby nie mogła zbawić”. Chrystus natomiast, jak mówi Apostoł2, „ukrzyżowany był będąc słabym”. Męka Chrystusa więc spowodowała nasze zbawienie nie przez swe działanie sprawcze.
2. Materialna przyczyna sprawcza może skutecznie działać tylko przez kontakt, bo i Chrystus w ten sposób uzdrowił trędowatego, aby, jak mówi Chryzostom3, „pokazać, że ciało Jego miało zbawczą moc”. Skoro nie wszyscy ludzie mogli fizycznie zetknąć się z męką Chrystusa, to ona nie mogła być przyczyną sprawczą zbawienia wszystkich.
3. Nie można, jak się zdaje, osiągnąć tego samego z tytułu zasługi i przez działanie sprawcze jednocześnie, bo ten, kto coś wysłuży, liczy na owoce zasługi otrzymane od kogoś innego. Męka Chrystusa wysłużyła nam zbawienie, nie była więc jego przyczyną sprawczą. (104)

A JEDNAK mówi Apostoł4: „Słowo krzyża dla tych, którzy dostępują zbawienia, jest mocą Bożą”. Moc Boża zaś jest przyczyną sprawczą naszego zbawienia. Więc męka Chrystusa na krzyżu przyniosła nam zbawienie przez swe działanie sprawcze.

WYKŁAD. Działanie sprawcze jest dwojakie: działanie przyczyny głównej i działanie narzędzia. Główną przyczyną sprawczą zbawienia ludzi jest Bóg. A ponieważ, jak wiemy5, „człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Bóstwa, wszystkie czyny i cierpienia Chrystusa przez swe działanie narzędne, mocą Bóstwa przyczyniają się do zbawienia ludzi. (105)
Ad 1. Ze względu na ciało Jezusa męka Jego była przejawem słabości, lecz ze względu na Bóstwo była źródłem nieograniczonej mocy. Bo jak mówi Apostoł6: „Co słabe u Boga, mocniejsze jest nad ludzi”. Chrystusowa niemoc, ponieważ jest niemocą Boga, góruje nad wszelką ludzką potęgą.
Ad 2. Męka Chrystusa, choć to przeżycie cielesne, ma jednak moc duchową płynącą ze zjednoczenia z Bóstwem. Toteż przez kontakt duchowy, za pośrednictwem wiary oraz sakramentów wiary, osiąga zbawczy skutek, stosownie do słów Apostoła7: „Postanowił Go (Bóg), aby przebłagał we krwi swojej przez wiarę”.
Ad 2. Męka Chrystusa w zestawieniu z Jego Bóstwem działa jako przyczyna sprawcza; ponieważ zaś jest przejawem woli Chrystusowej duszy, przynosi owoce jako zasługa; rozpatrywana tak, jak dokonała się w Jego ciele, jest zadośćuczynieniem, bo uwalnia nas od kary; odkupieniem, ponieważ wyswobadza z niewoli winy; ofiarą, gdyż jedna 2 Bogiem, co zostanie wyjaśnione niżej8.

ZAGADNIENIE 49
SKUTKI MĘKI CHRYSTUSA

Rozpatrzmy z kolei same skutki męki Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w sześciu pytaniach:
1. Czy przez mękę Chrystusa zostaliśmy uwolnieni od grzechu?
2. Czy przez nią zostaliśmy wyzwoleni spod władzy szatana?
3. Czy przez nią zostaliśmy uwolnieni od ciężaru kary?
4. Czy przez nią zostaliśmy pojednani z Bogiem?
5. Czy przez nią otworzyły się przed nami wrota nieba?
6. Czy Chrystus przez nią osiągnął wywyższenie?

Artykuł 1

CZY PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA ZOSTALIŚMY UWOLNIENI OD GRZECHU?

Wydaje się, że nie
1. Uwolnienie od grzechu jest bowiem czynnością właściwą tylko Bogu, stosownie do słów Proroka1: „Ja sam jestem tym, który gładzi nieprawości twoje dla mnie”.

Chrystus zaś nie był umęczony jako Bóg, lecz jako człowiek. Męka Chrystusa nie uwolniła nas przeto od grzechu.
2. To, co cielesne, nie działa na to, co duchowe. Męka Chrystusa jest czymś cielesnym, grzech zaś. tkwi wyłącznie w duszy, stworzonej jako coś duchowego. Więc męka Chrystusa nie mogła oczyścić nas z grzechu.
3. Nikogo nie można uwolnić od grzechu, który jeszcze nie został popełniony, a który jest sprawą; przyszłości. Ponieważ zaś liczne grzechy popełniano po męce Chrystusa, a i nadal co dzień bywają popełniane, wydaje się, że męka Chrystusa nie uwolniła nas od grzechów.
4. Jeżeli dla osiągnięcia danego skutku istnieje przyczyna wystarczająca, to niepotrzebne są inne przyczyny. Lecz by osiągnąć zgładzenie grzechów prócz męki Chrystusa niezbędne są jeszcze inne czynniki, jak chrzest i pokuta. Wydaje się więc, że męka Chrystusa nie jest przyczyną wystarczającą dla odpuszczenia grzechów.
5. Czytamy w Biblii2: „Wszystkie występki miłość zakrywa", oraz3: „Przez miłosierdzie i wiarę bywają oczyszczane grzechy". Lecz wiarą obejmujemy wiele innych rzeczy, zapalających w nas miłość. Więc nie tylko męka Chrystusa jest przyczyną odpuszczenia grzechów.

A JEDNAK czytamy w Apokalipsie4: „Umiłował nas i obmył nas z grzechów naszych we krwi swojej".

WYKŁAD. Męka Chrystusa jest właściwą przyczyną odpuszczenia grzechów, a to w trojaki sposób:

Po pierwsze — przez to, że budzi miłość, bo jak mówi Apostoł5: „Bóg miłość swoją okazuje przez, to, że kiedyśmy byli nieprzyjaciółmi, Chrystus za nas umarł". A przez miłość osiągamy przebaczenie grzechów. Czytamy w Ewangelii6: „Odpuszczone są liczne jej grzechy, bo wielce umiłowała".

Po drugie — męka Chrystusa powoduje odpuszczenie grzechów przez to, że jest Odkupieniem. Skoro Chrystus jest naszą Głową, to, przez swoją mękę podjętą z miłości i posłuszeństwa, uwolnił od grzechów nas, jako swoje członki, płacąc swą męką, która była czymś w rodzaju okupu. Podobnie człowiek wykonując rękami jakieś zasługujące dzieło, wykupuje siebie z grzechu popełnionego przy pomocy nóg. Cały Kościół, czyli ciało mistyczne Chrystusa, uważamy poniekąd za jedną Osobę łącznie z jego Głową — Chrystusem, jest on bowiem strukturą złożoną z wielu członków podobnie do ciała w przyrodzie.

Po trzecie — męka Chrystusa jest przyczyną sprawczą, ponieważ przedmiot męki, ciało Chrystusa, jest „narzędziem Bóstwa"7. Dzięki temu cierpienia i czyny Chrystusa, mocą Bożą, osiągają zgładzenie grzechów.
Ad 1. Chociaż Chrystus nie został umęczony, jako Bóg, ciało Jego jest narzędziem Bóstwa i posiada, jak wiemy8, moc potrzebną do zgładzenia grzechu.
Ad 2. Męka Chrystusa była wprawdzie czymś cielesnym, lecz Bóstwo, z którym zjednoczyło się ciało stanowiące Jego narzędzie, było źródłem mocy duchowej. Moc ta jest przyczyną zmazania grzechów.
Ad 3. Chrystus swą męką gładzi grzechy przez stworzenie przyczyny, czyli źródła, z którego w każdym czasie może płynąć odpuszczenie wszelkich grzechów: dawnych,

obecnych, bądź przyszłych, podobnie jak lekarz przyrządza lekarstwo, które może uzdrowić każdego chorego, także i w przyszłości.
Ad 4. Ponieważ męka Chrystusa będąc, jak wiemy9, powszechną przyczyną odpuszczenia grzechów, poprzedza je, konieczne jest zaaplikowanie jej, jako lekarstwa poszczególnym osobom dla zgładzenia grzechów osobistych. Osiąga się to przez chrzest, pokutę oraz inne sakramenty, które czerpią swą moc męki Chrystusa, o czym będzie mowa10.
Ad 5. Przez wiarę także otrzymujemy owoce męki Chrystusa, stosownie do słów Apostoła11: „Ustanowił Go Bóg dla przebłagania we krwi Jego przez wiarę". Lecz ta wiara, która oczyszcza z grzechu, nie jest wiarą nieukształtowaną, która może współistnieć nawet z grzechem, lecz jest to wiara ukształtowana przez miłość, tak by męka Chrystusa oddziaływała nie tylko na umysł nasz, lecz także na wolę. I również w ten sposób grzechy zostają odpuszczone mocą męki Chrystusa. (106)

Artykuł 2

CZY PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA ZOSTALIŚMY WYZWOLENI SPOD WŁADZY SZATANA?

Wydaje się, że nie
1. Ten bowiem, kto bez czyjegoś pozwolenia nie może niczego uczynić innym, nie ma nad nimi władzy. Tak widzimy zaś z Księgi Hioba1, szatan nigdy nie mógł szkodzić ludziom bez pozwolenia Bożego. Dopiero po otrzymaniu władzy od Boga mógł ugodzić najpierw w majątek a potem dotknąć ciało. Podobnie też według relacji Ewangelii2, złe duchy mogły wejść w wieprze dopiero po otrzymaniu pozwolenia od Chrystusa. Więc diabeł nigdy nie posiadał władzy nad ludźmi. Wobec tego nie zostaliśmy wyzwoleni spod jego władzy przez mękę Chrystusa.
2. Moc swoją wywiera szatan na ludzi kusząc ich oraz dręcząc fizycznie, a to dzieje się również po męce Chrystusa. Nie zostaliśmy więc uwolnieni spod władzy szatana przez mękę Chrystusa.
3. Wieczna jest moc Chrystusowej męki, stosownie do słów Pisma św.3: „Jedną ofiarą poświęconych doskonałymi uczynił na wieki". Natomiast uwolnienie spod władzy szatana ani nie jest powszechne, bo w wielu częściach świata aż dotąd są poganie, ani nie jest wieczne, bo w czasach antychrysta szatan będzie swą przemoc wywierał na ludziach, szkodząc im w stopniu najwyższym. Czytamy bowiem w Piśmie św,4: „przyjście antychrysta dokona się za sprawą szatana z całą mocą wśród znaków i kłamliwych cudów oraz uwodzicielskiej nieprawości". Widzimy więc, że męka Chrystusa nie jest przyczyną wyzwolenia rodzaju ludzkiego spod władzy szatana.

A JEDNAK Pan stojąc w obliczu męki mówi5: „Oto teraz książę tego świata precz będzie wyrzucony, a ja gdy zostanę podwyższony nad ziemią, wszystkich pociągnę do siebie". Został podwyższony nad ziemię przez mękę krzyża". Więc przez tę mękę szatan został pozbawiony władzy nad ludźmi.

WYKŁAD. Zwróćmy uwagę na trzy momenty władztwa szatana nad ludźmi przed męką Chrystusa. Po pierwsze — człowiek grzesząc zasłużył na poddanie go pod władzę szatana, bo ulegając pokusie pozwolił się zwyciężyć.

Po drugie — Bóg, ponieważ został znieważony przez grzech człowieka, sprawiedliwie pozostawił człowieka w mocy diabła.

Po trzecie wreszcie — szatan powodowany krańcowym zniepra wieniem woli przeszkodził człowiekowi osiągnąć zbawienie.

Co do punktu pierwszego — człowiek został wyzwolony spod władzy szatana przez mękę Chrystusa, ponieważ męka ta, jak wiemy7, spowodowała zgładzenie grzechu.

Co do drugiego zaś — męka Chrystusa wyzwoliła nas spod władzy szatana, gdyż, jak dalej zobaczymy8, przejednała Boga.

Co do trzeciego wreszcie — szatan w czasie męki Chrystusa nadużył powierzonej mu przez Boga władzy, bo uknuł podstępnie śmierć Chrystusa, który był wolny od grzechu, więc na śmierć nie zasługiwał. Toteż męka Chrystusa uwolniła nas spod władzy szatana. Augustyn mówi w związku z tym9: „Diabeł został pokonany przez sprawiedliwość Chrystusa, którego zabił, choć nie znalazł w Nim winy zasługującej na karę śmierci. Sprawiedliwe jest przeto, że ludzie obarczeni wprawdzie winą, lecz wierzący w Tego, który bez winy został zabity, zostali uwolnieni z więzów diabła”.

Ad 1. Nikt nie twierdzi, że diabeł ma taką władzę nad ludźmi, iżby mógł szkodzić im bez pozwolenia Bożego. Ale słusznie pozwolono mu szkodzić tym, którzy ulegając pokusie idą mu na rękę.

Ad 2. Wprawdzie i teraz, za Bożym dopustem, może diabeł dusze ludzi wystawiać na próbę i dręczyć ich ciało, lecz człowiek ma w męce Chrystusa gotowe lekarstwo, którym może się bronić przed napaściami wroga i nie dać się doprowadzić do zatracenia w śmierci wiecznej. (107) A każdy, kto przeciwstawiał się diabłu przed męką Chrystusa, mógł to czynić przez wiarę w Jego mękę, choć przed dokonaniem się jej co do jednej rzeczy nikt nie mógł wymknąć się z jego rąk, nie mógł mianowicie uniknąć zejścia do piekieł. (108) Po dokonaniu się jej ludzie, mocą tej męki, mogą się przed tym obronić.

Ad 3. Bóg dopuścił, że szatan w pewnych osobach, czasach i miejscach może zwodzić ludzi, stosownie do ukrytego planu Bożych wyroków. Lecz nawet w czasach antychrysta męka Chrystusa jest gotowym środkiem służącym ku obronie przeciw niegodziwości złego ducha. A to, że niektórzy ludzie nie korzystają z tego środka, w niczym nie zmniejsza jego skuteczności.

Artykuł 3

CZY PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA LUDZIE ZOSTALI UWOLNIENI OD KARY ZA GRZECH?

Wydaje się, że nie

1. Główną karą za grzech jest bowiem potępienie wieczne. Lecz ludzie skazani za grzechy na piekło nie zostali uwolnieni przez mękę Chrystusa, „albowiem z piekła nie ma wybawienia”1. Więc jak się zdaje, męka Chrystusa nie uwolniła ludzi od kary.

2. Nie należy obciążać karą tych, którzy od kary zostali uwolnieni. Lecz na przystępujących do spowiedzi nakłada się karę wynagradzającą. Przez mękę Chrystusa przeto ludzie nie zostali zwolnieni od ponoszenia kary.
3. Śmierć jest karą za grzech, stosownie do słów Apostoła2: „Zapłatą grzechu — śmierć". A przecież ludzie umierają i po męce Chrystusa. Wydaje się więc, że przez mękę Chrystusa nie pozbyliśmy się ciężaru kary.

A JEDNAK czytamy w proroctwie Izajasza3: „Prawdziwie choroby nasze on nosił i boleści nasze on wziął na siebie".

WYKŁAD. Dwojako uwalnia nas od kary męka Chrystusa.
Po pierwsze — bezpośrednio, jest ona bowiem dostatecznym i przeobfitym wynagrodzeniem za grzechy całej ludzkości. Wystarczające zadośćuczynienie powoduje skasowanie kary.

Po drugie — przyczynia się do usunięcia kary pośrednio, ponieważ jest przyczyną odpuszczenia grzechów, stanowiących podstawę wymiaru kary.
Ad 1. Męka Chrystusa osiąga swój skutek u tych, którzy otrzymali w niej udział przez wiarę, miłość oraz sakramenta wiary. Toteż potępieni w piekle, którzy nie łączą się z męką w powyższy sposób, są pozbawieni jej skutków.
Ad 2. Aby skorzystać ze skutków męki Chrystusa, trzeba, jak wiemy4, do niej się dostosować. Dokonuje się to przez sakrament chrztu, zgodnie ze słowami Apostola5: „Przez chrzest zostaliśmy razem z Nim pogrzebani w śmierci". Dlatego przy chrzcie nie nakłada się żadnej pokuty wynagradzającej, przez zadośćuczynienie Chrystusa zostajemy bowiem całkowicie zwolnieni od kary. Ponieważ jednak, jak mówi Piotr6: „Chrystus umarł raz jeden za grzechy nasze", człowiek nie może po raz drugi przez sakrament chrztu upodobnić się do umierającego Chrystusa. Toteż ci, którzy grzeszą po chrzcie, muszą wziąć na siebie jakieś cierpienia lub karę, aby się upodobnić do Chrystusa umęczonego. Lecz dzięki współuczestnictwu w zadośćuczynieniu Chrystusa może być kara o wiele mniejsza od tej, jakiej wymagałoby zadośćuczynienie za grzech.
Ad 3. Jak wiadomo7, zadośćuczynienie Chrystusa odnosi w nas swój skutek przez to, że należymy do Niego, jak członki do głowy. Członki muszą być do głowy dopasowane. Chrystus najpierw w duszy posiadał łaskę razem ze zdolnością przeżywania cierpień fizycznych w ciele. Potem dopiero, przez mękę, osiągnął nieśmiertelność w chwale. Tak i my, Jego członki, zostaniemy uwolnieni od wszelkich kar przez Jego mękę, lecz na razie mamy ciało podatne na cierpienie i śmierć, duszę zaś ukształtowaną tak, iż najpierw otrzymujemy „ducha przybrania za synów"8, który daje nam prawo do dziedziczenia nieśmiertelności w chwale. Potem dopiero „upodobnieni do męki i śmierci Chrystusa"9 zostaniemy wprowadzeni do nieśmiertelnej chwały, zgodnie ze słowami Apostoła10: „Jeśli synami, to i dziedzicami, dziedzicami Bożymi a współdziedzicami Chrystusa; skoro razem z Nim cierpimy, abyśmy z Nim razem i uwielbieni byli".

Artykuł 4

CZY PRZEZ MĘKĘ CHRYSTUSA ZOSTALIŚMY POJEDNANI Z BOGIEM?

Wydaje się, że nie
1. Nie ma bowiem miejsca na pojednanie między przyjaciółmi. Otóż Bóg zawsze nas kochał, według słów Biblii1: „Miłujesz wszystko, co jest, i nie masz. w nienawiści nic z tego, coś uczynił". Męka Chrystusa przeto nie była pojednaniem nas z Bogiem.
2. Jedna i ta sama rzecz nie może być przyczyną i skutkiem siebie samej. Nie można więc zasłużyć na łaskę, która jest przyczyną zasługiwania. Jak zaś wynika ze słów Ewangelii2: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał", miłość Boża jest przyczyną męki Chrystusa. Nie sądzimy więc, by męka Chrystusa pojednała nas z Bogiem,. budząc od nowa miłość Boga ku nam.
3. Męka Chrystusa dokonała się za sprawą Jego morderców, którzy tym samym ciężko Boga obrazili. Jest więc ona raczej przyczyną gniewu Boga niż przejednania.

A JEDNAK Apostoł mówi3: „Zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna Jego".

WYKŁAD. Męka Chrystusa dwojako przyczynia się do pojednania nas z Bogiem:

Po pierwsze — gładzi grzech, który uczynił ludzi wrogami Boga, stosownie do słów Biblii4: „Bóg nienawidzi zarówno bezbożnika, jak i bezbożność jego", oraz5: .Nienawidzisz wszystkich, którzy czynią nieprawość".

Po drugie — stanowi ona najmilszą Bogu ofiarę. Właściwym skutkiem ofiary jest zaś przebłaganie Boga. Podobnie i człowiek przebacza wyrządzoną mu zniewagę przez wzgląd na wyświadczenie mu pożądanej przysługi. Toteż czytamy w Biblii6: „Jeśli cię Pan pobudza przeciwko mnie, niechaj poczuje wonność ofiary". To że Chrystus został umęczony z własnej woli, było tak wielkim dobrem, że Bóg odnalazłszy je w naturze ludzkiej dał się przebłagać, mimo wszystkich zniewag doznanych od rodzaju ludzkiego. Pojednanie to obejmuje tych, którzy w sposób wspomniany wyżej7 łączą się z Chrystusem umęczonym.
Ad 1. Bóg swoją miłością obejmuje wszystkich ludzi, biorąc pod uwagę naturę przez siebie stworzoną. Nienawiść Jego wywołuje grzech, popełniany przez ludzi, a godzący w Boga, według słów Biblii8: „Najwyższy ma w nienawiści grzeszników". (109)
Ad 2. Słowa, że Chrystus pojednał nas z Bogiem, nie oznaczają, że Bóg zaczął nas kochać na nowo, skoro czytamy w Biblii9: „Miłością wieczną umiłowałem cię". Oznaczają one tylko to, że przez mękę Chrystusa została usunięta przyczyna nienawiści: już to przez zmazanie grzechu, już to przez wynagrodzenie dobrem, milszym Bogu.
Ad 3. Mordercy Chrystusa byli ludźmi, lecz człowiekiem był także i Chrystus, którego zamordowali. Większa zaś była miłość umęczonego Chrystusa niż nieprawość morderców. I dlatego większą wartość stanowiła męka Chrystusa jako środek pojednania całej ludzkości z Bogiem, niż jako powód do Bożego gniewu.

Artykuł 5

CZY CHRYSTUS PRZEZ SWOJA MĘKĘ OTWORZYŁ NAM WROTA DO NIEBA?

Wydaje się, że nie
1. Czytamy bowiem w Biblii1: „Siejącemu .sprawiedliwość — zapłata pewna". Zapłatą sprawiedliwości zaś jest wstęp do Królestwa Niebieskiego. święci patriarchowie przeto, czyniący dzieła sprawiedliwości, słusznie, jak się zdaje, mieliby otwarty wstęp do Królestwa Niebieskiego również bez męki Chrystusa. Nie jest więc ona przyczyną otwarcia wrót do Królestwa Niebieskiego.
2. Jak wiemy z Biblii2, Eliasz został porwany do nieba przed męką Chrystusa. Skoro zaś skutek nie poprzedza przyczyny, to, jak się zdaje, otwarcie wrót do nieba nie było skutkiem męki Chrystusa.
3. W Ewangelii czytamy3, że „po chrzcie Chrystusa otworzyły się niebiosa". Ponieważ chrzest poprzedził mękę, otworzenie się niebios więc nie jest jej skutkiem.
4. Czytamy w proroctwie4: „Wstąpi otwierając drogę przed nimi". Otworzenie drogi, to jak sądzimy, nic innego jak otworzenie się wrót do nieba. Wydaje się więc, że wrota do nieba otworzyła przed nami nie męka Chrystusa, lecz Jego wniebowstąpienie.

A JEDNAK Apostoł mówi5: „Mamy zapewnione wejście do świątyni — tj. do niebios — przez krew Chrystusową".

WYKŁAD. Zamknięcie wrót stanowi przeszkodę, nie pozwalającą człowiekowi wejść do wnętrza. Otóż taką przeszkodą stojącą przed ludźmi na drodze do Królestwa Niebieskiego jest grzech. Prorok mówi6: „Nazwą ją drogą świętą, i nie przejdzie po niej nieczysty". Dwojakiego rodzaju grzech przeszkadza ludziom wejść do Królestwa Niebieskiego. Jeden — to grzech ciążący na całej naturze ludzkiej — grzech pierwszego ojca. Grzech ten zamknął przed ludźmi wstęp do nieba, bo jak czytamy w Księdze Rodzaju7, po grzechu pierwszego człowieka „umieścił Bóg cherubów i płomienny miecz wirujący, aby strzegli dojścia do drzewa życia". Inne grzechy — to grzeszne czyny poszczególnych ludzi, grzechy poszczególnych osób.

Męka Chrystusa, dzięki temu, że On sam spłacił nasz dług, uwalnia nas zarówno co do winy, jak i co do kary, nie tylko od grzechu powszechnego obciążającego całą ludzkość, lecz również gładzi grzechy osobiste tych ludzi, którzy przez wiarę, miłość i sakramenta wiary łączą się z tą męką. Toteż otwiera ona przed nami wrota do Królestwa Niebieskiego. Mówi o tym Apostoł8: „Chrystus stawszy się najwyższym kapłanem dóbr przyszłych przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego dokonawszy wiecznego odkupienia". Zapowiedź symbolizującą ten fakt mamy w Księdze Liczb, gdzie czytamy9, że morderca „będzie mieszkał tam — czyli w mieście, do którego zbiegł — aż umrze wielki kapłan, który olejem świę-tym jest namaszczony". Po jego śmierci zbieg mógł wrócić do swego domu.
Ad 1. Święci patriarchowie, dokonując dzieł sprawiedliwości wysłużyli sobie wstęp do nieba przez wiarę w mękę Chrystusa, bo jak czytamy w liście do Hebrajczyków10, święci „przez wiarę pokonali królestwa, wypełnili sprawiedliwość". Przez nią każdy

został oczyszczony z grzechów obciążających wyłącznie jego osobę. Wiara i sprawiedliwość nie wystarczały jednak do usunięcia przeszkody, którą była wina obciążająca całą ludzkość. Przeszkoda ta została usunięta kosztem krwi Chrystusa. Toteż przed Jego męką nikt nie mógł wejść do Królestwa Niebieskiego, nie mógł mianowicie osiągnąć wiecznego szczęścia, które polega na doskonałym rozkoszowaniu się Bogiem.
Ad 2. Eliasz został uniesiony do nieba powietrznego (110), a nie do nieba empirejskiego, siedziby świętych11. Również nie znalazł się tam Henoch. Został on porwany do raju ziemskiego, gdzie, jak się przypuszcza, przebywa razem z Eliaszem, oczekując na przyjście antychrysta.
Ad 3. Po chrzcie Chrystusa niebiosa się otwarły, jak wiemy12, nie przed Chrystusem, dla Niego zawsze stały otworem, lecz otwarły się na znak, że chrzest Chrystusowy, który czerpie swą skuteczność z męki Chrystusa, otwiera niebo przed przystępującymi do chrztu.
Ad 4. Chrystus swoją męką wysłużył nam wstęp do Królestwa Niebieskiego i usunął przeszkodę stojącą na drodze. Przez Wniebowstąpienie zaś swoje jak gdyby wprowadził nas w posiadanie Królestwa Niebieskiego. Stąd słowal3: „Wstępując, otworzył drogę przed nimi”.

Artykuł 6

CZY CHRYSTUS PRZEZ SWOJĄ MĘKĘ ZASŁUŻYŁ NA WYWYŻSZENIE?

Wydaje się, że nie.
1. Wywyższenie się bowiem, podobne jak posiadanie wszelkiej prawdy, jest właściwością Boga, stosownie do słów psalmisty1: „Wywyższony jest Pan nad wszystkie narody i nad niebiosa chwała Jego”. Chrystus zaś, jako człowiek miał poznanie wszelkiej prawdy nie ze względu na poprzednie zasługi, lecz z tytułu samego zjednoczenia Boga z człowiekiem. Czytamy bowiem w Ewangelii2: „Widzieliśmy chwałę Jego, chwałę jako Jednorodzonego od Ojca, pełnego łaski i prawdy”. Wywyższenie Chrystusa nie było więc wysłużone przez mękę, lecz wynikało z samego faktu Wcielenia.
2. Chrystus, jak wiemy3, zasługiwał już od pierwszej chwili swego poczęcia, a miłość Jego w czasie męki nie była większa od poprzedniej. Skoro zaś źródłem zasługi jest miłość, wydaje się, że na swoje wyniesienie nie więcej zasłużył przez mękę, niż przez swoje życie poprzednie.
3. Skoro, jak mówi Augustyn4: „Uwielbienie ciała wynika z uwielbienia duszy, dusza zaś nie otrzymała tego uwielbienia z tytułu zasługi, posiadała je bowiem już w pierwszej chwili poczęcia Chrystusa, to On swoją męką nie wysłużył sobie wywyższenia przejawiającego się w uwielbieniu ciała.

A JEDNAK Apostoł mówi5: „Stał się posłuszny aż do śmierci, a śmierci krzyżowej. Dlatego i Bóg wywyższył Go”.

WYKŁAD. Pojęcie zasługi zakłada pojęcie sprawiedliwego wyrównania. Toteż mówi Apostoł6: „Temu, który pracuje, zapłatę poczytuje się za rzecz należną”. Jeśli ktoś

powodowany niesprawiedliwym pragnieniem przywłaszczył sobie więcej niż mu się należy, sprawiedliwe jest, by utracił coś również z tego, co mu się należy. Czytamy w Biblii7: „ Jeśli kto ukradł owcę, odda cztery za jedną”. Mówimy, że za-służył na to, ponieważ zostaje ukarany przez to, czego niesprawiedliwie pożądał. Podobnie, jeśli ktoś powodowany prawą wolą wyrzeka się czegoś, co mu się należy, zasługuje, by mu dodano coś jeszcze ponad to, jako nagrodę za prawość woli. Toteż czytamy w Ewangelii8: „Kto się uniża, wywyższony będzie”.

Otóż Chrystus w swej męce uniżył samego siebie9 w porównaniu ze swoją godnością, i to poczwórnie: Po pierwsze — przez mękę i śmierć — nie miał co do nich żadnych zobowiązań. Po drugie — przez miejsce, w którym się znalazł. Ciało Jego złożono do grobu, a dusza zstąpiła do otchłani. Po trzecie — uniżył się przez hańbę i obelgi, których doznawał. Po czwarte — przez to, że został wydany ludzkiej władzy, sam rzekł do Piłata10: „Nie miałbyś żadnej władzy nade mną, gdyby ci nie była dana z wysoka”.

Toteż Chrystus przez swoją mękę zasłużył na poczwórne wyniesienie: Po pierwsze — na chwalebne Zmartwychwstanie. Mówią o tym słowa psalmu11: „Ty wiesz, gdy siedzę — czyli znasz poniżenie mej męki12 — i gdy wstaję”. Po drugie — zasłużył na wstąpienie do nieba. Toteż czytamy w liście do Efezjan13: „Pierwej zstąpił był do niskości ziemskich. Ten, który zstąpił jest tym samym, co wstąpił ponad wszystkie niebiosa”. Po trzecie — zasłużył na to, by zasiadł po prawicy Ojca, ukazując swoje Bóstwo, zgodnie z zapowiedzią Proroka14: „Wywyższy się, zostanie wyniesiony i wysoki będzie bardzo Jak się zdumiało nad Nim wielu, tak niepoczesny będzie między ludźmi wygląd Jego”. Apostoł zaś mówil5: „Stał się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej. Za. to wywyższył Go Bóg i nadał Mu imię, które jest ponad wszelkie imię”, aby wszyscy nazywali Go Bogiem i oddawali Mu cześć, jako Bogu. Mówią o tym dalsze słowa16 „aby na imię Jezusa zginało się wszelkie kolano w niebie, na ziemi i w piekle”. Po czwarte — zasłużył sobie na władzę sędziowską. Czytamy w Biblii17: „Sprawa twoja jako niezbożnego osądzona, jest; sprawę i sąd otrzymasz”.

Ad 1. Źródłem zasługiwania jest dusza, ciało natomiast — to narzędzie potrzebne do realizacji czynów zasługujących. Doskonałość duszy Chrystusowej — źródła zasług — nie miała być wynikiem zasługi. Wysłużona została doskonałość ciała Chrystusowego, poddanego męce, które dzięki temu stało się zasługującym narzędziem.

Ad 2. Poprzednie zasługi Chrystusa stanowiły tytuł do wywyższenia Jego co do samej duszy, ukształtowania woli przez miłość oraz inne cnoty. Męką zaś wysłużył On swoje wywyższenie, jako pewnego rodzaju rekompensatę przysługującą również ciału. Sprawiedliwe jest bowiem, że ciało poddane męce z miłości zostało wynagrodzone przez uwielbienie.

Ad 3. W Chrystusie przez pewnego rodzaju zrządzenie chwała duszy nie była udzielona ciału przed męką, tak aby Chrystus uwielbienie ciała otrzymał w sposób bardziej zaszczytny, wysługując je męką.

Nie godziło się jednak odwlekać uwielbienia duszy, skoro ona była ze Słowem zjednoczona bezpośrednio, od Niego przeto otrzymała pełnię chwały. Ciało natomiast było połączone ze Słowem za pośrednictwem duszyl8.

ZAGADNIENIE 50
ŚMIERĆ CHRYSTUSA

Przypatrzmy się z kolei śmierci Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w sześciu pytaniach:
1. Czy było stosowne, że Chrystus umarł?
2. Czy przez śmierć Chrystusa zostało zerwane zjednoczenie Bóstwa z ciałem?
3. Czy przez śmierć Chrystusa zostało zerwane zjednoczenie Bóstwa z duszą?
4. Czy Chrystus był człowiekiem w czasie trzydniowej śmierci?
5. Czy ciało Jego po śmierci było tym samym, co za życia?
6. Czy śmierć Jego jakoś przyczyniła się do naszego zbawienia?

Artykuł 1

CZY ŚMIERĆ CHRYSTUSA BYŁA CZYMŚ STOSOWNYM?

Wydaje się, że nie
1. Źródło danego rodzaju zjawisk nie podlega bowiem wpływom pochodzącym z rodzaju przeciwnego. Ogień, na przykład, który jest źródłem ciepła, nigdy nie może być zimny. Otóż Syn Boży jest początkiem i źródłem wszelkiego życia, jak mówi psalmista w słowach1: „W Tobie jest źródło życia". Więc jak się zdaje, w śmierci Chrystusa tkwi wewnętrzna sprzeczność.
2. Śmierć jest czymś gorszym od choroby — jest jej kresem. Otóż skoro, zdaniem Chryzostoma2, nie godziło się Chrystusowi chorować, tym bardziej nie godziło się Mu umierać.
3. Pan mówi3: „Przyszedłem, żeby miały życie i obficiej miały". Lecz jedno z dwóch przeciwieństw nie prowadzi do drugiego. Wydaje się więc, że śmierć Chrystusa mijała się z celem.

A JEDNAK czytamy4: „Lepiej jest, aby jeden człowiek umarł za lud, niż żeby cały naród miał zginąć". Słowa te, jak świadczy ewangelista, wypowiedział Kaifasz prorokując.

WYKŁAD. To, że Chrystus umarł, nie mijało się z celem. Po pierwsze — śmierć Chrystusa była zadośćuczynieniem złożonym w imieniu ludzkości, skazanej na śmierć z powodu popełnienia grzechu. Czytamy w Biblii5: „Dnia, w którym spożyjecie owoc, ściągniecie na siebie śmierć". Ten, kto poddaje się karze, na którą zasłużył ktoś inny, daje za tego kogoś zadośćuczynienie w sposób właściwy. Chrystus przeto chciał umrzeć, aby nas wyręczyć, dając zadośćuczynienie swą własną śmiercią, według słów Piotra6: „Chrystus umarł raz jeden za grzechy nasze".

Po drugie — śmierć ta stanowiła dowód prawdziwości natury przyjętej przez Chrystusa. Jak mówi Euzebiusz7: „Uważano by Go powszechnie za widmo, gdyby po tym, jak obcował z ludźmi, przepadł w jakiś inny sposób, i uciekając przed śmiercią niespodzianie zniknął".

Po trzecie — Chrystus umierając chciał nas uwolnić od strachu przed śmiercią. Czytamy w Biblii8: „Stał się uczestnikiem ciała i krwi, aby przez śmierć zniweczyć władcę śmierci i wyzwolić tych, którzy ze strachu przed śmiercią przez całe życie podlegali niewoli”. (111)

Po czwarte — przez śmierć w „podobieństwie grzechu”9 czyli przez przyjęcie kary doczesnej za grzech, (112) Chrystus chciał dać nam wzór duchowego odcięcia się od grzechu. Mówi Apostoł10: „Bo że umarł dla grzechu, raz umarł, a że żyje — żyje Bogu. Tak i wy rozumiejcie, żeście umarli dla grzechu, a żyjecie dla Boga”.

Po piąte — Chrystus zmartwychwstał po śmierci, tym że śmierć zwyciężył, dał dowód swej potęgi, aby tchnąć w nas nadzieję zmartwychwstania. Toteż Apostoł mówi": „Skoro się głosi o Chrystusie, że zmartwychwstał, jakże niektórzy z was mogą mówić, że nie masz zmartwychwstania?”

Ad 1. Chrystus jest źródłem życia jako Bóg, nie jako człowiek. Umarł zaś jako człowiek, nie jako Bóg. Toteż Augustyn mówi”: „Niepodobna, by Chrystus zaznał śmierci w tym znaczeniu, że będąc Życiem samym, pozbył się życia. Gdyby tak było, to wyschłoby samo źródło życia. Przeżył On śmierć przez swój współudział w ludzkiej naturze, którą przyjął z własnej woli, nie tracąc przy tym mocy tkwiącej w Jego Boskiej naturze, która ożywia wszystko”.

Ad 2. Śmierć Chrystusa nie była następstwem choroby, aby nie sądzono, że On musiał umrzeć z powodu słabości natury. Chrystus przyjął z własnej woli śmierć zadaną z zewnątrz. Ofiarował siebie, pokazując dobrowolność śmierci.

Ad 3. Żadna rzecz nie doprowadza do swego przeciwieństwa bezpośrednio, lecz niekiedy czyni to ubocznie, jak na przykład: chłód powodujący pośrednio rozgrzanie. Chrystus swoją śmiercią przywrócił nas życiu, ponieważ śmiercią tą zniszczył naszą śmierć, jak ktoś biorąc na siebie karę przeznaczoną dla kogoś innego, uwalnia go od kary. (113)

Artykuł 2

CZY PRZY ŚMIERCI CHRYSTUSA NASTĄPIŁO ODDZIELENIE BÓSTWA OD CIAŁA?

Wydaje się, że tak

1. Czytamy bowiem w Ewangelii1, że Pan przybity do krzyża woła: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?" Ambroży tłumacząc te słowa mówi2: „Było to wołanie człowieka, który miał umrzeć przez oddzielenie go od Bóstwa. Bo skoro Bóstwo jest wolne od śmierci, to śmierć nie mogła nastąpić przed odejściem życia, a przecież Bóstwo jest życiem”; toteż, jak się wydaje, w momencie śmierci Chrystusa Bóstwo oddzielone zostało od ciała.

2. Zabierzmy środek — rozdzielą się końce. A jak wiemy3 — środkiem łączącym Bóstwo z ciałem była dusza. Odłączenie duszy od ciała w momencie śmierci Chrystusa musiało więc pociągnąć za sobą odłączenie się Bóstwa od ciała.

3. Ożywiająca moc Boga jest większa niż ożywiająca moc duszy. Więc skoro ciało nie może umrzeć przed oddzieleniem się duszy, to tym bardziej nie może umrzeć przed oddzieleniem się Bóstwa. (114)

A JEDNAK, jak wiadomo4, tylko zjednoczenie osobowe upoważnia do orzekania o Synu Bożym tego, co ludzkie. Kiedy wypowiadamy słowa zawarte w symbolu wiary, że Syn Boży został poczęty i zrodzony z Dziewicy, został umęczony, umarł i był pogrzebany, to mówiąc o pogrzebaniu, orzekamy o Synu Bożym coś, co odnosiło się do Jego ciała po śmierci. Więc ciało Chrystusa nie zostało od Bóstwa Jego oddzielone; przez śmierć.

WYKŁAD. To, co otrzymujemy przez łaskę Boga, nigdy nie zostaje odebrane bez winy, jak bowiem mówi Apostoł5: „Bóg nie żałuje darów i wezwania". Łaska zjednoczenia, która łączy w jednej Osobie Bóstwo i ciało Chrystusa, jest bez porównania większa od łaski usynowienia, która uświęca pozostałych ludzi. Jest ona także trwalsza ze swej istoty, stanowi bowiem o zjednoczeniu osobowym, podczas gdy łaska usynowienia stanowi o zjednoczeniu przez miłość. A przecież widzimy, że łaski usynowienia nigdy się nie traci bez winy. Więc skoro w Chrystusie nie było żadnego grzechu, zjednoczenie Bóstwa z ciałem nie mogło w Nim ulec zerwaniu. I dlatego ciało Chrystusa jak przed śmiercią było połączone ze Słowem Bożym w zjednoczeniu osobowym i hipostatycznym, tak było połączone i po śmierci. Hipostaza Słowa Bożego była, jak mówi Damasceńczyk6, hipostazą ciała Chrystusa po śmierci.
Ad 1. Wyraz: „opuścił" nie mówi o naruszeniu zjednoczenia osobowego, lecz o tym, że Bóg Ojciec wydał Chrystusa na mękę. Słowo „opuścił" nie oznacza tu nic innego, jak to, że nie obronił przed prześladowcami 7,8.
Ad 2. Mówiąc, że Słowo Boże łączy się z ciałem za pośrednictwem duszy, mamy na myśli, że ciało przez duszę stanowi część natury ludzkiej, którą zechciał Chrystus przyjąć. Pod duszą nie należy rozumieć jak gdyby ogniwa łączącego elementy zjednoczenia. To, że ciało należy do ludzkiej natury poprzez duszę, zachodzi również i po oddzieleniu duszy od ciała. Za Bożym zrządzeniem w ciele umarłego pozostaje jakaś dyspozycja do zmartwychwstania. Toteż zjednoczenie Bóstwa z ciałem nie ustało.
Ad 3. Dusza ożywia ciało przez to, że jest jego formą. Dlatego z chwilą, kiedy istnieje oraz jest z ciałem połączona, jako forma danego ciała, ciało to, siłą faktu, żyje. Bóstwo zaś ma moc ożywiającą sprawczą, nie stając się formą ciała. Bo nie może być formą, żadnej bryły. Toteż z połączenia Bóstwa z ciałem nie wynika w sposób konieczny życie danego ciała. Działanie Boga nie jest uwarunkowane żadną koniecznością, a tylko Jego wolą.

Artykuł 3

CZY PRZY ŚMIERCI CHRYSTUSA NASTĄPIŁO ODDZIELENIE BÓSTWA OD DUSZY?

Wydaje się, że tak
1. Pan bowiem mówi1: „Nikt mi duszy nie odbiera, ale ja oddaję ją z własnej woli i znowu ją biorę". Ciało, jak sądzimy, nie może oddawać duszy przez oddzielenie jej od siebie, dusza bowiem nie podlega władzy ciała, a raczej przeciwnie. Wydaje się więc, że oddanie duszy swojej przysługuje Chrystusowi, jako Słowu Bożemu. Dokonuje się

zaś przez oddzielenie jej od Słowa. Przez śmierć Chrystusa dusza Jego została przeto od Bóstwa oddzielona.
2. Mówi Atanazy2: „Przeklęty ten, kto nie wyznaje, że cały człowiek, przyjęty przez Syna Bożego, znowu został przyjęty lub uwolniony i trzeciego dnia zmartwychwstał". Otóż cały człowiek nie mógł być na nowo przyjęty, jeśli przedtem cały nie został oddzielony od Słowa Bożego. A skoro cały człowiek składa się z duszy i ciała, więc był moment oddzielenia Bóstwa od ciała i od duszy.
3. Dzięki zjednoczeniu z całym człowiekiem słusznie mówimy, że Syn Boży — to człowiek. Otóż gdyby po oddzieleniu duszy od ciała, po śmierci Chrystusa, Słowo Boże pozostało zjednoczone z duszą to można by było twierdzić zgodnie z prawdą, że Syn Boży jest duszą. A skoro dusza jest formą ciała, z powyższego twierdzenia wynikałoby błędne i niedorzeczne przekonanie, że formą ciała było Słowo Boże. W chwili śmierci przeto dusza Chrystusa została oddzielona od Słowa Bożego.
4. Z chwilą kiedy dusza została oddzielona od ciała, nie ma już jednej hipostazy, lecz są dwie. Gdyby Słowo Boże po oddzieleniu duszy od ciała przez śmierć, pozostało zjednoczone zarówno z duszą, jak i z ciałem Chrystusa, wynikałoby stąd, jak sądzimy, że przez czas kiedy Chrystus był umarły, istniały dwie hipostazy Słowa Bożego. Wniosek taki nie ma sensu. Po śmierci Chrystusa dusza Jego przeto nie pozostała zjednoczona ze Słowem. (115)

A JEDNAK Damasceńczyk mówi3: „Chociaż Chrystus, jako człowiek, umarł i święta Jego dusza została oddzielona od nieskażonego ciała, Bóstwo Jego było nierozerwalnie w obojgu, nieoddzielone od duszy — powiadam — i od ciała”.

WYKŁAD. Związek duszy Chrystusa ze Słowem Bożym jest bardziej bezpośredni i bliższy niż Jego ciała, bo, jak wiemy4, ciało zjednoczone jest ze Słowem za pośrednictwem duszy. Więc jeśli Słowo Boże nie opuściło ciała w chwili śmierci, to tym bardziej nie opuściło duszy. Toteż analogicznie do tego, co orzekamy o Słowie Bożym, a co odnosi się do ciała, mianowicie: pogrzeb, w symbolu wiary mówimy o Jego zstąpieniu do „piekieł”, ponieważ tam zstąpiła dusza Chrystus po oddzieleniu od ciała. (116)

Ad 1. Augustyn tłumacząc słowa Jana, przytoczone w zarzucie zapytuje5: Skoro Chrystus „jest Słowem, ciałem i duszą, to czy daje duszę z tego tytułu że jest Słowem, czy też, że jest duszą lub też, że jest ciałem”. Na pytanie to odpowiada: „Gdybyśmy utrzymywali, że Słowo Boże daje duszę, to wynikałoby stąd iż dusza została od Słowa oddzielona; a to przypuszczenie jest błędne. Śmierć bowiem oddziela ciało od duszy, natomiast wcale nie twierdzę, że dusza przez śmierć zostaje oddzielona od Słowa. Gdybyśmy twierdzili, że dusza daje samą siebie, to wynikałoby stąd, iż zostaje oddzielona od siebie samej — wniosek bez sensu. Pozostaje więc przyjąć, że ciało daje swoją duszę i bierze ją z powrotem. Czyni to nie swą własną mocą, lecz mocą Słowa mieszkającego w ciele”.

Bo jak wiemy6 — Bóstwo Słowa nie zostało przez śmierć Chrystusa oddzielone od ciała.
Ad 2. Atanazy mówiąc, że cały człowiek został na nowo przyjęty, nie miał na myśli ponownego przyjęcia wszystkich części człowieka, porzuconych jak gdyby przez

Słowo Boże w chwili śmierci Chrystusa. Chciał tylko powiedzieć, że przez zmartwychwstanie została na nowo przywrócona integralność natury ludzkiej, z chwilą ponownego zjednoczenia się duszy z ciałem.
Ad 3. Dzięki zjednoczeniu Słowa Bożego z naturą ludzką nazywamy Je nie naturą ludzką, lecz Człowiekiem, czyli kimś, kto posiada ludzką naturę. Dusza i ciało stanowią natomiast części istotowe tej natury. Ze zjednoczenia Słowa z każdą z tych części nie wynika przeto, że Słowo Boże jest duszą bądź też ciałem, lecz, że jest kimś, kto posiada duszę bądź też ciało.
Ad 4. „Oddzielenie duszy od ciała w chwili śmierci Chrystusa nie spowodowało, jak mówi Damasceńczyk7, podziału jednej hipostazy na dwie. Ciało i dusza bowiem od początku współistnieją w Osobie Słowa. Rozdzielone w chwili śmierci, każde z osobna trwało nadal posiadając jedną i tę samą hipostazę: Słowo. Hipostaza Słowa jest więc jedynym pierwszym podmiotem czynności zarówno Słowa, jak i duszy oraz. ciała, bo ani dusza, ani ciało nie posiadały nigdy innej hipostazy, prócz hipostazy Słowa. Jedna jest bowiem; hipostaza Słowa, nigdy — dwie."

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS PODCZAS ŚMIERCI TRWAJĄCEJ TRZY DNI BYŁ CZŁOWIEKIEM?

Wydaje się, że tak
1. Bo według Augustyna1: „Na tym właśnie polegało przyjęcie natury ludzkiej przez Słowo, że Bóg stał się człowiekiem, a człowiek — Bogiem". Przyjęcie to nie straciło swej aktualności po śmierci. Wydaje się. więc, że Chrystus umierając nie przestał być człowiekiem.
2. Filozof mówi2, „każdy człowiek — to rozum jego". I dlatego po śmierci Piotra wzywamy jego duszę, mówiąc: „Święty Piotrze, módl się za nami!" Skoro zaś śmierć nie oddzieliła Syna Bożego od duszy rozumnej, to Chrystus był człowiekiem w ciągu tych trzech dni. (117)
3. Każdy kapłan jest człowiekiem. Chrystus zaś był kapłanem w czasie trzy dni trwającej śmierci, gdyż w przeciwnym razie nie byłyby prawdziwe słowa psal-mu3: „Ty jesteś kapłanem na wieki". Więc Chrystus w ciągu tych trzech dni był człowiekiem.

A JEDNAK po usunięciu tego, co nadrzędne, ustępuje to, co podrzędne. Pojęcie: „istota żywa", czyli „istota posiadająca duszę" jest pojęciem nadrzędnym w stosunku do pojęcia: „człowiek" lub „zwierzę", bo zwierzę — to istota żywa o duszy zmysłowej. Więc skoro ciało Chrystusa w ciągu triduum śmierci nie było żywe i nie posiadało duszy, to Chrystus w tym czasie nie był człowiekiem. (118)

WYKŁAD. To, że Chrystus rzeczywiście był umarł, jest artykułem wiary. Toteż każde twierdzenie negujące śmierć Chrystusa jest błędem przeciwko wierze. Dlatego w soborowym liście Cyryla czytamy4: „Gdyby ktoś nie wyznawał tego, że Słowo Boże było umęczone w ciele, w ciele zostało ukrzyżowane i w ciele zakosztowało śmierci, AS". Otóż rzeczywistość śmierci człowieka lub zwierzęcia polega na tym, że przez

śmierć zarówno człowiek, jak i zwierzę przestaje istnieć, śmierć polega bowiem na oddzieleniu duszy, która stanowi o pełni istoty człowieka lub zwierzęcia. Toteż powiedzenie: „Chrystus w czasie triduum swej śmierci był człowiekiem", wzięte w oderwaniu od kontekstu i bez omówień, jest błędne. Wolno natomiast powiedzieć, że Chrystus w tym czasie był „człowiekiem umarłym".

Niektórzy pisarze utrzymując, że Chrystus w czasie tych trzech dni był człowiekiem, wypowiadali wprawdzie błędne zdanie, lecz nie popełniali błędu przeciwko wierze. W tym sensie wypowiada się np. Hugo de Sancto Victore5, mówiąc, że Chrystus w ciągu tych trzech dni był człowiekiem. Identyfikuje on duszę z człowiekiem. Lecz to, jak wiemy6, jest pogląd błędny.

Magister Sentencji wychodząc z innego założenia również twierdził7, że Chrystus w czasie triduum śmierci był człowiekiem. Sądził, że zjednoczenie duszy z ciałem nie należy do istoty człowieka, lecz że człowiekiem jest ten, kto posiada duszę i ciało niezależnie od tego, czy one są ze sobą zjednoczone. Jasne, że i to jest błąd, jak wynika z wywodów w I części Sumy8 i z rozważań na temat rodzaju zjed-noczenia w tajemnicy Wcielenia9.

Ad 1. Ponieważ Słowo Boże przyjęło duszę i ciało zjednoczone wzajemnie ze sobą, przyjęcie to uczyniło Boga człowiekiem, a człowieka Bogiem. Nie było momentu przekreślenia tego przyjęcia przez oddzielenie Słowa od duszy, bądź od ciała. Był natomiast moment zerwania jedności łączącej duszę z ciałem.

Ad 2. Powiedzenie, że „człowiek — to rozum", nie oznacza, że rozum jest całym człowiekiem, lecz że jest najważniejszą częścią człowieka, bo stanowi w nim ośrodek rządzący. Podobnie mówiąc o szefie państwa określamy go nazwą tego państwa, ponieważ w nim jest ośrodek rządzący.

Ad 3. Kapłaństwo przysługuje człowiekowi ze względu na jego duszę, na której zostało wyciśnięte znamię święceń kapłańskich. Toteż człowiek przez śmierć nie zostaje pozbawiony charakteru otrzymanego przy święceniach. (119) Tym bardziej nie traci go Chrystus, źródło wszelkiego kapłaństwa.

Artykuł 5

CZY CIAŁO CHRYSTUSA ŻYJĄCEGO BYŁO IDENTYCZNE Z CIAŁEM ZMARŁEGO?

Wydaje się, że nie

1. Chrystus zmarł bowiem prawdziwie, tak jak umierają inni ludzie. Otóż ciało każdego innego człowieka po śmierci nie jest po prostu tym samym, co za życia; między jednym a drugim istnieje różnica istotna. Ciało Chrystusa zmarłego nie jest więc tym samym ciałem, które On posiadał za życia.

2. Rzeczy różne co do gatunku, według Filozofa1 muszą być różnymi bytami jednostkowymi. Otóż żywe ciało Chrystusa różniło się od martwego co do gatunku, bo, jak wynika z nauki Filozofa2, mówiąc o oku lub ciele zmarłego używamy tych nazw w odmiennym niż zwykle znaczeniu. Nie było więc ono po śmierci po prostu tym samym ciałem, co za. życia.

3. Śmierć jest to rozkład. Rozkład substancji zaś prowadzi do likwidacji bytu poddanego temu rozkładowi, bo jak mówi Filozof3: Rozkład jest „przemianą

polegającą na tym, że coś istniejącego przestaje istnieć". Po śmierci Chrystusa ciało Jego nie było już przeto tym samym ciałem co za życia, ponieważ śmierć jest rozkładem substancji.

A JEDNAK Atanazy mówi4: „Słowo Boże trwało wolne od cierpień i cielesności, podczas gdy ciało podlegało obrzezaniu, przyjmowało pokarmy i napoje, zostało przybite do drzewa. Ono to zostało złożone do grobu". A przecież obrzezano i przybito do krzyża żywe ciało Chrystusa, do grobu natomiast złożono — martwe. Martwe Jego ciało było przeto tym samym, które posiadał za życia.

WYKŁAD. Wyrażenia: „po prostu" używam w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze — „po prostu" może znaczyć: bez zastrzeżeń, zgodnie z tym, co mówi Filozof5, ze „mówiąc 'absolutnie', pomijamy wszelkie uwarunkowania". I w tym znaczeniu ciało Chrystusa martwe było po prostu tym samym, które miał za życia. O identyczności decyduje tu bowiem jedność podmiotu. Podmiot żywego ciała Chrystusa i martwego był jeden i ten sam, bo ani żywe, ani martwe nie posiadało, jak wiemy6, innej hipostazy poza hipostazą Słowa Bożego. Atanazy wypowiadając się w przytoczonym urywku to właśnie ma na myśli7.

Po drugie — „po prostu" może znaczyć tyle co „zupełnie" lub „całkowicie". Jeżeli tak, to martwe ciało Chrystusa nie było po prostu identyczne z żywym. Nie było bowiem całkowicie tym samym, skoro życie należy do istoty ciała żywego, a wyraz „żywe" nie jest nazwą cechy przypadłościowej, lecz określa coś, co należy do istoty ciała. Stąd wniosek, że ciało po utraceniu życia przestaje być całkowicie tym samym. Z twierdzenia, że martwe ciało Chrystusa pozostaje całkowicie identyczne z żywym, wynikałoby, że nie dotknął go rozkład, który — powiadam — jest nieodłączny od śmierci. To — jak stwierdza Izydor8 i określają dekrety9 — jest błędną nauką Gajanitów, Damasceńczyk zaś mówi10, że „wyraz 'rozkład' może oznaczać dwie rzeczy: oddzielenie duszy od ciała itp., oraz całkowite rozłożenie ciała na materialne części składowe. Twierdzić przeto za Julianem i Gajanem, (120) że ciało przed Zmartwychwstaniem nie podlegało rozkładowi w pierwszym znaczeniu tego słowa, jest bluźnierstwem. Gdyby tak było, to ciało Chrystusa różniłoby się co do istoty od naszego, Chrystus nie umarłby prawdziwie, a my nie bylibyśmy prawdziwie zbawieni. Ciało Chrystusa nie podlegało natomiast rozkładowi drugiego rodzaju.

Ad 1. Zwłoki każdego innego człowieka nie pozostają zjednoczone z jakąś hipostazą trwającą po śmierci, jak to się stało ze zwłokami Chrystusa. I dlatego ciało każdego innego człowieka po śmierci nie jest tym samym po prostu, lecz jest tym samym pod pewnym względem. Jest identyczne co do materii, lecz inne co do formy. Ciało Chrystusa natomiast, po śmierci było po prostu tym samym ciałem, jak wiemy10, ze względu na ten sam podmiot.

Ad 2. Mówimy o tożsamości rzeczy ze względu na tożsamość pierwszego podmiotu czynności, o tożsamości gatunku zaś ze względu na tożsamość formy. Otóż, jeśli tylko podmiot bytuje samoistnie wyłącznie w jednej naturze, zmiana gatunku pociąga za sobą ustanie tożsamości jednostkowej. Lecz hipostazą Słowa Bożego bytuje samoistnie w dwóch naturach. Toteż choć po śmierci zwłoki innych ludzi nie należą już do gatunku: „ciało ludzkie", w Chrystusie, ze względu na tożsamość hipostazy, którą jest Słowo Boże, ciało nie traci swej tożsamości.

Ad 3. Rozkład i śmierć nie dotknęły Chrystusa w Jego konkretnym samoistnieniu, które stanowi o tożsamości danego bytu, lecz dotknęły Jego ludzką naturę, gdyż różnica między życiem a śmiercią w ciele Chrystusa dotyczy tej natury.

Artykuł 6

CZY ŚMIERĆ CHRYSTUSA W JAKIŚ SPOSÓB PRZYCZYNIŁA SIĘ DO NASZEGO ZBAWIENIA ?

Wydaje się, że nie
1. Umierając, tracimy bowiem życie. Śmierć przeto powoduje brak czegoś. Skoro zaś sam brak nie jest czymś, to nie posiada on żadnej mocy działania. Śmierć więc nie mogła się przyczynić do naszego zbawienia.
2. Męka Chrystusa przyczyniła się do naszego zbawienia, wysługując je. Śmierć Chrystusa natomiast nie mogła przyczynić się do niego w ten sposób, bo w chwili śmierci dusza, która jest źródłem zasługiwania, została oddzielona od ciała. Śmierć Chrystusa nie przyczyniła się przeto do naszego zbawienia.
3. To, co cielesne, nie jest duchową przyczyną. Śmierć Chrystusa jest zjawiskiem cielesnym, nie mogła więc być duchową przyczyną naszego zbawienia.

A JEDNAK mówi Augustyn1: „Jedna śmierć naszego Zbawiciela — śmierć cielesna — wybawiła nas od śmierci podwójnej", mianowicie od śmierci duszy i śmierci ciała.

WYKŁAD. Mówiąc o śmierci Chrystusa możemy mieć na myśli dwie rzeczy: po pierwsze — proces umierania: po drugie — śmierć jako fakt dokonany. Mówimy o śmierci jako o umieraniu, kiedy bierzemy pod uwagę zbliżanie się śmierci pod wpływem jakichś cierpień, wynikających z natury lub zadanych z zewnątrz. Śmierć Chrystusa, w tym znaczeniu słowa „śmierć", łączy się z Jego męką i jest przyczyną naszego zbawienia w taki sam sposób, jak jest nią męka. To już zostało omówione2. Omówienie śmierci Chrystusa jako faktu dokonanego, czym zajmiemy się tutaj, bierze pod uwagę moment, kiedy ciało już jest oddzielone od duszy. Śmierć Chrystusa wzięta w tym znaczeniu nie może być przyczyną zbawienia z tytułu zasługi, lecz jest jego przyczyną sprawczą. Śmierć ta nie spowodowała oddzielenia Bóstwa od ciała Chrystusa. Toteż wszystko to, co spotkało je także po oddzieleniu od duszy, przynosi nam zbawienie mocą zjednoczonego z nim Bóstwa.

Właściwą ocenę skuteczności jakiejś przyczyny otrzymamy przez uwypuklenie podobieństwa między przyczyną a skutkiem. Otóż śmierć polega na utracie swojego życia, skuteczne działanie śmierci Chrystusa zmierza przeto do usunięcia wszystkiego, co w nas przeciwdziała jego zachowaniu, zmierza więc do u-sunięcia śmierci ciała i śmierci duszy. Mówimy więc, że śmierć Chrystusa przezwycięży w nas śmierć duszy spowodowaną przez grzech, bo zgodnie ze słowami Apostoła3: Chrystus „wydany został za grzechy nasze", mianowicie: wydany na śmierć. Przezwycięża też w nas i śmierć ciała, polegającą na oddzieleniu się duszy. Mówi o tym Apostoł4: „Pochłonięta jest śmierć przez zwycięstwo".
Ad 1. Nie śmierć Chrystusa, jako taka, lecz moc zjednoczonego z Nim Bóstwa jest sprawcą naszego zbawienia.

Ad 2. Jak już wiemy5, chociaż rozpatrywana jako fakt dokonany śmierć Chrystusa nie jest czynnikiem wysługującym nasze zbawienie, lecz przyczynia się do niego przez działanie sprawcze.
Ad 3. Wprawdzie śmierć Chrystusa była śmiercią ciała, lecz ciało to było narzędziem zjednoczonego z nim Bóstwa i Jego mocą działało także po śmierci.

ZAGADNIENIE 51
POGRZEB CHRYSTUSA

Zastanówmy się z kolei nad pogrzebem Chrystusa, w, czterech pytaniach:
1. Czy było stosowne to, że Chrystusa pogrzebano?
2. Pytanie dotyczy przebiegu pogrzebu.
3. Czy ciało Chrystusa w grobie podległo rozkładowi?
4. Pytanie dotyczy czasu, przez który Chrystus spoczywał w grobie?

Artykuł 1

CZY BYŁO STOSOWNE TO, ŻE CHRYSTUSA POGRZEBANO ?

Wydaje się, że nie
1. Bo słowa psalmu1: „Stał się jak człowiek bez pomocy, między umarłymi wolny”, dotyczą Chrystusa. Lecz w grobie ciała zmarłych są zamknięte, a to, jak sądzimy, jest sprzeczne z wolnością. Wydaje się więc, że pogrzebanie ciała Chrystusa było czymś niewłaściwym.
2. Nie należało robić z Chrystusem czegoś, co nie przyczynia się do naszego zbawienia. Pogrzebanie ciała Chrystusowego zaś, jak się zdaje, nie ma z naszym zbawieniem żadnego związku. Nie było więc czymś stosownym.
3. Wydaje się, że jest czymś niestosownym to, iż Bóg „wyniesiony ponad niebiosa”2 został pogrzebany w ziemi. Lecz to, co spotkało zwłoki Chrystusa, ze względu na zjednoczenie osobowe przypisujemy Bogu. Pogrzebanie Chrystusa jest więc, jak sądzimy, czymś niewłaściwym.

A JEDNAK o kobiecie, która namaściła Chrystusa, mówi Pan3: „Dobre dzieło uczyniła względem mnie”, i dalej dodaje4: „Wylewając ten olejek na ciało moje, uczyniła to na pogrzeb mój”.

WYKŁAD. To, że Chrystusa pogrzebano, było stosowne. Po pierwsze — stanowiło to dowód, że Chrystus rzeczywiście umarł, gdyż nikogo nie kładzie się do grobu, zanim śmierć nie zostanie stwierdzona. Dlatego, jak czytamy w Ewangelii5, Piłat zanim pozwolił Chrystusa pogrzebać, po dokładnym zbadaniu upewnił się, że Chrystus umarł.

Po drugie — Zmartwychwstanie Chrystusa z grobu budzi nadzieję, że za Jego sprawą zmartwychwstaną ci, co są w grobach, stosownie do słów Ewangelii6: „Wszyscy, którzy są w grobach, usłyszą głos Syna Bożego, a którzy usłyszą, żyć będą.

Po trzecie — pogrzeb ten jest nauką poglądową dla tych, którzy przez śmierć Chrystusa stali się martwi dla grzechu, przykładem dla tych, którzy „ukryli się przed ludzkim rozgardiaszem”7. O nich to mówi Apostoł8: „Umarliście, a życie wasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu”. Toteż i przyjmujący chrzest, umierając dla grzechu przez Śmierć Chrystusa, zostają jak gdyby pogrzebani wespół z Nim przez zanurzenie w wodzie, według słów Apostoła9: „Zostaliśmy razem z Chrystusem pogrzebani w śmierci przez chrzest”.

Ad 1. Chrystus pokazał, że nawet w grobie był „między umarłymi wolny”. Zamknięty grób nie mógł przeszkodzić Zmartwychwstaniu.
Ad 2. Pogrzeb Chrystusa, podobnie jak Jego śmierć, przynosi nam zbawienie przez swe działanie, jako przyczyna sprawcza. Toteż Hieronim mówi10: „Przez pogrzeb Chrystusa zmartwychwstaniemy”. A do słów Proroka11: „Da bezbożnych za pogrzeb”, mamy glosę12: „To znaczy: Narody, które były bezbożne, da Bogu Ojcu, ponieważ zdobył je przez śmierć i pogrzeb”.
Ad 3. W jednym z przemówień na soborze Efeskim spotykamy słowa13: „Żadna z tych rzeczy, które powodują zbawienie ludzi, nie obraża Boga. Dowodzą one, że Bóg nie jest popędliwy, lecz że jest łaskawy". W innym zaś przemówieniu z tego soboru czytamy14: „Bóg nie uważa za zniewagę tego, co może posłużyć ludziom ku zbawieniu. Nie miej natury Bożej za tak marną, by można było w nią kiedykolwiek ugodzić zniewagą”.

Artykuł 2

CZY POGRZEB CHRYSTUSA DOKONAŁ SIĘ WE WŁAŚCIWY SPOSÓB ?

Wydaje się, że me
1. Pogrzeb Jego jest bowiem odpowiednikiem Jego śmierci. Chrystus zaś był umęczony ponosząc śmierć najbardziej haniebną, stosownie do słów Pisma św.1: „Skażmy Go na śmierć najsromotniejszą”. Wydaje się więc, że nie harmonizował z nią wystawny pogrzeb, jaki urządzili Chrystusowi ludzie możni, a mianowicie: Józef z Arymatei, który według Marka2 był „dostojnym senatorem”, oraz Nikodem, „książę Żydów”, jak go nazywa Jan3.
2. Względem Chrystusa nie należało niczego przedsiębrać, co by stanowiło przykład zbytku. Przesadą zaś, jak się wydaje, było to, że na pogrzeb Chrystusa — według relacji Ewangelii4 — „przybył Nikodem, niosąc około stu funtów przyprawy mirry i aloesu”, zwłaszcza że, jak czytamy5, już „naprzód niewiasta namaściła ciało Jezusa na pogrzeb”. Nie było więc to właściwe w odniesieniu do Chrystusa.
3. Jest coś niewłaściwego w postępowaniu nacechowanym sprzecznością. Otóż pogrzeb Chrystusa z jednej strony cechowała prostota, bo jak czytamy6, Józef „owinął ciało Jego w czyste prześcieradło”, więc, jak zauważa Hieronim, „nie w złoto, drogie kamienie lub jedwab”. Z drugiej strony wydaje się, że był pretensjonalny, ponieważ pogrzebano Chrystusa „z wonnościami”8. Sposób, w jaki dokonano pogrzebu Chrystusa, nie był więc, jak się zdaje, odpowiedni.
4. „Wszystko, cokolwiek zostało napisane — zwłaszcza o Chrystusie — jest napisane dla naszego pouczenia”, jak mówi Apostoł9. Otóż w ewangelijnych opisach

pogrzebu10 spotykamy wiadomości nie mające żadnego znaczenia dla naszej nauki, takie jak to, że Chrystus był pogrzebany „w ogrodzie”, „w cudzym grobowcu” i to, że grobowiec ten był „nowy”, oraz „wykuty w skale”. Więc sposób, w jaki dokonano pogrzebu, nie miał większego znaczenia.

A JEDNAK mówi Prorok11: „I grób Jego będzie sławny”.

WYKŁAD. Trzy momenty wskazują na to, że złożenie Chrystusa do grobu miało większe znaczenie:

Po pierwsze — pogrzeb ten wzmacnia wiarę w śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa.

Po drugie — uwypukla godną pochwały pobożność tych, którzy zajęli się pogrzebem. Toteż mówi Augustyn12: „Ewangelia wspomina z pochwałą tych, którzy ciało Jego po zdjęciu z krzyża postarali się troskliwie okryć ze czcią i pochować”.

Po trzecie — stanowi tajemnicę, z której czerpią naukę ci, co „wespół z Chrystusem zostali pogrzebani w śmierci”l3.

Ad 1. Śmierć Chrystusa uwypukliła cierpliwość i stałość umierającego, i to tym wyraźniej, że była to śmierć hańbiąca w najwyższym stopniu. Zaszczytny pogrzeb natomiast nasuwa myśl o mocy poddanego umieraniu, który wbrew zamiarom morderców został pogrzebany z honorami. Pogrzeb ten jest także sym-boliczną zapowiedzią pobożności wiernych, którzy mieli służyć Chrystusowi umarłemu za nich.

Ad 2. W związku ze słowami Ewangelisty14: „Jak jest zwyczajem grzebać u Żydów”, (121) Augustyn mówi15: „Zostajemy upomnień!, byśmy przy spełnianiu ostatniej posługi trzymali się zwyczajów przyjętych w danym narodzie. Otóż w tym narodzie był zwyczaj namaszczać ciało zmarłego przy użyciu różnych korzeni, aby zapobiec szybkiemu rozkładowi”16. A jak czytamy w innym jego dziele17: „W tego rodzaju sprawach winą nie jest korzystanie z rzeczy, lecz żądza korzystającego”. A dalej: „To, co u innych osób jest w większości wypadków hańbiące, u wysłannika Bożego lub u proroka jest symbolem jakiejś wielkiej sprawy”. Mirra i aloes przez swoją gorycz symbolizują bowiem pokutę, która pozwala niejednemu bez zmazania się grzechem zachować w sobie Chrystusa. Zapach wonnych maści oznacza dobrą sławę.

Ad 3. Ciało Chrystusa namaszczono myrrą i aloesem, aby uchronić je przed rozkładem. Stanowiło to, jak się zdaje zabieg konieczny. Mamy tu przykład, że w razie konieczności wolno używać kosztownych środków leczniczych dla podtrzymania swego ciała.

Owinięcie ciała Chrystusowego miało służyć jedynie okazaniu należnej czci. W tej dziedzinie powinniśmy się zadowalać środkami prostymi. Jest to, jak mówi Hieronim18, wskazówka, że „Jezusa otula czystym prześcieradłem, kto Go przyjmuje czystym sercem". I tym się tłumaczy według Bedy19, „przyjęty w Kościele zwyczaj odprawiania ofiary ołtarza nie na jedwabiu, ani na kolorowej tkaninie, lecz na płacie lnianego płótna, podobnym do czystego prześcieradła, w którym pochowano Pana”.

Ad 4. Chrystusa pogrzebano „w ogrodzie”, na znak, że przez Jego śmierć i pogrzeb zostaniemy uwolnieni od śmierci ściągniętej na nas przez grzech Adama, popełniany w rajskim ogrodzie.

„Zbawiciel został złożony w grobie innego człowieka, ponieważ jak powiada Augustyn20 — umarł dla zbawienia innych ludzi, grób zaś jest przybytkiem śmierci". Można w tym widzieć także dowód wielkiego ubóstwa, które ze względu na nas stało się Jego ubóstwem. Ten, który za życia nie miał domu, po śmierci został złożony w cudzym grobie, a w swej nagości został okryty przez Józefa.

Położono Go w „nowym" grobie, „aby, jak mówi Hieronim21, po Zmartwychwstaniu nie zmyślono, że spośród pochowanych razem kto inny zmartwychwstał. Ale grób 'nowy' może także symbolizować dziewicze łono Maryi". Może też nasunąć myśl, że wszyscy zostaniemy odnowieni przez Chrystusowy pogrzeb po przezwyciężeniu śmierci i rozkładu.

Złożono Chrystusa w grobie „wykutym w skale", aby „nie powiedziano, jak zauważył Hieronim22, że wykradziono Chrystusa przez podkopanie fundamentów grobowca wzniesionego z licznych kamieni". Stąd i „wielki kamień" położono, aby, jak mówi tenże autor, „nie można było otworzyć grobu bez pomocy wielu ludzi". „Gdyby zaś, jak mówi Augustyn23, grób wykopano w ziemi, można by było opowiadać, że zwłoki wykopano i skradziono.

Znaczenie mistyczne tego urywka, według Hilarego24, jest takie: „Przez naukę Apostołów Chrystus został wprowadzony do twardzizny pogańskich serc. W niej to przez wysiłek nauczania wykuto miejsce dla Chrystusa. Serca te, dzikie i prymitywne, nigdy przedtem nie stały otworem dla bojaźni Bożej. A ponieważ do naszych serc nikt inny prócz Chrystusa nie powinien się zakradać, wejście do grobu zostało przywalone kamieniem".

Jak zauważa Orygenes25, „nie na próżno zostały napisane słowa, które czytamy w Ewangelii, że 'Józef owinął ciało Chrystusa w czyste prześcieradło', oraz, że 'zatoczył kamień wielki', bo wszystko, co się odnosi do ciała Chrystusowego, jest czyste, i nowe, i bardzo wielkie".

Artykuł 3

CZY CIAŁO CHRYSTUSA W GROBIE OBRÓCIŁO SIĘ W PROCH?

Wydaje się, że tak

1. Bo rozkład zwłok, podobnie jak i śmierć, jest karą za grzech pierwszego rodzica: kiedy pierwszy człowiek zgrzeszył, skierowano do niego słowa1: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz". Aby uwolnić nas od śmierci, Chrystus umarł. Dla uwolnienia nas od rozkładu ciała, Jego ciało powinno było przeto ulec rozkładowi.
2. Chrystus miał ciało tej samej natury, co my. Nasze ciała zaś natychmiast po śmierci zaczynają się rozkładać aż do całkowitego rozpadu. Rozkład ten jest wywołany utratą ciepła naturalnego, którego miejsce zajmuje ciepło przychodzące z zewnątrz i to ciepło powoduje rozkład. Wydaje się więc, że podobnie było z ciałem Chrystusa. (122)
3. Chrystus chciał być pogrzebany, aby, jak wiemy2, obudzić w ludziach nadzieję zmartwychwstania nawet z grobu. Trzeba więc było również, by On dopuścił do rozkładu swoich zwłok, by tym, których ciała podległy rozkładowi, również dać nadzieję zmartwychwstania.

A JEDNAK w związku ze słowami psalmu3: „Nie dasz świętemu twemu oglądać skażenia", mówi Damasceńczyk4, że chodzi tu o rozkład ciała.

WYKŁAD. Rozkład ciała Chrystusowego przez, gnicie lub w jakiś inny sposób byłby czymś niestosownym, gnicie bowiem wynika ze słabości natury,, nie mogącej utrzymać ciała w nienaruszalnej jedności. A tymczasem, jak wiemy5, śmierci Chrystusa nie towarzyszyła słabość natury, aby nie przypuszczano, że śmierć ta nastąpiła wbrew Jego woli. I dlatego Chrystus chciał umrzeć nie z choroby, lecz z zadanej Mu i dobrowolnie przezeń przyjętej męki. Toteż aby Jego śmierci nie tłumaczono słabością natury, chciał On swe ciało uchronić przed wszelkim rozkładem i gniciem, chciał je zachować nienaruszone dla okazania swej Boskiej mocy. Chryzostom mówi6, że „inni wybitni ludzie czynu cieszą się powodzeniem w swych przedsięwzięciach za życia, lecz z chwilą śmierci kończą się ich czyny. W Chrystusie było odwrotnie. Przed śmiercią na krzyżu wszystko było żałosne i słabe, aby zajaśnieć po ukrzyżowaniu tak, iżbyś poznał, że Ukrzyżowany nie jest zwykłym człowiekiem”.
Ad 1. Ponieważ Chrystus nie podlegał grzechowi, nie ciążyła na Nim konieczność umierania ani rozkładu zwłok. Wyżej przytoczono racje, które skłoniły Go do tego, że z własnej woli umarł dla naszego zbawienia7. Lecz gdyby Jego zwłoki były tknięte zgnilizną lub rozkładem, przyniosłoby to raczej szkodę zbawieniu ludzi: nie uwierzono by, że w nim jest moc Boża. Przez słowa psalmisty8: „Cóż za pożytek z krwi mojej, gdy zstępuję do skażenia”, Chrystus jak gdyby chciał powiedzieć9: „Gdyby ciało moje uległo zepsuciu, zmarnowane byłoby przelanie krwi”.
Ad 2. Skoro Chrystus posiadał ciało o naturze podlegającej zmianom, mogło ono ulec rozkładowi, chociaż — nietknięte grzechem — na to nie zasługiwało. Lecz moc Boża uchroniła ciało od zepsucia, tak jak wskrzesiła po śmierci.
Ad 3. Moc Boża, dzięki której Chrystus zmartwychwstał z grobu, nie ma granic. Fakt, że On z grobu powstał, jest dostatecznym dowodem, że Bożą mocą zmartwychwstaną nie tylko ci, co są w grobach, lecz także ci, którzy rozsypali się w proch.

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS POZOSTAŁ W GROBIE TYLKO PRZEZ JEDEN DZIEŃ I DWIE NOCE ?

Wydaje się, że nie
1. Sam On mówi bowiem1: „Jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi”. Lecz był tam, kiedy spoczywał w grobie. Nie był więc w grobie tylko przez jeden dzień i dwie noce.

2. Grzegorz mówi2, że „jak Samson wśród nocy usunął wrota Gazy, tak Chrystus wśród nocy zmartwychwstał, usuwając wrota piekieł”. A ponieważ po

Zmartwychwstaniu nie był w grobie, nie pozostawał więc w nim przez dwie pełne noce.
3. Śmierć Chrystusa przyniosła zwycięstwo światła nad ciemnością. Noc jest we władaniu ciemności, a dzień we władaniu światła. Byłoby więc czymś bardziej stosownym, gdyby ciało Chrystusa pozostawało w grobie przez dwa dni i jedną noc, niż na odwrót.

A JEDNAK mówi Augustyn3: „Od wieczora w dniu pogrzebu do świtu Zmartwychwstania upłynęło trzydzieści sześć godzin, to znaczy: cała noc wraz z całym dniem i cała noc".

WYKŁAD. Sam okres czasu, przez który Chrystus pozostawał w grobie, symbolizuje owoce Jego śmierci. Jak wiemy4 bowiem, przez śmierć Chrystusa zostaliśmy uwolnieni od dwojakiej śmierci, mianowicie: od śmierci duszy i śmierci ciała. Odpowiednikiem tego są dwie noce, przez które Chrystus pozostawał w grobie. Sama śmierć Chrystusa, ponieważ nie była wynikiem grzechu, lecz została podjęta z miłości, ma charakter dnia, nie nocy; toteż odpowiednikiem jej — ten cały dzień, przez który Chrystus był w grobie. Tak więc było czymś stosownym to, że Chrystus spoczywał w grobie przez jeden dzień i dwie noce.
Ad. 1. Jak twierdzi Augustyn5: „Niektórzy pisarze, nieświadomi sposobu wyrażania się przyjętego w Piśmie św., za noc uważają czas od godziny szóstej do dziewiątej, godziny ciemności, spowodowanej przez zaćmienie słońca, a za dzień — trzy pozostałe godziny dnia, kiedy słońce znów oświecało ziemię, czyli okres od godziny dziewiątej do zachodu słońca. Potem nadeszła noc z piątku na sobotę, która łącznie z sobotnim dniem stanowiła drugą noc i drugi dzień. Po sobocie zaś następowała pierwsza noc tygodnia, czyli świtającego Dnia Pańskiego, w którym Pan zmartwychwstał. Lecz i tak nie doliczymy się trzech dni i trzech nocy. Pozostaje więc przyjąć sposób wyrażania się przyjęty w Piśmie św., a polegający na tym, że część odczytujemy jako całość", mianowicie tak, że dniem nazywamy dobę. W ten sposób pierwszym dniem byłaby końcówka piątku, dnia śmierci i pogrzebu Chrystusa; drugim — cała doba obejmująca dwadzieścia cztery godziny: noc i dzień; wreszcie następna noc — to część dnia trzeciego. „Jak bowiem pierwsze dni stworzenia, ze względu na mający nastąpić upadek człowieka, liczą się od powstania światła do nocy, tak te dni, ze względu na odnowienie człowieka, liczą się od ciemności do światła"6.
Ad 2. Jak mówi Augustyn7, Chrystus zmartwychwstał o świcie kiedy już dnieje, ale noc jeszcze trwa, dlatego czytamy w Ewangelii8, że niewiasty „przyszły do grobu rankiem, kiedy jeszcze był mrok". Wyrażenie: „mrok" skłoniło Grzegorza do twierdzenia, że Chrystus zmartwychwstał wśród nocy, nie mówi jednak, że stało się to o północy, a tylko, że tej samej nocy. Świt bowiem można nazwać zarówno częścią nocy, jak i częścią dnia, ze względu na łączność z obojgiem.
Ad 3. Światło śmierci Chrystusa, oznaczone przez jeden dzień, jak wiemy9, zwyciężyło, tak iż wyparło mrok dwóch nocy, to jest naszej śmierci dwojakiej.

ZAGADNIENIE 52
ZSTĄPIENIE CHRYSTUSA DO PIEKIEŁ (123)

Rozpatrzmy z kolei zstąpienie Chrystusa do piekieł, ujmując to zagadnienie w ośmiu pytaniach:
1. Czy było stosowne, że Chrystus zstąpił do piekieł?
2. Do jakiego piekła zstąpił?
3. Czy cały znalazł się w piekle?
4. Czy pozostawał tam przez jakiś czas?
5. Czy uwolnił z piekieł świętych patriarchów?
6. Czy z piekieł uwolnił potępionych?
7. Czy uwolnił dzieci, które zmarły w grzechu pierworodnym?
8. Czy uwolnił ludzi z czyśćca?

Artykuł 1

CZY BYŁO STOSOWNE ZSTĄPIENIE CHRYSTUSA DO PIEKIEŁ?

Wydaje się, że nie
1. Mówi bowiem Augustyn1: „W Piśmie św. nie spotkamy tekstu, gdzie by wyraz „piekło” oznaczał coś dobrego”. Dusza Chrystusa zaś nie zstępowała do czegoś, co było złe, bo nie schodzą tam dusze ludzi sprawiedliwych. Wydaje się więc, że nie godziło się Chrystusowi zstępować do piekieł.
2. Zstąpienia do piekieł nie można zharmonizować z Jego naturą Boską, nie podlegającą żadnym przemianom. Zstąpić mógł jedynie ze względu na naturę, którą przyjął. Lecz, to, co Chrystus czynił i czego doznawał w tej naturze, miało na celu zbawienie ludzi. Otóż nie było konieczne, jak się zdaje, by Chrystus w tym celu zstępował do piekieł, bo, jak wiemy2, uwolnił nas od grzechu i kary przez swoją mękę na tym świecie. Zstąpienie Chrystusa do piekieł nie było przeto czymś stosownym.
3. Śmierć Chrystusa oddzieliła Jego duszę od ciała, które, jak wiemy3, złożono do grobu. Nie sądzimy zaś, by sama dusza zstąpiła do piekieł, jest ona bowiem bytem niematerialnym, nie przysługuje jej przeto ruch w sensie fizycznym. Ruch taki, według Filozofa4, przysługuje wyłącznie bryłom. A skoro wyrazem: „zstąpienie” określamy ruch w przestrzeni, to nie było harmonii w zstąpieniu Chrystusa do piekieł.

A JEDNAK czytamy w Składzie Apostolskim5: „Zstąpił do piekieł”. Apostoł zaś mówi6: „A cóż to znaczy, że wstąpił, jeśli nie to, że najpierw zstąpił do głębokości ziemskich?”, glosa uzupełnia7: „to jest do piekieł”.

WYKŁAD. Chrystus słusznie zstąpił do piekieł. Po pierwsze przyszedł On, by przez wzięcie kary na siebie wyrwać nas spod kary, bo jak mówi Prorok8: „Prawdziwie choroby nasze On nosił i boleści nasze On wziął na siebie”. Przez grzech zaś ściągnął człowiek na siebie nie tylko karę fizycznej śmierci, lecz także karę zstąpienia do piekieł. Przeto zarówno to, że Chrystus umarł, by nas wyzwolić od śmierci, jak i to, że

zstąpił do piekieł, by nas od tej kary uwolnić, było uzasadnione. Toteż czytamy w proroctwie Ozeasza: „Będę śmiercią twoją, o śmierci, ukąszeniem twoim będę, o piekło”.

Po drugie — po zwycięstwie odniesionym nad szatanem przez mękę wypadało wyrwać spod jego władzy tych, których on więził w piekle. Zapowiedział to prorok Zachariasz w słowach10: „Ty też we krwi przymierza twego wydobyłeś więźniów twoich z dołu”. Apostoł zaś mówi11: „Odebrał łupy książętom i władzom. Śmiało ich wyprowadził”.

Po trzecie — jak przez swoje życie i śmierć Chrystus okazał swą moc na ziemi, tak pokazał ją w piekle przez to, że je nawiedził i oświecił. Toteż słowa psalmu12: „Podnieście, książęta, bramy wasze”, zostały opatrzone glosą13: „Książęta piekieł, usuńcie swą przemoc, która aż dotąd trzymała ludzi uwięzionych w piekle”. I dlatego, jak mówi Apostoł14: „Na imię Jezusa zgina się wszelkie kolano (nie tylko) mieszkańców nieba, (lecz także) i piekieł”.

Ad 1. Wyraz „piekła” jest nazwą zła, które jest karą, nie winą. Godziło się przeto Chrystusowi zejść do piekieł nie jak komuś, kto sam zasłużył na karę,, lecz jako Temu, kto przyszedł uwolnić od kary obciążonych nią.

Ad 2. Męka Chrystusa była powszechną przyczyną zbawienia tak żywych, jak i umarłych. Przyczyna powszechna, jeżeli ma osiągnąć konkretny skutek, musi posłużyć się stosownymi środkami. Takim środkiem, przez który moc męki Chrystusa bywa udzielana żywym, są sakramenta kształtujące nas na jej podo-bieństwo, zmarłym zaś została udzielona przez zstąpienie Chrystusa do piekieł. Toteż znamienne są słowa proroctwa15: „Wyprowadził więźniów z dołu we krwi przymierza swego”, czyli mocą swej męki.

Ad 3. Dusza Chrystusa nie zstąpiła do piekieł tak, jak to się dzieje z ciałami materialnymi poruszającymi się w przestrzeni. Ruch jej był ruchem tego samego rodzaju, co ruch aniołów, omawiany w I części Sumy16.

Artykuł 2

CZY CHRYSTUS ZSTĄPIŁ TAKŻE DO PIEKŁA POTĘPIONYCH?

Wydaje się, że tak

1. W Piśmie św. spotykamy bowiem słowa1:
„Przeniknę wszystkie niższe części ziemi". Słowa te wypowiada mądrość Boża, a do niższych części ziemi zaliczamy również piekło potępionych, o których mowa w psalmie2: „Zstąpią w głębokości ziemi”. Chrystus przeto, który jest „Mądrością Bożą”3, zstąpił także do piekła potępionych.

2. Czytamy w Dziejach Apostolskich4, że „Bóg wskrzesił Chrystusa, usunąwszy boleści piekła, gdyż. niemożliwe było, żeby ono zatrzymać Go miało”. Boleści tych nie ma ani w piekle patriarchów, ani w piekle dzieci. Nie dotknęła ich bowiem kara zmysłów wymierzana za grzechy uczynkowe, lecz tylko kara oddalenia od Boga, spowodowana grzechem pierworodnym. (124) Chrystus więc zstąpił do piekła potępionych a także i do czyśćca, gdzie ludzie odbywają karę zmysłów za grzechy uczynkowe.

3. Mówi Piotr5: „Chrystus udał się w duchu głosić naukę do tych, którzy byli zamknięci w więzieniu, a którzy niegdyś byli niewierni”. (125) Atanazy wiąże te słowa ze zstąpieniem Chrystusa do piekieł, mówiąc6: „Ciało Chrystusa złożono w grobie. On sam. zaś odszedł głosić naukę duchom, które jak mówi Piotr, były w więzieniu”. A ponieważ pewne jest, że niewierni byli w piekle potępionych, Chrystus zstąpił do tego piekła.
4. Augustyn mówi7: „Gdyby Pismo św. nie wspominając piekła oraz jego cierpień mówiło, że Chrystus po śmierci udał się na łono Abrahama, to wydałoby mi się dziwne, że ktoś śmie mówić o Jego zstąpieniu do piekieł. Ale skoro świadectwa nie podlegające żadnej wątpliwości mówią o piekle i jego cierpieniach,, to nie ma powodu przypuszczać, że Zbawiciel uczynił to w innym celu, nie po to, by wybawić od cierpień piekła; miejscem cierpień zaś jest piekło potępionych. Więc Chrystus zstąpił do piekła potępionych.

5. Jak mówi Augustyn8, Chrystus zstępując do piekieł „uwolnił wszystkich sprawiedliwych, trzymanych tam z powodu ciążącego na nich grzechu pierworodnego”. A był między nimi i Hiob, który mówi o sobie9: „Do najgłębszej otchłani zstąpi wszystko moje”, Chrystus przeto zstąpił do piekła najgłębszego.

A JEDNAK o piekle potępionych czytamy w Księdze Hioba10: „Nim pójdę i nie wrócę się, do ziemi ciemnej i okrytej mgłą śmierci" itd. Apostoł zaś mówi”: „Cóż za łączność światła z ciemnością?” Toteż Chrystus, który jest Światłością, nie zstąpił do owego .piekła potępionych.

WYKŁAD. Mówiąc, że ktoś jest w jakimś miejscu, możemy mieć na myśli dwie rzeczy:

Po pierwsze — że ktoś tam jest przez swoje skuteczne działanie. W taki sposób Chrystus zstąpił do wszystkich piekieł, ale do każdego inaczej. Skuteczność działania Jego w piekle potępionych przejawiła się w ten sposób, że przez zstąpienie Chrystusa do piekieł potępieni zostali zawstydzeni z powodu swej niewiary i zła. U tych, którzy byli w czyśćcu, zstąpienie Jego obudziło nadzieję osiągnięcia chwały. Patriarchowie zaś, których w piekle zatrzymywał tylko grzech pierworodny, otrzymali światłość chwały wiekuistej.

Po drugie — możemy mieć na myśli to, że tam jest ktoś przez swoją istotę. Przy tym rozumieniu, dusza Chrystusa zstąpiła tylko do tego miejsca piekieł, gdzie zostali zatrzymani sprawiedliwi. Chrystus chciał wraz ze swą duszą nawiedzić w miejscu ich pobytu tych, których niegdyś swym Bóstwem nawiedzał przez łaskę. Znalazłszy się zaś w jednym (miejscu piekieł Chrystus swoim działaniem objął wszystkie ich kręgi, podobnie jak umęczony w jednym punkcie ziemi, męką swą wyswobodził cały świat.
Ad 1. Chrystus, mądrość Boża, „przeniknął wszystkie niższe części ziemi”, lecz nie tak, by poruszając się w przestrzeni dusza Jego znalazła się wszędzie. Sięgnął On wszędzie swoim działaniem, moc swoją rozciągnął na wszystkie części ziemi. Ale uczynił to w ten sposób, że oświecił tylko sprawiedliwych. Dalej bowiem czytamy12: „i oświecę wszystkich ufających w Panu”.
Ad 2. Są dwa rodzaje bólu. Jeden jest karą, która spotyka ludzi z powodu popełnienia przez nich grzechu uczynkowego. O tym bólu mówi psalmista13: „Ogarnęły mnie

męki piekielne”. Innego rodzaju ból jest spowodowany odroczeniem oczekiwanej chwały. Czytamy w Biblii14: „Nadzieja, która się odwłóczy, trapi duszę”. To był ból Patriarchów w piekłach. Augustyn mówi o nich15: „Błagali Chrystusa ze łza- Chrystus zstępując do piekieł oba te rodzaje bólu zlikwidował, lecz każdy inaczej. Karę usunął przez zapobieżenie jej, podobnie jak lekarz usuwa chorobę stosując zabieg profilaktyczny. Ból wynikający z odroczenia chwały Chrystus usunął przez środek doraźny — udzielenie chwały.
Ad 3. Cytowane słowa św. Piotra niektórzy pisarze odnoszą do zstąpienia Chrystusa do piekieł, dając następujące wyjaśnienie16: „Do przebywających w więzieniu (tj. w piekłach) przyszedł Chrystus w duchu—tj. przyszła Jego dusza—i przepowiadał Ewangelię tym, którzy kiedyś byli niewierni". Stąd powiedzenie Damasceńczyka17, że Chrystus „głosił Ewangelię zarówno tym, co byli na ziemi, jak i tym, co byli w piekle — nie po to, by niewierni wrócili do wiary, lecz — by ich niewiarę zmusić do milczenia”. Pod wyrażeniem „głoszenie ewangelii” możemy rozumieć tylko objawienie się Jego Bóstwa. Dokonało się ono wobec mieszkańców piekieł przez władcze zstąpienie Chrystusa.

Jednak Augustyn lepiej wytłumaczył znaczenie tego cytatu. Mówi on18, że św. Piotr ma na myśli nie zstąpienie Chrystusa do piekieł, lecz działanie Jego Bóstwa, datujące się od początku świata. Chrystus więc „przyszedł w duchu — swojego Bóstwa — do tych, którzy byli zamknięci w uwięzieniu, czyli śmiertelnym ciele będącym poniekąd więzieniem duszy. Tym, powiadam, którzy niegdyś byli niewierni, głosił ewangelię przez wewnętrzne natchnienia a także przez upomnienia wypowiadane ustami sprawiedliwych. Nie wierzyli Noemu licząc na to, że sprawiedliwość Boża odroczy karę potopu. Dlatego w liście św. Piotra mamy słowa19: za czasów Noego, kiedy budowano arkę".
Ad 4. Mówiąc o łonie Abrahama możemy mieć na uwadze dwie rzeczy:
Po pierwsze to, że jest miejscem spoczynku wolnego od kary zmysłów. Przy takim rozumieniu nie możemy nazywać go piekłem. Jest ono wolne od cierpień. Można też patrzeć na „łono Abrahama” pod kątem braku oczekiwanej chwały. Brak ten sprawia, że ma ono charakter miejsca piekieł i cierpienia. W urywku cytowanym Augustyn bierze „łono Abrahama” jako miejsce spoczynku błogosławionych, nie ma tam przeto mowy o piekle, ani o tym, że teraz „łono Abrahama” jest miejscem cierpień.
Ad 5. Jak tamże mówi Grzegorz20, Hiob „najwyższe miejsce piekieł nazywa najgłębszą otchłanią. Bo skoro w stosunku do niebieskich wyżyn otchłań stanowią zamglone obszary powietrzne, a ziemia w stosunku do nich jest położona jeszcze niżej i może być ujmowana jako głęboka otchłań, to najwyższe regiony piekieł położone poniżej powierzchni ziemi można nazwać najgłębszą otchłanią.

Artykuł 3

CZY W OTCHŁANI ZNALAZŁ SIĘ CAŁY CHRYSTUS?

Wydaje się, że nie
1. Częścią Chrystusa jest bowiem Jego ciało. A skoro ono nie było w otchłani, nie był więc w niej cały Chrystus.

2. To, co jest rozdzielone na części, nie może być nazywane całym. A jak wiemy1, ciało i dusza stanowiące ludzką naturę Chrystusa, w momencie śmierci zostały rozdzielone. Ponieważ do otchłani zstąpił po swojej śmierci, nie mógł więc tam znaleźć się cały.

3. Być całym w danym miejscu, to znaczy nie być poza nim żadną swoją częścią. Chrystus zaś był częściowo poza otchłanią. Bóstwo Jego było na każdym miejscu, a ciało — w grobie. Chrystus więc nie był cały w otchłani.

A JEDNAK Augustyn mówi2: „Cały Syn jest u Ojca, cały w niebie, cały na ziemi, cały w łonie Maryi, cały na krzyżu, cały w otchłani, cały w raju, do którego wprowadził łotra".

WYKŁAD. Jak wiemy3, rodzaj męski wskazuje na osobę, rodzaj nijaki natomiast ma związek z naturą. Śmierć Chrystusa oddzieliła wprawdzie duszę od ciała, lecz nie oddzieliła ani duszy, ani ciała od Osoby Syna Bożego4. Toteż twierdzimy, że w czasie triduum śmierci cały Chrystus był w grobie, ponieważ tam była Jego Osoba poprzez połączone z Nią ciało. Podobnie cały był w otchłani, bo była tam Osoba Jego z racji zjednoczonej z Nią duszy, oraz cały był na każdym miejscu, dzięki swej naturze Boskiej.
Ad 1. Ciało Chrystusa, znajdujące się wówczas w grobie, nie jest częścią osoby, która nie została stworzona, lecz jest częścią przyjętej przez nią natury. Toteż nieobecność w otchłani ciała Chrystusowego nie wyklucza obecności tam całego Chrystusa, jednak wskazuje na fakt, że nie było tam wszystkiego, co należy do całości natury ludzkiej.
Ad 2. Dusza połączona z ciałem tworzy całokształt natury ludzkiej, lecz nie konstytuuje całości Osoby Boskiej. Toteż, po odłączeniu duszy od ciała przez śmierć, Chrystus nadal pozostał cały, chociaż Jego ludzka natura nie trwała w swej integralności.
Ad 3. Osoba Chrystusa jest cała w każdym miejscu, lecz w żadnym nie jest ograniczona, żadne Jej nie ogarnia, a nawet wszystkie miejsca razem wzięte nie mogą objąć Jej niezmierzoności. Przeciwnie — ona swoim bezmiarem ogarnia je wszystkie. Argument zawarty w punkcie 3 sprawdza się w odniesieniu do bytów zajmujących określone miejsce w sensie materialnym, tak iż jeśli dany byt znajduje się gdzieś cały, to żadna z jego części nie jest poza tym miejscem. Lecz Boga to nie dotyczy. Toteż Augustyn mówi5: „Utrzymując, że Chrystus jest cały na każdym miejscu, nie mamy na myśli przenoszenia się Chrystusa z miejsca na miejsce tak, iżby raz był cały w danym miejscu a kiedy indziej w innym, lecz twierdzimy, że zawsze wszędzie jest cały".

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS W OTCHŁANI SPĘDZIŁ JAKIŚ CZAS?

Wydaje się, że nie
1. Chrystus bowiem zstąpił do otchłani w tym celu, by stamtąd wyzwolić ludzi. Dokonał zaś tego natychmiast po swoim zstąpieniu, bo jak mówi Pismo św.1, „Łatwo

jest w oczach Boskich nagle wzbogacić biedaka”. Wydaje się więc, że Chrystus nie zatrzymywał się w otchłani.
2. Augustyn mówi2, że „na rozkaz Pana i Zbawcy wszystkie żelazne zapory zostały skruszone bez zwłoki”. Słowa Psalmisty3: „Podnieście książęta bramy wasze”, wyrażają myśl aniołów towarzyszących Chrystusowi. I Chrystus po to tam zstąpił, by skruszyć piekielne zapory. Więc ani chwili nie pozostał w otchłani.
3. Ewangelista mówi4, że Pan zawieszony na krzyżu rzekł do łotra: „Dziś ze mną będziesz w raju". Wynika stąd, że był w raju tego samego dnia. A ponieważ nie był tam przez swoje ciało, spoczywające w grobie, był więc przez duszę, która zeszła do otchłani. Wydaje się więc, że Chrystus nie zatrzymywał się w otchłani.

A JEDNAK Piotr mówi5: „Bóg go wskrzesił po usunięciu cierpień otchłani, gdyż było niemożliwe, aby Go zatrzymała. Wydaje się więc, że przebywał w otchłani aż do Zmartwychwstania.

WYKŁAD. Aby wziąć na siebie nasze kary, Chrystus chciał, by ciało Jego spoczęło w grobie, a dusza zstąpiła do otchłani. Otóż ciało Chrystusa było w grobie przez cały jeden dzień i dwie noce na dowód prawdziwości Jego śmierci. Należy więc sądzić, że dusza Jego była przez ten czas w otchłani, tak aby stamtąd być wprowadzoną razem z ciałem spoczywającym w grobie.

Ad 1. Chrystus zstępując do otchłani wyzwolił przebywających tam świętych. Nie wyprowadził ich jednak stamtąd od razu, lecz na miejscu oświecił ich blaskiem chwały. A przecież to było stosowne, że dusza Jego przebywała w otchłani tak długo, jak ciało w grobie.
Ad 2. Przeszkody, które nie pozwalały patriarchom opuścić otchłani, mianowicie obciążenie winą pierwszych rodziców, zostały nazwane żelaznymi zaporami. Chrystus zstępując do otchłani od razu je przełamał mocą swej męki i śmierci. Chciał jednak przez jakiś czas pozostać w otchłani z wyżej omówionych powodów6.
Ad 3. Przytoczone słowa Pana należy odnieść nie do raju materialnego na ziemi, lecz do raju duchowego, z którego, jak mówimy, korzysta każdy, kto rozkoszuje się chwałą Bożą. Toteż łotr zstąpił wprawdzie do otchłani z Chrystusem, aby być z Nim, czytamy bowiem: „Ze mną będziesz w raju”, lecz raj był nagrodą łotra, ponieważ on podobnie jak inni święci rozkoszował się oglądaniem Chrystusowego Bóstwa.

Artykuł 5

CZY ZSTĄPIWSZY DO OTCHŁANI CHRYSTUS UWOLNIŁ STAMTĄD PATRIARCHÓW?

Wydaje się, że nie
1. Mówi bowiem Augustyn1: „Nie widzę, co by Chrystus miał przynieść owym sprawiedliwym przebywając na łonie Abrahama, kiedy zstąpił do piekieł. Bo, jak sądzę, nigdy nie pozbawił ich uszczęśliwiającej obecności swojego Bóstwa”. A skoro uwolnienie patriarchów z otchłani przyniosłoby im bardzo dużo, to wydaje się, że Chrystus patriarchów z otchłani nie uwolnił.

2. Tylko grzech powoduje zatrzymanie kogoś w otchłani. Patriarchowie zaś jeszcze za życia przez wiarę w Chrystusa zostali z grzechu usprawiedliwieni. Nie było więc potrzeby, aby Chrystus wyzwalał ich z otchłani zstępując do piekieł. (126)
3. Po usunięciu przyczyny ustępuje skutek. Przyczyną zstąpienia do piekieł jest grzech. Otóż grzech, jak wiemy2, został zgładzony przez mękę Chrystusa. Niezstąpienie Chrystusa do otchłani wyprowadziło więc z niej patriarchów.

A JEDNAK Augustyn mówi3, że „Chrystus, kiedy zstąpił do piekieł, „skruszył piekielne bramy i przełamał żelazne zapory oraz uwolnił wszystkich sprawiedliwych, których zatrzymał w piekłach grzech pierworodny".

WYKŁAD. Chrystus zstępując do piekieł działał, jak wiemy4, mocą swej męki. Widzieliśmy5, że męka ta wyzwoliła rodzaj ludzki nie tylko od grzechu, lecz również od brzemienia kary. Ciężar kary zaś podwójnie obarczył ludzi. Po pierwsze — jako kara za grzech uczynkowy; po drugie —jako skutek upadku natury ludzkiej, grzechu przekazanego potomności przez pierwszego rodzica, jak mówi Apostoł6. Ze słów Biblii wynika7, że karą za ten ostatni jest śmierć fizyczna i zamknięcie dostępu do życia w chwale. Bóg zakazał człowiekowi grzeszyć pod karą śmierci. Po upadku człowieka wypędził go z raju. Chrystus zstępując do piekieł mocą swej męki uwolnił świętych od kary wykluczenia ze stanu chwały, umożliwił więc oglądanie Boga w Jego istocie. Na tym oglądaniu, jak wiemy8, polega doskonałe szczęście człowieka. Chrystus więc zstępując do piekieł wyzwolił stamtąd patriarchów zatrzymanych tam i pozbawionych dostępu do chwały wskutek grzechu praojca. Myśl tę wyraża proroctwo9:, „Ty zaś w krwi przymierza swego wyprowadziłeś więźniów z dołu, w którym nie było wody". A do słów Apostoła10: „Rozbroił księstwa i władze", nawiązuje glossa11: rozbroił „mianowicie potęgi piekielne; biorąc Izaaka i Jakuba oraz pozostałych sprawiedliwych wyprowadził ich, t j. wywiódł daleko od królestwa ciemności wprowadzając do nieba".
Ad 1. W cytowanym urywku mamy wypowiedź Augustyna przeciwko tym, którzy sądzili, że sprawiedliwi, którzy się znaleźli w otchłani przed przyjściem Chrystusa, podlegali karze zmysłów. Toteż w urywku poprzedzającym przytoczone słowa Augustyn mówi: „Niektórzy pisarze dołączają jeszcze to dobrodziejstwo wyświadczone świętym z czasów starożytnych, że Pan po zstąpieniu do otchłani uwolnił ich od cierpień. Ale nie widzą możliwości zrozumienia tego, w jaki sposób te cierpienia mogły być udziałem Abrahama, na którego łonie spoczął ów pobożny biedak"12 (Łazarz). Toteż dalsze słowa, w których mówi, że „jeszcze nie widzi, co by miało przynieść sprawiedliwym dawnych czasów zstąpienie do piekieł Chrystusa", należy rozumieć w odniesieniu do kary zmysłów. Zstąpienie Chrystusa do otchłani przyniosło im jednak osiągnięcie chwały, a co za tym idzie, ukojenie bólu wynikającego ze zwłoki w otrzymaniu jej. Nadzieja na chwałę była dla nich źródłem wielkiej radości. Wiemy o tym ze słów Chrystusa13: „Abraham, ojciec wasz, cieszył się, że miał oglądać dzień mój". I dlatego Augustyn dodaje14: „Nie pozbawił ich nigdy, jak widzę, uszczęśliwiającej obecności swego Bóstwa", ponieważ i przed przyjściem Chrystusa radowali się nadzieją, choć jeszcze nie oglądali pełnego szczęścia, wynikającego z jej realizacji.

Ad 2. Przez wiarę w Chrystusa patriarchowie zostali uwolnieni od swoich grzechów jeszcze za życia. Dotyczyło to każdego grzechu, zarówno pierworodnego jak i uczynkowego, oraz kary za grzechy uczynkowe. Kara za grzech pierworodny, polegająca na pozbawieniu chwały nie była darowana, ponieważ nie została jeszcze uiszczona cena odkupienia ludzi. Obecni wierni Chrystusowi przez chrzest również dostępują zgładzenia grzechów uczynkowych i grzechu pierworodnego wraz z tą częścią kary za ten grzech, która polega na wykluczeniu od udziału w chwale. Nie dotyczy to jednak tej części kary, która polega na konieczności umierania. Wierni zostają odnowieni duchem, lecz jeszcze nie ciałem, stosownie do słów Apostoła15: „Ciało wprawdzie martwe jest wskutek grzechu, ale duch żyje wskutek usprawiedliwienia".
Ad 3. Natychmiast po śmierci Chrystusa dusza Jego zstąpiła do otchłani, a owoc męki Chrystusa stał się udziałem uwięzionych w niej świętych. Dopóki jednak Chrystus przebywał w otchłani, święci jej nie opuszczali, ponieważ sama obecność Chrystusa stanowiło szczytowe osiągnięcie chwały.

Artykuł 6

CZY CHRYSTUS UWOLNIŁ Z PIEKIEŁ NIEKTÓRYCH POTĘPIONYCH ?

Wydaje się, że tak
1. Mówi bowiem Prorok1: „I zostaną jak jeden snopek zgromadzeni w dole, i będą tam zamknięci w ciemnicy, a po wielu dniach nawiedzeni będą". Otóż słowa te dotyczą potępionych, którzy wielbili „wojska niebieskie"2. Wydaje się więc, że Chrystus, kiedy zstąpił do piekieł, nawiedził również potępionych. To zaś, jak sądzimy, wiąże się z ich uwolnieniem.
2. Słowa proroctwa3: „Ty zaś w krwi przymierza swego wyprowadziłeś więźniów twoich z dołu, pozbawionego wody", glosator opatruje komentarzem4: „Uwolniłeś zamkniętych w więzieniu, pozbawionym jakiejkolwiek ochłody miłosierdzia, o którą błagał ów bogacz"5. A ponieważ tylko potępieni zostali zamknięci w miejscu, gdzie nie ma miłosierdzia, Chrystus uwolnił niektórych z piekła potępionych.
3. Chrystus posiadał w piekle moc nie mniejszą niż na ziemi, bo tam jak na ziemi działał mocą swego Bóstwa. A skoro na tym świecie są ludzie, których Chrystus uwolnił ze stanu najbardziej beznadziejnego, to i w piekle również uwolnił niektórych ze stanu potępienia.

A JEDNAK do słów proroctwa6: „Będę śmiercią twoją, o śmierci, ukąszeniem twoim będę, o piekło", mamy glosę7: „przez to, że wyprowadzę wybranych a pozostawię odrzuconych"... Lecz w piekle potępionych są tylko odrzuceni od Boga. Więc nikt stamtąd nie został uwolniony przez zstąpienie Chrystusa do piekieł.

WYKŁAD. Jak wiemy8, przy zstąpieniu do piekieł Chrystus działał mocą swej męki, toteż tylko zjednoczeni z męką Chrystusa przez wiarę,. którą miłość ukształtowała, czyli przez taką wiarę, która gładzi grzechy, mogli skorzystać z owoców tego zstąpienia i zostać uwolnieni z piekieł. Przebywający w piekle potępionych, albo w

ogóle nie posiadali wiary w mękę Chrystusa jako niewierzący, albo też, choć mieli wiarę, nie łączyło ich z Chrystusem umęczonym podobieństwo miłości. A skoro nie zostali oczyszczeni od swoich grzechów, zstąpienie Chrystusa do otchłani nie przyniosło im uwolnienia. od kar piekielnych. (127)
Ad 1. Chrystus zstępując do piekieł w jakiś sposób nawiedził wszystkich, niezależnie od tego, w jakiej części piekieł byli. Nawiedzenie to jednym przyniosło pociechę i wyzwolenie, innym zaś, mianowicie potępionym — upokorzenie i wstyd. Toteż. czytamy w dalszym ciągu cytowanego proroctwa9: „I zarumień się księżyc, a słońce zawstydzi", etc. Słowa te można jednak odnieść do nawiedzenia w dzień sądu. Celem jego nie będzie wyzwolenie, lecz. przypieczętowanie potępienia, stosownie do słów proroctwa10 „nawiedzę mężów, którzy przylgnęli do swoich mętów".
Ad 2. Słowa glosy o braku jakiejkolwiek ochłody i miłosierdzia dotyczą stanu przed dokonaniem. się wyzwolenia. Patriarchowie zamknięci w tych piekielnych ciemnicach nie mogli bowiem dostąpić. wyzwolenia przed przyjściem Chrystusa.
Ad 3. To, że w przeciwieństwie do możliwości wyrwania się z najbardziej beznadziejnej sytuacji w życiu obecnym istnieje na tamtym świecie stan, z. którego ludzie w żaden sposób nie mogą się podźwignąć, nie dowodzi bynajmniej braku mocy Chrystusa,. a świadczy jedynie o różnicy stanu człowieka tu i tam. Ludzie jak długo żyją na ziemi, mogą się nawrócić do wiary i miłości. Nie są bowiem w tym życiu utwierdzeni ani w dobru, ani w złości, jak to ma miejsce po zejściu z tego świata.

Artykuł 7

CZY DZIECI, KTÓRE ZMARŁY W GRZECHU PIERWORODNYM, ZOSTAŁY UWOLNIONE Z OTCHŁANI PRZEZ ZSTĄPIENIE CHRYSTUSA ? (128)

Wydaje się, że tak
1. Dzieci te bowiem zostały zatrzymane w otchłani tylko z powodu grzechu pierworodnego, tak jak patriarchowie, a tych ostatnich zaś, jak wiemy1, Chrystus uwolnił. Podobnie więc uwolnił z otchłani i dzieci.
2. Apostoł mówi2: „Jeżeli przez przestępstwo jednego umarło wielu, daleko obficiej spłynęła na wielu łaska Boża i dar w łasce jednego człowieka, Jezusa Chrystusa". Na skutek grzechu praojca te dzieci, które były obarczone w chwili śmierci tylko grzechem pierworodnym, zostały zatrzymane w otchłani. Łaska Chrystusa musiała przeto znacznie skuteczniej wpłynąć na wyzwolenie ich.
3. Jak wynika z poprzednich wywodów', zstąpienie Chrystusa do otchłani działa mocą Jego, podobnie jak Chrzest. A skoro Chrzest uwalnia dzieci zarówno od grzechu pierworodnego jak i od otchłani, to podobnie uwalnia je zstąpienie Chrystusa do piekieł.

A JEDNAK Apostoł mówi4, że „Bóg postanowił Chrystusa przebłaganiem przez wiarę we krwi Jego". Dzieci zaś, które zeszły z tego świata obarczone tylko grzechem pierworodnym, w żaden sposób nie były uczestnikami wiary. Nie przypadł więc im w udziale owoc ofiary przebłagalnej Chrystusa tak, by przezeń dostąpiły uwolnienia z otchłani.

WYKŁAD. Wiemy5, że zstąpienie Chrystusa do piekieł odniosło swój skutek jedynie u tych ludzi, którzy przez wiarę i miłość byli zjednoczeni z męką Chrystusa. Mocą tej męki niosło ono wolność. Otóż dzieci zmarłych w grzechu pierworodnym, żadna więź nie łączyła z męką Chrystusa. Nie mogły one same posiadać wiary, bo jeszcze nie były w stanie posługiwać się swobodnie wolą. Ani wiara rodziców, ani żaden sakrament wiary nie zmazał w nich grzechu pierworodnego. I dlatego zstąpienie Chrystusa do otchłani nie uwolniło stamtąd tych dzieci.

Ponadto patriarchowie zostali uwolnieni z otchłani, ponieważ dopuszczono ich do oglądania chwały Bożej, czego nikt nie dostępuje inaczej jak poprzez łaskę, zgodnie ze słowami Apostoła6 „Łaska Boża — to żywot wieczny". Dzieci umierające w grzechu pierworodnym, ponieważ nie posiadały łaski, nie zostały uwolnione z otchłani.

Ad. 1. Patriarchowie byli wprawdzie obciążeni grzechem pierworodnym, posiadali bowiem ludzką naturę, ponieważ jednak przez wiarę w Chrystusa zostali uwolnieni od wszelkiej skazy grzechu, (129) byli zdolni skorzystać z wolności, którą im przyniósł Chrystus zstępując do otchłani. Nie można tego, jak wiemy7, powiedzieć o dzieciach.

Ad 2. Słów Apostoła, że „łaska Boża daleko obficiej spłynęła na wielu", nie można brać w tym znaczeniu, że większa była liczba zbawionych przez łaskę Chrystusa niż potępionych przez grzech Adama. Nie chodzi tu o porównanie co do ilości ludzi, a słowo „wielu" zarówno w odniesieniu do Adama, jak i do Chrystusa znaczy „mnóstwo". To tak, jakby się powiedziało, że jak grzech Adama, tak i łaska Chrystusa stały się udziałem wielkiej ilości ludzi. Jak grzech Adama przeszedł tylko na tych, którzy przez rację zarodkową pochodzili od Adama (130), tak i łaska Chrystusa przeszła tylko na tych, którzy przez duchowe odrodzenie stali się jego członkami. A dzieci, które umarły w grzechu pierworodnym, nie są członkami Chrystusa.

Ad 3. Chrzest ma powszechne zastosowanie na tym świecie, na którym człowiek może się nawrócić od grzechu do łaski. Natomiast zstąpienie Chrystusa do otchłani zostało ukazane duszom po odejściu z tego świata, kiedy już nie były zdolne do wspomnianej przemiany. Toteż od grzechu pierworodnego i piekieł, dzieci zostają uwolnione przez chrzest, nie zaś przez zstąpienie do piekieł Chrystusa.

Artykuł 8

CZY CHRYSTUS PRZEZ SWOJE ZSTĄPIENIE DO PIEKIEŁ UWOLNIŁ DUSZE Z CZYŚĆCA ?

Wydaje się, że tak

1. Mówi bowiem Augustyn1: „Skoro świadectwa nie podlegające wątpliwości wspominają zarówno o piekle, jak i o cierpieniach, nie ma powodu nie wierzyć, że Zbawiciel zstąpił do piekieł, by ludzi wybawić od cierpień. Lecz wciąż jeszcze pytam, czy wybawił wszystkich, których tam zastał, czy też tylko tych, których uważał za godnych tego dobrodziejstwa. Nie wątpię jednak, że Chrystus zstąpił do piekieł przynosząc ze sobą to dobrodziejstwo cierpiącym tam". Nie udzielił natomiast, jak

wiemy2, daru wolności potępionym. A ponieważ prócz nich i dusz czyśćcowych nikt inny nie podlegał karze zmysłów, więc Chrystus uwolnił dusze z czyśćca.
2. Sama obecność duszy Chrystusa wywierała nie mniejszy skutek niż Jego sakramenta. Sakrament Chrystusa zaś wyswabadza dusze z czyśćca. Sprawia to zwłaszcza sakrament Eucharystii, o czym jeszcze będzie mowa3. W bez porównania większym. stopniu musiała tego dokonać obecność Chrystusa po zstąpieniu do piekieł.
3. Kogo tylko Chrystus leczył na tym świecie, uzdrawiał go całkowicie, jak stwierdza Augustyn4. I Pan mówi5: „Całego człowieka uzdrowiłem w szabat". Skoro więc Chrystus przebywających w czyśćcu uwolnił od kary potępienia, która nie dopuszczała ich do chwały, to uwolnił ich również od kar czyśćcowych.

A JEDNAK mówi Grzegorz6: „Wobec tego, że Stwórca nasz i Odkupiciel po przebyciu bram piekieł wyprowadził stamtąd dusze wybranych, nie dopuścił on, byśmy poszli tam, skąd już innych przez swoje zstąpienie uwolnił". Dopuszcza jednak, byśmy szli do czyśćca. Zstępując do piekieł nie uwolnił przeto dusz z czyśćca.

WYKŁAD. Jak nieraz mówiliśmy7, zstąpienie Chrystusa do piekieł przyniosło wolność za sprawą Jego męki, nie mocą przemijającą i doczesną, lecz. sięgającą w wieczność, stosownie do słów Apostoła8: „Jedną ofiarą poświęconych doskonałymi uczynił na wieki". Wynika stąd, że męka Chrystusa nie posiadała większej skuteczności wówczas niż teraz. I dlatego ci, którzy byli takimi, jakimi są dusze przebywające w czyśćcu obecnie, nie zostali stamtąd uwolnieni przez zstąpienie Chrystusa do piekieł. A jeśli wówczas znalazły się dusze w takim stanie, w jakim znajdują się dusze dostępujące obecnie zwolnienia z czyśćca mocą męki Chrystusa, to nic nie stało na przeszkodzie uwolnieniu ich stamtąd przez zstąpienie Chrystusa do piekieł.
Ad 1. Z przytoczonego tekstu Augustyna nie można wywnioskować, że uwolnieni zostali wszyscy, którzy byli w czyśćcu. Dobrodziejstwo to stało się udziałem tych, którzy już byli dostatecznie oczyszczeni, bądź też tych, którzy ze swego życia przez wiarę, miłość i pobożne uczczenie śmierci Chrystusa, zasłużyli na uwolnienie od doczesnej kary czyśćca przy Jego zstąpieniu do piekieł.
Ad 2. Moc Chrystusa przejawia się w sakramentach przez to, że uzdrawia i że stanowi zadośćuczynienie. Toteż sakrament Eucharystii uwalnia ludzi od czyśćca, ponieważ stanowi ofiarę przebłagalną za grzech. Natomiast zstąpienie Chrystusa do piekieł nie posiadało waloru wynagrodzenia, działało jednak mocą męki, która, jak wiemy9, miała charakter zadośćuczynienia. Lecz było to zadośćuczynienie ogólne, należało więc udostępnić je każdemu przez jakiś środek stosowny dla danej jednostki. Dlatego zstąpienie Chrystusa do piekieł nie pociągnęło za sobą uwolnienia z czyśćca wszystkich dusz.
Ad 3. Ułomności, od których Chrystus na tym świecie uwalniał od razu całkowicie, były czymś osobistym, obarczały poszczególne jednostki. Natomiast wykluczenie z chwały Bożej miało charakter ułomności ogólnej, związane z ludzką naturą. I dlatego mógł Chrystus bez przeszkód udostępnić chwałę Bożą wszystkim przebywającym w czyśćcu. Nie uwolnił ich natomiast od czyśćcowej kary zmysłów, która ma związek z ułomnością osobistą. (131) Patriarchowie — przeciwnie: przed przyjściem Chrystusa

zostali uwolnieni od braków osobistych, lecz, jak wiemy10, nie byli jednak wolni od ułomności powszechnej.

ZAGADNIENIE 53
ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA (132)

Rozważmy z kolei momenty związane z wywyższeniem Chrystusa. (133)
Po pierwsze — Jego Zmartwychwstanie; po drugie — Wniebowstąpienie; po trzecie — Zasiadanie na prawicy Ojca; po czwarte — Jego władzę sędziowską.
Pierwszy temat omówimy uwzględniając cztery aspekty:
Po pierwsze — sam fakt Zmartwychwstania Chrystusa; po drugie — cechy charakterystyczne Zmartwychwstałego; po trzecie — ujawnienie Zmartwychwstania; po czwarte — owocność Zmartwychwstania.
Pierwsze zagadnienie ujmiemy w czterech punktach:
1. Konieczność Zmartwychwstania
2. Czas
3. Pozycja
4. Przyczyna

Artykuł 1

CZY ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA BYŁO KONIECZNE ?

Wydaje się, że nie
1. Mówi bowiem Damasceńczyk1: „Zmartwychwstanie jest powstaniem z upadku i rozkładu. Otóż Chrystus ani nie upadł przez grzech, ani też, jak wynika z poprzednich wywodów2, nie dopuścił do rozkładu swego ciała. Zmartwychwstanie więc, ściśle biorąc, nie przysługiwało Chrystusowi.
2. Każdy, kto wstaje z martwych, podnosi się, gdyż wstać — to znaczy wykonać ruch ku górze. Lecz ciało Chrystusa po śmierci nadal pozostawało zjednoczone z Bóstwem, nie mogło więc się wznosić ku czemuś wyższemu. Nie przysługiwało mu więc Zmartwychwstanie.
3. Wszelkie akty Chrystusowego człowieczeństwa zmierzały ku naszemu zbawieniu. Otóż skoro, jak wiemy3, przez mękę Chrystusa zostaliśmy uwolnieni od grzechu i kary, męka ta wystarczyła, aby nas zbawić i Zmartwychwstanie Chrystusa nie było konieczne.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii4: „tak było potrzeba, aby Chrystus cierpiał i zmartwychwstał”.

WYKŁAD. Za koniecznością Zmartwychwstania Chrystusa przemawia pięć racji:
Pierwsza — to publiczne okazanie sprawiedliwości Bożej, której dziełem jest wywyższenie upokorzonych dla Boga, stosownie do słów „Magnificat”5: „Strącił mocarzy z tronów, a wywyższał pokornych”. Skoro zaś Chrystus z miłości i

posłuszeństwa Bogu uniżył siebie aż do śmierci na krzyżu, trzeba było, aby Bóg wywyższył Go aż do chwalebnego Zmartwychwstania. Po tej linii idzie tłumaczenie glosya do słów psalmu 7, wyrażających myśl Chrystusa, a mianowicie: „Poznałeś — czyli aprobujesz to, że siedzę, — czyli poniżenie moje i mękę moją; i to, że wstaję — czyli chwałę moją w Zmartwychwstaniu”.

Drugą racją jest uformowanie naszej wiary. Zmartwychwstanie Chrystusa utwierdza nas w wierze w Jego Bóstwo, bo jak mówi Apostoł8: „Chociaż ukrzyżowany został przez słabość naszą, lecz żyje mocą Bożą”. A w innym liście9: „Jeżeli Chrystus nie Zmartwychwstał, to próżne jest przepowiadanie nasze, próżna i wiara nasza”. A oto słowa psalmu10 z komentarzem glosatora11: „Cóż za pożytek z krwi mojej — czyli z wylania mojej krwi — gdy zstępuję — jak gdyby po stopniach zła do zatracenia. To tak jakby powiedział: Nie byłoby żadnego pożytku, gdybym od razu nie zmartwychwstał i gdyby ciało moje podległo rozkładowi. Nikomu bym wówczas nie głosił dobrej nowiny i nikogo nie pozyskał”.

Trzecią racją jest podźwignięcie naszej nadziei. Patrząc na Zmartwychwstanie Chrystusa, naszej Głowy, oczekujemy z ufnością i naszego zmartwychwstania. Apostoł mówi12: „Jeśli się głosi, że Chrystus powstał z martwych, jakżeż niektórzy z was twierdzą, że nie ma zmartwychwstania?”. A Hiob mówi13: „Wiem — przez niezawodną wiarę — że Zbawiciel mój — czyli Chrystus — żyje — zmart-wychwstały — i — dlatego — w dzień ostateczny powstanę z ziemi. Złożona jest ta nadzieja moja w zanadrzu moim".

Czwartą racją przemawiającą za koniecznością zmartwychwstania jest ukształtowanie życia wiernych. Apostoł mówi14: „Jak Chrystus powstał z martwych przez chwałę Ojca, tak i my postępujmy w nowości życia”; oraz dalej15: „Chrystus powstawszy z martwych już nie umiera; tak i wy uważajcie się za „umarłych dla grzechu, a żyjących dla Boga”.

Po piąte —Zmartwychwstanie jest uwieńczeniem naszego zbawienia. Chrystus, aby nas uwolnić od zła, wziął na siebie zło śmierci. Podobnie, aby nas podźwignąć ku dobru, Zmartwychwstał w chwale, zgodnie ze słowami Apostoła16: „wydany został z powodu naszych przewinień, i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia”.

Ad 1. Chrystus wprawdzie nie upadł przez grzech, upadł jednak przez śmierć. Bo jak grzech jest upadkiem w skali sprawiedliwości, tak śmierć jest upadkiem w skali życia. Toteż można przypisać Chrystusowi słowa proroctwa17: „Nie ciesz się, nieprzyjaciółko moja, żem upadł — powstanę”.

Podobnie, chociaż ciało Chrystusa nie uległo rozkładowi, mimo to pewnego rodzaju rozkładem było samo oddzielenie duszy od ciała.

Ad 2. Bóstwo Chrystusa było zjednoczone z Jego ciałem po śmierci jednością osobową, lecz nie jednością natury. Połączenie duszy z ciałem stanowi naturę ludzką. Toteż zjednoczenie ciała z duszą podźwignęło je ku wyższemu stanowi natury, nie zmieniając pozycji Osoby.

Ad 3. Biorąc ściśle, męka Chrystusa przyczyniła się do naszego zbawienia przez usunięcie zła, Zmartwychwstanie zaś przez to, że zapoczątkowało i stworzyło prototyp dobra.

Artykuł 2

CZY BYŁO STOSOWNE, ŻE CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAŁ TRZECIEGO DNIA?

Wydaje się, że nie

1. Członki winny być dostosowane do głowy. My zaś, członki Chrystusa, nie powstajemy z martwych trzeciego dnia po śmierci. Zmartwychwstanie nasze zostanie odroczone aż do końca świata. Chrystus więc, Głowa nasza, nie powinien był, jak się zdaje, zmartwychwstać dnia trzeciego. Zmartwychwstanie Jego należało odłożyć do końca świata.
2. Św. Piotr mówi1, że „nad Chrystusem nie mogła zapanować otchłań" ani śmierć. A przecież dopóki ktoś jest martwy, dopóty śmierć nad nim panuje. Wydaje się więc, że Zmartwychwstania Chrystusa nie należało odkładać aż do trzeciego dnia, lecz że Chrystus powinien był zmartwychwstać natychmiast, w dniu śmierci. Potwierdzałyby to słowa glosy2, że nie byłoby żadnego pożytku z przelania krwi Chrystusowej, gdyby On natychmiast nie zmartwychwstał".
3. Dzień, jak sądzimy, zaczyna się o wschodzie słońca, które ukazaniem się swoim daje początek dniowi. Lecz Chrystus zmartwychwstał przed wschodem słońca. Czytamy bowiem w Ewangelii3: „Pierwszego dnia tygodnia, rankiem, gdy jeszcze był mrok, przyszła do grobowca Maria Magdalena". Lecz już było po Zmartwychwstaniu Chrystusa, bo jak czytamy dalej4: „ujrzała kamień odsunięty od grobu". Więc nie Zmartwychwstał Chrystus trzeciego dnia.

A JEDNAK Chrystus mówi o sobie5: „Wydadzą Go poganom na pośmiewisko, ubiczowanie i ukrzyżowanie. A dnia trzeciego zmartwychwstanie".

WYKŁAD. Dla uformowania naszej wiary, jak wiemy6, Zmartwychwstanie było konieczne. Przedmiotem naszej wiary jest zarówno Bóstwo, jak i człowieczeństwo Chrystusa, bo jak wynika z poprzednich wywodów7, nie wystarczy wierzyć w jedno bez wiary w drugie. I dlatego, aby umocnić w nas wiarę w Jego Bóstwo, potrzeba było Zmartwychwstania bez zwłoki, bez odkładania wskrzeszenia Chrystusa aż do końca świata. Dla umocnienia zaś naszej wiary w prawdziwość Jego człowieczeństwa i śmierci, między śmiercią a zmartwychwstaniem musiała być przerwa. Bo gdyby Chrystus zmartwychwstał od razu po śmierci, mogłoby się zdawać, że śmierć Jego nie była prawdziwa, a co za tym idzie, nie byłoby prawdziwe i Zmartwychwstanie. Aby publicznie udowodnić prawdziwość śmierci, wystarczyło odwlec moment Zmartwychwstania do trzeciego dnia. Nie zdarza się bowiem, by w przeciągu tego czasu, nie wystąpiły jakieś oznaki życia w człowieku, który pozornie umarł, a faktycznie żyje.

To, że Chrystus zmartwychwstał dnia trzeciego uwypukla doskonałość liczby „trzy". Skoro, jak mówi filozof8 „zawiera się w niej początek, środek i koniec", ujmuje ona całą rzeczywistość.

Jest to również symbol faktu, że Chrystus, jak mówi Augustyn9, jedną swoją śmiercią — mianowicie śmiercią cielesną, w której zajaśniała sprawiedliwość —

zniszczył dwie nasze śmierci, mianowicie śmierć ciała oraz śmierć duszy, martwotę spowodowaną przez grzech. Jedno i drugie jest ciemnością spowodowaną przez grzech. I dlatego, jak zauważa Augustyn10, Chrystus przez cały dzień i dwie noce pozostał w śmierci.

Zmartwychwstanie Chrystusa trzeciego dnia oznacza również zapoczątkowanie trzeciego okresu dziejów. Pierwszym — poprzedzony był Zakon; drugi — upłynął pod Zakonem; trzeci — jest pod znakiem łaski.

Zmartwychwstanie zapoczątkowuje również trzeci stan świętych. Treścią pierwszego były starotestamentowe symbole, zapowiadające Chrystusa; drugiego — rzeczywistość wiary; trzeci zaś, który rozpoczął Chrystus swoim zmartwychwstaniem, polegać będzie na wspaniałości wiecznej chwały.

Ad 1. Członki są dostosowane do głowy pod względem natury, lecz nie dorównują jej mocą. Głowa pod tym względem góruje nad członkami. Okazanie tej wyższości Chrystusa wymagało, by dnia trzeciego zmartwychwstał, podczas gdy zmartwychwstanie innych ludzi zostało odroczone do końca świata.

Ad 2. Panowanie wiąże się z pewnym przymusem, a tymczasem Chrystus nie podlegał przymusowi umierania, lecz był „między umarłymi wolny”11. Toteż nie będąc niewolnikiem śmierci, umarł z własnej woli na tak długo, jak to Jego zdaniem było konieczne dla uformowania naszej wiary. Słowa glosy o natychmiastowym Zmartwychwstaniu wskazują na to, że między śmiercią a Zmartwychwstaniem upłynął krótki okres czasu.

Ad 3. Chrystus zmartwychwstał, jak wiemy12, o brzasku dnia, kiedy zaczęło świtać, co miało znaczyć, że przez swoje Zmartwychwstanie wprowadzi nas do jasności chwały. Umarł zaś o zmroku, kiedy zbliżała się noc. Miało to pokazać, że swoją śmiercią Chrystus zniszczył mrok winy i kary. Ale też powiedziano, że zmartwychwstał dnia trzeciego, dniem nazywając dobę, czyli odcinek czasu obejmujący dwadzieścia cztery godziny. „Część nocy aż do świtania, kiedy stało się wiadome, że Chrystus zmartwychwstał, według Augustyna13, należy do dnia trzeciego. Aluzję do tego mamy w słowach samego Boga, który rozkazał, aby z ciemności zabłysła światłość, tak iżbyśmy przez łaskę Nowego Testamentu i uczestnictwo w Zmartwychwstaniu Chrystusa mogli kiedyś posłyszeć słowa14: „Niegdyś byliście ciemnością, ale teraz staliście się światłością w Panu". Bo jak pierwsze dni świata ze względu na mający nastąpić upadek człowieka były liczone od światła do nocy, tak te ze względu na jego odnowę liczą się od ciemności do światła”.

Jasne więc jest, że nawet gdyby Chrystus zmartwychwstał wśród nocy, można by powiedzieć, że zmartwychwstał trzeciego dnia, licząc od początku doby. A ponieważ zmartwychwstał o brzasku, możemy mówić, że zmartwychwstał trzeciego dnia, biorąc pod uwagę dzień w znaczeniu konwencjonalnym, zapoczątkowany przez pojawienie się słońca, dzięki któremu zaczęło się już rozwidniać. Toteż w Ewangelii czytamy15, że niewiasty przyszły do grobu, „gdy już wzeszło słońce”. Słowa te nie pozostają w sprzeczności ze słowami św. Jana, że był jeszcze mrok, gdy jak mówi Augustyn16: „Kiedy budzi się dzień, ciemności ustępują powoli, w miarę przybywania światła. I nie należy brać słów św. Marka: „gdy już weszło słońce” w tym sensie, że słońce już ukazało się ponad ziemią, lecz że zbliżał się ten moment.

Artykuł 3

CZY CHRYSTUS ZAPOCZĄTKOWAŁ ZMARTWYCHWSTANIE ?

Wydaje się, że nie
1. Już w Starym Testamencie czytamy bowiem w wskrzeszeniu niektórych ludzi przez Eliasza i Elizeusza, jak to potwierdzają słowa listu do Hebrajczyków1: „Niewiasty odzyskały umarłych swoich przez wskrzeszenie". Także i Chrystus przed swoją męką wskrzesił trzech zmarłych. Nie był więc Chrystus pierwszym w szeregu wskrzeszonych.
2. Mówiąc o cudach, które się wydarzyły w czasie męki Chrystusa, Ewangelia wspomina2, że „groby się otworzyły i wiele ciał świętych, którzy posnęli, powstało". Chrystus więc nie był pierwszym, który zmartwychwstał.
3. Jak Zmartwychwstanie Chrystusa jest źródłem naszego zmartwychwstania, tak Jego łaska jest źródłem naszej łaski, stosownie do słów Ewangelii3: „Z pełności Jego myśmy wszyscy otrzymali". Lecz byli ludzie, jak np. patriarchowie starotestamentowi, którzy posiadali łaskę w czasie poprzedzającym Chrystusa. Więc i zmartwychwstanie ciała niektórzy osiągnęli przed Chrystusem.

A JEDNAK Apostoł mówi4: „Chrystus zmartwychwstał, jako pierwociny tych, którzy posnęli". Glosa uzupełnia5: „bo zmartwychwstał jako pierwszy co do czasu i co do godności".

WYKŁAD. Zmartwychwstanie to powrót ze śmierci do życia. Istnieje dwojaka możliwość wyrwania kogoś ze śmierci. Po pierwsze — przez przywrócenie zmarłemu dawnego życia. Po drugie — przez wskrzeszenie, które by uwolniło nie tylko aktualnie od śmierci, lecz także od konieczności, a nawet co więcej, od możliwości umierania. Na tym polega prawdziwe pełne zmartwychwstanie. Bo dopóki żyjemy będąc poddani konieczności umierania, śmierć w pewien sposób panuje nad nami, zgodnie ze słowami Apostoła6: „Ciało martwe jest wskutek grzechu". Mimo że to, co nas czeka, jeszcze nie zostało zaktualizowane, stwierdza się jednak, że to istnieje. Zmartwychwstanie, polegające jedynie na uwolnieniu się od śmierci aktualnej, jest zmartwychwstaniem niedoskonałym.

Otóż jeśli mowa o doskonałym zmartwychwstaniu, zapoczątkował je Chrystus, bo On pierwszy osiągnął życie nieśmiertelne w całej pełni, według słów Apostoła7: „Chrystus powstawszy z martwych więcej nie umiera". Lecz zmartwychwstanie niedoskonałe było udziałem niektórych ludzi przed Chrystusem i miało w sposób symboliczny zapowiedzieć Zmartwychwstanie Chrystusa.

Tak więc otrzymaliśmy odpowiedź Ad 1. Bo zarówno wskrzeszeni przez Chrystusa, jak i ci ze Starego Testamentu, powrócili do życia, aby umrzeć ponownie.
Ad 2. Co do osób, które zmartwychwstały z Chrystusem, mamy dwa tłumaczenia. Są autorzy, którzy twierdzą, że one nie po to powróciły do życia, żeby znowu umrzeć. Gdyby tak było, to wskrzeszenie byłoby źródłem dodatkowej męki. Tak należy rozumieć słowa Hieronima8, że „nie zmartwychwstały one przed Zmartwychwstaniem

Pana”. Toteż i ewangelista mówi9, „wyszedłszy z grobów po Jego Zmartwychwstaniu weszli do miasta świętego i ukazali się wielu”.

Lecz Augustyn czyniąc wzmiankę o tym tłumaczeniu mówi10: „Wiem, iż niektórzy pisarze sądzili, że już śmierć Chrystusa Pana przyniosła sprawiedliwym takie zmartwychwstanie, jakie nam obiecano przy końcu świata. Ale gdyby oni nie posnęli powtórnie złożywszy swe ciało w grobie, to należałoby zapytać, w jaki sposób mamy rozumieć słowa, że Chrystus jest pierworodnym spośród umarłych”, jeżeli tyle osób zmartwychwstało przed Nim. Ewentualna odpowiedź, że fakt, który nastąpił później, został podany w relacji, jest antydatowany, bo trzęsienie ziemi i otwarcie się grobów miało miejsce, kiedy Chrystus zawisł na krzyżu, a ciała sprawiedliwych nie powstały wtedy, lecz później, po Zmartwychwstaniu Chrystusa, nie rozwiązuje to jednak następującej trudności. Piotr wskazując na zachowany jeszcze grób Dawida, mówi12, że przepowiednia o ciele zachowanym od skażenia dotyczy Chrystusa, a nie Dawida. Nie przekonałby nikogo, gdyby w grobie nie było zwłok Dawida; grób mógłby pozostać i w tym wypadku, gdyby Dawid zmartwychwstał od razu po śmierci w cielę zachowanym od skażenia. Z drugiej strony wydaje się nie do przyjęcia przypuszczenie, że Dawida, Chrystusowego przodka, mogło ominąć wskrzeszenie do wiecznego życia, gdyby stało się ono udziałem sprawiedliwych. Poza tym przyjęcie tej wykładni podważyłoby twierdzenie Apostoła13, że Bóg nie chciał, aby oni bez nas osiągnęli doskonałość. A stałoby się to, gdyby już w czasie swego wskrzeszenia otrzymali niezniszczalność, której obiecano nam udzielić po osiągnięciu kresu.”
Tak oto Augustyn, jak się zdaje, uważa, że wskrzeszeni mieli umrzeć ponownie. Zagadnienia tego dotyczy przypuszczalnie odnośny komentarz Hieronima14, że „jak Łazarz zmartwychwstał, podobnie zmartwychwstało wiele ciał świętych, dla uwydatnienia Zmartwychwstania Pana”. Lecz na innym miejscu15 Hieronim poddaje to w wątpliwość. Augustyn przytacza jednak, jak się zdaje, o wiele mocniejsze racje niż Hieronim.
Ad 3, Jak wydarzenia poprzedzające przyjście Chrystusa były przygotowaniem do tego przyjścia, tak łaska poprzedza i przygotowuje chwałę. I dlatego wszystko to, na czym polega chwała, więc pełnia radości w Bogu, jeśli chodzi o duszę, i chwalebne Zmartwychwstanie, jeśli chodzi o ciało, najpierw musiało się zrealizować w Chrystusie, jako Twórcy chwały. Natomiast było stosowne to, że łaska zrealizowała się pierwej w tych, którzy dopiero zmierzali ku Chrystusowi.

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS BYŁ SPRAWCĄ SWOJEGO ZMARTWYCHWSTANIA ?

Wydaje się, że nie
1. Nie jest bowiem sprawcą swojego zmartwychwstania ten, kogo wskrzesza ktoś inny. Chrystusa zaś, jak czytamy w Dziejach Apostolskich1, „wskrzesił Bóg zachowując Go od cierpień otchłani”. Wskrzesił Go więc ktoś inny. Podobnie mówi Apostoł2: „Ten, który z martwych wzbudził Chrystusa Jezusa, ożywi i nasze śmiertelne ciała” itd. więc Chrystus nie jest sprawcą swojego Zmartwychwstania.

2. Nie nazwiemy sprawcą jakiejś rzeczy tego, kto daną rzecz osiągnął przez zasługę lub ją wyprosił. Otóż Chrystus wysłużył sobie zmartwychwstanie, bo jak mówi Augustyn4: „przez poniżenie męki zasłużył na zmartwychwstanie w chwale”. I psalmista w słowach4: „Ale Ty, Panie, zmiłuj się nade mną i wskrześ mnie” wypowiada prośbę Chrystusa skierowaną do Ojca. Chrystus więc nie był sprawcą swego zmartwychwstania.
3. Jak dowiódł Damasceńczyk5, nie zmartwychwstaje dusza, lecz ciało, które przez śmierć ginie. Ciało zaś nie może przyłączyć do siebie na powrót duszy, bo dusza jest szlachetniejsza od ciała. Więc to, co zmartwychwstało w Chrystusie, nie było sprawcą Jego zmartwychwstania.

A JEDNAK Pan mówi6: „Nikt mi duszy mej nie odbiera, lecz ja ją daję i znowu biorę ją”. Wszak zmartwychwstać —to nic innego, jak tylko ponownie wziąć duszę. Wydaje się więc, że Chrystus zmartwychwstał własną mocą.

WYKŁAD. Wiemy już7, że śmierć Chrystusa nie oddzieliła Bóstwa ani od Jego duszy, ani od Jego ciała. Toteż i duszę i ciało Jego po śmierci możemy rozpatrywać w dwóch aspektach: pod kątem Bóstwa i pod kątem natury stworzonej. Akcentując moc Bóstwa zjednoczonego z duszą i z ciałem, stwierdzamy, że dusza wzięła na powrót opuszczone przez siebie ciało, a ciało wzięło z powrotem oddzieloną od siebie duszę. Moment ten został uwypuklony w słowach, które o Chrystusie wypowiada Apostoł8: „Chociaż ukrzyżowany był dla naszej słabości, jednakże żyje — z mocy Bożej”. Jeżeli zaś w duszy i w ciele zmarłego Chrystusa weźmiemy pod uwagę moc natury stworzonej, to one nie mogły się same połączyć ze sobą nawzajem, lecz trzeba było, aby Bóg wskrzesił Chrystusa.
Ad 1. Boża moc i działanie Ojca pokrywa się z mocą i działaniem Syna. Istnieje więc wzajemna współzależność, tak że mianowicie: Chrystus został wskrzeszony mocą Ojca i swoją własną.
Ad 2. Chrystus wymodlił i wysłużył swoje wskrzeszenie jako człowiek, nie zaś jako Bóg.
Ad 3. Stworzona natura ciała Chrystusowego nie daje mu większej mocy od tej, którą posiada Jego dusza ludzka, lecz większa od tej ostatniej jest moc Boża. I na odwrót Bóstwo zjednoczone z duszą sprawia, że jest ona mocniejsza od ciała w jego naturze stworzonej. Toteż dusza i ciało przyjmują siebie nawzajem mocą Bożą, nie mocą natury stworzonej.

ZAGADNIENIE 54
CECHY CHRYSTUSA ZMARTWYCHWSTAŁEGO

Rozpatrzmy z kolei cechy Chrystusa zmartwychwstałego. Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:
1. Czy po Zmartwychwstaniu Chrystus posiadał prawdziwe ciało?
2. Czy zmartwychwstał w nieskazitelności ciała?

3. Czy ciało Jego było ciałem uwielbionym? Czwarte pytanie dotyczy blizn widniejących na Jego ciele.

Artykuł 1

CZY CHRYSTUS PO ZMARTWYCHWSTANIU MIAŁ RZECZYWIŚCIE CIAŁO ?

Wydaje się, że nie
1. Ciało rzeczywiste bowiem nie może się znaleźć tam, gdzie jest już jakiś inny byt materialny,, a to się przydarzyło ciału Chrystusa po Zmartwychwstaniu kiedy, jak czytamy w Ewangelii1, wchodził do uczniów przez „drzwi zamknięte". Wydaje się więc, że po Zmartwychwstaniu Chrystus nie miał rzeczywistego ciała.
2. Prawdziwe ciało, jeżeli nie obróci się w nicość, to nie ginie sprzed oczu, jak czytamy o ciele Chrystusa2, który „zniknął sprzed oczu" uczniów wpatrzonych w Niego. Wydaje się więc, że po Zmartwychwstaniu Chrystus nie miał ciała prawdziwego.
3. Prawdziwe ciało ma określony kształt. Ciało Chrystusa zaś, jak czytamy w Ewangelii3, było widziane przez uczniów „w innej postaci". Po swoim Zmartwychwstaniu przeto Chrystus nie posiadał, jak się zdaje, prawdziwego ciała ludzkiego.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy4, że kiedy Chrystus ukazał się uczniom, a ci „strwożeni i przestraszeni sądzili, że widzą ducha", nie posiadającego ciała prawdziwego, lecz pozorne, Chrystus chcąc ich wyprowadzić z błędu dorzuca następujące słowa5: „Dotykajcie i patrzcie; albowiem duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że ja mam". Chrystus więc nie był zjawą, posiadał ciało rzeczywiste.

WYKŁAD. Według Damasceńczyka6 wyraz „powstanie" odnosimy do tego, co upadło. Otóż przez śmierć upadło Chrystusowe ciało, na skutek oddzielenia od niego duszy, która będąc formą ciała stanowi o jego doskonałości. Więc rzeczywistość Zmartwychwstania Chrystusa była uwarunkowana ponownym połączeniem się Jego ciała z duszą. A ponieważ o realności bytu materialnego stanowi jego forma, Chrystus po Zmartwychwstaniu miał ciało rzeczywiste i posiadające tę samą naturę, co przedtem. Gdyby zaś ciało Jego było zjawą, to Zmartwychwstanie Chrystusa nie byłoby prawdziwe, lecz pozorne.
Ad 1. Niektórzy pisarze utrzymują, że fakt wejścia Chrystusa do uczniów przez drzwi zamknięte, a więc to, że ciało Chrystusa w pewnym momencie znalazło się w miejscu zajmowanym przez inny byt materialny, tłumaczy się nie cudem, lecz właściwościami uwielbionego ciała. Na innym miejscu, kiedy będzie mowa o zmartwychwstaniu powszechnym7, rozpatrzymy zagadnienie, czy ciało uwielbione ze względu na cechy swoiste może znaleźć się w miejscu zajmowanym przez jakiś byt materialny. Na razie w związku ze sprawą tu poruszoną, niech nam wystarczy stwierdzenie, że Chrystus wszedł do uczniów przez drzwi zamknięte, choć posiadał ciało prawdziwe, oraz że uczynił to nie dlatego iż taka była natura tego ciała, lecz że taka była potęga zjednoczonego z nim Bóstwa.

Według relacji Augustyna, niektórzy pisarze wysunęli następujący zarzut: „Jeżeli by to było ciało, właśnie to, które zawisło na krzyżu i powstało z grobu, w jaki sposób mogłoby ono wejść przez drzwi zamknięte? Odpowiadając na tę trudność mówi Augustyn8: „Gdybyś pojął sposób, nie byłoby cudu; tam gdzie zawodzi rozum, buduje wiara". A w innym miejscu mówi9: „Zamknięte drzwi nie stanowiły żadnej przeszkody dla konsystencji ciała, w którym było Bóstwo; Ten, który rodząc się nie naruszył dziewictwa Matki, mógł wejść bez otwierania drzwi". I to samo mówi Grzegorz 10.

Ad 2. Wiemy już11, że Chrystus zmartwychwstał do nieśmiertelnego życia w chwale. A charakterystyczną cechą ciała żyjącego w chwale jest, jak mówi Apostoł12, że jest to „ciało duchowe", czyli poddane duchowi. Każda czynność ciała chwalebnego, jeżeli ono ma być w pełni poddane duchowi, musi przeto podlegać woli ducha.

Otóż widzenie, jak zauważył Filozof13, jest wynikiem oddziaływania na wzrok widzianego przedmiotu. Ten, kto posiada ciało chwalebne, ma nad nim władzę tego rodzaju, że czyni je widzialnym kiedy chce, a kiedy nie chce żeby je widziano, czyni je niewidzialnym. Miał tę moc i Chrystus nie tylko jako jedną z cech swoistych ciała chwalebnego, lecz miał ją również z tytułu posiadanej przezeń Boskiej potęgi. Dzięki temu mógł sprawić w sposób cudowny niewidzialność nawet ciała nieuwielbionego, jak to widzimy na przykładzie św. Bartłomieja, który zależnie od swej woli stawał się widzialnym lub nie.

Powiedzenie, że Chrystus zniknął sprzed oczu uczniów nie znaczy, że przepadł lub ulotnił się jak kamfora, lecz to, że chciał, by Go przestano widzieć, przy czym pozostał przy nich, bądź też przeniósł się gdzie indziej korzystając z przymiotu szybkości.

Ad 3. „Nikt nie sądzi, jak mówi Sewerianus14, że Chrystus przez swe Zmartwychwstanie zmienił rysy swojej twarzy". Mowa tu o Jego sylwetce, bo w ciele Chrystusa nie było zniekształceń ani dysproporcji, które miało usunąć Zmartwychwstanie, gdyż ciało to było poczęte za sprawą Ducha Świętego. Od momentu Zmartwychwstania stało się jednak promienne blaskiem chwały. Toteż Sewerianus dalej mówi15: „Przemienia się wygląd postaci, kiedy to, co śmiertelne, staje się nieśmiertelnym. Nie tracąc swych cech charakterystycznych postać staje się promienną".

Wspomnianym uczniom Chrystus nie objawił się jednak w postaci uwielbionej. Podobnie jak w Jego mocy było ukazanie swego ciała bądź też czynienie go niewidzialnym, tak również było i to, by postać Jego ukazywała się ludzkim oczom w formie uwielbionej lub nieuwielbionej, pośredniej, albo jakiejś innej. Drobna różnica wszak wystarcza, by czyjś obraz zmienił się w oczach.

Artykuł 2

CZY CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAŁ W CIELE UWIELBIONYM ? (134)

Wydaje się, że nie

1. Ciała uwielbione bowiem świecą jasnym blaskiem, stosownie do słów Ewangelii1: „Sprawiedliwi jaśnieć będą jako słońce w Królestwie Ojca swego". Otóż nie widzimy

barwy ciał świecących a jedynie ich jasność. Ciało Chrystusa natomiast było widziane poprzez karnację, podobnie jak przed Zmartwychwstaniem. Nie było więc, jak się wydaje, ciałem uwielbionym.
2. Ciało uwielbione nie może doznać skażenia. Ciało Chrystusa natomiast było, jak się zdaje, na, nie narażone, bo można je było dotknąć. Sam Chrystus mówi2: „Patrzcie i dotykajcie". A zdaniem, Grzegorza3: „To, czego dotykamy, podlega skażeniu; rzeczy nieskazitelnej dotknąć nie można". Ciało Chrystusa przeto nie było ciałem uwielbionym.
3. Jak wynika ze słów Apostoła4, ciało uwielbione nie jest tworem materialnym, lecz duchowym. Ciało Chrystusa zaś, jak się zdaje, było materialne również i po Zmartwychwstaniu, ponieważ jak czytamy w Ewangelii5, Chrystus spożywał pokarmy i napoje z uczniami swymi. Wydaje się więc, że ciało Jego nie było uwielbione.

A JEDNAK mówi Apostoł6, że On „przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała jasności swojej".

WYKŁAD. Chrystus zmartwychwstał w ciele uwielbionym. Przemawiają za tym trzy racje: Po pierwsze, jak pisze Apostoł7, Zmartwychwstanie , Chrystusa było wzorem i przyczyną naszego zmartwychwstania. Święci zaś, zmartwychwstając będą mieli ciała uwielbione, stosownie do tego, co dalej czytamy o ich ciele8: „wsiane w pogardzie, a powstanie w chwale". Toteż skoro przyczyna góruje nad skutkiem, a wzór nad tym, co według niego zostało utworzone, to tym bardziej ciało zmartwychwstałego Chrystusa było uwielbione.

Po drugie — Chrystus przez poniżenie męki zasłużył na chwałę zmartwychwstania. Toteż Ewangelista przytacza Jego słowa9: „Teraz zatrwożyła się dusza moja" — w związku z męką i dalsze10: „Ojcze, uwielbij imię Twoje". W słowach tych zawiera się prośba o chwałę Zmartwychwstania.

Po trzecie, jak już wiemy11, dusza Chrystusa była uwielbiona od pierwszej chwili poczęcia, napawała się bowiem w całej pełni boskością. To że uwielbienie duszy nie było udzielone ciału, leżało, jak wiemy12, w planach Opatrzności, gdyż przez mękę Chrystusa miała się dokonać tajemnica naszego Odkupienia. Po dokonaniu się tajemnicy Odkupienia przez mękę i śmierć Chrystusa, dusza Jego łącząc się z ciałem w momencie Zmartwychwstania natychmiast udzieliła mu swej chwały, tak że stało się ono ciałem uwielbionym.
Ad 1. Wszystko, co przyjęte, zostaje przyjęte w sposób właściwy dla przyjmującego13. A ponieważ, jak mówi Augustyn14, „uwielbienie ciała płynie z duszy", blask, czyli jasność uwielbionego ciała, prześwietla naturalną karnację, podobnie jak światło słoneczne prześwietla witraż i daje grę barw, zależnie od koloru szkieł. Mówiliśmy15, że człowiek w stanie uwielbionym może sprawić, iż ciało jego jest widziane lub nie, podobnie też w jego mocy leży ukazanie jasności swego ciała, lub też ukrycie jej przed wzrokiem. Toteż może on stać się widzialnym w karnacji przyrodzonej, nie opromienionej żadną jasnością. Chrystus po swoim Zmartwychwstaniu ukazywał się uczniom w taki właśnie sposób.
Ad 2. Możność poznania jakiegoś ciała przy pomocy dotyku nie jest uwarunkowana wyłącznie oporem stawianym przez dotkniętą bryłę, lecz także konsystencją tej bryły. Od niej to zależy, czy dana rzecz jest ciężka czy lekka, gorąca czy zimna itp. Cechy

przeciwstawne sobie nawzajem, stanowiące o rozkładzie ciał złożonych w przyrodzie. Toteż ciało uchwytne dla dotyku z natury podlega rozkładowi. Jeżeli natomiast jakiejś ciało przy dotknięciu stawia opór, ale nie posiada powyższych cech stanowiących przedmiot właściwy ludzkiego dotyku, jak np. ciała niebieskie, takie ciało nie jest dotykowo poznawalne. (135)

Ciało Chrystusa bezpośrednio po Zmartwychwstaniu składało się z pierwiastków i posiadało właściwości uchwytne dla dotyku, przysługujące naturze ciała ludzkiego, mogło więc być przedmiotem poznanią dotykowego. Gdyby prócz tych cech nie miało niczego, co stawiałoby je ponad tę naturę, to również mogłoby podlegać rozkładowi. Lecz cechowało je coś, co zabezpieczało przed ewentualnością rozkładu. Tym czymś nie była natura ciał niebieskich wbrew temu,. co utrzymują niektórzy pisarze, o czym niżej16 lecz wpływ uwielbionej duszy na ciało. Jak bowiem mówi Augustyn17, „Naturę duszy obdarzył Bóg taką mocą,. że z obfitości jej szczęścia spłynęła na ciało pełnia zdrowia, tj. nieprzemijająca moc życia”. Toteż „ciało Chrystusa po Zmartwychwstaniu, jak mówi Grzegorz18, posiadało tę samą naturę co przedtem, lecz różniło się chwałą”.

Ad 3. Jak mówi Augustyn19: „Zbawiciel nasz po Zmartwychwstaniu spożywał pokarm i napój z uczniami już w duchowym wprawdzie, lecz rzeczywistym ciele. Czynił to nie z potrzeby posiłku, lecz stosownie do posiadanej mocy". Bo jak mówi Będą20: „Inaczej wchłania wodę spragniona ziemia, a inaczej palący promień słońca. Tamta — pod wpływem pragnienia, ten — działa mocą”. Chrystus więc posilać się po Zmartwychwstaniu „nie na skutek potrzeby pokarmu, lecz by ujawnić w ten sposób naturę zmartwychwstałego ciała”. Toteż bezpodstawne jest twierdzenie, że ciało Chrystusa było ciałem zmysłowym i domagało się posiłku.

Artykuł 3

CZY CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAŁ ZACHOWUJĄC NIENARUSZONA STRUKTURĘ FIZYCZNĄ ?

Wydaje się, że nie

1. Do integralnych części tej struktury należy bowiem ciało i krew. Chrystus zaś, jak się zdaje, nie posiadał wówczas ciała i krwi. Bo jak mówi Apostoł i: „Ciało i krew Królestwa Bożego nie posiądą”, Chrystus natomiast zmartwychwstał w chwale Królestwa Bożego. Wydaje się więc, że nie posiadał wówczas ciała i krwi.
2. Krew jest jednym z czterech „humorów”. Gdyby Chrystus posiadał krew, to na tej samej zasadzie musiałby mieć i pozostałe „humory”, a wszak one stanowią przyczynę rozkładu ciała i istot żywych. Ciało Chrystusa podlegałoby przeto rozkładowi. Ponieważ ten wniosek jest nie do przyjęcia, Chrystus nie posiadał ciała i krwi. (136)
3. Wskrzeszone ciało Chrystusa znalazło się w niebie. Lecz cząstki Jego krwi w postaci relikwii przechowują się w niektórych kościołach. Nie wszystkie przeto części struktury fizycznej Chrystusa zostały wskrzeszone przy Zmartwychwstaniu.

A JEDNAK Pan mówi do uczniów po swoim Zmartwychwstaniu2: „Duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że ja mam”.

WYKŁAD. Chrystus, jak wiemy3, miał po Zmartwychwstaniu tę samą naturę fizyczną, co przedtem. Różniła się tylko tym, że była uwielbiona. Toteż wszystkie części natury fizycznej człowieka spotkamy w ciele Chrystusa zmartwychwstałego. Jasne zaś jest, że do niej należą: ciało, kości i krew, więc wszystko to wchodziło w skład natury Chrystusa zmartwychwstałego, tak że zachowała ona nienaruszoną całość. Gdyby nie zostało przywrócone do życia wszystko, co zabrała śmierć, Zmartwychwstanie nie byłoby całkowite. Przeto i Pan daje swym wiernym, jak czytamy w Ewangelii4, następującą obietnicę: „Włosy zaś wasze na głowie są wszystkie policzone", oraz5: „Włos z głowy waszej nie zginie".

Twierdzenie, że ciało Chrystusa nie posiadało mięśni, kości itp. części należących do struktury fizycznej człowieka, stanowi jedną z błędnych wypowiedzi Eutychesa, biskupa Konstantynopolitańskiego. Utrzymywał on, że „ciało nasze w owym chwalebnym Zmartwychwstaniu będzie nieuchwytne dla dotyku, subtelniejsze od wiatru i powietrza", oraz sądził, że Pan „podtrzymywał swych uczniów na duchu pozwalając się dotykać, lecz potem wszystko, co było dla dotyku dostępne, zdematerializował". Grzegorz6 potępił ten pogląd, gdyż po Zmartwychwstaniu struktura fizyczna Chrystusa już nie podlegała przemianom, stosownie do słów Apostoła7: „Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera". W obliczu śmierci Eutyches odwołał swoje twierdzenie. Skoro bowiem niedorzeczne jest przypuszczenie Walentyna8, że Chrystus przy swoim poczęciu przybrał sobie ciało o innej naturze, mianowicie ciało niebieskie, to o wiele bardziej bezsensowne jest to, że inną naturę miała struktura fizyczna, którą Chrystus przybrał na powrót przy swoim Zmartwychwstaniu. Wziął ją bowiem na powrót wówczas dla życia nieśmiertelnego, podczas gdy przy poczęciu swym przyjął dla życia śmiertelnego.

Ad 1. Wyrażenie: „ciało i krew" nie oznacza tu natury ciała i krwi, lecz albo, jak tłumaczy Grzegorz9, skażenie, albo znikomość, bo jak mówi Augustyn10, nie będzie po zmartwychwstaniu „ani rozkładu, ani śmiertelności ciała i krwi". (137) Więc ciało wzięte w swej istocie posiądzie Królestwo Boże, stosownie do cytowanych przez Ewangelię słów": „Duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że ja mam". Nie posiądzie natomiast Królestwa Bożego ciało w znaczeniu znikomości ciała. Tym się tłumaczą dalsze słowa Apostoła12: „ani też skazitelność nieskazitelności nie osiągnie".

Ad 2. „Być może, bardziej pedantyczny nasz przeciwnik, jak mówi Augustyn13, będzie przypierać nas do muru dowodząc, że jeśli w ciele zmartwychwstałego Chrystusa była krew, to czemuż by w nim nie miało być i śluzu, — tj. flegmy, żółci żółtej — tj. choloi i czarnej — tj. melancholii ? Przecież zestaw tych czterech „humorów" warunkuje równowagę struktury fizycznej, co potwierdza nauka medycyny.

Otóż cokolwiek by ktoś dodał do krwi, niech się wystrzega dodawania skazitelności, aby nie skaził zdrowia i czystości swej wiary. Z owej widzialnej i podlegającej badaniu naturalnej struktury fizycznej Boża moc zdoła zabrać jedne właściwości a pozostawić inne stosownie do swej woli. Czyni to nie plamiąc się skażeniem, tak aby została zachowana postać bez skazy, ruch bez zmęczenia, zdolność spożywania pokarmów bez konieczności posilania się".

Ad 3. Krew, która wypłynęła z boku Chrystusowego, ponieważ należy do całości prawdziwej natury ludzkiej, została wskrzeszona wraz z ciałem Chrystusa. Ta sama

racja przemawia za wskrzeszeniem wszystkich cząstek Jego struktury fizycznej, należących do rzeczywistej i nienaruszonej natury ludzkiej. Co do krwi zaś, przechowywanej w niektórych kościołach w charakterze relikwii, to nie wypłynęła ona z boku Chrystusa, lecz, jak powiadają, cudownie wytrysnęła z pewnych obrazów Chrystusa po ich przebiciu.

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAJĄC POWINIEN BYŁ ZACHOWAĆ BLIZNY ?

Wydaje się, że nie
1. Apostoł mówi bowiem1, że „umarli powstaną nieskażeni". Blizny i rany natomiast świadczą o jakimś skażeniu i braku. Toteż nie było stosowne, że Chrystus, sprawca zmartwychwstania, zmartwychwstał z bliznami.
2. Ciało Chrystusa, jak wiemy2, zmartwychwstało nienaruszone. Lecz zniekształcenia spowodowane ranami przeczą jego nienaruszalności, naruszają spoistość struktury. Nie było więc stosowne pozostawienie uszkodzeń po ranach w ciele Chrystusa. Wystarczałyby wszakże pewne ślady, które by pozwoliły Tomaszowi uwierzyć stosownie do słów Pana3: „Uwierzyłeś dlatego, żeś mnie ujrzał".
3. Według Damasceńczyka4: „Słusznie wskazuje się na istnienie po Zmartwychwstaniu Chrystusa pewnych rzeczy, takich jak blizny. Utrzymane wprawdzie nie z przyczyn naturalnych, lecz przez Boże zrządzenie. Stanowią one dowód, że zostało wskrzeszone to samo ciało, które przeszło przez mękę". Ale skoro z ustąpieniem przyczyny znika i skutek, Chrystus, kiedy przekonał uczniów o swoim Zmartwychwstaniu, jak się zdaje, blizn już nie posiadał.
Lecz przyjęcie czegoś, co nie trwa wiecznie, byłoby niezgodne z nieprzemijalnością rzeczy w stanie uwielbienia. Toteż Chrystus, jak sądzimy, nie powinien był przyjmować w momencie Zmartwychwstania ciała okrytego bliznami.

A JEDNAK Pan rzekł do Tomasza5: „Włóż tu palec twój i oglądaj ręce moje, i wyciągnij rękę twoją i włóż w bok mój".

WYKŁAD. Przyjęcie przez duszę Chrystusa w momencie Zmartwychwstania ciała okrytego bliznami było celowe. Domagała się tego: po pierwsze — chwała samego Chrystusa. Będą mówi6, że Chrystus zachował blizny nie z powodu niemożności uleczenia ich, lecz „by świadczyły na wieki o Jego zwycięstwie". Dlatego i Augustyn mówi7: „Być może ujrzymy w owym Królestwie blizny po ranach zadanych dla imienia Chrystusowego, które zamiast zdeformować okryją czcią ciała męczenników. Jaśnieć będą nie pięknem ciała, choć poprzez ciało, lecz blaskiem dzielności".

Po drugie — potrzebne były, aby serca uczniów utwierdzić „w wierze w Zmartwychwstanie Chrystusa"8.

Po trzecie —„aby przyczyniając się za nami Chrystus ustawicznie wskazywał Ojcu na rodzaj śmierci poniesionej za ludzi"9.

Po czwarte—„aby przez okazanie oznak swojej śmierci uprzytomnić tym, którzy przez tę śmierć zostali odkupieni, jak wielkie Miłosierdzie przyszło im z pomocą”10.

Wreszcie — „by na Sądzie uwidocznić sprawiedliwość wyroku potępiającego”11. Toteż, jak mówi Augustyn12: „Wiedział Chrystus, dlaczego zachował blizny w swym ciele. Bo jak Tomaszowi, który nie chciał uwierzyć, zanim nie dotknął i nie ujrzał Chrystusowych ran, podobnie i swoim wrogom, miał je pokazać tak, by Prawda wskazując na dowód ich winy mogła rzec: „Oto człowiek, któregoście ukrzyżowali. Patrzcie na zadane przez was rany. Poznajcie bok, któryście przebili, bo dla was i przez was został otworzony, a jednak nie chcieliście wejść”.

Ad 1. Blizny zachowane w ciele Chrystusa nie są oznakami rozkładu lub ułomności, lecz przyczyniają się do powiększenia Jego chwały, w pewien sposób bowiem świadczą o dzielności. Toteż w miejscach ran zostało uwidocznione szczególne piękno.

Ad 2. Zniekształcenia, jako pozostałość po ranach, naruszyły wprawdzie w pewnym stopniu spoistość struktury fizycznej, lecz zostało to wynagrodzone przez spotęgowanie piękna chwały. Zachowując swą integralność, ciało Chrystusa zyskało na doskonałości. Tomasz zaś nie tylko ujrzał rany, lecz ich dotknął, bo jak mówi papież Leon13: „Dla własnej wiary Tomasza wystarczyłoby zobaczenie tego, co ujrzał, lecz by pomóc nam, dotknął tego, co zobaczył”.

Ad 3. Chrystus chciał zachować blizny w swoim ciele nie tylko po to, by utwierdzić uczniów w wierze. Były także inne powody, dla których chciał je zatrzymać na stałe. Augustyn mówi14: „Wierzę, iż ciało Pana w niebie jest takie, jak było przy Jego Wniebowstąpieniu”. Grzegorz zaś wypowiada następującą myśl15: „Gdyby w ciele Chrystusa po Zmartwychwstaniu mogło coś się zmienić, to wbrew poglądowi św. Pawła, Pan po Zmartwychwstaniu umarłby ponownie. Kto, jaki głupiec, ośmieliłby się tak twierdzić. Chyba tylko człowiek, który neguje prawdziwe zmartwychwstanie ciała”. Widzimy więc, że blizny, które Chrystus po Zmartwychwstaniu ukazał w swoim ciele, nigdy potem nie ustąpiły.

ZAGADNIENIE 55
UJAWNIENIE ZMARTWYCHWSTANIA

Rozpatrzmy z kolei ujawnienie Zmartwychwstania. Zagadnienie to ujmiemy w sześciu pytaniach:

1. Czy Zmartwychwstanie Chrystusa należało ujawnić wszystkim ludziom, czy tylko poszczególnym jednostkom wybranym?
2. Czy byłoby właściwe dokonanie się Zmartwychwstania na ich oczach?
3. Czy trzeba było, aby Chrystus po Zmartwychwstaniu obcował ze swoimi uczniami?
4. Czy było stosowne to, że Chrystus ukazywał się uczniom pod obcą postacią?
5. Czy ujawnienie swego Zmartwychwstania powinien był poprzeć dowodami?

Szóste pytanie dotyczy wystarczalności tych dowodów.

Artykuł 1

CZY ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA NALEŻAŁO UJAWNIĆ WOBEC WSZYSTKICH?

Wydaje się, że tak
1. Jak bowiem jawny grzech zasługuje na publiczną karę, stosownie do słów Apostoła1: „Grzesznika upominaj wobec wszystkich", podobnie i jawna zasługa domaga się publicznej nagrody. Lecz, jak mówi Augustyn2: „Chwała Zmartwychwstałego jest nagrodą za poniżenie męki". Toteż skoro Chrystus został umęczony publicznie, na oczach wszystkich, wydaje się, że powinien był zmartwychwstać tak, by chwała Jego została ujawniona przed wszystkimi ludźmi.
2. Podobnie jak męka Chrystusa, tak i Jego Zmartwychwstanie ma na celu nasze zbawienie, stosownie do słów Apostoła3: „Zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego". Lecz to, co ma służyć ogółowi, winno być ujawnione przed wszystkimi. Zmartwychwstanie Chrystusa należało więc ujawnić przed wszystkimi, nie tylko przed wybranymi osobami.
3. Ci, przed którymi Zmartwychwstanie zostało ujawnione, dawali o nim świadectwo, stosownie do słów Piotra4: „Bóg wskrzesił Go z martwych, czego my świadkami jesteśmy", świadectwo ich było jawne, głoszone publicznie. A to nie przystoi niewiastom, stosownie do słów Apostoła5: „Niewiasty niech w kościołach milczą", oraz6: „Nauczać niewieście nie pozwalam". Wydaje się więc, że nie należało ujawniać Zmartwychwstania Chrystusa najpierw niewiastom, a później ogółowi.

A JEDNAK Piotr mówi7: „Bóg wskrzesił Go dnia trzeciego i dozwolił Mu ukazać się nie całemu ludowi, ale upatrzonym przez Boga świadkom".

WYKŁAD. Niektóre dziedziny wiedzy zgłębiamy w oparciu o poznanie powszechnych praw natury, inne zaś przez dar łaski. Do tych ostatnich należy Objawienie Boże. Objawienie zgodnie z prawem Bożym, jak mówi Dionizy8, zostaje przez Boga przekazane bezpośrednio istotom wyższym, a za ich pośrednictwem niższym bytom, stosownie do hierarchii duchów w niebie. Otóż to, co ma związek z przyszłą chwałą przekracza możliwości powszechnego poznania ludzkiego, stosownie do słów Proroka9: „Oko nie widziało, Boże, poza Tobą, tego coś przygotował miłującym Cię". Tego rodzaju prawdy ludzie mogą poznawać tylko, o ile zostają objawione przez Boga. O nich mówi Apostoł10: „To nam Bóg objawił przez Ducha swojego". Zmartwychwstanie Chrystusa było elementem chwały, nie zostało więc ujawnione przed całym ludem, lecz przed jednostkami, z tym że świadectwo o Zmartwychwstaniu miały one rozpowszechnić między ludźmi.
Ad 1. Męka Chrystusa dokonała się w ciele podatnym na cierpienie. Natura tego ciała jest dostępna przeciętnemu poznaniu przyrodzonemu. Toteż cały lud mógł być bezpośrednim świadkiem męki Chrystusa. Zmartwychwstanie Chrystusa zaś dokonało się, jak mówi Apostoł11, „przez chwałę Ojca". I dlatego Zmartwychwstanie nie zostało objawione wszystkim, lecz tylko niektórym.

Co do kar publicznych, nakładanych na notorycznych grzeszników, rozumiemy, że chodzi tu o kary stosowane w życiu doczesnym. Podobnie, dla zachęty innych,

należy publicznie wynagradzać powszechnie znane zasługi. Lecz kary i nagrody stosowane w życiu przyszłym nie bywają ujawniane powszechnie wszystkim, a jedynie ludziom upatrzonym przez Boga.
Ad 2. Zmartwychwstanie Chrystusa ma służyć powszechnemu zbawieniu wszystkich ludzi, więc i wiadomość o nim dociera do wszystkich, lecz nie bezpośrednio. Objawiono je tylko niektórym, a świadectwo ich zostaje przekazane wszystkim ludziom.
Ad 3. Publicznie, w kościele, kobieta nie ma nauczać, lecz zezwala się jej udzielać pouczeń w środowisku rodzinnym. Przeto, jak twierdzi Ambroży12, „Niewiasta została posłana do tych, którzy byli domownikami", ale nie otrzymała posłannictwa świadczenia o Zmartwychwstaniu, wobec ludu.

Niewiastom zaś ukazał się Chrystus najpierw, aby tak, jak za pośrednictwem niewiasty zeszedł na człowieka zadatek śmierci, tak też przez nią przyszła pierwsza wiadomość o zapoczątkowaniu chwały zmartwychwstałego Chrystusa. Dlatego zauważa Cyryl13: „Kobieta, w pewien sposób była kiedyś służebnicą śmierci, teraz kobieta pierwsza spostrzegła i zaczęła głosić tajemnicę chwalebnego Zmartwychwstania. Rodzaj niewieści dostąpił przeto zmazania hańby i uwolnił się od przekleństwa".

Ukazanie się Chrystusa niewiastom jest również dowodem, że w stosunku do stanu chwały kobiety nie zostaną upośledzone, lecz te, które pałają większą miłością, będą się cieszyć większą chwałą z oglądania Boga. Niewiasty, które goręcej miłowały Pana, ponieważ „nie opuściły Jego grobu nawet po odejściu uczniów"14, pierwsze ujrzały zmartwychwstającego w chwale.

Artykuł 2

CZY BYŁOBY WŁAŚCIWE DOKONANIE SIĘ ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSTUSA NA OCZACH UCZNIÓW?

Wydaje się, że tak
1. Do nich bowiem należało dawanie świadectwa o Zmartwychwstaniu Chrystusa, jak to stwierdzają Dzieje Apostolskie i, w słowach: „Apostołowie z wielką mocą świadczyli o Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, Pana naszego". Największą zaś gwarancję pewności daje naoczne stwierdzenie faktu. Więc byłoby stosowne, aby uczniowie widzieli samo Zmartwychwstanie Chrystusa.
2. Dla ugruntowania wiary uczniowie widzieli Wniebowstąpienie Chrystusa, bo czytamy w Dziejach2: Chrystus „w ich oczach uniósł się w górę". Lecz i co do Zmartwychwstania Chrystusa trzeba mieć mocną wiarę. Wydaje się więc, że Chrystus powinien był zmartwychwstać w oczach uczniów.
3. Wskrzeszenie Łazarza było zapowiedzią mającego nastąpić potem Zmartwychwstania Chrystusa. Skoro zaś Pan wskrzesił Łazarza w oczach uczniów3, to wydaje się, że i Chrystus powinien był zmartwychwstać na ich oczach.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii4: „Powstawszy rankiem w pierwszy dzień tygodnia — Pan — ukazał się najpierw Marii Magdalenie". Maria Magdalena nie widziała Go w momencie Zmartwychwstania, lecz kiedy szukała Go w grobie, usłyszała słowa

Anioła5: Pan „powstał, nie masz Go tu”. Więc nikt Go nie widział w chwili Zmartwychwstania.

WYKŁAD. Mówi Apostoł6: „To co od Boga, Bóg ustanowił”. Porządek zaś ustanowiony przez Boga przewiduje, jak mówi Dionizy7, że to, co ponad ludźmi, ludziom zostaje objawione za pośrednictwem aniołów. Otóż po swoim Zmartwychwstaniu Chrystus nie wrócił do życia powszechnie znanego. Zmartwychwstanie do życia nieśmiertelnego, odpowiadającego Bogu, stosownie do słów Apostoła8: „a ze żyje, żyje Bogu”. Toteż nie było potrzebne, by ludzie bezpośrednio widzieli Zmartwychwstanie Chrystusa, lecz musieli o nim otrzymać wiadomość od aniołów. Mówi przeto Hilary9: „Wykonując wolę Ojca co do powiadomienia o Zmartwychwstaniu, pierwszy Anioł dał o .nim wiadomość”.
Ad 1. Apostołowie mogli dawać świadectwo o Zmartwychwstaniu Chrystusa także jako świadkowie naoczni, bo Chrystusa, o którym wiedzieli że umarł, po Zmartwychwstaniu ujrzeli wiarą z oglądania. Ale widzenie uszczęśliwiające zostaje osiągnięte przez „wiarę ze słyszenia”, podobnie też widzenie zmartwychwstałego Chrystusa ludzie osiągają przez uprzednio słyszane słowa aniołów. (138)
Ad 2. Wniebowstąpienie Chrystusa co do swego punktu wyjścia nie było czymś, co wykracza poza możliwości zwykłego poznania ludzkiego. Poza granicami poznania leży kres Wniebowstąpienia. Toteż uczniowie mogli widzieć Wniebowstąpienie w jego fazę początkowej, tj. uniesienie się Chrystusa ponad ziemię. Nie widzieli zaś jego fazy końcowej, nie byli świadkami przyjęcia zgotowanego Chrystusowi w niebie. Zmartwychwstanie Chrystusa natomiast prze-kracza zakres zwykłego poznania, zarówno co do punktu wyjścia, którym jest moment powrotu duszy z piekieł i powstania ciała z grobu, jak do kresu Zmartwychwstania, który zapoczątkowuje życie w chwale. Toteż nie było potrzeby, aby Zmartwychwstanie dokonało się na oczach ludzi.
Ad 3. Łazarz został wskrzeszony do życia poprzedzającego śmierć. Życie to nie wykraczało poza zakres ludzkiego poznania. Między wskrzeszeniem Łazarza a Zmartwychwstaniem Chrystusa istnieje przeto istotna różnica.

Artykuł 3

CZY OD RAZU PO ZMARTWYCHWSTANIU CHRYSTUS POWINIEN BYŁ OBCOWAĆ Z UCZNIAMI?

Wydaje się, że tak
1. Chrystus bowiem po to ukazywał się uczniom po swoim Zmartwychwstaniu, aby umocnić w nich wiarę w Zmartwychwstanie i zaniepokojonych pocieszyć. Toteż czytamy w Ewangelii1: „Uradowali się uczniowie, ujrzawszy Pana”. Lecz większą radość i spokój przyniosłaby Jego obecność, gdyby się im ukazał natychmiast po Zmartwychwstaniu. Wydaje się więc, że od razu po nim powinien był z uczniami obcować.
2. Powstawszy z martwych Chrystus nie od razu wstąpił do nieba, a dopiero, jak czytamy w Dziejach2, po czterdziestu dniach. Byłoby więc najbardziej stosowne

spędzenie tego czasu nie gdzie indziej, a tam, gdzie gromadzili się Jego uczniowie. Wydaje się więc, że powinien był obcować z nimi od razu po Zmartwychwstaniu.
3. Jak zauważa Augustyn3, czytamy o pięciokrotnym ukazaniu się Chrystusa w dniu swego Zmartwychwstania, a mianowicie: niewiastom przy grobie4; wracającym od grobu5; Piotrowi6; dwom uczniom idącym do miasteczka Emaus; wielu uczniom w Jerozolimie pod nieobecność Tomasza7. Wydaje się więc, że i w pozostałe dni przed swoim Wniebowstąpieniem powinien był przynajmniej nieraz się ukazać.
4. Przed swoją męką Pan rzekł do uczniów8: „Gdy zmartwychwstanę, wyprzedzę was do Galilei. To samo powiedział do niewiast9 anioł i sam Pan po Zmartwychwstaniu. Lecz przedtem w Jeruzalem widziano Go, jak wiemy10, pięciokrotnie w dniu Zmartwychwstania, a także, jak czytamy11, ósmego dnia po Zmartwychwstaniu. Wydaje się więc, że sposób, w jaki obcował z uczniami był niewłaściwy.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii12, że „po ośmiu dniach" Chrystus ukazał się uczniom. Nie obcował więc z nimi stale.

WYKŁAD. Dwie rzeczy należało przedstawić uczniom w związku ze Zmartwychwstaniem Chrystusa, mianowicie: prawdziwość f aktu Zmartwychwstania i chwałę Zmartwychwstałego. Dla udowodnienia rzeczywistości faktu wystarczyło to, że Chrystus wielokrotnie "ukazywał się uczniom, rozmawiał z nimi poufale, jadł i pił oraz pozwolił im dotknąć siebie. Aby objawić chwałę Zmartwychwstania, nie chciał Chrystus stale z nimi przestawać, jak to uczynił przedtem, by nie sądzono, że zmartwychwstał do dawnego życia. Rzekł więc do nich: „Te są słowa, które do was mówiłem, gdym jeszcze był z wami"l3. Mówiąc to był wprawdzie przy nich, lecz przedtem obcując z nimi był nie tylko obecny fizycznie, lecz także jak oni śmiertelny. Toteż komentując powyższe słowa Beda mówi14: „Gdym jeszcze był z wami — to znaczy: Kiedy jeszcze byłem w ciele śmiertelnym, jak wasze. Zmartwychwstał wprawdzie w ciele tym samym, lecz nie podzielał z nimi tej samej śmiertelności".
Ad 1. Częste ukazywanie się Chrystusa wystarczało, by upewnić uczniów co do prawdziwości Zmartwychwstania. Stałe przestawanie z nimi mogło natomiast wytworzyć w nich błędne przekonanie, że Chrystus zmartwychwstał do życia takiego jak poprzednio. Obiecał im natomiast pociechę płynącą z nieprzerwanej swojej obecności w życiu przyszłym, w słowach15: „Znowu was zobaczę i będzie się radowało serce wasze, a radości waszej nikt wam nie odbierze".
Ad 2. Chrystus nie przebywał stale z uczniami, nie dlatego by inne miejsce uważał za bardziej dla siebie stosowne, lecz ponieważ sądził dla racji wyżej przytoczonych16, iż będzie z większym pożytkiem dla wychowania uczniów, jeśli uniknie stałego z nimi obcowania. Gdzie w międzyczasie Chrystus przebywał przez swą fizyczną obecność, nie wiadomo. Pismo św. nic o tym nie mówi, lecz „Panowanie Jego na wszelkim miejscu"17.
Ad 3. Pierwszego dnia ukazywał się częściej, by przez większą ilość znaków uprzytomnić im Zmartwychwstanie, utrwalając wiarę weń od początku. Potem zaś, kiedy już ją przyjęli, nie potrzeba było utwierdzonych w wierze pouczać częstymi ukazywaniami się. Toteż jak czytamy w Ewangelii, po pierwszym dniu Chrystus ukazał się tylko pięć razy. Augustyn wylicza je w sposób następujący18: „Za szóstym razem ukazał się, kiedy Go ujrzał Tomasz19; za siódmym — nad morzem

Tyberiadzkim, przy połowie ryb20; po raz ósmy — na górze w Galilei, jak opisuje Mateusz21; dziewiąty — kiedy, według relacji Marka22, po raz ostatni wspólnie ucztowali, bo już później nie zamierzał spotykać się z nimi na ziemi. Wreszcie za dziesiątym razem ukazał się im tego samego dnia, lecz już nie na ziemi, ale uniesiony w obłoku, kiedy wstępował do nieba23. Lecz jak stwierdza Jan24, nie wszystko zostało zapisane: bo przed swym Wniebowstąpieniem musiał częściej z nimi przebywać, by nieść im pociechę. Stąd wzmianka Apostoła25, że „widziało Go więcej niż pięciuset braci naraz, a potem ukazał się Jakubowi". O tych ukazaniach się Ewangelia nie wspomina.

Ad 4. Chryzostom mówi w komentarzu do słów Chrystusa26: „Gdy zmartwychwstanę, wyprzedzę was do Galilei — nie do jakiegoś odległego kraju — rzekł — powędruję, aby tam się ukazać, lecz do kraju zamieszkałego przez ten sam naród i do tejże bez mała okolicy", w której nieraz spotykali się z Nim, „aby tam uwierzono, że Ukrzyżowany zmartwychwstał". I dlatego też „rzekł, iż idzie do Galilei, by ich uwolnić od strachu przed Judejczykami".

Tak przeto, zdaniem Ambrożego27, „Pan wyznaczył swym uczniom, spotkanie w Galilei, lecz pierwej ukazał się zgromadzonym w Wieczerniku z bojaźni przed Żydami". Nie naruszył tym obietnicy28, lecz raczej przyśpieszył wypełnienie jej, powodowany współczuciem. „Potem zaś29 umocnieni na duchu uczniowie pośpieszyli do Galilei". Nie napotykamy też trudności twierdząc, że w Wieczerniku było niewielu, a licznie zgromadzili się na górze . Bo, jak Euzebiusz zauważył30, „dwaj ewangeliści, mianowicie: Łukasz i Jan, piszą o ukazaniu się Pana jedenastu uczniom w Jerozolimie, pozostali zaś dwaj utrzymują, że anioł oraz Zbawiciel kazał wszystkim braciom i uczniom, nie jedenastu tylko, pośpieszać do Galilei. O nich to wspomina Paweł, mówiąc31: Potem ukazał się więcej niż pięciuset braciom jednocześnie". Bardziej prawdziwe jest takie rozwiązanie trudności, że najpierw, raz czy dwa, Pan ukazał się przebywającym w Jerozolimie, aby ich pocieszyć. W Galilei zaś nie po kryjomu, i nie raz ani nie dwa był widziany, lecz dał się widzieć w majestacie potęgi, ukazując się jako żyjący po swojej męce, dając im tego liczne dowody, jak stwierdza św. Łukasz w Dziejach Apostolskich32, 33.

Lub też, jak mówi Augustyn34: „Zapowiedź anioła i Pana, że uprzedzi ich do Galilei, należy traktować jako proroctwo. Wyraz Galilea może bowiem oznaczać przejście, zapowiedź przejścia apostołów od narodu żydowskiego do pogan, którzy mieli przyjąć wiarę głoszoną przez nich tylko po uprzednim otworzeniu przez Chrystusa drogi do ludzkich serc. Można w ten sposób rozumieć powiedzenie: zdąża przed wami do Galilei. Biorąc zaś wyraz Galilea w znaczeniu objawienia, rozumiemy, że Chrystus obiecał ukazać się już nie pod. postacią sługi, lecz jako równy Ojcu. Obiecał tym, którzy Go miłują, i nie opuścił nas poprzedzając w drodze do Ojca".

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS POWINIEN BYŁ UKAZAĆ SIĘ W ODMIENIONEJ POSTACI? (139)

Wydaje się, że nie
1. Nie może się bowiem ukazać prawdziwie nic, prócz tego, co jest. Skoro Chrystus miał tylko jedną postać, ukazanie się Jego pod inną postacią nie byłoby prawdziwe, lecz sfingowane. A to jest wykluczone, bo jak mówi Augustyn1: „Gdyby Chrystus wprowadzał w błąd, nie byłby „Prawdą, a wszak On jest Prawdą". Wydaje się więc, że Chrystus nie powinien był pokazywać się uczniom pod inną postacią.
2. Żadna rzecz nie może się ukazać w postaci innej niż ta, którą posiada, chyba że ktoś przy pomocy sztuk magicznych otumani oczy patrzących. Lecz sztuki te nie przystoją Chrystusowi, ponieważ wchodzą w zakres magii. Bo jak mówi Apostoł2: „Co za ugoda Chrystusa z Beliałem?". Wydaje się przeto, że Chrystus nie powinien był się ukazywać pod inną postacią.
3. Ukazywanie się Chrystusa uczniom miało wzmocnić ich wiarę w zmartwychwstanie, podobnie jak Pismo św. wzmacnia naszą wiarę. (140) Skoro, jak stwierdza Augustyn' już jedno kłamstwo w Piśmie św. osłabiłoby całą jego powagę, to choćby jedno ukazanie się uczniom Chrystusa w obcej postaci osłabiłoby wrażenie wywołane oglądaniem Chrystusa po Zmartwychwstaniu. A to mijało się z celem. Chrystus nie powinien był więc ukazywać się pod inną postacią.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy4: „Potem ukazał się w innej postaci dwom z nich w drodze, kiedy zdążali do wsi".

WYKŁAD. Jak wiemy5, Zmartwychwstanie Chrystusa miało być przedstawione ludziom jako fakt, objęty Bożym objawieniem. To, co Boże zaś poznają ludzie w zależności od swojego stosunku do tych spraw. Ci, którzy mają właściwe nastawienie duchowe, przyjmują je w całej prawdzie. Ci zaś, którzy takiego nastawienia nie mają, narażeni są na domieszkę zwątpienia lub błędu, stosownie do słów Apostoła6: „Człowiek zmysłowy nie pojmuje tego, co jest z ducha Bożego". Toteż ludziom przygotowanym do wierzenia, Chrystus ukazywał się w swej własnej postaci, przybierał natomiast inną postać wobec tych, którzy, jak się zdaje, stygli w wierze. Wskazują na to ich słowa7: „A myśmy się spodziewali, że On miał odkupić Izraela". Toteż Grzegorz mówi8: Chrystus „ukazał się ich oczom takim, jakim był w ich umyśle. A ponieważ uważali Go w głębi serca za dalekiego od ich wiary, On okazywał jakoby dalej iść miał"9, tak jak gdyby był podróżnym.
Ad 1. „Nie każda fikcja jest kłamstwem, jak twierdzi Augustyn10, kłamstwo jest wtedy, kiedy tworzymy coś bez znaczenia. Lecz kiedy wytwór coś przedstawia, nie jest kłamstwem, lecz pewnym upostaciowaniem prawdy. W przeciwnym razie uważalibyśmy za kłamstwo każdą obrazową wypowiedź ludzi mądrych i świętych, a nawet samego Pana, bo wzięta w znaczeniu dosłownym nie brzmi prawdziwie. Otóż zarówno stworzenie wypowiedzi, jak i fakt ów dla wyrażenia jakiejś rzeczywistości,

może być dokonane bez popełnienia kłamstwa". Wiemy11, że i w tym wypadku było podobnie.
Ad 2. Jak zauważa Augustyn12, „Mógł Pan swe ciało przemienić w taki sposób, by ukazać się pod inną postacią niż zwykle, jak to uczynił kiedyś przed męką w czasie Przemienienia na górze, tak że twarz Jego zajaśniała jak słońce. Lecz w tym wypadku było inaczej. Nie bez racji bowiem przyjmujemy tłumaczenie, że szatan rzucił na ich oczy zasłonę, by nie poznali Jezusa". Toteż czytamy w Ewangelii13: „Oczy ich były przesłonięte, aby Go nie poznali".
Ad 3. Byłby to poważny argument, gdyby uczniowie widząc obcą postać nie doszli do poznania prawdziwej postaci Chrystusa bo jak mówi Augustyn14, „to że oczy uczniów były przesłonięte aż do tajemnicy chleba15, stało się za dopustem Chrystusa, aby uczestnictwo w jedności Jego ciała usunęło stworzoną przez wroga (141) przeszkodę do poznania Chrystusa. Toteż w związku z dalszymi słowami Ewangelistyl6: „Otworzyły się oczy ich i poznali Go", Augustyn mówi17: „Nie znaczy to, że przedtem szli z zamkniętymi oczami, lecz że było coś, co nie pozwalało im rozpoznać tego, na co patrzyli", jak to bywa z powodu mgły lub łez.

Artykuł 5

CZY PRAWDZIWOŚĆ ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSTUS POWINIEN BYŁ STWIERDZIĆ DOWODAMI ?

Wydaje się, że nie
1. Mówi bowiem Ambroży1: „Odrzuć dowody, tam gdzie potrzebna wiara". Zmartwychwstanie Chrystusa domaga się wiary, więc dowody są tu nie na miejscu.
2. Grzegorz mówi2: „Wiara oparta na ludzkiej argumentacji nie jest zasługą". Otóż nie było zadaniem Chrystusa wiarę pozbawiać zasługi. Nie było więc Jego zadaniem potwierdzać wiarę dowodami.
3. Chrystus przyszedł na świat, by przynieść ludziom błogosławieństwo, bo jak sam mówi3: „Przyszedłem, żeby mieli życie i obficiej mieli". Lecz popieranie wiary przy pomocy dowodów, stanowi, jak się zdaje, przeszkodę do osiągnięcia błogosławieństwa. Jan bowiem przytacza następujące słowa Pana4: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli". Wydaje się więc, że Chrystus nie powinien był objawiać swego Zmartwychwstania przez oparcie się na dowodach.

A JEDNAK czytamy w Dziejach5, że Chrystus „przez dni czterdzieści ukazywał się uczniom po przez liczne dowody i mówił o Królestwie Bożym".

WYKŁAD. Mówimy o dowodach w dwojakim. znaczeniu. Niekiedy wyrazem „dowód" określamy uzasadnienie „przekonania o słuszności tego, co wzbudza. wątpliwość"6. Kiedy indziej dowodem nazywamy jakiś znak podpadający pod zmysły a przeznaczony do ukazania jakiejś prawdy. W swoich pismach Arystoteles posługuje się wyrazem „dowód" również i w tym znaczeniu7. Otóż Chrystus nie dowodził uczniom swego Zmartwychwstania przy pomocy argumentów, czyli dowodów w pierwszym znaczeniu tego słowa. Takie dowodzenie bowiem bierze za punkt wyjścia pewne przesłanki, które jeżeli nie były znane uczniom, to me mogły im niczego

wyjaśnić, bo rzecz nieznana nie przyczynia się do poznania. Gdyby zaś były im znane, to zasięgiem swoim nie przekraczałyby pojemności ludzkiego rozumu i dlatego nie stanowiłyby wystarczającej podstawy do zbudowania wiary w zmartwychwstanie, ponieważ wiara ta przewyższa rozum ludzki. Przesłanki muszą być bowiem tego samego rodzaju, co wniosek, jak mówi Arystoteles8. Chrystus zaś dawał uczniom dowody swego Zmartwychwstania oparte na powadze Pisma św., które jest podstawą wiary, mówi bowiem9: „Musiało się spełnić wszystko, co napisane jest — o mnie — w Prawie Mojżeszowym w Prorokach i Psalmach". (142)

Jeżeli zaś weźmiemy słowo „dowód" w drugim znaczeniu, to mówimy, że Chrystus objawił swoje: Zmartwychwstanie przez dowody, bo przez jak najbardziej widoczne znaki pokazał, że zmartwychwstał prawdziwie. Dlatego w tekście greckim odpowiednikiem naszego wyrażenia „liczne dowody" jest słowo: „tekmerium", tj. znak widoczny, który służy do udowodnienia czegoś.

Chrystus kierował się dwoma racjami dowodząc uczniom swego Zmartwychwstania przy pomocy znaków. Po pierwsze — serca ich nie były przygotowane do przyjęcia bez zastrzeżeń wiary w zmartwychwstanie. Toteż Pan mówi do nich10: „O głupi i leniwego serca ku wierzeniu". A Marek mówi11: „Wyrzucał im niedowiarstwo ich i twardość serca".

Po drugie — znaki te miały dać większą moc; dowodową świadectwom uczniów, stosownie do słów Jana12: „Cośmy słyszeli i widzieli, i czego ręce nasze dotykały, tego jesteśmy świadkami".

Ad 1. Ambroży mówi tu o przesłankach opartych na ludzkim rozumie, które, jak wiemy13, nie stanowią podstawy w dowodzeniu prawd wiary.

Ad 2. Zasługa wiary płynie stąd, że człowiek z nakazu Bożego wierzy w to, czego nie widzi. Toteż tylko taki dowód pozbawia wiarę zasługi, który daje wiedzę o tym, co jest przedmiotem wiary. Takim jest dowód oparty na rozumowaniu. Chrystus nie przytaczał tego rodzaju dowodów dla okazania, że zmartwychwstał. (143)

Ad 3. Jak wiadomo14, wiara zawsze wysługuje błogosławieństwo, chyba że ktoś chce wierzyć tylko temu co widzi. Lecz to, że ktoś wierzy w to, czego nie widzi, opierając się przy tym na widzialnych znakach, nie wyklucza wiary, ani zasługi płynącej z wiary. Dotyczy to i Tomasza, do którego były skierowane słowal5: „Uwierzyłeś dlatego, żeś mnie ujrzał". „Jedno widział, a w coś innego uwierzył"16, widział rany, a uwierzył w Boga. Niewątpliwie doskonalszą jest wiara tego, kto nie potrzebuje takiej pomocy, by uwierzyć. Toteż Pan karcąc niektórych za brak wiary mówi17: „Jeśli nie widzicie znaków i cudów, nie wierzycie". Można więc rozumieć że ludzie o duszy tak otwartej na wiarę, iż wierzą Bogu nawet nie widząc znaków, są błogosławieni w porównaniu z tymi, którzy wierzą tylko po ich zobaczeniu.

Artykuł 6

CZY DOWODY, KTÓRYCH DOSTARCZYŁ CHRYSTUS, DOSTATECZNIE UJAWNIŁY PRAWDZIWOŚĆ JEGO ZMARTWYCHWSTANIA?

Wydaje się, że nie

1. Nie pokazał bowiem Chrystus po Zmartwychwstaniu swym uczniom niczego ponad to, co pokazywali ludziom lub co mogli im pokazać aniołowie. Ci bowiem często się ukazywali w ludzkiej postaci, rozmawiając z ludźmi, przestając z nimi i spożywając posiłki, tak jak gdyby sami byli prawdziwymi ludźmi. W Księdze Rodzaju1 jest mowa o aniołach, których ugościł Abraham, a w Księdze Tobiasza2 — o aniele, który Tobiasza „prowadził i odprowadził". A przecież aniołowie nie posiadają ciała włączonego do ich natury, co jest koniecznym warunkiem zmartwychwstania. Przeto znaki, które Chrystus przedstawił uczniom, nie były dostatecznym dowodem Jego Zmartwychwstania.
2. Zmartwychwstanie Chrystusa było zmartwychwstaniem chwalebnym, tak iż z chwałą łączyła się Jego ludzka natura. Uczniom jednak ukazał przymioty, które wydawały się sprzeczne z naturą ludzką, jak to, że zniknął sprzed ich oczu3, wszedł do nich przez drzwi zamknięte4; ukazał też przymioty sprzeczne, jak się zdaje, ze stanem chwały, a mianowicie to, że jadł i pił5 i że posiadał blizny6. Wydaje się więc, że te dowody nie były wystarczające ani odpowiednio dobrane, żeby umocnić w wierze w zmartwychwstanie.
3. Ciało Chrystusa po Zmartwychwstaniu było ciałem tego rodzaju, że nie godziło się go dotykać człowiekowi śmiertelnemu. Toteż do Magdaleny Pan mówi7: „Nie dotykaj mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca mego". Było więc niewłaściwe, że dla udowodnienia prawdziwości swego Zmartwychwstania Pan ukazał się swym uczniom tak, iż mogli Go dotykać8.
4. Spośród przymiotów ciała uwielbionego najważniejszym, jak się zdaje, jest jasność9. Nie występuje ona jednak w żadnym z dowodów. Wydaje się więc, że dowody te nie były wystarczające do objawienia przymiotów zmartwychwstałego Chrystusa.

A JEDNAK Chrystus, który jest „Bożą mądrością10, „urządził wszystko łagodnie"11 i w sposób właściwy.

WYKŁAD. Zmartwychwstanie swoje Chrystus objawił dwojako, a mianowicie: przez świadectwo i przez dowody, czyli znaki. Oba te rodzaje objawienia były na swój sposób wystarczające.

Przy objawieniu uczniom swego Zmartwychwstania Chrystus posłużył się świadectwem dwojakiego rodzaju. Żadnego z nich nie można zignorować. Pierwsze, to świadectwo aniołów, którzy oznajmili niewiastom, że Chrystus zmartwychwstał. Mówią o tym wszyscy ewangeliści. Drugie zaś, to świadectwo Pisma św., które, jak stwierdza Łukasz12, przytoczył sam Chrystus wskazując na swoje Zmartwychwstanie. Wystarczającymi były również dowody wskazujące na prawdziwość Zmartwychwstania i jego chwalebny charakter. Na jego prawdziwość wskazywało zarówno ciało jak i dusza zmartwychwstałego Chrystusa.

Trzy momenty dotyczą ciała: po pierwsze, ciało Chrystusa po Zmartwychwstaniu miało zwartą spójność ciała rzeczywistego, nie było ciałem widmowym ani zwiewnym jak powietrze. Sam fakt, że Chrystus kazał je dotykać, był tego dowodem. Stąd Jego słowa13: „Dotykajcie i patrzcie, duch przecież nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że ja mam".

Po drugie — było to ciało ludzkie. Chrystus ukazał się bowiem w swej prawdziwej postaci, oglądane} przez nich własnymi oczami.

Po trzecie — było ono tym samym ciałem, które Chrystus przedtem posiadał, na dowód czego pokazał im blizny swoich ran. Czytamy w Ewangelii14: „Rzekł im.... oglądajcie ręce moje i nogi, że to ja sam jestem”.

W inny sposób dała dowód prawdziwości Zmartwychwstania Chrystusa dusza Zmartwychwstałego, połączona z ciałem, a mianowicie: w trojakiego rodzaju przejawach życia. Po pierwsze, przez czynności życia wegetatywnego, jadł bowiem i pił z uczniami15.

Po drugie, przez czynności sfery zmysłowej. Odpowiadał bowiem na pytania uczniów16 oraz pozdrawiał obecnych17, przez co dał dowód, że ich widzi i słyszy. Po trzecie, przez czynności świadczące o życiu umysłowym, uczniowie bowiem w rozmowie z Nim roztrząsali Pismo św.18.

Aby niczego nie zabrakło do pełni objawienia, Chrystus przez cud przy połowie ryb19 pokazał, że posiada naturę Boską i wreszcie ujawnił ją przez to, że na ich oczach wstąpił do nieba20. Bo jak czytamy w Ewangelii21: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko ten, który zstąpił z nieba: Syn Człowieczy, który jest w niebie”.
Chwały swego Zmartwychwstania dowiódł uczniom przez to, że wszedł do nich przy drzwiach zamkniętych22. Bo jak mówi Grzegorz23: „Ciała swego, które wprowadził przez zamknięte drzwi, Pan pozwolił dotykać, aby dać dowód, że jest ono tym samym co do natury, różnym zaś co do chwały”. I podobnie charakterystyczne dla stanu chwały było to, że jak czytamy w Ewangelii24, nagle „zniknął sprzed oczu uczniów".
Chrystus dowiódł w ten sposób, że w Jego mocy leży być widziany, lub nie; a to jak wiemy25, jest przedmiotem ciała uwielbionego, (l 44)
Ad 1. Pojedyncze dowody nie wystarczyłyby do wykazania, że Chrystus zmartwychwstał, ale wystarczają do tego celu wszystkie dowody ujęte łącznie. Najważniejszym jest świadectwo Pisma św., słowa aniołów i wypowiedź samego Chrystusa, potwierdzona cudami. Aniołowie ukazując się nie twierdzili, że są ludźmi, jak to uczynił Chrystus, twierdząc, że jest rzeczywiście człowiekiem.
Chrystus inaczej przyjmował pokarm, aniołowie zaś inaczej, bo ciała przyjęte przez nich nie były żywe i nie posiadały duszy. Nie było tam również prawdziwego spożywania pokarmów, chociaż było żucie i wprowadzenie ich do wnętrza przyjętego ciała. Dlatego to anioł mówi26: „Kiedy byłem z wami, zdawało się wprawdzie, że z wami jadłem i piłem, ale używam pokarmu niewidzialnego”. Ciało Chrystusa natomiast było rzeczywiście żywe, więc i prawdziwie spożywało pokarmy, bo jak mówi Augustyn27: „Ciałom zmartwychwstałych ludzi nie będzie odebrana możność, lecz konieczność jedzenia". Toteż, jak zauważył Będą28, „Chrystus jadł, gdyż mógł to czynić, a nie dlatego że potrzebował pokarmu”.
Ad 2. Jak już wiemy29, w świetle pewnych dowodów Chrystus ukazał prawdziwość swej ludzkiej natury, w świetle innych zaś swoją chwałę zmartwychwstałego. Otóż uwarunkowania, którym podlega natura ludzka, jako taka, w życiu obecnym, różnią się zasadniczo od tego, co jej przysługuje w stanie chwały, stosownie do słów Apostoła30: „Wsiewa się w słabości, a powstanie w mocy”. I dlatego dowody wskazujące na stan chwały wydają się przeczyć naturze nie w jej absolutnym ujęciu wprawdzie, lecz w jej sytuacji doczesnej, i na odwrót. Toteż mówi Grzegorz31, że „Pan ukazał dwie przedziwne, w ludzkim pojęciu krańcowo sobie przeciwstawne

rzeczy, kiedy po Zmartwychwstaniu ujawnił nieskazitelność swego ciała, a jednocześnie to, że można było je dotykać".
Ad 3. Pan mówiąc32 „Nie dotykaj mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca mego", zdaniem Augustyna33, kieruje te słowa do usymbolizowanego przez niewiastę Kościoła, który miał powstać wśród pogan, a który dopiero po wstąpieniu Chrystusa do Ojca uwierzył w Chrystusa. Możliwe też, że Jezus chciał kontaktu duchowego przez wiarę, gdyż On i Ojciec jednym jest34. Wstępuje bowiem jakoś do Ojca Jezus we wewnętrznym odczuciu tego, kto doń się zbliża jak do równego Ojcu. Ta zaś — opłakując Chrystusa, jako człowieka, ujmowała Go jeszcze wiarą w sposób ziemski". (145)

To zaś, że, jak czytamy gdzie indziej35, Maria dotknęła Chrystusa, kiedy wraz z innymi niewiastami zbliżyła się i przypadła do stóp, „nie nasuwa — zdaniem Sewerianusa — żadnych wątpliwości, tam chodzi bowiem o symboliczną zapowiedz, tu zaakcentowano kobiecość, tam mowa o łasce Bożej, tu — o ludzkiej naturze".36 Albo według wykładni Chryzostoma37: „Niewiasta owa chciała przestawać z Chrystusem w taki sam sposób jak przed Jego męką. Uradowana, nie marzyła o czymś większym, choć ciało Chrystusa wiele zyskało przez zmartwychwstanie. I dlatego mówiąc: Jeszcze nie wstąpiłem do Ojca mego, Chrystus jak gdyby chciał powiedzieć: Nie sądź, że powróciłem, aby pędzić ziemskie życie. Widzisz mnie na ziemi dlatego, że jeszcze nie wstąpiłem do Ojca mego, lecz zbliża się chwila, kiedy wstąpię". Toteż dodaje38: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego".
Ad 4. „Zmartwychwstał Pan, jak mówi Augustyn39, w ciele prześwietlonym chwałą. Lecz uczniom swoim nie chciał okazać się w jej blasku, oczy ich bowiem nie mogły tego znieść. Skoro nie mogli nań patrzeć w czasie Przemienienia na górze, zanim jeszcze umarł za nas i zmartwychwstał, to o ileż mniej byli zdolni oglądać ciało Pana jaśniejące w chwale".

Zważmy również, iż po Zmartwychwstaniu chciał Pan pokazać głównie, że jest tym samym, który umarł. Jasność uwielbionego ciała mogłaby przy tym stanowić wielką przeszkodę. Zmiana wyglądu bowiem najbardziej utrudnia odpoznawanie tego, co oglądamy, gdyż wzrok przy spostrzeganiu jakości zmysłowych takich jak jedność i wielkość, tożsamość i różność, gra decydującą rolę. Chrystus, aby ustrzec swych uczniów przed pogardą dla słabości towarzyszącej Jego męce, chciał jak najbardziej uwypuklić wobec nich wspaniałość swego majestatu, uzewnętrznioną najlepiej w jasności ciała, i uczynił to przed swą męką, ukazując uczniom świetność swej chwały. Po Zmartwychwstaniu zaś posługiwał się w tym celu innymi środkami.
Ad 5. „Możemy przyjąć, jak mówi Augustyn40, że niewiasty, kiedy weszły do grobu, właściwie do przedsionka grobu, odgrodzonego murem, ujrzały jednego anioła zgodnie z relacją Mateusza i Marka: anioł ten, według Mateusza, siedział na kamieniu odsuniętym od grobu i był po prawej stronie, jak mówi Marek. Później, kiedy zajrzały do miejsca, gdzie położono ciało Pana, spostrzegły dwóch aniołów, którzy najpierw, zgodnie z relacją Jana, siedzieli, potem zaś wstali, tak iż widziano ich w postawie stojącej, jak informuje Łukasz".

ZAGADNIENIE 56
OWOCNOŚĆ ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSTUSA

Rozpatrzmy z kolei Zmartwychwstanie Chrystusa biorąc pod uwagę jego skutki. W związku z tym nasuną się dwa pytania:
1. Czy Zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego zmartwychwstania?
2. Czy jest ono przyczyną naszego usprawiedliwienia?

Artykuł 1

CZY ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA JEST PRZYCZYNA ZMARTWYCHWSTANIA CIAŁ?

Wydaje się, że nie
1. Istnienie bowiem wystarczającej przyczyny nieuchronnie wywołuje skutek. Jeżeli Zmartwychwstanie Chrystusa jest wystarczającą przyczyną zmartwychwstania ciał, to z chwilą kiedy Chrystus zmartwychwstał, powinni byli zmartwychwstać wszyscy umarli.
2. Przyczyną zmartwychwstania umarłych jest sprawiedliwość Boża, która, jak mówi Dionizy1 a także Damasceńczyk2, sprawia że ciało ze względu na współuczestnictwo z duszą w zasługach i grzechach dzieli z nią też nagrodę lub karę. Otóż gdyby nawet Chrystus nie zmartwychwstał, sprawiedliwości Bożej musiało się stać zadość. Więc i w tym wypadku zmarli zostaliby wskrzeszeni. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest przeto przyczyną zmartwychwstania ciał.
3. Gdyby Zmartwychwstanie Chrystusa było przyczyną zmartwychwstania ciał, to byłoby nią albo jako wzór, albo jako czynnik sprawczy, albo przez swoją wartość zasługującą. Otóż nie jest ono wzorem, bo jak czytamy w Ewangelii3: „Ojciec wskrzesza umarłych". Wskrzeszenie ciał jest przeto dziełem Boga, a Bóg nie korzysta z wzorów poza Nim samym. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest też przyczyną sprawczą. Działanie sprawcze realizuje się bowiem tylko przez kontakt fizyczny lub duchowy. Jasne jest zaś, że pomiędzy Zmartwychwstaniem Chrystusa, a wskrzeszeniem zmarłych brak kontaktu fizycznego z powodu różnicy czasu i miejsca. Podobnie też nie dokona się ono przez kontakt duchowy, realizowany przez wiarę i miłość, bo zmartwychwstaną również niewierzący i grzesznicy. Zmartwychwstanie nie jest także przyczyną zasługującą, bo Chrystus w tym momencie już nie mógł zasługiwać, gdyż Jego ziemska pielgrzymka została ukończona przedtem. Wydaje się przeto, że Zmartwychwstanie Chrystusa w żaden sposób nie stało się przyczyną naszego zmartwychwstania.
4. Skoro śmierć jest pozbawieniem życia, to, jak sądzimy, zniweczenie śmierci jest równoznaczne z przywróceniem życia, a właśnie tym jest zmartwychwstanie. Otóż Chrystus „umierając zniweczył naszą śmierć”4. Więc Jego śmierć, a nie Zmartwychwstanie, jest przyczyną zmartwychwstania naszego.

A JEDNAK do tekstu Apostoła zaczynającego się od słów5: „Skoro więc głosi się o Chrystusie, że zmartwychwstał...” mamy glosę6: „Jest On przyczyną sprawczą naszego zmartwychwstania”.

WYKŁAD. „W każdym rodzaju, jak mówi Filozof7, to, co pierwsze, jest przyczyną tego wszystkiego, co za nim”. (146) Pierwszym zaś w rodzaju naszego zmartwychwstania, było, jak wiemy8, Zmartwychwstanie Chrystusa. Toteż ono musi być przyczyną naszego zmartwychwstania. W związku z tym mówi Apostoł9: „Chrystus zmartwychwstał, jako pierwociny tych, którzy posnęli, bo jak przez człowieka śmierć, tak też przez człowieka i zmartwychwstanie”.

I w tym jest logika. Bo wszak źródłem ludzkiego życia jest Słowo Boga. O Nim to mówi Psalmista10: „W Tobie jest źródło życia”. A sam Chrystus stwierdza11: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn, komu zechce, życie daje”. A taki już jest naturalny porządek rzeczy, ustanowiony przez Boga, że każda przyczyna działa przede wszystkim na to, co bliższe, a za pośrednictwem tego oddziaływa na to, co dalsze. Podobnie ogień — najpierw ogrzewa otaczające powietrze, a za jego pośrednictwem ciała leżące opodal. Sam Bóg, jak twierdzi Dionizy12, oświeca przede wszystkim substancje bliższe, za ich pośrednictwem zaś dalsze. (147) Toteż Słowo Boga użyczyło nieśmiertelnego życia najpierw ciału, które było z Nim zjednoczone w przyjętej naturze, a za jego pośrednictwem sprawia zmartwychwstanie wszystkich innych.

Ad 1. Zmartwychwstanie Chrystusa jest, jak wiemyl3, mocą zjednoczonego z Nim Słowa, przyczyną naszego zmartwychwstania. W działaniu Słowa przejawia się Jego wola; toteż skutek nie koniecznie musiał nastąpić bezpośrednio po przyczynie, lecz tak, jak przewiduje plan Bożego Słowa, tak byśmy najpierw w tym życiu, nacechowanym cierpieniem i śmiercią, upodobnili się do cierpiącego i umierającego Chrystusa, a dopiero potem upodobnili się z Nim w Zmartwychwstaniu14.

Ad 2. Sprawiedliwość Boża jest przyczyną zasadniczą naszego zmartwychwstania, Zmartwychwstanie Chrystusa jest natomiast przyczyną pochodnią i poniekąd narzędną. (148) A chociaż moc głównego sprawcy nie jest zdeterminowana do posługiwania się danym narzędziem, to jednak z chwilą, kiedy działa posługując się nim, narzędzie to sta je się przyczyną wywołującą skutek. Sprawiedliwość Boża, w jej aspekcie absolutnym, aby nas wskrzesić, nie potrzebowała uciekać się do Zmartwychwstania Chrystusa. Bóg — jak wiemy15 — mógł nas wyzwolić w inny sposób, niż przez Jego mękę i Zmartwychwstanie. Skoro jednak postanowił uwolnić nas w ten sposób, to jasne, że Zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego.

Ad 3. Ściśle mówiąc, Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest przyczyną zasługującą naszego Zmartwychwstania, lecz jest jego przyczyną sprawczą i wzorem. (149) Jest przyczyną sprawczą, gdyż człowieczeństwo Chrystusa, przedmiot Zmartwychwstania, jest swego rodzaju narzędziem Jego Bóstwa i mocą tego Bóstwa, jak wiadomo16, działa. Inne czyny Chrystusa oraz Jego męka, mocą Bóstwa tkwiącą w Jego człowieczeństwie, spowodowały, jak wiemy17, nasze zbawienie. Podobnie Jego Zmartwychwstanie stało się przyczyną sprawczą zmartwychwstania naszego, za sprawą Bóstwa, bo jedynie Bóg wskrzesza zmarłych. Działanie Jego mocy zasięgiem swym obejmuje wszystkie czasy i miejsca. Tego rodzaju kontakt wystarcza do wywołania skutku. A ponieważ pierwszorzędną przyczyną zmartwychwstania ludzi,

jak wiemy18, jest sprawiedliwość Boża, która jest źródłem sądowniczej władzy Chrystusa jako Syna Człowieczego19, przeto moc sprawcza Jego Zmartwychwstania rozciąga się nie tylko na dobrych, lecz również i na złych, jako tych, którzy podlegają Jego sądowi.

Zmartwychwstanie ciała Chrystusa z racji osobowego zjednoczenia ze Słowem nie góruje tylko pierwszeństwem co do czasu, lecz jak mówi glosator 20, także „co do godności i pełni". Realizacja najpełniejsza jest wzorem dla mniej doskonałych oraz tych, którzy ją odtwarzają na swój sposób. Toteż Zmartwychwstanie Chrystusa jest wzorem, według którego dokona się nasze zmartwychwstanie. Wzór ten nie jest, co prawda, konieczny ze względu na sprawcę wskrzeszenia, bo nie potrzebuje On wzorów. Potrzebują wzoru wskrzeszani, którzy mają się dostosować do swego zmartwychwstania, stosownie do słów Apostoła21, że Chrystus „przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała jasności swojej". A chociaż działanie sprawcze Chrystusowego Zmartwychwstania obejmie swym zakresem zarówno dobrych jak złych, Zmartwychwstanie to będzie wzorem tylko dla dobrych, tj. tych, którzy, według słów Apostoła22, są synami na wzór Jego Synostwa.

Ad 4. Przyczyną sprawczą zniszczenia śmierci i powrotu życia jest moc Boża, która się przejawiła zarówno przy śmierci, jak i przy Zmartwychwstaniu Chrystusa. Lecz wzorem przezwyciężenia śmierci jest dla nas śmierć Chrystusa, Jego rozstanie się z życiem doczesnym; a wzorem odnowienia naszego życia jest Zmartwychwstanie Chrystusa, zapoczątkowanie przezeń życia nieśmiertelnego. Męka Chrystusa jest nadto,, jak wyżej stwierdzono23, przyczyną zasługującą. (150)

Artykuł 2

CZY ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA JEST PRZYCZYNĄ WSKRZESZENIA DUSZ ?

Wydaje się, że nie

1. „Wskrzeszenie ciał dokonuje się bowiem, jak mówi Augustyn1, przez zbawcze działanie człowieczeństwa, natomiast wskrzeszenie dusz — przez substancję Boga. (151) Lecz Zmartwychwstanie Chrystusa należy do zbawczego działania człowieczeństwa, nie do substancji Boga. Wydaje się więc, że Zmartwychwstanie Chrystusa, chociaż jest przyczyną zmartwychwstania ciał, nie jest jednak przyczyną zmartwychwstania dusz.

2. Ciało nie oddziałuje na ducha. Skoro Zmartwychwstanie Chrystusa odnosi się do Jego ciała, Morę przez śmierć zostało pozbawione życia, nie jest ono przyczyną zmartwychwstania dusz. (152)

3. Ponieważ Zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną zmartwychwstania ciał, ciała wszystkich zmartwychwstaną, bo według słów Apostoła2: „Wszyscy, wprawdzie, zmartwychwstaniemy". Lecz nie zmartwychwstaną dusze wszystkich, niektórzy bowiem, jak wiemy z Ewangelii3, „pójdą na mękę wieczną". Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest więc przyczyną zmartwychwstania dusz.

4. Skoro zmartwychwstanie dusz dokonuje się przez odpuszczenie grzechów, stosownie do słów Apokalipsy4: „On obmył nas z grzechów naszych we krwi swojej",

a grzechy zostały odpuszczone przez mękę Chrystusa, to przyczyną zmartwychwstania dusz jest raczej męka niż Zmartwychwstanie Chrystusa.

A JEDNAK Apostoł mówi5, że Chrystus, „zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego", które właśnie jest zmartwychwstaniem duszy. Słowa zaś psalmisty6: „Wieczór przynosi łzy", zostały opatrzone glosą7: „Zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego zmartwychwstania: Obecnie — zmartwychwstania dusz, w przyszłości — zmartwychwstania ciał".

WYKŁAD. Zmartwychwstanie Chrystusa działa, jak wiadomo8, mocą Bóstwa, które wskrzesza zarówno ciała, jak i dusze, gdyż Bóg przez łaskę daje życie duszy, a przez duszę — życie ciału. Toteż Zmartwychwstanie Chrystusa posiada sprawczą moc narzędzia działającego nie tylko przy wskrzeszeniu ciał, lecz także — dusz.
Działa też jako wzór przy wskrzeszeniu dusz. Musimy się bowiem upodobnić do zmartwychwstającego Chrystusa również co do duszy, „aby, według słów Apostoła9, jak Chrystus zmartwychwstał przez chwałę Ojca, tak i my, byśmy w nowe życie wkroczyli". A także, jak On „powstawszy z martwych więcej nie umiera, tak i my pojmijmy, że umarliśmy dla grzechu", abyśmy doń nie wracali10.
Ad 1. Mówiąc o wskrzeszeniu dusz przez substancję Boga, Augustyn ma na myśli partycypację. (153) Chodzi tu mianowicie o uczestniczenie dusz w dobroci Boga. Przez to stają się te dusze dobre i święte. Żadne stworzenie im tego nie da. Toteż do słów: „Wskrzeszenie dusz dokonuje się przez substancję Boga", autor dorzuca następujące11: „dusza bowiem uświęca się przez uczestniczenie w życiu Boga, nie w świętości innej duszy". Udział zaś w chwale przemienionego ciała Chrystusowego nasze ciała prześwietli chwałą.
Ad 2. Zmartwychwstanie Chrystusa powoduje skutki w duszach nie własną mocą wskrzeszonego ciała, lecz mocą Bóstwa zjednoczonego w jednej osobie z tym ciałem.
Ad 3. Zmartwychwstanie dusz pozostaje w związku z zasługą płynącą z usprawiedliwienia, zmartwychwstanie ciał natomiast jest przyporządkowane nagrodzie lub karze wymienionej przez sędziego. Chrystus zaś nie wszystkich ma usprawiedliwić, lecz wszystkich osądzić. I dlatego wszyscy zostaną wskrzeszeni co do ciała, ale nie co do duszy.
Ad 4. Dwa momenty składają się na usprawiedliwienie duszy: odpuszczenie winy i otrzymanie nowego życia przez łaskę. Oba te momenty zostaną zrealizowane przez skuteczne działanie mocy Bożej zarówno w męce, jak i w Zmartwychwstaniu Chrystusa i na tym polega ich przyczynowość sprawcza w stosunku do obu momentów. Funkcję wzoru natomiast męka i śmierć Chrystusa pełni w odniesieniu do zgładzenia winy, przez nie bowiem umieramy dla grzechu; zmartwychwstanie zaś jest przyczyną i wzorem nowego życia wprowadzonego przez łaskę — jest wzorem życia w łasce i świętości. Toteż Apostoł mówi12, że Chrystus „wydany został — na śmierć — za grzechy nasze — by je zgładzić — i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego". Męka Chrystusa była, jak wiemy11, nadto przyczyną wysługującą nasze zbawienie (154).

ZAGADNIENIE 57
WNIEBOWSTĄPIENIE CHRYSTUSA (155)

Rozpatrzmy z kolei Wniebowstąpienie Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w sześciu pytaniach:
1. Jaki sens miało Wniebowstąpienie Chrystusa?
2. Według której ze swoich natur wstąpił?
3. Czy Chrystus wstąpił do nieba w oparciu o swoją, własną moc?
4. Czy wstąpił ponad wszystkie niebiosa materialne?
5. Czy wstąpił ponad wszystkie stworzenia duchowe ? (156)
6. Pytanie dotyczy skutków Wniebowstąpienia.

Artykuł 1

CZY WNIEBOWSTĄPIENIE CHRYSTUSA MIAŁO SENS?

Wydaje się, że nie
1. Mówi bowiem Filozof1, że „to, co jest w swej szczytowej formie, posiada swe dobro nie podlegające zmianom". Otóż Chrystus osiągnął szczytową formę, bo jest najwyższym dobrem ze względu na swą naturę boską i osiągnął szczytową chwałę w swej naturze ludzkiej. Posiada więc swe dobro nie podlegające zmianom. Wniebowstąpienie zaś jest pewną zmianą. Było więc czymś zbędnym.
2. Wszelki ruch ma na celu zmianę na lepsze. Dla Chrystusa jednak pobyt w niebie nie był czymś lepszym niż pobyt na ziemi, Chrystus bowiem niczego nie zyskiwał ani co do duszy, ani co do ciała. Wydaje się więc, że nie powinien był wstępować do nieba.
3. Syn Boży przybrał sobie naturę ludzką dla naszego zbawienia. Lecz zbawienie ludzi zyskałoby na stałym obcowaniu Chrystusa z nami na ziemi, bo jak On sam do uczniów powiedział2: „Nadejdą czasy, że będziecie pragnęli ujrzeć chociaż jeden dzień Syna Człowieczego, a nie ujrzycie". Więc to, że Chrystus wstąpił do nieba, jak się zdaje, nie było dobre.
Ciało Chrystusa po Zmartwychwstaniu, jak twierdzi Grzegorz3, nie podlegało żadnym zmianom. A skoro Chrystus nie wstąpił do nieba od razu po Zmartwychwstaniu, jak wynika z Jego słów4: „Jeszcze nie wstąpiłem do Ojca mego", to, jak sądzimy, nie powinien był wstępować po upływie czterdziestu dni.

A JEDNAK Pan zapowiada5: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego".

WYKŁAD. Każdy byt winien zajmować stosowne dla siebie miejsce. (157) Chrystus przez swe Zmartwychwstanie zapoczątkował życie nieśmiertelne i nieskazitelne, natomiast my przebywamy w miejscu rodzenia się i znikania bytów. Miejscem bytu niezniszczalnego są niebiosa. Toteż byłoby czymś niewłaściwym pozostanie na ziemi Chrystusa Zmartwychwstałego, więc Chrystus słusznie wstąpił do nieba.
Ad 1. Szczytową formą doskonałości, posiadającą swe dobro bez zmiany jest Bóg, o którym mówi Pismo św.6: „Ja Pan i nie zmieniam się". Wszystko, co stworzone

natomiast, jak wynika ze słów Augustyna7, może jakimś zmianom podlegać. Skoro zaś natura, przyjęta przez Syna Bożego, pozostała, jak wiemy8, naturą stworzoną, nie popełnimy żadnej niestosowności przypisując jej jakiś ruch. (158)
Ad 2. Wstąpienie Chrystusa do nieba nie pomnożyło o żaden istotny element ani chwały Jego co do duszy, ani chwały Jego co do ciała, ale Chrystus znalazł się w miejscu bardziej odpowiednim, co lepiej harmonizowało z Jego chwałą. Nie chodziło tu o przyswojenie czegoś z doskonałości lub trwałości ciał niebieskich, lecz o wzgląd na godność Chrystusa. (159) Ma to pewien związek z Jego chwałą, sprawia Mu jakąś radość, a chociaż nie jest nowym źródłem radości, lecz jest nowym jej kształtem, jaki powstaje po dokonaniu dzieła. To też w glosie do słów psalmisty9: „Rozkosze na prawicy Twej aż do końca", czytamy10: „Rozkosz i radość będzie moim udziałem, kiedy po odejściu sprzed ludzkich oczu zasiądę przy Tobie".
Ad 3. Chociaż przez Wniebowstąpienie wierni zostali pozbawieni fizycznej obecności Chrystusa,, Bóstwo Jego zawsze im będzie towarzyszyć, według Jego wypowiedzi11: „Oto, ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata". Bo jak mówi papież Leon12: „Ten, który wstąpił na niebiosa, nie opuszcza. dzieci przybranych". Samo Wniebowstąpienie Chrystusa, pozbawiając nas Jego fizycznej obecności, przyniosło nam jednak większy pożytek, niż byśmy odnieśli 2 Jego fizycznej obecności. A to:

Po pierwsze — przez spotęgowanie wiary, dotyczy ona bowiem rzeczy niewidzialnych. Toteż Pan mówi13, że gdy przyjdzie Duch Święty, „przekona świat o sprawiedliwości", o sprawiedliwości tych „którzy wierzą", jak mówi Augustyn14 — „bo samo porównanie z wierzącymi jest przyganą dla niewierzących". Dalsze słowa Pana15: „bo idę do Ojca i już mnie nie ujrzycie", Augustyn rozwija: błogosławieni ci, co nie widzą, a wierzą16, więc na tym będzie polegać sprawiedliwość nasza, która przekona świat: „żeście uwierzyli we mnie, któregoście nie widzieli".

Po drugie — przez wzbudzenie nadziei. Oto słowa Chrystusa17: „Jeżeli odejdę i przygotuję wam miejsce, przybędę znowu i przyjmę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie ja będę". Sam fakt umieszczenia w niebie przez Chrystusa natury ludzkiej przezeń przyjętej, napawa nas nadzieją osiągnięcia nieba, bo jak czytamy w Ewangelii18: „Gdziebykolwiek było ciało tam się zgromadzą i orły". Dlatego Micheasz mówi19: „Wstąpi, otwierając drogę przed nimi".

Po trzecie—przez skierowanie ku niebu uczucia. miłości. Apostoł wzywa20: „Zdążajcie do tego, co jest w górze, gdzie i Chrystus zasiadł na prawicy Bożej, Myślą sięgajcie wzwyż, nie lgnijcie ku ziemi". Bo w Ewangelii czytamy21: „Gdzie jest skarb twój, tam i serce twoje". A ponieważ Duch Święty jest miłością,. porywającą nas ku niebu, Pan mówi do uczniów22: „Lepiej dla was, żebym odszedł. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was; a jeśli odejdę, poślę Go do was". Rozwijając ten tekst mówi Augustyn23: „Nie zdołacie pojąć Ducha, dopóki obstajecie przy poznaniu Chrystusa według ciała. Ale po fizycznym oddaleniu się Chrystusa, był w nich duchowo obecny nie tylko Duch Święty, lecz także Ojciec i Syn".
Ad 4. Niebo było wprawdzie miejscem godnym, Chrystusa po Jego Zmartwychwstaniu do życia nieśmiertelnego, odłożył On jednak swoje Wniebowstąpienie, by wykazać prawdziwość zmartwychwstania. Stąd słowa w Dziejach24: „Po swojej męce ukazał się uczniom jako żyjący, dając tego liczne dowody przez dni czterdzieści". Czytamy w odnośnej glosie25: „Ponieważ był umarły przez czterdzieści

godzin, przez czterdzieści dni dawał dowody, że żyje". Czterdzieści; dni można uważać za symbol trwania doczesności, tj. czasu przebywania Chrystusa w Kościele. Człowiek składa się bowiem z czterech pierwiastków i został pouczony, by nie przekraczał Dziesięciu Przykazań. (160)

Artykuł 2

CZY WNIEBOWSTĄPIENIE BYŁO CZYMŚ STOSOWNYM DLA CHRYSTUSA Z UWAGI NA JEGO BOSKĄ NATURĘ ?

Wydaje się, że tak
1. Czytamy bowiem w psalmie1: „Wzniósł się Bóg przy radosnych okrzykach", oraz w Księdze Powtórzonego Prawa2: „Wstępujący na niebo jest pomocnikiem twoim". Teksty te mówią o Bogu przed. wcieleniem Chrystusa. Więc Wniebowstąpienie przysługiwało Chrystusowi ze względu na Jego Bóstwo.
2. Ten, kto zstąpił z nieba, do nieba miał wstąpić. Czytamy bowiem w Ewangelii3: „Nikt nie wstąpił do nieba, tylko Ten, który zstąpił z nieba", oraz w liście Apostoła4: „Ten, który zstąpił, jest Tym samym, co i wstąpił". Chrystus zaś z nieba zstąpił nie jako człowiek, lecz jako Bóg, bo w niebie nie posiadał przedtem natury ludzkiej, lecz tylko Boską. Wydaje się więc, że Chrystus wstąpił do nieba jako Bóg.
3. Wstępując do nieba szedł Chrystus do Ojca. Lecz sam mówi5: „Ojciec większy jest niż ja". Nie dorównywał więc Ojcu jako człowiek. Wydaje się przeto, że Chrystus wstąpił do nieba jako Bóg.

A JEDNAK słowa Apostoła6: „Cóż to znaczy, że wstąpił, jeśli nie to, że najpierw zstąpił", zostały opatrzone glosą7: „Jasne jest, że Chrystus zstąpił i wstąpił z uwagi na człowieczeństwo".

WYKŁAD. Mówiąc: „z uwagi na człowieczeństwo" możemy mieć dwie rzeczy na myśli: uwarunkowania wstępującego oraz przyczynę wstąpienia. Uwypuklając uwarunkowania wstępującego do nieba, nie możemy przypisywać Chrystusowi Wniebowstąpienia z tytułu Jego Boskiej natury bądź dlatego, że nie istnieje coś takiego, ku czemu Bóstwo mogłoby się wznosić, bądź też dlatego że wstępowanie jest zmianą miejsca w przestrzeni, nie może więc odnosić się do natury Boskiej, która ani ruchowi, ani umiejscowieniu nie podlega. Natomiast w swej ludzkiej naturze, umiejscowionej w przestrzeni i podlegającej ruchowi, Chrystus mógł wstąpić do nieba. Toteż w tym znaczeniu możemy powiedzieć, że Chrystus wstąpił do nieba z uwagi na człowieczeństwo, a nie jako Bóg.

Jeżeli zaś przez to wyrażenie akcentujemy przyczynę Wniebowstąpienia, musimy przyznać, że Chrystus wstąpił do nieba dlatego że jest Bogiem, nie dlatego, że jest człowiekiem, bo uczynił to mocą swego Bóstwa, a nie mocą swojej ludzkiej natury. Toteż mówi Augustyn8: „Z naszej natury było to, że Syn Boży zawisł na krzyżu; z Jego — to, że wstąpił do nieba".

Ad 1. Przytoczone tu teksty mają charakter proroctw i odnoszą się do Boga rozważanego w aspekcie późniejszego Wcielenia. Wolno jednak utrzymywać, że

jakkolwiek „wstąpienie”, w ścisłym tego słowa znaczeniu nie może się odnosić do natury Boskiej, można jej to przypisać w znaczeniu przenośnym, jak czyni psalmista, mówiąc9 o wstępowaniu w serce człowieka, kiedy serce to, korząc się przed Bogiem, Jemu się poddaje. W przenośnym znaczeniu można mówić również o Wniebowstąpieniu z uwagi na każde stworzenie, przez to samo, że Bóg poddaje je sobie.
Ad 2. Wstąpił do nieba Ten sam, który zstąpił, mówi bowiem Augustyn10: „Któż jest tym, który zstąpił? Bóg-Człowiek. Kto jest tym, który wstąpił? Tenże Bóg-Człowiek”. Zstąpienie zaś przypisujemy Chrystusowi dwojako. Po pierwsze — mówimy, że zstąpił z nieba. To zstąpienie przypisujemy Bogu-Człowiekowi, jako Bogu. Nie uważamy tego zstąpienia za ruch lokalny, lecz mamy na myśli to, że „On wyniszczył siebie — bo — mając naturę Bożą przyjął naturę sługi”11. Jak zwrot: „wyniszczył siebie” nie oznacza tego, że wyzbyła się swojej pełni, lecz że przyjął naszą małość, podobnie zstąpienie z nieba nie oznacza tego, że On niebo opuścił, lecz, że przybrał sobie do jedności osobowej ziemską naturę.

O innym „zstąpieniu” mówi Apostoł w słowach12: „Zstąpił do głębokości ziemskich”. To zstąpienie jest ruchem lokalnym. Przysługuje przeto Chrystusowi ze względu na uwarunkowania Jego ludzkiej natury.
Ad 3. Mówimy o wstąpieniu Chrystusa do Ojca, ponieważ wstąpił, by „zasiąść na Jego prawicy”. Należy się to Chrystusowi w pewien sposób z uwagi na Jego naturę Boską i w pewien sposób ze względu na Jego naturę ludzką. Będzie o tym mowa13.

Artykuł 3

CZY CHRYSTUS WSTĄPIŁ DO NIEBA WŁASNĄ MOCĄ?

Wydaje się, że nie
1. W Ewangelii bowiem czytamy1: „Pan Jezus potem, gdy — do uczniów — przemówił, wzięty był do nieba”, a w Dziejach2: „Kiedy oni patrzyli, został uniesiony i obłok zakrył Go przed ich oczami”. Być wziętym i uniesionym oznacza, jak sądzimy, zmianę spowodowaną przez kogoś innego. Chrystus przeto został uniesiony do nieba nie swoją własną, lecz jakąś inną mocą.
2. Chrystus miał ciało ziemskie, podobne do naszego. A ponieważ wznoszenie się do góry jest sprzeczne z naturą ciała ziemskiego i nikt własną mocą nie może wykonać ruchu przeciw swojej naturze, Chrystus nie wstąpił do nieba własną mocą.
3. Własna moc Chrystusa — to moc Boska. Wniebowstąpienie natomiast nie dokonało się mocą Boską, w przeciwnym razie dokonałoby się w jednej chwili. Boża moc bowiem jest nieskończenie wielka i uczniowie nie mogliby obserwować ruchu wznoszona się do nieba, o jakim mowa w Dziejach Apostolskich3, gdzie czytamy, że Chrystus „był uniesiony do nieba na oczach uczniów”. Chrystus więc, jak się zdaje, nie wstąpił do nieba własną mocą.

A JEDNAK czytamy w Księdze Izajasza proroka4: „Oto piękny w szacie swojej, idący w mnóstwie mocy swojej”. Papież Grzegorz zaś mówi5: „Warto zwrócić uwagę, że jak czytamy, Eliasz wzniósł się na wozie. Chodziło o podkreślenie, że zwykły człowiek potrzebował do tego pomocy z zewnątrz. O naszym Odkupicielu natomiast

nie powiedziano nigdzie, że został uniesiony przez wóz lub przez aniołów, bo Ten, który wszystko uczynił, ponad wszystko wzniósł się własną mocą".

WYKŁAD. Chrystus ma dwie natury: naturę Boską i naturę ludzką, wolno przeto mówić o Jego własnej mocy, biorąc pod uwagę zarówno jedną, jak i drugą naturę. W związku z naturą ludzką Chrystusa można mówić o dwojakiej Jego mocy. Po pierwsze — mocy przyrodzonej, która wyrasta ze źródeł przyrodzonych tej natury. Jasne jest, że Chrystus nie wstąpił do nieba w oparciu o tę moc. Drugiego rodzaju moc tkwiąca w ludzkiej naturze, przysługuje tej naturze w stanie uwielbionym. Tą mocą posłużył się Chrystus przy wstąpieniu do nieba.

Niektórzy pisarze utrzymują, że moc ta płynęła z natury „piątego żywiołu" (161), którym, jak twierdzą, jest światło. Uważają oni, iż ten żywioł należy do struktury ludzkiego ciała i harmonijnie łączy wchodzące w jego skład przeciwstawne sobie pierwiastki. W ciele ludzkim, żyjącym pod znakiem śmierci, dominuje natura złożona z żywiołów, i dlatego ciało to, pod wpływem natury żywiołów przeważających, z przyrodzenia ciąży ku dołowi, W stadium chwały natomiast góruje natura ciał niebieskich. Pod wpływem skłonności tej natury i tkwiącej w niej mocy ciało Chrystusa, jak również ciała innych świętych, dążą ku niebu. Pogląd ten omawialiśmy w pierwszej części Sumy6, a obszerniej go potraktujemy, kiedy będzie mowa o zmartwychwstaniu powszechnym7. (162)

Nie przywiązując wagi do tej teorii inni pisarze, jak np. Augustyn8, źródło wspomnianej mocy widzą w uwielbionej duszy, której wpływ oddziaływa na ciało czyniąc je chwalebnym. Bo jak mówi Augustyn9, to ciało uwielbione będzie tak dalece posłuszne, „że w jednej chwili znajdzie się w miejscu upatrzonym przez duszę i nie będzie pragnąć czegoś, co nie odpowiadałoby i duszy, i ciału". A jak wiemy10, dla ciała uwielbionego niebo jest miejscem odpowiednim. Toteż własną mocą duszy i jej woli, ciało Chrystusa wstąpiło do nieba. (163)

Analogicznie do tego, jak uwielbienie ciała dokonało się mocą duszy, tak, wedle Augustyna11, „ubłogosławienie duszy dokonało się przez jej udział w życiu Boga". Toteż zasadniczą przyczyną Wniebowstąpienia jest moc Boża. Chrystus przeto wstąpił do nieba własną mocą; przede wszystkim Bożą, po wtóre mocą uwielbionej duszy, poruszającej dowolnie ciało (164)

Ad 1. Podobnie jak mówimy, że Chrystus zmartwychwstał własną mocą, a jednak wskrzesił Go Ojciec, bo moc Ojca jest zarazem mocą Syna, tak też mówimy, że własną mocą wstąpił do nieba, a przecież to Ojciec Go uniósł i przyjął.

Ad 2. Przytoczono tu rację, która przemawia za tym, że Chrystus nie wstąpił do nieba własną mocą, przysługującą z natury człowiekowi. Wstąpił On jednak do nieba posiadaną przez siebie mocą Boską oraz mocą ubłogosławionej duszy. Każda z nich jest Jego własną mocą. A chociaż wznoszenie się do góry jest czymś sprzecznym z natury ciała ludzkiego w życiu doczesnym, kiedy ciało nie jest w pełni podległe duchowi, nie sprzeciwia się jednak naturze ciała chwalebnego i nie jest gwałtem zadanym temu ciału, gdyż natura jego jest w pełni poddana duchowi.

Ad 3. Chociaż nieskończona jest moc Boska i zasięg jej działania nieograniczony, że względu na Tego, który działa, lecz skutek działania jest normowany planem Bożym oraz pojemnością przedmiotu, na który ta moc wywiera swój wpływ. Otóż ciało nie jest zdolne do momentalnej zmiany miejsca w przestrzeni, bo jest z nią współmierne, a

jednostkom przestrzeni, jak dowiódł Arystoteles12, odpowiadają jednostki czasu. I dlatego nie ma konieczności, by Bóg w jednej chwili przeniósł ciało z jednego miejsca na drugie, może tego dokonać z szybkością przez siebie określoną.

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS WSTĄPIŁ NAD WSZYSTKIE NIEBIOSA? (165)

Wydaje się, że nie
1. Czytamy bowiem w psalmie: „Pan jest w Kościele swym świętym. Pan, w niebie stolica Jego". A ponieważ być w niebie nie jest tym samym, co być nad niebiosami, Chrystus nie wstąpił nad wszystkie niebiosa.
2. Dwa byty materialne nie mogą jednocześnie zajmować tego samego miejsca. A skoro z jednego krańca nie można się przenieść na drugi nie przechodząc przez środek, Chrystus nie mógł wstąpić ponad wszystkie niebiosa nie rozdzierając nieba. A to jest niemożliwe.
3. Czytamy w Dziejach2, że „obłok wziął Go sprzed oczu". A skoro obłoki nie mogą wznieść się ponad niebiosa, przeto Chrystus nie wstąpił nad wszystkie niebiosa.
4. Wierzymy, że Chrystus pozostanie na zawsze tam, dokąd wstąpił. Lecz nie może trwać zawsze stan przeciwny naturze, bo powszechniej i częściej spotykamy zgodność z naturą. A skoro wzniesienie się ciała ziemskiego ponad niebiosa jest z naturą sprzeczne, wydaje się, że ciało Chrystusa nie wzniosło się nad niebiosa. (166)

A JEDNAK czytamy w liście do Efezjan3, że Chrystus „wstąpił ponad wszystkie niebiosa, aby wszystko wypełnić".

WYKŁAD. Im pełniej jakieś ciało uczestniczy w dobru Bożym, tym wyższe miejsce zajmuje w hierarchii brył, a co za tym idzie wyższe miejsce w przestrzeni. Toteż widzimy, że zgodnie z twierdzeniem Filozofa4, ciała o przewadze formy (magis formalia), z natury górują nad innymi, bo przez formę każde ciało uczestniczy w bycie boskim5. Otóż ciało uwielbione pełniej uczestniczy w dobroci Bożej przez chwałę, niż jakiekolwiek ciało w naturze przez swoją formę przyrodzoną. Ciało Chrystusa blaskiem swej chwały oczywiście przyćmiewa pozostałe ciała uwielbione, toteż najsłuszniej zostało umieszczone ponad wszystkimi ciałami. Dlatego do słów Apostoła6: „Wstąpiwszy na wysokość", mamy glosę7: „górującą miejscem i godnością".
Ad 1. Mówiąc, że stolica Boża jest w niebie, nie mamy na myśli tego, że jest niebem ograniczona, lecz raczej to, że je w sobie zawiera. Toteż żadną swą częścią niebo jej nie powinno przewyższać, natomiast ona góruje nad wszelkim niebem, stosownie do słów psalmisty8: „Majestat twój o Boże, ponad niebiosa się wznosi!"
Ad 2. Chociaż nie leży to w naturze bytu materialnego, by wraz z drugim bytem materialnym zajmował jedno i to samo miejsce, Bóg jednak może sprawić to w sposób cudowny, podobnie jak sprawił, że „ciało Chrystusa wyszło z zamkniętego łona Dziewicy" oraz że „Chrystus wszedł przez drzwi zamknięte", jak zauważył Grzegorz9. Istniała więc możliwość, że ciało Chrystusa znalazło się w miejscu zajmowanym przez

inne ciało. Nie spowodowały tego właściwości ciała, lecz działanie towarzyszącej Mu mocy Bożej.
Ad 3. Wspomniany obłok nie był pojazdem Chrystusa przy Wniebowstąpieniu, lecz ukazał się jako znak Bóstwa, podobnie jak ukazywał się nad „przybytkiem świadectwa na znak chwały Pańskiej”10. (167)
Ad 4. Możność przebywania uwielbionego ciała w niebie lub ponad niebem nie wynika z jego natury. Źródłem tej zdolności jest uwielbiona dusza, która udziela mu chwały. A zarówno nich uwielbionego ciała ku górze, jak i jego przebywanie tam, nie jest czymś wymuszonym11. Toteż nic nie stoi na przeszkodzie, by stan ten trwał wiecznie.

Artykuł 5

CZY CIAŁO CHRYSTUSA WZNIOSŁO SIĘ PONAD WSZYSTKIE DUCHY STWORZONE?

Wydaje się, że nie
1. Rzeczy ujmowanych w różne kategorie nie można bowiem zestawiać w sposób właściwy. Otóż wyraz „miejsce” co innego oznacza, jak wiemy1, w odniesieniu do stworzeń duchowych. Wydaje się więc, że nie wolno wyrażać się, że ciało Chrystusa wzniosło się ponad wszystkie stworzenia duchowe.
2. Augustyn mówi2, że duch góruje nad wszelkim ciałem. Skoro górującemu bytowi należy się wyższe miejsce, to jak się zdaje, Chrystus nie wstąpił ponad wszystkie stworzenia duchowe.
3. Każde miejsce jest zajęte przez jakąś materię cielesną, bo w przyrodzie nie ma próżni. (168) Skoro zaś żaden z bytów materialnych, należących do porządku przyrodzonego, nie góruje nad duchem, to nie ma miejsca, które by górowało nad wszystkimi duchami stworzonymi. Nie mogło więc ciało Chrystusa wznieść się ponad te stworzenia.

A JEDNAK Apostoł mówi3: „umieścił Go ponad wszelką zwierzchnością i władzą oraz ponad wszelkim imieniem, które może być wymówione w tym życiu, bądź w przyszłym”.

WYKŁAD. Im szlachetniejszy jest byt, tym wyższe przysługuje mu miejsce należne mu bądź ze względu na powinowactwo fizyczne, jak w bytach materialnych, bądź też ze względu na powinowactwo duchowe, jak u substancji duchowych. Tym ostatnim z tytułu pewnej stosowności należy się miejsce w niebie, w miejscu położonym najwyżej, gdyż substancje te górują nad innymi bytami należącymi do porządku substancji. (169) Lecz ciało Chrystusa, z uwagi na godność więzi, która łączy je w jednej Osobie z Bogiem, przewyższa dostojeństwem wszystkie substancje duchowe, choć ze względu na przyrodzoną cielesność ustępuje im. Toteż wspomniana racja stosowności wyznacza mu miejsce ponad wszelkimi stworzeniami, nawet stworzeniami duchowymi. Więc i Grzegorz mówi4, że „Twórca wszystkiego własną mocą wzniósł się ponad wszystko”.

Ad 1. Wyraz „miejsce” ma wprawdzie inne znaczenie w odniesieniu do bytów materialnych, a inne do duchowych, lecz obu tym znaczeniom wspólne jest to, że byt szlachetniejszy góruje nad innymi. (170)
Ad 2. Przytoczony argument uwzględnia uwarunkowania fizyczne Chrystusowego ciała, nie bierze natomiast pod uwagę zjednoczenia osobowego.
Ad 3. Wolno tworzyć porównania biorąc pod uwagę hierarchię bytów ze względu na miejsce, jak to widzimy w przytoczonym zarzucie, albo też hierarchię bytów ze względu na ich godność. Otóż nie znajdziemy miejsca tak wysokiego, by godnością górowało nad dostojeństwem substancji duchowej, a zarzut idzie po tej linii. Lecz wolno akcentować godność bytów, którym przypisujemy dane miejsce. Przy takim ujęciu ciału Chrystusa należy się górowanie nad substancjami duchowymi.

Artykuł 6

CZY WNIEBOWSTĄPIENIE CHRYSTUSA JEST PRZYCZYNĄ NASZEGO ZBAWIENIA?

Wydaje się, że nie
1. Chrystus bowiem jest sprawcą naszego zbawienia przez to, że je wysłużył. A przez Wniebowstąpienie nie wysłużył nam niczego, ponieważ jest ono częścią nagrody polegającej na wywyższeniu Chrystusa. Zasługa i nagroda — są to rzeczy różne, podobnie jak droga i jej kres. Wydaje się więc, że Wniebowstąpienie Chrystusa nie było przyczyną naszego zbawienia.
2. Gdyby Wniebowstąpienie było przyczyną naszego zbawienia, to, jak sądzimy, przede wszystkim przez spowodowanie naszego wniebowstąpienia. Lecz wstęp do nieba otrzymaliśmy przez mękę Chrystusa, stosownie do słów listu do Hebrajczyków1: „Mamy zapewnione wejście do świątyni przez krew Jego”. Wniebowstąpienie więc, jak się zdaje, nie było przyczyną naszego zbawienia.
3. Chrystus dał nam zbawienie, które ma trwać wiecznie, według zapowiedzi Proroka2: „Zbawienie moje na wieki będzie”. Chrystus zaś nie wstąpił do nieba, by tam wiecznie przebywać, czytamy bowiem w Dziejach3: „Jak widzieliście Go idącego do nieba, tak przyjdzie”. Czytamy też, że Chrystus po swoim Wniebowstąpieniu ukazywał się wielu świętym na ziemi, jak np. św. Pawłowi4. Wydaje się więc, że Wniebowstąpienie Chrystusa nie jest przyczyną naszego zbawienia.

A JEDNAK Sam Pan mówi5: „Lepiej dla was, żebym odszedł”, tj. „odszedł od was i wstąpił do nieba”6.

WYKŁAD. Wniebowstąpienie Chrystusa dwojako przyczynia się do naszego zbawienia: po pierwsze — wywierając wpływ na nas; po drugie — przez działanie Chrystusa. Wpływa na nas, ponieważ Wniebowstąpienie Chrystusa skierowuje ku Chrystusowi nasz umysł. Bo jak stwierdziliśmy7, sprzyja po pierwsze wierze, po drugie nadziei; po trzecie miłości. Po czwarte — wzmaga ono naszą cześć dla Chrystusa, nie traktujemy już Go jako człowieka — mieszkańca ziemi, lecz jako Boga niebios, zgodnie ze słowami Apostoła8: „Jeśliśmy Chrystusa poznali według ciała”, tj.

jak dodaje glosator9: „Chrystusa śmiertelnego, mając Go tylko za człowieka”, „to Go już teraz takim nie znamy”

Jest ono też przyczyną naszego zbawienia przez to, co uczynił Chrystus, aby nas zbawić. Po pierwsze — przygotował drogę, która ma nas zaprowadzić do nieba, stosownie do swojej obietnicy10: „Idę przygotować wam miejsce” i do zapowiedzi starotestamentowej11: „Wstąpi otwierając drogę przed nimi”. On bowiem jest głową naszą. Trzeba, żeby członki śpieszyły tam, gdzie poprzedza ich głowa, bo jak On sam mówi 12: „Abyście wy byli tam, gdzie ja”. Na dowód tęga wprowadził do nieba dusze świętych, które wywiódł z otchłani, zgodnie ze słowami psalmisty13: „Wstępując na wysokość, wywiódł więźniów pojmanych”. Więzionych bowiem przez szatana Chrystus zdobył w zwycięskiej walce i biorąc ich w dobrą „niewolę” wprowadził do nieba, miejsca niemal obcego dla natury ludzkiej.

Po drugie — Chrystus wstąpił do nieba, aby się „wstawiać za nami14, na podobieństwo arcykapłana ze Starego Zakonu, który wstępował do sanktuarium, aby się wstawiać przed Bogiem za lud. Samo ukazanie się Chrystusa w ludzkiej naturze, którą wprowadził do nieba, przemawia za nami, aby Bóg, który tak bardzo wywyższył w Chrystusie tę naturę, zmiłował się nad tymi, dla których ją sobie przybrał Syn Boży.

Po trzecie — Chrystus zasiadł w niebie, jako Bóg i Pan, aby stamtąd zsyłać ludziom dary, stosownie do słów Apostoła15: „Wstąpił ponad wszystkie nieba, aby napełnić wszystko”, według glossy16 „swoimi darami”.

Ad 1. Wniebowstąpienie Chrystusa nie jest przyczyną wysługującą nasze zbawienie, lecz Jest jego przyczyną sprawczą, podobnie jak omawiane przedtem17 Zmartwychwstanie. (171)

Ad 2. Męka Chrystusa otworzyła nam wstęp do nieba, ściśle mówiąc: przez usunięcie zapory, którą jest grzech i przez swój charakter zasługi» Wniebowstąpienie Chrystusa natomiast wprowadza nas tam w ślad za Chrystusem, naszą Głową, z którą. członki muszą się łączyć.

Ad 3. Chrystus z chwilą, kiedy wstąpił do nieba,. nabył sobie i nam wieczyste prawa i godność mieszkańców nieba. Nie pomniejsza tej godności to, że niekiedy dla jakiegoś powodu zstępuje na ziemię ze swym ciałem, bądź aby ukazać się wszystkim, jak na sądzie, bądź też komuś w sposób szczególny, jak św. Pawłowi18. Aby zaś nie przypuszczano, że Chrystus nie jest przy tym fizycznie obecny, a tylko ukazuje się pod przybraną postacią, przytoczmy słowa Apostoła19, wypowiedziane dla utwierdzenia wiary w Zmartwychwstanie: „W końcu po wszystkich, niby poronionemu płodowi, ukazał się i mnie”. Widzenie to nie byłoby dowodem prawdziwości Zmartwychwstania, gdyby przedmiotem widzianym przez Apostoła nie było prawdziwe ciało Chrystusa.

ZAGADNIENIE 58
POZYCJA CHRYSTUSA PO PRAWICY OJCA

Przejdźmy z kolei do rozważań nad pozycją Chrystusa po prawicy Ojca. Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach:

1. Czy Chrystus siedzi po prawicy Ojca?

2. Czy to Mu przysługuje ze względu na Jego naturą Boską ?
3. Czy przysługuje Mu to ze względu na Jego "naturę ludzką?
4. Czy pozycja ta przysługuje wyłącznie Chrystusowi?

Artykuł 1

CZY STOSOWNE JEST TO, ŻE CHRYSTUS SIEDZI PO PRAWICY OJCA?

Wydaje się, że nie
1. Prawica i lewica określają bowiem różnicę położenia w stosunku do ciała. Skoro zaś, jak czytamy1: „Duchem jest Bóg”, to w Bogu nie ma śladu ciała. Wydaje się więc, że Chrystus nie zasiada po prawicy Boga Ojca.
2. Sadzając kogoś na prawicy sami zajmujemy miejsce na lewo od posadzonego. Jeżeli więc Chrystus zasiada na prawicy Ojca, to stąd wynika, że Ojciec .siedzi na lewo od Syna. A to jest niewłaściwe.
3. Postawa siedząca najwidoczniej różni się od stojącej. Lecz Szczepan mówi2: „Oto, widzę niebiosa otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Bożej”. Wydaje się więc, że Chrystus po prawicy Ojca nie siedzi.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy3: „Pan Jezus potem, kiedy do nich przemówił, wzięty był do nieba zasiadł na prawicy Bożej”.

WYKŁAD. Mówiąc „siedzi” możemy mieć na myśli dwie rzeczy: 1) Spoczynek. W tym znaczeniu mówi Chrystus4: „siedźcie tu, w mieście”. 2) Postawa siedząca może też oznaczać władzę królewską lub sądowniczą, jak w tekście starotestamentowym5: „Król, który siedzi na stolicy sądowej, rozprasza wszystko złe spojrzeniem swoim”. W obu tych znaczeniach siedzenie po prawicy Ojca przysługuje Chrystusowi. W wiecznym trwaniu spoczywa on nieskażony w szczęśliwości Ojca, którą nazywamy Jego prawicą, idąc za słowami psalmu6: „Napełnisz mnie rozkoszą po prawicy Twojej na wieki”. Toteż według Augustyna7 w zwrocie: „Siedzi po prawicy Ojca; pod wyrazem siedzi należy rozumieć: przebywa. To tak, jak mówimy o jakimś człowieku: Trzy lata siedzi w tym kraju. Wierzcie przeto, że Chrystus przebywa po prawicy Boga Ojca, bo mieszka w szczęśliwości, a szczęśliwość ta nosi nazwę: prawicy Ojca”. Mówimy też, że Chrystus siedzi po prawicy Ojca, mając na myśli Jego współrządy z Ojcem i to, że otrzymał od Ojca władzę sądzenia, podobnie jak człowiek zasiadający po prawicy króla towarzyszy mu w sprawowaniu rządów i funkcji sędziego. Toteż Augustyn mówi w innym kazaniu8: „Pod wyrazem prawica rozumiejcie władzę, udzieloną Człowiekowi, którego Bóg przyjął, aby Ten przyszedł i sądził, który przedtem przybył, by stanąć przed sądem”.

Ad 1. Prawicą Ojca, jak mówi Damasceńczyk9 nie nazywamy miejsca w przestrzeni. Bo i w jaki sposób mógłby się umiejscowić Ten, który nie ma granic. Wyrażeń prawica i lewica używamy w odniesieniu do bytów ograniczonych. Prawicą Ojca natomiast nazywamy chwałę i majestat Bóstwa.

Ad 2. Przytoczony zarzut opiera się na założeniu, że mowa tu o siedzeniu po prawicy w sensie fizycznym. W związku z tym mówi Augustyn10: „Gdybyśmy powiedzenie, że Chrystus siedzi po prawicy Ojca brali w sensie cielesnym, to musielibyśmy przyjąć, że Ojciec siedzi po stronie lewej. Ale tam — tj. w wiecznej szczęśliwości — wszystko jest po prawicy, bo nie ma tam nędzy.
Ad 3. Jak mówi Grzegorz11: „Siedzenie jest Pozycją; sędziego, stanie natomiast — pozycją walczącego, lub niosącego pomoc. Szczepan w momencie walki ujrzał Chrystusa stojącego, bo on udzielił Szczepanowi pomocy. Według relacji Marka Chrystus po Wniebowstąpieniu zasiadł na prawicy Bożej, ponieważ po Wniebowstąpieniu pełnym chwały, przy końcu świata ujrzymy Go jako sędziego".

Artykuł 2

CZY TO, ŻE CHRYSTUS SIEDZI PO PRAWICY OJCA, PRZYSŁUGUJE MU JAKO BOGU?

Wydaje się, że nie
1. Chrystus bowiem, jako Bóg, jest „Prawicą"1 Boga Ojca. Lecz, jak się zdaje — siedzący po prawicy nie jest prawicą. Chrystus przeto siedzi po prawicy Ojca nie jako Bóg.
2. Czytamy w Ewangelii2, że „Pan Jezus wzięty był do nieba i zasiadł po prawicy Bożej". Skora Chrystus jest wzięty do nieba nie jako Bóg, więc nie jako Bóg siedzi po prawicy Bożej.
3. Chrystus, jako Bóg, jest równy Ojcu i Duchowi Świętemu. Jeśli siedzi po prawicy Ojca jako Bóg, to na tejże podstawie Duch święty siedzi po prawicy Ojca i Syna, oraz sam Ojciec siedzi po prawicy Syna. A o tym nie ma nigdzie wzmianki.

A JEDNAK Damasceńczyk mówi3, że „prawicą Ojca nazywamy chwałę i majestat Bóstwa, w której Syn Boży istnieje od wieków jako Bóg i jako współistotny z Ojcem".

WYKŁAD. Jak wynika z poprzednich wywodów4, pod wyrazem „prawica" możemy rozumieć trzy rzeczy: po pierwsze, jak Damasceńczyk, Majestat Boga; po drugie, jak Augustyn: Szczęśliwość Ojca; po trzecie, również jak ten ostatni: Władzę sędziowską. Wyraz: „siedzi" może, jak wiemy5, oznaczać pozycję, godność króla lub sędziego. Toteż powiedzenie, „siedzi po prawicy Ojca" nie znaczy nic innego,, jak tylko współuczestnictwo z Ojcem w Bożym Majestacie, szczęśliwości i władzy sędziowskiej, władzy nienaruszalnej oraz sprawowanej po królewsku. Wszystko to przysługuje Synowi, jako Bogu. Jasne jest przeto, że Chrystus siedzi po prawicy Ojca, jako Bóg. Przyimek „po" ma charakter przechodni, lecz tu uwypukla jedynie różnicę Osób i pochodzenie jednej od drugiej, a nie oznacza różnicy stopnia co do natury lub godności, bo jak wiemy6, między Osobami Boskimi różnicy takiej nie ma.
Ad 1. Syna Bożego nazywamy „Prawicą Ojca" przez przypisanie (appropriate), podobnie jak nazywamy Go „Mocą Ojca"7. Lecz we wszystkich wyżej wymienionych znaczeniach8 „Prawica Ojca" jest wspólna wszystkim trzem Osobom.

Ad 2. Chrystus, jako człowiek został wzięty do Bożej chwały, oznaczonej tu przez „zasiadanie po prawicy Ojca”. Ale chwała ta przysługuje Chrystusowi jako Bogu nie z tytułu przyjęcia, lecz z tytułu przedwiecznych narodzin.
Ad 3. W żadnym razie nie wolno twierdzić, że Ojciec siedzi po prawicy Syna lub Ducha Świętego, bo zarówno Syn, jak i Duch Święty w Nim mają swój początek, a nie odwrotnie. Ale o Duchu Świętym wolno powiedzieć, że siedzi po prawicy Ojca lub Syna w ścisłym tego słowa znaczeniu, tak jak zostało wyżej wyjaśnione9, chociaż w pewien sposób przypisujemy to Synowi, któremu zgodnie ze sformułowaniem Augustyna przypisujemy równość. Augustyn10 mówi że „w Ojcu jest jedność, w Synu — równość, w Duchu Świętym — więź łącząca jedność i równość.

Artykuł 3

CZY TO, ŻE CHRYSTUS SIEDZI PO PRAWICY OJCA, PRZYSŁUGUJE MU JAKO CZŁOWIEKOWI?

Wydaje się, że nie
1. Bo jak mówi Damasceńczyk1: „Prawicą Ojca nazywamy chwałę i majestat Bóstwa”. Lecz chwała ta i majestat nie przysługują Chrystusowi jako człowiekowi. Wydaje się więc, że Chrystus nie siedzi na prawicy Ojca jako człowiek.
2. Skoro ten, kto siedzi po prawicy panującego, w pewien sposób dzieli z nim panowanie, to zajmowanie tego miejsca wyklucza poddaństwo. Chrystus zaś, jako człowiek „podlega Ojcu”2. Wydaje się więc, że nie jest po prawicy Ojca jako człowiek.
3. Słowa Apostoła3. „który jest po prawicy Bożej”, zostały opatrzone glosą4: „tj. równy Ojcu w tym, co czyni Ojca Bogiem; lub też na prawicy Ojca to znaczy: w największych dobrach Bożych”. Do słów zaś5: „Zasiadł na prawicy Boga na wysokości”, mamy glosę6: „tj. równy Ojcu, górujący miejscem i godnością nad wszystkim”. Lecz to, że jest Ojcu równy, nie przysługuje Chrystusów jako człowiekowi, bo On sam, biorąc ten wzgląd pod uwagę, mówi7: „Ojciec większy jest niż ja”. Więc to, że Chrystus siedzi po prawicy Ojca, jak się zdaje nie przysługuje Mu jako człowiekowi.

A JEDNAK Augustyn mówi8: „Pod wyrazem prawica rozumiejcie: władzę, którą otrzymał ów człowiek, przyjęty przez Boga, aby przyszedł sądzić; Ten, który przedtem przybył, aby stanąć przed sądem”.

WYKŁAD. Pod wyrazem: „prawica Ojca” rozumiemy, jak wiadomo9, bądź samą chwałę Jego boskości, bądź wieczną szczęśliwość Jego, bądź też Jego władzę jako Sędziego i Króla. Przyimek „po” wskazuje na zajęcie miejsca po prawej stronie, przez co została uwypuklona, jak wiemy10, łączność a zarazem pewnego rodzaju rozróżnienie. Można spojrzeć na to z trzech punktów widzenia.

Po pierwsze — istnieje jedność natury a różnica Osób. Chrystus jako Syn Boży siedzi po prawicy Ojca, bo ma tę samą co Ojciec naturę. Więc wszystko to, cośmy wyżej wymienili, przysługuje Synowi, tak jak Ojcu, z tytułu istoty. To mamy na myśli, mówiąc o równości z Ojcem.

Po drugie — bierzemy pod uwagę łaskę zjednoczenia. W przeciwieństwie do momentu poprzedniego uwypuklenia zostaje różność natur i jedność Osoby Chrystusa. To, że Chrystus siedzi po prawicy Ojca jako człowiek, wynika z tego, że jest Synem Bożym jako człowiek, lecz to „jako" zgodnie z wyjaśnieniem poprzednim11, nie ma akcentować uwarunkowań natury,. ale jedność osobową obu natur.

Po trzecie — mówiąc o miejscu „po prawicy" można też wziąć pod uwagę łaskę habitualną, (172) która Chrystusa cechowała w sposób bez porównania obfitszy niż wszelkie inne stworzenia tak dalece, że Jego ludzka natura góruje świętością nad pozostałymi stworzeniami i posiada nad nimi władzę sędziego i króla.

Tak więc, jeżeli przez wyraz „jako" akcentujemy uwarunkowania natury, to Chrystus jako Bóg, siedzi na „prawicy Ojca", czyli jako równy Ojcu12 co do godności. Jako Człowiek zaś siedzi po „prawicy Ojca", bo w wyższym stopniu niż pozostałe stworzenia uczestniczy w największych Jego prerogatywach, piastując władzę sędziego i posiadając wyższy stopień szczęścia.

Jeżeli zaś przez wyraz „jako" akcentujemy jedność Osoby, to stwierdzamy, że Chrystus, jako ten oto Człowiek, siedzi po prawicy Ojca, podkreślając tym równość dostojeństwa, bo Synowi Bożemu wraz z przyjętą przezeń naturą ludzką oddajemy, jak wiadomo13, tę samą cześć co Ojcu.

Ad 1. Człowieczeństwo Chrystusa nie posiada chwały i dostojeństwa Jego boskości ze względu na uwarunkowania swej natury, ale ma je ze względu na zjednoczoną z nim Osobą. Toteż w dalszym ciągu cytowanego tekstu mówi Damasceńczyk14: „w której — mianowicie: chwale boskości — zasiada Syn Boży, istniejący przed wiekami i współistotny z Ojcem. Jest On tam razem ze swym współuwielbionym ciałem, bo całe stworzenie jedną i tą samą czcią otacza Osobę Syna i Jego ciało".

Ad 2. Jeżeli przez wyraz „jako" akcentujemy w Chrystusie Jego ludzką naturę, to Chrystus „jako człowiek", jest poddany Ojcu. Ludzka natura nie daje podstawy do siedzenia po prawicy Ojca z tytułu równości. Daje natomiast prawo do tego, by Chrystus siedział po prawicy Ojca z tytułu świętości i władzy sądzenia, górującej nad wszystkim, co stworzone.

Ad 3. To, że Chrystus jest równy Ojcu, nie dotyczy samej Jego ludzkiej natury, lecz dotyczy Osoby, która przyjęła tę naturę. Lecz to, że udziałem Jego są najważniejsze dobra Boże, górujące nad wszystkim, co stworzone, odnosi się również do samej natury przyjętej przez Chrystusa.

Artykuł 4

CZY TO, ŻE SIEDZI PO PRAWICY OJCA, PRZYSŁUGUJE WYŁĄCZNIE CHRYSTUSOWI?

Wydaje się, że nie

1. Mówi bowiem Apostoł1, że „Bóg wzbudził nas z martwych i posadził nas razem na niebiosach w Chrystusie Jezusie". A skoro zmartwychwstanie nie jest czymś właściwym wyłącznie Chrystusowi, to z tego samego powodu nie jest Jego wyłączną właściwością to, że „siedzi po prawicy Bożej na wysokościach"2

2. Stwierdzenie, że „Chrystus siedzi po prawicy Ojca", zdaniem Augustyna, oznacza „przebywanie Chrystusa w Jego szczęśliwości". Skoro zaś ta szczęśliwość przysługuje

wielu innym ludziom, więc nie jest, jak się zdaje, wyłączną prerogatywą Chrystusa to, że siedzi po prawicy Ojca.
3. Sam Pan mówi4: „Kto zwycięży, dozwolę mu z sobą zasiąść na tronie moim, jak i ja zwyciężyłem i zasiadłem z Ojcem moim na tronie Jego”. Skoro Chrystus siedząc na tronie Ojca przez to samo siedzi „po Jego prawicy”, więc i pozostali zwycięzcy zasiądą po prawicy Ojca.
4. Mówi Pan5: „Zasiąść po prawicy mojej albo po lewicy, nie jest moją rzeczą dać wam, lecz tym, którym jest to zgotowane od Ojca mego”. Powiedzenie takie byłoby bezprzedmiotowe, gdyby tego nie „zgotowano” nikomu. Wobec tego nie tylko Chrystusowi przysługuje siedzenie po prawicy Ojca.

A JEDNAK czytamy w liście do Hebrajczyków6: „Do któregóż to z aniołów powiedział kiedykolwiek: „Siądź po prawicy mojej”? w odnośnych glosach czytamy7: „tj. w tym, co mam najlepszego”, albo „kto mi dorówna w Bóstwie?” To tak, jakby chciał powiedzieć, że nie ma takiego. A skoro aniołowie górują nad pozostałymi stworzeniami, to żadnemu z tych stworzeń tym bardziej nie przysługuje zasiadanie po prawicy Ojca, a tylko Chrystusowi.

WYKŁAD. Powiedziano o Chrystusie, że siedzi po prawicy Ojca, ponieważ, jak wiemy8, w swej leskiej naturze jest równy Ojcu, a swą ludzką naturą góruje nad pozostałymi stworzeniami przez doskonałe posiadanie wszelkiego dobra Bożego. Oba te tytuły odnoszą się wyłącznie do Chrystusa. Toteż nikomu innemu, żadnemu aniołowi, ani żadnemu człowiekowi nie przysługuje zasiadanie po prawicy Ojca, a tylko Chrystusowi.

Ad 1. Skoro Chrystus jest Głową naszą, to, co zostało udzielone Chrystusowi, stało się w Nim i naszym udziałem. I dlatego Apostoł mówi, że Bóg wskrzesił nas poniekąd razem z Nim, bo On już powstał z martwych. Nie jesteśmy jednak jeszcze wskrzeszeni osobiście; jeszcze nas to czeka według Apostoła9: „Ten, który z martwych wzbudził Jezusa Chrystusa, ożywi i nasze śmiertelne ciała”. Przemawiając dalej w tym stylu, Apostoł użył wyrażenia10: „Posadził nas wespół na niebiosach”, ponieważ zasiada tam Chrystus, Głowa nasza.
Ad 2. Skoro wyrażenie „prawica” oznacza szczęśliwość Bożą, (173) to „zasiadanie na prawicy' nie jest po prostu zwykłym udziałem w szczęśliwości, lecz oznacza posiadanie szczęśliwości w charakterze panującego, któremu przysługuje ona z natury i jako Jego właściwość. A to jest właściwe wyłącznie Chrystusowi i nie przysługuje żadnemu innemu stworzeniu.

Wolno jednak użyć wyrażenia, że każdy święty w niebie został postawiony po prawicy Bożej. Toteż czytamy w Ewangelii11: „postawi owce po prawicy swojej”.
Ad 3. „Tron” oznacza tu władzę sędziego, którą Ojciec dał Chrystusowi. Dlatego powiedziano, że „On zasiadł na tronie Ojca”. Pozostali święci otrzymali tę władzę od Chrystusa i dlatego powiedziano, że „zasiądą na tronie Chrystusa”. Zgodnie z tym czytamy w Ewangelii12: „Zasiądziecie i wy na dwunastu stolicach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela”.
Ad 4. Według Chryzostoma13, „miejsce to — czyli zasiadanie po prawicy — jest niedostępne nie tylko dla ludzi, lecz również dla aniołów. Paweł mówi o nim jako o

przywileju Jednorodzonego Syna Bożego, rzucając pytanie14: Do któregoś to z aniołów powiedział kiedykolwiek: „Siądź po prawicy mojej?” Pan przeto — w odpowiedzi swojej — nie twierdzi, że są tacy, którzy zasiadają, lecz — zniża się do myśli pytających. Chodziło im tylko o to, czy znajdą się przy Nim bliżej od pozostałych uczniów”.

Wolno jednak utrzymywać, że synowie Zebedeusza prosili Chrystusa o pierwszeństwo w piastowaniu władzy sądowniczej, posiadanej przezeń. Nie chodziło im więc o zasiadanie po prawicy lub po lewicy Ojca, lecz po prawicy lub po lewicy Syna.

ZAGADNIENIE 59
CHRYSTUS SĘDZIĄ

Rozpatrzmy z kolei władzę Chrystusa, jako sędziego. Zagadnienie to ujmiemy w sześciu pytaniach:
1. Czy Chrystusowi należy przypisywać władzę sędziego?
2. Czy przysługuje Mu ona jako człowiekowi?
3. Czy Chrystus otrzymał ją z tytułu zasługi?
4. Czy posiada On władzę sądowniczą powszechną, obejmującą wszystkich ludzi?
5. Czy prócz sądu sprawowanego przez Chrystusa aktualnie, należy oczekiwać Jego przyjścia na sąd powszechny w przyszłości?
6. Czy Jego sądowi podlegają również aniołowie?
Stosowniej będzie omówić przebieg sądu ostatecznego przy rozpatrywaniu okoliczności związanych z końcem świata. Tu wystarczy poruszyć sprawy związane z godnością Chrystusa.

Artykuł 1

CZY WŁADZĘ SĘDZIEGO NALEŻY W SPOSÓB SZCZEGÓLNY PRZYPISYWAĆ CHRYSTUSOWI?

Wydaje się, że nie
1. Sąd bowiem należy przypuszczalnie do pana, stosownie do słów Apostoła1: „A ty kim jesteś, że sądzisz sługę cudzego?” Lecz Panem stworzeń jest cała Trójca Przenajświętsza. Nie należy więc władzy sędziego przypisywać specjalnie Chrystusowi.
2. W Księdze Daniela czytamy2: „Starowieczny usiadł”, i dalej: „Zasiadł sąd i księgi otworzono”. A wszak pod wyrazem „Starowieczny” prorok miał na myśli Boga Ojca, bo jak stwierdza Hilary3: „W Ojcu jest przedwieczność”. Władzę sędziego należałoby więc raczej przypisać Ojcu, nie Chrystusowi.
3. Wydaje się, że sąd należy do tego, kto karci. Skarcenie świata zaś ma być dziełem Ducha Świętego, stosownie do słów Pana4: „I gdy On przyjdzie”, mowa tu o Duchu Świętym, „przekona świat o grzechu i o sprawiedliwości, i o sądzie”. Władze sądzenia należy więc przypisać raczej Duchowi Świętemu, niż Chrystusowi.

A JEDNAK w Dziejach Apostolskich5: czytamy o Chrystusie: „On jest ustanowionym przez Boga sędzią żywych i umarłych”.

WYKŁAD. Do sprawowania sądu wymaga się trzech rzeczy. Po pierwsze — dysponowania środkami przymusu w stosunku do podwładnych, stosownie do słów Pisma św.6: „Nie staraj się być sędzią, jeśli nie zdołasz mocą przełamać nieprawości”.

Po drugie — gorliwa prawość, która powoduje to, że sędzia wydaje wyrok nie pod wpływem nienawiści lub zazdrości, lecz pod wpływem umiłowania sprawiedliwości, zgodnie z tym, co czytamy w Biblii7: „Kogo Pan miłuje, karze, i ma w nim upodobanie, jak ojciec w synu”.

Po trzecie — potrzebna jest mądrość decydująca o sformułowaniu wyroku, bo jak czytamy w Biblii8: „Sędzia mądry będzie sądził swój lud”. Pierwsze dwa momenty stanowią uwarunkowanie wyroku, trzeci natomiast decyduje o jego konkretnej formie. Samą racją sądu jest bowiem prawo mądrości, bądź prawdy stanowiące normę przy wydawaniu wyroku.

Skoro zaś Syn jest „Mądrością zrodzoną”9, oraz Prawdą pochodzącą od Ojca i doskonałym Jego odbiciem, słusznie przeto władza sędziego zostaje przypisana Synowi Bożemu. Toteż mówi Augustyn10: „Jest to owa Prawda, nie podlegająca przemianom, którą słusznie nazywamy podstawowym prawem wszelkiej twórczości oraz Twórczością wszechmocnego Twórcy. A jak my oraz wszelkie dusze rozumne wydajemy słuszny sąd o istotach niższych, konfrontując je z prawdą, podobnie i nas osądzi owa Prawda, kiedy do niej przylgniemy. Tej Prawdy zaś nawet Ojciec nie sądzi, bo ona nie ustępuje Mu w niczym; a to, co osądza właśnie przez nią”. Dalej zaś następuje konkluzja: „Ojciec — przeto — nie sądzi nikogo, lecz wszelki sąd zdał na Syna”11.

Ad 1. Przytoczono tu dowód na to, że władza sędziego jest prerogatywą całej Trójcy Przenajświętszej. I to jest prawda. Lecz jak stwierdziliśmy wyżej12, przez pewnego rodzaju apropriację władzę tę przypisujemy Synowi Bożemu. (174)

Ad 2. Ojcu przypisujemy za Augustynem13 — przedwieczność dla uwypuklenia początku, którego pojęcie zawiera się również w pojęciu przedwieczności. Mówiąc o tym, Augustyn stwierdza, że Syn jest „Twórczością Ojca”. Tak więc źródła władzy sądzenia przypisujemy Ojcu, jest On bowiem Początkiem Syna. Lecz samo pojęcie sprawowania sądu wiążemy z Synem, który jest Mądrością i Mistrzostwem Ojca, tak iż Ojciec jak wszystko tworzy przez Syna swego, swoją Twórczość, tak też wszystko osądza przez swego Syna, swoją Mądrość i Prawdę. Zostało to zaznaczone w Księdze Daniela14, kiedy prorok mówi najpierw: „Starowieczny usiadł”, a później dodaje, że „Syn Człowieczy przyszedł aż do Starowiecznego, a Ten dał Mu władzę i cześć i królestwo”. Można stąd wysnuć wniosek, że Ojciec, który posiada źródło władzy sądowniczej, władzę sądzenia przekazał Synowi.

Ad 3. Zdaniem Augustyna15, słowa Chrystusa16, że Duch Święty „przekona świat o grzechu miały poniekąd wyrażać to, iż Duch Święty wleje miłość do waszych serc. Tak bowiem, wyzbywszy się trwogi posiądziecie wolność sądu”. Wobec tego, przypisujemy Duchowi Świętemu sąd nie w znaczeniu wyrokowania, lecz poczucia sprawiedliwości u człowieka.

Artykuł 2

CZY WŁADZA SĘDZIEGO PRZYSŁUGUJE CHRYSTUSOWI Z TYTUŁU JEGO CZŁOWIECZEŃSTWA?

Wydaje się, że nie
1. Mówi bowiem Augustyn1, że władzę sądowniczą przypisujemy Synowi, ile że On stanowi normę pierwszej Prawdy. A wszak to jest prerogatywą Chrystusa, jako Boga. Władza sędziego nie przysługuje więc mu z tytułu człowieczeństwa, lecz przysługuje jako Bogu.

2. Do sędziego należy decyzja o nagradzaniu tych, którzy czynią dobro, i wymierzaniu kary złoczyńcom. Nagrodą dobrych uczynków jest szczęśliwość wieczna, którą tylko Bóg może obdarzyć, mówi bowiem Augustyn 2, że „tylko udział w Bogu uszczęśliwia duszę, nie ubłogosławi jej udział w świętości innej duszy". Wydaje się więc, że władza sędziego nie przysługuje Chrystusowi z tytułu Jego człowieczeństwa, lecz przysługuje Mu, jako Bogu.
3. Do zakresu władzy Chrystusa jako sędziego, należy sąd o tajnikach serc, stosownie do słów Apostoła3: „Nie sądźcie przed czasem, aż przyjdzie Pan, który rozjaśni to, co się kryje w ciemnościach i objawi zamysły serc". Ale to jest tylko w mocy Boga, bo jak czytamy w Biblii4: „Zawiłe jest serce człowieka i niewybadane; kto je pozna? Ja, Pan, badający serca i doświadczający nerek, który daje każdemu według drogi jego". Władza sędziego nie przysługuje przeto Chrystusowi, jako człowiekowi, lecz jako Bogu.

A JEDNAK czytamy w Ewangelii5: „Dał Mu władzę czynić sąd, bo On jest Synem Człowieczym".

WYKŁAD. Jak się zdaje Chryzostom stoi na stanowisku6, że władza sędziowska nie przysługuje Chrystusowi jako człowiekowi, lecz tylko jako Bogu. Toteż do cytowanego tekstu św. Jana daje następujący komentarz: „Dał Mu władzę czynić sąd. Że jest Synem Człowieczym, nie dziwcie się temu. Nie otrzymał On władzy sędziowskiej dlatego, że jest człowiekiem, lecz że jest niewysłowionym Synem Boga, dlatego jest sędzią. A ponieważ zapowiedziane zdarzenia przekraczają możliwości ludzkie, rozstrzygając tę trudność, Pan rzekł7: Nie dziwcie się temu, że jest Synem Człowieczym, bo On też jest Synem Bożym". Że tak jest, dowodzi tego skutek: Zmartwychwstanie. Toteż Pan dodaje: bo nadchodzi godzina, w której wszyscy, co są w grobach, usłyszą Syna Bożego".

Trzeba jednak wiedzieć, że chociaż w Bogu jest zawsze praźródło władzy sądzenia, powierza on jednak wykonywanie tej władzy ludziom w odniesieniu do tych osób, które podlegają ich jurysdykcji. Toteż czytamy w Biblii8: „Wyrokujcie sprawiedliwie", i dalej: „ponieważ sąd to Boży jest", ten sąd, którego powagą wy osądzacie. Otóż jak wiemy9, Głową całego Kościoła jest Chrystus w swej naturze ludzkiej. Wiemy też, iż Bóg „poddał wszystko pod nogi Jego"10. Toteż władza sędziego przysługuje Chrystusowi również w Jego naturze ludzkiej. I wobec tego

czytając przytoczony tekst Ewangelii rozumiemy: Dał Mu władzę sprawować sąd, bo jest Synem Człowieczym, lecz uczynił to nie ze względu na uwarunkowania Jego ludzkiej natury, gdyż wówczas wszyscy ludzie posiadaliby tę władzę, jak to zauważył Chryzostom11, władza ta związana jest z łaską Głowy, którą Chrystus otrzymał w swej naturze ludzkiej.

Istnieją trzy momenty warunkujące władzę sądową posiadaną przez Chrystusa w ten sposób, w Jego ludzkiej naturze:

Po pierwsze — łączy Go z ludźmi wspólnota i pokrewieństwo. Bo podobnie, jak Bóg działa przez przyczyny pośrednie, możliwie najbardziej do skutków zbliżone, tak też On sądzi ludzi przez Chrystusa-Człowieka, by ludziom ułatwić przyjęcie wyroku. Toteż mówi Apostoł12: „Nie takiego mamy Arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim podobnie jak my, oprócz grzechu. Przystąpmy więc z ufnością do stolicy łaski Jego".

Po drugie, jak mówi Augustyn13, „Na sąd ostateczny powstaną ciała zmarłych, które Bóg wskrzesił za pośrednictwem Syna Człowieczego — podobnie — jak przez tegoż Chrystusa wskrzesi dusze, jest on bowiem Synem Bożym". (175)

Po trzecie, jak mówi Augustyn14, „Słusznie jest, by sądzeni widzieli sędziego. A sądzonymi będą dobrzy i źli. W rezultacie jedni i drudzy ujrzą postać Sługi, widzenie postaci Boga jest zastrzeżone wyłącznie dla dobrych".

Ad 1. Sąd jest dziełem prawdy, bo ona stanowi dlań normę, ale jest też dziełem człowieka przejętego prawda; jednocząc się z nią w pewien sposób człowiek staje się jak gdyby prawem i sprawiedliwością żywą15. Toteż Augustyn we wspomnianym dziele cytuje słowa Apostoła16: „Kto jest duchowy, rozsądza wszystko". Dusza Chrystusowa ściślej od innych stworzeń była zjednoczona z prawdą i bardziej nią napełniona, stosownie do słów Ewangelii17: „Widzieliśmy — Go — pełnego łaski i prawdy". Jest więc ona w najwyższym stopniu powołana do wydania sądu o wszystkim.

Ad 2. Sam tylko Bóg może ubłogosławić dusze przez dopuszczenie ich do udziału w swoim szczęściu. Lecz dziełem Chrystusa jako Głowy i sprawcy zbawienia, jest doprowadzenie ludzi do stanu szczęśliwości, stosownie do słów18: „Wielu synów przywiódł — On — do chwały, sprawcy zbawienia ich — przystało — kres osiągnąć przez mękę".

Ad 3. Poznanie tajników serc i sąd nad nimi zasadniczo jest wyłączną prerogatywą Boga, lecz na skutek wpływu Chrystusowego Bóstwa na Jego duszę, poznanie to i sąd, jak stwierdziliśmy przy omawianiu wiedzy Chrystusa19, przysługuje również Jemu. Toteż Apostoł wspomina20 o „dniu, kiedy Bóg sądzić będzie tajemnice ludzi przez Jezusa Chrystusa".

Artykuł 3

CZY WŁADZĘ SĄDOWNICZĄ OTRZYMAŁ CHRYSTUS Z TYTUŁU ZASŁUGI?

Wydaje się, że nie
1. Władza sądzenia bowiem wiąże się ściśle z godnością króla, stosownie do słów Pisma św.1: „Król, który siedzi na stolicy sądowej, rozprasza wszystko złe spojrzeniem swoim". Godności królewskiej Chrystus nie otrzymał za zasługi, przysługuje Mu ona jako Jednorodzonemu Synowi Bożemu. Czytamy bowiem w Ewangelii2: „Da Mu Pan stolicę Dawida, ojca Jego, i będzie królował w domu Jakubowym na wieki". Więc nie z tytułu zasług Chrystus otrzymał władzę sądzenia.
2. Wiemy3 ponadto, że władza ta przysługuje Chrystusowi jako Głowie. Łaska Głowy zaś nie była wysłużona przez Chrystusa, lecz jest następstwem zjednoczenia osobowego natury boskiej z ludzką, stosownie do słów Ewangelii4: „Widzieliśmy chwałę Jego, jako Jednorodzonęgo od Ojca, pełnego łaski i prawdy, z pełności Jego myśmy wszyscy otrzymali". To wszak jedno z istotnych zadań Głowy. Wydaje się więc, że Chrystus nie posiadał władzy sądzenia z tytułu zasług.
3. Apostoł mówi5: „Ten, kto jest duchowy,. rozsądza wszystko". Lecz człowiek staje się duchowym przez łaskę, a ta nie wynika z zasług, „w przeciwnym razie, jak mówi Apostoł6, nie byłaby łaską". Wydaje się więc, że władza sądzenia nie przysługuje Chrystusowi ani pozostałym ludziom z tytułu zasług, lecz tylko z łaski. (176)

A JEDNAK czytamy w Piśmie św.7: „Sprawa twoja jak niezbożnego osądzona jest; sprawę i wyrok otrzymasz". Augustyn zaś mówi8: „Zasiądzie sędzia, który przed sądem stawał. Potępi winowajców prawdziwych Ten, z którego winowajcę uczyniono fałszywie".

WYKŁAD. Nic nie stoi na przeszkodzie, by ktoś z różnych tytułów posiadał jedną i tę samą rzecz. Tak uwielbienie zmartwychwstałego ciała należało się Chrystusowi nie tylko przez wzgląd na Jego Bóstwo oraz w związku z uwielbieniem duszy i z powodu posiadanej przez nią chwały, lecz także „przez, zasługę upokarzającej męki"9. Podobnie musimy stwierdzić, że władza sędziego przysługuje Chrystusowi-Człowiekowi i ze względu na Jego Boską Osobę, i ze względu na dostojeństwo Głowy oraz na pełnię' posiadanej łaski usprawniającej (habitualnej), ale także otrzymał On tę władzę z tytułu zasługi, ponieważ według sprawiedliwości Bożej, kto o sprawiedliwość walczy i zwycięża, i został niesprawiedliwie osądzony, ten ma być sędzią. Toteż sam Chrystus mówi10: „Zwyciężyłem i zasiadłem na tronie Ojca mego". Pod wyrazem „tron" rozumiemy tu władzę sędziowską, stosownie do słów Psalmisty11: „Zasiadłeś na tronie, Sędzio sprawiedliwy".
Ad 1. Argumentacja ta bierze za punkt wyjścia fakt, że władza sędziego należy się Chrystusowi ze względu na Jego zjednoczenie ze Słowem Bożym. Ad 2. Ten argument uwypukla laskę Głowy. Ad 3. Rozumowanie to bierze za punkt wyjścia. łaskę usprawniającą, która stanowi o doskonałości duszy Chrystusa. To że władza

sędziego przysługuje Chrystusowi z wyłuszczonych tytułów, nie wyklucza Jego uprawnień wynikających z tytułu zasługi.

Artykuł 4

CZY DO CHRYSTUSA NALEŻY WŁADZA SĄDOWA OBEJMUJĄCA SWYM ZAKRESEM WSZYSTKIE SPRAWY LUDZKIE?

Wydaje, się, że nie
1. Czytamy bowiem w Ewangelii1, że kiedy ktoś z rzeszy zwrócił się do Jezusa ze słowami: „Nauczycielu, powiedz bratu memu, aby się ze mną podzielił dziedzictwem", Chrystus odpowiedział mu: „Człowiecze, któż mnie ustanowił sędzią lub rozjemcą nad wami?" Chrystus przeto nie posiada władzy sądowniczej we wszystkich sprawach ludzkich.
2. Nikt nie jest sędzią tego, co mu nie podlega. A jak czytamy w liście do Hebrajczyków2: „Jeszcze nie widzimy, żeby wszystko było poddane" Chrystusowi. Wydaje się więc, że władza Chrystusa jako .sędziego nie obejmuje wszystkich spraw ludzkich.
3. Augustyn zauważa3, iż z Bożego wyroku ludzie dobrzy doznają na tym świecie nieraz ucisku, a kiedy indziej powodzi im się dobrze, podobnie bywa i ze złymi. A przecież nie inaczej też było przed Wcieleniem Chrystusa. Więc nie wszystkie wyroki Boże, dotyczące spraw ludzkich, są objęte władzą sądowniczą Chrystusa.

A JEDNAK w Ewangelii czytamy4: „Ojciec wszelki sąd zdał na Syna".

WYKŁAD. Jeżeli mówiąc o Chrystusie mamy na myśli Jego naturę boską, to jasne, że wszelkie wyroki Ojca są wyrokami Syna, bo jak Ojciec wszystko uczynił przez swoje Słowo, tak też przez swoje Słowo wszystko sądzi.

Jeśli zaś, mówiąc o Chrystusie mamy na myśli Jego naturę ludzką, to również jest rzeczą oczywistą, że wszystkie sprawy ludzkie podlegają Jego sądowi. Jasne jest to przede wszystkim z uwagi na związek duszy Chrystusa ze Słowem Bożym. Bo jeśli, jak powiedziano5, „ten, kto jest duchowy, rozsądza wszystko" w takiej mierze, w jakiej duch jego przylgnął do Słowa Bożego, to tym bardziej wyrokuje o wszystkim dusza Chrystusa, posiadająca w pełni prawdę Słowa Bożego.

Po drugie — wynika to z zasługi związanej z Jego śmiercią. Bo, jak czytamy w liście Apostoła do Rzymian6: „Na to Chrystus umarł i zmartwychwstał, aby nad żyjącymi i umarłymi panował". Ma przeto nad wszystkimi władzę sędziego. Toteż Apostoł mówi dalej7: „Wszyscy staniemy przed trybunałem Chrystusa". A w Księdze Daniela czytamy8, że Starowieczny „dał Mu władzę i cześć, i królestwo, a wszystkie pokolenia i narody i języki służyć Mu będą".

Po trzecie — zobaczymy to również przy zestawieniu ludzkich zabiegów z ich kresem — zbawieniem człowieka. Bo komu się powierza sprawę główną, temu zostają powierzone i sprawy uboczne. A celem wszystkich ludzkich zabiegów jest szczęście. Jest nim zbawienie wieczne, do którego, zależnie od wyroku Chrystusa, ludzie zostaną albo nie zostaną dopuszczeni, jak czytamy w Ewangelii9. Jasne jest przeto, że władza Chrystusa jako sędziego obejmuje wszystkie sprawy ludzkie.

Ad 1. Jak wiemy10, władza sądzenia wynika z godności królewskiej. Lecz Chrystus, chociaż był królem ustanowionym przez Boga, w czasie swego pobytu na ziemi nie chciał jednak rządzić po ziemsku w ziemskim królestwie. Stąd Jego słowa11: „Królestwo moje nie jest z tego świata". Przychodząc zaś, by doprowadzić ludzi do tego, co Boże, nie chciał Chrystus sprawować sądów w zakresie spraw doczesnych. Ambroży mówi12: „Słusznie uchyla się od ziemskich spraw Ten, który zstąpił dla Bożych. Nie raczył stać się sędzią i wyrocznią w sprawach majątkowych Ten, który ma sądzić i wyrokować o zasługach żywych i umarłych".
Ad 2. Chrystus, jak wynika ze słów13: „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi", otrzymał władzę od Ojca nad wszystkim i wszystko Mu podlega. Ale nie wszystko zostało mu poddane, jeśli chodzi o wykonywanie tej władzy. Realizacja tego nastąpi w przyszłości, kiedy we wszystkich wypełni się Jego wola. Niektórych zbawi, innych ukarze. (177)
Ad 3. Zanim Chrystus stał się człowiekiem, realizacja wyroków Bożych dokonywała się przezeń, jako przez Słowo Boże. Uczestniczką władzy posiadanej przez Słowo stała się dusza Chrystusa, zjednoczona ze Słowem w jednej Osobie.

Artykuł 5

CZY PO SĄDZIE, KTÓRY DOKONUJE SIĘ W CZASACH OBECNYCH, NASTĄPI JESZCZE INNY SĄD POWSZECHNY?

Wydaje się, że nie
1. Po ostatecznym bowiem przyznaniu nagród i kar, sąd, jak się wydaje, jest zbędny. Otóż w czasie obecnie istniejącym są przyznawane nagrody i wymierzane kary. Jak czytamy w Ewangelii1, Pan rzekł do łotra na krzyżu: „Dziś ze mną będziesz w raju". Czytamy też2, że „umarł bogacz i pogrzebano go w piekle". Próżne więc jest czekanie na sąd ostateczny.
2. W innej wersji Proroctwa Nahuma3 czytamy: „Pan nie będzie dwa razy sądził tej samej sprawy". Sąd szczegółowy, dokonujący się w czasie obecnym, obejmuje zarówno sprawy doczesne, jak i duchowe. Wydaje się więc, że nie należy oczekiwać innego sądu, sądu ostatecznego.
3. Nagroda i kara odpowiada zasłudze i przewinieniu. Zarówno zasługa, jak i przewinienie ma związek z ciałem tylko dla tego, że ciało jest narzędziem duszy, i tylko ze względu na duszę należy ciału nagroda lub kara. Toteż, prócz sądu karzącego lub wynagradzającego duszę obecnie, nie potrzeba innego przy końcu świata, który by wymierzał człowiekowi karę lub udzielał nagrody dla ciała.

A JEDNAK Pan mówi4: „Nauka, którą głosiłem, ta go sądzić będzie w dzień ostateczny". Więc prócz sądu sprawowanego aktualnie, w obecnym okresie świata, będzie jakiś sąd w dniu ostatecznym.

WYKŁAD. O rzeczach podlegających przemianom nie można wydać pełnego sądu, zanim proces przemiany nie zostanie ukończony. Podobnie też przed ukończeniem czynności i ujawnieniem się jej skutków nie można jej definitywnie osądzić; wiele

czynów bowiem, na pozór pożytecznych, okazuje się w swych skutkach jako szkodliwe. Nie można też w pełni ocenić człowieka przed końcem jego życia, może się on bowiem wielorako zmienić: z dobrego stać się złym albo na odwrót. Tak samo dobry może stać się lepszym, a zły gorszym. Toteż Apostoł stwierdza5, że „ludziom postanowiono raz umrzeć. A potem sąd".

Wiedzmy jednak, że chociaż życie człowieka w momencie śmierci, jako takie, osiąga swój kres, w pewien sposób jednak przez swoje powiązania rzutuje w przyszłość. Po pierwsze — trwa ono w ludzkiej pamięci przez dobrą albo złą sławę, niekiedy wbrew prawdzie.

Innym przedłużeniem ludzkiego życia są dzieci. w których jest coś z ojca, stosownie do słów Pisma św.6: „Umarł ojciec jego, a jak gdyby nie umarł, bo zostawił po sobie podobnego do siebie". Ale wielu dobrych ludzi ma złe dzieci, i odwrotnie. Przedłużeniem życia są, po trzecie, skutki ludzkiego działania. Tak błędna nauka Ariusza oraz innych zwodzicieli będzie krzewić niewiarę aż do końca świata i równie długo będzie rozpowszechniana wiara głoszona przez apostołów.

Po czwarte — po śmierci człowieka pozostaje jego ciało, grzebane niekiedy ze czcią, kiedy indziej pozbawione pogrzebu. Podlegając rozkładowi, wreszcie ginie zupełnie.

Po piąte — człowiek pozostaje w tym, do czego przylgnął swym sercem, mianowicie: w niektórych rzeczach doczesnych. Jedne z nich przemijają szybciej, inne trwają dłużej.

Wszystko to podlega sądowi Bożemu. O żadnej z tych rzeczy nie można mieć w pełni ujawnionego sądu, zanim czas nie zakończy swego biegu. I dlatego sąd ostateczny musi się dokonać w ostatnim dniu świata, kiedy wszystko, co pozostaje w jakimkolwiek związku z każdym bez wyjątku człowiekiem, zostanie osądzone w całej pełni i w sposób jawny.

Ad 1. Niektórzy pisarze wyrażali pogląd, że aż do dnia sądu ostatecznego dusze świętych nie otrzymują nagrody w niebie, a dusze potępionych nie doznają kary w piekle. Błędność tego poglądu uwidoczniają słowa Apostoła7: „Mamy jednak odwagę i szczerą wolę porzucić ciało, a znaleźć się w obecności Pana". A to, jak wynika ze słów Apostoła 8, już nie jest „chodzeniem przez wiarę, lecz przez widzenie".
A przecież na oglądaniu Boga w Jego istocie polega, jak wiemy z Ewangelii9, „życie wieczne". W nim też trwają oczywiście dusze oddzielone od ciała. (178)
Musimy przeto stwierdzić, że człowiek po śmierci osiąga pewien stan niezmienny, jeśli chodzi o sprawy związane z jego duszą. Toteż wymierzenie jej zapłaty nie wymaga dalszego odraczania sądu nad nią. Skoro jednak pewne sprawy, dotyczące człowieka, mające swój dalszy ciąg w całym okresie doczesności, nie zostały wyłączone spod kompetencji Bożego sądu, to przy końcu świata muszą się one wszystkie znaleźć przed Bożym trybunałem. Bo chociaż one nie pomnażają, ani nie pomniejszają zasług człowieka, stanowią jednak pewien element jego nagrody lub kary. Ocena tych spraw musi się przeto dokonać na sądzie ostatecznym.
Ad 2. Bóg nie będzie sądził dwa razy tego samego, to znaczy tej samej sprawy w jednym i tym samym aspekcie. Lecz nie jest absurdalne sądzenie jej przez Boga pod różnym kątem.

Ad 3. Ciało otrzymuje wprawdzie nagrodę lub karę, w zależności od nagrody lub kary spotykającej duszę, ale dusza w chwili oddzielenia od ciała przechodzi natychmiast w stan niezmienności i otrzymuje wyrok, bo zmienność duszy jest czymś wtórnym,. zależnym od ciała. Ciało natomiast nadal podlega przemianom aż do skończenia czasów. Toteż swoją nagrodę lub karę musi otrzymać na sądzie ostatecznym.

Artykuł 6

CZY WŁADZA CHRYSTUSA, JAKO SĘDZIEGO, OBEJMUJE RÓWNIEŻ ANIOŁÓW?

Wydaje się, że nie

1. Aniołowie bowiem, zarówno dobrzy jak źli, osądzeni byli na początku świata, kiedy jedni upadli przez grzech, inni zostali utwierdzeni w szczęśliwości. A skoro osądzeni nie potrzebują ponownego sądu, ta władza Chrystusa jako sędziego nie rozciąga się na. aniołów.
2. Ten, kto sądzi, nie jest podsądnym. Aniołowie przyjdą z Chrystusem jako ci, którzy będą sądzić,. zgodnie ze słowami Ewangelii1: „Gdy przyjdzie Syn Człowieczy w majestacie swoim, i wszyscy aniołowie z Nim". Wydaje się więc, że Chrystus nie będzie sądził aniołów.
3. Aniołowie górują nad innymi stworzeniami.. Gdyby Chrystus był sędzią nie tylko ludzi, lecz i aniołów, to nie byłoby racji, dla której nie miałby sądzić również innych stworzeń. A takie przypuszczenie, jak się zdaje, jest błędem, bo sąd nad nimi jest prerogatywą Opatrzności Bożej, zgodnie ze słowami Księgi Hioba2: „Kogóż to innego przełożył nad. ziemią? Albo kogo postawił nad światem, który stworzył?" Chrystus więc nie jest sędzią aniołów.

A JEDNAK Apostoł mówi3: „Czyż nie wiecie,. że aniołów sądzić będziemy?" A skoro święci sądzą tylko z upoważnienia Chrystusa, to Chrystus ma tym. bardziej władzę sądzenia nad aniołami.

WYKŁAD. Aniołowie są poddani władzy sądowej Chrystusa nie tylko ze względu na boską naturę jako Słowa Bożego, lecz także ze względu na Jego naturę ludzką. Wskazuje na to trzy momenty: Po pierwsze — ścisły związek między naturą przyjętą przez Boga. a Bogiem. Apostoł mówi o tym4: „Bo aniołów przecież nie przygarnął do siebie, ale potomstwo Abrahama". I dlatego dusza Chrystusa pełniej posiada moc Słowa Bożego niż jakikolwiek anioł. Toteż, jak mówi Dionizy5: „Oświeca nawet aniołów", ma przeto moc ich sądzić.

Po drugie — ludzka natura Chrystusa wskutek tego, że była poniżona przez mękę, zasłużyła na wywyższenie ponad aniołów, tak, że zgodnie ze słowami. Apostoła6: „Na imię Jezusa zgina się wszelkie kolano mieszkańców niebios, ziemi i podziemia". Toteż Chrystus ma władzę sędziego również nad aniołami dobrymi i złymi. Zaznaczono to w słowach Apokalipsy7: „Wszyscy aniołowie stali wokół tronu".

Po trzecie — funkcje aniołów w odniesieniu do ludzi, a Głową ludzi jest Chrystus w pewien szczególny sposób. W liście do Hebrajczyków8 czytamy: „Wszyscy oni są duchami służebnymi, posłanymi na posługę tych, którzy dziedzictwo zbawienia otrzymać mają”. (179)

Poddani są zaś wyrokowi Chrystusa po pierwsze — przez zrządzenie dotyczące funkcji. Wchodzi to w zakres kompetencji także Chrystusa jako człowieka, któremu, jak czytamy w Ewangelii9: „służyli aniołowie”, oraz którego złe duchy prosiły, by dopuścił im wejść w stado wieprzów10.

Po drugie — z uwagi na nagrodę uboczną, przeznaczoną dla aniołów, a polegającą na radości ze zbawienia osiąganego przez ludzi, stosownie do słów Jezusa11: „Radują się aniołowie Boży nad jednym grzesznikiem, czyniącym pokutę”. Dotyczy to również dodatkowej kary, która spotka złe duchy. Doznają jej one tu bądź w piekle. (180) I to szafarstwo również należy do kompetencji Chrystusa-Człowieka. Czytamy w Ewangelii, że duch nieczysty zawołał12: „Cóż ci do nas, Jezusie Nazareński? Przyszedłeś zgubić nas?”

Po trzecie — z uwagi na zasadniczą nagrodę aniołów dobrych, która polega na szczęśliwości wiecznej, i na zasadniczą karę aniołów złych, polegającą na wiecznym potępieniu. Lecz ten wyrok zapadł przy początku świata, za sprawą Chrystusa, jako Słowa Bożego.

Ad 1. Przytoczony argument bierze pod uwagę sąd z uwypukleniem zasadniczej nagrody i kary.
Ad 2. Jak zauważa Augustyn13, mimo że ten, kto duchowy, rozsądza wszystko, podlega jednak osobiście sądowi samej prawdy. Toteż aniołowie, chociaż Jako istoty duchowe sądzą, podlegają jednak sądowi Chrystusa, jako samej Prawdy.
Ad 3. Chrystus jest nie tylko sędzią aniołów, lecz władza Jego rozciąga się na całe stworzenie. Jeśli bowiem, jak mówi Augustyn14, „istotami niższymi według jakiegoś planu rządzi Bóg za pośrednictwem istot wyższych, to należy stwierdzić, że wszystkim rządzi dusza Chrystusa, która góruje nad wszystkimi stworzeniami. Toteż i Apostoł mówi15: Nie aniołom bowiem Bóg poddał świat przyszły”, czyli świat poddany Temu, o którym mowa, czyli Chrystusowi. Nie znaczy to jednak, że Bóg komu innemu przekazał władzę nad światem. Kimś jednym i tym samym jest bowiem Bóg i Człowiek, Pan Jezus Chrystus. O tajemnicy Jego Wcielenia niech narazić wystarczy to, co zostało powiedziane.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

(W odnośnikach do Sumy Teologicznej podane są numery tomów polskiego wydania; w wypadkach tomów już wydanych w chwili przekładu niniejszego tomu, podane są także strony).

Q. 38, 1: 1) Jan 1, 6. 2) Łk 1, 76. 3) Mal 4, 4. 4) Mk 7, 3. 5) Mt 3, 5. 6) super Joan. tract. 13. 7) Jan 1,31. 8) Super Joan., hom. 10, in Matth. 9) Horn. 7 in Evang. 10) Scot. Erig., Comment. in Evang. sec Joan. c. 3, v. 24. 11) Mt 11, 9. 12) WYKŁAD.
Q. 38, 2: 1) Mt 21, 25. 2) Wyjść 4. 3) Hebr 2, 3-4. 4) Jan 10, 41. 5) Jan 1,33. 6) Mt 3, 11. 7) Jan 1, 19. 8) super Matth., hom. 10. 9) a. 1. 10) WYKŁAD.
Q. 38, 3: 1) Mk 1, 4. 2) Mt 3, 6; Mk 1,5. 3) Hom 10 in festo Circumcis. 4) Mt 3, 11. 5) Horn 7 in Evang. 6) a. 2 ad 2. 7) Jan 1, 17. 8) Expos. in Marc. I ad c. 1, v. 4. 9 Mk 1, 8; Mt 3, 11.10) Expos. in Marc., ad 1, v. 4. — inter Opp. Hier. 11) WYKŁAD; a. 1.
Q. 38, 4: 1) a. 1. 2) super Joan., tract. 13. 3) a. 3. 4) Mag., IV Sent., dist. 3, cap. Si vero. — Cfr. Bed. Expos. in Luc. I, ad c. 3, v. 21. 5) Mk 1, 5. 6) Łk 3, 21. 7) Super Joan., tract. 4; 5. 8) a. 1; 3. 9) a, 1. 10) Rodz 49, 10.
Q. 38, 5: 1) Jan 1, 31. 2) super Joan., tract. 4. 3) Mag. IV Sent., dist. 3, c. Si vero — cfr. Bed., Expos. in Luc., I, ad c. 3, v. 21. 4) Jan 3, 22. 5) Hom. 29, al. 28 in Joan. 6) ib. 7) ib. 8) Gloss. Ord. sine nom. in Joan., c. 3, v. 23, ex Scot. Erig., Comment. in Joan., ib. 9) super Joan., 1. c.
Q. 38, 6: 1) Mt 11, 11. 2) Dz 8, 16-17. 3) Jan 1, 37. 4) Jan 4, 2. 5) Dz 19, 1-5. 6) super Joel. c. 2, v. 28; Epist. 69, al. 83 ad Ocean., n. 6. 7) dc Spiritu Sancto c. 3. 8) Rzym 10, 8. 9) Ord. 10) Dz 19, 4. 11) super Joan., tract. 5, n. 12) IV Sent. 13) Mt 3, 11. 14) Jan 3, 5. 15) super Joan., tract. 5, n. 18. 16) ib., n. 6. 17) Epist. 265, al 108. 18) super Matth., Op. Imperf. in Matth., hom. 4. 19) Mt 3, 14. 20) Super Matth. c. 3, v. 13. — Comment. II. 21) contra Faustom, XIX, c. 13, 18.
Q. 39, 1: 1) Jan l, 33. 2) Mt 3, 13. 3) super Luc., Expos. II, ad c. 3, v. 21, n. 83. 4) Op. Imperf. in Matth., hom. 4. 5) ib. 6) Rzym 8, 3. 7) Orat. 39 in Sanct. Lumin., n. 15. 8) Senno de Epiphan. (Appendix Opp. Ambros., ser. 12. 9) Mt 3, 15. 10) 1. c., n. 90. 11) WYKŁAD.
Q. 39, 2: 1) Mk 1, 4; Łk 3, 3. 2) Horn. de Bapt. Christi, n. 3. 3) Arist., de Part. Animal., III, c. I. 4) Mt. 3.1 13. 5) super Joan., tract. 13. 6) q. 34, a. I; tom 25, s. 252. 7) 1. c. 8) Expos. in Marc., I. ad c. I, v. 9. 9) Orat. 39, In Sanct. Lumin., n. 15. 10) a. 1. 11) Expos. II, ad c. 3, v. 21, n. 93. 12) Jan 14, 6.
Q. 39, 3: 1) Dan 13. 45. 2) Cfr. Sent. Philosoph. inter Opp. Bedae. 3) Łk 3, 21; 23. 4) Rodz 41, 46. 5) 2 Król 5, 4. 6) Ezech 1, 1. 7) super Matth. hom. 10. 8) Ef 4, 13. 9) Orat. 40, In Sanct. Baptism., n. 29. 10) ib. n. 19. 11) Orat. 39, In Sanct. Lumin., n. 14. 12) 3 Król 3, 7. 13) ob. 3. 14) Jer 1,5. 15) super Matth. Op. Imperf. in Matth., hom. 4.
Q. 39, 4: 1) Wyjść 14, 22. 2) Hieron. Epist. 78. al. 127. de XLII Mansion-mans. 41. 3) Mt 3, 16. 4) Joz 4; cfr. 3, 16. 5) Ps 113, 3; 5. 6) Mk l, 9. 7) Joz 3-4. 8) Jan 3, 5. 9) 4 Król 2, 7. 10) Jak 4, 6. 11) Serm. 10, al. dc B. Epiph. 3. Inter Opp. Ambros.

Q. 39, 5: 1) Jan 3, 13. 2) Hiob 37, 18. 3) Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 21. 4) Hebr 10, 19. 5) Łk 3, 21. 6) a. 1; q. 38, a. 1. 7) August. Epist. 98, al. 23 ad Bonifac. 8) Łk 3, 21. 9)

Mt 5. 16. 10) Op. imperf. in Matth., hom. 4. 11) lib. 12. 12) super Matth., Comment. 12, in Matth., ad c. 3, v. 16-7. 13) 1. c. 14) Mk 1, 10. 15) cf. Cat. Aur. in Matth., c. 3, v. 16, sup. tit. Glossa. 16) Ezech 1, 1. 17) Rzym 6, 3. 18) Sup. Matth., 1. c.
Q. 39, 6: 1) q. 7, a. 12; tom 24, s. 151; q. 34, a. 1, tom 25, s. 252. 2) Jan 1, 14. 3) Filip 2,7; cf. Jan 3, 13; Jan 6, 38; 51. 4) Łk 3, 22. 5) Jan 1, 16. 6) Łk 3, 22. 7) super Matth., Op. imperf., hom. 4; inter Opp. Chrysost. 8) Mt 3, 11. 9) 15 dc Trin. c. 26. 10) 2 de Trin., c. 5-6. 11) Apok 5, 1. 12) ib. (w przekładzie Stokowskiej, „O Trójcy świętej", s. 128). 13) 1 Kor 10, 4. 14) Wyjść 3. 2. 15) Jak 1. 17. 16) super Matth. hom. 12. 17) Mądr. 1, 5. 18) Mt 10, 16. 19) super Matth. hom. 12. 20) cf. Ef 5, 25. 21) PnP 6, 8. 22) super Joan., tract. 6. n. 3. 23) Gregor., hornil. 30 in Evang., cf. Cat. Aur. in Luc. c. 3, sub nom Chrysost.
Q. 39, 7: 1) Łk 3, 22. 2) I de Coelo, c. 4, n. 8. 3) 2 De Trin. c. 6. 4) de Agone Christiano, c. 22. 5) q. 5, a. 1, tom 24, s. 101. 6) Jan 16, 13. 7) 1.c . 8) a. 6 ad 4.
Q. 39, 8: 1) 2 dc Trin., c. 5; 12, w przekł. Stokowskiej, s. 123; 138. 2) cf. Arist. Periherm. I, I n. 2. 3) Mt 3, 17. 4) a. 5. 5) Mt 28, 19. 6) Coca ment. I in Matth., ad c. 3, v. 16-7. 7) Jan 5, 37. 8) super Joan., hom. 40, al. 39. 9) de Fide ad Petrum (Fulgentius), c. 9, al. Reg. 6, n. 52. 10) Jan 5, 37. 11) Rzym 8, 29. 12) super Matth., c. 2.
Q. 40, 1: 1) cf. Dań 2, 11. 2) 1 Polit., 1 n. 12. 3) II-II, 182, 1-2, tom 23. 34) Oz 2, 14. 5) super Matth., cf. Cat. Aur. in Mt 5, sub nom. Rcmig; S. Isidori Hisp., De Vet. et Nov. Test. Quaest, q. 36, n. 50. 6) Baruch 3, 38. 7) Jan 18, 37. 8) Łk 4, 42. 9) 1 Tym 1, 15. 10) cf. Cat. Aur. i n Luc, c. 4, sub nom. Chrisost. 11) Rzym 5, 2. 12) Mt 9, 10. 13) Comment. I. 14) II-II, 182, 1; 188, 6. TOM 23. 15) Instruct. Sacerdot., c. 6 (inter Opp. Bernardi); Innoc. III, Serm 22 de Temp. 16) Mk 6, 31. 17) Łk 6,12. 18) Exp. in Lc V, no. 42. 19) Mt 5, 1. 20) Horn. 15 in Matth.
Q. 40, 2: 1) Mt 3, 4. 2) Horn. 19 in Matth. 3) Oz 4, 10. 4) Mt 19, 12. 5)Łk 14, 30. 6) Mt 11, 19. 7) a. 1. 8) 1 Kor 9,22. 9) contra Faustom 16, 31. 10) Rzym 14, 17. 11) Mt 11, 19. 12) 2 00. Evang., 11. 13) 3 De Doctr. Christ., 12. 14) super Matth. homil. 37. al. 38. 15) Mt 9. 14. 16) Comment. in Marc. I, ad 2., 18. 17) super Matth. hom. 13. 18) Horn. 16 in Evang. 19) 83 00., 81. 20) cf. a. 1 ad 2. 21) super Marc., 1 c.
Q. 40, 3: 1) Przyp 30, 8. 2) Mt 11, 29. 3) 1 Tym 6, 17. 4) Mt 8, 20. 5) Comment. in Matth. I. 6) Mt 17, 26. 7) Comment. III. 8) Mk 1, 38. 9) Mt 10, 9. 10) Dz 6, 2. 11) 2 Kor 8, 9. 12) Super Matth., Comment., ad c. 10, v. 9. 13) Act. part. 3, c. 9, Serm. I Theod. Ancyr. 14) Przyp 30, 8-9. 15) Łk 8, 2-3. 16) Comment. in Matth. IV, ad c. 27, v. 55.
Q. 40, 4: 1) Wyjść 20, 8; 31, 13; Powt 5, 12. 2) Rodz. 2, 2. 3) Jan 5, 5. 4) Dz 1, 1. 5) Mt 15, 11. 6) Kapł 11. 7) Rzym 1, 32. 8) Mt 12, 1-8. 9) Mt 5, 17. 10) Hom. 16, in Matth. 11) Gal 5, 3. 12) Gal 4, 4. 13) Jan 5, 17. 14) Łk 13, 15. 15) Łk 14, 5. 16) Mt 12, 5. 17) Jan 7, 23. 18) Jan 9, 16. 19) contra Faustom VI, c. 7. 20) Mt 12, 3; cfr. 1 Król 21, 6.
Q. 41, 1: 1) cfr. Hugo. a S. Vict., Qq. in Epist. ad Heb., q. 38. 2) Łk 4, 41. 3) 1 Jan 3. 8. 4) Mt 4, 1. 3) Horn. 16, in Evang. 6) super Matth., c. 3. 7) Ekli 2, 1. 8) 4 de Trin. c. 13. 9) Hebr 4. 15. 10) 9 de Civ. Dei, c. 21. 11) Mt 4, 2. 12) 1. c. 13) Ambros., Exposit. in Luc., IV, ad c. 4, v. 3. 14) 13 de Trin., c. 13. 15) Mt 4, 1. 16) Horn 16 in Evang. 17) ib. 18) Super Luc., Horn. 31. 19) Hebr 4, 15. 20) De Civ. Dei, XIX. c. 4.
Q. 41, 2: 1) a. 1. 2) super Matth., hom 13. 3) Mt 4, 5. 4) Mk 1, 13. 5) a. 1 ad 2. 6) Ekle 4, 2. 7) super Luc., Exposit. IV, ad c. 4, v. 1. 8) Rodz 3, 23. 9) Hebr 12, 2. 10) Rzym

10, 17. 11) Jan 20, 29. 12) Rodz 19, 17. 13) cfr. WYKŁAD. 14) super Matth., Op. Imperf. in Matth., hom. 5.
Q. 41, 3: 1) q. 40, 2, 2) Mt 4, 2. 3) Hom. 16 in Evang. 4) Mk 1, 13. 5) Łk 4,13. 6) Mt 4,2. 7) a. 1. 8) 2 Kor 6,5; 7. 9) super Matth. Horn. 13. 10) a. 1 ad 1. 11) super Matth., c. 3. 12) Hom. 13 in Matth. 13) Dz 1, 1, 14) 1 Kor 9, 27. 15) Mt 4, 11. 16) Hom. 13 in Matth. 17) Expos. in Marę., I, ad c. 1, v. 12.18) super Luc. IV, ad c. 4, v. 13.
Q. 41, 4: 1) Mt 14, 15; 15, 32. 2) 1-11, q. 84, a. 4; tom 12. 3) In Reguła, al. Epist. 211, vel 110 ad Sanctimonial. 4) super Matth., Conunent I, c. 4. 5) Mt 4,1-11; Łk 4, 1-13. 6) Hom. 16 in Evang. 7) Hiob 39, 25. 8) 31 Morał., c. 45 al. 17 in vet. 32. 9) Rodz 3, 1-6. 10) cfr. Aug., de Civ. Dei XIV, 28. 11) Serm. 1, de Quadr., c. 3. 12) Mt 3, 4. 13) de Sermone Domini in Monte 11, c. 12. 14) Expos. in Luc. IV, ad c. 4, v. 5. 15) super Luc. ib., ad c. 4, v. 13. 16) de Consensu Evang., II, c. 16. 17) Opus Imperf. in Matth., hom. 5. — Inter Opp. Chrysost. 18) Horn. 30 in Luc.
Q. 42, 1: 1) Iz 49, 6. 2) Mt 7, 29. 3) Rzym 15, 20. 4) Jan 4, 7. 5) Mt 15, 22. 6) Mt 15, 24. 7) Rzym 10, 15. 8) Rzym 15, 8. 9) Rzym 13, 1. 10) Dionys. Cael. Hier., c. 7. 11) Comment. II. 12) Mt 15,24. 13) Iz 66, 19. 14) Mt 10, 5. 15) Comment I. 16) Apok 2, 26; 28. 17) Filip 2, 8. 18) Mt 28, 19. 19) Jan 12, 20. 20) ib., Tract. 51 m Joan. Evang. 21) Mt 5, 22; 28; 32; 34; 39; 44.
Q. 42, 2: 1) de Agone Christiano, c. 11. 2) 1 Kor 10, 32. 3) Łk 11, 53. 4) l Tym 5, 1. 5) Iz 8, 14. 6) Mt 15, 12; 14. 7) Hom. 7 m Ezech. 8) Liczb. 11, 16. 9) Dan 13, 52.
Q. 42, 3: 1) Jan 13 i n. 2) Mt 10, 27. 3) l Kor 2, 6. 4) Mt 13, 34. 5) Jan 18, 20. 6) Mądr 7, 13. 7) super Joan., Trakt. 96. 8) Przyp 9, 17. 9) 1 Tes 2, 3. 10) Mk 4, 21. 11) super Joan., tract. 113. 12) 2 Tym 2, 2. 13) Liczb 4, 5. 14) super Matth., Comment. c. 10. 15) Comment in Matth. I, ad 1. c. 16) Jan 16, 12. 17) super Joan., tract 113. 18) WYKŁAD. 19) Horn. 47, al. 48 in Matth. 20) de Quaest. Evang., lib. 17 in Evang. sec Matth. q. 15.
Q. 42, 4: Łk 21, 33. 2) Hebr 10, 1. 3) Wyjść 24, 12. 4) Łk 1, 79. 5) 1 de Consensu Evang., c. 7. 6) Mt 7, 29. 7) Jan 21, 25. 8) Tract. 124. In Joan Evang. 9) Przyp. 9, 3. 10) 1 de Consensu Evang. c. 9; 10. 11) ib., c. 35. 12) Rzym 8, 2. 13) 2 Kor 3, 3.
Q. 43, 1: 1) Mt 16, 4. 2) Mt 24, 30. 3) Iz 53, 3. 4) Hebr 12, 2. 5) Jan 4, 48. 6) Jan 11, 47. 7) Gal 3, 5. 8) Jan 10, 38. 9) Jan 5, 36. 10) Hom. 43, al 44 in Matth. 11) cfr. 2 Kor 13, 4. 12) I Kor 14, 22.
Q. 43, 2: 1) Mk 6, 5. 2) Jan 11, 41. 3) Mt 14, 19. 4) Łk 11, 15. 5) Jan 14, 10. 6) I, q. 110, a. 4; tom 8. 7) Epistoła ad Flavianum. 8) q. 19, a. 1; tom 25, s. 65. 9) Mk 6, 6. 10) Rodź 18, 17. 11) Rodz 19, 22. 12) Mt 14, 19. 13) Horn. 49, al. 50 in Matth. 14) Jan 11, 41. 15) Mt 12, 24; Mk 3, 22; Łk 11, 15.
Q. 43, 3: 1 Fabric. Cod Apocr. Nov. Test (Hamburg 1719) — cfr. q. 36, a. 4 ad 3; tom 25, s. 291. 2) Mt 4, 18. 3) Jan 1, 35. 4) Łk 5, 4. 5) Jan 2, 11. 6) q. 39, a. 3. 7) super Joan., hom 21, al. 20. 8) Jan 1, 31. 9) super Joan., hom. 17 al. 16. 10) Hom. 5 in Evang. 11) Horn. 23, al. 22 in Joan. 12) de Consensu Evang. II,c. 17.
Q. 43, 4: 1) Jan 14, 12. 2) Jan 5, 36. 3) Jan 9, 32. 4) Łk 6, 19. 5) Comment in Luc. 6) Mt 8, 16. 7) Hom. 27, al. 28 in Matth. 8) Jan 5, 19. 9) Jan 5, 21. 10) Mk 1, 27. 11) Epistoła ad Volusianum, Ep. 137, al. 3, c. 4. 12) ib. 13) Jan 15, 24. 14) Traci. 91 in Joan. Ev., 15) Mk 6, 56. 16) Tract. 71 in Joan. 17) cfr. Mt 19. 22. 18) ib., 72.
Q. 44, 1: 1) 3 de Trin. c. 4. 2) 1 Kor 2, 8. 3) Mt 9, 8. 4) Ekli 15, 9. 5) Mk 1, 34; Łk 4, 41. 6) Mk 9, 25. 7) Mt 8, 31. 8) Zach 13, 2. 9) Jan 12, 31. 10) Koi 1, 20. 11) 9 de Civ.

Dei, cap. 21. 12) Łk 4, 3. 13) Expos. in Luc. IV. 14) Mk 1, 24. 15) Victor Antiochen. Comment. in Marc. 16) cfr. Quaest. Vet. et Nov. Test., q. 66 — Inter Opp. August. 17) Łk 4, 41. 18) Expos. II, ad c. 4, v. 41 — cfr. In Marc., Expos. I, ad c. 1, v. 34. 19) 1 Kor 2, 8. 20) Fragment in Luc. Mignę, PG, t. XXVII 21) cfr Chrysost. de Lazaro Conc. II. 22) Cyrill. Alex., Comment in Luc., ad c. 4, vers. 41. 23) cfr. Theophylact. Enarrat. in Luc. ad c. 4. 24) Theophylact., ib. 25) Będą, Expos. in Luc. 2, ad c. 4, v. 41. 26) super Matth., hom. 28 al. 29. 27) Expos. in Marc. 3, c. 9, v. 25. 28) Expos. in Marc. ib. — Inter Opp. Hieron. 29) Koi 3, 3.
Q. 44, 2: 1) 4 de Div. Nom. 2) 1 de Caelo, c. 3, n. 4. 3) Rodz 1, 14. 4) Iz 47, 13. 5) 2 Kor 13, 4. 6) Mt 12, 38; 16, 11. 7) Łk 23, 44. 8) q. 43, a. 4. 9) Epist. ad Polycarpum. 10) Rzym 11, 24. 11) 26 contra Faustum c. 3. 12) Gl. Lomb. 13) super Matth., Comment. 4, ad c. 27, v. 45. 14) 4 de Div. Nom. 15) super Matth., tract. 35. 16) 3 Król 18, 10. 17) Epistoła ad Połycarpum. 18) super Matth., hom 88, al. 89. 19) super Matth. 20) Serm. Nativit., hom. 13, al. in Nativ., 8. 21) super Matth. 22) Mt 12, 39.
Q. 44, 3: 1) q. 43, a. 2. 2) Mk 8, 23. 3) Jan 9, 3. 4) Mt 9, 2. 5) q. 43. a. 4., 6) Mt 9, 30; Mk 8, 26. 7) Mk 5, 19. 8) Mk 7, 37. 9) Jan 3, 17. 10) Mądr 1, 4. 11) Łk 21, 15. 12) Dz 4, 13. 13) Hebr 2, 4. 14) Mt 9, 9. 15) Super Matth., Comment. I. 16) Mt 21, 12. 17) Comment III, ad c. 21, v. 15. 18) super Joan., hom. 11. 19) Jan 18, 6. 20) Tract. 112, in Joan. Evang. 21) Łk 4, 30. 22) Hom. 48, al. 47 in Joan. 23) Jan 8, 59. 24) Theophylact., in Joan. Evang., Enarrat., c. 8. 25) Łk 4, 40. 26) Comment in luc. 27) Mk 8, 23. 28) Victor Antioch., Comment. in Marc. 29) Jan 9, 6. 30) Tract. 44 in Joan. Evang. 31) Hom 56, al. 55 in Joan. 32) Rodź. 2, 7. 33) Jan 2, 10. 34) Hom. 22, al. 21 in Joan. 35) Mt 8, 15. 36) Comment. I. 37) Victor Antioch., Comment in Marc. ad c. 8, v. 23. 38) Expos. in Marc. II, ad c. 8. v. 23. 39) q. 43, a. 2. 40) Powt 32, 4. 41) Jan 7, 23. 42) Tract. 30 in Joan. Evang. 43) Jan 5, 14. 44) super Matth., Comment. I, ad c. 9, v. 5; 6. 45) Jan 5, 14. 46) Hom. 38, al. 37 in Joan. 47) super Matth., hom. 29, al. 30. 48) Mt 9, 30. 49) Hom. 32, al. 33. in Matth.
Q. 44, 4: 1) Mt 21, 19. 2) Mk 11, 13. 3) a. 2. 4) Mt 27,51. 5) Wyjść 14 21. 6) Joz 3, 15. 7) 4 Król 2, 8. 8) 3 Król 18, 45. 9) Mt 14, 15. 10) 1 Kor 1, 24. 11) Madr 8, 1. 12) a. 3. 13) Łk 5, 4; Jan 21, 66. 14) Mt 17, 26. 15) Mt 8, 32. 16) super Matth., hom. 67, al. 68. 17) super Matth., Comment., c. 21, n. 6. 18) l. c. 19) Mt 8, 26. 20) Hebr 12, 18. 21) Mt 27, 51. 22) super Joan., tract. 24.
Q. 45, 1: 1) q. 5, a. l; tom 24, s. 101. 2) cfr. Aristot., Categ., c. 6, n. 14; 8. 3) Suppl., q. 82; tom. 34. 4) Mt 17, 2. 5) Jan 14, 5. 6) Łk 24, 26. 7) Dz 14, 21. 8) Filip 3, 21. 9) super Marcum, Exposit. III, ad c. 8, v. 39. 10) super Matth., Comment. III, ad c. 17, v. 2. 11) Mt 17,2. 12) cfr. Euclid., Elem. 1, def. 14. 13) Mt 14,25; Mk 6,48; Jan 6, 19. 14) cfr. q. 28, a. 2; tom 25, s. 173. 15) Łk 4, 29; Jan 8, 59; 10, 31; 39.
Q. 45, 2: 1) Mt 17, 2. 2) anonimowa. Mignę, PL 217/378. 3) Łk 9, 27. 4) ib. interlin. 5) Mt 17, 2. 6) Comment. III, 7) Mt 16, 28. 8) Hom. 56, al. 57, in Matth. 9) Ep. ad Dioscorum, 118, al. 56, c. 3. 10) Orat. de Transfig. D. N. Jesu Christi. 11) q. 14, a. 1 ad 2; tom 24, s. 236. 12) Epistoła IV ad Caium. 13) Innocent. III, de Myster. Missae, IV, c. 12; Serm. 14 de Temp. 14) II-II, 175, 3 ad 2; tom 23. 15) 32 Morał., c. 6, al. 7. 16) Iz 49, 18. 17) cfr. Greg., Morał. XX, c. 29, al. 22. in vet. 23. 18) cfr. Tract. 3 in Matth. (hom. 12 ?).
Q. 45, 3: 1) Łk 9, 30. 2) Ord. Strab. 3) Dz 10, 43. 4) Mt 17, 1; Mk 9, 1; Łk 9, 28. 5) a. 1. 6) Mt 21, 9. 7) Powt 19, 15; Mt 18, 16. 8) Mignę, PL 35/2198. 9) super Matth.,

Comment. III. ad c. 17, v. 3. 10) super Matth., hom 56, al. 57. 11) Łk 9, 31. 12) Comment. in Matth., c. 17. 13) l. c. 14) Comment. in Matth., III, ad c. 17; 19. 15) Bed., hom. 18. 16) Hilar., 1. c.
Q. 45, 4: 1) Hiob 33, 14. 2) Jan 16, 12. 3) Mt 17, 6. 4) Mt 17, 5; Mk 9,6; Łk 9, 34. 5) 1 Jan 3,2. 6) Wyjść 33,20. 7) super Matth., Com. ment. III, ad c. 17, v. 6. 8) Mt 17, 7.
Q. 46, 1: 1) Iz 45, 21. 2) Iz 53, 7. 3) Ps 24, 10. 4) 4 de Div. Nom. 5) Jan 3, 14. 6) 5 Metaph., 7) Jan 3, 14. 8) Łk 24, 26. 9) Łk 22,22. 10) Łk 24, 44. 11) Łk 24, 46. 12) q. I. a. 2 ad 2; tom 24, s. 16. 13) Rzym 3, 24. 14) Ef 2, 4. 15) I, q. 64, a. 2; tom 5.
Q. 46, 2: 1) Jan 12, 24. 2) In Joan. Evang., tr. 51. 3) Mt 26, 42. 4) Comment, in Matth., c. 31. 5) 2 Tym 2, 13. 6) 1 Kor 1, 30. 7) 13 de Trin., c. 10. 8) cfr. Łk 1, 37. 9) 1, q. 14, a. 13; q. 22, a. 4; q. 23, a. 6; tom 2. 10) Mt 26, 42. 11) Ps 50, 6.
Q. 46, 3: 1) 2 de Caelo, c. 3, n. 1. 2) Iz 52, 3. 3) 13 de Trin., c. 10. 4) Rzym 5, 8. 5) 1 Piotr 2, 21. 6) q. 48, a. 1; q. 49, a. 1; 5. 7) 1 Kor 6, 20. 8) 1 Kor 15, 57. 9) Athanas., Orat. de Incarn. Verb. eiusque ad nos adventu, n. 22, 23. 10) 13 de Trin., c. 13; 14.
Q. 46, 4: 1) Kapł 4; Hebr 13, 11. 2) 3 de Fide, 20. 3) Madr 2, 20. 4) Mt 21, 9. 5) Powt 21, 23. 6) Filip 2, 8. 7) Octoginta trium Quaest., q. 25. 8) Rodź 2, 17; 3, 6. 9) Ps 68, 5. 10) Sermo de Passione; cfr. Cat. Aur., in Matth., c. 27, v. 35, sub nom. Aug; App. Opp. Aug., Serm. 32, a!. 101 de Temp. 11) De Cruce et latrone, hom. 1; 2. 12) Jan 3, 14. 13) Theophylact., in Joan. Evang. 14) Athanas., Orat. de Incarn. Verbi, n. 25. 15) Jan 12, 32. 16) In Christi Resurrect., Orat. I. 17) Athanas., 1. c. 18) de Gratia Veteris et Novi Testament;, c. 26; Ep. 140, al. 120. 19) Ef 3, 18. 20) super Joan. tr. 119. 21) Sermo de Passione; cfr. Cat. Aur. in Matth.; App. Opp. Aug. 22) Rodz 6. 23) Wyjść 14, 6; 21. 24) Wyjść 15, 25. 25) Wyjść 17, 5; Liczb 20, 26) Wyjść. 17, 9. 27) Wyjść. 25, 10; 16; 3 Król 8, 9. 28) Wyjść 27, 1; 38, 1. 29) 3 de Fide, c. 26. 30) Athanas., 1. c., n. 24. 31) Hebr 12, 2. 32) 14 contra Faustum. 33) cfr. Rzym 8, 3. 34) 2 kor 5, 21. 35) Gal 3, 13.
Q. 46, 5: 1) 10 de Trin. 2) Iz 52, 13. 3) a. 1; 2; 3; q. 14, a. 4; tom 24, s. 234. 4) Jan 19, 32. 5) q. 14, a. 4; tom 24, s. 241. 6) Ps 2, 1. 7) Mt 27, 33. 8) Jan 19, 26, Stabat Mater. 9) WYKŁAD.
Q. 46, 6: 1) Aug., De Civ. Dei, IV, c. 8. 2) Ethic. II, c. 6, n. 9. 3) Jer 11, 19. 4) Thren 1, 12. 5) q. 15, a. 5; 6; tom 24, s. 255; 257. 6) a. 5. 7) Ps 21, 2. 8) Horn. 22, al. 21 in Joan. 9) 3 de Fide, c. 19. 10) WYKŁAD. 11) 1-11, q. 64, a. 2; II-II, q. 58, a. 10; tom 11; 21. 12) 14 de Civ. Dei, c. 8; 9. 13) 2 Kor 7, 10. 14) WYKŁAD; q. 14, a. 1 ad 2; tom 24, s. 236; q. 45, a. 2. 15) WYKŁAD. 16) Iz 53, 4. 17) 3 Ethic., c. 9, n. 4 i nst. 18) Jer 12, 7. 19) Iz 57, 1.
Q. 46, 7: 1) Aristot;, de Anima, II, c. 1, n. 4; 5. 2) ib. III. c. 4. 3) 12 de Trin., c. 7, 4) Comment in Matth., IV. 5) Epist ad Joan Evang. Ep. 10. 6) 1 Topie., c. 13, n. 5. 7) Ps 87, 4. 8) Interl. et Lomb. ex Aug. 9) August., de Trin. VI, 6. 10) a. 5. 11) cfr. Mądr 8, 16. 12) I, q. 77, a 6; a. 8; tom 6. 13) WYKŁAD. 14) ib.
Q. 46, 8: 1) a. 7. 2) 7 Ethic., c. 14, n. 6. 3) a. 6. 4) 1-11, q. 34, a. 3; tom 10. 5) 1 de Doctr. Christ., cc. 4; 10; 22. 6) 3 de Fide, c. 19. 7) a. 7. 8) WYKŁAD; a. 6.
Q. 46, 9: 1) 1 Kor 5, 7. 2) Wyjść 12, 6. 3) Mk 14, 12. 4) cfr. Mt 27, 1. 5) Jan 3, 14. 6) Mai 4, 2. 7) Mk 15, 25. 8) Jan 9, 5. 9) Jan 13, 1. 10) Jan 2, 4. 11) in Joan Evang. tr. 8. 12) a. 1. 13) Mądr 8, 1. 14) Quaest. Novi et Veteris Test., q. 55 — Inter opp August. 15) Jan 18, 28. 16) Horn., 83, al. 82, in Joan. 17) Jan 13, 1. 18) Mt 26, 17. 19) Comment in Matth., IV. 20) Mk 14, 12. 21) Łk 22, 7. 22) super Matth., hom 81, al. 82.

23) Jan 18, 28. 24) Mk 14, 12. 25) Expos. in Luc., VI, ad c. 22, v. 7. 26) Jan 13, 1. 27) Hom. 83, al. 82 in Joan., super c. 18, v. 28. 28) Jan 19, 14. 29) 3 de Consensu Evang., c. 13. 30) Mk 15, 25. 31) Mt 26, 66. 32) Quaest. Novi et Veteris Test., q. 55. 33) Mt 24, 32. 34) q. 14, a. 4; tom 24, s. 233. 35) Ef 4, 13.
Q. 46, 10: 1) Joz 14, 15. 2) Łk 13, 33. 3) Octoginta trium Quaest. (Quaest. Vet et Novi Test., q. 55 — Inter Opp. Aug.) 4) Powt 12, 5. 5) Ef 5, 2. 6) Horn., 23 in Dom. Palm. 7) Wyjść 12, 3:6. 8) Ps 73, 12. 9) cfr. Hieron., in Esech. II ad c. 5, v. 5. 10) Serm. 31 in Epiph., I, c. 2. 11) Dz 4, 27. 12) Kapł 16, 27. 13) Hebr 13, 11. 14) Hebr 13, 13. 15) de Cruce et Latrone, hom 1 — cfr. hom. 2. 16) super Matth., Comment. IV, ad c. 27. 17) Joz 14, 15.
Q. 46, 11: 1) 2 Kor 6, 14. 2) l Kor 1, 30. 3) Mt 26, 35. 4) in Matth. 5) Łk 22, 33. 6) super Luc., Expos. X. 7) Mt 27, 44. 8) Łk 23, 42. 9) Iz 53, 12. 10) Hom. 87, al. 88 in Matth. 11) super Matth., Comment. IV, ad c. 27, v. 33. 12) Serm. 55, al. de Pas. IV, c. l. 13) super Joan., tr. 31. 14) Comment in Matth., c. 33. 15) Expos. IV, ad c. 15, v. 27. 16) super Joan., hom. 85, al. 84. 17) cfr. Mt 27, 52. 18) ib. 19) de Consensu Evang., III, c. 16. 20) Comment. in Matth. IV ad c. 27, v. 44.
Q. 46, 12; 1) 1 Kor 2, 8. 2) Ps 36, 39. 3) Epist. ad Epictetum, n. 6. 4) q. 2, a. 1; a. 2; a. 3; a. 6; tom 24, s. 31; 36; 39; 47:5) q. 16, a. 4; tom 25, s. 19. 6) Act. Consil. Ephes., part. I. c. 26, anath. 11. 7) Act., part. III, c. 10, hom. 2, Theodot. Ancyr. 8) ib.
Q. 47, 1: 1) Jan 10, 18. 2) 4 de Trin., 13. 3) Mt 27, 50. 4) 4 de Trin., 13. 5) Łk 18, 33. 6) 4 de Trin., 13. 7) Mk 15, 39. 8) Jan 19, 32. 9) Mk 15, 44.
Q. 47, 2: 1) Ef 5, 2. 2) Filip 2, 8. 3) Rzym 5, 19. 4) Rzym 5, 10. 5) Et 5, 2. 6) 1 Król 15, 22. 7) Przyp 21, 28. 8) Jan 10, 18. 9) Hom. 60, al. 59 in Joan. 10) Jan 19, 30. 11) Jan 14, 31. 12) Gal 2, 20. 13) Koi 2, 16. 14) Ps 68, 3. 15) Ps 39, 9. 16) Mt 26, 42.
Q. 47, 3: 1) Powt 32, 4. 2) Ef 5, 2. 3) Iz 53, 12. 4) Jan 6, 71. 5) Jan 18, 35. 6) Jan 19, 16. 7) cfr. 2 Kor 6, 14. 8) Rzym 8, 32. 9) a. 2. 10) Iz 53, 6. 11) Iz 53. 10. 12) Iz 53, 7. 13) Mt 27, 46. 14) cfr. Ep. 140, al. 120, ad Honorat., c. 10. 15) Rzym 11, 22. 16) Rzym 8, 32 17) Rzym 11, 22. 18) Rzym 8, 32. 19) Rzym 3, 25. 20) Jan 3, 16; Ef 5, 2. 21) Mt 26, 14. 22) Mt 27, 18. 23) Jan 19, 12.
Q. 47, 4: 1) Mt 21, 38. 2) Jan 5, 18. 3) Jan 19, 7. 4) Jan 18, 31. 5) 5) Kapł. 20. 6) Mt 20, 19. 7) Dz 2, 41; 4, 4. 8) cfr. Rzym 6, 4. 9) Łk 23, 34. 10) in Joan. Evang., tr. 114. 11) Hom 83, al. 82 in Joan.
Q. 47, 5: 1) Mt 21, 38. 2) Comment. VI; cfr. Rabanus Maurus, in Matth., 1.6. 3) Ps 2, 8. 4) Jan 15, 24. 5) Act. Part III, c. 10, serm. 2, Theodoti Ancyr. 6) 1 Kor 2, 8. 7) Dz 3, 17. 8) Łk 23, 34. 9) Quaest. Novi et Vet. Test., q. 66 — Inter Opp. August. 10) Jan 15, 22. 11) Jan 15, 24. 12) Hiob 21, 14. 13) Jan 7, 31; 41. 14) Dz 3, 17. 15) Ps 2, 8. 16) Ps 2, 7. 17) Op. Imperf. in Matth., hom. 40. — Inter Opp. Chrysost. 18) Łk 23, 34. 19) Expos. 6. 20) Jan 15, 24.
Q. 47, 6: 1) Łk 23, 34. 2) Jan 19. 11. 3) 5 Ethic. c. 9, n. 6: c. 11, n.3. 4) ib., c. 9, n. 3. 5) Mt 23, 32. 6) Op. Imperf. in Matth., hom. 45. 7) a. 5. 8) Łk 23, 34. 9) Expos. VI. 10) WYKŁAD. 11) Jan 18, 35. 12) 5 Ethic, c. 11, n. 3. 13) 2 Król 1, 6.
Q. 48, 1: 1) q. 34, a. 3; tom 25, s. 257. 2) Filip 2, 9. 3) In Joan. Evang. tr. 104. 4) Jan 17, 10. 5) q. 7, a. 1; a. 9; q. 8, a. 1; a. 5, tom 24, s. 127; 143; 157; 166. 6) Mt 5,10. 7) q. 46, a. 3. 8) ib.
Q. 48, 2: 1) l Piotr 2, 22. 2) q. 47, a. 6. 3) 1 Piotr 4, 1. 4) Ps 68, 5. 5) q. 46, a, 5; a. 6. 6) 1 Jan 2, 2. 7) Suppl., q. 13, a. 2: tom 30.

Q. 48, 3; 1) Ps 105, 38. 2) 10 de Civ Dei, c. 5.3) Ef 5, 2. 4) 10 de Civ. Dei, c. 6. 5) ib., c. 20. 6) 4 de Trin., c. 14. 7) ib. 8) l Piotr 4, 1.
Q. 48, 4: 1) Ps 23 , 1. 2) 13 de Trin., c. 13. 3) 1 Piotr l, 18. 4) Gal 3, 13. 5) q. 46, a. 4 ad 3. 6) Jan 8, 34. 7) 2 Piotr 2, 19. 8) Dań 4, 24. 9) Dań 4, 22; 24. 10) Rzym 8,9. 11) Mt 5,25. 12) Op Imperf. in Matth. hom. 11 — Inter Opp. Chrys.
Q. 48, 5: 1) Ps 30, 6. 2) Ps 110, 9. 3) Interlin, i Lomb. 4) Kol 1, 24. 5) Gal 3,13. 6) Kapł 17, 11; 14. 7) Lomb. 8) 2 Kor 1, 6.
Q. 48, 6: 1 Iz 59, 1. 2) 2 Kor 13, 4. 3) Mt 8, 3; Mk 1, 41; Łk 5, 13. 4) Theophylact., in Luc. Evang., Enarr. 5) 1 Kor 1, 18. 6) q. 2, a. 6; q. 13, a. 2; a. 3; q. 19, a. 1; q. 43, a. 2; tom 24, s. 48; s. 227; tom 25, s. 69; tom 26. 7) 1 Kor 1, 25. 8) Rzym 3, 25. 9) q. 49.
Q. 49, 1: 1) Iz 43, 25. 2) Przyp 10, 12. 3) Przyp 15, 27. 4) Apok 1, 5. 5) Rzym 5, 8. 6) Łk 7, 47. 7) Damasc., 3 de Fide, c. 15. 8) WYKŁAD. 9) ad 3. 10) q. 62, a. 5; tom 27. 11) Rzym 3, 25.
Q. 49, 2: 1) Hiob 1 i 2. 2) Mt 8, 31. 3) Hebr 10, 14. 4) 2 Tes 2, 9. 5) Jan 12, 31. 6) Jan 12, 33. 7) a. 1. 8) a. 4. 9) 13 de Trin., c., 14.
Q. 49, 3: 1) cfr. Off. Defunc., resp. 7. 2) Rzym 6, 23. 3) Iz 53, 4. 4) a. 1 ad 4- 5; 1-11, q. 85, a. 5 ad 2; tom 12. 5) Rzym 6, 4. 6) 1 Piotr 3, 18. 7) a. 1; q. 48, a. 1; a. 2 ad 1. 8) Rzym 8, 15. 9) Filip 3, 10. 10) Rzym 8, 17.
Q. 49, 4: 1) Mądr 11, 25. 2) Jan 3, 16. 3) Rzym 5, 10. 4) Mądr 14, 9. 5) Ps 5, 7. 6) 1 Król 26, 19. 7) a. 1 ad 4; a. 3 ad 1; q. 48, a. 6 ad 2. 8) Ekli 12, 3. 9) Jerem 31, 3.
Q. 49, 5: 1) Przyp 11, 18. 2) 4 Król 2, 11. 3) Mt 3, 16. 4) Mich 2, 13. 5) Hebr 10, 19. 6) Iz 35, 8. 7) Rodz 3, 24. 8) Hebr 9, 11. 9) Liczb. 35, 25. 10) Hebr 11, 33. 11) I, q. 66, a. 3; tom 5. 12) q. 39, a. 5. 13) cfr. Mich 2, 13.
Q. 49, 6: 1) Ps 112, 4. 2) Jan 1, 14. 3) q. 34, a. 3; tom 25 , s. 257. 4) Epistoła ad Dioscorum, Ep. 118, al. 56, c. 3. 5) Filip 2, 8. 6) Rzym 4,4. 7) Wyjść 22, 1. 8) Łk 14, 11. 9) Filip 2, 8. 10) Jan 19, 11. 11) Ps 138, 2. 12) cfr. glosa. 13) Ef 4, 9. 14) Iz 52, 13. 15) Filip 2, 8. 16) Filip 2, 10. 17) Hiob 36, 17. 18) q. 6, a. 1; tom 24, s. 113.
Q. 50, 1: 1) Ps 35, 10. 2) cfr. Athanas., orat. de Incarn. Verbi, n. 22: cfr. q. 46, a. 3 ad 2. 3) Jan 10, 10. 4) Jan 11, 50. 5) Rodź 2, 17. 6) l Piotr 3, 18. 7) Orat. de Laud. Constantini, c. 15. 8) Hebr 2, 14. 9) cfr. Rzym 8, 3. 10) Rzym 6, 10. 11) 1 Kor 15, 12. 12) Centra Felicianum. Vigil. Tapsens.; al. de Fide Trinit., c. 14, al. 20-Inter Opp. Aug.
Q. 50, 2: 1) Mt 27, 46. 2) Expos., in Luc. X, ad c. 23, v. 46. 3) q. 6, a. 1; tom 24, s. 113. 4) q. 16, a. 4; 5; tom 25 s. 19; 21. 5) Rzym 11, 29. 6) 3 de Fide, c. 27. 7) de Gratia Novi Testamenti; al. Epist. 140, olim 120 ad Honorat., c. 6. 8) Mt 26, 39.

Q. 50, 3: 1) cfr. Jan 10, 18. 2) Vigil. Tapsens., de Trinit., al. de Beatitud. Fidei, VI. 3) 3 de Fide, c. 27. 4) q. 6, a. 1; tom 24, s. 113. 5) In Joan. Evang., tract. 47, n. 9. 6) a. 2. 7) 3 de Fide, 1. c.
Q. 50, 4: 1) 1 de Trin., c. 13. 2) 9 Ethic., c. 4. 8. 3) Ps 109, 4. 4) Act. Conc. Ef., part. 1, c. 26, Ep. Cyrill., anath. 12. 5) de Sacram., II, pan. 1, c. 11. 6) I, q. 75, a. 4; tom 6. 7) Dist. 22, III, c. „Hic Quaeritur". 8) Cfr. I, q. 76, a. 1; tom 6. 9) q. 2, a. 5; tom 24, s. 44.
Q. 50, 5: 1) 5 Metaph. 2) 2 de Anima. i 7 Metaph. — cfr. de Partib. Anim., 1, c. 1; de Animal. Generat., II, c. 1. 3) Phys. V, c. 1, n. 14. 4) Epist. ad Epictetum, n. 5. 5) Topie., II, c. 11, n. 4. 6) a. 2. 7) Ib. 8) 8 Etym., c. 5, n. 67. 9) Decret. Grat, 24, 3, 39 § 66. 10) 3 de Fide, c. 28.

Q. 50, 6: 1) 4 de Trin., c. 3. 2) q. 48. 3) Rzym 4, 25. 4) 1 Kor 15, 54. 5) WYKŁAD.
Q. 51, 1; 1) Ps 87, 55. 2) Hiob 11, 8; 22, 12; Ps 112, 4. 3) Mt 26, 10. 4) Mt 26, 12. 5) Mk 15, 44. 6) Jan 5, 25; 28. 7) Ps 30, 21. 8) Koi 3, 3. 9) Rzym 6, 4. 10) super Marc., Comment. in s. Marc., c. 14, vers. fin. Inter Opp. Hier. 11) Iz 53, 9. 12) Ord. sine nom. 13) Act. part. 3, c. 9, Thedot. Ancyr. hom. 1. 14) ib. c. 10; hom. 2.
Q. 51, 2: 1) Mądr 2, 20. 2) Mk 15, 43. 3) Jan 3, 1. 4) Jan 19, 39. 5) Mk 14, 8. 6) Mt 27, 59. 7) Comment. IV. 8) Jan 19, 40. 9) Rzym 15, 4. 10) Mt 27, 60; Mk 15. 46; Łk 23, 53; Jan 19, 41. 11) Iz 11, 10. 12) 1 de Civ. Dei, c. 13. 13) Rzym 6, 4. 14) Jan 19, 40. 15) super Joann., tract. 120. 16) Cat. Aur. in Joan. c. 19, sub nom. Aug. 17) 3 de Doctr. Christ., c. 12. 18) Comment. in Matth. IV. ad 1 c. in arg. 19) Expos. IV ad c. 15, v. 46. 20) In App. Serm. 248, al. de Temp. 133. 21) Comment in Matth., IV, ad c. 27, 60. 22) ib., ad v. 64. 23) cfr. Cat. Aur. in Matth., c. 27, sub nom. Aug. 24) Comment. in Matth. c. 33. 25) In Matth. tract. 35, in fine.
Q. 51, 3: 1) Rodz 3, 19. 2) a. 1. 3) Ps 15, 10. 4) 3 de Fide, c. 28. 5) q. 50, a. lad 2. 6) Contr. Contr. Jud. et Gent., quod Christus sit Deus, n. 9 Ed. Mignę 48 (824 D.) 7) q. 50, a. 1. 8) Ps 29,10. 9) cfr. gloss. Ord. Aug.
Q. 51, 4: 1) Mt 12, 40. 2) Horn . 21 in Evang. 3) 4 de Trin., c. 6. 4) q. 50, a. 6. 5) 3 de Consensu Evang., c. 24. 6) de Trin, I. c. 7) de Consensu, ib. 8) Jan 20, 1. 9) WYKŁAD.
Q. 52, 1: 1) Epistoła ad Evodium; Ep. 164, al. 99, c. 3. cfr. Ep 187,. al. 57, c. 2. 2) q. 49, a. 1; a. 3. 3) q. 51. 4) 6 Physic., c. 4, n.1 . 5) Symb. Apost. 6) Ef 4, 9. 7) Interlin. 8) Iz 53, 4. 9) Oz 13, 14, 10) Zach 9, 11. 11) Kol 2, 15. 12) Ps 23, 7; 9. 13) Ord. Aug. 14) Filip 2, 10-15) Zach 9, 11. 16) I, q. 53, a. 1; tom 4.
Q. 52, 2: 1) Ekli 24,45. 2) Ps 62,10. 3) 1 Kr 1,24. 4) Dz 2,24. 5) 1 Piotr 3,19. 6) Epistoła ad Epictetum, n. 5. 7) Epistoła ad Evodium 164. al. 99, c. 3. 8) Serm. de Passione; in Append. Serm. 160, al. de Temp. 137, de Pasch. 2. 9) Hiob 17, 16. 10) Hiob 10, 21. 11) 2 Kor. 6, 14. 12) Ekli 24, 45. 13) Ps 17, 6. 14) Przyp 13, 12. 15) Serm. dc Passione, ib. 16) Hilarius, in Ps 118, 82; Cyrill, Alex., in Pet. 3, 19; Theophylact., in Pet. 3, 18; cfr. Athan. Ep. ad Epictetum. 17) 3 de Fide, c. 29. 18) Epist. ad Evodium, 164, al. 99, c. 3, 4. 19) 1 Piotr 3, 20. 20) 13 Morał, c. 48, al. 17; in Vet. 22.
Q. 52, 3: 1) q. 50, a. 3; a. 4. 2) 3 de Symb., c. 7. 3) I, q. 31, a. 2 ad 4; tom 3. 4) q. 50, a. 2; a. 3. 5) de Symb. 1 c.
Q. 52, 4: 1) Ekli 11, 23. 2) Sermo de Passione; In Append., Serm. 160, al. de Temp. 137, de Pasch. 2. 3) Ps 23, 7; 9. 4) Łk 23, 43. 5) Dz 2, 24. 6) WYKŁAD.
Q. 52, 5: 1) Epist. ad Evodium; Ep. 164, al 99, c. 3. 2) q. 49, a. 1. 3) Serm. de Passione: In Append. Serm. 160, al. de Temp. 137, de Pasch 2. 4) a. 4 ad 2. 5) q. 49, a. 1; a. 3. 6) Rzym 5,12. 7) Rodź 2, 17 i 3, 3; 19; 23. 8) 1-11, q. 3, a. 8. 9) cfr. Zach. 9, 11. 10) Koi 2, 15. 11) Ord. et Interlin. 12) cfr. Łk 16,22. 13) Jan 8,56. 14) Mignę PL, 33/712A. 15) Rzym 8, 10.
Q. 52, 6: 1) cfr. Iz 24, 22. 2) cfr ib. v. 21; Hier. Comment. in Isaiam, VIII. 3) cfr. Zach. 9, 11. 4) Interlin. 5) cfr. Łk 16, 24. 6) Oz 13, 14. 7) Interlin. 8) a. 4 ad 2; a. 5. 9) Iz 24, 23. 10) Sofron. 1, 12.
Q. 52, 7: 1) a. 5. 2) Rzym 5, 15. 3) a. 4 ad 2; a. 5; a. 6. 4) cfr. Rzym 3, 25. 5) a. 6. 6) Rzym 6, 23. 7) WYKŁAD.

Q. 52, 8: 1) Epistoła ad Evodium; Ep. 164, al. 99, c. 3. 2) a. 6. 3) cfr. Supplem., q. 71, a. 9; tom 27. 4) de Poenitentia; al. de vera et falsa Poenit., c. 9, Inter Opp. Aug. 5) Jan 7, 23. 6) 13 Morał., c. 49, al. 15; in vet. 20.7) a. 4 ad 2; a. 5; a. 6; a. 7. 8) Hebr 10, 14. 9) q. 48, a. 2. 10) a. 7 ad 1; q. 49, a. 5 ad 1.
Q. 53, 1: 1) 4 de Fide, c. 27. 2) q. 15, a. I; tom 24, s. 244; q. 51, a. 3. 3) q 49, a. 1; a. 3. 4) Łk 24, 46. 5) Łk 1, 52. 6) Interlin. et Lomb. 7) Ps 138, 2. 8) cfr. 2 Kor 13, 4. 9) 1 Kor 15, 14. 10) Ps 29, 10. 11) Interlin., Ord. Aug. et Lomb. 12) 1 Kor 15, 12. 13) Hiob 19, 25; 27. 14) Rzym 6, 4. 15) Rzym 6,9; 11. 16) Rzym 4,25. 17) Mich 7,8.
Q. 53, 2: 1) Dz 2, 24. 2) Interlin., Ord. Aug. et Lomb. 3) Jan 20, 1. 4) ib. 5) Mt 20, 19. 6) a. 1. 7) q. 36, a. 4; tom 25, s. 267; cfr. II-II, q. 2. a. 7; a. 8; tom 15. 8) 1 de Caelo, c. 1. n. 2. 9) 4 de Trin., c.3. 10) ib. c. 6. 11) Ps 87, 6. 12) q. 51, a. 4 ad 1 i ad 2. 13) 4 de Trin., c. 6. 14) cfr. Ef 5, 8. 15) Mk 16, 2. 16) 3 de Consensu Evang., c. 24, n. 65.
Q. 53, 3: 1) Hebr 11, 35. 2) Mt 27, 52. 3) Jan 1, 16. 4) 1 Kor 15, 20. 5) Interlin., cfr. Gloss. Interlin. ad v. 23. 6) Rzym 8, 10. 7) Rzym 6, 9. 8) super Matth.; Comment. IV, ad c. 27, v. 52; 53. 9) Mt 27, 53. 10) Epistoła ad Evodium; Ep. 164, al. 99, c. 3. 11) Kol 4, 18. 12) Dz 2, 29, 31. 13) Hebr 11,40. 14) Super Matth., ib. 15) Sermo de Assumptione; Epist. 9 ad Paulam et Eustoch. — Interl Opp. Hieron.
Q. 53, 4: 1) Dz 2, 24. 2) Rzym 8, 11. 3) super Joan., tract. 104. 4) Ps 40, 11. 5) 4 de Fide, c. 27. 6) Jan 10, 17. 7) q. 50, a. 2; a.3. 8) 2 Kor 13, 4.
Q. 54, 1: 1) Jan 20, 26. 2) Łk 24, 31. 3) Mk 16, 12. 4) Łk 24, 37. 5) Łk 24, 39. 6) 4 de Fide, c. 27. 7) cfr. Supplem. q. 83, a. 2; tom 34. 8) Ser m. 247, In Diebus Paschal., 18. 9) super Joan., tract. 121. 10) Horn. 26 in Evang., de Octava Paschae. 11) q. 53, a. 3. 12) 1 Kor 15, 44. 13) 2 de Anima, c. 7, n. 5; 6. 14) s. Petr. Chrysolog., senn. 82. 15) 1. c.
Q. 54, 2: 1) Mt 13, 43. 2) Łk 24, 39. 3) Horn. 26 in Evang. 4) 1 Kor 15, 44. 5) Łk 24, 41; Jan 21, 9. 6) Filip 3, 21. 7) 1 Kor 15, 12. 8) 1 Kor 15, 43. 9) Jan 12, 27. 10) Jan 12, 28; 11) q. 34, a. 4; tom 25, s. 259. 12) q. 14, a. 1 ad 2; tom 24, s. 236; q. 45, a. 2. 13) cfr. Lib. de Causis, prop. 10, 12, 20, 24. 14) Epist. ad Dioscorum; Ep. 118, al. 56, c. 3. 15) a. 1 ad 2. 16) cfr. Suppl., q. 82, a. 1; tom 34. 17) ad Dioscorum, 1, c. 18) 1. c. 19) 13 dc Civ. Dci, c. 22. 20) supper Luc., Expos. VI ad c. 24, v. 41.
Q. 54, 3: 1) 1 Kor 15, 50. 2) Łk 24, 39. 3) a. 2 ad 2. 4) Mt 10, 30. 5) Łk 21, 18. 6) cfr. Greg., Morał. XIV, c. 56. al. 29; in vet. 31. 7) Rzym 6, 9, 8) cfr. Aug. de Haeres., n. 11. 9) 14 Morał., 1. c. 10) ad Consentium de Resurrectione Carnis; Epist. 205, al. 146, c. 2. 11) Łk 24, 39. 12) 1 Kor 15, 50. 13) ib. c. I.
Q. 54, 4: 1) 1 Kor 15, 52. 2) a. 3. 3) Jan 20, 29. 4) 4 dc Fide, c. 18. 5) Jan 20, 27. 6) super Luc., Expos., VI ad c. 24. v. 40. 7) 22. de Civ. c. 19, al. 20. 8) Będą, 1. c. 9) ib. 10) ib. 11) ib. 12) de Symb., al. Senn. II, c. 8. 13) cfr. App. Opp. Aug., Serm. 162, al. 56, de Temp. 161. 14) Epist. 205, al. 146, c. 1. 15) 14 Morał., c. 56, al. 29; in vet. 31.
Q. 55, 1: 1) 1 Tym 5, 20. 2) super Joan., tract. 104. 3) Rzym 4, 25. 4) Dz 3, 15. 5) 1 Kor 14, 34. 6) I Tym 2, 12. 7) Dz 10, 40. 8) 4 Cael. Hier. 9) Iz 64, 4. 10) 1 Kor 2, 10. 11) Rzym 6, 4. 12) super Luc., Expos. X, ad c. 24, n. 165. 13) Comment in Joan. Evang., XII ad c. 20, v. 17. 14) cfr. Greg., Horn 25 in Evang.
Q. 55, 2: 1) Dz 4, 33. 2) Dz 1, 9. 3) Jan 11. 4) Mk 16, 9. 5) ib., v. 6. 6) cfr. Rzym 13, 1. 7) 4 cael. Hier. 8) Rzym 6, 10. 9) super Matth., Comment. c. 33, n. 9.
O. 55, 3: 1) Jan 20, 20. 2) Dz 1, 3. 3) 3 de Consensu Evang., 25, n. 83. 4) Mk 16, 9; Jan 20, 14. 5) Mt 28, 8. 6) Łk 24, 34. 7) Mk 16, 12; Łk 24, 13. 8) Mt 26, 32. 9) Mt 28,

7: 10. 10) 3. 11) Jan 20, 26. 12) Jan 20, 26. 13) Łk 24, 44. 14) Expos. VI. 15) Jan 16, 22. 16) WYKŁAD i Ad 1. 17) Ps 102, 22. 18) de Consensu Evang. III. c. 25. n. 83. 19) Jan 20, 2. 20) Jan 21, 1. 21) Mt 28, 16. 22) Mk 16, 14. 23) Mk 16, 19; Łk 24, 50; cfr. Dz 1, 9. 24) Jan 20, 30; 21, 25. 25) 1 Kor 15, 6. 26) Horn. 82, al. 83 in Matth. 27) Expos. X, in fine. 28) cfr. Cat. Aur. in Luc., c. 24, v. 36, nom. Graeci. 29) Ambr., Expos. X. 30) Euseb. Pamphil., Supplemmenta Quaestion, ad Marin., q. 10. 31) cfr. 1 Kor 15,6. 32) Dz 1, 3. 33) Ambr. 1. c. 34) de Consensu Evang., III, c. 25, n. 86.
Q. 55, 4: 1) Octoginta Trium Quaest., q. 14. 2) 2 Kor 6, 15. 3) Epistoła ad Hieronymum; Ep. 28, al. 8, c. 3, cfr. Ep. 40, al. 9, c. 3. 4) Mk 16, 12. 5) a. 1; a. 2. 6) 1 Kor 2, 14. 7) Łk 24, 21. 8) Horn. 23 in Evang. 9) Łk 24, 28. 10) de Quaest. Evang. 2, q. 51. 11) WYKŁAD. 12) de Consensu Evang. III, c. 25, n. 72. 13) Łk 24, 16. 14) I. c. 15) Łk 24, 30. 16) Łk 24, 31. 17) ib.
Q. 55, 5: 1) de Fide ad Gratian., I, c. 5, al. c. 14, n. 84. 2) Horn. 26 in Evang. 3) Jan 10, 10. 4) Jan 20, 29. 5) cfr. Dz 1, 3. 6) Cic. Topicor., cfr. 64 (10 48B). 7) cfr. Arist., Prior Analyt., II, c. 29, n. 10; Rhetor I, c. 2, n. 16; de Rhetor. ad Alexand., c. 7, n. 1. 8) 1 Poster., c. 7. 9) Łk 24, 44. 10) Łk 24, 25. 11) Mk 16, 14. 12) cfr. 1 Jan 1, 1. 13) WYKŁAD. 14) cfr. ad 2. 15) Jan 20, 29.16) Greg. Horn., 26 in Evang. 17) Jan 4, 48.
Q. 55. 6: 1) Rodz 18. 2) Tob. 12, 3. 3) Łk 24, 31. 4) Jan 20, 19; 26. 5) Łk 24, 43; Jan 21, 12; Dz 1, 4; 10, 41. 6) Łk 24, 39; Jan 20, 20; 27. 7) Jan 20, 17. 8) Łk 24, 39; Jan 20, 20; 27. 9) cfr. Suppl. q. 85, a. 1; cfr. q. 45, a. 1 ad 3; tom 34: 26. 10) 1 Kor 1, 24. 11) Mądr 8, 1. 12) Łk 24, 25; 44. 13) Łk 24, 39. 14) Łk 24,38. 15) Łk 24, 30; 43. 16) Jan 21, 21; Dz 1, 6. 17) Łk 24, 36; Jan 20, 10; 26. 18) Łk 24, 25; 44: Dz 1, 3. 19) Jan 21, 6. 20) Łk 24, 51; Dz 1, 9. 21) Jan 3, 13. 22) Jan 20, 26. 23) Horn. 26 in Evang. 24) cfr. Łk 24, 31. 25) q. 54, a. 1. ad 2; a. 2 ad 1. 26) Tob. 12, 18. 27) 13 de Civ. Dei, c. 22. 28) Expos. in Luc., VI ad c. 24, v. 41. 29) WYKŁAD. 30) Kor 15, 43. 31) Horn. 26 in Evang. 32) cfr. Jan. 20, 17. 33) super Joan. 121. 34) cfr. Jan 10, 30. 35) Mt 28, 9. 36) Chrysol., Serm. 76 37) Horn 86, al. 85 in Joan. — cfr. Cat. Aur. in Joan. 20, 17, sub nom. Chrysost. 38) Jan 20, 17. 39) ad Orosium; Dialog. 65 Quest., q. 14, Inter Opp. Aug. 40) de Consensu Evang., III, c. 24, n. 67; 69.
Q. 56, 1: 1) Eccl. Hier., c. 7. 2) 4 de Fide, c. 27. 3) Jan 5, 21. 4) Pref. Wielkanocna. 5) 1 Kor 15, 12. 6) Interlin., 7) 2 Metaph., c. 1. 8) q. 53, a. 3. 9) 1 Kor 15, 20. 10) Ps 35, 10. 11) Jan 5, 21.12) 13 Cael, Hier. 13) WYKŁAD. 14) cfr. Rzym 6,5. 15) q. 46, a. 2. 16) q. 13, a. 2; a. 3; tom 24, s. 227; s. 230; q. 19, a. 1; tom 25, s. 69. 17) q. 48, a. 6. 18) ad 2. 19) Jan 5, 27. 20) Interlin. et Lomb. 21) Filip 3, 21. 22) cfr. Rzym 8, 29. 23) q. 48, a. 1.
Q. 56, 2: 1) super Joan., tract. 23. 2) Kor 15, 51. 3) Mt 25, 46. 4) Apok. 1, 5. 5) Rzym 4, 25. 6) Ps 29, 6. 7) Lomb. 8) a. ad 3. 9) Rzym 6,4. 10) Rzym 6,8; 11. 11) 1. c. 12 Rzym 4,24. 13) a. 1 ad 4; q. 48, a. 1.
Q. 57, 1: 1) 2 de Caelo, c. 12, n. 4. 2) Łk 17, 22. 3) 14 Morał, c. 56, al. 29; in vet. 31 4) Jan 20, 17. 5) Jan 20, 17. 6) Malach 3, 6. 7) 8 super Gen. ad Litt.; cfr. c. 14; de Nat. Boni, c. 1; Enarr. in Ps 121, v. 3; Serm. 182, al. de Verb. Apost. 30, c. 3. 8) q. 2, a. 7; tom 24, s. 53; q. 16, a. 8; 10; q. 20, a. 1; tom 25, s. 29; s. 33; 81, 9) Ps 15, 10. 10) Lomb. 11) Mt 28, 20. 12) 2 de Resurr. Serm. 13) Jan 16, 8. 14) super Joan., tract. 95, n. 2; 3. 15) Jan 16, 10. 16) Jan 20, 29. 17) Jan 14, 3. 18) Mt 24, 28. 19) Mich 2, 13. 20) Koi 3, 1. 21) Mt 6, 21. 22) Jan 16, 7. 23) super Joan. tract. 94, n. 4; 5. 24) dr. Dz 1, 3. 25) Ord.

Q. 57, 2: 1) Ps 46, 6. 2) Powt. 33, 26. 3) Jan 3, 13. 4) Ef 4, 10. 5) Jan 14, 28. 6) Ef 4, 9. 7) Lomb. 8) Serm. de Ascens., In App. Serm. 176, olim de Temp. 176, al. 58. 9) cfr. Ps 83, 6. 10) de Symb., lib., al. Senn. IV. de Symb., ad Catechum. — Inter dub. Aug. 11) Filip 2, 6. 12) Ef 4, 9. 13) q. 58, a. 3.
Q. 57, 3: 1) Mk 16, 9. 2) Dz 1, 9. 3) Dz 1, 9. 4) Iz 63, 1. 5) Horn. 29 in Evang. 6) I, q. 76, a. 7; tom 6. 7) cfr. Supplem. q. 84, a. 1; tom 34. 8) ad Dioscorum, Epist. 118, al. 56, c. 3. 9) 22 de Civ. Dei, c. 30. 10) a. 1. II) super Joan., tract. 23, n. 5. 12) 6 Physic., c. 4, n. 6; 8.
Q. 57, 4: 1) Ps 10, 5. 2) Dz 1, 9. 3) Ef 4, 10. 4) 4 Physic.; cfr. c. 5, n. 3; 6; 2 de Caelo, c. 4, n. 9; c. 13, n. 3. 5) 1 Physic., c. 9, n. 3. 6) Ef 4, 8. 7) Interlin. 8) Ps 8, 2. 9) Horn. 26 in Evang. 10) Wyjść 40, 32; Liczb 9, 15. 11) a.3 ad 2.
Q. 57, 5: 1) I q. 8, a. 2 ad 1; tom 1; q. 52, a. 1. 2) de Vera Relig., c.55, cfr. Ep. 140, al 120, ad Honorat., cap. 23. 3) cfr. Ef 1, 20. 4) Horn. Ascensionis — 29 in Evang.
Q. 57, 6: 1) Hebr 10, 19. 2) Iz 51, 6. 3) Dz 1, 11. 4) Dz 9, 5. 5) Jan 16, 7. 6) Conc. Nic. 7) a. 1 ad 3. 8) 2 Kor 5, 16. 9) Lomb. 10) Jan 14, 2. 11) Mich 2, 13. 12) Jan 14, 3. 13 Ps 67, 19 — cfr. Ef 4, 8. 14) Hebr 7, 25. 15) Ef 4, 10. 16) Interlin.; Lomb. 17) q. 56, a. 1 ad 3; ad 4. 18) Dz 9, 19) 1 Kor 15, 8.
Q. 58, 1: 1) Jan 4, 24, 2) Dz 7, 55. 3) Mk 16, 19, 4) Łk 24, 49. 5) Przyp 20, 8. 6) Ps 15, 11. 7) de Symb. I, c. 4. 8) de Symb. II, c. 7. Op. dub. 9) 4 de Fide, c. 2. 10) de Symb. I, c. 4. 11) Horn. 29 in Evang.
Q. 58, 2: 1) Aug., Enarr. in Psalm. 89, 12; Gloss. Lomb. ex Cassiod., ib. 2) Mk 16, 19. 3) 4 de Fide, c. 2. 4) a. 1, c. i ad 2. 5) a. 1. 6) I, q. 42, a. 3; a. 4; tom 3. 7) 1 Kor 1, 24. 8) WYKŁAD. 9) ib. 10) 1 de Doctr. Christ., c. 5.
Q. 58, 3: 1) 4 de Fide, c. 2. 2) 1 Kor 15, 28. 3) Rzym 8, 34. 4) Lomb. 5) Hebr 1, 3. 6) Interlin. 7) Jan 14, 28. 8) Serm. 2 de Symb., c. 7 — Op. dub. Aug. 9) a. 2. 10) ib. 11) q. 16, a. 10; a. 11; tom 25, s. 33; s. 36 12) 3. 13) q. 25, a. 1; tom 25, s. 129. 14) ib.
Q. 58, 4: 1) Ef 2, 6. 2) Hebr 1, 3. 3) 1 de Symb., c. 4. 4) Apok. 3,21. 5) Mt 20,23. 6) Hebr 1,13. 7) Interlin.; Lomb. 8) a. 3. 9) cfr. Rzym 8, 11, 10) cfr. Ef. 2, 6. 11) Mt 25, 33. 12) Mt 19, 28. 13) super Matth., Horn. 65, al. 66, in Matth. 14) cfr. Hebr 1, 13.
Q. 59, 1; 1) Rzym 14, 4. 2) Dan 7, 9. 3) 2 de Trin., n. 1. 4) Jan 16, 8. 5) Dz 10, 42. 6) Ekli 7,6. 7) Przyp 3, 12. 8) Ekli 10,1. 9) Aug., 7 de Trin., c. 2. 10) de Vera Relig., c. 31. 11) cfr. Jan 5, 22. 12) WYKŁAD. 13) 6 de Trin., c. 10. 14) Dan 7, 13. 15) super Joan., tract. 95, n. 1. 16) Jan 16, 8.
Q. 59, 2: 1) de Vera Relig., c. 31. 2) super Joan., tract. 23, n. 5. 3) 1 Kor 4, 5. 4) Jer 17, 9. 5) Jan 5, 27. 6) super Joan., Horn. 39, al. 38, n. 3. 7) Jan 5, 28. 8) cfr. Powt 1, 16; 17. 9) q. 8, a. 1; tom 24, s. 157. 10) Ps 8, 8; Hebr 2, 8. 11) 1. c. 12) Hebr 4, 15. 13) super Joan., tract. 19, 15; 23, 6. 14) de Verbis Domini, 64, c. 7; Serm. 127. 15) Arist., Ethic. c. 4, n. 7. 16) 1 Kor 2, 15. 17) cfr. Jan 1. 14. 18) Hebr 2, 10. 19) q. 10, a. 2; tom 24, s. 190. 20) Rzym 2. 16; cfr. Suppl., q. 60, a. 1; tom. 33.
Q. 59, 3: 1) Przyp 20, 8. 2) Łk 1, 32. 3) a 2. 4) Jan 1, 14; 16. 5) 1 Kor 2, 15. 6) Rzym 11, 6. 7) Hiob 36, 17. 8) de Verbis Domini; Serm. 127, c. 7. 9) Aug., in Joan. Evang., tract. 104. 10) Apok 3, 21. 11) Ps 9, 5.
Q. 59, 4: 1) Łk 12, 13. 2) Hebr 2, 8. 3) 20 de Civ. Dci, c. 2. 4) Jan 5, 22. 5) cfr. 1 Kor 2, 15. 6) Rzym 14, 9. 7) Rzym 14, 10. 8) Dan 7, 14. 9 Mt 25, 31. 10) a. 3. 11) Jan 18, 36. 12) Expos. super Luc. VII. 13) Mt 28, 18.

Q. 59, 5: 1) Łk 23, 43. 2) Łk 16, 22. 3) Septuaginta. 4) Jan 12, 48. 5) Hebr 9, 27. 6) Ekli 30, 4. 7) 2 Kor 5, 8. 8) 2 Kor 5, 7. 9) Jan 17, 3.
Q. 59, 6: 1) Mt 25, 31. 2) Hiob 34, 13. 3) 1 Kor 6, 3. 4) Hebr 2, 16. 5) 7 Cael. Hier. 6) Filip 2, 10. 7) Apok 7, 11. 8) Hebr 1, 14. 9) Mt 4, 11. 10) Mt 8. 31. 11) Łk 15, 10. 12) Mk 1,24 . 13) de Vera Relig., c. 31. 14) 3 de Trin., c. 4. 15) Hebr 2, 5. 16) Gloss. Ord.; Lomb.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

OTO CZŁOWIEK

(1) OTO CZŁOWIEK, który pokonał zło i zdobył szczęście. Nasz Pan i Nasz Brat. Zbawiciel i Stwórca, który dal całego siebie i stal się zaczynem nowego świata. A nazwą tego świata — Kościół.
Oto Człowiek, który na miłość Ojca odpowiedzią? miłością. Odpowiedział też miłością na nienawiść przybranych braci. Daleki — stał się bliskim; Mocny — słabym; Nieśmiertelny — umarł, by pokazać triumf żyda. W Nim cała nadzieja. Z Niego cała miłość.
Św. Tomasz ukazuje nam tego człowieka. Swoją wizję Chrystusa opatruje tekstami z Pisma św., uzbraja w komentarze ojców Kościoła, ale nie pomija też innych głosów, ułatwiających dotarcie do sedna Chrystusowej tajemnicy. Postawę jego wobec prawd i aksjomatów uznanych powszechnie przez zachodnio-europejską naukę średniowieczną ilustrują następujące słowa: „Jest rzeczą bardzo szkodliwą twierdzić, że należą do nauki objawionej kwestie, które wcale nie obchodzą religii. Dlatego zdaje mi się, że odnośnie tych kwestii, co do których uczeni ogólnie się zgadzali i które wierze naszej nie sprzeciwiają się, bezpieczniej jest nie podawać ich jako dogmatów wiary, ale też nie trzeba ich odrzucać, jako przeciwnych wierze, aby nie dawać okazji uczonym tego świata do gardzenia nauką objawioną". (Responsio ad Magistrum Joannom de Articulis XLII Praemium, Parisiis, Vives, t. 27, s. XLII; cytuję według: Rosłaniec F.,. Św. Tomasz z Akwinu jako egzegeta, Warszawa 1925, s. 98),
Cytaty z Pisma św. w Sumie Teologicznej nie zawsze pokrywają się z wersją Wulgaty. Czasem św. Tomasz mówi wyraźnie, że dany tekst wziął z Septuaginty. Niekiedy, jak na to zwrócił uwagę R.P. Philippe, w egzegezie Tomasza mamy ujęcie odpowiadające najnowszym tłumaczeniom z oryginału. Autor Sumy przeżywa w sposób osobisty cytowane teksty, Wyrażenia takie jak „wy", „was" zmienia nieraz na „my", „nas". W tekście Sumy wyczuwa się nieraz dążenie do możliwie najpełniejszego wyjaśnienia faktów związanych z przeżyciami Pana Jezusa na ziemi, i to od ich najbardziej wewnętrznej strony. Czasami jest to zadanie niewykonalne. Św. Tomasz ogranicza się w tym wypadku do zreferowania hipotez przyjętych w ówczesnej teologii, wymieniając imiona odnośnych ojców Kościoła, swoje zdanie wypowiada jak gdyby na marginesie. Co do autorów nowszych, określa ich słówkiem: „Quidam", albo podobnym zaimkiem nieokreślonym. Niektórych autorów wyróżnia specjalnie. Należy do nich Dionizy Pseudo-areopagita, uważany w średniowieczu za ucznia św. Pawła. Spotykamy się z twierdzeniem, że chrześcijańskie średniowiecze na zachodzie przedstawiało mękę i śmierć Chrystusa, jako szczytowy etap procesu odkupienia, w sposób niezgodny z klasycznym poglądem ojców Kościoła. (G. Aulen, prot. Christus Victor, Paris, 1949, s. 14). Prawdą jest, że pierwotne chrześcijaństwo w krzyżu Chrystusa akcentowało przede wszystkim walkę Chrystusa i Jego triumf nad mocami zła. Moment ten u Tomasza, jak zobaczymy, został podkreślony bardzo mocno, ale majestat Syna Bożego nie przysłania tam Jego ludzkiej natury; narzędzia, którym On się posłużył przy realizacji planów Opatrzności. Kontrast między Człowiekiem a

ludźmi zarysował się tym jaskrawiej, że szczegóły z Jego życia, śmierci i zmartwychwstania zostały podane bez emfazy, w formie suchej analizy faktów, naświetlonych znajomością ludzkiej duszy, a prześwietlonych prawdą Bożego objawienia, zawartą w pismach proroków, apostołów i ewangelistów. Obraz Ukrzyżowanego, który by wyrażał tylko triumf, jest zbyt piękny i nie liczący się zarówno z rzeczywistością historyczną, jak i z naszą psychiką. Wywołuje podziw, ale stwarza dystans. A tymczasme zachód Bernarda, Franciszka, Tomasza, Ludwika i innych chce iść za Chrystusem krok w krok. Akcentowanie Chrystusowego człowieczeństwa było konieczne dla uwypuklenia wzoru pełnego człowieka na użytek społeczeństw torujących własne drogi rozwoju w oparciu o ludzką aktywność, a stojących jeszcze na niskim stopniu rozwoju w porównaniu ze Wschodem. Teologia Zachodu musiała więc w szerszym zakresie uwzględnić postawę Chrystusa-Człowieka w jego działalności publicznej i w życiu osobistym, w męce śmierci i zmartwychwstaniu, a także we wniebowstąpieniu i na sądzie ostatecznym. Nestorianizm, groźny na Wschodzie, był tu czymś odległym w czasie i przestrzeni, choć może nie w tendencjach do racjonalistycznego ujmowania prawd wiary.

Przy końcu średniowiecza w chrześcijaństwie zachodnim można wyróżnić dwie zasadnicze tendencje. Według jednej Chrystus jest w pierwszym rzędzie nauczycielem, twórcą zbawienia i łaski, który pozwala ludziom korzystać z owoców odkupienia, poniekąd niezależnie od ich osobistego wktadu w to dzieło. Druga — akcentuje raczej to, że Chrystus jest ofiarą i ofiarnikiem zarazem. Mężem boleści a jednocześnie tym, który się wstawia na nami u Ojca z bliznami swoich ran, jeszcze krwawiącymi w Kościele, ale stanowiącymi niezniszczalną więź między Ciałem Mistycznym a jego Głową. Teologia późniejsza już nie odczuwa tak żywo jak Tomasz spójni między nimi. Coraz rzadziej spotykamy obrazy przedstawiające triumf Chrystusa na krzyżu nad przemożną potęgą ciemności, coraz mocniej uwypukla się ból.
O historyczności Chrystusa krótko zob. Suma Teologiczna tom 25, s. 356. Inne momenty w tym objaśnieniu zostały oparte na: R. Garrigou-Lagrange, O.P., Paris 1945, s. 52; E. Stein Des hl. Thomas on Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, t. 2. s. 308 ; J. Pieper, Hinführung w Thomas von Aquin, 1958, s. 48; M.D. Chenu, O.P., Das Werk des hl. Thomas. Graz, 1960, s. 68 ; 179. Jak łatwo zauważyć, pomoce, z których korzystał tłumacz przy opracowaniu objaśnień, reprezentują różne kierunki w zakresie studiów tomistycznych, ale dobór ich jest przypadkowy i zależny raczej od możliwości fizycznych tłumacza. W dalszym ciągu będziemy spotykać wskazówki bibliograficzne podawane w sposób skrócony do maksimum. Np. zamiast: Tomasz z Akwinu, Suma Teologiczna, część 3. zagadnienie 38, artykuł l, zarzut l — mamy III, 38, 1,1. W wypadku, kiedy odnośnik dotyczy tej samej części Sumy, w której jest dane objaśnienie, liczba rzymska zostaje opuszczona. Mamy więc: 38,1,1. Zamiast Josephus Gredt, O.S.B., Elementu Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, v. 2. Herder, Barcinone-Friburgi Brisg.-Romae, 1958, ed. 20., podajemy: Gredt, Elementa... 1958, II i liczba stronicy, na której można znaleźć dane bardziej szczegółowe, dotyczące poruszonego problemu. Już Tomasz, motywując swój zamiar opracowania Sumy Teologicznej, we wstępie tego dzieła uskarża się na obfitość materiału, zawiłość myślowych dróg itp., uniemożliwiających syntetyczne ujęcie najbardziej

podstawowych problemów teologii. Od tego czasu literatura dotycząca już tak szczegółowego działu, jak Chrystologia w aspekcie dogmatycznym, rozrosła się w sposób potworny. Po wojnie ruch umysłowy w tym kierunku niesłychanie się ożywił. Odrodzenie studiów nad tajemnicą zbawienia świata, kontakt z pracami teologów innych wyznań chrześcijańskich, postęp w dziedzinie biblistyki i nauk pomocniczych, zwłaszcza archeologii i filologii biblijnej, pozwoli teologom głębiej wniknąć w istotę procesu, który znalazł swój wyraz zewnętrzny w wydarzeniach rozgrywających się na przestrzeni ostatnich 20 wieków w Palestynie, Cesarstwie Rzymskim, narodach o kulturze europejskiej, wreszcie na całym znanym nam świecie. Studium Tomasza Sumy utrwala nas jednak w przekonaniu, że to, co z tego procesu da się zaobserwować z zewnątrz, jest tylko częścią tego, co się realizuje fak-tycznie. Zbawienie świata rozpoczęło się z chwilą jego stworzenia, a przynajmniej w momencie obietnicy zesłania. Zbawiciela po upadku praojca.
(2) 38,1,1. Obrzęd — zespół ceremonii, stanowiący pewien określony składnik kultu. Wyraz: „sakramentalne” — od słowa. „sakrament”, tu został użyty w znaczeniu najszerszym, a więc. dotyczy też obrzędów starotestamentowych, mających związek ze zbawieniem.
(3) 38,1 ad 1. Sakramentale dziś nazwa rzeczy lub czynności, których Kościół używa na wzór sakramentów, mając na celu uzyskanie przez swe wstawiennictwo pewnych, zwłaszcza duchowych skutków. Zob. CJC 1144.
Według św. Tomasza między sakramentaliami a sakramentami istnieje ścisły związek. Stanowią one jedną zhierarchizowaną strukturę, w oparciu o Chrystusa, Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata.
(4) 38,1 ad 1. Prawo Mojżeszowe, po hebrajsku — tora, znaczy pouczenie. Septuaginta tłumaczy wyrazem: „nomos”, Wulgata — „lex”. Wujek i pochodne — zakon albo prawo. Tu wyrazy: Zakon i Prawo stosujemy wymiennie.
W późnym judaizmie i w księgach Nowego Testamentu wyrazem „Zakon" oznaczano spisane objawienie Boże udzielone Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza. Zakon w ścisłym tego słowa znaczeniu to „Pięcioksiąg Mojżeszowy”. Por, Podręczna Encyklopedia Biblijna, 1959; Vocab. de Théol. Bibl., 1962, s. 540; Baron, Historie d'Israél, II 1957, 637.
(5) 38,3, tytuł. Łaska. Zob. I-II, 109-114. Tu najogólniej; stwierdzamy, że wyraz łaska w danym kontekście oznacza dar Boży, który w sposób nadprzyrodzony uzdalnia istotę rozumną, do udziału w życiu Boga. Bez interwencji Boga nie potrafimy usunąć skutków, pozostawionych w życiu duchowym przez nasze błędy i uchybienia, niezależnie od tego, jak je nazwiemy, Skutki te można do czasu przytłumić lub zamaskować, lecz zabieg psychoterapeutyczny, polegający na stosowaniu wyłącznie środków przyrodzonych, w żadnym razie nie daje: możliwości stworzenia między człowiekiem a Bogiem nowej więzi w oparciu o środowisko, które stworzył Chrystus dla wszystkich ludzi w swoim Ciele Mistycznym. Nadprzyrodzoną. interwencję Chrystusa, dokonującą się w normalnych warunkach za pośrednictwem Kościoła, nazywamy łaską.
(6) 38,3 ad 3. W okresie patrystycznym wyrazu sakrament używano w znaczeniu szerszym niż dziś. Według Hugona de Sancto Victore (wiek XII), sakrament, jako święty znak zbawienia, ma związek istotny z ekonomią zbawienia. Sakramenty Nowego Przymierza przyszły na miejsce poprzednich, z okresu przed- i

pomojżeszowego (m. in. i obrzezania). Św. Tomasz przeprowadził linię podziału między sakramentami a sakramentaliami. Zob. obj. (2); Handbuch theologischer Grundbegriffe,. 1962,11,457 i n.; Zasadnicza różnica między sakramentem a sakramentalne to uwarunkowanie ich skuteczności, określone przez Kościół zgodnie z nakazem Chrystusa. Oba te rodzaje środków prowadzących do zbawienia są w dyspozycji Kościoła i oznaczają przemianę dokonującą się niewidzialnie. Sam fakt przemiany w wypadku sakramentale zostaje jednak w sposób zasadniczy uzależniony od pobożności osób zainteresowanych.
(7) 38,6,5. Forma chrztu Janowego. Wyraz „forma" nie ma tu charakteru terminu technicznego, używanego w filozofii Arystotelesowsko-tomistycznej, podobnie jak wyraz „chrzest" nie jest terminem teologicznym w zwrocie: „chrzest Janowy".
(8) 38,6,c. Charakter sakramentalny jest to „niezatarte znamię, wyciśnięte przez Boga na duszy", jeden z trwałych skutków przyjęcia sakramentu chrztu, bierzmowania lub kapłaństwa. Przy każdym z wymienionych sakramentów uzdalnia przyjmującego do udziału w określony sposób w kapłaństwie Chrystusa. Św. Tomasz omawia charakter sakramentalny w III, 63.
(9) 39,1,3. Pierwsza przyczyna wszystkich zmian — tutaj niebo. Św. Tomasz w swoich wywodach czasem cytuje Arystotelesa lub innych uznanych autorów, czasem odsyła do nich, dając stosowny odnośnik, a niekiedy, jak w tym zarzucie, bez podania źródła formułuje tylko pogląd powszechnie przyjęty w nauce średniowiecznej. Dobre zwięzłe tłumaczenie kosmologicznej teorii, służącej za punkt wyjścia, w referowanym tu zarzucie mamy w niemieckim przekładzie, wydanym w serii Deutsche Thomas-Ausgabe, t. 27, s. 266.
(10) 39,1,c. Adam (hebr. Adam) — jest nazwą hebrajską na oznaczenie zarówno pierwszego człowieka, praojca całej ludzkości, jak i rodziny ludzkiej, która od niego pochodzi. (Por. Podręczna Encyklopedia Biblijna, 1959). Miejsce „starego Adama", wegetującego w niewoli złego ducha, zajmuje „nowy Adam" — Bóg-Człowiek, który przez swój triumf na krzyżu dał nam wolność „synów Bożych". Stary Adam uginał się pod jarzmem grzechu i śmierci, narzędzi szatana. Chrystus skruszył to jarzmo. (Por. A. Hamman, Das Geheimnis der Erlösten. Herder, 1957, s. 68-71.
(11) 39,2 ad 2. O chrzcie żydowskim, patrz: Bibel-Lexikon. Benzinger Verlag, 1956, s. 1586. Stary Zakon zna obmywanie rytualne, stosowane przy prawnym oczyszczeniu (Kapł. 14,7 i n.) oraz obmywania połączone z ofiarami (Lb 19,19). Później Żydzi dołączyli szereg bardziej szczegółowych przepisów, dotyczących również przedmiotów, które należy obmywać (Mk 7, 1-5). Nie znamy dokładnej daty, kiedy przepisy dotyczące rytualnych obmywań (może około 50 roku przed Chrystusem) zaczęto stosować wobec prozelitów. Podstawowym obrzędem było jednak nie obmycie, lecz obrzezanie.
(12) 39,3,3. Mądrość wlana — to jedna ze sprawności umysłowych udzielanych przez Boga człowiekowi wraz z łaską uświęcającą. Sprawności, czyli cnoty wlane, „są udziałem, jaki władze duszy mają w Bożej doskonałości". Por. A. Żychliński. Teologia życia wewnętrznego. Kielce, 1947, s. 202; 307; i passim. Przedmiotem mądrości jest Bóg, jako źródło wszelkiego bytu, a jej zadaniem ocena rzeczywistości z Bożego punktu widzenia. Por. I,1,8,c.

(13) 39,3,c. Jeszcze nieraz spotkamy się z charakterystycznym dla średniowiecza przywiązywaniem wagi do liczby, jako symbolu. Por. d. Forstner, Die Welt der Symbole, 1963, s. 63 ;
(43) obj. w 25 tomie Sumy, s. 346. Trójka jest symbolem Bóstwa, czwórka symbolem świata.
(14) 39,4,1. Symbol, który zapowiada — to w języku specjalistów typ, figura. Według św. Augustyna cały Nowy Testament krył się w Starym, a Stary jest teraz widoczny w Nowym. Stary Testament jest właściwie zapowiedzią zbawienia które przyniosło światu Słowo Wcielone. W Starym Testamencie spotykamy także opisy zdarzeń, postaci i rzeczy, które symbolizują i zapowiadają najważniejsze momenty z życia, męki i zmartwychwstania Chrystusa Pana. Metodę wyłuskiwania prawd wiary przez zestawianie obu Testamentów przejął św. Tomasz od ojców Kościoła. Por. H. de Lubac, Katolicyzm, Kraków 191, s. 147; D. Forstner, Die Welt der Symbole, 191, s. 210; Vocabulaire de Théologie Biblique, Paris 1962.
(.15) 39,5,2. Niebiosa, jakby z miedzi ulane — obraz skojarzony z ponurymi przeżyciami. Por. przekleństwo Mojżesza: „Niechaj będzie niebo, które nad tobą jest, miedziane, a ziemia, którą depcesz, żelazna" (Powt 28,23). „A jeśli ani tak nie usłuchacie mnie,... dam wam niebo z wierzchu jak żelazo, a ziemię miedzianą" (Kapł 28, 18-19).
Ciekawe tu zestawienie zarzutu z odpowiedzią. Konkretna ilustracja dwóch różnych postaw przy tłumaczeniu tekstów z Pisma św.
(16) 39,5 ad 2. Wizja. W zależności od podziału władz poznawczych człowieka, św. Tomasz za Augustynem przyjmuje trzy rodzaje widzeń: zmysłowe, wyobrażenio-we i intelektualne. Por. II-II, 174, 1 ad 3; 175,3 ad 4. Zob. rola tryady u św. Augustyna, wpływ woli na widzenie i rodzaje widzeń, Augustyn: O Trójcy Św., Poznań, 1962, s. 310.
Wizje wyobrażeniowe mogą być przeżyte na jawie lub we śnie. Nie może być jednak doskonałego widzenia wyobrażeniowego bez widzenia umysłowego, które pozwala przeniknąć znaczenie poprzedniego. Widzenie umysłowe ma, jak i poprzednie charakter nadprzyrodzony i polega na ukazaniu przedmiotu umysłowi bez aktualnej zależności od wyobrażeń zmysłowych. Zob. Garrigou-Lagrange, Trzy okresy życia wewnętrznego. Poznań, 1962, t.II, s. 559.
Ciągle jeszcze istnieje potrzeba zwracania uwagi na zasadniczą różnicę między oglądem wyobrażeniowym a intelektualnym. Ważność tego rozróżnienia zarówno dla spekulacji teologicznej, jak i dla praktyki duszpasterskiej, występuje zwłaszcza na wyższych stopniach życia duchowego. Por. R. Garrigou-Lagrange, O.P. L'Eternelle Vie et la Profondeur de l'Ame. Paris 1950, s.17.
(17) 39,6, tyt. Symbol gołębia odgrywał szczególną rolę zarówno w świecie pojęć religijnych u ludów pogańskich, jak i w Biblii. Wywarło to duży wpływ na wyjątkowe traktowanie gołębia w obyczajowości różnych narodów zwłaszcza na wschodzie (Syria, Rosja). Przed soborem Nicejskim gołąb uchodził za symbol Chrystusa. Zob. D. Forstner, Die Welt der Symbole, s.348.
(18) 39, ad 4. Przedstawiono tu właściwie ideał uczonego. Patrząc na Tomasza z perspektywy czasu wolno określić ten urywek, jako niezamierzoną autocharakterystykę.

(19) 39,7, c. Jedność hipostatyczna, inaczej — jedność osobowa, łączy naturę boską i naturę ludzką Chrystusa w jednej Osobie Syna Bożego. Zob. III, 2,1 i n. (tom 24., s. 31 i n.; 278 i n.).
(20) 39,7 ad 1. Substancja — termin techniczny używany w filozofii średniowiecznej. Dziś mówi się o „istocie rzeczy", chociaż to niezupełnie się pokrywa z pojęciem substancji. Elementy... Wrocław, 1961, s. 481; Gredt, Elementa... II, s. 122. wyd. 22). Musimy pamiętać, że nazwa substancja może być orzekana o Bogu tylko w sensie analogicznym. Św. Tomasz w Summa contra Gentiies, 1,25 mówi: „może się komuś wydawać, że chociaż nazwa „substancja", ściśle biorąc, nie ma zastosowania w odniesieniu do Boga, ponieważ Bóg nie jest podłożem przypadłości, lecz to, co oznacza ten wyraz. Bogu przysługuje.., Substancja jest to bowiem byt samoistny". W dalszych wywodach jednak Tomasz dochodzi do wniosku, że nawet przy zaakcentowaniu momentu samoistności w pojęciu substancji, należy pamiętać, że samoistność w Bogu jest czymś innym niż samoistność bytów stworzonych. Por. I-II, 110,3 ad 2: „Omnis substantia vel est ipsa natura rei cuius est substantia, vel est...; 111,2, ad 3: „Substantia dupliciter dicitur, uno modo pro essentia sive natura, alio modo pro supposito sive hipostasi". Tak więc widzimy, że zarówno Bóg w Trójcy Przenajświętszej, jak i każda z Osób Boskich może być nazwana substancją niestworzoną. Por. J. Gredt, Elementu. ... 1958, I, s.143.
(21) 39,8 ad 3. Egzegeci chrześcijańscy przyjmują wykładnię reprezentowaną tu przez Tomasza, o objawieniu się całej Trójcy Przenajświętszej. Lecz zarówno gołąb, jak i głos nie by} przypuszczalnie zauważony przez rzeszę, a tylko przez Jana Chrzciciela. Zob. Dictionnaire de Theologie Catholique. t. 50. art. A. Michel.
(22) 40, tyt. Styl życia Chrystusa, ściśle biorąc, nie da się ująć w znanych nam kategoriach. W tym zagadnieniu chodzi głównie o postawę Chrystusa w danych warunkach gospodarczo-społecznych, jego stosunek do otoczenia, własnych potrzeb materialnych i do przepisów Starego Prawa.
(23) 40,1 ad 3. Zwrot: „de necessariis disputare" przetłumaczono tu przez: „rozprawiać o rzeczach zasadniczych". Przekład swobodny, ale biorąc pod uwagę tekst Chryzostoma, wpływy filozofii współczesnej Tomaszowi i wreszcie znaczenie wyrazu „necessaria" w I,2,c., wydaje się, że w tym zdaniu chodzi właśnie o sprawy zawsze aktualne. Jeżeli słuszne jest określenie filozofii tomistycznej nazwą „filozofia wieczysta", to nie tylko ze względu na metodę nie pomijania żadnego po-glądu, mogącego rzucić światło na problemy interesujące wszystkich ludzi, ale też ze względu na same problemy, dręczące ludzi od zarania czasów.
(24) 40,2 ad 3. Liczba trzy symbolizuje u Żydów Boga trzykroć świętego. W Biblii spotykamy ją nieraz (Iz 6,3 ; Rodz 18,2 ; Wyjść 23,17 ; 34).
Liczba cztery w starożytności oznacza kosmos. Cztery strony świata po grecku: „anatole", „dusis", „arktos", „mesembria". Pierwsze litery tych słów tworzą wyraz „Adam"= człowiek = mikrokosmos. Por. obj. (13).
(25) 40,3 ad 1. Odnośny urywek został wzięty z Księgi Przypowieści, przypisywanej Salomonowi. Stąd powiedzenie św. Tomasza o Salomonie.
(26) 40,4, tyt. Zakon po powrocie Żydów z niewoli Babilońskiej stał się podstawą urządzeń politycznych i religijnych państwa. Stopniowo rozbudowany przez komentatorów, w czasach Chrystusa tworzy właściwie nowy kodeks przepisów religijno-prawnych, w praktyce życia codziennego odgrywający większą rolę niż

Prawo pisane (Tora). Zob. obj. (4); por. Podr. Enc. Bib., 1959; Ricciotti, Życie Jezusa..., 1954, s. 55.
(27) 40,4 ad 1. Szabat. Riccioti, ib. s. 85. mówi: „Zachowywanie szabatu zostało poddane przez rabinów bardzo drobiazgowym przepisom ... Wzięte dosłownie nakazy szabatu wymagały powstrzymania się od wszelkiej czynności w ogóle, a więc nawet poniechania własnej obrony w razie niebezpieczeństwa życia... Należałoby więc również powstrzymać się od załatwiania wszelkich potrzeb fizjologicznych. ... Wymienił się trzydzieści dziewięć czynności, którymi według opinii rabinów gwałciło się dzień szabatu: a więc np. zawiązanie lub rozwiązanie węzła na sznurze, zgaszenie lampy, zrobienie dwóch ściegów igłą, napisanie dwóch liter itd. Jednakże kazuistyka tychże rabinów dość często starała się złagodzić ciężar norm ogólnych".
(28) 41, tyt. Egzegeci katoliccy są zgodni co do tego, że kuszenie Chrystusa było faktem. Istnieją różnice co do kwalifikacji opisu tego zdarzenia. Cz. Jakubiec, Stare i Nowe Przymierze, 1961, s. 242, kwalifikuje go jako przypowieść. Po tej samej linii idzie M. Journet w artykule: „L'Age de la Présence visible du Christ", Nova Vetera, 1964, I, s. 45. Por. Fulton J. Sheen: Leben. Jesu, 1961, s.68 ; F. Scholtz, Handbuch theologischer Grundbegriffe, 1962.
(29) 41,1 ad 2. Szatan. Nowoczesny światopogląd laicystyczny dopuszcza wprawdzie istnienie pokus i upadków, które się kończą utratą wewnętrznej wolności, ale uważa je za procesy psychiczne, stanowiące najwyżej przedmiot psychoterapii. Natomiast istnienie szatana zostało podane w wątpliwość. Nie możemy poważnie traktować personifikowania zła we wzajemnie zwalczających się doktrynach społeczno-politycznych, bo zresztą, jak wykazały doświadczenia ostatniej wojny, wykonawcami planów diabelskich mogą stać się ludzie nijacy (Hoess, b. komendant Obozu w Oświęcimiu, autobiografia drukowana w jednym z Biuletynów Kom. do badania zbrodni...). J. Mieni w obszernym artykule na temat szatana w Handbuch th. Grundbegriffe, 1962, II, s. 476. ostrzega przed dwoma skrajnościami: 1) przed tak pospolitym w starożytności przypisywaniem wszelkich klęsk i nieszczęść ingerencji szatana. Poglądy te wywarły duży wpływ na literaturę starochrześcijańską. Drugą skrajnością jest bezpodstawne negowanie istnienia i działania szatana, które może się uzewnętrzniać również w wypadkach opętania i pewnych zjawisk, zaliczanych niekiedy do przedmiotu badań parapsychicznych, a w każdym razie nie łatwo podlegających diagnozie (zob. przedwojenne roczniki Etudes Carmelit.) Michl twierdzi, że zarówno istnienie, jak i działanie szatana nie da się uchwycić i zanalizować środkami stojącymi do dyspozycji tak zwanych nauk ścisłych. Cechę charakterystyczną szatana podał Chrystus Pan (Jan 8,44). Zob. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Mohr, 1962, s. 1386.
(30) 41,2 ad 1. Jedną z właściwości wiary jest to, że jej przedmiot (obiectum quo) nie jest poznawalny drogą rozumowania, ani nie jest uchwytny dla intuicji, przynajmniej w naszych ziemskich warunkach. Wszelkie rozumowe dowody, dotyczące tego przedmiotu, mogą jedynie usuwać przeszkody stojące na drodze do możliwie gruntownego poznania prawd transcendentnych za pośrednictwem właściwych ludziom kategorii myślenia. Zob. Garrigou-Lagrange, De Revelatione. 1926, s. 233.
(31) 41,2 ad 2. Natarcie zawistnego szatana. Zob. (29). o szatanie, który według nauki Nowego Testamentu jest Gdyby nie objawienie, to nie mielibyśmy prawdziwego pojęcia istotą pozaświatową. Demonologia starożytnych nie wykraczała poza ramy

kosmosu. Philippe, de la Trinite, La Redemption par leSang, 1959, s.36.; Vocabulaire de Théologie Biblique, 1962, s. 997.
(32) 41,3, tyt. Post w ścisłym tego słowa znaczeniu, tak jak go praktykowali nasi ojcowie, wyszedł z mody. A jednak w naszych ziemskich warunkach jest absolutną koniecznością i dobrze jest, jeżeli pościmy z własnej nieprzymuszonej woli, nie pod wpływem okoliczności zewnętrznych (głód, epidemia, przepisy administracyjne itp.). Praktykę postu spotykamy w wielu religiach. W islamie jest to jeden z najważniejszych elementów kultu Boga. Z punktu widzenia przyrodzonego post jest swego rodzaju treningiem psychofizycznym, absolutnie nieodzownym, kiedy człowiek staje wobec wielkich zadań, wymagających dużego wysiłku, zdrowia i opanowania siebie. Społeczeństwo średniowieczne doskonale to zrozumiało, toteż poszczono nie tylko w okresach przewidzianych przez ogólne prawo kościelne, lecz także przed ważnymi decyzjami osobistymi. Przykład Chrystusa Pana był zresztą zawsze momentem decydującym. Por. Vocabulaire de Th. Bibl. 1962 art. Girarda.
(33) 41, 3. Cioto Chrystusa: Krzyż, Kościół, Eucharystia.
(34) 41, 4a. Tentatio — to coś trochę innego niż kuszenie w dzisiejszym języku potocznym. Zatrzymano tu wyraz „kusić" i pochodne od niego, choć od czasów Wujka znaczenie tego wyrazu bardzo się zmieniło. A. Bruckner w Słownik etymologiczny języka polskiego Kraków 1926 pod hasłem „kusić" mówi: „Pierwotne znaczenie: kosztować, kąsać, próbować doświadczać; kusić się o co, ubiegać, silić się. Pokusa jest próbą sił, rodzajem egzaminu wykazującego umiejętność wykorzystania posiadanych możliwości. Teraz w mowie potocznej wyraz ten skojarzył się ze złem. W wypadku opowiedzianym przez synoptyków kuszenie stanowi jeden z ważnych momentów w życiu Chrystusa. Obok chrztu w Jordanie jest ono wiadomym znakiem startu w działalności publicznej Jezusa. Zob. Fulton J. Sheen: Leben Jesu Herder 1961 s. 68: Vocabulaire de Th. Bibl. 1962 s. 195. Scena kuszenia Jezusa nasuwa przypomnienie sceny kuszenia Adama. W obu wypadkach mamy walkę człowieka z szatanem, prowadzoną na najwyższej grani życia psychicznego. „Pierwszy Adam" poniósł klęskę drugi — zwyciężył i to umożliwiło oparcie świata odnowionego na nowych zasadach, wolnych od więzów grzechu i wypaczeń z nim związanych. Zob. Initiation Théologique Pari 1956 t. IV, s. 137.
(35) 41,4,c. Wrogiem uniwersalnym Boga-Człowieka, ludzkości poszczególnych jednostek jest szatan.
(36) 41, 4, c. Zakon por. obj. (4) i (26) w Kleines Theologisches Worterbuch, 1962 pod hasłem „Gesetz" czytamy, że Pismo św. jest elementem składowym pierwotnego Kościoła który od wieków istniał w planach Bożych i w całej swej istocie był objęty planem zbawienia ludzkości (praedefinitio formalis absoluta). Toteż w starciu między intelektem szatana (właściwie szatanem, który jest czystym intelektem) a intelektem. człowieka argumenty z Pisma św. musiały odegrać decydującą. rolę. Chrystus Pan odpowiada jak widzimy cytatami z Pięcioksięgu Mojżesza.
(37) 42,1,c. Wiara w istnienie aniołów znajduje ustawiczne potwierdzenie w nauce Kościoła. Por. Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche t. 3. s. 870. Anioł oznacza nazwę funkcji, którą spełnia istota czysto duchowa, stworzona i wy-posażona przez Boga w sposób odmienny od stworzeń na ziemi. Stąd obok nazwy „anioł Boży" spotykamy się z nazwą „anioł szatana". Św. Tomasz zagadnieniem aniołów zajął się specjalnie przy omawianiu dzieł stworzenia w I części Sumy. Protagonistą nauki o

aniołach w ujęciu średniowiecznym. był pisarz z 5 wieku, Dionizy, który wówczas uchodził za ucznia św. Pawła. Dionizy Mistyk albo jak go nazywają na zachodzie, Pseudoareopagita, jeszcze teraz cieszy się dużym autorytetem wśród niektórych teologów prawosławnych. Zob. J. Tyciak Wege Ostlicher Theologie. 1946 s. 185. Gdyby dziś jakiś teolog, żeby zdobyć posłuch dla swojej nauki, podał się za kogoś innego o uznanym autorytecie,. spotkałby się nie tylko z potępieniem Kościoła, ale naraziłby się na całkowitą deprecjację myślowego ładunku swoich dzieł. W swoim czasie Jednak chwyt Dionizego okazał się tym, co nazywamy: „felix culpa". Powaga, jaką cieszyły się w średniowieczu jego pisma, prawdopodobnie uchroniła św. Tomasza i teologię średniowieczną od przesadnego racjonalizmu tendencji właściwej ówczesnemu zachodowi, której potem uległy kierunki zrodzone na gruncie reformacji. O wpływie Dionizego na szkołę w Chartres i na Alberta Wielkiego zob. Wilhelm Neuss, Die Kirche des Mittelalters 1946 s. 179 i 233. O zna-czeniu Dionizego dla filozofii zachodniej J. Pieper, Scholastyka, Warszawa 1963, s. 49.
(38) 42,1, ad 3. Naród pierworodny — to Izrael, czyli lud Boży. Zob. Ekli 36, 14; Wyjść 33, 19. Ostatnio nazwa Lud Boży jest coraz częściej używana na oznaczenie społeczności wszystkich ludzi powołanych do zbawienia. Stosunek pojęcia: „Lud Boży” do pojęcia: „Kościół” da się porównać ze stosunkiem pojęcia: „naród” do pojęcia: „państwo”. Zob. Kleiner, th. Wör. 1962 s.379.
(39) 42,2 a. Dwa domy Izraelskie. Od r. 932. przed Chrystusem, Królestwem Izraelskim nazywało się państwo obejmujące północną część dawnego państwa Salomona w odróżnieniu od położonego na południu Królestwa Judzkiego. Po upadku państwa północnego, zagarniętego przez Asyryjczyków, nazwę Izrael przejęła społeczność państwa południowego, ale tu pojęcie to już nie zawiera w sobie treści politycznej, lecz religijną i określa specyficzny stosunek Boga do narodu wybranego. Por. Iz, 5,7 8,8; Mich 2, 12: 31; 8. U synoptyków wyraz „Izrael” oznacza: „Lud Boży”, do którego został posłany Jezus, by głosić Królestwo Boże. Zob. Mt 10,7. Por. Handbuch th. Begr., I, s. 723 i n.
(40) 42,2,c. Uczeni w Piśmie i faryzeusze — w czasach Chrystusa rywalizujące ze sobą o wpływ na naród ugrupowania żydowskie. Faryzeusze — to sekta rekrutująca się z klasy średniej i niższej. Zorganizowani w bractwach, które zobowiązują swoich członków do ściślejszego przestrzegania Zakonu w swojej interpretacji. Nie znamy liczby bractw ani ilości członków. Stanowiąc mniejszość w narodzie wywierały jednak duży wpływ również poza granicami Palestyny. Wierzyli, że prócz prawa pisanego Mojżesz otrzymał od Boga również prawo ustne. Zob. Baron, Histoire... 1957, II, 637. Uczeni w Piśmie stworzyli metodę komentowania Biblii, którą posługiwali się również chrześcijanie w czasach apostolskich. Por. J. Bonsivren, Vocabulaire Biblique, 1958 s. 79.
(41) 42,3,c. Przypowieść w Ewangelii — to krótkie opowiadanie o jakimś wydarzeniu z życia codziennego, przedstawiające prawdy o charakterze nadprzyrodzonym. Wymienia się dwie charakterystyczne cechy przypowieści ewangelicznych: 1) Konkretne ujęcie jakiegoś faktu; przedstawienie sytuacji w taki sposób, że wzbudza zainteresowanie i skłania słuchaczy do myślenia. Uchwycenie sensu przypowieści jest uwarunkowane działaniem łaski na umysłowość słuchaczy. Nienawiść, uprzedzenie itp. przeszkody stawiane łasce uniemożliwiały zrozumienie właściwego znaczenia

słów Chrystusa. Por. Buchberger, Lexikon ... IV, 959; Yocabulaire de Th. Bibl. 1962 ; Summa Theologica (wyd. DTA), t. 27, s. 270.
(42) 42,3 ad 1. Św. Hilary — ciekawa postać. Wybitny teolog o zacięciu biblisty. Walczy o wolność religijną. Urodzony w Poitou, w rodzinie senatorskiej, miłośnik przyrody o żywej inteligencji. Dużo podróżuje po Italii i Grecji w pogoni za pięknem. Dopiero po zetknięciu się z prorokami Izraela i z Ewangelią osiąga spokój w poczuciu, że odnalazł prawdę w Jezusie Chrystusie. Przyjmuje chrzest. Odtąd swoje siły poświęca propagowaniu świętości wśród ludzi. Nawraca swoja żonę i córkę. Zostaje wyświęcony na księdza. Jako biskup Poitiers staje się ośrodkiem oporu, skupiającym pozostałych bisku- przez cesarza Konstansa. Skazany na wygnanie wola: „Biskupów można usunąć, ale czyż można wygnać prawdę"? Na wschodzie zapoznaje się z teologią wschodnią i pisze książkę o Trójcy Św. Nicejskie wyznanie wiary poznał dopiero w 355 r. Po zwycięstwie nad arianami w Seleucji wraca do Poitiers. Jest to pierwszy doktor Kościoła w Galii. Dictionnaire des Saints, 1963.
(43) 42,4, 2. Zakon spisany przez Boga. Autorstwo Boże nie jest identyczne z ludzkim. Bóg w pierwszym rzędzie nie chciał być pisarzem, lecz miał na uwadze historyczną nadprzyrodzoną społeczność zbawienia. Spisane objawienie Boże — to jedno z narzędzi. Por. Ruch biblijny i liturgiczny, 1964, nr. 5, s. 267, art. Homerskiego.
(44) 42,4, 3. Wyraz „sąd” został tu użyty w znaczeniu psychologicznym. Sądzenie jest to poznawczo-uczuciowy proces psychiczny, dzięki któremu uprzytomniamy sobie związek między określonymi przedmiotami myślenia (rzeczami, zjawiskami przyrody, istotami żywymi, pojęciami, wartościami itp.) lub ich składnikami. Znaczenie tych pojęć jest inne niż w logice, w której sądy stanowią związek między pojęciami. Z psychologicznego punktu widzenia pojęcia nie są składnikami sądów, lecz dyspozycjami lub cechami psychicznymi, ujawniającymi się m. in. w postaci sądów. Komponenta uczuciowa sądów polega co najmniej na poczuciach pewności, niepewności, wątpliwości, wahania, niejasności. Często jednakże wchodzą w rachubę inne: strachu (względnie jego pochodnych), gniewu (i pochodnych), radości, smutku, poza tym wszelkiego rodzaju pragnienia i potrzeby lub motywy oparte na owych przeżyciach. Sądy utrwalone („wyrobione zdania”, „pewny sąd”) są wyrazem przekonań lub są z nimi tożsame. Zob. Słownik psychologiczny, J. Pięter, Wrocław 1963, s. 269.
(45) 42,4,a. Kanon — zbiór ksiąg Pisma św. w odróżnieniu od tych pism. których Kościół nie uważa za natchnione.
Do ksiąg kanonicznych Nowego Testamentu zaliczamy 27 ksiąg, które zostały napisane w ciągu I wieku naszej ery przez ludzi powołanych do tego przez Boga, a mianowicie: 4 Ewangelie, Dzieje Apostolskie, 14 listów św. Pawła, 7 listów katolickich (list św. Jakuba, 2 listy św. Piotra, 3 listy św. Jana, list św. Judy) i Apokalipsa (czyli Księga Objawienia). Kanon Pisma św. oficjalnie został ustalony na Soborze Trydenckim w XVI wieku, ale w zasadniczych zarysach mamy go już koło roku 200. Kościół Prawosławny i ewangelicy uznają zasadę kanonu, ale różnią się co do kwalifikacji niektórych ksiąg.
(46) 42,4,c. Stąd wniosek o konieczności tradycji. Pojęcie to było różnie rozumiane. Tradycja w znaczeniu szerszym obejmuje wszystko to, co Chrystus przekazał Kościołowi za pośrednictwem apostołów. Należą tu zarówno przekazy dokonane

przez nauczanie, jak i te, które zostały uwiecznione w sakramentalnych obrzędach. Por. Langsfeld P., Uberlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Teologie der Gegenwart, 1958, s. 73. Por. art. S. Nagy, Tradycja w teologu katolickiej, tom wstępny Dogmatyki, Granat, Lublin, s. 131, r. 1965.
(47) 43,1,1. Znak Jonasza Proroka prawdopodobnie znak Syna Człowieczego przychodzącego na Sąd Ostateczny. Znak ten ujrzą wszyscy ludzie. Znakiem zrozumiałym dla nas dziś jest rozszerzenie się chrześcijaństwa po całym świecie, choć to zjawisko nie jest cudem w ścisłym znaczeniu tego słowa. Pojęcie znaku w teologii jest zbliżone do pojęcia cudu, ale ma szerszy zakres.
(48) 43,2 ad 3. „Prześladowania złego ducha obejmują to wszystko, co można wycierpieć od niego: pokusy, obsesje, opętanie. Trzeba w związku z tym przypomnieć najpierw zasadę teologiczną, wyjaśniającą to zagadnienie: działanie szatana nie przekracza sfery uczuciowej duszy i nie może wpływać na umysł ani na wolę". R. Garrigou-Langrange, Trzy okresy ..., 1962, II, 589. „Przestudiowaliśmy dokładnie udręki diabelskie, które musiała znieść s. Maria od Jezusa Ukrzyżo-wanego, w Karmelu w Pau, w roku 1868, a potem w Mangalore w 1871 r., nie tylko biorąc pod uwagę żywot napisany przez o. Estrate'a i krótszy, ułożony przez o. Buzy'ego, lecz również świadectwa zebrane przez jej kierowników i przełożonych. Doszliśmy do przekonania, że przeżyła ona dwa razy opętanie lub co najmniej obsesję". Ib. 595. Chodzi tu o Arabkę, karmelitankę, kandydatkę do kanonizacji. W. Granat, Dogmatyka Katolicka, Synteza, 1962, 142, mówi: „Wpływ szatanów na ludzi objawia się w różnorakiej formie pośredniej (przez innych ludzi) lub bezpośredniej przez oddziaływanie na wyobraźnię i psychikę zmysłową; może nawet pojawić się ostrzejsza forma wpływu złego ducha bliżej nam nie znana, a przez teologów określana jako napaści i opętania, które należy odróżnić od psychicznych chorób, mających niekiedy zbliżone objawy". Zob. obj. (31).
(49) 43,3,1. Zob. Apokryfy, wyd. Veritas, Londyn 1955, s 59-60.
(50) 43,4 ad 2. Wyraz sprawiedliwy wzięto tu w znaczeniu, w jakim najczęściej używa go św. Paweł. W przeciwieństwie do „nieprawy", „sprawiedliwy" znaczy tyle co wolny od grzechu. Usprawiedliwienie w tym kontekście — to uwolnienie od grzechów. Por. obszerny art. P. Blasera w Bibeltheologisches Worlerbuch. Styria 1959, s. 298.
(51) 43,4 ad 2. Predestynowani = przeznaczeni do szczęśliwości wiecznej. Zob. obj. (22), t. 25, s. 336.
(52) 44,1 ad 2. O wiedzy szatana św. Augustyn: „Wielkie są możliwości diabła, które zawdzięcza siłom swej natury, ale ogranicza je moc Boża". Zob. Suma Teol., t. 25 s. 187.
(53) 44,2, tyt. dala niebieskie w wyobrażeniach średniowiecznych to coś, co daleko odbiega od naszych wyobrażeni Nie są to oddzielne gwiazdy i planety, lecz przezroczyste sfery wydrążone i włożone jedna w drugą. W sferach zewnętrznych tkwią gwiazdy, w wewnętrznych — planety. Ciała niebieskie, według astronomii średniowiecznej, są niezniszczalne i właściwością ich jest nieprzerwany ruch okrężny. Materia tych ciał całkowicie się różni od materii „ciał podksiężycowych", czyli tej, jaką znamy. Por. Litt Th,, Les corps celestes dans l'univers de soint Thomas, Louvain 1963. Św. Tomasz, nie wioząc w takim ujęciu kosmosu żadnej sprzeczności z prawdami wiary, przyjmuje tę hipotezę, odziedziczoną po Arystotelesie oraz jego

arabskich komentatorach i wzbogaconą wywodami cenionego przezeń mistyka o poglądach neoplatońskich, Dionizego.
(54) 44,2 ad 2. Światło większe= słońce; światło mniejsze = księżyc. Zob. Rodz 1,16.
(55) 44,2 ad 2. Że ciemności w czasie śmierci Pana Jezusa na krzyżu nie zostały spowodowane przez zaćmienie słońca, utrzymywali: Orygenes, św. Hieronim i św. Jan Chryzostom. Opowiadanie Dionizego jest czystą fantazją; autor nie mógł pisać tych słów przez V wiekiem po Chrystusie. Czy te ciemności nastąpiły wskutek grubej warstwy chmur, czy z innego powodu, tego, jak twierdzi Ricciotti (Życie Jezusa Chrystusa, s. 652), nie wiemy. Zaćmienie słońca, o którym wspomina Phlegon, miało miejsce w r. 32 naszej ery, a śmierć Chrystusa nie nastąpiła w tym czasie. Zob. Gryglewicz, Chronologia Życia Chrystusa Pana, Lublin 1957, s. 23. Bar-barbarzyńcy, — czyli nie-Grecy i nie-Rzymianie.
(56) 44,2 ad 3. Pochodnie świata= słońce i księżyc.
(57) 44,3,2. Jeden z wielu dowodów wewnętrznych prawdziwości przekazu. Dziś wiemy, że niewidomy od urodzenia nie od razu po uzyskaniu wzroku potrafi się nim posługiwać.
(58) 44,3 ad 1. Mówiąc o roli wolnej decyzji, jako warunku koniecznym usprawiedliwienia, św. Tomasz przypomina naukę Kościoła, zapoznawaną nieraz w praktyce misyjnej średniowiecza.
(59) 44,3 ad 1. Celem cudów jest usprawiedliwienie. Zob. Suma Teol., t. 25, s.282 i s.360. Cuda Pana Jezusa są zarówno przejawem Jego mocy i dobroci, jak i znakiem potwierdzającym prawdziwość Jego nauki. Niektóre gesty towarzyszące; cudom Kościół wprowadził do obrzędów sakramentalnych, np. w obrzędzie chrztu przy słowie „effeta". Por. Die Welt der Symbole. 1963, s.445.
(60) 44,4 ad 1. Stater srebrna moneta. Wartość jej wynosiła 1 syki. Każdy Hebrajczyk płacił 1/2 sykla na potrzeby kultu.
(61) 45,1,2. Jakość trzeciego i czwartego rodzaju. Według. Arystotelesa wszystkie byty dadzą się ująć w dziewięciu kategoriach: substancja i osiem przypadłości. Jedną z przypadłości,, czyli akcydensów jest jakość. Wyróżniano cztery rodzaje jakości. Do rodzaju trzeciego zostały zakwalifikowane te cechy, które określają daną rzecz w zależności od jej reakcji na działanie czynników zewnętrznych, a więc m. in. kolor i jasność. Do czwartego rodzaju jakości należałyby te cechy, które uzewnętrzniają w pewien sposób strukturę wewnętrzną danej. rzeczy; a więc między innymi: postać. Por. Gredt, Elementa... r. 1958, I, 151.
(62) 45,1 ad 1. Chwała — tu w znaczeniu: ujawnienie wspaniałości Bożej, które dokona się nie tylko w świecie duchów lecz także w całym stworzeniu. Wierzymy, że człowiek korzystając ze środków, którymi dysponuje Kościół, i żyjąc zgodnie z nauką Chrystusa, w chwili śmierci nie ginie, lecz prędzej, czy później staje się „uczestnikiem Bożej chwały". W sposób świadomy i wolny bierze udział w życiu Boga i staje się w ten sposób uczestnikiem wiecznego szczęścia. Pan Jezus, mówiąc o życiu wiecznym, ma na myśli właśnie to uczestnictwo ludzi w chwale.
(63) 45,1 ad 3. Terminy używane w nauce teologii na oznaczenie przymiotów ciała uwielbionego, czyli ciała zbawionych po zmartwychwstaniu na sąd ostateczny: 1) niecierpiętliwość, a więc wolność od śmierci i od doznawania jakiejkolwiek szkody czy bólu; 2) szybkość i zwinność, polegająca na takim uduchowieniu ciała, że bez pośrednictwa jakichkolwiek. środków lokomocji będzie ono panować nad przestrzenią

i w jednej chwili przebywać największe odległości; 3) jasność — blask duchowy, czy nawet nieznany nam fizyczny; 4} subtelność, pozwalająca bez trudu przenikać przez wszelkie przeszkody. Najnowsze badania fizyków mogą ułatwić albo utrudnić, zależnie od postawy, bardziej ścisłe i zbliżone do stanu faktycznego ujęcie wymienionych przymiotów.
(64) 45,3,c. Na temat szczęśliwości wieczne] czytamy w konstytucji apostolskiej Benedykta XII, (r. 1336): „Na skutek męki i śmierci Pana Jezusa Chrystusa doszły one (dusze) do oglą? dania i oglądają Istotę Bożą wizją intuitywną i twarzą w twarz, bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które by występowało w formie widocznej, lecz Istota Boża ukazuje się im bezpośrednio jasno i wyraźnie. Tak widząc rozkoszują się Bożą Istotą. Dzięki tej wizji i radowaniu się Bogiem również. i dusze tych, co już zmarli, są prawdziwie szczęśliwe, posiadają, życie i wieczny odpoczynek... Skoro bowiem zaczęła się już lub zacznie raz taka intuitywna i bezpośrednia wizja, połączona z radością w tych duszach — to wizja ta i radość trwają ustawicznie bez żadnej przerwy i trwać będą aż do Sądu Ostatecznego i odtąd już na wieki", wg Breviarium Fidel, Poznań, 1964, VIII, 108-109.
Wizję w niebie przedstawia św. Katarzyna Sienieńska W Księdze Miłosierdzia Bożego, Kielce 1948, przekład L. Staffa,. t. I, s. 114. „Dusza sprawiedliwa, która kończy życie w miłości, związana jest miłością. Nie może wzrastać w cnocie, bo minął czas. Lecz może zawsze kochać tą miłością, z jaką przychodzi do mnie — mówi Pan Jezus — i tą miarą będzie jej odmierzone. Zawsze pragnie mnie i zawsze mnie kocha, i pragnienie Jej nie jest nigdy daremne; czuje głód i jest nasycona; nasycona czuje jeszcze głód; i unika w ten sposób niesmaku przesytu, jak i męki głodu.
W miłości radują się wybrani moi wiecznym widokiem. moim; uczestniczą w dobru, które mam w sobie, i którego udzielam każdemu wedle miary jego; tą miarą jest stopień miłości, z jaką przyszli do mnie. Ponieważ trwali w miłości mojej i w miłości bliźniego, są zjednoczeni przez miłość. czy to ogólną, czy szczególną, które wypływają z tejże samej, miłości.

Radują się i weselą poza dobrem, które wszyscy posiadają wspólnie, również szczęściem innych uczestnicząc przez miłość w dobru drugiego. Święci radują się i weselą z aniołami, wśród. których są umieszczeni wedle stopni i jakości cnót, Jakie głównie uprawiali na świecie, związani z sobą węzłem miłości. Uczestniczą też szczególnie w szczęściu tych, których kochali czulej na ziemi osobliwą miłością. Przez miłość tę wzrastali w łasce i cnocie i pobudzali jeden drugiego do stwierdzania chwały i sławy imienia mego w sobie i w bliźnim. Tej miłości nie utracili w życiu wiecznie trwającym, przeciwnie, uczestnicząc coraz ściślej i z większą obfitością jeden w miłości drugiego, pomnażają dobro powszechne.

Nie chciałbym, abyś myślała, że tym dobrem szczególnym radują się tylko sami między sobą. Tak nie jest; uczestniczą w nim wszyscy szczęśliwi mieszkańcy nieba, wszyscy umiłowani synowie moi i cała natura anielska. Gdy dusza dochodzi do życia wiecznego, wszyscy uczestniczą w dobru tej duszy,. jak i ta dusza w dobru wszystkich. Nie aby ich czy jej czara mogła się zwiększyć, lub też musiała być dopełniona, bowiem jest pełna i zwiększyć się nie może, lecz czują radość, upojenie i zachwyt, wesele, które odświeżają się w nich na widok tej duszy. Widzą, że przez moje miłosierdzie wzniesiona została z ziemi w pełni łaski, radują się we mnie dobrem tej duszy, które otrzymała przez moją dobroć.

I dusza ta jest szczęśliwa we mnie i w duszach, i w duchach błogosławionych, widząc i poznając w nich piękność i słodycz mojej miłości. Wszystkie pragnienia ich wołają w obliczu moim o zbawienie całego świata. Życie ich skończyło się w miłości bliźniego, nie utracili tej miłości. Przeszli z nią przez bramę, którą jest Jednorodzony Syn mój... związani są tym węzłem miłości, w którym zakończyli życie, i trwają w nim wiecznie."

(65) 45,3 ad 2. Św. Tomasz posługuje się wprawdzie nazwą: „niebo empirejskie", ale nie ma ustalonego pojęcia, co właściwie pod tą nazwą należy rozumieć. Z jego wypowiedzi na ten temat wynika, że jest to bliżej nieokreślone miejsce albo stan, w którym się znajdują aniołowie i święci. 'W związku z tym przeprowadza analizę pojęcia „chwały". Zob. I,66,3,c; Por. obj. (62).

(66) 45,4, c. Zarówno „Rodzenie", przez, które Syn pocholzi od Ojca w Trójcy Przenajświętszej, jak zrodzenie koncepcji "w umyśle twórcy, czy duchowe rodzenie synów przybranych Boga poprzez sakrament chrztu — wszystko to są pojęcia analogiczne. Każde z nich kryje w sobie jakąś głęboką tajemnicę. O analogii między nimi zob. I, 27,2.

(67) 46, tyt. Wszyscy chrześcijanie doceniają naogół mękę Chrystusa, w procesie zbawienia ludzkości. Różnice między wyznaniami dotyczą głównie pytania: Dlaczego jest to tak ważny moment? Co w niej jest istotne, a co ma mniejsze znaczenie dla nas i co nieskończenie przewyższa możność jakiejkolwiek oceny. Św. Tomasz próbuje przedstawić całokształt nauki Kościoła o męce w oparciu o Pismo św. przy uwzględnieniu wypowiedzi ojców Kościoła, zwłaszcza Augustyna, Jana Chryzostoma i Jana Damasceńskiego. Poświęca temu tematowi cztery zagadnienia, ogniskując swoje rozważania dokoła stosunku: Bóg a ludzkość.

Z naszego, ludzkiego punktu widzenia męka Chrystusa Pana była rezultatem Jego postawy wobec istniejącego zła. Nie doszłoby do męki, gdyby Chrystus skorzystał ze środków, którymi rozporządzał. Ale On nie chciał wyprzeć się żadnego ze swoich słów albo czynów. Nie chciał też korzystać ze swej mocy cudotwórcy. Chciał walczyć i zwyciężyć zło, korzystając wyłącznie ze środków dostępnych ludziom. W miarę nasilania się męki zarysowuje się coraz wyraźniej sylwetka Chrystusa jako człowieka, aż do momentu, kiedy „Jezus zawołał: Ojcze, w ręce twoje oddaję ducha mego". Już tu mamy triumf człowieka nad śmiercią. Nie odebrali mu życia ludzie ani szatan, nie porzucił On sam, jak ci, którzy traktują swoje życie niczym zdarty łachman, jak Judasz, ale świadom jego wielkości oddal je Bogu Ojcu. Skonał, ale nie skończył. Właściwie zaczął na nowych podstawach, poczynając od Matki Najświętszej i Jana pod krzyżem, poprzez uczniów zgromadzonych w wieczerniku w dniu Zielonych Świąt, po ostatnie tchnienie starego świata, stworzonego i odnowionego przez siebie, doprowadzi Chrystus wszystko do pełnej odnowy. W tej ewolucji, o której Tomasz mówi w sposób niesłychanie zwięzły w III,1,6,c. Męka Chrystusa i Jego śmierć na krzyżu stanowi punkt zwrotny.

Męce Chrystusa poświęcone są cztery zagadnienia. Można je ująć w schemacie Arystotelesowskim. Od tego, co raczej zewnętrzne (charakterystyka samej męki i jej okoliczności — zag. 46) poprzez analizę przyczyny sprawczej (zag. 47) i formalnej (mechanizm Odkupienia — zag. 48) dochodzimy do skutków męki. W schemacie arystotelesowskim można je uważać za przyczynę celową i taką jest w planie Bożym.

Nie można zaprzeczyć, że w zagadnieniu 46. św. Tomasz podchodzi do męki Chrystusa nie pomijając realiów, ale robi to bez cienia sentymentalizmu i w taki sposób, jak na to pozwalał ówczesny stan nauki o człowieku i o świecie. Jest w tym jakiś umiar przypominający trzeźwość relacji ewangelistów. Jest jakaś harmonia w strukturze zagadnienia. Punktem wyjścia — rola Chrystusa w męce (a. 1) i motyw, który zdecydował o wyborze tej drogi (a.2 i 3.)

(68) 46,1,4. „Nomen naturae ... videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei". Zob. Gredt, Elementu... 1958, 1,224. Natura jest więc pierwszą zasadą doskonałości i czynności. Zob. Żychliński, Teologia życia wewnętrznego, 1947. s. 99. Naturę aniołów dobrych i złych św. Tomasz omawia w I, q. 50-64; ludzi w I, q. 75-102; wzajemne powiązania między aniołami różnych stopni i między aniołami a ludźmi w I, q. 106-114; porównanie natur przeprowadza w I, q.20,a.4 ad 2. Podstawę do rozważań stanowi Pismo św. Rezultaty pracy w tej dziedzinie przyniosły św. Tomaszowi tytuł Doktora Anielskiego.

(69) 46,2,3. Słowo „sprawiedliwość" w Sumie Teologicznej jest używane w wielu znaczeniach. Niekiedy — to tyle co świętość. Dotyczy to zwłaszcza cytat z listów św. Pawła, „Sprawiedliwość człowieka otrzymana od Boga" to w języku teologicznym: łaska uświęcająca. W Ad 3. spotykamy się natomiast ze sprawiedliwością jako zaletą sędziego w stosunkach międzyludzkich, ale nie tylko. Podczas kiedy sędzia wydając wyrok musi się stosować do norm zewnętrznych, nie zawsze spisanych albo ustalonych zwyczajem, choć zawsze obowiązujących. Bóg jako sędzia sam jest normą najwyższą. Św. Jan Ewangelista przypomina nieraz, że Bóg jest Miłością. Wobec tego najwyższą normą jest Miłość, a wszelka sprawiedliwość na ziemi o tyle jest sprawiedliwością autentyczną, o ile jest aktualnym przejawem miłości udzielonej człowiekowi przez Boga. Por. L. Richard, Le Mystere de la Redemption, 1959, s. 58. Jak widzimy, całe nieporozumienie w zarzucie wynika z czysto prawniczego ujmowania sensu słowa „sprawiedliwość'. Wydaje się, że zarzut, z jakim często można się spotkać, iż szkoła tomistyczna sens męki opiera na motywacji prawniczej, polega również na tego rodzaju nieporozumieniach. W każdym razie lektura Sumy Teologicznej pozwala wyzbyć się uproszczeń na ten temat, spotykanych niekiedy w podręcznikach dogmatyki.

(70) 46,3,c. Por. objaśnienia (5), (62), (64). Łaska jest nadprzyrodzoną właściwością duszy ludzkiej na ziemi i w czyśćcu. Chwała zaś staje się jej udziałem w niebie. Po skończeniu świata wszyscy zbawieni będą uczestniczyć w chwale.

(71) 46,4,c. Drzewo zakazane. Dokładniejsze wyjaśnienie tego, co znaczy termint „drzewo wiadomości dobrego i złego", nastręcza trudności, dotąd niepokonane, gdyż nie udało się jeszcze spotkać jakiejś analogii w literaturze pozabiblijnej. Twierdzenie, że biblijne drzewo poznania dobrego i złego w rzeczywistości nie istniało, wydaje się nieuzasadnione. Zob. S. Łach, Studia Biblijne, 1961 s. 45-46; D. Forstner, Die Welt der Symbole, 1961, s.203, 210. Dla właściwego ujęcia istoty grzechu pierwszych rodziców konieczne jest przerzucenie punktu ciężkości z wyobraźni na myśl.

(72) 46,4 ad 3. Przekleństwo Zakonu. Śmierć Chrystusa na krzyżu przywróciła religii jej duchowy charakter i to, co w momencie ukrzyżowania było przekleństwem, stało się błogosławieństwem dla pokoleń chrześcijan. Ostre wyrażenia św. Pawła w liście do Galatów tłumaczą się mentalnością ludzi, którzy mogli ulec połączonym wpływom nauki judeochrześcijan i miejscowych kultów z praktyką samookaleczenia włącznie.

Zob. E. Dąbrowski, Komentarz w „Nowy Testament" (z greckiego), 1960, s.537. Roli Zakonu w dziejach duchowości św. Paweł poświęca dużo miejsca w liście do Rzymian.
(73) 46,6,2. „Cnota moralna — virtus moralis", patrz o tym tom 11, s. 106-48, oraz tomy 21-2, polskiego wydania Sumy.
(74) 46,6,c. Nasilenie bólu w męce Chrystusa znalazło dobre naświetlenie z dwóch różnych punktów widzenia: w wypowiedzi znanego pisarza, F. Mauriaca i chirurga P. Barbeta. Obie były drukowane w l numerze miesięcznika „Ecclesia". Paryż, 1949. Chociaż Chrystus nie korzystał z mocy czynienia cudów dla złagodzenia swej męki, w ostatnich Jego słowach wypowiedzianych na krzyżu, zwróconych do łotra, Matki i Jana, oraz do Ojca, mamy dowód, że tej mocy nie utracił. Skorzystał z niej dla dobra pokutującego grzesznika, Kościoła i konających. Odtąd konający chrześcijanin nie pozostawia swoich krzywdzicieli skruszonych bez przebaczenia, rodziny w stanie rozbicia, a całe swoje życie w sposób świadomy i w poczuciu wolności i miłości oddaje Bogu.
(75) 46,6 ad 3. Cierpienia Chrystusa — ponieważ są cierpieniami człowieka na ziemi, nie mogą dorównać cierpieniom potępionych. Inaczej wypowiadał się Luter, Kalwin i niektórzy teologowie katoliccy XVII wieku. Por. Richard, Le Mystere ... s.160,179.
(76) 46, 7, 1. Zob. Suma Teologiczna, t. 24, s. 284, 286; Św, Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku, w opracowaniu Świeżawskiego, 1956, s. 17—18.
(77) 46, 7, 3. Nie bardzo wiadomo, o co tu chodzi Dionizemu. Warto zaznaczyć, że św. Tomasz miał 'wiele trudności w przekazywaniu jego myśli, mimo że, jak widzieliśmy, ulegał w wielu wypadkach autorytetowi domniemanego ucznia św. Pawła. Por. Gilson, Tomizm, Warszawa, 1960, s. 199.
Problemowi cierpienia św. Tomasz poświęcił I—II, q. 35-39. Tu omawia specjalnie cierpienia Chrystusa Pana w czasie męki. Nie wdając się w dociekania psychologiczne daje analizę opisu pozostawionego przez ewangelistów. Wskutek tego otrzymujemy dość suchy elaborat, oparty na danych, których wartości obiektywnej nie da się podważyć. Por. Guitton, Jezus, 1963, s. 67, 208 i in.
Według nauki Kościoła cierpienie jest faktem nieodłącznym od życia człowieka na ziemi. W ścisłym tego słowa znaczeniu, tu o cierpieniu mówimy dopiero wtedy, kiedy do przykrych przeżyć zmysłowo-uczuciowych dołącza się reakcja rozumu i woli. Im mocniejsza reakcja, tym większą wartość ma cierpienie, wartość dodatnią albo ujemną, w zależności od tego, czy cierpiący rozumie sens swego cierpienia. Jeżeli talk, to aktywność [wewnętrzna, uwarunkowana psychofizy-czną strukturą człowieka, nie wyładowuje się w buncie, ale w spotęgowanej woli osiągnięcia celu, któremu dane cierpienie jest przyporządkowane.
(78) 46, 7, c. Rozum wyższy nie stanowi specjalnej władzy duchowej, a jest tylko zdolnością rozumu ludzkiego, podlegającego usprawnieniu przez mądrość, i dzięki temu umożliwiającą ujmowanie bytu od strony jego najgłębszych powiązań z rzeczywistością Bożą. Por. I, 79, 9, c. i Traktat o człowieku, 1956, s. 324 oraz 757.
(79) 46, 7, c. Bóg — jako źródło cierpienia wydaje się sprzecznością w założeniu. Wybiegamy tu naprzód do zagadnienia piekła. Najbardziej autentyczna rzeczywistość musi być źródłem cierpienia dla istot rozumnych, zapatrzonych we własną wielkość a podanych poniżeniom związanym z męką. Gdyby Chrystus przeżywał swoją wielkość w poniżeniu i męce samotnie, bez Ojca, to piekło byłoby Jego udziałem.

(80) 46, 7 ad 4. Intelekt spekulatywny. Jedna i ta sama zdolność poznania umysłowego, jeśli zmierza do zdobycia wiedzy teoretycznej i może w tym kierunku osiągnąć sprawność, nosi nazwę intelektu (umysłu) spekulatywnego; jeżeli zaś w swej czynności poznawczej 'jest skierowana bezpośrednio ku celom praktycznym, nazywa się w terminologii Tomaszowej intelektem praktycznym. Zob. I, 79, 11 a
(81) 46, 9, 3. U Żydów godziny dnia zaczynano liczyć od naszej 6 rano. Godzina szósta w Ewangelii odpowiada więc naszej 12.
(82) 46, 9, a. Nadeszła godzina Chrystusa, czyli moment założenia Kościoła, obejmujący zarówno Mękę, jak i Zmartwychwstanie. Zob. Journet, Nova et Vetera, nr 1. r. 1964, s. 65.
(83) 46, 9 ad 1. Święto Paschy obchodzono w miesiącu Nisan, który w kalendarzu żydowskim rozpoczynał numerację miesięcy. Następowało to święto zazwyczaj po wiosennym zrównaniu dnia z nocą. Data Wielkanocy, która nawiązuje do daty Paschy, przez całe wieki, od czasów św. Polikarpa (I w.) aż do II Soboru Watykańskiego, stanowiła drażliwy punkt sporny o dużym znaczeniu praktycznym pomiędzy chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim.
(84) 46, 9 ad 1. Ofiarować Paschę, to znaczy zabić na ofiarę baranka wielkanocnego. Na czym polegał charakter ofiary baranka, stanowiącej symbol i zapowiedź ofiary Chrystusa Pana, zob. H. Strąkowski, Chrystus-Baranek w Piśmie Świętym, Lublin 1961, s. 18 i n.
(85) 46, 9 ad 1. Na temat trudności związanych z ustaleniem daty śmierci Chrystusa pisze Strąkowski (ib. s. 58): „Najbardziej prawdopodobna wydaje się być teoria, która mówi, że wskutek różnicy zdań między faryzeuszami i saduceuszami odnośnie daty Pięćdziesiątnicy, a tym samym i święta Paschy, w innym dniu obchodzili Paschę faryzeusze i większość ludu zostająca pod ich wpływem, a w innym dniu saduceusze wraz z kastą kapłańską i arystokracją.
W roku śmierci Pana Jezusa święto Paschy wypadało normalnie w piątek. Saduceusze przenieśli Paschę o jeden dzień naprzód, by dzień składania snopa kłosów wypadł w pierwszy dzień po szabacie, a więc w niedzielę. Faryzeusze natomiast pozostali przy normalnym kalendarzu i wbrew zmianom saduceuszów w sobotę składali w ofierze snop kłosów. Lud zaś podzielił się na dwie grupy.
Synoptycy opierając się na sposobie liczenia faryzeuszów piszą o prawdziwej wieczerzy paschalnej Chrystusa Pana 14 Nizan, w czwartek. W tym dniu spożywali ją również faryzeusze zgodnie z Prawem. Następny dzień, 15 Nizan. był właściwym świętem Paschy.
Św. Jan Ewangelista trzyma się kalendarza saduceuszów oraz większości Sanhedrynu, który skazał Pana Jezusa na śmierć, i wykazuje, że śmierć ta nastąpiła 14 Nizan, w piątek, w rocznicę wybawienia z Egiptu. Gdy w południe wynoszono z domów jerozolimskich baranki i niesiono do świątyni na zabicie, Chrystus Pan rozpoczął swą drogę krzyżową (Jan 19, 14). O godzinie dziewiątej, naszej trzeciej po południu, gdy zabijano baranki w świątyni, Chrystus- Baranek Boży umarł na krzyżu (Mt 27, 46).”
(86) 46 10, 3. Kariat Arbe. czyli miasto Arby. „Adam”, znaczy człowiek. Arbe był to mąż największy między Enakitami. Zob. Pismo św., Kraków 1962, s. 231.
(87) 46, 11, c. Królowie porzucają korony ... Św. Tomasz żył w okresie, kiedy wspomnienie pierwszych krucjat było Jeszcze bardzo żywe. Współczesny Ludwikowi św. mógł jeszcze tak napisać. Myśl o Grobie Chrystusa, o zjednoczeniu chrześcijan w

walce o Ziemię św. itp. stanowiła ważny ośrodek zainteresowań tych czasów, choć okres dosłownego porzucania koron, czasy Godfryda de Bouillon (+ 1100), dawno minęły i zbliżał się okres Filipa Pięknego, czasy wykorzystania wiel-kich haseł i gorących uczuć dla zdobycia fortuny. Św. Tomasz był jednak nie tylko teologiem erudytą i mistykiem zarazem, nauczycielem i negocjatorem w trudnych sprawach, wymagających spokoju, szybkiej reakcji, precyzji w myśleniu i wypo-wiadaniu się, był też poetą. Suma Teologiczna jest dziełem zasługującym na zbadanie i z tego punktu widzenia. Ciekawe byłoby porównanie z Boską Komedią Dantego.
(88) 46, 11, c. Mowa tu o sądzie ostatecznym. Zob. Mt 25, 33.
(89) 46, 12 ad 2. Moment zwycięstwa Chrystusa nad Śmiercią jest mocno podkreślony w nabożeństwie Wielkosobotnim cerkwi prawosławnej. Jednak śmierć nadal istnieje, zmieniła się tylko jej rola. Odkąd „ten, który na drzewie zwyciężył, na drzewie również został pokonany przez Chrystusa, Pana naszego" (Prefacja o Krzyżu), „życie Twych wiernych, O Panie, odmienia się, ale się nie kończy" (Pref. o zmarłych). Problem Bogobójstwa wywołał ożywioną polemikę podsycaną przez momenty polityczne. Zagadnienie to da się rozstrzygnąć tylko w oparciu o podstawową tajemnicę naszej wiary, o tajemnicę Wcielenia, której istotą jest Zjednoczenie w jednej Osobie Syna Bożego, natury boskiej z naturą ludzką. Dlatego św. Tomasz rozważania nad Odkupieniem włączył do Sumy jako integralną część rozważań nad Wcieleniem. Widać to zarówno z prologu do trzeciej części Sumy, jak i z zakończenia zag. 59. Brzmi ono: „O tajemnicy Jego Wcielenia niech narazie wystarczy to, co zostało powiedziane". Skąd powstało przekonanie, że teologia zachodnia Odkupienie traktuje w oderwaniu od Wcielenia, nie wiem. Pogląd ten spotkamy nie-raz. Prawdopodobnie Tomasz jest nieznany, choć o nim dość dużo się mówi.
(90) 47, 2, c. Usprawiedliwienie, sprawiedliwi. Zob. objaśnienia: (50), (69), w tomie 25 (80).
(91) 47, 4, c. Fakt, który św. Paweł określa słowami: Chrzest w śmierci Chrystusa, decydujący w życiu człowieka, nie został jeszcze dostatecznie przez teologię opracowany. Można się podpisać bez zastrzeżeń pod twierdzeniem K. Rahnera o brakach w zakresie teologu śmierci Chrystusa. Zob. Ecrits Teol., I, 173. Trudno natomiast zgodzić się z jego opinią, że teza tomistyczna o przyczynowości narzędziowej człowieczeństwa Chrystusowego jest niewystarczająca do wyjaśnienia roli męki i śmierci Chrystusa w zbawieniu ludzi (s. 174). Niewystarczalność można tłumaczyć tym, że męka, śmierć i zbawienie rozgrywają się w kosmosie, natomiast skutki tego, co się stało na Kalwarii nie dadzą się ująć w szczupłe ramy kosmosu. Zrozumienie ich, oczywiście w pewnych tylko granicach, jest ściśle uwarunkowane zrozumieniem Zjednoczenia Osobowego. Tam jest klucz. Por. Buchberger, Lexikon ..., t. V, s. 958; F.M. Gallati, Der Mensch als Erloser und Erloster, 1958, s. 143.
(92) 47, 5 ad 1. Zabicie Syna Bożego zob. obj. (90). Tu dochodzi moment ważny dla moralistów, odpowiedzialności za czyny popełnione z nieświadomości umyślnej. Co do kwalifikacji postępowania starszyzny żydowskiej oraz jej roli w czasie męki Chrystusa, ewangeliści ograniczają się do relacji o faktach. Inaczej Ojcowie Kościoła, gdzie moment uczuciowy niekiedy dominuje. Byłoby pożądane, żeby rząd państwa Izrael przeprowadził na nowo publiczny proces w sprawie Jezusa, największego bohatera nie tylko w tym narodzie. Do Jezusa przyznaje się cały świat chrześcijański oraz islam.

(93) 48, tytuł. Zagadnienie pozornie abstrakcyjne, ale wiąże się ściśle z praktyką duszpasterską. Chodzi o punkt wyjścia dla pojęciowego uchwycenia skuteczności sakramentów, w ramach możliwości intelektualnych człowieka. Wiemy, że sakramenta działają mocą męki Chrystusa, ale jak się to dzieje, o tym wielu dobrych chrześcijan nie tylko nie ma pojęcia, ale nie próbuje zgłębiać tej sprawy.
Dużą trudność może nam sprawić różnica między aparatem terminologiczno-pojęciowym czasów pierwszych chrześcijan, środowiska w którym żył i tworzył św. Tomasz z Akwinu, i wreszcie tym, którym operuje świat obecny. Domagamy się konkretnego przedstawienia prawd najważniejszych językiem zrozumiałym, ale i plastycznym. A tymczasem tak pełen wyrazu epitet, jak Odkupiciel, znajdujący swoje konkretne odbicie w świecie antycznym, wywołujący najlepsze skojarzenia, dziś właściwie do wyobraźni nie przemawia, jest w sposób sztywny skojarzony z Chrystusem i tylko z nim. Jedna z Tomaszowach analiz w ramach tego zagadnienia pozwala W umysłach naszych ożywić to tak dla nas drogie, odziedziczone po pradziadach słowo, a przynajmniej na nowo odkryć Jego znaczeniową treść. Podobne uwagi można odnieść do wielu innych terminów spotykanych w teologii, liturgii, homiletyce.
(94) 48, 2, c. Przebłaganie = ofiara przebłagalna. Zob. Rzym 3, 25; 1 Jan 4, 10; Kapł 23, 28.
(95) 48, 2 ad 1. Przyjaciele — naszymi narzędziami. „Przyjaźń — mniej lub więcej bezinteresowna" — sympatia do kogoś traktowanego równorzędnie, połączona z gotowością niesienia pomocy i z potrzebą współżycia, w szczególności spotykania się i wywnętrzniania się; odwieczne zagadnienie: jak dalece przyjaźń bywa lub może być bezinteresowna? ... Zob. J. Pięter, Słownik psychologiczny, Wrocław 1963, s. 215. „Czyimś narzędziem nazywamy dziś człowieka, który jest niemym wykonawcą cudzej woli, czyichś rozkazów, planów itp.". Zob. Słownik języka polskiego, wyd. PAN, 1963.
Nie dziw, że powiedzenie: do narzędzi zaliczani są także przyjaciele musi razić dzisiejszego czytelnika. Ale w języku św. Tomasza zarówno pojęcie przyjaźni, jak i pojęcie narzędzia są brane bez porównania szerzej. Przyjaźń może łączyć istoty nieskończenie różniące się między sobą, a więc: nie tylko człowieka z psem albo koniem, ale również człowieka z Bogiem. W średniowiecznym ujęciu tego, co się kryje pod słowem „narzędzie" jest jakaś intymność, jakaś swoista przyjaźń, warunek wykonania wspólnego dzieła. „Przyjaźń" taka może łączyć na przykład: skrzypka z jego instrumentem, z którym się zrósł. W średniowieczu narzędzie pracy rzemieślnika mogło się stać jak gdyby cząstką jego osobowości. Por. F. Ferrier, L'incarnation, s. 90. Przy takim rozumieniu słowa: „przyjaciel" i „narzędzie", łatwo rozumiemy wzajemne uwarunkowania między jednym a drugim. Zrozumienie to ułatwia afirmację teologicznego twierdzenia, że natura ludzka Chrystusa jest narzędziem Boga, i że człowiek jest Bożym przyjacielem, którego Bóg potrzebuje dla realizacji swoich planów Stwórcy. Zob. Suma T. tom 25, s. 330, obj. (9); s. 334, obj. (15). Zagadnieniu miłości i przyjaźni w znaczeniu chrześcijańskim poświęcony jest cały 16 tom polskiego wydania Sumy.
(96) 48, 2 ad 3. Godność Ciała Bożego. Św. Tomasz ujął tu w sposób niesłychanie zwięzły, bardzo trudny do oddania w przekładzie, nasz stosunek do Kościoła, którego wady i niedoskonałości, tak nieraz rażące w swoich ludzkich przejawach, nie mogą w

niczym pomniejszyć naszej czci dla niego, jako Chrystusowego ciała. Artykuł ten nabiera rumieńców, jeżeli uwzględnimy wszystkie znaczenia słów wypowiedzianych przez Tomasza. Motywem czci dla Kościoła nie była od początku ani jego struktura, ani zdolność przystosowania się do zmieniających się w dziejach warunków polityczno-społeczno-gospodarczych, ani wreszcie świętość ludzi kierujących jego polityką w momentach przełomowych historii, ale fakt, że Głową Kościoła jest Chrystus, że między Kościołem a Bogiem istnieje więź, której się nie da zlikwidować. Tylko ten fakt pozwala zrozumieć trwałość Kościoła, jako instytucji, której istnienie urąga myśleniu laicy stycznemu.
(97) 48, 3, 1. Mimo że skrajne zwyrodnienie religii, polegające na składaniu ofiar z dzieci, było ostro potępiane przez Zakon i zasadniczo podlegało karze śmierci, w historii Izraela były okresy ulegania wpływom sąsiednich narodów pogań-skich. Por. Kruszyński Pięcioksiąg Mojżeszowy, Lublin, 1937, s. 545.
(98) 48, 3 ad 1. Żertwa — ofiara całopalna. Zob. Bruckner, Słownik etymologiczny języka polskiego, Kraków, 1926, hasło: żyrzec (Żrtwa) = ofiara, obiata; żiric = kapłan. Wyraz ciało ma wiele znaczeń. Po łacinie mamy dwa wyrazy: „caro” i „corpus”, W Piśmie św. J. Dheilly, w samym tylko Starym Testamencie zauważył cztery rodzaje znaczeń omawianego wyrazu. (Dictionnaire biblique, Tournai 1964, 178). W Nowym Testamencie wyrazem „ciało” określano najczęściej słabość człowieka, siedlisko doznań, które w akcie ofiarowania Bogu jest konkretnym przejawem czci i miłości. Tym się tłumaczy wartość cierpienia jako ofiary, zwłaszcza w akcie Syna Bożego na Golgocie, ale i tych wszystkich, którzy stanowią z Nim jedność.
(99) 48, 3 ad 3. Por. sekwencję wielkanocną.
(100) 48, 4, 3. Do niedawna przypuszczano, że ojcowie Kościoła uważali mękę Chrystusa Pana za swoistą transakcję handlową, kiedy to Chrystus płacąc cenę krwi wyprowadził szatana w pole. Pogląd ten po bliższym zbadaniu krytycznym pism ojców okazał się błędny. Por. Richard, Le Mystere... 1959, s.113.
(101) 48, a. Chrystus — przekleństwem. Obszernie na ten temat: R.P. Philippe de la Trinite, La Redemption par le Sang, 1959, s. 91. Autor podkreślając słuszność stwierdzeń św. Tomasza zwraca uwagę na moment całkowitego ogołocenia na krzyżu, na uczucie zmiażdżenia bez reszty, które uwypukla św. Jan od Krzyża. Nie może być jednak mowy zdaniem Philippe'a o karze potępienia. Wyraz „przekleństwo” należy wziąć w kontekście listów św. Pawła. Zob. Rzym 7, 3; 2 Kor 5, 21; Gal 3, 13. Chrystus wziął na siebie przekleństwo obciążające rodzinę człowieczą, a w akcie męki pokazał czym jest grzech i jego skutki. Zbawienia dokonanego przez Chrystusa nie można oddzielać od Niego samego. On sam jest swoim dziełem, a szczytowym momentem tego dzieła jest odkupienie. Męka będąc wyrazem pełni Chrystusowego człowieczeństwa jest zarazem swobodną wypowiedzą miłującego nas Boga, dokonaną w tak przeraźliwie bolesny i nie dający się zagłuszyć sposób. Por. Buchberger, Lexikon. .. t. 5. s. 958: Gallati, Der Mensch als Erloser und Erloster, s. 133 i n.
(102) 48, 5, c. Wyrażenie: ciało i krew w Nowym Testamencie używa się na oznaczenie tego, co przyrodzone, związane z ziemią, w odróżnieniu od świata nadprzyrodzonego. Zob. Mt 16, 17; Jan 1, 13 ; 1 Kor 15, 50; Gal 1, 16; Ef 6, 12; Hebr 2, 14. Por. Bibeltheologisches Worterbuch, 1959, s. 80, Tu św. Tomasz uwzględnia Kapł. 17,11 —Żydzi uważali krew za. siedlisko życia.

(103) 48, 5, c. Przyczyna pierwsza. Tu chodzi o główną przyczynę sprawczą, niczym nie uwarunkowaną ani w swoim. istnieniu, ani w swoim działaniu. Zob. Gredt, Elementu...., 1958, II, 159.
(104) 48, 6, 3. Przyczyna sprawcza. Chodzi tu o jeden z podstawowych elementów analizy stosowanej w metafizyce.. Nie tu miejsce na ścisłe i wyczerpujące definiowanie tych elementów. Przyczyna sprawcza — to mówiąc ogólnie jakiś, czynnik aktualizujący możliwości danego bytu. Zob. Gredt, Elementa ... II, 145. Por. Suma Teol., t. 24, s. 28 ; 287.
(105) 48, 6, c. Działanie narzędne = pełnienie funkcji; narzędzia przy realizacji czegoś, przyczyniające się do tej' realizacji w sposób aktywny. Zob. obj. (95); Gredt, ib., II, 159.
(106) 49, l ad 5. Wiara ukształtowana przez miłość jest konieczna do zbawienia. W jakim sensie zob. Granat, O łasceBożej, 1959, s. 183 Granat, Dogmatyka Katolicka, Synteza, 1964, s. 37; 45. „Akt wiary, chociaż w zasadzie prosty z racji swej duchowości, posiada jednak potencjalną złożoność, gdyż jest dziełem ludzkim i Bożym, bezpośrednio jest wykonany pod wpływem woli i uczuć”. „W samym akcie wiary najbardziej istotną cechą jest łączność z nieogarnioną pierwszą Prawdą, która jest przedmiotem wiary, a równocześnie jej motywem”. „Bezpośredni związek z Bogiem jako prawdą urzeczywistnia się w człowieku za pomocą władzy rozumu wykonującego akty wiary, lecz w równym, a może większym stopniu działa tu wola pragnąca dobra; dzięki niej wiara staje się jedną z naj-poważniejszych decyzji w życiu ludzkim i posiada charakter dynamiczny”. „Wiara ukształtowana ...”, raczej „ożywiona”; patrz o tym polskie wydanie Sumy, tom 15, s. 65-70, 88-90.
(107) 49, 2 ad 2. O śmierci wiecznej czy wiecznym życiu człowieka decyduje ostatni moment przed oddzieleniem się duszy od ciała. Do tego momentu człowiek jest istotą zmienną i może kierować swoimi decyzjami przy wyborze konkretnego dobra, jako czegoś, co staje się ogniskiem wszystkich jego pragnień i czynów. Wybór środków prowadzących do osiągnięcia tego najwyższego celu też zależy od człowieka do momentu śmierci. Zob. Summa contra Gentiles, IV. 95: R.Garrigou... L’Eternelle Vie et la. Profondeur de l’Ame, 1950, s, 84, 89.

Ciekawą ilustrację, i chyba nie przypadkową, mamy u .Żeromskiego: „Ktoś ty jest?” pytały oczy podstępnego dociekania. Lecz źrenice tamtego, zasłonięte mgłą niebiańską, nieodgadnione były jak sama toń firmamentu. I Smętek przewożący apostoła poczuł złowrogi gniew w przepaści istoty swojej.
„Przybliżając się do mnie w dzień, któregom cię wzywał, mówiłeś: Nie bój się!” — przepowiadały sobie jego wargi. — Kto jest pod utwierdzeniem, który się nie boi, skoro ja przy nim stoję!

Uderzyły w pątnika jego oczy wszystką mocą, ażeby go "wewnętrznym strwożeniem, lękiem śmierci porazić. Zamierzyła się na serce pątnika wszystka wola i całkowity ogrom bezlitosnej wszechmocy zabijania ducha trwogą wobec niebytu. Alboż spotkał kiedykolwiek w drodze swojej twór żywy, który by nie mdlał wobec sekretnej wizji nieżycia? Alboż ostało się którekolwiek serce i nie wzdrygały się zawory jego komór, gdy je tknął z bezgłośnym krzykiem: — śmierć twoja! Alboż nie opierał potęgi swojej na zemdleniu żył, na popłochu nerwów, na ucieczce rozumu w głuchą szczelinę zatraty, gdy dosięgną! pewnej myśli podspodniej, bezsilnej jak pisklątko pod matki skrzydłami? Alboż nie miał wzroku kota i sowy, który widział w

nocy przeraźliwy skurcz i wstrętny dreszcz przed śmiercią? Skądże i dokąd szedł ten, co się ośmielał sam jeden być ogniskiem woli wszechświata, odblaskiem i współbratem Wszechmocy — co się uśmiechał do niebios mówiąc, iż tam jest Drugi, który doń tylekroć mówił w dniu lęku: „Nie bój się!”
Nie bój się?
Drzyj w rozpaczy!
„Nadbiegał wielki tłum niosąc oszczepy, koły i kamienie. Otoczyli ze snu zbudzonych wielkim koliskiem. Kapłan pogański, którego brata zabili byli na wojnie Polacy, nadbiegł pierwszy i stanął na czele pościgu. Na jego skinienie tłum związał apostoła i jego towarzyszów. Poprowadzono ich na przyległe wzgórze.

W chwili tej spokój głęboki wrócił się do duszy. Wielkie męstwo, owoc dojrzały cnót uprawianych w ciągu życia długiego, ocknęło się z omdlenia. Uspokoiło się serce. Radość prosta, mocna i górna roześmiała się w piersiach, a uniesienie nieopisane zamieszkało w ciele. Gdyż w ciało postronkami związane wstępował Chrystus Pan kroczący na górę śmierci. Słowo pozdrowienia, politowania i pocieszenia, słowo modlitwy do Jedynego Współbrata w przestrzeniach i w wieczności wypełzło na wargi. Rzeczywistością stał się sen życia całego. Wojciech stał się Chrystusem wiszącym na krzyżu. Usłyszał głos:
— Nie bój się!
— Daj mi być Tobą samym, a Ty bądź samym mną. Ozwie się święte echo:
— Amen.
W tłumie miotającym grudy ziemi i piasek apostoł dojrzał oczy Smętka przewoźnika. Zrozumiał. Oczy tamtego napełniła niepewność, rozczarowanie, smęt, albowiem nie było to jego zwycięstwo” ...
(Stefan Żeromski, Wiatr od Morza, s. 152 i 169, Utwory Wybrane, IV)

A oto dla porównania urywek z pism K. Rahnera, teologa ostatniej doby:
Chez ceux qui possedent la grace la mort ellememe doit etre considere comme un eyenement de salut .... L’on peut dire ainsi que la mort constitue le point culminant de l’appropriation et de l’oeuvre du salut. II suffit, en effet, de songer que la mort, consideree comme l’action de l’homme, recueille en un unique achevement toute la vie personnelle de l’homme et que dans la mort se realise „pragmatiquement” (pour parler la langage d’Eutychius + 582) l’assimilation a la mort du Christ, qui s’etait operę „mystiquement” par le bapteme et l'eucharistie, sommets de la vie chretienne. Ce qui se produit ici „sacramentellement” se produit „reellement” dans la mort: „la participation a la mort du Christ.”

Znamienna jest zbieżność myśli: Tomasza, Stefana i Karola i tchnie wiecznością, (uwaga tłumacza).
(108) 49, 2 ad 2. W tych paru zdaniach św. Tomasz już przygotowuje grunt w umyśle czytelnika pod zagadnienie 50, 51 i 52. Świat pojęć teologicznych dziś nie różni się od tego sprzed 700 laty, ale świat wyobrażeń jest zupełnie inny. Zapoznanie się z tym światem, reprezentowanym przez Dantego, nie będzie bez pożytku dla lepszego zrozumienia Sumy Teologicznej, w której z konieczności autor odwołuje się do współczesnego sobie świata wyobrażeń.

„Jesteśmy w średnich wiekach, świat obraca się jeszcze według systemu Ptolemeusza, ziemia stanowi jego ośrodek, a wkoło niej krąży słońce i dziewięć sfer gwiaździstych; ... Lucyfer strącony z nieba runął na ów płaski krąg, jakim była ziemia

i zarył się w nią tak głęboko, że utworzył lej olbrzymi, który stał się właśnie otchłanią piekielną, a z gruntu wypchniętego na przeciwną stronę tym upadkiem powstała góra czyśćcowa ...” (Dante, Boska Komedia, 1947, s. 11 i 15).
Piekła — to w terminologii średniowiecznej miejsce pod ziemią czy w głębi ziemi. W Starym Testamencie — miejsce pobytu wszystkich zmarłych, zarówno pobożnych, jak i bezbożnych. Wyraz ten oznacza to samo, co „otchłań” w języku dzisiejszych katechizmów. Zob. Rodź 37,35; Liczb 16,30: por. Garrigou..., ib. s.129. W tym znaczeniu bierzemy powiedzenie „do piekieł” w symbolu wiary. Zob też Garrigou ..., ib, s. 286,
(109) 49, 4 ad 1. Najwyższy ma w nienawiści grzeszników. Wyrazy podkreślone — to dodatek Wulgaty. Zob. Pismo św.,. Kraków 1962, s.761. Teza o tyle ważna, że odcina się od wszelkich odcieni deizmu.
(110) 49, 5 ad 2. Niebo powietrzne. Św. Tomasz w I, 68, 4 analizując znaczenie wyrazu niebo mówi, że Damasceńczyk za niebo powietrzne uważa przestrzeń między powierzchnią wód a orbitą księżyca. Natomiast Rabanus przestrzeń tę dzieli jeszcze na cztery regiony: Niebo ogniste, olimpijskie, eteryczne i najniższe — niebo powietrzne. W końcowej części swoich wywodów św. Tomasz wymienia szereg wypadków, kiedy wyraz „niebo” został użyty w Piśmie św. w sensie przenośnym.
(111) 50, 1, c. Szatan — władcą śmierci. Śmierci duchowej, bo dusza pogrążona w grzechu jest umarła dla życia wiecznego. Ale jest też władcą śmierci fizycznej, która jest następstwem grzechu pierwszych rodziców. Ten ostatni moment uwypuklili zwłaszcza ojcowie wschodni, ale spotykamy się z nim już w listach św. Pawła. Zob. Rzym 5,12; 21; 6, 23. Por. Aulen, Christus Victor, s. 42; R.P. Philippe De la Trinite, La Redemption par le Lang, s. 37.
(112) 50, 1, c. Chociaż o tym, że śmierć jest karą doczesną za grzech, wiemy z Pisma św., jak słusznie zauważa. Rahner (Ecrits Theol., I, 173), teologia śmierci nie jest jeszcze dostatecznie opracowana. Właściwie nie wiemy, na czym polega istota zła śmierci. Oddzielenie duszy od ciała nie tłumaczy w pełni jej tragizmu. Może nam tu pomóc przyjęcie założeń pozostających w harmonii z poglądem tomistycznym na człowieka. Skoro za człowieka uważamy tylko organizm żywy o strukturze psychofizycznej i każda jednostka po utracie życia nie tylko przestaje być człowiekiem, to nie dziw, że utratę życia nie tylko odczuwamy, ale i ujmujemy jako wielkie zło. Życie daje jedyną szansę wypowiedzenia się naszej osobowości i nawet, jeżeli przez grzech zostało pomniejszone, stanowi bezcenną wartość nie tylko dla nas, ale i dla środowiska, w którym jesteśmy. Wiara daje nam wprawdzie pewność, że z towarzyszami naszego życia na ziemi nie rozstajemy się na zawsze, ale nici, które nas wiążą z tym życiem, tu, na tym świecie, sięgają w głąb naszej istoty. Docenia to Kościół. Wyraz tego mamy w liturgii, zwłaszcza w sakramentach i sakramentaliach. Poprzez znaki materialne kontaktujemy się z Chrystusem, z którym śmierć ma nas na zawsze połączyć bezpośrednio. Tym nie mniej jest ona rozdarciem naszej istoty, dobrze przyjęta może stać się ofiarą najmilszą Bogu. Jest również bezcennym wkładem w życie społeczności, do której umierający należy. Skutki śmierci Chrystusa nie dadzą się zmierzyć w naszych ziemskich wymiarach, oceniamy je coraz lepiej w miarę biegu dziejów. Zob. Suma Teologiczna, t. 25, s. 343, (5); s. 356, (75).

(113) 50, 1 ad 3. „On umierając zniweczył naszą śmierć" (z pref. wielkanocnej). W liturgii prawosławnej z Soboty na niedzielę Wielkanocną ten moment został bardzo wyraźnie podkreślony.
(114) 50, 2, 3. Oddzielenie się duszy od dala jest śmiercią fizyczną, skoro wyraz „dusza" jest synonimem „życia". Zob. Suma Teol. t. 25, s. 354, (66). Nie potrafimy sobie wyobrazić istnienia osobowości człowieka, istoty wkorzenionej w materię, po śmierci fizycznej, skoro człowiek ma jedną tylko duszę, Jedno życie. Pozorną sprzeczność między prawdą wiary o nieśmiertelności duszy a doktryną o jedności psychofizycznej człowieka Tomasz naświetla w Sumie Teologicznej, 1, 89. Zob. Traktat o człowieku (opr. Świeżawskiego), 1956, s. 65.
Śmierć fizyczna nie uśmierca duszy, nie uśmierca łaski, nie uśmierca łaski Zjednoczenia Osobowego. Zob. Walter Farrel, A Companion to the Summa, 1953, t. 4, s. 217—218.
(115) 50, 3, 4. Hipostaza (od grec. Hypostasis = podpieranie, wspornik). Odróżnić trzeba dwa całkiem różne znaczenia tego terminu:
1) w sensie ogólnym — to tyle co substancja, lub podmiot będący podłożem dla przypadłości; w sensie węższym — to osobnik obdarzony rozumem, czyli osoba....
2) W zupełnie innym znaczeniu używa się terminu hipo-staza w logice: rozumie się przez to słowo nadawanie temu, co jest względne, wartości absolutnej. Tak np. nominaliści odmawiający jakiejkolwiek wartości bytowej pojęciom ogólnym, nazywają hipostazowaniem przyznanie realności tym pojęciom. Zob. M. Kowalewski, Mały słownik teologiczny, 1959.
(116) 50, 3, c. Zstąpił do piekieł. Odróżniamy to, co nosi nazwę: „piekła" od tego, co nosi nazwę: „piekło". Zob. obj. (108).
Współczesna teologia katolicka mówi o następujących stanach i miejscach eschatologicznych: Otchłań ojców (limbus patrum) — przebywały tu dusze ludzi świętych, zmarłych przed Chrystusem Panem; piekło (infernum) — stan i miejsce: wiekuistego potępienia; niebo (coelum, coeli); czyściec (purgaforium); otchłań dzieci (limbus infantium) — dusze dzieci zmarłych przed użyciem rozumu i bez sakramentu chrztu. Zob. Granat, Eschatologia, 1962, 209.
(117) 50, 4, 2. W człowieku jest Jedna, jedyna dusza. Cechuje ją rozumność. Dzięki temu życie zmysłowe i wegetatywne człowieka, mimo podobieństwa do życia zwierząt i roślin, różni się zasadniczo od życia tych ostatnich. Współistnienie i współdziałanie elementu duchowego i materialnego w człowieku należy do jego istoty. Por. obj. (114).
(118) 50, 4, a. Wywód oparty na przesłankach powszechnie przyjmowanych przez ludzi nauki w średniowieczu, a mianowicie: 1) hierarchii bytów istniejących musi odpowiadać hierarchia pojęć 2) ogół istot żywych na ziemi dzieli się na: a) istoty, których życie sprowadza się do procesów wegetatywnych, czyli posiadające duszę wegetatywną (roślinną); b) istoty żyjące ruchem i zmysłami, czyli posiadające duszę zwierzęcą; c) istoty obdarzone życiem intelektualnym, czyli ludzie. Poza tym uznawano istnienie bytów czysto duchowych, hierarchicznie wykraczających jednak poza ramy tego schematu. Każdy osobnik, w świetle tych poglądów, żyje swoim własnym życiem, ma więc swoją własną konkretną duszę, która decyduje o przynależności osobnika do danego rodzaju istot żywych.

(119) 50, 4 ad 3. Charakter sakramentalny „pozostanie w nas na wieczność, jako podstawa niezmiernej chwały w niebie albo niewypowiedzianego wstydu w piekle". Zob. Marmion, Chrystus wzorem kapłana, 1956, s. 49. Por. obj (8).
(120) 50, 5, c. Julian twórca sekty, a Gajem pierwszy jej biskup. Gajanici jedna z sekt monofizyckich istniejących w VI w.
(121) 51, 2 ad 2. Ewangelistą św. Tomasz nazywa przede wszystkim św. Łukasza, tu chodzi o św. Jana.
(122) 51, 3, 2. O roli ciepła w procesie życia zob. A.C. Crombie: Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej, 1960, t. 1, s. 186. Szereg poglądów biologia średniowieczna przejęła bezkrytycznie ze starożytności, ale samo zainteresowanie się teologów naukami przyrodniczymi wpłynęło dodatnio na rozwój nauk, ib. 289.
(123) 52, tytuł. Zstąpienie do piekieł. Tu istotne dla zrozumienia jest to, że według pojęć panujących na zachodzie w czasach św. Tomasza zarówno piekło, jak czyściec, otchłań sprawiedliwych zmarłych przed Chrystusową męką, oraz dzieci bez sakramentu chrztu, wszystko to znajdowało się gdzieś pod ziemią. Por. (116).
(124) 52, 2, 2. Grzech. Św. Tomasz przyjmuje definicję grzechu według św. Augustyna, mianowicie, że grzech jest to powiedzenie, czyn albo pożądanie sprzeczne z prawem wiecznym, lecz daje przy tym szereg istotnych omówień wyja-śniających istotę grzechu i stanowiących podstawę klasyfikacji. Skoro prawo wieczne jest zasadą wszelkiego życia, obejmującą, wszelką twórczość, to każdy grzech godzi w życie, jest unicestwieniem albo zubożeniem życia.

Grzech pierworodny oprócz zubożenia życia pierwszych rodziców ograniczył możliwości życia duchowego w ogóle, a życie w sensie biologicznym wtłoczył w ramy świata czterowymiarowego (przestrzeń x czas). Najbardziej tragicznym następstwem tego grzechu był stan braku łaski uświęcającej przekazany wszystkim potomkom Adama i Ewy (reatus culpae). Wyjątek tu stanowi Jezus i jego Matka. To zerwanie kontaktu z Bogiem nazywamy w teologii śmiercią duchową. Poza tym życie ludzkie wydane na pastwę namiętności, przy braku hamulców wewnętrznych musiało być ujęte w żelazny rygor śmierci, chorób i innych sankcji, ograniczających swobodne rozporządzanie środkami zniszczenia lub wyjaławiania życia. w najogólniejszym tego słowa znaczeniu (reatus poenae). I tu na ratunek przyszedł Chrystus, Słowo Przedwieczne, Życie samo, samo Prawo Wieczne, niosące wieczną wolność w harmonii z Przedwieczną Miłością. Pogardliwe zignorowanie tego ratunku na rzecz własnej pożądliwości jest grzechem uczynkowym. Sama pożądliwość nie jest grzechem, grzechem jest uległość w stosunku do niej. Zob. I-II, 93, 1. i Breviarium Fidei, Poznań, 1964, s. 253 i n.
(125) 52, 2, 3. Zamiast udał się w duchu w Wulgacie czytamy: „przepowiadał tym duchom". W odpowiedzi na ten zarzut św. Tomasz uwzględnia egzegezę opartą na Wulgacie, ale sam przychyla się do egzegezy Augustyna, odpowiadającej zresztą ujęciom nauki obecnej.
(126) 52, 5, 2. Zależnie od kontekstu używam wymiennie terminu: „piekła" i „otchłań". O miejscu piekieł zob. obj. (116), (123).
(127) 52, 6, c. Kary piekielne: 1. Wieczne potępienie, czyli pozbawienie widzenia Boga i tego wszystkiego, co określamy nazwą: Szczęśliwość wieczna. 2. Kara zmysłu

(ogień wieczny). Jest to kara o charakterze raczej zewnętrznym. Por. Granat, Eschatologia, 1962, 223.

Do „piekieł" należą: piekło, otchłań i czyściec. Kary piekielne natomiast są właściwe wyłącznie piekłu.

(128) 52, 7, tytuł. Wyrazy takie jak „otchłań" jeszcze dziś. niosą na sobie balast średniowiecznych wyobrażeń o strukturze świata. Na temat dzieci, które zmarły w grzechu pierworodnym oraz ich sytuacji, istnieje wśród teologów ożywiona wymiana zdań. W każdym razie nie są one w niebie ani w piekle, ani w czyśćcu. Por. Granat, Dogmatyka Katolicka, Synteza, 1964, s. 449; Eschatologia, s. 258.

(129) 52, 7 ad 1. Skaza grzechu. W III, 87, 2 ad 3. św. Tomasz rozróżnia dwojakiego rodzaju skazę: Pod tą nazwą rozumie: 1) brak łaski uświęcającej spowodowany przez grzech ciężki; 2) nadmierne przywiązanie do jakiegoś dobra doczesnego, co jest skutkiem grzechu powszedniego.

(130) 52, 7 ad 2. Ci, którzy przez rację zarodkową pochodzili od Adama = ci, którzy pochodzili od Adama w sposób całkowicie przewidziany i ograniczony przez naturę człowieka. Zob. Suma, t.25,s.345.

(131) 52, 8 ad 3. Czyśćcowa kara zmysłu. Istnienie tej kary, choć nie zostało dogmatycznie określone w sposób uroczysty i chociaż charakter jej jest różnie rozumiany, jest jednak przedmiotem powszechnej wiary Kościoła. Zob. Breviarium Fidel, 1964. O różnicy poglądów na charakter kary zmysłu w czyśćcu, między teologami katolickimi a prawosławnymi zob. R. Garrigou, L'Eternelle Vie et la Profondeur de l'Ame, 1950, s. 237.

(132) 53, tytuł. Zamrtwychwstanie Chrystusa tu jest rozpatrywane jako jeden z najważniejszych etapów w procesie nowego stworzenia. Uwielbione ciało Jezusa Chrystusa jest pierwszą komórką odnowionej ludzkości. To nowe życie w swoich przejawach zewnętrznych ma się różnić od dawnego przez uwypuklenie w praktyce kluczowej zasady prawa wiecznego. Zasadą tą jest miłość. Prawo miłości ma odtąd zająć miejsce prawa strachu, twórca życia — miejsce władcy śmierci. Sama śmierć już nie jest tyranem, ale wykonawcą planów Boga. Ma przygotować grunt w ludziach pod nowe niebo i nową ziemię. Zob. B. Pruche, Histoire de l'home —Myster de Dieu. Une theologie pour les laics. Montreal, 1961.

Na wzór śmierci Chrystusa śmierć każdego człowieka ma charakter czasowy i zakończy się udziałem w powszechnym zmartwychwstaniu. Chrystus nie ograniczył się do wskrzeszenia ciała stanowiącego składową część Unii Hipostatycznej, powołał do życia swoje Ciało Mistyczne. W Zmartwychwstaniu Chrystusa ma wziąć udział każdy, kto do tego Ciała należy. Zmartwychwstanie to stanowi o sensie męki Chrystusa, jest uwieńczeniem jego życia na ziemi a zarazem zapowiedzą przyszłych losów człowieka. Por. Philippe de la Trinite, La Rédemption.... 47. O znaczeniu Zmartwychwstania według Tomasza — ib. s. 50.

(133) 53, początek. Mówiąc o wywyższeniu Chrystusa nie mamy na myśli wywyższenia osobistego. Syn Boży, Osoba Jezusa, nie podlegała poniżeniu ani wywyższeniu. Dlatego ten zwrot dotyczy specjalnie jego ludzkiej natury i to w sposób, o którym niżej. Zob. Initiation Theologique, Paris, 1956, t. IV, s. 222.

(134) 54, 2, tytuł. Ciało uwielbione zmartwychwstałego Chrystusa. Św. Tomasz zmienił porządek artykułów (por. początek zagadnienia).

O właściwościach ciała uwielbionego w ogóle mówi św. Paweł w swoich listach, m.in. 1 Kor, 15, 44; Filip 3, 21; 2 Kor 4, 10; Rzym 8, 11. O właściwościach ciała Chrystusa po Zmartwychwstaniu Łk r. 24; Jan 20, 19; Jan 21, 12 i 13.
(135) 54, 2 ad 2. Według fizyki średniowiecznej ciała niebieskie różnią się całkowicie od ciał w świecie podksiężycowym, ale jak widzimy z wypowiedzi Tomasza mają też pewne cechy wspólne. Por obj. (53; 63). Dotąd nie znamy właściwie tajemnicy tworzywa naszej ziemi a tym bardziej gwiazd i planet. Oryginalną syntezę poglądów na sprawy tu poruszone daje Teillard de Chardin. Jego modlitwa dobrze wyraża pragnienia dzisiejszej ludzkości: „Bez subtelnych zawiłości nauki ludzkiej, lecz w zwykłym konkretnym gaście Twego zbawczego działania pozwól nam zrozumieć tajemnicę kryjącą się nawet we wnętrzu śmierci. Przez Twoje bolesne Wcielenie pozwól nam poznać a następnie gorliwie gromadzić dla Ciebie duchową moc materii". Pod wyrazem materia Teillard rozumie: „całokształt otaczających nas rzeczy, sił, stworzeń w takiej mierze, w Jakiej są one dla nas dotykalne, postrzegalne, przyrodzone (w teologicznym znaczeniu tego słowa)". Zob. P. Teillard de Chardin, Środowisko Boże, W-wa, 1964, s. 82 — 3.
(136) 54, 3, 2. Cztery humory = elementy składowe ciała ludzkiego według nauki średniowiecznej. Ich obecność w organizmie konieczna. Niektórzy przyjmują 'jednoczące działanie elementu piątego (A. Hales, jakaś odmiana „światła"), Zob. Crombie, Nauka ... 1960, I, 199; Por. tom 24 Sumy, s. 292. Ten pogląd na budowę ciała ludzkiego jeszcze i dziś jest uwzględniany przez medycynę niektórych krajów azjatyckich.
(137) 54, 3 ad 1. Ciało i krew — Zob. obj. (102).
(138) 55, 2 ad 1. Wiara z oglądania. To, co widzimy na ziemi, może być tylko przesłanką umożliwiającą nawiązanie kontaktu z rzeczywistością reprezentowaną przez Chrystusa Pana. Wiara w ścisłym znaczeniu tego słowa wprowadza nas w ujęcie wewnętrznej struktury tej rzeczywistości. Por. II-II, 1, 6 ad 4 (Polskie wydanie Sumy, tom 15). W procesie tu zwięźle przedstawionym przez św. Tomasza możemy uwypuklić trzy momenty: Od zetknięcia się z Chrystusem przez łaskę uczynkową, poruszającą nas zarówno od wewnątrz, jak i od zewnątrz, przechodzimy do wiary w sensie obiektywnym, pogłębianej przez mniej lub więcej świadomą i czynną współpracę z Kościołem nauczającym. Jeżeli to jest wiara ożywiona przez miłość, to doprowadza ona nas do ostatecznego celu życia, ustępując miejsca tzw. „chwale" (zob. obj. 62), której istotą jest uszczęśliwiające widzenie Boga (zob. obj. 64).
(139) 55, 4, tyt. Ukazywanie się w odmienionej postaci. Poruszono tu momenty interesujące z punktu widzenia twórczości artystycznej i naukowej. Chodzi o nieśmiertelny problem poznania i przedstawiania prawdy.
(140) 55, 4, 3. Powaga Pisma św. Ostatnio w Kościele obserwujemy wzrost zainteresowania studiami nad Pismem św. Dość szeroko jest rozbudowana egzegetyka; zresztą szereg nauk pomocniczych w oparciu o nowe odkrycia pozwala dotrzeć do głębszego rozumienia jego treści. Dla prawowiernych Żydów z czasów Chrystusa Pismo św. było źródłem wszelkiej mądrości i wiedzy. W średniowieczu doszli jeszcze Ojcowie Kościoła i autorytety .ze starożytności klasycznej. Dziś każda dziedzina wiedzy ma swoje metody i swoje aksjomaty. Argumentacja oparta na Piśmie św. przemawia jedynie do wierzących, i to w zakresie problemów objętych nauką wiary i życia chrześcijańskiego. Co do stanowiska Tomasza zob. obj.

(141) 55, 4 ad 3. Tajemnica chleba. Komunia św. w czasach apostolskich nosiła nazwę Łamanie Chleba. Wróg — tu szatan.
(142) Prawo Mojżeszowe, Prorocy i Psalmy — części Pisma św. Starego Testamentu.
(143) 55, 5, c. Motywem wiary jest Bóg, wiedzy — rozum ludzki. Świadectwo o zmartwychwstaniu Chrystusa było brzemienne śmiercią męczeńską świadków, więc musiało się oprzeć na dowodach mocniejszych niż argumenty rozumowe. Por. II-II, 6.
(144) 55, 6, c. Głównym źródłem, z którego dowiadujemy się o własnościach ciał uwielbionych jest obok niektórych fragmentów z listów św. Pawła relacja ewangelistów o ukazywaniach się Chrystusa. Chrystus po Zmartwychwstaniu po-kazał uczniom nie tylko realność swojego życia, ale jego charakterystyczne różnice w stosunku do życia poprzedniego. Jedną z takich różnic było absolutne panowanie woli nad ciałem, które wyzwalało je z więzów przestrzeni i czasu.
(145) 55, 6 ad 3. Istnieje przepaść między wiarą uczuciową, będącą świadomością zależności od absolutu, a wiarą jako przyjęciem prawdy objawionej przez Boga (Granat, Dogmatyka. Katolicka t. IX. 1964, s. 36). Chrystus Pan korzysta z tego momentu, podobnie jak z rozmowy z Martą przed wskrzeszeniem Łazarza i przerzuca most nad tą przepaścią.
(146) 56, 1, c. To, co pierwsze jest przyczyną tego wszystkiego, co za nim. Błędne zrozumienie tego twierdzenia — to jedno ze źródeł szeregu błędów w filozofii nowożytnej. Nie chodzi tu o pierwszeństwo w czasie lub w szeregu zjawisk powiązanych z sobą genetycznie, ani też o jakiś określony rodzaj przyczyny wziętej w tym znaczeniu, które brała pod uwagę fizyka XIX wieku. Zarówno pojęcie: „pierwsze", jak i „przyczyna" są elementami metafizyki. Por. Świeżawski i Jaworski, Byt, Lublin 1961, s. 222 i n.; Vie de Jesus, IV, Paris, 1954, s. 331 (francuskie tłumaczenie Sumy Teol.) Warto tu przypomnieć inny aksjomat: „To, co pierwsze w zamierzeniu, jest ostatnie w realizacji". Jeżeli w wyniku ewolucji świat ma osiągnąć jakąś określoną pełnię, to musi istnieć coś, co stanowi spiritus movens tej ewolucji. To coś—to nie tylko tworzywo i plan ewolucyjnych procesów, a tym bardziej nie tylko ogniwo w szeregu zjawisk prowadzących do urzeczywistnienia tej pełni. Ale może się zdarzyć, jak to było w wypadku Jezusa Chrystusa, że ni 2 tracąc charakteru Początku i Kresu staje się jednym z ogniw w szeregu zjawisk dziejowych, by i w ten sposób wpłynąć decydująco na ich bieg.
(147) 56, 1, c. Oświecenie według Dionizego jest źródłem życia. Gilson mówi na ten temat: „Cette illumination ne doit pas etre concue comme un simple eclairement des etres, mais comme leur etre meme. Les ames sans raison des animaux qui marchent, rampent, nagent ou volent, la vie meme des. plantes, l'etre et la substance enfin de ce qui n'a ni'vie ni ame, tout ce qui merite a quelque degre le titre de realite, n'est qu'un moment defini da cette effusion illuminatrice du Bien. Ce quo l'on nomme creation est donc l'effet d'une reelation de Dieu dans ses oeuvres, et c'est pourquoi les etres manifestem ce qu'il est". W tym ujęciu przeto oświecenie Jest czynnością, która ma w końcowym wyniku doprowadzić do powstania nowego świata. Zob. La Philosophie au Moyen Agę, 1952, s. 82.
(148) 56, 1 ad 2. Przyczyna narzędna. Tak nazywamy jeden z czynników powodujących dany fakt. Analiza pojęcia przyczyny sprawczej, w skład której wchodzi przyczyna narzędna, zob. Świeżawski i Jaworski, Byt, 1961, s. 236. Por. obj. (103) i (104) oraz obj. (45) i (51) w tomie 24, Sumy T.

(149) 56, 1 ad 3. Chodzi tu o wzór, który dynamizuje nasze życie w określony sposób i kształtuje je na podobieństwo Chrystusa. Rola Zmartwychwstania, przedstawiona przez św. Tomasza, staje się bardziej zrozumiała po wyciągnięciu wszystkich wniosków z prawdy o Zjednoczeniu Osobowym i o Ciele Mistycznym Chrystusa.
(150) 56, 1 ad 4. Człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem, którym posłużył się Bóg, by ludziom dać życie wieczne. Człowieczeństwo to od pierwszego momentu poczęcia, poprzez śmierć, zmartwychwstanie Chrystusa i wszystko, co nastąpiło oraz nastąpi potem, tworzy życie Kościoła, kształtuje je na swoją modłę a jednocześnie w sposób odpowiadający naszej strukturze, w której mieści się też moment zasługi, odpowiednik wolności rozumnych istot stworzonych. Por. Vie de J'esus, IV 1954, s. 354. Nie może ono wprawdzie być narzędziem powoływania bytów z nicości, ale wszędzie, gdzie działa, tam jest przejawem Bożej zbawczej mocy, i to zarówno w świecie, przyrodzonym jak w nadprzyrodzonej sferze życia duchowego. Por. Thomas von laóuin Bd. 28., Des Menschensohnes Leiden und Erhöhung, 1956, komentarz, s. 446.
(151) 56, 2, 1. Substancja Boga. Chodzi tu o Boską naturę w Chrystusie.
(152) 56, 2, 2. Zmartwychwstanie dusz = przywrócenie zdolności do udziału w życiu Boga. Zob. obj. (5), (62), (64), (114), (l 17), (124).
(153) 56, 2 ad 1. Partycypacja. Por. L. Geiger, La Participation. Zob. t. 24. Sumy, obj. (41). W jakim sensie św. Tomasz używa tej nazwy zob. ib., s. 11 i n.
Istnienie duszy jest uwarunkowane istnieniem Boga i zrealizowane Jego Mocą. Termin „partycypacja" został tu wzięty w podwójnym znaczeniu: uczestnictwa w czymś i wzięcia cząstki czegoś. Dusze ludzkie uczestniczą w Zmartwychwstaniu Chrystusa i Zmartwychwstanie to staje się w pewien sposób ich udziałem.
(154) 56, 2 ad 4. Przyczyna wysługująca. Zob. 48, I; 56. 1 ad 4 ; obj. (150).
(155) 57, tyt. Wniebowstąpienie. Jeżeli śmierć Chrystusa na krzyżu stanowiła przekroczenie progu, poza który — jak się zdawało — ludzka miłość przekraczając ramy czasu nie może sięgać, tak Wniebowstąpienie było dowodem pozakosmicznych przeznaczeń człowieka w przestrzeni. Wolno było przedtem sądzić, że człowiek jest na zawsze przykuty do ziemi. Chrystus pokazał wylot. Zasadniczo z tą chwilą opadły więzy czasu i przestrzeni. Dalsze dzieje — to już tylko konsekwencje tego, co się stało i jedynie wewnętrzne skrępowanie psychiki ludzkiej z jej zewnętrznymi skutkami, następstwo grzechu (zob. obj. 124) może stanowić przeszkodę w locie rodziny ludzkiej ku jej wspaniałej przyszłości. Drogę otworzył nam Chrystus przez swój? Cztowieczeństwo.
(156) 57, początek. Stworzenia duchowe — inaczej: aniołowie. Zob. obj. (37).
(157) 57,1, c. Miejsce. Jedna z 9 kategorii bytu. Nazwa ta oznacza jakiś określony punkt w przestrzeni, niezależnie od przedmiotu, który tam się znajduje. Jeżeli się mówi, że jakiś anioł znalazł się w danym miejscu, to należy pamiętać, że nie chodzi tu o zajęcie przez anioła tego miejsca w taki sposób, jak to się dzieje, kiedy w miejscu tym znajdzie się przedmiot trójwymiarowy, albo nawet jednowymiarowy. Chodzi tu o działanie anioła w tym miejscu. Zob. Suma Teol. I, 52, 1; 2.
(158) 57, 1 ad 1. Ruch (motus). Tu — zmiana w szerokim znaczeniu tego słowa. Według filozofii Arystotelesowsko-tomistycznej MOTUS — każda czynność wsobna np. myśl, dzieli się na: zmiana, przejście z jednego stanu w drugi, z jednej pozycji w druga

Zob. Gredt, Elementa ..., 1958, t.I, s. 231.
(159) 57, 1 ad 2. Godność Chrystusa wymaga odpowiedniej oprawy, jak godność króla w średniowieczu domagała się splendoru zewnętrznego. I dziś liturgia bierze ten moment. pod uwagę, choć coraz większy nacisk kładzie się na przeżycia wewnętrzne, związane z kultem. Św. Tomasz zresztą, podkreślał pierwszoplanowość tych ostatnich.
(160) 57, 1 ad 4. O znaczeniu liczb zob. obj. (13), (24).
(161) 57, 3, c. Piąty żywioł = Kwintesencja == według poglądów średniowiecznych niezniszczalne tworzywo ciał niebieskich. Zob. obj. (53). Św. Tomasz referuje tu pogląd Aleksandra Halesa. Zob. Vie de Jesus, IV, 335.,
(162) 57, 3, c. Zmartwychwstanie na sąd ostateczny.
(163), (164) 57, 3, c. Chrystus wstąpił do nieba własną mocą, mocą Wcielonego Syna Bożego. Przyczyną główną jest Jego natura Boska, narzędną — Jego uwielbiona dusza i ciało uległe na skinienie duszy. Człowieczeństwo Chrystusa bierze nadal udział w zbawieniu ludzkości. Zob. Des Menschensohnes Leiden und Erlosung. (Suma T. w wyd. DTA, t. 28), s. 457.
(165) 57, 4, tytuł. Nad wszystkie niebiosa, mówiąc krócej: poza kosmos. Zob. obj. (110).
(166) 57, 4, 4. Nazwa „natura" — wieloznaczna. Tu chodzi o odpowiednik praw przyrody w znaczeniu dziewiętnastowiecznym.
(167) 57, 4 ad 3. Obłok przy Wniebowstąpieniu Chrystusa. Na serię zarzutów reprezentujących punkt widzenia. średniowiecznej nauki o przyrodzie i o świecie, św. Tomasz. problem ujmuje. Jak to nazywano, „formaliter", to znaczy: odpowiada jako teolog i nie wkracza w dziedzinę innych nauk. Dzięki temu unika spekulacji na temat miejsca, gdzie przebywa Chrystus w swym ciele uwielbionym. Por. Vie de Jesus, IV, 1954, s. 337. (Suma Teol.).
(168) 57, 5, 3. W przyrodzie nie ma próżni stwierdzenie faktu oczywistego dla ludzi średniowiecza. Twierdzenie, że próżnia jest przy pewnym znaczeniu słowa „próżnia" i słowa „jest", byłoby równoważnikiem zdania: „nic istnieje".
(169) 57, 5, c. Porządek substancji obejmuje byty samoistne. Zob. t. 24, S.T., s. 279, obj. (15).
(170) 57, 5 ad 1. Chodzi tu o miejsce w hierarchi bytów. Góruje ten, który lepiej reprezentuje Bożą doskonałość. Por. obj. (147).
(171) 57, 6 ad 1. Przyczyna sprawcza powoduje skutek przez oddziaływanie, zmierzając; wprost do osiągnięcia danego celu. Działanie przyczyny zasługującej natomiast Jest uwarunkowane istnieniem porządku moralnego, panującego w społeczności istot rozumnych. Polega on na tym, że rezultatem zasługi jest odpowiednia nagroda. Wielkość nagrody może: pokrywać zapotrzebowanie nie tylko tego, kto ją wysłużył, ale rodziny, której on jest głową.
W odniesieniu do Chrystusa Pana powyższy wywód stanowi tylko dość prymitywną ilustrację, ale szereg tekstów z Pisma św. skłoniło Sobór Trydencki do sformułowania nauki o przyczynowości zasługującej męki Chrystusa Pana, podając to jako prawdę wiary. Zob. m. in. wymienione przez A. Hoffmanna, t. 28 Sumy w wyd. DTA, r. 1956, s. 382.. Hebr 2, 9 ; Fil 2, 9 ; Ef 1, 3 ; 2, 5—10 ; 2 Tym 1,5 ; Rzym 7,25.
Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie zaliczymy raczej do nagrody, co nie ujmuje

skuteczności ich przyczynowaniu sprawczemu w odniesieniu do Kościoła i poszczególnych jego członków.
(172) 58, 3, c. Łaska habitualna. Nazwa ta oznacza u św. Tomasza łaskę uświęcającą wraz z orszakiem cnót i darów. Zob. S.T., t. 24, s. 288 obj. (55).
(173) 58, 4 ad 2. Szczęśliwość Boża. Wyraz „Boża" może być potraktowany jako przymiotnik od słowa: „Bóg" i wtedy wyrażenie szczęśliwość będzie stanowiła jeden z przymiotów, a więc ściśle biorąc, coś, co przysługuje wyłącznie Bogu. Wyrażenie: „szczęśliwość Boża" może też oznaczać Jeden z darów Bożych, przeznaczonych dla niebian. Oba te momenty zostały tu uwzględnione.
(174) 59, 1 ad 1. Apropriacja — nazwa operacji umysłowej, polegającej na tym, że coś, co przysługuje całej Trójcy Przenajświętszej, przypisujemy specjalnie jednej z Osób Boskich. Stworzycielem, na przykład, nazywamy Boga Ojca, choć stwórcą świata jest właściwie cała Trójca Przenajświętsza. Por. św. Augustyn, O Trójcy Świętej, Poznań 1963, s. 225 i n.
(175) 59, 2, c. Syn Człowieczy a zarazem Syn Boży = Jezus Chrystus. Jak widzimy, i ten ostatni moment w procesie zbawienia ludzi został wytłumaczony przez odwołanie się do prawdy o Wcieleniu Syna Bożego.
(176) 59,3, 3. Tytułem do otrzymania jakiegoś wyróżnienia może być albo nasza zasługa, albo czyjaś laska. Tu nie wzięto pod uwagę faktu, że został wyróżniony Chrystus, Bóg, Twórca łaski, a zarazem tenże Chrystus, Człowiek, który wysłużył zbawienie swojej rodziny człowieczej. Klucz do rozwiązania problemu znowu mamy w tajemnicy Wcielenia.
Podkreślanie momentu zasługi w fakcie zbawienia jest zrozumiałe w teologii średniowiecznego zachodu, gdzie pojęcie wolności miało pełny wydźwięk u warstw tworzących ówczesną kulturę. Wolność rozporządzania swoją osobą dawało się w czyjeś ręce tylko za cenę wartości uważanych za wyższe. Stąd sankcjonowane przez Kościół ceremonie przy pasowaniu na rycerza itp.
(177) 59. 4 ad 2. Niektórych zbawi, innych ukarze. Wyjątkową pozycję Chrystusa wobec spraw tego świata w sposób zwięzły wyjaśnia i uzasadnia Pius XI w encyklice: Quas primas z 11.XII, 1925. r.
(178) 59, 5 ad l. Dusze oddzielone od dala. Stan, który nie da się przedstawić w sposób plastyczny, ale który da się pomyśleć nawet przy tomaszowym założeniu, że dusza jest formą a ciało materią istoty nazywanej człowiekiem. Pewne: pojęcie o tym stanie można sobie wytworzyć przy uważnej lekturze klasyków tego typu, co Szekspir, i przy obserwacji niektórych anomalii w procesach psychosomatycznych. Pierwsi chrześcijanie śmierć nazywając zaśnięciem mieli niewątpliwie trafną intuicję tego stanu.
(179) 59, 6, c. Aniołowie — sługami ludzi. Dziś nam to może się wydać dziwne. Widzimy jednak to w innym świetle, Jeżeli przypomnimy sobie podpis papieża, Grzegorza Wielkiego: Sługa sług Bożych, przejęty przez jego następców.
(180) 59, 6,c. Jedną' z tych kar, jest poniżenie związane z pozbawieniem wszelkiej władzy. Dokonał tego zasadniczo Chrystus już przez swoją mękę. Realizacja w odniesieniu do dusz ludzi zmarłych przed męką dokonała się przez zstąpienie Chrystusa do piekieł. Zob. Vie de Jesus, IV, s. 363. (Suma T. Ed. du Cerf).

Koniec tomu 26

Tom 27.
OGÓLNIE O SAKRAMENTACH (3, qu. 60-65); SAKRAMENT CHRZTU (3, qu. 66-71); SAKRAMENT BIERZMOWANIA (3, qu. 72)

SPIS RZECZY

OD TŁUMACZA

OGÓLNIE O SAKRAMENTACH

ZAGADNIENIE 60. CO TO JEST SAKRAMENT.

ARTYKUŁ 1. CZY SAKRAMENT NALEŻY DO RODZAJU ZNAKU?
ARTYKUŁ 2. CZY KAŻDY ZNAK RZECZY ŚWIĘTEJ JEST SAKRAMENTEM?
ARTYKUŁ 3. CZY SAKRAMENT JEST ZNAKIEM JEDNEJ RZECZY TYLKO?
ARTYKUŁ 4. CZY ZAWSZE SAKRAMENT JEST JAKĄŚ RZECZĄ POSTRZEGALNĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY DO SAKRAMENTÓW WYMAGANE SĄ OKREŚLONE RZECZY?
ARTYKUŁ 6. CZY SAKRAMENTY JAKO ZNAKI WYMAGAJĄ SŁÓW?
ARTYKUŁ 7. CZY DO SAKRAMENTÓW WYMAGANE SĄ OKREŚLONE SŁOWA?
ARTYKUŁ 8. CZY WOLNO COŚ DODAĆ DO SŁÓW, KTÓRE STANOWIĄ FORMĘ SAKRAMENTÓW?

ZAGADNIENIE 61. KONIECZNOŚĆ SAKRAMENTÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY SAKRAMENTY SĄ KONIECZNE DO ZBAWIENIA LUDZKIEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZED UPADKIEM CZŁOWIEKOWI BYŁY KONIECZNE SAKRAMENTY?
ARTYKUŁ 3. CZY PO UPADKU, A PRZED PRZYJŚCIEM CHRYSTUSA, POWINNY ISTNIEĆ SAKRAMENTY?
ARTYKUŁ 4. CZY PO PRZYJŚCIU CHRYSTUSA POWINNY ISTNIEĆ JAKIEŚ SAKRAMENTY?

ZAGADNIENIE 62. GŁÓWNY SKUTEK SAKRAMENTU: ŁASKA.

ARTYKUŁ 1. CZY SAKRAMENTY SĄ PRZYCZYNĄ ŁASKI?
ARTYKUŁ 2. CZY ŁASKA SAKRAMENTALNA DODAJE COŚ DO ŁASKI CNÓT I DARÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY SAKRAMENTY NOWEGO PRAWA ZAWIERAJĄ ŁASKĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY W SAKRAMENTACH ISTNIEJE JAKAŚ MOC POWODUJĄCA ŁASKĘ?
ARTYKUŁ 5. CZY SAKRAMENTY NOWEGO PRAWA BIORĄ MOC Z MĘKI CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 6. CZY SAKRAMENTY STAREGO PRAWA POWODOWAŁY ŁASKĘ?

ZAGADNIENIE 63. DRUGI SKUTEK SAKRAMENTÓW: ZNAMIĘ.

ARTYKUŁ 1. CZY SAKRAMENT WYCISKA W DUSZY JAKIEŚ ZNAMIĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY ZNAMIĘ JEST WŁADZĄ DUCHOWĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY ZNAMIĘ SAKRAMENTALNE JEST ZNAMIENIEM CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 4. CZY ZNAMIĘ JEST WE WŁADZACH DUSZY JAKO W PODMIOCIE?
ARTYKUŁ 5. CZY ZNAMIĘ ISTNIEJE W DUSZY W SPOSÓB NIEZATARTY?
ARTYKUŁ 6. CZY WSZYSTKIE SAKRAMENTY NOWEGO PRAWA WYCISKAJĄ ZNAMIĘ?

ZAGADNIENIE 64. PRZYCZYNY SAKRAMENTÓW.

ARTYKUŁ 1. KTO POWODUJE WEWNĘTRZNY SKUTEK SAKRAMENTÓW, SAM TYLKO BÓG, CZY TAKŻE I SZAFARZ?
ARTYKUŁ 2. CZY SAKRAMENTY SĄ Z SAMEGO TYLKO USTANOWIENIA BOŻEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUS JAKO CZŁOWIEK MIAŁ WŁADZĘ POWODOWANIA WEWNĘTRZNEGO SKUTKU SAKRAMENTÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS MÓGŁ PRZEKAZAĆ SZAFARZOM [KOŚCIOŁA] SWOJĄ WŁADZĘ NAD SAKRAMENTAMI?
ARTYKUŁ 5. CZY ŹLI SZAFARZE MOGĄ UDZIELAĆ SAKRAMENTÓW?
ARTYKUŁ 6. CZY ŹLI SZAFARZE, SPRAWUJĄC SAKRAMENTY, GRZESZĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY ANIOŁOWIE MOGĄ SPRAWOWAĆ SAKRAMENTY?
ARTYKUŁ 8. CZY DO DOKONANIA SIĘ SAKRAMENTU POTRZEBNY JEST ZAMIAR SZAFARZA?
ARTYKUŁ 9. CZY WIARA SZAFARZA JEST KONIECZNA DO SAKRAMENTU?
ARTYKUŁ 10. CZY DO DOKONANIA SIĘ SAKRAMENTU WYMAGANY JEST NALEŻYTY ZAMIAR?

ZAGADNIENIE 65. LICZBA SAKRAMENTÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY POWINNO BYĆ SIEDEM SAKRAMENTÓW?
ARTYKUŁ 2. CZY WYMIENIANIE SAKRAMENTÓW WEDŁUG WYŻEJ PODANEJ KOLEJNOŚCI JEST NALEŻYTE?
ARTYKUŁ 3. CZY EUCHARYSTIA JEST NAJWAŻNIEJSZYM Z SAKRAMENTÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZYSTKIE SAKRAMENTY SĄ KONIECZNE DO ZBAWIENIA?

SAKRAMENT CHRZTU

ZAGADNIENIE 66. CO STANOWI SAKRAMENT CHRZTU.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRZEST POLEGA NA SAMYM OBMYWANIU?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRZEST BYŁ USTANOWIONY PO MĘCE CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 3. CZY WŁAŚCIWĄ MATERIĄ CHRZTU JEST WODA?
ARTYKUŁ 4. CZY DO CHRZTU WYMAGANA JEST ZWYKŁA WODA?
ARTYKUŁ 5. CZY WŁAŚCIWA FORMA CHRZTU WINNA BRZMIEĆ: JA CIEBIE CHRZCZĘ W IMIĘ OJCA I SYNA I DUCHA ŚWIĘTEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY MOŻNA UDZIELAĆ CHRZTU W IMIĘ CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 7. CZY DO CHRZTU KONIECZNE JEST ZANURZANIE W WODZIE?
ARTYKUŁ 8. CZY DO CHRZTU KONIECZNE JEST TRZYKROTNE ZANURZANIE?
ARTYKUŁ 9. CZY MOŻNA CHRZEST PONAWIAĆ?
ARTYKUŁ 10. CZY OBRZĘDY, JAKIE KOŚCIÓŁ STOSUJE PRZY CHRZCIE, SĄ ODPOWIEDNIE?
ARTYKUŁ 11. CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ TRZY RODZAJE CHRZTU: WODY, KRWI I PRAGNIENIA?
ARTYKUŁ 12. CZY SPOŚRÓD TRZECH CHRZTÓW NAJWIĘKSZYM JEST CHRZEST KRWI?

ZAGADNIENIE 67. O SZAFARZACH UDZIELAJĄCYCH SAKRAMENTU CHRZTU.

ARTYKUŁ 1. CZY UDZIELANIE CHRZTU NALEŻY DO DIAKONA?
ARTYKUŁ 2. CZY UDZIELANIE CHRZTU NALEŻY DO OBOWIĄZKU KAPŁANÓW, CZY TEŻ DO SAMYCH TYLKO BISKUPÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY ŚWIECCY MOGĄ UDZIELAĆ CHRZTU?
ARTYKUŁ 4. CZY KOBIETA MOŻE UDZIELAĆ CHRZTU?
ARTYKUŁ 5. CZY NIEOCHRZCZONY MOZE UDZIELAĆ SAKRAMENTU CHRZTU?
ARTYKUŁ 6. CZY WIELU MOŻE NARAZ UDZIELAĆCHRZTU?
ARTYKUŁ 7. CZY DO CHRZTU POTRZEBNY JEST CHRZESTNY?
ARTYKUŁ 8. CZY CHRZESTNY MA OBOWIĄZEK TROSZCZYĆ SIĘ O CHRZEŚCIJAŃSKIE WYCHOWANIE CHRZEŚNIAKA?

ZAGADNIENIE 68. O PRZYJMUJĄCYCH CHRZEST.

ARTYKUŁ 1. CZY WSZYSCY MAJĄ OBOWIĄZEK PRZYJĄĆ CHRZEST?
ARTYKUŁ 2. CZY KTOŚ MOŻE BYĆ ZBAWIONY BEZ CHRZTU?
ARTYKUŁ 3. CZY NALEŻY CHRZEST ODKŁADAĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY NALEŻY UDZIELAĆ CHRZTU GRZESZNIKOM?
ARTYKUŁ 5. CZY GRZESZNIKOM, KTÓRZY PRZYJĘLI CHRZEST, NALEŻY JAKO ZADOŚĆUCZYNIENIE NAKŁADAĆ UCZYNKI POKUTNE?
ARTYKUŁ 6. CZY GRZESZNICY PRZYSTĘPUJĄCY DO CHRZTU WINNI PRZEDTEM WYZNAĆ SWOJE GRZECHY?
ARTYKUŁ 7. CZY ZE STRONY CHRZCZONEGO WYMAGANY JEST ZAMIAR PRZYJĘCIA SAKRAMENTU CHRZTU?
ARTYKUŁ 8. CZY ZE STRONY CHRZCZONEGO WYMAGANA JEST WIARA?
ARTYKUŁ 9. CZY NALEŻY CHRZCIĆ DZIECI?
ARTYKUŁ 10. CZY NALEŻY CHRZCIĆ DZIECI ŻYDÓW LUB NNYCH NIEWIERZĄCYCH NAWET WBREW WOLI ICH RODZICÓW?
ARTYKUŁ 11. CZY MOŻNA CHRZCIĆ DZIECI W ŁONIE MATKI?
ARTYKUŁ 12. CZY POWINNO SIĘ CHRZCIĆ CHORYCH UMYSŁOWO?

ZAGADNIENIE 69. SKUTKI CHRZTU.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRZEST GŁADZI WSZYSTKIE GRZECHY?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRZEST ZWALNIA CZŁOWIEKA OD WSZELKIEJ KARY NALEŻNEJ ZA GRZECH?
ARTYKUŁ 3. CZY NA SKUTEK CHRZTU POWINNY USTAĆ WSZYSTKIE UPADKI OBECNEGO ŻYCIA?
ARTYKUŁ 4. CZY CZŁOWIEK PRZEZ CHRZEST OTRZYMUJE ŁASKĘ 1 CNOTY?
ARTYKUŁ 5. CZY WSZCZEPIENIE W CHRYSTUSA, OŚWIECENIE I PŁODNOŚĆ DUCHOWĄ SŁUSZNIE UWAŻA SIĘ ZA GŁÓWNE SKUTKI CHRZTU?

ARTYKUŁ 6. CZY NIEMOWLĘTA PRZY CHRZCIE OTRZYMUJĄ ŁASKĘ I CNOTY?
ARTYKUŁ 7. CZY CHRZEST OTWIERA BRAMĘ KRÓLESTWA NIEBIESKIEGO?
ARTYKUŁ 8. CZY CHRZEST WYWOŁUJE WE WSZYSTKICH JEDNAKOWO RÓWNY SKUTEK?
ARTYKUŁ 9. CZY POZOROWANIE (UDAWANIE) PRZEKREŚLA SKUTEK CHRZTU?
ARTYKUŁ 10. A GDY USTĄPI POZOROWANIE, CZY CHRZEST OSIĄGA SWÓJ SKUTEK?

ZAGADNIENIE 70.

ARTYKUŁ 1. CZY OBRZEZANIE BYŁO PRZYGOTOWANIEM I WYOBRAŻENIEM CHRZTU?
ARTYKUŁ 2. CZY OBRZEZANIE BYŁO ROZSĄDNIE USTANOWIONE?
ARTYKUŁ 3. CZY OBRZĘD OBRZEZANIA BYŁ NALEŻYTY?
ARTYKUŁ 4. CZY OBRZEZANIE UDZIELAŁO ŁASKI USPRAWIEDLIWIAJĄCEJ?

ZAGADNIENIE 71. KATECHIZACJA I WYRZECZENIE SIĘ ZŁEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRZEST POWINNA POPRZEDZAĆ KATECHIZACJA?
ARTYKUŁ 2. CZY PRZED CHRZTEM NALEŻY ODPRAWIAĆ EGZORCYZM?
ARTYKUŁ 3. CZY OBRZĘDY EGZORCYZMU SPRAWIAJĄ COŚ, CZY TEŻ SĄ TYLKO ZNAKAMI?
ARTYKUŁ 4. CZY KATECHIZOWANIE 1 EGZORCYZMOWANIE NALEŻĄ DO KAPŁANÓW?

SAKRAMENT BIERZMOWANIA

ZAGADNIENIE 72. SAKRAMENT BIERZMOWANIA.

ARTYKUŁ 1. CZY BIERZMOWANIE JEST SAKRAMENTEM?
ARTYKUŁ 2. CZY KRZYŻMO JEST ODPOWIEDNIĄ MATERIĄ TEGO SAKRAMENTU?
ARTYKUŁ 3. CZY KRZYŻMO MA BYĆ WPIERW KONSEKROWANE PRZEZ BISKUPA?
ARTYKUŁ 4. CZY FORMA TEGO SAKRAMENTU: ZNACZĘ CIĘ ZNAKIEM KRZYŻA, ITD. JEST ODPOWIEDNIA?
ARTYKUŁ 5. CZY SAKRAMENT BIERZMOWANIA WYCISKA ZNAMIĘ?
ARTYKUŁ 6. CZY ZNAMIĘ BIERZMOWANIA WYMAGA KONIECZNIE ZNAMIENIA CHRZTU?
ARTYKUŁ 7. CZY TEN SAKRAMENT UDZIELA ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ?
ARTYKUŁ 8. CZY TEGO SAKRAMENTU NALEŻY UDZIELAĆ WSZYSTKIM WIERNYM?
ARTYKUŁ 9. CZY TEGO SAKRAMENTU NALEŻY UDZIELAĆ NA CZOLE?
ARTYKUŁ 10. CZY BIERZMOWANEMU POWINIEN TOWARZYSZYĆ ŚWIADEK, KTÓRY BY GO PODTRZYMYWAŁ I PRZEDSTAWIŁ SZAFARZOWI BIERZMOWANIA?
ARTYKUŁ 11. CZY SAM TYLKO BISKUP MOŻE UDZIELAĆ TEGO SAKRAMENTU?
ARTYKUŁ 12. CZY OBRZĘD TEGO SAKRAMENTU JEST ODPOWIEDNI?

WYKAZ I OBJAŚNIENIE SKRÓTÓW UŻYWANYCH PRZEZ TŁUMACZA W ODNOŚNIKACH, OBJAŚNIENIACH I W SKOROWIDZU.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

SAKRAMENTY W OGÓLE CHRZEST BIERZMOWANIE

(3, qu. 60 – 72)

OD TŁUMACZA

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: Sancti Thomae de Aquino, Summa Theologiae, Alba, Editiones paulinae, Roma 1962; według niego też brałem odnośniki. Cytaty Ojców i innych autorów tłumaczę według tego, jak są podane w tekście, o ile nie było pod ręką polskiego ich tłumaczenia. Cytaty z Pisma św. brałem przeważnie z Biblii Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań -Warszawa 1980 (wyd. 3); według niej też brałem sposób cytowania ksiąg Pisma św. Posługiwałem się także Pismem św. St. i N. Test., w trzech tomach, Wyd. św. Wojciech, Poznań 1973 (Bibl. Pozn.). Gdy chodzi o psalmy, korzystałem niekiedy z Księgi Psalmów, w tłumaczeniu Czesława Miłosza, Editions du Dialogue, Paris 1981. Wiadomo jednak, że Biblia Tyś. czy Biblia Pozn. są przekładem z oryginału, a św. Tomasz trzymał się Wulgaty. Trzeba też było mieć na uwadze swoisty sposób posługiwania się cytatami przez średniowiecze, no i przez św. Tomasza. Nie zawsze więc mogłem iść za powyższymi, ale niekiedy należało uciec się do przekładu ks. Wujka z Wulgaty, a niekiedy nawet samemu wprost tłumaczyć z tekstu Sumy. Jeśli idzie o Wujka, posługiwałem się: Pismo św. Star. i N. Testamentu Jakóba Wujka T.J., Kraków 1935. W odnośnikach duże W oznacza tekst z Wujka. Słowa w klamrach są dodatkiem tłumacza. Małe cyfry w tekście np. analogicznie' są odsyłaczami do odnośników na stronach 233-260, cyfry w nawiasach np. /32/ są odsyłaczami do objaśnień tłumacza na stronach 261-314. Ks. Prałatowi, Dziekanowi na Sobótce, Józefowi Bełch, bardzo niniejszym dziękuję za przeczytanie tego tomu i poczynienie cennych uwag i poprawek.

OGÓLNIE O SAKRAMENTACH

z. 60-65

ZAGADNIENIE 60
CO TO JEST SAKRAMENT

Omówiliśmy .to, co dotyczy tajemnic Słowa Wcielonego. Z kolei należy zastanowić się nad sakramentami Kościoła, które mają skuteczność z samego Słowa Wcielonego. Najpierw będzie mowa ogólnie o sakramentach, a potem o każdym sakramencie z osobna. Ogólne rozważanie sakramentów wymaga poruszenia pięciu tematów: 1. Co to jest sakrament; 2. Konieczność sakramentów; 3. Ich skutki; 4. Ich przyczyna; 5. Ich liczba.

Co do pierwszego nasuwa się osiem pytań: 1. Czy sakrament należy do rodzaju znaku? 2. Czy każdy znak rzeczy świętej jest sakramentem? 3. Czy sakrament jest znakiem jednej, czy też wielu rzeczy? 4. Czy znak sakramentalny jest rzeczą postrzegalną 5. Czy do sakramentu wymagana jest określona rzecz postrzegalną? 6. Czy do sakramentu wymagane jest podanie znaczenia za pomocą słów? 7. Czy są wymagane określone słowa? 8. Czy do tych słów można coś dodać lub coś z nich ująć?

Artykuł 1

CZY SAKRAMENT NALEŻY DO RODZAJU ZNAKU?

Zdaje się, że sakrament nie należy do rodzaju znaku, bo:
1. Sakrament (łacińskie sacramentum) wydaje się pochodzić od sacrare — uświęcanie; podobnie jak lek od leczenia. Lecz to raczej ma cechy przyczyny niż znaku. A więc sakrament raczej należy do rodzaju przyczyny niż znaku.
2. Sakrament bodajże oznacza coś ukrytego i tajemniczego. W tym też znaczeniu Pismo św. używa tego wyrazu: „Ukrywać tajemnice królewskie jest rzeczą piękną”1 oraz „Mam wyjawić [wszystkim], na czym polega tajemnica planu [zbawienia], ukryta od wieków w Bogu”2. Lecz to, co jest tajemnicze i ukryte, jest chyba sprzeczne z pojęciem znaku. Zdaniem bowiem Augustyna: „Znak jest to [słowo lub rzecz], co poza widokiem, jaki zmysłom przedstawia, prowadzi do poznania czegoś innego i [ukrytego]”3. Wydaje się więc, że sakrament nie należy do rodzaju znaku.
3. Niekiedy przysięga nosi miano sakramentu. W tym właśnie znaczeniu używa tego wyrazu prawo kościelne: „Nie można zmuszać do składania przysięgi dzieci, które nie mają używania rozumu. A kto raz krzywoprzysięgał, nie może potem

występować jako świadek, ani też nie powinno się go wzywać do sakramentu”4, tj. do składania przysięgi. Lecz przysięga nie ma istotnych cech znaku. Chyba więc sakrament nie należy do rodzaju znaku.

Wbrew temu Augustyn tak pisze: „Ofiara widzialna jest sakramentem — tj. znakiem świętym — ofiary niewidzialnej”5.

Odpowiedź: Wszystko, co, choć w rozmaity sposób, jest przyporządkowane czemuś jednemu, może być nazywane od tego jednego. I tak od zdrowia, które ma swą siedzibę w żywym organizmie, zdrowym zwie się nie tylko ów żywy organizm będący podmiotem zdrowia, lecz także lekarstwo jako sprawiające je, dieta jako podtrzymująca je oraz mocz jako jego świadectwo. Stosownie do tego coś może zwać się sakramentem [tj. święte] albo dlatego, że ma w sobie jakąś ukrytą świętość: i w tym znaczeniu sakrament znaczy tyle co święta tajemnica; albo dlatego, że ma jakąś łączność z tą świętością: czy to będąc jej przyczyną, czy też jej znakiem, czy mając z nią jakikolwiek bądź inny związek. I gdy obecnie mówimy o sakramentach, to mamy szczególnie na myśli sakrament jako wyrażający związek znaku [z rzeczą świętą]. I tak pojęty należy do rodzaju znaku.
Na 1. Ponieważ sztuka leczenia uchodzi za przyczynę sprawczą zdrowia, dlatego wszystko, co jest jej przyporządkowane, od niej bierze nazwę [lecznictwo, lecznica, leczenie, lekarz, lek itd.], i to bierze ją od tego jednego, które w tejże sztuce jest pierwszą przyczyną sprawiającą. Z tego też powodu lekarstwo [skoro jest przyporządkowane sztuce leczenia] wyraża jakąś przyczynowość. Natomiast świętości, od której sakrament bierze nazwę, nie uważa się za przyczynę sprawczą ale raczej za przyczynę formalną ii celową. Nie musi więc sakrament wyrażać zawsze przyczynowości.
Na 2. Rozumowanie zarzutu bierze pod uwagę sakrament w znaczeniu: święta tajemnica. Przy czym nie tylko tajemnica Boga lecz także króla [tajemnice państwowe] zwie się świętą i sakramentem. U starożytnych bowiem uchodziło za święte lub nietykalne to wszystko, czego nie wolno było naruszyć6, jako to mury miasta7 i osoby piastujące wysokie stanowiska. I dlatego te tajemnice: Boże czy ludzkie, których nie wolno naruszać i zdradzać niepowołanym, zwą się świętymi lub sakramentami.
Na 3. Również i przysięga ma jakiś związek z rzeczą świętą, jako że jest jakimś twierdzeniem popartym wezwaniem rzeczy świętej na świadka8. I w tym też znaczeniu zwie się sakramentem. Nie w tym jednak znaczeniu my obecnie mówimy o sakramentach. Jednakże nazwy ‘sakrament’ używa się w obu wypadkach nie różnoznacznie lecz analogicznie9, tj. zależnie od różnego związku z czymś jednym, a tym 'jest rzecz święta.

Artykuł 2

CZY KAŻDY ZNAK RZECZY ŚWIĘTEJ JEST SAKRAMENTEM? /1 C/

Zdaje się, że nie każdy znak rzeczy świętej jest sakramentem, bo:
1. Wszystkie postrzegalne stworzenia są znakami rzeczy świętych, stosownie do słów: „Niewidzialne przymioty Boga... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”1. A jednak nie o wszystkich rzeczach postrzegalnych można mówić, że są sakramentami. Nie każdy przeto znak rzeczy świętej jest sakramentem.
2. Wszystko, co działo się w starym prawie, przedstawiało Świętego nad świętymi — Chrystusa. Pisze to św. Paweł: „Wszystko to przydarzyło się im [w starym prawie] jako zapowiedź rzeczy przyszłych”2 oraz: „Są to tylko cienie spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa”3. Nie wszystkie jednak czyny Ojców Starego Testamentu i także nie wszystkie obrzędy prawa są sa-kramentami, a tylko niektóre wyróżnione, o czym była mowa w Drugiej Części4. Jak z tego widać, nie każdy znak rzeczy świętej jest sakramentem.
3. Również i w Nowym Testamencie czyni się niejedno jako znak jakiejś rzeczy świętej, co jednak nie nazywa się sakramentem, jako to: pokropienie wodą poświęconą, konsekracja ołtarza itp. Nie każdy przeto znak rzeczy świętej jest sakramentem.

Wbrew temu: określenie rzeczy jest zamienne z rzeczą określaną. Otóż niektórzy /2/ określają sakrament jajko „znak rzeczy świętej”. To samo zdają się także wyrażać wyżej przytoczone słowa Augustyna5. Wydaje się więc, że każdy znak rzeczy świętej jest sakramentem.

Odpowiedź: Znaki daje się właściwie ludziom, których istotną cechą jest dochodzenie do poznania czegoś nieznanego poprzez to, co jest im znane. I dlatego, to właściwie zwie się sakramentem, co jest znakiem jakiejś rzeczy świętej służącej ludziom. Dokładniej się wyrażając, sakrament — tak jak obecnie o nim mówimy — właściwie biorąc, jest znakiem rzeczy świętej, o ile uświęca ludzi.

Na 1. Stworzenia postrzeganie są znakami czegoś świętego, mianowicie mądrości i dobroci Bożej, o ile [te przymioty] są same w sobie święte, a nie o ile one nas uświęcają. /3/ I dlatego nie można tychże stworzeń zwać sakramentami w tym znaczeniu, w jakim obecnie o nich rozprawiamy.
Na 2. Niektóre dokonania Starego Test. oznaczały świętość Chrystusa, o ile On sam w sobie jest święty. Niektóre zaś oznaczały Jego świętość, o ile ona nas uświęca. Tak właśnie składanie w ofierze baranka wielkanocnego oznaczało złożenie się w ofierze Chrystusa, przez które doznajemy uświęcenia: i takowe zwą się we właściwym znaczeniu sakramentami starego prawa,

Na 3. Dana rzecz otrzymuje nazwę od celu i od uskutecznienia się. Celem zaś nie jest przystosowanie, ale doskonałość. Stąd też tego, co oznacza przystosowanie do świętości, nie nazywamy sakramentami — jak to czyni zarzut, a tylko to, co oznacza tę doskonałość, jaką jest świętość człowieka. /4/

Artykuł 3

CZY SAKRAMENT JEST ZNAKIEM JEDNEJ RZECZY TYLKO?

Zdaje się, że sakrament jest znakiem jednej rzeczy tylko, bo:
1. To, co oznacza wiele rzeczy, jest znakiem wzbudzającym niepewność i w następstwie prowadzącym do omyłek, o czym świadczą np. nazwy różnoznaczne. Lecz z religii chrześcijańskie] należy rugować wszelką omyłkę, stosownie do słów: „Baczcie, aby was kto nie zagarnął w niewolę [błędu] przez filozofię będącą czczym oszustwem”1. Wydaje się więc, że sakrament nie jest znakiem widu rzeczy.
2. Jak już powiedziano2, sakrament oznacza rzecz świętą, o ile jest przyczyną uświęcenia człowieka. Lecz istnieje jedna tylko przyczyna uświęcenia człowieka, mianowicie Krew Chrystusa, stosownie do słów: „Jezus, aby Krwią swoją uświęcić lud, cierpiał poza miastem”3. Wydaje się przeto, że sakrament nie oznacza wielu rzeczy.
3. Wyżej powiedzieliśmy4, że sakrament właściwie oznacza sam cel uświęcania. Lecz celem uświęcania jest życie wieczne, stosownie do słów: „Jako owoc zbieracie uświęcenie, którego celem jest życie wieczne”5. Jak z tego widać, sakramenty oznaczają tylko jedną rzecz, mianowicie życie wieczne.

Wbrew temu Augustyn powiada6, że Sakrament Ołtarza jest znakiem dwóch rzeczy, mianowicie prawdziwego i mistycznego Ciała Chrystusa.

Odpowiedź: Jak już powiedziano7, sakramentem zwie się (o, co ze swego przeznaczenia ma oznaczać nasze uświęcanie. W uświęcaniu zaś można wyodrębnić trzy czynniki: pierwszym jest sama przyczyna naszego uświęcania, a jest nią męka Chrystusa. Drugim jest istota (forma) naszego uświęcania, a polega ona na łasce i na cnotach. Trzecim jest ostateczny cel naszego uświęcania, a jest nim życie wieczne. I wszystko to oznaczają sakramenty. Stąd to sakrament jest, po pierwsze, znakiem upamiętniającym to, co poprzedziło, mianowicie męki Chrystusa; po drugie, jest znakiem wskazującym na to, co się w nas dokonało na skutek męki Chrystusa, mianowicie — łaski; po trzecie, 'jest znakiem zapowiadającym, tj. zwiastującym przyszłą chwałę. /5/

Na 1. Wtedy znak wzbudza niepewność i daje sposobność do omyłki, gdy oznacza wiele rzeczy nie przyporządkowanych jedna drugiej. Nie jest jednak niepewnym, ale pewnym taki znak, który oznacza wiele rzeczy tworzących jedno według

jakiegoś porządku; tak jak np. nazwa ‘człowiek’ oznacza duszę i ciało, o ile tworzą ludzką naturę. I w ten właśnie sposób sakrament oznacza wyżej wymienione trzy czynniki, o ile stanowią jedno według jakiegoś porządku.
Na 2. Przez to, że sakrament oznacza rzecz uświęcającą, musi także oznaczać skutek, który umysłowo dostrzegamy w samej przyczynie uświęcającej jako takiej.
Na 3. Do istoty sakramentu wystarcza to, że oznacza tę doskonałość, jaką jest forma. Nie musi oznaczać jedynie tej doskonałości, jaką jest cel.

Artykuł 4

CZY ZAWSZE SAKRAMENT JEST JAKĄŚ RZECZĄ POSTRZEGALNĄ? /6/

Zdaje się, że sakrament nie jest zawsze jakąś rzeczą postrzegalną, bo:
1. Według Filozofa1 każdy skutek jest znakiem swojej przyczyny. Otóż jak istnieją skutki postrzegalne, tak też i są skutki myślowe; tak np. wiedza jest skutkiem dowodzenia. Nie każdy przeto znak jest postrzegalny. Lecz jak wyżej powiedziano2, do istoty sakramentu wystarcza to, że jest znakiem jakiejś rzeczy świętej, o ile ona uświęca człowieka. Nie wymaga się więc od sakramentu, żeby był jakąś rzeczą postrzegalną.
2. Sakramenty dotyczą królestwa Bożego i czci Boga. Lecz rzeczy postrzegalne nie wydają się dotyczyć czci Boga, w myśl stów Pańskich: „Bóg jest duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie”3 oraz „Królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije”4. A więc do sakramentów nie są wymagane rzeczy postrzegalne.
3. Augustyn tak pisze: „Rzeczy postrzegalne są najmniejszymi dobrami, bez których człowiek może żyć należycie”5. Lecz jak niżej zobaczymy6, sakramenty są konieczne do zbawienia ludzkiego i bez nich człowiek nie może żyć należycie. A więc do sakramentów nie są wymagane rzeczy postrzegalne.
Wbrew temu Augustyn tak pisze: „Dodajesz słowo do elementu i staje się dziw sakramentu”7. A mówi o tym postrzegalnym elemencie, jakim jest woda. A więc do sakramentów wymagane są rzeczy postrzegalne.

Odpowiedź: Mądrość Boża troszczy się o każdą rzecz zgodnie ze sposobem jej bytowania. Toteż Pismo św. powiada o niej, że „włada wszystkim z dobrocią”8 oraz że „daje każdemu według jego zdolności”9. Otóż zgodne z naturą człowieka [złożonego z duszy i ciała] jest to, że dochodzi do poznania prawd umysłowych poprzez rzeczy postrzegalne. Zaś przez znak rozumiemy to, co nas prowadzi do poznania czegoś innego. A ponieważ sakramenty są znakami rzeczy świętych, a te rzeczy są jakimiś duchowymi i nadzmysłowymi dobrami, które uświęcają człowieka, dlatego owo oznaczanie sakramentu powinno dokonywać się za pomocą jakichś rzeczy postrzegalnych. Podobnie czyni i Pismo św.: opisuje nam duchowe rzeczy za pomocą podobieństw rzeczy postrzegalnych. Jak z tego widać,

do sakramentów wymagane są rzeczy postrzegalne. Dowodzi tego także Dionizy w swoim dziele Niebieska Hierarchia10.
Na 1. Każdą rzecz nazywamy i określamy szczególnie według tego, co jej jako pierwszej i samo przez się przysługuje; nie zaś według tego, co jej przysługuje ze względu na coś innego. Otóż skutek postrzegamy sam przez się prowadzi nas do poznania czegoś innego, skoro to on właśnie jako pierwszy i sam przez się daje się poznać człowiekowi, gdyż wszelkie nasze poznanie bierze początek od zmysłu. Natomiast skutki myślowe wtedy tylko mogą prowadzić do poznania czegoś innego, gdy zostaną przez coś innego ujawnione, mianowicie przez jakieś rzeczy postrzegalne. Stąd też najpierw i głównie znakami zwą się te rzeczy, które coś zmysłom przedstawiają, stosownie do określenia podanego przez Augustyna: „Znak jest to to [słowo czy rzecz] co poza widokiem, jaki zmysłom przedstawia, prowadzi do poznania czegoś innego”11. Natomiast skutki myślowe nie mają istotnych rysów znaku, chyba że zostaną ujawnione przez jakieś znaki. I w ten też sposób niektóre skutki, które nie są postrzegalne, zwą się w jakiś sposób sakramentami, mianowicie o ile zostaną oznaczone za pomocą jakichś rzeczy postrzegalnych; będzie o nich mowa niżej12.
Na 2. Rzeczy postrzegalne dotyczą czci lub królestwa Bożego jedynie wtedy, gdy są znakami duchowych rzeczy, na których polega królestwo Boże, a nie według swojej natury.
Na 3. W przytoczonym miejscu Augustyn mówi o rzeczach postrzegalnych według ich natur, a nie o ile są brane do oznaczania rzeczy duchowych, które są najwyższymi dobrami.

Artykuł 5

CZY DO SAKRAMENTÓW WYMAGANE SĄ OKREŚLONE RZECZY?

Zdaje się, że do sakramentów nie są wymagane określone rzeczy, bo:
1. Jak powiedziano1, rzeczy postrzegalne są wymagane do sakramentów po to, by coś oznaczały. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, żeby jedno i to samo było oznaczone różnymi rzeczami postrzegalnymi. Tak np. w Piśmie św. Boga przenośnie oznaczają: niekiedy skała, kamień2, niekiedy lew3, niekiedy słońce4 albo coś podobnego. Jak z tego widać, do tego samego sakramentu można używać różnych rzeczy. Nie są więc wymagane ściśle określone rzeczy.
2. Ważniejsze jest zdrowie duszy niż zdrowie ciała. Lecz z lekarstwami materialnymi, które służą zdrowiu ciała, jest tak, że w braku jednego można posłużyć się innym. Tym bardziej .powinno to się stosować do sakramentów, które są lekarstwami duchowymi, służącymi zdrowiu duszy. A więc i z nimi powinno być tak, że w braku jednej rzeczy można zamiast niej posłużyć się inną.
3. Nie wypada, żeby zbawienie ludzi cierpiało z powodu ograniczeń ze strony prawa Bożego, a zwłaszcza prawa Chrystusa, który przyszedł zbawić wszystkich. Lecz w stanie, w którym obowiązywało prawo natury, do sa-kramentów nie były

wymagane jakieś określone rzeczy, ale używano ich dowolnie: zależnie od składanego ślubu. Świadczy o tym opis Księgi Rodzaju, jak to Jakub ślubuje, że złoży Bogu dziesięciny i ofiary pojednania5. Wydaje się więc, że zwłaszcza w nowym prawie nie powinno się ograniczać człowieka do posługiwania się w sakramentach jakąś określoną rzeczą.

Wbrew temu są słowa Pańskie: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego”6.

Odpowiedź: W stosowaniu sakramentów można uwzględnić dwie role: cześć Boską oraz uświęcanie człowieka. Pierwsza dotyczy człowieka w stosunku do Boga; druga, na odwrót, dotyczy Boga w stosunku do człowieka. Nikt zaś nie określa tego, co ma leżeć w mocy drugiego, a tylko to, co leży w jego własnej mocy. A ponieważ uświęcenie człowieka leży w mocy Boga uświęcającego, nie jest rzeczą człowieka samowolnie dobierać sobie rzeczy, którymi ma być uświęcany, ale to powinno być określone Bożym ustawodawstwem. I dlatego w sakramentach nowego prawa, które uświęcają ludzi, należy posługiwać się rzeczami wyznaczonymi Bożym ustawodawstwem, w myśl słów: „Zostaliście obmyci, uświęceni”7.
Na 1. W wypadku, gdy tę samą rzecz można oznaczyć różnymi znakami, określenie, jakiego znaku należy używać, należy do oznaczającego. A właśnie Bóg jest tym, który sprawy duchowe w sakramentach oznacza za pomocą rzeczy postrzegalnych, a w Piśmie św. za pomocą słów zawierających podobieństwa. Stąd też, jak wyrocznia Ducha Świętego określiła, za pomocą jakich podobieństw w 'danych miejscach Pisma św. rzeczy duchowe mają być oznaczone, tak również z ustanowienia Bożego powinno być określone, jakich rzeczy należy używać do oznaczania w tym czy w owym sakramencie.
Na 2. Rzeczy postrzegalne mają wszczepione im przez naturę moce przyczyniające się do zdrowia ciała; gdy dwie z nich mają tę samą moc, jest obojętne, którą z nich się posłużysz. Do uświęcenia jednak nie przyczyniają się jakąś mocą wszczepioną im przez naturę, ale dzieje się tak jedynie z ustanowienia Bożego. I dlatego było konieczne, żeby sam Bóg określił, jakimi rzeczami postrzegalnymi należy posługiwać się w sakramentach.
Na 3. Zdaniem Augustyna8 różnym czasom [epokom] odpowiadają różne sakramenty, tak jak różne odmiany czasownika oznaczają różne czasy: teraźniejszy, przeszły i przyszły. Jak więc w stanie, w którym obowiązywało prawo natury, do oddawania czci Bogu nie pobudzało ludzi żadne prawo z zewnątrz dane, ale czynili to jedynie z wewnętrznego natchnienia, tak również z wewnętrznego natchnienia pochodziło to określenie rzeczy postrzegalnych, których mieli używać do oddawania czci Bogu. Potem jednak zaszła konieczność .dania również prawa z zewnątrz: bądź to z powodu przytłumienia prawa natury na skutek grzechów ludzi, bądź też dla wyraźniejszego wskazania na łaskę Chrystusa, dzięki której rodzaj ludzki doznaje uświęcenia. Dlatego to zaszła

również konieczność określenia rzeczy, którymi ludzie mieli się posługiwać w sakramentach. Z tego jednak powodu nie doznaje ograniczeń droga zbawienia, bo rzeczy, których używanie jest konieczne w sakramentach, albo są w powszechnym użyciu, albo można je nabyć bez większego zachodu.

Artykuł 6

CZY SAKRAMENTY JAKO ZNAKI WYMAGAJĄ SŁÓW? /7/

Zdaje się, że oznaczanie sakramentów nie wymaga słów, bo;
1. Augustyn pisze: „Czymże innym są cielesne sakramenty, jeśli nie jakby jakimiś słowami widzialnymi?”l Jak z tego widać, w sakramentach dodawanie słów do rzeczy postrzegalnych byłoby dodawaniem słów do słów, a to jest zbyteczne. A więc do sakramentów wystarczają rzeczy postrzegalne, a słowa nie są wymagane.
2. Sakrament to coś jednego. Lecz z tych rzeczy, które należą do różnych rodzajów, nie może chyba powstać coś jednego. Otóż rzeczy postrzegalne i słowa należą do różnych rodzajów, gdyż rzeczy postrzegalne są takie z natury, zaś słowa są dziełem rozumu. Wygląda zatem na to, że do sakramentów wystarczają tylko rzeczy postrzegalne, a słowa nie są wymagane.
3. Sakramenty nowego prawa weszły na miejsce sakramentów starego prawa, bo jak pisze Augustyn: „po zniesieniu pierwszych, te drugie zostały ustanowione”2. Lecz sakramenty starego prawa nie wymagały jakiejś formuły słów. A więc i sakramenty nowego prawa tego nie wymagają.

Wbrew temu Apostoł pisze: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wody, któremu towarzyszy słowo”3. A i Augustyn wyraża się: „Dodajesz słowo do elementu i staje się dziw sakramentu”4

Odpowiedź: Jak już powiedziano5, sakramenty są stosowane dla uświęcenia ludzi jako jakoweś znaki. Można więc 'je rozpatrywać z trojakiego punktu widzenia, a w każdym z nich dowodnie ukazuje się słuszność łączenia słów z rzeczami postrzegalnymi.

Po pierwsze, można je rozpatrywać od strony przyczyny uświęcającej. Jest nią Słowo Wcielone. Do tego to Słowa poniekąd upodabniają się sakramenty przez to, że jak w tajemnicy wcielenia Słowo jest złączone z Ciałem postrzegalnym, tak w sakramentach słowo łączy się z rzeczą postrzegalną.

Po drugie, można je rozpatrywać od strony uświęcanego człowieka, który składa się z duszy i z ciała. Do takiego to człowieka dostosowane jest lekarstwo sakramentalne, które rzeczą widzialną dotyka ciała, a słowem trafia do duszy i budzi w niej odzew wiary. Toteż Augustyn, wyjaśniając słowa: „Wy już jesteście czyści dzięki słowu” itd.6, tak pisze: „Skąd .pochodzi tak wielka moc wody, że

ona dotyka ciała i obmywa serce? Sprawia to słowo, nie dlatego, że się je wypowiada, ale dlatego, że się weń wierzy”7.

Po trzecie, można je rozpatrywać od strony samego oznaczania sakramentalnego. Otóż Augustyn pisze, że: „Wśród znaków używanych przez ludzi pierwszeństwo mają słowa”8, bo słowa można w różny sposób tworzyć na oznaczenie różnych pojęć umysłu. Toteż za pomocą słów możemy bardzo dokładnie wyrazić to, cośmy w umyśle poczęli. I dlatego ze względu na doskonałość oznaczania sakramentalnego konieczne jest, aby jakimiś słowami zostało określone to, co mają oznaczać rzeczy postrzegalne. Woda bowiem może oznaczać albo obmywanie — ze względu na swoją wilgotność, albo napój orzeźwiający — ze względu na swoją zimność. Zatem, gdy się mówi: Ja ciebie chrzczę, ujawnia się, że przy chrzcie używa się wody na oznaczenie oczyszczania duchowego.

Na 1. Rzeczy widzialne sakramentów nazwano słowami ze względu na jakieś podobieństwo, mianowicie ze względu na to, że mają nieco z tej siły oznaczania, która, jak powiedziano9, głównie znajduje się w samych słowach. I dlatego nie jest zbyteczne to dodawanie słów do słów przez to, że w sakramentach słowa dodaje się do rzeczy postrzegalnych, ponieważ, 'jak powiedziano10, jedno określa drugie.

Na 2. Chociaż słowa i rzeczy postrzegalne należą do różnych rodzajów ze względu na ich natury, stanowią wszakże jedno ze względu na oznaczanie. A jest ono doskonalsze w słowach niż w rzeczach. I dlatego w sakramentach ze słów i rzeczy powstaje poniekąd jedno, tak jak z formy i materii, w tym mianowicie znaczeniu, ze, jak powiedziano11, słowa ostatecznie stanowią o tym, co rzeczy oznaczają. A przez te rzeczy należy rozumieć także i czynności postnzegalne, takie jak: polanie wodą, namaszczenie itp., gdyż te czynności mają ten sam sposób oznaczania co i rzeczy.

Na 3. Według Augustyna12 inne powinny być sakramenty obecnej rzeczywistości, a inne rzeczywistości, która miała nadejść. Otóż sakramenty starego prawa były zapowiedzią przyjścia Chrystusa. Dlatego też nie oznaczały tak wyraźnie Chrystusa, jak sakramenty nowego prawa, które płyną od samego Chrystusa i, jak powiedziano13, mają w sobie podobieństwo do Niego. Ale i w starym prawie używano jakichś słów przy sprawowaniu obrzędów kultu Bożego. Używali ich zarówno kapłani, którzy byli szafarzami tychże sakramentów; świadczą o tym słowa: „Tak oto macie błogosławić synom Izraela. Powiecie im: Niech cię Jahwe błogosławi” itd.14; jak i ci, którzy korzystali ze sakramentów; świadczą o tym słowa: „Oświadczam dziś Bogu twojemu, Jahwe” itd.15

Artykuł 7

CZY DO SAKRAMENTÓW WYMAGANE SĄ OKREŚLONE SŁOWA? /8/

Zdaje się, że do sakramentów nie są wymagane określone słowa, bo:
1. Według Filozofa: „Nie wszyscy ludzie używają tych samych słów”1. Lecz zbawienie, które mają dawać sakramenty, jest to samo dla wszystkich. A zatem do sakramentów nie są wymagane jakieś określone słowa.
2. Jak się rzekło2, dlatego słowa są wymagane do sakramentów, ponieważ one są najlepszymi znakami. Otóż niejednokrotnie różne słowa oznaczają to samo. Do sakramentów przeto nie są wymagane określone słowa.
3. Zniekształcenie [dosł. popsucie] rzeczy zmienia jej gatunek. Otóż niektórzy wypowiadają słowa sakramentalne w sposób zniekształcony. Nie sądzi się jednak, żeby z tego powodu sakramenty traciły swój skutek. W przeciwnymi razie niewyszkoleni i 'jąkający się szafarze sakramentów wprowadzaliby nader często i wiele uchybień do sakramentów. Wydaje się więc, że do sakramentów nie są wymagane określone słowa.

Wbrew temu P. Jezus w sakramencie eucharystii przy konsekracji wypowiedział określone słowa, mianowicie: „To jest Ciało moje”3. Nakazał też uczniom, aby przy chrzcie używali określonej formuły słów: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”4.

Odpowiedź: Jak już powiedziano5, w sakramentach słowa mają postać formy, zaś rzecz postrzegalna ma postać materii. We wszystkich zaś rzeczach złożonych z materii i formy źródłem określenia jest forma; ona tez jest poniekąd celem i granicą materii. Stąd też do zaistnienia rzeczy bardziej jest wymagana określona forma niż określona materia, bo określona materia jest wymagana po to, by była dostosowana do określonej formy. A ponieważ do sakramentów są wymagane określone rzeczy postrzegalne, które w sakramentach mają postać materii, dlatego, i to o wiele bardziej, wymagana jest do nich określona forma słów.

Na 1. Zdaniem Augustyna słowo działa w sakramentach „nie dlatego, że się je wypowiada”, tj. nie według zewnętrznego brzmienia głosu, „ale dlatego, że się weń wierzy”6, tj. według treści znaczeniowej, którą się przyjmuje wiarą. Ta zaś treść znaczeniowa słów jest ta sama u wszystkich, chociaż nie te same są brzmienia głosów. I dlatego, w jakimkolwiek (języku słowa wypowiadają tę treść, dokonuje się sakrament.
Na 2. Wprawdzie w każdym języku jest tak, że różne słowa oznaczają to samo, zawsze jednak wśród tych stów znajduje się jedno, którego głównie i powszechnie ludzie danego języka używają do oznaczenia czegoś. I takiego właśnie słowa należy używać do oznaczania sakramentu. Tak samo i spośród rzeczy

postrzegalnych tę należy wybrać do oznaczenia sakramentu, której .powszechnie się używa do tej czynności, która oznacza skutek sakramentu; np. ludzie używają powszechnie wody do obmywania ciała, które to obmywanie oznacza obmycie duchowe. Dlatego też bierze się wodę jako materię do chrztu.
Na 3. Kto zniekształca rozmyślnie słowa sakramentalne, jak się wydaje, nie ma zamiaru czynić tego, co czyni Kościół; wobec tego chyba nie dokonuje sakramentu. Jeśli jednak czyni to przez omyłkę czy nawet błąd lub wskutek poplątania języka, a to zniekształcenie jest tak wielkie, że całkowicie gubi treść znaczeniową słów, wydaje się, że nie dokonuje sakramentu. Zachodzi to zwłaszcza wtedy, gdy zmienia się pierwszą literę słowa; np. gdy zamiast 'w Imię Ojca [Patris]' powie się: 'W imię matki [matris]'. Jeżeli zaś to zniekształcenie nie zatraca całkowicie treści znaczeniowej słów, mimo wszystko dokonuje sakramentu. Zachodzi to zwłaszcza wtedy, gdy zmienia się końcowe litery; np. gdyby ktoś powiedział: 'W imię Ojcu i Synu'. Chociaż bowiem takowe słowa wadliwie wypowiedziane, tak jak brzmią, niczego nie oznaczają, to jednak uważa się je jako oznaczające ze względu na dostosowanie się czy zbliżenie się do sposobu mówienia. I dlatego mimo zmiany postrzeganego dźwięku pozostaje nadal to samo znaczenie słów.

A co powiedzieliśmy o różnicy między zniekształceniem początku słowa a zniekształceniem końca słowa, to ma ona uzasadnienie w tym, że w naszym, łacińskim języku zmiana pierwszych liter słowa zmienia jego znaczenie; natomiast zmiana końcowych liter przeważnie nie zmienia jego znaczenia. W języku greckim zmienia się także znaczenie zależnie od zmiany powstałej na początku słowa z powodu koniugacji czasowników. /9/

Raczej jednak, jak się zdaje, należy baczyć na wielkość zniekształcenia wypowiedzianego słowa, bo czy to ono przydarzy się na początku, czy na końcu, może być tak małe, że słowo nie straci swojej treści znaczeniowej; a może być tak wielkie, że ją straci. Jedno łatwiej przydarza się na początku słowa; drugie — na końcu.

Artykuł 8

CZY WOLNO COŚ DODAĆ DO SŁÓW, KTÓRE STANOWIĄ FORMĘ SAKRAMENTÓW?

Zdaje się, że niczego nie wolno dodawać do słów, które stanowią formę sakramentów, bo:
1. Słowa stanowiące formę sakramentu nie są mniej konieczne niż słowa Pisma św. Lecz do słów Pisma św. niczego nie wolno dodawać ani od nich odejmować. Mówi bowiem ono: „Nic nie dodacie do tego, co ja wam nakazuję, i nic z tego nie odejmiecie"1 oraz „Oświadczam każdemu, kto słucha słów proroctwa tej księgi: jeśliby ktoś do nich cokolwiek dołożył, Bóg mu dołoży plag zapisanych w tej księdze. A jeśliby kto odjął... to Bóg odejmie jego dział w księdze [raczej drzewie]

życia”2. Chyba więc i do formuły sakramentalnej nie wolno niczego dodawać ani odejmować.
2. Jak się rzekło3, w sakramentach słowa mają postać formy. Otóż zdaniem Filozofa4, z formami jest jak z liczbami: każde dodanie lub odjęcie zmienia gatunek. Wydaje się więc, że już nie będzie to ten sam sakrament, gdy się coś doda do formy sakramentu lub coś odeń odejmie.
3. Jak forma sakramentu wymaga określonej liczby słów, tak również wymaga określonej tychże słów kolejności i ciągłości w ich wypowiadaniu. Jeżeli zatem sakrament nie traci prawdziwości na skutek dodania lub opusz-czenia, na tej samej podstawie, jak się wydaje, nie traci jej na skutek przestawienia słów lub też przerwy w ich wypowiadaniu.

Wbrew temu: niektórzy dodają coś do formy sakramentów, czego inni nie czynią. Np. Kościół łaciński przy chrzcie posługuje się formułą: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Natomiast Kościół wschodu ni, grecki używa takiej: Niech stanie się ochrzczonym sługa Chrystusa N. w imię Ojca itd. A przecież jeden i drugi udziela prawdziwego sakramentu. Wolno przeto coś dodać do formy sakramentu lub coś opuścić. /10/

Odpowiedź: We wszystkich tych zmianach, jakie mogą się przydarzyć w formie sakramentów, należy mieć na uwadze dwie strony: pierwszą jest ten, kto wypowiada słowa i którego zamiar jest wymagany do sakramentu, o czym będzie niżej mowa5. Jeśli przeto tym dodaniem lub odjęciem zamierza wprowadzić inny obrzęd: nieuznawany przez Kościół, jak się wydaje, nie dokonuje sakramentu, ponieważ nie wydaje się, żeby zamierzał czynić to, co czyni Kościół.

Drugą jest 'znaczenie słów. Otóż, jak już powiedziano6, w sakramentach słowa działają swoją treścią znaczeniową, którą zawierają. Trzeba zatem zbadać, czy takowa zmiana gubi należytą treść znaczeniową słów; bo jeśli tak, jest jasne, że ginie tym samym prawdziwość sakramentu. [Ta zaś zmiana może polegać albo na odjęciu, tj. opuszczeniu, albo na dodaniu czegoś],

Jest oczywiste, że gdy się opuści coś z tego, co stanowi istotną treść formy sakramentalnej (substantia formae sacramentalis), ginie należyta treść znaczeniowa słów i w następstwie sakrament nie dokonuje się. Toteż Didym /11/ w dziele O Duchu Świętym tak pisze: „Gdyby ktoś usiłował chrzcić w ten sposób, żeby opuścił jedno z wymienionych imion”, tj. Ojca i Syna, i Ducha Świętego, „będzie chrzcił bezskutecznie”7. Natomiast gdy się opuści coś, 'co nie stanowi istotnej treści formy, takowe odejmowanie nie gubi należytej treści znaczeniowej słów i w następstwie nie przeszkadza w dokonaniu się sakramentu. Weźmy np. formę eucharystii. Stanowią ją słowa: To jest bowiem Ciało moje. Otóż opuszczenie słowa ‘bowiem’ nie gubi należytej treści znaczeniowej słów i dlatego nie przeszkadza w dokonaniu się sakramentu. Chociaż może się zdarzyć, że ten, kto to opuszcza, popełnia grzech niedbalstwa lub lekceważenia.

Również i przez dodanie czegoś można niekiedy pozbawić formułę sakramentalną jej należytej treści znaczeniowej; np. gdyby ktoś tak chrzcił jak Arianie, a więc: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca, który jest wyższy, i Syna, który jest niższy8. Dlatego też takowy dodatek gubi prawdziwość sakramentu. Jeśli jednak ten dodatek nie pozbawia należytej treści znaczeniowej, nie ginie prawdziwość sakramentu. Obojętne, czy doda się coś na początku, w środku, czy na końcu. Np. gdyby ktoś tak mówił: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca wszechmogącego, i Syna Jego jednorodzonego, i Ducha Świętego Pocieszyciela, sakrament byłby prawdziwy. Podobnie, gdyby ktoś powiedział: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, a błogosławiona Dziewica niech cię wspomaga, sakrament byłby prawdziwy.

Być może, nie byłby prawdziwy chrzest, gdyby się użyło formuły: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, i błogosławioneg Dziewicy Maryi, gdyż w liście do Koryntian czytamy: „Czy Paweł został za was u-krzyżowany? Czyż w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?”9. To stanowisko wtedy byłoby słuszne, gdyby chrzest w imię błogosławionej Dziewicy rozumieć tak samo, jak chrzest w imię Trójcy Przenajświętszej, w imię której jest udzielany. Takowe bowiem rozumienie byłoby sprzeczne z prawdziwą wiarą i w następstwie znosiłoby prawdziwość sakramentu. Gdyby zaś owego dodatku: ‘w imię błogosławionej Dziewicy’ nie rozumieć tak, że imię błogosławionej Dziewicy coś .działa w chrzcie, ale tak, że Jej wstawiennictwo” wspomagać będzie ochrzczonego w zachowaniu łaski chrztu, wówczas takowa formuła nie przeszkadzałaby w dokonaniu się sakramentu.

Na 1. Jeśli chodzi o treść znaczeniową, to niczego nie wolno dodawać do słów Pisma św. Natomiast jeśli chodzi o wyjaśnianie Pisma św., to niektórzy doktorzy Kościoła dodali doń wiele stów. Nie wolno jednak do Pisma św. dodawać słów tak, żeby je uważano za należące do całości (de integritate) Pisma św., bo to byłoby oszustwem. Podobnie, gdyby ktoś twierdził, że coś należy koniecznie do formy sakramentu, a tak nie jest, byłoby to oszustwo.

Na 2. Słowa należą do formy sakramentu ze względu na treść, którą zawierają. I dlatego wszelkie dodanie słów, które niczego nie dodaje do należytej treści znaczeniowej, lub także wszelkie opuszczenie słów, które niczego nie ujmuje z tejże treści, nie niweczy gatunku sakramentu.

Na 3. Jeśli przerwa w wypowiadaniu słów jest tak wielka, że urywa się zamiar wypowiadającego, ginie treść znaczeniowa sakramentu i w następstwie jego prawdziwość. Nie ginie wszakże, gdy wypowiadający robi małą przerwę, która nie zatraca zamiaru i rozumienia słów.

To samo należy powiedzieć o przestawieniu słów: gdy ono gubi ich treść znaczeniową, sakrament nie dokonuje się. Widać to na przykładzie przeczenia położonego przed lub po znaku pisarskim. /12/ Jeżeli zaś takowe przestawienie nie zmienia treści znaczeniowej słów, nie ginie prawdziwość sakramentu, w myśl powiedzenia Filozofa: „Nazwy i słowa przestawione znaczą to samo”10.

ZAGADNIENIE 61
KONIECZNOŚĆ SAKRAMENTÓW

Następnie należy zastanowić się nad koniecznością sakramentów. Nasuwają się cztery pytania: 1. Czy sakramenty są konieczne do zbawienia ludzkiego? 2. Czy były konieczne w stanie przed upadkiem [pierwszego człowieka]? 3. Czy były konieczne w stanie po upadku, a przed przyjściem Chrysitusa? 4. Czy były konieczne po przyjściu Chrystusa?

Artykuł 1

CZY SAKRAMENTY SĄ KONIECZNE DO ZBAWIENIA LUDZKIEGO? /13/

Zdaje się, że sakramenty nie są konieczne do zbawienia ludzkiego, bo:
1. Apostoł pisze: „Ćwiczenia (ruchy, różne gesty] cielesne nie na wiele się przydają”1. Lecz do obsługi sakramentów należą ćwiczenia [ruchy, różne gesty] cielesne, ponieważ, jak powiedziano2, do dokonania się sakramentów wymagane są rzeczy postrzegalne i słowa jako znaki. A więc sakramenty nie są konieczne do zbawienia ludzkiego.
2. Apostołowi powiedziano: „Wystarcza ci moja łaska”3. Nie wystarczałaby zaś, gdyby sakramenty były konieczne do zbawienia. A zatem sakramenty nie są konieczne do zbawienia ludzkiego.
3. Gdy zaistnieje wystarczająca przyczyna, chyba już nic więcej nie jest konieczne do pojawienia się skutku. Lecz męka Chrystusa jest wystarczającą przyczyną naszego zbawienia. Mówi bowiem Apostoł: „Jeżeli będąc nie-przyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej, będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie”4. Sakramenty przeto nie są wymagane do zbawienia ludzkiego.

Wbrew temu Augustyn pisze: „W imię żadnej religii: prawdziwej czy fałszywej ludzie nie mogą się zjednoczyć, chyba że zgromadzi ich w jedną społeczność któryś z widzialnych znaków lub sakramentów”5. Lecz do zbawienia ludzkiego konieczne jest, żeby ludzi łączyło jedno imię prawdziwej religii. A więc sakramenty są konieczne do zbawienia ludzkiego.

Odpowiedź: Sakramenty są konieczne do zbawienia ludzkiego z trzech powodów:

Pierwszy daje się wysnuć z samej ludzkiej natury, które) właściwością jest to, że daje się prowadzić do spraw duchowych i umysłowych poprzez rzeczy cielesne i postrzegalne. Rzeczą zaś Bożej opatrzności jest zaopatrywać potrzeby

każdej rzeczy zgodnie ze sposobem jej bytowania. Słusznie więc mądrość Boża udziela człowiekowi pomocy do zbawienia pod jakimiś cielesnymi i postrzegalnymi znakami, które zwą się sakramentami.

Drugi powód nasuwa stan człowieka, który, grzesząc, poddał się rzeczom cielesnym na skutek ich umiłowania. W tym zaś miejscu należy człowiekowi stosować środek leczniczy, w którym jest ognisko choroby. Słuszne więc było, żeby Bóg udzielał człowiekowi duchowego lekarstwa poprzez jakieś cielesne 'znaki. Gdyby mu bowiem podano rzeczy duchowe tak jak są, jego duch oddany cielesnym rzeczom nie mógłby się do nich przyłożyć.

Trzeci powód nasuwa działalność ludzka, która głównie obraca się około spraw i rzeczy cielesnych. Otóż byłoby dla człowieka nader uciążliwe, gdyby go całkowicie oderwano od działań cielesnych. Dlatego to w sakramentach podano mu cielesne obrzędy, które go zbawiennie wychowują i zaprawiają; a podano mu je celem uchronienia go od zabobonnych praktyk, które są niczym innym jak czcią oddawaną złym duchom, lub też od wszystkiego, co jest dlań szkodliwe, a tym jest postępowanie grzeszne.

Tak więc dzięki ustanowieniu sakramentów człowiek odpowiednio do swojej natury 1. bywa wychowywany za pomocą rzeczy postrzegalnych; 2. doznaje upokorzenia, stwierdzając, że jest poddany rzeczom cielesnym, jako że poprzez te właśnie rzeczy otrzymuje pomoc; wreszcie 3. bywa chroniony od szkód ze strony rzeczy cielesnych za pomocą zbawiennych obrzędów stosowanych w sakramentach.

Na 1. Ćwiczenia [ruchy, różne gesty] cielesne jako tylko cielesne nie na wiele są przydatne. Stosowane jednak w sakramentach nie są już czysto cielesne, ale w jakiejś mierze są duchowe, mianowicie o ile coś oznaczają i sprawiają.
Na 2. Łaska Boga jest wystarczającą przyczyną zbawienia ludzkiego. Bóg jednak daje ludziom łaskę w sposób im odpowiadający. I dlatego sakramenty są ludziom konieczne dla osiągnięcia łaski.
Na 3. Męka Chrystusa jest wystarczającą przyczyną ludzkiego zbawienia. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że sakramenty nie są konieczne do zbawienia ludzkiego. Wszak one działają w mocy męki Chrystusa. Co więcej, sakramenty w jakiś sposób stosują mękę Chrystusa ludziom, w myśl słów Apostoła: „My wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć”6. /14/

Artykuł 2

CZY PRZED UPADKIEM CZŁOWIEKOWI BYŁY KONIECZNE SAKRAMENTY?

Zdaje się, że jeszcze przed upadkiem człowiekowi były konieczne sakramenty, bo:
1. Jak się rzekło1, sakramenty są konieczne człowiekowi dla osiągnięcia łaski. Lecz jak już powiedziano w Pierwszej Części2, również i w stanie niewinności człowiek potrzebował łaski. A więc i w owym stanie sakramenty były konieczne.
2. Jak już powiedziano3, sakramenty dostosowują się do właściwości i położenia ludzkiej natury. Lecz czy to przed, czy po upadku natura ludzka jest ta sama. Wydaje się więc, że przed upadkiem człowiek potrzebował sakramentów.
3. Jednym z sakramentów jest małżeństwo, stosownie do słów Pawiowych: „Jest to wielki sakrament; a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”4. Lecz jak podaje Księga Rodzaju5, sakrament ten był ustanowiony przed upadkiem. Zatem sakramenty były człowiekowi konieczne jeszcze przed jego upadkiem.

Wbrew temu: Tylko choremu konieczne jest lekarstwo, stosownie do słów Pańskich: „Zdrowi nie potrzebują lekarza, tylko chorzy”6. Lecz sakramenty są to jakoweś duchowe lekarstwa, które stosuje się przeciw ranom zadanym przez grzech. A więc przed upadkiem nie były konieczne.

Odpowiedź: W stanie niewinności sakramenty nie były konieczne. Można to uzasadnić tym, że człowiek w tym stanie był należycie ustawiony. Polegało to na tym, że sfera wyższa w człowieku panowała nad niższą i w żaden sposób od niej nie zależała. Jak bowiem umysł był poddany Bogu, tak niższe pokłady duszy były poddane umysłowi, a ciało duszy. Byłoby sprzeczne z tym porządkiem, gdyby dusza była doskonalona — czy to pod względem wiedzy, czy też pod względem łaski — przez coś cielesnego, co właśnie dzieje się w sakramentach. I dlatego w stanie niewinności człowiek nie potrzebował sakramentów: nie tylko o ile one mają służyć jako środek zaradczy przeciw grzechowi, lecz także o ile mają na celu doskonalenie duszy.

Na 1. Owszem, w stanie niewinności człowiek potrzebował łaski. Nie otrzymywał jej wszakże za pomocą 'jakichś znaków postrzegalnych, ale w sposób duchowy i niewidzialny.
Na 2. Wprawdzie natura człowieka jest ta sama przed i po upadku, jednak nie ten sam jest stan natury. Po upadku bowiem nawet wyższa sfera duszy potrzebuje pobierania czegoś od rzeczy cielesnych do swojego udoskonalenia, co w owym stanie człowiekowi nie było potrzebne.

Na 3. Małżeństwo było ustanowione w stanie niewinności nie jako sakrament, ale jako funkcja natury. W następstwie jednak oznaczało coś przyszłego, dotyczącego Chrystusa i Kościoła, tak jak wszystko inne, co po-przedziło Chrystusa, było Jego zapowiedzią.

Artykuł 3

CZY PO UPADKU, A PRZED PRZYJŚCIEM CHRYSTUSA, POWINNY ISTNIEĆ SAKRAMENTY? /15/

Zdaje się, ze po upadku, a przed przyjściem Chrystusa, nie powinny istnieć sakramenty, bo:
1. Jak już powiedziano1, mękę Chrystusa stosuje się ludziom poprzez sakramenty; i tak ma się ona do nich, jak przyczyna do skutku. Lecz skutek nie poprzedza przyczyny. A więc sakramenty nie powinny istnieć przed przyjściem Chrystusa.
2. Według nauki Augutyna2 sakramenty powinny być dostosowane do stanu rodzaju ludzkiego. Lecz stan rodzaju ludzkiego po upadku, a przed jego naprawą dokonaną przez Chrystusa, nie uległ zmianie. Przeto i sakramenty nie powinny ulec zmianie tak, żeby poza sakramentami prawa natury, zostały ustanowione inne w prawie mojżeszowym.
3. Im coś jest bliżej kogoś doskonałego, tym bardziej winno być do niego podobne. Otóż pełni zbawienia ludzkiego dokonał Chrystus; bliżej też Niego są sakramenty starego prawa niż te, które były przed tym prawem. Zatem powinny być one bardziej podobne do sakramentów Chrystusa. Jednak coś przeciwnego temu czytamy w Liście do Hebrajczyków, gdzie mówi się o kapłaństwie Chrystusa, że ma być „na wzór Melchizedeka, a nie na wzór Aarona”3. Nienależycie więc przedstawiała się sprawa sakramentów przed Chrystusem.

Wbrew temu Augustyn tak pisze: „Pierwsze sakramenty, które sprawowano i stosowano na podstawie prawa, były zapowiedzią mającego przyjść Chrystusa”4. To jednak zapowiadanie przyjścia Chrystusa było konieczne do zbawienia ludzkiego. Konieczne więc było ustanowienie jakichś sakramentów przed Chrystusem.

Odpowiedź: Sakramenty są konieczne do zbawienia ludzkiego, jako że są to jakoweś postrzegalne znaki niewidzialnych rzeczy, które uświęcają człowieka. Otóż po upadku człowiek, i to każdy, może być uświęcony li tylko przez Chrystusa. „Jego to bowiem ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego Krwi... by ujawnić... Jego sprawiedliwość, i [aby pokazać], że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa”5. I dlatego musiały być przed Chrystusem jakieś widzialne znaki, którymi by człowiek wyznawał swoją wiarę w przyszłe przyjście Zbawiciela. I te właśnie znaki zwą się

sakramentami. Jasno z tego widać konieczność ustanowienia przed przyjściem Chrystusa jakichś sakramentów.
Na 1. Męka Chrystusa jest przyczyną docelową sakramentów, które były przed nią. Były one ustanowione właśnie po to, by też mękę oznaczać. Otóż przyczyna celowa nie poprzedza [skutku] pod względem czasu, a tylko pod względem zamiaru, jaki żywi przyczyna działająca. Nie bez słuszności więc jest to, że przed męką Chrystusa istniały jakieś sakramenty.
Na 2. Dwojako można patrzyć na stan rodzaju ludzkiego po upadku, a przed Chrystusem: po pierwsze, z punktu wiary. I z tego punktu widzenia ten stan pozostał zawsze jeden i ten sam. W tym bowiem stanie łudzą usprawiedliwiała wiara w przyszłe przyjście Chrystusa.

Po drugie, można nań patrzyć z punktu zwiększania się i .zmniejszania się [złości] grzechu oraz wyraźniejszych wiadomości o Chrystusie. Z biegiem bowiem czasu również i grzech zaczął coraz bardziej opanowywać człowieka do tego stopnia, że wskutek tego jego rozum został zamroczony. W następstwie, do prowadzenia życia w sposób należyty nie wystarczały już mu przykazania prawa natury, ale zaszła konieczność określenia przykazań prawem pisanym, a przy tym i określenia niektórych sakramentów wiary. Było również nieodzowne, żeby z biegiem czasu bardziej rozwijała się znajomość wiary, o czym pisze Grzegorz: „Wraz z biegiem czasu następował postęp w poznawaniu Boga”6. I dlatego było również konieczne, żeby w starym prawie określono jakieś sakramenty wiary, jaką miano w nadchodzącego Chrystusa; one zaś tak się mają do sakramentów, które były przed prawem mojżeszowym, jak się ma określone do nieokreślonego, jako że przed prawem mojżeszowym nie wyznaczono człowiekowi tak dokładnie, jakimi sakramentami miał się posługiwać, jak to uczyniono tymże prawem. A to było konieczne z powodu przytłumienia prawa naturalnego i aby oznaczanie wiary było coraz bardziej określone.
Na 3. Sakrament Melchizedeka, który był jeszcze przed prawem mojżeszowym, raczej ma podobieństwo do sakramentu nowego prawa i to pod względem materii, jako że „ofiarował chleb i wino”7, podobnie jak i ofiara N. Przymierza dokonuje się przez ofiarowanie chleba i wina. Natomiast sakramenty prawa mojżeszowego raczej mają podobieństwo do rzeczy oznaczanej przez sakrament, mianowicie do męki Chrystusa; przykładem baranek wielkanocny itp. A to dlatego, żeby nie wydawało się, że to jest nadal ten sam sakrament: w wypadku, gdyby przez dalszy ciąg czasu pozostawały te same postacie sakramentów.

Artykuł 4

CZY PO PRZYJŚCIU CHRYSTUSA POWINNY ISTNIEĆ JAKIEŚ SAKRAMENTY?

Zdaje się, że po Chrystusie nie powinny istnieć jakieś sakramenty, bo:

1. Z nastaniem prawdy winien ustąpić jej symbol [figura]. Lecz jak mówi ewangelia Jana: „Łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa”1. A ponieważ sakramenty są znakami czyli symbolami prawdy, wydaje się, że po męce Chrystusa sakramenty nie powinny istnieć.
2. Jak widać z powyższych2, do sakramentów nieodzowne są jakieś elementy. Otóż Apostoł pisze: „Gdy byliśmy nieletni, pozostawaliśmy w niewoli elementów świata”; teraz zaś „gdy nadeszła pełnia czasu”3, już nie jesteśmy nieletnimi. A więc chyba nie powinniśmy służyć elementom tego świata, posługując się cielesnymi sakramentami.
3. „U Boga nie ma przemiany ani cienia zmienności”4 — pisze Jakub. Ale chyba o jakiejś zmienności woli Bożej świadczy to, że ludziom dla uświęcania ukazuje inne sakramenty w czasie laski, a inne przed Chrystusem. Wydaje się więc, że po Chrystusie nie powinno się ustanawiać innych sakramentów.

Wbrew temu Augustyn pisze: Sakramenty starego prawa „zostały zniesione, ponieważ zostały spełnione. Ustanowiono inne: o większej mocy, bardziej korzystne, łatwiejsze w sprawowaniu i nie tak liczne”5.

Odpowiedź: Jak starożytni Ojcowie dostępowali zbawienia przez wiarę w przyszłego Chrystusa, tak i my dostępujemy go przez wiarę w Chrystusa już narodzonego i umęczonego. Sakramenty zaś są to jakoweś znaki ukazujące wiarę, dzięki której człowiek doznaje usprawiedliwienia. Należy też innymi znakami oznaczać przyszłość, innymi przeszłość i teraźniejszość, gdyż jak mówi Augustyn: „Inaczej tę samą rzecz ogłasza się jako mającą się dokonać, a inaczej jako dokonaną, tak jak inaczej brzmią słowa: będzie cierpiał, a inaczej: cierpiał”6. Dlatego też inne jakieś sakramenty powinny być w nowym prawie, które by oznaczały to, co się dokonało w Chrystusie, a inne starego prawa, które były .zapowiedzią przyszłości.
Na 1. Zdaniem Dionizego7, stan nowego prawa leży w środku między stanem starego prawa, którego symbole ziściły się w nowym prawie, a między stanem chwały, w której każda prawda jawić się będzie bez osłonek i doskonale. Stąd też nie będą tam istnieć żadne sakramenty. Obecnie zaś, póki „widzimy jakby w zwierciadle, niejasno”8, musimy dosięgać rzeczy duchowych za pomocą jakichś znaków postrzegalnych, co należy do istotnych rysów sakramentu.
Na 2. Sakramenty starego prawa Apostoł nazywa „bezsilnymi i nędznymi elementami”9, bo ani nie zawierały łaski, ani jej nie powodowały. I dlatego o tych, którzy posługiwali się tymi sakramentami, powiada, że „pozostają w niewoli elementów świata”, gdyż one były niczym innym jak tylko elementami tego świata. Nasze zaś sakramenty zawierają i powodują łaskę. Nie można więc ich stawiać na równi.
Na 3. Jak nie świadczy o zmienności woli gospodarza to, że swoim domownikom wydaje różne rozporządzenia w zależności od pory roku, co innego nakazując w zimie, a co innego w lecie, tak nie świadczy o jakiejś zmianie w Bogu to, że inne

sakramenty ustanowił po przyjściu Chrystusa, a inne czasu prawa, gdyż pierwsze odpowiadają łasce i wskazują na nią jako obecnie istniejącą, drugie odpowiadają łasce jako dopiero zapowiedzianej przez symbole.

ZAGADNIENIE 62
GŁÓWNY SKUTEK SAKRAMENTU: ŁASKA

Następnie trzeba omówić skutek sakramentów. Najpierw ich główny skutek, którym jest łaska. Potem ich drugi skutek, którym jest znamię niezatarte. Co do pierwszego nasuwa się sześć pytań: 1. Czy sakramenty nowego prawa są przyczyną łaski? 2. Czy łaska sakramentalna dodaje coś do łaski cnót i darów? 3. Czy sakramenty zawierają łaskę? 4. Czy jest w nich jakaś moc do sprawiania łaski? 5. Czy w sakramentach ta moc płynie od męki Chrystusa? 6. Czy sakramenty starego prawa powodowały łaskę?

Artykuł 1

CZY SAKRAMENTY SĄ PRZYCZYNĄ ŁASKI? /16/

Zdaje się, że sakramenty nie są przyczyną łaski, bo:
1. Jak się wydaje, znak nie jest tym samym co przyczyna; a to dlatego, że nie przyczyna ale skutek ma na sobie wszystkie cechy znaku. Lecz sakrament jest znakiem łaski. Nie jest więc jej przyczyną.
2. Żadna rzecz cielesna nie może działać na byt duchowy, a to dlatego, że, jak mówi Augustyn: „Działający jest pocześniejszy niż odbierający”1. Lecz podmiotem łaski jest dusza, która jest duchowa. Przeto sakramenty, które są cielesne, nie mogą powodować łaski.
3. Tego, co jest właściwe Bogu, nie powinno się przyznawać jakiemuś stworzeniu. Lecz powodowanie łaski jest właściwe Bogu, stosownie do słów: „Jahwe hojnie darzy łaską i chwałą”2. A ponieważ sakramenty polegają na jakichś słowach i rzeczach stworzonych, dlatego chyba nie mogą powodować łaski.

Wbrew temu Augustyn wyraża się, że woda chrzcielna: „dotyka ciała i obmywa serce”3. Lecz tylko łaska może obmyć serce. A zatem [woda ta] powoduje łaskę. Na tej samej podstawie czynią to i inne sakramenty Kościoła.

Odpowiedź: Należy koniecznie utrzymywać, że sakramenty nowego prawa w jakiś sposób powodują łaskę. Jest bowiem jasne, że na skutek sakramentów nowego prawa człowiek wciela się w Chrystusa, /17/ jak to Apostoł mówi o chrzcie: „Wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa”4. Bo tylko dzięki łasce człowiek staje się członkiem Chrystusa.

Niektórzy /18/ jednak są zdania, że sakramenty nie są przyczyną łaski tak, żeby same coś działały, ale że Bóg wlewa w duszę łaskę na samo ich pojawienie się. Jako przykład stawiają człowieka, który przynosi ołowianego denara, a z rozporządzenia króla otrzymuje sto funtów: nie żeby ów denar coś zdziałał dla otrzymania wspomnianej ilości pieniędzy, ale sprawia to sama tylko wola króla. Stąd to Bernard, w jakimś kazaniu na Wielki Czwartek, tak mówi: „Jak ktoś staje się kanonikiem przecz księgę, opatem przez laskę, biskupem przez pierścień, tak różne rodzaje łask przydane są sakramentom”5.

Biorąc jednak na rozum, ich pogląd nie wychodzi poza ramy znaku. Czymże bowiem jest ów denar ołowiany, jeśli nie jakimś znakiem królewskiego rozporządzenia, że pokazujący go ma otrzymać pieniądze. Podobnie i księga jest znakiem przekazania kanonikatu. Zatem według tego poglądu sakramenty nowego prawa nie byłyby czymś więcej jak samymi tylko znakami łaski, gdy przecież wielu Świętych opowiada się za tym, że sakramenty te nie tylko oznaczają, ale i powodują laskę.

I dlatego należy inaczej powiedzieć. Mianowicie, istnieje dwojaka przyczyna działająca: głowiła i narzędziowa. Przyczyna główna działa mocą swojej formy i sprawia skutek podobny do siebie; tak 'jak ogień grzeje swoim ciepłem. I w ten sposób tylko Bóg może powodować łaskę. Łaska bowiem jest niczym innym, jak jakąś częściowo udzieloną podobizną Bożej natury, stosownie do słów: „Zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury”6. Natomiast przyczyna narzędziowa nie działa mocą swojej formy ale jedynie ruchem otrzymanym od głównej przyczyny. Toteż skutek nie jest podobny do narzędzia ale do głównej przyczyny działającej; tak jak łóżko nie jest podobne do siekiery ale do umiejętności mającej swą siedzibę w umyśle rzemieślnika. I właśnie w ten spo-sób sakramenty nowego prawa powodują łaskę. Z rozporządzenia bowiem Bożego używa się ich do powodowania przez nie łaski. Stąd to Augustyn pisze: „Wszystkie te (znaki sakramentalne) pojawiają się i znikają; zaś moc (Boga), która poprzez nie działa, ciągle pozostaje”7. A właściwie narzędziem 'zwie się to, czym ktoś w działaniu się posługuje. I dlatego wyrażono się: „Zbawił nas poprzez obmycie odradzające”8.

Na 1. Nie można we właściwym znaczeniu powiedzieć o przyczynie głównej, że jest znakiem skutku, choćby ukrytego, nawet gdyby ona sama była postrzegalna i jawna. Natomiast o przyczynie narzędziowej, jeżeli jest jawna, można powiedzieć, że jest znakiem ukrytego skutku; a można dlatego, że ona jest nie tylko przyczyną, ale poniekąd skutkiem, jako że jest poruszana przez główną przyczynę działającą. I w tym to znaczeniu sakramenty nowego prawa są zarazem przyczynami i znakami. Tu powód, czemu to powszechnie mówi się o nich, że: „sprawiają to, co oznaczają”. Widać również z tego, że ziszczają w sobie doskonale istotną treść sakramentu, jako że nie tylko mają na celu coś świętego na sposób znaku ale także na sposób przyczyny.

Na 2. Narzędzie ma dwie czynności: jedna jest narzędziowa. Według niej narzędzie działa nie mocą sobie właściwą ale mocą głównej przyczyny działającej.

Ma ono także drugą czynność, która jest mu właściwa i przysługuje mu zgodnie z jego formą. Np. siekierze przysługuje ciąć ze względu na jej ostrość, zaś robić łóżko, przysługuje jej ze względu na to, że jest narzędziem sztuki stolarskiej. Nie wykona zaś czynności narzędziowej inaczej, jak tylko wykonując czynność sobie właściwą, bo tylko o ile tnie, robi łóżko. Podobnie i sakramenty cielesne: wykonując sobie właściwą czynność wobec ciała dotykając go, przez to samo mocą Bożą spełniają czynność narzędziową wobec duszy. Np. woda chrzcielna: obmywając ciało mocą sobie właściwą, obmywa duszę jako narzędzie mocy Bożej, ponieważ z połączenia duszy i ciała powstaje jedno. I to miał na myśli Augustyn, mówiąc: „Dotyka ciała i obmywa serce”9.
Na 3. Argumentacja zarzutu ma na uwadze to, co jest przyczyną laski jako główna przyczyna działająca; a to, jak powiedziano10, jest właściwe Bogu.

Artykuł 2

CZY ŁASKA SAKRAMENTALNA DODAJE COŚ DO ŁASKI CNÓT I DARÓW? /19/

Zdaje się, że łaska sakramentalna nie dodaje czegoś do łaski cnót i darów, bo:
1. Jak już wyłożono w Drugiej Części1, łaska cnót i darów wystarczająco doskonali duszę tak pod względem jej istoty jak i pod względem jej władz. Lecz łaska ma na celu doskonalenie duszy. A więc łaska sakramentalna nie może czegoś dodać do łaski cnót i darów.
2. Grzechy są przyczyną wszystkich niedomagań duszy. Otóż łaska cnót i darów wystarczająco ruguje wszystkie grzechy. Nie ma bowiem takiego grzechu, który by nie był przeciwieństwem jakiejś cnoty. A ponieważ łaska sakramentalna ma na celu rugowanie z duszy jej dolegliwości, dlatego nie może czegoś dodać do łaski cnót i darów.
3. Zdaniem Filozofa2 z formami jest tak, że każde dodanie czegoś do niej lub odjęcie, zmienia gatunek. Jeżeliby zatem łaska sakramentalna dodawała coś do łaski cnót i darów, wynikało by z tego, że tylko różnoznacznie zwałaby się łaską. W ten sposób twierdzenie, że sakramenty sprawiają łaskę, nic pewnego by nie znaczyło.

Wbrew temu: gdyby łaska sakramentalna niczego nie dodawała do łaski cnót i darów, na próżno udzielałoby się sakramentów tym, którzy mają dary i cnoty. Zaś w dziełach Boga nic nie jest na próżno. Wydaje się zatem, że łaska sakramentalna dodaje coś do łaski cnót i darów.

Odpowiedź: Jak już w Drugiej Części powiedziano3, łaska według swej natury doskonali istotę duszy przez to, że udziela jej jakiejś podobizny Bożego bytu. A jak z istoty duszy wypływają jej władze, tak z łaski [jako ze źródła] płyną jakoweś

doskonałości na władze duszy. Te to właśnie doskonałości zwą się cnotami i darami. Ich zadaniem jest doskonalenie władz w odniesieniu do ich czynności. Otóż sakramenty ze swego przeznaczenia mają powodować jakieś szczególne skutki nieodzowne dla życia chrześcijańskiego; np. chrzest powoduje jakieś duchowe odrodzenie polegające na tym, że człowiek umiera dla grzechów i wad i staje się członkiem Chrystusa; a ów skutek jest czymś szczególnym, czymś innym niż zwykłe wykonywanie czynności władz duszy. To samo odnosi się do pozostałych sakramentów. Jak przeto cnoty i dary dodają do łaski ogólnie wziętej jakąś doskonałość, /20/ która ma na celu doskonalenie poszczególnych władz dla doskonałego wykonywania właściwych im czynności, tak łaska sakramentalna dodaje do łaski ogólnie wziętej i do cnót i darów jakąś pomoc Bożą dla osiągania celu sakramentu. I w ten to sposób łaska sakramentalna dodaje coś do łaski cnót i darów. /21/

Na 1. Łaska cnót i darów wystarczająco doskonali istotę i władze duszy, gdy chodzi o ogólne ich przysposobienie do należytego spełniania czynności. Natomiast łaska sakramentalna jest konieczna do niektórych szczególnych skutków [tj. ma nieść pomoce do wykonywania trudnych obowiązków], których wymaga życie chrześcijańskie.
Na 2. Cnoty i dary wystarczająco rugują wady i grzechy na teraźniejszość i przyszłość w tym znaczeniu, że człowiek na skutek cnót i darów powstrzymuje się od popełniania grzechów. Natomiast sakramenty otrzymał człowiek jako szczególny i zbawienny środek na grzechy w przeszłości popełnione, które wprawdzie przeminęły, ale nadal pozostają w swoich następstwach.
Na 3. Łaska sakramentalna tak się ma do łaski ogólnie wziętej, jak się ma gatunek do rodzaju. Stąd też jak nie różnoznacznie mówi się o zwierzęciu ogólnie wziętym i o zwierzęciu w odniesieniu do człowieka, tak nie w różnoznacznym znaczeniu mówi się o łasce ogólnie wziętej i o łasce sakramentalnej.

Artykuł 3

CZY SAKRAMENTY NOWEGO PRAWA ZAWIERAJĄ ŁASKĘ? /22/

Zdaje się, że sakramenty nowego prawa nie zawierają łaski, bo:
1. Zawartość jest w tym, co ją zawiera. Lecz łaska nie jest w sakramentach: ani tak jak w podmiocie, gdyż podmiotem łaski nie jest ciało ale duch; ani tak jak w naczyniu, gdyż jak mówi Filozof: „Naczynie jest miejscem ruchomym”1; nie przysługuje zaś przypadłości być w miejscu. Wydaje się więc, że sakramenty nowego prawa nie zawierają łaski. /23/
2. Sakramenty są po to, żeby ludzie przez nie otrzymywali łaskę. Lecz łaska jest przypadłością; i jako taka nie może przechodzić z jednego podmiotu do drugiego. /24/ A więc łaska w sakramentach byłaby na nic.

3. To co cielesne nie zawiera tego co duchowe, nawet gdyby w nim było; bowiem to nie ciało zawiera duszę, ale raczej dusza zawiera ciało. Wydaje się więc, że sakrament cielesny nie zawiera łaski, która jest czymś duchowym.

Wbrew temu Hugo od św. Wiktora tak pisze: „Sakrament ze względu na to, że uświęca, zawiera niewidzialną łaskę”2.

Odpowiedź: W wieloraki sposób jedno może być w drugim. Spośród nich dwa tylko sposoby wchodzą w rachubę. I tak, po pierwsze, łaska jest w sakramentach tak jak w znakach; bowiem sakrament jest znakiem łaski. Po drugie, jest w nich tak jak w przyczynie; bowiem, jak już powiedziano3, sakrament nowego prawa jest przyczyną narzędziową łaski. Stąd też łaska jest w sakramencie nowego prawa nie na podobieństwo gatunku, a więc tak jak skutek jest w przyczynie tego samego z nim gatunku; nie jest też w nim według jakiejś własnej, stale w nim przebywającej i proporcjonalnej do takiego skutku formy, tak jak są skutki w przyczynach, które są innego gatunku niż one, np. jak rzeczy powstałe [na skutek działania słońca] są w słońcu, ale jest w nich według jakiejś narzędziowej mocy, która jest płynna i niepełna w swym bycie natury, o czym niżej będzie mowa4. /25/

Na 1. Nie mówimy, że laska jest w sakramentach jak w podmiocie, ani jak w naczyniu, o ile jest ono jakimś miejscem. Możemy jednak powiedzieć, że jest w nim jak w naczyniu, o ile ono jest narzędziem służącym do wykonywali jakiejkolwiek roboty, w myśl słów Ezechiela: „[Nadchodzą strażnicy miasta]. Każdy dzierży w swym ręku naczynie zniszczenia”5.
Na 2. Wprawdzie przypadłość nie przechodzi z jednego podmiotu na drugi, przechodzi jednak jakoś poprzez narzędzie od przyczyny do podmiotu: nie tak, żeby była w ten sam sposób w przyczynie, narzędziu i podmiocie, ale w każdym z nich według właściwego mu sposobu bytowania.
Na 3. Byt duchowy, istniejący w czymś doskonale, obejmuje, zawiera to, w czym jest; nie jest przeto zawarty w czymś. Lecz łaska jest w sakramentach niedoskonale: według istnienia płynnego i niezupełnego. Nie bez słuszności więc mówi się, że sakrament zawiera łaskę.

Artykuł 4

CZY W SAKRAMENTACH ISTNIEJE JAKAŚ MOC POWODUJĄCA ŁASKĘ?

Zdaje się, że w sakramentach nie ma jakiejś mocy sprawiającej łaskę, bo:
1. Moc sprawiania łaski jest duchowa. Aliści ciało nie może mieć mocy duchowej: ani tak, żeby ona była mu właściwą, gdyż moc wypływa z istoty rzeczy, i dlatego nie może jej przekraczać; ani tak, żeby ją otrzymało od kogoś innego, ponieważ

to, co ktoś przyjmuje od drugiego, jest w nim na sposób przyjmującego. Przeto w sakramentach nie może być jakiejś mocy powodującej łaskę.
2. Wszystko, co jest, sprowadza się do jakiegoś rodzaju bytu i do jakiegoś stopnia dobra. Wśród rodzajów bytu nie znajdziesz jednak takiego, do którego by takowa moc należała. Jasno to widać, gdy się przejrzy poszczególne rodzaje. Nie da się jej również sprowadzić do jakiegoś stopnia dobra. Nie znajduje się wśród najmniejszych dóbr, skoro sakramenty są konieczne do zbawienia; ani wśród średnich, jakimi są władze duszy, skoro są to jakoweś naturalne władze; ani wśród najwyższych, skoro ta moc nie jest łaską ni cnotą umysłu. Zatem wydaje się, że w sakramentach nie istnieje żadna moc powodująca łaskę.
3. Jeżeli takowa moc jest w sakramentach, to powoduje ją tylko stwarzanie Boga. Nie licuje jednak, żeby tak wzniosłe stworzenie, zaraz przestało istnieć, gdy się dokona sakrament. Chyba więc w sakramentach nie istnieje żadna moc do powodowania łaski.
4. To samo nie może być w różnych rzeczach. Lecz do sakramentu wchodzą różne składniki, mianowicie słowa i rzeczy. A jeden sakrament może mieć tylko jedną moc. Chyba więc sakramenty nie mają żadnej mocy.

Wbrew temu Augustyn tak pisze: „Jak wielką moc ma woda, że dotyka ciała i obmywa serce”1. A Będą: „Na skutek dotknięcia swoim najczystszym Ciałem P. Jezus udzielił wodom mocy odradzającej”2.

Odpowiedź: Ci, którzy głoszą, ze sakramenty powodują łaskę jedynie przez swoją współobecność3, są zdania, że w sakramencie nie ma jakiejś mocy, która by współdziałała w powodowaniu jego skutku; istnieje jednak moc Boża, która współistnieje z sakramentem i dokonuje skutku sakramentalnego. Stojąc jednak na stanowisku, że sakrament jest narzędziową przyczyną łaski, musi się również przyjąć, że w sakramencie istnieje jakaś moc narzędziowa do wywoływania skutku sakramentalnego. I ta moc jest proporcjonalna do narzędzia. Stąd też tak się ma ona do mocy niezależnej i doskonałej danej rzeczy, jak się ma narzędzie do głównej przyczyny działającej. Jak bowiem już powiedziano4, narzędzie o tyle działa, o ile .jest poruszone przez główną przyczynę działającą, która działa samodzielnie. I dlatego moc głównej przyczyny działającej ma trwające i pełne istnienie w przyrodzie; natomiast moc narzędziowa ma istnienie przechodzące z jednego w coś drugiego, no i niepełne; tak jak ruch jest niedoskonałą rzeczywistością (actus imperfectus): przechodzącą od działającego do odbierającego. /26/

Na 1. Na argumentację zarzutu można tak odpowiedzieć: moc duchowa może przebywać w rzeczy cielesnej, ale nie na sposób mocy trwającej i zupełnej. I tak biorąc, nic nie stoi na przeszkodzie, żeby w ciele przebywała narzędziowa moc 'duchowa w tym znaczeniu, że jakaś istota duchowa może poruszyć ciało do wywołania jakiegoś skutku duchowego: tak jak w słyszalnym głosie przebywa

jakaś moc duchowa, która pochodzi od myśli jednego człowieka i która obudzą myśl drugiego człowieka. I w ten to sposób moc duchowa przebywa w sakramentach, mianowicie o ile Bóg chce przez nią wywołać skutek duchowy.
Na 2. Jak ruch, skoro jest rzeczywistością niedoskonałą, nie należy właściwie do jakiegoś rodzaju, ale sprowadza się do rodzaju [odpowiadającej mu] rzeczywistości doskonałej, np. jak zmiana jakościowa sprowadza się do jakości, tak moc narzędziowa, właściwie mówiąc, nie należy do jakiegoś rodzaju, ale sprowadza się do rodzaju i gatunku mocy doskonałej.
Na 3. Jak narzędzie otrzymuje moc narzędziową przez to samo, ze jest poruszone przez główną przyczynę działającą, tak sakrament otrzymuje moc duchową z błogosławieństwa Chrystusa i zastosowania jej przez szafarza dla dokonania się sakramentu. /27/ Toteż Augustyn w jakiejś mowie na Epifanię tak mówi: „Nikt nie powinien się dziwić temu, co mówimy o tej cielesnej substancji, jaką jest woda, że ona wsącza się aż do wnętrza duszy, aby ją oczyścić. Wsącza się zaś rozlewnie i przenika wszystkie skrytości sumienia. A chociaż sama jest wciekliwa i rozlewna, to jednak wskutek błogosławieństwa Chrystusa staje się jeszcze bardziej wciekliwa: drobniuchną rosą przenika ukryte sprężyny życia, docierając aż do tajników duszy”5.
Na 4. Jak ta sama moc głównej przyczyny działającej znajduje się narzędziowo we wszystkich narzędziach przyporządkowanych skutkowi, o ile one według jakiegoś porządku stanowią jedno, tak również ta sama moc sakramentalna znajduje się w słowach i rzeczach, o ile ze słów i rzeczy dokonuje się jeden sakrament.

A r t y k u ł 5

CZY SAKRAMENTY NOWEGO PRAWA BIORĄ MOC Z MĘKI CHRYSTUSA? /28/

Zdaje się, że sakramenty nowego prawa nie mają mocy męki Chrystusa, bo:
1. Sakramenty mają swoją mocą powodować w duszy łaskę, dzięki której prowadzi ona życie duchowe. Lecz Augustyn pisze: „Slowo, o ile bylo na początku u Boga, ożywia dusze; o ile zaś stało się Ciałem, ożywia ciała” (1). A ponieważ męka Chrystusa należy do Słowa, o ile stało się Ciałem, dlatego, jak się wydaje, nie może być przyczyną mocy sakramentów.
2. Moc tkwiąca w sakramentach zależy chyba od wiary, ponieważ Augustyn powiada: Słowo Boga dokonuje sakramentu „nie dlatego, że się je wypowiada, ale dlatego, że się weń wierzy” (2). Lecz nasza wiara obejmuje nie tylko mękę Chrystusa, ale także inne tajemnice Jego człowieczeństwa, a przede wszystkim jego bóstwo. Wydaje się więc, że sakramenty nie mają swej mocy szczególnie z męki Chrystusa.
3. Sakramenty mają na celu usprawiedliwianie ludzi, stosownie do słów Pawłowych: „Zostaliście obmyci i usprawiedliwieni” (3). Usprawiedliwienie

jednak przypisuje się zmartwychwstaniu, według słów Pawłowych: „Chrystus zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia” (4). Zatem sakramenty mają moc raczej ze zmartwychwstania Chrystusa niż z Jego męki.

W b r e w temu glosa do słów Pawłowych: „Za przykładem przestępstwa Adama” itd.(5) tak powiada: „Z boku Chrystusa umierającego wypłynęły sakramenty, dzięki którym Kościół został zbawiony” (6). Jak z tego widać, sakramenty mają swoją moc z męki Chrystusa.

O d p o w i e d ź : Jak już wyłożyliśmy (7), w powodowaniu łaski sakrament działa na sposób narzędzia. Mamy zaś dwa rodzaje narzędzi: niezłączone, np. kij oraz złączonę, np. ręka. Narzędzie złączone porusza narzędzie niezłączone, np. ręka porusza kij. Otóż główną sprawczą przyczyną łaski jest sam Bóg. W stosunku do Niego człowieczeństwo Chrystusa pełni rolę narzędzia złączonego, a sakramenty - niezłączonego. I dlatego jest konieczne, żeby moc zbawiająca płynęła od bóstwa Chrystusowego poprzez Jego człowieczeństwo na sakramenty. Łaska raś sakramentalna ma bodajże na uwadze dwa cele: usunięcie szkód, jakie wyrządzają popełnione grzechy, których wprawdzie czynność przemija, pozostaje jednak wina, oraz doskonalenie duszy w tym, co dotyczy oddawania czci Bogu według religii chrześcijańskiej. Z tego zaś, cośmy wyżej powiedzieli (8), jasno widać, że Chrystus zwłaszcza przez swoją mękę uwolnił nas od naszych grzechów, nie tylko jako przyczyna sprawiająca i zasługująca, lecz także zadośćczyniąca. Swoją męką zapoczątkował również liturgię religii chrześcijańskiej „samego siebie składając w ofierze i dani” (9) - jak pisze Apostoł. Jasno z tego widać, że sakramenty Kościoła biorą moc zwłaszcza z męki Chrystusa i jej to moc łączy się z nami [i działa w nas], gdy przyjmujemy sakramenty. Na znak tego z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu wypłynęły woda i krew, z których jedno oznacza chrzest, a drugie eucharystię: dwa najważniejsze sakramenty.

Na 1. Słowo istniejące na początku u Boga ożywia dusze jako główna -przyczyna działająca. Zaś Jego Ciało i tajemnice w nim dokonane współdziałają jako narzędzie dla życia duszy. Bo gdy chodzi o życie [naszego] ciała, to jak wyżej powiedziano (10), działają one nie tylko jako narzędzie, lecz także jako jakiś wzorzec. /29/
Na 2. Według słów Pawłowych: „Przez wiarę Chrystus mieszka w naszych sercach” (11). Jak z tego widać, moc Chrystusowa mieszka w nas na skutek naszej wiary. Moc zaś odpuszczania grzechów tkwi w jakiś szczególny sposób w Jego męce. Stąd to na skutek wiary w Jego mękę ludzie otrzymują uwolnienie od grzechów, stosownie do słów Pawłowych: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego Krwi” (12). I dlatego moc tkwiąca w sakramentach, mająca na celu gładzenie grzechów, w szczególny sposób płynie z wiary w mękę Chrystusa.

Na 3. Usprawiedliwienie przypisuje się zmartwychwstaniu ze względu na końcowy cel, którym jest odnowa życia przez łaskę. Zaś męce przypisuje się je ze względu na jego zaczęcie, którym jest odpuszczenie winy.

A r t y k u ł 6

CZY SAKRAMENTY STAREGO PRAWA POWODOWAŁY ŁASKĘ?

Zdaje sig, że sakramenty starego prawa powodowały łaskę, bo:
1. Jak się rzekło (1), sakramenty nowego prawa mają skuteczność z wiary w mękę Chrystusa. Ta jednak wiara w mękę Chrystusa istniała zarówno w starym jak i w nowym prawie, w myśl słów Pawławych: „Mamy tego samego ducha wiary" (2). Jak więc sakramenty nowego prawa udzielały łaski, tak samo udzielały jej i sakramenty starego prawa.
2. Uświęcenie jest dzielem li tylko łaski. Lecz sakramenty starego prawa uświęcały ludzi. Czytamy bowiem w Piśmie św.: Mojżesz „Poświęcił Aarona z jego szatami i z nim jego synów z ich szatami" (3). Chyba więc sakramenty starego prawa udzielały łaski.
3. Według Bedy: „W czasie podlegania prawu obrzezanie było tym samym zbawiennym środkiem zaradczym na grzech pierworodny, jakim w czasie objawienia łaski jest chrzest" (4). Lecz obecnie chrzest udziela łaski. A więc i obrzezanie jej udzielało. A na tej podstawie udzielały je i inne sakramenty starego prawa, gdyż jak chrzest jest bramą sakramentów nowego prawa, tak obrzezanie było bramą sakramentów starego prawa. Z tego to powodu Apostoł pisze: „Oświadczam każdemu człowiekowi, który poddaje się obrzezaniu: jest on obowiązany zachować wszystkic przepisy prawa" (5).

W b r e w temu Apostoł pisze: „Jakże możecie powracać do tych bezsilnych i nędznych elementów" (6), tzn. jak uzupełnia glosa: „do prawa, które nazywa bezsilnym, ponieważ nie usprawiedliwia w sposab doskonały" (7). Lecz łaska usprawiedliwia w sposób doskonały. A więc sakramenty starego prawa nie udzielaly łaski.

O d p o w i e d ź : Nie można twierdzić, że sakramenty starego prawa udzielały laski same przez się, tj. własną mocą; bo gdyby udzielały, męka Chrystusa nie byłaby konieczna, stosownie do słów Apostoła: „Jeżeli usprawiedliwienie dokonuje się przez prawa, to Chrystus umarł na darmo" (8).
Nie można twierdzić, że one z męki Chrystusa miałyby moc do udzielania łaski usprawiedliwiania. Czemu? bo jak widać z powyższych (9), my włączamy się w moc tkwiącą w męce Chrystusa poprzez wiarę i sakramenty; w różny jednak sposób; bowiem tego włączenia poprzez wiarę dokonuje wewnętrzny akt duszy, zaś włączenia poprzez sakramenty dokonuje stosowanie zewnętrznych rzeczy.

Otóż nic nie stoi na przeszkodzie, żeby to, co istnieje później pod względem czasu, nim zaistnieje, poruszało, o ile istnieje wcześniej jako wewnętrzny akt duszy; podobnie jak i cel, który wprawdzie jest później co do czasu [i w osiągnięciu], porusza jednak przyczynę działającą jako wpierw przez nią dostrzeżony i upragniony. Natomiast to, co nie istnieje jeszcze na świecie, nie działa przez stosowanie rzeczy zewnętrznych. Stąd to, gdy chodzi o następstwo czasu, przyczyna sprawcza nie może, tak jak cel, istnieć później [niż skutek]. /30/ Jak z tego widać, słuszne jest zdania, że z męki Chrystusa, która jest przyczyną usprawiedliwienia ludzi, spływa moc usprawiedliwiająca na sakramenty nowego prawa, nie zaś na sakramenty starego prawa.
A jednak przez wiarę w mękę Chrystusa Ojcowie starotestamentowi doznawali usprawiedliwienia tak jak i my. Z tym, że sakramenty starego prawa były jakimiś świadectwami tej wiary, o ile one oznaczały mękę Chrystusa i jej skutki. Jasno z tego wynika, że sakramenty starego prawa nie miały w sobie jakiejś mocy, którą by działały dla udzielania łaski usprawiedliwiającej; oznaczały jedynie wiarę, i dzięki niej doznawali usprawiedliwienia.

Na 1. Starotestamentowi Ojcowie mieli wiarę w przyszłą mękę Chrystusa, która mogła usprawiedliwiać, o ile była w świadomości duszy. My zaś mamy wiarę w już dokonaną mękę Chrystusa, która, jak już powiedziano (10), może usprawiedliwiać także przez stosowanie realnie istniejących sakramentów.
Na 2. To uświęcenie miało cechy symbolu i obrazu. Przez to bowiem uważano ich za uświęcanych, że poświęcali się sprawowaniu kultu Bożego według obrządku starego prawa. Cały zaś ów obrządek miał na celu symboli-zowanie męki Chrystusa.
Na 3. Istniało kilka wypowiedzi o obrzezaniu. Zdaniem jednych obrzezanie nie udzielało łaski, a tylko gładziło grzech. Ale to być nie może, bo tylko, dzięki łasce człowiek doznaje usprawiedliwienia od grzechu, stosownie do słów Pawłowych: „Wszyscy dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego laski” (11).
Z tego powodu inni utrzymywali, że obrzezanie udzielało łaski, ale jej skutkiem było tylko usuwanie winy, bez wniesienia czegoś pozytywnego. Lecz i to zdanie okazuje się błędne. Przecież obrzezanie dawało dzieciom możność dostąpienia chwały, a ta jest ostatecznym pozytywnym skutkiem łaski. Do tego, według porządku przyczyny formalnej pierwej jest wniesienie czegoś w podmiot niż usunięcie zeń czegoś, chociaż według porządku przyczyny materialnej jest odwrotnie. /31/ Wtedy bowiem tylko forma usuwa brak w danym podmiocie, gdy się w mim pojawi: dając mu siebie jatko formę.

I dlatego jeszcze inni głosili tak: Obrzezanie udzielalo łaski; jej skutkiem było coś pozytywnego, mianowicie czyniło godnym życia wiecznego; nie sprawiało jednak tego skutku, jakim jest poskromienie pożądliwości pociągającej do grzechu. Tego zdania i ja również dawniej byłem. /32/ Gdy sig jednak rzecz dokładniej rozważy, okazuje się, że i to nie jest prawdą, gdyż najmniejsza łaska zdoła oprzeć się każdej pożądliwości i wysłużyć życie wieczne.

I dlatego należy raczej tak odpowiedzieć: Obrzezanie było znakiem wiary usprawiedliwiającej. Mówi bowiem Apostoł: „Abraham otrzymał obrzezanie jako znak, jako pieczęć stwierdzającą usprawiedliwienie dzięki wierze, [którą wyznawał jeszcze przed obrzezaniem]" (12). Zatem obrzezanie udzielało łaski, o ile było znakiem przyszłej męki Chrystusa, o czym jeszcze będzie niżej mowa (13).

ZAGADNIENIE 63
DRUGI SKUTEK SAKRAMENTÓW: ZNAMIĘ

Następnie zastanowimy się nad innym skutkiem sakramentów, którym jest znamię. Co do tego nasuwa się sześć pytań: 1. Czy na skutek sakramentów powstaje w duszy jakieś znamię? 2. Czym jest to znamię? 3. Co ono wyraża? 4. W czym jest jako w podmiocie? 5. Czy jest niezatarte? 6. Czy wszystkie sakramenty wyciskają znamię?

A r t y k u ł 1

CZY SAKRAMENT WYCISKA W DUSZY JAKIEŚ ZNAMIĘ? /33/

Zdaje się, że sakra~ment nie wyciska w duszy jakiegoś znamienia, bo:
1. Znamię bodajże oznacza jakiś znak wyodrębniający. Lecz wyodrębnienia jednych członków Chrystusa od innych dokonuje wieczne przeznaczenie, które nie wnosi czegoś w przeznaczonego, a jedynie tylko w Boga przeznaczającego, jak o tym była mowa w Pierwszej Części (1). Mówi bowiem Apostoł: „Mocno stoi fundament założony przez Boga, na nim zaś taka pieczęć: Zna Pan tych, co Doń należą" (2). A więc sakramenty nie wyciskają znamienia w duszy.
2. Znamię jest to znak wyodrębniający. Według zaś Awgustyna: „Znak jest to to, co poza widokiem, jaki zmysłom przedstawia, prowadzi do poznania czegoś innego" (3). Otóż w duszy nie ma czegoś takiego, co by swoim widokiem coś zmysłom przedstawiało. Wydaje się więc, że sakramenty nie wyciskają w duszy jakiegoś znamienia.
3. Jak sakramenty nowego prawa wyodrębniają wiernego od niewiernego, tak czyniły to i sakramenty starego prawa. Lecz sakramenty starego prawa nie wyciskały jakiegoś znamienia. Toteż Apostoł pisze o nich: „Są to tylko przepisy dotyczące ciała" (4). Wydaje się więc, że i sakramenty nowego prawa nie wyciskają jakiegoś znamienia.

W b r e w temu Apostoł wyraża się: „Tym, który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych" (5). Lecz

znamię wyraża nie co innego, jak właśnie jakieś wyciśnięcie pieczęci. Wydaje się przeto, że przez sakramenty Bóg wyciska w nas swoje znamię.

O d p o w i e d ź : Jak już wyżej powiedziano (6), sakramenty mają dwa zadania: być środkiem zaradczym na grzechy oraz doskonalić duszę w tym, co dotyczy oddawania czci Bogu według liturgii chrześcijańskiego życia. Każdego zaś, komu się wyznacza jakieś określone zadanie, zwykle naznacza się jakimś zewnętrznym znakiem wskazującym na to zadanie. Tak np. dawniej zwykło się żołnierzy, którzy zaciągnęli się do służby wojskowej, znakować jakimiś cielesnymi znamionami, jako że byli powoływani do zadań cielesnych. A ponieważ przez sakramenty ludzie powołani są do zadań duchowych dotyczących czci Boga, dlatego wierni są przez nie naznaczani jakimś duchowym znamieniem. Toteż Augustyn pisze: „Gdyby jakiś żołnierz ze strachu uciekł z pola bitwy i przez to zbeszcześcił znamię wyryte na jego ciele; gdyby następnie odniósł się do łaskawości cesarza i po przedstawieniu prośby oraz po otrzymaniu przebaczenia wrócił na pole walki: czy takiemu człowiekowi ułaskawianemu i nawróconemu ma się wyryć nowe znamię? czy raczej nie należy uznać już istniejące i je potwierdzić? A sakramenty chrześcijańskie, czyżby miały słabiej tkwić [w duszy] niż to cielesne piętno? (7).
Na 1. Owszem, pieczęcią Bożego przeznaczenia wierni Chrystusa są skierowani do nagrody przyszłej chwały. Natomiast jakąś duchową pieczęcią na nich wyciśniętą, zwaną znamieniem, są wyznaczeni do czynności odpowiadających obecnemu Kościołowi.
Na 2. Znamię wyciśnięte w duszy jest znakiem w tym znaczeniu, że je wytłacza postrzegalny sakrament. Stąd wiemy, że ktoś jest naznaczony znamieniem chrztu, bo został polany dostrzegalną wodą. Można także analogicznie zwać znamieniem wszystko to, co komuś coś przedstawia lub wyodrębnia od kogoś, chociaż nie jest postrzegalne. W tym znaczeniu Apostoł mówi o Chrystusie, że jest przedstawieniem (figura) i odbiciem (character - znamię) istoty Ojca (8),
Na. 3. Jak już wyżej powiedziano (9), sakramenty starego prawa nie miały w sobie duchowej mocy do zdziałania jakiegoś duchowego skutku. Stąd też nie wymagało się od nich jakiegoś duchowego znamienia; wystarczało im cielesne obrzezanie, które Apostoł zwie pieczęcią (10).

A r t y k u ł 2

CZY ZNAMIĘ JEST WŁADZĄ DUCHOWĄ? /34/

Zdaje się, że znamię nie jest władzą duchową, bo:
1. Znamię (character) oznacza chyba to samo co kształt (figura). Toteż w tekście Apostoła: „On jest kształtem (figura) Jego istoty" (1), figura jest tłumaczeniem greckiego: character. Lecz figura-kształt należy do czwartego gatunku jakości; i tak różni się od władzy, która należy do drugiego jej gatunku. A więc znamię nie jest duchową władzą.
2. Dionizy tak pisze: „Boska szczęśliwość przyjmuje do udziału w swojej szczęśliwości tego, kto do chrztu przystępuje, i swoim własnym światłem, jakby jakimś makiem, przekazuje mu swój udział" (2). Widać z tego, że znamię jest jakimś światłem. Lecz światło raczej należy do trzeciego gatunku jakości. Zatem znamię nie jest władzą, skoro władza należy do drugiego gatunku jakości.
3. Niektórzy /35/ tak określają znamię: „Jest to udzielony przez biskupa święty znak wspólnoty wiary i świętych święceń". Lecz znak należy do rodzaju stosunku, a nie do rodzaju władzy. A więc znamię nie jest duchową władzą.
4. Wedfug Fidozofa (3) władza ma cechy przyczyny i początku. Natolmiast wchodzący w określenie znamienia znak raczej ma cechy skutku. A więc znamię nie jest duchową władzą.

W b r e w temu Filozof pisze: „W duszy istnieją tylko: władza, sprawność i uczucie" (4). Otóż znamię nie jest uczuciem, bo uczucie szybko mija, a znamię, jak niżej powiemy (5), jest niezatarte. Nie jest też sprawnością. Żadna bowiem sprawność nie może dotyczyć dobrego i zarazem złego. Natomiast znamię - może; jedni bowiem używają go dobrze, a inni źle, czego nie można powiedzieć o sprawnościach, bo nikt nie używa źle sprawności cnoty, i nikt też nie używa dobrze sprawności w złem. Pozostaje więc, że znamię jest władzą.

O d p o w i e d ź : Jak już powiedziano (6), sakramenty nowego prawa wyciskają znamię, jako że przez nie jesteśmy skierowaini do czczenia Boga według liturgii religii chrześcijańskiej. Toteż Dionizy po słowach: Bóg „wyciskając jakiś znak, daje udział w Sobie samym temu, kto Doń przychodzi" dodaje: „czyni go Bożym i przekazicielem Bożych darów" (7). Otóż cześć Boga polega albo na otrzymywaniu czegoś Bożego, albo na przekazywaniu tego innym. Do jednego też i drugiego wymagana jest jakaś władza: do przekazywania czegoś innym potrzebna jest władza czynna, a do otrzymywania wymagana jest władza bierna. I dlatego znamię wyraża jakąś duchową władzę, która ma na uwadze to, co dotyczy czci Boga.

Należy jednak wiedzieć, że ta duchowa władza jest narzędziem, tak jak i wyżej omawiana (8) moc, która jest w sakramentach. Posiadać bowiem w sobie

znamię sakramentalne przysługuje szafarzom Boga, a zdaniem Filozofa (9) szafarz dziafa na sposób narzędzia. I dlatego, jak moc tkwialca w sakramentach nie należy sama przez się do rodzaju, a tylko doń się sprowadza, jako że jest czymś płynnym i niezupełnym, tak również i znamię nie należy właściwie do rodzaju lub gatunku, lecz sprowadza się do drugiego gatuniku jakości.

Na 1. Kształt jest ostatnim zakończeniem masy wymiernej. Toteż właściwie mówiąc dotyczy jedynie rzeczy cielesnych. W odniesieniu do rzeczy duchowych można o nim mówić jedynie przenośnie. A do rodzaju lub gatunku należy coś jedynie przez to, co orzeka o nim we właściwym znaczeniu. I dlatego znamię nie może być w czwartyrn gatunku jakości, chociaż tak niektórzy twierdzili. /36/
Na 2. Do trzeciego gatunku jakości należą tylko doznania odczuwalne lub jakości postrzegalne. Zaś znamię nie jest światłem postrzegalnym. Nie należy przeto do trzeciego gatunku jakości, jak niektórzy twierdzili. /36/
Na 3. Stosunek, jaki wyraża nazwa: znak, musi mieć jakąś podstawę. Lecz stosunek tego znaku, jakim jest zmamię, nie może mieć za podstawę bezpośrednio samej duszy, bo gdyby tak było, przysługiwałby z natury każdej duszy. I dlatego należy przyjąć w duszy istnienie czegoś, na czym by się opierał takowy stosunek: i to jest istota znamienia. Nie jest więc konieczne, żeby znamię należało do rodzaju stosunku, jak to niektórzy utrzymywali. /36/
Na 4. Znamię ma cechę znaku na skutek związku z postrzegalnym sakramentem, który toż znamię wyciska. Rozpatrywany jednak sam w sobie ma cechę początku w sposób wyżej podany (10).

A r t y k u ł 3

CZY ZNAMIĘ SAKRAMENTALNE JEST ZNAMIENIEM CHRYSTUSA?

Zdaje się, że znamię sakramentalne nie jest znamieniem Chrystusa, bo:
1. Apostoł pisze: „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani” (1). Lecz opieczętowanie zawiera się w pojęciu znamienia. Przeto znamię sakramentalne należy raczej przypisać Duchowi Świę-temu niż Chrystusowi.
2. Znamię ma cechy znaku. Jest zatem znakiem łaski, której udziela sakrament. Lecz łaskę wlewa w duszę cała Trójca Przenajśw., w myśl słów psalmu: „Pan hojnie darzy łaską i chwałą” (2). Jak z tego widać, znamienia sakramentalnego nie powinno się przypisywać szczególnie Chrystusowi.
3. Po to człowiek otrzymuje znamię, żeby ono wyodrębniało go od innych. Lecz wyodrębnienia świętych od innych dokonuje miłość, stosownie do słów Augustyna: „Ona tylko jedna wprowadza odrębność między dziećmi królestwa a dziećmi wiecznego zatracenia” (3). Stąd to Apokalipsa powiada o dzieciach zatracenia, ze mają na sobie „znamię bestii” (4). Miłość zaś nie bywa

przypisywana Chrystusowi, ale raczej Duchowi Świętemu, stosownie do słów Pawłowych: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha gwiętego, który został nam dany” (5), albo też Ojcu, stosownie do słów Apostoła: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i milość Boga” (6). Wydaje się więc, ze znamienia sakramentalnego nie należy przypisywać Chrystusowi.

W b r e w temu niektórzy /37/ tak określają znamię sakramentalne: „Jest to znak wyodrębniający [i rozpoznawczy] wyciśnięty w duszy rozumnej przez Znamię Wieczne, pieczętujycy i upostacający trójcę stworzoną według obrazu Trójcy stwarzającej i odradzającej oraz wyodrębniający od nieopieczętowanych i nie upostaconych według wymogów wiary”. Lecz owo Znamię Wieczne to sam Chrystus, stosownie do słów: „On [Syn Boży] jest odblaskiem Jego [Ojca] chwały i odbiciem, tj. wyciśniętym znamieniem, Jego istoty” (7). Wydaje się więc, że zmamię właściwie należy przypisać Chrystusowi.

O d p o w i e d ź : Jak widać z tego, co wyżej powiedziano (8), znamię właściwie jest jakąś pieczęcią, którą ktoś jest naznaczony jako skierowany do jakiegoś celu; tak jak denar jest naznaczony znamieniem dla obrotu handlowego, a żołnierzy naznacza się znamieniem jako skierowanych do służby wojskowej. Otóż chrześcijanin jest skierowany do dwóch celów: po pierwsze i głównie do zażywania szczęśia w chwale. I do tego jest naznaczony pieczęcią łaski, stosownie do słów Ezechiela: „Naznacz Tau na czołach mężów wzdychających i bolejących” (9) oraz Apokalipsy: „Nie wyrządzajcie szkody ziemi i morzu, ni drzewom, aż opieczętujemy na czołach sługi Boga naszego” (10). /38/

Po drugie, kazdy wierny jest powołany do przyjmowania lub podawania innym tego, co dotyczy czci Boga. I temu to właśnie celowi służy znamię sakramentalne, Otóż cała liturgia religii chrześcijańskiej wypływa z kapłaństwa Chrystusa. I dlatego jest jasne, że znamię sakramentalne jest zwłaszcza znamieniem Chrystusa, którego kapłaństwo jest upostacane w wiernych przez znamię sakramentalne, które jest niczym innym jak jakimś, płynącym od Chrystusa, udziałem w Jego kapłaństwie.

Na 1. Apostoł w tym tekście mówi o tym opieczętowaniu, jakie sprawia łaska, dzięki czemu człowiek jest skierowany do przyszłej chwały; a łaskę przypisuje się Duchowi Swiętemu, bo Duch Święty jest miłością, i to z miłości Bóg udziela nam darmowo tego, co rozumiemy przez łaskę. Stąd to tenże Apostoł pisze: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch” (11).

Na 2. W stosunku do zewnętrznego sakramentu znamię sakramentalne jest rzeczą, zaś w stosunku do końcowego skutku jest sakramentem. /39/ I dlatego w dwojaki sposab można coś przypisać znamieniu sakramentalnemu. Po pierwsze, jako sakramentowi. I w tym znaczeniu jest ono znakiem niewidzialnej łaski, której sakrament udziela. Po drugie, jako znamieniu według jego własnej treści. I w tym znaczeniu jest ono znakiem upostacającym jakiegoś głównego osobnika, w którym znajduje się pełnia tego, ku czemu ktoś jest skierowany; tak jak żołnierze,

skierowani do walki, są oznakowani znakiem wodza, przez co w jakiś sposób upostacają go. I w ten sposób ci, co są skierowani do liturgii chrześcijańskiej, której głową jest Chrystus, otrzymują znamię, przez które wpostacają Chrystusa. Stąd też jest to właściwie znamię Chrystusa.
Na 3. Znamię wyodrębnia jednego od drugiego ze względu na jakieś zadanie, które się porucza temu, kto je otrzymuje: tak jak to powiedziano (12) o znamieniu żołnierzy, które, ze względu na bitwę, ma wyodrębniać żołnierza królewskiego od żołnierza nieprzyjacielskiego. Podobnie jest ze znamieniem wiernych. Ono to wyodrębnia wiernych Chrystusa od niewolników diabła: bądź to w odniesieniu do życia wiecznego, bądź to w odniesiemiu do liturgii obecnego Kościoła. Pierwszego dokonuje miłość i łaska - i o tym właśnie mówi zarzut; drugiego dokonuje znamię sakramentalne. W przeciwieństwie do tego przez „znamię bestii" można rozumieć: albo utwierdzenie w złem, które prowadzi niektórych do wiecznej kary, albo sprawowanie niedozwolonego kultu.

A r t y k u ł 4

CZY ZNAMIĘ JEST WE WŁADZACH DUSZY JAKO W PODMIOCIE?

Zdaje się, że znamię nie jest we władzach duszy jako w podmiocie, bo:
l. Mówi się, że znamię jest przystosowaniem do łaski. Lecz łaska ma za podmiot istotę duszy, jak to wyłożono w Drugiej Części (1). A więc znamię jest chyba w istocie duszy, a nie we władzach.
2. Władza duszy, jak się wydaje, jest podmiotem tylko dla sprawności lub przystosowania. Lecz jak wyżej powiedziano (2), znamię nie jest sprawnością lub przystosowaniem, ale raczej władzą, tej zaś podmiotem jest tylko istota duszy. Chyba więc znamię nie jest we władzy duszy jako w podmiocie ale raczej w istocie duszy.
3. Władze duszy rozumnej dzielą się na poznawcze i pożądawcze. Nie można jednak powiedzieć, że znamię jest tylko we władzy poznawczej, ani też że jest tylko we władzy pożądawczej, bo nie służy ani do poznawania, ani do pożądania. Nie można także powiedzieć, że jest w obu, bo ta sama przypadłość nie może być w różnych podmiotach. Wydaje się więc, że znamię nie istnieje we władzy duszy jako w podmiocie ale raczej w istocie.

W b r e w temu: wyżej (3) przytoczone określenie znamienia podaje, że ono jest wyciśnięte w duszy rozumnej „według obrazu". Lecz obraz Trójcy Przenajśw. w duszy ukazuje się w jej władzach. A zatem znamię istnieje we władzach duszy.

O d p o w i c d ź : Jak już powiedziano (4), znamię jest to jakaś pieczęć, która naznacza [i uzdalnia] duszę do przyjmowania i przekazywania innym tego, co dotyczy czci Boga. Cześć zaś Boga polega na jakichś czynnościach. Czynnościom

zaś są właściwie przyporządkowane władze duszy, tak jak istota jest przyporządkowana istnieniu. I dlatego znamię nie jest w istocie duszy jako w podmiocie ale w jej władzy.

Na 1. Przypisuje podmiotowi jakąś przypadłość bierzemy pod uwagę to, ku czemu ona ów podmiot z bliska przystosowuje, nie zaś to, ku czemu ona przystosowuje z dalszą i niewprost. Otóż znamię wprost i z bliska przystosowuje duszę do tego, co dotyczy oddawania czci Bogu. A ponieważ tego nie można stosownie dokonywać bez pomocy łaski, jako że „Czciciele Boga winni oddawać Mu cześć w Duchu i w prawdzie" (5), dlatego w następstwie Bóg ze swojej hojności udziela łaski tym, którzy otrzymują znamię, by przez to mogili godnie sprawować to, do czego są skierowani. I dlatego znamieniu należy przypisywać podmiot raczej ze względu na czynności dotyczące czci Boga niż ze względu na łaskę.
Na 2. Istota duszy jest podmiotem dla władzy naturalnej, a ta wypływa z istotnych pierwiastków duszy. Ale znamię nie jest takową władzą. Jest to bowiem jakowaś duchowa [nadprzyrodzona] władza przychodząca z zewnątrz. Zatem jak łaska dająca duszy życie duchowe [nadprzyrodzone] doskonali istotę duszy, która jest źródłem naturalnego życia człowieka, tak znamię, które jest władzą duchową [nadprzyrodzoną], doskonali naturalną władzę duszy. Sprawność bowiem i przystosowanie należą do władzy duszy, jako że są przyporządkowane czynnościom, których początkami są władze. Z tego samego powodu wszystko, co jest przyporządkowane czynnościom, należy przypisać władzy.
Na 3. Jak już ustalono (6), znamię jest przyporządkowane temu, co należy do czci Boga. Ta zaś jest jakimś wyrazem wiary ujawnionej przez zewnętrzne znaki. I dlatego inależy przyjąć, że znamię jest w poznawczej władzy duszy, w której jest wiara.

A r t y k u ł 5

CZY ZNAMIĘ ISTNIEJE W DUSZY W SPOSÓB NIEZATARTY?

Zdaje się, że znamię nie istnieje w duszy w sposób niezatarty, bo:
1. Im jakas przypadłość jest doskonalsza, tym tkwi mocniej. Lecz łaska jest doskonalszą przypadłością niż znamię, bo znamię zmierza do łaski jako do dalszego celu. Jeżeli zaś łaskę traci się na skutek grzechu, to tym bardziej znamię.
2. Jak się rzekło (1), przez znamię sakramentalne człowiek jest powołany do czci Boga. Niektórzy jednak na skutek odstępstwa od wiary przechodzą od czci Boga do kultu przeciwnego. I chyba takowi tracą znamię sakramentalne.
3. Gdy zaniknie cel, powinno zniknąć także to, co służy temu celowi; inaczej pozostawałoby na darmo. Np. po zmartwychwstaniu nie będzie małżeństwa, bo zaniknie rodzenie, dla którego ono istnieje. Otóż zewnętrzny kult, dla którego znamię istnieje, nie pozostanie w niebie. W nim bowiem nic nie będzie się działo

w obrazach, ale wszystko dziać się będzie w niezasłonionej prawdzie. Przeto znamię sakramęntalne nie pozostanie na zawsze w duszy. A zatem nie tkwi w niej niewymazalnie.

W b r e w temu Augustyn tak pisze: „Nie słabiej tkwią sakramenty chrześcijańskie niż piętna cielesne żołnierzy" (2). Lecz takiemu żołnierzowi, który zawinił i potem otrzymał darowanie winy od cesarza, nie wyciska się na nowo piętna, ale już istniejące uznaje się i potwierdza. A więc i znamię sakramentalne nie może być zatarte.

O d p o w i e d ź : Jak już powiedziano (3), znamię sakramentalne jest jakimś udziałem wiernych w kapłaństwie Chrystusa, i to tak, że jak Chrystus ma pełną władzę duchowego kapłaństwa, tak i Jego wierni upostacają się do Niego przez to, że mają sobie częściowo udzieloną jakąś władzę duchową, odnośnie do sakramentów i do tego, co dotyczy czci Boga. Z tego to również powodu Chrystusowi nie przysługuje mieć znamienia, zaś Jego władza kapłaństwa ma się do znamienia jak to, co jest pełne i doskonałe, do tego, co zostało komuś z niego częsciowo udzielone. Otóż kapłaństwo Chrystusa jest wieczne, w myśl słów psalmisty: „Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka" (4). Wynika z tego, że każde uświęcenie dokonane przez Jego kapkaństwo trwa wiecznie, jak długo trwa rzecz konsekrowana. Jasno to widać na przykładzie rzeczy martwych: konsekracja kościoła lub ołtarza zawsze zostaje, póki nie nastąpi ich zniszczenie. A ponieważ, jak pawiedziano (5), dusza jest podmiotem znamienia w tej swojej części, która myśli i w której jest wiara, dlatego jest jasne, że jak myśl jest wiecznotrwała i niezniszczalna, tak również i znamię trwa w duszy w sposób niezatarty.

Na 1. Inaczej przebywa w duszy łaska, a inaczej znamię. Łaska jest w duszy jako jakaś forma mająca w niej istnienie zupełne. Natomiast znamię, jak wyżej powiedziano (6), przebywa w duszy jako jakaś moc narzędziowa. Otóż istnienie formy zupełnej w podmiocie uzależnione jest od sposobu zachowywania się podmiotu. A ponieważ dusza, póki przebywa na ziemi według wolnej woli jest zmienna, dlatego, w następstwie, taka forma istnieje w duszy w sposób zmienny. Natomiast moc narzędzia raczej ujmujemy według sposobu bytowania głównej przyczyny działającej i zależności od niej. I dlatego znamię tkwi w duszy niezatracalnie: nie z powodu swojej doskonałości, ale doskonałości kaplaństwa Chrystusa, z którego wypływa znamię jako jakaś moc narzędziowa.
Na 2. Jak tamże Augustyn pisze: „Odstępcy nie tracą chrztu; gdy pokutują i wracają, nie udziela się im go ponownie; uważa się go bowiem za nieutracalny" (7). Uzasadnia się to tym, że, jak powiedziano (8), znamię jest to moc narzędziowa. Istota zaś narzędzia polega na tym, że ani nie porusza siebie samego, bo to jest rzeczą woli, ale że jest poruszane przez kogoś innego. I dlatego choćby

wola wiele razy obierała przeciwny kierunek, znamię trwa nieusuwalnie z powodu nieporuszoności głównej przyczyny poruszającej.
Na 3. Jakkolwiek po obecnym życiu nie pozostanie kult zewnętrzny, pozostanie jednak cel tegoż kultu. I dlatego po tym życiu pozostanie znamię: i w dobrych dla ich chwały, i w złych dla ich hańby. Tak jak znamię żołnierskie zostaje w żołnierzach po odniesienu zwycięstwa: i u tych, co zwyciężyli - na chwałę, i u tych, co przegrali - na ich karę.

A r t y k u ł 6

CZY WSZYSTKIE SAKRAMENTY NOWEGO PRAWA WYCISKAJĄ ZNAMIĘ?

Zdaje się, że wszystkie sakramenty nowego prawa wyciskają znamię, bo:
1. W każdym z sakramentów nowego prawa wierny bierze udział w kapłaństwie Chrystusa. Lecz jak już powiedziano (1), znamię sakramentalne jest niczym innym jak udziałem w kapłaństwie Chrystusa. Przeto wydaje się, że wszystkie sakramenty nowego prawa wytłaczają znamię.
2. Stosunek znamienia do duszy, w której przebywa, jest taki, jaki jest stosunek uświęcania, konsekrowania, do rzeczy uświęconych, konsekrowanych. Lecz jak wyżej powiedziamo (2), w każdym z sakramentów nowego prawa czło-wiek otrzymuje łaskę uświęcającą. Chyba więc każdy sakrament nowego prawa wyciska znamię.
3. Znamię jest rzeczą i sakramentem. Otóż w każdym sakramencie nowego prawa jest coś, co jest tylko rzeczą; i jest coś, co jest tylko sakramentem; i jest coś, co jest rzeczą i sakramentem. Zatem każdy sakrament nowego prawa wyciska znamię.

W b r e w temu: nie powtarza się sakramentów, które wyciskają zmamię, gdyż jak powiedziano, znamię jest niezatarte. Niektóre jednak sakramenty powtarzają się, np. pokuta i małżeństwo. Nie wszystkie przeto sakramenty wyciskają znamię.

O d p o w i e d ź : Wyżej powiedzieliśmy (4), że sakramenty mają spełniać dwa zadania: być środkiem zaradczym na grzech oraz oddawać cześć Bogu. Wszystkie sakramenty mają to wspólne, że są środkiem zaradczym na grzech przez to, że udzielają łaski. Nie wszystkie jednak mają wprost na celu oddawanie czci Bogu. Widać to na przykładzie pokuty. Ten bowiem sakrament uwalnia człowieka od grzechu; nie dodaje wszakże czegoś nowego dotyczącego oddawania czci Bogu, a tylko przywraca stan pierwotny.

Otóż w sakramencie mającym na celu cześć Boga należy uwzględnić: po pierwsze, samą czynność oddawania czci; po drugie, szafarzy sprawujących; po trzecie, odbierających. Eucharystia jest tym sakramentem, w którym sama czynność odnosi się bezpośrednio do czci Boga. Na eucharystii bowiem polega

głównie oddawanie czci Bogu, jako że jest ona ofiarą Kościoła. Sakrament ten jednak nie wyciska znamienia na człowieku, ponieważ nie kieruje go ku czemuś dalszemu w sakramentach: ku czynieniu lub odbieraniu czegoś, gdyż jak pisze Dionizy: Jest ona „celem i uwieńczeniem wszystkich sakramentów" (5). Zawiera jednak w sobie samej Chrystusa, w którym nie ma znamienia, ale cała pełnia kapłaństwa.

Sakrament kapłaństwa dotyczy szafarzy sprawujących sakramenty. Ten bowiem sakrament wyznacza ludzi do udzielania innym sakramentów. Sakramemt chrztu dotyczy odbierających. Przez niego człowiek nabywa władzę otrzymywania innych sakramentów Kościoła. Stąd to chrzest zwie się „bramą sakramentów". Do tego samego służy bierzmowanie, o czym będzile mowa niżej w odpowiednim miejscu (6). I dlatego te trzy sakramenty wyciskają znamię, mianowilcie: chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo.

Na 1. Owszem, w każdym sakramencie człowiek ma udział w kapłaństwie Chrystusa, jako że otrzymuje jakiś jego skutek. Nie każdy jednak sakrament przeznacza człowieka do czynienia względnie odbierania czegoś, co odnosi się do oddawania czci w złączeniu z kapłaństwem Chrystusa. A to właśnie jest wymagane do tego, żeby sakrament wytłaczał znamię.
Na 2. Każdy z sakramentów uświęca człowieka, jako że uświęcenie oznacza oczyszczenie z grzechu, a tego dokonuje łaska. Jednakowoż niektóre sakramenty: te, które wyciskają znamię, uświęcają człowieka w szczególny sposób, mianowicie konsekrując go, a przez to przeznaczając do oddawania czci Bogu. Podobnie i o martwych rzeczach mówi się, że są uświęcone czy poświęcone przez to, że są przeznaczone do kultu Bożego.
Na 3. Chociaż znamię jest rzeczą i sakramentem, to jednak to, co jest rzeczą i sakramentem, nie musi być znamieniem. Co zaś jest rzeczą i sakramentem w innych sakramentach, powiemy niżej (7).

ZAGADNIENIE 64
PRZYCZYNY SAKRAMENTÓW

Następnie będziemy omawiać przyczynę sakramentów: a chodzi i o przyczynę najwyższą, i o szafarzy. Co do tego nasuwa się dziesięć pytań: 1. Czy sam tylko Bóg jest wewnątrz działającą przyczyną w sakramentach? 2. Czy do samego tylko Boga należy ustanawianie sakramentów? 3. Jaką władzę miał Chrystus nad sakramentami? 4. Czy tę władzę mógł innym przekazać? 5. Czy źli mogą posiadać władzę szafowania sakramentami? 6. Czy źli, udzielając sakramentów, grzeszą? 7. Czy aniołowie mogą być szafarzami sakramenitów? 8. Czy do sakramentów wymagany jest zamiar szafarza? 9. Czy wymagana jest

prawowita wiara, tak żeby niewierzący nie mógł sprawować sakramentów? 10. Czy do sakramentów wymagany jest prawowity zamiar?

A r t y k u ł l

KTO POWODUJE WEWNĘTRZNY SKUTEK SAKRAMENTÓW, SAM TYLKO BÓG, CZY TAKŻE I SZAFARZ? /40/

Zdaje się, że nie sam jeden Bóg, ale również i szafarz przyczynia się do wywołania wewnętrznego skutku sakramentu, bo:
1. Tym wewnętrznym skutkiem jest oczyszczenie człowieka z grzechu i oświecenie go przez łaskę. Lecz zdaniem Dionizego do szafarzy Kościoła należy: „oczyszczać, oświecać i doskonalić" (1). A więc nie sam tylko Bóg, ale również i szafarze Kościoła wywolują chyba skutek sakramentu.
2. Z udzielaniem sakramentów wiążą się modlitwy o łaski. Lecz Bóg raczej wysłuchuje modlitw ludzi sprawiedliwych niż jakichkolwiek innych, stosownie do słów: „Bóg wysłuchuje każdego, kto jest czcicielem Boga i pełni Jego wolę" (2). Jak z tego widać, większego skutku sakramentu dostępuje ten, kto go przyjmuje od dobrego szafarza. A więc szafarz przyczynia się w czymś do wewnętrznego skwtku, a nie tylko sam Bóg.
3. Człowiek przedstawia większą godność niż rzeczy martwe. Lecz rzeczy martwe przyczyniają się w czymś do wewnętrznego skutku, gdyż jak pisze Augustyn: „Woda dotyka ciała i obmywa serce" (3). A więc człowiek przyczynia się do wewnętrznego skutku sakramentu, a nie tylko sam Bóg.

W b r e w temu są słowa Pawłowe: „Bóg jest tym, który usprawiedliwia" (4). A ponieważ wewnętrznym skutkiem wszystkich sakramentów jest usprawiedliwienie, dlatego wydaje się, że sam tylko Bóg sprawia wewnętrzny skutek sakramentu.

O d p o w i e d ź : W dwojaki sposab może ktoś wywołać jaikiś skutek: jako główna przyczyna działająca oraz jako narzędzie. W pierwszy sposób sam tylko Bóg wywołuje wewnętrzny skutek sakramentu: już to dlatego, że sam tylko Bóg może wniknąć w duszę, w której dokonuje się skutek sakramentu, a nie można czegoś bezpośrednio zdziałać tam, gdzie się nie jest; już to dlatego, że łaska, która jest wewnętrznym skutkiem sakramentu, jest od Boga, jak to było omówione w Drugiej Części (5). Również i znamię, które jest wewnętrznym skutkiem niektórych sakramentów, jest mocą narzędziową płynącą od Boga jako od głównej przyczyny działającej.

W drugi sposób także i człowiek może przyczynić się do wywołania wewnętrznego skutku sakramentu, o ile działa jako szafarz [tj. jako rozumne narzędzie], poniewiaż szafarz i narzędzie oznaczają to samo, bowiem jeden i drugi

wykonuje na zewnątrz czynność, ale wewnętrzny skutek osiąga ona mocą głównej przyczyny działającej, którą jest Bóg.

Na 1. Oczyszczanie, jakiego mają dokonywać szafarze Kościoła, nie jest oczyszczaniem z grzechu. A jeśli o diakonach mówi się, że oczyszczają, to w tym znaczeniu, że usuwają nieczystych z grona wiernych lub że zbożnymi napomnieniami usposabiają ludzi do przyjmowania sakramentów. Podobnie, jeśli o kapławanach mówi się, że oświecają Boży lud, to nie w tym znaczeniu, że wlewają łaskę w duszę, lecz w tym, że sprawują sakramenty dające łaskę; jasno to widać z przytoczonych w zarzucie słów Dionizego.
Na 2. Modlitwy wypowiadane przy udzielaniu sakramentów są przedstawiane Bogu nie w imieniu poszczególnej osoby, ale całego Kościoła. Jego zaś modlitwy znajdują posłuch u Boga, stosownie do słów Pańskich: „Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o coś prosić będą, to wszystko użyczy im mój Ojciec" (6). Nic jednak nie wadzi, żeby modlitwa męża sprawiedliiwego w czymś się do tego przyczyniała. Tego jednak, co jest skutkiem sakramentu, nie wyprasza modlitwa Kościola lub szafarza, ale jest to z zasługa męki Chrystusa, której moc, jak już powiedziano (7), działa w sakramentach. Stąd też nie otrzymuje się lepszego skutku sakramentu przez to, że go udziela lepszy szafarz. Wszelako pobożność szafarza może przyjmującemu sakrament wyprosić jakąś dodatkową łaskę. Nie sprawia jej jednak szafarz, ale wyprasza u Boga jej udzielenie.
Na 3. Jak powiedziano (8), rzeczy martwe przyczyniają się do wywołania wewnętrznego skutku li tylko jako narzędzia. Podobnie i ludzie, jak już powiedziano (9), przyczyniaja się do wywołania skutku sakramenitów li tylko jako ich szafarze [tj. jako myślące narzędzia].

A r t y k u ł 2

CZY SAKRAMENTY SĄ Z SAMEGO TYLKO USTANOWIENIA BOŻEGO? /41/

Zdaje się, że sakramenty nie są z samego tylko ustanowienia Bożego, bo:
1. Co ustanowił Bóg, to powinno nam być podane w Piśmie św. Lecz w sakramentach stosuje się i czyni niejedn, o czym nie ma żadnej wzmianki w Piśmie św. Nic np. nie mówi ono o krzyżmie, którym wierni bywają przy bierzmowaniu namaszczaini, a oleju, którym pomazuje się na kapłanów, i o wielu innych słowach lub ruchach stosowanych przy sprawowaniu sakramentów. A więc sakramenty nie są jedynie z ustanowienia Bożego.
2. Sakramenty są to jakoweś znaki. Rzeczy zaś postrzegalne ze swojej natury coś oznaczają. A nie można powiedzieć, że Bóg ma upodobanie raczej w tych, a nie innych znakach, bo On potwierdza to, co stworzył. Natomiast, jak się wydaje, cechą złych duchów jest to, że one dają się zwabić przy pomocy jakichś znaków dla uskutecznienia czegoś. Augustyn tak o tym pisze: „Złe duchy dają się zwabić

przez stworzenia, które nie oni, ale Bóg stworzył; te powabne stworzenia różnie różnych pociągają; a złe duchy dają się na nie zwabić nie jak zwierzęta na pokarm, ale jak duch - na znaki" (1). Sakramenty chyba nie muszą być z ustanowienia Bożego.
3. Apostołowie byli na ziemi namiestnikami Chrystusa. Toteż św. Paweł pisze: „A ja jeżeli coś przebaczyłem, o ile w ogóle mam coś do przebaczenia, to uczyniłem to dla was w imieniu Chrystusa" (2), tzn. jakby sam Chrystus przebaczył. Wydaje się więc, że apostołowie i ich następcy mogliby ustanawiać nowe sakramenty.

W b r e w temu: ten coś ustanawia, kto rzeczy ustanowionej daje siłę i moc. Widać to na przykładzie ustanowicieli praw. Lecz jak to jest jasne z tego, cośmy już powiedzieli (3), moc, jaką ma sakrament, pochodzi od samego Boga. A więc sam tylko Bóg może ustanowić sakrament.

O d p o w i e d ź : Jak to widać z tego, co wyżej powiedziano (4), sakramenty przyczyniają się do wywoływania duchowych skutków jako narzędzia. Narzędzie zaś ma moc od głównej przyczyny działającej. Otóż mamy dwie przyczyny działające odnośnie do sakramentu: jedną jest ten, kto ustanowił sakrament; drugą jest ten, kto posługuje się ustanowionym sakramentem i stosuje go dla wywołania skutku. Moc zaś, jaka istnieje w sakramencie, nie może pochodzić od tego, kto posługuje się sakramentem, ponieważ działa li tylko na sposób szafarza [tj. narzędzia myślącego]. Wynika z tego, że moc, jaka jest w sa-kramencie, pochodzi od tego, kto ustanowił sakrament. A panieważ moc, jaka jest w sakramencie, pochodzi od samego tylko Boga, dlatego sam tylko Bóg jest ustanowicielem sakramentów.

Na l. Ustanowione przez ludzi obrzędy stosowane w sakramentach nie są tym, co jest istotnie konieczne w sakramencie. Mają one nadać mu uroczystą oprawę. Ta zaś uroczystość jest dla wzbudzenia pobożności i uszanowania u tych, którzy przyjmują sakramenty. Natomiast to, co jest istotnie konieczne w sakramencie, ustanowił sam Chrystus, który jest Bogiem i człowiekiem. A chociaż nie wszystko jest podane w Piśmie św., to jednak Kościół ma to z bezpośredniego, ustnowienia przekazu [czyli tradycji] apostałów, tak jak to mówi św. Paweł: „Co do reszty, zarządzę, gdy do was przybędę" (5).
Na 2. Ze swojej natury rzeczy postrzegalne mają w sobie jakąś podatność do oznaczania duchowych skutków. Z ustanowienia Bożego ta podatność została określona i skierowana do oznaczania czegoś szczególnego. I to ma na myśli Hugo od św. Wiktora, gdy pisze: „Sakrament oznacza coś z ustanowienia" (6). A jeśli Bóg wybrał na znaki sakramentalne raczej te, a nie inne rzeczy, to nie dlatego, żeby do nich zawężało się Jego upodobanie, ale że one lepiej nadają się do oznaczania.
Na 3. Apostołowie i ich następcy są namiestnikami Boga, gdy chodzi o zarządzanie Kościołem już ustanowionym przez wiarę i sakramenty wiary. Stąd

też, jak nie wolno im założyć innego Kościoła, tak nie wolno im przekazywać innej wiary ani też ustanawiać innych sakramentów, jako że, jak powiada glosa: przez „sakramenty, które wypłynęły z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu”został zbudowany Kościół Chrystusa (7).

A r t y k u ł 3

CZY CHRYSTUS JAKO CZŁOWIEK MIAŁ WŁADZĘ POWODOWANIA WEWNĘTRZNEGO SKUTKU SAKRAMENTÓW?

Zdaje się, że Chrystus jako człowiek mial władzę sprawiania weiwnętrznego skutku sakramentów, bo:
1. Jan Chrzciciel tak mówił: „Ten, który mnie posłał, abym chrzci wodą, powiedział do mnie: Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym” (1). Lecz chrzcić Duchem Swiętym znaczy tyle co udzielać wewnątrz łaski Ducha Świętego. Zaś Duch Święty zstąpił na Chrystusa jako człowieka, a nie jako Boga, bo jako Bóg daje Ducha Świętego. Wydaje się więc, że Chrystus jako człowiek miał władzę powodowania wewnętrznego skutku sakramentów.
2. Mateusz przytacza takie słowa Pańskie: „Wiedzcie, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów” (2). Lecz odpuszczanie grzechów jest wewnętrznym skutkiem sakramentu. Przeto wydaje się, że Chrystus jako człowiek sprawia wewnętrzny skutek sakramentów.
3. Ustanawianie sakramentów należy do tego, kto jako główna przyczyna sprawcza wywołuje wewnętrzny skutek sakramentu. Jest zaś jasne, że Chrystus ustanowił sakramenty. A zatem to On sam powoduje wewnątrz skutek sakramentów.
4. Tylko ten może udzielić skutku sakramentu bez stosowania sakramentu, kto własną mocą sprawia skutek sakramentu. Lecz Chrystus udzielił skutku sakramentu bez stosowania sakramentu; przykładem Magdalena, do której powiedział: „Twoje grzechy są odpuszczone” (3). Przeto wydaje się, że Chrystus jako człowiek sprawia wewnętrzny skutek sakramentu.
5. Ten, którego mocą sakrament działa, jest główną przyczyną sprawiającą wewnętrzny skutek. Lecz sakramenty działają mocą męki Chrystusa i na wezwanie Jego imienia, stosownie do słów: „Czy Paweł został za was ukrzyżowany? Czy w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?” (4). Przeto Chrystus jako człowiek sprawia wewnętrzny skutek sakramentu.

W b r e w temu Augustyn pisze: „W sakramentach moc Boża w tajemniczy sposób dokonuje zbawienia” (5). Lecz moc Boża przysługuje Chrystusowi jako Bogu, a nie jako człowiekowi. A więc Chrystus nie sprawia wewnętrznego skutku sakramentu jako człowiek ale jako Bóg.

O d p o w i e d ź : Chrystus sprawia wewnętrzny skutek sakramentów i jako Bóg, i jako człowiek, w różny jednak sposób. Jako Bóg działa w sakramentach jako ich główny sprawca; zaś jako człowiek działa dla wywołania wewnętrznych skutków sakramentów w charakterze przyczyny zasługującej i sprawiającej na sposób narzędzia. Jak bowiem już powiedziano (6), męka Chrystusa, którą cierpiał w ludzkiej naturze, jest przyczyną naszego usprawiedliwienia przez to, że je wysługuje i sprawia nie na sposób głównej przyczyny działającej, tj. głównego sprawcy, ale na sposób narzędzia, jako że Jego człowieczeństwo jest narzędziem Jego bóstwa, jak to wyżej powiedziano (7).

Ponieważ jednak to człowieczeństwo jest narzędziem złączonym z bóstwem w jednej osobie, dlatego ma jakieś przewodnictwo i przyczynowość w stosunku do narzędzi zewnętrznych, niezłączonych, którymi, jak widać z powyższych, są szafarze Kościoła i same sakramenty. I dlatego jak Chrystus jako Bóg ma nad sakramentami władzę głównego sprawcy, tak jako człowek ma nad nimi władzę głównego szafarza czyli władzę przewodnictwa. /42/ Polega ona, po pierwsze, na tym, że jak wyżej powiedziano (9), zasługa i moc Jego męki działa w sakramentach. A ponieważ my włączamy się w moc męki Chrystusa przez wiarę, stosownie do słów Pawłowych: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi" (10), a tę wiarę my wyznajemy przez wzywanie imienia Chrystusowego, dlatego, po drugie, do tej władzy przewodniczej, którą Chrystus ma nad sakramentami, należy to, że sakramenty są święte i uświęcają w Jego imieniu. A ponieważ sakramenty otrzymują moc z ustanowienia, dlatego, po trzecie, do przewodniczej władzy Chrystusa należy, żeby On sam, który dał moc sakramentom, mógł je ustanawiać. A ponieważ przyczyna nie zależy od skutku, ale raczej jest odwrotnie, dlatego, i po czwarte, do przewodniczej wkadzy Chrystusa należy to, żeby On sam mógł udzielać skutku sakramentów bez posługiwania się zewnętrznym sakramentem.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty. Oba bowiem rzędy zarzutów są pod jakimś względem słuszne, w myśl tego, co się powiedziało (11).

A r t y k u ł 4

CZY CHRYSTUS MÓGŁ PRZEKAZAĆ SZAFARZOM [KOŚCIOŁA] SWOJĄ WŁADZĘ NAD SAKRAMENTAMI?

Zdaje się, że Chrysitus nie mógł przekazać szafarzom swojej władzy nad sakramentami, bo:

1. Augustyn tak rozumuje: „Jeżeli mógł, a nie chciał, był zazdrosny [o swoją władzę]" (1). Nie sposób jednak pomawiać o zazdrość Chrystusa, w którym była

cała pelnia miłości. A ponieważ Chrystus nie przekazał swojej władzy szafarzom, wydaje się, że nie mógł tego uczynić.
2. Na temat słów Jana: „Jeszcze większych czymów dokona” (2) Augustyn tak pisze: „Otwarcie głoszę, że większym dziełem jest [z grzesznika uczynić sprawiedliwego] niż stworzyć niebo i ziemię” (3). Lecz Chrystus nie mógł udzielić swoim uczniom władzy stwarzania nieba i ziemi. A więc i władzy usprawiedliwiania grzesznika. A ponieważ usprawiedliwianie grzesznika uskutecznia się mocą władzy, jaką Chrystus ma nad sakramentami, wydaje się, że tej swojej władzy nie mógł przekazać szafarzom.
3. Chrystusowi jako głowie Kościoła przysługuje to, żeby łaska z Niego spływała na innych, stosownie do słów Jana: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali” (4). Lecz to nie mogło być innym przekazane, bo w takim razie Koś-ciół byłby potworkiem mającym wiele głów. Przeto wydaje się, że Chrystus nie mógł przelać swojej władzy na szafarzy.

W b r e w temu Augustyn - na temat słów Jana: „Ja Go przedtem nie znałem” (5) - tak pisze: „Nie wiedział, że sam tylko Pan będzie miał władzę nad chrztem i że ją zatrzyma dla siebie” (6). To by zaś Jan Chrzciciel na pewno wiedział, gdyby takowa władza nie była przekazywalna. Przeto Chrystus mógł przekazać szafarzom swoją władzę.

O d p o w i e d ź : Jak już powiedziano (7), Chrystus miał nad sakramentami dwojaką władzę: władzę głównego sprawcy, która przysługuje Mu jako Bogu. I takowej władzy żadnemu stworzeniu nie mógł przekazać, tak jak i Boskiej istoty. Miał także władzę przewodnictwa, która przysługiwała Mu jako człowiekowi. I takową władzg mógł przekazać szafarzom, mianowicie dając im taką pełnię łaski, że ich zasługa powodowałaby skutki sakramentów, że sakramenty byłyby święte i uświęcały na wezwanie ich imion, że oni sami mogliby ustanawiać sakramenty i że na sam ich rozkaz, bez obrzędu sakramentalnego, mogliby udzielać skutku sakramentów. Im bowiem narzędzie złączone ma większą moc, tym bardziej może swojej mocy udzielić narzędziu odłączoinemu: tak jak ręka - lasce.

Na 1. To nie z powodu zazdrości Chrystus zaniechał udzielić szafarzom władzy przewodniczej, ale ze względu na pożytak wiernych: żeby nie pokładali nadzieii w człowieku i żeby nie powstały różnego rodzaju sakramenty, co by powodowało rozłam w Kościele, jak u tych, którzy mówili: „Ja jestem Pawła, ja Apallosa, a ja Kefasa” (8).
Na 2. Zarzut ma na myśli władzę głównego sprawcy, która przysługuje Chrystusowi jako Bogu. A przyznaję, że władza przewodnicza może nosić nazwę: „główny sprawca” w stosunku do innych szafarzy. Toteż glosa do słów: „Czy Chrystus jest podzielony?” (9) tak powiada: „Mógł Chrystus dać władzę głównego sprawcy chrztu tym, którym zlecił jego szafarstwo” (10).

Na 3. Żeby tego zła uniknąć, mianowicie żeby nie było wielu głów w Kościele, Chrystus nie chciał przekazać szafarzom swojej przewodniczej władzy. Gdyby ją jednak przekazał, On byłby głową na pierwszym miejscu, a na drugim - inni.

A r t y k ł 5

CZY ŹLI SZAFARZE MOGĄ UDZIELAĆ SAKRAMENTÓW? /43/

Zdaje się, że źli szafarze nie mogą udzielać sakramentów, bo:
1. Sakramenty nowego prawa są po to, żeby oczyszczały z grzechu i udzielały laski. Lecz żli, skoro są nieczyści, nie mogą innych oczyszczać z grzechu, bo w Piśmie św. czytamy: 'Czy ktoś może być oczyszczony przez nieczystego?" (1). Do tegO, skoro nie mają łaski, nie mogą chyba jej innym udzielać, bo nikt nie daje tego, czego nie ma. Nie wydaje się więc, żeby żli mogli udzielać sakramentów. /44/
2. Jak się rzekło (2), cała moc sakramentów płynie od Chrystusa. Lecz źli są odłączeni od Chrystusa, bo nie mają miłości, która łączy członki z głową, stosownie do słów Jana: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim" (3). Zatem wydaje się, że źli nie mogą udzielać sakramentów.
3. Jeżeli brakuje czegoś, co powinno być w sakramentach, sakrament nie dokonuje się. Np. gdyby nie było należytej formy lub materii. Lecz należytym szafarzem sakramentu jest ten, na kim nie ma zmazy grzechu, stosownie do słów Pisma św.: „Ktokolwiek z potomków twoich według ich przyszłych pokoleń będzie miał jakąś zmazę, nie będzie ofiarował chleba Bogu swemu, ani nie przystąpi do służby Jego" (4). Wydaje się więc, że sakrament udzielany przez grzesznego szafarza nie ma żadnego skutku.

W b r e w temu Augustyn - na temat słów Jana ewangelisty: „Ten, nad którym ujrzysz Ducha" itd. (5) - tak powdada: „Jan Chrzciciel nie wiedział, że sam tylko Pan będzie miał władzę nad chrztem i że ją zatrzyma dla siebie, zaś jego udzielanie przekaże na równi dobrym i złym. Nie zaszkodzi ci zły szafarz tam, gdzie Pan jest dobry" (6).

O d p o w i e d ź : Jak już ustalono (7), szafarze Kościoła sprawują sakramenty jako narzędzia, ponieważ szafarz i narzędzie znaczą poniekąd to samo. Otóż wyżej powiedzieliśmy (8), że narzędzie nie działa swoją formą, tj. swoją mocą, ale mocą tego, kto je porusza. Z tego to powodu dla narzędzia jako takiego obojętne jest, w jakim jest w jakim stanie i jaką ma moc, byleby tylko miało to, czego się wymaga od narzędzia. Np. jest obojętne, czy ciało lekarza, które jest narzędziem duszy mającej sztukę leczenia, jest zdrowe lub chore. Także obojętne jest, czy rura, przez którą woda płynie, jest srebrna lub ołowiana. Widać z tego, że również i źli szafarze mogą sprawować sakramenty.

Na 1. Szafarze Kościoła nie oczyszczają ludzi przystępujących do sakramentów ani nie udzielają łaski swoją mocą, bo to czyni Chrystus swoją władzą poprzez nich jako poprzez jakoweś narzędzia. Stąd też przystępujący do sakramentów otrzymują ich skutek nie dlatego, że się upodabniają do szafarzy, ale dlatego, że się upostacają do Chrystusa.
Na 2. Miłość łączy członki Chrystusa ze swoją głową, aby z niej czerpać życie, gdyż jak czytamy u Jana: „Kto nie miłuje, trwa w śmierci" (9). Można jednak coś czynić za pomocą narzędzia nie mającego życia i od siebie cieleśnie odłączonego, byleby tylko ono było złączone tak, żeby można było nim poruszać. Inaczej bowiem artysta posługuje się ręką, a inaczej siekierą. Tak więc Chrystus działa w sakramentach i poprzez złych - jako poprzez narzędzia nie mające życia, i poprzez dobrych jako poprzez żywe członki.
Na 3. W dwojaki sposób coś powinno należeć do sakramentu: po pierwsze, jako nieodzownie konieczne, bez czego sakrament nie dokonuje się, np. gdyby nie bylo należytej formy lub materii. Po drugie, ze względu na jakąś przyzwoitość. I w ten też sposób powinno tak być, żeby szafarze sakramentów byli dobrymi.

A r t y k u ł 6

CZY ŹLI SZAFARZE, SPRAWUJĄC SAKRAMENTY, GRZESZĄ?

Zdaje się, że źli szafarze, sprawując sakramenty, nie grzeszą, bo:
1. Służy się Bogu nie tylko przez sprawowanie sakramentów ale i przez uczynki miłosierdzia. Toteż w Liście do Hebrajczyków czytamy: „Nie zapominajcie o dobroczynności i wzajemnej więzi, gdyż cieszy się Bóg takimi ofiarami" (1). Lecz źli szafarze nie popełniają grzechu przez to, że służą Bogu spełnianiem uczynków miłosierdzia. Owszem, nawet się im radzi ich spełnianie, stosownie do słów Daniela: „Królu, okup swe grzechy uczynkami sprawiedliwości, a swoje nieprawości miłosierdziem wobec ubogich" (2). Wydaje się wiec, że źli szafarzie nie grzeszą, gdy sprawują sakramenty.
2. Kto współdziała z kimś w popełnianiu grzechu, sam też obciąża się grzechem, stosownie do słów Pawłowych: „Nie tylko ten jest winien śmierci, kto grzech popełnia, ale i ten, kto nań przyzwala" (3). Lecz gdyby ź1i szafarze grzeszyli przez to, że udzielają sakramentów, ci, którzy od nich je przyjmują, współdziałaliby w ich grzechu. A więc i oni obarczaliby się grzechem, co nie wydaje się słuszne.
3. Żaden człowiek nie powinien chyba znaleźć się w takim położeniu bez wyjscia, w którym nie może uiniknąć grzechu, bo to prowadziłoby do rozpaczy. Otóż gdyby źli popełniali grzech przez to, że udzielają sakramentów, ich sumienie znalazłoby się w rozpaczliwym położeniu, bo niekiedy popełnialiby grzech także i wtedy, gdyby odmówili ich udzielenia, np. wtedy, gdy to mają spełniać z

ciążącego na inich obowiązku. Mówi bowiem Apostoł: „Nałożono na mnie obowiązek głoszenia i biada mi, gdybym nie głosił ewangelii” (4). Niekiedy także popełnialiby grzech odmawiając udzielenia sakramentu w wypadku, gdy ktoś jest w niebezpieczeństwie; np. gdy szafarzowi bgdącemu w grzechu przyniosą do chrztu dziecko znajidujące się w niebezpieezeństwie śmierci. A zatem wydaje się, że źli szafarze nie popełniają grzechu sprawując sakramenty.

W b r e w temu Dionizy pisze: „Złym nie wolno nawet tknąć symboli” (5), tj. znaków sakramentalnych; a w liście do Demofila: „Takowy (grzesznik) śmie przykładać ręce do funkcji kapłańskich. Nie ma bojaźni ni wstydu wykonywać sprawy Boże bez uszanowania. Sądzi, że Bóg nie zna tego, co on sam widzi w sobie samym, i że oszuka Ojca, którego tak nazywa sfałszowaną przez swój stan duszy nazwą. Ma czelność wypowiadać grzesznie obraźliwe słowa - bo trudno to nazwać modlitwą - nad Bożymi znakami i występować w imieniu Chrystusa” (6).

O d p o w i e d ź : Według Filozofa człowiek grzeszy uczynkiem przez to, że nie postępuje „tak, jak należy postępować” (7). Otóż wyżej powiedzieliśmy (8), że sama przyzwoitość wymaga tego, żeby szafarze sakramentów byli sprawiedliwymi, jako że szafarze winni upodobnić się do Pana w myśl słów: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty” (9) oraz: „Jaki jest sędzia ludu, tacy też jego słudzy” (10). I dlatego nie ma wątpliwości, że źli szafarze, występujący jako słudzy Boga i Kościoła w sprawowaniu sakramentów, popełniają grzech. A ponieważ jest to grzech nieuszanowama Boga i zbezczeszczania rzeczy świętych - oczywiście od strony samego grzeszącego człowieka, a nie ad strony rzeczy świętych, które same w sobie nie podlegają zbezczeszczeniu - dlatego takowy grzech z rodzaju swego jest śmiertelny.

Na 1. Uczynki miłosierdzia nie mają w sobie świętości na skutek jakiejś konsekracji, ale należą do świętości życia w sprawiedliwości jako jej części składowe. Toteż człowiek, który służy Bogu przez spełnianie dzieł miłosierdzia, jeżeli jest sprawiedliwy, jeszcze bardziej się uświęca; jeżeli zaś jest grzesznikiem, spełnianie ich usposabia go do świętości. Natomiast sakramenty mają w sobie świętość na skutek jakiejś mistyczneij konsekracji. I dlatego od szafarza wymaga się świętości życia w sprawiedliwości, aby ona stosowała się do jego świętej posługi. Niestosownie zatem postępuje i grzeszy, gdy w stanie grzechu udziela takiej świętej posługi.
Na 2. Ten, kto przystępuje do sakramentu, przyjmuje go wprawdzie od szafarza Kościoła, ale nie o ile on jest taką czy inną osobą, ale o ile jest on właśnie szafarzem Kościoła. I dlatego jak długo Kościół pozwala mu wykonywać święte posługi, tak długo ten, kto od niego przyjmuje sakrament, nie współdziała w jego grzechu, ale współdziała z Kościołem, który go wyznacza na szafarza. Gdyby jednak Kościół nie zezwolił mu na wykonywanie świętych posług, np. gdyby go

zdegradował, ekskomunikował lub zawiesił w czynnościach, wówczas ten, kto od takiego przyjmuje sakrament, grzeszy, bo współdziała w jego grzechu.
Na 3. Ten, kto jest w grzechu śmiertelnym, zasadniczo nie znajduje się w położeniu bez wyjscia, gdy ma obowiązek sprawować sakramenty; może bowiem żałować za grzech i tak godziwie je sprawować. Nie ma Podstawy do twierdzenia, że jest w położeniu bez wyjścia, chyba w tym założeniu, że chce pozostać w grzechu.

Nie popełniłby grzechu, gdyby chrzcił w nagłym, koniecznym wypadku, w którym i człowiek świecki może to czynić. Bo jest jasne, że wówczas nie wystpuje jako szafarz Kościoła, a tylko idzie z pomocą człowiekowi znajdującemu się w ciężkiej potrzebie. Inaczej jest z innymi sakramentami, które nie są tak konieczne jak chrzest, o czym będzie mowa niżej (11).

A r t y k u ł 7

CZY ANIOŁOWIE MOGĄ SPRAWOWAĆ SAKRAMENTY?

Zdaje się, że aniołowde mogą sprawować sakramenty, bo:
1. Co może sługa niższy, może i wyższy; co np. może czynić diakon, może i kapłan, ale nie na odwrót. Lecz według Dionizego (1) aniołowie są w hierarchii bytu wyższymi sługami niż ktokolwiek z ludzi. A skoro ludzie mogą sprawować sakramenty, tym bardziej chyba aniołowie.
2. Według Pisma św. (2) ludzie święci są podobni do aniołów w niebie. Otóż niektórzy święci przebywający w niebie mogą sprawować sakramenty, bo jak powiedziano (3), znamię sakramentalne jest niezatarte. Przeto i aniołowie mogliby służyć świętą polsługą.
3. Jak już powiedzieiliśmy (4), szatan jest głową złych, a źli są jego członkami. Lecz źli mogą sprawować sakramenty. A więc chyba i zle duchy.

W b r e w temu w Liście do Hebrajczyków czytamy: „Każdy arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga” (5). Lecz aniołowie dobrzy lub źli nie należą do ludzi. A więc nie bywają ustanawiani szafarzami w sprawach odnoszących się do Boga, tj. nie są szafarzami sakramentów.

O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (6), cała moc tkwiąca w sakramentach płynie z męki Chrystusa, którą On wycierpiał jako człowiek, a właśnie ludzie, a nie aniołowie dizielą z Nim tę samą naturę, bo raczej ze względu na Jego mękę autor Listu do Hebrajczyków powiedział o Nim, że był „niewiele mniejszy od aniołów” (7). Zatem do ludzi, a nie do aniołów, należy sprawowanie i udzielanie sakramentów.

Należy jednak wiedzieć, że jak Bóg nie związał aż tak swojej mocy, żeby bez sakramentów mógł udzielić skutku sakramentów, tak również nie związał swojej mocy aż tak z szafarzami Kościoła, żeby nie mógł także i aniołom udzielić mocy do sprawowania sakramentów. A ponieważ dobrzy aniołowie są posłańcami prawdy, dlatego gdyby dokonali jakiejś sakramentalnej posługi, należało by ją uznać za ważną, bo to świadczyłoby o tym, że to się dzieje za wolą Bożą. Tak jak to się mówi o niektórych świątyniach, że zostały konsekrowane przez aniołów. Gdyby natomiast szatani, którzy są duchami kłamstwa, podjęli się jakiejś sakramentalnej posługi, nie należy jej uważać za ważną.

Na 1. To, co czynią ludzie w niższy sposób, tj. przez sakramenty, które są dostosowane do ich natury, czynią też aniołowie jako wyżsi słudzy, ale w wyższy sposób, mianowicie oczyszczając, oświecając i doskonaląc.
Na 2. Święci w niebie są podobni do aniołów przez to, że uczestniczą w tej samej chwale, a nie przez to, że mają tę samą co oni naturę, i w następstwie nie są podobni do aniołów pod względem sakramentów.
Na 3. Jeśli źli ludzie mogą sprawować sakramenty, to nie na tej podstawie, że na skutek swojej złości stali się członkami szatana. Z tego więc, że ź1i sprawują sakramenty, bynajmniej nie wynika, że szatan, który jest ich głową, tym bardziej to może.

A r t y k u ł 8

CZY DO DOKONANIA SIĘ SAKRAMENTU POTRZEBNY JEST ZAMIAR SZAFARZA? /45/

Zdaje się, że do dokonania się sakramentu nie jest potrzebny zamiar szafarza, bo:
1. W sakramencie szafarz działa jako narzędzie. Lecz czynność nie dokonuje się według zamiaru narzędzia ale według zamiaru głównej przyczyny działającej. A więc zamiar szafarza nie jest wymagany dla dokonania się sakramentu.
2. Nikt nie może wiedzieć, co ktoś inny zamierza. Gdyby przeto zamiar szafarza był wymagany do dokonania się sakramentu, człowiek przystępujący do sakramentu nie wiedziałby, czy przyjął sakrament, czy nie. I tak nie mógłby mieć pewności swojego zbawienia, zwłaszcza, że - jak niżej powiemy (1) - niektóre sakramenty są konieczne do zbawienia.
3. Zamiar człowieka nie może dotyczyć tego, na czym jego uwaga nie jest skupiona. Otóż niekiedy uwaga tych, którzy sprawują sakramenty, nie jest skupiona na to, co mówią lub czynią, bo myślą o czym innym. A więc w tym wypadku, z powodu braku zamiaru, nie dokonuje się sakrament.

W b r e w temu: to, co dzieje się poza zamiarem, jest dziełem przypadku. Tego jednak nie można powiedzieć o działaniu sakramentów. A więc sakramenty wymagają zamiaru szafarza.

O d p o w i e d ź : Jeżeli jakaś rzecz służy wielu celom, a chodzi o uskutecznienie jednego, ktoś musi wyznaczyć jej ten właśnie, a nie inny. Otóż to, czego używa się do sakramentów, może służyć różnym celom. Np. polanie wodą, jakie występuje przy chrzcie, może służyć do czystości ciała, do jego zdrowia, do zabawy i do wielu innych celów. Stąd to jest konieczne, żeby zamiar polewającego wyznaczył temu jeden cel, mianowicie skutek sakramentalny. I ten to zamiar wyrażają słowa wypowiadane przy udzielaniu sakramentów, np. gdy się mówi: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca itd.

Na 1. Narzędzie martwe nie żywi jakiegoś zamiaru co do skutku. W miejsce zamiaru jest w nim ruch wywołany przez główną przyczynę działającą [narzędzie jest poruszane]. Natomiast narzędzie żywe, jakim jest szafarz, nie tylko jest poruszane, ale poniekąd samo siebie porusza, jako że własną wolą porusza członki do dzialania. I dlatego wymaga się od niego zamiaru, którym by on, szafarz, posiadał się głównej przyczynie działającej, mianowicie by miał zamiar czynić to, co czyni Chrystus i Kościół.
Na 2. Co do tego istnieją dwa zdania. Jedni powiadają, że od szafarza wymagany jest wewnętrzny, świadomy zamiar; gdy jego brak, sakrament nie dokonuje się. Gdy chodzi o dzieci, które nie mogą mieć zamiaru przystąpienia do sakramentu, ów brak uzupełnia Chrystus, który chrzci wewmątrz. Gdy chodzi o dorosłych, którzy mają zamiar przyjmować sakramenty, ów brak uzupełnia ich wiara i pobożność. Lecz to ich stanowisko odnosi się do tego tylko końcowego skutku, którym jest usprawiedliwienie od grzechu, nie zaś do tego skutku, którym jest rzecz i sakrament, a więc do znamienia sakramentalnego. Nie wydaje się bowiem, żeby mogła, go uzupełnić pobożność przystępującego, bo tylko sakrament, i on tylko, wyciska znamię.
Z tego to powodu inni, a to lepiej, powiadają, iż szafarz sakramentu działa jako przedstawiciel całego Kościoła, którego jest też sługą; zaś w słowach, które są wypowiadane, wyrażony jest zamiar Kościoła; on też wystarcza do dokonania się sakramentu, chyba żeby szafarz lub przyjmujący sakrament wyrazili na zewnątrz przeciwny zamiar.
Na 3. Chociaż ten, kto myśli o czym innym, nie ma aktualnego zamiaru, ma jednak zamiar habitualny, który wystarcza do dokonania się sakramentu, np. gdy kapłan zabierający się do chrzczenia, ma zamiar to uskutecznić w chrzczonym, co czyni Kościół. I gdy podczas udzielania jego uwagę zajmie co innego, sakrament dokona się na mocy pierwszego zamiaru. Wszelako szafarz sakramentu powinien dołożyć starań, by utrzymać również i aktualny zamiar. To jednak nie jest całkowicie we władzy człowieka, bo gdy chce bardzo być skupiony, mimo woli

zaczyna myśleć o innych sprawach, stosownie da słów: „Serce moje opuściło mnie” (2). /46/

A r t y k u ł 9
CZY WIARA SZAFARZA JEST KONIECZNA DO SAKRAMENTU? /47/

Zdaje się, że wiara szafarza jest konieczna do sakramentu, bo:
1. Jak się już rzekło (1), do dokonania się sakramentu konieczny jest zamiar szafarza. Lecz zdaniem Augustyna: „Wiara kieruje zamiarem” (2). A więc, gdy u szafarza nie ma wiary, sakrament nie dokonuje się.
2. Jeśli szafarz nie ma prawdziwej wiary, jest chyba heretykiem. Lecz jak się wydaje, heretycy nie mogą udzielać sakramentów. Czytamy bowiem u Cypriana: „Wszystko, co heretycy czynią, jest cielesne, puste i fałszywe” (3). i u Leona: „Jest jasne, że na skutek przeokrutnego i obłąkańczego szaleństwa w kościele aleksandryjskim zgasło światło wszystkich niebiańskich sakramentów; przestano składania ofiary; ustało konsekrowanie krzyżma; a bezecne ręce bezbożników sponiewierały wszystkie tajemnice” (4). A więc do sakramentu konieczna jest prawdziwa wiara u szafarza.
3. Ci, którzy nie mają prawdziwej wiary, są chyba wyłączeni z Kościoła na skutek ekskomuniki; pisze bowiem Jan: „Jeśli Ktoś przychodzi do was, a tej nauki nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu i nie pozdrawiajcie go” (5); a Apostoł: „Heretyka po jednym lub po drugim upomnieniu wystrzegaj się” (6). Lecz ekskomunikowany nie może chyba udzielać sakramentu Kościoła, skoro jest wyłączony z tego Kościoła, do którego posługiwania należy rozdawnictwo sakramentów. Wydaje się więc, że prawdziwa wiara szafarza jest konieczna do sakramentu.

W b r e w temu Augustyn tak pisze: „Pamiętajcie, że obyczaje złych ludzi nic nie szkodzą sakramentom Boga: ani ich nie zaprzepaszczają ani nie umniejszają ich świętości” (7).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej ustalono (8), szafarz udzielając sakramentów działa jako narzędzie; nie działa więc mocą własną ale mocą Chrystusa. Do tej zaś własnej mocy człowieka należy zarówno miłość jak i wiara. Zatem, jak do dokonania się sakramentu nie jest wymagane, żeby szafarz miał miłość, skoro - zgodnie z tym, co wyżej powiedziano (9) - także a grzesznicy mogą udzielać sakramentów, tak też i jego wiara nie jest wymagana. Niewierzący przeto może udzielić prawdziwego sakramentu, byleby tylko zaistniało wszystko inne konieczne do sakramentu.
Na 1. Może tak być, że ktoś nie wierzy w tę czy inną prawdę, ale wierzy w prawdziwość udzielanego przez siebie sakramentu. Np. ktoś wierzy, że przysięga w każdym wypadku jest niedozwolona; wierzy jednak, iż chrzest jest środkiem

skutecznie zapewniającym zbawienie. I taka niewiara nie niweczy zamiaru udzielania sakramentu.

Może jednak tak być, że niewiara szafarza dotyczy samego udzielanego przezeń sakramentu; nie wierzy, że to, co czyni ma zewnątrz, wywołuje jakiś wewnętrzny skutek; wie jednak dobrze, że Kościół katolicki ma zamiar udzielić sakramentu poprzez to, ca się zewnętrznie czyni. W takim wypadku mimo niewiary może mieć zamiar czynić to, co czyni Kościół, chociaż uważa, że to nic nie daje. I takowy zamiar wystarczy do sakramentu, bo jak wyżej powidziano (10), szafarz sakramentu działa jako przedstawiciel Kościoła, zaś wiara Kościoła uzupełnia to, czego brak ze strony wiary szafarza.

Na 2. Niektórzy heretycy w udzielaniu sakramentów ine zachowują formy, jaka stosuje Kościół: i tacy ani nie udzielają sakramentu, ani skutku sakramentu. Niektórzy zaś zachowują formę, jakiej trzyma się Kościół: i tacy udzielają wprawdzie sakramentu, ale nie udzielają skutku sakramentu. Mowa jest o tych, którzy się jawnie odłączyli od Kościoła. Przez to samo bowiem, że ktoś przyjmuje od nich sakramenty, popetnia grzech, który przeszkadza w osiągnięciu skutku sakramentu. Toteż Augustyn pisze: „Trzymaj sie jak najmocniej i bez najmniejszej wątpliwości tej zasady, że tylko zgubę przynosi chrzest tym, którzy są ochrzczeini poza Kościołem i do niego nie powrócili" (11). I w tym też znaczeniu mówi Leon: „W Kościele aleksandryjskim zgasło światło sakramentów" (12), tzn. został tylko sam ich zewnętrzny obrzęd, a nie ich skutek.

Co do Cypriana, to on mniemał, że heretycy zgoła nie udzielają sakramentów. Ale w tym nie należy iść za jego zdaniem. Augustyn tak go broni: „Cyprian, męczennik, nie uznawał chrztu udzielonego przez heretyków lub schizmatyków. Jednakże jego zasługi posunięte aż do tryumfu męczeństwa są tak wielkie, że światło miłości, którą płonął, usówa ów cień, który na niego spada. A jeżeli co w niun byio do oczyszczenia, dopełnił tego ogień cierpienia" (13).

Na 3. Władza sprawowania sakramentów opiera się na duchowym znamieniu, które, jak widać z powyższych (14), jest niezatarte. Toteż ten, kogo Kościół zawiesił w czynnościach, ekskomunikował lub nawet zdegradował, nie traci władzy udzielania sakramentów, a tylko traci swobodę używania tej władzy. I dlatego udziela wprawdzie sakramentu, ale popełnia przez to grzech. Tak samo grzeszy ten, kto od takowego przyjmuje sakrament, i tak nie otrzymuje skutku sakramentu, chyba że o tym nie wiedział.

A r t y k u ł 10

CZY DO DOKONANIA SIĘ SAKRAMENTU WYMAGANY JEST NALEŻYTY ZAMIAR? /48/

Zdaje się, że do dokonania się sakramentu wymagany jest należyty zarniar, bo:
1. Jak widać z powyższych (1), zamiar szafarza winien zgadzać się z zamiarem Kościoła. Lecz zamiar Kościoła zawsze jest należyty. A więc do dokonania się sakramentu wymagany jest koniecznie należyty zamiar szafarza.
2. Gorsze chyba jest czynić coś w zamiarze przewrotnym niż na żarty. Lecz zamiar udzielenia sakramentu dla zabawy i na żarty całkowicie niweczy sakrament; np. gdyby ktoś chrzcił kogoś dla zabawy i na żarty, a nie naprawdę. Tym bardziej przeto zamiar przewrotny niweczy sakrament, np. gdyby ktoś ochrzcił kogoś, by go potem zabić.
3. Zamiar przewrotny sprawia, że całe dokonywane dzieło jest złe, stosownie do słów Pańskich: „Jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemnościach" (2). Lecz jak uczy Augustyn (3), źli ludzie nie mogą splamić sakramentów Chrystusa. Wydaje się więc, że gdy szafarz żywi przewrotny zamiar, tam nie ma prawdziwego sakramentu.

W b r e w temu: przewrotny zamiar należy do złości szafarza. Lecz złość szafarza nie niweczy sakramentu. A więc i przewrotny zamiar.

O d p o w i e d ź : Zamiar szafarza może być przewrotny w dwojaki sposób: po pierwsze, może odnosić się do samego sakramentu; np. gdy ktoś nie ma zamiaru udzielić sakramentu, ale czyni coś na hecę. I takowa przewrotność niweczy prawdziwość sakramentu, zwłaszcza gdy swój zamiar ujawnia na zewnątrz.
Po drugie, przewrotność ta może odnosić się do tego, co ma nastąpić po dokonaniu się sakramentu; np. gdyby kapłan miał zamiar chrzcić jakąś kobietę, by jej potern nadużyć, albo gdyby konsekrował chleb na Ciało Pańskie z zamiarem użycia Go do praktyk czarodziejskich (czy jako trucizny). A ponieważ to, co jest najpierw, nie zależy od tego, co jest potem, dlatego przewrotność takowego zamiaru nie niweczy prawdziwości sakramentu. Za to szafarz z powodu takowego zamiaru cieżko grzeszy.

Na 1. Należyty zamiar Kościoła ma na uwadze zarówno dokonanie się sakramentu jak i wykorzystanie sakramentu. Pierwsza należytość zamiaru dokonuje sakramentu; druga działa dla zasługi. I dlatego szafarz, którego zamiar jest zgodny z zamiarem Kościoła co do pierwszej należytości, nie zaś co do drugiej, dokonuje wprawdzie sakramentu, ale nie dla swojej zasługi.
Na 2. Zamiar udzielania dla zabawy lub dla żartu wyklucza pierwszą należytość zamiaru, dzięki której dokonuje się sakrament. Nie można więc go przyrównywać do zamiaru przewrotnego.

Na 3. Zamiar przewrotny burzy dzieło tylko tego, kto żywi takowy zamiar, nie burzy zaś dzieła cudzego. Stąd też zamiar przewrotny szafarza burzy w wykonywanej czynności sakramentalnej to, co jest jego dziełem, a nie tego, co jest dzielem Chrystusa, którego jest szafarzem. Poidobnie jak sługa, któremu pan w dobrym zamiarze polecił rozdać ubogim jałmużnę, a sługa ten rozdaje ją w złym zamiarze.

ZAGADNIENIE 65
LICZBA SAKRAMENTÓW

Pozostała nam do omówienia liczba sakramentów. Narzucają się cztery pytania: l. Czy jest siedem sakramentów? 2. Ich wzajemny układ. 3. Porównanie ze sobą. 4. Czy wszystkie są koniceme do zbawienia?

A r t y k u ł 1

CZY POWINNO BYĆ SIEDEM SAKRAMENTÓW? /49/

Zdaje się, że nie powinno być siedmiu sakramentów, bo:
1. Sakramenty mają skuteczność z mocy Bożej i z mocy męki Chrystusa. Lecz jedna jest moc Boża i jedna jest męka Chrystusa, stosownie do słów: „Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęcani" (1). Powiniem więc być jeden tylko sakrament.
2. Sakrament ma zaradzić skutkom grzechu. Sa one dwa: kara i wina. Wystarczyłyby zatem dwa sakramenty.
3. Zdaniem Dionizego (2) sakramenty należą do czynności hierarchii kościelnej. Wymienia trzy takie hierchiczne czynności: „Oczyszczanie, oświecanie i doskonalenie" (3). Przeto powinny być tylko trzy sakramenty.
4. Według Augustyna sakramenty nowego prawa powinny być „co do liczby mniejsze" (4) niż sakramenty starego prawa. Lecz w starym prawie nie było jakiegoś sakramentu, który by był odpowiednikiem bierzmowania i namaszczenia chorych. Nie powinny więc być one zaliczane do sakramentów nowego prawa.
5. Jak widać z tego, co powiedziano w Drugiej Części (5), w zestawieniu z innymi rozpusta nie jest najcięższym grzechem. Nie ustanowiono jednak jakiegoś sakramentu dla zaradzenia innym grzechom. A więc i dla zaradzenia rozpuscie nie powinno się ustanawiać sakramentu małżeństwa.

W b r e w temu, zdaje się, że jest więcej sakramentów, bo:
6. Sakramenty są to jakoweś święte znaki. Otóż Kościół dokonuje różnych uświęceń rzeczy za pomocą postrzegalnych znaków, takich, jak woda święcona, konsekracja ołtarza itp. Mamy przeto więcej sakramentów niż siedem.

7. Zdaniem Hugona od św. Wiktora (5) do sakramentów starego prawa należały obiaty (oblationes), dziesięciny i ofiary. Lecz ofiara Kościoła zwana eucharystią, jest jednym z sakramentów. A więc również obiaty i dziesigciny należy uważać za sakramenty. /50/
8. Rozróżniamy trzy rodzaje grzechów: pierworodny, śmiertelny i lekki. Otóż chrzest ma usuwać grzech pierworodny; pokuta - grzech śmiertelny. Poza więc siedmioma sakramentami powinien istnieć jeszcze jeden sakrament, który by leczyl z grzechu lekkiego.

O d p o w i e d ź : Jak wyżzej powiedziano (6), sakramenty Kościoła zmierzają do dwóch celów: aby doskonalić człowieka w tym, co dotyczy czci Boga według religii chrześcijańskiego życia oraz aby zaradzić skutkom grzechu. I te wiaśnie dwie potrzeiby ukazują słuszność istnienia siedmiu sakramentów.
Życie bowiem duchowe ma podobieństwo do życia cielesnego, tak jak i inne rzeczy cielesne mają w sobie podobieństwo rzeczy duchowych. W człowieku zaś życie cielesne wymaga dwojakiego doskonalenia: po pierwsze, ma być doskonalona jego własna osoba; po drugie, ma być doskonalony w odniesieniu do całej wspólnoty społeczeństwa, w której żyje, jako że człowiek z natury jest istotą społeczną.

Osoba człowieka w jego życiu cielesnym staje się doskonałą w dwojaki sposób: po pierwsze przez to, że sama w sobie [pozytywnie rozwija się i] nabywa jakichś doskanałości; po drugie, ubocznie, przez to, że usuwa przeszkody hamujące rozwój i prowadzenie życia, takie, jak: choroby itp.

Osoba ludzka w swoim życiu cielesnym [powstaje] doskonali się [i rozwija] w samej sobie w trojaki sposab: po pierwsze, przez narodzenie, dzięki czemu człowiek zaczyna istnieć. W życiu duchowym tę rolę spełnia chrzest, który jest odrodzeniem duchowym, stosownie do słów Pawrłowych: Chrystus zbawił nas „przez obmycie odradzające itd.” (8). Po drugie, przez wzrastanie, które polega na tym, że ciało nabiera odpowiedniej wielkości i sił. W życiu duchowym tę rolę spełnia bierzmowanie, w którym otrzymuje się Ducha Świętego dla wzmocnienia. Toteż do uczniów już ochrzczonych powiedziano: „Pozostańcie w mieście, aż będziecie uzbrojeni mocą z wysoka” (9). Po trzecie, przez odżywianie, które podtrzymuje w człowieku życie i siłę. W życiu duchowym tę rolę spełnia eucharystia. Mówią o tym słowa Pańskie: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (10).

I to by wystarczyło człowiekowi, gdyby jego życiu cielesnemu i duchowemu nic nie zagrażało. Niestety, człowiek niekiedy wpada w chorobę cielesną i duchową, tj. w grzech; i dlatego konieczne jest dlań leczenie z choroby. Jest ono dwojakie. Pierwsze polega na przywróceniu zdrowia. W życiu duchowym tę rolę spełnia pokuta, stosownie do słów psalmu: „Uzdrów mnie, bo zgrzeszyłem przeciw Tobie” (11). Drugie polega na przywróceniu dawnego zdrowia przez odpowiednią dietę i ćwiczenie. W życiu duchowym tę rolę spełnia namaszczenie

chorych. Usuwa ono pozostałości grzechów i przygotowuje człowieka do wiecznej chwaky, stosownie do słów Jakuba: „A gdyby chory był w grzechach, będą mu odpuszczone” (12).

W odniesieniu do całej wspólnoty człowiek bywa doskonalony w dwojaki sposób: po pierwsze przez to, że otrzymuje władzę rządzenia wielością i sprawowania funkcji publicznych. W życiu duchowym tę rolę spełnia sakrament kapłaństwa w zakresie wyznaczonym przez List do Hebrajczyków, mianowicie że kapłani mają składać ofiary nie tylko za siebie ale i za lud (7,27). Po drugie, co do naturalnego rozmnażania się. Dokonuje się ono poprzez małżeństwo: i to zarówno w życiu cielesnym jak i w życiu duchowym, jako że ono jest nie tylko sakramentem ale i funkcją natury.

Z tego również widać słuszność liczby sakramentów jako środków zaradczych na skutki grzechu. I tak chrzes jest środkiem zaradczym na brak życia duchowego. Bierzmowanie - na słabość ducha, która cechuje nowonaro-dzonych. Eucharystia - na skłonność do grzeszenia. Pokuta - na grzech uczynkowy po chrzcie popełnionym. Namaszczcnie chorych - na pozostałości grzechów, które jeszcze nie zostały zgładzone przez pokutę: czy to z za-niedbania, czy to z nieświadomości. Kapłaństwo - na rozproszenie społeczności. Małżeństwo - na pożądliwość osobistą i na ubytek ludzi na skutek śmierci.

Niektórzy /51/ uzasadniają liczbę siedmiu sakramentów jakimś wiązamiem ich z odpowiednimi cnotami i ze skutkami win i kar spadających za nie. Mówią tak: Chrzest odpowiada wierze i jest środkiem zaradczym na winę pierworodną. Namaszczenie chorych odpowiada nadziei i jest środkiem na winę lekką. Eucharystia odpowiada miłości i jest grodkiem na nastęipstwa złości. Kapłaństwo odpowiada roztropności i jest środkiem na niewiadomość. Pokuta adipowiada sprawiedliwości i jest środkiem zaradczym na grzech śmiertelny. Małżeństwa odpowiada umiarkowaniu i jest środkiem zaradczym na pożądliwość. Bierzmowanie odpowiada męstwu i jest środkiem na słabość.

Na 1. Stosownie do zamierzonych dzieł ta sama główna przyczyna działająca poskuguje się różnymi narzędziami dla wywołania różnych skutków. Podobnie też moc Boża i męka Chrystusa działają w nas za pomocą różnych sakramentów jaka różnych narzędzi.

Na 2. Wina i kara jest różna nie tylko w zależności od gatunku, jako że mamy różne gatunki win i kar, lecz także w zależności od różnych stanów i powiązań, w jakich ludzie sig znajdują. I w dostosowaniu do nich należało uistanowić więcej sakramentów niż dwa, zgadnie z tym, co wyżej powiedziano (13).

Na 3. W czynnościach hierchicznych należy wziąć pod uwagę: sprawujących, przyjmujących i same czynności. Sprawującymi są szafarze Kościoła. Do nich należy sakrament kapłaństwa. Przyjmującymi są ci, którzy przystępują do sakramentów. Dostarcza ich małżeństwo. Tymi czynnościami są: „oczyszczainie, oświecanie i doskonalenie”. Samo oczyszczenie nie może być sakramentem nowego prawa udzielającym łaski, ale należy do sakramentaliów. /4/ Są nimi: katechizacja i egzorcyzm [tj. wyrzeczenie się zła i szatana]. Według Dionizego

(14) oczyszczanie wraz z oświecaniem należą do chrztu; a w drugim rzędzie, w razie ponownego upadku, do pokuty i namaszczenia chorych. Doskonalenie, jaka moc ducha, która jest jakby formalną wartoscią człowieka, należy do bierzmowania, zaś jako osiągnięcie celu należy do eucharystii.
Na 4. Sakrament bierzmowania daje pełnię Ducha Swiętego dla wzmocnienia człowieka. Namaszczenie chorych przygotowuje go bezpośrednio do dostąpienia chwały. Zaden z nich nie przysługuje staremu testamentowi. I dlatego nie mogło być żadnego ich odpowiednika w starym prawie. Mimo to sakramenty starego prawa były liczniejsze co do liczby niż nowego, a to z powodu różności ofiar i obrzędów.
Na 5. Należało zaradzić szczególnie pożądliwości ciała za pomocą jakiegoś sakramentu, ponieważ, po pierwsze, ona nie tylko wypacza osobę ale i naturę; po drugie, z powodu jej gwałtowności zniewalającej rozum.
Na 6. Woda święcona i inne poświęcenia, konsekracje, nie nazywają się sakramentami, ponieważ nie wiodą do skutku sakramentu, którym jest otrzymanie łaski. One tylko przystosowują do sakramentów przez to, że, po pierwsze, usuwają przeszkody; tak np. woda święcona chroni przed zasadzkam złych duchów i przed grzechami lekkimi; po drugie, że uzdatniają do sakramentu i usposabiają do jego przyjmowania; tak np. ze względu na uszanowanie dla eucharystii poświęca się (konsekruje) ołtarz i naczynia liturgiczne. /4/
Na 7. Zarówno w czasie prawa natury jak i w czasie prawa mojżeszowego obiaty i dziesięciny służyły do utrzymania szafarzy i ubogich oraz do symbolizowania: i dlatego były sakramentami. Obecnie zaś nie pozostały jako symbolizujące, i dlatego nie są sakramentami.
Na 8. Do zgladzenia grzechu lekkiego nie jest wymagane wlanie łaski. A ponieważ każdy sakrament nowego prawa wlewa łaskę, dlatego żaden sakrament nowego prawa nie jest ustanowiony wprost do gładzenia grzechu lekkiego. Gładzą go miektóre sakramentalia, takie jak woda święcona itp. Niektórzy /52/ jednak są zdania, że dla gładzenia grzechu lekkiego ustanowione zostało namaszczenie chorych. Ale o tym bgdzie mowa na swoim miejscu (15).

A r t y k u ł 2

CZY WYMIENIANIE SAKRAMENTÓW WEDŁUG WYŻEJ PODANEJ KOLEJNOŚCI JEST NALEŻYTE?

Zdaje się, że wymienianie sakramentów według wyżej (1) podanej kolejności jest nienależyte, bo:
1. Według Apostoła: „Nie było wpierw tego co duchowe, ale to co ziemskie (animale); duchowe było potem” (2). Lecz małżeństwo zmierza do zrodzenia człowieka, a jest to pierwsze jego narodzenie i jest ziemskie; zaś chrzest zmierza

do odradzenia człowieka, a jest to drugie jego narodzenie i jest duchowe. A więc małżeństwo powinno poprzedzać chrzest.
2. Sakrament kapłaństwa daje władzę wykonywania czynności sakramentalnych. Otóż najpierw jest wykonywujący, a potem jego czynność. Wynika z tego, że najpierw powinno być kapłaństwo, a potem chrzest i pozastałe sakramenty.
3. Eucharystia jest pokarmem duchowym, zaś bierzmowanie przyrównujemy do wzrastania. Lecz pożywienie jest przyczyną wzrastania i w następstwie jest pierwej niż ono. Zatem eucharystia powinna być wymieniona przed bierzmowaniem.
4. Pokuta przygotowuje człowieka do eucharystii. Powinna więc ją poprzedzać, jako że zawsze przygotowanie poprzedza tę doskonałość, do której przygotowuje.
5. To, co jest bliżej ostatecznego celu, powinno być na końcu. Lecz spośród wszystkich sakramentów namaszczenie chorych jest najbliżej ostatecznego celu: szczęśliwści. Powinno przeto zamykać listę sakramentów.

W b r e w temu jest powszechnie przyjęta kolejność wymieniania sakramentów podana wyżej (3).

O d p o w i e d ź : Uzasadnienie takiej a nie innej kolejności sakramentów wynika z tego, co wyżej powiedziano (4). Oto ono: Jak jedno jest pierwej niż wielość, tak i sakramenty, które mają doskonalić jedną osobę, z natury rzeczy poprzedzają sakramenty, które mają doskonalić społeczność. I dlatego spośród sakramentów ma ostatnim miejscu kładziemy kapłaństwo i małżeństwo, które mają doskonalić społeczność. Wszelako małżeństwo kładziemy po kapłaństwie, a to dlatego, że mniej uczestniczy w treści życia duchowego, ku czemu zmierzają sakramenty.

Spośród tych, które mają doskonalić jedną osobę, z natury rzeczy pierwej są te, które same przez się i wprost zmierzają do doskonałości życia duchowego, niż te, które zmierzają doń ubocznie, usuwając przydarzające się szkodliwe przeszkody. Do tych drugich należą pokuta i namaszczenie chorych. Z natury jednak rzeczy najpierw jest pokuta, która zaczyna uzdrowienie, a potem namaszczenie chorych, które zachowuje to uzdrowienie.

Jest jasne, że spośród pozostałych trzech, na pierwszym miejscu jest chrzest; na drugim - bierzmowanie, które ma dać pełną moc ducha, i na trzecim - eucharystia, która zmierza do osiągnięcia końcowej daskonałości.

Na 1. Małżeństwo jest funkcją natury, o ile zmierza do rodzenia człowieka według jego życia ziemskiego. Jest sakramentem, o ile ma coś z duchowości. A ponieważ ze wszystkich sakramentów ma najmniej duchowości, dlatego kładzie się je na ostatnim miejscu.
Na 2. Żeby człowiek mógł coś wykonywać, musi wpierw być sam w sobie doskonałym. I dlatego najpierw muszą być te sakramenty, które doskonalą

człowieka w samym sobie, a potem sakrament kapłaństwa, który nakłada obowiązek doskonalenia innych.
Na 3. Pożywienie popoprzedza wzrastanie jako jego przyczyna, i następuje po nim jako utrzymujące człowieka w doskonałej wielkości i sile. I dlatego eucharystię można wymieniać przed bierzmowaniem, jak to czyni Dionizy (5), albo po nim, jak to czyni Magister (6).
Na 4. Argument zarzutu byłby słuszny, gdyby pokuta była koniecznie wymagana jako przygotowanie do eucharystii. Ale to nie jest prawda, bo człowiek niemający grzechu śmiertelnego nie musi się spowiadać przed przy-jęciem komuni św. A jeśli pokuta jest przygotowaniem do eucharystii, to przez przypadłość, mianowicie w wypadku zaistnienia grzechu śmiertelnego. Toteż Księga Kronik powiaida: „Ty, Panie sprawiedliwych, nie nałożyłeś pokuty na sprawiedliwych" (7).
Na 5. Ze względu na rację podaną w zarzucie namaszczenie chorych jest ostatnim z tych sakramentów, które mają doskonalić jedną osobę.

A r t y k u ł 3

CZY EUCHARYSTIA JEST NAJWAŻNIEJSZYM Z SAKRAMENTÓW?

Zdaje się, że eucharystia nie jest najważniejszyrn spośród sakramentów, bo:
1. Według Filozofa (1) dobro wspólne jest ważniejsze niż dobro jedmosti. Lecz małżeństwo ma na uwadze dobro wspólne gatunku ludzkiego, co się ziszcza przez rodzenie. Natomiast sakrament eucharystii ma na uwadze dobro własne przyjmującego. A więc nie jest najważniejszym wśród sakramentów.
2. Te sakramenty chyba są ważniejsze, których udziela dostojniejszy szafarz. Lecz sakramentów bierzmowania i kapłaństwa udziela tylko biskup; a on jest dostojniejszym. szafarzem niż zwykły kapłan-szafarz, który udziela sakramentu eucharystii. Zatem te dwa sakramenty są ważniejsze.
3. Tym sakramenty są ważniejsze, im większą mają moc. Lecz niektóre sakramenty wyciskają znamię, mianowicie chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo, a tego nie czyni eucharystia. A więc te trzy sakramenty są ważniejsze.
4. To chyba jest ważniejsze, od czego inne rzeczy zależą, a nie na odwrót. Lecz od chrztu zależy eucharystia. Nie można bowiem przyjmować eucharystii, jeśli się nie jest ochrzczonym. Przeto chrzest jest ważniejszy niż eucharystia.

W b r e w temu Dionizy pisze: „Tylko przez najświętszą eucharystię można doskonalić siebie doskonałością hierarchi.czną" (2). A więc sakrament ten jest najważniejszy i doskonalący wszystkie inne, /53/

O d p o w i e d ź : Istotnie biorąc sakrament eucharystii jest najważniejszym spośród innych sakramentów. Przemawiają za tym trzy powody: Po pierwsze,

sakrament ten zawiera w sobie istotowo samego Chrystusa, zaś inne sakramenty, jak widać z powyższych (3), zawierają tylko jakąś moc narzędziową udzieloną im przez Chrystusa. Zawsze zaś ważniejsze jest to, co jest przez istotę, niż to, co jest udzielone.

Po drugie przemawia za tym istniejące w sakramentach wzajemne przyparządkowanie. Wszystkie bowiem sakramenty wydają się zmierzać do tego sakramentu jako do celu. I tak sakrament kapłaństwa niewątpliwie ma na celu konsekrowanie eucharystii. Sakrament chrztu ma na celu przyjmowanie eucharystii. Temu też celowi służy bierzmowanie; doskonali, wzmacnia ono ochrzczonego, aby powodowany jakimś lękiem nie wzdragał się przed takowym sakramentem. /54/ Również pokuta, spowiedź, oraz namaszczenie chorych przygotowują człowieka do godnego przyjmowania Ciała Chrystusowego. Co do małżeństwa, to ono przynajmniej swoją symboliką dotyka tego sakramentu, jako że symbolizuje ścisłą więź Chrystusa z Kościołem. Tę zaś jedność Chrystusa z Kościołem przedstawia sakrament eucharystii. Toteż Apostoł pisze: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła" (4).

Po trzecie ujawnia to liturgia sakramentów. Jak bowiem uczy Dionizy (5), wszystkie sakramenty dopełniają się w ramach eucharystii. Tak np. nowowyświęceni kapłani i dorośli ochrzczeni przyjmują komunię św. Porównując ze sobą pozostałe sakramenty, ich większa lub miniejsza ważność przedstawia się rozmaicie. I tak pod względem konieczności najważniejszym jest sakrament chrztu. Pod względem doskonałości najważniejszym jest sakrament karpłaństwa. Pośrednie miejsce między nimi zaj-muje sakrament bierzmowania. Sakrament pokuty i namaszczenia chorych jest niższego rzędu niż trzy powyższe, gdyż, jak wyżej powiedziano (6), nie ma na uwadze samego wprost życia chrześcijańskiego, ale poniekąd ubocznie, przez przypadłość, mianowicie o ile jest środkiem zaradczym na pojawiające się uchybienia. Porównując je ze sobą, namaszczenie chorych ma się tak do pokuty, jak się ma bierzmowanie do chrztu; z tym zastrzezeniem, że pokuta jest bardziej konieczna, zaś namaszczenie chorych ma w sobie większą doskonałość.

Na l. Małżeństwo ma na celu wspólne dobro cielesne. Natomiast wspólne dobro duchowe całego Kościoła zawiera się istotowo w samym sakramencie eucharystii.
Na 2. Kapłaństwo i bierzanowanie powołuje wiernych Chrystusa do jakichś szczególnych zadań, a to powoływanie należy do książąt. I dlatego udzielainie tych sakramentów należy jedynie do biskupa, który jest poniekąd księciem w Kościele. Sakrament zaś eucharystii nie powołuje człowieka do wykonywania jakiegoś zadania; raczeij, jak się rzeklo (7), sakrament ten jest kresem wszystkich zadań.
Na 3. Jak wyzej powiedziano (8), znamię sakramentalne jest niejakimś udziałem w kapłaństwie Chrystusa. Stąd też sakrament, który łączy samego Chrystusa z człowiekiem, ważniejszy jest niż sakrament, który wyciska znamię Chrystusa.

Na 4. Zarzut mówi o ważności sakramentów od strony ich konieczności. Z tego zaś punktu widzenia chrzest, jako najbardziej konieczny, jest rzeczywiście najważniejszym z sakramentów. Podobnie Jak kapłaństwo oraz bierzmowanie mają jakąś wyższość ze względu na posługiwanie innym, a małżeństwo ze względu na symbolizowanie. Może przecież tak być, że to, co jest ważniejsze pod jakimś względem, nie jest zasadniczo, istotnie, ważniejsze.

A r t y k u ł 4

CZY WSZYSTKIE SAKRAMENTY SĄ KONIECZNE DO ZBAWIENIA? /55/

Zdaje sig, że wszystkie sakramenty są konieczne do zbawienia, bo:
1. Co nie jest konieczne, jest chyba zbędne. Żaden jednak sakrament nie jest zbędny, ponieważ „Bóg niczego nie czyni na próżno" (1). A więc wszystkie sakramenty są konieczne do zbawienia.
2. Jak Chrystus powiedział o chrzcie: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego" (2), tak i o eucharystii powiedział: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie" (3). A więc jak chrzest jest sakramentem koniecznym do zbawienia, tak jest takowym również i eucharystia.
3. Można być zbawionym bez sakramentu chrztu, byleby nie wykluczała go pogarda dla religii, a tylko, jak niżej powiemy (4), niemożność jego przyjęcia. Do każdego jednak sakramentu stosuje się to, że pogarda dla religii przekreśla zbawienie człowieka. Na tej samej więc podstawie wszystkie sakramenty są konieczne do zbawienia.

W b r e w temu: dzieci są zbawiome na skutek samego tylko chrztu, bez przyjmowania innych sakramentów.

O d p o w i e d ź : Chodzi tu o konieczność ze względu na cel. Ta zaś jest dwojaka. Po pierwsze, to uważa się za konieczne, bez czego inie można osiągać celu: tak jak pokarm jest konieczny do życia ludzkiego. I to też jest istotnie konieczne do celu. Po drugie, to uważa się za konieczne, bez czego nie można łatwo i dogodnie osiągnąć celu: tak jak koń jest konieczny do podróży. I to nie jest istotnie konieczne do celu.

Według pierwszego sposobu konieczności trzy sakramenty są konieczne do zbawienia. Dwa są konieczne dla poszczególnej osoby: chrzest jest istotnie i bezwzględnie konieczny, zaś pokuta w wypadku zaistnienia grzechu śmiertelnego popełnionego po chrzcie. Sakrament zaś kapłaństwa jest konieczny Kościołowi, gdyż jak mówi Księga Przysłów: „Z braku rządów naród upada" (5).

Inne sakramenty są komieczne według drugiego sposobu. Bierzmowanie bowiem doskonali w jakiś sposób chrzest, a namaszczeinie chorych - pokutę. Małżeństwo zaś zachowuje społeczność Kościoła zasilając ją nowymi członkami.

Na 1. Żeby coś nie było zbędne, wystarczy konieczność pierwszego i drugiego sposobu. I właśnie, jak powiedziano (6), tak są sakramenty konieczne.
Na 2. Augustyn wyjaśnia (7), że w tych słowach Pańskich chodzi o duchowe spożywanie, a nie o samo tylko spożywanie sakramentalne.
Na 3. Owszem, pogarda dla wszystkich sakramentów jest przeciwna zbawieniu. Nie świadczy jednak o pogardzie dla sakramentu, gdy ktoś nie stara się przyjmować sakramentu, który nie jest konieczny do zbawienia. Gdyby świadczyło, wówczas i ci, którzy nie otrzymali kapłaństwa, i ci, którzy nie weszli w związek małżeński, gardziliby innymi sakramentami.

SAKRAMENT CHRZTU z. 66 – 71

ZAGADNIENIE 66
CO STANOWI SAKRAMENT CHRZTU

Następnie trzeba omówić poszczególne sakramenty. Najpierw chrzest; po nim bierzmowanie; po nim eucharystię; po niej pokutę; po niej namaszczenie chorych; po nim kapłaństwo; wreszcie małżeństwo.
Przystępujemy do omawiania pierwszego sakramentu. Najpierw omówimy sam chrzest, a potem przygotowania do niego. Jeśli chodzi o sam chrzest, to trzeba rozpatrzyć cztery zagadnienia: pierwsze, to, co stanowi sam sakrament chrztu; drugie, szafarza tego sakramentu; trzecie, przyjmujących ten sakrament; czwarte, skutek tego sakramentu.

Zagadnienie pierwsze nasuwa dwanaście pytali: 1 Co to jest chrzest: czy jest to obmywanie? 2. Kto i kiedy go ustanowił? 3. Czy właściwą materią tego sakramentu jest woda? 4. Czy wymagana jest zwykła woda? 5. Czy forma tego sakramentu : Ja ciebie chrzczę itd. jest właściwa? 6. Czy można chrzcić kogoś używając formuły: Ja ciebie chrzczę w imię Chrystusa? 7. Czy jest konieczne zanurzanie? 8. Czy jest wymagane potrójne zainurzanie? 9. Czy można powtarzać chrzest? 10. O obrzędach chrztu; 11. Różne rodzaje chrztu; 12. Porównanie ich ze sobą.

A r t y k u ł 1

CZY CHRZEST POLEGA NA SAMYM OBMYWANIU?

Zdaje się, że chrzest nie polega na samym obmywaniu, bo:
1. Obmywanie jest przejściowe, zaś chrzest jest trwały. A więc chrzest nie jest samym obmywaniem, ale raczej, jak mówi Damascen, jest: „Odrodzeniem, pieczęcią, opieką i oświeceniem" (1).
2. Zdaniem Hugona od św. Wiktora: „Chrzest jest to woda uświęcana słowem Boga dla obmycia z grzechu" (2). Lecz woda nie jest obmywaniem, bo ono, jest jakimś posługiwaniem się wodą.
3. Augustyn pisze: „Dodajesz słowo do elementu i staje się dziw sakramentu" (3). Ale tym elementem jest sama woda. A więc chrzest jest wodą, a nie obmywaniem.

W b r e w temu pisze Syrach: „Ten, kto się obmył po dotknięciu trupa i znów się go dotknął, jakiż pożytek odniósł ze swego obmycia?" (4). A więc chrzest jest obmywaniem, polaniem.

O d p o w i e d ź : W sakramencie chrztu należy wyodrębnić trzy składniki, mianowicie to, co jest sakramentem tylko; to, co jest rzeczą i sakramentem; i to, co jest rzeczą tylko. Sakramentem tylko jest coś widocznego, istniejącego na zewnątrz, co jest znakiem wewnętrznego skutku, to bowiem należy właśnie do istoty sakramentu. W chrzcie, tym, co na zewnątrz ukazuje się zmysłowi, jest woda i jej użycie, a jest nim obmywanie, polanie.

Niektórzy więc mniemali, że to sama woda jest sakramentem. Tak przynajmniej zdają się brzmieć słowa Hugona od św. Wiktora. On bowiem, określając sakrament w ogóle, powiada, że jest to „materialny element" (5); a określając chrzest, powiada, że jest to ‚woda" (6).

Ale to nie jest prawdą. Ponieważ sakramenty nowego prawa sprawiają jakąś świętość, dlatego w tym elemencie dokonuje się sakrament, w którym uskutecznia się uświęcenie. Otóż woda sama nie uskutecznia uświęcenia, natomiast jest w niej jakaś narzędziowa moc do uświęcania. Nie jest ona trwała, ale spływa na człowieka, który jest prawdziwym podmiotem uświęcania. I dlatego sakrament dokonuje się nie w samej wodzie, ale w stosowaniu wody do człowieka, czyli w obmywaniu. Toteż Magister (7) powiada: Chrzest jest to zewnętrznie dokonane obmywanie ciała z równoczesnym wypowiedzeniem przepisanej formuły słów.

Tą „rzeczą i sakramentem" jest znamię chrzcielne. Jest ona „rzeczą" oznaczoną przez zewnętrzne obmywanie, i zarazem jest ono [„sakramentem" tj.] znakiem sakramentalnym wewnętrznego usprawiedliwienia. To zaś usprawiedliwienie jest „rzeczą tylko" tego sakramentu. Ta rzecz jest oznaczona [przez znak] i nie jest znakiem.

Na 1. [W chrzcie przejściowym jest „sakrament tylko”.] Na trwałe zaś pozostaje „rzecz i sakrament”, czyli znamię, oraz „rzecz tylko”, czyli wewnętrzne usprawiedliwienie; z tym zastrzeżeniem, że, jak powiedziano (8), znamię pozostaje nieutracalnie, zaś usprawiedliwienie - utracalnie.

Otóż Damascen, określając chrzest, brał pod uwagę nie zewnętrzną czynność, a więc nie „sakrament tylko”, ale to, co się dokonuje wewnątrz duszy. W jego określeniu dwie nazwy dotyczą znamienia: i pieczęć i opieka, jako że samo to znamię, zwane pieczęcią, z przeznaczenia swego ma strzec duszę w dobrem. Dwie także nazwy dotyczą końcowego skutku sakramentu, tj. „rzeczy tylko”: odrodzenie, jako że na skutek chrztu człowiek zaczyna nowe życie, życie w sprawiedliwości, oraz oświecenie, które dotyczy zwłaszcza wiary, dzięki której człowiek otrzymuje życie duchowe, stosownie do słów Habakuka: „Sprawiedliwy przez wiarę swą żyć będzie” (9). Chrzest przecież jest jakimś świadectwem wiary. Toteż nazywa się: „Sakramentem wiary” (10).

Podobnie określa chrzest Dionizy. Uważa go za podstawę wszystkich innych sakramentów, mówiąc: „Jest on jakimś początkiem świętej czynności i spełnieniem najświętszych nakazów, uzdalniającym naszą duszę do przyjmowania sakramentów” (11). Uważa go również za gwarancję chwały niebieskiej, która jest ostatecznym celem wszystkich sakramentów, mówiąc: „Otwiera on nam drogę do niebieskiego spoczynku” (12). Uważa go wreszcie za początek życia duchowego, mówiąc: „Sprawia on nasze święte i Boże odrodzenie” (13).

Na 2. Jak już powiedziano (14), tego zdania Hugona od św. Wiktora nie musi się uznawać. Można jednak za nim powiedzieć, że chrzest jest wodą, ponieważ woda jest materialnym czynnikiem chrztu, ale będzie to orzekanie [czy określanie] przez przyczynę.

Na 3. To prawda, że gdy się doda słowo do elementu wody, dokonuje się sakrament; ale nie dokonuje się w tymże elemencie, ale w człowieku. Przecież to dla człowieka stosuje się element wody i obmywanie nią. I to też oznaczają słowa dodane do elementu wody i do polania: Ja ciebie chrzczę itd.

A r t y k u ł 2

CZY CHRZEST BYŁ USTANOWIONY PO MĘCE CHRYSTUSA?

Zdaje się, ze chrzest został ustanowiony po męce Chrystusa, bo:

l. Przyczyna poprzedza skutek. Lecz sakramenty nowego prawa czerpią swoją moc z męki Chrystusa. A więc męka Chrystusa poprzedziła ustanowienie sakramentów nowego prawa, a zwłaszcza ustanowienie chrztu, stosownie do słów Apostoa: „Wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć” (1) itd.

2. Sakramenty nowego prawa mają skuteczność z nakazu Chrystusa. Lecz Chrystus nakazał uczniom chrzcić dopiero po męce i zmartwychwstaniu, mówiąc:

„Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca” itd. (2) Chyba więc chrzest został ustanowiony po męce Chrystusa.
3. Jak wyżej powiedziano (3), chrzest jest konieczny do zbawienia. Z tego by chyba wynikało, że skoro tylko został ustanowiony, ludzie byliby obowiązani do jego przyjmowania. Lecz przed męką Chrystusa ludzie nie mieli obowiązku przyjmowania chrztu. Jeszcze bowiem miało swoją moc obrzezanie, a na jego miejsce przyszedł chrzest. Wydaje się więc, że chrzest nie był ustanowiony przed męką Chrystusa.

W b r e w temu Augustyn, w jakimś kazaniu na Epifanię, tak mówi: „Przez to, że Chrystus zanurzył się w wodach [Jordanu], obmył wodą grzechy wszystkich ludzi” (4). Lecz to było przed Jego męką. A więc chrzest został ustanowiony przed męką Chrystusa.

O d p o w i e d ź : Jak już powiedziano (5), sakramenty ze swojego ustanowienia mają moc udzielania łaski. Wtedy przeto, jak się wydaje, jakiś sakrament jest ustanowiony, kiedy otrzymuje moc powodowania swojego skutku. Tę zaś moc otrzymał chrzest wtedy, kiedy Chrystus był ochrzczony. Wówczas też chrzest został prawdziwie ustanowiony, a chodzi o sam sakrament [a nie o jego stosowanie].

Natomiast obowiązek stosowania tego sakramentu został ludziom nałożony po męce i zmartwychwstaniu. Już to dlatego, że na męce Chrystusa kończą się dawne sakramenty, które były jej zapowiedzią i symbolem, zaś na ich miejsce przyszedł chrzest i inne sakramenty nowego prawa. Już to dlatego, że chrzest upostaca w człowieku mękę i zmartwychwstanie Chrystusa w tym znaczeniu, że człowiek umiera dla grzechu i zaczyna nowe życie w sprawiedliwości. Stąd też najpierw trzeba było, żeby Chrystus cierpiał i zmartwychwstał, a potem dopiero można było ludziom nałożyć obowiązek upostacania w sobie męki i zmar-twychwstania.

Na l. Także i przed męką Chrystusa chrzest miał skuteczność z tejże męki, jako że ją przedstawiał. W inny jednak sposób niż sakramenty starego prawa; bowiem te ostatnie były li tylko zapowiedziami i symbolami, natomiast chrzest już miał od samego Chrystusa moc usprawiedliwiania. To bowiem od Niego także i sama męka otrzymała moc zbawiania.
Na 2. Chrystus przyszedł znieść wypełnione na sobie symbole zapowiadające Go. Nie wypadało więc, żeby ograniczał nadal ludzi do rozmaitych symboli przedstawiających Go. I dlatego nie nakazał obowiązkowo udzielania chrztu ustanowionego przed swoją męką. Chcial jednak oswoić ludzi z jego praktyką, a zwłaszcza żydów, u których, jak pisze Augustyn (6), wszystko działo się w symbolach i zapowiedziach. Natomiast po swojej męce i zmar-twychwstaniu nie tylko żydom ale i poganom swoim nakazem nałożył obowiązek chrztu, mówiąc: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody...”

Na 3. Sakramenty wtedy dopiero są obowiązujące, kiedy wyjdzie po temu odpowiedni nakaz. A jak powiedziano (7), przed męką takiego nakazu nie było. A słowa Pańskie wypowiedziane do Nikodema: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha Swiętego, nie może wejść do królestwa Bożego" (8) raczej zdają się dotyczyć czasu przyszłego niż teraźniejszego.

A r t y k u ł 3

CZY WŁAŚCIWĄ MATERIĄ CHRZTU JEST WODA? /56/

Zdaje się, że woda nie jest właściwą materią chrztu, bo:
1. Według Dionizego (1) i Damascena (2) w chrzcie tkwi jakaś siła oświecająca. Lecz oświecanie przysługuje przede wszystkim ogniowi. A więc chrztu winno się dokonywać raczej ogniem niż wodą. Tym bardziej, że Jan Chrzciciel, zapowiadając chrzest Chrystusowy, powiedział: „On was chrzcić będzie Duchem gwiętym i ogniem" (3).
2. Chrzest oznacza zmycie grzechów. Lecz oprócz wody istnieją jeszcze inne środki zmywające, jako to wino, olej itp. Zatem i nimi mozna dokonywać chrztu. Wobec czego woda nie jest właściwą materią chrztu.
3. Wyżej powiedziano (4), że sakramenty Kościoła wypłynęły z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu. Lecz z boku Chrystusa wypłynęła nie tylko woda ale i krew. Chyba więc i krwią można chrzcić. I to też lepiej nawiązywało-by do skutku chrztu, w myśl słów Apokalipsy: „Chrystus omył nas z grzechów naszych we krwi swojej" (5).
4. Zdaniem Augustyna (6) i Bedy (7): „Chrystus dotknięciem swego najczystszego ciała udzielił wodom mocy odradzania i oczyszczania". Nie każda jednak woda ma łączność z wodą Jordanu, której dotknął Chrystus swoim ciałem. Chyba więc nie każdą wodą można chrzcić. Wobec czego woda, jako taka, nie jest właściwą materią chrztu.
5. Gdyby sama woda była właściwą materią chrztu, nie trzeba by było niczego z nią czynić po to, żeby nią chrzcić. Lecz w uroczystym chrzcie wodę, którą ma się udzielać chrztu, wpierw się uwalnia od złego i poświęca. Wydaje się więc, że woda taka, jaka jest, nie jest właściwą materią chrztu.

W b r e w temu są słowa Pańskie: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego" (8).

O d p o w i e d ź : Z ustanowienia Bożego woda jest wlaściwą materią chrztu. I to całkiem słusznie. Po pierwsze, ze względu na samą istotę chrztu, którą jest odrodzenie do życia duchowego, co jak najbardziej wiąże się z wodą. Wszak nasiona, z których rodzą się wszystkie istoty żyjące, mianowicie rośliny i

zwierzęta, są wodniste i należą do wody. Z tego powodu niektórzy filozofowie uważali wodę za początek wszystkich rzeczy. /57/

Po drugie, ze względu na skutki chrztu, z którymi harmonizują właściwości wody. Ta bowiem swoją wodnistością zmywa, przez co nadaje się do oznaczania i powodowania zmywania grzechów. Swoim zimnem miarkuje nadmiar gorąca, przez co nadaje się do łagodzenia zarzewia pożądliwości. Dzięki swojej przezroczystości może przyjmować światło, stąd też nadaje się do chrztu, który jest sakramentem wiary.

Po trzecie, bo madaJe się do przedstawiania tajemnic Pańskich, dzięki którym doznajemy usprawiedliwienia. Tę myśl wyraża Chryzostom w ten sposób: „Zanurzając głowy w wodzie, jakby w jakimś grobie grzebie się starego człowieka, i tam w dole chowa się zanurzonego, by z kolei powstał znowu nowy .człowiek" (9); a pisze to wyjaśniając słowa: „Jeśli się ktoś me narodzi" itd. (10).

Po czwarte, ze względu na swoją powszechność i obfitość jest odpowiednią materią, jak tego wymaga konieczność tego sakramentu. Można bowiem wodę mieć wszędzie i łatwo.

Na 1. Oświecanie należy do ognia jako czynnego. Natomiast ochrzczony nie staje się czynnie oświecającym ale jest oświecanym przez wiarę, która pochodzi „ze słyszenia" (11). I dlatego do chrztu raczej nadaje się woda niż ogień.

A co do słów: „On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem", to zdanielm Hieronima (12) przez ogień należy tu rozumieć Ducha Świętego, który ukazał się nad uczniami w postaci języków ognistych (13). Albo też przez ogień, według Chryzostoma (14), można rozumieć utrapienia, jako że one oczyszczają z grzechów i zmniejszają pożądliwość. Albo, jak mówi Hilary, ponieważ: „Ochrzczonych Duchem Świętym czeka jeszcze „chrzest" w ogniu sądu" (15).
Na 2. Wino i olej nie są środkami zmywającymi tak powszechnie używamymi jak woda. Nie zmywają też tak doskonale, jako że po nich zostaje taka czy inna woń, a po wodzie nic. Ciecze te nie są również tak powszechne i w takiej obfitości jak woda.
Na 3. Z boku Chrystusa wypłynęła woda, aby zmywać, i krew, aby odkupiać. I dlatego krew odnosi się do sakrimentu eucharystii, zaś woda do sakramentu chrztu. Ten drugi bierze moc do zmywania z mocy tkwiącej we krwi Chrystusa.
Na 4. Z Chrystusa moc spłynęła na wszystkie wody: nie tylko te, które mają lokalną łączność z wodami Jordanu, ale na wszystkie, które są tego samego gatunku co wody Jordanu. Mówi to Augustyn, w jakimś kazaniu na Epifanię: „Błogosławieństwo płynące ze chrztu Zbawiciela, jakby jakiś potężny duchowy strumień wypełniło łożyska wszystkich rzek i żyły wszystkich źródeł" (16).
Na 5. To błogosławieństwo, którym poświęca się wodę, nie należy do istotnych składników chrztu. Ma ono nadać mu cechy jakiejś uroczystości dla budzenia pobożności wiernych. Ma także unieszkodliwić chytrość złego ducha, żeby nie przeszkadzał skutkowi chrztu.

A r t y k u ł 4

CZY DO CHRZTU WYMAGANA JEST ZWYKŁA WODA?

Zdaje się, że da chrztu nie jest wymagana zwykła woda, bo:
1. Woda, z jaką mamy na codzień do czynienia, nie jest zwykłą wodą. Widać to zwłaszcza na przykładzie wody morskiej, która, jak to potwierdza Filozof (1), zawiera obficie takie składniki, jakich inne wody nie mają. A prze-cież można używać tej wody do chrztu. Nie jest więc do chrztu wymagana woda zwykła i czysta.
2. Przy chrzcie uroczystym używa się wody, do której wlewa się krzyżmo, co chyba sprawia, że woda już nie jest czystą i zwykłą. Przeto wydaje się, że do chrztu nie jest wymagana woda czysta i zwykła.
3. Jak powiedziano (2), woda płynąca z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu oznaczała chrzest. Wszelako nie była to woda czysta, ponieważ w ciele złożonym z elementów, a takim było ciało Chrystusa, elementy nie istnieją oddzielnie i samoistnie tak jak w przyrodzie. Do chrztu chyba nie jest wymagana woda naturalna i zwykła.
4. Chyba nikt nie uzna ługu za wodę czystą, naturalną; jego bowiem właściwości: grzać i suszyć są przecilwieństwem wody. A jednak tą wodą, jak się wydaje, można chrzcić; tak samo jak i wodą mineralną, która przechodzi przez złoża siarki; podobnie jak ług otrzymuje się przepuszczając wodę przez popiół. Chyba więc do chrztu nie jest wymagana woda zwykła.
5. Woda różana jest wyciągiem z róż; tak samo jak wody chemiczne są wytworem z niektarych ciał. Lecz jak się wydaje, tych wód można używać do chrztu; podobnie jak deszczówki, która powstaje na skutek zgęszczenia i skropleuia się pary wodnej. A ponieważ wszystkie one nie są wodami czystymi i zwykłymi, dlatego wydaje się, że woda czysta i zwykła nie jest wymagana do chrztu.

W b r e w temu wyżej powiedziano (3), że właściwą materią chrztu jest woda. Lecz tylko woda zwykła zachowuje gatunek wody. A więc do chrztu wymagana jest koniecznie wada czysta i zwykła.

O d p o w i e d ź : Woda może utracić swoją czystość i zwyczajnoś w dwojaki sposób: pierwszy, przez domieszkę jakiegoś innego ciała; drugi, przez przemianę. W obu wypadkach może się to stać albo sztucznie, albo naturalnie. Otóż sztuka nie dociąiga do działania natury, bo natura daje formę subatancjalną, czego sztuka nie zdoła dokonać. Wszystkie bowiem. formy nadane przez sztukę są przypadłościowe, chyba że przyłoży właściwego sprawcę do właściwej materii, np. ogień do materiału palnego. W ten też sposób z niektórych rzeczy na skutek gnicia rodzą się jakieś żyjątka.

Wszelka więc sztucznie dokonana zmiana w wodzie, czy to przez domieszkę czegoś, czy to przez jej zmianę jakościową nie zmienia gatunku wody. Stąd też taką wodą można chrzcić. Chyba że sztucznie wodę zmiesza się z tak wielką ilością innego ciała, że ta mieszanina raczej będzie owym ciałem niż wodą: tak jak błoto raczej jest ziemią niż wodą, a wino rozcieńczone wodą raczej jest winem niż wodą.

Natomiast zmiana naturalna niekiedy niweczy gatunek wody. Zachodzi to wtedy, gdy na skutek działania natury woda wchodzi w substancję jakiegoś ciała mieszanego; np. gdy woda zamieniona w ciecz winnej jagody, staje się winem, i już nie ma gatunku wody. Niekiedy jednak ta zmiana naturalna w wodzie odbywa się bez niweczenia jej gatunku. Może ją sprawiać zarówno zmiana jakościowa; np. woda nagrzana działaniem słońca, jak i domieszka innych składników; np. woda rwącej rzeki niosąca różne cząstki ziemi.

Końcowa przeto odpowiedź jest taka: Można chrzcić wodą jakimkolwiek bądź sposobem zmienioną, byleby tylko nie straciła gatunku wody. Nie można zaś chrzcić wodą aż tak zmienioną, że straciła swój gatunek.

Na l. Ta zmiana widoczna w wodzie morskiej, jak i w innych wodach, z jakimi mamy na codzień do czynienia, nie jest aż tak wielka, żeby niweczyła gatunek wody. I dlatego takową wodą można chrzcić.
Na 2. Domieszka krzyżma nie niweczy gatunku wody. Podobnie, jak i woda, rosół, z wygotowanego mięsa, czy czegoś takiego. Chyba że rozpuszczenie się ciał rozpuszczainych będzie tak wielkie, iż ciecz stąd pochodząca będzie miała więcej obcej substancji niż wody, co można zobaczyć, badając gęstość cieczy. Gdyby jednak z tak zagęszczonej cieczy wyciągnięto wodę cienką, wówczas możlna chrzcić takową wodą. Tak samo jak można chrzcić wodą wyciśniętą z blota, aczkolwiek nie można chrzcić błotem.
Na 3. Woda płynąca z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu nie była cieczą śluzowatą, jak niektórzy mówili (4). Takową bowiem cieczą nie mozna by było chrzcić, tak samo jak i krwią zwierzęcia, winem lub jakimkolwiek sokiem z roślin. Była to przecież woda czysta, w cudowny sposób płynąca ze zmarłego ciała, tak jak i krew, dla zaświadczenia o prawdziwości ciała Pańskiego, a to przeciw manichejczykom: ich błędnemu mniemaniu. Ta woda, która jest jednym z czterech elementów, miała wskazywać na to, że ciało Chrystusa było prawdziwie złożone z czterech elementów, zaś krew miała wskazywać na to, że ono było złożone z czterech cieczy. /58/
Na 4. Można chrzcić ługiem oraz wodą siarczaną i w ogóle mineralną, gdyż takowe wody nie są sztucznie lub naturalnie zmieszane z jakimiś ciałami, a tylko ich stan zmienia się jakościowo na skutek przepływania przez jakieś ciała.
Na 5. Woda różana jest cieczą, sokiem, wyciągniętym z róż. Stąd też nie można nią chrzcić. Z tego samego powodu nie można chrzcić wodą chemiczną, podobnie jak winem.

Co innego deszczówka. Powstaje ona na skutek zgęszczenia i skroplenia się pary wodnej i tylko w znikomej części zawiera domieszkę obcych cieczy; te zaś na skutek działania natury, która jest silniejsza niż sztuka, zostają rozpuszczone w prawdziwą wodę, czego sztuka nie zdoła. Toteż deszczówka nie zatrzymuje żadnych cech jakiegoś ciała mieszanego, czego nie można powiedzieć o wodzie różanej i chemicznej.

A r t y k u ł 5

CZY WŁAŚCIWA FORMA CHRZTU WINNA BRZMIEĆ: JA CIEBIE CHRZCZĘ W IMIĘ OJCA 1 SYNA I DUCHA ŚWIĘTEGO? /59/

Zdaje się, że forma chrztu: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego nie jest właściwa, bo:
1. Czynność należy przyznawać raczej głównej przyczynie działającej niż szafarzowi. Lecz jak wyżej powiedziano (1), w sakramencie szafarz działa jako narzędzie, zaś główną przyczyną działającą jest Chrystus, stosownie do słów Jana: „Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci”(2). Nienależycie więc szafarz powiada: Ja ciebie chrzczę. Zwłaszcza że w powiedzeniu „chrzczę zawiera się „ja”; więc chyba zbędne jest wypowiadanie tego zaimka na początku formuły.

2. Kto wykonuje jakąś czynność, nie musi słownie wyrażać tego, co czyni; np. ten, kto naucza, nie musi mówić: Ja was nauczam. Otóż P. Jezus dał nakaz chrzczenia wraz z nakazem nauczania, mówiąc: „Idźcie i nauczajcle wszystkie narody” itd. (3). Niepotrzebnie więc jest w formule chrztu wymieniona czynność chrzczenia.
3. Ten, kto otrzymuje chrzest, niekiedy nie rozumie słów; np. gdy jest głuchy lub gdy jest to niemowlę. Na próżno przeto kieruje się do niego słowa, stosownie do powiedzenia: „Nie przemawiaj, kiedy cię nie słuchają” (4).
Nierozumne więc jest zwracanie się do chrzczonego ze słowami: Ja ciebie chrzczę.
4. Niekiedy wielu szafarzy chrzci na raz wiele ludzi. Apostołowie np. ochrzcili jednego dnia trzy tysiące, a w innym diniu pięć tysięcy (5). Zatem formuła chrztu nie powinna brzmieć w liczbie pojedynczej: Ja ciebie chrzczę, ale może brzmieć: My was chrzcimy.
5. Chrzest bierze swą moc z męki Chrystusa. Lecz chrzest dzięki swojej formie jest święty [i uświęca]. Wydaje się więc, że w formie chrztu powinna być wzmiankowana męka Chrystusa.
6. Imię oznacza właściwość rzeczy. Lecz jak w Pierwszej Części powiedziano (6), są trzy osobowe właściwości Osób Boskich. Zatem nie powinno się mówić: W imię Ojca i Syna, i Duch Swiętego, ale: W imionach.

7. Osobę Ojca oznacza się nie tylko imieniem Ojca, ale także imionami: Niezrodzony i Rodziciel. Syna oznacza się imionami: Słowo, Obraz, Zrodzony. Ducha Swiętego można oznaczyć imionami: Dar, Miłość, Pochodzący. Chyba więc dokona się ważnie chrztu, gdy się użyje powyższych imion.

W b r e w temu są słowa Zbawiciela; „Idzcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w mię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (7).

O d p o w i e d ź : Chrzest dzięki swojej formie jest święty [i uświęca], stosownie do słów Pawłowych: Chrystus „oczyścił [Kościół] przez obmycie wodą, połączone ze słowem" (8) oraz do słów Augustyna: „Słowa ewangelii czy-nią chrzest świętym [i uśmęcającym]" (9). Skoro tak, to forma chrztu powinna wyrażać przyczynę chrztu. Ma on zaś dwie przyczyny: główną i narzędziową. Przyczyną główną, od której on ma moc, jest Trójca Przenajśw. Przyczyną narzędziawą jest szafarz, który na zewnątrz udziela sakramentu. I dlatego forma chrztu powinna wymieiniać obie przyczyny. I tak też jest. Na szafarza wskazują słowa: Ja ciebie chrzczę; zaś na przyczynę główną wskazują słowa: W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. I dlatego ta forma chrztu: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego jest należyta.

Na 1. Czynność przyznaje się narzędziu jako bezpośrednio działającemu, zaś głównej przyczynie przyznaje się ją z tego tytułu, że to właśnie jej mocą narzędzie działa. I dlatego należycie forma chrztu wskazuje na szafarza jako na wykonującego czynność chrzczenia słowami: Ja ciebie chrzczę. Sam też P. Jezus przyznał szafarzom czynność chrzczenia mówiąc: „udzielając im chrztu" itd. Zaś na przyczynę główną, jako na tę, której mocą udziela się sakramentu, wskazują słowa: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego", jako że Chrystus nie chrzci bez Ojca i Ducha Świętego.

Kościół Wschodni (dosł. Grecy) nie przyznaje szafarzom czynności chrzczenia; a to dlatego, że chce uniknąć błędu pierwszych chrześcijan, którzy moc tkwiącą w chrzcie przyznawali chrzcicielom, mówiąc: „Ja jestem Pawła, a ja Kefasa" (10). Stąd też używają formuły: „Niech sługa Chrystusa N. stanie się ochrzczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świgtego". W ten sposób dokonany chrzest jest prawdziwy, ponieważ jego forma wyraża sławnie czynność wykoinywaną przez szafarza wraz z wezwaniem Trójcy Przenajśw.

Zaimek „ja", który zawiera formuła Kościoła Rzym. Kat., nie należy do istoty formy, a ma lepiej wyrazić zamiar szafarza.

Na 2. Ponieważ obmywainie człowieka wodą. może dziać się z rozmaitych powodów, dlatego jest konieczne, żeby słowa formuły sakramentalnej określały, po co się to czyni. Nie czynią tego słowa: W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, gdyż, jak Apostoł poleca (11), wszystko powinniśmy czynić w tym imieniu. I dlatego, jeśli się nie wyrazi sławnie czynności chrzczenia albo na nasz sposób, albo na sposób Kościoła Wschodniego, sakrament nie dokona się stosownie do

postanowienia Aleksandra III: „Gdyby ktoś trzykroć zanurzył dziecko w wodzie w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Amen, a nie wypowiedział słów: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Swiętego, Amen, dziecko nie jest ochrzcwne" (12).
Na 3. Słów formuły sakramentalnej nie wypowiada się jedynie po to, żeby coś oznaczały, ale także po to, żeby coś sprawiały, jako że mają skuteczność od tego Słowa, „przez które stało się wszystko" (13). I dlatego nie bez głębokiej myśli kieruje się je nie tylko do ludzi lecz także do stworzeń pozbawionych poznania, np. do sali, nad którą wypowiada się egzorcyzmy.
Na 4. Wielu ludzi nie może na raz chrzcić jednego, ponieważ tyle jest czynności, ile jest ich wykonawców, o ile każdy z nich doskonale tę czynność wykonuje. Toteż gdyby się zeszło dwóch, z których jeden jest niemy: nie mogący wypowiedzieć słów, a drugi jest bez rąk: nie mogący wykonać czynności, nie mogliby obaj na raz chrzcić tak, żeby jeden wypowiadał słowa, a drugi wykonywał czynność.

Jeżeli zachodzi konieczność, można na raz chrzcić wielu ludzi, bo każdy z nich otrzyma tylko jeden chrzest. W takim wypadku należy powiedzieć: Ja was chrzczę. Nie zmienia się przez to forma, bo „was" znaczy tyle, co ciebie i ciebie. Zmieniłaby się także forma, gdyby się zamiast „ja" :powiedziało „my", ponieważ „my" nie oznacza ja i ja, ale ja i ty. Zmieniłaby się także forma, gdyby się powiedziało: Ja chrzczę siebie. I dlaitego nikt nie może chrzcić samego siebie. Z tego powodu również i Chrystus chciał, żeby Go Jan ochrzcił. Mówi to prawo kościelne w rozdziale: Chrzest i jego skutki (14).
Na 5. Wprawdzie męka Chrystusa jest przyczyną główną w stosunku do szafarza, to jednak w stosunku do Trójcy Przeinajś. jest przyczyną narzędziową. I dlatego raczej wymienia się Trójcę niż mękę Chrystusa.
Na 6. Wprawdzie są trzy osobowe imiona trzech Osób, to jednak jest tylko jedno imię istotowe. Moc zaś Boża, która działa w chrzcie, należy do istoty. I dlatego mówi się: W imię, a nie: W imionach.
Na 7. Jak do chrztu bierze się wodę, gdyż jej używa się powszechnie do zmywania, tak i do oznaczania trzech Osób w formule chrztu bierze się te imiona, którymi w danym języku zwykło się powszechnie nazywać Osoby. Gdyby się użyło innych imion, sakrament by się nie dokonał.

A r t y k u ł 6

CZY MOŻNA UDZIELAĆ CHRZTU W IMIĘ CHRYSTUSA? /60/

Zdaje się, że można udzielać chrztu w imię Chrystusa, bo:
l. Jak „jest jedna wiara", tak też i „jest jeden chrzest" (1). Leez w Dziejach czytamy: „Ochrzcili się w imię Jezusa Chrystusa mężczyźni i niewiasty" (2). Jeżeli zatem wtedy można było chrzcić w imię Chrystusa, to chyba i obecnie.

2. Ambroży tak pisze: „Gdy mówisz „Chrystus”, oznaczasz przez to: i Ojca, przez którego [Syn] jest namaszczany, i samego Syna, który jest namaszczony, i Ducha, którym jest namaszczony” (3). Można jednak chrzcić w imię Trójcy. A więc i w imię Chrystusa.
3. Papież Mikołaj, odpowiadając na pytania Bułgarów, tak pisze: „Nie powinno się ponownie chrzcić tych, którzy zostali ochrzczeni w imię Trójcy Przenajśw., lub tylko w imię Chrystusa (jak to opisują Dzieje Apost.), bo to według Ambrożego na jedno wychodzi” (4). A chrzczono by ich ponownie, gdyby nie otrzymali sakramentu chrztu przy użyciu tej formuły chrzczenia. A więc można udzielać chrztu w imię Chrystusa, używając formuły: Ja ciebie chrzczę w imię Chrystusa.

W b r e w temu papież Pelagiusz tak pisze do biskupa Gaudemtega: „Jeśli ci, którzy mieszkają w sąsiedztwie waszej miłości, mówią, że byli ochrzczeni jedynie w imię P. Jezusa, bez jakiegokolwiek wahania i wątpliwości masz ich ochrzcić w imię Trójcy, gdy przechodzą na wiarę katolicką” (5). Również Didym, w dziele o Duchu Świętym, pisze: „Gdyby ktoś był tak pomylony, żeby chrzcił opuszczając jedno z imion trzech Osób, taki chrzest nie będzie ważny” (6).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej ustalono (7), sakramenty mają skuteczność z ustanowienia Chrystusa. I dlatego, gdy się opuści coś z tego, co Chrystus ustanowił dla dokonania się sakramentu, sakrament nie ma skuteczności, chyba że postanowi inaczej ten, kto swojej mocy nie związał z sakramentami. Chrystus zaś postanowił, żeby udzielać samentu chrztu w imię Trójcy. I dIatega każde odejście od pełnego wezwania Trójcy czyni nieważnym cały sakrament chrztu.
Nie można się tłumaczyć i mówić, że imię jednej Osoby zawiera domyślnie inną, tak jak imię Ojca zawiera domyślnie Syna; ani też, że ten, kto wymienia imiennie jedną tylko Osobę, może mieć prawowierną wiarę w trzy Osoby, albowiem jak do sakramentu wymaga jest postrzegalna materia, tak również jest wymagana postrzegalna forma. Stąd też do dokonania się sakramentu nie wystarczy należycie pojmować Trójcę lub wierzyć w nią, ale trzeba koniecznie wypowiedzieć ją postrzegalnymi słowami. Toteż i przy chrzcie Chrystusa, z którego wzięła początek świętość naszego chrztu, była obecna postrzegailnie Trójca: Ojciec w głosie, Syn w ludzkiej naturze, Duch Swięty w gołębicy.
Na 1. W nowo powstałym Kościele apostołowie na mocy szczególnego objawienia Chrystusa chrzcili w Jego imię, aby to imię tak znienawidzone przez żydów i pogan doznawało wywyższenia i czci przez to, że na Jego wezwanie Duch Święty był dawany przy chrzcie.
Na 2. Ambroży uzasadnia słuszność tego, że w świeżo powstającym Kościele możliwe było takie zezwolenie, bo mianowicie w imieniu Chrystusa domyślnie zawiera się cała Trójca, i dlatego zachowana była forma podana przez Chrystusa w ewangelii przynajmniej całością domyślną.
Na 3. Papież Mikołaj opiera swoje postanowienie na dwóch wyżej podanych racjach. I dlatego odpowiedź na trzeci zarzut znajduje się w Na 1 i Na 2.

A r t y k u ł 7

CZY DO CHRZTU KONIECZNE JEST ZANURZANIE W WODZIE? /61/

Zdaje się, że do chrztu konieczne jest zanurzanie w wodzie, bo:
1. Apostoł pisze, że jest „jedna wiara i jeden chrzest" (1). Lecz w wielu miejscach stosują chrzest przez zanurzanie. Wydaje się więc, że nie może być chrztu bez zanurzania.
2. Tenże Apostoł pisze: „Wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w jego śmierć. Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani" (2). To wszystko dzieje się przez zanurzanie. Chryzostom tak o tym pisze: „Zanurzając głowy w wodzie, jakby w jakimś grobie grzebie się starego człowieka, i tam w mogile chowa się zanurzonego, by z kolei powstał znowu nowy człowiek" (3); a pisze to, wyjaśniając skowa: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha Świętego" itd. (4) Wydaje się więc, że zanurzanie jest konieczne do chrztu.
3. Jeżeli chrzest może się dokonać bez zanurzenia całego ciała, to wówczas wystarczyłoby polać obojętnie którą jego część. Ale to nie wydaje się słuszne, ponieważ grzech pierworodny, przeciw któremu szczególnie stosuje się chrzest, nie jest w jednej tylko części ciała. Chyba więc do chrztu wymagane jest zanurzanie, a nie wystarczy samo tylko pokropienie.

W b r e w temu w Liście do Hebrajczyków czytamy: „Przystąpmy do Niego z sercem prawym, z wiarą Pełną, przez pokropienie oczyszczeni na duszy od wszelkiego zła świadomego i obmyci na ciele wodą czystą" (5).

O d p o w i e d ź : W sakramencie chrztu używa się wody do obmywania cielesnego, co ma oznaczać wewnętrzne zmywanie grzechów. To zaś obmywanie maże dokonywać się nie tylko dragą zanurzania, ale także drogą pokropienia lub polania. I dlatego, chociaż pewmiejszy jest chrzest drogą zanurz-ania, jako że się go powszechniej stosuje, można jednak chrzcić drogą pokropienia lub także polania, stosownie do słów Ezechiela: „Wyleję na was czystą wodę" (6). Tak też ponoć mial chrzcić św. Wawrzyniec (7).

Tego sposobu chrzczenia przez pokropienie lub polanie można używać w razie konieczności; np. gdy jest wielkie mnóstwo ludzi do chrztu. Takie wypadki podają Dzieje(8); mówią, że w jednyn dniu uwierzyło trzy tysiące, a w innym pięć tysięcy. Dalej, gdy brak dostatecznej wody, lub także, gdy szafarz jest za słaby, by udźwignąć chrzczonego; wreszcie, gdy chrzczony jest słabowity, a zanurzenie mogłoby grozić śmiercią. I dlatego należy powiedzieć, że do chrztu nie jest kanieczne zanurzanie.

Na 1. Nie zmiemia istoty rzeczy to, co jest nieistotne. Otóż do istoty chrztu wymagane jest obmywanie cielesne wodą. To też chrzest zwie się kąpielą, stosownie do słów Apostoła: Chrystus „oczyścił [Kościół] przez kąpiel w wodzie połączoną ze słowem" (9). Nieistotne jest, czy to obmywanie, kąpiel dokonuje się w taki, czy inny sposób. Stąd też takowa rozmaitość nie przekreśla jedności chrztu.
Na 2. Zanurzanie wyraźniej przedstawia i symbolizuje pogrzeb Chrystusa; i dlatego ten sposób chrzczenia jest powszechniejszy i chwalebniejszy. Ale i inne sposoby chrzczenia Jakoś go przedstawiają, acz nie tak wyraziście. Bowiem jakimkolwiek sposobem dokonuje się obmywanie, zawsze ciała człowieka lub jakaś jego część jest pod wodą, tak jak Ciało Chrystusa było pod ziemią.
Na 3. Główną częścią ciała, tą zwłaszcza, która góruje nad zewnętrznymi członkami, jest głowa, w której mieszczą się wszystkie zmysły wewnętrzne i zewnętrzne. Gdyby zatem z powodu niedostatku wody lub jakiejś innej przyczyny nie można było polać wodą całego ciała, należy polać głowę, w której znajduje się źródło życia psychicznego.

Wprawdzie grzech pierworodny przechodzi dziedzicznie poprzez członki służące rozrodczości, to jednak nie one mają być raczej polane niż głowa, ponieważ chrzest nie tamuje tego przechodzenia grzechu pierworodnego na potomstwo poprzez rodzenie, a tylko uwalnia duszę od zmazy grzechu i od niektórych pozostałości po nim, jakie dusza zaciąga. I dlatego tę część ciała powinno się zwłaszcza zanużać, w której jawi się działalność duszy.

W starym jednak prawie ustanowiony środek zaradczy przeciw grzechowi pierworodnernu stosowano na członku służącym rozrodczości, ponieważ ten, kto miał uwolnić od grzechu pierworadnego, dopiero mial się narodzić z nasienia Abrahama, a obrzezanie, jak pisze Apostoł (10), było znakiem jego wiary [w przyszłego Zbawiciela].

A r t y k u ł 8

CZY DO CHRZTU KONIECZNE JEST TRZYKROTNE ZANURZANIE?

Zdaje się, że do chrztu konieczne jest trzykrotne zanurzanie, bo:
1. Augustyn powiada: „Słusznie zanurzono was trzykrotnie, ponieważ przyjęliście chrzest w imię Trójcy. Słusznie zanurzano was trzykrotnie, ponieważ przyjęliście chrzest w imię Chrystusa, który powstał z martwych trzeciego dnia. To bowiem trzykrotne zanurzenie przedstawia i wyobraża pogrzeb Pański, mianowicie że przez chrzest jesteście wespół z Chrystusem pogrzebani" (1). Wszelako jedno i drugie należy chyba koniecznie do chrztu, mianowicie że chrzest ma przedstawiać Trójcę Osób oraz że jest on upostaceniem pogrzebu Chrystusa. Zatem do chrztu jest chyba konieczne trzykrotne zanurzanie.

2. Sakramenty mają skuteczność z nakazu Chrystusa. Lecz trzykrotne zanurzanie ma swą podstawę w nakazie Chrystusa. Papież bowiem Pelagiusz pisał do biskupa Gaudentego: „Przykazanie ewangeliczne, tak jak nam je podał sam P. Bóg i nasz Zbawiciel Jezus Chrystus, nakazuje nam udzielać każdemu świętego chrztu w imię Trójcy trzykrotnym zanurzeniem" (2). A zatem, jak chrzcić w imię Trójcy jest konieczne do chrztu, tak również chrzcić przez trzykrotne zanurzenie jest chyba konieczne do chrztu.
3. Jeżeli trzykrotne zanurzenie nie jest do chrztu konieczne, to znaczy to, że już po pierwszym zanurzeniu człowiek otrzymuje sakrament chrztu. Jeżeli nastąpi drugie i trzecie, to chyba znaczy to, że jest chrzczony po raz drugi i trzeci, co jest nie do przyjęcia. Nie wystarczy zatem do sakramentu chrztu jedno zanurzenie, ale chyba konieczne jest trzykrotne.

W b r e w temu Grzegorz W. tak pisze do biskupa Leandra: „Przy chrzcie można dziecko zanurzać trzy razy lub jeden raz, bo trzema zanurzeniami można oznaczać Trójcę Osób, zaś jednym zanurzeniem jedność bóstwa" (3).

0 d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (4), sakrament chrztu wymaga istotnie i koniecznie obmywania wodą; natomiast sposób, w jaki się tego dokona, jest obojętny, nieistotny. I dlatego, jak na to wskazują słowa Grzegorza (5), niezależnie od czegokolwiek, chrztu wolno udzielać oboma sposobami, tj. zanurzając raz lub trzy razy. Jednym bowiem zanurzeniem oznaczy się jednorazowość śmierci Chrystusa i jedność bóstwa, zaś trzema zanurzeniami oznaczy się trzydniowy pobyt Chrystusa w grobie oraz Trójcę Osób.

Zależnie wszakże od okoliczności Kościół polecał stosować jeden albo drugi sposób. I tak w okresie rodzącego się Kościoła niektórzy /62/ błędnie pojmowali Trójcę: uważali Chrystusa za zwykłego człowieka, który dopiero ze względu na zasługę stał się Synem Boga i Bogiem, a zwłaszcza ze względu na Jego śmierć. Dlatego też nie chrzcili w imię Trójcy, ale chrzcili jednym zanurzeniem wspominając śmierć Chrystusa. Ale pierwotny Kościół odrzucił to W Kanonach Apostołów czytamy: „Należy pozbawić godności takiego kapłana lub biskupa, który by w jednym obrzędzie chrztu stosował tylko jedno zanurzanie a nie trzykrotne, którego to chrztu, zdaniem niektórych, udziela się w śmierci Chrystusa. Przecież P. Jezus nie wyraził się: Udzielajcie chrztu w mojej śmierci, ale udzielajcie chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego' (6).

Z kolei pojawił się inny błąd niektórych schizmatyków i heretyków; mianowicie powtórnego chrzczenia ludzi. Augustyn (7) przypisuje ów błąd donatystam. Stąd też siła odżegnania się od ich błędu postanowiono na Synodzie Toledańskim, żeby dokonywać jednego zanurzenia. Oto Postanowienie: „Dla uniknięcia zgorszenia schizmy lub dla odżegnania się od praktyk heretyków przy udzielaniu chrztu stosujemy jedno zanurzenie" (8). /44/

Gdy jednak takowy powód odpadł, powszechnie stasuje się przy udzielaniu chrztu trzykrotne zanurzenie. I dlatego, kto by inaczej chrzcił, popełniałby grzech ciężki nie zachowując obrzędu nakazanego przez Kościół. Mimo to jednak chrzest byłby ważny.

Na l. Główną przyczyną działającą w chrzcie jest Trójca. Otóż podobieństwo przyczyny działającej przechodzi na skutek poprzez formę a nie poprzez materię. I dla tego w sakramencie chrztu słowa formy przedstawiają Trójcę. Nie jest zaś konieczne, żeby [trzykrotne] stosowanie materii oznaczało Trójcę, a jeśli tak jest, to dla większej wyrazistości [oznaczania].

Również i jedno zanurzenie przedstawia dostatecznic śmierć Chrystusa. Trzydniowy pobyt w grobie nie był konieczny do naszego zbawienia, bo nawet gdyby był w grobie lub był zmarłym przez jeden dzień, wystarczyłoby to do dokonania się naszego odkupienia. Jak wyżej powiedziano (9), ów trzydniowy pobyt w grobie miał na celu wykazanie prawdziwości śmierci.
Jasno z tego widać, iż trzykrotne zanurzanie nie jest konieczne do sakramentu ani ze względu na Trójcę, ani ze względu na mękę Chrystusa.
Na 2. Papież Pelagiusz sądził, iż trzykrotne zanurzanie jest nakazane przez Chrystusa, na podobieństwo nakazanej przez Niego formy chrztu: w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Ale jak już powiedziano (10), w sakramencie inna jest rola formy, a inna stosowania materii.
Na 3. Jak wyżej powiedziano (11), do ochrzczenia wymagany jest zamiar [szafarza]. Stąd też na mocy zamiaru szafarza Kościoła, który zamierza udzielić Jednego chrztu przez trzykrotne zanurzenie, dokonuje się jeden chrzest. Toteż Hieronim pisze: „Chociaż chrzci się”, tj. zanurza, „trzy razy ze względu na tajemnicę Trójcy, to jednak uważa się to za jeden chrzest” (11).
Gdyby jednak zamierzał za każdym zanurzeniem udzielić jednego chrztu, wymawiając za każdym zanurzeniem słowa formy, popełniłby grzech: chrzcząc wiele razy [tę samą osobę].

A r t y k u ł 9

CZY MOŻNA CHRZEST PONAWIAĆ? /63/

Zdaje się, że chrzest można ponawiać, bo:
1. Chrzest został ustanowiony dla zmywania grzechów. Lecz grzechy bywają ponawiane. Tym bardziej przeto chrzest winien być ponawiany, ponieważ miłosierdzie Chrystusa przewyższa winę człowieka.
2. Chrystus w szczególny sposób wyróżnił Jana Chrzciciela, mówiąc o nim: „„Między narodzonymi z niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela” (1). Chrzczono jednak ponownie tych, których Jan ochrzcił. Czytamy w Dziejach (2),

że Paweł chrzcił tych, którzy otrzymali chrzest Jana. Tym bardziej chyba należy ponownie chrzcić tych, którzy otrzymali chrzest od heretyków lub grzeszników.
3. Sobór Nicejski tak postanowił: „Należy chrzcić tych, którzy opuścili sektę paulinistów i katafrygów i szukają schronienia w Kościele katolickim" (3). A to chyba stosuje się i do innych heretyków. A więc należy ponownie chrzcić tych, którzy otrzymali chrzest z rąk heretyków.
4. Chrzest jest konieczny do zbawienia. Co do niektórych jednak ochrzczonych zachodzi wątpliwość, czy są ochrzczeni. Chyba więc należało by ich ponownie ochrzcić.
5. Wyżej powiedziano, że eucharystia jest doskonalszym sakramentem niż chrzest. Lecz sakrament eucharystii bywa ponawiany. Tym bardziej chyba można chrzest ponawiać.

W b r e w temu św. Paweł pisze: „Jedna wiara, jeden chrzest" (5).

O d p o w i e d ź : Nie można ponawiać chrztu. Po pierwsze dlatego, ponieważ chrzest jest jakowymś duchowym odradzeniem w tym znaczeniu, że człowiek umiera dla dawnego życia, a zaczyna prowadzić nowe życie, w myśl słów Chrystusa: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha świętego, nie może wejść do królestwa Bożego" (6). A wiadomo, tem sam człowiek może tylko raz się rodzic. I dlatego nie można ponawiać chrztu, tak jak i cielesne rodzenie nie bywa ponawiane. Augustyn, wyjaśniając słowa Nikodema: „Czyż człowiek może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się" (7), tak powiada: „Jak Nikodem pojmował narodzenie cielesne, tak ty powinieneś rozumieć narodzenie duchowe. Jak bowiem nie można wejść do łona matki i znowu się narodzić, tak samo nie można chrztu ponawiać" (8).

Po drugie dlatego, ponieważ „wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć" (9), i przez tę śmierć umieramy dla grzechu i powstajemy z martwych dla nowego życia. A ponieważ Chrystus „raz umarłszy już więcej nie umiera" (10), dlatego i chrzest nie może być powtarzany. Z tego to powodu autor Listu do Hebrajczyków zarzuca tym, co chcą ponawiać chrzest, że „na nowo sami sobie krzyżują Syna Bożego" (11), co glosa uzupełnia słowami: „Jedna śmierć Chrystusa uświęciła jeden chrzest" (12).

Po trzecie dlatego, ponieważ chrzest wytłacza znamię niezatarte i jest jakąś konsekracją chrzczonego. Stąd też, jak w Kościele nie powtarza się raz dokonanych konsekracji, tak samo i chrztu nie powtarza się. To miał na myśli Augustyn pisząc: „Nie ponawia się znamienia żołnierskiego; a sakrament Chrystusa wcale nie tkwi słabiej w duszy niż to cielesne piętno, skoro widzimy, że nawet odstępcy nie tracą chrztu, bo nie powtarza się go, gdy pokutują i wracają na łono Kościoła" (13).

Po czwarte dlatego, ponieważ chrztu udziela się przede wszystkim dla zgładzenia grzechu pierworodnego. I dlatego, jak grzech pierworodny nie

powtarza się, tak samo i chrztu się nie powtarza, gdyż według Apostoła: „Jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrak potępiający, tak czyn sprawiedliwy. Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie" (14).

Na 1. Jak wyżej powiedziano (15), chrzest działa mocą męki Chrystusa. I dlatego, jak grzechy popełniane po śmierci Chrystusa nie pozbawiają męki Chrystusa jej mocy, tak również nie pozbawiają człowieka chrztu tak, żeby trzeba było chrzcić go ponownie. Te grzechy po męce i chrzcie popełnione przeszkadzają jedynie skutkowi chrztu. Ale ta przeszkoda znika na pojawienie się pokuty, dzięki której grzech bywa zgładzony.
Na 2. Wyjaśniając słowa ewangelisty: „Ja Go przedtem nie znałem" (16), Augustyn tak powiada: „Patrzcie, po śmierci Jana Chrzciciela nadal udzielano jego chrztu. Zaś gdy grzesznik-zabójca udzielił chrztu, chrztu się nie ponawia: gdyż Jan udzielał chrztu swojego, a zabójca chrztu Chrystusa. Albowem sakrament jest tak święty, że nie doznaje splugawienia nawet wtedy, gdy go udziela zabójca" (17).
Na 3. Paulianie i katafrygowie nie udzielali chrztu w imię Trójcy. Toteż Grzegorz W. tak pisze do biskupa Kwirykusa: „Ci heretycy nie udzielają chrztu w imię Trójcy. Do nich należą bonozjanie i katafrygawie (ci drudzy to samo głosili co paulianie). Bonazjanie nie wierzą, że Chrystus jest Bogiem (uważając Go jedynie za człowieka), zaś katafrygowie przewrotnie uważają Ducha Swię-tego za zwykłego człowieka, mianowicie Montana. Gdy ktoś z nich zgłasza się do Kościoła, ma być ochrzczony, jako że chrzest, który przyjęli trwając w błędzie, nie był im udzielany w imię Trójcy" (18). /64/

Natomiast w Regulach Kościelnych czytamy: „Należy przyjąć i uznać za ważnie ochrzczonych tych, co przychodzą do wiary katolickiej, a byli ochrzczeni przez heretyków, którzy wierzą w Trójcę i w jej imię chrzczą" (19).
Na 4. Papież Aleksander III tak postanowił: „Gdy zachodzi wątpliwość, czy ktoś jest ochrzczony, należy go ochrzcić, mówiąc na początku formuły: Jeśli jesteś ochrzczony, ja ciebie nie chrzczę ponownie; ale jeśli nie jesteś oclrrzczony, ja ciebie chrzczę, itd. Jako że nie jest chyba ponowieniem to, o czym się nie wie, czy zostało dokonane" (20).
Na 5. Oba sakramenty: chrzest i eucharystia przedstawiają śmierć i mękę Pańską, w różny jednak sposób. Chrzest wspomina śmierć Chrystusa w tym znaczeniu, że człowiek umiera wraz z Chrystusem, by narodzić się do nowego życia. Eucharystia zaś jest wspomnieniean śmierci Chrystusa w tym znaczeniu, że sam umęczany Chrystus daje się nam jako uczta paschalna, stosownie do słów Pawłowych: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha; przeto ucztujmy" (21). A ponieważ raz się umiera, a odżywia się wielokrotnie, dlatego chrztu udziela się raz tylko, zaś eucharystii wielokrotnie.

A r t y k u ł 10

CZY OBRZĘDY, JAKIE KOŚCIÓŁ STOSUJE PRZY CHRZCIE, SĄ ODPOWIEDNIE? !65!

Zdaje się, że obrzędy, jakie Kościół stosuje przy chrzcie, nie są odpowiednie, bo:
1. Chryzostom pisze: „Wody używane przy chrzcie nigdy by nie mogły obmyć ludzi wierzących z ich grzechów, gdyby nie zostały uświęcane dotknięciem Ciała Pańskiego" (1). A to dotknięcie stało się w czasie chrztu Chrystusa, który obchodzimy w święto Epifanii. Raczej więc należało by dokonywać uroczystego chrztu w święto Epifanii niż w wigilię Wielkanocy i w wigilię Zesłania Ducha Świętego.
2. Do jednego sakramentu nie powinno się chyba używać kilku materii. Lecz do chrztu używa się zasadniczo obmywania wodą. Niepotrzebnie zatem namaszcza się ochrzczonego dwa razy olejem świętym: najpierw na piersiach, potem na plecach, a potem trzeci raz krzyżmem na szczycie głowy.
3. Według Apostoła: „W Chrystusie Jezusie nie ma już mężczyzny ani kobiety, barbarzyńcy i Scyty" (2), ani też z tego powodu innych takowych różnic. Tym bardziej chyba w wierze chrześcijańskiej nie gra żadnej roli taka czy inna szata. Niepotrzebnie więc ochrzczonym nakłada sig białą szatę.
4. Można dokonać chrztu bez tego rodzaju praktyk. Skoro tak, to chyba są one zbędne. Niepotrzebnie więc je Kościół ustanowił i wprowadził do obrzędów chrztu.

W b r e w temu: Kościołem kieruje Duch Święty, który niczego nie czyni bezmyślnie.

O d p o w i e d ź : Spośród obrzędów sakramentu chrztu jedne są nieodzownie konieczne do jego dokonania się; drugie mają nadać mu jakąś uroczystą oprawę. Otóż do dokonania się sakramentu konieczna jest forma, która wskazuje na główną przyczynę sakramentu; dalej, szafarz, który jest przyczyną narzędziową; wreszcie, użycie materii mianowicie obmywanie wodą, co wskazuje na główny skutek sakramentu. Wszystkie zaś inne ceremonie stosowane przez Kościół w obrzędzie chrztu mają raczej nadać sakramentowi uroczystą oprawę.

A tę uroczystą oprawę wprowadził Kościół z trzech powodów: Po pierwsze, dla budzenia pobożności wiernych i uszanowania dla sakramentu. Gdyby bowiem dokonywano go stosując proste polanie wodą bez żadnej uroczystości, łatwo niektórzy uważaliby go za jakieś zwyczajne obmywanie.

Po drugie, dla pouczania wiernych. Ludzi bowiem prostych i nieuczonych należy uczyć poprzez jakoweś symbole postrzegalne, np. przez malowidła itp. W ten właśnie sposób obrzędy sakramentów albo uczą, albo pobudzają do poznania tego, co te symbole postrzegalne oznaczają. A ponieważ człowiek powinien znać

nie tylko główny skutek sakramentu, ale także wiele innych spraw dotyczących chrztu, dlatego słusznie przedstawia się mu je za pomocą jakichś zewnętrznych symboli. /66/

Po trzecie, ponieważ modlitwy, błogosławieństwa, poświęcenia itp. powstrzymują złego ducha, który chce nie dopuścić do tego, żeby sakrament osiągnął swój skutek.

Na 1. Jak wyżej powiedziano (3), w swojej Epifanii Chrystus został ochrzczony chrztem Jana. Atoli wierni nie otrzymują tego chrztu, ale raczej chrzest Chrystusa. Ten zaś bierze skuteczność z Jego męki, stosownie do słów Apostoła: „Wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć" (4); oraz słów Jana ewangelisty: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha Świętego" (5). I dlatego Kościół dokonuje uroczystego chrztu zarówno w wigilię Wielkanocy, kiedy to obchodzimy pamiątkę pogrzebu i zmartwychwstania Pańskiego, stąd to, jak podaje Mateusz, P. Jezus po zmartwychwstaniu dał uczniam nakaz udzielania chrztu, jak i w wigilię Zesłania Ducha Świętego, kiedy zaczyna się obchód uroczystości Ducha Świętego. Stąd to, jak czytamy w Dziejach(7), apostołowie w samym dniu Pięćdziesiątnicy, w którym otrzymali Ducha Świętego, ochrzcili trzy tysiące ludzi. /67/

Na 2. Używanie wody przy chrzcie stanowi istotny składnik sakramentu. Natomiast olej i krzyżmo stosuje się dla przydania mu uroczystości. [A ma to swoją symbolikę. I tak] najpierw namaszcza się katechumena olejem świętym na piersi i na plecach - według Ambrożego: „jako zapaśnika Boga" (8), tak jak to zwykli namaszczać się zapaśnicy. Zaś według Innocentego: „Katechumenowi namaszcza się piersi, aby otrzymał dar Ducha Świętego, odrzucił błąd i niewiedzę, a przyjął prawdziwą wiarę, jako że sprawiedliwy żyje z wiary. Namaszcza mu się zaś plecy, aby okrył się łaską Ducha Świętego, wyzbył się niedbalstwa i martwoty oraz ćwiczył się w dobrym postępowaniu, aby na skutek sakramentu wiary [tj. chrztu], w piersi zagościła czystość myśli, a w ramionach męstwo do znoszenia trudów" (9).

Po chrzcie zaś, wedfug Rabana: „Kapłan natychmiast namaszcza krzyżem głowę świeżo ochrzczonego i wymawia przy tym modlitwę, prosząc, aby on stał się uczestnikiem królestwa Chrystusowego i aby mógł zwać się chrześcijaninem od Chrystusa" (10). - Albo według Ambrożego (11): wylewa się olej na głowę, ponieważ „mędrzec ma w głowie swojej oczy" (12), by był zawsze gotów rozliczyć się ze swojej wiary wobec każdego, kto tego zażąda" (13). /68/

Na 3. Nałożenie ochrzczonemu białej szaty nie oznacza zakazu noszenia innych szat. Chodzi o to, że ta biała szata jest symbolem chwabnego zmartwychwstania, do którego ludzie z powrotem są powołani przez chrzest odradzający. Wskazuje też na czystość życia, jakie po chrzcie winni prowadzić, w myśl słów Pawłowych: „Postępujmy według zasad nowego życia" (14).

Na 4. Ceremonie nadające sakramentowi uroczystą oprawę nie są wprawdzie nieodzownie konieczne, ale też i nie są zbyteczne, gdyż jak już powiedziano (15), podnoszą one wielkość sakramentu. /69/

A r t y k u ł 11

CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ TRZY RODZAJE CHRZTU: WODY, KRWI I PRAGNIENIA? /70/

Zdaje się, że niesłusznie podaje się trzy rodzaje chrztu: wody, krwi i pragnienia czyli Ducha Świętego, bo:
1. Apostoł pisze: „Jedna wiara, jeden chrzest" (1). Ale jest tylko jedna wiara. A więc nie powinno być trzech chrztów.
2. Jak to jest jasne z tego, co wyżej powiedziano (2), chrzest jest jednym z sakramentów. Lecz tylko chrzest wody jest sakramentem. A więc pozostałych - dwóch nie powinno się uważać za sakramenty.
3. Damascen (3) wymienia kilka jeszcze innych rodzajów chrztu. Nie należy więc uznawać tylko trzech chrztów.

W b r e w temu glosa - do słów Listu do Hebrajczyków: „nauka o chrztach" (4) - tak powiada: „Mowa o chrztach w liczbie mnogiej, ponieważ mamy chrzest wody, pokuty i krwi" (5).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej ustalono (6), chrzest wody ma skuteczność z męki Chrystusa, którą też on w nas upostaca, a ponadto ma ją od Ducha Świętego jako od pierwszej przyczyny. Otóż, chociaż skutek zależy od pierwszej przyczyny, to jednak przyczyna góruje nad skutkiem i nie zależy od niego. I dlatego bez chrztu wody można skutek tego sakramentu otrzymać wprost z męki Chrystusa, gdy człowiek upostaca ją w sobie cierpiąc dla Niego. To właśnie wyrażają słowa Apokalipsy: „To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i opłakali swe szaty, i w krwi Baranka je wybielili" (7).

Na tej samej podstawie można mocą Ducha Świętego otrzymać również skutek chrztu nie tylko bez chrztu wody ale także bez chrztu krwi, a to wtedy, gdy tenże Duch Święty poruszy serce człowieka do wiary i do miłowania Boga oraz do żalu za grzechy; stąd też nazywa się chrztem pokuty. Mówi o tym Izajasz: „Gdy Pan obmyje brud Córy Syjońskiej i krew rozlaną oczyści wewnątrz Jeruzalem tchnieniem sądu i tchnieniem pożogi" (8).

Tak więc jeden i drugi zwie się chrztem, ponieważ zastępuje chrzest wody. Augustyn tak o tym pisze: „Męczeństwo niekiedy zastępuje chrzest. Św. Cyprian daje na to ważki dowód, wskazując na Łotra, który nie był ochrzczony, a do którego Chrystus powiedział: Dziś ze Mną będziesz w raju. Często zastanawiając się nad tym, dochodzę do przekonania, że nie tylko męczeństwo ponoszone dla

Chrystusa może uzupełnić brak chrztu, ale także wiara i nawrócenie serca może dać to, co chrzest daje w wypadku, gdy jakieś niesprzyjające okoliczności uniemożliwiają obrzęd tego sakramentu" (9).

Na 1. Oba chrzty są zawarte w chrzcie wody, który ma skuteczność z męki Chrystusa i z Ducha Świętego. I dlatego te trzy odmiany chrztu nie przekreślają jedności chrztu.
Na 2. Wyżej powiedzieliśmy (10), że sakrament jest znakiem. Otóż chrzest krwi i pragnienia nie są podobne do chrztu wody w tym, że on jest znakiem, ale w tym, że sprawiają ten sam skutek. I dlatego nie są sakramentami.
Na 3. Damascen wymienia jakieś chrzty symboliczne. I tak wymieniony przezeń potop był symbolem naszego chrztu, bo jak „wtedy niewielu uratowalo się w arce" (11), tak obecnie chrzest ratuje wiernych w Kościele. Przejście przez Morze Czerwone oznacza nasz chrzest jako uwalniający od niewoli grzechu. Toteż Apostoł pisze: „Wszyscy byli ochrzczeni w obłoku i w morzu" (12). Te wymienione przezeń różne obmywania, jakie stosowano w starym prawie, były symbolem naszego chrztu jako oczyszczającego z grzechu. Zaś chrzest Jana był przygotowaniem do naszego chrztu.

A r t y k u ł 12

CZY SPOŚRÓD TRZECH CHRZTÓW NAJWIĘKSZYM JEST CHRZEST KRWI?

Zdaje sig, że chrzest krwi nie jest największym spośród trzech chrztów, bo:
1. Chrzest wody wytłacza znamię, czego nie czyni chrzest krwi. Nie jest większym niż chrzest wody.
2. Chrzest krwi nie ma skuteczności bez chrztu pragnienia, który opiera się na miłości, stosownie do słów Apostoła: „Gdyby ciało moje wydał na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic mi to nie pomoże" (1). Lecz chrzest pragnienia ma swoją skuteczność bez chrztu krwi; nie tylko bowiem męczennicy dostępują zbawienia. A więc chrzest krwi nie jest największy.
3. Jak chrzest wody ma skuteczność z męki Chrystusa, do której, jak wyżej powiedziano (2), upodabnia się chrzest krwi, tak męka Chrystusa ma skuteczność od Ducha Świętego, stosownie do słów: „Krew Chrystusa, który przez Ducha Świętego złożył Bogu samego siebie za nas, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków" itd. (3) Zatem chrzest pragnienia jest większy niż chrzest krwi. A więc ten ostatni nie jest największy.

W b r e w temu Augustyn, porównując te chrzty ze sobą, tak pisze: „Ochrzczony wyznaje swoją wiarę wobec kapłana, a męczennik wobec prześladowcy. Pierwszy, po wyznaniu swejej wiary, zostaje pokropiony wodą; drugi krwią. Pierwszy, przez

włożenie rąk biskupa otrzyma Ducha Swiętego, a drugi staje się świątynią Ducha Świętego” (4).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (5), przelanie krwi dla Chrystusa i wewnętrzne działanie Ducha Świętego zwą się chrztem z tego powodu, ponieważ sprawiają skutek chrztu wody. Zaś chrzest wody, jak już powiedziano (6), ma skuteczność od męki Chrystusa i od Ducha Świętego. I wprawdzie te dwie przyczyny działają w każdym z tych trzech chrztów, w największym jednak stopniu działają w chrzcie krwi. Bowiem męka Chrystusa działa w chrzcie wody przez to, że on jakoś symbolicznie ją przedstawia; w chrzcie pragnienia lub pokuty działa przez wewnętrzne pociągnięcie serca; zaś w chrzcie krwi przez naśladowanie jej. Podobnie moc Ducha Świętego działa w chrzcie wody przez jakąś ukrytą w nim moc; w chrzcie pokuty przez poruszenie serca; zaś w chrzcie krwi przez najgorętszy żar miłości i oddania, stosownie do słów Pańskich: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (7).

Na. 1. Znamię jest rzeczą i sakramentem. My zaś nie mówimy, że chrzest krwi ma wyższość jako sakrament, ale że ma ją ze względu na skutek sakramentu.
Na 2. Przelanie krwi nie jest chrztem, jeśli nastąpiło bez miłości Boga. Widać z tego, iż chrzest krwi zawiera w sobie chrzest pragnienia, ale nie na odwrót. A to świadczy o jego większej doskonałości.
Na 3. Jak powiedzieliśmy (8), chrzest krwi ma wyższość nad pozostałymi nie tylko ze strony męki Chryshrsa, ale także ze strony Ducha Swiętego.

ZAGADNIENIE 67
O SZAFARZACH UDZIELAJĄCYCH SAKRAMENTU CHRZTU

Następnie należy mówić o szafarzach udzielających sakramentu chrztu. Temat ujmujemy w osiem pytań: 1. Czy udzielanie chrztu należy do diakonów? 2. Czy należy do zwykłych kapłanów, czy też do samych tylko biskupów? 3. Czy osoba świecka może udzielać sakramentu chrztu? 4. Czy to może zrobić kobieta? 5. Czy nieochrzczony moie ochrzcić kogoś? 6. Czy wielu może naraz chrzcić jednego i tego samego człowieka? 7. Czy konieczni są chrzestni? 8. Czy chrzestny ma obowiązek dbać o chrześcijańskie wychowanie chrześniaka?

A r t y k u ł 1

CZY UDZIELANIE CHRZTU NALEŻY DO DIAKONA? /71/

Wydaje się, że do obowiązku diakona należy udzielanie chrztu, bo:
1. P. Jezus jednocześnie nałożył obowiązek głoszenia ewangelii oraz udzielania chrztu, mówiąc: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu" itd. (1) Lecz do obowiązku diakona należy głoszenie ewangelii. A więc do jego obowiązku należy chyba i udzielanie chrztu.
2. Według Dionizego (2) obowiązkiem diakona jest oczyszczanie. Lecz oczyszczania z grzechów dokonuje przede wszystkim chrzest, stosownie do słów Apostoła: „Oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo życia" (3). A więc udzielanie chrztu należy chyba do diakona.
3. W żywocie św. Wawrzyńca czytamy (4), że on ochrzcił wielu, aczkolwiek był tylko diakonem. Wydaje się więc, że udzielanie chrztu należy da diakonów.

W b r e w temu papież Gelazy tak wyrokuje: „Nalegany, żeby diakoni nie przekraczali swoich uprawnień"; a nieco niżej: „Niech się nie ważą chrzcić bez polecenia biskupa lub kapłana; chyba że oni są daleko, a konieczność nagli" (6). Postanowienie to weszło do prawa kościelnego (7).

O d p o w i e d ź : Jak, według Dionizego (8), same nazwy rzędów i hierarchii anielskich pokazują nam, jakie są ich właściwości i obowiązki, tak również i nazwy hierarchii kościelnych pokazują nam, co do której należy. Otóż nazwa „diakon" znaczy tyle co sługa. Oznacza to, że do diakonów nie należy sprawowanie jakiegoś sakramentu w charakterze czołowych postaci i jakby z własnego urzędu, a tylko świadczenie posługi innym, wyższym hierarchicznie od siebie, przy udzielaniu sakramentów. Widać z tego, że do diakonów nie należy udzielanic chrztu jakby z własnego urzędu, a tylko stać przy boku i usługiwać wyższym przy udzielaniu tego i innych sakramentów. Izydor tak to jędrnie wyraża: „Do diakona należy stać u boku i usługiwać kapłanom w sprawowaniu wszystkich sakramentów Chrystusa: przy chrzcie, krzyżmie, patenie i kielichu" (9).
Na l. Do diakona należy czytanie ewangelii w kościele i głoszenie jej w charakterze katechety. Toteż Dionizy powiada (10), że z urzędu diakoni mają troszczyć się o nieczystych, do których zalicza katechumenów (11). Natomiast nauczanie, tj. wyjaśnianie ewangelii, należy właściwie do biskupa, którego właściwym obowiązkiem, zdaniem Dionizego (12), jest doskonalenie innych, bo doskanalić znaczy tyle co nauczać. Z czego bynajmniej nie wynika, że do diakonów należy obowiązek chrzczenia.

Na 2. Według Dionizego (13) chrzest ma w sobie moc nie tylko oczyszczania ale i oświecania. Przekracza więc urzad diakona, którego władza ogranicza się do oczyszczania, mianowicie do odsuwania nieczystych [od przyjmowania sakramentów] lub do przygotowania ich do przyjmowania sakramentów.
Na 3. Chrzest jest sakramentem nieodzownie koniecznym. Dlatego też pozwala się diakonom chrzcić pod nieobecność wyższych hierarchią, gdy nagli potrzeba. Swiadczy o tym wyżej przytoczone postanowienie Gelazego (14). I na tej podstawie chrzcił św. Wawrzyniec, będąc diakonem.

A r t y k u ł 2

CZY UDZIELANIE CHRZTU NALEŻY DO OBOWIĄZKU KAPŁANÓW, CZY TEŻ DO SAMYCH TYLKO BISKUPÓW? /71/

Zdaje się, że udzielanie chrztu nie należy do obowiązku kapłanów, ale jedynie do biskupów, bo:
1. Jak się rzekło (1), P. Jezus jednym i tym samym przykazaniem nałożył obowiązek nauczania i udzielania chrztu (2). Lecz zdaniem Dionizego (3) nauczanie, które przecież jest doskonaleniem, należy do obowiązku biskupa. A więc udzielanie chrztu należy tylko do obowiązku biskupa.
2. Chrzest włącza człowieka do ludu chrześcijańskiego, a o tym włączeniu do niego ma chyba stanowić sam książę, tj. rządca. Lecz zarząd nad Kościołem należy do biskupa. Mówi to glosa (4) do ewangelii Łukasza (5); zaś biskupi są następcami apostołów, o których mówią słowa psalwu: „Ustanów ich książętami po całej ziemi” (6). Wydaje się więc, że udzielanie chrztu należy wyłącznie do obowiązku biskupa.
3. Według Izydora: „Obowiązkiem biskupa jest konsekrowanie bazylik, namaszczanie ołtarzy i sporządzanie krzyżma. On także powołuje do takiego czy innego rzędu hierarchii oraz błogosławi dziewice poświęcone Bogu” (7). Większym jednak od tych wszystkich jest chrzest. O wiele bardziej przeto udzielanie chrztu należy chyba wyłącznie do obowiązku biskupa.

W b r e w temu Izydor pisze: „Uchodzi za pewne, że udzielanie chrztu powierzono samym tylko kapłanom” (8).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (9), po to udziela się kapłanom święceń, żeby konsekrowali sakrament Ciała Chrystusowego. Ten zaś jest sakramentem jedności Kościoła, stosownie do słów Apostoła: „Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem uczestniczymy w spożywaniu tego samego chleba” (10). Otóż przez chrzest człowiek staje się uczestnikiem jedności Kościoła, stąd też nabywa prawo do przystępowania do stołu Pańskiego. /72/ I dlatego, jak do kapłana należy konsekrowanie eucharystii - czemu przede

wszystkim kapłaństwo jest przyporządkowane - tak też i udzielanie chrztu należy do właściwego obowiązku kapłana. Do tej samej bowiem chyba osoby należy sparządzać całość oraz wstawić część do całości.

Na 1. Jeden i drugi obowiązek, tj. nauczania i udzielania chrztu, nałożył P. Jezus apostołom i ich następcom - biskupom, w różny jednak sposób. Bowiem obowiązek nauczania Chrystus powierzył im jako obowiązek naczelny, który sami przez się mają wykonywać. Świadomi tego apostolowie mówili: „Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbali słowo Boże, a obsługiwali stoły" (11). Natomiast obowiązek udzielania chrztu powierzył apostołom z takim zastrzeżeniem, że mogą go wypełnić poprzez innych. Toteż Apostoł wyraził się: „Nie posłał mię Chrystus, abym chrzcił, lecz abym głosił ewangelię" (12). Uzasadnia się to tym, że - jak to widać z tego, co wyżej powiedziano (13) - w przeciwieństwie do nauczania ważność i mądrość szafarza nie są wymagane do udzielania chrztu. Potwierdzają to słowa Jana: „W rzeczywistości sam Jezus nie chrzcił, lecz lego uczniowie" (14). Nie znaczy to, żeby biskupi nie mogli chrzcić, bo co może władza niższa, może i wyższa. Stąd też Apostoł wyznaje, że ochrzcił tylko niektórych ludzi(15).
Na 2. W każdym zarządzaniu społecznością jest tak, że sprawy mniejszej wagi należą do niższych urzędników, zaś sprawy większej wagi są zastrzeżone dla wyższych urzędników, stosownie do słów Księgi Wyjścia: „Ważniejsze sprawy winni tobie przedkładać, sprawy jednak mniejszej wagi sami [niżsi urzędnicy] winni załatwiać" (16). I dlatego do niższych urzędników państwa należy troska o najniższy warstwę ludu, zaś do najwyższych należy wydawanie zarządzeń dotyczących wyższych urzędników. Otóż na skutek otrzymanego chrztu człowiek włącza się do ludu chrześcijańskiego: do jego najniższej warstwy. I dlatego udzielanie chrztu należy do niższych urzędników Kościoła, tj. do kapłanów, którzy, jak mówi glosa (17), są następcami siedemdziesięciu dwóch uczniów Pańskich.
Na 3. Jak się rzekło (18), sakrament chrztu jest najważniejszym ze względu na jego konieczność. Natomiast pod względem doskonałości niektóre inne sakramenty są ważniejsze; i one właśnie są zastrzeżone biskupom.

A r t y k u ł 3

CZY ŚWIECCY MOGĄ UDZIELAĆ CHRZTU? /73/

Zdaje się, że świeccy nie mogą udzielać chrztu, bo:
l. Jak wyżej powiedziano (1), udzielanie chrztu należy właściwie do tych, którzy mają święcenia kapłańskie. Lecz tego, co wymaga święceń, nie można poruczyć temu, kto ich nie ma. Wydaje się więc, że osoba świecka, która przecież nie ma święceń, nie może chrzcić.

2. Większą rzeczą jest chrzcić niż dokonywać innych świętych czynności, w ramach których odbywa się chrzest, takich, jak: uczyć katechizmu, egzorcyzmować poświęcać wodę chrzcielną. Lecz tych czynności nie mogą spełniać świeccy, ale jedynie kapłani. Tym mniej chyba nie wolno im chrzcić.
3. Nie tylko chrzest jest koniecznym sakramentem, ale jest nim także pokuta. Lecz osoba świecka nie może udzielać rozgrzeszenia w sakramencie pokuty. A więc nie może też chrzcić.

W b r e w temu papież Gelazy (2) oraz Izydor (3) mówią: W nagłej konieczności pozwala się chrzcić świeckim chrześcijanom (4).

0 d p o w i e d ź : Do miłosierdzia Tego, „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni" (4), należy zaradzić, aby człowiek łatwo znalazł środek na to, co jest konieczne do zbawienia. Otóż spośród wszystkich innych sakramentów najbardziej koniecznym jest chrzest, dzięki któremu rodzimy się na nowo do życia duchowego. Poza nim ani dzieci nie mają innego sposobu, żeby się zbawić, ani dorośli nie mogą otrzymać całkowitego odpuszczenia winy i kary. Aby więc człowiek nie cierpiał na brak tak koniecznego środka, postanowiono, żeby zarówno materia chrztu była w powszechnym używaniu, mianowicie woda, która dla każdego jest łatwo dostępna, jak i żeby szafarzem mógł być każdy, także i nie wyświęcony: by z braku chrztu człowiek nie poniósł szkody na swoim zbawie-niu.

Na I. Do ważności chrztu nie jest konieczne, żeby go udzielał kapłan. Wypada jednak, żeby on właśnie go udzielał dla przydania mu uroczystości. Gdyby wszakże człowiek świecki udzielił chrztu poza nagłą koniecznością, popełniłby grzech, ale chrzest byłby ważny; i takiego, który w ten sposób otrzymał chrzest, nie należy chrzcić ponownie.
Na 2. Te święte czynności, w ramach których odbywa się sakrament chrztu, należą do uroczystości, i nie są nieodzownie konieczne do chrztu. I dlatego świeccy ani nie mogą, ani nie powinni ich dokonywać. Należy to bowiem do kapłanów, którym przysługuje uroczyste udzielanie chrztu.
Na 3. Jak wyżej powiedziano (5), pokuta nie jest tak konieczna jak chrzest. Można bowiem brak kapłańskiego rozgrzeszenia zastąpić skruchą. To rozgrzeszenie nie uwalnia od całej kary; nie daje się go także nierozumiejącym rzeczy dzieciom. I dlatego nie można przyrównywać jej do chrztu, którego skutku nie da się inną drogą osiągnąć.

A r t y k u ł 4

CZY KOBIETA MOŻE UDZIELAĆ CHRZTU? /73/

Zdaje się, że kobieta nie może udzielać chrztu, bo:
1. Jedno z postanowień Synodu Kartagińskiego brzmi: „Kobieta, nawet uczona i święta, niech się nie waży nauczać mężczyzn na zgromadzeniu ani też chrzcić innych" (1). Lecz kobiecie w żadnym wypadku nie wolno przemawiać na zgromadzeniu, stosownie do słów Apostoła: „Nie wypada kobiecie przemawiać na zgromadzeniu" (2). Wydaje się więc, że w żadnym razie nie wolno jej również chrzcić.
2. Udzielanie chrztu należy do tego, kto ma władzę kościelną. Stąd też chrzest powinno się przyjmować z rąk kapłana, który ma zlecone duszpasterstwo. Ale to nie może przysługiwać kobiecie, stosownie do słów Apostoła: „Nauczać kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem lecz [chcę, by] trwała w cichości" (3). Kobieta zatem nie może chrzcić.
3. W nowym, duchowym narodzeniu woda zdaje się spełniać rolę matczynego łona. Tak twierdzi Augustyn (4), wyjaśniając słowa Nikodema: „Czy może człowiek powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?" (5). Ten zaś, kto chrzci, raczej chyba pełni rolę ojca, a to jest sprzeczne z charakterem kobiety. Kobieta przeto nie moie chrzcić.

W b r e w temu papież Urban tak postanowił: „Na pytanie, jakie nam Wasza Miłość postawił, odpowiadamy tak: Chrzest dziecka jest ważny, gdy w nagłym wypadku udzieliła go kobieta w imię Trójcy" (6). A to postanowienie weszło do prawa kościelnego (7).

O d p o w i e d ź : Główną postacią udzielającą chrztu jest Chrystus, stosownie do słów Bożych: „Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępwjącego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Swiętym" (8). Otóż w Liście do Galatów powiedziano, że „w Chrystusie nie ma już mężczyzny ani kobiety" (9). I dlatego, jak świecki mężczyzna może udzielać chrztu jako szafarz Chrystusa, tak również maże to czynić kobieta.

A ponieważ „mężczyzna jest głową kobiety, a głową mężczyzny – Chrystus" (10), dlatego kobieta nie powinna udzielać chrztu, jeśli na podorędziu jest mężczyzna. Tak samo nie powinien chrzcić świecki w obecności kleryka, a kleryk w obecności kapłana. Wszelako kapłan może chrzcić w obecności biskupa, ponieważ to należy do jego obowiązku.

Na l. Jak kobiecie nie wolno nauczać [wiary] publicznie [w kościele], może jednak prywatnie kogoś pouczać lub upominać, tak nie wolno jej publicznie udzielać chrztu uroczystego, może jednak udzielać go w nagłym wypadku.

Na 2. Uroczystego sakramentu chrztu, z zachowaniem całego obrzędu, winien dokonywać duszpasterz-proboszcz lub ktoś inny z jego ramienia. Ale to nie jest wymagane w nagłej konieczności, kiedy to również i kobieta może chrzcić.
Na 3. Gdy chodzi o rodzenie cielesne, to mężczyzna i kobieta współdziałają odpowiednio do natury każdego z nich. I dlatego kobieta nie może być czynną stroną rodzenia, ale tylko bierną. Gdy jednak chodzi o rodzenie duchowe, to żadne z nich nie działa mocą własną: działają tylko jako narzędzia mocą Chrystusa. I dlatego w nagłej konieczności na równi tak mężczyzna jak i kobieta mogą udzielać chrztu.

Gdyby jednak poza nagłą koniecznością udzieliła chrztu, nie należy chrztu ponawiać, tak jak to powiedziano o osobie świeckiej (11). Popełniłaby jednak przez to grzech zarówno ona sama jak i ci, którzy w tym współdziałają: albo przyjmując z jej rąk chrzest, albo przynosząc jej kogoś do chrztu.

A r t y k u ł 5

CZY NIEOCHRZCZONY MOZE UDZIELAĆ SAKRAMENTU CHRZTU? /73/

Zdaje się, że nieochrzczony nie może udzielać sakramentu chrztu, bo:
1. Nikt nie daje tego, czego nie ma. Lecz nieochrzczony nie ma sakramentu chrztu. A więc nie maże go udzielać.
2. Sakramentu chrztu udziela ktoś jako szafarz Kościoła. Lecz nieochrzczony w żaden sposób nie należy do Kościoła: ani duchem, ani przez sakrament. Nie może więc udzielać sakramentu chrztu.
3. Czymś więcej jest udzielać sakramentu niż go przyjmować. Lecz nieochrzczony nie może przyjmować innych sakramentów. Tym bardziej więc nie może udzielać sakramentu.

W b r e w temu Izydor pisze: „Biskup Rzymski nie zważa na tego, kto chrzci, ale na Ducha Boga, który daje łaskę chrztu, nawet gdy tym, kto chrzci, jest poganin" (1). Lecz ten, kto jest ochrzczony, nie jest poganinem. A więc nieochrzczony może udzielać sakramentu chrztu.

0 d p o w i e d ź : Augustyn to zagadnienie zostawia nierostrzygnięte. Tak bowiem pisze: „Inna sprawa, to pytanie, czy mogą udzielać chrztu ci, którzy nigdy nie byli chrześcijanami. Co do tego nie należy twierdzić czegoś pochopnie, póki nie rozstrzygnie tego swoją powagą, jak tego rzecz wymaga, jakiś święty sobór" (2). Później jednak Kościół orzekł, że nieochrzczeni: żydzi czy poganie mogą udzielać sakramentu chrztu, byleby tylko stosowali się do sposobu udzielania chrztu przez Kościół. Odpowiadając na Pytania Bułgarów, papież Mikołaj tak wyrokuje: „'Twierdzicie, że jakiś człowiek ochrzcił wielu w waszej ojczyźnie, i

nie wiecie, czy to chrześcijanin, czy poganin. Jeżeli takowi zostali ochrzczeni w imię Trójcy, nie należy ich chrzcić ponownie" (3). Bo jeśli nie stosują się do sposobu udzielania chrztu przez Kościół, nie udzielają sakramentu chrztu. W tym duchu należy rozumieć pismo Grzegorza III do Biskupa Bonifacego: Polecamy ochrzcić na nowo w imię Trójcy tych, o których mówisz, że zostali ochrzczeni przez pogan" (4), jako że nie stosowali sposobu udzielania chrztu przez Kościół. Oto uzasadnienie: Jak sakrament ten jest ważny, gdy użyje się doń każdej wody jako materii, tak też i jest ważny, gdy go udzieli każdy człowiek jako szafarz. I dla tego w nagłej konieczności nawet i nieochrzczony może udzielać chrztu. Jeśli zatem dwaj nieochrzczeni udzielają sobie nawzajem chrztu - najpierw pierwszy drugiemu, potem drugi pierwszemu - obaj otrzymują nie tylko sakrament, ale także i rzecz sakramentu. Gdyby jednak to czynili poza nagłą koniecznością, obaj popełniliby grzech: udzielający chrztu i ochrzczony, a przez to nie otrzymaliby skutku sakramentu, chociaż otrzymaliby sam sakrament.

Na l. Człowiek udzielający chrztu służy tylko zewnętrzną posługą. Tym, który wewnątrz chrzci, jest Chrys On zaś może użyć każdego z ludzi do czego tylko chce. I dlatego nieochrzczeni mogą chrzcić, bo jak mówi papież Mikołaj: „Nie jest to ich chrzest, ale Chrystusa" (5).
Na 2. Wprawdzie nieochrzczony nie należy do Kościoła duchem lub przez sakrament, może jednak dostroić do Kościoła swój zamiar i czynność w tym znaczeniu, że będzie miał zamiar czynić to, co czyni Kościół, oraz że będzie udzielał chrztu w taki sposób, jak to Kościół czyni. W takim razie występuje i działa jako szafarz Chrystusa, który swojej mocy nie związał z ochrzczonymi, jak jej nie związał [wyłącznie] z sakramentami.
Na 3. Inne sakramenty nie są tak konieczne jak chrzest. I dlatego słuszniejsze jest dozwolić nieochrzczonym, aby udzielali chrztu, niż dozwolić im, aby przyjmowali inne sakramenty.

A r t y k u ł 6

CZY WIELU MOŻE NARAZ UDZIELAĆCHRZTU?

Zdaje się, że wielu może naraz udzielać chrztu, bo:
1. W wielości mieści się jedno, ale nie na odwrót. Stąd też wydaje się, że cokolwiek może jeden czynić, może czynić wielu, ale nie na odwrót; np. wielu ciągnie statek, którego jeden nie zdoła przyciągnąć. Lecz jeden może chrzcić. A więc i wielu może naraz chrzcić.
2. Trudniej jest jednemu działać dla wielu niż wielu naraz działać dla jednego. Lecz jeden człowiek może naraz chrzcić wielu. O wiele bardziej przeto wielu może naraz chrzcić jednego.

3. Chrzest jest sakramentem o największej konieczności. W jakimś jednak wypadku może zaistnieć konieczność udzielania naraz chrztu jednemu przez wielu; np. gdy jakieś dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, a jest tylko dwóch ludzi, z których jeden jest niemy, a drugi bez rąk i ramion. W takim wypadku bezręki mógłby wypowiadać słowa, a niemy wykonywać czynności chrztu. Jak z tego widać, wielu może naraz udzielać chrztu jednemu.

W b r e w temu: Jedna czynność przynależy do jednego działającego. Gdyby więc wielu udzielało chrztu jednemu, wychodziło by chyba na to, że byłoby wiele chrztów. A to jest sprzeczne ze słowami Apostoła: „Jedna wiara, jeden chrzest" (1).
O d p o w i e d ź : Sakrament chrztu ma swoją moc zwłaszcza od swojej formy, którą Apostoł zwie: „słowem życia" (2). Gdy więc wielu udziela chrztu, należy baczyć, jakiej formy używają. Otóż zdaniem niektórych (3), gdyby wielu mówiło: My ciebie chrzcimy w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, nie udzieliliby sakramentu chrztu, ponieważ nie byłaby zachowana forma używana przez Kościół, która brzmi: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Ale ten ich argument odpada, gdy się weźmie pod uwagę formę chrztu, jakiej używa Kościół Wschodni, i przy stosowaniu której członkowie tego Kościoła przyjmują chrzest. Mogliby bowiem mówić: Niech będzie ochrzczony sługa N. w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. A ta forma bardziej odbiega od formy, jakiej my używamy, niż gdyby się mówiło: My ciebie chrzcimy.

Należy raczej zwrócić uwagę na to, że ta formuła: My ciebie chrzcimy, wyraża zamiar wielu zgromadzonych razem dla udzielenia jednego chrztu, co wydaje się być sprzeczne z samą naturą szafarstwa, posługiwania. Człowiek bowiem udziela chrztu li tylko jako szafarz Chrystsa i w Jego zastępstwie. Stąd, jak jeden jest Chrystus, tak trzeba, żeby był jeden szafarz, który przedstawia Chrystusa. Z tego to powodu Apostoł znacząco mówi: „Jeden jedna wiara, jeden chrzest" (4). I dlatego z powodu niezgodnego z tym zamiaru, sakrament chrztu nie byłby ważny.

A może być tak, że dwaj wraz mówią: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. W takim razie każdy z nich niezaletinie od drugiego wyrażałby swój zamiar: jakby każdy z, osobna udzielał chrztu. Co mogłoby zdarzyć się w wypadku, gdy dwóch kłóci się o to, kto ma chrzcić, każdy z nich chce chrzcić tego samego człowieka. Wówczas jest jasne, że ten udzieli chrztu, kto pierwszy wypowie słowa formy. A drugi, żeby nie wiem jakie miał do tego prawo, gdy się poważy wypowiedzieć słowa sakramentalne, winien być karany za ponawianie chrztu ważnego. A gdyby wraz wypowiadali słowa i wraz zanurzali człowieka albo wraz pokrapiali, winni być ukarani za nieprzestrzeganie przepisanego obrzędu chrztu, a nie za ponawianie ważnego chrztu: bo jeden i drugi miał zamiar ochrzcić nieochrzczanego, a także jeden i drugi, tak jak się rzecz przedstawia, udzielałby chrztu. Nie udzielaliby wszakże dwóch odrębnych

sakmamentów, ale to Chrystus, który sam jeden chrzci wewnątrz, udziela poprzez obu jednego sakramentu.
Na 1. Argument zarzutu stosuje się do istot działających własną mocą. Lecz ludzie nie udzielają chrztu własną mocą ale mocą Chrystusa. A ponieważ On jest jeden, dokonuje swojego dzieła poprzez jednego szafarza.
Na 2. W nagłej konieczności jeden mógłby naraz ochrzcić wielu stosując formę: Ja was chrzczę; np. gdyby groziło zawalenie się lub śmierć od miecza, czy coś podobnego, gdy więc nie ma czasu na to, żeby każdego chrzcić osobno. Nie zmienia to formy wyznaczonej przez Kościół, ponieważ liczba mnoga (was) jest niczym innym, jak powieleniem liczby pojedynczej (ciebie i ciebie), tym bardziej, że Chrystus wyraził się: „Udzielajcie im"itd. (5)

Nie można też przyrównywać chrzciciela do chrzczonego, gdyż Chrystus, główny chrzciciel, jest jeden; natomiast przez chrzest wielu staje się jednem w Chrystusie.
Na 3. Jak wyżej powiedziano (6), całość chrztu stanowią: forma słłów i użycie materii. W następstwie ani ten, kto wypowiada słowa, ani ten, kto zanurza, nie udziela chrztu. I dlatego, żadna forma słów nie może być odpowiednia, gdy jeden wypowiada słowa, a drugi zanurza. Ani bowiem nie może powiedzieć: Ja ciebie chrzczę skoro sam nie zanurza, a co za tym idzie i nie chrzci, ani też nie może powiedzieć: My ciebie chrzcimy, skoro żaden nie chrzci. Gdyby bowiem było dwóch, z. których jeden napisałby jedną część książki, a drugi wtórą, i gdyby powiedzieli: My napisaliśmy książkę, to nie byłby to właściwy sposób mówienia, ale synekdocha, czyli zwrot retoryczny używający całości na oznaczenie części [lub na odwrót].

A r t y k u ł 7

CZY DO CHRZTU POTRZEBNY JEST CHRZESTNY? /74/

Zdaje się, że do chrztu nie jest potrzebny chrzestny, który by opiekował się świeżo ochrzczonym, bo:
1. Nasz chrzest nabywa świętość od chrztu Chrystusa i go upostaca. Lecz nikt się nie zaopiekował Chrystusem, gdy został ochrzczony, bo Mateusz pisze: „Gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody" (1). A więc i przy chrzcie innych nie Jest chyba potrzebny chrzestny, który by się zaopiekował świeżo ochrzczonym.
2. Jak powiedziano (2), chrzest jest nowym, duchowym rodzeniem. Lecz do rodzenia cielesnego wymagamy jest tylko czynnik aktywny, którym jest ojciec, i czynnik bierny, którym jest matka. A ponieważ przy chrzcie miejsce ojca zajmuje ten, kto chrzci, zaś miejsce matki - jak mówi Augustyn w - jakimś kazaniu na Epifanię (3) - zajmuje sama woda chrzcielna, dlatego wydaje się, że nie jest już potrzebny ktoś inny, kto by się zajął świeżo ochrzczonym.

3. Sakramenty Kościoła nie powinny zawierać czegoś śmiesznego. Ale to chyba śmieszne podejmować z wody dorosłych ochrzczonych, którzy mogą sami utrzymać się na nogach i wyjść z wody chrzcielnej. Wydaje się więc, że nie jest potrzebny ktoś, kto by podjął ochrzczonego z wody chrzcielnej, zwłaszcza przy chrzcie dorosłych.

W b r e w temu Dionizy pisze: „Kapłani biorą ochrzczonego i przekazują go na wychowanie chrzestnemu i przewodnikowi" (4).

O d p o w i e d ź : Nowe, duchowe narodzenie, którego dokonuje chrzest jest poniekąd podobne do rodzenia cielesnego, stosownie do słów Piotra: „Jak niedawno narodzone niemowlęta pragnijcie duchowego, niesfałszowanego mleka" (5). Otóż w rodzeniu cielesnym noworodek potrzebuje mamki i wychowawcy. Stąd też i w duchowym rodzeniu świeżo ochrzczony potrzebuje kogoś, kto by wobec niego spełniał rolę mamki i wychowawcy, pouczając stawiającego pierwsze kroki o sprawach wiary i o życiu chrześcijańskim. Nie może się tego podejmować wyższe i niższe duchowieństwo, bo do niego należy ogólna troska o lud; a dzieci i początkujący wymagają szczególnej troski poza troską ogólną. I dlatego potrzebny jest ktoś, kto by wziął nowo ochrzczonego jakby ma swoje wychowanie i pod swoją opiekę. Dionizy tak o tym pisze: „Nasi Boży przewodnicy (tj. apostołowie) mądrze pomyśleli i postanowili zająć się dziećmi w ten sposób, żeby rodzice oddawali swoje dzieci jakiemuś wychowawcy znającemu sprawy Boże, aby odtąd dziecko prowadziło życie pod jego okiem jakby pod okiem Bożego ojca, zatroskanego o jego wieczne abawienie" (6).

Na I. Chrystus został ochrzczony nie po to, aby sam się odrodził, ale żeby innych duchowo odradzać. I dlatego po chrzcie nie potrzebował wychowawcy, jak tego potrzebuje małe dziecko.
Na 2. W rodzeniu cielesnym nieodzownie konieczni są jedynie ojciec i matka. Dla łatwiejszego jednak połogu i odpowiedniego wychowania dziecka potrzebni są: położna, mamka i wychowawca. Ich to właśnie rolę spełnia chrzestny trzymający dziecko do chrztu. Nie jest więc on nieodzownie konieczny do sakramentu, bo w nagłej konieczności sam jeden człowiek może udzielić chrztu z wody.
Na 3. Jak powiedziano (7), ochrzczony nie potrzebuje chrzestnego ze względu na cielesną nieporadność, ale ze względu na duchową.

A r t y k u ł 8

CZY CHRZESTNY MA OBOWIĄZEK TROSZCZYĆ SIĘ O CHRZEŚCIJAŃSKIE WYCHOWANIE CHRZEŚNIAKA?

Zdaje się, że chrzestny nie ma obowiązku troszczenia się a chrześcijańskie wychowanie chrześniaka, bo:

1. Tylko ten może oświecać w sprawach wiary, kto sam jest w nich oświecony. Lecz niekiedy dopuszcza się na chrzestnych ludzi prostych, nieoświeconych. A więc chrzestny nie jest obowiązany oświecać chrześniaka o sprawach wiary.
2. Lepiej ojciec nauczy dziecko niż obcy, jako że zdaniem Filozofa: dziecko ma od ojca: „istnienie, wyżywienie i wychowanie" (1). Gdyby przeto chrzestny miał obowiązek nauczania i wychowywania chrześniaka, to raczej wypadałoby, żeby sam ojciec cielesny był chrzestnym, niż ktoś inny. Ale to, jak się zdaje, jest zakazane przez prawo kościelne (2).
3. Wielu może bardziej nauczyć niż jeden. Jeżeli więc chrzestny ma obowiązek uczenia chrześniaka, to byłoby lepiej, żeby tych chrzesnych było wielu, a nie jeden tylko. Coś innego jednak postanowił papież Leon: „Nie więcej ma trzymać dziecko do chrztu niż jeden mężczyzna lub jedna. Kobieta" (3).

W b r e w temu Augustyn, w jakimś kazaniu na Paschę, tak pisze: „Przed wszystkimi upominam was: mężczyźni i kobiety, którzy jesteście chrzestnymi, abyście byli świadomi swojej odpowiedzialności przed Bogiem za tych, którzy na oczach waszych zostali obmyci wodą chrzcielną" (4).

O d p o w i e d ź : Każdy winien wywiązywać się z obowiązku, jakiego się podjął. Otóż wyżej powiedzieliśmy (5), iż chrzestny na skutek swej roli przy chrzcie podejmuje się obowiązku wychowawcy. Obowiązany więc jest do opieki nad chrześniakiem. Oczywiście wtedy, gdy zachodzi kooieczność, np. gdy ochrzczeni przebywają w środowisku pogańskim. Łatwo jednak można go zwolnić z tej opieki, gdy ochrz.czeni obracają się w środowisku katolickim, zakładając przy tym, że właśni rodzice starannie wychowują swoje dzieci. Gdyby jednak nie bez podstawy uważał, że jest inaczej, powinien według swoich możności zatroszczyć się o zbawienie swoich duchowych dzieci. /75/

Na l. W wypadku, gdy wiara ochrzczonego narażona jest na niebezpieczeństwo, potrzebny jest – według Dionizego: „jakiś chrzestny światły w sprawach Bożych" (6), który by zadbał o wiarę chrześniaka. Gdy jednak takowe niebezpieczeństwo, nie grozi, dopuszcza się na chrzestnych ludzi prostych, a to dlatego, że dzieci rosną wśród katolików, zaś to wszystko, co należy do chrześcijańskiego życia i wiary, znane jest wszystkim publicznie.

A chociaż nieochrzczony może udzielać chrztu, nie może jednak być chrzestnym. Tak właśnie postanowił synod w Moguncji (7). A to dlatego, że jak powiedziano (8), osoba chrzcząca jest nieodzownie konieczna do dokonania się sakramentu, nie zaś osoba chrzestnego.
Na 2. Jak inne jest rodzenie cielesne, a inne duchowe, tak też i inne mają być wychowania, stosownie do słów: „Szanowaliśmy naszych rodziców, którzy nas karcili; tym bardziej będziemy ulegli Ojcu dusz, aby żyć" (9). I dlatego, kto inny winien być ojcem duchowym, a kto inny ojcem cielesnym, chyba że konieczność wymaga czegoś innego.
Na 3. Jeśli jest wielu wychowawców, a niema głównego, w wychowaniu mogą pojawić się rozdźwięki. I dlatego przy chrzcie powinien być jeden główny chrzestny. Inni mogą być dopuszczeni jako pomocnicy.

ZAGADNIENIE 68
O PRZYJMUJĄCYCH CHRZEST

Z kolei będzie mowa o tych, którzy przyjmują chrzest. Nasuwa się tu dwanaście pytań: 1. Czy wszyscy mają obowiązek przyjąć chrzest? 2. Czy ktoś może być zbawiony bez chrztu? 3. Czy należy chrzest odkładać? 4. Czy należy chrzcić grzeszników? 5. Czy ochrzczonym grzesznikom należy nakazać spełnianie uczynków zadośćczyniących? 6. Czy wymagana jest spowiedź z grzechów? 7. Czy ze strony chrzczonego wymagany jest zamiar? 8. Czy wymagana jest wiara? 9. Czy należy chrzcić dzieci? 10. Czy należy chrzcić dzieci żydów wbrew woli ich rodziców? 11. Czy należy chrzcić dzieci w łonie matki? 12. Czy należy chrzcić furiatów i umysłowo chorych?

A r t y k u ł 1

CZY WSZYSCY MAJĄ OBOWIĄZEK PRZYJĄĆ CHRZEST? /76/

Zdaje się, że nie wszyscy mają obowiązek przyjąć chrzest, bo:
1. Chrystus nie przyszedł ograniczyć ludziom drogi zbawienia. Atoli przed Jego przyjściem ludzie mogli się zbawiać bez chrztu. A więc i po Jego przyjściu.
2. Jak się wydaje, chrzest został ustanowiony przede wszystkim jako środek zaradczy na grzech pierworodny. Lecz ochrzczony nie ma już grzechu pierworodnego; a skoro tak, to nie może go chyba przelać na potomstwo. Nie należy więc chyba chrzcić dzieci ludzi ochrzczonych.
3. Chrzest jest po to, żeby człowiek otrzymał łaskę i przez nią odpuszczenie grzechu. Ale tego bez chrztu dostępują ci, którzy zostali uświęceni w łonie matki. A więc przynajmniej ci nie mają obowiązku przyjmowania chrztu.

W b r e w temu są słowa P. Jezusa: „Jeśli się ktoś nie naradzi z wody i z Ducha Świętego, nie może wejść do królestwa Bożego” (1). Zaś w dziele Kościelne dogmaty czytamy: „Wierzymy, że tylko dla ochrzczonych jest otwarta droga zbawienia” (2).

O d p o w i e d ź : Ludzie są obowiązani do tego, bez czego nie mogą osiągnąć zbawienia. Otóż jest oczywiste, że nikt nie może osiągnąć zbawienia inaczej, jak tylko przez Chrystusa. Wyrażają to słowa Apostoła: „Jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie” (3). Po to zaś udziela się chrztu, żeby odrodzić duchowo czlowieka, wcielić odrodzonego w Chrystusa i uczynić Jego członkiem. Co właśnie wyrażają słowa Pawłowe: „Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (4). Jasno z tego wynika, że wszyscy ludzie są obowiązani do przyjęcia chrztu i że bez niego nie moie być zbawienia dla ludzi.

Na 1. Nigdy, a więc także i przed przyjściem Chrystusa, ludzie nie mogli się zbawić, o ile nie stali się członkami Chrystusa, gdyż jak piszą Dzieje: „Nie dano ludziom żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (5). Otóż przed przyjściem Chrystusa ludzi wcielała Weń wiara w Jego przyjście, zaś jej [cielesnym] znakiem, jak mówi Apostoł (6), było obrzezanie. Przed ustanowieniem obrzezania, zdaniem Grzegorza (7), ludzi wcielała w Chrystusa sama wiara połączona ze składaniem ofiar, którymi starodawni ojcowie ujawniali swoją wiarę. Również i po przyjściu Chrystusa ludzi wciela w Chrystusa wiara, stosownie do słów Apostola: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach” (8). Otóż za pomocą innego znaku ujawnia się wiara w rzecz już obecną, a innego w rzecz przyszłą, tak jak nie tymi samymi słowami oznacza się czas teraźniejszy, przeszły i przyszły. I dlatego, chociaż sam sakrament chrztu nie zawsze był konieczny do zbawienia, jednakże wiara, której chrzest jest sakramentem (9), zawsze była konieczna.
Na 2. Jak powiedziano w Drugiej Części (10), przez chrzest ludzie ochrzczeni zostają odnowieni według ducha, natomiast ciało jest nadal jak dawniej podległe grzechowi, stosownie do słów Apostoła: „Ciało wprawdzie umarło z powodu grzechu, duch jednak jest pełen życia dzięki usprawiedliwieniu” (11). Z czego Augustyn wyciąga wniosek: „Nie wszystko, co jest w człowieku, zostaje usunięte przez chrzest” (12). Jest zaś oczywiste, że w rodzeniu cielesnym człowiek nie rodzi według ducha ale według ciała. I dlatego dzieci ludzi ochrzczonych rodzą się w grzechu pierworodnym, a więc potrzebują chrztu.
Na 3. Ci, którzy zostali uświęceni w łonie matki, otrzymują łaskę oczyszczającą ich z grzechu pierworodnego; nie otrzymują jednak przez to znamienia, dzięki któremu upostacaliby w sobie Chrystusa. Z tego powodu, gdy-by obecnie ktoś

został uświęcony w łonie matki, należało by go ochrzcić, by otrzymał znamię, i przez to upodobnił się do innych członków Chrystusa.

A r t y k u ł 2

CZY KTOŚ MOŻE BYĆ ZBAWIONY BEZ CHRZTU? /76/

Zdaje się, że bez chrztu nikt nie może być zbawiony, bo:
1. P. Jezus powiedział: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha Swiętego, nie może wejść do królestwa Bożego" (1). Atoli ci tylko dostępują zbawienia, którzy wchodzą do królestwa Bożego. A zatem nikt nie może być zbawiony bez chrztu, przez który człowiek rodzi się ponownie z wody i z Ducha Swiętego.
2. W dziele Kościelne dogmaty czytamy: „Wierzymy, iż żaden katechumen, nawet gdyby zmarł w dobrych uczynkach, nie otrzyma życia wiecznego. Wyjątek stanowi męczeństwo, które jest wypełnieniem całej mocy sakramentu chrztu" (2). Otóż jeśli ktoś może być zbawiony bez chrztu, to chyba przede wszystkim katechumeni wykazujący się dobrymi uczynkami, gdyż oni wydają się mieć „wiarę, która działa przez miłość" (3). Wydaje się więc, że bez chrztu nikt nie może być zbawiony.
3. Jak wyżej powiedziano (4), sakrament chrztu jest konieczny do zbawienia. Otóż zdaniem Filozofa konieczne jest to, „bez czego coś nie może istnieć" (5). Wydaje się więc, że bez chrztu nikt nie może dostpić zbawienia.

W b r e w temu Augustyn pisze: „Niektórzy dostąpili z korzyścią niewidzialnego uświęcenia bez udziału widzialnego sakramentu. Natomiast widzialnego uświęcenia, jakie sprawia widzialny sakrament, można dostąpić bez niewidzialnego, ale bez korzyści" (6). A ponieważ sakrament chrztu należy do widzialnego uświęcenia, dlatego wydaje się, iż bez sakramentu chrztu można dostąpić niewidzialnego uświęcenia, a tym samym i zbawienia.

O d p o w i e d ź : W dwojaki sposób można być bez sakramentu chrztu: po pierwsze, ponieważ ani się go rzeczywiście nie ma, ani się go nie chce mieć. Zachodzi to u tych, którzy ani nie są ochrzczeni, ani nie chcą być ochrzczeni. Jasno widać, że to świadczy o lekceważeniu tego sakramentu, przynajmniej gdy chodzi o ludzi używających rozumu. I dlatego, ci którzy w ten sposab są bez chrztu, nie mogą dostąpić zbawienia, jako że ani przez sakrament, ani duchem nie są wierni w Chrystusa, który tylko sam jeden zbawia.

Po drugie, ponieważ się go rzeczywiście nie ma, ale się go chce mieć; np. człowiek, który pragnie być ochrzczony, ale przed przyjęciem chrztu przypadkiem umiera. Takowy może bez rzeczywistego chrztu dostąpić zbawienia z powodu pragnienia chrztu, bo ono pochodzi z wiary, która działa przez miłość" (7). Przez nią to Bóg wewnętrznie uświęca człowieka, jako że Jego potęga nie jest związana

z widzialnymi sakramentami. Stąd to Ambroży tak mówi o Walentynjanie, który zmarł jako katechumen: „Straciłem tego, którego miałem na nowo narodzić. Ale on nie stracił tej łaski, której pragnął” (8).
Na 1. W Pierwszej Księdze Samuela czytamy: „Człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce” (9). Otóż ten, kto pragnie przez chrzest „naroclzić się z wody i z Ducha Swiętego”, wprawdzie nie cieleśnie, ale już jest odrodzony w sercu, tak jak to Apostoł powiedział: „Prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca duchowe, a nie według litery. I taki to otrzymuje pochwałę nie od ludzi, ale od Boga” (10).
Na 2. Ten tylko dostępuje życia wiecznego, komu została odpuszczona wszelka wina i kara. Tego całkowitego odpuszczenia dokonuje przyjęcie chrztu i męczeństwo. Z tego to powodu wyrażono się: „męczeństwo jest wypełnieniem całej mocy sakramentu chrztu”, gdyż całkowicie uwalnia od winy i kary. Gdyby więc jakiś katechumen miał pragnienie chrztu [bo inaczej nie umarłby w dobrych uczynkach, jako że one nie mogą istndeć „bez wiary, która działa przez miłość”] i w takim stanie zmarł, nie od razu dostępuje życia wiecznego, ale [w czyścu] odpokutowuje karę za grzechy minione: „sam jednak ocaleje, lecz tak jakby przez ogień” (11).
Na 3. Sakrament chrztu jest konieczny do zbawienia w tym znaczeniu, że człowiek nie może się zbawić, jeśli przynajmniej nie ma chęci przyjęcia chrztu, bo ta chęć „u Boga znaczy tyle co rzeczywistość” (12)[pisze Augustyn].

A r t y k u ł 3

CZY NALEŻY CHRZEST ODKŁADAĆ? /77/

Zdaje się, że chrzest należy odkładać, bo:
1. Papież Leon mówi: „Biskup Rzymski wyznaczył dwa ustawowe czasy na udzielanie chrztu: Wielkanoc i Zielone Świątki. Upominamy przeto Waszą Miłość, żeby innych dni na to nie przeznaczał” (1). Nie należy więc ch,rzcić natychmiast, ale odłożyć na wymienione uroczystości.
2. Synod w Agde postanawia: „Ponieważ żydzi są wiarałomni i często wracają do tego, co zwymiotowali, dlatego gdyby chcieli przyjąć wiarę katolicką, mają przez osiem miesięcy być razem z katechumenami u wejścia do świątyni. I dopiero wtedy zasługują na łaskę chrztu, gdy się jest pewnym, że przychodzą z czystą wiarą” (2). Nie należy więc natychmiast udzielać chrztu ludziom, ale należy odkładać go do określonego czasu.
3. Izajasz pisze: „Ten będzie cały owoc usunięcia jego grzechu” (3). Lecz odłożenie chrztu raczej przyczyni się do usunięcia lub zmniejszenia grzechu. Po pierwsze dlatego, że grzech ochrzczonych jest cięższy, stosownie do słów Pisma św.: „O ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożzego i

zbezcześcił krew przymierza, przez którą został uświęcony" (4), tj. przez chrzest. Po drugie dlatego, iż chrzest gładzi przeszłe grzechy, a nie przyszłe. Im przeto dalej odłoży się chrzest, tym większą ilość grzechów zgładzi. Wydaje się więc, że chrzest należy odkładać jak najdalej.

W b r e w temu Syrach poucza: „Nie zwlekaj z nawróceniem do Pana ani nie odkładaj tego z dnia na dzień" (5). Lecz prawdziwe nawrócenie do Boga dokonuje się u tych, którzy przez chrzest rodzą się w Chrystusie do nowego życia. Nie powinno się więc odkładać chrztu z. dnia na dzień.

O d p o w i e d ź : Co do tego należy wprowadzić rozróżnienie; bo albo chodzi o chrzest niemowląt, albo o chrzest dorosłych. Jeśli chodzi o niemowlęta, to nie należy zwlekać z chrztem. Po pierwsze dlatego, że nie wchodzi u nich w grę jakieś szkolenie w sprawach wiary, ani też pełniejsze nawrócenie. Po drugie z powodu niebezpieczeństwa śmierci; a nie można służyć im innym środkiem zba-wiającym jak tylko przez sakrament chrztu.

Jeśli chodzi o dorosłych, to jak powiedziano (6), może ich zbawić sam chrzest pragnienia. I dlatego nie należy im natychmiast udzielać chrztu, skoro tylko się nawrócą, ale należy odczekać aż do wyznaczonego czasu. [A to z trzech względów.] Po pierwsze ze względu na Kościół, który musi być ostrożny, by czasem nie dał się oszukać i nie udzielił chrztu udawaczom, stosownie do słów Jana: „Nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga" (7). A to badanie pobudek przystępującego do chrztu polega właśnie na tym, że przez jakiś czas ich wiara i obyczaje są poddane próbie. Po drugie jest to ko-nieczne ze względu na pożytek tych, którzy chcą przyjąć chrzest. Potrzebują oni bowiem odpowiednio długiego czasu na pełne zapoznanie się z prawdami wiary i na wdrożenie się w sposób i obowiązki życia chrześcijańskiego. Po trzecie jest to konieczne ze względu na uszanowanie dla sakramentu. Ludzie bowiem przyjmują sakrament chrztu z większą pobożnością, gdy się im go udziela w największe uroczystości: na Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego.

Wszelako należy zaniechać tej zwłoki w dwóch wypadkach: pierwszy, gdy ci, co mają przyjąć chrzest, okazują się doskonale obznajomieni z prawdami wiary i są gotowi do przyjęcia chrztu. Dzieje Apostolskie podają, jak w ten sposób Filip ochrzcił urzędnika etiopskiego (8), a Piotr Korneljusza i tych, co z nim byliy (9). Drugi, z powodu choroby lub jakiegoś niebezpieczeństwa śmierci. Stąd też papież Leon postanowił: „Należy w każdym czasie chrzcić tych, których przygniata konieczność śmierci, choroba, oblężenie, prześladowanie i rozbicie statku" (10). Co do tych, którzy umarli nagle w okresie oczekiwania na wyznaczony przez Kościół czas chrztu, co uniemożliwiło im przyjęcie sakramentu, to jak wyżej powiedziano (11), będą zbawieni, chociaż „przez ogień". Popełniają zaś grzech, gdy odkładają przyjęcie chrztu w wyznaczonym przez Kościół czasie, chyba z koniecznej przyczyny i za zgodą władzy kościelnej. Ale i ten grzech wraz z

innymi może zgładzić skrucha, która, jak wyżej powiedziano (12), uzupełnia miejsce chrztu.
Na 1. To polecenie papieża Leona, żeby udzielać chrztu jedynie w dwóch uroczystościach, należy rozumieć z zastrzeżeniem: z wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci (którego, jak powiedziano (13), zawsze u dzieci trzeba się obawiać).
Na 2. To postanowienie o żydach jest znakiem przezorności Kościoła mianowicie żeby ich połowiczne nawrócenie nie wpływało szkodliwie na wiarę ludzi prostych. Atoli tenże synod w przytoczonym postanowieniu dodaje: „Gdyby jednak w czasie oczekiwania na wyznaczony dzień chrztu wpadli w niebezpieczną chorobę, powinno się ich ochrzcić".
Na 3. Za pomocą łaski, której udziela, chrzest nie tylko usuwa grzechy w przeszłości popełnione, ale także stawia tamę grzechom na przyszłość, aby ich nie popełniano. Na to zaś trzeba uważać, żeby ludzie nie popełniali grzechów. A potem, aby ich grzechy nie były tak ciężkie i wreszcie żeby oczyszczali się z grzechów, stosownie da napomnienia Jana: „Dzieci moje, piszę wam to dlatego, żebyście nie grzeszyli. Jeśliby nawet kto zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca - Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy" (14).

A r t y k u ł 4

CZY NALEŻY UDZIELAĆ CHRZTU GRZESZNIKOM?

Zdaje się, że należy udzielać chrztu grzesznikom, bo:
1. Zachariasz pisze: „W owym dniu wytryśnie źródło, dostępne dla domu Dawida i dla mieszkańców Jeruzalean, na obmycie grzechu i zmazy" (1). A to odnosi się do wody chrzcielnej. Wydaje się więc, że sakramentu chrztu należy udzielać także grzesznikom.
2. P. Jezus tak mówi: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się nie mają" (2). Zaś ci, którzy się źle mają, to grzesznicy. A ponieważ lekarstwem duchowego lekarza Chrystusa jest chrzest, dlatego wydaje się, że należy udzie-lać chrztu grzesznikom.
3. Nie wolno odmawiać grzesznikom wszelkiej możliwej pomocy. Lecz ochrzczeni grzesznicy doznają duchowej pomocy ze strony samego znamienia chrztu, jako że ono jest jakimś usposobieniem do łaski. Należy więc chyba udzielać grzesznikom sakramentu chrztu.

W b r e w temu Augustyn pisze: „Ten, który stworzył ciebie bez ciebie, nie usprawiedliwi cię, bez ciebie" (3). Lecz grzesznik nie współpracuje z Bogiem, ponieważ jego wola nie jest usposobiona - jest zła. Udzielenie więc mu chrztu dla usprawiedliwienia na nic by się nie zdało.

O d p o w i e d ź : W dwojaki sposób można kogoś uważać za grzesznika. Po pierwsze z powodu popełnionych w przeszłości win plamiących serce i ciążących za nie kar. I w takim razie należy grzesznikom udzielać sakramentu chrztu. Przecież jest on po to właśnie ustanowiony, żeby zmywać brudy grzechów, stosownie do słów Pawławych: „Oczyściwszy go (tj. Kośaiół) obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo" (4).

Po drugie, człowiek może być uznany za grzesznika z powodu woli popełniamia grzechu i postanowienia trwania w mim. I w takim razie nie należy udzielać sakramentu chrztu: z trzech względów. Pierwszy, ponieważ chrzest wszczepia ludzi w Chrystusa, stosownie do słów Apostoła: „Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa" (5). Jak długo zaś człowiek ma wolę popełniania grzechu, nie może być włączony w Chrystusa, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Cóż ma wspólnego sprawiedliwość z niesprawiedliwością?" (6). Toteż Augustyn powiada: „Nikt, kto jest panem swojej woli, nie może zacząć nowego życia, jeśli nie żałuje za dawne grzechy" (6).

Drugi, ponieważ w poczynaniach Chrystusa i Kościoła nie powinno dziać się coś na darmo. A na darmo jest to, co nie dociera do celu, ku któremu jest skierowane. Otóż żaden człowiek mający wolę popełniania grzechu nie może w takim stanie być oczyszczony z grzechu, do czego właśnie służy chrzest, bo to zawiera sprzeczność. Trzeci, ponieważ znaki sakramentalne nie powinny mieć Jakiegoś fałszu. Taki zaś znak jest fałszywy, który nie zgadza się z rzeczą oznaczoną. Otóż poddając się obmyciu wodą we chrzcie człowiek daje przez to znak, że jest usposobiony do wewnętrznego obmycia. A tego usposobienia nie ma ten, kto chce nadal trwać w grzechu. Stąd też jest jasne, że takowym nie należy udzielać sakramentu chrztu.

Na 1. Te słowa odnoszą się do tych grzeszników, którzy mają wolę zerwania z grzechem.
Na 2. Duchowy lekarz - Chrystus działa w dwojaki sposób: po pierwsze, działa sam od wewnątrz: nakłaniając wolę człowieka, by pragnęła dobra, a nienawidziła zła. Po drugie, działa poprzez szafarzy na zewnątrz stosując sakramenty: i tak dokonuje na zewnątrz tego, co zostało wewnątrz zapoczątkowane. I dlatego sakramentu chrztu należy udzielać tylko temu, kto okazuje jakiś znak wewnętrznego nawrócenia. Podobnie zresztą jak i lekarstwo cielesne stosuje się tylko temu, kto przejawia jakieś oznaki życia.
Na 3. Chrzest jest sakramentem wiary. Otóż wiara martwa nie wystarczy do zbawienia. Nie jest też sama podstawą. Tą podstawą, tą wiarą zbawiającą jest wiara żywa, „która działa przez miłość" (8) - jak mówi Augustyn. Stąd to sakrament chrztu nie może udzielić zbawienia, jeśli wola uporczywie trwa w grzechu, co przekreśla życie wiary. Ani też wyciśnięcie znamienia chrztu nie usposobi człowieka do przyjęcia łaski, póki w nim trwa wola popełniania grzechu, bo jak mówi Damascen: „Bóg nikogo nie napędza siłą do cnoty(9).

A r t y k u ł 5

CZY GRZESZNIKOM, KTÓRZY PRZYJĘLI CHRZEST, NALEŻY JAKO ZADOŚĆUCZYNIENIE NAKŁADAĆ UCZYNKI POKUTNE? /79/

Zdaje się, że grzesznikom, którzy przyjęli chrzest, powinno się jako zadośćuczynienie nałożyć uczynki pokutne, bo:
1. Sprawiedliwość Boska tego chyba wymaga, żeby człowiek poniósł karę za każdy grzech, stosownie do słów Koheleta: „Bóg przywiedzie każdy uczynek przed sąd" (1). Lecz uczynki pokutne nakłada się grzesznikom jako zadośćuczynienie i karę za popełnione grzechy. Wydaje się więc, że grzesznikom, którzy przyjęli chrzest, powinno się jako zadośćuczynienie nałożyć spełnianie uczynków pokutnych.
2. Za pomocą uczynków pokutnych świeżo nawróceni grzesznicy mają zaprawiać się do sprawiedliwości i do unikania sposobności do grzeszenia, gdyż „pokuta, zadośćuczynienie polega na usuwaniu przyczyn grzechu i na bronieniu dostępu grzechu do serca" (2). A tego właśnie najwięcej potrzeba świeżo ochrzczonym. A zatem świeżo ochrzczonym trzeba nakładać jako zadośćuczynienie uczynki pokutne.
3. Bardziej powinno się zadośćuczynić Bogu niż człowiekowi. Lecz świeżo ochrzczonych należy zobowiązywać do zadośćuczynienia bliźnim, gdy im wyrządzili szkodę. A więc należy ich też zobowiązywać do zadosyóuczynienia Bogu przez spełnianie uczynków pokutnych.

W b r e w temu Ambroży - wyjaśniając słowa Pawłowe: „Bez żałowania są dary i wezwanie Boga" (3) - tak powiada: „W chrzcie laska Boga nie żąda ani jęku, ani płaczu, ni jakiegoś wyczynu, a tylko samej wiary i wszystko daruje nie żądając niczego" (4).

0 d p o w i e d ź : Apostoł wyraźnie powiada: „My wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzemi w Jego śmierć. Zostaliśmy bowiem razem z Nim pogrzebani przez chrzest" (5), a mianowicie tak, że przez chrzest człowiek zostaje włączony w samą śmierć Chrystusa. Z tego zaś, co wyżej omówiono (6), jest jasne, że śmierć Chrystusa była wystarczającym zadośćuczynieniem za grzechy, „nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata" (7) - pisze Jan. Wynika stąd, że tego, kto przyjmuje chrzest, nie należy zobowiązywać do zadośćuczynienia za grzechy, jakiekolwiek by były, bo to byłoby ujmą dla męki i śmierci Chrystusa, jak gdyby ona nie wystarczała do pełnego zadośćuczynienia za grzechy wszystkich przyjmujących chrzest.

Na 1. Według Augustyna: „Chrzest ma w sobie moc wszczepienia ochrzczonych w Chrystusa i uczynienia ich jego członkami” (8). Stąd też i sama kara, jaką poniósł Chrystus cierpiąc, zadośćuczyniła za grzechy wszystkich przyjmujących chrzest; podobnie też kara wycierpiana przez jeden członek może zadośćuczynić za grzech drugiego Członka. Stąd to Izajasz mówi: „Prawdziwie dźwigał On nasze niemoce i wziął na siebie nasze boleści” (9).
Na 2. Świeżo ochrzczonych należy zaprawiać do sprawiedliwości nie za pomocą trudnych uczynków pokutnych, ale za pomocą uczynków łatwych do wykonania: „aby po przez jakby jakieś mleko małych wysiłków powoli zaprzęgali się do większych i doskonalszych” (10); a są to słowa glosy do słów psalmu: „Jak niemowlę u swej matk” (11). Stąd też i P. Jezus swoich nowo nawróconych uczniów usprawiedliwił, że nie poszczą” (12). To właśnie wyrażają słowa Piotra: „Jak niedawno narodzone niemowlęta pragnijcie mleka, abyście dzięki niemu wzrastali ku zbawieniu” (13).
Na 3. Zerwanie z grzechem obejmuje także zwrot bliźnim bezprawnie zabranych rzeczy oraz naprawę wyrządzonej krzywdy, jako że samo to zatrzymanie cudzych rzeczy i nie pojednanie się z bliźnim jest grzechem. Stąd to należy zobowiązywać grzeszników, którzy przyjęli chrzest, aby zadośćuczynili bliźnim i żeby przestali grzeszyć. Wszelako za same grzechy przeszłości nie należy nakładać jakiejś kary.

A r t y k u ł 6

CZY GRZESZNICY PRZYSTĘPUJĄCY DO CHRZTU WINNI PRZEDTEM WYZNAĆ SWOJE GRZECHY? /80/

Zdaje się, że grzesznicy przystępujący do chrztu powinni przedtem wyznać swoje grzechy, bo:
1. U Mateusza czytamy: „Wielu przyjmowało chrzest z rąk Jana w rzece Jordan, wyznając przy tym swoje grzechy” (1). Lecz chrzest Chrystusa jest doskonalszy niż chrzest Jana. O wiele bardziej chyba ci, którzy przyjmują chrzest Chrystusa, powinni wyznawać swoje grzechy.
2. Księga Przysłów powiada: „Nie szczęści się temu, kto swe grzechy ukrywa, ale kto je wyznaje i porzuca, dostępuje miłosierdzia” (2). Lecz po to chrzci się ludzi, żeby dostąpili miłosierdzia i przebaczenia swoich grzechów. Przeto ci, którzy przystępują do chrztu, winni wyznawać swoje grzechy.
3. Przed chrztem należy czynić pokutę, ponieważ Piotr tak nakazuje: „Pokutę czyńcie i niech każdy z was ochrzci się” (3). Lecz wyznanie grzechów jest częścią pokuty. Zatem wyznanie grzechów powinno chyba poprzedzić przyjęcie chrztu.
W b r e w temu: Wyznanie grzechów ma się odbywać wśród łez, gdyż jak pisze Augustyn: „Całą tę rozmaitość [upadków] należy mieć przed oczami i wylewać nad nią łzy” (4). Natomiast Ambroży powiada, że: „W chrzcie łaska Boga nie żąda

ani jęku, ani płaczu" (5). A więc od przyjmujących chrzest nie wymaga się wyznania grzechów.

O d p o w i e d ź : Rozróżniamy dwojakie wyznanie grzechów. Pierwsze wewnętrzne, wobec Boga. I takowego wyznania grzechów wymaga się przed chrztem, mianowicie żeby człowiek, mając świadomość swoich grzechów, bolał nad nimi. „Nie może bowiem, pisze Augustyn, rozpocząć nowego życia, jeśli nie pokutuje za dawne" (6). Drugie zewnętrzne, wobec kapłana. I takowego wyznania nie wymaga się przed chrztem. Po pierwsze dlatego, ponieważ takowe wyznanie odbywa się wobec szafarza i jest częścią sakramentu pokuty; a tego sakramentu nie można wymagać przed chrztem, który jest bramą wszystkich sakramentów. Po drugie dlatego, ponieważ wyznanie zewnętrzne wobec kapłana ma to na celu, żeby kapłan spowiadającej się osobie udzielił odpuszczenia grzechów oraz żeby zobowiązał ją do zadośćuczynienia przez spełnianie uczynków pokutnych, a tych, jak wyżej powiedziano (7), nie mależy nakładać ochrzczonym. Co więcej, przystępujący do chrztu nie potrzebują odpuszczenia grzechów przez władzę kluczy Kościoła, jako że im wszystko jest odpuszczone przez chrzest. Po trzecie, ponieważ taka osobista spowiedź wobec człowieka jest dla wyznającego nader przykra z powodu wstydu, zaś przyjmującego chrzest nie należy zobowiązywać do czegoś przykrego. Toteż od przyjmujących chrzest nie wymaga się osobistego wyznanienia grzechów. Wystarcza ogólne. Czynią go, gdy według obrzędu Kościoła wyrzekają się [grzechu] szatana i wszystkich spraw jego. I w tym to znaczeniu jakaś glosa do Mateusza powiada: chrzest Jana „daje przyjmującemu chrzest przykład wyznawania grzechów i obietnicy poprawy życia" (8).

Jednakże gdyby ktoś z przyjmujących chrzest chciał z pobożności wyznać swoje grzechy, należy wysłuchać jego spowiedzi; nie poto, żeby zobowiązać do zadośćuczynienia, ale żeby dla dobra jego życia duchowego podać sposoby przeciw jego zwykłym grzechom.

Na 1. Chrzest Jana nie odpuszczał grzechów, bo był to chrzest pokuty, nawrócenia" (9). I dlatego wypadało, żeby przystępujący do tego chrztu wyznawali swoje grzechy i żeby w zależności od ciężkości grzechów otrzymywali pokutę. Natomiast chrzest Chrystusa, jak mówi Ambroży (10), odbywa się bez zewnętrznych objawów pokuty. Nie można więc go z nim zrównywać.
Na 2. Żeby przystępujący do chrztu weszli na należytą drogę i dostąpili miłosierdzia, wystarczy wewnętrzne wyznanie wobec Boga oraz zewnętrzne - ogólne. Nie jest zaś wymagane, jak powiedziano (11), zewnętrzne wyznanie szczegółowe.
Na 3. Wyznanie grzechów jest częścią sakramentu pokuty. Tego zaś sakramentu, jak powiedziano (12), nie wymaga się przed chrztem. Wymaga się zaś cnoty wewnętrznej pokuty.

A r t y k u ł 7

CZY ZE STRONY CHRZCZONEGO WYMAGANY JEST ZAMIAR PRZYJĘCIA SAKRAMENTU CHRZTU? /81/

Zdaje się, że ze strony chrzczonego nie jest wymagany zamiar przyjęcia sakramentu chrztu, bo:
1. W sakramencie chrzczony jest stroną odbierającą, natomiast zamiar jest wymagany nie od strony odbierającej ale od strony działającej. Wydaje się więc, że ze strony chrzczonego nie jest wymagany zamiar przyjęcia chrztu.
2. Gdy opuści się to, co jest istotnie wymagane do chrztu, człowieka należy ochrzcić ponownie; np. gdyby opuszczono wezwanie Trójcy, o czym zresztą była mowa wyżej (1). Lecz chyba nie należy chrzcić ponownie kogoś z tego powodu, że nie miał zamiaru przyjęcia chrztu. W przeciwnym razie, skoro nie ma pewności co do zamiaru chrzczonego, każdy mógłby prosić o ponowienie chrztu z powodu braku zamiaru. Wydaje się więc, że ze strony chrzczonego nie jest wymagany zamiar przyjęcia chrztu.
3. Chrztu udziela się przeciw grzechowi pierworodnemu. Lecz zaciągnięcie grzechu pierworodnego odbywa się bez zamiaru ze strony człowieka rodzącego się. A więc i chrzest chyba nie wymaga zamiaru ze strony chrzczonego.

W b r e w temu: Zgodnie z obrzędami Kościoła przychodzący do chrztu oświadczają, że proszą Kościół o chrzest i przez to wyrażają swój zamiar przyjęcia chrztu.

O d p o w i e d ź : Przez chrzest człowiek umiera dla dawnego życia w grzechu, a zaczyna jakieś nowe życie, w myśl słów Apostoła: „Przez chrzest zanurzający nas w śmierć Chrystusa zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie, tak jak Chrystus powstał z martwych” (2). I dlatego, jak zdaniem Augustyna (3) po to, żeby umrzeć dla dawnego życia [w grzechu], wymagana jest - u człowieka mającego używanie rozumu - wola bolejąca nad dawnym życiem, tak również wymagana jest wola żywiąca zamiar prowadzenia życia w nowości czego początkiem jest przyjęcie chrztu. I dlatego ze strony chrzczonego wymagana jest wola czyli zamiar przyjęcia sakramentu.

Na 1. W usprawiedliwieniu, jakiego dokonuje chrzest, człowiek jest stroną odbierającą nie z musu ale dobrowolnie. I dlatego wymaga się od niego zamiaru czyli woli przyjęcia tego, co mu się daje.
Na 2. Gdyby człowiek dorosły nie miał zamiaru przyjęcia chrztu, należało by go ochrzcić ponownie. W razie niepewności co do istnienia zamiaru należało by stosować formułę: Jeśli nie jesteś ochrzczony, ja ciebie chrzczę, itd.
Na 3. Chrzest jest środkiem nie tylko na grzech pierworodny ale i na grzechy uczynkowe, a tych przyczyną jest wola i zamiar człowieka.

A r t y k u ł 8

CZY ZE STRONY CHRZCZONEGO WYMAGANA JEST WIARA? /82/

Zdaje się, że ze strony chrzczonego wymagana jest wiara, bo:
1. Sakrament chrztu ustanowił P. Jezus. Lecz Chrystus, podając formułę chrztu, poprzedził ją wiarą, mówiąc: ”Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (1). Wydaje się więc, że bez wiary nie może być sakramentu chrztu.
2. W sakramentach Kościoła nic nie odbywa się na darmo. Otóż według obrzędu Kościoła, tego, kto przystępuje do chrztu, pyta się o wiarę: Czy wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego? Wydaje się więc, że do chrztu wymagana jest wiara.
3. Do chrztu wymagany jest zamiar przyjęcia sakramentu. Ale tego zamiaru nie maże być bez należytej wiary, ponieważ chrzest jest sakramentem należytej wiary. Przecież to właśnie on, zdaniem Augustyna (2), wszczepia nas w Chrystusa, a tego by nie mógł uczynić bez należytej wiary, stosownie do słów Pawłowych: „Niech Chrystus zamieszka i przez wiarę w waszych sercach” (3). Przeto ten, kto nie ma należytej wiary, nie może chyba przyjąć sakramentu chrztu.
4. Jak w Drugiej Części wyłożono (5), niewiara jest najcięższym grzechem. Lecz nie wolno chrzcić tych, którzy uporczywie trwają w grzechu. A więc i tych, którzy uporczywie trwają w niewierze.

W b r e w temu Grzegorz tak pisze do biskupa Kwirykusa: „Zgodnie z nauką i postanowieniami dawnych Ojców, ci, którzy, będąc jeszcze heretykami, przyjęli chrzest w imię Trójcy, gdy wracają do świętego Kościoła, mają być przyjęci na łono matki. Trzeba tylko namaścić ich krzyżmem, albo włożyć ręce, albo przyjąć od nich wyznanie wiary” (5). A tak by nie było, gdyby wiara była koniecznie wymagana do przyjęcia chrztu.

O d p o w i e d ź : Jak widać z tego, co wyżej powiedziano (6), chrzest powoduje w duszy dwa skutki: wyciska znamię i daje łaskę. W dwojaki przeto sposób coś jest wymagane koniecznie do chrztu. Po pierwsze, bez czego nie można uzyskać łaski, która jest końcowym skutkiem sakramentu. I w ten sposób należyta wiara jest koniecznie wymagana do chrztu, gdyż jak pisze Apostoł: „Sprawiedliwość Boża spełnia się we wszystkich wierzących dzięki przyjęciu wiary w Jezusa Chrystusa” (7).

Po drugie, bez czego znamię nie może być wyciśnięte. I wten sposób należyta wiara nie jest koniecznie wymagana do chrztu ze strony chrzczonego, podobnie jak i ze strony udzielającego chrztu: byleby tylko zaistniało wszystko inne konieczne do ważności sakramentu. Bowiem sakrament nie dokonuje się dzięki sprawiedliwości człowieka udzielającego lub przyjmującego chrzest ale mocą Boga.

Na 1. P. Jezus w tym tekście mówi o chrzcie jako o środku prowadzącym ludzi do zbawienia przez to, że udziela łaski usprawiedliwiającej, a to nie może się stać bez należytej wiary. Stąd też znacząco wyraża się: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony".
Na 2. Udzielając chrztu ludziom, Kościół zmierza do oczyszczenia ich z grzechu, stosownie do słów Izajasza: „ten będzie cały owoc: odpuszczenia grzechu" (8). I dla tego jego zamiarem jest udzielanie chrztu jedynie tym, którzy mają należytą wiarę, bez której nie ma odpuszczenia grzechów. Z tego to powodu pyta przychodzących do chrztu, czy wierzą. Gdyby zaś ktoś przyjął chrzest poza Kościołem bez należytej wiary, nie posłuży mu on do zbawienia. Toteż Augustyn pisze: „Przyrównanie Kościoła do raju pokazuje nam, że wprawdzie ludzie mogą przyjąć jego chrzest także poza Kościołem, to jednak poza nim nikt nie może dostąpić lub utrzymać zbawiennej szczęśliwości" (9).
Na 3. Człowiek nie mający należytej wiary w odniesieniu do innych prawd -może mieć należytą wiarę w odniesieniu do sakramentu chrztu. I tak nic nie stoi na przeszkodzie, żeby mógł żywić zamiar przyjęcia sakramentu chrztu. A gdyby nawet i w odniesieniu do tego sakramentu nie myślał jak należy, do przyjęcia sakramentu wystarczy zamiar ogólny, mianowicie żeby miał zamiar Przyjąć taki chrzest, jaki ustanowił Chrystus i jakiego udziela Kościół.
Na 4. Jak nie należy udzielać sakramentu chrztu temu, kto nie chce zerwać z innymi grzechami, tak również nie należy go udzielać temu, kto nie chce wyzbyć się niewiary. Wszelako jeden i drugi przyjmuje sakrament, gdy mu się go udzieli, choć nie przyniesie mu on zbawienia.

A r t y k u ł 9

CZY NALEŻY CHRZCIĆ DZIECI? /83/

Zdaje się, że nie należy chrzcić dzieci, bo:
1. Jak wyżej powiedziano (1), ten, kto przyjmuje chrzest, winien mieć wolę czyli zamiar przyjęcia sakramentu. Tego zaś zamiaru nie mogą żywić dzieci, jako że nie mają używania rozumu i wolnej woli. Nie mogą więc chyba przyjmować sakramentu chrztu.
2. Wyżej powiedzieliśmy (2), iż chrzest jest sakramentem wiary. Lecz u dzieci jeszcze nie ma wiary, bo ona, jak pisze Augustyn (3), zależy od „woli tych, którzy wierzą". Nie można też mówić, że dostąpią zbawienia przez wiarę rodziców, skoro niekiedy są niewierzącymi i tak raczej przez ich niewiarę zostałyby potępione. Wydaje się więc, iż nie można dzieciom udzielać chrztu.
3. Św. Piotr pisze: Ludzi „zbawia chrzest nie przez usunięcie brudu ciała, ale przez modlitwę do Boga o czyste sumienie" (4). Lecz dzieci nie mają czystego czy nieczystego sumienia, skoro nie używają rozumu; ani też się nie modlą, bo niczego nie pojmują. Wobec tego nie powinno się udzielać chrztu dzieciom.

W b r e w temu Dionizy pisze: „Nasi Boscy wodzowie (tj. apostołowie) zgodzili się na przyjmowanie dzieci do chrztu” (5).

O d p o w i e d ź : Apostoł tak pisze: „Jeżeli wskutek przestępstwa popełnionego przez jednego człowieka (tj. Adama)zapanowała śmierć, to tym bardziej ci, którzy doznali obfitej łaskawości i otrzymali dar usprawiedliwienia, znajdą się w królestwie życia dzięki jednemu człowiekowi, Jezusowi Chrystusowi” (6). Otóż dzieci wskutek upadku Adama dziedziczą grzech pierworodny. Świadczy o tym dowodnie to, że podlegają śmierci, która wskutek upadku pierwszego człowieka przeszła na wszystkich ludzi” (7). Tym bardziej przeto mogą dzięki Chrystusowi otrzymać łaskę, aby królować w życiu wiecznym. Sam też P. Jezus mówi: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha Swiętego, nie może wejść do królestwa Bożego” (8). Stąd to, konieczne było udzielanie chrztu dzieciom: aby jak rodząc się cieleśnie, przez Adama spotykało ich potępienie, tak rodząc się ponownie duchowo, przez Chrystusa dostępowały zbawienia.

Udzielanie chrztu dzieciom było słuszne i z innego powodu, mianowicie aby wychowane od maleństwa w nauce i sposobie życia chrześcijańskiego, mocniej w nim trwały, w myśl słów Pisma św.: „Wdrażaj chłopca w prawidła jego drogi, a nie zejdzie z niej i w starości” (9). Ten drugi powód podaje Dionizy (10).

Na 1. Nowe, duchowe narodzenie się, które jest owocem chrztu, jest poniekąd podobne do narodzenia się cielesnego. Mianowicie jak dzieci znajdujące się w łonie matki nie pobierają pokarmu same przez się, ale żywią się pokarmem pobieranym przez matkę, tak samo i dzieci nie mające używania rozumu, znajdujące się jakby w łonie matki Kościoła, nie dostępują zbawienia dzięki swoim własnym wysiłkom (dosł. same przez się), ale dzięki działaniu Kościoła. Augustyn tak tę rzecz wyraziście przedstawia: „Matka Kościół daje niemowlętom usta matczyne, aby je przepoić świętymi tajemnicami, jako że same nie zdołają jeszcze własnym sercem wierzyć dla usprawiedliwienia ani też własnymi ustami wyznawać wiarę dla zbawienia” (11). „A skoro słusznie uznaje się je za wierzące z tego powodu, że w jakiś sposób wyznały wiarę ustami tych, którzy je trzymają [do chrztu], dlaczegoż by je nie miano uważać za pokutujące, za nawrócone, skoro słowami tychże trzymających je jawnie wyrzekają się szatana i tego świata?” (12). Z tego samego powodu można mówić, że mają zamiar: wprawdzie nie jest on wyrazem ich własnej woli, skoro one same niekiedy okazują sprzeciw i płaczą, ale wyrazem woli tych, którzy je przynoszą [Kościołowi Chrystusowemu].
Na 2. Augustyn tak pisze do Bonifacego: „W Kościele Zbawiciela dzieci wierzą wiarą innych, tak jak przejęły od innych grzechy, które zostały im w chrzcie odpuszczone” (13). Ani też ich wiara nie doznaje przeszkody z tego, powodu, że rodzice są niewierzącymi, bo jak do tegoż Bonifacego pisze: „Przynosi się dzieci [do Kościoła] dla otrzymania duchowej łaski nie tyle od tych, którzy je na rękach trzymają (chociaż i od nich, jeśli są dobrymi chrześcijanami), co od całej społeczności świętych i wierzących. Słusznie się sądzi, że to wszyscy je

przynoszą, wszyscy, którzy z lubością godzą się na to, żeby były przynoszone, i dzięki których miłości są one dołączone do wspólnoty Ducha Swiętego" (14). Zaś niewiara własnych rodziców, nawet gdyby po chrzcie usiłowali je skłaniać do składania ofiar bożkom, nie szkodzi dzieciom, ponieważ jak tamże Augustyn pisze: „Dziecko raz narodzone wolą innych nie może odtąd być skrępowane więzami cudzej nieprawości, jeśli się jej z własnej woli w czymkolwiek nie podda, w myśl słów Ezechiela: „Wszystkie osoby są moje: tak osoba ojca, jak osoba syna. Są moje. Umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła" (15). A dlatego dziecko odziedziczyło od Adama to, co łaską sakramentu chrztu miało być zgładzone, ponieważ jego dusza jeszcze nie żyła swoim własnym życiem" (16). Wiara zaś jednego, co więcej całego Kościoła, wspomaga dziecko na skutek działania Ducha Swiętego, który jednoczy Kościół i dobra jednego przekazuje drugiemu. /84/
Na 3. Jak dziecko przy chrzcie nie sarno przez się wierzy ale poprzez innych, tak samo pyta się je o wiarę poprzez innych, a ci inni w imieniu dziecka odpowiadają i wyznają wiarę Kościoła, w którą to właśnie włącza chrzest - sakrament wiary. /85/ Czyste zaś sumienie otrzymuje dziecko w samym sobie dzięki łasce usprawiedliwiającej jako stan duszy, a nie w przejawach.

A r t y k u ł 10

CZY NALEŻY CHRZCIĆ DZIECI ŻYDÓW LUB NNYCH NIEWIERZĄCYCH NAWET WBREW WOLI ICH RODZICÓW? /86/

Zdaje się, że należy chrzcić dzieci żydów lub innych niewierzących nawet wbrew woli ich rodziców, bo:
1. Bardziej należy strzec człowieka przed niebezpieczeństwem śmierci wiecznej niż przed niebezpieczeństwem śmierci doczesnej. Lecz dziecku znajdującemu się w niebezpieczeństwie śmierci doczesnej należy przyjść z pomocą, nawet gdyby rodzice przez złośliwość stawiali opór. Tym bardziej przeto powinno się nieść pomoc dzieciom ludzi niewierzących znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci wiecznej, i to nawet wbrew woli rodziców.
2. Dzieci niewolników są niewolnikami i podlegają władzy swoich panów. Lecz żydzi są niewolnikami królów i książąt. Tak samo i wszyscy inni niewierzący. A więc bez jakiejkolwiek krzywdy mogą książęta kazać ochrzcić dzieci żydów lub innych niewolników niewierzących.
3. Każdy człowiek bardziej należy do Baga, od którego ma duszę, niż do ojca cielesnego, od którego ma ciało. Nie jest więc niesprawiedliwością zabranie dzieci rodzicom cielesnym i oddanie ich Bogu przez chrzest.

W b r e w temu prawo kościelne (1), na podstawie ustawy Synodu Toledańskiego, tak postanawia: „Co do żydów święty Synod nakazuje, aby odtąd żadnego z nich

nie zmuszać do wiary, bo takowi powinni być zbawiani nie wbrew ich woli, ale z ich własnej chęci, a to, żeby w :Pełni była zachowana sprawiedliwość".

O d p o w i e d ź : Dzieci ludzi niewierzących albo mają używanie rozumu, albo nie mają. Jeżeli mają, to już zaczynają rozporządzać same sobą w tym, co dotyczy prawa Bożego lub naturalnego. Stąd też z własnej woli, wbrew rodzicom, mogą przyjąć chrzest, jako też i zawrzeć związek małżeński. Można je też, zgodnie z tym prawem, wzywać i zachęcać do przyjęcia chrztu.

Jeżeli natomiast nie mają używania rozumu i wolnej woli, to według prawa naturalnego są pod opieką rodziców, póki nie będą mogły rozporządzać same sobą. Stąd to również i o dzieciach starego prawa mówi się, że „były zbawione w wierze rodziców" (3). Toteż byłoby sprzeczne z naturalną sprawiedliwością, gdyby udzielano chrztu takowym dzieciom wbrew ich rodzicom, podobnie jak gdyby kogoś mającego używanie rozumu ochrzczono wbrew jego woli. Byłoby to również nebezpieczne dla dzieci w ten sposób ochrzczonych, jako że te dzieci rodziców niewierzących łatwo wróciłyby do niewiary z powodu naturalnego do nich przywiązania. I dlatego nie jest zwyczajem Kościoła chrzcić dzieci rodzieów niewierzących wbrew ich woli.

Na 1. Nie wolno kogoś ratować od śmierci cielesnej wbrew rozporządzeniu prawa świeckiego; gdy np. ktoś jest zasądzony na śmierć przez swojego sędziego, nikomu nie wolno ratować skazanego od śmierci przy użyciu siły. Stąd też nikomu nie wolno łamać porządku prawa natury, na mocy którego dziecko jest pod opieką ojca, aby uwolnić je od niebezpieczeństwa śmierci wiecznej.
Na 2. Żydzi są niewolnikami książąt, ale jest to niewola zaprowadzona przez prawo świeckie, które nie wyklucza porządku prawa naturalnego lub Bożego.
Na 3. Człowiek kieruje się ku Bogu swoim rozumem, którym może poznać Boga. Stąd też dziecko, nim dojdzie do używania rozumu, naturalnym porządkiem kierowane jest ku Bogu rozumem rodziców, których opiece z natury podlega. Według też ich postanowienia mają być załatwiane jego religijne sprawy.

A r t y k u ł 11

CZY MOŻNA CHRZCIĆ DZIECI W ŁONIE MATKI?

Zdaje się, iż można chrzcić dzieci znajdujące się jeszcze w łomie matki, bo:
1. Według Apostoła (1), dar Chrystusa skuteczniej działa na rzecz zbawienia niż grzech Adama na rzecz potępienia. Lecz dzieci znajdujące się w łonie matki są skazane na potępienie z powodu grzechu Adama. Tym bardziej więc mogą dostapić zbawienia na skutek daru Chrystusa, którego udziela chrzest. A więc można chrzcić dzieci znajdujące się w łonie matki.

2. Dziecko w łonie matki jest chyba czymś przynależącym do matki. Lecz z chwilą, gdy matka otrzymała chrzest, zostało ochrzczone wszystko, co wewnątrz niej istnieje i do niej przynależy. Wydaje się więc, że gdy matka otrzymała chrzest, zostało również ochrzczone jej dziecko w łonie.
3. Śmierć wieczna jest gorsza niż śmierć cielesna. Z dwojga zaś złego należy wybierać mniejsze. Gdyby zatem nie można było ochrzcić dziecka w łonie matki, byłoby lepiej otworzyć [chirurgicznie] łono matki, wyjąć dziecko i ochrzcić je, niż żeby ono było na wieki potępione, umarłszy bez chrztu.
4. Zdarza się niekiedy, że jakaś tylko część dziecka opuszcza łono. Czytamy np. w Księdze Rodzaju, że „kiedy Tamar zaczęła rodzić, [jedno z dzieci] wyciągnęło rączkę; położna, zawiązawszy na tej rączce czerwoną tasiemkę, rzekła: Ten urodzi się pierwszy. Ale cofnęło ono rączkę i wyszedł z łona jego brat" (2). I może się zdarzyć, że właśnie w takim wypadku grozi dziecku śmierć. Wydaje się więc, że tę część powinno się ochrzcić, aczkolwiek dziecko jeszcze jest w matczynym łonie.

W b r e w temu Augustyn pisze: „Tylko ten może narodzić się ponownie, kto się już kiedyś narodził" (3). Lecz chrzest jest jakowymś duchowym, ponownym naradzeniem się. Nie powinno się zatem chrzcić kogoś, zanim się nie urodzi z łona matki.

O d p o w i e d ź : Jak powiedziano, sakrament chrztu jest to jakieś obmycie. Stąd też do sakramentu chrztu jest konieczne, żeby ciało tego, kto ma być chrzczony, w jakiś sposób było obmyte wodą. Otóż ciało dziecka, nim się urodzi z łona matki, nie może być w jakiś sposób obmyte wodą. Może ktoś twierdzić, że woda chrzcielna, którą zostało obmyte ciało matki, dociera do dziecka wewnątrz niej istniejącego. Ale to być nie może: już to dlatego, że dusza dziecka, którego uświęcenie ma chrzest na celu, jest odrębną od duszy matki; już to dlatego, że ciało płodu żywego już jest uformowane, i w następstwie odrębne od ciała matki. I dlatego chrzest, jaki otrzymała matka, nie przechodzi na dziecko w łonie istniejące. Toteż Augustyn pisze: „Chociaż do ciała matki należy to, co się w niej poczęło, i to tak, że uchodzi za jej część, to jednak, gdyby dziecku, które nosi w swoim łonie, groziło nibezpieczeństwo śmierci, dziecko to nie będzie ochrzczone przez ,to, że zostanie ochrzczona matka. A gdy teraz chrzci się dziecko, to już ono nie należy da matczynego ciała, tak jak należało wtedy, gdy było w jej łoanie" (5). Ostatecznie więc: w żaden sposób nie można chrzcić dzieci znajdujących się w łonie matki.
Na 1. Dzieci znajdujące się w łomie matki jeszcze nie wyszły na światło dzienne tak, żeby prowadziły życie razem z innymi ludźmi. Toteż nie mogą podlegać działalności ludzkiej tak, żeby przez posługę ludzi otrzymały sakra-menty do zbawienia. Mogą jednak podlegać działaniu Boga, u którego żyją, i ma skutek jakiegoś przywileju mogą otrzymać uświęcenie łaski, co wystąpiło u tych, którzy zostali uświęceni w łonie matki.

Na 2. Członki istniejące wewnątrz matki należą da niej jako przedłużenie jej ciała i stanowią z inną jedno tak, jak łączą się materialne części z całością. Natomiast dziecko znajdujące się w łonie matki należy do niej na sposób jakiegoś związania ze sobą dwóch odrębnych ciał. A więc nie można zrównywać jednego z drugim.
Na 3. Według św. Pawła: „Nie należy czynić zła, żeby osiągnąć dobro" (6). Nie wolno przeto zabijać matki celem ochrzczenia dziecka. Gdyby jednak matka umarła, a dziecko w jej łonie żyło, należy wyjąć je celem ochrzczenia.
Na 4. O ile nie zagraża śmierć, należy czekać, póki całe dziecko nie opuści łona matki; i potem dopiero zabierać się do chrzczenia. O ile grozi śmierć, a najpierw wyjdzie z łona tylko głowa, która jest siedzibą zmysłów, należy ją ochrzcić. Gdy dziecko potem całkowicie się urodzi, nie trzeba go chrzcić ponownie. Jak się zdaje, to samo trzeba uczynić z każdą inną częścią, która pierwsza opuści łono, gdy grozi śmierć. Ponieważ jednak żadna zewnętrzna część ciała nie przedstawia człowieka tak jak głowa, dlatego niektórzy (7) utrzymywali, że gdyby się ochrzciło w ten sposób inną część niż głowę, ze względu na istniejącą wątpliwość co do ważności, należy, gdy się całkiem dziecko urodzi, ponownie je ochrzcić, stosując formułę: Jeśli nie jesteś ochrzczony, ja ciebie chrzczę, itd.

A r t y k u ł 12

CZY POWINNO SIĘ CHRZCIĆ CHORYCH UMYSŁOWO? /87/

Zdaje się, że chorych umysłowo nie powinno się chrzcić, bo:
1. Jak wyżej powiedziano (1), od przyjmującego chrzest wymaga się zamiaru czyli woli. Lecz umysłowo chorzy, skoro nie znają używania rozumu, mogą mieć co najwyżej jakiś nieposkładany zamiar czyli wolę. A więc nie powinno się im udzielać chrztu.
2. Człowiek góruje nad zwierzętami nierozumnymi przez to, że ma rozum. Lecz umysłowo chorzy nie mają używania rozumu. A niekiedy nawet nie ma nadziei na to, żeby go mieli, tak jak taką nadzieję żywi się co do dzieci. Jak przeto nie udziela się chrztu nierozumnym zwierzętom, tak również nie powinno się go udzielać chorym umysłowo.
3. Bardziej zawieszone jest używanie rozumu u chorych umysłowo niż u śpiących. Lecz śpiącym nie zwykło się udzielać chrztu. A więc i umysłowo chorym.

W b r e w temu Augustyn pisze o swoim beznadziejnie chorym przyjacielu, że „został ochrzczony w stanie nieprzytomności" (2). A przecież ten chrzest miał w nim swoją skuteczność. Przeto i umysłowo chorym powinno się niekiedy udzielać chrztu.
O d p o w i e d ź : Różni są umysłowo chorzy. Jedni są takimi od urodzenia; nie mają żadnych okresów świadomości; nie przejawiają również żadnych oznak używania rozumu. Gdy chodzi o przyjmowanie chrztu przez nich, to wydaje się,

że należy oceniać ich i postępować z niani tak, jak się postępuje ze chrztem dzieci; a tym, jak wyżej powiedziano (3), udziela się chrztu w wierze Kościoła.
Inni wpadli w tę chorobę, ale przedtem byli przy zdrowych zmysłach. Takowych należy oceniać i postępować z nimi według woli, jaką okazywali będąc przy zdrowych zmysłach. Zatem, gdy wtedy okazywali walę przyjęcia chrztu, powinno się im go udzielić, gdy znajdują się w stanie utraty zmysłów, nawet gdyby się temu sprzeciwiali. Natomiast nie należy im udzielać chrztu, gdy, będąc przy zdrowych zmysłach, w żaden sposób nie okazywali chęci jego przyjęcia.

Są i tacy, którzy wprawdzie od urodzenia cierpią na tę chorobę, mają jednak jakieś okresy świadomości i w nich mogą należycie używać rozumu. I gdy w takim okresie wyrażają chęć przyjęcia chrztu, można go im udzielić, nawet gdy znowu wpadną w chorobę umysłową. A powinno się im go udzielić w takim stanie, gdy grozi niebezpieczeństwo śmierci. Gdy nie grozi, lepiej poczekać na chwilę, w której będą przy zdrowych zmysłach, by ten sakrament pobożniej przyjęli. Jeżeli natomiast w okresie świadomości nie okazują chęci przyjęcia chrztu, nie wolno ich chrzcić, gdy wróci im choroba umysłowa.

Wreszcie są i tacy, którzy nie są wprawdzie w pełni zdrowi na umyśle, na tyle jednak używają rozumu, że mogą pomyśleć o swoim zbawieniu i pojąć moc czy ważność sakramentu. I tych należy oceniać i postępować z nimi tak, jak z tymi, którzy są zdrowi umysłowo i którzy przyjmują chrzest z własnej woli, a nie z musu.

Na 1. Umysłowo chorym, którzy ani nigdy nie mieli używania rozumu, ani go nie mają, udziela się chrztu na podstawie zamiaru czyli woli Kościoła, tak jak i w ramach obrzędu chrztu Kościoła wiarę wyznawają i wyrzekają się zła, podobnie jak wyżej powiedziano o dzieciach (4). Natomiast tym, którzy przez jakiś czas mieli lub mają używanie rozumu, udziela się chrztu zgodnie z ich własną wolą czyli zamiarem, jaki żywią lub żywili, gdy byli lub są przy zdrowych zmysłach.
Na 2. Umysłowo chorzy nie mają używania rozumu przez przypadek, mianowicie z powodu przeszkody ze strony narządu cielesnego, a nie z powodu braku duszy rozumnej, co właśnie zachodzi u zwierząt nierozumnych. Nie można więc zrównywać jednych z drugimi.
Na 3. Śpiącym nie należy udzielać chrztu, chyba gdy grozi niebezpieczeństwo śmierci. Ale i w tym wypadku wolno go im udzielić tylko wtedy, gdy przedtem okazywali chęć jego przyjęcia, a więc tak, jak wyżej (5) powiedziano o umysłowo chorych. Augustyn opisuje, że z powodu niebezpieczeństwa śmierci jego przyjacielowi w ten właśnie sposób „udzielono chrztu, choć nic o tym nie wiedział” (6).

Z A G A D N I E N I E 69
SKUTKI CHRZTU

Następnie trzeba nam rozpatrzyć skutki chrztu. Temat ujmiemy w dziesięć pytań: 1. Czy chrzest gładzi wszystkie grzechy? 2. Czy chrzest uwalnia człowieka od wszelkiej kary? 3. Czy chrzest usuwa udręki obecnego życia? 4. Czy chrzest daje człowiekowi łaskę i cnoty? 5. Jakich skutków cnót udziela chrzest? 6. Czy również i dzieci otrzymują przy chrzcie łaskę i cnoty? 7. Czy chrzest otwiera ochrzczonym bramę królestwa niebieskiego? 8. Czy chrzest powoduje we wszystkich ochrzczonych jednakowo równy skutek? 9. Czy pozorowanie przeszkadza w pojawieniu się skutku chrztu? 10. A gdy zaniknie pozorowanie, czy chrzest odnosi swój skutek?

A r t y k u ł 1

CZY CHRZEST GŁADZI WSZYSTKIE GRZECHY? /88/

Zdaje się, iż chrzest nie gładzi wszystkich grzechów, bo:
1. Chrzest jest to jakoweś ponowne, duchowe narodzenie, które jest odpowiednikiern narodzenia cielesnego. Lecz na skutek narodzenia cielesnego człowiek dziedziczy jedynie grzech pierworodny. A więc chrzest gładzi jedynie grzech pierworodny.
2. Pokuta jest wystarczającą przyczyną odpuszczenia grzechów uczynkowych. Lecz od dorosłych przed chrztem wymaga się pokuty, stosownie do słów Piotrowych: „Pokutę czyńcie i niech każdy z was ochrzci się” (1). A więc chrzest w niczym się nie przyczynia do odpuszczenia grzechów uczynkowych.
3. Różne choroby wymagają różnych lekarstw, bo jak pisze Hieronim: „Co leczy piętę, nie leczy oka” (2). Lecz grzech pierworodny, którego chrzest gładzi, jest innym rodzajem grzechu niż grzech uczynkowy. A więc chrzest nie gładzi wszystkich grzechów.

W b r e w temu Ezechiel pisze: „Wyleję na was czystą wodę i będziecie czyści. Oczyszczę was ze wszstkich waszych nieprawości” (3).

O d p o w i e d ź : Apostoł tak pisze: „My wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć”. A z tego potem wnioskuje: „Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (4). Z tego jasno widać, że na skutek chrztu człowiek umiera dla dawnego grzesznego życia, a zaczyna prowadzić nowe życie

w łasce. Otóż do tego dawnego grzesznego życia należy wszelki grzech. Wynika z tego, że chrzest gładzi wszelki grzech.
Na 1. Według Apostoła: Dar Chrystusa, jakiego udziela chrzest, bogaciej obdarzył ludzkość aniżeli zubożył ją grzech Adama: „Sąd bowiem nad jednym przestępstwem prowadzi do potępiepnia., dar zaś usprawiedliwia od wszystkich grzechów" (5). Toteż Augustyn pisze: „Człowiek, gdy się rodzi cieleśnie, dziedziczy tylko grzech pierworodny, ale gdy się ponownie rodzi z Ducha, nie tylko otrzymuje odpuszczenie grzechu pierworodnego, ale także grzechów uczynkowych" (6).
Na 2. Żaden grzech nie może być odpuszczony inaczej, jak tylko macą męki Chrystusa, w myśl słów Apostoła: „Bez przelania krwi nie ma odpuszczenia grzechów" (7). Stąd też wysiłek woli ludzkiej w kierunku nawracania nie wystarczałby do odpuszczenia winy; do tego jeszcze musi dojść wiara w mękę Chrystusa i chęć uczestniczenia w niej albo przez przyjęcie chrztu, albo przez poddanie się władzy Kościoła nad duszami. I dlatego, gdy jakiś dorosły człowiek w duchu pokuty przystępuje do chrztu, otrzymuje już wprawdzie odpuszczenie wszystkich grzechów na skutek woli przyjęcia chrztu, doskonalej jednak na skutek rzeczywistego jego przyjęcia.
Na 3. Zarzut ma na myśli leki stosowane w poszczególnych wypadkach. Natomiast chrzest skutkuje mocą męki Chrystusa, a ta jest powszechnym lekarstwem na wszystkie grzechy. I dlatego chrzest gładzi wszystkie grzechy.

A r t y k u ł 2

CZY CHRZEST ZWALNIA CZŁOWIEKA OD WSZELKIEJ KARY NALEŻNEJ ZA GRZECH? /89/

Zdaje się, że chrzest nie zwalnia człowieka od wszelkiej kary należnej za grzech, bo:
1. Zdamiem Apostoła: „Wszystko, co od Boga pochodzi, jest należycie uporządkowane"(1). Otóż Augustyn powiada (2), że zgodnie z uznawanym porządkiem za winę należy ponieść karę. A więc chrzest nie gładzi kary, jaka się należy za popełnione grzechy.
2. Skutek sakramentu ma jakieś podobieństwo do samego sakramentu, gdyż jak wyżej powiedziano: sakramenty nowego prawa sprawiają to co oznaczają" (3). Otóż obmycie, jakie występuje przy chrzcie, ma podobieństwo do obmycia zmazy zastawionej przez grzech, nie ma zaś żadnego podobieństwa do zgładzenia kary, jaka się za grzech należy. A więc chrzest nie gładzi kary, jaka się należy za grzech.
3. Po darowaniu kary, człowiek już jej nie podlega, i tak wymierzanie mu jej byłoby niesprawiedliwością. Jeżeli przeto chrzest gładzi karę należną za grzech, to było by niesprawiedliwe po chrzcie powiesić łotra za popełnione przed chrztem

zabójstwa. W ten sposób zostałoby naruszone prawo ludzkie do ścigania i karania przestępstw, do czego nie można dopuścić. A więc chrzest nie gładzi kary należnej za grzech.

W b r e w temu Ambroży powiada: „Łaska Boga w chrzcie wszystko hojnie daruje" (4); a mówi to wyjaśniając słowa Apostoła: „Dary i wezwanie Boga nie wymagają pokuty" (5).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (6), chrzest włącza człowieka w mękę i śmierć Chrystusa, stosownie do słów Apostoła: „Jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy" (7). Wynika z tego jasno, że ta męka Chrystusa, w którą chrzest włącza, jest dla ochrzczonego środkiem ratującym tak, jakby on sam cierpiał i umarł. Zaś męka Chrystusa, jak wyżej powiedziano (8), jest wystarczającym zadosyćuczynieniem za wszelkie grzechy wszystkich ludzi. I dlatego ten, kto przyjmuje chrzest, jest zwolniony od wszelkiej kary należnej za grzechy tak, jak gdyby on sam wystarczająco zadosyćuczynił za wszystkie swoje grzechy.

Na l. Przez chrzest człowiek staje się członkiem Chrystusa i przypada mu w udziale męka Chrystusa, która jest karą za nasze grzechy tak, jak gdyby sam człowiek wycierpiał karę. Wobec tego sprawa poniesienia kary (za winę zostala uporządkowana tak, że tę karę poniósł Chrystus przez swają mękę.
Na 2. Woda nie tylko obmywa ale i orzeźwia. I tak przez to, że orzeźwia, oznacza uwolnienie od kary należnej za grzechy, zaś przez to, że obmywa, oznacza oczyszczenie z winy.
Na 3. Sąd ludzki, wymierzając winnemu karę, ma na uwadze nie tyle, jakiej kary człowiek jest winien wobec Boga, co raczej, jakiej jest winien wobec ludzi, których swoim grzechem skrzywdził i dał zgorszenie. I dlatego, chociaż zabójca przez chrzest jest zwolniony ad należnej za grzechy kary wobec Boga, pozostaje jednak nadal zobowiązany wobec ludzi, których on powinien budować poniesieniu kary, jak zgorszył ich swoją winą. Mógłby jednak książę postąpić z takimi szlachetnie i darować im karę.

A r t y k u ł 3

CZY NA SKUTEK CHRZTU POWINNY USTAĆ WSZYSTKIE UPADKI OBECNEGO ŻYCIA? /90/

Zdaje się, że na skutek chrztu powinny ustać wszystkie udręki obecnego życia, bo:
1. Zdaniem Apostoła dar Chrystusa jest potężniejszy niż grzech Adama. Lecz jak tenże Apostoł pisze: przez grzech Adama śmierć przyszła na ten świat (1), a wraz z nią wszystkie inne udręki obecnego życia. O wiele przeto bardziej na skutek

daru Chrystusa, którego udziela chrzest, człowiek powinien być uwolniony od udręk obecnego życia.
2. Jak wyżej powiedziano (2), chrzest gładzi zarówno grzech pierworodny jak i uczynkowy. Lecz grzech uczynkowy gładzi w ten sposób, że równocześnie uwalnia od wszelkiej należnej zań kary. A więc powinien również uwolnić od udręk obecnego życia, które są karą za grzech pierworodny.
3. Usuniesz przyczynę, znika skutek. Otóż przyczyną tych udręk jest grzech pierworodny, którego gładzi chrzest. Nie powinny więc po chrzcie zostawać tego pokroju udręki.

W b r e w temu glosa do słów Pawłowych: „Dla zniszczenia grzesznego ciała" (3) tak powiada: „Skutkiem chrztu ma być ukrzyżowany stary człowiek oraz zniszczone ciało grzechu; wszelako nie tak, żeby wrodzona i obejmująca całe żyjące ciało pożądliwość nagle zanikła i przestała istnieć, ale tak, żeby nie szkodziła umarłemu ta, która zagościła w nas od urodzenia" (4). Z tego samego powodu chrzest nie usuwa także i innych udręk. /91/

O d p o w i e d ź : Chrzest ma moc usunięcia udręk obecnego życia. Wszelako nie usuwa ich w obecnym życiu. Dopiero przy zmartwychwstaniu mocą tegoż chrztu będą od nich uwolnieni sprawiedliwi, „kiedy to, jak pisze Apostoł, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność" (5). Ma to potrójne uzasadnienie:

Po pierwsze, ponieważ, jak powiedziano (6), chrzest wszczepia człowieka w Chrystusa i czyni go Jego członkiem. Słuszne więc jest, żeby to stawało się z wszczepionym członkiem, co stało się z głową. Otóż Chrystus od, chwili swojego poczęcia był pełen łaski i prawdy. Miał jednak ciało podległe cierpieniu. To ciało, przeszedłszy drogę męki i śmierci, zostało wskrzeszone do życia w chwale. Podobnie jest z chrześcijaninem. Wprawdzie chrzest udziela łaski jego duszy, to jednak jego ciało zostaje podległe cierpieniu i w nim to może cierpieć dla Chrystusa, by w końcu zmartwychwstać do życia wolnego od cierpień. Apostol tak to wyraża: „Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha". A nieco niżej: „Jesteśmy dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa; skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale" (7).

Po drugie, jest to uzasadnione ze względu na zaprawę duchową. Chodzi tu o to, żeby człowiek zwalczał pożądliwości oraz inne słabości i za to otrzymał wieniec zwycięstwa. Toteż glosa do słów Pawłowych: „Dla zniszczenia grzesznego ciała" (8) tak powiada: „Jak długo po chrzcie człowiek żyje w ciele, jest w nim pożądliwość, którą ma zwalczać i z Bożą pomocą zwyciężyć" (9). Tę walkę obrazuje następujący tekst Księgi Sędziów: „Te są narody, którym Pan pozwolił pozostać, aby przez nie ćwiczył Izraela i aby się potem nauczyli synowie ich potykać z nieprzyjaciółmi i nabrali zwyczaju walczenia" (10).

Po trzecie, było to słuszne z obawy, żeby do chrztu nie prowadziła ludzi chęć uwolnienia się od, cierpień obecnego życia, ale pragnienie osiągnięcia

chwały życia wiecznego. Toteż Apostoł pisze: „Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie pokładamy nadzieję, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (11).

Na 1. Glosa do słów Pawłowych: „Byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu” (12) tak powiada: „Jak ten, kto pojmawszy najzagorzalszego wroga nie zabija go od razu, ale pozwala mu jeszcze nieco pożyć w hańbie i bólu, tak Chrystus najpierw zawiesi karę za grzech; w przyszłości zaś całkiem ją zniesie” (13).
Na 2. Glosa do tego tekstu tak powiada: „Kara za grzech jest podwójna: wieczna - piekła i doczesna. Karę piekła Chrystus zniósł całkowicie tak, że już nie będą jej cierpieć ochrzczeni- i prawdziwie nawróceni. Natomiast kary doczesnej nie zniósł całkowicie; pozostały bowiem: głód, pragnienie i śmierć. Obalił jednak jej tron i panowanie tak, że już więcej człowiek nie powinien się jej bać, „i w końcu zniesie ją zupełnie w dniu ostatecznym” (14).
Na 3. Jak w Drugiej Części powiedziano (15), pochód grzechu pierworodnego jest taki, że najpierw osoba skaziła maturę; potem zaś natura skaziła osobę. Chrystus obrał odwrotny porządek: najpierw naprawia to, co należy do osoby, a potem na raz we wszystkich naprawi to, co należy do natury. I dlatego przez chrzest natychmiast gładzi w człowieku to, co dotyczy jego osoby, mianowicie winę grzechu oraz karę utraty widzenia Boga. Natomiast udręki obecnego życia, takie jak śmierć, głód, pragnienie itp., dotyczą natury, jako że wypływają z jej istotnych składników, a chodzi o naturę pozbawioną sprawiedliwości pierworodnej. I dlatego te niedomagania znikną dopiero w końcowej naprawie natury na skutek chwalebnego zanartwychwstania.

A r t y k u ł 4

CZY CZŁOWIEK PRZEZ CHRZEST OTRZYMUJE ŁASKĘ 1 CNOTY? /92/

Zdaje się, iż człowiek przez chrzest nie otrzymuje łaski i cnoty, bo:
1. Jak wyżej powiedziano (1) sakramenty nowego prawa „sprawiają to, co oznaczają”. Lecz obmywanie dokonywane przy chrzcie oznacza oczyszczenie duszy z winy, a nie wyposażenie jej w łaskę i cnoty. Wydaje się więc, że człowiek przez chrzest nie otrzymuje łaski i cnót.
2. Tego, co ktoś już ma, nie potrzebuje znowu otrzymywać. Lecz niektórzy przystępujący do chrztu już mają łaskę i cnoty. Dzieje Apostolskie piszą: „W Cezarei mieszkał pewien człowiek imieniem Korneliusz, setnik kohorty zwanej Italską, pobożny i bojący się Boga” (2), którego mimo to Piotr ochrzcił. A więc przez chrzest czkowiek nie otrzymuje łaski i cnót.
3. Cnota jest sprawnością. Ze swej zaś istoty sprawność jest to jakość trudno usuwalna, dzięki której człowiek działa z łatwością i z przyjemnością. Lecz po chrzcie nadal zostaje w człowieku skłonność do złego, która dławi cnotę, i nadal z

trudnością przychodzi mu czynić dobro, co przecież jest przejawem cnoty. A więc przez chrzest człowiek nie otrzymuje łaski i cnót.

W b r e w temu Apostoł pisze: „Zbawił nas przez obmycie odradzające (tj. przez chrzest) i odnawiające w Duchu Świętym, którego wylał na nas obficie" (3), tj. jak glosa do tego miejsca mówi: „dla odpuszczenia grzechów i dla zdobycia zespołu cnót" (4). A więc w sakramencie chrztu otrzymujemy łaskę Ducha świętego i zespół cnót.

O d p o w i e d ź : Zdaniem Augustyna: „Chrzest ma w sobie taką moc, że ci, co go przyjęli, zostają wszczepieni w Chrystusa jako jego członki" (5). Otóż od Chrystusa jako głowy spływa na wszystkie jego członki pełnia łaski i cnoty, stosownie do słów Jana: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali" (6). Jasne więc jest, że przez chrzest człowiek otrzymuje łaskę i cnoty.

Na l. Jak woda przez to, że obmywa, ozmacza oczyszczenie z winy, a przez to, że orzeźwia, oznacza uwolnienie od, kary, tak przez swoją naturalną przeźroczystość względnie czystość oznacza blask łaski i cnót.
Na 2. Jak już powiedziano (7), można przed chrztem otrzymać odpuszczenie grzechów, o ile się ma pragnienie chrztu wyraźne lub domyślne. Jednakowoż rzeczywiste przyjęcie chrztu daje pelniejsze odpuszczenie, mianowicie uwolnienie od całej kary. Tak właśnie Korneliusz i wszyscy doń podobni otrzymują łaskę i cnoty na skutek wiary w Chrystusa i pragnienie wyraźne lub domyślne chrztu. A potem przy chrzcie otrzymują większy przydział łaski i cnót. Stąd też glosa do słów psalmu: „Prowadzi mnie nad wody" (8) tak powiada: „Przez chrzest wprowadził w nas wzrost cnoty i dobrego postępowania" (9).
Na 3. Ta trudność w czynieniu dobrego i ta skłonność do złego znajdują się w ochrzczonych nie z powodu braku sprawności cnoty ale z powodu pożądliwości, której chrzest nie ruguje. Atoli jak chrzest osłabia pożądliwość, by nie brała góry nad nami, tak również i ta trudność i ta skłonność na skutek chrztu doznają takiego osłabienia, iż człowiek mloże je opanować.

A r t y k u ł 5

CZY WSZCZEPIENIE W CHRYSTUSA, OŚWIECENIE I PŁODNOŚĆ DUCHOWĄ SŁUSZNIE UWAŻA SIĘ ZA GŁÓWNE SKUTKI CHRZTU?

Zdaje się, że niesłusznie uważa się za skutki chrztu niektóre czyny cnót, mianowicie wszczepienie w Chrystusa, oświecenie i płodność duchową, bo:
1. Tylko takiemu dorosłemu udziela się chrztu, który uwierzył, stosownie do sław Pańskich: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony" (1). Lecz już wiara wszczepia człowieka w Chrystusa, bo Apostoł mówi: „Chrystus mieszka przez

wiarę w waszych sercach” (2). Zatem temu tylko powinno udzielać się chrztu, kto już jest wszczepiony w Chrystusa. A więc wszczepienie w Chrystusa nie jest skutkiem chrztu.
2. Oświecenie umysłu jest owocem nauczania, w myśl słów Apostoła: „Mnie najmniejszemu ze świętych została dana ta łaska... żebym oświecał wszystkich”, itd. (3) Lecz nauczanie katechizmu poprzedza chrzest. A więc nie jest skutkiem chrztu.
3. Płodność przejawia się w rodzeniu. Lecz chrzest jest ponownym, duchowym rodzeniem kogoś. A więc płodność nie jest skutkiem chrztu.

W b r e w temu Augustyn pisze: „Taka jest moc chrztu, że ci, co go przyjęli, zostają wszczepieni w Chrystusa” (4). Dionizy (5) przypisuje oświecenie sakramentowi chrztu. A glosa do słów psalmu: „Prowadzi mnie nad wody” (6) powiada: „Dusza grzeszników, wyjałowiona posuchą (tj. brakiem dobrych uczynków), staje się przez chrzest płodną”(7).

O d p o w i e d ź : Chrzest rodzi ponownie człowieka dla życia duchowego, które jest właściwym życiem wiernych Chrystusa, w myśl słów Apostola: „Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego” (8). Otóż te tylko członki mają życie, które są złączone z głową, od której otrzymują czucie i ruch. Stąd to konieczne jest, żeby chrzest wcielił człowieka w Chrystusa i uczynnił go poniekąd Jego członkiem. /93/

A jak od głowy naturalnej spływają na członki czucie i ruch, tak od głowy duchowej, którą jest Chrystus, spływa na jego członki zmysł duchowy, który polega na po znawaniu prawdy, oraz ruch duchowy, który obudza tchnienie łaski. Toteż u Jana czytamy: „Widzieliśmy Go pełnego łaski i prawdy; a z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali” (9). Wynika z tego, że Chrystus oświeca ochrzczonych dla poznawania prawdy i że wlewając w nich łaskę czyni ich płodnymi w dobre uczynki.

Na 1. Donośli już wierzący w Chrystusa są Weń wszczepieni duchowo. Po otrzymaniu chrztu zostają Weń wszczepieni poniekąd cieleśnie, mianowicie poprzez widzialny sakrament. Bez pragnienia tego sakramentu nie mogliby być wszczepieni nawet duchowo.
Na 2. Katecheta, uczy podstawowych prawd wiary, swoją posługą oświeca z zewnątrz. Natomiast Bóg oświeca ochrzczonych od wewnątrz: przysposabiając ich serca do przyjmowania nauki prawdy, według słów Pańskich: „Napisane jest u proroków: Oni wszyscy będą uczniami Boga” (10).
Na 3. Gdy mówimy, że płodność jest skutkiem chrztu, to mamy na myśli tę, mocą której ochrzczony rodzi dobre uczynki, a nie tę, którą człowiek rodzi in-nych w Chrystusie i o jakiej pisze Apostoł: „Przez ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie” (11).

A r t y k u ł 6

CZY NIEMOWLĘTA PRZY CHRZCIE OTRZYMUJĄ ŁASKĘ I CNOTY? /92/

Zdaje się, że niemowlęta przy chrzcie nie otrzymują łaski i cnót, bo:
1. Łaska i cnoty nie występują bez wiary i miłości. Lecz zdaniem Augustyna: „Wiara jest rzeczą woli ludzi wierzących" (1), tak samo jak i miłość jest rzeczą woli ludzi miłujących. Ale niemowlęta nie mają jeszcze używania woli, a tym samym nie mają wiary i miłości. A więc niemowlęta i przy chrzcie nie otrzymują łaski i cnót.
2. Wyjaśniając słowa Pańskie: „Większe i[dzieła] od tych uczyni" (2), Augustyn tak pisze: Chcąc bezbożnego uczynić sprativiedliwym: „Chrystus dziala w nim, ale nie bez niego" (3). Lecz niemowlę, panieważ nie ma używania wolnej woli, nie współdziała z Chrystusem dla swojego usprawiedliwiania. Owszem, niekiedy, jak tylko zdoła, okazuje sprzeciw. A więc nie dostępuJe usprawiedliwienia przez łaskę i cnoty.
3. Św. Paweł pis-ze: „Temu, który nie pracuje, wierzy jednak w Tego, który usprawiedliwia grzesznika, wiarę jego poczytuje się za tytuł do usprawiedliwienia" (4). Lecz niemowlę „nie wierzy w Tego, który usprawiedliwia grzesznika". A więc nie dostępuje łaski usprawiedliwiającej ani cnót.
4. Nie odnosi chyba duchowego skutku to, co się czyni z cielesnej pobudki. Lecz niekiedy przynosi się niemowlęta do chrztu z cielesnej pobudki, mianowicie żeby doznały uzdrowienia na ciele. A więc nie dostępują duchowego skutku łaski i cnót.

W b r e w temu Augustyn pisze: „Niemowlęta, rodząc się ponownie [przez chrzest], umierają dla tego grzechu, który, rodząc się, odziedziczyły. A przez to i do nich odnoszą się słowa św. Pawła (5): Przez chrzest zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie - jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca" (6). Lecz to nowe życie polega na łasce i cnotach. A więc niemowlęta przy chrzcie otrzymują łaskę i cnoty.

O d p o w i e d ź : Zdaniem niektórych dawnych teologów chrzest nie udziela niemowlętom łaski i cnót; wyciska jedynie w mich znamię Chrystusa, mocą którego, gdy dorosną, otrzymają łaskę i cnoty.

Ale to ich zdanie jest błędne z dwóch powodów. Pierwszy: niemowlęta, tak jak i dorośli, przez chrzest stają się członkami Chrystusa. Muszą więc otrzymywać płynący od głowy zdrój łaski i cnoty. Drugi: według tego ich zdania niemowlęta zmarłe po chrzcie nie wchodziłyby do życia wiecznego, skoro „Łaska przez Boga dana to życie wieczne" (7) - jak pisze Apostoł. W ten sposób nic by im nie przyniosło to, że były ochrzczone.

Przyczyna tego ich błędu tkwiła w tym, że nie umieli odróżnić sprawności od czynności. A widząc, że niemowlęta są niezdolne do dokonywania czynności cnót, sądzili, że po chrzcie nie mają one zgoła cnót. Atoli ta niemożność ich dokonywania nie wynika u nich z nieposiadania cnót ale z przeszkody ze strony ciała. Podobnie jest ze śpiącymi: chociaż posiadają sprawności cnót, to jednak sen przeszkadza im w spełnianiu ich czynności.

Na 1. Owszem, wiara jest rzeczą woli ludzi wierzących. Atoli sprawności tych i innych cnót wymagają władzy psychicznej - woli, a niemowlęta mają już tę władzę; natomiast czynności cnót wymagają czynności woli; a tej czynności nie ma jeszcze u niemowląt. I to miał na myśli Augustyn pisząc: „Aczkolwiek niemowlęcia nie czyni jeszcze wierzącym ta wiara, która jest rzeczą woli ludzi wierzących, czyni je jednak wierzącym sam sakrament wiary" (8), tj. chrzest, który wlewa w duszę sprawność wiary.
Na 2. Augustyn pisze: „Tylko ten rodzi się na nowo z wody i z Ducha Świętego, kto tego chce" (9). Wszelako słowa te odnoszą się do dorosłych a nie do niemowląt. Podobnie i do dorosłych tylko odnosi się jego powiedzenie, że Chrystus nie usprawiedliwia człowieka bez jego współudziału.
A na zarzut, że niemowlęta niekiedy przy chrzcie, jak tylko mogą, okazują sprzeciw, tenże Autor tak odpowiada: „Nie należy poczytywać im tego za złe, bo nie wiedzą, co czynią; trzeba po prostu patrzeć na to tak, jak żeby tego nie czyniły" (10).
Na 3. Odpowiedź Augustyna jest taka: „Matka Kościół użycza niemowlętom nóg innych ludzi, aby przyszły; serca innych, aby wierzyły; języka innych, aby wiarę wyznały" (11). Jak z tego widać, niemowlęta wierzą nie własnym aktem wiary, ale wiarą Kościoła, którą się im przekazuje. I właśnie mocą tej wiary otrzymują łaskę i cnoty.
Na 4. Ta cielesna pobudka tych, co przynoszą niemolęta do chrztu, wcale mu nie szkodzi; tak jak i wina jednego nie szkodzi innemu, chyba żeby na nią przyzwalał. Augustyn tak o tym pisze do Bonifacego: „Niech cię nie niepokoi to, że niektórzy przynoszą niemowlęta dla otrzymania chrztu nie w tym celu, żeby łaska duchowa narodziła je ponownie do życia wiecznego, ale dlatego, że uwa-żają, iż chrzest stanie się dla niemowlęcia środkiem utrzymujących je w cielesnym zdrowiu lub przywracającym mu je. Chociaż nie przynoszą je w tym zbożnym celu, to jednak one rodzi się ponownie duchowo" (12).

A r t y k u ł 7

CZY CHRZEST OTWIERA BRAMĘ KRÓLESTWA NIEBIESKIEGO? /94/

Zdaje się, że otwarcie bramy królestwa niebieskiego nie jest skutkiem chrztu, bo:
1. Co jest otwarte, nie potrzebuje otwierania. Lecz brama królestwa niebieskiego już jest otwarta na skutek męki Chrystusa. Toteż w Apokalipsie czytamy: „Potem ujrzałem: oto drzwi otwarte w niebie" (1). A więc otwarcie bramy królestwa niebieskiego nie jest skutkiem chrztu.
2. Od chwili swojego ustanowienia chrzest w każdym czasie odnosi swój skutek. Otóż według ewangelii Jana (2) niektórzy przyjęli chrzest Chrystusa przed Jego męką. I gdyby przed nią zmarli, nie stałyby przed nimi otwarte bramy królestwa niebieskiego, bo nikt nie wszedł do niego przed Chrystusem, stosownie da słów Micheasza: „Wystąpi przewodnik przed, nimi, przebiją i przejdą bramę, ich król pójdzie przed nimi, Pan na ich czele" (3). A więc skutkiem chrztu nie jest otwarcie bramy królestwa niebieskiego.

3. Jak wyżej powiedziano (4), ochrzczeni nadal podlegają śmierci i innym udrękom obecnego życia. Lecz dla żadnego człowioka nie jest otwarte wejście do królestwa niebieskiego, jak długo podlega karze. Jasno to widać na przykładzie tych, co są w czyśćcu. Otwarcie więc bramy królestwa niebieskiego nie jest skutkiem chrztu.

W b r e w temu glosa Bedy do słów Łukasza: „Otwarło się niebo" (5) tak powiada: „Tu pokazwje się moc chrztu Przed każdym, kto został ochrzczony, otwiera się brama królestwa niebieskiego" (6).

O d p o w i e d ź : Otworzyć bramę królestwa niebieskiego znaczy tyle co usunąć przeszkodę, która komuś zagradzała wejście do niego. Tą przeszkodą jest wina i kara należna za nią. Lecz jak już powiedziano (7), chrzest całkowicie gładzi zarówno wszelką winę, jak również i wszelką karę zań należną. Wynika z tego, że skutkiem chrztu jest otwarcie królestwa niebieskiego.

Na 1. O tyle chrzest otwiera przed ochrzczonym bramę królestwa niebieskiego, a ile włącza go w mękę Chrystusa, i przydzielając człowiekowi jej moc.
Na 2. Dopóki męka Chrystusa nie dokonała się w rzeczywistości, a była tylko przedmiotem. wiary, odpowiednio do tych sytuacji, chrzest powodował otwarcie bramy nie w rzeczywistości ale w nadziei. Bowiem ochrzczeni, którzy wtedy umarli, pewną nadzieją oczekiwali wejścia do królestwa niebieskiego.
Na 3. Ochrzczony podlega śmierci i udrękom życia obecnego nie z powodu przewinień osoby ale z powodu stanu natury. I dlatego z powodu tego podlegania nie jest zamknięte dla niego wejście do królestwa niebieskiego, kiedy na skutek

śmierci jego dusza zostaje odłączona od ciała, jako że ta śmierć spłaciła już dług należny naturze.

A r t y k u ł 8

CZY CHRZEST WYWOŁUJE WE WSZYSTKICH JEDNAKOWO RÓWNY SKUTEK? /95/

Zdaje się, że chrzest nie wywołuje we wszystkich jednakowego równego skutku, bo:
1. Skutkiem chrztu jest usunięcie winy. Otóż chrzest niektórym gładzi więcej grzechów niż innym, bowiem, niemowlętom gładzi jedynie grzech pierworodny, zaś dorosłym także grzechy uczynkowe: jednym więcej, drugim mniej liczne. A więc chrzest nie wywołuje we wszystkich jednakowo równego skutku.
2. Dzięki sakramentowi chrztu człowiek otrzymuje łaskę i cnoty. Lecz po chrzcie niektórzy ochrzczeni zdają się mieć większą łaskę i doskonalszą cnotę niż inni. A więc chrzest nie wywołuje we wszystkich jednakowa równego skutku.
3. Łaska doskonali naturę, tak jak forma materię. Lecz materia przyjmuje formę według swojej zdolności przyjmawania. A ponieważ ta zdolność przyjmowania rzeczy naturalnych jest w niektórych ochrzczomych, także w dzieciach, większa niż w innych, dlatego wydaje się, że niektórzy otrzymują większą łaskę niż inni.
4. Niektórzy przy chrzcie otrzymują nie tylko duchowe zdrowie lecz także cielesne. Przykładem Konstantyn (1), który przy chrzcie [ponoć] został oczyszczony z trądu. Nie wszyscy jednak chorzy na ciele dostępują uzdrowienia cielesnego przy chrzcie. Zatem nie wywołuje on jednakowo równego skutku we wszystkich.

W b r e w temu św. Paweł pisze: „Jedna wiara, jeden chrzest” (2). A ponieważ jednakowo ta sama przyczyna wydaje ten sam jednakowo skutek, dlatego chrzest wywołuje jednakawo równy skutek we wszystkich.
7
O d p o w i e d ź : Dwojaki jest skutek chrztu: istotny i nieistotny. Istotnym skutkiem chrztu, dla którego właściwie został on ustanowiony, jest rodzenie ludzi dla życia duchowego. A ponieważ wszystkie niemowlęta w jednakowo równy sposób mają się do chrztu, jako że otrzymują chrzest w wierze Kościola, a nie w ich własnej, dlatego przy chrzcie wszystkie otrzymują jednakowo równy skutek. Natomiast dorośli, skoro przystępują do chrztu z własnej wiary, nie w jednakowo równy sposób mają się do chrztu, jako że jedni przystępują doń z większą, inni z mniejszą pobożnością. I dlatego niektórzy z nich otrzymują więcej z łaski odrodzenia, a inni mniej. Podobnie, od, tego samego ognia więcej pobiera ciepła ten, kto stoi bliżej niego, chociaż ogień sam z siebie w równy sposób rozlewa na wszystkich swoje ciepło.

Zaś przez nieistotny skutek chrztu rozumiemy ten, do którego chrzest nie zmierza, a tylko moc Boska sprawia go cudownie przy sposobności jego udzielania. Tak np. glosa do słów Pawłowych: „Byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu” (3) powiada: „Jedynie niewysłowiony cud Stworzyciela może przy chrzcie tego dokonać, że prawo grzechu, gnieżdżące się w naszych członkach, całkowicie wygaśnie” (4). I takowych skutków nie dostępują wszyscy ochrzczeni w jednakowo równy sposób, nawet gdyby z jednakowo równą pobożnością do niego przystępowali, bowiem tego rodzaju skutki, dary, bywają rozdzielane zgodnie z zamysłem opatrzności Bożej.

Na 1. Najmniejsza nawet łaska, jakiej chrzest udziela, zdolna jest zgładzić wszystkie grzechy. A więc to, iż chrzest gładzi w jednych więcej grzechów, a w innych mniej, nie zależy od jego większej lub mniejszej skuteczności, ale od stanu podmiotu: ponieważ ona w każdym gładzi to, co w mim zastaje.
Na 2. U ochrzczonych widać większą lub mniejszą łaskę. Może to zachodzić z dwóch przyczyn. Po pierwsze, jak powiedziano (5), z powodu większej pobożności jeden otrzymuje przy chrzcie większą łaskę niż inny. Po drugie, nawet gdyby otrzymali jednakowo równą łaskę, to przecież nie korzystają z niej w jednakowo równy sposób, bowiem jeden gorliwie z niej korzysta, zaś drugi z niedbalstwa nie odpowiada łasce Bożej.
Na 3. Ta różna zdolność przyjmowania, jaką widzimy u ludzi, nie pochodzi od różności duszy, którą chrzest odradza. Wszyscy przecież ludzie są tego samego gatunku i wszystkich łączy posiadanie takiej samej formy. Ale różność ta pochodzi od różnego przystosowania ciał. Inaczej jest u aniołów, którzy różnią się co do gatunku. Stąd to aniołowie otrzymali dary łaski zależnie od różnej pojemności darów naturalnych, nie zaś ludzie.
Na 4. Uzdrowienie ciała nie jest istotnym skutkiem chrztu, ale jest jakimś cudownym dziełem opatrzności Bożej.

A r t y k u ł 9

CZY POZOROWANIE (UDAWANIE) PRZEKREŚLA SKUTEK CHRZTU?

Zdaje się, że pozorowanie (udawanie) nie przeszkadza pojawieniu się skutku chrztu, bo:
1. Apostoł pisze: „Wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (1). Lecz wszyscy, którzy przyjmują chrzest Chrystusa, są ochrzczeni w Chrystusie. Zatem wszyscy przyoblekają się w Chrystusa. A to znaczy: otrzymują skutek chrztu. Z czego widać, że pozorowanie nie przeszkadza pojawieniu się skutku chrztu.
2. W chrzcie działa moc Boża, która może zmieniać wolę człowieka ku dobru. Lecz skutek przyczyny działającej nie może być przeszkodzony przez to, co ta

przyczyna może usunąć. A więc pozorowanie nie może przeszkodzić pojawieniu się skutku chrztu.
3. Skutkiem chrztu jest łaska, której przeciwstawia się grzech. Lecz istnieje wiele innych grzechów cięższych niż pozorowanie, a nie mówi się o nich, że przeszkadzają pojawieniu się skutku chrztu. Przeto również i pozorowanie nie przeszkadza pojawieniu się skutku chrztu.

W b r e w temu Księga Mądrości powiada: „Święty Duch karności unika pozoru" (2). Lecz skutek chrztu pochodzi od Ducha Świętego. A więc pozorowanie przeszkadza pojawieniu się skutku chrztu.

O d p o w i e d ź : Zdaniem Damascema: „Bóg nie zmusza człowieka do sprawiedliwości" (3). Żeby więc chrzest usprawiedliwił człowieka, wymaga się od niego, żeby swoją wolą objął zarówno sam chrzest jak i jego skutek. Ten zaś pozoruje chrzest, którego wola sprzeciwia się albo chrztowi, albo jego skutkowi. Według bowiem Augustyna (4) człowiek może pozorować chrzest w poczwórny sposób: pierwszy, gdy nie ma wiary, a przecież chrzest jest sakramentem wiary; drugi, gdy gardzi samym sakramentem; trzeci, gdy inaczej go udziela, nie przestrzegając przepisanych obrzędów Kościoła; czwarty, gdy przystępuje do niego niepobożnie. Wynika z tego jasno, że pozorowanie przeszkadza pojawieniu się skutku chrztu.

Na 1. „Być ochrzczonym w Chrystusie" można dwojako rozumieć: Po pierwsze, 'w Chrystusie' tzn. w ujednopostaceniu się z Chrystusem. W tym znaczeniu wszyscy ochrzczeni w Chrystusie, ujednopostaceni z Chrystusem przez wiarę i miłość, przyoblekają się w Chrystusa przez łaskę. Po drugie, mówi się o niektórych, że są ochrzczeni w Chrystusie, ponieważ przyjmują sam tylko sakrament Chrystusa. W tym znaczeniu wszyscy ochrzczeni przyoblekają się w Chrystusa przez upostacenie Go w sobie na skutek otrzymania jego znamienia, nie zaś przez ujednopostacenie się z Nim przez łaskę.
Na 2. Gdy Bóg zmienia wolę człowieka, odwracając ją od złego ku dobremu, człowiek nie przystępuje do chrztu pozornie. Bóg jednak nie czyni tego zawsze. Ani też ów sakrament nie zmierza ku temu, żeby z udawającego czynić nieudawającego, ale żeby usprawiedliwić tego, kto przystępuje do chrztu bez udawania. /96/
Na 3. Pozorowanie czy udawanie zachodzi wtedy, gdy ktoś na zewnątrz ukazuje chęć czynienia czegoś, czego w rzeczywistości nie chce. Każdy zatem, kto przystępuje do chrztu, wyraża przez to, że wyznaje prawdziwą wiarę Chrystusa, żywi głęboką cześć dla tego sakramentu, chce dostosować się do woli Kościoła oraz że chce zerwać z grzechem. Stąd też, gdy człowiek przystępuje do chrztu, i chce nadal popełniać grzech, jakikolwiek by był, przystępuje doń pozornie, co właśnie znaczy: niepobożnie. A chodzi tu o grzech śmiertelny, który jest

przeciwieństwem łaski, a nie o grzech lekki. Stąd też w tym wypadku pozorowanie w jakiś sposób zawiera w sobie każdy grzech [śmiertelny].

A r t y k u ł 10

A GDY USTĄPI POZOROWANIE, CZY CHRZEST OSIĄGA SWÓJ SKUTEK? /97/

Zdaje się, że po ustąpieniu pozorowania chrzest nie osiąga swojego skutku, bo:
1. Dzieło martwe, tzn. nieożywione miłością, nigdy nie może być ożywione. Lecz ten, kto przystępuje do chrztu pozornie, przyjmuje sakrament bez miłości. Nigdy więc ów sakrament nie może być ożywiony w taki sposób, żeby udzielił łaski.
2. Pozorowanie ma chyba większą siłę niż chrzest, skoro tamuje jego skutek. Lecz słabszy nie zgładzi silniejszego. A więc chrzest - którego skutek został zatamowany z powodu pozorowania - nie może zgładzić grzechu pozorowania. Widać z tego, iż chrzest nie osiąga swojego skutku, którym jest odpuszczenie wszystkich grzechów.
3. Może tak być, że ktoś pozornie przystępuje do chrztu, a po chrzcie popełnia wiele grzechów. Grzechów tych jednak nie gładzi chrzest, bo on gładzi grzechy popełnione w przeszłości, a nie w przyszłości. A więc takowy chrzest nigdy nie osiągnie swojego skutku, którym jest odpuszczenie wszystkich grzechów.

W b r e w temu Augustyn pisze: „Wtedy chrzest zaczyna uskuteczniać swoją zbawczą rolę, gdy udawanie ustąpi miejsca szczeremu wyznaniu, to udawanie, które, jak długo trzyma serce w złości lub świętokradztwie, nie dozwalało dokonać oczyszczenia grzechów” (1).
O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (2), chrzest jest to jakieś ponowne, duchowe rodzenie się. Otóż gdy jakaś rzecz rodzi się czy powstaje, to wraz z formą otrzymuje skutek formy, chyba że coś stanie na przeszkodzie; po usunięciu tej przeszkody, forma rzeczy zrodzonej czy powstałej wywołuje swój skutek; np. skoro tylko powstanie ciało ciężkie, zaraz porusza się w dół, chyba że coś mu w tym przeszkodzi; po usunięciu tej przeszkody zaraz zaczyna poruszać się w dół. Podobnie, gdy człowiek zostaje ochrzczony, otrzymuje znamię, jakby formę, i osiąga właściwy skutek, którym jest łaska odpuszczająca wszystkie grzechy. Niekiedy ten skutek doznaje przeszkody ze strony udawania czy pozorowania. Skoro tylko więc dzięki pokucie ustąpi to pozorowanie, natychmiast chrzest osiąga swój skutek.

Na 1. Sakrament chrztu jest dziełem Boga, a nie czkowieka. I dlatego nie jest martwy u tego, kto go przyjmuje pozornie, bez miłości.
Na 2. To nie chrzest usuwa pozorowanie, ale pokuta. Po ustąpieniu [dzięki pokucie] pozorowania, chrzest gładzi wszelką winę oraz karę należną za wszystkie grzechy poprzedzające go i także te, które ciążą na człowieku przy jego

przyjmowaniu. Toteż Augustyn pisze: Bóg przy chrzcie „daruje przeszłość i wszystkie jej obciążenia, godzinę i chwilę przed i przy chrzcie. Po nim zaczyna od razu stawać się na nowo winnym” (3). Jak z tego widać, do powodowania skutku chrztu przyczyniają się wraz chrzest i pokuta: chrzest jako przyczyna istotna, pokuta jako przyczyna nieistotna, tj. usuwająca przeszkodę.
Na 3. Skutkiem chrztu nie ma być zgładzenie grzechów Przyszłych ale obecnych i przeszłych. I dlatego, po ustąpieniu pozorowania, grzechy po chrzcie popełnione zostają wprawdzie odpuszczone, ale nie przez chrzest tylko przez pokutę. Stąd też i kary należne za nie nie są całkowicie odpuszczone, tak jak są odpuszczone te, które się należą za grzechy poprzedzające chrzest.

ZAGADNIENIE 70

I wreszcie należy omówić przygotowania do chrztu. Najpierw przygotowanie [zapowiadające i] poprzedzające [z dala] chrzest, mianowicie obrzezanie; potem bezpośrednie przygotowanie do samego chrztu, mianowicie katechizację [tj. naukę i wyznanie wiary] oraz egzorcyzm [tj. wyrzeczenie się i wypędzenie złego ducha]. Temat pierwszy nasuwa cztery pytania: l. Czy obrzezanie było przygoto-waniem i wyobrażeniem chrztu? 2. Czy jego ustanowienie było uzasadnione? 3. Czy jego obrzęd był rozumny? 4. Jaki był jego skutek?

A r t y k u ł 1

CZY OBRZEZANIE BYŁO PRZYGOTOWANIEM I WYOBRAŻENIEM CHRZTU? /98/

Zdaje się, że obrzezanie nie było przygotowaniem i wyobrażeniem chrztu, bo:
1. Każde wyobrażenie ma jakieś podobieństwo do tego, co wyobraża. Lecz obrzezanie nie ma żadnego podobieństwa do chrztu. Wydaje się więc, że nie było przygotowaniem i wyobrażeniem chrztu.
2. Apostoł mówi o starotestamentowych Ojcach, że oni „wszyscy byli ochrzczeni w obłoku i w morzu” (1); nie mówi zaś, że byli ochrzczeni w obrzezaniu. Raczej więc ta osłona, jaką im dawał słup obłoku, oraz to przejście przez Morze Czerwone były przygotowaniem do chrztu i jego wyobrażeniem niż obrzezanie.
3. Wyżej powiedzieliśmy (2), że chrzest Jana przygotowywał do chrztu Chrystusa. Jeśli przeto obrzezanie przygotowywało do chrztu Chrystusa i wyobrażało go, to chyba chrzest Jana był zbędny. A to jest nie do przyjęcia. A więc obrzezanie nie było przygotowaniem i wyobrażeniem chrztu.

W b r e w temu Apostoł pisze: „Otrzymaliście obrzezanie nie z ręki ludzkiej, lecz Chrystusowe obrzezanie, polegające na zupełnym wyzuciu się z ciała grzesznego, jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie” (3).

O d p o w i e d ź : Chrzest powszechnie zwie się „sakramentem wiary” /99/, jako że przez niego człowiek jawnie wyznaje wiarę i włącza się w społeczność wierzących. Ta sama zaś jest wiara nasza co i starotestamentowych Ojców, stosownie do słów Apostoła: „Mamy tego samego co oni ducha wiary ... My również wierzymy” (4). Otóż obrzezanie było jakimś wyznaniem wiary. Toteż, przez obrzezanie włączano lud starotestamentowy do grona wierzących. Jasno z tego widać, że ono było przygotowaniem do chrztu i zapowiadającym go wyobrażeniem, jako że stosownie do nauki św. Pawła: „Wszystko przydarzało się im tj. starotestamentowemu ludowi jako wyobrażenie i zapowiedź rzeczy przyszłych” (5), tak jak i ich wiara dotyczyła spraw przyszłości.

Na 1. Obrzezanie miało podobieństwo do chrztu: do jego duchowego skutku. Bowiem jak przy obrzezaniu usuwano naskórek cielesny, tak przez chrzest człowiek odżegnuje się od prowadzenia cielesnego sposobu życia.
Na 2. Owszem, ta osłona, jaką sprawiał słup obłoku, oraz to przejście przez Morze Czerwone były jakimiś wyobrażeniami naszego chrztu, bowiem Morze Czerwone wyobrażało ponowne narodzenie ‘z wody’, zaś słup obłoku wyobrażał toż narodzenie ‘z Ducha Świętego’. Wszelako ani jedno ani drugie nie było jakimś wyznaniem wiary, jak było nim obrzezanie. I dlatego były to tylko wyo-brażenia, a nie sakramenty. Natomiast obrzezanie było sakramentem; było też przygotowaniem do chrztu. Nie wyobrażało go jednak tak wyraźnie jak one, gdy chodzi o zewnętrzny obrzęd. I dlatego Apostoł raczej wspomina te dwa zdarzenia niż obrzezanie.
Na 3. Chrzest Jana był przygotowaniem do chrztu Chrystusa, gdy chodzi o samą jego czynność: o jej wykonywanie. Natomiast obrzezanie było przygotowaniem do niego, gdy chodzi o wyznanie wiary; a jak powiedziano (6), jest ono konieczne do chrztu.

A r t y k u ł 2

CZY OBRZEZANIE BYŁO ROZSĄDNIE USTANOWIONE? /100/

Zdaje się, że obrzezanie nie była rozsądnie ustanowione, bo:
1. Jak się rzekło (1), obrzezanie stanowiło jakieś wyznanie wiary. Lecz nikt i to nigdy nie mógł być uwolniony od grzechu pierwszego człowieka inaczej jak tylko przez wiarę w mękę Chrystusa, „którego, jak pisze Apostoł, Bóg ustanowi narzędziem przebłagania przez wiarę mocą jego krwi” (2). A zatem obrzezanie powinno być ustanowione zaraz po upadku pierwszego człowieka, a nie dopiero od czasu Abrahama.

2. Przez obrzezanie człowiek zobowiązywał się do zachowywania starego prawa. Toteż Apostoł pisze: „Oświadczam każdemu człowiekowi, który podaje się obrzezaniu: jest on obowiązany zachować wszystkie przepisy prawa” (3). Lecz prawo to zostało nadane za czasu Mojżesza, a nie za czasu Abrahama. Ustanowienie więc obrzezania za czasu Abrahama nie było rozumne.
3. Obrzezanie było wyobrażeniem i przygotowaniem do chrztu. Lecz chrzest ma służyć wszystkim narodom, stosownie do nakazu Pańskiego: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu” (4). A więc obrzezanie nie powinno być ustanowione dla jednego tylko narodu żydowskiego jako jego tylko obowiązujące, ale jako obowiązujące wszystkie narody.
4. Obrzezanie ciała powinno odpowiadać obrzezaniu ducha, tak jak symbol powinien odpowiadać rzeczy symbolizowanej. Lecz obrzezanie ducha, którego dokonuje Chrystus, przysługuje bez różnicy obu płciom, jako że zdanieim Apostoła: „W Chrystusie nie ma już mężczyzny ani kobiety” (5). Nierozsądnie więc ustanowiono obrzezanie przysługujące samym tylko mężczyznom.

W b r e w temu w Księdze Rodzaju (6) czytamy, że obrzezanie ustanowił Bóg, którego wszystkie dzieła są słuszne” (7).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (8), obrzezanie było przygotowaniem do chrztu, ponieważ było jakimś wyznaniem wiary Chrystusa, ktorą i my przy chrzcie wyznajemy. Spośród zaś starotestamentowych Ojców pierwszy Abraham otrzymał obietnicę narodzenia Chrystusa słowami: „Wszystkie narody ziemi doznają błogosławieństwa za pośrednictwem twojego potomstwa” (9). On także pierwszy zerwał z otoczeniem niewierzących, stosownie do nakazu Pana: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca” (10). I dlatego słusznie ustanowiono obrzezanie Abrahamowi.

Na l. Bezpośrednio po upadku pierwszego człowieka - na skutek wiedzy samego Adama, ktory był w pełni pouczony o sprawach Bożych [i tę wiedzę innym przekazał] - ludzie mieli jeszcze żywą wiarę w Boga i kierowali się naturalnym rozumem do tego stopnia, że nie zachodziła potrzeba wyznaczania im jakichś znaków wiary i zbawienia, lecz każdy według swego uznania dobierał sobie odpowiednie znaki, którymi wyrażał swoją wiarę.

Natomiast za czasów Abrahama wiara osłabła, a nawet wielu skłoniło się ku bałwochwalstwu. Zamroczony został również rozum naturalny, a to na skutek rozpanoszenia się pożądliwości ciała posuniętej aż do grzechów przeciw naturze. Rozsądne więc było, właśnie wtedy, a nie przedtem, ustanowienie obrzezania: dla wyrażania wiary i osłabienia pożądliwości cielesnej.
Na 2. Do zachowania prawa należało zobowiązywać dopiero lud, który już stanowił jedną, zorganizowaną gromadę, ponieważ, jak w Drugiej Części powiedziano (11), prawo ma na uwadze dobro publiczne. Lud zaś Boży, tj. ludzi wierzących należało gromadzić, scalić, za pomocą jakiegoś postrzegalnego znaku.

Zdaniem Augustyna (12) jest to w każdej religii konieczne po to, żeby jednoczyć jej wyznawców. I dlatego pierwej należało wprowadzić obrzezanie niż nadać prawo. Ci zaś Ojcowie, którzy żyli przed nadaniem prawa, przekazywali swojemu rodowi czy szczepowi naukę o sprawach Bożych na sposób ojcowskiego pouczenia czy dziedzictwa. Toteż P. Bóg mówi o Abrahamie: „Upatrzyłem go jako tego, który będzie nakazywał potomkom swym oraz swemu rodowi, aby przestrzegając przykazań Pana postępowali sprawiedliwie" (13).
Na 3. Chrzest zawiera w sobie doskonałość zbawienia, do którego Bóg wzywa wszystkich ludzi, w myśl słów Pawłowych: „Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni" (14). I dlatego chrzest zalecono wszystkim ludziom. Natomiast obrzezanie nie zawierało doskonałości zbawienia. Ono tylko oznaczało to zbawienie, jakiego miał dokonać Chrystus, który miał się narodzić z narodu żydowskiego. I dlatego temu tylko narodowi dano obrzezanie.
Na 4. Ustanowioino obrzezanie jako znak wiary Abrahama, który uwierzył, że będzie ojcem obiecanego mu Chrystusa. Słusznie więc przysługuje ono samym mężczyznom. Również i grzech pierworodny, przeciw któremu szczególnie ustanowiono obrzezanie, jak w Drugiej Części wyłożono (15), przechodzi na potomstwo od ojca, a nie od matki. Natomiast chrzest zawiera w sobie moc Chrystusa, który jest powszechną przyczyną zbawienia wszystkich ludzi oraz „odpuszczeniem wszystkich grzechów" (16).

A r t y k u ł 3

CZY OBRZĘD OBRZEZANIA BYŁ NALEŻYTY?

Zdaje się, że obrzęd obrzezania nie był należyty, bo:
1. Jak się rzekło (1), obrzezanie jest jakowymś wyrazem wiary. Lecz wiara istnieje we władzy poznawczej; zaś czynności tej władzy ukazują się przede wszystkim w głowie. Raczej więc na głowie powinno się czynić znak obrzezania niż na organie rodzenia.
2. Do sprawowania sakramentów używamy rzeczy, które są w powszechnym używaniu; np. wody do obmywania i chleba dla wzmocnienia sił. Lecz do cięcia raczej używa się powszechnie noża żelaznego niż kamiennego. Zatem obrzezania nie powinno się dokonywać nożem kamiennym.
3. Zdaniem Bedy (2), zarówno chrzest jak i obrzezanie zostały ustanowione dla zmazania grzechu pierworodnego. Lecz obecnie nie odkłada się chrztu na dzień ósmy: by dzieciom nie groziło niebezpieczeństwo potępienia, gdyby zmarły bez chrztu. Ale bywa i tak, że się go odwleka na późniejsze dni. A więc również i na obrzezanie nie powinno się wyznaczać dnia ósmego, ale niekiedy powinno się odbyć wcześniej, jak zresztą niekiedy go dokonywano nieco później.

W b r e w temu glosa do słów Pawłowych: „I otrzymał [Abraham] znak obrzezania” (3) opisuje wspomniany obrzęd obrzezania (4).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano, oobrzezanie jest to jakiś znak wiary ustanowiony przez Boga, „którego mądrość nie zna miary” (5). Dziełem zaś mądrości jest określanie odpowiednich znaków. I dlatego należy przyznać, że obrzęd obrzezania był odpowiedni.

Na 1. Trzy powody przemawiają za słusznością dokonywania obrzezania na organie rodzenia: Pierwszy, ponieważ było ono znakiem wiary Abrahama, że Chrystus narodzi się z jego nasienia. Drugi, ponieważ było ono środkiem na grzech pierworodny, który przechodzi poprzez akt rodzenia. Trzeci, ponieważ zmierzało do zmniejszenia pożądliwości cielesnej, której dogadzaniu służą zwłaszcza te organy, a to ze względu na moc rozkoszy cielesnej.
Na 2. Do obrzezania nie był koniecznie wymagany nóż z kamienia. Toteż nigdzie nie spotykamy przykazania Bożego nakazującego używanie takiego narzędzia; ani też żydzi nie używali powszechnie do obrzezania takiego na-rzędzia, ani też obecnie nie używają. Wszelako w Piśmie św, czytamy o niektórych znamiennych obrzezaniach dokonywanych nożem z kamienia. I tak „Sefora wzięła kamień i odcięła napletek syna swego” (7) oraz „Przygotuj noże kamienne i dokonaj znów obrzezania synów Izraela” (8). Było to zapowiedzią obrzezania duchowego, jakiego dokona Chrystus, o którym Apostoł mówi: „Tą skałą był Chrystus” (9).
Na 3. Wyznaczono ósmy dzień na obrzezanie z dwóch powodów: Pierwszy, ze względu na tajemnicę [powszechnego] zmartwychwstania. Chodzi o to, że w ósmej epoce, która będzie epoką powstających z martwych /101/, a więc jakby w ósmym dniu, Chrystus dokona duchowego obrzezania, kiedy to uwolni wybranych nie tylko od winy ale także od wszelkiej udręki. Drugi, ze względu na delikatność ciała niemowlęcia przed ósmym dniem. Toteż Księga Kapłańska, rawnież i w odniesieniu do innych zwierząt, nakazuje: „Jeżeli urodzi ci się cielę, jagnię lub koźlę, to ono będzie przez siedem dni przy matce. Zaczynając od ósmego dnia i dalej, będzie ono przyjęte jako dar spalany dla Pana” (10).

Ósmy dzień był bezwzględnie nakazany prawem. Należała go więc koniecznie przestrzegać, nawet gdyby to był szabat; a kto postąpił inaczej, popełniał grzech. Stąd to P. Jezus mówi: „Człowiek przyjmuje obrzezanie w sza-bat, żeby nie naruszać pralwa Mojżeszowego” (11). Tak od strony prawa. Bo gdy chodzi o ważność sakramentu, ósmy dzień nie był konieczny. I gdyby ktoś nie dokonał obrzezania w tym dniu, mógł to uczynić potem.

Niektórzy także utrzymują /102/, że z powodu grożącego niebezpieczeństwa śmierci, można było dokonać obrzezania przed ósmym dniem. Ale to zdanie nie opiera się ani na Piśmie św., ani na zwyczajach żydów. Stąd też lepiej jest za Hugonem od św. Wiktora (12) mówić, że w żadnym wypadku nie wolno było tego czynić przed tym terminem. Stąd to glosa (13) do słów Księgi Przysłów: „Byłem jedynym synem dla matki” (14) tak powiada: Drugie dziecko

Batszeby nie liczyło się, ponieważ zmarło przed ósmym dniem, nie otrzymawszy imienia, a więc i obrzezania. /103/

A t y k u ł 4

CZY OBRZEZANIE UDZIELAŁO ŁASKI USPRAWIEDLIWIAJĄCEJ? /15/ /16/

Zdaje się, że obrzezanie nie udzielało łaski usprawiedliwiającej, bo:
1. Apostoł wyraża się: „Jeżeli usprawiedliwienie dokonuje się przez prawo, to Chrystus umarł na darmo" (1), tzn. bez powodu (2). Lecz obrzezanie było jakimś zobowiązaniem się do zachowania prawa, stosownie do słów Pawłowych: „Oświadczam każdemu człowiekowi, który poddaje się obrzezaniu: jest on obowiązany zachowywać wszystkie przepisy prawa" (3). Zatem jeżeli obrzezanie przynosi usprawiedliwienie, to „Chrystus umarł na darmo", tj. bez powodu, co jest nie do przyjęcia. A więc obrzezanie nie przynosiło łaski usprawiedliwiającej od grzechu.
2. Przed ustanowieniem obrzezania wystarczała do usprawiedliwienia sama wiara. Mówi bowiem Grzegorz: „Co dla nas czyni woda chrzcielna, to u dawnych ludzi dla dzieci sprawiała sama wiara" (4). Lecz nakaz obrzezania nie osłabił mocy wiary. A więc sama wiara usprawiedliwiała dzieci, a nie obrzezanie.
3. W Księdze Jozuego czytamy: „Lud, który się urodził na pustyni, przez czterdzieści łat był nieobrzezany" (5). Gdyby zatem obrzezanie gładziło grzech pierworodny, to chyba wszyscy, którzy zmarli na pustyni: zarówno dorośli jak i dzieci, byliby potępieni. To samo odnosi się do niemowląt zmarłych przed ósmym dniem, przed którym to dniem, jak powiedziano (6), nie można było dokonywać obrzezania.
4. Jedynie grzech przeszkadza wejść do królestwa niebieskiego. Lecz przed męką Chrystusa dla obrzezanych zamknięte było wejście do królestwa niebieskiego. A więc obrzezanie nie uwalniało ludzi od grzechu.
5. Komu odpuszcza się grzech pierworodny, odpuszcza się mu zarazem grzech uczynkowy, gdyż jak mówi Augustyn: „To bezbożność: oczekiwać od Boga połowicznego przebaczenia" (7). Nigdzie jednak nie czytamy, że obrze-zanie odpuszczało grzech uczynkowy. A więc i pierworodnego nie odpuszczało.

W b r e w temu Augustyn tak pisze: „Skoro tylko ustanowiono obrzezanie dla ludu Bożego jako znak wiary w usprawiedliwienie, miało ono moc uświęcania, czyli oczyszczania niemowląt z pierworodnego i zadawnionego grzechu, tak jak chrzest: skoro tylko został ustanowiony, ma moc odnowienia człowieka" (8).

O d p o w i e d ź : Wszyscy powszechnie utrzymują, że obrzezanie odpuszczało grzech pierworodny. Niektórzy jednak, także i Piotr Lombard, sądzili, że ono nie udzielało łaski, a tylko odpuszczało grzech /104/. Ale to jest nie do przyjęcia,

ponieważ tylko łaska odpuszcza grzech, stosownie do słów Pawłowych: „Wszyscy dostępują usprawiedliwenia darmo, z Jego łaski” (9) itd.

Dlatego inni /105/ powiadali, że obrzezanie udzielała łaski jedynie dla otrzymania odpuszczenia winy, nie zaś dla otrzymania skutków pozytywnych. Twierdząc tak, chcieli uniknąć wniosku, że łaska udzielona przy obrzezaniu wystarczała do spełniania nakazów prawa, i wobec tego przyjście Chrystusa byłoby niepotrzebne. Ale i to stanowisko nie da się utrzymać. Po pierwsze dlatego, ponieważ obrzezanie dawało niemowlętom możność osiągnięcia chwały w swoim czasie, a ona jest końcowym, pozytywnym skutkiem łaski. Po drugie dlatego, ponieważ z natury rzeczy skutki pozytywne pierwej są niż skutki prywatywne [tj. niż usunięcie braku czegoś], oczywiście według porządku przyczyny formalnej, bo według porządku przyczyny materialnej, jest odwrotnie. Forma bowiem nie usunie braku inaczej, jak tylko wnosząc siebie w podmiot.

I dlatego jeszcze inni /106/ głosili, że obrzezanie udzielalo łaski także dla otrzymania jakiegoś skutku pozytywnego, mianowicie czyniło obrzezanego godnym życia wiecznego, ale nie udzielało jej dla otrzymania wszystkich skutków, ponieważ łaska przezeń udzielona nie wystarczała do poskromienia zarzewia pożądliwości, ani też do spełniania nakazów prawa. A przyznaję, że i ja ongiś byłem tego zdania (10). Gdy się jednak rzecz głębiej rozważy, okaże się, że to nie jest prawdą. Bowiem najmniejsza nawet łaska zdoła oprzeć się każdej pożądliwości oraz uniknąć każdego grzechu śmiertelnego, który popełnia się przez przekroczenie nakazów prawa. Wszak najmniejsza nawet miłość bardziej kocha Boga niż żądza „tysięcy sztuk złota i srebra” (11).

I dlatego należy powiedzieć, że obrzezanie udzielała łaski wraz z jej wszystkimi skutkami, inaczej jednak niż chrzest. Bowiem chrzest udziela łaski swoją własną mocą, którą ma jako narzędzie męki Chrystusa już dokonanej. Zaś obrzezanie udzielało łaski, o ile było znakiem wiary w przyszłą mękę Chrystusa: w ten mianowicie sposób, że człowiek, który otrzymał obrzezanie, wyznawał, że przyjmuje tę wiarę: dorosły we własnym imieniu, ktoś inny w imieniu niemowląt. Toteż Apostoł pisze: „Abraham otrzymał znak obrzezania, pieczęć usprawiedliwienia przez wiarę” (12), tzn. usprawiedliwienie pochodziło z wiary oznaczonej, a nie z obrzezania oznaczającego. A ponieważ chrzest działa jako narzędzie mocą męki Chrystusa, nie zaś obrzezanie, dlatego chrzest wyciska znamię wszczepiające człowieka w Chrystusa i udziela obfitszej łaski niż obrzezanie: większy bowiem jest skutek rzeczy już obecnej niż rzeczy spodziewanej.

Na 1. Argument zarzutu byłby słuszny, gdyby usprawiedliwienie pochodziło od obrzezania inaczej: nie przez wiarę w mękę Chrystusa.
Na 2. Zarówno przed, jak i po ustanowieniu obrzezania wiara w Chrystusa przyszłego usprawiedliwiała dzieci i dorosłych. Tylko że przed jego ustanowieniem nie był wymagany jakiś zewnętrzny znak wyrażający tę wiarę, jako że wierzący nie zaczęli się jeszcze osobno od, niewierzących jednoczyć dla

oddawania czci jednemu Bogu. Prawdopodobnie jednak wierzący rodzice zanosili jakieś modlitwy do Boga za narodzone dzieci, zwłaszcza znajdujące się w niebezpieczeństwie, albo dawali im jakieś błogosławieństwo, co było jakimś wyrazem wiary, podobnie jak dorośli zanosili za siebie modlitwy i ofiary.
Na 3. Tak, lud na pustyni nie spełniał nakazu obrzezania. Ale usprawiedliwia go, po pierwsze, to, że nigdy nie wiedział, kiedy obóz ruszy; po drugie, według Damascena (13), to, że przebywał osobno od, innych ludów; nie zachodziła więc konieczność posiadania jakiegoś znaku wyodrębnienia. Wszelako, jak zauważa Augustyn (14), ci, którzy zaniechali go z lekceważenia, popełniali grzech nieposłuszeństwa.

Wydaje się jednak, że nikt z nieobrzezanych nie zmarł na pustyni, ponieważ psalmista powiada: „Nie było słabego w Jego pokoleniach" (15). Na pustyni zmarli tylko ci, którzy byli obrzezani w Egipcie. Jeśli jednak niektórzy z nieobrzezanych zmarli na pustyni, to do nich stosuje się to samo, co do tych, którzy umierali przed ustanowieniem obrzezania, jak również do niemowląt, które umierały przed ósmym dniem czasu prawa.
Na 4. Obrzezanie gładziło grzech pierworodny od strony osoby. Pozostawała jednak nadal przeszkoda wejścia do królestwa niebieskiego ze strony całej natury. Przeszkodę tę usunęła męka Chrystusa. Tu powód, czemu to również i chrzest nie wprowadzał do królestwa przed męką Chrystusa. A obrzezanie, gdyby jeszcze istniało po męce Chrystusa, wprowadzałoby do królestwa.
Na 5. Dorośli przy obrzezaniu otrzymywali odpuszczenie nie tylko grzechu pierworodnego ale i grzechów uczynkowych, ale nie aż tak, żeby byli uwolnieni od wszelkiej kary należącej się za nie, a więc tak, jak przy chrzcie, który udziela obfitszej łaski.

ZAGADNIENIE 71
KATECHIZACJA I WYRZECZENIE SIĘ ZŁEGO

I wreszcie należy omówić bezpośrednie przygotowanie do chrztu. Co do tego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy chrzest powinna poprzedzać katechizacja? 2. Czy chrzest powinien być poprzedzony egzorcyzmem, tj. wyrzeczeniem się i wypędzeniem złego? 3. Czy to, co się czyni w katechizacji i egzorcyżmie, sprawia coś, czy też jest tylko znakiem? 4. Kto ma katechizować katechumenów i wypędzać z nich złego, czy kapłani?

A r t y k u ł 1

CZY CHRZEST POWINNA POPRZEDZAĆ KATECHIZACJA? /107/

Zdaje się, że chrztu nie powinna poprzedzać katechizacja, bo:
1. Chrzest rodzi ponownie ludzi do życia duchowego. Lecz człowiek najpierw otrzymuje życie, a potem dopiero pobiera naukę. Nie powinien przeto najpierw podlegać katechizacji, tj. nauczaniu, a potem dopiero przyjmować chrzest.
2. Chrztu udziela się nie tylko dorosłym, lecz także niemowlętom; a te nie są zdolne przyjmować naukę, jako że nie mają jeszcze używania rozumu. Byłoby przeto śmieszne je katechizować.
3. Katechumen winien wyznać swoją wiarę - i do tego prowadzi katechizacja. Lecz niemowlę nie może wyznać swojej wiary: ani samo nie może tego uczynić, ani też nikt za niego już to dlatego, że nikt nie może zobowiązywać kogoś do czegoś; już to dlatego, ponieważ nikt nie wie, czy dziecko, gdy dojdzie do dojrzałości, opowie się za wiarą. A więc katechizacja nie powinna poprzedzać chrztu.

W b r e w temu Raban Maur tak pisze: „Chrzest powinna obowiązkowo poprzedzać katechizacja po to, żeby katechumen poznał wpierw podstawowe prawdy wiary" (1).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (2), chrzest jest „sakramentem wiary", ponieważ jest wyznaniem wiary chrześcijańskiej. Żeby zaś człowiek przyjął wiarę, winien wpierw być o niej pouczony, stosownie do słów Pawłowych: „Jak będą wierzyć w to, o czym nie słyszeli? Jak usłyszą, gdy nikt nie będzie im głosił?" (3). I dlatego całkiem słusznie przed chrztem odbywa się nauka katechizmu. Jest to zgodne z poleceniem P. Jezusa, który, podając uczniom nakaz chrzczenia, przed chrztem postawił nauczanie, mówiąc: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu" (4), itd.
Na 1. Życie łaski, do którego człowiek rodzi się przez chrzest, zakłada życie rozumniej natury; a ta zdolna jest do przyjmowania nauki.
Na 2. Jak „matka Kościół użycza niemowlętom [przynoszonym do chrztu] nóg innych ludzi, aby przyszły, i serca innych, aby wierzyły" (5), tak również użycza im uszu innych, aby słuchały, i myśli innych, aby przez innych były pouczane. I dlatego na tej samej zasadzie należy je katechizować, co i chrzcić.
Na 3. Ten, kto za niemowlę odpowiada: Wierzę, nie przepowiada, że w przyszłości to niemowlę, gdy dojdzie do pełnoletności, będzie wierzyło. W przeciwnym razie powiedziałby: Będę wierzyło. On raczej w imieniu dziecka wyznaje wiarę Kościoła, do którego zostaje ono włączone, którego sakramentu mu się udziela, i do którego [co do zachowania jego nauki i przykazań] jest ono przez kogoś innego zobowiązane. I nie ma w tym niczego niestosownego, że ktoś

zobowiązuje kogoś do tego, co jest konieczne do zbawienia. Podobnie i chrzestny, odpowiadając w imieniu dziecka, przyrzeka dołożyć starań, by dziecko było wierzące. Wszystko to nie wystarczyłoby dla dorosłych, którzy mają używanie rozumu.

A r t y k u ł 2

CZY PRZED CHRZTEM NALEŻY ODPRAWIAĆ EGZORCYZM?

Zdaje się, że przed chrztem nie powinno się odprawiać egzorcyzmu, bo:
1. Egzorcyzm [tj. szczególne modlitwy i praktyki na wypędzenie złego ducha] stosuje się do energumenów czyli opętanych. Ale nie wszyscy są takimi. A więc przed chrzrtem nie powinno się odprawiać egzorcyzmu.
2. Jak długo człowiek ulega grzechowi, diabeł ma nad nim władzę, stosownie do słów Pańskich: „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu" (1). Lecz chrzest gładzi grzech. A więc przed chrztem nie powinno się z ludzi wypędzać złego.
3. Dla poskromienia władzy diabła Kościół dał nam wodę święconą. Nie zachodzi więc potrzeba stosowania do tego innego środka, mianowicie egzorcyzmu.

W b r e w temu papież Celestyn tak postanawia: „Dzieci lub młodzież, przystępując do sakramentu odrodzenia, dopiero wtedy mogą zbliżyć się do źródła życia, gdy kapłani egzorcyzmami i tchnieniami wypędzą z nich ducha nieczystego" (2).

O d p o w i e d ź : Każdy, kto mądrze zabiera się do jakiegoś dzieła, najpierw usuwa przeszkody stojące na drodze do niego, w myśl słów Jeremiasza: „Wykarczujcie swoje karczowiska i nie rzucajcie nasienia w ciernie" (3). Otóż diabel jest wrogiem naszego zbawienia, które chrzest człowiekowi daje; ma on też jakąś władzę nad człowiekiem z tego powodu, że człowiek podlega grzechowi pierworodnemu lub także uczynkowemu. Słusznie więc przed chrztem wypędza się za pomocą egzorcyzmów złe duchy, by nie stały na przeszkodzie ludzkiego zbawienia. Znakiem tego wypędzenia jest tchnienie nad katechumenem. Zaś błogosławieństwo wraz z włożeniem rąk zamyka wypędzonemu drogę, by nie mógł powrócić. Sól wpuszczona do ust oraz pomazanie nosa i uszu śliną oznacza przyjęcie nauki wiary - gdy chodzi o uszy; uznanie jej za swoją - gdy chodzi a nos; wyznawanie jej - gdy chodzi o usta. Namaszczenie olejem oznacza zaprawę człowieka do walki ze złymi duchami. /108/

Na 1. Energumeni to ludzie wewnątrz dręczeni na skutek działania diabła z zewnątrz. A chociaż nie wszyscy, którzy przystępują do chrztu, są przez niego

dręczeni, wszyscy jednak nieochrzczeni podlegają władzy złych duchów, przynajmniej z powodu grzechu pierworolnego.
Na 2. Chrzest, przez to, że obmywa z grzechów, pozbawia złego ducha mocy przeszkadzania człowiekowi w osiągnięciu chwały. Natomiast egzorcyzmy pozbawiają złego ducha mocy przeszkadzania człowiekowi w przyjmowaniu sakramentów.
Na 3. Wodę święconą stosuje się przeciw napaściom z zewnątrz złych duchów. Natomiast egzorcyzm stosuje się przeciw napaściom złych duchów wewnątrz człowieka. Stąd też ci, nad którymi odprawia się egzorcyzm, zwą się energumenami, tj. jakby wewnętrznie dręczeni.
Można i tak odpowiedzieć: jak środkiem na grzech po chrzcie popełniony jest pokuta: jako że chrztu się nie ponawia, tak środkiem od napasci złych duchów po chrzcie jest woda święcona: jako że egzorcyzmu chrzcielnego nie ponawia się.

A r t y k u ł 3

CZY OBRZĘDY EGZORCYZMU SPRAWIAJĄ COŚ, CZY TEŻ SĄ TYLKO ZNAKAMI?

Zdaje się, że obrzędy egzorcyzmu niczego nie sprawiają, a są tylko znakami, bo:
1. Gdyby dziecko umarło po odprawieniu nad nim egzorcyzmu, a przed chrztem, nie dostąpiłoby zbawienia. Lecz wszystko, co czyni się w sprawowaniu sakramentów, zmierza ku temu, żeby człowiek dostąpił zbawienia, w myśl słów Pańskich: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (1). A więc egzorcyzmy niczego nie sprawiają, a są tylko zmakami.
2. Jak wyżej powiedziano (2), sakrament nowego prawa powinien być znakiem i przyczyną. Gdyby zatem obrzędy egzorcyzmu coś sprawiały, wydaje się, że te poszczegalne obrzędy byłyby sakramentami.
3. Ponieważ egzorcyzm jest przystosowaniem do chrztu, dlatego to, co sprawia, ma na uwadze skutek chrztu. Lecz przystosowanie z konieczności poprzedza formę doskonałą, jako że tylko materia przystosowana może przyjąć formę. Wynikałoby z tego, że tylko ten mógłby osiągnąć skutek chrztu, nad kim wpierw odprawiono egzorcyzm; a to nie jest prawdą. A zatem to wszystko, co czyni się w egzorcyzmach, żadnego skutku nie sprawia.
4. Niektóre obrzędy egzorcyzmu odprawia się przed chrztem; są i takie, które odprawia się zaraz po chrzcie; np. kapłan namaszcza olejem czoło ochrzczonego. Lecz wszystko to, co czyni się po chrzcie, nie przynosi chyba jakiegoś skutku; bo gdyby przynosiło, skutek chrztu był by niedoskonały. A więc i te obrzędy egzorcyzmu, które są przed chrztem, niczego nie sprawiają.

W b r e w temu Augustyni tak pisze: „Nad niemowlęciem tchnie [kapłan] i odprawia egzorcyzmy, by wypędzić z niego wrażą władzę czarta, który zwiódł

człowieka” (3). A Kościół nie czyni czegoś na darmo. A więc i te tchnienia czyni się po to, żeby złym duchom odebrać tę władzę. /l09/
O d p o w i e d ź : Zdaniem niektórych (4), to, co się czyni w egzorcyzmie, niczego nie sprawia, a jest tylko makiem. Ale to nie jest prawdą, ponieważ w egzorcyzmach Kościół dla przepędzenia diabła używa trybu rozkazującego, gdyż wyraża się: „A więc, przeklęty szatanie, wynijdź z niego”, itd. /109/

Należy więc odpowiedzieć, że to, co się czyni w egzorcyzmie, sprawia jakiś skutek; inny jednak niż sam chrzest. Bowiem chrzest daje człowiekowi łaskę dla pełnego odpuszczenia win. Natomiast to, co się czyni w egzorcyzmie, usuwa dwie przeszkody do otrzymania tejże zbawiennej łaski. Jedna jest zewnętrzna. Jest nią diabeł usiłujący przeszkodzić człowiekowi w osiągnięciu zbawienia. Tę przeszkodę usuwają tchnienia. One to, jak widać ze słów Augustyna wyżej przytoczonych (5), przepędzają moc diabła tak, że on już nie stanowi przeszkody do przyjęcia sakramentu. Pozostaje jednak władza diabła nad człowiekiem, gdy chodzi o zmazę grzechu i karę zań należną, dopóki chrzest nie zgładzi grzechu. Tę myśl tak Cyprian wyraża: „Wiedz, że niegodziwość diabła może pozostawać [w człowieku] aż do wody zbawienia. Chrzest ruguje z niego wszelką niegodziwość” (6).

Druga jest wewnętrzna. Chodzi o to, że na skutek skażenia grzechem pierworodnym umysł człowieka jest otępiały na przyjmowane tajemnic zbawienia. Toteż Raban Maur pisze: „Za pomocą symboli śliny oraz dotknięcia kapłana mądrość i moc Boża dokonuje zbawienia katechumentów, żeby ich duchowy zmysł powonienia otwarł się na przyjęcie woni znajomości Boga; ich uszy otwarły się na słuchanie przykazań Boga; i żeby wewnętrzny zmysł ich serca otwarł się, by odpowiedzieć na wezwanie Boga” (7).

Na l. Egzorcyzm nie gładzi winy, z powodu której człowiek ponosi karę po śmierci. On tylko usuwa przeszkody do otrzymania odpuszczenia winy przez sakrament. Stąd też bez chrztu nie ma wpływu na los człowieka po śmierci. Zdaniem Prepozytyna (8), dzieci, które zmarły po odprawieniu nad nimi egzorcyzmu, a przed otrzymaniem chrztu, będą pogrążone w mniejszych ciemnościach. Ale to chyba nie jest prawdą, ponieważ te ciemności to tyle co brak widzenia Boga, a ono nie może być większe lub mniejsze. /110/
Na 2. Do istoty sakramentu należy dokonywanie głównego skutku, którym jest łaska odpuszczająca winę lub uzupełniająca jakieś braki w człowieku. A tego nie sprawiają obrzędy egzorcyzmu. One jedynie usuwają wyżej wymienione przeszkody. Nie są to więc sakramenty, a tylko sakramentalia.
Na 3. Wystarczającym przystosowaniem do przyjęcia łaski chrztu jest wiara i zamiar: albo osobisty tego, kto jest chrzczony, jeśli to jest dorosły, albo Kościoła, jeśli to jest niemowlę. Natomiast to, co czyni się w egzorcyzmie, ma na uwadze usuwanie przeszkód. Stąd też bez tego można dostąpić skutku chrztu.
Nie należy jednak poniechać obrzędów egzorcyzmu, chyba w wypadku konieczności. A gdy minie niebezpieczeństwo, należy je uzupełnić, by zachować

całkowitość chrztu. A to uzupełnienie ich po chrzcie nie jest na darmo, bo jak skutek chrztu doznaje przeszkody przed jego przyjęciem, tak może być przeszkodzony po jego przyjęciu.
Na 4. Wśród obrzędów, jakie odprawia się nad już ochrzczonym, są takie, które nie tylko są znakami, ale też i coś sprawiają; np. namaszczenie wierzchołka głowy przyczynia się do zachowania łaski chrztu. Inne zaś niczego nie sprawiają, a są tylko znakami; tak np. ochrzczonym daje się białą szatę, co ma oznaczać odnowę życia.

A r t y k u ł 4

CZY KATECHIZOWANIE 1 EGZORCYZMOWANIE NALEŻĄ DO KAPŁANÓW?

Zdaje się, że katechizowanie i egzorcyzmowanie nie należą do kapłanów, bo:
1. Zdanieim Dionizego (1) zajmowanie się nieczystymi należy do niższego od kapłanów duchowieństwa. Lecz wedlug tegoż autora (2) do nieczystych zalicza się katechumenów, którzy pobierają naukę katechizmu, oraz energume-nów, których oczyszcza się przez odprawianie egzorcyzmu. A więc katechizowanie i egzorcyzmowanie nie należą do zadań kapłanów ale do niższego od nich duchowieństwa.
2. Naukę wiary czerpią katechumeni z ksiąg Pisma św., które w kościele czytają duchowni niżsi od kapłanów: lektorzy czytają Stary Testament, a diakoni i subdiakoni - Nowy Testament. Jak z tego widać, katechizowanie należy do duchownych niższego rzędu. Podobnie i egzorcyzmowanie chyba do nich należy, ponieważ Izydor pisze: „Do egzorcysty należy umieć na pamięć egzorcyzmy oraz przy egzorcyzmowaniu wkładać ręce na energumenów i katechumenów" (3). A więc katechizowanie i egzorcyzmowanie nie należą do obowiązku kapłana.
3. Katechizować znaczy tyle co nauczać, a to zaś znaczy: doskonalić. Otóż zdaniem Dionizego (4) doskonalenie należy do obowiązku biskupów. A więc nie należy do obowiązku kapłana.

W b r e w temu papież Mikołaj powiada: „Kapłani każdego kościoła mogą uczyć katechizmu katechumenów" (5). A Grzegorz tak pisze: „Wkładając rękę na wierzących, na skutek łaski egzorcyzmu, kapłani wypędzają złe duchy" (6).

O d p o w i e d ź : Duchowny niższy od kapłana pełni rolę usługującego i ma się do kapłana tak, jak się ma działająca przyczyna drugorzędna i narzędziowa do głównej przyczyny działającej, o czym świadczy sama nazwa: usługujący. Otóż drugorzędna przyczyna działająca w wykonywaniu swojej czynności nie działa bez głównej przyczyny działającej. Im zaś ważniejsza jest czynność, tym główna przyczyna działająca wymaga ważniejszych narzędzi. A ważniejsza jest czynność samego udzielania sakramentu niż czynności przygotowujące do sakramentu. Stąd

to najwyżsi spośród duchownych usługujących kapłanom, zwani diakonami, wspomagają kapłana w samym udzielaniu sakramentów. Izydor talk opisuje ich rolę: „Do diakona należy stać przy kapłanach i usługiwać im we wszystkich obrzędach przy udzielaniu sakramentów Chrystusa: przy chrzcie, krzyżmie, patenie i kielichu” (7). Niżsi zaś od diakona duchowni pomagają kapłanowi w przygotowaniach do sakramentów: lektorzy w katechizowaniu, a egzorcyści w egzorcyzmowaniu.

Na 1. Niżsi od kapłanów duchowni spełniają czynności nad nieczystymi jako usługujący i poniekąd jako narzędzia, zaś kapłani jako głównie działający.
Na 2. Lektorzy i egzorcyści mają obowiązek katechizowania i egzorcyzmowania nie jako głównie działający, ale jako usługujący kapłanowi w tych czynnościach.
Na 3. Różne są nauczania: jedno ma na celu nawracanie na wiarę. Dionizy (8) przypisuje je biskupowi. A może podejmować się go każdy kaznodzieja lub także każdy wierny. Drugie, to nauka podstawowych prawd wiary oraz odpowiedniego przyjmowania sakramentów. To nauczanie należy głównie do kapłanów, a drugorzędnie do wspomagającego ich niższego duchowieństwa. Trzecie uczy należytego prowadzenia życia chrześcijańskiego. Należy ono do chrzestnych. Czwarte poucza o głębokich tajemnicach wiary oraz o doskonałości życia chrześcijańskiego. I ono z obowiązku należy do biskupów.

SAKRAMENT BIERZMOWANIA
z. 72

ZAGADNIENIE 72
SAKRAMENT BIERZMOWANIA

Z kolei należy zająć się sakramentem bierzmowania. Co do tego narzuca się dwanaście pytań: 1. Czy bierzmowanie jest sakramentem? 2. Co jest jego materią? 3. Czy do ważności tego sakramentu konieczne jest, żeby krzyżmo było wpierw konsekrowane przez biskupa? 4. Jaka jest jego forma? 5. Czy wyciska znamię? 6. Czy znamię, jakie wyciska bierzmowanie, zakłada znamię chrzcielne? 7. Czy udziela łaski? 8. Kto powinien przyjmować ten sakrament? 9. Na jakiej części ciała? 10. Czy potrzebny jest świadek, który by był oparciem dla bierzmowanego? ll. Czy sam tylko biskup udziela tego sakramentu? 12. Jakie sią jego obrzędy?

A r t y k u ł 1

CZY BIERZMOWANIE JEST SAKRAMENTEM? /111/

Zdaje się, że bierzmowanie nie jest sakramentem, bo:
1. Jak powiedziano (1), sakramenty mają skuteczność z ustanowienia Bożego. Lecz nigdzie [w Piśmie św.] nie czytamy o ustanowieniu tego sakramentu przez Chrystusa. A więc nie jest sakramentem.
2. Sakramenty nowego prawa miały jakieś symbole w starym prawie. Świadczą o tym słowa Apostoła: „Wszyscy byli ochrzczeni [w imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu, wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój" (2). Lecz w starym testamencie nie spotyka się jakiegoś symbolu bierzmowania. A więc nie jest ono sakramentem.
3. Sakramenty służą do zbawiania ludzi. Można jednak być zbawionym bez bierzmowania. Wszak niemowlęta ochrzczone umierające bez bierzmowania - dostępują zbawienia. A więc bierzmowanie nie jest sakramentem.
4. Wszystkie sakramenty, które się przyjmuje, czynią człowieka podobnym do Chrystusa - ich twórcy. Lecz człowiek na skutek przyjęcia bierzmowania nie może stać się podobnym do Chrystusa, ponieważ nigdzie w Piśmie św. nie czytamy, że Chrystus był bierzmowany. A więc bierzmowanie nie jest sakramentem.

W b r e w temu papież Melchiades tak pisze do biskupów hiszpańskich: „Na wasze pytanie, który sakrament jest większy: włożenie rąk biskupa czy chrzest, odpawiadam, że jeden i drugi jest wielkim sakramentem" (3).

O d p o w i e d ź: Celem sakramentów nowego prawa jest powodowanie szczególnych skutków łaski. I dlatego gdzie zachodzi potrzeba jakiegoś szczególnego skutku łaski, tam z pomocą idzie jakiś szczególny sakrament. A ponieważ rzeczy postrzegalne i cielesne noszą w sobie podobieństwo rzeczy duchowych i niematerialnych, dlatego z okresów rozwoju życia cielesnego możemy domyślić się, co szczególniejszego dzieje się [i jest potrzebne] w życiu duchowym. Otóż dla każdego jest jasne, że w życiu cielesnym mamy taki okres rozwoju, w którym człowiek, doszedłszy do wieku dojrzałego, może świadomie spełniać właściwe człowiekowi czynności. Toteż Apostoł powiada: „Kiedy stałem się dojrzałym człowiekiem, wyzbyłem się tego co dziecięce" (4). Poza więc samym narodzeniem się, przez które człowiek otrzymuje życie cielesne, istnieje jeszcze okres rozwoju, przez który dochodzi on do wieku dojrzałego. Podobnie jest w życiu duchowym: człowiek otrzymuje je przez chrzest, który jest jakowymś ponownym duchowym narodzeniem się; zaś przez bierzmowanie otrzymuje jakby jakąś pełną dojrzałość tegoż duchowego życia. Stąd też papież Melchiades powiada: „Duch święty wstępujący zbawiennie na wody chrztu w tymże chrzcie udziela pełni dla osiągnięcia niewinności, a w bierzmowaniu udziela wzrostu dla

otrzymania łaski. Przez chrzest rodzimy się ponownie do życia; zaś po chrzcie doznajemy wzmocnienia" (5). I dlatego jest jasne, że bierzmowanie jest szczególnym sakramentem.

Na 1. Mamy trzy zdania o ustanowieniu tego sakramentu. Jedni utrzymywali, że tego sakramentu nie ustanowił Chrystus ani apostołowie, ale ustanowiony został później na jakimś soborze. Drudzy, że ustanowili go apostołowie. Oba te jednak zdania są nie do przyjęcia, ponieważ ustanowienie nowego sakramentu należy do władzy przewodniczej (6), ta zaś przysługuje samemu tylko Chrystusowi.
I dlatego należy odpowiedzieć, że Chrystus ustanowił ów sakrament: nie podając go, ale go obiecując słowami: „Jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, poślę Go do was" (7). Postąpił tak dlatego, ponieważ ów sakrament daje pełnię Ducha Świętego, a ona nie powinna być dana przed zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem Chrystusa, stosownie do słów Jana: „Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony" (8). /112/
Na 2. Bierzmowanie jest sakramentem pełności łaski. I dlatego nie mogło mieć odpowiednika w starym prawie, jako że według Listu do Hebrajczyków: Prawo nie dawało niczemu pełnej doskonałości" (9).
Na 3. Jak wyżej powiedziano(10), wszystkie sakramenty są jakoś konieczne do zbawienia. Niektóre jednak są konieczne tak, że bez nich mie ma zbawienia. Inne zaś jedynie przyczyniają się do większej doskonałości zbawienia. I właśnie w ten sposób bierzmowanie jest konieczne do zbawienia. Można przeto bez niego się zbawić, byleby tylko nie zaniechać go z lekceważenia. /113/
Na 4. Ci, którzy przyjmują bierzmowanie, ów sakrament pełności łaski, upodabniają się do tego Chrystusa, który od pierwszej chwili swego poczęcia był, jak pisze Jan: „Pełen łaski i prawdy" (11). Ta pełność ujawniła się przy chrzcie, kiedy to: „Duch Swięty zstąpił na niego w postaci cielesnej" (12). Stąd to Łukasz pisze: Pełen Ducha Świętego powrócił Jezus znad Jordanu" (13). A nie licowało z do stojeństwem Chrystusa - twórcy sakramentów, aby brał pełnię łaski od sakramentu.

A r t y k u ł 2

CZY KRZYŻMO JEST ODPOWIEDNIĄ MATERIĄ TEGO SAKRAMENTU? /114/

Zdaje się, że krzyżmo nie jest odpowiednią materią tego sakramentu, bo:
1. Jak się rzekło (1), ów sakrament został ustanowiony przez Chrystusa obiecującego apostołom Ducha Świętego. Lecz Chrystus posłał im Ducha Świętego bez namaszczania krzyżmem. Takoż i sami apostołowie udzielali tego sakramentu przez samo włożenie rąk, bez krzyżma. Dzieje Apostolskie wyraźnie piszą: Apostołowie „wkładali na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego"

(2). A więc krzyżmo nie jest materią tego sakramentu, jako że w ogóle materia jest konieczna do sakramentu.
2. Wyżej powiedzieliśmy (3), że bierzmowanie jest poniekąd doskonaleniem sakramentu chrztu. Winno zatem stosować się do niego jak doskonałość do rzeczy doskonalonej. Lecz materią chrztu jest prosty element, mianowicie woda. A więc krzyżmo nie jest odpowiednią materią tego sakramentu, jako że sporządza się je z oleju i balsamu.
3. Jako materii tego sakramentu używa się do namaszczania oleju. Lecz do namaszczania można posłużyć się każdym olejem, np. z orzechów lub z wszelkich innych rzeczy. Nie tylko więc samego oleju z oliwek powinno się używać do tego sakramentu.
4. Wyżej powiedziano (4), że do udzielania chrztu używa się wody jako materii, ponieważ woda jest wszędzie łatwo dostępna. Lecz olej z oliwek nie znajduje się wszędzie, jeszcze bardziej balsam. A więc krzyżmo sporządzane z tych składników nie jest odpowiednią materią tego sakramentu.

W b r e w temu papież Grzegoż pisze: „Kapłani niech się nie ważą znaczyć krzyżmem świętym ochrzczone dzieci na czole" (5). A więc krzyżmo jest materią tego sakramentu.

O d p o w i e d ź : Krzyżmo jest odpowiednią materią tego sakramentu. Jak bowiem wyżej powiedziano (6), sakrament ów daje pełność Ducha Świętego dla wzmożenia sił duchowych, co przysługuje wiekowi dojrzałemu. Człowiek bowiem, którego dotychczasowe dziecięce życie obracało się poniekąd koło jego własnej osoby, doszedłszy do dojrzałego wieku, zaczyna już swoim postępowaniem oddziaływać na innych. Olej zaś oznacza łaskę Ducha Świętego. Toteż psalmista pisze o Chrystusie: „Bóg namaścił Ciebie olejkiem radości" (7), a to z powodu pełni Ducha Świętego, którą posiadał. I dlatego olej jest materią odpowiednią tego sakramentu. Miesza się go z balsamem, jako że on wydaje silną miłą woń wokół się roznoszącą, co nawiązuje do słów Pawłowych: 'Jesteśmy miłą Bogu wonnością Chrystusa" (8). A chociaż istnieją rozmaite pachnidła, używa się jednak szczególnie balsamu z powodu jego nadzwyczajnego zapachu, a także ponieważ chroni ciało od zepsucia. Tę myśl wyraża Syrach słowami: „Jako balsam nie mieszany wonność moja" (9).

Na l. Chrystus na mocy władzy, jaką ma nad sakramentami, udzielił apostołom rzeczy tego sakramentu, tj. pełni Ducha Świętego, bez sakramentu, a to dlatego, że oni, jak pisze św. Paweł: „Otrzymali pierwsze dary Ducha Świętego" (10). Niemniej jednak i owe postrzegalne znaki towarzyszące udzielaniu apostołom Ducha Świętego mają jakieś podobieństwo do materii tego sakramentu. Bowiem Duch Święty zstąpił na nich w postaci ognia, a to bodajże oznacza to samo co olej, z tą różnicą, że ogień jest stroną czynną, zaś olej, jako materia i zarzewie ognia, jest stroną bierną. A ta symbolika jest słuszna, bowiem łaska Ducha Świętego

miała spływać na innych poprzez apostołów. Dalej, Duch Święty zstąpił na apostołów w postaci języka, a to bodajże oznacza to samo co balsam, mianowicie przekazywanie innym, z tą różnicą, że język czyni to poprzez mowę zaś balsam poprzez woń. Chodzi o to, że apostołowie zostali napełnieni Duchem Świętym jako nauczyciele wiary, natomiast inni wierni, jako wykonawcy tej nauki, stając się przez to zbudowaniem dla wiernych.

Również gdy apostołowie wkładali ręce lub także głosili słowo Boże, pełnia Ducha Świętego zstępowała na wiernych przez postrzegalne znaki, podobnie jak na początku zstępowała na apostołów. Toteż Piotr powiada: „Kiedy zacząłem mówić, Duch Święty zstąpił na nich, jak na nas na początku" (11). Nie była więc potrzebna postrzegalna materia sakramentalna, skoro sam Bóg w cudowny sposób dawał postrzegalne znaki.

Gdy jednak takowe znaki nie pojawiały się, apostołowie powszechnie używali krzyżama przy udzielaniu tego sakramentu. Mówi bowiem Dionizy: „Istnieje taka doskonaląca czynność, którą nasi przewodnicy, tj. apostołowie, nazywają ofiarą krzyżma" (12).

Na 2. Dano nam sakrament chrztu po prostu dla otrzymania duchowego życia; i dlatego jego odpowiednią materią jest prosta, niezłożona woda. Natomiast sakrament bierzmowania dano dla otrzymania pełni Ducha Swietego, którego działanie przybiera rozmaite postacie, stosownie do słów Księgi Mądrości: „Jest bowiem w niej [w mądrości] Duch Święty jedyny, wieloraki" (13) oraz św. Pawła: „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch" (14). Stąd też odpowiednią materią tego sakramentu jest materia złożona.

Na 3. Właściwości oleju symbolizujące Ducha Świętego raczej występują w oleju z oliwek niż w jakimkolwiek innym. Drzewo bowiem oliwne ma zawsze zielone liście, przez co oznacza świeżość życia i miłosierdzie Ducha Świętego.

Co więcej, gdy mowa o oleju, to właściwie ma się na myśli olej z oliwek. On też jest przede wszystkim używany w miejscach, gdzie można go mieć. Każda zaś inna ciecz zwie się olejem ze względu na podobieństwo do niego. A jeśli jest powszechnie używana, to tylko jako namiastka tam, gdzie nie ma oleju z oliwek. I dlatego jedynie ten olej bywa stosowany do tego i do niektórych innych sakramentów.

Na 4. Chrzest jest sakramentem bezwzględnie koniecznym. I dlatego jego materia powinna znajdować się wszędzie. Natomiast sakrament bierzmowania nie jest tak jak on konieczny. Wystarczy więc, żeby jego materię można było łatwo rozprowadzić na wszystkie miejsca ziemi.

A r t y k u ł 3

CZY KRZYŻMO MA BYĆ WPIERW KONSEKROWANE PRZEZ BISKUPA? /115/

Zdaje się, że do tego sakramentu nie jest konieczne, żeby jego materia - krzyżmo, była wpierw konsekrowana przez biskupa, bo:
1. Chrzest dający pełne odpuszczenie grzechbw nie mniejszą ma skuteczność niż sakrament bierzmowania. Otóż do chrztu używa się wody, którą się wpierw poświęca. To jednak poświęcenie nie jest konieczne do ważności sakramentu, ponieważ w nalglącym wypadku można je opuścić. A więc do ważności sakramentu bierzmowania nie jest konieczne, żeby krzyżmo było konsekrowane przez biskupa.
2. Nie należy konsekrować dwa razy tej samej rzeczy. Lecz materia sakramentu uświęca się w chwili udzielania sakramentu, a to dzięki formie, którą się sakramentu udziela, stosownie do słów Augustyna: „Dodajesz słowo do elementu i staje się dziw sakramentu" (1). Nie ma więc potrzeby konsekrowania krzyżma przed udzielaniem tego sakramentu.
3. Wszelka konsekracja, jakiej dokonuje się w sakramentach, zmierza do osiągnięcia łaski. Lecz materia postrzegalna sporządzona z oleju i balsamu nie jest pojemna łaski. Nie należy więc jej konsekrować.

W b r e w temu papież Innocenty postanawia: „Kapłanom udzielającym chrztu wolno namaszczać ochrzczonych krzyżmem konsekrowanym przez biskupa. Nie wolno im jednak tymże olejem znaczyć czoła, bo to należy li tylko do biskupów, gdy dają Pocieszyciela" (2), tj. gdy udzielają sakramentu bierzmowania. A więc sakrament ów wymaga, żeby jego materia była wpierw konsekrowana przez biskupa.

O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (3), cała moc uświęcania tkwiąca w sakramentach płynie od Chrystusa. Otóż należy zauważyć, że Chrystus posługiwał się niektórymi sakramentami mającymi materię cielesną, mianowicie chrztem a także eucharystią. Stąd to z samego używania przez Chrystusa materie tych sakramentów otrzymały zdolność dokonywania sakramentu. Toteż Chryzostom pisze: „Nigdy wody chrztu nie zdołałyby zmyć grzechów ludzi wierzących, gdyby nie zostały uświęcone dotknięciem ciała Pańskiego" (4). Również i sam P. Jezus wziął chleb i błogosławił". „Tak samo i kielich" (5). Z tego to powodu nie jest konieczne do ważności tych sakramentów, żeby ich materia była wpierw poświęcana, ponieważ wystarcza uśłwięcenie jej przez Chrystusa. A jeśli stosuje się jakieś błogasławienie, dotyczy ono uroczystości sakramentu, a nie jego ważności.

Natomiast Chrystus nie stosował widzialnych namaszczeń, żeby nie doznało uszczerbku to niewidzialne namaszczenie, którym „On został

namaszczony ponad rówieśników swoich" (6). I dlatego należy konsekrować zarówno krzyżmo jak i olej święty, i olej chorych, nim się ich użyje do udzielania sakramentu.

Na 1. Odpowiedź jest jasna z tego, co wyżej powiedziano.
Na 2. Są wprawdzie dwie konsekracje krzyżma, ale nie odnoszą się do tego samego. Jak bowiem narzędzie otrzymuje moc narzędziową w dwojaki sposób: kiedy otrzymuje formę [określonego] narzędzia oraz kiedy jest poruszane przez główną przyczynę działającą, tak również materia sakramentu potrzebuje dwojakiego uświęcenia. Dzięki pierwszemu staje się właściwą materią sakramentu, zaś drugą nabywa przy stosowaniu jej do wywołania skutku.
Na 3. Jak wyżej powiedziano (7), cielesna materia jest pojemna łaski nie jako jej podmiot ale jedynie jako jej narzędzie. I właśnie po to [by była narzędziem,] konsekruje się materię sakramentu, a czyni to albo sam Chrystus, albo biskup przedstawiający w Kościele osobę Chrystusa.

A r t y k u ł 4

CZY FORMA TEGO SAKRAMENTU: ZNACZĘ CIĘ ZNAKIEM KRZYŻA, ITD. JEST ODPOWIEDNIA? /116/

Zdaje się, że forma tego sakramentu: znaczę cię znakiem krzyża i umacniam cię krzyżmem zbawienia w imię Ojca i Syna, i Ducha Swiętego, Amen, nie jest odpowiednia, bo:
1. Stosowanie sakramentów pochodzi od Chrystusa i od apostołów. Nigdzie jednak [w Piśmie św.] nie czytamy, żeby Chrystus ustanowił tę formę i żeby ją stosowali apostołowie. Zatem forma tego sakramentu nie jest odpowiednia.
2. Jak sakrament jest wszędzie ten sam, tak i jego forma powinna być wszędzie ta sama, jako że każda rzecz ma jedność - tak samo jak i istnienie - od swojej formy. Ale nie wszyscy używają tej formy. Niektórzy (1) bowiem mówią: Umacniam cię krzyżmem uświęcenia. Przeto forma tego sakramentu nie jest odpowiednia.
3. Jak wyżej powiedziano (2), sakrament ten powinien dostosowywać się do chrztu tak, jak doskonałość ma być dostosowana do rzeczy doskonalonej. Lecz forma chrztu nie zawiera wzmianki ani o znakowaniu, tj. o wyciskaniu znamienia, ani o krzyżu Chrystusa, aczkolwiek według Apostoła (3) przez chrzest umieramy wraz z Chrystusem, ani wreszcie o skutku zbawienia, aczkolwiek chrzest jest konieczny do zbawienia. Do tego, forma chrztu zawiera tylko jedną czynność i uwydatnia osobę udzielającego chrztu, jako że się mówi: Ja ciebie chrzczę. Coś wprost przeciwnego zawiera wyżej podana forma. Nie jest więc odpowiednia dla tego sakramentu.

W b r e w temu jest powaga Kościoła powszechnie stosującego tę właśnie formę (4).

O d p o w i e d ź : Wyżej podana forma dobrze odpowiada temu sakramentowi. Jak bowiem forma rzeczy naturalnej daje tejże rzeczy właściwe dla niej istotne cechy gatunkowe, tak i forma sakramentu powinna zawierać właściwe dla niego istotne cechy gatunkowe. Otóż z tego, co wyżej powiedziano (5), jest jasne, że ten sakrament daje nam Ducha Świętego dla uzbrojenia i wzmocnienia nas do walki duchowej. I dlatego ten sakrament wymaga koniecznie trzech czynników, które też zawiera wyżej podana forma. Pierwszym jest przyczyna dająca pełnię mocy duchowej. Jest nią Najświętsza Trójca. Wyrażają ją słowa: W imię Ojca, itd. Drugim jest wzmocnienie duchowe, którego dla zbawienia udziela człowiekowi sakrament widzialnej materii. I tego dotyczą słowa: Umacniam cię krzyżmem zbawienia. Trzecim jest znak dawany wojownikowi, podobnie jak w walce w polu żołnierze otrzymują oznaki swoich wodzów. I tę myśl wyrażają słowa: Znaczę cię znakiem krzyża, jako że na nim „Król nasz odniósł tryumf nad nieprzyjaciółmi" (5).

Na l. Jak już wyżej powiedziano (6), niekiedy za posługą apostołów dawano skutek tego sakramentu: pełnię Ducha Swiętego pod postacią widzialnych znaków dokonanych w cudowny sposób przez Boga, który może udzielać skutku sakramentu bez zwykłych obrzędów sakramentalnych. I w takim razie nie była konieczna ani materia, ani forma tego sakramentu.

Niekiedy jednak apostołowie udzielali tego sakramentu jako szafarze sakramentów. I w takim razie stosowali materię i formę nakazaną przez Chrystusa. Przy udzielaniu bowiem sakramentów apostolowie stosowali wiele obrzędów, o których nie mówią powszechnie znane księgi Pisma św. Tak o tym pisze Dionizy: „Nie licowało, żeby wyjaśniacze Pisma św. dobyli z ukrycia i ujawnili wszystkim skutkujące wezwania", tj. sława, którymi dokonują się sakramenty, „ich właściwą tajemnicę albo działające w nich od Boga moce. Poucza nas o tym nasza święta tradycja bez szumu" (8), tj. skrycie. Toteż Apostoł, mówiąc o sprawowaniu eucharysti, tak pisze: „Co do reszty, zarządzę, gdy do was przybędę" (9).
Na 2. Przyczyną zbawienia jest świętość. Na jedno zatem wychodzi, czy powie się: krzyżmem zbawienia, czy też: krzyżmem uświęcenia.
Na 3. Chrzest jest ponownym narodzeniem człowieka do jego osobistego wewnętrznego życia. Stąd to w jego formie umieszczono jedynie czynność dotyczącą uświęcenia samego człowieka. Natomiast bierzmowanie ma na celu nie tylko osobiste wewnętrzne uświęcenie człowieka ale przysposobienie go do walki, jaką ma prowadzić na zewnątrz. Stąd to jego forma mówi nie tylko o wewnętrznym uświęcaniu słowami: umacniam cię krzyżmem zbawienia, lecz także naznacza człowieka na zewnątrz jakby sztandarem krzyża do zewnętrznej duchowej walki, co właśnie oznaczają słowa: znaczę cię znakiem krzyża.

Słowo ‘chrzcić’, oznaczające obmywanie, może wyrażać zarówno materię, którą jest zmywająca woda, jak i skutek zbawienia. Natomiast słowo ‘bierzmować’ nie wyraża ani jednego, ani drugiego. I dlatego należało jedno i drugie umieścić w formie tego sakramentu.

Co do zaimka ‘ja’, to, jak powiedziano (10), nie jest on konieczny do formy chrztu, ponieważ zawiera się w pierwszej osobie czasownika. Dodaje się go jednak dla wyrażenia zamiaru, co nie jest potrzebne w bierzmowaniu, którego udziela tylko wyższy szafarz, o czym niżej będzie mowa (11).

A r t y k u ł 5

CZY SAKRAMENT BIERZMOWANIA WYCISKA ZNAMIĘ? /117/

Zdaje się, że sakrament bierzmowania nie wyciska znamienia, bo:
1. Znamię jest to jakiś znak wyodrębniający. Lecz sakrament bierzmowania nie wyodrębnia człowieka ani od niewierzących, bo to czyni chrzest, ani od innych wierzących, bo ten sakrament ma na celu walkę duchową, która jest nakazana wszystkim wierzącym. A więc sakrament ten nie wyciska znamienia.
2. Wyżej powiedziano (1), że znamię jest to jakowaś duchowa władza. Władza zaś jest albo czynna, albo bierna. Otóż w sakramentach władzy czynnej udziela kapłaństwo, a władzy biernej, tj. możności otrzymywania - chrzest. A więc sakrament bierzmowania nie wytłacza żadnego znamienia.
3. Obrzezanie, które jest cielesnym znamieniem, oznakowaniem, nie wyciska jakiegoś duchowego znamienia. Otóż bierzmowanie także wyciska jakieś znamię cielesne. W nim bowiem znakuje się człowieka, czyniąc krzyżmem znak krzyża na czole. A więc bierzmowanie nie wyciska duchowego znamienia.

W b r e w temu: każdy sakrament, którego się nie ponawia, wyciska znamię. Lecz sakramentu bierzmowania nie ponawia się. Grzegorz bowiem tak wyrokuje: „Co do człowieka, którego biskup bierzmował drugi raz, postanawiamy, że takowe ponawianie jest zakazane” (2). A więc bierzmowanie wyciska znamię.

O d p o w i e d ź : Jak wyżej powiedziano (3), znamię jest to jakaś duchowa władza do wykonywania niektórych świętych czynności. Przypomnijmy tu to, cośmy wyżej powiedzieli (4), że jak chrzest jest jakimś ponownym duchowym narodzeniem się do życia chrześcijańskiego, tak również bierzmowanie jest jakąś duchową dorosłością wznoszącą człowieka do dojrzałego wieku duchowego. Otóż z podobieństwa do życia cielesnego jasno widać, że inne są czynności człowieka dopiero co narodzonego, a inne tego, kto doszedł do dojrzałego wieku. I dlatego sakrament bierzmowania daje człowiekowi władzę duchową do niektórych świętych czynności; innych wszakże i ponad te, do których chrzest daje mu władzę. W chrzcie bowiem - w trosce o osobiste życie - człowiek otrzymuje

władzę do wykonywania tego, co należy do jego własnego zbawienia. Natomiast w bierzmowaniu otrzymuje władzę do czynienia tego, co dotyczy duchowej walki przeciw nieprzyjaciołom wiary. Widać to na przykładzie apostołów: przed otrzymaniem pełni Ducha Świętego byli „w wieczerniku trwając na modlitwie" (5). A po Jego otrzymaniu wyszli z niego i bez bojaźni jawnie wyznawali wiarę nawet wobec nieprzyjaciół wiary chrześcijańskiej. I dlatego jest jasne, że sakrament bierzmowania wyciska znamię.

Na 1. Obowiązkiem wszystkich [wierzących] jest prowadzenie duchowej walki z niewidzialnymi wrogami. Natomiast obowiązkiem bierzmowanych, którzy już duchowo osiągnęli wiek dojrzały, jest prowadzenie walki z widzial-nymi wrogami, tj. z prześladowcami wiary, przez otwarte opowiadanie się za Chrystusem, stosownie do słów Jana: „Piszę do was, młodzi, że jesteście mocni i że nauka Boża trwa w was, i zwyciężyliście Złego" (6). Toteż znamię bierzmowania jest znakiem wyodrębniającym: nie niewierzących od wierzących ale duchowo dojrzałych od tych, do których zwracają się słowa Piotra: „Jak niedawno narodzone niemowlęta" (7).
Na 2. Wszystkie sakramenty są jakimiś świadectwem wiary. Jak więc ochrzczony otrzymuje władzę duchową do świadczenia o swojej wierze przez przyjmowanie innych sakramentów, tak bierzmowany otrzymuje władzę do jaw-nego wyznawania słowami wiary Chrystusa, i to jakby z urzędu.
Na 3. Autor Listu do Hebrajczyków (8) uważa sakramenty starego prawa za postanowienia dotyczące ciała, ponieważ niczego wewnątrz nie działały. I dlatego obrzezanie wyciskało znamię jedynie na ciele, a nie w duszy. Natomiast bierzanowanie, skoro jest sakramentem nowego prawa, wraz ze znamieniem cielesnym wyciska także znamię duchowe.

A r t y k u ł 6

CZY ZNAMIĘ BIERZMOWANIA WYMAGA KONIECZNIE ZNAMIENIA CHRZTU?

Zdaje się, że znamię bierzmowania nie wymaga koniecznie znamienia chrztu, bo:
1. Sakrament bierzmowania ma na celu jawne wyznawanie wiary Chrystusa. Wielu jednak jeszcze przed chrztem jawnie wyznało wiarę Chrystusa przelewając krew za wiarę. A więc znamię chrztu nie musi poprzedzać znamienia bierzmowania.
2. Nigdzie [w Piśmie św.] nie czytamy, żeby apostołowie zostali ochrzczeni, zwłaszcza że Jan pisze: „Sam Jezus nie chrzcił, lecz Jego uczniowie" (1). Mimo to jednak
później zostali bierzmowani, gdy zstąpił na nich Duch Święty. Podobnie zatem i inni mogą być bierzmowani przed przyjęciem chrztu.

3. W Dziejach Apostolskich czytamy: „Kiedy Piotr jeszcze mówił, Duch Święty zstąpił na wszystkich, którzy słuchali nauki ... Słyszeli bowiem, że mówią językami”. Po czym „rozkazał ochrzcić ich” (2). Z tego samego powodu również i inni mogą być bierzmowani przed przyjęciem chrztu.

W b r e w temu Raban Maur pisze: „Na koniec biskup włożeniem rąk udziela ochrzczonemu Pocieszyciela, aby Duch Święty umocnił go do głoszenia wiary” (3).

O d p o w i e d ź : Znamię bierzmowania wymaga wpierw znamienia chrztu i to tak koniecznie, że gdyby nieochrzczony został bierzmowany, niczego by nie otrzymał, i należało by go ponownie bierzmować po przyjęciu chrztu.

Uzasadnienie tego jest jasne z tego, co wyżej powiedziano (4). Mianowicie tak się ma bierzmowanie do chrztu, jak się ma dorosłość do narodzenia. Oczywiste zaś jest, że nikt nie może dojść do wieku dojrzałego, jeśli wpierw się nie narodził. Podobnie też nie można przyjąć sakramentu bierzmowania, jeśli się wpierw nie było ochrzczonym.

Na 1. Moc Boża nie jest związana sakramentami. Człowiek przeto może otrzymać duchową moc do jawnego wyznawania wiary Chrystusa bez sakramentu bierzmowania, tak jak może otrzymać odpuszczenie grzechów bez chrztu. Wszelako jak nikt nie otrzyma skutku chrztu bez pragnienia chrztu, tak nikt nie otrzyma skutku bierzmowania bez pragnienia bierzmowania. A to pragnienie można żywić w sobie przed przyjęciem chrztu.

Na 2. Na temat słów Jana: „Wykąpany potrzebuje tylko nogi sobie umyć” (5) Augustyn tak pisze: „Te słowa mówią nam, że Piotr i inni uczniowie Chrystusa zostali ochrzczeni albo chrztem Jana, jak sądzą niektórzy (6), albo - co bardziej prawdopodobne - chrztem Chrystusa. Nie odmówił przecież tej posługi chrzczenia tym swoim sługom, przez których chciał innym chrztu udzielać” (7).

Na 3. Ci, którzy słuchali nauczania Piotra, otrzymali na sposób cudu skutek bierzmowania, nie zaś sakrament bierzmowania. Zaś wyżej powiedzieliśmy (8), że ktoś może przed chrztem otrzymać skutek bierzmowania, ale nie sakrament bierzmowania. Jak bowiem skutek bierzmowania, którym jest moc duchowa, zakłada skutek chrztu, którym jest usprawiedliwienie, tak sakrament bierzmowania zakłada wpierw sakrament chrztu.

A r t y k u ł 7

CZY TEN SAKRAMENT UDZIELA ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ?

Zdaje się, że ten sakrament nie udziela łaski uświęcającej, bo:
1. Łaska uświęcająca służy do usuwania winy. Lecz tego sakramentu, jak się już rzekło (1), udziela się tylko ochrzczonym, którzy są oczyszczeni z winy. A więc sakrament ten nie udziela łaski uświęcającej.
2. Łaska uświęcająca potrzebna jest przede wszystkim grzesznikom. Dzięki niej bowiem mogą doznać usprawiedliwienia. Gdyby zatem ten sakrament udzielał łaski uświęcającej, to chyba należało by go dawać ludziom obciążanym grzechami. A to nie jest prawdą.

3. Łaska uświęcająca nie dzieli się na gatunki, gdy zmierza do jednego skutku. Otóż w tym samym podmiocie nie mogą być dwie formy tego samego gatunku. A ponieważ łaski uświęcającej udziela człowiekowi chrzest, dla tego wydaje się, że sakrament bierzmowania, dawany jedynie ochrzczonym, już jej nie udziela.

W b r e w temu papież Melchiades powiada: „W chrzcie Duch święty udziela pełni niewinności; w bierzmowaniu udziela wzrostu łaski" (2).

O d p o w i e d ź: Jak powiedziano (3), w tym sakramencie ochrzczony otrzymuje Ducha świętego dla umocnienia, tak jak otrzymali Go apostołowie w dniu Zesłania (4) i jak otrzymali Go ochrzczeni przez włożenie rąk apostołów (5). Otóż w Pierwszej Części wykazano (6), że posłanie czy danie Ducha Świętego zawsze wiąże się z łaską uświęcającą. Jasne z tego jest, że ten sakrament udziela łaski uświęcającej.

Na l. Pierwszym skutkiem łaski uświęcającej jest odpuszczenie winy. Ma ona jednak i inne skutki. Jest bowiem w niej tyle mocy, iż zdoła poprowadzić człowieka poprzez wszystkie stopnie aż do żywota wiecznego. Toteż do św. Pawła skierowano słowa: „Wystarczy ci moja łaska" (7); sam zaś o sobie mówi: „Dzięki łasce Boga jestem tym, kim jestem" (8). I dlatego łaskę uświęcającą zatrzymujemy nie tylko dla odpuszczenia winy lecz także dla wzrostu i utrwalenia sprawiedliwości. I po to też udziela się jej w tym sakramencie.
Na 2. Jak sama nazwa wskazuje, sakramentu bierzmowania udziela się dla wzmocnienia tego, co się już w duszy znajduje. I dlatego nie powinno się go udzielać tym, którzy nie mają łaski uświęcającej. Jak więc nie udziela się go nieochrzczonym, tak nie powinno się go udzielać dorosłym grzesznikom, chyba że się poprawią i będą czynić pokutę. Stąd też synod orleański daje takie pouczenie: „Ci, którzy przystępują do bierzmowania, mają być na czczo. Należy też ich nakłonić do odbycia przedtem spowiedzi, aby czystym sercem mogli przyjąć dar Ducha Świętego" (9). W ten to sposób skutek pokuty, jak i chrztu, doznaje przez

ten sakrament uzupełnienia, jako że dzięki łasce udzielonej przez ten sakrament pokutujący dostąpi pełniejszego odpuszczenia grzechu. A gdyby jakiś dorosły miał grzech, a nie był tego świadom, albo też gdyby przystępował nie mając doskonałej skruchy, dzięki łasce udzielonej w tym sakramencie otrzyma odpuszczenie grzechów. /118/
Na 3. Jak już powiedziano (10), łaska sakramentalna dodaje do łaski uświęcającej ogólnie wziętej coś, co sprawia ten szczególny skutek, do wywołania którego sakrament jest przeznaczony. Jeżeli zatem bierzemy pod uwagę łaskę udzielaną w tym sakramencie od strony tego, co jest wspólne, to ów sakrament nie udziela innej łaski niż ta, której udziela chrzest, a tylko powiększa już istniejącą. Jeżeli natomiast bierzemy pod uwagę [łaskę udzielaną w tym sakramencie] od strony tego szczególnego skutku, którego ponad nią dodaje, to w takim ujęciu nie jest tego samego gatunku co ona.

A r t y k u ł 8

CZY TEGO SAKRAMENTU NALEŻY UDZIELAĆ WSZYSTKIM WIERNYM?

Zdaje się, że tego sakramentu nie powinno się udzielać wszystkim, bo:
1. Jak powiedziano (1), sakramentu tego udziela się dla zaznaczenia jakiejś wyższości. Lecz to, co świadczy o wyższości, nie należy się wszystkim. Przeto tego sakramentu nie powinno się dawać wszystkim.
2. Sakrament ten podnosi duchowo człowieka do wieku dojrzałego. Lecz dojrzały wiek nie da się pogodzić z wiekiem dziecięcym. Przynajmniej przeto dzieciom nie powinno się go udzielać.
3. Papież Melchiades powiada: „Po chrzcie jesteśmy bierzmowani dla prowadzenia walki" (2). Lecz prowadzenie walki nie należy do kobiet, a to ze względu na słabość płci. A więc również i kobietom nie powinno się udzielać tego sakramentu.
4. Papież Melchiades pisze: „Wprawdzie tym, którzy wkrótce mają umrzeć wystarczają dobrodziejstwa duchowego odrodzenia [tj. chrztu], to jednak tym, którzy zostają przy życiu, nieodzowne są dobrodziejstwa bierzmowania. Ono bowiem uzbraja i szkoli do zmagań tego świata i do toczenia boju. A tego, kto obmyty wodą chrztu, z przywróconą niewinnością, z czystym sercem, doczekał się śmierci, bierzmuje śmierć, jako że po śmierci nie może grzeszyć" (3). A więc tym, którzy wkrótce mają umrzeć, nie należy udzielać tego sakramentu. Wobec czego nie wszystkim powinno się go udzielać.

W b r e w temu w Dziejach Apostolskich czytamy, że Duch Święty przychodząc „napełnił cały dom", tzn. Kościół; i nieco niżej: „I wszyscy zostali napełnieni Duchem Swiętym" (4). Lecz tego sakramentu udziela się dla otrzymania owego napełnienia. A więc należy go udzielać wszystkim, którzy należą do Kościoła.

O d p o w i e d ź : Jak już powiedziano (5), sakrament ten duchowo podnosi człowieka do wieku dojrzałego. Otóż zamiarem natury jest doprowadzenie każdego cieleśnie narodzonego do dojrzałego wieku. Niekiedy wszakże ten zamiar doznaje przeszkody ze strony śmiertelnego ciała, mianowicie z powodu przedwczesnego zgonu. O wiele bardziej zamiarem Boga jest doprowadzenie wszystkiego do stanu doskonałego. A natura tylko naśladuje Boga i ma w tym swój udział. Toteż w Piśmie św. czytamy: „Wszystkie dzieła Boga są doskonale" (6). Otóż dusza ludzka, której dotyczy duchowe rodzenie i duchowa dojrzałość, jest nieśmiertelna; i jak może dostąpić duchowego narodzenia w starczym wieku, tak również może osiągnąć duchową dojrzałość w wieku młodzieńczym i dziecięcym, jako że te cielesne różnice wieku nie idą w parze z rozwojem duszy. I dlatego powinno się tego sakramentu udzielać wszystkim.
Na l. Owszem, tego sakramentu udziela się dla zaznaczenia wyższości, ale nie chodzi tu o wyższość jednego człowieka nad innym - jak to jest w sakramencie kapłaństwa, ale o wyższość zachodzącą w rozwoju jednego tego samego człowieka: jego dojrzałaści nad dziecięctwem.
Na 2. Jak powiedziano (7), rozwój cielesny nie idzie w parze z rozwojem duszy. Stąd to nawet w wieku dziecięcym człowiek może osiągnąć duchową dojrzałość. O niej to pisze Księga Mądrości: „Starość jest czcigodna nie przez długowieczność i liczbą lat się jej nie mierzy" (8). Świadczą o tym te liczne dzieci, które - dzięki otrzymanej mocy Ducha Świętego - bojowały mężnie aż do przelania krwi za Chrystusa. /119/
Na 3. W homilii na temat Braci Machabejskich Jan Chryzostom mówi: „Do ziemskich zmagań wymagane są warunki ze strony wieku, pochodzenia i płci. Przez co mają do nich zamknięty dostęp: niewolnicy, kobiety, starcy i dzieci. Natomiast do niebieskich zmagań może stanąć każda osoba bez względu na wiek i płeć" (9). A w homilii na temat Bojowania Duchowego mówi: „Również i płeć niewieścia bojuje dla sprawy Boga. Liczne bowiem niewiasty toczyły mężnym sercem bój duchowy. Niektóre we współzawodnictwie o palmę męczeństwa dorównały mężczyznom w wewnętrznej mocy ducha, a niektóre nawet okazały się mężniejsze od nich" (10). I dlatego niewiastom należy udzielać tego sakramentu.
Na 4. Jak powiedziano (11), dusza, do której należy stosować duchową miarę wieku, jest nieśmiertelna. Stąd też tym, którzy wkrótce mają zemrzeć, należy udzielać tego sakramentu, by w zmartwychwstaniu pojawili się jako doskonali, w myśl słów Pawławych: „Póki każdy nie stanie się mężem doskonałym: na miarę Chrystusa: Jego wieku i pełni" (12). Toteż Hugo od św. Wiktora powiada: „Byłoby bardzo niebezpieczne zejść z tego świata bez bierzmowania" (13). Nie chodzi o niebezpieczeństwo potępienia, chyba żeby ktoś wzgardził nim, ale o stratę, jaką ponosi jego własna doskonałość. Stąd też i zmarłe dzieci bierzmowane dostępują większej chwały, tak jak i za życia ziemskiego otrzymały większą łaskę. Przytoczone zdanie papieża Melchiadesa należy rozumieć w tym znaczeniu,

że znajdującym się tuż przed śmiercią sakrament ów nie jest konieczny, bo już nie istnieje dla nich niebezpieczeństwo zmagań obecnego życia. /120/

A r t y k u ł 9

CZY TEGO SAKRAMENTU NALEŻY UDZIELAĆ NA CZOLE? /121/

Zdaje się, że tego sakramentu nie należy człowiekowi udzielać na czole, bo:
1. Jak wyżej powiedziano (1), sakrament ten jest dopełnieniem chrztu. Lecz sakrament chrztu człowiekowi udziela się na całym ciele. A więc tego sakramentu nie powinno się udzielać na samym czole.
2. Powiedzieliśmy wyżej (2), że ten sakrament ma nam dawać moc ducha. Lecz moc ducha ma swą siedzibę przede wszystkim w sercu. A więc tego sakramentu powinno się udzielać raczej na sercu niż na czole.
3. Sakramentu tego udziela się człowiekowi w tym celu, żeby w sposób wolny wyznawał wiarę Chrystusa. Lecz jak pisze Apostoł: „Wyznanie wiary ustami prowadzi do zbawienia" (3). A więc tego sakramentu nie należy udzielać na czole ale raczej na ustach.

W b r e w temu Raban Maur pisze: „Kapłan naznacza ochrzczonego krzyżmem na szczycie głowy, a biskup na czole" (4).

O d p o w i e d ź : Jak wyżej ustalono (5), w tym sakramencie człowiek otrzymuje Ducha Świętego dla wzmocnienia potrzebnego do prowadzenia duchowej walki, by mężnie wyznawał wiarę Chrystusa nawet wobec jej przeciwników. Słusznie więc czyni się mu krzyżmem znak krzyża na czole, i to z dwóch powodów: pierwszy, ponieważ człowiek naznaczony jest znakiem krzyża, tak jak żołnierz znakiem wodza; a znak ten winien być jawny i widoczny. Spośród zaś wszystkich miejsc ciała ludzkiego najbardziej widoczne jest czoło, które też prawie nigdy nie jest zasłonięte. Z tego to powodu bierzmowany zostaje namaszczony krzyżmem na czole, aby otwarcie pokazywał, że jest chrześcijaninem, na podobieństwo apostołów, którzy po otrzymaniu Ducha Świętego jawnie występowali, gdy przedtem ukrywali się w wieczenniku. Drugi, ponieważ od tego wolnego wyznania imienia Chrystusa niejednego wstrzymuje lęk i fałszywy wstyd. Jeden i drugi ujawnia się przede wszystkim na czole: tak z powodu bliskiego sąsiedztwa z wyobraźnią jak i z tego powodu, że fluidy z serca wprost biją do czoła. Stąd to według Filozofa: „ludzie ze wstydu czerwienią się, a ze strachu – bledną" (6). I dlatego bierzmowanego naznacza się krzyżmem na czole, aby ani lęk, ani fałszywy wstyd nie wstrzymywały go od wyznawania imienia Chrystusa.

Na l. Przez chrzest rodzimy się ponownie do życia duchowego, które dotyczy całego człowieka. Natomiast w bierzmowaniu nabieramy sił i gotowości do walki, czego znak należy nosić na czole jako na widocznym miejscu.
Na 2. Wprawdzie męstwo ma swój początek w sercu, jego znak ukazuje się na czole. Toteż Ezechiel pisze: „Oto Ja uczyniłem ... czoło twoje twardym jak ich czoła, [dałem ci czoło jak diament, twardszy od kamienia]" (7). Stąd też sakrament eucharystii, wzmacniający człowieka w samym sobie, dotyczy serca, Stosownie do słów psalmisty: „Ty sprawiasz ... chleb, aby serce człowieka posilał" (8). Natomiast sakrament bierzmowania potrzebny jest jako znak męstwa wobec innych. I dlatego udziela się go na czole.
Na 3. Sakramentu tego udziela się człowiekowi, aby wyznawał wiarę w sposób wolny, a nie żeby ją w ogóle wyznawał, bo to także czyni się i przy chrzcie. Stąd to nie powinno się go udzielać na ustach ale na czole, na którym ukazują się znaki uczuć [lęku i wstydu] utrudniających swobodne wyznawanie.

A r t y k u ł 10

CZY BIERZMOWANEMU POWINIEN TOWARZYSZYĆ ŚWIADEK, KTÓRY BY GO PODTRZYMYWAŁ I PRZEDSTAWIŁ SZAFARZOWI BIERZMOWANIA? /122/

Zdaje się, że bierzmowany nie powinien mieć świadka, który by go podtrzymywał i przedstawił szafarzowi bierzmowania, bo:
l. Sakramentu tego udziela się nie tylko dzieciom ale i dorosłym. Ci zaś mogą sami sobie poradzić. Śmieszne więc jest, żeby ktoś inny ich podtrzymywał.
2. Ten, kto należy już do Kościoła, ma swobodny dostęp do księcia Kościoła, tj. do biskupa. Lecz jak powiedziano (1), tego sakramentu udziela się tylko ochrzczonemu, który już jest członkiem Kościoła. Wydaje się więc, że nie powinien być przez kogoś przedstawiony biskupowi do przyjęcia tego sakramentu.
3. Sakramentu tego udziela się dla nabycia mocy ducha, a ta raczej przysługuje mężczyznom niż kobietom, stosownie do słów Księgi Przysłów: „Niewiastę dzielną któż znajdzie?" (2). Przynajmniej więc kobiety nie powinny być świadkami bierzmowania mężczyzn.

W b r e w temu papież Innocenty postanawia: „Gdyby któreś z małżonków trzymało do chrztu czyjegoś syna lub córkę, albo było świadkiem bierzmowania", itd. A postanowienie to zawiera się w prawodawstwie Kościoła (3). Jak więc potrzebny jest chrzestny, który by trzymał dziecko do chrztu, tak powinien być ktoś, kto by był świadkiem przyjmowania sakramentu bierzmowania.

O d p o w i e d ź : Jak już ustalono (4), człowiekowi udziela się tego sakramentu po to, by otrzymał siły do walki duchowej. Otóż jak dziecko przychodzące na

świat potrzebuje wychowawcy, który by je nauczył sztuki życia, stosownie do słów Listu do Hebrajczyków: „Nasi cieleśni ojcowie byli naszymi wychowawcami, a my byliśmy im posłuszni” (5), tak powołani do walki potrzebują szkoleniowców, którzy by ich nauczyli sztuki wojennej, no i zaprawili ich do niej. Po to też w wojsku ustanawia się dowódców wyższych i niższych, mianowicie by kierowali podwładnymi. Z tego to powodu również i ten, kto przyjmuje ów sakrament, winien mieć świadka, który by go sposobił do walki duchowej.

Co więcej, ponieważ ten sakrament, jak powiedziano (6), daje człowiekowi dojrzałość duchową, dlatego przystępujący do niego, jako jeszcze duchowo słaby i niemal dziecko, doznaje podtrzymania od kogoś innego.

Na 1. Wprawdzie bierzmowany jest dorosłym cieleśnie, nie jest jednak takowym duchowo.
Na 2. Owszem, ochrzczony jest członkiem Kościoła; nie jest jednak jeszcze wciągnięty do szeregów rycerzy Chrystusa. I dlatego zostaje przedstawiony biskupowi jako dowódcy wojska przez tego, kto już należy do rycerzy Chrystusa. Nie powinien przecież być świadkiem bierzmowania ten, kto sam jeszcze nie jest bierzmowany (7).
Na 3. Według św. Pawła: „Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (8). I dlatego jest obojętne, czy świadkiem bierzmowania jest mężczyzna, czy kobieta.

A r t y k u ł 11

CZY SAM TYLKO BISKUP MOŻE UDZIELAĆ TEGO SAKRAMENTU? /123/

Zdaje się, że nie sam tylko biskup może udzielać tego sakramentu, bo:
l. Papież Grzegorz tak pisze do biskupa Januarego: „Doszło do nas, że niektórzy są oburzeni na nasz zakaz namaszczania ochrzczonych krzyżmem przez zwykłych kapłanów. Kierowaliśmy się w tym starym zwyczajem naszego Kościoła. Skoro jednak niektórzy z tego powodu czują żal, pozwalamy, żeby również zwykli kapłani mogli ochrzczonych namaszczać krzyżmem na czole” (1). Lecz tego, co należy koniecznie do sakramentu, nie wolno zmieniać z powodu czyjegoś oburzenia. Wydaje się więc, że ów sakrament nie wymaga koniecznie tego, żeby go udzielał biskup.
2. Sakrament chrztu jest chyba bardziej skuteczny niż sakrament bierzmowania, gdyż chrzest daje pełne odpuszczenie grzechów: tak co do winy jak i co do kary, czego nie sprawia ów sakrament. Lecz sakramentu chrztu może udzielać zwykły kapłan mocą swojej władzy, a w razie konieczności może go udzielić i nie wyświęcony. A więc sakrament ów nie wymaga koniecznie tego, żeby go udzielał biskup.

3. Szczyt głowy, w którym według lekarzy ma swoją siedzibę rozum (oczywiście partykularny, zwący się także władzą osądu rozumującego (2)), jest ważniejszą częścią niż czoło, w którym ma swą siedzibę wyobraźnia. Lecz zwykły kapłan może krzyżmem namaszczać ochrzczonych na szczycie głowy. Tym bardziej więc może on ich czoło znaczyć krzyżmem, co właśnie czyni się w tym sakramencie. W b r e w temu papież Euzebiusz tak orzekł: „Należy mieć w wielkiej cenie sakrament wkładania rąk. Mogą go dokonywać jedynie najwyżsi kapłani. Nigdzie nie czytamy ani też nie słyszy się, żeby w czasach apostolskich ktoś inny poza apostołami go sprawował. Nigdy i przez nikogo innego nie może i nie powinien być dokonywany, jak tylko przez ich następców. Gdyby ktoś poważył się postąpić inaczej, sakrament należy uznać za nieważny i bezskuteczny. Nie będzie też uważany za sakrament Kościoła" (3). A więc sakrament bierzmowania, nazwany także 'sakramentem wkładania rąk', wymaga koniecznie tego, żeby go udzielał biskup.

O d p o w i e d ź : W każdym przedsięwzięciu uwieńczenie dzieła należy do najwyższej sztuki lub władzy; np. przygotowanie materiału należy do prostych robotników; ktoś wyższy nadaje formę; najwyższym jest ten, do kogo należy używanie, bo ono jest celem dokonywanych rzeczy; i podobnie, notariusz pisze list, ale podpisuje go dzierżący władzę.

Otóż wierni Chrystusa są jakimś dziełem Bożym stosownie do słów Pawłowych: „Jesteście Bożą budowlą" (4). Są także według tegoż Apostoła jakby jakimś „listem, napisanym Duchem Boga" (5). Zaś sakrament bierzmowania jest jakby uwieńczeniem sakramentu chrztu. I tak, przez chrzest człowiek jest budowany na dom duchowy i napisany jakby jakiś list duchowy. Natomiast przez sakrament bierzmowania tenże człowiek, jako dom wybudowany, zostaje poświęcony na świątynię Ducha Świętego i jako napisany list zostaje podpisany i opieczętowany znakiem krzyża. I dlatego udzielanie tego sakramentu jest zastrzeżone biskupom, którzy dzierżą najwyższą władzę: tak jak w pierwotnym Kościele - jak o tym czytamy w Dziejach Apostolskich(6) - pełnię Ducha Świętego otrzymywało się przez włożenie rąk apostołów, których następcami są biskupi. Toteż papież Urban postanawia: „Aby stać się pełnymi chrześcijanami, wszyscy wierni po chrzcie powinni otrzymać Ducha Świętego przez włożenie rąk biskupów" (7).

Na l. W Kościele papież ma pełnię władzy. Na jej podstawie może niejedno powierzyć niektórym duchownym niższego stopnia z tego, co należy do duchownych wyższego stopnia; pozwala np. zwykłym kapłanom udzielać niższych święceń, co przecież należy do władzy biskupiej. I właśnie na podstawie tej pełni władzy papież św. Grzegorz pozwolił zwykłym prałatom udzielać tego sakramentu, póki nie zniknie oburzenie.
Na 2. Sakrament chrztu jest bardziej skuteczny niż ów sakrament co do usuwania zła. Jest przecież ponownym duchowym rodzeniem, a ono jest zmianą z

nieistnienia do istnienia. Natomiast ów sakrament jest bardziej skuteczny co do wzrastania w dobrem. Jest przecież jakimś duchowym posuwaniem się ze stanu niedoskonałego ku doskonałemu. I dlatego udzielanie tego sakramentu powierzono dostojniejszemu szafarzowi.
Na 3. Raban Maur tak pisze: „Kapłan naznacza ochrzczonego krzyżmem na szczycie głowy, a biskup na czole. Pierwsze namaszczenie ma oznaczać zstąpienie Ducha Świętego na ochrzczonego celem poświęcenia go na mieszkanie Boga. Drugie ma ukazać przyjście na człowieka siedmiorakiej łaski tegoż Ducha Świętego wraz z wszelką pełnią świętości, wiedzy i mocy" (8). A więc to namaszczenie zastrzeżono biskupom nie ze względu na ważniejszą część ale ze względu na wspanialszy skutek.

A r t y k u ł 12

CZY OBRZĘD TEGO SAKRAMENTU JEST ODPOWIEDNI?

Zdaje się, że obrzęd tego sakramentu nie jest odpowiedni, bo:
1. Jak wyżej powiedziano (1), sakrament chrztu jest bardziej konieczny niż bierzmowania. Lecz na chrzest są wyznaczone określone czasy, mianowicie Wielkanoc i Zesłanie. A zatem i ten sakrament winien mieć jakiś określony czas.
2. Podobnie jak sakrament chrztu tak i ten sakrament wymaga pobożnego usposobienia ze strony udzielającego i przyjmującego. Aliści do sakramentu chrztu nie jest wymagane, żeby przyjmujący go i udzielający byli na czczo. Chyba zatem, nieodpowiednie jest postanowienie synodu z Orleanu: „żeby do bierzmowania przystępować na czczo" (2) oraz synodu z Meaux: „Biskupi udzielający Ducha Świętego przez włożenie rąk mają to czynić tylko na czczo" (3).
3. Jak wyżej powiedziano (4), krzyżmo oznacza pełnię Ducha Świętego. Lecz według Dziejów Apostolskich (5) wierni Chrystusa otrzymali pełnię Ducha Świętego w dniu Zesłania. Raczej więc powinno się sporządzać i konsekrować krzyżmo w uroczystość Zesłania niż w W. Czwartek.

W b r e w temu jest postępowanie Kościoła, którym przecież rządzi Duch Swięty.

O d p o w i e d ź : Nasz Pan dał swoim wiernym następującą obietnicę: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich" (6). I dlatego należy być mocno przekonanym, że postanowieniami Kościoła kieruje mądrość Chrystusa [obecnego w nim]. Z tego to powodu należy uważać za pewne, że obrzędy, jakich Kościół trzyma się w tym i innych sakramentach, są odpowiednie.

Na 1. Papież Melchiades tak pisze: „Te dwa sakramenty, mianowicie chrzest i bierzmowanie, tak dalece są ze sobą złączone, iż w żadnym razie jeden od drugiego nie maże być odłączony, chyba w wypadku śmierci; nie można też ważnie udzielać jednego bez drugiego" (7). I dlatego te same czasy są wyznaczone na chrzest uroczyście sprawowany i na ten sakrament. A ponieważ tego sakramentu udzielają sami tylko biskupi, którzy nie zawsze są obecni tam, gdzie chrzczą kapłani, dlatego, mając na względzie powszechne stosowanie, należało sakrament bierzmowania odkładać także i na inne czasy.
Na 2. Według postanowienia synodu z Meaux przykazanie to „nie dotyczy chorych i będących w niebezpieczeństwie śmierci" (8). I dlatego ze względu na mnogaść wiernych i na grożące niebezpieczeństwa zezwala się aby ten sakrament, którego mogą udzielać jedynie biskupi, był także udzielany i przyjmowany przez tych, którzy nie są na czczo. Jeden przecież biskup, zwłaszcza gdy diecezja jest duża, nie zdołałby wszystkich wybierzmować, gdyby był skrępowany czasem [brania posiłków]. Gdzie jednak można bez utrudnienia, lepiej jest go udzielać i przyjmować na czczo. /124/
Na 3. Według soboru odbytego za papieża Marcina: „Wolno było sporządzać krzyżmo w każdym czasie" (9). Ponieważ jednak uroczystego chrztu udziela się w wigilię Wielkanocy, a do niego potrzebne jest krzyżmo, dlatego słusznie polecono (10), aby biskup konsekrował je dwa dni przedtem tak, żeby je można było rozprowadzić po diecezji. Zresztą ten dzień [tj. W. Czwartek] dobrze nadaje się na konsekrowanie materii sakramentów, jako że w nim ustanowiono sakrament eucharystii, do którego, jak powiedziano (11), w jakiś sposób zmierzają wszystkie inne sakramenty.

WYKAZ I OBJAŚNIENIE SKRÓTÓW UŻYWANYCH PRZEZ TŁUMACZA W ODNOŚNIKACH, OBJAŚNIENIACH I W SKOROWIDZU

Św. Tomasz często odwołuje się do tego, co na dany temat pisze w innych częściach Sumy teologicznej oraz do innych autorów, uchwał soborów, dekretów papieży i zbiorów praw. Aby nie pszerywać toku myśli, szczegóły bibliograficzne podaje tłumacz osobno, przy czym posługuje się skrótami, które mogą być czasami trudne do zrozumienia. Podajemy tu ich objaśnienia:

Skróty odnoszące się do Sumy:

Wiadomo, że Suma dzieli się na części (partes); te tłumacz zaznacza liczbą arabską z dodaniem kropki. I tak 1. oznacza część pierwszą, 1-2. część pierwszą części drugiej, 2-2. część drugą części drugiej, 3. część trzecią, Suppl. oznacza Supplementum.

Każda część dzieli się na numerowane zagadnienia, te zaś na numerowane artykuły (skrót: a., rzadziej art. ...), artykuły składają się z numerowanych zarzutów, z numerowanych tzw. Wbrew; następuje Odpowiedź Autora (skrót: odp.), zwana także „trzonem artykułu", jako też na numerowane odpowiedzi na zarzuty (skrót np. na 1 itd.). Tak samo przy odwołaniu do zagadnienia następującego po przytoczeniu jednej z części.

Jeżeli autor odwołuje się do zagadnienia znajdującego się w części tej samej, co omawiany temat, w skrócie podano tylko np. z. 24, 2 itd., tzn.: zagadnienie 24 artykuł 2; jeżeli odwołuje się do artykułu zagadnienia bieżącego, podano tylko np. a. 5 na 2; przy odwołaniu się do artykułu bieżącego podano tylko np. zarz. (lub zarzut) 2 lub odp. albo na 2.

W wypadkach, w których chodzi o odwołanie się do zagadnień znajdujących się w jednym z wydanych przez nas tomów, tłumacz dodaje numer tomu i stronicę; jeśli zaś znajduje się w tomie jeszcze przez nas nie wydanym, podaje tylko numer tomu, np. 2-2. 30, 4 na 2, t. 16, str. 138.

Cyfra w nawiasach np. /25/ dotyczy objaśnień tłumacza.

Skróty odnoszące się do innych dzieł:

Arystoteles-Filozof - wg wyd. I. Bekker, Arystoteles graece et latinae, Academia Regia Borussica, Berolini, 1831.

BL = Socii Bollandiani.

BO = wyd. przez A. Borgnet.

D. = H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, ed. 21-23. Decretal. Greg. IX: CorpusIuris Canonici II, patrz RF.

Dig = Digesta: Corpus Iuris Civilis I, patrz KR.

Filozof - Arystoteles.

GE = B.Geyer, Die Ueberzetzungen der aristotelischen Metaphysik by Albertus Magnus und Thomas v. Aquin w Phil. Jahrb., XXX, 1917, pp. 392-415.

Glossa ordin. i interl. = Glossa Ordinaria, cum Expositione Lyre Litterali et Morali ..., 6 tomów, Basileae, I. P. Langedorff et I. F. de Hammelburg, 1506-1608.
GR = T. Graesse, wyd. Jacobi de Voragine, Legenda Aurea, Lipsiae, 1850.
GT = A.M. Gielt, wyd. : Rolandi Bandinelli, Sententiae, Frei. burg i Br., Herder, 1891.
KR = P. Krueger, wyd.: Corpus Iuris Civilis I, Berolini, Apud Weidmannos, 1888-1911.
L. = Liber, księga.
LA -= Landgraf, wyd. Ysagoge in Theol.
MA = I.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, 54 tomy, Parisiis et Lipsiae, 1901-1927.
PG = Patrologia Graeca, Migne.
Pismo św.: skróty wyjaśnił tłumacz na str. 8.
PL = Patrologia Latina, Migne.
QR = wydane Ad Claras Aquas, Quaracchi.
RF = Ae. L. Richter et Ae. Friedberg, wydawcy Corpus Iuris Canonici, Lipsiae, 1922.
WA - L. De Walter, wydawca Gandulphi Boniensis, Sententiarum Libri quattuor, Vindobonae et Vratislaviae, Haim et Soc., 1924.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Z A G A D N I E N I E 60

art. 1
1. Tb 12,7.
2. Ef 3,9, Bibl. Pozn.
3. 2 de Doctr. Christ. 1: PL 34, 35.
4. Gracjan, Decretum, p. 2, causa 22, qu. 5, can. 14 (RF I, 886).
5. 10 de Civ. Dei 5 : PL 41, 282.
6. Cf. Dig., L. 1, tit. 8, leg. 8 (KR I, 40a).
7. Cf. Dig., L. 1, tit. 8, leg. 1 (KR I, 39a); leg. 8 Sanctum est (KR I, 40a).
8. patrz, 2-2. 89, 1, t. 19, str. 136nn.
9. nazwy różnoznaczne i anatogiczne, patrz t. 2, skorowidz pod Analogia, Różnoznaczność. Synonimy.

art. 2
1. Rz. 1, 20.
2. 1 Kor 10, 11.
3. Kol 2, 17; zwłaszcza Hbr 8, 5; 10, 1.
4. 1-2. 101, 4. t. 13.
5. art. poprz. Wbrew.

art. 3
1. Kol 2, 8.
2. art. poprz.
3. Hbr 13, 12.
4. art. poprz. Na 3.
5. Rz. 6, 22; tłm. dostosowane.
6. Cf. łanfrank, De Corp. et Sanguine Dom. c. 14 : PL 150, 424; Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 2, can. 48 (RF I, 1331).
7. art. poprz.

art.4
1. 2 Priorum 29 nr 1 : 10a7.
2. a. 2.
3. J 4, 24.
4. Rz 14, 17.
5. 2 de Lib. Arb. 19 : PL 32, 1268.
6. z. 61, 1.
7. Super Joan., tract. 80, super 15, 3 : PL 35, 1840.
8. Mdr 8, 1.

9. Mt 25, 15.
10. c. 1, § 3 : PG 3, 121; cf. De Eccl. Hier. c. 2, p. 3, § 2 : PG 3, 417.
11. 2 de Doctr. Christ. 1 : PL 34, 35.
12. z. 63, 1 na 2; a. 3 na 2; z. 73, 6; z. 84, 1 na 3; Suppl., z. 30, 3 na 3; z.. 42, 1 na 5.

art. 5
1. art. poprz.
2. 2 Sm 22, 3; za 3, 9; 1 Kor 10, 4; Ap 4, 3.
3. Iz 31, 4; Ap 5, 5.
4. Iz 60, 19: Mt 3, 20.
5. Rdz 28, 20-22.
6. J 3, 5.
7. I Kor 6, 11.
8. 19 contra Faustum 16 : PL 42, 356.

art. 6
1. 19 contra Faustum 16 : PL 42, 356.
2. 19 contra Faustum 13 : PL 42, 355.
3. Ef 5, 25n.
4. Super Joan., tract. 80, super 15, 3 : PL 35, 1840.
5. a. 2 i 3.
6. J 15, 3.
7. Super Joan., tract. 8O : PL 35, 1840.
8. 2 de Doctr. Christ. 3: PL 34, 37.
9. w odp.
10. w odp.
11. w odp.
12. 19 contra Faustum 16 : PL 42, 356.
13. w odp.
14. Lb 6, 23n.
15. Pwt 26, 3.

art. 7
1. Perih., 1 nr 3 : 16a5.
2. art. poprz.
3. Mt 26, 26.
4. Mt 28, 19.
5. art.. poprz. na 2.
6. Super Joan., tract. 80, super 15, 3 : PL 35, 1840.

art. 8
1. Pwt 4, 2.

2. Ap 22, 18n.
3. a. 6 na 2; a. 7.
4. 7 Metaph. 3 nr 8 : 1043b36.
5. z. 64, 8.
6. art. poprz. na 1.
7. w tłum. Hieronima : PG 39, 1054; cf. PL 23, 130.
8. Cf. Atanazy, Contra Arianos, orat, 1 : PG 26, 236; epist. De Synod. nr 31: PG 25, 473; Hilary, De Trin., L. 2 : FL 10, 53; Ambroży, 1 de Spir. Sancto 3 : PL 16, 337; 5 de Fide 9 : PL 16, 700; Hieronim, In Ephes., super 4, 5 : PL 26, 528; Dialog. contra Luciferianos nr 9 : PL 23, 172.
9. 1 Kor 1, 13.
10. 2 Perih. 10 nr 13 : 20bl.

Z A G A D N I E N I E 61

art. 1
1. 1 Tm 4, 8; tłum. dostos.
2. z. 60, 6.
3. 2 Kor 12, 9; Bibl. Pozn.
4. Rz 5, 10.
5. 19 contra Faustum 11 : PL 42, 355.
6. Rz 6. 3.

art. 2
1. atr. Poprz. na 2.
2. z. 95, 4 na 1, t. 7, str. 154; patrz 1-2. 109, 2; z. 114, 2, t. 14, str. 82nn i 208nn.
3. art. poprz.
4. Ef 5, 32; tłum, dostos.
5. Rdz 2, 22n.
6. Mt 9, 12; Bibl. Pozn.

art. 3
1. a. 1 na 3.
2. 19 contra Faustum c. 16 : PL 42, 356; c. 17: PL 42, 357.
3. Hbr 7, 11.
4. 19 contra Faustum 13 : PI. 42, 355.
5. Rz 3, 25n.
6. In Ezech., L. 2, hom. 4 : PL. 76, 980.
7. Rdz 14, 18.

art. 4

1. J 1, 17.
2. z. 60, 4.
3. Ga 4, 3. 4. 7.
4. Jk 1, 17
5. 19 contra Faustum 13 : PL 42, 355. 1
6. 19 contra Faustum 16 : PL 42, 356.
7. Eccl. Hier. c. 5, p. 1, § 2 : PG 3, 501.
8. 1 Kor 13, 12.
9. Ga 4, 9.

Z A G A D N I E N I E 62

art. 1
1. 12 super Gen. Ad litt. 16 : PL 34, 467.
2. Ps 84 (83), 12.
3. Super Joan., tract. 80, super 15, 3 : PL 35, 1840.
4. Ga 3, 27.
5. PL 183, 272.
6. 2 P 1,4.
7. 19 contra Faustum 16 : PL 42, 357.
8. Tt 3, 5.
9. patrz Wbrew.
10. w odp.

art. 2
1. 1-2. 110. 3 i 4, t. 14, str. 126-131. O darach patrz 1-2. 68, t. 11, str. 217-237.
2. 7 Metaph. 3 nr 8 : 1043b36.
3. patrz zarzut 1.

art. 3
1. 4 Phys. 4 nr 12 : 212, a. 4.
2. De Sacram. L. 1, p. 9, c. 2 : PL 176, 317.
3. a. l.
4. a. 4.
5. Ez 9, 1; tłum, z tekstu.

art. 4
1. Super Joan, tract. 80, super 15, 3 : PL 35, 1840.
2. In Luc., L. 1, super 3, 21 : PL 92, 358. Patrz Magister, Sent., L. 4, dist. 3, c. 5 (QR II, 759); Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 10 (RF I, 1364).
3. patrz wyżej a. 1 odp.

4. a. 1.
5. Cf. Maksym z Turonu (5w), Sermones, serm. 12 : PL 57. 557.

art. 5
1. Super Joan., tract. 19, super 5, 26 : PL 35, 1552.
2. Super Joan, tract. 80, super 15, 3 : PL 35, 1840.
3. 1 Kor 6, 11.
4. Rz 4, 25 : Bibl. Pozn.
5. Rz 5, 14; W.
6. Glossa ordin. (VI, 13 B); Glossa Lombardi : PL, 191, 1392.
7. a. 1.
8. z. 48, 1. 2. 6; z. 49, 1. 3, t. 26, str. 157-160: 166-170; 173n.
9. Ef 5, 2.
10. z. 56, 1 na 3, t. 26, str. 264n.
11. Ef , 17; tłm. z tekstu.
12. Rz 3, 25.

art. 6
1. art. poprz. na 2.
2. 2 Kor 4, 13; Bibl. Pozn.
3. Kpł 8, 30.
4. Homiliae, L. 2, hom. 10 In festo Circumcisionis : PL, 94, 54.
5. Ga 5, 3.
6. Ga 4, 9.
7. Glossa Lombardi : PL 192, 141; cf. Glossa ordin., (VI, 85 A).
8. Ga 2, 21.
9. art. popż.; z. 48, 6 na 2; z. 49, 1 na 4 i 5 t. 26 str. 167-170.
10. w odp.
11. Rz 3, 24.
12. Rz 4, 11; Bibl. Pozn.
13. z. 70, 4.

Z A G A D N I E N I E 63

art. 1
1. z. 23, 2 t. 2 str. 191n.
2. 2 Tm 2, 19: Bibl. Pozn.
3. 2 dc Doctr. Christ. 1 : PL 34, 35.
4. Hbr 9, 10.
5. 2 Kor 1, 21n.
6. z. 62, 5.
7. 2 contra Epist. Parmen. 13 : PL 43, 71.

8. Hbr 1, 3; tłum, dostos.
9. z. 62, 6.
10. Rz 4, 11.

art. 2
1. Hbr 1, 3; tłum. dostos.
2. Eccl. Hier. c. 2, p. 3, § 4 : PG 3, 400.
3. 4 Metaph. 12 nr I : 1019a15
4. 2 Ethic. 5 nr 2 : 1105b20.
5. a. 5.
6. art. poprz.
7. jak w drugim zarzucie.
8. z. 62, 4.
9. 1 Polit. 2 nr 4 : 1253b30.
10. w odp.

art. 3
1. Ef 4, 30.
2. Ps 84 (83), 12.
3. 15 de Trin. 18 : PL 42, 1082.
4. Ap 13, 16n.
5. S. Rz 5, 5.
6. 2 Kor 13, 13.
7. Hbr 1, 3.
8. a. 1.
9. Ez 9, 4; Bibl. Pozn.
10. Ap. 7, 3
11. 1 Kor 12, 4.
12. a. 1.

art. 4
1. 1-2. 110. 4 t. 14 str. 129nn.
2. a. 2.
3. a. 3 Wbrew.
4. art. poprz.
5. J 4, 24; tłum dostos.
6. w odp.

art. 5
1. a. 1-4.
2. 2 contra Epist. Parmen. 13 : PL 43, 72.
3. a. 3.
4. Ps 110 (109), 4.

5. art. Poprz. na 3.
6. a. 2.
7. patrz Wbrew
8. a. 1.

art. 6
1. a.3 i 5.
2. z. 62, 1.
3. art. poprz.
4. z. 62, a. 1 i 5.
5. Eccl. Hier. c. 3. p. 1 : PG 3, 424.
6. z. 65, 3.
7. z.. 73, 1 na 3, t. 28, str. 11; z. 84, 1 na 3, t. 29, str. 9n; Suppl. z. 30, 3 na 3, t. 31; z. 42, 1 na 5 t. 32.

Z A G A D N I E N I E 64
art. 1
1. Eccl. Hier. c. 5, p. 1. § 3 : PG 3, 504.
2. J9, 31.
3. Super Joan., tract. 80, super 15, 3 : PL 35, 1840.
4. Rz 8, 33; tłum. z tekstu.
5. 1-2. 112, 1, t. 14, s1r. 157nn.
6. Mt 18, 19.
7. z. 62, 5.
8. w odp.
9. w odp.

art. 2
1. 21 de Civ. Dei 6 : PL 41, 717.
2. 2 Kor 2, 10; tłum. z tekstu.
3. art. poprz, oraz z., 62, 1.
4. tamże.
5. 1 Kor 11, 34.
6. De Sacram., L. 1, p. 9, c. 2 : PL 176, 317.
7. Glossa ordin.. super Rom. 5, 14 (VI, 13 B); Glossa Lombardi, super Rom. 5, 14 : PL 191, 1392; Augustyn, Enarr. in Psalm; ps. 138, prol. : PL 37, 1785.

art. 3
1. J 1, 33.
2. Mt 9, 6.
3. Łk 7, 48.
4. 1Kor 1,13,

5. Luźnie u Augustyna: contra Donatist. 10: PL 82, 255: dosłownie u Izydora, 6 Etymol. 19 : PL 82, 255 i u Gracjana, Decretum, p. 2, causa 1. qu. 1, can. 84 (RF I, 1331)
6. z. 48, 1 i 6; z. 49, 1, t. 26, str 157n, 166-170.
7. z. 13, 2 i 3, t. 24, str. 225-231; z. 19, 1, t. 25, str. 66-72.
8. a. 1.
9. z. 62, 5.
10. Rz 3, 25.
11. w odp.

art. 4
1. 2 contra Maximum 7 : PL 42, 762.
2. J 14, 12; Bibl Pozn.
3. In Joan., tract. 72, super 14, 12 : PL 35, 1823.
4. J 1, 16.
5. J 1, 31.
6. In Joan., tract. 5, super 1, 31 : PL 35, 1419.
7. art. poprz.
8. 1 Kor 1, 12.
9. 1 Kor 1, 13.
10. Glossa Lombardi : PL 191, 1539; cf. Glossa ordin. (VI, 34 A).

art.. 5
1. Syr 34, 3; tłum. własne.
2. a. 3; z. 60 wstęp; z. 62, 5.
3. 1 J 4, 16.
4. Kpł 21, 17n.
5. J 1 33.
6. In Joan., tract. 5, super. t, 33 : PL 35, 1419.
7. a. 1.
8. z. 62, 1 i 4.
9. 1 J 3, 14.

art. 6
1. Hbr 13, 16.
2. Dn 4, 24.
3. Rz 1, 32; tłum. z tekstu.
4. 1 Kor 9, 16; tłum. dostos.
5. Eccl. Hier. c. 1, p. I, § 5 : PG 3, 377.
6. Epist. 8, § 2 : PG 3, 1093.
7. 2 Ethic. 3 nr 5 : 1104b21: 6 nr 10 : 1106b20.
8. art. paprz. na 3.
9. Kpł 19, 2.

10. Syr 10, 2; W.
11. z, 65, 3 i 4; z. 67, 3.

art. 7
1. Cael. Hier. c. 9, § 2 : PG 3, 260.
2. Mt 22, 30.
3. z. 63, 5.
4. z. 8, 7, t. 24, str. 171nn.
5. Hbr 5, 1.
6. a. 3; z. 62, 5.
7. Hbr 2, 9; Bibl. Pozn.

art. 8
1. z. 65, 4.
2. Ps 39, 13: W.

art. 9
1. art. poprz.
2. 4 contra Iulianum 3 : PL 44, 754; Enarr. In Psalm., ps. 31, enarr. 2 : PL 36, 259.
3. Epist. 70 Ad Ianuariun, etc. : PL 3, 1081; PL 4, 421. Synod Kartagiński I (V), 255r. (MA 1, 924).
4. Epist. Ad Leonem Augustum, epist. 156, c. 5 : PL 54, 1131.
5. 2 J 10.
6. Tt 3, 10.
7. Contra Litt. Petiliani, L. 2, c. 47 : PL 43, 298.
8. a. 5.
9. tamże.
10. art. poprz. na 2.
11. raczej Fulgencjusz, De Fide ad Petrtun 36 : PL 40, 776
12. zarzut 2, odnośnik 4.
13. De Unic. Bapt. contra Petilianum 13 : PL 43, 606.
14. z. 63. 3.

art. 10
1. a. 8 na 1.
2. Łk 11, 34; tłum. z tekstu.
3. Contra Litt. Petiliani, L. 2, c. 39 : PL, 43, 293.

Z A G A D N I E N I E 65

art. 1
1. Hbr 10, 14.
2. Eccl. Hier. c. 5, p. 1, § 2 ; PG 3, 501.
3. tamie § 3 : 3, 504.
4. 19 contra Faustum 13 : PL 42, 355.
5. 1-2. 73, 2-5, t. 12 str. 47-55; 2-2. 154, 3, t. 22 str. 154nn.
6. De Sacram., L. 1, p. 11, c. 2 : PL 176, 344; p. 12, c. 4 : PL 176, 351.
7. z. 62, 5; z. 63, 1.
8. Tt 3, 5; W.
9. Łk 24, 49.
10. J 6, 53.
11. Ps 41 (40), 5.
12. Jk 5, 15; W.
13. w odp.
14. Eccl. Hier. C. 5, p. 1, § 3 : PG 3, 504.
15. Supp. 30, 1.

art. 2
1. art. poprz.
2. 1 Mor 15, 46.
3. art. poprz.
4. tamże.
5. Eccl. Hiier. c. 3, p. : PG 3, 424; c. 4, p. 1 : PG 3, 472.
6. Sententiarum d. 8, c. 1 (QR II, 787).
7. Takowy cytat nieistnieje.

art. 3
1. 1 Ethic. 2 nr 8 : 1094b8.
2. Eccl. Hier. c. 3, p. 1 : PG 3, 425.
3. z. 62, 4 na 3; a 5.
4. Ef 5, 32.
5. Eccl. Hier. c. 3, p. 1 : PG 3, 424
6. art. Poprz.
7. w odp.
8. z. 63, 3.

art. 4.
1. Cf. Arystot., l de Cael. 4 : 271 a33.
2. J 3, 5.
3. J 6, 53.
4. z. 68, 2.

5. Prz 11, 14.
6. w odp.
7. Super Joan., tract. 26, super 6, 54 : PL 35, 1614.

Z A G A D N I E N I E 66

art. 1

1. 4 de Fide Orth. 94: PG 94, 1121.
2. De Sacram., L. 2, p. 6, c. 2 : PL 176, 443.
3. Super Joan., tract. 80, super 15, 3 : PL 35, 1840.
4. Syr 34, 25.
5. De Sacram., L. 1, p. 9, c. 2 : PL 176, 317.
6. De Sacram., L. 2, p. 6, c. 2 : PL 176, 443.
7. 4 Sent., d. 3, c. 1 (QR II, 754).
8. z. 63, 5.
9. Ha 2, 4; W.
10. Cf. Augustyn, epist. 98 Ad Bonifaciurn : PL 33, 364; Ambroży, De Spir. Sancto, L, 1, c. 3 : PL 16, 743; Magister, 4 Sent., d. 3, c. 4 (QR II, 757).
11. Eccl. Hier. c. 2, p. 1, § 1 : PG 3, 391.
12. tamże.
13. tamże, c. 3, p. l, § 1 : PG 3, 391.
14. w odp.

art. 2

1. Rz 6, 3.
2. Mt 28, 19.
3. z. 65, 4.
4. Inter opera Augustini, senm. Suppos., ser. 135 : PL 39, 2012.
5. z. 62, 1.
6. 4 contra Faustum 2 : PL 42, 218.
7. w odp. i na 2.
8. J 3, 5.

art. 3

1. Eccl. Hier, c. 5, p. l, § 3 : PG 3, 504 : cf. c. 2, p. 2 in titulo : PG 3, 393 et p. 3 per totum : PG 3, 397.
2. 4 de Fide Orth. 9 : PG 94, 1121.
3. Mt 3, 11.
4. z. 62, 5 Wbrew.
5. Ap 1, 5; W.
6. Cf. inter opera Augustini, Serm. Suppos., serm. 134 : PL 39, 2011; serm, 135 : PL ,39, 2012; serm. 136 : PL 39, 2013.

7. In Luc., L. 1, super 3, 21 : PL 92, 358; In Marc., L. 1, super 1, 9 : PL 92, 138.
8. J 3, 5.
9. In Joan., hom. 25 : PG 59, 151.
10. J. 3, 5.
11. Rz 10, 17.
12. In Matth., L. 1, super 3, 11 PL 26, 31.
13. Dz 2, 3.
14. Cf. Ps. Chrysostomum, Op. Imperf. in Matth., hom. 3, super 3, 11 : PG 56, 654.
15. Super Matth. 2 : PL 9, 926.
16. Inter opera Augustini, Serm. Suppos., ser. 135 : PL 39. 2012.

art. 4
1. 2 Mateorol. 3 nr 24 : 358a14.
2. art. paprz, na 3.
3. art. poprz.
4. Decretal. Gragor. IX, L. 3, tit. 41, cap. 8 (RF II, 640).

art. 5
1. Z. 64, 1.
2. J 1, 33.
3. Mt 28, 19.
4. Syr 32, 6; W; tłum. własne.
5. Dz 2, 41; 4, 4.
6. z. 32, 3, t. 3, str. 75nn.
7. Mt 28, 19.
8. Ef 5, 26; tłum. częściowo własne.
9. De Bapt. contra Donat., L. 4, c. 15 : PL 43, 168.
10. 1 Kor 1, 12.
11. Kol 3, 17.
12. Decreta (MA XXI, 1101). Cf. Decretal. Gregor. IX, L. 3, tit. 42, cap. 1 (RF II, 644).
13. J 1, 3.
14. Decretal. Gregor. IX, L. 3, tit, 42, cap. 4 (RF II, 647).

art. 6
1. Ef 4, 5.
2. Dz 8, 12; W; 2, 38; 19, 5.
3. 1 de Spir. Sancto 3 : PL 16, 743.

4. Mikołaj I św. (858-867), cap. 104 (MA XV, 432). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 de cons., dist. 4, can. 24 (RF I, 1368). Dz. 2, 38; 19, 5. Ambroży, 1 de Spir. Sancto 3 : PL 16, 742.
5. Palagiusz I (556-561). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 30 (RF I, 1370).
6. Interprete Hieronimo : PL 39, 1054; cf. PL 23, 130.
7. z. 64, 3.

art. 7
1. Ef 4, 5,
2. Rz 6, 3n.
3. In Joan., hom. 25 : PG 59, 151.
4. J 3, 5.
5. Hbr 10, 22.
6. Ez 36, 25; Bibl. Pozn.
7. Cf. Jakobum a Voragine, Legenda Aurea c. 117, § 1 (GR 431. 3); Acta Sanctorum, Acta S. Laurentii, die 10 Augusti (BL 36, 518 F).
8. Dz 2, 41; 4, 4.
9. Ef 5, 26; tłum. częściowo wtasne.
10. Rz 4, 11.

art. 8
1. Inter opera Augustini, Serm. de Mysterio Bapt. : PL 40, 1211. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, cap. 78 (RF 1, 1388).
2. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., distr. 4, can. 82 (RF I, 1389).
3. Registrum, L. 1, indict. 9, epist. 43 : PL 77, 498.
4. art. poprz. na 1.
5. we Wbrew.
6. Can. 50 (MA I, 56) lub can. 49 (MA I, 39). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 79 (RF I, 1388). Mt 28, 20.
7. De Haeres., § 69 : PL 42, 43.
8. Synod Toledański IV, cap. 6 (MA X, 619). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 85 (RF I, 1390).
9. z. 53, 2, t. 26, str. 225nn.
10. na 1.
11. z. 64, 8.
12. In Ephes., super 4, 5 : PL 26, 528. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 de cons., dist. 4, can. 81 (RF I, 1389).

art 9
1. Mt 11, 11,
2. Dz 19, 1-7.

3. Pierwszy Sobór Powszechny w Nicei (325 r.) can. 19 (MA II, 675) Cf. Gracjan, Decretum, p. 2, dist. 1, qu. 1, can. 52 (RF I, 378).
4. z. 65, 3.
5. Ef 4, 5.
6. J 3, 5.
7. J3,4.
8. In Joan., tract. 9, super 3, 4 : PL 35, 1478.
9. Rz. 6, 6.
10. Rz 6, 9n.
11. Hbr 6. 6; W.
12. Glossa ordin. (VI, 143 E); Glossa Lombardi : PL 192, 442.
13. 2 contra Epistolam Parmeniani 13 : PL 43, 71.
14. Rz 5, 18.
15. a. 2 na 1; z. 62, 5.
16. J 1, 33.
17. In Joan., tract. 5, super 1, 33 : PL 35, 1424.
18. Registrum, L. 11, indict. 4, epist. 67 : PL 77, 1204. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 84 (RF I, 1390).
19. Cf. Gennadiusz., De Ecclesiast. Dogm. 52 : PL 58, 993.
20. Aleksander III (1159-1181). Cf. Decreta. Greg. IX, L. 3, tit. 42, cap. 2 (RF II, 644).
21. 1 Kor 5, 7n; tłum. dostos.

art. 10
1. Cf. Chrumaciusz, In Matth. tr. 1, super 3, 15 : PL 20, 329. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 10 (RF I, 1364).
2. Ga 3, 28 i Kol 3, 11.
3. z. 39, 2, t. 26, str. 21n.
4. Rz 6, 3.
5. J 3, 5.
6. Mt 28, 19.
7. Dz 2, 41.
8. 1 de Sacramentis 2 : PL 16, 437.
9. Innocenty III 1198-1215), Regesta, L. 7, epist. 3 Ad Archieepisc. Trinovitanum : PL 215, 285. Cf. Decretal. Greg. IX, L, 1, tit. 15, cap. 1 § 6 (RF II, 133).
10. I de Instit. Cleric. 28 : PL 107, 313.
11. 3 de Sacram. 1 : PL 16, 449. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 90 (RF 1, 1391).
12. Koh 2. 14.
13. Patrz Innocenty III, Regesta, L. 7, epist. 3 Ad Archiepisc, Trinovitanum : PL 215, 285. Cf. Decratal. Greg. IX, L. 1, tit. 15, cap. 1 § 6 (RF II, 133).
14. Rz 6, 4; Bib1. Pozn.

15. w odp.

art. 11
1. Ef 4, 5.
2. z. 65, 1.
3. 4 de Fide Orth. 9 : PG 94, 1124.
4. Hbr 6, 2.
5. Glossa ordin. (VI, 143 A); glossa Lombardi : PL 192, 440.
6. a. 2 na 1; a. 9 na 1; z. 62, 5.
7. Ap 7, 14.
8. Iz 4, 4.
9. 4 de Bapt. contra Donat. 22 PL 43, 173. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 34 (RF I, 1372).
10. z. 60, l.
11. 1 P 3, 20.
12. 1Kor10,2.

art. 12
1. 1 Kor 13, 3.
2. art. Poprz.
3. Hbr 9, 14.
4. Cf. Gennadiusz, De Ecclesiast. Dogm. 74 : PL 58, 997. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, cap. 37 (RP I. 1375).
5. art. Poprz.
6. tamże.
7. J 15, 13.
8. w odp.

Z A G A D N I E N I E 67
art. 1
1. Mt 28, 19.
2. Cf. Gracjan, Decretum, p. 1, dist. 25, can. 1 § 7 (RF I, 90).
3. Eccl. Hier. c. 5, p. 1. § 6 : PG 3, 508; § 7 : PG 3, 508.
4. Ef 5, 26.
5. Cf. Jakobum a Voragine, Legenda Aurea c. 117, § 1 (GR 491. 3). Acta Sanctorum, Acta S. Laurentii, die 10 Augusti (BL 36, 518 F).
6. Gelazy św., papież (492-496), Epist. ad episc. Lucaniae, c. 7 (MA VIII, 39).
7. Gracjan, Decretum, p. l, dist. 93, can. 13 (RF I, 323).
8. Cael. Hier. c. 7, § 1 : PG 3, 205; cf. c. 8, § 1 : PG 3, 237; c. 9, § 1 : PG 3, 257.
9. Episc. I Ad Laudefredum : PL 83, 395. Cf. Gracjan, Decretum, p. 1, dist. 25, can. § 7 (RF I, 90).
10. Eccles. Hier. c. 5, p. 1, § 6 : PG 3, 508.

11. Tamże, c. 3, p. 3, § 6 : PG 3, 432.
12. Tamże, c. 5, p. 1, § 6 : PG 3, 505; § 7 : PG 3, 508.
13. Tamże, c. 2, p. 1, § 3 : PG 3, 504.
14. we Wbrew.

art. 2
1. a. 1 zarzut 1 ; z. 66, 5 zarzut 2.
2. Mt 28, 19.
3. Eccl. Hier. c. 5, p. 1, § 6 : PG 3, 505; c. 6, p. 1, § 3 : PG 3, 532.
4. Glossa ordin. (V, 151 A}. Beda, In Luc., L. 3, super 10, 1 : PL 92, 461.
5. Łk 10, 1.
6. Ps 45 (44) , 17.
7. Epist. I Ad Leudefredum : PL 83, 895. Cf. Gracjan, Decretum, p. 1, dist. 25, can. 1 § 9 (RF I, 90).
8. 2 de Officiis 25 : PL 83, 822.
9. z. 65, 3.
10. 1 Kor 10, 17; tłum dostos.
11. Dz 6, 2.
12. 1 Kor 1, 17.
13. z. 64, 1 na 2; a. 5 i 9.
14. J 4, 2.
15. 1 Kor 1, 14 i 16.
16. W j 18, 22.
17. Łk 10; Glossa ordin. (V, 151 A) Beda, In. Luc., L. 3, super 10, 1 : PL 92, 461.
18. z. 65, 3.

art. 3
1. art. poprz.
2. Epist. Ad episc. Lucaniae, c. 7 (MA VIII, 39). Cf. Gracjan. Decretum, p. 1, dist. 93, can. 13 (RF 1, 323).
3. 2 de Ecclesiast. Off. 25 : PL 83, 822. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 19 (RF I, 1367).
4. 1 Tm 2, 4.
5. z. 65, 3 i 4.

art. 4
1. Synod Kartagiński IV (398 r.), can. 99n (MA III, 959). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., disk. 4, can. 20 (RF I, 1367).
2. 1 Kor 14, 35.
3. 1 Tm 2, 12.
4. In Joan., tract. 11, super 3, 4 : PL 35, 1478.
5. J 3, 4.

6. Urban IV (1088-1099),Epist. Et Privilegia § 271 Ad Vitalem Brixiensem : PL 151, 529. Cf. Magister, Sent., L. 4, d. 42, c. 4 (QR II, 991).
7. Gracjan, Decretum, p. 2, causa 30, qu. 3, can. 4 (RF I, 1101).
8. J 1, 33.
9. Ga 3, 28.
10. 1 Kor 11, 3.
11. art. poprz. Na 1.

art. 5
1. Cf. Gracjan. Decretum, p. 2, causa 1, qu. 1, can. 59 (RF I, 380); p. 3 De cons., dist., 4, can. 23 Romanus Pontifex (RF I, 1368).
2. 2 contra Epistolam Parmeniani 13 : PL 43, 72.
3. Mikołaj I św. (858-867), s 104 (MA XV, 432).
4. Grzegorz III św. (731-741), epist. I (MA XII, 278). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 52 (RF I, 1382).
5. Ad Consulta Bulganarum, § 104 (MA XV, 432). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 24 (RF I, 1368).

art. 6
1. Ef 4, 5.
2. Ef 5, 26; W.
3. Aleksander z Hales (zm. 1245), Summa Theol., p. 4, qu. 16, m. 7 (IV, 79vb).
4. Ef 4, 5.
5. Mt 28, 19.
6. z. 66, 1.

art. 7
1. Mt 3, 16.
2. a. 3; z. 65, 1 i 2.
3. Inter opera Augustini, Serm. supposit., serm. 135 : PL 39, 2012.
4. Eccl. Hier. c. 2, p. 2, § 7 : PG 3, 396.
5. 1 P 2, 2.
6. Eccl. Hier. c 7, p. 3, § 11 : PG 3, 568.
7. w odp.

art. 8
1. 8 Ethic. 12 nr 5 : 11162a6.
2. Gracjan, Decretum, p. 2, causa 30, qu. 1, can. 1 (RF I, 1096): can. 4 Dictum est (RF I, 1097).
3. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 101 (RF I, 1394).
4. Inter opera Augustini, Serm. Suppos., serm. 168 : PL 39, 2071. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., 4, can. 105 (RF I, 1394).

5. art. poprz.
6. Eccl. Hier. c. 7, p. 3, § ll : PG 3, 568.
7. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 102 (RF I, 1394). Teodor Kantuarieński, Poenitentiale c. 4 : PL 99, 929.
8. art. poprz. na 2.
9. Hbr 12, 9; Bibl. Pozn.

Z A G A D N I E N I E 68

art. 1
1. J 3, 5.
2. Gennadiusz 74 PL 58, 997.
3. Rz 5, 18.
4. Ga 3, 27.
5. Dz 4, 12.
6. Rz 4, 11.
7. 4 Moral. 3 : PL 75, 635.
8. Ef 3, 17.
9. patrz z. 66, 1 na 1.
10. z. 81, 3 na 2, t. 12, str. 157n.
11. Rz 8, 10; Bibl. Pozn.
12. 6 Contra Iulianum 17 : PL 44, 853. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 35 in titulo (RF I, 1374).

art. 2
1. J 3, 5.
2. Gennadiusz 74 : PL 58, 997.
3. Ga 5, 6.
4. art. poprz. oraz z. 65, 4.
5. 4 Metaph. 5 nr 1 : 1015a20.
6. Quaest. In Heptat., L. 3, qu. 84, super Levit. 21, 15 : PL 34, 313.
7. Ga 5, 6.
8. De Obitu Valent. Consol. : PL 16, 1428.
9. 1 Sin 16, 7.
10. Rz 2, 29.
11. 1 Kor 3, 15.
12. Augustyn, Enarrat. In Ps. 57 : PL 36, 677.

art. 3
1. Leon I W. św. (440-461), Epist. 16 Ad Univ. Episc. 5 : PL 54, 700. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 12 (RF I, 1365).
2. Galia, 506 r., can. 34 (MA VIII, 330). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3, De cons., dist. 4, can. 93 (RF I ,1392). Patrz Prz 26, 11; 2 P 2, 22.
3. Iz 27, 9.

4. Hbr 10, 29.
5. Syr 5, 7.
6. a. 2.
7. 1 J 4, 1.
8. Dz 8, 36.
9. Dz 10, 47n.
10. Epist. 16 Ad Univ. Episc. 5 : PL 54, 701. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 16 (RF I, 1367).
11. art. poprz. na 2.
12. z. 66, 2.
13. w odp.
14. 1 J 2, 1n.

art. 4
1. Za 13, 1.
2. Mt 9, 12.
3. Serm. ad Popul., serm. 169, c. 11 : PL 38, 923.
4. Ef 5, 26.
5. Ga 3, 27.
6. 2 Kor 6, 14.
7. Serm. ad Popul., serm. 351, c. 2 : PL 39, 1537.
8. De Fide et Operibus 16 : PL 40, 215.
9. 2 de Fide Orth. 30 : PG 94, 972.

art. 5
1. Koh 12, 14; Bibl. Pozn.
2. Cf. Gennadiusz, De Ecclesiast. Dogm. 54 : PL 58, 994.
3. Rz 11, 29; W.
4. Ambrosiaster, In Rom., super 11, 29 : PL 17, 161.
5. Rz 6, 3n.
6. z. 48, 2 i 4; z. 49, 3, t. 26, str. 158n. 162n. 173n.
7. 1 J 2, 2.
8. 1 de Pecc. Remiss. Et Bapt. Parv. 26 : PL 44, 131.
9. Iz. 53, 4; Bibl. Pozn.
10. Glossa ordin. (III, 284 A); Glossa Lombardi : PL 191, 1172.
11. Ps 131 (130), 2.
12. Mt 9, 14nn.
13. 1 P 2, 2.

art. 6
1. Mt 3, 6; tłum. z tekstu.
2. Prz 28, 13; Bibl. Pozn.

3. Dz 2, 38; W.
4. Inter opera Augustini, De Vera et Falsa Poenitentia 14 : PL 40, 1124.
5. Ambrosiaster, In Rom., super 11, 29 : PL 17, 161.
6. Serm. Ad Popul., serm. 351, c. 2 : PL 39, 1537.
7. art. poprz.
8. Glossa ordin. (V, 13 F) do Mt 3, 6.
9. Mk 1, 4.
10. Ambrosiaster, In Rom., super 11, 29 : PL 17, 161.
11. w odp.
12. w odp.

art. 7
1. z. 66, 6 Wbrew; a. 9 na 3.
2. Rz 6, 4.
3. Serm. ad Popul., serm. 351, c. 2 : PL. 39, 1537.

art. 8
1. Mk 16, 16.
2. 1 de Pecc. Remiss. Et bapt. Parv. 26 : PL 44, 131.
3. Ef 3, 17.
4. 2-2. 10, 3, t. 15, str. 119n.
5. Registrum, L. 11, indict. 4. epist 67 : PL 77, 1205. Cf Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 44 (RF I, 1380).
6. z. 63, 6; . 66, 9.
7. Rz 3, 22; Bibl. Pozn.
8. Iz 27, 9; tłum. dostos.
9. 4 de Bapt. contra Donat. 1 : PL 43, 153.

art. 9
1. a. 7.
2. a. 4 na 3; z 39, 5 odp., t. 26, str. 28; wyżej z. 66, 1 na 1.
3. In Joan., tract. 26, super 6, 44 : PL 35, 1607. Cf. 1 de Praedest. Sanc. 5 : PL 44, 968.
4. 1 P 3, 21; Bibl. Pozn.
5. Eccl. Hier. c. 7, p. 3. § 11 PG 3, 563.
6. Rz 5, 17; Bibl. Pozn.
7. Rz 5, 12.
8. J 3, 5.
9. Prz 22, 6.
10. Eccl. Hier. c. 7, p. 3, § 11 : PG 3, 568.
11. 1 de Peccatorum Meritis et Remiss. Et Bapt. Parv. 25 : PL 44, 131.
12. tamże c. 19 : PL 44, 123.

13. 1 contra duas Epist. Pelag. 22 : PL 44, 570.
14. Epist. 98 : PL 33, 362.
15. Ez 18, 4.
16. Epist. 98 Ad Bonifacium : PL 33, 359.

art. 10
1. Gracjan Decretum, p. 1, dist, 45, can. 5 (KF I, 161).
2. Synod Toledański IV (633 r.}, can. 57 (MA X, 633).
3. Cf. Magister, Sent., L. 4, d 1, c, 8 (QR II, 749).

art. 11
1. Rz 5, 15.
2. Rdz 38, 27.
3. Epist. 187 Ad Dardanum c. 9 : PL 33, 844.
4. z. 66, 1.
5. 6 ad Iulianum 14 : PL 44, 847.
6. Rz 3, 8; tłum. dostos.
7. Cf. Aleksander z Hales, Summa T'heol., p. 4, qu. 17, m. 3 (IV, 81va).

art. 12
1. a. 7.
2. 4 Confess. 4 : PL 32, 696.
3. a. 9 na 2.
4. a 9.
5. w odp.
6. 4 Confess. 4 : PL 32, 696.

Z A G A D N I E N I E 69
art. 1
1. Dz 2, 38; tłum dostos.
2. In Marc., super 9, 27 : PL 30, 638.
3. Ez 36, 25; Bibl. Pozn.
4. Rz 6, 3. 11.
5. Rz 5, 15n.
6. 1 de Pecc. Remiss. Et Bapt. Parv. 15 : PL 44, 120.
7. Hbr 9, 22.

art. 2
1. Rz 13, 1 ; tłum. z tekstu.
2. Epist. 140 Ad Honorat. 2 : PL 33, 539.
3. z. 62, 1 na 1.
4. Ambrosiaster, In Rom., super 11, 29 : PL 17, 161.
5. Rz 11, 29; tłum. dostos.

6. z. 49, 3 na 2, t. 26, str. 174; z. 68, l. 4. 5.
7. Rz 6, 8.
8. z. 68, 5; z. 48, 2 i 4; z. 49, 3, t. 26, str. 158n. l62n, 173n.

art. 3
1. Rz 5, 12. 15.
2. a. 1.
3. Rz 6, 6. ,
4. Glossa Lombardi : PL 191, 1404; Augustyn, 1 de Pecc. Remiss et Bapt. Parv. 3 : PL 44, 150.
5. 1 Kor 15, 54.
6. art. poprz. oraz z. 68. 5.
7. Rz 8, 11. 17.
8. Rz 6, 6.
9. Glossa Lombardi : PL 191, 1404; Augustyn, 1 de Pecc. Remiss. Et Bapt. Parv. 39 : PL 44, 150.
10. Sdz 3, 1n; W.
11. 1 Kor 15, 19.
12. Rz 6, 6.
13. Glossa Lombardi : PL 191, 1404.
14. Glossa Lombardi, super Rom. 6, 6 : PL 191, 1404; cf. Glossa ordin., super Rom. 6, 6 (VI, 15 A).
15. 1-2. 81, 1; z. 82, 1 na 2, t. 12, str. 150n. 163; także 3. 8, 5 na 1, t. 24, str. 168.

art. 4
1. a. 2 zarzut 2; z. 62, 1 na 1.
2. Dz 10, 1n. 48.
3. Tt 3, 5n.
4. Glossa interl. (VI, 130r); Glossa Lombardi : PL 192, 393.
5. 1 de Pecc. Remiss. Et Bapt. Parv. 26 : PL 44, 131.
6. J 1, 16.
7. a. 1 na 2; z. 68, 2.
8. Glossa Lombardi : PL 191, 242; cf. Glossa interl. (III, 117A); Glossa ordin. (III, 117 A).

art. 5
1. Mk 16, 16.
2. Ef 3, 17.
3. Ef 3,8n; W.
4. 1 de Pecc. Remiss. Et Bapt. Parv. 26 : PL 44, 131.
5. Eccl. Hier. c. 5, p. 2 in titulo : PG 3, 393.
6. Ps 23 (22), 2.

7. Glossa interl. (III, 117r); Glossa Lombardi : PL 191 242.
8. Ga 2. 20.
9. J1,14, 16.
10. J 6. 45: patrz Iz54, 13; Jr 31, 33n.
11. 1 Kor 4, 15.

art. 6
1. Cf. epist. 98 Ad Bonifacium : PL 33, 364.
2. J 14, 12.
3. In Joan., tract. 72, super Joan. 14, 12 : PL 35, 1823.
4. Rz 4, 5.
5. Rz 6, 4n.
6. 6. Enchirid, 52 : PL 40, 257.
7. Rz 6, 23.
8. Cf. epist. 98 Ad Bonifacium : PL 33, 364.
9. Cf. In Joan., tract. 3, super 2, 18 : PL 35, 1997.
10. Augustyn, De Praesentia Dei ad Dardanum, epist. 187, c. 7 : PL 33, 841.
11. Serm. ad Popul., serm. 176, c. 2 : PL 38, 950.
12. Epist. 98 : PL 33, 361.

art. 7
1. Ap 4, 1.
2. J 3, 22. 26; Patrz 4, 2. 3. Mi 2, 13.
3. a. 3.
4. Łk 3, 21.
5. In Luc., L. 1, super 3, 21 : PL 92, 258. Patrz Glossa ordin., super Luc. 3, 21 (V, 135 A).
6. a. 1 i 2.

Art. 8
1. Cf. Jacobum a Voragine, Legenda Aurea, c. 12, § 2 (GR 72. 30). Mombritius, Sanctuarium, Prol. In. vitam S. Sylvestri (II, 509. 5).
2. Ef 4, 5.
3. Rz 6, 6.
4. Glossa Lombardi : PL 191, 1404. Augustyn, 1 de Pecc. Remiss. Et Bapt. Parv. 39 : PL 44, 150.
5. w odp.

art. 9
1. Ga 3, 27.
2. Mdr 1, 5; tłum. dostos.
3. 2 de Fide Orth. 30. PG 94, 972.
4. 7 de Bapt. contra Donat. 53 : PL 43, 242.

art. 10
1. 1 de Bapt. contra Danat. 12: PL 43, 242. PL 43, 119.
2. z. 66, 9.
3. 1 de Bapt. contra Donat. 12 : PL 43, 120.

Z A G A D N I E N I E 70
art. 1
1. 1 Kor 10, 2.
2. z. 38, 1 i 3, t. 26, str. 7n. 11n.
3. Kol 2, 11n.
4. 2 Kor 4, 13; Bibl. Pozn,
5. 1 Kor 10, 11.
6. w odp.

art. 2
1. art. poprz.
2. Rz 3, 25.
3. Ga 5, 3.
4. Mt 28, 19.
5. Ga 3, 28.
6. Rdz 17, l0.
7. Pwt 32, 4.
8. art. poprz.
9. Rdz 22, 18; Bibl. Pozn.
10. Rdz 12. 1.
11. 1-2. 90, 2, t. 13.
12. 19 Contra Faustum 11: PL 42, 355.
13. Rdz 18, 19.
14. 1 Tm 2, 4.
15. 1-2. 81, 5, t. 12 str. 159n.
16. Modlitwa po komunii św. we mszy św na czwartek po Zesłaniu Ducha Świętego.

art. 3
1. a. 1 i 2.
2. Homiliae, L. 1, hom. 10 in Festo Circumcisionis : PL 94, 54.
3. Rz 4, 11.
4. Glossa ordin. (VI, 11 A); Glossa Lombardi : PL 191, 1370.
5. art. poprz.
6. Ps 147 (146), 5; Bibl. Pozn.
7. Wj 4, 25.

8. Joz 5, 2.
9. 1 Kor 10, 4.
10. Kpł 22, 27.
11. J 7, 23.
12. De Sacram., L. l, p. 12, c. 2 : PL 176, 350.
13. Glossa interl. (III, 313r); cf. Glossa ordin. (III, 313 A).
14. Prz 4, 3.

art. 4
1. Ga 2, 21.
2. Glossa Lombardi : PL 192, 117; cf. Glossa inter. (VI, 8 1v).
3. Ga 5, 3.
4. 4 Moral. 3 : PL 75, 635.
5. Joz. 5, 5n; W.
6. art. poprz. na 3.
7. Inter opera Augustini, De vera et falsa poenitentia 9 : PL 40, 1121. Cf. Gracjan, Decretum, p. 2, causa 33, qu. 3 De poenit., dist. 3, can. 42 (RF I, 1225); Magister, Sent,. L. 4, d. 15, c. 7 (QR II, 837).
8. 2 de Nupt. Et Concupisc. 11 : PL 44, 450.
9. Rz 3, 24.
10. In Sent., L. 4, d. 1, qu. 2, a. 4, qua 3.
11. Ps 119 (118), 72.
12. Rz 4, 11; tłum. z tekstu.
13. 4 de Fide Orth. 25 : PG 94, 1213.
14. Quaest. In Heptat., L. 6, qu. 6, super Josue 5, 2 : PL 34, 778.
15. Ps 105 (104), 37.

Z A G A D N I E N I E 71
art. 1
1. 1 da Institutione Clericorum 25 : PL 107, 310.
2. z. 70, 1.
3. Rz 10, 14; tłum. własne.
4. Mt 28, 19
5. z. 69, 6 na 3.

art. 2
1. J 8, 34.
2. św. Celestyn I (422-432), Capitula, c. 9 (MA IV, 462). Indiculus (D. 140). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 53 (RF I, 1382).
3. Jr 4, 3.

art. 3
1. Mk 16, 16.

2. z. 62, 1.
3. 3. De Symbolo 1 : PL 40, 628.
4. Guilelmus Altissiodwrensis, Summa Aurea, L. 4, tr. De Baptismo, c. De Exorcismo (253vb).
5. we Wbrew.
6. Epist. 76, Ad Magnum : PL 3, 1198; cf. PL, 4, 427.
7. 1 de Instit. Cleric. 27: PL 197, 312. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3. De cons., dist, 4, can. 68 (RF I, 1384).
8. Summa, p. 4, cap, Item quaeritur utrum exorcismus aliquid conferat parvulo (78ra).

art. 4
1. Eccl. Hier. c. 5, p. 1, § 6 : PG 3, 508.
2. Eccl. Hier. c. 3, p. 3, § 7 : PG 3, 433.
3. Epist I Ad Leudefredum : PL 83, 895. Cf. Gracjan, Decretum, p. 1, dist. 25, can. 1, § 2 (RF I, 90).
4. Eccl. Hier, c. 5, p. 1, § 6: PG 3, 505; § 7 : PG 3, 508.
5. Św. Mikołaj I (858-867), Decreta, tit. XVI, § 2 (MA XV, 444).
6. In Evang., L. 2, hom. 29 : PL 76, 1215. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 67 (RF I. 1384).
7. Epist, I Ad Leudefrendum : PL 83, 895. Cf. Gracjan, Decretum, p. 1, dist. 25, can. 1 § 7 (RF 1, 90).
8. Eccl. Hier. c. 2, p. 2, §1 : PG 3, 393.

Z A G A D N I E N I E 72
art. 1
1. z. 64, 2.
2. 1 Kor 10, 2.
3. św. Melchiades (Milcjades) papież (311-314) cap. 2 (MA II, 430). Cf. Gracjan Decretum, p. 3 De cons., dost. 5, can. 3 (RF I, 1413).
4. 1 Kor 13, 11.
5. Epist. Ad Omnes Hispaniae Episc. c. 2 (MA II, 430). Cf, Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 5, can. 3 (RF I, 1413).
6. patrz wyżej z. 64, 3.
7. J 16, 7.
8. J 7, 39.
9. Hbr 7, 19.
10. z. 64, 4.
11. J 1, 14.
12. Łk 3, 22.
13. Łk 4, 1.

Art. 2
1. art. poprz. na 1 .
2. Dz 8, 17.
3. z. 65, 3 i 4.
4. z. 66, 3.
5. Registrum, L. 4, indict. 12, epist. 9 Ad Ianuarium Episc. : PL 77, 677.
6. art. poprz. oraz z. 65, 1.
7. Ps 45 (44), 8; por. 17 61, 3.
8. 2 Kor 2, 15.
9. Ekli 24, 21; W; por. Bibl. Tys. Syr. 24, 15.
10. Rz 8, 23; tłum. z tekstu.
11. Dz 11, 15.
12. Eccl. Hier. C. 4, p. 1 : PG 3, 472.
13. Mdr 7, 22; tłum. Z tekstu.
14. 1 Kor 12, 4.

art. 3
1. In Joan., tract. 80, super15, 3 : PL 35. 1840.
2. św. Innocenty I (401-417), epist. Ad Decentium Eugubinum Episc. (MA III, 1029). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 119 (RF 1, 1398).
3. z. 64, 3.
4. Cf. Chromaciusz, In Matth., tr. 1, super 3, 15 : PL 20, 329. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 10 (RF I, 1364).
5. Mt 26, 26n; Łk 22, 19n; W.
6. Ps 45 (44), 8.
7. z. 62, 3.

art. 4
1 Cf. Martene, De Antiquis Eccl. Ritibus L. 1, c. 2, a. 4, ord. 9 (I, 94a) et ord. 22 (I, 97a).
2. a. 2 zarzut 2.
3. Rz 6, 3n.
4. Cf. Martene, dzieło wyżej cytowane (I, 92b).
5. a. 1 i 2.
6. por. Kol. 2, 15.
7. a. 2 na 1.
8. Eccl. Hier. c. 7, p. 3, § 10. PG 3, 565.
9. 1 Kor 11, 34.
10. z. 66, 5 na 1.
11. a. 11.

art. 5
1. z. 63, 2.

2. Papież św. Grzegorz II (715-731), epist. 13 Ad Bonifacium Episc., § 4 (MA XII, 245). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 5, can, 9 (RF I 1415).
3. z. 63, 2.
4. a. 1 oraz z. 65, 1.
5. patrz Dz 1, 13n.
6. 1 J 2, 14.
7. 1 P 2, 2.
8. Hbr 9, 10.

art. 6
1. J 4, 2.
2. Dz 10, 44n.
3. 1 de Instit. Cleric. 30 : PL 107, 314.
4. a. 1 oraz z. 65, 1.
5. J 13, 10.
6. Cf. Tertulian, De Bapt. 12 : PL 1, 1322; Jan Chryz., Hom. de Ascensione Christi : PG 52, 786; Autor dzieła De Rebapt. § 4 : PL 3, 1236; § 6 : PL 3, 1238, 1240.
7. Augustyn, epist. 265 Ad Seleucianam : PL 33, 1088.
8. na 1; a. 2 na 1; a. 4 na 1.

art. 7
1. art. poprz.
2. Epist. Ad Omnes Hispaniae Episc. c. 2 (MA II, 430). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 5, can. 3 (RF I, 1413).
3. a. 1 i 4; z. 65, 1.
4. Dz 2, 2n.
5. Dz 8, 17.
6. z. 43, 3, t. 3, str. 212nn.
7. 2 Kor 12, 9; Bibl. Pozn.
8. I Kor 15, 10, Bibl. Pozn.
9. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 Dc Cons., dist., 5 can. 6 (RF I, 1414). Herardus Turonensis, Capitula, cap. 75 (MA XVIIB, 1291).
10. z. 62, 2.

art. 8
1. a. 2 na 2; z. 65, 3 i 4.
2. Epist. Ad Omnes Hispaniae Episc, c. 2 (MA II, 431). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 5, can. 3 (RF I, 1413).
3. tamże.
4. Dz 2, 2.4.
5. a. 1.
6. Pwt 32, 4; tłum. z tekstu.

7. w odp.
8. Mdr 5, 8n.
9. Hom. I : PG 50, 614. Patrz 2 Mch 7.
10. Homiliae XI, hom. 5 : PG 63, 488.
11. w odp.
12. Ef 4, 13; tłum. własne.
13. 2 de Sacram. p. 7, c. 3 : PL 176, 460. Cf. Ps. Hugonem de S. Victore, Summa Sent., tr. 6, c. 1 : PL 176, 138.

art. 9
1. z. 65, 3 I 4.
2. a. 1. 2. 4; z. 65, 1.
3. Rz 10, 10.
4. 1 de Instit. Cleric. 30 . PL 107, 314.
5. a. 1 i 4.
6. 4 Ethic. 9 nr 2 : 1128b13.
7. Ez 3, 8.
8. Ps 104, l4n; Miłosz.

art. 10
3. a. 6.
4. Prz 31, 10.
5. Gracjan, Decretum, p. 2, causa 30, qu, 4 can. 3 (RF I. 1103).
6. a. 1. 4. 9.
7. Hbr 12, 9: tłum. dostos.
8. a. 2 i 5.
9. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 102, (RF I, 1394).
10. Ga 3, 28.

art. 11
1. Registrum, L. 4, indict. 12, epist. 26 : PL 77, 696. Cf. Gracjan, Decretum, p. 1, dist. 95, can. 1 (RF I, 331).
2. patrz z. 78, 4; z 81, 3 odp. T. 6, str. 100-105. 149.
3. św. Euzebiusz (390 lub 310r.) epist. Ad Thusciae et Campaniae Episc. (MA II, 424). Cf Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., distr. 5. can. 4 (RF I, 1413).
4. 1 Kor 3, 9.
5. 2 Kor 3, 2n.
6. Dz 8, 14n.
7. św. Urban I (222-230), epist. Ad Omnes Christianos, c. 7 (MA I, 751). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 5, can. 1 (RF I, 1413).
8. 1 de Instit. Cleric. 30 : PL 107, 314.

art. 12

1. a. 2 na 4;z. 65, 3 i 4.
2. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 5, can. 6 (RF I, 1414). Herardus Turonensis, Capitula, cap. 75 (MA XVIIb, 1291). Benedictus Le, Capitularium, additio 2, cap. 6 (MA XVIIb, 1137).
3. Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 5. can. (RF I, 1414). Conc. Parisiense IV (829r.), L. 1, c. 33 (MA XIV, 560).
4. a. 2.
5. Dz 2. 1.
6. Mt 18, 20.
7. Epist. Ad Omnes Hispaniae Episc., c. 2 (MA II, 430). Cf. Gracjan Decretum, p. 3 De cons.. dist. 5, can. 3 (RF I, 1413).
8. Cf. Gracjan. Decretum, p. 3 De cons., dist. 5. can. 7 (RF 1, 1414). Conc. Parisiense VI (829 r.), L. 1, cap. 33 (MA XIV, 560).
9. Martinus Bracarensis, Capitula, can. 51 (MA IX, 856). Synod w Toledo I (400 r.), cap. 20 (MA III, 1002). Cf. Gracjan, Decretum, p. 3 De cons., dist. 4, can. 124 (RF I, 1399).
10. Cf. Gracian, Decretum, p. 3 De cons., dist. 3, can. 18 (RF I, 1357). Fabianus, epist. Ad Omnes Orientales Episc., cap, 1 (MA I, 775).
11. z. 65, 3.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SAKRAMENT CHRZTU

ZAGADNIENIE 60

/1/ a. 1. A. Łacińskie sactamentum, a greckie mysterium, w terminologii chrześcijańskiej oznacza: 1. najogólniej coś świętego; 2. tajemnicę wiary. Obecnie to znaczenie ma mysterium; 3. znak postrzegalny łaski niewidzialnej. Ten święty po strzegalny znak rzeczy świętej z ustanowienia Bożego zawiera i udziela ludziom łaski uświęcającej: I w tym właśnie trzecim znaczeniu obecnie jest mowa o sakramentach. Zarazem jest to crhreślenie sakramentu, które Autor po kolei rozwija w pierwszym zagadnieniu. To określenie miało swoje początki u Tertuliana (II-III w.: De bapt. 1 i 4: Adv. Marc. V, 8; De praesc. 40); Cypriana II i III w.: Ep. 69, 12); Augustyna (IV-V w.). który mówi o sakramencie: „znak święty" (De Civ. Dei X, 5), „znak odnoszący się do rzeczy Bożych" (Ep. 138, 1, 7); „widzialna postać łaski niewidzialnej" (Ep. 105, 3, 12), „widzialny znak Bożej rzeczy, w którym czci się samą ową rzecz niewidzialną" (De cat. rud. 26, 50); Grzegorza W. (VI-VII w.: In lib. 1 Regum VI, 3); Izydora z Sewili (VII w.: Etymol. I, 19, 40). W pełni zostało dopiero opracowane i uściślone w średniowieczu. Dokonali tego Hugo od św. Wiktora (1066-1141: De sacr. I, 9, 2) oraz Piotr Lombard (zm. 1164: Sent. 4, d. 1, n. 2).
B. Z n a k (signum) jest to to, co poza widokiem, jaki zmysłom przedstawia, wiedzie do poznania i nabycia czegoś innego. Jest albo naturalny, np. dym jest znakiem ognia, albo umowy, z ustanowienia czyjegoś, np. znaki drogowe, albo mieszany, np. obmywanie wadą z ustanowienia Bożego oznacza zmywanie grzechu. Znaki są w powszechnym, choć nie zawsze uświadomionym stosowaniu u ludzi, jako że rzeczywistość niematerialna i wewnętrzna jawić się nam może jedynie poprzez znaki, które też do jej poznania prowadzą. I tak znakami są słowa, pisma, symbole matematyczne i techniczne, obrazy, rzeźby, płacz, łzy, śmiech itp. Są one poniekąd narzędziem służącym do ujawnienia, poznawania i uchwycenia rzeczywistości głębokiej, tajemnej i ukrytej przed zmysłami. Inną nazwą oznaczającą znak (signurn łacińskie) jest symbol (z greckiego). Istnieje ścisły związek między znakiem a tym, co on wyraża i przedstawia: jesi zależny od rzeczy przedstawianej i jest jej przyprorządkowany. Cały wysilek myśli i woli ludzi, a zwlaszcza chrześcijan, zmierza ku temu, żeby nie poprzestawać na znakach, symbolach, ale umieć ujrzeć rzeczywistość, jaką przedstawiają i do poznania której wiodą, no i ją zdobyć.
C. Nauka o sakramentach jako znakach przyjęła się w Kościele i jest powszechine stosowana: Sobór Tryd. (1545-1563), sesja VII (1547): „Gdyby ktoś twierdzil, że sakramenty nowego prawa nie zawierają łaski, której są znakami, albo że nie udzielają tejże łaski tym, którzy jej nie stawiają przeszkody, a uważają je za gołe

zewnętrzne znaki łaski i sprawiedliwości otrzymanej przez wiarę, oraz za jakieś cechy religii chrześ-cijańskiej, które wyodrębniają ludzi wierzących od niewierzących - niech będzie wyklęty" (D. 849). Sesja VIII (1551): „Najświętsza Eucharystia ma to wspólne z innymi sakramentami, że jest znakiem rzeczy świętej i widzialną postacią niewidzialnej łaski" (D. 876).
Leon XIII (1878-1903) w Liście Apostolicae curae (1896): „Wszyscy wiedzą, że sakramenty nowego prawa jako postrzegalne znaki sprawiające łaskę niewidzialną, powinny oznaczać łaskę, którą sprawiają, i sprawiać, którą oznaczają" (D. 1963).
/2/ a. 2 Wbrew. Lankfrank (zm. 1089), De Corp et Sanguine Dom., c. 12: PL 150, 422; Hugo od św. Wiktora, De Sacram., L. 1, p. 9, c. 2 : PL 176, 317; Pseudo Hugo od św. Wiktora, Summa Sent., tr. 4, c. 1 : PL 176, 117; Magister, Sent., L. 4, d. 1, c. 2 (QR II, 745); Albert W., In Sent., L. 4, d. 1, a. 5 ad l (BO XXIX, 16); Aleksander z Hales, Summa Theol., p. 4, qu. 1, m. 1 (IV, 2ra); Bonawentura, In Sent., L. 4, d. 1, a. unic., qu. 2 (QR IV, 14).
/3/ a. 2 na 1. Stworzenia postrzegalne są znakami Boga jako Jego ślady prowadzące do poznania Go. Patrz o tym 1. 33, 3; z. 39, 7 odp., t. 3, str. 85. 155n; z. 45, 7, t. 4, str. 33nn; z. 93, 6 odp. i na 3 /98/ /101/, t. 7, str. 122 nn., 273nn.
/4/ a. 2 na 3. Mamy tu zaznaczoną różnicę między sakramentaliami a sakramentami.

Sakramentalia są to rzeczy lub czynności, które Kościół zwykł stosować dla wybłagania i wywołania skutków, zwłaszcza duchowych, naśladując poniekąd sakramenty. Ich zadaniem jest przystosowanie i usposobienie człowieka do świętości, godnego i pobożnego przyjmowania sakramentów. Są więc przystosowaniem do nich i jakąś ich oprawą. Należą do nich: 1) obrzędy stosowane w sakramentach nie stanowiące istoty samego sakramentu. Zwą się sakramentaliami, ponieważ należą do całości i oprawy obrzędów stosowanych w sakramencie. 2) czynności religijne stosowane poza sakramentami (konsekracje, błogosławieństwa, poświęcenia, egzorcyzmy) albo posługiwanie się dla celów religijnych rzeczami konsekrowanymi lub poświęconymi (wodą. święconą, świecą, szatami liturgicznymi itp.). Takowe zwą się sakramentaliami, ponieważ mają jakieś podobieństwo do sakramentów. 3) same owe rzeczy konsekrowane lub poświęcone.

Sakramentalia tym się różnią od sakramentów, że 1) są z ustanowienia Kościoła; 2) ich skutki, to różne łaski doczesne i duchowe, np. korzyści materialne, zdrowie, obrona przed napaścią złego, odpuszczenie lekkich grzechów, częściowe darowanie kary doczesnej itp. Nie wywołują jednak takich skutków, jakie sprawiają sakramenty: odpuszczenie grzechów, udzielenie łaski uświęcającej, ewentualnie wyciśnięcie znamie-nia. Sakramentalia przeto nie są konieczne do zbawienia. 3) niektóre sakramentalia (konsekracje, poświęcenia) działają poniekąd obiektywnie: niezależnie od usposobienia, pobożności konsekratora. Na skutek modlitwy Kościoła daną rzecz wyłączają z grona rzeczy świeckich i przeznaczają na wieki na cele religijne: na kult Boży. Nie udzielają

jednak łaski uświęcającej. Niektóre zaś (blogosławieństwa, egzorcyzmy itp.) wypraszają laski doczesne i duchowe lub obronę przed napaścią złego. Takowe wywołują skutek zależnie od wiary, pobożności udzielającego lub przyjmującego: ex opere operantis (wyrażenie Piotra Lombarda, Sent. 4, d. 6, 8.)
Autor mówi o sakramentaliach: z. 65, 1 na 3 i 6; z. 71, 3 na 2; z. 87, 3, t. 29, str. 67nn; Suppl. 29, 1. Sprawę sakramentaliów omawia Sobór Wat. II (1963-1965). Patrz Sobór Wat. II, Palotinum, Poznań 1968, skorowidz: pod hasłem Sakramenlalia, str. 721.

Sakramenty są z ustanowienia Bożego, są konieczne do zbawienia, odpuszczają grzechy i udzielają łaski uświęcającej. Działają ex opere operata, tzn. obiektywnie, mocą samego wykonania sakramentu: gdy zastosuje się odpowiednią materię i formę przez należytego szafarza zgodnie z ustanowieniem Chrystusa i zamiarem Kościoła. Działają więc mocą, jaką w sobie zawierają i uskuteczniają to, co jest ich głównym celem, mianowicie uświęcenie człowieka.

Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że sakramenty nowego prawa nie udzielają łaski mocą samego wykonania (ex opere operato), ale że dla uzyskania łaski wystarcza sama wiara w Bożą obietnicę - niech będzie wyklęty" (D. 851).

Tę różnicę między ex opere operato a ex opere operantis do sakramentów starego prawa wprowadzil Gilbert Porreta (zm. 1164), a do sakramentów nowego prawa - Petrus Pictaviensis (zm. 1205), Sent., L. V, 6. Za nim poszli współcześni mu teologowie: Huguccio (zm. 1210), Innocenty III (zm. 1216), Prepozytyn (zm. 1217). Ale w znaczeniu dziś używanym spotyka się ją u Wilhelma z Auxerre (zm. 1231).
/5/ a. 3 odp. Te trzy czynniki wymienia Autor w antyfonie odmawianej w liturgii: O święta Uczto, na której przyjmujemy Chrystusa, odnawiamy pamięć Jego męki, duszę napełniamy łaską i otrzymujemy zadatek przyszłej chwały (antyfona na Magnificat, II nieszp. na uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej). Istotnie jednak sakrament oznacza to, co udziela łaski, co więc uświęca człowieka.
/6/ a. 4. Artykuły poprzednie podały poniekąd metafizyczne określenie sakrametnu: znak postrzegalny rzeczy świętej, o ile uświęca ludzi. Następne zagadnienia szerzej to omówią, zwłaszcza z. 62 i 63. W pozostałych artykułach obecnego zagadnienia Autor omawia fizyczne składniki sakramentu. Są nimi rzeczy postrzegalne i słowa wypowiadane, czyli materia i forma sakramentu w znaczeniu i z zastrzeżeniem podanym niżej w art. 6 na 2. Tą rzeczą postrzegalną jest nie tylko jakaś materia używana do sakramentu, np. woda przy chrzcie, ale także są nią niekiedy same tylko czynności. Tak jest w sakramencie pokuty (patrz z. 84, 1 na 1 i 2 oraz a. 2 odp.) i małżeństwa (patrz Suppl. z. 42, 1 na 2, t. 32, str. 23).

Wprawdzie już dawno używano różnych wyrażeń, np. element, rzecz święta itp. to dopiero wyrażeń: materia i forma w odniesieniu do sakramentu zaczęto używać od 1200-1215 r. Pierwszy użył ich Wilhelm z Auxerre (zm. 1232),

Summa Aurea. L. 4, tr. 7, qu. 1 i Stefan Langton (zm. 1228). Z czasem tę terminologię przyjęli teologowie i cały Kościół.

Rozróżniamy materię dalszą sakramentu (np. woda) oraz materię bliższą, bezpośrednią (np. polanie wodą). Patrz z. 84, 2 odp., t. 29, str. 10 n.

/7/ a. 6. Nauka Kościoła: Sobór Florencki (1438-1445), Dekret dla Ormian (1439) tak orzeka: „Na wszystkie sakramenty zbiegają się i ich dokonują trzy czynniki: rzeczy jako materia, słowa jako forma i osoba szafarza udzielającego sakramentu, mająca zamiar czynić to, co czyni Kościół. Jeśli któregoś z nich nie ma, sakrament nie dokonuje się" (D. 695).

Zarówno ów dekret, jak i późniejsze wypowiedzi papieży i soborów opierają się na nauce św. Tomasza zawartej właśnie w obecnym traktacie oraz w jego małej rozprawie: O artykułach wiary i sakrarnentach Kościoła. ...

Sobór Trydencki, sesja XIV (1551) zajmująca się sakramentem pokuty tak uczy: „Sakrament ten ... różni się od chrztu ... materią i formą, którymi się te sakramenty sprawuje (D. 895). ... Formą sakramentu pokuty, w której tkwi cała jego siła, są słowa: Ja ciebie rozgrzeszam ... Jakby materią są czynności penitenta: żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie" (D. 896).

Słowa nad wszystko inne najwięcej mają z cech znaku, a chodzi o słowa zewnętrznie wypowiedziane, a więc postrzegalne, słyszalne. Przy czym w sakramentach słowa nie działają magicznie: samym brzmieniem głosu i dlatego tylko, że się je wypowiada, ale dlatego działają, że się w nie wierzy (odp.): wierzy w to, co oznaczają i co sprawiają.

/8/ a. 7. Leon XIII (1878-1903), w liście Apostolicae curae (1896) tak pisze: „W sprawowaniu każdego sakramentu należy odróżnić stronę ceremonialną od strony istotnej. Tę drugą zwykło się nazywać: materia i forma. Wszyscy dobrze wiedzą, że sakramenty nowego prawa, jako postrzegalne znaki sprawiające łaskę niewidzialną, powinny zarówno oznaczać tę łaskę, którą sprawiają, jak i sprawiać łaskę, którą oznaczają. A to oznaczanie, chociaż powinno zachodzić w całym istotnym obrzędzie, tj. w materii i formie, szczególnie jednak jest ono sprawą formy, jako że materia sama przez się jest stroną nie-określoną i jest określaną przez formę" (D. 1963).

Zaznaczam, że nie we wszystkich sakramentach ta forma wymaga wypowiedzenia słów. Np. w małżeństwie słowa może wypowiadać ktoś inny, a zawierający małżeństwo szafarz może w niektórych wypadkach uczynić gest przyzwolenia skinieniem głowy, ręki lub piśmiennie.

/9/ a. 7 na 3. W języku greckim koniugacja polega nie tylko na zmianie zakończenia słowa, ale także na zmianie początku słowa. Np. paideuo -- wychowuję (czas teraźniejszy); epaideuon -- wychowywałem (czas przeszły niedokonany); pepaideuka - wychowałem (czas przeszły dokonany); epepaideukein -- wychowałem był (czas zaprzeszły).

/10/ a. 8, Wbrew. Formuły: Niech się stanie ochrzczonym (baptizetur), względnie: Staje się ochrzczonym (baptizatur), używa Kościół wschodni: bizantyjski (a więc i prawosławie), armeński, syryjski i chaldejski.

/11/ a. 8 odp. Didym ślepy (był rzeczywiście ślepy): ur. 390/10 w Aleksandrii, gdzie istniała od II wieku wysoko postawiona Szkoła Katechetyczna. Filarami jej były takie postacie, jak Klemens, Orygenes, Dionizy, Atanazy. W niej to otrzymał wysokie wykształcenie i kierował nią prawie przez pół wieku. Napisał wiele dzieł. Popierał Orygenesa i razem z nim został potępiony za błędne poglądy na trzech soborach (553, 680, 787). Jego gtówne dzieła: O Trójcy, O Duchu Świętym, Przeciw Manichejczykom, Komentarze do Pisma św. i wiele innych - zaginionych. Zmarł ok. r. 398.
/12/ a. 8 na 3. Przykładem odpowiedź wyroczni pityjskiej: Zginiesz nie (tzn. nie zginiesz) powrócisz z wojny. Albo: Zginiesz, nie powrócisz z wojny. Sens zależy od tego, gdzie się postawi przecinek. W mowie dwuznaczność jest wyraźna. Inny przykład: Dawniej w miastach herold bębnem gromadził lud i oznajmiał mu rozporządzenia burmistrza. Jedno z takowych herold tak ogłosił: Panowie bydło, zdycha burmistrz, zakazuje, żebyście z niego mięsa nie jedli. A powinno brzmieć: Panowie, bydło zdycha, burmistrz zakazuje, itd.

ZAGADNIENIE 61

/13/ a. 1. Nie chodzi o to, czy używante sakramentów -wszystkich czy niektórych - jest konieczne do zbawienia, o czym będzie mowa niżej w z. 65, 4 oraz przy omawianiu każdego poszczególnego sakramentu. Obecnie chodzi o to, czy ustanowienie sakramentów było konieczne, a raczej odpowiednie, ze względu na człowieka, na jego zbawienie, człowieka o takiej, a nie innej psychice, oraz znajdującego się w takiej, a nie innej sytuacji. Bo od strony Boga nie było żadnej konieczności, gdyż On może zbawiać człowieka niezależnie od Wcielenia i sakramentów. „Bóg daje ludziom łaskę w sposób im odpowiadający" (Na 2).
/14/ a. 1 na 3. Sakramenty nie działają z własnej mocy. Same z siebie nie wytwarzają jakichś dóbr duchowych i nie przynoszą ich jakby od siebie. Tym bardziej nie działają w zastępstwie czy imieniu Chrystusa - Jego męki. Ich rola jest inna: są li tylko narzędziami, kanałami przenoszącymi z woli Chrystusa owoce Jego męki do poszczególnych ludzi. Ta rola sakramentów jako narzędzi będzie stale w następnych artykulach i zagadnieniach mocno zaznaczana, zwłaszcza niżej z. 62, 1 oraz z. 64, 3 odp.
/15/ a. 3. Nauka Kościoła: Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439) tak uczy: „Mamy siedem sakramentów nowego prawa ... które wielce różnią się od sakramentów starego prawa. Te drugie bowiem nie były przyczyną łaski, a tylko jej typami i zapowiedzią, że ona będzie nam dana na skutek rnęki Chrystusa" (D. 695).

Sobór Trydencki, sesja VII (1547) tak orzeka: „Jeśli ktoś twierdzi że ... sakramenty nowego prawa różnią się od sakramentów starego prawa tylko tym, że mają inne ceremonie i inne zewnętrzne obrzędy - niech będzie wyklęty" (D. 845).

Dla rozumienia artykułu należy wyodrębnić: 1) czas czy stan przed upadkiem pierwszego człowieka, w którym nie było żadnych sakramentów; 2) czas po upadku, w którym panowało prawo natury i sakramenty natury; 3) czas prawa (przymierza) starego, mojżeszowego, danego Mojżeszowi, w którym były sakramenty starego prawa; 4) czas nowego prawa, prawa Chrystusa, w którym są sakramenty nowego prawa.

ZAGADNIENIE 62

/16/ a. 1. Nauka Kościoła. Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439) tak uczy: „Sakramenty starego prawa nie były przyczyną łaski, ale tylko jej typami i zapowiedzią, że ona będzie nam dana na skutek męki Chrystusa. Natomiast sakramen ty nowego prawa nie tylko zawierają łaskę, ale jej udzielają tym, którzy je godnie przyjmują" (D. 695).

Sobór Trydencki, sesja VII (1547) tak orzeka: „Jeśli ktoś twierdzi, że sakramenty zostały ustanowione wyłącznie dla ozywienia wiary - niech będzie wyklęty" (D. S48).

„Jeśli ktoś twierdzi, że sakramenty nowego prawa nie zawierają oznaczanej przez siebie łaski, albo że nie dają tej laski tym, którzy jej nie stawiają przeszkody, jak gdyby były tylko znakiem zewnętrznym łaski lub sprawiedliwości otrzymanej przez wiarę, czy jakimiś cechami chrześcijańskiego wyznania, które pozwoliłyby ludziom odróżniać wiernych od niewiernych - niech będzie wyklęty" (D. 849). „Jeśli ktoś twierdzi, że te sakramenty, chociażby należycie przyjmowane, nie zawsze i nie wszystkim, ze strony Boga, udzielają łaski, ale tylko niekiedy niektórym - niech będzie wyklęty" (D. 850).

Pius X (1903-1914) potępił następujące zdanie modernisty Loisy'ego (1907 r.): „Sakramenty tylko to mają na celu, by przypominać człowiekowi o obecności zawsze dobroczynnego Stwórcy" (D. 2041).

/17/ a. 1 odp. Człowiek na skutek sakramentów wciela się w Chrystusa - incorporatur Christo. To ścisłe złączenie z Chrystusem można także oddać przez: włącza się albo zostaje wszczepiony w Chrystusa. Każdy dostrzeże tu najgłębszą tajemnicę i sedno chrześcijanina jako takiego, no i jego wewnętrznego życia w Chrystusie.

/18/ a. 1 odp. Poza cytowanym Bernardem także: Ryszard Fishacre, dominikanin z Oxfordu (zm. 1284), In Sent., I,. 4, d. 1, apud Simonin et Meersseman. De Sacram. Efficientia, p. 16; Robert Kilwardby, dominikanin z Oxfordu, abp Canterbury zm. 1279), In Sent., L. 4, d. 1, apud Simonin et Meersseman, ibidem p. 27; Bonawentura, In Sent., L. 4, d. 1 art., unicus, qu. 1 (QR IV, 23).

/19/ a. 2. Ogólnie mówiąc, sakramenty zmierzają do uświęcenia człowieka przez udzielenie mu łaski uświęcającej względnie jej powiększenie. Mowa o łasce ogólnie wziętej. I gdyby tylko o to chodzło, wystarczyłby jeden sakrament. Aliści mamy siedem sakramentów i każdy na swój sposób uświęca człowieka, każdy ma

swoją szczególną rolę w tym uświęcaniu, każdy niesie właściwą dla siebie łaskę sakramentalną człowiekowi jako osobie i jako części społeczności: niesie stały zasiłek, pomoc w różnych jego sytuacjach życiowych, każdy zmierza do wywołania w człowieku innego, właściwego sobie skutku. Wszystkie te łaski sakramentalne warunkują się i wzajem uzupełniają, tworzą i stanowią na czele z chrztem i eucharystią - jakąś całość: wewnętrzne życie chrześcijanina, jego doskonałość, bogactwo i pełny rozwój według planu Bożego. Co zaś jest łaską sakramentalną każdego sakramentu, tym jego skutkiem nieodzownym dla życia chrześcijańskiego, powie Autor omawiając każdy poszczególny sakrament. Patrz jednak niżej z. 65, 1.

Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439) tak krótko wymienia łaski sakramentalne: „Wśród nich pięć pierwszych zmierza do osobistego udoskonalenia duchowego poszczególnych ludzi; dwa ostatnie zmierzają do zapewnienia rządów w Kościele i do jego wzrostu. Przez chrzest bowiem odradzamy się duchowo, przez bierzmowanie wzrastamy w łasce i umacniamy się w wierze; odrodzeni zaś i umocnieni, karmimy się pokarmem świętej eucharystii. Jeśli przez grzech wpadamy w chorobę duszy, wówczas przez pokutę odzyskujemy zdrowie duchowe, a przez namaszczenie chorych także zdrowie duchowe i cielesne, jeśli to ma być pożyteczne dla duszy. Przez ka-płaństwo Kościół utrzymuje rządy i pomnaża się duchowo, przez małżeństwo pomnaża się fizycznie" (D. 695).

/20/ a. 2 odp. Łaska ogólnie wzięta, to jakby rodzaj w stosunku do gatunków: do łask sakramentalnych, które są udzielane przez poszczególne sakramenty; a wiadomo, każdy gatunek ma to, co ma rodzaj: każda łaska sakramentalna ma to, co daje łaska ogólnie wzięta, a ponadto jeszcze coś więcej. Ta łaska ogólnie wzięta, bez jakiegoś wyszczególnienia, usprawiedliwia przede wszystkim człowieka, tj. uświęca go, oczyszcza z grzechów, czyni uczestnikiem Bożej natury, daje gwarancję przyszłej chwaly. Jest to więc łaska uświęcająca, brana w swojej istocie, bez uwzględnienia tych różnych odcieni czy sposobów, w jaki udziela się i działa w tym czy innym sakramencie.

Czym są cnoty i dary, jest jasne z trzonu artykułu. Szeroko o tym w t. 11, który cały jest poświęcony temu tematowi. Zagadnieniu łaski poświęcony jest cały tom 14.

/21/ a. 2 koniec odp. Łaska sakramentalna dodaje coś do łaski ogólnie wziętej i do cnót i darów, mianowicie dodaje to, co każdy poszczególny sakrament sprawia zgodnie ze swoim specyficznym zadaniem, jaki ma w duszy spełnić. Pytanie jest, jaki jest jej stosunek do łaski ogólnie wziętej. Odpowiadamy: 1) Nie jest odrębna od niej. Jest to więc istotowo ta sama łaska: jak gatunek nie jest odrębny od rodzaju. Łaska bowiem sakra-mentalna jest sposobem działania łaski, jest jej doskonałością, mocą skierowaną do wywołania szczególnego skutku.

2) Nie jest jednak całkowicie tą samą łaską ogólnie wziętą, ponieważ łaska sakramentalna coś dodaje: tak jak gatunek coś dodaje do rodzaju, zawężając go do czegoś określonego, do wywołania szczególnego skutku.

3) Ten szczególny skutek, ta pomoc, jaką przynosi, nie jest li tylko łaską uczynkową, a więc czymś przejściowyrn, doraźnym, ale stałym zasilaniem.
4) To stałe zasilanie nie jest czymś zewnętrznym i przelotnym ale czymś stale tkwiącym w duszy jako stałe źródto pomocy do podołania obowiązkom podjętym przez przyjęcie sakramentu. Mówi się, że jest to jakieś zobowiązanie się do stałej pomocy, jakieś zapewnienie jej, jakieś prawo do niej.
/22/ a. 3. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII (1547) tak orzeka: „Jeśli ktoś twierdzi, że sakramenty nowego prawa nie zawierają oznaczanej przez siebie łaski, albo że nie dają tej łaski tym, którzy nie stawiają przeszkody, jak gdyby były tylko znakiem zewnętrznym łaski lub sprawiedliwości a trzymanej przez wiarę, czy jakimiś cechami chrześcijańskiego wyznania, które pozwoliłoby ludziom odróżnić wiernych od niewiernych - niech będzie wyklęty" (D. 849).
/23/ a. 3, zarzut 1. Naczynie jest to jakaś rzecz służąca do umieszczania, umiejscowienia czegoś, no i przenoszenia. Np. wiadro jest naczyniem, w którym uwieszcza się, umiejscawia wodę, no i przenosi dokąd potrzeba. Jest więc ruchome. Na-czynie jest miejscem rzeczy weń umieszczonej i umiejscowionej. Czy ją przeniesiesz tu, czy tam, zawsze niezmiennie jest miejscem rzeczy w nim umieszczonej. To miejsce więc jest ruchome. Bo miejsce jest to ta wewnętrzna powierzchnia rzeczy (naczynia), z którą bezpośrednio styka się ciało w nią włożone i wypełnia i okala. Jest jeszcze inne, według Arystotelesa, wyjaśnienie tego, że miejsce jest nieruchome. Chodzi o to, że każde ciało ma we wszechświecie swoje właściwe miejsce, które jest niezmienne i nieruchome i ku któremu ciąży i w nim spoczywa. Czym dokładnie jest miejsce i jak jest nieruchome. patrz. t 1, str. 284, obj. /80/ oraz t. 4, str. 240, obj. /21/.
Tylko ciało, substancja, może być w miejscu. Natomiast przypadłość nie. Nie można więc we właściwym znaczeniu mówić o miejscu liczby, jakości itd. A łaska jest przypadłością, jakością.
/24/ a. 3 zarzut 2. Przypadłoać nie ma swojego własnego istnienia. Zawsze istnieje w jakimś podmiocie i to według jego sposobu bytowania; do niego przynależy, przez niego jest określana i indywidualizowana. Sama z siebie nie może przenieść się z jednego podmiotu w drugi. Może to uczynić przyczyna nadrzędna i posłużyć się do tego jakimś narzędziem. Ale zawsze przypadłość będzie w przyczynie, narzędziu i podmiocie, według sposobu ich bytowania. Trzon artykułu i art. następne wyjaśniają, w jaki sposób ta przypadłość, jaką jest łaska, jest w nich.
/25/ a. 3, koniec odp. Autor wyodrębnia trzy przyczyny: Pierwsza (jednoznaczna) powoduje skutek podobny do siebie co do gatunku, np. człowiek rodzi człowieka, ogień nieci ogień. Ten skutek jest w przyczynie na podobieństwo gatunku: taki sam gatunkowo jest w przyczynie co i w skutku. I w ten sposób łaska nie jest w sakramentach nowego prawa. Druga (analogiczna, nadrzędna) powoduje skutki różne od niej co do gatunku; np. słońce powoduje na ziemi różne skutki, które są innego gatunku niż samo słońce. Takowe skutki nie są w przyczynie na podobieństwo gatunku, ale w postaci wyższej, pełnej. Rów-nież i w ten sposób

łaska nie jest w sakramentach nowego prawa. W ten bowiem sposób łaska - życie Boże jest przede wszystkim w Bożej naturze. Bóg udziela go człowiekowi częściowo w postaci jakiegoś uczestnictwa w tymże życiu Bożej natury, a jest to sposób posiadania nieskończenie niższy niż, jest w Bogu (patrz t. 1, obj. /59/, str. 285). Trzecia, to przyczyna narzędziowa. Jest to moc udzielona narzędziu przez przyczynę główną. Ta moc jest niepełna, płynna. O niej szerzej i głębiej w art. nast. 1 w ten właśnie sposób łaska jest w sakramentach, tzn. sakramenty zawierają łaskę.

Oddaję instrumentalis przez narzędziowa, ponieważ 'narzędna' często była mylona z 'nadrzędna', jak to nieraz miało miejsce w poprzednich tomach Sumy, a niedawno w tłuma czeniu encykliki papieskiej Laborem exercens. Wrocławski Tygodnik Katolików, bezpłatny dodatek do WTK nr 12, str. 14 (ukazał się tuż po ogloszeniu Encykliki, w 1981 r., bodajże we wrześniowym numerze).
/26/ a. 4 odp. A więc Bóg, główna przyczyna dziaiająca, wraża w sakramenty moc i poprzez nią jako narzędzie, powoduje duchowy skutek: proporcjonalny do przyczyny głównej, a nie do samych sakramentów.

Ta moc narzędziowa jest: 1) przejściowa i przechodnia: przechodzi od głównej przyczyny poprzez sakramenty do skutku w podmiocie; 2) niepełna i niedoskonała, jak ruch, który przez to samo, że jest ruchem ku czemuś, jest niedoskonałą rzeczywistością. Sprowadza się zatem do mocy Boga; 3) wewnętrzna narzędziu. Jest w nim jako do niego należąca stosownie do sposobu bytowania narzędzia; 4) duchowa, jako że od Ducha pochodzi i prowadzi do duchowego skutku; ale jest i cielesna, jako że sakramenty są cielesnymi znakami użytymi przez Boga do wywołania duchowego skutku, w sensie Na 1; 5) fizyczna, tak jak ruch i działanie znaków sakramentalnych: materii i formy jest fizyczne. Bóg posługuje się tym dzialaniem znaków sakramentalnych (materią i formą) jako Ten, kto podnosi i porusza te znaki jako narzędzia tak, jak łucznik porusza strzałę do wyznaczonego celu.

To więc działanie Boga udzielającego łaski poprzez sakramenty nie jest działaniem: na samo pojawienie się, czy obecność sakramentów; nie jest współdziałaniem z sakramentami: jakby działały dwie siły równoległe, ale jest to działanie Boga jako głównej przyczyny działającej, która podnosi znaki sakramentalne, porusza je i daje im moc do wywołania skutku: tak jak łucznik podnosi strzałę, porusza i wraża w nią moc do osiągnięcia skutku.

Ta moc istniejąca w sakramentach i powodująca łaskę nie jest mocą moralną. Moc moralna ograniczałaby się i polegałaby na tym, że sakramenty pobudzałyby Boga do udzielenia łaski ze względu na jakąś właściwą im godność lub na sposób uczynku przebłagalnego, błagalnego albo w jaki bądź inny podobny sposób.

Ta moc nie polega na tym, że sakramenty jedynie przystosowują do udzielenia łaski, ale same bezpośrednio jej nie udzielają.

Wreszcie ta moc istniejąca w sakramentach nie polega na samym udzieleniu zewnętrznym znakom sakramentalnym jakiejś duchowej treści

działającej na umysł. Niektórzy bowiem tak mówią: Znak zewnętrzny zawiera czyjąś myśl i przedstawia ją komuś. Otóż sakramenty to właśnie takie zewnętrzne znaki, którym Chrystus dał określoną nadprzyrodzoną treść; i dlatego są narzędziami Boga dla oznaczania nadprzyrodzonego skutku i przedstawienia go ludziom. A ponieważ są znakami, są też i przyczynami. Nie oznaczają jednak i nie powodują łaski bezpośrednio, a są tylko jakimś tytułem do domagania się jej udzielenia.
/27/ a. 4 na 3. Przyczyną główną udzielania łaski jest sam Bóg. Narzędziem pierwszym, złączonym istotowo z Bogiem jest Chrystus według swojej ludzkiej natury. Narzędziami niezłączonymi, drugorzędnymi, są szafarze - osoby ludzkie myślące. Narzędziami nieożywionymi używanymi z ustanowienia Chrystusa są sakramenty. Wszystkie te przyczyny narzędziowe mają jedną moc płynącą od Boga. Ta moc jest w każdej według sposobu jej bytowania. Są to przyczyny jedna drugiej podporządkowane tak, że jedna, niższa, działa mocą otrzymaną od wyższej. Wszystkie jednak stanowią jeden łańcuch, poprzez który łaska dochodzi do duszy człowieka. Patrz art. nast.
/28/ a. 5. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja V (1546) tak uczy: „Jeśli ktoś twierdzi, że ten grzech Adama - mający jeden początek i przekazany wszystkim ludziom drogą rodzenia, a nie przez naśladowanie, który obciąża osobiście każdego jako jego własny grzech - można zgładzić czy to siłami natury, czy też jakimś innym sposobem, a nie przez zasługi jedynego Pośrednika, Pana naszego Jezusa Chrytsusa, który krwią swoją pojednał nas z Bogiem stawszy się dla nas sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem" (1 Kor 1, 30); albo jeśli przeczy możliwości dostąpienia tych zasług Jezusa Chrystusa tak przez dorosłych, jak i przez dzieci, w sakramencie chrztu należycie udzielanym według obrzędu Keścioła - niech będzie wyklęty" (D. 790).
/29/ a. 5 na 1. Ciało Chrystusa i tajemnice w nim dokonane (zmartwychwstanie) działają nie tylko jako narzędzie, ale także jako jakiś wzorzec. Działają jako narzędzie, gdyż człowieczeństwo Chrystusa jest narzędziem Jego bóstwa i działa mocą tegoż bóstwa. Mocą tego bóstwa Jego zmartwychwstanie jest przyczyną naszego zmartwychwstania, bo tylko Bóg może wskrzeszać zmarłych. Krótko mówiąc: Chrystus jako człowiek, będąc narzędziem Boga, sprawi zmartwychwstanie ciał ludzi dobrych i złych. Działają jako wzorzec w tym znaczeniu, że zmartwychwstanie Chrystusa jest wzorem, według którego dokona się nasze zmartwychwstanie, stosownie do słów św. Pawła: Chrystus „przekształci nasze ciało poniżone na podobne do Swego chwalebnego ciała" (Flp 3, 21), a chodzi tylko o dobrych. Ciała nasze wskrzeszone mocą Chrystusa będą podobne do Jego zmartwychwstałego ciała: będą nieśmiertelne, niecierpiętliwe, jaśniejące pięknem, przenikające materię oraz w lot przemierzające przestrzenie; staną się więc: „na wzór obrazu Jego Syna" (I2z 8, 29.)
/30/ a. 6 odp. Dana rzecz o tyle może działać i poruszać, o ile istnieje; a istnieć może albo w rzeczywistości, i wtedy taka rzecz, taki skutek jest później niż jego przyczyna sprawcza, bo najpierw jest przyczyna sprawcza, a potem jej skutek,

najpierw jest budowniczy, a potem dom wybudowany; albo też może istnieć w myśli i woli jako pomysł i chęć - jako cel; i wtedy taka rzecz jest wcześniej niż przyczyna sprawcza i sku-tek, bo najpierw jest plan i chęć budowania domu, a potem budowniczy, jego praca i na koniec dom. Skutek nieistniejący, nie urzeczywistniony nie może działać fizycznie przed swoim zaistnieniem. Piec nie grzeje, jeśli się wpierw w nim nie zapali. Tak samo i sakramenty: nie działają fizycznie, nie wywołają skutku, przed swoją przyczyną sprawczą - przed męką Chrystusa.

/31/ a. 6 na 3. Dosłownie: według porządku przyczyny formalnej pierwej z natury są skutki pozytywne niż prywatne (tj. polegające na usunięciu czegoś) itd. Według porządku przyczyny formalnej najpierw jest światło niż usunięcie cienmości, najpierw jest wlanie laski, niż usunięcie grzechu. Odwrotnie jest według porrądku przyczyny materialnej, od strony człowieka: najpierw jest usunięcie ciemności niż wejście światła, usunięcie grzechu niż wlanie łaski uświęcającej. W obu wypadkach 'pierwej' bierze się nie w sferze czasu, ale w sferze pojęciowej.

/32/ a. 6 na 3. Autor wyznawał to zdanie w Komentarzu do Sentencji. (4 Sent., d. 1, qu. 2, a. 4. qu. 3). Jak widzimy, obecnie je porzuca. Trzy poglądy o obrzezaniu: zdaniem jednych: są to Hugo od św. Wiktora, De Sacram., L. 2, p. G, c. 3 : PL 176, 448; Glossa ordin. super Rom. 4, 11 (VI 11B); Glossa Lombardi, super Rom. 4, 11 : PL 191, 1372; Magister, Sent., L. 4, d. 1, c. 9 (QR II, 750); Petrus Pictaviensis, Sent., L.., 4, d. 1, c. 2 : PL. 211, 1141. Inni utrzymywali; są to: Wilhelm z Auxerre, Summa Aurea, p. 4, tr. De Sacram. Vet. Legis, cap. Quid sit Circumcisio et quis eius effectus (246ra). Jeszcze inni głosili; są to: Aleksander z Hales, Summa Theol., p. 4, qu. 7, in. 7, a. 5, § 2 (IV, 39vb); Bonawentura, In Sent., L. 4, d, l, p. 2, a. 2, qu. 3 (QR IV, 44).

ZAGADNIENIE 63

/33/; a. 1. Nauka Kościoła: Sobór Florencki, Dekret dla Omian (1439) uczy: „Wśród sakramentów są trzy: chrzest, bierzmowanie i kaplaństwo, które wyciskają na duszy znamię, tj. jakiś duchowy, niezniszczalny znak odróżniający od innych. Stąd też ta sama osoba nie może ich przyjmować powtórnie. Pozostałe cztery sakramenty nie wyciskają znamienia i dopuszczają ich ponawianie" (D. 695).

Sobór Trydencki, sesja VII (1547) orzeka: „Jeśli ktoś twierdzi, że trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo nie wyciskają w duszy znamienia, tj. jakiegoś duchowego, nieusuwalnego znaku, wskutek czego nie można ich powtarzać - niech będzie wyklęty" (D. tł52). Teksty Pisma św.: 2 Kor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30.

Znamię lub piętno to łacińskie i greckie `character'.

/34/ a. 2. Autor określa znamię w ramach działów bytu Arystotelesa. Trzecim działem spośród dziesięciu jest jakość. Ta zaś ma cztery gatunki: 1)

przysposobienie względnie sprawność (habitus) i usposobienie, względnie nastrój (dispositio); 2) władza; 3) szybko ustępujące właściwości (np. czerwony ze wstydu) i długo lub dłużej trwające (np. ciepłe-zimne, wilgotne-suche, twarde-miękkie, także barwy, smaki, dźwięki, zapachy); 4) foremność i kształt. Patrz z. 49, 2, t. 11, str. 15n i 270n oraz t. 6, obj. /51/, str. 246. Także t. 3, obj. /12/, str. 248 i t. 15, obj. /60/, str. 213.
Jednym z tych działów jest stosunek (relatio). O nim szeroko w t. 3, obj. /11/ i /13/, str. 247-252.
Władza może być bierna - do otrzymywania, pobierania czegoś albo czynna - do czynienia, przekazywania czegoś. Jedna i druga może być cielesna lub duchowa.
/35/ a. 2 zarzut 3. Aleksander z Hales w Sumrna Theol., p. 4, qu. 49, m. 1. a. 1 (IV, 86vb) oraz Bonawentura w In. Sent., L. 4, ci. 6, p. 1, a. unicus, qu. 1 (QR IV, 137) przypisują to określenie Dionizemu. Patrz jednak Albert W., In Sent., L. 4, d. 6, a. 4 (BO XX1X, 123) oraz sam św. Tomasz, In Sent., L. 4, d. 4, qu. 1, a. 2, qu 1. Cf Dionizy, De Eccl. Hier., c. 2, p. 3, § 4: PG 3, 400.
/36/ a. 2 na 1 i 3. Niektórzy u Aleksandra z Hales w Summa Theol., p. 4, qu. 49, m. 1, a. 2 (IV, 87vb), Bonawentury w In Sent., L. 4, d. 6, p. 1, a. unicus, qu. 1 (QR IV, 137), Alberta W. w In Sent., L. 4, d. 6, a. 3 (BO XXIX, 121), Piotra z Tarantazji w In Sent., L. 4, d. 5, qu. 2, a. 1, qu 1 (Ms. Brug. 187, fol. 17vb).
Na 2. Wilhelm z Auxerre (zm.1232), Summa Aurea, p. 4, tr. De Bapt. Christi, cap. Quid sit Baptismus 250ra). Także jako niektórzy wymienieni w na l i 3.
/37/ a. 3 wbrew. Jest to określenie obiegowe wśród teologów, spotykane u Alberta W., In Sent., L. 4, d. 6, a. 4 (BO XXIX, 123); a. 3 (BO XXIX, 122) i Bonawentury, In Sent., I,. 4, d. 6, p. 1, a. unicus, qu. 1 (QR IV, 137).
Chrystus nie ma znamienia sakramentalnego, ponieważ ono jest władzą narzędziową i udzieloną częściowo, zaś Chrystus ma pełnię władzy, a chodzi o Jego władzę kapłaństwa. Chrystus jest założycielem i głową liturgii religii chrześcijańskiej. Tego to Chrystusa znamię sakramentalne upostaca w duszy człowieka, w znaczeniu upostacać kogoś w czymś, albo w kimś. Dzięki niemu dusza człowieka upostaca się do Chrystusa, do najwyższego kapłana: upostaca Go w sobie Autor używa wyrażenia: configurare Christo lub sacerdotio Christi. Dotykamy tu najgłębszej tajemnicy, mianowicie ścisłej więzi ochrzczonego z Chrystusem. Przez znamię chrześcijanin należy do Chrystusa; nosi w sobie wyciśnięte znamię tej przynależności; co więcej, staje się jakby ‘drugim Chrystusem’, powołanym do pełnienia Jego zadań. Znamię więc nie jest jedynie jakąś ozdobą duszy, albo tylko przygotowaniem do łaski lub przystosowaniem do niej (patrz a. 2 i 3 oraz art. nast. na 1).
/38/ a. 3 odp, Litera Taw czy Tau w starożytnym alfabecie hebrajskim miała kształt krzyża, a ten jzst symbolem zbawienia.
Nieco niżej jest mowa o przyjmowaniu i podawaniu tego co dotyczy czci Boga. Podają kapłani, przyjmują zwykli wierni. Patrz, niżej, na 6.
/39/ a. 3 na 2. Należy wyodrębnić: 1) sakrament tylko - zewnętrzny znak sakramentalny, którego istotą jest: być znakiem; 2) rzecz tylko - łaska (tj. to, czego

sakrament jest znakiem i co sprawia); 3) rzecz i sakrament - co jest sprawione przez sakrament (rzecz) i zarazem co jest znakiem przyzywającym łaskę (sakrament). To wyodrębnienie jest ważne dla każdego sakramentu. Patrz niżej na zarzut 3 oraz z. 66, 1 adp.

ZAGADNIENIE 64

/40/ a. l. Nauka Kościoła: Pius V (1566-1572) potępił następujące zdanie M. Bajusa (1567): „W grzechu są czynność i obciążenie, tj. obowiązek poniesienia kary. Gdy ustanie czynność, zostaje tylko obowiązek poniesienia kary. Stąd też w sakramencie chrztu albo w rozgrzeszeniu kapłańskim właściwie i jedynie gładzi się zmaza grzechu, a posługa kapłanów uwalnia jedynie od obowiązku poniesienia kary. Pokutującemu grzesznikowi nie przywraca życia posługa rozgrzeszającego szafarza, a tylko sam Bóg, który zachęcając i pobudzając do pokuty przywraca i wskrzesza mu życie. Posługa kapłana jedynie gładzi obowiązek poniesienia kary" (D. 1056-1058).
/41/ a. 2. Nauka Kościoła. Sobór Trydencki, sesja VII (1547) tak orzeka: „Jeśli ktoś twierdzi, że nie wszystkie sakramenty nowego prawa zostały ustanowione przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego - niech będzie wyklęty" (D. 844). Trydenckie Wyznanie Wiary (1564): „Wyznaję, że według prawdy i właściwie mamy siedem sakramentów nowego prawa ustanowionych przez Jezusa Chrystusa naszego Pana" (D. 996). Św. Pius X dekretem Lamentabili (1907) potępił następujące twierdzenia modernistów: „Zdania o początku sakramentów, jakie mieli Ojcowie Trydenccy, i które bez wątpienia wywarły wpływ na ich dogmatyczne kanony, dalekie są od tych, które dzisiaj słusznie mają badacze historii chrześcijaństwa. Sakramenty stąd wzięły początek, że apostołowie i ich następcy interpretowali jakąś myśl lub zamiar Chrystusa pod wpływem i bodźcem oko-liczności i wydarzeń" (D. 2039n.)
/42/ a. 3 odp. Władza głównego sprawcy, czyli najwyższy autorytet, który ustanowił i zarządza sakramentami - potestas auctoritatis. Władza głównego szafarza - ministerium principale. Władza przewodnictwa, przewodnicza Chrystusa - potestas excellentiae. Sacramenta sanctificantur - sakramenty są święte i uświęcają.
/43/ a. 5. Źli szafarze, czyli znajdujący się w grzechu ciężkim. Nauka Kościoła: Innocenty III, Wyznanie wiary przedłożone Waldensom (1208): „Nie odrzucamy także sakramentów, których udziela Kościót i z którymi współdziała bezcenna i niewidziałna moc Ducha Świętego, choćby nawet udzielał ich grzeszny kapłan, uznany przez Kościół. Nie uwłaczamy spełnianym przez niego posługom kościelnym i błogosławieństwom, lecz chętnym sercem je przyjmujemy, jak gdyby pochodziły od człowieka najgodniejszego. Kiedy bowiem biskup lub kapłan jest grzeszny, jego grzech nie odbiera mocy chrztowi dziecka ani konsekracji eucharystii, ani żadnym innym posługom kościelnym w stosunku do

wiernych" (D. 424). Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że szafarz będący w ciężkim grzechu, choćby zachował wszystko, co do dokonania i udzielenia sakramentu jest istotne, nie dokonuje sakramentu ani go nie udziela - niech będzie wyklęty" (D. 855, także 902, 920). Sobór Odrzuca odnośne błędy Lutra, Zwingliego i Kalwina.
Jan XXII Konstystucją Gloriosam Ecclesiam (1318) odrzuca odnośne błędy tzw. Fraticelli (D. 488).
Benedykt XII odrzuca odnośne błędy Ormian w tzw. Lista błędów Ormian (1341, D. 545).
Sobór w Konstancji (1414-1418), sesja VIII (1415) odrzuca odnośne błędy Wiklefa (D. 584), zaś sesja XV (1415) odrzuca odnośne błędy Husa (D. G3-I, 672).
/44/a. 5 zarzut 1. Tym argumentem posiugiwał się Donat i donatyści (IV w.). Twierdzili, że chrzest i święcenia udzielone przez heretyka, zdrajcę czy odstępcę nie są ważne. Herezja donatyzmu powstała i grasowała w Płn. Afryce, głównie w Kartaginie. Trwała do najazdu mahometan. Zajęli się nią papież Milcjades na synodzie w Rzymie (313) r., cesarz Konstantyn W., synody w Arles (Galia 314 r.) i w Mediolanie (316 r). św. Augustyn zwalczał ją przy pomocy dysput i pism (10 pism) i wreszcie przy pomocy władzy świeckiej, jako że donatyści stosowali masowy gwałt i terror. Polemikę z donatystami prowadzili i inni współcześni pisarze. Patrz niżej z. 66, 8 odp.
/45/ a. 8. Nauka Kościoła: Pytanie postawione zwolennikom Wiklefa i Husa z polecenia Marcina V (1418 r.): „Czy wierzy, że grzeszny kapłan, używając należytej materii i formy, z zamiarem czynienia tego, co czyni Kościół, prawdziwie konsekruje eucharystię, prawdziwie rozgrzesza, prawdziwie udziela inych sakramentów?" (D. 672).

Sobór Forencki, Dekret dla Ormian (1439): „Wszystkie saktramenty są dokonywane przez trzy czynniki: rzeczy jako materię, słowa jako formę i osobę szafarza udzielającego sakramentu mającego zamiar czynienia tego, co czyni Kościół. Gdyby któregoś z nich brakło, sakrament nie dokonuje się" (D. 695). Leon X Bullą Exsurge (1520 r.) potępił następujące zdanie Lutra: „Istnieje taka możliwość, że spowiadający się nie ma żalu za grzechy, albo że kapłan nie daje rozgrzeszenia poważnie, a tylko na hecę; jeśli jednak ów spowiadający się wierzy, że jest rozgrzeszony, jest rozgrzeszony naprawdę" (D. 752). Innymi słowy Luter tak głosił: Nie jest potrzebny żal ze strony penitenta, ani zamiar ze strony szafarza, a wystarcza sama wiara penitenta w to, że jest rozgrzeszony. Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że u tych, co sprawują sakramenty i ich udzielają, nie jest potrzebny zamiar: przynajmniej czynienia tego, co czyni Kościół - niech będzie wyklęty" (D. 854).

Zamiar (intentio) jest to nie tylko myśl o czynieniu czegoś, ale i wola, chęć dokonywania czegoś. Ta wola to zarazem siła skłaniająca do działania. W sprawowaniu sakramentów szafarz - narzędzie rozumne włącza i poddaje świadomie swoją myśl i wolę, jej siły Chrystusowi, który poprzez nie uskutecznia

swoje zamierzenia. Autor zalicza zamiar szafarza do ruchu, do świadomego poruszania się i działania według nadanego kierunku: poruszonego i podporządkowanego przyczynie głównej, jaką jest Chrystus.
/46/ a. 8 na 3. Zamiar aktualny jest wtedy, gdy towarzyszy świadomie działaniu przez cały jego ciąg; a więc, gdy nieprzerwanie myśl jest skupiona na to, co się czyni, i na cel oraz gdy wola nieprzerwanie chce tego działania i jego celu. Jak wy znaje. Autor, szafarz winien dołożyć starań, by utrzymać takowy zamiar przez cały tok działania, ale to nie jest całkowicie we władzy człowieka. Dlatego nie jest konieczny. Konieczny zaś jest zamiar habitualny czy wirtualny, tzn. ogólny i uprzedni. Wystarczy zatem, że przed zabieraniem się do świętych czynności szafarz uświadomi sobie, co robi, czego ma dokonać, w czyim imieniu, no i chce czynić to, co przez tę świętą czynność czyni Kościół. Taki zamiar można nawet powziąć ogólnie raz na zawsze na początku całego posługiwania, a niekoniecznie przed każdą posługą, a więc po otrzymaniu święceń i odpowiednich uprawnień, a przed zabieraniem się do świętych czynności; wyraża się potem w stałej gotowości ducha do chrzczenia, spowiadania, celebrowania itp. Moc takowego zamiaru działa, kiedy tylko zajdzie potrzeba. Takowy zamiar zachowuje się jak stałe przysposobienie - habitus (stąd habitualny) lub władza czy moc wewnętrzna, którą ktoś może się posłużyć, kiedy tylko zajdzie potrzeba (stąd virtualny, od virtrrs -- moc). Nie jest to działanie z prostego nawyku, przyzwyczajenia czy automatyczne. Zresztą od szafarza Kościół żąda ciągłego pogłębiania siebie i przygotowywania się, skupienia przed i w czasie wykonywania świętych posług.
/47/ a. 9. Nauka Kościoła: Odpowiedź Mikołaja I na pytania Bułgarów (866 r.): „Jakiś Żyd, nie wiecie: chrześcijanin czy poganin, ochrzcił wielu w waszym kraju. Pytanie, co z nimi zrobić. Odpowiadamy: Jeżeli zostali ochrzczeni w imię Trójcy Przenajświętszej lub tylko w imię Chrystusa - jak to czytamy w Dziejach Apostolskich (2, 38; 19, 5), bo to na jedno wychodzi, jak to wyjaśnia św. Ambroży (De Spir. S. 1, 3, 42 : PL 16, 714), jest pewne, że nie należy ich chrzcić ponownie" (D. 335). Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439): „W razie konieczności może chrzcić nawet poganin lub heretyk, byleby zachował fonnę Kościoła i miał zamiar czynić to, co czyni Kościół" (D. 696).
Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że chrzest udzielany nawet przez heretyków w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, z zamiarem czynienia tego, co czyni Kościół, nie jest prawdziwym chrztem - niech będzie wyklęty" (D. 860).
/48/ a. 10. Zamiar należyty - intentio recta; zamiar przewrotny - intentio perversa; zamiar udzielania dla zabawy i na żarty - intentio iocosa, czynić coś na hecę agere aliquid delusorie. Uti ad venefica - może oznaczać albo używanie dla praktyk czarnoksięskich, albo jako trucizny, albo naraz jedno i drugie.

ZAGADNIENIE 65

/49/ a. 1. Nauka Kościoła: Innocenty III, Wyznanie wiary przeznaczone dla Waldensów (1208 r.), wymienia siedem sakramentów (D. 424). Sobór Lioński II (1274), Wyznanie wiary Michała Paleologa: „Kościół rzymski utrzymuje i naucza, że jest siedem sakramentów" (D. 465). To samo Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439, D. 695); Sobór Trydencki, sesja VII (1547); „Jeśli ktoś twierdzi, że jest więcej lub mniej sakramen-tów niż siedem - niech będzie wyklęty" (D. 844. 996); Wyznanie wiary przepisane przez Benedykta XIV dla obrządku wschodniego - dla Maronitów (1743 r., D. 1470).

Najstarsze świadectwa teologów o liczbie siedmiu sakramentów sięgają XII w.: Nieznany autor dzieła Sententiarum di vinitatis (lata 1141-1148); Piotr Lombard (1152-1159); Herbord - biograf św. Ottona Bamberskiego (1159); Magister Simon oraz nieznany autor dzieła Libri de Sacramentis.

O szczególnej ważności trzech pierwszych sakramentów dotyczących rozwoju nadprzyrodzonego osoby ludzkiej mówi Dekret św. Kongregacji Kultu Bożego (Obrzędy chrztu dzieci, Katowice 1972 r., nr 1-2, str. 9n) oraz Konstytucja Apostolska O sakramencie bierzmowania Pawła VI (1971 r., sam początek, Obrzędy bierzmowania, Katowice 1975 r., str. 9).

/50/ a. 1 zarzut 7. Obiaty (oblationes) były to różne dary w naturze, składane przez Żydów Bogu na ręce kapłanów, którzy jako ich szafarze mieli je przeznaczać na własne potrzeby, na potrzeby kultu Bożego, na utrzymanie służby świątynnej i na ubogich. Były to więc swojego rodzaju świadczenia na pół obowiązkowe, na pól dobrowolne. O nich Autor mówi szeroko 2-2. 86, t. 19, str. 87-93. Słowa `obiata' na oddanie 'oblatio' używa Cz. Miłosz w Księdze Psalmów (Ps. 40, 7, str. 22), Wulgata (Ps. 37, 7; 50, 21) oraz Biblia Tys., 3 wyd. (np. Ps. 44/39, 7; Iz .57, 6). O. Feliks Bednarski oddaje `oblatia' przez 'dań ofiarna' (patrz t. 19, str. 299).
Dziesięciny były to świadczenia narodu żydowskiego na utrzymanie pokolenia lewitów, którzy nie otrzymali działu, tj. części ziemi palestyńskiej, jako że ich działem był sam Bóg (patrz Lb 18, 20-24; Kpł. 27, 30nn; Pwt 14, 22-29; 26, 12nn. O nich Autor szeroko rozprawia 2-2. 87, t. 19, str. 95-107).
Ofiary były to świadczenia w naturze, składane przez Izraelitów samemu Bogu, a więc zwierzęta i płody ziemi; w przeciwieństwie do obiat, należało je zabić lub zniszczyć: złożyć Bogu na Jego cześć. O nich mówi Autor 2-2. 85, t. 19, str. 79-86. O różnicy między obiatą, pierwocinami, dziesięcinami i ofiarą mówi Autor 2-2. 85, 3 na 3, t. 19, str. 85.

/51/ a. 1 odp. Aleksander z Hales, Summa Theol., p. 4, qu. 8, m. 7, a. 2 (IV, 52 rb); Bonawentura, In Sent., L. 4, d. 2, a. 3, qu. 3 (QR V, 53); Piotr z Tarantazji, In Sent., L. 4, d. 2, qu. 1, a. 2 (Ms. Brug. 187, fol. 15 vb); Albert W., In Sent., L. 4, d. 2, a. 1 (BO XXIX, 43). Patrz Hugo od św. Wiktora, De Sacram., L. 1, p. 9, c. 3: PL 176, 320 oraz Pseudo Hugo od św. Wiktora, Summa Sent., tr. 4, c. 1 : PL 176, 117.

/52/ a. 1 na 8. Aleksander z Hales, Summa Theol., p. 4, yu. 8, m. 7, a. 2 (IV, 52 rb); Bonawentura, In Sent., L. 4, d. 2, a. 1, qu. 3 (QR IV, 53); Piotr z Tarantazji, In Sent., L. 4, d. 2,, qu. 1, a. 2 (Ms. Brug. 187, fol. 15 vb).
/53/ it. 3 wbrew. Doskonałość hierarchiczna. Dionizy jest neoplatończykiem; zaś według neoplatończyków byt przedstawia się jako hierarchia, skala coraz to wyższych bytów. U ich szczytu, jako najwyższy byt, jest jedno; ono też jest celem całej hierarchii. Doskonałość czlowieka polega na zjednoczeniu się z owym 'Jedno' - z Bogiem, co się ziszcza właśnie przez eucharystię.
/54/ a. 3 odp. Ten lęk może być dwojaki: po pierwsze może to być obawa przed prześladowaniem lub narażeniem się na drwiny ze strony podłych; po drugie może to być lęk powodowany wielkością rzeczy: przyjmowanie Boga i równocześnie świadomością własnej niskości, tj. niegodności, czyli jakąś złą pokorą. W tym wypadku eucharystia mogłaby być co najwyżej przedmiotem adoracji, a nie pokarmem. Niestety, oba lęki spotykało się i spotyka nadal u ludzi.
/55/ a. 4. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że sakramenty nowego prawa nie są konieczne do zbawienia, ale że są zbyteczne, i że bez nich lub bez ich pragnienia, przez samą wiarę ludzie otrzymują od Boga łaskę usprawiedliwienia, chociaż nie wszystkie są konieczne każdemu człowiekowi - niech będzie wyklęty" (D. 847).

SAKRAMENT CHRZTU

ZAGADNIENIE 66

/56/ a. 3. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że prawdziwa i naturalna woda nie jest konieczna do chrztu, i z tego powodu słowa Pana naszego Jezusa Chrystusa: „Jeśli się kto nie odrodzi z wody i z Ducha Świętego" (J. 3, 5) uważałby za jakąś przenośnię - niech będzie wyklęty" (D. 858).
/57/ a. 3 odp. Chodzi o pierwszych filozofów greckich z. VI-VII w., o tzw. Szkołę jońską: Tales, Anaksymander, Anaksymenes.
/58/ a. 4 na 3. Nieaktualny obecnie, a powszechnie przyjrnowany przez starożytnych filozofów i średniowiecze, pogląd, że ciała składają się z czterech elementów: wody, ziemi, powietrza, ognia, oraz odpowiadających im czterech cieczy. Hipokrates (V w. przed Chr.), a po nim inni, zwłaszcza Galen (129-200 po Chr.) przyjmowali w organizmie cztery zasadnicze ciecze (humores): krew (sanguis), którą łączono z powietrzem, żółć żółta znajdująca się w woreczku żółciowym (chole), którą łączono z ogniem; żółć czarna - w śledzionie (melancholia), którą wiązano z ziemią; flegma, którą wiązano z wodą. Zależnie od przewagi którejś z nich w organizmie są temperamenty człowieka: sangwiniczny, choleryczny, melancholiczny, flegrnatyczny. Te ciecze łączono także z głównymi jakościami: gorące, suche, wilgotne, zimne, no i z czterema porami roku.

Manichejczycy wśród wielu innych błędów głosili i ten, ze Chrystus nie przybrał właściwego ciała, ale jakieś pozorowane, na niby; przekreślali tym samym całkowicie naturę ludzką w Chrystusie. Patrz Sobór Florencki, Dekret dla Jakobitów (1442 r., D. 710). O manichejczykach, patrz skorowidz niemal wszystkich tomów Części Pierwszej.

/59/ a. S. Nauka Kościoła: Aleksander III (I159-1181), List do bp. Poncjusza: „Gdyby ktoś zanurzyt dziecko trzy razy w wodzie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, Amen, a nie wypowiedział słów: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Amen, dziecko nie jest ochrzczone" (D. 398). Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (143): „Forma chrztu ma być taka: Ja ciebie chrzczę w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego. Nie przeczymy jednak, że i przez takie słowa uskutecznia się prawdziwy chrzest: otrzymuje chrzest taki a taki sługa Chrystusa w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego; albo: Moimi rękami otrzymuje chrzest taki a taki w imię Ojca i Syna, i Ducha Swiętego. Skoro bowiem główną przyczyną, z której chrzest bierze moc, jest Trójca Przenajświętsza, a narzędziem jest szafarz zewnętrznie sprawujący sakrament, to sakrament dochodzi do skutku, jeśli wraz z wezwaniem Trójcy Przenajświętszej zostaje wyrażona słownie czynność, którą sam tenże szafarz wykonuje" (D. 696).

Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, chrzest nawet przez heretyków udzielany w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, z zamiarem czynienia tego, co czyni Kościół, nie jest prawdziwym chrztem - niech będzie wyklęty" (D. 860).

/60/ a. 6. Cały ten artykuł opiera się na tekstach Dziejów Apostolskich, 8, 12, W; 2, 34; 19, 5, Mówią one o chrzczeniu w imię Jezusa Chrystusa. Niektórzy uważali, że chodzi w nich o formułę: Ja ciebie chrzczę w imię Jezusa Chrystusa. Autor uzasadnia, że nie można udziclać chrztu, stosując takową formułę, podobnie jak nie można go udzielać, stosując formułę: Ja ciebie chrzczę w imię Trójcy. Atoli owe teksty niekoniecznie muszą oznaczać formutę chrztu. Raczej mówią ogólnie o chrzcie ustanowionym przez Chrystusa, w przeciwieństwie do chrztu Jana lub obmywań żydowskich rytualnych.

Dekret Kongregacji Kultu Bożego z dnia 15 maja 1969 postanawia: „Słowa, przez które udziela się w Kościele łacińskirn chrztu, są następujące: Ja ciebie chrzczę w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego" (Obrzędy chrztu dzieci, nr 23. Katowice 1972, wyd. Kurii Diecezjalnej, str. 16).

/61/ a. 7. Wydany po Soborze Wat. II, soborze odnowy i przystosowania, Dekret Kongregacji Kultu Bożego 1969 - tak postanawia: „Wolno używać zarówno formy zanurzania, która dokładniej oznacza uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jak i formy polania". „Samo udzielenie sakramentu chrztu dokonuje się przez obmycie wodą, które może mieć formę zanurzenia lub polania, zgodnie z miejscowym zwyczajem, oraz przez wezwanie Trójcy Przenajświętszej" (cytowane w obj. /60/ Obrzędy chrztu dzieci, nr 22, str. 16 i nr 18, str. 26n). Chrzest przez znurzenie katechumenów w specjalnych baptysteriach sadzawkach jest ponoć nadal stosowany w Kościele wschodnim. W Kościele łacińskim zastąpił

go chrzest przez polanie. Przełom dokonał się w średniowieczu, choć jeszcze w XVI w. był spotykany. Przemówiły za tym względy praktyczne. Ale chrzest przez zanurzenie nie był jedyną formą chrzczenia w chrześcijaństwie. Trudno pomyśleć, żeby chrzest około trzech tysięcy dusz albo całej rodziny strażnika trzymającego św. Pawła w więzieniu, dokonał się przez zanurzanie. Patrz Dzieje Ap. 2, 41 i 16, 33).
/62/ a. 8 odp. Eunomiusz bp Kizyku i diakon Aecjusz z Antiochii oraz ich zwolennicy głosili w IV w. arianizm krańcowy i to nawet po Soborze Nicejskim I (325 r.), który odrzucił poglądy Ariusza. Szerzej o tym t. 3, str. 242 n).
/63/ a. 9. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że chrzest prawdziwie i należycie udzielony, powinien być powtórzony u tego, kto się zaparł wiary Chrystusa, należąc do niewierzących, a potem się nawraca i pokutuje - niech będzie wyklęty" (D. 867).

Szczepan I (254-257), List do Cypriana: „Gdyby ktoś z jakiejkolwiek herezji powrócił do nas, nie można wprowadzać nowych zwyczajów sprzecznych z tradycją. Wystarczy włożyć na nich ręce w [sakramentalnej] pokucie. Przecież nawet heretycy, gdy kto przechodzi z jednej grupy do drugiej, nie udzielają chrztu, a tylko przyjmują do sakramentu eucharystii" (D. 46). To samo postanawia Synod w Arles I (3l4 r., D. 53); Sy-rycjusz (384-398), List do bpa Himeriusza (385 r. D. 88); Innocenty I (401-417), List do Rufusa i innych bpów Macedonii o chrzcie paulinistów (414 r., D. 97); Sobór Later. IV (1215 r. D. 135); Sol-)& Lioński II (1274 r. D. 464); Sobór Flor. (1438-1445), Dekret dla Ormian (1439 r. D. 695); Sobór Tryd. (1545 1563), sesja VII (1547, D. 852 i 869); sesja XIV (1551 r. D. 895); Wyznanie Wiary Tryd. (1564 r. D. 996); Dekret Kongregacji Kultu Bożego 1969 r., Obrzędy chrztu dzieci, nr 4, str. 11).

Niekiedy trzeba powtarzać chrzest. Tak np. Sobór Nicejski I (325) orzekł: „Postawiono zasadę, żeby zawsze chrzcić na nowo zwolenników Pawła (z Samosaty, tzw. paulinistów), jeśli wracają na łono Koscioła katolickiego" (D. 56). To samo powtarza Innocenty I (D. 97).

Niekiedy zaś trzeba powtarzać chrzest warunkowo. Sobór Later. III (1179) : „Tych, co do których istnieje wątpliwość, czy są ochrzczeni, należy ochrzcić, poprzedzając forrnę chrztu takimi słowami: Jeśli jesteś ochrzczonym, ja ciebie nie chrzczę, ale jeśli jeszcze nie jesteś ochrzczony, ja ciebie chrzczę itd." (D. 399, także 1527, 1848).
/64/ a. 9 na 3. Bonozjanie (od bpa Bonozjusza, IV-V w.) odrzucali prawdę o stałym dziewictwie NMP i o bóstwie Chrystusa. Opowiadali się za adopcjanizmem (patrz t. 3, obj. /3/, str. 242) oraz nauką Fotyna i Ariusza. Grasowali w Ilirii, Galii i Hiszpanii w V i VI w. Paulianie, bodajże zwolennicy Pawła z Samosaty, bpa Antiochii (od 260 do 272), który nie uznawał Trójcy Przenajświętszej, a głosił tylko jednego Boga w jednej osobie. Kilka synodów zajmowało się jego nauką - także Sobbór Nicejski (patrz wyżej obj. /63/), wreszcie ją potępiono a jego usunięto z biskupstwa.

Katafrygowie, zwolennicy Montana z Fygii (stąd ich nazwa). Uważają jednego Boga w jednej osobie. Uważają Ducha Świętego za zwykłego człowieka - Montana. Montan (od niego montanizm) żył w II w. we Frygii (Mała Azja). Uważał się za narzędzie Ducha Świętego powołane do reformy Kościoła. Miewał częste podejrzane ekstazy i jakieś religijne urojenia. Poszło za nim sporo ludzi, zwłaszcza niewiasty. Sekta szybko objęła Małą Azję i płn. Afrykę (patrz z. 173, 3 na 4, proroctwo, t. 23, obj. /12/).
/65/ a. 10. Sobór Wat. II (I963-1965) polecił zmienić nieistotne obrzędy chrztu w duchu odnowy i przystosowania do potrzeb czasu i miejsca. Św. Kongregacja Kultu Bożego, dekretem z dnia 15 maja 1969, wykonując to polecenie wydała nowe Obrzędy chrztu dzieci wedtug rytuału rzymskiego. Na samym początku ów dekret podaje dogmatyczną naukę o chrzcie i normy praktyczne. Przetłumaczone na język polski i jako takie zatwierdzone dla Polski 14 października 1970 przez tęż Kongregację, zostały w święto Chrztu Pańskiego w 1972 r. ogłoszone przez Prymasa Stefana Wyszyńskiego za wzorcowe i polecone do stosowania we wszystkich kościołach Polski. Wydane w tymże roku w Katowicach (wyd. Kurii Diecezjalnej. Nakład Księgarni św. Jacka).
/66/ a. 10 odp. Cały wysiłek kaznodziejski i katechetyczny, jak i obecne obrzędy chrztu w języku narodowym mają głównie na celu nauczanie, oświecanie ludzi czy to przez same teksty i słowa, czy przez symbolikę obrzędów. Kładzie się główny nacisk na przygotowanie rodziców i chrzestnych w duchu zbudzenia ich wiary, rozumienia wielkości sprawy i świadomości własnego chrztu oraz obowiązków wychowawczych wobec ochrzczonego dziecka wypływających z jego chrztu.
/G7/ a. 10 na 1. Dekret Kongregacji Kultu Bożego (1969) tak postanawia: „W wyborze terminu chrztu należy kierować się w pierwszym rzędzie względami na zbawienie dziecka ... na zdrowie matki, aby mogła, jeśli to możliwe, osobiście brać udział..., na potrzeby duszpasterskie, tj. wystarczający przeciąg czasu na przygotowanie rodziców... Jeśli dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, niech bezzwłocznie zostanie ochrzczone w sposób podany pod numerem 21. ... Udzielenie chrztu powinno nastąpić w pierwszych tygodniach po narodzeniu dziecka” itd. (Obrzędy chrztu dzieci, nr 8, str. 23n).
„Aby ukazać paschalny charakter chrztu, zaleca się udzielać go w Wigilię Wielkanocną lub w niedzielę; w każdą bowiem niedzielę Kościół wspomina zmartwychwstanie Pana. W niedzielę można udzielać także podczas Mszy św., aby cała wspólnota mogła brać udział w obrzędzie i aby jeszcze jaśniej ukazać związek chrztu i eucharystii”. (Obrzędy chrztu dzieci, nr 9, str. 24). „Udzielanie tego sakramentu niech zawsze ukazuje jego charakter paschalny” (nr 28, sir. 17). Nie wolno udzielać chrztu w domach prywatnych (nr 12, str. 25).
Obecnie więc nie udziela się uroczystego chrztu w wigilię Zesłania Ducha Świętego.
/GF3/ u. 10 na 2. Posoborowe Obrzędy chrztu dzieci zniosły namaszczanie olejem piersi i pleców dziecka, jak też użycie soli i śliny. Zachowano namaszczenie

krzyżmem na szczycie głowy tuż po akcie chrztu poprzedzone modlitwą: „Bóg wszechmogący, Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, który cię uwolnił od grzechu i odrodził z wody i z Ducha Świętego, On sam namaszcza ciebie krzyżmem zbawienia, abyś włączony (na) w lud Boży wytrwał (ła) w jedności z Chrystusem Kapłanem, Prorokiem i Królem na życie wieczne. Amen“ (nr 118, str. 76).
/69/ cz. 10 na 4. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że przyjęte i uznane w Kościele obrzędy, które się zazwyczaj stosuje przy uroczystym udzielaniu sakramentów, można albo mieć w pogardzie, albo bez żadnego grzechu dowolnie pomijać, albo mogą być zmieniane przez jakichkolwiek pasterzy Kościoła na nowe jakieś obrzędy - niech będzie wyklęty” (D. 856).

Do czuwania nad kultem Bożym, nad obrzędami sakramentów, została powołana przez Sykstusa V (1588 r.) specjalna Kongregacja Obrzędów przy Kurii Rzymskiej. Obecnie nosi nazwę: Św. Kongregacja Kultu Bożego.
Konstytucja o świętej Liturgii Soboru Wat. II, sesja III (1963) postanawia: „Nikomu innemu, nawet kapłanowi, nie wolno w zakresie liturgii na własną rękę niczego wprowadzać, usuwać lub zmieniać” (22 § 3).
/70/ a. 11. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Przeniesienie z tego stanu, w którym cztowiek rodzi się synem pierwszego Adama, do stanu łaski i przybrania za synów Bożych (Rz 8, 15) za pośrednictwem drugiego Adama - Jezusa Chrystusa ... po ogłoszeniu ewangelii nie może nastąpić bez kąpieli odrodzenia lub bez jej pragnienia” (D. 796). Patrz także List Innocentago II (III?) z XII wieku do bpa Kremony (D. 388); List Innocentego III do bpa Bertolda (1206 r., D. 413) oraz potępione zdania Bajusa przez Piusa V (1567 r. D. 1031 i 1071).

ZAGADNIENIE 67

/71/ a. 1 i 2. Autor jest wyrazicielem dawnego prawa liturgicznsgo. Po Soborze Wat. II (1963-1965) prawo to jest inne. Dekret Kongregacji Kultu Bożego (1969) postanawia: „Zwyczajnymi szafarzami chrztu są biskupi, kapłani i diakoni. Udzielając tego sakramentu niech pamiętają, że dzialają w Kościele w imieniu Chrystusa i mocą Ducha Świętego” (nr 11, Obrzędy chrztu dzieci, str. 14; Sobór Wat. II, KK 29, KL 68, Pallotinum, Poznań 1968, str. 135, 57).
/72/ a. 2 odp. Dekret Kongregacji Kultu Bożego (1969): „Chrzest jest sakramentem, przez który ludzie wchodzą do wspólnoty Kościoła i tworzą razem budowlę na mieszkanie Boga w Duchu Świętym (Ef 2, 22). Jest także sakramentalnym węzłem jedności, łączącym wszystkich, którzy nim są naznaczeni” (nr 4, Obrzędy chrztu dzieci, str. 11).
/73/ a. 3, 4, S. Nauka Kościoła dotycząca tych trzech artykułów sięga III w. (od Stefana I, 254-257) i trwa nieprzerwanie do dnia dzisiejszego.
Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439): „W razie konieczności nie tylko kapłan lub diakon, lecz także każdy świecki chrześcijanin albo kobieta, nawet

poganin i heretyk mogą udzielić chrztu, byleby tylko zachowali formę Kościoła i zamierzai czynić to, co czyni Kościół" (D. 696).

Dekret Kongregacji Kultu Bożego (1969): „Jeśliby kapłan lub diakon był nieobecny, a życiu nieochrzczonego zagrażało niabezpieczeństwo, zwłaszcza gdyby był konający, chrztu może udzielić, a niekiedy powinien, każdy wierzący, a nawet jakikolwiek człowiek, kierujący się właściwą intencją. Jeżeli niebezpieczeństwo śmierci nie jest bezpośrednie, to w miarę możności powinien sakramentu udzielić świecki katolik, posługując się przy tym skróconą formą, podaną niżej" (nr 131-137). (Nr 16, Obrzędy chrztu dzieci, str. 15).
/74/ a. 7. Dosłowny tytuł: Czy do chrztu potrzebny jest ktoś, kto by ochrzczonego podjął (wyjął, podniósł) z świętego źródła. Jak widać nawiązuje to do chrztu przez zanurzenie w sadzawce.

Obecne przepisy, podane przez Kongregację Kultu Bożego (1969) są następujące: „Zgodnie ze starodawnym zwyczajem Kościoła, człowiek dorosły nie może być dopuszczony do chrztu bez chrzestnego, wybranego ze wspólnoty chrześcijańskiej. Ma on pomagać chrześniakowi przynajmniej w ostatnich przygotowaniach do przyjęcia sakramentu, a po chrzcie dbać o jego wytrwanie w wierze i w chrześcijańskim życiu. Podobnie przy chrzcie dziecka ma być obecny chrzestny, jako przedstawiciel zarówno rodziny ochrzczonego, rozszerzonej w znaczeniu duchowym, jak i Kościoła, naszej Matki, w razie potrzeby ma on wspierać rodziców w staraniu o to, by dziecko doszło do wy-znawania wiary i wyrażało ją życiem. 9. Chrzestny uczestniczy przynajmniej w końcowych obrzędach katechumenatu oraz w samym obrzędzie chrztu, aby przy chrzcie dorosłego poświadczyć jego wiarę, a przy chrzcie dziecka wyznać razem z rodzicami wiarę Kościoła, w której to dziecko otrzymuje chrzest 10. Chrzestny, wybrany zgodnie z osądem duszpasterza, przez katechumena lub przez rodzinę, może wypełniać czynności liturgiczne wymienione wyżej w nr. 9, jeżeli posiada następujące przymioty:
a) jest wystarczająco dojrzały do spełnienia tego zadania;
b) sam przystąpił już do sakramentu chrztu, bierzmowania i eucharystii;
c) należy do Kościoła katolickiego i prawo nie zabrania mu pełnienia zadań chrzestnego.

Jeżeli rodzice przyjmującego chrzest wyrażą takie życzenie, obok ojca chrzestnego katolika (lub matki chrzestnej katoliczki) można dopuścić jako chrzestnego lub świadka chrztu, człowieka ochrzczonego i wychowanego w wierze chrześcijańskiej w Kościele lub społeczności odłączonej. Należy uwzględnić normy w zakresie ekumenizmu, zależnie od okoliczvości". (Nr 8-10, Obrzędy chrztu dzieci, str. 13n). „Dla każdego dziecka wolno wybrać ojca i matkę chrzestną; przepisy mówiące o 'chrzestnych' odnoszą się do nich obojga" (nr 6, Obrzędy chrztu dzieci, str. 22). Instrukcja Episkopatu Polski o udzieleniu sakramentu chrztu dzieciom między innymi poleca, żeby chrzestny ukończył 15 lat (161 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, Warszawa dnia 14-15.XII. 1977 r.).

/75/ a. 8 odp. Dekret Kongregacji Kultu Bożego (1969), wypełniając główny nurt odnowy życia chrześcijańskiego, zwrócił zasadniczą uwagę na rolę rodziców przed, w czasie i po chrzcie, oraz na obowiązek duszpasterzy odpowiedniego wychowania rodziców w tym kierunku. „Z porządku natury wynika, że przy chrzcie zadania i czynności rodziców dziecka są ważniejsze niż zadania chrzestnych. Jest rzeczą doniosłą, aby rodzice dziecka przed chrztem przygotowali się do świadomego udziału w nim, albo kierując się własną znajomością wiary, albo przy pomocy przyjaciół i innych członków wspólnoty, posługując się odpowiednimi środkami, którymi są książki, listy i katechizmy przeznaczone dla rodzin. Proboszcz zaś niechaj się stara osobiście lub przez współpracowników złożyć im wizytę, a nawet zebrać większą liczbę rodzin, by przygotować je do zbliżającego się obrzędu przez duszpasterskie pouczenie i wspólną modlitwę. Jest rzeczą ważną, aby rodzice dziecka przyjmującego chrzest uczestniczyli w obrzędzie, podczas którego ich dziecko rodzi się ponownie z wody i z Ducha Śvaiętego. Rodzice dziecka mają w obrzędzie chrztu swoje ważne zadania. Nie tylko bowiem wysłuchują pouczenia celebransa i uczestniczą w modlitwie odmawianej przez całe zgromadzenie wiernych, lecz spełniają ponadto czynności liturgiczne, gdy:
a) publicznie proszą o chrzest dla dziecka;
b) kreślą znak krzyża na czole dziecka bezpośrednio po celebransie;
c) odrzekają się szatana i składają wyznanie wiary;
d) niosą niemowlę do chrzcielnicy (należy to zwłaszcza do matki);
e) trzymają zapaloną świecę;
f) otrzymują błogoslawieństwo specjalne, przeznaczane dla matek i ojców.
Jeśli ktoś z rodziców dziecka nie może złożyć wynania wiary, bo np. nie jest katolikiem, może zachować milczenie; żąda się tylko, aby wyrażając prośbę o chrzest dla dziecka, zamierzał lub przynajmniej się zgadzał wychować dziecko według wiary otrzymanej na chrzcie.

Po udzieleniu chrztu, rodzice dziecka, wdzięczni Bogu i wierni podjętym zadaniom, mają obowiązek doprowadzić dziecko do poznania Boga, którego przybranym synem się stało, oraz przygotować do przyjęcia bierzmowania i uczestnictwa w eucharystii. Proboszcz niech im pomaga w spełnieniu tego zadania, posługując się odpowiednimi środkami” (nr 5, Obrzędy chrztu dzieci, str. 21n).

ZAGADNIENIE 68

/76/ a. 1 i 2. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że chrzest jest czymś dowolnym, to znaczy nie jest konieczny do zbawienia - niech będzie wyklęty" (D. 861; także 799, 895, 1470). Patrz także wyżej Obj. /70/.

Naukę tego artykułu o wcieleniu w Chrystusa przez chrzest należy poszerzyć, czytając pouczenia Soboru Wat. II (patrz Sobór Wat. II, Pallotinum, Poznań 1968, skorowidz pod Chrzest) oraz Dekret Kongregacji Kultu Bożego (1969), zwłaszcza nr l-6 i nr 2 wstępu (Obrzędy chrztu dzieci, str. 9-12, 20).
/77/ a. 3. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII, (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że nikogo nie należy chrzcić, chyba tylko w tym wieku, w jakim Chrystus przyjął chrzest albo w samej chwili śmierci - niech będzie wyklęty" (D. 868).
„Jeśli ktoś twierdzi, że dzieci po przyjęciu chrztu nie należy zaliczać do wiernych, ponieważ nie mogą wzbudzić aktu wiary, i dlatego gdy dorosną, należy je powtórnie ochrzcić, albo że jest lepiej raczej nie udzielać im chrziu niż chrzcić je w samej wierze Kościoła, bez własnego aktu wiary - niech będzie wyklęty" (D. 869).

Co do czasu, w którym według Dekretu Kongregacji Kultu Bożego (1969), należy chrzcić dzieci, tj. jak długo po urodzeniu, patrz wyżej obj. /67/.
Jedne obrządki chrześcijańskie chrzczą niemowlęta w 8 dniu, jak u Żydów obrzezanie; inne w 40 dniu chłopców, a w 80 dniu dziewczęta, stosownie do zwyczajów żydowskich; jeszcze inne w 30 roku życia, w wieku chrztu Chrystusa.
/78/ a. 4 na 3. Wiara martwa, niepełna, nieożywiona człowieka ochrzczonego zachodzi wtedy, gdy on nie ma miłości Boga, gdy jest w grzechu śmiertełnym. Taka wiara nie zbawia ani nie zasługuje, o czym pisze św. Jakub (2, 14-26). Wiara żywa, zaprawiona i ożywiona miłością Boga, a więc stan łaski uświęcającej, będącej źródłem zasługującego działania. O wierze martwej i żywej mówi Autor w 2-2. 4, 3 i 4, t. 15 str. 65-68.
/79/ cr. 5. Nauka Kościoła: Sobór Florencki, Dekret dla (Ormian (1439): „Skutkiem chrztu jest odpuszczenie wszelkiego grzechu: pierworodnego i uczynkowego oraz wszelkiej kary, jaka się należy za winę. Dlatego ochrzczonym nie należy nakładać żadnego zadośćuczynienia za popełnione grzechy, a jeśli umierają, zanim popeinili jakikolwiek grzech, od razu wchodzą do królestwa niebieskiego i oglądają Boga" (D. 696).
/80/ a. 6. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII (1547): „Gdyby wszyscy odrodzeni [przez chrzest] mieli wdzięczność względem Boga i wytrwale strzegli sprawiedliwości otrzymanej na chrzcie świętym z Jego dobroci i łaskawości, nie byłoby konieczne ustanawianie innego sakramentu, różnego od chrztu, dla odpuszczenia grzechów. Jednakże ponieważ Bóg, 'bogaty w miłosierdzie' (Ef 2, 4), 'wie z czego jesteśmy uczynieni' (ps 102, 14), przeto dał lekarstwo życia także tym, którzy się później poddali w niewolę grzechu i pod władzę szatana, mianowicie dał sakrament pokuty, w którym dobrodziejstwo śmierci Chrystusa zastosowuje się do upadłych po chrzcie świętym ... Ojcowie w jednomyślnej zgodzie zawsze rozumieli, że ... Apostołom i ich prawowitym następcom została udzielona władza odpuszczania i zatrzymywania grzechów, służąca do pojednania wiernych upadłych po chrzcie" (D. 894).

Przez władzę kluczy Kościołą należy rozumieć władzę odpuszczania lub zatrzymywania grzechów po chrzcie popełnionych, daną Kościołowi przez Chrystusa.
/81/ a. 7. Zamiar, tj. intencja, chęć, wola. Nauka Kościoła: Innocenty III, List do abpa w Arles (1201): „Jest zupełnie przeciwne religii chrześcijańskiej, by kogoś - w każdym wypadku niechętnego i zupełnie opornego - przymuszać do przyjęcia i zachowania chrześcijaństwa. Dlatego niektórzy dość rozumnie rozróżniają dwojaką niechęć i dwojaki przymus. Jeśli ktoś groźbami i mękami naglony i aby nie ponieść szkody, przyjmuje sakrament chrztu, to taki, jak również i ten, kto do chrztu przystępuje udając dobrą wolę, otrzymują wyciśniętą na sobie pieczęć chrześcijaństwa . ... Ten jednak, kto nigdy się nie zgodził, ale zawsze się sprzeciwia, ani nie otrzymuje rzeczy sakramentu, ani znamienia, bo więcej znaczy wyraźny sprzeciw niż odrobina zgody" (D. 411).
/82/ a. 8. Zasadnicze prawdy, w jakie koniecznie ma wierzyć wyraźnie i świadomie przystępujący do chrztu i używający rozumu człowiek nawet w obliczu śmierci są: wiara w Trójcę Przenajświętszą i w Jezusa Zbawiciela. Tak zawyrokował Klemens XI (1703 r.), odpowiadając na pytanie bpa Quebeku (D. 1349, a i b) oraz Leon III (1898 r., D. 1966a). Patrz 2-2. 2, 7 i 8, t. 15, str. 45-50.
/83/ a. 9. Nauka i praktyka Kościoła chrzczenia dzieci sięga najdawniejszych czasów. Mówią to: Synod w Kartaginie (418): „Jeśli ktoś przeczy temu, że należy chrzcić dzieci zaraz po urodzeniu itd. - niech będzie wyklęty" (D. 102); tzw. Indiculus (435-442 r., D. 140); Sobór Laterański II (1139 r., D. 367); Innocenty III uzasadnia potrzebę chrztu dzieci w Liście do bpa z Arles (1201 r., D. 410) oraz w Wyznaniu wiary dla waldensóiw (1208 r., D. 442); Sobór Laterański IV (1215 r., D. 430); Sobór w Vienne (1311-1312 r. D. 482); Klemens VI (1342-1352 r. D. 574a); Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439 r., D. 696); Dekret dla Jakobitów (1442 r., D. 712); Leon X (1520 r., D. 742); Sobór Trydencki, sesja V,II (1547 r. D. 868, 869; patrz wyżej obj. /77/; Pius X (1907 r., D. 2043).
Posoborowy Dekret Kongregacji Kultu Bożego (1969) tak uczy: „Pod nazwą dzieci lub niemowląt rozumie się tych, którzy nie mogą posiadać ani wyznać swojej wiary, ponieważ jeszcze nie doszli do wieku rozeznania. Kościół ... już od pierwszych wieków chrzcił nie tylko dorosłych, lecz także niemowlęta ... Dzieciom nie należy odmawiać chrztu, ponieważ chrzci się je w wierze ... Kościoła, wyznawanej publicznie przez rodziców, przez chrzestnych i przez innych uczestników. Osoby te reprezentują zarówno kościół lokalny, jak i całą społeczność Świętych i wierzących, Kościół Matkę, bo ona cała rodzi wszystkich i każdego z osobna.

Dla dopełnienia całej prawdy sakramentu, trzeba aby dzieci były potem wychowywane w tej wierze, w której zostały ochrzczone. Albowiem wychowanie chrześcijańskie ... zmierza do tego, by stopniowo je doprowadzać do poznania planu Bo-żego w Chrystusie tak, aby dzieci te mogły w końcu potwierdzić wiarę, w której zostały ochrzczone" (nr I-3, Obrzędy chrztu dzieci, str. 20n).

/84/a. 9 na 2. Sobór Wat. II i Dekret Kongregacji Kultu Bożego (1969) kładą główny nacisk na przygotowywanie rodziców przed chrztem ich dziecka, na ich udział w samym obrzędzie i na obowiązki wobec ich ochrzczonego dziecka po chrzcie. Ponieważ „w wielu krajach rodzice dziecka bywają niekiedy nieprzygotowani do obrzędu, lub proszą o ochrzczenie swych dzieci, ale nie wychowują ich później po chrześcijańsku, dlatego Konferencje Biskupów mogą wydać jako pomoc dla proboszczów, instrukcje duszpasterskie, które by ustanawiały dłuższy okres na przygotowanie rodziców do chrztu dziecka" (nr 25, Obrzędy chrztu dzieci, str. 29n; także nr 5, str. 21, i nr 7, str. 12).
161 Konferencja Episkopatu Polski (Warszawa, 14-15. II, 1977 r.) wydała obowiązującą w Polsce Instrukcję Duszpasterską o udzielaniu sakramentu chrztu dzieciom. Czytamy w niej: „Należy dopuszczać do chrztu wszystkie dzieci zgłoszone przez rodziców lub prawnych opiekunów, jeśli osoby te są wierzące i zobowiążą się, że dzieci będą wychowywane w wierze, w której zostały ochrzczone (Chrzest ... nr 2 i 3).

Wychowanie w wierze oznacza: doprowadzenie dziecka do świadomej przyjaźni z Chrystusem, a to dokonuje się przez: przekazanie dziecku podstawowych prawd wiary i zasad moralności głoszonych przez Kościół katolicki, a przede wszystkim nauczenie dziecka modlitwy, włączenie go w życie wspólnoty katolickiej (Msza św. niedzielna), posyłanie na naukę religii, doprowadzenie do pełnego udziału w Eucharystii i do przyjęcia sakramentu bierzmowania oraz wprowadzenie w dojrzałe i odpowiedzialne życie chrześcijanina.

W związku z możliwością zaistnienia różnych sytuacji duszpasterskich ustala się:
a) nie udzielać sakramentu chrztu św. małym dzieciom bez faktycznej wiedzy rodziców (opiekunów) lub wbrew ich woli. b) jeśli rodzice dziecka poprzestają na małżeństwie cywilnym, duszpasterz powinien starać się o doprowadzenie ich do zawarcia małżeństwa sakramentalnego przed chrztem dziecka. W przypadku wyraźnej odmowy, należy żądać na piśmie oświadczenia od rodziców dziecka i chrzestnych, że zobowiązują się wychować dziecko w wierze katolickiej. Również w wypadku, gdy rodzice żyją bez ślubu kościelnego z powodu przeszkód kanonicznych, należy żądać takiego oświadczenia.
c) jeśli jedno z rodziców dziecka jest wierzące, a drugie - nie, dziecku należy udzielić chrztu.
d) w zetknięciu się z trudnymi lub zawikłanymi problemami z zakresu chrztu, duszpasterz w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem za owoce łaski sakramentu, powinien w poszczególne wypadki dokładnie wnikać, rozpatrzyć je, a następnie podjąć odpowiednią decyzję lub w razie potrzeby zwrócić się do Ordynariusza".

Myśl jest taka: niekiedy lepiej jest nie ochrzcić dziecka, niż żeby ono nie otrzymało wychowania chrześcijańskiego w rodzinie i wyrosło na 'ochrzczonego poganina'.

/85/ a. 9 na 3. Posoborowy Dekret Kongregacji Kultu Bożego (1969) tak postanawia: „Obecnie rodzice i chrzestni składają wyznanie wiary we własnym imieniu, a nie w imieniu dziecka” (nr 6, Obrzędy chrztu dzieci, str. 22n).
/86/ a. 10. Tę naukę Kościół głosił i stosował od najdawniejszych czasów. Autor we Wbrew podaje odpowiedni dokument Kościoła. Przytoczony tu przez Autora Kanon Synodu w Toledo z r. 633 oraz inne uchwały i decyzje synodów i papieży wykorzystał Paweł Włodkowic do zwalczania teorii i praktyki stosowanej przez Krzyżaków w nawracaniu orężem Litwinów; patrz S.F. Belch, Paulus Vladimiri and His Doctring Concerning International Law and Politics, Mouton and Co., The Hague 1965, str. 432nn. Później Benedykt XIV ujął całą tę sprawę w liście `Postremo mense' (28. II 1747), powołując się na św. Tomasza: Quodl. 2, a. 7; 2-2. 10, 12 (patrz t. 15, str. 139nn) oraz na obecny artykuł.

Sprawa poruszona w zarzucie drugim - położenia Żydów w Europie w czasach średniowiecza wymaga osobnego, szerszego uzupełnienia. To, co Autor podaje o ich sytuacji, jest wyrazem ówczesnych układów społecznych i położenia Żydów.
/87/ a. 12. Naukę Kościoła podał Innocenty III w Liście do arcbpa w Arles (1201): „Śpiący i obłąkani, jeśli przed zaśnięciem lub utratą rozumu trwali w oporze, nie przyjmują znamienia sakramentalnego, choćby byli polani wodą, bo należy przypuścić, że trwają w poprzednim postanowieniu. Co innego zaś, jeśli przedtem byli katechumenami i mieli wolę przyjęcia chrztu; toteż takowych zwykł Kościół chrzcić, o ile zachodzi ważna potrzeba. Wtedy więc czynność chrztu udziela znamienia, kiedy nie natrafiają na zaporę (obex) sprzeciwiającej się woli” (D. 411).

ZAGADNIENIE 69

/88/ a. 1. Wyraźna, podstawowa, dogmatyczna nauka Kościola. Podaję niektóre tylko spośród licznych dokumentów:
Sklad Nicejsko-konstantynopolski (381); „Wyznaję jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” (D. 86).

Innocenty III. Wyznanie wiary przedłożone waldensom (1208): „Uznajemy chrzest dzieci; wyznajemy i wierzymy, że gdyby umarły po chrzcie, zanim popełniły grzech, dostępują zbawienia. Wierzymy, że przez chrzest zostają odpuszczone wszystkie grzechy, zarówno dziedziczny, pierworodny, jak i te, które były popełnione dobrowolnie” (D. 424).

Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439): „Skutkiem tego sakramentu jest odpuszczenie wszelkiego grzechu: pierworodnego i uczynkowego” (D. 696).
Sobór Trydencki, sesja V (1546): „Jeśli ktoś przeczy temu, że łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa udzielona na chrzcie gładzi winę grzechu pierworodnego, albo też twierdzi, iż nie odpuszcza tego wszystkiego, co ma prawdziwy charakter grzechu, lecz tylko zaciera albo sprawia, że nie, bywa dalej poczytane jako wina - niech będzie wyklęty”. (U. 792).

/89/ a. 2. Wyraźna, dogmatyczna nauka Kościoła: Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439): „Skutkiem tego sakramentu jest odpuszczenie wszelkiego grzechu: pierworodnego i uczynkowego oraz wszelkiej kary, jaka się należy za winę. Dlatego ochrzczonym nie należy nakładać żadnego zadośćuczynienia za popełnione grzechy; a jeśli umierają, zanim popełnili jakikolwiek grzech, od razu wchodzą do królestwa niebieskiego i oglądają Boga" (D. 696).
Sobór Trydencki, sesja V (1546): „U odrodzonych bowiem Bóg niczego nie ma w nienawiści, ponieważ 'nic nie ma godnego potępienia u tych, którzy prawdziwie pogrzebani są z Chrystusem przez chrzest w śmierci' (Rz 6, 4), którzy nie postępują według ciała' (Rz 8, 1), lecz pozbyli się starego człowieka, przyoblekając się w nowego, który stworzony jest według planu Boga' (Ef 4, 22n; Kol. 3, 9n), jako niewinni, nieskalani, czyści, bez skazy, umiłowani synowie Boży stali się 'dziedzicami Bożymi, ą współdziedzicami Chrystusa' (Rz 8, 17) tak, że nic zgoła nie powstrzymuje ich od wejścia do nieba" (D. 792).
/90/ a. 3. Udręki - poenalitates. Następstwa grzechu pierworodnego, kara zań. Największą jest śmierć, a są i inne i jest ich sporo: choroby, różne utrapienia, zmartwienia, cierpienia nieodłączne od obecnego życia, walka o byt, głód, chłód, skwar, braki, starość i niewyliczalne wprost inne kłopoty w każdym okresie życia, dodać nieułożone, niedobre współżycie z innymi, wojny, grozy, kataklizmy, ucisk ze strony ciemiężycieli itp.
/91/ a. 3 Wbrew. Udręką jest również nasze życie psychofizyczne, różne stany wewnętrzne, a zwłaszcza pożądliwość (oczu, ciała). Sobór Trydencki, sesja V (1546) tak o tym mówi: „To zaś, że w ochrzczonych pozostaje pożądliwość lub zarzewie [grzechu], ten święty Sobór przyznaje i z tym się zgadza. Ponieważ zaś ta pożądliwość jest nam pozostawiona dla walki, nie może ona szkodzić tym, którzy jej nie dają przyzwolenia i mężnie się jej opierają z pomocą łaski Jezusa Chrystusa. Właśnie dzięki temu 'każdy otrzyma nagrodę, kto będzie należycie walczył' (2 Tm 2, 5). A co do tej pożądliwości, którą Apostoł niekiedy nazywa 'grzechem'(Rz 6, 12n), święty Sobór oświadcza, iż Kościół katolicki nigdy nie rozumiał tak, jakoby u [ludzi] odrodzonych była prawdziwym i właściwym grzechem, lecz [tak jest nazwana], ponieważ jest pozostałością po grzechu i do grzechu skłania. Jeśli zaś ktoś przeciwnie sądzi - nie będzie wyklęty" (D. 792).
/92/ a. 4 i 6. Naukę Kościoła podaje Innocenty III w Liście do arcbpa w Arles (1201), a zwłaszcza Sobór w Vienne (13111312) w Dekrecie przeciw błędom P. Oliwi: „Teologowie mieli sprzeczne zdania co do skutku chrztu u dzieci. Niektórzy z nich głosili, iż chrzest swoją mocą odpuszcza wprawdzie dzieciom winę, ale nie udziela łaski [uświęcającej]. Inni natomiast twierdzili, że przy chrzcie otrzymują odpuszczenie winy oraz są im wlane cnoty i łaska uświęcająca w postaci przysposobienia (sprawności), aczkolwiek w tym ich okresie życia ich nie używają. Otóż My, mając na uwadze powszechną skuteczność śmierci Chrystusa, którą chrzest stosuje równo wszystkim o-chrzczonym, za aprobatą świętego Soboru, uznaliśmy za słuszne pójść za drugim zdaniem, które głosi, że chrzest zarówno dzieciom jak i dorosłym udziela łaski uświęcającej i cnót. Zdanie

to uważamy za więcej uzasadnione i bardziej zgodne z wypowiedziami Świętych oraz nowoczesnych doktorów teologii" (D. 483). Również i Sobór Trydencki, sesja VI (1547) stoi na tym stanowisku (D. 800).
Łasce Autor poświęca osobną rozprawę: 1-2. 109-114, t. 14. Wraz z łaską uświęcającą Bóg wlewa w duszę cnoty i dary. O tym szeroko: 1-2. 62 i 63, 3 oraz 68, t. 11, str. 152-159. 164nn, 217-237.
/93/ a. 5 odp. Nauka objawiona. Sw. Paweł: „Czy nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa?" (l Kor 6, 15); także 1 Kor 12, 12-17; Rz 12, 4n; 14, 7nn; Ef 3, 6; 4, 16. 25; 5, 30. Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439): „Przez chrzest stajemy się członkami Chrystusa i uczestnikami ciała Kościoła" (D. 69fi). To samo uczy Sobór Trydencki, sesja XIV (1551 r., D. 895) oraz wiele innych wypowiedzi Kościoła.
/94/ 'a. 7. Jest to nauka objawiona, stale przypominana przez Kościół: chrzest otwiera wejście do nieba: Indiculus ok. 440): „Cały Kościół ... błaga, aby przed katechumenami doprowadzonymi do sakramentu odrodzenia otwarła się aula niebieskiego miłosierdzia" (D. 139).
Innocenty III, List do arcbpa w Arles (1201); „Przez sakrament chrztu czerwieniejący krwią Chrystusa odpuszczona zostaje wina i wchodzi się do królestwa niebieskiego, którego bramy miłosiernie otwarła wiernym krew Chrystusa" (D. 410). To samo Benedykt XII, Konstytucja Benedictus Deus (1336 r., D. 530n); Sobór Florencki, Dekret dla Greków (1438 r., D. 693) oraz Dekret dla Ormian (1439 r., D. 696); Sobór Trydencki, sesja V (1546 r., D. 792).
Kongregacja Kultu Bożego 1(1969): „Chrzest, brama do życia królestwa Bożego, jest pierwszym sakramentem nowego prawa; przyniósł go Chrystus wszystkim ludziom, aby mieli życie wieczne" (Obrzędy chrztu dzieci, nr 3, str. 10).
/95/ a. 8. Nauka Kościoła: Synod Rzymski, pod przewodnictwem Mikołaja I (858-867): „Niech będą wyklęci wszyscy, którzy twierdzą, że nie w jednakowo równy sposób zostają obmyci z grzechu pierworodnego ci, którzy wierząc w Ojca i Syna, i Ducha Świętego rodzą się ponownie duchowo wodą chrztu świętego" (Synod 860 i 863 r., D. 329). Patrz także wyżej, obj. /92/.
/96/ a. 9 na 2. Być może chodzi tu o św. Genezjusza męczennika. Najpierw był poganinem; z zawodu aktorem. Gdy pewnego razu w Rzymie, w teatrze na scenie wobec cesarza Dioklecjana (243-316?) małpował obrzędy liturgiczne chrześcijan, a więc i chrzest, nagle tknięty łaską Boską nawrócił się na wiarę i kazał się ochrzcić. Cesarz poddał go okrutnym katuszom. On jednak stał mocno przy wierze w Chrystusa i mówił: „Nie ma innego króla poza Chrystusem. Nawet gdybym musiał tysiąc razy umierać, nigdy nie doczekasz się tego, żeby moje usta lub moje serce się Go wyrzekło". Został ścięty i tak osiągnął palmę męczeństwa (Martyrologium rzymskie na 25 sierpnia).
/97/ a. 10. Jak widać z poprzedniego artykułu, chrzest pozorowany jest ważnie udzielony; wyciska znamię, ale nie udziela łaski uświęcającej i nie odpuszcza grzechów. Po ustąpieniu pozorowania czyli fikcji chrzest jakby odżywa: udziela

łaski uświęcającej i odpuszcza grzechy oraz kary za nie należne. Ustąpienia pozorowania dokonuje pokuta, a więc zmiana postawy wewnętrznej.

W pozorowanym chrzcie występują trzy grzechy: 1) pierworodny i uczynkowe popełnione przed chrztem; 2) pozorowanie pozbawiające chrzest jego skutku; 3) grzechy uczynkowe popełnione po takim chrzcie pozorowanym. Usprawiedliwienie odbywa się tak: pokuta usuwa przeszkodę pojawienia się skutku, usuwa pozorowanie. Chrzest uwolniony od tej przeszkody gładzi grzech pierworodny i grzechy uczynkowe popełnione przed chrztem, a także grzech pozorowania, odpuszcza winę i wszelką karę. Wreszcie pokuta uwalnia od grzechów po takim chrzcie popełnionych, ale gdy chodzi o karę doczesną należącą się za nie, nie gładzi całkowicie, ale więcej lub mniej, zależnie od doskonałości pokuty.

Jak widać, poruszona jest tu sprawa odżywania sakramentu chrztu, bardzo dyskutowana wśród teologów i przeniesiona również na inne sakramenty.

ZAGADNIENIE 70

/98/ a 1. Nauka Kościoła: Innocenty III, List do arcbpa w Arles (1201): „Chrzest wszedł w miejsce obrzezania ... Więc jak dusza obrzezanego włączona była do narodu wybranego (por. Rdz 17, 14), tak samo ten, kto zostanie ‘odrodzony z wody i z Ducha Świętego, będzie mógł wejść do królestwa Bożego’ (J 3, 5). Chociaż grzech pierworodny był odpuszczany przez sakrament obrzezania i tak unikano niebezpieczeństwa potępienia, nie wchodzono jednak do królestwa niebieskiego, które aż do śmierci Chrystusa dla wszystkich było zamknięte. Lecz przez sakrament chrztu czerwieniejący krwią Chrystusa odpuszczona zostaje wina i wchodzi się do królestwa niebieskiego, którego bramy miłosiernie otwarła wiernym krew Chrystusa” (D. 410).

Sobór Florencki, Dekret dla Jakobitów (1442): „Przepisy prawne Starego Testamentu ... ustały z przyjściem Chrystusa. Grzeszy śmiertelnie, kto po męce Chrystusa pokłada nadzieję w tychże przepisach i stosuje je jako konieczne do zbawienia, jakby wiara Chrystusa bez nich nie mogła zbawić. Kościół nie przeczy, że po męce Chrystusa aż do ogłoszenia ewangelii mogły być zachowane ... ale po jej ogłoszeniu uważa, że nie mo-żna ich stosować ... Uważa, że wszyscy, którzy po ogłoszeniu ewangelii stosują obrzezanie i święcą szabat oraz inne przepisy starotestamentowe, wyobcowali się z wiary Chrystusa i nie mogą mieć udziału w życiu wiecznym, chyba że wyrzekną się tych błędów. Nakazuje więc stanowczo wszystkim chrześcijanom, żeby zaprzestali stosować obrzezanie czy to przed chrztem, czy po nim” (D. 712).

/99/ a. 1 odp. Przyjętego i powszechnie stosowanego w Kościele określenia chrztu jako sakramentu wiary używali: Ambroży, De Spir. Sancto, L. 1, c. 3: PL 16, 743; Augustyn, epist. 98 Ad Bonifatium: PL 33, 364; Ps. Hugo od św. Wiktora, Summa Sent., tr. 5, c. 1 I : PL 176, 136; Wilhem z Auxerre, Summa Aurea, p. 4, cap. De

baptismo Christi, qu. De forma, qua De substractione (152vb); Magister, Sent., L. 4, d. 3, c. 4 (QR II, 757). Patrz wyżej z. 66, 1 na 1.

Kongregacja Kultu Bożego (1969): „Chrzest jest przede wszystkim sakramentem tej wiary, którą ludzie, oświeceni łaską Ducha Świętego, dają odpowiedź na ewangelię Chrystusową" (nr 3, Obrzędy chrztu dzieci, str. 10).
/100/ a. 2. Pochodzenie obrzezania jest nieznane. Jstniało od niepamiętnych czasów - daleko przed Abrahamem i było spotykane w Azji, Afryce, Australii i Ameryce przed Kolumbem. Nie wszystkie narody go stosowały, nawet semickie. Czy dokonywaon go ze względów hygienicznych lub religijnych, czy też było znakiem zdolności do małżeństwa, dojrzałości, przynależenia do szczepu, czy jeszcze czegoś, nie jest pewne.

Przodkowie Abrahama go nie znali. Dopiero Abraham zastosował je na rozkaz Boga w założonym przez siebie plemieniu, a to na skutek otrzymanej obietnicy. Dla Abrahama, Patriarchów, Mojżesza i całego narodu żydowskiego obrzezanie miało być znamieniem monoteizmu i przynależności do narodu o szczególnym przeznaczeniu oraz uczestnictwa w danych przez Boga obietnicach. Miało więc charakter wybitnie religijny, wykraczający swoją symboliką poza naród żydowski, jako że dotyczyło Chrystusa i tego, co On przyniósł dla ludzkości: dla jej zbawienia. Było więc znakiem przymierza z jednym Bogiem, zerwaniem z otoczeniem bałwochwalców, wiary w przyszłego Zbawiciela, przynależności do narodu wybranego i odrębności od innych. Nakładało określone obowiązki religijno-moralne, narodowe i dawało przywileje, a nade wszystko było sakramentem: oczyszczało z grzechu, udzielało łaski uświęcającej i dawało nadzieję zbawienia wiecznego. Nie było zatem czysto zewnętrznym rytuałem, ale przenikało świadomość narodową i urabiało wewnętrznie każdego izraelitę.
/101/ a. 3 na 3. Ósma epoka, epoka powstających z martwych. Wspominają ją Pseudo Barnaba (ep. 15, 8, 9); Ambroży (44 list oraz Expos. in Ps. 118, Prol., 2, 1-3); jego napis w baptysterium przy kościele św. Tekli w Mediolanie; Augustyn (In Joann., tr. 30, super 7, 12: PL 35, 1634); Beda (Homiliae, L. 1 hom. 10 In Festo Circumcisionis: PL 94, 56); Hugo od św. Wiktora (De Sacram., L. 1, p. 12, c. 2: PL 176, 350); Ps. Hugo od św. Wiktora (Suma Sent., tr. 4, c. 1 : PL 176, 119); Magister (Sent., L. 4, d. 1, c. 9 (QR II, 790); Piotr Pictaviensis (Sent., L. 4, c. 2 : PL 211, 1141); Albert W. (In Sent., L. 4, d. 1, a. 23: BO XXIX, dl.).
Krótko mówiąc: Zmartwychwstanie Chrystusa nastąpiło ósmego dnia (siódmym był szabat, sobota). Jeśli dzieje ludzkości ujmiemy w jakiś wielki tydzień, siedem epok, to ósmy dzień, ósma epoka będzie tą, w której Chrystus powróci i dokona powszechnego zmartwychwstania ciał, a zarazem całkowitego obrzezania serc, obrzezania duchowego, uwolnienia od pozostałości grzechu pierworodnego, od udręk związanych z obecnym, doczesnym życiem. (Szerzej o tym Summa Theol., Deutsch-lateinische Ausgabe, Die Sakramente, Taufe und Firmung. Verlag Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1935, Band 29 [200], str. 459n).

/102/ a .3 na 3. Są to: Magister (Sent., L. 4, d. 1, c. 10 (QR II, 751); Gandulphus Bononiensis (Sent., L. 4, § 14 (WA 395. 22); Wilhelm z Auxerre (Sumrna Aurea, tr. De Sacram Vet. Legis, cap. De dignitate Circumcisionis (246 rb).
/103/ a. 3 na 3. Batszeba, żona Dawida, przedtem Uriasza, matka Salomona; patrz 2 Sm 11.
/104/ a. 4 odp. Magister (Sent., L. 4, d. 1, c 9 (QR 11, 750); Glossa Lombardi (Super Rom. 4, 11 : PL 191, 1372); Ganduphus Bononiensis (Sent., L. 4, § 10 (WA 393. 20); Piotr Pictaviensis (Sent., L. 4, c. 2 : PL 211, 1141).
/105/ a. 4 odp. Wilhelm z Auxerre, Summa Aurea, L. 4, tr. De Sacram. Vet. Legis, cap. Quid sit circumcisio (246 ra). Skutki pozytywne, które coś wnoszą; chodzi o pomoc w zachowaniu prawa, w poskramianiu pożądliwości, w osiągnięciu chwały w przyszłości. Skutki prywatywne to usunięcie braku czegoś; chodzi tu o usunięcie braku łaski. Ten brak usuwa sama łaska, wnosząc siebie w podmiot, tak jak światło usuwa cieanność (brak światła) przez swoje wejście.
/106/ a. 4 odp. Aleksander z Hales, Summa Theol., p. 4, qu. 7, m. 7, a. 4, § 2 (IV, 39va); a. 5, § 2 (IV 39vb); Bonawentura, In Sent., L. 4, d. 1, p. 2, a. qu. 3 (QR IV, 44); Albert W., In Sent., L. 4, d. 1, a. 19 (BO XXIX, 35); Piotr z Tarantazji, In Sent., L. 4, d. 1, qu. 2, a. 4, qu 2 (Ms. Brug. 187, fol. l4va).

ZAGADNIENIE 71

/107/ a. 1. Znajomość prawd wiary i prowadząca do tego katechizacja jest nakazem samego Zbawiciela. Jeśli dorosły przyjmuje chrzest, winien sam znać prawdy wiary, a szczególnie naukę o chrzcie i płynących z niego obowiązkach. W pierwszych wiekach istniały szkoły katechetyczne, które szkoliły katechumenów. Jeśli przyjmuje chrzest niemowlę, obowiązek poznania przez ich dzieci prawd wiary ciąży na rodzicach - i to w sumieniu. Ich kolana są pierwszą katedrą tej nauki, a ich dom - świątynią. Gdy dojdzie ich dziecko do odpowiedniego wieku, rodzice mają swoje dziecko posyłać na katechezę parafialną, współpracować z katechetą i doprowadzić do dojrzałego, odpowiedzialnego życia jako chrześcijanina. Odpowiednie postanowienia Kościoła i Episkopatu Polski podaliśmy wyżej w obj. /83/ i /84/.

W ostatnich wiekach wtórnego pogaństwa nauczanie religii chrześcijańskiej stało się sprawą palącą. Podjął tę potrzebę Sobór Wat. II w ramach odnowy Kościoła (patrz odpowiednie wezwania w skorowidzu pod hasłem: Katechizacja, Katechumenat, Katechumeni w: Sobór Watyk. II, Pallotinum, Poznań 1968). Paweł VI zatwierdził (18. III. 1971) przygotowaną przez Kongregację dla spraw duchowieństwa posoborową O gólną Instrukcję Kuechetyezną. W roku 1975 tenże papież ustanowił Międzynarodową Radę Katechetyczną. Obowiązek i znaczenie katechezy w życiu i posługiwaniu Kościoła określił autorytatywnie w przemówieniu do uczestników I Międzynarodowego Kongresu Katechetycznego

(25.IX.1971), a powrócił wyraźnie do tego tematu w Adhortacji Apostolskiej Evangelii nuntiandi (1976 r.). Jego wolą było, aby katecheza, zwłaszcza dzieci i młodzieży, stanowiła temat IV Synodu Biskupów. Odbył się on w październiku 1977. Owoce tego Synodu przekazał Jan Paweł II w Adhortacji Apostolskiej o katechizacji w naszych czasach (16.X.1979) w drugim roku pontyfikatu. Jest to jakby ABC wielkiego dzieła katechizowania.
/108/ a. 2 odp. Posoborowe Obrzędy chrztu dzieci (1969) zniosły takie ceremonie, dawniej stosowane, jak tchnienie nad katechumenem, wpuszczanie soli do ust, pomazanie śliną nosa i uszu oraz namaszczanie olejem katechumenów. Zachowano modlitwę z egzorcyzmem i włożenie ręki (po Modlitwie Powszechnej) oraz wyrzeczenie się zła i szatana (po poświęceniu wody, a przed wyznaniem wiary).
/109/ a. 3 Wbrew i odp. Obecne obrzędy chrztu dzieci (1969) nie przepisują obrzędu tchnienia. Również w egzorcyzmie tychże obrzędów nie ma słów: „A więc, przeklęty szata nie, wynijdź z niego". Jest za to prośba, aby Bóg oddalił od nas moc szatana" lub „aby dzieci zmuszone do walki przeciwko zasadzkom szatana Bóg wyrwał spod władzy ciemności" (str. 41).
/110/ a. 3 na 1. Kto to był Prepazytyn, patrz t. 3, skorowidz, str. 326.

SAKRAMENT BIERZMOWANIA

ZAGADNIENIE 72

/111/ a. 1. Nauka Kościoła: Sobór Trydencki, sesja VII. (1547): „Jeśli ktoś twierdzi, że bierzmowanie ochrzczonych jest czczą ceremonią, a nie prawdziwym i we właściwym znaczeniu sakramentem, albo ono niegdyś było tylko rodzajem katechezy, w czasie której dorastający młodzi ludzie zdawali sprawę wobec Kościoła ze swojej wiary - niech będzie wyklęty" (D. 871).

Od zarania swego istnienia Kościół stosował bierzmowanie i uczył o nim. Sobór Wat. II (1963-1965) w duchu odnowy i przystosowania przypomniał i odświeżył tę naukę, podnosząc ważność tego sakramentu. (Patrz odpowiednie teksty w skorowidzu pod hasłem Bierzmowanie, Sobór Wat. II, wyd. Pallotinum, Poznań 1968, str. 630). Tenże Sobór nakazał krytycznie rozpatrzyć dotychczasowe obrzędy bierzmowania. Uczynił to Paweł VI w Konstytucji Apostolskiej o sakramencie bierzmowania (15. VIII. 1971). Opierając się na niej Kongregacja Kultu Bożego przygotowała nowe Obrzędy bierzmowania i ogłosiła jako wzorcowe i odtąd obowiązujące (dnia 22. VIII. 1971). Po adaptacjach dokonanych przez Episkopat Polski, zatwierdzonych przez tęż Kongregację (16.XL1972), dekretem prymasa Stefana Wyszyńskiego tekst polski tychże obrzędów został zatwierdzony i otrzymał zezwolenie na druk (25.III1973). Wydano je jako Obrzędy bierzmowania (Katowice 1975, wyd. Kurii diecezj., nakładem Księgarni

św. Jacka). Obrzędy te zawierają: Dokumenty, Konstytucję apostolską Pawła VI, wstęp i same obrzędy. Konstytucja Pawła VI podaje naukę Kościoła o bierzmowaniu, jego ważność, najstarsze świadectwa i dokumenty Kościoła oraz wskazania, jak należy go udzielać, ale co najważniejsze, bo dotyczy samej istoty obrzędu sakramentalnego, daje inną formę tego sakramentu. Tym się tłumaczy to, że Obrzędy nowe bierzmowania wymagały aż Konstytucji apostolskiej i najwyższej powagi - papieża.
/112/ a. 1 na 1. Trzy zdania: Jedni: Aleksander z Hales, Summa Theol., p. 4, qu. 24, m. 1 (IV, 103vb); Bonawentura, In Sent., L. 4, d. 7, qu. 1 ad 1 (QR IV, 164); qu. 2 (QR IV, 166); - patrz jednak Breviloquium, p. 4, c. 4 (QR V, 268). Drudzy: Ps. Abelard, Epitome Theol. Christ., c. 28: PL 178, 1740; Autor Ysagoge in Theol., L. 2, cap. De sacram. Confirmationis (LA 195. 25); Roland Bandinelli, Sent., De Confirmatione (GT 213. 4); Wilhelm z Auxerre, Summa Aurea, L. 4, tr. De Confirmatione, cap. Quare Confirmatio datur tantum ab episcopis (257 ra); Piotr z Tarantazji, in Sent., L. 4, d. 7, qu. 1, a. 1 (Ms. Brug. 187, fol. 35 rb). Trzeci: (dlatego należy powiedzieć): sam święty Tomasz oraz Autor Sent. Divinit., tr. 5, c. 2 (GE 126*. 21); Alan z Lille (zm. ok. 1203), De Fide Cathol. contra Haeret., L. 1, a. 76: PL 210, 369; Albert W., In Sent., L. 4, d. 7, a. 2 ad 2 (BO XXIX, 153).

To zdanie Autora znajduje potwierdzenie w pierwszych słowach Dekretu Kongregacji Kultu Bożego (1971): „Szczególny dar Ducha Świętego obiecany przez Chrystusa Pana i zesłany na apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy, apostołowie oraz ich następcy, biskupi, przekazywali ludziom ochrzczonym w sakramencie bierzmowania" (Obrzędy bierzmowania, str. 7) oraz w Konstytucji Pawła VI (1971): „Chrystus obiecał swoim uczniom, że Duch Święty będzie ich wspomagał, aby także wobec prześladowców dawali świadectwo wierze (por. Łk 12, 12). W dzień przed męką obiecał apostołom, że ześle od Ojca Ducha Prawdy (por. J 15, 26) ... Wreszcie po swoim zmartwychwstaniu Chrystus obiecał, że wkrótce zstąpi Duch Święty: 'Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami' (Dz I, 8; por. Łk 24, 49).

Rzeczywiście w święto Pięćdziesiątnicy Duch Święty w cudowny sposób zstąpił na apostołów ... Zostali oni wtedy tak napełnieni Duchem Swiętym (Dz 2, 4), że natchnieni Bożą mocą zwiastowali wielkie dziela Boże. Piotr uznał Ducha Świętego . . . za dar epoki mesjańskiej (por. Dz 2, 17n). Wtedy zostali ochrzczeni ci, którzy uwierzyli w nauczanie apostołów i otrzymali dar Ducha Świętego (Dz 2, 38). Od tego czasu apostołowie, wypelniając wolę Chrystusa, przez wkładanie rąk udzielali neofitom daru Ducha Świętego, który uzupełniał łaskę chrztu (por. Dz 8, 15-17; 19, Snn) ... To wkładanie rąk w tradycji katolickiej słusznie uznaje się za początek sakramentu bierzmowania, który uwiecznia w Kościele łaskę Zielonych Swiąt" (Obrzędy bierzmowania, str. 11 n).
/113/ a. 1 na 3. Nauka Kościoła: Benedykt XIV, Konstymcja Etsi pastoralis (1742): „Przyjęcie sakramentu bierzmowania nie jest aż tak konieczne, by bez niego nie można było osiągnąć zbawienia; powinni jednak ordynariusze zwrócić

uwagę tych, którzy odrzucają lub zaniedbują sposobność przyjęcia bierzmowania, że popełniają ciężki grzech" (D. 1458).
/114/ a. 2. Materią dalszą bierzmowania jest krzyżmo sporrądzane z oliwy i balsamu; materią bezpośrednią jest włożenie rąk wraz z namaszczeniem czoła krzyżmem. Konstytucja Apost. Pawła VI tak o tym pisze: „Wypada wspomnieć niektóre przynajmniej oświadczenia w czasie soborów powszechnych i formułowania zawarte w dokumentach papieży, które od XIII w. w niemałej mierze przyczyniły się do wyjaśnienia znaczenia namaszczenia krzyżmem, tak jednak, że nie poszło w zapomnienie włożenie rąk.

Nasz poprzednik, Innocenty III napisał: 'Namaszczenie czoła krzyżmem odpowiada włożeniu rąk, które inaczej nazywa się bierzmowaniem, ponieważ przez nie daje się Ducha Świętego dla rozwoju i umocnienia'. Innocenty IV, także nasz poprzednik, wspomina, że apostołowie udzielali Ducha Świętego 'przez włożenie rąk, które uobecnia bierzmowanie, czyli namaszczenie krzyżmem czoła'. W wyznaniu wiary Michała Pa-leologa odczytanym na Soborze Liońskim II, jest wzmianka o sakramencie bierzmowania, którego 'biskupi udzielają przez włożenie rąk, namaszczając ochrzczonych krzyżmem'. Dekret dla Ormian, wydany przez Sobór Florencki stwierdza, że materię sakramentu bierzmowania stanowi 'krzyżmo sporządzane z oliwy i balsamu' i po przytoczeniu słów Dziejów Apost. o Piotrze i Janie, którzy przez wkładanie rąk udzielali Ducha Świętego (por. Dz 8, 17) dodaje: 'Zamiast tego włożenia rąk w Kościele udziela się bierzmowania'. Sobór Trydencki, chociaż nie zamierzał określić istotnego obrzędu bierzmowania, oznacza go jednak wyłącznie nazwą świętego bierzmowania krzyimem. Benedykt XIV stwierdził: 'Należy powiedzieć to, co jest bezsporne: mianowicie w Kościele łacińskim sakramentu bierzmowania udziela się używając świętego krzyżma, czyli oleju z oliwek zmieszanego z balsamem i poświęconego przez biskupa, którym szafarz sakramentu robi krzyż na czole przyjmującego, wypowiadając słowa formy'" (obrzędy bierzmowania, str 14n).
/115/ a. 3. Nauka Kościoła: Konstytucja Ap. Pawła VI (1971r.) przytacza następujące słowa Benedykta XIV (1740 – 1758): „W kościele łacińskim sakramentu bierzmowania udziela się używając świętego krzyżma, czyli oleju z oliwek zmieszanego z balsamem i poświęconego przez biskupa" (Obrzędy bierzmowania, str. 15) Wstęp do Obrzędy Bierzmowania podaje: „Biskup konsekruje święte krzyżmo we Mszy, którą odprawia w tym celu w Wielki Czwartek" (nr 10, str. 24).
/116/ a. 4. Artykuł jest nieaktualny. Konstytucja Apost. Pawła VI (1971 r.) zamienia dotychczasową formę bierzmowania na inną i zarazem podaje uzasadnienie tego. Oto pełny tekst tego postanowienia: „Co do słów (tj. formy) obrzędu, którym udzielano Ducha Świętego, należy zauważyć, że już w powstającym Kościele Piotr i Jan, aby dopełnić inicjacji ochrzczonych w Samarii, modlili się za nich, aby otrzymali Ducha Świętego i wtedy włożyli na nich ręce (por. Dz 8, 15-17). Na Wschodzie w IV I V wieku, w obrzędzie bierzmowania ukazują się pewne ślady słów 'znamię Ducha Świętego'. Słowa te wkrótce zostały

przyjęte przez Kościół konstantynopolitański i jeszcze obecnie są używane przez Kościoły obrządku bizantyjskiego.

Na Zachodzie słowa obrzędu dopełniającego chrztu nie były dokładnie określone aż do wieku dwunastego i trzynastego. Natomiast w Pontyfikale Rzymskim z wieku dwunastego, pierwszy raz występuje formuła, która później stała się powszechna: Znaczę cię znakiem krzyża i umacniam cię krzyżmem zbawienia. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego.

Z tego, co przypomnieliśmy, widać, że chociaż inną drogą, jednak zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, na pierwsze miejsce w czynności bierzmowania wysunęło się namaszczenie krzyżmem, które w pewien sposób uobecnia apostolskie wkładanie rąk. Ponieważ to namaszczenie krzyżmem w sposób odpowiedni oznacza duchowe namaszczenie przez Ducha Świętego, którego udziela się wiernym, chcemy potwierdzić jego istnienie i znaczenie.

Co do słów, jakie wypowiada się przy bierzmowaniu, z należnym szacunkiem rozważaliśmy wartość czcigodnej formuły używanej w Kościele łacińskim; uważamy jednak, że wyżej należy postawić starożytną formułę, właściwą obrządkowi bizantyjskiemu, która wyraża Dar samego Ducha Świętego i wspotnina Jego zstąpienie w dzień Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2, 1-4 i 38). Przyjmujemy zatem tę formułę, oddając ją prawie dosłownie.

Dlatego też, aby odnowienie obrzędów bierzmowania objęło także samą istotę obrzędu sakramentalnego, naszą najwyższą powagą Apostolską postanawiamy, by w przyszłości w Kościele łacińskim zachowano następującą zasadę: Sakramentu bierzmowania udziela się przez namaszczenie krzyżmem na czole, którego dokonuje się z włożeniem ręki i przez słowa: Przyjmij znamię Daru Ducha Świętego" (Obrzędy bierzmowania, str. 16n).

/117/ a. 5. Nauka Kościoła: Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439): „Chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo wyciskają w duszy znamię, tj. jakiś niezatarty duchowy znak, wyodrębniający od innych" (D. 695). To samo Sobór Trydencki, sesja VII (1547 r., D. 852) i sesja XXIII (1563 r. D. 960) oraz Trydenckie wyznanie wiary (1564 r., D. 996). Konstytucja Apost. Pawła VI (1971): „Przez sakrament bierzmowania odrodzeni na chrzcie otrzymują jako niewysłowiony Dar samego Ducha Świętego, który ich umacnia w szczególny sposób, a naznaczeni znamieniem tego sakramentu 'w sposób doskonalszy wiążą się z Kościołem i w ten sposób ściślej są zobowiązani, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia i bronienia wiary słowem i uczynkiem" (KK 11, Obrzędy bierzmow,ania, str. 12).

Wstęp do obrzędów bierzmowania tak pisze: „Przez dar Ducha Świętego wierni zostają bardziej upodobnieni do Chrystusa i umocnieni, aby składali Mu świadectwo i budowali Jego Ciało w wierze i miłości. Ich dusze otrzymują niezniszczalny charakter, czyli znamię Pańskie, tak że nie można powtarzać sakramentu bierzmowania" (nr 2, str. 19).

Mówi o tym i sama forma: „Przyjmij znamię Daru Ducha Swiętego".

/118/ a. 7 na 2. Należy tak powiedzieć: Ze swego przeznaczenia sakramenty mają zbawiać ludzi, a więc gładzić grzechy i udzielać łaski uświęcającej, względnie ją przywracać. Jeśli więc z jakiejś niezawinionej i nieświadomej przyczyny ze strony penitenta lub spowiednika sakrament pokuty nie odniósł skutku, wówczas każdy najbliżej przyjęty sakrament przywraca stan łaski, a więc i odpuszcza grzechy.

/119/ a. 8 na 2. „Dorosłych katechumenów oraz dzieci, które otrzymują chrzest w wieku nauczania katechizmu, bezpośrednio po chrzcie dopuszcza się zwykle do bierzmowania i Eucharystii ... W Kościele łacińskim bierzmowanie dzieci odkłada się zwykle mniej więcej do siódmego roku życia. Z powodów duszpasterskich, a przede wszystkim aby głębiej wpoić wiernym pełne posłuszeństwo Chrystusowi i nauczyć ich dawania zdecydowanego świadectwa, Konferencje Biskupów mogą ustalić wiek, jaki im się wyda odpowiedniejszy, tak aby ten sakrament był udzielany w dojrzalszym wieku, po odpowiednim przygotowaniu ... Kandydat do bierzmowania powinien być ochrzczony i znajdować się w stanie łaski. Ponadto jeżeli ma używanie rozumu, powinien być odpowiednio pouczony i przygotowany do odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych" (Obrzędy bierzmowania, nr 11, str. 24).
/120/ a. 8 na 4. „Należy przedsięwziąć środki ostrożności, aby w razie niebezpieczeństwa śmierci albo poważnych trudności innego rodzaju, dzieci otrzymały bierzmowanie nawet przed dojściem do używania rozumu i nie zostały pozbawione łaski sakramentalnej" (Obrzędy bierzmowania, str. 24, nr 11). Należy udzielić bierzmowania zaraz po chrzcie. I może w takim wypadku to czynić każdy kapłan. Podobnie gdy ochrzczony nie bierzmowany dorosły człowiek znajduje się w obliczu śmierci, kapłan zaopatrujący chorego powinien udzielić mu bierzmowania (Obrzędy chrztu dzieci, nr 22, str. 28n i Obrzędy bierzmowania, nr 52nn, str. 59). Obrzędy bierzmowania (nr 52-56, str. 59n) oraz Sakramenty chorych z 1977 roku (nr 184n, str. 117n) zawierają obrzęd bierzmowania chorego w niebezpieczeństwie śmierci przez kapłana.
/121/ a. 9. Nauka Kościoła: Sobór Florencki, Dekret dla Ormian (1439): „Przyjmujący bierzmowanie zostaje namaszczony na czole, gdzie przejawia się wstyd, aby nie wstydził się wyznawać imienia Chrystusa, a zwłaszcza Jego krzyża, który 'jest zgorszeniem dla żydów, a głupstwem dla pogan' (1 Kor 1, 23). Stąd to namaszcza się go znakiem krzyża" (D. 697). Benedykt XIV: „Niech biskupi łacińscy bezwzględnie udzielają bierzmowania przez namaszczenie czoła" (1742 r., D. 1458). Patrz także wyżej obj. /114/ i /116/.
/122/ a. 10. Dosłowny tytuł: Czy ten, kto jest bierzmowany, powinien być trzymany przez kogoś innego? Oto obecne przepisy dotyczące świadka bierzmowania: „Poszczególnym bierzmowanym zwykle towarzyszy świadek, który przygotowuje ich do przyjęcia sakramentu, przedstawia szafarzowi bierzmowania do namaszczenia krzyżmem, a potem pomaga w wiernym wypełnianiu przyrzeczeń złożonych na chrzcie, zgodnie z natchnieniami Ducha Świętego, którego otrzymali.

Ze względu na współczesne warunki pastoralne wypada, aby chrzestny, jeżeli może być obecny, był także świadkiem bierzmowania; traci więc moc kan. 796, 1. W ten sposób jaśniej zaznacza się związek między chrztem a bierzmowaniem, a funkcje i obowiązki chrzestnego mogą być spełnione w sposób bardziej skuteczny. Nie wyklucza się jednak możliwości wybrania osobnego świadka bierzmowania. Także rodzice mogą Osobiście przedstawiać swoje dzieci do bierzmowania. Ordynariusz, miejscowy, zważywszy okoliczności czasu i miejsca, powinien ustalić, jaki sposób postępowania należy zachować w jego diecezji.

Duszpasterze niech troszczą się o to, aby świadek bierzmowania, wybrany przez kandydata lub przez jego rodzinę, był duchowo przygotowany do tej funkcji oraz odznaczał się następującymi przymiotami:
a) był wystarczająco dojrzały do spełniania tego zadania,
b) należał do Kościoła katolickiego i przyjął trzy sakramenty wtajemniczenia: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię,
c) nie był wykluczony przez prawo od spełniania czynności świadka bierzmowania". (Obrzędy bierzmowania, nr 5n, str. 20n).
/123/ a. 11. Obecne przepisy dotyczące szafarza sakramentu bierzmowania są następujące: „Właściwym szafarzem sakramentu bierzmowania jest biskup. Zwykle on sam udziela tego sakramentu, aby wyraźniej występował jego związek z pierwszym zstąpieniem Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy . . . Otrzymanie Ducha świętego przez posługę biskupa wskazuje również na ściślejszą więź, jaka łączy bierzmowanych z Kościołem, oraz na otrzymane polecenie dawania Chrystusowi świadectwa wśród ludzi.
Oprócz biskupa z samego prawa mają władzę bierzmowa:
a) administrator apostolski, który nie jest biskupem, prałat i opat udzielny, wikariusz i prefekt apostolski, wikariusz kapitulny w granicach swojego terytorium i w czasie trwania urzędu,
b) kapian, który na mocy prawowitego upoważnienia chrzci dorosłego albo dziecko w wieku nauczania katechizmu, lub przyjmuje do pełnej jedności z Kościołem dorosłego już ważnie ochrzczonego,
c) w niebezpieczeństwie śmierci, gdy nie można bez wielkiej niedogodności wezwać biskupa albo gdy ma on prawną przeszkodę, mogą bierzmować następujący kapłani: proboszczowie i wikariusze parafialni, a w ich nieobecności ich wikariusze współpracownicy; wikariusze zarządcy; wikariusze zastępcy i wikariusze pomocniczy. W razie nieobecności wszystkich wymienionych, każdy kapłan wolny od cenzur i kar kanonicznych.
W wypadku, gdy jest to rzeczywiście konieczne z powodu wielkiej liczby kandydatów do bierzmowania, szafarz bierzmowania, o którym mowa w nr. 7, oraz szafarz nadzwyczajny ustanowiony indultem Stolicy Apostolskiej albo przez prawo, może zaprosić do pomocy w udzielaniu sakramentu kapłanów, którzy:

a) albo pełnią specjalny urząd lub zadanie w diecezji, a mianowicie: wikariusza generalnego, wikariusza lub delegata biskupiego, wikariusza regionalnego, lub na podstawie decyzji biskupa zrównani z nimi w urzędzie,
b) albo są proboszczami miejscowości, w których udziela się bierzmowania, proboszczami miejscowości, do których należą kandydaci do bierzmowania, lub kapłani, którzy włożyli specjalny trud w katechetyczne przygotowanie kandydatów do bierzmowania" (Obrzędy hierzmowania, nr 7-8, str. 2123).
Przepisy liturgiczne pozwalają szafarzowi chrztu osób dorosłych udzielić zaraz po chrzcie sakramentu bierzmowania, jeżeli „biskup jest nieobecny" (Ordo initiationis Christianae adultorum, nr 46).
Dla uniknięcia wątpliwości w rozumieniu tego przepisu w praktyce duszpasterskiej - 179 K.P.E., zgodnie z art. 39 Konst. o Św. Liturgii, podjęła następującą uchwałę:
„Mając na uwadze duszpasterskie warunki w polskich diecezjach, oraz fakt, że dostęp do biskupa nie napotyka na trudności, 179 K.P.E. obradująca w Warszawie w dniach 25 i 26 czerwca 1981 r. postanawia, że szafarzem bierzmowania osób ochrzczonych - dorosłych jest zawsze biskup".
/124/ a. 12 na 2. Obecne prawa liturgiczne nie nakłada żadnych ograniczeń dotyczących brania czy niebrania posiłku przed bierzmowaniem zarówno ze strony przyjmującego jak i udzielającego.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

Liczby w nawiasach / / oznaczą: szukaj w objaśnieniach tłumacza

A
Abraham: mąż wiary, obietnic; jego obrzezanie a.. 70, 2.
Aecjusz /62/.
Aniołowie: nie sprawują sakramentów z. 64, 7; dary Boże według danych natury z. 69, 8 na 3.
Apostołowie: to namiestnicy Chrystusa; nie mogą ustanawiać Kościoła, wiary i sakramentów z. 64, 2 na 3; /41/; nie ustanowili bierzmowania z, 72, 1 na 1; Duch Święty zstąpił na nich w postaci ognia i języków z. 72, 2 na 1; jak otrzymali chrzest z. 72, 6 na 2; otrzymali władzę odpuszczania grzechów /80/.
Arianie /62/.

B
Balsam: oznacza z. 72, 2; /114/.
Bestia: znamię - z. 63, 3 na 3.
Biazata: symbol zmartwychwstania i czystości z, 66, 10 na 3; z. 71, 3. na 4.
Bierzmowanie: wyciska znamię z. 63, 6 odp.; /117/; wzmacnia czyni dojrzałym, daje Ducha Świętego z. 65, 1 odp, i na 3; nie istniało w starym prawie z. 65, 1 na 4; jest na drugim miejscu z. 65, 2 odp. i na 3; - a eucharystia i inne sakramenty z. 65, 3; /117/; nie jest najbardziej konieczne z. 65, 4; /l13/; - w niebezpieczeństwie śmierci /120/; szafarz - /123/; chrzestny może być świadkiem - /122/. Całe zaq. 72 wraz z objaśnieniami /111/-/124/, jak w spisie rzeczy.
Biskupi: powołują do zadań w Kościele z. 65, 3 na 2; zarządzają Kościołem z. 67, 2 na 1 i 2; nauczają z. 67, 2 na 1; z. 71, 4 na 3; konsekrują krzyżmo z. 72, 3; bierzmują z. 72, ll; /123/. Patrz: Apostołowie.
Błogosławieństwo: przed obrzezaniem usprawiedliwiało z. 70, 4 na 2; - przy chrzcie z. 71, 2 odp.; należy do sakramentaliów /4/.
Bonozjanie: ich chrzest nieważny z. 66, 9 na 3; /64/.
Bóg: główna przyczyną łaski z. 62, 1; sprawia skutek sakramentu bez sakramentu z. 64, 1-4 i 7 odp.; ustanawia sakramenty i działa. w nich z. 64, 2-4; może usunąć pożądliwość i dać zdrowie przy chrzcie z, 69, 8 odp. i na 4; zmienia wolę z. 69, 9 na 2. Patrz: Mądrość Boża.
Brama: chrzest - sakramentów z. 62, 6 zarzut 3; z. 63, 6 odp.; z. 68, 6 odp.; królestwa nieb. z. 69, 7; /94/.
Budowla: jesteśmy Bożą – z. 72, 11 odp.; /72/.

C
Chorzy umysłowo: sprawa ich chrztu z. 68, 12; /87/.
Chrystus: źródłem sakramentów; sakramenty przed a po przyjściu - z. 61, 2 na 3; a. 3 i 4; z. 68, 1 na 1; być ochrzczonym w - z. 69, 9 na 1; chrzest w imię - z. 66, 6;

/60/; wiara i sakramenty wcielają w - z. 62, 1 odp.; z. 68, 1-5; z. 69, 2-5; /17/; może udzielić skutku sakramentu bez sakramentu z. 64, 3. 4. 7 ; z. 67, 5 na 2; z. 72, 6 na 1 12; daje moc wodzie z. 62, 4 na 3; uwolnił od grzechu z. 62, 5 odp.; głową Kościoła z. 64, 4 na 3; a. 5 na 2; z. 69, 4 adp.; a. 5 i 6; znamię jest znamieniem -z. 63, 3. 5 adp.; a. 6; człowieczeństwo - narzędziem Jego bóstwa z. 62, 5 na 1; /29/ nie ma znamienia z. 63, 5 odp.; /37/; - jako Bóg ustanowił i działa w sakramentach z. 64, 2. 3. 4; /41/; władza jako człowieka nad sakramentami z. 64, 3 i 4; /42/; chrzest narzędziem męki - z. 70, 4 odp. Patrz: Męka Chrystusa, Członki, Kapłaństwo, Upostacenie; szafarz ma mieć zamiar czynienia tego, co czyni - z. 64, 8 na 1; ustanowił bierzm. w postaci obietnicy z. 72, 1 na 1; /112/; eucharystia zawiera w sobie samego - z. 65, 3 odp.; małżeństwo jest symbolem więzi - z Kościołem z. 65, 3 odp.; - z rodu Abrahama i narodu żydowskiego z. 70, 2 na 3; a. 3 na 1; - ustanowił chrzest w Jordanie i nakazał go po zmartwychwstaniu z. 66, 2; z ,boku - wypłynęły sakramenty z. 62, 5 wbrew; woda 3 krew z boku - z. 66, 3 na 3; a. 4 na 3; nakazał głosić ewang. i chrzcić z, 67, 2 na 1; z. 71, 1; jako nauczyciel z. 69, 5. Patrz: Oświecenie; to - chrzci z. 67, 4 odp.; a. 5 na 1; a. 6 odp. i na 1. 2; tylko - zbawia przez wiarę i chrzest z. 68, 1; - działa od wewnątrz i przez szafarza z. 68, 4 na 2; nie był bierzmowany sakramentalnie z. 72, 1 na 4; swoją śmiercią zadośćuczynił za wszystkie grzechy i kary z. 68, 5; z. 69, 1 i 2. Patrz: Męka.
Chrzest: - Jana: patrz Jan Chrzciciel; forma - w Kosciele wschodnim a zachodnim z. 60, 8 wbrew i odp.; z. 66, 6 na 1 i z; /59/ /60/; łaska sakramentalna - z. 62, 2 odp.; wpro-wadza do Kościoła z. 67, 2 odp.; /72/ /93/; jest bramą sakramentów z. 62, 6 zarzut 3; jest bramą królestwa niebiesk. z. 69, 7; /94/. Patrz: Brama; wyciska znamię z. 63, 5 na 2 i 3; a. 6 odp. Patrz: Znamię; - udzielany przez heretyków, schizmatyków, zawieszonych i grzeszników z. 64, 9; -63/ /73/. Patrz: źli; to nowe duchowe narodzenie, to odrodzenie z. 65, 1 odp.; a. 2 odp. Patrz: Odradzenie; - a eucharystia i inne sakramenty z. 65, 3; najbardziej konieczny do zbawienia z. 65, 3 odp.; a. 4; z. 67, 3; z. 68, 1; /76/. Patrz: Zbawienie; to obmywanie z. 66, 1, Patrz: Obmywanie; to sakrament wiary z. 66, 1 na 1; a. 3 odp.; z. 68, 4 na 3; a. 8 zarzut 3; a. 9 zarzut 2 i na 3; z. 69, 9 odp.; z. 70, 1 odp,; z. 71, 1 odp.; /99/; ustanowiony przy chrzcie Chrystusa przed męką, nakazany po zmartwychwstaniu z. 66, 2; woda materią - z. 66, 3 i 4; patrz: Woda; /56/; formę ustanowił Chrystus z. 66, 5. 6. 10; z. 67, 6 odp.; - w imię Chrystusa, z. 66, 6; /60/; przez zanurzanie lub polanie głowy z. 66, 7 i 8; /61/; patrz: Zanurzanie; wciela w Chrystusa; patrz: Wcielenie; powtarzanie - z. 66, 8 odp.; a. 9; !63/; - warunkowy z. 66, 9 na 4; /63/ obrzędy - z. 66, 10; /65/-/69/; - ma moc z męki Chrystusa; patrz: Męka, Moc; czas i miejsce - z. 66, 10 na 1; /67/ /77/; - wody, krwi, pragnienia z. 66, 11 i 12; z, 68, 2; patrz: Mę-czeństwo, Pragnienie; /70/; - upostaca w nas mkękę Chryatusa z, 66, 11 odp.; patrz: Męka, Upostacenie; szafarz - z. 67; wielu nie może chrzcić jednego z. 66, 5 na 4; z. 67, 6; to Chrystus chrzci poprzez szafarza z. 67, 4 odp.; a. 5 na 1; a. 6 odp.; i na 1. 2; -z wody, tj. w nagłym wypadku, a - uroczysty z. 67, 1 na 3; a. 3-5; z. 68, 3; /73/; chrzestny, wychowanie chrześniaka z. 67, 7 i 8; /74/ /75/. Patrz:

Rodzice, Wychowanie; nie odkładać - z. 68, 3; /77/; - grzeszników z. 68, 4; ochrzczonym nie nakłada się zadośćuczynienia z. 68, 5 i 6; /79/; przed - niepotrzebna spowiedź z. 68, 6; ze strony chrzczonego potrzebny jest zamiar, chęć z. 68, 7 i 8; /81/; dla osiągnięcia łaski potrzebna jest wiara, ale nie dla osiągnięcia znamienia z. 68, 8; /82/; należy chrzcić dzieci z. 68, 9; /77/ /83/; ale nie w łonie matki z. 68, 11; i nie wbrew woli ich rodziców z. 68, 10; /86/; nie wolno chrzcić chorych umysłowo i śpiących z. 68, 12; /87/; - gładzi wszystkie grzechy z. 69, 1. 10 na 2 i 3; /79/ /80/ i /88/; gładzi wszelką karę z. 69, 2. 3. 7. 10 na 2 i 3; /89/. Patrz: Grzechy, Kara; nie gładzi udręk życia, śmierci i pożądliwości z. 69, 3; /90/ /91/. Patrz: Pożądliwość, śmierć; - wlewa łaskę i cnoty z. 69, 4; /92/; - pragnienie gładzi grzechy z. 68, 2; z. 69, 1 na 2; a. 4 na. 2; dzieci przez - otrzymują łaskę i cnoty z. 69, 6; patrz: Dzieci, Łaska, Cnoty; otrzymują jednakowo równy skutek z, 69, 8; /95/; - pozorowany z. 69, 9 i 10; /96/ /97/; obrzezanie a - z. 70; /98/ /100/; poprzedza - katechizacja i egzorcyzm z. ?1; /107/ /108/; - a bierzmowanie z. 72; jak apostołowie otrzymali - z. 72, 6 na 2; dorosły przed - winien wierzyć w Trójcę Przenajśw. i Zbawiciela z. 68, 8; /82/; dopuszczanie dziecka do - /84/.
Chrzestny: z. 67, 7 i 8; z. 71, 1 na 3; a. 4 na 3; /74/ /85/; może być świadkiem bierzmowania /122/.
Chrześniak: jego wychowywanie z. 67, 7 i 8; /74/ ,/75/. Chwała: w stanie - nie będzie sakramentów z. 61, 4 na 1; sakramenty wiodą do - z. 62, 6 na 3; z. 63, 1 na 1; z, 70, 4; /20/; chrześcijanin skierowany do - z. 63, 3 odp. i na 1; znamię zostanie dla - z. 63, 5 na 3; z. 64, 7 na 2; namaszczenie chorych przygotowuje do - z. 65, 1 na 4; chrzest prowadzi do - z. 66, 1 na 1; z. 71, 2 na 2.
Ciało: po chrzcie podlega grzechowi z. 68, 1 na 2; /23/; - chwalebne /29/; - z elementów /58/; - członkiem Chrystusa /93/. Patrz: Członki.
Ciecze: w ciele ludzkim /58/,
Cnoty wlane: a łaska sakramentalna z. 62, 2; chrzest wlewa - z. 69, 4 i 6; /92/.
Cyprian św.: o ważności chrztu udzielanego przez heretyków z. 64, 9 na 2.
Cześć Boża: sakramenty dotyczą - z. 60, 4 na 2; a. 5 odp. i na 3; z. 65, 1 odp.; znamię przeznacza do - z. 63, 1 odp.; a. 2 odp.; a. 3 odp.; a, 4 i 5. Patrz: Kult, Liturgia.
Członki: Chrystusa z. 62, 1 odp.; z. 64, 5 na 2; z. 68, 1 odp. i na 1. 3; a. 5 na 1; z. 69, 2 na 1; a. 3 odp.; a. 4 odp.; a. 5 i 6; - szatana z. 64, 7 na 3; - Kościoła z. 72, 10 na 2; /93/.
Czoło: miejsce bierzmowania z. 72, 3 wbrew; a. 9: a. 11 na 3; /116/ /121/.
Czynności: też są materią sakram. z. 60, 6 na 2; a sprawności, przystosowania, cześć Boża z. 63, 4; szafarz wykonuje narzędziową - z. 65, 1 odp.; - hiararchiczne z. 65, 1 na 3; - należą i do narzędzia, i do przyczyny głównej z. 66, 5 na 1; z. 71, 4 odp.; jedna - należy do jednego działającego r. 67, 6 wbrew; - zawieszone u dzieci i śpiących z, 69, 6; - religijne pozasakramentalne należą do sakramentaliów /4/.

D

Dary: Ducha Świętegoa łaska sakramentalna z. 62, 2.

Diakoni: oczyszczają z. 64, 1 na 1; jako szafarze chrztu z. 67, 1; /71/; wspomagają, kapłanów z. 71, 4 odp.
Didym: o opuszczeniu słów formy chrztu z. 60, 8 odp.; /11/.
Dojrzałość: bierzmowanie sakramentem - z. 65, 1 odp.; z. 72, 1. 2. 5. 10; - duchowa w różnym wieku życia z. 72, 8 odp. I na 2.
Donatyści: z. 66, 8 odp.; /44/.
Dorośli: mogą mieć zamiar przyjmowania sakramentów z. 64, 8 na 2; używają rozumu. Patrz: Rozum; bez chrztu nie magą otrzymać odpuszczenia winy i kary z. 67, 3; winni wierzyć przed chrztem przynajmniej w Trójcę Przenajśw. i Zbawiciela /82/; potrzebują chrzestnego z. 67, 7 zarzut 3; /74/; potrzebują przed chrztem szkolenia z. 68, 3 odp.; obrzezanie udzielało - łaski uśw. i odpuszczenia grzechów z. 70, 4; chrzest - grzeszników z. 68, 5 i 6; - winni mieć zamiar przyjęcia chrztu z. 68, 7 i 8; /81/; niekoniecznie należytą wiarę z. 68, 8; /82/; - wierzący przed chrztem z. 69, 5 na 1; ich współudział w usprawiedliwieniu z. 69, 6 na 2; ich pobożność zwiększa skutek chrztu z. 69, 8; mogą otrzymać na bierzmowaniu odpuszczenie grzechów z. 72, 7 na 2; patrz: Dojrzałość.
Doskonalenie: człowieka przez sakramenty z. 65, 1 odp. i na 3.
Duch święty: jest miłością; przypisuje się Mu łaskę z. 63, 3 na 1; chrzest ma moc od - z. 66, 11 odp. i 12; z. 67, 4 odp.; z. 69, 9 wbrew. Patrz: Bierzmowanie z. 72, Miłość.
Działalność: ludzka obraca się koło rzeczy cielesnych z. 61, 1 odp. i na 1.
Dzieci: nie mogą mieć zamiaru z. 64, 8 na 2; tylko chrzest je zbawia z. 65, 4 wbrew; z. 67, 3; z. 68, 1 na 2; dopuszczanie - do chrztu /84/; potrzebują chrzestnego z. 67, 7 i 8; /74/ /75/; nie wolno odkładać chrztu - z. 68, 3; /77/; należy chrzcić - z. 68, 9; /83/; nie należy chrzcić - żydów i niewierzących wbrew woli ich rodziców z. 68, 10; /86/; ani w łonie matki a. 11; przez chrzest otrzymują łaskę i cnoty z. 69, 6; /92/; otrzymują jednakowo równy skutek chrztu z. 69, 8; obrzezanie udzielało - łaski z, 70, 4; wiara chrzczonych - z. 71, 1; patrz: Sakrament wiary, Wiara Kościoła; nie używają rozumu, patrz: Rozum.
Dziesięciny: były sakramentami z. 65, 1 na 7; /50/.

E

Egzorcyzm: jako obrzęd chrztu z. 71, 2-4; /108/ /109/; należy do sakramentaliów z. 65, 1 na 3; /4/.
Ekskomunikowany: udziela ważnie sakramentów z. 64, 9 na 3.
Element: sakramentu z. 60, 4 wbrew; a. 6 wbrew; z. 61, 4 na 2; z. 62, 6 wbrew; - wody z. 66, 1 odp. i na 3; a. 4 na 3; /58/.
Energumeni z. 71, 2 na 1 i 3.
Epoki: różnym - odpowiadały różne sakramenty z. 60, 5 na 3; /15/; przed upadkiem nie było sakramentów z. 61, 2; po upadku są konieczne z. 61, 3; epoka ósma powstających z martwych z. 70, 3 na 3; /101/.
Eucharystia: słowa formy - z. 60, 8 odp.; dotyczy bezpośrednio czci Boga; nie wyciska znamienia z. 63, 6 odp.; podtrzymuje życie duchowe z. 65, 1 adp. i na 3;

a. 2 odp. i na 3. 4; - a inne sakramenty; najważniejszym sakramentem z. 65, 3; z. 72, 12 na 3; nie jest najbardziej koniecznym z. 65, 4; w - Chrystus umęczony jest ucztą paschalną z. 66, 9 na 5; jest sakramentem jedności Kościoła z, 67, 2; materia - z. 72, 3 odp. Patrz: Kapłaństwo, Kapłani.
Eunomiusz /62/.
Ewangelia: jej głoszenie z. 67, 2; z. 71, 1; /98/ /70/.

F

Forma: to słowa sakramentalne z. 60, 6 na 2; a, 7 odp.; jest ściśle określona z. 60, 7; nie wolno jej zniekształcać z. 60, 7 na 3 ani do niej dodawać czy ująć z. 60, 8; - chrztu z. 66, 5; /59/ /60/; -bierzmowania z. 72, 4; /116/; - eucharystii z. 60, 8 odp.; - chrztu inna, w Kościele Wschodnim, a inna w Zachodnim z. 60, 8 wbrew; z. 66, 5 na 1 i 2; z. 67, 6 odp.

G

Genezjusz św.: doznał zmiany woli z. 69, 9 na 2; /96/.
Głos: w - jest moc duchowo cielesna z. 62, 4 na 1.
Głowa: Chrystus - Kościoła z. 64, 4 na 3; a. 5 na 2; z. 69, 4 odp.; a. 5 i 6 odp.; szatan - złych z. 64, 7 na 3; - główną częścią ciała; polanie wodą - z. 66, 7 na 3; namaszczenie na czole i szczycie - z. 72, 9 wbrew; a. 11 na 3; /68/.
Grecy: koniugacja grecka z. 60, 7 na 3; ich forma chrztu z. 60, 8 wbrew; z. 66, 5 na 1 i 2; z. 67, 6 odp.; /9/ /10/. Patrz: Kościół Wschodni.
Grzechy: przytłumiły prawo natury z. 60, 5 na 3; z. 61, 3 na 2; poddają rzeczom cielesnym z. 61, 1 odp.; w sakramentach łaska cnót i darów oraz łaska sakramentalna gładzą - i powstrzymują od - z. 62, 2 na 2; z. 63, 1 odp.; a. 6 odp. 9 na 2; z. 65, 1; z. 68, 3 na 3; Chrystus uwolnił nas od - z. 62, 5 odp.; /28/; obrzezanie gładziło - z. 62, 6 na 3; z. 68, 1 na 1; źli szafarze grzeszą udzielając sakramentów z. 64, 6 i ,9; z. 70, 4 odp.; najmniejsza łaska zdoła zgładzić wszystkie - z. 69, 8 na 1; z. 70, 4 odp,; sakramentalia gładzą, - lekkie z. 65, 1 na 6 i 8; kiedy spowiedź nie jest konieczna przed komunią z. 65, 2 na 4; chrzest zmywa wazystkie - z. 66, 3 odp.; z. 69, 1 i 10 na 2. 3; /88/; - pierw. przechodzi drogą rodzenia z. 66, 7 na 3; z. 68, 9; z. 70, 3 na 1; /28/; - nie przekreślają samego chrztu z. 66, 9 na 1; chrzest gładzi - pierw. i uczynkowy z. 66, 9 udp.; z. 68, 7 na 3; a. 9; z. 69, 1; /79/ /80/ /88/; żal za grzechy z. 66, 11 odp.; wola zerwania z - z. 66, 11 na 3; ciało po chrzcie podległe - z. 68, 1 na 2; chrzest i męczeństwo odpuszczają - z. 68, 2 na 2; Chrystus zadośćuczynił za wszystkie - z. 68, 5; wyznanie - zewnętrzne i wewnętrzne; spowiedź niepotrzebna przed chrztem z. 68, 6; chrzest pragnienia gładzi - z. 68, 2; z. 69, 1 na 2; a. 4 na 2; niewola - z. 66, 11 na 3; - przeciw naturze z. 70, 2 na 1. Patrz: Usprawiedliwienie,
Grzesznicy: których - nie należy chrzcić z. 68, 4 i 8 na 4; przy chrzcie nie żąda się od - zadośćuczynienia z. 68, 5 i 6; mogą ważnie udzielać sakramentów z. 64, 5. 6. 9; z. 66, 9 na 2. Patrz: źli.

H
Heretycy: niekiedy ważnie udzielają sakramentów i. 64, 9 na . 2; z. 68, 8 wbrew; /63/ /73/.
Jakość: jej gatunki z. 63, 2 na 1 i 2; /34/.

J
Jan Chrzciciel: z. 64, 4 wbrew; z. 66, 9 na 2; z. 72, 6 na 2; chrzest - był przygotowaniem z. 66, 11 na 3; z. 70, 1 na 3; był - pokuty z. 68, 6 na 1; /60/.
Jedno: przed wielością z. 65, 2 odp.; jeden chrzci jednego z. 67, 6.
Jedność: Kościoła przez chrzest i eucharystię z. 67, 2; /72/.
Język: Duch Święty zstąpił w postaci - z. 72, 2 na 1.

K
Kapłani: sprawują sakramenty z. 64, 1 na 1; składają ofiary za siebie i lud z. 65, 1 odp.; konsekrują eucharystię z. 67, 2; chrzczą z. 67, 2; /71/; egzorcyzmują z. 71, 4; nauczają z. 71, 4 na 3; patrz: Oświecenie; czy i kiedy mogą bierzmować z. 72, 11; /123/. Patrz: Szafarz.
Kapłaństwo: znamię jest udziałem w - Chrystusa z. 63, 3 odp.; a. 5 odp. i na 1; a. 6; z. 65, 3 na 3; patrz: upostacenie, Znamię; jest dla służenia wspólnocie z. 65, 1 odp.; a. 2 odp. i na 2; sprawuje sakramenta z. 65, 1 na 3; - a eucharystia i inne sakramenty z. 65, 3; jest najb. konieczne z. 65, 4; jego wyższość z. 72, 8 na 1.
Kara: wieczna z, 63, 3 na 3; z. 69, 3 na 2; - za grzech z. 65, 1 na 2; chrzest gładzi wszelką - z. 69, 2. 3. 7. 10 na 2. 3; /89/.
Katafrygowie: ich chrzest nieważny z. 66, 9 na 3; /64/.
Katecheta: oświeca od zewnątrz z. 69, 5 na 2.
Katechizacja: nauczanie katechizmu poprzedza chrzest; jest nakazana przez Chrystusa z. 69, 5 zarzut 2; z. 71, 1 i 4; /107/; należy do sakramentaliów z. 65, 1 na 3.
Kobieta: kiedy moż.e udzielać chrztu z. 67, 4; /73/; nie może publicznie nauczać wiary z. 67, 4 na 1; może być bierzmowana z. 72, 8 na 3; może być świadkiem bierzmowania z. 72, 10 na 3.
Konieczność: ustanowienia sakramentów z. 61, 1; /13/; sakramenty nie były konieczne przed upadkiem z. 61, 2; ale po upadku z. 61, 3 i 4; - chrztu, pokuty i kapłaństwa z. 65, 4.
Koniugacja: grecka a łacińska z. 60, 7 na 3; /9/.
Konsekracja: rzeczy z. 63, 6 na 2; z. 64, 7 odp.; sakramenty mają w sobie - z. 64, 6 na 1; - świątyni przez aniołów z. 64, 7 odp.; należy do sakramentaliów z. 65, 1 na 6; /4/; chrzest jest - z, 66. 9 odp.; - krzyżma z, 72, 3 i 12 na 3.
Kościół: Wschodni ma inną formę chrztu z. 60, 8 wbrew; z. 66, 5 na 1 i 2; z. 67, 6 odp.; /10/; także bierzmowania /116/; małżeństwo symbolem - z. 61, 2 na 3; z. 65, 3 odp.; chrzest przyjęty poza - nie zbawia z. 68, 8 na 2; znamię przeznacza do zadań - z. 63, 1 na 1; a. 3 na 3; szafarz działa z ramienia - z. 64, 5, 6 odp. i na 2. 3; 8 na 2; 9 na 1. 2. 3; 10 na 1; modlitwa - z. 64, 1 na 2; apostołowie rządzą -

ustanowionym przez wiarę i sakramenty z. 64, 2 na 3; Chrystus nie dał - swojej władzy nad sakramentami z. 64, 4; Bóg nie związał swojej mocy z szafarzami - z. 64, 7 odp.; zamiar szafarza czynić to, co czyni - z. 64, 8-10; z. 66, 8 na 3; z. 67, 5 na 2; /46/ /47/; wiara - z. 64, 9 na 1; z. 68, 9 na 1-3; z. 69, 6 na 3; z. 71, 1; kapłaństwo konieczne dla - z. 65, 4; Chrystus głową - z. 64, 4 na. 3; 5 na 2; z. 69, 4 odp.; 5 i 6 odp.; - jest kierowany przez Ducha Świętego z. 66, 10 wbrew; wprowadził obrzędy chrztu z. 66, 10; patrz: Obrzędy; eucharystia jednoczy - z, 67, 2 odp.; - musi być ostrożny przy udzielaniu chrztu dorosłymi z. 68, 3 i 4; każdy ochrzczony winien stosować się do woli - z. 69, 9 na 3; chrzest wprowadza we wspólnotę - z. 67. 2 odp.; /72/ /93/. Patrz: Chrzest.
Krew: z boku Chrystusa z 66, 3 na 3; a, 4 na 3; chrzest - z. 66, 11 i 12. Patrz: Męczeństwo.
Krzyżmo: w wodzie chrzcielnej z. 66, 4 na 2; przy chrzcie z. 66, 10 na 2; z. 72, 9 wbrew; /98/; materią bierzmowania z. 72, 2 i 3; /114/; namaszczenie czoła - z. 72, 9; 11 na 3; /121/; konsekrowane w W. Czwartek z. 72, 12 na 3.
Kształt: czym jest z. 63, 2 na 1; /34/.
Kult: w starym prawie z. 60, 6 na 3; zostanie po tym życiu z. 63, 5 na 3; .- złego z. 63, 8 na 3;. Patrz: Cześć, Liturgia.

L

Lęk: bierzmowanie usuwa - z. 65, 5 odp.: /54/.
Liczba: sakramentów z. 65; /49/.
List: jesteśmy - napisanym przez Ducha Świętego z. 72, 11 odp.
Liturgia religii chrześcijańskiej: Chrystus jest początkiem i głową - z. 62, 5 odp.; z. 63, 3 na 2; znamig przeznacza do -- z. 63, 1 odp.; a. 2 odp.; a. 3 odp, i na 2. 3; ośro+9kiem - jest eucharystia z. 65, 3 odp. Patrz: Cześć, Kult.

Ł

Łaska: sakramenty są znakami - z. 60, 3; z. 62, 3 odp.; patrz: Znak; Bóg daje-zgodnie z ludzką naturą z. 61, 1 na 2; - potrzebna w stanie niewinności z. 61, 2 na .1; sakramenty nowego prawa zawierają i powodują, udzielają - z 61, 4 na 2; z. 62; z. 63, 6 odp. i na 2; z. 64, 1 odp.; z. 66, 2 odp.; /16/-/22/; - uświęca z. 60, 5 na 3; z. 62, 6; patrz: świętość; - ogólnie wzięta a sakramentalna z. 62, 2; z. 72, 7 na 3; /19/-/21/; chrzest daje - z. 69, 4 i 6; /92/; patrz: Chrzest; - prowadzi do chwały z. 63, 3 odp. i na 1. 3; patrz: Chwała; - przypisuje się Duchowi Świętemu z. 63, 3 na 1; - a znamię i cześć Boga z. 63, 4 na 1; jest zniszczalna z. 63, 5 na 1; - a gładzenie grzechów lekkich z. 65, 1 na 6 i 8; dorosły przyjmujący chrzest bez wiary należytej nie otrzymuje - z. 68, 8; najmniejsza - zdoła zgładzić wszystkie grzechy z. 69, 8 na 1; z. 70, 4 odp.; korzystanie z - z. 69, 8 na 2; obrzezanie udzielało - z. 70, 4; - zakłada naturę z, 71. 1 na 1; bierzmowanie udziela. - z. 72, 7.

M

Małżeństwo: przed a po upadku z. 61, 2 na 3; bywa powtarzane z. 63, 6 wbrew; dla naturalnego i duchowego rozmnażania z. 65, 1 odp. i na 3; a. 2 odp. i na 1; a. 3 odp.; symbolizuje więź Chrystusa z Kościołem z. 65, 3 odp.; a eucharystia i inne sakramenty z. 65, 3; nie jest najb. Konieczne do zbawienia z. 65, 4; chrzest dzieci ze złego - /84/. Manichejczycy: z. 66, 4 na 3; /54/.
Maryja: dodanie słowa - do formy chrztu z. 60, 8, odp.
Materia: rzeczy postrzegalne są - sakramentu z. 60, 6 na 2; a.7 odp.; /6/ - /8/; woda - chrztu z. 66, 3 i 10; patrz: Woda; - bierzmowanie z. 72, 2 i 3; patrz: Bierzmowanie; /114/; Chrystus używał i uświęcił niektóre - z. 72, 3 odp.; - bliższa i dalsza /6/; czynności jako - /6/.
Matka: dziecko w jej łonie z. 68. 11; grzech pierw. nie od – z. 70, 2 na 4.
Mądrość Boża: troszczy się o każdą rzecz z. 60, 4 odp.: z. 61, 1 odp.; z. 70, 3 odp.
Melchizedek: sakrament - z. 61, 3 na 3.
Męczeństwo: zastępuje chrzest z. 66, 11 odp.: a. ,12: z. 68, 2 na 2.
Męka Chrystusa: uświęca przez sakramenty z. 60, 3; z. 61, 1 na 3; a. 3 na 1 i 3; z. 62. 5 i 6; z. 64. 1 na 2; a. 3; a. 7 odp.; z. 65, 1 na 1; z. 66, 9 na l; a. 11 odp.; a. 12; chrzest był ustanowiony przed - z. 66. 2; - jest przyczyną narzędziową i główną z. 66, 5 na 5; - zadośćuczyniła za wszystkie grzechy i kary z. 68, 5; z. 69, 1 i 2; chrzest narzę-dziem - z. 70, 4 odp.; obrzezanie było wiarą w - z. 70, 4 odp.; /16/ /30/ /98/.
Mężczyzna: raczej - winien udzielać chrztu z. 67, 4; obzezanie obowiązywało tylko - z. 70, 2 na 4.
Miejsce: anaczynie z. 62, 3 na 1; /23/.
Miłość: Duch Święty jest - z. 63, 3 odp. i na 1; pobudza do - z. 66, 11 odp.; - łączy członki Chrystusa z. 64, 5 na 2; nie jest konieczna u szafarza z. 64, 9 odp.; największa w męczeństwie z. 66, 12; zbawia wiara działająca przez - z. 68, 2 odp. i na 2; a. 4 na 3.
Miłosierdzie: Boga z. 67, 3 odp.; uczynki - z. 64, 6 na 1.
Moc: tkwiąca w sakramentach jest udzielona, narzędziowa, niedoskonała, niepełna, przejściowa, płynna, pochodzi od Boga, Chrystusa z. 62, 3 odp.; a. 4; z. 63, 2 odp.; a. 5 na 1 i 2; z. 64, 1 odp.; a, 2 wbrew i odp.; a. 4 odp.; a. 9 odp.; z. 65, 1 na 1; a. 3 odp.; z. 66, 5 odp.; ta - płynie z męki Chrystusa z. 62, 5; z. 64, 3; z. 66, 10 na 1; a. 11 odp.; z. 70, 4 odp.; patrz: Męka Chrystusa; - w wodzie chrzcielnej z. 66, 1 odp.; a. 2 odp. i na 1; a. 3 na 4; z. 69, 5; szafarz działa -Chrystusa z. 67, 4 na 3; /25/ /26/ /27/.
Modlitwy: przy udzielaniu sakramentów z. 64, 1 na 2; z. 66, 10 odp.; jako znak wiary i usprawiedliwienia z. 70, 4 na 2.
Montan: /64/.
Morze Czerwone: przejście przez - symbolem chrztu z. 66, 11 na 3; z. 70, 1 na 2.

N

Naczynie: a miejsce z. 62, 3 na 1; /23/; naczynia liturgiczne są poświęcone z. 65, 1 na 6.
Namaszczenie: Chrystus namaszczony Duchem Świętym z. 72, 3 odp.; - szczytu głowy przy chrzcie z. 66, 10 na 2; z. 72, 9 wbrew; a, 11 na 3; /68/; - czoła przy bierzmowaniu z. 72, 9; a. 11 na 3; /114/.
Namaszczenie chorych: leczy pozostałości grzechów z. 65, 1 odp. i na 4; nie istniało w starym prawie z. 65, 1 na 4 i 8; a. 2 odp. i na 5; - a eucharystia i inne sakramenty z. 65, 3; nie jest najb. konieczne z. 65, 4.
Narzędzie: czym jest z. 62, 1; z. 63, 5 na 2; sakramenty są - łaski z. 62, 1-5; z. 65, 1 na 1; /14/ /25/-/27/; człowieczeństwo Chrystusa działa jako - z. 64, 3 i 4; /29/; - martwe a, żywe z. 64, 8 na. l; złączone a niezłączone z. 62, 5 odp.; z. 64, 3 odp.; ma moc udzieloną, niedoskonałą, niepełną, przejściową, płynną z. 62, 3 odp.; a. 4 i 5; z. 63, 2 odp.; z. 86, 1 odp.; z. 71, 4 odp.; patrz: Moc; Męka Chrystusa; otrzymuje moc narzędziową w dwojaki sposób z. 72, 3 na 2; znamię jest - z. 63, 2 odp.; a. 5 na 1 i 2; szafarz jest - z. 63, 2 odp.; z. 64; z. 66, 5 odp.; z. 67, 4 na 3.
Natchnienie: wiodło ludzi prawa natury do czci Boga z. 60, 5 na 3.
Natura ludzka: ta sama przed i po upadku z. 61, 2 na 2; grzechy przeciw - z. 70, 2 na 1; łaska zakłada - z. 71, 1 na 1.
Nauczanie wiary: obrzędy mają na celu - z. 66, 10, odp.; /66/; nakazane przez Chrystusa; to naczelny obowiązek biskupów z. 67, 2 na 1; nie należy do kobiet z. 87, 4 na 1; - dzieci ochrzczonych z. 67, 7 i 8; - przed chrztem dorosłych z. 68, 3; Chrystus naucza i uświęca od wewnątrz z. 69, 5 odp. i na 2; różne formy - z. 71, 4 na 3. Patrz: Katechizacja.
Nawrócenie: z grzesznego życia z. 68, 3 Wbrew i odp.; a. 4; z. 69, 1 na 2; nawracanie na wiarę należy do każdego z. 71, 4 na 3.
Niebo: chrzest otwiera - z. 69, 7; /94/.
Nieochrzczony: może udzielić chrztu z, 67, 5; nie może być chrzestnym z. 67, 8 na 1.
Niewiara: u przyjmującego chrzest z. 68, 8; /82/; - rodziców z. 68, 9 na 2; /84/.
Niewierzący: może udzielić sakramentu z. 64, 9; nie wolno chrzcić ich dzieci wbrew ich woli z. 68, 10; /86/.
Nóż: narzędziem obrzezania z. 70, 3 na 2.

O

Obiaty: były sakramentami z. 65, 1 na 7; /50,/.
Obłok - symbol chrztu z. 70, 1 na 2.
Obmywanie: przez zanurzanie i polewanie: chrzest jest - z. 66, 1; a. 5 na 2; a. 7 na 1; a. 8 odp.; a. 10, odp.; z. 68, 4 odp.; a. 11 odp.; z. 69, 4 na 1; z. 71., 2 na 2; /61/; patrz: Polewanie, Zanurzanie; - starego prawa były symbolem chrztu z. 66, 11 na 3; ‘chrzcić’ znaczy obmywać z. 72, 4 na 3.

Obrzezanie: różne zdania o - z. 62, 6 na 3; znakiem wiary w przyszłego Chrystusa z. 66, 7 na 3; z. 68, 1 na 1; - serca z. 68, 2 na 1; całe zag. 70 oraz /98/-/106/.
Obrzędy Kościoła: należy je zachować z. 66, 8 odp.; /69/; z. 69, 9 odp.; -chrztu z. 66, 10; z. 67, 3 na 2; a. 4 na 2; z. 68, 7 wbrew; /65/; - obrzezania. z. 70, 3; - egzorcyzmu z. 71, 3; - bierzmowania z. 72, 12; /111/; - nieistotnie należą do sakramentaliów /4/ /8/; nie wolno zmieniać dowolnie - /69/; należy je szanować. Patrz: Uszanowanie.
Oczyszczanie: z. 64, 1 na 1; a. 5 na 1; z. 65, 1 na 3; z. 67, 1 na 2; z. 68, 4 odp.
Odrodzenie duchowe: przez chrzest z. 65, 1 odp.; a. 2 odp.; z. 66, 1 na 1; a. 3; a. 9 odp.; z. 67, 3 odp.; a. 7; z. 68, 1 odp.; a. 2 na 1; a. 9; a. 11 wbrew; z. 69, 1. 5. 6. 10. 11; z. 72, 1. 5. 9 na 1; a. 11 na 2.
Odstępcy: nie tracą znamienia z. 63, 5 na 2 i 3; sakrament udzielony przez - z. 64, 6 i 9.
Odwlekanie: chrztu z. 68, 3; /67/ /77/.
Ofiary: z. 65, 1 zarzut 7; /50/; z. 68, 1 na 1.
Ogień: przy zesłaniu Ducha Świętego z. 72, 2 na 1.
Określenie: forma określa materię z. 60, 7 odp.; - sakramentu /4/-/6/; do sakramentu potrzebna określona materia i określona forma z. 60, 5 i 7.
Olej: przy chrzcie z. 66, 10 na 2; /68/; - z oliwek: co oznacza przy bierzmowaniu z. 72, 2; /114/.
Ołtarz - jego konsekracja 7,. 65, 1 na 6.
Opus operans, operatum /4/.
Opuszczenie słów formy z. 60, 8 odp.
Oświecenie: z. 64, 1 na 1; z. 65, 1 na 3; z, 66, 3 na 1; z. 69, 5. Patrz: Nauczanie, Katechizacja.

P

Papież: ma w Kościele pełnię władzy z. 72, 11 na 1.
Paulianie: ich chrzest nieważny z. 66, 9 na 3; /63/ /64/.
Pieczęć: to znamię z. 63, 1 wbrew; a. 3 odp. i na 1; a. 4 odp., z. 66, 1 na 1.
Pismo św.: jak przedstawia sprawy duchowe z. 60, 5 na 1; nie wolno doń niczego dodawać i ujmować z. 60, 8 na 1; nie mówi o obrzędach z, 64, 2 zarzut 1.
Płodność duchowa: skutek chrztu z. 69, 5.
Pobożność: przyjmującego nie sprawia skutku sakramentu z. 64, 8 na 2; ale może go powiększyć z. 69, 8 i 9; obrzędy budzą - z. 66, 3 na 5; a. 10 odp.; z,. 68, 3 odp,
Poganie: otrzymali nakaz przyjęcia chrztu z. 66, 2 na 2; mogą chrzcić ważnie z. 67, 5; /73/; nie wolno ich zmuszać do wiary z. 68, 7; /81/ /86/.
Pogarda, lekceważenie: sakramentu z. 65, 4 na 3; z. 68, 2 odp.; z, 69, 9 odp.; z. 70, 4 na 3; z. 72, 1 na 3; - obrzędów /69/. Pogrzebani z Chrystusem - patrz: Zanurzanie.
Pokuta: sakrament - uwalnia od grzechów z. 63, 6 odp.; z. 69, 1 na 2; bywa powtarzana z. 63, 6 wbrew; z. 66, 9 na 1; przywraca zdrowie duszy z. 65, 1 odp. i na 3; a. 2 odp. i na 4; /80/; a eucharystia i inne sakramenty z. 65, 3; najbardziej

konieczna z. 65, 4; ale mniej niż chrzest z. 67, 3 na 3; chrzest - z. 66, 11; - usuwa pozorowanie z. 69, 10 na 2; /97/; przed bierzmowaniem z. 72, 7 na 2.
Polanie wodą: z. 64. 8 odp.; z. 66, 7 i 8; /61/.
Paświęcenia: należą do sakramentaliów z. 65, 1 na 6; /4/; wody chrzcielnej z. 66, 3 na 5; odpędzają złego ducha z. 66, 10 odp.; - materii sakramentu z. 72, 3 odp.
Potop symbolem chrztu z. 66, 11 na 3.
Powtarzanie chrztu: z. 66, 8 odp.; a. 9; z. 68, 7 na 2; /63/.
Poznanie ludzkie: od rzeczy postrzegalnych do spraw duchowych z. 60, 4; - prawdy z. 69, 5 odp.
Pozorowanie chrztu: z. 69, 9 i 10; /97/.
Pożadliwość: z. 62, 6 na 3; z. 65, 1 odp. i na 5; z. 66, 3 odp. i na 1; a.. 69, 4 na 3; z. 70, 2 na 1; a. 3 na 1; a. 4 odp.; chrzest nie usuwa - z. 69, 3 wbrew i odp.; chyba drogą cudu z. 69, 8 odp.; /91/ /105/.
Pragnienie: chrzest - z. 66, 11 i 12; wystarcza do zbawienia z. 68, 2; z. 69, 1 na 2: a. 4 na 2; - bierzmowania z. 72, 6 na 1; /55/.
Prawo ma na celu dobro publiczne z. 70, 2 na 2.
Prawo Mojżeszowe: z. 61, 3 na 2 i 3; z. 65, 1 na 7.
Prawo natury: z, 60, 5 na 3; z. 61, 3 na 2; a. 4; /15/; według - dzieci należą do rodziców z. 68, 10 odp. 1 na 1.
Prawo nowe: z. 60, 6 na 3; z. 61, 4; z. 66, 2 odp.; powoduje i zawiera łaskę jako narzędzie z. 62; /16/ /55/; sakrament Melchizedeka jest podobny do sakramentów - z. 61, 3 na 3; /15/.
Prawo pisane: jest konieczne z. 61, 3 na 2.
Prawo stare: sakramenty - z. 60, 2 na 2; a. 6 na 3; z. 61, 3 i 4; z. 62, 6; z. 72, 5 na 3; patrz: Symbol; /15/ /16/; nie wyciskały znamienia z. 63, 1 na 3; nie miało namaszczenia chorych i bierzmowania z. 65, 1 na 4; z. 72, 1 na 2; kończy się z męką Chrystusa z. 66, 2; /98/.
Prawo świeckie - nie wolno go łamać z. 68, 10 na 1 i 2.
Przerwa w wypowiadaniu formy z. 60, 8 na 3.
Przestawienie słów formy z. 60, 8 na 3.
Przewrotność zamiaru szafarza z. 64, 10.
Przeznaczenie Boże do chwały z. 63, 1 na 1.
Przyczyna: główna i narzędziowa z. 71, 4 odp.; r. 66, 5 odp. i na 1; /25/ /27/; sakramenty są - łaski jako narzędzia z. 62, 1-5; z. 65, 1 na 1; patrz: Narzędzie; - sakramentów z. 64; - działająca w chrzcie z. 66, odp.; - narzędziowa jest znakiem z. 62, 1 na 1.
Przypadłość: z. 63, 4 na 1; /23; /24/.
Przysięga: nie jest sakramentem z. 60. 1 na 3; jest dozwolona z. 64, 9 na 1.
Przystosowanie: do czynności z. 63, 4 na 1; wiara i zamiar są - do chrztu z. 71, 3 na 3; czym jest z. 60, 2 na 3.

R

Religia: wymaga czynnika jednoczącego z. 61, 1 wbrew; z. 70, 2 na 2.

Rodzenie: cielesne i duchowe z. 67, 4 na 3; rodzenie duchowe: patrz: Odrodzenie; obrzezanie na organie - z. 70, 3 na 1.
Rodzice: mają starannie wychować swoje ochrzczone dzieci z. 67, 8; /75/; przygotowanie i szkolenie rodziców przed chrztem /66/ /67/; - niewierzący z. 68, 9 na 2; /84/; nie wolno chrzcić dzieci - niewierzących i żydowskich wbrew ich woli z. 68. 10; /86/.
Rozum: kierować się - z. 68, 10 na 1; używanie - z. 68, l0 i 11; z. 71, 1 na 3; /83/ /87/; - zamroczony przez pożądliwość z. 70, 2 na 1.
Ruch: to rzeczywistość niedoskonała z. 62, 4 na 2.
Rzecz tylko; rzecz i sakrament; sakrament tylko: z. 63, 3 na 2; a. 6 zarzut 3; z. 64, 8 na 2; z. 66, 1 odp.; /39/ /81/.
Rzecz postrzegalna: sakramenty są - z. 60, 4; wyznacza ją i określa sam Bóg z. 60, 5 i 6; z. 64, 2 na 2; do - należą czynności z. 60, 6 na 2; /6/; - to materia sakramentu z. 60, 6 na 2; a. 7 odp.; z. 62, 4 na 4; /6/ odpowiednia do ludzkiej natury z. 61, 1 odp.; podobna do spraw duchowych z, 72, 1.
Rzecz święta: sakramenty są znakiem - z. 60, 2-4; /1C/.

S
Sakrament tylko - patrz: Rzecz tylko.
Sakramentalia: z. 60, 2 na 3; z. 65, 1 na 3. 6. 8; /4/.
Sakramenty - patrz: Spis rzeczy, poszczególne hasła oraz odpowiednie objaśnienia, zwłaszcza /1A/ i /4/.
Schizmatycy: udzielają ważnie chrztu i sakramentów z. 64, 9 na 2.
Siedem sakramentów: z. 65; /49/.
Skupienie: szafarza z. 64, 8 na 3; patrz: Zamiar; /46/.
Skutki: postrzegalne i duchowe z. 60, 4 na 1; - nie wyprzedzają przyczyny z. 61, 3; sakramenty powodują i zawierają łaskę z. 62; wyciskają znamię z. 63; - chrztu z. 66, 9; z. 69; - bierzmowania z. 72, 5-7; - podobne nie do narzędzia ale do przyczyny głównej z. 62, 1 odp.; jednakowo równy - chrztu z. 69, 8; /95/; - pozytywny, prywatywny z. 62, 6 na 3; z. 70, 4 odp.; /31/ /105/; - sakramentu powoduje szafarz, Chrystus i Bóg z. 64, 1 i 4; - sakramentu bez sakramentu z. 64, 3 i 4 i 7; z. 67, 5 na 2; z. 72, 6 na 1 i 2; - chrztu przyjętego bez wiary z. 68, 8; - chrztu pozorowanego z. 69, 9 i 10; /97/.
Słowa: konieczne do sakramentu z. 60, 4 wbrew; a. 6 i to - określone a. 7, których nie wolno zmieniać a. 8, zniekształcać a. 7 na 3; - to forma. sakramentu z. 60, 6 na 2; a. 7 odp.; ze - i rzeczy jest jeden sakrament z. 62, 4 na 4; z. 66, 1 na 3; /6/-/8/; to najlepsze znaki z. 60, 6 odp.; Pismo św. poprzez - uświęca i podaje sprawy duchowe z. 60, 5 na 1; - nie działają magicznie /6/.
Społeczność: kapłaństwo służy - z. 65, 1 i 2.
Spowiedź: kiedy nie jest konieczna z. 65, 2 na 4; a. 3 odp.; a eucharystia z. 65, 3; niepotrzebna przed chrztem z. 68, 6; - przed bierzmowaniem z. 72, 7 na 2.
Sprawność: znamię nie jest - a. 63, 2 wbrew; a. 4 na 2; czym jest z. 69, 4 zarzut 3; u śpiących z. 69, 6 odp.

Stan niewinności: potrzebował łaski ale nie sakramentów z. 61, 2.
Stany ludzkości: z. 60, 5 na 3; z. 61, 2-4; /15/; Patrz: Epoki, Stosunek: a znak i znamię z. 63, 2 na 3.
Stworzenia: nie są znakami ale śladami Boga z. 60, 2 na 1; /3/,
Symbol: czym jest /1B/; sakramenty starego prawa były - z. 61, 4 na 1 i 3; z. 62, 6 na 2; dawne sakramenty i - kończą się na męce Chrystusa z. 66, 2; - postrzegalne uczą z. 66, 10 odp.; patrz: Znak.
Szafarz: jest narzędziem rozumnym z. 63, 2 odp.; z. 64; z. 66, 5 odp.; patrz: Narzędzie; Chrystus głównym - z. 64, 3 i 4; z. 68, 4 na 2; Chrystus mógł przekazać - swoją władzę nad sakramentami z. 64, 4; źli - mogą udzielać sakramentów z. 64, 5 ale przez to grzeszą a. 6; /43/; - działa z ramienia Kościoła z. 64, 6 odp. i na 2. 3; a. 8 na 2; a. 9 na 1; patrz: Kościół; Bóg nie związał swej mocy z. - z. 64, 7 odp.; ma mieć należyty zamiar czynić to, co czyni Kościół z. 64, 8 i 10; z. 66, 8 na 3; patrz: Zamiar; jago wiara nie jest konieczna z. 64, 9; działa mocą Chrystusa z. 64, 9 odp.; patrz: Chrystus, Moc; konieczny do chrztu z. 66, 10 odp.; - chrztu z. 67, patrz: Chrzest; - bierzmowania z. 72, 11; patrz :Bierzmowanie.
Szatan: duch kłamstwa - nie może sprawować sakramentów z. 64, 7 odp. i na 3; członki - głową złych z. 64, 7 na 3; - wrogiem naszego zbawienia z. 71, 2 odp. i 3; wyrzeczenie się - z. 68, 6 odp.; a. 9 na 1; patrz: Złe duchy.

Ś

Śmierć: Chrystusa: chrzest zanurza nas w - z. 68, 9; a. 10 na 1; patrz: Zanurzanie; - zadośćuczyniła za grzechy i kary z. 68, 5; z. 69, 1 i 2; /92/ /98/; - duchowa i cielesna z. 68, 10 na 1; chrzest w niebezpieczeństwie - patrz: chrzest z wody; bierzmowanie w niebezpieczeństwie - z. 72, 8 na 4; a. 12 na 2; /120/; chrzest nie znosi - z. 69, 3 i 7 na 3; /90/.
Śpiący: dorosłych - nie należy chrzcić z. 68, 12 na 3; /87/; -mają sprawności z. 69, 6.
Środowisko: chrześcijańskie lub pogańskie z. 67, 8.
Świadek bierzmowania: z. 72, 10; /122/.
Świeccy: mogą udzielić chrztu z. 67, 3 i 4; /73/.
Święci w niebie mogliby udzielić sakramentu z. 64, 7 na 2.
Świętość, uświęcenie: sakramenty uświęcają z. 60, 1-3, 5-6; z. 61, 3 odp.; z. 62, 6; z. 63, 6 na 2; z. 64, 3. 5 16 na 1; z. 66, 1; /19/ /118/; sam Bóg uświęca i określa sposoby - z. 60, 5; chrzest uświęca z. 66, 5; uświęceni w łonie matki nie mają znamienia z. 68, 1 na 3; obrzezanie uświęcało z. 70, 4; patrz: Usprawiedliwienie.

T

Tajemnica: sakrament w znaczeniu - z. 60, 1; /1A/.
Tau: z. 63, 3 odp.; /38/.
Trójca Przenajśw.: obraz - we władzach z. 63, 4 wbrew; główną przyczyną chrztu z. 66, 5 odp.; a. 8 na 1; chrzest w imię - z. 68, 6; /59/.

U
Uczynki: - dobre z. 64, 6 na 1; z. 68, 2 na 2; z. 69, 5; pokutne z. 68, 5 odp. i na 2.
Uczucie: znamię nie jest - z. 63, 2 wbrew.
Udręki: chrzest nie znosi - życia z. 69, 3 i 7 na 3; /90/ /91/. Patrz: Pożądliwość, śmierć; uczyni to zmartwychwstanie z. 70, 3 na 3.
Upadek pierwszych rodziców: przed - nie bylo sakramentów z. 61, 2; po - są konieczne z. 61, 3 i 4.
Upostacenie: znamię upostaca w nas Chrystusa, Jego kaplaństwo z. 63, 3; a. 5 i 6; z. 64, 5 na 1; z. 68, 1 na 3; chrzest upastaca w nas mękę i zmartwychwstanie Chrystusa z. 66, 2 odp.; a. 11 odp.; z. 67, 7, 7 zarzut 1; z. 69, 9 na 1.
Usprawiedliwienie: przez wiarę z, 61, 4 odp.; z. 62, 5 na 3; a. 6; z. 64, 8 na 2; z. 70, 4; tylko Bóg daje - z. 64, 1 wbrew; rola człowieczeństwa Chrystusa w - z. 64, 3; chrzest daje - z. 66, 1 odp. i na 1; a. 2 na 1; a. 3 odp.; z. 68, 1 na 2; a. 7 na 1; a. 8 na 1; /70/ /97/. Patrz: Świętość.
Ustanowienie sakramentów: sam Bóg i Chrystus jako człowiek z. 64, 2-4; - było konieczne z. 61, 1; /13/; chrzest ustanowiony przy chrzcie Chrystusa z. 66, 2 odp.; z - Chrystusa wada jest materią chrztu z. 66, 3; bierzmowanie ustanowione przez Chrystusa z. 72, 1 na 1; /112/.
Uszanowanie dla sakramentów: z. 66, 10 odp.; z. 68, 3 odp.; /69/.

W
Wcielenie, włączenie, wszczepienie w Chrystusa: z 62, 1 odp.; r.. 68, 1. 2. 4. 5; z. 69, 2-5; /17/ /76/.
Wiara: konieczna w sakramentach i do zbawienia z. 60, 7 na 1; f. Z. 61, 4; z. 62; 5 na 2; a. 6; z. 64, 3; z. 66, 1 na l; z. 68, 2 i 8; z. 70; - martwa a żywa z. 68, 4 na 3; /78/; przed przyjściem Chrystusa - usprawiedliwiała z. 61, 3 na 2; z. 68, 1 na 1; - szafarza nie jest konieczna z. 64, 9; z. 68, 8; troska o - chrześniaka z. 67, 8; rozwój znajomości - z. 61, 3 na 2; - działa przez miłość z. 68, 2 odp. i na 2; a. 4 na 3; cześć Boga jest wyrazem - z. 63, 4 na 3; - wciela w Chrystusa z. 68, 1 na 1; patrz: Wcielenie; apostołowie rządzą Kościołem ustanowionym przez - i sakramenty z. 64, 2 na 3; - Kościoła z. 64, 9 na 1; z. 68, 9 na 3; z. 69, 6 na 3; z. 71, 1; sakrament - z. 66, 1 na 1; a. 3 odp. i na 1; a. 11 odp.; z. 68, 4 na 3; a. 8 zarzut 3; a. 9 zarzut 2 i na 3; z. 69, 9 odp.; z. 70, 1 odp.; z: 71, 1 odp.; /99/; ozy konieczna u chrzczonego z. 68, 8; /82/; konieczna - w Trójcy Przenajśw. i Chrystusa /82/, - chrzczonych niemowląt 2. 68, 9; - w mękę Chrystusa z. 69, 1 na 2; patrz: Męka Chrystusa; - jest rzeczą woli z. 69, 6 na 1; - niemowląt z. 68, 6; nauczanie - z. 71, 1. 3. 4; patrz: Katechizacja; bierzmowanie jest dla obrony - z. 72, 5.
Wielość: najpierw jedno potem - z. 65, 2 odp.; wielu nie może chrzcić jednego z. 66, 5 na 4; Z. 67, 6.
Władza: łaska, cnoty i dary przelewają się na - z. 62, 2; znamię jest - duchową z. 63, 2; znamię jest we - z. 63, 4; 134/; - Chrystusa nad sakramentami z. 64, 3 i 4; -

szafa-rza opiera się na znamieniu z. 64, 9 na 3; - kluczy - odpuszczania grzechów z. 68, 6; /80/.
Woda: oznacza różne rzeczy z. 60, 6 odp.; a. 7 na 2; z. 69, 2 na 2; a. 4 na 1; nie sama - uświęca z. 66, 1 odp.; - w chrzcielna obmywa z. 62, 1 wbrew; a. 4 wbrew i na 3; z. 62, 1; patrz: Obmywanie; jest matką z. 67, 7 zarzut 2; rola - święconej z. 65, 1 na 6 i 8; - materą chrztu z. 66, 3 i 4; z. 67, 3 odp.; z. 72, 3 odp.; /56/; chrzest - z. 66, 11 i 12; chrzest z - tj. w nagłym wypadku z. 67, 1. 3-6; z. 68, 12; - z boku Chrystusa z. 62, 5 wbrew; z, 66, 3 na 3; a. 4 na 3.
Wola: jest wolna i zmienna z. 63, 5 na 1; - przyjęcia chrztu z. 68, 7; /81/; a. 12; /87/; z. 69, 9; wiara jest sprawą - z. 69, 6 na 1; Bóg zmienia - z. 69, 9 na 2.
Wstyd fałszywy: z. 72, 9; /121/.
Wychowanie: sakramenty wychowują człowieka z. 61, 1 odp.; - ochrzczonego dziecka z. 67, 7 i 8; /66/ /74/ /83/ /84/; z. 68, 9.

Z
Zabobonne praktyki: sakramenty bronią przed - z. 61, 1 odp.
Zadośćuczynienie: niepotrzebne za grzechy przed chrztem popełnione z. 68, 5 i 6; /79/; męka Chrystusa jest - za grzechy i kary z, 69, 1 i 2.
Zamiar: wymagany do formy z. 60, 8 odp. i na 3: /45/; należyty - u szafarza jest konieczny: czynić to, co czyni Chrystus i Kościół z. 64, 8 i 10; z. 66, 8 na 3; z. 67, 5 na 2; /46/ /47/ /59/; - szafarza aktualny, świadomy, habitualny, przeciwny z. 64, 8 na 2 i 3; /46/ /47/; - przewrotny i na hecę, na żarty z. 64, 10; /48/; dorosły winien mieć - przyjęcia chrztu z. 68, 7; /81/; - u dzieci chrzczonych z. 68, 9 na 1; patrz: Wiara Kościoła; - u chorych umysłowa i śpiących z. 68, 12.
Zanurzenie: symbolizuje pogrzeb i odrodzenie z. 66, 3 odp.; a. 7 na 2; a. 8 na 1; z. 68, 5; patrz: Pogrzebani, Odrodzenie, śmierć; chrzest przez - z. 66, 7 i 8; /61/; patrz: Polanie; - w śmierć Chrystusa z. 66, 9 i 10 na 1; z. 69, 1; patrz Zadosyćuczynienie.
Zasługa z udzielanego sakramentu z. 64, 10 na 1.
Zawieszeni: ważnie udzielają sakramentów z. 64, 9 na 3.
Zbawienie: - wymaga sakramentów, a zwłaszcza chrztu z. 61, 1; z. 64, 3 wbrew; z. 65, 4; z. 71, 2 odp.; z. 72, 1 na 3; /73/; ale nie przed upadkiem z. 61, 2; lecz po upadku z. 61, 3 i 4; do - najbardziej konieczny jest chrzest, pokuta i kapłaństwo z. 65, 4; z. 67, 3; z. 68, 1; przynajmniej chrzest pragnienia z. 68, 2 i męczeństwo (krwi) z. 66, 11 i 12; z. 68, 2 na 2; /55/; do - konieczna jest wiara u dorosłego chrzczonego z. 68, 8; patrz: Wiara; chrzest przyjęty poza Kościołem nie daje -z. 63, 8 na 2; obrzezanie było dla - z. 70; szatan wrogiem naszego - z. 71, 2 odp. i a. 3; bierzmowanie nie jest najbardziej konieczne do - z. 65, 4; z. 72, 1 na 3; Bóg chce zbawić wszystkich z. 61; z. 65, 4; z. 68, 1 i 2; z. 70, 2 na 3.
Zdegradowany: udziela ważnie sakramentów z. 64, 9 na 3.
Złe duchy: sakramenty bronią przed - z. 61, 1 odp.; dają się zwabić z. 64, 2 zarzut 2; nie magą być szafarzami sakramentów z. 64, 7 odp.; woda święcona chroni od - z. 65, 1 na 6; z. 66, 3 na 5; a. 10 odp.; egzorcyzm odpędza - z. 71, 2 i 3; patrz:

Szatan.

Zmartwychwstanie: Chrystusa przyczyną wzorcową naszego odrodzenia z. 62, 5 na 3; /29/; chrzest upostaca w nas - z. z. 66, 2 odp.; usunie udręki życia obecnego z. 69, 3; z. 70, 3 na 3; /101/.
Zmiana: sztuczna i naturalna wody chrzcielnej z. 66, 4; - woli, patrz: Wola.
Znak: czym jest z. 60, 1 zarzut 2; a, 2 odp.; a. 4 na 1; z. 6:, 1 zarzut 2; /1B/; sakrament jest - z. 60, 1-3; z. 61, 3 odp.; z. 62, 3 odp.; /1C/; najlepszymi - są, słowa z. 60, 6 odp.; /7/ /8/; patrz: Słowa; -ostrzegalne odpowiadają dobrze naturze człowieka z. 61, 1 odp.; znak a przyczyna; tylko przyczyna narzędziowa jest - z. 62, 1 na 1; znamię to - wyodrębniający i wskazujący na zadanie z. 63, 1; znamię jest - z. 63, 2 na 4; - nie może być fałszywy z. 68, 4 odp.; obrzezanie było - wiary z. 70, 2 na 1. 3. 4; a, 3 odp, i na 1.
Znamię: niektóre sakramenty wyciskają - z. 63, 1 i 2; z. 65. 3 na 3; /33/-/39/; - jest władzą duchową z. 63, 2; jest we władzach z. 63, 4; - jest znamieniem Chrystusa, upostaca kapłaństwo Jego z. 63, 3, 5 odp. i na 1; a. 6; z. 68, 1 na 3; /37/; patrz: Kaplaństwo, Upostacenie, Wcielenie; tylko chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo wyciskają - z, 63, 6; z. 66, 9 odp.; z. 72, 5; /117/; jest narzędziem z. 63, 2 odp.; a. 5 na 1 i 2; z. 64, 1 odp.; patrz: Moc; - jest rzeczą i sakramentem z. 63, 3 na 2; a. 6 na 3; z. 64, 8 na 2; z. 65, 1 odp.; jest dla zadań Kościoła, patrz: Kościół; jest dla czci Boga, patrz: Cześć, Kult, Liturgia; jest znakiem wy-odrębniającym z. 63, 1; a. 3 na 3; jest niezatarty z. 63, 5; 'znamię bestii' z. 63, 3 na 3; - chrztu a bierzmowania z. 72, 5 i 6; Chrystus nie miał - z. 63, 5 odp.; /37/; pobożność przyjmującego nie sprawia - z. 64, 8 na 2; - daje władzę udzielania sakramentu z. 64, 9 na 3; uświęceni w łonie matki nie otrzymują - z. 68, 1 na 3; chrzczony niewierzący otrzymuje - z. 68, 8; pozorowany chrzest wyciska - z. 99, 9 odp.; obrzezanie nie wyciskało - z. 70, 4 odp.
Zniekształcenie: formy sakramentu z. 60, 7 na. 3.

Ź, Ż
Źli: u - zostanie znamię po śmierci z. 63, 5 na 3; - szafarze mogą udzielać sakramentów z. 64, 5, ale przez to grzeszą a. 6. 9. 10; z. 66, 9 na 2; /43/.
Życie wieczne: sakramenty dają - z. 60, 3; z. 63, 3 na 3; z. 69, 6; chrzest i męczeństwo są drogą do - z. 68, 2 na 2; patrz: Chwała.
Żydzi: wszystko działo się u nich w symbolach i zapowiedziach, otrzymali nakaz chrzczenia się z. 66, 2 na 2; patrz: Symbol, Prawo Mojżeszowe, Stare; mogą chrzcić z. 67, 5; ostrożność Kościoła wobec chrztu - z. 68, 3 na 2; nie należy chrzcić -dzieci - wbrew woli ich rodziców z. 68, 10; /81/ /86/; obrzezanie /100/.

Tom 28. EUCHARYSTIA (3, q. 73-83)

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA

ZAGADNIENIE 73. SAKRAMENT EUCHARYSTII.

ARTYKUŁ 1. CZY EUCHARYSTIA JEST SAKRAMENTEM?
ARTYKUŁ 2. CZY EUCHARYSTIA - TO SAKRAMENT, CZY SAKRAMENTY?
ARTYKUŁ 3. CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII JEST KONIECZNY DO ZBAWIENIA?
ARTYKUŁ 4. JAKI SENS MAJĄ LICZNE NAZWY DAWANE EUCHARYSTII?
ARTYKUŁ 5. CZY USTANOWIENIE EUCHARYSTII HARMONIZOWAŁO Z CELEM TEGO SAKRAMENTU?
ARTYKUŁ 6. CZY BARANEK PASCHALNY BYŁ GŁÓWNYM TYPEM SAKRAMENTU EUCHARYSTII?

ZAGADNIENIE 74. MATERIA SAKRAMENTU EUCHARYSTII.

ARTYKUŁ 1. CZY MATERIĄ SAKRAMENTU EUCHARYSTII JEST CHLEB I WINO?
ARTYKUŁ 2. CZY MATERIA TEGO SAKRAMENTU WYMAGA OKREŚLONEJ ILOŚCI CHLEBA I WINA?
ARTYKUŁ 3. CZY MATERIĄ SAKRAMENTU EUCHARYSTII MUSI BYĆ CHLEB PSZENNY?
ARTYKUŁ 4. CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII NALEŻY SPRAWOWAĆ NA CHLEBIE PRZAŚNYM?
ARTYKUŁ 5. CZY WŁAŚCIWĄ MATERIĄ SAKRAMENTU EUCHARYSTII JEST WINO GRONOWE?
ARTYKUŁ 6. CZY DO WINA TRZEBA DOLEWAĆ WODY?
ARTYKUŁ 7. CZY DOMIESZKA WODY BEZWZGLĘDNIE WARUNKUJE REALIZACJĘ SAKRAMENTU EUCHARYSTII?
ARTYKUŁ 8. CZY POTRZEBNA JEST DUŻA DOMIESZKA WODY?

ZAGADNIENIE 75. PRZEMIANA CHLEBA I WINA W CIAŁO I KREW CHRYSTUSA.

ARTYKUŁ 1. CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII JEST CIAŁO CHRYSTUSA W RZECZYWISTOŚCI, CZY TEŻ TYLKO SYMBOL LUB ZNAK TEGO CIAŁA?
ARTYKUŁ 2. CZY PO KONSEKRACJI ZOSTAJE W TYM SAKRAMENCIE SUBSTANCJA CHLEBA I WINA?
ARTYKUŁ 3. CZY SUBSTANCJA CHLEBA PO KONSEKRACJI EUCHARYSTYCZNEJ ZOSTAJE UNICESTWIONA, CZY TEŻ ROZŁOŻONA NA PIERWIASTKI SWEGO TWORZYWA?
ARTYKUŁ 4. CZY CHLEB MOŻE SIĘ PRZEMIENIĆ W CIAŁO CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 5. CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII POZOSTAJĄ AKCYDENSY CHLEBA I WINA?
ARTYKUŁ 6. CZY PO KONSEKRACJI POZOSTAJE W EUCHARYSTII FORMA SUBSTANCJALNA CHLEBA?
ARTYKUŁ 7. CZY PRZEMIANA EUCHARYSTYCZNA DOKONUJE SIĘ MOMENTALNIE, CZY STOPNIOWO?
ARTYKUŁ 8. CZY PRAWDZIWE JEST POWIEDZENIE: „Z CHLEBA POWSTAJE CIAŁO CHRYSTUSA"?

ZAGADNIENIE 76. REALIZACJA ISTNIENIA CHRYSTUSA W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII.

ARTYKUŁ 1. CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII ZAWIERA SIĘ CAŁY CHRYSTUS?
ARTYKUŁ 2. CZY POD KAŻDĄ Z OBU POSTACI TEGO SAKRAMENTU ZAWIERA SIĘ CAŁY CHRYSTUS?
ARTYKUŁ 3. CZY POD KAŻDĄ ODROBINĄ CHLEBA LUB WINA JEST CAŁY CHRYSTUS?
ARTYKUŁ 4. CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII JEST CIAŁO CHRYSTUSA W CAŁEJ SWEJ ROZCIĄGŁOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY CIAŁO CHRYSTUSA JEST W EUCHARYSTII ZLOKALIZOWANE?
ARTYKUŁ 6. CZY CIAŁO CHRYSTUSA W TYM SAKRAMENCIE MOŻE SIĘ PORUSZAĆ LUB ZMIENIAĆ?
ARTYKUŁ 7. CZY KTOKOLWIEK MOŻE WIDZIEĆ CIAŁO CHRYSTUSA OBECNE W TYM SAKRAMENCIE F CZY MOŻE JE OGLĄDAĆ PRZYNAJMNIEJ ISTOTA UWIELBIONA?

ARTYKUŁ 8. CZY PRZY CUDOWNYM UKAZANIU SIĘ W TYM SAKRAMENCIE DZIECIĄTKA LUB CIAŁA JEST TAM RZECZYWIŚCIE CIAŁO CHRYSTUSA PANA?

ZAGADNIENIE 77. AKCYDENSY, KTÓRE POZOSTAJĄ W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII.

ARTYKUŁ 1. CZY W OMAWIANYM SAKRAMENCIE AKCYDENSY POZOSTAJĄ BEZ PODMIOTU?
ARTYKUŁ 2. CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII PODMIOTEM POZOSTAŁYCH AKCYDENSÓW JEST ROZCIĄGŁOŚĆ CHLEBA I WINA?
ARTYKUŁ 3. CZY POSTACIE, KTÓRE POZOSTAJĄ W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII, MOGĄ POWODOWAĆ ZMIANY W BYTACH ISTNIEJĄCYCH NA ZEWNĄTRZ?
ARTYKUŁ 4. CZY POSTACIE SAKRAMENTALNE MOGĄ ULEC ZNISZCZENIU?
ARTYKUŁ 5. CZY Z POSTACI SAKRAMENTALNYCH MOŻE POWSTAĆ COŚ INNEGO?
ARTYKUŁ 6. CZY POSTACIE SAKRAMENTALNE MAJĄ WARTOŚĆ ODŻYWCZĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY POSTACIE SAKRAMENTALNE W EUCHARYSTII SĄ PRZEŁAMYWANE?
ARTYKUŁ 8. CZY Z KONSEKROWANYM WINEM MOŻNA ZMIESZAĆ JAKIŚ PŁYN?

ZAGADNIENIE 78. FORMA SAKRAMENTU EUCHARYSTII.

ARTYKUŁ 1. CZY FORMĘ SAKRAMENTU EUCHARYSTII STANOWIĄ SŁOWA: „TO JEST CIAŁO MOJE", ORAZ „TO JEST KIELICH KRWI MOJEJ"?
ARTYKUŁ 2. CZY WŁAŚCIWA FORMA KONSEKRACJI CHLEBA BRZMI; „TO JEST CIAŁO MOJE"?
ARTYKUŁ 3. CZY SŁOWA: „TO JEST KIELICH KRWI MOJEJ..." ITD. SĄ WŁAŚCIWĄ FORMĄ KONSEKRACJI WINA?
ARTYKUŁ 4. CZY W POWYŻSZYCH SŁOWACH FORM SAKRAMENTU TKWI JAKAŚ MOC STWORZONA, POWODUJĄCA KONSEKRACJĘ?
ARTYKUŁ 5. CZY OMAWIANE WYPOWIEDZI SĄ ZGODNE Z PRAWDĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY FORMA KONSEKRACJI CHLEBA OSIĄGA SWÓJ SKUTEK ZANIM ZOSTANIE WYGŁOSZONA FORMA KONSEKRACJI WINA?

ZAGADNIENIE 79. DZIAŁANIE SAKRAMENTU EUCHARYSTII.

ARTYKUŁ 1. CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII PRZYNOSI ŁASKĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY DZIAŁANIE TEGO SAKRAMENTU PROWADZI DO OSIĄGNIĘCIA CHWAŁY?
ARTYKUŁ 3. CZY REZULTATEM DZIAŁANIA TEGO SAKRAMENTU JEST ODPUSZCZENIE GRZECHU ŚMIERTELNEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY SAKRAMENT TEN GŁADZI GRZECHY POWSZEDNIE?
ARTYKUŁ 5. CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII POWODUJE DAROWANIE CAŁEJ KARY ZA GRZECH?
ARTYKUŁ 6. CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII ZABEZPIECZA CZŁOWIEKA PRZED POPEŁNIENIEM GRZECHÓW W PRZYSZŁOŚCI?
ARTYKUŁ 7. CZY INNI LUDZIE, PRÓCZ PRZYJMUJĄCYCH KOMUNIĘ, ODNOSZĄ POŻYTEK Z EUCHARYSTII?
ARTYKUŁ 8. CZY GRZECH POWSZEDNI UDAREMNIA DZIAŁANIE EUCHARYSTII?

ZAGADNIENIE 80. KORZYSTANIE Z SAKRAMENTU EUCHARYSTII, CZYLI KOMUNIA ŚW.

ARTYKUŁ 1. CZY NALEŻY ROZRÓŻNIAĆ DWA SPOSOBY SPOŻYWANIA CIAŁA CHRYSTUSA – SPOSÓB DUCHOWY I SPOSÓB SAKRAMENTALNY?
ARTYKUŁ 2. CZY TYLKO CZŁOWIEKOWI PRZYSŁUGUJE DUCHOWE SPOŻYWANIE SAKRAMENTU EUCHARYSTII, CZY PRZYSŁUGUJE TEŻ ANIOŁOM?
ARTYKUŁ 3. CZY TYLKO ŚWIĘTY MOŻE SPOŻYWAĆ CHRYSTUSA W SPOSÓB SAKRAMENTALNY?
ARTYKUŁ 4. CZY GRZESZNIK PRZEZ SAKRAMENTALNE SPOŻYCIE CHRYSTUSOWEGO CIAŁA POPEŁNIA GRZECH?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZYSTĄPIENIE DO KOMUNII ŚW. ZE ŚWIADOMOŚCIĄ POPEŁNIONEGO GRZECHU JEST GRZECHEM CIĘŻSZYM OD WSZYSTKICH POZOSTAŁYCH?
ARTYKUŁ 6. CZY GRZESZNIKOWI, KTÓRY PROSI O CIAŁO CHRYSTUSA KAPŁAN POWINIEN ODMÓWIĆ UDZIELENIA KOMUNII ŚWIĘTEJ?
ARTYKUŁ 7. CZY ZMAZA NOCNA MOŻE STANOWIĆ PRZESZKODĘ DO PRZYJĘCIA KOMUNII?
ARTYKUŁ 8. CZY SPOŻYCIE POKARMU LUB NAPOJU PRZED KOMUNIĄ WYKLUCZA PRZYJĘCIE EUCHARYSTII?
ARTYKUŁ 9. CZY LUDZIE POZBAWIENI MOŻNOŚCI KORZYSTANIA Z ROZUMU POWINNI PRZYJMOWAĆ SAKRAMENT EUCHARYSTII?

ARTYKUŁ 10. CZY GODZI SIĘ SAKRAMENT EUCHARYSTII PRZYJMOWAĆ CODZIENNIE?
ARTYKUŁ 11. CZY WOLNO CAŁKOWICIE ZREZYGNOWAĆ Z PRZYJMOWANIA KOMUNII ŚW.?
ARTYKUŁ 12. CZY WOLNO SPOŻYWAĆ CIAŁO PANA BEZ JEGO KRWI?

ZAGADNIENIE 81. CHRYSTUS A EUCHARYSTIA PRZY JEJ USTANOWIENIU.

ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS SPOŻYWAŁ SWOJE CIAŁO I KREW?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS DAŁ JUDASZOWI SWOJE CIAŁO?
ARTYKUŁ 3. CZY CIAŁO CHRYSTUSA, KTÓRE ON SPOŻYŁ I DAŁ UCZNIOM, NIE MOGŁO DOZNAWAĆ CIERPIEŃ?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRYSTUS BYŁBY UMARŁ W EUCHARYSTII, GDYBY CIAŁO JEGO BYŁO PRZECHOWYWANE W PUSZCE LUB KONSEKROWANE PRZEZ JEDNEGO Z APOSTOŁÓW PO ŚMIERCI CHRYSTUSA A PRZED JEGO ZMARTWYCHWSTANIEM?

ZAGADNIENIE 82. SŁUGA SAKRAMENTU EUCHARYSTII.

ARTYKUŁ 1. CZY KAPŁAN, I TYLKO KAPŁAN, MOŻE KONSEKROWAĆ EUCHARYSTIĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY JEDNĄ I TĘ SAMĄ HOSTIĘ MOGĄ KONSEKROWAĆ LICZNI KAPŁANI?
ARTYKUŁ 3. CZY TYLKO KAPŁAN MOŻE UDZIELAĆ KOMUNII ŚW.?
ARTYKUŁ 4. CZY KAPŁAN KONSEKRUJĄCY MA OBOWIĄZEK PRZYJĄĆ KOMUNIĘ ŚW.?
ARTYKUŁ 5. CZY ZŁY KAPŁAN MOŻE KONSEKROWAĆ EUCHARYSTIĘ?
ARTYKUŁ 6. CZY MSZA ŚW. ODPRAWIONA PRZEZ ZŁEGO KAPŁANA MA MNIEJSZĄ WARTOŚĆ OD MSZY ODPRAWIONEJ PRZEZ KAPŁANA DOBREGO?
ARTYKUŁ 7. CZY MOGĄ KONSEKROWAĆ HERETYCY, SCHIZMATYCY I WYŁĄCZENI Z KOŚCIOŁA?
ARTYKUŁ 8. CZY KAPŁAN ZDEGRADOWANY MOŻE SPRAWOWAĆ SAKRAMENT EUCHARYSTII?
ARTYKUŁ 9. CZY WOLNO PRZYJMOWAĆ KOMUNIĘ ŚW. Z RĄK KAPŁANÓW HERETYKÓW LUB EKSKOMUNIKOWANYCH, BĄDŹ TEŻ GRZESZNIKÓW, ORAZ SŁUCHAĆ ODPRAWIANEJ PRZEZ NICH MSZY ŚW.?
ARTYKUŁ 10. CZY WOLNO KAPŁANOWI CAŁKOWICIE ZREZYGNOWAĆ Z KONSEKROWANIA EUCHARYSTII?

ZAGADNIENIE 83. RYT SAKRAMENTU EUCHARYSTII.

ARTYKUŁ 1. CZY CELEBRA SAKRAMENTU EUCHARYSTII ZAWIERA W SOBIE IMMOLACJE CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 2. CZY WE WŁAŚCIWY SPOSÓB ZOSTAŁ USTALONY CZAS CELEBROWANIA TEGO MISTERIUM?
ARTYKUŁ 3. CZY TEN SAKRAMENT NALEŻY CELEBROWAĆ W ŚWIĄTYNI, KORZYSTAJĄC Z NACZYŃ ŚWIĘTYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY RAMY TEGO SAKRAMENTU STANOWIĄ WŁAŚCIWIE DOBRANE I UŁOŻONE SŁOWA?
ARTYKUŁ 5. CZY PRZY CELEBROWANIU MSZY ŚW. WYKONYWANE SĄ WŁAŚCIWE CZYNNOŚCI?
ARTYKUŁ 6. CZY PRZEPISY KOŚCIOŁA STANOWIĄ DOSTATECZNĄ GWARANCJĘ UNIKNIĘCIA DEFORMACJI CELEBRY?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU
LITERATURA PODSTAWOWA
OBJAŚNIENIA SKRÓTÓW
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

EUCHARYSTIA

(3; Q. 73-83)

PRZEDMOWA

Chrystologia św. Tomasza zawiera w sobie zasadnicze zręby jego eklezjologii, sięgającej swymi korzeniami do pism Apostołów i Ojców Kościoła. Studium nad jego nauką o Eucharystii pozwala stwierdzić niejednokrotnie, że między podstawami katolicyzmu a zasadniczymi tezami teologów prawosławnych i ewangelickich istnieje daleko mniejsza rozbieżność niż ta, o której czytaliśmy przed Soborem Watykańskim II. Znamienna jest wypowiedź jednego ze współczesnych teologów protestanckich, Tomasza Benhoeffera. W swojej pracy: Die Gotteslehre des Thomas von Aquin, Tübingen 1961, na str. 2, autor jej stwierdza, że klasyczna dogmatyka protestancka właściwie nie reprezentuje nauki chrześcijańskiej, jest wytworem tendencji panujących w okresie baroku. Natomiast klasycznym podręcznikiem chrześcijańskiej dogmatyki jest Suma Teologiczna Tomasza. Wzywa on swoich współwyznawców do ponownego jej odczytania. Nam katolikom - ponowne odczytanie Sumy pomoże lepiej zrozumieć obecne dyrektywy Kościoła. Lektura dzieł Tomasza wymaga jednak pewnego wysiłku. Spotkamy w nich szereg terminów technicznych, niezrozumiałych dzisiaj, albo rozumianych w znaczeniu różniącym się od ich znaczenia pierwotnego. Poza tym fakt, że Tomasz dla ilustracji swoich twierdzeń posługuje się przykładami wziętymi z zasobów wiedzy, którymi rozporządzał wiek XIII, może razić kogoś, komu sprawia pewną trudność wykroczenie myślą poza , przestrzeń i mentalność, w której aktualnie tkwi. Wreszcie zanikająca w naszym społeczeństwie znajomość łaciny jest tak słaba, że nawet okruchy myśli Tomaszowej spotykane w dotychczasowych podręcznikach stają się dla wielu młodych niedostępne. Ale ta ostatnia okoliczność - to tylko jeden z motywów skłaniających do przekładu Tomaszowych rozważań nad Eucharystią na język ojczysty. Mocniej przynagla fakt, że szereg spotkanych tu myśli pozwala brać udział w dialogu ekumenicznym, mając oparcie w klasycznej nauce Kościoła.

W tomach 24, 25 i 26 polskiego przekładu Sumy przedstawiono samego Chrystusa Pana, tu - misterium Jego najbardziej bezpośredniego kontaktu ze światem, utrwalone w sakramencie Eucharystii. Przy opracowaniu objaśnień tłumacz oparł się głównie na nauce Soboru Watykańskiego II i dokumentach Stolicy Apostolskiej. Chcąc jednak

wiernie oddać myśl św. Tomasza, korzystał z innych jego prac. Przy tłumaczeniu cytat z Pisma św. korzystał z tych momentów w różnych wersjach Biblii, które najtrafniej oddają Tomaszowa myśl a zarazem najlepiej brzmią po polsku. Pewną pomoc stanowiły klasyczne i nowsze prace teologów oraz artykuły drukowane w teologicznych i filozoficznych czasopismach fachowych. Wykaz skrótów oraz spis najważniejszych pozycji z wykorzystanej literatury podano niżej. Odsyłacze Tomasza do tekstu przekładu, jak również odsyłacze tłumacza do objaśnień, zostały oznaczone w sposób możliwie najbardziej skrócony, ułatwiający jednak sprawdzenie wypowiadanych myśli. Całość pracy została poświęcona pamięci księdza Władysława Korniłowicza, któremu tłumacz, podobnie jak wielu Polaków, zawdzięcza przezwyciężenie uprzedzeń do myśli Tomaszowej. Wykonanie przekładu umożliwiła bezinteresowna współpraca kilkunastu osób, różnych specjalności.

TŁUMACZ

ZAGADNIENIE 73
SAKRAMENT EUCHARYSTII /I/

Rozpatrzmy z kolei sakrament Eucharystii. Po pierwsze - sam sakrament, po drugie - materię, po trzecie - formę, po czwarte - działanie, po piąte - przyjmujących ten sakrament, po szóste - sługę, po siódme - ryt.

Co do pierwszego nasuwa się cześć pytań: 1. Czy Eucharystia jest sakramentem? 2. Czy jest jednym sakramentem, czy sakramentami? 3. Czy jest konieczna do zbawienia? /2/ 4. Pytanie dotyczy nazw Eucharystii. 5. Dotyczy ustanowienia Eucharystii. 6. Dotyczy typów /3/ zapowiadających ten sakrament.

Artykuł 1

CZY EUCHARYSTIA JEST SAKRAMENTEM?

Na pozór nie jest nim, skoro: 1. Każdy sakrament wystarcza do zrealizowania odnośnego celu. Dla osiągnięcia jednego i tego samego celu nie potrzeba przeto dwóch sakramentów. Osiągnięciu pełni doskonałości, jak mówi Dionizy służy bierzmowanie i Eucharystia. Bierzmowanie, jak wiemy 2, jest sakramentem. Wydaje się więc, że Eucharystia nim nie jest.

2. Każdy sakrament Nowego Prawa /4/ realizuje niewidzialny skutek danego sakramentu posługując się środkami widzialnymi /5/. Obmycie wodą, jak wiemy 3, realizuje sakramentalny charakter chrztu /6/ i zmywa brud duchowy /7/. Lecz dostrzegalne w Eucharystii postacie chleba i wina nie realizują Rzeczywistości ukrytej w sakramencie i z nim połączonej, czyli prawdziwego Ciała Chrystusa, ani Rzeczywistości samej, którą jest Jego Ciało Mistyczne /8/. Wydaje się więc, że Eucharystia nie jest sakramentem Nowego Prawa.

3. Sakramenty Nowego Prawa, zawierające materię, są dopełniane przez posłużenie się tą materią; chrzest na przykład przez polanie wodą, bierzmowanie zaś przez namaszczenie krzyżmem. Gdyby Eucharystia była sakramentem, to jej realizacja dokonywałaby się przez posłużenie się materią, a nie przez jej konsekrację. Tak oczywiście nie jest, bo formą Eucharystii, jak zobaczymy 4, są słowa konsekracji. Eucharystia nie jest więc sakramentem.

A jednak Kościół się modli6: „Obyśmy nie zasłużyli na karę ze względu na ten Twój sakrament".

Wykład: Sakramenty Kościoła mają służyć podtrzymaniu w człowieku życia duchowego /9/. Życie duchowe zaś jest zharmonizowane z życiem ciała, tak dalece że między tym, co cielesne, a tym, co duchowe, istnieje analogia. Jest rzeczą oczywistą, że aby zacząć żyć, człowiek musi się narodzić; by osiągnąć życiową pełnię - musi się rozwinąć; a utrzymać się przy życiu może tylko pod warunkiem, że się odżywia. Podobnie jest w życiu duchowym: obok potrzeby chrztu, stanowiącego duchowe narodziny, oraz potrzeby bierzmowania, które stanowi o duchowym rozwoju człowieka, istnieje potrzeba duchowego pokarmu, którym jest sakrament Eucharystii.

Ad 1. Pełnia życia duchowego ma dwa aspekty. Jeden osiągamy przez rozwój tego, co jest w człowieku. Ku tej pełni zmierza bierzmowanie. Drugi zaś osiągamy przez przyswajanie pokarmu z zewnątrz lub osłonę przed szkodliwymi wpływami zewnętrznymi. Eucharystia, duchowe pokrzepienie, zmierza ku pełni tego rodzaju.

Ad 2. Skutek duchowy sakramentu chrztu nie jest realizowany samą wodą, lecz mocą Ducha Świętego tkwiącą w tej wodzie. Toteż w komentarzu do słów Ewangelii8: „Anioł Pański od czasu do czasu", itd. mówi Chryzostom7: „Na osoby przystępujące do chrztu woda działa nie tak jak zwykle, lecz gładzi wszystkie grzechy, dzięki otrzymanej łasce Ducha Świętego" /10/. Otóż prawdziwe Ciało Chrystusa Pana tak się ma do postaci chleba i wina, jak moc Ducha Świętego do wody chrzcielnej. Wspomniane postacie mogą przeto działać skutecznie tylko mocą prawdziwego Ciała Chrystusa.

Ad 3. Nazwa „sakrament" pochodzi od łacińskiego wyrazu „sacrum", tj. coś świętego /li/. Święte może być coś dwojako: święte absolutnie, bądź też święte ze względu na coś innego. Eucharystia tym się różni od pozostałych sakramentów, posiadających materię dostrzegalną, że zawiera w sobie świętość absolutną - samego Chrystusa, podczas gdy świętość wody chrzcielnej określa jej funkcję - działanie uświęcające. To samo dotyczy krzyżma itp. Toteż sakrament Eucharystii realizuje się przez samą konsekrację materii, pozostałe natomiast - przez działanie materii na człowieka, zmierzające do jego uświęcenia.

Wynika stąd inna różnica. W sakramencie Eucharystii Rzeczywistość wraz z

oznaczającym ją sakramentem tkwi w samej materii. To zaś, co jest samą tylko Rzeczywistością realizowaną przez sakrament, mianowicie udzielona przezeń łaska /12/, działa w duszy człowieka przyjmującego sakrament. Przy chrzcie natomiast zarówno charakter sakramentalny, to co stanowi Rzeczywistość ściśle związaną z sakramentem chrztu, jak i łaska odpuszczenia grzechów, stanowiąca realizację skutków sakramentu, dokonują się w duszy człowieka przyjmującego sakrament. To samo zachodzi przy realizacji pozostałych sakramentów.

Artykuł 2

CZY EUCHARYSTIA - TO SAKRAMENT, CZY SAKRAMENTY?

Na pozór Eucharystia nie jest jednym sakramentem, skoro: 1. Modlimy się z Kościołem1: „Niech nas oczyszczą przyjęte przez nas sakramenty, błagamy Cię, Panie". Mamy tu namyśli przyjętą przez nas komu Eucharystia jest przeto sakramentami, nie jednym tylko sakramentem.

2. Zwielokrotnienie rodzajów domaga się zwielokrotnienia gatunków. Wykluczone, by jeden człowiek wielu istotami obdarzonymi życiem zmysłowym. A przecież wiemy2, że znak pozostaje w takim stosunku do sakramentu, jak rodzaj do gatunku. W Eucharystii jest para znaków, mianowicie: chleb i wino. Wynika stąd, jak się zdaje, wniosek że stanowi ona parę sakramentów.

3. Eucharystia, jak wiemy3, realizuje się przez konsekrację materii. Lecz w tym sakramencie materię konsekruje się dwukrotnie. Przeto Eucharystia jest sakramentem dwoistym.

A jednak Apostoł mówi4: „Wielu nas, my wszyscy uczestniczący w jednym chlebie i jednym kielichu, stanowimy jeden Chleb i jedno Ciało". Jasne więc, że Eucharystia jest sakramentem jedności Kościoła /13/. A ponieważ sakrament odtwarza podobieństwo tej rzeczywistości, którą oznacza, Eucharystia jest jednym sakramentem.

Wykład: Słowo jeden określa - jak twierdzi Filozof5 - nie tylko to, co niepodzielne lub nie zostało podzielone, lecz także to, co stanowi wykończoną całość. Mówimy na przykład o jednym domu lub jednym człowieku. Na jedność w tym znaczeniu składa się wszystko, co jest potrzebne dla osiągnięcia celu danej rzeczy, jak wszystkie członki

konieczne dla funkcjonowania danej duszy składają się na jednego człowieka, a wszystkie elementy domu umożliwiające zamieszkanie tworzą jeden dom. Właśnie to mamy na myśli mówiąc, że Eucharystia - to jeden sakrament. Zmierza ona bowiem do pokrzepienia duchowego, analogicznie do tego, co wzmacnia ciało. Do pokrzepienia ciała potrzeba dwóch rzeczy. Potrzebny jest suchy pokarm i napój. Tak samo na całość tego sakramentu, o którym tu mowa, składają się dwie rzeczy: pokarm duchowy i duchowy napój, stosownie do słów Pana6: „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem, a Krew moja prawdziwie jest napojem". Więc sakrament ten jest wprawdzie wielością składników materialnych, ale jego forma i doskonałość stanowi o jedności Eucharystii.

Ad 1. W modlitwie 7 rozpoczynającej się od słów: „Niech nas oczyszczą przyjęte przez nas sakramenty" używamy najpierw liczby mnogiej, lecz w dalszym ciągu o tej samej rzeczy mówimy w liczbie pojedynczej słowami8: „Obyśmy nie zasłużyli na karę ze względu na ten Twój sakrament". Ma to być wskazówką, że z pewnego rodzaju wielokrotnością w tym sakramencie łączy się zasadnicza jedność.

Ad 2. Chleb i wino wzięte w aspekcie materialnym stanowią parę znaków, lecz formalnie /14/ są jedną wykończoną całością, tworzą bowiem jeden posiłek.

Ad 3. Jak widzimy9, podwójna konsekracja w sakramencie Eucharystii nie dowodzi niczego ponad to, że cechuje go wielość materialnych składników.

Artykuł 3

CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII JEST KONIECZNY DO ZBAWIENIA?

Na pozór tak, skoro: 1. Pan mówi1: „Jeżeli nie będziecie spożywać Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pić Jego Krwi, nie będziecie mieć życia w sobie". Ciało Chrystusa spożywamy i pijemy Jego Krew w sakramencie Eucharystii. Więc bez sakramentu tego człowiek nie może ocalić życia duchowego.

2. Omawiany sakrament stanowi swoisty pokarm duchowy, jest więc konieczny dla zbawienia duszy, podobnie jak pokarm materialny jest konieczny dla zdrowia ciała.

3. Eucharystia, podobnie jak chrzest, stanowi sakrament. Męki Pańskiej /15/, bez której nie ma zbawienia. Sakramentu tego dotyczą bowiem słowa Apostoła2: „Ilekroć

ten Chleb spożywać a Kielich pić będziecie, śmierć Pańską będziecie opowiadać, aż On przyjdzie". Więc podobnie jak chrzest, sakrament Eucharystii jest koniecznym warunkiem zbawienia.

A jednak Augustyn mówi3: „Nie sądźcie, że nie mogą osiągnąć życia wiecznego dzieci, które nie otrzymały Ciała i Krwi Chrystusa".

Wykład: W Eucharystii należy wziąć pod uwagę dwa momenty: sam sakrament i Rzeczywistość, którą on tworzy, Rzeczywistością tą jest, jak wiemy4, jedność Mistycznego Ciała, warunkującego zbawienie w sposób konieczny. Jasne jest bowiem, że nikt nie mógł się zbawić w czasie potopu poza arką Noego, która - jak czytamy w Biblii5 - jest symbolem Kościoła. Wiemy jednak6, że skutek sakramentu może być osiągnięty przed jego przyjęciem, przez samą wolę przyjęcia tego sakramentu /16/. Toteż człowiek może zostać zbawiony zanim przyjmie Eucharystię przez samo to, że jej pragnie, podobnie jak przed ochrzczeniem się może osiągnąć zbawienie przez wolę przyjęcia chrztu, jak już stwierdzono.

Istnieją tu jednak dwie różnice.

Po pierwsze, chrzest - to brama sakramentów8, podstawa i zapoczątkowanie życia duchowego w człowieku. Eucharystia zaś - jak wiemy9 - jest celem, ku któremu zmierzają wszystkie sakramenty, przez to że nas uświęcają, przygotowują do przyjmowania lub konsekrowania Eucharystii. Chrzest warunkuje bezwzględnie rozpoczęcie życia duchowego, Eucharystia zaś - jego rozkwit. Samo posiadanie życia duchowego nie jest więc uzależnione od przyjęcia sakramentu Eucharystii, wystarcza wola jej przyjęcia, podobnie jak cel posiadamy przez wolę i zamiar realizacji tego celu.

Druga różnica polega na tym, że chrzest skierowuje człowieka do Eucharystii. Kościół przygotowuje dzieci do Eucharystii już przez to samo, że je chrzci. Podobnie jak ich wiara płynie z wiary Kościoła, tak ich wola przyjęcia Eucharystii płynie z zamierzenia Kościoła. Dzięki temu urzeczywistnia się w nich skutek tego sakramentu. Do przyjęcia chrztu natomiast nie predysponuje żaden sakrament, żaden go nie poprzedza. Toteż dzieci nie mogą przez wolę przyjęcia w żaden sposób doznać jego skutków, możliwe to jest tylko w odniesieniu do dorosłych. Rzeczywistość realizowana przez sakrament chrztu może się zaktualizować u dzieci tylko po ich

ochrzczeniu.

Więc sakrament Eucharystii nie jest warunkiem koniecznym do zbawienia w taki sposób jak sakrament chrztu /17/.

Ad 1- W komentarzu do cytowanych słów Ewangelii 10, dotyczących Ciała i Krwi Chrystusa, mówi Augustyn11: „Chrystus chce dać do zrozumienia, że tym pokarmem i napojem jest społeczność Ciała oraz Jego członków: jest nią Kościół w tych, których On przeznaczył i powołał, których usprawiedliwił i uwielbił, w świętych i wiernych swoich". Toteż jak tenże autor mówi w jednym że swych listów12: „Nikt nie powinien kwestionować faktu, że każdy wierny, z chwilą kiedy przez chrzest stał się cząstką Ciała Chrystusa, uczestniczy w Ciele i Krwi Pańskiej, jak również tego, że nie zostaje wyobcowany ze wspólnoty owego Kielicha i Chleba nawet w tym wypadku, kiedy włączony do jedności Chrystusowego Ciała schodzi z tego świata przed spożywaniem Chleba i piciem z Kielicha" /18/.

Ad 2. Pokarm duchowy tym się różni od pokarmu materialnego, że ten ostatni zostaje przemieniony w substancję spożywającego /19/, więc służy człowiekowi do zachowania życia jedynie pod warunkiem, że /.ostanie przez niego przyswojony. Pokarm duchowy zaś przemienia człowieka w siebie, stosownie do słów, które według relacji Augustyna18, Chrystus miał do niego skierować mówiąc: „Nie ja w tobie ulegnę przemianie, lecz ty zostaniesz przemieniony we mnie" 20/, Przemiana w Chrystusa i włączenie się w Jego Ciało może się w kimś dokonać także bez uprzedniego przyjęcia sakramentu, przez pożądanie duchowe. I na tym polega różnica.

Ad 3. Sakramentem Śmierci i Męki Chrystusa jest sakrament chrztu, bo mocą tej Męki powołuje człowieka do nowego życia w Chrystusie. Eucharystia zaś jest sakramentem Męki, ponieważ prowadzi człowieka do doskonałości jednocząc go z Umęczonym Chrystusem. Toteż przez analogię do chrztu zwanego „sakramentem wiary"14, stanowiącej podwalinę życia duchowego, Eucharystię nazwano sakramentem miłości, bo - jak mówi Apostoł15 - więzią doskonałości jest miłość.

Artykuł 4

JAKI SENS MAJĄ LICZNE NAZWY DAWANE EUCHARYSTII?

Na pozór nie ma sensu określanie tego sakramentu przez liczne nazwy, skoro: 1. Nazwy powinny określać jednoznacznie odnośną rzecz. Wiemy zaś1, że Eucharystia jest jednym sakramentem. Więc nie należy jej różnie nazywać.

2. To, co jest wspólne całemu rodzajowi, nie ukazuje poszczególnego gatunku. Eucharystia jest jednym z sakramentów Nowego Prawa. Cechą wspólną tych sakramentów jest udzielanie łaski, czyli to, co sygnalizuje nazwa „Eucharystia", wyraz ten oznacza bowiem cenną łaskę! Również wszystkie sakramenty służą nam za lek, gdy wędrujemy przez życie. Wiąże się z tym nazwa wiatyk (od łacińskiego słowa via). A także w każdym sakramencie dokonuje się coś świętego (po łacinie - sacrum), na co wskazuje łacińska nazwa sacrificium (po polsku -ofiara). Każdy wreszcie stanowi łącznik między wiernymi, co jest zaznaczone przez grecki wyraz synaxis, bądź łaciński communio. Przyswajanie tych nazw wyłącznie sakramentowi Eucharystii jest przeto niewłaściwe.

3. Wyraz hostia jest - jak się zdaje - synonimem wyrazu „ofiara". Więc jeśli nazywając sakrament Eucharystii ofiarą wyrażamy się nieściśle, to również nieściśle wyrażamy się nazywając go hostią.

A jednak wierni posługują się tymi nazwami.

Wykład: Eucharystia jest sakramentem o trojakim zasięgu. Po pierwsze - utrwala moment z przeszłości, jest bowiem upamiętnieniem Męki Pańskiej, która - jak wiemy2 - była prawdziwą ofiarą. Z tego względu sakrament ten nosi nazwę ofiary. Inny moment zostaje uwypuklony w Eucharystii w odniesieniu do współczesności. Jest nim jedność Kościoła, w którym ludzie łączą się przez Eucharystię. Dlatego sakrament ten nosi nazwę „komunii", bądź „synaksis". Nazywamy go komunią, bo jak mówi Damasceńczyk3: „nawiązujemy przezeń łączność z Chrystusem, czerpiemy z Jego Ciała i Bóstwa, kontaktujemy z sobą nawzajem i jednoczymy się".

Po trzecie - oznacza on to, co ma nastąpić - jest bowiem przedsmakiem przyszłej rozkoszy napawania się Bogiem, tej samej, która czeka nas w niebie. Nazywamy go wiatykiem od łacińskiego słowa via, ponieważ Eucharystia otwiera

nam drogę do nieba. Z tego względu nazywamy go również Eucharystią, czyli cenną łaską, bo jak mówi Apostoł", „łaska Boża - to życie wieczne", bądź też dlatego, że zawiera się W nim Chrystus, „pełen łaski" 5.

Nosi on także grecką nazwę metalepsis, czyli przyswojenie sobie, ponieważ mówiąc słowami Damasceńczyka 6, „przyswajamy sobie przezeń bóstwo Syna".

Ad 1. Nic nie stoi na przeszkodzie, by jakąś rzecz nazywać różnie w zależności od różnych jej właściwości lub funkcji.

Ad 2. To, co wspólne wszystkim sakramentom, w sposób szczególny przypisujemy Eucharystii. Jest ona bowiem sakramentem, który góruje nad pozostałymi.

Ad 3. Eucharystię jako sakrament, który uzmysławia Mękę Chrystusa Pana, nazywamy ofiarą /21/. A ponieważ jest w niej sam Chrystus, nazywamy ją hostią, bo jak czytamy w liście do Efezjan 7, Chrystus jest hostią miłą Bogu /22/.

Artykuł 5

CZY USTANOWIENIE EUCHARYSTII HARMONIZOWAŁO Z CELEM TEGO SAKRAMENTU?

Na pozór nie skoro: 1. Jak mówi Filozof1, „żywimy się tym, przez co jesteśmy", a jak twierdzi Dionizy2, jesteśmy przez chrzest, który stanowi drugie narodziny, dając nam życie duchowe. Zatem żywi nas chrzest. Wobec tego ustanowienie Eucharystii jako pokarmu duchowego, nie było konieczne.

2. Sakrament Eucharystii łączy ludzi z Chrystusem na podobieństwo członków jednego ciała z ich głową. Ale jak wiemy 3, Chrystus jest Głową wszystkich ludzi, także i tych, którzy byli od zarania świata. Nie należało więc odkładać ustanowienia Eucharystii aż do Wieczerzy Pańskiej.

3. Stosownie do słów Chrystusa4: „Czyńcie to na moją pamiątkę", mówimy że sakrament Eucharystii utrwala pamięć Męki Pana. Lecz pamięć dotyczy spraw minionych, nie należało więc tego sakramentu ustanawiać przed Chrystusową Męką.

4. Chrzest predysponuje człowieka do korzystania z sakramentu Eucharystii. Należy go udzielać tylko ochrzczonym. Lecz jak czytamy w Ewangelii5, sakrament chrztu został ustanowiony po Męce i Zmartwychwstaniu Chrystusa. Więc ustanowienie sakramentu Eucharystii przed Chrystusową Męką było przedwczesne.

A jednak sakrament ten został ustanowiony przez Chrystusa, o którym czytamy w Ewangelii6, że dobrze uczynił wszystko.

Wykład: Ustanowienie sakramentu Eucharystii w czasie Wieczerzy zamykającej obcowanie Chrystusa z uczniami było uzasadnione.

Przemawia za tym po pierwsze to, co sakrament Eucharystii w sobie zawiera. Jest w nim sam Chrystus na modłę sakramentu /23/. Zamierzając opuścić uczniów w swej własnej postaci, pozostawia im siebie pod postacią Sakramentu. Podobnie w czasie nieobecności cesarza dla oddania mu czci wystawia się jego podobiznę. Stąd słowa Euzebiusza7: „Skoro Ciało przyjęte we Wcieleniu miało zniknąć sprzed oczu i wznieść się ku gwiazdom, powstała konieczność, by Chrystus w dniu Wieczerzy konsekrował dla nas sakrament swego Ciała i Krwi, tak aby przez misterium czczono ustawicznie to, co raz zostało złożone w wynagradzającej ofierze”.

Po drugie - przemawia to, że niemożliwe było osiągnięcie zbawienia bez wiary w Mękę Chrystusa, którego jak mówi Apostoł8, „Bóg ustanowił narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego Krwi". Toteż było rzeczą wskazaną, by po wszystkie czasy ludzie posiadali znak uobecniający Mękę Pana. W Starym Testamencie głównym sakramentem /24/, unaoczniającym Mękę, był baranek paschalny. Stąd słowa Apostoła9: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha". W Nowym Testamencie miejsce baranka zajął sakrament Eucharystii - pamiątka Męki minionej, podobnie jak baranek był zapowiedzią przyszłej. Dlatego w obliczu zbliżającej się Męki po uroczystej celebrze dawnego misterium - jak mówi papież Leon 10 - należało ustanowić nowe.

Po trzecie - przez czas dłuższy pamiętamy słowa wygłoszone na końcu, zwłaszcza jeśli wypowie je przyjaciel w chwili odejścia, a to głównie dlatego że wtedy goręcej przeżywamy przyjaźń. Te zaś, które nas mocniej wzruszają, głębiej zapadają w duszę. A ponieważ - jak mówi papież Aleksander11 - „nie może być większej ofiary nad Ciało i Krew Chrystusa, i niepodobna złożyć większej", chcąc ją otoczyć czcią, Pan ustanowił ten sakrament bezpośrednio przed opuszczeniem uczniów. Stwierdza to Augustyn w słowach12: „Zbawiciel idąc na Mękę, aby mocniej podkreślić wielkość tej tajemnicy, chciał przed swoim odejściem utrwalić ją w pamięci i sercach uczniów".
Ad 1. Żywi nas to, przez co jesteśmy, lecz żywi różnie. Życie otrzymujemy przez

narodzenie się, lecz podtrzymujemy je przez spożywanie pokarmu. Podobnie przez chrzest otrzymujemy nowe życie w Chrystusie, przez Eucharystię - Chrystusa spożywamy /25/.

Ad 2. W Eucharystii mamy w pełni sakrament Męki Pańskiej, bo zawiera się w niej sam Umęczony Chrystus. Dlatego sakrament ten nie mógł być ustanowiony przed Wcieleniem. Istniały wówczas inne sakramenty, które zapowiadały tę Mękę w sposób symboliczny.

Ad 3. Omawiany sakrament został ustanowiony podczas Ostatniej Wieczerzy, która w przyszłości, po dokonaniu się Męki Pana, miała ją upamiętniać. Toteż z myślą o przyszłości Chrystus wyrzekł znamienne słowa13: „ilekroć to czynić będziecie".

Ad 4. Ustanowienie sakramentu uwzględnia moment powzięcia zamiaru. Sakrament Eucharystii, chociaż jest przyjmowany po sakramencie chrztu, był jednak przed nim zamierzony. Więc musiał być pierwej ustanowiony.

Wolno jednak utrzymywać, że ustanowienie chrztu dokonało się już podczas chrztu Chrystusa w Jordanie. Toteż, jak czytamy w Ewangelii14, niektórzy ludzie już wówczas zostali ochrzczeni chrztem Chrystusa.

Artykuł 6

CZY BARANEK PASCHALNY BYŁ GŁÓWNYM TYPEM SAKRAMENTU EUCHARYSTII?

Na pozór nie, skoro: 1. Chrystusa nazywamy „Kapłanem według porządku Melchizedeka1", ponieważ Melchizedek przez złożenie ofiary z chleba i wina2 realizował typ ofiary Chrystusa. Podobieństwo nazw, z których jedna pochodzi od drugiej, tłumaczy się podobieństwem między nazwanymi rzeczami. Przeto, jak się zdaje, najodpowiedniejszym typem sakramentu Eucharystii była ofiara złożona przez Melchizedeka.

2. Przejście Żydów przez Morze Czerwone było typem sakramentu chrztu, bo jak mówi Apostoła, oni „wszyscy byli ochrzczeni w obłoku i w morzu". Po tym przejściu była manna, ofiara baranka natomiast poprzedziła. Wydaje się więc, że skoro Eucharystia następuje po chrzcie, typem, który ją dobitniej zapowiada, jest manna, nie baranek.

3. Szczególna moc Eucharystii polega na tym, że sakrament ten wprowadza nas

do Królestwa Niebieskiego, stanowiąc specjalny zasiłek na drogę (wiatyk). Moment ten w sposób symboliczny najtrafniej uwydatnia sakrament przebłagania, kiedy - jak czytamy w Biblii4 - do miejsca zwanego „Święte świętych" raz do roku wchodził z krwią arcykapłan, o czym mówi w liście do Hebrajczyków. Ofiara ta więc, jak się zdaje, była typem, który lepiej niż baranek paschalny uwypuklał sakrament Eucharystii.

A jednak Apostoł mówi5: „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha, . .. odprawiajmy przeto Święto nasze przy użyciu przaśników szczerości i prawdy" /26/.

Wykład: W Eucharystii możemy wziąć pod uwagę trzy momenty: 1) sam sakrament, czyli chleb i wino; 2) Rzeczywistość oznaczoną przez sakrament i z nim połączoną, czyli prawdziwe Ciało Chrystusa, 3) wreszcie samą tylko Rzeczywistość realizowaną przez ten sakrament, czyli jego skutek. Co do samego sakramentu, to najodpowiedniejszym typem była ofiara złożona przez Melchizedeka - chleb i wino. Co do zawartego w tym sakramencie Umęczonego Chrystusa, typem były wszystkie ofiary starotestamentowe, a zwłaszcza ofiara przebłagalna, składana w sposób bardzo uroczysty. Manna zaś, o której czytamy w Biblii6, że była „zdolna dać wszelką rozkosz i wszelki smak zaspokoić", była typem zapowiadającym skutek Eucharystii; sakramentalna łaska Eucharystii wzmacnia bowiem duszę pod każdym względem. Baranek paschalny natomiast był typem zapowiadającym Eucharystię w powyższych trzech aspektach. Co do pierwszego, ponieważ baranka spożywano razem z przaśnymi chlebami. W Biblii czytamy7 że „będą jeść mięso i przaśne chleby". Co do drugiego, bo składano go w ofierze od całej wspólnoty synów Izraelowych czternastego dnia w miesiącu Nizan. Typ ten obrazował Mękę Chrystusa, zwanego Barankiem bez skazy. Co do skutku zaś, ponieważ krwią paschalnego baranka Izraelici zostali osłonięci przed aniołem zagłady i wyprowadzeni z niewoli egipskiej. Toteż za główny typ sakramentu Eucharystii uważa się baranka paschalnego. Przedstawia on bowiem wszystkie te momenty.

Z powyższych wywodów wynikają odpowiedzi na zarzuty.

ZAGADNIENIE 74
MATERIA SAKRAMENTU EUCHARYSTII /27/

Przyjrzyjmy się z kolei materii tego sakramentu. Rozpatrzmy po pierwsze rodzaj materii, po drugie - przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, po trzecie - sposób istnienia Ciała Chrystusa w tym sakramencie, po czwarte - akcydensy chleba i wina, które pozostają w Eucharystii /28/.

Zagadnienie to ujmiemy w ośmiu pytaniach: 1. Czy chleb i wino są materią sakramentu Eucharystii ? 2. Czy materia tego sakramentu jest uwarunkowana określoną ilością chleba i wina? 3. Czy materią tego sakramentu jest chleb pszenny? 4. Czy jest nią chleb przaśny, czy kwaszony? 5. Czy materią tego sakramentu jest wino gronowe? 6. Czyż domieszką wody? 7. Czy woda warunkuje ten sakrament w sposób konieczny? 8. Pytanie dotyczy ilości dolewanej wody.

Artykuł 1

CZY MATERIĄ SAKRAMENTU EUCHARYSTII JEST CHLEB I WINO?

Na pozór nie, skoro: 1. Mękę Chrystusa Pana powinien lepiej obrazować sakrament Eucharystii niż sakramenty Starego Prawa. Materię tych ostatnich stanowiły tusze zwierząt, lepsze unaocznienie Męki niż chleb i wino. Więc nie chleb i wino powinny być materią sakramentu Eucharystii, ale raczej mięso zabitych zwierząt.

2. Eucharystia ma być celebrowana wszędzie. W wielu 'krajach jednak nie ma chleba i w wielu nie ma wina. Chleb i wino nie stanowią przeto materii odpowiedniej tego sakramentu.

3. Sakrament ten przysługuje zdrowym i chorym. Lecz są chorzy, którym wino szkodzi. Wydaje się przeto, że ono nie powinno być materią sakramentu Eucharystii.

A jednak papież Aleksander /29/ mówi1: „W ofiarach sakramentalnych składajmy tylko chleb i wino z domieszką wody".

Wykład: Ludzie i nieraz błądzili co do materii tego sakramentu. Tak zwani artotyryci, jak utrzymuje Augustyn 2, w sakramencie tym składali na ofiarę chleb i ser /30/, twierdząc że pierwsi ludzie ofiarowali w tym celu płody ziemi i to, co dawały owce. Inni zaś, mianowicie katafrygi i pepuzjanie /31/ do swej quasi eucharystii dawali krew

z ran zadanych dziecku przez nakłuwanie jego ciała. Krew tę mieszali z mąką i tak przygotowywali chleb. Niektórzy zaś, tak zwani akwarianie /32/, pod pretekstem abstynencji w sakramencie tym składali w ofierze samą wodę.

Otóż opierając się na twierdzeniu św. Mateusza3, że Chrystus ustanowił ten sakrament pod postacią chleba i wina, odrzucamy te i tym podobne błędy. Chleb i wino są właściwą materią sakramentu Eucharystii. Ma to swoje uzasadnienie po pierwsze ze względu na sposób, w jaki korzystamy z tego sakramentu: spożywamy go. Chleb i wino, używane zwykle na pokrzepienie ciała, w sakramencie Eucharystii zostają użyte na pokarm duchowy, podobnie jak woda, którą normalnie posługujemy się przy myciu, w sakramencie chrztu służby do obmywania duchowego.

Po drugie jest to uzasadnione ze względu na Mękę Chrystusa, w czasie której Krew została oddzielona od Ciała /33/. Przeto i w tym sakramencie, utrwalającym pamięć o Męce Pana, oddzielnie bierze się chleb, jako sakrament Ciała, i oddzielnie wino, jako sakrament Krwi /34/.

Po trzecie, uzasadnione jest ze względu na skutek wywierany przez ten sakrament na ludzi, którzy go przyjmują. Bo jak mówi Ambroży4, „sakrament ten idola zapewnić bezpieczeństwo ciału i duszy". Toteż ,.Ciało Chrystusa -pod postacią chleba -jest ofiarowane dla zbawienia ciała, a Krew - pod postacią wina - dla zbawienia duszy". Czytamy bowiem w Hiblii5, że „dusza ożywiająca ciało jest we krwi".

Po czwarte, jest uzasadnione ze względu na skutek w odniesieniu do całego Kościoła, tworzącego się przez zrzeszenie różnych wiernych, analogicznie do chleba „sporządzonego z różnych ziarn i wina tłoczonego z różnych gron", według glosy" do słów Apostoła 7: „Liczni tworzymy jedno Ciało ..."

Ad 1. Tusze zwierząt wprawdzie unaoczniają Mękę Chrystusa, jednak mniej się nadają do powszechnego użytku w tym sakramencie i do pełnienia funkcji znaku jedności w Kościele.

Ad 2. Wprawdzie nie we wszystkich krajach jest uprawiana pszenica i produkowane wino, ale do każdego można je dostarczyć w ilości potrzebnej do sprawowania sakramentu Eucharystii. W braku jednej ze wspomnianych rzeczy nie wolno konsekrować drugiej, gdyż nie stanowiłoby to pełnej ofiary.

Ad 3. Wino spożyte w niewielkiej ilości nie może choremu bardzo zaszkodzić. Jeśli jednak co do tego istnieje obawa, to jak zobaczymy 8, nie jest konieczne by każdy, kto przyjmuje Ciało Chrystusa, przyjmował także i Krew.

Artykuł 2

CZY MATERIA TEGO SAKRAMENTU WYMAGA OKREŚLONEJ ILOŚCI CHLEBA I WINA?

Na pozór tak, skoro: 1. W działaniu łaski jest ład, nie mniejszy niż w działaniu natury. A jak mówi Filozof 1, tworom natury ustanowiono granice oraz plan wielkości i wzrostu. Więc tym bardziej sakrament zwany Eucharystią, czyli cenną łaską, wymaga określonej ilości wina i chleba.

2. Chrystus nie udzielił władzy sługom Kościoła na kpiny z wiary i jego sakramentów. Apostoł mówi o sobie2: „Według władzy, którą dał mi Bóg dla budowania, a nie na zgubę". Otóż gdyby kapłan zechciał konsekrować wszystek chleb sprzedawany na rynku i całe wino znajdujące się w piwnicy, byłyby to kpiny z sakramentu. Nie leży więc to w jego mocy.

3. Gdyby się kogoś chrzciło w morzu, to forma chrztu nie uświęcałaby całej wody morskiej, lecz tylko tę wodę, która służy do obmycia ciała człowieka chrzczonego. Przeto i w sakramencie Eucharystii nie można konsekrować nadmiernej ilości chleba.

A jednak przy porównaniu dwóch ilości wielką przeciwstawiamy niewielkiej a duże niedużemu. Skoro zaś nie ma tak małej ilości chleba bądź wina, by konsekracja była wykluczona, to nie ma również i tak wielkiej.

Wykład: Niektórzy pisarze sądzą, że kapłan nie może konsekrować chleba i wina bez miary, nie może na przykład konsekrować wszystkich chlebów sprzedawanych na rynku lub całego wina w beczce. Twierdzenie to, jak sądzimy, nie jest słuszne. Bo wszędzie tam, gdzie w skład danej rzeczy wchodzi materia, cel któremu ta rzecz ma służyć, wyznacza materię wchodzącą w jej skład. Tak na przykład materią piły jest żelazo warunkujące jej funkcję. Celem Eucharystii jest pożytek wiernych. Toteż ilość materii w tym sakramencie trzeba uzależnić od potrzeb wiernych. Nie może przy tym

decydować zapotrzebowanie wiernych zgromadzonych w danej chwili; gdyby to decydowało, kapłan posiadający niewielu parafian nie mógłby konsekrować większej ilości komunikantów. Narzuca się więc wniosek, że materię w sakramencie Eucharystii wyznacza zapotrzebowanie wiernych w ogóle. Skoro zaś ilości wiernych w ogóle nie da się konkretnie ustalić, nie można utrzymywać, że materia tego sakramentu jest określona co do ilości.

Ad 1. W naturze ilość materii każdej rzeczy zostaje wyznaczona przez określoną formę tej rzeczy. Liczba wiernych mających korzystać z sakramentu Eucharystii jest nieokreślona, więc w tym wypadku jest inaczej.

Ad 2. Władza udzielona sługom Kościoła jest ukierunkowana dwojako. Po pierwsze - ku osiągnięciu właściwego celu sakramentu, po drugie - ku osiągnięciu celu działania. Działanie sługi nie niweczy celu sakramentu. Toteż gdyby kapłan konsekrował Ciało Chrystusa zmierzając do osiągnięcia złego celu, na przykład dla kpiny lub praktyk trucicielskich, grzeszyłby z powodu złej intencji, a mimo to mocą otrzymanej władzy sprawowałby sakrament.

Ad 3. Sakrament chrztu zostaje dopełniony przez użycie materii. Dlatego forma chrztu nie uświęca innej wody prócz tej, której się używa doraźnie. Sakrament Eucharystii zaś dokonuje się przez konsekrację materii. Stąd różnica /35/.

Artykuł 3

CZY MATERIĄ SAKRAMENTU EUCHARYSTII MUSI BYĆ CHLEB PSZENNY?

Na pozór nie, skoro: 1. Sakrament Eucharystii ma na względzie utrwalenie pamięci o Męce Pańskiej. Z Męką zaś harmonizuje nie tyle chleb pszenny, ile - jak się zdaje - raczej ostrzejszy w smaku chleb jęczmienny. Toteż jak czytamy w Ewangelii1, Pan karmiąc rzesze na górze posłużył się tym ostatnim. Więc chleb pszenny nie jest odpowiednią materią sakramentu Eucharystii.

2. W przyrodzie kształt rzeczy znamionuje gatunek, do którego dana rzecz należy. Istnieją zaś rodzaje zbóż, przypominające swym kształtem pszenicę, na przykład orikisz używany miejscami przy sporządzaniu chleba do Eucharystii. Chleb pszenny nie jest zatem materią wyłączną tego sakramentu.

3. Domieszka zmienia gatunek. Nie spotykamy jednak niemal wcale mąki

pszennej bez domieszki, chyba że się ją starannie przygotowało z ziarn wyselekcjonowanych. Chleb pszenny więc - jak się zdaje - nie jest właściwą materią sakramentu Eucharystii.

4. Wydaje się, że gatunek rzeczy się zmienia z chwilą kiedy ona się zepsuje. Są jednak tacy, którzy sprawują sakrament na chlebie zepsutym, który przypuszczalnie już nie jest pszennym. Chleb pszenny nie jest przeto właściwą materią tego sakramentu.

A jednak w sakramencie tym jest Chrystus, który mówiąc2: „Jeśli ziarno pszeniczne wrzucone w ziemię nie obumrze, samo zostaje", miał na myśli siebie samego. Przeto chleb pszenny jest materią właściwą sakramentu Eucharystii.

Wykład: Przy sprawowaniu sakramentów korzystamy, jak wiadomo3, z materii będącej w powszechnym użyciu i dostosowanej do danego celu. Spośród chlebów używanych na pokarm w najpowszechniejszym użyciu między ludźmi jest chleb pszenny. Inne rodzaje chleba przyjęły się prawdopodobnie w braku pszennego. Sądzimy przeto, że Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii w oparciu o ten rodzaj chleba. A nadto chleb pszenny, przez to że pokrzepia człowieka, najsłuszniej symbolizuje działanie Eucharystii. Zatem jest on właściwą materią tego sakramentu.

Ad 1. Chleb jęczmienny, dla ostrego smaku, nadaje się jako symbol ostrości Starego Prawa. Nadaje się również dlatego, że jak mówi Augustyn4, ziarno jęczmienne, pokryte plewą, najściślej związaną z miękiszem, oznacza to Prawo nadane po to, by pod osłoną materialnych misteriów kryć ożywczy pokarm duszy, bądź też oznacza lud nie wyzwolony jeszcze od cielesnych pożądań, które na kształt plewy przylgnęły do jego serca. Sakrament Eucharystii natomiast jest ściśle związany ze słodkim jarzmem5 Chrystusa, dotyczy prawdy, która już została objawiona, a także należy do ludu duchowego /36/. Toteż chleb jęczmienny nie stanowiłby właściwej materii tego sakramentu.

Ad 2. Rodzącego ze zrodzonym łączy tożsamość gatunku, lecz mogą istnieć między nimi różnice akcydentalne, spowodowane przez materię bądź też przez degenerację. Toteż jeśli z nasion pszenicy, zasianych na złym gruncie, otrzymamy ziarno gorsze, chleb przygotowany z takiego ziarna może stanowić materię sakramentu Eucharystii. Nie sądzimy jednak, że dotyczy to jęczmienia, a nawet orkiszu, którego

podobieństwo do pszenicy jest uderzające. Wygląd w tym przypadku wskazuje raczej na powinowactwo gatunków - jak się zdaje - niż na identyczność, podobnie jak podobieństwo między psem i wilkiem nie dowodzi tożsamości gatunku, lecz tylko tego że zwierzęta te należą: do gatunków pokrewnych. A zatem ziarno, którego w żaden sposób nie można otrzymać z zasiewu pszenicy, nie może posłużyć do sporządzenia chleba stanowiącego materię potrzebną do sakramentu Eucharystii.
Ad 3. Nikła domieszka nie powoduje zmiany gatunku. Drobiazg zostaje jak gdyby wchłonięty przez masę. Toteż jeśli ilość pszenicy znacznie przewyższa niewielką ilość pozostałego zboża, to można jej użyć do wypieku chleba stanowiącego materię sakramentu Eucharystii. Jeżeli zaś domieszka jest duża: pół na pół albo prawie tyle, gatunek się zmieni, a chleb wypiekany z takiej mąki nie będzie materią wymaganą do sprawowania tego sakramentu.
Ad 4. Czasami chleb jest tak dalece zepsuty, że tracąc swoją konsystencję, zmieniając smak, barwę oraz inne akcydensy, przestaje być chlebem. Taka materia nie nadaje się do sprawowania sakramentu Chrystusowego Ciała. Lecz rozkład chleba w jego stadium początkowym, ujawniający się przez zmianę zapachu, ale nie pozbawiający chleba jego charakteru, nie stanowi przeszkody wykluczającej sprawowanie tego sakramentu. Jednakże ten, kto to czyni, grzeszy przez brak należnej czci dla sakramentu.

Krochmal, ponieważ jest wytwarzany z pszenicy zepsutej, nie nadaje się - jak sądzimy - do sporządzania chleba, który ma się stać Chrystusowym Ciałem, chociaż niektórzy pisarze głoszą pogląd przeciwny.

Artykuł 4

CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII NALEŻY SPRAWOWAĆ NA CHLEBIE PRZAŚNYM? /37/

Na pozór nie, skoro: 1. Przy sprawowaniu sakramentu Eucharystii powinniśmy odtwarzać ustanowienie tego sakramentu przez Chrystusa Pana, który do tego celu użył prawdopodobnie chleba zakwaszonego, bo jak czytamy w Biblii, Żydzi zgodnie z przepisami Prawa zaczynali korzystać z przaśników w święto Paschy, które obchodzono 14 dni w miesiącu Nizan. Chrystus zaś ustanowił sakrament Eucharystii

na Ostatniej Wieczerzy, celebrowanej według św. Jana 2 przed świętem Paschy. Zatem my także powinniśmy sprawować sakrament Eucharystii na chlebie zakwaszonym.

2. W erze łaski /38/ nie obowiązują przepisy Starego Prawa. A ponieważ - jak czytamy w Biblii3- używanie przaśników było przepisane przez to Prawo /39/, nie należy więc posługiwać się nimi w tym sakramencie łaski /40/.

3. Wiemy, że Eucharystia jest sakramentem miłości, jak chrzest - sakramentem wiary. Symbolem zaś gorącej miłości jest kwas, jak czytamy w glosie5 do słów Ewangelii6: „Podobne jest Królestwo Niebieskie do kwasu..." Eucharystię więc należy sprawować na chlebie zakwaszonym.

4. Zarówno chleb zakwaszony, jak i przaśny jest chlebem. Wymienione tu właściwości nie pozbawiają go tego charakteru. Przy chrzcie nie liczymy się z akcydensami wody, używając jej niezależnie od tego Czy jest słona czy słodka, ciepła czy chłodna. Więc i w sakramencie Eucharystii nie należy wyróżniać chleba przaśnego ani zakoszonego.

A jednak czytamy w zbiorze „Extra" 7: Kapłan, „który by się ośmielił celebrować mszę św. na zakwaszonym chlebie i posługiwać się drewnianym kielichem", podlega karze /41/.

Wykład: Zagadnienie materii omawianego sakramentu można rozpatrywać w dwóch aspektach, mianowicie: tego co konieczne i tego co stosowne. Konieczny jest- jak wiemy8 - chleb pszenny, bez którego czy zakwaszonego, nie warunkuje sakramentu w sposób konieczny. Na jednym i na drugim sakrament może być sprawowany.

Lecz jest rzeczą stosowną, by każdy kapłan celebrując ten sakrament zachował obrządek swojego Kościoła /42/. Co do tej sprawy, Kościoły zachowują różne zwyczaje. Według św. Grzegorza9: „Kościół Rzymski składa w ofierze chleby przaśne, ponieważ Pan przyjął Ciało bez żadnej domieszki. Inne zaś kościoły ofiarują chleb zakwaszony, gdyż Słowo Ojca przyoblekło się w Ciało, jak zakwas domieszany do mąki". Toteż grzeszy zarówno kapłan należący do Kościoła Łacińskiego, jeśli celebruje na chlebie zakwaszonym, jak i kapłan należący do Kościoła Greckiego, jeśli celebruje na chlebie przaśnym, godząc w ten sposób poniekąd w ryt swego własnego Kościoła.

Wszakże zwyczaj celebrowania na chlebie przaśnym jest bardziej uzasadniony. Po pierwsze - ze względu na to, że wprowadził go Chrystus, który - jak twierdzą synoptycy'° - sakrament Eucharystii ustanowił „w pierwszy dzień przaśników". Jak wiemy zaś z Biblii ", w dniu tym nie wolno było przechowywać w domach żydowskich nic kwaszonego. Po drugie - chleb - jak zobaczymy12 - jest właściwie sakramentem raczej Chrystusowego Ciała, poczętego bez skazy, niż Jego Bóstwa. Po trzecie - chleb ten harmonizuje ze szczerością wiernych, wymaganą przy korzystaniu z sakramentu Eucharystii, bo jak mówi Apostoł 13, „Paschą naszą ofiarowany jest Chrystus, świętujmy tedy na przaśnikach szczerości i prawdy".

Lecz i zwyczaj Greków nie jest pozbawiony uzasadnienia, jeśli weźmiemy pod uwagę symbolikę wspomnianą przez Grzegorza oraz wstręt do herezji nazarejczyków z ich mieszaniną Ewangelii i Starego Prawa /43/.

Ad 1. W Biblii czytamy14, że uroczystości paschalne zaczynały się dnia 14 w miesiącu Nizan, wieczorem. Wtedy to, po ofiarowaniu paschalnego baranka, Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii. Jan mówi o dniu poprzedzającym dzień Paschy, trzej pozostali ewangeliści wspominają o pierwszym dniu przaśników, kiedy - jak wiemy l5 -w domach żydowskich już nie było nic kwaszonego. Omówiono to obszerniej w traktacie o Męce Pańskiej16.

Ad 2. Sprawujący sakrament na chlebie przaśnym nie zamierzają zachowywać ceremonii starotestamentowych, nie są więc żydującymi. Chcą się dostosować jedynie do ustanowienia Chrystusowego. W przeciwnym razie byliby żydującymi również ci, którzy celebrują na chlebie kwaszonym, bo na ofiarę pierwocin Żydzi składali chleby zakwaszone /44/.

Ad 3. Kwas jest symbolem miłości ze względu na swoiste działanie, powoduje bowiem przypiek i smak, ale ze swej istoty decydującej o gatunku oznacza on rozkład.

Ad 4. Jak wiemy", na chlebie zepsutym nie można sprawować sakramentu Eucharystii. A ponieważ w kwasie jest coś z rozkładu, na większą uwagę zasługuje różnica między chlebem zakwaszonym a przaśnym, niż między wodą ciepłą a chłodną przy udzielaniu chrztu. Stopień rozkładu spowodowanego przez kwas może już uniemożliwić sprawowanie sakramentu Eucharystii.

Artykuł 5

CZY WŁAŚCIWĄ MATERIĄ SAKRAMENTU EUCHARYSTII JEST WINO GRONOWE?

Na pozór nie, skoro: 1. Jak w sakramencie chrztu materią jest woda, podobnie w sakramencie Eucharystii materią jest wino. Ponieważ przy udzielaniu chrztu można użyć każdej wody, to analogicznie przy sprawowaniu sakramentu Eucharystii można użyć każdego wina, dajmy na to: wina sporządzonego z jabłek, granatów czy jagód morwy, zwłaszcza że są kraje, gdzie winogrona nie rosną.

2. Ocet jest pewną postacią wina gronowego, bo - jak twierdzi Izydor1 - otrzymujemy go z winorośli. Lecz Eucharystii nie można sprawować na occie. Wydaje się więc, że wino gronowe nie jest właściwą materią tego sakramentu.

3. Z winorośli otrzymujemy wino oczyszczone, ale także sok z niedojrzałych winogron oraz moszcz, a tych - jak się zdaje - nie można użyć do sprawowania Eucharystii. Czytamy bowiem w aktach synodu2: „Dowiedzieliśmy się, że w niektórych kościołach kapłani przy ofiarowaniu darów składają wraz z nimi jagody i tak potem rozdają ludowi. Nakazujemy przeto, aby żaden kapłan odtąd tego nie czynił". Papież Juliusz zaś strofuje tych 3, którzy w sakramencie Kielicha Pańskiego ofiarują moszcz. Wydaje się przeto, że wino gronowe nie jest właściwą materią sakramentu Eucharystii.

A jednak Pan jak do ziarna pszenicy przyrównał siebie do winorośli4, mówiąc5: „Jam jest prawdziwy krzew winny". Stwierdziliśmy6, że materią sakramentu Eucharystii jest wyłącznie chleb pszenny. Tak więc i wino gronowe jest materią właściwą tego sakramentu.

Wykład: Sakrament Eucharystii może być sprawowany tylko na winie gronowym. Przemawia za tym:

Po pierwsze to, że ustanowił go Chrystus, który do tego celu posłużył się właśnie tym winem. Wynika to z Jego słów 7: „Odtąd nie będę pił z owocu winnego krzewu", cytowanych przez Ewangelistę w związku z opisem ustanowienia sakramentu Eucharystii.

Po drugie, jak już wiemy8, jako materii sakramentów używa się czegoś, co w

ścisłym znaczeniu należy do określonego gatunku i jest w powszechnym użyciu. Winem w znaczeniu ścisłym nazywamy wino gronowe, inne soki nazywamy winem ze względu na ich podobieństwo do wina gronowego.

Po trzecie, wino gronowe lepiej harmonizuje z działaniem sakramentu Eucharystii, niosącym radość duchową, bo - jak czytamy w psalmie9 - „wino rozwesela serce ludzkie".

Ad 1. Wspomniane soki nie są właściwie winem, lecz tylko jego namiastką. Do krajów zaś, które nie posiadają winnic, można dostarczyć prawdziwego wina w ilości wystarczającej do sprawowania omawianego sakramentu.

Ad 2. Wino staje się octem przez rozkład. Toteż - jak twierdzi Filozof10 - ocet nie może na powrót stać się winem. Dlatego podobnie jak całkowicie zepsuty chleb, ocet nie nadaje się do sprawowania sakramentu Eucharystii. Można wprawdzie sprawować ten sakrament na winie kwaśniejącym, takim które zaczyna się psuć, podobnie jak na pleśniejącym chlebie, lecz - jak wiemy n - ten kto to czyni, grzeszy. Ad 3. Sok z winogron niedojrzałych dopiero ma się stać winem, więc jeszcze nim nie jest. Toteż nie można go użyć do sprawowania sakramentu. Moszcz natomiast jest już rodzajem wina. To, że jest słodki, świadczy o ukończeniu procesu dojrzewania, który według Filozofa12 dokonuje się pod wpływem naturalnego ciepła. Więc sakrament ten może być sprawowany na moszczu. Nie należy jednak zostawiać w nim jagód, w przeciwnym, razie w kielichu byłoby coś oprócz wina.

Zabrania się wszakże ofiarować w kielichu moszcz świeżo spod prasy. Jest to niestosowne ze względu na męty. Ale w razie konieczności jest to dopuszczalne, bo i papież Juliusz mówi13: „Jeśli konieczność przynagla, do kielicha wyciskamy sok z winogron".

Artykuł 6

CZY DO WINA TRZEBA DOLEWAĆ WODY?

Na pozór nie, skoro: 1. Symbolem zapowiadającym ofiarę Chrystusa Pana jest ofiara Melchizedeka, który, jak czytamy w Biblii1, ofiarował tylko „chleb i wino". Wydaje się więc, że w sakramencie Eucharystii wody nie należy dodawać.

2. W każdym sakramencie jest inna materia. Woda jest materią chrztu. Nie należy więc brać jej do sakramentu Eucharystii.

3. Materią tego sakramentu jest chleb i wino. Do chleba nie dodajemy niczego. Niczego więc nie należy dodawać do wina.

A jednak papież Aleksander mówi2: „W ofiarach sakramentalnych podczas mszy św. składanych Panu daje się tylko chleb i wino z domieszką wody".

Wykład: Wino ofiarowane w tym sakramencie należy mieszać z wodą z następujących powodów:

Po pierwsze, wzorując się na ustanowieniu. Sądzimy bowiem, że Pan ustanowił sakrament Eucharystii mieszając wino z wodą zgodnie z miejscowym zwyczajem. Toteż i w Biblii czytamy3: „Pijcie wino, które zmieszałem dla was".

Po drugie, jest to stosowne przy uobecnieniu Męki Pańskiej. Stąd słowa papieża Aleksandra 4: „W kielichu Pańskim nie wolno ofiarować samego wina ani samej wody, lecz jedno zmieszane z drugim, bo jak czytamy, jedno i drugie wypłynęło z boku Chrystusa w czasie Jego Męki".

Po trzecie, we właściwy sposób zostaje uwypuklone działanie sakramentu Eucharystii, polegające na zjednoczeniu chrześcijańskiego ludu z Chrystusem. Papież Juliusz mówi5: „Widzimy, że woda jest wyobrażeniem ludu, wino zaś wskazuje na Krew Chrystusa. Więc kiedy w kielichu mieszamy wodę z winem, lud jednoczy się z Chrystusem".

Po czwarte, harmonizuje to z ostatecznym osiągnięciem realizowanym przez ten sakrament a polegającym na otwarciu drogi do życia wiecznego. Toteż Ambroży mówi6: „Spływa woda do kielicha i tryska ku żywotowi wiecznemu".

Ad 1. Jak tamże wspomina Ambroży 7. symboliczną zapowiedzią ofiary Chrystusa, oprócz Melchizedekowej obiaty, była również woda tryskająca ze skały na pustyni. Mówi o tym Apostoł8: „Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały" /45/.

Ad 2. Wodę bierzemy przy chrzcie, by służyła obmyciu, przy Eucharystii zaś, by służyła orzeźwieniu, stosownie do słów psalmisty9: „Do wód mnie wiedzie rzeźwiących".

Ad 3. Chleb zostaje sporządzony z mąki i wody. A że wody też dolewamy do wina ani chleb, ani wino nie istnieje bez wody.

Artykuł 7

CZY DOMIESZKA WODY BEZWZGLĘDNIE WARUNKUJE REALIZACJĘ SAKRAMENTU EUCHARYSTII?

Na pozór tak, skoro: 1. Jak mówi Cyprian1: „Kielichem Pańskim nie jest samo wino ani sama woda, lecz wino zmieszane z wodą, podobnie jak Ciałem Pańskim nie może być sama mąka, lecz mąka z domieszką wody", czyli mąka z wodą. Połączenie mąki z wodą warunkuje sakrament Eucharystii w sposób konieczny. Analogicznie więc jest koniecznym warunkiem realizacji sakramentu dolanie wody do wina.

2. Sakrament ten jest upamiętnieniem Męki Pana, w czasie której obok Krwi z boku Jego popłynęła woda2. Wino, jako sakramentalny znak Krwi, jest koniecznym warunkiem Eucharystii. Więc dla tej samej racji konieczna jest woda.

3. Gdyby woda nie była warunkiem koniecznym tego sakramentu, to byłby obojętny rodzaj dolanej wody. Mogłaby to być woda różana lub jakaś inna. Lecz Kościół nie ma zwyczaju dolewania innej wody. Woda więc warunkuje sakrament Eucharystii w sposób konieczny.

A jednak Cyprian mówi3: „Jeśli ktoś z naszych poprzedników przez nieświadomość lub prostoduszność nie zachował tego przepisu - mianowicie o dolewaniu wody do wina - można mu to darować". Byłoby to nie do darowania gdyby woda warunkowała sakrament w sposób konieczny, jak chleb i wino. Domieszka wody nie jest więc warunkiem koniecznym sakramentu Eucharystii.

Wykład: Oceniać znak należy na podstawie tego, co on oznacza. Dolanie wody do wina ma oznaczać uczestnictwo wiernych w sakramencie Eucharystii, .skoro - jak wiemy" - woda zmieszana z winem jest symbolem ludu zjednoczonego z Chrystusem. Ma to również związek z faktem, że woda wypłynęła z boku ukrzyżowanego Chrystusa, oznacza ona bowiem obmycie grzechów przez Chrystusową Mękę. Wiemy jednak", że sakrament Eucharystii zostaje zrealizowany przez konsekrację materii; korzystanie z niego przez wiernych nie jest warunkiem koniecznym zaistnienia sakramentu, lecz jego owocem /46/. Stąd wniosek, że dolanie wody do wina nie warunkuje sakramentu Eucharystii w sposób konieczny.

Ad 1. Cyprian mówi nie o bezowocności, lecz o niewłaściwości używania do

sakramentu wina bez wody. Toteż w przytoczonym porównaniu zostało uwypuklone to, co właściwe, a nie to, co konieczne. Woda należy bowiem do istoty chleba, nie należy zaś do istoty wina /47/.

Ad 2. Upływ krwi pozostawał w bezpośrednim związku z Męką Chrystusa Pana; to bowiem, że z ran płynie krew, jest zgodne z naturą ludzkiego ciała. To natomiast, że wypłynęła woda, nie było związane z Męką w sposób konieczny, a jedynie miało przedstawić jej skutek, mianowicie: zgładzenie grzechów i uciszenie namiętności. Toteż w sakramencie Eucharystii przy ofiarowaniu nie oddzielamy wody od wina, jak to czynimy z chlebem ofiarując wino oddzielnie. Ofiarujemy wino po domieszaniu wody, by pokazać, że wino należy do istoty sakramentu, jako jego składnik nieodzowny, woda zaś jako dodatek do wina.

Ad 3. Ponieważ dolanie wody do wina nie warunkuje sakramentu Eucharystii w sposób konieczny, na ważność sakramentu nie wpływa rodzaj dolanej wody, obojętnie czy to będzie woda zwykła, czy też wytworzona sztucznie, na przykład różana. Lecz z uwagi na właściwy stosunek do sakramentu, ten kto daje domieszkę innej wody niż prawdziwa woda, zwykła, popełnia grzech. Z boku Chrystusa ukrzyżowanego popłynęła bowiem woda prawdziwa, a nie płyn podobny do flegmy /48/, jak twierdzili niektórzy teologowie c. Miał to być dowód, że Ciało Chrystusa składało się z czterech pierwiastków, podobnie - jak zdaniem Innocentego III7 - spływająca Krew wskazywała na to, że składa się ono z czterech „humorów".

Natomiast domieszka wody do mąki warunkuje realizację sakramentu w sposób konieczny, ponieważ wraz z mąką tworzy substancję chleba. Gdybyśmy zamiast prawdziwej wody zmieszali z mąką wodę różaną lub jakikolwiek inny płyn, to nie otrzymalibyśmy prawdziwego chleba, co uniemożliwiłoby sprawowanie sakramentu.

Artykuł 8

CZY POTRZEBNA JEST DUŻA DOMIESZKA WODY ?

Na pozór tak, skoro: 1. Wodę płynącą z boku Chrystusa dostrzeżono podobnie jak krew. Stąd słowa Ewangelii1: „Ten, który widział, dał świadectwo". Lecz żeby dojrzeć wodę w sakramencie Eucharystii, trzeba wlać jej większą ilość. Wydaje się więc, że potrzebna jest duża domieszka wody.

2. Kropla wody, wlana do dużej ilości wina, zginie. To zaś, co zginęło, nie istnieje. Więc na jedno wychodzi; dolać w tym sakramencie niewielką ilość wody czy nie dolewać jej wcale. Nie godzi się więc dawać odrobiny wody, skoro nie godzi się wcale jej nie dolewać.

3. Gdyby wystarczyło dolać do wina odrobinę wody, to wynikałoby stąd, że do beczki wina wystarczy wpuścić kroplę wody, a to wyglądałoby na kpiny. Więc odrobina wody nie wystarcza.

A jednak czytamy w zbiorze „Extra"2: „W twoim kraju zakorzeniło się szkodliwe nadużycie polegające na tym, że w ofierze mszalnej daje się więcej wody niż wina, podczas gdy zgodnie z ustalonym zwyczajem Kościoła Powszechnego należy dawać więcej wina niż wody".

Wykład: Według pewnego dekretału papieża Innocentego III3 na temat dolewania wody do wina są trzy zdania teologów:

Niektórzy pisarze twierdzą, że woda dolana do wina pozostaje wodą, a wino przemienia się w Krew. Lecz twierdzenie to jest nie do utrzymania. W sakramencie ołtarza /49/ bowiem, po konsekracji jest tylko (Mało i Krew Chrystusa Pana, bo jak mówi Ambroży4, „przed pobłogosławieniem wymienia się nazwę innej natury, a po nim jest ona znakiem Ciała". W przeciwnym razie nie oddawano by mu czci boskiej. Toteż inni autorzy utrzymują, że jak wino przemienia się w Krew, tak woda przemienia się w wodę wypływającą z boku Chrystusa. Lecz to twierdzenie nie da się uzasadnić. Gdyby tak było, to konsekrowalibyśmy wodę oddzielnie od wina, tak jak konsekrujemy wino oddzielnie od chleba.

I dlatego - za Innocentym 5 - uważamy za bardziej prawdopodobny pogląd tych autorów, którzy utrzymują że woda przemienia się w wino, a wino w Krew. Możliwe to tylko wtedy, kiedy ilość dolanej wody będzie tak nikła, że zamiana jej w wino stanie się możliwa. Toteż w każdym wypadku bezpieczniej jest dolać odrobinę wody, zwłaszcza kiedy wino jest słabe, bo gdyby się wlało tyle wody że znikłaby postać wina, to nie moglibyśmy sprawować sakramentu. Toteż Juliusz karci6 tych, którzy umoczywszy w moszczu płat płótna przechowują go przez cały rok, a w ofierze składają wodę otrzymaną po spłukaniu części tego płata.

Ad 1. Sakrament ten spełnia funkcję znaku w sposób wystarczający, jeżeli wodę

dostrzegamy w chwili wlewania jej do kielicha. Po zmieszaniu z winem natomiast obecność wody nie powinna być dostrzegalna dla zmysłów.
Ad 2. Gdybyśmy wcale nie dolewali wody, wykluczylibyśmy symbol tego co się dokonuje, usunęlibyśmy znak włączenia ludu w Chrystusa.
Ad 3. Wlanie wody do beczki nie oznaczałoby omawianej tajemnicy w sposób wystarczający. Trzeba ją wlać w czasie celebry.

ZAGADNIENIE 75
PRZEMIANA CHLEBA I WINA W CIAŁO I KREW CHRYSTUSA /50/

Rozpatrzmy z kolei przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Zagadnienie to ujmiemy w osiem pytań: 1. Czy w tym sakramencie jest Ciało Chrystusa w rzeczywistości, czy też jest on tylko symbolem lub znakiem tego Ciała ? 2. Czy po konsekracji pozostaje w Eucharystii substancja chleba i wina? 3. Czy następuje unicestwienie ich? 4. Czy zostają przemienione w Ciało i Krew Chrystusa?'5. Czy po tej przemianie pozostają tam akcydensy? 6. Czy pozostaje forma substancjalna? 7. Czyta przemiana dokonuje się momentalnie? 8. Czy prawdziwe jest powiedzenie: „Z chleba powstaje Ciało Chrystusa?

Artykuł 1
CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII JEST CIAŁO CHRYSTUSA W RZECZYWISTOŚCI, CZY TEŻ TYLKO SYMBOL LUB ZNAK TEGO CIAŁA?

Na pozór w tym sakramencie nie ma Ciała Chrystusa w rzeczywistości. Jest ono w nim przedstawione jako w symbolu lub znaku, skoro: 1. Wskazują na to słowa Pana przytoczone w Ewangelii 1. Kiedy słuchając Chrystusa mówiącego: „Jeżeli nie będziecie spożywać Ciała Syna Człowieczego i pić Jego Krwi, itd.", wielu uczniów zareagowało słowami: „Trudna jest ta mowa", Pan dodał: „Duch daje życie, ciało na nic się nie zda". To tak jak gdyby, zdaniem Augustyna2, chciał powiedzieć: „Zrozum, co mówię. Nie to Ciało, które widzicie, będziecie pożywać, ani nie będziecie pić tej Krwi, którą wyleją krzyżujący mię ludzie. Powierzę wam sakrament. Ujęty w sposób duchowy - ożywi was. Ciało zaś na nic się nie zda".

2. Augustyn komentując słowa Pana3: „Oto ja jestem z wami przez wszystkie dni

aż do skończenia świata", mówi4: „Aż do skończenia świata Pan jest na wysokościach, lecz i tu, z nami jest Prawda Pana. To Ciało, w którym On zmartwychwstał, ma przebywać w jednym miejscu, a Prawda Pańska szerzy się wszędzie". Więc w sakramencie Eucharystii nie ma Ciała Chrystusa w rzeczywistości, a jest on tylko znakiem tego Ciała.

3. Żadne ciało nie może być w wielu miejscach naraz. Nie przysługuje to nawet aniołowi, w przeciwnym razie przysługiwałaby mu wszechobecność. Więc jeśli Ciało Chrystusa jest Ciałem prawdziwym i znajduje się w niebie, to - jak się zdaje -nie jest ono realnie w sakramencie ołtarza. Sakrament ten jest tylko jego znakiem.

4. Sakramenty Kościoła mają służyć pożytkowi wiernych. Lecz jak mówi Grzegorz5, dworzanin pewien został skarcony za to, że domagał się fizycznej obecności Chrystusa. A w komentarzu do słów Pana °: „Jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was", Augustyn twierdzi7, że apostołowie nie mogli otrzymać Ducha Świętego, ponieważ pozostawali pod urokiem tej obecności. Więc w sakramencie ołtarza Chrystus nie jest obecny fizycznie.

A jednak Hilary stwierdza 8: „Wykluczona jest wątpliwość co do prawdziwości Ciała i Krwi Chrystusa. Oto i sam Pan oświadcza publicznie i wiara nasza, że Ciało Jego prawdziwie jest pokarmem a Krew Jego prawdziwie napojem". Ambroży zaś mówi9: „Jak prawdziwym Synem Bożym jest Pan, Jezus Chrystus, tak prawdziwe jest przyjmowane przez nas Jego Ciało, a Jego prawdziwa Krew jest napojem".

Wykład: Zmysły nie mogą stwierdzić obecności prawdziwego Ciała i Krwi Chrystusa w sakramencie Eucharystii. O tej obecności mówi nam jedynie wiara w oparciu o Boże świadectwo. Nawiązując do słów Pana10: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane", Cyryl mówi11: „Nie wątp w prawdziwość słów Zbawiciela, ale raczej przyjmij je z wiarą. On nie kłamie, wszak sam jest Prawdą".

Harmonizuje to, po pierwsze, z doskonałością Nowego Prawa /51/. Ofiary Prawa Starego zawierały tylko symboliczną zapowiedź Męki Chrystusa, tej Ofiary prawdziwej. W liście do Hebrajczyków czytamy12: „Zakon niosąc w sobie mglisty zarys dóbr przyszłych, a nie sam obraz rzeczy. .." Toteż Ofiara Nowego Prawa, ustanowiona przez Chrystusa, musiała być czymś więcej. Trzeba było, aby zawierał się w niej sam Umęczony już nie tylko poprzez symbole i typy, lecz także w samej

rzeczy. Sakrament Eucharystii, w którym prawdziwie zawarty jest sam Chrystus, wieńczy przeto - jak mówi Dionizy18 - wszystkie inne sakramenty, te które są przejawem mocy Chrystusa.

Po drugie, odpowiada to miłości Chrystusa, tej miłości która sprawiła, że dla naszego zbawienia przyjął On prawdziwe Ciało, należące do naszej natury. A ponieważ - jak mówi Filozof14 - właściwością przyjaźni jest to, że tworzy wspólnoty przyjaciół, Pan przyrzekł nam w nagrodę swoją obecność fizyczną, bo jak czytamy w Ewangelii13, „gdzie będzie Ciało, tam się zgromadzą i orły". Ale i teraz, w czasie naszej ziemskiej pielgrzymki, nie pozbawia nas tej obecności, lecz przez realność swego Ciała i Krwi łączy nas z sobą samym w tym sakramencie. Stąd Jego słowa16: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, we mnie mieszka a ja w nim". Więc przez to tak serdeczne zbliżenie się Chrystusa do nas, sakrament Eucharystii jest znakiem miłości największej i dźwignią nadziei naszej.

Po trzecie, wymaga tego pełnia wiary, której przedmiotem jest zarówno bóstwo, jak i człowieczeństwo Chrystusa, zgodnie z Jego słowami17: „Wierzycie w Boga? I we mnie wierzcie". A ponieważ wiara dotyczy rzeczy niewidzialnych, Chrystus podobnie jak swoje bóstwo niewidzialnie nam daje, tak też daje nam w Eucharystii niewidzialnie swoje Ciało.

Przeoczyli to ci pisarze, którzy twierdzili, że Ciało i Krew Chrystusa są w sakramencie Eucharystii tylko jako w znaku. Twierdzenie to należy odrzucić jako heretyckie, jest bowiem sprzeczne ze słowami Chrystusa. Toteż Berengariusz /52/, promotor tego błędu, zmuszony potem został do jego odwołania i do wyznania prawdy wiary.

Ad 1. Tekst przytoczony w zarzucie stał się punktem wyjścia błędu wspomnianych heretyków /53/, źle rozumiejących słowa Augustyna. Augustyn mówiąc: „Nie to Ciało, które widzicie, będziecie spożywać", nie zamierza przeczyć prawdziwości Chrystusowego Ciała, lecz wyklucza spożywanie jego w tej postaci, w jakiej widzieli je uczniowie. A przez dalsze słowa: „Powierzyłem wam sakrament, ujęty w sposób duchowy - ożywi was" Augustyn nie miał na myśli tego, że w Eucharystii mamy jedynie mistyczny znak Chrystusowego Ciała, lecz że jest ono w sposób duchowy w tym sakramencie, czyli że jest niewidzialne i mocą Ducha. Dlatego w komentarzu do

słów: „Ciało nic nie pomoże" mówi Augustyn18: „Jakże to oni pojęli? To Ciało uważali za dane do spożycia w jatce na sprzedaż, a nie jako Ciało żyjące przez Ducha. Duch przybędzie do ciała i Ciało pomoże wielu, bo gdyby nie pomagało, to Słowo nie stałoby się Ciałem, by z nami zamieszkać".

Ad 2. Przytoczone w zarzucie słowa Augustyna i podobne im należy odnieść do Ciała Chrystusa widzianego we własnej postaci, zgodnie ze słowami samego Pana19: „Mnie nie zawsze mieć będziecie". A jednak niewidzialnie, pod postaciami sakramentu, jest On wszędzie tam, gdzie spełnia się sakrament Eucharystii.

Ad 3. Ciało Chrystusa w sakramencie nie jest na modłę bryły w przestrzeni zajmującej miejsce odpowiadające wymiarom danej bryły. Istnieje ono w Eucharystii w pewien szczególny sposób, właściwy omawianemu sakramentowi. Mówiąc przeto, że jest ono na różnych ołtarzach, nie mamy na myśli umiejscowienia tego Ciała w różnych punktach przestrzeni, lecz to że jest ono tam obecne, jako w sakramencie /54/. A chociaż sakramenty należą do kategorii znaków, obce nam jest rozumienie że Chrystus jest w Eucharystii tylko jako w znaku. Rozumiemy że jest On tam - jak stwierdziliśmy wyżej - w sposób właściwy tylko temu sakramentowi.

Ad 4. Argument przedstawiony w zarzucie bierze za punkt wyjścia obecność Chrystusowego Ciała, zrealizowaną w sposób materialny w jego własnej postaci, uchwytnej dla wzroku, a nie w sposób duchowy, czyli niewidzialnie, mocą Ducha i na Jego modłę. Toteż mówi Augustyn: Jeżeli słowa Chrystusa o Jego Ciele „pojąłeś w sposób duchowy, są one dla ciebie duchem i życiem, lecz jeśliś je pojął w sposób cielesny, są. one również duchem i życiem, lecz nie dla ciebie".

Artykuł 2

CZY PO KONSEKRACJI ZOSTAJE W TYM SAKRAMENCIE SUBSTANCJA CHLEBA I WINA? /55/

Na pozór tak, skoro: 1. Damasceńczyk mówi1: „Zwykłym pokarmem ludzi jest chleb i wino, więc Pan połączywszy z nimi swe bóstwo czyni je swoim Ciałem i Krwią". A dalej: „Przyjmując komunię św. nie spożywamy zwykłego chleba, lecz chleb połączony z "bóstwem". A wszak łączy się tylko to, co aktualnie istnieje. Więc w sakramencie Eucharystii razem z Ciałem i Krwią Chrystusa istnieje chleb i wino.

2. Między sakramentami Kościoła musi istnieć łączność oparta na podobieństwie. W pozostałych sakramentach substancja materii trwa nadal: w chrzcie pozostaje substancja wody, w bierzmowaniu - substancja krzyżma. Więc i w Eucharystii pozostaje substancja chleba i wina.

3. Chleb i wino bierzemy do tego sakramentu, jako znak jedności Kościoła, bo jak mówi Augustyn2: „Jeden chleb powstaje z wielu ziarn, a z licznych gron - jedno wino. Słowa te odnoszą się właśnie do substancji chleba i wina. Więc substancja ta pozostaje w sakramencie Eucharystii.

A jednak mówi Ambroży3: „Ukazuje się oczom chleb i wino, wierzmy jednak, że po konsekracji nie ma tam niczego prócz Ciała i Krwi Chrystusa Pana".

Wykład: Niektórzy teologowie utrzymywali, że w sakramencie Eucharystii pozostaje substancja chleba i wina po konsekracji. Ale ten pogląd się nie ostoi.

Po pierwsze godzi on w prawdę dotyczącą tego sakramentu, która mówi, że jest w nim prawdziwe Ciało Chrystusa. Przed konsekracją tam go nie ma. Jeżeli zaś dana rzecz znajdzie się tam, gdzie jej przedtem nie było, to tylko dzięki temu, że się przeniosła z innego miejsca lub że powstała z czegoś innego. Podobnie ogień powstaje w jakimś domu tylko pod warunkiem że został tam zapalony, albo że przyniesiono go skądinąd. Jasne zaś jest, że Ciało Chrystusa Pana nie zaczęło istnieć w sakramencie Eucharystii przez przeniesienie skądinąd. Taka zmiana miejsca przede wszystkim spowodowałaby nieobecność jego w niebie, gdyż przybycie do nowego miejsca jakiegoś ciała jest uwarunkowane opuszczeniem poprzedniego. Następnie, każde ciało poruszające się w przestrzeni spotyka na swej drodze szereg punktów pośrednich, czego tu nie stwierdzamy. Wreszcie - wykluczone, by ruch jakiegoś ciała poruszającego się w przestrzeni kończył się w wielu punktach naraz, gdy tymczasem Ciało Chrystusa zaczyna być w tym sakramencie naraz w wielu miejscach. Wobec tego nie pozostaje nic innego jak stwierdzić, że Ciało Chrystusa zaczęło istnieć w Eucharystii przez przemianę substancji chleba w to Ciało. A z chwilą dokonania się przemiany przestaje istnieć to, co zostało przemienione. Stąd wniosek uwzględniający prawdziwość tego sakramentu, że substancja chleba nie może w nim pozostać po konsekracji.

Po drugie, pogląd ten jest sprzeczny z formą Eucharystii, która brzmi: To jest

Ciało moje. Słowa te nie wyrażałyby prawdy, gdyby substancja chleba pozostała w sakramencie Eucharystii. Substancja ta w żadnym razie nie jest Ciałem Chrystusa. Gdyby wspomniani teologowie mieli rację, forma musiałaby brzmieć: „Tu jest Ciało moje".

Po trzecie, obecność w Eucharystii jakiejś substancji, której nie wolno oddawać czci należnej wyłącznie Bogu, kolidowałaby z kultem tego sakramentu.

Po czwarte, byłoby to niezgodne z przepisami liturgicznymi Kościoła, które zabraniają przyjmować Ciało Chrystusa po spożyciu pokarmu materialnego. A przecież po spożyciu jednej hostii konsekrowanej wolno spożyć drugą /56/.

Wobec powyższych racji pogląd wspomnianych teologów należy odrzucić, jako tezę heretycką.

Ad 1. Bóg łączy z chlebem i winem „swoje bóstwo", ściśle biorąc swoją moc bożą, nie po to by substancje te pozostały w sakramencie, lecz by uczynić z nich swoje Ciało i Krew.

Ad 2. W innych sakramentach Sam Chrystus nie jest tak realnie obecny, jak w sakramencie Eucharystii, toteż w nich substancja materii zostaje zachowana, w Eucharystii zaś jej nie ma.

Ad 3. Postacie, które jak zobaczymy4 pozostają w omawianym sakramencie, pełnią funkcję znaku w sposób wystarczający; akcydensy bowiem sygnalizują obecność substancji /57/.

Artykuł 3

CZY SUBSTANCJA CHLEBA PO KONSEKRACJI EUCHARYSTYCZNEJ ZOSTAJE UNICESTWIONA, CZY TEŻ ROZŁOŻONA NA PIERWIASTKI SWEGO TWORZYWA?

Na pozór substancja ta po konsekracji eucharystycznej zostaje unicestwiona albo rozłożona na pierwiastki swego tworzywa, skoro: 1. Byt materialny musi gdzieś istnieć; substancja chleba, która jak wiemy1, nie pozostaje w sakramencie, jest bytem materialnym. Nie ma zaś innego miejsca, w którym by zaistniała. Więc po konsekracji substancja ta albo została unicestwiona, albo rozłożona na pierwiastki swego tworzywa /58/.

2. Z tego, co podlega przemianie po jej dokonaniu się, pozostaje tylko możność być tworzywem czegoś innego. Przy powstawaniu ognia z powietrza forma powietrza znika, a zostaje tylko możność tworzywa /59/. Podobne zjawisko zachodzi, kiedy coś co jest białe, staje się czarne. W sakramencie Eucharystii substancja chleba i wina tak się ma do substancji Ciała i Krwi Chrystusa, jak byt w punkcie wyjścia przemiany do tego, co jest u jej kresu. Ambroży mówi2: „Nazwa, która po konsekracji oznacza Ciało, przed nią była nazwą innej natury". Po konsekracji przeto nie ma już substancji chleba i wina, jest ona najwyżej jako produkt ich rozkładu - jako tworzywo.

3. Jedno z dwóch zdań sprzecznych musi być prawdziwe. Jeżeli błędne jest zdanie: „Po konsekracji substancja chleba i wina - to coś", to musi być prawdziwe zdanie: „Substancja chleba i wina - to nic".

A jednak Augustyn mówi3: „Bóg nie jest przyczyną dążenia do nicości". Sakrament Eucharystii realizuje się mocą Boga. Więc substancja chleba i wina w tym sakramencie nie zostaje unicestwiona.

Wykład: Ponieważ w Eucharystii już nie ima substancji chleba i wina, teologowie wykluczający możliwość jej przemiany w Ciało bądź Krew Chrystusa twierdzili, że przez konsekrację substancja chleba i wina została unicestwiona albo rozłożona na pierwiastki tworzywa. Tworzywem zaś ciał złożonych z materii i formy oraz ewentualnym produktem rozkładu tych ciał są cztery pierwiastki /60/. Nie może nim być materia pierwsza /61/ w oderwaniu od formy, bo w taki sposób nie może ona istnieć. Ponieważ zaś pod postaciami sakramentu nie ma nic po konsekracji, prócz Ciała i Krwi Chrystusa, należałoby dowieść że pierwiastki, na które rozpadła się substancja chleba i wina, zostały usunięte ruchem lokalnym. Tego rodzaju ruch bywa dostrzegany /62/.

Nadto substancja chleba czy wina trwa do ostatniego momentu konsekracji. W ostatnim momencie zaś jest tam już substancja Ciała i Krwi Chrystusa, podobnie jak w ostatnim momencie rodzenia się już istnieje forma powstającego bytu. Wykluczony więc jest moment, w którym istniałoby tam tworzywo, z którego powstał chleb i wino. Nie do przyjęcia jest (bowiem twierdzenie, że rozkład substancji chleba i wina lub ustąpienie ich z miejsca zajmowanego przez postacie /63/ dokonuje się stopniowo.

Gdyby to zaczęło się dziać w ostatniej chwili konsekracji, to w jakiejś cząstce hostii Ciało Chrystusa znalazłoby się obok substancji chleba. Przypuszczenie - sprzeczne z tym, co już zostało stwierdzone \ Gdyby zaś ten proces zaczął się przed konsekracją, musiałaby istnieć chwila kiedy w jakiejś cząstce hostii nie byłoby ani substancji chleba, ani Chrystusowego Ciała. Wniosek nie do przyjęcia.

Wzięli to pod uwagę - jak się zdaje - oni sami. Wysunęli przeto inną ewentualność, mianowicie: unicestwienie substancji. Lecz i to jest wykluczone, gdyż prawdziwe Ciało Chrystusa nie mogłoby zacząć bytowania w tym sakramencie inaczej niż przez przemianę w to Ciało substancji chleba. Przyjmując teorię unicestwienia tej substancji lub jej rozpadu na elementy tworzywa, wykluczylibyśmy przemianę. Przeciw przyjęciu omawianej teorii przemawia również forma określająca działanie sakramentu. Słowa: „To jest Ciało moje", które stanowią jego formę, nic przecież nie mówią ani o unicestwieniu, ani o rozkładzie na elementy tworzywa, z którego powstał chleb. Jasne więc, że omawiana teza jest błędna.

Ad 1. Substancji chleba czy wina nie ma po konsekracji ani pod postaciami sakramentu, ani gdzie indziej. Lecz stąd nie wynika wniosek, że substancja ta zostaje unicestwiona, skoro ulega przemianie w Ciało Chrystusa. Podobnie jak z faktu, że tego powietrza, z którego powstał ogień, nie ma tu ani w innym miejscu, nie wynika że uległo ono unicestwieniu.

Ad 2. Forma istniejąca w punkcie wyjścia przemiany nie zostaje przemieniona, lecz ustępuje miejsca innej formie w danym podmiocie. Pozostaje więc nadal tylko w możności tworzywa. Lecz tu - jak już wiemy5 - substancja chleba zostaje przemieniona w Ciało Chrystusa. Rozumowanie przeprowadzone w zarzucie nie dotyczy danego przypadku.

Ad 3. Wprawdzie wypowiedź: „Substancja chleba jest czymś", jeżeli jest wygłoszona po konsekracji, jest zdaniem błędnym, lecz jest CZYMŚ to, co powstało w wyniku przemiany. Substancja chleba przeto nie została unicestwiona.

Artykuł 4

CZY CHLEB MOŻE SIĘ PRZEMIENIĆ W CIAŁO CHRYSTUSA?

Na pozór nie, skoro: 1. Przemiana - to jakiś ruch. Lecz każdy ruch jest aktualizacją możności w jakimś podmiocie, bo jak mówi Filozof1: „Ruch jest aktem bytu istniejącego w możności". A ponieważ - jak czytamy w innym dziele Arystotelesa2 - do istoty substancji należy to, „że nie jest w podmiocie", nie może być mowy o jakimś podmiocie substancji chleba ani substancji Chrystusowego Ciała. Nie jest więc możliwe, by cała substancja chleba została przemieniona w Ciało Chrystusa Pana /64/. 2. Forma bytu powstałego na skutek przemiany zaczyna istnieć w materii bytu, który został przemieniony, jak na przykład, forma ognia przedtem nieistniejącego zaczyna istnieć w materii powietrza, które było zanim zostało przemienione w ogień. Podobnie przemiana pokarmu w człowieka, którego przedtem nie było, zapoczątkowuje istnienie nowej formy w materii pokarmu /65/. Więc jeśli chleb przemienia się w Ciało Chrystusa, to forma tego Ciała musi zacząć istnieć w materii chleba. A tak nie jest. Więc chleb nie przemienia się w substancję Chrystusowego Ciała. 3. Spośród tego, co się nawzajem wyklucza, jedno nie może stać się drugim, biel na przykład nigdy nie staje się czernią, a tylko podmiot bieli staje się podmiotem czerni, jak stwierdza Filozof3. Podobnie jak wykluczają się nawzajem dwie formy przeciwne, będące źródłem zróżnicowania gatunkowego, tak też wykluczają się nawzajem dwie konkretne materie, stanowiące o materialnej odrębności każdej rzeczy. Nie może więc określona materia chleba stać się tą materią, która jest podstawą ujednostkowienia Chrystusowego Ciała. Jest przeto wykluczone, by substancja konkretnego chleba przemieniła się w substancję Ciała Chrystusa /66/.

A jednak Euzebiusz mówi4: „Przemiana tego, co ziemskie i śmiertelne w substancję Chrystusa, nie powinna cię zaskoczyć ani wydać się niemożliwą".

Wykład: Wiemy już ', że w tym sakramencie jest prawdziwe Ciało Chrystusa i że nie zaczęło ono tam istnieć przez ruch lokalny, bo jak zostało stwierdzone e, nie jest ono tam jako byt umiejscowiony w przestrzeni. Musimy więc uznać, że istnienie jego w Eucharystii zostało zapoczątkowane przez przemianę w to Ciało substancji chleba.

Lecz przemiana ta różni się od przemian zachodzących w naturze. Jest czymś

całkowicie nadprzyrodzonym i realizuje się wyłącznie mocą Boga. Stąd słowa Ambrożego7: „Jasne, że dziewiczy poród dokonał się poza porządkiem przyrodzonym, a to co sprawujemy, jest właśnie Ciałem poczętym z Dziewicy. Po-cóż więc doszukujesz się przyrodzonego planu w Ciele Chrystusa, skoro sam Pan Jezus narodził się z Dziewicy, nie licząc się z przyrodą?". A to, co mówi Chrystus o sakramencie Eucharystii, mianowicie s: „Słowa, które ja wam powiedziałem, są duchem i życiem", Chryzostom tłumaczy w następujący sposób9: „Więc duchowe to sprawy, wolne od tego, co cielesne i od przyrodzonych powiązań, niezależne od ziemskich uwarunkowań i ustalonych tu praw".

Jasne jest bowiem, że działanie przyczyny sprawczej jest uwarunkowane jej aktualnym istnieniem, a każda stworzona przyczyna sprawcza, ponieważ należy do określonego rodzaju i gatunku, może działać tylko w jakiś określony sposób. Skoro zaś w świecie stworzeń każdy byt istnieje w sposób określony przez swoją formę, żaden czynnik przyrodzony lub stworzony nie może działać inaczej jak przez zmianę formy. Toteż każda zmiana dokonująca się w ramach praw natury jest zmianą formy /67/. Wiemy jednak10 że Bóg jest aktem nieograniczonym /68/. Jego działanie rozciąga się przeto na całą naturę bytu, tak iż może powodować nie tylko zmianę formy, polegającą na tym, że w danym podmiocie na miejsce jednej formy przychodzi inna. Bóg może przemienić cały byt, tak że cała substancja jednej rzeczy zostaje przemieniona w całą substancję innej.

I to dzieje się mocą Boga w sakramencie Eucharystii. Cała substancja chleba zostaje przemieniona w całą substancję Chrystusowego Ciała, a cała substancja wina w całą substancję Chrystusowej Krwi. Więc nie jest to tylko zmiana formy, lecz przemiana substancji. I nie stanowi jakiejś odmiany ruchu przyrodzonego. Nadając jej nazwę właściwą możemy mówić o przeistoczeniu /69/.

Ad 1. Przytoczony zarzut ma na względzie przemianę samej formy, ponieważ istnienie w czymś jako w materii lub podmiocie, jest właściwością formy. Nie dotyczy on przemiany całej substancji. Ponieważ zaś przemiana jednej substancji w drugą zakłada swoistą korelację substancji, obie te substancje stanowią jak gdyby podmiot przemiany, podobnie jak obie są podmiotem tej korelacji oraz liczby.

Ad 2. I ten zarzut ma na względzie przemianę formy, czyli przekształcenie czegoś,

wiemy bowiem u, że forma musi kształtować jakąś materię, być w jakimś podmiocie. Zarzut więc nie dotyczy przemiany całej substancji, ponieważ substancja podmiotu nie posiada.

Ad 3. Ograniczona przyczyna sprawcza nie może przekształcić jednej formy w drugą ani przemienić jednej materii w inną. Natomiast Przyczyna sprawcza nieograniczona może to sprawić. Działanie jej swoim zasięgiem obejmuje cały byt. Obie formy, jak i obie materie cechuje fakt istnienia. Przeto Sprawca istnienia może zmieniać jestestwa usuwając istniejące między nami różnice.

Artykuł 5

CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII POZOSTAJĄ AKCYDENSY CHLEBA I WINA?

Na pozór nie, skoro: 1. Przez usunięcie podstawy zostaje usunięte to, co na niej się wspiera. Podstawą dla akcydensów, jak mówi Filozof1, jest substancja. Ponieważ w sakramencie Eucharystii po dokonaniu konsekracji nie ma substancji chleba, wydaje się, że i akcydensy chleba nie mogą w nim pozostać.

2. Sakrament Prawdy nie powinien ludzi mylić. Sąd o substancji tworzymy na podstawie akcydensów. Wydaje się więc, że wobec braku substancji chleba obecność jego akcydensów dezorientowałaby ludzi. To zaś nie harmonizuje z sakramentem Eucharystii.

3. Wprawdzie wiara nie jest podporządkowana rozumowi, lecz górując nad nim nie przeciwstawia się mu, jak to zostało dowiedzione na początku tej pracy2. Lecz sąd naszego rozumu wyłania się z poznania zmysłowego, więc między wiarą a zmysłami nie powinno być sprzeczności. Tymczasem zaś na podstawie zmysłów sądzimy że jest chleb, a wiara nam mówi że jest substancja Ciała Chrystusa. Więc podpadające pod zmysły obecność akcydensów chleba przy braku jego substancji nie harmonizuje z tym sakramentem.

4. Wydaje się, że podmiotem przemiany jest to, co trwa nadal po jej dokonaniu, więc jeżeli przetrwały ją akcydensy chleba, to one przypuszczalnie stanowią jej podmiot. Lecz to jest wykluczone, bo akcydens nie może być podmiotem akcydensów3 /70/. W sakramencie Eucharystii przeto nie powinny pozostawać

akcydensy chleba i wina.

A jednak Augustyn mówi4: „Pod widzianymi postaciami chleba i wina czcimy niewidzialne Ciało i Krew".

Wykład: Faktem zmysłowo postrzegalnym jest to, że po konsekracji zostają zachowane wszystkie akcydensy chleba i wina. Dzieje się to za zrządzeniem Opatrzności Bożej i ma swoje uzasadnienie. Po pierwsze, spożywanie ludzkiego ciała i picie krwi jest czymś przez ludzi nie praktykowanym, wręcz potwornym. Przeto dano nam do spożywania Ciało i Krew Chrystusa pod postaciami tych rzeczy, które najczęściej służą ludziom za pokarm, mianowicie pod postaciami chleba i wina.

Po drugie, chodzi o to by sakramentu nie narazić na drwiny niewierzących, które wywołałoby spożywanie Pana pod Jego własną postacią.

Po trzecie, to że Ciało i Krew Pana naszego spożywamy w sposób niedostrzegany, ma nam przysporzyć zasług płynących z wiary.

Ad 1. Czytamy5 że skuteczność działania więcej zależy od Przyczyny Pierwszej niż od przyczyny wtórej. Toteż potęga Boga, który jest Pierwszą Przyczyną wszystkich rzeczy, może sprawić, że mimo usunięcia podstawy pozostaje to, co się na niej wspiera.

Ad 2. Sakrament Eucharystii nie myli, bo akcydensy spostrzegane przez zmysły są w nim prawdziwe. Intelekt zaś, który według Filozofa c ma za przedmiot właściwy substancję, przez wiarę zostaje ustrzeżony przed błędem.

Tym samym otrzymujemy odpowiedź na zarzut 3. Wiara bowiem nie przeciwstawia się zmysłom, lecz dotyczy spraw nieosiągalnych dla zmysłowego poznania.

Ad 4. W przemianie, o której mowa, nie ma - jak wiemy7 - podmiotu we właściwym znaczeniu tego słowa. Akcydensy, które pozostają w sakramencie, są czymś na podobieństwo podmiotu /71/.

Artykuł 6

CZY PO KONSEKRACJI POZOSTAJE W EUCHARYSTII FORMA SUBSTANCJALNA CHLEBA? /72);

Na pozór tak, skoro: 1. Jak wiemy1, po konsekracji pozostają akcydensy. Ponieważ chleb jest dziełem ludzkich rąk, forma jego jest akcydensem. Więc po konsekracji pozostaje.

2. Formą Chrystusowego Ciała jest dusza. Filozof mówi2, że dusza jest to „akt ciała materialnego, zdolnego do życia". Lecz nie można utrzymywać, że forma substancjalna chleba przemienia się w duszę, więc przypuszczalnie pozostaje po konsekracji.

3. Właściwe działanie danej rzeczy wynika z jej formy substancjalnej. Otóż to, co pozostaje w sakramencie Eucharystii, żywi i działa w sposób taki, jak działałby pozostający w nim chleb. W Eucharystii więc pozostaje forma substancjalna chleba.

A jednak forma substancjalna chleba wchodzi w skład jego substancji. Ponieważ zaś, jak wiemy3, substancja chleba zostaje przemieniona w Ciało Chrystusa Pana, więc forma substancjalna chleba nie pozostaje.

Wykład: Niektórzy teologowie twierdzą, że po konsekracji pozostają nie tylko akcydensy chleba, lecz również jego forma substancjalna. Lecz to jest wykluczone. Po pierwsze, gdyby pozostawała forma substancjalna, to przemiana w Ciało Chrystusa Pana dotyczyłaby tylko materii chleba. Wynikałoby stąd, że chleb nie został przemieniony w całe Ciało Chrystusa, lecz tylko w materię tego Ciała. Byłoby to niezgodne z formą sakramentu, która brzmi: „To jest Ciało moje".

Po drugie, gdyby pozostawała forma substancjalna chleba, to byłaby albo w materii, albo oddzielnie od niej. Wykluczone jest pozostawanie tej formy w materii chleba, bo wówczas w sakramencie Eucharystii pozostałaby cała substancja chleba, a talki wniosek jest sprzeczny z tym, co zostało dowiedzione poprzednio4. Niemożliwe jest również pozostawanie jej w sakramencie jako formy kształtującej inną materię, bo każda forma właściwa jest nieodłączna od materii własnej. Gdyby zaś pozostawała jako forma oddzielona od materii, to byłaby już formą zaktualizowaną, nadzmysłową - byłaby duchem, bo tym są formy istniejące oddzielnie od materii /73/.

Po trzecie, pozostawanie w tym sakramencie formy substancjalnej chleba nie byłoby celowe. Akcydensy chleba pozostają w sakramencie, jak wiemy5, po to by pod nimi, a nie we własnej postaci, dostrzegano Chrystusowe Ciało.

Należy więc przyznać, że forma substancjalna chleba nie pozostaje w sakramencie.

Ad 1. Nic nie stoi na przeszkodzie, by za pomocą techniki tworzyć dzieła, których forma nie jest akcydensem, lecz formą substancjalną. Można przecież sztucznie tworzyć żaby i węże /74/. Źródłem mocy twórczej w tym wypadku nie jest sama technika, lecz siły tkwiące w przyrodzie. W ten sposób sztuka tworzy formę substancjalną chleba, korzystając z ognia działającego na materię przygotowaną z mąki i wody przy wypieku chleba.

Ad 2. Dusza jest formą ciała dając mu tym samym zespół elementów stanowiących pełnię bytu. Ciało dzięki temu istnieje, jest właśnie ciałem, jest obdarzone zmysłami itp. Otóż forma chleba zostaje przemieniona w formę Chrystusowego Ciała w tym znaczeniu, że wyznacza mu bytowanie cielesne, a nie staje się duszą ożywiającą to Ciało.

Ad 3. Działanie chleba tłumaczy się częściowo wpływem akcydensów. W ten sposób oddziałuje na zmysły. Akcydensy chleba pozostające w sakramencie są źródłem tego rodzaju oddziaływania postaci chleba po konsekracji eucharystycznej.

Częściowo zaś działanie chleba tłumaczy się bądź jego materią, na przykład to że przemienia się w coś innego, bądź też formą substancjalną, która wyznacza rodzaj tego działania, jak na przykład to, że on „wzmacnia serce człowieka" a. Eucharystia działa podobnie, nie ze względu na domniemane przetrwanie formy lub materii chleba, lecz jak zobaczymy7 ze względu na cudowne powiązanie tego rodzaju skutków działania z samymi akcydensami.

Artykuł 7

CZY PRZEMIANA EUCHARYSTYCZNA DOKONUJE SIĘ MOMENTALNIE, CZY STOPNIOWO?

Na pozór przemiana ta dokonuje się stopniowo, nie momentalnie, skoro: 1. W przemianie eucharystycznej najpierw jest substancja chleba, a potem substancja

Chrystusowego Ciała. Są to więc dwa różne momenty, a nie jedna chwila. Pomiędzy dwoma różnymi momentami jest czas przejściowy. Przemiana ta musi się więc dokonywać stopniowo w czasie dzielącym obecność substancji chleba od chwili, kiedy w sakramencie zaistniała substancja Chrystusowego Ciała.

2. W każdej przemianie jest moment stawania się i moment powstania jakiejś rzeczy. Są to dwa różne momenty, bo to co się staje, jeszcze nie jest; to zaś co powstało, już jest. Więc i w tej przemianie jedno następuje po drugim, tak że musi ona dokonywać się stopniowo, nie w jednej chwili.

3. Ambroży mówi1, że ten sakrament „realizuje się przez słowa Chrystusa. Słowa te są wygłaszane w pewnej kolejności, a więc przemiana dokonuje się stopniowo.

A jednak przemiana Eucharystyczna jest dziełem Mocy nieskończonej, która działa błyskawicznie.

Wykład: Potrójny wzgląd może warunkować błyskawiczność przemiany, mianowicie:

Warunkuje ją po pierwsze forma stanowiąca jej kres. Przemiana formy podlegającej stopniowaniu, np. zdrowia, dokonuje się stopniowo. Ponieważ forma substancjalna stopniowaniu nie podlega, forma ta zostaje zrealizowana w materii momentalnie.

Po drugie, warunkuje ją podmiot. Przemiana dokonuje się stopniowo, jeśli podmiot jest stopniowo do niej przygotowywany. Tak woda stopniowo staje się wrzątkiem. Lecz kiedy podmiotowi niczego nie brak do przyjęcia formy, przyjmuje ją w jednej chwili, jak w jednej chwili tryska światło w przestworzu /75/.

Po trzecie, warunkuje ją moc przyczyny sprawczej. Moc nieograniczona zdoła w jednej chwili przygotować materię do przyjęcia formy. Tak na przykład czytamy w Ewangelii2, że kiedy Chrystus wyrzekł słowo „Effeta - to znaczy otwórz się - wnet otworzyły się uszy człowieka i rozwiązały więzy jego języka".

Te trzy racje uwarunkowały błyskawiczność przemiany eucharystycznej. Po pierwsze, substancja Chrystusowego Ciała, która stanowi kres przemiany eucharystycznej, nie podlega stopniowaniu. Po drugie, w tej przemianie brak podmiotu, który miałby się przygotować do przyjęcia nowej formy. Po trzecie dokonuje się ona nieograniczoną mocą Boga.

Ad 1. Są teologowie, którzy nie przyjmują bez zastrzeżeń twierdzenia, że jeden moment od drugiego dzieli pewien odcinek czasu. Utrzymują oni, że twierdzenie to sprawdza się tylko w odniesieniu do momentów należących do jednego i tego samego ruchu, ale nie do takich dwóch chwil, które określają różne stany, i że wobec tego między chwilą, kiedy kończy się stan spoczynku jakiejś rzeczy, a tą kiedy zaczyna się ruch, nie ma czasu przejściowego. Lecz tu się mylą. Jedność czasu bowiem i jedność chwili bądź też ich wielość przyjmujemy nie ze względu na jakiś ruch dowolnie wzięty, lecz z uwagi na pierwszy ruch nieba, który stanowi miarę wszelkich ruchów i spoczynku /76/.

Toteż inni uznają istnienie tego czasu w odniesieniu do ruchów zależnych od ruchu nieba. Są pewne ruchy, które nie zależą od tego ruchu i nie są nim mierzone, jak na przykład omawiane poprzednio 3 ruchy aniołów. Między dwoma momentami odpowiadającymi tym ruchom nie ma żadnego odcinka czasu. Ale w naszym zagadnieniu wypadek ten nie zachodzi. Bo chociaż przemiana eucharystyczna sama przez się nie jest przyporządkowana ruchowi nieba, dokonuje się jednak przy wygłaszaniu słów, co z konieczności mierzy się tym ruchem. Dlatego odstęp między dowolnie wziętymi dwoma momentami tej przemiany jest z konieczności określony przez pewien odcinek czasu.

Niektórzy przeto twierdzą, że chwila, w której chleb przestaje być chlebem, i pierwszy moment obecności Chrystusowego Ciała, są to wprawdzie dwa różne momenty z uwagi na dwa przedmioty umiejscowione w czasie, ale pokrywają się z sobą ze względu na moment, w którym przemiana się dokonuje. Podobnie miejsce skrzyżowania dwóch linii - to dwa punkty, z uwagi na stykające się z sobą linie, lecz jeden, ze względu na punkt skrzyżowania w przestrzeni. Ale i tu nie ma podobieństwa. Ani chwila bowiem, ani czas stanowiący miarę konkretnych ruchów, nie są ich elementem wewnętrznym, jak linia i punkt w bryle, lecz są czymś zewnętrznym, jak w odniesieniu do bryły jest zajmowane przez nią miejsce.

Toteż inni utrzymują, że jako różne ujmujemy w myśli jeden i ten sam konkretnie istniejący moment. Prowadziłoby to do wniosku, że mogą współistnieć z sobą dwie rzeczy sprzeczne, bo różnica pojęciowa niczego nie zmienia w stanie faktycznym.

Musimy więc stwierdzić, że przemiana eucharystyczna, dokonująca się - jak wiemy i - przez słowa Chrystusa, wygłaszane przez kapłana, realizuje się w ostatnim momencie wypowiedzi. Moment ten jest pierwszą chwilą obecności w sakramencie Chrystusowego Ciała. W czasie, który ją poprzedza, mamy substancję chleba. Nie ma potrzeby wyodrębniać tu jakiejś chwili poprzedzającej ten moment bezpośrednio, bo jak twierdzi Filozof5, czas nie jest sumą chwil następujących po sobie. Dlatego mamy wprawdzie moment, w którym jest Ciało Chrystusa, ale nie mamy ostatniego momentu, w którym jest substancja chleba - mamy tylko końcowy odcinek czasu. Dotyczy to również - jak dowiódł Filozof6 - przemian przyrodzonych.

Ad 2. W przemianach błyskawicznych moment stawania się jest zarazem momentem powstania czegoś - to co jest oświetlane, jest od razu oświetlone. Mówiąc że coś powstało, mamy na myśli że to coś już jest. Kiedy mówimy zaś, że coś się staje, podkreślamy że przedtem tego nie było.

Ad 3. Jak wiemy7, przemiana ta dokonuje się z chwilą wygłoszenia ostatniego słowa konsekracji, dopiero wtedy bowiem jej słowa nabierają pełnego sensu, co daje im skuteczność formy sakramentu. Nie wynika stąd wniosek, że mamy tu przemianę dokonującą się stopniowo.

Artykuł 8

CZY PRAWDZIWE JEST POWIEDZENIE: „Z CHLEBA POWSTAJE CIAŁO CHRYSTUSA"?

Na pozór nie, skoro: 1. Wszystko to z czego coś powstaje, jest tym co się staje, lecz nie na odwrót. Mówimy, że jakaś rzecz z białej stała się czarną, lub że biała stała się czarną. Ale choć powiemy, że człowiek stał się czarny, nie mówimy - jak stwierdził Filozof 1 że czarny powstał z człowieka. Więc gdyby było prawdą, że z chleba powstaje Ciało Chrystusa, to powiedzenie że chleb staje się Ciałem Chrystusa byłoby prawdziwe. Wydaje się jednak, że tak nie jest, bo chleb nie jest podmiotem stawania się, lecz jest raczej punktem wyjścia tej przemiany. Przeto powiedzenie że z chleba powstaje Ciało Chrystusa, jest błędne.

2. Kresem stawania się jest istnienie bądź powstanie czegoś. Lecz żadne z tych zdań nie jest prawdziwe: ani to że „chleb jest Ciałem Chrystusa", ani to że „chleb stał

się Ciałem Chrystusa", ani wreszcie to że „chleb będzie Ciałem Chrystusa". Wydaje się więc, że i zdanie: „Z chleba powstaje Ciało Chrystusa" nie jest zdaniem prawdziwym.

3. Rzecz, z której coś powstaje, przemienia się w to co powstaje z tej rzeczy. Otóż, jak się zdaje, nie jest prawdą, że chleb przemienia się w Ciało Chrystusa, sądzimy bowiem że przemiana eucharystyczna jest czymś bardziej cudownym niż akt stworzenia. A przecież nie powiemy, że przy stwarzaniu niebyt przemienia się w byt. Wydaje się więc, że błędne
jest również powiedzenie: „Z chleba powstaje Ciało Chrystusa".

4. To, z czego coś powstaje, może być rzeczą powstającą. Lecz nie jest prawdą, że chleb może być Ciałem Chrystusa. A więc nie jest prawdą i to, że „z chleba powstaje Ciało Chrystusa".

A jednak Ambroży mówi2: „W momencie konsekracji z chleba powstaje Ciało Chrystusa".

Wykład: Eucharystyczna przemiana chleba w Ciało Chrystusa pod pewnym względem zbliża się do aktu stwórczego oraz do przemian przyrodzonych, pod innym jednak różni się od nich. Wszystkim rodzajom przemian wspólne jest to, że punkt dojścia różni się od punktu wyjścia, i to że jedno następuje po drugim. W akcie stwórczym byt następuje po niebycie; w Eucharystii - Ciało Chrystusa po substancji chleba; w przemianie przyrodzonej - biel po czerni lub ogień po powietrzu. Wspomniane punkty w żadnej z tych zmian nie pokrywają się z sobą. Przemiana eucharystyczna zbliża się do aktu stwórczego i przez to, że w obu wypadkach żaden podmiot nie łączy punktu wyjścia z punktem dojścia. W przemianach przyrodzonych jest inaczej.

Natomiast przemianę eucharystyczną z przemianą przyrodzoną łączy, choć nie całkowicie, podwójne podobieństwo. Po pierwsze, w obu tych przemianach jedno krańcowe ogniwo przechodzi w drugie. W przeciwieństwie do niebytu, który nie zostaje przemieniony w byt, chleb przemienia się w Chrystusowe Ciało, a powietrze w ogień. Lecz w sakramencie Eucharystii cała substancja chleba przemienia się w całe Chrystusowe Ciało. Inaczej jest w przemianie przyrodzonej. Tu jedna i ta sama materia przyjmuje nową formę na miejsce istniejącej poprzednio. Po drugie, w obu rodzajach przemiany, inaczej niż przy stwarzaniu, pozostaje coś niezmienionego. Lecz

i tu pomiędzy przemianą eucharystyczną a przemianą przyrodzoną jest różnica. W tej ostatniej pozostaje poprzednia materia bądź podmiot, w sakramencie Eucharystii natomiast - niezmienione akcydensy.

Z powyższych rozważań można wywnioskować, jak dalece wyważone muszą być nasze wypowiedzi, dotyczące tych przemian. Ponieważ w żadnej z nich człony krańcowe nie występują jednocześnie, żaden nie może być orzekany o drugim w czasie teraźniejszym. Nie powiemy więc: „Niebyt jest bytem, chleb jest Ciałem Chrystusa, powietrze jest ogniem, białe jest czarnym". W każdym z powyższych zdań - co prawda - kolejność ich członów upoważnia nas do użycia przyimka „z", skoro to „z" uwypukla tę kolejność. Możemy więc wyrażając się ściśle i zgodnie z prawdą mówić, że z niebytu powstał byt, z chleba - Ciało Chrystusa, ogień z powietrza, z białego - czarne. Mówiąc natomiast o akcie stwórczym, nie możemy posłużyć się terminem „przemiana", skoro tam nie przemienia się jeden człon w drugi. Nie możemy powiedzieć, że niebyt przemienił się w byt. Terminem tym możemy się posłużyć, mówiąc o przemianie eucharystycznej, podobnie jak przy omawianiu przemiany przyrodzonej. Lecz ze względu na to, że w Eucharystii następuje całkowita zmiana istoty, na miejsce jednej całej istoty przychodzi inna, przemianę tę określamy swoistym terminem „przeistoczenie".

Z drugiej strony, wobec braku podmiotu w przemianie eucharystycznej, mówiąc o niej nie należy posługiwać się zwrotami, które są uzasadnione w odniesieniu do przemiany przyrodzonej, ze względu na istnienie podmiotu tej przemiany. Przede wszystkim jasne jest, że możność stania się czymś przeciwnym tkwi w podmiocie. Mamy na myśli podmiot, kiedy mówimy że to co białe, może być czarnym, lub że powietrze może być ogniem. Chociaż ściśle biorąc, twierdzenie to odnosi się raczej do zdania pierwszego, bo podmiot nacechowany białością, a mogący sczernieć, jest substancją całkowitą, białość ją cechuje, ale nie stanowi części tej substancji. Natomiast podmiot formy powietrza jest częścią jego substancji. Więc kiedy mówimy: „Powietrze może być ogniem", powiedzenie to sprawdza się ze względu na tę część. Posługujemy się w tym wypadku synekdochą /77/. W przemianie eucharystycznej natomiast, podobnie jak w akcie stwórczym, nie ma podmiotu. Nie mówimy więc, że jeden z jej członów może być drugim. Nie powiemy że niebyt może być bytem, lub

że chleb może być Ciałem Chrystusa. Ta sama racja przemawia przeciwko powiedzeniom, jeżeli chcemy wyrażać się ściśle: „byt powstaje z niebytu lub Ciało Chrystusa powstaje z chleba", bo w zwrotach tych zostaje uwypuklona współistotność przyczyny i skutku. W przemianach przyrodzonych współistotność ta uwypukla się w pełni przez podmiot. Z tego samego powodu nie tolerujemy powiedzeń, że chleb będzie Ciałem Chrystusa, lub że stanie się Ciałem Chrystusa, podobnie jak mówiąc o akcie stwórczym, nie tolerujemy zwrotów że niebyt będzie bytem, lub że stanie się bytem. Tego typu zwroty, z uwagi na podmiot, są dopuszczalne tam, gdzie mowa o przemianach przyrodzonych. Mówimy mianowicie, że to co białe, stanie się czarnym lub że białe będzie czarnym.

Ponieważ jednak w sakramencie Eucharystii konsekracja nie zmienia wszystkiego - jak wiadomo, pozostają akcydensy chleba - uwzględniając podobieństwo do przemian przyrodzonych wolno i tu posłużyć się niektórymi ze wspomnianych zwrotów. Wolno mówić: chleb jest Ciałem Chrystusa", albo „chleb będzie Ciałem Chrystusa", albo też „z chleba powstaje Ciało Chrystusa", pod warunkiem, że mamy na myśli nie substancję chleba, lecz w ogólności to co się kryje pod jego postaciami. Substancja chleba była pod nimi przed konsekracją, potem zaś jest Ciało Chrystusa.

Ad 1. Zwrot „to z czego coś powstaje" dotyczy nieraz podmiotu przemiany i jednego spośród jej członów, kiedy indziej zaś wskazuje tylko na krańcowe ogniwa tej przemiany oraz ich wzajemny stosunek. Przykładem pierwszego jest zdanie: „z białego staje się czarne", drugiego zaś - „z poranka staje się dzień". W tym ostatnim przypadku nie mamy na myśli, że jedno staje się drugim: poranek - dniem. Więc chociaż byśmy wypowiedź „z chleba powstaje Ciało Chrystusowe" uważali za poprawną, zdania „chleb staje się Ciałem Chrystusa" nie bierzemy w znaczeniu ścisłym. Wypowiadając je posługujemy się, jak wiadomo 4, pewnego rodzaju analogią.

Ad 2. To z czego coś powstaje, niekiedy jest tym samym co powstaje, ze względu na istnienie podmiotu przemiany. W przemianie eucharystycznej taki podmiot nie istnieje. Więc argument przytoczony w zasadzie do niej się nie stosuje.

Ad 3. Przemiana eucharystyczna przedstawia większą ilość trudności niż akt stwórczy,

gdzie jedynym problemem jest ten, że coś powstało z niczego. To działanie, które nie zakłada istnienia żadnej rzeczy, jest przecież sposobem tworzenia charakteryzującym Przyczynę Pierwszą /78/. Natomiast w przemianie eucharystycznej trudność stanowi nie tylko to, że cały byt zostaje przemieniony w inny cały byt tak, by z poprzedniego nic nie pozostało, co się nie zdarza przy normalnym działaniu twórczym jakiejkolwiek przyczyny. Problem stanowi również to, że po zniknięciu substancji pozostają akcydensy. Te i wiele innych trudności zostanie omówione w dalszych rozważaniach
5. Terminu „przemiana" używamy niekiedy przy omawianiu sakramentu Eucharystii, nigdy natomiast mówiąc o akcie stwórczym e.
Ad 4. Wspomniana możliwość odnosi się, jak wiemy7, do podmiotu przemiany. W przemianie eucharystycznej tego podmiotu nie ma. Toteż nie powiemy że chleb może być Ciałem Chrystusa, przemiana dokonuje się bowiem nie przez bierną możność bytu stworzonego, lecz wyłącznie przez twórczą moc Stworzyciela /79/.

ZAGADNIENIE 76
REALIZACJA ISTNIENIA CHRYSTUSA W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII

Rozpatrzmy z kolei sposób, w jaki Chrystus realizuje swoją obecność w sakramencie Eucharystii.

Zagadnienie to ujmiemy w ośmiu pytaniach: 1. Czy w tym sakramencie jest cały Chrystus? 2. Czy cały Chrystus jest pod każdą z obu postaci sakramentu? .!. Czy cały Chrystus jest pod każdą cząstką postaci? 4. Czy w tym sakramencie Ciało Chrystusa jest w swoich wymiarach? 5. Czy Ciało Chrystusa jest w nim jako coś, co zajmuje określone miejsce w przestrzeni? 6. Czy Ciało Chrystusa porusza się przy każdym poruszeniu hostii lub kielicha po dokonaniu konsekracji ? 7. Czy ktokolwiek może widzieć Ciało Chrystusa w tym sakramencie? 8. Czy prawdziwe Ciało Chrystusa pozostaje w tym sakramencie przy cudownym ukazaniu się pod postacią dziecka lub części ciała?

Artykuł 1

CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII ZAWIERA SIĘ CAŁY CHRYSTUS?

Na pozór nie, skoro: 1. Chrystus zaczął istnieć w tym sakramencie przez przemianę chleba i wina. Lecz oczywiście chleb i wino nie mogą być przemienione ani w bóstwo,

ani w duszę Chrystusa. A ponieważ - jak wiemy - trzy substancje /80/, mianowicie: bóstwo, dusza i ciało, warunkują istnienie Chrystusa, wydaje się, że w tym sakramencie nie ma całego Chrystusa.

2. Chrystus jest w sakramencie Eucharystii dla pokrzepienia wiernych. Jak wiadomo2, temu celowi służy pokarm i napój. Czytamy w Ewangelii3, że Pan mówi: „Ciało moje jest pokarmem prawdziwie, a Krew moja prawdziwie jest napojem". Więc tylko Ciało i Krew Chrystusa Pana zawiera się w tym sakramencie. A przecież w skład organizmu Chrystusa wchodzi jeszcze wiele innych rzeczy, takich jak nerwy, kości itp. Więc nie cały Chrystus jest w sakramencie Eucharystii /81/.

3. Ciało o większych wymiarach nie może się zmieścić w bryle o wymiarach mniejszych. Ponieważ zaś wymiary konsekrowanego chleba i wina są znacznie mniejsze od własnych wymiarów Chrystusowego Ciała, jest rzeczą wykluczoną by cały Chrystus był w sakramencie Eucharystii.

A jednak Ambroży mówi4: „W tym sakramencie jest Chrystus".

Wykład: Zgodnie z nauką wiary katolickiej, wyznanie że w sakramencie Eucharystii jest cały Chrystus, narzuca się nieodparcie. Ale trzeba wiedzieć, że obecność Chrystusa realizuje się w nim dwojako: Po pierwsze - przez moc tkwiącą w sakramencie; po drugie - przez naturalne współbytowanie /82/. Mocą sakramentu pod postaciami w Eucharystii jest to, co wynika bezpośrednio z przemiany istniejących przed konsekracją chleba i wina, zgodnie z brzmieniem formy, która w tym sakramencie - podobnie jak w pozostałych - działa sprawczo. Forma ta brzmi: „To jest Ciało moje. To jest Krew moja". Przez naturalne współbytowanie zaś jest w niej to, co stanowi faktyczną jedność z wyżej wspomnianym kresem przemiany eucharystycznej. Bo jeśli jakieś dwie rzeczy są faktycznie z sobą zjednoczone, to realna obecność jednej z nich, pociąga za sobą obecność pozostałej. To co stanowi jedność w bytowaniu realnym, można rozdzielić tylko w myśli.

Ad 1. Ponieważ bezpośrednim kresem przemiany chleba i wina nie są bóstwo i dusza Chrystusa, wnioskujemy, że ta dusza i bóstwo są w Eucharystii nie mocą sakramentu, lecz przez naturalne współbytowanie. Bóstwo Chrystusa nigdy nie porzuciło przyjętego przez siebie Ciała. Wszędzie tam, gdzie jest Ciało Chrystusa, musi być

Jego bóstwo. Toteż i w sakramencie Eucharystii jest ono złączone we współbytowaniu z Jego Ciałem. Czytamy przeto w symbolu Efeskim8: „Staliśmy się uczestnikami Chrystusowego Ciała i Krwi nie tak, jak spożywający zwykłe mięso lub ciało człowieka uświęconego i zjednoczonego ze Słowem więzią dostojeństwa, lecz jesteśmy uczestnikami tego Ciała, które stało się własnym Ciałem samego Słowa i prawdziwie ożywia".

Dusza zaś - jak wiemy6 - była faktycznie oddzielona od Ciała. Toteż gdyby sakrament Eucharystii sprawowano w czasie między śmiercią a zmartwychwstaniem Chrystusa, to nie byłoby w nim Jego duszy ani z tytułu sakramentu, ani z tytułu realnego współ-bytowania. Lecz jak mówi Apostoł7: „Powstawszy z martwych Chrystus już nie umiera". Dusza Jego na zawsze jest realnie zjednoczona z Ciałem. W Eucharystii przeto Ciało Chrystusa jest mocą sakramentu, dusza zaś - przez realne współbytowanie.

Ad 2. Moc sakramentu sprawia, Że pod postacią chleba w Eucharystii jest nie tylko tkanka mięśniowa, lecz cały organizm Chrystusa: kości, nerwy itd. Wskazuje na to forma sakramentu, która nie podkreśla cielesności organizmu, lecz w ogóle Ciało. Więc kiedy Pan mówi8: „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem", wyraz „Ciało" bierze w znaczeniu ogólnym, bo to zapewne bardziej odpowiada potocznemu rozumieniu wyrazu „pokarm". Posilając się ciałami zwierząt ludzie biorą je jako całość, nie rozróżniając kości czy tym podobnych składników.

Ad 3. Po dokonaniu się przemiany chleba w Ciało Chrystusa, a wina - w Krew, akcydensy ich pozostają, jak wiemy9, bez zmian. Stąd wniosek, że nie wymiary chleba i wina zostają przemienione w wymiary Chrystusowego Ciała, lecz substancja - w substancje. Toteż substancja Ciała bądź Krwi Chrystusa istnieje w Eucharystii mocą sakramentu, a nie ich wymiary. Jasne więc, że Ciało Chrystusa jest w tym sakramencie na modłę substancji, nie na modłę ilości /83/. To zaś, co charakteryzuje całą substancję, zawiera się bez różnicy zarówno w małej, jak i w dużej ilości. Cała natura powietrza jest zarówno w małej, jak i w dużej jego masie, a cała natura człowieka zarówno w dużym, jak i w małym człowieku. Toteż cała substancja Chrystusowego Ciała i Krwi jest w sakramencie Eucharystii po konsekracji, podobnie jak przed konsekracją była tam cała substancja chleba i wina /84/.

Artykuł 2

CZY POD KAŻDĄ Z OBU POSTACI TEGO SAKRAMENTU ZAWIERA SIĘ CAŁY CHRYSTUS?

Na pozór nie, skoro: 1. Sakrament Eucharystii ma zbawiać wiernych nie mocą postaci, lecz mocą Tego, który jest pod postaciami. Postacie bowiem istniały przed konsekracją stanowiącą źródło mocy tego sakramentu. Jeśli każda z nich zawiera w sobie wszystko to, co zawiera druga, a cały Chrystus jest zawarty w jednej z nich, to druga jest w tym sakramencie zbędna.

2. Wyraz „ciało" oznacza tu - jak wiemy1 - wszystkie pozostałe składniki organizmu, więc: kości, nerwy itd. Jednym ze składników ludzkiego organizmu - jak stwierdził Filozof2 - jest krew. Jeśli więc pod postacią chleba obok innych składników zawiera się Krew Chrystusa, to nie należałoby osobno dokonywać konsekracji jej, jak nie konsekrujemy osobno składników pozostałych.

3. To co się już stało, nie może stawać się ponownie. Ciało Chrystusa zaczęło istnieć w Eucharystii już przez konsekrację chleba, więc nie może na nowo rozpoczynać swego istnienia przez konsekrację wina.

Więc pod postacią wina nie ma Chrystusowego Ciała, co za tym idzie, jest nie cały Chrystus. Więc nie pod każdą postacią zawiera się cały Chrystus.

A jednak nawiązując do Pawłowego słowa „Kielich"3, mówi Glosa4: „Pod każdą postacią spożywamy to samo", więc to samo pod postacią chleba i pod postacią wina. Pod każdą z nich jest - jak sądzimy - cały Chrystus.

Wykład: Biorąc pod uwagę poprzednie wywody5, musimy bez wahania stwierdzić, że cały Chrystus jest pod każdą z obu postaci eucharystycznych, lecz pod każdą inaczej. Pod postacią chleba Ciało Chrystusa jest mocą sakramentu; krew zaś jest tam przez realne współbytowanie z Ciałem, analogicznie do tego, co stwierdzono 6 odnośnie do duszy Chrystusa i Jego bóstwa. Pod postacią wina zaś mocą sakramentu jest Krew Chrystusa, natomiast Ciało Chrystusa jest tam przez realne współbytowanie, podobnie jak Jego dusza i bóstwo. Krew Chrystusa nie jest oddzielona od Jego Ciała, jak była oddzielona w czasie Jego Męki i Śmierci. Gdyby wówczas sprawowano ten sakrament, to pod postacią chleba byłoby Ciało Chrystusa bez Krwi, a pod postacią

wina Krew bez Ciała, zgodnie z ówczesnym stanem rzeczy.
Ad 1. Wprawdzie cały Chrystus jest pod każdą z obu postaci, lecz żadna z nich nie jest zbędna. Po pierwsze, chodzi o uzmysłowienie Męki Chrystusa Pana, w czasie której Krew została oddzielona od Ciała. Forma (konsekracji Krwi mówi o jej przelaniu. Po drugie, jest to dogodne ze względu na posługiwanie się sakramentem w ten sposób, by wierni mogli otrzymywać oddzielnie Ciało Chrystusa na pokarm, a Krew na napój. Po trzecie, uwypukla to skutek sakramentu, w którym, jak stwierdzono7, Ciało jest ofiarowane dla zbawienia ciała, a Krew dla zbawienia duszy /85/.
Ad 2. W czasie Męki Chrystusa, utrwalonej w tym sakramencie, jedynie Krew została oddzielona od Ciała; inne składniki organizmu w nim pozostały, tak że - zgodnie ze słowami Biblii8 - : „Kości łamać nie będziecie", samego Ciała nie naruszono. I dlatego w sakramencie Eucharystii oddzielnie od Ciała konsekrujemy tylko Krew, nie wydzielamy pozostałych składników.
Ad 3. Jak wiemy 9, Chrystusowe Ciało jest obecne pod postacią wina nie mocą sakramentu, lecz przez realne współbytowanie. Toteż obecność ta nie realizuje się przez konsekrację wina, lecz przez współbytowanie Ciała z Krwią.

Artykuł 3

CZY POD KAŻDĄ ODROBINĄ CHLEBA LUB WINA JEST CAŁY CHRYSTUS?

Na pozór nie, skoro: 1. Wspomniane postacie mogą się dzielić w nieskończoność. Gdyby cały Chrystus był pod każdą odrobiną tych postaci, to wynikałoby stąd, że Chrystus jest w tym sakramencie nieskończoną ilość razy. Ponieważ zaś nieskończoność nie może iść w parze z naturą, a nawet z łaską, coś się tu nie zgadza /86/.
2. Ciało Chrystusa Pana - ponieważ jest organizmem - składa się z części rozmieszczonych w określony sposób. Istotną cechą organizmu jest bowiem to, te każda jego część jest oddalona od pozostałych, i odległość między nimi jest ściśle określona, jak odległość między jednym okiem a drugim i między okiem a uchem. Obecność całego Chrystusa pod każdą odrobiną postaci wykluczałaby taką ewentualność, bo pod każdą z nich musiałyby być wszystkie inne, i to w taki sposób, że w miejscu zajmowanym przez jedną, cząstkę byłaby również druga. Nie jest więc

możliwe, by cały Chrystus był w każdej odrobinie hostii lub wina zawartego w kielichu.
3. Ciało Chrystusa nigdy nie staje się duchem, zawsze zachowuje prawdziwą naturę ciała. A jak czytamy \ ciało z istoty swej jest „wielkością zajmującą określone miejsce". Cechą charakterystyczną takiej wielkości jest to, że różne jej części są rozmieszczone w różnych punktach przestrzeni. Wydaje się więc, że jest wykluczone, by cały Chrystus był pod każdą odrobiną postaci.

A jednak Augustyn mówi2: „Każdy z osobna przyjmuje Chrystusa Pana, a w każdej cząstce jest On cały, w żadnej - nie pomniejszony, cały daje się każdemu".
Wykład: Jak wynika z poprzednich rozważań 3, substancja Ciała Chrystusa jest w Eucharystii mocą sakramentu, wymiary zaś przez realne współbytowanie. Więc obecność tej substancji realizuje się na jej własną modłę, czyli w taki sposób jak substancja w rozciągłości, a nie na modłę rozciągłości, jak bryła o określonych wymiarach w przestrzeni /87/. Jasne zaś jest, że niezależnie od wymiarów cząstki zawierającej daną substancję, jest w niej cała natura danej substancji. Jak w każdej odrobinie powietrza jest cała jego natura, tak w każdej cząstce chleba jest cała natura chleba, zarówno wtedy gdy części tych ciał istnieją aktualnie, jak i wtedy, kiedy podzielne w możności ciała stanowią pewną całość, niezależnie od swoich wymiarów. Widzimy przeto, że Chrystus jest cały pod każdą odrobiną postaci chleba także i wtedy, kiedy podzieliliśmy hostię na części, jak utrzymują niektórzy teologowie4, przytaczając porównanie obrazu w lustrze, uwielokrotnionego po jego rozbiciu w ilości odpowiadającej liczbie odłamków. Nie ma tu żadnego podobieństwa. Mnogość obrazów w odłamkach wynika z wielokrotności odbić, tu zaś jest tylko jedna konsekracja, powodująca obecność Chrystusowego Ciała w sakramencie.
Ad 1. Liczba wynika z podziału /88/. Dopóki więc dana wielkość nie jest podzielona, substancja odnośna zachowując dane wymiary, nie zostaje uwielokrotniona. To samo dotyczy Ciała Chrystusa pod wymiarami chleba. Więc nie mnoży się ono w nieskończoność, lecz występuje tyle razy, na ile części została podzielona dana całość.
Ad 2. Określone odległości między poszczególnymi częściami organizmu są uwarunkowane jego mierzalną wielkością, a ta z kolei jest wyznaczona przez naturę substancji organizmu. Ponieważ zaś przemiana substancji chleba osiąga swój cel,

realizując bezpośrednio substancję Chrystusowego Ciała w sakramencie, Ciało to istnieje w Eucharystii w sposób swoisty. Wspomniane odległości cechują Prawdziwe Ciało Chrystusa, lecz jak wiemy5, nie na modłę ilości mierzalnej, a na modłę substancji /89/.

Ad 3. Przytoczony argument bierze za punkt wyjścia naturę ciał pod kątem ich wymiarów. Wiemy zaś", że Ciało Chrystusa jest w sakramencie Eucharystii nie przez wymiary, lecz przez substancję.

Artykuł 4

CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII JEST CIAŁO CHRYSTUSA W CAŁEJ SWEJ ROZCIĄGŁOŚCI?

Na pozór nie, skoro: 1. Jak wiemy1, w każdej części konsekrowanej hostii Ciało Chrystusa jest całe. Nie istnieje zaś rozciągłość jakiejś całości, która by jednocześnie była rozciągłością jakiejś dowolnie wziętej części tej samej rzeczy. Więc jest niemożliwe, by sakrament Eucharystii zawierał w sobie całą rozciągłość Chrystusowego Ciała.

2. Jak wynika ze słów Filozofa 2, dwie rozciągłości nie mogą współistnieć z sobą nawet w tym przypadku, kiedy jedna jest oderwana od materii, a druga w ciele materialnym. W sakramencie tym zaś stwierdzamy naocznie pozostawanie rozciągłości chleba. Nie ma więc w nim rozciągłości Chrystusowego Ciała.

3. Spośród dwóch sąsiadujących ze sobą, niejednakowych wielkości, większa przykryje mniejszą. Wymiary Chrystusowego Ciała nieporównanie przewyższają wymiary konsekrowanej hostii. Toteż gdyby w omawianym sakramencie obok rozciągłości hostii była rozciągłość Chrystusowego Ciała, ta ostatnia sięgałaby poza rozciągłość hostii. Wobec tego i substancja Chrystusowego Ciała sięgałaby poza postać chleba. A to jest wykluczone, bo jak wiemy3, substancja ta jest w sakramencie Eucharystii tylko przez konsekrację chleba. Jest więc rzeczą niemożliwą, by w tym sakramencie istniały w całości wymiary Chrystusowego Ciała.

A jednak istnienie konkretnych wymiarów jakiegoś ciała jest nieodłączne od konkretnej substancji tego ciała. W omawianym sakramencie jest, jak wiemy4, cała substancja Chrystusowego Ciała. Jest więc w nim i cała Jego rozciągłość.

Wykład: Chrystus, jak wiemy5, jest w sakramencie Eucharystii częściowo mocą sakramentu, częściowo zaś przez naturalne współbytowanie. Obecność wymiarów Chrystusowego Ciała w Eucharystii nie jest spowodowana mocą sakramentu. Przemiana eucharystyczna nie dotyczy bezpośrednio wymiarów, bezpośrednim jej celem jest substancja Ciała Chrystusa Pana. Wskazuje na to fakt, że po konsekracji pozostaje rozciągłość chleba, choć już nie ma tam jego substancji. Ponieważ jednak substancja Chrystusowego Ciała nie pozbywa się w rzeczywistości swoich wymiarów ani pozostałych akcydensów, w omawianym sakramencie z tytułu rzeczywistego współbytowania jest cała rozciągłość tego Ciała i są wszystkie pozostałe jego akcydensy.

Ad 1. Sposób istnienia każdej rzeczy zostaje określony przez to, co w danym istnieniu istotne, nie przez to, co uboczne. Bryła istnieje w obrazie jako biała plama, nie jako coś słodkiego, chociażby ta bryła była biała i słodka zarazem. Stąd i słodycz tej bryły występuje w obrazie na modłę bieli, nie na modłę słodyczy. Ponieważ na ołtarzu mocą sakramentu Eucharystii znajduje się substancja Chrystusowego Ciała, a jego rozciągłość jest tam przez współbytowanie i poniekąd ubocznie, rozciągłość ta jest w tym sakramencie nie na własną modłę, tak iżby cała mieściła się w całości, a poszczególne części były rozmieszczone w poszczególnych cząstkach hostii, lecz istnieje tam na modłę substancji. Natura substancji zaś jest nieuszczuplona zarówno w całości danej rzeczy, jak i w każdej dowolnie wziętej części.

Ad 2. Dwie różne rozciągłości nie mogą współistnieć ze sobą określając wymiary jednego i tego samego bytu na modłę sobie właściwą w sposób przyrodzony. W sakramencie Eucharystii na modłę właściwą rozciągłości są tylko wymiary chleba. Rozciągłość Chrystusowego Ciała jest tam nie na modłę rozciągłości, lecz, jak wiemy6, na modłę substancji.

Ad 3. Rozciągłość Chrystusowego Ciała w tym sakramencie nie jest określona przez wymiary tego Ciała w sposób właściwy rozciągłości brył, z których większa zawsze przykrywa mniejszą, sięgając poza jej krańce. Rozciągłość tego Ciała istnieje tam w sposób, który został wyżej omówiony7.

Artykuł 5

CZY CIAŁO CHRYSTUSA JEST W EUCHARYSTII ZLOKALIZOWANE?

Na pozór tak, skoro: 1. Istnienie w obrębie jakiejś rzeczy bądź w granicach określonych przez nią, jest momentem lokalizującym dany byt. Wydaje się zaś, że Ciało Chrystusa istnieje w obrębie sakramentu Eucharystii, i to nie na innym miejscu ołtarza, a tylko tam, gdzie są postacie chleba i wina. Wydaje się też, że granice tego Ciała odpowiadają granicom sakramentu ; mieści się ono w konsekrowanej hostii tak, że nie wykracza poza nią, ani nie jest przez nią przykryte. Więc Ciało Chrystusa jest zlokalizowane w sakramencie Eucharystii.

2. Miejsce, gdzie się znajdują postacie chleba, nie jest próżne, bo natura nie znosi próżni /90/. Jak wiemy1, nie ma tam również substancji chleba, jest tylko Ciało Chrystusa. Ono więc wypełnia to miejsce. Każdy byt zaś, wypełniający jakieś miejsce, jest w nim zlokalizowany. Ciało Chrystusa jest przeto zlokalizowane w tym sakramencie.

3. Jak wiemy2, Ciało Chrystusa jest w sakramencie Eucharystii wraz ze swoją rozciągłością i wszystkimi swoimi akcydensami. Lokalizacja jest akcydensem ciał, toteż zajmowanie przez ciało jakiegoś określonego miejsca jest jednym z dziewięciu rodzajów akcydensów /91/. Więc Ciało Chrystusa w tym sakramencie jest zlokalizowane.

A jednak Filozof stwierdził3, że ciało istniejące w jakimś miejscu i miejsce zajmowane przez to ciało muszą się z sobą pokrywać. Ponieważ zaś miejsce zajmowane przez sakrament Eucharystii jest bez porównania mniejsze od Chrystusowego Ciała, Ciało to nie jest w tym sakramencie przez lokalizację.

Wykład: Wiemy4, że Ciało Chrystusa jest w sakramencie Eucharystii nie na modłę właściwą rozciągłości, lecz raczej na modłę substancji. Natomiast każde ciało zlokalizowane zajmuje określone miejsce przez swoją rozciągłość, która jest miarą miejsca zajętego przez to ciało. Stąd wniosek, że Ciało Chrystusa nie jest zlokalizowane w tym sakramencie, lecz że jest tam na modłę substancji, czyli podobnie do .substancji wziętej w określonych wymiarach. Substancja Chrystusowego Ciała w tym sakramencie zajmuje miejsce substancji chleba, toteż jak ta ostatnia, nie

jest zlokalizowana w danym miejscu oraz istnieje tam na modłę substancji. Lecz nie jest ona podmiotem tych wymiarów, które przedtem miały za podmiot substancję chleba i stanowiły o jego lokalizacji. Substancja Ciała Chrystusa znalazła się w sakramencie przez wymiary obce, a własne jego wymiary są tam za pośrednictwem substancji. A to jest sprzeczne z pojęciem ciała umiejscowionego. Toteż Ciało Chrystusa znajdując się w Eucharystii nie jest w żadnym razie umiejscowione w przestrzeni /92/.

Ad 1. Ciało Chrystusa nie jest zamknięte w granicach sakramentu Eucharystii, w przeciwnym razie nie znajdowałoby się nigdzie poza ołtarzem, na którym jest sprawowany ten sakrament. A przecież jest w niebie, w swej własnej postaci, i na innych ołtarzach pod postacią sakramentu. Jasne też, że granice tego Ciała nie pokrywają się z granicami sakramentu, bo jak wiemy s, nie jest ono tam poprzez swe własne wymiary. To zaś, że nie ma go poza powierzchnią sakramentu lub na innym miejscu ołtarza, nie świadczy o zlokalizowaniu tego Ciała w obrębie i w granicach sakramentu, lecz jak zostało stwierdzone °, tłumaczy się zaistnieniem tego Ciała w sakramencie przez konsekrację oraz przemianę chleba i wina.

Ad 2. Miejsce, w którym jest Ciało Chrystusa, nie jest próżnią, ale też nie jest - w ścisłym tego słowa znaczeniu - wypełnione substancją Chrystusowego Ciała. Ciało to, jak wiemy 7, nie jest tam zlokalizowane. Wspomniane miejsce jest zajęte przez postacie eucharystyczne, które mogą pełnić tę funkcję bądź dzięki naturze rozciągłości, bądź też przez cud, jak przez cud bytują samoistnie, na modłę substancji.

Ad 3. Wiemy8, że akcydensy Chrystusowego Ciała są w sakramencie Eucharystii przez realne współ-bytowanie. Toteż istnieją w tym sakramencie te akcydensy, które charakteryzują to Ciało od wewnątrz. Lokalizacja natomiast jest akcydensem określającym jego pozycję w świecie zewnętrznym, nie ma przeto zastosowania w odniesieniu do Chrystusa w Eucharystii.

Artykuł 6

CZY CIAŁO CHRYSTUSA W TYM SAKRAMENCIE MOŻE SIĘ PORUSZAĆ LUB ZMIENIAĆ?

Na pozór tak, skoro: 1. Według Filozofa1, poruszając się wprawiamy w ruch wszystko co w nas. Sprawdza się to nawet w odniesieniu do duchowej substancji duszy. Chrystus zaś jest - jak wiadomo 2 - w Eucharystii. Więc porusza się wraz z ruchem tego sakramentu.

2. Między typem zapowiadającym to, co ma nastąpić a realizacją zapowiedzi musi być zgodność. Jak czytamy zaś w Biblii3, z baranka paschalnego, który stanowił typ zapowiadający ustanowienie Eucharystii, nic nie miało pozostać do następnego rana. Więc w tym sakramencie, jeśli go zatrzymamy do następnego dnia, już nie będzie Chrystusowego Ciała. Wobec tego nie pozostaje ono w Eucharystii bez zmian.

3. Gdyby Ciało Chrystusa pozostało w Eucharystii także na dzień następny, uzasadniałoby to jego pozostawanie tam i na dalszy przeciąg czasu. Nie można bowiem utrzymywać, że z chwilą, kiedy zabraknie postaci sakramentalnych, skończy się jego istnienie w sakramencie. Istnienie tego ciała nie zależy od postaci sakramentu. Ponieważ Chrystus nie pozostaje w tym sakramencie bez końca, przypuszczalnie zaraz następnego dnia albo po upływie krótkiego przeciągu czasu przestaje w nim istnieć. Więc, jak się zdaje, Chrystus może się w tym sakramencie poruszać lub zmieniać.

A jednak wykluczone, by ta sama rzecz była jednocześnie w ruchu i w spoczynku, w przeciwnym razie sprawdzałyby się dwa zdania sprzeczne, dotyczące jednego i tego samego przedmiotu. Ciało Chrystusa przebywając w niebie - spoczywa. Nie może się więc poruszać w sakramencie Eucharystii.

Wykład: Nic nie stoi na przeszkodzie, by to co jest jednym bytem ze względu na podmiot a zarazem jest uwielokrotnione w bytowaniu, zmieniało się pod jednym względem, pod innym zaś pozostawało bez zmian. Bryła, na przykład, może utracić swą białość nie zmieniając wielkości - są to bowiem dwa różne aspekty bryły. Mówiąc że Chrystus jest w Eucharystii, uwypuklamy swoistą więź między Nim a tym sakramentem, lecz sposób bytowania Jego w sakramencie różni się od tego, który przysługuje mu z tytułu Jego istoty. Więc w swoim zasadniczym sposobie bytowania

Chrystus trwa bez zmian w odniesieniu do zajmowanego przez siebie miejsca, może się poruszać tylko ubocznie przez wzgląd na coś innego. Wiemy4, że przez bytowanie w Eucharystii nie jest On związany z określonym miejscem w przestrzeni, więc nie przysługuje Mu ruch lokalny ani inny, prócz tego, któremu podlega to, w czym On bytuje. Żadne zmiany spontaniczne co do obecności Chrystusa w omawianym sakramencie nie zachodzą. Nie może On, na przykład, przestać istnieć w Eucharystii. To, co samo w sobie posiada istnienie bez granic, nie może zapoczątkować zaniku tego istnienia, może przestać istnieć jedynie w tym co ginie. Tak Bóg istniejący bez ograniczeń i śmierci przestaje istnieć w podlegającym rozkładowi stworzeniu z chwilą, kiedy to stworzenie przestaje istnieć. W ten sposób Chrystus, 'którego istnienie jest wolne od braków i niezniszczalne, nie przestaje istnieć w sakramencie Eucharystii przez to, że traci swoje istnienie w ogóle, ani też - jak wynika z poprzednich wywodów5- przez swój własny ruch lokalny, lecz tylko na skutek tego, że tracą istnienie postacie eucharystyczne.

Toteż jasne jest, że Chrystus - mówiąc ściśle - pozostaje w tym sakramencie bez zmian.

Ad 1. Przytoczony argument bierze za punkt wyjścia ruch pochodny, któremu podlega wszystko co w nas, kiedy poruszamy się w przestrzeni. Otóż inaczej ma się rzecz z bytami, którym z istoty przysługuje umiejscowienie, mianowicie z ciałami materialnymi, a inaczej z tymi bytami, które nie są umiejscowione ze swej istoty, jak formy i substancje duchowe. Do takich właśnie ruchów pochodnych można zaliczyć ruch Chrystusa Pana biorąc pod uwagę aspekt Jego obecności w Eucharystii, obecności różnej od tej, (która cechuje bryłę w przestrzeni.

Ad 2. Są tacy, którzy - jak się zdaje pod wpływem przytoczonej racji - utrzymywali, że w sakramencie Eucharystii przechowanym do następnego dnia już nie ma Chrystusowego Ciała. Poglądowi temu przeciwstawił się Cyryl w słowach6: „Bredzą ci, którzy mówią, że mistyczne błogosławieństwo traci uświęcającą moc, jeśli to co pozostało, przechowujemy do następnego dnia. Najświętsze Ciało Chrystusa nie ulega bowiem przemianie, a Jego błogosławiona moc i ożywcza łaska jest w nim stale". Dotyczy to również konsekracji innych rzeczy. Moc ich trwa, dopóki nie ulegną zniszczeniu pokonsekrowane przedmioty. Dlatego nie konsekruje się ich powtórnie.

Między rzeczywistością a typem, który ją zapowiedział, istnieje zgodność, lecz typ nie może dorównać zrealizowanej prawdzie.

Ad 3. Ciało Chrystusa pozostaje w omawianym sakramencie nie tylko do następnego dnia, lecz także i na dalszy okres czasu, dopóki trwają postacie sakramentalne. Po ich zniszczeniu przestaje w nich istnieć Chrystusowe Ciało nie z powodu zależności od nich, lecz wskutek ustania związku między tym Ciałem a postaciami. W taki sam sposób Bóg przestaje być Panem stworzenia, które przestało istnieć.

Artykuł 7

CZY KTOKOLWIEK MOŻE WIDZIEĆ CIAŁO CHRYSTUSA OBECNE W TYM SAKRAMENCIE f CZY MOŻE JE OGLĄDAĆ PRZYNAJMNIEJ ISTOTA UWIELBIONA? /93/

Na pozór tak, skoro: 1. Przeszkodą, która kryje przed naszym wzrokiem Ciało Chrystusa istniejące w Eucharystii, są osłaniające Je postacie sakramentalne, natomiast nie ma przeszkód, które by mogły uniemożliwić oczom istoty uwielbionej oglądanie jakiegoś ciała w jego konkretnym istnieniu. Więc istota uwielbiona może oglądać Ciało Chrystusa takim, jakim ono jest w Eucharystii.

2. Ciała świętych w chwale, jak mówi Apostoł1, staną się podobne do uwielbionego Ciała Chrystusa. Chrystus zaś widzi siebie samego w sakramencie Eucharystii. Więc dla tejże racji oczy każdej istoty uwielbionej mogą Go oglądać.

3. Święci w zmartwychwstaniu, jak czytamy w Ewangelii2, „będą równi Aniołom". Aniołowie zaś widzą Ciało Chrystusa Pana, obecne w tym sakramencie, bo nawet złe duchy czują lęk i korzą się przed Eucharystią. Więc z tego samego tytułu każda istota uwielbiona może oglądać to Ciało takim, jakim ono jest w tym sakramencie.

A jednak tego, co jest stale jednym i tym samym, nie można oglądać w różnych postaciach naraz. Oczy uwielbione stale oglądają Chrystusa w Jego własnej postaci, bo jak zapowiedział Prorok3: „ujrzą Króla w całej jego krasie". Więc, jak się zdaje, nie widzą Chrystusa pod postacią sakramentu Eucharystii.

Wykład: Wyrazu „oczy" używamy w dwóch znaczeniach. Mamy na myśli zmysł wzroku w znaczeniu ścisłym, albo intelekt - w znaczeniu przenośnym.

Ciała Chrystusowego nikt nie może widzieć w sakramencie Eucharystii posługując się zmysłem wzroku. Bo po pierwsze, widzialność ciała jest uwarunkowana zmianami środowiska, spowodowanymi przez akcydensy danego ciała. Akcydensy Chrystusowego Ciała w sakramencie Eucharystii istnieją za pośrednictwem substancji, nie pozostają więc w kontakcie bezpośrednim ani z sakramentem, ani z bytami materialnymi, które go otaczają. Dlatego nie mogą powodować zmian środowiska, warunkujących spostrzeganie ciał za pośrednictwem wzroku.

Po drugie, Ciało Chrystusa, jak wiemy4, jest w Eucharystii na modłę substancji. Substancja zaś, jako taka, nie może być widziana oczami, nie podpada pod żaden zmysł, jest nie wyobrażalna. Można ją ująć tylko przy pomocy intelektu, którego przedmiotem - jak czytamy - jest istota danej rzeczy. I dlatego - ściśle biorąc - Ciało Chrystusa w swym bytowaniu eucharystycznym nie może być ujęte ani przez zmysły, ani przez wyobraźnię. Może być uchwycone wyłącznie przez intelekt, zwany „okiem ducha".

Różne intelekty ujmują je w różny sposób. Chrystus istnieje w sakramencie Eucharystii w sposób na wskroś nadprzyrodzony, jest więc dostępny dla umysłu nadprzyrodzonego. Z istoty swojej ogląda Go umysł Boży, a w następstwie aniołowie i ludzie o intelekcie przemienionym przez chwałę /94/, który uczestnicząc w jasności intelektu Bożego ogląda świat nadprzyrodzony przez widzenie istoty Boga. Intelekt natomiast człowieka na tym świecie może widzieć to Ciało, jak i pozostałe zjawiska nadprzyrodzone, tylko przez wiarę. Bo nawet umysł anioła nie może Go widzieć w oparciu wyłącznie o swoje możliwości naturalne. Toteż złe duchy nie mogą inaczej jak przez wiarę dostrzec Chrystusa w omawianym sakramencie. Wiara ta nie łączy się z aprobatą woli, lecz jest czymś wymuszonym przez oczywiste znaki, zgodnie ze słowami św. Jakuba6, że „złe duchy wierzą i drżą".

Ad 1. Własnymi oczami nie możemy oglądać Chrystusowego Ciała, ukrytego w sakramencie Eucharystii, nie tylko dlatego, że jest ono osłonięte przez postacie sakramentu, jak nie widzimy rzeczy zakrytej materialną zasłoną. Ciała tego nie widzimy również dlatego, że nie kontaktuje ono z otaczającym środowiskiem przez swoje własne akcydensy, ale ma z nim styczność jedynie przez te postacie.

Ad 2. Chrystus posiada zmysłową wizję siebie samego w eucharystycznym bytowaniu, nie może jednak widzieć sposobu, w jaki bytuje w omawianym sakramencie, bo jest to przedmiot poznania intelektualnego. Poza tym wzrok Chrystusa różni się od wzroku pozostałych osób w chwale, bo tylko oczy Chrystusa są w tym sakramencie, a oczy świętych w chwale nie są pod tym względem upodobnione do Chrystusowych.
Ad 3. Anioł dobry czy zły /95/ niczego nie może widzieć za pośrednictwem zmysłów. Widzi tylko „okiem intelektu". Więc jak zostało stwierdzone7, nie ma tu podobieństwa.

Artykuł 8

CZY PRZY CUDOWNYM UKAZANIU SIĘ W TYM SAKRAMENCIE DZIECIĄTKA LUB CIAŁA JEST TAM RZECZYWIŚCIE CIAŁO CHRYSTUSA PANA?

Na pozór nie ma tam prawdziwego Ciała Chrystusa, skoro: 1. Jak wiemy1 Ciało Chrystusa Pana ukryte w sakramencie przestaje istnieć, z chwilą kiedy przestają istnieć postacie sakramentu. Lecz kiedy ukazuje się Ciało lub Dzieciątko, postacie sakramentu przestają istnieć. Więc nie ma tam wówczas prawdziwego Ciała Chrystusa.

2. Gdziekolwiek jest Ciało Chrystusowe, jest tam bądź pod swą własną postacią, bądź pod postacią sakramentu. Jasne jest, że w czasie podobnych wizji nie ukazuje się Chrystus w swej własnej postaci, ponieważ w sakramencie zawarty jest cały, trwając bez naruszenia kształtu, w jakim wstąpił do nieba, natomiast przy cudownym ukazywaniu się w omawianym sakramencie widziany jest niekiedy jako drobny strzęp ciała, kiedy indziej zaś jako dzieciątko. Nie jest tam też oczywiście pod postacią sakramentu, postać tę stanowi chleb i wino. Wydaje się przeto, że nie ma tam wcale Chrystusowego Ciała.

3. Wiemy2,, że Ciało Chrystusa zaczyna istnieć w sakramencie Eucharystii przez konsekrację i przemianę. Natomiast ciało i krew ukazujące się cudownie nie były konsekrowane ani nie zostały przemienione w prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa. Więc pod ukazującymi się postaciami nie ma Jego Ciała i Krwi.

A jednak po ukazaniu się, temu co się ukazało oddajemy taką samą cześć jak poprzednio. Nie czynilibyśmy tego, gdyby w rzeczywistości nie było tam Chrystusa,

któremu okazujemy cześć boską. Chrystus więc jest w tym sakramencie również po ukazaniu się.

Wykład: Zjawisko polegające na tym, że ludzie widzą w tym sakramencie niekiedy ciało, krew bądź nawet dzieciątko, może mieć dwojaki charakter. Niekiedy jest to zjawisko czysto subiektywne. Patrzący ulegają złudzeniu tak dalece, że choć sakrament pozostaje niezmieniony, widzą jak na jawie ciało, krew lub dziecię. Zdarza się to przypuszczalnie wówczas, kiedy jedni widzą postać ciała lub dziecka, inni zaś - jak i przedtem - postać chleba; albo też kiedy jedna i ta sama osoba w pewnym momencie widzi coś pod postacią ciała lub dziecka, po czym znów pod postacią chleba. Nie wynika to z jakiegoś oszukaństwa wzorowanego na sztukach magicznych, postacie te bowiem w oczach ludzi patrzących zostają ukształtowane mocą Bożą, dla uwypuklenia pewnej prawdy, mianowicie dla pokazania, że w sakramencie Eucharystii rzeczywiście jest Ciało Chrystusa. Podobnie też bez uciekania się do oszustwa ukazał się Chrystus uczniom śpieszącym do Emaus. Mówi bowiem Augustyn3, że „fikcja, kiedy pełni funkcję jakiegoś symbolu, nie jest fałszem, lecz jakimś upostaciowaniem prawdy". Jest więc rzeczą oczywistą, że skoro sakrament przy takim ukazaniu się nie podlega żadnej przemianie, to Chrystus nie przestaje w nim istnieć.

Kiedy indziej zaś ukazanie się takie dokonuje się nie przez samo tylko złudzenie wzrokowe u patrzących, lecz przez to, że widziana postać istnieje rzeczywiście w świecie zewnętrznym. Zachodzi to - jak się zdaje - wówczas, kiedy widzą ją wszyscy obserwujący zjawisko, i to nie przez chwilę, ale przez czas dłuższy. W tym przypadku - zdaniem niektórych autorów - jest to własna postać Ciała Chrystusa. Mniejsza z tym, że czasami nie widzą tam całego Chrystusa, lecz jakiś fragment Ciała, lub że nie jest On widziany jako miody mężczyzna, lecz jako dziecko. Jak zobaczymy4, jest to w mocy ciała uwielbionego ukazać się w całości lub w części, we własnej postaci lub pod postacią obcą, oczom, które nie są uwielbione. Tłumaczenie takie wydaje się jednak niewłaściwe. Bo po pierwsze, Ciało Chrystusa można widzieć tylko w jednym, ściśle określonym miejscu; jeżeli jest oglądane w Jego własnej postaci, jest przedmiotem czci w niebie. Nie można go widzieć pod własną postacią w omawianym sakramencie. Po drugie, ciało uwielbione ukazuje się z własnej woli; po ukazaniu się, kiedy chce - znika. Czytamy w Ewangelii5, że Pan

„zniknął uczniom z oczu". To zaś, co w tym sakramencie ukazuje się pod postacią ciała, trwa dłużej. Ba, czytamy niekiedy, że za radą wielu biskupów bywa zamknięte i przechowywane w puszce. W odniesieniu do Chrystusa w Jego własnej postaci byłby to przecież pomysł bezbożny /96/.

Toteż musimy stwierdzić, że jeśli zostaną zachowane poprzednie wymiary postaci, to dokonuje się tu cudowna jakaś zmiana pozostałych akcydensów, mianowicie kształtu, barwy itp., tak że patrzący widzą ciało, krew lub nawet dzieciątko. Jak mówiliśmy8, nie ma tu szachrajstwa, dokonuje się bowiem ukazanie pewnej prawdy za pośrednictwem symbolu: przez cudowną wizję zostaje uzmysłowiona rzeczywista obecność Ciała i Krwi Chrystusa w sakramencie Eucharystii. Jasne więc, że przy zachowaniu wymiarów, które - jak dalej zobaczymy 7 - stanowią podstawę innych akcydensów, w omawianym sakramencie pozostaje prawdziwe Ciało Chrystusa Pana.

Ad 1. Przy wspomnianych zjawiskach postacie sakramentalne niekiedy pozostają całkowicie niezmienione, niekiedy zaś - jak stwierdziliśmy8 - zachowują swoje podstawowe elementy.

Ad 2. W tego rodzaju wizjach - jak wiemy 9 - nie ukazuje się własna postać Chrystusa, lecz postać ukształtowana w sposób cudowny bądź w oczach patrzących ludzi, bądź też, jak stwierdziliśmy wyżej 10, w oparciu o istniejące wymiary postaci sakramentalnych.

Ad 3. Wymiary konsekrowanego chleba i wina pozostają niezależnie od cudownej zmiany innych akcydensów, o czym była mowa11.

ZAGADNIENIE 77
AKCYDENSY, KTÓRE POZOSTAJĄ W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII

Rozpatrzmy z kolei akcydensy, które pozostają w omawianym sakramencie.

Zagadnienie to ujmiemy w ośmiu pytaniach: 1. Czy pozostające w nim akcydensy nie mają podmiotu? 2. Czy rozciągłość jest podmiotem innych akcydensów? 3. Czy te akcydensy mogą oddziaływać na otaczające środowisko? 4. Czy mogą ulegać zniszczeniu? 5. Czy może z nich coś powstawać? 6. Czy mogą

posilać? 7. Do czego odnosi się łamanie konsekrowanego chleba? 8. Czy wolno coś dodawać do konsekrowanego wina?

Artykuł 1

CZY W OMAWIANYM SAKRAMENCIE AKCYDENSY POZOSTAJĄ BEZ PODMIOTU? /97/

Na pozór nie, skoro: 1. W tym sakramencie Prawdy nie może być żadnego nieładu lub oszustwa. Istnienie akcydensów bez podmiotu nie da się pogodzić z naturalnym porządkiem, ustanowionym przez Boga. A nadto - jak się zdaje - wprowadzałoby w błąd, bo akcydensy ukazują naturę swego podmiotu. Więc w tym sakramencie akcydensy nie są bez podmiotu.

2. Wykluczone jest oderwanie określenia od tego, co ono określa, nawet cud tego nie dokona. Również nie można zdefiniować żadnej rzeczy posługując się określeniem dotyczącym czegoś innego; na przykład człowieka, który nie przestał nim być, nie można nazwać bezrozumnym zwierzęciem. Prowadziłoby to do współistnienia rzeczy wykluczających się nawzajem, bo jak mówi Filozof 1 „określenie jest tym, co zostało oznaczone przez nazwę danej rzeczy" /98/. Do właściwości akcydensu, ujętych w określeniu, należy to, że on tkwi w podmiocie, natomiast bytem samoistnym nie będącym w podmiocie jest substancja. Więc nawet cud nie może sprawić tego, że w omawianym sakramencie akcydensy są bez podmiotu.

3. Akcydens jest czymś konkretnym, dzięki podmiotowi. Gdyby w tym sakramencie pozostawały akcydensy bez podmiotu, nie stanowiłyby one bytów skonkretyzowanych w jednostce, lecz byłyby pojęciem ogólnym. Oczywiście tak nie jest. Gdyby tak było, to nie byłyby poznawalne przez zmysły, a jedynie przez intelekt.

4. Przez konsekrację eucharystyczną akcydensy nie stają się bytami złożonymi. Przed konsekracją nie były bytami złożonymi z materii i formy ani z istoty i istnienia (99), więc i po konsekracji nie cechuje ich ani pierwszy, ani drugi rodzaj złożoności. Lecz jest w tym coś niewłaściwego. Akcydensy stanowiące przedmiot poznania zmysłowego byłyby w tym przypadku mniej złożone od aniołów. Nie pozostają one zatem w sakramencie Eucharystii bez podmiotu.

A jednak według Grzegorza2, postacie sakramentalne są to cechy zewnętrzne

tych rzeczy, które istniały przedtem, mianowicie: chleba i wina /100/. Ponieważ w sakramencie nie ma już substancji chleba i wina, wydaje się, że wspomniane postacie istnieją bez podmiotu.

Wykład: Spostrzegane przy pomocy zmysłów akcydensy chleba i wina, pozostające po konsekracji w sakramencie Eucharystii, nie tkwią w substancji chleba i wina jako podmiocie, bo substancji tej - jak wiemy3 - już tam nie ma. Nie cechują one także formy substancjalnej tych rzeczy. Nie ma jej tam, a gdyby nawet istniała to - jak dowiódł Boecjusz4 - nie mogłaby być podmiotem. Jasne jest również, że ich podmiotem nie może być substancja Ciała i Krwi Chrystusa, nie mogą one w żadnym razie cechować ludzkiego ciała. Jest też wykluczone, by Ciało Chrystusa przebywające w chwale i wolne od cierpień, podlegało przemianie dla uzyskania cech tego rodzaju.

Niektórzy teologowie twierdzą, że podmiotem tych akcydensów jest otaczające powietrze. Lecz i to jest wykluczone. Po pierwsze, powietrze nie może przybierać cech tego rodzaju. Po drugie, tam gdzie są akcydensy, nie ma powietrza. Przeciwnie, przemieszczając postacie wypieramy powietrze. Po trzecie, akcydensy nie zmieniają swego podmiotu. Konkretny akcydens, cechujący to, co jest jego podmiotem, nie może stać się później akcydensem innej rzeczy. Akcydens jest bowiem skonkretyzowany przez swój podmiot. Toteż nie może się zdarzyć, by jeden i ten sam akcydens cechował raz ten, raz inny podmiot. Po czwarte, ponieważ powietrze nie traci swoich akcydensów, miałoby jednocześnie oprócz nich jeszcze inne. Nie można też utrzymywać, że chodzi tu o cud spowodowany mocą konsekracji, bo słowa konsekracji oznaczają wspomnianego zjawiska.

Pozostanie więc jedyna ewentualność: istnienie w omawianym sakramencie akcydensów bez podmiotu. Jest to w mocy Boga, ponieważ skutek w większym stopniu zależy od przyczyny pierwszej niż od przyczyny wtórej /101/. Bóg - Pierwsza Przyczyna substancji i akcydensu - może swą nieograniczoną potęgą przedłużyć istnienie akcydensu po usunięciu substancji, która przedtem warunkowała to istnienie jako jego własna przyczyna, podobnie jak zdoła wywołać inne skutki uwarunkowane przyczynami przyrodzonymi, mimo braku tych przyczyn. Tak Bóg ukształtował ludzkie ciało w łonie Dziewicy „bez udziału męskiego nasienia".

Ad 1. To - że coś jest zgodne z porządkiem powszechnego prawa przyrodzonego - nie

wyklucza możliwości przeciwnych, uwarunkowanych specjalnym przywilejem łaski, co się okazało przy wskrzeszaniu zmarłych i przywracaniu wzroku niewidomym. Także i w dziedzinie spraw ludzkich bywają udzielane przywileje wyłączające pewne przypadki spod reguł powszechnie obowiązujących. Tak więc, choć według powszechnego porządku natury akcydens tkwi w podmiocie, w sakramencie Eucharystii akcydensy są bez podmiotu dla racji specjalnych, przewidzianych porządkiem łaski, a omówionych poprzednio5.

Ad 2. „Byt" nie jest czymś, co określa rodzaj danej rzeczy. Nie można więc określić istoty substancji ani istoty akcydensu posługując się tym terminem. Toteż nie powiemy, że substancja jest bytem samoistniejącym bez podmiotu, akcydens zaś - bytem w podmiocie. Powiemy natomiast, że tym, co jest istotą substancji i co ją charakteryzuje, jest przysługująca jej z natury możliwość bytowania nie w pod-miocie; tym zaś, co jest istotą akcydensu i co go charakteryzuje, jest możliwość bytowania w podmiocie /102/. Więc to, że w sakramencie Eucharystii akcydensy bytują bez podmiotu, nie wynika z ich istoty, lecz jest spowodowane podtrzymującą je mocą Bożą. Nie przestały one być akcydensami i nadal podpadają pod definicję akcydensów, a nie pod definicję substancji.

Ad 3. Omawiane akcydensy istniały konkretnie, cechując substancję chleba i wina. Po przemianie tej substancji w Ciało i Krew Chrystusa trwają nadal jako akcydensy, podtrzymywane mocą Bożą w istnieniu jednostkowym, posiadanym poprzednio. Są więc konkretne i poznawalne za pośrednictwem zmysłów.

Ad 4. Omawiane akcydensy, dopóki istniała substancja chleba i wina, nie bytowały samoistnie i nie stanowiły podłoża dla innych akcydensów, lecz określały substancję stanowiącą ich podłoże. Tak akcydens bieli określa śnieg jako biały. Lecz po konsekracji, te akcydensy, które pozostały, mają byt samoistny. Toteż, podobnie jak aniołowie, o których mówiliśmy poprzednio6, są czymś złożonym z istoty oraz istnienia. Ponadto są złożone z części mierzalnych.

Artykuł 2

CZY W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII PODMIOTEM POZOSTAŁYCH AKCYDENSÓW JEST ROZCIĄGŁOŚĆ CHLEBA I WINA? /103/

Na pozór nie, skoro: 1. „Podmiotem akcydensów nie może być akcydens "1. Żadna forma bowiem nie może być podmiotem jakichś cech, może nim być tylko materia. Rozciągłość zaś jest akcydensem, więc nie może być podmiotem pozostałych akcydensów /104/.

2. Konkretna rozciągłość jakiejś rzeczy zostaje zrealizowana przez jej substancję. Pozostałe akcydensy konkretyzują się w danej jednostce podobnie. Ponieważ zaś rozciągłość chleba i wina istnieje nadal konkretnie w sakramencie, tak jak istniała poprzednio, na tej samej zasadzie istnieją w swym konkretnym bytowaniu jednostkowym i pozostałe akcydensy, jak przedtem istniały w substancji. Rozciągłość przeto nie jest podmiotem innych akcydensów, czyli tym, co konkretyzuje ich bytowanie w jednostce.

3. Między innymi akcydensami chleba i wina, zachowanymi po konsekracji, dostrzegalne dla zmysłów jest również to, że coś jest rzadkie lub gęste. Akcydens ten nie może cechować rozciągłości istniejącej poza materią, bo jak mówi Filozof2, rzadkie jest to, co wielką ilość materii zawiera w sobie przy małej rozciągłości /105/. Wydaje się więc, że rozciągłość w tym sakramencie nie może być podmiotem akcydensów pozostających w Eucharystii.

4. Rozciągłość oderwana od podmiotu jest - jak się zdaje - pojęciem matematycznym. Pojęcie takie nie może być podłożem jakości podpadających pod zmysły. Natomiast akcydensy pozostające w sakramencie Eucharystii są zmysłowo postrzegalne. Wydaje się więc, że gdyby podmiotem ich była rozciągłość chleba i wina, pozostająca po konsekracji, istnienie ich w tym sakramencie byłoby niemożliwe.

A jednak podzielność cech jakościowych jest czymś wtórnym i zależy od podzielności podmiotu. Spostrzegamy zaś w sposób namacalny, że cechy te, zachowane w sakramencie Eucharystii, są dzielone przy dzieleniu rozciągłości. Więc podmiotem akcydensów pozostawionych w tym sakramencie jest rozciągłość.

Wykład: Musimy stwierdzić, że spośród akcydensów chleba i wina, zachowanych w sakramencie Eucharystii, rozciągłość jest podmiotem innych. Przemawia za tym po pierwsze to, że zabarwienie danej rzeczy oraz inne akcydensy spostrzegamy w związku I określoną rozciągłością. Co do tego zmysły nie mylą.

Po drugie - to że rozciągłość jest podstawową dyspozycją materii. Jak twierdzi

Platon, pierwszą zasadą podziału materii na wielką i niewielką jest rozciągłość. Materia jest podmiotem zasadniczo, a więc tym, co pośredniczy przy jej określeniu przez pozostałe akcydensy, jest rozciągłość /106/. Twierdzenie, że pierwszym podmiotem barwy jest powierzchnia, spowodowało - jak czytamy w księdze „Metafizyk"3 - że niektórzy autorzy utożsamili rozciągłość ciał z ich substancją. A ponieważ w sakramencie Eucharystii, po zniknięciu podmiotu akcydensy zachowują istnienie, które im przysługiwało przedtem, narzuca się wniosek, że rozciągłość stanowi oparcie dla wszystkich pozostałych akcydensów.

Po trzecie, podmiot jest zasadą jednostkowienia akcydensów /107/. Zasadą tą musi być coś, co pełni funkcję podmiotu, bo właściwości indywidualne nie mogą cechować wielu rzeczy. Dwojakiego rodzaju może być to, co cechuje jednostkę w sposób niepowtarzalny. Mogą to być jestestwa z natury nie przeznaczone do istnienia w czymś innym. Należą tu nie materialne formy oddzielone, bytujące samoistnie /108/. Są one ze swej istoty formami jednostkowymi. A może to być jakaś forma substancjalna lub akcydentalna, przeznaczona z natury do bytowania w czymś, lecz nie we wielu rzeczach, jak konkretna biel określonej bryły. Każda forma substancjalna zostaje skonkretyzowana jako jednostka w oparciu o materię, bo taka musi mieć podłoże swojego istnienia. Dotyczy to każdej formy niesamoistnej. Takim podłożem, czyli podmiotem dla niektórych form tego rodzaju, jest materia nie będąca składową częścią jakiejś innej rzeczy. Toteż i forma zespolona z nią w istnieniu nie może być formą żadnej innej rzeczy. Ale biorąc pod uwagę inny punkt widzenia, musimy stwierdzić że formy niesamoistne zostają skonkretyzowane w jednostce przez rozciągłość, bo samo to, że jakaś forma jest czymś konkretnym w danej jednostce, decyduje o jej ujednostkowieniu, które polega na zespoleniu z jedną rzeczą i wyodrębnieniu jej od pozostałych. Podział substancji dokonuje się, jak twierdzi Filozof5, w oparciu o rozciągłość; ona więc jest zasadą, która w pewien sposób określa jednostkowe bytowanie tego rodzaju form, bo każda z tych form kształtuje inną porcję materii. Toteż rozciągłość jest sama przez się jakoś ujednostkowiona, analogicznie do poszczególnych linii, należących do jednego gatunku, ale różniących się położeniem. Położenie jest elementem składowym rozciągłości. Rozciągłość zostaje bowiem określona przez „ilość w pewien sposób usytuowaną" 6. Toteż nie

inaczej, ale podmiotem pozostałych akcydensów może być raczej rozciągłość /109/.
Ad 1. Akcydens jako taki nie może być podmiotem innego akcydensu, nie bytuje bowiem samoistnie. Z chwilą jednak, kiedy określając jakiś byt, warunkuje zarazem istnienie innego akcydensu cechującego ten byt, mówimy że jest on jego podmiotem. Powiadamy na przykład, że powierzchnia jest podmiotem barwy. Toteż, jeśli mocą Bożą akcydens staje się bytem samoistnym, może on być zarazem samoistnym podmiotem innego akcydensu.
Ad 2. Wiemy7, że jednostkowienie akcydensów dokonuje się za pośrednictwem rozciągłości także i wtedy, kiedy cechują one substancję chleba. Toteż w sakramencie Eucharystii nie co innego, a tylko rozciągłość jest podmiotem pozostałych akcydensów.
Ad 3. Cechy jakościowe bryły, takie jak gęstość czy rzadkość, są rezultatem wielkiej lub małej ilości materii zawartej w bryle o mniejszych lub większych wymiarach. Podobnie i wszystkie pozostałe akcydensy wynikają z podstawowych elementów substancji /110/. Moc Boża sprawia, że po ustąpieniu substancji akcydensy te istnieją nadal. Podobnie moc ta zachowuje w istnieniu cechy jakościowe materii, takie jak wynikające z materii: gęstość i rzadkość.
Ad 4. Podmiotem jakości zmysłowo postrzegalnych jest - jak czytamy8 - materia zmysłowo poznawalna, a nie aspekt intelektualny materii, stanowiący przedmiot matematyki. Jasne więc, że rozciągłość, cechująca nadal omawiany sakrament po zniknięciu substancji chleba i wina, nie jest ilością w sensie matematycznym.

Artykuł 3

CZY POSTACIE, KTÓRE POZOSTAJĄ W SAKRAMENCIE EUCHARYSTII, MOGĄ POWODOWAĆ ZMIANY W BYTACH ISTNIEJĄCYCH NA ZEWNĄTRZ?

Na pozór nie, skoro: 1. Formy konkretyzują się w materii pod wpływem form skonkretyzowanych, a nie form oddzielonych od materii - jak stwierdził Filozof 1 - ponieważ oddziałują na siebie rzeczy do siebie nawzajem podobne /111/. Postacie sakramentalne są bez materii, pozostają bowiem - jak wiemy2 - bez podmiotu. Nie mogą więc powodować zmian w zewnętrznym środowisku materialnym przez formowanie materii w jakiś sposób.

2. Kiedy się kończy działanie głównego sprawcy, przestaje działać narzędzie; w czasie odpoczynku kowala młot jest bez ruchu. Funkcję narzędzia pełnią wszystkie formy akcydentalne. Przez nie działa forma substancjalna, jako główna przyczyna sprawcza. Wydaje się więc, że pozostając w sakramencie Eucharystii nie mogą one wpływać na zmianę otaczającego środowiska materialnego - bo jak wiemy3 - w sakramencie tym nie ma już formy substancjalnej chleba i wina.

3. Każda rzecz w swym działaniu nie wykracza poza ramy swojego gatunku, skutek bowiem nie może górować nad przyczyną. Wobec tego że wszystkie postacie sakramentalne są akcydensami, nie mogą powodować zmian w zewnętrznym środowisku materialnym, w szczególności nie mogą wpływać na powstawanie form substancjalnych.

A jednak gdyby postacie sakramentalne nie oddziaływały na ciała położone na zewnątrz, przemieniając je, to nie moglibyśmy ich spostrzegać przy pomocy zmysłów, bo jak mówi Filozof4, poznanie zmysłowe jest uwarunkowane oddziaływaniem rzeczy zmysłowo postrzegalnych na zmysły.

Wykład: Każda rzecz działa o tyle, o ile jest bytem w akcie. Wynika stąd współzależność między istnieniem a działaniem danej rzeczy. Ponieważ zaś - jak już wiemy5 - moc Boża sprawia, że postacie sakramentalne istnieją nadal tak, jak istniały poprzednio w substancji chleba i wina, wnioskujemy, że po przemianie tej substancji w Ciało i Krew Chrystusa, nadal oddziałują na otoczenie. Toteż niewątpliwie mogą one powodować zmiany w ciałach znajdujących się poza nimi.

Ad 1. Postacie sakramentalne są wprawdzie formami istniejącymi bez materii, lecz zatrzymują byt posiadany przedtem, kiedy kształtowały materię. Istnienie tych form jest przeto podobne do istnienia form w materii.

Ad 2. Działanie formy akcydentalnej jest zależne od działania formy substancjalnej, podobnie jak istnienie akcydensu jest zależne od istnienia substancji. Ponieważ Bóg sprawił swą potęgą, że postacie sakramentalne mogą istnieć bez substancji, podobnie w Bożej mocy leży to, że mogą one działać bez formy substancjalnej, gdyż od Boga, jako Pierwszej Przyczyny sprawczej, zależy wszelkie działanie formy zarówno substancjalnej, jak i akcydentalnej.

Ad 3. Forma substancjalna nie powoduje zmian w innej formie substancjalnej przez

oddziaływanie bezpośrednio, lecz sprawia to za pośrednictwem jakości czynnych i biernych /112/. Wywierają one swój wpływ na otoczenie mocą formy substancjalnej. Ta zdolność działania, dzięki potędze Bożej, przysługuje nadal postaciom sakramentalnym tak, że pełniąc funkcję narzędzia mogą one działać jak poprzednio, mogą wpływać na zmianę form substancjalnych, przekraczając możliwości kategorii bytów, do której należą nie jakąś własną mocą, lecz mocą głównej przyczyny sprawczej.

Artykuł 4

CZY POSTACIE SAKRAMENTALNE MOGĄ ULEC ZNISZCZENIU?

Na pozór nie, skoro: 1. Zniszczenie polega na oddzieleniu formy od materii. Jak wynika zaś z poprzednich wywodów1, w sakramencie Eucharystii już nie ma materii chleba. Więc postacie sakramentalne nie mogą ulec zniszczeniu.

2. Zniszczenie formy jest zawsze czymś wtórnym i towarzyszy zniszczeniu podmiotu. Toteż formy samoistne są niezniszczalne, jak to stwierdzamy u substancji duchowych. Więc i postacie sakramentalne nie mogą ulec zniszczeniu, są bowiem formami bez podmiotu.

3. Gdyby uległy zniszczeniu, stałoby się to albo w sposób przyrodzony, albo przez cud. Wykluczony jest sposób przyrodzony, nie ma tu bowiem podmiotu, który by przetrwał zniszczenie postaci /113/.

Wykluczony jest i cud, ponieważ to, co w tym sakramencie cudowne, zostaje spowodowane mocą konsekracji, dzięki której postacie sakramentalne zostały zachowane. Przyczyna zachowania zaś nie jest przyczyną zniszczenia. Więc postacie sakramentalne w żaden sposób nie mogą ulec zniszczeniu.

A jednak to, że hostie konsekrowane ulegają rozkładowi i mogą butwieć można spostrzec za pośrednictwem zmysłów.

Wykład: Zniszczenie jest przejściem z bytu do niebytu2. Wiemy zaś, że postacie sakramentalne zachowują ten sam byt, który posiadały przedtem, kiedy istniała substancja chleba i wina. Akcydensy chleba i wina mogły przestać istnieć będąc akcydensami substancji chleba i wina, więc podobnie mogą przestać istnieć pod nieobecność tej substancji. Mogą one ulec zniszczeniu dwojako: po pierwsze - przez

działanie mające na celu zniszczenie akcydensów, po drugie - działanie osiągające ten cel ubocznie.

Działanie zmierzające do tego celu bezpośrednio polega na zmianie jakości lub ilości przez powiększenie lub zmniejszenie wymiarów, lecz dokonujące się w inny sposób niż u istot żywych. Substancja chleba i wina do tych istot nie należy. Może się ona zmieniać natomiast co do ilości przez przyrost lub rozdrobnienie masy. Jak mówi bowiem Filozof3, przez podzielenie ginie jedna rozciągłość a powstają dwie; przez dodanie zaś - na odwrót - z dwóch powstaje jedna. W ten sposób oczywiście mogą ulegać zniszczeniu omawiane akcydensy również po konsekracji. Sama pozostająca w sakramencie rozciągłość może podlegać rozdrobnieniu i może być powiększana, a ponieważ jak wiemy 4, jest ona podmiotem jakości zmysłowo poznawalnych, to może być także podmiotem dokonującej się w nich zmiany, mianowicie zmiany barwy lub zapachu chleba bądź wina.

W inny sposób postacie sakramentu mogą ulec zniszczeniu ubocznie, przez zniszczenie podmiotu. Nie mają wprawdzie podmiotu po konsekracji, ale zachowują byt, który posiadały tkwiąc w podmiocie; istnieją w sposób charakteryzujący istnienie podmiotu i dostosowany do tego rodzaju istnienia. Pod wpływem czynnika rozkładowego mogą one przestać istnieć, jak przestaje istnieć substancja chleba i wina. Ale zniszczenie tych substancji musi być poprzedzone zmianą akcydensów.

Należy jednak uwzględnić dwa stopnie zniszczenia. Ponieważ Chrystusowe Ciało i Krew pojawia się w tym sakramencie na miejsce substancji chleba i wina, przy takiej zmianie akcydensów, która nie powodowałaby rozkładu tej substancji, Ciało i Krew Chrystusa nie znika w Eucharystii. Dotyczy to zarówno zmiany jakości takich, jak zmiana barwy lub smaku chleba bądź wina przy jednoczesnym zachowaniu ich natury, jak i zmiany ilości przy zachowaniu natury chleba i wina, przy rozdrobnieniu lub rozlaniu. Natomiast, gdyby zmiana akcydensów była połączona z rozkładem substancji chleba i wina, Ciało i Krew Chrystusa w tym sakramencie się nie ostoi. Dotyczy to zarówno zmiany jakościowej, kiedy barwa lub smak zmieni się tak dalece, że już w żaden sposób nie może cechować substancji chleba bądź wina, jak i zmiany ilościowej, przy takim rozproszkowaniu chleba, bądź też rozlaniu wina, że już nie istnieją ich postacie.

Ad 1. Jeżeli istnienie danej rzeczy jest uwarunkowane ukształtowaniem materii przez formę, to zasadniczym elementem zniszczenia jest oddzielenie formy od materii. Lecz jeśli dana forma istnieje poza materią, w taki sam sposób, jak przedtem istniała w materii, może to istnienie utracić, podobnie jak przedtem bytując w materii. W omawianym sakramencie, jak wiemy5, forma bytuje bez materii w taki właśnie sposób.

Ad 2. Postacie sakramentalne, choć są formami nie posiadającymi oparcia w materii, istnieją jednak w taki sam sposób, jak przedtem bytując w materii.

Ad 3. Zniszczenie postaci eucharystycznych jest zjawiskiem przyrodzonym, nie mającym cech cudowności. Uwarunkowane jest wprawdzie przez cud dokonany przez konsekrację a polegający na tym, że postacie sakramentalne pozbawione podmiotu zachowały istnienie posiadane przedtem w podmiocie. Podobnie w sposób przyrodzony korzysta z wzroku niewidomy, który cudem wzrok odzyskał.

Artykuł 5

CZY Z POSTACI SAKRAMENTALNYCH MOŻE POWSTAĆ COŚ INNEGO?

Na pozór nie, skoro: 1. Każda rzecz stając się powstaje z jakiejś materii. A choć przez akt stwórczy zostały powołane do bytu jestestwa z niczego, z nicości nie powstaje nic. Otóż pod postaciami sakramentalnymi nie ma żadnej materii, jest tylko Ciało Chrystusa nie podlegające zniszczeniu. Wydaje się więc, że z postaci sakramentalnych nic powstać nie może /114/.

2. Wykluczone, by z jakiegoś bytu mógł powstać byt należący do innej kategorii bytów, z bieli nie powstanie linia. Ponieważ akcydensy należą do innej (kategorii bytów niż substancja, a postacie sakramentalne są akcydensami, więc nie może z nich powstać żadna substancja.

3. Gdyby z nich powstała substancja jakiegoś ciała, cechowałyby ją jakieś akcydensy. Więc powstanie substancji cielesnej z postaci sakramentalnych byłoby zrodzeniem się substancji i akcydensów z akcydensów, czyli dwóch rzeczy z jednej, a to jest niemożliwe. Wykluczone jest przeto powstanie substancji jakiegoś ciała z postaci sakramentalnych.

A jednak można się przekonać naocznie, że z postaci sakramentalnych powstaje

popiół przy ich spaleniu, przy zbutwieniu - robactwo, pył - przez sproszkowanie.
Wykład: Według Filozofa1, zniszczenie jednej rzeczy pociąga za sobą powstanie innej. Więc z chwilą kiedy postacie sakramentalne zgodnie z tym, co zostało stwierdzone2, ulegają zniszczeniu, musi z nich coś powstawać. Zniszczenie ich bowiem nie jest unicestwieniem polegającym na zniknięciu bez śladu; pozostaje po nich oczywiście jakiś dostrzegalny byt.

Poznanie, w jaki sposób może z nich coś powstać, nastręcza wiele trudności. Jasne jest bowiem, że nie powstaje nic z istniejących tam realnie Ciała i Krwi Chrystusa, bo one są niezniszczalne. Gdyby w sakramencie Eucharystii pozostawała substancja chleba i wina bądź też ich materia, narzucałoby się przypuszczenie, że z niej tworzą się następnie były podpadające pod zmysły. Tak utrzymują niektórzy pisarze. Lecz jak stwierdziliśmy3, jest to przypuszczenie błędne.

Toteż są tacy, którzy twierdzą, że nowe byty nie powstają z postaci sakramentalnych, lecz tworzą się z otaczającego powietrza. Ale i to - jak się okazuje - jest wykluczone z wielu względów. Po pierwsze -przy powstaniu nowego bytu poprzedni ulega przemianie i ginie w sposób widoczny, natomiast w otaczającym powietrzu nie widzimy poprzedzających powstanie nowego bytu żadnych zmian i nic nie ginie: nie rodzi się z niego robactwo, ani nie powstaje popiół. Po drugie - zmiana tego rodzaju i jej rezultat koliduje z naturą powietrza. Po trzecie - przy ewentualnym spaleniu się lub zbutwieniu wielkiej ilości hostii konsekrowanych nie byłoby możliwe powstanie ciał stałych w takiej ilości bez poprzedniego zagęszczenia powietrza, dokonującego się w wielkiej masie i w sposób odczuwalny. Po czwarte - nowe byty mogłyby powstać ze znajdujących się w pobliżu ciał stałych, na przykład z żelaza lub kamieni. Pozostają one jednak nienaruszone po utworzeniu się omawianych bytów. Twierdzenie to nie da się przeto utrzymać, sprzeciwia się bowiem świadectwu zmysłów.

I dlatego inni dowodzą, że w momencie rozkładu postaci zostaje przywrócona substancja chleba i wina, oraz że z tej substancji powstaje popiół, rodzi się robactwo itp. Lecz jak się zdaje, twierdzenie to jest nie do przyjęcia. Po pierwsze, jak wiemy4, substancja chleba i wina została przemieniona w Ciało i Krew, więc nie można jej przywrócić inaczej, jak przez dokonanie odwrotnej przemiany: Ciała i Krwi Chrystusa

w substancję chleba i wina, co jest wykluczone /115/. Podobnie powietrze, które stało się ogniem, może stać się na nowo powietrzem tylko przez odwrotną przemianę: ognia w powietrze. Gdyby zaś substancja chleba lub wina została unicestwiona, nie byłoby możliwe przywrócenie jej z powrotem, ponieważ to, co się stało nicością, nie wraca w swej jednostkowej niepowtarzalności. Mówi się najwyżej o przywróceniu substancji, kiedy Bóg na miejsce poprzedniej stwarza nową. Po drugie, wydaje się to rzeczą niemożliwą, ponieważ nie można dostrzec chwili, w której by się zrealizowało przywrócenie tej substancji. Z poprzednich wywodów wynika w sposób oczywisty s, że dopóki w tym sakramencie trwają postacie chleba i wina, trwa w nim Ciało i Krew Chrystusa, które jak wiemy », w Eucharystii nie mogą współistnieć z substancją chleba i wina. Toteż w czasie trwania tych postaci wykluczone jest przywrócenie wspomnianej substancji, Wykluczone jest także po ich ustąpieniu, w przeciwnym razie substancja chleba i wina istniałaby bez własnych akcydensów. Twierdzenie, że wspomniana substancja zostaje przywrócona w końcowym momencie rozkładu postaci, dałoby się obronić, ale moment ten zapoczątkowałby istnienie substancji powstałych z rozkładu postaci. Byłoby więc to właściwie nie tyle odtworzenie substancji poprzednio istniejącej, ile raczej stworzenie od nowa materii chleba i wina.

Zważywszy jednak, że wydaje się nieuzasadnione mniemanie, iż w sakramencie Eucharystii dokonuje się jakiś cud, prócz tego, który wynika z samej konsekracji, z niej zaś nie wynika ani stworzenie nowej materii, ani odtworzenie poprzedniej, przypuszczalnie słuszne jest raczej twierdzenie, że przez konsekrację rozciągłość chleba i wina staje się cudownie pierwszym podmiotem dla form pozostałych. Otrzymuje więc ona właściwość przysługującą materii, a co za tym idzie, wszystko to, co dotyczy materii, przysługuje odtąd omawianej rozciągłości. Więc to, co mogłoby powstać z materii chleba i wina, gdyby ona istniała, może się zrodzić z rozciągłości chleba i wina, wprawdzie nie jako wynik nowego cudu, lecz mocą cudu spełnionego uprzednio.

Ad 1. Chociaż nie ma tam materii, z której by coś powstało, lecz jak wiemy7, rozciągłość pełni funkcje materii.

Ad 2. Wprawdzie omawiane postacie sakramentalne są akcydensami, lecz jak wiemy8, posiadają istnienie i moc przysługujące substancji.

Ad 3. Rozciągłość chleba i wina, zachowując swą własną naturę, w cudowny sposób otrzymuje również moc i właściwość substancji. Toteż może stać się jednym i drugim: substancją i rozciągłością.

Artykuł 6

CZY POSTACIE SAKRAMENTALNE MAJĄ WARTOŚĆ ODŻYWCZĄ?

Na pozór nie, skoro: 1. W księdze „O Sakramentach" mówi Ambroży1: „Nie jest to chleb przyswajany przez ciało, lecz chleb życia wiecznego, który wzmacnia substancję naszej duszy". Ponieważ zaś wszystko, co ma wartość odżywczą, może być przyswajane jako pokarm, ten chleb nie ma wartości odżywczej. To samo dotyczy i wina.

2. Filozof mówi2, że „żywimy się tym, z czego jesteśmy". Otóż postacie sakramentalne - to akcydensy; człowiek zaś nie składa się z akcydensów, bo akcydens nie jest częścią substancji (116). Wydaje się więc, że postacie sakramentalne nie mogą służyć jako pożywienie.

3. Filozof mówi \ że „pokarm pokrzepia przez to, iż jest substancją, a powoduje rośniecie przez swoją rozciągłość". Lecz postacie sakramentalne nie są substancją, więc nie mogą pokrzepiać.

A jednak słowa Apostoła4: „Jeden jest głodny, a drugi nietrzeźwy" dotyczą Eucharystii. Do tych słów mamy glosę5: „Apostoł piętnuje tych, którzy po dokonaniu celebry świętych misteriów i po konsekracji chleba i wina odbierali swoje dary ofiarne i nie troszcząc się o pozostałych, sami je spożywali, tak że nawet bywali pijani" /117/. Nie mogłoby się to zdarzać, gdyby postacie sakramentalne nie miały wartości odżywczej. Więc postacie te mogą służyć jako pokarm.

Wykład: Po tym, co powiedziano ostatnio, odpowiedź na to pytanie nie nastręcza trudności. Pokarm jak czytamy w II de Anima6, ma wartość odżywczą przez to, że się przemienia w substancję spożywającego ten pokarm. Wiemy zaś7, że postacie sakramentalne mogą się przekształcić w jakąś powstającą z nich substancję. Mogą się więc przemieniać w ciało ludzkie dla tej samej racji, dla której mogą się przemienić w popiół lub robactwo. Jasne więc, że mają wartość odżywczą.

Błędne jest natomiast twierdzenie tych autorów, którzy utrzymują, że postacie sakramentalne nie stanowią prawdziwego pokarmu przez przemianę w ludzkie ciało,

lecz odświeżają i wzmacniają człowieka przez oddziaływanie na zmysły, podobnie jak zapach żywności krzepi go, a wina - upaja. Z doświadczenia wiemy, że tak nie jest. Ciało ludzkie wskutek ciągłej utraty sił domaga się realnej odnowy, natomiast efekt oddziaływania na zmysły jest krótkotrwały. Spożywając zaś większą ilość konsekrowanego wina i hostii człowiek mógłby się utrzymać przy życiu przez czas dłuższy.

Podobnie nie ostoi się twierdzenie tych, którzy utrzymują że postacie sakramentalne mają wartość odżywczą, dzięki formie substancjalnej chleba i wina. Wiemy8, że po konsekracji formy tej już nie ma, a także i to że funkcji odżywiania nie pełni forma lecz raczej materia, która tracąc formę pokarmu otrzymuje formę tego, kto ten pokarm spożył. Toteż Filozof mówi", że pokarm początkowo niepodobny do tego, kto go spożywa, przy końcu do niego się upodabnia.

Ad 1. Po konsekracji nazwa „chleb" może w sakramencie oznaczać dwie rzeczy. Po pierwsze - same postacie chleba, które według Grzegorza 10 zatrzymują nazwę substancji istniejącej poprzednio. Po drugie - może oznaczać samo Ciało Chrystusa, które jest „zstępującym z nieba"11 chlebem mistycznym. Ambroży mówiąc, że ów chleb nie przekształca się w ciało, ma na myśli chleb w drugim znaczeniu tego słowa. Ciało Chrystusa nie przemienia się w ciało danego człowieka, lecz krzepi jego ducha. Przytoczone słowa nie dotyczą przeto chleba w pierwszym znaczeniu.

Ad 2. Postacie sakramentalne nie są składnikami ludzkiego ciała, lecz jak wiemy12, zostają przemienione w te składniki.

Ad 3. Jak stwierdzono1S, postacie sakramentalne mają moc substancji, choć substancją nie są.

Artykuł 7

CZY POSTACIE SAKRAMENTALNE W EUCHARYSTII SĄ PRZEŁAMYWANE?

Na pozór nie, skoro: 1. Filozof mówił, że łamliwość ciał jest uwarunkowana ich określoną porowatością. Porowatości tej nie możemy przypisać postaciom sakramentalnym. Więc nie można ich przełamywać.

2. Przełamaniu towarzyszy trzask. Lecz jak mówi Filozof2, trzask jest uwarunkowany twardością łamanej bryły o gładkiej powierzchni. Postacie

sakramentalne natomiast nie wydają dźwięku, więc nie mogą być przełamywane.

3. Jedno i to samo jest tu przełamywane i miażdżone zębami. Lecz zgodnie ze słowami Chrystusa Pana3: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije ...", spożywamy prawdziwe Ciało Chrystusa. Więc przełamujemy i miażdżymy zębami to Ciało. Toteż w wyznaniu Berengariusza czytamy 4: „Przyznaję za świętym Kościołem Rzymskim oraz wyznaję sercem i ustami, że chleb i wino składane na ołtarzu, po konsekracji stanowią prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, że jest Ono prawdziwie ujmowane przez ręce kapłana, łamane oraz miażdżone zębami wiernych". Więc przełamywania nie należy odnosić do postaci sakramentalnych.

A jednak przełamując dzielimy to, co wymierne. Lecz prócz postaci sakramentalnych nie dzielimy tu żadnej rzeczy wymiernej. Nie dzielimy Chrystusowego Ciała - bo jest niezniszczalne, ani substancji chleba - bo jej nie ma. Więc przełamujemy postacie sakramentalne.

Wykład: Dawni teologowie wypowiadali na ten temat wiele różnych opinii. Niektórzy utrzymywali, że w sakramencie Eucharystii nie ma przełamywania faktycznego, tylko coś, co wydaje się łamaniem. Zdanie to nie wytrzymuje krytyki, ponieważ w tym sakramencie Prawdy zmysły nie ulegają złudzeniu w dziedzinie, która podlega ich ocenie. Do tej dziedziny należy łamanie, przez które z jedności powstaje wielość, co zdaniem Filozofa B, stanowi przedmiot zmysłu wspólnego /118/.

Toteż inni utrzymują, że jest tam prawdziwe przełamywanie, mimo braku łamanego przedmiotu. Lecz zmysły temu przeczą. W sakramencie Eucharystii bowiem widzimy początkowo jakąś całość o określonych wymiarach, która potem zostaje podzielona na części. Właśnie ta całość musi stanowić to, co jest przełamywane.

Niedopuszczalne jest natomiast twierdzenie, że przełamywanie bywa samo prawdziwe Ciało Chrystusa. Po pierwsze, jest Ono niezniszczalne i niecierpiętliwe. Po drugie, jak już wiemy6, jest całe w każdej cząstce hostii, co wyklucza myśl o przełamywaniu.

Nie pozostaje więc nic innego jak przyjąć wniosek, że tym, co podlega przełamaniu jest rozciągłość oraz pozostałe akcydensy chleba. A jak postacie sakramentalne są sakramentem prawdziwego Ciała Chrystusa, tak ich przełamanie jest sakramentem Męki Pana, spełnionej na prawdziwym Jego Ciele.

Ad 1. Jak wiemy 7, postacie sakramentalne charakteryzuje nadal poprzednia konsystencja. Podobnie charakteryzuje porowatość, a co za tym idzie - łamliwość.
Ad 2. To co gęste, jest twarde. Ponieważ postacie sakramentalne zachowały swą gęstość, twardość je nadal cechuje, a w konsekwencji - trzask przy łamaniu.
Ad 3. Łamiemy i miażdżymy zębami to, co spożywamy we własnej postaci. Ciała Chrystusowego nie spożywamy w jego własnej postaci, lecz pod postacią sakramentu. Toteż nawiązując do słów zapisanych w Ewangelii8: „Ciało na nic się nie przyda", mówi Augustyn6: „Ciało, jeżeli bierzemy ten wyraz w znaczeniu materialnym, jak ci którzy mieli na myśli część zwłok albo mięso sprzedawane w jatkach". Ciało Chrystusa samo nie podlega łamaniu, chyba że mamy na myśli łamanie sakramentalnych postaci. I w tym sensie należy rozumieć wyznanie Berengariusza, odnosząc łamanie i miażdżenie w zębach do tych postaci, pod którymi prawdziwie jest Ciało Chrystusa.

Artykuł 8

CZY Z KONSEKROWANYM WINEM MOŻNA ZMIESZAĆ JAKIŚ PŁYN?

Na pozór nie, skoro: 1. Domieszka zawsze jakościowo upodabnia się do tego, z czym ją zmieszano. Lecz żaden płyn nie może upodobnić się do postaci sakra-mentalnych, bo jak wiemy \ są one akcydensami istniejącymi bez podmiotu. Wydaje się więc, że do sakramentalnych postaci wina nie można dać domieszki żadnego płynu.
2. Gdybyśmy zmieszali jakiś płyn z tymi postaciami, to musiałoby powstać coś jednolitego. Lecz żadnej jednolitej mieszaniny nie można otrzymać ani przez dolanie płynu, stanowiącego substancję, do postaci sakramentalnych, stanowiących akcydensy, ani przez zmieszanie tego płynu z Krwią Chrystusa Pana, bo do niej niczego dodać, ani też od niej niczego ująć nie można z powodu jej nienaruszalności. A zatem żadnego płynu nie można zmieszać z konsekrowanym winem.
3. Gdyby jakiś płyn zmieszano z konsekrowanym winem, to przypuszczalnie płyn ten stałby się również konsekrowany, podobnie jak poświęconą staje się woda, z chwilą kiedy ją zmieszamy z wodą święconą. Lecz wino konsekrowane jest prawdziwą Krwią Chrystusa. Więc dolany płyn stałby się także prawdziwą Jego Krwią. W ten sposób jakaś rzecz stałaby się Krwią Chrystusa inaczej niż przez

konsekrację, a to jest niedorzeczność. Więc jest wykluczone zmieszanie jakiegoś płynu z winem konsekrowanym.

4. Nie otrzymamy mieszaniny, jeśli jak twierdzi Filozof2, jeden z dwóch składników zniknie całkowicie. Otóż przy dolaniu jakiegokolwiek płynu sakramentalna postać wina - jak się zdaje - całkowicie zginie, tak że przestanie tam istnieć Krew Chrystusa. Stanie się to bądź ze względu na różnicę ilości, dzielącą dużo czegoś od niewiele, jak różnica barwy dzieli czerń od bieli, bądź też dlatego, że domieszany płyn dotrze przypuszczalnie wszędzie, tak iż zniknie Krew Chrystusa Pana, ponieważ Krew ta nie może być wraz z inną substancją w tym samym miejscu. Więc do konsekrowanego wina nie można dolać żadnego płynu.

A jednak możliwość dolania jakiegoś płynu do wina zarówno przed jego konsekracją, jak i po konsekracji jest oczywista.

Wykład: Poprzednie rozważania pozwolą rozwikłać ten problem. Wiemy bowiem3, że postacie pozostające w sakramencie Eucharystii mocą konsekracji, nie tylko otrzymały sposób istnienia wzorowany na istnieniu substancji, lecz także stały się podmiotem i przedmiotem oddziaływań na wzór substancji. Przejęły więc i zdolność działania, i podatność na oddziaływanie środowiska, czyli te momenty, które cechowałyby substancję, gdyby tam była obecna. Jasne zaś jest, że gdyby tam była substancja wina, to byłoby możliwe zmieszanie z nim jakiegoś płynu. Jednak wynik takiego zmieszania bywa różny, zależnie od rodzaju płynu i jego ilości.

Przy dolaniu takiej ilości płynu, że swoim działaniem objąłby on całe wino, na miejsce wina powstałby roztwór. Z chwilą zaś kiedy z dwóch składników powstaje roztwór, nie ma już żadnego z nich, oba zostają przemienione w coś trzeciego, powstaje jakieś ciało złożone, W rezultacie, gdyby dolano do wina płyn różniący się od niego co do gatunku, uniknęłoby wino istniejące przedtem. Gdyby zaś domiesza-no płyn tego samego gatunku, na przykład gdyby wino dolano do wina, to pozostałby wprawdzie płyn identyczny co do gatunku, lecz już nie to samo wino. Ujawniłaby to różnica akcydensów, jeśliby do wina białego dolano na przykład wino czerwone. Przy nikłej domieszce innego płynu, tak że nie mógłby on rozcieńczyć całego wina, w skład powstającego roztworu nie weszłoby całe wino, tylko jego część. Wino to, wskutek domieszki materii z zewnątrz, już nie byłoby identycznie tym samym, co poprzednio,

lecz byłoby winem nawet i wówczas, kiedy dolany płyn różni się od wina pod względem gatunku, bo jak mówi Filozof4, kropla wody, zmieszana z dużą ilością wina, staje się winem.

Z tego co powiedziano wynika, że Ciało i Krew Chrystusa pozostaje w tym sakramencie, dopóki są w nim te same postacie, co poprzednio. Konsekrowano bowiem ten oto chleb i to oto wino. Więc gdybyśmy dali tak wielką domieszkę jakiegoś płynu, że przemieszałoby się z nim całe wino konsekrowane i powstałby roztwór, a wino nie byłoby już tym płynem, co istniał poprzednio, nie byłoby już tak Krwi Chrystusa. Gdyby zaś dodano talk nikłą ilość jakiegoś płynu, że nie cała postać wina może stać się roztworem, lecz tylko część tej postaci, to tylko ta część konsekrowanego wina przestanie być Krwią Chrystusa. Krew ta będzie nadal pod częścią pozostałą.

Ad 1. Papież Innocenty III5 mówi w jednym z dekretałów6: „Widocznie same akcydensy wywierają wpływ na dolane wino, bo jeśli dolejemy wody, otrzymuje ona smak wina. Zdarzą się więc, że akcydensy powodują zmiany w podmiocie, jak podmiot - w akcydensach. Najwidoczniej natura ustępuje przed cudem, a działanie potęgi góruje nad zwykłym biegiem rzeczy". Słów tych jednak nie należy brać w tym znaczeniu, jakoby akcydens cechujący wino przed konsekracją automatycznie stał się akcydensem wina dolanego. Przemiana tego wina dokonała się przez działanie akcydensu. Wiemy bowiem 7, że akcydensy wina, które pozostały po konsekracji w sakramencie, działają nadal jak substancja i w ten sposób powodują zmiany w dolewanym płynie.

Ad 2. Płyn dolany do konsekrowanego wina Żadnym razie nie tworzy mieszaniny z substancją Krwi Chrystusa Pana. Zostaje natomiast zmieszany z postaciami sakramentalnymi, ale w ten sposób że postacie te przez zmieszanie z dolanym płynem całkowicie lub częściowo przestają istnieć, tworząc jak wspomnieliśmy wyżej s, coś nowego. Jeżeli przestały istnieć całkowicie, nie ma problemu. To nowe jest czymś jednolitym. Jeśli zaś znikły częściowo, to otrzymany roztwór będzie wprawdzie stanowił jedną całość co do ogólnej masy, lecz nie będzie czymś jednolitym co do sposobu, bytowania poszczególnych części. Jedna część bowiem będzie bytować bez podmiotu, druga zaś - w podmiocie, analogicznie do tego, kiedy na jakąś bryłę

składają się dwa metale, tak że ze względu na swoje wymiary stanowi ona jedno ciało, lecz nie jest jednolitą pod względem natury.

Ad 3. We wspomnianym dekretale Innocentego III czytamy9: „Jeśli do kielicha wlejemy po konsekracji inne wino, nie przemieni się ono w Krew, ani z Krwią się nie zmiesza, lecz zmieszane z akcydensami wina istniejącego przed konsekracją ze wszystkich stron otoczy Ciało ukryte pod nimi, a przy tym tego Ciała nie zwilży". Dodajmy że tak się stanie, jeżeli domieszka innego płynu jest tak nieduża, że nie spowoduje całkowitego zniknięcia Chrystusowej Krwi. Jest tu mowa o osłonięciu Krwi ze wszystkich stron nie w sensie kontaktu z Krwią w jej własnych wymiarach, lecz w wymiarach sakramentu.

Nie ma tu podobieństwa do święconej wody, ponieważ poświęcenie wody nie wprowadza żadnej zmiany do jej substancji, jak to sprawia konsekracja wina.

Ad 4. Niektórzy teologowie twierdzili, że najdrobniejsza domieszka innego płynu wyklucza istnienie substancji Krwi Chrystusowej pod całością postaci. Wyżej przytoczono argumenty 10 przemawiające za tym twierdzeniem. One nie przekonują. Określenie wymiarów słowami „dużo" lub „mało" dotyczy rozciągłości; wyznaczając ilość nie bierze pod uwagę istoty danego bytu. Nadto domieszka wlanego płynu może być tak nikła, że płyn ten nie dociera do zawartości całego kielicha. Decyduje przy tym nie tylko stosunek ilościowy, lecz także nieprzenikliwość postaci, które istnieją wprawdzie bez podmiotu, lecz jak wiemy11, działają podobnie jak działałaby substancja istniejąca w tym miejscu.

ZAGADNIENIE 78
FORMA SAKRAMENTU EUCHARYSTII /119/

Zastanówmy się z kolei nad formą tego sakramentu. Zagadnienie to ujmiemy w sześciu pytaniach: 1. Jaka jest forma sakramentu Eucharystii? 2. Czy właściwa jest forma konsekracji chleba? 3. Czy właściwa jest forma konsekracji Krwi? 4. Pytanie dotyczy mocy każdej z powyższych form. 5. Pytanie dotyczy prawdziwości wypowiedzi. 6. Pytanie dotyczy stosunku jednej formy do drugiej.

Artykuł 1

CZY FORMĘ SAKRAMENTU EUCHARYSTII STANOWIĄ SŁOWA: „TO JEST CIAŁO MOJE", ORAZ „TO JEST KIELICH KRWI MOJEJ"?

Na pozór nie, skoro: 1. Do formy tego sakramentu przypuszczalnie należą te słowa, którymi Chrystus Pan konsekrował swoje Ciało i Krew. Otóż w Ewangelii czytamy1,że Chrystus najpierw bierze chleb i błogosławi go, a potem mówi: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje". Podobnie postępuje z kielichem. A więc słowa przytoczone w tytule artykułu nie są formą sakramentu Eucharystii.

2. Euzebiusz z Emezy mówi2, że niewidzialny Kapłan przemienia widzialne rzeczy stworzone w swoje Ciało przez wygłoszenie słów: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje" /120/. Wydaje się więc, że cała ta wypowiedź należy do formy sakramentu. Ten sam argument dotyczy słów odnoszących się do konsekracji Krwi.

3. Forma chrztu: „Ja ciebie chrzczę" wymienia osobę szafarza i określa jego czynność. Otóż ani osoba, ani czynność szafarza nie jest wspomniana w powyższych słowach. Więc nie są one właściwą formą sakramentu.

4. Forma sakramentu realizuje sakrament w pełni. Toteż niekiedy wolno kogoś ochrzcić, wygłaszając jedynie słowa stanowiące formę sakramentu, a opuszczając wszystkie inne. Więc gdyby słowa wspomniane w tytule stanowiły formę sakramentu Eucharystii, to - jak się zdaje - niekiedy byłoby dopuszczalne sprawowanie sakramentu przez wygłoszenie tylko tych słów, a opuszczenie wszystkich innych odmawianych podczas mszy św. /121/ Tak chyba nie jest, bo opuszczenie ich nasuwałoby wniosek, że wypowiedziane słowa formy odnoszą się do wygłaszającego te słowa kapłana. Ponieważ rezultatem przemiany chleba i wina nie jest jego ciało i krew, omawiane słowa nie stanowią formy sakramentu Eucharystii.

A jednak Ambroży mówi3: „Konsekracji dokonują słowa Pana Jezusa. Przez wszystkie inne oddajemy chwałę Bogu, zanosimy modlitwę błagalną za lud, za królów i wszystkich pozostałych. Lecz w momencie sprawowania sakramentu kapłan już nie posługuje się swoimi słowami, lecz słowami Chrystusa. Więc te właśnie słowa realizują sakrament".

Wykład: Między Eucharystią a pozostałymi sakramentami istnieje dwojaka różnica-

Po pierwsze, Eucharystia realizuje się poprzez konsekrację materii, inne sakramenty natomiast - poprzez korzystanie z materii konsekrowanej. Po drugie, w innych sakramentach konsekracja materii polega tylko na pewnego rodzaju pobłogosławieniu, przez które materii konsekrowanej zostaje przekazana moc duchowa, tworząca z niej narzędzie. Sługa sakramentu, który jest narzędziem żywym, może być pośrednikiem przekazującym tę moc narzędziu martwemu. Natomiast w sakramencie Eucharystii konsekracja materii polega na cudownej przemianie substancji, którą sprawić może tylko Bóg. Toteż sługa sakramentu Eucharystii niczego nie sprawia prócz wygłoszenia słów.

Skoro zaś forma sakramentu musi odpowiadać jego realizacji, forma Eucharystii dwojako się różni od formy pozostałych sakramentów. Po pierwsze, formy tych sakramentów oznaczają posługiwanie się materią: obmycie lub namaszczenie. Forma sakramentu Eucharystii natomiast stanowi konsekrację materii, polegającą na przeistoczeniu zrealizowanym słowami: „To jest Ciało moje" bądź „to jest kielich Krwi mojej". Po drugie, formy innych sakramentów wygłasza sługa sakramentu w swoim własnym imieniu bądź jako ten, który wykonuje daną czynność, mówiąc przy tym „ja ciebie chrzczę", lub „ja ciebie bierzmuję", bądź ten, który rozkazuje, mówiąc „weź władzę. .. itd.", przy udzielaniu sakramentu (kapłaństwa; bądź też jako ten, który prosi o skutek, jak w sakramencie namaszczenia chorych, kiedy mówi: „Przez to święte namaszczenie i nasze wstawiennictwo" itd. Forma Eucharystii natomiast zostaje wygłoszona w imieniu samego Chrystusa, Jego słowami, by zaznaczyć że ten, kto pełni służbę przy realizacji tego sakramentu, niczego nie sprawia poza wygłoszeniem Chrystusowych słów.

Ad 1. Na powyższy temat istnieje wiele opinii. Niektórzy teologowie twierdzili, że Chrystus, który posiada władzę zwierzchnią nad sakramentami, sprawował sakrament Eucharystii bez użycia jakiejkolwiek formy ujętej w słowa. Słowa zaś wygłosił potem, by przy konsekracji posługiwali się nimi pozostali ludzie. Prawdopodobnie to miał na myśli Innocenty III, kiedy pisał4: „Owszem, wolno utrzymywać, że Chrystus najpierw mocą Bożą dokonał konsekracji, a potem wygłosił formę, przy użyciu której mieli błogosławić potomni". Lecz słowa Ewangelii najwyraźniej temu przeczą. Czytamy5, że Chrystus błogosławił, błogosławieństwo zaś dokonywało się przy użyciu słów.

Toteż cytowane wyżej twierdzenie Innocentego ma raczej charakter mniemania, nie orzeczenia /122/.

Inni utrzymywali, że to błogosławieństwo zostało dokonane słowami, których my nie znamy. Lecz i to twierdzenie nie może się ostać. Błogosławieństwo realizujące konsekrację obecnie posługuje się tymi samymi słowami, które wypowiedziano ongiś. Gdyby omawiane słowa nie realizowały wówczas konsekracji, to nie dokonałyby tego i dziś.

Toteż jeszcze inni dowodzili, że tamto błogosławieństwo zostało dokonane słowami, którymi posługujemy się i teraz, lecz Chrystus wypowiedział je dwu-krotnie: raz po cichu, by konsekrować; drugi raz jawnie, by pouczyć. Lecz i tego twierdzenia nie można uzasadnić. Kapłan dokonując konsekracji wypowiada odnośne słowa nie jako cytat z tajemnego błogosławieństwa Chrystusowego, lecz jako publiczną wypowiedź Chrystusa Pana. Gdyby nie wypowiedział ich sam Chrystus, to słowa te byłyby pozbawione mocy. Sądzimy więc, że Chrystus konsekrował wygłaszając je jawnie.

Inni przeto mniemali, że ewangeliści w swoich relacjach nie zawsze trzymali się tego porządku, w jakim opisywane fakty miały miejsce. Mówi o tym Augustyn6. Jeżeli tak, to opisywane zdarzenie można przedstawić jak następuje: Chrystus biorąc chleb, błogosławił mówiąc: To jest Ciało moje, a potem łamał i dawał swoim uczniom. Lecz słowa Ewangelii, nie poddane żadnym przeróbkom, znaczą to samo. Imiesłów „mówiąc" uwypukla bowiem pewną zbieżność między wypowiedzią a tym, co ją poprzedza Zbieżność ta nie koniecznie musi dotyczyć wyłącznie słów wypowiedzianych na końcu, które Chrystus Pan miał wygłosić przy udzieleniu swoim uczniom sakramentu. Można sądzić, że towarzyszyły one czynności wspomnianej poprzednio, a wtedy one znaczą: Kiedy błogosławił, łamał i dawał uczniom swoim, wypowiadał słowa „Bierzcie... itd.

Ad 2. Znaczenie słów „Bierzcie i jedzcie" wskazuje na korzystanie z konsekrowanej materii, co nie warunkuje tego sakramentu w sposób konieczny, jak stwierdzono wyżej 7. Przeto i te słowa nie należą do istoty formy. Przytoczona wypowiedź jednak oznacza doskonałą pełnię sakramentu Eucharystii, osiągalną przez korzystanie z konsekrowanej materii, skoro całkowita doskonałość jakiejś rzeczy polega na jej

działaniu a nie tylko na istnieniu. I to ma na myśli Euzebiusz wypowiadając się na temat sprawowania Eucharystii. Uwzględnia zarówno realizację podstawową sakramentu, jak i jego pełnię końcową.

Ad 3. W sakramencie chrztu sługa sakramentu wykonuje pewną czynność przez użycie materii. Czynność ta należy do istoty sakramentu. W Eucharystii jest inaczej. Więc argumentacja powyższa nie dotyczy sakramentu Eucharystii.

Ad 4. Niektórzy teologowie twierdzili, że sakrament Eucharystii nie może być sprawowany przez wygłoszenie tylko omawianych słów z pominięciem innych, zwłaszcza tych, które należą do kanonu mszy św. Lecz jasne jest, że to błąd. Wynika to z wyżej przytoczonych słów Ambrożego, a także z faktu, że nie wszyscy i nie zawsze mieli ten sam kanon mszy, lecz różni ludzie dodawali do niego różne partie /123/.

Toteż musimy stwierdzić, że gdyby kapłan wygłosił tylko powyższe słowa, mając przy tym zamiar sprawować Eucharystię, sakrament ten zostałby zrealizowany. Dzięki intencji słowa te byłyby wygłoszone w imieniu Chrystusa, nawet gdyby nie wypowiedziano słów poprzedzających. Lecz kapłan sprawujący ten sakrament w taki sposób, bez zachowania obrzędu ustalonego przez Kościół, popełniłby ciężki grzech. Między sakramentem Eucharystii a sakramentem chrztu jest ta różnica, że chrzest warunkuje zbawienie w sposób konieczny. Natomiast brak sakramentu Eucharystii może być zastąpiony, jak mówi Augustyn 8, przez spożywanie duchowe.

Artykuł 2

CZY WŁAŚCIWA FORMA KONSEKRACJI CHLEBA BRZMI; „TO JEST CIAŁO MOJE"?

Na pozór nie, skoro: 1. Forma sakramentu powinna wyrażać jego skutek. Skutkiem konsekracji chleba jest przemiana jego substancji w Ciało Chrystusa. Wiec nadawałby się tu raczej zwrot „staje się", niż wyraz „jest". A zatem forma konsekracji powinna brzmieć: „To staje się Ciałem moim".

2. Ambroży mówi1: „Sakrament ten realizują słowa Chrystusa. Jakie słowa Chrystusa? - Te, które sprawiają wszystko. Pan rozkazał, i uczynione zostały niebo i ziemia". Więc bardziej stosowaną byłaby forma tego sakramentu, gdyby zawierała

czasownik w trybie rozkazującym, mianowicie: „Niech to się stanie moim Ciałem".

3. Nazwą stanowiącą podmiot tego zdania powinniśmy określać to, co zostaje przemienione, tak jak nazwą stanowiącą orzeczenie określamy rezultat przemiany, którym nie jest nic innego jak Ciało Chrystusa Pana, przemieniony zaś zostaje właśnie chleb.

Otóż wymieniając nazwę podmiotu, jak to robimy z nazwą orzeczenia, należałoby mówić: „Ten chleb jest Ciałem moim".

4. To, co stanowi kres przemiany, ma określoną naturę - naturę ciała, ale należy również do określonej osoby. Więc żeby wskazać tę Osobę konkretnie, powinno się mówić: „To jest Ciało Chrystusa".

5. Nie należy w formie sakramentu umieszczać słów, które nie dotyczą jej istoty. Niesłusznie więc w niektórych księgach do formy dodano spójnik bowiem, który do istoty formy nie należy.

A jednak jak czytamy w Ewangelii2, Pan przy konsekrowaniu użył tej formy.

Wykład: To jest właściwa forma konsekracji chleba. Jak wiemy3 bowiem, konsekracja ta polega na przemianie substancji chleba w Ciało Chrystusa. Bierzemy tu pod uwagę trzy momenty: samą przemianę, punkt wyjścia tej przemiany i jej kres.

Na przemianę możemy patrzeć dwojako. Po pierwsze, możemy w niej widzieć proces, po drugie - jej rezultat. Omawiana forma ma oznaczać rezultat przemiany, nie jej przebieg, skoro jak wiemy4, nie jest ona procesem, lecz dokonuje się w jednej chwili. W przemianach tego rodzaju przebieg redukuje się do kresu. Poza tym istnieje odpowiedniość między stosunkiem, jaki łączy formy sakramentów z ich skutkiem, a stosunkiem, jaki łączy formy twórcze z rezultatem twórczości. Forma twórcza jest prototypem tego, ku czemu zmierza twórca. Forma twórcza w umyśle budowniczego jest przede wszystkim formą budowanego domu, a dopiero wtórnie - procesu budowania. Toteż i omawiana forma powinna określać przemianę przez wskazanie na jej rezultat, ku osiągnięciu którego zmierza intencja.

Ponieważ zaś forma sakramentu Eucharystii wyraża przemianę uwypuklając jej rezultat, nasuwa się konieczność oznaczenia krańcowych jej punktów pod kątem tego rezultatu. Kresem przemiany jest tu swoista natura osiągniętej substancji. Natomiast nie ostała się substancja istniejąca w punkcie wyjścia przemiany, przetrwały tylko

akcydensy uchwytne dla zmysłów. Toteż w oparciu o ich zmysłową poznawalność punkt wyjścia przemiany zostaje określony przez zaimek wskazujący na te akcydensy, które trwają nadal. Punkt dojścia zaś określa rzeczownik oznaczający naturę bytu powstałego w wyniku przemiany. Bytem tym, jak wiemy5, jest Ciało Chrystusa w jego organicznej strukturze, a nie tylko w jego cielesności. Toteż formę najbardziej odpowiednią stanowią słowa: „To jest Ciało moje" /124/.

Ad 1. Szczytowym osiągnięciem konsekracji eucharystycznej jest - jak stwierdziliśmy6 - rezultat przemiany, a nie jej przebieg. Dlatego forma sakramentu musi wyrażać raczej rezultat.

Ad 2. Stworzenie rzeczy dokonało się przez Słowo Boże. Słowo to działa również przy konsekracji, ale tu inaczej, niż tam. Tu bowiem działa mocą znaku, jak w sakramencie /125/. Toteż szczytowe osiągniecie konsekracji powinno być określone trybem oznajmującym czasu teraźniejszego słowa „być", użytego w znaczeniu rzeczownikowym na oznaczenie faktu istnienia. Podczas gdy przy stwarzaniu rzeczy działanie Boże zostaje określone w jego aspekcie twórczym, działanie to jest ujęte jako rozkaz Bożej Mądrości. Toteż w akcie stworzenia wypowiedź Pana została wyrażona przez czasownik w trybie rozkazującym. W Biblii czytamy7: „Niechaj się stanie światłość - i stała się światłość".

Ad 3. W momencie dokonania się przemiany eucharystycznej już nie ma natury tej substancji, która stanowiła punkt wyjścia przemiany, jest natomiast natura substancji będącej kresem tej przemiany. Stąd różnica.

Ad 4. Zaimek „moje", wskazujący na osobę autora wypowiedzi, dostatecznie określa Osobę Chrystusa, w imieniu którego, jak wiemy8, słowa konsekracji są wygłaszane.

Ad 5. Wyraz „bowiem" został włączony w tę formę zgodnie z duchem języka, którym posługiwał się Kościół Rzymski, pochodzący od apostoła Piotra. Motywem było utrzymanie ciągłości ze słowami poprzedzającymi. Dlatego nie należy on do formy, podobnie jak słowa, które tę formę poprzedzają.

Artykuł 3

CZY SŁOWA: „TO JEST KIELICH KRWI MOJEJ..." ITD. SĄ WŁAŚCIWĄ FORMĄ KONSEKRACJI WINA?

Słowa: „To jest kielich Krwi mojej, nowego i wiecznego testamentu, tajemnica wiary, która będzie wylana za was i za wielu na odpuszczenie grzechów", na pozór nie stanowią właściwej formy konsekracji wina, skoro:

1. Jak wiemy1, wino mocą konsekracji zostaje przemienione w Chrystusową Krew, podobnie jak chleb - w Chrystusowe Ciało. Przy konsekracji chleba wymieniamy po prostu Ciało Chrystusa niczego nie dodając do tych słów. Więc mówienie o Chrystusowej Krwi w przypadku zależnym, dodając słowo „kielich" w mianowniku przez wypowiedź: „To jest kielich Krwi mojej", jest czymś niewłaściwym.
2. Skuteczność słów wygłoszonych przy konsekracji chleba nie jest większa od tej, która cechuje słowa wygłaszane przy konsekracji wina, bo jedne i drugie są słowami Chrystusa. Konsekracja chleba zostaje zrealizowana natychmiast po wygłoszeniu słów: „To jest Ciało moje". Więc od razu po wygłoszeniu słów: „To jest kielich Krwi mojej", zostaje dokonana konsekracja Krwi. Przeto dalsze słowa przypuszczalnie nie należą do substancji formy /126/, zwłaszcza że dotyczą one właściwości Eucharystii w ogóle.
3. Nowe Przymierze dotyczy najwidoczniej natchnienia wewnętrznego. Wynika to ze słów Jeremiasza proroka2, cytowanych w liście do Hebrajczyków3: „Zawrę z domem Izraela nowe przymierze, umieszczę swe prawa w głębi ich jestestwa". Sakrament zaś działa od zewnątrz, poprzez zmysły. Więc słowa „nowego przymierza" są w formie sakramentu nie na miejscu.
4. Nowym nazywamy coś, co się niedawno zaczęło. To, co wieczne zaś nie ma początku. Niesłusznie więc mówi się „nowego i wiecznego". Powiedzenie takie zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność.
5. Zgodnie z zaleceniem Proroka4: „Usuńcie przeszkody z drogi mego ludu", należy oszczędzać ludziom okazji do błędów. Otóż są tacy, którzy błądzą przypuszczając, że w sakramencie Eucharystii Ciało i Krew Chrystusa są tylko w znaczeniu mistycznym. Więc słowa „tajemnica wiary" są w tej formie zbyteczne.

6. Sakramentem wiary, jak wiemy5, jest sakrament chrztu, Eucharystia jest sakramentem miłości. Więc w tej formie należało zamiast słowa „wiara" umieścić raczej słowo „miłość".

7. Sakrament Eucharystii w całości, zarówno Ciało jak i Krew Chrystusa, jest upamiętnieniem Męki Pańskiej, według słów Apostoła6: „Ilekroć ten chleb spożywać a kielich pić będziecie, śmierć Pańską będziecie głosić". Więc w formie konsekracji Krwi o Męce Chrystusa i jej skutkach nie należało czynić wyraźniejszej wzmianki, niż w formie konsekracji Ciała, zwłaszcza że według Ewangelisty Pan rzekł7: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane".

8. Pożytek z Męki Chrystusa mogli, jak wiemy8, odnieść wszyscy, odniosło - wielu. Należałoby więc mówić, że Krew będzie wylana za wszystkich, albo za wielu, nie „za was".

9. Słowa użyte przy sprawowaniu sakramentu Eucharystii wywierają skutek płynący z ustanowienia Chrystusowego. Lecz żaden z ewangelistów nie cytuje wszystkich tych słów jako wypowiedzi Chrystusa. Nie jest to zatem właściwa forma konsekracji wina.

A jednak Kościół konsekrując wino pouczony przez Apostołów posługuje się tą formą.

Wykład: Co do omawianej formy istnieją dwa poglądy. Niektórzy teologowie twierdzą, że do jej istoty należą tylko słowa: „To jest kielich Krwi mojej", nie należą zaś do niej dalsze. Lecz jak się zdaje, tak nie jest, 'bo dalsze słowa bliżej określają to, co się o podmiocie orzeka, odnoszą się więc do Krwi Chrystusa. Toteż należą do całości wypowiedzi.

Dlatego mają słuszność raczej ci, którzy twierdzą, że wszystkie dalsze słowa aż do następującego po nich tekstu: „Ilekroć to będziecie czynić..." należą do istoty formy, a wspomniany tekst już nie należy do tej istoty, dotyczy korzystania z sakramentu. Dlatego wszystkie wspomniane słowa wygłasza kapłan w ten sam sposób i zachowując ten sam ceremoniał, mianowicie: trzymając kielich w rękach. W relacji Łukaszowej pomiędzy pierwsze słowa omawianego sformułowania zostały wstawione dalsze, tak że czytamy9: „Ten kielich, nowe przymierze we Krwi mojej".

Trzeba więc stwierdzić, że wszystkie omawiane tu słowa należą do istoty

formy. Pierwsze: „Ten jest kielich Krwi mojej" oznaczają przemianę wina w Krew, analogicznie do słów stanowiących formę konsekracji chleba. Przez dalsze zaś została oznaczona moc Krwi przelanej w Męce i działająca poprzez sakrament. Trojaka jest jej funkcja. Pierwsza i zasadnicza : zdobycie wiecznego dziedzictwa, bo jak mówi Apostoł10: „Mamy pewność, że wejdziemy do miejsca świętego przez Jego Krew". Oznaczają to słowa „nowego i wiecznego przymierza". Po drugie, ma ona uświęcić przez łaskę, która jest przez wiarę, bo jak mówi Apostoł": „Jego ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez -wiarę mocą Jego Krwi, aby i sam był sprawiedliwy, i usprawiedliwiający tego, który jest z wiary w Jezusa Chrystusa". Ze względu na to dodano słowa: „tajemnica wiary". Po trzecie, moc tej Krwi ma usunąć przeszkody stojące na drodze do powyższych celów, mianowicie ma zgładzić grzechy. W liście do Hebrajczyków czytamy12: „Krew Chrystusa oczyści nasze sumienia z martwych uczynków", czyli oczyści z grzechów. Ze względu na to doszły słowa: „która będzie wylana za was i za wielu innych na odpuszczenie grzechów" /127/.

Ad 1. Zwrot „To jest kielich Krwi mojej" jest figurą retoryczną. Słowa te można rozumieć dwojako. Po pierwsze, można je uważać za metonimię, bo mamy tu nazwę naczynia zamiast nazwy zawartości. Wówczas sens tej wypowiedzi jest taki: „Oto moja Krew zawarta w kielichu". Wspomniano tu kielich, bo w sakramencie Eucharystii dokonuje się konsekracji Krwi na napój wierzących /128/. Pojęcie krwi nie zawiera w sobie tego momentu, toteż trzeba wymienić naczynie przystosowane do korzystania z napoju. Po drugie, pod tym wyrażeniem można widzieć przenośnię, tak że mówiąc o kielichu mamy na myśli Mękę Chrystusa Pana, która poi na podobieństwo kielicha, zgodnie ze słowami, które czytamy w Lamentacjach Jeremiasza13: „Nasycił mnie goryczą, piołunem napoił". Toteż i sam Pan Mękę swoją nazywa kielichem, kiedy mówi14: „Niech mię ominie ten kielich". Wówczas sens omawianych tu słów jest następujący: „Ten jest kielich mojej Męki". Zostaje to uwydatnione przez konsekrowanie Krwi oddzielnie od Ciała, bo oddzielenie Krwi od Ciała dokonało się przez Mękę.

Ad 2. Jak stwierdzono wyżej15, Krew konsekrowana oddzielnie uwypukla Mękę Chrystusa, więc przy konsekracji tej narzuca się wzmianka o Męce w większym stopniu, niż przy konsekracji Ciała, które zostało poddane Męce. Zaznacza to Pan w

słowach: „które za was będzie wydane", chcąc przez to powiedzieć : które za was będzie poddane Męce.

Ad 3. Testament polega na rozporządzeniu dziedzictwem. Bóg rozporządził dziedzictwem niebieskim na rzecz ludzi działając mocą Krwi Jezusa Chrystusa. W liście do Hebrajczyków czytamy16: „Gdzie jest testament, tam musi nastąpić śmierć testatora". Krew Chrystusa dana jest ludziom dwukrotnie. Po pierwsze - w starotestamentowej figurze, czyli symbolu tego, co miało nastąpić później. Toteż Apostoł /129/ kończąc swoją myśl mówi17: „Dlatego pierwszy Testament nie bez krwi był ustanowiony. Wiemy o tym ze słów Biblii18: „Mojżesz wziął krew po przeczytaniu wszystkich przykazań i pokropił nią cały lud mówiąc: Oto krew przymierza, które Bóg zawarł z wami".

Po drugie, Krew ta została udzielona faktycznie i z tym łączy się nowe przymierze. W tekście poprzedzającym wyżej przytoczone słowa czytamy19: „Dlatego Pośrednikiem Nowego Przymierza jest Chrystus, aby przez śmierć, którą poniósł, wezwani do wiecznego dziedzictwa dostąpili spełnienia obietnicy". Słowa „Krew Nowego Przymierza" dotyczą przeto krwi przelanej faktycznie, a nie tylko zapowiedzianej w obrazie typicznym. Więc dodano słowa: „która będzie wylana za was". A w miarę tego jak Męka Chrystusa nas uświęca, dynamika Krwi staje się źródłem wewnętrznego natchnienia.

Ad 4. Przymierze to jest „nowe", bo świeżo zrealizowane, a nazywa się „wiecznym" bądź ze względu na odwieczne postanowienie Boga, bądź też ze względu na wieczne dziedzictwo, pozostające w Jego rozporządzeniu. A i sama Osoba Chrystusa, którego Krew stanowi o realizacji przymierza, też jest wieczna.

Ad 5. Użyto tu wyrazu „tajemnica" nie po to, by zanegować realność faktu, lecz by podkreślić jego tajemniczość. Tajemniczość bowiem osłania w tym sakramencie samą Krew Chrystusa Pana, a sama Męka Jego w tajemniczy sposób została przedstawiona w starotestamentowych typach.

Ad 6. Wyrażenie „tajemnica wiary" wskazuje poniekąd na to, że chodzi tu o przedmiot wiary, bo tylko wiara upewnia nas, iż Krew Chrystusa rzeczywiście jest w sakramencie Eucharystii. A także sama Męka Chrystusa uświęca nas przez wiarę. Chrzest zaś nazywamy sakramentem wiary, stanowi on bowiem publiczne jej

wyznanie. Sakramentem miłości zaś nazwano Eucharystię, bo jest ona znakiem miłości i ją tworzy.

Ad 7. Stwierdziliśmy20, że Krew konsekrowana oddzielnie od Ciała, lepiej uwydatnia Mękę Chrystusa Pana. Toteż wzmianka o tej Męce i jej skutkach jest wyraźniejsza przy konsekracji Krwi niż przy konsekracji Ciała.

Ad 8. Krew przelana w Męce Chrystusa a usymbolizowana we krwi starotestamentowej działa skutecznie zarówno na wybranych Żydów, jak i na pogan. Działa nie tylko na kapłanów sprawujących ten sakrament, lecz i na pozostałych ludzi przyjmujących komunię św., a także na tych, za których składamy ofiarę eucharystyczną. Toteż znamienne są słowa: „za was" i „za wielu", czyli za Żydów i za pogan; lub też: „za was" - spożywających sakrament, i „za wielu", czyli za tych, za których Eucharystia jest ofiarowana.

Ad 9. Ewangeliści nie zamierzali przekazywać brzmienia sakramentalnych form, bo jak mówi Dionizy 21, w pierwotnym Kościele należało je trzymać w sekrecie. Pisali oni, by przekazać dzieje Chrystusa Pana. A jednak prawie wszystkie słowa, które tu zostały omówione, można zaczerpnąć z różnych miejsc Pisma św.: od Łukasza22: „Ten jest kielich", przytacza je i św. Paweł23. Mateusz zaś cytuje następujące24: „Ta jest moja Krew Nowego Testamentu, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów". Słowa zaś dodane, a mianowicie: „wiecznego", a także „tajemnica wiary" mamy od Pana. On je przekazał Kościołowi za pośrednictwem Apostołów, analogicznie do tego co czytamy w I Liście do Koryntian. Św. Paweł mówi25: „Ja otrzymałem od Pana, to co wam przekazałem" /130/.

Artykuł 4

CZY W POWYŻSZYCH SŁOWACH FORM SAKRAMENTU TKWI JAKAŚ MOC STWORZONA, POWODUJĄCA KONSEKRACJĘ?

Na pozór nie, skoro: 1, Według Damasceńczyka1: „Przemiana chleba w Ciało Chrystusa dokonuje się wyłącznie mocą Ducha Świętego, która nie jest mocą stworzoną. Więc nie jakaś stworzona moc realizuje sakrament Eucharystii.

2. Moc stworzona nie dokonuje cudów, jak wiemy2; są one dziełem tylko mocy Bożej. Przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa jest cudem, i to nie

mniejszym od aktu stworzenia wszechrzeczy i od ukształtowania w dziewiczym łonie Chrystusowego Ciała, czyli od tych dzieł, których nie mogła dokonać żadna siła stworzona. Więc sakrament Eucharystii nie może być konsekrowany mocą stworzoną jakiejkolwiek wypowiedzi.

3. Omawiane słowa nie są czymś prostym, składają się z wielu elementów i nie zostają wypowiedziane od razu, lecz jedno po drugim. Przemiana zaś, o której mowa, dokonuje się, jak wiemy3, w jednej chwili. Musi więc być spowodowana mocą prostą. Nie dokonuje się przeto mocą omawianych słów.

A jednak Ambroży mówi :4 „Jeśli potęga słów Pana Jezusa była tak wielka, że zaczęło istnieć coś, czego nie było, to o ileż skuteczniej działa ona przez to, że przemienia rzecz istniejącą w coś innego: chleb przed konsekracją - w Ciało Chrystusa po konsekracji, bo to słowa Chrystusa dokonują przemiany stworzonego bytu".

Wykład: Byli tacy, co utrzymywali, że w omawianych słowach nie ma żadnej mocy stworzonej, zdolnej spowodować przeistoczenie, że nie ma jej także w innych formach sakramentalnych, a nawet same sakramenty nie mają mocy stworzonej, zdolnej realizować ich skutki. Twierdzenie to, jak wiemy5, jest sprzeczne z wypowiedziami Ojców Kościoła i pomniejsza walor sakramentów Nowego Prawa. Toteż skoro sakrament Eucharystii, jak wiemy e, góruje pod względem godności nad innymi, to wnioskujemy że w słowach jego formy tkwi jakaś moc stworzona dla dokonania eucharystycznej przemiany. Jest to wszakże moc stanowiąca narzędzie analogiczne do mocy tkwiącej w innych sakramentach omawianych poprzednio7. Słowa te są wygłaszane w imieniu Chrystusa, więc z Niego i na Jego rozkaz czerpią one moc narzędną, na podobieństwo zbawczej mocy narzędnej, która cechuje, jak wiemy8, pozostałe Jego słowa i czyny /131/.

Ad .1. Stwierdzenie, że chleb zostaje przemieniony w Ciało Chrystusa wyłącznie mocą Ducha Świętego, nie zmusza do zanegowania mocy narzędnej, zawartej w formie sakramentu Eucharystii, podobnie jak powiedzenie, że tylko kowal zrobi nóż, nie wyklucza mocy młota.

Ad 2. Żadne stworzenie nie może być głównym sprawcą cudów, może je czynić tylko jako narzędzie głównego sprawcy, podobnie jak dotknięcie ręki Chrystusa Pana było narzędziem uzdrawiającym trędowatych. W taki sposób Jego słowa powodują

przemianę chleba w Chrystusowe Ciało. Natomiast przy poczęciu Ciała Chrystusa nie mogło być narzędzia, czyli takiej rzeczy, którą by posłużyło się to Ciało dla uformowania siebie samego. Tak samo przy akcie stworzenia nie istniał żaden byt stworzony, który by mógł posłużyć jako narzędzie w tym akcie. Stąd różnica.
Ad 3. Słowa, przez które dokonuje się konsekracja, działają w sposób sakramentalny, tak że moc słów wyrażających sakramentalne znaki eucharystycznych form, działa w zależności od tego, co te formy oznaczają. Oznaczenie to zostaje wykończone przy wygłoszeniu ostatniego wyrazu. Przeto w ostatniej chwili wygłaszanie słów, związanych z poprzednimi i łącznie z nimi, osiągają one tę moc. Jest ona czymś prostym ze względu na rzecz, którą oznaczają te słowa, chociaż samo wygłoszone powiedzenie cechuje pewna złożoność.

Artykuł 5

CZY OMAWIANE WYPOWIEDZI SĄ ZGODNE Z PRAWDĄ?

Na pozór nie, skoro: 1. W zdaniu „To jest Ciało moje", wyraz „to" wskazuje na istniejącą substancję. Wiemy zaś że, w momencie wygłaszania zaimka „to" jest tam jeszcze substancja chleba, bo przeistoczenie dokonuje się przy końcu wypowiedzi. Ponieważ błędne jest powiedzenie „Chleb jest Ciałem Chrystusa, więc błędne jest również powiedzenie: „To jest Ciało moje".

2. Zaimek „to" wskazuje na coś uchwytnego dla zmysłów. Lecz postacie zmysłowo poznawalne, które są w tym sakramencie, nie są samym Ciałem Chrystusa, ani też akcydensami Chrystusowego Ciała. Więc zdanie „To jest Ciało moje" nie może być zdaniem prawdziwym.

3. Omawiane słowa sprawiają - jak wiemy2 - przemianę chleba w Ciało Chrystusa przez to, co oznaczają. Ponieważ skutek jest uwarunkowany istnieniem przyczyny sprawczej, przemiana chleba w Ciało Chrystusa zakłada istnienie wspomnianego oznaczenia. Lecz przed dokonaniem się przemiany eucharystycznej słowa: „To jest Ciało moje" nie odpowiadają prawdzie. Więc po prostu należy je odrzucić, jako błędne. Ten sam argument dotyczy powiedzenia
„To jest kielich Krwi mojej ..."

A jednak słowa te zostają wygłoszone z ramienia Chrystusa. On zaś mówi o

sobie: „Ja jestem Prawdą" 3.

Wykład: Na ten temat spotykamy wiele wypowiedzi. Niektórzy teologowie utrzymywali, że w zdaniu „To jest Ciało moje" wyraz „to" sygnalizuje myśl, a nie jej realizację. Kapłan mówiąc „To jest Ciało moje" przytacza te słowa, jako wypowiedziane przez Chrystusa, i wszystko się sprowadza do poprawnego odtworzenia tych słów, a cała wypowiedź nosi charakter czysto zewnętrzny. Twierdzenie to jednak nie może się ostać. Bez zastosowania do aktualnie obecnego tworzywa materialnego sakrament nie zostałby zrealizowany. Augustyn mówi4: „Słowo dołączy się do elementu i powstaje sakrament". Twierdzenie to zresztą nie rozwiązuje trudności zawartych w omawianym zagadnieniu. Przytoczone racje dotyczą bowiem również tych słów, wygłoszonych w swoim czasie po raz pierwszy przez Chrystusa Pana. Jasne, że wówczas nie chodziło o ich brzmienie wzięte czysto zewnętrznie, pełniły one funkcję znaku. Wyrecytowanie tych słów przez kapłana, jako słów Chrystusa, nie niweczy ich skuteczności. Jak wskutek nieskończenie wielkiej mocy Chrystusa zetknięcie się wody z Jego Ciałem przekazało moc odrodzeńczą nie tylko tej wodzie, lecz (każdej innej, kiedykolwiek i gdziekolwiek się ją znajdzie, tak wygłoszenie omawianych słów przez samego Chrystusa dało im moc konsekrującą, niezależnie od tego, który kapłan je wygłasza, tak jak by to czynił Chrystus we własnej Osobie.

Toteż zdaniem innych autorów wyraz „to" wskazuje tu nie na konkret, lecz na pojęcie, tak iż powiedzenie „To jest Ciało moje" miałoby znaczyć: „Rzecz przez to oznaczona jest moim Ciałem". Lecz i to twierdzenie nie może się ostać, bo w sakramentach dokonuje się to, co zostało oznaczone. Forma sakramentu Eucharystii nie realizowałaby Ciała Chrystusowego w rzeczywistości, realizowałaby tylko jego pojęcie, a jak wiemy 5, jest to zdanie heretyckie.

Przeto inni twierdzą, że wyraz „to" pełni funkcję wskazującą konkret, lecz znaczenie tego wyrazu należy odnieść do momentu po skończeniu całej wypowiedzi, a nie do chwili wygłoszenia tego wyrazu. Podobnie, kiedy ktoś mówi „teraz milczę", przysłówek „teraz" wskazuje na moment następujący bezpośrednio po wygłoszeniu słowa „milczę". Sens tego zdania byłby wówczas taki: „Bezpośrednio po wypowiedzeniu tych słów, milczę". Lecz i to twierdzenie nie wytrzymuje krytyki. Bo

zgodnie z nim sens omawianej wypowiedzi byłby: „Ciało moje jest moim Ciałem". Byłoby to stwierdzenie faktu istniejącego również przed konsekracją. Słowa konsekracji niczego by nie sprawiały; więc omawiany zwrot ma inne znaczenie.

Wobec tego, zgodnie z tym co stwierdzono poprzednio 6, należy inaczej rozumieć omawiany zwrot. Słowa formy mają moc sprawczą, powodującą przemianę chleba w Ciało Chrystusa. Zestawione z takimi, które tej mocy nie posiadają, lecz pełnią jedynie funkcję oznaczania, pozostają do nich w takim stosunku, jak koncepcja intelektu praktycznego, która tworzy rzeczywistość, do koncepcji naszego intelektu spekulatywnego, która ją odtwarza /132/. Słowa są bowiem znakami pojęć, jak mówi Filozof7. Toteż podobnie jak koncepcja intelektu praktycznego nie zakłada istnienia rzeczy, która jest jej przedmiotem, tylko tworzy tę rzecz, tak prawda omawianej wypowiedzi nie zakłada istnienia rzeczy przez nią oznaczonej, lecz ją tworzy, bo tak się ma Słowo Boże do rzeczy przez Nie stwarzanych.

Wiemy8, że przemiana eucharystyczna nie dokonuje się stopniowo, lecz w jednej chwili. Więc omawianą wypowiedź trzeba brać z uwzględnieniem ostatniego momentu wygłaszania słów konsekracji. Nie należy przy tym zakładać podmiotu przed zakończeniem przemiany, mianowicie przed zaistnieniem w sakramencie Chrystusowego Ciała, mówiąc, że „Ciało Chrystusa jest Ciałem Chrystusa", ani też zakładać tego co było przed przemianą, mianowicie: chleba. Należy uwzględnić to co jest wspólne obu wspomnianym rzeczom - to co się zawiera pod danymi postaciami. Bo fakt, że Ciało Chrystusa jest Ciałem Chrystusa, nie jest spowodowany przez omawiane słowa, i nie sprawiają one tego, że chleb jest Ciałem Chrystusa, lecz powodują że Chrystusowym Ciałem jest to, co jest pod danymi postaciami, pod którymi przedtem zawierał się chleb. Toteż celowo Pan nie mówi: „Ten chleb jest moim Ciałem", co byłoby zgodne z mniemaniem cytowanym na drugim miejscu tego wykładu, ani też nie mówi: „To ciało jest moim Ciałem", co byłoby zgodne z ujęciem podanym na trzecim miejscu, lecz mówi ogólnie: „To jest Ciało moje", nie nazywając podmiotu w sposób określony, lecz posługując się zaimkiem, który oznacza substancję w ogóle, niezależnie od jakości, czyli określonej formy.

Ad 1. Wyraz „to" wskazuje na substancję, lecz jak wiemy 9, nie określa jej właściwej natury.

Ad 2. Zaimek „to" nie wskazuje na same akcydensy, lecz na substancję zawartą pod nimi, którą najpierw był chleb, a potem - Ciało Chrystusa, wprawdzie nie uformowane przez te akcydensy, lecz pod nimi ukryte.
Ad 3. Jak w porządku przyrodzonym skutek jest uwarunkowany istnieniem przyczyny sprawczej, tak znaczenie omawianej wypowiedzi jest uwarunkowane istnieniem odnośnej rzeczywistości. Lecz uwarunkowanie to nie oznacza pierwszeństwa w czasie, tu bowiem przyczyna występuje razem ze skutkiem. Wystarcza to do stwierdzenia prawdziwości omawianej wypowiedzi.

Artykuł 6

CZY FORMA KONSEKRACJI CHLEBA OSIĄGA SWÓJ SKUTEK ZANIM ZOSTANIE WYGŁOSZONA FORMA KONSEKRACJI WINA?

Na pozór nie, skoro: 1. Podobnie jak przez konsekrację chleba zaczyna istnieć w sakramencie Eucharystii Ciało Chrystusa, tak przez konsekrację wina zaczyna istnieć Jego Krew. Gdyby więc konsekracja chleba osiągała swój skutek przed konsekracją wina, wynikałoby stąd że w tym sakramencie Ciało zaczyna istnieć bez Krwi. A to jest niedorzeczność.

2. Jeden sakrament zostaje w pełni zrealizowany przez coś pojedynczego. W sakramencie chrztu, na przykład, chociaż mamy potrójne zanurzenie /133/, pierwsze nie daje rezultatu zanim nie nastąpi trzecie. Ponieważ Eucharystia - jak wiemy1 - jest jednym sakramentem, słowa konsekracji chleba nie osiągają swego skutku bez sakramentalnych słów konsekrujących wino.

3. Forma konsekracji chleba zawiera w sobie wiele słów, z których - jak wiemy 2 - pierwsze nie odnosi skutku, zanim nie zostanie wygłoszone ostatnie. Analogicznie więc słowa, którymi konsekruje się Ciało Chrystusa, pozostaną bez skutku, jeśli nie zostaną wygłoszone słowa konsekrujące Jego Krew.

A jednak od razu po wygłoszeniu słów konsekrujących chleb konsekrowana hostia zostaje ukazana ludowi jako przedmiot adoracji. Nie miałoby to miejsca, gdyby nie było tam Ciała Chrystusa, gdyż taki hołd byłby przejawem bałwochwalstwa. Więc słowa konsekracji osiągają swój skutek, zanim zostaną wygłoszone słowa konsekrujące wino.

Wykład: W starożytności niektórzy nauczyciele chrześcijańskiej wiary twierdzili, że obie te formy - forma konsekracji chleba i forma konsekracji wina działają we wzajemnym związku, tak że pierwsza nie realizuje swego skutku, zanim nie zostanie wygłoszona druga.

Twierdzenie to nie da się utrzymać. Jak wiemy bowiem \ ze względu na użycie w wypowiedzi „To jest Ciało moje" czasu teraźniejszego, prawdziwość wypowiedzi wymaga, by fakt przez nią oznaczony był zsynchronizowany z wypowiedzią oznaczającą ten fakt. W przeciwnym razie, gdyby wypowiedź ta zapowiadała coś, co się ma stać później, użyto by czasownika w czasie przyszłym, nie teraźniejszym. Mówiono by: „To będzie Ciało -moje", a nie „To jest Ciało moje". Omawiana wypowiedz oznacza fakt, który się realizuje z chwilą jej wygłoszenia. Rzecz przez nią oznaczona, stanowiąca skutek sakramentu Eucharystii, jest przeto obecna natychmiast, w przeciwnym razie wypowiedź ta nie byłaby prawdziwa. Wspomniane twierdzenie jest także sprzeczne z liturgią Kościoła, który natychmiast po wygłoszeniu omawianych słów adoruje Ciało Chrystusa.

Musimy więc stwierdzić, że pierwsza forma nie jest w swym działaniu uzależniona od drugiej, lecz od razu osiąga swój skutek.

Ad 1. Wydaje się więc, że jak wynika z powyższej argumentacji twórcy powyższej teorii zostali wprowadzeni w błąd. Należy rozumieć, że Ciało Chrystusa jest w sakramencie po konsekracji chleba mocą sakramentu, Krew zaś - mocą realnego współbytowania. Potem, po konsekracji wina, dzieje się odwrotnie: Krew Chrystusa jest tam mocą sakramentu, Ciało zaś - mocą realnego współbytowania, tak że pod każdą z tych dwóch postaci jest cały Chrystus, co już poprzednio zostało stwierdzone4.

Ad 2. Wiemy5, że sakrament Eucharystii stanowi doskonałą pełnię, złożoną z pokarmu i napoju, lecz każdy z tych składników stanowi swoistą całość. Natomiast potrójne zanurzenie przy chrzcie zmierza ku osiągnięciu jednego prostego skutku. Jest więc różnica.

Ad 3. Różne słowa wchodzące w skład formy konsekracji chleba tworzą rzeczywistość oznaczoną przez jedną wypowiedź. Inaczej jest ze słowami należącymi do różnych form. Jest więc różnica.

ZAGADNIENIE 79
DZIAŁANIE SAKRAMENTU EUCHARYSTII

Rozpatrzmy z kolei działanie tego sakramentu. Zagadnienie to ujmiemy w ośmiu pytaniach: 1. Czy sakrament ten przynosi łaskę? 2. Czy skutkiem tego sakramentu jest osiągnięcie chwały? 3. Czy skutkiem tego sakramentu zostają odpuszczony grzech śmiertelny? 4. Czy przez ten sakrament zostaje odpuszczony grzech powszedni? 5. Czy sakrament ten powoduje darowanie całej kary za grzech? 6. Czy sakrament len zabezpiecza człowieka przed popełnianiem grzechów w przyszłości? 7. Czy prócz przyjmujących ten sakrament inni ludzie odnoszą z niego pożytek? 8. Czy i jakie przeszkody hamują działanie tego sakramentu ?

Artykuł 1

CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII PRZYNOSI ŁASKĘ?

Na pozornie, skoro: 1. Jest on duchowym pokarmem. Pokarm zaś bywa udzielany tylko istocie żywej. Ponieważ duchowe życie daje łaska, sakrament ten przysługuje tym jedynie, którzy już łaskę posiadają. Sakrament Eucharystii więc nie przynosi łaski. Podobnie też nie służy jej powiększaniu, bo to - jak wiemy1 - jest dziełem sakramentu bierzmowania. Eucharystia zatem łaski nie przysparza.

2. Przyjmujemy ten sakrament jako coś, co duchowo odświeża. Lecz odświeżenie duchowe zależy raczej od korzystania z łaski, niż od jej otrzymywania. Wydaje się więc, że Eucharystia łaski nie przynosi.

3. Jak wiemy2, w tym sakramencie „Ciało Chrystusa jest ofiarowane dla zbawienia ciała, Krew zaś dla zbawienia duszy". Lecz wiemy już3, że podmiotem łaski jest dusza, nie ciało, Sakrament ten przeto łaski nie przysparza, nie daje jej ciału.

A jednak Pan mówi4: „Chlebem, który ja dam, jest moje Ciało za życie świata". Duchowe życie istnieje przez łaskę. Eucharystia przynosi zatem łaskę.

Wykład: Działanie tego sakramentu należy rozpatrywać głównie i przede wszystkim w aspekcie tego, co on w sobie zawiera. Otóż w sakramencie tym jest Chrystus, który widzialnie przychodząc na świat przyniósł światu życie łaski, według słów5: „Łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa". Podobnie, przychodząc w sposób

sakramentalny tworzy On w ludziach życie łaski, stosownie do słów przekazanych przez Ewangelię6: „Ten, kto mnie spożywa, będzie żył przeze mnie". Stąd słowa Cyryla7: „Ożywiające Słowo Boże jednocząc się ze swoim Ciałem czyni je ożywiającym. Słusznie więc łączy się Ono w pewien sposób z naszymi ciałami poprzez swoje święte Ciało i najdroższą Krew, które przyjmujemy w chlebie i winie dla ożywiającego błogosławieństwa".

Po drugie, rozpatrujemy skutki sakramentu Eucharystii biorąc pod uwagę to, co on przedstawia, a .przedstawia - jak wiemy8 - Mękę Chrystusa Pana. Działaniu tej Męki w świecie odpowiada działanie Eucharystii w człowieku. Toteż w komentarzu do słów Ewangelii9 „Natychmiast wypłynęła krew i woda" mówi Chryzostom10: „Ponieważ tu jest źródło świętych misteriów, kiedy ze drżeniem zbliżasz się do Kielicha, podchodź tak, jak gdybyś miał pić z samego boku Chrystusa". Przeto i sam Pan mówi11: „To jest moja Krew, która za was będzie wylana na odpuszczenie grzechów".

Po trzecie, rozpatrujemy działanie tego sakramentu biorąc pod uwagę sposób, w jaki się go udziela, a udziela się go jako pokarmu i napoju. Działanie Eucharystii w sferze życia duchowego odpowiada działaniu materialnego pokarmu i napoju w sferze życia fizycznego, mianowicie sakrament ten podtrzymuje, rozwija, odświeża, raduje. Toteż mówi Ambroży12: „Chleb ten jest chlebem życia wiecznego, wzmacnia substancję naszej duszy". A Chryzostom mówi13: „Udziela się nam pragnącym i dotykać, i pożywać, i wchłaniać". Sam Pan mówi14: „Ciało moje prawdziwie jest pokarm, a Krew moja prawdziwie jest napojem".

Po czwarte, rozpatrujemy działanie tego sakramentu biorąc pod uwagę postacie, w których udziela się Eucharystii. Augustyn mówi15: „Pan nasz przekazał nam swoje Ciało i Krew w tych rzeczach, które zostały scalone z wielu składników, bo jedno - chleb - powstaje z wielu ziarn; drugie zaś - wino - z wielu gron". Gdzie indziej woła16: „O tajemnico czułej dobroci, o znaku jedności, o więzi miłości!"

Ponieważ zaś Chrystus i Jego Męka jest przyczyną łaski, a bez łaski nie może być ani duchowego wzmocnienia, ani miłości /134/, z powyższych rozważań jasno wynika, że sakrament Eucharystii przynosi łaskę.

Ad 1. W samym sakramencie Eucharystii tkwi moc udzielania łaski, i nikt jej nie

posiada przed przyjęciem tego sakramentu inaczej, jak przez wolę jego przyjęcia, wyrażoną bądź w akcie osobistym, jak u dorosłych, bądź też w akcie Kościoła - jak wiemy 17 - jeśli chodzi o dzieci. Już sama ta moc sprawia, że pragnienie tego sakramentu przynosi łaskę tworzącą życie duchowe. Pozostaje więc tylko przez rzeczywiste przyjęcie sakramentu osiągnąć wzrost łaski i udoskonalenie duchowego życia. Działanie sakramentu Eucharystii różni się jednak od działania sakramentu bierzmowania. Ten ostatni powiększa i doskonali łaskę dla przeciwstawienia się napaściom wrogów Chrystusa, dokonywanym z zewnątrz. Eucharystia natomiast powiększa łaskę i doskonali życie duchowe, zmierzając do pełnego rozwoju wewnętrznego w człowieku, poprzez zjednoczenie z Bogiem /135/.

Ad 2. Sakrament Eucharystii w sposób duchowy daje łaskę wraz z cnotą miłości /136/. Toteż Damasceńczyk porównuje go z węglem widzianym przez proroka Izajasza 18, mówi19: „Węgiel nie jest zwykłym drzewem, lecz drzewem połączonym z ogniem, podobnie chleb eucharystyczny - to nie zwykły chleb, lecz chleb połączony z Bóstwem". Grzegorz zaś mówi20: „Miłość Boża nie próżnuje, jeśli jest, tworzy wielkie dzieła". Toteż w mocy sakramentu Eucharystii jest nie tylko udzielenie człowiekowi łaski i usprawnienie go przez cnotę, ale także pobudzenie go do czynu, bo jak mówi Apostoł21: „Miłość Chrystusa przynagla nas". W rezultacie na wezwanie22: „Jedzcież, przyjaciele, pijcie, upajajcie się, najdrożsi", dobroć Boga staje się dla duszy źródłem rozkoszy, a mocą sakramentu Eucharystii człowiek zostaje duchowo wzmocniony.

Ad 3. Wiemy23, że cały Chrystus jest pod każdą z postaci eucharystycznych, lecz ponieważ sakramenty działają stosownie do tego, co oznaczają, mówimy przez analogię, że w Eucharystii Ciało jest ofiarowane dla zbawienia ciała, a Krew dla zbawienia duszy, chociaż każda z tych rzeczy prowadzi do zbawienia i ciała i duszy. Ciało nie jest wprawdzie bezpośrednim podmiotem łaski, jednakże łaska kształtująca duszę oddziałuje na ciało, skoro zgodnie ze słowami Apostoła24 „członki nasze oddajemy jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu" już obecnie, a w przyszłości ciało nasze osiągnie chwałę i nieskazitelność /137/.

Artykuł 2

CZY DZIAŁANIE TEGO SAKRAMENTU PROWADZI DO OSIĄGNIĘCIA CHWAŁY?

Na pozór nie, skoro: 1. Skutek jest proporcjonalny do przyczyny. Otóż sakrament Eucharystii, nosząc łacińską nazwę wiatyku, ma służyć ludziom w drodze do ostatecznego celu. Znajdowanie się w drodze wyklucza udział w chwale, wydaje się więc, że sakrament ten jej nie przynosi.

2. Tam gdzie jest wystarczająca przyczyna, zjawia się skutek. Lecz jak wynika ze słów Augustyna, wielu przyjmujących sakrament Eucharystii nigdy chwały nie osiągnie. Więc nie Eucharystia powoduje osiągnięcie chwały.

3. To, co większe, nie jest wynikiem działania tego, co mniejsze. Wykluczone jest bowiem, żeby jakieś działanie sięgało poza sferę właściwą danemu gatunkowi. Ponieważ zaś przyjmowanie Chrystusa pod obcą postacią w sakramencie Eucharystii jest czymś mniejszym, niż stanowiąca prerogatywę chwały radość płynąca ze spotkania się z Nim w Jego własnej postaci, sakrament Eucharystii nie powoduje chwały.

A jednak czytamy w Ewangelii2: „Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki". Życie wieczne jest życiem chwały. Sakrament Eucharystii prowadzi zatem do osiągnięcia chwały.

Wykład: W sakramencie tym można widzieć zarówno źródło jego skuteczności, mianowicie: zawartego w nim samego Chrystusa Pana wraz z Jego Męką uzmysłowioną w Eucharystii, jak i to, przez co ten sakrament wywiera swój skuteczny wpływ, a więc: korzystanie z Eucharystii oraz postacie sakramentalne. Oba powyższe względy decydują o skutecznym działaniu tego sakramentu, prowadzącym do życia wiecznego. Sam Chrystus bowiem przez Mękę swoją otwiera przed nami dostęp do tego życia. W liście do Hebrajczyków czytamy3: „On jest pośrednikiem Nowego Przymierza, ażeby przez śmierć, którą poniósł, ci co są wezwani do wiecznego dziedzictwa, dostąpili spełnienia obietnicy". Stąd słowa włączone do formy tego sakramentu4: „To jest kielich Krwi mojej Nowego i Wiecznego Przymierza".

Podobnie już tu korzystamy z duchowego wzmocnienia przez pokarm oraz z

jedności oznaczonej przez postacie chleba i wina. Mamy to, co prawda, w sposób niedoskonały, lecz w życiu chwały osiągniemy w pełni. Toteż św. Augustyn komentując słowa Chrystusa5: „Ciało moje prawdziwie jest pokarmem" mówi6: „Ludzie pożądają pokarmu i napoju, by zaspokoić głód i pragnienie, lecz prawdziwie może nasycić tylko ten Pokarm i Napój, który spożywających czyni nieskazitelnymi i nieśmiertelnymi w społeczności świętych, gdzie będzie pokój i doskonała jedność" /138/. "

Ad 1. Męka Chrystusa, której moc działa w sakramencie Eucharystii, jest wprawdzie wystarczającą przyczyną chwały, lecz nas nie od razu do niej wprowadza, trzeba bowiem najpierw, jak mówi Apostoł7 „współcierpieć", by potem „współuczestniczyć w chwale". Podobnie Eucharystia nie wprowadza nas do chwały od razu, lecz daje moc potrzebną do jej osiągnięcia. Stąd nazwa tego sakramentu - wiatyk. Symbolem zapowiadającym ten sakrament jest pokarm proroka Eliasza, o którym czytamy w Biblii8, że kiedy „zjadł i wypił, mocą tego pożywienia szedł czterdzieści dni i czterdzieści nocy aż do Bożej góry Horeb".

Ad 2. Ludzie, którzy nie ustosunkują się do Męki Chrystusa w sposób właściwy, nie doznają skutków tej Męki; podobnie i ci, którzy niegodnie przyjmują sakrament Eucharystii, nie osiągną chwały przez ten sakrament. Toteż w komentarzu do słów Ewangelii9 Augustyn mówi10: „Czym innym jest sakrament, a czym innym jego moc oddziaływania. Wielu bierze z ołtarza i przyjmując - umiera. Przeto spożywajcie Chleb Niebieski w sposób duchowy. Przynoście do ołtarza niewinność". Nie dziw więc, że kto nie dba o niewinność, nie osiąga skutków działania tego sakramentu.

Ad 3. Sakrament działa jako narzędzie, a do jego istoty należy to, że Chrystus jest spożywany pod postacią obcą. Otóż wiemy już, że nic nie stoi na przeszkodzie, by narzędzie prowadziło do osiągnięcia celu, który nad nim góruje.

Artykuł 3

CZY REZULTATEM DZIAŁANIA TEGO SAKRAMENTU JEST ODPUSZCZENIE GRZECHU ŚMIERTELNEGO?

Na pozór tak, skoro: 1. W jednej z modlitw mszalnych czytamy1: „Niech ten sakrament zmyje zbrodnie". Lecz mówiąc o zbrodniach mamy na myśli grzechy

śmiertelne /139/. Przez sakrament Eucharystii przeto śmiertelne grzechy zostają zgładzone.

.2. Sakrament ten, podobnie jak sakrament chrztu, działa mocą Męki Chrystusa Pana. Wiemy zaś2, że przez chrzest zostają odpuszczone grzechy śmiertelne. A więc sprawia to i Eucharystia, zwłaszcza że forma tego sakramentu zawiera słowa dotyczące Krwi, która będzie wylana za wielu na odpuszczenie grzechów 3.

3. Sakrament ten - jak wiemy4 - sprowadza łaskę. Przez łaskę zaś zostają usprawiedliwieni grzesznicy pozbywając się grzechów śmiertelnych, bo jak mówi Apostoł5, dostępują oni usprawiedliwienia darmo, z Jego Łaski. Sakrament Eucharystii gładzi zatem grzechy śmiertelne.

A jednak do słów Apostoła6: „Kto spożywa i pije niegodnie, wyrok sobie spożywa i pije" mamy glosę7: „Ten spożywa i pije niegodnie, kto jest obciążony zbrodnią, lub kto przyjmuje sakrament bez należnej czci. Taki człowiek spożywa i pije wyrok sobie, czyli gotuje potępienie". Kto zatem trwa w grzechu śmiertelnym, przez przyjęcie sakramentu Eucharystii nie osiąga odpuszczenia grzechu, lecz raczej grzechy gromadzi.

Wykład: Moc tego sakramentu można oceniać dwojako. Po pierwsze, zasadniczo. Wzięta w tym aspekcie Eucharystia ma moc odpuszczenia każdego grzechu. Czerpie ją z Męki Chrystusa, która jest źródłem i przyczyną odpuszczenia grzechów.

Po drugie, można brać pod uwagę stan człowieka przyjmującego ten sakrament, uwzględniając przy tym istnienie lub nieistnienie przeszkód do jego przyjęcia. Każdy, kto jest świadom popełnionego przez siebie grzechu ciężkiego, ma w sobie przeszkodę uniemożliwiającą skuteczne działanie tego sakramentu. Człowiek ten nie jest właściwym odbiorcą Eucharystii, bo albo nie żyje życiem duchowym, więc nie powinien przyjmować duchowego pokarmu, który służy tylko żyjącym, albo przez przywiązanie do grzechu ciężkiego nie może się z Chrystusem zjednoczyć, więc osiągnąć tego, co sprawia ten sakrament. Toteż w dziele „de Ecclesiasticis Dogmatibus" czytamy8: „Przyjęcie Eucharystii przez kogoś, kto przylgnął do grzechu, nie oczyszcza ducha, a raczej go obciąża". Stąd wniosek, że omawiany sakrament nie przynosi odpuszczenia grzechu człowiekowi, który ma sumienie obarczone świadomością popełnionego przez siebie grzechu śmiertelnego.

W dwóch wypadkach jednak Eucharystia może spowodować odpuszczenie grzechu. Po pierwsze, nie samo przyjęcie, lecz pragnienie przyjęcia sakramentu, kiedy ktoś dzięki tej woli przedtem dostąpi usprawiedliwienia /140/. Po drugie, jeśli ten sakrament zostaje przyjęty przez kogoś, kto jest obarczony grzechem ciężkim nieuświadomionym i nie chcianym. Być może skrucha tego człowieka nie jest początkowo dostateczna, lecz przystępując do komunii św. pobożnie i z czcią, przez otrzymaną za pośrednictwem sakramentu łaskę miłości uzupełnia on swoją skruchę i otrzymuje odpuszczenie grzechu.

Ad 1. Prosimy, by ten sakrament „zmył zbrodnie" nasze, mając na myśli albo te przewinienia, których nie jesteśmy świadomi, stosownie do słów psalmu9: „Oczyść mnie, Panie, od przewin ukrytych", albo prosimy o skruchę wystarczającą do zgładzenia win, bądź też o udzielenie siły potrzebnej do uniknięcia zbrodni.

Ad 2. Chrzest - to sakrament duchowych narodzin, przejście z niebytu duchowego do duchowego bytu; jest przy tym udzielany na modłę obmycia. Z uwagi na oba wspomniane momenty nie jest więc czymś niestosownym przystąpienie do chrztu, mając na sumieniu grzech ciężki. Przez sakrament Eucharystii natomiast człowiek przyjmuje Chrystusa na modłę pokarmu, to zaś nie przysługuje człowiekowi nacechowanemu martwotą grzechu. Mamy więc tu różne sytuacje.

Ad 3. Łaska jest wystarczającą przyczyną, powodującą odpuszczenie grzechu śmiertelnego, lecz grzesznik doznaje tego odpuszczenia tylko przy pierwszym przyjęciu łaski. W sakramencie Eucharystii ten przypadek nie zachodzi. Toteż wniosek w zarzucie nie jest uzasadniony.

Artykuł 4

CZY SAKRAMENT TEN GŁADZI GRZECHY POWSZEDNIE?

Na pozór nie, skoro: 1. Omawiany sakrament, jak stwierdza Augustyn1, jest „sakramentem miłości". Wiemy zaś 2, że grzechy powszednie nie są przeciwieństwem miłości. A ponieważ znoszą się nawzajem przeciwieństwa, wydaje się że grzechy powszednie nie są odpuszczane przez sakrament Eucharystii.

2. Gdyby ten sakrament gładził grzechy powszednie, to przez zgładzenie poszczególnych grzechów zostałyby zgładzone wszystkie. Lecz, jak się zdaje, nie

wszystkie grzechy powszednie są odpuszczane, w przeciwnym razie ten i ów mógłby często być całkowicie wolny od grzechów powszednich, czemu przeczą słowa św. Jana Apostola3: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to sami siebie oszukujemy". Więc omawiany sakrament nie gładzi żadnego grzechu powszedniego.

3. Wykluczają się nawzajem przeciwieństwa. Grzechy powszednie zaś nie wykluczają przyjmowania Eucharystii. W komentarzu do słów Ewangelii4: „Jeśli kto Go spożywa, nie umrze na wieki" mówi Augustyn5: „Przynoście do ołtarza niewinność. Grzechy, jeśli są powszednie, nie spowodują śmierci. Sakrament Eucharystii przeto nie gładzi grzechów powszednich.

A jednak mówi Innocenty III6, że ten sakrament gładzi grzechy powszednie i chroni przed śmiertelnymi.

Wykład: W sakramencie Eucharystii można uwypuklić dwa momenty: sam sakrament i Rzeczywistość przezeń realizowaną. Którykolwiek z tych momentów weźmiemy pod uwagę, stanie się widoczne, że Eucharystia ma moc odpuszczania grzechów powszednich. Sakrament ten przyjmujemy jako pokarm. Pokarm jest niezbędny - ciału ma on przywrócić naturalne ciepło, tracone co dzień. Co dzień też ponosimy straty w dziedzinie duchowej, powodowane przez grzechy powszednie, rezultat nacisku pożądliwości. Grzechy te - jak wiemy7 - tłumią żar miłości. Eucharystia zaś ma to do siebie, że gładzi te grzechy. Stąd powiedzenie Ambrożego8, że spożywamy ten Chleb codzienny, „jako lekarstwo na codzienną niemoc".

A Rzeczywistością realizowaną przez ten sakrament jest miłość, i to nie tylko jako trwała dyspozycja, lecz jako akt. Eucharystia pobudza do przejawiania miłości w czynach, a przez to gładzi grzechy powszednie. Toteż jasno stąd wynika, że mocą sakramentu Eucharystii są one odpuszczane.

Ad 1. Grzechy powszednie, chociaż nie są przeciwieństwem miłości w sensie trwałej dyspozycji, są jednak przeciwieństwem żarliwości, która uaktywnia tę dyspozycję. Eucharystia wzmaga żarliwość i przez to usuwa grzechy powszednie.

Ad 2. Przytoczonych słów św. Jana nie należy brać w tym znaczeniu, że w życiu ludzkim nie może być godziny wolnej od grzechu powszedniego. Mówią one tylko to, że i święci nie potrafią w życiu doczesnym całkowicie uniknąć tych grzechów.

Ad 3. Moc miłości, przejawionej w Eucharystii, jest większa, niż moc grzechów

powszednich. Miłość bowiem przez swój akt gładzi grzechy powszednie, one zaś nie mogą całkowicie wykluczyć aktów miłości. Dotyczy to również sakramentu Eucharystii.

Artykuł 5

CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII POWODUJE DAROWANIE CAŁEJ KARY ZA GRZECH?

Na pozór tak, skoro: 1. Stwierdzono] że przez ten sakrament, podobnie jak przez sakrament chrztu, człowiek korzysta ze skutków Męki Chrystusa. Przez sakrament chrztu mocą tej Męki, która - jak wiadomo2 - jest wystarczającym zadośćuczynieniem za grzechy, człowiek otrzymuje przebaczenie całej kary. Wydaje się więc, że i przez sakrament Eucharystii następuje całkowite darowanie tej kary.

2. Papież Aleksander mówi3: „Nie można ofiarować większej rzeczy niż Ciało i Krew Chrystusa". Otóż ofiary Starego Prawa były składane na zadośćuczynienie za grzechy ludzkie. Czytamy bowiem w Biblii4: „Jeżeli człowiek popełni grzech, niech przyniesie na ofiarę (to lub owo) jako wynagrodzenie za grzech, a zostanie mu odpuszczony". Więc bez porównania skuteczniej osiąga darowanie wszystkich kar sakrament Eucharystii.

3. Sakrament ten z całą pewnością gładzi część należnej kary, toteż w niektórych wypadkach zobowiązuje się ludzi do odprawienia za siebie mszy świętych. Lecz podstawa, która posłużyła do darowania części kary, uzasadnia też darowanie reszty, ponieważ moc Chrystusa, zawarta w tym sakramencie, jest mocą nieskończenie wielką. Wydaje się więc, że przez ten sakrament zostaje umorzona cała kara.

A jednak gdyby tak było, nie zobowiązywano by człowieka do odbycia jakiejś dodatkowej pokuty, tak jak nie zobowiązuje się do tego przyjmującego chrzest.

Wykład: Eucharystia jest zarazem ofiarą i sakramentem. Charakter ofiary ma przez akt ofiarniczy, sakramentu - przez akt przyjęcia. Toteż jako sakrament działa w tym, kto ją spożywa, jako ofiara zaś w tym, kto ją składa lub w tych, za których jest złożona.

Otóż rozpatrując Eucharystię pod kątem funkcji sakramentu, uwypuklamy dwojaki skutek: jeden - osiągany bezpośrednio, mocą sakramentu; drugi - pośrednio,

jak gdyby przez współbytowanie, analogicznie do tego, co stwierdziliśmy przy omawianiu obecności Chrystusa w tym sakramencie 5. Działając mocą sakramentu Eucharystia osiąga rezultat przewidziany przy jej ustanowieniu. A więc bezpośrednim rezultatem działania w tym aspekcie nie jest wynagrodzenie za grzech, lecz duchowe wzmocnienie przez jedność z Chrystusem i członkami Jego Ciała Mistycznego, analogiczną do jedności powstającej między pokarmem a tym, kto go spożywa. Lecz skoro realizacja tej jedności dokonuje się przez tak gorącą miłość, że człowiek uzyskuje nie tylko darowanie winy, lecz także umorzenie kary, przez swoiste współbytowanie z głównym skutkiem Eucharystii; rezultatem przyjęcia tego sakramentu jest darowanie kary, nie całej wprawdzie, lecz w części proporcjonalnej do pobożności i wewnętrznego zapału.

W aspekcie ofiary Eucharystia ma moc wynagradzającą. Wartość wynagrodzenia mierzy się zaś raczej zaangażowaniem tego, kto daje rekompensatę, niż wielkością złożonego daru, zgodnie ze słowami wypowiedzianymi przez Pana 6, że wdowa kładąc do skarbony dwa grosze „wrzuciła więcej niż wszyscy". Więc chociaż ofiara eucharystyczna ze względu na swoją wielkość wystarczałaby do umorzenia wszelkiej kary, jest jednak tylko wynagrodzeniem częściowym, przez które zostaje darowana kara tym, którzy składają ofiarę, bądź też tym, za których się ją składa, w części proporcjonalnej do ich pobożności /141/.

Ad 1. Sakrament chrztu jest dany człowiekowi jednoczącemu się z Chrystusem w Jego śmierci, więc bezpośrednim skutkiem tego sakramentu ma być zgładzenie winy i kary. Inaczej jest z Eucharystią. Ma ona żywić i poprzez Chrystusa Pana prowadzić do pełnej doskonałości. Stąd różnica.

Ad 2. Wspomniane ofiary i to, co było ofiarowane nie były współmierne z ofiarą realizowaną w Eucharystii. Nie osiągały więc umorzenia całej kary.

Nie dopisywała też ludzka pobożność, co się zdarza i teraz, toteż nie zawsze cała kara zostaje umorzona. Ad 3. Umorzenie części kary (nie całej) w sakramencie Eucharystii nie wynika z braku mocy Chrystusa, lecz z braku ludzkiej pobożności.

Artykuł 6

CZY SAKRAMENT EUCHARYSTII ZABEZPIECZA CZŁOWIEKA PRZED POPEŁNIENIEM GRZECHÓW W PRZYSZŁOŚCI?

Na pozór nie, skoro: 1. Mnóstwo ludzi przyjmujących godnie ten sakrament, później grzeszy. To by się nie zdarzało, gdyby Eucharystia zabezpieczała przed popełnieniem grzechów. Więc ochrona przed późniejszymi grzechami nie należy do skutków tego sakramentu.

2. Wiemy1, że Eucharystia jest „sakramentem miłości". Lecz miłość, jak się zdaje, nie chroni przed późniejszym popełnieniem grzechów, bo jak stwierdziliśmy poprzednio2, posiadaną - możemy utracić przez grzech. Wydaje się więc, że i omawiany sakrament nie zabezpiecza człowieka przed popełnianiem grzechów.

3. Źródłem grzechu w nas jest, jak mówi Apostoł 3, „prawo grzechu", które jest w członkach naszych. Otóż opanowanie złych skłonności, czyli wspomnianego „prawa", nie jest zadaniem sakramentu Eucharystii, lecz raczej chrztu. Więc zabezpieczenie przed popełnieniem grzechów nie jest jednym ze skutków tego sakramentu.

A jednak Pan mówi4: „To jest chleb, który z nieba zstępuje, aby spożywający go nie umarł". Jasne jest, że mówiąc to, nie miał na myśli śmierci ciała. Rozumiemy przeto, że Eucharystia zabezpiecza przed śmiercią duchową zadawaną przez grzech.

Wykład: Przez grzech dusza poniekąd obumiera duchowo. Toteż chronimy ją przed grożącym grzechem tak, jak zabezpieczamy ciało przed grożącą śmiercią.

Chronimy dwojako. Po pierwsze, przez wzmocnienie natury ludzkiej od wewnątrz, zabezpieczając się przez pokarm i środki lecznicze przed wewnętrznymi czynnikami rozkładu. Po drugie, korzystając z uzbrojenia chronimy ciało przed atakami z zewnątrz.

Sakrament Eucharystii chroni człowieka przed grzechem w dwojaki sposób. Po pierwsze - łącząc przez łaskę z Chrystusem sakrament ten wzmacnia życie duchowe, stanowi bowiem pokarm duchowy i duchowe lekarstwo, stosownie do słów Psalmu5: „Chleb wzmacnia ludzkie serce". Augustyn zaś mówi6: „Śmiało przystępuj, Chleb to - nie trucizna". Po drugie - stanowiąc znak Chrystusowej Męki, przez którą zostały pokonane złe duchy, sakrament ten odpiera wszystkie napaści szatańskie. Stąd słowa

Chryzostoma 7: „Jak lwy ziejące ogniem, tak odchodzimy od tego stołu, stając się straszni dla diabła" /142/.

Ad 1. Człowiek korzysta z rezultatu działania sakramentu Eucharystii zależnie od swego stanu. Jest to normalne, że rezultat działania przyczyny sprawczej jest uzależniony od rodzaju materii, na którą działa ta przyczyna /143/. Stan człowieka w drodze do ostatecznego celu pozwala woli ludzkiej skłaniać się ku dobru bądź ku złu. Toteż sakrament Eucharystii, mimo że zasadniczo posiada moc zabezpieczającą przed grzechem, nie pozbawia jednak człowieka możności grzeszenia.

Ad 2. Miłość także chroni zasadniczo przed popełnieniem grzechów, bo jak mówi Apostoł8, „miłość bliźniego zła nie wyrządza". Lecz na skutek zmienności cechującej wolną wolę popełnia grzech ktoś, kto przedtem kierował się miłością, podobnie jak to się zdarza po przyjęciu sakramentu Eucharystii.

Ad 3. Chociaż tłumienie zarzewia grzechu nie jest bezpośrednim celem sakramentu Eucharystii, sakrament ten jednak potęgując miłość w rezultacie je osłabia, bo jak mówi Augustyn 9, „spotęgowanie miłości zmniejsza żądzę". Bezpośrednio zaś Eucharystia ugruntowuje serce ludzkie w dobru, a to również zabezpiecza człowieka przed popełnieniem grzechów.

Artykuł 7

CZY INNI LUDZIE, PRÓCZ PRZYJMUJĄCYCH KOMUNIĘ, ODNOSZĄ POŻYTEK Z EUCHARYSTII?

Na pozór nie, skoro: 1. Należy ten sakrament do tego samego rodzaju co pozostałe, współuczestnicząc z nimi w jednej strukturze. Pozostałe sakramenty zaś przynoszą pożytek tylko tym osobom, które do nich przystępują. Chrzest na przykład działa owocnie tylko w tym, kto się chrzci. A zatem i sakrament Eucharystii przynosi pożytek tylko przyjmującym go.

2. Do skutków tego sakramentu należą: otrzymanie łaski, dojście do chwały i odpuszczenie winy, przynajmniej powszedniej. Gdyby więc sakrament Eucharystii odnosił swój skutek u innych niż przyjmujący sakrament, mogłoby się zdarzyć, że ktoś otrzymałby chwałę i łaskę oraz przebaczenie winy bez własnego udziału i wysiłku dzięki temu, że ktoś inny składa w tym sakramencie ofiarę bądź też spożywa go.

3. Mnożąc przyczyny, mnożymy skutki. Gdyby sakrament Eucharystii przynosił pożytek nie tylko przyjmującym go, wynikałoby stąd, że obfitsze owoce osiągnąłby ten, kto na jednej mszy spożyłby większą ilość konsekrowanych hostii. Lecz Kościół nie zwykł udzielać komunii św. wielu osobom dla zbawienia kogoś jednego. Wydaje się więc, że ten sakrament przynosi pożytek tylko temu, kto go przyjmuje.

A jednak celebrując sakrament Eucharystii, zanosimy modlitwy błagalne za wielu innych ludzi. Byłoby to czymś zbędnym, gdyby sakrament Eucharystii nie przynosił im pożytku. A więc służy on nie tylko ludziom przystępującym do komunii św.

Wykład: Wiemy1, że Eucharystia jest nie tylko sakramentem, jest także ofiarą. Stanowiąc uobecnienie Męki Chrystusa, przez którą siebie On złożył w ofierze Bogu2, Eucharystia ma charakter ofiary, przez to zaś że niewidzialnie przekazuje łaskę pod widzialnymi postaciami, ma ona charakter sakramentu. Toteż ludziom, którzy przyjmują komunię św.,, Eucharystia przynosi pożytek i jako sakrament, i jako ofiara, składana jest bowiem za wszystkich, którzy ją spożywają. W kanonie mszy św. czytamy": „Abyśmy wszyscy, gdy jako uczestnicy tej ofiary ołtarza przyjmować będziemy najświętsze Ciało i Krew Syna Twego, otrzymali z nieba pełnię błogosławieństwa i łaski" /144/. Innym zaś, tym którzy nie przystępują do komunii św., Eucharystia przynosi pożytek jako ofiara, skoro złożono ją za ich zbawienie. Toteż czytamy w kanonie mszy św,4: „Pomnij, Panie, na sługi i służebnice Twoje. Za nich to składamy Ci tę ofiarę chwały i oni sami Tobie ją zanoszą za siebie oraz wszystkich swoich, w intencji odkupienia dusz swoich, w nadziei zbawienia i pomyślności". Oba te momenty znalazły swój wyraz w słowach Pana5: „Krew..., która za was - mianowicie za was spożywających - oraz za wielu - mianowicie wielu innych - będzie wylana na odpuszczenie grzechów".

Ad 1. Sakrament Eucharystii przewyższa pozostałe sakramenty bo jest ofiarą. A zatem jest różnica.

Ad 2. Męka Chrystusa niesie wszystkim ludziom odpuszczenie grzechów, łaskę i chwałę, ale działa skutecznie tylko u tych, którzy łączą się z nią przez wiarę i miłość. Podobnie i ofiara eucharystyczna, stanowiąca utrwalenie Męki Pańskiej, odnosi skutek tylko u tych, którzy z sakramentem Eucharystii łączą się przez wiarę i miłość. Toteż

Augustyn mówi8: „Za kogóż by Chrystusowe Ciało mógł ktoś składać w ofierze, jak nie za członki należące do Chrystusa". Stąd i w kanonie mszy św. brak modlitw za tych, którzy są poza Kościołem. Lecz także im ofiara ta przynosi większy lub mniejszy pożytek, w stopniu zależnym od ich pobożności.
Ad 3. Aspekt sakramentu w Eucharystii zostaje uwypuklony przez komunię św., aspekt zaś ofiary - przez sprawowanie tego sakramentu. Więc to, że ktoś lub nawet wielu ludzi, spożywa Ciało Chrystusa, innych nie wspomaga. Podobnie też to, że kapłan w czasie jednej mszy konsekruje liczne hostie, nie pomnaża skutków omawianego sakramentu, jest to bowiem tylko jedna ofiara. Liczne konsekrowane hostie nie mają większej mocy niż jedna, ponieważ nic innego, a tylko cały Chrystus jest pod postacią jednej, jak i wszystkich hostii. Przez spożycie w czasie jednej mszy św. kilku konsekrowanych hostii nie osiąga się zatem większego udziału w skutkach sakramentu. Przez liczne msze natomiast mnożą się akty ofiarne, zwielokrotnione więc zostają skutki ofiary i sakramentu /145/.

Artykuł 8

CZY GRZECH POWSZEDNI UDAREMNIA DZIAŁANIE EUCHARYSTII?

Na pozór nie, skoro: 1. Nawiązując do słów Ewangelii1: „Jeśli kto spożywa ten Chleb...", Augustyn mówi2: „Chleb z nieba spożywajcie w sposób duchowy. Przynoście do ołtarza niewinność. Grzechy, jeśli są powszednie, nie spowodują śmierci". Wynika stąd wniosek, że grzechy pospolite, które nazywamy powszednimi, pozwalają korzystać z duchowej uczty, tak że ci, którzy spożywają sakrament Eucharystii w sposób duchowy, doznają skutków tego sakramentu /146/. Więc grzechy powszednie nie udaremniają jego działania.
2. Omawiany sakrament nie ustępuje pod względem mocy działania sakramentowi chrztu, a jak wiemy 3, bezowocnym jest tylko chrzest pozorny. Grzechy powszednie zaś nie należą do tych, które wynikają z pozorowania, bo jak czytamy w Biblii4, „Święty Duch karności ujdzie przed obłudą". A przecie On nie uchodzi przed grzechami powszednimi. Więc grzechy takie nie udaremniają działania sakramentu Eucharystii.

Działania jakiejś przyczyny nie może udaremniać to, co przez nią zostaje

usunięte. A ponieważ sakrament Eucharystii gładzi grzechy powszednie, więc grzechy te nie mogą udaremnić jego działania.
A jednak mówi Damasceńczyk 5: „Ogień tego pragnienia, który jest w nas, podsycany żarem z węgla - czyli z sakramentu Eucharystii - spala nasze grzechy i oświeca serca nasze, abyśmy przez uczestnictwo w Bożym ogniu stali się ogniem i zostali przebóstwieni". Lecz ogień naszych pragnień i żar miłości zostaje przytłumiony przez grzechy powszednie, które - jak wiemy" - osłabiają miłość. Więc grzechy powszednie stanowią przeszkodę w doznawaniu skutków sakramentu Eucharystii.
Wykład: Grzechy powszednie można ujmować dwojako. Po pierwsze, jako minione; po drugie, jako popełnione aktualnie. Grzechy powszednie minione w żadnym razie nie przeszkadzają skutecznemu działaniu Eucharystii. Może się bowiem zdarzyć, że człowiek obciążony grzechami powszednimi sakrament ten przyjmuje pobożnie i w pełni zeń korzysta. Natomiast grzechy popełniane aktualnie, wprawdzie nie tamują bez reszty działania tego sakramentu, lecz ograniczają jego skuteczność. Wiemy bowiem7, że sakrament Eucharystii nie tylko powoduje przyjęcie habitualnej łaski bądź miłości, lecz także niesie świeżość i ukojenie duchowe. Doznanie to zostaje przytłumione, jeżeli człowiek przystępuje do tego sakramentu z umysłem rozproszonym przez grzechy powszednie. Lecz nie zostaje udaremniony przyrost habitualnej łaski bądź miłości /147/.
Ad 1. Człowiek, który przystępuje do omawianego sakramentu popełniając jednocześnie grzech powszedni, przyjmuje wprawdzie posiłek duchowy, lecz bez pełnej realizacji skutku. Przeto działanie tego sakramentu jest wówczas skuteczne w odniesieniu do stanu duszy, ale nie do aktualnego przeżycia.
Ad 2. Chrzest, w odróżnieniu od Eucharystii, nie zmierza do osiągnięcia skutków natychmiastowych, polegających na przeżyciu żarliwej miłości. Jest on duchowym odrodzeniem, przez które osiągamy doskonałość podstawową - stałą dyspozycję lub formę. Eucharystia zaś jest przeżyciem duchowej uczty, nacechowanej doznaniem szczęścia.
Ad 3. Argument przytoczony w zarzucie dotyczy grzechów powszednich, popełnionych przed przyjęciem sakramentu Eucharystii, które gładzi ten sakrament.

ZAGADNIENIE 80
KORZYSTANIE Z SAKRAMENTU EUCHARYSTII, CZYLI KOMUNIA ŚW. /148/

Rozpatrzy z kolei sposób korzystania z tego sakramentu. Po pierwsze - stosowany powszechnie; po drugie - stosowany przez Chrystusa.

Temat pierwszy omówimy w dwunastu pytaniach: 1. Czy istnieją dwa sposoby spożywania Eucharystii, mianowicie: spożywanie sakramentalne i spożywanie duchowe ? 2. Czy spożywanie duchowe przysługuje tylko człowiekowi? 3. Czy spożywanie sakramentalne przysługuje tylko świętemu? 4. Czy grzesznik przez spożycie sakramentalne popełnia grzech ? 5. Jak wielki jest ten grzech? 6. Czy należy usuwać grzesznika próbującego przyjąć komunię? 7. Czy zmaza nocna stanowi przeszkodę do spożywania Eucharystii? Czy spożycie tego sakramentu musi być poprzedzone postem? 9. Czy trzeba udzielać komunii ludziom, którzy nie mogą posługiwać się rozumem? 10. Czy co dzień trzeba spożywać ten sakrament? 11. Czy wolno całkowicie zrezygnować z przyjmowania komunii św.? 12. Czy wolno spożywać Ciało Pańskie bez spożywania Krwi?

Artykuł 1

CZY NALEŻY ROZRÓŻNIAĆ DWA SPOSOBY SPOŻYWANIA CIAŁA CHRYSTUSA - SPOSÓB DUCHOWY I SPOSÓB SAKRAMENTALNY?

Na pozór nie, skoro: 1. Eucharystia, podobnie jak chrzest, dotyczy życia duchowego. Stosownie do słów Ewangelii1: „jeśli się ktoś nie odrodzi z wody i Ducha Świętego ..." sakrament chrztu stanowi duchowe odrodzenie. Podobnie Eucharystia stanowi duchowy posiłek, zapowiedziany przez Pana, W Ewangelii bowiem czytamy Jego słowa2: „Słowa, które ja wam powiedziałem, są duchem i życiem". Podobnie przeto jak nie rozróżniamy dwojakiego sposobu przystępowania do chrztu - sposobu sakramentalnego i sposobu duchowego, tak i w Eucharystii nie należy stosować tego rozróżnienia.

2. Jeśli jedna spośród dwóch rzeczy jest przyporządkowana drugiej, nie powinno się ich rozdzielać, gdyż ta ostatnia decyduje o pierwszej. Nie należy więc

spożywania sakramentalnego przeciwstawiać duchowemu, jeżeli jest ono przyporządkowane mu, prowadząc doń jako do celu.

3. Nie należy przeciwstawiać sobie wzajemnie dwóch rzeczy, z których jedna nie może istnieć bez drugiej. Wydaje się, że nikt nie może spożywać Eucharystii duchowo, jeżeli nie spożywa jej również sakramentalnie. W przeciwnym razie sakrament ten spożywaliby duchowo Patriarchowie Starego Prawa. Spożywanie sakramentalne zaś byłoby zbędne, gdyby duchowe mogło istnieć bez niego. Więc niesłuszne jest wyodrębnianie dwóch rodzajów spożywania Eucharystii - sakramentalnego i duchowego.

A jednak w związku ze słowami Apostoła3; „Kto spożywa i pije niegodnie..." mamy glosę4: „Mowa tu o dwóch sposobach spożywania: jednym - sakramentalnym, drugim zaś - duchowym".

Wykład: Mówiąc o spożywaniu sakramentu Eucharystii trzeba wziąć pod uwagę dwie rzeczy: samo przyjęcie sakramentu i skutek tego przyjęcia. O jednym i o drugim mówiliśmy już poprzednio 5. Przyjmując Eucharystię w sposób doskonały, osiągamy jej skutek. Zdarza się jednak - jak stwierdzono6 - że istnieją przeszkody uniemożliwiające osiągnięcie tego skutku, i takie przyjęcie tego sakramentu jest niedoskonałe. Spożywanie sakramentalne Eucharystii, polegające na przyjęciu samego tylko sakramentu bez jego skutku, przeciwstawiamy zatem spożywaniu duchowemu, przez które osiągamy ten skutek, mianowicie zjednoczenie z Chrystusem przez wiarę i miłość, jak przeciwstawiamy to co niedoskonałe, temu co doskonałe.

Ad 1. Podobne rozróżnienie przyjmujemy również w odniesieniu do chrztu i pozostałych sakramentów. Są bowiem ludzie przyjmujący tylko sakrament, inni zaś - sakrament i rzeczywistość, którą kryje znak sakramentalny. Sakramenty te różnią się jednak od Eucharystii tym, że realizacja ich dokonuje się przez użycie materii, tak że przyjęcie ich decyduje o dopełnieniu. Eucharystia zaś zostaje zrealizowana przez konsekrację materii, więc działa podwójnie: przez przyjęcie duchowe i sakramentalne. Nadto przy chrzcie oraz tych sakramentach, które tworzą w duszy pewną cechę stałą, przyjmujący sakrament otrzymują swego rodzaju owoc duchowy, zwany charakterem, czego nie tworzy sakrament Eucharystii. Toteż w, tym sakramencie odróżnianie duchowego korzystania z sakramentu od korzystania sakramentalnego jest bardziej

uzasadnione, niż w sakramencie chrztu /149/.

Ad 2. Nie przeciwstawiamy sakramentalnego spożywania Eucharystii spożywaniu duchowemu, jeżeli ono do duchowego doprowadza i ściśle się z nim łączy. Przeciwstawiamy je natomiast, jeżeli nie osiąga swego celu, jak to co niedoskonałe wskutek niedorozwoju, przeciwstawiamy temu co doskonałe.

Ad 3. Pragnienie sakramentu /150/, jak wiemy7 może być uwieńczone skutkiem właściwym danemu sakramentowi także i wtedy, kiedy nie zostało zrealizowane. Zdarza się, że ze względu na pragnienie chrztu ludzie zostają ochrzczeni chrztem ognia /151/ zanim polano ich wodą chrztu. Są też tacy, co spożywają Eucharystię duchowo, zanim ją przyjmą sakra-mentalnie. Można tu wskazać na dwie ewentualności. Po pierwsze mówimy, że są chrzczeni lub komunikują duchowo a nie sakramentalnie, ci co pragnąc sakramentu, który już został ustanowiony, mają zdecydowaną wolę jego przyjęcia. Po drugie, wspomniane pragnienie mogło być typem zapowiadającym ustanowienie sakramentu, bo - jak mówi Apostoł8 - „Patriarchowie byli ochrzczeni w obłoku i w morzu oraz spożywali pokarm duchowy i pili duchowy napój".

A jednak spożywanie sakramentalne Eucharystii nie jest czymś zbytecznym; przyjmując sakrament pełniej wykorzystujemy jego działanie, niż przez samą tylko wolę przyjęcia sakramentu. Stwierdzono to już przy omawianiu sakramentu chrztu 9.

Artykuł 2

CZY TYLKO CZŁOWIEKOWI PRZYSŁUGUJE DUCHOWE SPOŻYWANIE SAKRAMENTU EUCHARYSTII, CZY PRZYSŁUGUJE TEŻ ANIOŁOM?

Na pozór przysługuje ono również aniołom, skoro: Słowa psalmu1: „Człowiek spożywał chleb aniołów" opatrzono glosą2: „Spożywał Ciało Chrystusa, które prawdziwie jest pokarmem aniołów". Nie byłoby to prawdą, gdyby aniołowie nie spożywali Chrystusa w sposób duchowy. A więc spożywają.

1. Zdaniem Augustyna 3, mówiąc o pokarmie i napoju Pan ma na myśli społeczność swego Ciała, czyli Kościół w predestynowanych /152/. Lecz do tej społeczności prócz ludzi należą także święci aniołowie.

Więc i aniołowie spożywają Eucharystię duchowo.

2. Augustyn mówi4: „Trzeba spożywać Chrystusa w sposób duchowy. Sam Pan bowiem poleca to w słowach: ‚Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, we mnie mieszka, a ja w nim'. Odnosi się to "nie tylko do ludzi - przez wiarę i miłość Chrystusa mieszka w aniołach, a oni w Nim. Wydaje się przeto, że duchowe spożywanie Chrystusa przysługuje nie tylko ludziom, lecz także aniołom.

A jednak mówi Augustyn 5: „Spożywajcie w sposób duchowy chleb z ołtarza. Przynoście do ołtarza niewinność". Lecz aniołowie nie przystępują do ołtarza, by czerpać pokarm stamtąd. Im więc nie przysługuje duchowe spożywanie.

Wykład: Omawiany sakrament zawiera w sobie samego Chrystusa nie w Jego własnej postaci, lecz pod postacią sakramentu. Otóż spożywanie duchowe Chrystusa może się dokonywać dwojako; przez spożywanie Chrystusa w Jego własnej postaci i przez spożywanie pod postacią sakramentu. Pierwszy sposób jest prerogatywą zjednoczonych z Nim aniołów, rozkoszujących się miłością doskonałą i widzeniem bez osłon (chleb, na który liczymy również po dojściu do nieba), nie taki jak na ziemi, który łączy nas z Chrystusem przez wiarę.

W inny sposób, również duchowy, można spożywać Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi. Polega on na tym, że z wiarą w Chrystusa łączy się pragnienie przyjęcia sakramentu Eucharystii /153/. Jest to nie tylko duchowe spożywanie Chrystusa, lecz także duchowe spożywanie omawianego sakramentu, a to ostatnie aniołom nie przysługuje. Spożywając duchowo Chrystusa nie mogą i nie pragną duchowego spożywania sakramentu.

Ad 1. Spożywanie Chrystusa w sakramencie Eucharystii zmierza do rozkoszowania się Nim w niebie, do tego co jest udziałem aniołów, jest więc środkiem prowadzącym do tego celu, którego osiągnięciem rozkoszują się aniołowie w niebie. Ponieważ zaś cel wpływa na dobór środków, możemy powiedzieć że człowiek spożywa „chleb aniołów". Chrystus jest przecież tym Chlebem, który aniołów napawa rozkoszą przez bezpośrednie obcowanie z Nim. Wtórnie zaś jest On Chlebem ludzi przyjmujących Chrystusa pod postacią omawianego sakramentu /154/.

Ad 2. Ciało Mistyczne jest społecznością, do której należą aniołowie i ludzie, ci ostatni - przez wiarę, aniołowie zaś - przez widzenie bez osłon. Ponieważ sakramenty są dostosowane do kontaktowania z Chrystusem przez wiarę, która ukazuje nam

prawdę niejasno i jakby w zwierciadle8, więc ściśle mówiąc duchowe spożywanie sakramentu Eucharystii służy nie aniołom, lecz ludziom.
Ad 3. W ludziach żyjących na ziemi, ze względu na. ich stan, Chrystus mieszka przez wiarę, w świętych aniołach zaś - przez widzenie bezpośrednie. Stąd - jak już wiemy - jest różnica.

Artykuł 3

CZY TYLKO ŚWIĘTY MOŻE SPOŻYWAĆ CHRYSTUSA W SPOSÓB SAKRAMENTALNY?

Na pozór tak, skoro: 1. Mówi Augustyn1: „Wierz a żyłeś, po cóż szykujesz zęby i brzuch? Wierzyć bowiem w Niego - to spożywać Chleb żywy". Lecz grzesznik w Niego nie wierzy, bo nie posiada wiary ukształtowanej /155/ - jak stwierdzono poprzednio2 - związanej ściśle z wiarą w Boga. Grzesznik więc nie może spożywać sakramentu, który jest „Chlebem żywym" 3.
2.Omawiany sakrament, jak wiemy4, najsłuszniej jest nazywany sakramentem miłości. Grzesznikom zaś brak miłości, podobnie jak niewierzącym brak wiary. Ponieważ zaś do formy Eucharystii należą słowa „tajemnica wiary" /156/, niewierzący nie mogą - jak się zdaje - spożywać Eucharystii w sposób sakramentalny. Z tego samego powodu więc żaden grzesznik nie może w sposób sakramentalny spożywać Chrystusowego Ciała.
3. Bóg brzydzi się grzesznikiem więcej niż stworzeniem pozbawionym rozumu, czytamy bowiem w psalmie5 o człowieku pogrążonym w grzechu: „Człowiek, gdy był we czci, nie rozumiał, zrównany został z bydlętami nierozumnymi i stał się podobny do nich". Otóż zwierzę pozbawione rozumu, na przykład mysz lub pies, nie może przyjąć omawianego sakramentu, podobnie jak nie może przyjąć sakramentu chrztu. Wydaje się więc, że ta sama racja wyklucza spożywanie sakramentu Eucharystii przez grzeszników.

A jednak słowa Ewangelii6: „aby, jeśli kto Go spożywać będzie, nie umarł" Augustyn opatruje następującym komentarzem7: „Wielu bierze z ołtarza, a spożywszy umiera; toteż - jak mówi Apostoł8 - „niejeden sąd sobie spożywa i pije". Lecz przez spożycie Eucharystii umierają tylko grzesznicy. Więc nie tylko ludzie prawi, ale także

grzesznicy spożywają sakramentalnie Ciało Chrystusa Pana /157/.
Wykład: Byli dawniej teologowie błędnie utrzymujący, że grzesznicy nie spożywają Chrystusowego Ciała w sposób sakramentalny. Lecz Ciało to w momencie zetknięcia się z wargami grzesznika przestaje istnieć pod postaciami eucharystycznymi. Jest to pogląd błędny, sprzeczny z autentycznością sakramentu Eucharystii. Wiemy bowiem9, że Ciało Chrystusa istnieje pod postaciami eucharystycznymi, dopóki one trwają - a jak stwierdziliśmy 10 - trwają tak długo, jak długo trwałaby substancja chleba w razie istnienia jej pod postaciami. Jasne zaś jest, że substancja chleba nie przestaje istnieć od razu w momencie spożycia jej przez grzesznika, lecz trwa do czasu aż nie strawi jej ciepło przyrodzone /158/. Więc tyleż czasu istnieje pod postaciami sakramentu Ciało Chrystusa, spożyte przez grzeszników. Należy zatem stwierdzić, że nie tylko święty, lecz także grzesznik może spożyć Ciało Chrystusa w sposób sakramentalny.
Ad 1. Słowa przytoczone w zarzucie, oraz inne podobne wypowiedzi, należy odnieść do spożywania duchowego, nie przysługującego grzesznikom. Źródłem błędu wspomnianych teologów było - jak się zdaje - mylne pojmowanie sensu tych słów, spowodowane przeoczeniem różnicy między spożywaniem, materialnym a duchowym.
Ad 2. Także i niewierzący, spożywając postacie sakramentalne, przyjmuje w sakramencie Ciało Chrystusa. Spożywa więc Chrystusa w sposób sakramentalny, jeżeli mówiąc „sakramentalny" mamy na myśli to, co zostaje spożyte. Jeśli zaś bierzemy pod uwagę spożywającego, to ściśle biorąc, nie spożywa on Chrystusa w sposób sakramentalny, ponieważ uważając to za zwykły pokarm, nie korzysta z sakramentu, chyba że zamierza przyjąć to, czego udziela Kościół, mimo że nie wyznaje innych prawd wiary, a nawet prawd dotyczących Eucharystii /159/.
Ad 3. Gdyby nawet mysz lub pies zjedli hostię konsekrowaną, substancja Ciała Chrystusowego nie przestałaby istnieć pod eucharystycznymi postaciami dopóki by trwały te postacie, czyli tak długo, jak długo trwałaby substancja chleba, nawet w razie wrzucenia go do błota. Nie uwłacza to godności Chrystusa Pana, który chciał być ukrzyżowany przez grzeszników bez ujmy dla swego dostojeństwa. Tym bardziej, że mysz lub pies nie tkną Ciała Chrystusa w Jego własnej postaci a jedynie pod postaciami sakramentalnymi.

Niektórzy teologowie utrzymywali, że z chwilą dotknięcia sakramentu przez mysz lub psa, natychmiast przestaje w nim istnieć Ciało Chrystusa. Wiemy już11, że to twierdzenie kwestionuje prawdę dotyczącą tego sakramentu.

Nie wolno jednak mówić, że zwierzę spożywa w sposób sakramentalny Chrystusowe Ciało, bo ono z natury nie jest zdolne do korzystania z Niego jako sakramentu. Nie byłoby to sakramentalne spożycie, lecz byłoby czymś przypadkowym, podobnie jak byłoby czymś przypadkowym spożycie przez kogoś hostii konsekrowanej, w przekonaniu, że ma do czynienia z hostią niekonsekrowaną. A ponieważ to, co z danym rodzajem bytów ma tylko związek przypadkowy, nie gra roli różnicy gatunkowej przy podziale rodzaju na gatunki, nie bierzemy pod uwagę ostatnio wspomnianego sposobu, uwzględniamy tylko duchowy i sakramentalny sposób spożywania Chrystusowego Ciała /160/.

Artykuł 4

CZY GRZESZNIK PRZEZ SAKRAMENTALNE SPOŻYCIE CHRYSTUSOWEGO CIAŁA POPEŁNIA GRZECH?

Na pozór nie, skoro: 1. Godność Chrystusa Pana w jego własnej postaci w niczym nie ustępuje Jego godności pod postacią eucharystyczną. Otóż grzesznicy dotykając Chrystusowego Ciała w jego własnej postaci nie popełniali grzechu. Przeciwnie, doznawali odpuszczenia grzechów, jak grzeszna niewiasta wspomniana przez Łukasza1. W Ewangelii Mateusza2 zaś czytamy, że ci, którzy się dotknęli frędzli Jego płaszcza, zostali uzdrowieni. Więc spożywający sakrament Ciała Chrystusa nie grzeszą, a raczej dostępują zbawienia.

2. Sakrament Eucharystii, podobnie jak pozostałe, jest swego rodzaju duchowym lekarstwem. Stosownie zaś do słów Ewangelii3: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się mają źle", lekarstwo dajemy chorym, by wrócili do zdrowia. Chorymi, czyli ludźmi niedysponowanymi pod względem duchowym, są grzesznicy. Mogą więc spożywać sakrament Eucharystii nie popełniając grzechu.

3. Ponieważ ten sakrament zawiera w sobie Chrystusa, jest on jednym z największych dóbr, takich zaś, według Augustyna4 „nikt nie może używać w zły sposób". Nikt zaś nie grzeszy inaczej jak przez nadużycie czegoś. Zatem żaden

grzesznik nie popełnia grzechu przyjmując sakrament Eucharystii.

4. Równie dobrze, jak przez smak i dotyk, dostrzegamy ten sakrament posługując się wzrokiem. Gdyby więc grzesznik popełniał grzech smakując i dotykając Eucharystii przy spożywaniu sakramentu, grzeszyłby również patrząc nań. Oczywiście tak nie jest, skoro Kościół pokazuje ten sakrament wszystkim ludziom, chcąc by go widzieli i adorowali. A więc nie jest grzechem spożycie sakramentu Eucharystii przez grzesznika.

5. Zdarza się niekiedy, że człowiek, który zgrzeszył, nie jest świadom swego grzechu. Wydaje się, że nie popełni on grzechu spożywając Ciało Chrystusa. W przeciwnym razie wszyscy spożywający Je popełnialiby grzech, narażając się poniekąd na to niebezpieczeństwo, bo i Apostoł mówi5: „Do niczego się nie poczuwam, ale przez to nie jestem usprawiedliwiony". Wydaje się więc, że nie można poczytywać grzesznikowi za grzech tego, że spożył sakrament Eucharystii.

A jednak Apostoł mówi6: „Kto spożywa i pije niegodnie, wyrok sobie spożywa i pije". W odnośnej glosie czytamy7: „Niegodnie spożywa i pije ten człowiek, na którym ciąży zbrodnia, lub ten, który do sakramentu przystępuje bez uszanowania". Więc kto przyjmuje sakrament Eucharystii będąc w grzechu ciężkim, ciężko grzeszy i naraża się na potępienie.

Wykład: To, co jest sakramentem w Eucharystii - podobnie jak w pozostałych sakramentach jest znani tego - co się realizuje przez dany sakrament. Eucharystia, jak wiadomo 8, jest znakiem realizacji dwóch Rzeczywistości. Jedną z nich, oznaczoną przez sakrament i zawartą w nim, jest sam Chrystus Pan;
drugą zaś - oznaczoną lecz nie zawartą, jest Ciało Mistyczne Chrystusa, czyli społeczność świętych. Więc każdy, kto ten sakrament przyjmuje, daje tym samym do zrozumienia, że jest zjednoczony z Chrystusem i organicznie włączony do Jego Ciała. Łączność ta realizuje się przez wiarę ukształtowaną, której nie posiada człowiek obarczony grzechem śmiertelnym. Toteż jasne jest, że ten, kto przyjmuje omawiany sakrament w stanie grzechu ciężkiego, popełnia oszustwo, staje się winnym świętokradztwa, a przez to ciężko grzeszy /161/.

Ad 1. Chrystus ukazując się ludziom pod swą własną postacią pozwalał się dotykać nie uwypuklając łączności duchowej między nimi a sobą, tak jak to czyni kiedy daje

się spożywać w omawianym sakramencie. Toteż grzesznicy dotykając Chrystusa w Jego własnej postaci nie popełniali oszustwa w sprawach Bożych, jak czynią grzesznicy przyjmując ten sakrament. Poza tym Chrystus przebywał „w ciele podobnym do grzesznego ciała" 9, dlatego słusznie pozwalał się dotykać grzesznikom. Lecz kiedy w chwale zmartwychwstania porzucił to „podobieństwo", nie pozwolił się dotknąć niewieście, która się zachwiała w wierze względem Niego. Słowa Chrystusa10: „Nie dotykaj mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca mego", Augustyn objaśnia przez dodanie słów „w twoim sercu "11. Toteż grzeszników, czyli ludzi cierpiących na brak ukształtowanej wiary w Chrystusa, nie dopuszcza się do tego sakramentu /162/.

Ad 2. Nie zawsze lekarstwo służy choremu, zależy to od sytuacji chorobowej. Lekarstwo przepisane rekonwalescentom na wzmocnienie zaszkodziłoby chorym gorączkującym. Podobnie chrzest i pokuta - są to środki czyszczące, udzielane by ustąpiła gorączka grzechu. Sakrament Eucharystii zaś - to środek wzmacniający. Należy go udzielać tylko oswobodzonym od grzechu.

Ad 3. Św. Augustyn mówiąc, że największymi dobrami nikt nie posługuje się w zły sposób 12, ma na myśli fakt, że cnoty nie stanowią źródła złego postępowania. Jednak niektórzy źle się nimi posługują, czyniąc z nich środek do złego celu. Widzimy to u ludzi, którzy pysznią się ze swoich cnót. Dotyczy to również omawianego sakramentu, który sam przez się nie jest źródłem złego użytku, lecz bywa źle używanym przedmiotem. Toteż Augustyn ostrzega13: „Wielu przyjmuje Ciało Chrystusa niegodnie. Jest to dla nas nauka, jak bardzo należy się strzec, by dobra nie przyjmować w zły sposób. Dobro przyjęte w taki sposób staje się złem. Jakże inaczej zachował się Apostoł14, kiedy „bodziec szatana zniósł cierpliwie, W tym wypadku zło dobrze przyjęte stało się dobrem".

Ad 4. Zmysłem wzroku nie ujmujemy samego Ciała Chrystusa, ujmujemy tylko jego sakrament, wzrok bowiem nie sięga do substancji Chrystusowego Ciała - a jak wiemy 15 - tylko do postaci sakramentu. Lecz ten, kto spożywa sakrament, spożywa nie tylko postacie, lecz i Chrystusa pod nimi ukrytego. Dlatego nie zabrania się patrzeć na Chrystusowe Ciało nikomu, kto osiągnął Chrystusowy sakrament, czyli został ochrzczony. Nieochrzczeni zaś, jak wynika ze słów Dionizego16, nie są dopuszczani

nawet do spoglądania na sakrament Eucharystii /163/. Do spożywania tego sakramentu dopuszcza się jedynie tych, którzy nie tylko sakramentalnie, lecz także realnie są zjednoczeni z Chrystusem.

Ad 5. Nieświadomość co do własnej grzeszności może być dwojaka. Po pierwsze, może to być nieświadomość zawiniona. Wynika ona albo z zawinionej nieznajomości prawa a jeżeli ktoś sądzi, że nie jest grzechem to, co faktycznie nim jest, na przykład kiedy jakiś rozpustnik nie uważa za grzech śmiertelny zwykłego aktu rozwiązłości; albo może być też rezultatem braku samokontroli, mimo ostrzeżenia Apostoła17: „Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten Chleb i z Kielicha pijąc". Grzesznik obciążony tego rodzaju nieświadomością, przyjmując Ciało Chrystusa popełnia grzech, choćby nie zdawał sobie sprawy ze swej grzeszności, ponieważ .sama niewiedza stanowi jego grzech.

Po drugie, i może to być też niezawiniona nieświadomość własnej grzeszności, na przykład kiedy ktoś ubolewa nad popełnionym przez siebie grzechem, ale nic jest dostatecznie skruszony. Przyjmując Ciało Chrystusa, ten człowiek nie popełnia grzechu, bo nikt nie może wiedzieć z całą pewnością, że jest prawdziwie skruszony. Wystarczy, jeżeli widzi w sobie oznaki skruchy i czując żal z powodu tego co zaszło, postanawia unikać tego na przyszłość.

A jeśli ktoś wskutek niezawinionej nieświadomości faktu nie wie, że popełnił grzech, na przykład zbliżył się do obcej kobiety myśląc, że to ktoś bliski, fakt taki nie upoważnia do nazywania go grzesznikiem.

Nie należy też nazywać grzesznikiem człowieka, który całkowicie o swoim grzechu zapomniał. Dla zgładzenia tego grzechu wystarczy skrucha ogólna, o czym jeszcze będzie mowa18.

Artykuł 5

CZY PRZYSTĄPIENIE DO KOMUNII ŚW. ZE ŚWIADOMOŚCIĄ POPEŁNIONEGO GRZECHU JEST GRZECHEM CIĘŻSZYM OD WSZYSTKICH POZOSTAŁYCH?

Na pozór tak, skoro: 1. Apostoł mówi1: „Ktokolwiek by spożywał ten chleb albo pił kielich Pański niegodnie, winien będzie Ciała i Krwi Pańskiej". W odnośnej glosie czytamy2: „Ten poniesie karę jak za zabicie Chrystusa". Grzech zabójców Chrystusa

jest, jak się zdaje, grzechem najcięższym. Więc ten, kto przystępuje do stołu Pańskiego mając sumienie obciążone grzechem, popełnia - jak się zdaje - najcięższy grzech.

2. Hieronim mówi3: „Cóż ci do niewiasty, skoro masz rozmawiać z Panem przy ołtarzu? Powiedz, księże! Powiedz, kleryku! Jakże ty pocałujesz Syna Bożego tymi samymi ustami, którymi całowałeś usta nierządnicy? Judaszu, pocałowaniem wydajesz Syna Człowieczego!" Więc gach przystępując do stołu Chrystusa, popełnia - jak sądzimy - najcięższy grzech, grzech Judasza. Lecz jest mnóstwo grzechów cięższych od rozwiązłości; cięższy jest zwłaszcza grzech niewiary. Więc każdy grzesznik przystępując do stołu Chrystusowego popełnia tym samym grzech najcięższy.

3. Bóg więcej się brzydzi nieczystością duchową, niż brudem fizycznym. A ponieważ wrzucenie przez kogoś Chrystusowego Ciała do błota lub nawozu jest uważane za grzech większy od innych, grzech cięższy zaś od poprzedniego popełnia ten, kto z duszą zanieczyszczoną grzechem spożywa to Ciało, jego grzech jest więc grzechem najcięższym.

A jednak przytaczając słowa Chrystusa4: „Gdybym nie przyszedł i nie mówili do nich, nie mieliby grzechu", Augustyn wyjaśnia5, że mowa tu o grzechu niewiary „ogniskującym w sobie wszystkie grzechy". Wydaje się więc, że grzech omawiany w tym artykule nie jest grzechem najcięższym - jest nim raczej grzech niewiary.

Wykład: Przy porównawczej ocenie grzechu można, jak wiemy6, brać pod uwagę wyłącznie jego wielkość, absolutną, albo też uwzględniać przy tym okoliczności uboczne. Ocena absolutna zależy od gatunku grzechu, o gatunku zaś decyduje przedmiot, w jaki godzi dany grzech. Im bardziej przedmiot góruje nad innymi, tym grzech jest cięższy. Ponieważ bóstwo Chrystusa góruje nad Jego człowieczeństwem, a człowieczeństwo nad sakramentami człowieczeństwa, grzechy, które godzą w Jego bóstwo, takie jak grzech niewiary i bluźnierstwo. Lżejsze od poprzednich, są te grzechy, które godzą w Jego człowieczeństwo. Toteż czytamy w Ewangelii7: „Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie słowo przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym". Na trzecim miejscu co do wielkości stoją grzechy godzące w sakramenty związane z człowieczeństwem Chrystusa. Po nich zaś idą pozostałe

grzechy, wymierzone przeciw zwykłym istotom stworzonym.

Przy ocenie grzechu, uwzględniającej również okoliczności uboczne, bierze się pod uwagę osobę tego, kto grzech popełnia. Na przykład grzech popełniony przez nieświadomość lub ze słabości jest lżejszy od tego, który płynie z lekceważenia lub jest popełniony z premedytacją. Analogiczne kryterium dotyczy innych okoliczności. Wobec tego ciężej grzeszą ci, którzy przystępują do sakramentu Eucharystii lekceważąc go i mając przy tym świadomość popełnianego grzechu, niż ludzie przystępujący do sakramentu z obciążonym sumieniem, powodowani obawą przed ujawnieniem swojej grzeszności.

Z powyższego jasno wynika, że omawiany grzech jest grzechem cięższym od wielu innych, lecz nie jest najcięższym.

Ad 1. Grzech popełniony przez niegodne przyjęcie komunii św. porównano z grzechem zabójców Chrystusa, ze względu na podobieństwo polegające na tym, że oba te grzechy godzą w Ciało Chrystusa. Nie wzięto jednak pod uwagę wielkości popełnionej zbrodni. Grzech tych, którzy zabili Chrystusa, był bez porównania cięższy, bo po pierwsze, był on wymierzony przeciw Ciału Chrystusa w Jego własnej postaci, omawiany zaś grzech godzi w Ciało Chrystusa ukryte pod postacią sakramentu. Po drugie, grzech morderców popełniony był w intencji szkodzenia Chrystusowi, ten zaś - nie.

Ad 2. Gach przyjmujący Ciało Chrystusa został porównany do Judasza całującego Chrystusa, ze względu na podobieństwo występków, bo w obu wypadkach Chrystus zostaje znieważony gestem oznaczającym miłość. Lecz podobnie jak w poprzednim porównaniu8 nie wzięto tu pod uwagę wielkości występku. Wspomniane podobieństwo cechuje także inne grzechy i to w stopniu nie mniejszym niż grzech rozwiązłości, bo każdy grzech śmiertelny godzi w miłość Chrystusa, którą oznacza sakrament Eucharystii. Im cięższe grzechy ktoś popełnił, tym większą zniewagę wyrządza Chrystusowi przyjmując w stanie grzechu Jego Ciało. Pod pewnym względem jednak grzech rozwiązłości czyni człowieka w większym stopniu niezdolnym do przyjmowania sakramentu Eucharystii, ponieważ bardziej podporządkowuje ducha ciału, tłumiąc żar miłości wymaganej przez ten sakrament. Większe znaczenie mają jednak przeszkody stawiane samej miłości, niż te, które

tłumią jej żar. Grzech niewiary, który od podstaw zrywa więź łączącą człowieka z Kościołem, powoduje zasadniczo największą niezdolność do przyjmowania sakramentu Eucharystii, który jak wiemy9, jest sakramentem jedności Kościoła. Toteż przyjmując ten sakrament ciężej grzeszy niewierzący niż grzesznik wierzący, bo okazuje większą wzgardę Chrystusowi ukrytemu w Eucharystii, zwłaszcza jeśli nie wierzy w prawdziwą obecność Jego w tym sakramencie. Pomniejsza on, o ile to od niego zależy, świętość Eucharystii i moc Chrystusa działającego w niej, czyli gardzi sakramentem jako takim. Wierzący natomiast, przystępując do sakramentu ze świadomością grzechu, nie lekceważy Eucharystii jako takiej, lecz traktuje lekkomyślnie korzystanie z niej, przez to że ją niegodnie przyjmuje. Do słów Apostoła10: „nie bacząc na Ciało Pańskie" glosator dołącza objaśnienie: „Nie widząc różnicy między Eucharystią a innymi pokarmami", uwydatnia w ten sposób istotę grzechu, zwłaszcza w wypadku człowieka niewierzącego w realną obecność Chrystusa w sakramencie Eucharystii /164/.

Ad 3. Człowiek, który by wrzucił ten sakrament do błota, popełniłby grzech cięższy od tego, który polega na przyjęciu komunii św, przez kogoś mającego na sumieniu grzech śmiertelny. Uczyniłby to bowiem z zamiarem zbezczeszczenia Eucharystii, a do tego nie zmierza grzesznik przyjmujący niegodnie Chrystusowe Ciało. Poza tym grzesznik jest zdolny do przyjęcia łaski, ma przeto więcej danych do przyjęcia Eucharystii, niż jakiekolwiek stworzenie nie posiadające rozumu. Rzucając sakrament psom na pożarcie lub ciskając go do błota na podeptanie, popełniłby człowiek bez porównania większą niedorzeczność.

Artykuł 6

CZY GRZESZNIKOWI, KTÓRY PROSI O CIAŁO CHRYSTUSA KAPŁAN POWINIEN ODMÓWIĆ UDZIELENIA KOMUNII ŚWIĘTEJ?

Na pozór tak, skoro: 1. Obawa przed zgorszeniem lub przed zniesławieniem kogoś nie może skłonić do działania przeciwko Chrystusowemu przykazaniu. Pan zaś rozkazał1: „Nie dawajcie psom tego, co święte". Otóż udzielanie Eucharystii grzesznikom jest jak najbardziej dawaniem psom tego, co święte. Zatem ani dla uniknięcia zgorszenia, ani w obawie przed zniesławieniem kogoś, nie wolno udzielić grzesznikowi komunii św.,

jeśli o nią prosi.

2. Spomiędzy dwóch należy wybierać zło mniejsze. Lecz, jak się zdaje, mniejszym złem jest narażanie grzesznika na niesławę lub podanie mu hostii nie konsekrowanej, niż grzech śmiertelny popełniony przez spożycie Chrystusowego Ciała. Wydaje się więc, że trzeba się zdecydować raczej na to, by narazić dobrą sławę grzesznika proszącego o Ciało Chrystusa, lub podać mu hostię nie konsekrowaną.

3. Dla zdemaskowania zbrodniarzy Ciało Chrystusa bywa niekiedy udzielane ludziom podejrzanym o popełnienie zbrodni. Czytamy bowiem w jednym z Dekretałów2: „W męskich klasztorach nieraz się zdarzają kradzieże. Dlatego postanawiamy, że dla oczyszczenia samych braci od tego rodzaju spraw, opat albo któryś z obecnych braci wyznaczonych przez opata, odprawi mszę św. w obecności braci. Po skończonej mszy wszyscy mają przystąpić do komunii św. wypowiadając słowa: .Świadczę się dziś Ciałem Chrystusa, niech Ono służy jako dowód". Dalej czytamy: „Gdyby posądzono kapłana lub biskupa o popełnienie jakiegoś przestępstwa, to w każdym poszczególnym przypadku ma on odprawić mszę św. i komunikować, dając w ten sposób dowód, że nie popełnił żadnego z przypisywanych mu przestępstw /165/. Lecz grzeszników nie ujawnionych nie należy demaskować, by nie grzeszyli bez skrupułów odrzuciwszy wstyd, jak zauważa Augustyn 3. Nie wolno więc dawać im Chrystusowego Ciała, choćby o nie prosili.

A jednak w związku ze słowami psalmisty4: „Do stołu zasiądą i cześć Mu oddadzą wszelacy świata mocarze" Augustyn mówi6: „Niech szafarz nie zabrania mocarzom świata - czyli grzesznikom - zasiadać do stołu Pańskiego".

Wykład: Mówiąc o grzesznikach należy przeprowadzić linię podziału między grzesznikami ukrytymi i jawnymi, to jest takimi, którzy zostali zdemaskowani jako publiczni lichwiarze albo uwodziciele, lub też zostali skazani przez jakiś sąd: duchowy bądź świecki /166/. Jasne jest, że grzesznikom notorycznym nie należy udzielać komunii nawet w tym wypadku, kiedy o nią proszą. Stąd czytamy w jednym z listów Cypriana6: „W swojej łaskawości uważałeś za wskazane zapytać mnie o zdanie co do aktorów i owego czarnoksiężnika, który przebywa u was i stale uprawia swe niecne rzemiosło. Pytałeś, czy takim osobom powinno się udzielać komunii św. wraz z innymi chrześcijanami. Sądzę, że nie zgadzałoby się ani z Boskim majestatem, ani z

nauką Ewangelii uwłaczanie czci i hańbienie Kościoła przez tak bezwstydne i zniesławiające kontakty" /167/.

Nie wolno natomiast odmawiać komunii św., jeżeli proszą o nią ci, którzy wprawdzie popełnili grzechy, ale nie są grzesznikami notorycznymi. Skoro każdy chrześcijanin przez sam fakt przyjęcia chrztu został dopuszczony do stołu Pańskiego, tylko jakaś jawna przyczyna może go pozbawić jego prawa. Toteż w związku ze słowami Apostoła7,: „Jeśli ten, kto między wami nazywa się bratem . .." mówi Augustyn8: „Nie możemy nikomu zabronić przystąpienia do komunii św., chyba że sam dobrowolnie się oskarżył, lub też został pozwany i skazany przez jakiś sąd kościelny albo świecki".

Wszakże kapłan wiedząc o czyimś przestępstwie może po kryjomu upomnieć ukrytego grzesznika, lub nawet publicznie upomnieć wszystkich, by nie przystępowali do stołu Pańskiego, zanim się nie wyspowiadają i nie pojednają z Kościołem. Po odbyciu pokuty bowiem i pojednaniu się grzeszników z Kościołem, nie wolno, nawet notorycznym, odmawiać komunii św., zwłaszcza jeżeli stoją w obliczu śmierci. Toteż w aktach synodu kartagińskiego czytamy9: „Aktorom, komediantom oraz innym tego rodzaju osobom, jak również apostatom po ich powrocie do Boga, umożliwia się pojednanie z Kościołem".

Ad 1. Tego co święte, nie wolno udzielać „psom", czyli grzesznikom notorycznym; lecz to co skryte, nie może być karane publicznie, należy to pozostawić sądowi Bożemu.

Ad 2. Wprawdzie dla ukrytego grzesznika większym złem jest śmiertelny grzech, popełniony przez przyjęcie Chrystusowego Ciała niż publiczna kompromitacja, lecz dla kapłana szafującego to Ciało, czymś gorszym jest popełnienie ciężkiego grzechu przez bezprawne zniesławienie tego grzesznika, niż grzech popełniony przez tego ostatniego. Nikomu bowiem nie wolno popełniać ciężkiego grzechu dla uwolnienia od grzechu kogoś innego. Stąd słowa Augustyna10: „Byłoby czymś najbardziej niebezpiecznym dopuszczenie do tego, byśmy mieli czynić zło dla zapobieżenia gorszemu złu innych". Ukryty grzesznik powinien jednak raczej zdecydować się na kompromitację, niż na niegodne przystąpienie do Chrystusowego stołu.

Natomiast absolutnie wykluczone jest podanie hostii nie konsekrowanej

zamiast konsekrowanej. Kapłan, który by to uczynił, sprowokowałby tym samym akt bałwochwalstwa zarówno u świadków, jak i u tego, kto by spożył tę hostię - u wszystkich tych, którzy by sądzili, że hostia jest konsekrowana. Mówi bowiem Augustyn 11: „Niech nikt nie spożywa Ciała Chrystusa, zanim Go nie uwielbi". Toteż czytamy w zbiorze „Extra": „Chociaż ciężko grzeszy ten, kto przystępuje do komunii św. bez uszanowania, świadom swej niegodności wskutek popełnionego grzechu, jednak cięższą zniewagę - jak sądzimy - wyrządza ten, kto chytrze symuluje sprawowanie sakramentu".

Ad 3. Wspomniane dekretały zostały anulowane przeciwnymi zarządzeniami Biskupów Rzymskich. Mówi bowiem papież Stefan12: „Święte kanony zabraniają od kogokolwiek wydobywać zeznania przez stosowanie próby rozpalonego żelaza lub wrzącej wody /168/. Kompetencji naszego sądu podlegają wyłącznie przestępstwa ujawnione przez dobrowolne oskarżenie się lub przez publiczne zeznania świadków. Tajemne zaś i nieznane należy zostawić Temu, który sam tylko posiada znajomość ludzkich serc". Podobną dyrektywę mamy w zbiorze „Extra"13. Wszystkie tego rodzaju praktyki są - jak się zdaje - kuszeniem Boga, nie mogą przeto być stosowane bez popełnienia grzechu. Tym ciężej przypuszczalnie grzeszy ten, kto ucieka się do sakramentu, ustanowionego jako środek zbawczy, z zamiarem orzekania o czyjejś śmierci. Toteż w żadnym razie podejrzanemu o popełnienie zbrodni nie wolno udzielać komunii św. dla wydobycia zeznań.

Artykuł 7

CZY ZMAZA NOCNA MOŻE STANOWIĆ PRZESZKODĘ DO PRZYJĘCIA KOMUNII?

Na pozór nie, skoro: 1. Tylko grzech stanowi przeszkodę do przyjęcia komunii św. Zmaza nocna zaś przytrafia się bez grzechu. Mówi bowiem Augustyn1: „Jeżeli obraz powstający w wyobraźni podczas rozmowy, staje się tak żywy w marzeniu sennym, że pomiędzy nim a rzeczywistym stosunkiem płciowym zaciera się granica, to bezzwłocznie następuje erekcja oraz to, co zazwyczaj ona pociąga za sobą. Dzieje się to tak samo bez grzechu, jak zgodnie z poprzednim stwierdzeniem, bez grzechu powstał obraz tego, o czym mówiono". Zmaza nocna nie stanowi zatem przeszkody do

przyjęcia tego sakramentu.

2. Grzegorz mówi2: „Człowieka, który współżyjąc z własną żoną korzysta z praw małżonka powodowany nie żądzą cielesną, lecz, tylko pragnieniem rodzenia dzieci, należy pozostawić jego własnemu sądowi co do tego, czy ma wejść do kościoła, albo czy ma przyjąć sakrament Ciała Pańskiego. Nie do nas bowiem należy dawać co do tego wskazówki komuś, kto objęty płomieniem - nie płonie". Jasne więc jest, że zmaza nawet przeżyta na jawie, jeśli nie jest grzeszna, nie stanowi przeszkody do przyjęcia Chrystusowego Ciała. Tym bardziej nie jest przeszkodą nocna zmaza, przeżyta przez śpiącego.

3. Zmaza nocna jest - jak się zdaje - tylko zanieczyszczeniem ciała. Lecz inne nieczystości cielesne, stanowiące według Starego Prawa przeszkodę, która zamykała wstęp do świątyni, według Nowego Prawa nie zabraniają spożywania Eucharystii. Grzegorz wymienia przykładowo:3 kobiety po porodzie, po periodzie lub cierpiące na upławy. Wydaje się więc, że zmaza nocna też nie stanowi przeszkody do przyjmowania sakramentu Eucharystii.

4. Grzech powszedni nie stanowi przeszkody wykluczającej przyjęcie omawianego sakramentu; nie jest też przeszkodą grzech śmiertelny, jeżeli został wyznany na spowiedzi. Lecz przy założeniu, że zmaza nocna zostaje spowodowana poprzedzającym ją grzechem opilstwa lub bezwstydnych wyobrażeń, że są to najczęściej grzechy powszednie, a jeśliby któryś z nich był ciężki, to człowiek, który go popełnił, może ten grzech z rana obżałować i wyznać na spowiedzi - wydaje się, że zmaza nocna nie powinna stanowić przeszkody do przyjęcia tego sakramentu.

5. Zabójstwo jest grzechem cięższym niż nierząd. Lecz jeśli ktoś w marzeniu sennym popełnia zabójstwo, kradzież lub jakikolwiek inny grzech, nie stanowi to dla niego przeszkody do przyjęcia Chrystusowego Ciała. Więc, jak się zdaje, tym bardziej nie stanowi dla niego przeszkody to, że we śnie popełnił akt rozwiązłości zakończony zmazą.

A jednak czytamy w Biblii4; „Jeżeli z mężczyzny wypłynie nasienie, to ... będzie nieczysty aż do wieczora". Lecz nieczysty nie ma dostępu do sakramentów. Wydaje się więc, że zmaza nocna może stanowić przeszkodę do przyjęcia Eucharystii,

sakramentu, który góruje nad innymi.

Wykład: Zmazę nocną możemy rozpatrywać biorąc pod uwagę dwa momenty: Po pierwsze, stan, który bezwzględnie wyklucza przystąpienie do sakramentu Eucharystii; po drugie, taki, który wprawdzie dopuszcza przystąpienie, ale czyni je niewskazanym. Przeszkodą wykluczającą przyjęcie tego sakramentu jest tylko grzech śmiertelny. A chociaż sama przez się zmaza nocna nie może być uważana za grzech śmiertelny, może jednak nim być ze względu na swą przyczynę, może niekiedy pozostawać w ścisłym związku z tym grzechem.

Toteż należy rozpatrzyć przyczynę zmazy nocnej. Czasem powoduje ją zewnętrzna przyczyna duchowa, mianowicie igraszki złego ducha, który, jak wiemy5, może tworzyć zewnętrzne widziadła wywołujące zmazę. Zdarza się, że zmaza, jest spowodowana przez wewnętrzną przyczynę duchową, mianowicie przez poprzedzające ją rozważania. Kiedy indziej - przez wewnętrzną przyczynę cielesną: przez nadmiar sił witalnych bądź też przez ich brak, a także przez nadmierne spożycie pokarmów lub płynów. Każda z powyższych trzech przyczyn może być wolna od grzechu; każdej z nich może towarzyszyć powszedni lub śmiertelny grzech. Jeżeli nie ma grzechu lub jest grzech powszedni, to nie ma przeszkody wykluczającej przyjęcie sakramentu Eucharystii, i człowiek przystępujący do niego nie „staje się winnym Ciała i Krwi Pańskiej"6. Jeżeli zaś istnieje związek zmazy z grzechem śmiertelnym, to zmaza wyklucza przystąpienie do komunii św.

Majaki wywołane przez złego ducha wynikają czasem z niedbałego przygotowania się do nabożeństwa. Zaniedbanie w tym wypadku może być grzechem powszednim lub śmiertelnym. Kiedy indziej zaś jest wywołana tylko perfidią szatańską, polegającą na próbach powstrzymania człowieka od przyjmowania Eucharystii. Toteż czytamy w „Collectiones Patrum" 7, że ktoś miewał polucję zawsze w dniu uroczystości, podczas której miał przystąpić do komunii św. Starsi, przekonawszy się, że z jego strony nie poprzedzała zmazy żadna przyczyna, orzekli że to nie jest powód zmuszający do powstrzymania się od komunii. I wówczas ustały szatańskie mamidła.

Również bez grzechu mogą powstawać lubieżne myśli poprzedzające zmazę, na

przykład kiedy ktoś musi się przygotować do wykładu lub dysputy na pokrewne tematy /169/. Rozważania wolne od żądzy i upodobania nie zanieczyszczają myśli, lecz podnoszą ją na wyższy poziom, mimo że potem - jak stwierdza Augustyn 8, może nastąpić polucja. Ale niekiedy rozważaniom poprzedzającym zmazę towarzyszy żądza i upodobanie. Wówczas, jeżeli jest przyzwolenie, są one grzechem ciężkim; w przeciwnym razie - powszednim.

Wolna od grzechu może być też przyczyna cielesna, powiedzmy przyrodzona słabość. Są na przykład ludzie, którzy nie popełniając grzechu przeżywają wytrysk nasienia także na jawie. Również nadmiar sił żywotnych może powodować zmazę. Jak wskutek przekrwienia zdarzają się krwotoki wolne od grzechu, podobnie może się przytrafić i z nasieniem, które według Filozofa9 jest nadwyżką krwi /170/. Czasami zaś przyczyna cielesna nie jest wolna od grzechu, na przykład kiedy zmaza jest skutkiem nadmiaru spożytych płynów lub pokarmu. Może to być grzech powszedni albo śmiertelny, chociaż ten ostatni częściej się wiąże z bezwstydnymi myślami, przy których łatwiej o przyzwolenie niż przy łapczywym jedzeniu i piciu. Toteż Grzegorz mówi10, że należy zrezygnować z komunii, jeżeli zmaza jest spowodowana szpetnością myśli; nie rezygnować zaś, jeżeli spowodował ją nadmiar spożytego pokarmu lub napoju, zwłaszcza w nagłej potrzebie.

Tak więc na podstawie przyczyny powodującej zmazę można wnioskować, czy wyklucza ona absolutnie przyjęcie sakramentu.

Pewną jednak przeszkodę może stanowić brak harmonii spowodowany przez zmazę dwojako. Po pierwsze przez towarzyszące jej z reguły zbrukanie ciała. Ze względu na uszanowanie sakramentu nie wypada z brudem przystępować do ołtarza. Toteż każdy, kto chce dotykać rzeczy świętych, obmywa ręce, jeśli to nie jest zanieczyszczenie trwałe lub nieusuwalne, takie jak trąd, krwawienie itp. Po drugie, przeszkodę taką może stanowić brak skupienia, występujący zwłaszcza przy zmazie związanej ze szpetnymi wyobrażeniami. W razie konieczności należy jednak pominąć przeszkodę wynikającą z braku harmonii, o czym mówi Grzegorz X1: „Kiedy ewentualnie wymaga tego uroczyste święto albo okazanie posługi, to w braku innego kapłana przynagla sama konieczność".

Ad 1. Absolutną przeszkodą wykluczającą przyjęcie sakramentu Eucharystii jest tylko

grzech śmiertelny. Lecz pewną przeszkodę, jak stwierdziliśmy12, może stanowić jakaś inna przyczyna.

Ad 2. Stosunek płciowy w małżeństwie, jeżeli nie towarzyszy mu grzech, na przykład jeżeli jest dopełniony celem zrodzenia potomstwa albo oddania powinności małżeńskiej, nie jest przeszkodą w innym sensie, jak tylko w tym, który omówiliśmy zastanawiając się nad nocną zmazą bezgrzeszną13. Przeszkadza mianowicie zanieczyszczenie ciała i brak skupienia. Tym się kierował Hieronim mówiąc 14: „Jeśli nie było wolno spożywać chlebów pokładnych /171/ tym, którzy dotykali swych żon, tym bardziej ludziom, którzy bezpośrednio przedtem tkwili w małżeńskich uściskach, nie wolno plamić swoim dotknięciem tego Chleba, który z nieba zstąpił. Nie chodzi tu o potępianie małżeństwa, lecz w tym czasie, kiedy mamy spożywać Baranka, powinniśmy się powstrzymać od uczynków ciała" /172/. A ponieważ uwaga ta dotyczy stosowności, nie zaś absolutnego zakazu komunikowania, Grzegorz mówi15, że takiego człowieka należy zostawić jego własnemu sądowi. Następnie dodaje16: „Gdyby .natomiast w akcie tym dominowała lubieżność, nie dążenie do prokreacji", to należy zakazać przystępowania do sakramentu Eucharystii.

Ad 3. Jak utrzymuje Grzegorz17, nieczystość fizyczna ludzi Starego Prawa jest symboliczną zapowiedzią nieczystości duchowej wśród ludu Prawa Nowego. Toteż trwała lub nieuleczalna nieczystość fizyczna nie przeszkadza przystępować do sakramentu /.bawienia, chociaż przeszkadzała korzystać z sakramentów zapowiadających ten sakrament symbolicznie. Natomiast z uwagi na pewną niestosowność, zanieczyszczenie szybko przemijające, między innymi zmaza nocna, raczej powstrzymuje od przyjęcia Eucharystii w danym dniu. Stąd odnośne słowa Biblii18: „Jeśli będzie między wami człowiek, który by się przez sen w nocy zmazał, wynijdzie za obóz i nie wróci, aż się pod wieczór obmyje wodą".

Ad 4. Chociaż przez skruchę i spowiedź wina zostaje zgładzona, nie gładzą one jednak spowodowanych przez zmazę brudu fizycznego i rozproszenia myśli.

Ad 5. Mord przeżywany w marzeniu sennym nie zanieczyszcza fizycznie i nie powoduje takiego rozproszenia umysłu, jak akt rozwiązłości, któremu towarzyszy intensywne przeżycie rozkoszy. Lecz jeśli wspomniane marzenie zostało wywołane przez grzech, zwłaszcza grzech ciężki, to ze względu na swoją przyczynę stanowi ono

przeszkodę do przyjęcia sakramentu Eucharystii.

Artykuł 8

CZY SPOŻYCIE POKARMU LUB NAPOJU PRZED KOMUNIĄ WYKLUCZA PRZYJĘCIE EUCHARYSTII?

Na pozór nie, skoro: 1. Sakrament Eucharystii ustanowił Pan w czasie wieczerzy. Według relacji Łukasza i Pawła udzielił go swoim uczniom „skończywszy wieczerzę"1. Wydaje się więc, że my również powinniśmy przyjmować ten sakrament po spożyciu posiłku.

2. Apostoł mówi2: „Gdy zbieracie się, by spożywać Wieczerzę - czyli Ciało Pańskie - poczekajcie jedni na drugich. Jeżeli ktoś jest głodny, niech się posili u siebie w domu". Wydaje się przeto, że po posiłku spożytym u siebie w domu, w kościele wolno spożyć Chrystusowe Ciało.

3. Czytamy w aktach synodu Kartagińskiego3 oraz w Dekrecie", że „sakramenty ołtarza celebrujemy tylko na czczo, z wyjątkiem dnia rocznicy Wieczerzy Pańskiej". Więc przynajmniej w tym dniu wolno przyjąć Chrystusowe Ciało po spożyciu innych pokarmów.

4. Przyjęcie wody albo leku, bądź też spożycie jakiegoś innego posiłku lub odrobiny napoju, a także resztek jedzenia, które pozostały w ustach, nie narusza postu kościelnego, nie pozbawia też trzeźwości umysłu, wymaganej do przyjęcia sakramentu Eucharystii z należnym szacunkiem. Wymienione czynności nie stanowią przeto przeszkody do przyjęcia tego sakramentu.

5. Niektórzy ludzie jedzą i piją do późna w nocy, bądź też po nieprzespanej nocy przyjmują święte Tajemnice /173/ przed końcem trawienia. Otóż trzeźwość człowieka mniej by ucierpiała, gdyby z rana trochę się posilił, a potem, koło nocy /174/ przyjął Eucharystię. W ten sposób byłby przedtem zachowany większy odstęp czasu. Wydaje się więc, że uprzednie spożycie posiłku w tym wypadku nie byłoby przeszkodą do przyjęcia sakramentu Eucharystii.

6. Po przyjęciu tego sakramentu należy mu się cześć nie mniejsza, niż przed przyjęciem. Jeżeli po komunii św. godzi się jeść i pić, to godzi się i przed przyjęciem.

A jednak Augustyn mówi5: „Podobało się Duchowi Świętemu, by ku uczczeniu

tak wielkiego sakramentu Ciało Pańskie wstępujące do ust chrześcijanina miało pierwszeństwo przed innymi pokarmami".

Wykład: Dwie rzeczy mogą wykluczać przyjęcie Eucharystii. Jedną, zasadniczą, jest grzech śmiertelny, który jak wiemy jest sprzeczny z tym, co oznacza ten sakrament.

Drugą rzeczą jest zakaz Kościoła, który zabrania przyjmować sakrament Eucharystii po spożyciu pokarmu lub napoju. Są po temu trzy powody: Pierwszym jest, jak mówi Augustyn7, potrzeba okazania Mci temu sakramentowi przez to, że przyjmą go usta ludzkie jeszcze nie zanieczyszczone jedzeniem lub piciem. Drugim jest wzgląd na to, co ten sakrament oznacza. Trzeba, by zrozumiano, że Chrystus, Rzeczywistość oznaczona przez ten sakrament, oraz Jego miłość, mają być ugruntowane w naszych sercach przed innymi rzeczami, stosownie do słów Ewangelii8: „Szukajcie najprzód Królestwa Bożego". Trzecim jest wzgląd na niebezpieczeństwo pijaństwa i wymiotów, niekiedy wynikających z nieporządnego jedzenia, które się zdarza między ludźmi, o czym wspomina Apostoł w słowach9: „Jeden jest głodny, podczas gdy drugi nietrzeźwy". Chorzy jednak stanowią wyjątek od tej ogólnej zasady. Ci powinni komunikować natychmiast, nawet po jedzeniu, jeżeli się przypuszcza, że grozi im niebezpieczeństwo śmierci bez komunii św., bo to co konieczne, jest poza prawem. Toteż w Dekrecie czytamy10: „Niech kapłan bezzwłocznie udzieli choremu komunii św., by ten nie umarł przed przyjęciem sakramentu".

Ad 1. Mówi Augustyn11: „Pan nie dlatego dał uczniom komunię św. po posiłku, by polecić gromadzenie się braci na przyjęcie tego sakramentu po śniadaniu lub po obiedzie, bądź też zachęcić do przyjmowania go w trakcie jedzenia, jak czynili ci, których Apostoł gani i upomina. By uwydatnić wielkość tej Tajemnicy, Zbawiciel chciał ją wrazić w pamięć i serca uczniów na ostatku. Decyzję co do sposobu przyjmowania komunii pozostawił Apostołom, przez których zamierzał zorganizować Kościół, więc nie polecił zachowywać takiej kolejności spożywania sakramentu na przyszłość".

Ad 2. D5 przytoczonych słów mamy następującą glosę12: „Jeśli ktoś jest głodny i nie chce cierpliwie czekać na pozostałych, niech posili się w domu, czyli niech spożyje swój ziemski chleb, a niech potem Eucharystii nie spożywa".

Ad 3. Treść wspomnianego rozdziału znajduje swoje uzasadnienie w zwyczaju obserwowanym przez niektórych ludzi. Zwyczaj ten polegał na tym, że dla uprzytomnienia sobie Wieczerzy Pańskiej spożywali oni w tym dniu Ciało Chrystusa nie będąc na czczo. Lecz teraz zwyczaj ten zarzucono, bo jak wspomina Augustyn", „na całym świecie przyjęto zasadę spożywania Chrystusowego Ciała na czczo".
Ad 4. Istnieje- jak wiemy14 -dwojaki post. Po pierwsze: post naturalny, który polega na powstrzymaniu się od wszelkich pokarmów i płynów. Tego rodzaju post jest wymagany przy sakramencie Eucharystii z powodów wyżej przytoczonych. Toteż po wypiciu wody lub jakiegokolwiek płynu, po spożyciu pokarmu lub zażyciu leku chociażby nawet w nikłej ilości, nie godzi się przyjmować komunii św. /175/. Nie ima tu znaczenia fakt czy coś ma wartość odżywczą, czy jej nie ma, ani to czy wartość ta jest związana z daną rzeczą, czy też jest czymś ubocznym, jeżeli przyjmujemy ją jako pokarm lub napój. Natomiast resztki pożywienia pozostałe w ustach, jeżeli zostaną wypadkiem przełknięte, nie stanowią przeszkody do przyjęcia tego sakramentu, nie są bowiem połykane jako pokarm, lecz jak ślina. To samo dotyczy wody lub wina przy płukaniu ust, jeżeli zostały połknięte w niewielkiej ilości, czego nie da się uniknąć. Czym innym jest post kościelny, ustanowiony dla umartwienia ciała. Rzeczy wspomniane w zarzucie nie naruszają tego postu, służą raczej jakościowemu urozmaiceniu posiłków.
Ad 5. Powiedzenie, że ten sakrament ma znaleźć się w ustach chrześcijanina przed innym pokarmem, nie ma być rozumiane absolutnie, w znaczeniu czasu w ogóle. Gdyby dotyczyło czasu w ogóle, to kto raz się posilił i napił, nie mógłby potem nigdy przyjąć sakramentu Eucharystii. Należy je przeto odnieść do danego dnia. A chociaż początek dnia bywa oznaczany przez różnych różnie: niektórzy bowiem rozpoczynają dzień w południe, inni - o zachodzie słońca, jeszcze inni - o północy, a są i tacy, co zaczynają dzień o wschodzie słońca. Kościół jednak - za Rzymianami - rozpoczyna dzień o północy. Toteż człowiek, który się posili spożywając pokarm lub napój po północy, nie może tego samego dnia przystąpić do komunii św., natomiast może ją przyjąć, jeśli się posili przed północą.

To czy ktoś spał po spożyciu pokarmu lub napoju, jak również to czy przetrawił pożywienie, nie ma znaczenia, jeśli chodzi o zachowanie przepisu. Ma znaczenie

natomiast, jeśli chodzi o duchowy zamęt, na który cierpią ludzie z powodu bezsenności lub niestrawności i który w razie wielkiego nasilenia czyni człowieka niezdolnym do przyjęcia Eucharystii.

Ad 6. Szczytowej pobożności domaga się samo przyjęcie sakramentu, wtedy bowiem on w nas działa. To co poprzedza ten moment, może zaszkodzić pobożności więcej, niż to co po nim następuje. Dlatego ustanawiając post, wybrano raczej czas przed przyjęciem sakramentu, niż po przyjęciu. Powinno się jednak zachować pewien odstęp czasu między przyjęciem sakramentu Eucharystii a posiłkiem. Toteż po komunii we mszy św. odmawia się modlitwę dziękczynną, a komunikujący odmawiają też swoje modlitwy prywatne.

Co prawda według dawnych kanonów, jak czytamy w prawie kościelnym15, papież Klemens postanowił, że „ci słudzy, którzy cząstkę Pana spożyli rano, niech poszczą do południa; ci zaś, którzy komunię św. [przyjęli koło dziewiątej lub dziesiątej, niech poszczą do wieczora". W starożytności uroczystą mszę św. celebrowano rzadziej i dłużej się do niej przygotowywano. Obecnie wypada częściej sprawować święte Tajemnice, więc zachowanie wspomnianego przepisu nie przychodziłoby łatwo. Dlatego został on zmieniony i zastąpiony przez inny zwyczaj.

Artykuł 9

CZY LUDZIE POZBAWIENI MOŻNOŚCI KORZYSTANIA Z ROZUMU POWINNI PRZYJMOWAĆ SAKRAMENT EUCHARYSTII?

Na pozór ci, którzy nie mogą posługiwać się rozumem, nie powinni przyjmować tego sakramentu, skoro:

1. Przystąpienie do komunii św. wymaga pobożności i jest uwarunkowane znajomością stanu swojego sumienia, stosownie do słów Apostoła1: „Niechże więc każdy bada samego siebie i tak niech je z Chleba tego i pije z Kielicha". Ponieważ zaś ludzie, którzy nie posługują się rozumem, nie mogą tego uczynić, nie należy im udzielać komunii św.
2. Do osób, które nie mogą posługiwać się rozumem, należą też ludzie nie władający sobą, nazywani opętanymi. Lecz według Dionizego 2 nie wolno ich dopuszczać nawet do patrzenia na ten sakrament. Więc komunii św. nie należy

udzielać ludziom pozbawionym możności korzystania z rozumu.

3. Spośród osób, które nie mogą posługiwać się rozumem, za najbardziej niewinne istoty uważamy dzieci. Lecz omawianego sakramentu dzieciom się nie udziela. Więc tym bardziej nie należy go udzielać innym osobom nie władającym rozumem.

A jednak czytamy w aktach synodu w Orange3 i w Dekrecie4, że obłąkanym należy okazywać ojcowską miłość. Toteż trzeba im udzielać komunii św., która jest sakramentem miłości.

Wykład: Mówiąc że ktoś nie może posługiwać się rozumem, możemy mieć na myśli dwa rodzaje ludzi. Po pierwsze - debilów, podobnie jak nazywając kogoś niewidomym możemy mieć na myśli niedowidzącego. A ponieważ debile mogą powziąć pewne nabożeństwo do Eucharystii, nie należy ich pozbawiać tego sakramentu.

W innym znaczeniu powiedzenie to odnosi się do ludzi, którzy w ogóle nie mogą posługiwać się rozumem. Ci albo nigdy nie posiadali tej możliwości, trwając w takim stanie od urodzenia, albo mieli w swym życiu okres poczytalności. Pierwszym - nie należy udzielać tego sakramentu, bo w żadnym razie nie mogą go przyjąć pobożnie. Drugim zaś, jeśli przedtem, w czasach swojej poczytalności okazywali nabożną cześć Eucharystii, to w obliczu śmierci należy udzielić komunii św., chyba że istnieje obawa wymiotów lub wyplucia. Toteż w aktach synodu Kartagińskiego5 i w odnośnych dekretach czytamy6: „Gdyby chory, który prosił o spowiedź, przed przyjściem kapłana wskutek swojej choroby stracił mowę lub utracił przytomność umysłu, to opierając się na świadectwie osób, które słyszały prośbę chorego, kapłan w razie niebezpieczeństwa zbliżającej się śmierci po udzieleniu absolucji i pojednaniu z Bogiem przez dotknięcie ręką, wlewa do ust choremu Eucharystię" /176/.

Ad 1. Pozbawieni możności korzystania z rozumu mogą być ludźmi, którzy bądź aktualnie, bądź też w przeszłości pobożnie ustosunkowali się do sakramentu Eucharystii.

Ad 2. W przytoczonym urywku z pism Dionizego jest mowa o Energumenach, którzy jeszcze nie byli ochrzczeni /177/. Wpływ szatana wywierany za pośrednictwem grzechu pierworodnego nie stracił tam swej mocy. Lecz ochrzczeni, a dręczeni przez złe duchy, Winni być traktowani tak samo jak pozostali umysłowo chorzy. Toteż

mówi Kasjan7: „Nie pamiętamy, by kiedykolwiek nasi przełożeni zabraniali udzielać komunii św. tym", którzy bywają nawiedzeni przez złe duchy /178/.
Ad 3. W stosunku do niemowląt obowiązuje to samo kryterium, co do chorych umysłowo, nie mających możności korzystania z (rozumu od urodzenia. Toteż nie należy udzielać komunii św. dzieciom od razu Po urodzeniu. Niektórzy Grecy, co prawda, postępują inaczej opierając się na twierdzeniu Dionizego s, że po ochrzczeniu należy udzielić komunii św. Nie rozumieją oni, że Dionizy mówi tu o ludziach, którzy zostali ochrzczeni w wieku dojrzałym. Życie dzieci nie zostanie uszczuplone przez to, że nie od razu dostaną komunię św. Słowa Pana9: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie" Augustyn tłumaczy, jak następuje10: „Każdy wierny staje się uczestnikiem Ciała i Krwi Pana - to znaczy uczestnikiem w sensie duchowym - kiedy przez chrzest staje się członkiem Chrystusowego Ciała".

Lecz z chwilą kiedy w dzieciach budzi się świadomość, tak że mogą pobożnie przyjąć ten sakrament, wolno im udzielić komunii św. /179/.

Artykuł 10

CZY GODZI SIĘ SAKRAMENT EUCHARYSTII PRZYJMOWAĆ CODZIENNIE?

Na pozór nie, skoro: 1. Sakrament ten uobecnia Chrystusową Mękę, podobnie jak czyni to sakrament chrztu. Lecz nie godzi się chrztu udzielać wielokrotnie, a tylko raz, „Chrystus bowiem raz - tylko - umarł za grzechy" nasze, jak czytamy w liście św. Piotra1. Wydaje się więc, że nie godzi się co dzień przystępować do komunii św.
2. Między realizacją starotestamentowej zapowiedzi a samą zapowiedzią musi być zgodność. Jak wiemy zaś2, głównym typem starotestatmentowym, zapowiadającym sakrament Eucharystii był baranek paschalny, spożywany tylko raz do roku. A Kościół raz do roku oddaje publiczną cześć Męce Chrystusa, upamiętnionej przez ten sakrament. Wydaje się więc, że nie godzi się co dzień przyjmować sakramentu Eucharystii, trzeba go przyjmować raz na rok.
3. Eucharystii, sakramentowi zawierającemu w sobie całego Chrystusa Pana, winniśmy najwyższą cześć. Jedną z oznak czci jest to, że człowiek powstrzymuje się od przyjmowania tego sakramentu. Toteż zarówno setnik ze swoim powiedzeniem3:

„Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod mój dach", jak i Piotr ze słowami4: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny" - obaj spotkali się z pochwałą. Więc się nie zaleca codzienne przyjmowanie Eucharystii.

4. Gdyby częste przystępowanie do komunii św. było czymś godnym pochwały, to bardziej zasługiwał by na pochwałę ten, kto częściej przyjmuje Najświętszy Sakrament, a więc człowiek, który by w ciągu dnia wielokrotnie komunikował. A to nie leży w zwyczaju Kościoła. Przeto - jak się zdaje - nie zasługuje na pochwałę codzienne przystępowanie do tego sakramentu.

5. Wyrazem troski Kościoła o pożytek wiernych są jego ustawy. Według nich wierni są zobowiązani do komunikowania tylko raz w roku. Czytamy w zbiorze „Extra"5: „Wszyscy wierni obojga płci mają przynajmniej na Wielkanoc ze czcią przystąpić do sakramentu Eucharystii, chyba że za poradą właściwego kapłana dojdą do uzasadnionego wniosku, iż do czasu należy się od tego powstrzymać". A zatem się nie pochwala codziennego przyjmowania tego sakramentu.

A jednak mówi Augustyn6: „Chleb to powszedni. Przyjmuj co dzień to, co ci co dzień służy".

Wykład: Przy korzystaniu z sakramentu Eucharystii można dwie rzeczy mieć na oku. Jedną jest sam sakrament, którego moc przynosi ludziom zbawienie. Toteż pożytecznie jest co dzień przyjmować komunię św., by codziennie korzystać z jej owoców. Ambroży mówi7: „Każdorazowe przelanie Krwi Chrystusa dokonuje się dla odpuszczenia grzechów, powinienem więc przyjmować ją stale, Ja, który ustawicznie grzeszę, powinienem ustawicznie korzystać z lekarstwa".

Inny aspekt wymagający uwzględnienia - to człowiek przyjmujący komunię. Od niego się wymaga, by do Eucharystii przystępował z wielką pobożnością i czcią. Jeżeli on każdego dnia jest gotów przyjąć komunię św. w ten sposób, to codzienne komunikowanie jest godne pochwały. Toteż po słowach: „Przyjmuj co dzień to, co ci co dzień służy" Augustyn dodaje8: „Żyj tak, byś mógł to przyjmować codziennie". U wielu ludzi jednak wskutek niedyspozycji fizycznej lub duchowej powstają liczne przeszkody osłabiające wspomnianą pobożność, dlatego codzienne przystępowanie do tego sakramentu nie wszystkim przynosi pożytek, służy człowiekowi o tyle, o ile jest

on do tego przygotowany. Stąd w dziele „de Eccl. Dogm. czytamy9: „Codziennego komunikowania ani nie chwalę, ani nie ganię".

Ad 1. Z chwilą kiedy przez sakrament chrztu człowiek upodobni się do śmierci Chrystusa, otrzymuje on znamię chrześcijanina. Toteż skoro Chrystus raz tylko umarł, człowiek raz tylko ma być ochrzczony. Lecz przez sakrament Eucharystii człowiek otrzymuje nie Chrystusowe znamię, a samego Chrystusa, którego moc trwa przez wieki. Stąd słowa w liście do Hebrajczyków10: „Jedną ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęcani". Ponieważ zaś człowiek co dzień potrzebuje zbawczej mocy Chrystusa, każdego dnia -może ten sakrament przyjmować w sposób godny pochwały.

Sakrament chrztu jest przede wszystkim duchowym, powtórnym narodzeniem, człowiek przeto, jak jeden raz rodzi się fizycznie, tak też przez chrzest powinien jeden raz narodzić się duchowo na co w związku ze słowami11: „Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem?" zwraca Augustyn uwagę12. Sakrament Eucharystii natomiast jest posiłkiem duchowym, toteż zaleca się co dzień przystępować do komunii św., podobnie jak co dzień przyjmujemy pokarm cielesny. Dlatego Pan uczy zwracać się z prośbą13: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". Augustyn mówi komentując te słowa14: „Jeśli będziesz co dzień przyjmować - mówi tu o Eucharystii - to co dzień będziesz miał „dzisiaj". Dla ciebie Chrystus co dzień powstaje z martwych, bo „dzisiaj" jest wtedy, kiedy powstaje Chrystus".

Ad 2. Baranek paschalny był typem Eucharystii głównie ze względu na Mękę Chrystusa Pana, którą ten sakrament uobecnia. „Chrystus raz umarł" 15 i baranek był spożywany raz w rok. Dlatego i Kościół pamiątkę Męki Chrystusa uroczyście obchodzi raz w rok. Lecz w Eucharystii upamiętnienie tej Męki zostaje nam przekazane jako pokarm, a pokarm spożywamy co dzień. Symbolem Eucharystii rozpatrywanej w tym znaczeniu jest manna, udzielana ludowi na pustyni co dzień16.

Ad 3. Cześć dla sakramentu Eucharystii łączy w sobie bojaźń z miłością. Bojaźń Boża płynąca ze czci, jak wiemy17, nosi nazwę bojaźni synowskiej. Miłość budzi pragnienie przyjmowania sakramentu Eucharystii, bojaźń zaś rodzi pokorę, przejawiającą się w pokornym uwielbieniu. Więc zarówno jedno, jak i drugie jest przejawem czci dla sakramentu: zarówno to, że przyjmujemy go co dzień, jak i to, że niekiedy powstrzymujemy się od przyjęcia tego sakramentu. Toteż mówi Augustyn18:

„Gdyby ktoś powiedział, że nie powinno się co dzień przyjmować komunii św., a kto inny: i owszem, trzeba co dzień, niechaj każdy czyni to, co zgodnie ze swoją wiarą pobożnie uważa za wskazane. Nie spierał się bowiem Zacheusz z owym setnikiem, kiedy jeden z radością przyjął Pana, drugi zaś mówił: ‚Nie jestem godzien, abyś wszedł pod i mój dach'. Obaj uczcili Zbawiciela, choć w różny sposób". A jednak miłość i nadzieja, do których nas Pismo św. ustawicznie wzywa; górują nad bo jaźnią. Toteż na słowa Piotra19: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny", Jezus odpowiedział20: „Nie bój się".

Ad 4. „Chleba naszego powszedniego - są to słowa naszego Pana - „daj nam dzisiaj", więc nie należy w ciągu jednego dnia kilka razy przystępować do komunii św., zwłaszcza że jednorazowe przystąpienie uwydatnia jedyność Chrystusowej Męki.

Ad 5. Odnośne postanowienia Kościół uzależniał od sytuacji panującej wewnątrz. W Kościele pierwotnym, kiedy wiara chrześcijańska tchnęła większą po-bożnością, postanowiono, że wierni mają komunikować co dzień. Stąd słowa papieża Anakleta21: „Po konsekracji niech wszyscy ci, którzy nie chcą znaleźć się poza Kościołem, przystąpią do komunii. Tak bowiem postanowili Apostołowie, i tego trzyma się Kościół Rzymski". Potem, kiedy wiara ostygła, papież Fabian zezwolił, by jeśli nie częściej, to przynajmniej trzy razy do roku wszyscy przystąpili do komunii św.22, mianowicie: na Wielkanoc, na uroczystość Zesłania Ducha Świętego i na Boże Narodzenie. Papież Soter, jak czytamy w Dekrecie 23, polecił przystępować do komunii św. także w dniu Wieczerzy Pańskiej. Potem zaś, kiedy wskutek panoszenia się nieprawości osłabła miłość wielu 24, papież Innocenty zadekretował25, żeby wierni przystępowali do komunii przynajmniej raz na rok, mianowicie na Wielkanoc. Spotykamy się jednak z zaleceniem 20, „by komunikować w każdą niedzielę" /180/.

Artykuł 11

CZY WOLNO CAŁKOWICIE ZREZYGNOWAĆ Z PRZYJMOWANIA KOMUNII ŚW.?

Na pozór tak, skoro: 1. Setnik otrzymał pochwałę za swoje oświadczenie1: „Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój". A jak stwierdziliśmy2, owego setnika przypomina człowiek, który sądzi, że należy powstrzymać się od komunii św.

Ponieważ zaś nigdzie nie ma wzmianki o tym, by Chrystus kiedykolwiek miał przyjść do setnika, wydaje się, że są tacy, którym wolno powstrzymać się od przystępowania do komunii w ciągu całego swego życia.

2. Każdemu wolno zrezygnować z tego, co nie jest konieczne do zbawienia. Omawiany sakrament, jak wiemy', nie jest konieczny do zbawienia. Wolno więc w ogóle zrezygnować z przyjmowania sakramentu Eucharystii.

3. Przystępowanie do komunii św. nie obowiązuje grzeszników. Toteż po słowach: „Trzy razy w ciągu roku ;mają wszyscy przystąpić do komunii" papież Fabian dodaje4: „Chyba że komuś przeszkodzą większe zbrodnie". Gdyby więc ci, którzy nie są w stanie grzechu, byli obowiązani przystępować do komunii św.,, to jak się zdaje, grzesznicy byliby w lepszej sytuacji od sprawiedliwych, co jest niedorzecznością. Więc sprawiedliwi przypuszczalnie też mogą z komunii zrezygnować.

A jednak Pan mówi5: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie".

Wykład: Wiemy6, że dwojaki jest sposób przyjmowania omawianego sakramentu: duchowy i sakramentalny. Przy tym jasną jest rzeczą, że wszystkich obowiązuje przynajmniej duchowe spożywanie Eucharystii, bo na tym, jak stwierdziliśmy7, polega zespolenie z Chrystusem. Duchowe spożywanie sakramentu, jak wiadomo 8, zawiera w sobie decyzję, czyli wolę przyjęcia Eucharystii. Bez decyzji przyjęcia tego sakramentu nie może się zrealizować zbawienie człowieka. Decyzja ta byłaby jałowa, gdyby nie została wykonana przy nadarzającej się sposobności. Stąd jasno wynika, że człowiek ma obowiązek spożywać ten sakrament nie tylko z nakazu Kościoła, lecz także z polecenia Pana zawartego w słowach9: „Czyńcie to na moją pamiątkę". Przykazanie kościelne zaś określa terminy, w których polecenie Chrystusa powinno się wykonać /181/.

Ad 1. Jak stwierdza papież Grzegorz10: „Prawdziwa pokora wyklucza uparte odrzucanie pożytecznej dyrektywy. Toteż pokora człowieka, który całkowicie rezygnuje z komunii św. wbrew poleceniu Chrystusa i Kościoła, nie zasługuje na pochwałę. Setnik nie otrzymał nakazu przyjęcia Chrystusa w swój dom.

Ad 2. Mówiąc, że sakrament Eucharystii nie jest konieczny do zbawienia, mamy na myśli dzieci. Warunkiem koniecznym jest sakrament chrztu, po przyjęciu chrztu dzieci

mogą osiągnąć zbawienie bez przyjęcia Eucharystii. W życiu dorosłych natomiast oba sakramenty warunkują zbawienie w sposób konieczny. Ad 3. Grzesznicy odsunięci od sakramentu Eucharystii ponoszą wielką szkodę, nie są więc w lepszej sytuacji. Trwanie w grzechu nie usprawiedliwia przekroczenia przykazania, natomiast pokuta usprawiedliwia tych, którzy stosownie do dyrektywy Innocentego11 powstrzymują się od przystępowania do komunii za poradą kapłana.

Artykuł 12

CZY WOLNO SPOŻYWAĆ CIAŁO PANA BEZ JEGO KRWI?

Na pozór nie, skoro: 1. Mówi papież Gelazy1 jak czytamy w Dekrecie2: „Dowiadujemy się, że niektórzy po spożyciu samej tylko cząstki Świętego Ciała powstrzymują się od przyjęcia Kielicha Świętej Krwi. Otóż ci ludzie, uwikłani w przesądy o nieznanym mi pochodzeniu, niech przyjmują sakramenty w całości, albo niech od nich całkowicie się powstrzymają". A zatem nie godzi się przyjmować Ciała Chrystusa bez Jego Krwi.

2. Dopełnienie tego Sakramentu jest uwarunkowane, jak wiemy3, spożyciem Ciała i Krwi. Gdyby się spożywało je bez Krwi, to sakrament nie osiągnąłby swej pełni, więc jak się zdaje, popełniono by świętokradztwo. Toteż Gelazy uzupełnia swoją myśl4: „Rozdzielenie jednej i tej samej Tajemnicy nie może się bowiem dokonać bez wielkiego świętokradztwa".

3. Sakrament Eucharystii - jak wiadomo5 - celebrujemy na pamiątkę Męki Pańskiej, a spożywamy go dla zbawienia duszy. Otóż raczej Krew wyraża tę Mękę, nie Ciało - oraz jak wiemy6 - dla zbawienia duszy Krew składamy w ofierze. Należałoby więc raczej powstrzymać się od spożycia Ciała, niż od spożycia Krwi. Toteż przystępujący do tego sakramentu nie powinni spożyć Ciało Chrystusa bez Jego Krwi.

A jednak liczne Kościoły stosują praktykę udzielania ludowi, przystępującemu do komunii, Ciała Chrystusa, nie Krwi.

Wykład: Przy korzystaniu z tego sakramentu należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy: na sam sakrament i na tych, którzy go przyjmują. Biorąc pod uwagę sam sakrament - właściwe jest spożywanie Ciała i Krwi, obu tych rzeczy, ponieważ obie składają się na pełnię sakramentu Eucharystii. Toteż skoro do zadań kapłana należy zarówno

konsekrowanie, jak i dopełnienie sakramentu, kapłan nie powinien w żadnym razie spożywać Ciała bez Krwi.

Biorąc zaś pod uwagę spożywających, dla uniknięcia wszystkiego, co mogłoby narazić na zniewagę tak wielką Tajemnicę, konieczne jest największe uszanowanie i najwyższa ostrożność. Zniewaga mogłaby się przytrafić głównie przy spożywaniu Krwi, którą przy braku ostrożności łatwo rozlać. Wobec wzrostu ilości chrześcijan, a wśród nich dużej liczby starców, młodzieży i dzieci, nie posiadających czasami należytego rozeznania i ostrożności, jakich wymaga korzy-stanie z tego sakramentu, w niektórych Kościołach przezornie wprowadzono zwyczaj nie dawania Krwi ludowi. Krew spożywa tylko kapłan /182/.

Ad 1. Papież Gelazy mówi o kapłanach, którzy konsekrując cały sakrament, powinni go w całości spożywać. Jak bowiem czytamy w aktach synodu7: „Jakaż będzie ofiara, jeżeli ofiarnik nie ujawni w niej swego uczestnictwa".

Ad 2. Sakrament Eucharystii realizuje się w pełni nie przez korzystanie zeń wiernych, lecz przez konsekrację materii. Pełnia ta nie zostanie uszczuplona przez to, że lud spożyje Ciało bez spożywania Krwi, jeśli tylko kapłan, który konsekruje, spożyje obie te rzeczy.

Ad 3. Uobecnienie Męki Pańskiej dokonuje się w samej konsekracji tego sakramentu, przy czym nie wolno konsekrować Ciała nie konsekrując Krwi. Lud jednak może spożywać Ciało nie spożywając Krwi, nie wyniknie stąd żadną szkoda. Kapłan bowiem ofiaruje i spożywa w imieniu wszystkich, a wiemy8, że pod każdą postacią jest cały Chrystus.

ZAGADNIENIE 81
CHRYSTUS A EUCHARYSTIA PRZY JEJ USTANOWIENIU /183/

Rozpatrzmy z kolei użytek, jaki Chrystus uczynił z tego sakramentu przy jego ustanowieniu. Zagadnienie to ujmiemy w czterech pytaniach: 1. Czy Chrystus spożywał swoje Ciało i Krew? 2. Czy udzielił ich Judaszowi? 3. Czy Ciało, które spożył lub dawał do spożycia, było wolne od cierpień, czy też nie? 4. Jak realizowałaby się obecność Chrystusa w Eucharystii, gdyby ten sakrament był konsekrowany albo przechowywany w czasie między śmiercią Chrystusa na krzyżu a

Jego zmartwychwstaniem?

Artykuł 1

CZY CHRYSTUS SPOŻYWAŁ SWOJE CIAŁO I KREW?

Na pozór nie, skoro: 1. Nie wolno przypisywać Chrystusowi czynów i słów, co do których nie mamy świadectwa Pisma św. Otóż w Ewangelii nie mamy żadnej wzmianki o spożywaniu przez Chrystusa swego Ciała i piciu Krwi. Nie należy więc twierdzić, że On to czynił.

2. Wykluczone, by coś było w sobie samym, chyba że - jak utrzymuje Filozof1 - wymaga tego wzajemny stosunek części, z których jedna jest w drugiej i na odwrót. Ponieważ zaś spożyty pokarm i spożyty napój jest w tym kto spożywał, i ponieważ pod każdą z dwu postaci sakramentu jest cały Chrystus, wykluczone jest - jak się zdaje - by On sam spożywał ten sakrament.

3. Dwa momenty charakteryzują przyjęcie Eucharystii: moment duchowy i moment sakramentalny. Chrystusowi moment duchowy niczego nie dawał, ponieważ nic z niego nie przyjmował. Ponieważ zaś moment duchowy był w tym wypadku zbędny Chrystusowi; zbędny był również moment sakramentalny. Bez momentu duchowego- jak wiemy 2 - przyjęcie sakramentu jest czymś niedoskonałym, Chrystus więc w ogóle nie przyjął tego sakramentu.

A jednak Hieronim mówi3: „Pan Jezus - sam biesiadnikiem i ucztą, spożywającym i spożywanym".

Wykład: Byli tacy, co utrzymywali że Chrystus na Ostatniej Wieczerzy swoje Ciało i Krew dał uczniom do spożycia, ale sam nie spożywał. Twierdzenie to - jak się zdaje - nie jest uzasadnione. Ustanawiając coś, do czego zobowiązywał innych, Chrystus przedtem sam to wykonywał. Sam chciał być ochrzczony, zanim innych zobowiązał do przyjmowania chrztu, a jak czytajmy w Dziejach Apostolskich4 „zaczął Jezus czynić i nauczać". Toteż najpierw sam spożył swoje Ciało i Krew, a potem dał je do spożywania swoim uczniom. Nawiązując do słów Biblii5 „po jedzeniu i piciu", odniesionych do Chrystusa, mówi glosator6: „Kiedy dawał swym uczniom sakrament swojego Ciała i Krwi podczas Wieczerzy, sam jadł i pił. Tak przeto sam uczestniczył w Ciele i Krwi, w której zjednoczyły się dzieci".

Ad 1. Czytamy w Ewangelii7, że „Chrystus wziął chleb... i kielich". Nie znaczy to, że miał je tylko w ręku - jak twierdzą niektórzy - lecz wziął je w taki sposób, jak chciał by wzięli inni, ci którym dawał do spożycia. Toteż kiedy mówił do uczniów8: „Bierzcie i jedzcie" oraz „Bierzcie i pijcie", należy rozumieć, że sam Pan biorąc spożywał i pił. Stąd ten dwuwiersz:
„Otoczony dwunastoma Król zasiadł do uczty, W rękach siebie trzyma, sam sobą się żywi".
Ad 2. Chrystus realizuje swoją obecność w Eucharystii - jak wiemy 9 - przez lokalizację dostosowaną do wymiarów postaci sakramentu Eucharystii, nie według swych własnych wymiarów. Jest tam - gdzie są postacie. Skoro te postacie 'mogły być w rękach i w ustach Chrystusa, to i cały Chrystus mógł być w Jego rękach i ustach. Byłoby to wykluczone, gdyby obecność Chrystusa realizowała się przez umiejscowienie dostosowane do Jego własnej postaci. Ad 3. Jak wiadomo10, do skutków sakramentu Eucharystii zaliczamy prócz wzrostu łaski habitualnej /184/ także określone przeżycie duchowej rozkoszy. Mimo że przyjęcie tego sakramentu nie powodowało w Chrystusie przyrostu łaski, ustanowienie jego stało się w Nim swoistym źródłem tej rozkoszy. Stąd Jego słowa11: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami", co w komentarzu Euzebiusza12 zostało odniesione do nowego misterium w tym Przymierzu nowym, które Chrystus przekazywał uczniom. Toteż spożywał On swoje Ciało duchowo a zarazem w sposób sakramentalny, ponieważ pod postacią sakramentu brał to, co pomyślał i ustanowił jako sakrament swego Ciała. Spożywał je wszakże inaczej niż pozostali ludzie, spożywający w sposób sakramentalny i duchowy. Ci ostatni doznawali wzrostu łaski i - aby posiąść prawdę - potrzebowali znaków sakramentu.

Artykuł 2

CZY CHRYSTUS DAŁ JUDASZOWI SWOJE CIAŁO?

Na pozór nie, skoro: 1. W Ewangelii czytamy, że Pan - gdy już dał uczniom swoje Ciało i Krew- rzekł1: „Odtąd nie będę już pił tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy w Królestwie Ojca mojego". Widzimy więc, że ci, którym dał swoje Ciało i Krew, mieli w przyszłości pić ją i z Nim

ponownie. Judasz zaś później z Nim nie pił, więc nie przyjął z pozostałymi uczniami Ciała i Krwi Chrystusa.
2. Pan wypełniał to, co nakazywał, bo jak czytamy w Dziejach Apostolskich2: „Zaczął Jezus czynić i nauczać". A przecież On sam ostrzega3: „Tego co święte, nie dawajcie psom". A ponieważ wiedział, że Judasz jest grzesznikiem, nie dał mu przypuszczalnie swego Ciała i Krwi.
3. W Ewangelii mamy specjalną wzmiankę o tym, że Chrystus umoczywszy chleb podał go Judaszowi4; gdyby mu dał swoje Ciało, to - jak się zdaje - podałby je pod kawałkiem chleba, zwłaszcza że tamże czytamy5, że potem „wszedł w niego szatan". W związku z tym tekstem Augustyn mówi6: „Uczmy się, jak trzeba się wystrzegać przyjmowania dobra w zły sposób. Bo jeśli już ten, kto nie zważa, czyli nie odróżnia Ciała Pańskiego od innych pokarmów, spotyka się z naganą, to tym bardziej narazi się na potępienie wróg, który udaje przyjaciela zbliżając się do Jego stołu". Lecz Judasz - zdaniem Augustyna7 - nie przyjął Ciała Chrystusowego z umoczonym, kawałkiem chleba. Augustyn mówi w dalszym ciągu: „Umoczywszy chleb Chrystus podał go Judaszowi, synowi Szymona Iskarioty, nie po to, by Judasz przyjął wówczas Chrystusowe Ciało, jak sądzą niedbali czytelnicy". Wydaje się więc, że Judasz nie otrzymał Ciała Chrystusa Pana.

A jednak mówi Chryzostom8: „Judasz nie nawrócił się uczestnicząc w Misteriach /185/. Zbrodnia jego stała się przeto cięższa z dwóch względów: Raz - że przystąpił do Misteriów splamiony takim zamysłem, po drugie - że przystąpiwszy do nich nie stał się lepszy ani pod wpływem strachu, ani dobroci, ani doznanego zaszczytu".
Wykład: Hilary utrzymuje9, że Chrystus nie dał Judaszowi swego Ciała i Krwi. Byłoby to słuszne ze względu na nieprawość Judasza, Ale ponieważ należało pokazać nam wzór prawości, nie harmonizowałoby z Jego funkcją mistrza odsunięcie Judasza - grzeszącego potajemnie - od wspólnoty z innymi, przy braku oskarżyciela i zewnętrznych dowodów winy. Chrystus nie chciał przełożonym Kościoła dawać przykładu niewłaściwego postępowania, a rozgoryczonemu Judaszowi pretekstu do grzeszenia. Toteż za Dionizym i Augustynem musimy stwierdzić, że Judasz przyjął Ciało i Krew Pańską razem, z innymi uczniami.

Ad 1. Przytoczony argument Hilarego przemawiałby za tym, że Judasz nie spożył Chrystusowego Ciała. Nie zmusza jednak do przyjęcia wysnutego wniosku, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że Chrystus mówił do społeczności uczniów. Judasz wyłączył się z niej sam, Chrystus go nie wykluczył, piłby wino w Królestwie Bożym także z Judaszem, lecz Judasz wzgardził tą ucztą.
Ad 2. Chrystus, jako Bóg, zdawał sobie sprawę z nieprawości Judasza, ale nie doszedł do tej świadomości w sposób ludzki. Toteż nie usunął go ze wspólnoty, aby dać przykład, że takich ukrytych grzeszników pozostali kapłani nie powinni odpychać.
Ad 3. Judasz niewątpliwie pod umoczonym kawałkiem chleba nie przyjął Chrystusowego Ciała, lecz zwykłą kromkę. Być może umoczenie chleba, jak tamże zauważa Augustyn 12, sygnalizuje obłudę Judasza, bo nieraz coś się zanurza, by zafarbować. A jeśli zanurzenie to sygnalizowało jakieś dobro, na przykład smak Bożej dobroci, bo chleb umoczony staje się smaczniejszy, to słusznie dobro odpłacone niewdzięcznością prowadzi do potępienia. Z powodu braku wdzięczności to, co jest dobre, wyszło mu na złe, jak to się dzieje z tymi, którzy Ciało Chrystusa przyjmują niegodnie.

Poza tym, jak tamże mówi Augustyn13, musimy zrozumieć, że Pan już przedtem sakrament swego Ciała i Krwi rozdał wszystkim swoim uczniom. Był między nimi i Judasz, jak stwierdza Łukasz ". Następnie przychodzi moment, kiedy Pan, według relacji Jana ", przez podanie umoczonej kromki ujawnia swego zdrajcę.

Artykuł 3

CZY CIAŁO CHRYSTUSA, KTÓRE ON SPOŻYŁ I DAŁ UCZNIOM, NIE MOGŁO DOZNAWAĆ CIERPIEŃ?

Na pozór tak, skoro: 1. W związku ze słowami Ewangelii1: „Przemienił się wobec nich", mamy glosę2: „Dał On uczniom podczas Wieczerzy to Ciało, które miał z natury, ciało nieśmiertelne i nie podlegające cierpieniu". W komentarzu zaś do słów Księgi Kapłańskiej 3: Jeżeli masz złożyć Ofiarę pokarmową, mówi glosator4: „Krzyż, mocniejszy nad wszystko, uczynił po Męce zdatnym do spożycia Chrystusowe Ciało, niezdatne do spożywania przed Męką". Lecz Chrystus dawał swoje Ciało jako zdatne do spożywania, więc dawał je takim, jakim było po Męce, czyli nie mogące cierpieć i

nieśmiertelne.

2. Każde ciało podatne na cierpienia, doznaje ich przy dotknięciu i spożywaniu. Gdyby Ciało Chrystusa podlegało cierpieniom, doznawałoby ich przy dotykaniu i spożywaniu przez uczniów.

3. Moc słów wygłaszanych przez kapłana z ramienia Chrystusa nie góruje nad ich mocą przy wygłoszeniu ich kiedyś przez samego Chrystusa. Ponieważ teraz, mocą słów sakramentu, po konsekracji mamy na ołtarzu Ciało Chrystusa wolne od cierpień i nieśmiertelne, to tym bardziej było Ono takim wówczas.

A jednak mówi Innocenty III5: „Dał wówczas takie Ciało, jakie posiadał". Miał zaś wtedy Ciało śmiertelne i podlegające cierpieniom. Dał więc uczniom Ciało śmiertelne i wrażliwe na ból.

Wykład: Hugo de Sancto Victore twierdził6, że Chrystus przed Męką w różnych momentach przybierał cztery przymioty ciała chwalebnego, mianowicie: Przenikliwość, kiedy przy narodzeniu wyszedł z zamkniętego łona Maryi; szybkość, kiedy bez zamoczenia stóp chodził po morzu; jasność - podczas swego przemienienia; niepodleganie cierpieniu - podczas Wieczerzy, kiedy dał uczniom do spożycia swoje Ciało. Wynikałoby stąd, że Chrystus dał uczniom swoim Ciało nieśmiertelne i nie podlegające cierpieniom.

Abstrahując od innych przymiotów - poprzednio mówiliśmy, co o nich sądzić7 - nie możemy przyjąć powyższego twierdzenia o niewrażliwości tego Ciała, Jasne jest bowiem, że uczniowie mieli przed oczami to prawdziwe Ciało Chrystusa, które spożywali wówczas pod postacią sakramentu. A to, które widzieli pod Jego własną postacią, nie tylko podlegało cierpieniom, ale było przygotowane do ich znoszenia. Toteż i dawane uczniom pod postacią sakramentu było Ciałem podatnym na cierpienie.

Jednakże to, co zasadniczo mogło cierpieć, pod postacią sakramentu istniało w sposób nie podlegający cierpieniu, podobnie jak w sposób niedostępny dla oczu istniało to, co zasadniczo było widzialne. Bo jak widzenie jest uwarunkowane kontaktem widzianej bryły z oglądanym środowiskiem, tak cierpienie jest uwarunkowane kontaktem cierpiącego ciała z czynnikami wywołującymi cierpienie. Wiemy zaś8, że Ciało Chrystusa pod postacią sakramentu nie pozostaje w styczności z

otaczającym środowiskiem poprzez swe własne wymiary na podobieństwo kontaktujących z sobą brył, lecz kontaktuje ze środowiskiem poprzez wymiary chleba i wina. Toteż nie samo Ciało Chrystusa było przedmiotem widzenia i czucia, lecz sakramentalne postacie.

Ad 1. Powiedzenie, że Chrystus podczas Wieczerzy nie dał swego Ciała podlegającego cierpieniu i śmierci, tłumaczy się tym, że nie dał Go na podobieństwo bryły reagującej na bodźce.

A że Ono może być spożywane w sakramencie uobecniającym Chrystusową Mękę, sprawił to Krzyż.

Ad 2. Argument ten musielibyśmy uznać, gdyby wrażliwość na ból cechująca Chrystusowe Ciało cechowała Je w identyczny sposób pod postacią sakramentu.

Ad 3. Wiemy 9, że akcydensy Chrystusowego Ciała istnieją w sakramencie Eucharystii mocą realnego współbytowania, nie mocą sakramentu, która powoduje w nim obecność substancji tego Ciała. A zatem moc słów sakramentalnych obejmuje swym działaniem Ciało Chrystusa z realnie współbytującymi w Nim akcydensami /186/.

Artykuł 4

CZY CHRYSTUS BYŁBY UMARŁ W EUCHARYSTII, GDYBY CIAŁO JEGO BYŁO PRZECHOWYWANE W PUSZCE LUB KONSEKROWANE PRZEZ JEDNEGO Z APOSTOŁÓW PO ŚMIERCI CHRYSTUSA A PRZED JEGO ZMARTWYCHWSTANIEM?

Na pozór nie, skoro: 1. Śmierć Chrystusa nastąpiła wskutek doznanych cierpień. Lecz także i w czasie wspomnianego triduum Chrystus byłby w omawianym sakramencie w sposób wykluczający cierpienie. A zatem nie mógłby w nim umrzeć.

2. Krew Chrystusa podczas Jego śmierci została oddzielona od Ciała. Lecz w sakramencie Eucharystii Ciało Chrystusa jest razem z Krwią. Przeto Chrystus nie umarłby w sakramencie.

3. Śmierć następuje przez oddzielenie duszy od ciała. Sakrament Eucharystii zaś zawiera w sobie zarówno ciało, jak i duszę Chrystusa. Chrystus więc nie mógłby w nim umrzeć.

A jednak w sakramencie byłby ten sam Chrystus, który był na krzyżu. Skoro umarł na krzyżu, to umarłby również w przechowywanym sakramencie.

Wykład: W sakramencie Eucharystii i w swej własnej postaci Ciało Chrystusa jest jedno i to samo co do substancji, lecz różny jest sposób Jego bytowania, bo w swej własnej postaci Ciało to styka się z ciałami otaczającymi za pośrednictwem swych własnych wymiarów, inaczej zaś jest, jak wiemy1, w tym sakramencie. Dlatego wszystko to, co dotyczy Chrystusa zasadniczo, możemy odnieść do Niego w Jego postaci właściwej, tak samo jak do Niego w sakramencie. Chodzi tu o takie momenty jak: życie i śmierć, ubolewanie, związek ciała z duszą itp. Natomiast to, co dotyczy stosunku świata zewnętrznego do Chrystusa, jak wyszydzenie, oplwanie, ukrzyżowanie, ubiczowanie itp., można odnieść do Niego w Jego właściwej postaci, ale nie można tego odnieść do Niego w sakramencie. Stąd dwuwiersz: „Możesz się łączyć ze smutkiem Tego, który jest w puszce, lecz zadać Mu cierpień nie możesz".

Ad. 1. Cierpienia umęczonego Ciała spowodował czynnik zewnętrzny - jak już wiemy2. Toteż Chrystus w swej postaci eucharystycznej nie może doznawać cierpień, umrzeć jednali może.

Ad 2. Wiemy3 że Ciało Chrystusa mocą konsekracji jest pod postacią chleba, Krew zaś pod postacią wina. Obecnie, ponieważ Krew nie jest realnie oddzielona od Chrystusowego Ciała, przez realne współ-bytowanie jest ona razem z Ciałem Chrystusa pod postacią chleba, Ciało zaś razem z Krwią pod postacią wina. Lecz gdyby ten sakrament konsekrowano w czasie Męki Chrystusa, to z chwilą kiedy Krew Jego została faktycznie oddzielona od Ciała, pod postacią chleba byłoby tylko Ciało, a pod postacią wina tylko Krew.

Ad 3. Jak wiadomo 4, w Eucharystii przez realne współbytowanie jest dusza Chrystusa, nie pozostaje bowiem poza Ciałem. Ponieważ jednak nie jest tam mocą konsekracji, gdyby sakrament konsekrowano lub przechowywano w tym czasie, kiedy dusza była faktycznie oddzielona od ciała, to w tym sakramencie nie byłoby Chrystusowej duszy. Wynikałoby to z odmiennego porządku rzeczy, nie z braku mocy w słowach Chrystusa.

ZAGADNIENIE 82
SŁUGA SAKRAMENTU EUCHARYSTII /187/

Zastanowimy się z kolei nad sługą tego sakramentu. Zagadnienie to ujmiemy w dziesięciu pytaniach: 1. Czy konsekrowanie tego sakramentu jest właściwą funkcją kapłana? /188/. 2. Czy jedną i tę samą hostię może jednocześnie konsekrować kilku kapłanów? 3. Czy udzielanie komunii św. należy wyłącznie do kapłana? 4. Czy wolno zrezygnować z komunii św. kapłanowi konsekrującemu? 5. Czy wolno kapłanowi całkowicie zrezygnować z odprawiania mszy św. ? 6. Czy kapłan grzesznik może sprawować sakrament Eucharystii ? 7. Czy msza odprawiona przez złego kapłana nie dorównuje mszy odprawionej przez kapłana dobrego? 8. Czy heretycy, schizmatycy albo ekskomunikowani mogą sprawować sakrament Eucharystii ? /189/ 9. Czy mogą go sprawować zdegradowani ? 10. Czy grzeszą ludzie przyjmujący z ich rąk komunię św. ?

Artykuł 1

CZY KAPŁAN, I TYLKO KAPŁAN, MOŻE KONSEKROWAĆ EUCHARYSTIĘ?

Na pozór nie, skoro: 1. Jak wiemy1, konsekracja zostaje dokonana mocą słów stanowiących formę sakramentu Eucharystii. Słowa te nie podlegają zmianie zarówno wtedy, gdy wypowiada je kapłan, jak i wtedy, kiedy wymawia je ktoś inny. Wydaje się więc, że konsekrować Eucharystię może każdy człowiek, nie tylko kapłan.

2. Kapłan sprawuje ten sakrament w imieniu Chrystusa. Ponieważ święty, chociażby był laikiem, jest przez miłość z Chrystusem zjednoczony, wydaje się, że i człowiek świecki może ten sakrament sprawować. Toteż mówi Chryzostom2, że każdy święty jest kapłanem.

3. Omawiany sakrament, jak wiadomo3, skierowuje człowieka ku zbawieniu, podobnie jak chrzest. Ponieważ zaś, jak stwierdziliśmy poprzednio4, ochrzcić może także człowiek świecki, to i sprawować sakrament Eucharystii może nie tylko kapłan.

4. Sakrament Eucharystii zostaje zrealizowany przez konsekrację materii. Lecz materię taką, jak krzyżmo i oleje święte, konsekruje wyłącznie biskup, a

przecież konsekracja tej materii nie dorównuje konsekracji eucharystycznej pod względem znaczenia, bo w omawianym sakramencie mamy całego Chrystusa. Więc sprawowanie sakramentu Eucharystii nie jest czynnością właściwą kapłanów, lecz przysługuje wyłącznie biskupowi.

A jednak sformułowanie Izydora5 cytowane w Dekrecie6 brzmi: „Do kapłana należy sprawowanie sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej na Bożym ołtarzu".

Wykład: Tak wielka jest ranga tego sakramentu, że jak wiadomo7, można go sprawować wyłącznie z ramienia Chrystusa /190/. A każdy, kto występuje z czyjegoś ramienia, może to czynić tylko z upoważnienia swego mocodawcy. Otóż podobnie jak ten, kto został ochrzczony, jest upoważniony przez Chrystusa do spożywania sakramentu Eucharystii, tak kapłan z chwilą otrzymania święceń zostaje upoważniony do konsekrowania tego sakramentu w imieniu Chrystusa Pana, Przez święcenia zostaje on bowiem włączony w szeregi tych, do których Pan rzekł6: „Czyńcie to na moją pamiątkę". Toteż należy przyznać, że sprawowanie sakramentu Eucharystii jest właściwą funkcją kapłanów.

Ad 1. Moc sakramentów jest wielorako uwarunkowana; do ich realizacji nie wystarcza jeden czynnik. Na moc chrztu na przykład składają się słowa i woda. Moc tkwiąca w konsekracji eucharystycznej nie jest mocą samych słów, lecz także mocą władzy przekazanej kapłanowi przy jego święceniach słowami biskupa: „Przyjmij władzę składania ofiary w Kościele tak za żywych, jak za umarłych". Albowiem na moc narzędną składa się wiele narzędzi służących głównemu sprawcy przy realizacji jego celu.

Ad 2. Prawy człowiek świecki jest połączony z Chrystusem więzią duchową: przez wiarę i miłość, lecz nie przez władzę sprawowania sakramentu. Posiada przeto kapłaństwo duchowe, by mógł składać duchowe ofiary, o których mówi psalmista9: „Ofiarą Bogu jest duch skruszony" oraz Apostoł10: „Abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą". Toteż Piotr mówi u o świętym kapłaństwie dla „składania duchowych ofiar".

Ad 3. Wiemy12, że przyjęcie omawianego tu sakramentu nie jest tak nieodzowne, jak przyjęcie sakramentu chrztu. Toteż w obliczu naglącej konieczności laik może kogoś ochrzcić, lecz sakramentu Eucharystii sprawować nie może.

Ad 4. Biskup otrzymuje władzę nad Mistycznym Ciałem Chrystusa, czyli nad

Kościołem, upoważniającą biskupa do działania z ramienia Chrystusa w tej dziedzinie. Święcenia nie dają tej władzy kapłanowi, jakkolwiek może on ją posiadać na zlecenie biskupa, To, co nie dotyczy zarządzenia Ciałem Mistycznym, jak na przykład konsekrowanie Eucharystii, nie jest zastrzeżone biskupowi. Biskup natomiast ma przekazywać nie tylko ludowi, lecz także kapłanom środki służące do spełniania ich funkcji. Do niego należy poświęcenie krzyżma, oleju świętego, oleju chorych /191/ oraz innych rzeczy, podlegających konsekracji lub poświęceniu, takich jak: ołtarze, kościoły, szaty i naczynia kościelne. Tego rodzaju konsekracje są zastrzeżone biskupowi, stanowiącemu fundament całego ustroju Kościoła /192/. Sprawiają one to, że wspomniane rzeczy nadają się do użytku przy sprawowaniu sakramentów, które są w gestii kapłanów.

Artykuł 2

CZY JEDNĄ I TĘ SAMĄ HOSTIĘ MOGĄ KONSEKROWAĆ LICZNI KAPŁANI?

Na pozór nie, skoro: 1. Władzą kapłana konsekrującego Najświętszy Sakrament nie jest mniejsza od władzy człowieka, który kogoś chrzci; jak wiemy1, jednego człowieka nie może chrzcić wielu ludzi. Więc liczni kapłani nie mogą jednocześnie konsekrować jednej hostii.

2. To, co może uczynić jeden człowiek, nie wymaga współdziałania wielu. Jeżeli więc jeden kapłan może konsekrować hostię, to jak sądzimy, nie potrzeba wielu, bo do sakramentów Chrystusa nie należy wprowadzać tego co zbędne. Więc liczni kapłani nie mogą konsekrować jednej hostii.

3. Jak zauważył Augustyn2, sakrament Eucharystii jest „sakramentem jedności". Wielość jest przeciwieństwem jedności, więc konsekrowanie jednej hostii przez wielu kapłanów - jak się zdaje - nie licuje z omawianym sakramentem.

A jednak, zgodnie ze zwyczajem przyjętym przez, niektóre Kościoły, świeżo wyświęceni kapłani celebrują wspólnie z biskupem, który udzielił im święceń,

Wykład: W momencie święceń kapłan - jak wiemy s - zostaje włączony do grona tych, którzy w czasie Ostatniej Wieczerzy otrzymali od Pana władzę konsekrowania Eucharystii. Dlatego w niektórych Kościołach przyjął się zwyczaj, że na wzór apostołów biorących udział w Ostatniej Wieczerzy wspólnie z Chrystusem, świeżo

wyświęceni kapłani koncelebrują z biskupem. Ta koncelebra nie polega na wielokrotnym konsekrowaniu jednej i tej samej hostii, bo jak mówi Innocenty4, intencja wszystkich ma być skierowana ku jednej konsekracji, dokonywanej w danym momencie /193/.

Ad 1. W Piśmie św. nie ma wzmianki, że Chrystus sam chrzcił, kiedy wydawał polecenie apostołom udzielania chrztu. Więc to, co dotyczy chrztu, nie odnosi się do Eucharystii.

Ad 2. Gdyby poszczególny kapłan dokonywał konsekracji swą własną mocą, to zbyteczny byłby współudział w celebrze innych kapłanów, skoro wystarczałby jeden. Ale ponieważ kapłan dokonuje konsekracji wyłącznie w imieniu Chrystusa, a liczni kapłani są „kimś jednym w Chrystusie"5, to obojętne czy konsekruje sakrament jeden, czy wielu kapłanów, byleby zachowano obrządek Kościoła.

Ad 3. Eucharystia jest sakramentem kościelnej jedności. Jedność ta polega na jedności wielu w Chrystusie6.

Artykuł 3

CZY TYLKO KAPŁAN MOŻE UDZIELAĆ KOMUNII ŚW.

Na pozór nie tylko kapłan może być szafarzem Eucharystii, skoro:

1. Krew Chrystusa należy do sakramentu Eucharystii w takiej samej mierze, jak Jego Ciało. Lecz Krew tę rozdają diakoni, czytamy bowiem1, że św. Wawrzyniec zawołał do św. Sykstusa /194/: „Przekonaj się, czyś wybrał zdatnego sługę powierzając mu rozdawnictwo Krwi Chrystusa". Więc ta sama racja przemawia za tym, by również rozdawnictwo Chrystusowego Ciała nie było prerogatywą wyłącznie kapłanów.

2. Kapłani zostali ustanowieni dla służenia sakramentom. Sakrament Eucharystii zostaje zrealizowany przez konsekrację materii, nie przez posługiwanie się sakramentem przy rozdawaniu komunii św. Wydaje się więc, że nie należy do funkcji kapłana rozdawnictwo Ciała Pańskiego.

3. Dionizy mówi2 że omawiany sakrament zawiera w sobie moc, która czyni człowieka doskonałym, podobnie jak czyni to krzyżmo. Więc skoro znaczenie krzyżmem tych, którzy są ochrzczeni, należy do biskupa, to również do biskupa, nie do kapłana, należy szafowanie sakramentem Eucharystii.

A jednak w Dekrecie czytamy3: „Doszło do naszej wiadomości, że niektórzy kapłani, dla dostarczenia chorym komunii św., Ciało Pańskie powierzają mężczyźnie świeckiemu bądź kobiecie /195/. Otóż na przyszłość synod zabrania tego rodzaju nadużyć. Komunię św. chorym kapłan ma udzielać osobiście.

Wykład: Są trzy powody, dla których rozdawnictwo Chrystusowego Ciała należy do kapłana. Po pierwsze, jak wiemy4, kapłan konsekruje Eucharystię z ramienia Chrystusa. Chrystus sam konsekrował swe Ciało na Ostatniej Wieczerzy, podobnie też sam dawał je do spożywania. Toteż zarówno konsekrowanie Ciała Chrystusa, jak i Jego rozdawnictwo należy do kapłana. Po drugie, kapłan pełni rolę łącznika między Bogiem a ludem. Toteż jak do niego należy ofiarowanie Bogu darów ludu, tak też do niego należy przekazywanie ludowi darów uświęconych mocą Bożą. Po trzecie, uszanowanie dla sakramentu Eucharystii wymaga, by dotykały się go tylko przedmioty konsekrowane. Toteż konsekruje się korporał i kielich a także ręce kapłana, ujmujące ten sakrament. Dlatego bez koniecznej potrzeby nie godzi się dotykać tego sakramentu innym osobom, chyba że domaga się tego podniesienie upuszczonej hostii lub jakaś inna konieczność.

Ad 1. Diakon - jako ktoś zbliżony do stanu kapłańskiego - ma pewien udział w funkcjach kapłana przez to że rozdaje Krew; Ciało Pańskie może rozdawać tylko w razie koniecznej potrzeby na polecenie biskupa lub kapłana /196/. Uzasadnia to przede wszystkim fakt, że Krew Chrystusa jest w czaszy. Rozdający ją nie potrzebuje się stykać z nią bezpośrednio, czego się nie uniknie przy rozdawaniu Chrystusowego Ciała. Po drugie, Krew oznacza odkupienie, które spływa z Chrystusa na lud, toteż zawiera domieszkę wody oznaczającej lud. A ponieważ diakoni są między kapłanem a ludem, bardziej stosowne jest powierzanie im rozdawnictwa Krwi niż Ciała.

Ad 2. Wyżej uzasadniono 5 że ten kto konsekruje, powinien rozdawać omawiany sakrament.

Ad 3, Podobnie jak diakon w pewien sposób uczestniczy w „oświecającej mocy"6 kapłana przez to że rozdziela Krew, kapłan uczestniczy w „doskonalącym rozdawnictwie"7 biskupa przez udzielanie sakramentu, który jednocząc człowieka z Chrystusem czyni go doskonałym wewnętrznie. Inne przymioty, które czynią człowieka doskonałym w stosunku do otoczenia, pozostają w gestii biskupa.

Artykuł 4

CZY KAPŁAN KONSEKRUJĄCY MA OBOWIĄZEK PRZYJĄĆ KOMUNIĘ ŚW.

Na pozór nie, skoro: 1. Przy innych konsekracjach ten kto konsekruje materie, nie korzysta z niej. Biskup konsekrujący krzyżmo nie jest namaszczany tym krzyżmem. Więc i kapłanowi sprawującemu sakrament Eucharystii przez konsekrację materii, wolno powstrzymać się od korzystania z sakramentu i zrezygnować z przyjęcia komunii św.

2. Przy pozostałych sakramentach sługa danego sakramentu nie udziela go sobie samemu. Wiemy 1 że nikt nie może siebie samego ochrzcić. Przy udzielaniu sakramentu Eucharystii musi być zachowany określony porządek, podobnie jak to się dzieje przy udzielaniu sakramentu chrztu. Więc kapłan sprawujący sakrament Eucharystii nie powinien sam sobie udzielać komunii św.

3. Zdarza, się niekiedy, że Ciało Chrystusa jest ukazane na ołtarzu w sposób cudowny jako zwykłe ciało, a Krew jako zwykła krew. Postacie te nie nadają się do spożywania w formie pokarmu ani w formie napoju. Toteż - jak wiemy2 - dla uniknięcia konsternacji przystępującym do komunii św. podaje się Ciało i Krew Chrystusa pod innymi postaciami. Więc kapłan konsekrujący Eucharystię nie zawsze jest zobowiązany do spożywania tego sakramentu.

A jednak czytamy w aktach synodu3 i w prawie kościelnym 4, że należy „wszelkimi sposobami dążyć do tego, by konsekrator Ciała i Krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa, ofiarując je na ołtarzu, za każdym razem dał dowód, że bierze udział w Ofierze przez przyjęcie tego Ciała i Krwi".

Wykład: Jak wiadomo5, Eucharystia jest nie tylko sakramentem, lecz także Ofiarą. Każdy kto składa ofiarę, powinien stać się jej uczestnikiem. Zewnętrzna ofiara, składana przez niego, sygnalizuje bowiem istnienie ofiary wewnętrznej, polegającej na tym, że - jak mówi Augustyn e - siebie samego składa Bogu w ofierze. Toteż uczestnicząc w ofierze, daje on dowód wewnętrznej z nią łączności. Podobnie też, obdzielając lud ofiarą daje on dowód, że w stosunku do ludu jest szafarzem tego co Boże. A jak mówi Dionizy 7, on sam powinien przede wszystkim zaznaczyć swój udział w niej. Więc przed rozdaniem ludowi sam powinien przyjąć komunię świętą.

Czytamy przeto we wspomnianym ustępie8: „Cóż to za ofiara w której nie widać udziału ofiarnika?"

Udział w ofierze realizuje się przez czerpanie z niej, stosownie do słów Apostoła 9: „Czy ci, co spożywają ofiary, nie są uczestnikami ołtarza?" Toteż kapłan, ilekroć dokonuje konsekracji, koniecznie powinien spożyć ten sakrament uwzględniając jego całość.

Ad 1. Konsekracja krzyżma lub jakiejś innej materii nie jest ofiarą jak konsekracja Eucharystii. Więc nie ma podobieństwa między nimi.

Ad 2. Sakrament chrztu zostaje zrealizowany przez użycie materii. Ponieważ w sakramencie podmiot działania nie może być jednocześnie przedmiotem tego działania, nikt nie może ochrzcić samego siebie. W sakramencie Eucharystii kapłan nie konsekruje samego siebie, lecz chleb i wino, i ta konsekracja realizuje sakrament. Korzystanie z sakramentu jest natomiast następstwem konsekracji. W tym wypadku więc jest inaczej niż przy pozostałych sakramentach.

Ad 3. Gdyby Ciało Chrystusa ukazało się w cudowny sposób na ołtarzu pod postacią ciała, a Krew Jego pod postacią krwi, nie należy spożywać tych rzeczy. Mówi bowiem Hieronim10: „Wolno brać pokarm z ofiary, która cudownie powstaje na upamiętnienie Chrystusa, nie wolno natomiast brać nikomu z tej, którą Chrystus składał na ołtarzu krzyża we własnej osobie". Niechaj więc kapłan nie popełnia przestępstwa, bo to co staje się w sposób cudowny, jest poza prawem. Należałoby jednak doradzić kapłanowi, by ponownie konsekrował Ciało i Krew Pańską, a następnie je spożył.

Artykuł 5

CZY ZŁY KAPŁAN MOŻE KONSEKROWAĆ EUCHARYSTIĘ?

Na pozór nie, skoro: .1. Hieronim mówi1: „Kapłani pełniący posługę przy Eucharystii i rozdzielający bezbożnie Krew Pańską godzą w prawo Chrystusa, jeśli sądzą, że Eucharystia zostaje zrealizowana nie przez życie, lecz przez modlitewne słowa zanoszącego błagania, oraz uważają za konieczne uroczyste modły, nie zasługi kapłańskie. O nich to powiedziano: Niech kapłan splamiony winą nie przystępuje do składania, ofiar Panu". Kapłan grzesznik, ponieważ jest splamiony winą, nie ma w sobie życia ani zasług harmonizujących z sakramentem Eucharystii. A zatem nie może

konsekrować Eucharystii.

2. Damasceńczyk mówi, że nadprzyrodzona przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Pańską spełnia się przez przyjście Ducha Świętego". Ale papież Gelazy s, cytowany przez Dekret4, zaznacza: „W jakiż to sposób ma przyjść na wezwanie Duch z nieba, jeśli kapłan, który prosi Go o przybycie, jest notorycznym sprawcą wielu zbrodni?" Zły kapłan nie może przeto konsekrować Eucharystii.

3. Konsekracja eucharystyczna dokonuje się przez kapłańskie błogosławieństwo, Lecz błogosławieństwo kapłana grzesznika jest w Eucharystii bezowocne, bo do takich kapłanów odnoszą się słowa Pisma św.5: „Przeklnę wasze błogosławieństwa". Dionizy zaś mówi6: „Ten, kto nie jest oświecony, odpadnie od stanu kapłańskiego niezawodnie /197/. Będę uważał za zuchwalca tego, kto wyciąga dłonie do posługi kapłańskiej i małpując Chrystusa waży się wygłaszać nadboskimi symbolami plugawe bluźnierstwo, nie nazwę bowiem tego modlitwą".

A jednak Augustyn mówi7: „W Kościele Katolickim przy sprawowaniu tajemnicy Ciała i Krwi Pańskiej ani dobry kapłan niczego nie doda, ani zły nie ujmie. Dokonuje się ona bowiem nie zasługą konsekratora lecz słowem Stwórcy i mocą Ducha Świętego"

Wykład: Wiemy8, że kapłan dokonuje konsekracji Najświętszego Sakramentu z upoważnienia Chrystusa, nie swą własną mocą, i że czyni to jako Jego sługa. Jeśli nawet jest złym człowiekiem, nie przestaje być Chrystusowym sługą, służą mu dobrzy i źli, słudzy bądź niewolnicy. Mówi o nich Pan9: „Kto, mniemasz, jest sługą wiernym i roztropnym", a dalej10: „Jeśliby ów zły sługa rzekł w sercu swoim". A oto słowa Apostoła11: „Niech więc człowiek uważa nas za sługi Chrystusa" i dalej12: „Sumienie niczego minie wyrzuca, ale przez to nie jestem usprawiedliwiony". Był przeto pewien, że jest sługą Chrystusa, ale nie miał pewności co do tego czy był sprawiedliwym. Więc można być Chrystusowym sługą, nawet jeśli się nie jest prawym człowiekiem. Na tym polega wyższość Chrystusa, że służy Mu, jako prawdziwemu Bogu, nie tylko to co dobre, lecz także to co złe, przyczyniając się za sprawą Bożej Opatrzności do chwały Chrystusa. Jasne więc, że kapłani nawet ci, nie święci a grzeszni, mogą konsekrować Eucharystię.

Ad 1. Hieronim w przytoczonej wypowiedzi przeciwstawił się błędnemu przekonaniu

tych księży, którzy sądzili, że nawet wtedy, kiedy ciąży na nich grzech, mogą godnie konsekrować Eucharystię, wychodząc z założenia że są kapłanami. Tezę swoją oparł Hieronim na starotestamentowym zakazie dopuszczania do ołtarza kapłanów ułomnych13. Nie przeczył jednak, że z chwilą przystąpienia do ołtarza, ofiara przez nich złożona jest ofiarą rzeczywistą.

Ad 2. Przytoczone słowa papieża Gelazego poprzedza następujące zdanie14: „Świętość religii, która wytycza granice karności katolickiej, wymaga takiego szacunku, że człowiek nie śmie przystąpić do sprawowania "obrzędów nie mając czystego sumienia". Wyjaśnia to myśl autora, że kapłan obarczony grzechem nie powinien przystępować do tego sakramentu. Toteż dalsze jego słowa 15: „W jakiż to sposób Duch z nieba przyjdzie na wezwanie" mamy brać w tym znaczeniu, że Duch ten nie przychodzi ze względu na zasługę kapłana, lecz działa tu moc Chrystusa, którego słowa wygłasza kapłan.

Ad 3. Jedna i ta sama czynność może być zła ze względu na opaczną intencję sługi, dobra zaś przez wzgląd na dobrą intencję pana. Analogicznie do tego pobłogosławienie dokonane przez kapłana grzesznika, jako sprawowane niegodnie, zasługuje na przekleństwo i nie jest uważane za modlitwę, lecz za obelgę i bluźnierstwo, jednocześnie zaś jest święte i skuteczne, bo wygłaszane w imieniu Chrystusa. Toteż znamiennie powiedziano: Przeklnę błogosławieństwa wasze.

Artykuł 6

CZY MSZA ŚW. ODPRAWIONA PRZEZ ZŁEGO KAPŁANA MA MNIEJSZĄ WARTOŚĆ OD MSZY ODPRAWIONEJ PRZEZ KAPŁANA DOBREGO?

Na pozór nie, skoro: 1. Zdaniem Grzegorza x: „O, w jak zdradliwe sidła wikłają się ci, którzy sądzą, że skryte boskie Tajemnice może ktoś uświęcić bardziej niż inni. Jeden bowiem i tenże sam Duch Święty, działając w ukryciu i niewidzialnie te tajemnice uświęca". Otóż celebrowanie tych tajemnic dokonuje się we mszy św. Więc msza odprawiona przez złego kapłana nie ustępuje tej, którą odprawił kapłan dobry.

2. Eucharystia - podobnie jak chrzest - jest sprawowana mocą Chrystusa przez Jego sługę, bo Chrystus jest tym, który chrzci, a sakrament Eucharystii konsekruje kapłan z ramienia Chrystusa. Jak wiemy zaś 2, chrzest nie staje się lepszy przez to, że

lepszy sługa go udziela. Podobnie i msza św. odprawiona przez lepszego kapłana nie jest lepsza.

3. Podobnie jak istnieje różnica między dobrymi a lepszymi uczynkami kapłana, istnieje między uczynkami dobrymi a złymi. Gdyby msza odprawiona przez lepszego kapłana była lepszą, to nasuwałby się wniosek, że odprawiona przez złego jest złą. Jest to wniosek niesłuszny, bo jak stwierdza Augustyn3, zło cechujące sługę nie może się udzielać misteriom Chrystusa. Nie jest więc lepszą msza odprawiona przez lepszego kapłana.

A jednak czytamy w Dekrecie4: „Im godniejsi będą kapłani, tym łatwiej ich wołanie osiągnie swój cel".

Wykład: We mszy św. należy wziąć pod uwagę dwie rzeczy: sam sakrament, to jest moment główny, oraz modlitwy zanoszone za żywych i umarłych. Z uwagi na .sam sakrament msza odprawiona przez kapłana złego niemniejszą ma wartość niż msza, którą odprawił kapłan dobry, bo w obu mszach zostaje zrealizowany ton sam sakrament.

Modlitwę zanoszoną w czasie mszy św. można ująć w dwóch aspektach, mianowicie: jako modlitwę osobistą celebrującego kapłana i jako modlitwę zanoszoną przez tego kapłana w imieniu Kościoła. Skuteczność modlitwy osobistej jest uwarunkowana pobożnością modlącego się kapłana, toteż bardziej owocna jest msza św. odprawiona przez kapłana lepszego. Lecz w czasie mszy kapłan zanosi modlitwę z ramienia Kościoła, pełniąc funkcję jego sługi. Sługą tym, jak stwierdzono wyżej przy omawianiu służby Chrystusowej 5, jest również kapłan grzesznik. Z tego względu nie tylko modlitwa zanoszona przez kapłana grzesznika w czasie mszy św., lecz także wszystkie inne modlitwy, związane z jego posługą i zanoszone z ramienia Kościoła, są owocne. Bezowocne są natomiast jego modlitwy prywatne, bo jak czytamy w Biblii ", „kto ucho swe odwraca, by Prawa nie słyszeć, tego nawet modlitwa będzie wstrętna".

Ad 1. Przytoczone słowa Grzegorza uwypuklają świętość Bożego sakramentu.

Ad 2. W sakramencie chrztu nie zanosimy uroczystych modlitw za ogół wiernych, jak to czynimy we mszy św. Tym się różni Eucharystia od chrztu. Istnieje natomiast podobieństwo między nimi co do ich skuteczności, jako sakramentów.

Ad 3. Moc Ducha Świętego sprawia, że dobro Ciała Mistycznego staje się udziałem

wszystkich Jego członków, zjednoczonych w miłości, tak że osobiste dobro, przejawiające się we mszy odprawianej przez dobrego kapłana, owocuje w pozostałych. Natomiast zło cechujące jednego człowieka - jak mówi Augustyn 7 - może zaszkodzić pozostałym tylko, jeżeli zareagują na nie przyzwoleniem /198/.

Artykuł 7

CZY MOGĄ KONSEKROWAĆ HERETYCY, SCHIZMATYCY I WYŁĄCZENI Z KOŚCIOŁA? /199/

Na pozór nie, skoro: 1. Jak twierdzi Augustyn1: „Poza Kościołem Katolickim nie ma prawdziwej ofiary". Papież Leon zaś mówi2 i słowa te czytamy w Dekrecie, że „nie ma ani ważnego kapłaństwa, ani prawdziwej ofiary w przeciwnym razie , czyli poza Kościołem stanowiącym Ciało Chrystusa. A zatem heretycy, schizmatycy i ekskomunikowani, jako odłączeni od Kościoła, nie mogą sprawować prawdziwej ofiary.

2. Tamże czytamy następujące słowa papieża Innocentego4: „Zezwalamy na przyjmowanie arian i podobnej zakały, skoro widzimy ich pokutę, nie uważamy jednak za dopuszczalne przyjmowanie ich duchownych, cieszących się godnością kapłańską lub jakąś inną o charakterze sakramentalnym, skoro uznajemy ważność tylko ich chrztu". Do konsekrowania Eucharystii natomiast nie może być dopuszczony ktoś, kto kapłanem nie jest. Więc heretycy oraz im podobni nie mogą konsekrować Eucharystii.

3. Pozostający poza Kościołem nie mogą - jak się zdaje - występować w imieniu całego Kościoła. Otóż kapłan konsekrując Eucharystię, czyni to w imieniu Kościoła, co zostaje uwidocznione przez fakt, że wszystkie modlitwy zanosi on w imieniu Kościoła. Wydaje się więc, że ci, co są poza Kościołem, mianowicie: heretycy, schizmatycy i ekskomunikowani nie mogą konsekrować Eucharystii.

A jednak Augustyn mówi5: „Zarówno chrzest, jak i święcenia pozostają w nich nienaruszone". Mówiąc to, ma na myśli heretyków, schizmatyków i ekskomunikowanych. Otóż na mocy święceń kapłan posiada władzę konsekrowania Eucharystii. Wydaje się przeto, że heretycy, schizmatycy i ekskomunikowani mogą konsekrować Eucharystię, skoro ich święcenia są nadal ważne.

Wykład: Niektórzy teologowie twierdzili, że heretycy, schizmatycy i ekskomunikowani nie mogą sprawować sakramentu Eucharystii, ponieważ są poza Kościołem.

Lecz co do tego oni się mylą. Bo jak mówi Augustyn6, „nie posiadać czegoś wcale, a posiadać coś bezprawnie - to są dwie różne rzeczy", podobnie jak „nie dać czegoś wcale, a dać coś bezprawnie". Otóż ci, którzy należąc do Kościoła, otrzymali przez święcenia kapłańskie władzę konsekrowania, a potem przez herezję, schizmę albo ekskomunikę od Kościoła odeszli, otrzymali władzę w sposób należyty, lecz z niej bezprawnie korzystają. Ci zaś, którzy zostali wyświęceni będąc odłączonymi, bezpodstawnie otrzymali władzę i bezprawnie z niej korzystają. W obu wypadkach posiadają tę władzę. Wskazuje na to fakt, że jak mówi Augustyn 7, kiedy powracają do kościelnej jedności, nie udziela się im święceń ponownie, lecz są przyjmowani z uwzględnieniem posiadanych święceń. Ponieważ zaś konsekracja Eucharystii jest aktem wynikającym z władzy otrzymanej przez święcenia, osoby odłączone od Kościoła przez herezję, schizmę lub ekskomunikę mogą wprawdzie konsekrować Eucharystię, tak że po dokonaniu konsekracji jest w niej prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, lecz czynią to bezprawnie i postępując tak grzeszą. Toteż nie otrzymują owoców Ofiary, stanowiącej ofiarę duchową.

Ad 1. Wypowiedź Augustyna oraz podobne do niej akcentują niewłaściwość Ofiary składanej poza Kościołem. Więc poza Kościołem' nie może być Ofiary duchowej, rzetelnej w sensie owocności, choć może być rzetelna w sensie sakramentu, bo jak wiemy8, grzesznik spożywa Ciało Chrystusa w sposób sakra-mentalny, lecz nie w sposób duchowy.

Ad 2. Nie ma zastrzeżeń tylko co do chrztu udzielanego przez heretyków lub schizmatyków, ponieważ w razie konieczności mogą oni chrzcić godziwie. Lecz w żadnym razie nie mogą godziwie konsekrować Eucharystii oraz udzielać innych sakramentów.

Ad 3. Kapłan podczas celebry odmawia wprawdzie modlitwy w imieniu Kościoła, z którym pozostaje w jedności, lecz konsekrując sakrament wygłasza słowa w imieniu Chrystusa, bo pełni tę funkcję w Jego zastępstwie na podstawie władzy otrzymanej przez święcenia. Toteż kapłan od Kościoła odłączony, ponieważ nie traci tej władzy,

konsekruje prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa, lecz jego modlitwy z powodu braku jedności z (Kościołem nie odnoszą skutku.

Artykuł 8

CZY KAPŁAN ZDEGRADOWANY MOŻE SPRAWOWAĆ SAKRAMENT EUCHARYSTII?

Na pozór nie, skoro: 1. Nikt nie może sprawować sakramentu Eucharystii inaczej jak na mocy posiadanej władzy konsekrowania. Lecz - jak czytamy w prawie kościelnym1 ten kto został zdegradowany nie posiada władzy konsekrowania Eucharystii, choć posiada władzę udzielania chrztu. Wydaje się więc, że kapłan zdegradowany nie może konsekrować Eucharystii.

2. Ten kto coś daje, może daną rzecz odebrać. Biskup udzielając święceń daje kapłanowi Władzę konsekrowania. Eucharystii. Degradując go może ją przeto odebrać.

3. Przez degradację kapłan albo traci władzę konsekrowania sakramentu Eucharystii, albo traci jedynie możność korzystania z tej władzy. Lecz możność korzystania z tej władzy kapłan traci już przez ekskomunikę; ekskomunikowanemu nie wolno z niej korzystać. Wydaje się więc, że przez degradację kapłan traci samą Władzę konsekrowania Eucharystii i przypuszczalnie już nie może sprawować tego sakramentu.

A jednak Augustyn dowodzi2, że „odstępca od wiary nie traci chrztu, bo nie udziela się go ponownie tym, którzy powracają przez pokutę, gdyż uważa się że chrztu nie mogli utracić". Podobnie zdegradowanemu kapłanowi, jeśli pojednał się z Kościołem, nie udziela się ponownie święceń. Nie traci on przeto władzy konsekrowania. A zatem kapłan zdegradowany może sprawować omawiany sakrament.

Wykład: Władza konsekrowania Eucharystii wiąże się ściśle z charakterem sakramentalnym kapłaństwa /200/. A charakter sakramentalny, jak wiadomo3, nie może być zatarty, otrzymuje się go bowiem wraz z określoną konsekracją, która podobnie jak konsekracja jakiejś rzeczy jest czymś trwałym, nie może być utracona ani udzielona powtórnie. Stąd jasny wniosek, że degradacja nie pozbawia kapłana

władzy konsekrowania Eucharystii. Mówi bowiem Augustyn4, że „jedno i drugie - chodzi tu o chrzest i kapłaństwo - jest sakramentem. Obu tych rzeczy udzielamy człowiekowi przez jakąś konsekrację, przez konsekrację przy ochrzczeniu i przez konsekrację przy udzieleniu święceń. Nie godzi się więc katolikowi ponawiać żadnej z nich". Jasne jest przeto, że kapłan zdegradowany może sprawować sakrament Eucharystii.

Ad 1. Jak wynika z kontekstu, wspomniany kanon nie ma charakteru orzeczenia, lecz przedstawia zagadnienie sporne.

Ad 2. Biskup udziela władzy związanej ze stanem kapłańskim nie swą własną mocą, lecz jako sługa Boży. Stanowiąc narzędzie w ręku Boga powoduje skutki, których człowiek nie może przekreślić stosownie do słów5: „Co Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela". Toteż biskup nie może pozbawić kapłana udzielonej mu władzy, podobnie jak ten, kto kogoś ochrzcił, nie może ochrzczonego pozbawić sakramentalnego charakteru chrztu.

Ad 3. Ekskomunika jest zabiegiem leczniczym. Toteż ekskomunikowani nie tracą prawa do wykonywania władzy przysługującej kapłanowi na stałe, lecz tylko do czasu aż nastąpi poprawa. Degradowani natomiast zostają pozbawieni tego prawa na stałe jako wyłączeni ze stanu kapłańskiego.

Artykuł 9

CZY WOLNO PRZYJMOWAĆ KOMUNIĘ ŚW. Z RĄK KAPŁANÓW HERETYKÓW LUB EKSKOMUNIKOWANYCH, BĄDŹ TEŻ GRZESZNIKÓW, ORAZ SŁUCHAĆ ODPRAWIANEJ PRZEZ NICH MSZY ŚW.

Na pozór tak, skoro: 1. Jak mówi Augustyn1: „Sakramentów Bożych w człowieku dobrym czy złym nie należy unikać". Kapłani zaś, chociażby byli grzesznikami i heretykami, bądź ekskomunikowanymi, sprawują prawdziwy sakrament. Wydaje się więc, że nie należy unikać przyjmowania od nich komunii św., ani słuchania celebrowanej przez nich mszy św.

2. Przez prawdziwe Ciało Chrystusa, jak wiadomo2, zostaje uzewnętrznione Ciało Mistyczne. Ponieważ kapłani, o których mowa, konsekrują prawdziwe Ciało Chrystusa Pana, więc ci co należą do Ciała Mistycznego - jak się zdaje - mogą

uczestniczyć w ich ofiarach.

3. Wiele jest grzechów cięższych niż rozwiązłość. Nie należy więc zabraniać słuchania mszy odprawianej przez kapłana rozwiązłego, skoro zezwala się na słuchanie mszy odprawianej przez kapłana, który popełnia inne grzechy.

A jednak czytamy w prawie kościelnym3: „Niech nikt nie słucha mszy odprawianej przez notorycznego konkubinariusza". Grzegorz zaś mówi4: „Przewrotny ojciec posłał ariańskiego biskupa do swego syna, by ten z rąk konsekrowanych świętokradzko, przyjął komunię św., ale mąż Boży poświęcony przybywającego biskupa ariańskiego zwymyślał jak należało" /201/.

Wykład: Wiemy, że kapłani heretycy, schizmatycy, ekskomunikowani, a także grzesznicy, mają wprawdzie władzę konsekrowania Eucharystii, lecz nie mają prawa z tej władzy korzystać, a jeśli korzystają, grzeszą. Ktokolwiek zaś bierze udział w czyimś grzechu, staje się jego współuczestnikiem. Stąd słowa św. Jana": „Kto go pozdrawia - mowa o heretyku - staje się współuczestnikiem jego złych czynów". Dlatego nie wolno z rąk tych kapłanów przyjmować komunii św. ani słuchać odprawianej przez nich mszy.

Wszakże między wymienionymi kategoriami kapłanów istnieje różnica. Heretycy, schizmatycy oraz ekskomunikowani zostali pozbawieni prawa dokonywania konsekracji eucharystycznej wyrokiem Kościoła. Dlatego grzeszy, kto słucha ich mszy lub przyjmuje sakramenty z ich rąk /202/.

Natomiast kapłani grzesznicy nie wszyscy zostali pozbawieni tego prawa wyrokiem Kościoła. Kościół nie zawiesił ich w pracy dla innych, chociaż oni z wyroku Bożego pozbawili siebie samych prawa do korzystania z prerogatyw kapłańskich. Toteż zanim zapadni orzeczenie Kościoła, wolno z ich rąk przyjmować komunię św. i słuchać ich mszy. A do słów Apostoła 7: „Z takim nie siadajcie wspólnie do posiłku" mamy glosę Augustyna8: „Mówiąc to nie sugerował, że człowiek wydając sąd o innym człowieku ma kierować się podejrzeniem lub bezprawnie uzurpować sobie prawo wyrokowania o nim, lecz raczej ma się oprzeć na prawie Bożym, uwzględniając procedurę Kościoła po przyznaniu się winowajcy lub udowodnieniu winy oskarżonemu".

Ad 1. Unikając słuchania mszy św. odprawianej przez takich kapłanów lub

przyjmowania komunii z ich rąk, nie uciekamy od Bożych sakramentów, lecz raczej okazujemy im cześć. Toteż należy adorować hostię, którą oni konsekrowali, a jeśli się ją przechowało, to może ją spożyć prawowity kapłan. Stronimy natomiast od winy ludzi sprawujących posługę niegodnie.

Ad 2. Jedność Ciała Mistycznego jest owocem zrodzonym przez przyjęcie prawdziwego Ciała Chrystusa. Niegodne posługiwanie przy tym Ciele lub niegodne Jego przyjmowanie, jak wiemy 9, pozbawia tego owocu. Toteż osobom zjednoczonym z Kościołem nie wolno przyjmować omawianego sakramentu z rąk wspomnianych kapłanów.

Ad 3. Rozwiązłość nie jest wprawdzie grzechem cięższym od innych, lecz wskutek żądzy cielesnej ludzie są bardziej skłonni do popełniania tego grzechu. Toteż specjalnym zakazem Kościół objął ten grzech u księży, zabraniając słuchania mszy odprawianej przez konkubinariuszy. Odnosi się to jednak do wypadków notorycznych, ujawnionych bądź przez wyrok po udowodnieniu winy, bądź na podstawie przyznania się winowajcy w obliczu prawa do popełnienia grzechu, bądź też na skutek oczywistości faktów, „kiedy grzechu w żaden sposób ukryć nie można"10.

Artykuł 10

CZY WOLNO KAPŁANOWI CAŁKOWICIE ZREZYGNOWAĆ Z KONSEKROWANIA EUCHARYSTII?

Na pozór tak, skoro: 1. Konsekrowanie Eucharystii jest obowiązkiem kapłana w takim samym stopniu, jak udzielanie chrztu oraz innych sakramentów. Lecz kapłan nie ma obowiązku udzielania tych sakramentów, chyba że powierzono mu troskę o dusze. Więc jak się wydaje nie ma też obowiązku konsekrowania Eucharystii, jeżeli nie jest duszpasterzem.

2. Nikt nie jest zobowiązany do czynienia tego, czego mu się czynić nie godzi, w przeciwnym razie znalazłby się w sytuacji bez wyjścia. Lecz wiemy1, że kapłanowi-grzesznikowi, a także ekskomunikowanemu, nie godzi się konsekrować Eucharystii. Wydaje się więc, że kapłani ci nie mają obowiązku celebrowania mszy. Nie mają go przeto i pozostali księża, w przeciwnym razie wina dawałaby przywileje winowajcom.

3. Choroba nie pozbawia człowieka otrzymanej poprzednio godności

kapłańskiej. Mówi bowiem papież Gelazy2 i czytamy w Dekrecie3, że „przepisy nie zezwalają, by ludzie słabi fizycznie dochodzili do kapłaństwa, lecz jeśli ktoś zapadł na zdrowiu po otrzymaniu święceń, nie może utracić tego, co otrzymał będąc zdrowym". Zdarza się zaś niekiedy, że ludzie wyświęceni na kapłanów podupadają na zdrowiu tak dalece, że nie mogą celebrować, jak na przykład: trędowaci, epileptycy itp. Wydaje się więc, że kapłani nie mają obowiązku odprawiania mszy św.

A jednak Ambroży mówi4: „Trudne do zniesienia jest to, że do Twego stołu nie podchodzimy z czystym sercem i niewinnymi rękami, lecz jeszcze gorsze - to, że w obawie przed grzechem nawet nie składamy Ofiary".

Wykład: Zdaniem niektórych teologów, jeżeli kapłan nie jest zobowiązany do odprawiania mszy św. za lud i do udzielania sakramentów z tytułu powierzonej mu troski o dusze, to może bez skrupułów całkowicie zrezygnować z konsekrowania Sakramentu. Lecz twierdzenie to nie jest uzasadnione. Każdy człowiek ma obowiązek przy nadarzającej się okazji korzystać z udzielonych mu łask, stosownie do słów Apostoła5: „Napominamy was, abyście łaski Bożej nie przyjmowali na próżno". Nadarzająca się okazja do złożenia Ofiary zostaje wyznaczona nie tylko stosunkiem do Chrystusowych wiernych, których trzeba usłużyć przez sakramenty, ale głównie stosunkiem do Boga, któremu składamy Ofiarę przez konsekrowanie sakramentu Eucharystii. Toteż kapłanowi, nawet wolnemu od troski o dusze, nie godzi się całkowicie rezygnować z odprawiania mszy. Wydaje się, że ma on obowiązek celebrować w główne święta, a zwłaszcza w te dni, kiedy wierni zazwyczaj przystępują do komunii św. W związku z tym pozostaje wzmianka w Biblii6 ganiąca pewnych kapłanów, którzy „gardząc świątynią i zaniedbując składania ofiar, nie oddawali się już posłudze ołtarza".

Ad 1. Inne sakramenty są realizowane przy udzielaniu ich wiernym. Toteż tylko ten, kto przyjął obowiązki związane z duszpasterstwem, jest zobowiązany do szafowania nimi, Sakrament omawiany natomiast realizuje się przez konsekrację Eucharystii. Składamy przez nią ofiarę Bogu, a to jest obowiązkiem przyjętym przez kapłana z tytułu święceń.

Ad 2. Kapłan-grzesznik, który wyrokiem Kościoła został pozbawiony prawa wykonywania funkcji kapłańskich na stałe lub do czasu, stał się tym samym niezdolny

do składania Ofiary i nie ma obowiązku jej składać. Ale to powoduje raczej duchową szkodę niż zysk. Jeśli jednak nie utracił możności celebrowania mszy, to obowiązek pozostaje. Kapłan ten nie jest w sytuacji bez wyjścia, bo może odpokutować grzech i celebrować.

Ad 3. Słabość bądź choroba występująca po otrzymaniu święceń kapłańskich tych święceń nie unieważnia, lecz utrudnia pełnienie odnośnych obowiązków, polegających na konsekrowaniu Eucharystii. Może to być niemożliwość fizyczna, wynikająca z utraty wzroku, palców lub mowy /203/. Kiedy indziej - grozi niebezpieczeństwo, co jest oczywiste w odniesieniu da kogoś, kto cierpi na padaczkę a także na jakieś zaburzenia psychiczne. Niekiedy wreszcie istnieje wzgląd na możliwość budzenia odrazy, co jest oczywiste w odniesieniu do trędowatych, którzy nie powinni celebrować publicznie. Mogą oni jednak odprawiać mszę w ukryciu, jeżeli trąd przez zniekształcenie członków nie spowodował całkowitej niezdolności co do tego.

ZAGADNIENIE 83
RYT SAKRAMENTU EUCHARYSTII /204/

Rozpatrzmy z kolei ryt tego sakramentu. Zagadnienie to ujmiemy w sześciu punktach: 1. Czy celebrując to misterium składamy w ofierze Chrystusa? 2. Czas celebry. 3. Wybór i wyposażenie miejsca celebry. 4. Wypowiedzi wygłaszane podczas celebrowania misterium. 5. Czynności wykonywane w związku z celebrowaniem misterium. 6. Uchybienia zdarzające się przy celebrowaniu tego sakramentu.

Artykuł 1

CZY CELEBRA SAKRAMENTU EUCHARYSTII ZAWIERA W SOBIE IMMOLACJE CHRYSTUSA?

Na pozór nie, skoro: 1. Czytamy w Piśmie św.1 że Chrystus „jedną Ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęcani". Ofiarą tą była Jego immolacja /205/. W celebrze omawianego sakramentu nie ma przeto immolacji Chrystusa.

2. Immolacja Chrystusa dokonała się na krzyżu, kiedy jak czytamy w liście do Efezjan2, „wydał On samego siebie w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu". Lecz podczas celebry tego misterium Chrystus nie zostaje ukrzyżowany, więc nie

dokonuje się Jego immolacja.
3. Jak twierdzi Augustyn3, w immolacji Chrystusa kapłan jest zarazem ofiarą. Lecz celebrując omawiany sakrament kapłan nie utożsamia się z Ofiarą. Więc celebra tego sakramentu nie jest immolacją Chrystusa.
A jednak Augustyn mówi4: „Jedyny raz Chrystus złożył w ofierze samego siebie we własnej postaci, a przecież codziennie ofiarowuje się w sakramencie".
Wykład: Dwa momenty uzasadniają nazywanie celebry tego sakramentu immolacją Chrystusa. Na pierwszy wskazuje Augustyn w słowach 5: „Wyobrażeniom dajemy zazwyczaj nazwę wyobrażonych przedmiotów. Patrząc na jakiś obraz lub fresk mówimy: ‚Oto Cycero' i ‚oto Salustiusz' ". Celebra omawianego sakramentu - jak wiemy" - poprzez konkretny obraz służy uzmysłowieniu Męki Chrystusa Pana, tej prawdziwej Immolacji. Stąd słowa Ambrożego7: „W Chrystusie została złożona jedyny raz Ofiara zdolna zapewnić wieczne zbawienie. A cóż my? Czyż nie składamy jej co dzień, by Jego śmierć odtwarzać?"
Po drugie, nazywamy ją tak ze względu na skutek Męki, bo przez ten sakrament stajemy się współuczestnikami w owocach Chrystusowej Męki. Toteż czytamy w jednej z modlitw niedzielnych8: „Ilekroć celebrujemy pamiątkę tej Ofiary, spełnia się dzieło naszego odkupienia".
Z uwagi na pierwszy moment można mówić o immolacji Chrystusa również w typach starotestamentowych. Stąd słowa Apokalipsy9: Imiona ich „nie są zapisane w Księdze Życia Baranka, który jest zabity od początku świata". Drugi moment uwypukla natomiast właściwość omawianego sakramentu, polegającą na tym, że w jego celebrze dokonuje się immolacja Chrystusa.
Ad 1. Jak tamże mówi Ambroży10: „Jest jedna Ofiara - Chrystusa i nasza zarazem - ponieważ Chrystus został ofiarowany raz jeden. Nie ma licznych ofiar. Teraz mamy bowiem odbicie tamtej. Bo wszędzie jedno jest Ciało, które się składa w ofierze, realizuje się więc jedna Ofiara".
Ad 2. Podobnie jak celebra omawianego sakramentu uzmysławia Mękę Chrystusa Pana, tak ołtarz przedstawia Jego krzyż, miejsce immolacji Chrystusa w Jego własnej postaci.
Ad 3. Przytoczony argument odnosi się także do kapłana. Pełniąc funkcję

przedstawiciela Chrystusa, w Jego imieniu - jak wiadomo11 - i Jego mocą wygłasza słowa mające na celu konsekrację, poniekąd więc utożsamia się ze złożoną Ofiarą.

Artykuł 2

CZY WE WŁAŚCIWY SPOSÓB ZOSTAŁ USTALONY CZAS CELEBROWANIA TEGO MISTERIUM?

Na pozór nie, skoro: 1. Sakrament Eucharystii - jak wiemy] - jest uzmysłowieniem Męki Chrystusa Pana. Lecz Kościół pamiątkę tej Męki obchodzi raz do roku, mówi bowiem Augustyn2: „Czyż nie dokonuje się immolacją Chrystusa za każdym razem, kiedy jest obchodzona Pascha? A jednak rocznicowe wspomnienia uzmysławiają to, co ongi się dokonało. Wzrusza nas to tak, jak byśmy widzieli Pana obecnego na krzyżu". Sakrament ten należy celebrować przeto tylko raz do roku.

2. Pamiątkę Męki Chrystusa Pana Kościół obchodzi w piątek przed Wielkanocą, a nie w uroczystość Bożego Narodzenia. Ponieważ sakrament Eucharystii jest upamiętnieniem Męki Pana, wydaje się rzeczą niestosowną trzykrotne celebrowanie tego sakramentu w dniu Bożego Narodzenia, a całkowite pominięcie w Wielki Piątek.

3. Kościół powinien celebrować ten sakrament naśladując ustanowienie Eucharystii przez Chrystusa. Otóż Chrystus konsekrował ten sakrament w porze wieczornej. Wydaje się przeto, że o tej samej porze należy go celebrować.

4. W Dekrecie3 przytoczono zdanie papieża Leona 4, że mszę św. wolno celebrować „w pierwszej części dnia". Ponieważ zaś, jak stwierdziliśmy wyżej5, dzień zaczyna się o północy, wydaje się, że zaraz po północy wolno odprawić mszę św.

5. W jednej z modlitw niedzielnych czytamy w mszale następujące słowa6: „Dozwól nam, prosimy Cię, Panie, często brać udział w tych Tajemnicach". Bralibyśmy w nich udział częściej, gdyby kapłan celebrował mszę parę razy w ciągu dnia. Wydaje się przeto, że nie należy zabraniać kapłanowi odprawiania mszy św. kilka razy dziennie.

A jednak byłoby to niezgodne ze zwyczajem Kościoła, ustalonym przez prawo kościelne.

Wykład: Jak wiadomo7, celebrowanie tej Tajemnicy ma na celu zarówno uzmysłowienie Męki Pańskiej, jak i udział w jej owocach. Z tych obu względów

wskazane jest określenie czasu odpowiedniego na celebrowanie Eucharystii. Bo skoro z powodu codziennych uchybień co dzień potrzebujemy uczestnictwa w owocach tej Męki, Kościół regularnie co dzień ofiaruje ten sakrament. Dlatego i Pan uczy nas prośby8: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". Do niej to nawiązuje Augustyn mówiąc9: „Jeśli to chleb powszedni, dlaczego miałbyś go spożywać po roku, jak zwykli to czynić Grecy na Wschodzie? Bierz co dzień to, co ci co dzień służy". A ponieważ Męka Pańska rozegrała się w czasie między godziną 9 a 15, sakrament ten bywa z zasady celebrowany w Kościele uroczyście o tej porze dnia.
Ad 1. W sakramencie Eucharystii zostaje odtworzona Męka Chrystusa ze szczególnym uwzględnieniem wpływu wywieranego przez nią na wiernych. Natomiast w dniu Męki Chrystusa, Męka ta zostaje odtworzona wyłącznie w aspekcie historycznym, tak jak dokonała się w Głowie naszej /206/. Stało się to raz jeden, a z jej owoców wierni czerpią co dzień. Dlatego tylko raz do roku obchodzimy samo wspomnienie o niej, a mszę celebrujemy co dzień ze względu na jej owoce i na stałą pamięć o Męce.
Ad 2. Typ niknie wobec rzeczywistości. Jak wiemy zaś10 omawiany sakrament jest typem i odtworzeniem Męki Pańskiej. Dlatego w dniu rozpamiętywania samej Męki w jej rzeczywistym przebiegu, nie ma konsekracji omawianego sakramentu. Aby jednak Kościół także i w tym dniu nie był pozbawiony owoców Męki, udzielanych, nam przez ten sakrament, spożywa się w nim Ciało Chrystusa, przechowane po konsekracji dokonanej w dniu poprzednim . Nie przechowujemy natomiast Krwi w obawie przed niebezpieczeństwem rozlania jej, a także dlatego że - jak stwierdziliśmyX1 - Krew przedstawia Mękę Pańską w sposób szczególny. Nie jest też prawdą to, co twierdzą niektórzy teologowie, że przez wpuszczenie cząstki Ciała do wina, wino przemienia się w Krew. Przemiana ta nie może się dokonać inaczej, jak przez konsekrację przy zastosowaniu należytej formy, wyrażonej słowami.

Na Boże Narodzenie zaś odprawiamy więcej mszy ze względu na trojakie narodziny Chrystusa Pana. Jedne - przedwieczne, ukryte przed nami. Toteż jedną mszę odprawia się w nocy. W introicie tej mszy mamy słowa12: „Pan rzekł do mnie: Ty Synem moim, ja cię dziś zrodziłem". Drugie - to narodziny doczesne, lecz realizowane w duszach. Św, Piotr mówi13, że przez nie Chrystus „wzejdzie w sercach naszych jak gwiazda poranna". I dlatego druga msza św., śpiewana o świcie, ma introit

zaczynający się od słów: „Światłość zabłyśnie nad nami". Trzecie - to narodziny dokonane we Wcieleniu, kiedy zrodzony z łona Dziewicy Chrystus stał się widzialny. Dlatego trzecia msza śpiewana w pełnym blasku dnia rozpoczyna się od słów: „Maleńki nam się narodził". Chociaż można i odwrotnie utrzymywać, że rodzenie się przedwieczne, rozpatrywane zasadniczo, dokonuje się w pełnej jasności. Z tego względu w trzeciej mszy mamy wzmiankę w Ewangelii o narodzeniu przedwiecznym. Drugie zaś, narodzenie cielesne, zgodnie z wziętym dosłownie tekstem Ewangelii, dokonało się w nocy na znak, że Chrystus przyszedł do mroków naszej niemocy. Toteż Ewangelia o cielesnym narodzeniu Chrystusa jest czytana w czasie mszy nocnej /207/.

Tak też i w pozostałe dni, kiedy wypada rozpamiętywać liczne dobrodziejstwa Chrystusa albo o nie prosić, odprawia się w danym dniu więcej mszy niż jedną, mianowicie: jedną ze święta, drugą związaną z postem lub za zmarłych.

A 3. Wiemy14, że Chrystus chciał przekazać omawiany sakrament swoim uczniom pod koniec obcowania z nimi, by mocniej go wrazić w ich serca. Dlatego konsekrował go i dał swym uczniom przy końcu dnia, po Wieczerzy. My zaś celebrujemy w tej porze dnia, w której dokonała się Męka Pańska, mianowicie: w dni świąteczne o godzinie dziewiątej, kiedy, według relacji Marka 15, krzyżowało Chrystusa wołanie Żydów, oraz kiedy Duch Święty zstąpił na uczniów Chrystusa16; w dni powszednie - o dwunastej w południe, kiedy - według relacji Jana17 - rękami żołnierzy Chrystus został przybity do krzyża; bądź też w czasie postu celebrujemy o trzeciej po południu, kiedy - jak mówi Mateusz18- „zawoławszy donośnym głosem wyzionął ducha". Wolno jednak celebrować później, zwłaszcza przy udzielaniu święceń. Dotyczy to przede wszystkimi Wielkiej Soboty bądź z powodu przedłużającego się nabożeństwa, bądź też dlatego, że jak czytamy w prawie kościelnym w, święcenia są związane z dniem Pańskim /208/.

Ale stosownie do spotkanej tamże wskazówki20, wolno celebrować, jeżeli domaga się tego jakaś potrzeba, we wcześniejszej porze dnia.

Ad 4. Normalnie mszę św. należy odprawiać w dzień, nie w nocy. W sakramencie Eucharystii bowiem obecny jest Chrystus, który mówi o sobie21: „Potrzeba mi pełnić dzieła tego, który mnie posłał, dopóki jest dzień. Nadchodzi noc, kiedy nikt nie będzie

mógł działać. Jak długo jestem na świecie, jestem światłością świata". Za początek dnia w tym wypadku nie uważamy jednak północy, ani momentu po wschodzie słońca, to jest tego, kiedy tarcza słoneczna już się ukaże nad ziemią, lecz chwilę pojawienia się porannej zorzy na horyzoncie. Kiedy pod wpływem promieni słonecznych rozpoczyna się świt, mówimy, że wschodzi słońce. Stąd słowa Marka 22, że niewiasty przyszły do grobu, „kiedy słońce już wzeszło", lecz - jak stwierdza Jan 23 - w momencie ich przyjścia „było jeszcze ciemno". W ten sposób tłumaczy sprzeczność w wypowiedziach ewangelistów Augustyn24.

Wyjątkowo na Boże Narodzenie odprawia się mszę św. w nocy. Jak czytamy w prawie kościelnym25, tłumaczy się to tym, że Pan w nocy się narodził. Podobnie też początek nocy jest przewidziany na zaczęcie celebry w Wielką Sobotę, ponieważ zmartwychwstał Pan w nocy, czyli przed ukazaniem się słońca, „kiedy jeszcze było ciemno".

Ad 5. Według cytowanego w prawie kościelnym28 dekretu papieża Aleksandra2T, „wystarczy, jeżeli kapłan odprawi jedną mszę dziennie. Chrystus umarł bowiem tylko raz, a cały świat odkupił. Tego, kto może w godny sposób odprawić jedną mszę św., spotyka wielkie szczęście. Niektórzy jednak w razie potrzeby odprawiają w ciągu dnia jedną mszę za zmarłych, a drugą według formularza przewidzianego na dany dzień. Lecz jeśliby ktoś w pogoni za pieniędzmi albo dla przypodobania się ludziom świeckim ważył się na odprawienie w ciągu jednego dnia wielu mszy, nie ujdzie, jak sądzę, potępienia", W zbiorze „Extra"28 zaś przytoczono słowa Innocentego III29, stwierdzające że „z wyjątkiem dnia Bożego Narodzenia wystarczy odprawić jedną mszę dziennie, chyba że nagła potrzeba skłoni do czego innego" /209/.

Artykuł 3

CZY TEN SAKRAMENT NALEŻY CELEBROWAĆ W ŚWIĄTYNI, KORZYSTAJĄC Z NACZYŃ ŚWIĘTYCH?

Na pozór nie, skoro: 1. Sakrament Eucharystii uzmysławia Mękę Pańską. Chrystus zaś nie został umęczony w świątyni, lecz za bramą miasta. W liście do Hebrajczyków czytamy1: „Jezus, aby uświęcić lud przez własną Krew, poza bramą miasta został umęczony". Wydaje się więc, że omawianego sakramentu nie należy celebrować w

gmachu, lecz pod gołym niebem. 2. Celebrując ten sakrament Kościół powinien naśladować sposób postępowania Chrystusa Pana i apostołów. Dom, w którym Chrystus po raz pierwszy sprawował ten sakrament, nie był konsekrowany. Był to według relacji Łukasza2 jakiś pospolity wieczernik /210/, przygotowany przez pewnego gospodarza. W Dziejach Apostolskich zaś czytamy3, że apostołowie „trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach spożywali go z radością". Więc i teraz gmachy, w których celebrujemy sakrament Eucharystii, nie-koniecznie muszą być konsekrowane.

3. Niczego nie powinno się czynić na próżno w Kościele, którym kieruje Duch Święty. Lecz - jak się wydaje - czymś bezcelowym jest konsekrowanie ołtarzy, kościołów i tym podobnych martwych przedmiotów, które nie mogą przyjąć łaski ani mocy duchowej. Nie ma więc sensu dokonywanie w Kościele tego rodzaju konsekracji.

4. Uroczyste obchody powinno się urządzać wyłącznie dla uczczenia Bożych dzieł, stosownie do słów psalmisty4; „Raduję się dziełami rąk Twoich". Lecz konsekracja kościoła i ołtarza jest dziełem ludzkim, podobnie jak konsekracja kielicha, sług Kościoła itp., tego wszystkiego, co nie bywa przypominane w Kościele przez obchody uroczyste. Więc nie powinno się urządzać uroczystych obchodów konsekracji kościoła lub ołtarza.

5. Pomiędzy typem a faktem sygnalizowanym przez ten typ musi być odpowiedniość. Lecz w Starym Testamencie, który jest typem Nowego, nie budowano ołtarzy z kamienia ciosanego, czytamy bowiem w Biblii5: „Uczynicie mi ołtarz z ziemi. A jeśli uczynicie mi ołtarz z kamieni, to nie budujcie go z kamieni ciosanych". W tejże Księdze6 mamy polecenie zbudowania „ołtarza z drzewa akacjowego, pokrytego brązem", albo nawet jak czytamy7: „złotem". Wydaje się więc niestosowną praktyka Kościoła robienia ołtarza wyłącznie z kamieni.

6. Kielich wraz z pateną symbolizuje Chrystusowy grób, który jak wiemy z Ewangelii8, „był wykuty w skale". A zatem kielich należy wyrabiać z kamienia, a nie tylko ze srebra lub złota, a nawet z cyny.

7. Spośród wszystkich tworzyw, służących do wyrobu naczyń, najcenniejsze

jest złoto, analogicznie cenniejsze od innych są tkaniny jedwabne. Więc podobnie jak kielich robimy ze złota, należałoby palie ołtarzowe /211/ wyrabiać z jedwabiu, a nie wyłącznie z lnianego płótna.

8. Dysponowanie sakramentami i ustalanie ładu w tej dziedzinie należy do sług Kościoła, podobnie jak dysponowanie i zarządzanie dobrami doczesnymi podlega kompetencji książąt świeckich. Toteż Apostoł mówi9: „Niech więc uważają mas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy Tajemnic Bożych". Otóż jeśli w dziedzinie spraw doczesnych czyni się coś wbrew ustawom książęcym, to akt taki uważa się za nieważny. Więc jeśli powyższe zarządzenia zostały ustanowione w sposób właściwy przez przełożonych Kościoła, to przypuszczalnie stosowanie się do nich stanowi konieczny warunek realizacji sakramentu. Wynikałby stąd - jak się zdaje - wniosek że do sprawowania sakramentu Eucharystii nie wystarczają słowa Chrystusa, a taki wniosek jest nie do przyjęcia. Wydaje się więc, że niewłaściwe są odnośne zarządzenia, dotyczące celebry omawianego sakramentu.

A jednak sam Chrystus Pan dał wytyczne odnośnie do postanowień Kościoła, kiedy powiedział10: „Gdzie dwaj albo trzej zgromadzą się w imię moje, tam jestem pośród nich".

Wykład: Dwa momenty są brane pod uwagę przy ustalaniu ram dotyczących tego sakramentu. Jeden moment - to uzmysłowienie wydarzeń towarzyszących Męce Pańskiej; drugi zaś ,- to cześć należna sakramentowi, w którym Chrystus jest zawarty faktycznie, a nie tylko przedstawiony jak w typie. Toteż rzeczy, które mają zastosowanie przy korzystaniu z tego sakramentu, podlegają konsekracji bądź ze względu na cześć dla Eucharystii, bądź też ze względu na potrzebę przedstawienia uświęcającego skutku, płynącego z Chrystusowej Męki, stosownie do słów listu do Hebrajczyków11: „Jezus, aby Krwią swoją uświęcić lud ..." itd.

Ad 1. Normalnie sakrament ten należy celebrować w gmachu oznaczającym Kościół, stosownie do słów Apostoła12: „Byś wiedział, jak masz postępować w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego". Bo jak mówi Augustyn13, „nie ma prawdziwej ofiary poza Kościołem". A ponieważ Kościół nie miał się ograniczać do narodu żydowskiego, lecz cały świat miał stanowić podwaliny Kościoła, Męka Chrystusa nie dokonała się w obrębie żydowskiego miasta, lecz pod gołym niebem, aby cały świat

stał się gmachem, w którym rozgrywa się ta Męka /212/,

Czytamy przecież w Dekrecie14: „Tym, którzy podróżują, w braku kościoła pozwalamy na odprawienie uroczystej mszy pod gołym niebem lub w namiocie, jeśli tam będą: konsekrowana ołtarzowa mensa /213/ oraz inne święte przedmioty potrzebne do odprawiania nabożeństwa" /214/.

Ad 2. Gmach, w którym celebrujemy ten sakrament, symbolizuje Kościół, i nazywamy go „kościołem". Konsekracja tego gmachu jest uzasadniona, ma on bowiem uprzytomnić świętość, którą przyniosła Kościołowi Męka Chrystusa, a także ma oznaczać świętość wymaganą od tych, którzy powinni przyjmować sakrament Eucharystii. Ołtarz zaś jest symbolem samego Chrystusa, o którym list do Hebrajczyków mówi15: „Przez Niego składajmy Bogu ofiarę czci". Toteż konsekracja ołtarza oznacza świętość Chrystusa, w związku ze słowami Ewangelii1(i: „Święte, które się narodzi z ciebie, będzie nazwane Synem Bożym". Czytamy przeto w Dekrecie17: „Zarządziliśmy, by ołtarze były konsekrowane nie tylko przez namaszczenie krzyżem, lecz także przez kapłańskie błogosławieństwo" /215/.

Dlatego normalnie sakrament ten wolno celebrować tylko w budowlach konsekrowanych. W Dekrecie czytamy18: „Niech żaden kapłan nie waży się odprawiać mszy św. poza miejscem konsekrowanym przez biskupa". Wobec tego że poganie oraz inni niewierzący do Kościoła nie należą, tamże czytamy19: „Nie godzi się konsekrować kościoła, w którym pochowano zwłoki niewierzących. Lecz jeśli się okaże, iż kościół nadaje się do konsekracji, to po usunięciu zwłok oraz po doprowadzeniu do porządku poszczególnych pomieszczeń, posługując się przy tym sztuką murarską i ciesielską, kościół ten ma być odrestaurowany. Gdyby zaś był konsekrowany przedtem, wolno w nim odprawiać mszę św., pod warunkiem że zwłoki osób tam pochowanych - to zwłoki wiernych".

W razie konieczności sakrament Eucharystii wolno sprawować w domach nie konsekrowanych lub sprofanowanych, zawsze jednak za zezwoleniem biskupa. Stąd słowa Dekretu20: „Polecamy msze uroczyste odprawiać nie tam gdzie się nadarzy, lecz w pomieszczeniach konsekrowanych przez biskupa lub tam, gdzie on zezwoli". Ale i wówczas na konsekrowanym ołtarzu przenośnym /216/, bo jak tamże czytamy21: „W razie podpalenia lub spalenia kościołów pozwalamy mszę św,

odprawiać w kaplicach z konsekrowaną mensą". Skoro świętość Chrystusa Pana jest źródłem całej świętości Kościoła, do sprawowania tego sakramentu - w razie konieczności - wystarczy poświęcony ołtarz. Dlatego przy konsekracji kościoła zawsze konsekruje się ołtarz, natomiast ołtarz bywa niekiedy konsekrowany bez kościoła, musi jednak zawierać relikwie świętych, których „życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu"22. Czytamy przeto dalej23: „Polecamy, żeby biskupi, w miarę możności, usuwali ołtarze, w których stwierdzono brak zwłok lub relikwii męczenników".

Ad 3. Kościół, ołtarz oraz inne tego rodzaju martwe przedmioty bywają konsekrowane nie po to, by miały się stać podatnymi na działanie łaski, lecz dla nadania im pewnego znaczenia duchowego, które warunkuje ich przydatność podczas sprawowania kultu Bożego. Sprawiają one mianowicie to, że z nich poniekąd czerpią ludzie namaszczenie i stają się wrażliwi na działanie Boże, jeżeli tylko nie przeszkadza brak uszanowania. Stąd słowa Biblii24: „W tym miejscu naprawdę działa jakaś Boża moc, bo Ten, który ma swoje mieszkanie w niebie, czuwa nad tym miejscem i wspomaga je".

Z tego powodu wspomniane przedmioty podlegają przed konsekracją oczyszczeniu i egzorcyzmowaniu /217/, dla usunięcia z nich mocy wroga; kościoły sprofanowane przez przelanie krwi lub przez zniewolenie 25 podlegają rekoncyliacji, ponieważ popełniony nich grzech ujawnił jakieś działanie tegoż wroga /218/. I dlatego czytamy w Dekrecie 26: „Gdziekolwiek spotkacie kościoły ariańskie, niezwłocznie je konsekrujcie, czyniąc je katolickimi przez modlitwę i działanie zwrócone ku Bogu".

Toteż niektórzy teologowie wypowiadają poniekąd uzasadnione twierdzenie, że przez nawiedzenie konsekrowanego kościoła /219/, podobnie jak przez pokropienie wodą święconą, człowiek dostępuje odpuszczenia grzechów powszednich. Ci, którzy to twierdzą, na poparcie swego poglądu cytują słowa psalmu27: „Błogosławiłeś, Panie, ziemi swej, odpuściłem nieprawość ludowi Twemu".

Oto dlaczego kościołów, którym przez konsekrację została udzielona moc, nie konsekruje się ponownie. Tamże2H czytamy orzeczenie soboru Nicejskiego : „Kościołów raz poświęconych Bogu nie powinno się konsekrować ponownie, chyba że uległy zniszczeniu przez pożar, albo zostały zbezczeszczone przelewem krwi, czy popełnionym w nich gwałtem. Jak bowiem dziecko raz ochrzczone przez jakiegoś

księdza w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego nie powinno być chrzczone ponownie, tak też nie powinno się ponownie konsekrować miejsca poświęconego Bogu, jeśli ci, którzy je konsekrowali trzymają się wiary w Trójcę Przenajświętszą, chyba że zaistniały powody wyłuszczone poprzednio". Zresztą ludzie, nie należący do Kościoła, kościołów konsekrować nie mogą. Jak zaś czytamy dalej30: „Należy konsekrować kościoły czy ołtarze, jeśli nie ma pewności, że były już konsekrowane".

Podobnie też ze względu na tę jakąś duchową moc udzieloną kościołom przez konsekrację mamy w Dekrecie następujące zarządzenie 31: „Drzewo z konsekrowanego kościoła nie może być użyte inaczej jak dla innego kościoła, może być przeznaczone na spalenie albo oddane braciom na rozbudowę klasztoru; nie powinno się go dawać na cele świeckie". Dalej zaś czytamy32: „Palię ołtarzową, stołek, świeczniki welon, jeżeli są zniszczone przez używanie, należy spalić, a popiół po spaleniu odnieść do baptysterium, umieścić w ścianie albo zakopać pod posadzką, aby uniknąć sprofanowania przez podeptanie" /220/.

Ad 4. Ponieważ konsekracja ołtarza uprzytamnia nam świętość Chrystusa, a konsekracja świątyni - świętość całego Kościoła, jest rzeczą jak najbardziej słuszną urządzanie uroczystych obchodów na pamiątkę ich konsekracji. Toteż uroczystości z tym związane trwają osiem dni, aby uzmysłowić uszczęśliwiające Zmartwychwstanie Chrystusa i członków Kościoła. I konsekracja kościoła oraz ołtarza nie jest dziełem czysto ludzkim, tkwi w niej moc ducha. Toteż czytamy tamże33: „Należy co roku urządzać uroczyste obchody dedykacji kościołów /221/. O tym zaś, że uroczystości związane z rocznicą poświęcenia świątyni mają trwać osiem dni, dowiesz się z III Księgi Królewskiej" 34.

Ad 5. Jak czytamy w prawie kościelnym35, ołtarzy nie wykonanych z kamienia nie konsekruje się przez namaszczenie krzyżmem". Zarządzenie słuszne ze względu na funkcję znaczeniową omawianego sakramentu, ołtarz bowiem oznacza Chrystusa, zgodnie ze słowami Apostoła36: „a skalą był Chrystus", a także w związku z tym, że Ciało Chrystusa spoczęło w grobie z kamienia. Upraszcza to również korzystanie z sakramentu Eucharystii. Kamień jest materiałem trwałym i łatwo dostępnym. W czasach Starego Prawa nie było to konieczne, tam wzniesiono ołtarz tylko w jednym miejscu. Polecenie zaś budowania ołtarza z ziemi lub kamieni nie ciosanych miało

zapobiec bałwochwalstwu /222/.
Ad 6. Jak czytamy dalej27, „niegdyś kapłani posługiwali się kielichami nie ze złota, lecz z drzewa. Papież Zefiryn zarządził, by msza św. była odprawiana przy użyciu pateny szklanej, wreszcie Urban sporządza wszystko ze srebra". Później zostało zdecydowane 38, że kielich Pański z pateną ma być zrobiony ze złota bądź ze srebra, a w ostateczności powinno się mieć kielich z cyny. Nie należy go robić z miedzi ani z mosiądzu, bo te pod wpływem wina śniedzieją, a także powodują wymioty. Niech zaś nikt się nie waży odprawiać mszy św. używając kielicha szklanego lub drewnianego". Kielich drewniany jest bowiem porowaty i pozostawałaby w nim konsekrowana Krew; szklany zaś jest kruchy i narażony na stłuczenie. To samo niebezpieczeństwo groziłoby kamiennemu. Toteż ze względu na cześć dla sakramentu, zarządzono sporządzanie kielicha z tworzyw wyżej wskazanych.
Ad 7. Sakrament Eucharystii Kościół ujął w ramy uwypuklające Mękę Chrystusa, tam gdzie to możliwe bez narażania sakramentu na szwank. Ciału Chrystusa spoczywającemu na korporale /223/ nie grozi to niebezpieczeństwo w takim stopniu, jak Krwi w kielichu. Toteż choć nie sporządza się kielicha z kamienia, korporał jest sporządzany z lnianego płótna, bo w takie płótno owinięto Chrystusowe Ciało M. W liście papieża Sylwestra, cytowanym w tymże Dekrecie40, czytamy: „Po naradzie ze wszystkimi postanowiliśmy, by nikt nie ważył się odprawiać mszy św., ofiary ołtarza, na jedwabnej lub kolorowej tkaninie, lecz tylko na czystym kawałku płótna lnianego, poświęconym przez biskupa, tak bowiem pogrzebano Ciało Chrystusa, owinąwszy je w czyste, lniane prześcieradło". Lniane płótno nadaje się również i dlatego, że jego czystość oznacza czyste sumienie, wysiłek zaś włożony w sporządzenie takiego płótna oznacza Mękę Chrystusa.
Ad 8. Dysponowanie sakramentami należy do sług Kościoła, lecz konsekracja eucharystyczna jest dziełem samego Boga. Więc słudzy Kościoła nie mogą decydować o formie konsekracji, a jedynie o sposobie korzystania z sakramentu i celebrowania mszy św. Toteż jeśli kapłan wygłosił słowa konsekracji nad właściwą materią, mając intencję konsekrowania, a pominie wyżej wspomniane przedmioty, mianowicie: kościół i ołtarz, konsekrowany kielich i korporał oraz pozostałe rzeczy, przewidziane postanowieniami Kościoła, to w samej rzeczy konsekruje Ciało Chrystusa nie stosując

się wszakże do liturgicznych przepisów Kościoła popełnia grzech ciężki.

Artykuł 4

CZY RAMY TEGO SAKRAMENTU STANOWIĄ WŁAŚCIWIE DOBRANE I UŁOŻONE SŁOWA?

Na pozór nie, skoro: 1. Sakrament ten zgodnie ze stwierdzeniem Ambrożego 1 jest konsekrowany słowami Chrystusa. Więc nie należało dawać tu innych słów poza Chrystusowymi.

2. Słowa i czyny Chrystusa poznajemy za pośrednictwem Ewangelii. Lecz niektórych momentów, do tyczących konsekracji, Ewangelia nie przekazała. Nie spotykamy w niej wzmianki, że Chrystus ustanawiając sakrament Eucharystii wzniósł oczy ku niebu. Tak samo czytamy w Ewangelii słowa wypowiedziane przez Chrystusa2: „Bierzcie i jedzcie", ale po nich nie ma słowa „wszyscy", podczas gdy przy celebrowaniu tego sakramentu są wygłaszane słowa: „Wzniósłszy w niebo oczy", a dalej: „Bierzcie i pożywajcie z tego wszyscy". Nie jest więc stosowne to, że podczas celebrowania omawianego sakramentu są wygłaszane tego rodzaju słowa.

3. Zbawienie wszystkich wiernych jest celem, ku któremu zmierzają wszystkie sakramenty. Lecz przy pozostałych sakramentach nie odmawia się modlitwy powszechnej o zbawienie wszystkich wiernych, także i zmarłych. A zatem niestosowne jest odmawianie jej w sakramencie Eucharystii.

4. Nazwa „sakrament wiary" dotyczy specjalnie sakramentu chrztu 3. Więc wszystko to, co pozostaje w związku z nauką wiary, należy przekazywać raczej przy udzielaniu chrztu, niż przy celebrowaniu Eucharystii. Odnosi się to do nauki apostołów i ewangelistów.

5. Pobożność wiernych powinna towarzyszyć realizacji każdego sakramentu, więc w Eucharystii nie trzeba bardziej przynaglać wiernych do pobożności, niż w sakramentach pozostałych, zachęcać ich przez
doksologie i przez wezwania takie, jak „w górę serca".

6. Sługą sakramentu Eucharystii, jak wiemy4, jest kapłan. Więc wszystko, co jest wygłaszane przy sprawowaniu tego sakramentu, powinno być wygłoszone przez kapłana, a nie tak, że niektóre partie recytują ministranci, niektóre zaś - chór.

7. Sakrament Eucharystii jest realizowany mocą Bożą niezawodnie. Zbyteczna jest przeto prośba kapłana zawarta w słowach5: „Zechciej, o Boże, te dary ofiarne pod każdym względem" itd.

8. Ofiara Nowego Prawa nieporównanie przewyższa ofiary składane przez Patriarchów. Więc prośba zanoszona przez kapłana, by ona została przyjęta tak, jak ofiary Abla, Abrahama i Melchizedeka, jest nie na miejscu.

9. Wiemy6, że Ciało Chrystusa nie zaczęło istnieć w sakramencie Eucharystii przez zmianę miejsca w przestrzeni. Nie przestaje też w nim istnieć przez zmianę miejsca. Więc prośba kapłana: „Rozkaż, niech ręce Twego anioła świętego zaniosą tę Ofiarę na Twój ołtarz w górze" nie ma sensu /224/.

A jednak czytamy w Dekrecie7: „Jakub, brat Pana co do ciała, oraz Bazyli, biskup Cezarei, przekazali wiadomość o tym, jak odprawiać mszę św." Z ich wypowiedzi wynika, że powyższe szczegóły mają swoje uzasadnienie.

Wykład: Ponieważ omawiany sakrament zawiera w sobie całe Misterium naszego zbawienia, celebrujemy go w sposób bardziej uroczysty , niż sakramenty pozostałe. Czytamy w Biblii8: „Kiedy wchodzisz do domu Pana, zważaj na swój krok", oraz9: „Przed modlitwą przygotuj swoją duszę". Celebrowanie tego Misterium winno być po pierwsze, poprzedzone przygotowaniem, by godnie sprawować to, co nastąpi. Pierwszą część przygotowania stanowi hołd złożony Bogu, stosownie do słów psalmu10: „Uwielbień ofiarą człowiek mnie uczci; na tej tylko drodze ukażę mu Boże zbawienie". Hołd ten znajduje swój wyraz w Introicie /225/. Bierzemy tu najczęściej tekst psalmu albo przynajmniej dajemy ten tekst w obramowaniu antyfony, bo jak mówi Dionizy11, psalmy zawierają w sobie całą treść Pisma św., wyrażoną w formie hymnów pochwalnych. Druga część przygotowania łączy się z przypomnieniem obecnej nędzy, kiedy prosimy o miłosierdzie, powtarzając trzykrotne Kyrie eleison skierowane ku Osobie Ojca; trzykrotne Chryste eleison - ku Osobie Syna; i dodając trzykrotne Kyrie eleison - ku Osobie Ducha Świętego /226/. Mamy tu na względzie z jednej strony trojaką nędzę: ciemnoty, winy i kary; z drugiej zaś podkreślenie tego, że każda z Osób jest w dwóch pozostałych. Trzecia część przygotowania - to uprzytomnienie sobie chwały niebios, Do niej to zdążamy poprzez teraźniejszą nędzę. Śpiewamy rozpoczynając od słów: „Chwała na wysokości Bogu", jeżeli celebrujemy

mszę w dniu świątecznym, nasuwającym myśl o tej chwale; opuszcza się ten śpiew w czasie nabożeństwa nacechowanego smutkiem, które nawiązuje do pamięci o naszej nędzy. Wreszcie czwarta część przygotowania zawiera w sobie modlitwę kapłana za lud, by stał się godny tak wielkich Tajemnic /227/.

Sakrament Eucharystii, jak wiemy12, jest tajemnicą wiary, zostaje więc poprzedzony przez nauczanie wiernego ludu. Przesłankę do przyjęcia wiary stanowi lektura tekstów zawierających naukę Proroków i Apostołów, wykonywana w kościele przez lektorów i subdiakonów /228/. Po czytaniu śpiewa się graduał, oznaczający życie sięgające wzwyż, i alleluja - znak duchowej radości, lub w nabożeństwach nacechowanych smutkiem - traktus, na znak bólu duchowego. Wykonawcami śpiewów są chóry, odpowiedni nastrój ludu powinien wynikać z poprzedzającej nauki. Uwieńczeniem zaś kształcenia ludu jest nauka Chrystusa, zawarta w Ewangelii, którą odczytują diakoni /229/, górujący nad ministrantami. Chrystus, Prawda Boża, upomniał słuchaczy słowami13: „Jeżeli prawdę mówię, dlaczego mi nie wierzycie?". By dać wyraz wierze, po Ewangelii bywa odśpiewany symbol wiary, przez co lud przez wyznanie wiary daje wyraz swemu przyświadczeniu nauce Chrystusa. Wyznanie to bywa śpiewane podczas uroczystości, o których symbol coś mówi, jak na przykład święta ku czci Chrystusa Pana, Najświętszej Maryi Panny oraz Apostołów, którzy położyli podwaliny wiary, a także w czasie uroczystości tego rodzaju /230/.

Po przygotowaniu ludu i udzieleniu mu nauki przystępujemy do celebrowania Misterium. Celebrujemy je zarówno przez składanie ofiary, jak i przez realizowanie sakramentu, konsekrując i komunikując. Przede wszystkim przystępujemy bowiem do złożenia darów ofiarnych, następnie - do konsekrowania złożonej materii, wreszcie - do przyjęcia sakramentu. Przy składaniu darów dokonują się dwie rzeczy: oratoryjny śpiew pochwalny, wykonywany przez lud na znak radości składających dary i błagalna modlitwa kapłana o przyjęcie przez Boga darów ludu. Pozostaje to w związku ze słowami Dawida14: „Ja też w szczerości serca mojego ofiarowałem dobrowolnie to wszystko, a teraz z radością widzę, że i lud Twój tutaj obecny pośpieszył z dobrowolnymi ofiarami do Ciebie", a dalej są słowa modlitwy: „Panie Boże, zachowaj tę wolę". Przechodząc z kolei do konsekracji, która dokonuje się mocą nadprzyrodzoną, przez prefację potęgujemy pobożność ludu. Stąd wezwanie do

wzniesienia serc ku górze, do Pana. Po skończeniu prefacji lud wraz z aniołami głosi pobożnie chwałę bóstwa Chrystusa, mówiąc: Święty, święty, święty, oraz wtórując pacholętom słowami: Błogosławiony, który idzie. . . głosi chwałę Jego człowieczeństwa. W dalszy ciągu kapłan modląc się w ciszy /231/ wspomina najpierw tych, za których się składa tę ofiarę, więc: Kościół powszechny, sprawujących władzę 15, a zwłaszcza tych, którzy składają tę ofiarę albo za których się ją składa. Po drugie - wspomina świętych błagając o ich wstawiennictwo za wyżej wymienionymi, mówiąc przy tym: „Zjednoczeni w świętych obcowaniu ze czcią wspominamy...". Po trzecie - prośbę swoją kończy słowami: „Tę przeto ofiarę...", modląc się, by ofiara ta przyniosła zbawienie tym, za których zostaje złożona.

Potem kapłan przystępuje do samej konsekracji. Przede wszystkim modli się o jej realizację zaczynając od słów: „Te dary ofiarne Ty, Boże...". Po drugie - dokonuje konsekracji słowami Zbawiciela mówiąc: „On to w przeddzień...". Po trzecie - usprawiedliwia się, tłumacząc swoją śmiałość posłuszeństwem, kiedy mówi: „My przeto, pomni...". Po czwarte - prosi, aby złożoną ofiarę Bóg przyjął z upodobaniem, mówiąc przy tym: „Na te dary racz wejrzeć łaskawym i pogodnym obliczem ...". Po piąte - prosi o skuteczność tej ofiary i sakramentu, przede wszystkim w odniesieniu do tych, którzy go przyjmują. Mówi wówczas: „Pokornie Cię błagamy ...". Następnie w odniesieniu do zmarłych, którzy już nie mogą go spożywać, przy czym mówi: „Pomnij też, Panie...". Wreszcie w odniesieniu do samych kapłanów - ofiarników, wypowiadając słowa: „Nam również grzesznym..."

Dalej następują czynności związane z przyjęciem sakramentu. Przede wszystkim - przygotowanie ludu. Dokonuje się to najpierw przez wspólną modlitwę całego ludu. Jest nią Modlitwa Pańska. Wypowiadamy w niej prośbę: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj". W związku z tą modlitwą pozostaje również prywatna modlitwa kapłana za lud, rozpoczynająca się od słów: „Wybaw nas, prosimy Cię, Panie . ..". W dalszym ciągu następuje przygotowanie ludu do komunii przez pocałunek pokoju /232/, Udzielany w czasie śpiewu: „Baranku Boży ,.". Sakrament Eucharystii jest bowiem - jak wiemy16 - sakramentem jedności i pokoju. W mszach żałobnych zaś, które ofiarujemy nie za pokój w życiu doczesnym, lecz za spoczynek dusz zmarłych osób, pocałunek pokoju się opuszcza.

Z kolei następuje komunia św. Najpierw przyjmuje ją kapłan, udziela ją potem pozostałym, bo jak mówi Dionizy17, „Ten, kto innych obdziela Bożym darem, ma sam przede wszystkim wziąć jego cząstkę".

Wreszcie cała celebra kończy się dziękczynieniem. Lud głośno objawia swą radość z powodu przyjęcia Tajemnicy, wyrażając to śpiewem, po komunii. Kapłan zaś uzewnętrznia swą radość przez modlitwę dziękczynną, jak według Ewangelii uczynił Jezus18, kiedy po odcelebrowaniu z uczniami Wieczerzy odmówił hymn /233/.

Ad 1. Konsekrację realizują wyłącznie słowa Chrystusa. Wszystkie pozostałe, jak wiemy 19, musiały być dodane ze względu na potrzebę przygotowania ludu biorącego udział w przyjęciu sakramentu.

Ad 2. Wiele jest słów i czynów Pana, których - jak stwierdza Jan 20 - Ewangeliści nie zapisali. Do nich między innymi należy podniesienie oczu ku niebu,
ruch wykonany przez Pana w czasie Ostatniej Wieczerzy, a przekazany Kościołowi przez Apostołów /234/, Słusznie - jak sądzimy - Ten, który wznosi swe oczy ku Ojcu przy wskrzeszeniu Łazarza 21 oraz modląc się za uczniów22, czyni to w sposób bardziej zdecydowany przy ustanowieniu sakramentu Eucharystii, jako wydarzeniu o większej doniosłości.

Użycie wyrazu „pożywajcie" zamiast „jedzcie" nie zmienia sensu zdania. Nie odgrywa to w tym przypadku wielkiej roli, zwłaszcza że, jak wiemy23, wyraz ten nie wchodzi w skład formy sakramentu /235/.

Dodanie zaś wyrazu „wszyscy" ma swoje uzasadnienie w Ewangelii, choć nie został wymieniony, sam Jezus bowiem mówi24: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego, nie będziecie mieli życia w sobie".

Ad 3. Eucharystia jest sakramentem powszechnej jedności Kościoła. Toteż specjalnie w tym sakramencie, bardziej niż w pozostałych należy akcentować to, co dotyczy zbawienia wszystkich należących do całości Kościoła.

Ad 4. W nauczaniu są dwa stadia. Jedno - dla początkujących, czyli katechumenów. To jest związane z sakramentem chrztu.

Nauczanie na innym poziomie jest przeznaczone dla ludu wiernego, który uczestniczy w Misterium eucharystycznym. Lecz i od tego nauczania nie należy odsuwać katechumenów i niewierzących. Toteż czytamy w Dekrecie25: „Niech żaden

biskup nie wzbrania nikomu wstępu do kościoła i słuchania słowa Bożego niezależnie od tego, czy to chodzi o poganina, heretyka, czy Żyda. Mogą oni pozostać aż nadejdzie chwila odprawienia katechumenów", czyli jak długo trwa nauczanie wiary /236/.

Ad 5. W sakramencie Eucharystii wymaga się większej pobożności, niż w innych sakramentach, bo w nim zawiera się cały Chrystus. I ta pobożność musi być powszechna, cały lud ma w niej wziąć udział, uczestnicząc w tym sakramencie, bo ofiara zostaje złożona za cały lud, a nie tylko za przyjmujących ten sakrament, w odróżnieniu od tego, co się dokonuje przy realizacji sakramentów pozostałych. I dlatego, jak mówi Cyprian 26, „Kapłan poprzedza prefację słowami: ‚W górę serca', przygotowując ducha braci. Kiedy zaś lud odpowiada: 'Wznosimy je do Pana', przypominamy sobie, że myśl nasza ma być skierowana wyłącznie ku Bogu".

Ad 6. W sakramencie tym, jak wiadomo27, zostają poruszone sprawy dotyczące całego Kościoła. Toteż niektóre partie, należące do ludu, recytuje chór. Te spośród nich, które mają wyrazić myśl całego ludu, recytuje chór w całości. Inne zaś rozpoczyna kapłan a lud podchwytuje i ciągnie dalej, na znak że pochodzą one z Bożego objawienia, ludowi zaś z upoważnienia Bożego zostają przekazane przez kapłana. Dotyczą one wiary i chwały niebios. Toteż kapłan rozpoczyna symbol wiary i hymn „Chwała na wysokości Bogu". Wreszcie niektóre partie, takie jak nauka zawarta w Nowym i Starym Testamencie, wygłaszają posługujący przy celebrze, na znak że ta nauka została ogłoszona ludowi za pośrednictwem sług, wysłańców Boga. Inne wreszcie odmawia sam kapłan. Są to modlitwy związane z funkcjami przysługującymi wyłącznie jemu, bo jak czytamy w liście do Hebrajczyków 28, on ma składać ofiary i zanosić modlitwy za lud. Część z nich odmawia głośno, mianowicie te, które dotyczą zarówno kapłana, jak i ludu; są to na przykład modlitwy powszechne /237/. Inne funkcje odnoszą się wyłącznie do kapłana, toteż modlitwy przy ofiarowaniu i konsekracji odmawia kapłan po cichu. W obu wypadkach jednak on ożywia uwagę ludu mówiąc: „Pan z wami" i czeka na jego przyświadczenie wyrażone słowem: „Amen". Toteż modlitwy odmawiane po cichu i poprzedzone głośnym: „Pan z wami", kapłan kończy również głośnym: „Przez wszystkie wieki wieków". Nie jest wykluczone, że partie odmawiane przez kapłana po cichu mają oznaczać to, że

stykając się z Męką Chrystusa uczniowie Jego mogą Go wielbić tylko w skrytości /238/.

Ad 7. intencja kapłana może przeszkodzić realizacji skutku słów wygłaszanych w sakramencie. Zresztą nie popełniamy nietaktu prosząc Boga o rzecz, co do której jesteśmy pewni, że ją otrzymamy, podobnie jak nie popełnił Chrystus, kiedy prosił Ojca, by Go uwielbił29. Poza tym - jak się zdaje - kapłan prosi nie o realizację konsekracji, lecz o jej owocność dla nas. Toteż znamienne słowa: „by dla nas stała się Ciałem i Krwią" nawiązują do słów poprzedzających: aby Bóg „raczył te dary pobłogosławić", zlewając błogosławieństwo na nas - jak tłumaczy Augustyn30- rozumiemy, że przez łaskę; „by raczył je przyjąć" - jak mówi Augustyn - byśmy przez nie zostali przyjęci do nieba; „by raczył je uznać", to jest - jak mówi tenże autor - byśmy przez nie zostali uznani za włączonych w Chrystusa; „by raczył je uduchowić", byśmy przez nie zostali wyzwoleni z bydlęcej zmysłowości - mówiąc słowami Augustyna; wreszcie, uczynić dlań miłymi", to jest sprawić, byśmy wstrętni w swych własnych oczach przez te dary stali się miłymi w oczach Jego jedynego Syna.

Ad 8. Chociaż Ofiara Eucharystyczna sama przez się góruje nad wszystkimi ofiarami starożytnymi, ofiary Patriarchów wszakże Bóg przyjął z największym upodobaniem ze względu na pobożność ofiarników. Kapłan modli się przeto, by ta Ofiara podobała się Bogu ze względu na pobożność tych, którzy składają dary ofiarne, tak jak podobały Mu się tamte ofiary.

Ad 9. Kapłan nie modli się o przeniesienie do nieba postaci sakramentu, ani też o przeniesienie prawdziwego Ciała Chrystusa, bo Ono nie przestaje istnieć na ołtarzu. Kapłan modli się o to dla Ciała Mistycznego, którego znakiem jest ten sakrament, mianowicie prosi o to, by anioł obecny przy dokonaniu się Bożych Tajemnic przedstawił Bogu modlitwy i kapłana i ludu, stosownie do słów Apokalipsy31: „Z ofiar świętych wzniósł się dym kadzideł z ręki Anioła". Niebieskim ołtarzem Boga nazwano sam Kościół triumfujący; prosimy o przeniesienie nas do niego. Można też mieć tu na myśli samego Boga; prośba nasza dotyczy wówczas współuczestnictwa z Nim. O ołtarzu w tym znaczeniu mówi Księga Wyjścia32: „Nie będziesz wstępował po stopniach do mojego ołtarza", to jest33: „Nie będziesz przeprowadzał stopniowania w łonie Trójcy Świętej".

Pod wyrazem „anioł" można też rozumieć samego Chrystusa Pana, który jest „Wielkiej Rady Aniołem" 34 /239/, On bowiem łączy swe Ciało Mistyczne z Bogiem Ojcem i z Kościołem triumfującym.
Tym się tłumaczy również nazwa „msza" (po łacinie = missa). Kapłan posyła bowiem modlitwy do Boga przez Anioła, jak lud posyła je przez kapłana. Skądinąd Chrystus jest posłany do nas, by stać się Ofiarą. Toteż na zakończenie mszy w dni świąteczne diakon rozpuszcza lud słowami: „Ite, missa est", to znaczy, że Ofiara została posłana do Boga, aby On ją przyjął z upodobaniem.

Artykuł 5

CZY PRZY CELEBROWANIU MSZY ŚW. WYKONYWANE SĄ WŁAŚCIWE CZYNNOŚCI?

Na pozór nie, skoro: 1, Sakrament Eucharystii, jak wynika z jego formy, należy do Nowego Przymierza. W Nowym Przymierzu zaś nie należy stosować ceremonii starotestamentowych. Podczas tych ostatnich kapłani i posługujący, mając przystąpić do składania ofiar, obmywali się wodą. W Biblii czytamy1: „Przed przystąpieniem do ołtarza Aaron i synowie jego będą umywać ręce i nogi". Niewłaściwe jest przeto umywanie rąk przez kapłana w czasie celebrowania mszy.
2. Jak tamże czytamy2, kapłan „będzie spalał wonne kadzidło" na ołtarzu, który był umieszczony przed przebłagalnią /240/. To również była jedna z ceremonii starotestamentowych. Więc jest czymś niestosownym posługiwanie się kadzidłem przez kapłana w czasie odprawiania mszy św.
3. W sakramentach Kościoła należy unikać powtarzania się. Więc kapłan niepotrzebnie powtarza znaki krzyża nad sakramentem Eucharystii /241/.
4. Apostoł mówi3: „Nie ulega żadnej wątpliwości, że błogosławieństwo mniejszy otrzymuje od większego". Otóż Chrystus, obecny w sakramencie Eucharystii po konsekracji, jest nieporównanie większy od kapłana. Jest więc czymś niestosownym to, że po konsekracji kapłan błogosławi ten sakrament znakiem krzyża.
5. W sakramencie Kościoła nie powinno się robić niczego, co mogłoby się wydawać śmieszne. Śmiesznym zaś wydaje się gestykulujący kapłan, kiedy od czasu do czasu wyciąga ramiona, składa dłonie, łączy palce, sam się pochyla. Więc nie

powinien on wykonywać tych ruchów w omawianym sakramencie /242/.

6. Śmieszne się wydaje także to, że kapłan wielokrotnie zwraca się do ludu, i to, że wielokrotnie go pozdrawia. Więc nie powinien tego robić przy celebrowaniu sakramentu, o którym mowa.

7. Apostoł uważa za niewłaściwe to, że Chrystus jest „podzielony"4. A ponieważ po konsekracji w sakramencie Eucharystii jest Chrystus, nie jest właściwe przełamywanie hostii przez kapłana.

8. Czynności wykonywane w tym sakramencie przedstawiają Mękę Chrystusa. Otóż w czasie Męki Ciało Chrystusa rozdarto w miejscach pięciu ran. Więc należy je przełamywać raczej na pięć części, nie na trzy.

9. W sakramencie tym Ciało Chrystusa jest w całości konsekrowane oddzielnie od Krwi. Niewłaściwe jest przeto mieszanie z Krwią jego cząstki.

10. Jak Ciało Chrystusa daje się w tym sakramencie na pokarm, tak Krew Jego - na napój. Otóż po spożyciu Chrystusowego Ciała nie dodajemy w czasie mszy żadnego posiłku materialnego. Więc nie jest stosowne picie nie konsekrowanego wina przez kapłana po spożyciu Chrystusowej Krwi.

11. Rzeczywistość powinna odpowiadać zapowiadającemu ją symbolowi. Skoro zaś istniał nakaz, by z baranka paschalnego, który był symbolem zapowiadającym sakrament Eucharystii, „nic nie pozostawało do następnego poranka"5, to niesłusznie pozostawia się konsekrowane hostie, zamiast je spożyć od razu.

12. Wypowiadając słowa: „Pan z wami", albo „Dzięki składajmy" kapłan zwraca się do słuchających w liczbie mnogiej. Lecz przypuszczalnie nie ma sensu zwracanie się w ten sposób do jednej osoby, a zwłaszcza do kogoś młodszego. Wydaje się przeto, że kapłan postępuje niewłaściwie odprawiając mszę św. w obecności jednego tylko ministranta.

Otóż jak się zdaje, pewne czynności, wykonywane przy celebrze tego sakramentu, nie są odpowiednie.

A jednak powyższym twierdzeniom przeczy praktyka Kościoła, który będąc pouczony przez Ducha Świętego, nie może się mylić /243/.

Wykład: W sakramentach, jak wiemy6, dla lepszego uwypuklenia pewnych momentów stosują się dwie rzeczy, które składają się na znak sakramentalny. Są to

słowa i czynności. Podczas eucharystycznej celebry przy pomocy słów oznaczamy pewne momenty Męki Chrystusa, uobecnionej przez sakrament Eucharystii a także to, co dotyczy Mistycznego Ciała i zostało przez sakrament ten oznaczone, bądź też to, co ma związek z korzystaniem z sakramentu, które ma być nacechowane pobożnością i czcią. I dlatego przy celebrowaniu tego Misterium również pewne czynności mają służyć uobecnieniu Chrystusowej Męki i kształtowaniu Mistycznego Ciała, inne zaś prowadzą do korzystania z sakramentu pobożnie i ze czcią.

Ad 1. Umycia rąk dokonujemy podczas odprawiania mszy św. dla okazania czci wobec sakramentu. Mamy tu dwie rzeczy na względzie: Po pierwsze, pewne cenne przedmioty ujmujemy zazwyczaj tylko rękami umytymi. Stąd uważano by za coś niewłaściwego, gdyby ktoś do tak wielkiego sakramentu zbliżał się mając nieczyste ręce, choćby to był brud materialny.

Po drugie, bierzemy pod uwagę funkcję oznacznika, bo jak mówi Dionizy7, obmycie kończyn oznacza oczyszczenie się z grzechów, nawet najmniejszych. Uwaga ta nawiązuje do słów Ewangelii8: „Wykąpany potrzebuje tylko nogi umyć". Ten, kto przystępuje do sakramentu Eucharystii, potrzebuje takiego oczyszczenia. Ma ono swój wyraz również w spowiedzi powszechnej przed introitem. Jak zaś stwierdza Dionizy w cytowanym dziele, to samo znaczenie miały ablucje kapłanów w Starym Prawie. Kościół zachowując ten obrzęd, nie kieruje się jednak przepisami obrzędowymi tego Prawa, lecz ustanowieniem mającym uzasadnienie wewnętrzne. Stąd odmienna praktyka: Opuszcza się umywanie stóp, a pozostawia obmycie rąk, którego można dokonać na poczekaniu i które wystarcza dla oznaczenia doskonalej czystości. A skoro ręka, jak utrzymuje Filozof9, jest narzędziem nad narzędziami, wszystkie dzielą przypisujemy rękom. Toteż czytamy w psalmie10: „Umywam moje ręce na znak niewinności".

Ad 2. Także i okadzania nie stosujemy ze względu na przepis obrzędowy Zakonu, lecz widzimy w nim obrzęd ustanowiony przez Kościół. Toteż stosujemy go w sposób odmienny od ustanowionego przez Stare Prawo. Uwzględnia ono dwa momenty. Po pierwsze, jest wyrazem czci w stosunku do sakramentu. Przyjemny zapach kadzidła neutralizuje ewentualne przykre zapachy, które mogłyby wywoływać odrazę /244/.

Po drugie, uzmysławia skutki łaski, w którą obfituje Chrystus, niczym źródło

cennych wonności. Czytamy o tym w Biblii11: „Oto woń mego Syna, jako woń pola pełnego". Łaska ta przez posługę szafarzy zostaje udzielona wiernym, jak mówi bowiem Apostoł12, Chrystus „przez nas szerzy woń Jego poznania po wszystkich miejscach". I dlatego ze wszystkich stron okadza się ołtarz, który symbolizuje Chrystusa Pana, a potem w hierarchicznej kolejności okadza się wszystkich obecnych. Ad 3. Przez znaki krzyża kapłan odprawiający mszę św. uwydatnia Mękę Chrystusa zakończoną na krzyżu. W Męce tej można wyróżnić jak gdyby stopnie. Po pierwsze - Chrystus został wydany przez Boga, Judasza i Żydów, Moment ten zostaje oznaczony przez trzykrotny znak krzyża podczas wymawiania słów: „Te dary, te daniny, te święte ofiary nieskalane /245/.

Po drugie, Chrystus został sprzedany. Sprzedany: kapłanom, uczonym w Piśmie i faryzeuszom. Oznaczają to dalsze trzy znaki krzyża przy słowach: „pobłogosławić, przyjąć, zatwierdzić". Mogą one również wskazywać na cenę sprzedaży, wynoszącą trzydzieści srebrników /246/. Dołącza się do tego dwukrotne przeżegnanie na oznaczenie Judasza sprzedawczyka i Jezusa sprzedanego. Mówi się przy tym słowa: „aby się nam stały Ciałem i Krwią ...".

Po trzecie, znaki te oznaczają zapowiedź Męki Chrystusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. W związku z tym mamy na trzecim etapie dwa znaki krzyża: jeden przy konsekracji Ciała, drugi przy konsekracji Krwi, którym każdorazowo towarzyszy wyraz: „błogosławił".

Po czwarte zaś - była sama Męka Chrystusa. Aby uzmysłowić pięć ran Chrystusa, wykonuje się w czwartej grupie znaków znak krzyża powtórzony pięciokrotnie, przy wygłoszeniu słów: „Ofiarę czystą, ofiarę świętą, ofiarę niepokalaną, Chleb święty żywota wiecznego i Kielich wiekuistego zbawienia" /247/.

Po piąte, przez trzykrotne przeżegnanie przy słowach: „przyjmować będziemy Ciało i Krew..., abyśmy otrzymali pełnię błogosławieństwa..." oznaczamy przybicie Jezusa do krzyża, przelanie Jego Krwi oraz owoce Jego Męki.

Po szóste, mamy tu przedstawienie trzykrotnej modlitwy Chrystusa na krzyżu: Jednej - za prześladowców, kiedy Chrystus wypowiada słowa13: „Ojcze, odpuść im"; drugiej- o wybawienie z śmierci, kiedy woła 14: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?"; trzecia dotyczy osiągnięcia chwały. Chrystus wypowiada ją słowami15:

„Ojcze, w ręce Twoje powierzam ducha mojego". Zostało to oznaczone trzykrotnym znakiem krzyża przy słowach: „uświęcasz, ożywiasz, błogosławisz".

Siódma grupa znaków krzyża przedstawia trzy godziny konania na krzyżu, mianowicie czas od godziny dwunastej w południe do trzeciej po południu. Trzy znaki krzyża czynimy przy słowach: „Przez Niego, i z Nim, i w Nim".

Ósma - przedstawia oddzielenie duszy od ciała. Czyni to przez dwa następne znaki wykonane poza kielichem.

Dziewiąta zaś - przedstawia zmartwychwstanie trzeciego dnia, Wykonuje się przy tym znak krzyża trzykrotnie przy słowach: „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami".

Można wszakże powiedzieć w sposób bardziej zwięzły, że konsekracja eucharystyczna i przyjęcie Ofiary oraz jej owocność płynie z mocy Chrystusowego krzyża. Toteż przy każdej wzmiance o jednym z wyżej przytoczonych momentów 'kapłan wykonuje znak krzyża.

Ad 4. Po konsekracji kapłan nie posługuje się znakiem krzyża, by błogosławić i konsekrować, lecz tylko, jak stwierdziliśmy16, by przypomnieć moc krzyża i rodzaj Chrystusowej Męki.

Ad 5. Ruchy kapłana w czasie odprawiania mszy św. nie są komiczną gestykulacją. Ich funkcja - to przedstawienie jakiejś rzeczywistości. Po konsekracji kapłan rozpościera ramiona na znak rozpostartych ramion Chrystusa na krzyżu /248/. Modląc się wznosi ręce do góry, dla zaznaczenia że modlitwę odmawianą za lud kieruje ku Bogu. Harmonizuje to ze słowami Biblii17: „Wraz z dłońmi wznieśmy i serca do Boga w niebiosach". A w Księdze Wyjścia czytamy18: „Gdy Mojżesz ręce podnosił, przemagał Izrael". To zaś, że niekiedy składa dłonie i pochyla się w kornej błagalnej modlitwie, oznacza pokorę i posłuszeństwo Chrystusa Pana, motyw Jego Męki. A że po konsekracji łączy palce, którymi dotykał konsekrowanego Ciała Chrystusa, mianowicie łączy kciuk z palcem wskazującym, ma to zapobiec gubieniu cząstek, które przylegają do palców i wiąże się ze czcią dla Sakramentu /249/.

Ad 6. Pięciokrotne zwracanie się kapłana twarzą do ludu ma oznaczać, że Pan w dniu swego Zmartwychwstania, jak stwierdzono w odnośnym traktacie19, pięciokrotnie się ukazał /250/.

Pozdrawia zaś lud siedmiokrotnie: pięć razy zwracając się twarzą do ludzi, a dwa razy bez odwracania się, kiedy przed prefacją wygłasza słowa: „Pan z wami" oraz później, kiedy mówi: „Pokój Pański niech zawsze będzie z wami". Ma to oznaczać siedmiorako ukształtowaną łaskę Ducha Świętego. Biskup zaś, celebrując mszę, na uroczystość mówi przy pierwszym pozdrowieniu słowa: „Pokój wam", słowa, które Pan skierował do uczniów po Zmartwychwstaniu 20. Osobę Pana reprezentuje przede wszystkim biskup.

Ad 7. Przełamanie hostii oznacza trzy rzeczy. Po pierwsze, samo rozrywanie Chrystusowego Ciała podczas Jego Męki; po drugie, rozróżnianie stanów w Jego Ciele Mistycznym /251/; po trzecie, jak mówi Dionizy21, rozdawnictwo łask płynących z Męki Chrystusa Pana. Toteż takie przełamanie hostii nie pociąga za sobą podziałów w Chrystusie.

Ad 8. Jak twierdzi papież Sergiusz cytowany w Dekrecie22, „Ciało Chrystusa jest trojako ukształtowane. Część ofiarowana i wpuszczona do kielicha oznacza to, co już jest wskrzeszone", mianowicie Chrystusa samego i Najświętszą Pannę a także ewentualnie tych świętych, którzy są w chwale wraz ze swym ciałem. „Część spożyta przedstawia Ciało Chrystusa na ziemi", ponieważ ci co żyją na ziemi, jednoczą się z sakramentem, miażdżeni przez cierpienie na podobieństwo Chleba miażdżonego w zębach. „Część pozostająca na ołtarzu aż do końca mszy św. - to Ciało Chrystusa pozostające w grobie, bo w grobach będą ciała świętych aż do końca wieków", dusze ich są w czyśćcu lub w niebie. Ten ostatni moment liturgii, mianowicie zachowanie cząstki hostii aż do końca mszy, nie jest teraz przestrzegany, ze względu na związanie z tym ryzyko. Pozostała jednak nadal symbolika części. Znalazło to swój wyraz w następującej wypowiedzi mową wiązaną: „Hostię się dzieli na części. Zanurzona -to w pełni szczęśliwi; żywych - oznacza część sucha; przechowana zaś - tych, co są w grobie".

Lecz niektórzy teologowie twierdzą, że cząstka Wpuszczona do kielicha oznacza żyjących na świecie; część zachowana poza kielichem - tych, którzy cieszą się pełnym szczęściem zarówno co do duszy, jak co do ciała; część spożyta zaś oznacza pozostałych.

Ad 9. Kielich może stanowić symbol dwóch rzeczy. Po pierwsze, może oznaczać samą

Mękę uobecnioną przez omawiany sakrament. Jeśli ta, to cząstka wpuszczona do kielicha oznacza tych, którzy są uczestnikami Chrystusowej Męki. Po drugie, można go uważać za symbol szczęścia świętych, zapowiedzianego przez ten sakrament. Ci więc, którzy już osiągnęli tę pełnię, są oznaczeni przez cząstkę wpuszczoną do kielicha. Trzeba jednak zauważyć, że cząstki tej nie należy dawać ludowi, jako uzupełnienia komunii św., gdyż umoczoną kromkę Chrystus podał tylko Judaszowi, zdrajcy 23

Ad 10. Wino, jako ciecz, zmywa. Toteż po przyjęciu sakramentu Eucharystii bywa spożywane dla spłukania ust, by tam nie pozostały jakieś resztki. Wymaga tego cześć dla sakramentu. W zbiorze „Extra" czytamy24: „Po spożyciu całego sakramentu kapłan ma winem przepłukać usta, chyba że tego samego dnia musi odprawić drugą niszę. W tym przypadku przełknąwszy wino uniemożliwiłby sobie odprawienie tej mszy". Ta sama racja tłumaczy polanie winem palców, którymi kapłan dotykał Chrystusowego Ciała.

Ad 11. Pod niektórymi względami rzeczywistość powinna odpowiadać symbolowi, który ją zapowiedział. Mianowicie nie należy przechowywać do następnego dnia tej części konsekrowanej hostii, która służy do udzielenia Komunii św. kapłanowi, posługującym przy ołtarzu, a nawet ludowi. Toteż czytamy w Dekrecie 25, że w myśl dekretu papieża Klemensa „należy złożyć na ołtarzu taki dar ofiarny, żeby hostii nie zabrakło dla ludu. Gdyby zaś coś z niego pozostało, nie przechowuje się tego na dzień następny, lecz ma być spożyte z bojaźnią i ze drżeniem przez duchowieństwo". Ponieważ jednak sakrament Eucharystii bywa spożywany codziennie, baranka paschalnego zaś co dzień nie spożywano, trzeba dla chorych przechować inne hostie konsekrowane. Toteż czytamy dalej36: „Niech kapłan ma zawsze gotową Eucharystię, tak by w razie czyjejś choroby mógł choremu udzielić komunii św., zabezpieczając przed śmiercią bez komunii /252/.

Ad 12. Na mszy celebrowanej w sposób uroczysty powinno być wielu obecnych. Toteż Dekret przytacza następujące słowa papieża Sotera27: „Postanowiono, by żaden kapłan nie ważył się celebrować uroczyście mszy św. inaczej jak w obecności dwóch osób, odpowiadających na wezwanie. Sam kapłan byłby trzecim. Skoro bowiem mówiąc: „Pan z wami" zwraca się do obecnych posługując się zaimkiem w liczbie

mnogiej, podobnie jak przed modlitwą nad darami w wezwaniu: „Módlcie się za mnie", wezwania te domagają się oczywiście odpowiedzi właściwej". Tamże czytamy 28, że dla uświetnienia uroczystości biskup powinien odprawiać mszę św. przy większej liczbie osób. We mszy cichej natomiast wystarczy jeden ministrant. Reprezentując cały lud katolicki, w imieniu którego odpowiada kapłanowi, ministrant posługuje się liczbą mnogą /253/.

Artykuł 6

CZY PRZEPISY KOŚCIOŁA STANOWIĄ DOSTATECZNĄ GWARANCJĘ UNIKNIĘCIA DEFORMACJI CELEBRY?

Na pozór nie, skoro: 1. Zdarza się niekiedy, że kapłan umiera przed konsekracją lub po niej, bądź też dostaje pomieszania zmysłów, albo zapada w taką chorobę, że nie może spożyć sakramentu i dokończyć mszy św. Nie może więc, jak się zdaje, wypełnić zarządzenia Kościoła, który nakazuje kapłanowi konsekrującemu Eucharystię komunikować na swojej mszy1.

2. Bywa i tak, że kapłan przed dokonaniem konsekracji lub potem przypomni sobie, że coś zjadł lub wypił, albo że popełnił grzech ciężki, bądź że popadł w ekskomunikę /254/, o której przedtem nie pamiętał. Ten, kto się znalazł w takiej sytuacji, musi popełnić grzech śmiertelny, narusza bowiem ustawy Kościoła, niezależnie od tego czy przyjmie komunię św., czy też nie.

3. Zdarza się czasem, że po konsekracji wpadnie do kielicha pająk, mucha, lub jakieś inne żyjątko powodujące zatrucie, albo też kapłan może się dowiedzieć, że ktoś pod wpływem nienawiści wlał do kielicha truciznę, aby go zabić. Wydaje się, że w razie przyjęcia komunii zgrzeszy śmiertelnie popełniając samobójstwo lub kusząc Boga. Podobnie jeśli jej nie przyjmie, popełni grzech przeciw ustawom Kościoła. Znajdując się przeto w sytuacji bez wyjścia kapłan, jak się zdaje, musi zgrzeszyć. Jest tu jakiś bezsens.

4. Czasami przez niedbalstwo posługującego do mszy do kielicha nie wlano wody lub nawet wina. Kapłan to zauważy, więc i w tym przypadku znajdzie się w rozterce: Czy spożyć Ciało Chrystusa bez Krwi, powodując jak gdyby niekompletność Ofiary, czy też nie spożywać ani Ciała, ani Krwi.

5. Kapłan może czasem nie pamiętać, czy wygłosił słowa konsekracji, albo też jakieś inne wypowiadane w czasie celebry tego sakramentu. Wydaje się wówczas, że zgrzeszy zarówno powtarzając te słowa, które przypuszczalnie wypowiedział nad tą samą materią, jak i posługując się niekonsekrowanym chlebem i winem w taki sam sposób jak konsekrowanym.

6. Niekiedy wskutek zimna kapłan upuści hostię do kielicha zanim ją przełamie lub po przełamaniu. Nie może więc wykonać czynności obrzędowej, nakazanej przez Kościół, a dotyczącej przełamania hostii, bądź też wpuszczenia do kielicha tylko jednej spośród trzech jej części.

7. Niedbalstwo kapłana może niekiedy spowodować wylanie Chrystusowej Krwi lub zwrócenie sakramentu po komunii św., albo nawet to, że hostie konsekrowane przechowuje się tak długo aż zbutwieją, zostaną pogryzione przez myszy lub zniszczone w jakiś inny sposób. W tych wszystkich przypadkach wydaje się rzeczą wykluczoną okazanie sakramentowi należnej czci, jak tego wymaga Kościół. Nie można więc - jak się zdaje - zapobiec tym deformacjom, zachowując jednocześnie jego ustawy.

A jednak ani Bóg, ani Kościół nie nakazuje rzeczy niemożliwych.

Wykład: Ryzyka lub deformacji w odniesieniu do tego sakramentu można uniknąć dwojako: po pierwsze, zapobiegając i chroniąc przed niebezpieczeństwem; po drugie, przez usunięcie następstw, a mianowicie: przez naprawienie szkody, bądź też przynajmniej przez pokutowanie za niedbalstwo w traktowaniu sakramentu Eucharystii.

Ad 1. Jeśli kapłan zmarł albo ciężko zaniemógł przed konsekrowaniem Ciała i Krwi Pańskiej, nie ma potrzeby szukania zastępstwa.

Gdyby się to zdarzyło po rozpoczęciu konsekracji, na przykład po dokonaniu konsekracji Ciała, a przed konsekracją Krwi, albo też po konsekracji obu tych rzeczy, to mszę św. powinien dokończyć inny kapłan. Toteż jak czytamy w Dekrecie2, synod w Toledo orzekł3: „Gdyby przy konsekrowaniu Tajemnic w czasie mszy św., odprawianej przez kapłanów, wypadek zachorowania nie pozwolił dokończyć rozpoczętego misterium, to uważamy za wskazane zezwolić biskupowi lub innemu kapłanowi dokończyć konsekracji w rozpoczętym nabożeństwie. Do uzupełnienia

rozpoczętych misteriów wystarczy bowiem tylko to, by zakończyło je błogosławieństwo tego kapłana, który je zaczął, lub tego, który je po nim poprowadził. Nie można bowiem uważać ich za dopełnione, jeżeli się nie zakończy tych misteriów w doskonały sposób, według właściwego rytu. A ponieważ wszyscy stanowimy jedność w Chrystusie, różność osób nie stanowi przeszkody w szczęśliwym osiągnięciu uobecnionym przez jedność wiary. Lecz to, co doradzamy ze względu na ułomność natury, niech się nie obróci na szkodę pod wpływem zuchwalstwa. Bez wyraźnego nasilenia niedyspozycji nie śmie żaden kapłan czy posługujący przy celebrze pozostawiać zupełnie bez zakończenia rozpoczętych posług. Gdyby ktoś zuchwale ośmielił się to uczynić, ściągnie na siebie wyrok ekskomuniki".

Ad 2. Kiedy napotykajmy jakąś trudność, zawsze należy wybrać to, co jest związane z mniejszym ryzykiem. Przy sprawowaniu sakramentu Eucharystii najbardziej niebezpieczne jest naruszenie jego pełni - jest to bowiem niesłychane świętokradztwo. Mniejsze jest to, !które wynika ze stanu człowieka przyjmującego sakrament. Toteż gdyby kapłan po rozpoczęciu konsekracji przypomniał sobie, że coś zjadł albo wypił, mimo wszystko powinien dopełnić Ofiary i spożyć sakrament. To samo, gdyby przypomniał sobie, że popełnił jakiś grzech. Powinien wzbudzić w sobie skruchę wraz z postanowieniem wyspowiadania się i zadośćuczynienia, a wówczas bez znieważania sakramentu spożyje go owocnie. Ta sama racja dotyczy przypadku, kiedy kapłan sobie przypomni, że ciąży na nim ekskomunika, powinien wówczas zdecydować się na prośbę o przebaczenie, a otrzyma je od niewidzialnego Kapłana, Jezusa Chrystusa, dla spełnienia czynności dotyczących Bożych Misteriów.

Gdyby jednak przed konsekrowaniem sakramentu przypomniał sobie któryś z wyżej wspomnianych momentów, byłoby - jak sądzimy - bezpieczniej, zwłaszcza jeśli chodzi o uprzednie spożycie pokarmu lub ekskomunikę, nie kończyć rozpoczętej mszy, jeżeli nie ma obawy, że stąd może wyniknąć wielkie zgorszenie.

Ad 3. Jeżeli do kielicha wpadnie mucha lub pająk przed konsekracją, zawartość kielicha należy wylać, kielich wymyć, po czym na nowo wlać wino przeznaczone do konsekracji. Gdyby coś podobnego zdarzyło się po konsekracji, żyjątko należy ostrożnie wyjąć i po starannym obmyciu spalić, a wodę razem z popiołem wylać do studzienki /255/.

Gdyby zaś kapłan spostrzegł, że do kielicha wlano truciznę, w żadnym razie nie powinien spożywać zawartości i nie dawać jej do spożycia innym osobom, by kielich życia nie stal się kielichem śmierci. Zawartość tę kapłan ma przelać uważnie do jakiegoś małego naczynia i przechować starannie obok relikwii. Aby zaś nie pozostawiać sakramentu bez zakończenia, trzeba do kielicha wlać wina i rozpoczynając ponownie od konsekracji Krwi Ofiarę doprowadzić do końca.

Ad 4. Gdyby po 'konsekracji Ciała, a przed konsekracją Krwi kapłan spostrzegł, że w kielichu nie ma wina albo wody, z miejsca powinien nalać i konsekrować. Gdyby zaś brak wody zauważył po wypowiedzeniu słów konsekracji, mimo to powinien kontynuować mszę, ponieważ, jak wiadomo4, woda nie warunkuje sakramentu Eucharystii w sposób konieczny. Lecz tego, kto przez niedbalstwo spowodował wspomniany brak, należy ukarać. W żadnym razie nie powinno się dolewać wody do konsekrowanego wina, prowadziłoby to - jak wiemy5 - do częściowego skażenia sakramentu.

Gdyby zaś kapłan zauważył po wygłoszeniu słów konsekrujących wino a przed spożyciem Ciała, że do kielicha nie wlano wina, po wylaniu znajdującej się w nim ewentualnie wody, powinien wlać do kielicha wino wraz z wodą i kontynuować celebrę, poczynając od słów konsekracji Krwi. A jeśliby to spostrzegł po spożyciu Ciała, powinien wziąć nową hostię, aby ją konsekrować obok Krwi. Twierdzę tak dlatego, że gdyby kapłan wygłosił jedynie słowa konsekracji Krwi, to nie zachowano by właściwego porządku 'konsekrowania i - jak wiemy z dokumentu cytowanego po-przednio6 - Ofiary dokonanej nie we właściwy sposób nie można by było uważać za doskonałą. Gdyby on od razu rozpoczął od konsekrowania Krwi, recytując ponownie wszystkie dalsze słowa, miałyby one właściwy sens jedynie pod warunkiem istnienia konsekrowanej hostii, ponieważ słowa te wskazują na to, co należy mówić i czynić nie tylko w związku z Krwią, lecz także i z Ciałem.. Przy końcu celebry kapłan po-winien spożyć świeżo konsekrowaną hostię i Krew, nie zważając na to, że przedtem wypił wodę znajdującą się w kielichu, bo jak wiemy7, przepis dotyczący pełni sakramentu jest ważniejszy od tego, który dotyczy eucharystycznego postu.

Ad 5. Chociażby kapłan nie przypominał sobie, czy wygłosił niektóre słowa spośród tych, które należało wygłosić, nie powinno to powodować zamieszania w umyśle

kapłana. Bo kto wiele mówi, nie przypomni sobie wszystkiego co powiedział, a tylko to, co w trakcie mówienia ujął jako wypowiedź wygłoszoną, tak bowiem utrwalamy coś w pamięci. Toteż jeśli ktoś mówi, koncentrując myśl na tym co mówi, nie zastanawiając się nad tym, że on to powiedział, potem nie bardzo sobie przypomina ten fakt /256/. Bo jak twierdzi Filozof8, coś może stać się przedmiotem pamięci o tyle, o ile zostanie ujęte w aspekcie faktu minionego.

Gdyby jednak kapłan z dużym prawdopodobieństwem stwierdził, że opuścił jakieś słowa, które nie warunkują sakramentu w sposób konieczny, to nie sądzę, by należało do nich powracać naruszając przy tym porządek Ofiary. Trzeba posuwać się naprzód. Ale jeżeli z całą pewnością stwierdzi, że opuścił coś z tych rzeczy, które warunkują sakrament w sposób konieczny, na przykład formę sakramentu, która podobnie jak materia jest niezbędnym warunkiem jego realizacji, należy postępować tak, jak przy stwierdzeniu braku materii, o czym była już mowa9. Rozpoczynamy wówczas od wygłoszenia formy konsekracji i powtarzamy kolejno dalsze słowa, tak by nie zmieniać porządku Ofiary.

Ad 6. Przełamanie konsekrowanej hostii oraz to, że jedna jej cząstka zostaje wpuszczona do kielicha, dokonuje się przez wzgląd na Ciało Mistyczne, podobnie jak domieszka wody oznacza tu lud. Opuszczenie powyższych momentów nie powoduje przeto samej niedoskonałości Ofiary, która by zmuszała do powtarzania niektórych części tej celebry.

Ad 7. W Dekrecie10 przytoczono następujące wskazania papieża Piusa:

„Gdyby odrobinę Krwi wylano przez niedbalstwo na posadzkę, należy Krew zlizać a posadzkę wytrzeć. Gdyby zaś tam nie było posadzki, trzeba ziemię zeskrobać i spalić a proch schować w ołtarzu. Kapłan ma pokutować przez dni czterdzieści /257/. Gdyby zaś wylała się z kielicha na ołtarz, posługujący przy ołtarzu, niech Krew wessie i niech pokutuje przez trzy dni. Ma pokutować przez dni cztery, gdyby Krew przesączyła się do drugiego obrusa; a gdyby przeciekła do trzeciego, ma pokutować przez dziewięć dni. Dwadzieścia dni - gdyby przeniknęła aż do czwartego. Obrusy ze śladami Krwi posługujący wypierze zmieniając trzykrotnie wodę. Uczyni to nad kielichem. Wodę należy zlać do jednego naczynia i umieścić koło ołtarza".

Może też ją posługujący wypić, pod warunkiem że nie zwróci z obrzydzenia.

Prócz tego niektórzy posługujący obcinają tę część obrusa i po jej spaleniu popiół umieszczają w ołtarzu albo w studzience.

Tamże11 spotkamy wyjaśnienia uzupełniające na podstawie pism św. Bedy12: „Gdyby ktoś na skutek pijaństwa albo obżarstwa zwrócił Eucharystię, ma pokutować przez dni czterdzieści. Klerycy, zakonnicy, diakoni lub księża - przez dni sześćdziesiąt; biskup- dziewięćdziesiąt. Lecz gdyby to zrobił na skutek choroby, ma pokutować siedem dni".

W urywku z akt synodu Orleańskiego, cytowanym w tymże dokumencie czytamy 13:

„Kto Ofiary nie strzeże należycie, tak że w Kościele stanie się ona pastwą myszy albo innych stworzeń /258/, ten ma pokutować przez dni czterdzieści. Kto by zaś ją zgubił w 'kościele lub upuścił cząstkę na ziemię i jej nie odnalazł, niech pokutuje przez dni trzydzieści".

Na podobną karę - jak się zdaje - zasługuje ten kapłan, który przez niedbalstwo dopuści do zbutwienia konsekrowanych hostii.

Podczas wspomnianych dni pokuty należy pościć i powstrzymać się od przyjmowania komunii św. Wolno jednak wspomnianą pokutę skrócić lub przedłużyć, biorąc pod uwagę warunki pracy i stan osoby.

Należy więc przestrzegać tej zasady, że gdziekolwiek znajdziemy nienaruszone postacie sakramentalne, powinniśmy podchodzić do nich ze czcią albo nawet spożyć, ponieważ dopóki trwają postacie, jest tam - jak wiemy14 - Ciało Chrystusa. To, w czym je znajdziemy, należy spalić w miarę możności, popiół zaś wsypać do studzienki, jak przy wyżej omówionym czyszczeniu posadzki.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Wykaz źródeł na które powołał się św. Tomasz

DO ZAGADNIENIA 73

art. 1

1. 4 Eccl. Hier. (PG 3,470 nn).
2. q. 72,1.
3. q. 63, 6.
4. q. 78,1.
5. Mszał (9).
6. J 5,4.
7. In Joan PG 59, 20.

art. 2

1. Mszał (9).
2. q. 60, 1.
3. a. 1 ad 3.
4. por. 1 Kor 10, 17.
5. (1015 b 16; 1016 b 8).
6. J 6, 56.
7. Mszał (9).
8. Tamże. 9. a. 2, c.

art 3

1. J 6, 53.
2. 1 Kor 11, 26.
3. contra Pelagiamos (PL 44, 570).
4. a. 2; a. 3, a.
5. 1 P 3, 20 n.
6. q. 68, 2.
7. Tamże.
8. q. 63, 6, C.

9. Tamże.

10. por. J 6, 55.

11. In Joan (PL 35, 1614).

12. ad Bonifacium (Fr 1, 1404).

13. Confes. (PL 32, 742).

14. q. 66, 1 ad 1.

15. Kol 3, 14.

art. 4

1. a. 2.

2. q. 48, 3.

3. 4 de Fide (PG 94, 1153).

4. Rz 6, 23.

5. J 1, 14.

6. 4 de Fide (PG 94, 1153)-

7. Ef. 5, 2.

art. 5

1. 2 de Gener. (335 a 10).

2. 2 Eccl. Hier. (PG 3, 392).

3. q. 8, 3.

4. Mt 26 (por. Łk 22, 19; I Kor 11 24 n).

5. por. Mt 28, 19.

6. Mk 7, 37.

7. Autor nieznany, może Faustus z Riez.

8. Rzym 3, 25.

9. 1 Kor 5, 7 n.

10. (PL 54, 332).

11. (Fr 1, 1317).

12. Resp. ad Januarium (PL 33,, 203).

13. Kanon mszy (9).

14. J 3, 22.

art. 6

1. Ps 109, 4 (numeracja psalmów według Wulgaty).
2. Rdz. 14, 18.
3. 1 Kor 10,2.
4. Hbr 9, 7.
5. 1 Kor 5, 7
6. Mdr 16, 20.
7. Wj 12, 8.

DO ZAGADNIENIA 74

art. 1

1. (Fr 1, 1314).
2. de Haeresibus (PL 42, 30).
3. Mt 26, 26.
4. (por. PL 17, 256).
5. Kpł 17, 14.
6. (PL 191, 1624; PL 35, 1614).
7. 1 Kor 10, 17.
8. q. 80, 12.

art. 2

1. 2 de Anima (416 a 15 n).
2. 2 Kor 10, 8.

art. 3

1. J 6, 9 nn.
2. J 12,24.
3. a. 1.
4. LXXXIII Quaest (PL 40, 48).
5. por. Mt 11, 30.

art. 4

1. Wj 12.
2. J 13, 1.
3. Wj 12.
4. q. 73, 3 ad 3.
5. (PL 162, 1375).
6. Mt 13, 33.
7. Fr 2, 643.
8. a. 3.
9. In Registro (por. PG 140, 524).
10. Mt 26, 17; Mk 14, 12; Łk 22, 7.
11. Wj 12, 15 nn.
12. 76, 1 ad 1.
13. 1 Kor 5, 7 n.
14. Wj 12, 6.
15. Wykład.
16. q. 46, 9 ad 1.
17. a. 3 ad 4.

art. 5

1. (PL 82, 712).
2. in Trull, rok 692. (Fr 1, 1315).
3. (Fr l, 1316).
4. J 12, 24.
5. J 15, 1.
6. a. 3.
7. Łk 22, 18.
8. a. 3.
9. Ps 103, 15.
10. 8 Metaph., por. Tomasz. Opera omnia. Parma t. 20, s. 524 b.

11. a. 3 ad 4.

12. 4 Meteor. (379 b, 19 n).

13. (Fr 1, 1316).

art. 6

1. Rdz 14, 18.

2. (por. Fr 1, 1314).

3. Prz 9, 5.

4. (por. Fr 1, 1314).

5. (Fr 1, 1316).

6. de Sacram. (PL 16, 447).

7. Tamże.

8. 1 Kor 10, 4.

9. Ps 22, 2.

art. 7

1. ad Caecilium (PL 4, 396).

2. J 19, 34.

3. ad Caecilium (PL 4, 399).

4. a. 6.

5. q. 73, 1 ad 3.

6. (Fr 2, 640).

7. (Fr 2, 641).

art. 8

1. J 19, 35.

2. (Fr 2, 643).

3. (PL 214, 1121).

4. de Officis (PL 16, 424).

5. (PL 214, 1121).

6. (Fr 1, 1316).

DO ZAGADNIENIA 75

art. 1

1. J 6, 54. 61. 64.
2. (PL 37, 1265).
3. Mt 28, 20.
4. (PL 35, 1632).
5.- (PL 76, 1211).
6. J 16, 7.
7. (PL 35, 1869).
8. de Trin. (PL 10, 247).
9. 6 de Sacram. (por. PL 16, 453).
10. Łk 22, 19.
11. super Luc. (por. PG 72, 909).
12. Hbr 10, 1.
13. Eccl. Hier. (PG 3, 423).
14. 9 Ethic. (1171 b 32).
15. Mt 24, 28.
16. J 6, 56.
17. J 14, 1.
18. 35, 1617).
19. Mt 26, 11.
20. (PL 35, 1618%

art. 2

1. de Fide (PG 94, 1144).
2. de Eymb. (PL 35, 1614X
3. de Sacr. (PL 16, 443 n).
4. a. 5.

art. 3

1. a. 2.

2. de Officiis (por. PL 16, 407).

3. LXXXIII Quaest. (PL 40, 16).

4. a. 2.

5. Wykład i a. 2.

art. 4

1. 3 Phys. (201 a 10).

2. Praedic. (2 a 12 n; 3 a 7).

3. 1 Phys. (188 a 28 n).

4. (por. Richter 1, 1157).

5. a. 2.

6. a. 1 ad 3.

7. de Sacramentis (PL 16,407).

8. J 6, 63.

9. (PG 59, 265).

10. I, q. 7, 1; q. 25, 2.

11. ad 1.

art. 5

1. 7 Metaph. (1028 a 32).

2. por. q. 1, 8.

3. (1007 b 2).

4. (150, 423).

5. de Causis.

6. de Anima (par. 430 b 27 n).

7. a. 4 ad 1.

art. 6

1. a. 5.

2. de Anima (412 a 19; a 27;

b 4).

3. a. 2; 3; 4.

4. a. 2.

5. a. 5.

6. Ps 103, 15.

7. q. 77, 3 ad.2 i ad 3.

art. 7

1. dc Sacram. (PL 16, 440).

2. Mk 7, 34 n.

3. I, q. 53, 3.

4. a. 3.

5. (231 b 6 n).

6. 8 Phys. (263 b 9).

7. ad 1.

art. 8

1. I Physic. (188 a 35).

2. de Sacramentis (por. PL 16, 444).

3. Wykład i a. 5.

4. Wykład.

5. q. 77.

6. Wykład.

7. Wykład.

DO ZAGADNIENIA 76

art. 1

1. q. 2, 5; q. 5, 1 i 3.

2. q. 74, 1.

3. J 6, 56.

4. de Officiis (PL 16, 408).

5. (PG 77, 113).

6. q. 50, 5.

7. Rz. 6, 9.

8. J 6, 56.

9. q. 75, 5.

art. 2

1. a. 1 ad 1.

2. Animalium (488 a 21 nn i 647 a 10 nn).

3. 1 Kor 11, 25.

4. (PL 191, 1645).

5. a. 1.

6. a. 1 ad 1.

7. q. 74, 1.

8. Wj 12, 46.

9. a. 2, c.

art. 3

1. Praedicament. (5 a 23 n).

2. Serm. (por. PL 78, 48; Fr 1, 1345).

3. a. 1 ad 3.

4. (por. PL 217, 861).

5. a. 1 ad 3; a 3, c.

6. a. 3, c; a. 3 ad 2.

art. 4

1. a. 3.

2. 3 Metaph. (998 a 7).

3. a. 2.

4. a. 1; a.3.

5. a. 1.

6. a. 4 ad 1.

7. a. 4 ad 1; a. 4 ad 2.

art. 5

1. q. 75, 2.
2. a. 4.
3. 4 Physic. (211 a 2).
4. a. 1 ad 3; a. 3.
5. a. 5, c.
6. q. 75, 2 nn.
7. a. 5, c.
8. a. 4.

art. 6

1. 2 Top. (113 a 29).
2. q. 74, 1.
3. Wj 12, 10.
4. a. 5.
5. a. 6 c.
6. (PG 76, 1076).

art. 7

1. Flp 3, 21.
2. Łk 20, 36.
3. Iz 33, 17.
4. a. 1 ad 3; a. 3.
5. 3 de Anima (430 b 26 n).
6. Jk 2, 19.
7. a. 7, c.

art. 8

1. a. 6.

2. a. 1; q. 75, 2 nn.

3. de Quaest Evang. (PL 35, 1362).

4. Supp. q. 85, 2 ad 3.

5. Łk 24, 31.

6. a. 8, c.

7. q. 77, 2.

8. a. 8, c.

9. Tamże.

10. Tamże.

11. Tamże.

DO ZAGADNIENIA 77

art. 1

1. 4 Metaph. (1012 a 23).

2. Hom. Pasch. (Fr 1, 1324).

3. q. 75, 2.

4. q. 75, 6.

5. de Trin. (PL 64, 1250).

6. q. 75, 5.

7. I, q. 50, 2 ad 3; q. 75, 5 ad 4.

art. 2

1. 1007 b 2.

2. 4 Phys. (217 b 10).

3. (por. 187 a 17; 988 a 26).

4. 3 Metaph. (1001 b 26).

5. 1 Phys. (185 a 32 n; b 16).

6. (4 b 20).

7. a. 2, c.

8. 7 Metaph. (1036 a 11).

art. 3

1. 7 Metaph. (1033 a 24; 1033 b 25 nn).
2. a. 1.
3. q. 75, 6.
4. 2 de Anima (419 a 17; 424 a 21).
5. a 1 ad 3.

art. 4

1. q. 75,4; q. 75, 8.
2. (225 a 17).
3. a. 3.
4. 3 Metaph. (1002 a 34).
5. a. 2.
6. a. 4, c.

art. 5

1. de Gener. (318 a 23).
2. a. 4.

3! q. 75, 2; q. 75, 4; q. 75, 8.

4. q. 75, 2; q. 75, 4.
5. a. 4; q. 76, 6 ad 3.
6. q. 75, 2.
7. a. 5, c.
8. a. 5, c; a. 1 ad 4.

art. 6

1. 5 de Sacrament. (PL 16, 471).
2. 1 de Gener. (335 a 10).
3. 2 de Anima (416 b 12).
4. 1 Kor 11, 21.

5. (PL 191, 1639).

6. 2 de Anima (416 b 9 n).

7. a. 5.

8. q. 75, 6.

9. 2 de Anima; (416 b 6 n).

10. Horn. Paser. (Pr 1, 1324).

11. J 6, 50.

12. a. 6, c.

13. a. 3 ad 3; a. 5 ad 2.

art. 7

1. 4 Meteor. (386 a 14).

2. (419 b 6 nn).

3. J 6, 54 im.

4. (Fr 1, 1328).

5. de Anima (418 a. 11).

6. q. 76, 3.

7. a. 2 ad 3.

8. J 6, 63.

9. (PL 35, 1617).

art. 8

1. a. 1.

2. 1 de Gener. et Corrup. (327 b 2).

3. a. 3; ad 2.

4. 1 de Gener. et Corrup. (321 a 33 nn).

5. (PL 214, 1121 n).

6. (Fr 2, 638).

7. a. 8, c.

8. a. 5.

9. (Fr 2, 638 n).

10. a. 8, 4.

11. a. 8, c.

DO ZAGADNIENIA 78

art. 1

1. Mt 26, 26 n.

2. (Richter 1, 1157).

3. 4 de Sacrament. (PL 16, 440).

4. (PL 217, 859).

5. Mt 26, 26.

6. de Consensu Evang. (PL 34, 1102; PL 1112 i 1123).

7. q. 74, 7.

8. (por. Fr 1, 1404).

art. 2

1. de Sacrament. (PL 16, 440).

2. Mt 26, 26.

3. a. 1.

4. q. 75, 7.

5. q. 76, 1 ad 2.

6. a. 2, c.

7. Rdz 1, 3.

8. a. 1.

art. 3

1. q. 76, 1; q. 76, 2.

2. Jerem 31, 31, 33.

3. Hbr 8, 8. 10.

4. Iz 57, 14.

5. 1 Kor 11, 26.

6. Łk 22, 19.

7. q. 48, 2; 49, 3.

8. Łk. 22, 20.

9. Hbr 10, 19.

10. Rz 3,25n.

11. Hbr 9, 14.

12. Lm 3, 15.

13. Mt 26, 39.

14. a. 3 ad 1; q. 76, 2 ad 1.

15. Hbr 9, 16.

16. Hbr 9, 18.

17. Wj 24, 7 n.

18. Hbr 9, 15.

19. a. 3 ad 2.

20. 7 Eccl. Hier. (PG 3, 565).

21. Łk 22, 20.

22. 1 Kor 11, 25.

23. Mt 26, 28.

24. 1 Kor 11, 23.

art. 4

1. 4 de Fide (PG 94, 1145).

2. I, q. 110, 4.

3. a. 75, 7.

4. de Sacram. (PL 16, 440 n).

5. q. 62, 1.

6. q. 65, 3.

7. q. 62, 3; . 62, 4.

8. q. 48, 6; q. 56, 1 ad 3.

art. 5

1. a. 1; a. 4 ad 3; q. 75, 7.

2. a. 4 ad 3.

3. J 14, 6.

4. in Joan. (PL 35, 1840).

5. q. 75, 1.

6. a. 4.

7. (16 a 3 n).

8. q. 75, 7.

9. q. 78, 5, c.

art. 6

1. q. 73, 2.

2. a. 4 ad 3; a. 5, 1; q. 75, 2; q. 75, 7.

3. a. 5 ad 3.

4. q. 76, 2.

5. q. 73, 2.

6. a. 4.

7. (16 a 3 n).

8. q. 75, 7.

9. q. 78, 5, c.

art. 6

1. q. 73, 2.

2. a. 4 ad 3; a. 5, l;q.75,2; q.75,7.

3. a. 5 ad 3.

4. q.76,2.

5. q.73,2.

DO ZAGADNIENIA 79

art. 1

1. q. 65, 1: q. 72, 1.

3. I-II, q. 110, 4.

2. q. 74, 1.

4. J 6, 52.

5. J 1, 17.

6. J 6, 58.

7. (por. PG 72, 909; 72, 912).

8. q. 74, 1; q. 76, 2 ad 1.

9. J 19, 34.

10. (PG 59, 463).

11. Mt 26, 28.

12. de Sacrament. (PL 16, 452).

13. in Joan. (PG 59, 260).

14. J 6, 55.

15. (PL 35, 1614).

16. (PL 35, 1613).

17. q. 73, 3.

18. Iz 6, 6.

19. (PG 94, 1149).

20. Hom. Pentec. (PL 76,1221).

21. 2 Kor 5, 14.

22. Prap 5, 1.

23. q. 76, 2.

24. Rz 6, 13.

art. 2

1. 21 de Civ. Dei (PL 41, 741 n).

2. J 6, 52.

3. Hbr 9, 15.

4. Mszał.

5. J 6, 55.

6. in Joan. (PL 35, 1614).

7. Rz 8, 17.

8. 1 Krl 19, 8.

9. J 6, 49.

10. in Joan. (PL 35, 1611).

11. q. 77, 3 ad 3.

art. 3

1. Mszał.

2. q. 69, 1.

3. Mszał.

4. a. 1.

5. Rz 3, 24.

6. 1 Kor 11, 29.

7. (PL 191, 1646).

8. (PL 58, 994).

9. Ps 18, 13.

art. 4

1. in Joan. (PL 35, 1613).

2. I-II, q. 88, 1 i 2; II-II, q. 24, 8 ad 2; q. 24, 10.

3. 1 J 1, 8.

4. J6, 50, 52.

5. in Joan. (PL 35, 1611).

6. (PL 217, 885).

7. II-II, q. 24, 10; q. 54, 3.

8. de Sacr. (PL 16, 452).

art. 5

1. a. 1; a. 2.

2. q. 69, 2.

3. por. Richter 1, 1151.

4. Kpi 4 i 5.

5. q. 76, 1; q. 76, 2.

6. Łk 21, 3; Mk 12, 43.

art. 6

1. q. 73, 3 ad 3; q. 74, 4 ad 3;

q. 78, 3 ad 6.

2. II-II, q. 24, 11.

3. Rz 7, 23.

4. J 6, 50.

5. Ps 103, 15.

6. in Joan. (PL 35, 1611).

7. in Joan. (PG 59, 260 n).

8. Rz 13, 10.

9. LXXXIII Quaest. (PL 40, 25).

art. 7

1. a. 5.

2. Ef 5, 2.

3. Mszał.

4. Tamże.

5. Mt 26, 28.

6. ad Renatum (PL 44, 480).

art. 8

1. J 6, 50, 52.

2. in Joan. (PL 35, 1611).

3. q. 69, 9 i 10.

4. Mdr 1, 5.

5. 4 de Fide (PG 94, 1149).

6. II-II, q. 24, 10.: q. 54, 3.

7. a. 1.

DO ZAGADNIENIA 80

art. 1

1. J 3, 5.

2. J 6, 64.

3. 1 Kor 11, 29.

4. (PL 191, 1647).

5. q. 73-79.

6. q. 79, 3; 79, 8.

7. q. 68, 2; q. 73, 3.

8. 1 Kor 10, 2 n.

9. q. 69, 4 ad 2.

art. 2

1. Ps77, 25.

2. (PL 191, 732).

3. in Joan. (PL 35, 1614).

4. dc Verbis Domini (por. Fr 1, 1331).

5. in Joan. (PL 35, 1611).

6. 1 Kor 13, 12.

7. a, 2 ad 3.

art. 3

1. de Remedio Poenitent. (PL 35, 1602; 1607).

2. II-II, q, 2, 2; q. 4, 5.

3. J 6, 51.

4. q. 73, 3 ad 3; q. 78, 3 ad 6.

5. Ps 48, 21.

6. J6,50.

7. in Joan. (PL 35,1611).

8. 1 Kor 11, 29.

9. q. 76, 6 ad 3; 77, 8.

10. q. 77, 4; q. 77, 5; q. 77,

11. a. 3, c.

art. 4

1. Łk 7, 36 nn.

2. Mt 14, 36.

3. Mt 9, 12.

4. de Libero Arbitrio (PL 32, 1268).

5. 1 Kor 4, 4.

6. 1 Kor 11, 29.

7. (PL 191, 1646).

8. q. 60, 3; q. 73, 6.

9. Rz 8, 3.

10. J 20, 17.

11. (PL 35, 1957).

12. (PL 39, 1268).

13. (PL 35, 1801).

14. q. 76, 7.

15. Eccl. Hier., (PG 3, 557).

16. 1 Kor 11, 28.

17. Suppl., q. 2, 3 ad 2.

art. 5

1. 1 Kor 11, 27.

2. (PL 191, 1646).

3. Epistoła (por. PL 30, 298).

4. J 15, 22.

5. in Joan. (PL 35, 1856).

6. I-II, q. 73, 3; q. 73,6; por. II-II, q. 73, 3.

7. Mt 12, 32.

8. a. 5 ad 1.

9. q. 73, 2; q. 73, 4; q. 67, 2.

10. 1 Kor 11, 29.

11. (PL 191, 1647).

art. 6

1. Mt 7, 6.

2. (Fr 1, 464 n).

3. de Verbis Domini (PL 38, 509).

4. Ps 21, 30.

5. Supef Ps. (PL 36, 545).

6. (PL 4, 362).

7. 1 Kor 5, 11.

8. (PL 191, 1575).

9. (III Kartagiński, kan 35).

10. Quaest super Genesim (PL 34, 559).

11. (por. PL 37, 1264).

12. (Fr 2, 640).

13. (por. Fr 1, 463).

14. (Richter 2, 836).

art. 7

1. 12 super Gen. ad Litt. (PL 34, 466).

2. Epjst. ad Augustinium ep. Angorum (PL 77, 1197).

3. Tamże (PL 77, 1195).

4. Kpł 15, 16.

5. I, q. 111, 3.

6. (por. 1 Kor 11, 27).

7. (por. PL 49, 1225 nn).

8. (PL 34, 466).

9. (726 b 9).

10. (PL 77, 1198).

11. Tamże.

12. a. 7, c.

13. a. 7, c.

14. (PL 40, 1204).

15. (PL 77, 1195).

16. (PL 77, 1195).

17. Tamże.

18. Pwt 23, 10 n.

art. 8

1. Łk 22, 20; 1 Kor 11,25.

2. 1 Koir 11, 33 n.

3. (Fr 1, 1307).

4. Tamże.

5. Resp. ad Januarium (PL 33, 203).

6. a. 4.

7. (PL 33, 203).

8. Mt 6, 33.

9. 1 Kor 11, 21.

10. (Fr 1, 1351).

11.(PL 33, 203).

12. (PL 191, 1649).

13. (PL 33, 203).

14. II-II, 147, 6 ad 2.

15. a. 8, c.

16. (Fr 1, 1321).

art. 9

1. 1 Kor 11, 28.
2. Eccl. Hier. (PG 3, 433).
3. (w roku 441).
4. (Fr 1, 1038).
5. (w roku 398).
6. (Fr 1, 1038).
7. (PL 49, 710).
8. 2 Eccl. Hier. (PG 3, 396).
9. J 6, 54.
10. (por. q. 73, 3).

art. 10

1. 1 P 3, 18.
2. q. 73, 6.
3. Mt 8, 8.
4. Łk 5, 8.
5. (Fr 2, 887).
6. de Verbis Domini (PL 39, 1908).
7. de Sacrament. (PL 16, 446).
8. (PL 39, 1909).
9. de Eccl. Dogm. (PL 58, 994).
10. Hebr 10, 14.
11. J 3, 4.
12. (PL 35, 1487).
13. Łk 11, 3.
14. de Verbis Domini (PL 39, 1909).
15. 1 P 3, 18.
16. por. Wj 16, 12 nn.
17. (por. I-II, q. 67, 4 ad 2; II-II q. 19, 9).
18. (PL 33, 201).
19. Łk 5, 8.

20. Łk 5, 10.

21. (Fr 1, 1319).

22. (Fr 1, 1319).

24. por. Mt 24, 12.

23. (Fr 1, 1320).

25. (Richter 2, 852).

26. de Eccl. Dogmat. (PL 5g 994).

art. 11

1. Mt 8, 8.

2. a. 10 ad 3.

3. q. 73, 3.

4. (por. Fr 1, 1319).

5. J 6, 54.

6. a. 1.

7. a. 9 ad 3; q. 73, 3 ad 1.

8. a. 1 ad 3; a. 2.

9. Mt 26; (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24 n).

10. in Pastorali (PL 77, 19).

11. (Fr 1, 887).

art. 12

1. (Richter 1, 1151).

2. Tamże.

3. q. 73, 2.

4. (Fr 1, 1318).

5. q. 73, 4; . 74, 1; q. 66, 9 q. 66, 9 ad 5.

6. q. 74, 1; q. 76, 2 ad 1.

7. (Fr 1, 1317).

8. q. 76, 2.

DO ZAGADNIENIA 81

art. 1

1. 4 Phys. (211 a 30).
2. q. 80, 1.
3. ad Hedibiam (PL 22, 986).
4. Dz 1, 1.
5. Rut 3, 7.
6. (PL 108, 1212 n).
7. Mt 26, 27 n; Mk 14, 22 n; Łk 22, 19 n; (Kor 11, 23, 25).
8. Mt 26, 27.
9. q. 75, 5.
10. q. 79, 1 ad 2.
11. Łk 22, 15.

art. 2

1. Mt 26, 29.
2. Dz 1, 1.
3. Mt 7, 6.
4. J 13, 26.
5. J 13, 27.
6. in Joan. (PL 35, 1801).
7. (PL 35, 1802).
8. (PG 58, 737).
9. in Matth. (PL 9, 1065).
10. (PG 3, 428).
11. in Joan. (PL 35, 1802).
12. in Joan. (PL 35, 1802).
13. in Joan. (PL 35, 1801).
14. Łk 22, 19.
15. in Joan. (PL 35, 1802).

art. 3

1. Mt 17, 2.
2. (PL 114, 143).
3. Kpi 2, 5.
4. (PG 93, 808).
5. (PL 217, 864).
6. 217, 382).
7. q. 28, 2 ad 3; 45, 2.
8. a. 1 ad 2; q. 76, 5.
9. q. 76, 4.

art. 4

1. a. 3.
2. a. 4, c.
3. q. 76, 2.
4. q. 76, 1 ad 1.

DO ZAGADNIENIA 82

art. 1

1. q. 78, 4.
2. super Matth. (PG 56, 876).
3. q. 74, 1; q. 79, 2.
4. q. 67, 3.
5. (PL 83, 895).
6. (Fr 1, 89).
7. q. 78, 1 ad 4.
8. Łk 22, 19.
9. Ps 50, 19.
10. Rzym 12, 1
11. 1 P 2, 5.

12. q. 65, 3; q. 65, 4.

art. 2

1. q. 67, 6.
2. in Joan. (PL 35, 1613).
3. a. 1.
4. (PL 217, 873).
5. (Mt 28, 19; J 4, 2).
6. (Gal 3, 28).
7. Tamże.

art. 3

1. (Brewiarz).
2. Eccl. Hier. (PG 3, 421 nn).
3. (Fr 1, 1323).
4. a. 1.
5. a. 1.
6. (PG 3, 505 nn).
7. a. 3, c.

art. 4

1. q. 66, 5 ad! 4.
2. q. 75, 5.
3. r. 681.
4. (Fr 1, 1317 n).
5. q. 79, 5; q. 79, 7.
6. 10 de Civ Dei (PL 41, 282 n).
7. Eccl. Hier. (PG 3, 445).
8. (Fr I, 1318).
9. 1 Kor 10, 18.
10. super Levit. (PG 12, 477).

art. 5

1. super Sophoniam (PL 25, 1375).
2. 4 de Fide (PG 94, 1145).
3. (PL 59, 143).
4. Fr 1, 391).
5. Mai 2, 2.
6. ad Demophilum Monachum (PG 3,, 1093).
7. de Corpore Domini (Fr 1, 385).
8. a . 1; a. 2 ad 2; a. 3.
9. Mt 24, 45.
10. Mt24,48.
11. 1 Kor 4, 1.
12. 1 Kor 4, 5.
13. (PL 28, 327).
14. (PL 59, 143).
15. Tamże.
16. Ml 2, 2.

art. 6

1. in Registro (Fr 1, 387).
2. q. 64, 1 ad 2.
3. de Baptismo (PL 43, 166).
4. (Fr 1, 391).
5. a. 5.
6. Prz 28, 9.
7. contra Parmen. (PL 43, 77)

art. 7

1. (por. PL 51, 430).
2. (PL 54, 914).

3. (Fr 1, 382).

4. (Fr 1, 384).

5. (PL 20, 550).

6. (PL 43, 70).

7. 2 contra Parmen. (PL 43. 72).

8. Tamże (43, 71).

9. q. 80, 3.

art. 8

1. (Fr 1, 393).

2. 1 contra Parmen. (PL 43, 72).

3. q. 63, 5.

4. 2 contra Parmen. (PL 43, 70).

5. Mt 19, 6.

art. 9

1. contra Petilianum (PL 43, 353).

2. q. 67, 2.

3. (Fr 1, 117).

4. 3 Dialog. (PL 77, 292).

5. a. 5 ad 1; a. 7.

6. 2 J 11.

7. 1 Kor 5, 11.

8. (PL 191, 1575).

9. a. 7; q. 80, 4.

10. (Fr 2, 457).

art. 10

1. a. 5.

2. (PL 59, 153).

3. (Fr 1, 218).

4. (PL 158, 926).

5. 2 Kor 6, 1.

6. 2 Mch 4, 14.

DO ZAGADNIENIA 83

art. 1

1. Hbr 10, 14.

2. Ef 5, 2.

3. 4 de Trin. (PL 42, 901).

4. Sententiarum Prosperi (por. Fr 1. 1333).

5. ad Simnlicianum (PL 40, 143)

6. q. 76, 2 ad 1; q. 79, 1.

7. super Epist. ad Heb. (por. PG 63, 131).

8. Mszał.

9. Ap 13, 8.

10. (por. PG 63, 131). U. q. 82, 1; q. 82, 3.

art. 2

1. a. 1.

2. in Psalm. (PL 36, 171).

3. (Fr 1 1307).

4. Dioscoro Alexandrino (PL 54, 627).

5. q. 80, 8 ad 5.

6. Mszał.

7. a, 1.

8. Łk 11, 3.

9. de Verbis Domini (PL 39. 1908).

10. a. 2, c.

11. q. 78; 3 ad t

12. Mszał.

13. 2P 1, 19.

14. q. 73, 5.
15. Mk 15, 25.
16. (Dz 2, 15).
17. J 19, 14.
18. Mt 27, 46, 50.
19. (Fr 1, 266).
20. Fr 1, 1307).
21. J 9, 4 n.
22. Mk 16, 2.
23. J 20, 1.
24. de Consensu Evangelist. (PL
25. (Fr 1, 1306).
26. (Fr 1, 1308).
27. (PL 146, 1410).
28. (Richter 2, 611).
29. (PL 215, 781).

art. 3

1. Hbr 13, 12.
2. Łk 22, 11 n.
3. Dz 2, 46.
4. Ps 91, 5.
5. Wj 20, 24.
6. Wj 27, 1. 2.
7. Wj 25, 2. 4.
8. (Mt 27, 60).
9. 1 Kor 4, 1.
10. Mt 18, 20.
11. Hbr 13, 12.
12. 1 Tm 3, 15.
13. (PL 45, 1860).

14. (Fr 1, 1301 n).

15. Hbr 13, 15

16. Łk 1, 35.

17. (Fr 1, 1302).

18. (Fr 1, 1298).

19. (Fr 1, 1301).

20. (Fr 1, 1297).

21. (Fr 1, 1301).

22. (Kol 3, 3).

23. (Fr 1, 1300).

24. 2 Mch 3, 38 n.

25. (Fr 1, 1299).

26. (Fr 1, 1299).

27. Ps 84, 2 n.

28. (Fr 1, 1299).

29. Tamże.

30. (Fr 1, 1299).

31. (Fr 1, 1303).

32. (Fr 1, 1303).

33. Fr 1, 1298).

34. 1 Kri 8, 66.

35. (Fr 1, 1302).

36. 1 Kor 10, 4.

37. (Fr 1, 1305).

38. (Fr 1, 1306).

39. (Mt 27, 59).

40. (Fr I, 1306).

art. 4

1. de Sacrament. (PL 16, 440)

2. (Mt 26, 26).

3. q. 66, 1 ad 1.

4. q. 82, 1.

5. Mszał.

6. q. 75, 2.

7. (Fr 1, 1306).

8. Koh 4, 17.

9. Syr 18, 23.

10. Ps 49, 23.

11. 3 Eccl. Hier. (PG 3, 429 n).

12. q. 78, 3 ad 5.

13. J 8, 46.

14.1 Krn 29, 17.

15. 1 Tm 2, 2.

16. q. 67, 2; q. 73, 3; q. 79, 1.

17. 3 Eccl. Hier. (PG 3, 445).

18. Mt 26, 30.

19. a. 4, c.

20. J 21, 25.

21. J 11, 41.

22. J 17, 1.

23. q. 78, 1 ad 2.

24. J6, 54.

25. (Fr 1, 1312).

26. (PL 4, 557 n).

27. a. 4 ad 3.

28. Hbr 5, 1.3. 29J17,1.5.

30. (PL 120, 1312).

31. Ap 8, 4.

32. W, 20, 26.

33. (PL 91, 320).

34. (Iz 9, 5, wg Septuag).

art. 5

1. Wj 30, 19 n.
2. Wj 30, 7.
3. Hbr, 7.
4. 1 Kor 1, 13.
5. Wi 12. 10.
6. q. 60, 6.
7. 3 Eccl. Hier. (PG 3, 440).
8. J 13, 10.
9. 3 de Anima (432 a 1).
10. Ps 25, 6.
11. Rdz 27, 27.
12. 2 Kor 2, 14.
13. Łk 23, 34.
14. Mt 27, 46.
15. Łk 23, 46.
16. a. 5 ad 3.
17. Lm 3, 41.
18. Wj 17, 11.
19. q. 55, 3. 3.
20. Łk 24, 36.
21. 3 Eccl. Hier. (PG 3, 444).
22. (Fr 1, 1321).
23. J 13, 26.
24. (Fr 2, 636).
25. Fr 1, 1321).
26. (Fr 1, 1351).
27. (Fr 1, 1311).
28. (Fr 1, 1310).

art. 6

1. (q. 80, 12).
2. (Fr 1, 573).
3. (r. 646).
4. q. 74, 7.
5. q. 77, 8.
6. (Fr 1, 574).
7. a. 6 ad 1.
8. de Memoria (449 b 15 nn).
9. a. 6 ad 4.
10. (Fr 1, 1323).
11. (Fr 1, 1323).
12. (PL 94, 573).
13. (Fr 1, 1352).
14. q. 76, 6 ad 3; q. 77, 4 i 5.

LITERATURA PODSTAWOWA

1. Acta Apostolicae Sedis
2. Acta Sanctae Sedis
3. Biblia (w wersjach uznanych przez Kościół)
4. Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1964
5. Constitutio Apostolica, qua missale romanum ex decreto Concili Oecumenici Vaticani II instauvatum promulgatur. 3.IV.1969. /z załącznikami/
6. Enchiridion Patristicum. MJ. Rouet de Journel, 1958
7. Enchiridion Symbolorum. Denzinger-Schonmetzer, 1967
8. In Opera Sancti Thomae Aąuinatis index seu Tabula aurea Eximii Doctoris Petri de Bergamo. Alba-Roma 1960
9. Missale Romanum /sprzed reformy liturgii/
10. Missale Romanum. Typis Polyglottis Vaticanis, 1970
11. Paulus PP.VI. Mysterium Fidei /encyklika z 3.IX.1965/
12. Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski, Poznań 1968
13. S. Thomae Aąuinatis Opera omnia... Parmae 1852 nn.
14. Sahcti Thomae Aąuinatis Opera omnia .. . Romae 1882 nn.
15. S. Thomae de Aąuino, doctoris Angelici. Summa contra Gentiles, Romae 1934
16. S. Thomae Aąuinatis, doctoris angelici, Summa Theologiae, Romae 1948
17. Thomas von Aąuin. Vollstandige, ungekiirzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. iibersetzt von Dominikanern und Benediktern Deutschlands. Salzburg. Leipzig. Bd. 30. 1938.
18. Thomas von Aąuin. iiber das Sein und das Wesen. Deutsch-lateinische Ausgabe. ubersetzt und erlautert von R. Allers. Frankfurt am Main 1959
19. Saint Thomas d'Aąuin. Somme Théologique. L'Eucharistie, t. I. Paris 1960; t. II. 1967
20. Tomasz z Akwinu, Suma Teologiczna, Londyn 1962 nn.

LITERATURA POMOCNICZA

21. Ambroise de Milen. Des Sacrements. Des Mysteres. Explication du Symbole. Texte établi et annoté par B. Botte, Paris 1961

22. Aulen G. Christus Victor, Paris 1949

23. Baciocchi J. /de/. L'Eucharistie, Paris 1963

24. Barsotti D. Le Christianisme Russe, Paris 1963

25. Bączkowicz F. Prawo Kanoniczne, 3 t. Opole 1957

26. Betz J. /artykuły o Eucharystii w EF i SM/

27. Bouyer L. Artykuły w: Dictionnaire théologique, Tournai 1963

28. Casel C. Faites ceci en Mémoire de moi, Paris 1962

29. Chenu M.D. Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Graz... 1960

30. Clement O. L'Eglise Orthodoxe, Paris 1961

31. Corblet J. Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de 1'eucharistie, Paris 1885. 2 t.

32. Dubarle D. Cosmologie thomiste et philosophie naturelle contemporaine, w: Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui, Paris 1963

33. Egloff E. Erneuerung der Messę, Zurich 1965

34. Finance J. Idei. Être et Agir dans la Philosophie de saint Thomas, Romę 1960

35. Gallati F.M. Der Mensch ais Erloser und Erloster. Der active und passive Anteil des Menschen an der Erlosung,

36. Gardeil H.D. Initiation a la Philosophie de saint Thomas, 4 t. Paris 1952-1954

37. Garrigou Lagrange R. De Eucharistia, Torino 1948

38. Gilson E. Duch Filozofii Średniowiecznej, Warszawa 1958

39. Granat W. Dogmatyka Katolicka, Lublin 1959-1966. 9 t.

40. Granat W. Dogmatyka Katolicka. Synteza, Lublin 1964

41. Gredt J. Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Friburgi Br. 1958. 2 t.

42. Hayen A. La communication de 1'Être d'apres saint Thomas d'Aquin, 2 t. Paris 1957, 1959

43. Hegyi J. Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kornmentatoren des

heiligen Thomas: Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan, Munchen 1959
44. Heris Ch.V. L'Eucharistie. Mystere de Foi, Paris 1967
45. Iolivet R. La Notion de Substance. Essai historique et critique sur le developpement des doctrines d'Aristote a nos jours, Paris 1929
46. Jossua J.P. Le Salut, Incarnation ou Mystere Pascal chez les Pères de l`Eglise de s. Irénée a saint Léon le Grand, Paris 1968
47. Journet Ch. L'Eglise du Verbe Incarné. 2 t. Paris 1951
48. Journet Ch. Msza święta. Obecność Ofiary Krzyżowej, Poznań 1959
49. Jungmann J.A. Messę. W: Sacramentum Mundi, t. 3, s. 424-439
50. Jungmann J.A. Messę im Gottesvolk. Bin nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia. Freiburg Br. 1970
51. Jungmann J.A. Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklarung der Römischen Messę, Freiburg Br. 1958
52. Archimandrit Kiprijan /Kern/. Jewcharistija, Pariż 1947
53. Konfrontacje ekumeniczne /Allmen, Baciocchi, Garonne, Klinger, Martimort, Max Thurian, Tillard, Vagaggini, Zauner, Zizioulas/, Paris 1969-1970
54. Krąpiec M.A. Metafizyka, Poznań 1966.
55. Król E. Ofiara Krzyżowa według Apostoła Narodów, Kraków 1937
56. Leger R.M. Le Concept de Presence réelle dans 1'eucharistie d'apres st. Thomas et ses principaux commentateurs, Montreal 1960
57. Lubac H. /de/. Katolicyzm, Kraków 1961
58. Megivern J.J. Concomitance and Communion. A study in Eucharistic Doctrine and Practice. Friburg in Schw. 1962, New York 1963
59. Menessier AJ. S. Thomas d'Aquin “l`homme chrétien", Paris 1965
60. Merton T. The living bread, New York 1956
61. Metz J.B. Christliche Anthropozentrik. liber die Denkform des Thomas von Aquin, Miinchen 1962
62. Miihlen H. Una Mystica Persona. Die Kirche ais das Mysterium der Identitat des Heiligen Geistes in Christus und den Christen, Miinchen, Paderborn, Wien 1964
63. Napiórkowski S.C. Historia Ruchu Ekumenicznego /skrypt/ Lublin 1972

64. Neunheuser B. L'Eucharistie. I. Au moyen age et a 1'époque modernę, Paris 1966
65. Nicolas M.J. Der Leib des Herrn, Aschaffenburg 1962
66. Parisse L. L'Eucharistie. "Memoriale de la Passion du Seigneur", Sao Paulo 1965
67. Perrin JM. L'Eucharistie. De l'Evangile a Vatican, Paris 1971
68. Philippe R.P. La Redemption par le Sang, 1959
69. Pylak B. Eucharystia sakramentem Mistycznego Ciała Chrystusa. Koncepcja teologiczna św. Tomasza z Akwinu /maszynopis/
70. Rahner K. L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui. Tours 1966
71. Richard L. Le Mystere de la Rśdemption, Tournai 1959
72. Różycki I. Podstawy Sakramentologii, Kraków 1970
73. Sakramenty Kościoła Posoborowego /zbiorowa/, Kraków 1970
74. Schillebeeckx E. Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realprasenz, Dusseldorf 1967
75. Schmaus M. Das eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente. W: Opfer Christi und Opfer der Kirche, Dusseldorf 1960
76. Schlette H.R. Kommunikation und Sakrament, Freiburg Br. 1960
77. Schlette H.R. Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventure, Albert dem Grossen und Thomas von Aąuin, Miinchen 1959
78. Sierguew J.I. Połnoje Sobranije Soczinienij. 4 t. S. Pietier-burg 1893-1894
79. Strąkowski H. Chrystus-Baranek w Piśmie Świętym, Lublin 1961
80. Świeżawski St. i Jaworski M. Byt. Zagadnienia Metafizyki Tomistycznej, Lublin 1961
81. Świeżawski St. Św. Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku, Poznań 1956
82. Max Thurian. Eucharistie. Einheit am Tisch des Herrn. Mainz, Stuttgart 1963
83. Tillard J.M.R. L'Eucharistie Paque de l'Eglise, Paris 1964
84. Tonquédec J Idei. Question de Cosmologie et de Physique chez Aristote et saint Thomas, Paris 1950
85. Tyciak J. Wege óstlicher Theologie. Geistesgeschichtliches Durchblieke, Bonn 1946

86. Verneaux R. La communication par signes, w: Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui, Paris 1963

87. Yitlette L. Foi et Sacrement, 2 t. De Saint Thomas a Karl Barth, Paris 1964

88. Vonier Abbot. The Collected Works, vol. II, London 1952

89. Wegenaer P. Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die virtus divina unter besonderer Beriicksichtigung von Eucharistie und Taufe, Munster 1957

90. Wengier FJ. The Eucharist-Sacrament. Stevens Point. Wisconsin 1960

91. Winklhofer A. Eucharistie ais Osterfeier. Frankfurt am Main 1964

92. Zbiorowe. Drogi Zbawienia od Biblii do Soboru. Poznań 1970.

93. Korzystano poza tym z szeregu wypowiedzi drukowanych w czasopismach, encyklopediach, słownikach itp. Wykaz skrótów, którymi oznaczono te druki, podano wyżej.

OBJAŚNIENIA SKRÓTÓW

Księgi Pisma św. oznaczano skrótami przyjętymi w I wydaniu Biblii Tysiąclecia. Pisma Arystotelesa, Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych oraz źródła prawa kościelnego oznaczano w sposób przyjęty w nauce obecnej. Ponadto:

AAS — Acta Apostolicae Sedis

AFzE — Aktuelle Fragen zur Eucharistie, Munchen 1960

AK — Ateneum Kapłańskie

ASS — Acta Sanctae Sedis

BF — Breviarium Fidei, Poznań 1964

BT — Bulletin Thomiste

Conc. — Concilium

CT — Collectanea Theologica

DACL Dictionnake d`Archeologie Chrétienne et de Liturgie, Paris 1924 r

DC — La Documentation Catholique

DFC — Dictionnaire de la Foi Chrétienne, Paris 1968

DTC — Dictionnaire de Theologie Catholique, Paris 1909 n.

EF — Encyclopedie de la Foi, Paris 1965

EK — Encyklopedia Kościelna, W-wa 1873 n.

HD — Homo Dei

HGS — Histoire Génerale des Sciences, t. L, Paris 1957

IT — Initiation Théologique, t IV,, Paris 1956

KH — Kirchliches Handlexikon, 2 t. I — München, II — Freiburg, 1907, 1912

LThK — Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg in Br. 1957-1968

LIP — Laval Théologique et Philosophique

LV — Lumen Vitae

LeV — Lumiére et Vie

NRT — Nouvelle Revue Théologique

NV — Nova et Vetera

OCHOK — Opfer Christi und Opfer der Kirche, Dusseldorf 1960

OR — L'Osservatore Romano

PEB — Podręczna Encyklopedia Biblijna, 2 t., Poznań 1959

RBL — Ruch Biblijny i Liturgiczny

RF — Roczniki Filozoficzne RPL — Revue Philosophique de Louvain RSPT — Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques

RT — Revue Thomiste

RTK — Roczniki Teologiczno-Kanoniczne

RUO — Revue de l'Université d'Ottava

SJP —Słownik Języka Polskiego, W-wa 1958-1969

SM — Sacramentum Mundi, Freiburg in Br. 1967 n.

TJ — Theologisches Jahrbuch

TQ — Theologischer Quartalschrift

VS — La Vie Spirituelle

ZKT — Zeitschrift fiir Katholische Theologie.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

/l/ Q. 73. Sakrament Eucharystii. Podstawowym sakramentem według św. Tomasza jest Słów Wcielone. Z Niego czerpią swoją moc wszystkie środki, nazywane sakramentami w czasach nowszych. W sakramencie Eucharystii, czyli w Misterium Paschalnym, nawiązujemy kontakt bezpośredni z Chrystusem; stąd waga tego traktatu. Materią sakramentu Eucharystii są składniki materialne, którymi posługuje się kapłan przy jego realizacji. Łącznie z formą, czyli słowami wypowiadanymi przez kapłana nad materią, materia ta stanowi znak uzewnętrzniający ten sakrament. Wyraz działanie oznacza tu realizację celu Eucharystii. Przyjmującymi sakrament są wszyscy, którzy stanowią przedmiot tego działania, wiec zarówno wierni, jak i kapłani odprawiający mszę św. Realizacja sakramentu dokonuje się w ramach obrzędu określonego przez Kościół. Obrzęd ten nazwaliśmy tu rytem (11; 13 XVI s. 119).

/2/ Wyraz zbawienie oznacza tu ocalenie człowieka przed bezpowrotnym upadkiem i otwarcie perspektywy na życie wieczne, polegające na zapowiedzianym przez Chrystusa szczęściu. Gwarancją osiągnięcia zbawienia jest triumf Chrystusa jako konkretnego człowieka i jako Głowy Kościoła. Poprzez sakramenty i życie chrześcijańskie może je osiągnąć każdy człowiek.

(Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II. Poznań -Warszawa 1970. S. 1665-1682; Przybylski B. 92 s. 405-411; Zielasko R. CT 38/1968/11 s. 41).

/3/ Typ - to jakiś moment z dziejów narodu Izraelskiego i Ksiąg Proroków, który posłużył do plastycznego przedstawienia postaci Zbawiciela i wytkniętych przezeń dróg prowadzących do zbawienia świata (PEB II s. 505).

/4/ Q. 73, 1, 2. Sakramenty Nowego Prawa - w nomenklaturze dzisiejszej: sakramenty. W Konstytucji Dogmatycznej o Kościele mamy ich treściwy opis, a mianowicie są to: chrzest, sakrament bierzmowania, Ofiara Eucharystyczna wraz z Komunią św., sakrament pokuty, sakrament namaszczenia chorych, sakrament kapłaństwa i sakrament małżeństwa (por. 16 IV s. 402; 12 s. 165).

W analizie Tomaszowej mamy sakrament Eucharystii rozpatrywany w dwóch przekrojach. W przekroju poziomym mamy analizę jego struktury, na którą składa się znak (materia i forma) oraz rzecz oznaczona. W terminologii filozoficznej

średniowiecza nazwa „rzecz" jest synonimem wyrazów: byt, coś czy ktoś. W przekroju pionowym ukazano działanie sakramentu /cel, przedmiot, podmiot, siła napędowa, rezultat). Zagadnienie ostatnie ukazuje Eucharystię od strony praktyki Kościoła (por. 41 II s. 12).

/5/ Widzialne - dostępne nie tylko dla wzroku, lecz dla zmysłów w ogóle.

/6/ Sakramentalny charakter chrztu - niepozbywalny rys duszy człowieka, upoważniający chrześcijanina do korzystania ze środków, którymi dysponuje Kościół i do udziału w publicznym kulcie Boga (16 IV s. 385, 419; Ruffini E. Conc nr 31 s. 89-98).

/7/ Obmycie brudu duchowego, pokarm duchowy itp. zwroty, którymi posługiwał się Kościół, od początku chcąc ułatwić ludziom dostęp do tych dziedzin życia, które wykraczają po/a granice świata widzialnego (11; I 6, 53 i komentarze; Jan XXIII. Dziennik Duszy. Kraków 1965. S. 266).

/8/ Ciało Mistyczne Chrystusa - nazwa, która z biegiem czasu przyjęła się w nauce dla odróżnienia od Ciała Eucharystycznego. Nazwa ta oznacza Kościół (AAS 35/1943 s. 193-248; 11). Nazwę Ciało Chrystusa wprowadził św. Paweł Apostoł (Rz 12, 4; 1 Kor 12, 12; Ef 4, 16; Koi 1, 18 i 1, 24). Ciałem Prawdziwym św. Tomasz nazywa Najświętszy Sakrament.

/9/ Q. 73, 1, c. Z wyrazem Życie w znaczeniu przenośnym spotykamy się w Ewangelii św. Jana. W tym znaczeniu mówimy o duchowym życiu i duchowej śmierci, duchowych narodzinach i duchowym rozwoju. Zagadnieniu życia Tomasz poświęcił I część Sumy (por. 11; 12 s. 1127-1129).

/10/ Q. 73, 1 ad 2. Wyraz łaska oznacza tu dar Boży, który w sposób nadprzyrodzony uzdalnia istotę rozumną do udziału w Życiu Boga (20 XXVI s. 322; 16 II s. 558). To, co św. Jan Chryzostom nazwał laską Ducha Świętego, św. Tomasz nazywa mocą Bożą. Teologowie Kościoła Katolickiego starają się z biegiem czasu uściślać terminy, którymi się posługują (OFC I s. 270; por. 62 s. 216, 267).

/11/ Q. 73, 1 ad 3. Świętość - cecha oznaczająca związek z kultem Boga. Dlatego spotykamy się u Tomasza z takimi zwrotami jak: aniołowie święci, święci ludzie, święte gmachy, święte szaty itp. (11; 12 s. 1104-1106; 16 IIIs.410).

/12/ Mowa tu o lasce sakramentalnej. Każdy sakrament otwiera ducha ludzkiego na

działanie Boże i, jeżeli dana osoba nie stawia oporu, to sakrament ten zbliża człowieka ku Bogu; każdy sakrament działa na swój sposób (16 IV s. 379; 20 XXV s. 355).
/13/ Q. 73, 2, a. Droga do jedności prowadzi przez Eucharystię. Posługując się pojęciem „Kościół" Tomasz mógł mieć na myśli całą ludzkość, której Głową jest Chrystus (20 XXIV s. 161-164), lub też zgromadzenie ludzi uczestniczących w jakiejś mszy św. Wydaje się, że teologowie podzielonego Kościoła, należący do różnych wyznań, zgodni są co do tego, że kluczem do scalenia Ciała Mistycznego jest Chrystus w Eucharystii (11; 12 s. 149, 165, 193y szereg wypowiedzi drukowanych w Conc, między innymi Klinger J. i Max Thurian w: vers l`Intercommunion l`Églises en Dialogue, n. 13/, Maison Mame).
/14/ Q. 73, 2 ad 2. Ujmowanie każdej rzeczy pod kątem formy, czyli tego, co decyduje o jej strukturze i funkcji umożliwiło Tomaszowi tworzenie syntez. Materialne ujmowanie rzeczy w rozważaniach nad Eucharystią dostarcza mu raczej tworzywa do myślowych konstrukcji i tylko pośrednio wiąże się z tajemnicami wiary, czyli tym co stanowi przedmiot zainteresowań św. Tomasza w Sumie Teologicznej.
/15/ Q. 73, 3, 3. Sakrament Męki Pańskiej, innymi słowy: Misterium kryjące w sobie zbawczą moc, płynącą z Krzyża na Golgocie. Obecnie coraz częściej uwypukla się drugie ogniwo Chrystusowego Triumfu - Jego Zmartwychwstanie. W nauce Kościoła i w liturgii oba te momenty są uwydatnione (10; 11; 70 s. 13; 82 ss. 125, 133).
/16/ Q. 73, 3, c. Wola przyjęcia sakramentu - pragnienie Eucharystii, połączone z decyzją i obietnicą złożoną Bogu przystąpienia do tego sakramentu przy nadarzającej się możliwości (16 III s. 445).

Teologowie nie utożsamiają tego aktu z wolą zjednoczenia się z Chrystusem. Istnieją trzy możliwe sposoby takiego zjednoczenia. Każdy z nich można nazwać duchowym spożywaniem Chrystusa, ale tylko dwa ostatnie są spożywaniem duchowym sakramentu Eucharystii. Schlette H.R. proponuje następujący schemat:

Spożywanie duchowe		
Chrystusa poza sakramentem	Eucharystii, duchowe i sakramentalne zarazem	Eucharystii, tylko duchowe

U podłoża wszystkich trzech rodzajów zjednoczenia jest zdecydowane pragnienie jedności z Bogiem, oparte na wierze i miłości. Ono też stanowi istotę zjednoczenia w Eucharystii przyjętej sakramentalnie (70 ss. 52, 58, 71, 117, 159-161; 76 ss. 13, 21-24, 27, 35, 40, 67).

/17/ Wniosek ważny, zwłaszcza dla osób mieszkających w kraju pozbawionym mszy św.

/18/ Q. 73, 3 ad 1. W świetle przytoczonej wypowiedzi rozumiemy dopuszczalność praktyki udzielania dzieciom komunii św. bezpośrednio po chrzcie. Stosuje się to w Kościołach wschodnich (DACL III cz. 2, s. 2443).

/19/ Q. 73, 3 ad 2. Substancja - wyraz wieloznaczny. Substancja jest to ktoś albo coś, co jest i działa. Znaczenie tej nazwy każdorazowo uściśla kontekst bliższy (11; 13 XX s. 403; 20 XXVI s. 325).

/20/ Przemiana w Chrystusa - proces zachodzący w duszy człowieka. Punktem wyjścia tego procesu jest łaska, Kresem - Chrystus.

/21/ Q. 73, 4 ad 3. W Eucharystii nie zostaje powtórzona Męka Chrystusa w aspekcie ludzkiego cierpienia. Mamy w niej natomiast Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie uzmysłowione w aspekcie twórczych momentów Męki, wyłuszczonych przez Tomasza w zagadnieniach 46-59 trzeciej części Sumy Teologicznej (20 XXVI). Sakrament ten jest pamiątką Śmierci i Zmartwychwstania, uwiecznieniem Ofiary Krzyża, przypomnieniem, ponawianym ustawicznie, oraz aplikacją jej mocy zbawczej, dokonywaną przez Kościół dla odpuszczenia co dzień popełnianych grzechów (11; 44 s. 187; 69; 72 s. 163; Tillard J.M.R. NRT 93/1971/6 s. 612).

/22/ Hostia - tu w znaczeniu Ofiara (zob. Hymny brewiarzowe. Poznań 1958. S. 97). Wiara w szczególną obecność w Eucharystii samego Chrystusa, nie tylko Jego Męki, cechowała Kościół Katolicki od czasów najdawniejszych (Tillard J.M.R. tamże).

/23/ Q. 73, 5, c. Obecność Chrystusa w Eucharystii uznają prawie wszystkie Kościoły chrześcijańskie. Spotykamy się natomiast z różnym ujęciem tej obecności. Omówienie tego problemu to główny temat zagadnień 74-78. O różnych rodzajach obecności w Kościele i w każdym z nas zob. Encyklika Pawła VI, Mysterium Fidei 11; 12 s. 1059. Sam zwrot „jako w sakramencie" albo „na modłę sakramentu" jest dotąd różnie przez różnych teologów tłumaczony. Kościół nie zrezygnował z prób dokładniejszego wyjaśnienia, co pod tym zwrotem należy rozumieć. Teologowie wschodni unikają dyskusji na ten temat z zasady. Ojciec św. stwierdza konieczność przyjęcia tej prawdy przez rozum oświecony wiarą. Wydaje się, że trudność wynika głównie z różnic w rozumieniu takich terminów, jak substancja, na sposób substancji, substancjalny itp. Spotykamy się z twierdzeniem wybitnych teologów (np. Schillebeeckxa), że Tomasz w omawianej dziedzinie przejął terminologię Arystotelesa i przekazał ją bez istotnych zmian twórcom myśli teologicznej, służącej za podstawę tez dogmatycznych, przyjętych przez Sobór Trydencki. Obie te przesłanki wymagają sprawdzenia (por. 44 s. 60-68; 45 s. 34; 74 s. 34/35).

/24/ Sakramentami Starego Zakonu, czyli Starego Prawa, Tomasz nazywa: obrzezanie, ofiarę baranka wielkanocnego i ofiarę przebłagania. O obrzezaniu była mowa przy omawianiu sakramentu chrztu. O pozostałych dwóch Tomasz wspomina w artykule 6. (13 XIII s. 545 i XVII s. 145; 79).

/25/ Q. 73, 5 ad 1. Chrystusa spożywamy. Do tego sposobu wyrażania się upoważnił sam Chrystus. Paweł VI posługuje się tym zwrotem w encyklice (J6, 53; 11; 15 s. 524).

/26/ Q. 73, 6, a. Spożywać Paschę znaczyło u Żydów spożywać baranka wielkanocnego na pamiątkę wyzwolenia z niewoli (PBB II s. 214; Jankowski A. 92 s. 122; Maliński M. w: Znak 23/1971/7-8 s. 1039; Stefaniak L.W. tamże s. 1018).

/27/ Q. 74. Materia - wyraz wieloznaczny. W rozumieniu Tomasza materia jest czymś realnym, ale nie samoistnym; staje się czymś konkretnym dopiero z chwilą ukształtowania jej przez formę.

Materią sakramentu Eucharystii nazywamy tu tworzywo materialne sakramentalnego znaku (DFC I s. 453; 15 s. 146; 16 I s. 20; 39 VII cz. 1. s. 273-276).

/28/ Akcydensy, czyli przypadłości jakiejś rzeczy są to jej właściwości i relacje.

Tomasz - jak sądzimy - słusznie posługuje się tym terminem przy omawianiu Eucharystii. Nazwa „postacie" zacieśniła zakres jego pojęcia, co musiało się przyczynić do „urzeczowienia" nauki o tym sakramencie, do zatarcia świadomości o istnieniu w nim Osoby (16 I s. 152; 36 IV s. 99-101).

/29/ Q, 74, 1, a. O wspomnianym tu papieżu Aleksandrze, podobnie jak o wielu innych z okresu prześladowań, na których powołuje się Dekret Gracjana, nie mamy pewnych wiadomości. Teksty cytowane przez św. Tomasza znajdziemy w zbiorze „Corpus Juris Canonici",l7 s. 25; LThK I s. 315.

/30/ Q. 74, 1, c. Artotyryci, odłam montanistów, sekty prosperującej w Azji Mniejszej /wiek II-VT/ (LThK I s. 911).

/31/ Katafrygi, pepuzjanie - to dwie nazwy jednej i tej samej sekty, stanowiącej odłam montanistów (EK XV).

/32/ Akwarianie rekrutowali się z różnych środowisk gnostyckich, nie tworzyli odrębnej sekty /wiek 11/ (LThK I s. 779).

/33/ Krew uważano za siedlisko duszy. Przymierze było pieczętowane krwią „żertwy i własną - zawierającego je człowieka" PBB II s. 365). Pieczęcią gwarantującą Przymierze Nowe jest Krew Chrystusa. Ofiara Eucharystyczna utrwala do końca świata Ofiarę, którą Chrystus złożył na Golgocie (11; 20 XXV s. 347/348: 92 s. 122).

/34/ Mowa tu o Misterium Ciała i Krwi Jezusa, o misterium paschalnym. Wyraz „ciało" w języku semitów oznaczał konkretnego osobnika. W związku z tym słowem wyrażenia „krew" i „kielich Nowego Przymierza" oznaczały kogoś, kto miał zginąć przez przelanie krwi. (J 6, 51; EF II s. 68; 62 s. 116).

/35/ Q. 74, 2 ad 3. Użycie materii a konsekracja materii są to dwa różne sposoby działania Chrystusa w świecie. Materia może być wzięta jako tworzywo, nie tracąc swej cechy istotnej - czynnika o charakterze biernym. Przez konsekrację eucharystyczną natomiast staje się narzędziem Chrystusa tworząc nową więź między ludzkością a światem (por. obj. /8/; LeV 18/1969/94 s. 37).

/36/ Q. 74, 3 ad 1. Lud duchowy - dziś mówimy: lud Boży. Por. rozdział o ludzie Bożym w Konstytucji dogmatycznej o Kościele. Głową tego ludu jest Chrystus, tworzywem, które pod wpływem Chrystusa staje się ludem - ludzie wszystkich czasów, ras i narodów (12 s. 161-177; Jankowski A. RBL 22/1969/1 s. 32; tenże 92

s.140).
/37/ Q. 74, 4. Spór o używanie chleba zakwaszonego czy przaśnego przy sprawowaniu sakramentu Eucharystii przez długie lata dzielił Kościoły. Dziś na to zagadnienie patrzymy inaczej, ale już Tomasz rozwiązał je w sposób właściwy (Cyryllonas /w. IV/ w: Sakramenty Wiary. Kraków 1970. S. 231/232, ale 53).
/38/ Q. 74, 4, 2. Era łaski = era zapoczątkowana przez przyjście Chrystusa na świat.
/39/ Przaśniki były to cienkie placki z mąki pszennej, rozrobionej wodą, wypiekane przez Żydów na pamiątkę pośpiesznego wyjścia z Egiptu. Upamiętnieniem tego faktu było święto przaśników, czyli święto paschy, trwające siedem dni, w czasie których zamiast chleba zakwaszonego używano przaśników (Wj 12, 15; PEB II s. 357).
/40/ Sakrament łaski = Eucharystia.
/41/ Q, 74, 4, a. Zbiór „Extra" został promulgowany bullą papieża Grzegorza IX 5.IX. 1234 r. i stanowi część Corpus Juris Canonici, kodeksu prawa kanonicznego, którym posługiwał się Kościół Katolicki do 19.V.1918 r. (por. 25 I s. 70).
Pierwotnie, w okresie prześladowań Kościoła, brano do konsekracji chleb, który był pod ręką. Najczęściej używano chleba zakwaszonego. Już od wieku IX na Zachodzie powszechnie brano do sprawowania sakramentu Eucharystii chleb przaśny.
/42/ Q. 74, 4, c. Celebrować = uroczyście odprawiać nabożeństwo (SJP; EK.). Sam wyraz „celebrować" oznacza niekiedy odprawiać mszę św.
Dziś znowu, jak św. Tomasz, mówimy o Kościołach, mając na myśli Kościoły lokalne. Do nich niewątpliwie zalicza się Kościół Prawosławny (12 s. 193; por. 33 s. 44; 12 ss. 55, 61/62; Meyendorff J. Conc. 1967/IV; Baciocchi J. LeV 16/ 1967/ IX-X s. 21; Ratzinger J. Das neue Volk Gottes. Diisseldorf 1969 s. 96).
/43/ Nazarejczycy - jedna z sekt pierwotnego Kościoła. Mieszano ich z ebionitami, odłamem trzymającym się niewolniczo Starego Prawa i negującym bóstwo Chrystusa (PEB I s. 301 i lis. 143).
/44/ Q. 74, 4 ad 2. Żydujący - chrześcijanie należący w pierwszych wiekach do Kościoła, którzy jednak za warunek konieczny do zbawienia uważali przestrzeganie w całości lub częściowo Starego Prawa (DFC I s. 397; Jankowski A. 92 s. 118).
Ofiara pierwocin polegała na oddaniu do świątyni na podziękowanie za zbiory części tego, co najlepsze. Dotyczyła nie tylko „pierwszego snopa", ale w ogóle plonów i

przychówka (PEB II s. 261, 179; Wj 22, 28; Wj 23, 16; Kpi 23, 10; Lb 18, 12).
/45/* Q. 74, 6 ad 1. Obiata - chleb i wino składane na ofiarę 31 I s. 215). Na temat różnych rodzajów ofiar przynoszonych do świątyni zob. EK XVII s. 150, s. 156. Odpowiednikiem obiaty jest oblacja, a w Kościele Prawosławnym - prosfora. Obrzęd ten polegający na przyniesieniu darów ofiarnych, chleba i wina uwypukla udział całego ludu we mszy św. (Betz J. OCHOK s. 111; Jungmann J.A. ZKT 89 /1967/1 s. 31).
/46/ Q. 74, 7, c. Niedocenianie tego momentu stało się przyczyną nieporozumień w świecie katolickim. Byli ludzie, którzy kwestionowali wartość mszy św. bez udziału wiernych. Fakt że ostatni porządek mszy św. przewiduje mszę odprawianą bez udziału ludu, stwarza nieocenione możliwości dla kapłanów pracujących w warunkach misyjnych (5; 10; 11).

Konsekracja materii sakramentu Eucharystii jest tym momentem, który decyduje o realizacji sakramentu. Decydujące jest tu niewątpliwie działanie Ducha Świętego, zsynchronizowane z wygłoszeniem słów konsekracyjnych. Spór o tak zwaną epiklezę, dzielący Kościoły chrześcijańskie, przestał być aktualny z chwilą zwrócenia większej uwagi na samą istotę mszy św. (DTC V s. 279; LThK III s. 1154; LeV 16/1967 N. 84, IX-X, s. 9).
/47/ Q. 74, 7 ad 1. Istota - pojęcie abstrakcyjne, dzisiejszy odpowiednik tego, co Tomasz w swoich rozważaniach nad elementami rzeczywistości nazywał „substancją" (18 s. 15 s. 19, s. 44).
/48/ Q. 74, 7 ad 3. Humory - termin techniczny medycyny średniowiecznej, dziś spotykany tylko w wyrazie pochodnym: „humoralny" (SJP). Według nauki średniowiecznej, odziedziczonej po starożytności, ciało ludzkie ma się składać z czterech elementów, mianowicie: ognia, powietrza, wody i ziemi. Odpowiadają temu cztery rzeczy: ciepło, suchość, wilgotność i zimno. Przez nie zostają wytworzone płyny, wchodzące w skład ludzkiego organizmu, czyli cztery „humory", mianowicie: krew, flegma, żółta żółć i czarna żółć. Krew zawiera w sobie wyżej wspomniane elementy w równej ilości. W pozostałych trzech „humorach" jeden z tych elementów przeważa (HGS s. 402; 20 XXIV s. 292 i XXVI s. 353).
/49/ Q. 74, 8, c. Sakrament ołtarza = Eucharystia.

/50/ Q. 75. Ciało i krew w języku Biblii oznaczają jednego człowieka. Śmierć jest zaznaczona przez oddzielenie krwi od ciała (Betz J. SM Is.1220).

Substancja /jestestwo/ - to, co jest stałe w rzeczy, która może podlegać zmianom por. SJP). Substancja jest właściwie czymś niepoznawalnym dla ludzkiego umysłu. Żeby poznać substancję jakiejś rzeczy, musielibyśmy zbadać nie tylko jej strukturę, ale odkryć przede wszystkim sens jej istnienia. Światopogląd chrześcijański wyklucza istnienie jakiejś rzeczy bez sensu. Stąd tak często spotykane w pracach Tomasza słowo „substancja". Dziś, po okresie przeważających wpływów idealizmu filozoficznego, zatraciliśmy właściwe rozumienie tego terminu. Konieczne będą objaśnienia w dalszym ciągu tego traktatu w związku z kontekstem zdaniowym poszczególnych urywków (15 s. 146; 16 I s. 157;20 IX s. 127; 20 XXIV s. 52; 20 XXVI s. 35 i s. 265 oraz 325).

Punktem ogniskującym w sobie sens danej rzeczy, jej strukturę i sposób działania jest „forma substancjalna" tej rzeczy. Forma ta, ujęta w sposób mniej więcej precyzyjny przez ludzki umysł, pozwala grupować konkretne indywidua lub cząstki jakiegoś tworzywa w określone klasy, rodzaje, gatunki, odmiany, przez myślowe wyeliminowanie cech indywidualnych u rzeczy poddanych myślowej obróbce (41 I s. 210; 41 II s. 156; 44 s. 78; 80 s. 185-199).

/51/ Q. 75, 1, c. Nowe Prawo = Nowy Testament = Nowe Przymierze.
Stare Prawo = Stary Testament = Stare Przymierze. Por.

/52/ Berengariusz - biskup Tours we Francji, t 1088.

/53/ Q. 75, 1 ad 1. Nazwę „heretycy" spotykamy już w Piśmie św. i u Ojców Kościoła, zawsze w znaczeniu pejoratywnym. Dotyczyła ona osób o czynnej i świadomie negatywnej postawie w stosunku do prawd wiary, głoszonych przez Kościół w jego oficjalnych wypowiedziach. Od czasów papieża Jana XXIII nazwa ta została zarzucona (por. KH I s. 1850; 20 XXV S. 330).

/54/ Q. 75, 1 ad 3. Koncepcję przestrzeni i lokalizacji brył Tomasz przejął od Arystotelesa, podobnie jak pojęcia, którymi posługuje się w części filozoficznej swojego wykładu. Z chwilą kiedy przechodzi do zagadnień czysto teologicznych, korzystając z nazw nie zawsze wkłada w nie arystotelsowską treść.

/55/ Q. 75, 2. Z kontekstu wynika, że chodzi tu o ten konkretny chleb i to konkretne

wino, zużyte przy realizacji sakramentu. Rozumienie nazwy „substancja" różni się od tego, co miał na myśli Tomasz w swoim komentarzu do metafizyki Arystotelesa (13 XX s. 455).

/5.6/ Q. 75, 2, c. Obecnie wolno spożyć pokarm na godzinę przed przyjęciem komunii św. Lekarstwo i wodę - bezpośrednio przed przyjęciem. Tu i w dalszych rozważaniach Tomasz uwzględnia przepisy! prawa kościelnego, obowiązujące w XIII wieku.

/ 51 / Q. 75, 2 ad 3. Tomasz ma tu na myśli substancję w ogólności, wychodząc z założenia, że jeśli są akcydensy, to coś musi stanowić ich podłoże. Charakter tego podłoża stanowi przedmiot dalszych analiz (11).

Nazwa „postacie" nie pokrywa się z nazwą „akcydensy". Przez wyraz „postacie" zostaje uwydatniony moment poznawalności zmysłowej. Natomiast pewne relacje, chociaż są akcydensami, nie są zmysłowo poznawalne.

/58/ Q. 75, 3. W związku z tym artykułem nasuwa się konieczność przypomnienia sensu spotykanych tu nazw. Najbardziej ogólne pojęcia są oznaczane wyrazami: byt, coś, rzecz. Coś co nazywamy bytem, może istnieć realnie albo może być koncepcją /byt myślny). Może to być konkretny osobnik albo jakiś zespół dający się ująć jako pewna całość. Jeżeli to coś istnieje, mówimy o „bycie w akcie", jeśli zaś aktualnie nie istnieje, ale może istnieć, mówimy o „bycie w możności". Bytem w akcie jest również anioł, określany niekiedy jako „substancja oddzielona". W analizie filozoficznej „istnienie" jakiegoś bytu odróżniamy od jego „istoty", która w bytach złożonych z materii i formy stanowi podłoże akcydensów, określających dany byt konkretny w jego istnieniu hic et nunc. Każdy byt złożony z materii i formy może przestać istnieć przez przemianę, czyli przez utratę formy poprzedniej a uzyskanie nowej, albo, przynajmniej w teorii, może być unicestwiony. Każdy konkretny byt jest więc bytem w możności do stania się innym bytem (DFC I 276; RF 17/1969/3 s. 32 i s. 34; 36 II s. 105; 80 s. 93, s.148-221).

/59/ Q. 75, 3, 2. Materia zawsze jest możnością, ale nie zawsze pełni funkcję tworzywa. Najczęściej mamy do czynienia z materią już ujętą w jakąś formę, która pozwala daną rzecz zaliczyć do określonego rodzaju i gatunku. Z kontekstu widzimy, że chodzi tu o zmianę samej rzeczy, a nie tylko jej właściwości. To, co jest punktem wyjścia przemiany, normalnie ulega rozkładowi. Powstaje coś nowego. Ten nowy byt

zaczyna istnieć, podobnie jak istniał poprzedni. Ale ani istota nowego bytu nie jest istotą poprzedniego, ani istnienie tego bytu nie jest istnieniem poprzedniego, choć materia może być ta sama (15 s. 146; 16 I s. 318).

/60/ Q. 75, 3, c. Pierwiastki /elementy/: ogień, powietrze, woda, ziemia zob. /48/; 84 s. 8-11).

/61/ Materia pierwsza nie jest bytem rzeczywistym, ale jest możnością w stosunku do wszelkich bytów złożonych z materii i formy (80 s. 190; 81 s. 742).

/62/ Ruch lokalny - zmiana miejsca w przestrzeni.

/63/ Postacie - dostrzegalne zmysłowo właściwości Eucharystii.

/64/ Q. 75, 4, 1. Przemiana - jedna z odmian „ruchu".

<table>
<tr><th colspan="10">Ruch</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Wsobny (np. myśl)</td><td colspan="2">Przemiana metafizyczna (całego bytu)</td><td rowspan="3">unicestwienie</td><td colspan="2">Przemiana fizyczna (formy substancjalnej)</td><td colspan="4">Przemiana fizyczna (formy akcydentalnej)</td></tr>
<tr><td>stworzenie</td><td>przeistoczenie</td><td rowspan="2">powstawanie</td><td rowspan="2">rozkład</td><td rowspan="2">momentalna</td><td colspan="2">stopniowa</td><td rowspan="2">Zmiana jakościowa</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Ruch lokalny</td><td>rośnięcie</td></tr>
</table>

Wyrazu „ciało" Tomasz używa niekiedy mając na myśli jakąś bryłę; kiedy indziej jakiś byt, w skład którego wchodzi materia (18 s. 23; DFC I s. 194; RF 1966 z. 3, s. 53 /Burczyk/). W tym drugim przypadku zostaje zaakcentowana w sposób ogólny złożoność danego bytu, ten moment, że składa się on z materii oraz formy.

/65/ Q. 75, 4, 2. Wyraz forma oznacza tu formę substancjalną. Przemiana pokarmu w nowego człowieka. Przykład ten jest zrozumiały tylko w świetle nauki średniowiecznej o rozmnażaniu się ssaków (16 I s. 558; 19 s. 309; /50/).

/66/ Q. 75, 4, 3. Przez wyrażenie substancja Ciała Chrystusa zaakcentowano tu ważny moment. Syn Boży stając się Ciałem wszedł na ten świat i przyjmując jego uwarunkowania stał się konkretnym człowiekiem.

/67/ Q. 75, 4, c. Istnieje ścisła zależność między przyczyną sprawczą a przyczyną formalną /czyli formą/, działaniem przyczyny sprawczej a powstaniem nowej formy. Zarówno wyraz forma, jak wyraz przyczyna został tu użyty w tym znaczeniu, w jakim używał tych wyrazów Tomasz korzystający z nomenklatury Arystotelesa. Nazwy „forma" i „przyczyna" spotykamy u Tomasza w różnych kontekstach. Oba pojęcia oznaczone tymi wyrazami pozostają w korelacji z pojęciem „bytu". Powiązania istniejące między poszczególnymi bytami Tomasz ujmuje w schemacie czterech przyczyn. Para tych przyczyn, mianowicie: przyczyna materialna /materia/ i przyczyna formalna /forma/ tworzą wspólnie substancję danej rzeczy, warunkującą jej istnienie jako bytu odrębnego od innych, choć powiązanego z nimi wielorakim podobieństwem. Zasadniczym podobieństwem wszystkich bytów konkretnie istniejących jest właśnie to, że one istnieją. Istnienie każdego bytu stworzonego zostaje zrealizowane przez tak zwaną przyczynę sprawczą i zmierza ku jakiemuś określonemu celowi /przyczyna celowa/. Przyczyna sprawcza jest w tym przypadku aktem, aktualizuje istnienie bytu mającego powstać w rezultacie przemiany. Przemiana przyrodzona musi uwzględniać możliwości związane z materią danego bytu. Aktualizacja przemiany polega na tym, że byt, będący punktem wyjścia przemiany, staje się tworzywem bytu powstającego w jej wyniku.

Uproszczenia, z którymi spotykamy się w objaśnieniach tłumacza, wynikają nie tylko z braków popularyzatora wiedzy filozoficznej. Jak stwierdza Gardeil, Arystoteles i Tomasz nie stworzyli pełnej syntezy w dziedzinie nauk o przyczynach (20 XXVI s. 345; 34 s. 61-67, 101, 106; 36 II s. 113 i 106 oraz IV s. 126; 42 s. 119 i 294).
/68/ Powiedzenie, że Bóg jest aktem nieograniczonym na pierwszy rzut oka przeczy temu, co Tomasz stwierdził na początku Sumy Teologicznej, że nie możemy wiedzieć, czym Bóg jest (16 I s. 13). Zdanie przytoczone w tekście mówi jednak, czym Bóg nie jest, bo to że On jest, Św. Tomasz już wykazał poprzednio. Samo istnienie już jest aktem (34 s. 7 i 237-245; Zdybicka Z. w: Logos i Ethos. Kraków 1971. S. 185).
/69/ Przeistoczenie /transsubstancjacja/ - termin techniczny, przyswojony przez Kościół na oznaczenie przemiany dokonującej się w momencie konsekracji eucharystycznej. Na temat przeistoczenia istnieje olbrzymia literatura. Odnośne spekulacje nie są bezpłodne: pozwalają pogłębić życie kontemplacyjne w oparciu o mszę

św., a jednocześnie ułatwiają zrozumienie sensu praktykowanych form eucharystycznego kultu (11; 23 s. 83 i 91; Duquoc Ch. w; RSPT 53/1969/3 s. 429; Gutwenger E. w: ZKT 1966, 2 s.186; 44 s. 112-118, 131, 156-166, 178; 64 s. 13, 19, 32, 39-43; 65 s. 42; Sala G.B. w: ZKT 92/1970/ s. 8, s. 21-34; 74 s. 26, 31, 40,44, 50, 54, 95-101; 78 I s. 30; Journet Ch. W: NV 46/1971/3 s. 166-171).

/70/ Q. 75, 5, 4. Podmiotem akcydensów jest z reguły substancja konkretnego bytu jednostkowego (1.6 I s. 230 i s. 444 oraz 20 XI s. 82; 36 IV s. 152 i 164; Gilson E. Tomizm. Warszawa 1960. S. 252).

/71/ Q. 75, 5 ad 4. Podobieństwo pomiotu. Przy zmianach jakościowych podmiotem jest substancja rzeczy podlegającej przemianie. Przy zmianie substancjalnej, to znaczy takiej, kiedy dana porcja materii przyjmując nową formę staje się inną rzeczą; podmiotem jest materia. Tu żaden z tych przypadków nie zachodzi. Dlatego Tomasz użył wyrażenia „na podobieństwo podmiotu".

/72/ Q. 75, 6. Forma substancjalna chleba jest to jakiś element realnego bytu, coś co wyodrębnia daną porcję materii, wpływając na powstanie dyspozycji potrzebnych do pełnienia funkcji chleba. Forma substancjalna łącznie z materią dają substancję chleba. Zarówno substancja, jak jej części składowe nie dadzą się wyodrębnić metodami fizykalnymi, ani żadną inną stosowaną w dziedzinie nauk szczegółowych. Można je wydedukować jedynie w oparciu o intuicję i rozumowanie (por. /50/; Geiger L.B. RSPT 31/1947/1 s. 10; por. 20 IX s. 127 i XXIV s. 291, s. 292 oraz XXV s. 340).

/73/ Q. 75, 6, c. Forma - wyraz wieloznaczny. Formy istniejące oddzielnie od materii - substancje oddzielone. Są to aniołowie i dusze zmarłych (por. DFC I s. 307; 20 XXIV s. 32 i 279 oraz XXV s. 340).

/74/ Q. 75, 6 ad 1. W średniowiecznej Europie wierzono, że przy pomocy techniki można istoty żywe wyprowadzić z materii nieorganicznej i że z brudu lęgnie się robactwo.

/75/ Q. 75, 7, c. Przestwór - swobodny przekład łacińskiego słowa „diaphanum". Nazwa ta oznaczała jakikolwiek materialny ośrodek /stały, płynny czy gazowy/, który pod wpływem bodźca zewnętrznego stawał się przezroczysty i wydzielał światło. Arystoteles sądził, że źródłem światła są zmiany jakościowe w ośrodku potencjalnie przezroczystym (15 s. 147; 84 s. 73-92).

/76/ Q. 75, 7 ad 1. Nie chodzi tu o pierwszeństwo co do czasu, ale o źródło wszelkiego ruchu na niebie, które według nauki średniowiecznej samo porusza się dokoła ziemi ruchem jednostajnym. Ruchem tym miał kierować motor niematerialny i nie podlegający zmianom. Posługując się terminologią przyjętą od Arystotelesa, Tomasz niekiedy zmieniał znaczenie terminów i w stosunku do współczesnych teorii astronomicznych zachowywał pewien dystans (HGS s. 266 i 546; 84 s. 65).
/77/ Q. 75, 8, c. Synekdocha /ogarnienie/ jest to figura retoryczna, polegająca na użyciu nazwy jakiejś całości lub ogółu przedmiotów dla oznaczenia części lub jednego przedmiotu /albo na odwrót/ SJP.

Nazwy „forma" i „materia" powietrza w danym kontekście są niezrozumiałe dla ludzi, których interesują wyłącznie skład chemiczny powietrza. W średniowieczu wyrazem powietrze oznaczano jeden z „pierwiastków". Za podmiot każdego z czterech „pierwiastków" uważano „materię pierwszą" (13 XVI s. 338; Picard G. W: LTP 22/1966 s. 209; /60/ i /61/).
/78/ Q. 75, 8 ad 3. Przyczyna Pierwsza - Bóg, źródło wszelkich przyczyn (/69/; 20 XXIV s. 287; i 20 XXVI s. 345).
/79/ Q. 75, 8 ad 4. Możność bierna charakteryzuje rzecz podlegającą przemianie. O Bogu nie możemy powiedzieć, że jedną z Jego cech jest „możność", nie ma w nim żadnej potencjalności, jest „Aktem Czystym" (15 s. 97; /68/; 38 s. 348).
/80/ Q. 76, 1, 1. Kluczową nazwą w tym zagadnieniu jest w dalszym ciągu wyraz substancja. W tym kontekście „bóstwo" jest abstrakcyjnym ujęciem konkretnej substancji: „Bóg". Ciało i dusza - to są substancje niezupełne, połączone z sobą tworzą zupełną substancję: „Człowiek" (por. 20 XXIV s. 45 i s. 101 oraz s. 106). Do substancji zaliczymy również formę oddzieloną od materii, czyli anioła.
W Chrystusie mamy przypadek specjalny: szczytową jedność dwóch natur o różnym sposobie bytowania. Przemyślenie tej prawdy, Tajemnicy Wcielenia, daje pewien wgląd w Tajemnicę Eucharystii.
/81/ Q. 76, 1, 2. Zarówno wyraz łaciński „caro" podobnie jak wyraz „corpus" tłumaczymy zazwyczaj na polski wyraz „ciało". Żeby uwypuklić problem wysunięty w zarzucie, tłumacz zamiast wyrazu „ciało", dał słowo „organizm". Tłumaczenie nieścisłe, jeżeli chodzi o sam wyraz „corpus", ale liczące się z zasadniczą myślą

zarzutu i sensem ogólnym artykułu.

Problem, co należy rozumieć pod wyrażeniem „Ciało Chrystusa w sakramencie Eucharystii", był gorąco dyskutowany w teologii. Dopóki Kościół pierwotny powtarzając słowa wypowiedziane przez Chrystusa przy ustanowieniu Eucharystii brał po prostu ich najgłębszą treść, jako ścisłe zjednoczenie w ofierze i dziękczynieniu z Ofiarą Chrystusa Pana na Golgocie, cały następujący wywód mógł się wydawać zbytecznym. Teologowie prawosławni wypowiadają się w tym sensie. Tomasz musiał się jednak liczyć z faktem racjonalizującego podejścia do tajemnic wiary, które na Zachodzie zaznacza się już od początków średniowiecza. Dziś, dzięki lepszemu poznaniu języka, którym posługiwał się Chrystus, nie mamy już tych trudności, przed jakimi stanęli teologowie średniowieczni. Ciało i Krew - to 'jeden termin oznaczający człowieka. Oddzielenie krwi od ciała w pojęciu ówczesnych oznaczało śmierć (J 6, 51; 46 ss. 254,255, 261, 262, 265, 276, 277; 64 ss. 13, 18).

/82/ Q. 76, 1, c. Pojęcie współbytowania ma wyjaśnić, w jaki sposób pod każdą z postaci sakramentu Eucharystii jest obecne nie tylko Ciało lub nie tylko Krew Chrystusa, ale też Jego dusza i nie wymienione podczas konsekracji części Chrystusowego człowieczeństwa, podobnie jak nauka o unii hipostatycznej /zjednoczeniu osobowym/ ma uzasadnić fakt, że wszędzie tam, gdzie jest to człowieczeństwo, jest również Chrystus--Bóg.

Mówiąc o sposobie istnienia jakiegoś bytu, św. Tomasz odróżnia sposób substancjalny od sposobu akcydentalnego. To zagadnienie poświęca przede wszystkim rozpatrzeniu substancjalnego sposobu istnienia Chrystusa w Eucharystii. Dotyczy to istoty sakramentu. Dalsze artykuły poświęca rozpatrzeniu relacji środowiska do Chrystusa eucharystycznego (U; DFC I s. 175 i s. 419; 23 s. 94; Journet Ch. W: NV 1969/1 s. 4; 58 /Megivern J.J. historia problemu/ s. 38-235; 88 s. 330).

/83/ Q. 76, 1 ad 3. Obecne na modlę substancji - to znaczy wszędzie, gdzie jest sakrament, tam jest Chrystusowe Ciało i działa na swój sposób, nie zmieniając swojej struktury, ale i nie uzależniając od niej swego działania. Substancja - to coś niepodzielnego i niepoznawalnego przy pomocy zmysłów. Później pomieszano pojęcie „substancji" z pojęciem „ilości" /19; 50/; 37 s. 141).

/84/ Natura i substancja - synonimy. Natura - to byt w aspekcie działania, substancja

zaś - to byt w aspekcie istnienia. Działanie jest ściśle związane z istnieniem i na odwrót (16 I s. 156; 20 XXIV s. 32; 38 s. 335).

/85/ Q. 76, 2 ad 1. Autorem tekstu cytowanego jest pseudo-Ambroży. W ciągu wieków ten tekst podlegał modyfikacjom 17 s. 397). Na temat roli krwi dla oczyszczenia duszy według Starego Prawa zob. komentarz Łacha w: Pismo Święte Nowego Testamentu X s. 402. Poznań-Warszawa 1959.

/86/ Q. 76, 3, 1. Nieskończoność wykracza poza wszelkie granice. Natomiast forma każdego ciała jest ograniczona jego materią, akcydensy zaś - substancją (16 I s. 33; Lubański w: RF z 3, s. 103).

/87/ Q. 76, 3, c. Rozciągłość jest podstawową cechą każdego ciała, jest czymś mierzalnym. Substancja zaś jest czymś niedostępnym dla poznania zmysłowego. Pomieszanie pojęcia rozciągłości z pojęciem substancji było źródłem wielu błędów (41 I s. 146 i s. 227).

/88/ Q. 76, 3 ad 1. Liczba jest odmianą, akcydensu ilości. Akcydensowi temu Tomasz poświęca szczególną uwagę w dalszym ciągu traktatu. Do akcydensu ilości zostały zaliczone te elementy świata materialnego, które podlegają pomiarowi. Stanowią one przedmiot nauk szczegółowych (41 I s. 147; Lubański M. W: RF 1966 z. 3. s. 106).

/89/ Q. 76, 3 ad 2. Istnienie w kosmosie jest istnieniem na modłę ilości mierzalnej. Istnienie na modłę substancji, czyli niezależne od akcydensów charakteryzujących konkretne ciała w znanej nam czasoprzestrzeni, jest czymś niepojętym, choć odczuwalnym.

/90/ Q. 76, 5, 2. Za Arystotelesem wierzono, że cały wszechświat jest czymś wypełniony. Z twierdzeniem przytoczonym w zarzucie spotkamy się jeszcze w XV wieku. Dyskusje na temat sakramentu Eucharystii wpłynęły na rewizję przyjętego poglądu odnośnie przestrzeni, próżni itp. (Crombie A.C. Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej. Warszawa 1960.1 s. 92 i II s. 50-55; 84 s. 22).

/9I/ Q. 76, 5, 3. Według poglądu przyjętego przez Tomasza, każda rzecz konkretna jest określona przez 10 kategorii, z których jedna /substancja/ jest podłożem pozostałych dziewięciu /akcydensów/. Istnieją więc rzeczy o określonej strukturze i wymiarach /akcydens ilości/, o określonych cechach jakościowych /akcydens jakości/, zajmujące w określonym czasie określone miejsce /akcydensy czasu i miejsca/, oddziałujące na

środowisko i podlegające oddziaływaniu /akcydensy działania i doznawania/, pozostające w jakimś stosunku do innych rzeczy /akcydens relacji/, zajmujące określoną pozycję /akcydens położenia/ i coś posiadające / dotyczy ludzi - akcydens mienia (DFC I s. 125; 54 s. 325).

Lokalizacja polega na zajęciu miejsca w przestrzeni w taki sposób, że żadne inne ciało nie może wypełnić miejsca już zajętego (41 I ss. 162 i 250-255; Crombie A.C. tamże I s. 99; 40 s. 200).

/92/ Q. 76, 5, c. Każde ciało musi być w jakimś miejscu, ale może być w nim przez swoje wymiary, przez swoją substancję /jak dusza ludzka/, przez swoją moc /jak aniołowie/ i jeszcze inaczej /jak Ciało Chrystusa w sakramencie/ (37 s. 83; 44 s. 133).

/93/ Q. 76, 7. Istota uwielbiona - ktoś z niebian.

/94/ Q. 76, 7, c. Intelekt przemieniony przez chwałę przysługuje tym, którzy oglądają Boga w Jego Istocie (por. 20 XXVI s. 354).

/95/ Q. 76, 7 ad 3. Anioły - szatan (XXVI s. 327).

/96/ Q. 76, 8, c. Zjawisko krwawiących hostii, wspomniane przez św. Tomasza, mogło mieć czysto przyrodzony charakter. Obserwowano je w Europie Zachodniej w XV wieku dość często. Biskupi i synody nakładają ostre kary w tym okresie za organizowanie kultu krwawiących hostii (31 I s. 487; 58 s. 43; LThK II ss. 548 i 578).

/97/ Q. 77, 1. Wyraz akcydensy spotykamy tu obok wyrazu postacie. Wolno je używać zamiennie, mając na myśli właściwości chleba. Trzeba jednak pamiętać o tym, że pojęcia oznaczone przez te nazwy nie pokrywają się z sobą (/28/; /70/; /91/; 11).

/98/ Q. 77, 1, 2. Określenie, czyli definicja, w terminologii Tomasza oznacza słowne ujęcie danej rzeczy (16 I s. 64; 20 XXV s. 308).

99/ Q. 77, 1, 4. Wymienione przez Tomasza byty złożone istnieją samoistnie; konkretne istnienie tych bytów jest określone przez ich właściwości i relacje, czyli przez ich akcydensy. O istocie oraz istnieniu akcydensów w ogóle można mówić tylko w rozważaniach abstrakcyjnych (por. 54 s. 427).

/100/ Q. 77, 1, a. Przytoczone zdanie pochodzi z czasów późniejszych. Spotkamy je u Lanfranka /XI wiek/ (17 s. 422).

/101/ Q. 77, 1, c. Przyczyną Pierwszą jest Bóg. Stworzenie może być tylko przyczyną

pochodną /78/; (DFC I s. 129; 54 s. 483).

/102/ Q. 77, 1 ad 2. W logice klasycznej określano istotę jakiejś rzeczy przez rodzaj i różnicę gatunkową, przy czym treść pojęcia, oznaczonego przez nazwę rodzaju, i jego zakres powinny być ściśle określone. Treści i zakresu pojęcia bytu nie możemy określić (41 I s. 116; 18 ss. 14-18, 45 i 51; 54 s. 93; /58/).

/103/ Q. 77, 2. Zamiast terminu rozciągłość dajemy niekiedy nazwę wielkość. Upoważnił do tego sam Tomasz mówiąc, że wyraz „rozciągłość" może być użyty w sensie przenośnym na oznaczenie wielkości. Po polsku możemy mówić o wielkiej duszy, wielkim rozumie itp. Nie powiemy natomiast o „rozumie rozciągłym" /87/.

/104/ Akcydensy - elementy zmienne jakiegoś bytu, jakiejś rzeczy, wyznaczające sposób jej istnienia hic et nunc (54 s. 109; /28/; /57/; /70/).

/105/ Q. 77,2, 3. Każde ciało, a więc byt złożony z materii i formy, jest rozciągłe. Cecha ta jest ściśle związana z jego materialnością i jest koniecznym warunkiem istnienia tego ciała.

/106/ Q. 77, 2, c. Jeżeli podmiotem zmiany jest materia, to z potencjalnością tego podmiotu są związane dyspozycje do przyjęcia nowej formy substancjalnej, a co za tym idzie, do zrealizowania nowego bytu (54 s. 387).

/107/ Jednostkowanie. Istnienie konkretnych bytów materialnych jest uwarunkowane taką porcją materii nacechowanej dyspozycjami, by ukształtowana przez formę substancjalną mogła się stać podłożem cech i relacji przysługujących wyłącznie danemu jestestwu. Każda jednostka wraz ze swoimi akcydensami jest czymś konkretnym i niepowtarzalnym. Niepowtarzalność dotyczy w równej mierze substancji i akcydensów (54 s. 412. DFC I s. 369).

/108/ Próbę schematycznego przedstawienia różnych znaczeń terminu forma w nauce średniowiecznej mamy w dziele: „Wtajemniczenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu. Poznań 1930. s. 76. Mamy tam następującą tabelkę:

<table>
<tr><td colspan="4">Formy</td></tr>
<tr><td rowspan="2">zewnętrzne</td><td colspan="2">wewnętrzne
kształtujące</td><td rowspan="2">samoistne</td></tr>
<tr><td>substancjalne</td><td>przypadłościowe</td></tr>
</table>

Byty materialne są bytami złożonymi z materii i formy. Formy bez materii - to albo produkt abstrakcji /byt myślny/, albo substancje duchowe samoistne /Bóg, aniołowie/. Tu mówiąc o formach oddzielonych bytujących samoistnie św. Tomasz ma na myśli substancje duchowe samoistne /aniołowie/ (20 XXIV s. 280; /73/; 84 s. 46).

/109/ Wyraz podmiot jest różnie rozumiany (wystarczy zestawić skorowidze w następujących poważnych pracach: Gardeil H.D. Initiation a la Philosophie de s. Thomas d'Aquin, Paris 1952-1954 i Saint Thomas: „L" Être et 1'esprit. Textes choisis. Paris 1964; zob. /70/; /71/).

/110/ Q. 77, 2 ad 3. Podstawowymi elementami substancji złożonej są: materia i forma substancjalna. Niektóre akcydensy są wyznaczone przez dyspozycje materii, inne przez formę (27; Mazierski S. W: FR 17/1969/ 3, ss. 46, 47, 51).

/111 / Q. 77, 3, 1. Chodzi tu o podobieństwo zasadnicze, mianowicie: o sposób istnienia danej rzeczy.

/112/ Q. 77, 3 ad 3. Podstawowe akcydensy - to ilość i jakość. Elementy mierzalne danej rzeczy określa ilość, dyspozycje - jakość (por. 16 Is.152).

Jakości czynne - to takie jak: ciepło, zimno, w ogóle te, dzięki którym jakaś rzecz wywiera wpływ na inne rzeczy. Jakości bierne - pozostałe akcydensy, bardziej bezpośrednio związane z materią (,16 I s. 328 i s. 372).

/113/ Q. 77, 4, 3. Zniszczenie jakiejś rzeczy polega na zmianie formy substancjalnej, przy czym materia stanowiąca podmiot tej formy pozostaje nienaruszona. Możliwość całkowitego unicestwienia materii w sposób przyrodzony była rzeczą nie do

pomyślenia. Ze zniszczeniem jednego bytu wiąże się powstanie innego (DFC I ss. 195, 318).

/114/ Q. 77, 5, 1. Kościół stale naucza o fizycznej obecności Chrystusowego Ciała w sakramencie Eucharystii, naucza też o Jego niezniszczalności. W filozofii istnieją przesłanki rzucające pewne światło na niesprzeczność powyższych założeń. Jedna z nich - to przekonanie, że forma może zapanować nad materią. W człowieku - jak mówili Ojcowie Kościoła - może dokonać się „przebóstwienie". Wiemy, że Ciało Chrystusa w sakramencie Eucharystii jest tym samym Ciałem, które zrodziła Maryja. Ciało to nie uległo zniszczeniu po śmierci i jest w niebie. Tylko teraz między nami a Nim powstała nowa relacja. I tu został podchwycony ważny moment przez teologów nowej daty, opracowujących zagadnienie transfinalizacji i transsignalizacji. Chodzi o dokładniejsze określenie tej nowej relacji między nami a Chrystusowym Ciałem (11; 20 XXVI s. 191; 44 s. 135-144; 83 s. 79-98).

/115/ Q. 77, 5, c. Wierzono wprawdzie w nieograniczoną możliwość przemiany substancjalnej, ale możliwość tej przemiany, wobec braku jakiegokolwiek uzasadnienia Tomasz uważa za wykluczoną.

/116/ Q. 77, 6, 2. Twierdzenie oczywiste z punktu widzenia nauki Kościoła o wiecznym przeznaczeniu i o godności osoby ludzkiej. Sformułowanie wynika z tomistycznego pojęcia substancji i akcydensów (por. 20 XXIV s. 52).

/117/ Q. 77, 6, a. Przytoczona glosa daje tu komentarz różniący się od przyjętego przez obecnych biblistów. Św. Paweł mówi prawdopodobnie o nadużyciach w czasie tak zwanej agapy, poprzedzającej nabożeństwo eucharystyczne (Pismo św. Nowego Testamentu w 12 tomach. Tom VII. Poznań 1965. S. 232).

/118/ Q. 77, 7, c. Zmysł wspólny -zdolność całościowego ujmowania struktur, na które składają się doznania zmysłowe człowieka (DFC I s. 702; 16 I s. 381; 20 XVII s. 175). Zmysł ten, obok innych organów wewnętrznych poznania zmysłowego, takich jak: wyobraźnia, władza osądu i pamięć, gra ważną rolę przy korzystaniu z sakramentu Eucharystii.

/119/ Q. 78. Formą sakramentu nazywamy słowa wygłaszane przez kapłana przy realizacji sakramentu Eucharystii w imieniu Chrystusa Pana, z Jego ramienia, i z upoważnienia Kościoła. Forma ta jest istotną częścią sakramentalnego znaku i nie

może być zmieniana dowolnie. W sakramencie Eucharystii formę stanowią słowa, którymi Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy przemienił chleb i wino w Ciało i Krew swoją. Że ścisłe określenie formy jest ważne, dowiodły tego przeżycia księży w obozach w czasie ostatniej wojny. Ale wysuwane są dwie zasadnicze trudności: Brak niezbitych źródłowych przekazów co do brzmienia formy w czasach najdawniejszych. Wiążą się z tym różnice zdań między poszczególnymi Kościołami, podobnie jak istnieją różnice co do roli kapłana przy dokonywaniu konsekracji eucharystycznej oraz co do samego sposobu konsekrowania. Wobec zmiany klimatu w stosunkach między kościelnych, materiał nagromadzony podczas polemik trwających całe wieki pozwolił obiektywnie spojrzeć na próby ujęcia nauki o realizacji Najświętszego Sakramentu, lepiej wykorzystać rezultaty nowych badań naukowych w dziedzinie historii liturgii oraz mocniej podbudować tezy o jednoczącej roli Eucharystii. Dowodzą tego dokumenty Urzędu Nauczycielskiego w naszym Kościele, poczynając od soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej, poprzez dekrety Stolicy Apostolskiej, aż do ostatniego wydania mszału rzymskiego (10; EF l£ s. 84; 23 s. 64; 31 I 8. 259; 37 s. 173; 44 ss. 138 i 151; LThK VII s. 1251).

W liturgii Kościołów wschodnich niekiedy trudno odróżnić element istotny w wypowiedzi konsekratora od akcydentalnego, chociaż wszędzie istnieje świadomość skutecznego działania sakramentalnej formy. Ostatnie polemiki w Kościele Katolickim świadomość tę nieco przyćmiły.

Kościół nawiązując bezpośrednio do słów Chrystusa, przekazanych przez Apostołów i Ewangelistów a skomentowanych przez Ojców Kościoła, orzeczenia Soborów i Papieży, ostatnio zmodyfikował w pewnych szczegółach naukę o formie sakramentu Eucharystii.

/120/ Q. 78, 1, 2. Przy opracowaniu nowego mszału wprowadzono poprawkę uwzględniającą postulat wyrażony w tym zarzucie.

Autorem homilii, na którą powołał się tu św. Tomasz, był prawdopodobnie Faustus z Rietz. 17 s. 393.

/121/ Q. 78, 1, 4. O nieprzemijającej aktualności poruszonego problemu świadczy różnica zdań istniejąca między teologami w obozach koncentracyjnych w czasie ostatniej wojny. O wartości subiektywnej i o znaczeniu społecznym mszy św.,

odprawianej w warunkach niecodziennych zob. Kozłowiecki A. Ucisk i strapienie (Pamiętnik więźnia, 1939-1945. Kraków 1967. Ss. 246, 273, 288, 417, 426, 502).
/122/ Q. 78, 1 ad I. Zdanie cytowane przez Tomasza zostało wzięte z traktatu „De Sacramento Altaris", napisanego przez Lotariusza Segni, zanim został papieżem i przybrał imię Innocentego III.
/123/ Q. 78, 1 ad 4. Kanon mszy św. Nazwy poszczególnych części mszy św. ostatnio zostały zmienione. To co św. Tomasz nazywa kanonem, dziś nazywamy pierwszą modlitwą eucharystyczną. Prócz niej mamy do wyboru jeszcze trzy inne modlitwy eucharystyczne. Słowa konsekracji we wszystkich są jednakowe. 10. Na temat słów warunkujących ważność mszy św. i skuteczność przemiany eucharystycznej do niedawna w Kościołach chrześcijańskich istniała rozbieżność poglądów. Dziś, po reformie liturgicznej, obserwujemy zasadnicze zbliżenie między Kościołami w tej sprawie. Stanowisko Kościoła Katolickiego co do istotnych momentów mszy św. w sposób zwięzły przedstawia A.M. Roguet w książce „Msza święta dzisiaj" Kraków 1972; (por. AK /Lewandowski B./ w n. 367 r. 1970; 30 s. 100; 31 ss. 270, 272-273, 278; 52 ss. 237-284; Meyendorff J w: Conc. 4/1967 ss. 53-56; 64 s 22-24; 82 ss. 23-31).
/124/ Q. 78, 2, c. Każde słowo ma tu nieocenioną wagę. Słowo „jest" w tej wypowiedzi nie gra tylko roli łącznika między podmiotem a orzeczeniem w zdaniu, lecz przede wszystkim stwierdza fakt istnienia Chrystusowego Ciała hic et nunc (por. C. Fabro w: Le Retour au Fondement de 1'etre. Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui. 1963. S. 192; 44 ss. 44 i 167-173-, 13 X ss. 302, 432 i XII s. 227).
/J 25/ Q. 78, 2 ad 2. Pod wyrazem „znak" rozumiemy tu zespół czynników zewnętrznych zmysłowo-postrzegalnych, warunkujących skuteczność udzielanego sakramentu, a stanowiących zarówno punkty zaczepienia dla wiary ludu Bożego, jak i drogi, którymi działa Duch Święty w Kościele 12 ss. 69, 71, 239; 44 s. 39-43 i s. 57-60; DFC I ss. 680, 717).
/126/ Q. 78, 3, 2. Substancja formy - tu w znaczeniu istota formy.
/127/ Q. 78, 3, c. Moc Krwi Chrystusa nie jest w Kościele kwestionowana. Natomiast co do formy sakramentu Eucharystii, zwłaszcza w odniesieniu do konsekracji wina, opinie tomistów były podzielone. Istnieją też pewne różnice w praktyce liturgicznej

Kościołów wschodnich (11; 83 s. 259).
/128/ Q. 78, 3 ąd 1. W czasach św. Tomasza udzielano komunii św. pod dwiema postaciami, choć już zaczęto wprowadzać nową praktykę komunii pod postacią chleba.
/129/ Q. 78, 3 ad 3. Autor listu do Hebrajczyków, na który powołuje się św. Tomasz, jest nieznany. Pewna jest wiadomość, że od czasów najdawniejszych list ten należał do kanonu Pisma św. (zob. Pismo 12 tomach, List do Hebrajczyków. Opracował S. Łach. Poznań 1959; Biblia Tysiąclecia. Poznań-Warszawa 1971).
/130/ Q. 78, 3 ad 9. Te dwa słowa: „tajemnica wiary" określają istotny aspekt sakramentu Eucharystii w sposób niesłychanie prosty. W nowym porządku mszy zostały jednak przesunięte na moment po konsekracji wina, ponieważ brak dowodów, że wypowiedział je Chrystus przy ustanowieniu Eucharystii.
/131 / Q. 78, 4, c. Wierzymy, że słowa konsekracji po raz pierwszy wypowiedział Chrystus przed swoją Męką, upoważniając Apostołów do pójścia w Jego ślady i korzystania z lego mocy. Człowieczeństwo Chrystusa Pana, narzędzie Jego bóstwa jest źródłem mocy zaktualizowanej i działającej za pośrednictwem kapłana celebrującego mszę św. Człowieczeństwo to jest narzędziem, którym posługuje się przy konsekracji cała Trójca Przenajświętsza. Spór między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem co do roli Ducha św. przy przemianie eucharystycznej, w świetle wypowiedzi św. Tomasza wydaje się bezprzedmiotowy. To, co on mówi o zjednoczeniu dwóch natur w Chrystusie, o jedności Osoby, uzasadnia powyższe przekonanie (34 s. 214; 35 s. 141-143; Garrone G.M. w: L'Eucharistie source de vie, lien d'unité Paris 1969. S. 9-31; 46 ss. 287-292 i 337; 65 s. 36-39; 72 s. 232; 89 ss. 17, 43-52).
/132/ Q. 78, 5, c. W sakramencie Eucharystii słowa konsekracji są znakiem tego co się dokonało, a zarazem tego co trwa: Ofiary Chrystusa i Kościoła. Ale są też znakiem, który tworzy nową rzeczywistość w świecie. Funkcja sakramentu Eucharystii polega więc na sygnalizowaniu obecności Chrystusa a jednocześnie tworzeniu Jego Ciała Mistycznego. Realizacja tego sakramentu jest oparta na posłuszeństwie Chrystusowi, znajdującym swój wyraz w odprawianiu mszy św., w coraz to nowych warunkach i - w miarę upływu czasu - przy zmieniającym się składzie osób biorących w niej udział.

Intelekt praktyczny oraz intelekt spekulatywny są to dwie nazwy oznaczające

dwie różne funkcje umysłu ludzkiego, stanowiącego jedną władzę (16 I s. 391; 20 XVII s. 144; XXVI s. 340; 34 s. 278-291; 36 I s. 236-239).
/133/ Q. 78, 6, 2. Ilość zanurzeń przy realizacji sakramentu chrztu nie jest elementem istotnym nawet samego znaku. W różnych okresach historii Kościoła przepisy różnie tę sprawę regulowały (16 IV s. 418).
/134/ Q. 79, "1, c. Wspaniale syntetyczne ujęcie roli sakramentu Eucharystii w życiu ludzkim. Mowa tu o miłości wlanej (11; 12 s. 207; 20 XVI s. 28; 34 s. 247; 83 s. 229-242; Romaniuk K. W: Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego 92 s. 91).
/135/ Q. 79, 1 ad 1. Doskonałe zjednoczenie z Bogiem jest celem naszego życia, osiągalnym po śmierci w niebie. Tu mowa o niedoskonałym zjednoczeniu, które jest zadatkiem przyszłego szczęścia (12 ss. 147, 893).
/136/ Q. 79, 1 ad 2. Mowa tu o lasce uświęcającej i o miłości wlanej. Cnota miłości wlanej /posługujemy się wyrazem „cnota", bo odpowiedniejszego nie mamy/ przejawia się w dążeniu do dobra Bożego. Może ona wzrastać w nieskończoność, obejmując swoim zakresem wszystko co stanowi przedmiot miłości Boga, więc wszelkie stworzenie na niebie i na ziemi. Sięga w wieczność (20 XI s. 285. XXV s. 110-117; 11; /134/).
/137/ Q. 79, 1 ad 3. Kościół łączy sakrament Eucharystii z przeznaczeniem człowieka do wiecznego szczęścia, w którym ma uczestniczyć nie tylko dusza, lecz i przemienione ciało ludzkie po końcu świata. W jednej z aklamacji po podniesieniu, według nowego mszału uczestnicy mówią: „głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale" (,10; 11; 12 s. 855; 20 XI s. 212; XXVI s. 334-335; 83 s. 179-180; 91 s. 117-120).
/138/ Q. 79, 2, c. Wszystkie powyższe momenty uwzględnia encyklika Pawła VI o sakramencie Eucharystii (11). W ciągu wieków dzielących nas od momentu ustanowienia tego sakramentu teologowie i praktyka liturgiczna Kościoła, a także powszechna świadomość ludu Bożego mocniej akcentowała jeden z przytoczonych wyżej momentów.
/139/ Q. 79, 3, 1. Grzech śmiertelny - wielkie zło duchowe, polegające na: zerwaniu kontaktu z Bogiem, który jest źródłem miłości i szczęścia; zniekształceniu obrazu

Boga w człowieku; rozdarciu wewnętrznym, wynikającym ze świadomego zignorowania Bożych praw, rządzących życiem duchowym (12 s. 849; 20 IX s. 356; 22 s. 42-43; 27 s. 509; 35 SS. 34-37 i 48-49; 37 s. 145; 83 s. 112-134).

/140/ Q. 79, 3, c. Usprawiedliwienie - uwolnienie od grzechu, dokonane przez Boga. Poprzez usprawiedliwienie człowiek osiąga stan łaski uświęcającej, staje się przybranym bratem Chrystusa, dzieckiem przybranym Boga (12 s. 161; 20 XXV s. 360/361; XXVI s. 332; 35 ss. 137, 142 i 39; Blaser P. w: Bibeltheologisches Wörterbuch. Styria 1959. S. 283-301).

/141/ Q. 79, 5, c. Do istoty pobożności nie należą jej akty zewnętrzne. Pobożność według Tomasza jest wewnętrznym aktem religijności, „wewnętrznym aktem woli". Tu wyraz pobożność został użyty w tym znaczeniu (11; 16 III s. 411; 70 s. 57; Grześkowiak J. w: AK 64/2).

/142/ Q. 79, 6, c. Profilaktyczne znaczenie Eucharystii obszernie omawia dekret Kongregacji Soboru z 20.XII.19O5 (ASS).

/143 / Q. 79, 6 ad 1. Omawiany rezultat rozpatrujemy w aspekcie 4 przyczyn, zob. /67/.

/144/ Q. 79, 7, c. Przytoczone słowa wzięto z mszału rzymskiego z 1963 r. Por. /123/.

/145/ Q. 79, 7, 3. Eucharystia jest sakramentem i ofiarą - sakramentem realnej obecności Chrystusa i utrwaloną we mszy św. Jego ofiarą na krzyżu. Nawiązując do swoich rozważań o Męce Chrystusa 20 XXVI s. 161) św. Tomasz ukazuje stopniowo momenty pozwalające nam głębiej ująć rolę mszy św. w życiu chrześcijańskim. Chrystus jest Głową wszystkich ludzi (20 XXIV s. 162), toteż zależnie od zaangażowania się w akcji Chrystusa nad odnową świata, każdy człowiek korzysta z owoców Eucharystii. Sakrament ten stanowi najcenniejszy wkład w życiu narodów, a zespolenie w Eucharystii ofiary Chrystusa z momentem Jego realnej obecności poprzez Chrystusowe kapłaństwo stanowi niewyczerpane źródło sił działających w kierunku odnowy. Papież Paweł VI porusza ten temat w swoich przemówieniach raz po raz (11; 12 ss. 49, 65. 149, 165, 177, 193, 207, 223, 383, 417, 427, 453, 585, 687, 757, 763;por. Max Thurian, w: Vers 1'Intercommunion, Maison Marne 1970 s. 32).

/146/ Q. 79, 8, 1. Mówiąc o uczcie duchowej mamy tu na myśli nie tylko duchowe spożywanie Chrystusa w sakramencie i w duchowym kontakcie z Chrystusem, lecz

także jedność z Nim, znajdującą swój wyraz w zjednoczeniu z Kościołem przez wiarę i miłość (70 s. 159; /16/).

/147/ Q. 79, 8, c. O różnicy między grzechem powszednim a śmiertelnym zob. 20 XII s. 225. O łasce zob. 20 XXVI s. 322, s. 359; o miłości zob. 20 XVI s. 19; Xvii s. 173; /136/; 78 I ss. 8, 24, 30, 66; Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II. Poznań-Warszawa 1970 s. 635.

Duchowe orzeźwienie, płynące z Eucharystii, neutralizuje depresję ogarniającą ludzkość w momentach zwrotnych dziejów, poczynając już od pierwszego okresu prześladowań Kościoła aż po okres ludobójstwa XX wieku. Por. Kozłowiecki A. Ucisk i Strapienie Pamiętnik więźnia 1939-1945. Kraków 1967).

/148/ Q. 80. Komunia św. jest posiłkiem duchowym. Na wielu obszarach kuli ziemskiej ludzie muszą się ograniczyć do /duchowego kontaktu z Chrystusem Panem i duchowej komunii.

Papież święty Pius X w dekrecie z 2O.XII.19O5 r. przypomniał o wartości komunii św. sakramentalnej. Do godziwego przyjęcia Najświętszego Sakramentu wymaga się, żeby przystępujący do komunii był ochrzczony, wolny od grzechu ciężkiego, przyjmował sakrament w sposób wolny od przymusu i był fizycznie dysponowany. Szczegółowe przepisy co do tego ostatniego warunku Kościół ustala biorąc pod uwagę okoliczności miejsca i czasu oraz sytuację pragnących przyjąć sakrament /Polacy w obozach lub na przymusowych robotach w czasie ostatniej wojny/. Obok obiektywnej wartości sakramentu i tego, co on daje poszczególnym osobom, korzystającym z niego bezpośrednio, ostatnio został dowartościowany moment społeczny komunii św. wiernych. Komunia św. należy do istoty mszy św. Stąd wynikają odpowiednie zalecenia Kościoła co do sposobu przystępowania do Najświętszego Sakramentu w czasie mszy. Fizyczna nieobecność na mszy nie pozbawia jednak możności korzystania z komunii (por. ASS 1905/6, s.401; 11; /142/).

W czasach św. Tomasza komunię św. przyjmowano pod dwoma postaciami. Stąd problem poruszony w punkcie 12.

/149/ Q. 80, 1 ad 1. Każdy sakrament działa w sposób swoisty, odpowiadający celowi, dla którego został ustanowiony (/6/ ; 12/).

/150/ Q. 80, 1 ad 3. Pragnienie to powinno mieć charakter decyzji, chwilowo niewykonalnej z powodów niezależnych od osoby zainteresowanej (/16/; 88 s. 273).
/151/ Chrzest ognia = chrzest pragnienia. W ścisłym tego słowa znaczeniu chrztem nazywamy sakrament udzielany człowiekowi przez polanie wodą i wygłoszenie sakramentalnej formy. Ale skutki sakramentu w duszy ludzkiej są osiągane przez działanie Ducha Świętego każdemu, kto się zespoli z Chrystusem przez uczestnictwo w Jego Męce, które może się zrealizować przez przelanie krwi dla Chrystusa albo przez skruchę połączoną z pragnieniem przyjęcia chrztu. Stąd nazwy: chrzest krwi i chrzest pragnienia. Ten ostatni nosi tu nazwę chrztu ognia (16 IV s. 421).
/152/ Q. 80, 2, 2. Predestynowani = ci, którzy osiągną zbawienie (20 XXV s. 336). Aniołowie święci w przeciwstawieniu do aniołów upadłych. Obraz Kościoła wziętego w tym aspekcie mamy w Apokalipsie.
/153/ Q. 80, 2, c. Przykładem tak przyjętej komunii św. może być fakt, jaki miał miejsce w jednym z obozów koncentracyjnych w czasie ostatniej wojny. 39 pastorów ewangelickich zdecydowało się skorzystać z komunii w czasie mszy, która miała być odprawiona przez księdza katolickiego za specjalnym pozwoleniem władz obozowych, oczekujących na wizytę królowej włoskiej. Ksiądz katolicki, który miał odprawić mszę św., wyraził zgodę i obiecał udzielić komunii św. pastorom. Do sakramentalnego przyjęcia komunii z rąk celebransa nie doszło z przyczyn niezależnych od księży. Faktycznie jednak komunia miała miejsce w czasie tej mszy.
/154/ Q. 80, 2 ad 1. Chleb aniołów - nazwa spotykana w Biblii na oznaczenie chleba eucharystycznego (19 II s. 303). /155/ Q. 80, 3, 1. Wiara ukształtowana nazywamy taką wiarę, która przeobraża całą strukturę psychiczną człowieka, stanowiąc podstawę dla nadziei oraz miłości (20 XV s. 65-70 i s. 88-90; XXVI s. 170 i 345; RBL 1970 s. 125).
/156/ Q. 80, 3, 2. Eucharystia - tajemnica wiary. Zrozumienie tego faktu decyduje o skuteczności duszpasterzowania. /157/ Q. 80, 3, a. Mowa tu o śmierci duchowej, która cechuje grzesznika. Grzesznik - to ten, kto ma grzechy na sumieniu, albo ten, kto chce grzeszyć. W obu przypadkach zasadniczym momentem jest nastawienie woli. Nawrócenie wyraża się w skrusze i postanowieniu poprawy (16 IV s. 435).
/158/ Q. 80, 3, c. W starożytnej Grecji istniały trzy teorie tłumaczące trawienie.

Tomasz za pośrednictwem Alberta Wielkiego przejął teorię Arystotelesa (20 XXVI s. 350).

/159/ Q. 80, 3 ad 2. Problem korzystania z sakramentu Eucharystii przez inowierców jest obecnie rozpatrywany przez teologów chrześcijańskich. Tu mowa o tak zwanej komunii otwartej, co do której Kościół Katolicki wysunął pewne za-strzeżenia, zwłaszcza jeśli chodzi o osoby należące do kościołów protestanckich (Fiolet H. w: Conc Nr 44 s. 22-28; Miziołek W. w: „W nurcie zagadnień posoborowych" V s. 378. Warszawa 1972).

/160/ Q. 80, 3 ad 3. Zagadnienie poruszone tu przez św. Tomasza było przedmiotem sporów w średniowieczu. Powodem było pomieszanie pojęć „akcydens" i „postać". Postacie sakramentu Eucharystii pełnią funkcję znaku, symbolu tego co się dokonuje w sakramencie, podczas kiedy akcydens jakiegoś ciała konkretyzuje daną substancję w jego realnym bytowaniu hic nunc. (por.ZKT 1961 s, 265; Landgraf A.M.). Dogmengeschichte der Friihscholastik. Regensburg 1955 cz. 3. t. II, s. 207-222).

/161/ Q. 80, 4, c. Eucharystia jest znakiem podwójnej łączności: znakiem jedności z Chrystusem i znakiem jedności z Kościołem. Człowiek przystępujący do komunii mając na sumieniu grzech ciężki kłamie podwójnie. Tragizm sytuacji znika sprawującego sakrament Eucharystii dobrze przedstawił Graham Green w powieści „Moc i chwała" W-wa 1967. (Por. 83 s. 157; s. 169).

/162/ Q. 80, 4 ad 1. Wiara ukształtowana dynamizuje życie człowieka, wskazuje cel i określa środki (/155/; 16 III s. 35).

/163/ Q. 80, 4 ad 4. W starożytności pogan nie dopuszczano do spoglądania na Eucharystię ze względu na obawę przed denuncjacją; później zaś, żeby nie narazić na zniewagę samego sakramentu. Wśród teologów średniowiecznych, jeśli chodzi o ludzi obarczonych ciężkim grzechem, panowały co do tej kwestii różne opinie (17 s. 443).

/164/ Q. 80, 5 ad 2. Tu pozorna sprzeczność % twierdzeniem Tomasza zawartym w q. 80, 3 ad 2. Mamy tu inny kąt widzenia. Tam uwypuklono sakramentalność aktu, tu jego ocenę moralną, która uwzględnia stopień świadomości i nastawienie woli osoby przystępującej do komunii św. (88 s. 328). /165/ Q. 80, 6, 3. Była to jedna z form tak zwanego sądu Bożego, polegającego na tym, że osobę podejrzewaną o popełnianie przestępstw poddawano próbie, która miała wykazać jej niewinność (31 I s. 433).

/166/ Q. 80, 6, c. Twierdzenie zrozumiałe w średniowiecznej Europie chrześcijańskiej, ponieważ sądy świeckie za najwyższą normę, przynajmniej w zasadzie, uważały prawo Boże. /167/ W okresach prześladowań Kościoła aktorzy pełnili często funkcje specjalne: bawili gawiedź budząc najniższe instynkty i pełniąc w ten sposób rolę narzędzia do walki z chrześcijaństwem. Ale już synody wczesnego średniowiecza nie wykluczają możliwości udzielania komunii św. aktorom. Pozbawiano tylko tych, którzy pornografię traktowali ex professo (31 I s. 331).
/168/ Q. 80, 6 ad 3. Sądy Boże, czyli ordalia grały wielką rolę w średniowieczu. Próba rozpalonego żelaza, jedna z form takiego sądu, polegała na tym, że oskarżony o popełnienie przestępstwa musiał przejść po rozżarzonych lemieszach, nieść rozżarzone żelazo, lub itp. Zagojenie się ran w ciągu paru dni stanowiło dowód niewinności podejrzanego. Próba ta, jak i pozostałe formy ordaliów, były wprawdzie zakazane przez Kościół, ale w Europie zachodniej stosowano je w praktyce sądowej aż do czasów nowożytnych włącznie, choć w okresie późniejszym już pod zmienioną nazwą. Jedną z form takiego sądu Bożego były pojedynki (/165/; DFC I s. 612; LThK IV S. 1131).
/169/ Q. 80, 7, c. Wykład i dysputa - to dwie zasadnicze formy nauczania na uniwersytetach średniowiecznej Europy. Wykład polegał na kursorycznym przedstawieniu materiału przeznaczonego do zapamiętania, a stosowano go przy objaśnianiu przeczytanego tekstu. Dysputa miała na celu pogłębienie wiedzy uczestników. Dobierano tu nie tylko zagadnienia o dużym ciężarze gatunkowym. Jako temat do dysputy wysuwano niekiedy problem stworzony ad hoc, mający ukazać różne aspekty zagadnienia zasadniczego. Św. Tomasz w Sumie Teologicznej korzysta ze swego doświadczenia na polu pracy pedagogicznej, a biorąc żywy udział we współczesnym życiu umysłowym dobiera zagadnienia pasjonujące ówczesne sfery uniwersyteckie Europy zachodniej (29 s. 84, s. 91; Dozois C. w: RUO 1963 s. 29-30).
/170/ Nasienie - nadwyżką krwi. Pogląd ten Tomasz przejął od Arystotelesa za pośrednictwem Alberta Wielkiego (Crombie A.C. Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej, W-wa 1960, I s. 186).
/171/ Q. 80, 7 ad 2. Chleby pokładne - to rodzaj ofiar składanych przez Żydów w świątyni Jerozolimskiej na znak wiecznego przymierza między Bogiem a narodem

wybranym (Biblia Tysiąclecia s. 141).
/172/ Uczynki ciała. W pierwszych wiekach Kościoła powstrzymanie się od stosunków płciowych w noc poprzedzającą przyjęcie komunii św. uważano za nakaz ściśle obowiązujący. Takie przekonanie przetrwało na wschodzie do ostatnich czasów. Ilustracją tego jest życie księdza Jana Kronsztadzkiego /Siergiewa/ (24; 31 I s. 323).
/173/ Q 80, 8, 5. Święte Tajemnice, czyli Misteria = Eucharystia. Nazwa ta przetrwała dotąd w teologii wschodniej /Swiatyje Tajny/ (52 s. 26 i passim).
/174/ Tertia, Sexta, Nona - nazwy godzin przeznaczonych na odmówienie poszczególnych części kapłańskiego oficjum. Łaciński wyraz „nona" oznacza tu godzinę trzecią po południu, stosownie do żydowskiej rachuby czasu, rozpoczynającej dzień od godziny szóstej rano. W dalszym ciągu przekładu godziny będą podawane według rachuby dzisiejszej.
/175/ Q. 80, 8 ad 4. Postem naturalnym nazywa Tomasz post polegający na całkowitym powstrzymaniu się od pożywienia, to co my nazywaliśmy postem eucharystycznym. Obecnie przepisy Kościoła dotyczące tego postu zostały złagodzone. Wystarczy powstrzymać się od spożywania posiłku na godzinę przed przyjęciem komunii św. Wodę i lekarstwo wolno spożyć bezpośrednio przed jej przyjęciem.
/176/ Q. 80, 9, c. Udzielanie chorym komunii św. wyłącznie pod postacią wina praktykowane jest również dziś w niektórych obrządkach wschodnich.
/177/ Q. 80, 9 ad 2. Energumeni - to osoby znajdujące się pod władzą szatana, ale do nich w pierwszych wiekach naszej ery zaliczano również chorych psychicznie, epileptyków itp. W IV -VII wieku brali oni udział w liturgii stojąc razem z pokutnikami przed wejściem do świątyni, a w najlepszym razie w przedsionku, za katechumenami, czyli przygotowującymi się do chrztu. Po uznaniu za wyleczonych i odbyciu długiego postu, trwającego 20 do 40 dni, oraz po udzieleniu im wielkanocnej komunii św. dopuszczano ich do Eucharystii razem z innymi. W razie grożącego niebezpieczeństwa śmierci wymienione tu rygory pomijano. Z upływem czasu dyscyplina została złagodzona (KH I s. 1294).
/178/ Komunia opętanych. Z popularnego w średniowieczu poglądu, że choroba psychiczna lub nerwowa jest przejawem działania złego ducha, nie wynika pogląd że

nie ma chorób psychicznych, niezależnych od ingerencji szatana, wyznawany w swoim czasie powszechnie. Nowoczesna psychiatria europejska szuka gdzie indziej źródeł choroby, chociaż nie zawsze potrafili uporać się z tym problemem (por. Etudes Carmelitaines. 1937 IV, vol. 1; 1938 X, voj^ 2). Ostatnio da-je się zauważyć tendencja skłaniająca się do przywrócenia zdrowia psychicznie chorym, uważanym za chorych nieuleczalnie (20 XXVI ss. 327, 328, 332).

/179/ Q. 80, 9 ad 3. Komunia św. dzieci, św. Pius X przypomniał w dekrecie z 8.VIII.191O r. już nie tylko o dopuszczalności, ale o potrzebie wczesnej komunii św. dzieci. Od tego czasu tam, gdzie to możliwe, praktykuje się ją coraz częściej i z coraz to większą świadomością potrzeby.

/180/ Q. 80, 10 ad 5. Częsta komunia św. Dzisiejsze zalecenia Kościoła idą o wiele dalej. Od czasu dekretu św. Piusa X ograniczenia w tej dziedzinie były stopniowo znoszone. Masowe przystępowanie katolików do komunii nawet w dni powszednie jest ułatwione przez praktykę udzielania Eucharystii wyłącznie pod postacią chleba. Sobór Watykański II zaleca również wiernym Kościołów wschodnich częste lub nawet codzienne przyjmowanie komunii św. (12 s. 287; (por. 31 I ss. 348-359; 78 I s. 76; 83ss.l38,149).

/181 / Q. 80, 11, c. Okoliczności oraz język, w jakim zostały wygłoszone słowa: „Czyńcie to na moją pamiątkę", skłaniają teologów do nadawania tym słowom specjalnego znaczenia. Chodzi tu o uobecnianie faktu, który się dokonał w czasie Ostatniej Wieczerzy, uroczystego zawarcia przymierza między Bogiem a lego ludem w momencie zapoczątkowania Chrystusowej Męki. Męka ta dokonała się raz jeden, ale jest uobecniana w każdej Mszy św. (32 ss. 18-40).

/182/ Q. 80, 12 c. W okresie XVI do połowy XX wieku w Kościele Rzymsko-Katolickim wiernym udzielano komunii św. tylko pod postacią chleba. Po Soborze Watykańskim II zaczęto w pewnych wypadkach udzielać komunii św. pod obu postaciami również osobom: świeckim, przy czym decyzję co do konkretnych sytuacji, w jakich może być udzielona komunia pod dwoma postaciami, pozostawiono biskupom. W czasach św. Tomasza wierni przyjmowali jeszcze komunię w ten sposób (58 ss. 34-48; Kokoszka F. w: HD 1965/4 ss. 206-209) Charles Michel-Jean w: La Maison-Dieu N. 85 r. 1966 ss. 168-175).

/183/ Q. 81. Okoliczności zewnętrzne ustanowienia sakramentu Eucharystii Tomasz omawiał obszernie w swoich wcześniejszych pracach o charakterze egzegetycznym. Ale i w Sumie Teologicznej 193 razy przytacza teksty dotyczące opisu Ostatniej Wieczerzy, w czasie której dokonała się pierwsza msza św. W zagadnieniu 81 św. Tomasza interesuje przede wszystkim stosunek. Chrystusa do sakramentu Eucharystii w dniach od Ostatniej Wieczerzy do Zmartwychwstania. Ukazany tu został związek między Najświętszym Sakramentem, Ostatnią Wieczerzą, Męką Chrystusa a mszą św. (5; 12 s. 65; Von Allmen w L'Eucharistie. Marne 1970 ss. 141-146). /184/ Q. 81, 1 ad 3. Mówimy o wzroście łaski habitualnej, ponieważ prócz łaski uświęcającej składa się na nią cały zespół cnót wlanych oraz darów Ducha św. (15 ss. 416-418; 16 II s. 575; 20 XXVI s. 359).
/185/ Q. 81, 2, a. Misteria = sakramenty. /186/ Q. 81, 3 ad 3. Problemy związane ze sposobem obecności Ciała Chrystusa i uobecnienia Jego Męki w sakramencie Eucharystii nie zostały dotąd naświetlone w sposób, który by zaspokoił ambicje intelektualne katolickich teologów. Pożądane jest jednak dopracowanie tych zagadnień, ponieważ można się spotkać w rozmowach prywatnych z katolikami, z przecenianiem roli akcydensów współbytujących z substancją Chrystusowego Ciała i Chrystusowej Krwi. Mówi się nieraz: „Dlaczego ksiądz nie chce pić wina na tym przyjęciu. Przecież pije to samo wino przy ołtarzu?"
Dla życia chrześcijańskiego i owocnego korzystania z sakramentu Eucharystii nie wystarcza świadomość realnej obecności Chrystusa w tym sakramencie, ważne jest uświadomienie sobie faktu, że przyjmując komunię św. zostajemy wchłonieni przez Chrystusa, stajemy się cząstką żywą Jego Ciała Mistycznego, przez które działa Jego bóstwo i człowieczeństwo, jednoczymy się z Nim w sposób substancjalny (5; 11; Wetter Fr. w: AK 64/1972/1 ss. 30-48; Martimort A.G. w: L'Eucharistie source de vie, Hen d'unité. Paris 1969, ss. 33-81). /187/ Q. 82. Dziś kapłana nazywamy sługą, rzadziej szafarzem sakramentu. Kapłaństwo nowotestamentowe bierze swój początek na Ostatniej Wieczerzy, jest swoistym uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa, który sprawując Eucharystię mówi o sobie: .Jestem pośród was, jak ten co służy /Łk 22, 27/. Toteż słusznie już Skarga, mówiąc o kapłanie katolickim, nazywa go niekiedy sprawcą sakramentu, kiedy indziej usługującym, uwypuklając w ten sposób moment

konsekracji i moment komunii (12 ss. 451, 757; Łuczyński OJ. w: RTK XII z. 2, s. 60: Lamirande E. w: LTP 22/1961/1 s. 109; OR N. 1148 z 17.XII.1971).
/188/ Właściwa funkcja kapłana. Problem ten został jednoznacznie rozstrzygnięty przez Kościół Katolicki, ale rozmaicie jest rozstrzygany poza Kościołem. W nowoczesnym ujęciu kapłaństwa niekiedy mocniejszy akcent kładziemy na sam moment reprezentacji kapłaństwa Chrystusowego, kiedy indziej na moment funkcji służebnej w Ciele Mistycznym Chrystusa. W praktyce oba te momenty muszą być zharmonizowane (Journet Ch. w: NV 44/1969/1 s. 1).
/189/ Heretycy - to chrześcijanie odrzucający niektóre prawdy wiary. Schizmatycy - to chrześcijanie nie uznający zwierzchnicej władzy papieża nad Kościołem powszechnym. Ekskomunikowani - ci którzy na podstawie decyzji władz kościelnych zostali na pewien okres czasu pozbawieni prawa korzystania z komunii św. Od czasu papieża Jana XXIII w oficjalnych wypowiedziach Kościoła zamiast powyższych nazw spotykamy nazwę: „bracia odłączeni" (20 XXV s. 330).
/190/ Q. 82, 1, c. Kapłan pełni swoją właściwą funkcję Z ramienia, czyli w imieniu i z upoważnienia Chrystusa, który jest ofiarnikiem Nowego Przymierza jedynym i niezastąpionym (11; 12 s. 45; 12 s. 163/4; 33 ss. 54, 68-69; 71 ss. 120, 122; 82 ss. V, XVII i XXII). Teologowie prawosławni mocniej uwypuklają rolę Trójcy Przenajświętszej w sakramencie Eucharystii (78 II s. 131).
/191/ Q. 82, 1 ad 4. Oleje święte używane w Kościele Katolickim konsekruje biskup w Wielki Czwartek. Znamy trzy ich rodzaje: 1) krzyżmo używane przy sakramencie bierzmowania, przy wszelkich innych konsekracjach oraz po udzieleniu sakramentu chrztu, pod koniec obrzędu; 2) olej katechumenów, służący do namaszczenia kandydata przystępującego do chrztu; 3) olej chorych, którym posługujemy się podczas udzielania sakramentu namaszczenia chorych.
/192/ Biskup fundamentem ustroju Kościoła. Twierdzenie to ma swoją podstawę w Piśmie św. Świadomość tego faktu została wielokrotnie potwierdzona przez autorytatywne wypowiedzi poczynając od Ignacego Antiocheńskiego /wiek 1/11/ aż po ostatnie konstytucje i dekrety soborowe (12 ss. 63, 177-201, 355-399, 998; de Lubac H. w: AK 64/1972/2 s. 256).
/193/ Q. 82, 2, c. Koncelebra uwypukla jedność Kościoła lokalnego, skupionego

dokoła osoby biskupa, a nawet tam gdzie we mszy św. koncelebrowanej biorą udział sami księża, ten sposób odprawiania mszy św. umacnia braterskie więzy między kapłanami (Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów o Kulcie Tajemnicy Eucharystycznej z 25 maja 1967 Por 12 s. 69).

/194/ Q. 82, 3, 1. Św. Wawrzyniec, diakon, jeden z najbardziej czczonych męczenników w Kościele Rzymskim. Jego śmierć /f 258/ zapoczątkowała liczne konwersje i upadek pogaństwa w Rzymie.

Św. Sykstus II, papież, męczennik t 258.

/195/ Q. 82, 3, a. W pierwszych wiekach Kościoła laicy niekiedy dostarczali Eucharystię więźniom lub chorym. W czasie II wojny światowej praktykowano to w obozach koncentracyjnych. Ostatnio na prośbę episkopatu francuskiego Stolica Apostolska udzieliła pozwolenia korzystania z pośrednictwa laików, jeżeli istnieje konieczność (OR N. 1060 z 10.IV.1970).

/196/ Q. 82, 3 ad 1. Diakoni w pierwszych wiekach naszej ery byli pomocnikami apostołów, potem - biskupów. Do najwybitniejszych należą: św. Szczepan i św. Filip, wymienieni w Dziejach Apostolskich, później: św. Wawrzyniec w Rzymie /III w./ i św. Efrem Syryjczyk z IV w., doktor Kościoła.

W czasie przed II Soborem Watykańskim święcenia diakona otrzymywał kleryk, jako ostatnie przed święceniami kapłańskimi. Posiadał już pewne prawa i spełniał pewne funkcje w nabożeństwach publicznych, ale w życiu zewnętrznym Kościoła nie odgrywał żadnej roli.

Sobór Watykański II przewidział możliwość święcenia diakonów do stałej pomocy w duszpasterstwie, tam gdzie zdaniem biskupów brak księży uniemożliwia dostateczną opiekę w tej dziedzinie (12 s. 201; AAS vol. LIX z 7.VIII.1967).

/197/ Q. 82, 5, 3. Wyraz „oświecony" w ciągu wieków zmieniał swoje znaczenie. Św. Justyn w II w. używa tego terminu mając na myśli ochrzczonych. Pseudodionizy stopień oświecenia uzależnia od stopnia bliskości stworzenia do Boga (KH I s. 1335).

/198/ Q. 82, 6 ad 3. Członki Chrystusa, czyli Jego Ciała Mistycznego. Termin ten został użyty po raz pierwszy przez św. Pawła dla uwypuklenia więzi istniejącej między chrześcijanami i łączącej ich z Chrystusem (Rz 12, 5; DFC I 460). Spotykamy się z tą nazwą również w dokumentach Soboru Watykańskiego II (12 s. 1009).

/199/ Q. 82, 7. Św. Tomasz mówiąc o „heretyku" ma na myśli człowieka, który świadomie i z uporem odrzuca jakąś prawdę wiary, głoszoną przez Kościół, a tym samym swój własny sąd stawia na miejsce wiary. Niezawiniony błąd w sprawach wiary nie czyni człowieka heretykiem (16 III s. 50. Por. H89J).
/200/ Q. 82, 8, c. Charakter sakramentalny kapłaństwa sprawia, że ochrzczony i wy bierzmowany mężczyzna staje się dysponentem największej łaski udzielonej ludziom przez Chrystusa, niezależnie od walorów osobistych danego człowieka (11; SM I s. 1226).
/201/ Q. 82, 9, a. Mowa tu o św. Hermenegildzie, męczenniku z VI wieku. Pamięć jego Kościół Katolicki czcił 13 kwietnia.
/202/ Q. 82, 9, c. Ostatnio w związku z ruchem ekumenicznym Kościół Katolicki pozwala katolikom brać udział w nabożeństwach liturgicznych, odprawianych w innych Kościołach oraz Wspólnotach chrześcijańskich, a w pewnych wypadkach korzystać z komunii św. w Kościele prawosławnym (Tygodnie modlitw o zjednoczenie chrześcijan; Miziołek W. w: „W nurcie zagadnień posoborowych" V s. 373).
/203/ Q. 82, 10 ad 3. Obecnie kapłani chorzy i niewidomi mogą brać czynny udział, odprawiać mszę w koncelebrze wspólnie z innymi kapłanami (Instrukcja św. Kongregacji Obrzędów z 7.III.1965 r.).
/204/ Q. 83. Ryt sakramentu Eucharystii. W tej dziedzinie jesteśmy świadkami zmian. Praca nad odnową liturgii szła dwoma torami. Z jednej strony chodziło o wydobycie ze skarbca Tradycji tego, co się mogło wylegitymować pochodzeniem od Chrystusa i Apostołów, i co stanowi integralną część wiary Kościoła, odpowiadającą potrzebom i możliwościom modlitwy publicznej.

Z drugiej strony chodziło o takie ustawienie poszczególnych elementów liturgii i zastosowanie takich środków przekazu, żeby w tej modlitwie mogli brać czynny udział ludzie o dzisiejszej mentalności, należący do różnych narodów i sfer.

Praca nad reformą liturgii pod egidą Ducha Świętego i przy wykorzystaniu osiągnięć nauki teologii doprowadziła do stworzenia syntezy, w której centrum ukazała się msza św. z całym bogactwem form, ujawniającym w zmienności czasów i miejsc różne aspekty Chrystusowej Ofiary. Lepiej teraz rozumiemy sparafrazowaną

dewizę kartuzów: „Świat się zmienia, lecz krzyż trwa". (Rocznik 59. A AS; 10; 11; Paweł VI w OR N. 1041 z 28.XI.1969; 12 ss. 27-69, 71, 85, 165; DC 18/1971 s. 866; Małaczyński Fr. w: AK 64/1972/2 ss. 291-303; Betz w: SM I s. 222; 28 ss. 63-66 i 158-160; Journet Ch. św: NV 1959 N. 4 ss 303-307; 50 ss. 11-14; Maritain I. w: NV 43/1968/1 ss. 2-35; 66 ss. 34-36; 70 ss. 18-43 Roguet A.M. Msza święta dzisiaj. Kraków 1972; Scheeben M.J. Handbuch der katholischen Dogmatik 2. VI 2. Freiburg 1954 s. 302; 82 ss. 125, 133, 134; 83 ss. 187-197, 204, 206-218; 88 II ss. 266-269,, 281-289, 294-298, 338-360; 91 ss. 60-68, 69-86 104-107, 117).

/205/ Q. 83, 1, 1. Immolacja w Starym Prawie polegała na złożeniu krwawej ofiary przez rytualne zabicie zwierzęcia przeznaczonego na ofiarę. W znaczeniu przenośnym oznacza całkowite i dobrowolne poświęcenie siebie dla jakiejś sprawy (DFC I s. 365; 27 ss. 324, 325; 50 ss. 15, \6\ 66 ss. 39-43; .68 s. 107; 71 ss. 123, 124; 89 s. 70; 44 ss. 190-203).

/206/ Q. 83, 2 ad 1. Dziel Męki Pańskiej = Wielki Piątek. Głowa nasza, Jezus Chrystus.

/207/ Q. 83, 2 ad 2. Introit we wszystkich mszach odprawianych w uroczystość Bożego Narodzenia mówi o narodzinach Chrystusa. W nowym mszale jest większa swoboda wyboru tekstów (10).

/2O8/ Q. 83, 2 ad 3. Dzień Pański = niedziela. Po ostatnim soborze mocniej zaakcentowano charakter chrystologiczny tego dnia. Przed soborem teksty liturgiczne łączyły niedzielę raczej z tajemnicą Trójcy Św.

Ze względu na potrzeby Kościołów lokalnych Święcenia mogą być obecnie udzielane również w inne dni tygodnia.

/209/ Q. 83, 2 ad 5. Dziś obserwujemy większą rozmaitość i swobodę, kontrolowaną przez władze kościelne. Mogą być odprawiane msze prywatne i msze w niewielkich grupach, a także w miarę potrzeby 2, 3 i więcej razy dziennie, zwłaszcza na terenach, gdzie wymaga tego brak księży (10; 11; 61 ss. 129-131).

/210/ Q. 83, 3, 2. Wieczernik - duży pokój przeznaczony dla gości w górnej części prywatnego domu.

/211/ Q. 83, 3, 7. Palie ołtarzowe. Prawdopodobnie chodzi tu o ołtarzowe obrusy. Z biegiem czasu mniejsza część takiego obrusa po usztywnieniu stała się dzisiejszą pałką

(31 II ss. 114 i 178).
/212/ Q. 83, 3 ad 1. Sceną Męki Chrystusa cały świat. Jasne jest, że chodzi tu o Ciało Mistyczne Chrystusa. Krzyż zakończył Jego ziemską wędrówkę, ale nie stanowi kresu obecności Chrystusa na Ziemi (13 XVI s. 93; por. Zizioulas J. w: L'Eucharistie ss. 62-75).
/213/ Mensa ołtarzowa, czyli płyta kamienna, przykryta obrusami /teraz wystarczy jeden obrus/, a mieszcząca w sobie relikwie świętych męczenników. Na mensie składane są dary ofiarne, chleb i wino, na czas liturgii ofiary.
/214/ Święte przedmioty. W oryginale mamy zwrot: „sacra mysteria ad id officium pertinentia". Tłumacz ze względu na kontekst, idąc za przykładem dominikanów angielskich, pozwolił sobie w tym miejscu na pewną licencję. W mniemaniu, że Tomasz miał na myśli „mystaria", nie „mysteria", przetłumaczył to jak wyżej.
/215/ Q. 83, 3 ad 2. Konsekracji ołtarza dokonuje biskup jednocześnie z konsekracją kościoła. Każdy z przedmiotów używanych w czasie ofiary eucharystycznej ma symboliczne znaczenie i reprezentuje jakiś związek między tą ofiarą a Męką Chrystusa (31 II ss. 65-67, 80; 50 s. 14; 62 ss 332-336).
/216/ Ołtarz przenośny, czyli portatyl. Jest to kamień konsekrowany niedużych wymiarów, używany we mszy polowej lub odprawianej tam, gdzie nie ma stałego ołtarza. Zawiera w sobie relikwie świętych. Obecnie księża katoliccy korzystają niekiedy z antymensjum /kawałek płótna z relikwiami/. Antymensjum jest używane zasadniczo w Kościołach wschodnich (DFC I ss. 599, 1389).
/217/ Q. 83, 3 ad 3. Oczyszczenie i egzorcyzmowanie - czynności przewidziane rytuałem a zmierzające do usunięcia zanieczyszczeń fizycznych i tego wszystkiego, co może stać na przeszkodzie sprawowaniu liturgii (por. DFC I s. 635).
/218/ Rekoncyliacja - obrzęd liturgiczny następujący po profanacji kościoła, ołtarza, cmentarza itp., a polegający na przywróceniu miejscom zbezczeszczonym ich pierwotnego charakteru sakralnego (25).

Wróg - tu szatan.

/219/ Nawiedzenie konsekrowanego kościoła - jeden z warunków uzyskania odpustu zupełnego w pewne dni roku.
/220/ Baptysterium - budowla kościelna, służąca w dawnych czasach do udzielania

chrztu (DFC I s. 86).
/221 / Q. 83, 3 ad 4. Dedykacja kościoła. Termin techniczny, który może oznaczać: 1) akt poświęcenia jakiegoś kościoła, 2) uroczystość liturgiczną, połączoną z tym poświęceniem, 3) rocznicę, czyli święto doroczne tego poświęcenia (EK IV s. 96).
/222/ Q. 83, 3 ad 5. Obecnie Kościół nie przywiązuje takiej wagi do materialnego wystroju miejsca sprawowania ofiary eucharystycznej. Obserwujemy szereg eksperymentów w tej dziedzinie. Chodzi głównie o skoncentrowanie uwagi uczestników nabożeństwa na akcji danej chwili. We mszy św. są dwa takie punkty: stół słowa Bożego i ołtarz. Niekiedy odprawia się mszę św. na stole przykrytym.
/223/ Q. 83, 3 ad 7. Korporał - kawałek płótna, na którym w czasie ofiary eucharystycznej leży chleb przygotowany do konsekracji i stoi kielich z winem.

Szereg przepisów liturgicznych, określających wymagane elementy szat i kościelnej bielizny używanej przy sprawowaniu sakramentów, w ciągu wieków ulegało zmianom. Ostatnia reforma liturgiczna przewiduje możliwość daleko posuniętych przystosowań w tej dziedzinie (31 II ss. 111, 114; Institutio Generalis Missalis Romani z r. 1969, punkt 287 i 288; Wiadomości Diecezjalne Lubelskie 44/1970/11 s. 244).
/224/ Q. 83, 4, 9. Słownik Języka Polskiego wymienia 6 zasadniczych znaczeń wyrazu „ofiara". W nomenklaturze kultowej wyraz „ofiara" oznacza dar składany bóstwu. Między darem składanym personifikacji przyrody w jej różnych przejawach a darem składanym na uczczenie i przebłaganie jedynego Stwórcy i władcy świata istnieje zasadnicza różnica. Ofiary przewidziane przez Stare Prawo, podobnie jak te, które przewiduje lub relacjonuje Prawo Nowe, mają na celu przebłaganie i uwielbienie jedynego Boga, przy czym wartość absolutną ma tylko Ofiara Chrystusa, uwieńczona śmiercią na krzyżu. Wszystkie inne ofiary mają wartość względną, mierzoną ich związkiem z tą Ofiarą zasadniczą. Klamrą spinającą ofiary Patriarchów Starego Prawa z Ofiarą Chrystusa jest ich prekursorski charakter, oznaczony przez biblistów nazwą „typ" (zob. /3/). Zewnętrzny kształt mszy św. tłumaczy się faktem, że liturgia pierwotnego Kościoła nawiązywała do liturgii Starotestamentowej. Rozwój tej liturgii dokonuje się na bazie nabożeństw synagogalnych, przy oddziaływaniu środowisk, w których chrześcijaństwo zapuściło korzenie. Do ostatnich czasów obserwujemy

ścieranie się poglądów na temat rozumienia istoty związku istniejącego między mszą św. a Ofiarą Chrystusa. Syntetyczne ujęcie tego problemu odzwierciedlają świeżo wprowadzone formularze modlitwy eucharystycznej (10; PEB II s. 180; 33 ss. 8-10, 17-21, 29-47, 69, 73, 85-94; Grześkowiak J. w: AK 64/1972/2 ss. 315-326: Maritain J. w: NV 43/1968/1 ss. 2-31; Sonya A. Quitslund w: NRT ss. 1093-1096; 83 ss. 259-261).

/225/ Q. 83, 4, c. Ostatnie trzy artykuły mają znaczenie historyczne. Pozwalają one zrozumieć tendencje, które panowały w teologii przed ostatnim soborem.

Introit. Tę część mszy nazywamy obecnie śpiewem na wejście. Bierze się przy tym tekst z Graduału Rzymskiego lub Graduału Zwykłego, albo jedną z pieśni dostosowanych do charakteru uroczystości.

/226/ Według nowych dyrektyw wszystkie trzy wezwania są skierowane do Chrystusa Pana.

/227/ Wspomniana tu modlitwa jest modlitwą całego Kościoła. Jest modlitwą publiczną. Poprzedza ją moment ciszy przeznaczonej na modlitwę prywatną każdego z uczestników.

/228/ Kościół dąży do aktywniejszego niż dotąd uczestnictwa osób świeckich we mszy św. Pokrywa się to poniekąd z linią wytyczoną przez św. Tomasza. Chodzi tez o zapoznanie ludu z Pismem św. Stąd większa ilość czytań i rozmaitość tekstów z Biblii we mszach odprawianych zwłaszcza w dni świąteczne. Lektorem może być osoba świecka, dobrze czytająca tekst >w języku narodowym. Obecna dyscyplina kościelna nie przewiduje subdiakonatu. Zaleca się taki podział funkcji sprawowanych w czasie mszy, który by uwzględniał charyzmaty wynikające ze święceń, ale też walory i postawę osobistą ich wykonawców. Całość zgromadzenia liturgicznego ma dobrze reprezentować Kościół (10 punkt 43; 12 ss. 63, 67; Wiadomości Diecezjalne Lubelskie 45/1971/6-7 s. 139; Jungmann J.A. w: SM III s. 430; 62 ss. 328, 332, 342).

12291 W życiu Kościoła powszechnego diakoni zaczynają grać coraz większą rolę i to - zgodnie z najdawniejszą tradycją - jako głosiciele oraz interpretatorzy Ewangelii (/196/; 12 ss. 59, 201, 289, 557, 699; Paweł VI. Motu proprio z 18.VI.1967). Kościół przywiązuje wielką wagę do śpiewu, w szczególności do śpiewu między czytaniami z Pisma św. Śpiew i momenty ciszy mają ułatwić przeżycie słyszanych

słów we mszy. Jungmann J.A. w: SM III s. 430; 82 s. 79).
/230/ Co do wyznania wiary, zazwyczaj recytowanego, przywrócono dyscyplinę wskazaną przez Tomasza.
/231/ Zamiast nazwy „kanon" wprowadzono nazwę: „modlitwa eucharystyczna". W mszale Rzymskim mamy do wyboru 4 takie modlitwy. Obecnie najczęściej odmawia się je głośno, ale w sposób skupiony, przy zachowaniu odpowiedniej postawy. Po cichu kapłan odmawia te modlitwy, które zanosi w swoim własnym imieniu (Wiadomości Diecezjalne Lubelskie 45/1971/6-7 s. 138; 10).
/232/ W Kościele Rzymsko-Katolickim „pocałunek pokoju" został przywrócony. Co do zewnętrznego sposobu wykonania tego znaku pokoju decydują konferencje krajowe episkopatu. Zwyczaj sięgający czasów najdawniejszych winien mieć pokrycie w postawie wewnętrznej uczestników mszy, zwłaszcza tych, którzy mają przystąpić do komunii św.
/233/ Prócz modlitwy dziękczynne] publicznej i śpiewu, przewidziana jest po komunii modlitwa osobista w ciszy (por. 31 II s. 39).
/234/ Q. 83, 4 ad 2. Kościół Katolicki po Soborze Watykańskim II już nie zestawia tradycji z Pismem św., jako drugiego źródła Bożego Objawienia. Jest jedno źródło, choć poszczególne elementy zostały przekazane w różny sposób, tak jak to w tym miejscu sugeruje Tomasz(12. s. 541).
/235/ Stanowisko Świętej Kongregacji Obrzędów co do tej sprawy nie pokrywa się w pełni z tezą Tomasza, a raczej zbliża się do stanowiska Kościoła Prawosławnego, co zostało uwypuklone w druku (10; /119/; /120/).
/236/ Q. 83, 4 ad 4. Odprawienie katechumenów przetrwało w Kościele prawosławnym. We mszy katolickiej z chwilą, kiedy na oznaczenie pierwszej jej części wprowadzono nazwę „liturgia słowa", na miejsce dawnej „msza katechumenów", znikł ostatni ślad tego obrzędu.
/237/ Q. 83, 4 ad 6. Modlitwy powszechne, czyli modlitwa wiernych. Odmawia celebrans z udziałem ludu (Wiadomości Diecezjalne Lubelskie 45/1971/6-7 s. 143; Jungmann J.A. SM III s. 431; 12 s. 67).
/238/ Obecne dyrektywy Kościoła idą w innym kierunku. Modlitwy Eucharystyczne mogą być recytowane albo śpiewane.

/239/ Q. 83, 4 ad 9. Zwrot: „Wielkiej Rady Anioł" mamy w Septuagincie (Iz 9, 5). Po raz pierwszy odniesiono te słowa do Chrystusa Pana w XII w. (17 ss. 357 i 465).
/240/ Q. 83, 5, 2. Przebłagalnia - to miejsce, skąd Jahwe przemawia do Mojżesza, a jednocześnie jakby narzędzie odpuszczenia grzechów (Biblia Tysiąclecia s. 97).
/241/ Q. 83, 5, 3. Postulat został uwzględniony. Pozostało tylko parę znaków wykonywanych w rozmaity sposób (10).
/242/ Q. 83, 5, 5. Gesty stanowią niezastąpiony środek nawiązania kontaktu z dziećmi i z ludźmi niewykształconymi, oraz tam gdzie jest odprawiana msza św. w języku obcym, jak to miało miejsce przed Soborem Watykańskim II. Stały się one mniej potrzebne od czasu wprowadzenia do liturgii języków narodowych. Stanowią one jednak element konieczny każdej akcji o zabarwieniu emocjonalnym. We mszy św. odprawianej obecnie zostały dostosowane do mentalności ludzi XX wieku (Vergote A. w: Conc 62/1971 ss. 45, 46).
/243/ Q. 83, 5, a. Kościół nie może się mylić. Twierdzenie to brzmi prawdziwie tylko w ustach człowieka, który pod wyrazem „Kościół" rozumie Mistyczne Ciało Chrystusa, kierowane przez Ducha Świętego. Przed encykliką Piusa XII o Ciele Mistycznym z r. 1943 operowaliśmy wyrazem Kościół w znaczeniu zbyt ciasnym.
/244/ Q. 83, 5 ad 2. Kadzenie w pogańskiej starożytności klasycznej było wyrazem czci należnej bogu, czy bóstwu. Odmowa okadzenia posągu cesarza była nieraz przyczyną męczeńskiej śmierci. Obecnie, zwłaszcza w liturgiach wschodnich, okadzanie przedmiotów czci /zwłaszcza ikon/ stanowi pewnego rodzaju sztukę i ma wpływ na wytworzenie odpowiedniego nastroju. Na południu dochodzi do tego motyw praktyczny /pot, owady/. We mszy rzymskiej przewidziane jest w mszach uroczystych (DPC I s. 251).
/245/ Q. 83, 5 ad 3. W ostatnim formularzu mszalnym większość znaków krzyża wymienionych przez św. Tomasza pominięto. Wspomniany tu znak został zachowany w modlitwie eucharystycznej dla uwypuklenia łączności między ofiarą ludu Bożego a Ofiarą Chrystusa.
/246/ Trzydzieści srebrników - cena niewolnika ustalona przez Stare Prawo (Biblia Tysiąclecia s. 1252).
/247/ Obecnie po przeistoczeniu nie wykonuje się nad Eucharystią żadnych znaków

krzyża. Odpadły też znaki krzyża wykonywane dawniej hostią i kielichem (10).
/248/ Q. 83, 5 ad 5. Postawa celebransa we mszy odprawianej w rycie dominikańskim.
/249/ Q. 83, 5 ad 5. Ten sposób trzymania palców zanika.
/250/ Q. 83, 5 ad 6. Coraz bardziej wchodzi w użycie odprawianie mszy św. twarzą do ludu. Kontakt celebransa z wiernymi uczestniczącymi we mszy jest raczej stały, choć niewątpliwie są momenty, kiedy jak gdyby nawiązuje się od nowa.
/251 / Q. 83, 5 ad 7. Podział na stany tłumaczy się w Kościele różnicą zobowiązań, jakie w stosunku do Kościoła zaciągają poszczególne osoby. Dziś nie bierze się pod uwagę ani pochodzenia, ani sytuacji materialnej tych osób. Podobnie zresztą było i w pierwszych wiekach Kościoła. Konstytucja dogmatyczna o Kościele wyróżnia: stan zakonny, stan biskupi, stan diakonatu, stan kapłański, stan małżeński itd. (por. 12 ss. 1.6 199, 217, 219, 381, 387, 587, 701, 757 itd.).
/252/ Q. 83, 5 ad 11. Zasadniczym i pierwotnym celem przechowywania postaci eucharystycznych poza mszą św. jest udzielanie wiatyku w razie potrzeby, co nie wyklucza celów pozostałych, takich jak udzielanie komunii św. poza mszą i adoracja Najświętszego Sakramentu (31 I s. 550).
/253/ Q. 83, 5 ad 12. Mszę bez ministranta można odprawiać tylko w wypadku poważnej konieczności (Wiadomości Diecezjalne Lubelskie 45/1971/6-7 s. 153).
/254/ Q. 83, 6, 2. Ekskomunika -'kara (kościelna polegająca na wykluczeniu ze współuczestnictwa w zewnętrznych dobrach duchowych powierzonych Kościołowi. Ekskomunikowanemu nie wolno sprawować ani udzielać sakramentów świętych.
/255/ Q. 83, 6 ad 3. Studzienka - specjalne miejsce, do którego wylewamy wodę służącą do obmycia palców szafarza Eucharystii, jeżeli do nich przylgnęły cząsteczki hostii. Szereg przepisów wzmiankowanych przez św. Tomasza uzasadnia się potrzebą okazania czci sakramentowi (31 II s. 164).
/256/ Q. 83, 6 ad 5. Ważne spostrzeżenie psychologiczne, chroniące skrupulatów przed niepotrzebnym niepokojem (por. Meili R., Podręcznik Diagnostyki Psychologicznej. Warszawa 1967. Ss. 93, 96).
/257/ Q. 83, 6 ad 7. Wymienione tu kary kościelne nie mają dziś zastosowania. Cały ten urywek ma wartość tylko historyczną. Charakter praktyk pokutnych od czasu napisania Sumy bardzo się zmienił. Wskazówki miarodajne na dziś ukażą się po

ogłoszeniu nowego kodeksu prawa kanonicznego. Kierunek zmian wskazuje Konstytucja Apostolska „Indulgentiarum Doctrina" z 1.1.1967 roku.

/258/ Ofiara tu sakrament Eucharystii.

Tom 29. SAKRAMENT POKUTY (3, qu. 84-90)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 84. SAKRAMENT POKUTY.

ARTYKUŁ 1. CZY POKUTA JEST SAKRAMENTEM?
ARTYKUŁ 2. CZY GRZECHY STANOWIĄ MATERIĘ WŁAŚCIWA TEMU SAKRAMENTOWI?
ARTYKUŁ 3. CZY SŁOWA „JA CIEBIE ROZGRZESZAM" STANOWIĄ FORMĘ TEGO SAKRAMENTU?
ARTYKUŁ 4. CZY W TYM SAKRAMENCIE POTRZEBNE JEST WŁOŻENIE RĄK KAPŁAŃSKICH?
ARTYKUŁ 5. CZY SAKRAMENT TEN JEST KONIECZNY DO ZBAWIENIA?
ARTYKUŁ 6. CZY POKUTA JEST „DRUGĄ DESKĄ RATUNKU PO ROZBICIU"?
ARTYKUŁ 7. CZY BYŁO TO RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ, BY SAKRAMENT TEN ZOSTAŁ USTANOWIONY W NOWYM ZAKONIE?
ARTYKUŁ 8. CZY POKUTA MA TRWAĆ AŻ DO KOŃCA ŻYCIA?
ARTYKUŁ 9. CZY POKUTA POWINNA BYĆ USTAWICZNA?
ARTYKUŁ 10. CZY SAKRAMENT POKUTY MA BYĆ PONAWIANY?

ZAGADNIENIE 85. CNOTA POKUTY.

ARTYKUŁ 1. CZY POKUTA JEST CNOTĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY POKUTA JEST CNOTĄ SPECJALNĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY CNOTA POKUTY JEST RODZAJEM SPRAWIEDLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY PODMIOTEM POKUTY JEST WOLA?
ARTYKUŁ 5. CZY ŹRÓDŁEM POKUTY JEST BOJAŹŃ?
ARTYKUŁ 6. CZY POKUTA JEST PIERWSZĄ POŚRÓD CNÓT?

ZAGADNIENIE 86. O SKUTKACH POKUTY W ODPUSZCZANIU GRZECHÓW ŚMIERTELNYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY POKUTA GŁADZI WSZYSTKIE GRZECHY?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻLIWE JEST ODPUSZCZENIE GRZECHU BEZ POKUTY?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻE BYĆ ODPUSZCZONY PRZEZ POKUTĘ JEDEN GRZECH, A INNE NIE?
ARTYKUŁ 4. CZY PO ODPUSZCZENIU WINY PRZEZ POKUTĘ POZOSTAJE JESZCZE DŁUG NALEŻNEJ KARY?
ARTYKUŁ 5. CZY PO ODPUSZCZENIU GRZECHU ŚMIERTELNEGO ZOSTAJĄ USUNIĘTE WSZYSTKIE POZOSTAŁOŚCI GRZECHOWE?
ARTYKUŁ 6. CZY ODPUSZCZENIE WINY GRZECHOWEJ JEST SKUTKIEM POKUTY JAKO CNOTY?

ZAGADNIENIE 87. O ODPUSZCZENIU GRZECHÓW POWSZEDNICH.

ARTYKUŁ 1. CZY GRZECH POWSZEDNI MOŻE BYĆ ODPUSZCZONY BEZ POKUTY?
ARTYKUŁ 2. CZY DO ODPUSZCZENIA GRZECHÓW POWSZEDNICH NIEZBĘDNE JEST WLANIE ŁASKI?
ARTYKUŁ 3. CZY GRZECHY POWSZEDNIE BYWAJĄ. ODPUSZCZONE PRZEZ POKROPIENIE WODĄ ŚWIĘCONĄ, BŁOGOSŁAWIEŃSTWO BISKUPA LUB INNE PRAKTYKI TEGO RODZAJU?
ARTYKUŁ 4. CZY MOŻE BYO ODPUSZCZONY GRZECH POWSZEDNI BEZ ODPUSZCZENIA GRZECHU ŚMIERTELNEGO?

ZAGADNIENIE 88. O NAWROCIE GRZECHÓW ODPUSZCZONYCH PRZEZ POKUTĘ.

ARTYKUŁ 1. CZY GRZECH POPEŁNIONY PO NAWRÓCENIU SIĘ POWODUJE NAWRÓT GRZECHÓW JUŻ ODPUSZCZONYCH?
ARTYKUŁ 2. CZY GRZECHY ODPUSZCZONE POWRACAJĄ NA SKUTEK NIEWDZIĘCZNOŚCI PRZEJAWIAJĄCEJ SIĘ W CZTERECH RODZAJACH GRZECHÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY WINA WYPŁYWAJĄCA Z NIEWDZIĘCZNOŚCI, NA SKUTEK GRZECHU POPEŁNIONEGO PO POKUCIE, JEST RÓWNIE WIELKA JAK WINA GRZECHÓW POPRZEDNIO PRZEBACZONYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ, BĘDĄCA PRZYCZYNĄ POWROTU GRZECHÓW JUŻ PRZEBACZONYCH, JEST GRZECHEM SPECJALNYM?

ZAGADNIENIE 89. CZY POKUTA PRZYWRACA CNOTY?

ARTYKUŁ 1. CZY POKUTA PRZYWRACA CNOTY?

ARTYKUŁ 2. CZY CZŁOWIEK ODZYSKUJE PO POKUCIE RÓWNY STOPIEŃ CNOTY?
ARTYKUŁ 3. CZY POKUTA PRZYWRACA CZŁOWIEKOWI PIERWOTNĄ JEGO GODNOŚĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY UCZYNKI CNOTLIWE SPEŁNIONE W STANIE MIŁOŚCI MOGĄ ZOSTAĆ UMORZONE?
ARTYKUŁ 5. CZY UCZYNKI DOBRE, UMORZONE PRZEZ GRZECH, ODŻYWAJĄ DZIĘKI POKUCIE?
ARTYKUŁ 6. CZY UCZYNKI MARTWE OŻYWIAJĄ SIĘ DZIĘKI NASTĘPUJĄCEJ PO NICH POKUCIE?

ZAGADNIENIE 90. O CZĘŚCIACH POKUTY W OGÓLNOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY POWINNO SIĘ DZIELIĆ POKUTĘ NA JAKIEŚ CZĘŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY ROZRÓŻNIENIE TRZECH CZĘŚCI POKUTY, A MIANOWICIE: SKRUCHY, SPOWIEDZI I ZADOŚĆUCZYNIENIA, JEST USPRAWIEDLIWIONE ?
ARTYKUŁ 3. CZY WYMIENIONE TRZY CZĘŚCI POKUTY SĄ INTEGRALNYMI JEJ CZĘŚCIAMI?
ARTYKUŁ 4. CZY JEST UZASADNIONY PODZIAŁ POKUTY NA POKUTĘ PRZED CHRZTEM, POKUTĘ ZA GRZECHY ŚMIERTELNE ORAZ POKUTĘ ZA GRZECHY POWSZEDNIE?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SAKRAMENT POKUTY

(3, qu. 84-90)

ZAGADNIENIE 84
SAKRAMENT POKUTY

Po traktacie o Eucharystii należy rozważyć sakrament pokuty. Omówimy przeto: 1) pokutę jako taką, 2) jej skutki, 3) jej części, 4) tych, którzy ten sakrament przyjmują, 5) władzę tych, którzy go udzielają, oraz 6) uroczysty obrzęd tego sakramentu.

Odnośnie zagadnienia pierwszego, należy rozważyć dwie rzeczy: pokutę jako sakrament oraz pokutę jako cnotę.

W związku z pokutą jako sakramentem, nasuwa się dziesięć zagadnień: 1. Czy pokuta jest sakramentem? 2. Jaka jest jej materia? 3. Jaka jest jej forma? 4. Czy sakrament pokuty wymaga koniecznie włożenia rąk? 5. Czy jest on konieczny do zbawienia? 6. Jaki jest jego związek z innymi sakramentami? 7. Jak został ustanowiony? 8. Jak długo ma trwać pokuta? 9. Czy ma być ustawiczna? 10. Czy może być ponawiana?

Artykuł 1

CZY POKUTA JEST SAKRAMENTEM? (2)

Wydaje się, że pokuta nie jest sakramentem:

1. Oto co mówi św. Grzegorz, którego słowa cytuje Dekret Gracjana: (3) „Sakramentami są chrzest, bierzmowanie, Ciało i Krew Pańska; a zwą się one sakramentami dlatego, że pod osłoną ich materialnej rzeczywistości moc Bożą tajemniczo dokonuje naszego zbawienia" 1. Otóż w wypadku pokuty nie używamy żadnych materialnych znaków, (4) w których moc Boża sprawiałaby nasze zbawienie. Stąd wniosek, że pokuta nie jest sakramentem.

2. Sakramenty są udzielane w Kościele przez ministrów Chrystusa, wedle słów św. Pawła: „Tak niechaj o nas rozumie jako o sługach Chrystusowych, szafarzach tajemnic Bożych"2. Otóż pokuty nie udzielają kapłani Chrystusa, lecz bywa ona dana przez wewnętrzne natchnienie, wedle słów Jeremiasza: „Bo skoroś mię nawrócił, czyniłem pokutę" Wydaje się więc, że pokuta nie jest sakramentem.

3. W sakramentach, o których już mówiliśmy, istnieje element, który jest tylko i wyłącznie sakramentem: „sacramentum tantum"; drugi, który jest równocześnie i skutkiem sakramentalnym i sakramentem: „res et sacranrentum"; i wreszcie trzeci,

który jest tylko skutkiem sakramentalnym: „restantum" - jak wyjaśniono wyżej5. Lecz tych trzech elementów nie znajdujemy w pokucie. A zatem pokuta nie jest sakramentem.

Jednakże, pokuta, podobnie jak chrzest, służy do oczyszczenia nas z grzechów. Dlatego to św. Piotr powiedział do Szymona Czarnoksiężnika: „Pokutujże więc za złość twoją" 6. Otóż skoro chrzest jest sakramentem, jak wyżej powiedziano7, zatem i pokuta jest sakramentem z tej samej racji.

Wykład. Święty Grzegorz mówi w wyżej cytowanym rozdziale, że „sakrament polega na pewnym obrzędzie, dokonywującym się w ten sposób, że otrzymujemy w nim symbolicznie to, co mamy otrzymać święcie". Otóż, jasną jest rzeczą, że obrzęd sakramentu pokuty dokonywuje się właśnie w ten sposób, iż oznacza coś świętego, zarówno ze strony pokutującego grzesznika, jak i rozgrzeszającego kapłana. Pokutujący bowiem grzesznik okazuje istotnie przez wszystko, co czyni i mówi, że serce jego jest już oderwane od grzechu; a czyny i słowa kapłana skierowane do pokutującego grzesznika wyrażają odpuszczenie grzechów przez Boga. Stąd oczywistą jest rzeczą, że pokuta praktykowana w Kościele jest sakramentem.

Ad 1. Wyrażenie „rzeczy materialne" należy rozumieć w sensie szerokim, obejmującym nawet zewnętrzne czynności widzialne. Takie właśnie czynności są w omawianym przez nas sakramencie tym,, czym jest woda przy chrzcie lub krzyżmo przy bierzmowaniu. Należy zauważyć, że w tych sakramentach, które udzielają łaski przewyższającej ze wszech miar możliwości ludzkie, posługujemy się materią wziętą z zewnątrz nas; tak jest przy chrzcie, w którym otrzymuje się pełne odpuszczenie grzechów zarówno co do winy, jak i co do kary; tak samo przy bierzmowaniu, które zlewa na nas pełnię Ducha Świętego; oraz przy ostatnim namaszczeniu, w którym otrzymujemy doskonałe zdrowie duchowe, wypływające z mocy Chrystusowej jako ze swego źródła zewnętrznego. Stąd, jeżeli przy udzielaniu tych sakramentów są pewne czynności ludzkie, nie są one jednak istotną materią sakramentu, [lecz tylko dyspozycją. Przeciwnie zaś, w sakramentach, których skutek odpowiada czynom ludzkim, te czyny ludzkie, podpadające zewnętrznie pod zmysły, stanowią materię sakramentu. Tak właśnie rzecz się ma w sakramencie pokuty i małżeństwa. Podobnie jak przy lekarstwach cielesnych, niektóre z nich są zewnętrzne, np. plastry, napoje

lecznicze; inne znów polegają na czynnościach tych, którzy chcą się wyleczyć, np. na ćwiczeniach różnego rodzaju. (5)

Ad 2. W sakramencie, których materię stanowią rzeczy dotykalne, wymagany jest warunek, by były one używane przez kapłana, który występuje zamiast osoby Chrystusa, by w ten sposób zaznaczyć, że doskonałość mocy działającej w tym sakramencie pochodzi od Chrystusa. Lecz, jak żeśmy to wyżej powiedzieli 8, w sakramencie pokuty czynności samego penitenta, płynące z natchnienia wewnętrznego, zajmują miejsce materii. A zatem, już nie sam kapłan, lecz Bóg, przez swoje wewnętrzne działanie używa tej materii. Jednakże do kapłana należy ostateczne wykończenie tego sakramentu przez "udzielenie penitentowi rozgrzeszenia.

Ad 3. W sakramencie pokuty również znajduje się ów element będący „samym tylko sakramentem", a mianowicie: wykonanie zewnętrznych czynności, zarówno przez grzesznika pokutującego, jak i przez kapłana rozgrzeszającego; drugim elementem, będącym równocześnie „skutkiem sakramentalnym i sakramentem", jest wewnętrzna skrucha grzesznika;

trzecim elementem, będącym samym tylko „skutkiem" sakramentalnym, a nie „sakramentem", jest odpuszczenie grzechów. Pierwszy element, brany w swej całości, jest przyczyną drugiego. Pierwszy zaś w łączności z drugim, stanowią przyczynę trzeciego.

Artykuł 2

CZY GRZECHY STANOWIĄ MATERIĘ WŁAŚCIWA TEMU SAKRAMENTOWI?

Wydaje się, że nie:

1. Istotnie bowiem, materia w innych sakramentach uświęcona bywa przez pewne słowa i w ten sposób staje się zdolną uzyskać skutek sakramentalny. Natomiast grzechy nie mogą być uświęcone, ponieważ są przeciwne skutkowi sakramentu, jakim jest łaska gładząca grzechy. Grzechy zatem nie mogą być właściwą materią tego sakramentu.

2. Święty Augustyn mówi w Księdze o Pokucie: „Nikt nie może rozpocząć życia nowego, jeśli dawnego życia nie obżałował 1. Otóż do życia starego człowieka należą nie tylko grzechy, ale i kura za nie należna w życiu obecnym. A więc grzechy nie mogą być materią właściwą temu sakramentowi.

3. Istnieją trzy rodzaje grzechów: grzech pierworodny, grzech śmiertelny i grzech powszedni. Otóż sakrament pokuty nie jest przeznaczony do usuwania grzechu pierworodnego, bo ten jest już zgładzony przez chrzest; ani grzechu powszedniego, ponieważ jego odpuszczenie otrzymujemy już wtedy, gdy bijemy się z pokorą w piersi lub żegnamy się wodą święconą, lub spełniamy jakąkolwiek inną praktykę pobożną tego rodzaju. A więc grzechy nie są materią właściwą sakramentu pokuty.
Jednakże, Apostoł św. Paweł mówi: „Nie czynili pokuty za nieczystość i porubstwo i bezwstyd, jakiego się dopuścili" 2.

Wykład. Istnieją dwa rodzaje materii: bliższa i dalsza. Tak na przykład materią bliższą jakiegoś posągu jest metal, materią zaś dalszą jest woda. (6) Otóż powiedzieliśmy5, że materią bliższą sakramentu pokuty są czynności samego penitenta, które mają za swój przedmiot grzechy obżałowane i wyznane przez niego, oraz za które on zadośćczyni. Wynika stąd, że materią dalszą sakramentu pokuty są grzechy, niechciane, lecz które należy znienawidzić i zniszczyć.
Ad 1. Racja podana w zarzucie ma zastosowanie jedynie w odniesieniu do materii bliższej sakramentu.
Ad 2. Życie śmiertelne „starego człowieka" jest przedmiotem pokuty nie z tego powodu, że zasługuje na karę, lecz że nas czyni winnymi.
Ad 3. Przedmiotem pokuty są, w pewien sposób, wszystkie rodzaje grzechów, lecz nie w jednakowy sposób. Grzech śmiertelny jest, w rzeczy samej, właściwym i głównym przedmiotem pokuty; jest właściwym przedmiotem dlatego, że w ścisłym znaczeniu jesteśmy obowiązani pokutować za grzechy, któreśmy popełnili dobrowolnie; jest przedmiotem głównym, ponieważ zgładzenie grzechu śmiertelnego jest głównym celem ustanowienia tego sakramentu.

Jeśli chodzi o grzechy powszednie, są one również, w pewnym znaczeniu, przedmiotem pokuty, ponieważ są dziełem naszej woli, lecz ich odpuszczenie nie jest głównym celem ustanowienia tego sakramentu. (7) Co zaś do grzechu pierworodnego, to nie jest on ani przedmiotem głównym tego sakramentu, ponieważ zgładzenie go należy raczej do sakramentu chrztu; ani nie jest też on przedmiotem właściwym tego sakramentu, ponieważ grzech pierworodny nie jest dokonany aktem naszej woli; chyba, że będziemy uważać wolę Adama za naszą własną według sposobu wyrażania

się św. Pawła: „Bo wszyscy (w jednym) zgrzeszyli"4. Jeśli wszakże weźmiemy słowo pokuta w szerokim znaczeniu, jako znienawidzenie rzeczy przeszłej, wówczas możemy mówić o pokucie za grzech pierworodny. W ten właśnie sposób mówi św. Augustyn w księdze o Pokucie5.

Artykuł 3

CZY SŁOWA „JA CIEBIE ROZGRZESZAM" STANOWIĄ FORMĘ TEGO SAKRAMENTU? (8)

Wydaje się, że słowa „Ja ciebie rozgrzeszam" nie stanowią formy tego sakramentu:

1. Istotnie bowiem, formy sakramentów ustanowione zostały przez Chrystusa i są w powszechnym użyciu w Kościele. Otóż nigdzie nie czytamy w Piśmie św., by Chrystus ustanowił tę formę. Nie jest też ona powszechnie używana. Co więcej, w pewnych absolucjach udzielanych publicznie w Kościele, jak np. w Prymie, w Komplecie oraz w Wielki Czwartek, nie używa się formy afirmatywnej: „Ja cię rozgrzeszam" lecz formy modlitwy błagalnej: „Niech się zmiłuje nad wami wszechmogący Bóg", lub też: „Niech wam odpuści i przebaczy wszechmogący Bóg". A zatem słowa: „Ja cię rozgrzeszam", nie stanowią formy tego sakramentu.

2. Papież Leon mówi: „Przebaczenia Bożego można dostąpić jedynie przez modlitwę błagalną kapłana" •. Otóż mowa tu o przebaczeniu, którego dostępują czyniący pokutę. A więc forma tego sakramentu powinna mieć charakter błagalny.

3. Rozgrzeszyć z grzechu, czy też odpuścić grzech, to jedno i to samo. Otóż „tylko Bóg może odpuszczać grzechy, ponieważ On sam tylko oczyszcza człowieka wewnętrznie z grzechu" - jak mówi św. Augustyn 2. A zatem, wydaje się, że skoro tylko Bóg od grzechów uwalnia, to kapłan nie powinien mówić: „Ja ciebie rozgrzeszam", jak nie mówi: „Odpuszczam ci twoje grzechy”.

4. Pan nasz, podobnie jak dał swym uczniom władzę rozgrzeszania z grzechów, tak też dał im moc leczenia słabości, mianowicie: „ażeby wypędzali czarty oraz uzdrawiali chorych" - jak to czytamy u św. Mateusza oraz u św. Łukasza3. Otóż, uzdrawiając chorych, apostołowie nie posługiwali się słowami takimi, jak: „Ja cię uzdrawiam", lecz mówili: „Niech Pan nasz Jezus Chrystus ciebie uzdrowi"4. Wydaje się więc istotne, że kapłani, sprawując władzę udzieloną przez Chrystusa apostołom,

nie powinni posługiwać się tą formułą: „Ja cię rozgrzeszam", lecz powinni mówić: „Niech Chrystus udzieli ci rozgrzeszenia".

5. Niektórzy z tych, co się posługują tą formułą, tak tłumaczą jej sens: „Ja cię rozgrzeszam, to znaczy, ja ci oświadczam, że jesteś rozgrzeszony". Ale tego również kapłan nie może czynić bez specjalnego objawienia Bożego. Czytamy u św. Mateusza, że Pan, zanim powiedział Piotrowi: „Cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie"5, powiedział mu: „Błogosławionyś, Szymonie Bar Jona, bo ciało i krew nie objawiły tobie, jeno Ojciec mój, który jest w niebiesiech"6. Wydaje się więc istotnie, iż kapłan, który nie otrzymał specjalnego objawienia, nie może mówić bez popełnienia zarozumiałości: „Ja cię rozgrzeszam", nawet wtedy, gdy nadaje tej formie znaczenie: „Ja oświadczam ci, że jesteś rozgrzeszony".

Jednakże, podobnie jak Pan nasz powiedział swym uczniom: „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego"7 tak też powiedział Piotrowi: „Cokolwiek rozwiążesz" 8. Otóż, kapłan, opierając się na powadze tych słów Chrystusa mówi: „Ja ciebie chrzczę", zatem powinien też, na mocy tejże samej władzy, mówić w tym sakramencie: „Ja cię rozgrzeszam".

Wykład. W każdej rzeczy doskonałość przypisywana jest formie. Otóż, powiedzieliśmy wyżej 9, że ten sakrament dokonywuje się przez czynności kapłana. Wobec tego, czynności penitenta, czy to jego słowa czy fakty, stanowią materię tego sakramentu, natomiast czynności kapłana spełniają rolę formy tegoż sakramentu. Ponieważ zaś sakramenty nowego zakonu „sprawiają to, co oznaczają"10, przeto forma musi oznaczać to, co sprawia sakrament, czyli musi być uzgodniona z materią sakramentu. Przy chrzcie św. mamy więc formułę: „Ja cię chrzczę", zaś przy bierzmowaniu: „Znaczę cię znakiem krzyża i umacniam krzyżmem zbawienia", ponieważ te sakramenty dokonywują się w użyciu materii sakramentalnej. Jeśli chodzi o sakrament Eucharystii, który polega na zakonsekrowaniu samej materii, rzeczywistość tej konsekracji wyraża się w następujących słowach: „To jest ciało moje". Lecz sakrament pokuty nie polega na zakonsekrowaniu jakiejś poświęconej materii, lecz raczej na odrzuceniu tego rodzaju materii, jaką jest grzech, bośmy mówili, że grzech jest materią sakramentu pokuty11. Otóż kapłan wyraża to odrzucenie, gdy mówi: „Ja cię rozgrzeszam", bowiem grzechy są rodzajem więzów, jak to

widać z tego co mówi Księga Przysłów: „Własne nieprawości chwytają niezbożnika, a powrozami grzechów swych związan bywa" 12. Jest więc rzeczą oczywistą, iż formuła tego sakramentu: „Ja cię rozgrzeszam" jest w zupełności odpowiednio tutaj dostosowana.

Ad 1. Formuła ta (Ja cię rozgrzeszam) zaczerpnięta jest ze słów samego Chrystusa, który powiedział do Piotra: „Cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech", a Kościół posługuje się nią przy udzielaniu absolucji sakramentalnej. Co dotyczy zaś absolucji publicznych, to nie są to absolucje sakramentalne, lecz zwyczajne modlitwy, ustanowione dla otrzymania odpuszczenia grzechów powszednich. W absolucji sakramentalnej nie wystarczyłoby więc powiedzieć: „Niech się zmiłuje nad tobą Bóg wszechmogący", lub „Niech Bóg ci udzieli odpuszczenia twych grzechów", bowiem w tych słowach kapłan nie stwierdza, że absolucja dokonywuje się, lecz prosi, by została udzielona. (9) Jednakże odmawia się przed absolucja sakramentalną wyżej wymienione modlitwy, aby uzyskać usunięcie wszelkiej przeszkody ze strony penitenta, (10) którego czynności stanowią materię tego sakramentu, co nie ma miejsca w sakramencie chrztu lub bierzmowania.

Ad 2. Słowa św. Leona papieża należy rozumieć w ten sposób, że odnoszą się one do modlitw poprzedzających absolucję, ale nie wykluczają samej absolucji kapłańskiej jako takiej.

Ad 3. Sam tylko Bóg może autorytatywnie uwalniać od grzechu i odpuszczać go. Kapłani natomiast czynią jedno i drugie, jako ministrzy, to znaczy, że słowa kapłana działają jako narzędzie mocy Bożej zarówno w tym sakramencie, jak i w innych; nie co bowiem innego, lecz moc Boża działa wewnętrznie we wszystkich znakach sakramentalnych, czy to będą czynności czy słowa 13. Dlatego to Pan nasz uczynił wzmiankę zarówno o absolucji, jak i o odpuszczeniu, gdy rzekł do Piotra: „Cokolwiek rozwiążesz na ziemi"... etc.14, oraz do uczniów: „Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone"". Jednakże kapłan używa raczej słów: „Ja cię rozgrzeszam", niżeli: „Ja ci odpuszczam twoje grzechy", ponieważ zgadza się to lepiej ze słowami Pana, którymi ogłosił władzę kluczy, na mocy której kapłani udzielają rozgrzeszenia.

Lecz ponieważ kapłan jest tylko ministrem rozgrzeszenia, wypada dodać do samej formuły sakramentu kilka słów, które by przypominały pierwszy i najwyższy autorytet

Boski, a mianowicie: „Ja cię rozgrzeszam, w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego lub też: „przez moc Ducha Świętego lub męki Chrystusowej", lub wreszcie: „mocą Bożą", jak to wyjaśnia św. Dionizy10. Jednakowoż ten dodatek pozostawiony jest dowolnemu uznaniu kapłana, ponieważ nie znajdujemy go w słowach Chrystusa, tak jak np. w sakramencie chrztu.

Ad 4. Apostołowie nie otrzymali władzy, aby sami uzdrawiali chorych, lecz możność uzyskania tego uzdrowienia przez swoją modlitwę; lecz jeśli chodzi o sakramenty, to otrzymali władzę samego działania na sposób narzędzi i ministrów. Dlatego to mogą oni wzmiankować o swojej czynności raczej przy udzielaniu sakramentów, aniżeli przy uzdrawianiu chorych. Jednakże, nawet przy uzdrawianiu, nie zawsze posługiwali się formą wyrażającą prośbę; niekiedy używali formy twierdzącej i rozkazującej. Tak na przykład czytamy w Dziejach Apostolskich, że Piotr powiedział do chorego: „Co mam, to ci daję. W imię Jezusa Chrystusa Nazaretańskiego, wstań a chodź"17.

Ad 5. Ten sposób interpretowania słów: „Ja cię rozgrzeszam" przez: „Ja ci oświadczam, że zostałeś rozgrzeszony" nie wyraża całkowicie prawdy, jakkolwiek zawiera w sobie jej część. Sakramenty bowiem nowego Zakonu nie tylko oznaczają, ale równocześnie „sprawiają to co oznaczają". Kapłan, który chrzci, oświadcza, że katechumen został wewnętrznie oczyszczony przez słowa i czynności, które nie tylko oznaczają, ale i sprawiają to oczyszczenie. Podobnie, gdy kapłan mówi: „Ja cię rozgrzeszam", to nie tylko wyraża zewnętrznie tę absolucję, lecz ją istotnie sprawia. I nie mówi o tym, jako o rzeczy niepewnej, bowiem sakrament pokuty, podobnie jak i inne sakramenty nowego Zakonu posiadają skuteczność same przez się, na mocy męki Chrystusa, jakkolwiek skuteczności tej może stanąć na przeszkodzie usposobienie tego, kto sakrament przyjmuje. Dlatego to św. Augustyn mówi nam w księdze o Cudzołóstwie: „Skoro tylko raz popełnione cudzołóstwo zostanie należycie odpokutowane, zgoda pomiędzy małżonkami nie powinna być ani trudna, ani zawstydzająca, bowiem dzięki władzy kluczy królestwa niebieskiego,, nie można mieć wątpliwości co do odpuszczenia grzechów" 18. Kapłan nie potrzebuje więc mieć jakiegoś specjalnego objawienia osobistego; wystarcza mu ogólne objawienie, jakie daje wiara, dzięki której grzechy zostają odpuszczone. Oto dlaczego Piotr otrzymał, jak wiemy, to ogólne objawienie wiary.

Jednakże, lepiej można by wyjaśnić sens formuły: „Ja cię rozgrzeszam" w sposób następujący: „Udzielam ci sakramentu absolucji".

Artykuł 4

CZY W TYM SAKRAMENCIE POTRZEBNE JEST WŁOŻENIE RĄK KAPŁAŃSKICH?

Wydaje się, że włożenie rąk kapłańskich wymagane jest w tym sakramencie:

1. Czytamy bowiem u św. Marka: „Na niemocnych ręce będą kłaść, a dobrze się mieć będą"1. Otóż, grzesznicy są chorymi duchowo, którzy przez ten sakrament mają odzyskać dobry stan duszy. A więc przy udzielaniu tego sakramentu, należy stosować wkładanie rąk.
2. W sakramencie pokuty człowiek odzyskuje Ducha Świętego, którego był utracił. Stąd to psalmista mówi, w imieniu człowieka pokutującego: „Przywróć mi radość zbawienia twojego i duchem przedniejszym utwierdź mię" 2. Otóż, Ducha Świętego otrzymuje się przez włożenie rąk kapłańskich, czyta my bowiem w Dziejach Apostolskich, że Apostołowie „wkładali na nich ręce i otrzymywali Ducha Świętego"3, i jeszcze u św. Mateusza: „Wtedy mu przyniesiono dziatki, aby ręce włożył na nie"4. Należy więc, przy udzielaniu tego sakramentu wkładać ręce.

3. Słowa kapłana nie mają w tym sakramencie większej skuteczności niż w innych, bowiem słowa tego, kto udziela sakramentu są niewystarczające, o ile nie towarzyszą im jakieś czynności zewnętrzne. Tak na przykład przy chrzcie słowom kapłana: „Ja ciebie chrzczę", powinno towarzyszyć polanie wodą. A więc przy wymawianiu słów: „Ja ciebie rozgrzeszam", powinien być również jakiś akt zewnętrzny, tym wypadku włożenie rąk na penitenta.

Jednakże, gdy Pan nasz powiedział Piotrowi: „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebiesiech "5, nie uczynił żadnej wzmianki o włożeniu rąk. Nie wspomniał również o tym, gdy powiedział do wszystkich apostołów razem zebranych: „Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone" 6.

A zatem sakrament ten nie wymaga włożenia rąk.

Wykład. Wkładanie rąk w sakramentach Kościoła stosuje się dla wskazania specjalnie obfitego wpływu łaski, która dzięki pewnego rodzaju asymilacji łączy ściśle tych, którzy odebrali owo włożenie rąk, z ministrami Bożymi, w których ta łaska

obficiej niż w innych przebywa. Dlatego to wkłada się ręce przy sakramencie bierzmowania, który udziela pełni Ducha Świętego, oraz przy sakramencie kapłaństwa, który udziela pewnej doskonałości władzy do sprawowania służby Bożej. Stąd to św. Paweł pisze do Tymoteusza: „Napominam cię, abyś rozbudzał łaskę Bożą, która jest w tobie przez włożenie rąk moich" 7. Sakrament pokuty natomiast nie został ustanowiony po to, aby udzielać jakiejś doskonałości łaski, lecz dla zgładzenia grzechów. Dlatego to w tym sakramencie nie jest wymagane wkładanie rąk, podobnie jak i przy chrzcie, w którym jednak odpuszczenie grzechów jest pełniejsze.

Ad 1. To wkładanie rąk nie jest czynnością sakramentalną, lecz ma na celu spełnienie cudu, uzdrowienie choroby cielesnej za pomocą dotknięcia ręki człowieka uświęconego; jak to czytamy u św. Marka, „Pan Jezus leczył chorych, wkładając na nich ręce"8; zaś u św. Mateusza, że uleczył trędowatego dotykając go 9.

Ad 2. Nie każde przyjęcie Ducha Świętego wymaga włożenia rąk. Na przykład przy chrzcie św. człowiek otrzymuje Ducha Świętego, a nie ma tam rytu wkładania rąk. Jedynie dla otrzymania, pełni Ducha Świętego domaga się wkładania rąk i to zachodzi w wypadku bierzmowania.

Ad 3. W sakramentach, które dokonywują się przez zastosowanie materii sakramentalnej, kapłan musi wykonać jakąś zewnętrzną czynność cielesną nad tym, kto otrzymuje sakrament, jak to ma miejsce przy chrzcie, bierzmowaniu i ostatnim namaszczeniu. Ale w sakramencie pokuty nie ma zastosowania materii wziętej od zewnątrz, lecz tutaj czynności penitenta zajmują miejsce materii. Dlatego to, podobnie jak w Eucharystii, kapłan dokonuje czynności sakramentalnej przez samo wypowiedzenie słów nad materią, tak też udziela sakramentu pokuty przez sam fakt wypowiedzenia słów absolucji nad penitentem. Jeżeliby potrzeba było ponadto jakiejś czynności cielesnej ze strony kapłana, to znak krzyża świętego, podobnie jak przy sakramencie Eucharystii, nie byłby tutaj mniej odpowiedni, niż włożenie rąk, dla zaznaczenia, że odpuszczenie grzechów dokonywuje się mocą krwi Chrystusa ukrzyżowanego. Jednakowoż ta ceremonia nie jest potrzebna dla ważności sakramentu, tak samo jak nie jest konieczna przy sakramencie Eucharystii.

Artykuł 5

CZY SAKRAMENT TEN JEST KONIECZNY DO ZBAWIENIA?

Wydaje się, że sakrament ten nie jest koniecznie potrzebny do zbawienia.

1. Na temat bowiem słów psalmu: „Którzy sieją ze łzami, będą żąć z radością"1, Glosa mówi: „Nie bądź smutny, jeśli posiadasz dobrą wolę, która rodzi owoce pokoju". Otóż smutek należy do istoty pokuty, według tego, co mówi św. Paweł: „Bo smutek, który jest według Boga, pokutę ku zbawieniu nieodmienną sprawuje" 2. A więc dobra wola, bez pokuty, wystarcza do zbawienia.

2. „Wszystkie występki miłość zakrywa", a niżej „Przez miłosierdzie i wiarę bywają oczyszczane grzechy", oto co czytamy w księdze Przysłów8. Otóż sakrament pokuty nie ma innego celu, jak odpuszczenie grzechów. Wynika stąd, że mając miłość, wiarę i miłosierdzie, każdy z nas może dojść do zbawienia, nawet bez sakramentu pokuty.

3. Sakramenty Kościoła mają swój początek w ustanowieniu Chrystusa. Otóż, czytamy u św. Jana, że Chrystus rozgrzeszył niewiastę cudzołożną bez pokuty*. Wydaje się więc, że pokuta nie jest konieczna do zbawienia.

Jednakże: Pan nasz powiedział: „Jeśli pokutować nie będziecie, wszyscy podobnie zginiecie".

Wykład. Jakaś rzecz może być potrzebna do zbawienia w dwojaki sposób: albo w sposób absolutny, albo warunkowy. Absolutnie konieczne do zbawienia jest to, bez czego nikt nie może doń dojść, a mianowicie łaska Chrystusowa oraz sakrament chrztu, przez który człowiek odradza się w Chrystusie. Jeśli zaś chodzi o sakrament pokuty, to konieczność jego jest tylko warunkowa, ponieważ jest on konieczny tym, którzy są w grzechu, nie zaś wszystkim. W drugiej księdze Kronik jest powiedziane: „Ty Panie, Boże sprawiedliwych, nie stworzyłeś pokuty dla sprawiedliwego Abrahama, Izaaka i Jakuba, ani też dla tych wszystkich, którzy Ciebie nie obrazili" °. Lecz grzech - jak mówi św. Jakub - „gdy będzie wykonany, rodzi śmierć" 7. Koniecznym tedy jest dla zbawienia grzesznika, by grzech został od niego usunięty. Otóż, nie może to się stać bez sakramentu pokuty, w którym działa moc męki Chrystusowej, przez rozgrzeszenie kapłana, połączone z aktami penitenta współdziałającego z łaską celem usunięcia grzechu. Tak, jak to mówi św. Augustyn:

„Ten, który cię stworzył bez ciebie, nie usprawiedliwi cię bez ciebie" 8. Jest więc rzeczą oczywistą, że sakrament pokuty jest konieczny do zbawienia, po popełnieniu grzechu, podobnie jak lekarstwo cielesne potrzebne jest, gdy człowiek popadnie w chorobę.

Ad 1. Glosę należy, zdaje się, rozumieć tak, że chodzi tu o człowieka, którego dobrej woli nie przerwał grzech. Ludzie o takiej woli nie mają powodu do smutku. Jeśli jednak dobra wola została zmieniona przez grzech, nie może ona nam być przywrócona bez smutku z naszej strony, który sprawia, że żałujemy za grzech popełniony i który należy właśnie do pokuty.

Ad 2. Skoro już raz popadł człowiek w grzech, nie może być odeń uwolniony ani przez miłość, ani przez wiarę, ani przez miłosierdzie, bez pokuty. Istotnie bowiem, miłość wymaga, by człowiek opłakiwał obrazę popełnioną względem przyjaciela i by starał się pogodzić z przyjacielem. Wiara wymaga również, by grzesznik starał się uzyskać usprawiedliwienie z grzechów przez moc męki Chrystusowej, która działa w sakramentach Kościoła. Wreszcie miłosierdzie dobrze pojęte wymaga także, by człowiek zapobiegł przez pokutę tej nędzy, w jaką popadł przez grzech - według tego co mówi księga Przypowieści: „Grzech czyni ludzi mizernymi"9. Stąd i to zdanie Eklezjastyka: „Zmiłuj się nad duszą swoją, podobając się Bogu" 10.

Ad 3. Tylko dzięki osobistemu przywilejowi i doskonałej swej władzy11 Chrystus mógł udzielić niewieście cudzołożnej skutków sakramentu pokuty, czyli odpuszczenia grzechów, bez samego sakramentu pokuty, ale nie bez pokuty wewnętrznej, którą sam przez swą łaskę, wzbudził w tej niewieście.

Artykuł 6

CZY POKUTA JEST „DRUGĄ DESKĄ RATUNKU PO ROZBICIU"? (2)

Wydaje się, że pokuta nie jest drugą deską ratunku po rozbiciu.

1. W związku z następującym tekstem Izajasza: „A grzech swój jako Sodoma opowiadali a nie taili"1, Glosa mówi nam, że „Ukrywać swoje grzechy, oto druga deska ratunku po rozbiciu". Otóż pokuta nie ukrywa grzechów, lecz przeciwnie, wyjawia je. A więc pokuta nie jest drugą deską ratunku.

2. Fundament w budowli nie zajmuje drugiego miejsca, lecz pierwsze. Otóż, w

budowli duchowej pokuta jest fundamentem, według słów listu do Żydów: „Nie zakładając ponownie fundamentu; nawrócenia od uczynków martwych ..."2. Dlatego to pokuta powinna poprzedzać nawet sam chrzest, według tego, co mówią Dzieje Apostolskie: „Pokutę czyńcie i niech każdy z was ochrzci się" s. Nie powinno się więc nazywać pokuty drugą deską ratunku.

3. Wszystkie sakramenta są pewnego rodzaju „deskami", to znaczy lekarstwem na grzech. Otóż, pokuta nie zajmuje drugiego miejsca, lecz czwarte wśród innych sakramentów 4. A więc nie powinna być nazywana drugą deską ratunku po rozbiciu. *Jednakże* św. Hieronim mówi, że „drugą deską ratunku po rozbiciu jest pokuta" 5.

Wykład. To, co istotne, poprzedza z natury rzeczy to, co jest tylko uboczne i przypadłościowe, jak substancja poprzedza przypadłość. Otóż, niektóre sakramenty posiadają istotny związek ze zbawieniem człowieka, jak np. chrzest, który jest duchowym odrodzeniem; bierzmowanie, które stanowi duchowy wzrost; Eucharystia, która jest duchowym pożywieniem. Pokuta natomiast ustanowiona jest dla zbawienia człowieka jedynie na wypadek popadnięcia w grzech, czyli warunkowo, w uzależnieniu od grzechu. Gdyby bowiem człowiek nie popełniał aktualnych grzechów, nie potrzebowałby pokuty, potrzebowałby jednak chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Podobnie w swym życiu cielesnym, człowiek nie potrzebowałby lekarstw, gdyby nie był chory, jakkolwiek samo jego istnienie wymagałoby zrodzenia, rozwijania się i odżywiania. Oto dlaczego pokuta zajmuje drugie miejsce w stosunku do stanu nieskazitelności, jaką dają i zachowują sakramenty wymienione. Stąd to pochodzi wyrażenie metaforyczne, że ona jest „drugą deską ratunku po rozbiciu". Istotnie bowiem, podobnie jak pierwszym środkiem ratunku dla podróżnych na morzu jest, by utrzymywali się oni na swoim okręcie w dobrym stanie, drugim natomiast, by uchwycili się deski gdy okręt się rozbił, tak też pierwszym środkiem zbawienia dla człowieka na oceanie tego życia jest to, aby utrzymywał się w stanie nieskazitelności, drugim zaś, by po upadnięciu w grzech, do niej starał się powrócić przez pokutę.

Ad 1. Można ukrywać swoje grzechy w dwojaki sposób: najpierw w samym akcie grzeszenia. Istotnie gorszą jest rzeczą grzeszyć publicznie niż w skrytości bądź to dlatego, że grzesznik publiczny okazuje przezeń większą pogardę prawa, bądź też z powodu zgorszenia innych. Jest to więc już pewnego rodzaju lekarstwem na grzech,

gdy się go popełnia w skrytości i w tym znaczeniu Glosa mówi: „Ukrywać swe grzechy - oto druga deska ratunku po rozbiciu". Nie znaczy to, by grzech był przez to zgładzony, tuk jak to dzieje się przez pokutę, lecz przez to grzech staje się mniejszy. Jest inny jeszcze sposób ukrywania grzechu już popełnionego, a mianowicie zaniedbywanie wyspowiadania się z niego; lecz ten sposób ukrywania grzechu nie jest już drugą deską ratunku, lecz raczej czymś przeciwnym, bowiem Księga Przysłów mówi: „Kto ukrywa złości swe, szczęścia mieć nie będzie" 6.

Ad 2. Pokuta, w sensie absolutnym, nie może być uważana za fundament budowli duchowej, to znaczy za fundament pod pierwsze budowanie; lecz jest fundamentem w powtórnej odbudowie, po zniszczeniu uczynionym przez grzech, gdyż pierwszy krok tych, którzy powracają do Boga, to pokuta. Tekst cytowany ze św. Pawła ma na uwadze fundament nauki duchowej. Jeśli chodzi o pokutę, poprzedzającą chrzest, to nie jest to pokuta sakramentalna.

Ad 3. Wszystkie trzy sakramenty wyżej wymienione zapewniają nienaruszalność okrętu, to znaczy stan nieskazitelności, wobec której pokuta nazwaną jest „drugą deską ratunku".

Artykuł 7

CZY BYŁO TO RZECZĄ ODPOWIEDNIĄ, BY SAKRAMENT TEN ZOSTAŁ USTANOWIONY W NOWYM ZAKONIE? (13)

Wydaje się, że nie było to rzeczą odpowiednią, by sakrament ten był ustanowiony w Nowym Zakonie.

1. To, co wypływa z prawa naturalnego, nie potrzebuje ustanowienia. Lecz właśnie skrucha za zło, które się popełniło, obowiązuje na mocy prawa naturalnego. Nikt bowiem nie może miłować dobra, jeśli nie żałuje za grzech będący przeciwieństwem dobra. A więc, nie było rzeczą stosowną, by sakrament pokuty ustanowiony został w Nowym Zakonie.

2. To, co już istniało w Starym Zakonie, nie miało potrzeby być znowu ustanawiane. Otóż, pokuta istniała już w Starym Zakonie, skoro Jeremiasz mówi nam o skardze Pana Boga: Nie masz żadnego, któryby za grzech swój pokutował mówiąc:

„Cóżem uczynił" l.
Nie było więc racji ustanowienia pokuty w Nowym Zakonie.
3. Pokuta następuje po chrzcie, skoro jest nazywana „drugą deską ratunku" 2. Lecz pokuta zdaje się być ustanowiona przez Pana naszego wcześniej niż chrzest, czytamy bowiem u św. Mateusza, że od początku swego nauczania publicznego Pan nasz mówił: „Pokutę czyńcie, albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie"3. Nie było więc rzeczą odpowiednią, by sakrament ten był ustanowiony w Nowym Zakonie.
4. Sakramenty Nowego Zakonu zostały ustanowione przez Chrystusa, od którego też pochodzi ich moc sprawcza 4. Lecz wydaje się, że Chrystus nie ustanowił tego sakramentu, skoro sum się nim nie posługiwał, tak jak innymi przez siebie ustanowionymi sakramentami. A zatem nie wypadło, by ten sakrament był ustanowiony w Nowym Zakonie.

Jednakże według tego, co mówi św. Łukasz, Pan nasz powiedział: „I tak było potrzeba, aby Chrystus cierpiał i wstał z martwych dnia trzeciego i żeby przepowiadana była w imię jego pokuta i odpuszczenie grzechów po wszystkich narodach" 5. Wykład. Jakeśmy to już powiedzieli, w sakramencie tym akty penitenta zajmują miejsce materii, zaś akty kapłana, który działa jako minister Chrystusa, posiadają wartość zasady formalnej oraz czynnika wykańczającego sakrament. Otóż, materia innych sakramentów istnieje już przed nimi, w stanie naturalnym, jak np. woda, lub w stanie produktu sztucznego, jak np. chleb, lecz, że taką materię, a nie inną, bierze się do danego sakramentu, do tego potrzebne jest ustanowienie, które by to wyznaczyło. Otóż forma, oraz moc działająca sakramentu pochodzą wyłącznie z ustanowienia Chrystusa, którego męka nadaje sakramentom mocy sprawczej. Tutaj dzieje się to samo. Materia istnieje przed sakramentem jako coś naturalnego, naturalną bowiem skłonność pobudza człowieka do żałowania za popełnione zło, lecz że w taki lub inny sposób ma się czynić pokutę, to pochodzi z ustanowienia Bożego. Dlatego to Pan nasz, na początku swego życia publicznego, pouczał ludzi, nie tylko że mają żałować za grzechy, lecz że „mają pokutę czynić", wskazując przy tym, w jaki sposób mają to robić. Co zaś dotyczy roli jego ministrów, to określił ich zadanie, gdy powiedział do Piotra: „I tobie dam klucze królestwa niebieskiego" ...6. Jeśli chodzi zaś o skuteczność

tego sakramentu oraz o to, skąd płynie jego moc, to Pan nasz objawił to po swym zmartwychwstaniu, gdy, powiedziawszy wpierw o swej męce i zmartwychwstaniu, mówił, „że należało głosić w Jego imię wszystkim narodom pokutę oraz odpuszczenie grzechów". Istotnie bowiem, skuteczność tego sakramentu wypływa z mocy imienia Chrystusowego oraz jego męki i zmartwychwstania. Było więc rzeczą odpowiednią, by sakrament ten został ustanowiony w Nowym Zakonie.

Ad 1. Prawo natury domaga się, by człowiek pokutował za zło, jakie popełnił, smucąc się z tego co uczynił i szukając sposobu zaradzenia temu smutkowi oraz ujawnienia swego bólu na zewnątrz. Tak postąpili Niniwici, jak czytamy u Jonasza 7. Oni uwierzyli w to, co im mówił Jonasz i czynili to, czego ta wiara od nich wymagała, w nadziei otrzymania od Boga przebaczenia - jak nam to mówi też księga: „Kto wie, czy się nie zwróci i nie zlituje się Bóg i nie odwróci się od zapalczywości gniewu swego, i nie zginiemy" 8. Jednakże, podobnie jak wszystko inne co pochodzi z prawa naturalnego, zostało później określone przez ogłoszenie prawa Bożego pozytywnego 9, tak też i stało się w odniesieniu do przepisów pokuty.

Ad 2. To, co pochodzi z prawa naturalnego, otrzymało w Starym Zakonie inne określenie aniżeli w Zakonie Nowym. Różnice te wypływają z niedoskonałości Prawa Starego w porównaniu do doskonałości Prawa Nowego. Oto określenia, jakie otrzymała pokuta w Zakonie Starym: Jeśli chodzi o żal za grzechy, miał on być raczej w sercu, niż przejawiać się w znakach zewnętrznych; czytamy bowiem w księdze Joela proroka:„ I rozdzierajcie serca wasze, a nie szaty wasze" 10. Co zaś tyczy się lekarstwa na ten ból, to należało w jakiś sposób ogólnikowy wyznać swoje grzechy przed ministrami Boga. Stąd to mówi Pan Bóg w Księdze Kapłańskiej: „Jeśli z nieświadomości zgrzeszy i uczyni jedną rzecz z tych, których się zakazuje Zakonem Pańskim, a będąc winien grzechu, obaczy nieprawość swoją, ofiaruje barana z trzód bez skazy kapłanowi, według miary i oszacowania grzechu; a on będzie się modlił zań, gdyż nieświadomie uczynił i będzie mu odpuszczone" u. Już sam fakt składania ofiary za grzech był pewnego rodzaju wyznaniem swego grzechu przed kapłanem, dlatego to Księga Przysłów nam mówi: „Kto ukrywa złości swe, szczęścia mieć nie będzie, lecz kto wyznaje i opuści je, miłosierdzie otrzyma" 12.

Lecz w owym czasie nie było jeszcze ustanowionej przez Chrystusa władzy kluczów,

czerpiącej swą moc z Jego męki. Nie było więc tym samym przepisu, by grzesznik prócz żalu za swe winy, miał jeszcze silne postanowienie poddania się przez spowiedź i zadośćuczynienie kościelnej władzy kluczów, w nadziei uzyskania przebaczenia przez moc męki Chrystusa. (14)

Ad 3. Jeśli rozważymy dobrze co Pan nasz powiedział o konieczności chrztu13, to zauważymy, że słowa te podane przez św. Jana, zostały wypowiedziane wcześniej niż te, które czytamy u św. Mateusza 14 o konieczności pokuty. Istotnie bowiem rozmowa Pana Jezusa z Nikodemem na temat chrztu poprzedziła uwięzienie św. Jana Chrzciciela, o którym czytamy następnie, że chrzcił15. Według św. Mateusza16; dopiero po tym uwięzieniu Jana Chrzciciela Jezus mówił o pokucie. Jeżeli wszakże byłoby prawdą, że Pan nasz najpierw zachęcał do pokuty, a potem dopiero do chrztu, to dlatego, że i przed chrztem potrzebna jest pewnego rodzaju pokuta według słów św. Piotra: „Pokutę czyńcie i niech każdy z was ochrzci się" ".

Ad 4. Chrystus nie posługiwał się tym chrztem, Mory sam ustanowił, lecz został ochrzczony chrztem Jana18. Nie posługiwał się też swoją władzą udzielania chrztu innym, bowiem zazwyczaj nie chrzcił sam, lecz uczniowie jego, jak nam to mówi św. Jan19; można jednak przyjąć, że sam ochrzcił swych uczniów, jak to mówi św. Augustyn20. Co zaś dotyczy sakramentu pokuty, to posługiwanie się nim nie było żadną miarą dla Chrystusa. Nie mógł go używać dla siebie samego, bo nie było w Nim grzechu. Nie potrzebował go również udzielać innym, ponieważ chcąc okazać swe miłosierdzie i swą moc, udzielał skutków tego sakramentu bez posługiwania się samym sakramentem - jak wyżej powiedziano 21. Jeśli przyjął sakrament Eucharystii i innym go udzielił, to dlatego, by nam lepiej dać poznać doskonałość tego sakramentu, oraz to, że Eucharystia jest pamiątką Jego męki, w której Chrystus jest równocześnie i kapłanem, i żertwą ofiarną.

Artykuł 8

CZY POKUTA MA TRWAĆ AŻ DO KOŃCA ŻYCIA? (15)

Wydaje się, iż pokuta nie powinna trwać do końca życia.

1. Celem pokuty jest zgładzenie grzechów. Człowiek pokutujący otrzymuje natychmiast odpuszczenie grzechów wedle tego, co mówi prorok Ezechiel: „Lecz, jeśli

niezbożny będzie pokutował za wszystkie grzechy swoje, które popełnił.. . żywotem żyć będzie, a nie umrze" \ Nie ma więc po co przedłużać pokuty, gdy się już otrzyma przebaczenie.

2. Pokuta przynależy do stanu początkujących; lecz człowiek powinien przejść do stanu postępujących, a wreszcie do stanu doskonałych. Nie powinien więc odbywać pokuty aż do końca życia.

3. Odnośnie sakramentu pokuty, jak i innych sakramentów, należy się trzymać przepisów Kościoła. Otóż przepisy prawa kościelnego określają ściśle czas pokuty, wyznaczając tyle lub tyle lat tejże pokuty za ten lub inny rodzaj grzechu. Wydaje się więc istotnie, że pokuta nie powinna się przeciągać aż do końca życia.

Jednakże. Święty Augustyn mówi: „Cóż nam pozostaje jeśli nie żałować przez cały ciąg naszego życia? Gdy bowiem ból nasz ustanie, nie masz już pokuty. A jeśli pokuta ustaje, to co pozostaje z przebaczenia?" 2.

Wykład. Istnieją dwa rodzaje pokuty: wewnętrzna i zewnętrzna. Wewnętrzna polega na żalu, że się grzech popełniło. Tego rodzaju pokuta powinna trwać całe życie. Człowiekowi ustawicznie powinno się nie podobać, że zgrzeszył; gdyby bowiem podobało mu się to, że zgrzeszył, już przez to popełniłby grzech i utraciłby owoc przebaczenia. Nieupodobanie zaś powoduje wewnętrzną boleść w każdym, kto zdolny jest do odczuwania go, a takim właśnie jest człowiek w tym życiu. Inaczej się dzieje po śmierci. Święci nie będą już mogli odczuwać boleści i grzechy minione będą się im nie podobać bez żadnego smutku, według tego co mówi Izajasz: „Ponieważ zapomniane są pierwsze uciski" . . .5.

Jeśli zaś chodzi o pokutę zewnętrzną, polegającą na zewnętrznych oznakach żalu, jakimi są: spowiedź ustna przed kapłanem, który rozgrzesza, zadośćuczynienie naznaczone przez tegoż kapłana, to nie musi ona trwać do końca naszego życia, lecz jedynie przez czas odpowiednio proporcjonalny do wielkości grzechu.

Ad 1. Prawdziwa pokuta nie ma jedynie na celu zgładzenia grzechów przeszłych, lecz zabezpiecza także przed grzechami na przyszłość. Wynika stąd, iż jakkolwiek już w pierwszym momencie skruchy człowiek uzyskuje przebaczenie popełnionych grzechów, to jednak powinien zachowywać w sobie nastawienie pokuty, by nie popaść ponownie w grzech.

Ad 2. Pokuta wewnętrzna i równocześnie zewnętrzna jest właściwością dla stanu początkujących, którzy dopiero co porzucili grzech; lecz pokuta we-wnętrza zajmuje nadal miejsce w życiu postępujących i doskonałych, według słów psalmisty: „Ułożył wstępowania w sercu swoim przez padół płaczu, na miejsce które zgotował"4. Stąd i św. Paweł mówił: „Nie jestem godzien, aby mię zwano apostołem, gdyż prześladowałem Kościół Boży" 6.

Ad 3. Czas naznaczony na pokutę dotyczy ćwiczeń w pokucie zewnętrznej.

Artykuł 9

CZY POKUTA POWINNA BYĆ USTAWICZNA?

Wydaje się, że pokuta nie powinna być ustawiczna.

1. U proroka Jeremiasza jest powiedziane:

„Niech ustanie głos twój od płaczu i oczy twoje też"1Lecz to nie byłoby możliwe, gdyby pokuta, której właściwością są łzy i jęki, miała być ustawiczna. A więc pokuta nie może trwać bez przerwy.

2. Z każdego dobrego uczynku powinien się człowiek cieszyć, według słów Psalmu: „Służcie Panu z weselem"2. Otóż czynienie pokuty jest dobrym uczynkiem. A więc człowiek powinien się radować z samej pokuty. Lecz - jak naucza Filozof - „człowiek nie może równocześnie być smutny i radosny" 3. Jest więc rzeczą niemożliwą, by czyniący pokutę równocześnie miał w sercu smutek z powodu grzechów popełnionych, co wszak należy do istoty pokuty.

3. Święty Paweł mówi w liście do Koryntian: „Pocieszcie go" - mianowicie czyniącego pokutę - „by snadź nadmierny smutek nie pogrążył tego, który taki jest" 4. Otóż, pociecha usuwa smutek, który należy do istoty pokuty. A więc, pokuta nie powinna trwać bez przerwy.

Jednakże: Święty Augustyn mówi: „Trzeba czuwać nad tym, by ból pokuty trwał ustawicznie"5.

Wykład. Wyrażenie „czynić pokutę" można rozumieć w dwojaki sposób: jako akt lub jako nastawienie. Jest istotnie rzeczą niemożliwą, by jakiś człowiek ustawicznie trwał w akcie pokutowania, gdyż taki akt pokuty zarówno wewnętrznej,

jak i zewnętrznej, musi być niekiedy przerwany przez sen lub inne konieczne potrzeby ciała.

Lecz jest jeszcze inny sposób czynienia pokuty, a mianowicie trwanie w nastawieniu pokutnym. W tym znaczeniu człowiek powinien bez przerwy pokutować. Dlatego człowiek nie powinien nigdy robić nic, co by było przeciwne pokucie i co by usunęło nastawienie pokutne. Co więcej, powinien mieć zawsze zdecydowane nastawienie odrazy do grzechów popełnionych.

Ad 1. Jęki i łzy należą do aktu pokuty zewnętrznej, która - jak powiedziano - nie powinna być ustawiczna, ani też nie musi trwać do końca życia6. Stąd to celowo dodane są słowa: „Bowiem otrzymasz nagrodę za swój uczynek". Tą nagrodą za czyn pokutny jest całkowite darowanie grzechu zarówno co do winy, jak i co do należnej za nią kary. Gdy skutek ten jest już raz osiągnięty, nie potrzeba przedłużać pokuty zewnętrznej, ale to nie wyklucza bynajmniej ciągłości pokuty takiej, jak ją wyżej wyjaśniliśmy 7. Ad 2. Można mówić w dwojaki sposób o boleści i o radości. Można je rozważać najpierw jako przejaw uczuciowy strony pożądawczej naszej psychiki. Jeśli tak na nie spojrzymy, to jasne, że nie mogą one współistnieć, albowiem są to uczucia całkiem sobie przeciwne, zarówno od strony przedmiotu - jeśli mają wspólny przedmiot - jako też - przynajmniej - co do poruszeń serca, bowiem radość rozszerza serce, podczas gdy smutek je ściska. Filozof w ten sposób właśnie na nie patrzy8. Lecz możemy ponadto mówić o radości i smutku jako o prostych aktach woli, w zależności od przedmiotu, który jej się albo podoba, albo nie podoba. W ten sposób rzecz biorąc, przeciwieństwo może zaistnieć jedynie od strony przedmiotu, mianowicie gdy przedmiot będzie jeden i ten sam, i będzie rozpatrywany pod tym samym kątem widzenia. W tym więc wypadku nie mogą ze sobą współistnieć równocześnie smutek i radość, gdyż ten sam przedmiot nie może się równocześnie podobać i nie podobać woli. Jeśli natomiast radość i smutek, w ten sposób rozpatrywane, nie mają tego samego przedmiotu, albo odnoszą się do różnych aspektów tego samego przedmiotu, wówczas nie ma przeciwieństwa między radością i smutkiem i wtedy nic nie przeszkadza cieszyć się i smucić równocześnie; na przykład gdy widzimy, że człowiek sprawiedliwy jest w nieszczęściu, wówczas może się jego sprawiedliwość podobać, a nie podobać jego cierpienie. W ten sam sposób może się

komuś nie podobać, że zgrzeszył i równocześnie cieszyć się z tego nie-upodobania, bowiem towarzyszy mu nadzieja przebaczenia. Tak więc sam smutek może stać się przedmiotem radości. Stąd to św. Augustyn mówi: „Niech ten, kto pokutuje, boleje ustawicznie i raduje się ze swej boleści"9.

Gdyby nawet smutek nie dał się w żaden sposób pogodzić z radością, nie przeszkodziłoby to habitualnej ciągłości pokuty, lecz jedynie ciągłości jej aktu.

Ad 3. Według nauki Filozofa, właściwością cnoty jest zachować umiar w uczuciach10. Otóż smutek powstający w uczuciowej stronie duszy człowieka pokutującego, na skutek nie upodobania woli, jest pewnego rodzaju uczuciem. Powinien więc być miarkowany według zasad cnoty; a jego nadmiar jest występkiem, bo prowadzi do rozpaczy. Na to wskazuje Apostoł mówiąc: „by snadź nadmierny smutek nie pogrążył tego, który taki jest". Tak więc pociecha, o której mówi Apostoł ma miarkować smutek, lecz nie ma go usuwać całkowicie.

Artykuł 10

CZY SAKRAMENT POKUTY MA BYĆ PONAWIANY? (16)

Wydaje się, że sakrament pokuty nie powinien być ponawiany.

1. Mówi bowiem Apostoł: „Albowiem nie podobna, aby ci, którzy raz zostali oświeceni, zakosztowali też daru niebieskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego... a odpadli, aby znowu byli odnowieni ku pokucie" 1. Lecz właśnie ci wszyscy, którzy czynili pokutę, zostali oświeceni i otrzymali dar Ducha Świętego. A zatem, ktokolwiek zgrzeszy, po czynieniu pokuty nie może już ponownie pokutować.

2. Święty Ambroży mówi: „Bywają ludzie, którzy myślą, że można często czynić pokutę, a są wszeteczni w Chrystusie. Gdyby bowiem czynili prawdziwą pokutę, to nie myśleliby, że pokutę można ponawiać, ponieważ podobnie jak chrzest jest jeden, tak samo jest jedna pokuta" 2. Otóż chrztu się nie ponawia, a zatem nie ponawia się też i pokuty.

3. Cuda, którymi Pan nasz leczył choroby cielesne, są znakiem uleczeń słabości duchowych, które uwalniają ludzi od grzechów. Otóż, nie czytamy w Ewangelii, by Pan nasz dwa razy przywrócił wzrok ślepemu albo dwa razy oczyścił trędowatego, lub też dwa razy wskrzesił zmarłego. Wydaje się więc, że i grzesznikowi

jakiemukolwiek nie udziela dwu razy przebaczenia.

4. Święty Grzegorz mówi: „Czynić pokutę to opłakiwać grzechy uprzednio popełnione i nie popełniać ich już na przyszłość"3; zaś św. Izydor: „Taki człowiek, który znowu popełnia to, co przed chwilą opłakiwał, jest raczej kpiarzem, a nie pokutnikiem" 4. Jeśli więc ktoś prawdziwie pokutuje, grzeszyć już nie będzie. A więc ponawianie pokuty jest niemożliwe.

5. Pokuta podobnie jak i chrzest, czerpie swą moc z męki Chrystusa. Otóż chrztu nie ponawia się, ponieważ Chrystus cierpiał i umarł raz jeden. Z tej więc samej racji nie powinna być ponawiana pokuta.

6. Święty Ambroży mówi: „że łatwość otrzymania przebaczenia pobudza do grzechu". Jeśli więc Pan Bóg udziela nam często przebaczenia przez pokutę, to może to wyglądać, że sam pobudza ludzi do grzechu i zdaje się delektować w grzechach. A to nie zgadza się z Jego dobrocią. Pokuta nie może więc być ponawiana.

Jednakże: Człowiek pobudza się do miłosierdzia przykładem miłosierdzia Bożego, według słów św. Łukasza: „Bądźcie więc miłosierni, jak i Ojciec wasz miłosierny jest"6. Pan nasz zaś wymagał od swych uczniów takiego miłosierdzia, które by im kazało przebaczać braciom bardzo często grzechy przeciw nim popełniającym. Stąd, jak mówi św. Mateusz, Piotrowi pytającemu: „Panie, gdy brat mój zgrzeszy przeciwko mnie, ilekroć mam mu odpuścić? Aż do siedmiokroć?" 7. Jezus mu odpowiedział: „Nie powiadam ci aż do siedmiokroć, ale aż do siedemdziesięciu siedmiokroć" 8. A więc także sam Bóg udziela bardzo często grzesznikom przebaczenia; tym bardziej, że sam pouczył nas, abyśmy się modlili: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom" 9.

Wykład. Na temat pokuty niektórzy błędne wygłaszali zdania mówiąc, że człowiek nie może uzyskać przez pokutę powtórnego przebaczenia swych grzechów. Byli między nimi tacy, np. Nowacjanie, którzy posunęli się aż do twierdzenia, że po pierwszej pokucie, związanej ze chrztem św., grzesznik nie może odzyskać przez pokutę stanu łaski. Inni heretycy, o których mówi św. Augustyn10, uznawali, że po chrzcie świętym pokuta jest pożyteczna, ale tylko jeden raz. Podobne błędy powstawały, jak się zdaje, z dwóch przyczyn. Najpierw ci, którzy je głosili, mylili się co do istoty samej pokuty. Ponieważ do prawdziwej pokuty niezbędna jest miłość, bez

której grzechy nie mogą być zgładzone, sądzili, że miłości raz otrzymanej nie można utracić, a tym samym i pokuty, jeśli jest prawdziwa, nie można usunąć przez grzech, żeby koniecznym było ją ponawiać. Lecz ten błąd odparto już wcześniej u, gdzie wykazaliśmy, że z racji posiadania wolnej woli człowiek może utracić raz posiadaną miłość, a stąd przez następny grzech po pokucie prawdziwej może zgrzeszyć śmiertelnie.

Drugi błąd dotyczył oceny ciężkości grzechu. Sądzili, że grzech popełniony przez człowieka pokutującego, który już raz otrzymał przebaczenie, jest tak ciężki, że odpuszczenie go nie jest możliwe. Lecz mylili się w tym podwójnie. Najpierw co do samego grzechu, który po pierwotnie otrzymanym przebaczeniu, może być mniej lub więcej ciężki, niż ów grzech uprzednio przebaczony. Jeszcze bardziej mylili się odnośnie nieskończonego miłosierdzia Bożego, które przewyższa wszystkie grzechy ludzkie, jakakolwiek by była ich ciężkość i liczba, według tego co mówi Psalm: „Zmiłuj się nade mną, Boże, według wielkiego miłosierdzia twego i według mnóstwa litości twoich zgładź nieprawość moją"12. Dlatego to potępia się słowa Kaina, który mówił: „Większa jest nieprawość moja niżbym miał odpuszczenia być godzien" lf. Miłosierdzie więc Boże nie zakłada granic przebaczenia ofiarowanego grzesznikom pokutującym za grzechy. Stąd to zdanie w Księdze Kronik: „Ogromne i niepojęte jest miłosierdzie obietnicy twojej, względem tych, którzy złość czynią" 34. Jest więc rzeczą oczywistą, że pokuta może być szereg razy ponawiana.

Ad 1. Ponieważ u Żydów istniały pewne obmycia rytualne, za pomocą których mogli się oni oczyszczać po wiele razy ze swoich nieczystości, przeto niektórzy z Żydów sądzili, że w podobny sposób można stosować po kilka razy obmycie chrztu świętego. Święty Paweł, chcąc rozprószyć ten błąd, pisze do Żydów, że „ci, którzy raz są oświeceni", mianowicie przez chrzest, „nie mogą dostąpić ponownego odnowienia przez pokutę", mianowicie przez chrzest, który jest „obmyciem odrodzenia i odnowienia w Duchu Świętym" - jak to mówi list do Tytusa15. I rację tego podaje, a mianowicie, że przez chrzest człowiek współumiera z Chrystusem. I dodaje te słowa: „Krzyżując powtórnie w sobie samym Syna Bożego".

Ad 2. Święty Ambroży mówi tutaj o pokucie uroczystej, której się w Kościele nie powtarza poraź drugi, jak to zobaczymy niżej"16.

Ad 3. Święty Augustyn mówi: „Pan przywrócił wzrok wielu ślepym i w różnych okolicznościach", przywrócił siły wielu chorym, by pokazać, że w różnych wypadkach odpuszczał nieraz te same grzechy. Tak na przykład, uzdrowiwszy raz trędowatego, innym razem przywrócił wzrok ślepemu. Dlatego tylu uzdrowił ślepych, chromych, sparaliżowanych, by nie pozwolić grzesznikom popadać często w rozpacz. Dlatego to dla wzbudzenia bojaźni przed grzechem, nie jest napisane o żadnym z tych, że nie był uleczony jak tylko jeden raz. Nazywa siebie lekarzem, potrzebnym nie dla zdrowych, ale dla tych, co się źle mają. Otóż jaki by to był nędzny lekarz, który by nie mógł uleczyć powtórnego nawrotu choroby. Właściwością lekarza jest leczyć choćby i sto razy tego, kto sto razy popada w chorobę. Czyż więc taki lekarz, jakim jest Chrystus, miałby być słabszym od innych i nie umiał czynić tego, co czynią inni lekarze?"17.
Ad 4. Czynić pokutę, to opłakiwać grzechy, które popełniło się w przeszłości; i nie popełniać ani w uczynku, ani w zamiarze rzeczy godnych opłakiwania, gdy się je opłakuje. Ten bowiem jest „wyśmiewaczem", a nie pokutnikiem, kto równocześnie gdy czyni pokutę, popełnia to, za co żałuje; postanawia bowiem to samo czynić, za co pokutuje, albo aktualnie popełnia ten sam albo innego rodzaju grzech. Lecz jeśli ktoś, po spełnieniu już pokuty, znowu popadnie w ten sam grzech bądź w uczynku, bądź w postanowieniu, to nie przeszkadza, by poprzednia pokuta była prawdziwa. Nigdy bowiem prawdziwość aktu wcześniejszego nie może być wykluczona przez przeciwny akt następny, np. jeśli ktoś naprawdę biegnie, a potem siedzi, tak prawdziwie czyni pokutę ten, kto następnie zgrzeszy.
Ad 5. Chrzest czerpie z męki Chrystusa moc powodującą duchowe odrodzenie, które łączy się równocześnie z duchową śmiercią życia przeszłego. Postanowione bowiem ludziom raz umrzeć", oraz raz narodzić się. Oto dlaczego człowiek raz tylko otrzymuje chrzest. Lecz pokuta posiada moc z męki Chrystusa, we formie duchowego lekarstwa, które często może być ponawiane. (17)
Ad 6. Święty Augustyn w Księdze o Pokucie mówi, „że wielka odraza u Boga do grzechów w tym się przejawia, iż jest On zawsze gotowy gładzić je, by nie dopuście do rozkładu tego, co stworzył, lub do zepsucia tego, co umiłował - mianowicie przez rozpacz t8.

ZAGADNIENIE 85
CNOTA POKUTY

Mamy teraz rozpatrzeć pokutę jako cnotę. Nasuwa się tutaj sześć pytań: 1. Czy pokuta jest cnotą? 2. Czy jest to cnota specjalna? 3. Do jakiego rodzaju należy ją zaliczyć? 4. Co jest jej podmiotem? 5. Co jest jej przyczyną? 6. Jaki jest jej stosunek do innych cnót?

Artykuł 1

CZY POKUTA JEST CNOTĄ?

Wydaje się, że pokuta nie jest cnotą.

1. Pokuta bowiem zalicza się do sakramentów. Lecz żaden z innych sakramentów nie jest cnotą]. A więc pokuta nie jest nią również.

2. Według Filozofa 2, wstyd nie jest cnotą, bądź dlatego, że jest on uczuciem pociągającym za sobą pewne zmiany w naszym ciele, bądź też dlatego, że nie jest „dyspozycją rzeczy doskonałej", bowiem ma za przedmiot czyny zawstydzające, co nie może mieć miejsca w człowieku cnotliwym. Otóż pokuta, podobnie jak i wstyd, jest uczuciem wywołującym zmiany w naszym ciele, a mianowicie łzy -- jak to czytamy u św. Grzegorza: „Pokutować to opłakiwać swoje grzechy przeszłe" 3. Ma również za przedmiot uczynki przynoszące wstyd, mianowicie grzechy, których nie popełnia człowiek cnotliwy. A zatem pokuta nie jest cnotą.

3. Według Filozofa: „nie ma głupców pomiędzy ludźmi cnotliwymi" 4. Lecz wydaje się, iż głupotą jest boleć nad minionymi postępkami, które już nie mogą być uważane za takie, co nie istniały; a to właśnie stanowi przedmiot pokuty. A zatem, pokuta nie jest cnotą.

Jednakże: nakazy prawne dotyczą aktów cnotliwych; albowiem celem prawodawcy - jak mówi Filozof5 - jest wychowanie cnotliwych obywateli. Otóż istnieje przykazanie Boskie dotyczące pokuty; czytamy bowiem u św. Mateusza: „Pokutę czyńcie"6. A zatem pokuta jest cnotą.

Wykład. Jak widzimy z tego co dotąd zostało powiedziane 7, czynienie pokuty polega na boleści za jakiś poprzednio popełniony uczynek. Lecz powiedzieliśmy wyżej", że ból lub smutek może być dwojaki: jako uczucie, następnie jako akt woli. Jako uczucie pokuta nie jest cnotą, jako akt woli zawiera w sobie akt wyboru i jeśli on

jest należycie wykonany, jest z konieczności aktem cnotliwym. Istotnie, Filozof mówi, że cnota jest „sprawnością wybierania według prawego rozumu" 9. Otóż, prawy rozum dyktuje, że należy boleć nad tym, nad czym powinno się boleć. W pokucie, o której teraz mówimy, tak właśnie się praktykuje; człowiek bowiem pokutujący decyduje się na umiarkowaną boleść za grzechy przeszłe, z tym zamiarem, by je usunąć ze swego życia. Oczywistą jest więc rzeczą, że pokuta, o której obecnie mówimy, jest albo cnotą albo aktem cnoty.

Ad 1. Jakeśmy to powiedzieli10, w sakramencie pokuty miejsce materii zajmują akty ludzkie; inaczej natomiast jest przy sakramencie chrztu czy bierzmowania. Ponieważ zaś cnota jest podstawą aktu ludzkiego, przeto wynika stąd, iż raczej pokuta jest cnotą lub towarzyszy cnocie niż chrzest lub bierzmowanie.

Ad 2. Pokuta jako uczucie nie jest cnotą, jakeśmy to już powiedzieli n; zaś tylko jako uczucie pociąga ona za sobą zmiany w naszym ciele. Jest natomiast cnotą, gdy ze strony woli stanowi akt prawego wyboru. Ten charakter cnoty bardziej można przypisać pokucie aniżeli wstydliwości. Wstydliwość bowiem dotyczy faktu zawstydzającego obecnego, pokuta natomiast faktu zawstydzającego, ale przeszłego.

(1) Otóż, jest rzeczą przeciwną doskonałości cnoty, by jakiś człowiek był obecnie obciążony czynem, za który należałoby się wstydzić. Lecz nie jest przeciwne doskonałości cnoty, gdy ktoś dawniej popełnił uczynki wstyd przynoszące, a obecnie stawszy się z występnego cnotliwym, żałuje za nie.

Ad 3. Boleć nad tym, co dawniej się stało, z zamiarem usiłowania, aby to co się stało w ogóle nie istniało - to głupota. Otóż człowiek pokutujący nie ma takiej intencji. Jego boleść jest nieupodobaniem i potępieniem faktu przeszłego, połączonym z intencją oddalenia jego skutków, mianowicie obrazy Bożej i należności kary. A to nie jest wcale głupotą.

Artykuł 2

CZY POKUTA JEST CNOTĄ SPECJALNĄ? (2)

Wydaje się, że pokuta nie jest cnotą specjalną.

1. Cieszyć się z dobra już spełnionego lub smucić się z powodu popełnionego zła są to akty tej samej natury. Otóż radość z dobra już dokonanego nie jest specjalną cnotą,

lecz jest to po prostu chwalebne uczucie, wypływające z miłości, jak to wykazuje św. Augustyn1. Stąd św. Paweł mówi: że „miłość nie cieszy się z nieprawości, lecz cieszy się z prawdy"2. Z tejże samej racji pokuta będąca boleścią z powodu przeszłych grzechów, nie jest również cnotą specjalną, lecz pewnego rodzaju afektem pochodzącym z miłości.

2. Każda cnota specjalna posiada sobie właściwą materię, ponieważ, jak wiemy, sprawności różnią się między sobą aktami, zaś akty swoim przedmiotem. Otóż pokuta nie posiada specjalnej materii, ponieważ tą materią są nasze grzechy przeszłe, o różnej materii. A więc pokuta nie jest cnotą specjalną.

3. Nie można inaczej czegoś usunąć, jak przez jego przeciwieństwo. Otóż pokuta usuwa wszystkie grzechy; jest więc przeciwna wszystkim grzechom. Nie jest więc jakąś cnotą specjalną.

Jednakże: pokuta jest przedmiotem szczególnego przykazania - jak to już widzieliśmy3

Wykład. Jak wyjaśniono w Drugiej Części4, różnica gatunkowa sprawności ma swą przyczynę w różnicy gatunkowej aktów. Gdzie więc zachodzi akt jakiegoś rodzaju specjalnego, godny pochwały, tam należy przyjąć specjalną sprawność cnotliwą. Otóż jest rzeczą oczywistą, że w pokucie zachodzi akt godny pochwały, posiadający specjalny charakter, a mianowicie, jest to akt mający na celu działalność niszczącą grzech jako obrazę Boga; to zaś nie jest cechą specyficzną żadnej innej cnoty. Konieczną tedy jest rzeczą uznać, że pokuta jest cnotą specjalną.

Ad 1. Jakiś akt może wypływać z miłości w dwojaki sposób. Najpierw, jako akt wyłoniony przez nią. Tego rodzaju akt cnotliwy nie wymaga żadnej innej cnoty poza miłością; jak kochać dobro, cieszyć się z niego i smucić się z tego, co jest jemu przeciwne. Po drugie: jakiś akt pochodzi z miłości, jako przez miłość nakazany. Otóż ponieważ miłość wpływa na wszystkie cnoty, kierując je do swego celu, zatem akty pochodzące z miłości mogą wypływać z jakiejś innej cnoty. Jeśli więc będziemy brać pod uwagę w akcie człowieka pokutującego jedynie nieupodobanie w ,rzęchu popełnionym, to istotnie, to wypływa bezpośrednio z miłości, podobnie zresztą, jak gdy chodzi o radość ze spełnionego dobra. Lecz intencja pracowania nad zgładzeniem grzechu przeszłego wymaga cnoty specjalnej, poddanej miłości.

Ad 2. Pokuta posiada materię ogólną o tyle, że dotyczy wszystkich grzechów; lecz równocześnie podchodzi ona do nich z punktu widzenia specjalnego, mianowicie pod kątem możności ekspiacji przez akty człowieka współdziałającego z Bogiem przy swym usprawiedliwieniu.
Ad 3. Każda cnota specjalna usuwa przeciwną wadę, podobnie jak np. to co jest białe, usuwa to co jest czarne. Lecz pokuta usuwa efektywnie wszelki grzech, powodując zniszczenie tego grzechu, który może być odpuszczony przez współdziałanie człowieka z łaską Bożą. Nie wynika więc stąd wcale, by pokuta miała być jakąś cnotą ogólną.

Artykuł 3

CZY CNOTA POKUTY JEST RODZAJEM SPRAWIEDLIWOŚCI? (3)

Wydaje się, że cnota pokuty nie jest rodzajem sprawiedliwości.

1. Istotnie sprawiedliwość nie jest cnotą teologiczną lecz moralną, jak to wynika z Drugiej Części. Otóż pokuta zdaje się być cnotą teologiczną, bowiem ma Boga za przedmiot; daje Bogu zadośćuczynienie jedna z Bogiem grzesznika. Wydaje się więc, że pokuta nie jest częścią sprawiedliwości.
2. Sprawiedliwość, będąc cnotą moralną, utrzymuje się w „złotym środku". Lecz pokuta nie trzyma się tego „złotego środka", lecz zmierza do pewnego ekscesu, według słów Jeremiasza: „Żałobę jak po jedynaku uczyń sobie, płacz gorzki"2. A zatem, pokuta nie jest rodzajem sprawiedliwości.
3. Istnieją dwa rodzaje sprawiedliwości, jak to jest powiedziane w piątej Księdze Etyki3, a mianowicie: sprawiedliwość rozdzielcza i sprawiedliwość zamienna. Lecz pod żaden z tych dwóch rodzajów sprawiedliwości nie da się podciągnąć pokuty. A więc pokuta nie zdaje się być rodzajem sprawiedliwości.
4. Na temat tekstu św. Łukasza: „Błogosławieni, którzy płaczą"4 Glosa nam mówi: „Oto roztropność prawdziwa, która nam ukazuje, jak dalece rzeczy ziemskie są nędzne, a niebieskie przynoszą szczęście". Otóż, płacz jest aktem pokuty. A zatem pokuta wypływa raczej z roztropności niż ze sprawiedliwości.

Jednakże: Św. Augustyn mówi w Księdze o Pokucie: „Pokuta jest jakby pomstą żałującego, który nieustannie karze w sobie zło bólem że je popełnił" 5. Lecz

dokonanie na sobie pomsty jest aktem sprawiedliwości. Dlatego to Cycero, w swojej Retoryce °, przedstawia zemstę jako pewien rodzaj sprawiedliwości. A zatem, wydaje się istotnie, że pokuta jest rodzajem sprawiedliwości.

Wykład. Pokuta, jak to powiedzieliśmy wyżej, nie dlatego tylko jest specjalną cnotą, że boleje nad złem popełnionym, bo na to wystarczyłaby miłość, lecz dlatego, że pokutujący boleje nad grzechem popełnionym, ponieważ grzech jest obrazą Boga i postanawia to naprawić. Otóż naprawienie obrazy popełnionej względem kogoś, nie polega na samym tylko zaprzestaniu obrażania go nadal, lecz wymaga ono ponadto pewnego wynagrodzenia. Zarówno taka kompensata, jak i wynagrodzenie mają swoje zastosowanie, gdy chodzi o naprawienie obrazy popełnionej względem drugiej osoby. Jedyna różnica pomiędzy obu tymi wynagrodzeniami polega na tym, że kompensata pochodzi jako zadośćuczynienie ze strony tego, kto się obrazy dopuścił, natomiast wynagrodzenie, czyli retrybucja, dotyczy tego, kto został obrażony. Obydwie stanowią materiał sprawiedliwości, ponieważ są rodzajem wymiany. A zatem, jasną jest rzeczą, że pokuta brana jako cnota jest częścią sprawiedliwości.

Trzeba nam wiedzieć, że Filozof w piątej Księdze Etyki7 wyróżnia dwa rodzaje sprawiedliwości; mianowicie sprawiedliwość absolutnie braną i sprawiedliwość względna. Sprawiedliwość absolutna jest między równymi; bo sprawiedliwość w ogóle jest pewnego rodzaju równością. Filozof ją nazywa sprawiedliwością polityczną lub cywilną, ponieważ wszyscy obywatele są równi, jako ludzie wolni i poddani bezpośrednio panującemu.

Sprawiedliwość względna ma zastosowanie w stosunkach między osobami, z których jedna jest poddana drugiej, np. pomiędzy panem a sługą, ojcem i synem, męża a żoną. Tego rodzaju sprawiedliwość zachodzi też w pokucie. Człowiek pokutujący ucieka się do Boga z postanowieniem poprawienia się, tak jak sługa ucieka się do swego pana, według słów Psalmu: „Oto jak oczy sług w rękach panów swoich, tak oczy nasze ku Panu, Bogu naszemu, aż się zmiłuje nad nami"8. Jak syn zwraca się do ojca, według słów św. Łukasza: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciwko niebu i przed tobą" 9, lub też jak małżonka do swego męża, według słów Jeremiasza: „A ty cudzołożyłaś z wielu kamratami. Wszakże wróć się do mnie, mówi Pan" 10.

Ad 1. Jak to jest powiedziane w piątej Księdze Etyki " sprawiedliwość dotyczy kogoś^

drugiego, lecz przedmiotem sprawiedliwości nie jest ów drugi człowiek, względem którego stosujemy sprawiedliwość, lecz rzeczy, które rozdzielamy lub wymieniamy. A więc, nie Pan Bóg jest materią pokuty, lecz czynności ludzkie, którymi Bóg jest obrażony, lub które jego gniew uspokajają. Bóg jest tym, względem którego praktykujemy sprawiedliwość. Stąd jasną jest rzeczą, że pokuta nie jest cnotą teologiczną, ponieważ Bóg nie jest jej ani materią, ani przedmiotem.

Ad 2. „Złoty środek" sprawiedliwości polega na ustaleniu równości pomiędzy tymi, których stosunki wzajemne oparte są na tejże sprawiedliwości, jak to jest powiedziane w piątej Księdze Etyki12. Otóż, nie da się ustalić doskonałej równości pomiędzy pewnymi jednostkami z powodu większej znakomitości jednej z nich, np. pomiędzy ojcem i synem, lub pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jak o tym mówi Filozof w. Stąd, gdy zachodzi podobny wypadek, osoba niżej stojąca powinna uczynić wszystko, co tylko może, jednakże nie będzie to nigdy wystarczające w znaczeniu absolutnym, lecz jedynie dlatego, że wyższy to przyjmuje. Takie więc jest znaczenie owej przesady, przypisywanej pokucie.

Ad 3. Podobnie jak istnieje pewna wymiana, gdy chodzi o wyświadczone dobrodziejstwo, gdy mianowicie ten, kto z niego korzysta, składa podziękowanie temu, kto go wyświadcza, tak też zachodzi wymiana i w wypadku uczynionej obrazy. Ten, kto obraził kogoś innego, albo przyjmuje - wbrew swej chęci - karę należną, i to należy do sprawiedliwości karzącej, albo też daje dobrowolnie należną kompensatę, co jest właśnie przedmiotem pokuty i dotyczy osobiście grzesznika, podobnie jak sprawiedliwość karząca jest sprawą sędziego. Stąd jest rzeczą oczywistą, że obydwie należą do sprawiedliwości zamiennej.

Ad 4. Pokuta, jakkolwiek sama jest rodzajem sprawiedliwości, zawiera w sobie jednak w pewien sposób elementy innych cnót. Będąc najpierw pewnego rodzaju sprawiedliwością, normującą stosunki między człowiekiem a Bogiem, musi mieć w sobie coś z cnót teologicznych, które mają samego Boga za przedmiot. Stąd to pochodzi, że pokuta zawiera w sobie wiarę W mękę Chrystusa, dzięki której zostaliśmy usprawiedliwieni z grzechów; nadzieję przebaczenia; nienawiść względem występków, która znów płynie z miłości Boga. Dalej, ponieważ pokuta jest cnotą moralną, posiada w sobie coś z roztropności kierującej wszystkimi cnotami

moralnymi. Z samego faktu, że pokuta jest pewnego rodzaju sprawiedliwością wynika, że posiada ona nie tylko to, co należy do istoty sprawiedliwości, ale także to, co należy do umiarkowania i męstwa, ponieważ przedmioty sprawiające przyjemność, normowane przez umiarkowanie lub napawające strachem, miarkowanym męstwem, stykają się z materią sprawiedliwości. Z tego to tytułu należy do sprawiedliwości powstrzymywać się od rozkoszy, co należy do dziedziny umiarkowania, oraz wytrzymywać trudy, co znów należy do męstwa.

Artykuł 4

CZY PODMIOTEM POKUTY JEST WOLA?

Wydaje się, że podmiotem pokuty nie jest, ściśle mówiąc, wola.

1. Pokuta bowiem jest rodzajem smutku. Lecz wiemy, że smutek, podobnie jak i radość, należy do dziedziny pożądania. A więc i pokuta należy do dziedziny pożądania.

2. Pokuta jest rodzajem „odwetu", jak mówi Augustyn w Księdze o Pokucie1. Lecz odwet zdaje się należeć do dziedziny gniewliwości, gdyż gniew jest „pożądaniem odwetu". Stąd zdaje się, że pokuta leży w dziedzinie gniewliwości.

3. Rzeczy przeszłe są właściwym przedmiotem pamięci, według tego co mówi Filozof w Księdze o Pamięci2. Otóż pokuta ma za- przedmiot przeszłość jakeśmy to już powiedzieli3. A więc pokuta jest w pamięci jako w podmiocie.

4. Żadna rzecz nie może działać tam, gdzie nie jest sama obecna. Lecz pokuta wyklucza grzechy ze wszystkich władz duszy. A więc pokuta znajduje się w każdej z władz duszy, a nie w samej woli.

Jednakże: Pokuta jest rodzajem ofiary według słów Psalmu: „Ofiarą dla Boga duch skruszony"4. Lecz złożenie ofiary jest aktem woli, jak to wynika ze słów Psalmu: „Dobrowolnie będę ofiarował tobie"6. A więc pokuta jest we woli.

Wykład. O pokucie możemy mówić w dwojaki sposób: najpierw jako o pewnego rodzaju uczuciu. Wówczas trzeba ją umieścić - jako pewien rodzaj smutku - w części uczuciowo-pożądawczej jako w jej podmiocie. Następnie, jako o cnocie. Jak powiedzieliśmy6, jest ona pewnym rodzajem sprawiedliwości. Lecz sprawiedliwość, jak wyjaśniono w Drugiej Części7, ma za podmiot rozumową władzę pożądawczą,

jaką jest wola. Stąd oczywistą jest rzeczą, że pokuta jako cnota ma jako podmiot wolę. Właściwym jej aktem jest mocne postanowienie naprawienia tego, co się po-pełniło przeciw Bogu.

Ad 1. Racja tutaj podana odnosi się jedynie do pokuty branej jako uczucie.

Ad 2. Pragnienie pomsty na kimś, pochodzące z uczucia, należy do dziedziny uczuć popędliwych. Lecz chęć pomszczenia się na sobie lub na innych, pochodząca z rozumu, jest aktem woli.

Ad 3. Pamięć jest władzą poznającą rzeczy przeszłe. Pokuta nie należy do władz poznawczych, lecz do władz pożądawczych, które zakładają akty poznawcze. Wobec tego, pokuta nie leży w pamięci lecz ją suponuje.

Ad 4. Wola porusza wszystkie inne władze duszy, jak powiedziano w Pierwszej Części8. Nie ma więc w tym nic niewłaściwego, że pokuta będąc we woli działa też cośkolwiek w innych władzach duszy.

Artykuł 5

CZY ŹRÓDŁEM POKUTY JEST BOJAŹŃ? (5)

Wydaje się, że źródłem pokuty nie jest bojaźń.

1. Pokuta zaczyna się od nabrania odrazy do grzechu. Lecz to wypływa z miłości, jak wyżej powiedziano. Stąd pokuta bardziej wypływa z miłości niż z bojaźni.

2. Ludzie czują się pobudzeni do pokuty przez oczekiwanie królestwa niebieskiego, według słów św. Mateusza: „Pokutę czyńcie, albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie"2. Otóż, królestwo niebieskie jest przedmiotem nadziei. A zatem pokuta wypływa raczej z nadziei niż z bojaźni.

3. Bojaźń jest jednym z najmniejszych aktów ludzkich. Otóż, pokuta wydaje się być w nas dziełem Boga, a nie nas samych, według słów Jeremiasza: „Bo skoroś mię nawrócił, czyniłem pokutę" 3. A więc pokuta nie pochodzi z bojaźni.

Jednakże Izajasz mówi: „Jako ta, która poczęła, gdy się przybliża ku rodzeniu, cierpiąc woła w boleściach swych, takeśmy się stali" 4 - mianowicie przez pokutę. Potem dodaje według innego tekstu: „Poczęliśmy w bojaźni twojej i zrodziliśmy w boleściach i wydali na świat ducha zbawienia" 5 - to znaczy zbawiennej pokuty, jak

widzimy ze słów poprzednich. A więc pokuta pochodzi z bojaźni.

Wykład. O pokucie możemy mówić z podwójnego punktu widzenia; po pierwsze jako o cnocie. W ten sposób braną Bóg bezpośrednio nam ją wlewa, bez naszego działania jako przyczyny głównej, lecz nie bez naszego współdziałania, aktami przygotowawczymi.

Następnie możemy mówić o pokucie, jako o aktach, którymi współdziałamy z Bogiem działającym przy pokucie. Wśród tych aktów pierwszym jest działanie Boga nawracającego serce do siebie, wedle tych słów Jeremiasza: „Nawróć nas, Panie, ku sobie, a nawrócimy się"6. Następnym aktem jest akt wiary. Trzecim jest akt bojaźni niewolniczej, która odciąga nas od grzechu bojaźnią cierpień; czwartym jest akt nadziei, który podsuwa nam postanowienie poprawy w nadziei uzyskania przebaczenia. Piątym jest akt miłości Bożej, który sprawia, że grzech sam w sobie budzi w nas odrazę, a nie z bojaźni przed karą. Szóstym jest odruch bojaźni synowskiej, która sprawia, że dajemy Bogu zadośćuczynienie dobrowolnie, ze względu na należną Mu cześć.

Oczywistą więc jest rzeczą, że akt pokuty pochodzi z bojaźni służalczej jako z pierwszego poruszenia afektywnego, skłaniającego nas do pokuty, oraz z bojaźni synowskiej, jako ze źródła bezpośredniego i najbliższego.

Ad 1. Początek odrazy do grzechu, jaka budzi się u człowieka, zwłaszcza grzesznika, pochodzi z bojaźni przed karą, dopiero później z bojaźni obrazy Bożej i ze względu na brzydotę grzechu, czyli z motywów miłości Bożej. (6)

Ad 2. Przez zbliżenie się Królestwa Bożego, należy rozumieć przyjście Króla, który nie tylko nagradza, ale i karze. Stąd to Jan Chrzciciel mówił: „Plemię żmijowe, któż wam pokazał, że unikniecie gniewu?" 7.

Ad 3. Sam odruch bojaźni pochodzi z działania Bożego, nawracającego serce ludzkie. Stąd słowa Pisma św.: „Kto by to dał, żeby się mnie bali'?'8. Tak więc fakt, że pokuta pochodzi z bojaźni, nie przeszkadza temu, że pochodzi ona również z działania Bożego, nawracającego serce ludzkie.

Artykuł 6

CZY POKUTA JEST PIERWSZĄ POŚRÓD CNÓT?

Wydaje się, że pokuta jest pierwszą spośród cnót.

1. Odnośnie tekstu św. Mateusza: „Czyńcie pokutę", Glosa mówi: „Pierwszą z cnót jest wyniszczenie w sobie przez pokutę starego człowieka oraz znienawidzenie występków".

2. Zdaje się, że pierwszym jest oddalenie od danego punktu aniżeli dojście do innego. Otóż wszystkie inne cnoty, zdają się mieć za przedmiot nasze dojście do celu naszej drogi, ponieważ wszystkie skłaniają człowieka do czynienia dobrze. Jedna tylko pokuta zdaje się mieć za zadanie skłonić do porzucenia zła. A więc zdaje się, że ona jest pierwszą pośród wszystkich innych cnót.

3. Zanim zaistnieje w duszy pokuta, wpierw jest w niej grzech. Lecz wiemy, że równocześnie z grzechem żadna cnota nie może współistnieć w duszy. A więc nie ma żadnej cnoty wyprzedzającej pokutę i ona jest pierwsza, która otwiera drzwi innym przez to, że wyklucza grzech.

Jednakże: Pokuta płynie z wiary, nadziei i miłości - jak powiedziano 2, a zatem, nie jest ona pierwszą z cnót.

Wykład. Gdy chodzi o cnoty, nie należy szukać ich kolejności według następstwa czasu, wszystkie bowiem cnoty są ze sobą powiązane, jak to wykazano w Drugiej Części3 i wszystkie równocześnie zaczynają współistnieć w duszy ludzkiej. Pierwszeństwo, jakie przypisujemy jednej cnocie w odniesieniu do drugiej, jest pierwszeństwem natury, o której wnioskujemy z kolejności aktów, o ile mianowicie akt jednej cnoty suponuje akt innej.

Z tego punktu widzenia biorąc, trzeba powiedzieć, że niektóre akty godne pochwały mogą wyprzedzać nawet w porządku czasu - akt i cnotę pokuty; takimi aktami są akty wiary i nadziei, nie ożywione miłością, oraz akty bojaźni służalczej. Akty natomiast i cnota miłości są równoczesne - w porządku czasu - z aktami i cnotą pokuty oraz z innymi cnotami. Istotnie bowiem, jak to powiedzieliśmy w Drugiej Części4, w chwili usprawiedliwienia grzesznika akty wolnej woli ku Bogu, którymi są akty wiary ożywionej miłością, oraz akty wolnej woli, odwracającej się od grzechu, którymi są akty pokuty, są równoczesne. Jednakże pierwszy z obu tych aktów posiada

pierwszeństwo natury nad aktem drugim, ponieważ jedynie na mocy aktu miłości Boga, akt cnoty pokuty przeciwstawia się grzechowi. Pierwszy więc akt jest racją i przyczyną drugiego. Pokuta nie jest więc, absolutnie rzecz biorąc, pierwsza z cnót ani co do pierwszeństwa natury, ponieważ cnoty teologiczne przewyższają ją pierwszeństwem natury w absolutnym znaczeniu tego słowa.

Jednakże pod pewnym względem, pokuta wyprzedza inne cnoty w porządku czasu, a mianowicie pod względem pierwszeństwa aktu, bowiem istotnie jawi się on pierwszy w duszy grzesznika w chwili jego usprawiedliwienia. Co do pierwszeństwa zaś natury, wydaje się, że inne cnoty wyprzedzają pokutę, podobnie jak rzeczy istotne wyprzedzają rzeczy drugorzędne. Inne bowiem cnoty są potrzebne człowiekowi same przez się, pokuta zaś tylko w wypadku grzechu, jak to już powiedzieliśmy, gdy była mowa o kolejności sakramentu pokuty w odniesieniu do innych sakramentów 5.

Ad 1. Glosa mówi w ten właśnie sposób o pokucie, jako że akt tej cnoty wyprzedza co do czasu akty innych cnót.

Ad 2. W poruszeniach następujących kolejno po sobie akt odejścia od danego punktu posiada pierwszeństwo czasowe nad aktem dojścia do danego punktu; jeśli go rozważymy od strony podmiotu i według porządku przyczyny materialnej, ma pierwszeństwo co do natury. Lecz jeśli patrzymy na tę rzecz od strony przyczyny sprawczej i celowej, to pierwszeństwo ma akt dojścia, gdyż to właśnie działający najpierw zamierza. Ten właśnie porządek rzeczy ma się przede wszystkim na uwadze w aktach duszy - jak to powiedziane zostało w drugiej Księdze Fizyki6.

Ad 3. Pokuta otwiera drzwi innym cnotom, usuwając grzech za pośrednictwem cnót wiary, nadziei i miłości, które są od niej pierwsze co do natury. Jednakże to otwarcie drzwi dla nich dokonywuje się w ten sposób, że wszystkie inne cnoty wchodzą razem z nią. Istotnie bowiem, w dziele usprawiedliwienia grzesznika równocześnie z aktami wolnej woli, zwracającymi się ku Bogu i odwracającymi się od grzechu, następuje odpuszczenie grzechów oraz wlanie łaski, wraz z którą wszystkie cnoty zostają wlane do duszy, jak to zostało wyjaśnione w Drugiej Części.

ZAGADNIENIE 86
O SKUTKACH POKUTY W ODPUSZCZANIU GRZECHÓW ŚMIERTELNYCH

Rozpatrzymy teraz skutki pokuty; najpierw gdy chodzi o odpuszczenie grzechów śmiertelnych; następnie grzechów powszednich; po trzecie o możliwości powrotu do grzechów już odpuszczonych; po czwarte o przywrócenie cnót.

W związku z pierwszym punktem, nasuwa się sześć pytań: 1. Czy grzechy śmiertelne zostają zgładzone przez pokutę? 2. Czy mogą być zgładzone bez pokuty? 3. Czy może być odpuszczony tylko jeden bez innych? 4. Czy pokuta odpuszcza winę, nie odpuszczając należnej za nią kary? 5. Czy pozostają ślady grzechowe? 6. Czy pokuta gładzi grzechy jako cnota, czy jako sakrament?

Artykuł 1

CZY POKUTA GŁADZI WSZYSTKIE GRZECHY?

Wydaje się, że nie wszystkie grzechy bywają zgładzone przez pokutę.

1. Mówi św. Paweł o Ezawie, że „nie znalazł możności odmiany, choć jej ze łzami szukał"1. Oznacza to, jak mówi Glosa, że „nie znalazł przebaczenia i błogosławieństwa w pokucie". W drugiej księdze Machabejskiej powiedziane jest również o Antiochu: „I modlił się ten nikczemnik do Pana, od którego nie miał otrzymać miłosierdzia"2. Pokuta nie zdaje się więc odpuszczać wszystkich grzechów.

2. Święty Augustyn mówi w księdze o „Kazaniu na górze"3, że „jeśli ktoś poznawszy wpierw Boga przez łaskę, godzi w życie jedności braterstwa chrześcijańskiego, kierując się zawiścią i występując przez to przeciwko samejże łasce, rana jego grzechu jest tak wielka, że dusza ta nie może już przyjąć pokory modlitwy, mimo iż złe sumienie zmusza ją do uznania i wypowiadania swego grzechu". A więc nie każdy grzech gładzi pokuta.

3. Pan Jezus mówi: „Kto by mówił przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym"4. A więc nie każdy grzech może być odpuszczony przez pokutę.

Jednakże: oto słowa jakie czytamy u Ezechiela proroka: „Wszystkich nieprawości jego, które uczynił, pamiętać nie będę" 5.

Wykład: To, że jakiś grzech nie mógłby być odpuszczony przez pokutę, mogłoby pochodzić z dwóch racji: że grzesznik nie mógłby żałować za grzech, albo że pokuta nie miałaby mocy go zmazać. Pierwszy wypadek dotyczy szatanów oraz ludzi potępionych, których grzechy nie mogą być zmazane przez pokutę, ponieważ serca ich są utwierdzone w złem w ten sposób, że grzech jako wina nie może się im nie podobać; jedynie nie podoba się im kara, jaką cierpią. Ta przykrość jest dla nich pewnego rodzaju pokutą, lecz pokutą bezowocną według słów Księgi Mądrości: „Żalem zdjęci i w ucisku ducha wzdychając" 8. Tego rodzaju pokucie nie towarzyszy nadzieja przebaczenia, lecz rozpacz.

Grzech człowieka będącego w trakcie pielgrzymowania doczesnego nie może być tego rodzaju, albowiem wolna wola jego może skłonić się do dobra albo do zła. Byłoby więc błędem twierdzić, że istnieje jakiś grzech, za który nie możnaby żałować w tym życiu. Najpierw dlatego, że zaprzeczałoby się przez to wolną wolę, następnie dlatego, że ujmowałoby się coś z mocy łaski, która może poruszyć serce każdego grzesznika i doprowadzić go do pokuty, stosownie do słów Pisma św. „Serce królewskie w ręce Pańskiej; kiedy jeno chce, nachyli je" 7.

Byłoby również błędem twierdzić, że grzech nie może być odpuszczony przez prawdziwą pokutę. W pierwszym rzędzie dlatego, że sprzeciwia się to miłosierdziu Bożemu, o którym prorok Joel nam mówi, że „dobrotliwy i miłosierny jest, cierpliwy i mnogiego miłosierdzia i kający się złego "s. Gdyby tak było, Bóg w pewien sposób zostałby zwyciężony przez człowieka, jeśliby człowiek chciał zgładzenia grzechu, którego Bóg nie chciałby zgładzić. Następnie uwłaczałoby to mocy męki Chrystusa, w oparciu o którą działa pokuta, podobnie jak i inne sakramenty, ponieważ napisane jest: „A on jest ubłaganiem za grzechy nasze; a nie tylko za nasze, ale i za całego świata"9. Trzeba więc powiedzieć, bez żadnego zastrzeżenia, że każdy grzech może być w tym życiu zmazany, przez pokutę.

Ad 1. Pokuta Ezawa nie była prawdziwą pokutą. Widać to z jego słów: „Przyjdą dni żałoby po ojcu moim, i zabiję Jakuba, brata mego"10. Podobnie się rzecz miała i z pokutą Antiocha, nie żałował on swojej winy z powodu obrazy uczynionej Bogu, lecz z powodu choroby cielesnej, na którą cierpiał.

Ad 2. Oto jak należy rozumieć słowa świętego Augustyna: „Rana grzechu jest tak

wielka, że dusza ta nie może już przyjąć pokory modlitwy" (pokory, jakiej wymaga dobra modlitwa), mianowicie „z łatwością", podobnie jak się mówi o kimś, kto z trudem przychodzi do zdrowia, że nie może się wyleczyć. Może się jednak to stać mocą łaski Bożej, która niekiedy „przywraca z głębokości morskiej"11.

Ad 3. To „słowo1' albo „bluźnierstwo" przeciwko Duchowi Świętemu, oznacza ostatecznie nie-pokutę, jak mówi św. Augustyn w Księdze o Słowach Pana Jezusa12, że jest to grzech istotnie nieodpuszczalny, bowiem po zakończeniu tego życia nie ma już odpuszczenia grzechów.

Jeśliby jednak nawet rozumiało się tutaj przez bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu grzech, który popełnia się z całą złością, albo także samo bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu, to dlatego mówi się, że jest on nieodpuszczalny, by zaznaczyć, że bywa ono z trudem odpuszczalne, (1) bądź dlatego, że taki grzech nie ma sam w sobie żadnej racji usprawiedliwiającej, bądź też dlatego, że grzech tego rodzaju karany bywa w tym życiu i w przyszłym, jak to wyłożyliśmy w Drugiej Części13.

Artykuł 2

CZY MOŻLIWE JEST ODPUSZCZENIE GRZECHU BEZ POKUTY? (2)

Wydaje się, że grzech może być odpuszczony bez pokuty.

1. Pan Bóg nie ma przecież mniejszej mocy nad dorosłymi niż nad dziećmi. Lecz wiemy, że dzieciom

Bóg odpuszcza grzechy bez pokuty. (3) A więc i dorosłym też.

2. Moc Boża nie jest nierozłącznie związana z sakramentami. Lecz pokuta jest właśnie sakramentem. A więc, grzechy mogą być odpuszczone mocą Bożą bez pokuty.

3. Miłosierdzie Boże jest większe niż miłosierdzie ludzkie. Wiemy zaś, że człowiek przebacza niekiedy uczynioną mu obrazę nawet wtedy, gdy winowajca nie czyni żadnej pokuty. Stąd to Pan Jezus nam poleca „Miłujcie nieprzyjacioły wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści" tym bardziej więc Pan Bóg przebacza ludziom obrazę, choć nie czynią pokuty.

Jednakże: Pan Bóg mówi przez proroka Jeremiasza: „Jeśli żałować będzie on naród za

złość swoją, za którą mówiłem przeciwko niemu, i ja żałować będę złego, którem mu zamyślał uczynić"2. Nawzajem, wydaje się więc, że jeśli człowiek nie będzie czynił pokuty Bóg mu również nie odpuści wyrządzonej sobie obrazy.

Wykład: Jest rzeczą niemożliwą, by grzech śmiertelny mógł być odpuszczony bez pokuty jako cnoty. Istotnie bowiem, ponieważ grzech jest obrazą Boga, Bóg do odpuszcza w taki sposób, w jaki odpuszcza wszelką obrazę względem siebie popełnioną. Otóż, obraza jest czymś wręcz przeciwnym łaskawości, mówi się bowiem o kimś, że jest obrażony przez kogoś wtedy, gdy wyklucza tego kogoś ze swojej łaski. Lecz, jak to widzieliśmy w Drugiej Części3, pomiędzy łaskawością Boga a łaskawością człowieka istnieje ta różnica, że łaskawość ludzka nie sprawia, lecz zakłada dobro prawdziwe lub pozorne w człowieku, który jest tej łaskawości przedmiotem, podczas gdy łaskawość Boża sprawia dobro w człowieku, który jest miły Bogu, ponieważ dobra wola Boga, którą nazywamy łaską, jest przyczyną sprawczą wszelkiego dobra stworzonego. Stąd może się zdarzyć, że jakiś człowiek przebacza obrazę wyrządzoną sobie przez innego, bez żadnej zmiany w nastawieniu woli tego ostatniego. Lecz nie może się zdarzyć, aby Bóg przebaczył obrazę wyrządzoną Mu przez kogokolwiek, bez uprzedniej zmiany w woli grzesznika. Obraza, jaką sprawia grzech śmiertelny, pochodzi stąd, że wola człowieka odwróciła się od Boga, zwracając się ku jakiemuś dobru znikomemu. Konieczną jest więc rzeczą, dla uzyskania odpuszczenia obrazy Bożej, by wola człowieka tak się zmieniła, iżby zwróciła się znów ku Bogu, z odrazą do poprzedniego zwrotu ku dobru znikomemu, oraz by zdecydowała się na poprawę. Na tym polega właśnie istota pokuty jako cnoty. Jest więc niemożliwe odpuszczenie grzechu bez pokuty jako cnoty. Sakrament pokuty natomiast - jak wyżej powiedziano4 - dokonywuje się przez czynność kapłana wiążącego i rozwiązującego grzesznika. Pan Bóg może się obejść bez kapłana i odpuścić grzechy, jak odpuścił niewieście cudzołożnej, jak czytamy św. Jana 5, oraz grzesznicy, o której czytamy u św. Łukasza6. Lecz nie przebaczył im bez pokuty jako cnoty - bowiem, jak mówi św. Grzegorz: „przez łaskę wewnętrzną pociągnął" mianowicie do pokuty, „której zewnętrznie okazał łaskawość" 7.

Ad 1. Jeśli chodzi o dzieci, to jest w nich tylko grzech pierworodny, który nie polega na aktualnym nie uporządkowaniu woli, lecz na habitualnym nie uporządkowaniu

natury, jak to wyjaśniono w Drugiej Części8. Dlatego odpuszczenie grzechów u dzieci nie wymaga aktualnej zmiany, lecz jedynie zmiany habitualnej, która dokonywuje się przez wlanie łaski uświęcającej oraz cnót. Gdy jednak chodzi o dorosłego człowieka, który ma grzechy aktualne, polegające na aktualnym nie uporządkowaniu woli, grzechy nie mogą mu być odpuszczone nawet przy chrzcie, bez aktualnej zmiany woli; to właśnie dokonywuje się przez pokutę.

Ad 2. Ten zarzut odnosi się jedynie do pokuty, jako sakramentu.

Ad 3. Miłosierdzie Boże ma więcej mocy niż miłosierdzie człowieka z tego względu, że zmienia ono wolę człowieka i doprowadza go do pokuty, podczas gdy miłosierdzie ludzkie nie jest w stanie tego uczynić.

Artykuł 3

CZY MOŻE BYĆ ODPUSZCZONY PRZEZ POKUTĘ JEDEN GRZECH, A INNE NIE? (4)

Wydaje się, że przez pokutę mogą być odpuszczone jedne grzechy, a inne nie.

1. Jest napisane u Amosa: „Jam też zahamował od was deszcz, gdy jeszcze były trzy miesiące żniwa i spuszczałem deszcz na jedno miasto, a na drugie nie spuszczałem; część jedna dżdżem polana była, a część na którą nie spuszczałem dżdżu, wyschła" 1. Święty Grzegorz komentując te słowa mówi: „Gdy ten, kto nienawidzi swego bliźniego, poprawia się z innych występków, wówczas jedno i toż samo miasto jest w części polanę deszczem, a w części wyschnięte; istnieją bowiem tacy, którzy wyzbywając się jednych błędów, trwają nadal w innych ciężkich grzechach" 2. Jedne więc grzechy mogą być odpuszczone przez pokutę, a inne nie.

2. Święty Ambroży komentując psalm: „Beatiimmaculati in via" mówi: „Pierwsza pociecha to ta, że Bóg nie zapomina stosować względem nas miłosierdzia; a druga, że nas karze i że ta kara, nawet przy braku wiary, stanowi zadośćuczynienie i podnosi"3. A zatem, możliwą jest rzeczą, by ktoś był uwolniony od grzechu, jakkolwiek pozostaje w nim nadal grzech niewiary.

3. Jeżeli jakieś rzeczy niekoniecznie są ze sobą związane, to można usunąć jedną, nie usuwając drugiej. Lecz widzieliśmy w Części Drugiej, że nie ma koniecznego związku pomiędzy grzechami, i że jeden może istnieć bez drugiego. Mają więc one

być oddzielnie odpuszczone przez sakrament pokuty.

4. Grzechy są jakby długiem, o darowanie którego prosimy, gdy mówimy w modlitwie Pańskiej: „Odpuść nam nasze winy". Lecz człowiek darowuje niekiedy jeden dług, nie darowując innych. A więc i Pan Bóg może odpuścić jeden grzech, nie odpuszczając innych.

5. Pan Bóg odpuszcza ludziom grzechy, dzięki swej miłości ku nim, według tego, co mówi Jeremiasz: „A miłością wieczną umiłowałem cię, dlatego przyciągnąłem cię, litując się" 5. Lecz nic nie przeszkadza temu, by Bóg kochał pewne rzeczy w człowieku, pozostawiając równocześnie obrażonym innymi, jak kocha w grzeszniku naturę, lecz równocześnie nienawidzi w nim grzechu. Wydaje się więc rzeczą możliwą, by Bóg odpuszczał przez pokutę jeden grzech, nie odpuszczając innych.

Jednakże: Święty Augustyn mówi, w księdze o Pokucie: „Są tacy, którzy żałują, że zgrzeszyli, lecz skrucha ich nie jest pełna, bowiem pozostawiają sobie pewne grzechy, w których mają nadal upodobanie. Nie zauważyli oni, że Pan nasz uleczył opętanego równocześnie z głuchoty i z niemocy, i że tym samym nauczył nas, że nigdy nie będziemy uleczeni, jak tylko ze wszystkiego"6.

Wykład: Niemożliwą jest rzeczą, by przez pokutę jeden grzech był odpuszczony, a inne nie. Po pierwsze dlatego, że grzech jest odpuszczony wtedy, gdy obraza Boga jest usunięta przez łaskę. Dlatego to, jak widzieliśmy w Drugiej Części, żaden grzech nie może być odpuszczony bez łaski7. Lecz każdy grzech śmiertelny jest przeciwny łasce i wyklucza ją. Nie może więc jeden grzech być odpuszczony a inne nie.

Drugą racją jest to, że grzech śmiertelny, jak widzieliśmy wyżej s, nie może być odpuszczony bez prawdziwej pokuty, której istotą jest właśnie wyrzeczenie się grzechu, jako tego, co sprzeciwia się Bogu. A to właśnie jest cechą wspólną wszystkich grzechów śmiertelnych. A wiemy, że gdzie jest ta sama zasada działania, tam i skutek jest ten sam. Niemożliwa więc jest prawdziwa pokuta u tego, kto żałuje za jeden grzech, nie żałując za inne. Gdy bowiem nie podoba mu się grzech jakiś dlatego, że jest obrazą Boga, którego nade wszystko miłuje - a to należy do istoty pokuty prawdziwej - wówczas siłą rzeczy żałowałby też za wszystkie inne swoje grzechy. Nie może więc tak być, by przez pokutę odpuszczony był jeden grzech

niezależnie od innych.

Po trzecie, nie byłoby to zgodne z miłosierdziem Boga, którego „dzieła są doskonałe", jak powiedziano w Księdze Powtórzonego Prawa9. Komu Bóg czyni miłosierdzie, czyni je w pełni. To samo mówi święty Augustyn w księdze o Pokucie: „Spodziewać się częściowego tylko przebaczenia od tego, który jest samą sprawiedliwością, byłoby oznaką braku pobożności, graniczącego z niewiarą"10.

Ad 1. Te słowa świętego Grzegorza nie należy rozumieć jako stosujące się do odpuszczenia grzechów, lecz do zaprzestania samego aktu grzeszenia. Niekiedy bowiem ten, kto ma zwyczaj popełniać liczne grzechy, zaprzestaje popełniać jeden nie zaprzestając innych. Dzieje się to dzięki pomocy Bożej, lecz nie dochodzi do odpuszczenia winy.

Ad 2. W tym zdaniu świętego Ambrożego słowo „wiara" nie powinno być rozumiane w znaczeniu wiary w Chrystusa; jak nam to bowiem mówi święty Augustyn odnośnie słów świętego Jana: „Gdybym był nie przyszedł i nie mówił im, nie mieliby grzechu", a mianowicie grzechu niewiary, że „ten jest właśnie grzech, który sprawia, iż wszystkie inne są zatrzymane" u. Lecz należy tu rozumieć słowo „wiara" w znaczeniu sumienia, gdyż bywa tak niekiedy, iż przykrości i doświadczenia, które znosimy cierpliwie, wyjednają nam odpuszczenie grzechu, którego nie jesteśmy świadomi.

Ad 3. Jakkolwiek nie ma związku pomiędzy grzechami, jeśli chodzi o zwrócenie się ku dobru przemijającemu, istnieje jednak między nimi łączność pod względem odwrócenia się od dobra niezmiennego. To odwrócenie się leży u podstaw każdego grzechu śmiertelnego i nadaje wszystkim właśnie ów charakter obrazy Bożej, który może być zgładzony jedynie przez pokutę.

Ad 4. Dług mający za przedmiot rzecz zewnętrzną, na przykład pieniądze, nie stoi w sprzeczności z przyjaźnią, która sprawia, że ten dług darowujemy. Dług tego rodzaju może więc być odpuszczony niezależnie od innych. Lecz dług moralny, wypływający z popełnionej winy nie da się pogodzić z przyjaźnią; zatem wina będąca obrazą, nie może być odpuszczona osobno. Istotnie bowiem dziwne by to było, gdyby ktoś prosił kogoś innego o przebaczenie mu jednej winy, nie prosząc o przebaczenie innych.

Ad 5. Miłość, jaką Bóg ma dla natury ludzkiej nie ma za przedmiot dobra życia chwały, od którego wyklucza człowieka każdy grzech śmiertelny. Lecz miłość łaski,

dzięki której zostaje odpuszczony grzech śmiertelny, przeznacza człowieka do życia wiecznego, według słów z listu do Rzymian: „Łaską zaś Boga żywot wieczny" 12. Zachodzi więc tu inna racja.

Artykuł 4

CZY PO ODPUSZCZENIU WINY PRZEZ POKUTĘ POZOSTAJE JESZCZE DŁUG NALEŻNEJ KARY? (5)

Wydaje się, iż po odpuszczeniu winy przez pokutę, nie pozostaje już żaden dług należnej kary.

1. Po usunięciu przyczyny, przestaje też istnieć i skutek. Otóż wina jest przyczyną należności kary, dlatego bowiem ktoś zasługuje na karę, że popełnił winę. Skoro więc raz wina została odpuszczona, nie może już być mowy o należnej karze.
2. Apostoł mówi w liście do Rzymian1, że dar Chrystusowy przewyższa swą skutecznością grzech. Lecz człowiek grzesząc, zaciąga równocześnie winę oraz należność kary. Tym bardziej więc dar łaski powinien przynieść równocześnie odpuszczenie winy oraz odpuszczenie należnej zań kary.
3. Odpuszczenie grzechów dokonuje się w sakramencie pokuty mocą męki Chrystusa, według słów listu do Rzymian: „Jego Bóg stawił jako ubłaganie przez wiarę we krwi jego, dla okazania sprawiedliwości swojej względem przeszłych grzechów"2. Lecz Męka Chrystusa Pana posiada wartość wystarczająco zadośćuczyniącą za wszystkie grzechy, jak wyżej wyjaśniono 3. Po przebaczeniu więc winy nie pozostaje żaden dług należnej kary.

Jednakże: powiedziane jest w drugiej księdze Królewskiej, że gdy Dawid powiedział do proroka Natana: „Zgrzeszyłem Panu", Natan mu odpowiedział: „Pan też przeniósł grzech twój; nie umrzesz. Wszelako iżeś dał przyczynę bluźnienia nieprzyjaciołom pańskim dla słowa tego, syn, który ci się urodził, śmiercią umrze" 4 - co było karą za grzech poprzedni, jak to jest powiedziane na tymże miejscu. A więc pozostaje jeszcze, po odpuszczeniu winy, jakiś dług należnej za nią kary.

Wykład: Jak wyjaśniono w Drugiej Części', istnieją dwa elementy w grzechu ciężkim: odwrócenie się od dobra niezmiennego, jakim jest Bóg, oraz zwrócenie się nieuporządkowane do dobra przemijającego. Grzech śmiertelny z racji odwrócenia się

od dobra niezmiennego, zasługuje na karę wieczną, tak że ten, kto zgrzeszył przeciwko dobru wiecznemu, winien być ukarany karą wiecznie trwającą. Lecz również i zwrócenie się do dobra przemijającego, ponieważ jest nieuporządkowane, zasługuje na jakąś karę, gdyż nieład mieszczący się w winie grzechowej może przejść w porządek sprawiedliwości tylko przez karę. Jest bowiem istotnie rzeczą słuszną, by ten, kto dogodził swej woli więcej niż był powinien, wycierpiał następnie coś przeciwnego tejże woli. Wówczas dopiero nastąpi wyrównanie. Stąd to Apokalipsa nam mówi: „Jak wiele się wynosiła i w rozkoszach była, tyle dajcie jej męki i żałoby" 8. Ponieważ jednak zwrócenie się do dobra przemijającego jest czymś skończonym, przeto grzech nie zasługuje z tego tytułu na karę wieczną. Stąd pochodzi, że jeśli zwrócenie się do dobra przemijającego nie zawiera w sobie odwrócenia się od Boga - jak to ma miejsce przy grzechach powszednich - wówczas grzech nie zasługuje na karę wieczną, lecz tylko na doczesną.

Kiedy więc, dzięki łasce uświęcającej, wina zostaje odpuszczona, stan odwrócenia się duszy od Boga przestaje istnieć, ponieważ dusza przez łaskę zostaje złączona z Bogiem, a tym samym należność kary wiecznej również przestaje istnieć. Może jednak pozostać należność jakiejś kary doczesnej.

Ad 1. Grzech śmiertelny zawiera w sobie dwie rzeczy: odwrócenie się od Boga i zwrócenie się do dobra przemijającego. Lecz, jak to widzieliśmy w Drugiej Części7, odwrócenie się od Boga jest tutaj jakby czynnikiem formalnym, zaś zwrócenie się do dobra stworzonego jest pierwiastkiem materialnym. Otóż usunięcie pierwiastka formalnego w jakiejś rzeczy odbiera jej gatunkowość; jeśli np. odbierzemy człowiekowi jego rozumność, odbierzemy mu przez to jego człowieczeństwo. Oto dlaczego mówi się, że grzech śmiertelny jest odpuszczony na mocy samego faktu, że łaska usuwa z duszy stan odwrócenia się od Boga i równocześnie należność kary wiecznej. Pozostaje jednak element materialny, mianowicie stan nieuporządkowanego zwrócenia się do dobra stworzonego, za który należy się kara doczesna.

Ad 2. Jak to widzieliśmy w Części Drugiej s, zadaniem działania łaski jest usprawiedliwienie człowieka od grzechu oraz współdziałanie z człowiekiem w czynieniu dobrze. A więc, odpuszczenie winy grzechowej oraz należności kary wiecznej jest dziełem łaski działającej, lecz odpuszczenie należnej kary doczesnej,

przysługuje łasce współdziałającej, jako że człowiek, znosząc cierpliwie przykrości, z pomocą łaski Bożej, zostaje również uwolniony od należności kary doczesnej. Jak więc skutek laski działającej jest pierwszy, niźli łaski współdziałającej, tak również pierwej następuje darowanie winy i kary wiecznej, aniżeli całkowite uwolnienie od kary doczesnej. Obydwa powyższe skutki mają za przyczynę łaskę, lecz pierwszy zależy od samej łaski, a drugi od łaski oraz od wolnej woli człowieka.

Ad 3. Męka Chrystusa jest sama przez się wystarczająca dla uzyskania odpuszczenia całej kary, nie tylko wiecznej, ale i doczesnej. W tej mierze, w jakiej człowiek uczestniczy w mocy Męki Chrystusa, otrzymuje on również odpuszczenie należnej kary. Otóż przez chrzest człowiek w całej pełni uczestniczy w mocy Męki Chrystusowej, ponieważ przez wodę i Ducha staje się współumarłym z Chrystusem grzechowi, a odrodzonym wraz z Nim do nowego życia. Dlatego to, we chrzcie świętym człowiek otrzymuje odpuszczenie całej kary. W sakramencie pokuty natomiast uczestniczy w mocy Męki Chrystusa w miarę własnych uczynków, stanowiących materię pokuty, podobnie, jak woda jest materią chrztu, jak to było powiedziane wyżej9. Oto dlaczego cały dług należnej
kary nie bywa odpuszczony od razu przez pierwszy akt pokuty, odpuszczający winę, lecz dopiero gdy wszystkie akty pokuty zostaną dopełnione.

Artykuł 5

CZY PO ODPUSZCZENIU GRZECHU ŚMIERTELNEGO ZOSTAJĄ USUNIĘTE WSZYSTKIE POZOSTAŁOŚCI GRZECHOWE? (6)

Wydaje się, że skoro grzech śmiertelny został odpuszczony, nie ma po nim żadnych pozostałości.

1. Mówi bowiem święty Augustyn w księdze o Pokucie: „Nigdy Pan Jezus nie uzdrawiał połowicznie, lecz uzdrowił całego człowieka w dzień Szabatu, zarówno ciało od wszelkiej choroby fizycznej, jak i duszę od zmazy grzechowej". Otóż pozostałości grzechowe należą do niemocy grzechowej. Nie wydaje się więc rzeczą możliwą, by pozostały one, skoro wina jest darowana.

2. Według Dionizego2 dobro jest bardziej skuteczne niż zło, ponieważ zło działa jedynie na mocy dobra. Otóż człowiek grzesząc ściąga na siebie równocześnie całe

zakażenie grzechowe, tym bardziej więc czyniąc pokutę bywa uwolniony od wszystkich pozostałości grzechowych.

3. Działanie Boże jest bardziej skuteczne niż działanie ludzkie. Otóż, przez praktykę dobrych uczynków usuwa się pozostałości grzechowe, przeciwne tymże uczynkom. A więc tym bardziej, pozostałości te powinny zniknąć wraz z otrzymanym przebaczeniem winy, bowiem przebaczenie to jest dziełem Boga.

Jednakże: czytamy u św. Marka, że ślepiec uzdrowiony przez Pana Jezusa odzyskał najpierw wzrok niedoskonały, mówił bowiem: „Widzę ludzi jako drzewa chodzących"3, potem dopiero odzyskał wzrok w pełni, tak, że „widział wszystko wyraźnie". Otóż wzrok przywrócony ślepcowi oznacza uwolnienie grzesznika od grzechu. A więc, po pierwszym przebaczeniu winy, dzięki któremu grzesznik powraca do życia duchowego, pozostają w nim jeszcze ślady popełnionego grzechu.

Wykład: Grzech śmiertelny przez nieuporządkowane zwrócenie się do dobra przemijającego rodzi w duszy pewnego rodzaju dyspozycję lub nawet nałóg, jeśli czynności grzeszne często się powtarzają. Otóż, jak to wyżej powiedziano4, wina grzechu śmiertelnego bywa odpuszczona, gdy łaska usuwa z duszy stan odwrócenia się jej od Boga. Lecz to usunięcie odwrócenia się od Boga nie przeszkadza, że może pozostać w duszy to, co pochodzi z nieuporządkowanego zwrócenia się, ponieważ to zwrócenie się może istnieć w duszy niezależnie od stanu odwrócenia się, jak powiedziano uprzednio. Nic więc nie stoi na przeszkodzie temu, by po otrzymaniu odpuszczenia winy pozostały jeszcze w duszy dyspozycje nabyte przez uprzednie uczynki. Nazywamy je pozostałościami grzechowymi. Są one jednak już tak osłabione i umniejszone, że nie panują nad człowiekiem. Pozostają raczej jako zwykłe dyspozycje, a nie jako nałogi, tak jak „zarzewie grzechu", które pozostaje po chrzcie.

Ad 1. Pan Bóg uzdrawia całego człowieka w sposób doskonały, lecz czasem czyni to nagle i od razu, jak to miało miejsce w wypadku świekry św. Piotra, która powstawszy „służyła im", jak to czytamy u świętego Łukasza 3; innym zaś razem, uzdrawia stopniowo, jak owego ślepego, o którym była mowa6. Podobnie w porządku duchowym, niekiedy poruszenie serca człowieka przy jego nawróceniu jest tak potężne, że odzyskuje on od razu doskonale zdrowie duchowe ; nie tylko wina zostaje mu odpuszczona, lecz także i wszystkie pozostałości grzechowe znikają, jak to widzimy w

wypadku Marii Magdaleny 7. Innym znów razem, najpierw wina zostaje odpuszczona przez łaskę działającą, a potem dopiero łaska współdziałająca sprawia, że stopniowo znikają pozostałości grzechowe.

Ad 2. Grzech również czasami sprawia od razu lekką skłonność, mianowicie przez jeden akt, innym zaś razem powoduje skłonność o wiele silniejszą, taką która jest wynikiem szeregów aktów grzechowych.

Ad 3. Pojedynczy akt ludzki nie wystarcza do tego, by usunąć wszystkie pozostałości grzechowe, ponieważ, jak to zostało powiedziane w traktacie De Praedicamentis8, „człowiek zepsuty, a potem powracający do praktykowania cnoty, trochę tylko korzysta"; lecz przez częste powtarzanie tych praktyk, staje się dobry i osiąga cnoty nabyte. O wiele skuteczniej działa łaska Boża bądź za pomocą jednego aktu bądź za pomocą licznych aktów.

Artykuł 6

CZY ODPUSZCZENIE WINY GRZECHOWEJ JEST SKUTKIEM POKUTY JAKO CNOTY? (7)

Odpuszczenie winy grzechowej nie wydaje się być skutkiem pokuty jako cnoty.

1. Pokuta jest uważana za cnotę, o ile jest podstawą aktu ludzkiego. Otóż czyny ludzkie nie sprawiają odpuszczenia winy grzechowej, które jest skutkiem łaski działającej. A więc, odpuszczenie winy grzechowej nie jest skutkiem pokuty jako cnoty.

2. Niektóre inne cnoty przewyższają doskonałością cnotę pokuty. Lecz odpuszczenie winy nie bywa przypisywane jako skutek, żadnej innej cnocie. A więc nie jest ono również skutkiem pokuty jako cnoty.

3. Odpuszczenie winy grzechowej dokonywuje się mocą Męki Chrystusowej, według słów Listu do Żydów: „Bez rozlania krwi, nie ma odpuszczenia"1. Otóż pokuta jako sakrament działa mocą Męki Chrystusa, tak samo jak inne sakramenty jak wyżej wyjaśniono 2. A więc odpuszczenie winy nie jest skutkiem pokuty jako cnoty, lecz pokuty - sakramentu.

Jednakże: Przyczyną właściwą jakiejś rzeczy, jest to, bez czego ona nie może istnieć; wszelki bowiem skutek zależy od swej przyczyny. Otóż Bóg może odpuścić winę bez

sakramentu pokuty, lecz nie bez cnoty pokuty, jak to powiedzieliśmy wyżej ". W ten sposób właśnie Bóg odpuszczał grzechy pokutującym przed ustanowieniem sakramentów. Odpuszczenie winy jest skutkiem pokuty jako cnoty.

Wykład: Pokuta jest cnotą wtedy, gdy stanowi podstawę niektórych czynów ludzkich. Lecz właśnie czyny ludzkie grzesznika stanowią materię sakramentu pokuty. Otóż, wszelki sakrament sprawia swój skutek nie tylko na mocy swej formy, lecz również na mocy materii, czyli obu tych elementów stanowiących jeden sakrament4. Jak w sakramencie chrztu dokonuje się odpuszczenie winy nie tylko mocą formy, od której i sama woda czerpie swą moc, tak również odpuszczenie winy jest skutkiem pokuty, głównie mocą władzy kluczów, jaką posiadają kapłani. Od nich to pochodzi pierwiastek formalny tego sakramentu, jak to było wyżej powiedziane5.

Drugorzędnym pierwiastkiem jest moc aktów penitenta, które to akty wypływają z cnoty pokuty, i o ile te akty w jakiś sposób są poddane władzy kluczów. Jest więc rzeczą oczywistą, że odpuszczenie winy jest skutkiem pokuty, jako cnoty; jednak w większym stopniu pokuty - sakramentu.

Ad 1. Skutkiem łaski działającej jest usprawiedliwienie grzesznika - jak to powiedziano w Drugiej Części 6. W tym usprawiedliwieniu dokonywuje się nie tylko wlanie łaski oraz odpuszczenie winy, lecz jest w nim zryw wolnej woli ku Bogu, będący aktem wiary ożywionej miłością, oraz poruszenie woli wolnej, odrzucającej grzech, czyli akt pokuty. Jednakowoż, te akty ludzkie jawią się tutaj jako skutki łaski działającej i mają miejsce równocześnie z odpuszczeniem winy. Wynika z tego, że odpuszczenie winy nie dokonywuje się bez aktu pokuty jako cnoty, jakkolwiek jest ono skutkiem łaski działającej.

Ad 2. W usprawiedliwieniu grzesznika jest nie tylko akt pokuty, lecz również akt wiary - jak wyżej powiedziano 7. Dlatego to odpuszczenie winy jest skutkiem nie tylko cnoty pokuty, lecz jeszcze bardziej wiary i miłości.

Ad 3. Akt cnoty pokuty jest związany z Męką Chrystusa zarówno przez wiarę, jak i przez swe podporządkowanie się władzy kluczów Kościoła. Z tego podwójnego tytułu jest on przyczyną odpuszczenia winy mocą Męki Chrystusa.

Co zaś do zarzutu postawionego w Sed Contra (jednakże:) należy odpowiedzieć, że akt pokuty jako cnoty posiada istotnie charakter tak wielkiej

konieczności, że bez niego odpuszczenie winy jest niemożliwe. Pochodzi to stąd, że jest on nieodłącznym skutkiem łaski działającej także we wszystkich sakramentach, będącej główną przyczyną odpuszczenia winy. Z tego wynika, że łaska jest główniejszą przyczyną odpuszczenia winy niż sam sakrament pokuty. I to trzeba jeszcze wiedzieć, że nawet w Starym Przymierzu oraz w Prawie naturalnym istniał jakiś sakrament pokuty, jak to powiedzieliśmy uprzednio 8.

ZAGADNIENIE 87
O ODPUSZCZENIU GRZECHÓW POWSZEDNICH

W związku z odpuszczeniem grzechów powszednich - o czym teraz będziemy mówić - nasuwają się cztery pytania: 1. Czy grzech powszedni może być odpuszczony bez pokuty? 2. Czy może być odpuszczony bez wlania łaski? 3. Czy bywa odpuszczony przez takie praktyki, jak: pokropienie wodą święconą, uderzenie się w piersi, Modlitwę Pańską itp.? 4. Czy może być odpuszczony grzech powszedni bez równoczesnego odpuszczenia grzechu ciężkiego?

Artykuł 1

CZY GRZECH POWSZEDNI MOŻE BYĆ ODPUSZCZONY BEZ POKUTY? (1)

Wydaje się, że grzech powszedni może być odpuszczony bez pokuty.

1. Istotnie bowiem, jak to już wyżej powiedziano , do istoty prawdziwej pokuty należy, by człowiek nie tylko bolał nad grzechami przeszłymi, ale i miał silne postanowienie strzec się ich na przyszłość. Otóż, takie postanowienie nie jest potrzebne do odpuszczenia grzechów powszednich, pewną bowiem jest rzeczą, że w tym życiu człowiek nie może się ustrzec tych grzechów. A zatem grzechy powszednie mogą być odpuszczone bez pokuty.

2. Nie może być mowy o pokucie bez aktualnego obrzydzenia sobie grzechu. Lecz grzechy powszednie mogą być odpuszczone bez aktualnego obrzydzenia ich sobie; oczywistą jest rzeczą, że gdyby ktoś został zabity dla Chrystusa, od razu poszedłby do nieba, co nie zdarza się, jeśli grzechy nie są odpuszczone. A zatem, grzechy powszednie mogą być odpuszczone bez pokuty.

3. Grzechy powszednie sprzeciwiają się żarliwej miłości, jak powiedziano w

Drugiej Części2. Otóż, z dwóch rzeczy przeciwnych sobie jedną usuwa druga. Odpuszczenie zatem grzechów powszednich dokonuje się za pomocą żarliwej miłości, która może zaistnieć bez aktualnego obrzydzenia sobie tychże grzechów.
Jednakże: święty Augustyn mówi w Księdze o Pokucie, że: „w Kościele istnieje codzienna pokuta za grzechy powszednie"3. Pokuta ta byłaby zbędna, gdyby grzechy powszednie mogły być odpuszczone bez pokuty.

Wykład. Odpuszczenie jakiejkolwiek winy dokonywuje się - jak to powiedzieliśmy4 - przez zjednoczenie z Bogiem, od którego właśnie oddziela nas w pewien sposób każda wina. Odłączenie to jest całkowite przy grzechu ciężkim, a niecałkowite przy grzechu powszednim. Istotnie bowiem, przez grzech śmiertelny duch całkowicie odwraca się od Boga, ponieważ działa przeciw miłości. Natomiast grzech powszedni opóźnia zwrócenie się serca ludzkiego do Boga i przeszkadza w sprawnym zrywie ku Niemu. Dlatego to odpuszczenie zarówno ciężkiego, jak i lekkiego grzechu dokonywuje się przez pokutę, ponieważ jeden i drugi wprowadzają do naszej woli nieporządek spowodowany nadmiernym przywiązaniem do dobra stworzonego. Podobnie jak grzech śmiertelny nie może być odpuszczony dopóki wola lgnie do grzechu, tak i grzech powszedni nie może być odpuszczony dla tej samej przyczyny; dopóki bowiem trwa przyczyna, musi też trwać i skutek. Jednakowoż, odpuszczenie grzechu śmiertelnego wymaga pokuty doskonalszej; mianowicie człowiek powinien, według całej swej możności, wzbudzić w sobie aktualną nienawiść względem popełnionego grzechu śmiertelnego, powinien starannie przypomnieć sobie każdy z popełnionych grzechów śmiertelnych, aby każdy znienawidzić. Nie jest to konieczne gdy chodzi o grzechy powszednie. Jednakże, nie wystarcza jedynie habitualna odraza do grzechu, jaką wnoszą miłość lub cnota pokuta; gdyby bowiem tak było, stan miłości nie dałby się pogodzić z grzechem powszednim, co jest oczywistym błędem. Wynika stąd, że potrzebne jest co najmniej pewne obrzydzenie wirtualne, gdy np. ktoś z takim nastawieniem zwraca się sercem do Boga i rzeczy Bożych, że cokolwiek by mu się zdarzyło, co by go od tego w tym zdążeniu do Boga opóźniał. Oj to by mu się nie podobało i bolałby, że się tego dopuścił, nawet gdyby o tym aktualnie nie myślał. Tego rodzaju nieupodobanie nie wystarcza jednak do odpuszczenia grzechów śmiertelnych, chyba tych, które się zapomniało pomimo

starannego rachunku sumienia.
Ad 1. Człowiek będący w stanie łaski może uniknąć wszystkich grzechów śmiertelnych i każdego z nich z osobna. Może również uniknąć każdego posz-czególnego grzechu powszedniego, lecz nie wszystkich, jak to wynika z Drugiej Części5. W konsekwencji widzimy, że pokuta za grzechy śmiertelne wymaga, by człowiek miał silne postanowienie unikania wszystkich grzechów śmiertelnych w ogólności, oraz każdego grzechu poszczególnego, podczas gdy przy pokucie za grzechy powszednie konieczne jest postanowienie unikania poszczególnych grzechów, lecz nie wszystkich, gdyż nasza ułomność w tym życiu nie pozwala na to. Powinien jednak mieć postanowienie starania się o zmniejszenie grzechów powszednich, gdyż inaczej byłby w niebezpieczeństwie upadku, nie chcąc postępować albo usuwać z drogi postępu duchowego przeszkód, jakimi są grzechy powszednie.
Ad 2. Męczeństwo poniesione dla Chrystusa, posiada, jakeśmy to wyżej powiedzieli6 skuteczność chrztu. Oczyszcza ono z wszelkiej winy ciężkiej lub powszedniej chyba, że wola grzesznika lgnie aktualnie do grzechu. (2)
Ad 3. Gorącość miłości zawiera w sobie wirtualnie nieupodobanie do grzechów powszednich - jak wyżej powiedziano.

Artykuł 2

CZY DO ODPUSZCZENIA GRZECHÓW POWSZEDNICH NIEZBĘDNE JEST WLANIE ŁASKI?

Wydaje się, że odpuszczenie grzechów powszednich wymaga wlania łaski.
1. Skutek bowiem nie pojawia się bez właściwej sobie przyczyny. Otóż, przyczyną właściwą odpuszczenia grzechów jest łaska. Nasze własne zasługi by-najmniej nie są przyczyną tego, że nam grzechy zostają odpuszczone; stąd słowa listu do Efezjan: „Lecz Bóg, który jest bogaty w miłosierdzie, dla zbytniej miłości swojej, którą nas umiłował, i gdyśmy byli umarłymi przez grzechy, ożywił nas wespół w Chrystusie, którego łaską jesteście zbawieni" l.
A zatem grzechy powszednie nie są odpuszczone bez wlania łaski.
2. Grzechy powszednie nie mogą być odpuszczone bez pokuty. Lecz w pokucie dokonywuje się wlanie łaski podobnie jak i w innych sakramentach Nowego Zakonu.

A zatem i grzechy powszednie nie odpuszczają się bez wlania łaski.
3. Grzech powszedni wnosi do duszy pewną zmazę. Lecz zmazę grzechową może usunąć tylko łaska stanowiąca piękno duchowe duszy. Wydaje się więc że grzechy powszednie nie mogą być odpuszczone bez wlania łaski.
Jednakże: Widzieliśmy w Drugiej Części że grzech powszedni nie usuwa z duszy łaski ani nawet jej nie umniejsza 2. Wynika stąd że odpuszczenie grzechów powszednich nie wymaga wlania nowej łaski.

Wykład. Każda rzecz może być usunięta jedynie przez rzecz sobie przeciwną. Otóż grzech powszedni nie sprzeciwia się łasce uświęcającej albo cnocie miłości; on tylko opóźnia jej działanie z tego powodu, że człowieka zbytnio przywiązuje do dobra stworzonego nie przeciwstawiając go jednak Bogu - jak o tym mówiono w Drugiej Części3. Wynika stąd, że do odpuszczenia grzechu powszedniego nie jest konieczne wlanie łaski uświęcającej, lecz wystarczy aktualne poruszenie łaski albo miłości. Ponieważ u tych, co mają używanie wolnej woli - a tylko ci mogą popełnić grzechy powszednie - wlanie łaski jest zawsze połączone z aktualnym zwróceniem się do Boga oraz odwróceniem się od grzechu, przeto wynika stąd, iż przy każdym nowym wlaniu łaski następuje też odpuszczenie grzechów powszednich. (3)
Ad 1. Odpuszczenie grzechów powszednich także jest skutkiem łaski, mianowicie przez akt, jaki łaska wzbudza na nowo, nie zaś na mocy wlania do duszy na nowo czegoś habitualnego.
Ad 2. Grzech powszedni nigdy nie bywa odpuszczony bez jakiegoś aktu pokuty, wyraźnego lub domyślnego, jak powiedziano w poprzednim artykule. Lecz grzech powszedni może być odpuszczony bez pokuty jako sakrament, który dokonywuje się formalnie przez rozgrzeszenie kapłańskie - jak powiedziano *. Nie wynika stąd, by odpuszczenie grzechu powszedniego wymagało nowego wlania łaski, które zawiera się w każdym sakramencie, ale nie w każdym akcie cnoty.
Ad 3. Podobnie jak ciało może być skażone w dwojaki sposób: albo przez pozbawienie go tego, czego wymaga jego piękno, np. odpowiedniego koloru lub proporcjonalnych wymiarów poszczególnych członków, albo przez przylgnięcie doń innego obcego ciała np. błota lub kurzu, które przeszkadzają mu promieniować pięknością, tak dusza może być skażona albo przez pozbawienie jej piękności, jaką jej

daje łaska, co dokonywuje się przez grzech ciężki, albo przez nieuporządkowanie afektywne przylgnięcie do rzeczy doczesnych: na tym właśnie polega grzech powszedni. Wynika stąd, że dla usunięcia zmazy wywołanej grzechem śmiertelnym potrzebne jest wlanie łaski, lecz aby usunąć zmazę grzechu powszedniego, konieczny jest akt wypływający z posiadanej łaski, który niweczy nieuporządkowane przywiązanie do dobra doczesnego.

Artykuł 3

CZY GRZECHY POWSZEDNIE BYWAJĄ. ODPUSZCZONE PRZEZ POKROPIENIE WODĄ ŚWIĘCONĄ, BŁOGOSŁAWIEŃSTWO BISKUPA LUB INNE PRAKTYKI TEGO RODZAJU? (4)

Wydaje się, że grzechy powszednie nie odpuszczają się przez pokropienie wodą święconą, błogosławieństwo biskupa i inne podobne praktyki.

1. Grzechy powszednie, jak to wyżej powiedziano1, nie mogą być odpuszczone bez pokuty. Lecz pokuta, sama ze siebie, wystarcza do ich odpuszczenia. Praktyki więc wyżej wymienione nie sprawiają wcale odpuszczenia grzechów.

2. Każda z tych praktyk posiada takie samo działanie zarówno odnośnie jednego grzechu powszedniego, jak i wszystkich. Wynikałoby stąd, iż jeśli zostanie w podobny sposób odpuszczony jeden grzech to tym samym i wszystkie inne zostaną odpuszczone. A zatem, jedno uderzenie się w piersi lub jedno pokropienie wodą święconą wystarczyłoby dla uwolnienia od wszystkich grzechów powszednich, co nie wydaje się być dopuszczalne.

3. Grzechy powszednie pociągają za sobą należność jakiejś kary, chociaż tylko doczesnej. Jest bowiem napisane w pierwszym liście do Koryntian, że „Kto na tym fundamencie buduje..., drwa, siano, słomę, będzie zbawiony, wszakże tak jak przez ogień" 2. Otóż, tego rodzaju praktyki, którym przypisuje się zdolność odpuszczenia grzechów powszednich, nie mieszczą w sobie albo żadnej kary lub tylko bardzo małą. Nie są zatem wystarczające dla uzyskania odpuszczenia grzechów powszednich.

Jednakże: Święty Augustyn, mówi w Księdze o Pokucie , że gdy chodzi o grzechy powszednie, to mamy bić się w piersi, mówiąc przy tym: Odpuść nam, Panie, nasze winy. Wydaje się więc, że bicie się w piersi i odmówienie Modlitwy Pańskiej

powoduje odpuszczenie grzechów powszednich. Tak samo rzecz się ma z innymi praktykami.

Wykład. Jak powiedzieliśmy w artykule poprzednim, odpuszczenie grzechu powszedniego nie wymaga wlania nowej łaski, lecz wystarcza doń akt wypływający z łaski i sprawiający, iż człowiek nienawidzi grzechu powszedniego bądź to w sposób wyraźny, bądź przynajmniej domyślny, jak to się dzieje w każdym gorliwym zwrocie duszy do Boga. W potrójny sposób przyczyny wpływają na odpuszczenie grzechów powszednich. Po pierwsze przez wlanie łaski, ponieważ wlanie to usuwa grzechy powszednie, jak wyżej powiedziano. W ten sposób Eucharystia, ostatnie namaszczenie i w ogóle wszystkie sakramenty Nowego Zakonu, które udzielają łaski, odpuszczają grzechy powszednie. Po drugie przez pobudzanie do aktu obrzydzenia sobie grzechu; w taki to właśnie sposób spowiedź powszechna, uderzenie się w piersi, Modlitwa Pańska wpływają na odpuszczenie grzechów powszednich, ponieważ w Modlitwie Pańskiej prosimy: „Odpuść nam nasze winy".

Wreszcie, przez pobudzenie do jakiegokolwiek aktu czci względem Boga i rzeczy Boskich; w ten sposób działa błogosławieństwo biskupa, pokropienie wodą święconą, wszelkie namaszczenie sakramentalne, modlitwa w Kościele konsekrowanym, oraz różne inne praktyki tego rodzaju przyczyniają się do odpuszczenia grzechów.

Ad 1. Wszystkie te praktyki sprawiają odpuszczenie grzechów powszednich z tego względu, że skłaniają duszę do aktu pokuty, zasadzającym się na domyślnym lub wyraźnym znienawidzeniu grzechów.

Ad 2. Wszystkie te praktyki, brane same w sobie, przyczyniają się do odpuszczenia wszystkich grzechów powszednich. Może jednak temu odpuszczeniu niektórych grzechów stanie na przeszkodzie aktualne przywiązanie do nich, jak także skuteczność chrztu może udaremnić brak należytego usposobienia.

Ad 3. Praktyki wyżej wspomniane usuwają wprawdzie grzechy powszednie co do winy, bądź to na mocy jakiegoś uświęcenia, bądź to mocą miłości, do której pobudzają. Jednakże, nie każda z nich zawsze usuwa całkowicie powinność kary. Gdyby bowiem tak było, to każdy, kto nie ma grzechu śmiertelnego, mógłby od razu dostać się do nieba, za pokropieniem wodą święconą. W podobnych zatem wypadkach

powinność kary bywa odpuszczona proporcjonalnie do gorliwego zwrotu ku Bogu, do której powyższe praktyki pobudzają, raz więcej raz mniej.

Artykuł 4

CZY MOŻE BYO ODPUSZCZONY GRZECH POWSZEDNI BEZ ODPUSZCZENIA GRZECHU ŚMIERTELNEGO? (5)

Wydaje się, że grzech powszedni może być odpuszczony bez grzechu śmiertelnego.

1. Na temat słów św. Jana: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy na nią rzuci kamień"1- mówi Glosa, że „Wszyscy ci ludzie byli w stanie grzechu śmiertelnego, bowiem powszednie były im odpuszczone przez ceremonie". Stąd widać, że grzech powszedni może być odpuszczony bez śmiertelnego.

2. Odpuszczenie grzechu powszedniego nie wymaga wlania łaski, tak jak odpuszczenie grzechu śmiertelnego. Można więc tego odpuszczenia dostąpić pomimo, że grzech śmiertelny nie jest odpuszczony.

3. Grzech powszedni jest daleko bardziej różny od grzechu śmiertelnego, niż każdego innego grzechu powszedniego. Otóż grzech powszedni może być od puszczony niezależnie od innego grzechu, jak powiedziano wyżej 2. A zatem może też być odpuszczony niezależnie od grzechu śmiertelnego.

Jednakże: Oto co powiedziano u św. Mateusza': „Zaprawdę, powiadam ci, iż nie wyjdziesz stamtąd"... to znaczy „z więzienia", do jakiego wtrąca człowieka grzech śmiertelny, „aż oddasz ostatni grosz", który oznacza grzech powszedni. A zatem, grzech powszedni nie może być odpuszczony bez odpuszczenia grzechu śmiertelnego.

Wykład. Jak powiedziano wyżej4, odpuszczenie jakiegokolwiek grzechu dokonywuje się jedynie mocą łaski, bowiem według słów św. Pawła: Jest to łaska Boża „iż Bóg nie poczytuje grzechu"5; zaś Glosa stosuje te słowa do grzechu powszedniego. Otóż ten, kto jest w stanie grzechu śmiertelnego, nie posiada łaski Bożej, a więc żaden grzech powszedni nie może mu być odpuszczony.

Ad 1. Grzechy powszednie, o których jest tam mowa, są jedynie jakimiś drobnymi wykroczeniami przeciwko przepisom prawnym.

Ad 2. Jakkolwiek odpuszczenie grzechu powszedniego nie wymaga nowego wlania łaski, wymaga ono jednak uaktualnienia działalności łaski w duszy, które nie może

zaistnieć w duszy człowieka w stanie grzechu śmiertelnego.
Ad 3. Grzech powszedni nie wyklucza całkowicie działania przez łaskę w duszy, przez które wszystkie grzechy powszednie mogą być odpuszczone. Grzech śmiertelny natomiast wyklucza całkowicie łaskę uświęcającą, bez której żaden grzech, czy to śmiertelny czy powszedni, nie może być odpuszczony. Nie zachodzi więc podobna racja w obu wypadkach.

ZAGADNIENIE 88
O NAWROCIE GRZECHÓW ODPUSZCZONYCH PRZEZ POKUTĘ

Mamy następnie rozważać zagadnienie powrotu grzechów odpuszczonych przez pokutę.

W związku z tym zachodzą cztery pytania: 1. Czy grzech popełniony po nawróceniu przez pokutę, powoduje nawrót grzechów już odpuszczonych? 2. Czy powodem tego jest niewdzięczność, a zwłaszcza niewdzięczność związana specjalnie z pierwszymi grzechami? 3. Czy te grzechy powracają z takim samym stopniem winy? 4. Czy niewdzięczność, która jest przyczyną tych grzechów, jest jakimś specjalnym grzechem?

Artykuł 1
CZY GRZECH POPEŁNIONY PO NAWRÓCENIU SIĘ POWODUJE NAWRÓT GRZECHÓW JUŻ ODPUSZCZONYCH? (1)

Wydaje się, że grzechy odpuszczone powracają po popełnieniu następnego grzechu.
1. Święty Augustyn mówi w pierwszej księdze o Chrzcie św.: „O tym, że grzechy już przebaczone powracają do duszy, w której nie ma miłości braterskiej, poucza nas bardzo jasno Pan Jezus w przypowieści o słudze, od którego zażądał zwrotu długu przedtem darowanego, a to dlatego, że nie chciał darować swemu współtowarzyszowi"1. Otóż każdy grzech śmiertelny usuwa z duszy miłość bratnią. A zatem, wszelki grzech śmiertelny, popełniony po pokucie, sprowadza do duszy z powrotem grzechy przedtem odpuszczone przez pokutę.
2. Na temat słów u św. Łukasza: „Wrócę się do domu mego, skądem wyszedł"2

św. Beda mówi: „Ten wiersz zasługuje na komentarz i powinien nas przejąć trwogą; by wina, którą uważaliśmy za wygasłą, nie przygniotła nas wtedy, gdy przez niedbalstwo zostaniemy bezbronni" 3. To zaś nie groziłoby nam, gdyby nie powracała. A zatem, wina odpuszczona przez pokutę powraca.

3. Pan Bóg mówi u Ezechiela: „A jeśli się odwróci sprawiedliwy od sprawiedliwości swej, a czynić będzie nieprawość.. . Wszystkie sprawiedliwości jego, które czynił, nie będą wspomniane ...". Otóż, do tych sprawiedliwości, jakie czynił, zalicza się też pokuta poprzednia, ponieważ jak to wyżej powiedziano ', pokuta jest częścią sprawiedliwości. Jeśli więc człowiek pokutujący znowu popadnie w grzech, pokuta poprzednia nie jest mu policzona, dzięki której otrzymał odpuszczenie grzechów, a tym samym poprzednie grzechy wracają.

4. Grzechy minione pokrywa łaska, jak to wykazuje św. Paweł6 cytując słowa Psalmu: „Błogosławieni, którym odpuszczone są nieprawości i których grzechy zakryte są" 7. Lecz łaska zostaje usunięta przez grzech śmiertelny popełniony po pokucie. Grzechy więc poprzednie zostają odkryte i w ten sposób - zdawałoby się - powracają do duszy. *Jednakże*: Święty Paweł mówi w liście do Rzymian: „Bez żałowania "bowiem są dary i wezwania Boże" 8. Otóż odpuszczenie grzechów pokutującego jest darem Bożym. A więc grzechy przebaczone nie powracają na skutek grzechu popełnionego po pokucie, bo wyglądałoby to na to, iż Bóg pożałował swego daru przebaczenia.

Co więcej, święty Augustyn mówi w księdze Odpowiedzi Prospera, że „Ten kto opuszcza Chrystusa i kończy to życie bez łaski, nie może pójść gdzie indziej, jak na wieczną zgubę. Jednakowoż, nie będzie potępiony za te grzechy. które mu zostały odpuszczone, ani za grzech pierworodny".

Wykład: W grzechu śmiertelnym - jak powiedziano wyżej 9 - są dwie rzeczy: mianowicie odwrócenie się od Boga oraz zwrócenie się do dobra stworzonego. Jeśli odwrócenie będzie się rozpatrywać samo w sobie, to ono jest wspólną cechą wszystkich grzechów śmiertelnych, ponieważ przez każdy grzech śmiertelny człowiek odwraca się od Boga. Stąd wynika, że zmaza grzechowa, powstająca wskutek utraty łaski, oraz powinność kary wiecznej, są czymś wspólnym dla wszystkich grzechów śmiertelnych. I w ten sposób należy rozumieć słowa św .Jakuba: „A kto by kolwiek zachował wszystek zakon, a w jednym by upadł, stał się winnym wszystkiego"10.

Lecz od strony zwrócenia się do dobra stworzonego, grzechy śmiertelne są różne i nieraz sobie przeciwne.

Jest więc rzeczą oczywistą, że pod względem zwrócenia się grzech śmiertelny, popełniony po pokucie, nie powoduje powrotu grzechów śmiertelnych już zgładzonych, gdyż z tego wynikałoby, że np. grzech rozrzutności stałby się przyczyną powrotu skłonności lub nałogu skąpstwa uprzednio usuniętego i w ten sposób przeciwieństwo stałoby się przyczyną drugiego, co jest rzeczą niemożliwą. Jednakże biorąc pod uwagę w grzechach śmiertelnych element odwrócenia, który jest w grzechu popełnionym po pokucie, to człowiek zostaje pozbawiony łaski i jest winien kary wiecznej, jak i poprzednio.

Lecz odwrócenie się od Boga w grzechu śmiertelnym, podlega pewnemu zróżnicowaniu ze względu na jego uzależnienia od różnych przyczyn zwrócenia się ku dobru stworzonemu tak, że inne jest odwrócenie oraz inna zmaza, oraz inna powinność kary, ponieważ wypływa z innego grzechu śmiertelnego. Powstaje więc zagadnienie, czy zmaza grzechowa oraz powinność kary wiecznej, będące skutkami poprzednich aktów grzesznych, już odpuszczonych, powracają na nowo przez grzech na nowo popełniony.

Niektórzy sądzili, że grzechy w ten sposób powracają. Lecz nie jest to możliwe, bowiem dzieło Boże nie może być zniweczone przez dzieło ludzkie. Odpuszczenie grzechów poprzednich jest dziełem Boskiego miłosierdzia, nie może więc być zniweczone przez nowy grzech człowieka, według tego, co mówi święty Paweł: „Czyż niedowiarstwo ich wniwecz obróci wierność Boga?"11.

Dlatego inni twierdząc, że grzechy powracają, wyrażali takie zdanie, że człowiekowi pokutującemu, który ma później zgrzeszyć, Bóg nie odpuszcza grzechów według swej wiedzy przewidującej, lecz jedynie według obecnego stanu wymagań sprawiedliwości. Przewiduje, że ukarze go karą wieczną za te grzechy, lecz łaską swoją czyni go obecnie sprawiedliwym.

Lecz i takie stanowisko jest nie do przyjęcia, jeśli bowiem jakaś przyczyna postawiona jest bezwarunkowo, to i skutek jest bezwarunkowy. Gdyby bowiem odpuszczenie grzechów przez łaskę i sakramenty nie było absolutne, lecz zależało od jakiegoś przyszłego warunku, wynikałoby stąd, że łaska i sakramenty nie są

wystarczającą przyczyną odpuszczenia grzechów; co oczywiście jest błędem i ubliżeniem łasce Bożej.

W żaden więc sposób nie może być, by zmaza i należność kary za grzechy poprzednie powracały jako skutki sprawione z tych aktów grzesznych.
Zdarza się jednakowoż, że akt grzechu późniejszego zawiera w sobie wirtualnie winę pierwszego grzechu, ponieważ człowiek wpadając ponownie w grzech, zdaje się grzeszyć ciężej niż za pierwszym razem, według słów listu do Rzymian: „Lecz wedle zatwardziałości twej i serca niepokutującego skarbisz sobie gniew na dzień gniewu..." 12, a oto dlatego, że zawiera się tu „pogarda dobrotliwości Boga oczekującego pokuty grzesznika" 13. Ta wzgarda dobroci Bożej jest o wiele większą, gdy po przebaczeniu pierwszego aktu grzechu, człowiek ponownie w ten grzech popada, im większym dobrodziejstwem jest odpuszczenie grzechów niż znoszenie grzesznika. Oto, w jaki sposób wina grzechów poprzednio przebaczonych powraca wraz z grzechem po pokucie popełnionym; nie jakoby ta wina była skutkiem grzechów już przebaczonych, lecz że jest ona skutkiem aktualnego grzechu ostatnio popełnionego, grzechu o wiele cięższego ze względu na grzechy poprzednie. Nie jest to więc nawrót grzechów już przebaczonych w absolutnym znaczeniu, lecz nawrót ich skutków pod pewnym tylko względem, jako że są one wirtualnie zawarte w ostatnio popełnionym grzechu.
Ad 1. Te słowa świętego Augustyna odnoszą się do powrotu grzechów jedynie pod względem należnej za nie kary wiecznej. Kto bowiem popada w grzech po pokucie zasługuje na karę wieczną, tak jak i poprzednio, lecz nie całkiem z tej samej racji. Dlatego święty Augustyn powiedziawszy najpierw w Księdze „De Responsionibus Prosperi"14, że „grzesznik nie popada powtórnie w te winy, które mu zostały odpuszczone, i że nie będzie też musiał ponosić kary za grzech pierworodny", dodaje: „Jednakowoż grzesznik poniesie tę śmierć, która mu się należała
za grzechy odpuszczone", mianowicie naraża się na śmierć wieczną, na którą zasłużył przez grzechy dawne.
Ad 2. Przez te słowa św. Beda nie chce powiedzieć, że wina za pierwszym razem przebaczona przytłacza człowieka sprowadzając nań poprzednią winę, lecz że dzieje się to tak na skutek ponowienia aktu grzechowego.
Ad 3. Z powodu grzechu popełnionego po pokucie poprzednie akty sprawiedliwości

idą w zapomnienie, lecz tylko jako zasługujące na żywot wieczny, nie zaś jako stanowiące przeszkodę do grzechu. Jeśli więc ktoś zgrzeszy śmiertelnie już po spłaceniu poprzedniego długu, nie staje się dłużnikiem, jak jakby go nie spłacił. A jeszcze mniej idzie w niepamięć pokuta, uprzednio wykonana, pod względem odpuszczenia winy, bowiem odpuszczenie winy jest dziełem bardziej Bożym niż ludzkim.

Ad 4. Łaska usuwa w sposób absolutny zmazę grzechową i należność kary wiecznej; przeszłe akty grzechowe pokrywa, by nie stały się przyczyną pozbawienia człowieka łaski i nie uczyniły go winnym kary wiecznej. Co zaś łaska raz robi, to pozostaje na zawsze.

Artykuł 2

CZY GRZECHY ODPUSZCZONE POWRACAJĄ NA SKUTEK NIEWDZIĘCZNOŚCI PRZEJAWIAJĄCEJ SIĘ W CZTERECH RODZAJACH GRZECHÓW?

Wydaje się że grzechy odpuszczone nie powracają na skutek niewdzięczności przejawiającej się szczególnie w czterech rodzajach grzechów, jakimi są: nienawiść bliźniego, apostazja od wiary, wzgarda spowiedzi i żal z powodu odbytej pokuty, które to grzechy wylicza dwuwiersz: „Fratres odit, apostata tfit, spernitąue fateri; poenituisse piget, pristina culpa redit". Czyli: „Kto nienawidzi swych braci, staje się apostatą, gardzi spowiedzią, żałuje, że pokutę czynił, powraca pierwotna wina". Istotnie niewdzięczność jest tym większa, im większy jest grzech popełniony przeciwko Bogu, po otrzymaniu od Niego dobrodziejstwa przebaczenia. Otóż istnieją inne, cięższe grzechy niż wyżej przytoczone, jak bluźnierstwo przeciw Bogu i grzech przeciwko Duchowi Świętemu. Wydaje się więc, iż niewdzięczność, o której tu mowa, nie więcej wpływa na powrót win już darowanych, niż niewdzięczność innych grzechów.

1. Raban mówi: „Bóg wydał katom złego sługę, by zmusić go do oddania wszystkiego długu, ponieważ poczytane mu były na nowo nie tylko grzechy popełnione po chrzcie św., lecz nawet zmaza grzechu pierworodnego, który został

mu odpuszczony przez chrzest"1. Co więcej, nawet grzechy powszednie zaliczają się do długów, o których odpuszczenie prosimy, gdy mówimy: „Odpuść nam nasze winy". A więc i one też powracają wraz z niewdzięcznością. Z tej racji można by twierdzić, że grzechy powszednie sprowadzają na powrót grzechy już przebaczone, a nie tylko grzechy wyżej wymienione.

2. Niewdzięczność jest tym większa, im większe było dobrodziejstwo poprzedzające grzech. Otóż sama łaska niewinności, sprawiająca, że unikamy grzechu, jest dobrodziejstwem Bożym - bowiem święty Augustyn mówi: „Łasce Twojej zawdzięczam uniknięcie wszystkich tych grzechów, których nie popełniłem" 2.Lecz dar niewinności jest większy niż odpuszczenie wszystkich nawet grzechów. Kto więc grzeszy po raz pierwszy po niewinności, jest niemniej niewdzięczny, niż ten, kto grzeszy po pokucie. Tak więc niewdzięczność grzechów wymienionych nie wydaje się być największą przyczyną powrotu grzechów już przebaczonych.

Jednakże: Święty Grzegorz mówi: „Jest rzeczą pewną, według słów Ewangelii, iż jeżeli nie przebaczymy z serca tego, co względem nas się dopuszczono, zażądają i od nas sprawy z tego, czym cieszyliśmy się, że zostało nam przebaczone przez pokutę"». Tak więc specjalnie z powodu nienawiści bliźniego, przez niewdzięczność powracają grzechy odpuszczone. Ta sama racja zdaje się odnosić i do innych.

Wykład: Jak to wyżej i powiedziano, mówi się, że grzechy przebaczone przez pokutę powracają, rozumiejąc przez to, że ich wina zawarta jest wirtualnie w grzechu popełnionym po pokucie z racji niewdzięczności. Niewdzięczność można popełnić w dwojaki sposób. Najpierw z tego powodu, że coś się robi, co jest przeciwne dobrodziejstwu. Taka niewdzięczność jest w każdym grzechu śmiertelnym, którym Boga się obraża i człowiek staje się niewdzięczny wobec Boga, który grzechy przebaczył. Tak więc z racji tej niewdzięczności, każdy grzech śmiertelny popełniony po pokucie, sprowadza na powrót grzechy już przebaczone.

Innym rodzajem niewdzięczności, jest działać nie tylko przeciwko otrzymanemu dobrodziejstwu, lecz również przeciwko temu, co stanowi istotę dobrodziejstwa wyświadczonego. Otóż tym, co jest istotne - biorąc je od strony dobroczyńcy - jest darowanie długów. Przeciwko temu, co jest istotne, występuje ten, kto odrzuca prośbę swego brata o przebaczenie i żywi przeciwko niemu nienawiść.

Jeśli zaś rozpatrzymy to od strony człowieka pokutującego, otrzymującego od Boga dobrodziejstwo przebaczenia, to zauważymy podwójne poruszenie wolnej woli. Pierwsze z nich, to zwrot wolnej woli ku Bogu; jest to akt wiary ożywionej miłością; przeciwko niemu występuje człowiek, kiedy odpada od wiary. Drugim poruszeniem wolnej woli jest akt odrzucenia grzechu, czyli akt pokuty. Do tego aktu należy, - jak wyżej powiedziano5 - obrzydzenie sobie grzechów popełnionych; grzesznik stoi w opozycji z tym nastawieniem, gdy żałuje, iż pełnił pokutę. Następnie do aktu pokuty należy decyzja penitenta poddania się kluczom Kościoła przez spowiedź, według słów Psalmu: „Rzekłem: «Wyznam przeciwko sobie niesprawiedliwość moją Panu » i tyś odpuścił niezborność grzechu mego" 6. Przeciwko temu działa, kto wzgardzą spowiedzią, jak to sobie przedtem postanowił.

Oto dlaczego mówi się, że u tego rodzaju grzechów zachodzi wypadek specjalnej niewdzięczności, sprawiającej powrót grzechów przebaczonych.

Ad 1. Ten charakter specjalny jest przypisywany tym grzechom nie dlatego, że są cięższe od innych, lecz że stoją bardziej bezpośrednio w opozycji z dobrodziejstwem odpuszczenia grzechów.

Ad 2. Także grzechy powszednie a nawet grzech pierworodny powracają w sposób wyżej wymieniony, podobnie jak grzechy śmiertelne, o tyle, o ile jest w nich wzgarda dobrodziejstwa Bożego, jakim jest przebaczenie tychże grzechów. Co do grzechu powszedniego, to nie zawiera on w sobie niewdzięczności, ponieważ grzesząc lekko, człowiek nie działa przeciw Bogu, lecz poza Nim. Dlatego to grzechy powszednie nie sprowadzają żadnym sposobem grzechów już przebaczonych.

Ad 3. Dobrodziejstwo może być oszacowane w dwojaki sposób, albo ze względu na swoją wartość ilościową; pod tym względem niewinność jest większym dobrodziejstwem niż pokuta będąca „drugą deską ratunku po rozbiciu"; albo w zależności od sytuacji tego, kto owo dobrodziejstwo otrzymuje; pod tym względem łaska jest tym większa, im mniej godnym jest ten, kto ją otrzymuje. Wzgardzenie łaską, czyni grzesznika bardziej niewdzięcznym. W "ten to właśnie sposób dobrodziejstwo przebaczenia winy grzechowej jest większe, jako że jest udzielone komuś zupełnie niegodnemu. Stąd też pochodzi i większa niewdzięczność.

Artykuł 3

CZY WINA WYPŁYWAJĄCA Z NIEWDZIĘCZNOŚCI, NA SKUTEK GRZECHU POPEŁNIONEGO PO POKUCIE, JEST RÓWNIE WIELKA JAK WINA GRZECHÓW POPRZEDNIO PRZEBACZONYCH ?

Wina będąca skutkiem niewdzięczności, płynącej z grzechu popełnionego po pokucie, zdaje się być równie wielka, jak nią była wina grzechów poprzednio przebaczonych, albowiem:

1. Ciężkość grzechu mierzy się wielkością dobrodziejstwa, jakim jest odpuszczenie poprzedniego grzechu, a tym samym wielkością niewdzięczności wzgardzającej tym dobrodziejstwem. Otóż ta wielkość niewdzięczności stanowi miarę winy, jaka z niej wypływa. Wina zatem będąca skutkiem niewdzięczności, płynącej z popełnienia grzechu po pokucie, jest równa winie wszystkich poprzednich grzechów.

2. Kto obraża Boga, grzeszy ciężej niż ten, kto obraża człowieka. Lecz niewolnik wyzwolony bywa znowu przez swego pana zmuszony do takiej samej służby, od której został uprzednio zwolniony, albo nawet gorszej. Tym bardziej więc ten, kto grzeszy przeciwko Bogu po uprzednim uwolnieniu go od grzechu, zaciąga powinność kary taką, jaką miał na początku.

3. Jest powiedziane u świętego Mateusza, że „Pan rozgniewany wydał go" - któremu grzechy przebaczone znowu są poczytane z powodu niewdzięczności - „katom, ażby oddał wszystek dług" 1. Lecz nie stałoby się tak, gdyby wina pochodząca z niewdzięczności nie była równie wielka jak wina wszystkich grzechów przeszłych. A więc z powodu niewdzięczności powraca równa wina.

Jednakże: Mówi Deutorononium: „Według miary grzechów będzie miara razów" 2. Stąd oczywistą jest rzeczą, że mały grzech nie pociąga za sobą dużej winy. Lecz niekiedy grzech śmiertelny, popełniony po pokucie, jest o wiele mniejszy niż którykolwiek z grzechów już przebaczonych. Tak więc z grzechu popełnionego po pokucie, nie wraca taka wina, jaką miały grzechy przedtem popełnione.

Wykład: Niektórzy mówili, że z grzechu po pokucie, z racji niewdzięczności grzesznik zaciąga, oprócz winy nowego grzechu, również winę równą winie grzechów poprzednio odpuszczonych. Lecz tak wcale nie musi być. Jak wyżej powiedziano, wina grzechów poprzednich nie wraca się bynajmniej z powodu nowego grzechu, w

znaczeniu skutków owych grzechów przeszłych, lecz jako skutek nowego grzechu. Ten nawrót więc winy musi być proporcjonalny do ciężkości grzechu, który nastąpił po pokucie. Otóż może się zdarzyć, że ciężkość owego grzechu nowego dorównuje ciężkości wszystkich grzechów poprzednich, lecz to nie zdarza się zawsze i koniecznie, bądź to gdy chodzi o ciężkość wynikającą z gatunku, gdy np. nowy grzech jest zwykłym grzechem cielesnym, podczas gdy grzechy przeszłe były mężobójstwami albo cudzołóstwami, lub świętokradztwami, bądź też gdy chodzi o ciężkość wynikającą z niewdzięczności, jaka towarzyszy grzechowi. Istotnie bowiem, ciężkość owej niewdzięczności nie musi koniecznie dorównywać wielkości otrzymanego dobrodziejstwa, którego wielkość mierzy się ilością grzechów odpuszczonych. Może się zdarzyć, że niewdzięczność względem tego samego dobrodziejstwa jest większa albo z racji większej pogardy dobrodziejstwa, albo z racji cięższej winy, popełnionej wobec dobroczyńcy, zaś mniejsza u innego, kto mniej gardzi dobroczyńcą i mniej przeciw niemu występuje. Lecz proporcjonalnie wielkość niewdzięczności dorównywuje wielkości dobrodziejstwa. Zakładając równość wzgardy dobrodziejstwa albo obrazy dobroczyńcy, tym większa będzie niewdzięczność, im większe było dobrodziejstwo.

Ad 1. Wielkość dobrodziejstwa przebaczenia winy mierzy się stopniem ciężkości przebaczonych grzechów, lecz ciężkość tych grzechów nie stanowi pełnej miary, gdy chodzi o niewdzięczność; ta ostatnia bowiem mierzy się - jak powiedziano - zarówno stopniem wzgardy dobrodziejstwa otrzymanego, jak i wielkością obrazy wyrządzonej dobroczyńcy. Racja zatem podana nie stanowi ostatecznego wniosku.

Ad 2. Niewolnik wyzwolony nie zostaje ponownie zaprzedany za jaką bądź niewdzięczność, lecz za wielką.

Ad 3. Ten, komu grzechy przebaczone zostają znowu poczytane za winę z powodu późniejszej niewdzięczności, zostaje obciążony całym długiem grzechowym, w tym znaczeniu, że stopień winy zaciągnięty przez grzechy poprzednie, odnajduje się - jak powiedziano - w stopniu nie koniecznie równym, lecz proporcjonalnym, w niewdzięczności grzechu popełnionego po pokucie.

Artykuł 4

CZY NIEWDZIĘCZNOŚĆ, BĘDĄCA PRZYCZYNĄ POWROTU GRZECHÓW JUŻ PRZEBACZONYCH, JEST GRZECHEM SPECJALNYM? (2)

Niewdzięczność, z powodu której grzechy już przebaczone powracają, zdaje się być jakimś osobnym grzechem.

1. Obowiązek bowiem oddawania dobrem za dobre, należy do tych wymagań sprawiedliwości, które stanowią tzw. „wzajemności" contrapassum, (3) jak to widzimy w piątej księdze Etyki Arystotelesa1. Lecz sprawiedliwość jest cnotą specjalną. A więc i niewdzięczność jest grzechem specjalnym.

2. Cicero w drugiej księdze Retoryki twierdzi, że „łaskawość" jest specjalną cnotą2. Otóż niewdzięczność jest przeciwieństwem łaskawości. A zatem niewdzięczność jest specjalnym grzechem.

3. Specjalny skutek pochodzi od specjalnej przyczyny. Otóż niewdzięczność posiada specjalny skutek; sprawia bowiem, że w pewien sposób powracają grzechy przebaczone. A zatem jest ona grzechem specjalnym.

Jednakże: to, co jest konsekwencją wszystkich grzechów, nie jest grzechem specjalnym. Otóż każdy grzech śmiertelny czyni nas niewdzięcznymi względem Boga - jak wynika z tego co powiedziano 3. A więc niewdzięczność nie jest jakimś grzechem specjalnym.

Wykład: Niewdzięczność tego, kto grzeszy bywa niekiedy grzechem specjalnym, innymi zaś razem nie jest nim, lecz raczej okolicznością towarzyszącą każdemu grzechowi śmiertelnemu, popełnionemu wobec Boga. Istotnie bowiem grzech nabiera swej gatunkowości od intencji grzesznika, jak to mówi Arystoteles w piątek księdze Etyki: „Ten kto popełnia cudzołóstwo w intencji kradzieży, jest bardziej złodziejem niż cudzołóżcą" 4. Jeśli więc ktoś popełnia grzech z pogardy Boga oraz otrzymanego dobrodziejstwa, wówczas grzech jego nabiera gatunku niewdzięczności i tego rodzaju niewdzięczność grzeszącego staje się grzechem specjalnym. Lecz jeśli ktoś, chcąc popełnić jakiś grzech, np. zabójstwo lub cudzołóstwo, nie powstrzyma się od niego ze względu na wzgardę Boga, jego niewdzięczność nie będzie grzechem specjalnym, lecz przybierze cechę specyficzną tamtego grzechu, stając się tylko zwyczajną tego grzechu okolicznością. Święty Augustyn mówi w księdze „De Natura

et Gratia" 5, że nie każdy grzech wypływa z pogardy Boga, jakkolwiek każdy grzech tę pogardę Boga w sobie zawiera, ponieważ jest wzgardzeniem Jego przykazaniami. Jasną jest więc rzeczą, że niewdzięczność grzeszącego bywa niekiedy, ale nie zawsze, grzechem specjalnym.

To cośmy powiedzieli wykazuje, co należy odpowiedzieć na zarzuty, z których pierwsze twierdzą, że niewdzięczność sama w sobie, jest specjalnym rodzajem grzechu. Zaś ostatni, że niewdzięczność, jaka znajduje się w każdym grzechu, nie jest grzechem specjalnym.

ZAGADNIENIE 89
CZY POKUTA PRZYWRACA CNOTY ?

Przystępując do zagadnienia przywracania nam cnót przez pokutę, należy rozważyć sześć następujących pytań: 1. Czy pokuta przywraca cnoty? 2. Czy w tym samym stopniu? 3. Czy penitentowi przywrócona zostaje ta sama godność? 4. Czy uczynki cnotliwe tracą wartość zasługującą z powodu grzechu? 5. Czy uczynki pozbawione zasługi odżywają przez pokutę? 6. Czy uczynki martwe, to znaczy spełnione bez miłości, zostają ożywione przez pokutę?

Artykuł 1

CZY POKUTA PRZYWRACA CNOTY?

Wydaje się, że pokuta nie przywraca cnót:

1. Cnoty utracone tylko wtedy mogłyby być przywrócone przez pokutę, gdyby pokuta była ich przyczyną.

Otóż pokuta będąc sama cnotą nie może być przyczyną wszystkich innych cnót, zwłaszcza że niektóre cnoty przewyższają ją pierwszeństwem natury jak to wyżej powiedziano1. A zatem pokuta nie przywraca cnót. (2)

2. Pokuta polega na pewnych aktach penitenta. Otóż, cnoty nadprzyrodzone nie są wynikiem naszych uczynków - bowiem św. Augustyn mówi w księdze „De Libero Arbitrio": „Bóg sprawia w nas cnoty bez naszego udziału" 2. A więc pokuta nie przywraca cnót.

3. Kto posiada cnotę, pełni jej akty z łatwością i przyjemnością, stąd słowa

Arystotelesa w pierwszej księdze Etyki: „Jeśli kto jest sprawiedliwy, cieszy się każdym aktem sprawiedliwości" 3. Lecz wielu pokutujących doświadcza jeszcze trudności w pełnieniu aktów cnoty. Znaczy to, że pokuta nie przywraca wszystkich cnót.

Jednakże: jak to czytamy u świętego Łukasza4, ojciec syna marnotrawnego rozkazał, by przybrano syna „w pierwszorzędne szaty", które według świętego Ambrożego przedstawiają „okrycie mądrości", wraz z którym przychodzą wszystkie cnoty5, według słów księgi Mądrości: „I jeśli sprawiedliwość miłuje kto, prace jej wielkie mają cnoty, bo umiarkowania i roztropności uczy, i sprawiedliwości i mocy, nad które niema nic dla ludzi pożyteczniejszego"6. A więc pokuta przywraca wszystkie cnoty.

Wykład: Grzechy są nam odpuszczone przez pokutę

- jak wyżej powiedziano 7. Lecz odpuszczenie grzechów nie dokonywuje się bez wlania łaski, stąd wynika, że łaska jest nam przywrócona dzięki pokucie. Otóż, z łaski wypływają wszystkie cnoty nadprzyrodzone, podobnie jak wszystkie władze wypływają z istoty duszy, jak wyjaśniono w Drugiej Części8. Należy więc przyjąć, że pokuta przywraca wszystkie cnoty.

Ad 1. Pokuta przywraca cnoty w ten sam sposób, w jaki jest przyczyną powrotu łaski - jak to wyżej powiedziano. Jest zaś przyczyną łaski jako sa-krament; jako cnota bowiem jest ona raczej skutkiem łaski. Wynika z tego, że pokuta jako cnota jest nie tyle przyczyną innych cnót, ale raczej jest nam dana wraz z innymi cnotami, dzięki pokucie jako sakramentowi.

Ad 2. W sakramencie pokuty akty ludzkie zajmują miejsce materii, lecz moc formalna tego sakramentu zależy od władzy kluczów. I dlatego władza kluczów jest właśnie przyczyną-lecz tylko przyczyną narzędną - łaski oraz wypływających z niej cnót. Jeśli zaś chodzi o akty penitenta, to pierwszy z nich, jakim jest skrucha, stanowi ostatnią dyspozycję do otrzymania łaski, akty zaś następne wypływają z łaski i cnót.

Ad 3. Jak wyżej powiedziano9, niekiedy po pierwszym akcie pokuty, jakim jest skrucha, pozostają jeszcze ślady grzechowe, czyli dyspozycje spowodowane poprzednimi aktami grzechowymi, które sprawiają, że penitentowi trudno jest pełnić uczynki cnotliwe. Jednakże, cnota miłości oraz inne cnoty wnoszą skłonność, dzięki której penitent dzieła cnót wykonuje z przyjemnością i bez trudności, podobnie jak

człowiek cnotliwy jakby przypadkiem, doświadcza trudności w praktykowaniu aktów cnoty z racji senności lub jakichś niedyspozycji fizycznych.

Artykuł 2

CZY CZŁOWIEK ODZYSKUJE PO POKUCIE RÓWNY STOPIEŃ CNOTY? (S)

Wydaje się, że po pokucie człowiek powraca z równym stopniem cnoty:

1. Święty Paweł mówi w liście do Rzymian: „A wiemy, że tym, którzy miłują Boga, wszystko pomaga ku dobremu"1. Glosa św. Augustyna tu dodaje: „Jest to tak dalece prawdą, że gdyby ktoś spośród tych wybranych zboczył z prawej drogi, Bóg sprawia, że nawet i to posłuży mu do jego postępu w dobrym". Otóż nie byłoby tak, gdyby człowiek powstał z mniejszym stopniem cnoty.

2. Święty Ambroży mówi, że „pokuta jest rzeczą doskonałą, bowiem przywraca wszystkie braki do stanu doskonałości"2. Otóż nie byłoby tak, gdybyśmy nie odzyskiwali po pokucie równego stopnia cnoty. Pokuta przywraca zatem zawsze cnotę w równym stopniu.

3. Do słów księgi Rodzaju: „I stał się wieczór i zaranek, dzień jeden"3 Glosa mówi: „Światło wieczoru jest to, którego pozbawia nas upadek grzechowy, zaś światło poranka to światło, które przyświeca naszemu powstaniu z grzechów". Otóż światło poranka jest większe niż światło zmroku. A więc, powstając z upadku odzyskuje się większą miłość i łaskę, niżeli się miało przedtem. Podobne znaczenie zdają się mieć słowa św. Pawła w liście do Rzymian: „Lecz gdzie obfitowało przestępstwo, łaska więcej obfitowała" 4.

Jednakże: cnota miłości u postępujących albo doskonałych jest większa aniżeli u początkujących. Lecz zdarza się niekiedy, że człowiek upadając traci miłość postępujących a powstając z upadku odzyskuje miłość początkujących. A więc zawsze człowiek powstaje z mniejszym stopniem cnoty.

Wykład: Jak to powiedziano5 akt wolnej woli, zawarty w usprawiedliwieniu grzesznika, stanowi ostatnią dyspozycję do przyjęcia łaski. Dlatego to owo poruszenie wolnej woli, dokonywuje się równocześnie z wlaniem łaski, jak wyjaśniono w Drugiej Części6. W poruszeniu tym zawarty jest akt pokuty - jak wyżej powiedziano 7. Otóż jasną jest rzeczą, że wszelkie formy, zdolne przyjąć mniej lub więcej wysoki stopień

aktywności, otrzymują go w stosunku odpowiednim do rozmaitych stopni dyspozycji podmiotu - jak to w Drugiej Części omówiono 8. Wynika stąd, iż zależnie od mniej lub więcej intensywnego aktu wolnej woli, penitent otrzymuje mniejszą lub większą łaskę. Lecz zdarza się, że intensywność aktu pokuty bywa niekiedy proporcjonalnie równa, niekiedy zaś wyższa lub niższa od stopnia łaski, z której grzesznik wypadł. Wynika stąd, iż penitent, powstaje niekiedy z grzechu z łaską większą niż przedtem, innym razem z mniejszą lub równą. To samo dotyczy cnót, które z łaski wypływają.
Ad 1. Fakt wypadnięcia z miłości Bożej przez grzech nie wszystkim miłującym Boga służy ku dobru. Widać to u tych, którzy upadają i już się nie podnoszą lub podnoszą się by znowu upaść, lecz tylko tym, którzy „według wezwania Bożego są powołani do świętości", czyli przeznaczonym, którzy ilekroć upadną, ostatecznie jednak się podnoszą. Upadek ich staje się im pożyteczny nie dlatego bynajmniej, że zawsze z większą powstają łaską, lecz że powstają z łaską trwalszą. Ta jakość trwałości nie dotyczy łaski, gdyż im łaska jest większa, tym z natury swej jest trwalsza - lecz człowieka, który tym mocniej trwa w stanie łaski, im jest ostrożniejszy i pokorniejszy. Dlatego to, Glosa tamże dodaje, że upadek ich dlatego jest im pożyteczny, ponieważ „podnoszą się pokorniejsi i stają się więcej doświadczeni".
Ad 2. Pokuta posiada istotnie ze swej strony moc doskonałego naprawienia wszelkich braków, a. nawet posunięcia do stanu doskonalszego, lecz jej skuteczność napotyka niekiedy na przeszkody ze strony człowieka, którego zwrot ku Bogu i obrzydzenie grzechu są mało intensywne. Dzieje się tu podobnie jak przy chrzcie, gdzie dorośli otrzymują łaskę większą lub mniejszą, zależnie od różnicy w wewnętrznej dyspozycji.
Ad 3. Porównanie obu łask do światła wieczornego lub porannego dotyczy porządku następstwa, bowiem po świetle wieczornym następuje ciemność nocy, zaś po jasności świtu następuje światłość dnia; lecz nie chodzi tu wcale o porównanie stopnia łaski. Co do słów świętego Pawła, to odnoszą się one do łaski przewyższającej mnogość grzechów ludzkich. Nie jest jednak zawsze prawdą, by grzesznicy im więcej grzeszą, tym więcej otrzymywali łaski - jeśli chodzi o stopień łaski habitualnej. Istnieje jednak pewnego rodzaju nadobfitość łaski, jeśli się zważy samą rację tejże łaski ponieważ dobrodziejstwo odpuszczenia grzechów jest więcej darmowe im większemu grzesznikowi się udziela. Chociaż niekiedy zdarza się, że wielcy grzesznicy więcej

boleją, a tym samym uzyskują większy stopień łaski i cnót, jak to widać u św. Magdaleny.

Jeśli zaś chodzi o zarzut (Jednakże), to trzeba powiedzieć, że jedna i ta sama łaska większa jest u postępującego, niźli u tego samego początkującego. Lecz niekoniecznie tak musi być, gdy chodzi o różne osoby. Jeden początkujący zaczyna z większą łaską niż inny w stanie postępowania, jak to mówi święty Grzegorz w drugiej księdze Dialogów: „Niechże wszyscy ludzie czasów obecnych i przyszłych wiedzą z jak wielką doskonałością' rozpoczął Benedykt młodzieniec swoje życie łaski człowieka nawróconego" 9.

Artykuł 3

CZY POKUTA PRZYWRACA CZŁOWIEKOWI PIERWOTNĄ JEGO GODNOŚĆ? (4)

Wydaje się, że człowiek nie odzyskuje przez pokutę swojej pierwotnej godności:

1. Bowiem na temat słów proroka Amosa: „Dziewica izraelska upadła"1 Glosa mówi: „Prorok nie zaprzecza tutaj, że Izrael może powstać, lecz nie powstanie już jako dziewica, bowiem owieczka, która raz zbłądziła, choćby przyniesiona była z powrotem na ramionach Pasterza, nie posiada już tej samej chwały, co inna, która nigdy nie zbłądziła". A więc pokuta nie przywraca człowiekowi jego pierwotnej godności.
2. Święty Hieronim mówi: „Wszyscy ci, którzy nie starają się zachować godności według stopnia życia Bożego, powinni być zadowoleni, jeśli zbawią swą duszę; trudno jest bowiem powrócić do dawnego stopnia" 2. A papież Innocenty przypomina, że kanony ustanowione w Nicei wykluczają pokutników nawet od niższych urzędów kościelnych. A więc człowiek nie odzyskuje przez pokutę poprzedniej godności.
3. Przed popełnieniem grzechu człowiek może wzrastać w swej godności. Otóż, nie jest to dane pokutującemu po popełnieniu grzechu. Jest bowiem powiedziane u Ezechiela: „Lewici, którzy daleko odstąpili ode mnie... A nie przybliżą się do mnie, aby mi sprawowali urząd kapłański..."3 A oto, co znajdujemy w Dekrecie Gracjana4, cytującym orzeczenia synodu w Leridzie: „Ci, którzy będąc przypisani do służby świętego ołtarza, ulegną przez zaskoczenie godnej pożałowania ułomności ciała, i

którzy z miłosierdzia Pańskiego odbędą godną pokutę, mogą wprawdzie odzyskać swoje urzędy, lecz nie będą mogli objąć wyższych stanowisk".

Jednakże: Oto, co czytamy w tymże Dekrecie, cytującym list świętego Grzegorza do Sekundynusa: „Po godnie odbytym zadośćuczynieniu człowiek może - wierzmy w to - odzyskać swoją cześć" B. A oto dekret synodu w Agde: „Duchowni krnąbrni powinni być skarceni przez swego biskupa, o ile pozwala na to godność ich stanowiska, tak by odbywszy pokutę mogli powrócić do swego stopnia godności w hierarchii".

Wykład: Grzech przyprawia człowieka o utratę podwójnej godności: tej, którą posiada przed Bogiem, oraz tej, jaką posiada w Kościele. Wobec Boga grzesznik utracą podwójną godność. Najpierw zasadniczą, którą daje mu łaska, przez którą „policzony był między synów Bożych" •. Tę odzyskuje przez pokutę, jak to widzimy w przypowieści o synu marnotrawnym, gdzie ojciec każe mu przywrócić „jego dawniejszą suknię, pierścień i obuwie" 7. Ponadto traci godność drugorzędną, mianowicie niewinność, z której przechwalał się syn starszy, mówiąc: „Oto tak wiele lat ci służę i nigdy nie przestąpiłem rozkazu twego" 8. Tej godności pokutujący nie może odzyskać; lecz może za to otrzymać niekiedy coś większego, gdyż jak to mówi święty Grzegorz: „Ci, którzy zastanawiają się nad swoim zbłąkaniem, które ich oddaliło od Boga, wynagradzają poprzednie złe uczynki przez zysk, jaki płynie z ich nawrócenia. Większa jest z powodu nich radość w niebie, ponieważ i wódz woli wśród bitwy takiego żołnierza, który choć uciekł, powraca znowu, by odważnie odpierać wroga, aniżeli takiego, który choć nigdy nie uciekł, nie dał również dowodu większej odwagi w czynie"

Co do godności kościelnych, człowiek ją traci przez grzech, ponieważ staje się niegodnym spełniać akty należące do godności kościelnych. Istotnie, jest rzeczą niedozwoloną grzesznikom odzyskać owe godności, jeżeli nie czynią pokuty. Stąd Izydor pisze do biskupa Masianusa: „Kanony polecają przywrócić na poprzednie stanowiska hierarchiczne tych, którzy zadośćuczynili za swe przestępstwa przez pokutę lub spowiedź wystarczająco wynagradzającą. Przeciwnie zaś ci, którzy nie poprawiają się ze swych występków i ze swego zepsucia, nie powinni odzyskać ani swego stopnia honorowego, ani łaski Komunii św." 10.

Następnie, jeżeli wypełniają swą pokutę niedbale. Stąd inny tekst tego samego

rozdziału: „Jeżeli ci pokutujący duchowni nie dają żadnej oznaki pokornej skruchy, żadnej przykładności w modlitwie, nie pełnią praktyki postu czy pobożnej lektury, to możemy przewidzieć z jakim niedbalstwem oddawaliby się nadal swoim obowiązkom, gdyby im wolno było powrócić do poprzedniej godności" 11.

Po trzecie, jeśli ktoś popełnił grzech, z którym związana jest irregularitas. Stąd, pochodzi kanon Synodu za papieża Marcina: „Jeśli ktoś poślubi wdowę lub niewiastę porzuconą przez męża, nie może być dopuszczony do kleru. Jeśli się tam dostał podstępem, niech będzie wypędzony. Podobnie też, jeśli - po swoim chrzcie - obciążył sumienie mężobójstwem, czynem, albo nakazem, albo radą, albo obroną" 12. Te zastrzeżenia mają swą rację w nieregularności, a nie w samym grzechu.

Po czwarte: z racji zgorszenia. Stąd słowa Rabanusa: „Ci, którzy zostaną przychwyceni publicznie na krzywoprzysięstwie, kradzieży albo grzechu nieczystym lub innych zbrodniach, powinni według świętych kanonów, zostać złożeni ze swego stopnia hierarchicznego, ponieważ zgorszeniem byłoby dla ludu Bożego mieć takie osoby na czele. Co do tych zaś, którzy oskarżają się przed kapłanem z popełnienia grzechów, które popełnili w ukryciu, jeśli starają się oczyścić z nich przez posty, jałmużny, czuwania i inne święte ćwiczenia modlitewne, można im obiecać, że nawet zachowując swoje miejsce w hierarchii, otrzymają od Boga przebaczenie i miłosierdzie"13. To samo mówi o przymiotach tych, co mają przyjąć święcenia: „Jeśli zarzut winy nie został ustalony przez wyrok sądowy lub podany do wiadomości w jakiś inny sposób, winowajca, z wyjątkiem mężobójstwa, nie może być po popełnieniu pokuty odsunięty od sprawowania swego urzędu kapłańskiego, lub jeśli jeszcze nie został wyświęcony - od święceń" 14.

Ad 1. Ta sama racja dotyczy odzyskania dziewictwa oraz niewinności, która jest drugorzędną godnością przed Bogiem. (5)

Ad 2. W słowach przytoczonych święty Hieronim nie mówi, że człowiek nie może, lecz że mu jest trudno odzyskać po upadku pierwotną godność, ponieważ bywa to dane jedynie tym, którzy czynią doskonałą pokutę - jak to już powiedzieliśmy15.

Na przepisy prawne, które zdają się bronić tej koncepcji, święty Augustyn odpowiada w liście do Bonifacjusza: „Kościół nie dlatego zabronił przyjmować lub zatrzymywać w szeregach kleru tych, którzy odbyli pokutę, jakoby zwątpił o swej władzy

przebaczenia, lecz z powodu surowości swej dyscypliny. Gdybyśmy sądzili inaczej, kwestionowalibyśmy władzę kluczy, daną Kościołowi, o której wszak jest napisane, że „Cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie". I tenże sam święty dodaje: „Bo i sam święty król Dawid również czynił pokutę za grzechy godne kary śmierci, a przecież pozostał na tronie. Podobnie też i święty Piotr pozostał apostołem, jakkolwiek gorzkimi łzami pokutował - za zaparcie się Pana. Lecz nie myślmy, że dlatego zbyteczną jest troska tych, którzy w następstwie, gdy nie groziło tu już dziełu zbawienia, zwiększyli wymagania co do pokory w pokucie. Przekonali się oni, jak sądzę z doświadczenia, że przywiązanie do władzy płynącej z godności czyniło pokutę niektórych tylko fikcyjną" 10.

Ad 3. Dekret ten odnosi się do tych, którzy zostawszy poddani pokucie publicznej, nie mogą w następstwie być promowani na wyższe godności. Święty Piotr bowiem, po swoim zaparciu się, ustanowiony został pasterzem owieczek Chrystusowych, jak to czytamy u św. Jana17. Święty Jan Chryzostom tak mówi: „Piotr, po swoim zaparciu się i pokucie, okazał większą ufność w Chrystusie. Podczas bowiem Ostatniej Wieczerzy nie śmiał sam zapytać Mistrza, lecz zlecał to Janowi, to oto po pokucie widzi się postanowiony na czele swych braci. Wówczas nie tylko nie obarcza innych zapytaniem, które jego samego interesują, lecz sam pyta Mistrza na temat świętego Jana" 38.

Artykuł 4

CZY UCZYNKI CNOTLIWE SPEŁNIONE W STANIE MIŁOŚCI MOGĄ ZOSTAĆ UMORZONE? (6)

Zdaje się, że uczynki cnotliwe spełnione w stanie miłości Bożej, nie mogą być umorzone.

1. Co bowiem już nie istnieje, nie może ulegać zmianie. Umorzenie uczynków jest zmianą, czyli przejściem ze stanu życia do stanu śmierci. Otóż uczynki cnotliwe, raz spełnione, nie istnieją już więcej. Wydaje się więc, że istotnie nie mogą już one ulec umorzeniu.

2. Przez uczynki cnotliwe, spełnione w stanie miłości, człowiek zasługuje na życie wieczne. Lecz odejmowanie komuś należnej mu zapłaty jest niesprawiedliwością,

której nie można Bogu przypisać. Nie jest więc rzeczą możliwą, by uczynki cnotliwe, spełnione w stanie miłości, umorzone być mogły w następstwie przez jakiś grzech.

3. To, co jest mocniejsze nie może być zepsute przez to, co jest słabsze. Otóż uczynki miłości są mocniejsze niż jaki bądź grzech, jak jest powiedziane w księdze Przypowieści: „Wszystkie występki miłość zakrywa"1. Wydaje się więc, że uczynki spełnione w stanie miłości nie mogą być w następstwie umorzone przez grzech śmiertelny.

Jednakże: Oto co jest powiedziane u Ezechiela: „A jeśli się odwróci sprawiedliwy od sprawiedliwości swej . .. Wszystkie sprawiedliwości jego, które uczynił, nie będą wspomniane" 2.

Wykład: Rzecz żywa traci przez śmierć swoją żywotną zdolność działania. Przez pewnego rodzaju podobieństwo mówi się o jakiejś rzeczy, że jest ona umorzona, gdy nie ma możliwości spełnić właściwego sobie celu działania. Otóż, skutkiem zamierzonym uczynków cnotliwych, spełnianych w stanie miłości, jest doprowadzenie do życia wiecznego. Skutkowi temu staje na przeszkodzie grzech śmiertelny, który popełniony po tych uczynkach, odbiera łaskę. W ten sposób uczynki spełnione w stanie miłości na skutek popełnionego później grzechu śmiertelnego bywają umorzone.

Ad 1. Podobnie jak uczynki grzechowe mijają w swej akcji, a trwają co do zaciągniętego długu winy, tak też i uczynki miłości, choć przeminie ich działanie, nie tracą jednak zasługi jako przyjęte przez Boga. Umorzone są tylko w tym znaczeniu, że człowiek traci możność otrzymania za nie zapłaty.

Ad 2. Wynagrodzenie zasłużone może być odebrane bez niesprawiedliwości temu, kto stanie się tej zapłaty niegodny przez późniejszą winę. Niekiedy wymaga sprawiedliwość, by człowiek utracił z powodu winy to, co już otrzymał.

Ad 3. Nie moc grzechu sprawia, że poprzednie uczynki miłości bywają umorzone, lecz dzieje się tak z powodu wolności woli, która może załamać sie i przejść od pełnienia dobra do zła.

Artykuł 5

CZY UCZYNKI DOBRE, UMORZONE PRZEZ GRZECH, ODŻYWAJĄ DZIĘKI POKUCIE? (7)

Wydaje się, że uczynki umorzone przez grzech nie odżywają przez pokutę.

1. Jak przez pokutę następującą po grzechu zostają odpuszczone grzechy przeszłe, tak przez grzech następujący po dobrych uczynkach zostają umorzone uczynki wykonane w stanie miłości. Otóż, grzechy odpuszczone przez pokutę nie powracają - jak wyżej powiedziano1. Wydaje się więc, że i uczynki dobre, umorzone przez grzech, nie odżywają przez miłość.

2. Mówi się, że uczynki są umorzone, na podobieństwo zwierząt, które umierają - jak wyżej powiedziano 2. Lecz zwierzę raz martwe nie może być znowu przywrócone do życia. A zatem i uczynki dobre raz umorzone nie mogą już być ożywione przez pokutę.

3. Uczynki spełnione w stanie miłości zasługują na stopień chwały wiecznej, proporcjonalny do stopnia łaski i miłości. Niekiedy człowiek przez pokutę powstaje z niższym stopniem łaski i miłości. A więc nie otrzymuje chwały stosownie do zasług uprzednich uczynków. Stąd można by sądzić, że uczynki dobre, umorzone przez grzech, nie odżywają.

Jednakże: na temat słów Joela: „I oddam wam lata, które zjadła szarańcza"5, mówi Glosa: „Nie pozwolę, by przepadł dostatek, który utraciliśmy wskutek zarzucenia ducha". Tą obfitością są zasługi dobrych uczynków, utracone przez grzech. A więc przez pokutę odżywają dobre uczynki, spełnione przed grzechem.

Wykład: Niektórzy mówili, że uczynki zasługujące, umorzone przez grzech późniejszy, nie odżywają przez pokutę; sądzili, że te uczynki już nie istnieją i dlatego nie mogą być ożywione.

Lecz nie ma w tym przeszkody, by mogły one odżyć. Życie bowiem zawarte w tych uczynkach oraz ich moc pozyskania życia wiecznego nie polegają na ich aktualnym istnieniu, lecz na tym, że trwają jako przyjęte przez Boga, chociaż przestały istnieć jako aktualny czyn. Pozostają one - brane same w sobie - nawet wtedy, gdy zostały umorzone przez grzech, ponieważ Bóg zawsze patrzy na nie jako na spełnione w miłości i święci zawsze cieszyć się z nich będą, według słów Apokalipsy: „Trzymaj

co masz, aby nikt nie wziął korony twojej" 4. Jeśli te uczynki nie maja już skuteczności, by doprowadzić do życia wiecznego tego, kto je spełnił, to dlatego, że stanął temu na przeszkodzie grzech, który uczynił tego człowieka niegodnym życia wiecznego. Otóż, przeszkodę tę usuwa pokuta, ponieważ odpuszcza ona grzechy. Wynika więc stąd, że uczynki wpierw umorzone, odzyskują przez pokutę możność doprowadzenia tego, kto je spełnia, do żywota wiecznego, czyli że one odżywają. Jest zatem rzeczą oczywistą, że uczynki martwe odżywają dzięki pokucie.

Ad 1. Uczynki grzeszne zostają zgładzone same w sobie przez pokutę w ten sposób, że dzięki łaskawości Bożej nie pozostaje już po nich więcej ani zmaza, ani wina. Lecz uczynki spełnione w miłości nie są unicestwione przez Boga, lecz pozostają przyjęte przez Niego; jedynie działanie człowieka stawia im przeszkodę. Dlatego, po usunięciu przeszkody ze strony człowieka, Bóg spełnia ze swej strony to, na co uczynki zasługiwały.

Ad 2. Uczynki spełnione w miłości nie zostają umorzone same w sobie - jak to powiedzieliśmy - lecz jedynie z racji przeszkody ze strony działającego. Zwierzęta natomiast umierają same w sobie przez pozbawienie ich pierwiastka życiowego. A więc zachodzi tu inna racja.

Ad 3. Ten, kto powstaje z grzechu przez pokutę, z niższym stopniem miłości, otrzyma nagrodę istotną, odpowiadającą do stopnia miłości, w jakiej się znajduje. Lecz uczynki wykonane w pierwszym stanie miłości, więcej radości mu sprawią niż te, które pełnił w drugim stanie. To należy do nagrody dodatkowej.

Artykuł 6

CZY UCZYNKI MARTWE OŻYWIAJĄ SIĘ DZIĘKI NASTĘPUJĄCEJ PO NICH POKUCIE? (8)

Wydaje się, że uczynki martwe, czyli te, które nie są spełnione w stanie miłości, odżywają przez pokutę po nich następującą.

1. Trudniej jest bowiem zaiste przywrócić do życia to, co zostało umorzone - natura nigdy tego nie robi - niż ożywić to, co nigdy nie żyło; gdyż nie kiedy z nieżywych rodzą się w sposób naturalny żywe. Otóż pokuta ożywia uczynki umorzone - jak powiedzieliśmy 1. Tym bardziej zatem ożywia ona również i uczynki martwe.

2. Gdy się usunie przyczynę, usuwa się tym samym i skutek. Otóż wiemy, że właśnie brak miłości i łaski sprawia, iż uczynki należące do kategorii uczynków dobrych, jeśli nie są spełniane w stanie miłości, pozostają uczynkami martwymi. Lecz brak ów usunięty zostaje przez pokutę. A więc uczynki martwe także mogą być przez nią ożywione.

3. Komentując słowa Aggeusza proroka: „Sialiście wiele, a zwieźliście mało", święty Hieronim mówi: „Jeśli widzicie niekiedy, że jakiś grzesznik spełnia uczynki dobre, wpośród wielu złych, to wiedzcie, że Bóg nie jest tak niesprawiedliwy, by zapomnieć o kilku dobrych uczynkach tego grzesznika z powodu licznych jego uczynków złych"2. Otóż ta sprawiedliwość wtedy się szczególnie uwidacznia, gdy przeszłe złe uczynki grzesznika zostają zgładzone przez pokutę. Wydaje się więc, że dzięki pokucie, Bóg wynagradza poprzednie dobre uczynki, spełnione w stanie grzechu^ i że w ten sposób zostają one ożywione.

Jednakże: Święty Paweł mówi: „I choćbym wszystkie majętności moje rozdał na żywność ubogim i choćbym wydał ciało moje tak, iżbym gorzał, a miłości bym nie miał, nic m to nie pomoże" 3. Otóż te słowa nie byłyby prawdziwe, gdyby te uczynki mogły być ożywione chociażby przez późniejszą pokutę. A zatem pokuta nie ożywia uczynków martwych.

Wykład: Jakiś uczynek jest uważany za martwy w dwojaki sposób. Po pierwsze z racji skutków, jeśli jest przyczyną śmierci. W tym znaczeniu czyny grzeszne uważane są jako czyny martwe, stosownie do słów listu do żydów: „Krew Chrystusa... oczyści sumienie nasze od uczynków martwych" 4. Tego rodzaju uczynki martwe nie bywają ożywione przez pokutę, lecz raczej unicestwione, według słów listu do Żydów: „Nie zakładając ponownie fundamentu nawrócenia od uczynków martwych" 5.

Następnie uczynki uważane są za martwe, ze względu na brak czegoś, mianowicie ze względu na to, że są pozbawione życia duchownego, które płynie z miłości, i dzięki któremu dusza jest złączona z Bogiem i otrzymuje od Niego życie, tak jak ciało otrzymuje je od duszy. Z tego punktu widzenia biorąc, mówi się, że wiara bez miłości jest martwą, według-słów św. Jakuba: „Wiara bez uczynków martwa jest". W ten sposób nazywamy uczynkami martwymi wszystkie uczynki dobre same w sobie, lecz spełnione bez miłości, to znaczy nie wypływające ze źródła życia, tak jak np.

mówimy o dźwięku cytry, że jest to głos martwy. Rozróżnienie, czy uczynek jest martwy czy ożywiony, dokonuje się na podstawie porównania źródeł, z jakich on wypływa. Te same uczynki nie mogą dwa razy pochodzić z jakiegoś źródła, są bowiem rzeczywistością, która przemija i nie może się stawać na nowo to samo indywidualnie. Niemożliwą jest więc rzeczą, by uczynki martwe zostały ożywione przez pokutę.

Ad 1. W rzeczach naturalnych, to, co jest martwe, jak i to, co utraciło życie, nie ma w sobie pierwiastka życiodajnego. Lecz jeśli chodzi o uczynki, które uważamy za umorzone, nie są one takimi ze względu na źródło życia, z którego wypłynęły, lecz z racji zewnętrznej przeszkody; natomiast uczynki martwe nazwane są tak ze względu na źródło swego pochodzenia. Nie zachodzi więc tu podobna racja.

Ad 2. Uczynki dobre ze swej natury, lecz spełnione bez miłości, uważane są za martwe, ponieważ z powodu braku miłości i łaski brak im pierwiastka życiodajnego. Pokuta, która po nich następuje, nie może im tego braku uzupełnić. A zatem racja podana nie jest rozstrzygającą.

Ad 3. Bóg pamięta o dobrych uczynkach, spełnionych w stanie grzechu, nie po to by je nagrodzić życiem wiecznym, bo ono jest nagrodą jedynie uczynków żywych, czyli spełnionych w miłości, lecz po to, by dać za nie nagrodę doczesną, jak to mówi święty Grzegorz w Homilii o bogaczu i Łazarzu: „Gdyby ten bogacz nie uczynił był za życia jakiegoś dobra i nie otrzymał za nie nagrody na tym świecie, to Abraham nie mógłby mu był powiedzieć: „Otrzymałeś dobra za twego życia" 7. Albo też można tak pojmować, że to wyjedna mu sąd łagodniejszy. Stąd słowa św. Augustyna: „Nie możemy powiedzieć o jakimś schizmatyku umęczonym, że lepiej by mu było uniknąć wszystkich tych cierpień przez zaparcie się Chrystusa. Powinniśmy, przeciwnie, myśleć, że jego sąd będzie łagodniejszy, niż gdyby wyparł się Chrystusa i nic nie wycierpiał. Zdanie świętego Pawła, że „Choćbym wydał ciało moje tak, iżbym gorzał, a miłości bym nie miał, nic mi to nie pomoże", należy rozumieć w tym sensie, że nic nie pomoże, jeśli chodzi o życie wieczne, lecz nie co do ulgi w wyroku ostatecznego potępienia'9.

ZAGADNIENIE 90
O CZĘŚCIACH POKUTY W OGÓLNOŚCI

Mamy teraz powiedzieć o częściach pokuty, najpierw w ogólności, potem o każdej części poszczególnie.

Na temat pierwszego punktu wysuwają się cztery zagadnienia: 1. Czy pokuta składa się z jakichś części? 2. Ile ich jest? 3. Jaka jest ich natura? 4. Czy pokuta dzieli się na części subiektywne?

Artykuł 1

CZY POWINNO SIĘ DZIELIĆ POKUTĘ NA JAKIEŚ CZĘŚCI?

Wydaje się, że pokuty nie należy dzielić na części.

1. Sakramenty są rzeczywistościami, „w których moc Boża w sposób tajemniczy sprawia nasze zbawienie" 1. A wiemy, że moc Boża jest czymś jednolitym i prostym. Ponieważ zaś pokuta jest sakramentem, nie wydaje się, by należało jej przypisywać jakieś części.

2. Pokuta jest równocześnie cnotą i sakramentem. Otóż jako cnota nie składa się ona z części, ponieważ cnota jest pewnego rodzaju sprawnością, która jest prostym przymiotem ducha. Nie wydaje się też, by należało przypisywać jakieś części poku cie jako sakramentowi, nie odróżniamy bowiem żadnych części w chrzcie św. lub w innych sakramentach. Nie powinno się ich zatem przypisywać i pokucie.

3. Materią pokuty jest grzech, jak wyżej powiedziano 2. Otóż nie rozróżnia się części w grzechu. A zatem nie powinno się też ich rozróżniać w pokucie.

Jednakże: części są to różne elementy, składające się na integralną doskonałość danej rzeczy. Otóż na całkowitą doskonałość pokuty składa się kilka rzeczy, mianowicie skrucha, spowiedź i zadośćuczynienie. A więc pokuta ma swoje części.

Wykład: Części jakiejś rzeczy są to elementy powstałe z materialnego podziału całości tej rzeczy. Części bowiem są tym względem całości, czym materia jest dla formy. Dlatego to w drugiej Księdze Fizyki części są zaliczone do rodzaju przyczyny materialnej, natomiast całość do przyczyny formalnej. Wszędzie więc, gdzie ze strony materii istnieje jakaś wielorakość, należy znaleźć jakąś rację rozróżnienia części. Otóż powiedziano wyżej 4, że w sakramencie pokuty akty ludzkie odgrywają rolę materii.

Ponieważ doskonałość pokuty wymaga kilku aktów, a mianowicie: skruchy, wyznania grzechów oraz zadośćuczynienia - jak to zobaczymy niżej 5 - dlatego sakrament pokuty posiada kilka części.

Ad 1. Każdy sakrament posiada prostotę z racji mocy Bożej, która w nim działa. Lecz moc Boża z racji swej wielkości może używać dla swego działania albo jednej rzeczy, albo wielu, dzięki którym należy danemu sakramentowi przypisać posiadanie części.

Ad 2. Pokucie jako cnocie nie przypisuje się części, ponieważ akty ludzkie, które rozróżnia się w pokucie, nie są częściami, lecz raczej skutkami cnoty. Jedynie więc jako sakrament, pokuta posiada części, ponieważ akty ludzkie zastępują miejsce materii w tym sakramencie. Co do innych sakramentów, to nie mają one za materię aktów ludzkich, lecz jakąś rzecz zewnętrzną i prostą jak woda lub olej, albo też złożoną jak krzyżmo. Dlatego to w innych sakramentach nie rozróżnia się części.

Ad 3. Grzechy są jedynie materią dalszą pokuty, ponieważ są jakby materią lub przedmiotem aktów ludzkich, te zaś z kolei są właściwą materią sakramentu pokuty.

Artykuł 2

CZY ROZRÓŻNIENIE TRZECH CZĘŚCI POKUTY, A MIANOWICIE: SKRUCHY, SPOWIEDZI I ZADOŚĆUCZYNIENIA, JEST USPRAWIEDLIWIONE ?

Wydaje się, że rozróżnianie tych trzech części w pokucie, tzn. skruchy, spowiedzi i zadośćuczynienia, nie jest usprawiedliwione.

1. Istotnie bowiem skrucha mieści się w sercu, a tym samym należy do pokuty wewnętrznej; spowiedź, przeciwnie, jest ustna, zaś zadośćuczynienie stanowi również czynność zewnętrzną. Obie te części należą więc do pokuty zewnętrznej. Otóż pokuta wewnętrzna nie jest sakramentem. Jedynie pokuta zewnętrzna, która podpada pod zmysły, może być sakramentem. A więc nie jest rzeczą słuszną rozróżniać te trzy części w sakramencie pokuty.

2. Sakrament Nowego Zakonu udziela łaski - jak wyżej powiedziano1. Otóż zadośćuczynienie nie udziela żadnej łaski. A więc zadośćuczynienie nie stanowi części sakramentu. Nie zachodzi identyczność pomiędzy owocami a częściami jakiejś rzeczy. Otóż, zadośćuczynienie jest owocem pokuty, według słów Ewangelii: „Czyńcie tedy owoce godne pokuty" 2. Nie jest więc częścią pokuty.

3. Pokuta przeciwstawia się grzechowi. Otóż, grzech dokonywuje się w sercu przez przyzwolenie - jak wyjaśniono w Drugiej Części3. A więc tak samo jest z pokutą. To też spowiedź ustna i zadośćuczynienie nie mogą być - jak z tego wynika - jej częściami.

Jednakże: wydaje się, że należy wiele części przyjąć w pokucie. Nie tylko bowiem ciało jako materia, stanowi część człowieka, ale także i dusza będąca jego formą. Otóż, trzy wyżej wymienione części pokuty jako akty penitenta, stanowią materię pokuty; zaś absolucja kapłańska zajmuje tu miejsce formy. Należy więc uważać absolucję kapłańską za czwartą część pokuty.

Wykład: Istnieją dwa rodzaje części: części istotne oraz części ilościowe - jak powiedziano w piątej księdze Metafizyki. Częściami istotnymi są, w porządku fizycznym, materia i forma, zaś w porządku logicznym, rodzaj i różnica gatunkową. Tak więc w każdym sakramencie rozróżnia się materię i formę, jako części istotne; stąd wyżej powiedziano4, że sakramenty składają się „z rzeczy i słów". Co do części ilościowych to odnoszą się one do części materii, ponieważ ilość przynależy do materii. Z tego więc tytułu przyznaje się specjalnie sakramentowi pokuty - jak wyżej powiedziano5 - części wyodrębnione na podstawie aktów penitenta, stanowiących materię tego sakramentu.

Otóż - powiedziano wyżej - że wynagrodzenie winy dokonywuje się w sakramencie pokuty inaczej niż w sprawiedliwości karzącej. Istotnie bowiem, w sprawiedliwości karzącej sposób wynagradzania oznaczany bywa wyrokiem sędziego, nie zaś według woli obrażonego lub obrażającego. W sakramencie zaś pokuty wynagrodzenie winy dokonywuje się według woli grzesznika i według woli Boga, którego grzesznik obraził; bowiem w pokucie chodzi nie tylko o całkowite przywrócenie równowagi sprawiedliwości, jak w sprawiedliwości karzącej, lecz co więcej, o pogodzenie dwóch przyjaciół, które dokonuje się wtedy, gdy obrażający daje takie zadośćuczynienie, jakiego wymaga obrażony. Oto więc wymaga się ze strony penitenta, po pierwsze, aby chciał zadośćuczynić - co dzieje się przez skruchę; po drugie, aby poddał się pod osąd kapłana zastępującego Boga, a to dokonuje się przez spowiedź; po trzecie, aby winę wynagrodził, dopełniając zadośćuczynienia wyznaczonego mu przez kapłana. Tak więc, rozróżniamy w pokucie części: skruchę,

spowiedź i zadośćuczynienie.
Ad 1. Skrucha w istocie swej mieści się w sercu i należy do pokuty wewnętrznej; lecz wirtualnie należy do pokuty zewnętrznej, ponieważ zawiera w sobie wolę wyspowiadania się i zadośćuczynienia.
Ad 2. Zadośćuczynienie w etapie postanowienia udziela łaski, a w etapie wykonania, pomnaża ją, podobnie jak chrzest dorosłych - jak wyżej powiedziano 6.
Ad 3. Zadośćuczynienie jest częścią sakramentu pokuty oraz owocem cnoty pokuty.
Ad 4. Więcej jest warunków wymaganych do dobra, na które składa się „pełna przyczyna", aniżeli do zła, które pochodzi „z poszczególnych braków" - jak mówi Dionizy7. Dlatego to, jakkolwiek grzech dokonywuje się w przyzwoleniu serca, pokuta wymaga ponadto - dla swej doskonałości - i skruchy serca i spowiedzi ustnej oraz uczynków zadośćuczynienia.
Na zarzut postawiony w ‚Jednakże", odpowiedzi są zawarte w wykładzie.

Artykuł 3

CZY WYMIENIONE TRZY CZĘŚCI POKUTY SĄ INTEGRALNYMI JEJ CZĘŚCIAMI?

Wydaje się, że wymienione trzy części pokuty nie są jej częściami integralnymi.
1. Pokuta - jak powiedziano 1 - przeciwstawia się grzechowi. Lecz grzech serca, mowy i uczynku są częściami subiektywnymi grzechu, a nie integralnymi, ponieważ każdy z nich nazywamy grzechem. A więc także przy pokucie skrucha serca i spowiedź ustna i zadośćuczynienie czynne nie są częściami integralnymi.
2. Żadna część integralna nie zawiera w sobie jakiejś innej z rozróżnianych części całości. Otóż skrucha zawiera w sobie decyzję wyspowiadania się i zadośćuczynienia.
3. Części integralne wchodzą zazwyczaj jak równe i sobie współczesne w skład całości, jak np. części linii. Otóż nie można tego powiedzieć o częściach pokuty. A zatem, nie są one częściami integralnymi.

Jednakże: Częściami integralnymi nazywamy takie, które stanowią razem wzięte, doskonałość całości. Otóż, właśnie trzy wymienione wyżej części stanowią razem doskonałość pokuty. A zatem są jej częściami integralnymi.

Wykład: Niektórzy twierdzili, że te trzy części są subiektywnymi częściami

pokuty. Lecz to jest niemożliwe, bowiem każda poszczególna część subiektywna posiada równocześnie i w równym stopniu, całą moc zawartą w całości, tak np. cała siłą zwierzęcia jako zwierzęcia, odnajduje się też w każdym poszczególnym gatunku zwierząt, na jakie dzieli się cały rodzaj zwierzęcy. Otóż nie da się tego powiedzieć o częściach pokuty i dlatego inni teologowie nazwali je częściami potencjalnymi. Lecz i to nie jest możliwe, ponieważ w każdej z części potencjalnych całość jest w całkowitości swej istoty, podobnie jak np. cała istota duszy jest obecna w każdej z jej władz. Otóż nie da się również z tego powiedzieć o podziale, o którym jest mowa. Pozostaje więc prawdą, że części pokuty są częściami integralnymi, mającymi wszystkie razem stanowić całość, bowiem żadna z nich poszczególnych wzięta nie posiada w sobie całej siły ani całej istoty całości.

Ad 1. Grzech, będąc złem, może - jak to powiedziano 2 - dokonać się w jednym z elementów naszego działania. Stąd to pochodzi, że grzech popełniony w sercu jest jednym gatunkiem grzechu; drugi gatunek to ten, który dokonywuje się sercem i ustami; trzeci, który dokonywuje się w sercu i czynie. W tym ostatnim rodzaju grzechu, udział serca, ust i czynności zewnętrznych stanowią części integralne całości grzechu. Podobnie się dzieje i z pokutą, która dokonywuje się w trzech rzeczach i te trzy rzeczy stanowią jej części integralne.

Ad 2. Całość może być zawarta, lecz nie w swej istocie, w jednej tylko z części integralnych; fundament zawiera w sobie w pewien sposób, jakby wirtualnie całość budowli. W ten sposób skrucha zawiera wirtualnie całość pokuty.

Ad 3. Wszystkie części integralne posiadają pewien ustalony wśród siebie porządek. Lecz porządek ten może być tylko porządkiem miejsca, bowiem części te mogą albo następować po sobie, jak np. rozmaite oddziały tej samej armii, albo stykać się wzajemnie, jak kamienie rzucone na stos, albo mogą być ze sobą powiązane, jak części domu, albo mogą stanowić jednolitą całość, jak punkty w linii. Można też ustalić ich porządek według ich mocy, tak np. części zwierzęcia, z których pierwszą co do swej mocy jest serce, inne zaś również wzajemnie od siebie uzależnione są według porządku pewnego władz czynnościowych. Po trzecie wreszcie może zachodzić porządek co do czasu, jak np. pomiędzy różnymi częściami czasu lub ruchu. Co do części pokuty, to zachodzi pomiędzy nimi po-rządek mocy działania oraz porządek

czasu, ponieważ są czynnościami; lecz nie posiadają porządku miejsca bo nie są zlokalizowane.

Nota : Tutaj kończy się redakcja św. Tomasza, bowiem śmierć przeszkodziła mu w dalszej pracy. Następny artykuł jest wyciągiem z Komentarza do Księgi Sentencji, dodanym przez tego, kto układał Supplementum.

Artykuł 4

CZY JEST UZASADNIONY PODZIAŁ POKUTY NA POKUTĘ PRZED CHRZTEM, POKUTĘ ZA GRZECHY ŚMIERTELNE ORAZ POKUTĘ ZA GRZECHY POWSZEDNIE? (2)

Wydaje się, że nie należy dzielić pokuty na pokutę przed chrztem, pokutę za grzechy śmiertelne i pokutę za grzechy powszednie.

1. Pokuta jest „drugą deską ratunku po rozbiciu się" - jak wyżej powiedziano1 - podczas gdy chrzest jest pierwszą. To, co poprzedza chrzest nie powinno być zatem zaliczane do rodzajów pokuty.

2. To, co może zniszczyć większą rzecz, może także zniszczyć mniejszą. Lecz grzech śmiertelny jest większy od powszedniego. Zatem pokuta dotycząca grzechów śmiertelnych jest taka sama, jak przy grzechach powszednich. Nie ma więc powodu odróżniać rozmaitych gatunków pokuty.

3. Człowiek grzeszy śmiertelnie lub lekko, zarówno przed chrztem, jak i po nim. Jeśli więc po chrzcie rozróżnia się pokutę za grzechy ciężkie lub lekkie, należałoby - z tych samych racji - czynić to rozróżnienie również i przed chrztem.

Jednakże: Święty Augustyn rozróżnia te trzy rodzaje pokuty w księdze „De Paenitentia" 2.

Wykład: Ten podział odnosi się do pokuty jako cnoty. Należy pamiętać, że każda cnota działa według okoliczności czasu, podobnie, jak i według innych należnych okoliczności. Wynika z tego, że akt cnoty pokuty stosuje się obecnie do wymagań Nowego Prawa. Zadaniem pokuty jest wzbudzić nienawiść do grzechów przeszłych oraz postanowienie poprawy swojego życia, co jest jakby celem pokuty. Ponieważ zaś uczynki moralne określane bywają, według celu - jak to powiedzieliśmy w Drugiej Części3 - przeto należy rozróżniać rozmaite rodzaje pokuty, zależnie od

rozmaitych rodzajów poprawy, jaką penitent ma na względzie. Otóż penitent może mieć na względzie trzy rodzaje poprawy swego życia: Pierwszy, odrodzenie się do życia nowego przez chrzest i to jest właśnie przedmiotem pokuty przez chrzest. Drugi, poprawę swego życia przeszłego, już zepsutego, i to jest celem pokuty za grzechy śmiertelne, popełnione po chrzcie. Trzeci, udoskonalenie swego działania i życia przez pokutę za grzechy powszednie, które są odpuszczone dzięki aktowi żarliwej miłości - jak to powiedzieliśmy wyżej4.

Ad 1. Pokuta, która poprzedzą chrzest, nie jest sakramentem, lecz aktem cnoty pokuty, usposabiającym do sakramentu pokuty.

Ad 2. Pokuta, która gładzi grzechy śmiertelne, gładzi również i powszednie, lecz nie na odwrót. Dlatego oba te rodzaje pokuty należy rozróżniać jako pokutę doskonałą i niedoskonałą.

Ad 3. Przed chrztem nie istnieje grzech powszedni bez śmiertelnego, ponieważ zaś grzech powszedni nie może być odpuszczony niezależnie od grzechu śmiertelnego - jak wyżej powiedziano6 - przeto wynika stąd, iż przed chrztem nie ma powodu rozróżniać pokuty za grzechy śmiertelne od pokuty za grzechy powszednie. (3)

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Q. 84 a. 1.

1) Decreta, I. q. 1. I. 1. 84.

2) 1 Kor 4, 1.

3) Jer 31, 19.

4) 3. q. 66.

5) 3. q. 66 a. 1.

6) Dz Ap 8, 22.

7) 3. q. 65 a. 1.

8) ad 1.

Q. 84 a. 2.

1) Sermo: 351.

2) II Kor. 12, 21.

3) a. 1. ad 1, 2.

4) Rzym 5, 12.

5) Serm. 351.

Q. 84 a. 3.

1) Epistoła, 108.

2) Super. Joan. (mag. 4. Sent. d. 18).

3) Mt 10, 1; Łk 20, 1.

4) Dz Ap 9, 34.

5) Mt 16, 19.

6) i Mt 16, 17.

7) Mt 28, 19.

8) Mt 16, 19.

9) a. 1 ad 2.

10) q. 62 a. 1 ad 1.

11) a. 2.

12) 5. 22.

13) q. 62a . 1.

14) Mt 16, 19.

15) Jn 20-23.

16) Cael. Hier. cap. 13.

Q 84 a. 3.

17) 3, 6.

18) lib. 2. c. 9.

Q. 84 a. 4.

1)16, 18.

2) Ps 50, 14.

3) 8, 17.

4) 19, 13.

5) Mt 16, 19.

6) Jn 20, 23.

7) 2 Tym 1, 6.

8) Mk 6, 5.

9) Mt 8, 3.

Q. 84 a. 5.

1) Ps 125, 5.

2) 2 Kor 7, 10.

3) 10, 12; 15, 27.

4) Jn 8, 11.

5) Łk 13, 5.

6) In orat. Manasse, ante lib. III. Esdrae. (2).

7) Jak 1, 15.

8) Sup. Joan. Sermo. 169.

9) 14, 34.

10) 30, 24.

11) q. 64, a. 4. ad 1, 3.

Q. 84 a. 6.

1) 3, 9.

2) 6, 1.

3) 2, 38.

4) q. 65. a. 2.

5) ep. 130.

6) 28, 13.

Q. 84 a. 7.

1) Jer 8, 6.

2) a. 6.

3) Mt 4, 17.

4) q. 62 a. 5

5) Łk 24, 46-47.

6) Mt 16, 19.

7) 3, s. 4.

8) 3, 9.

9) 1-2. q. 100 a. 11.

10) 2,13 .

11) 5, 17-18.

12) 28, 13.

13) Jn 3, 31.

14) 4, 17.

15) Jn 3, 23 24.

16) 4, 12.

17) Dz Ap 2, 38.

18) q. 39 a. 2.

19) Jn 4, 2.

20) ad Selencianum. ep. 265.

21) a. 5 ad 3.

Q. 84 a. 8.

1) 18, 21.

2) De Vera et falsa Paenitentia cap. 13.

3) 65, 16.

4) Ps 83, 6-7.

5) 1 Kor 15, 9.

Q. 84 a. 9.

1) 31, 16.

2) Ps 99, 2.

3) IX. Eth., c. 4.

4) 2 Kor 2, 7.

5) De vera et falsa Paen. c. 13.

6) a. 8.

7) corp.

8) IX. Ethic. tj 84 a. 9.

9) De vera et falsa Paen. c. 13.

10) II Ethic., c. 6.

Q. 84 10.

1) Hebr 6, 4-6.

2) De Paenitentia; lib. 2, c. 10.

3) Homil. Quadrag; aliter Homil 34 in Evang. n. 15.

4) De Summo Bono; lib. 2, c. 16. sermo 8. n. 26.

6) Łk 6, 36.

7) Mt 18, 21.

8) Mt 18, 22.

9) Mt 6, 22.

10) De vera et falsa Paen. c. 5.

11) 2-2. q. 24 a 11.

12) Ps 50, 3.

13) Rodź 4, 13.

14) In orat. Manass. ante lib. III. Esdr.

15) 3, 5.

16) Supl. q. 28 a. 2.

17) De vera et falsa Paen. c. 5.

18) De vera et falsa Paen. c. 5.

Q. 85 a. 1.

1) q. 65, a. 1.

2) IV. Ethic, c. 9.

3) Homil. 74, in Evang.

4) IV Ethic, c. 3.

5) II Ethic, c 2.

6) 3, 2.

7) q. 84, a. 8; a. 10 ad 4.

8) a. 9 ad 2.

9) II Ethic, c 6.

10) q. 84, a. 1 ad 1. 2; a. 2. 7.

11) corp.

Q. 85 a. 2.

l)De civit. Dei. XIV, c. 9.

2) 1 Kor 13, 6.

3) a. 1. S. C. q. 84, a. 5, 7.

4) 1-2, q. 54, a. 2. 3.

Q. 85 a. 3.

1) 1-2, q. 59, a. 5.

2) 6, 26.

3) Cap. 2.

4) 6, 21.

5) De vera et falsa paen. c. 8, 19.

6) De Izv. Reth. lib. 2. cap. 53.

7) Cap. 6.

8) 122, 2.

9) 15, 18.

10) 3, 1.

11) Cap. 1.

12) Cap. 5.

13) VIII. Ethic, c 14.

Q. 85 a. 4.

1) De vera et Falsa Paen. c 8, 19.

2) De Mem. et Rem. c 1.

3) a. 1. ad 2, 3.

4) Ps 50. 19.

5) Ps 53. 8.

6) a. 3.

7) 2-2. q. 58, a. 4.

8) q. 82. a. 4.

Q. 85 a. 5.

1) a. 2. ad 1; a. 3.

2) 4, 17.

3) 31, 19.

4) 26, 17.

5) 26, 18.

6) Tren 5, 21.

7) Mt 3, 7.

8) Pow Pr 5, 29.

Q. 85 a. 6.

1) 3, 2.

2) a. 5.

3) 1-2. q. 65, a. 3.

4) 1-2. q. 113, a. 7, 8.

5) q. 65. a. 4.

6) Cap. 9.

7) 1-2. q. 65, a. 3, 5.

Q. 86 a. 1.

1) Hebr 12, 17.

2) 9, 13.

3) L. 1 c. 22.

4) Mt 12, 32.

5) 18, 22.

6) 5, 3.

7) Przyp 21, 1.

8) 2, 13.

9) I Jn 2, 2.

10) Rodź 27, 41.

11) Ps 67, 23.

12) Serm. 71.

13) 2-2. q. 14, a. 3.

Q. 86 a. 2.

1) Mt 5, 44.

2) Jer 18, 8.

3) 1-2 q. 110, a. 1.

4) q. 84, a. 1 ad 2; a. 3.

5) 8, 11.

6) 7, 47-48.

7) Homil. 33 in Ev.

8) 1-2 q. 82, a. 1.

Q. 86 a. 3.

1) Am 4, 7. 2) Super Ezech 1. 1, hom. 10.

3) Serm. 86.

4) 12, q. 73, a. 1.

5) 31, 3.

6) De Vera et falsa Paen, cap. 9.

7) 1-2, q. 109, a. 7.

8) a. 2.

9) 32, 4.

10) De Vera et falsa Paen. cap. 9.

11) In Joh. Ev. tr. 89.

12) Rzym 6, 23.

Q. 86 a. 4.

1) Rzym 5, 15.

2) Rzym 3, 25.

3) q. 48, a. 2.

4) 12. 13-14.

5) 1-2, q. 87, a. 4.

6) 18, 7.

7) 12, q. 71, a. 6.

8) 1-2, q. 111, a. 2.

9) q. 84, a. 1, ad 1.

Q. 86 a. 5.

1) De Vera et Falsa Paenit. c 9.

2) De Div. Nom. cap. 4. (St.Thom. lect. 16).

3) 8, 24.

4) a. 4, ad 1.

5) 4, 39.

6) Mr 8, 22. s.

7) Łk 7, 47. s.

8) Aristot. Categ. Cop. 8. V. 17.

Q. 86 a. 6.

1) Hebr 9, 22.

2) a. 4, ad. 3.

3) a. 2; q. 84, a. 5, ad 3.

4) q. 60, a. 6, ad 2.

5) q. 84, a. 3.

6) 1-2, q. 111, a. 2;q . 113.

7) ad 1.)8 q. 84, a. 7, ad 1, 2.

Q. 87 a. 1.

1) q. 84, a. 10. ad 4.

2) 2-2. q. 54, ad 3.

3) ep. 265.

4) q. 86. a. 4.

5) 1-2. q. 74, a. 3. ad 2.

6) q. 66. a. 11.

Q. 87 a. 2.

1) 2. 4-5.

2) 2 2. q. 24, a. 10.

3) 1-2. q. 87, a. 5.

4) q. 84, a. 1. ad 2; a. 3.

Q. 87 a. 3.

1) a. 1.

2) 1 Kor 3, 15.

3) ep. 265.

Q. 87 a. 4.

1) 8,7 .

2) a. 3. ad 2.

3) 5, 25-26.

4) q. 86, a. 3.

5) Rzym 4, 2. ss.

Q. 88 a. 1.

1) De Bapt. Contr. Donatist. 1.I. cap. 12.

2) Łk 11, 24.

3) Expos. in Luc. lib. 4.

4) Ezech 18, 24.

5) q. 85, a. 3.

6) Rzym 4,2 . s.

7) Ps 31, 1.

8) 11, 29.

9) q. 86, a. 4.

10) 2. 10.

11) Rzym 3, 3.

12) 2. 5.

13) 2. 4.

14) loc. cit.

Q. 88 a. 2.

1) Canon. Di Judas, de Poend. 4; Mag IV Sent d. 22, c. 1.

2) II Conf. c. 7.

3) 18 Mor. (4. Dia. c. 60).

4) a. 1.

5) q. 85, a. 2, 3.

6) Ps 31, 5.

Q. 88 a 3.

1) Mt 18, 34.

2) 25, 2.

Q. 88 a. 4.

1) Cap. 5. Rhetor. lib. 2

2) De Izvent.cap. 53.

3) a. 2.

4) Cap. 2.

5) Cap. 29.

Q. 89 a. 1.

1) q. 85, a. 6.

2) In ps. 118, serm. 26.

3) Cap. 8.

4) 15, 22.

5) Expos. in Luc. lib. 7.

6) 8, 7.

7) q. 86, a. 1. 6.

8) q. 110, a. 4.

9) q. 86, a. 5.

Q. 89 a. 2.

1) 8, 28.

2) Pseudo-Aug. Hypognost. lib,3. c. 9.

3) 1, 5.

4) 5, 20.

5) a. 1, ad 2.

6) 1-2, q. 113, a. 8.

7) q. 86, a. 6, ad 1.

8) 1-2, q. 52, a. 1. 2.

9) Cap. 1.

Q. 89 a. 3.

1) 5, 1-2.

2) Can. Quicumque dignitatem, dist. 50.

3) 44, 10. 13.

4) D. 50, 52.

5) Regist. lib. 9. Ep. 52.

6) Mądr 5, 5.

7) Łk 15, 22.

8) Łk 15, 29.

9) Homil. de centum ovibus (homil. 34 in Evang.)

10) Ep. 4. (Decr. Grat. D. 05, 28).

11) Decr. Grat. D. 50, 29.

12) W Dekrecie Gracjana, D. 50, 8.

13) W Dekrecie Gracjana, D. 50, 34.

14) Decr. Greg. IX, 1, 12, 17.

15) Corp. art.

16) Epist. 185.

17) 21, 15. s.

18) In Joan. Homil. 88.

Q. 89 a 4.

1) Przyp 10, 12.

2) 18, 24.

Q. 89 a. 5.

1) q. 88, a. 1.

2) a. 4.

3) 2, 25.

4) 3, 11.

Q. 89 a. 6.

1) a. 5.

2) Comment. in Aggaeum, cap.1. 6.

3) 1 Kor 13, 3.

4) 9, 14.

5) 6, 1.

6) 2, 20.

7) Homil. 40 in Ev.

8) De Patientia, cap. 26.

Q. 90 a. 1.

1) Isidor. Etymol. lib. 6. c. 19.

2) q. 84, a. 2. 3.

3) 2. Physic. cap. 3.

4) q. 84, a 1, ad 1. 2; a. 2.

5) a. 2.

Q. 90 a. 2.

1) q. 62, a. 1, 6.

2) Łk 3, 8.

3) 1-2, q. 72, a. 7.

4) q. 60, a 4, 6.

5) a. 1, ad 2.

6) q. 68, a 2.

7) De Div. Nomin. 4 cap. (S.Thom. lect. 22).

Q. 90 a. 3.

1) q. 84, a. 2.

2) a. 2, ad 4.

Q. 90 a. 4.

1) q. 84,a . 6.

2) Serm. 351.

3) 1-2, q. 1, a. 3.

4) q. 87, a. 2. 3.

5) q. 87, a. 4.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Q. 84. 1. Odnośnie sakramentów mamy jasne orzeczenie w pracy pisarskiej Doktora Anielskiego. Niestety, nie zdołał go ukończyć i urywa na zagadnieniu 90. Dalszy ciąg - tak zwane Supplementum - jest zredagowany na podstawie jego Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda.

Q. 84, 1. (2) Odnośnie sakramentów mamy jasne orzeczenia dogmatyczne Kościoła, podane przez Sobory: Florencki (Denz. 695-702) i Trydencki (Denz. 844-856). „Na każdy z sakramentów składają się trzy elementy, mianowicie: „rzeczy" - jako ich materia; „słowa" - jako forma; oraz osoba udzielająca sakramentu z intencją dokonania tego, co czyni Kościół. Gdyby którego z tych trzech składników zabrakło nie byłoby sakramentu. Trzy spośród sakramentów, mianowicie chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo, wyciskają na duszy znamię niezniszczalne, wyróżniające ją od innych, zwane charakterem, i tych sakramentów nie można powtarzać. Pozostałe cztery charakteru nie wyciskają i dlatego powtarzanie ich jest dopuszczalne" (Denz. 695). Według orzeczenia Soboru Trydenckiego, wszystkie sakramenty ustanowił Chrystus. Jest ich siedem i każdy z tej siódemki jest prawdziwym sakramentem (Denz. 844). Sakramenty ustanowione przez Chrystusa różnią się od sakramentów Starego Zakonu nie tylko stroną zewnętrzną, ceremoniami, rytem, ale czymś więcej (Denz. 845). Sakramenty nie są równe co do godności (Denz. 846) ; są potrzebne do zbawienia ; bez nich, albo przynajmniej bez pragnienia przyjęcia ich, nie można dostąpić łaski usprawiedliwienia (Denz. 847); są ustanowione nie tylko po to, by podtrzymywały wiarę (Denz. 848) i nie tylko jako zewnętrzne znaki łaski albo sprawiedliwości, otrzymanej przez wiarę, oraz znaki wyznania chrześcijańskiego, według których odróżnia się wierzących od niewierzących, ale same zawierają łaskę, której są znakami, oraz udzielają jej tym, którzy nie stawiają przeszkody działaniu łaski (Denz. 849). Brane od strony Boga, udzielają łaski zawsze i wszystkim przez samo ich przyjęcie (ex operę operato), jeśli się je przyjmuje należycie (Denz. 850). Do otrzymania łaski nie wystarcza sama wiara w obietnicę Bożą (Denz. 851) Chrzest,

bierzmowanie i kapłaństwo wyciskają na duszy charakter i tych trzech sakramentów nie można powtarzać (Denz. 852).

Nie wszyscy mają władzę udzielania wszystkich sakramentów ; udzielający musi mieć przynajmniej intencję czynienia tego, co czyni Kościół (Denz. 853, 854). Udzielający sakramentu w stanie grzechu ciężkiego udziela go ważnie, o ile zachowuje wszystko, co należy do jego istoty (Denz. 855). Nie wolno gardzić obrzędami (ceremoniami), jakich się używa przy uroczystym udzielaniu sakramentów, ani według osobistego upodobania ich opuszczać lub zmieniać (Denz. 856).

Q. 84, 1, zarz. 1 (3) Gracjan, benedyktyn z klasztoru św. Feliksa w Bolonii, zebrał między rokiem 1140-1150 orzeczenia soborów, papieży oraz liczne cytaty z dzieł św. Ambrożego, Augustyna, Hieronima w jedno dzieło pt. Concordantia discordiantium canonum, które znane jest powszechnie jako Decretum Gradami. W średniowieczu dzieło to było podręcznikiem teologii moralnej i prawa kanonicznego. Także i święty Tomasz cytuje Gracjana.

Q. 84, I, zarz. 1 (4) Do istoty sakramentu należy pojęcie „znaku" i równocześnie pojęcie „sprawiania" tego, co się przezeń oznacza. Stąd sakrament określa się jako znak rzeczy świętej, która uświęca ludzi; „proprie dicatur sacramentum ... quod est signum rei sacrae in ąuantum est sanctificans homines" (3, q. 60, a. 2). Sakramenty są więc znakami rzeczywistości świętej, która jest święta sama w sobie i ma moc uświęcania.

Q. 84, 1, ad 1. (5) Do istoty każdego sakramentu, a więc i sakramentu pokuty, należą czynności zewnętrzne - „res gestae". Każdy sakrament jest z istoty swej „znakiem". Na znak sakramentalny składają się „rzeczy" i „słowa", dostępne dla poznania przez zmysły, które nazywamy w teologii „materią i formą" sakramentu. „Słowa" połączone z „rzeczami", czyli materia i forma, stanowią znak sakramentalny.

Otóż materia sakramentu pokuty jest nieco odmienna od materii innych sakramentów. W pięciu sakramentach „materię" stanowią rzeczy, którymi posługuje się udzielający sakramentu, np. przy chrzcie jest nią woda, przy bierzmowaniu

krzyżmo, w Eucharystii chleb i wino itd. W sakramencie pokuty natomiast „materią są czynności ludzkie, świadome i dobrowolne, mianowicie trzy akty grzesznika: skrucha, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie (Denz. 914). Sobór Trydencki nazywa je „quasi materia" (Denz. 896, 914), aby zaznaczyć, że materia sakramentu pokuty różni się od materii innych sakramentów. Podobnie jak z materią sakramentu małżeństwa.

Q. 84, 2, (6) Według fizyki średniowiecza woda jest jednym z czterech elementów, z których składają się metale.

Q. 84, 2, ad 3. (7) Odpuszczenia grzechów powszednich można dostąpić poza sakramentem pokuty i dlatego nie ma obowiązku poddawania ich pod władzę kluczy Kościoła. W pierwszych czterech wiekach nie było zwyczaju spowiadania się z grzechów powszednich. Obecnie wierni wyznają grzechy powszednie w sakramencie pokuty, Kościół zaś zwyczaj ten pochwala i do niego zachęca. Jest on bardzo pożyteczny dla życia duchowego.

Q. 84, 3, (8)Sakramenty sprawiają łaskę i zarazem są jej znakami zewnętrznymi. Na znak sakramentalny składają się zarówno „materia", jak i „forma". Są one częściami znaku sakramentalnego jako całości i dlatego musi między nimi za-chodzić proporcja. „Forma" wyjaśnia i precyzuje treść wartą w materii bardzo ogólnikowo i niewyraźnie. Otóż formą sakramentu pokuty - według orzeczenia Soboru Trydenckiego - są słowa rozgrzeszenia: „Ja ciebie rozgrzeszam z grzechów twoich, w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego" (Denz. 896).

Q. 84, 3, ad 1. (9) Obecnie przy rozgrzeszeniu używa się formy afirmatywnej i nie wolno używać w Kościele łacińskim formy błagalnej. Święty Tomasz w dziełku „De forma absolutionis ad generałem Magistrum Ordinis Praedicatorum" (Opusculum XXIII) twierdzi, że absolucja udzielona formą błagalna jest nieważna. W pierwszych wiekach używano formy afirmatywnej, a i obecnie używa się jej w Kościele wschodnim. Nastąpiła więc w ciągu wieków zmiana formuły rozgrzeszenia. Kościół mógł taką zmianę wprowadzić, gdyż nie narusza ona istoty sakramentu, „salva eius

substantia". Chrystus nie wyznaczył jej „in particulari", jak to ma miejsce przy chrzcie i Eucharystii. Cf. Hugueney E. Critiąue. Apologie des dogmes, Paris, 1914.

Q. 84,3 , ad 1. (9) Obecnie przy rozgrzeszeniu używa grzeszenia „Ja ciebie rozgrzeszam ..." kapłan wymawia słowa, mające formę prośby, jak „Misereatur..." Modlitwy te, aczkolwiek nie są konieczne do ważności rozgrzeszenia, mają swe głębokie uzasadnienie i mogą nawet zadecydować o skuteczności sakramentu. Materią sakramentu pokuty są akty penitenta: wyznanie grzechów, skrucha i zadośćuczynienie. Najważniejszym z nich jest skrucha. Do ważności sakramentu niezbędna jest skrucha nadprzyrodzona, to znaczy wykonana pod wpływem łaski „ex inspiratione divina" (a 1, ad 2). Kapłan modlitwami poprzedzającymi słowa rozgrzeszenia prosi o łaskę skruchy dla penitenta. Skrucha usuwa przeszkodę do otrzymania łaski, jaką jest stan grzechu. Może się zdarzyć*" że penitent przystępuje do spowiedzi bez należytej skruchy dopiero w momencie rozgrzeszenia na nią się zdobywa, pod wpływem łaski wyproszonej słowami kapłana, które poprzedziły formułę rozgrzeszenia.

Q. 84, 5. (11) Gdy się mówi o konieczności pokuty należy jasno sprecyzować, o jaką to pokutę chodzi. Przez pokutę można rozumieć cnotę pokuty, albo sakrament pokuty. Pokuta jako cnota ma podwójną stronę: wewnętrzną i zewnętrzną (3, q. 84, a. 8). Zasadniczą jest pokuta wewnętrzna i o nią głównie chodzi. Pokuta w objawach zewnętrznych o tyle ma wartość, o ile jest wyrazem pokuty wewnętrznej.
Pokuta jako cnota - albo, ściślej rzecz biorąc, jako akt cnoty pokuty, czyli pokuta wewnętrzna - jest absolutnie konieczna dla tych, którzy popełnili grzech ciężki. Bez "pokuty wewnętrznej nie ma odpuszczenia grzechów i nikt nie może od niej zwolnić. Jest to prawo powszechne absolutne, nie dopuszczające najmniejszego wyjątku. Pokuta wewnętrzna jest konieczna nie dlatego, że Pan Bóg tak rozporządził nakazem pozytywnym, ale z natury rzeczy. Bóg nie może grzechów odpuścić bez aktu pokuty ze strony grzesznika. Oczywiście, chodzi tu o grzechy osobiste ludzi mających używanie rozumu (cf. O.R. Kostecki, Sakrament Pokuty, str. 113-125).
Pokuta jako sakrament jest konieczna do odpuszczenia grzechów ciężkich, po chrzcie popełnionych, i tylko wówczas, gdy jest możność przyjęcia sakramentu. W razie

niemożliwości wystarczy pokuta wewnętrzna, połączona z pragnieniem i gotowością przyjęcia sakramentu. Sakrament pokuty jest konieczny dopiero od czasu ustanowienia go przez Chrystusa i dla tych, którzy poprzednio przyjęli chrzest, a następnie utracili łaskę na nim otrzymaną. Pokuta wewnętrzna jest konieczna od chwili zaistnienia grzechu.

Q. 84, 6. (12) Nazywanie pokuty w sposób przenośny „drugą deską ratunku po rozbiciu" pochodzi od św. Hieronima (Ep. 130. PL 2,2, 1107-1124). Wielcy teologowie średniowiecza przy swej ścisłości logicznej, abstrakcyjności pojęć, posługiwali się wyrażeniami bardzo plastycznymi. Tak właśnie ma się rzecz i z powyższym wyrażeniem.

Q. 84, 7. (13) Zachodzi pytanie, czy konieczna, było rzeczą ustanowienie sakramentu pokuty ? Należy odróżnić konieczność do zbawienia łaski od konieczności sakramentów. Łaska uświęcająca jest konieczna do zbawienia koniecznością środka, z natury swej; tak że gdyby jej zabrakło, nawet bez winy z naszej strony, zbawić się nie można. Jak nie można żyć bez duszy, widzieć bez oczu, słyszeć bez uszu, tak niemożliwą jest rzeczą oglądać Boga w Jego istocie bez przebóstwienia duszy oraz jej władz łaską uświęcającą.

Innego rodzaju jest konieczność sakramentów. Bóg nie jest związany sakramentami. Może udzielać łaski bezpośrednio nie posługując się czymkolwiek. Ponieważ Bóg w udzielaniu łask nie zależy od nikogo, nie było absolutnej konieczności ustanowienia sakramentów, a więc także i sakramentu pokuty. Bóg mógłby bezpośrednio odpuszczać grzechy, jak to uczynił z cudzołożnicą, albo też używać innych środków i w inny sposób to czynić. W odwiecznych planach swej Opatrzności Bóg wybrał sakramenty jako normalne i zwyczajne środki udzielania łaski.

Założywszy odwieczne postanowienie Boże musimy powiedzieć, że sakramenty są konieczne. Jest to konieczność względna, uwarunkowana naturą człowieka. Nie tyle było rzeczą konieczną, ile wypadało bardzo - ad melius esse - biorąc pod uwagę kim jest człowiek, aby Bóg udzielał łaski posługując się sakramentami i to takimi, jakimi one faktycznie są. Chciał człowiekowi przy

uświęcaniu się i zbawianiu pomagać na sposób ludzki, licząc się z jego psychiką. Człowiek, istota materialno-duchowa, łatwiej pojmuje rzeczy konkretne, które może zobaczyć, dotknąć. Gdyby Bóg udzielał łaski bezpośrednio, człowiek nie byłby nigdy pewien, czy ją otrzymał. Wprawdzie i sakramenty nie dają nam absolutnej pewności, że łaskę otrzymaliśmy, bo skuteczność ich uzależniona jest od dyspozycji przyjmującego (non ponentibus obicem), a tej może zabraknąć. [-chodzić proporcja. „Forma" wyjaśnia i precyzuje treść zaniona jest] Z chwilą jednak, kiedy wykonamy wszystko, co należy do istoty sakramentu, mamy pewność, przynajmniej moralni, że Bóg nam łaski udzielił. Sakramenty w swej formie zewnętrznej są dla nas znakiem łaski i równocześnie moralnym upewnieniem, że tę łaskę otrzymaliśmy.

Sakramenty w ręku Bożym są środkami wychowawczymi ludzkości. Roztropny pedagog nie w jednakowy sposób podchodzi do swych wychowanków, ale bierze pod uwagę ich usposobienia, zdolności - słowem, liczy się z ich indywidualnością. Analogicznie postępuje Bóg. Inaczej podchodził do ludzkości nie posiadającej praw pisanych ani objawienia Bożego, inaczej do narodu wybranego, któremu objawił swe zamiary zesłania odkupiciela, inaczej do ludzkości obecnej, korzystającej w całej pełni z owoców odkupienia.

Wyrazem tej różnicy podejścia Bożego do ludzkości są sakramenty święte. W starym Zakonie przedstawiały się one inaczej, aniżeli w swej formie obecnej. Podejście pedagogiczne Boga do człowieka najwyraźniej objawia się w sakramencie pokuty. Ustanawiając ten sakrament Chrystus liczył się z psychiką ludzką. Człowiek, któremu coś dolega, odczuwa potrzebę wypowiedzenia się przed innymi. Wynurzenie się przynosi mu ulgę i pociechę. Grzesznik nosi w duszy ciężar moralny, nie dający mu spokoju. Zajęciami zewnętrznymi, odwracaniem uwagi od swego wnętrza może się on chwilowo, na jakiś czas uspokoić. Lecz będzie to spokój pozorny, przelotny, sumienie nigdy nie przestanie się odzywać. W chwilą natomiast gdy grzesznik przyzna się do winy wobec samego siebie i wyzna swe grzechy w sakramencie pokuty, z całą pewnością odzyska wewnętrzny pokój.

Sakrament pokuty uspokaja człowieka porządkując stan jego duszy; bo pokój opiera się na porządku. Sakrament pokuty chroni od złudzeń co do stanu własnej duszy. Nikt nie jest sędzią kompetentnym i bezstronnym we własnych, osobistych

sprawach. Nieuporządkowana miłość własna utrudnia nam urobienie obiektywnego sądu o sprawach, które nas osobiście dotyczą. Wyznanie grzechów przed kapłanem w sakramencie pokuty trudności tej zaradza. Kapłan, spełniający (między innymi) funkcję sędziego, mając wiedzę (zazwyczaj także i doświadczenie) może bezstronnie i należycie osądzić grzesznika, otworzyć mu oczy na prawdziwy stan jego duszy i przez to ułatwić mu należyte poznanie siebie samego. Wprawdzie wyznawanie swych grzechów nie przychodzi łatwo, upokarza ono bowiem i zawstydza, ma jednak swoje głębokie uzasadnienie psychologiczne, jest zgodne z potrzebami naszej ludzkiej psychiki, która niejako domaga się takiego właśnie sposobu przekazywania nam łaski Bożej. Sakramenty są więc konieczne „ad melius esse" człowieka.

Q. 84, a 7, ad 2. (14) Łaski, które otrzymujemy w sakramencie pokuty (jak i we wszystkich sakramentach), są to łaski wysłużone ludzkości przez Chrystusa. Ponieważ wysłużył On je w szczególności przez swoją Mękę, dlatego w sakramentach w sposób szczególny działa moc Męki Chrystusa. Przyjmując dany sakrament wchodzimy w szczególny kontakt z Chrystusem-Ofiarą, a więc z Jego Męką, i dzięki tej łączności otrzymujemy łaskę jako owoc ofiary na krzyżu. „Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus ąuodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum" (3, q. 6, 2, a. 5). W sakramencie pokuty od Chrystusa Żertwy spływa łaska oczyszczająca i uzdrawiająca duszę.

Q. 84, 8. (,15) Pokuta w swej stronie wewnętrznej winna trwać do końca życia, w tym znaczeniu, że zawsze człowiekowi grzech winien się nie podobać. Obrzydzenie grzechu zazwyczaj budzi w duszy boleść. Wewnętrzne nastawienie pokutne, czyli stan obrzydzenia i odrazy do grzechu, winno być u wszystkich, a nie tylko u świeżo nawróconych. I zwyczajnie narasta ono wraz z rozwojem miłości Bożej, występuje bardzo wyraźnie u świętych. To nastawienie wewnętrzne ma wielkie znaczenie wychowawcze, strzeże mianowicie od nowych upadków. Kto stale nosi w swej duszy odrazę do grzechu raz popełnionego, nie tak łatwo do niego powróci.

Pokutować ustawicznie za swoje grzechy nie znaczy bynajmniej wyeliminować z życia wszelką radość. Wprawdzie pokuta wewnętrzna z istoty swej jest boleścią

duszy z powodu popełnionych grzechów, lecz jest to boleść czysto duchowa. Nie można się równocześnie smucić i radować z tej samej rzeczy pod tym samym względem rozpatrywanej. Można jednak równocześnie smucić się i radować, jeśli równocześnie mamy przed sobą zło i dobro. Grzesznik pokutujący mając świadomość swych grzechów boleje nad nimi i smuci się; lecz równocześnie, będąc świadomy tego, że przez żal otrzymał ich odpuszczenie, może się radować. Dlatego pokuta jest równocześnie przykra i miła, gorzka i słodka. W każdym razie pokuta prawdziwa daleka jest od rozpaczy i nie przygnębia duszy. Święty Augustyn, który doświadczył na sobie, czym jest pokuta, zachęca grzeszników do ustawicznej boleści za grzechy i zarazem do radości z pokuty. „Semper doleat paenitens, et de dolore gaudeat" (De vera et falsa Paenitentia, cap. 13. PL 40, 1124). Gdy chodzi o pokutę zewnętrzną, trzeba w niej zachować umiar, podyktowany cnotą roztropności.

Q. 84, 9. (16) Sakrament pokuty należy do tych, które można przyjmować często. Wynika to z jego celowości. Chrystus ustanowił go po to, abyśmy mogli w każdej chwili oczyszczać się z grzechów ciężkich, po chrzcie popełnionych. Ponieważ często tracimy łaskę uświęcającą przez grzech ciężki, chcąc ją odzyskać winniśmy przyjmować sakrament pokuty. Pokuta gładzi wszystkie grzechy ciężkie. Jakkolwiek niektóre z nich są trudne do odpuszczenia (np. grzech przeciw Duchowi Świętemu), jednak, wszystkie mogą być odpuszczone.

Zaprzeczanie możliwości odpuszczenia wszystkich grzechów (Nowacjanie, Donatyści) godziłoby w nieskończoność miłosierdzia Bożego oraz w nieskończoność moc Męki Chrystusa. Jeżeli w Starym Zakonie pokuty mogła zgładzić wszystkie grzechy, tym bardziej jest to możliwe obecnie, kiedy mamy specjalny sakrament, ustanowiony przez Chrystusa celem oczyszczenia nas z grzechów.

Kościół prawem pozytywnym zobowiązuje nas do przyjęcia sakramentu pokuty raz w roku („C.I.C. can. 906). Nie ma obowiązku ścisłego czynić to więcej razy, tym bardziej nie ma obowiązku (dla ogółu wiernych) praktykowania spowiedzi miesięcznej lub tygodniowej. Chociaż Kościół do częstej spowiedzi nie zobowiązuje, jednak do niej zachęca i praktykę częstej spowiedzi pochwala jako bardzo pożyteczną dla postępu w życiu duchowym.

Gdy w ostatnich latach zaczęły się szerzyć zdania nie sprzyjające praktyce częstej spowiedzi, Pius XII zabrał głos, wskazując na pożytek takiej praktyki. Częsta spowiedź - naucza Papież - pozwala nam poznać samych siebie; przez nią rośnie w nas pokora; ona chroni nas przed oziębłością i niedbalstwem duchowym, oczyszcza sumienie, wzmacnia wolę, a co najważniejsze - powiększa łaskę uświęcającą. „Równie zgubnymi w skutkach są fałszywe opinie tych, którzy twierdzą, iż częsta spowiedź z grzechów powszednich ma znaczenie mniejsze, a pierwszeństwo dawać należy spowiedzi powszechnej, jakiej dokonuje codziennie Oblubienica Chrystusa wraz ze zjednoczonymi ze sobą w Panu swym dziećmi, za pośrednictwem przystępujących do ołtarza Bożego kapłanów. Oczywiście, grzechy powszednie mogą być zmazane za pomocą wielu sposobów godnych zalecenia... Jednakże, dla szybszego i stałego postępu w rozwoju cnót, pragniemy jak najusilniej zalecić pobożny zwyczaj częstej spowiedzi, zaprowadzony przez Kościół z natchnienia Ducha Świętego. Dzięki niemu bowiem wzmaga się w wiernych coraz większe zdrowe poznanie siebie samego, wzrasta w nich chrześcijańska pokora, zanikają w ich postępowaniu złe nawyki, unikają oni przez to popadnięcia w duchowe niedbalstwo i apatię, oczyszczają swe sumienie, wzmacniają wolę, otrzymują zbawcze kierownictwo duchowe, a przy tym powiększa się w nich łaska mocą samego sakramentu. Niechże przeto mają się na baczności niektórzy z księży, którzy pomniejszają i osłabiają znaczenie częstej spowiedzi, gdyż czyniąc to czynią rzecz obcą duchowi Chrystusa i wstrętną dla mistycznego Ciała naszego Zbawcy". (Mystici Corporis z dn. 29 .VI. 1943).

Mistrzowie życia duchowego zawsze zalecali częstą spowiedź jako jeden z bardzo skutecznych środków uświęcenia. Przy częstych spowiedziach należy czuwać, by nie przerodziły się one w szablon. Spowiedź częsta, praktykowana z należytym usposobieniem, bardzo pomaga do wyrobienia duchowego, wnosi do duszy ogólny nastrój odrazy i nienawiści do grzechu, czyni duszę odporną na zło, a wrażliwą na działania łaski Bożej, nie tylko wsłuchującą się w delikatne nawoływania Ducha Świętego, ale będącą im posłuszną, idącą za nimi. Grzech, nawet najdrobniejszy, krępuje łaskę i cnotę miłości, i przez to utrudnia zjednoczenie z Bogiem. Czystość duszy przynosi wolność, swobodę, otwiera duszę na Boga. Aby z Bogiem się

zjednoczyć, trzeba się najpierw oczyścić. I w tym oczyszczaniu sakrament pokuty bardzo pomaga.,

Q. 84, 10, ad 5. (17) Zarówno sakrament chrztu, jak i sakrament pokuty czerpią swą moc z Męki Chrystusa, lecz w sposób niejednakowy i dlatego chrztu nie można ponawiać, sakrament zaś pokuty można, a raczej trzeba.

Źródłem łask sakramentalnych jest Męka Chrystusa, czyli „Christus passus". Sakramenty przydzielają łaski Chrystusowe na mocy samego wykonania rytu sakramentalnego: „ex opere operato", lecz w niejednakowej mierze, więcej lub mniej obficie, zależnie od dyspozycji, z jaką się je przyjmuje. Dyspozycja znów wewnętrzna zasadza się na upodobnieniu do Chrystusa-Odkupiciela, źródła łask. Im penitent więcej w swej praktyce pokutnej upodabnia się do Chrystusa dającego zadośćuczynienie za grzechy ludzkości, tym lepiej jest usposobiony, a przez to obficiej przydzielają mu się owoce zadośćuczynienia Chrystusowego. W sakramencie chrztu św. upodobnienie do Chrystusa-Ofiary jest głębsze aniżeli w sakramencie pokuty i dlatego obficiej przydzielają się owoce Męki Chrystusa. Gdy człowiek dorosły przyjmuje chrzest, otrzymuje nie tylko odpuszczenie winy grzechowej, ale całkowite darowanie kary doczesnej. Przez chrzest — mówi Doktor Anielski — wcielamy się niejako w Mękę i śmierć Chrystusową, i dlatego przyjmującemu chrzest przydziela się Męka Chrystusowa tak, jak gdyby on sam ją wycierpiał i jak gdyby on sam umarł. Ponieważ zaś Męka Chrystusa jest wystarczającym zadośćuczynieniem za wszystkie grzechy wszystkich ludzi, dlatego przyjmujący chrzest jest uwolniony całkowicie od kary należnej za jego grzechy, tak jak gdyby on sam wystarczająco za wszystkie swoje grzechy zadośćuczynił (3.X.69,a.3). Przez chrzest następuje sakramentalne upodobnienie do Chrystusa umęczonego na Kalwarii i to upodobnienie przydziela ochrzczonemu tyle owoców Męki Chrystusowej, że całkowicie darowana mu zostaje i wina i kara doczesna. Dlatego przy chrzcie świętym nie zadaje się praktyk pokutnych. (3,q.49,a.3, ad 2).

Ponieważ Chrystus raz tylko umarł, również tylko raz można upodobnić się do Jego męki i śmierci przez chrzest. Drugi raz chrztu już przyjąć nie można. Chcąc otrzymać darowanie grzechów popełnionych po chrzcie, oraz darowanie należnej za

nie kary, winien grzesznik upodobnić się do Chrystusa cierpiącego bolejąc wewnętrznie nad grzechami i poddając się nałożonej na spowiedzi pokucie (3,q.49,a.3,ad 3).

Q. 85, 1, ad 2. (1) Wstydliwość (verecundia) nie jest cnotą w znaczeniu ścisłym, lecz to instynktowna reakcja naszej psychiki na wszystko, co jest przeciwne godności ludzkiej, i co jest godne nagany (2-2,q.l44,l,2). „Jest to swego rodzaju obawa towarzysząca czynnościom, mogącym — o ile się nie rachują z godnością ludzką — zniesławić człowieka w oczach innych, lub też powstająca w człowieku, gdy już coś podobnego uczynił. Z doświadczenia i obserwacji wiemy, że człowiek najbardziej się wstydzi tych czynności, w których bardziej niż w innych przestaje się kierować rozumem" (O. Woroniecki: Katolicka Etyka Wychowawcza, II, s. 339). Nie będąc cnotą w znaczeniu ścisłym (q.l44,a.l), wstydliwość stoi na straży cnoty, jest jej jakby przedmurzem chroniącym od upadków moralnych.

Q. 85, 2. (2) Wówczas mamy do czynienia z odrębną cnotą, jeśli posiada ona swoje i sobie właściwe pole działania, czyli tak zwany specjalny i odrębny „przedmiot formalny". Otóż cnota pokuty ma swój i sobie właściwy przedmiot; uzdalnia ona i usprawnia do czynności szczególnego rodzaju, mianowicie do usunięcia, zgładzenia grzechów popełnionych, stanowiących obrazę Boga. Właściwym polem działania cnoty pokuty, wyróżniającym ją od innych cnót i nadającym jej specjalną gatunkowość jest przepraszanie Boga za zniewagę, wyrządzoną Mu przez grzechy, zadośćuczynienie za nią.

Aby bardziej uwypuklić naturę cnoty pokuty, należy rozpatrzyć grzech z różnych punktów widzenia. Każdy grzech jest złem moralnym. Brany jako zło moralne — jest on przeciwieństwem dobra szlachetnego. Na zło wola reaguje aktem nienawiści, podobnie jak na dobro aktem miłości. Zarówno miłość dobra jak nienawiść zła są aktami woli, na które może-się ona zdobyć bez specjalnych usprawnień. Nie posiadając cnoty można kochać dobro w ogóle i nienawidzieć zła. Można także patrzeć na zło jako na coś, co sprzeciwia się dobroci Bożej. Na tego rodzaju zło reaguje się nienawiścią, płynącą z cnoty miłości Boga. Kochający Boga

nienawidzi grzechu gdyż jest on sprzeczny z dobrocią Boga. Nie potrzebuje do tego specjalnej cnoty ; wystarczy cnota miłości.

Grzech, godzący w dobroć Bożą, jest równocześnie złem dla samego grzesznika Pozbawia go bowiem łaski uświęcającej, a tym samym i szczęśliwości wiecznej. Na zło dotykające nas samych reaguje się nienawiścią, płynącą z naturalnej i wrodzonej miłości samych siebie, oraz z miłości nadprzyrodzonej, nakazującej kochać siebie dla Boga. By więc znienawidzieć grzech jako nasze osobiste zło, wystarczy miłość własna (uporządkowana) i nie potrzeba pomocy jakiejś specjalnej cnoty Grzech jest zawsze wykroczeniem przeciw jakiejś cnocie, jako przekroczenie miary lub niedociągnięcie. Gdy się weźmie pod uwagę grzech jako wykroczenie przeciw danej cnocie, np. sprawiedliwości, wówczas cnota, której grzech się sprzeciwia, pobudza do znienawidzenia go i zerwania z nim; np. cnota czystości budzi w duszy odrazę do grzechów jej przeciwnych. Tak się rzecz ma z każdą cnotą.

Wreszcie można patrzeć na grzech jako na krzywdę wyrządzoną Bogu, jako na zniewagę i obrazę Boga, Najwyższego Pana i Prawodawcy, posiadającego najściślejsze prawo, by stworzenia rozumne były Mu zawsze i we wszystkim całkowicie poddane, a więc by wszystkie swoje czynności skierowywały do Niego, jako celu ostatecznego. Bóg jako Pierwsza Przyczyna sprawcza i zachowawcza wszelkiego bytu posiada absolutną władzę nad całym stworzeniem. Grzech, świadome i dobrowolne przekroczenie prawa Bożego, godzi w Boga, Najwyższego Prawodawcę. Zrywa z Nim łączność i odwraca od Niego. Człowiek, popełniając grzech, nie chce poddać się prawu Bożemu, nie chce Boga, rzuca się niejako na Niego, aby go unicestwić. Łamanie prawa jest atakiem na prawodawcę, bowiem prawo jest dziełem umysłu i woli prawodawcy. Odwieczne prawo Boże utożsamia się z myślą Bożą, a tym samym z istotą Bożą, czyli z samym Bogiem.

Kto więc powstaje przeciw prawu Bożemu, znieważa samego Boga. Jest to zło największe: zarówno osobiste grzesznika, jak i zło całego wszechświata. Stanowi bowiem zakłócenie powszechnego porządku, na straży którego stoi Bóg - Rządca wszechświata. Jako atak na Boga, grzech mieści w sobie nieskończoną zniewagę i obrazę. Przekraczając prawo, wydane przez prawodawcę o godności nieskończonej, grzech dopuszcza się zniewagi nieskończonej.

Cnota pokuty nastawia wolę grzesznika do znienawidzenia zła, jakim jest zniewaga wyrządzona Bogu przez grzech. To jest jej specjalną właściwością i tym się wyróżnia ona od innych cnót.

Q. 85, 3. (3) Cnota pokuty, usposabiając i nakłaniając do zerwania z grzechem będącym zniewagą Boga, i do naprawienia tejże zniewagi, jest pewnym rodzajem sprawiedliwości. Sprawiedliwość ma dwie istotne cechy: dąży do wprowadzenia równości i stawia ścisłe wymagania: np. kto pracuje, ma ścisłe prawo do wynagrodzenia, równego wartości włożonej pracy. Nie zawsze jednak można zapłatę uiścić tak, by spełniała w pełni powyższy postulat; rodzicom, na przykład, nie możemy oddać tyle, ileśmy od nich otrzymali. Cokolwiek im damy, będzie to zawsze poniżej dobra, jakie im zawdzięczamy.

Bóg - Najwyższy Władca, ma ścisłe prawo do czci ze strony stworzeń. Do spełnienia tego obowiązku usprawnia wolę specjalna cnota, mianowicie religijność. Ten sam Bóg, jeśli zostanie znieważony przez stworzenie rozumne, ma również absolutne prawo, by grzesznik Go przebłagał i zadośćuczynił za wyrządzoną obrazę: by Mu oddał to, co Mu zabrał przez grzech. Do naprawienia krzywdy wyrządzonej Bogu przez grzech uzdalnia i usprawnia cnota pokuty. Ponieważ -o wyrównanie Bogu się należy, cnota pokuty ma ścisłą łączność z cnotą sprawiedliwości i posiada cechy sprawiedliwości zamiennej. Niestety, to wyrównanie krzywdy wyrządzonej Bogu nie może być równoważne. Zniewaga wyrządzona Bogu grzechem jest (moralnie) nieskończona. Zadośćuczynienie natomiast, dane przez stworzenie choćby najdoskonalsze, jest zawsze ograniczone. Cokolwiek bowiem człowiek dałby Bogu, choćby to było własne życie, to wszystko od Boga otrzymał i to należy się Bogu z innych tytułów. Pokutujący ucieka się do Boga nie jako do równego sobie, aby mu spłacić równoważny, ale raczej jak sługa do pana, syn do ojca, apelując nie do jego sprawiedliwości, ale raczej do jego miłosierdzia.

Nie mogąc Bogu dać zadośćuczynienia równoważnego, grzesznik winien starać się dać możliwie najwięcej i dlatego w zewnętrznych aktach pokuty dopuszczalna jest pewna „przesada". Nie w tym jednak znaczeniu, aby w czynnościach pokutnych nie miało być umiaru - bez umiaru nie ma prawdziwej cnoty. Ale czynności pokutne są

trudne i przykre dla natury ludzkiej, stąd łatwiej tu wykroczyć niedomiarem niż przesadą, łatwiej robiąc za mało niż za dużo. Trzeba się strzec jednego i drugiego. Ponieważ do równości nigdy nie dociągnie, należy iść jak najdalej, ale zawsze z pewnym umiarem, biorąc pod uwagę okoliczności miejsca, czasu, sposobu, jakości itd. Dotyczy to czynności pokutnych zewnętrznych i smutku uczuciowego, gdzie należy się zawsze kierować roztropnością. Natomiast gdy chodzi o pokutę wewnętrzną, a więc obrzydzenie i odrazę do grzechu, nie zachodzi tu obawa popadnięcia w przesadę, ale raczej niebezpieczeństwo niedociągnięcia. Grzesznik pokutujący, bolejąc nad grzechami popełnionymi i dając za nie Bogu zadośćuczynienie takie, na jakie go stać, praktykuje sprawiedliwość wobec Boga.

Q. 85, 4, (4) Pokuta jako rodzaj sprawiedliwości jest zapodmiotowana nie we władzach uczuciowych, ale we woli. Nastawia ona wolę do żalu za grzechy, obrzydzenia ich sobie, zadośćuczynienia za nie i niechcenia ich na przyszłość. A ponieważ Chrystus żąda, by grzechy zostały poddane pod władzę „kluczy" Kościoła, pokutujący za grzechy jest zdecydowany spełnić życzenie Chrystusa i poddać się obrzędowi sakramentalnemu. Ponieważ podmiotem bezpośrednim pokuty jest wola człowieka, która jest wolna, stąd pokuta jest w naszej mocy i od naszej woli zależy (oczywiście zawsze przy pomocy łaski) czynić pokutę lub nie czynić.

Q. 85, 5. (5) Warto porównać naukę Soboru Trydenckiego o przygotowaniu do usprawiedliwienia (Sess. VI. cap. 6. Denz. 798) z nauką św. Tomasza, zawartą w tym artykule. Pokrywa się ona niemal dosłownie z tym, co mówi Sobór.
Początek nawrócenia wychodzi od łaski Bożej, poruszającej człowieka od wewnątrz, następnie idzie akt wiary, później bojaźni niewolniczej, za nim akt nadziei, następnie akt miłości i wreszcie akt bojaźni synowskiej. Zarówno św. Tomasz jak i Sobór powyższe akty wymieniają i w takiej samej kolejności. Ojcowie Soboru Trydenckiego - podczas którego Suma św. Tomasza leżała na ołtarzu obok Pisma świętego - korzystali z nauki Doktora Anielskiego i doktrynę o przygotowaniu do usprawiedliwienia wyrazili niemal dosłownie słowami św. Tomasza. Widać z tego jak nauka św. Tomasza jest zgodna z nauką Kościoła i dlaczego Kościół tak ją zachwala i

zaleca.

Q. 85, 5, ad 1. (6) Skrucha rozpatrywana w swym źródle może przechodzić różne koleje, zależnie od psychiki człowieka, jego stanu moralnego, działania łaski uczynkowej oraz współdziałania z nią. Proces powstawania skruchy oraz jej rozwój jest czymś bardzo tajemniczym, jedynie Bogu samemu całkowicie znanym. Zwyczajnie początek swój bierze z bojaźni, stosownie do słów Pisma świętego: „Początkiem mądrości jest bojaźń Pańska" (Ps 110,10).

„Kto żyje w grzechu - mówi Doktor Anielski - nie posiada zdrowego smaku, aby słodkością dobroci Bożej można go było odwrócić od grzechu. Ponieważ smak ten jest zepsuty nieuporządkowaną miłością własną, dlatego od grzechów można go oderwać jedynie karami przeciwnymi jego naturze. Oto dlaczego najczęściej bojaźń jest początkiem pokuty" (I Sent. d.l5,q.l.a.l. sol.l). Według nauki Soboru Trydenckiego, grzesznicy poruszeni łaską (uczynkową) uświadamiają sobie swój stan grzeszny, a będąc wstrząśnieni obawą sprawiedliwości Bożej, zwracają się ku Bogu (Denz. 798) A więc wstrząs wewnętrzny, spowodowany obawą kary Bożej, zwłaszcza kary piekła, bywa początkiem zwrotu do Boga.

Są różne odmiany bojaźni. Można bać się Boga dlatego, że ma On moc ukarać nas za grzechy; można zaś lękać się nie tyle ukarania, co obrazy Boga. Bojaźń kary (zwana powszechnie bojaźnią niewolniczą), jeśli odrywa dusze od zła i nakłania do zaprzestania grzechu, jest dobra i pożyteczna (Denz. 818), bo u podstaw jej jest działanie łaski Bożej. W strachu przed piekłem mieści się odraza do cierpień piekielnych jako zła naszego i ona to pobudza wolę, by przestała grzeszyć. Tej bojaźni przed cierpieniami może towarzyszyć miłość Boga i nienawiść do grzechu; najpierw będzie to miłość interesowna, tzw. „miłość pożądania", a następnie miłość bezinteresowna, „miłość życzliwości".

Pokuta wewnętrzna - skrucha - bierze więc zazwyczaj początek z bojaźni (Przyp 1,7;8,13). Toteż Pismo św. zaleca nam bardzo bojaźń Bożą (Wyjść 20,20; J 5,14). Bojaźń - według pięknego powiedzenia św. Augustyna - jest jakby igłą, przebijającą duszę grzesznika i wprowadzającą za sobą - jakby nitkę - miłość Bożą.

Q. 86, a. 1, ad 3. (1) Grzechy przeciw Duchowi Świętemu mieszczą w sobie szczególnego rodzaju złość, która wyróżnia je od innych grzechów ciężkich. Polega ona na lekceważeniu i pogardzie łaski chroniącej od grzechu i umożliwiającej powstanie z grzechu. Ponieważ łaska jest darem szczególnej miłości Bożej i przypisuje się ją Duchowi Świętemu - Miłości osobowej - dlatego grzesznik gardząc nią grzeszy przeciw Duchowi Świętemu. (2-2,q.l4,a.l) Nauka tradycyjna wylicza sześć grzechów, w których zawarta jest pogarda tego, co nas może od grzechu uchronić.

Grzesznik, chcąc odzyskać łaskę Bożą i pojednać się z Bogiem, winien pamiętać o nieskończonym miłosierdziu Bożym i temu miłosierdziu zawierzyć. Rozpaczający nie wierzy w miłosierdzie Boże i przez to nim gardzi. Grzeszy więc przeciw Duchowi Świętemu. Podobnie jest z tym, kto ufa w sposób niewłaściwy w miłosierdzie Boże, spodziewając się zbawienia bez osobistego współdziałania z łaską. Taki gardzi sprawiedliwością Bożą, która nie tylko nagradza za dobre uczynki, ale także wymierza karę za złe postępowanie.

Prawda poznana strzeże od grzechu. Kto więc poznanej prawdzie się sprzeciwia - gardzi wielkim darem Bożym; podobna pogarda darów Bożych jest u tego, kto zazdrości łaski Bożej innym, czyli smuci się z tego, że bliźni jest dobry i cnotliwy. Również i ci, co postanawiają nie zrywać z grzechem przez pokutę, albo trwać w nim uporczywie, gardzą i lekceważą sobie łaskę Bożą (2-2,q.l4,a2).

Rozpacz, zuchwała ufność, sprzeciwianie się poznanej prawdzie, zazdroszczenie łaski bliźnim, postanowienie niepokutowania za swe grzechy oraz trwania w nich uporczywie - oto grzechy przeciw Duchowi Świętemu. Gdy się o nich mówi, że są nieodpuszczalne, należy to rozumieć w tym znaczeniu, że z racji specyficznej złości, jaka się w nich zawiera, są trudne do odpuszczenia. Można je porównać do choroby, nie dającej się wyleczyć zwyczajnymi środkami, którą jednak Bóg w sposób cudowny może uleczyć. Są to więc grzechy trudne do odpuszczenia, jednak absolutnie rzecz biorąc, odpuszczenie ich jest możliwe. (2-2,q.l4,a.3). Możliwość otrzymania odpuszczenia grzechów jest prawdą, wiary. Dotyczy ona wszystkich grzechów, bez wyjątku.

Q. 86, 2. (2) Pokuta polega na wewnętrznej przemianie grzesznika: bez tej

wewnętrznej odmiany odpuszczenie grzechów jest niemożliwe. Wynika to ze sposobu, w jaki Bóg miłuje stworzenia. Otóż miłość Boża z istoty swej jest twórcza. Bóg miłując, tworzy; rzeczy dlatego istnieją, że Bóg je miłuje. W miłości stworzeń jest inaczej; stworzenia miłując nie tworzą rzeczy umiłowanej, ale właśnie rzecz ta, uprzednio istniejąc, wywołuje miłość. A więc miłość nasza jest „afektywna", polega na upodobaniu w rzeczy (.dobru) uprzednio istniejącej i przez nas poznanej; miłość Boża zaś jest „efektywna", sprawcza. Dla Boga miłować, to znaczy sprawiać dobro (I,.20,a.2).

Miłość Boża, rozpatrywana w Bogu kochającym, jest nieskończona i nieskończenie doskonała, niezmienna i zawsze jednakowa, jak nieskończenie doskonałą jest istota Boża, z którą się utożsamia. Lecz brana od strony skutków może mieć różne stopnie doskonałości.

Nie wszystkie swoje dzieła Bóg w jednakowej mierze miłuje: jedne więcej, inne mniej, zależnie od stopnia doskonałości każdego stworzenia. A więc więcej świat organiczny od; nieorganicznego, więcej człowieka niż świat zwierzęcy, więcej aniołów od ludzi. Ostateczną przyczyną różnicy w doskonałościach stworzeń jest miłość Boga, w niejednakowym stopniu tworząc dobro.

Wśród pierwszych zasad metafizycznych, opierających się na naturze bytu, jest i to prawo, że „żaden byt (stworzony) nie byłby lepszy od innego, gdyby nie był więcej przez Boga umiłowany" (I,q.20,a.3). Pierwszym aktem miłości Bożej względem stworzenia jest moment powołania go do istnienia. Za nim idzie cały szereg dalszych aktów. Gdy Bóg darzy stworzenie nową miłością następuje zmiana, nie w Bogu, ale w stworzeniu, które pod wpływem tej miłości zmienia się, otrzymując pomnożenie dobroci i doskonałości już uprzednio posiadanej. Ta zmiana na lepsze jest skutkiem miłości Bożej.

Przy odpuszczeniu grzechów następuje u grzesznika zmiana wewnętrzna. Jest ona skutkiem nowej (i szczególnej) miłości Boga względem niego. Nowej nie w Bogu (Bóg się zmieniać nie może), ale nowej w człowieku kochanym przez Boga. Na skutek tej nowej miłości dokonuje się wewnętrzna przemiana

Miłość Boża, sprawiająca przemianę w duszy grzesznika jest nowa i zarazem szczególna. Szczególna dlatego, że sprawia nie zwyczajny przyrodzony skutek, ale

nadprzyrodzony - łaskę uświęcającą wraz z cnotami i Darami Ducha Świętego. Przez wlanie łaski i cnót następuje w duszy grzesznika zwrot ku Bogu i odwrócenie się od grzechu. Otóż ten akt wewnętrzny, którym grzesznik odwraca się od grzechu, a zwraca się do Boga, jest aktem pokuty. Bez tego aktu nie ma odpuszczenia grzechu.

W grzechu mieści się obraza Boga z racji odwrócenia się od Niego. To wewnętrzne odwrócenie się nie może się Bogu podobać i Bóg zaaprobować go nie może. Chcąc wyrazić niezgodność czynu dokonanego przez grzesznika, z wolą Bożą, mówimy, że Bóg jest przezeń obrażony. Aby Bóg przestał być obrażony, musi zniknąć odwrócenie się od Boga, grzesznik musi zmienić swą wewnętrzną postawę wobec Boga, przez odwrócenie się od grzechu, a zwrócenie się ku Bogu.

Ta wewnętrzna zmiana postawy może dokonać się tylko dzięki łasce i towarzyszącym jej cnotom. Pan Bóg nie może przebaczyć grzechu, czyli okazać się nie-obrażonym, dopóki wola grzesznika jest od Niego odwrócona. Na odwróceniu się od Boga - jak zaznaczyliśmy wyżej - zasadza się obraza Boga. Bóg nie może sprawić rzeczy w sobie sprzecznej, a sprzecznością byłoby nie być obrażonym przez stworzenie, gdy jest ono od Boga wewnętrznie odwrócone.

A więc grzesznik musi się zdobyć na akt pokuty, jeśli chce, by grzechy jego zostały mu odpuszczone. Nie wystarczy samo pragnienie pokuty, lecz wymagane jest rzeczywiste wykonanie aktu skruszenia się czyli przejścia ze stanu odwrócenia się od Boga do stanu zjednoczenia się z Nim przez łaskę i miłość.

Q. 86, 2, zarz. 1. (3) U dzieci, które są w stanie samego grzechu pierworodnego, odpuszczenie go może się dokonać bez aktu pokuty. Wystarczy tu samo wlanie łaski uświęcającej, która usuwa z duszy nieporządek spowodowany w naturze ludzkiej grzechem Adama. Ponieważ dzieci osobiście nie współdziałały przy wprowadzeniu tego nieporządku, nie muszą osobiście współdziałać przy usuwaniu go. Bóg wlewa łaskę bez ich współdziałania. Absolutnie rzecz biorąc, Bóg mógłby wlać łaskę także człowiekowi posiadającemu grzechy osobiste bez jego współdziałania, np. we śnie. Wówczas wola grzesznika w samych podstawach zostałaby zmieniona i zwrócona ku Bogu. Po takiej wewnętrznej ontologicznej przemianie woli przez łaskę uświęcającą bez współpracy wolnej woli grzesznika, pierwszy akt ludzki, a więc świadomy i

dobrowolny, byłby aktem skruchy, płynącej z miłości, a więc aktem zwrócenia się ku Bogu.

Tego rodzaju przemiana nie zawiera w sobie sprzeczności i jest dla wszechmocy Bożej możliwa. Lecz w aktualnym porządku i aktualnej metodzie Bożej uświęcania ludzi grzesznych Bóg tego nie czyni. Od człowieka mającego używanie wolnej woli żąda, by zawsze z Jego łaską współdziałał. A więc, gdy jest grzesznikiem - by dobrowolnie, przez akt pokuty, od grzechu się odwracał.

Q. 86, 3. (4) Z aktem skruchy za grzechy ciężkie podobnie się rzecz ma jak z aktem wiary nadprzyrodzonej. Akt wiary opiera się na powadze Boga objawiającego. Wierzymy dlatego, ponieważ tak Bóg powiedział, gdy Bóg przemawia, należy wszystko przyjąć za prawdę. Gdyby się odrzuciło jedną tylko prawdę, przez Boga objawioną, tym samym zanegowałoby się Jego prawdomówność, będącą racją naszej wiary. A więc ginie w ogóle wiara nadprzyrodzona.

Motywem, który nas skłania do skruchy za grzech jest to, że grzech jest obrazą Bożą. Ponieważ obraza Boża mieści się w każdym grzechu, żałujący szczerze za grzechy nie może wykluczać żadnego, ale za każdy z nich winien żałować. A więc nie można otrzymać odpuszczenia jednego grzechu bez równoczesnego odpuszczenia wszystkich innych. Inaczej jest z grzechami powszednimi, jak to zobaczymy niżej.

Q. 86, 4. (5) Popełniający grzech powinien ponieść zań należną karę. Należność kary za grzech ma głębokie uzasadnienie: jest to coś więcej niż zwykła sankcja prawa pozytywnego. Powinność poniesienia kary za grzechy popełnione wynika z natury samego grzechu. Grzech wprowadza zaburzenie w porządku moralnym, który opiera się na odwiecznym prawie Bożym i na jego przejawach w prawie naturalnym oraz pozytywnym. Czynność grzeszna, niezgodna z prawem, porządek ten narusza. Naruszenie zaś porządku domaga się naprawienia I to właśnie jest uzasadnieniem powinności zadośćuczynienia dobrowolnego, lub poniesienia kary.

W grzechu jest odwrócenie się od Boga i zwrócenie się do dobra znikomego. Odwrócenie się od Boga łączy się zawsze z nieuporządkowanym przylgnięciem do dobra, w którym szuka się osobistego dogodzenia sobie. Zazwyczaj od tego się

zaczyna. Grzeszący dlatego zrywa z Bogiem, bo szuka zadowolenia osobistego w jakimś dobru znikomym w sposób niezgodny z normami moralności. Z chwilą zgładzenia przez pokutę grzechu ciężkiego tym samym otrzymuje się odpuszczenie kary wiecznej, należnej za odwrócenie się od Boga. Skoro grzesznik przez pokutę do Boga się zwrócił i nawiązał z Nim przyjaźń, a z nią prawo do posiadania Go w wieczności, tym samym przestaje istnieć racja kary wiecznej. Pozostaje jednak nadal racja kary doczesnej. Grzesznik bowiem, zwracając się do dóbr znikomych, w akcie grzeszenia przywłaszczył sobie pewną ilość nie należących się mu przyjemności, słuszną tedy jest rzeczą, by to wyrównał, albo dobrowolnie przez zadośćuczynienie, albo przymusowo przez karę.

Kara stanowi naprawienie naruszonego porządku, jest czymś, co jest przykre i sprzeciwia się woli grzesznika. Tego wyrównania domaga się sprawiedliwość, leżąca u podstaw porządku moralnego we wszechświecie. Im więcej ktoś dogodził sobie grzesząc, tym więcej musi oddać, aby naprawić naruszony porządek. Przy grzechach ciężkich powinność kary wiekuistej idzie w parze z powinnością kary doczesnej. Można jednak oddzielić te dwie powinności, ponieważ każda z nich ma inne uzasadnienie; kara wieczna należy się za odwrócenie się od Boga, zaś kara doczesna - za szukanie zadowolenia w akcie grzesznym.

Grzesznik pokutujący, wraz z darowaniem winy grzechowej i należnej za nią kary wiecznej, otrzymuje częściowe darowanie kary doczesnej, bo akt pokuty, jako przeciwieństwo aktu grzesznego, mieści w sobie przykrość, która jest wyrównaniem przyjemności doznanej w akcie grzeszenia. Im większa skrucha, im więcej w niej boleści, im więcej miłości u jej podstaw, w tym większej mierze spłaca grzesznik dług należnej kary. Przy bardzo wielkim żalu możliwe jest całkowite spłacenie długu kary doczesnej. Zwyczajnie jednak bywa ono tylko częściowe i dlatego po odzyskaniu łaski przez pokutę należy praktykami pokutnymi dawać Bogu zadośćuczynienie. Kto by zaniedbał tego uczynić za życia ziemskiego, będzie musiał zrobić to w czyśćcu.

Q. 86, 5. (6) Każda czynność grzeszna wyrabia w duszy skłonność do złego. Jeśli grzechy się powtarzają, skłonności owe utrwalają się coraz bardziej i przeradzają się w grzeszne nałogi, stając się jakby drugą naturą. Czym są nałogi grzeszne powiedzieć

mogą ci, co mieli nieszczęście w nie popaść. Tyranizują one grzesznika, czyni* go niewolnikiem. Obserwacja życia codziennego daje nam wiele przykładów tyranii nałogów, które przybierają różne formy. Gdy nałogowiec zrozumie swój stan i postanawia z nim zerwać, musi stoczyć ze sobą walkę nieraz bardzo trudną i długo trwającą. Zawsze jednak jest możliwość zwycięstwa, byle tylko w walce nie ustawać i korzystać z pomocy łaski.

Przez wlanie do duszy łaski w sakramencie pokuty nieuporządkowane skłonności, spowodowane aktami grzesznymi oraz nałogi nie ustępują wprawdzie, ale zostają podcięte i osłabione w większej lub mniejszej mierze, zależnie od stopnia skruchy. Zazwyczaj usuwanie pozostałości grzechowych, jakimi są złe skłonności i osłabienie duchowe, dokonywuje się stopniowo. Łaska jednak Boża może nagle i tak doskonale skruszyć serce grzesznika, że ten nie tylko odzyska łaskę uświęcającą w wysokim stopniu, ale i pozostałości grzechowe zostaną całkowicie z jego duszy usunięte. W pokucie - zwłaszcza sakramentalnej - jest przedziwna moc oczyszczająca, chodzi tylko o to, by umieć ją sobie przyswoić.

Q. 86, 6. (7) Akt skruchy (żalu) doskonałej, płynącej z cnoty pokuty, jest absolutnie konieczny do odpuszczenia winy grzechowej. Stąd każde odpuszczenie grzechu jest skutkiem cnoty pokuty. Kto nie może przyjąć sakramentu pokuty, a zdobędzie się na skruchę doskonałą, otrzyma zgładzenie grzechów. Sakrament pokuty ułatwia wykonanie doskonałego aktu skruchy. Można więc powiedzieć, że zgładzenie grzechów zawsze jest skutkiem pokuty jako cnoty. U tych zaś, którzy przyjmują sakrament, jest równocześnie skutkiem i cnoty pokuty i sakramentu. Akt cnoty pokuty wchodzi w sakrament jako jego strona materialna i jako dyspozycja do otrzymania łaski, łaska zaś sama jest skutkiem sakramentu w jego stronie formalnej, czyli rozgrzeszenia kapłańskiego.

Q. 87, (1) Każdy grzech oddala od Boga. Grzech ciężki zrywa całkowicie kontakt ze źródłem życia nadprzyrodzonego ; stąd nazwa „grzech śmiertelny", następuje bowiem śmierć w porządku nadprzyrodzonym. Grzechy „lekkie" łączności z Bogiem nie urywają, lecz opóźniają zbliżanie się do Niego. To oddalanie się od Boga, czy będzie

ono całkowite, czy częściowe, stanowi winę grzechowa. Jak długo wola trwa w grzechu, tak długo trwa wina grzechowa.
Aby otrzymać odpuszczenie winy grzechowej, trzeba zerwać z grzechem, a zwrócić się do Boga. To wewnętrzne odwrócenie się od grzechu dokonywuje się przez akt skruchy, czyli pokutę wewnętrzną. Nie ma innej drogi otrzymania odpuszczenia grzechów - jakiekolwiek one by nie były śmiertelne czy lekkie - jak tylko wewnętrzna pokuta.

Mówi się nieraz, że grzechy lekkie zostają odpuszczone przez komunię święta, przez sakramentalia, błogosławieństwa, przeżegnanie się wodą święconą itp. Owszem, przez tego rodzaju praktyki można otrzymać odpuszczenie grzechów lekkich, ale tylko pośrednio, mianowicie przez to, że obudzają w duszy człowieka. Blask ten jest dwojakiego rodzaju: jeden bez współdziałania człowieka. Kiedy modlimy się o odpuszczenie grzechów własnych lub grzechów bliźniego, gdy ofiarujemy w tej intencji Mszę świętą, jako odpowiedź na nasze modły Bóg udziela łaski, aby się osobiście skruszyli i poprzez skruchę zgładzili swe grzechy.

Uczynek grzeszny jest czynnością (świadomą i dobrowolną) nie uzgodnioną z normą moralności. Po każdej czynności grzesznej pozostaje w duszy ślad, nazywany w języku teologicznym „zmazą grzechowa" (macula peccati). Im większe jest odchylenie czynności ludzkiej od zasad moralności, tym ten ślad jest wyrazistszy i bardziej duszę zanieczyszcza.

Zmaza, grzechowa to pozbawienie blasku, jaki istnieje w duszy człowieka. Blask ten jest dwojakiego rodzaju: jeden przyrodzony, będący jakby promieniowaniem rozumu ludzkiego, wskazującego nam co jest dobre, a co złe; drugi nadprzyrodzony, mający swe źródło w łasce uświęcającej i cnotach, zwłaszcza w cnocie mądrości nadprzyrodzonej. Obydwa - każdy na swój sposób - są odbiciem światła Bożego, wzajemnie ze sobą się łączą: blask płynący z łaski i cnót wlanych udoskonala rozum przyrodzony, tak że dzięki niemu człowiek może postępować jak przystało na istotę rozumową i zarazem przybrane dziecko Boże. Blask ten zatraca się przez czynność grzeszną, bo jest ona sprzeczna z rozumem. Czynność ta wprawdzie mija, lecz brak blasku pozostaje w duszy jako jej zmaza (1-2, q. 86, a. 5) Grzech ciężki pozbawia duszę blasku nadprzyrodzonego całkowicie, ustępuje z duszy piękno nad-przyrodzone,

wniesione przez łaskę. Grzech lekki nie idzie wprawdzie tak daleko i nie pozbawia duszy blasku nadprzyrodzonego, ale go przyćmiewa i umniejsza.
Grzechy lekkie osłabiają „gorącość miłości" (fervorem carkatis) w duszy, powodują oziębienie w miłości, dusza przez to nie zdąża do Boga już tak ochotnie i gorliwie, „prompte et feride". Zmaza grzechu lekkiego polega więc na udaremnianiu promieniowania na zewnątrz piękna wewnętrznego, jakie wnosi ze sobą laska i cnoty wlane. Dusza uświęcona łaską jest piękna od wewnątrz i posiada zdolność promieniowania tym pięknem na zewnątrz przez uczynki cnotliwe. Jest jakby dobrym i szlachetnym drzewem, zdolnym do rodzenia owoców szlachetnych. Grzechy lekkie osłabiają w duszy gorącość nadprzyrodzoną, wniesioną przez łaskę, i utrudniają jej postępowanie cnotliwe, a przez to ją brudzą (I Sent. d. 16, . 2, a. 2, ql. 4, ad 1).
Aby oczyścić się ze zmazy jakiegokolwiek grzechu, trzeba usunąć to, co ją spowodowało i od czego zależy ona w swym istnieniu. Otóż tym, od czego zależy trwanie w duszy zmazy grzechowej są akty grzeszne raz wykonane i nie odwołane. One to spowodowały stan oziębienia miłości. Usunięcie więc zmazy spowodowanej grzechami lekkimi może się dokonać przez coś przeciwnego grzechom, co nie może z nimi współistnieć. Nie wystarczy wlanie łaski uświęcającej, bo ona może współistnieć razem z grzechami lekkimi, ale konieczna tu jest czynność wykonana przez samego grzesznika, czynność nadprzyrodzona, przeciwna aktowi grzesznemu, a mianowicie skrucha. W grzechu bowiem lekkim mieści się nieuporządkowane upodobanie. Temu upodobaniu w czynności grzesznej przeciwstawia się nieupodobanie - displicentia - obrzydzenie grzechu i boleść, że się go popełniło. To właśnie mieści się w skrusze nadprzyrodzonej, wypływającej z miłości Bożej. Jedynie skrucha, czyli pokuta wewnętrzna, usuwa podstawę zmazy grzechowej i ona jedynie może oczyścić z grzechów. Gdy chodzi o grzechy lekkie, nie musi ona być wyraźną, wystarczy akt miłości Bożej, w którym się ona mieści. Akt miłości bowiem tak nastawia wewnętrznie, że cokolwiek sprzeciwia się miłości Bożej lub miłość tę osłabia, utrudnia, albo staje jej na przeszkodzie, to wszystko budzi odrazę. Człowiek, który ma grzechy powszednie, gdy wykonuje akt miłości Boga może aktualnie o tych grzechach nie pamiętać, ale ów wykonywany akt miłości tak go usposabia wewnętrznie, że gdyby miał w tej chwili swe grzechy na pamięci, żałowałby za nie. W akcie miłości

mieści się - implicite - akt skruchy.

Moc skruchy oczyszczającej z grzechów lekkich zależy od intensywności aktu miłości Bożej. Każdy akt miłości wznosi ducha ku Bogu, a tym samym oddala od rzeczy stworzonych. Im więcej jest w nim gorącości, tym bardziej zbliża do Boga i budzi odrazę do wszystkiego, co utrudnia i opóźnia zjednoczenie z Bogiem. Rolę decydującą w oczyszczaniu się z grzechów lekkich odgrywa „gorącość miłości" - fervor caritatis. Gorętsza miłość, będąca u podstaw skruchy, większą budzi odrazę do grzechów. Psychika ludzka jest bardzo złożoną, tak że trudno się w niej zorientować. Jest w nas dużo przy-wiązań nieuporządkowanych, nieraz nieświadomych i głęboko zakorzenionych. Ażeby je usunąć akt skruchy musi do nich dotrzeć i je pozrywać. Grzesznik musi znienawidzieć to, co przedtem ukochał i do czego przylgnął, słowem musi zmienić swoje wewnętrzne nastawienie przez pokutę wewnętrzną. Skrucha wewnętrzna nie posiada zakreślonych granic; nie można nigdy mieć zbytniego obrzydzenia i nienawiści grzechu. Może dojść do takiego stopnia intensywności, że wszystkiego, cokolwiek jest przeciwne Bogu, nienawidzi i od tego się odwraca. Taki akt skruchy, docierający do najdalszych zagłębień duszy i zrywający z najmniejszym przywiązaniem grzechowym, jest możliwy przy wielkiej i gorącej miłości. Gdyby ktoś zdobył się na tak wielki akt miłości, że do wszystkich grzechów miałby w duszy odrazę i znienawidził je dlatego, że są przeszkodą w doskonałym zjednoczeniu z Bogiem, wówczas wszystkie jego grzechy zostałyby zgładzone. Na taki dogłębny akt skruchy nie jest łatwo się zdobyć i dlatego niejednokrotnie nasza skrucha nie dociera do wszystkich grzechów lekkich. Żałujemy za jeden czy drugi, a równocześnie całe złoża nagromadzone pozostają, nietknięte skruchą, na dnie duszy. Nie mamy odwagi ruszyć ich gorącą skruchą i pozostając na dnie duszy stają się one wielką przeszkodą w normalnym rozwoju łaski i w zjednoczeniu z Bogiem. Słowem - grzech lekki można zgładzić tylko przez skruchę, pochodzącą z miłości.

Q. 87, a. 1, ad 2. (2) Odpuszczenie grzechów u ludzi mających używanie rozumu jest możliwe tylko przez akt pokuty wewnętrznej, mającej u podstaw akt miłości Boga To prawo ma zastosowanie nie tylko w sakramencie pokuty, ale również i w sakramencie chrztu, jako też przy chrzcie pragnienia oraz przy chrzcie krwi.

Chrzest pragnienia, to akt skruchy, płynącej z doskonałej miłości; przy chrzcie z wody, aby otrzymać odpuszczenie grzechów (zawsze mówimy o dorosłych, mających grzechy osobiste), trzeba przynieść nastawienie skruchy niedoskonałej: na mocy sakramentu otrzymuje się łaskę, dzięki której można wykonać akt skruchy doskonałej.

Przy chrzcie krwi także trzeba mieć podobne nastawienie, a sam fakt poniesienia śmierci dla Chrystusa sprowadza łaskę, przy której pomocy nieochrzczony męczennik zdobywa się na akt skruchy doskonałej. A więc skrucha, czyli pokuta wewnętrzna jest jedynym sposobem zgładzenia grzechów dla ludzi dorosłych.

Q. 87, a. 2, (3) Do odpuszczenia grzechów powszednich nie jest konieczne wlanie łaski uświęcającej, gdyż grzechy te mogą współistnieć z łaską. Natomiast każde nowe wlanie łaski uświęcającej odpuszcza grzechy lekkie (niekoniecznie wszystkie), gdyż u ludzi dorosłych wlanie łaski dokonywuje się przy współudziale wolnej woli i ono to sprawuje aktualne zwrócenie się do Boga oraz odwrócenie się od grzechu. Z tego wynika, że każde przyjęcie sakramentu gładzi grzechy powszednie, w większej lub mniejszej mierze, zależnie z jaką miłością dany sakrament się przyjmuje. W szczególny sposób ma to miejsce przy Eucharystii. Komunia święta nie tylko powiększa łaskę i miłość, ale równocześnie oczyszcza z grzechów powszednich.

Q. 87, a. 3. (4) Jak widzieliśmy, grzechy powszednie mogą być odpuszczone tylko przez pokutę wewnętrzną, wypływającą z miłości Boga. Akt skruchy, mający źródło w miłości, lub akt miłości, mieszczący w sobie skruchę, gładzą bezpośrednio grzechy lekkie. Wszystko zaś, co obudzą miłość i czyni ją gorętszą, prowadzi do zgładzenia grzechów lekkich, odpuszczając je pośrednio.

A więc wszystkie praktyki religijne, sakramentalia, błogosławieństwa itp., oczyszczają z grzechów powszednich, ale tylko wtedy, gdy się je praktykuje należycie, to znaczy z uwagą aktualną, bez szablonu i rutyny. Słowem, gdy pod ich wpływem rozbudza się w duszy miłość Boża.

Q. 87, a. 4. (5) Niemożliwą jest rzeczą oczyścić się z grzechów powszednich, gdy się jest w stanie grzechu ciężkiego, z tej racji, że do odpuszczenia grzechów lekkich wymaga się aktu skruchy, pochodzącego z miłości nadprzyrodzonej. Otóż na taki akt skruchy nie może się zdobyć ten, kto trwa świadomie w grzechu ciężkim. Chcąc oczyścić się z grzechów lekkich, najpierw musi on odzyskać łaskę, czyli usunąć grzech ciężki. Aby zgładzić grzech lekki trzeba zdobyć się na akt nadprzyrodzony, a to jest niemożliwe, gdy w duszy łaski nie ma.

Mając na uwadze, że grzechom lekkim przeciwstawia się „gorącość miłości" (fervor caritatis) i że mogą być one zmazane aktem takiej „gorącej miłości" lub skruchą, wypływającą z gorącej miłości, można powiedzieć, że oczyszczenie duszy z grzechów lekkich jest pod pewnym względem trudniejsze niż zgładzenie grzechów ciężkich. Grzech ciężki sprzeciwia się przyjaźni z Bogiem z samej istoty rzeczy; grzech lekki nie zrywa zasadniczo tej przyjaźni, trwa ona po jego popełnieniu nadal, ale ziębnie i osłabia się.

Do usunięcia grzechu ciężkiego konieczne jest ponowne nawiązanie przyjaźni ipostanowien ie nie zrywania jej na przyszłość, co uskutecznia się przez wlanie łaski uświęcającej i skruchę doskonalą.

Do zmazania grzechów lekkich trzeba przyjaźń już istniejącą pogłębić i powziąć postanowienie nie obrażania Przyjaciela nawet w rzeczach najdrobniejszych. Domaga się to „miłości gorącej", subtelnej i bezinteresownej. W obecnym stanie zanieczyszczenia natury ludzkiej przez skutki grzechu pierworodnego, miłość taka nie przychodzi łatwo. Aby ją w sobie zapalić trzeba przejść proces wewnętrznego oczyszczenia, porządkować się ustawicznie od wewnątrz przez praktykę cnót moralnych. Człowiek, zarówno pod względem psychicznym, jak i moralnym, stanowi jeden żywy organizm, w którym poszczególne części od siebie zależą i na siebie oddziaływują wspomagając się wzajemnie. Aby rozpalić w sobie miłość gorącą i zdobyć się na skruchę doskonałą, trzeba uwolnić się od nieuporządkowanych przywiązań do rzeczy doczesnych. I na odwrót: miłość i głęboka skrucha potęgując się, odrywają duszę od dóbr znikomych, oczyszczają, porządkują i przez to zbliżają do Boga.

Q. 88, 1. (1) Zachodzi pytanie, czy grzech raz popełniony (np. nienawiści) i zgładzony przez pokutę powraca zarówno co do winy, jak i powinności kary, gdy się popełni nowy grzech takiego samego lub innego gatunku i utraci się stąd łaski? Nie ulega wątpliwości, że łaska usuwa w sposób absolutny zmazę grzechową oraz związaną z nią winę i należność kary wiecznej.

Kto raz otrzymał odpuszczenie grzechów oraz należnej za nie kary, spłacił dług wobec sprawiedliwości Bożej. Jeśli po odpuszczeniu grzechów znowu popełni grzech, zaciąga na nowo zmazę grzechową i karę za nią należną, ale tylko za ten ostatni grzech, a nie za grzechy już odpuszczone. A więc grzech popełniony po zgładzeniu grzechów, czyli po nawróceniu się, nie powoduje wprawdzie powrotu grzechów uprzednio odpuszczonych, lecz w grzechach ostatnich jest coś z tych grzechów poprzednich: mianowicie grzechy uprzednio popełnione i zgładzone sprawiają, że grzech popełniony na nowo jest cięższy z tej racji, iż zachodzi tu okoliczność niewdzięczności. Mimo doznanego miłosierdzia przy odpuszczeniu grzechów popełnionych, grzesznik na nowo grzech popełnia.

Kto więc obraża Boga grzechami po otrzymaniu wielu łask i doznaniu miłosierdzia, ma większy grzech aniżeli ten, kto popełnia grzech taki sam, lecz uprzednio mniej doznał dobrodziejstwa.

Q. 88, 4. (2) Niewdzięczność grzesznika może być albo specjalnym grzechem, albo tylko okolicznością, towarzyszącą każdemu grzechowi. Niewdzięczność jako specjalny grzech jest wykroczeniem przeciwko cnocie wdzięczności. Objawiać się może ona bądź przez akty wprost przeciwne cnocie wdzięczności, bądź przez zaniedbywanie tej cnoty. Doznawane od innych dobrodziejstwa pociągają za sobą zobowiązania wobec dobrodziejów, większe lub mniejsze, zależnie od rodzaju i wielkości otrzymanego dobra. Uznanie dobrodziejstwa otrzymanego, połączone z chęcią zrewanżowania się - to jest wdzięczność. Stałe nastawienie w duszy do uznawania dobrodziejstw otrzymanych i rewanżowania się za nie, to cnota wdzięczności.

Wdzięczność, jeśli ma być prawdziwą cnotą, musi się odznaczać wielkim taktem. Musi wzorować się na dobrodziejstwach doznanych. Dobrodziejstwo (w

znaczeniu ścisłym) za sadza się nie tylko na swej stronie zewnętrznej, a więc na tym, co się innym daje, ale - i to w pierwszym rzędzie - na wewnętrznym nastawieniu, z jakim się dobrodziejstwo wyświadcza.

Dobrodziejstwo prawdziwe ma u podstaw życzliwość i chęć sprawienia innym radości. I właśnie tą wewnętrzną stroną, jaką jest życzliwość, mierzy się wielkość dobrodziejstwa. To zaś wymaga roztropności i taktu. Trzeba tu brać pod uwagę okoliczności, przewidzieć co dla kogo jest dobre, miłe, pożyteczne, w jakim czasie najchętniej to przyjmie itp. Więcej zobowiązuje ten, kto daje mało, ale wspaniałomyślnie i ochotnie, aniżeli dający dużo, ale niechętnie.

Pierwszym stopniem wdzięczności jest przyjęcie i uznanie dobrodziejstwa. Za uznaniem winno iść podziękowanie, a - jeśli to jest możliwe - czynne odwzajemnienie się. Dwa pierwsze stopnie są możliwe dla każdego, trzeci nie zawsze, albo też nie zawsze jest wskazany, na przykład, gdy dobrodziej nasz niczego nie potrzebuje. Wtedy można poprzestać na uznaniu, podziękowaniu, pochwale, ale szczerej i bez pochlebstwa.

Zaniedbywanie tego lub wykonywanie uczynków przeciwnych stanowi grzech niewdzięczności: a więc nieodwzajemnienie się czynem, gdy to jest możliwe, zamilczanie i udawanie, że się dobrodziejstwa nie doznało, albo - co jest jeszcze gorsze - nie uznawać dobrodziejstwa. Zapominanie o obowiązku wdzięczności nie usprawiedliwia i w większości wypadków jest zawinione. Zwyczajnie pochodzi ono z niedbalstwa. Kto zapomina o dobrodziejstwie (mówi Seneka) daje dowód, że nie myślał o odwdzięczeniu się.

Grzech niewdzięczności popełnia się ponadto przez uczynki przeciwne wdzięczności, a więc gdy się za dobre odpłaca złem, gdy się gani dobrodziejstwa doznane, gdy się je uważa za wyrządzoną sobie krzywdę, oraz gdy się pogardza dobrodziejstwem albo dobrodziejem. Pogarda dobrodziejstwa stanowi istotę grzechu niewdzięczności. Przez nią niewdzięczność jest grzechem odrębnym, specjalnym, gatunkowo różnym od innych. Jest to jego i jemu właściwy „przedmiot formalny", nadający gatunkowość naszym czynnościom. Gdy niewdzięczność pochodzi nie z pogardy, ale z jakiejś innej przyczyny, na przykład ze skąpstwa, nie stanowi odrębnego grzechu, ale jest okolicznością, zwiększającą złość grzechu, którego źródło

stanowi.

Największym dobrodziejem naszym jest Bóg jako pierwsze źródło wszystkiego, co posiadamy. Za dobrodziejstwa doznane winniśmy się poczuwać do wdzięczności, która wobec Boga przybiera formę religijności. Jeśli ktoś popełnia grzech (np. zabójstwo) nie z pogardy dla dobrodziejstw otrzymanych od Boga, niewdzięczność jego wobec Boga nie będzie grzechem specjalnym, ale zwykłą okolicznością, zwiększającą stopień złości grzechu popełnionego. Natomiast gdy się popełniło grzech z pogardy Boga oraz otrzymanego dobrodziejstwa grzech ten nabiera specjalnego gatunku i staje się specjalnym grzechem. Chociaż każdy grzech mieści w sobie pogardę Boga, bo jest przekroczeniem prawa Bożego, nie każdy jednak wypływa z pogardy Boga. Gdy motywem grzechu jest pogarda, wówczas mamy właściwy grzech niewdzięczności.

Q. 88, 4, żarz. 1. (3) Prawo „wzajemności" - „contra passum" - brane w znaczeniu ścisłym domaga się, by temu, kto zawinił wobec drugiego wyrządzając mu krzywdę, w takiej samej mierze oddano karząc go. Treść tego prawa rozszerzono i rozciągnięto na równość, jaka zachodzi w sprawiedliwości zamiennej (cf. 2-2 q. 61, a. 4).

Q. 89, 1. (1) Grzech ciężki sprawia wielkie spustoszenie w duszy. Grzesznik odwracając się, od Boga ubożeje duchowo w porządku przyrodzonym,/ w porządku zaś nadprzyrodzonym traci wszystko; a więc łaskę uświęcającą, towarzyszące jej cnoty oraz dary Ducha Świętego. Największą stratą spowodowaną grzechem jest utrata łaski. Przez pokutę odzyskujemy łaskę uświęcającą i cnoty wlane wraz z darami Ducha Świętego, a więc cały organizm życia nadprzyrodzonego (Denz. 800).

Q. 89, 1, żarz, 1. (2) Cnoty nadprzyrodzone organicznie łączą się z łaską uświęcającą, z której się wyłaniają podobnie jak władze z duszy. Stąd utrata i przywrócenie łaski pociąga za sobą utratę i przywrócenie cnót. Pokuta w przywróceniu cnót odgrywa taką rolę, jaką spełnia przy odzyskiwaniu łaski.

Inną rolę spełnia tu pokuta jako sakrament, a inną pokuta jako cnota. Jako sakrament pokuta jest narzędziem łaski jak każdy inny z sakramentów. W momencie

działania sakramentu (rozgrzeszenie) łaska spływa do duszy grzesznika należycie dysponowanego przez skruchę niedoskonałą, z łaską zaś wszystkie cnoty nadprzyrodzone, i następuje proces usprawiedliwienia. Poza sakramentem pokuty, gdy grzesznik (gotowy przyjąć sakrament) obudzi w sobie pod wpływem łask uczynkowych bardzo intensywną skruchę (nazywamy ją doskonałą) Pan Bóg, jako odpowiedź na nią, wlewa łaskę wraz z cnotami i w momencie wlania łaski następuje proces usprawiedliwienia, taki jak w sakramencie pokuty.

Pokuta w obydwu wypadkach odgrywa rolę dyspozycji do otrzymania łaski. W sakramencie pokuty wystarcza pokuta o mniejszym napięciu (niedoskonała) aniżeli w usprawiedliwieniu poza sakramentem (doskonała).

Q. 89, 2. (3) Przez pokutę można powstać z grzechów z takim samym stopniem łaski, jaki się posiadało przed upadkiem, jak również z mniejszym albo z większym; zależy to od intensywności skruchy, będącej ostatnią dyspozycją <Ja otrzymania łaski uświęcającej. Jeżeli stopień intensywności skruchy dorównuje stopniowi łaski, jaką się miało przed popełnieniem grzechu, grzesznik nawracający się odzyskuje taki sam stopień łaski i cnót wlanych. Zatem intensywność żalu decyduje o stopniu naprawy spustoszenia spowodowanego w duszy grzechem.

Q. 89, 3. (4) Przez grzech traci człowiek godność dziecka przyjaciela Bożego. Łaska jako uczestnictwo w naturze Bożej - przebóstwia, „deificat". Czyni człowieka w pewnym znaczeniu - a więc ograniczonym i analogicznym, lecz rzeczywistym - dzieckiem Bożym. „Deificare" - to jest jej istotna cecha. Łaska zatem usynawia. „Patrzcie, jaką miłość okazał nam Ojciec, że nazwani jesteśmy synami Bożymi i jesteśmy . .. Najmilsi, teraz synami Bożymi jesteśmy ... (1 Jan 3, 1-2). Usynowieni przez łaskę, możemy w całej prawdzie odzywać się do Boga „Ojcze nasz". Uświęceni i usynowieni przez łaskę, stajemy się równocześnie przyjaciółmi Boga. Godność dziecka i przyjaciela Bożego, utraconą przez grzech ciężki odzyskujemy przez pokutę. Do grzesznika pokutującego Bóg podchodzi jak ojciec ewangeliczny do syna marnotrawnego, obleka go na nowo w szatę łaski uświęcające] (Łk 15, 11-32), przybierając go z powrotem za swoje dziecko i dopuszczając równocześnie do

przyjaźni ze sobą.

Przez grzech traci się ponadto drugorzędną godność, mianowicie niewinność. Tej godności pokutujący odzyskać nie może. Niewinność to stan łaski otrzymanej na chrzcie św., nieprzerwany grzechem ciężkim. A więc stan duszy, której nigdy nie dotknął grzech ciężki. Fakt raz dokonany nie może się odstać. Coś, co raz zaistniało, może przestać istnieć, ale nie można sprawić, żeby było uważane za nieistniejące nigdy. Kto raz zgrzeszył, może grzech zgładzić przez pokutę, tak że już mu się go nie poczytuje, ale faktu zaistnienia grzechu unicestwić nie można.

Niewinność daje świadomość, że się nigdy od Boga nie odwróciło, że się zawsze było dzieckiem Bożym. Człowiek „niewinny" w znaczeniu teologicznym może powtórzyć za bratem ewangelicznego syna marnotrawnego: „Oto tak wiele lat ci służę i nigdy nie przekroczyłem rozkazu twego" (Łk 15, 29). Niewinność nadaje duszy wielką godność, a uświadamianie jej sobie wnosi głęboki pokój i dużo radości nadprzyrodzonej. Grzesznik pokutujący w miejsce utraconej raz na zawsze niewinności może zyskać coś więcej, na przykład większą gorliwość i pokorę. Uświadomienie sobie upadków może pobudzać do uniżenia się wobec Boga, do większego zaufania w Jego pomoc oraz do większego wysiłku w pracy nad sobą. Przykładem należytego wyzyskania upadków jest św. Piotr. Łzy pokuty nie tylko oczyściły go, ale także otworzyły mu oczy na naturalną słabość i wyleczyły ze zbytniego zaufania we własne siły.

Co do utraty godności kościelnych, reguluje to prawo kanoniczne.

Q. 89, 3, ad 1. (5) Oprócz niewinności, zasadzającej się na trwaniu zawsze i bez przerwy w stanie łaski otrzymanej na chrzcie św., istnieje niewinność więcej ścieśniona w swym pojęciu i treści, zwana stanem dziewiczości. Polega ona na niedoznaniu przyjemności związanych z życiem seksualnym. Należy tu wyróżnić trzy rzeczy: samo przeżycie przyjemności jako zjawisko fizjologiczne będące sprawą równocześnie ciała i duszy; wolę, czyli chcenie doznania lub niedoznania tej przyjemności, co jest sprawą duszy; co nadaje wartość moralną tego rodzaju przeżyciom; nienaruszalność ciała (2-2w q. 152, a. 1) Decydującą rolę odgrywa tu wola. Postanowienie świadome i dobrowolne powstrzymania się na zawsze, dla

motywów szlachetnych, od tego rodzaju przeżyć, stanowi specjalną odmianę cnoty czystości, mianowicie cnotę dziewictwa. Przez dobrowolne i świadome przeżycie tychże przyjemności traci się dziewictwo. Może to mieć miejsce w sposób albo moralnie godziwy, albo grzeszny. Przeżycia niedobrowolne, jak również i niezawiniona utrata nienaruszalności ciała, nie odbierają niewinności dziewiczej. Kto dobrowolnie i w sposób grzeszny doznał rozkoszy cielesnych może przez pokutę odzyskać duchową stronę cnoty dziewictwa to znaczy zdobyć się na postanowienie nieprzeżywania ich na przyszłość. Samo jednak doznanie pozostanie faktem dokonanym i odebrało ono raz na zawsze stan niewinności dziewiczej.

Q. 89, 4. (6) Jest prawdą wiary, że uczynki dobre, wykonane w stanie łaski i miłości Bożej, są zasługujące, dają prawo do nagrody u Boga. Po popełnieniu grzechu ciężkiego zostają umorzone w tym znaczeniu, że człowiek, który je wykonał, traci możność otrzymania za nie zapłaty. „A jeśli się odwróci sprawiedliwy od sprawiedliwości swej, a czynić będzie nieprawość... wszystkie sprawiedliwości jego, które czynił, nie będą wspomniane . ." (Ezech 18,24).

Q. 89, 5. (7) Odżywanie zasług należnych za dobre uczynki nie ulega najmniejszej wątpliwości. Jest to powszechna nauka w Kościele, chociaż nie ma wyraźnej definicji dogmatycznej. Człowiek w łasce uświęcającej ma możność zasługiwania u Boga. Każda jego czynność moralnie dobra jest - jak się wyrażamy - żywa nadprzyrodzenie. U podstaw swych posiada bowiem łaskę i cnoty wlane z miłością Bożą na czele. Ta jej nadprzyrodzona żywotność daje prawo do nagrody. Wprawdzie w swym istnieniu fizycznym czynność moralnie dobra trwała krótko i przeminęła; trwa jednak nadal u Boga jako przez Niego przyjęta i to przyjęcie przez Boga daje prawo do nagrody, jaką ma się otrzymać „suo tempore".

Grzech ciężki czynności tej nie unicestwia, bo Pan Bóg przyjął ją nie warunkowo, lecz absolutnie i na zawsze. Grzech jednak staje na przeszkodzie do tego, by została ona nagrodzona. Czyni człowieka niegodnym nagrody za czynność dokonaną przed upadkiem, odbiera prawo do wynagrodzenia, mimo że uczynek sam w sobie jest Bogu miły i przez Boga przyjęty. Zostaje umorzony w tym znaczeniu, że nie

przysługuje mu prawo do wynagrodzenia z racji niegodności podmiotu. „A jeśli się odwróci sprawiedliwy od sprawiedliwości swojej... wszystkie sprawiedliwości jego które uczynił, nie będą wspomniane ..." (Ez 18, 24).

Z chwilą odzyskania łaski przez pokutę ustępuje przeszkoda do wynagrodzenia za dawne dobre uczynki. Grzesznik pojednany z Bogjem odzyskuje dawne prawo do nagrody. Mówimy, że dobre uczynki odżywają. „Niezbożność niezbożnego nie zaszkodzi mu któregokolwiek dnia nawróci się od niezbożności swojej" (Ez 33, 12). Wszyscy teologowie uznają odżywanie zasług. Natomiast gdy chodzi o stopień tego odżywania - mamy różnice zdań. Według niektórych, wszystkie zasługi nabyte przed grzechem w całości odżywają niezależnie od dyspozycji czyli od stopnia skruchy. Święty Tomasz natomiast odżywanie zasług uzależnia od stopnia łaski i miłości, z jakim grzesznik powstaje z grzechu przez pokutę. A stopień łaski i miłości zależy znów od stopnia skruchy, jak powiedzieliśmy wyżej (a. 2, odn. 3).

Kto żałuje za grzechy z intensywnością odpowiadającą stopniowi łaski posiadanej przed grzechem, odzyskuje taki sam stopień łaski i miłości, a przez to wszystkie uprzednio nabyte zasługi. Kto natomiast robi to poniżej dawnego poziomu łaski, nie wszystko odzyskuje. Jego nagroda istotna będzie mniejsza od tej, jaką byłby otrzymał, gdyby był wytrwał w dawnym stopniu łaski. Bóg jednak nic nie pozostawia bez nagrody, dlatego za uczynki wykonane w stanie łaski przed upadkiem otrzyma nagrodę dodatkową.

Należy bowiem odróżnić dwojaką nagrodę: istotną i dodatkową, jak gdyby uboczną. Nagrodą istotną jest posiadanie Boga przez bezpośrednią kontemplację Jego Bóstwa. Ona stanowi właściwe szczęście świętych w niebie. Wszyscy święci oglądają Boga w całości, lecz nie w jednakowym stopniu: jedni więcej, inni mniej doskonale, zależnie od zasług nabytych na ziemi: „pro meritorum tamen diversitate alius alio perfectius" (Denz. 693). Stopień oglądania istoty Bożej odpowiada zawsze stopniowi łaskj uświęcającej i miłości, z jakim dany święty przechodzi do wieczności. Większy stopień łaski i miłości czyni duszę niejako więcej pojemną na posiadanie Boga daje jej jaśniejsze „światło chwały". Każdy niezależnie od tego, kim był na ziemi, jak żył, otrzyma taki stopień nagrody istotnej, a więc oglądania Istoty Bożej, z jakim stopniem łaski i miłości przestąpi próg wieczności.

Kto dłuższy czas dalekim był od Boga, lecz po nawróceniu się rozwinął w sobie przez życie gorliwe laski,- i miłość tak, że zrównał się w łasce i miłości z osobą dobrze żyjącą przez całe życie, ale mało gorliwie - otrzyma taką samą jak ona nagrodę istotną. A zatem między stopniem widzenia Boga w wieczności a stopniem łaski i miłości uzyskanej na ziemi przez zasługi zachodzi ścisła łączność. Ponieważ jednak Bóg wszystko dobre nagradza, uczynki zasługujące, które odżyły w mniejszym stopniu, będą wynagrodzone radościami dodatkowymi. Kto dużo się napracował, ale z małą miłością to robił, będzie miał wiele radości ze swych dobrych uczynków, jednak radość zasadnicza, stanowiąca istotę szczęścia w niebie, płynąca z widzenia Boga, będzie mniejsza od radości świętego, który równie wiele pracował, ale doszedł do większego stopnia łaski i miłości. Nagroda istotna - widzenie Boga - zależy więc od stopnia łaski i miłości, natomiast nagroda dodatkowa - od ilości i wielkości dobrych uczynków wykonanych na ziemi.

A zatem stan łaski i miłości, z jakim zejdzie się z tego świata, będzie miarą szczęścia wiekuistego. Jeśli ten stan ostateczny, w jakim człowiek zakończy życie, będzie niższy od stanu przed grzechem, winę ponosi sam człowiek, podobnie jak ten, kto utraciwszy łaskę i zasługi nabyte w stanie łaski, nie odzyska ich wcale przez pokutę.

Q. 89, 6. (8) Tylko uczynki moralnie dobre, wykonane w stanie łaski, czyli „żywe" nadprzyrodzenie, odżywają przez pokutę. Natomiast czynności moralnie dobre, ale wykonane w stanie grzechu ciężkiego, nie odżywają. Nie posiadały one w sobie ożywiającego je pierwiastka nadprzyrodzonego, zawsze były nadprzyrodzenie martwe. Jako martwe od swego zaistnienia są dla życia nadprzyrodzonego stracone. Nie zasługiwały i nie odżywają. Ponieważ są dobre na poziomie przyrodzonym, zasługują na nagrodę doczesną, jak zdrowie, majątek, powodzenie, sława itp., albo nawet na umniejszenie kary w wieczności (ad 3).

Q. 90, 1. (1) Należy odróżniać pokutę jako cnotę i pokutę jako sakrament. Pokuta jako cnota jest zdolnością nadprzyrodzoną i zarazem sprawnością wlaną do duszy razem z łaską uświęcającą, dzięki której grzesznik boleje nad grzechami popełnionymi,

nienawidzi ich dlatego że znieważają Boga i usiłuje te zniewagi Bogu wynagrodzić. Cnota pokuty wprowadza do duszy habitualne nastawienie, usprawniające ją do czynności pokutnych. Pokuta jako cnota jest prosta, nie posiada w sobie części składowych. Wprawdzie akty pokutne, do których usprawnia, mogą być różne i wielorakie, lecz pokuta jako ich bezpośrednia przyczyna jest jedna i ta sama. A więc prosta i niezłożona.

Natomiast pokuta jako sakrament jest złożoną, posiada części składowe. Każdy sakrament - a więc i pokuta - z istoty swej jest „znakiem"; na który składają się dwie rzeczy: „materia" i „forma". Materia sakramentu pokuty (podobnie jak małżeństwa) jest odmienna od materii innych sakramentów. W pięciu sakramentach „materię" stanowią „rzeczy", którymi posługuje się sprawujący sakrament, np. woda, krzyżmo, chleb, wino, olej. Przy sakramencie pokuty materią są czynności ludzkie. I dlatego Sobór Trydencki materię sakramentu pokuty nazywa „quasi materia", aby przez to zaznaczyć, że różni się ona od materii innych sakramentów. Składają się na nią trzy akty grzesznika: skrucha, wyznanie grzechów, czyli spowiedź, i zadośćuczynienie (Denz. 914).

Sakrament pokuty - jak zresztą każdy z sakramentów - składa się najpierw z materii i formy. Są to istotne jego części, gdyby jednej z nich zabrakło - sakrament nie istnieje. Materia znów składa się z trzech wyżej wspomnianych części, które są jej częściami „integralnymi". Wszystkie trzy składają się na całość sakramentu pokuty. Aczkolwiek każda z nich wchodzi w całość materii sakramentu, nie wszystkie są jednakowej wartości. Najważniejszą jest skrucha, która jest częścią integralną i zarazem istotną, albowiem bez całkowitego wyznania czy zadośćuczynienia sakrament w pewnych wypadkach jest ważny, natomiast nie ma sakramentu pokuty bez skruchy. „Formą sakramentu pokuty - uczy Sobór Trydencki - w której w sposób szczególny mieści się jego siła, są słowa spowiednika: „Ja ciebie rozgrzeszam etc...", do których według zwyczaju Kościoła świętego dołączone są pewne modlitwy, nie należące jednak to istoty samej formy. Materią tego sakramentu są akty samego penitenta, a mianowicie skrucha, spowiedź i zadośćuczynienie. Nazywają się one częściami pokuty, ponieważ z ustanowienia Bożego są konieczne do całości sakramentu, czyli do pełnego i zupełnego odpuszczenia grzechów" (Denz. 896).

Q. 90, 4. (2) Cnota pokuty, w przeciwieństwie do sakramentu pokuty, jest sama w sobie bytem niezłożonym. Działanie ludzkie, jeśli ma być prawdziwie cnotliwe, musi brać pod uwagę nie tylko sam przedmiot, ale i okoliczności. Z racji okoliczności czynności jednej i tej samej cnoty mogą zdążać do zrealizowania różnych celów i przybrać różne formy. I to jest racja podziału cnoty pokuty na: pokutę przed chrztem, pokutę za grzechy śmiertelne i pokutę za grzechy lekkie.

Q. 90, 4, ad 3. (3) Niemożliwą jest rzeczą być w stanie grzechu pierworodnego i równocześnie w stanie grzechu powszedniego bez grzechu ciężkiego (1-2, q. 89, a. 6). Nie można też dostąpić odpuszczenia grzechów lekkich, pozostając w stanie grzechu ciężkiego (3, q. 87 a. 4). Z tym łączy się ważne zagadnienie: mianowicie możliwość dostąpienia usprawiedliwienia w chwili przyjścia człowieka do używania rozumu. Pierwszy „akt ludzki" człowieka jest albo zwróceniem się ku Bogu, albo odwróceniem się do Niego. Zagadnienie to domaga się szerokiego i specjalnego omówienia.

Tom 30. SAKRAMENT POKUTY (Suppl. 1-28)

SPIS RZECZY

PRZEDMOWA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 1. O SKRUSZE.

ARTYKUŁ 1. CZY SKRUCHA JEST DOBROWOLNYM BÓLEM Z POWODU GRZECHÓW WRAZ Z POSTANOWIENIEM WYSPOWIADANIA SIĘ I ZADOŚĆUCZYNIENIA?
ARTYKUŁ 2. CZY SKRUCHA JEST AKTEM CNOTY?
ARTYKUŁ 3. CZY ŻAL NIEDOSKONAŁY MOŻE STAĆ SIĘ SKRUCHĄ?

ZAGADNIENIE 2. O PRZEDMIOCIE SKRUCHY.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZEDMIOTEM SKRUCHY MA BYĆ NIE TYLKO WINA, ALE TAKŻE KARA?
ARTYKUŁ 2. CZY GRZECH PIERWORODNY MA BYĆ PRZEDMIOTEM SKRUCHY?
ARTYKUŁ 3. CZY KAŻDY GRZECH OSOBISTY POWINIEN BYĆ PRZEDMIOTEM SKRUCHY?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZYSZŁE GRZECHY MAJĄ BYĆ PRZEDMIOTEM SKRUCHY?
ARTYKUŁ 5. CZY CUDZE GRZECHY POWINNY BYĆ PRZEDMIOTEM SKRUCHY?
ARTYKUŁ 6. CZY PRZEDMIOTEM SKRUCHY POWINNY BYĆ WSZYSTKIE POSZCZEGÓLNE GRZECHY ŚMIERTELNE?

ZAGADNIENIE 3. WIELKOŚĆ SKRUCHY.

ARTYKUŁ 1. CZY SKRUCHA JEST NAJWIĘKSZYM BÓLEM, JAKI JEST MOŻLIWY DLA NATURY?
ARTYKUŁ 2. CZY BÓL, KTÓRYM JEST SKRUCHA, MOŻE BYĆ PRZESADNY?
ARTYKUŁ 3. CZY SKRUCHA ZA PEWNE GRZECHY POWINNA BYĆ WIĘKSZA NIŻ ZA INNE?

ZAGADNIENIE 4. O CZASIE SKRUCHY.

ARTYKUŁ 1. CZY CAŁE ŻYCIE NA TEJ ZIEMI MA BYĆ CZASEM SKRUCHY?
ARTYKUŁ 2. CZY NALEŻY BEZUSTANNIE ŻAŁOWAĆ ZA GRZECHY?
ARTYKUŁ 3. CZY SKRUCHA POZOSTAJE W DUSZACH PO USTANIU ŻYCIA DOCZESNEGO?

ZAGADNIENIE 5. O SKUTKACH SKRUCHY.

ARTYKUŁ 1. CZY ODPUSZCZENIE GRZECHÓW JEST SKUTKIEM SKRUCHY?
ARTYKUŁ 2. CZY SKRUCHA MOŻE CAŁKOWICIE PRZEKREŚLIĆ POWINNOŚĆ ODCIERPIENIA KARY ZA GRZECHY?
ARTYKUŁ 3. CZY MAŁA SKRUCHA WYSTARCZY DO ZGŁADZENIA WIELKICH GRZECHÓW?

ZAGADNIENIE 6. O KONIECZNOŚCI SPOWIEDZI.

ARTYKUŁ 1. CZY SPOWIEDŹ JEST KONIECZNA DO ZBAWIENIA?
ARTYKUŁ 2. CZY SPOWIEDŹ JEST USTANOWIONA PRZEZ PRAWO NATURALNE?
ARTYKUŁ 3. CZY WSZYSCY SĄ OBOWIĄZANI DO SPOWIEDZI?
ARTYKUŁ 4. CZY WOLNO SPOWIADAĆ SIĘ Z GRZECHÓW NIE POPEŁNIONYCH?
ARTYKUŁ 5. CZY NALEŻY SIĘ SPOWIADAĆ NATYCHMIAST PO GRZECHU?
ARTYKUŁ 6. CZY MOŻLIWA JEST DYSPENSA Z OBOWIĄZKU SPOWIADANIA SIĘ PRZED CZŁOWIEKIEM?

ZAGADNIENIE 7. O ISTOCIE SPOWIEDZI.

ARTYKUŁ 1. CZY OKREŚLENIE SPOWIEDZI, PODANE PRZEZ ŚW. AUGUSTYNA, JEST WŁAŚCIWE?
ARTYKUŁ 2. CZY SPOWIEDŹ JEST AKTEM CNOTY?
ARTYKUŁ 3. CZY SPOWIEDŹ JEST AKTEM TEJ CNOTY JAKĄ JEST POKUTA?

ZAGADNIENIE 8. O SPOWIEDNIKU.

ARTYKUŁ 1. CZY JEST TO KONIECZNE, BY SPOWIADAĆ SIĘ PRZED KAPŁANEM?
ARTYKUŁ 2. CZY W NIEKTÓRYCH WYPADKACH WOLNO SPOWIADAĆ SIĘ PRZED KIMŚ, KTO NIE JEST KAPŁANEM?
ARTYKUŁ 3. CZY KTOŚ, KTO NIE JEST KAPŁANEM, MOŻE WYSŁUCHAĆ SPOWIEDZI Z GRZECHÓW POWSZEDNICH POZA WYPADKIEM KONIECZNOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY KONIECZNIE TRZEBA SPOWIADAĆ SIĘ PRZED UPOWAŻNIONYM KAPŁANEM MAJĄCYM JURYSDYKCJĘ?
ARTYKUŁ 5. CZY NA PODSTAWIE PRZYWILEJU LUB ROZKAZU PRZEŁOŻONEGO MOŻNA SPOWIADAĆ SIĘ PRZED KAPŁANEM, KTÓRY NIE JEST DUSZPASTERZEM PENITENTA?
ARTYKUŁ 6. CZY KAŻDY KAPŁAN MOŻE ROZGRZESZYĆ CZŁOWIEKA UMIERAJĄCEGO?

ARTYKUŁ 7. CZY KARĘ DOCZESNĄ, KTÓRĄ NALEŻY ODBYĆ PO SPOWIEDZI, NALEŻY WYZNACZYĆ STOSOWNIE DO WIELKOŚCI WINY?

ZAGADNIENIE 9. O JAKOŚCI SPOWIEDZI.

ARTYKUŁ 1. CZY SPOWIEDŹ MOŻE BYĆ NIEOŻYWIONA (MIŁOŚCIĄ)?
ARTYKUŁ 2. CZY SPOWIEDŹ POWINNA BYĆ ZUPEŁNA?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻNA SPOWIADAĆ SIĘ ZA POŚREDNICTWEM INNEGO CZŁOWIEKA LUB PISEMNIE?
ARTYKUŁ 4. CZY SPOWIEDŹ POWINNA SPEŁNIAĆ SZESNAŚCIE WARUNKÓW WYMIENIONYCH PRZEZ MISTRZÓW?

ZAGADNIENIE 10. O SKUTKACH SPOWIEDZI.

ARTYKUŁ 1. CZY SPOWIEDŹ WYZWALA OD TEJ ŚMIERCI, JAKĄ JEST GRZECH?
ARTYKUŁ 2. CZY SPOWIEDŹ UWALNIA W JAKIŚ SPOSÓB OD KARY?
ARTYKUŁ 3. CZY SPOWIEDŹ OTWIERA RAJ?
ARTYKUŁ 4. CZY NALEŻY UZNAĆ NADZIEJĘ ZBAWIENIA ZA SKUTEK SPOWIEDZI?
ARTYKUŁ 5. CZY SPOWIEDŹ GENERALNA WYSTARCZY DO ZGŁADZENIA WSZYSTKICH ZAPOMNIANYCH GRZECHÓW ŚMIERTELNYCH?

ZAGADNIENIE 11. O TAJEMNICY SPOWIEDZI.

ARTYKUŁ 1. CZY W KAŻDYM WYPADKU KAPŁAN MA OBOWIĄZEK ZATAIĆ GRZECHY WYZNANE POD TAJEMNICĄ SPOWIEDZI?
ARTYKUŁ 2. CZY TAJEMNICA SPOWIEDZI ROZCIĄGA SIĘ TAKŻE NA INNE SPRAWY NIŻ TE, KTÓRE SĄ ZNANE ZE SPOWIEDZI?
ARTYKUŁ 3. CZY TYLKO KAPŁAN JEST OBOWIĄZANY DO TAJEMNICY SPOWIEDZI?
ARTYKUŁ 4. CZY ZA POZWOLENIEM SPOWIADAJĄCEGO SIĘ SPOWIEDNIK MOŻE INNYM UJAWNIĆ TO, CO WIE POD TAJEMNICĄ SPOWIEDZI?
ARTYKUŁ 5. CZY TEN KTO WIE O CZYIMŚ GRZECHU NIE TYLKO ZE SPOWIEDZI, ALE TAKŻE SKĄDINĄD, MOŻE WYJAWIĆ GO KOMU INNEMU?

ZAGADNIENIE 12. O ZADOŚĆUCZYNIENIU.

ARTYKUŁ 1. CZY ZADOŚĆUCZYNIENIE JEST CNOTĄ LUB AKTEM CNOTY?
ARTYKUŁ 2. CZY ZADOŚĆUCZYNIENIE JEST AKTEM SPRAWIEDLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 3. CZY DEFINICJA ZADOŚĆUCZYNIENIA, PODANA PRZEZ ŚW. AUGUSTYNA, JEST ODPOWIEDNIA?

ZAGADNIENIE 13. O MOŻLIWOŚCI ZADOŚĆUCZYNIENIA.

ARTYKUŁ 1. CZY CZŁOWIEK POTRAFI ZADOŚĆUCZYNIĆ PANU BOGU?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻNA ZADOŚĆUCZYNIĆ ZA KOGO INNEGO?

ZAGADNIENIE 14. O SPOSOBACH ZADOŚĆUCZYNIENIA.

ARTYKUŁ 1. CZY MOŻNA ZADOŚĆUCZYNIĆ ZA JEDEN GRZECH, NIE ZADOŚĆCZYNIĄC ZA INNE?
ARTYKUŁ 2. CZY KTOŚ, NIE MAJĄC MIŁOŚCI BOŻEJ, MOŻE ZADOŚĆUCZYNIĆ ZA GRZECHY NIEGDYŚ ODPUSZCZONE?
ARTYKUŁ 3. CZY WTEDY, GDY CZŁOWIEK ODZYSKA MIŁOŚĆ BOŻĄ, POPRZEDNIE ZADOŚĆUCZYNIENIE STANIE SIĘ WAŻNE?
ARTYKUŁ 4. CZY UCZYNKI DOKONANE BEZ MIŁOŚCI BOŻEJ MOGĄ ZASŁUGIWAĆ NA JAKIEŚ DOBRA, PRZYNAJMNIEJ DOCZESNE?
ARTYKUŁ 5. CZY TEGO RODZAJU DOBRE UCZYNKI PRZYCZYNIAJĄ SIĘ DO ZMNIEJSZENIA KARY PIEKIELNEJ?

ZAGADNIENIE 15. O ŚRODKACH ZADOŚĆUCZYNIENIA.

ARTYKUŁ 1. CZY TRZEBA URZECZYWISTNIAĆ ZADOŚĆUCZYNIENIE UCZYNKAMI PRZYKRYMI?
ARTYKUŁ 2. CZY UTRAPIENIA, KTÓRYMI PAN BÓG NAS KARZE W TYM ŻYCIU, MOGĄ BYĆ ZADOŚĆUCZYNIENIEM?
ARTYKUŁ 3. CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ TRZY RODZAJE UCZYNKÓW, SŁUŻĄCYCH DO ZADOŚĆUCZYNIENIA: JAŁMUŻNĘ, POST I MODLITWĘ?

ZAGADNIENIE 16. O PRZYJMUJĄCYCH SAKRAMENT POKUTY.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEWINNI MOGĄ POKUTOWAĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY ŚWIĘCI W NIEBIE POKUTUJĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY ANIOŁOWIE DOBRZY LUB ŹLI MOGĄ POKUTOWAĆ?

ZAGADNIENIE 17. O „KLUCZACH" KOŚCIOŁA.

ARTYKUŁ 1. CZY W KOŚCIELE POWINNA BYĆ „WŁADZA KLUCZY"?

ARTYKUŁ 2. CZY „KLUCZE" TO WŁADZA „WIĄZANIA I ROZWIĄZYWANIA"?
ARTYKUŁ 3. CZY SĄ TO PODWÓJNE „KLUCZE” CZY POJEDYNCZE?

ZAGADNIENIE 18. O SKUTKACH „KLUCZY".

ARTYKUŁ 1. CZY WŁADZA KLUCZY ROZCIĄGA SIĘ NA ODPUSZCZANIE WIN?
ARTYKUŁ 2. CZY KAPŁAN MOŻE ODPUSZCZAĆ KARĘ NALEŻNĄ ZA GRZECHY?
ARTYKUŁ 3. CZY SPOWIEDNIK WŁADZĄ „KLUCZY MOŻE „WIĄZAĆ"?
ARTYKUŁ 4. CZY KAPŁAN MOŻE WEDŁUG WŁASNEGO UZNANIA „ZWIĄZYWAĆ I ROZWIĄZYWAĆ"?

ZAGADNIENIE 19. O WYKONAWCACH WŁADZY „KLUCZY".

ARTYKUŁ 1. CZY KAPŁANI STAREGO ZAKONU POSIADALI WŁADZĘ „KLUCZY"?
ARTYKUŁ 2. CZY CHRYSTUS MIAŁ WŁADZĘ „KLUCZY"?
ARTYKUŁ 3. CZY TYLKO KAPŁANI MAJĄ WŁADZĘ „KLUCZY"?
ARTYKUŁ 4. CZY ŚWIĘCI NIE BĘDĄCY KAPŁANAMI MAJĄ WŁADZĘ „KLUCZY"?
ARTYKUŁ 5. CZY ŹLI KAPŁANI MAJĄ WŁADZĘ „KLUCZY"?
ARTYKUŁ 6. CZY SCHIZMATYCY, HERETYCY, WYKLĘCI, SUSPENDOWANI I ZDEGRADOWANI MOGĄ WYKONYWAĆ WŁADZĘ „KLUCZY"?

ZAGADNIENIE 20. O PODDANYCH WŁADZY „KLUCZY”.

ARTYKUŁ 1. CZY KAPŁAN MOŻE UŻYWAĆ SWEJ WŁADZY „KLUCZY" W STOSUNKU DO KAŻDEGO CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 2. CZY KAPŁAN MOŻE ZAWSZE ROZGRZESZYĆ PODWŁADNYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻNA UŻYĆ WŁADZY „KLUCZY" W STOSUNKU DO SWEGO PRZEŁOŻONEGO?

ZAGADNIENIE 21. O KLĄTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY SŁUSZNA JEST DEFINICJA KLĄTWY JAKO ODŁĄCZENIA Z KOŚCIOŁA?
ARTYKUŁ 2. CZY KOŚCIÓŁ POWINIEN WYKLINAĆ KOGOKOLWIEK?
ARTYKUŁ 3. CZY NALEŻY RZUCAĆ KLĄTWĘ NA KOGOŚ, KTO WYRZĄDZIŁ SZKODĘ DOCZESNĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY KLĄTWA NIESPRAWIEDLIWA MA JAKIEŚ SKUTKI?

ZAGADNIENIE 22. O WYKLINAJĄCYCH I WYKLĘTYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY KAŻDY KAPŁAN MOŻE RZUCAĆ KLĄTWĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY KTOŚ, KTO NIE JEST KAPŁANEM, MOŻE RZUCAĆ KLĄTWĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY WYKLĘTY LUB SUSPENDOWANY MOŻE RZUCAĆ KLĄTWĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY KTOŚ MOŻE WYKLĄĆ SIEBIE SAMEGO, RÓWNEGO SOBIE LUB PRZEŁOŻONEGO? (WYŻSZEGO OD SIEBIE?)
ARTYKUŁ 5. CZY MOŻNA RZUCIĆ KLĄTWĘ NA STOWARZYSZENIE?
ARTYKUŁ 6. CZY KTO RAZ ZOSTAŁ WYKLĘTY MOŻE BYĆ PONOWNIE WYKLĘTY?

ZAGADNIENIE 23. O OBCOWANIU Z WYKLĘTYMI.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLNO OBCOWAĆ Z WYKLĘTYM (Z KOŚCIOŁA) W SPRAWACH MATERIALNYCH?
ARTYKUŁ 2. CZY TEN, KTO OBCUJE Z WYKLĘTYM, SAM WPADA W KLĄTWĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY OBCOWANIE Z WYKLĘTYMI WTEDY, GDY TO JEST NIEDOZWOLONE, STANOWI ZAWSZE GRZECH ŚMIERTELNY?

ZAGADNIENIE 24. O ZWOLNIENIU Z KLĄTWY.

ARTYKUŁ 1. CZY KAŻDY KAPŁAN MOŻE ZWOLNIĆ Z KLĄTWY PODWŁADNEGO SOBIE CHRZEŚCIJANINA?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻNA KOGOŚ ZWOLNIĆ Z KLĄTWY WBREW JEGO WOLI?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻNA KOGOŚ ZWOLNIĆ Z JEDNEJ KLĄTWY BEZ ZWOLNIENIA Z INNYCH KLĄTW?

ZAGADNIENIE 25. O ODPUSTACH.

ARTYKUŁ 1. CZY ODPUSTY MOGĄ ODPUŚCIĆ CZĘŚĆ KARY ZADOŚĆCZYNIĄCEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY ODPUSTY TYLE SPRAWIAJĄ, ILE WYRAŻAJĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY NALEŻY UDZIELAĆ ODPUSTÓW CELEM UZYSKANIA POMOCY DOCZESNEJ?

ZAGADNIENIE 26. O NADAJĄCYCH ODPUSTY.

ARTYKUŁ 1. CZY KAŻDY PROBOSZCZ MOŻE UDZIELAĆ ODPUSTÓW?
ARTYKUŁ 2. CZY DIAKON LUB KTOŚ KTO NIE JEST KAPŁANEM, MOŻE UDZIELAĆ ODPUSTÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY BISKUP MOŻE NADAWAĆ ODPUSTY?

ARTYKUŁ 4. CZY TEN KTO JEST W STANIE GRZECHU ŚMIERTELNEGO, MOŻE NADAWAĆ ODPUSTY?

ZAGADNIENIE 27. O KORZYSTAJĄCYCH Z ODPUSTÓW.

ARTYKUŁ 1. CZY CI, KTÓRZY SĄ W STANIE GRZECHU ŚMIERTELNEGO, KORZYSTAJĄ Z ODPUSTÓW?
ARTYKUŁ 2. CZY ODPUSTY MAJĄ WARTOŚĆ DLA ZAKONNIKÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY MOŻNA NIEKIEDY UDZIELIĆ ODPUSTU TYM, KTÓRZY NIE CZYNIĄ TEGO, ZA CO SIĘ DAJE ÓW ODPUST?
ARTYKUŁ 4. CZY UZYSKUJE ODPUST TEN, KTO GO NADAŁ?

ZAGADNIENIE 28. O UROCZYSTEJ (CZYLI PUBLICZNEJ) POKUCIE.

ARTYKUŁ 1. CZY NALEŻY PUBLICZNIE I UROCZYŚCIE OGŁASZAĆ CZYJĄŚ POKUTĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻNA POWTARZAĆ UROCZYSTĄ POKUTĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY STOSOWNE SĄ OBRZĘDY UROCZYSTEJ POKUTY?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SAKRAMENT POKUTY II

(Suppl. 1-28)

PRZEDMOWA TŁUMACZA

Śmierć w czterdziestym dziewiątym roku życia (1274), w drodze na II Sobór Lioński, uniemożliwiła św. Tomaszowi z Akwinu dokończenie trzeciej części Sumy Teologicznej. Zdążył doprowadzić ją do 90-go zagadnienia, poświęconego omówieniu składników pokuty w ogólności. Zgodnie z swym planem zamierzał opracować szczegółowo każdy z tych składników oraz obrzędy stosowane przy udzielaniu Sakramentu Pokuty, a następnie pragnął omówić naukę Kościoła o pozostałych Sakramentach, a więc Sakramencie Chorych oraz o Sakramencie Kapłaństwa, Małżeństwa. Traktat o „rzeczach ostatecznych" (czyli Eschatologia), być może łącznie z traktatem o Królestwie Bożym, czyli o Kościele, miał stanowić zakończenie Sumy.

Ponieważ Akwinata pisał wiele na te tematy w poprzednich dziełach, a zwłaszcza w Komentarzu do Sentencyj Piotra Lombarda, opracowanym jeszcze w trzydziestym roku życia, nieznany kompilator zestawił jego naukę o tych zagadnieniach właśnie na podstawie tego komentarza. Niektórzy tomiści przypuszczają, że tym kompilatorem był dominikanin, sekretarz i przyjaciel św. Tomasza, Reginald z Piperno. Inni sądzą, że Reginald zestawiłby naukę Akwinaty na podstawie nie tylko Komentarza do Sentencyj ale także innych rozpraw swojego Przyjaciela, a przede wszystkim uwzględniłby jego naukę zawartą w poprzednich traktatach Sumy i posługiwałby się terminologią w nich uściśloną.

Komentarz do Sentencyj, mimo że został napisany przez św. Tomasza w trzydziestym roku życia na samym początku jego twórczości literackiej, wykazuje pełną dojrzałość umysłową Autora, który prawdopodobnie nie zmieniłby treści tez zawartych w owym Komentarzu, gdyby sam mógł dokończyć Sumę. Dlatego te kompilację, stanowiącą „Supplementum", należy uznać za naukę św. Tomasza o Sakramentach i „rzeczach ostatecznych".

Traktat o Sakramencie Pokuty uzasadnia, dlaczego Chrystus ustanowi! go i dlaczego należy przyjmować go w sposób określony przez Kościół katolicki, odpowiadający potrzebom życia ludzkiego zgodnie z jego prawdziwym celem ostatecznym.

Wszystkie istoty żyjące na ziemi są wyposażone w swoiste dla nich skłonności do tego, co zaspokaja ich potrzeby zgodnie z naturą ich gatunku, a zwłaszcza z tym co wyróżnia je od jestestw, należących do innego gatunku. Czymś takim u ludzi jest ich zasadnicza zdolność do rozumnego myślenia, rozumnego chcenia i rozumnego postępowania wówczas, gdy ich system nerwowy nie jest zablokowany z powodu niedorozwoju, choroby, snu lub namiętności. Tylko takie więc skłonności są naturalne dla ludzi, które są zgodne z tym, co jest istotne dla ich natury, a więc z wymaganiami rozumu właściwie ustosunkowanego do ostatecznego celu życia ludzkiego osobistego i społecznego, celu, który zaspokaja nie tylko materialne, ale także duchowe potrzeby człowieka. Stan, w którym wszystkie potrzeby jakiegoś jestestwa są zaspokojone zgodnie z jego naturą, jest jego doskonałością. Ku właściwej sobie doskonałości zmierza ewolucja świata roślin i zwierząt. Ludzie także dążą w miarę swych możliwości do zaspokojenia swych potrzeb, walcząc z tym co przeszkadza lub zdaje się przeszkadzać w osiągnięciu tego celu. Ale owe „potrzeby" nie zawsze są naturalne, bo nie zawsze są zgodne z wymaganiami rozumu właściwie ustosunkowanego do ostatecznego celu życia ludzkiego, na przykład wtedy, gdy są wytworzone wskutek przyzwyczajenia się do nieopanowania nad swymi popędami i namiętnościami, jak to dzieje się pod wpływem alkoholu, narkotyków, lenistwa, złośliwości, wygórowanej ambicji itp. Zaspokajanie tego rodzaju nienaturalnych dla człowieka potrzeb zawsze utrudnia, a niekiedy uniemożliwia zaspokojenie naturalnej potrzeby doskonalenia się, a tym bardziej potrzeby nadprzyrodzonej przyjaźni z Ojcem Niebieskim, będącym nieskończonym oceanem Miłości, Prawdy, Dobra i Piękna. Otóż, według św. Tomasza z Akwinu „postępowanie sprzeczne z naturalną skłonnością jest grzechem" (2-2, z. 134, a. 1). Sprzeczne zaś z naturalną skłonnością jest albo wtedy, gdy człowiek nie dąży do prawdziwego celu swego życia, albo czyni to, co uniemożliwia lub niepotrzebnie utrudnia osiągnięcie owego celu. Postępowanie uniemożliwiające osiągnięcie ostatecznego celu życia ludzkiego nazywamy grzechem śmiertelnym, natomiast postępowanie, i które niepotrzebnie utrudnia jego osiągnięcie, jest grzechem powszednim. Ale grzech śmiertelny to nie tylko postępowanie sprzeczne z naturalną skłonnością człowieka do zaspokojenia zasadniczej potrzeby jego życia, a więc osiągnięcia właściwej mu doskonałości, ale właśnie dlatego jest także obrazą Pana

Boga i zerwaniem przyjaźni z Nim. Wszak Pan Bóg, który zaszczepił w naszą naturę owe skłonności naturalne i chce w każdym człowieku mieć swoje dziecko przybrane, będąc najwyższą Sprawiedliwością, za obrazę swego nieskończonego majestatu, mógłby wymierzyć człowiekowi nieskończenie wielką karę.

Ale, jak mówi św. Leon Wielki w liście do Teodora (452): „Wielorakie miłosierdzie Boże tak przychodzi z pomocą upadłym, że nie tylko łaską chrztu, lecz także uleczeniem przez pokutę wraca im nadzieję życia wiecznego. Ci więc, którzy znieważyli dary odrodzenia, własnym sądem wydając wyrok na siebie, mogą doznać odpuszczenia grzechów". Podobnie czytamy w dekrecie Soboru Trydenckiego (sesja XIV, Denz 1663): „Ponieważ Bóg bogaty w miłosierdzie" (Ef 2,4) „wie z czego jesteśmy uczynieni" (Ps 102, 14), przeto dał lekarstwo życia tym także, którzy się poddali w niewolę grzechu i pod władzę szatana, a mianowicie dał sakrament pokuty, w którym dobrodziejstwo śmierci Chrystusa zastosowuje się do upadłych po chrzcie świętym".

Św. Tomasz z Akwinu, omówiwszy konieczność Sakramentu Pokuty oraz jego ustanowienie przez Chrystusa, szczegółowo opracował zagadnienie cnoty pokuty i jej skutki (patrz tom 29 Sumy w przekładzie OJR. Kosteckiego). Nic zdążył jednak omówić szczegółowo w Sumie Teologicznej poszczególnych składników Sakramentu Pokuty, takich jak skrucha, spowiedź i zadośćuczynienie, ani obrzędów, związanych z tym sakramentem. Kompilator uzupełnił ten brak zestawieniem tekstów św. Tomasza, zawartych w Komentarzu do rozdziałów („distinctiones") XIV - XXI czwartej księgi Sentencyj Piotra Lombarda.

Ponieważ niektóre sformułowania św. Tomasza mogą się wydawać niezrozumiałe i niezgodne z dzisiejszą praktyką przyjmowania tego Sakramentu, dodajemy na końcu niniejszego tomu objaśnienia do poszczególnych artykułów oparte na nauce Soboru Trydenckiego i II Watykańskiego oraz na postanowieniach Kongregacji Kultu Bożego zawartych w książce pod tyt. Obrzędy pokuty, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 1981. Księgarnia św. Wojciecha.

ks. Feliks Wojciech Bednarski, O.P.

ZAGADNIENIE 1
O SKRUSZE

Przystępujemy do omówienia poszczególnych składników pokuty, a więc: 1. skruchy, 2. spowiedzi, 3. zadośćuczynienia. Mówiąc o skrusze należy rozważyć: 1. czyni ona jest? 2. co jest jej przedmiotem? 3. jej wielkość, 4. jej trwanie, 5. jej skutki. Pierwsze zagadnienie obejmuje trzy pytania: 1. Czy określenie skruchy jest odpowiednie? 2. Czy skrucha jest aktem cnoty? 3. Czy żal niedoskonały może stać się skruchą?

Artykuł 1

CZY SKRUCHA JEST DOBROWOLNYM BÓLEM Z POWODU GRZECHÓW WRAZ Z POSTANOWIENIEM WYSPOWIADANIA SIĘ I ZADOŚĆUCZYNIENIA?

Postawienie problemu: Wydaje się, że skrucha nie jest bólem dobrowolnie przeżywanym z powodu grzechów wraz z postanowieniem wyspowiadania się i zadośćuczynienia, jak niektórzy ją określają, gdyż:

1. Św. Augustyn powiada1, że ból odnosi się do tego, co się dzieje wbrew naszej woli. Grzechy zaś nie są czymś takim. A więc skrucha nie jest bólem z powodu grzechów.
2. Skrucha jest darem Bożym. Otóż to, co jest nam dane, nie jest aktem naszej woli. A więc skrucha nie jest dobrowolnym bólem.
3. Zadośćuczynienie i spowiedź są konieczne do odpuszczenia kary niedopuszczonej przez skruchę. A przecież niekiedy uzyskuje się odpuszczenie całej kary przez skruchę. A więc postanowienie wyspowiadania się i zadośćuczynienia nie zawsze jest konieczne.

Ale z drugiej strony tak właśnie określa się skruchę.

Odpowiedź: Pycha jest początkiem każdego grzechu, bo przez nią człowiek przywiązany do swego zdania odstępuje od przykazań Bożych. Dlatego potrzeba, by to, co niweczy grzech, sprawiło, by człowiek odstąpił od upierania się przy swoim zdaniu. Otóż tego, kto upiera się przy swoim zdaniu, zwie się drętwym i twardym.

Gdy zaś ktoś odstępuje od swego zdania, mówi się o nim, że się załamuje. Otóż pomiędzy złamaniem a skruszeniem rzeczy materialnych — wyrazami, których przenośnie używa się w odniesieniu do rzeczy duchowych — zachodzi ta różnica, że, jak mówi Arystoteles2, złamanie dzieli rzecz na wielkie części, podczas gdy skruszenie rozbija rzecz twardą na drobne cząstki. Ponieważ zaś do uzyskania odpuszczenia grzechów jest potrzebne całkowite zerwanie z grzechem, związanym z pewną ciągłością i upartym trwaniem przy swoim zdaniu, dlatego ów akt, dzięki któremu odpuszcza się grzech, zwie się — przez pewne podobieństwo — skruchą. Ale, mówiąc o skrusze, należy wziąć pod uwagę wiele rzeczy: a więc istotę tego aktu, sposób oraz jego skutki. Zależnie od tego, który z tych czynników bierze się pod uwagę, podaje się różne określenia skruchy. Wyżej przytoczona definicja odnosi się do istoty aktu skruchy; a jest to akt cnoty i sakramentu pokuty. Aktem cnoty jest ból, będący — według powyższego określenia — rodzajem, do którego skrucha przynależy, a przedmiotem tegoż aktu są grzechy. Warunkiem zaś aktu cnoty jest jego wybór i dlatego powyższa definicja określa skruchę jako dobrowolny ból. Ze względu zaś na to, że skrucha jest składnikiem sakramentu, powyższa definicja wskazuje na związek skruchy z innymi składnikami tego sakramentu, zaznaczając, że łączy się z postanowieniem poprawy i zadośćuczynieniem.

Inna definicja wskazuje na gatunek cnoty, której aktem jest skrucha, a mianowicie zaznacza, że jest to akt pokuty. Pokuta bowiem to dobrowolny ból zadany sobie samemu jako karę za to, że popełniło się grzech. To ukaranie siebie jest właśnie przejawem osobnej cnoty, a mianowicie pokuty. Św. Izydor3 podał jeszcze inne określenie: „Skrucha jest to boleść i ukorzenie się ducha wyciskające łzy z oczu na skutek wspomnienia grzechu i bojaźni sądu Bożego". Definicja ta bierze pod uwagę to, co oznacza wyraz „skrucha", a mianowicie ukorzenie ducha; podobnie bowiem jak pycha usztywnia człowieka w upieraniu się przy swoim zdaniu, tak pokora przysposabia go do skruchy. Ponadto określenie to wskazuje na zewnętrzny przejaw skruchy, jakim są łzy oraz na jej źródło, zaznaczając, że wywołuje ją wspomnienie grzechu. Słowa św. Augustyna, że „skrucha to ból, który gładzi grzechy" 4 podkreślają jej skutek, a słowa św. Grzegorza, że „skrucha to pokora ducha, unicestwiająca grzech pośród nadziei i bojaźni" 5 wyrażają to, co oznacza wyraz „skrucha", a mianowicie

pokorę ducha oraz jej skutek, a mianowicie unicestwienie grzechu i jej główne źródło, jakim jest bojaźń oraz nadzieja, bez której bojaźń mogłaby doprowadzić do rozpaczy.
Rozwiązanie trudności.
1. Chociaż grzechy były dobrowolne, gdy się je popełniło, przestają być dobrowolne, gdy są przedmiotem skruchy, „dzieją się więc w nas wbrew naszej woli" ale nie tej, którąśmy mieli, gdyśmy ich chcieli, ale tej, którą obecnie mamy chcąc, by owe grzechy nigdy nie zostały popełnione.
2. Skrucha jest darem Bożym ze względu na to, co ją ożywia (a więc ze względu na miłość Bożą). Ale ze względu na swe tworzywo pochodzi z wolnej woli człowieka i od Pana Boga, który działa we wszystkich czynnościach tak natury, jak i woli.
3. Chociaż dzięki skrusze możemy otrzymać odpuszczenie całej kary (należnej za grzechy), niemniej spowiedzi zadośćuczynienie są konieczne już to dlatego, że człowiek nie może być pewny, czy jego skrucha jest wystarczająca do całkowitego odpuszczenia (grzechów i kary za nie), już to dlatego, że spowiedź i zadośćuczynienie są nakazane. Jeśliby więc ktoś nie wyspowiadał się z grzechów swoich i nie zadośćuczynił za nie, stałby się przestępcą (przykazania Bożego).

Artykuł 2

CZY SKRUCHA JEST AKTEM CNOTY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że skrucha nie jest aktem cnoty, gdyż:
1. Uczucia nie są aktami cnót, gdyż „ze względu na uczucia nie otrzymujemy ani pochwał ani nagany", jak mówi Arystoteles.6 Lecz ból jest uczuciem. Skoro zaś skrucha jest bólem, wydaje się, że nie jest aktem cnoty.
2. Rzeczownik „skrucha" pochodzi od czasownika: „skruszyć", a skruszenie nie jest aktem cnoty, a więc skrucha też nim nie jest.
Ale z drugiej strony tylko akt cnoty jest zasługujący, a takim jest skrucha. A więc jest aktem cnoty.
Odpowiedź. „Skrucha" ze względu na źródło słów oznacza pewne doznanie cielesne, a nie akt cnoty. Ale tu bierzemy ten wyraz nie w jego znaczeniu fizycznym, ale przenośnie, ze względu na pewne podobieństwo. Jak bowiem upór woli, by postępować źle, jest sam przez się złem z natury swej, tak jego unicestwienie i

złamanie wyraża to, co z istoty swej jest dobre, a mianowicie znienawidzenie tego, czym się popełniło grzech. Dlatego skrucha, to właśnie oznaczając, wyraża pewną prawość woli i dlatego jest aktem cnoty, a mianowicie tej cnoty, która skłania do znienawidzenia i zgładzenia grzechu, a więc pokuty, jak to już wykazaliśmy.7

Rozwiązanie trudności.

1. W skrusze jest dwojaki ból z powodu grzechu: uczuciowy, który nie należy do istoty skruchy jako aktu cnoty, lecz jest raczej jego skutkiem. Podobnie bowiem jak cnota pokuty wymierza ciału zewnętrzną karę za obrazę Pana Boga, dokonaną przy pomocy członków ciała, tak też wywołuje uczucie bólu z powodu grzechu za współdziałanie w popełnieniu go. Tego rodzaju ból może należeć do skruchy jako składnik sakramentu, gdyż sakramenty nie ograniczają się do czynności wewnętrznych, ale obejmują także czynności zewnętrzne oraz rzeczy spostrzegalne za pomocą zmysłów. Ale istnieje także ból woli, będący zmartwieniem z powodu jakiegoś zła. Niekiedy bowiem przejawy woli wyrażamy za pomocą nazw uczuć." Otóż skrucha jest z istoty swej właśnie takim bólem i sumowi akt cnoty pokuty.

2. Żal niedoskonały (attritio) to wstęp do doskonałej skruchy. Podobnie bowiem jak w rzeczach cielesnych może być ich rozbicie na kawałki, ale bez ich całkowitego skruszenia, tak też w rzeczach duchowych żal niedoskonały jest pewnym niedoskonałym zmartwieniem z powodu popełnionych grzechów, a skrucha jest żalem doskonałym.

Artykuł 3

CZY ŻAL NIEDOSKONAŁY MOŻE STAĆ SIĘ SKRUCHĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Żal niedoskonały tak się różni od doskonałego, czyli od skruchy, jak to, co jest uformowane od tego, co nie jest uformowane. Otóż wiara nie uformowana (przez miłość) może stać się uformowaną. A więc żal niedoskonały może stać się skruchą.

2. Tworzywo (materia) osiąga swą doskonałość, gdy tylko osiągnie się to dobro, które stanowi o doskonałości. Otóż ból ma się tak do łaski jak tworzywo (do tego co je istoczy, czyli) do formy. Jeśli więc ból nie był uformowany (przez miłość Bożą) na skutek zaistnienia winy, pozbawiającej łaski, gdy ustanie wina, ból ów osiąga

doskonałość dzięki uformowaniu przez łaskę, czyli staje się doskonały.
Ale z drugiej strony żadna rzecz nie może stać się drugą, jeśli pochodzą z różnych źródeł. Otóż źródłem żalu niedoskonałego jest bojaźń niewolnicza, a źródłem skruchy jest bojaźń synowska. A więc żal niedoskonały nie może stać się (doskonałym, czyli) skruchą.
Odpowiedź. Istnieją dwa poglądy dotyczące tego zagadnienia: jedni mówią, że żal niedoskonały może stać się (doskonałym, czyli) skruchą, podobnie jak wiara nie uformowana (czyli nie ożywiona miłością Bożą) wiarą uformowaną. Ale, jak się zdaje, tak nie może być, bo chociaż wiara nie uformowana może stać się uformowaną, nigdy akt wiary nie uformowanej nie może stać się aktem wiary uformowanej, gdyż ustaje i znika z chwilą nadejścia miłości Bożej. Żal zaś niedoskonały i (żal doskonały, czyli) skrucha nie są sprawnościami, ale tylko aktami. Sprawności zaś cnót wlanych, których podmiotem jest wola, nie mogą być nie uformowane, ponieważ wypływają z miłości Bożej.9 Przed uzyskaniem więc łaski nie ma sprawności, która byłaby źródłem aktu skruchy i dlatego żal niedoskonały w żaden sposób nie może stać się (żalem doskonałym, czyli) skruchą, jak to głosi drugi pogląd.
Rozwiązanie trudności.
1. Jak wykazaliśmy, nie ma podobieństwa między wiarą a skruchą.
2. Gdy tworzywo pozostaje po usunięciu braku, wówczas staje się uformowane. Ale ból nie uformowany (czyli nie ożywiony miłością Bożą) nie pozostaje, gdy pojawi się miłość Boża. Albo należy powiedzieć, że forma [czyli istność] nie jest źródłem tworzywa (materii), podczas gdy akt ma swe źródło w sprawności, która go formuje [czyli istoczy]. Nic więc nie przeszkadza, by formą [istotnością] jakiegoś tworzywa [materii] było coś, co nią przedtem nie było. Ale jest to niemożliwe dla aktu, podobnie jak jest niemożliwe, by ta sama rzecz pochodziła ze źródła, z którego przedtem nie pochodziła, gdyż raz tylko może zaistnieć.

ZAGADNIENIE 2
O PRZEDMIOCIE SKRUCHY

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy przedmiotem skruchy powinny być kary? 2. Czy jest nim grzech pierworodny? 3. Czy jest nim każdy grzech uczynkowy już popełniony? 4. Czy jest nim grzech dopiero zamierzony? 5. Czy jest nim cudzy grzech? 6. Czy są nim poszczególne grzechy śmiertelne?

Artykuł 1

CZY PRZEDMIOTEM SKRUCHY MA BYĆ NIE TYLKO WINA, ALE TAKŻE KARA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przedmiotem skruchy ma być nie tylko wina, ale także kara, gdyż:

1. Św. Augustyn powiada10, że nikt nie pragnie życia wiecznego, jeśli nie boleje z powodu życia śmiertelnego. Śmiertelność zaś życia jest karą. A więc należy pokutować także za kary jako za przedmiot skruchy.
2. Jak wynika ze słów św. Augustyna11, pokutujący powinien boleć dlatego, że utracił cnotę. Otóż utrata cnoty jest karą. A więc człowiek pokutujący powinien objąć skruchą także kary.

Ale z drugiej strony nikt nie lubi tego, co mu sprawia ból. Lecz pokutujący lubi karę (skoro poddaje się jej), a więc nie boleje z jej powodu. Dlatego kara nie jest przedmiotem skruchy, która jest bólem pokutującego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy13, wyraz „skrucha" oznacza rozbicie rzeczy całej i twardej na drobne cząstki. Otóż to zło, jakim jest wina, zawiera w sobie pewne stwardnienie i pewną całkowitość, gdyż wola człowieka, który źle postępuje, jest uparta i nie poddaje się nakazom prawa. Dlatego, przez pewne podobieństwo, odraza do tego zła zwie się skruchą. Ale to podobieństwo nie odnosi się do tego zła, jakim jest kara, gdyż kara wyraża pewne uszczuplenie (np. zmniejszenie przyjemności). Dlatego to zło, jakim jest kara, może być przedmiotem bólu, ale nie skruchy.

Rozwiązanie trudności.

1. Według św. Augustyna należy boleć z powodu śmiertelnego życia nie ze względu

na jego śmiertelność, ale ze względu na grzechy, do których ułomność obecnego życia nas skłania17.

2. Ból z powodu utraty cnoty wskutek grzechu nie jest istotny dla skruchy, ale stanowi jej źródło. Podobnie bowiem jak dobro, którego ktoś oczekuje, skłania do pożądania go, tak samo to, co rodzi zło, skłania do bólu.

Artykuł 2

CZY GRZECH PIERWORODNY MA BYĆ PRZEDMIOTEM SKRUCHY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzech pierworodny powinien być przedmiotem skruchy, gdyż:

1. Grzech uczynkowy powinien być przedmiotem skruchy nie ze względu na to, że akt jest pewnym bytem, ale ze względu na jego znieprawienie, gdyż akt sam w sobie jest pewnym dobrem i pochodzi od P. Boga. A przecież grzech pierworodny jest tak samo nieprawością jak grzech uczynkowy. A więc powinien być przedmiotem skruchy.

2. Grzech pierworodny odwrócił człowieka od Boga, gdyż karą za ten grzech jest utrata możliwości oglądania Pana Boga. Lecz każdy człowiek powinien żałować, że się odwrócił od Pana Boga. A więc należy boleć z powodu grzechu pierworodnego i tym samym uznać go za przedmiot skruchy.

Ale z drugiej strony lekarstwo powinno być dostosowane do choroby. Otóż grzech pierworodny odziedziczyliśmy niezależnie od naszej woli. A więc nie potrzeba, byśmy zmyli ten grzech tym aktem woli, jakim jest skrucha.

Odpowiedź. Skrucha, jak już widzieliśmy13, to ból odnoszący się do uporu woli i kruszący go. Jej przedmiotem więc mogą być tylko te grzechy, które pochodzą z uporu naszej woli. Skoro zaś grzech pierworodny nie został wywołany naszą wolą, ale odziedziczyliśmy go wraz ze skażoną naturą, dlatego grzech ów nie może być przedmiotem naszej skruchy, choć może być przedmiotem odrazy czy bólu.

Odpowiedź na trudności.

1. Grzech jest przedmiotem skruchy nie tylko ze względu na tworzywo aktu grzesznego, które samo w sobie nie jest złe, ani ze względu na samo tylko znieprawienie, które nie zawsze jest zawinione, gdyż niekiedy jest karą, — ale ze

względu na ową nieprawość, której źródłem jest wola. Grzech zaś pierworodny nie pochodzi z naszej woli i dlatego nie jest przedmiotem skruchy.
2. To samo należy powiedzieć o odwróceniu się (od Pana Boga), które jest przedmiotem skruchy wtedy, gdy jest dobrowolne.

Artykuł 3

CZY KAŻDY GRZECH OSOBISTY POWINIEN BYĆ PRZEDMIOTEM SKRUCHY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każdy grzech popełniony przez nas stanowi przedmiot skruchy, gdyż:

1. Choroby leczy się ich przeciwieństwami. Otóż niektóre grzechy popełnia się smutkiem, np. grzech gnuśności lub zazdrości. A więc lekarstwem na te grzechy nie powinien być smutek, jakim jest skrucha, ale radość.
2. Skrucha jest czynnością woli, której przedmiotem nie może być to, co nie jest znane. Lecz niektóre grzechy nie są nam znane, np. gdy uległy zapomnieniu; a więc nie mogą być przedmiotem skruchy.
3. Dobrowolna skrucha gładzi grzechy dobrowolne. Lecz brak wiedzy uniemożliwia dobrowolność, jak uczy Arystoteles14. A więc grzechy popełnione na skutek braku wiedzy nie powinny być przedmiotem skruchy.
4. Nie może być przedmiotem skruchy to, czego ona nie gładzi. A przecież skrucha nie gładzi pewnych grzechów, np. grzechów powszednich, które pozostają także po otrzymaniu łaski skruchy, a więc nie muszą być jej przedmiotem.

Ale z drugiej strony pokuta jest lekarstwem na wszystkie grzechy osobiste. Nie ma zaś pokuty bez skruchy, która jest jej pierwszym składnikiem. A więc wszystkie grzechy powinny być przedmiotem skruchy.

Ponadto nie ma odpuszczenia grzechów bez usprawiedliwienia, którego warunkiem jest właśnie skrucha.15 A więc trzeba mieć skruchę za każdy grzech.

Odpowiedź. Wszelka wina osobista pochodzi stąd, że wola nie poddaje się prawu Bożemu, przekraczając je, nie czyniąc tego, co ono nakazuje lub omijając je. Lecz w każdym grzechu osobistym zachodzi pewna zatwardziałość, gdyż twardym jest to, co niełatwo się poddaje. Dlatego uzdrowienie z grzechu wymaga strzaskania tej zatwardziałości przez skruchę.

Rozwiązanie trudności.

Jak widzieliśmy16, skrucha jest przeciwieństwem grzechu ze względu na to, że grzech pochodzi z wyboru woli tego, co się sprzeciwia prawu Bożemu, a nie ze względu na to, co jest czynnikiem materialnym w grzechu, a więc ze względu na przedmiot wyboru. Otóż przedmiotem wyboru woli są nie tylko działania innych sił, którymi wola się posługuje, dążąc do swego celu, ale także jej własna czynność; wola bowiem chce również własnego chcenia. Tak więc przedmiotem wyboru woli może być także ten ból czy smutek, jaki zawiera się w grzechu zazdrości lub w innym grzechu, zarówno gdy chodzi o ból zmysłowy, jak i o ból woli. Dlatego ten ból, jakim jest skrucha, przeciwstawia się owym grzechom.

2. Dwojakie może być zapomnienie: niekiedy coś zapomina się całkowicie tak, że nie można tego przypomnieć sobie, niekiedy zaś częściowo się zapomina, a częściowo pamięta się np. gdy ktoś przypomina sobie, że coś słyszał, ale nie pamięta dokładnie, co słyszał i wówczas usiłuje przypomnieć to sobie. Podobnie może być dwojakie zapomnienie grzechu: albo takie, że coś ogólnikowo się pamięta o tym grzechu, ale nie szczegółowo i wówczas trzeba sobie przypomnieć poszczególne grzechy śmiertelne, gdyż każdy z nich powinien być przedmiotem szczególnej skruchy. Jeśli zaś nie można sobie przypomnieć tych poszczególnych grzechów, wystarczy żałować za nie tak, jak się je pamięta. Ale przedmiotem żalu ma być nie tylko grzech, ale także jego zapomnienie pochodzące z niedbalstwa.

3. Jeśli brak wiedzy całkowicie uniemożliwia akt woli w złym działaniu, wówczas uniewinnia i sprawia, że nie ma grzechu; niekiedy jednak nie usuwa całkowicie woli i wówczas tylko częściowo uniewinnia, zmniejszając wielkość grzechu. Dlatego grzech popełniony na skutek tego rodzaju braku wiedzy powinien być przedmiotem skruchy.

4. Gdy przedmiotem skruchy jest tylko grzech śmiertelny, mogą pozostać nieodpuszczone grzechy powszednie, ale nie, gdy te ostatnie są również przedmiotem skruchy. Należy więc żałować także za grzechy powszednie, podobnie jak i należy pokutować za nie."

Artykuł 4

CZY PRZYSZŁE GRZECHY MAJĄ BYĆ PRZEDMIOTEM SKRUCHY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przedmiotem skruchy powinny być również grzechy przyszłe, gdyż:

1. Skrucha jest aktem wolnej woli, która rozciąga się tak na sprawy przyszłe, jak i na teraźniejsze, bo wybór, będący aktem wolnej woli, dotyczy tego, co się ma wydarzyć w przyszłości. A więc przedmiotem skruchy są bardziej grzechy przyszłe niż już dokonane.
2. Następstwa grzechu obciążają go. Dlatego Hieronim pisze18, że kara Arjusza nie może być zakończona, gdyż jest możliwe, że ktoś może upaść na skutek jego herezji, podobnie jak mordercą jest ktoś, kto zranił kogoś śmiertelnie, choć śmierć zranionego nastąpiła później. Ale sprawca w międzyczasie powinien żałować za swój czyni to nie tylko za obecną, ale także za przyszłą wielkość jego zła. Tak więc skrucha odnosi się do przyszłości.

Ale z drugiej strony skrucha jest składnikiem pokuty, która odnosi się zawsze do przeszłości. A więc także skrucha.

Odpowiedź. W każdym uporządkowanym łańcuchu czynników poruszających i poruszanych zachodzi własny ruch czynnika niższego oraz wpływ czynnika wyższego, jak to widać np. w ruchu planet, które same krążą własnym ruchem i poruszają się w ślad za ruchem swego układu (gwiezdnego). W układzie zaś sprawności moralnych czynnikiem poruszającym jest roztropność, zwana „woźnicą cnót". Wszelka więc sprawność moralna oprócz swoistych jej czynności pozostaje pod wpływem roztropności. Dlatego pokuta, będąc cnotą moralną, bo jest pewnego rodzaju sprawiedliwością, z własną czynnością łączy akt roztropności. Swoisty jednak akt pokuty ma właściwy sobie przedmiot, a mianowicie grzech już popełniony. Dlatego główny akt pokuty, jakim jest skrucha, odnosi się z istoty swej do grzechu popełnionego w przeszłości. Ale ze względu na swój związek z aktem roztropności obejmuje również następczo grzechy przyszłe, do których jednak nie zwraca się z istoty swej. Dlatego kto przez skruchę boleje z powodu już popełnionego grzechu, wystrzega się go na przyszłość. Ale to wystrzeganie się grzechu przyszłego nie jest skruchą, ale raczej jest ostrożnością, będącą częścią roztropności, towarzyszącej

skrusze.

Rozwiązanie trudności.

1. Wolna wola rozciąga się na zdarzenia przyszłe ze względu na same czynności, a nie ze względu na ich przedmioty. Człowiek bowiem dzięki wolnej woli może myśleć o rzeczach dokonanych w przeszłości i koniecznych, ale sama czynność myślenia, jako przedmiot wolnej woli, odnosi się do przyszłości. Dlatego także akt skruchy, gdy jest przedmiotem wolnej woli, dotyczy przyszłości, ale przedmiotem tego aktu jest grzech dokonany w przeszłości.

2. Skutek, obciążający grzech, zaistniał już w czynności grzesznej jako w swej przyczynie. Dlatego gdy ów grzech zostanie popełniony, wlecze z sobą cały swój ciężar, a następstwa jego niczego nie dodają do istotnej jego winy. Ale zasługuje na większą karę, gdy grzesznik będzie miał w piekle więcej powodów do cierpienia ze względu na wielorakie zło, spowodowane przez ów grzech. W tym znaczeniu mówi św. Hieronim. Ale z tego nie wynika, jakoby skrucha nie miała za przedmiot jedynie grzechów popełnionych w przeszłości.

Artykuł 5

CZY CUDZE GRZECHY POWINNY BYĆ PRZEDMIOTEM SKRUCHY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że cudze grzechy powinny być przedmiotem skruchy, gdyż:

1. Nikt nie prosi o wybaczenie grzechu, który nie jest przedmiotem skruchy. A przecież Psalmista prosi o wybaczenie cudzych grzechów (Ps. 18,4). A więc cudze grzechy powinny być przedmiotem skruchy.

2. Przykazanie miłości zobowiązuje kochać bliźniego jak siebie samego (Mt 22,39). A przecież człowiek, kochając siebie, boleje nad tym, co jest złe dla niego i pożąda tego, co jest dla niego dobre. Skoro więc jesteśmy obowiązani pożądać dla bliźniego dóbr łaski Bożej, tak jak dla siebie samych, grzechy bliźniego powinny nas boleć tak jak własne grzechy. Skrucha zaś jest właśnie bólem z powodu grzechów. A więc cudze grzechy powinny być przedmiotem skruchy.

Ale z drugiej strony skrucha jest aktem cnoty pokuty, a przecież pokutuje się tylko za swoje grzechy. A więc cudze grzechy nie są przedmiotem skruchy.

Odpowiedź. To ulega skruszeniu, co przedtem było twarde i cale. Ten więc człowiek powinien mieć skruchę, w którym uprzednio była zatwardziałość grzechu, czyli cudze grzechy nie stanowią przedmiotu skruchy.

Rozwiązanie trudności.

1. Psalmista prosił o wybaczenie cudzych grzechów w tym znaczeniu, że przyzwalając na swoje obcowanie z grzesznikami, sam się pokalał, zgodnie z słowami Psalmu (17,27) „Z przewrotnym przewrotnym się staniesz".

2. Cudze grzechy powinny nas boleć, ale nie muszą być przedmiotem skruchy, gdyż nie każdy ból z powodu popełnionych grzechów jest skruchą, jak to już wykazaliśmy19.

Artykuł 6

CZY PRZEDMIOTEM SKRUCHY POWINNY BYĆ WSZYSTKIE POSZCZEGÓLNE GRZECHY ŚMIERTELNE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Akt skruchy dokonuje się w chwili usprawiedliwienia. Lecz w jednej chwili człowiek nie może przypomnąć sobie wszystkich grzechów. A więc nie potrzeba, by wszystkie poszczególne grzechy były przedmiotem skruchy.

2. Grzechy powinny być przedmiotem skruchy ze względu na to, że oddalają od Boga, gdyż zwrot ku stworzeniom bez odwrócenia się od Boga nie wymaga skruchy. Lecz wszystkie grzechy śmiertelne mają to wspólne, że odwracają od Boga. A więc wystarczy jedna skrucha za wszystkie.

3. Więcej wspólnego mają między sobą osobiste grzechy śmiertelne, niż grzech pierworodny z grzechem osobistym. A przecież jeden chrzest gładzi wszystkie grzechy wraz z grzechem pierworodnym. A więc ogólna skrucha gładzi wszystkie grzechy śmiertelne1.

Ale z drugiej strony różne są lekarstwa na różne choroby, gdyż jak mówi św. Hieronim20 to, co uzdrawia piętę, nie uzdrowi oka. Skrucha zaś jest szczególnym lekarstwem na jeden tylko grzech śmiertelny. A więc nie wystarcza ogólna skrucha za wszystkie grzechy . Ponadto skrucha ujawnia się w spowiedzi, a spowiadać się trzeba ze wszystkich grzechów. A więc trzeba być skruszonym za wszystkie poszczególne

grzechy.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować skruchę: ze względu na jej początek i ze względu na jej kres. Otóż początkiem skruchy jest myśl o grzechu i ból, który choćby nie był skruchą, jest przynajmniej żalem niedoskonałym. Kresem natomiast skruchy jest żal ożywiony już łaską (uświęcającą). Gdy więc chodzi o początek skruchy, przedmiotem jej powinny być wszystkie poszczególne grzechy, o których się pamięta. Natomiast gdy chodzi o jej kres, wystarczy ogólna skrucha za wszystkie grzechy, gdyż wówczas jej akt działa na mocy poprzednich dyspozycyj.

Rozwiązanie trudności.

1. Odpowiedź na tę trudność znajduje się w osnowie artykułu.

2. Chociaż odwrócenie się od Boga jest cechą wspólną wszystkich grzechów śmiertelnych, niemniej różnią się one przyczyną, sposobem i wielkością tego oddalenia się od Pana Boga na skutek różnego zwrócenia się (ku stworzeniom).

3. Chrzest działa mocą zasługi Chrystusa, nieskończenie wielką i zdolną zgładzić wszystkie grzechy. Dlatego jeden chrzest wystarczy do zgładzenia ich wszystkich. Natomiast skrucha wymaga naszej czynności wraz z za sługą Chrystusa, a skoro czynność nasza nie ma nieskończonej mocy, potrzeba, by każdy poszczególny grzech był osobno przedmiotem skruchy. Albo należy powiedzieć, że chrzest jest duchowym narodzeniem, pokuta zaś wraz ze skruchą oraz innymi jej składnikami stanowi pewnego rodzaju uzdrowienie, a więc pewną przemianę. Otóż to samo urodzenie cielesne, któremu towarzyszy jakieś skażenie, usuwa to wszystko, co sprzeciwia się urodzonemu potomstwu, a było związane z owym skażeniem. Natomiast przemiana usuwa tylko to, co się sprzeciwia temu, co jest jej kresem. Podobnie chrzest gładzi równocześnie wszystkie grzechy, wprowadzając nowe życie. Natomiast pokuta gładzi wszystkie grzechy tylko wtedy, gdy każdy z nich jest jej przedmiotem. Dlatego przedmiotem skruchy i spowiedzi powinien być każdy poszczególny grzech (śmiertelny).

ZAGADNIENIE 3
WIELKOŚĆ SKRUCHY

Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: 1. Czy skrucha jest największym bólem, jaki jest możliwy dla natury? 2. Czy może być nadmierna? 3. Czy za pewne grzechy należy bardziej żałować, niż za inne?

Artykuł 1

CZY SKRUCHA JEST NAJWIĘKSZYM BÓLEM, JAKI JEST MOŻLIWY DLA NATURY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie jest, gdyż:

1. Ból to odczucie uszkodzenia. Otóż niektóre uszkodzenia, np. z powodu rany, odczuwamy bardziej niż to uszkodzenie, jakim jest grzech. A więc ból, jakim jest skrucha, nie jest największy.
2. Ze skutków sądzimy o przyczynie. Otóż skutkiem bólu są. łzy. Skoro zaś człowiekowi skruszonemu nie płyną łzy z powodu grzechów, ale płyną z powodu śmierci przyjaciela, uderzenia itp., wydaje się, że skrucha nie jest największym bólem.
3. Im większą coś ma domieszkę swego przeciwieństwa, tym mniejszą rna moc. Lecz bólowi, jakim jest skrucha, towarzyszy wielka radość, gdyż skruszony cieszy się z uwolnienia (od grzechu), z nadziei odpuszczenia itp. A więc jest to najmniejszy ból.
4. Ból, jakim jest skrucha, to pewna przykrość. Lecz wiele jest rzeczy bardziej przykrych niż popełnione grzechy, gdyż nawet człowiek skruszony chciałby znosić raczej kary piekielne lub wszystkie męki doczesne, aniżeli Zgrzeszyć. Niewielu byłoby ludzi skruszonych (gotowych na takie cierpienia). A więc skrucha nie jest największym bólem.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna21, każdy ból zasadza się na miłości. Ale miłość Boża, na której zasadza się ten ból, jakim jest skrucha, jest największa. A więc także skrucha jest największym bólem. Ponadto przedmiotem bólu jest zło. Dlatego im większe jest zło, tym większy powinien być ból. Otóż wina jest większym złem niż kara. A więc skrucha, która jest bólem z powodu winy, przewyższa wszelki inny ból.

Odpowiedź. Dwojaki jest ból w skrusze: jeden jest z woli i ten jest istotny dla skruchy

będącej odrazą do popełnionego grzechu. Tego rodzaju ból przewyższa wszystkie inne bóle, gdyż im więcej coś podoba się nam, tym większą mamy odrazę do tego, co się temu sprzeciwia. Cel zaś podoba się najbardziej, gdyż pragniemy innych rzeczy ze względu na cel. Dlatego grzech odwracający człowieka od jego celu, powinien budzić największą odrazę.

Ale jest jeszcze inny ból, a mianowicie w sferze zmysłów, wywołany albo przez ów ból woli, albo przez naturalną konieczność ulegania niższych sił siłom wyższym, albo przez dobrowolny wybór, gdy człowiek pokutujący sam wzbudza w sobie to uczucie bólu, żałując za grzechy. Ale tego rodzaju ból w żaden sposób nie jest największy, gdyż niższe władze (psychiczne) ulegają bardziej podnietom pochodzącym od przedmiotów swoistych dla owych władz, aniżeli od wyższych władz (psychicznych). Dlatego im oddziaływanie tych wyższych władz jest bliższe przedmiotom niższych, tym bardziej idą za wyższymi. Dlatego ból zmysłowy spowodowany przez uszkodzenie ciała jest większy od bólu wywołanego przez oddziaływanie rozumu. Podobnie ból spowodowany przez myślenie o urazach cielesnych jest większy od bólu wywołanego przez rozważanie o rzeczach duchowych. Dlatego w sferze zmysłowej ból płynący z odrazy rozumu do grzechu nie jest większy od innych rodzajów bólu w tejże sferze zmysłowej, podobnie jak i ból dobrowolnie doznany, gdyż uczucie zmysłowe nie ulega wyższej władzy psychicznej na każde jej wezwanie tak, by natężenie uczucia było tak wielkie, jak nakazuje owa wyższa władza; a ponadto rozum wzbudza uczucia w czynnościach cnotliwych podług pewnej miary, którą ból, nie związany z cnotą, niekiedy przekracza.

Rozwiązanie trudności.

1. Podobnie jak ból zmysłowy jest spowodowany odczuciem jakiegoś urazu, tak ból wewnętrzny pochodzi z rozpoznania tego, co jest szkodliwe. Dlatego, choć zmysły zewnętrzne nie ujmują tego urazu, jakim jest grzech, ujmuje go jednak umysł.

2. Reakcje cielesne towarzyszą bezpośrednio uczuciom sfery zmysłowej, a za ich pośrednictwem towarzyszą także wyższym uczuciom. Dlatego ból zmysłowy lub pokrewny mu prędzej wyciska łzy niż ból duchowy, jakim jest skrucha. Radość, jakiej doznaje człowiek pokutujący z powodu swego bólu, nie zmniejsza jego odrazy, która nie sprzeciwia się mu, lecz raczej powiększa go, gdyż jak mówi Arystoteles2", każde

działanie wzmaga się pod wpływem właściwej mu przyjemności, np. lepiej się uczy ten, komu zdobywanie wiedzy sprawia przyjemność. Podobnie ktoś, kto raduje się ze swej odrazy do czegoś, mocniej tę odrazę odczuwa. Ale ta radość może umiarkować ból w sferze zmysłowej, wywołany przez rozum.

3. Wielkość odrazy do jakiejś rzeczy powinna odpowiadać wielkości zła. Wielkość zaś zła w grzechu śmiertelnym mierzy się godnością osoby, przeciw której się grzeszy oraz wielkością wyrządzonej mu szkody. Ponieważ jednak człowiek powinien kochać więcej Pana Boga niż siebie samego, powinien nienawidzieć swej winy bardziej dlatego, że jest obrazą Pana Boga niż dlatego, że jest szkodliwa dla samego grzesznika.

Grzech zaś najbardziej szkodzi grzesznikowi dlatego, że oddala go od Pana Boga. Z tego względu oddalenie to, będące pewną karą, powinno wzbudzać większą odrazę niż sama wina, [powodująca ową szkodę, gdyż mniej nienawidzi się tego, czego się nienawidzi ze względu na coś innego. Ale to oddalenie powinno wzbudzać mniejszą odrazę niż wina, ze względu na to, że jest obrazą Pana Boga.

Jest jeszcze inna wielkość zła dodatkowego, którą należy wziąć pod uwagę w związku z odrazą, a mianowicie ze względu na obecność tego zła lub na jego przeszłość. To bowiem, co należy do przeszłości, już nie jest i dlatego wyraża mniejsze zło względnie dobro. Dlatego człowiek bardziej unika zla obecnego lub przyszłego, niż ma wstręt do tego, co było w przeszłości. Stąd nie ma uczucia, które by odnosiło się wprost do przeszłości. Wszak ból odnosi się do obecnego zła, a bojaźń do przyszłego. Większą odrazę czujemy do tego zła, którego skutków obawiamy się obecnie lub w przyszłości, choćby to zło było mniejsze w przeszłości. Ponieważ zaś nie odczuwamy skutków winy popełnionej w przeszłości w takim stopniu, w jakim odczuwamy skutki kary już poniesionej, już to dlatego, że wina zostaje odpuszczona w sposób doskonalszy niż kara, już to ze względu na to, że uraz cielesny jest bardziej widoczny niż uraz duchowy — dlatego człowiek nawet dobrze przysposobiony odczuwa niekiedy większą odrazę do poniesionej kary niż do popełnionej winy, chociaż byłby gotów raczej ponieść tę karę, niż popełnić ową winę.

Ponadto, porównując winę z karą, należy wziąć pod uwagę, że niektóre kary są nierozdzielnie związane z obrazą Pana Boga, np. odwrócenie się od Boga, albo są

wieczne, jak np. kara piekieł. Dlatego należy się wystrzegać takiej kary, która jest związana z obrazą Pana Boga, w ten sam sposób, w jaki trzeba się wystrzegać winy. Kary wiekuistej po prostu bardziej się unika niż winy (nie pociągającej za sobą kary wiecznej). Kiedy jednak nie bierze się pod uwagę obrazy Pana Boga, ale tylko karę, ta ostatnia jest mniejszym złem, niż wina, będąca obrazą Pana Boga, i dlatego powinna wzbudzać mniejszą odrazę.

Trzeba jednak wiedzieć, że chociaż takie powinno być przysposobienie człowieka skruszonego, nie należy próbować (by w praktyce zastosować to odróżnienie), gdyż niełatwa to rzecz zmierzyć własne uczucia. Niekiedy bowiem mniejsza odraza wydaje się większą, gdyż bardziej się kojarzy z zmysłowym urazem, który bardziej odczuwamy.

Artykuł 2

CZY BÓL, KTÓRYM JEST SKRUCHA, MOŻE BYĆ PRZESADNY?

Postawienie problemu: Wydaje się, że nie, gdyż: Żaden ból nie może być bardziej przesadny aniżeli ból zabijający tego, kto go odczuwa. A przecież godną pochwały jest taka skrucha, która powoduje śmierć lub zniszczenie ciała, skoro św. Anzelm powiedział23: „Oby skrucha tak przeniknęła moją duszę, by wysuszyła szpik w kościach mego ciała", a św. Augustyn wyznał, że zasłużył sobie na to, by mu oczy oślepły od płaczu24. A więc ów ból, jakim jest skrucha, nie może być przesadny.

1. Ból, jakim jest skrucha, pochodzi z miłości Bożej, a ta nie może być przesadna. A więc także skrucha nie może być nadmierna.

Ale z drugiej strony nadmiar i niedomiar psują wszelką cnotę moralną. Otóż skrucha jest aktem cnoty moralnej, a mianowicie pokuty, będącej częścią sprawiedliwości. A więc ten ból, jakim jest skrucha, może być nadmierny.

Odpowiedź. Skrucha jako ból umysłu, czyli odraza do grzechu jako obrazy Pana Boga, nie może być przesadna, podobnie jak i miłość Boża, której natężenie potęguje odrazę. Natomiast ból zmysłowy może być przesadny, podobnie jak i umartwienie ciała. Właściwą miarą w tej dziedzinie powinno być życie oraz tak dobry stan (zdrowia) by człowiek mógł spełniać swe obowiązki. Dlatego św. Paweł Apostoł napisał: „Proszę

was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej" (Rzł12,l).

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Anzelm mówi o wysuszeniu szpiku w ciele w znaczeniu uśmierzenia pragnień i żądz cielesnych, nie w znaczeniu wysuszenia naturalnego szpiku w kościach. Św. Augustyn zaś, przyznając, że zasłużył swymi grzechami na utratę wzroku, skoro każdy grzesznik zasługuje nie tylko na karę wieczną, ale także na śmierć doczesną, bynajmniej nie chciał oślepić swych oczu.

2. Dowód ten odnosi się do bólu umysłowego, dowód zaś następny do bólu zmysłowego.

Artykuł 3

CZY SKRUCHA ZA PEWNE GRZECHY POWINNA BYĆ WIĘKSZA NIŻ ZA INNE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że skrucha za wszystkie grzechy powinna być jednakowo wielka, gdyż:

1. Św. Hieronim25 chwalił Paulę, że opłakiwała nawet najmniejsze grzechy tak jak wielkie. A więc nie należy bardziej żałować za jedne grzechy niż za inne.

2. Skrucha to odruch chwilowy. Ale żaden odruch nie może być równocześnie większy i mniejszy. A więc także skrucha nie może być większa za pewne grzechy niż za inne.

3. Grzech jest przedmiotem skruchy ze względu na to, że odwraca człowieka od Pana Boga. A przecież wszystkie grzechy śmiertelne w tym są zgodne, gdyż wszystkie pozbawiają człowieka łaski, jednoczącej dusze z Panem Bogiem. A więc powinna być jednakowa skrucha za wszystkie grzechy śmiertelne.

Ale z drugiej strony powiedziano (Pwt 25,2), że winowajcy należy wymierzyć „chłostę w liczbie odpowiadającej przewinieniu". Otóż skrusze za grzechy powinno odpowiadać wymierzenie kary, gdyż skrusze towarzyszy postanowienie zadośćuczynienia. Poza tym przedmiotem skruchy ma być to, czego należało unikać. Otóż człowiek powinien bardziej unikać cięższego grzechu, jeśli konieczność go zmusza do wyboru między grzechem mniejszym i większym. A więc podobnie powinien bardziej żałować za cięższy grzech.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować skruchę: 1. jako żal za poszczególne grzechy i z tego względu należy bardziej żałować za cięższe grzechy, gdyż bardziej obrażają Pana Boga wskutek większego nieładu, jaki zawierają w sobie. Ponadto za większą winę należy się większa kara także cielesna, przyjęta dobrowolnie za grzech. Im większy więc był grzech, tym większa powinna być kara. Otóż miara bólu cielesnego, wzbudzonego pod wpływem wyższej władzy psychicznej (tzn. rozumu i woli) zależy od podatności niższej władzy psychicznej (czyli uczuciowości) na przyjmowanie zleceń władzy wyższej, a nie od wielkości grzechu.

2. Ale można ujmować skruchę ze względu na to, że obejmuje równocześnie wszystkie grzechy w akcie usprawiedliwienia, wypływając albo z uwagi na poszczególne grzechy — i wówczas choć jest jednym aktem, wirtualnie [czyli w uwikłaniu] obejmuje zróżnicowanie grzechów — albo przynajmniej łącząc się z postanowieniem unikania poszczególnych grzechów i w ten sposób przysposabia do większej skruchy za pewne grzechy niż za inne.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Hieronim pochwala Paulę nie za to, że żałowała jednakowo za wszystkie grzechy, ale za to, że nawet za małe grzechy żałowała tak jakby były wielkie, w porównaniu do innych ludzi żałujących za swe grzechy. Żałowałaby o wiele więcej za większe grzechy.

2. W tym chwilowym odruchu skruchy pozostaje rozróżnienie wielkości grzechów wprawdzie nie aktualnie, ale w sposób, który omówiliśmy (w odpowiedzi, a więc wirtualnie) oraz ze względu na to, że poszczególne grzechy dotyczą tego, za co w ogólnej skrusze należy żałować, a mianowicie, że są obrazą Pana Boga. Ktokolwiek bowiem miłuje jakąś całość, miłuje także jej części, choć nie aktualnie, ale miłuje je mniej lub więcej zależnie od tego, w jakim stosunku pozostają do całości. Podobnie gdy ktoś kocha jakąś społeczność, wirtualnie kocha poszczególnych jej członków, jednych więcej, drugich mniej, zależnie od ich stosunku do wspólnego dobra owej społeczności. Podobnie kto żałuje, że obraził Pana Boga w sposób uwikłany, żałuje również za poszczególne grzechy, ale w różny sposób zależnie od tego czy mniej lub więcej obraziły Pana Boga.

3. Chociaż każdy grzech odwraca od Pana Boga i pozbawia łaski, niemniej

niektóre grzechy bardziej oddalają od niego niż inne grzechy zależnie od wielkości przeciwieństwa do Bożej dobroci w tym wzburzeniu należnego porządku, jakim jest grzech.

ZAGADNIENIE 4
O CZASIE SKRUCHY

Omawiając zagadnienie czasu skruchy należy wziąć pod uwagę trzy pytania: 1. Czy całe życie na tej ziemi powinno być czasem pokuty? 2. Czy należy bezustannie żałować za grzechy? 3. Czy dusze po śmierci żałują za grzechy?

Artykuł 1

CZY CAŁE ŻYCIE NA TEJ ZIEMI MA BYĆ CZASEM SKRUCHY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Ból za grzechy powinien być taki, jaki jest wstyd. Otóż według św. Ambrożego26 ten, komu odpuszczono grzechy, nie ma się czego wstydzić. A więc także nie potrzebuje skruchy, będącej bólem za grzechy.
2. Według św. Jana Apostoła (I Jn 4,18): „Doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą". Lecz ból jest karą. A więc w stanie miłości doskonałej nie ma bólu skruchy.
3. Ból z powodu tego, co zostało dokonane w przeszłości, odnosząc się do zła teraźniejszego, o tyle jest możliwy, o ile grzech popełniony w przeszłości pozostawia swe następstwa w teraźniejszości. A przecież niekiedy ludzie w tym życiu dochodzą do takiego stanu, w którym nie ma żadnych pozostałości z grzechów niegdyś popełnionych: ani przysposobienia do nich, ani winy, ani długu. A więc żal za owe grzechy jest niepotrzebny.
4. Św. Paweł powiedział, że: „Dla dobra tych, którzy Boga miłują, wszystko współdziała" (Rz 8,28), a więc także grzechy, jak zaznacza Glossa. A więc po odpuszczeniu grzechów nie 'potrzeba żałować za nie.
5. Skrucha wraz z zadośćuczynieniem jest składnikiem pokuty. A przecież zadośćuczynienie nie jest nieustanne, a więc także skrucha.

Ale z drugiej strony św. Augustyn mówił27: gdzie brak żalu, tam nie ma pokuty, a gdy

nie ma pokuty, nie ma odpuszczenia winy. Skoro więc nie należy utracić osiągniętego odpuszczenia grzechów, trzeba zawsze żałować za nie. Zresztą powiedziano (Syr 5,5): „nie bądź tak pewny darowania ci win, byś miał dodawać grzech do grzechu". A więc człowiek powinien zawsze żałować za grzechy, by otrzymać ich zgładzenie.

Odpowiedź. Dwojaki jest ból w skrusze: umysłowy, będący odrazą do popełnionego grzechu oraz zmysłowy, który się rodzi pod wpływem bólu umysłowego. Otóż całe życie na tej ziemi powinno być czasem jednego i drugiego bólu, bo w tym życiu trzeba mieć wstręt do tego wszystkiego, co nam przeszkadza w drodze do celu tego życia lub opóźnia jego osiągnięcie. Skoro zaś grzech popełniony opóźnia nasze dążenie na drodze do Pana Boga, gdyż nie można nadrobić straconego (przez grzech) czasu, — potrzeba, by stan skruchy trwał przez całe obecne życie, gdy chodzi o wstręt do grzechu oraz ból uczuciowy, przyjęty dobrowolnie. Skoro bowiem człowiek, grzesząc przeciw wiecznemu Bogu zasłużył na karę wieczną, powinien przez całe życie żałować za grzechy, skoro kara wieczna została mu zmieniona na karę doczesną. Dlatego Hugo od św. Wiktora powiedział28, że Pan Bóg wybaczając człowiekowi winę i karę wieczną, zobowiązał go do wiekuistego wstrętu grzechu.

Rozwiązanie trudności.

1. Wstydzimy się grzechu ze względu na jego brzydotę. Dlatego po zgładzeniu grzechów jako win nie ma miejsca dla wstydu. Ale pozostaje żal, którego przedmiotem jest grzech nie tylko ze względu na swą brzydotę, ale także ze względu na szkodę z nim związaną.

2. Lęk niewolniczy, który miłość usuwa, sprzeciwia się miłości ze względu na swój niewolniczy charakter jako kary. Ale ten ból, jakim jest skrucha, pochodzi z miłości jak już widzieliśmy (q. 3,a.l). Nie ma więc tu podobieństwa.

3. Chociaż grzesznik dzięki pokucie odzyskuje łaskę i darowanie kary wiecznej, nigdy nie odzyskuje godności pierwotnej niewinności i dlatego zawsze coś pozostaje w nim z grzechu popełnionego.

4. Skoro „nie mamy czynić zła, by stąd wynikło dobro" (Rz 3,8), nie należy cieszyć się ze zła dlatego, że przygodnie spowodowało dobre następstwa dzięki Opatrzności Bożej, gdyż grzechy nie były ich przyczyną, lecz raczej przeszkodą. Przyczyną ich była Opatrzność Boża i ze względu na nią człowiek powinien się

radować, a boleć z powodu popełnionych grzechów.
5. Zadośćuczynienie powinno odpowiadać karze, na jaką grzechy zasłużyły, może więc ustać. Ale owa kara jest współmierna do winy ze względu na zwrócenie się (do zła) dzięki czemu pod tym względem nie jest nieskończona. Ale ten ból, jakim jest skrucha, odnosi się do winy ze względu na odwrócenie się od Pana Boga i z tego względu ma być nieskończony. Dlatego prawdziwa skrucha powinna trwać zawsze i nic nie przeszkadza, by trwała, mimo że zadośćuczynienie przeminęło.

Artykuł 2

CZY NALEŻY BEZUSTANNIE ŻAŁOWAĆ ZA GRZECHY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie trzeba ciągle żałować za grzechy, gdyż:
1. Niekiedy trzeba się radować, skoro Glossa wyjaśniając słowa św. Pawła (Flp 4,4): „Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się" powiada: „koniecznie trzeba się radować". A przecież nie można równocześnie radować się i żałować. A więc nie można ciągle żałować za grzechy.
2. Nie należy poddawać się temu, co samo w sobie jest złe i temu, czego należy unikać, chyba że jest to konieczne, jak np. lekarstwo przez wypalanie rany lub obcięcie (kończyn). Otóż smutek jest zły sam w sobie, skoro napisano (Syr 30,23): „smutek zgubił wielu i nie ma z niego żadnego pożytku". To samo powiedział także Arystoteles29'. A więc o tyle należy żałować za grzechy, o ile to jest konieczne do ich zgładzenia. Skoro więc pierwszy akt skruchy gładzi grzechy, więc nie trzeba dłużej żałować za nie.
3. Św. Bernard powiedział30, że ból jest dobry, jeśli nie jest ciągły, gdyż do piołunu trzeba dolewać miodu. A więc nie należy ciągle żałować.

Ale z drugiej strony powiada św. Augustyn31: „Niech człowiek pokutujący zawsze żałuje i raduje się ze swego żalu". Ponadto w miarę możności trzeba zawsze trwać w tym, co stanowi o szczęśliwości, a czymś takim jest smutek, skoro Chrystus Pan powiedział: „błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni". A więc należy trwać w smutku tak długo, jak to jest możliwe.

Odpowiedź. Znamienną cechą czynności cnotliwych jest to, że nie ma w nich ani przesady, ani braku, jak to stwierdza Arystoteles33. Skoro więc skrucha jako odraza

woli (do grzechu) jest aktem cnoty pokuty, nigdy nie może być przesadna ani pod względem natężenia, ani pod względem długotrwałości, chyba z wyjątkiem wypadku kiedy czynność jednej cnoty uniemożliwia w danej chwili wykonanie bardziej koniecznej czynności innej cnoty. Lepiej więc trwać ciągle w owym wstręcie do grzechów, spełniając jednak czynności innych cnót jak się należy. Natomiast uczucia mogą być przesadne lub zbyt słabe, zarówno gdy chodzi o natężenie, jak i o trwanie. Podobnie więc jak uczucie żalu, wzbudzonego przez wolę, powinno zachować umiar w swym natężeniu, tak też nie powinno trwać zbyt długo, gdyż mogłoby doprowadzić do rozpaczy i małoduszności lub do innych wad.

Rozwiązanie trudności.

1. Ten żal, jakim jest skrucha, powstrzymuje radość światową, ale nie radość Bożą, której przedmiotem jest ów żal (za grzechy).

2. Syrach mówi tu o smutku światowym, Arystoteles zaś o smutku uczuciowym, którym należy posługiwać się w sposób umiarkowany zgodnie z celem, dla którego wzbudza się to uczucie.

3. Św. Bernard mówi tu o bólu uczuciowym.

Artykuł 3

CZY SKRUCHA POZOSTAJE W DUSZACH PO USTANIU ŻYCIA DOCZESNEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w duszach pozostaje skrucha za grzechy także w życiu przyszłym, gdyż:

1. Miłość Boża jest źródłem wstrętu do grzechu. A przecież w życiu przyszłym w niektórych duszach pozostaje miłość w swych czynnościach i w sprawnościach, gdyż „miłość nigdy nie ustaje", jak mówi św. Paweł (I Kor 13,8). A więc pozostaje także wstręt do grzechu, który stanowi istotę skruchy.

2. Bardziej należy żałować z powodu winy, niż z powodu kary. Otóż dusze w czyśćcu odczuwają ból z powodu kary zmysłowej oraz z powodu zwłoki osiągnięcia chwały (w niebie). A więc tym bardziej odczuwają ból z powodu popełnionych win.

3. Kara czyśćca jest zadośćuczynieniem za grzechy. Skoro zaś zadośćuczynienie zawdzięcza swą skuteczność skrusze, wobec tego skrucha pozostaje również po ukończeniu życia na ziemi.

Ale z drugiej strony skrucha jest składnikiem sakramentu pokuty. Otóż sakramenty nie pozostają po ukończeniu życia doczesnego, a więc także skrucha nie pozostaje. Poza tym skrucha może być tak wielka, że odpuszcza nie tylko winę, ale także karę. Jeśliby więc w czyśćcu dusze mogły mieć skruchę, mogłyby wraz ze skruchą otrzymać odpuszczenie kary i uwolnienie od wszelkiej kary zmysłowej.

Odpowiedź. W skrusze należy odróżnić trzy rzeczy: 1. rodzaj, do którego skrucha należy, a więc ból; 2. jej istotność (formę), jest nią bowiem akt cnoty zistoczony łaską (uświęcającą); 3. jej skuteczność, gdyż jest zasługującą, sakramentalną i zadośćczyniącą. Dlatego dusze, które po zakończeniu życia na ziemi są w ojczyźnie (w niebie), nie mogą mieć skruchy, gdyż wskutek pełnej radości nie doznają bólu. Podobnie dusze w piekle nie mają skruchy, bo chociaż cierpią, nie mają łaski, która by ożywiła ich ból. Natomiast dusze w czyśćcu odczuwają ból ożywiony łaską (uświęcającą), ale ból ich nie jest zasługujący, gdyż już nie są w stanie zasługiwać. W tym zaś życiu możliwe są te wszystkie trzy czynniki.

Rozwiązanie trudności.

1. Miłość Boża powoduje tego rodzaju ból tylko w tych, którzy są zdolni odczuwać go. Otóż pełnia radości, jaką posiadają błogosławieni, wyklucza wszelką podatność na ból. Dlatego chociaż posiadają miłość Bożą, nie mają skruchy.

2. Dusze w czyśćcu cierpią z powodu grzechów, ale ich ból nie jest skruchą, gdyż nie posiada skuteczności właściwej skrusze.

3. Kara, którą dusze w czyśćcu ponoszą, nie jest właściwym zadośćuczynieniem, bo zadośćuczynienie wymaga czynu zasługującego. Ale w szerszym znaczeniu zadość uczynieniem jest przyjęcie należnej kary.

ZAGADNIENIE 5
O SKUTKACH SKRUCHY

Zagadnienie to rodzi trzy pytania: 1. Czy odpuszczenie grzechów jest skutkiem skruchy? 2. Czy skrucha może uwolnić całkowicie od należnej kary? 3. Czy mała skrucha wystarczy do zgładzenia wielkich grzechów?

Artykuł 1

CZY ODPUSZCZENIE GRZECHÓW JEST SKUTKIEM SKRUCHY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że odpuszczenie grzechów nie jest skutkiem skruchy, gdyż:

1. Tylko Pan Bóg odpuszcza grzechy; przyczyną zaś skruchy jesteśmy poniekąd my, gdyż skrucha jest naszym aktem, a więc nie ona jest przyczyną odpuszczenia grzechów.

2. Skrucha jest aktem cnoty. Ale cnota jest następstwem odpuszczenia grzechów, gdyż cnota i wina nie mogą być równocześnie w duszy. A więc skrucha nie jest przyczyną odpuszczenia winy.

3. Tylko wina stanowi przeszkodę przyjęcia Eucharystii. Lecz człowiek skruszony nie powinien przystępować do Eucharystii, zanim się wyspowiada, a więc nie otrzymuje przed tym odpuszczenia grzechów.

Ale z drugiej strony Glossa tłumacząc słowa Psalmu (51,19): „Moją ofiarą duch skruszony" dodaje, że „skrucha serca to ofiara, w której odpuszczają się grzechy". Ponadto, jak mówi Arystoteles33, tak cnoty, jak i wady rodzą się i ulegają zniszczeniu z tych samych przyczyn. Otóż popełnia się grzech wskutek nieuporządkowanej miłości. A więc ból wywołany przez uporządkowaną miłość gładzi grzech. Takim zaś bólem jest skrucha.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować skruchę: jako składnik sakramentu i jako akt cnoty. Otóż skrucha odpuszcza grzechy jako składnik sakramentu i jako akt cnoty, ale w różny sposób. Jako składnik sakramentu działa jak przyczyna nadrzędna dla odpuszczenia grzechów, podobnie jak i inne sakramenty. Jako akt cnoty natomiast jest przyczyną tworzywową („materialną") zgładzenia grzechów, gdyż (właściwa) dyspozycja jest konieczna do usprawiedliwienia, a taka dyspozycja, która przysposabia tworzywo do przyjęcia formy (istotności), sprowadza się do przyczyny tworzywowej. Natomiast przysposobienie sprawcy do działania sprowadza się do przyczyny sprawczej.

Rozwiązanie trudności.

1. Tylko Pan Bóg jest główną przyczyną sprawczą odpuszczenia grzechów. Ludzie mogą być przyczyną przysposabiającą. Podobnie w dziedzinie sprawczości

sakramentalnej, gdyż słowa przez nas wypowiadane stanowią czynnik istotnościowy (czyli „formę") i posiadają moc narzędną w uzyskaniu łaski, dzięki której następuje odpuszczenie grzechów.

2. Odpuszczenie grzechów z jednej strony wyprzedza cnotę i udzielanie łaski, a z drugiej strony jest jej następstwem. I z tego drugiego względu akt cnoty może być pewną przyczyną odpuszczenia grzechów.

3. Rozdawanie Eucharystii należy do sług Kościoła. Dlatego nie wolno przystępować do niej bez uprzedniej spowiedzi, choć już Pan Bóg odpuścił winę.

Artykuł 2

CZY SKRUCHA MOŻE CAŁKOWICIE PRZEKREŚLIĆ POWINNOŚĆ ODCIERPIENIA KARY ZA GRZECHY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jest to niemożliwe, gdyż:

1. Zadośćuczynienie i spowiedź mają na celu uwolnienie od tej powinności. Ale nikt nie jest tak doskonale skruszony, by nie potrzebował spowiadać się i zadość uczynić za grzechy. A więc skrucha nigdy nie jest tak wielka, by całkowicie przekreśliła powinność odcierpienia kary.

2. Pokuta wymaga pewnego wyrównania kary w stosunku do winy. Ale niektóre winy popełnia się członkami ciała. Skoro zaś do wyrównania należnej kary potrzeba, by „w czym kto grzeszył, w tym poniósł karę" (Mdr 11,16), wydaje się, że skrucha nigdy nie może uwolnić od kary za grzechy.

3. Ból, którym jest skrucha, jest czymś skończonym. Ale za grzech śmiertelny należy się kara nieskończona. A więc skrucha nigdy nie może być tak wielka, by uwolniła całkowicie od kary.

Ale z drugiej strony Panu Bogu bardziej podoba się serdeczny żal, niż czynność zewnętrzna. Otóż zewnętrzną czynnością człowiek otrzymuje rozgrzeszenie i darowanie kary. A więc uzyskuje to również serdeczny żal, jakim jest skrucha. Ponadto Pan Jezus powiedział do łotra (na krzyżu): „Dziś ze mną będziesz w raju" (Łk 23,43), choć łotr ów zrobił tylko jeden akt pokuty. Gdy chodzi zaś o to, czy skrucha zawsze przekreśla całą powinność odcierpienia kary, omówiliśmy to, rozważając o pokucie.

Odpowiedź. Natężenie skruchy można dwojako ujmować: 1. ze względu na miłość, wzbudzającą wstręt do grzechu. Otóż może się zdarzyć, że ktoś wykona akt tak wielkiej miłości, że skrucha, będąca jej następstwem, zasłuży nie tylko na przebaczenie winy, ale także na darowanie wszelkiej kary. 2. Ujmując zaś natężenie skruchy ze względu na ból zmysłowy, wywołany w skrusze przez wolę, trzeba przyznać, że ów ból jest pewnego rodzaju karą i może osiągnąć takie natężenie, że wystarczy do zgładzenia winy i kary.

Rozwiązanie trudności:

1. Nikt nie może być pewien, że jego skrucha wystarczy do przebaczenia i winy, i kary. Dlatego trzeba się wyspowiadać i zadośćuczynić, zwłaszcza że nie ma prawdziwej skruchy bez związanego z nią postanowienia wyspowiadania się. Spowiedź także jest nakazana przez prawo.

2. Podobnie jak radość wewnętrzna promieniuje na zewnętrzne członki ciała, tak samo wewnętrzny ból na nie spływa. Toteż powiedziano (Prz 17,22): „duch przygnębiony wysusza kości".

3. Chociaż ból, którym jest skrucha, jest skończony pod względem natężenia, podobnie jak i kara należna za grzech śmiertelny, posiada jednak moc nieskończoną dzięki miłości Bożej, która go ożywia. Z tego więc względu może być przyczyną (nadrzędną) do uzyskania przebaczenia grzechów oraz darowania kary, należnej za nie.

Artykuł 3

CZY MAŁA SKRUCHA WYSTARCZY DO ZGŁADZENIA WIELKICH GRZECHÓW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wystarczy, gdyż:

1. Skrucha jest lekarstwem na grzech. Otóż cielesne lekarstwo zdolne uleczyć mniejszą słabość nie wystarczy do uzdrowienia z większej choroby. A więc bardzo mała skrucha nie wystarczy do zgładzenia bardzo wielkich grzechów.

2. Jak widzieliśmy (q. 3, a. 3), za większe grzechy trzeba okazać większą skruchę. Ale skrucha nie gładzi grzechów, jeśli nie jest taka, jaka powinna być. A więc mała skrucha nie gładzi wszystkich grzechów.

Ale z drugiej strony wszelka łaska uświęcająca gładzi wszelką winę śmiertelną, nie

mogącą współistnieć z łaską. Otóż łaska uświęcająca ożywia wszelką skruchę. A więc choćby ta skrucha była mała, gładzi wszelką winę.

Odpowiedź. Jak już nieraz mówiliśmy, w skrusze należy odróżnić dwojaki ból: umysłowy, którym jest odraza do popełnionego grzechu, która może być tak mała, że nie wystarczy by stała się skruchą, np. kiedy grzech nie budzi takiej odrazy, jaką powinno wzbudzić odwrócenie się od (ostatecznego) celu, podobnie jak miłość może być tak słaba, że nie jest aktem nadprzyrodzonej cnoty miłości Bożej; ale jest jeszcze ból zmysłowy, wywołany przez skruchę. Małość tego bólu nie zmienia natury skruchy, gdyż nie należy do jej istoty, lecz dołącza się do niej przygodnie, i nie zawsze jest w naszej mocy. Tak więc, choćby ów ból był mały, ale wystarczał do tego, czego wymaga sama natura skruchy, gładzi wszelką winę.

Rozwiązanie trudności.

1. Lekarstwa duchowe mają nieskończoną skuteczność dzięki nieskończonej mocy, która działa w nich. Dlatego takie lekarstwo, które wystarczy do uleczenia z małych grzechów, wystarcza także do uleczenia z wielkich. Podobnie jak chrzest gładzi tak małe, jak i wielkie grzechy, tak samo skrucha, byle by była naprawdę skruchą.

2. Jest rzeczą konieczną, by człowiek bardziej żałował za grzechy większe niż za mniejsze ze względu na to, że większy grzech bardziej sprzeciwia się miłości Bożej, która wzbudza w nas żal za owe grzechy. Ale jeśliby ktoś miał taką samą skruchę za większy grzech, jaką ma za mniejszy, ta wystarczyłaby do odpuszczenia mu winy.

ZAGADNIENIE 6
O KONIECZNOŚCI SPOWIEDZI

Z kolei należy przystąpić do omówienia spowiedzi w sześciu zagadnieniach: 1. O konieczności spowiedzi. 2. O jej jakości. 3. O jej szafarzu. 4. O jakości tegoż. 5. O skutkach spowiedzi. 6. O tajemnicy spowiedzi.

Pierwsze zagadnienie obejmuje sześć pytań: 1. Czy spowiedź jest konieczna do zbawienia? 2. Czy jest ustanowiona przez prawo naturalne? 3. Czy wszyscy są obowiązani do spowiedzi? 4. Czy można spowiadać się z grzechu nie popełnionego? 5. Czy powinno się spowiadać natychmiast po popełnieniu grzechu? 6. Czy można kogoś

zwolnić, by nie spowiadał się u człowieka?

Artykuł 1

CZY SPOWIEDŹ JEST KONIECZNA DO ZBAWIENIA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że spowiedź nie jest konieczna do zbawienia, gdyż:

1. Sakrament pokuty ma na celu odpuszczenie winy, jaką gładzi udzielenie łaski (uświęcającej). Do tego zaś, by czynić pokutę, spowiedź nie jest konieczna.
2. Niektórzy uzyskali odpuszczenie grzechów bez spowiedzi, np. św. Piotr (Łk 22,61), św. Magdalena (Łk 7,36) i św. Paweł (Dz 9,17). A przecież skuteczność łaski, odpuszczającej grzechy, nie jest obecnie mniejsza, niż była w ich czasach- A więc spowiedź nie jest konieczna do zbawienia.
3. Lekarstwo na grzech powinno stąd pochodzić, skąd wziął się grzech. Otóż grzech ma swe źródło w postępowaniu grzesznika, a więc także jego czynność powinna stanowić lekarstwo na grzechy. Taką zaś czynnością jest pokuta. A więc spowiedź nie jest konieczna do pokuty.
4. W sądzie wymaga się wyznania winy, by wymierzyć karę współmierną tej winie. Ale człowiek może sobie wymierzyć większą karę, niż ta, którą by wyznaczył spowiednik. A więc spowiedź nie jest konieczna do zbawienia.

Ale z drugiej strony Boecjusz pisze84: „Jeśli oczekujesz pomocy lekarza, trzeba byś mu powiedział, co cię boli". Lecz uzyskanie lekarstwa na grzechy jest konieczne do zbawienia. A więc konieczna jest także spowiedź ujawniająca chorobę (grzechu). Zresztą w sądzie świeckim sędzia i winowajca nie jest tą samą osobą. A przecież sąd duchowy jest bardziej uporządkowany. A więc grzesznik, będąc winowajcą, nie powinien być sędzią siebie samego, ale ma być osądzony przez kogoś innego, czyli powinien wyspowiadać się.

Odpowiedź. Męka Chrystusa, której moc jest niezbędna do odpuszczenia zarówno grzechu pierworodnego, jak i grzechów osobistych, działa w nas przez przyjęcie sakramentów, których skuteczność z niej pochodzi. Dlatego do odpuszczenia winy tak osobistej, jak i pierworodnej jest konieczne przyjęcie sakramentu Kościoła już to uczynkowe, już to przynajmniej przez jego pragnienie, gdy konieczność, a nie

zlekceważenie, uniemożliwia uczynkowe przyjęcie owego sakramentu. Dlatego owe sakramenty, które mają na celu zgładzenie winy uniemożliwiającej zbawienie, są konieczne, by je osiągnąć. Podobnie więc jak chrzest, który gładzi grzech pierworodny, tak samo sakrament pokuty jest konieczny do zbawienia. Podobnie też, gdy ktoś prosi o chrzest, poddaje się sługom Kościoła, do których należy udzielanie sakramentów, tak też, spowiadając się, poddaje się kapłanowi, by otrzymać przebaczenie grzechów przez sakrament pokuty. Spowiednik zaś nie może podać należnego lekarstwa na grzechy, jeśli grzesznik nie wyzna ich w spowiedzi. Dlatego spowiedź jest konieczna do zbawienia dla każdego, kto po-pełnił grzech śmiertelny.

Rozwiązanie trudności.

1. Udzielenie łaski (uświęcającej) wystarczy do odpuszczenia grzechów, ale po ich odpuszczeniu pozostaje do wyrównania dług grzesznika, by ponieść karę doczesną za owe grzechy. Otóż do udzielenia tej łaski służą sakramenty, które jej udzielają. Przed ich przyjęciem już to uczynkowym, już to przez ich pragnienie nie otrzymuje się łaski tak przy chrzcie, jak i w spowiedzi. Ponadto zawstydzenie przy spowiedzi, „moc kluczy", którym grzesznik poddaje się i nakazane zadośćuczynienie, jakie kapłan wyznacza stosownie do wielkości przestępstw poznanych w spowiedzi, stanowią pewne odpokutowanie kary doczesnej. Ale to, że spowiedź przyczynia się do darowania kary doczesnej, nie jest powodem jej konieczności do zbawienia, gdyż kara, nie odpokutowana w obecnym życiu, nie zamyka drogi do zbawienia. Natomiast spowiedź jest konieczna do zbawienia ze względu na odpuszczenie grzechów w sposób wyżej opisany.

2. Chociaż Pismo św. nie mówi o tym, spowiedź owych świętych mogła się odbyć, bo wiele rzeczy się stało, których nie opisano. Poza tym Chrystus miał w najwyższym stopniu władzę nad sakramentami. Mógł więc udzielać łask sakramentalnych bez tych czynności, których sakramenty wymagają.

3. Grzech pochodzący od innych osób, a więc grzech pierworodny, może być zgładzony przez inne osoby, jak to ma miejsce przy chrzcie dzieci; ale grzechy osobiste, popełnione przez daną osobę, nie mogą być odpuszczone bez współdziałania tej osoby. Stąd do odpokutowania za grzechy osobiste nie wystarcza to, co wystarczyło do jego popełnienia, 'bo chociaż grzech jest skończony ze względu na

(niewłaściwe) zwrócenie się do rzeczy doczesnych, niemniej cechuje go pewna nieskończoność ze względu na odwrócenie się (od Pana Boga). Właśnie z tego powodu źródło odpuszczenia grzechu musi być poza grzesznikiem, gdyż „co jest końcowym ogniwem analizy, jest pierwszym ogniwem w procesie stawania się" 35. Dlatego trzeba przyjąć lekarstwo na grzechy osobiste od innych osób (czyli od spowiednika).

4. Zadośćuczynienie nie wystarczyłoby do odpokutowania kary za grzechy wielkością tejże kary, ale wystarczy jako składnik sakramentu, gdyż z tego względu posiada moc sakramentalną. Potrzeba więc, by szafarze sakramentów wyznaczali to zadośćuczynienie. Dlatego spowiedź jest konieczna.

Artykuł 2

CZY SPOWIEDŹ JEST USTANOWIONA PRZEZ PRAWO NATURALNE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prawo naturalne ustanowiło spowiedź, gdyż:

1. Adam i Kain podlegali jedynie prawu naturalnemu, a zostali skarceni za to, że nie wyznali swych grzechów. A więc prawo naturalne ustanowiło spowiedź.

2. Te przykazania Starego Zakonu, które pozostały w Nowym Zakonie, są z ustanowienia prawa naturalnego. A przecież spowiedź już była w Starym Zakonie, skoro Pan Bóg powiedział (Iz 43,26): „Mów ty, ażeby się usprawiedliwić". A więc spowiedź jest ustanowiona przez prawo naturalne.

3. Hiob podlegał tylko prawu naturalnemu, a przecież wyznawał swe grzechy, skoro mówi o sobie: „Czy taiłem, jak inni przestępstwa i grzech swój chowałem w zanadrzu?" (31,33). A więc wyznanie grzechów, czyli spowiedź, jest ustanowiona przez prawo natury.

Ale z drugiej strony św. Izydor powiada36, że prawo naturalne jest takie samo dla wszystkich. A przecież spowiedź nie jest taka sama u wszystkich. A więc nie jest ustanowiona przez prawo naturalne. Ponadto spowiada się u tego, kto ma „władzę kluczy", a ta władza Kościoła nie jest jednakowa u wszystkich. A więc nie jest ustanowiona przez prawo naturalne.

Odpowiedź. Sakramenty są pewnego rodzaju wyznaniem wiary, powinny więc być dostosowane do niej. Wiara zaś wznosi się ponad poznanie naturalnego rozumu.

Dlatego również sakramenty wznoszą się ponad rozkazy naturalnego rozumu. Skoro zaś prawo naturalne, jak mówi Cycero37, jest czymś, co pochodzi nie z opinii, ale z wrodzonej mocy, dlatego sakramenty zostały ustanowione nie przez prawo naturalne, ale przez (pozytywne) prawo Boże, które jest ponad prawem naturalnym, choć niekiedy zwie się naturalnym w tym znaczeniu, że naturalnym jest to wszystko, co zostało nadane każdej rzeczy przez Stwórcę. W ścisłym jednak znaczeniu naturalne jest to, co pochodzi z sił natury, ponad którą jest to, co Pan Bóg zastrzegł sobie w działaniu bez pośrednictwa natury, a więc w cudach, w objawieniu tajemnic (bożych) i w ustanowieniu sakramentów. Skoro zaś spowiedź posiada charakter sakramentalny, pochodzi nie z prawa naturalnego, ale z (pozytywnego) prawa Bożego.

Rozwiązanie trudności.

1. Adam został skarcony za to, że nie przyznał się do grzechu przed Panem Bogiem, a do takiego przyznania się obowiązuje prawo naturalne. Natomiast tu chodzi o wyznanie grzechu w wypadku, gdy w sądzie sędzia o to pyta. Wówczas bowiem nie wolno kłamać, uniewinniając się lub zaprzeczając, za co Adam i Kain zostali skarceni. Ale spowiedź, będąca samorzutnym wyznaniem grzechów przed człowiekiem celem uzyskania od Pana Boga przebaczenia grzechów, nie jest ustanowiona przez prawo naturalne.

2. Przykazania prawa naturalnego są takie same w prawie Mojżesza i w Nowym Zakonie. Ale spowiedź, choć w pewnym znaczeniu (jako wyznanie przewinienia) istniała w prawie Mojżeszowym, inaczej obowiązuje w Nowym Zakonie niż na mocy prawa naturalnego, które wymaga przyznania się do grzechu przed Panem Bogiem. Prawo Mojżeszowe natomiast wymagało zewnętrznego wyznania grzechów przez ofiary przebłagalne za grzechy (Kpł 4,5). Na podstawie takiej ofiary inni mogli poznać, że dany człowiek zgrzeszył. Ale nie wymagano ujawnienia, jaki to był szczególny grzech, ani jakie były okoliczności tego grzechu. Natomiast Nowy Zakon tego wymaga.

3. Hiob, jak zauważa Glossa, mówi tu o zatajeniu grzechu przez winowajcę lub o jego uniewinnianiu się.

Artykuł 3

CZY WSZYSCY SĄ OBOWIĄZANI DO SPOWIEDZI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wszyscy mają obowiązek spowiadania się, gdyż:

1. Św. Hieronim mówi38, że „spowiedź to druga deska ratunku po rozbiciu okrętu". Ale niektórzy po chrzcie nie ulegają rozbiciu (duszy przez grzech). A więc nie potrzebują pokuty, ani tym samym spowiedzi, będącej składnikiem pokuty.
2. Wyznanie należy składać sędziemu w każdym trybunale. Ale są osoby, które nie podlegają sędziom. A więc nie są obowiązani do tego wyznania, jakim jest spowiedź.
3. Są ludzie, którzy popełnili tylko grzechy powszednie, z których nie ma obowiązku spowiadać się. A więc nie wszyscy są obowiązani do spowiedzi.

Ale z drugiej strony spowiedź jest składnikiem pokuty na równi z zadośćuczynieniem i skruchą, do których każdy jest zobowiązany, a więc także do spowiedzi. Zresztą istnieje przepis, który głosi, że „wszyscy, obojga płci, gdy osiągną lata rozeznania, są obowiązani spowiadać się z grzechów.

Odpowiedź. Z dwóch powodów jesteśmy obowiązani do spowiedzi: z prawa Bożego ze względu na to, że spowiedź jest lekarstwem: otóż z tego względu do spowiedzi obowiązani są tylko ci, którzy po chrzcie popełnili grzech śmiertelny; oraz z przykazania pozytywnego prawa Kościoła, ustanowionego w czasie Soboru za Innocentego III już to po to, by każdy człowiek uznał się za grzesznika, gdyż, jak mówi Apostoł (Rz 3,23): „wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej", już to, by z większym szacunkiem przystępować do Eucharystii, już to wreszcie, by pasterze dusz poznali swe owce, aby wilk nie krył się między nimi..

Rozwiązanie trudności.

1. Choć każdy człowiek w tym życiu doczesnym może po chrzcie uniknąć tego rozbicia (duchowego), jakim jest grzech śmiertelny, nie może jednak uniknąć grzechów powszednich, przysposabiających do tego rozbicia i dlatego potrzebują pokuty także ci, którzy nie popełnili grzechu cięższego, a wraz z pokutą potrzebują spowiedzi.
2. Nie ma człowieka, 'którego sędzią nie byłby Chrystus, któremu trzeba wyznać

grzechy za pośrednictwem je go zastępcy, który choćby był poddanym penitenta, staje się jego przełożonym jako grzesznika, będąc sługą Chrystusa.

3. Sakrament nie wymaga wyznania grzechów powszednich, ale wymaga tego przepis Kościoła dotyczący tych, którzy nie mają grzechów śmiertelnych do wyznania w spowiedzi. Zdaniem niektórych ów przepis obowiązuje tylko tych, którzy mają na sumieniu grzech śmiertelny, gdyż w tym dekrecie powiedziano, że trzeba wyznać wszystkie grzechy, a tego nie można odnieść do grzechów powszednich, gdyż nikt nie potrafi wyznać wszystkich takich grzechów. Z tego względu, kto nie ma na sumieniu grzechu śmiertelnego, nie jest obowiązany do wy-znania grzechów powszednich, lecz wystarczy do wykonania przykazania kościelnego, by przystąpił do kapłana i oświadczył, że w sumieniu nie poczuwa się do grzechu śmiertelnego. Takie wyznanie zaliczy się mu za spowiedź.

Artykuł 4

CZY WOLNO SPOWIADAĆ SIĘ Z GRZECHÓW NIE POPEŁNIONYCH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wolno spowiadać się z grzechów nie popełnionych, gdyż:

1. Św. Grzegorz pisze, że „właściwością dobrych dusz jest przyznawanie się do winy nawet tam, gdzie jej nie ma"39, a więc także przyznanie się do grzechów nie popełnionych.

2. Godnym pochwały jest ten, kto z pokory uznaje się za gorszego od jawnego grzesznika. A przecież wolno ustnie wyznać to, co się w duchu myśli. A więc wolno wyznać, że ma się większy grzech od tego, który się popełniło.

3. Niekiedy zachodzi wątpliwość, czy popełniło się grzech śmiertelny, czy powszedni. Otóż wtedy, jak się zdaje, należy wyznać ów grzech jako śmiertelny. A więc niekiedy trzeba spowiadać się z grzechu, którego się nie ma.

4. Spowiedź wyznacza zadośćuczynienie, którego przedmiotem może być grzech nie popełniony. A więc można również spowiadać się z nie popełnionych grzechów.

Ale z drugiej strony kłamie ten, kto mówi, że to zrobił, czego nie zrobił. A przecież nie wolno kłamać przy spowiedzi, skoro wszelkie kłamstwo jest grzechem. A więc nie należy spowiadać się z grzechów nie popełnionych.

2. W sądzie nie wolno nikomu zarzucać przestępstwa, którego nie można udowodnić zeznaniem odpowiednich świadków. Ale w trybunale pokuty sumienie jest świadkiem. A więc nie powinno oskarżać się o grzech, którego sumienie nie wyrzuca.
Odpowiedź. Przez spowiedź penitent ma się ujawnić spowiednikowi. Kto zaś wyznaje mu wbrew sumieniu to, co dobre lub to, co złe, nie ujawnia się mu, lecz raczej ukrywa się. Dlatego taka spowiedź nie jest właściwa. By była taka, jaką powinna być, potrzeba, by usta oskarżyły tylko z tego, co sumienie wyrzuca.
Rozwiązanie trudności.
1. Dwojako można poczytywać za winę to, co nią nie jest: ze względu na istotę czynu, a więc wbrew prawdzie, a to nie świadczy o dobroci, lecz raczej o błędnym sumieniu, gdy ktoś myśli, że uczynił to, czego nie uczynił; albo ze względu na uwarunkowanie czynu — i wówczas słuszne jest to, co mówi św. Grzegorz, że człowiek rzeczywiście sprawiedliwy obawia się, czy do jego czynności nie zakradła się jakaś wada. Stąd Hiob (9,28) powiada: „Jestem grzesznikiem, przyznaję". Świadczy to o dobrym charakterze, gdy ktoś ustnie oskarża się o to, czego w duchu obawia się.
2. Powyższe uwagi stanowią także rozwiązanie drugiej trudności, gdyż człowiek sprawiedliwy, jeśli jest naprawdę pokorny, nie poczytuje się za gorszego, gdy chodzi o grzech popełniony (przez kogo innego) i gorszy w swym rodzaju, ale obawia się, by w tym, co wydaje się mu, że dobrze zrobił, nie zgrzeszy! ciężej przez pychę.
3. Gdy zachodzi wątpliwość, czy grzech był śmiertelny, należy go wyznać, jeśli ta wątpliwość trwa nadal, gdyż kto czyni coś lub nie czyni czegoś, mając wątpliwość, czy to nie jest grzechem śmiertelnym, grzeszy śmiertelnie, narażając się na niebezpieczeństwo; podobnie naraża się na niebezpieczeństwo, kto zaniedbuje spowiedź, mając wątpliwość, czy nie popełnił grzechu śmiertelnego. Nie powinien jednak mówić, że to był grzech śmiertelny, ale przedstawić wątpliwość spowiednikowi, oczekując na jego zdanie i stosując się do jego rozstrzygnięcia, bo do niego należy rozróżnienie „trądu od trądu".
4. Zadośćuczynienie za grzech nie popełniony (osobiście) nie jest kłamstwem, jakim jest spowiadanie się z grzechu, którego nie popełnił, ale w przekonaniu, że go popełnił, także nie kłamie i nie grzeszy, wyznając go tak, jak mu sumienie wyrzuca.

Artykuł 5

CZY NALEŻY SIĘ SPOWIADAĆ NATYCHMIAST PO GRZECHU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że trzeba natychmiast spowiadać się, gdyż:

1. Według Hugona od św. Wiktora40 „jeśli konieczność nie uzasadnia zwłoki, nic nie usprawiedliwi zlekceważenia". Lecz każdy człowiek powinien unikać lekceważenia. A więc należy spowiadać się natychmiast, gdy tylko można.
2. Ponadto każdy człowiek powinien więcej starać się o to, by uniknąć choroby ducha, niż o to, by pozbyć się choroby ciała. Otóż chory cieleśnie, gdy zwleka z wezwaniem lekarza, naraża się na utratę zdrowia. Wydaje się więc, że nie można bez szkody dla zbawienia, zwlekać ze spowiedzią, gdy nie brak kapłanów.
3. Gdy do zwrotu długu nie jest określona data, należy natychmiast dokonać go. Otóż nie ma określonej daty, gdy chodzi o spowiedź. A więc trzeba natychmiast dokonać jej.

Ale z drugiej strony prawo kościelne określa łącznie czas na spowiedź i na przyjęcie Eucharystii. Otóż nie popełnia grzechu, kto przyjmie Eucharystię przed wyznaczonym czasem. A więc także nie grzeszy, gdy wyspowiada się przed tym czasem. Ponadto kto nie czyni tego, do czego jest obowiązany na mocy przykazania, grzeszy śmiertelnie. Popełniałby więc wiele grzechów śmiertelnych samą tylko zwłoką spowiedzi. A takie zdanie jest niedorzeczne.

Odpowiedź. Skoro postanowienie wyspowiadania się jest związane ze skruchą, obowiązuje wtedy, kiedy obowiązuje skrucha, a mianowicie wtedy, gdy ujawniają się w pamięci, a zwłaszcza w niebezpieczeństwie śmierci oraz w takich okolicznościach, które skłaniałyby do popełnienia grzechu, jeśli poprzednie grzechy nie byłyby odpuszczone, np. kapłan zobowiązany do odprawienia Mszy św., gdy nie ma innych księży, powinien przynajmniej wzbudzić w sobie skruchę i postanowienie wyspowiadania się.

Ale do rzeczywistej spowiedzi ktoś może być zobowiązany z dwojakiego powodu: 1. przygodnie, gdy nie może bez grzechu uczynić tego, do czego jest zobowiązany, jeśli się nie wyspowiada. Wówczas powinien przystąpić do spowiedzi, np. gdy ma przystąpić do Komunii św., której nikomu po grzechu śmiertelnym nie wolno przyjmować, jeśli uprzednio nie wyspowiada się, chyba że czas nagli i nie ma

spowiednika. Kościół zobowiązał wszystkich do spowiadania się przynajmniej raz w roku ze względu na przykazanie, by przynajmniej raz w roku, a mianowicie w okresie wielkanocnym, przyjąć Eucharystię. Wszyscy więc są obowiązani wyspowiadać się przedtem.

Niekiedy obowiązek wyspowiadania się wynika z natury tego sakramentu, podobnie jak i chrztu, gdyż oba te sakramenty są niezbędne. Otóż nie ma obowiązku natychmiastowego przystąpienia do chrztu zaraz po zrobieniu postanowienia przyjęcia go tak, by popełnił grzech śmiertelny, kto by natychmiast nie ochrzcił się. Nie ma też określonego czasu, po którego upływie zwłoka w przyjęciu chrztu byłaby grzechem śmiertelnym. Taka zwłoka niekiedy jest, a niekiedy nie jest grzechem śmiertelnym, zależnie od jej przyczyny, gdyż, jak mówi Arystoteles", wola nie zwleka z wykonaniem postanowienia bez rozumnego powodu. Dlatego, jeśli odwlekanie chrztu łączy się z grzechem śmiertelnym, np. z powodu zlekceważenia itp., wówczas będzie grzechem śmiertelnym; kiedy indziej zaś nie. Podobnie ma się sprawa ze spowiedzią, której konieczność nie jest większa niż konieczność chrztu. Ponieważ zaś człowiek jest obowiązany w tym życiu uczynić to, co jest konieczne do zbawienia, zwłaszcza gdy grozi niebezpieczeństwo śmierci, jest zasadniczo obowiązany, by wówczas wyspowiadać się, bądź przyjąć chrzest. Dlatego św. Jakub (5,14) nakazał spowiedź oraz przyjęcie sakramentu chorych. Wydaje się więc, że bardziej prawdopodobny jest pogląd tych, którzy twierdzą, że nie ma obowiązku, by natychmiast spowiadać się, choć zwłoka jest niebezpieczna.

Ale inni twierdzą, że człowiek skruszony powinien natychmiast wyspowiadać się, gdy tylko nadarzy się okazja zgodnie z wymaganiami zdrowego rozumu. Nie sprzeciwia się temu przepis Kościoła, zobowiązujący do spowiadania się raz w roku, gdyż Kościół nie sprzyja zwłoce, lecz zabrania niedbalstwa przez dłuższe zwlekanie. Przepis ten nie uwalnia sumienie od winy z powodu odwlekania spowiedzi, ale uwalnia od kary kościelnej przez odmówienie pogrzebu kościelnego temu, kto zmarł przed upływem tego czasu. Ale pogląd ten wydaje się zbyt surowy, gdyż nakazy prawa nie obowiązują do natychmiastowego wykonania tego, co nakazują, ale do zrobienia tego w wyznaczonym czasie i to nie dlatego, że wówczas może wykonać ów nakaz wygodniej, gdyż np. jeśliby ktoś nie dał jałmużny z tego, co mu zbywa

kiedykolwiek spotka biedaka, zgrzeszyłby śmiertelnie — a to przecież jest fałszem, choć zgrzeszyłby, jeśliby zachodziła nagląca konieczność (wspomożenia owego biedaka). Nie ma więc obowiązku, by wyspowiadać się skoro tylko nadarzy się okazja, tak by czekanie na lepszą okazję stanowiło grzech śmiertelny, ale obowiązek ten ma miejsce, gdy upływ czasu powoduje konieczność spowiedzi. Mamy tu do czynienia nie z pobłażliwością Kościoła nie wymagającego natychmiastowej spowiedzi, ale z charakterem pozytywnego nakazu, przed którym nawet i tego nie wymagano.
Niektórzy jednak twierdzą, że ludzie świeccy nie są obowiązani do spowiedzi przed okresem Wielkiego Postu, który jest czasem ich pokuty; natomiast zakonnicy powinni spowiadać się natychmiast, gdyż całe ich życie powinno być czasem pokuty. Ale pogląd ten jest niedorzeczny, gdyż zakonnicy nie mają innych obowiązków, niż ludzie świeccy oprócz tych, które wynikają ze ślubów.
Rozwiązanie trudności.
1. Hugo mówi tu o tych, którzy umierają bez sakramentów. Zdrowie nie wymaga koniecznie natychmiastowego wezwania lekarza, chyba że konieczność ratowania życia nie cierpi zwłoki.
3. Zatrzymanie cudzej rzeczy wbrew woli właściciela sprzeciwia się zakazowi prawa negatywnego, które obowiązuje zawsze i bezustannie. Natomiast inaczej sprawa się ma z prawem pozytywnym, które obowiązuje zawsze, ale nie bezustannie; nie obowiązuje więc do natychmiastowego wykonania tego, co nakazuje.

Artykuł 6

CZY MOŻLIWA JEST DYSPENSA Z OBOWIĄZKU SPOWIADANIA SIĘ PRZED CZŁOWIEKIEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można zwolnić od obowiązku spowiadania się przed człowiekiem, gdyż:
1. Przełożeni Kościoła mogą zwalniać z przykazań prawa pozytywnego, a do takich należy nakaz spowiadania się. A więc możliwa jest dyspensa od spowiedzi.
2. Człowiek może udzielić dyspensy od tego, co sam ustanowił. Otóż wydaje się, że to nie Pan Bóg ustanowił spowiedź, ale człowiek, a mianowicie Apostoł Jakub, gdy pisał: „Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy" (5,16). Papież zaś ma władzę

udzielania dyspensy z tego, co apostołowie ustanowili, np. w sprawie wielożeństwa, a więc także może zdyspensować z obowiązku spowiadania się.

Ale z drugiej strony pokuta, której składnikiem jest spowiedź, jest sakramentem tak samo koniecznym jak chrzest; skoro więc nikt nie może zdyspensować z obowiązku przyjęcia chrztu, nikt też nie może zwolnić z obowiązku spowiedzi.

Odpowiedź. Z ustanowienia Kościoła, założonego przez Pana Boga, są jego słudzy, których działalność suponuje to ustanowienie Kościoła przez Pana Boga, po-dobnie jak działanie natury suponuje dzieło stworzenia. Ponieważ zaś Kościół jest zbudowany na wierze i sakramentach, nie należy do sług Kościoła ustanawianie nowych artykułów wiary lub nowych sakramentów ani usuwanie już ustanowionych. Takie prawo przysługuje najznakomitszej władzy Chrystusa, który jest „fundamentem" Kościoła (I Kor 3,11). Dlatego papież podobnie jak nie może zdyspensować kogokolwiek, by mógł osiągnąć zbawienie bez chrztu, tak samo nie może sprawić, by ktoś zbawił się bez spowiedzi, gdy ta obowiązuje na mocy samego sakramentu. Ale może udzielić dyspensy od spowiedzi zgodnie z tym co obowiązuje na mocy przykazania kościelnego, by odwlec spowiedź poza czas, wyznaczony przez Kościół.

Rozwiązanie trudności.

1. Przykazania prawa Bożego nie obowiązują w mniejszym stopniu niż przykazania prawa naturalnego. Podobnie więc jak nie można dyspensować z norm prawa naturalnego, tak też nie można dyspensować z przykazań prawa Bożego.

2. Przykazanie, by spowiadać się, nie zostało ustanowione przez człowieka, choć św. Jakub ogłosił je, gdyż pochodzi od Pana Boga, choć Pismo św. wyraźnie o tym nie mówi. Niemniej Pismo św. podaje pewne obrazy, zapowiadające spowiedź, np. że ci, którzy przyjmowali chrzest św. Jana, wyznawali swe grzechy, przygotowując się przez ten chrzest do łaski Chrystusowej (Mt 3,6); albo fakt, że Pan Jezus odesłał trędowatych do kapłanów, którzy nie byli kapłanami Nowego Przymierza, ale byli figurą kapłaństwa tego Nowego Zakonu.

ZAGADNIENIE 7
O ISTOCIE SPOWIEDZI

Gdy chodzi o to, czym jest spowiedź, nasuwają się trzy pytania: 1. Czy św. Augustyn dał poprawne określenie spowiedzi? 2. Czy spowiedź jest aktem cnoty? 3. Czy jest aktem tej cnoty, jaką jest pokuta?

Artykuł 1

CZY OKREŚLENIE SPOWIEDZI, PODANE PRZEZ ŚW. AUGUSTYNA, JEST WŁAŚCIWE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że św. Augustyn42 nie zdefiniował należycie spowiedzi mówiąc, że „spowiedź jest czymś, co ujawnia ukrytą chorobę nadzieją przebaczenia", gdyż:

1. Grzech jest tą chorobą, przeciw której spowiedź została ustanowiona. Ale grzech niekiedy jest jawny. A więc nie należało określać spowiedzi jako lekarstwa na ukrytą chorobę.
2. Bojaźń jest początkiem pokuty, której składnikiem jest spowiedź. A więc należało nie nadzieję, ale bojaźń uznać za przyczynę spowiedzi.
3. Nie ujawnia się tego, co jest zapieczętowane, lecz jeszcze bardziej zakrywa się to. Otóż grzechy wyznane na spowiedzi trzyma się pod „pieczęcią" (czyli pod tajemnicą) spowiedzi. A więc nie ujawnia się grzechów, lecz jeszcze bardziej się je ukrywa.
4. Są inne definicje, różne od powyższej. Np. św. Grzegorz mówi43,że „spowiedź to odkrycie i otwarcie rany". Inni, że „spowiedź to wyznanie grzechów przed kapłanem zgodnie z prawem", a jeszcze inni twierdzą, że „spowiedź to sakramentalne oskarżenie się winowajcy, będące zadośćuczynieniem na skutek zawstydzenia i władzy (kluczów) Kościoła, zobowiązujące do wykonania naznaczonej pokuty". Skoro zaś definicja św. Grzegorza nie zawiera w sobie treści tych innych określeń, trzeba ją uznać za niewystarczającą.

Odpowiedź. W akcie spowiedzi trzeba uwzględnić: 1. istotę tego aktu, a więc rodzaj, do którego należy, czyli pewne ujawnienie, 2. jej przedmiot, a więc grzechy, 3. człowieka, któremu się ujawnia grzechy, a więc kapłana, 4. jej przyczynę, czyli

nadzieję odpuszczenia, 5. jej skutek, a więc rozgrzeszenie z darowaniem części kary i zobowiązaniem do wyrównania pozostałej części. Otóż definicja św. Augustyna ujmuje istotę spowiedzi wyrażeniem, że jest nim wyznanie grzechów (czyli „ukrytej choroby"); jej przyczynę, a więc nadzieję przebaczenia. Inne określenia dotyczą niektórych z pośród tych pięciu czynników.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż kapłan niekiedy jako człowiek zna grzechy penitenta, nie zna ich jednak jako wikariusz Chrystusa, podobnie jak sędzia wie o pewnych sprawach jako człowiek, ale nie wie o nich jako sędzia. Z tego też względu wyznaje się grzechy przy spowiedzi. Poza tym, chociaż czyn zewnętrzny jest jawny, ale czynność wewnętrzna, o wiele ważniejsza, jest ukryta. Dlatego należy ją ujawnić w spowiedzi.

2. Spowiedź suponuje miłość, która sprawia, że człowiek żyje (życiem nadprzyrodzonym). Otóż skruchę ożywia miłość. Bojaźń zaś służalcza, pozbawiona nadziei, uprzedza miłość. Ale ten, w kim jest miłość, postępuje bardziej pod wpływem nadziei niż bojaźni. Dlatego przyczyną spowiedzi jest bardziej nadzieja niż miłość.

3. W każdej spowiedzi ujawnia się grzechy kapłanowi i zamyka się je tajemnicą spowiedzi.

4. W definicji nie musi być wyrażone to wszystko, co się odnosi do rzeczy zdefiniowanej. Dlatego bywają definicje oraz określenia z uwagi na jedną przyczynę, a inne z uwagi na inne przyczyny.

Artykuł 2

CZY SPOWIEDŹ JEST AKTEM CNOTY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że spowiedź nie jest aktem cnoty, gdyż:

1. Każdy akt cnoty ma swe źródło w prawie naturalnym, gdyż jak mówi Arystoteles" „z natury jesteśmy zdolni do nabywania cnót". A przecież spowiedź nie jest ustanowiona przez prawo naturalne. A więc nie jest aktem cnoty.

2. Spełnianie aktów cnotliwych bardziej przysługuje człowiekowi niewinnemu niż grzesznikowi. Otóż człowiek niewinny nie wyznaje grzechów (skoro ich nie popełnił). A więc spowiedź, będąca wyznaniem grzechów, nie jest aktem cnoty.

3. Łaska sakramentalna różni się od łaski związanej z cnotami i darami Ducha Świętego. Otóż spowiedź jest składnikiem sakramentu. A więc nie jest aktem cnoty. *Ale z drugiej strony* akty cnót są przedmiotem przykazań prawa. Spowiedź zaś podpada również pod jego przykazanie. Ponadto tylko akty cnót są zasługujące. A przecież spowiedź jest zasługująca, gdyż jak mówi Mistrz Sentencyj (Piotr Lombard)45, spowiedź otwiera niebo. A więc jest aktem cnoty.

Odpowiedź. By jakaś czynność była aktem cnoty, wystarczy, by spełniała jakiś jej warunek. Otóż spowiedź, chociaż nie zawiera w sobie wszystkich składników cnoty, niemniej wyraża ujawnienie tego, co wyrzuca sumienie, tak, że usta i sumienie są równocześnie zgodne. Jeśliby bowiem ktoś wyrażał ustami wbrew temu, co czuje w sumieniu, wówczas byłoby to tylko udawanie, a nie spowiedź; cnota bowiem wymaga, by usta mówiły zgodnie z przekonaniem ducha. Dlatego spowiedź jest czynnością dobrą w swoim rodzaju i stanowi akt cnoty. Ale może odbyć się źle, jeśli nie przestrzega się należnych okoliczności.

Rozwiązanie trudności.

1. Rozum z natury swej skłania do należnego wyznawania (przekonań) tam, gdzie trzeba i przed kim trzeba. Takie wyznawanie jest nakazem prawa naturalnego. Ale określenie okoliczności: kiedy, jak, z czego i komu należy wyznawać grzechy, a więc przy spowiedzi, pochodzi z prawa Bożego. Jasne więc, że prawo naturalne skłania do spowiedzi za pośrednictwem prawa Bożego, określającego owe okoliczności, podobnie jak się to dzieje we wszystkim, co należy do prawa pozytywnego.

2. W stanie niewinności można było mieć sprawność cnoty, której przedmiotem są grzechy popełnione, ale bez czynności owej cnoty. Dlatego istota niewinna nie jest zdolna do spowiedzi, o jakiej tu mowa (np. małe dziecko ochrzczone).

3. Chociaż łaska sakramentalna różni się od łaski cnót, ale jedna drugiej nie sprzeciwia się. Są jednak różne. Dlatego nic nie przeszkadza, by ten sam akt cnoty, pochodzący z wolnej woli człowieka, ożywionej łaską (uświęcającą), był sakramentem lub składnikiem sakramentu jako lekarstwo usuwające grzechy.

A r t y k u ł 3

CZY SPOWIEDŹ JEST AKTEM TEJ CNOTY JAKĄ JEST POKUTA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że spowiedź nie jest aktem tej cnoty, jaką jest pokuta, gdyż:

1. Czynność jest aktem tej cnoty, która jest jej przyczyną. Otóż przyczyną spowiedzi jest nadzieja przebaczenia, jak to widzieliśmy (a. 1). A więc spowiedź jest aktem nadziei, nie pokuty.
2. Wstydliwość jest składnikiem umiarkowania, a przecież spowiedź ma swe źródło we wstydliwości, jak już widzieliśmy (a. 1 ad 1), a więc jest raczej składnikiem umiarkowania, nie pokuty.
3. Akt pokuty opiera się na miłosierdziu Bożym, podczas gdy spowiedź opiera się na mądrości ze względu na prawdę, którą powinna się odznaczać. A więc nie jest aktem pokuty.
4. Artykuł wiary, który skłania do pokuty, odnosi się do sądu ze względu na bojaźń będącą źródłem pokuty. Do spowiedzi zaś nakłania ów artykuł wiary, który odnosi się do życia wiecznego, jakie jest przedmiotem nadziei przebaczenia, a więc nie jest aktem pokuty.
5. Cnota prawdomówności wymaga, by ukazywać się takim, jakim się jest, a to właśnie czyni spowiadający się. A więc spowiedź jest raczej aktem prawdomówności niż pokuty.

Ale z drugiej strony pokuta ma na celu zgładzenie grzechów, a do osiągnięcia tego celu służy spowiedź, która tym samym jest składnikiem pokuty.

Odpowiedź. To, co jest szczególną cechą dobra lub trudności, stanowi przedmiot szczególnej i osobnej cnoty, np. wielkie wydatki należą do przedmiotu wspaniałomyślności, a zwyczajne i przeciętne oraz darowizny do szczodrości, jak uczy Arystoteles46. Podobnie rzecz się ma z prawdziwą spowiedzią, która, bezwzględnie mówiąc, należy do cnoty prawdomówności (czy raczej szczerości), ale ze względu na szczególną cechę dobra, którą wyraża, należy do innej cnoty; dlatego wyznanie winy w sądzie, jak mówi Arystoteles, należy nie do prawdomówności, ale do sprawiedliwości, tak samo wyznanie na chwałę Bożą, że się otrzymało dobrodziejstwa od Pana Boga, nie należy do prawdomówności, ale do religijności. Podobnie również

wyznanie grzechów celem uzyskania ich przebaczenia należy do cnoty pokuty. Ale pośrednio może należeć do innych cnót, zależnie od jej podporządkowania celom tychże cnót.

Rozwiązanie trudności.

1. Nadzieja nie jest przyczyną sprawczą spowiedzi, ale jest czynnikiem nakazującym ją.

2. W określeniu tym wstydliwość występuje nie jako przyczyna spowiedzi, gdyż z natury swej raczej utrudnia jej dokonanie, ale jako współprzyczyna darowania kary (za grzechy), gdyż już sam wstyd jest pewnego rodzaju karą. Podobnie „klucze" (w znaczeniu władzy Kościoła odpuszczania grzechów) stanowią współprzyczynę osiągnięcia tegoż celu.

3. Stosując pewnego rodzaju przenośnię, można odnieść składniki pokuty do trzech przymiotów Trójcy św., a mianowicie skruchę do miłosierdzia i dobroci Bożej ze względu na boleść z powodu zła; spowiedź do mądrości Bożej ze względu na wyznanie prawdy, a zadośćuczynienie do wszechmocy Pana Boga ze względu na trud w owym zadośćuczynieniu. Ponieważ zaś skrucha jest pierwszym składnikiem pokuty, użyczającym skuteczności pozostałym składnikom, to, co się sądzi o skrusze, przypisuje się całej pokucie.

4. Spowiedź ma swe źródło bardziej w nadziei niż w bojaźni i dlatego opiera się na artykule (czyli na prawdzie) o życiu wiecznym, a więc na przedmiocie nadziei, nie na artykule o sądzie, który jest przedmiotem bojaźni, choć w pokucie jest przeciwnie ze względu na skruchę. 5. Rozwiązanie tej trudności znajduje się w osnowie artykułu.

ZAGADNIENIE 8
O SPOWIEDNIKU

Z kolei należy omówić zagadnienie spowiednika, odpowiadając na siedem pytań: 1. Czy jest to konieczne, by spowiadać się przed kapłanem? 2. Czy w niektórych wypadkach wolno spowiadać się przed innymi ludźmi, którzy nie są kapłanami? 3. Czy, gdy nie zachodzi konieczność, ktoś, kto nie jest kapłanem, może wysłuchać wyznania grzechów powszednich? 4. Czy trzeba koniecznie spowiadać się

przed własnym spowiednikiem? 5. Czy może ktoś spowiadać się przed kapłanem, który nie jest jego spowiednikiem na mocy przywileju lub polecenia przełożonego? 6. Czy wówczas gdy komuś zagraża bezpośrednio koniec życia, każdy kapłan może go wyspowiadać? 7. Czy należy wyznaczać karę doczesną stosownie do wielkości winy?

Artykuł 1

CZY JEST TO KONIECZNE, BY SPOWIADAĆ SIĘ PRZED KAPŁANEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie jest to konieczne, gdyż:

1. Jesteśmy obowiązani do spowiedzi jedynie na podstawie ustanowienia Bożego, które podaje św. Jakub Apostoł, mówiąc (5,16) „Wyznawajcie sobie nawzajem grzechy" — nie wspominając o kapłanie. A więc nie jest konieczne spowiadać się przed kapłanem.
2. Pokuta, podobnie jak chrzest, to sakrament konieczny (do zbawienia). A przecież każdy człowiek może udzielić chrztu w razie konieczności przyjęcia tego sakramentu. A więc tak samo, gdy chodzi o pokutę, można przed każdym człowiekiem wyspowiadać się.
3. Spowiedź jest konieczna do wyznaczenia penitentowi należnego sposobu zadośćuczynienia. Otóż niekiedy ktoś, kto nie jest kapłanem, może to zrobić roztropniej niż wielu kapłanów. A więc nie jest konieczne spowiadać się przed kapłanem.
4. Spowiedź w Kościele ma na celu poznanie „oblicza swych owiec" (Prz 27,23) przez duszpasterzy lub przełożonych. Otóż niekiedy przełożonym w kościele może być ktoś, kto nie jest kapłanem. A więc nie zawsze trzeba spowiadać się przed kapłanem.

Ale z drugiej strony rozgrzeszenie pokutującego, które jest celem spowiedzi, jest zastrzeżone kapłanom, gdyż im zlecono władzę „kluczów". A więc należy spowiadać się przed kapłanem. Poza tym obrazem spowiedzi jest wskrzeszenie zmarłego Łazarza. Otóż Pan Jezus polecił jedynie uczniom, by rozwiązali Łazarza, jak to podaje św. Jan (11,44). A więc należy spowiadać się przed kapłanami.

Odpowiedź. Łaska, której sakramenty udzielają, przechodzi z Głowy na członki (Kościoła). Otóż ten tylko jest szafarzem sakramentów, udzielających łaskę, kto ma

władzę konsekrowania Eucharystii. A to przysługuje tylko kapłanom. Skoro zaś sakrament pokuty udziela łaski, tylko kapłan może być jego szafarzem. A więc tylko przed nim należy się spowiadać jako przed sługą Kościoła.

Rozwiązanie trudności.

1. Słowa św. Jakuba suponują ustanowienie Boże (spowiedzi) dokonane, gdy Chrystus przekazał Apostołom władzę odpuszczania grzechów, jak to wynika ze słów Ewangelii św. Jana (20,23-24). Należy więc słowa św. Jakuba tłumaczyć jako zalecenie obowiązku spowiadania się przed kapłanami.

2. Chrzest jest bardziej koniecznym sakramentem niż pokuta ze względu na spowiedź i rozgrzeszenie, gdyż niekiedy zaniechanie chrztu stanowi niebezpieczeństwo utraty zbawienia wiecznego, np. gdy chodzi o dzieci nie mające jeszcze rozumu. Inaczej rzecz się ma ze spowiedzią i rozgrzeszeniem, którego udziela się tylko dorosłym (do używania rozumu), którym wystarczy skrucha wraz z postanowieniem wyspowiadania się i pragnieniem rozgrzeszenia, by uniknąć wiecznego potępienia. Nie ma więc podobieństwa między chrztem i spowiedzią pod tym względem.

3. W zadośćuczynieniu ważna jest nie tylko wielkość kary, ale także jego skuteczność jako składnika sakramentu, która wymaga szafarza sakramentów, chociaż ktoś inny może wyznaczyć wielkość kary.

4. Poznanie „oblicza owcy" może być konieczne z dwóch względów: 1. celem jej zespolenia w „trzodzie" Chrystusa i to należy do troski i zabiegów pasterskich, powierzanych niekiedy tym, którzy nie są kapłanami; 2. celem zaopatrzenia jej w lekarstwo zbawienia, czyli w sakrament Eucharystii, a to należy do kapłanów. Otóż spowiedź zmierza do tego właśnie celu.

Artykuł 2

CZY W NIEKTÓRYCH WYPADKACH WOLNO SPOWIADAĆ SIĘ PRZED KIMŚ, KTO NIE JEST KAPŁANEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno tego czynić w żadnym wypadku, gdyż:

1. Spowiedź jest sakramentalnym samooskarżeniem, jak widzieliśmy (q. 7, a. 4). Otóż udzielanie sakramentów jest zadaniem kapłanów. A więc nie można komu

innemu wyznawać swych grzechów.

2. W każdym sądzie wyznanie zmierza do wyroku. Lecz wyrok nie jest ważny, jeśli nie wyda go właściwy sędzia i dlatego tylko jemu należy wyznawać przewinienia. Otóż w trybunale sumienia sędzią jest tylko kapłan, mający władzę „związywania i rozwiązywania". A więc nie wolno wyznawać grzechów, czyli spowiadać się, przed kimś innym.

3. Ponieważ każdy może chrzcić, jeśli chrztu udzielił człowiek świecki, nawet wtedy gdy to nie było konieczne, kapłan nie powinien ponownie chrzcić. Ale gdy ktoś wyznał w niebezpieczeństwie śmierci swoje grzechy człowiekowi świeckiemu, jeśli to niebezpieczeństwo ustanie, powinien wyznać te grzechy kapłanowi. A więc nie należy się spowiadać przed człowiekiem świeckim nawet w niebezpieczeństwie (śmierci).

Ale z drugiej strony Mistrz Sentencyj twierdzi co innego".

Odpowiedź. Podobnie jak chrzest, tak i pokuta, jest sakramentem koniecznym. Otóż sakrament chrztu może mieć dwojakiego szafarza: jednego, który ma obowiązek chrzcić, a mianowicie kapłana, a drugim jest ten, komu powierza się udzielenie chrztu wobec konieczności (udzielenia go w niebezpieczeństwie śmierci tego, kogo trzeba ochrzcić). Tak więc kapłan jest z obowiązku szafarzem sakramentu pokuty i przed nim należy się spowiadać. Ale w wypadku powyższej konieczności człowiek świecki może zastąpić (nieobecnego) kapłana i przyjąć wyznanie grzechów.

Rozwiązanie trudności.

1. W sakramencie pokuty są czynności nie tylko szafarza tego sakramentu, a mianowicie rozgrzeszenie i wyznaczenie zadośćuczynienia, ale także człowieka przystępującego do tego sakramentu, a mianowicie skrucha i spowiedź. Otóż szafarz zaczyna to zadośćuczynienie wyznaczając je, a penitent je wykonuje. Pełnia wymaga spełnienia obu tych czynności, jeśli to możliwe. Ale jeśli konieczność nagli, penitent powinien zrobić to, co może, a mianowicie obudzić w sobie skruchę i wyznać swe grzechy, komu może to uczynić, chociaż ów nie może dokonać sakramentu, czyli udzielić rozgrzeszenia. Najwyższy Kapłan uzupełni to, co powinien uczynić nieobecny kapłan. Niemniej spowiedź przed człowiekiem świeckim, dokonana z pragnienia wyspowiadania się przed kapłanem, ma poniekąd charakter sakramentalny, choć nie jest doskonałym sakramentem wskutek braku czynności kapłana.

2. Chociaż człowiek świecki nie jest sędzią penitenta, podejmuje się jednak sądzić go w miarę, jak ów penitent mu się poddaje, wyznając grzechy i pragnąc się spowiadać przed kapłanem.
3. Sakramenta powinny pogodzić człowieka nie tylko z Bogiem ale także z Kościołem. Ale pojednanie z Kościołem jest możliwe tylko wtedy, gdy uświęcenie Kościoła zstąpi na człowieka. Otóż w chrzcie to uświęcenie spływa na człowieka za pośrednictwem czynności zewnętrznej, uświęconej „słowem Życia" i dokonanej przez kogokolwiek, ale zgodnie z formą określoną przez Kościół. Jeżeli ktoś byłby ochrzczony przez kogokolwiek, nie trzeba go ponownie chrzcić. Ale w pokucie uświęcenie Kościoła spływa jedynie za pośrednictwem spowiednika, gdyż w sakramencie tym nie ma jakiegoś cielesnego czynnika użytego zewnętrznie, który by przez niewidzialne uświęcenie udzielił łaski. Dlatego choćby ten człowiek, wyznający swe grzechy w niebezpieczeństwie śmierci przed człowiekiem świeckim, uzyskał przebaczenie u Pana Boga, gdyż zgodnie z przykazaniem Bożym postanowił wyspowiadać się i zrobił to tak, jak mógł, nie jest jednak pojednany z Kościołem tak, by mógł przystępować do jego sakramentów, dopóki nie otrzyma rozgrzeszenia od kapłana. Podobnie nie dopuszcza się do Eucharystii tego, kto jest ochrzczony jedynie chrztem pragnienia. Dlatego trzeba by ponownie wyznał swe grzechy przed kapłanem, jeśli może dostać się do niego, a to głównie dlatego, że w tym wypadku sakrament pokuty nie był pełny. Potrzeba go więc uzupełnić tak, by przez same przystąpienie do tego sakramentu uzyskać pełniejszy jego owoc i by spełnić przykazanie o przystępowaniu do sakramentu pokuty.

Artykuł 3

CZY KTOŚ, KTO NIE JEST KAPŁANEM, MOŻE WYSŁUCHAĆ SPOWIEDZI Z GRZECHÓW POWSZEDNICH POZA WYPADKIEM KONIECZNOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kto nie jest kapłanem nie może słuchać wyznania grzechów, jeśli nie zachodzi konieczność, gdyż:
1. Człowiek świecki może udzielać sakramentu tylko w wypadku konieczności, a spowiedź z grzechów powszednich nie jest konieczna, a więc nie powierza się jej świeckim.

2. Do zgładzenia grzechów powszednich służy zarówno sakrament chorych, jak i sakrament pokuty. Otóż świeccy nigdy nie mogą udzielać sakramentu chorych, jak to wynika z listu św. Jakuba, a więc nie mogą spowiadać, gdy chodzi o grzechy powszednie.

Ale z drugiej strony mamy pogląd św. Bedy48.

Odpowiedź. Grzech powszedni nie odsuwa człowieka ani od Pana Boga, ani od Kościoła i dlatego nie wymaga się do jego zgładzenia i do pojednania z Kościołem przystąpienia do sakramentu celem uzyskania łaski uświęcającej. Z tego ,powodu wyznanie grzechów powszednich przed kapłanem nie jest konieczne, gdyż także ich wyznanie przed człowiekiem świeckim ma charakter sakramentalny, choć nie jest doskonałym sakramentem, ale wypływa z miłości Bożej. Otóż tego rodzaju czynności (które wypływają z miłości Bożej) jak bicie się w piersi i żegnanie się wodą święconą zmierzają do odpuszczenia grzechów powszednich.

Rozwiązanie trudności.

1. Sakrament nie jest konieczny do odpuszczenia grzechów powszednich, wystarczy sakramentale, jak woda święcona itp.

2. Ani Pomazanie Olejem św. ani inny sakrament bezpośrednio nie zmierza do odpuszczenia grzechów powszednich.

Artykuł 4

CZY KONIECZNIE TRZEBA SPOWIADAĆ SIĘ PRZED UPOWAŻNIONYM KAPŁANEM MAJĄCYM JURYSDYKCJĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie jest to konieczne, gdyż:

1. Św. Grzegorz powiada49: „Mocą apostolską i z obowiązku pobożności postanowiliśmy pozwolić kapłanom zakonnym jako przedstawicielom Apostołów, głosić kazania, chrzcić, udzielać Komunii św., nakładać pokutę, modlić się za grzeszników, odpuszczać grzechy". Lecz niektórzy zakonnicy nie są kapłanami upoważnionymi do sprawowania duszpasterstwa w stosunku do innych ludzi. Skoro więc przystępuje się do spowiedzi celem otrzymania rozgrzeszenia, wystarczy wyspowiadać się przed jakimkolwiek kapłanem.

2. Kapłan jest szafarzem tak sakramentu pokuty, jak i Eucharystii. A przecież

każdy kapłan może sprawować Eucharystię. A więc może także spowiadać. Nie jest więc konieczne spowiadać się przed kapłanem specjalnie upoważnionym do spowiadania.

3. To, do czego jesteśmy obowiązani w sposób określony, nie jest przedmiotem naszego wyboru. A przecież możemy wybrać sobie kapłana do spowiedzi, jak to zaznacza św. Augustyn50: „Kto chce wyspowiadać się, by uzyskać łaskę, niech poszuka sobie kapłana, który umie „związywać i rozwiązywać" (czyli rozgrzeszać). A więc nie jest konieczne spowiadać się przed kapłanem specjalnie upoważnionym.

4. Są przełożeni, którzy nie mają własnego spowiednika, gdyż nie mają nad sobą wyższego przełożonego, a przecież też są zobowiązani spowiadać się. A więc nie zawsze należy spowiadać się przed kapłanem upoważnionym (przez przełożonego).

5. Św. Bernard mówi51, że: „to, co zostało ustanowione dla miłości, nie może być obrócone przeciw miłości". Otóż spowiedź, ustanowiona dla miłości, zostałaby obrócona przeciw miłości, jeśliby człowiek był zobowiązany spowiadać się przed wyznaczonym kapłanem, np. gdyby grzesznik wiedział, że ów kapłan jest heretykiem, albo namawiałby do złego, albo był skłonny zdradzić tajemnicę spowiedzi, albo gdyby trzeba było spowiadać się z grzechu, popełnionego właśnie przeciw owemu kapłanowi. A więc nie zawsze trzeba spowiadać się przed własnym spowiednikiem.

6. Gdy chodzi o to, co jest konieczne do zbawienia, nie należy narzucać ludziom tego, co byłoby dla nich przeszkodą do zbawienia. A tak właśnie byłoby, gdyby trzeba było spowiadać się przed wyznaczonym kapłanem, bo to odciągałoby wielu od spowiedzi wskutek bojaźni, wstydu lub tym podobnych przyczyn. Skoro więc spowiedź jest konieczna do zbawienia, nie trzeba zmuszać ludzi do spowiadania się przed wyznaczonym kapłanem. Ale z drugiej strony jest dekret Innocentego III, który wydal rozporządzenie, by wszyscy obojga płci spowiadali się przed własnym kapłanem. Zresztą podobnie jak każdy biskup ma swoją diecezję, tak każdy proboszcz ma swoją parafię. Otóż biskupowi nie wolno sprawować czynności biskupich w innej diecezji w myśl prawa kanonicznego. A więc nie wolno kapłanowi słuchać spowiedzi parafianina z innej parafii.

Odpowiedź. W innych sakramentach nie wymaga się, by przyjmujący je coś czynił,

wystarcza, że przyjmuje je, jak to np. ma miejsce przy chrzcie, niemniej czynność przyjmującego jest potrzebna do korzystania ze skutków sakramentu, gdy chodzi o przyjmujących go dobrowolnie przez usunięcie tego, co byłoby przeszkodą dla tych skutków, a mianowicie udawania. Natomiast gdy chodzi o pokutę, czynność przystępującego do tego sakramentu należy do istoty sakramentu, gdyż takie czynności pokutującego jak skrucha, spowiedź i zadośćuczynienie są składnikami tego sakramentu. Otóż nasze czynności, mające swe źródło w nas samych, mogą być zależne od kogoś innego tylko wtedy, gdy on je nakazuje. Dlatego szafarzem tego sakramentu może być tylko ktoś, kto może nakazywać uczynić coś. Nakazywać zaś może komuś tylko ten, kto ma władzę nad nim. Dlatego sakrament pokuty wymaga koniecznie, by jego szafarz miał nie tylko święcenia kapłańskie, jak to wystarcza przy innych sakramentach, ale by nadto miał władzę. Tak więc nie może tego sakramentu udzielać ani ten, kto nie ma święceń kapłańskich, ani ten, kto nie ma władzy (jurysdykcji). Dlatego trzeba się spowiadać przed kapłanem, mającym jurysdykcję, gdyż spowiednik rozgrzesza zobowiązując pokutującego do zrobienia czegoś. Stąd ten tylko może rozgrzeszać, kto może swym rozkazem zobowiązywać do zrobienia czegoś.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Grzegorz mówi tu o zakonnikach, mających jurysdykcję, jaką mają np. ci, którym powierzono duszpasterstwo w jakiejś parafii. Błędne jest twierdzenie tych, którzy mówią, że tacy zakonnicy właśnie dlatego że są zakonnikami, nie mają prawa ani rozgrzeszać, ani nakładać pokuty.

2. Udzielanie Komunii św. nie wymaga rozkazywania komukolwiek. Inaczej natomiast rzecz się ma z pokutą. Nie ma więc podobieństwa. Zresztą nie wolno przyjmować Eucharystii od kapłana nieupoważnionego, chociaż sakrament ten jest ważny dlatego, kto go przyjmuje.

3. Wybór dyskretnego spowiednika przysługuje nam, ale dotyczy tylko tego kapłana, który ma pozwolenie własnego przełożonego, jeśli własny spowiednik penitenta jest mniej zdolny do podania mu zbawiennego lekarstwa przeciw grzechom.

4. Ponieważ przełożeni (np. prałaci) mija także udzielać sakramentów, a to wymaga czystego sumienia, prawo kościelne pozwala im wybierać sobie

spowiedników, którzy tym samym stają się ich przełożonymi pod względem sakramentu pokuty, podobnie jak lekarz leczący chorego lekarza nie jako lekarza, lecz jako człowieka chorego.

5. W wypadku, w których penitent przypuszcza, że spowiedź przed własnym kapłanem mogłaby spowodować albo jemu, albo samemu spowiednikowi jakieś niebezpieczeństwo, winien udać się do przełożonego (np. do swego biskupa) lub prosić go o pozwolenie, by mógł się spowiadać przed innym kapłanem. Gdy takiego pozwolenia nie może otrzymać, wówczas może postąpić tak jak w wypadku braku spowiednika. Powinien raczej wyznać swe grzechy człowiekowi świeckiemu. Nie jest to przekroczenie prawa kościelnego, gdyż przykazania prawa pozytywnego obowiązują zgodnie z intencją prawodawcy dotyczącą celu owego prawa, którym jest miłość, zgodnie z nauką św. Pawła (I Tm 1. 5). Nie jest to krzywdzenie kapłana, bo „zasługuje na utratę przywileju, kto nadużywa swej władzy"52.

6. To, że należy spowiadać się u swojego kapłana, nie zacieśnia drogi do zbawienia, lecz stanowi drogę pewną. Zgrzeszyłby jednak kapłan, który by niechętnie pozwalał, by spowiadać się przed innym kapłanem. Wielu jest bowiem tak słabych, że wolą być bez spowiedzi, niż spowiadać się przed takim kapłanem. Dlatego ci, którzy zbyt starają się poznać sumienie poddanych przez spowiedź, zarzucają sidła potępienia na wielu ludzi, a przez to także na siebie samych.

Artykuł 5

CZY NA PODSTAWIE PRZYWILEJU LUB ROZKAZU PRZEŁOŻONEGO MOŻNA SPOWIADAĆ SIĘ PRZED KAPŁANEM, KTÓRY NIE JEST DUSZPASTERZEM PENITENTA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można, gdyż:

1. Nie można udzielać przywileju ze szkodą dla innej osoby. Otóż wyrządziłoby się szkodę własnemu duszpasterzowi, gdyby ktoś spowiadał się przed innym kapłanem. A więc nie można uzyskać przywileju, pozwolenia czy polecenia od przełożonego, by spowiadać tych, którzy podlegają innemu duszpasterzowi.

2. Żaden rozkaz ani żaden przywilej jakiegokolwiek człowieka nie może mieć miejsca, jeśli stanowiłby przeszkodę w zachowaniu przykazania Bożego. Otóż

przykazanie Boże wymaga od rektorów kościołów, aby troskliwie „poznali oblicze swej trzody". Otóż spowiedź przed innymi stanowiłaby przeszkodę takiego poznania. A więc ani przywilej, ani rozkaz kogokolwiek nie może pozwolić na spowiedź przed kimkolwiek, kto nie jest własnym duszpasterzem (penitenta).

3. Kto słucha spowiedzi, staje się sędzią tego, kogo spowiada, gdyż inaczej nie mógłby „wiązać i rozwiązywać". Otóż jeden człowiek nie może mieć wielu własnych sędziów lub wielu własnych duszpasterzy, gdyż musiałby być posłuszny im, a to jest niemożliwe, gdyż mogliby nakazywać czynności wykluczające się wzajemnie i nie dające się pogodzić. A więc nawet przełożony nie może pozwolić, by wolno było się spowiadać przed kimś, kto nie jest własnym duszpasterzem (penitenta).

4. Uwłacza sakramentowi, kto go powtarza w tej samej materii, albo co najmniej czyni to bezużytecznie. Otóż kto spowiada się przed innym kapłanem, jest obowiązany wyspowiadać się przed swoim duszpasterzem, jeśli ten tego żąda, gdyż nie jest zwolniony od obowiązku posłuszeństwa pod tym względem. A więc nie wolno spowiadać się przed innym kapłanem.

Ale z drugiej strony: 1. Kto ma odpowiednią władzę, może zlecić czynności kapłańskie temu, kto ma święcenia kapłańskie. Otóż przełożony, a więc biskup, może słuchać spowiedzi penitenta z parafii jakiegoś kapłana, skoro może sobie zastrzec rozgrzeszanie z niektórych grzechów, gdyż jest głównym duszpasterzem. A więc może również zlecić innemu kapłanowi, by spowiadał.

2. Przełożony może uczynić to, co może zrobić podwładny. Otóż proboszcz może pozwolić swemu parafianinowi, by się wyspowiadał przed innym kapłanem. A więc tym bardziej przełożony proboszcza może to uczynić.

3. Biskup udziela kapłanowi władzy nad ludem, dzięki której może spowiadać, a więc z tego samego powodu może udzielić władzy spowiadania innemu kapłanowi.

Odpowiedź. Dwa powody mogą stanowić dla kapłana przeszkodę w słuchaniu spowiedzi: brak jurysdykcji i przeszkoda w sprawowaniu czynności kapłańskich, np. z powodu klątwy, degradacji itp. Ktokolwiek jednak ma władzę, może przekazać innym to, do czego owa władza upoważnia go. Jeśli więc ktoś nie może słuchać spowiedzi wskutek braku jurysdykcji, może ją uzyskać od osoby, która ma władzę udzielania jej, a więc od proboszcza, biskupa lub papieża tak, by mógł spowiadać i rozgrzeszać. Jeśli

natomiast nie może spowiadać wskutek przeszkody w sprawowaniu czynności kapłańskich, może otrzymać pozwolenie od osoby, która może usunąć tę przeszkodę, tak by mógł słuchać spowiedzi.

Rozwiązanie trudności.

1. Wyrządza się krzywdę osobie, gdy się ją pozbawia tego, co zostało jej dane dla jej korzyści. Otóż jurysdykcji nie udziela się spowiednikowi dla jego korzyści, ale dla dobra oraz pożytku ludu i na chwałę Bożą. Jeśli więc zwierzchnik uzna, że dla zbawienia ludu i krzewienia chwały Bożej będzie dobrze dać jurysdykcję innym kapłanom, nie będzie to w żaden sposób z uszczerbkiem dla niższych przełożonych z wyjątkiem tych, którzy, jak mówi św. Paweł (Flp 2,21): „szukają własnego pożytku, a nie Chrystusa Jezusa" i przewodzą „trzodzie owiec, nie po to, by paść je, lecz by one ich pasły" (Ez 34,2-9).

1. Rektor kościoła powinien poznać „oblicze swej trzody" w dwojaki sposób: 1. Bacząc uważnie na jej zewnętrzne postępowanie, nad którym ma czuwać — a do tego nie jest konieczne zawierzenie podwładnym, lecz zbadanie faktów, by w miarę możności osiągnąć pewność.

2. « Przez ujawnienie na spowiedzi, a takie poznanie daje tylko taką pewność, jaką zapewnia zawierzenie penitentowi, gdyż poznanie to ma służyć dobru jego sumienia. Tak więc w trybunale spowiedzi trzeba wierzyć penitentowi zarówno gdy chodzi o to, co przemawia na jego korzyść, jak i gdy przemawia na jego niekorzyść. Inaczej jest natomiast w sądzie zewnętrznym. Przy spowiedzi wystarczy wierzyć penitentowi, gdy mówi, że spowiadał się u innego kapłana, który miał jurysdykcję. Jasne więc, że przywilej słuchania spowiedzi, udzielony niektórym, nie stanowi przeszkody w poznaniu („trzody").

3. Byłoby niestosownie ustanawiać dwóch przełożonych na równych prawach dla tego samego ludu, ale nie ma niestosowności, jeśli spośród dwóch jeden jest zwierzchnikiem drugiego. Z tego względu nad tym samym ludem ma bezpośrednie zwierzchnictwo i proboszcz, i biskup, i papież, i każdy z nich może udzielić jurysdykcji innym (kapłanom). Lecz wyższy zwierzchnik może to uczynić dwojako: 1. albo mianując ich swymi delegatami, np. gdy papież lub biskup mianuje spowiednika, wówczas taki delegat jest wyższy od niższych prałatów, np. spowiednik papieża jest

ponad biskupem, a spowiednik biskupa stoi wyżej od proboszcza, a penitent powinien też bardziej być posłuszny takiemu spowiednikowi. 2. Albo ów zwierzchnik mianuje kogoś w charakterze pomocnika dla jakiegoś duszpasterza i wówczas ów pomocnik ma podporządkować się owemu duszpasterzowi i jest mniej ważny. Dlatego penitent powinien bardziej słuchać własnego duszpasterza niż jego pomocnika.
4. Nikt nie jest obowiązany spowiadać się z grzechów, których nie ma. Jeśli więc ktoś wyspowiadał się z grzechów przed spowiednikiem biskupim lub mającym delegację biskupa, otrzymawszy rozgrzeszenie wobec Pana Boga i wobec Kościoła, nie jest obowiązany spowiadać się z owych grzechów przed swym duszpasterzem, nawet gdyby ów żądał tego. Niemniej ze względu na przepis Kościoła, by spowiadać się przed własnym duszpasterzem raz w roku, ów penitent ma się zachować tak, jak ktoś, kto ma na sumieniu tylko grzechy powszednie, winien więc je wyznać lub oświadczyć, że nie ma grzechu śmiertelnego, jak twierdzą niektórzy. Duszpasterz zaś podczas spowiedzi powinien mu uwierzyć.

Jeśliby jednak był obowiązany ponownie się wyspowiadać, poprzednia spowiedź nie byłaby daremna, gdyż im więcej było spowiedników, którym wyznał swój grzech, tym większe otrzyma darowanie kar, a to ze względu na zawstydzenie z powodu spowiedzi, która zalicza się mu do kary zadośćuczynienia oraz z powodu „władzy kluczy". Powtarzając często spowiedź, może uzyskać całkowite darowanie kary. Takie powtarzanie nie uwłacza sakramentowi, chyba że chodzi o sakramenty, które wyciskają charakter lub dokonują konsekracji, co nie zachodzi w sakramencie pokuty. Dlatego spowiednik delegowany powagą biskupa dobrze zrobi, jeśli skłoni penitenta, by wyznał grzechy własnemu duszpasterzowi; jeśli jednak nie chce tego uczynić, należy dać mu rozgrzeszenie.

Artykuł 6

CZY KAŻDY KAPŁAN MOŻE ROZGRZESZYĆ CZŁOWIEKA UMIERAJĄCEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że umierający nie może otrzymać rozgrzeszenia od jakiegokolwiek kapłana, gdyż:
1. By dać rozgrzeszenie, trzeba mieć jurysdykcję, jak widzieliśmy (w 4. art.). Ale fakt,

że ktoś umiera, nie jest udzieleniem jurysdykcji nad umierającym penitentem. A więc nie można go rozgrzeszyć.
2.Jeśli umierający przyjmuje chrzest z rąk kogoś, kto nie jest jego duszpasterzem, nie powinien po raz drugi przyjmować chrztu od tego duszpasterza. Jeśliby więc jakikolwiek kapłan mógł rozgrzeszać umierającego z jakiegokolwiek grzechu, wówczas ów umierający, gdyby nie umarł, nie miałby obowiązku wyspowiadać się przed swoim duszpasterzem. A to nie jest prawdą, gdyż wówczas duszpasterz nie mógłby uzyskać „poznania swej trzody" (Prz 27,23).
3.Nie tylko kapłan, ale każdy człowiek może ochrzcić umierającego. Ale kto nie jest kapłanem, nigdy nie może dać rozgrzeszenia w sakramencie pokuty. A więc także kapłan, nie będący duszpasterzem umierającego, nie może go rozgrzeszyć.
Ale z drugiej strony konieczność duchowa jest ważniejsza od konieczności cielesnej. Otóż w ostatecznej konieczności można nawet wbrew woli właściciela wziąć cudzą rzecz, by ocalić życie. A więc także kapłan nie będący duszpasterzem umierającego, może go rozgrzeszyć. Tak też należy rozumieć tekst Piotra Lombarda53.
Odpowiedź. Każdy kapłan zasadniczo ma „władzę kluczy" w stosunku do wszystkich ludzi i wszystkich grzechów, to zaś, że nie może rozgrzeszać wszystkich i ze wszystkich grzechów pochodzi stąd, że kapłani mają jurysdykcję ograniczoną przez rozporządzenie Kościoła lub w ogóle jej nie mają. Ponieważ zaś „konieczność nie ma prawa" M, dlatego gdy nagli konieczność, rozporządzenie Kościoła nie stanowi przeszkody w udzieleniu rozgrzeszenia nawet sakramentalnego przez kapłana, skoro ma „władzę kluczy". Takie rozgrzeszenie ma taką samą moc jaką miałoby, gdyby udzielił go duszpasterz umierającego. Każdy kapłan może nie tylko rozgrzeszyć umierającego, ale także uwolnić go od klątwy, przez kogokolwiek byłaby nałożona. Ale i to uwolnienie wchodzi w zakres jurysdykcji, ograniczonej rozporządzeniem Kościoła.
Rozwiązanie trudności.
1. Można posłużyć się jurysdykcją duszpasterza za jego zgodą, gdyż zadania wynikające z niej można przekazać innym. Tym samym więc, że Kościół pozwala każdemu kapłanowi rozgrzeszać w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci, użycza kapłanowi nie mającemu jurysdykcji możliwości korzystania z niej.

2.Nie potrzeba zwracać się do własnego duszpasterza, by ponownie rozgrzeszył z grzechów już odpuszczonych, wówczas gdy się otrzymało rozgrzeszenie w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci, ale tylko po to, by wiedział, że się otrzymało rozgrzeszenie. Podobnie ten, z kogo zdjęto klątwę, ma wrócić do sędziego mającego władzę zwalniania z niej, ,i po to, by zadośćuczynić za to zwolnienie.
3.Chrzest posiada skuteczność- dzięki uświęceniu je go tworzywa i dlatego ważne |«H przyjęcie tego sakramentu bez względu na to, kto go udziela. Ale moc sakramentu pokuty zależy od tego uświęcenia, jakiego dokonuje spowiednik (w stosunku do penitenta). Dlatego kto wyznaje swoje grzechy człowiekowi świeckiemu, choć ze swej strony spełnia to, co należy do spowiedzi sakramentalnej, nie otrzymuje jednak rozgrzeszenia sakramentalnego. Tego rodzaju wyznanie grzechów może mieć wartość, gdy chodzi o zmniejszenie kary przez zasługę wyznania i karę, ale nie otrzymuje zmniejszenia tej kary, jaka podlega „władzy kluczy". Dlatego potrzeba, by ponownie wyspowiadał się przed kapłanem, a jeśli umrze po takim wyznaniu grzechów przed człowiekiem, który nie jest kapłanem, otrzyma większą karę, niż gdyby wyspowiadał się przed kapłanem.

Artykuł 7

CZY KARĘ DOCZESNĄ, KTÓRĄ NALEŻY ODBYĆ PO SPOWIEDZI, NALEŻY WYZNACZYĆ STOSOWNIE DO WIELKOŚCI WINY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie trzeba, gdyż:
1. Karę należy wyznaczać podług wielkości rozkoszy, uzyskanej przez grzech, skoro powiedziano (Ap. 18,7) o Babilonii (symbolizującej grzeszną duszę): „Ile się wsławiła i osiągnęła przepychu, tyle jej zadajcie katuszy i smutku". A przecież niekiedy mniejsza jest wina mimo, że jest większa rozkosz, skoro grzechy cielesne, które sprawiają większą rozkosz niż grzechy duchowe, a przecież są mniej zawinione, jak stwierdza św. Grzegorz55. A więc nie należy wyznaczać kary stosownie do wielkości winy.
2.Przykazania Nowego Testamentu obowiązują na równi z przykazaniami Starego Przymierza, które wyznaczało karę siedmiu dni, w czasie których grzesznicy byli

uważani za nieczystych. Jeśliby więc w Nowym Testamencie za grzech śmiertelny wyznaczano siedem dni kary, kara ta nie odpowiadałaby wielkości winy.
3.Morderstwo popełnione przez człowieka świeckie go jest cięższym grzechem niż porubstwo kapłana, gdyż okoliczność wynikająca z gatunku grzechu bardziej go obciąża niż stan osoby grzesznika. Lecz człowiekowi świeckiemu winnemu morderstwa wyznacza się siedmioletnią pokutę, a kapłanowi za porubstwo dziesięcioletnią56. A więc nie wyznacza się kary według wielkości winy.
4.Największy grzech to taki, który ktoś popełnia przeciw Ciału Chrystusa, gdyż tym większy jest grzech, im ważniejsza jest osoba, przeciw której popełnia się ów grzech. Ale za rozlanie Krwi Chrystusa w sakramencie Ołtarza wyznacza się karę 40 dni lub niewiele więcej57, a za zwykłe porubstwo aż 7 lat. A więc wielkość kary nie odpowiada wielkości winy.
Ale z drugiej strony Pan Bóg karze podług miary grzechów w swym sądzie. A więc należy wyznaczać karę podług wielkości winy, zwłaszcza że sprawiedliwość wyrównuje się przez wymierzenie kary, a takie wyrównanie nie byłoby możliwe, jeśliby kary nie były dostosowane do winy. Kary więc i winy powinny być współmierne.
Odpowiedź. Po odpuszczeniu grzechów potrzebna jest kara z dwóch względów: dla wyrównania długu i jako lekarstwo. Należy więc ją wymierzać biorąc pod uwagę te dwa względy. Naprzód ze względu na dług, skoro jeszcze przed odpuszczeniem winy wielkość kary odpowiada wielkości winy. A w miarę wielkości wybaczenia dzięki pierwszemu składnikowi pokuty (którym jest skrucha), resztę należy wyrównać przez pozostałe składniki, gdyż im większe wybaczenie kary otrzymuje się dzięki skrusze, tym mniej pozostaje do odpokutowania przez spowiedź.

Ze względu zaś na karę jako lekarstwo dla grzesznika i dla innych niekiedy za mniejszy grzech wymierza się większą karę albo dlatego, że danemu człowiekowi trudniej oprzeć się pokusie do jakiegoś grzechu niż drugiemu, np. młodzieńcowi wymierza się większą karę za porubstwo niż starcowi, choć grzech młodzieńca jest mniejszy niż grzech starca; albo dlatego, że grzech jednego człowieka, np. kapłana jest bardziej niebezpieczny niż grzech innego; albo wreszcie dlatego, że bardzo wielu ludzi jest skłonnych do danego grzechu, karząc więc winowajcę, odstrasza się innych od

popełniania owego grzechu.

Wyznaczając więc przy spowiedzi pokutę, należy wziąć pod uwagę oba te względy i dlatego zawsze należy wyznaczać większą karę za większy grzech. Natomiast kara czyśćca jest tylko na spłacenie długu, gdyż w czyśćcu już nie można zgrzeszyć. Dlatego kara czyśćca odpowiada wielkości grzechu, uwzględniając jednak wielkość skruchy, spowiedź i rozgrzeszenie, gdyż te wszystkie czynniki mają wpływ na zmniejszenie kary i dlatego także spowiednik winien wziąć je pod uwagę, gdy wyznacza pokutę penitentowi.

Rozwiązanie trudności.

1. Słowa te dotyczą dwóch spraw związanych z winą: chełpienia się i rozpusty. Pierwsze to zarozumiałość grzesznika w uporze przeciwko Panu Bogu, a drugie to przyjemność doznawana w grzechu, która chociaż jest niekiedy mniejsza w większym przewinieniu, ale za to większa jest w nim zarozumiałość. Dlatego ów argument niczego nie dowodzi.

2. Owa kara siedmiu dni nie stanowiła odpokutowania kary należnej za grzech. Dlatego jeśliby grzesznik u-marł po upływie tych siedmiu dni odbywania kary ponosiłby karę w czyśćcu. Ale odpokutowałby taką karę, jaką wyrównywały ofiary Starego Testamentu. Niemniej przy jednakowych okolicznościach ciężej zgrzeszyłby człowiek w Nowym Zakonie niż w Starym Testamencie ze względu na większe uświęcenie wskutek chrztu i hojniejsze dobrodziejstwa Boże udzielone ludzkości — w myśl słów św. Pawła (Hbr 10,29): „Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezcześcił Krew Przymierza, przez którą został uświęcony i obelżywie się zachował wobec Ducha łaski".

Nie zawsze jednak wymaga się kary siedmiu lat pokuty za każdy grzech śmiertelny. Jest to norma ogólna, zazwyczaj słuszna, której jednak nie należy stosować ze względu na różne okoliczności grzechów.

3.Grzechy biskupa i kapłana są bardziej szkodliwe dla nich i dla innych. Dlatego prawo kościelne bardziej usiłuje powściągnąć ich od grzechu niż innych, wymierzając tym biskupom i kapłanom większą karę jako lekarstwo, chociaż nie należałaby się kara tak wielka ze względu na mniejsze przewinienia. W czyśćcu nie będzie się od nich żądało tak wielkiego odpokutowania.

4.Chodzi tu o karę za to, co stało się wbrew woli kapłana, bo gdyby dobrowolnie wylał Krew Chrystusową, zasłużyłby na większą karę.

ZAGADNIENIE 9
O JAKOŚCI SPOWIEDZI

Zagadnienie to nastręcza cztery pytania: 1. Czy spowiedź może być nieożywiona? 2. Czy spowiedź powinna być całkowita? 3. Czy można się spowiadać za pośrednictwem innej osoby lub pisma? 4. Czy spowiedź wymaga zastosowania szesnastu warunków podanych przez wykładowców (teologii)?

Artykuł 1
CZY SPOWIEDŹ MOŻE BYĆ NIEOŻYWIONA (MIŁOŚCIĄ)?

Postawienie problemu. Wydaje się, że spowiedź nie może być nieożywiona, gdyż:
1. Powiedziano (Syr 17, 28): „Zmarły jako ten, którego nie ma, nie może składać wyznania". Otóż kto nie ma miłości Bożej, jest martwy, gdyż miłość jest życiem duszy. A więc bez miłości Bożej nie ma spowiedzi.
2. Spowiedź jest składnikiem pokuty podobnie jak skrucha i zadośćuczynienie. Otóż skrucha i zadośćuczynienie nie mogą być bez miłości Bożej. A więc także i spowiedź.
Ale z drugiej strony każdy jest obowiązany do spowiedzi z grzechów śmiertelnych. Otóż kto będąc w grzechu śmiertelnym odbył spowiedź, nie ma obowiązku ponownie wyznawać tych samych grzechów, skoro bowiem nikt nie wie, czy ma miłość Bożą, nikt by nie wiedział, czy się wyspowiadał. A więc nie jest konieczne, by spowiedź była ożywiona miłością Bożą.
Odpowiedź. Spowiedź jest aktem cnoty i składnikiem sakramentu. Jako akt cnoty jest czynnością zasługującą. Miłość zaś jest źródłem zasługi. Spowiedź więc nieożywiona miłością Bożą nie może być zasługującą. Ale jako składnik sakramentu zwraca penitenta do spowiednika mającego „klucze" Kościoła i poznającego sumienie pokutującego dzięki jego spowiedzi. W tym znaczeniu może spowiadać się także ten kto nie ma skruchy, skoro może wyznać swe grzechy spowiednikowi i poddać się

„kluczom" Kościoła. A chociaż nie otrzymuje owoców rozgrzeszenia, z chwilą gdy ustanie złe nastawienie, zacznie je otrzymywać. Nie będzie więc miał obowiązku ponawiać spowiedzi, do której przystąpił bez właściwego nastawienia, ale powinien ten brak wyznać później.

Rozwiązanie trudności.

1. Słowa te należy odnieść do owoców spowiedzi, których nikt nie może uzyskać, jeśli nie ma miłości Bożej.

2.Skruchę i zadośćuczynienie czyni się dla Pana Boga, spowiedź zaś czyni się człowiekowi. Dlatego skrucha i zadośćuczynienie z istoty swej wymagają, by pokutujący człowiek był zjednoczony z Panem Bogiem przez miłość, podczas gdy spowiedź tego nie wymaga.

3.Kto wyznaje te grzechy, które ma, mówi prawdę i dlatego jego serce jest zgodne z tym, co mówi, jeśli chodzi o treść spowiedzi, ale nie o jej cele.

Artykuł 2

CZY SPOWIEDŹ POWINNA BYĆ ZUPEŁNA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że spowiedź nie powinna być całkowita w znaczeniu jakoby należało wyznać spowiednikowi wszystkie grzechy, gdyż:

1.Wstyd przyczynia się do zmniejszenia kary. Jeśli więc spowiada się przed wieloma spowiednikami, odczuwa większy wstyd i jego spowiedź będzie bardziej owoc na.

2.Spowiedź dlatego jest konieczna w pokucie, by spowiednik mógł wyznaczyć karę według własnego sądu. Otóż różni spowiednicy mogą wyznaczyć wystarczającą karę za różne grzechy. A więc nie trzeba jednemu spowiednikowi wyznawać wszystkich grzechów.

3.Może się zdarzyć, że ktoś po spowiedzi i dokonaniu zadośćuczynienia przypomni sobie jakiś śmiertelny grzech, o którym nie pamiętał podczas spowiedzi, a nie ma okazji, by wyspowiadać się powtórnie przed tym samym kapłanem. Może więc wyznać ów grzech innemu spowiednikowi, czyli wyznać różne grzechy różnym spowiednikom.

4.Podczas spowiedzi wyznaje się grzechy jedynie po to, by otrzymać rozgrzeszenie. Otóż niekiedy kapłan słuchający spowiedzi może rozgrzeszyć z niektórych grze chów,

ale nie ze wszystkich. A więc przynajmniej w takim wypadku spowiedź nie musi być całkowita.

Ale z drugiej strony obłuda jest przeszkodą w pokucie. Rozdzielanie zaś spowiedzi jest obłudą, jak mówi św. Augustyn58. A więc spowiedź powinna być zupełna. Zresztą spowiedź jest składnikiem pokuty, która powinna być zupełna, a więc także spowiedź.

Odpowiedź. W leczeniu ciała lekarz powinien rozpoznać nie tylko tę jedną chorobę, na którą ma wyznaczyć lekarstwo, ale potrzeba, by znał cały stan chorego, gdyż jedna choroba staje się cięższą, gdy dołączy się druga, a lekarstwo skuteczne na jedną chorobę, może być szkodliwe na inną. Podobnie ma się sprawa z grzechami, gdyż jeden grzech staje się cięższy przez dołączenie innego grzechu, a lekarstwo na jeden grzech może być podnietą do innego grzechu, gdyż niekiedy ten sam grzesznik może mieć przeciwne sobie grzechy, jak uczy św. Grzegorz59. Dlatego koniecznie potrzeba wyznać podczas spowiedzi wszystkie grzechy, będące w pamięci, gdyż inaczej nie byłaby to spowiedź, ale udawanie spowiedzi.

Rozwiązanie trudności

1.Gdy ktoś wyznaje różne grzechy różnym spowiednikom jego wstyd staje się wielokrotny, ale ta wielokrotność nie sprawi, by ów uwielokrotniony wstyd był tak wielki jak ten wstyd, którego się doznaje wyznając wszystkie grzechy podczas tej samej spowiedzi, gdyż jeden grzech sam przez się nie ujawnia złego nastawienia grzesznika w takim stopniu jak spowiedź ze wszystkich grzechów, jeden grzech może być skutkiem nieświadomości lub słabości, ale mnóstwo grzechów dowodzi złośliwości lub wielkiego zepsucia moralnego u grzesznika.

2.Kary wyznaczone przez różnych spowiedników nie byłyby wystarczające, gdyż każdy spowiednik ujmowałby ów grzech sam w sobie, nie uwzględniając jego obciążenia przez inne grzechy. Niekiedy nawet kara wyznaczona za jeden grzech, mogłaby być podnietą do innych grzechów. Poza tym, słuchając spowiedzi, kapłan działa w zastępstwie Pana Boga. Dlatego taka powinna być spowiedź przed kapłanem, jak skrucha przed Panem Bogiem. Nie byłoby zaś skruchy, jeśliby grzesznik nie wyznał spowiednikowi wszystkich grzechów, które pamięta (po sumiennym rachunku sumienia).

3.Niektórzy twierdzą, że kiedy ktoś przypomni sobie grzech, który zapomniał wyznać

na spowiedzi, powinien wyznać wraz z nim owe grzechy, z których wówczas się spowiadał, tak by ten drugi spowiednik poznał całą wielkość grzechów penitenta. Ale nie wydaje się, by to było konieczne, gdyż wielkość grzechu zależy od jego natury i od wpływu innych grzechów. Otóż grzesznik, spowiadając się, ujawnił wielkość swych win, wynikającą z ich na tury. Aby spowiednik mógł poznać jedną i drugą wielkość grzechu zapomnianego, wystarczy, by penitent wyznał wyraźnie ów grzech, a inne ogólnikowo, mówiąc, że spowiadając się z wielu innych grzechów, ten właśnie grzech zapomniał.

4. Chociaż kapłan nie mógłby z wszystkich grzechów rozgrzeszyć, należy mu jednak wyznać wszystkie, by mógł poznać całą wielkość win grzesznika, odsyłając go do kapłana, mającego władzę rozgrzeszania z tych grzechów, z których on sam nie może rozgrzeszyć.

Artykuł 3

CZY MOŻNA SPOWIADAĆ SIĘ ZA POŚREDNICTWEM INNEGO CZŁOWIEKA LUB PISEMNIE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można spowiadać się przez pośrednika lub pisemnie, gdyż:

1.Spowiedź jest konieczna, by spowiednik mógł po znać sumienie grzesznika, który może ujawnić je również za pośrednictwem kogoś innego lub pisemnie. A więc wy starczy, by skorzystał z tego pośrednictwa.

2.Niekiedy własny duszpasterz nie może zrozumieć grzesznika z powodu różnicy języka, ale mogącego spowiadać się jedynie za pośrednictwem tłumacza. A więc sakrament pokuty nie wymaga koniecznie, by grzesznik spowiadał się osobiście. Wystarczy do zbawienia wyspowiadać się za pośrednictwem kogokolwiek.

3.Jak widzieliśmy (z.8, a.4), sakrament pokuty wy maga koniecznie, by spowiadać się przed własnym duszpasterzem, a ten niekiedy jest nieobecny, tak że grzesznik nie może mu wyznać swych win żywym słowem, ale może to uczynić pisemnie, ujawniając mu swe sumienie. A więc powinien wtedy wyspowiadać się pisemnie.

Ale z drugiej strony człowiek jest obowiązany do wyznania grzechów tak samo jak do wyznania wiary. Otóż wiarę należy wyznawać ustami, jak to wynika z listu św. Pawła

(Rz 10,10), bo kto osobiście zgrzeszył, powinien także osobiście wyznać swe grzechy.
Odpowiedź. Spowiedź jest nie tylko aktem cnoty, ale jest także składnikiem sakramentu. Aby była aktem cnoty, wystarczy jakikolwiek sposób jej dokonania, choćby jeden sposób był trudniejszy od innego. Ale spowiedź jako składnik sakramentu jest określoną czynnością, podobnie jak wszystkie inne sakramenty mają określoną materię. Podobnie więc jak np. przy chrzcie dla oznaczania wewnętrznego obmycia używa się płynu najbardziej stosownego do obmywania (a więc wody), tak w czynności sakramentalnej zmierzającej do ujawnienia (grzechów), posługujemy się czynnością, jaką najbardziej zwykliśmy coś ujawniać, a więc wypowiadaną słowami. Inne zaś sposoby stanowią zastępstwo owego.
Rozwiązanie trudności.
1. Podobnie jak przy chrzcie nie wystarczy obmycie czymkolwiek, lecz wymaga się określonego płynu, tak też w sakramencie pokuty nie wystarczy ujawnić grzechy w jakikolwiek sposób, ale należy to uczynić w sposób określony.
2.Kto nie może posłużyć się językiem, gdyż jest nie my, albo mówi innym językiem (niezrozumiałym dla spowiednika), wystarczy, że wyspowiada się albo pisemnie, al bo gestami, albo za pośrednictwem tłumacza, gdyż nie wy maga się od człowieka więcej, niż on może uczynić, chociaż ochrzcić można tylko wodą, gdyż woda jest czymś zewnętrznym i polewa nią ktoś inny (przyjmującego chrzest). Natomiast spowiedź jest czynnością osobistą i dlatego, kiedy nie można jej dokonać w jeden sposób określony, należy wyspowiadać się tak, jak to jest możliwe.
3.Gdy brak własnego duszpasterza, można wyznać grzechy nawet człowiekowi świeckiemu. Nie potrzeba więc wysyłać pisemnego wyznania, gdyż czynność osobista jest bardziej istotna dla spowiedzi niż osoba, przed którą się ktoś spowiada.

Artykuł 4

CZY SPOWIEDŹ POWINNA SPEŁNIAĆ SZESNAŚCIE WARUNKÓW WYMIENIONYCH PRZEZ MISTRZÓW

Postawienie problemu. Wydaje się, że przy spowiedzi mc trzeba przestrzegać szesnastu warunków, ujętych w zastępujących słowach: Spowiedź ma być prosta, pokorna, zupełna, czysta, wierna, częsta, szczera, rozsądna, dyskretna, dobrowolna,

wstydliwa, wyciskająca łzy, przyspieszona, mężna, poufna, oskarżająca się i gotowa do posłuszeństwa, gdyż:

1.Wiara, prostota i męstwo są zasadniczo cnotami, a więc nie należy uważać ich za warunki spowiedzi.

2.Czyste jest to, co nie jest zmieszane; podobnie proste jest to, co nie jest złożone i zmieszane. A więc niepotrzebnie wymienia się to samo jako dwa warunki.

3.Grzech raz popełniony należy raz tylko wyznać na spowiedzi. Jeśli więc ktoś nie popełnił danego grzechu ponownie, nie ma potrzeby, by go często wyznawał.

4.Spowiedź zmierza do zadośćuczynienia, które nie kiedy jest publiczne, a więc niepotrzebnie żąda się, by była poufna (i cicha).

5. Nie można żądać od nas tego, co nie jest w naszej mocy. Lecz nie zawsze jest w naszej mocy, by łzy płynęły nam z oczu. A więc spowiedź nie wymaga łez.

Odpowiedź. Pośród wymienionych warunków niektóre są konieczne do spowiedzi, inne zaś do jej doskonałości. Wśród koniecznych warunków niektóre odnoszą się do spowiedzi jako aktu cnoty, inne zaś odnoszą się do niej jako składnika sakramentu. Jako akt cnoty, spowiedź może być ujmowana albo ze względu na cnotę w ogóle, albo ze względu na tę cnotę szczególną, której jest czynnością, albo wreszcie ze względu na sam akt. Otóż cztery są warunki cnoty w ogóle, jak uczy Arystoteles59: pierwszy, by działać świadomie i dlatego spowiedź powinna być rozsądna, gdyż roztropność jest konieczna do każdej czynności cnotliwej. A tu ta rozsądność polega na tym, by przy spowiedzi przywiązywać większą wagę do większych grzechów. Drugi warunek, by działać z wyboru, gdyż czynności cnotliwe mają być dobrowolne i dlatego wymaga się, by spowiedź była samorzutna. Trzeci warunek, by działać dla właściwego celu i dlatego spowiedź powinna być czysta, czyli dokonana pod wpływem uczciwej intencji. Czwarty warunek, by działać w sposób niewzruszony i dlatego spowiedź powinna być mężna, a więc by nie zaniedbywać jej wskutek wstydu.

Ale spowiedź jest również czynnością cnoty pokuty, której początkiem jest wstręt do brzydoty grzechu. Z tego więc względu spowiedź powinna być wstydliwa, by nie chełpić się z grzechu z powodu związanej z nim korzyści; po wtóre, by doprowadziła do bólu z powodu popełnionych grzechów i dlatego powiedziano, że powinna wyciskać łzy; po trzecie, by kończyła się na pogardzie siebie samego i

dlatego ma być pokorna, by grzesznik wyznawał, że jest nędzny i słaby.

Ze względu zaś na samą czynność spowiadania się potrzeba, by spowiedź była jawna. Przeszkodą zaś ujawnienia może być: 1. fałsz i dlatego wymaga się, by była wierna; 2. niejasność i dlatego potrzeba, by spowiedź była szczera i nie zawierała zaciemniających słów; 3. rozwlekłość słów i dlatego żąda się, by spowiedź była prosta, opowiadając tylko to, co dotyczy wielkości grzechu; 4. pomijanie tego, co trzeba ujawnić i stąd spowiedź powinna być zupełna.

Ze względu na to, że spowiedź jest składnikiem sakramentu, a więc w stosunku do sądu spowiednika, który jest szafarzem tego sakramentu, wymaga się, by penitent oskarżał się, by był gotów być posłusznym spowiednikowi, i by spowiedź była poufna, gdyż dotyczy tajemnic sumienia.

Wreszcie w sprawie doskonałości spowiedzi zaleca się, by była częsta i przyspieszona w znaczeniu, by jak najprędzej spowiadać się (po popełnieniu grzechu).

Rozwiązanie trudności.

1. Nic nie przeszkadza, by jakaś cnota była warunkiem czynności innej cnoty, nakazującej wykonanie tej czynności. Nic też nie przeszkadza, by to co głównie przynależy do jednej cnoty, mogło być ubocznie udziałem innej cnoty.

2.Warunek czystej intencji wyklucza przewrotność, prostota zaś wyklucza przymieszkę obcych składników.

3.Warunek ten nie jest konieczny do spowiedzi jako takiej, lecz tylko do jej doskonałości. By uniknąć zgorszenia trzecich osób, których słuchanie o cudzych grzechach może skłonić do zła, spowiedź nie powinna być publiczna, ale poufna. Natomiast widok zadośćuczynienia nie gorszy w takim stopniu, gdyż nie kiedy spełnia się uczynki podobne do zadośćuczynienia za małe lub nie popełnione grzechy.

4.Chodzi tu o łzy duchowe.

ZAGADNIENIE 10
O SKUTKACH SPOWIEDZI

Zagadnienie to wymaga odpowiedzi na pięć pytań: 1. Czy spowiedź wyzwala od śmierci grzechu 2. Czy wyzwala w jakiś sposób od kary 3. Czy otwiera raj? 4. Czy daje nadzieję zbawienia? 5. Czy spowiedź generalna gładzi zapomniane grzechy

śmiertelne?

Artykuł 1

CZY SPOWIEDŹ WYZWALA OD TEJ ŚMIERCI, JAKĄ JEST GRZECH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że spowiedź nie wyzwala od tej śmierci, jaką jest grzech, gdyż:

1.Spowiedź jest następstwem skruchy, która dostatecznie gładzi grzechy. A więc nie czyni tego spowiedź.

2.Istnieją winy śmiertelne i powszednie. Lecz spowiedź sprawia, że „to, co było śmiertelnym, staje się powszednim" 60. A więc spowiedź nie odpuszcza grzechów, lecz tylko zmienia jakość winy: zmienia jedną winę w inną.

Ale z drugiej strony spowiedź jest składnikiem sakramentu pokuty, która wyzwala z winy. A więc także spowiedź to sprawia.

Odpowiedź. Pokuta jako sakrament dokonuje się głównie w spowiedzi, w której człowiek poddaje się sługom Kościoła jako szafarzom sakramentów. W skrusze bowiem zawiera się postanowienie wyspowiadania się, a podczas spowiedzi kapłan swym sądem wyznacza zadośćuczynienie. Otóż, ponieważ sakrament pokuty udziela łaski, dzięki której następuje odpuszczenie grzechów, podobnie jak przy chrzcie, dlatego spowiedź mocą rozgrzeszenia odpuszcza grzechy tak samo jak i chrzest, który wyzwala z tej śmierci, jaką jest grzech nie tylko wtedy, gdy faktycznie przyjmuje się go w sposób zwyczajny, ale także gdy przyjmuje się go pragnieniem, jak to ma miejsce u tych, którzy już uświęceni przystępują do chrztu. Jeśli zaś ktoś nie stawia przeszkody, otrzymuje łaskę, odpuszczającą grzechy przez samo przyjęcie chrztu, jeśli przedtem nie zostały mu odpuszczone. Podobnie rzecz się ma ze spowiedzią, której towarzyszy rozgrzeszenie: gdy poprzedza ją jej pragnienie u pokutującego, to pragnienie wyzwala z grzechu, a kiedy później nastąpi rzeczywista spowiedź, powiększa się łaska rozgrzeszenia i następuje także odpuszczenie grzechów, jeśli poprzedni żal z powodu ich popełnienia, nie był dostateczny, by stać się skruchą i jeśli sam grzesznik nie stawia przeszkody łasce. Podobnie więc jak się mówi, że chrzest wyzwala od śmierci, tak samo można to powiedzieć o spowiedzi.

Rozwiązanie trudności.

1. W skrusze zawiera się postanowienie wyspowiadania się. Dlatego skrucha wyzwala pokutujących z winy tak, jak pragnienie chrztu u tych, którzy chcą go przyjąć.

3. W tym tekście wyraz „powszedni" nie oznacza winy, ale karę łatwą do wyrównania. Nie ma tu więc przemiany jednej winy w inną winę, lecz jest zgładzenie winy. Wyraz bowiem „powszedni" ma trojakie znaczenie: 1. ogólnikowe w odniesieniu do tego, co jest zbyteczne, np. słowo próżne; 2. wyrażające przyczynę, z powodu której coś zasługuje na wybaczenie, np. gdy chodzi o grzech z powodu słabości; 3. oznaczające skutek, jak właśnie w tym tekście, wyrażającym, że przez spowiedź człowiek osiąga wybaczenie poprzednich win.

Artykuł 2

CZY SPOWIEDŹ UWALNIA W JAKIŚ SPOSÓB OD KARY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że spowiedź w żaden sposób nie zwalnia od kary, gdyż:

1.Za grzech należy się jedynie albo kara wieczna, albo kara doczesna. Otóż skrucha odpuszcza karę wieczną, a zadośćuczynienie karę doczesną. A więc spowiedź niczego nie odpuszcza.

2.Postanowienie poczytuje się za czyn. Lecz kto jest skruszony, powziął postanowienie wyspowiadania się, a takie postanowienie posiada taką samą skuteczność, jaką ma faktyczna spowiedź. A więc późniejsza spowiedź nie odpuszcza kary.

Ale z drugiej strony spowiedź już jest karą. Wszelka zaś czynność pokutna stanowi odpokutowanie kary należnej za grzechy. A więc także spowiedź.

Odpowiedź. Spowiedź, łącznie z rozgrzeszeniem, posiada moc uwalniania od kary z dwu względów:

1. Ze względu na samą moc rozgrzeszenia, która już od chwili postanowienia (zrobionego pod wpływem skruchy) wyzwala tak od kary wiecznej, jak i od winy, a więc od kary potępienia i zagłady. Gdy ta kara zostanie darowana, pozostaje jeszcze powinność odpokutowania kary doczesnej jako lekarstwa oczyszczającego i będącego podnietą do postępu (duchowego). Tę karę muszą odpokutować w czyśćcu nawet ci,

którym darowano karę piekła. Kara ta jest niewspółmierna w stosunku do sił człowieka żyjącego na tym świecie. Ale „mocą kluczy" zostaje tak zmniejszona, że staje się współmierną do sił pokutującego człowieka, żyjącego na tym świecie tak, że przez zadośćuczynienie człowiek może się oczyścić (z należności poniesienia kary doczesnej).

2. Sama czynność spowiadania się, związana z karą, jaką jest zawstydzenie, posiada z natury swej zdolność zmniejszenia kary. Dlatego im częściej ktoś spowiada się z tych samych grzechów, tym bardziej zmniejsza się mu ową karę.

Rozwiązanie trudności.

1. Odpowiedź na tę trudność jest zawarta w osnowie artykułu.

3. Postanowienia nie poczytuje się za czyn w tych sprawach, których dokonuje ktoś inny, jak to ma miejsce przy chrzcie. Postanowienie przyjęcia chrztu nie ma takiej wartości, jaką ma faktyczne jego przyjęcie. Niemniej postanowienie poczytuje się za czyn w tych sprawach, których dokonuje ten sam człowiek. Poza tym chodzi tu o istotną nagrodę, a nie o darowanie kary itp., a więc o zasługi przygodne i drugorzędne. Dlatego kto się wyspowiada i otrzyma rozgrzeszenie, będzie miał w czyśćcu mniejszą karę, niż ten kto miał tylko skruchę.

Artykuł 3

CZY SPOWIEDŹ OTWIERA RAJ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że spowiedź nie otwiera raju, gdyż:

1.Różne rzeczy mają różne skutki. Otwarcie zaś raju jest skutkiem chrztu, a więc nie jest skutkiem spowiedzi.

2.Nie można wejść do tego, co jest zamknięte, przed jego otwarciem. A przecież umierający przed spowiedzią może wejść do raju. A więc spowiedź nie otwiera raju.

Ale z drugiej strony spowiedź poddaje człowieka „Kluczom" Kościoła, a te otwierają raj. A więc także spowiedź otwiera go.

Odpowiedź. Przeszkodą wejścia do raju jest zarówno wina, jak i należność poniesienia kary. Otóż spowiedź usuwa te przeszkody, jak wykazaliśmy (a. 1 i 2), a więc otwiera raj.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż chrzest i pokuta to różne sakramenty, ale obydwa działają mocą męki Chrystusa, która otwarła bramy do raju.
2. Raj był zamknięty dla grzesznika przed postanowieniem wyspowiadania się ze względu na grzechy śmiertelne. Ale na skutek skruchy, w której było zawarte postanowienie wyspowiadania się, raj ten został mu otwarty jeszcze przed spowiedzią. Niemniej pozostała jeszcze przeszkoda w postaci należności odpokutowania kary.

Artykuł 4

CZY NALEŻY UZNAĆ NADZIEJĘ ZBAWIENIA ZA SKUTEK SPOWIEDZI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadziei zbawienia nie należy uważać za skutek spowiedzi, gdyż:
1.Podstawą nadziei są wszystkie czynności zasługujące. Nie jest nią więc specjalnie spowiedź.
2.Zmartwienia są źródłem nadziei, jak uczy św. Paweł (Rz 5,4). Otóż w czasie zadośćuczynienia człowiek doznaje wielu zmartwień. A więc należy uznać raczej zadośćuczynienie niż spowiedź za źródło nadziei zbawienia.
Ale z drugiej strony dzięki spowiedzi człowiek staje się pokorniejszy i bardziej łagodny, jak uczy Mistrz61; a przez to ma nadzieję zbawienia. A więc można uznać, że nadzieja zbawienia jest skutkiem spowiedzi.
Odpowiedź. Nadzieję zbawienia mamy jedynie przez Chrystusa. Ponieważ zaś człowiek spowiadając się poddaje się „kluczom" Kościoła, mającym moc dzięki męce Chrystusa, dlatego mówi się, że spowiedź daje nadzieję zbawienia.
Rozwiązanie trudności.
1. Głównym źródłem nadziei zbawienia jest łaska Odkupiciela, a nie czynności ludzkie. Ponieważ jednak spowiedź opiera się na łasce Chrystusa, dlatego daje nadzieję zbawienia nie tylko z tego powodu, że jest czynnością zasługującą, ale głównie dlatego, że jest składnikiem sakramentu.
2. Zmartwienia dają nadzieję zbawienia o tyle, o ile stanowią próbę cnoty człowieka i oczyszczenie przez odpokutowanie kary, należnej za grzechy, jak to wykazaliśmy uprzednio.

Artykuł 5

CZY SPOWIEDŹ GENERALNA WYSTARCZY DO ZGŁADZENIA WSZYSTKICH ZAPOMNIANYCH GRZECHÓW ŚMIERTELNYCH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że spowiedź generalna nie wystarcza do zgładzenia wszystkich zapomnianych grzechów śmiertelnych, gdyż:

1.Nie trzeba powtórnie wyznawać grzechu już zgładzonego. Jeśliby więc spowiedź generalna odpuszczała grzechy zapomniane, nie byłoby potrzebne wyznawanie ich, gdy przyjdą na pamięć.

2.Jeśli ktoś nie jest świadomy jakiegoś grzechu to albo dlatego, że go nie popełnił, albo dlatego że go za pomniał. Jeśliby więc spowiedź generalna gładziła wszystkie zapomniane grzechy śmiertelne, wówczas można by było mieć pewność, że się nie ma grzechu śmiertelnego, wbrew słowom św. Pawła (Kor I, 4,4): „Sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale to mnie jeszcze nie usprawiedliwia".

1.Nikt nie powinien odnosić korzyści z niedbalstwa. Zapomnienie zaś grzechu śmiertelnego przed jego odpuszczeniem nie może zaistnieć bez niedbalstwa. A więc grzesznik nie odniósłby korzyści (ze spowiedzi generalnej) w postaci odpuszczenia grzechu, jeśliby nie wyspowiadał się z niego, wyszczególniając go.

3.To, czego całkiem człowiek nie wie, jest dalsze od jego świadomości, niż to, co zostało zapomniane. Otóż spowiedź generalna nie gładzi grzechów popełnionych na skutek braku wiedzy, gdyż wówczas heretycy, którzy nie uznają za grzechy niektórych grzesznych czynów, jakie popełnili, a także prostacy, otrzymywaliby rozgrzeszenie w spowiedzi generalnej, a to jest fałszem. A więc spowiedź generalna nie gładzi grzechów zapomnianych.

Ale z drugiej strony: 1. powiada Psalmista: „Przyjdźcie do Niego, promieniujcie radością, a oblicza wasze nie zaznają wstydu" (Ps, 33,6). Kto zaś spowiada się ze wszystkich grzechów, o których wie, że popełnił je, przychodzi do Pana Boga, jak tylko może. A więc nie zazna wstydu przez odmowę przebaczenia, ale osiągnie je, gdyż więcej nie można żądać od niego.

2. Kto spowiada się z grzechów, otrzymuje ich przebaczenie, jeśli jest to prawdziwa

spowiedź, a nie pozór spowiedzi. Kto zaś wyznaje wszystkie grzechy, które pamięta, zapominając jednak o niektórych, nie odprawia spowiedzi pozornej, gdyż jego niewiedza faktu uniewinnia go. Otrzymuje więc przebaczenie także grzechów zapomnianych, gdyż „jest rzeczą niegodziwą ufać w odpuszczenie połowy grzechów". *Odpowiedź*. By spowiedź była owocna, musi opierać się na skrusze, która gładzi winy. Tak więc spowiedź bezpośrednio ma na celu odpuszczenie kary, jaką jest wstyd grzesznika spowiadającego się i jakiej poddaje się na zlecenie spowiednika, działającego na mocy „władzy kluczy". Zdarza się jednak niekiedy, że dzięki skrusze poprzedzającej spowiedź, jakiś grzech zostanie odpuszczony już to przez skruchę ogólną odnoszącą się do wszystkich grzechów, a więc także do tych, których się nie pamięta, już to przez skruchę specjalną (obejmującą wyraźnie ów grzech, który jednak wyleciał z pamięci przed spowiedzią lub podczas niej). Wówczas taka generalna spowiedź sakramentalna sprawia odpuszczenie kary na mocy „władzy kluczy", jeśli spowiadający się ze swej strony nie stawia przeszkody. Natomiast zawstydzenie z powodu spowiedzi, zmniejszającej karę za grzech, nie zmniejsza jej, jeśli grzesznik nie doznaje go specjalnie z powodu owego grzechu w czasie spowiedzi.

Rozwiązanie trudności.

1. Podczas spowiedzi sakramentalnej potrzebne jest nie tylko rozgrzeszenie, ale także sąd spowiednika, wyznaczający zadośćuczynienie. Dlatego mimo otrzymanego rozgrzeszenia należy zapomniany grzech wyznać, by uzupełnić to, czego nie dostawało (poprzedniej) sakramentalnej spowiedzi.

2. Jak widzieliśmy, spowiedź jest bezowocna, jeśli nie opiera się na skrusze, o której nikt nie wie, czy była prawdziwa, podobnie jak nikt nie może wiedzieć, czy na pewno ma łaskę. Dlatego nie można wiedzieć, czy na pewno przez spowiedź generalną otrzymało się odpuszczenie grzechów zapomnianych, choć na podstawie pewnych faktów można przypuszczać, że tak.

3.Nie odnosi się korzyści z niedbalstwa, gdyż wskutek niego nie otrzymuje się tak pełnego odpuszczenia (kary za grzechy), jakie uzyskałoby się bez niego. Grzesznik wskutek niedbalstwa nie zdobywa zasługi i ma obowiązek wyspowiadać się z zapomnianego grzechu, gdy go sobie przypomni.

4.Brak należnej znajomości prawa nie uniewinnia, gdyż sam jest grzechem. Natomiast

nieznajomość faktu uniewinnia. Dlatego gdy ktoś nie spowiada się z grzechów w przekonaniu, że to nie były grzechy pochodzące z (zawinionej) nieznajomości prawa Bożego, ten spowiada się fikcyjnie. Uniewinniałaby go niewiedza, że jego postępowanie było grzeszne, gdyby ta niewiedza dotyczyła jakiejś szczególnej okoliczności, np. gdyby miał stosunek małżeński z kobietą w przekonaniu, że to jego żona, pod czas gdy w rzeczywistości to była inna kobieta. Otóż zapomnienie o czynności grzesznej jest postacią nieznajomości faktu. Dlatego uniewinnia od grzechu fikcyjnej spowiedzi, będącego przeszkodą uzyskania owoców rozgrzeszenia i spowiedzi.

ZAGADNIENIE 11
O TAJEMNICY SPOWIEDZI

Z kolei należy rozważyć zagadnienie tajemnicy spowiedzi, streszczające się w pięciu pytaniach: 1. Czy w każdym wypadku należy ukryć to, co się wie, pod tajemnicą spowiedzi? 2. Czy owa tajemnica rozciąga się także na inne sprawy spoza spowiedzi? 3. Czy tylko kapłan jest obowiązany do tajemnicy spowiedzi? 4. Czy kapłan może ujawnić to, co wie ze spowiedzi, za zgodą spowiadającego się? 5. Czy jest do tego obowiązany w odniesieniu do tych spraw, które zna także skądinąd?

Artykuł 1
CZY W KAŻDYM WYPADKU KAPŁAN MA OBOWIĄZEK ZATAIĆ GRZECHY WYZNANE POD TAJEMNICĄ SPOWIEDZI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kapłan nie ma obowiązku zataić grzechów, które zna pod tajemnicą spowiedzi, gdyż:
1.Św. Bernard powiada62, że „to, co zostało ustanowione dla miłości, nie może przeciwstawiać się miłości". Otóż tajemnica spowiedzi niekiedy przeciwstawia się miłości, np. gdy kapłan wie ze spowiedzi, że ktoś jest heretykiem, któremu nie może przeszkodzić, by siał zepsucia wśród ludu, albo gdy na spowiedzi dowie się o

powinowactwie tych, którzy chcą zawrzeć związek małżeński. A więc wtedy powinien wyjawić to, czego się dowiedział ze spowiedzi.
2.To, do czego obowiązuje tylko przykazanie koś cielne, nie musi być przestrzegane, gdy zostanie wydane przeciwne rozporządzenie Kościoła. Otóż zachowanie tajemnicy spowiedzi zostało wprowadzone tylko wskutek postanowienia Kościoła. Jeśliby więc Kościół nakazał, by ktokolwiek wiedziałby o danym grzechu, wyjawił go, wówczas także ten, kto wie o tym grzechu ze spowiedzi, po winien go wyjawić.
3.Człowiek powinien bardziej dbać o własne sumie nie niż o sławę drugich, jak tego żąda porządek, który należy zachować w miłości. Otóż niekiedy zatajenie cudzego grzechu wyrządza szkodę własnemu sumieniu, np. gdy spowiednik jest wezwany na świadka w sprawie owe go grzechu i musi złożyć przysięgę, że będzie mówił praw dę, albo gdy jakiś opat wie ze spowiedzi o takim grzechu podwładnego sobie przeora, który doprowadziłby do ruiny, gdyby mu w dalszym ciągu powierzył przeorstwo, wówczas ów opat ma obowiązek duszpasterski usunąć go z tego stanowiska, usuwając zaś go, ujawniłby tajemnicę spowiedzi. A więc wydaje się, że w niektórych wypadkach trzeba ujawnić to, co się wie ze spowiedzi.
4. Jakiś kapłan może na podstawie spowiedzi uświadomić sobie, że jego penitent jest niegodny piastować jakąś godność. Otóż każdy ma obowiązek w miarę swych możliwości przeszkodzić powołaniu niegodnych do piastowania przełożeństwa. Ponieważ zaś jego przeciwstawienie się może wzbudzić podejrzenie grzechu i w ten sposób ujawnić tajemnicę spowiedzi, wydaje się, że niekiedy trzeba ją zdradzić.
Ale z drugiej strony dekret o pokucie głosi: „Niech się strzeże kapłan, by słowem, znakiem lub w inny sposób nie zdradził grzesznika"63. Poza tym kapłan powinien dostosować się do Pana Boga, którego jest sługą. Lecz Pan Bóg nie ujawnia, lecz ukrywa grzechy wyznawane na spowiedzi. A więc także kapłan nie powinien ich ujawniać.
Odpowiedź. W sakramentach czynności zewnętrzne są znakami spraw wewnętrznych. Dlatego spowiedź, w której ktoś poddaje się (sądowi) kapłana, jest znakiem wewnętrznego poddania się Panu Bogu, który ukrywa grzechy tego, kto się mu poddaje przez pokutę. Otóż sakrament pokuty ma to oznaczyć. Dlatego ten sakrament wymaga koniecznie, aby zataić to, z czego ktoś się spowiadał, a kto ujawnia to,

popełnia grzech zgwałcenia sakramentu. Poza tym tajemnica spowiedzi ma jeszcze inne korzyści, gdyż dzięki niej ludzie mają większy pociąg do spowiedzi i z większą prostotą ujawniają swe grzechy.

Rozwiązanie trudności.

1. Zdaniem niektórych kapłan jest obowiązany do tajemnicy spowiedzi tylko w odniesieniu do tych grzechów, z których grzesznik obiecuje się poprawić. Inne grzechy może wyjawić temu, kto może pomóc, a nie zaszkodzić penitentowi. Lecz pogląd ten jest błędny, gdyż jest niezgodny z prawdą sakramentu. Podobnie bowiem jak chrzest jest sakramentem, choćby ktoś przystąpił do niego ze złym nastawieniem, nie zmieni to niczego, co należy do istoty sakramentu, tak samo spowiedź nie przestaje być składnikiem sakramentu, choćby ten, kto się spowiada, nie miał zamiaru poprawić się. Niemniej i to należy zachować w tajemnicy.

2.Jednakże tajemnica spowiedzi nie sprzeciwia się miłości, gdyż miłość nie wymaga podawania lekarstwa na grzech nieznany spowiednikowi. Grzech zaś wyznany na spowiedzi, jest jakby nieznany spowiednikowi, gdyż nie wie o nim jako człowiek, ale tylko jako przedstawiciel Pana Boga. Należy jednak w takich wypadkach zastosować pewne lekarstwo, ale bez zdradzania tajemnicy spowiedzi, np. napominając spowiadających się i czuwając, by także inni nie ulegli zepsuciu przez herezję. Można również powiedzieć przełożonemu, by pilniej czuwał nad swą „trzodą" tak jednak, by nie powiedzieć czegoś, co słowem lub gestem mogłoby zdradzić penitenta.

Przykazanie o zachowaniu tajemnicy spowiedzi wynika z natury samego sakramentu. Podobnie więc jak przykazanie, by odbywać spowiedź sakramentalną, pochodzi z prawa Bożego i nikt nie może zwolnić kogoś z tego przykazania dyspensą lub rozkazem ludzkim, tak też nikt spośród ludzi nie może zmusić do ujawnienia tajemnicy spowiedzi lub pozwolić na jej zdradzenie. Dlatego gdyby nawet pod groźbą klątwy komuś nakazano, by wyjawił jakiś grzech (znany mu ze spowiedzi), nie powinien wy jawić go, gdyż należy tłumaczyć intencję rozkazodawcy, by ujawnił to, co wie jako człowiek. A jeśliby ów pytał wprost o spowiedź, nie należy mu powiedzieć. Spowiednik nie byłby wówczas objęty klątwą, gdyż jest poddany prze łożonemu tylko jako człowiek, nie jako przedstawiciel Boga.

3.Człowiek może być wezwany na świadka tylko jako człowiek. Dlatego, nie

uwłaczając sumieniu, może przysiąc, że nie wie tego, co wie tylko jako przedstawiciel Pana Boga. Podobnie przełożony, nie gwałcąc własnego sumienia, może nie karać występku, o którym wie tylko jako przedstawiciel Pana Boga i nie stosować odpowiedniego lekarstwa, gdyż powinien stosować je w sposób od powiadający poznaniu (owego występku). Jeśli więc dowie się o tym występku w trybunale pokuty, winien w czasie spowiedzi zalecić w miarę możliwości stosowne lekarstwa. A jeśliby nie chciał, może zwolnić go z przeorstwa z innego powodu — tak jednak, by to nie nasunęło podejrzenia, że ujawnia to, o czym się dowiedział ze spowiedzi.
4. Nie tylko z powodu grzechu, ale także z różnych innych powodów ktoś może być niegodny piastowania urzędu przełożonego, np. z powodu braku wiedzy lub wymaganego wieku itp. Dlatego przeciwstawianie się mianowaniu na ową godność nie stanowi podejrzenia o przestępstwo, ani nie zdradza spowiedzi.

Artykuł 2

CZY TAJEMNICA SPOWIEDZI ROZCIĄGA SIĘ TAKŻE NA INNE SPRAWY NIŻ TE, KTÓRE SĄ ZNANE ZE SPOWIEDZI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tajemnica spowiedzi obejmuje także inne sprawy niż te, które są znane ze spowiedzi, gdyż:
1.Przedmiotem spowiedzi są tylko grzechy. Ale nie kiedy spowiadający się opowiada oprócz swych grzechów wiele innych rzeczy, nie należących do spowiedzi. A skoro opowiada je spowiednikowi jako pełnomocnikowi Pana Boga, wydaje się, że tajemnica spowiedzi rozciąga się również na owe rzeczy.
2.Niekiedy powierza się komuś jakąś wiadomość pod „tajemnicą spowiedzi". A więc tajemnica spowiedzi rozciąga się także na wiadomości nie otrzymane na spowiedzi.
Ale z drugiej strony tajemnica spowiedzi jest związana z sakramentem pokuty. To zaś, co jest związane z jakimś sakramentem, nie rozciąga się poza ów sakrament. A więc tajemnica spowiedzi rozciąga się tylko na to, co się zna ze spowiedzi.
Odpowiedź. Tajemnica spowiedzi rozciąga się wprost tylko na to, co jest przedmiotem sakramentalnej spowiedzi. Ale pośrednio obejmuje także to, co nie podpada pod spowiedź sakramentalną, np. to wszystko, co mogłoby zdradzić grzesznika lub jego

grzech. Poza tym trzeba jak najstaranniej zataić także inne wiadomości, by uniknąć zgorszenia i skłonności ludzi do plotek.

Rozwiązanie trudności.

1. Odpowiedź na trudność podaliśmy w osnowie artykułu.

2. Nie należy łatwo przyjmować takich zwierzeń „pod tajemnicą spowiedzi". Jeśli jednak ktoś je przyjmie, ma obowiązek na podstawie obietnicy nie zdradzić owej tajemnicy, tak jakby była powierzona na spowiedzi; ale zwierzenie to nie podpada pod tajemnicę spowiedzi.

Artykuł 3

CZY TYLKO KAPŁAN JEST OBOWIĄZANY DO TAJEMNICY SPOWIEDZI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie tylko kapłan jest obowiązany do zachowania tajemnicy spowiedzi, gdyż:

1.Niekiedy w razie konieczności grzesznik spowiada się za pośrednictwem tłumacza, który, jak się zdaje, jest obowiązany do zachowania w tajemnicy tego, co wie ze spowiedzi. A więc nie tylko kapłan jest zobowiązany do tajemnicy spowiedzi.

2.W wypadku konieczności można wyspowiadać się przed człowiekiem świeckim, który wówczas zobowiązany jest do zachowania w tajemnicy wyznanych grzechów, powierzonych sobie w zastępstwie Pana Boga.

3.Niekiedy zdarza się, że ktoś udaje kapłana, by przez to oszustwo wybadać czyjeś sumienie. Taki oszust, jak się zdaje, jest również obowiązany do zachowania tajemnicy. A więc nie tylko kapłan jest do niej zobowiązany.

Ale z drugiej strony tylko kapłan jest szafarzem tego sakramentu. Tajemnica spowiedzi zaś jest związana z tym sakramentem. A więc tylko kapłan jest tą tajemnicą związany.

Odpowiedź. Tajemnica spowiedzi wiąże kapłana jako szafarza tego sakramentu, polega zaś na tym obowiązku, by zataić treść spowiedzi, skoro obowiązek ten wypływa z „władzy kluczy", upoważniającej kapłana do rozgrzeszania. Niemniej niekiedy także ten, kto nie jest kapłanem, uczestniczy w czynności tej władzy, gdy słucha spowiedzi w razie konieczności i wówczas uczestniczy także w obowiązku zachowania tajemnicy, chociaż w ścisłym znaczeniu nie jest to tajemnica spowiedzi

sakramentalnej.

Ta odpowiedź stanowi rozwiązanie obu trudności.

Artykuł 4

CZY ZA POZWOLENIEM SPOWIADAJĄCEGO SIĘ SPOWIEDNIK MOŻE INNYM UJAWNIĆ TO, CO WIE POD TAJEMNICĄ SPOWIEDZI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kapłan nie może innym ujawnić tego, co wie pod tajemnicą spowiedzi nawet za pozwoleniem spowiadającego się, gdyż:

1.To, czego nie może uczynić przełożony, tego nie może zrobić poddany. Lecz nawet papież nie może pozwolić na ujawnienie innym tego, co się wie ze spowiedzi. A więc także spowiadający się nie może tego uczynić.

2.Wola jednostki nie może zmienić tego, co zostało ustanowione dla dobra wspólnego. Otóż tajemnica spowiedzi została ustanowiona dla dobra całego Kościoła, by ludzie z większym zaufaniem mogli przystępować do spowiedzi. A więc spowiadający się nie może pozwolić spowiednikowi, by ujawnił to, co on powiedział mu w czasie spowiedzi.

3.Takie pozwolenie, dane spowiednikowi, byłoby „usprawiedliwieniem zła (1 P.2,16), gdyż źli kapłani mogliby rościć sobie prawo do takiego pozwolenia i tak grzeszyliby bezkarnie. A to jest niestosowne. A więc nie można dać spowiednikowi takiego pozwolenia.

4.Ten, komu spowiednik ujawniłby to, co słyszał pod tajemnicą spowiedzi, nie byłby obowiązany do tej tajemnicy. Mógłby więc rozgłosić ów grzech już odpuszczony. A więc nie wolno dawać spowiednikowi takiego pozwolenia.

Ale z drugiej strony przełożony może odesłać grzesznika z listem do niższego (godnością) kapłana za zgodą owego grzesznika. A więc na podstawie woli spowiadającego się spowiednik może innym ujawnić jego grzech. A po drugie, kto może sam uczynić coś, może to zrobić przez kogoś innego. Lecz spowiadający się może swój grzech ujawnić innym. A więc może to uczynić również przez kapłana.

Odpowiedź. Dwa są powody, ze względu na które kapłan jest obowiązany do

zachowania tajemnicy spowiedzi: najpierw i głównie dlatego, że samo zachowanie tej tajemnicy należy do istoty sakramentu, skoro spowiednik wie o grzechach spowiadającego się jako przedstawiciel Pana Boga; a po wtóre ze względu na zgorszenie, któremu należy zapobiec. Ale spowiadający się może sprawić, by spowiednik wiedział także jako człowiek to, co poznał jako przedstawiciel Pana Boga, pozwalając mu, by ujawnił jego grzech. Gdy więc spowiednik ujawni ów grzech, nie łamie tajemnicy spowiedzi. Niemniej powinien zapobiec zgorszeniu przez to ujawnienie, by nie uchodził za zdradzającego tajemnicę spowiedzi.

Rozwiązanie trudności.

1. Papież nie może pozwolić na zdradzenie tajemnicy spowiedzi, gdyż nie może sprawić, by spowiednik wiedział o danym grzechu jako człowiek. Natomiast spowiadający się może to sprawić.

2. Nie ma tu obalenia tego, co zostało ustanowione dla dobra wspólnego, gdyż nie ma tu złamania tajemnicy spowiedzi, bo ujawnia się to, co się poznało w inny sposób.

3. Takie pozwolenie nie powoduje bezkarności złych kapłanów, gdyż w razie oskarżenia mają obowiązek udowodnić, że wyjawili dany grzech za pozwoleniem spowiadającego się.

4. Kto za zgodą spowiadającego się uzyskał wiadomość o jego grzechu za pośrednictwem kapłana, uczestniczy poniekąd w czynności kapłana. Podobnie tłumacz, chyba, że grzesznik chciałby, by on wiedział o tym grzechu niezależnie od spowiedzi i mógł tą wiedzą posługiwać się dowolnie.

Artykuł 5

CZY TEN KTO WIE O CZYIMŚ GRZECHU NIE TYLKO ZE SPOWIEDZI, ALE TAKŻE SKĄDINĄD, MOŻE WYJAWIĆ GO KOMU INNEMU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie może, gdyż:

1.Tylko wyjawienie cudzego grzechu, znanego ze spowiedzi, zdradza tajemnicę spowiedzi. Kto więc ujawnia grzech znany mu ze spowiedzi, skądkolwiek poza tym wiedziałby o nim, zdradza, jak się zdaje, tajemnicę spowiedzi.

2.Ktokolwiek słucha spowiedzi, zobowiązuje się nie ujawniać grzechów penitenta. Otóż jeśli ktoś przyrzeka komuś zachować jakąś wiadomość dla siebie, skądkolwiek

by później ją zdobył, jest obowiązany zachować ją dla siebie. A więc to, co ktoś usłyszał podczas spowiadania, skądkolwiek by potem o tym się dowiedział, jest obowiązany do zachowania tej wiadomości dla siebie.
3.To, co potężniejsze, pociąga za sobą to, co słabsze. Otóż wiedza o grzechu zdobyta przez kapłana jako przedstawiciela Pana Boga jest potężniejsza i godniejsza niż jego wiedza o tym grzechu zdobyta przez niego jako człowieka. A więc nie może ujawnić owego grzechu, który poznał jako przedstawiciel Pana Boga.
4.Tajemnica spowiedzi została ustanowiona celem zapobieżenia zgorszeniu i po to, by nie odstręczać ludzi od spowiedzi. Otóż jeśliby ktoś opowiadał to, o czym słyszał podczas spowiedzi, chociażby wiedział o tym także skądinąd, spowodowałby zgorszenie. A więc w żaden sposób nie wolno mu tego ujawnić.
Ale z drugiej strony tylko przełożony może swym rozkazem zobowiązać kogoś innego do tego, do czego nie był obowiązany. Otóż kto patrzył na ów grzech nie jest obowiązany milczeć o nim. Jeśli więc sprawca owego grzechu, nie będący przełożonym, spowiada się z niego, spowiednik nie jest obowiązany do milczenia o tym, co mu ów sprawca wyznaje.
Poza tym to byłoby przeszkodą sprawiedliwości Kościoła, gdyby ktoś celem uniknięcia klątwy za grzech, który mu udowodniono, wyspowiadał się u sędziego, który ma wydać wyrok na niego. A przecież wykonanie sprawiedliwości jest obowiązkiem. A więc nie ma obowiązku zachować tajemnicy o grzechu wyznanym przez kogoś podczas spowiedzi, jeśli skądinąd było o nim wiadomo.
Odpowiedź. Na temat tego zagadnienia istnieją trzy poglądy: Niektórzy mówią, że nie wolno wyjawić tego, co ktoś powiedział na spowiedzi, nawet gdy się o tym wiedziało przed lub po spowiedzi. Inni twierdzą, że spowiedź zamyka drogę do mówienia o tym, o czym spowiednik dowiedział się przed spowiedzią sprawcy, a nie o tym, o czym dowiedział się skądinąd.

Ale oba te poglądy, zbyt wiele przypisujący tajemnicy spowiedzi, uwłaczają obowiązkowi zachowania prawdy sprawiedliwości. Niejeden bowiem człowiek byłby bar dziej skłonny do grzechu, gdyby się nie bał, że zostanie oskarżony przez spowiednika, któremu wyznał ów grzech, popełniony właśnie przeciwko niemu. Podobnie byłoby to wbrew sprawiedliwości, jeśliby ktoś nie mógł świadczyć o tym, co

widział po wyspowiadaniu sprawcy. Nie ma też potrzeby, by spowiednik oświadczył, że nie jest obowiązany tajemnicą spowiedzi — jak niektórzy twierdzą, gdyż tak mógłby oświadczyć tylko po wysłuchaniu spowiedzi sprawcy, a wtedy takie oświadczenie upoważniałoby każdego kapłana do ujawnienia grzechu wyznanego przez sprawcę podczas spowiedzi.

Dlatego bliższy prawdy jest trzeci pogląd, podług którego człowiek, który o czymś wiedział przed spowiedzią sprawcy lub po niej, nie jest obowiązany do zatajenia tego, co wie jako człowiek. Może więc powiedzieć: wiem o tym, gdyż widziałem. Ale powinien zataić to, co wie jako przedstawiciel Pana Boga. Nie może powiedzieć: „Słyszałem o tym podczas spowiedzi". Niemniej celem zapobieżenia zgorszeniu spowiednik powinien wstrzymać się od mówienia o tym, jeśli tego nie wymaga konieczność.

Rozwiązanie trudności.

1. Kto mówi, że widział to, o czym słyszał podczas spowiadania, nie ujawnia tego, czym się dowiedział podczas spowiedzi, chyba tylko przypadkiem. Podobnie gdy ktoś wie o czymś z widzenia słyszenia, jeśli mówi, że słyszał, zasadniczo nie ujawnia tego, co widział, chyba tylko przypadkiem, gdy to, o czym słyszał przypadkiem było tym, co widział. Nie ma tu więc zdradzenia tajemnicy spowiedzi.

2.Spowiednik nie jest obowiązany zasadniczo do milczenia o grzechu. Jest obowiązany do zachowania w tajemnicy jedynie tego, co usłyszał na spowiedzi. Nigdy jednak nie powinien mówić, że słyszał o tym podczas spowiadania.

3.Jest to słuszne w stosunku do rzeczy sobie przeciwstawnych. Ale wiedza, którą kłoś ma jako przedstawi ciel Pana Boga i wiedza, którą ma jako człowiek, nie są przeciwstawne. Dlatego argument ten niczego nie dowodzi.

4.Nie należy unikać grzechu w sposób, który narusza sprawiedliwość. „Nie należy bowiem pomijać prawdy z powodu zgorszenia" M. Dlatego, kiedy sprawiedliwość jest zagrożona, nie należy milczeć o tym, co się słyszało pod czas spowiedzi, by uniknąć zgorszenia, jeśli się wio o tym skądinąd. Niemniej w miarę możliwości trzeba starać się uniknąć zgorszenia.

ZAGADNIENIE 12
O ZADOŚĆUCZYNIENIU

Zagadnienie to wymaga omówienia czterech rzeczy: 1. istoty zadośćuczynienia, 2. jego możliwości, 3. jego sposobu, 4. środków, za pomocą których człowiek może zadośćuczynić Panu Bogu.

Do istoty zadośćuczynienia odnoszą się trzy pytania: 1. Czy zadośćuczynienie jest cnotą lub aktem cnoty? 2.Czy jest aktem sprawiedliwości? 3. Czy słuszna jest definicja zadośćuczynienia, podana w Sentencjach?

Artykuł 1

CZY ZADOŚĆUCZYNIENIE JEST CNOTĄ LUB AKTEM CNOTY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zadośćuczynienie nie jest ani cnotą, ani aktem cnoty, gdyż:

1.Każdy akt cnoty jest zasługujący, a zadośćuczynienie, jak się zdaje, nie jest zasługujące, gdyż nie jest do wolne, jako że stanowi wyrównanie należności. A więc nie jest aktem cnoty.

2.Każda czynność cnotliwa jest dobrowolna, pod czas gdy zadośćuczynienie jest czasami wymuszone, np. gdy sędzia ukarze kogoś za obrazę wyrządzoną komuś innemu. A więc nie jest aktem cnoty.

3.Jak mówi Arystoteles65, wybór jest główną czynnością w sprawności obyczajowej". A przecież zadość uczynienie nie dokonuje się przez wybór, ale głównie przez wykonywanie zewnętrznych aktów cnoty; a więc nie jest aktem cnoty.

Ale z drugiej strony zadośćuczynienie jest składnikiem pokuty, która jest cnotą, a więc jest także aktem cnoty. Poza tym tylko akt cnoty może zgładzić grzechy, gdyż każdą rzecz niszczy jej przeciwieństwo. Otóż zadośćuczynienie całkowicie gładzi grzech, a więc jest aktem cnoty.

Odpowiedź. Jakaś czynność może być aktem cnoty w dwojaki sposób: jako tworzywo i w tym znaczeniu każda czynność, która nie zawiera w sobie jakiegoś zła lub pominięcia jakiejś okoliczności, może być nazwana aktem cnoty. A cnota może

posłużyć się każdym aktem tego rodzaju do swego celu, takim jak chodzenie, mówienie itp.

Natomiast formalnie [czyli istocząco] czynność jest aktem cnoty, jeśli zawiera w sobie to, co jest istotne dla cnoty, np. odważne spełnianie (swych obowiązków w niebezpieczeństwie śmierci) jest aktem cnoty męstwa. Istotne zaś dla każdej cnoty moralnej (czyli obyczajowej) jest zachowanie „złotego środka". Dlatego każda czynność, która zachowuje ten „złoty środek", jest formalnie aktem cnoty. Ponieważ zaś „złotym środkiem" jest wyrównanie, będące istotą zadośćuczynienia — nie czyni się zadość, jeśli nie ma wyrównania współmiernego do czegoś (np. do zaciągniętego długu). Wobec tego jest jasne, że zadośćuczynienie jest formalnie (czyli istocząco) aktem cnoty.

Rozwiązanie trudności.

1.Chociaż zadośćuczynienie jest samo w sobie należnością, niemniej jeśli spełnia się je aktem własnej woli, staje się dowolnym w stosunku do osoby, która je spełnia. W ten sposób: „konieczność przetwarza się w cnotę", jak pisze Św. Hieronim". Należność bowiem zmniejsza zasługę z tego względu, 'że sprzeciwia się woli, wprowadzając konieczność. Ale jeśli wola zgodzi się na tę konieczność, zasługa pozostaje.

2.Akt cnoty nie wymaga dobrowolności w przedmiocie tego aktu, lecz w jego podmiocie, czyli w tym, kto go spełnia. Człowiek zaś, któremu sędzia wymierza karę, jest przedmiotem tego wymiaru, nie jego sprawcą. Nie jest więc konieczne, by zadośćuczynienie było dobrowolne ze strony tego, kto ma go dokonać, ale jest dobrowolne u sędziego, który je nakazuje.

3.Dwojako coś może być głównym w cnocie: 1. ze względu na każdą cnotę w ogóle — i z tego względu czynności rozumne lub bardziej zbliżone do rozumnych są też bardziej zasadnicze dla cnoty. Dlatego wybór oraz czynności wewnętrzne są ważniejsze dla cnoty jako cnoty (np w porównaniu do uczuć). 2. ze względu na określoną cnotę — i z tego względu rzeczą główną dla danej cnoty jest to, co ją określa. Otóż czynności wewnętrzne w nie których cnotach są określone przez czynniki zewnętrzne, gdyż wybór, który zachodzi w każdej cnocie, przez to samo, że jest wyborem określonego aktu, staje się swoistym dla danej cnoty i wskutek tego

czynności zewnętrzne w niektórych cnotach są ważniejsze. Tak właśnie jest z zadośćuczynieniem.

Artykuł 2

CZY ZADOŚĆUCZYNIENIE JEST AKTEM SPRAWIEDLIWOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zadośćuczynienie nie jest aktem sprawiedliwości, gdyż:

1.Zadośćuczynienie ma na celu pojednanie z tym, kogo się obraziło, a takie pojednanie jest aktem miłości. A więc zadośćuczynienie jest aktem miłości, a nie sprawiedliwości.

2.Uczucia są w nas źródłem grzechów. Lecz sprawiedliwość, zdaniem Arystotelesa67, odnosi się nie do uczuć, lecz do działań. Skoro zaś zadaniem zadośćuczynienia jest usunięcie źródeł grzechu, wobec tego wydaje się, że zadośćuczynienie nie jest aktem sprawiedliwości.

3.Wystrzeganie się czegoś w przyszłości nie jest aktem sprawiedliwości, ale raczej roztropności, której składnikiem jest przezorność. A przezorność jest celem zadość uczynienia, którego zadaniem jest nie pobłażać temu, co otwiera drogę podnietom do grzechu. A więc zadośćuczynienie nie jest aktem sprawiedliwości.

Ale z drugiej strony pośród cnót jedynie sprawiedliwość odnosi się do należności (polega bowiem na tym, by oddać każdemu to, co się mu należy). Otóż zadośćuczynienie oddaje to, co się należy Panu Bogu, jak mówi św. Anzelm68. A więc jest aktem sprawiedliwości.

Poza tym tylko sprawiedliwość dokonuje wyrównania w rzeczach zewnętrznych, a to się dzieje właśnie przez zadośćuczynienie, które dokonuje wyrównania kary w stosunku do obrazy (Pana Boga). A więc zadośćuczynienie jest aktem sprawiedliwości.

Odpowiedź. Jak mówi Arystoteles69, „złoty środek" sprawiedliwości polega na wyrównaniu jednej rzeczy do drugiej według pewnej proporcji. Skoro zaś sam wyraz „zadośćuczynienie" oznacza pewne wyrównanie, gdyż słowo „zadość"' wyraża pewną równość, — to jasne, że zadośćuczynienie jest aktem sprawiedliwości. Lecz akt sprawiedliwości, według tego Filozofa, jest stosunkiem między

sobą samym a kimś innym, np. gdy ktoś oddaje drugiemu to, co się mu należy, albo też jest stosunkiem drugiej osoby do trzeciej, np. gdy sędzia wprowadza sprawiedliwość w stosunkach między dwiema innymi osobami. W pierwszym wypadku wyrównanie dokonuje się w samym sprawcy, natomiast w drugim wypadku to wyrównanie spełnia się w osobie, której wymierzono sprawiedliwość. Ponieważ jednak zadośćuczynienie wyraża wyrównanie w samym sprawcy, należy je uznać za akt sprawiedliwości między sobą a kimś innym. Ale takie wyrównanie sprawiedliwości może się dokonać już to w czynnościach i uczuciach, już to w rzeczach zewnętrznych, podobnie jak wyrządza się niesprawiedliwość (czyli krzywdę) już to zabierając komuś jakąś rzecz, już to raniąc go jakąś czynnością. Ponieważ dawanie jest użyciem rzeczy zewnętrznych, zwie się oddaniem, natomiast „zadośćuczynienie" wyraża wyrównanie w samych czynnościach, chociaż nieraz używa się tych wyrazów zamiennie.

Ponieważ wyrównywać można tylko rzeczy nierówne, dlatego zadośćuczynienie suponuje nierówność w czynnościach, stanowiącą obrazę (Pana Boga), i z tego powodu odnosi się do uprzedniej obrazy, (Pana Boga). Ale jedynie sprawiedliwość karna odnosi się do obrazy, wprowadzając wyrównanie w tym, który ponosi sprawiedliwą karę, zarówno gdy sam sobie tę karę wymierza jak i wtedy, gdy ktoś inny, np. sędzia, wymierzy mu ją. W jednym i drugim wypadku mamy do czynienia ze sprawiedliwością karną. Podobnie rzecz się ma z pokutą, która przywraca wyrównanie tylko w sprawcy, który karze sam siebie. Tak więc pokuta jest poniekąd częścią sprawiedliwości karnej, a w ten sposób zadośćuczynienie, przywracając wyrównanie w sprawcy uprzedniej obrazy (Pana Boga), jest dziełem owej postaci sprawiedliwości karnej, jaką jest pokuta.

Rozwiązanie trudności.

1. Jak widzieliśmy (w odpowiedzi), zadośćuczynienie jest pewnego rodzaju wynagrodzeniem za wyrządzoną niesprawiedliwość. Podobnie więc jak wyrządzona krzywda jest bezpośrednio naruszeniem tej równości, jaką jest sprawiedliwość i wskutek tego jest naruszeniem przyjaźni, tak zadośćuczynienie bez-pośrednio wprowadza wyrównanie sprawiedliwości, a pośrednio wyrównanie przyjaźni. Ponieważ zaś czyn cnotliwy pochodzi od tej sprawności do której celu bezpośrednio

zmierza, ale jest nakazany przez sprawność zmierzającą do celu ostatecznego, dlatego zadośćuczynienie bezpośrednio jest aktem sprawiedliwości, nakazanym przez miłość Bożą.

2.Chociaż sprawiedliwość odnosi się głównie do działań, pośrednio odnosi się także do uczuć w miarę jak stanowią źródło działań. Otóż, podobnie jak sprawiedliwość powściąga gniew, by nie wyrządzić krzywdy drugie mu, oraz pożądliwość, by nie popełnić cudzołóstwa, tak też zadośćuczynienie może usunąć przyczyny grzechów.

3.Każda cnota obyczajowa uczestniczy w czynnościach roztropności, ponieważ jej zawdzięcza charakter cno ty, gdyż roztropność wyznacza „złoty środek" poszczególnym cnotom obyczajowym, jak to stwierdza definicja cno ty, podana przez Arystotelesa70.

Artykuł 3

CZY DEFINICJA ZADOŚĆUCZYNIENIA, PODANA PRZEZ ŚW. AUGUSTYNA, JEST ODPOWIEDNIA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie św. Augustyn mówi, że zadaniem zadośćuczynienia jest wykorzeniać przyczyny grzechów i zamknąć drogę do tego, co do nich podnieca, gdyż:

1.Przyczyną grzechu osobistego jest zarzewie, które go w tym życiu nie możemy się pozbyć. A więc zadaniem zadośćuczynienia nie jest wykorzenienie przyczyn grze chów.

2.Przyczyna grzechu jest mocniejsza niż sam grzech. Otóż człowiek sam przez się nie może wykorzenić grzechu, a więc tym bardziej nie potrafi wykorzenić jego przy czyny.

3.Zadośćuczynienie, jako składnik pokuty, odnosi się do przeszłości, nie do przyszłości. Ale „zamykanie drogi do tego, co podnieca do grzechu", dotyczy przyszłości. A więc nie należy w ten sposób określać zadośćuczynienia.

4.Zadośćuczynienie odnosi się do obrazy (Bożej), dokonanej w przeszłości. A w tym określeniu (św. Augustyna) nie ma mowy o obrazie (Pana Boga). A więc określenie to jest niewłaściwe.

5.Św. Anzelm podaje inne określenie, mówiąc71, że „zadośćuczynienie to oddanie

Panu Bogu należnej mu czci", a to określenie nie zawiera w sobie niczego z określenia św. Augustyna. A więc określenie św. Augustyna nie jest stosowne.
6.Cześć należną Panu Bogu może oddawać także istota niewinna. Ale nie może zadośćuczynić. A więc określenie św. Anzelma jest także złe.
Odpowiedź. Sprawiedliwość zmieni nie tylko do usunięcia poprzedniego niewyrównania przez ukaranie popełnionej winy, ale także do strzeżenia równości na przyszłość. Arystoteles bowiem powiada73, że kary są lekarstwami. Dlatego również zadośćuczynienie, będąc aktem sprawiedliwości sędziego, który nałożył karę, jest lekarstwem uzdrawiającym z grzechów popełnionych i zapobiegającym ich popełnieniu w przyszłości. Stąd kiedy człowiek zadośćuczyni innemu człowiekowi, wynagradza mu to, co zrobił w przeszłości i strzeże się, by tego nie robił w przyszłości.

Dlatego można określić zadośćuczynienie dwojako: 1. ze względu na popełnioną winę, z której uzdrawia przez wyrównanie, i z tego względu zadośćuczynienie jest wyrównaniem wyrządzonej niesprawiedliwości zgodnie z wymaganiem sprawiedliwości. A to jest treścią określenia, podanego przez św. Anzelma, gdy mówi, że „zadośćuczynić to oddać Panu Bogu należną Mu cześć" ujmując tę należność ze względu na popełnioną winę.
2. Można także określić zadośćuczynienie ze względu na to, że zapobiega popełnianiu win w przyszłości, jak to podaje św. Augustyn. Zapobieganie bowiem chorobom cielesnym dokonuje się przez usunięcie ich przyczyn. Nie ma chorób, gdy nie ma ich przyczyn. Ale inaczej jest w chorobach duchowych, gdyż wolnej woli nie można zmusić. Dlatego można uniknąć grzechu — choć nie bez trudności, nawet gdy istnieje jego przyczyna i można go popełnić, choć się usunęło jego przyczynę. Dlatego św. Augustyn w swym określeniu wymienia dwie rzeczy: wykorzenienie przyczyn grzechu i opór wolnej woli w stosunku do samego grzechu.
Rozwiązanie trudności.
1. Trzeba brać pod uwagę najbliższe przyczyny grzechu osobistego, a te są dwie: pożądliwość, spowodowana przyzwyczajeniem lub samym grzesznym czynem, — oraz zewnętrzne okazje, skłaniające do grzechów, jak środowisko, złe towarzystwo itp. Zadośćuczynienie usuwa te okazje w tym życiu, chociaż zarzewie, będące dalszą

przyczyną grzechów osobistych, nie ulega całkowitemu usunięciu na skutek zadośćuczynienia w tym życiu, ale ulega osłabieniu.
2.Tylko dobro ułomne może być przyczyną zła lub braku dobra w miarę, jak ów brak ma przyczynę. Łatwiej zaś zniszczyć dobro, niż wytworzyć je. Dlatego łatwiej usuwa się przyczyny braku i zła niż samo zło, które można usunąć tylko przez tworzenie dobra. Widać to na przy kładzie ślepoty i jej przyczyn. Niemniej powyższe przy czyny grzechów nie są wystarczające do ich popełnienia, bo niekoniecznie powodują grzech, gdyż stanowią tylko okazje skłaniające do niego. Nie ma też zadośćuczynienia bez pomocy Bożej, gdyż ono nie może się dokonać bez miłości Bożej.
3.Chociaż pokuta w pierwszym rzędzie odnosi się do tego, co zostało popełnione w przeszłości, pośrednio odnosi się także do przyszłości ze względu na to, że jest lekarstwem zapobiegającym. Tak samo zadośćuczynienie.
3.Św. Augustyn określa zadośćuczynienie ze względu na to, że dokonuje się go Panu Bogu, któremu w rzeczywistości niczego nie można odebrać, choć grzesznik, w miarę jak to zależy od niego, ujmuje coś z tego, co się należy Panu Bogu. Dlatego w zadośćuczynieniu chodzi bardziej o poprawienie się w przyszłości niż o wyrówna nie przeszłości. Św. Augustyn zwrócił właśnie na to uwagę w swym określeniu. Niemniej wystrzeganie się grze chów w przyszłości ujawnia konieczność wyrównania przeszłości, dokonując tego w odwrotnym kierunku: z uwagi bowiem na przeszłość nienawidzimy przyczyny grzechów ze względu na owe grzechy, zaczynając od uczucia wstrętu do nich. Natomiast wystrzeganie się grzechów w przyszłości rozpoczynamy od ich przyczyn, by wykorzeniwszy je, łatwiej było uniknąć grzechów.
4.Nic nie przeszkadza, by tę samą rzecz ujmować w różnych określeniach ze względu na różne jej składniki. Tak właśnie rzecz się ma z określeniem zadośćuczynienia.
5.Chodzi tu o to, co się należy Panu Bogu z powodu popełnionej winy, gdyż pokuta odnosi się do należności, jak widzieliśmy (w art. 2).

ZAGADNIENIE 13
O MOŻLIWOŚCI ZADOŚĆUCZYNIENIA

Chodzi w tym zagadnieniu o dwie sprawy: 1. Czy człowiek potrafi zadośćuczynić Panu Bogu? 2. Czy jeden człowiek może zadośćuczynić za drugiego?

Artykuł 1
CZY CZŁOWIEK POTRAFI ZADOŚĆUCZYNIĆ PANU BOGU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że człowiek nie potrafi zadośćuczynić Panu Bogu, gdyż:

1. Zadośćuczynienie powinno wyrównać zniewagę Pana Boga, a ta jest nieskończenie wielka, gdyż miarą wielkości zniewagi jest godność znieważonego, np. zniewaga jest większa, gdy ktoś uderzy księcia niż kogo innego. Skoro zaś żadna czynność człowieka nie może być nieskończona, wydaje się, że człowiek nie może zadośćuczynić Panu Bogu.

2.Niewolnik nie potrafi wynagrodzić swego pana, bo wszystko co ma, jest własnością pana. Lecz my jesteś my „niewolnikami Bożymi" (I Ezdr 5,11) i wszystko, co mamy, od Niego mamy. Skoro więc zadośćuczynienie ma być wynagrodzeniem za wyrządzoną zniewagę, wydaje się, że nie możemy zadośćuczynić Panu Bogu (za grzechy).

3.Jeśli wszystko, co ktoś ma, nie wystarczy do spłacenia własnego długu, tym bardziej nie wystarczy do spłacenia cudzego długu. Lecz wszystko, czym człowiek jest, co może zrobić i co posiada nie wystarczy do spłacenia długu za dobrodziejstwo samego istnienia; toteż Izajasz (40,16) powiada: „Lasów Libanu nie wystarczy na paliwo, ani jego zwierzyny na całopalenie". A więc w żaden sposób człowiek nie potrafi zadośćuczynić Bogu za znieważenie Go.

4.Człowiek powinien poświęcić Panu Bogu wszystek swój czas. Ale czasu straconego nie można odzyskać, a strata czasu to wielkie nieszczęście, jak mówi Seneka". A więc człowiek nie potrafi zadośćuczynić Panu Bogu.

5.Osobisty grzech śmiertelny jest cięższy od grzechu pierworodnego, za który mógł zadośćuczynić jedynie ten, kto jest Bogiem i człowiekiem. A więc kto jest tylko człowiekiem nie potrafi zadośćuczynić za zniewagę Pana Boga.

Ale z drugiej strony św. Hieronim powiada71: „Kto mówi, że Pan Bóg nakazuje człowiekowi rzecz niemożliwą, niech będzie wyklęty"'. A przecież zadośćuczynienie jest nakazane przez Pana (Łk 3,8): „Wydajcie więc owoce godne nawrócenia".

1.Pan Bóg jest bardziej miłosierny niż człowiek, a przecież zadośćuczynienie człowiekowi jest możliwe. A więc tym bardziej Panu Bogu.

2.Należne zadośćuczynienie dokonuje się wtedy, gdy kara wyrówna winę, gdyż sprawiedliwość wymaga wyrównania przez odwet, jak mówią pitagorejczycy75. A przecież bywa, że ktoś doznaje kary dorównującej przyjemności doznanej w czasie grzeszenia. A więc można zadośćuczynić Panu Bogu.

Odpowiedź. Człowiek jest dłużnikiem wobec Pana Boga ze względu na dobrodziejstwa otrzymane i ze względu na popełnione grzechy. Otóż jak dziękczynienie, kult itp. odnoszą się do tego długu, jaki wynika z otrzymanych dobrodziejstw, tak zadośćuczynienie odnosi się do długu zaciągniętego przez popełnione grzechy. Ale jak mówi Arystoteles", jest rzeczą niemożliwą bogom i rodzicom oddać tyle, ile im się należy, gdyż „syn, cokolwiek by zrobił, nie stoi to w żadnym stosunku do tego, czego doznał od nich, tak że zawsze pozostanie dłużnikiem, ;ile przyjaźń żąda tego, co leży w mocy czyjejś, a nie tego, co jest proporcjonalne; to drugie nie zawsze nawet jest możliwe, tak np. w czci, którą oddajemy bogom lub rodzicom; wszak nikt nigdy nie zdołał wywdzięczyć się im w sposób odpowiedni, a kto czci ich w miarę możności uchodzi za człowieka prawego". Niemniej i tu zachodzi pewne wyrównanie „podług pewnej proporcjonalności" w tym znaczeniu, że stosunek rzeczy należnej Panu Bogu do Niego jest podobny do stosunku rzeczy, którą ktoś może oddać do lego, komu ją winien oddać. W ten sposób pozostaje to co jest formalne (istotnościowe) w sprawiedliwości.

Tak samo rzecz się ma z zadośćuczynieniem. Człowiek nie potrafi zadośćuczynić Panu Bogu w tym znaczeniu, gdy wyraz „zadość" oznacza równe wielkości; ale potrafi zadośćuczynić w znaczeniu wyrównania proporcjonalnego. A to wystarcza tak do sprawiedliwości, jak i do zadośćuczynienia.

Rozwiązanie trudności.

1. Podobnie jak zniewagę (Pana Boga) cechuje pewna nieskończoność ze względu na nieskończony majestat Pana Boga, tak zadośćuczynienie posiada pewną nieskończoność ze względu na nieskończone miłosierdzie Boże, a to dzięki ożywieniu tego zadośćuczynienia przez łaskę, sprawiającą, że Pan Bóg przyjmuje to, co człowiek może Mu oddać. Niektórzy jednak twierdzą, że grzech jest nieskończony ze względu na odwrócenie się (od Pana Boga), ale skończony ze względu na zwrócenie się (do dóbr pozornych) i z tego właśnie względu zadośćuczynienie jest możliwe, podczas gdy przebaczenie Boże za odwrócenie się od Niego jest wyłącznie Jego (krem. Ale takie tłumaczenie nie ma wartości, gdyż zadośćuczynienie odpowiada grzechowi jedynie jako zniewadze Pana Boga, a więc ze względu na odwrócenie się od Niego, a nie ze względu na zwrócenie się (do dóbr pozornych). Jeszcze inni twierdzą, że można zadośćuczynić za odwrócenie się od Pana Boga przez grzech mocą zasług Chrystusa, które są nieskończone. Ale ten pogląd sprowadza się do tego, co zostało wyjaśnione w Odpowiedzi, gdyż przez wiarę w naszego Pośrednika wierzącym dana jest łaska. Jeśliby jednak ktoś otrzymał łaskę (uświęcającą) w inny sposób, zadośćuczynienie dzięki niej byłoby wystarczające w wyżej podany sposób.

2.Pan Bóg stworzył człowieka „na swój obraz" (Rdz 1.27) i dlatego człowiek ma udział w wolności w miarę jak dzięki wolnej woli jest panem swych czynów. Działając więc dobrowolnie może zadośćuczynić Panu Bogu, gdyż choć wszystko czym jest i co ma Bogu zawdzięcza, może tym dowolnie posługiwać się jako pan swoich czynności. A to nie przysługuje niewolnikowi (w stosunku do swego właściciela).

3.Argument ten dowodzi, że niemożliwe jest zadość uczynienie Bogu w sposób wyrównany, ale nie dowodzi, że owo zadośćuczynienie nie może stać się wystarczające. Chociaż bowiem człowiek zawdzięcza Panu Bogu wszystko to, co może, nie wymaga się od niego, by zrobił to wszystko, co może zrobić, gdyż człowiek nie może w obecnym życiu skierować wszystkich swych sił ku jednemu tylko zadaniu, skoro musi się starać o wiele rzeczy. Ale wy znaczono mu pewną miarę, którą stanowią przykazania Boże, jakie ma zachowywać. Może jednak czynić coś więcej ponad ową miarę, by zadośćuczynić Panu Bogu.

4.Chociaż człowiek nie może odzyskać czasu przeszłego, może jednak wynagrodzić w przyszłości to, co po winien był uczynić w przeszłości, gdyż przykazanie nie obowiązywało go do tego, by uczynił wszystko, co mógł uczynić, jak widzieliśmy w rozwiązaniu poprzedniej trudności.
5.Grzech pierworodny chociaż nie jest grzechem w takim znaczeniu jak grzech osobisty, niemniej jest większym złem, gdyż stanowi skażenie samej natury ludzkiej, i dlatego nie mógł być odpokutowany przez jakiegokolwiek człowieka w przeciwieństwie do grzechu osobistego.

Artykuł 2

CZY MOŻNA ZADOŚĆUCZYNIĆ ZA KOGO INNEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można zastąpić kogoś w zadośćuczynieniu, gdyż:
1.Zadośćuczynienie wymaga zasługi. Ale nie można zasłużyć dla drugiego ani nagrody, ani kary, gdyż „Bóg oddaje każdemu według jego uczynków" (Ps. 61,13). A więc nie można zadośćuczynić za kogo innego.
2.Zadośćuczynienie jest składnikiem sakramentu po kuty na równi ze skruchą i spowiedzią. A przecież nikt nie może zastąpić drugiego w skrusze lub w spowiedzi. A więc nie może również zadośćuczynić za kogo innego.
3.Kto się modli, zdobywa zasługi, jeżeliby więc ktoś mógł zadośćuczynić za kogoś innego, wówczas zadośćuczyniłby także za siebie samego i tym samym nie byłby zobowiązany do zadośćuczynienia za własne grzechy.
4.Gdyby ktoś mógł zadośćuczynić za kogoś innego, przyjmując na siebie należną karę, natychmiast wyzwolił by od niej tego, kto na nią zasłużył tak, że jeśliby ten człowiek umarł zaraz po tym przyjęciu całej kary na siebie przez owego, poszedłby natychmiast do raju, a jeśliby nie poszedł, byłaby podwójna kara za ten sam grzech: jedną ponosiłby ten, kto rozpoczął zadośćuczynienie, a drugą ten, kto by poszedł do czyśćca.
Ale z drugiej strony św. Paweł powiedział: „jeden drugiego brzemiona noście" (Ga 6,2). A więc można nieść brzemię pokuty zadanej komu innemu. Zresztą miłość więcej znaczy u Pana Boga niż u ludzi. A przecież jeden człowiek może z miłości ku drugiemu spłacić jego dług. A więc tym bardziej może się to stać przed sądem Bożym.

Odpowiedź. Kara, jaką jest zadośćuczynienie, zmierza do wyrównania należności i stanowi lekarstwo przydatne do unikania grzechów. Jako lekarstwo przeciwko popełnianiu następnych grzechów zadośćuczynienie jednego człowieka nie pomaga drugiemu, podobnie jak post jednego nie umartwia drugiego człowieka ani czynności jednego nie przyzwyczajają drugiego do dobrego działania, chyba tylko przypadkiem, jeśli ktoś swoimi dobrymi uczynkami wysłuży drugiemu wzrost łaski, która jest najskuteczniejszym lekarstwem na unikanie grzechu. Ale raczej ze względu na zasługę niż ze względu na zadośćuczynienie.

Natomiast gdy chodzi o wyrównanie należności, ktoś może zadośćuczynić za innego pod warunkiem, że jest ożywiony miłością Bożą tak, by czyny jego mogły być zadośćuczynieniem. Nie wymaga się też, by ten, kto podejmuje się zadośćuczynienia za kogoś innego, musiał ponieść większą karę niż ten, kto na nią zasłużył, jak niektórzy twierdzą, myśląc, że kara własna jest bardziej zadość czyniąca niż kara cudza. Kara bowiem posiada moc zadośćuczynienia przede wszystkim ze względu na miłość Bożą, z jaką ktoś tę karę znosi. Ponieważ zaś większa miłość ujawnia się gdy ktoś zadośćczyni za innego niż gdyby zadość czynił tylko za siebie, dlatego nie wymaga się od niego, by poniósł większą karę niż ten, kto na nią zasłużył. Stąd czytamy w „Życiu ojców" ", że pewien brat zakonny podjął się zadośćuczynienia za grzech, którego nie popełnił i dzięki niemu uzyskał odpuszczenie owego grzechu ten, kto go popełnił.

Nie wymaga się również, gdy chodzi o darowanie należnej kary, by ten, za kogo ktoś zadośćczyni, był niezdolny do zadośćuczynienia, gdyż nawet gdyby mógł go dokonać, dzięki temu, że ktoś inny zadośćuczynił, zostałby zwolniony z owej należności. Ale wymaga się tego, gdy chodzi o karę zadośćczyniącą, mającą charakter lekarstwa. Nie można bowiem pozwolić, by ktoś pokutował za kogoś, w kim nie ujawnia się jakaś niemoc już to cielesna, uniemożliwiająca mu wykonanie tej kary, już to duchowa, gdy nie ma ochoty, by ją odcierpieć.

Rozwiązanie trudności.

1. Pan Bóg udziela istotnej nagrody stosownie do przysposobienia danego człowieka, gdyż doskonałość oglądania Istoty Bożej odpowiada przysposobieniu człowieka zbawionego. Dlatego, podobnie jak nikt nie może być przysposobiony do tego

oglądania przez czyn kogoś innego, tak samo nikt nie może wysłużyć drugiemu tej istotnej nagrody, jeśli jego zasługa nie ma nieskończonej skuteczności, jak to ma miejsce u Chrystusa, bo tylko dzięki Jego zasługom dzieci przez chrzest osiągają zbawienie wieczne. Natomiast kary doczesnej należnej za przewinienie, po jego odpuszczeniu, nie wymierza się stosownie do przysposobienia tego, komu ta kara należy się, gdyż niekiedy ten, kto jest doskonalszy, zasługuje na większą karę. Dlatego, gdy chodzi o darowanie kary, jeden człowiek może zasłużyć na anulowanie kary, należnej komu innemu i czynność jednego staje się czynnością drugiego za pośrednictwem miłości, dzięki której: „Wszyscy jesteśmy czymś jednym w Chrystusie" (Ga 3,28).

2.Przedmiotem skruchy jest winu zależna od tego, czy przysposobienie sprawcy jest dobre czy złe. Dlatego skrucha jednego człowieka nie uwalnia od winy drugiego. Podobnie człowiek poddaje się przez spowiedź sakramentom Kościoła, ale nikt nie może przyjąć sakramentu za kogoś innego, gdyż w sakramencie łaskę otrzymuje przyjmujący, nie ktoś inny. Dlatego inna jest skuteczność za dość uczynienia, a inna skuteczność skruchy i spowiedzi.

3.Wielkość kary jest ważna dla wyrównania należności {za grzech). Natomiast korzeniem zasługi jest miłość Boża. Dlatego kto dzięki niej zdobył zasługę na korzyść kogoś innego, przynajmniej ze względu aa stosowność [de congruo], zdobywa ją także dla siebie. Ale kto dokonuje zadośćuczynienia za kogoś innego, nie dokonuje go przez to samo dla siebie, gdyż wielkość kary należącej się za grzech innego] nie wystarczy do odpokutowania za grzechy ich obu; niemniej zasługuje na coś wyższego niż odpuszczenie kary, bo na wieczne zbawienie.

4.Jeśli ktoś sam się zobowiązał przyjąć karę należącą się komuś innemu, nie uwolni go od niej, dopóki jej nie odcierpi w tej mierze, w jakiej ów miał ją wycierpieć. Jeśli nie uczyni tego, wówczas ta kara będzie się należała jednemu i drugiemu: jednemu za popełniony grzech, a drugiemu za niedokonanie obiecanego zadośćuczynienia. Nie ma tu więc dwukrotnej kary za jeden i ten sam grzech.

ZAGADNIENIE 14
O SPOSOBACH ZADOŚĆUCZYNIENIA

Zagadnienie to wymaga odpowiedzi na pięć pytań: 1. Czy można zadośćuczynić za jeden grzech czyniąc zadość za inne? 2. Czy ten, kto miał niegdyś skruchę za wszystkie grzechy, ale potem zgrzeszył, nie mając już miłości Bożej, może zadośćuczynić za pozostałe grzechy już odpuszczone dzięki skrusze? 3. Czy zadośćuczynienie dokonane w stanie grzechu (śmiertelnego) po odzyskaniu łaski (uświęcającej) zaczyna nabierać wartości? 4. Czy uczynki dokonane bez miłości Bożej mogą zasługiwać na jakieś dobro? 5. Czy tego rodzaju uczynki mogą zasługiwać na złagodzenie kary piekielnej?

Artykuł 1

CZY MOŻNA ZADOŚĆUCZYNIĆ ZA JEDEN GRZECH, NIE ZADOŚĆCZYNIĄC ZA INNE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można zadośćuczynić za jeden grzech z pominięciem innych, gdyż:

1.Pośród rzeczy nie zespolonych z sobą, można usunąć jedną bez naruszenia pozostałych. Otóż grzechy nie są z sobą zespolone, gdyż inaczej kto by popełnił jeden grzech, miałby wszystkie inne możliwe grzechy. A więc można zadośćuczynić za jeden grzech, pomijając inne.

2.Pan Bóg jest bardziej miłosierny niż człowiek, a przecież człowiek przyjmuje spłacenie jednego długu bez spłacenia innych długów. A więc Pan Bóg również przyjmuje zadośćuczynienie za jeden grzech niezależnie od innych.

3.Według Mistrza Sentencyj78, „zadośćuczynienie ma wykorzeniać przyczyny grzechów i zamykać drogę do ich popełniania". A to może się dokonać w stosunku do pewnego grzechu z pominięciem innych; ktoś np. może ujarzmić swą rozwiązłość i pogrążyć się w skąpstwie. A więc zadośćuczynienie może być za jeden grzech z pominięciem innych.

Ale z drugiej strony powiada Izajasz (58,5), że „post wśród waśni i sporów" nie jest miły Panu Bogu, choć post zalicza się do uczynków zadośćuczynienia. Ale

zadośćuczynienie może się dokonać tylko przez czyny miłe Panu Bogu. A więc kto ma na sumieniu grzech (śmiertelny), nie może zadośćuczynić Panu Bogu.

Odpowiedź. Niektórzy twierdzili, że można zadośćuczynić za jeden grzech bez zadośćuczynienia za inne grzechy79. Ale jest to niemożliwe. Skoro bowiem zadośćuczynienie ma zgładzić zniewagą uprzednio wyrządzoną, potrzeba by sposób zadośćuczynienia nadawał się do zgładzenia owej zniewagi. Takie zaś zgładzenie zniewagi uniemożliwia zadośćuczynienie nawet między ludźmi. Skoro zaś każdy grzech (śmiertelny) stanowi przeszkodę dla miłości człowieka do Pana Boga, jest rzeczą niemożliwą, by człowiek mógł zadośćuczynić za jeden grzech, pomijając inne, tak jak nie zadośćuczyni ktoś, kto przepraszając kogoś za wymierzony mu policzek, równocześnie wymierza mu nowy policzek.

Rozwiązanie trudności.

1. Grzechy nie są wzajemnie zespolone jedną wspólną zasadą. Ktoś może popełnić jeden grzech nie popełniając innego. Ale odpuszczenie grzechów dokonuje się na podstawie jednej i tej samej zasady (a mianowicie na zasadzie łaski uświęcającej). Dlatego odpuszczenie różnych grzechów dokonuje się zespołowo, tak że nie można zadośćuczynić za jeden grzech, pomijając zadośćuczynienie za inne grzechy.

2. Podstawą obowiązku spłacenia długu jest nierówność sprzeczna ze sprawiedliwością, gdy jeden człowiek zatrzymuje rzecz cudzą. Do zwrócenia tej rzeczy wystarczy sprawiedliwie dokonane wyrównanie, przy czym można tego dokonać spłacając jeden dług, nie spłacając innych długów. Ale zniewaga jest sprzeczna nie tylko ze sprawiedliwością, ale także z przyjaźnią. Dlatego do zadośćuczynienia za zniewagę potrzeba nie tylko wyrównania sprawiedliwości przez poniesienie proporcjonalnej kary, ale konieczne jest także przywrócenie równości właściwej przyjaźni. A to jest niemożliwe, gdy zaistnieje przeszkoda przyjaźni (jaką jest grzech śmiertelny).

3. Jak mówi św. Grzegorz80, jeden grzech swym ciężarem wlecze za sobą inne grzechy. Dlatego kto trwa przy jednym grzechu, nie usuwa dostatecznie przyczyn innych grzechów.

Artykuł 2

CZY KTOŚ, NIE MAJĄC MIŁOŚCI BOŻEJ, MOŻE ZADOŚĆUCZYNIĆ ZA GRZECHY NIEGDYŚ ODPUSZCZONE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gdy ktoś dzięki skrusze otrzymał odpuszczenie wszystkich grzechów, ale potem popełnił grzech (śmiertelny), może zadośćuczynić za owe odpuszczone mu grzechy, choć nie ma miłości Bożej, gdyż:

1.Daniel powiedział do Nabuchodonozora: „okup swe grzechy uczynkami sprawiedliwymi". A przecież Nabuchodonozor był w tym czasie grzesznikiem, jak tego do wodzi kara, jaka go wnet spotkała (4,24-26). A więc będąc w stanie grzechu, można zadośćuczynić za inne grzechy.

2„Nikt nie wie, czy godzien jest nienawiści, czy miłości" (Koh 9,1). Jeśliby więc tylko ten mógł zadość uczynić, kto jest w stanie miłości Bożej, nikt by nie wie dział, czy zadośćuczynił. A taki pogląd jest niestosowny.

3.Intencja podjęta na początku jakiejś czynności, ożywia ją w całości. Otóż człowiek pokutujący, gdy zaczynał pokutę, miał miłość. A więc następne zadośćuczynienie staje się skuteczne dzięki owej miłości, która ożywiała jego intencję.

4.Zadośćuczynienie polega na pewnym wyrównaniu winy przez karę, a takie wyrównanie jest możliwe także u takiego człowieka którego nie ożywia miłość ku Panu Bogu.

Ale z drugiej strony „miłość wszelki błąd ukrywa" (Przysł. 10,12). Zadaniem zadośćuczynienia jest właśnie zgładzenie przewinień, a więc bez miłości Bożej jest ono nieskuteczne. Ponadto jałmużna jest głównym sposobem zadośćuczynienia. A przecież jałmużna bez miłości Bożej nie jest skuteczna, jak to wynika ze słów św. Pawła (1Kor 13.3): „Gdybym rozdał na jałmużnę całą majętność moją, a ciało wystawił na spalenie, a miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał”. A więc także zadośćuczynienie bez miłości Bożej niczego nie zyska.

Odpowiedź. Niektórzy twierdzili, że jeśli ktoś po uzyskaniu odpuszczeniu grzechów dzięki uprzedniej skrusze popełni grzech i w tym stanie grzechu zadośćuczyni za owe grzechy już odpuszczone, wówczas takie zadośćuczynienie ma swoją moc tak, że jeśli ów człowiek umrze w tym grzechu, nie będzie karany za owe uprzednio odpuszczone

grzechy. Ale jest to niemożliwe, gdyż zadośćuczynienie wymaga, by po przywróceniu przyjaźni, wyrównać także sprawiedliwość, której brak zabija przyjaźń, jak uczy Arystoteles81. Lecz wyrównanie w zadośćuczynienie Panu Bogu dokonuje się nie przez równoważność, ale przez przyjęcie ze strony Pana Boga. Choćby więc Jego zniewaga została już przebaczona dzięki uprzedniej skrusze, potrzeba by uczynki zadość czyniące były Mu mile. A to sprawia miłość Boża. Dlatego gdy jej nie ma, uczynki nie są zadość czyniące.

Rozwiązanie trudności.

1. Rada Daniela zmierzała do tego, by król Nabuchodonozor zaprzestał grzeszyć, pokutował i w ten sposób zadośćuczynił, dając jałmużnę.

2. Człowiek nie wie na pewno, czy posiada miłość Bożą, gdy dokonuje zadośćuczynienia. Tak samo nie ma pewności, czy zadośćuczynił. Dlatego Pismo św. mówi (Pr 5,5): „Nie bądź tak pewny darowania ci win, byś miał dodawać grzech do grzechu". Ale nie wymaga się, by z powodu tej obawy człowiek ponawiał dokonane już zadośćuczynienie, jeśli sumienie nie wyrzuca mu grzechu śmiertelnego. Chociaż bowiem owe zadośćuczynienie nie zostało dokonane przez uczynki pokutne, grzesznik jednak nie popełnia grzechu opuszczenia, jaki popełniłby przez zaniedbanie zadośćuczynienia. Podobnie kto przystępuje do Eucharystii bez świadomości, że ma na sumieniu grzech śmiertelny, nie popełnia grzechu niegodnego przyjęcia Komunii św.

3. Grzech późniejszy przekreślił ową intencję, która tym samym nie udziela mocy uczynkom wykonanym po grzechu.

4. W tym wypadku nie ma dostatecznego wyrównania ani przez przyjęcie ze strony Pana Boga, ani przez równoważność. Dlatego argument niczego nie dowodzi.

Artykuł 3

CZY WTEDY, GDY CZŁOWIEK ODZYSKA MIŁOŚĆ BOŻĄ, POPRZEDNIE ZADOŚĆUCZYNIENIE STANIE SIĘ WAŻNE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kiedy człowiek odzyska miłość Bożą, jego uprzednie zadośćuczynienie staje się wartościowe, gdyż:

1. Glossa, wyjaśniając słowa Pisma św. (Kpł 25,25-35) powiada, że: „owoce dobrego nawrócenia należy zaliczyć od czasu popełnienia grzechu". Ale takie zaliczenie nie jest możliwe, jeśli nie stanie się skuteczne przez późniejsze odzyskanie miłości Bożej. A więc tego rodzaju czynności staną się owocne po odzyskaniu miłości Bożej.

2. Grzech jest przeszkodą skuteczności zadośćuczynienia, tak jak złe przysposobienie stanowi przeszkodę skuteczności chrztu. Ale gdy ustanie to złe przysposobienie, chrzest odzyskuje swą moc. A więc także zadość uczynienie odzyskuje ją, gdy tylko zniknie grzech.

3. Jeśli ktoś za grzechy popełnione dostanie pokutę, by pościć przez wiele dni, gdy odbędzie ten post po popełnieniu nowego grzechu i znowu się wyspowiada, nie żąda się od niego, by ponowił ów post. A przecież należałoby nakazać mu ów post, jeśliby nie zadośćuczynił za owe grzechy. A więc uczynki zadośćuczynienia poprzednio wykonane stają się skuteczne.

Ale z drugiej strony uczynki wykonane bez miłości Bożej nie mogły stanowić zadośćuczynienia, gdyż były

martwe. Pokuta zaś nie wskrzesza ich, a więc nie stają się zadość czyniące. Ponadto miłość Boża ożywia tylko te uczynki, które w jakiś sposób od niej pochodzą. Otóż uczynki nie mogą być miłe Bogu, a tym samym zadość czyniące, jeśli nie są ożywione miłością Bożą. A więc uczynki, wykonane w stanie grzechu w żaden sposób nie pochodzą z miłości Bożej, ani z niej nie mogły pochodzić i dlatego w żaden sposób nie mogą być zaliczone do zadośćuczynienia.

Odpowiedź. Niektórzy twierdzą, że czyny, wykonane w stanie miłości Bożej, a więc „ożywione" przez nią, zasługują na życie wieczne i mają wartość zadośćuczynienia dla podarowania należnej kary; miłość zaś, później odzyskana, ożywia uczynki, wykonane bez miłości Bożej tak, że stają się skuteczne do zadośćuczynienia, ale nie do uzyskania zasług na życie wieczne. Ale jest to niemożliwe, gdyż uczynki są skuteczne do osiągnięcia obu tych celów z tego samego powodu, a mianowicie dlatego, że są miłe Bogu. Ponieważ zaś odzyskana miłość nie może sprawić, by uczynki, wykonane w stanic grzechu ciężkiego, mogły zasługiwać na życie wieczne, tak też nie może sprawić, by uczynki te miały moc zadośćuczynienia.

Rozwiązanie trudności.

1. Słów tych nie należy rozumieć w tym znaczeniu, jakoby owe owoce zaliczały się od czasu, kiedy dany człowiek był jeszcze w stanie grzechu, lecz od czasu, gdy przestał grzeszyć, względnie gdy przestał być w stanie grzechu, albo też w tym znaczeniu, że po popełnieniu grzechu był skruszony i wiele zrobił dobrego przed spowiedzią. Można też przyjąć, że im większa jest skrucha, tym bardziej zmniejsza należną karę. Im więcej też dobrego czyni ktoś będący w stanie grzechu, tym lepiej przysposabia się do łaski, jaką jest skrucha i dlatego jest rzeczą prawdopodobną, że zasłuży na mniejszą karę. Dlatego kapłan winien to wziąć dyskretnie pod uwagę, by zadać mniejszą pokutę człowiekowi lepiej przysposobionemu.

2. Chrzest wyciska na duszy znamię niezatarte, ale zadośćuczynienie tego nie czyni. Dlatego gdy powróci miłość Boża, usuwając fikcję i grzech, sprawia, że chrzest jest skuteczny; ale zadośćuczynienie tego nie sprawia. Stad chrzest usprawiedliwia sam przez się [ex opere operato] a więc mocą nie człowieka, ale Pana Boga. Dlatego chrztu nie można w ten sposób uśmiercić jak zadośćuczynienia, które jest czynnością człowieka.

3. Istnieją takie sposoby zadośćuczynienia, że jego skutki pozostają w człowieku pokutującym po dokonaniu samej czynności zadośćuczynienia, np. osłabienie ciała wskutek postu i zmniejszenie majątku z powodu rozdawania jałmużny itp. Gdy tego rodzaju zadośćuczynienie zostało dokonane w grzechu, nie ma obowiązku go ponawiać, gdyż ze względu na to, że skutki pozostałe dzięki pokucie stają się miłe Bogu. Natomiast trzeba ponowić takie zadośćuczynienie, które po dokonaniu nie pozostawia skutków w pokutującym, jak np. modlitwy itp. Czynności zaś wewnętrzne całkowicie przemijają i w żaden sposób nie odżywają. Należy więc je powtórzyć.

Artykuł 4

CZY UCZYNKI DOKONANE BEZ MIŁOŚCI BOŻEJ MOGĄ ZASŁUGIWAĆ NA JAKIEŚ DOBRA, PRZYNAJMNIEJ DOCZESNE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że czynności wykonane bez miłości Bożej zasługują na dobra, przynajmniej doczesne, gdyż:

1. Tak się ma kara do złego czynu, jak nagroda do dobrego. Lecz Pan Bóg jako „sędzia sprawiedliwy" (2 Tm 4,8) nie pozostawia żadnego zła bezkarnie, a więc nie pozostawia także żadnego dobrego czynu bez nagrody. Tak więc owym czynem można sobie zasłużyć na jakieś dobro.
2. Nie ma nagrody bez zasługi. A przecież udziela się nagrody tym, którzy dla ludzkiego rozgłosu spełniali dobre czyny i „otrzymali już swoją nagrodę". A więc zasłużyli sobie na pewne dobra.
3. Dwaj grzesznicy, z których jeden czyni wiele dobrego zarówno ze względu na przedmiot, jak i na okoliczności, a drugi nie robi niczego dobrego, niejednakowo są przygotowani do otrzymania dobrodziejstw Bożych. Gdyby było inaczej, nie należałoby radzić grzesznikowi, by czynił coś dobrego. Kto więc bardziej zbliża się do Pana Boga, ten więcej otrzymuje, a więc także swymi dobrymi uczynkami zdobywa jakieś zasługi u Pana Boga.
Ale z drugiej strony św. Augustyn powiada82, że grzesznik nie zasługuje na chleb, który zjada". A więc nie zasługuje przed Panem Bogiem. Ponadto, kto jest niczym, nie może zasługiwać. Kto zaś jest bez miłości Bożej, jest niczym duchowo, jak to wynika z listu św. Pawła CI Kor 13,2). A więc nie może zdobywać zasług.
Odpowiedź. Zasługa to czynność tego rodzaju, że za jej spełnienie jest rzeczą sprawiedliwy dać coś. Ale „sprawiedliwość" można rozumieć dwojako: w ścisłym znaczeniu ze względu na tego, komu się coś należy, oraz w znaczeniu przenośnym ze względu na tego, kto daje to, co się należy, ze względu na pewną stosowność, gdyż niekiedy jest rzeczą stosowną dać coś, co ściśle biorąc nie należy się temu, kto otrzymuje dar. W tym też znaczeniu św. Anzelm mówi83, że „sprawiedliwość u Pana Boga to stosowność jego dobroci" i że „Pan Bóg jest sprawiedliwy przebaczając grzesznikom, gdyż to przystoi Mu", Także dwojako można ujmować zasługę: 1. ze względu na czyn, którego sprawcy należy się, by coś otrzymał — i wówczas jest to zasługa w ścisłym znaczeniu [de condigno]; oraz 2. ze względu na pewną stosowność, by dać komuś to, do czego dający nie jest zobowiązany, ale jest rzeczą stosowną, by dać mu to [de congruo].

Ponieważ zaś miłość jest źródłem wszystkiego, co się darmo daje, jest rzeczą niemożliwą, by ktoś bez miłości przyjacielskiej względem dawcy miał prawo żądać od

niego tego, co się mu nie należy. Ponieważ zaś wszystkie dobra, doczesne i wieczne, pochodzą ze szczodrobliwości Bożej, nikt nie może rościć sobie prawa do ich otrzymania. Tylko miłość ku Panu Bogu może być podstawą do tego prawa. Dlatego uczynki, nie ożywione miłością ku Panu Bogu, nie są zasługujące przed Panem Bogiem ani M dobra wieczne, ani na dobra doczesne na podstawie sprawiedliwości [ex condigno]. Ponieważ jednak jest to i Ino z dobrocią Pana Boga, że gdziekolwiek widzi dobre przysposobienie, doskonali je, dlatego dobre uczynki (wykonane w stanie grzechu, a więc) nie ożywione miłością Bożą, zasługują na pewne dobra na podstawie tej stosowności [ex congruo]. Tego rodzaju dobre uczynki mają trojaką wartość: służą do otrzymania dóbr doczesnych, przysposabiają do łaski (uświęcającej) i przyzwyczajają do dobrych uczynków. Skoro jednak nie jest to zasługa w ścisłym znaczeniu, należy przyznać, że tego rodzaju uczynki raczej nie są zasługujące.
Rozwiązanie trudności.
1. Jak mówi Arystoteles84: „Będąc dłużnikiem, syn cokolwiek by zrobił, nie stoi to w żadnym stosunku do tego, czego doznał od ojca, tak że zawsze pozostanie dłużnikiem" — ale ojciec nigdy nie staje się dłużnikiem syna. Tym bardziej człowiek nie może uczynić Pana Boga swoim dłużnikiem przez czyny równoważne. Dlatego żaden nasz czyn, choćby nie wiadomo jak był dobry, nie uprawnia do zasługi [przed Panem Bogiem] z-powodu swej dobroci, ale staje się zasługujący dzięki miłości Bożej, która sprawia wspólnotę dóbr przyjaciół. Wskutek tego jakkolwiek dobry byłby czyn, spełniony bez miłości Bożej, ściśle mówiąc, nie może być podstawą roszczenia sobie prawa do otrzymania czegokolwiek od Pana Boga. Natomiast czyn zły zasługuje na karę współmierną do zła, jakie go cechuje. Pan Bóg bowiem nie jest dla nas sprawcą zła, tak jak jest sprawcą dobra. Dlatego chociaż zły czyn zasługuje na karę ze względu na sprawiedliwość [ex condigno], czyn dobry, ale nie ożywiony miłością Bożą, nie zasługuje na nagrodę na podstawie sprawiedliwości.

Trudności 2 i 3 odnoszą się do zasług na podstawie stosowności [ex congruo]. Argumenty zaś „z drugiej strony" dotyczą zasługi na podstawie sprawiedliwości [ex condigno].

Artykuł 5

CZY TEGO RODZAJU DOBRE UCZYNKI PRZYCZYNIAJĄ SIĘ DO ZMNIEJSZENIA KARY PIEKIELNEJ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczynki nie ożywione miłością Bożą, nie maja. wartości dla zmniejszenia kary piekielnej, gdyż:

1. Wielkość kary w piekle odpowiada wielkości winy. Otóż uczynki nie ożywione miłością Bożą nie zmniejszają wielkości grzechu, a więc tym samym nie zmniejszają kary piekielnej.
2. Kara piekielna, chociaż jest nieskończona pod względem trwania, jest skończona pod względem natężenia. Lecz cokolwiek jest skończone, może się skończyć przez kolejne odejmowanie jego części, jeśliby więc uczynki, nie ożywione miłością Boża, pomniejszały karę należną za grzechy, mogłoby się zdarzyć, że ich wielka ilość unicestwiałaby ją całkowicie. A to jest fałszywe zda nie.
3. Wstawiennictwo Kościoła jest bardziej skuteczne niż uczynki nie ożywione miłością nadprzyrodzoną. Otóż św. Augustyn twierdzi85, że wstawiennictwo Kościoła nie pomaga potępionym w piekle. A więc tym bardziej uczynki pokutne, nie ożywione miłością Bożą, nie zmniejszają ich kary.

Ale z drugiej strony tenże św. Augustyn twierdzi w tymże miejscu, że modlitwy pomagają do darowania kary albo do jej złagodzenia. Ponadto czynić dobrze jest czymś więcej, niż unikać zła. Lecz unikanie zła powoduje uniknięcie kary także dla tego człowieka, który nie ma miłości nadprzyrodzonej. Więc tym bardziej wykonywanie dobrych uczynków.

Odpowiedź. Dwojakie może być zmniejszenie kary piekielnej: 1. przez uwolnienie od zasłużonej kary — ale takie uwolnienie jest niemożliwe bez rozgrzeszenia od winy, gdyż tylko zmniejszenie lub usunięcie przyczyny może zmniejszyć lub unicestwić skutki. Uczynki zaś nieożywione ową miłością nie potrafią ani usunąć, ani zmniejszyć winy, ani też złagodzić kary. 2. Ale takie dobre uczynki mogą człowieka powstrzymać przed zasłużeniem sobie na karę piekła, gdyż spełniając je, człowiek poniekąd przysposabia się do dobra tak, że z mniejszą zniewagą Pana Boga grzeszy lub całkiem wstrzymuje się od grzechów, a po wtóre, spełniając dobre uczynki unika grzechu

opuszczenia. Takie dobre uczynki zasługują także na zmniejszenie lub odłożenie kary doczesnej, jak to miało miejsce z Achabem (I Król 21,27) albo na uzyskanie dóbr przemijających.

Niektórzy jednak twierdzą, że uczynki te zmniejszają karę piekielną, nie ujmując niczego z tych rzeczy, które należą do jej istoty, ale wzmacniając potępieńca, by lepiej ją znosił. Ale to nie jest możliwe, gdyż takie wzmocnienie mogłoby nastąpić tylko przez usunięcie wrażliwości na ból, a ta wrażliwość jest współmierna do winy. Jeśli więc wina nie jest umniejszona, nie można umocnić potępieńca. Jeszcze inni głoszą, że owe uczynki zmniejszają karę w postaci wyrzutów sumienia, ale nie karę ognia. Ale i to jest twierdzeniem niedorzecznym, gdyż zarówno kara ognia, jak i kara wyrzutów sumienia są współmierne do winy.

To wystarczy do rozwiązania trudności.

ZAGADNIENIE 15
O ŚRODKACH ZADOŚĆUCZYNIENIA

Zagadnienie to wymaga odpowiedzi na trzy pytania: 1. Czy trzeba wykonywać zadośćuczynienie uczynkami przykrymi? 2. Czy utrapienia, którymi Pan Bóg karze człowieka w tym życiu, mają wartość zadośćuczynienia? 3. Czy słusznie podaje się trzy rodzaje uczynków, służących do zadośćuczynienia: jałmużnę, post i modlitwę?

Artykuł 1
CZY TRZEBA URZECZYWISTNIAĆ ZADOŚĆUCZYNIENIE UCZYNKAMI PRZYKRYMI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy wykonywać zadośćuczynienia czynnościami przykrymi, gdyż:

1. Zadośćuczynienie powinno wyrównać zniewagę Pa na Boga, a takie wyrównanie, jak się zdaje, nie urzeczywistnia się czynnościami przykrymi, gdyż Pan Bóg nie cieszy się z powodu naszych utrapień. A więc nie trzeba urzeczywistniać zadośćuczynienia uczynkami przykrymi.

2. Im bardziej jakiś czyn pochodzi z nadprzyrodzonej miłości, tym mniej jest przykry, wszak św. Jan Apostoł mówi: „W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z kar)". Jeśliby więc należało zadośćuczynienie wykonywać uczynkami przykry mi, wówczas im bardziej uczynki te byłyby ożywione miłością, tym mniejszą miałyby wartość dla zadośćuczynienia. A takie zdanie jest błędne.

3. Zadośćuczynić, według św. Anzelma' znaczy „od dać Panu Bogu należną mu cześć", którą przecież można oddać Mu nie tylko czynnościami przykrymi. A więc nie jest konieczne urzeczywistniać zadośćuczynienie przykrymi uczynkami.

Ale z drugiej strony powiada św. Grzegorz"7, że „słuszną jest rzeczą, by grzesznik tym większe zadał sobie umartwienia przez pokutę, im większą wyrządził szkodę przez grzech". Ponadto zadośćuczynienie ma całkowicie uzdrowić ranę grzechu. Lecz, jak mówi Arystoteles88: „kary są jak gdyby zabiegami leczniczymi; wszelkie zaś 'leczenie z natury swej polega na stosowaniu tego, co jest przeciwieństwem danego niedomagania". A więc zadośćuczynienie należy wykonywać uczynkami pokutnymi, a więc przykrymi.

Odpowiedź. Zadośćuczynienie odnosi się tak do wyrządzonej Panu Bogu zniewagi, z powodu której czyni się zadość, jak i do zapobieżenia przewinieniom w przyszłości. Z obu tych względów zadośćuczynienie wymaga dokonania uczynków przykrych. Powetowanie bowiem zniewagi wymaga wyrównania między znieważającym a znieważonym. Otóż, chociaż Panu Bogu w rzeczywistości niczego nie można zabrać, niemniej grzesznik ze swej strony grzesząc usiłował coś ująć Panu Bogu, jak to widzieliśmy (z. 12, a.3, ad. 4). Dlatego wyrównanie wymaga, by przez zadośćuczynienie grzesznik oddał coś ku czci Pana Boga. Dobry zaś uczynek — ze względu na to, że jest dobry — niczego nie ujmuje sprawcy, lecz raczej go doskonali. Dlatego do tego wyrównania potrzeba, by ów uczynek dobry był przykry. A więc do tego, by jakiś uczynek mógł służyć do zadośćuczynienia, potrzeba by był dobry, wykonany na chwałę Bożą i przykry dla grzesznika, ujmując mu coś. Ponadto kara powinna zapobiegać nowym przewinieniom, gdyż człowiek nie tak łatwo powraca do grzechów, za które poniósł karę. Dlatego według Arystotelesa „kary są lekarstwem".

Rozwiązanie trudności.

1. Pan Bóg nie cieszy się z powodu kar, dlatego że są przykre (dla winowajcy), ale dlatego, że są sprawiedliwe i z tego względu kary służą zadośćuczynieniu.

2. Czym przykrość jest w zadośćuczynieniu, tym trudność w zasłudze. Otóż zmniejszenie trudności przy wykonywaniu czynu zmniejsza zasługą, jeśli wszystkie inne okoliczności są jednakowe. Ale jeśli to pomniejszenie trudności wynika ze sprawności woli, wówczas nie zmniejsza zasługi, lecz ją powiększa. Podobnie zmniejszenie przykrości dzięki sprawności woli wskutek oddziaływania miłości nadprzyrodzonej nie zmniejsza skuteczności zadość uczynienia, lecz ją powiększa.

3. Grzech zaciąga powinność wynagrodzenia za wy rządzoną zniewagę, a to nie może się dokonać bez ukarania grzesznika. O takiej należności mówi tu św. Anzelm

Artykuł 2

CZY UTRAPIENIA, KTÓRYMI PAN BÓG NAS KARZE W TYM ŻYCIU, MOGĄ BYĆ ZADOŚĆUCZYNIENIEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że utrapienia, którymi Pan Bóg karze nas w tym życiu, nie mogą stanowić zadośćuczynienia, gdyż: Tylko to, co jest zasługujące, może mieć wartość dla zadośćuczynienia, jak widzieliśmy uprzednio (14,3). Ale zasługujemy tylko tym, co pochodzi od nas. Utrapienia zaś, którymi Pan Bóg nas karze, nie pochodzą od nas. A więc nie mogą służyć zadośćuczynieniu.

1. Tylko ludzie dobrzy mogą zadośćuczynić. Otóż Pan Bóg karze utrapieniami ludzi złych, gdyż one należą się głównie im. A więc nie można odmówić zadośćuczynienia.

2. Zadośćuczynienie odnosi się do grzechów popełnionych w przeszłości. A przecież utrapienia spotykają niekiedy ludzi bez grzechu, jak to widać na przykładzie Hioba. A więc nie stanowią zadośćuczynienia.

Ale z drugiej strony św. Paweł powiada (Rz 5,4); „Ucisk wyrabia wytrwałość, a wytrwałość wypróbowaną cnotę, wypróbowana cnota zaś nadzieję, a nadzieja zawieść nie może", czyli oczyszcza z grzechu jak wyjaśnia Glossa. A więc utrapienia oczyszczają z grzechów, czyli stanowią zadośćuczynienie. Ponadto św. A ml) róży powiada89, że: „choćby nie było świadomości grzechu, kara stanowi

zadośćuczynienie". A więc utrapienia stanowią zadośćuczynienie za grzechy.
Odpowiedź. Wyrównania za wyrządzoną zniewagę może dokonać zarówno ten, kto ją wyrządził, jak i ktoś inny. Gdy wyrównuje ją ktoś inny, wówczas takie wyrównanie jest bardziej pomszczeniem tej zniewagi niż zadośćuczynieniem za nią. Natomiast gdy ten, kto wyrządził zniewagę, sam dokonuje jej wyrównania, wówczas to wyrównanie 'jest także zadośćuczynieniem. Tak więc utrapienia, zesłane przez Pana Boga za grzechy, i w jakiś sposób przyjęte przez grzesznika, stają się zadośćuczynieniem, jeśli cierpliwie je znosi dla oczyszczenia się z grzechów. Jeśli natomiast buntuje się niecierpliwie, wówczas owe utrapienia są raczej pomszczeniem grzechów.
Rozwiązanie trudności.
1. Chociaż owe utrapienia nie zależą od nas całkowicie, ale w pewnej mierze zależy od nas, czy je cierpliwie znosimy. A w ten sposób człowiek ..konieczność przetwarza w cnotę", jak mówi św. Hieronim90. Dlatego owe utrapienia mogą być zadość czyniące i zasługujące.
2.. „W tym samym ogniu złoto błyszczy, a słoma dymi" 91. Podobnie w utrapieniach dobrzy oczyszczają się, a źli uparcie niecierpliwią się. Chociaż więc ich utrapienia są jednakowe, ale tylko dobrzy wykorzystują je do zadośćuczynienia.
3. Utrapienia odnoszą się zawsze do przewinienia dokonanego w przeszłości, ale nie zawsze do przewinienia tej osoby, na którą spadają, gdyż są następstwem grzechu pierworodnego ludzkiej natury. Gdyby go nigdy nie było, człowiek nie miałby żadnych utrapień czy kar. Skoro jednak zaistniał grzech pierworodny, przekazywany wraz z ludzką naturą, za zrządzeniem Bożym, utrapienia spadają nieraz na ludzi niewinnych po to, by zdobyli zasługę za cnotę i ustrzegli się grzechu w przyszłości. Zadośćuczynienie zaś zmierza właśnie do tych dwóch celów, gdyż powinno być czynnością zasługującą, by oddać cześć Panu Bogu i stanowić straż dla cnoty, by ustrzec się grzechów w przyszłości.

Artykuł 3

CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ TRZY RODZAJE UCZYNKÓW, SŁUŻĄCYCH DO ZADOŚĆUCZYNIENIA: JAŁMUŻNĘ, POST I MODLITWĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłusznie wymienia się jałmużnę, post i modlitwę jako sposoby zadośćuczynienia, gdyż:

1. Czynność zadość czyniąca powinna być przykra. Lecz modlitwa nie jest czynnością przykrą. Owszem jest lekarstwem przeciw smutkowi, a więc przyjemnością, zgodnie z tym, co pisze św. Jakub Apostoł: „Smuci się ktoś z was? Niech się modli... niech śpiewa hymny!". A więc nie należy modlitwy wymieniać wśród środków zadośćuczynienia.
2. Grzech jest albo cielesny, albo duchowy. Otóż zgodnie z nauką św. Hieronima92 „post uzdrawia choroby ciała, modlitwa zaś leczy z chorób ducha". A więc post nie jest środkiem zadośćuczynienia.
3. Zadośćuczynienie jest konieczne do oczyszczenia się z grzechów. Otóż jałmużna oczyszcza ze wszystkich grzechów, skoro Chrystus powiedział: „Dajcie to co jest wewnątrz na jałmużnę, a zaraz wszystko będzie dla was czyste" (Łk 11,41). A więc post i modlitwa są zbędne.

Ale z drugiej strony wydaje lic, że powinno być więcej środków zadośćuczynienia. Wszak choroby leczy się przeciwnymi im lekarstwami. Otóż. jest więcej niż trzy rodzaje grzechów. A więc powinno być więcej środków zadośćuczynienia. Ponadto także pielgrzymki i biczowanie wyznacza się nieraz dla zadośćuczynienia. A więc wyliczenie jałmużny, modlitwy i postu, z pominięciem pielgrzymek i biczowania nie jest pełnym wyliczeniem środków zadośćuczynienia za grzechy.

Odpowiedź. Zadośćuczynienie wymaga, byśmy coś u-jęli sobie na chwałę Bożą. Posiadamy zaś tylko trzy rodzaje dóbr: duchowe, cielesne i zewnętrzne w postaci majątku. Otóż ujmujemy sobie coś z dóbr zewnętrznych, dając jałmużnę, spośród zaś dóbr cielesnych, poszcząc. Ale gdy chodzi o dobra duchowe nie potrzeba niczego ujmować sobie z tego, co należy do ich istoty oraz ich całości, gdyż te dobra duchowe czynią nas miłymi Panu Bogu. Ujmujemy je sobie tylko w tym znaczeniu, że całkowicie poddajemy je Panu Bogu. A to urzeczywistnia się przez modlitwę.

Powyższe trzy środki odpowiadają również temu celowi zadośćuczynienia, jakim jest wykorzenienie przyczyn grzechów, które św. Jan Apostoł sprowadza do trzech (I Jn 2,16): „pożądliwości ciała, pożądliwości oczu i pychy tego życia". Lekarstwem: na pożądliwość ciała jest post; na pożądliwość oczu jest jałmużna; a na pychę życia modlitwa, jak uczy św. Augustyn93; odpowiada również temu zadaniu zadośćuczynienie, jakim jest ujarzmienie pokus do grzechów, które popełnia się już to przeciw Panu Bogu — otóż lekarstwem na ten grzech jest modlitwa — już (o przeciw bliźniemu — i do zapobieżenia takim grzechom służy tu jałmużna — już to wreszcie przeciw sobie samemu — i na to jest post.

Rozwiązanie trudności.

1. Niektórzy sądzą, że dwojaka jest modlitwa: kontemplacyjna tych, „których obcowanie jest w niebie" (Flp 3, 20); ale taka modlitwa będąc całkowicie radosną, nie może być środkiem zadośćuczynienia. Ale lepsza jest odpowiedź tych, którzy twierdzą, że każda modlitwa ma wartość zadośćczyniącą, bo choć towarzyszy jej radość duchowa, niemniej towarzyszy jej również pewne umartwienie ciała, gdyż jak mówi św. Grzegorz94: „gdy wzrasta w nas moc wewnętrznej miłości, osłabia się moc ciała". Stąd Księga Rodzaju (32,25) opowiada, że anioł zmagając się z Jakubem wywichnął mu staw biodrowy.

2. Dwojaki jest grzech cielesny: jeden jak obżarstwo i nieczystość, dokonuje się w rozkoszy ciała; inny zaś grzech popełnia się przez niewłaściwe posługiwanie się rzeczami, podporządkowanymi ciału, a więc nie tyle w rozkoszy ciała, ile raczej w rozkoszy ducha, jak to ma miejsce w skąpstwie. Tego rodzaju grzechy są pośrednie między grzechami cielesnymi a duchowymi. Lekarstwem na nie ma być jałmużna.

3. Każda z powyższych czynności odpowiada poszczególnym grzechom, by „w czym kto grzeszył, w tym pono sił karę" (Mdr 11,16) i w ten sposób zadośćuczynieniem odciął korzenie grzechu. Dlatego temu, kto nie może wy konać któregoś z tych uczynków, poleca się spełnić inny. Jałmużna zaś może zastąpić inne dobre uczynki, gdyż dając ją, można sobie zaskarbić inne dobre uczynki za pośrednictwem obdarzonych. Ale z tego, że jałmużna oczyszcza z wszystkich grzechów, nie wynika, że inne uczynki zadość czyniące są zbędne.

4. Choć różne są gatunki grzechów, można je sprowadzić do trzech korzeni, bądź

do trzech rodzajów, którym odpowiadają powyższe środki zadośćuczynienia.

5. Wszelkie utrapienia cielesne można poniekąd sprowadzić do postu; wszystkie też uczynki, wykonane dla dobra bliźnich, zawierają się w pojęciu jałmużny; podobnie też wszystkie sposoby oddawania czci Panu Bogu są modlitwą. Dlatego jeden i ten sam dobry uczynek może być środkiem zadośćuczynienia z różnych powodów.

ZAGADNIENIE 16
O PRZYJMUJĄCYCH SAKRAMENT POKUTY

Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: 1. Czy niewinni mogą pokutować? 2. Czy święci w niebie są zdolni do pokuty? 3. Czy pokuta jest możliwa u aniołów dobrych i złych?

Artykuł 1
CZY NIEWINNI MOGĄ POKUTOWAĆ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niewinni nie mogą pokutować: gdyż:

1. Pokutować, jak mówi św. Ambroży05, to opłakiwać popełnione złe uczynki". Lecz niewinni nie popełnili żadnego złego uczynku. A więc nie mogą pokutować.

2. Pokuta, zgodnie z brzmieniem tego wyrazu, oznacza karę. Lecz niewinnym nie należy się kara. A więc nie mogą pokutować.

3. Pokutę sprowadza się do sprawiedliwości karzącej, a ta nie rozciąga się na niewinnych. A więc także pokuta ich nie dotyczy.

Ale z drugiej strony wszystkie cnoty są razem „wlane" [do duszy]. Pokuta zaś jest cnotą. A wiec podczas chrztu zostaje „wlana" wraz z innymi cnotami. Ponadto mówi się, że uleczyć można także człowieka, który nigdy nie chorował, a więc także tego kto nie chorował duchowo. Lecz uzdrowienie z rany grzechu może dokonać się tylko aktem pokuty i podobnie uleczalność (duchowa) wymaga tej sprawności (jaką jest pokuta). A więc kto nigdy nie uległ chorobie grzechu, posiada sprawność pokuty.

Odpowiedź. Sprawność jest czymś pośrednim między możnością a czynem. Gdzie nie ma możności, nie ma sprawności, ale nie odwrotnie: gdy nie ma czynu, nie znika tym samym sprawność. Ale nie ma czynu, jeśli brak właściwego mu tworzywa (materii),

do którego odnosi się. Dlatego sprawność jakiejś cnoty może przysługiwać komuś, komu brak tworzywa (do wykonania aktu tej cnoty), ale to tworzywo może się mu nadarzyć i spowodować urzeczywistnienie aktu danej cnoty; np. biedak może mieć sprawność cnoty wspaniałomyślności, ale nie wykonuje czynów wspaniałomyślnych, gdyż nie posiada wielkich bogactw, stanowiących tworzywo tej cnoty. Podobnie ludzie w stanie niewinności nie popełnili grzechu, który jest tworzywem pokuty, ale mogą go popełnić. Dlatego nie wykonują czynności pokutnej, ale może być w nich sprawność cnoty pokutnej, jeśli mają łaskę (uświęcającą), a wraz z nią wszystkie cnoty „wlane".

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż niewinni nie popełnili żadnego grzechu, przecież mogą go popełnić i dlatego przysługuje im sprawność tej cnoty (czyli stałe przysposobienie do niej). Ale sprawność ta nie wciela się w czyn, chyba w stosunku do grzechów powszednich, gdyż grzech ciężki usuwa sprawności [wlane]. Sprawność ta nie jest jednak zbyteczna w nich, gdyż doskonali naturalną możność.

2. Choć niewinnym nie należy się kara (póki są nie winni), ale mogą zrobić coś, co na nią zasługuje.

3. Skoro w niewinnych istnieje możność zgrzeszenia, jest w nich także sprawność [wlana], by ulegać sprawiedliwości karzącej, choć nie za czyny, jeśli nie popełnili grzechu.

Artykuł 2

CZY ŚWIĘCI W NIEBIE POKUTUJĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że święci w niebie nie mają (cnoty) pokuty, gdyż:

1. Św. Grzegorz powiada96, że „święci wspominają grzechy, podobnie jak my zdrowi i bez boleści wspomina my (przeżyte) cierpienia". Lecz pokuta jest „boleścią ser ca". A więc święci w Ojczyźnie nie mają (cnoty) pokuty.

2. Święci w Ojczyźnie są podobni do Chrystusa, w którym nie było (cnoty) pokuty, podobnie jak nie było
w nim wiary, będącej źródłem pokuty. A więc także święci w Ojczyźnie nie mają

(cnoty) pokuty.
3. Zbyteczna jest sprawność, która nie wciela się w czyn. Otóż święci w niebie nie pokutują czynnie, gdyż to sprzeciwiałoby się ich pragnieniu (szczęśliwości). A więc nie mają tej sprawności, jaką jest cnota pokuty.
Ale z drugiej strony 1. Pokuta jest częścią sprawiedliwości. A „sprawiedliwość nie podlega śmierci" (Mdr 1,15) i pozostaje w niebie. A więc także pokuta. 2. Ponadto w Żywotach Ojców czytamy97, że jeden z nich powiedział, iż Abraham będzie żałował, że więcej dobrego nie uczynił. Lecz człowiek powinien bardziej żałować z powodu zła popełnionego niż z powodu nie urzeczywistnionego dobra, do którego nie był zobowiązany (a o takie dobro tu chodzi). A więc święci zachowuj;) cnotę pokuty za popełnione grzechy.
Odpowiedź. Cnoty kardynalne pozostaną w Ojczyźnie, ale akty tych cnót będą dostosowane do (osiągniętego już) celu (ostatecznego). Skoro wiec pokuła jest częścią sprawiedliwości, będącej cnotą kardynalni (czyli główną), każdy kto miał tę cnotę w tym życiu, będzie ją miał także w życiu przyszłym. Ale czyny wykonywane pod wpływem tej cnoty będą miały inny charakter niż w życiu obecnym, a mianowicie będą dziękczynieniem za miłosierdzie Boże w przebaczaniu grzechów.
Rozwiązanie trudności. 1. Słowa te stwierdzają, że święci w niebie nie wykonują takich czynności pokutnych jak na tej ziemi, i z tym się zgadzamy.
2. Chrystus nie mógł zgrzeszyć. Nie miał więc tworzywa tej cnoty ani w możności, ani czynnie. Dlatego pod tym względem nie ma podobieństwa między Nim a świętymi.
3. W Ojczyźnie, ściśle mówiąc, święci nie pokutują w tym znaczeniu, że nie spełniają aktów pokutnych jak na tej ziemi. Ale sprawność cnoty pokuty nie jest w nich zbyteczna, skoro wciela się w inną czynność (składania dziękczynienia Panu Bogu).
4. Ponieważ w argumencie Z drugiej strony twierdzi się, że w Ojczyźnie będzie taki sam akt pokuty jak tu na ziemi, należy odpowiedzieć, że wola nasza w Ojczyźnie będzie całkowicie zgodna z wolą Pana Boga. Otóż, podobnie jak Pan Bóg wolą uprzedzającą chce tylko dobra, i nie jakiegokolwiek zła, ale nie wolą następczą, tak samo i święci. Ale ta ich wola nie jest pokutą w ścisłym znaczeniu.

Artykuł 3

CZY ANIOŁOWIE DOBRZY LUB ŹLI MOGĄ POKUTOWAĆ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że aniołowie mogą pokutować, gdyż:

1. Bojaźń jest źródłem pokuty. Lecz aniołowie dozna ją bojaźni, skoro Apostoł powiada (Jk 2,19): „złe duchy wierzą i drżą". A więc mogą pokutować.
2. Arystoteles mówi, że „źli nie przestają żałować te go, co zrobili" 98 i to stanowi ich największą karę. Lecz czarci są najbardziej źli i żadnej kary im nie oszczędzono. A więc mogą pokutować.
3. Łatwiej zmierzać do tego, co jest zgodne z naturą, niż ku temu, co się jej sprzeciwia, podobnie jak woda przemocą rozgrzana sama przez się powraca do właściwego sobie stanu. Lecz anioł może ulec grzechowi, choć jest to całkowicie przeciwne jego naturze. A więc tym bardziej może powrócić do tego, co jest zgodne z jego naturą. Taki zaś powrót dokonuje się przez pokutę. A więc aniołowie mogą pokutować.
4. Aniołowie są w tym samym położeniu, w jakim są dusze zmarłych, jak uczy św. Jan Damasceński". Lecz dusze zmarłych, jak twierdzą niektórzy, mogą pokutować, podobnie jak święci w niebie. A więc także aniołowie mogą pokutować.

Ale z drugiej strony: 1. Pokuta, gdy człowiek przestanie grzeszyć, przywraca go do życia (nadprzyrodzonego). A to jest niemożliwe, gdy chodzi o aniołów. A więc aniołowie nie mogą pokutować. 2. Ponadto św. Jan Damasceński powiada100, że „słabość ciała służy człowiekowi za środek do pokuty". Lecz aniołowie nie mają ciała, A więc nie mogą pokutować.

Odpowiedź. Dwojako można ujmować pokutę w nas: 1. jako uczucie, będące bólem czy smutkiem z powodu popełnionego zła. A chociaż jako uczucie jest tylko przejawem (popędu do przyjemności czyli) pożądliwości, przez pewne podobieństwo pokutą zwie sie akt woli, którym ktoś brzydzi się tym, co uczynił. Zresztą tak samo miłość oraz inne uczucia mają swe odpowiedniki w aktach (woli czyli) pożądania umysłowego.

2. Ale pokutę można także ujmować jako cnotę — i w tym znaczeniu jej aktem jest brzydzenie się grzechem popełnionym, połączone z postanowieniem poprawy oraz

intencją zadośćuczynienia czy przebłagani! Pana Boga za wyrządzoną Mu zniewagę. Otóż takie obrzydzenie cechuje każdą istotę, skierowaną ku dobru zgodnie I naturą. Ponieważ zaś takie skierowanie nie może być całkowicie zniszczone w żadnym stworzeniu, a więc nawet w potępionych pozostaje to obrzydzenie i tym samym pokuta w znaczeniu uczucia, bądź analogicznego aktu woli, zgodnie z słowami Pisma św. (Mdr 5,3): „powiedzą pełni żalu do samych siebie, będą jęczeli w utrapieniu ducha". Ale tego rodzaju pokuta, nie będąca sprawnością, ale tylko uczuciem lub aktem woli, w żaden sposób nie może być w świętych aniołach, którzy nie popełnili żadnego grzechu. Natomiast może być w złych aniołach [czyli w czartach] z tego samego względu co w potępionych duszach [ludzi zmarłych], skoro według św. Jana Damasceńskiego101" „czym dla człowieka jest śmierć, tym dla anioła upadek". Ale grzech anioła jest niewybaczalny. Ponieważ zaś właściwym tworzywem (czyli przedmiotem materialnym) cnoty pokuty jest grzech jako to, co jest wybacza I ne i co może być przebłagane, aniołowie zaś nie mija tego tworzywa (którym jest grzech), nie mogą bowiem zgrzeszyć i dlatego nie mogą mieć sprawności, jaką jest cnota pokuty. A więc aniołowie nie mogą mieć tej cnoty.

Rozwiązanie trudności.

1. Bojaźń rodzi w czartach odruch pokuty, ale nie cnotę pokuty. Tak samo należy odpowiedzieć na drugą trudność.

3.W czartach to, co jest w nich naturalne, jest całkowicie dobre i skłania ich ku dobru. Ale ich wolna wola i uparta w złośliwości. Ponieważ zaś oddziaływanie cnoty i złego nałogu idzie nie za skłonnością natury, ale raczej za czynnością wolnej woli, dlatego z faktu, że czarci mają naturalną skłonność ku dobru, nie można wyciągać wniosku, że akt cnoty jest w nich lub że może być w nich. 4. Święci aniołowie i święte dusze ludzi zmarłych nie są w tym samym położeniu, gdyż w przeszłości tych dusz były lub mogły być grzechy wybaczalne; a to nie było możliwe u aniołów. Chociaż więc obecnie są w podobnym stanie (szczęśliwości), nie mieli jednak podobnej przeszłości (grzesznej), będącej bezpośrednim przedmiotem pokuty.

ZAGADNIENIE 17
O „KLUCZACH" KOŚCIOŁA

Z kolei należy rozważyć zagadnienie szafarzy tego sakramentu ze względu na ich władzę „kluczy". Zbadamy więc: 1. „władzę kluczy", 2. klątwę, 3. odpusty, które podobnie jak i klątwa są związane z zagadnieniem „władzy kluczy". Pierwsze zagadnienie wymaga poznania: a) istnienia oraz istoty tej „władzy kluczy", b) jej skutków, c) jej sług, d) jej poddanych, czyli podlegających tej władzy.
Pierwsze zagadnienie wymaga odpowiedzi na trzy pytania: 1. Czy w Kościele powinna być „władza kluczy"?

2. Czy jest to władza „związywania i rozwiązywania"?
3. Czy są to pojedyncze czy też podwójne „klucze"?

Artykuł 1
CZY W KOŚCIELE POWINNA BYĆ „WŁADZA KLUCZY"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w Kościele nie powinno być władzy kluczy, gdyż:

1. Nie potrzeba kluczy, by wejść do domu, którego drzwi są otwarte. A przecież Księga Objawienia powiada (4,1): „ujrzałem: Oto drzwi otwarte w niebie...", a tymi drzwiami jest sam Chrystus, który powiedział (Jn 10,7): „Ja jestem bramą...". A więc Kościół nie potrzebuje „kluczy" do wejścia ku niebu.
2. Klucze służą do otwierania i zamykania, a to przy sługuje samemu tylko Chrystusowi, który „otwiera, a nikt nie zamknie... zamyka, a nikt nie otwiera" (Ap 3,7). A więc Kościół nie ma kluczy w rękach swych sług.
3. Komukolwiek zamyka się niebo, temu otwiera się piekło i odwrotnie. Ktokolwiek więc ma „klucze" do nie ba, ma także „klucze" do piekła. A przecież Kościół nie posiada „kluczy" do piekła. A więc także nie posiada „kluczy" do nieba.

Ale z drugiej strony Pan Jezus powiedział do św. Piotra (Mt 16,19): „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie". Ponadto każdy szafarz (czyli

rozdawca) winien mieć klucze do tego, co rozdaje. Otóż słudzy Kościoła są „szafarzami tajemnic Boga", jak mówi św. Paweł (I Kor 4,1). A więc powinni mieć „klucze".

Odpowiedź. W rzeczach materialnych klucz jest narzędziem do otwierania drzwi. Otóż grzech zamyka nam drzwi do Królestwa (niebieskiego) zarówno dlatego, że powoduje zmazę, jak i dlatego, że zasługuje na karę. Dlatego władzę, która usuwa tę przeszkodę, nazwano „kluczami". Władza ta należy do autorytetu Trójcy Przenajświętszej, która, jak niektórzy się wyrażają, posiada „klucze władzy autorytatywnej". Natomiast Chrystus jako człowiek miał władzę usuwania owej przeszkody przez zasługę swej męki, o której się mówi, że „otwiera bramę" do nieba. Dlatego przypisuje się Chrystusowi „klucze najwyższej dostojności" [claves excellentiae]. Ponieważ zaś „z boku Chrystusa, wiszącego na krzyżu, wypłynęły sakramenta, z których Kościół został utworzony", według wyrażenia św. Augustyna102, dlatego sakramenta Kościoła wyposażone są w skuteczność męki (Pana Jezusa).

Z tego powodu sługom Kościoła jako szafarzom sakramentów powierzono władzę usuwania owej przeszkody, ale nie ich własną mocą, lecz mocą Bożą i Męki Pańskiej. IV władzę zwie się przenośnie „kluczami Kościoła" albo .„kluczami posługi".

Rozwiązanie trudności.

1. Brama niebios sama przez się jest zawsze otwarta. Mówi się jednak, że dla niektórych jest zamknięta ze względu na to, że w nich znajduje się przeszkoda wstępu do nieba. Męka Chrystusa usunęła tę przeszkodę, którą spowodował grzech pierworodny w całej ludzkiej naturze. Dlatego św. Jan Apostoł „ujrzał drzwi otwarte w niebie" (Obj 4,1). Ale nadal drzwi te są zamknięte dla niektórych z powodu grzechu pierworodnego (nie zgładzonego jeszcze przez chrzest) lub z powodu popełnienia grzechu osobistego. Z tego względu potrzebujemy sakramentów oraz „kluczy Kościoła".

2. W tych słowach chodzi o zamknięcie limbu, by nikt więcej do niego nie schodził, oraz o otwarcie raju przez usunięcie przeszkody wspólnej dla ludzkiej natury dzięki męce Chrystusa.

3. „Kluczem", który otwiera i zamyka piekło, jest władza udzielania łaski, która

sprawia, że otwiera się piekło, by człowiek wyszedł z grzechu, który jest bramą piekła, i zamyka się, by człowiek znów nie popadł w grzech, wsparty łaską Bożą. Łaski zaś tylko Pan Bóg udziela. Dla tego też Pan Bóg sobie zastrzegł „klucze" piekła. Ale „kluczem" Królestwa jest władza odpuszczania należnej kary, która nie pozwala człowiekowi na wstęp do tego Królestwa. Dlatego można było powierzyć człowiekowi raczej „klucze do Królestwa" niż „klucze piekła", gdyż nie są to te same klucze, jak widzieliśmy. Można bowiem wy prowadzić kogoś z „piekła" (grzechu) przez odpuszczenie mu kary wiecznej, choć nie wprowadza się go od razu do Królestwa (Bożego) z powodu pozostającej należności kary doczesnej.
Można także przyjąć zdanie tych, którzy twierdzą, że ten sam jest „klucz" do nieba i do piekła, gdyż otwierając jedno z nich, tym samym zamyka się drugie, lecz nazwę „kluczy do nieba" daje się ze względu na to, co godniejsze.

Artykuł 2

CZY „KLUCZE" TO WŁADZA „WIĄZANIA I ROZWIĄZYWANIA"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że klucze nie są symbolem władzy wiązania i rozwiązywania, gdyż:

1. Sędzia kościelny powinien godnych przyjmować, a niegodnych wykluczać z „Królestwa" (Bożego), a władza duchowa, udzielana w sakramentach) utożsamia się z charakterem. Natomiast klucze nie są tym samym co charakter, gdyż charakter zwraca człowieka do Pana Boga, a klucze odnoszą się do poddanych. A wice „klucze" nie są symbolem władzy.
2. Sędzią kościelnym jest tylko ten, kto ma jurysdykcję, której nie otrzymuje się wraz ze święceniami. A przecież święcenia kapłańskie udzielają „kluczy". A więc w określeniu „kluczy" nie należało wspominać o sędzi kościelnym.
3. Kto może sam coś zrobić, nie potrzebuje, by mu udzielano czynnej władzy do wykonania tego. Otóż to samo, że ktoś jest godny wejść do Królestwa Bożego, wy starczy, by został tam wpuszczony. A więc zadaniem „władzy kluczy" nie jest „wpuszczanie godnych do Królestwa".
4. Grzesznicy są niegodni, by wejść do Królestwa. A przecież Kościół modli się

za grzeszników, by weszli do królestwa. A więc nie „wyklucza niegodnych", lecz raczej dopuszcza ich w miarę jak to od niego zależy.

5. W uporządkowanym szeregu działaczy ostateczny cel należy do głównego działacza, a nie do tego, który jest narzędziem. Ale głównym sprawcą zbawienia jest Pan Bóg. A więc do Pana Boga należy dopuszczać do Królestwa, będącego ostatecznym celem, a nie do tego, kto mą „klucze" i jest tylko narzędziem czy szafarzem.

Odpowiedź. Według Arystotelesa103 określa się władze podług ich czynności, a więc podług ich zadań i działań należy określać władzę „kluczy", uwzględniając ich przedmiot różnicujący gatunkowo czynności i sposoby działania, ku którym owe władze są skierowane. Zadaniem zaś czynności władzy duchowej nie jest bezwzględnie otwarcie nieba, gdyż to już jest otwarte, jak to widzieliśmy uprzednio (a. 1 ad 1), ale otwieranie go poszczególnym ludziom, a tego zadania nie da się porządnie spełnić bez zbadania, czy dany człowiek spełnił warunki, aby otworzyć mu niebo. Dlatego w określeniu owych „kluczy" zawiera się rodzaj, do którego należą, a mianowicie władza, podmiot tej władzy, a więc sędzia kościelny, jej czynność, czyli wykluczanie i przyjmowanie — zgodnie z dwoma zadaniami kluczy: otwierania i zamykania, jej przedmiot, to znaczy Królestwo (niebieskie) oraz sposób jej działania, a mianowicie zbadanie godności lub niegodności poddanych tej władzy.

Rozwiązanie trudności.

1. Dwie rzeczy, z których jedna jest przyczyną drugiej, podlegają tej samej władzy, podobnie jak żar ognia powoduje rozgrzewanie i spalanie. Ponieważ zaś łaska i odpuszczenie (grzechów) w Mistycznym Ciele (Chrystusa) pochodzi od Głowy, dlatego ta władza, mocą której kapłan konsekruje, jest z istoty swej tą samą, którą „związuje i rozwiązuje", jeśli ma jurysdykcję. Zachodzi tu tylko różnica myślowa, ze względu na różne skutki tej władzy, podobnie jak ogień z innego powodu rozgrzewa, a z innego spala. Ponieważ zaś charakter kapłański jest właśnie władzą wykonywania tego, do czego kapłaństwo głównie zmierza (w założeniu, że chodzi tu o władzę duchową), dlatego charakter i władza konsekrowania oraz „władza kluczy" jest w istocie tą samą władzą, ale zróżnicowaną myślnie.

2. Wszelkiej władzy duchowej udziela się wraz z konsekracją. Dlatego przekazuje się

„klucze" wraz ze święceniami kapłańskimi, ale wykonywanie tej władzy „kluczy" wymaga należnego tworzywa. Dlatego jeśli ktoś ma „klucze", zanim otrzyma jurysdykcję, nie wykonuje czynności (właściwych dla) kluczy.

3. Dwojako ktoś może być czegoś godny: albo dla tego, że ma prawo do tego i dla takiego niebo już jest otwarte, albo dlatego, że przysługuje mu pewna stosowność, by otrzymać to, co się mu daje. Otóż władza „kluczy" odnosi się do tych ludzi godnych, którym niebo nie jest jeszcze całkowicie otwarte.

4. Podobnie jak Pan Bóg nie utwierdza w złośliwości przez to, że nie udziela (grzesznikowi) łaski, tak samo mówi się, że kapłan wyklucza (z Królestwa Bożego) nie w tym znaczeniu, jakoby stawiał przeszkodę, wejścia do nie go, ale dlatego, że nie usuwa Istniejącej już przeszkody, gdyż nie może jej usunąć, jeśli sani Pan Bóg wpierw jej nie usunie. Dlatego kapłan prosi Pana Boga, by rozgrzeszył grzesznika tak, by spowiednik mógł go rozgrzeszyć.

5. Czynność kapłana nie odnosi .u- bezpośrednio do Królestwa Bożego, ale do sakramentów, dzięki którym człowiek dostaje się do tego Królestwa

Artykuł 3

CZY SĄ TO PODWÓJNE „KLUCZE" CZY POJEDYNCZE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie są to dwa „klucze", ale jeden tylko, gdyż:

1. Do jednego zamka potrzebny jest tylko jeden klucz. Otóż grzech jest tym zamkiem, do którego otwarcia ma ją służyć „klucze" Kościoła. A więc do jednego zamka Kościół nie potrzebuje dwóch „kluczy".

2. Podczas święceń kapłańskich otrzymuje się owe „klucze". Ale wiedzę nabywa się nie zawsze przez udzie lenie [podczas święceń], ale przez naukę, nie wszyscy też kapłani ją mają, podczas gdy wielu ludzi nie wyświęconych na kapłanów posiada ją. A więc wiedza nie jest „kluczem", wskutek czego pozostaje tylko jeden „klucz", a mianowicie „władza sądzenia".

3. Ta władza, jaką kapłan ma nad ciałem mistycznym, zależy od władzy nad prawdziwym Ciałem Chrystusa. Otóż władza konsekrowania prawdziwego Ciała Chrystusowego jest tylko jedna. A więc „klucz", będący władzą odnoszącą się do

mistycznego ciała, jest tylko jeden.

Ale z drugiej strony wydaje się, że jest więcej „kluczy" niż dwa, gdyż: 1. Czynność ludzka wymaga nie tylko wiedzy i władzy, ale także woli. Otóż do „kluczy" zaliczono nie tylko „wiedzę rozsądzania" i „władzę sądzenia", ale także „wolę rozgrzeszenia". 2. Cała Trójca Przenajświętsza odpuszcza grzechy, a kapłan dzięki „kluczom" jest szafarzem odpuszczania grzechów. A więc powinien mieć trzy „klucze", by upodobnić się do Trójcy Przenajświętszej.

Odpowiedź. Dwie rzeczy są konieczne dla człowieka mającego wykonać czynność, wymagającą uzdolnienia do przyjęcia jej [przez tego, dla którego się ją wykonuje], a mianowicie: 1. sąd, czy dany człowiek jest zdolny przyjąć ją i 2. wykonanie tej czynności. Dlatego także w akcie sprawiedliwości oddającym komuś to, czego jest godzien, potrzebny jest osąd, czy ów człowiek jest godzien, i wykonanie owej czynności. Jedno i drugie wymaga autorytetu, czyli pewnej władzy. Nie możemy bowiem dać tego, nad czym nie mamy władzy; nie ma też sądu, jeśli nie posiada mocy przymuszającej (do przyjęcia go), sąd bowiem kończy się rozstrzygnięciem, które w dziedzinie dociekań teoretycznych dokonuje się na podstawie pierwszych zasad, jakich nie można podać w wątpliwość; w dziedzinie zaś życia praktycznego urzeczywistnia się mocą nakazu, posiadaną przez sędziego. Ponieważ zaś czynność „kluczy" wymaga uzdolnienia w tym człowieku, który ją przyjmuje, sędzia kościelny przyjmuje godnych, a wyklucza niegodnych, jak to uzasadniliśmy (a. 2), a to wymaga oględnego rozsądzenia, czy ów człowiek jest zdolny do przyjęcia (owej czynności); wymaga również aktu tegoż przyjęcia. Jedno i drugie wymaga pewnej władzy i autorytetu. Z tego względu są dwa „klucze": jeden odnosi się do sądu nad zdolnością grzesznika do przyjęcia rozgrzeszenia, a drugi do samego rozgrzeszenia. Ale te dwa „klucze" nie różnią się istotnie pod względem władzy, która przysługuje (spowiednikowi) w stosunku do tych obu czynności, ale różnią się ze względu na owe czynności, skoro jedna z nich suponuje drugą.

Rozwiązanie trudności.

1. Do otwarcia jednego zamka potrzeba bezpośrednio jednego klucza. Ale nic nie przeszkadza, by otwarcie jednego zamka było potrzebne do otwarcia drugiego. Otóż tak jest w naszym wypadku: drugi bowiem „klucz", a mianowicie władza

„związywania i rozwiązywania", otwiera bezpośrednio „zamek" grzechu, ale ów „klucz", którym jest wiedza, ukazuje komu należy otworzyć ów „zamek".

2. Dwojakie jest zdanie o „kluczu" wiedzy: jedni twierdzili, że wiedza jako sprawność nabyta lub „wlana" [czyli udzielona bezpośrednio przez Boga] jest tu nazwana „kluczem", ale nie jest „kluczem" głównym, lecz podporządkowanym innemu „kluczowi", stąd mówi się o nim, że jest „kluczem do klucza", dlatego gdy jest bez tego drugiego „klucza" nie jest „kluczem" (do owego „zamka"), podobnie jak osoba wykształcona, ale nic będąca kapłanem (nie ma władzy „kluczy"). Podobnie również zdarza się, że niektórzy kapłani nie mają tego „klucza", gdyż nie posiadają wiedzy nabytej lub „wlanej", na podstawie której mogliby rozgrzeszać lub odmawiać rozgrzeszenia, ale czasami uciekają się do wrodzonego sprytu, zwanego „kluczykiem". Chociaż więc święcenia kapłańskie nie udzielają „klucza wiedzy", niemniej sprawiają, że to, co nie było „kluczem", staje się nim. Tak utrzymywał między innymi Mistrz Sentencyj (czyli Piotr Lombard)101.

Ale ten pogląd zdaje się być niezgodny ze słowami Chrystusa (Mt 16,19) obiecującymi dać św. Piotrowi „klucze": nie jeden klucz, lecz klucze.

Dlatego drugi pogląd głosi, że wiedza, będąca sprawnością, nie jest „kluczem"; jest nią natomiast władza urzeczywistniania aktu wiedzy, która to władza niekiedy może być bez wiedzy, niekiedy zaś może być wiedza bez owej władzy, jak to widać czasami w sądach świeckich: ktoś może być sędzią, mającym władzę sądzenia, ale nie posiadającym wiedzy prawniczej i odwrotnie: ktoś może mieć tę wiedzę, a nie posiadać prawa sądzenia. Ponieważ zaś czynność sądzenia, wyznaczona przez odpowiedni autorytet, nie przez posiadaną wiedzę, nie może obejść się bez tych dwóch warunków, dlatego nie można bez grzechu przyjąć władzy sądzenia będącej „kluczem" jeśli się nie ma wiedzy, ale można bez grzechu mieć wiedzę nie posiadającą władzy sądzenia.

3. Jedyny akt, któremu władza konsekrowania jest przyporządkowana, należy do innego rodzaju i dlatego nie zalicza się go do „kluczy", które mają inny cel. Ale mimo to władza kapłańska jest zasadniczo jedna i ta sama, jak widzieliśmy (w osnowie artykułu).

4. Każdemu wolno chcieć. Do chcenia nie potrzeba więc upoważnienia władzy.

Dlatego woli nie zalicza się do „kluczy".

5. Cała Trójca Przenajświętsza odpuszcza grzechy w ten sam sposób jak jedna osoba. Dlatego nie potrzeba, by kapłan, będący Jej sługą, miał trzy „klucze", zwłaszcza że woli, którą w sposób szczególny przyznaje się Duchowi Świętemu, nie zalicza, się do „kluczy".

ZAGADNIENIE 18
O SKUTKACH „KLUCZY"

Chodzi tu o odpowiedz na cztery pytania: 1. Czy władza kluczy rozciąga się na odpuszczanie win? 2. Czy kapłan może odpuścić karę za grzechy? 3. Czy kapłan na mocy władzy „kluczy" może „związywać"? 4. Czy kapłan według własnego zdania może „związywać i rozwiązywać"?

Artykuł 1
CZY WŁADZA KLUCZY ROZCIĄGA SIĘ NA ODPUSZCZANIE WIN?

Postawienie problemu. Wydaje się, że władza „kluczy" rozciąga się na odpuszczanie win, gdyż:

1. Pan Jezus powiedział do uczniów (Jn 20,23): „którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym za trzymacie, są im zatrzymane". Otóż słowa te nie ograni czają się do stwierdzenia, że grzechy zostały odpuszczone, jak twierdzi Piotr Lombard105, bo gdyby tak było, wówczas kapłani Nowego Testamentu nie mieliby wyższej władzy niż kapłani Starego Zakonu. A więc mają władzę odpuszczania win.

2. Przez pokutę otrzymuje się łaskę odpuszczenia grze chów. Otóż szafarzem tego sakramentu jest kapłan na mocy „władzy kluczy". Skoro zaś łaska przeciwstawia się grzechowi nie ze względu na karę, ale ze względu na winę, wydaje się, że kapłan wpływa aa odpuszczenie win mocą władzy „kluczy".

3. Kapłan wskutek swej konsekracji otrzymuje większą moc niż woda chrzcielna w skutek jej poświęcenia. A przecież ta woda chrzcielna nabiera takiej mocy, zdaniem św. Augustyna106, że „dotyka ciała, a obmywa serce". A więc tym bardziej kapłan

wskutek swej konsekracji otrzymuje tę władzę obmywania serca ze zmazy winy.
Ale z drugiej strony Piotr Lombard naucza"", że Pan Bóg nie udzielił swym sługom władzy współdziałania z Nim w wewnętrznym oczyszczaniu (dusz). Jeśliby zaś kapłan odpuszczał grzechy ze względu na winę, współdziałałby z Panem Bogiem w tym oczyszczaniu. A więc władza „kluczy" nie rozciąga się na odpuszczanie win.
Odpowiedź. Jak uczy Hugo od św. Wiktora"""" „sakramenty mocą swego uświęcania zawierają w sobie łaskę niewidzialną". Ale to uświęcenie niekiedy jest niezbędne dla sakramentu zarówno gdy chodzi o jego tworzywo, jak i o jego szafarza, np. w bierzmowaniu. Wówczas moc sakramentu dokonuje się łącznie w obu. Niekiedy zaś do ważności sakramentu konieczne jest tylko uświęcenie tworzywa (materii), np. w chrzcie, gdyż do ważności tego sakramentu nie wymaga się koniecznie, by udzielił go wyznaczony szafarz (czyli kapłan) i wówczas cała moc sakramentu opiera się na tworzywie. Niekiedy wreszcie do ważności sakramentu konieczna jest konsekracja, czyli święcenia (kapłańskie) szafarza, ale nie jest konieczne uświęcenie tworzywa (materii) i wówczas skuteczność sakramentu zależy od szafarza sakramentu i tak właśnie rzecz się ma z sakramentem pokuty. Tak więc władza „kluczy", jaką ma kapłan, ma się tak do skuteczności sakramentu pokuty, jak się ma moc wody chrzcielnej do skuteczności chrztu. Chrzest zaś oraz sakrament pokuty wytwarzają poniekąd taki sam skutek, gdyż te dwa sakramenty zostały ustanowione bezpośrednio dla zmazania win, podczas gdy inne sakramenty mają inne cele. Tym się jednak różnią między sobą, że sakramentu pokuty, którego jakby tworzywem są czynności przyjmującego, udziela się tylko tym, od których wymaga się przygotowania do jego przyjęcia, podczas gdy chrztu udziela się niekiedy dorosłym, niekiedy dzieciom i niekiedy tym, którzy są niezdolni do używania rozumu. Chrzest więc udziela łaski odpuszczenia grzechów dzieciom bez jakiegokolwiek przygotowania dokonanego przed przyjęciem tego sakramentu, ale od dorosłych wymaga się uprzedniego przygotowania, by sakrament nie był pozorny. Otóż to przygotowanie niekiedy jest wystarczające do otrzymania łaski przed przyjęciem chrztu, ale nie bez jego pragnienia po zapoznaniu się z prawdą (Ewangelii). Niekiedy zaś to przygotowanie nie wyprzedza chrztu, ale dokonuje się w czasie jego udzielania i wówczas przyjęcie go udziela łaski odpuszczenia win. Natomiast sakrament pokuty tylko wówczas udziela

łaski, gdy przygotowanie do niej albo towarzyszy jego przyjęciu, albo go wyprzedza. Tak więc moc „kluczy" przyczynia się do odpuszczenia win, istniejąc już to w pragnieniu przyjęcia tego sakramentu, już to w chwili jego przyjmowania, podobnie jak woda przy chrzcie.

Ale podobnie jak chrzest nie jest głównym sprawcą łaski, a tylko narzędziem, gdyż nie wytwarza łaski ani wprost, ani nawet narzędnie, ale tylko w charakterze przyczyny przysposabiającej do łaski, powodującej odpuszczenie win, tak samo władza „kluczy" (nie jest głównym sprawcą łaski). Tylko Pan Bóg odpuszcza bezpośrednio winy i Jego mocą działa narzędzie zarówno chrzest jako „narzędzie nie ożywione" oraz kapłan jako „narzędzie ożywione", którym według Arystotelesa jest niewolnik109. Kapłan zaś działa jako sługa (Pana Boga i Kościoła). Jasne więc, że władza „kluczy" zmierza w jakiś sposób do odpuszczenia win, ale nie jako jego przyczyna, lecz jako przysposobienie do niego. Jeśli więc ktoś przed rozgrzeszeniem nie był dobrze przysposobiony do przyjęcia łaski, otrzymałby łaskę podczas spowiedzi i rozgrzeszenia sakramentalnego, jeśli sam nic postawi przeszkody. Jeśliby bowiem „klucze" w żaden sposób nic służyły do odpuszczenia win, ale tylko do darowania kary, jak niektórzy sądzą, nie byłoby wymagane pragnienie przyjęcia innych sakramentów, które zmierzają mc do odpuszczenia win, ale tylko do odpuszczenia kary (za grzechy). Niemniej fakt, że użycie „kluczy" zawsze suponuje przygotowanie pokutującego grzesznika, dowodzi, ze władza „kluczy" nie ma na celu odpuszczenia win. Tak lamo byłoby z chrztem, gdyby go udzielano tylko dorosłym.

Rozwiązanie trudności.

1. Jak mówi Autor Sentencyj 110, kapłanom powierzono władzę odpuszczania grzechów nie w tym znaczeniu, jakoby własną mocą mogli je odpuszczać, gdyż to może uczynić tylko Pan Bóg, ale w znaczeniu, że stwierdzają to odpuszczenie win dokonane przez Pana Boga, jako Jego słudzy. A takie stwierdzenie może być trojakie: ukazując obietnicę tego odpuszczenia w przyszłości, choć nie dokonane w teraźniejszości z braku współdziałania do otrzymania go — Tak właśnie działały sakramenty Starego Zakonu, którego kapłani okazywali tę obietnicę, ale sami nie współdziałali z odpuszczeniu win przez Pana Boga. Drugi sposób polega na oznaczaniu działania Bożego w teraźniejszości, ale bez (własnego) działania. Tak

właśnie niektórzy twierdzą, że sakramenty Nowego Zakonu oznaczają udzielenie łaski, jaką Pan Bóg daje przyjmującym sakramenty, ale same sakramenty nie mają żadnego wpływu na udzielenie tej łaski. Trzeci sposób polega na oznaczaniu działania Bożego w teraźniejszości odpuszczającego winy, przysposabiając grzesznika do tego odpuszczenia i działając narzędnie. Tak głosi pogląd najbardziej rozpowszechniony, przyjmujący że sakramenty Nowego Przymierza okazują oczyszczenie (duszy z grzechów), dokonane przez Pana Boga; kapłani zaś Nowego Zakonu stwierdzają, że dany grzesznik został rozgrzeszony z swych win, gdyż sakramenty i władza ich szafarzy są współmierne. Nie sprzeciwia się temu fakt, że „klucze" Kościoła przysposabiają (grzesznika) do odpuszczenia win, które już zostały odpuszczone, podobnie jak i chrzest przysposabia (człowieka do uświęcenia) w miarę, jak to zależy od chrztu, choćby ów człowiek już był uświęcony (przez chrzest pragnienia).
2. Ani sakrament pokuty, ani sakrament chrztu swym działaniem nie tworzą wprost łaski Bożej, przysposabiają jedynie do niej. Ta odpowiedź stosuje się także do trzeciej trudności. Natomiast na dowody „z drugiej strony", że „klucze" nie odpuszczają wprost winy można się zgodzić.

Artykuł 2

CZY KAPŁAN MOŻE ODPUSZCZAĆ KARĘ NALEŻNĄ ZA GRZECHY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kapłan nie może odpuszczać kary za grzechy, gdyż:

1. Za grzech należy się kara wieczna i doczesna. Lecz grzesznik także po rozgrzeszeniu jest obowiązany ponieść karę doczesną w czyśćcu lub na tym świecie. A więc kapłan w żaden sposób nie odpuszcza kary.
2. Kapłan nie może przesądzać wyroków sprawiedliwości Bożej, która wyznacza pokutującym karę, którą mają odcierpieć. A więc kapłan nie może jej odpuścić.
3. Kto popełnił mały grzech może otrzymać skutki „kluczy" w nie mniejszym stopniu niż człowiek, który popełnił większy grzech. Jeśli więc posługa kapłańska mogłaby odpuścić część kary za większy grzech, byłby możliwy tak mały grzech, że nie należałaby się za niego większa kara od tej, którą odpuszczono za większy grzech.

A więc kapłan mógłby odpuścić całkowicie ową karę. A tego nie można przyjąć.
4. Wszystkie kary doczesne należne za grzechy mają tą samą naturę. Jeśli więc jedno rozgrzeszenie odpuściłoby część kary, a drugie rozgrzeszenie z tego samego grzechu mogłoby znów odpuścić pewną jej część, wówczas, mnożąc rozgrzeszenia, mocą „kluczy" zostałaby odpuszczona cala kara, skoro następne rozgrzeszenia nie posiadają mniejszej skuteczności aniżeli pierwsze. Tak zaś grzech zostałby odpuszczony bezkarnie. A tego przyjąć nie można. Ale z drugiej strony: 4. „Klucze" to władza wiązania i rozwiązywania. Kapłan zaś może nałożyć karę doczesną (na spowiadającego się grzesznika). A więc może także zwolnić go z kary. 5. Kapłan ponadto nie może odpuścić grzechu ze względu na winę ani ze względu na karę wieczną z tego samego powodu. Jeśliby więc nie mógł odpuścić kary doczesnej, niczego nie mógłby odpuścić. A to się sprzeciwia słowom Ewangelii (]n 20,23).
Odpowiedź. Skutek, jaki władza „kluczy" wytwarza w człowieku, który uprzednio był skruszony, jest podobny do skutku chrztu, udzielonego temu, kto już przedtem uzyskał łaskę (uświęcającą), otrzymując przez wiarę i uprzednią skruchę odpuszczenie grzechów ze względu na winy. Kiedy zaś czynnie przyjmuje chrzest, łaska się zwiększa i należność kary całkowicie ustaje, gdyż ochrzczony staje się uczestnikiem męki Chrystusa. Podobnie kto dzięki skrusze uzyskał odpuszczenie grzechów w stosunku do win i tym samym w stosunku do kary wiecznej, darowanej wraz z odpuszczeniem win, mocą „kluczy", które swą skuteczność zawdzięczają męce Chrystusa, uzyskuje wzrost łaski i odpuszczenie kary doczesnej, której należność pozostaje po odpuszczeniu win; ale nie całej kary, lecz tylko jej część, podobnie jak to jest przy chrzcie. Człowiek odrodzony przez chrzest, upodobniając się do męki Chrystusa (Flp 3,10), przyjmuje jej skuteczność, wystarczającą do zgładzenia wszelkiej kary tak, że nic nie pozostaje z kary za poprzednie grzechy. Na karę bowiem zasługuje tylko to, co się samemu zrobiło. Przez chrzest zaś człowiek przyjmując nowe życie staje się dzięki łasce chrztu „nowym człowiekiem" (Rz 6,3;; Ef 4,24) i dlatego nie zaciąga żadnego obowiązku poddania się karze za poprzednie grzechy. Natomiast sakrament pokuty nie przemienia człowieka, gdyż nie jest odrodzeniem, ale pewnego rodzaju uzdrowieniem. Dlatego mocą „kluczy" działającą w sakramencie pokuty nie odpuszcza się całej kary (należnej za grzech), ale tylko pewną część owej

kary doczesnej, której należność mogła pozostać po odpuszczeniu kary wiecznej, przy czym nie chodzi tu tylko, jak niektórzy twierdzą, o karę, którą penitent otrzymał lub otrzymuje podczas spowiedzi — gdyż wówczas spowiedź i rozgrzeszenie byłoby tylko ciężarem, co się sprzeciwia naturze sakramentów Nowego Przymierza, — ale o karę, którą grzesznik musiałby odcierpieć w czyśćcu, tak że gdyby grzesznik zmarł po rozgrzeszeniu, ale przed zadośćuczynieniem, mniejszą karę miałby do odcierpienia w czyśćcu, niż gdyby umarł przed rozgrzeszeniem.

Rozwiązanie trudności.

1. Kapłan nie odpuszcza całej kary doczesnej (za grzechy), ale tylko jej część. Dlatego pozostaje obowiązek zadośćuczynienia.

2. Jak mówi św. Jan Apostoł (Jn 2,2), męka Chrystusa jest wystarczającym zadośćuczynieniem „za grzechy całego świata". Dlatego, nie uwłaczając sprawiedliwości Bożej, możliwe jest odpuszczenie części należnej kary w miarę jak skuteczność męki Chrystusowej dosięga grzesznika przez sakrament pokuty.

3. Za każdy grzech należy ponieść karę zadośćczyniącą, która staje się także lekarstwem przeciw owemu grzechowi. Dlatego, chociaż mocą rozgrzeszenia odpuszcza się pewną część kary należnej za jakiś wielki grzech, nie zna czy to, że odpuszcza się równie wielką część kary za każdy grzech, gdyż jeśliby tak było, pewne grzechy byłyby bez kary. Dlatego mocą „kluczy" odpuszcza się współ miernie karę za grzechy.

4. Niektórzy twierdzą, że pierwsze rozgrzeszenie od puszcza mocą „kluczy" tyle, ile można odpuścić; niemniej ważne jest powtarzanie spowiedzi już to ze względu na pouczenie (ze strony spowiednika), już to dla większej pewności, już to wreszcie ze względu na wstawiennictwo spowiednika i zasługę z powodu zawstydzenia. Ale ten pogląd nie wydaje się być prawdziwy, gdyż jeśliby takie były nawet powody do spowiadania się, nie stanowiłyby jednak podstawy do udzielenia rozgrzeszenia, zwłaszcza tym, którzy nie mają powodu wątpić o ważności poprzedniego rozgrzeszenia. Równie dobrze mógłby ktoś wątpić o drugim rozgrzeszeniu jak i o pierwszym. Podobnie nie powtarza się sakramentu namaszczenia Olejem świętym chorych z powodu tej samej choroby, gdyż wszystko co ów sakrament mógł sprawić, już raz sprawił. Dlatego następna spowiedź (z tego samego grzechu) nie wymaga

władzy „kluczy" u tego, przed kim dany grzesznik się spowiada, skoro moc tych „kluczy" niczego nie sprawia (w tym wypadku).

Dlatego inni twierdzą, że także w następnym rozgrzeszeniu (tego samego grzechu) mocą „kluczy" odpuszcza się część kary, gdyż nowe rozgrzeszenie sprawia wzrost łaski, a w miarę jej wzrostu zmniejsza się zmaza z po przedniego grzechu. Zresztą także przez pierwsze rozgrzeszenie odpuszcza się mniej lub więcej z należnej kary, w miarę jak grzesznik jest mniej lub więcej przysposobiony do owej łaski. Niekiedy może być - doskonałe przysposobienie, że mocą skruchy odpuszcza całą karę, jak już widzieliśmy (z. 5, a. 2). Nic więc nie przeszkadza, aby na skutek częstej spowiedzi cała kara została odpuszczona, tak by grzech pozostał bez kary, skoro Chrystus swą męką zadośćuczynił za ów grzech.

Artykuł 3

CZY SPOWIEDNIK WŁADZĄ „KLUCZY MOŻE „WIĄZAĆ"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kapłan mocą „kluczy" nie może „wiązać", gdyż:

1. Moc sakramentów ma stanowić lekarstwo przeciw grzechom. Wiązanie zaś nie jest lekarstwem, lecz raczej pogorszeniem choroby. A więc kapłan mocą „kluczy", czyli mocą sakramentalną nie może „wiązać".
2. Podobnie jak rozgrzeszenie i „otwarcie" jest usunięciem przeszkody (jaką jest grzech), tak „wiązanie" jest stawianiem przeszkody. Otóż przeszkodą do Królestwa jest grzech, którego nikt nam nie może narzucić, gdyż tylko dobrowolnie się grzeszy. A więc kapłan nie może „wiązać".
3. „Klucze" mają skuteczność przez mękę Chrystusa. Ale „wiązanie" nie jest jej skutkiem. A więc władzą „kluczy" kapłan nie może „wiązać".

Ale z drugiej strony: 1. Powiedziano w Ewangelii (Mt 16,19): „Cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie". 2. Ponadto „władze rozumne zwracają się ku rzeczom przeciwstawnym", jak mówi Arystoteles. Lecz władza „kluczy" jest rozumna, skoro łączy się z dyskrecją. A więc odnosi się do czynności przeciwstawnych. A więc skoro może rozwiązywać, może też i wiązać.

Odpowiedź. Działanie kapłana przy posługiwaniu się władzą „kluczy" odpowiada

działaniu Boga, którego sługą jest kapłan. Działanie zaś Pana Boga rozciąga się zarówna na winy, jak i na kary. Ale do win odnosi się bezpośrednio przez rozgrzeszenie, do „wiązania" zaś pośrednio, nie udzielając łaski, wskutek czego grzesznik staje się „zatwardziały". Do kar zaś Pan Bóg odnosi się bezpośrednio zarówno gdy chodzi o ich wymierzanie, jak i o ich darowanie. Podobnie kapłan: chociaż mocą „kluczy" wykonuje pewną czynność, zmierzającą w pewien sposób do odpuszczenia win w znaczeniu, które omówiliśmy poprzednio (a. 1). Żadna jednak czynność spowiednika nie jest „wiązaniem" win, chyba że wyraz ten rozumie się w tym znaczeniu, iż kapłan nie rozgrzesza, stwierdzając że ktoś jest związany (np. taką klątwą, z której spowiednik nie może uwolnić). Ale w stosunku do kar [za grzechy] ma władzę związywania i rozwiązywania. „Rozwiązuje" z kary, gdy ją odpuszcza, „wiąże" ją, gdy pozostawia jeszcze do odpokutowania. Ale to związanie można dwojako rozumieć: ze względu na wielkość kary w ogóle — i z tego względu wiąże w tym znaczeniu, że nie rozwiązuje, ale oświadcza penitentowi, że pozostaje związany (np. klątwą), — albo ze względu na wyznaczenie takiej lub innej kary i w tym znaczeniu wiąże, nakładając ją.
Rozwiązanie trudności.

1. Pozostałą karę, do której spowiednik zobowiązuje (penitenta), stanowi lekarstwo oczyszczające ze zmazy grzechu.
2. Nie tylko grzech, ale także kara jest przeszkodą wejścia do Królestwa, a karę tę jak widzieliśmy, wyznacza kapłan.
3. Również męka Chrystusowa zobowiązuje nas do ponoszenia kary, przez którą upodobniamy się do Niego.

Artykuł 4

CZY KAPŁAN MOŻE WEDŁUG WŁASNEGO UZNANIA „ZWIĄZYWAĆ I ROZWIĄZYWAĆ"?

Postawienie problemu. Wydaje się że spowiednik może według własnego uznania „związywać i rozwiązywać", gdyż:

1. Powiada św. Hieronim"1, „Przepisy kanoniczne nie określają dokładnie trwania

pokuty za każdy grzech, stwierdzając, że za każdy z nich należy zadośćuczynić; stwierdzają raczej, że należy to pozostawić sądowi rozumnego kapłana". A więc kapłan według własnego uznania może „związywać i rozwiązywać".

2. Powiada Ewangelista (Łk 16,8): „Pan pochwalił nieuczciwego rządcę, że roztropnie postąpił", gdy hojnie podarował dłużnikom swego pana ich długi. Lecz Pan Bóg jest bardziej gotów do litowania się niż jakikolwiek pan ziemski. A więc tym bardziej godzien jest pochwały, im hojniejszy jest w odpuszczaniu kar.

3. Wszelkie działanie Chrystusa jest dla nas nauką. A przecież Chrystus nie nałożył niektórym grzesznikom jakiejkolwiek kary, ale nakazał im poprawy życia, jak to widać na przykładzie cudzołożnicy (Jn 8,11). A więc wy daje się, że także kapłan, jako zastępca Chrystusa, może według uznania odpuszczać całą karę lub jej część.

Ale z drugiej strony: 1. Grzegorz VII powiedział1": „jest to fałszywa pokuta, jeśli nie jest nałożona według jakości win zgodnie z nauczaniem świętych Ojców" (Kościoła). A więc nie jest to całkowicie pozostawione uznaniu kapłana. 2. Dyskrecja jest konieczna przy sprawowaniu władzy „kluczy". Ale jeśli by kapłan mógł według własnej woli odpuszczać i nakładać kary, tak jak mu się podoba, nie byłoby owej koniecznej dyskrecji. A więc nie jest to pozostawione całkowicie uznaniu kapłana.

Odpowiedź. Kapłan, posługując się władzą „kluczy", działa jako narzędzie i sługa 'Pana Boga. Otóż żadne narzędzie nie wykonuje skutecznie czynności, jeśli działacz główny nie wprowadzi go w ruch. Dlatego, jak mówi Dionizy113, kapłani powinni posługiwać się świętą władzą, gdy Pan Bóg wezwie. Chrystus, dając władzę „kluczy" Piotrowi, wspomniał przedtem, że „ciało i krew nie objawiły ci tego, lecz Ojciec mój, który jest w niebie" (Mt 16,17). A św. Jan Ewangelista opowiada (Jn 20,22), że Pan Jezus zanim dał Apostołom władzę odpuszczania grzechów „tchnął na nich i powiedział: Uweźmijcie Ducha Świętego. Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane". A św. Paweł dodaje (Rz 8,14): „Albowiem wszyscy, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi". Jeśliby więc ktoś odważył się posługiwać tą władzą bez wezwania Bożego, nie spowodowałby jej skutku, jak mówi Dionizy; ponadto odwróciłby się od porządku Bożego i popełniłby grzech.

Ponieważ zaś należy wymierzać kary po to, by stały się lekarstwem, podobnie

jak w sztuce lekarskiej nie wszystkim odpowiadaj;} określone lekarstwa, ale trzeba stosować je podług uznania lekarza, który nie kieruje się własną wolą (czy jej kaprysem), lecz wiedzą medyczną; tak samo kary zadość czyniące, wyznaczone w prawie kanonicznym nie stosują się jednakowo do wszystkich, ale trzeba je zmieniać podług uznania spowiednika pod wpływem natchnienia Bożego. Podobnie więc jak lekarz niekiedy roztropnie nie podaje choremu skutecznego lekarstwa, które wystarczyłoby do uzdrowienia z jednej choroby, by na skutek osłabienia organizmu chorego nie spowodować większego niebezpieczeństwa, tak samo kapłan pod wpływem natchnienia Bożego nie zawsze wyznacza całkowitą karę, należną za grzech, by jakiś grzesznik nie popadł w rozpacz z powodu wielkiej kary i całkiem nie odstąpił od pokuty.

Rozwiązanie trudności.

1. Natchnienie Boże powinno kierować owym sądem (kapłana).
2. Rządcę ów pan pochwalił właśnie za to, że „roztropnie postąpił". Dlatego odpuszczenie należnej kary wy maga dyskrecji.
3. Chrystus ma w sakramentach władze, najwyższej godności. Dlatego własną powaga mógł lak jak chciał od puścić całą karę lub jej część, Inaczej natomiast sprawa się ma z tymi, którzy udzielają sakramentów jako ich słudzy (i szafarze).

ZAGADNIENIE 19
O WYKONAWCACH WŁADZY „KLUCZY"

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: I. Czy kapłani Starego Zakonu posiadali władzę „kluczy"? 2. Czy Chrystus ją posiadał? 3. Czy tylko kapłani j.) mają? 4. Czy święci nie będący kapłanami mają władze „kluczy"? 5. Czy źli kapłani skutecznie używają władzy „kluczy"? 6. Czy schizmatycy, heretycy, wyklęci i zawieszeni w czynnościach kapłańskich posiadają władzę „kluczy"?

Artykuł 1

CZY KAPŁANI STAREGO ZAKONU POSIADALI WŁADZĘ „KLUCZY"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kapłani Starego Zakonu posiadali władzę „kluczy", gdyż:

1. Władza „kluczy" jest następstwem święceń kapłańskich. Otóż oni byli wyświęceni, skoro zwano ich kapłanami. A więc otrzymali władzę „kluczy".
2. Jak powiedział autor Sentencyj'", są dwa rodzaje władzy „kluczy": umiejętność rozsądzania i władza sądzenia. A przecież kapłani Starego Zakonu posiadali je dno i drugie. A więc mieli władzę „kluczy".
3. Kapłani Starego Testamentu mieli pewną władzę nad resztą ludu. Ale nie była to władza doczesna, gdyż gdyby było inaczej, władza królewska nie różniłaby się od władzy kapłańskiej. A więc posiadali władzę „kluczy".

Ale z drugiej strony: 1. Władza „kluczy" ma na celu otwieranie Królestwa niebieskiego, ale to otwarcie było niemożliwe przed męką Chrystusa. A więc owi kapłani nie mieli władzy „kluczy".

2. Ponadto sakramenty Starego Zakonu nie udzielały łaski. Ale drzwi do Królestwa Bożego można otworzyć tylko przez łaskę. A więc sakramenty Starego Zakonu nie mogły ich otworzyć. Stąd wynika, że kapłani, którzy byli szafarzami owych sakramentów, nie posiadali władzy „kluczy" niebieskich.

Odpowiedź. Niektórzy twierdzili, że kapłani w Starym Zakonie posiadali władzę „kluczy", gdyż powierzono im nakładanie kar za przestępstwa, jak świadczy Księga Kapłańska (r. 5). A to, jak się zdaje, należy do władzy „kluczy". Ale władza ta była wówczas niezupełna, podczas gdy obecnie dzięki Chrystusowi jest zupełna w kapłanach.

Ale pogląd ten, jak się zdaje, sprzeciwia się myśli św. Pawła w liście do Żydów (9,12), gdzie Apostoł podkreśla wyższość kapłaństwa Nowego Przymierza: „Chrystus, zjawiwszy się jako Arcykapłan dóbr przyszłych, przez wyższy i doskonalszy i nie ręką — to jest na tym świecie — uczyniony przybytek ... przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego". Jasne więc, że władza owe-go kapłaństwa starozakonnego nie rozciągała się na rzeczy niebieskie, lecz była tylko ich figurą.

Należy więc przyjąć zdanie tych, którzy twierdzą, że owi kapłani nie posiadali władzy „kluczy", ale ich władza była figurą „władzy kluczy".

Rozwiązanie trudności.

1. Klucze Królestwa niebieskiego są następstwem tego kapłaństwa, które wprowadza człowieka do rzeczy niebieskich. A kapłaństwo Starego Zakonu nie czyniło tego. Dlatego owi kapłani mieli klucze do ziemskiego przybytku, a nie do przybytku niebieskiego.

2. Kapłani Starego Zakonu mieli władzę rozsądzania i sądzenia, ale nie po to, by dopuszczać ludzi ku rzeczom niebieskim, lecz do tego, co było figurą tych ostatnich.

3. Kapłani Starego Zakonu mieli władzę duchową, skoro przez sakramenty owego Przymierza oczyszczali wprawdzie nie z win, ale z nieprawidłowości, by oczyszczeni mieli wstęp do „przybytku ręką uczynionego".

Artykuł 2

CZY CHRYSTUS MIAŁ WŁADZĘ „KLUCZY"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Chrystus nie miał władzy „Kluczy", gdyż:

1. „Klucze" są następstwem charakteru, którego udzielają święcenia kapłańskie. A Chrystus nie miał tego charakteru. A więc nie posiadał władzy „kluczy".

2. Chrystus posiadał w sakramentach moc najwyższej godności, tak że mógł udzielać owoców sakramentów bez posługiwania się sakramentami. Władza zaś „kluczy" jest jednym z sakramentaliów. A więc niepotrzebnie by ją miał.

Ale z drugiej strony powiedziano w Księdze Objawienia (3,7), że Chrystus „ma klucz Dawida".

Odpowiedź. Narzędzia i działacze nie posiadają jednakowej mocy wytwarzania. W działającym jest w sposób doskonalszy. Władza zaś „kluczy", którą mamy jako kapłani, oraz moc innych sakramentów jest tylko narzędna, a w Chrystusie jest jako w działającym własną powagą ze względu na to, że jest Bogiem, lub przez zasługę ze względu na to, że był człowiekiem. Klucze zaś oznaczają z natury swej możność „otwierania i zamykania", zarówno gdy chodzi o głównego sprawcę, jak i o sługę. Dlatego Chrystus posiada władzę „kluczy", ale w inny sposób, niż Jego słudzy. Mówi

się więc, że Chrystus posiada tę władzę w najwyższym stopniu godności.
Rozwiązanie trudności. 1. Charakter [sakramentalny] zawiera w swym pojęciu ideę pochodzenia od kogoś innego. Dlatego władza „kluczy" w nas, pochodząc od Chrysia jest następstwem owego charakteru, którym upodobniamy się do Chrystusa, ale z tego, co jest Jego istotnością Była więc ze zjednoczenia natury boskiej i ludzkiej w jed-ii<-1 Osobie).
3. Władza „kluczy" u Chrystusa nie była mocą sakramentalną. Była natomiast źródłem mocy sakramentalnej „kluczy".

Artykuł 3

CZY TYLKO KAPŁANI MAJĄ WŁADZĘ „KLUCZY"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie tylko kapłani mają ową władzę „kluczy", gdyż:
1. Św. Izydor powiada115, że zadaniem odźwiernych jest odróżnianie dobrych od złych i przyjmowanie dobrych oraz wykluczanie złych. A na tym przecież polega władza „kluczy". A więc nie tylko kapłani, ale także odźwierni (ostiariusze) mają władzę „kluczy".
2. Kapłani otrzymują władzę „kluczy" od Pana Boga podczas świętego namaszczenia. Ale także królowie mają od Pana Boga władzę nad ludem wiernych i namaszczeniem są uświęceni. A więc nie tylko kapłani mają władzę „kluczy".
3. Kapłaństwo to stanowisko przysługujące poszczególnym osobom, podczas gdy władzę „kluczy", jak się zda je, może mieć całe zgromadzenie, gdyż np. niektóre kapituły mogą rzucać klątwę — a to przynależy do władzy „kluczy". A więc nie tylko poszczególni kapłani mają tę władzę.
4. Kobieta nie może przyjąć święceń kapłańskich, skoro według św. Pawła (I Kor 14,34) nie przystoi, by nauczały (w kościele). A przecież, jak się zdaje, niektóre kobiety posiadają władzę „kluczy", np. ksienie, które sprawują duchowe rządy nad podwładnymi (mniszkami). A więc nie tylko kapłani posiadają władzę „kluczy".
Ale z drugiej strony: 1. Św. Ambroży powiada116, „to prawo wiązania i rozwiązywania powierzono tylko kapłanom". 2. Ponadto przez władzę „kluczy"

człowiek staje się pośrednikiem między Panem Bogiem a ludem. A to należy tylko do kapłanów, bo jak mówi św. Paweł, kapłan „z ludzi brany dla ludzi bywa ustanowiony w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy" (Hbr 5,1). A więc tylko kapłani posiadają władzę „kluczy".

Odpowiedź. Dwojaka jest władza „kluczy": jedna odnosi się bezpośrednio do nieba, usuwająca przeszkody wstępu do niego przez odpuszczenie grzechów i ta władza wypływa ze święceń kapłańskich. Posiadają ją tylko kapłani, gdyż tylko oni są wyznaczeni dla ludu w sprawach, które odnoszą się bezpośrednio do Pana Boga: druga władza „kluczy" odnosi się. do nieba tylko pośrednio, a mianowicie za pośrednictwem Kościoła wojującego, który prowadzi do nieba. Tą bowiem władza, wyklucza się lub dopuszcza się do społeczności Kościoła wojującego przez klątwy i przez rozgrzeszenia. Także ci, którzy nie są kapłanami mogą posiadać tę władzę, gdy mają jurysdykcję w sprawach zewnętrznych, np. archidiakoni, ci, którzy już są wybrani na biskupów, ale jeszcze nie zostali wyświęceni, a także inni, którzy mają prawo rzucania klątwy. Ale nie jest to władza „kluczy" w ścisłym znaczeniu, ale tylko pewne przygotowanie do niej.

Rozwiązanie trudności.

1. Ostiariusze mają „klucze" w znaczeniu obowiązku strzeżenia rzeczy materialnych, znajdujących się w kościele. Mają uważać, kogo wpuścić, a kogo nie wpuścić, rozsądzając nie własną powagą, ale wykonując sąd kapłanów. Są więc, jak się zdaje, tylko wykonawcami władzy kapłańskiej.
2. Królowie nie mają żadnej władzy w sprawach duchowych, nie posiadają więc władzy „kluczy" do Królestwa niebieskiego. Mają natomiast władzę w sprawach doczesnych, którą także otrzymują jedynie od Pana Boga, jak to powiedział św. Paweł Apostoł (Rz 13,1): „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te które są, zostały ustanowione przez Boga". Namaszczenie nie udziela im święceń, ale wyraża tylko, że ich wysoka władza pochodzi od Chrystusa, aby rządzili narodem chrześcijańskim, będąc sami poddanymi Chrystusa.
3. W sprawach cywilnych sędzia ma pełną władzę, podobnie jak i król. Niekiedy jednak ta władza jest rozdzielona na różne urzędy, niekiedy na zasadzie równości, jak stwierdza Arystoteles117. Tak samo jurysdykcję duchową może mieć tylko jedna

osoba, np. biskup, albo wiele osób równocześnie, jak np. kapituła. W ten sposób mają zbiorowo władzę „kluczy", ale nie mają zbiorowo „kluczy święceń".

4. Kobieta, według Apostola, podlega (mężowi) i dla tego nie może mieć żadnej władzy duchowej jurysdykcji. Także Arystoteles twierdzi, że następuje zepsucie obyczajów, gdy rządy dostają się w ręce kobiet. Kobiety więc nie posiadają ani władzy święceń, ani jurysdykcji. Powierza się jednak im pewną władzę „kluczy" np. w karaniu pod ległych im kobiet ze względu na niebezpieczeństwo, jakie mogłoby zaistnieć, gdyby mężczyźni mieszkali razem z kobietami (w klasztorze).

Artykuł 4

CZY ŚWIĘCI NIE BĘDĄCY KAPŁANAMI MAJĄ WŁADZĘ „KLUCZY"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że święci, którzy nie są kapłanami, mają władzę kluczy, gdyż:

1. Rozgrzeszenie i „związywanie" jako władza „kluczy" swą skuteczność zawdzięcza męce Chrystusa. Ale najbardziej Mękę Pańską naśladują ci, którzy z cierpliwością oraz innymi cnotami naśladują Chrystusa cierpiącego. A więc wydaje się, że święci, choćby nie byli kapłanami, „mogą związywać i rozwiązywać".

2. Powiada św. Paweł (Hbr 7,7): „nie ma zaś żadnej wątpliwości, iż to, co mniejsze, otrzymuje błogosławieństwo od tego, co wyższe". Otóż według św. Augustyna118 w sprawach duchowych „to jest większe, co jest lepsze". A więc lepsi, czyli ci, którzy mają większą miłość Bożą, mogą błogosławić innych, rozgrzeszając ich.

Ale z drugiej strony: 1. Według Arystotelesa113, działać może ten, kto ma władzę. Lecz „klucze", które oznaczają władzę duchową, przysługują tylko kapłanom. A więc także wykonywanie tej władzy należy tylko do nich.

Odpowiedź. Sprawca narzędny tym się różni od sprawcy głównego, że do skutku swego działania wprowadza pewne podobieństwo nie do siebie, ale do głównego sprawcy, a sprawca główny wyraża siebie w swym dziele. Ktoś zaś staje się głównym sprawca, przez to, że ma ideę, którą potrafi urzeczywistnić w innym [tworzywie]. Natomiast sprawcą narzędnym staje się ktoś nie przez to, ale przez użycie narzędzia do

urzeczywistnienia skutku zamierzonego przez głównego sprawce. Skoro zaś w wykonywaniu władzy „kluczy" głównym sprawcą jest Chrystus przez swą powagę, która mu przysługuje jako Bogu i przez swą zasługę, którą zdobył jako człowiek, dlatego Chrystus może własną powagą posługiwać się władzą „kluczy", pochodzącą z pełni dobroci Bożej i z doskonałości Jego łaski. Natomiast jakikolwiek inny człowiek nie może wykonywać władzy „kluczy" własną powagą, gdyż sam nie może innym udzielić łaski odpuszczającej grzechy ani wystarczająco zasłużyć na nią. A więc jest tylko sprawcą narzędnym (w wykonywaniu władzy „kluczy"). Dlatego kto otrzymuje skutki władzy „kluczy", upodobnia się nie do tego, kto używa władzy „kluczy", ale do Chrystusa. A więc choćby ktoś miał nawet wielką łaskę, nie może urzeczywistnić skutków władzy „kluczy", jeśli nie zostanie do tego upoważniony w charakterze szafarza przez przyjęcie święceń kapłańskich.

Rozwiązanie trudności.

1. Podobnie jak nie wymaga się podobieństwa w kształtach między narzędziem i skutkiem, ale tylko współmierności narzędzia do skutku, tak samo nie wymaga się takiego podobieństwa między narzędziem a głównym sprawcą. Takie podobieństwo zachodzi między świętymi i Chrystusem cierpiącym. Dlatego to podobieństwo nie udziela im prawa do wykonywania władzy „kluczy".

3.Chociaż kto jest tylko człowiekiem nie może na mocy sprawiedliwości wysłużyć innym łaski, niemniej jego zasługa może przyczynić się do zbawienia drugich osób. Dlatego dwojakie jest błogosławieństwo: od takiego człowieka, który zasługuje własną czynnością i takiego błogosławieństwa może udzielać każdy święty, w którym Chrystus mieszka przez łaskę. A to wymaga przynajmniej względnie wyższej doskonałości. Ale można też udzielać błogosławieństwa narzędnie na podstawie zasług Chrystusa. A to wymaga wyższości święceń, a nie wyższości cnoty.

Artykuł 5

CZY ŹLI KAPŁANI MAJĄ WŁADZĘ „KLUCZY"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że źli kapłani nie mają władzy kluczy, gdyż:

1. Kiedy Chrystus dał Apostołom władzę „kluczy", przyrzekł im dar Ducha Świętego (Jn 20,23). Ale źli nie mają Ducha Świętego. A więc nie mają także władzy „kluczy".
2. Św. Augustyn twierdzi120, że „Pan Bóg daje także złym sakrament łaski, ale łaskę daje albo sam przez się, albo przez swoich świętych. Dlatego też odpuszcza grzechy albo sam, albo przez sługi Ducha Świętego". A więc grzesznicy, nie będąc Jego sługami, nie mają władzy „kluczy".
3. Żaden mądry król nie powierza nieprzyjacielowi zarządu nad swym skarbem. A przecież władza „kluczy" polega na zarządzaniu skarbem Króla niebieskiego, który jest samą Mądrością. A więc źli, którzy przez swe grzechy są Jego nieprzyjaciółmi, nie mają władzy „kluczy".
4. Wstawiennictwo złego kapłana nie jest skuteczne do pojednania (grzesznika z Panem Bogiem), gdyż według św. Grzegorza121 „gdy ktoś niemiły zagniewanemu wstawia się za kogoś innego, skłania go do jeszcze większego gniewu". Lecz władza „kluczy" dokonuje się przez pewnego rodzaju wstawiennictwo, jak to widać w słowach rozgrzeszenia, a więc jest nieskuteczna.
Ale z drugiej strony: 1. Nikt nie może wiedzieć, czy jest w stanie łaski. Jeśliby więc tylko ten kapłan mógł dokonać rozgrzeszenia mocą władzy „kluczy", który jest w stanie łaski, nikt nie mógłby wiedzieć, czy został rozgrzeszony. 2. Ponadto niegodziwość sługi nie może uwłaczać szczodrobliwości pana. Ale kapłan jest tylko sługą Pana Boga. A więc swoją złośliwością nie może nas pozbawić daru Bożego, udzielanego nam za jego pośrednictwem.
Odpowiedź. Podobnie jak nie tworzy narzędzia jego udział w urzeczywistnianiu jakiejś idei w dziele, tak też brak tej idei nie przekreśla użycia owego narzędzia. Dlatego, skoro człowiek działa tylko narzędnie w wykonywaniu władzy „kluczy", jakkolwiek wskutek grzechu byłby pozbawiony łaski, nie zostaje pozbawiony władzy „kluczy", której mocą odpuszcza grzechy.
Rozwiązanie trudności.
1. Dar Ducha Świętego jest wymagany przy posługiwaniu się władzą „kluczy" nie dlatego, że bez tego daru to posługiwanie się ową władzą byłoby niemożliwe, tylko dlatego, że posługujący się nią czyniłby to niegodnie, choć grzesznik poddający się

jego władzy „kluczy" osiągnąłby jej skutek.

2. Króla ziemskiego można okraść oraz oszukać i dla tego nie powierza on zarządu nad swoim skarbem swemu wrogowi. Ale Króla niebieskiego nie można ani okraść, ani oszukać, gdyż wszystko wychodzi na Jego chwałę, na wet złe użycie władzy „kluczy", gdyż Pan Bóg potrafi na wet ze zła wytworzyć dobro i przez złych wiele dobrego zdziałać. Nie ma tu więc podobieństwa (do króla ziemskiego).

3. Św. Augustyn mówi tu o takim odpuszczaniu grze chów, do którego święci przyczyniają się nie mocą „kluczy", ale swymi zasługami na podstawie pewnej stosowności. Dlatego dodaje, że Pan Bóg udziela sakramentów także przez złych kapłanów, a wśród tych sakramentów rozgrzeszenie, będące wykonaniem władzy „kluczy". Ale przez tych, w których Duch Święty mieszka, czyli za pośrednictwem Świętych, odpuszcza grzechy w tym znaczeniu, że uwzględnia ich wstawiennictwo. Można też rozumieć słowa św. Augustyna w tym znaczeniu, że chodzi mu o tych, którzy nie zostali wykluczeni z Kościoła. Kto bowiem od nich przyjmuje sakramenta, otrzymuje łaskę, w przeciwieństwie do tych, którzy przyjmują je od tych, którzy zostali odłączeni od Kościoła, gdyż przez to samo popełniają grzech — z wyjątkiem jednak chrztu, który można przyjąć w wypadku konieczności (np. w niebezpieczeństwie śmierci) także od wyklętego.

4. Wstawiennictwo złego kapłana w jego własnym imieniu jest nieskuteczne, ale dokonane przez niego, jako sługi Kościoła, jest skuteczne ze względu na zasługi Jezusa Chrystusa. Ale to wstawiennictwo kapłana powinno być owocne w jeden i drugi sposób (tzn. gdy kapłan w stanie łaski wstawia się za grzesznikiem).

Artykuł 6

CZY SCHIZMATYCY, HERETYCY, WYKLĘCI, SUSPENDOWANI I ZDEGRADOWANI MOGĄ WYKONYWAĆ WŁADZĘ „KLUCZY"?

Postawienie problemu. Wydaje się, że mogą, gdyż:

1. Władza „kluczy" tak samo zależy od święceń kapłańskich jak i władza konsekrowania. A przecież tacy kapłani nie mogą utracić władzy konsekrowania, gdyż

jeśli konsekrują, konsekracja jest ważna, chociaż konsekrując popełniają grzech. A więc nie mogą również utracić prawa do wykonywania władzy „kluczy".
2. Wszelka duchowa i czynna władza w człowieku mającym używanie wolnej woli przechodzi w czyn wówczas, gdy ów człowiek tego chce. A przecież władza „kluczy" pozostaje w owych kapłanach, bo skoro otrzymuje się ją tylko przez święcenia kapłańskie, należałoby ich ponownie święcić, gdy wrócą do Kościoła. A więc skoro ich władza jest czynna, może przejść w czyn, gdy oni te go zechcą.
3. Wina jest bardziej przeszkodą łaski niż kara. Lecz klątwa, suspensa i degradacja są karami. Jeśli więc kapłani wskutek grzechu nie tracą władzy „kluczy", to także nie tracą jej przez owe kary.
Ale z drugiej strony: 1. Św. Augustyn powiada122, że „miłość Kościoła odpuszcza grzechy". Miłość zaś stanowi o jedności Kościoła. Skoro więc owi kapłani są odłączeni od Kościoła, wydaje się, że nie mogą wykonywać władzy „kluczy" przez odpuszczanie grzechów. 2. Nikt nie może być rozgrzeszony, popełniając grzech. Jeśli zaś ktoś żądał od takiego kapłana rozgrzeszenia, popełniłby grzech, działając wbrew przykazaniu Kościoła. A więc nie mógłby być rozgrzeszony przez takiego kapłana. Czyli tacy kapłani nie mogą skutecznie wykonywać władzy „kluczy".
Odpowiedź. W owych kapłanach pozostaje władza „kluczy" co do swej istoty, ale używanie jej uległo przeszkodzie z braku właściwego tworzywa. Skoro bowiem używanie tej władzy wymaga, aby ci, którzy z niej korzystają, byli podwładnymi tego, kto jej używa, jak to widzieliśmy uprzednio (z. 17, a. 2), właściwym tworzywem tej władzy są właśnie poddani tej władzy. Ponieważ zaś przez rozporządzenie Kościoła jedni są poddani drugim, dlatego przełożeni Kościoła mogą zwolnić wiernych od poddaństwa władzy takich kapłanów. Skoro więc Kościół pozbawia heretyków, schizmatyków i tym podobnym prawa do wykonywania władzy „kluczy" — zwalnia wiernych od poddaństwa im, już to całkowicie, już to w określonych sprawach. Tacy więc kapłani nie mogą wykonywać (skutecznie) owej władzy (rozgrzeszania).
Rozwiązanie trudności.
1. Tworzywem sakramentu Eucharystii, które wchodzi w zakres władzy kapłańskiej, jest chleb pszenny, a w chrzcie sam człowiek (który go przyjmuje). Gdyby więc heretyk nie miał chleba pszennego, nie mógłby konsekrować. Podobnie

gdy przełożony zostanie pozbawiony przełożeństwa, nie może rozgrzeszać. Może jednak chrzcić i konsekrować, choć czyniłby to ku swemu potępieniu.

2. Zdanie to jest słuszne w wypadku, gdy brak właściwego tworzywa.

3. Sama wina nie usuwa tworzywa tak jak to czyni kara, która nie stanowi przeszkody z powodu, który wyjaśniliśmy w osnowie artykułu.

ZAGADNIENIE 20
O PODDANYCH WŁADZY „KLUCZY"

Chodzi tu o trzy pytania:

1. Czy kapłan może używać swej władzy „kluczy" w stosunku do każdego człowieka?

2. Czy zawsze może rozgrzeszyć poddanego tej władzy?

3. Czy może jej użyć w stosunku do swego przełożonego?

Artykuł 1
CZY KAPŁAN MOŻE UŻYWAĆ SWEJ WŁADZY „KLUCZY" W STOSUNKU DO KAŻDEGO CZŁOWIEKA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kapłan może posługiwać się swą władzą „kluczy" w stosunku do każdego człowieka, gdyż:

1. Władza „kluczy" pochodzi od powagi Chrystusa Pana, który powiedział (Jn 20,23): „Weźmijcie Ducha Świętego. Komu odpuścicie grzechy, są im odpuszczone". A słowa te odnoszą się w sposób nieokreślony do wszystkich. A więc kapłan może posługiwać się władzą kluczy w stosunku do wszystkich.

2. Klucz materialny, który otwiera jeden zamek, może otworzyć wszystkie inne zamki jednakowo zrobione. Ale każdy grzech jakiegokolwiek człowieka jest jednakowo przeszkodą wstępu do nieba. A więc jeśli kapłan „kluczem" władzy, którą posiada, może rozgrzeszyć jednego człowieka, tak samo może rozgrzeszyć również innych ludzi.

3. Kapłaństwo Nowego Przymierza jest doskonalsze od kapłaństwa Starego Zakonu. A

przecież kapłani Starego Zakonu mieli władzę rozróżniania „trądu od trądu" (Pwt 17) w stosunku do wszystkich. A więc tym bardziej kapłani Nowego Przymierza mogą posługiwać się swą władzą w stosunku do wszystkich.

Ale z drugiej strony: 1. Istnieje przepis123: „żadnemu proboszczowi nie wolno rozgrzeszać lub zobowiązywać do czegoś człowieka z innej parafii". A więc nie może rozgrzeszyć kogokolwiek. 2. Ponadto sąd duchowy powinien zachowywać większy porządek niż sąd świecki. Otóż w sądzie świeckim nie każdy sędzia może sądzić kogokolwiek. Skoro więc posługiwanie się władzą „kluczy" jest pewnego rodzaju sądem, jasne, że kapłan nie może używać swej władzy „kluczy" w stosunku do kogokolwiek.

Odpowiedź. Nie wszyscy mogą oddziaływać na poszczególne osoby w jednakowy sposób. Podobnie bowiem jak — uwzględniając ogólne zasady medycyny — należy zwrócić się do lekarzy, którzy by te ogólne zasady zastosowali należycie do poszczególnych chorych, tak samo w każdym państwie potrzeba, by oprócz tego, który stanowi ogólne normy prawa, byli również tacy, którzy by owe normy stosowali należycie do poszczególnych jednostek. Dlatego w hierarchii niebieskiej pod (archanielskim chórem) Potęg, które przewodzą wszystkim bez różnicy, jest chór Księstw, które przewodzą poszczególnym krajom, a pod Księstwami są aniołowie, którzy strzegą poszczególnych ludzi, jak to wyjaśniliśmy poprzednio (I, 108, a. 6). Podobnie powinno być w zwierzchnictwie Kościoła wojującego tak, by ktoś był zwierzchnikiem wszystkich bez różnicy, a pod nim byli inni, którzy mieliby zróżnicowaną władzę w stosunku do rożnych wiernych. Ponieważ zaś używanie „kluczy" wymaga istnienia naczelnej władzy, dzięki której ci, w stosunku do których jej się używa, stanowią właściwe tworzywo tego użycia, dlatego ten, kto ma władzę nad wszystkimi bez różnicy, może posługiwać się władzą „kluczy" w stosunku do wszystkich wiernych. Ci zaś, którzy pod jego zwierzchnictwem otrzymali władzę ograniczoną (do pewnego rodzaju osób bądź do określonego obszaru), nie mogą używać władzy „kluczy" w stosunku do wszystkich, ale tylko do wiernych, których im powierzono, z wyjątkiem wypadków konieczności, w których nikomu nie należy odmawiać sakramentu.

Rozwiązanie trudności.
1. Dwojaka władza jest potrzebna do rozgrzeszania: władza święceń i władza jurysdykcyjna. Wszyscy kapłani mają w równym stopniu pierwszą z nich, ale nie drugą. Dlatego przez władzę, którą Chrystus dał wszystkim Apostołom (Jn 20), należy rozumieć władzę, wypływającą ze święceń. Stąd owe słowa: „Weźmijcie Ducha Świętego. Komu odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a komu zatrzymacie, są im zatrzymane" powtarza się wszystkim kapłanom podczas święceń. Natomiast św. Piotrowi Chrystus dał szczególną władzę odpuszczania grzechów (Mt 16,19), a więc władzę jurysdykcyjną. Władza wypływająca ze święceń rozciąga się na wszystkich tych, których można rozgrzeszyć. Dlatego Pan Jezus ogólnie powiedział: „Komu odpuścicie grzechy..." mając jednak na myśli, by użycie tej władzy było podporządkowane władzy powierzonej Piotrowi, gdyż Jezus ustanowił go głową Kościoła.
2. Również klucz materialny może otworzyć tylko własny zamek, a każda moc czynna może działać tylko na właściwe sobie tworzywo. Otóż grzesznik staje się właściwym tworzywem władzy, wypływającej ze święceń przez jurysdykcję. Dlatego nikt nie może użyć władzy „kluczy" w stosunku do osoby, nad którą nie ma jurysdykcji.
3. Lud Izraelski był jednym narodem i miał tylko jedną świątynię, dlatego nie potrzebował zróżnicowania jurysdykcji, która jest niezbędna w Kościele, który obejmuje rozmaite ludy i narody.

Artykuł 2

CZY KAPŁAN MOŻE ZAWSZE ROZGRZESZYĆ PODWŁADNYCH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kapłan nie zawsze może rozgrzeszyć podwładnych sobie wiernych, gdyż:
1. Św. Augustyn mówi 124, że „nikt nie powinien wykonywać zadań kapłańskich, jeśli nie jest wolny od tych win, które osądza w innych". A przecież niekiedy zdarza się, że kapłan uczestniczy w przestępstwie podwładnych sobie ludzi, np. gdy zgrzeszył ze swą parafianką. A więc nie zawsze może używać swej władzy „kluczy" w stosunku do

podlegających jego władzy (duchowej).
2. Władza „kluczy"' usuwa wszystkie niedomagania. Otóż niekiedy grzech łączy się z jakąś nieprawidłowością lub z wyrokiem klątwy, z której zwykły kapłan nie może uwolnić (spowiadającego się grzesznika). A więc nie mo że posłużyć się władzą „kluczy" w stosunku do takich osób.
3. Sądownictwo Starego Zakonu było figurą sądownictwa i władzy sądzenia w Nowym Zakonie. A przecież w Starym Zakonie niżsi sędziowie nie mieli prawa rozstrzygać wszystkich spraw, ale przekazywali je wyższym sędziom, jak świadczy Księga Wyjścia (24,14). A więc wydaje się, że kapłani nie mogą rozgrzeszać z ciężkich grzechów podwładnych sobie wiernych, ;ile powinni odsyłać ich do wyższych przełożonych.
Ale z drugiej strony: 1. Komu powierza się to, co jest główne, powierza się mu także to co uboczne. Otóż kapłanom powierza się rozdzielanie Eucharystii swym podwładnym, przyjmowanie zaś Eucharystii wymaga rozgrzeszenia ze wszystkich grzechów. A więc kapłan może rozgrzeszyć z wszystkich grzechów na podstawie swej władzy „kluczy".
Odpowiedź. Władza, wypływająca ze święceń kapłańskich, w miarę jak to zależy od niej, rozciąga się na wszystkie grzechy. Ponieważ jednak do używania tej władzy potrzebna jest jurysdykcja, której wyższy przełożony udziela niższym, może jednak zastrzec sobie niektóre sprawy, których nie powierza niższym (w hierarchii i podporządkowanym mu). Jeśliby sobie nie zastrzegł żadnych spraw, wówczas kapłan, mający jurysdykcję mógłby rozgrzeszyć z każdego grzechu. Ale w pięciu sprawach zwykły spowiednik powinien odesłać penitenta do wyższego przełożonego: 1. gdy chodzi o nałożenie uroczystej pokuty (publicznej), gdyż to należy do biskupa, 2. gdy grzesznik popadł w klątwę, a zwykły spowiednik nie ma prawa z niej zwolnić, 3. gdy grzesznik popadł w jakąś nieprawidłowość, której usunięcie jest zastrzeżone przełożonemu, 4. gdy chodzi o podpalaczy, 5. gdy w jakiejś diecezji istnieje zwyczaj, że wielkie zbrodnie zastrzega się biskupowi, (by rozgrzeszył), by odstraszył (od ich popełniania).
Rozwiązanie trudności.
1. W takim wypadku kapłan nie powinien spowiadać owej kobiety, z którą zgrzeszył,

ale ma obowiązek odesłać ją do innego spowiednika. Ona też nie ma obowiązku spowiadać się przed owym kapłanem (choćby był jej proboszczem), ale powinna prosić go o pozwolenie, by mogła pójść do innego spowiednika, względnie powinna zwrócić się do wyższego przełożonego, jeśliby ów kapłan nie chciał dać jej tego pozwolenia — a to ze względu na niebezpieczeństwo (np. grzeszenia z nią w dalszym ciągu) i celem zaoszczędzenia jej wstydu. Jeśliby jednak ów kapłan rozgrzeszył ją, rozgrzeszenie będzie ważne. Słowa więc św. Augustyna o tym, że kapłan nie powinien mieć tych grzechów, z których ma innych rozgrzeszać, należy rozumieć o stosowności, nie o ważności sakramentu.

2. Pokuta uwalnia od wszystkich niedomagań z za kresu win, ale nie z zakresu kar należnych za nie. Stąd kto popełnił morderstwo, pozostaje w nieprawidłowości nadal po odbyciu pokuty. Dlatego kapłan może rozgrzeszyć go z popełnionej zbrodni, ale powinien go odesłać do przełożonego celem usunięcia owej kary nieprawidłowości. Natomiast gdy chodzi o klątwę, zwolnienie z niej winno poprzedzić rozgrzeszenie, gdyż ktokolwiek jest w klątwie, nie może przyjąć jakiegokolwiek sakramentu Kościoła.

3. Argument ten odnosi się do wypadku, kiedy prze łożony zastrzega sobie jurysdykcję.

Artykuł 3

CZY MOŻNA UŻYĆ WŁADZY „KLUCZY" W STOSUNKU DO SWEGO PRZEŁOŻONEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można spowiadać swego przełożonego, gdyż:

1. Każda czynność sakramentalna wymaga właściwe go tworzywa. Otóż właściwym tworzywem użycia władzy „kluczy" jest osoba podwładna (duchowo), jak to widzieliśmy (z. 19, a. 6). A więc nie można użyć władzy „kluczy" w stosunku do tego, kto nie podlega tej władzy.

2. Kościół wojujący naśladuje Kościół tryumfujący. Otóż w Kościele niebieskim

niższy anioł nigdy ani nie oczyszcza, ani nie oświeca, ani nie doskonali anioła wyższego (w hierarchii). A więc także kapłan niższy (hierarchią) nie może rozgrzeszyć przełożonego.

3. Sąd sumienia powinien być bardziej uporządkowany niż sąd zewnętrzny. A parzcież w sądzie zewnętrznym podwładny nie może ani rzucić klątwy na przełożonego, ani uwolnić go z niej. A więc nie może tego uczy nić także w sądzie sprawowanym w sakramencie pokuty.

Ale z drugiej strony: 1. Jak mówi św. Paweł (Hbr 5,2) „arcykapłan... sam podlega słabościom" i zdarza się, że popełnia grzechy. Lekarstwem zaś usuwającym grzech jest użycie władzy „kluczy". Ponieważ zaś nie może jej użyć w stosunku do siebie samego, gdyż nie może być równocześnie sędzią i podsądnym, wydaje się, że kapłan niższy (hierarchią) może użyć w stosunku do niego władzy „kluczy". 2. Ponadto rozgrzeszenie, dokonywujące się mocą władzy „kluczy", zmierza do przyjęcia Eucharystii. Niższy zaś kapłan może udzielić Eucharystii swemu przełożonemu, gdy tego żąda. A więc może również użyć w stosunku do niego swej władzy „kluczy", jeśli ów poddaje się jej.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy (a. 1 ad 1), władza „kluczy" sama przez się rozciąga się na wszystkich (wiernych), a to, że kapłan nie może jej użyć w stosunku do niektórych osób pochodzi stąd, że władza ta jest ograniczona do pewnej kategorii osób. Ten zaś przełożony, który ją ograniczył, może rozciągnąć ją na kogo chce, a więc także na siebie samego, chociaż sam nie może jej użyć względem siebie samego, gdyż władza „kluczy" wymaga tworzywa podległego, a więc kogoś innego. Nikt zaś nie jest podwładny względem siebie samego.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż biskup, którego rozgrzesza zwykły kapłan, jest zasadniczo wyższym [hierarchicznie] od niego (bądź jest jego przełożonym), staje się jednak jemu podległy, poddając się mu w charakterze grzesznika.

2. W aniołach nie ma niedomagań, z powodu których wyżsi (hierarchicznie) aniołowie mieliby podlegać niższym, jak to bywa pośród ludzi. Nie ma tu podobieństwa.

3. Sąd zewnętrzny dotyczy spraw odnoszących się do ludzi ze względu na nich,

podczas gdy sąd przy spowiedzi dokonuje się ze względu na Pana Boga, wobec którego grzech poniża człowieka, a nie może rzucić klątwy na siebie samego, ani upoważnić kogoś innego, by ją rzucił na niego. Natomiast w sądzie w sprawach sumienia [podczas spowiedzi] przełożony może powierzyć komuś innemu udzielenie mu rozgrzeszenia, którego sam sobie nie może dać. Albo można przyjąć, że rozgrzeszenie przy spowiedzi jest głównie sprawą władzy „kluczy", a następnie dopiero jurysdykcji; natomiast klątwa jest całkowicie sprawą jurysdykcji. Gdy zaś chodzi o władzę wypływającą ze święceń kapłańskich, wszyscy kapłani posiadają ją w równym stopniu, ale nie posiadają jej gdy chodzi o jurysdykcję. Nie ma tu więc podobieństwa.

ZAGADNIENIE 21
O KLĄTWIE

Z kolei należy omówić zagadnienie klątwy, a więc jej definicję i stosowność, następnie trzeba rozważyć, kto i na kogo może ją rzucać, dalej obcowanie z wyklętymi i wreszcie uwolnienie spod klątwy.

Pierwsze zagadnienie wymaga odpowiedzi na cztery pytania: 1. Czy słuszne jest określenie klątwy? 2. Czy Kościół powinien wyklinać kogokolwiek? 3. Czy można wyklinać kogoś za to, że wyrządził szkodę doczesną? 4. Czy klątwa niesprawiedliwie rzucona jest skuteczna?

Artykuł 1
CZY SŁUSZNA JEST DEFINICJA KLĄTWY JAKO ODŁĄCZENIA Z KOŚCIOŁA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłuszna jest definicja klątwy jako „wyłączenie ze wspólnoty Kościoła pod względem (udziału) w owocach i wspólnych modłach" gdyż:

1. Modły Kościoła mają wartość dla tych, za których odprawia się je. A przecież Kościół modli się także za tych, którzy są poza Kościołem, np. U heretyków i pogan. A więc także za wyklętych, będących poza Kościołem. Przeto modły Kościoła mają

wartość dla nich.

2. Tylko z własnej winy traci się prawo do modłów Kościoła. Klątwa zaś nie jest winą, ile karą. A więc klątwa nie odłącza od wspólnych modłów Kościoła.

3. Jak się zdaje, owoce Kościoła tą tym samym, czym są jego modły; wszak wyklętym nie odbiera się ich dóbr doczesnych. A więc niepotrzebnie w tym określeniu odróżnia się modły od owoców Kościoła.

4. Klątwa „mniejsza" jest także klątwą, a przecież nie pozbawia nikogo prawa do modłów Kościoła. A więc definicja ta nie jest właściwa.

Odpowiedź. Tego, kto przez chrzest został przyjęty do Kościoła, dopuszcza się: 1. do wspólnoty wiernych i 2. do uczestnictwa w sakramentach, które suponuje przynależność do owej wspólnoty, gdyż wierni, uczestnicząc w sakramentach, tworzą wspólnotę. Dlatego klątwa może usunąć kogoś z Kościoła dwojako: przez odłączenie go od uczestnictwa w sakramentach — i to stanowi „klątwę mniejszą" — oraz przez wykluczenie go zarówno ze wspólnoty, jak i z uczestnictwa w sakramentach — i to jest „klątwa większa", którą właśnie określa powyższa definicja. Nie ma natomiast trzeciego rodzaju klątwy, która by polegała na wykluczeniu ze wspólnoty wiernych, ale bez wykluczenia z uczestnictwa w sakramentach, z podanego wyżej powodu, a mianowicie ze względu na to, że wierni, uczestnicząc w sakramentach tworzą wspólnotę.

Ale wspólnota wiernych jest dwojaka: 1. w sprawach duchowych, takich jak wzajemne modlitwy, zebrania dla przyjęcia sakramentów itp. 2. w prawowitych sprawach ziemskich. Sprawy te oraz godziwa wspólnota są wyrażone w następującym zdaniu: „Jeśli ktoś za swe występki zostanie wyklęty, odmawia się mu: ust, modlitw, pozdrowienia, wspólnoty i stołu"; ust, nie dając mu pocałunku; modlitw, nie modląc się wraz z wyklętymi; pozdrowień, nie witając się z nimi; wspólnoty, nie dopuszczając ich do sakramentów; stołu, nie jedząc z nimi przy jednym stole.

Powyższa definicja wyraża odłączenie ich: od sakramentów, słowami: „wyłączenie ... pod względem (udziału) w owocach" — oraz wyłączenie ich ze wspólnoty wiernych w sprawach duchowych, co jest wyrażone słowami: „wyłączenie ze wspólnoty Kościoła... w wspólnych modlitwach".

Inna definicja wyraża wyłączenie od obu tych praw: „klątwa to wyłączenie od

wszelkiej wspólnoty wiernych".

Rozwiązanie trudności.

1. Modlimy się za niewiernych, ale oni nie uzyskują owoców modlitw, jeśli nie nawrócą się ku wierze. Podobnie należy modlić się za wyklętych, ale nie pośród modlitw za członków Kościoła. Ale wyklęci nie otrzymują owoców modlitw, dopóki są pod klątwą. Niemniej trzeba się modlić, by Pan Bóg udzielił im ducha pokuty i by dzięki niej zostali uwolnieni od klątwy.

2. Modlitwy jednych pomagają drugim w miarę jak uczestniczą w nich w dalszym ciągu, już to mocą miłości (nadprzyrodzonej), która łączy wszystkich wiernych, by stanowili jedno w Panu Bogu zgodnie z Ps. 118 (63): „Jestem przyjacielem wszystkich, którzy się boją Ciebie" — otóż takiego trwania w uczestnictwie klątwa nie przerywa, bo słusznie można kogoś wykląć tylko za winę, będącą grzechem śmiertelnym, i wyłączającą z miłości (nadprzyrodzonej) nawet tego, kto nie byłby wyklęty. Natomiast klątwa niesprawiedliwa nie może kogokolwiek pozbawić tej miłości, bo ona należy do tych największych dóbr, których nikomu nie można odebrać wbrew jego woli. Otóż klątwa przerywa trwanie w tego rodzaju uczestnictwie, gdyż Kościół wyrokiem klątwy odłącza wyklętych od społeczności wiernych, za których się modli. Wskutek tego wyklętym nie pomagają te modły, które odprawia się za cały Kościół. Ponadto w imieniu Kościoła wierni nie mogą modlić się za nich, chociaż prywatnie można modlić się o ich nawrócenie, zwracając intencję w tym kierunku.

3. Duchowe owoce Kościoła rodzą się nie tylko z modlitwy, ale także z przyjmowania sakramentów i ze współ życia wiernych.

4. „Klątwa mniejsza" nie jest klątwą w pełnym znaczeniu tego wyrazu; jest nią tylko częściowo. Dlatego definicja klątwy może jej odpowiadać tylko pod pewnym względem.

Artykuł 2

CZY KOŚCIÓŁ POWINIEN WYKLINAĆ KOGOKOLWIEK?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Kościół nie powinien nikogo wyklinać, gdyż:

1. Klątwa jest pewnego rodzaju przekleństwem. A Pismo św. zabrania

przeklinania (Rz 12,14). A więc Kościół nie powinien nikogo wyklinać.

2. Kościół wojujący powinien naśladować Kościół tryumfujący. Otóż czytamy w liście św. Judy (Tadeusza): „Gdy archanioł Michał tocząc rozprawę z diabłem spierał się o ciało Mojżesza, nie odważył się rzucić wyroku bluźnierczego, ale powiedział: Pan niech cię skarci". A więc Kościół wojujący również nie powinien rzucać wy roku przekleństwa czy klątwy.

3. Nikogo nie należy wydawać w ręce wroga, chyba że zachodzi wypadek beznadziejny. Lecz przez klątwę wy daje się człowieka w ręce szatana, jak mówi św. Paweł (I Kor 5,5). Skoro więc w tym życiu nad nikim nie wolno rozpaczać, dlatego Kościół nie powinien nikogo wyklinać.

Ale z drugiej strony: 1. Apostoł kazał Koryntianom wykląć pewnego grzesznika, czyli wydać go szatanowi (I Kor 5,5). 2. Chrystus powiada o tym, kto „nawet Kościoła nie słucha, niech ci będzie jako poganin i celnik" (Mt18,17). Ale poganie są poza Kościołem. A więc tego, kto gardzi słuchaniem Kościoła, należy z niego wykląć.

Odpowiedź. Sąd Kościoła powinien być zgodny z sądem Pana Boga. Pan Bóg zaś różnie karze grzeszników po to, by pociągnąć ich ku dobru: niekiedy nieszczęściami, niekiedy zaś pozostawiając człowieka sobie samemu, by pozbawiony pomocy łask, które chroniły go od zła, poznał swą słabość i pokornie wrócił do Pana Boga, od którego odszedł zarozumiały. Otóż Kościół, wydając wyrok klątwy, naśladuje sąd Boży w jeden i drugi sposób: wyłączając ze wspólnoty wiernych (przestępcę) „by się zawstydził", naśladuje sąd Boży, karzący utrapieniami; a wykluczając go od modlitw i innych dóbr duchowych, naśladuje sąd Boży, który pozostawia człowieka sobie samemu, by przez pokorę, poznawszy siebie samego, powrócił do Pana Boga.

Rozwiązanie trudności.

1. Przekleństwo może być dwojakie: takie, które zmierza do zła jakiego komuś życzy lub jakie wypowiada — i tego rodzaju przekleństwo jest wzbronione, w jakikolwiek sposób byłoby rzucone — oraz takie, które zmierza ku dobru (przestępcy) poprzez zło, które owo przekleństwo wyraża. Tego rodzaju przekleństwo niekiedy jest dozwolone i zdrowotne. Podobnie lekarz niekiedy wyrządza szkodę choremu, np. przez obcięcie (części ciała), by go wyleczyć z choroby.

2. Diabeł jest niepoprawny i dlatego nie mógłby uzyskać jakiegokolwiek dobra z

klątwy.

3. Z pozbawienia udziału w modłach Kościoła wynika trojaka szkoda, odpowiadająca trzem dobrodziejstwom modłów które: 1. przyczyniają się do wzrostu łaski w tych, którzy ją mają i do wyproszenia jej sobie, jeśli jej nie ma ją. W tym znaczeniu Mistrz Sentencyj powiedział125, że „klątwą usuwa się łaskę". 2. Ponadto modły stoją na straży cnót i dlatego powiedziano, że „klątwa pozbawia opieki", nie w tym znaczeniu jakoby wykluczała całkowicie kogokolwiek spod Opatrzności Bożej, ale ze względu na to, że wyłącza z tej opieki, jaka strzeże dzieci Kościoła w szczególny sposób. 3. Modły stanowią także obronę przed wrogiem (tzn. czartem) tak duchowo, jak i cieleśnie. Stąd powiedziano, że „szatanowi dano większą moc w oddziaływaniu na wyklętego". Dlatego w pierwotnym Kościele cuda były potrzebne do pociągnięcia ludzi ku wierze, i dary Ducha Świętego ukazywały się w sposób widoczny; tak samo klątwa ujawniała się udręką cielesną, powodowaną przez szatana. Nic też nie stoi na przeszkodzie, by oddać wrogowi człowieka, jeśli można mieć jeszcze nadzieję, że ocaleje, gdyż nie oddaje się go na potępienie, ale dla poprawy, bo Kościół ma władzę wyrwania go z rąk wroga, gdy zechce.

Artykuł 3

CZY NALEŻY RZUCAĆ KLĄTWĘ NA KOGOŚ, KTO WYRZĄDZIŁ SZKODĘ DOCZESNĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy wyklinać nikogo za wyrządzenie szkody doczesnej, gdyż:

1. Kara nie powinna przewyższać winy. A przecież kara klątwy jest pozbawieniem dóbr duchowych, które przewyższają wartością dobra doczesne. A więc nie należy nikogo wyklinać z Kościoła za szkody doczesne.

2. Św. Paweł uczy: „nikomu złem za złe nie odpłacajcie" (Rz 12,17). A byłoby to odpłaceniem złem za złe, jeśliby z powodu takiej szkody rzucałoby się klątwę.

Ale z drugiej strony św. Piotr skazał na śmierć Ananiasza i jego żonę Safirę za oszustwo w oddaniu tylko części zapłaty za sprzedaną posiadłość (Dz 5,1-10). A więc

także Kościołowi wolno wyklinać za szkodę doczesną.
Odpowiedź. Sędzia kościelny rzucając klątwę wyklucza poniekąd wyklętego z Królestwa (Bożego). Skoro zaś powinien wykluczać z niego niegodnych (tylko tych, którzy popełnili przestępstwo), jak to wynika z władzy „kluczy" (z. 17, a. 2); niegodnymi zaś są tylko ci, którzy przez grzech śmiertelny utracili miłość (nadprzyrodzoną), będącą drogą do owego Królestwa, dlatego tylko za grzech śmiertelny należy rzucać klątwę. Ponieważ zaś, wyrządzając komuś szkodę na ciele albo w rzeczach doczesnych, popełnia się grzech śmiertelny i działa się przeciw miłości, dlatego można rzucić klątwę za szkodę doczesną, wyrządzoną Kościołowi. Ponieważ jednak klątwa jest największą spośród kar, kary zaś mają być lekarstwem, jak uczy Arystoteles120, mądry zaś lekarz zaczyna od stosowania lżejszych i mniej niebezpiecznych lekarstw, dlatego nie należy rzucać klątwy również za grzechy śmiertelne, chyba że chodzi o ludzi uporczywych, nie stawiających się przed sądem, lub bez pozwolenia opuszczających rozprawę sądową przed jej ukończeniem, albo też odmawiających posłuszeństwa wyrokowi. Wówczas bowiem po napomnieniu, jeśli wzgardził posłuszeństwem, ma być uznany za uporczywego, a sędzia, nie mając już innego sposobu [by skłonić go do poprawy], winien go wykląć.
Rozwiązanie trudności.
1. Wielkość winy mierzy się nie wielkością wyrządzonej szkody, ale uporem woli w działaniu przeciw miłości. Dlatego, chociaż kara klątwy przewyższa wyrządzoną szkodę, nie przewyższa jednak wielkości winy.
2. Gdy karze się kogoś po to, by się poprawił, czyni się mu dobro, nie zło, gdyż kary są lekarstwem, jak to widzieliśmy (w osnowie artykułu).

Artykuł 4

CZY KLĄTWA NIESPRAWIEDLIWA MA JAKIEŚ SKUTKI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że klątwa niesprawiedliwa nie ma żadnego skutku, gdyż:
1. Jak mówi Mistrz Sentencyj127 „klątwa pozbawia opieki i łaski Bożej", a tej opieki i łaski niesprawiedliwością nie można nikomu odebrać. A więc klątwa niesprawiedliwa

nie ma żadnego skutku.
2. Św. Hieronim powiada128, że jest to „faryzejskie urojenie sądzić, że wiąże lub rozwiązuje ten, kto niesprawiedliwie wiąże bądź rozwiązuje". A to urojenie było zarozumiałe i błędne. A więc klątwa niesprawiedliwa nie ma żadnego skutku.
Ale z drugiej strony według św. Grzegorza1-9 „należy z trwogą przyjmować nakazy pasterza tak sprawiedliwe, jak i niesprawiedliwe". Nie należałoby się trwożyć, jeśli nakazy niesprawiedliwe nie wyrządzałyby szkody.
Odpowiedź. Dwojako klątwa może być niesprawiedliwa: ze względu na wyklinającego, gdy ktoś wyklina z nienawiści lub gniewu — wówczas taka klątwa jest skuteczna, chociaż ten, kto ją rzucił popełnił grzech, gdy wyklęty sprawiedliwie został ukarany, choć wyklinający niesprawiedliwie postąpił.

Klątwa może być również niesprawiedliwa sama przez się, gdy została rzucona bez słusznej przyczyny albo z pominięciem norm prawa. Wówczas, jeśli błąd unieważnia wyrok, klątwa nie ma żadnego skutku. Jeśli natomiast ów błąd nie przekreśla ważności wyroku klątwy, klątwa ta pozostaje w mocy, wyklęty zaś powinien pokornie poddać się temu wyrokowi lub prosić o zwolnienie z klątwy u tego, kto ją rzucił. A jeśliby to zlekceważył, zgrzeszyłby śmiertelnie.
Zdarza się jednak, że przyczyna może być słuszna dla wyklinającego, a niesłuszna dla wyklętego, np. gdy ktoś zostanie wyklęty za udowodnioną mu w sądzie zbrodnię, której nie popełnił. Wówczas, jeśli pokornie podda się tej karze, zasługa pokory wyrówna mu szkodę z powodu klątwy.
Rozwiązanie trudności.
1. Chociaż człowiek nie może utracić łaski Bożej w sposób niesprawiedliwy, może jednak utracić niesprawiedliwie to, co nas przysposabia do łaski, np. gdy komuś uniemożliwi się zdobycie wiedzy (religijnej). Otóż w tym znaczeniu klątwa, jak się zwykło mówić, odbiera łaskę (patrz a. 2 ad 3).
3. Słowa św. Hieronima odnoszą się do winy, a nie do kar, które mogą być niesprawiedliwie wymierzone przez zwierzchników kościelnych.

ZAGADNIENIE 22
O WYKLINAJĄCYCH I WYKLĘTYCH

Zagadnienie to wymaga odpowiedzi na sześć pytań: 1. Czy każdy kapłan może rzucać klątwę? 2. Czy może ją rzucać ten, kto nie jest kapłanem? 3. Czy wyklęty lub suspendowany może wyklinać? 4. Czy można wyklinać siebie samego, równego sobie lub przełożonego? 5. Czy można rzucić klątwę na jakąś społeczność? 6. Czy ktoś, kto został raz wyklęty, może być ponownie wyklęty?

Artykuł 1
CZY KAŻDY KAPŁAN MOŻE RZUCAĆ KLĄTWĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy kapłan może rzucać klątwę, gdyż:

1. Rzucenie klątwy jest aktem władzy „kluczy". Lecz każdy kapłan posiada ją, a więc każdy może wyklinać.
2. Ważniejsze jest „wiązanie i rozwiązywanie" w trybunale pokuty niż w trybunale sądowniczym. A przecież każdy kapłan może w trybunale pokuty rozgrzeszać pod władnych sobie lub „wiązać" ich, a więc może także rzucać na nich klątwę.

Ale z drugiej strony sprawy niebezpieczne są zastrzeżone wyższym przełożonym. Kara zaś klątwy jest bardzo niebezpieczna, jeśli nie jest stosowana z umiarem. A więc nie należy jej powierzać jakiemukolwiek kapłanowi.

Odpowiedź. W trybunale sumienia sprawa rozgrywa się między człowiekiem i Bogiem, natomiast w trybunale sądu zewnętrznego sprawa rozgrywa się między człowiekiem a człowiekiem. Dlatego rozgrzeszenie i „wiązanie" w znaczeniu zobowiązania zaciągniętego przez człowieka wyłącznie w stosunku do Pana Boga, należy do trybunału pokuty. Natomiast sprawy odnoszące się do zobowiązań człowieka względem innych ludzi należą do publicznego trybunału sądu zewnętrznego. Dlatego ci tylko mogą rzucać klątwę, którzy mają jurysdykcje w trybunale sądowniczym. Dlatego też tylko biskupi własną powagą oraz wyżsi prałaci, według bardziej powszechnego poglądu, mogą rzucać klątwy, podczas gdy

proboszczowie jedynie wtedy mogą ją rzucić, kiedy im zostanie to powierzone, albo też w niektórych wypadkach, takich jak kradzież, grabież itp., jeśli prawo pozwala im wyklinać. Niektórzy jednak sądzą, że także proboszczowie mogą rzucać klątwy. Ale pierwszy pogląd jest bardziej uzasadniony.

Rozwiązanie trudności.

1. Klątwa nie jest aktem władzy „kluczy" w sposób bezpośredni, jest raczej czynnością sądu zewnętrznego. Niemniej wyrok klątwy, choć jest ogłoszony w sądzie zewnętrznym, w pewien sposób dotyczy również wstępu do Królestwa ze względu na to, że kościół wojujący jest drogą do Kościoła tryumfującego. Dlatego również ta jurysdykcja, która upoważnia człowieka do rzucania klątwy, może być nazwana „władzą kluczy". Toteż odróżnia się władzę wypływającą ze święceń kapłańskich od władzy jurysdykcji w trybunale sądowniczym. Pierwszą mają wszyscy kapłani, a drugą tylko sędziowie w zewnętrznym trybunale. Jedną i drugą Pan Bóg powierzył Piotrowi (Mt 16,19), a od św. Piotra spływają one na tych, którzy ją posiadają.

2. Proboszczowie mają jurysdykcję w stosunku do swych parafian tylko w sądzie duchowym, nie w trybunale sądowniczym, nie mogą bowiem pozywać do sądu w sprawach spornych. Nie mogą więc rzucać klątwy, ale mogą dawać rozgrzeszenie w trybunale pokuty. Chociaż zaś ten trybunał pokuty ma większą godność, niemniej trybunał sądowniczy wymaga większej formalności, gdyż
w nim chodzi o zadośćuczynienie nie tylko w stosunku do Pana Boga, ale także do ludzi.

Artykuł 2

CZY KTOŚ, KTO NIE JEST KAPŁANEM, MOŻE RZUCAĆ KLĄTWĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że także ci, którzy nie są kapłanami, nie mogą wyklinać, gdyż:

1. Rzucanie klątwy jest aktem władzy „kluczy", której świeccy nie mają. A więc nie mogą rzucać klątwy.
2. Większe są wymagania do rzucenia klątwy niż do rozgrzeszenia w trybunale pokuty. A przecież ci, którzy nie są kapłanami, nie mogą rozgrzeszać. A więc nie

mogą także rzucać klątwy.
Ale z drugiej strony archidiakoni i wybrani na biskupów niekiedy nie mają święceń kapłańskich, a przecież rzucają niekiedy klątwy. A więc nie tylko kapłani mogą je rzucać.
Odpowiedź. Tylko do kapłanów należy udzielanie sakramentów, które udzielają laski. Dlatego tylko oni mogą „związywać i rozwiązywać" w trybunale pokuty. Natomiast klątwa bezpośrednio nie odnosi się do łaski, ale tylko pośrednio ze względu na pozbawienie wyklętego modłów Kościoła, przysposabiających do łaski lub w niej utwierdzających. Dlatego także ci, którzy nie są kapłanami, ale mają jurysdykcję w sądownictwie (kościelnym) mogą rzucać klątwy.
Rozwiązanie trudności.
1. Ci, którzy nie są kapłanami, chociaż nie mają władzy „kluczy" wypływającej ze święceń, mogą mieć władzę jurysdykcyjną.
2. Jedna z tych władz może być wyższa a druga niższa. Dlatego ktoś może mieć jedną z nich, nie mając drugiej.

Artykuł 3

CZY WYKLĘTY LUB SUSPENDOWANY MOŻE RZUCAĆ KLĄTWĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kto jest pod klątwą lub jest zawieszony w sprawowaniu czynności kapłańskich może innych wyklinać, gdyż:
1. Nie traci ani święceń kapłańskich, ani jurysdykcji, skoro gdy uzyska zwolnienie / klątwy nie święci się go ponownie, ani nie powierza się mu na nowo duszpasterstwa. Prawo zaś do wyklinania (z Kościoła) wymaga tylko święceń kapłańskich oraz jurysdykcji. A więc także wyklęty lub suspendowany może innych wyklinać.
2. Konsekrowanie Ciała Chrystusowego jest ważniejsze niż rzucanie klątwy. A przecież kapłani wyklęci ważnie konsekrują. A więc mogą także rzucać klątwę.
Ale z drugiej strony kto jest cieleśnie związany, nie może związać innych. Lecz więź duchowa jest mocniejsza od więzów cielesnych. A więc wyklęty nie może innych wyklinać, skoro klątwa jest więzią duchową.

Odpowiedź. Posługiwanie się jurysdykcją odnosi się do drugich. Dlatego wyklęty, będąc oddzielony od wspólnoty wiernych, traci prawo do posługiwania się jurysdykcją. Ponieważ zaś rzucanie klątwy jest aktem jurysdykcji, wyklęty nie może jej rzucać.

Tak samo rzecz się ma, gdy chodzi o suspensy (czyli zawieszenie prawa spełniania czynności kapłańskich). Jeśli więc ktoś jest suspendowany tylko od czynności, do których upoważniają święcenia kapłańskie, wówczas nie wolno mu ich spełniać, ale może czynić to, do czego upoważnia go jurysdykcja. Może być także przeciwnie: komuś może być odebrana jurysdykcja, ale bez zakazu sprawowania czynności, do których uprawniają święcenia kapłańskie. Jeśli zaś ktoś jest suspendowany zarówno od czynności, do których uprawniają święcenia, jak i od tych, do których uprawnia jurysdykcja, nie wolno mu wykonywać ani jednych, ani drugich.

Rozwiązanie trudności.

1. Suspendowany i wyklęty choćby nie utracili jurysdykcji, tracą jednak prawo do jej wykonywania.
2. Możność konsekrowania wypływa z charakteru (sakramentu kapłaństwa, czyli ze znamienia) niezatartego. Dlatego kto ma to znamię kapłaństwa, zawsze może konsekrować, chociaż nie zawsze mu wolno. Natomiast prawo rzucania klątwy wypływa z jurysdykcji, której można kogoś pozbawić i którą można ograniczyć.

Artykuł 4

CZY KTOŚ MOŻE WYKLĄĆ SIEBIE SAMEGO, RÓWNEGO SOBIE LUB PRZEŁOŻONEGO? (WYŻSZEGO OD SIEBIE?)

Postawienie problemu. Wydaje się, że można rzucić klątwę na siebie samego, na równego sobie i na wyższego od siebie, gdyż:

1. Anioł Boży jest wyższy od św. Pawła, skoro Chrystus powiedział (Mt 11,11): „Najmniejszy w królestwie niebieskim większy jest niż on" (a mianowicie Jan Chrzci ciel), "a między narodzonymi z niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela". A przecież św. Paweł wyklął anioła, jak o tym mówi w liście do Galatów (1,8). A więc człowiek może wykląć istotę wyższą od siebie.

2. Niekiedy kapłan wyklina za kradzież itp. A przecież może się zdarzyć, że on sam albo ktoś równy jemu lub wyższy od niego może popełnić taki grzech. A więc może rzucić klątwę na siebie, na równego sobie lub na wyższego od siebie.

3. Ktoś może rozgrzeszyć w trybunale pokuty wyższego od siebie (np. przełożonego) oraz równego sobie, np. gdy biskup spowiada się przed podwładnym mu kapłanem, albo gdy kapłan wyznaje innemu kapłanowi swe grzechy powszednie. A więc wydaje się, że może także wykląć z Kościoła wyższego lub równego sobie człowieka.

Ale z drugiej strony rzucanie klątwy jest aktem jurysdykcji. Nikt zaś nie ma jurysdykcji w stosunku do siebie samego, gdyż w tej samej sprawie nie może być winnym i sędzią. Podobnie gdy chodzi o równych i wyższych (np. przełożonych).

Odpowiedź. Dzięki jurysdykcji kapłan staje się wyższym (czyli przełożonym) w stosunku do poddanych tej jurysdykcji, gdyż jest ich sędzią. Nikt zaś nie ma jurysdykcji nad sobą samym, nad równymi sobie (jurysdykcją) i nad przełożonymi. Wskutek tego nikt nie może wykląć z Kościoła ani siebie, ani równego tobie, ani przełożonego.

Rozwiązanie trudności.

1. Św. Paweł mówi tu warunkowo: „Gdybyśmy nawet my lub anioł /. nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, która wam głosiliśmy — niech będzie przeklęty" — chodzi tu o warunek: jeśliby anioł zgrzeszył, wówczas bowiem nie byłby wyższy, ale byłby niższy od Pawła. Nic też nie przeszkadza, by w zdaniach warunkowych, w których poprzednik wyraża rzecz niemożliwą, następnik także wyrażał rzecz niemożliwą.

2. W takim wypadku nikogo nie wyklina się, gdyż „równy nie panuje nad równym".

3. Rozgrzeszenie i „wiązanie" (czyli nakładanie po kuty) w trybunale spowiedzi odnosi się do spraw dotyczących Pana Boga; w stosunku zaś do Pana Boga prze łożony [czy człowiek wyższy godnością] staje się niższym wskutek grzechu. Ale rzucanie klątwy dokonuje się w sądzie zewnętrznym, w którym nikt nie traci swej wyższości [czy przełożeństwa] przez swój grzech. Nie ma tu więc podobieństwa. A zresztą także w trybunale pokuty nikt nie może rozgrzeszyć siebie samego ani też

przełożonego lub równego sobie, jeśli nie otrzyma upoważnienia. Może natomiast rozgrzeszyć z grzechów powszednich, gdyż wszystkie sakramenty, udzielające łaskę, odpuszczają te grzechy. Odpuszczanie więc ich wypływa z władzy wynikającej ze święceń kapłańskich.

Artykuł 5

CZY MOŻNA RZUCIĆ KLĄTWĘ NA STOWARZYSZENIE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można rzucić klątwę na jakieś stowarzyszenie, gdyż:

1. Niekiedy stowarzyszenie uczestniczy w przestępstwie; jeśli więc jest uporczywe w występkach, należy je wykląć (z Kościoła). A więc można rzucić klątwę na stowarzyszenie.
2. Najcięższą karą w klątwie jest zakaz przyjmowania sakramentów kościelnych. A przecież niekiedy rzuca się interdykt (czyli zakaz odprawiania Mszy św., udzielania niektórych sakramentów) na całe miasto. A więc można rzucić klątwę na całe stowarzyszenie.

Ale z drugiej strony św. Augustyn twierdzi730, że nie należy wyklinać ani księcia, ani ludu.

Odpowiedź. Klątwę można rzucić tylko za grzech śmiertelny. Otóż grzech jest czynnością nie jakiegoś stowarzyszenia, ale zazwyczaj poszczególnych osób. Dlatego można wykląć z Kościoła poszczególnych członków stowarzyszenia, ale nie samo stowarzyszenie. Jeśli jednak jakiś zespół ludzi wykonuje pewną czynność, np. gdy wielu ludzi ciągnie statek, którego żaden człowiek sam jeden nie mógłby wyciągnąć, nie jest jednak prawdopodobne, by całe stowarzyszenie tak było zgodne w przyzwoleniu na przestępstwo, by nie było nikogo (wśród członków owego stowarzyszenia), kto by się nie zgadzał na to przestępstwo. Ponieważ zaś Pan Bóg, „który jest sędzią nad całą ziemią" nie dopuszcza do tego, „aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi, aby się stało sprawiedliwemu to samo, co bezbożnemu" (Rdz 18,25), dlatego Kościół, który winien naśladować sąd Boży, słusznie postanowił131, by nie rzucać klątwy na jakąś wspólnotę, by „wyrywając kąkol nie wyrwano pszenicy" (Mt

13,29).

Rozwiązanie trudności.

1. Odpowiedź jest zawarta w osnowie artykułu.

2. Suspensa (czyli zakaz sprawowania czynności, do których uprawniają święcenia) nie jest tak wielką karą jak klątwa, gdyż nie pozbawia modłów Kościoła, jak to sprawia klątwa. Dlatego może się zdarzyć, że ktoś zostanie suspendowany, choć nie popełnił grzechu. Zdarza się także, że za grzech króla rzuca lic na całe królestwo interdykt (czyli pozbawienie wiernych możności uczestniczenia w obrzędach kościelnych). Natomiast inaczej sprawa się ma z klątwą.

Artykuł 6

CZY KTO RAZ ZOSTAŁ WYKLĘTY MOŻE BYĆ PONOWNIE WYKLĘTY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można rzucić klątwy na tego, kto raz już był wyklęty, gdyż:

1. Powiada św. Paweł (I Kor 5,12): „Jakież mogę sądzić tych, którzy są na zewnątrz?". Wyklęci nie są na zewnątrz Kościoła. A więc sąd Kościoła nie ma prawa ponownie wyklinać ich.

2. Klątwa jest pewnym wykluczeniem od spraw Bożych i od wspólnoty z wiernymi. Lecz gdy ktoś jest raz wykluczony od czegoś, nie może być znów wykluczony. A więc kto już jest wyklęty, nie powinien być ponownie wyklinany.

Ale z drugiej strony: klątwa jest pewnego rodzaju karą i lekarstwem. Lecz kary i lekarstwa powtarza się, gdy przyczyna tego wymaga. A więc można ponawiać klątwę.

Odpowiedź. Można rzucać klątwę na tego, który już jest wyklęty już to dla jego większego zawstydzenia, by przestał popełniać jakiś grzech już to z innych przyczyn i wówczas tyle jest zasadniczych klątw ile przyczyn, za które wymierza się klątwę.

Rozwiązanie trudności.

Apostoł mówi tu o poganach i innych niewiernych, nie mających charakteru (a więc chrztu) dzięki któremu wierni są zaliczeni w poczet

ludu Bożego. Ponieważ zaś charakter chrzcielny, dzięki któremu wierni należą do niego, jest znamieniem niezatartym, dlatego wyklęty pozostaje w pewien sposób nadal

w Kościele, który z tego powodu może go zawsze osądzać. 2. Wykluczenie samo przez się nie może być większe lub mniejsze, ale może być większe lub mniejsze ze względu na swą przyczynę. Otóż z tego właśnie względu można powtarzać klątwę. Kto częściej bywa obłożony klątwą, ten bardziej jest zdała od modłów Kościoła, niż ów kto tylko raz został wyklęty.

ZAGADNIENIE 23
O OBCOWANIU Z WYKLĘTYMI

Chodzi tu o odpowiedź na trzy pytania: 1. Czy wolno obcować z wyklętymi w sprawach doczesnych? 2. Czy obcując z wyklętym popada się w klątwę? 3. Czy obcowanie z wyklętym, wówczas gdy to jest niedozwolone, stanowi grzech śmiertelny?

Artykuł 1
CZY WOLNO OBCOWAĆ Z WYKLĘTYM (Z KOŚCIOŁA) W SPRAWACH MATERIALNYCH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wolno obcować z wyklętymi (z Kościoła) w sprawach materialnych, gdyż:

1. Klątwa jest wykonaniem władzy „kluczy", która rozciąga się jedynie na rzeczy duchowe. A więc klątwa nie wzbrania obcowania z wyklętym.
2. To, co zostało ustanowione dla miłości, nie walczy przeciwko niej. Otóż przykazanie miłości obowiązuje do niesienia pomocy nieprzyjaciołom, a to jest niemożliwe bez obcowania z nimi. A więc wolno w rzeczach materialnych obcować z wyklętymi.

Ale z drugiej strony św. Paweł powiedział (I Kor 5,11): „z takim nawet nie zasiadajcie wspólnie do posiłku".

Odpowiedź. Dwojaka jest klątwa: mniejsza, która wzbrania udziału w sakramentach, ale nie wyklucza ze wspólnoty wiernych; z tak wyklętymi można obcować w sprawach materialnych; ale nie wolno udzielać im sakramentów. Natomiast klątwa większa wyklucza człowieka z udziału w sakramentach oraz z obcowania z wiernymi.

Z takim człowiekiem nie wolno utrzymywać żadnych stosunków. Ponieważ jednak Kościół ustanowił klątwę nie dla zguby, ale na uleczenie (grzesznika), dlatego ten ogólny zakaz dopuszcza wyjątki, w których wolno obcować z wyklętymi, a mianowicie w sprawach dotyczących zbawienia. W tych bowiem sprawach wolno rozmawiać z wyklętymi, poruszając także inne tematy, by przez okazanie pewnej zażyłości ułatwić mu przyjęcia zbawiennych słów.

Od tego zakazu wolne są również osoby, o które wyklęty jest obowiązany szczególnie troszczyć się, a więc żona, dzieci, słudzy, domownicy. Chodzi jednak o dzieci jeszcze nie usamowolnione, gdyż dzieci już usamowolnione winny unikać wyklętego ojca. Inne zaś osoby mogą obcować z wyklętym, jeśli mu podlegały, zanim został wyklęty, a nie potem. Niektórzy jednak sądzą, że jest przeciwnie, to znaczy, że przełożonym wolno obcować z podwładnymi. Inni sprzeciwiają się temu twierdzeniu. Ale wyklęci powinni obcować przynajmniej z tymi, wobec których mają zobowiązania, skoro bowiem podwładni mają obowiązek słuchać przełożonych, przełożeni mają obowiązek troszczyć się o podwładnych. Również wyjęci są z obowiązku unikania wyklętych ci, którzy nie wiedzą o klątwie, a także pielgrzymi i podróżni na terenie ludzi wyklętych, od których wolno im kupować lub nawet przyjmować jałmużnę. Podobnie gdy wyklęty jest w niebezpieczeństwie lub w biedzie, gdyż wówczas przykazanie miłości obowiązuje do wspomożenia go. Te wyjątki ujęte są w wierszu: „pożytek, prawo, zależność, nieznajomość, konieczność", przy czym przez „pożytek" rozumie się słowa zbawienne, przez „prawo" małżeństwo, a przez „zależność" poddaństwo.

Rozwiązanie trudności.

1. Rzeczy materialne są podporządkowane sprawom duchowym. Dlatego władza nad sprawami duchowymi może obejmować również rzeczy materialne, podobnie jak umiejętność, której przedmiotem jest cel, kieruje tym, co jest dla celu.

2. W tym wypadku gdy ktoś jest obowiązany obcować z wyklętym ze względu na przykazanie miłości, obcowanie z nim nie jest wzbronione.

Rozwiązanie trudności.

1. Kościół nie zmierza do poprawy niewiernych w ten sam sposób, jak zmierza do poprawy wiernych. Dlatego nie wzbrania obcowania z niewierzącymi tak, jak to czyni,

gdy chodzi o obcowanie z wyklętymi, nad którymi zachowuje władzę.
2. Wolno obcować z tym, kto popadł w mniejszą klątwę i dlatego klątwa nie przechodzi na trzecią osobę.

Artykuł 2

CZY TEN, KTO OBCUJE Z WYKLĘTYM, SAM WPADA W KLĄTWĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ten, kto obcuje z wyklętym, nie staje się wyklęty, gdyż:

1. Poganin jest bardziej wyłączony z Kościoła niż chrześcijanin wyklęty. A przecież obcowanie z poganami lub żydami nie powoduje klątwy. A więc także chrześcijanin, który obcuje z wyklętym, nie wpada w klątwę.
2. Jeśli obcujący z wyklętym stawałby się wyklętym, wówczas także obcujący z obcującym popadłby w klątwę i tak do nieskończoności, a to jest niedorzeczne. A więc nie popada w klątwę, kto obcuje z wyklętym.

Ale z drugiej strony wyklęty jest wyłączony ze wspólnoty (kościelnej). Kto więc z nim obcuje, odstępuje od wspólnoty (kościelnej). Jak się więc wydaje, wpada w klątwę.
Odpowiedź. Dwojako ktoś może popaść w klątwę: gdy jest wyklęty wraz z tymi wszystkimi, którzy z nim obcują — i wówczas nie ma wątpliwości, że wtedy ci wszyscy podlegają większej klątwie; albo gdy ktoś sam tylko jest wyklęty i wówczas ktokolwiek współdziała z nim w przestępstwie, udzielając mu rady, pomocy lub poparcia, wpada w klątwę większą. Jeśli natomiast obcuje z wyklętym w innych sprawach, np. w rozmowie, w pocałunkach, przy wspólnym stole, popada w klątwę mniejszą.

Artykuł 3

CZY OBCOWANIE Z WYKLĘTYMI WTEDY, GDY TO JEST NIEDOZWOLONE, STANOWI ZAWSZE GRZECH ŚMIERTELNY?

Postawienie problemu. Wydaje się że zawsze popełnia się grzech śmiertelny, kiedy się obcuje z wyklętym w sprawach niedozwolonych, gdyż:

1. Pewien dekret głosi132, że nikł nic powinien obcować z wyklętym ze strachu przed Śmiercią, gdyż raczej należy zginąć, niż zgrzeszyć śmiertelnie. Ale lo nie miałoby sensu, jeśli obcowanie z wyklętym nie byłoby grzechem śmiertelnym.
2. Działanie wbrew przykazaniu kościelnemu jest grzechem śmiertelnym. Otóż Kościół przykazał, by nikt nie obcował z wyklętym. A więc obcowanie z wyklętym jest grzechem śmiertelnym.
3. Nikomu nie wzbrania się przystępowania do Eucharystii z powodu grzechu powszedniego. Lecz kto obcuje z wyklętym, gdy to jest niedozwolone, nie może przystępować do Eucharystii, gdyż wpada w klątwę mniejszą. A więc kto obcuje z wyklętym wtedy, gdy to jest niedozwolone, popełnia grzech śmiertelny.
4. Klątwę większą można rzucać tylko na tego, kto popełnił grzech śmiertelny, a przecież według pewnej nor my prawa133 można rzucić klątwę większą za obcowanie z wyklętym. A więc obcowanie z wyklętym jest grzechem śmiertelnym.
Ale z drugiej strony: 1. Nikt nie może rozgrzeszyć człowieka, jeśli nie ma nad nim jurysdykcji. A przecież każdy kapłan może rozgrzeszyć z tej winy, jaką jest obcowanie z wyklętym. A więc nie jest to grzech śmiertelny. 2. Ponadto kara powinna być współmierna w stosunku do winy. A przecież za obcowanie z wyklętym nakłada się karę należną za grzech powszedni, a nie karę należną za grzech śmiertelny. A więc obcowanie z wyklętym [z Kościoła] nie jest grzechem śmiertelnym.
Odpowiedź. Niektórzy twierdzą, że jeśli ktoś obcuje z wyklętym wtedy, gdy to jest niedozwolone, popełnia grzech śmiertelny, z wyjątkiem wypadków przewidzianych w prawie. Ponieważ jednak pogląd, że zgrzeszyłby śmiertelnie, kto by jakimś słowem przemówił do wyklętego, wydaje się zbyt surowy, a ci którzy by rzucali klątwę, nastawiliby sidła potępienia dla wielu chrześcijan, sami by wpadali w te sidła, dlatego bardziej prawdopodobny jest pogląd, że kto obcuje z wyklętym, nie zawsze grzeszy śmiertelnie, ale tylko wtedy, gdy uczestniczy w jego przestępstwie lub w nabożeństwie albo też w pogardzie Kościoła.
Rozwiązanie trudności.
1. Dekret ów mówi o obcowaniu w nabożeństwie. Poza tym przytoczony argument równie dobrze może odnosić się do grzechu śmiertelnego, jak i do powszedniego, bo ani jeden, ani drugi nie może być aktem dobrym. Podobnie więc

należy raczej narazić się na śmierć niż popełnić tak grzech śmiertelny, jak i grzech powszedni, ale zgodnie z powinnością unikania grzechu powszedniego.

2. Przykazanie Kościoła odnosi się bezpośrednio do rzeczy duchowych, a pośrednio do czynów prawnie dozwolonych. Dlatego kto obcuje z wyklętym w nabożeństwie, działa wbrew przykazaniu Kościoła i grzeszy śmiertelnie; kto zaś obcuje z nim w innych sprawach, działa mimo przykazania i popełnia grzech powszedni.

3. Niekiedy wzbrania się przystępowania do Eucharystii nawet temu, kto nie ponosi żadnej winy, np. gdy chodzi o suspendowanych lub obłożonych interdyktem, gdyż tego rodzaju kary niekiedy nakłada się pewnym chrześcijanom za winy kogoś innego (np. poddanym króla).

4. Chociaż obcowanie z wyklętym byłoby grzechem powszednim, niemniej gdy to obcowanie jest połączone z uporem, stanowi grzech śmiertelny. Dlatego też przepisy prawa przewidują karę klątwy za tego rodzaju obcowanie z wyklętym.

ZAGADNIENIE 24
O ZWOLNIENIU Z KLĄTWY

Zagadnienie to wymaga odpowiedzi na trzy pytania: 1. Czy każdy kapłan może zwolnić z klątwy podwładnego sobie (chrześcijanina)? 2. Czy można kogoś zwolnić z klątwy wbrew jego woli? 3. Czy można kogoś zwolnić z jednej klątwy bez zwolnienia go z innej klątwy?

Artykuł 1
CZY KAŻDY KAPŁAN MOŻE ZWOLNIĆ Z KLĄTWY PODWŁADNEGO SOBIE CHRZEŚCIJANINA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy kapłan może zwolnić podwładnego sobie człowieka, gdyż:

1. Większa jest więź grzechu niż więź klątwy. A przecież każdy kapłan może rozgrzeszyć podwładnego sobie chrześcijanina. A więc tym bardziej może zwolnić go z klątwy.

2. Gdy nie ma przyczyny, nie ma skutku. Otóż grzech śmiertelny jest przyczyną klątwy. Skoro więc każdy kapłan może rozgrzeszyć z grzechu śmiertelnego, może również zwolnić z klątwy.

Ale z drugiej strony ta władza może zwolnić z klątwy, która może ją rzucić. Otóż niżsi (jurysdykcją) kapłani nie mogą wyklinać swych podwładnych parafian. A więc nie mogą ich zwolnić z klątwy.

Odpowiedź. Każdy kapłan, który może rozgrzeszyć z grzechu obcowania z wyklętym, może zwolnić z klątwy mniejszej. Natomiast z większej klątwy, którą rzucił sędzia, może zwolnić ten, kto ją rzucił lub jego przełożony. Jeśli zaś klątwa pochodzi z samego prawa, wówczas biskup, a nawet kapłan mogą zwolnić z niej wyjąwszy sześć wypadków zastrzeżonych samemu prawodawcy, a mianowicie papieżowi: 1. za uderzenie członka kleru lub zakonnika, 2. za podpalenie kościoła, 3. za włamanie do kościoła, jeśli sprawca został pozwany (przez sąd kościelny), 4. za świadome obcowanie z wyklętym imiennie przez papieża, 5. za fałszerstwo listów Stolicy Apostolskiej, 6. za współdziałanie z wyklętymi w zbrodni. W tych wypadkach może zwolnić z klątwy tylko ten, kto (ją rzucił, choćby chodziło o ludzi, którzy nie są jego podwładnymi. Jeśli jednak zachodziłaby trudność, by zwrócić się do niego, wówczas biskup lub kapłan, będący przełożonym wyklętego, może go zwolnić z klątwy pod warunkiem, że złoży przysięgę posłuszeństwa nakazom tego, kto ową klątwę na niego rzucił.

Ale pierwszy (z tych sześciu) wypadek dopuszcza osiem wyjątków: 1. w niebezpieczeństwie śmierci każdy kapłan może zwolnić z jakiejkolwiek klątwy, 2. gdy dozorca jakiegoś zwierzchnika uderzy kogoś, ale nie z nienawiści lub w złej intencji, 3. jeśli kobieta uderzy, 4. jeśli to był sługa, którego pan, będący bez winy, poniósłby szkodę wskutek jego nieobecności, 5. jeśli zakonnik uderzył zakonnika, nie wyrządzając mu poważnej szkody, 6. jeśli jest biedny, 7. jeśli jest niepełnoletni, stary lub chorowity, 8. jeśli ma nieprzejednanych wrogów. Są jeszcze inne okoliczności, w których uderzający członka kleru nie wpada w klątwę: 1. jeśli to czyni dla utrzymania karności, np. gdy go uderzy nauczyciel lub przełożony, 2. jeśli ktoś uderzy go dla żartu z lekkomyślności, 3. jeśli przyłapie go na grzechu z żoną, matką, siostrą lub córką, 4. jeśli odpłaca uderzeniem za uderzenie, 5. jeśli nie wie, że to kleryk lub kapłan, 6. jeśli

uderzy apostatę (odstępcę od wiary) po trzecim napomnieniu (ze strony zwierzchnika), 7. jeśli kapłan lub kleryk prowadzi życie sprzeczne z swym powołaniem, np. zostaje żołnierzem albo żyjąc w dwużeństwie.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż więź grzechu jest zasadniczo mocniejsza od klątwy, niemniej pod pewnym względem więź klątwy jest większa, a mianowicie ze względu na to, że obowiązuje nie tylko w stosunku do Pana Boga, ale także w stosunku do Kościoła. Dlatego do jej zwolnienia jest potrzebna jurysdykcja w sądzie zewnętrznym; podczas gdy nie jest to potrzebne do rozgrzeszenia. Do rozgrzeszenia nie wymaga li(również przysięgi, której się żąda przy zwolnieniu z klątwy, skoro przysięga, we dług Apostoła (Hbr 6,16) kończy spory między ludźmi.

2. Ponieważ wyklęty nic mm prawi przystępować do sakramentów Kościoła, kapłan nie może rozgrzeszyć z win, zanim wyklęty nie otrzyma zwolnienia z klątwy.

Artykuł 2

CZY MOŻNA KOGOŚ ZWOLNIĆ Z KLĄTWY WBREW JEGO WOLI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nikogo nie można zwolnić z klątwy wbrew jego woli, gdyż:

1. Nikomu nie udziela się rzeczy duchowych wbrew jego woli. Lecz zwolnienie z klątwy jest dobrodziejstwem duchowym, a więc nie może być udzielone wbrew woli wyklętego.

2. Upór jest przyczyną klątwy. Gdy jednak ktoś nie chce zwolnienia z klątwy, gardząc klątwą, grzeszy uporem w najwyższym stopniu. A więc nie może być zwolniony z niej.

Ale z drugiej strony można rzucić klątwę na kogoś wbrew jego woli. A to, co się komuś narzuca wbrew jego woli, może być zdjęte z niego również wbrew jego woli, jak to np. bywa w sprawach majątkowych. A więc można zdjąć klątwę z kogoś wbrew jego woli.

Odpowiedź. Zło winy tym się różni od tego zła, jakim jest kara, że źródło winy jest w nas samych, gdyż każdy grzech jest dobrowolny; źródło zaś kary jest niekiedy poza

nami. Nie wymaga się bowiem, by kara była dobrowolna, owszem z natury swej kara sprzeciwia się woli. 'Podobnie więc jak nie popełnia się grzechów wbrew woli grzesznika, tak też nie odpuszcza się ich wbrew jego woli. Natomiast klątwę można rzucić na kogoś wbrew jego woli, dlatego też wbrew jego woli można ją z niego zdjąć.
Rozwiązanie trudności.
1. Zdanie to jest słuszne w stosunku do dóbr duchowych zależnych od naszej woli, np. gdy chodzi o cnoty, których nie można utracić wbrew swej woli. Natomiast wiedzę można utracić wbrew swej woli, chociaż jest dobrem duchowym, np. wskutek choroby (umysłowej). Dlatego argument jest nie na miejscu.
2. Mimo nawet uporu wyklętego można z niego zdjąć klątwę, słusznie na niego rzuconą, jeśli przewiduje się, że zdjęcie jej będzie dla niego zbawienne. Wszak owa klątwa miała stanowić zbawienne lekarstwo (dla wyklętego).

Artykuł 3

CZY MOŻNA KOGOŚ ZWOLNIĆ Z JEDNEJ KLĄTWY BEZ ZWOLNIENIA Z INNYCH KLĄTW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można zdjąć z kogoś jednej klątwy bez zwolnienia z innych klątw, które rzucono na niego, gdyż:
1. Skutek powinien być współmierny z przyczyną. Przyczyną zaś klątwy jest grzech. Skoro zaś nie można uzyskać rozgrzeszenia z jednego grzechu, jeśli się nie otrzyma rozgrzeszenia z wszystkich innych grzechów, tak że zwolnienie z jednej klątwy nie może być bez zwolnienia z innych.
2. Zdjęcie z klątwy dokonuje się w Kościele. Otóż kto jest ukarany choćby jedną tylko klątwą jest poza Kościołem. A więc jeśliby nawet tylko jedna klątwa pozo stała, zwolnienie z innych byłoby niemożliwe.
Ale z drugiej strony klątwa jest pewną karą, a kary nie są z sobą związane. A więc jest rzeczą możliwą, że ktoś może być zwolniony z jednej bez zwolnienia z innej.
Odpowiedź. Klątwy nie są z sobą związane. Dlatego możliwe jest zwolnienie z jednej bez zwolnienia z drugiej. Trzeba jednak pamiętać, że ten sam sędzia może rzucić na kogoś klątwę wielokrotnie i wówczas gdy zwalnia z jednej, można się dorozumieć, że

zwalnia z innych, jeśli wyraźnie nie zastrzeże, że I innych nie zwalnia, albo gdy wyklęty prosi o zwolnienie l jednej tylko klątwy, choć obłożony jest niejedną. Niekiedy jednak ktoś może być wyklęty przez różnych sędziów i wówczas przez to, że zostanie zwolniony z jednej klątwy, nie /ostaje tym samym zwolniony z pozostałych klątw, chyba że wszyscy inni na jego prośbę uwolnią go, albo wszyscy inni upoważnią sędziego do zwolnienia owego człowieka wyklętego ze wszystkich klątw, które na niego rzucono.

Rozwiązanie trudności.

1. Wszystkie grzechy (śmiertelne) są związane tą więzią, jak.; jest odwrócenie się woli od Pana Boga uniemożliwiające odpuszczenie grzechów. Dlatego żaden grzech nie może być odpuszczony osobno bez odpuszczenia innych grzechów. Natomiast klątwy nie są z sobą związane, a sprzeciw woli (wyklętego) nie stanowi przeszkody w uwolnieniu go od klątwy. Niesłuszny więc jest wniosek argumentu.

2. Ponieważ ktoś mógł być wyłączony z Kościoła z różnych powodów, jeśli to wyłączenie zostanie usunięte z jednego powodu, nie zostanie tym samym usunięte z innych powodów.

ZAGADNIENIE 25
O ODPUSTACH

Z kolei należy rozważyć zagadnienie odpustów, naprzód o ich istocie, następnie o nadających je i wreszcie o przyjmujących je. Pierwsze zagadnienie wymaga odpowiedzi na trzy pytania: 1. Czy odpusty mogą odpuścić część kary zadość czyniącej? 2. Czy odpusty tyle mogą zdziałać, ile same określają? 3. Czy należy udzielać odpustów ze względu na pomoc doczesną?

Artykuł 1

CZY ODPUSTY MOGĄ ODPUŚCIĆ CZĘŚĆ KARY ZADOŚĆCZYNIĄCEJ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przez odpusty nie może być odpuszczona część kary zadość czyniącej, gdyż:

1. Glossa, tłumacząc słowa św. Pawła (2Tm 2,13): Bóg „wiary dochowuje, bo nie może się zaprzeć siebie samego" zaznacza, że Pan Bóg zaparłby się siebie, jeśliby nie

wykonał tego, co powiedział, A przecież powiedział (Pwt 25,2): „winowajcy... wymierzą chłostę w liczbie odpowiadającej przewinieniu". A więc nie można darować części kary wyznaczonej stosownie do wielkości winy.

2. Podwładny nie może zwolnić z tego, do czego prze łożony kogoś zobowiązał. Lecz Pan Bóg, rozgrzeszając z winy, zobowiązuje do kary doczesnej, jak twierdzi Hugo od św. Wiktora134. A więc nikt nie może zwolnić z winy, zmniejszając ją.

3. Tylko władza najdostojniejsza może udzielać owoców sakramentów bez ich przyjęcia. A taką władzę ma tylko Chrystus. Skoro więc zadośćuczynienie jest częścią sakramentu, przyczyniającą się do odpuszczenia kary należnej za grzechy, wydaje się, że kto jest tylko człowiekiem, nie może bez zadośćuczynienia odpuścić kary należnej za grzechy.

4. Władzę powierzono sługom Kościoła „ku zbudowaniu, a nie ku zagładzie" (I Kor 10,8). Otóż byłoby to ku zagładzie, jeśliby się usunęło zadośćuczynienie, które przecież ma służyć ku naszemu pożytkowi, skoro jest lekarstwem. A więc władza sług Kościoła nie rozciąga się na to.

Ale z drugiej strony: 1. Św. Paweł powiada: „Co bowiem wybaczyłem, o ile coś wybaczyłem, uczyniłem to dla was wobec Chrystusa" (2 Kor 2,10), czyli tak jakby to Chrystus wybaczył. A przecież Chrystus mógł wybaczyć karę za grzech bez jakiegokolwiek zadośćuczynienia, jak to uczynił wobec cudzołożnicy (Jn 8.11). A więc mógł także św. Paweł; może również papież, który w Kościele ma nie mniejszą władzę od tej, jaka miał św. Paweł.

2. Kościół powszechny nie może zbłądzić, gdyż Jezus, który we wszystkim był wysłuchany ze względu na swą najwyższą godność, powiedział św. Piotrowi, na którego wyznaniu (Bóstwa Chrystusowego) został zbudowany Kościół (Łk 22,32): „Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara". Otóż Kościół powszechny zatwierdza odpusty i rozdziela je. A więc odpuści skuteczne.

Odpowiedź. Wszyscy się zgadzają, ze odpusty mają jakąś wartość, gdyż byłoby bezbożnością twierdzić, że Kościół czyni coś bezużytecznie. Niektórzy jednak głoszą, że odpusty nie mają znaczenia, gdy chodzi o darowanie należnej kary w czyśćcu, na jaką ktoś zasłużył według sądu Bożego; mają jednak wartość, gdy chodzi o darowanie kary, jaką spowiednik wyznaczył lub przepisuje prawo kościelne.

Ale nie wydaje się, by pogląd ten był prawdziwy, gdyż sprzeciwia się wprost przywilejowi, który Chrystus dał św. Piotrowi (Mt 16,19) „Co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie". Dlatego odpuszczenie dokonane przez sąd Kościoła jest ważne również przed sadem Bożym. Ponadto Kościół, nadając odpusty więcej by szkodził niż pomagał wiernym, gdyż narażałby ich na większe kary w czyśćcu. Dlatego należy przyjąć, że odpusty mają wartość tak przed sądem Kościoła, jak i przed sądem Bożym, gdy chodzi o darowanie kary nałożonej lub nie nałożonej po skrusze, spowiedzi i rozgrzeszeniu — a to z powodu jedności Ciała Mistycznego, w którym wielu jego członków swymi uczynkami pokutnymi zadośćuczyniło w nadmiarze, cierpliwie znosząc wiele niesprawiedliwych prześladowań, dzięki którym mogą zadośćuczynić obficie za kary należne innym. Wielkość ich zasług jest tak niezmierna, że przewyższa wszelką należność kar, na które zasłużyli żyjący na ziemi, a to szczególnie dzięki zasługom Chrystusa, które wprawdzie działają w sakramentach, ale ich skuteczność nie ogranicza się do sakramentów, przewyższając ich skuteczność swą nieskończonością. Jak już widzieliśmy (z. 13, a. 2), jeden człowiek może zadośćuczynić za innego. Święci zaś, którzy dokonali dzieł zadośćuczynienia w nadmiarze, ale nie za określone osoby, — które wówczas nie potrzebowałyby odpustów do uzyskania zwolnienia z należnych im kar — ale dla całego Kościoła, tak jak to czynił św. Paweł (Koi 1,24): „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół".. Tak więc powyższe zasługi są wspólne całemu Kościołowi. Otóż dobra wspólne jakiejś społeczności rozdziela się jej poszczególnym członkom podług rozporządzenia jej zwierzchnika. Podobnie więc jak można uzyskać odpuszczenie kary, jeśli ktoś inny zadośćuczyni za tego, kto ją miał ponieść, tak samo można .. uzyskać je przez przydział tego, kto ma władzę (udzielania odpustów).

Rozwiązanie trudności.

1. Odpuszczenie kary dzięki odpustom nie zmniejsza stosunku wielkości kary do winy, skoro za winę jednej osoby dobrowolnie odpokutowała druga osoba.
2. Kto zyskał odpust, ściśle mówiąc, nie został tym samym zwolniony od należnej mu kary, uzyskał tylko środki uwolnienia się z niej.
3. Zmniejszenie należnej kary (za grzechy) jest sakra mentalnym skutkiem

rozgrzeszenia. Odpusty nie sprawia ją tego skutku. Ale udzielający ich z wspólnych dóbr Kościoła spłaca tę należność.

4. Łaska jest lepszym lekarstwem przeciw grzechom niż nasze powtarzanie uczynków. Otóż kto zyskuje od pusty dzięki miłości względem przyczyny, z powodu której je otrzymuje, przysposabia się do łaski. Dlatego też odpusty stanowią lekarstwo pomagające do unikania grze chów. Jeśli więc udziela się ich roztropnie, nie przyczyniają się do zguby grzesznika. Ale trzeba doradzać tym, którzy uzyskują owe odpusty, by nie zwalniali się od uczynków pokutnych tak, by stanowiły lekarstwo [przeciw grzechom], choćby zostali zwolnieni z odbycia należnej kary, zwłaszcza, że owe kary należą się nam o wiele bardziej niż myślimy.

Artykuł 2

CZY ODPUSTY TYLE SPRAWIAJĄ, ILE WYRAŻAJĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że odpusty nie sprawiają tyle, ile wyrażają, gdyż:

1. Odpusty zawdzięczają swa skuteczność jedynie władzy „kluczy", która może odpuścić tylko część należnej kary, biorąc pod uwagę wielkość gi tchu i skruchy pokutującego człowieka. Skoro więc nadający odpusty udziela ich według własnego uznania, wydaje się że odpusty te nie sprawiają tyle, ile określają) (np. odpust 5 lat).

2. Należna kara opóźnia osiągnięcie chwały (niebieskiej), której człowiek najbardziej pragnie. Jeżeli zaś odpusty sprawiały tyle, ile obiecują, człowiek w krótkim czasie, zdobywając odpusty, mógłby się całkowicie uwolnić od kar należnych za grzechy. Dlatego nie powinien robić niczego innego tylko zdobywać odpusty! A to jest niedorzeczne.

3. Niekiedy odpusty są tak określone, że np. kto pomoże do zbudowania jakiegoś budynku, otrzyma odpuszczenie trzeciej części swych grzechów. Jeśliby więc odpusty sprawiały tyle, ile wyrażają, wówczas kto by trzykrotnie złożył ofiarę na tę budowę, otrzymałby odpuszczenie wszelkiej kary należnej za jego grzechy. A to jest nie dorzeczne.

4. Niekiedy udziela się np. siedmiu lat odpustu za nawiedzenie jakiegoś kościoła.

Jeśliby więc odpusty sprawiały tyle, ile określają, wówczas ci, którzy mieszkają blisko owego kościoła oraz jego kler, który codziennie przychodzi do niego, uzyskaliby tyle, ile ci, którzy przy chodzą z daleka. A to wydaje się niesprawiedliwe. A po nadto tyle razy uzyskiwaliby odpust, ile razy w ciągu dnia nawiedziliby ów kościół.

5. Darowanie kary ponad słuszną miarę, to odpuszczanie jej bez przyczyny. Kto zaś udziela odpustu ponad miarę nie przyczynia się do zadośćuczynienia, nie może więc odpuszczać kar już to zupełnie, już to częściowo, jeśli nie ma słusznej przyczyny, np. gdyby papież powiedział komuś: odpuszczam ci wszelką karę należną za twe grzechy. Wydaje się więc, że nie można odpuszczać owych kar ponad słuszną miarę. Otóż niekiedy obwieszcza się odpusty ponad ową słuszną miarę. A więc takie odpusty nie sprawiają tyle, ile obiecują (ci, którzy je nadają).

Ale z drugiej strony: 1. Czytamy w Księdze Hioba (13,7): „Czy Boga złem osłonicie? Wszechmocnego obronicie kłamstwem?" A więc Kościół, ogłaszając odpusty, nie kłamie. Czyli odpusty tyle sprawiają, ile głoszą. Św. Paweł Apostoł mówił (1 Kor 15,14): „jeśli daremne jest nasze nauczanie, daremna jest nasza wiara". Kto więc naucza fałszu, ze swej strony niszczy wiarę i grzeszy śmiertelnie. Jeśli więc odpusty nie sprawiają tyle, ile głoszą, śmiertelnie grzeszą ci, którzy je głoszą. A to jest zdanie niedorzeczne.

Odpowiedź. Różne są poglądy w sprawie odpustów. Jedni mówią, że odpusty nie sprawiają tyle, ile wyrażają, ale każdemu pomagają w miarę jego wiary i pobożności, a jeśli Kościół określa (np. ile lat odpuszczają), posługuje się pobożnym podstępem, by skłonić ludzi do dobrego postępowania, podobnie jak to czyni matka, obiecując dziecku jabłko, by skłonić do chodzenia. Ale jest to bardzo niebezpieczny pogląd, gdyż, jak mówi św. Augustyn135, jeśliby Pismo święte zawierało jakiś fałsz, straciłoby swą powagę. Podobnie jeśliby znaleziono jakiś fałsz w nauczaniu Kościoła, jego nauka nie miałaby więcej powagi w umacnianiu wiary. Dlatego inni uczą, że taka jest wartość odpustów, jaką się podaje zgodnie ze słusznym ich oszacowaniem, ale nie tego [prałata], który je nadaje, bo on może nie doceniać tego, co daje, ani nie tego, kto je przyjmuje, bo on może je przeceniać, ale ze słusznym oszacowaniem przez sąd ludzi roztropnych, uwzględniając warunki osób, pożytek lub konieczność Kościoła. Ale i ten pogląd, jak się zdaje, nie może się ostać, najpierw dlatego, że zgodnie z tym

poglądem odpusty służyłyby nie do odpuszczenia kary (za grzechy), ale do ich zamiany. A ponadto nauczanie Kościoła nie dałoby się oczyścić z zarzutu o kłamstwo, jeśliby ogłaszało o wiele większą skuteczność odpustu, niż przyznawałoby mu słuszne oszacowanie, uwzględniające powyższe warunki, np. gdy papież nadaje odpust siedmiu lat za nawiedzenie jakiegoś kościoła. Taki właśnie odpust nadał św. Grzegorz (stacjom Męki Pańskiej) w Rzymie.

Jeszcze inni twierdzą, że wielkość odpuszczenia kar przez odpusty należy mierzyć nic pobożnością przyjmującego je, jak to głosi pierwszy pogląd, ani ilością (dni czy lat) podaną przez tego, kto je nadał jak uczą zwolennicy drugiego poglądu, ale należy ją mierzyć podług przyczyny, z której powodu udziela się odpustu i ze względu na którą przyjmujący odpust zasługuje na przyjęcie go. Stąd im bliżej ktoś jest w stosunku do tej przyczyny, tym większe osiąga odpuszczenie kar już to całkowite, już to częściowe. Ale i ten pogląd nie może usprawiedliwić zwyczaju Kościoła, który niekiedy z tej samej przyczyny nadaje większy odpust, np. przy jednakowych okolicznościach niekiedy za odwiedzenie kościoła nadaje się jeden rok odpustu, a niekiedy 40 dni, zależnie od tego, jak się podoba papieżowi, który ów odpust nadaje. Nie należy więc mierzyć wielkości odpuszczenia podług przyczyny, ze względu na którą ktoś zasługuje na odpuszczenie (kar).

Wobec tego należy przyjąć, że wielkość skutku odpowiada wielkości przyczyny. Otóż przyczyną odpuszczenia kar (za grzechy) przez odpusty jest tylko obfitość zasług Kościoła, wystarczająca na spłacenie wszelkiej kary należnej za grzechy. Skuteczną więc przyczyną odpuszczenia nie jest ani pobożność, ani trud, ani dar przyjmującego odpust, ani nawet przyczyna, z powodu której nadaje się odpusty. Dlatego nie trzeba szacować wielkości odpuszczenia podług powyższych czynników, ale podług zasług Kościoła, które są zawsze przeobfite. Otrzymuje się więc odpuszczenie zależnie od tego, jak się je komu przydzieli. Ale ten przydział wymaga władzy uprawnionej do rozdawania z powyższego skarbu oraz jedności tego, komu przydziela się odpust z tym, kto zdobył zasługi. A to sprawia miłość nadprzyrodzona). Ponadto wymaga się, by powód udzielenia odpustu uwzględniał intencję tych, którzy wykonali czyny zasługujące, a takim wystarczającym powodem udzielania odpustów jest to wszystko, co służy na chwałę Bożą i na pożytek Kościoła. Tak więc można

przyjąć wraz z innymi, że odpusty posiadają zasadniczo taką wartość, jaką Kościół im nadaje, byle ten, kto je nadaje, miał władzę nadawania, a ten, kto je przyjmuje, był ożywiony miłością oraz by przyczyną nadania była pobożność, obejmująca chwalę Bożą oraz pożytek bliźnich.

Rozwiązanie trudności.

1. Dwojakie są „klucze": święceń kapłańskich oraz jurysdykcji. „Klucze" święceń mają charakter sakramentalny. Ponieważ zaś Pan Bóg, a nie człowiek, określa skuteczność sakramentu, kapłan „kluczem" święceń podczas spowiedzi nie może wyznaczyć, ile odpuszcza z kar należnych za grzechy; odpuszcza bowiem tyle, ile Pan Bóg wyznaczył. Natomiast „klucz" jurysdykcji nie jest sakramentalny, a jego skuteczność podlega uznaniu człowieka. Otóż odpuszczenie kar przez odpusty jest skutkiem tego właśnie „klucza" jurysdykcyjnego, gdyż nie należy do udzielania sakramentów, ale do rozdzielania wspólnych dóbr Kościoła. Dlatego również legaci (papiescy) nie będący kapłanami, mogą udzielać odpustów. A więc wyznaczenie ile kary odpuszcza się przez nadany odpust, należy do uznania tego, kto nadaje te odpusty. Ale on grzeszy śmiertelnie, jeśli lekkomyślnie nadaje odpusty, odstręczając ludzi od uczynków pokutnych, którzy jednak mimo to zyskują odpusty zupełne.

2. Chociaż tego rodzaju odpusty mają wielką wartość dla odpuszczenia kary, niemniej inne uczynki pokutne są bardziej zasługujące w stosunku do zasadniczej nagrody, która jest nieskończenie lepsza niż darowanie kary doczesnej.

3. Kiedy udziela się odpustów w sposób nieokreślony np. słowami: „którzy pomogą w budowie kościoła", na leży je rozumieć w stosunku do możliwości (przyjmującego, a więc w tym wypadku) ofiarującego pomoc, tak że otrzymuje odpuszczenie kar w większym lub mniejszym stopniu zależnie, czy np. pomógł mniej lub więcej stosownie do swoich możliwości. Stąd ubogi, dający tylko grosze, może uzyskać odpust zupełny, a bogacz nie uzyskałby, bo nie przystoi mu tak mało dać na cel tak święty. Podobnie jakiś król, który by dał parę groszy biednemu nie uchodziłby za dobroczyńcę.

4. Mieszkający blisko kościoła oraz, owi kapłani i klerycy zyskują taki sam odpust jak ci, którzy tysiąc dni szli do tego kościoła, gdyż odpust nie jest współmierny w stosunku do trudu, ale do rozdzielanych zasług (jak to widzieliśmy w osnowie

artykułu). Niemniej kto więcej się trudzi (w spełnianiu dobrego czynu), ten większą zdobywa zasługę. Ale tak należy rozumieć odpust nadany w sposób bliżej nie określony. Niekiedy jednak określa się odpusty szczegółowo, np. gdy papież tym, którzy pielgrzymują poprzez morze, nadaje 5 lat odpustu, i tym, którzy pielgrzymują poprzez góry, 3 lata, a innym 1 rok. Ponadto nie zawsze można zyskać odpust za każdym razem, gdy się nawiedza kościół, gdyż niekiedy ogranicza się okres ważności odpustu, np. gdy jest nadany słowami! „jeśli ktoś nawiedzi ten a ten kościół w ciągu takiego i takiego czasu, otrzyma tyle i tyle dni odpustu" — takie określenie należy rozumieć, że uzyskuje się ten odpust jeden raz. Jeśli jednak jakiś kościół jest uprzywilejowany odpustem wiekuistym, jak np. bazylika Św. Piotra (w Rzymie) uzyskuje odpust 40 dni za każdym nawiedzeniem tego kościoła.

5. Nie dlatego wymaga się istnienia odpowiedniej przy czyny przy nadawaniu odpustów, by podług niej wyznaczać miarę odpuszczenia kar, ale dlatego, żeby intencja tych, których zasługi umożliwiają nadawanie odpustów, mogła dosięgnąć daną osobę. Dobro zaś jednej osoby może być owocne dla drugiej w dwojaki sposób: 1. przez miłość (nadprzyrodzoną), dzięki której ten, kogo ona ożywia, może uczestniczyć we wszystkich dobrach; 2. przez intencję sprawcy — i w ten właśnie sposób intencja tego człowieka, który działał dla pożytku Kościoła, dzięki odpustom, może dosięgnąć inną osobę.

Artykuł 3

CZY NALEŻY UDZIELAĆ ODPUSTÓW CELEM UZYSKANIA POMOCY DOCZESNEJ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy nadawać odpustów za pomoc doczesną, gdyż:

1. Odpuszczenie grzechów jest sprawą duchową, dawanie zaś rzeczy duchowych za doczesne stanowi świętokupstwo. A więc nie powinno mieć miejsca.

2. Pomoc duchowa jest bardziej konieczna niż doczesna. Lecz za pomoc duchową, jak się zdaje, nie udziela się odpustów. A więc tym bardziej nie powinno się jej udzielać za pomoc doczesną.

Ale z drugiej strony jest powszechny zwyczaj w Kościele nadawania odpustów za

pielgrzymki i jałmużny.

Odpowiedź. Rzeczy doczesne są podporządkowane duchowym, gdyż mamy posługiwać się rzeczami doczesnymi dla spraw duchowych. Dlatego nie można nadawać odpustów za same tylko dobra doczesne, ale można nadawać je za dobra doczesne podporządkowane dobrom duchowym, np. za zwalczanie nieprzyjaciół Kościoła, zakłócających jego pokój, za budowę kościołów i mostów oraz za różne jałmużny. Nie jest to świętokupstwo, gdyż nie daje się dóbr duchowych za doczesne. Jest to odpowiedź na pierwszą trudność.

Rozwiązanie trudności.

Można nadawać odpusty także za dobra duchowe i niekiedy nadaje się je, np. papież Innocenty IV nadal odpust 10 dni każdemu, kto pomodli się za króla francuskiego. Tak samo kaznodziejom głoszącym krucjaty udziela się tego samego odpustu co krzyżowcom136.

ZAGADNIENIE 26
O NADAJĄCYCH ODPUSTY

Chodzi tu o odpowiedź na cztery pytania: 1. Czy każdy proboszcz może udzielać odpustów? 2. Czy diakon lub inna osoba, nie będąca kapłanem może ich udzielać? 3. Czy biskup może ich udzielać? 4. człowiek w stanie grzechu śmiertelnego może ich udzielać?

Artykuł 1
CZY KAŻDY PROBOSZCZ MOŻE UDZIELAĆ ODPUSTÓW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy proboszcz może nadawać odpusty, gdyż:

1. Odpusty zawdzięczają swą skuteczność zasługom Kościoła. A przecież każda wspólnota posiada obfite za sługi. A więc każdy proboszcz, będący pasterzem poddanych sobie wiernych, może udzielać mi odpustów, podobnie jak i prałaci.
2. Każdy przełożony rządzi osobowością całej wspólnoty, której przewodzi, podobnie jak każdy człowiek rządzi własną osobą. Otóż każdy człowiek może udzielić swoich dóbr celem zadośćuczynienia za drugich. A więc przełożony może rozdzielać

dobra wspólnoty powierzonej jego pieczy. A więc może nadawać odpusty.
Ale z drugiej strony rzucanie klątwy wymaga mniej niż udzielanie odpustów. A przecież proboszcz nie ma prawa rzucać klątwy. A więc tym bardziej nie może udzielać odpustów.
Odpowiedź. Odpusty są skuteczne z tego względu, że uczynki zadość czyniące jednego człowieka zalicza się drugiemu nie tylko ze względu na miłość, ale także ze względu na intencję zadość czyniącego, by pomóc innemu.
Otóż pomóc można innemu trojako: w sposób szczególny, ogólny i specjalny. W sposób szczególny, gdy ktoś spłaca dług zadośćuczynienia ciążący na innej określonej osobie — i w ten sposób każdy może swoje dzieła przekazać komu innemu; w sposób specjalny natomiast pomaga się innym, gdy ktoś modli się za swoje zgromadzenie, za swych krewnych i dobrodziejów, ofiarując za nich swe zadośćuczynienia. W ten sposób zwierzchnik jakiejś społeczności może ofiarować komu innemu jej czyny, zwracając intencję jej członków, by pomogli określonej osobie; wreszcie w sposób ogólny, gdy ktoś swe czyny wykonuje w ogóle dla dobra wspólnego. W ten właśnie sposób zwierzchnik całego Kościoła może przydzielać swą intencją, owe zadośćuczynienia tej czy innej osobie. Ponieważ zaś każdy człowiek jest członkiem jakiejś społeczności, a społeczność jest częścią Kościoła, dlatego w intencję skierowaną ku dobru osobistemu jest uwikłana intencja skierowana ku dobru owej społeczności oraz ku dobru całego Kościoła. Dlatego ten, kto jest głową Kościoła, może rozdzielać dobra duchowe danej społeczności i danej jednostki; zwierzchnik zaś owej społeczności może rozdzielać owe dobra poszczególnych osób, ale nie odwrotnie.

Ale rozdzielanie zarówno w pierwszy, jak i drugi sposób nie jest nadawaniem odpustów, jest nim tylko rozdzielanie w trzeci sposób, a to z dwóch powodów: Chociaż rozdzielanie [duchowych] dóbr Kościoła w pierwszy i drugi sposób odpuszcza ludziom należne im kary za grzechy w stosunku do Pana Boga, ale nie zwalnia ich z obowiązku zadośćuczynienia, do którego są zobowiązani przykazaniem Kościoła, nakazującego owe zadośćuczynienie. Natomiast trzeci sposób (rozdzielania duchowych dóbr Kościoła) zwalnia człowieka również z tego obowiązku. Po wtóre, ponieważ żadna osoba ani żadna społeczność nie posiada niewyczerpanego skarbca

zasług, tak by wystarczyły dla nich i dla innych, dlatego poszczególne osoby mogą otrzymać zwolnienie z całej kary, jaka się im należy (za grzechy) tylko wtedy, jeśli ktoś inny zadośćuczyni w sposób określony za wszystko, do czego owe osoby były zobowiązane. Natomiast skarbiec zasług Kościoła jest niewyczerpany, głównie ze względu na zasługi Chrystusa. Dlatego tylko ten, kto jest głową Kościoła, może nadawać odpusty.

Ponieważ jednak Kościół jest społecznością wiernych, a społeczność jest już to rodzinna, już to polityczna, np. cały naród, Kościół jest trochę podobny do społeczności politycznej, skoro zwie się Ludem Bożym; natomiast różne wspólnoty i parafie w jakiejś diecezji są podobne do społeczności rodzinnych oraz do związków (zawodowych). Z tego względu tylko biskup jest przełożonym Kościoła w ścisłym znaczeniu i dlatego tylko biskup ma polną władzę w udzielaniu sakramentów oraz jurysdykcje w sprawach sądowniczych, jako osoba prawomocna. Inni natomiast mają tę władzę w miarę jak im zostaje powierzona. Dlatego proboszczowie nie są zasadniczo przełożonymi wiernych w ścisłym znaczeniu, ile tylko pomocnikami (biskupa). Dlatego podczas święceń biskup mówi: „im bardziej jesteśmy ułomni, tym więcej potrzebujemy takiej pomocy". Dlatego też proboszczowie nie udzielają niektórych sakramentów, ani nie mogą, udzielać odpustów, podobnie jak i opaci lub inni tego rodzaju prałaci.

To wystarczy jako odpowiedź na trudności.

Artykuł 2

CZY DIAKON LUB KTOŚ KTO NIE JEST KAPŁANEM, MOŻE UDZIELAĆ ODPUSTÓW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ani diakon, ani ten, kto nie jest kapłanem, nie może udzielać odpustów, gdyż:

1. Odpuszczanie grzechów jest skutkiem władzy „kluczy", a tylko kapłan ją posiada, a więc tylko kapłan może udzielać odpustów.
2. Odpusty odpuszczają kary w większym stopniu niż sakrament pokuty, którego udziela tylko kapłan. A więc kto nie jest kapłanem nie może udzielać odpustów.

Ale z drugiej strony rozdzielanie dóbr ze skarbca Kościoła należy do tych, którym

powierzono rządy Kościoła, które niekiedy sprawują ci, którzy nie są kapłanami. A więc także ci, którzy nie są kapłanami, mogą nadawać odpusty, które swą skuteczność czerpią ze skarbca Kościoła.

Odpowiedź. Władza nadawania odpustów wynika z jurysdykcji, jak już widzieliśmy (z. 25, a. 2 ad 1). Ponieważ zaś ci, którzy nie są kapłanami, np. diakoni, mogą mieć jurysdykcję już to powierzoną im, np. jako legatom (Stolicy Świętej), już to zwyczajną, jaką mają ci, którzy zostali wybrani na biskupów (ale jeszcze nie mają święceń kapłańskich), wobec tego także ci, którzy nie są kapłanami, mogą nadawać odpusty, chociaż nie mogą rozgrzeszać, bo tylko święcenia kapłańskie uprawniają do rozgrzeszania. To wystarczy do rozwiązania trudności, gdyż nadawanie odpustów należy do „kluczy" jurysdykcji, a nie do „kluczy" święceń.

To wyjaśnienie stanowi również odpowiedź na trudności (we wstępie artykułu).

Artykuł 3

CZY BISKUP MOŻE NADAWAĆ ODPUSTY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że biskup nie może udzielać odpustów, gdyż:

1. Skarbiec Kościoła jest wspólną własnością całego Kościoła. Rozdzielanie zaś tego, co jest wspólną własnością całego Kościoła, należy wyłącznie do tego, kto jest zwierzchnikiem całego Kościoła. A więc tylko papież może nadawać odpusty.
2. Tylko ten, kto ma władzę ustanawiania praw, może zwalniać z kar wyznaczonych przez prawo. Otóż prawo wyznacza kary, które mają stanowić zadośćuczynienie. A więc tylko papież jako prawodawca może odpuszczać tego rodzaju kary.

Ale z drugiej strony istnieje w Kościele zwyczaj, że biskupi nadają odpusty.

Odpowiedź. Papież ma pełnię władzy arcykapłańskiej, podobnie jak król w królestwie. Biskupi natomiast, dzieląc z nim troskę o Kościół, są jakby sędziami i przełożonymi dla poszczególnych miast. Dlatego papież w listach do nich nazywa ich braćmi, podczas gdy wszystkich innych nazywa synami (lub córkami). Dlatego papież posiada pełną władzę nadawania odpustów, gdy Istnieje słuszna przyczyna, a biskupi mają taką władzy, jaką papież wyznaczy. Mogą więc udzielać odpustów w tej właśnie

mierze, a nie ponad nią.

Jasna więc staje się odpowiedź na obie trudności.

Artykuł 4

CZY TEN KTO JEST W STANIE GRZECHU ŚMIERTELNEGO, MOŻE NADAWAĆ ODPUSTY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kto jest w grzechu śmiertelnym, nie może nadawać odpustów, gdyż:

1. Nie płynie woda w potoku, którego źródło zostało odcięte. Otóż w przełożonym, który jest w stanie grzechu śmiertelnego, nie płynie źródło, jakim jest Duch Święty. A więc nie może spływać na innych przez dawanie odpustów.

2. Nadawanie odpustów jest czymś większym niż ich przyjmowanie. Otóż kto jest w stanic grzechu śmiertelnego nie otrzymuje odpustu. A więc również nie udziela go.

Ale z drugiej strony odpusty nadaje się mocą powierzoną przełożonym Kościoła. Grzech śmiertelny zaś nie pozbawia władzy, ale pozbawia (moralnej) dobroci. A więc ktoś, kto znajduje się w stanie grzechu śmiertelnego, może nadawać odpusty.

Odpowiedź. Nadawanie odpustów jest sprawą jurysdykcji. Człowiek zaś nie traci jurysdykcji przez grzech. Dlatego odpusty nadane przez tego, kto jest w stanie grzechu śmiertelnego, mają taką samą wartość jak odpusty nadane przez najbardziej świętego człowieka, gdyż nie odpuszcza kar (za grzechy) mocą własnych zasług, lecz mocą zasług zawartych w skarbcu Kościoła.

Rozwiązanie trudności.

1. Ów przełożony, który jest w stanie grzechu śmiertelnego, nadając odpusty, nie przelewa niczego z siebie. Nie jest więc konieczny wpływ źródła (którym jest łaska Ducha Świętego), aby odpusty były ważne.

3. Nadawanie odpustów jest czymś większym niż ich przyjmowanie ze względu na władzę [udzielania ich] ale nie ze względu na korzystanie z nich.

ZAGADNIENIE 27
O KORZYSTAJĄCYCH Z ODPUSTÓW

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy ci, którzy są w stanie grzechu śmiertelnego, korzystają z odpustów? 2. Czy zakonnicy korzystają z nich? 3. Czy korzystają z nich ci, którzy nie czynią tego, za co zostały nadane? 4. Czy korzysta z nich ten, kto je nadaje?

Artykuł 1

CZY Cl, KTÓRZY SĄ W STANIE GRZECHU ŚMIERTELNEGO, KORZYSTAJĄ Z ODPUSTÓW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że z odpustów mogą korzystać także ci, którzy są w grzechu śmiertelnym, gdyż:

1. Można zasłużyć na łaskę i wiele innych dóbr dla tych, którzy są w grzechu śmiertelnym. A przecież od pusty zawdzięczają swą skuteczność zasługom świętych, przydzielonym danym osobom. A więc są skuteczne także dla tych, którzy są w grzechu śmiertelnym.
2. Większa potrzeba wymaga większego miłosierdzia. Kto zaś jest w grzechu śmiertelnym jest w największej potrzebie. A więc jemu należy okazać największe miłosierdzie przez nadanie mu odpustów.

Ale z drugiej strony żywe członki nie mają wpływu na martwe. Kto zaś jest w grzechu śmiertelnym, jest członkiem martwym. A więc nie korzysta z odpustów, spływających z zasług żywych członków [Kościoła].

Odpowiedź. Niektórzy twierdz;), że odpusty są korzystne również dla tych, którzy znajduj,; ile w stanie grzechu śmiertelnego, ale nie dla odpuszczenia im kar, bo nie można zwolnić kogoś z kar bez odpuszczenia winy. Kto bowiem nie otrzymał przebaczenia grzechu ze strony Pana Boga, nie może otrzymać zwolnienia Z kary za ów grzech od sługi Kościoła ani odpustów nawet w trybunale pokuty; ale odpusty te mogą być pomocne dla niego dla odzyskania łaski. Ale pogląd ten mc |ei1 prawdziwy, bo chociaż zasługi przydzielane za pośrednictwem odpustów, mogą być użyteczne do zasłużenia na otrzymanie łaski, jednakże nie udziela się ich w tym celu, ale dla odpuszczenia kary. Dlatego ci, którzy są w stanie grzechu śmiertelnego, nie mogą z

nich korzystać. Z tego też powodu przy nadawaniu odpustów zaznacza się, że udziela się ich „tym, którzy są naprawdę skruszeni i wyspowiadali się", Jeśliby natomiast udzielono ich słowami: „czynię cię uczestnikiem zasług całego Kościoła" lub „pewnej społeczności" lub „takiego a takiego świętego", wówczas mogą mieć pewną wartość do uzyskania czegoś dla człowieka w stanie grzechu śmiertelnego, jak głosi powyższy pogląd. Jest to odpowiedź na pierwszą trudność.

Rozwiązanie trudności.

Wprawdzie ten, kto jest w grzechu śmiertelnym, jest w większej potrzebie, ale mniej jest zdolny {do uzyskania odpustów).

Artykuł 2

CZY ODPUSTY MAJĄ WARTOŚĆ DLA ZAKONNIKÓW?

Postawienie problemu. Wydaje się, że odpusty nie mają wartości dla zakonników, gdyż:

1. Nie należy dodawać tym, z których obfitości inni korzystają. Otóż z nadmiaru obfitości uczynków zadośćczyniących zakonników udziela się innym odpustów. A więc nie należy im dawać odpustów.
2. W Kościele nic nie powinno prowadzić do rozprzężenia zakonu. Otóż jeśliby odpusty mogły być korzystne dla zakonników, stanowiłyby okazję do rozprzężenia karności zakonnej, gdyż zakonnicy wałęsaliby się w pogoni za odpustami i lekceważyliby kary, zadane im w czasie kapituł (czyli zebrań, w czasie których sami oskarżają się o swe winy). A więc odpusty nie przynoszą korzyści zakonnikom.

Ale z drugiej strony dobro nie sprawia nikomu zła. Lecz zakon to pewne dobro, a więc nie powoduje, by odpusty nie były dla nich korzystne.

Odpowiedź. Odpusty mają wartość tak dla świeckich, jak i dla zakonników (i zakonnic) pod warunkiem, że są ożywieni miłością (nadprzyrodzoną) i wykonują to, co dla uzyskania odpustu jest przepisane, gdyż zakonnicy potrzebują pomocy z zasług w nie mniejszym stopniu niż ludzie świeccy.

Rozwiązanie trudności.

1. Chociaż zakonnik jest w stanie dążenia ku doskonałości, nie może jednak żyć nie popełniając jakiegoś grzechu. Jeśli więc wskutek jakiegoś grzechu zasłuży na karę,

może zadośćuczynić za nią, uzyskując odpust. Nic bowiem nie przeszkadza, by nawet ten, kto zasadniczo ma przeobfite (jakieś dobra), czasami nie potrzebował czegoś, czego mu brak, by mu inni pomagali w doskonaleniu się. Toteż św. Paweł powiedział (Gal 6,2): „jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnijcie prawo Chrystusowe".
2. Z powodu odpustów obserwacja zakonna nie powinna ulegać rozluźnieniu, bo zakonnicy bardziej zasługują na życie wieczne zachowując regułę niż zbierając odpusty, choć przez to uzyskują mniejsze odpuszczenie kar — ale to odpuszczenie stanowi mniejsze dobro. Odpusty też nie odpuszczają kar nałożonych w czasie kapituły win, gdyż taka kapituła ma raczej charakter sądowniczy niż pokutniczy. Stąd też także ci, którzy nie są kapłanami, biorą udział w takiej kapitule. Natomiast w trybunale pokuty udziela się odpuszczenia kar należnych za grzechy.

Artykuł 3

CZY MOŻNA NIEKIEDY UDZIELIĆ ODPUSTU TYM, KTÓRZY NIE CZYNIĄ TEGO, ZA CO SIĘ DAJE ÓW ODPUST?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można niekiedy przyznać odpust temu, kto nie czyni tego, za co udziela się odpustu, gdyż:
1. Kto nie może uczynić czegoś, tego wolę poczytuje się za czyn. Otóż niekiedy nadaje odpust za ofiarowanie jałmużny, której biedak nie morze udzielić, choć chętnie by udzielił. A więc może korzystać z odpustu.
2. Jeden człowiek może zadośćuczynić za drugiego. Otóż odpust przyczynia się do darowania winy podobnie jak zadośćuczynienie. A więc jeden człowiek może uzyskać odpust dla drugiego, czyli uzyskałby go ktoś, kto nie czyni tego, za co ów odpust został nadany.
Ale z drugiej strony usuwając przyczynę usuwa się skutek. Jeśli więc ktoś nie czyni tego, za co udziela się odpustu i co stanowi przyczynę tego odpustu, nie uzyskuje go.
Odpowiedź. Nie można otrzymać tego, co się daje pod pewnym warunkiem, jeśli nie spełni się lego warunku. Kto więc nie czyni tego, za co odpust został nadany, nie

uzyskuje go.

Rozwiązanie trudności.

1. Argument ten jest słuszny w stosunku do zasadniczej nagrody, ale nie w odniesieniu do nagrody ubocznej, takiej jak darowanie kary itp.

3. Każdy może intencją skierować swe czyny do kogo chce i dlatego może zadośćuczynić za innych. Ale uzyskać odpust dla kogoś innego można tylko wtedy, kiedy to jest zgodne z intencją nadającego ów odpust. Skoro więc na-dający odpust zaznacza, że udziela go za zrobienie lub danie takiej a takiej rzeczy, ten, kto czyni to, nie może odpustu przenieść na inną osobę. Jeśliby jednak przy nadaniu odpustu było zaznaczone np. że „kto uczyni to i to albo ten, za kogo to uczyni, uzyska taki a taki odpust" — wówczas ów odpust miałby wartość dla tego, za kogo ktoś inny wykonałby przepisany czyn. Ale wówczas nie ten, kto spełnił ową czynność, dałby innemu ów odpust, ale ten, kto nadał go pod takim warunkiem.

Artykuł 4

CZY UZYSKUJE ODPUST TEN, KTO GO NADAŁ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ten kto nadaje odpust, nie uzyskuje go dla siebie, gdyż:

1. Jurysdykcja jest niezbędna do nadawania odpustów. Lecz nikt nie ma jurysdykcji nad sobą samym. Nikt więc nie może uczestniczyć w odpuście przez siebie samego nadanym.

2. Gdyby ktoś mógł korzystać z odpustu, który sam nadaje, mógłby jakąś nieznaczną czynnością odpuścić sobie kary za wszystkie grzechy i tak bezkarnie grze szyć. A to jest niedorzeczne.

3. Nadawanie odpustów oraz rzucanie klątwy przysługuje tej samej władzy. Lecz nikt nie może rzucić klątwy na siebie samego. A więc nikt nie może uczestniczyć w odpuście, który sam nadał.

Ale z drugiej strony nadający odpusty byłby w gorszym położeniu niż inni, gdyż nie mógłby korzystać ze skarbca Kościoła, z którego innym udziela (owe odpusty).

Odpowiedź. Do nadania odpustów konieczna jest jakaś przyczyna, a mianowicie, by

przez odpusty pobudzić wiernych do czynności dla dobra Kościoła i na chwałę Bożą. Otóż przełożony, któremu powierzono troskę o dobro Kościoła i szerzenie chwały Bożej, nie potrzebuje takiej pobudki dla siebie i dlatego nie może sobie nadać odpustu, ale może korzystać z tego odpustu, który nadaje innym, gdyż wówczas istnieje owa przyczyna nadania odpustu.

Rozwiązanie trudności.

1. Nikt nie może wykonywać jurysdykcji nad sobą samym, ale może korzystać z tego, czego mocą swej jurysdykcji udziela innym zarówno gdy chodzi o rzeczy doczesne, jak i duchowe, podobnie jak kapłan, który udziela Eucharystii innym, sam ją również przyjmuje. Tak samo biskup może korzystać z modłów Kościoła, których owoce innym rozdziela, a bezpośrednim ich skutkiem, a nie jurysdykcji, jest odpuszczenie kary przez uzyskanie odpustu.
2. Odpowiedź na drugą trudność zawarła jest w osnowie artykułu.
3. Klątwę rzuca się na podstawie wyroku sądowniczego, którego nikt nie może wydać na siebie samego, gdyż w sądzie nikt nie może być jednocześnie sędzią i pozwanym za przestępstwo. Odpustu nie udziela się na podstawie wyroku, lecz przez pewnego rodzaju przydzielanie (dóbr duchowych ze skarbca Kościoła), a z takiego przydziału może korzystać także ten, kto go dokonuje.

ZAGADNIENIE 28
O UROCZYSTEJ (CZYLI PUBLICZNEJ) POKUCIE

Wreszcie należy rozważyć zagadnienie uroczystej pokuty, ujmując je w trzech pytaniach: 1. Czy należy jakąś pokutę ogłaszać uroczyście i publicznie? 2. Czy można ponawiać uroczystą pokutę? 3. Jakie są obrzędy uroczystej pokuty?

Artykuł 1
CZY NALEŻY PUBLICZNIE I UROCZYŚCIE OGŁASZAĆ CZYJĄŚ POKUTĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy ogłaszać czyjejś pokuty lub uroczyście jej odprawiać, gdyż: nie wolno kapłanowi, nawet pod wpływem strachu, wyjawić grzechu, z którego ktoś się spowiadał, choćby ten t' rzęch był publiczny. Otóż

przez uroczystą pokutę ogłasza się publicznie ów grzech. A więc nie należy odprawiać uroczystej pokuty.

1. Sąd ma być taki, jak jest trybunał. Lecz pokuta jest sądem dokonującym się w tajemnicy. A więc nie na leży go ogłaszać lub uroczyście odprawiać.

2. Jak mówi św. Ambroży1", „pokuta doskonale usuwa niedomagania". Uroczyste zaś odprawianie pokuty po woduje wręcz przeciwne skutki, gdyż np. człowiek świecki po odprawieniu uroczystej pokuty nie może wstąpić do stanu duchownego, a duchowny nie może otrzymać wyż szych święceń. A więc nie należy nadawać pokut uroczystych (publicznych).

Ale z drugiej strony: 1. Pokuta jest sakramentem. ' Lecz z każdym sakramentem wiąże się pewna uroczystość, która też powinna towarzyszyć pokucie. 2. Ponadto lekarstwo powinno odpowiadać chorobie. Otóż grzech niekiedy jest publiczny i pobudza wielu innych do grzeszenia. A więc także pokuta jako lekarstwo przeciw grzechom, powinna być publiczna oraz uroczysta dla zbudowania wielu ludzi.

Odpowiedź. Niekiedy pokuta powinna być publiczna i uroczysta z czterech względów: 1. by na grzech publiczny zastosować lekarstwo publiczne; 2. kto popełnił bardzo ciężkie przestępstwo zasługuje na jak największe zawstydzenie; 3. by taka pokuta odstraszyła innych (od takich przestępstw); 4. by dać przykład pokutowania, by nie popadli w rozpacz ci, którzy mają na sumieniu ciężkie grzechy.

Rozwiązanie trudności.

1. Kapłan nie ujawnia tajemnicy spowiedzi, nakładając pokutę publiczną, chociaż taka pokuta może wzbudzić podejrzenie, że pokutujący popełnił jakiś bardzo wielki grzech. Ale na podstawie kary nie poznaje się w sposób pewny winy pokutującego, gdyż niekiedy ktoś inny pokutuje zamiast przestępcy, jak to czytamy w Życiu Ojców"' o pewnym człowieku, który, by skłonić swego towarzysza do pokuty, sam z nim pokutował. Kto zaś popełnił jakiś grzech publicznie, pokutując, ujawnia, że się wyspowiadał.

2. Nałożenie pokuty uroczystej dokonuje się w tajemnicy, podobnie bowiem jak spowiedź nie jest jawna tak też i pokuty nie nakłada się jawnie. Ale wykonanie pokuty ujawnia się. Ale w tym ujawnieniu nie ma niczego, co by było niestosowne.

3. Pokuta, przywracając łaskę (uświęcającą), gładzi wszystkie grzechy, ale nie

przywraca pierworodnej godności. Dlatego także kobiety po odbyciu pokuły za porubstwo, nie nakrywają głowy welonem, gdyż nie odzyskują dziewictwa. Dlatego też grzesznik po odbyciu publicznej pokuty nie odzyskuje takiej godności, by mógł być przyjęty w poczet kleru, a biskup, który by udzielił takiemu człowiekowi święceń, powinien być pozbawiony prawa udzielania święceń. Jeśli jednak potrzeba Kościoła lub zwyczaj wymaga (święcenia takiego człowieka), wówczas za dyspensą można mu udzielić niższych święceń, ale nie wyż szych — a to ze względu na godność tych święceń i obawy, by grzesznik nie powrócił do owego grzechu, dla uniknięcia zgorszenia ludu z powodu pamięci o jego dawnych grzechach i wreszcie ze względu na to, że nie śmiał by napominać i karcić innych za grzechy, skoro jego grzech był publiczny.

Artykuł 2

CZY MOŻNA POWTARZAĆ UROCZYSTĄ POKUTĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można powtarzać uroczystą pokutę, gdyż:

1. Można powtórnie przyjmować sakramenty, które nie wyciskają charakteru w sposób uroczysty, np. gdy chodzi o Eucharystię czy o Sakrament Chorych. Otóż pokuta nie wyciska na duszy charakteru (czyli znamienia niezatartego). A więc można ją uroczyście powtarzać.
2. Pokutę uroczystą nakłada się za ciężkie i jawne grzechy. A przecież zdarza się, że ktoś, po odbyciu pokuty popełnia podobne lub jeszcze cięższe grzechy. A więc powinien powtórnie odbyć uroczystą pokutę.
3. *Ale z drugiej strony* uroczysta pokuta oznacza wyrzucenie naszych prarodziców z raju, a to dokonało się tylko raz. A więc także uroczystą pokutę raz tylko należy odprawić.

Odpowiedź. Nie należy ponawiać uroczystej pokuty z trzech powodów: 1. by ponawianie jej nie prowadziło do jej lekceważenia, 2. z powodu jej oznaczania, 3. ze względu na to, że uroczyste jej odprawianie jest jakby wyznaniem stałego trwania w pokucie, a powtarzanie uroczystego odprawiania pokuty byłoby niezgodne z tym

wyznaniem. Nie zamyka się jednak drogi do pokuty temu, kto po odprawieniu uroczystej pokuty, ponownie zgrzeszył. Nie należy mu jednak ponownie wyznaczać uroczystej pokuty.

Rozwiązanie trudności.

1. Uroczyste ponawianie innych sakramentów nie sprzeciwia się ich celowi tak jak by to było przy uroczystym ponawianiu pokuty. Nie zachodzi więc tu podobieństwo do innych sakramentów.

2. Chociaż ze względu na przestępstwo należy się taka sama pokuta (jak za grzechy już odpokutowane), nie jest stosowne ponawianie za to przestępstwo uroczystej (a więc publicznej) pokuty z wyżej podanych powodów.

Artykuł 3

CZY STOSOWNE SĄ OBRZĘDY UROCZYSTEJ POKUTY?

Postawienie problemu. Wydaje się że:

1. Nie należy nakładać takiej pokuty kobietom, bo mężczyźni uroczyście pokutujący mają mieć ogolone głowy, a to nie przystoi kobietom. A więc kobiety nie po winny odprawiać uroczystej pokuty.

2. Pokutę uroczystą nakłada się za ciężkie przestępstwa. Ale ten sam grzech jest cięższym przestępstwem, gdy go popełnia duchowny, niż gdy go popełnia człowiek świecki. A więc pokutę uroczystą należy nakładać raczej duchownym niż świeckim.

3. Wydaje się także, iż każdy kapłan może nakładać pokutę uroczystą, gdyż w trybunale pokuty może rozgrzeszać każdy, kto ma władzę „kluczy". Otóż także zwykły kapłan posiada ją, a więc może nakładać na penitentów uroczystą pokutę.

Odpowiedź. Wszelka uroczysta pokuta jest publiczna, ale nie każda pokuta publiczna jest uroczysta. Pokutę uroczystą odprawia się w następujący sposób: Na początku Wielkiego Postu tacy pokutnicy wraz z swoimi kapłanami zbierają się przed biskupem swojej diecezji, stojąc przed bramą kościoła, boso, okryci workiem, z głową ogoloną z włosów, z twarzą schyloną ku ziemi. Gdy zostaną wprowadzeni do kościoła, biskup z całym duchowieństwem odmawia siedem psalmów pokutnych, wkłada na nich ręce,

pokrapia ich wodą święconą, posypuje ich głowy popiołem, wkłada im na szyje włosiennicę i ze łzami w oczach oświadcza im, że podobnie jak Adam został wypędzony z raju, tak oni musza wyjść z kościoła. Nakazuje więc sługom kościelnym, by ich usunęli z kościoła, podczas gdy towarzyszące im duchowieństwo śpiewa responsorium: In sudore vultus tui (w pocie twego czoła) itd.

W Wielki Czwartek zaś kapłani sprowadzają ich znowu do kościoła, w którym mogą przebywać aż do oktawy Wielkiej nocy z tym jednak, że nie mogą przystępować do Komunii św. ani otrzymywać znaku „pokoju". Tak należy postępować z nimi co roku tak długo, aż skończy się im okres zakazu wstępu do kościoła. Ostateczne pojednanie ich jest zastrzeżone biskupowi, podobnie jak i nałożenie uroczystej pokuty. Biskup może ją nałożyć tak mężczyznom, jak i kobietom, ale nie członkom kleru, by uniknąć zgorszenia. Lecz tego rodzaju pokutę uroczystą należy nakładać tylko za taki grzech, który „wywołał wzburzenie całego miasta"139. Natomiast pokutę publiczną, ale nie uroczystą, odprawia się wobec Kościoła, lecz bez powyższych obrzędów, np. w postaci pielgrzymki z kijem pokutnym. Taką pokutę można powtarzać i może ją nałożyć zwykły spowiednik. Może nałożyć ją również kapłanowi. Niekiedy jednak utożsamia się pokutę uroczystą z publiczną i stąd pochodzi różnica zdaniu różnych autorów, gdy mówią o pokucie uroczystej."1

Rozwiązanie trudności.

1. Włosy na głowie kobiet oznaczają ich poddanie (mężom!), natomiast nie oznaczają tego u mężczyzn. Nie wypada więc obcinać włosów kobietom, nawet gdy odprawiają pokutę uroczystą.
2. Choć kapłan ciężej grzeszy, niż człowiek świecki, gdy popełnia ten sam rodzaj grzechu, nie nakłada się na kapłana uroczystej pokuty, by nie doszło do pogardy sta nu kapłańskiego, a więc nie ze względu na osobę, ale ze względu na stan kapłański.
3. Wielkie grzechy wymagają większej przezorności celem wyleczenia z nich. Dlatego nakładanie uroczystej pokuty jest zastrzeżone biskupowi i ograniczone do najcięższych grzechów.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

Odnośniki do (Pisma św. są podane w tekście w skrótach stosowanych w Biblii Tysiąclecia, wyd. II. W tekście są podane również odnośniki do innych miejsc w dziełach św. Tomasza w skrótach ogólnie przyjętych, np. STh 1-2, q. 72, a. 7 ad 2 oznacza Summa Theologiae, para prima secudae, quaestio (zagadnienie) 72, articulus 7, ad 2; IV Sent., d. 17, q. 1. a. 3 — oznacza: Scriptum super Libros Sententianum Magistri Petri Lombardi distinetio 17, quaestio 1, articulus 3 (Odnośniki do pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły dzieł podług wydania I.P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina. (Skrót: PL) lub: Series graeca (skrót: PG) Odnośniki do dzieł Arystotelesa (czyli w języku św. Tomasza: Filozofa) podajemy podług klasycznego ich wydania przez I Bekkera, Aristoteles graece. Editit Accademia Borussica.

Głossa jest skrótem Glossa ordinairia cum expositione Lyre litterali et morali.

Deor. jest skrótem Decretalea Georgi IX. Corpus iuris Canonici. Lipsiae 18122.

1. De Civitate Dei. L. 14, c. 6 (PL 41, 409).
2. Meteorologicorum IV (338a- 20).
3. Sententiarum L. II, c. 12 (PL 83, 613).
4. De vera et falsa poenitentia (PL 40, 1124).
5. Moralium, L. 33, c. 12 (PL 76, 687).
6. Ethica Nicomachea II. 5 (110Sb32).
7. In Sent. IV, d. 14, q. 1 a. 1.
8. In Sent. III, d. 26, q. 1 a 5.
9. In Sent. III. d. 27, q. 2, a. 4,
10. Sermo 351, c. 3 (PL 39, 1537).
11. De vera et falsa poenitentia, c. 14 (PL 40, 1124).
12. Supplementum q. 1, a. 1.
13. Tamże, a. 1 i 2.
14. Ethica Nicomachea, l (1110 b30).
15. In Sent. IV, tl. 17, q. l,a. 3.

16. Supplementum, q. 2a. 2 ad 1.
17. In Sent. IV, d. 16, q. 2 a. 2.
18. Dc Virgrinitatis Integritate (PG 30, 736).
19. In Sent IV, (I. 15, q. 2, a. 2.
20. In Marcum 9, 28 (PL 30, 638).
21. De civitate Dei, XIV, c. 7 (PL 41,410).
22. Ethika Nicomachea X, 5 (1175 a. 30).
23. Orationes. 52 (PL 158, 958).
24. De contritione cordis, c. 10 (PL 40, 949).
25. Epistula 108 ad Eustochiam (PL 22, 891).
26. De poenitentia, II, c. 7 (PL 16, 533).
27. De vera et falsa poenitentia, c. 13 (PL 40, 1124).
28. De potestate ligandi, c. 3 (PL 196, 1161).
29. Ethica Nioomachea VII, 13
30. In Canticum, sermo 11 (PL 183, 824).
31. De vera et falsa poenitentia, c. 13 (PL 40, 1124).
32. Ethica Nicomachea II, 6 (1107a2).
33. Tamże, (1103b6).
34. De consolatione I 0L 63, 614).
35. Ethica Nicomachea III (1112 b23).
36. Etymologiarum libri XX (PL 82, 199).
37. Rhetorica II, c. 53.
38. Epistoła 130. Ad Demetrium (PL 22, 1115).
39. Registrum XI (PL 77, 1195).
40. De Sacramentis I (PL 176, 325).
41. Physicorum I (251a28).
42. S. Albert. In Sent. IV d. 16, a. 16 (PL 39, 2215).
43. In Evangelium II, 40 (PL 76, 1302).
44. Ethica Nicomachea I (1103 a25).
45. Sent. IV d. 17, c. 1.
46. Ethica Nicomachea II (1107b-16), IV (1127a33).

47. Sent. IV, d. 17, c. 4.
48. Super Epistolas Catholicas (PL 93, 40).
49. Raczej Decretum Gratiani, p. II, c. 16, q. 1.
50. Raczej: De vera et falsa poen. c. 10 (PL 40, 1122).
51. De praecepto et dispensatione 2 (PL 182, 864).
52. Decretum Gratiani. P. I, d. 74, c. 7.
53. Sent. IV, d. 20, c. 6.
54. Tamże.
55. Moralium libri 33, c. 12 (PL 76, 688).
56. Decretum Gratiani, P. I, d. 82, c. 5, c. 41.
57. Tamże P. 3, d. 2, c. 27; d. 82, c. 5.
58. De vera et falsa poenitentia, c. 15 (PL 40, 1126).
59. Ethica Nicomachea, II, 4 (1105a28).
60. Sent. IV, d. 17 c. 3.
61. Sent. IV, d. 17, c. 5.
62. De praeoepto et dispensatione, c. 2 (PL 182, 864).
63. Decretale Gregorii IX, V, t.38, c. 12.
64. Tamże.
65. Ethica Nicomachea VIII, 13 (1163a22).
66. Epistola 54 (PL 22, 560).
67. Ethica Nicomachea, V (1129 a3).
68. Ethica Nicomachea V (1134 al).
68. Cur Deus homo. I, c. 2 (PL 158, 376).
69. Ethica Nicomachea V (1134
70. Tamże, II. 6 (1106b36).
71. Cur Deus homo I, c 2 (PL 158, 376).
72. Ethica Nicomachea, III (1104 bl7).
73. Ad Lucilium epistola I.
74. Libellus fidei ad Innocentum (PL 45, 1718).
75. Cf Ethica Nicomachea V, 5 (1132b21).
76. Tamże. VIII, 14 (1163b2).

77. Vitae Patrum V, 5 (PL 73, 880).
78. Sent. IV, d. 15, c. 3.
79. Sent. IV, d. 15, c. 1.
80. Moralium libri XXV, c. 9 (PL 76, 334).
81. Ethica Nicomachea, IX, 1 (1163b32).
82. Cf Ambrosiastrum, In Titum PL 17, 233).
83. Proslogium, c. 10 (PL 158, 233).
84. Ethica Nicomachea VIII (Pl bl7).
85. Enchiridion, c. 110 (PL L40, 283).
86. Cur Deus homo, I, c. 2 (PL 158, 376).
87. In Evangelium L, h. 20 (PL 76, 1164).
88. Ethica Nicomachea II, 3 (1104bl7).
89. In Psalmum 118, sermo 18 (PL 15, 1528).
90. Sent. IV, d. 15, q. 1, a. 4.
91. De Civitate Dei I, c. 8 (PL 41, 21).
92. In Marcum 9, 28 (PL 30, 638).
93. Ennarationes in Psalmum 92 (PL 36, 482).
94. Super Ezechielem II, 2 (PL 76, 955).
95. De poenitentia (PL 16, 490)
96. Moralium IV, c. 36 (PL 75, 678).
97. Vitae Patrum V, 1. 7 (PL 73, 900).
98. Ethica Nicomachea IX, 4 (U66b24).
99. De fide orthodoxa II, c. 12 (PG 94, 925).
100. De fide orthodoxa, II, c. 3 (PG 94, 868).
101. De fide orthodoxa, II, c. 4 (PG 94, 877).
102. Raczej Glossa ordinaria VI, 13 (PL 191, 1392).
103. De anima II, 4 (415al6).
104. Sent. IV, d. 19, c. 1.
105. Sen.t IV, d. 18, c. 6.
106. In Joannem, tr 80 (PL 35, 1840).
107. Sent. IV, d. 5, c. 2.

108. De sacramentis I, p. 9, c. 2 (PL 176, 317).
109. Ethica Nicomachea VI, 11 (1161M).
110. Sen.t IV, d. 18, c. 6. P. II, c 33, q. 3.
111. Raczej Decretum Gratiani.
112. Decretum Gratiani II, c. 33, q. 3, d. 5, c. 6.
113. De Ecclesiastica Hierarchia, c. 7 (PG 3, 564).
114. Sent. IV, d. 18, c. 2.
115. Etymologiarum L. VII, c. 12 (PL 82, 293).
116. De poenitentia I, c. 2 (PL 16, 488).
117. Bthica Nicomachea VIII
118. Dc Trinitate VI, c. 8 (PL 42, 929).
119. De somno I (454a8).
120. De baptismo contra Donatum V, c. 21 (PL 43, 191).
121. Registri opistolarum I, c. 10 (IM. 77, 23).
122. In Joannem, tr. 121 (PL 35,
123. Decretum Gratiani, P. II c.16. q. 1.
124. De vera et falsa poenitentia, c. 20 (PIL 40, 1129).
125. Sent. IV, d. 18, c. 6.
126. Ethica Nicomachea, II, 3 (1I(MI>17).
127. In Evangelium, III, h. 16 (PL 26, 122).
128. Sent. d. 18, c. 6.
129. In Ewangelium III, h. 26 (PL 76, 1201).
130. Glossa ordnaria V, 45 (PL 33, 1066). A
131. Decretum Gratiani, P. II, c. 24, q. 3, c 1.
132. Decretale Grcgorii IX, I, t. 40, c. 5.
133. Decretum Gratiani, P. II, c. II,q. 3, c. 3.
134. Summa Scntcntiarum, tr. VI, c. 2 (PL 176, 147).
135. Epistola 28, c. 3 (PL 33, 112).
136. Cf Honorium III, Epistolae, III, cp. 20.
137. Hypnognosticon II, c. 9 (PL 45, 1631).
138. Vitae Patrum, III, n. 12 (PL 73, 744).

139. Decretum Gratiani, P. I, d.1, c. 66.

140. Przepisy dotyczące tych obrzędów znajdują się w Decretum Gratiani, P. I, d. 1, c. 63-64.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

Z. 1, a. 1. Wyrazem: „skrucha" tłumaczymy łacińskie: „contritio" na oznaczenie doskonałego żalu za grzechy, określonego przez Sobór Trydencki jako: „Ból duszy i wstręt do popełnionego grzechu z postanowieniem niegrzeszenia więcej w przyszłości" (sesja 14, r. 4, Denz. 1676). Na oddanie wyrazu: „attritio", nie mając lepszego terminu, będziemy używali wyrażenia: „żal niedoskonały".
Oto jak Sobór Trydencki (s. 14, r, 3 i 4. Denz. 1673-1676) określa różnicę między żalem doskonałym, czyli skruchą, a żalem niedoskonałym (attritio):
„Jakby materią sakramentu pokuty są akty penitenta, mianowicie żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie. Zwą się one częściami pokuty z tego względu, ponieważ z ustanowienia Bożego wymaga się ich u penitenta do całości sakramentu, do pełnego i doskonałego odpuszczenia grzechów. ... Święty Sobór, podając naukę o częściach i skutkach tego sakramentu potępia zarazem zdanie tych, którzy twierdzą, że udręki sumienia i wiara są częściami pokuty.

Żal, który zajmuje pierwsze miejsce wśród wymienionych aktów penitenta, jest to ból duszy i wstręt do popełnionego grzechu z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości. To poruszenie żalu było zawsze konieczne do uzyskania przebaczenia grzechów, a człowieka upadłego po chrzcie dopiero wtedy przygotowuje do odpuszczenia grzechów, kiedy jest połączone z ufnością w miłosierdzie Boże i z pragnieniem spełnienia wszystkiego, co jest wymagane do należytego przyjęcia tego sakramentu. Oświadcza więc Sobór święty, że ten żal zawiera w sobie nie tylko porzucenie grzechu, postanowienie i rozpoczęcie nowego życia, lecz także znienawidzenie dawnego. ... Święty Sobór naucza nadto, że chociaż zdarza się, iż żal ten niekiedy jest doskonały przez miłość i jedna człowieka z Bogiem wpierw, nim aktualnie przyjmie sakrament, niemniej tego pojednania nie trzeba przypisywać samemu żalowi bez pragnienia sakramentu, które w tym żalu jest zawarte".
Jak widać z powyższego tekstu soborowego, definicja skruchy, przyjęta przez św. Tomasza, pokrywa się z określeniem Soboru Trydenckiego, odnoszącym się do żalu za grzechy, z tą różnicą, że Akwinata, przyjmując to określenie tradycyjne, głęboko je uzasadnił, porównując z definicjami św. Augustyna i św. Izydora.

Ale już św. Leon Wielki pisał (Denz. 308): „Wielorakie miłosierdzie Boże tak przychodzi z pomocą upadłym, że nie tylko łaską chrztu, lecz także uleczeniem przez pokutę wraca im nadzieja życia wiecznego. Ci więc, którzy znieważyli dary odrodzenia, własnym sądem wydając wyrok na siebie, mogą doznać odpuszczenia grzechów" (List do Teodora, biskupa Fréjus, 452).

Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego stwierdza: „Aby chrześcijanin mógł uzyskać zbawienne lekarstwo, sakrament pokuty, potrzeba, aby tak był przysposobiony, by odrzucając z odrazą grzechy, miał postanowienie poprawy i nawrócił się do Boga" (Kan. 987).

Zdanie, że „pycha jest początkiem każdego grzechu", jest błędnym przetłumaczeniem w Wulgacie słów Mądrości Syracha (Eccli 10, 13). W oryginale jest odwrotnie: „Albowiem początkiem pychy — grzech" (Syr 10, 13 w przekładzie z języków oryginalnych). Niemniej słuszne jest uzasadnienie św. Tomasza, podane w I-II, z. 84, a. 2: „trojakie jest znaczenie wyrazu pycha: niekiedy bowiem oznacza nieuporządkowane pragnienie własnej wielkości, i wówczas jest specjalnym grzechem. Kiedy indziej oznacza przygodną pogardę Boga przez sam brak pod dania się jego przykazaniom, i w tym znaczeniu jest grzechem ogólnym. Czasami zaś oznacza skłonność do tego rodzaju pogardy na skutek zepsucia naszej natury, i w tym znaczeniu, zdaniem niektórych teologów, pycha jest początkiem wszelkiego grzechu. [...]. Trzeba jednak przyjąć, że nawet jako grzech specjalny, pycha jest początkiem każdego grzechu. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że w czynnościach dobrowolnych, do których zaliczają się także grzechy, zachodzi dwojaki porządek: zamierzenia i wykonania. W porządku zamierzenia cel jest początkiem. Celem zaś nabywania wszelkich dóbr doczesnych jest osiągnięcie pewnej doskonałości i wielkości. Z tego względu więc pycha, jako nieuporządkowane pożądanie wielkości, jest początkiem wszelkiego grzechu. Natomiast w dziedzinie wykonania początkiem grzechu jest to, co daje okazję spełnienia wszelkich grzesznych pragnień". Niemniej św. Tomasz uznaje także, że grzech jest źródłem i początkiem pychy: „Odstępstwo od Boga jest początkiem grzechu pychy ze względu na odwrócenie się od celu ostatecznego. Z tego bowiem powodu, że człowiek nie chce oddać się Bogu, pochodzi nieuporządkowane pragnienie własnej wielkości w rzeczach doczesnych. W tym

znaczeniu odstępstwo od Boga nie występuje jako inny grzech, . [...] Można także powiedzieć, że odstępstwo od Boga jest początkiem pychy, jako pierwszy jej gatunek, gdyż „pycha sprawia niechęć poddania się jakiemukolwiek przełożonemu a zwłaszcza Bogu".

Z. 1, a. 2. Zgodnie z określeniem św. Tomasza i Soboru Trydenckiego, skrucha jest bólem. Ale są różne rodzaje bólu: cielesny, uczuciowy i wolitywny. Ból cielesny to przykre czucie wywołane uszkodzeniem skóry lub narządów zewnętrznych czy wewnętrznych. Ból uczuciowy to przykre doznanie wywołane wskutek spostrzeżenia lub wspomnienia czegoś, co sprzeciwia się, lub zdaje się sprzeciwiać pożądaniu, zwłaszcza zmysłowemu. Ból wolitywny to akt woli wywołany wskutek umysłowego spostrzeżenia jakiegoś zła sprzecznego z dążeniem woli. Zazwyczaj z powodu psychofizycznej jedności człowieka te trzy rodzaje bólu łączą się. Bywa np., że gdy ktoś dowie się o śmierci ukochanej osoby, mdleje, a niekiedy nawet umiera z żalu. Prawie zawsze czucie bólu łączy się z uczuciem bólu. Ale uczuciu bólu, a tym bardziej czuciu bólu nie zawsze towarzyszy ból wolitywny. Otóż skrucha jest zasadniczo bólem wolitywnym, wywołanym przez świadomość, że się popełniło zło moralne, a więc sprzeczne z tym celem, do którego wola powinna zdążać i do którego zdąża, ale wbrew wymaganiom rozumu należycie skierowanego do właściwego celu życia ludzkiego. Taki ból wolitywny z powodu popełnienia zła moralnego (a raczej tego, co jest złe pod względem moralnym), czyli grzechu, połączone z pewnym obrzydzeniem do niego, jest aktem tej sprawności moralnej, jaką jest cnota pokuty, której św. Tomasz poświęcił ostatni traktat w Sumie, który zdążył napisać (III, z. 84-90; zob. tom 29 Sumy po polsku).

Z. 1. a. 3. Stosunek żalu niedoskonałego (attritio) do żalu doskonałego, czyli do skruchy (contritio), był przedmiotem sporów teologicznych pomiędzy „kontrystami" i „atrystami", zależnie od tego, czy sądzili, że do odpuszczenia grzechów w spowiedzi konieczna jest skrucha, a więc żal doskonały, ożywiony nadprzyrodzoną miłością Boga, czy też wystarczy żal niedoskonały, wywołany bojaźnią wiecznego potępienia (piekła), który przez rozgrzeszenie spowiednika przemienia się w żal doskonały.

W niniejszym artykule św. Tomasz, jak się zdaje, wbrew opinii św. Bonawentury, uczy, że akt żalu niedoskonałego nie może stać się aktem żalu doskonałego, gdyż

ustaje z chwilą zmiany nie tylko motywu, ale także źródła: bojaźni potępienia wiecznego i nadprzyrodzonej miłości. Ale św. Tomasz odróżnia cztery rodzaje bojaźni: a) bezbożną, gdy człowiek z bojaźni zagrażającego zła doczesnego sprzeniewierza się prawu Bożemu; b) niewolniczą, gdy człowiek z bojaźni przed grożącą mu karą nawraca się do Boga; c) dziecięcą, gdy boi się obrazić Pana Boga z miłości ku Niemu; d) zaczątkową, która jest trochę niewolniczą, a trochę dziecięcą. Otóż, według św. Tomasza, ta właśnie bojaźń zaczątkowa jest pobudką żalu niedoskonałego, gdy grzesznik boi się wiecznego potępienia z miłości ku Panu Bogu, choć jest to miłość jeszcze niedoskonała. Tę naukę św. Tomasza przejął Sobór Trydencki, oświadczając, że: „ów mniej doskonały żal, który zwie się «attritio», ponieważ pospolicie powstaje czy to z rozważania brzydoty grzechu, czy też z lęku piekła i kar — jeśli wyklucza wolę grzeszenia, w nadziei przebaczenia — nie tylko nie czyni człowieka hipokrytą i większym grzesznikiem, lecz jest prawdziwym darem Boga i poruszeniem Ducha Świętego. Nie zamieszkuje On jeszcze wtedy w duszy, lecz zsyła poruszenia i dzięki Jego pomocy penitent przygotowuje sobie drogę do sprawiedliwości. A chociaż bez sakramentu pokuty ten żal sam przez się nie może doprowadzić grzesznika do usprawiedliwienia, jednak usposabia go do uproszenia łaski Bożej w sakramencie pokuty. [...] Dlatego też fałszywie oczernia się katolickich autorów, jak gdyby uczyli, że sakrament pokuty daje łaskę bez dobrego poruszenia ze strony przyjmujących go. Kościół Boży nigdy tego nie uczył i tak nie sądził. Lecz również fałszywie uczą niektórzy, że żal jest wydarty i wymuszony, a nie jest aktem dobrowolnym" (s. 14, Denz. 1678). Sobór oczy-wiście przeciwstawia się tym zarzutom teologów protestanckich.

Po Soborze Trydenckim spory nie ustały: niektórzy nadal domagali się, by żal za grzechy miał swe źródło w miłości nadprzyrodzonej, inni, że wystarczy żal niedoskonały wzbudzony pod wpływem bojaźni potępienia wiecznego, a jeszcze inni twierdzili, że ów żal niedoskonały powinien wypływać nie tylko z owej bojaźni, ale także z miłości ku Bogu, Aleksander VII w r. 1667, stwierdzając, że zdanie „atrystów" jest najbardziej rozpowszechnione, zakazał jednak nazywać zwolenników innych dwóch poglądów heretykami.

Tomiści na ogół, idąc za Franc. De Vittoria, Dom. Soto i Melch. Cano,

odróżniają za św. Tomaszem, miłość pożądawczą, a więc interesowną i miłość przyjacielską bezinteresowną. Otóż żal niedoskonały z bojaźni kary wiecznej, jeśli łączy się z miłością Pana Boga jako źródła przyszłego szczęścia wiecznego w sakramencie pokuty przez rozgrzeszenie spowiednika, jeśli wyklucza wolę grzeszenia, przysposabia do uzyskania laski uświęcającej, a wraz z nią do nadprzyrodzonej miłości Pana Boga i przyjaźni z Nim.

Z. 2, a. 1. Skrucha jest bólem duszy z powodu tego, co jest złe pod względem moralnym, czyli z powodu grzechu, a nie z powodu tego zła, jakim jest kara, choćby nawet za popełnione grzechy. Znamienna dla św. Tomasza jest odpowiedź, na pierwszą trudność, że należy boleć nie z powodu śmiertelności życia na ziemi, ale ze względu na grzechy, do których człowiek się skłania.

Z. 2, a. 2. Zagadnienie grzechu pierworodnego św. Tomasz omówił w Sumie I-II, q. 81-85. Patrz tom 12 Sumy Teologicznej (po polsku w przekładzie o. F.M. Bednarskiego str. 150-200 oraz komentarz tłumacza str. 283-290).

Twierdzenie jansenistów, że „człowiek przez całe życie powinien pokutować za grzech pierworodny" potępił papież Aleksander VIII w r. 1690. Św. Tomasz w niniejszym artykule wykazał niedorzeczność owej tezy.

Z. 2, a. 3. Wyrażeniem „grzech osobowy" oddajemy tomaszowe „peccatum actuale", bo zgodnie z kontekstem nie chodzi w tym artykule o grzech „aktualnie" popełniony lub o grzech „uczynkowy" (w przeciwieństwie do grzechu „bezuczynkowego", czyli niezrobienia tego, co należało zrobić), ale o jakikolwiek grzech popełniony przez jakąkolwiek osobę, nie będącą Adamem lub Ewą, czyli biblijnymi prarodzicami ludzi. Moraliści katoliccy są zgodni w twierdzeniu, że skrucha powinna się rozciągać na wszystkie grzechy śmiertelne jeszcze nie odpuszczone; natomiast gdy ktoś się spowiada, mając na sumieniu tylko grzechy powszednie, wystarczy że przynajmniej za jeden z nich wzbudzi w sobie akt żalu. Trzeba jednak pamiętać o słowach św. Tomasza, że należy żałować za wszystkie grzechy, nawet powszednie, które św. Tomasz określił następująco (I-II, q. 86, a. 1): „Grzech powszedni jest grzechem, ale nie w pełnym znaczeniu tego wyrazu . .. nie jest bowiem przeciw prawu (bożemu), gdyż kto go popełnia nie czyni tego, czego prawo zabrania, lecz czyni coś poza prawem, nie zachowując zamierzonej przez prawo miary. . .. Kto popełnia grzech

powszedni, przywiązuje się do dóbr doczesnych, nie w tym znaczeniu jakoby się nimi rozkoszował, gdyż nie stawia w nich swego celu, lecz posługując się nimi, odnosząc je do Boga nie aktualnie, ale habitualnie".

Z. 2, a. 4. Twierdzenie, przypisywane tu św. Hieronimowi, nie pochodzi od tego świętego doktora, ale od nieznanego autora dziełka „De virginitatis integritate", znajdującego się w zbiorze pism św. Bazylego.

Z. 2, a. 5. Ps. 18, 14 w tekście greckim i hebrajskim nie wyraża skruchy za cudze grzechy, ale modlitwę o wolność od nieprzyjaciół. Podobnie przekład Wulgaty Ps, 17, w. 27: „Z przewrotnym, przewrotnym się staniesz" nie jest ścisły, gdyż w tekście oryginalnym jest: „wobec przewrotnego jesteś przebiegły".

Z. 2, a. 6. Artykuł niniejszy zwraca uwagę czytelnika na to, że przedmiotem żalu niedoskonałego jest kara za grzech, ale bez wykluczenia bojaźni, by Pana Boga nie obrazić; natomiast w żalu doskonałym, czyli w skrusze, bojaźń, by nie obrazić Pana Boga nie wyklucza bojaźni kary za grzechy. Żal niedoskonały zazwyczaj wyprzedza w czasie skruchę i powinien obejmować wszystkie i poszczególne grzechy śmiertelne.

Z. 3, a. 1. Skrucha jest bólem wolitywnym, którego natężenie zależy od umysłowej oceny wielkości doznanego lub wyrządzonego zła. Niekiedy ten ból wolitywny wywołuje ból uczuciowy, a nawet ból cielesny, jeśli umysłowa ocena owego zła wpływa na wyobraźnię, a przez wyobraźnię na system nerwowy. Jeśli natomiast owa ocena zła jest teoretyczna i abstrakcyjna, ból wolitywny bywa bardzo wielki, choć nie towarzyszy mu ból uczuciowy, ani tym bardziej ból cielesny, jak o tym świadczy gotowość niektórych ludzi poddawania się nawet bardzo przykremu bólowi cielesnemu, by nie zrobić tego, co jest złem pod względem moralnym, np. wielu więźniów Gestapo wolało znieść najstraszniejsze męczarnie i zginąć wśród mąk, niż zdradzić Ojczyznę lub przyjaciół. Tak samo dzieci kochające swych rodziców, gdy zdarzy się zrobić im coś złego, np. przez nieposłuszeństwo, wolą dostać porządnie w skórę, niż zasmucić tatusia czy mamusię, i dlatego same proszą o karę, a gdy ją dostaną, dziękują szczerze za nią, przyrzekając poprawę, gdyż gorąco kochają ojca i matkę. Tak samo chrześcijanie wiedzą, że Pan Bóg jest ich Ojcem, który kocha każdego człowieka nieskończenie więcej niż wszystkie mamusie i wszyscy tatusie mogliby kochać swoje najmilsze dziecko; wiedzą też, że obraza Jego jest największym

złem i dlatego, gdy zdarzy się im grzechem obrazić Pana Boga, wolą przyjąć największą nawet karę, by odzyskać Jego przyjaźń. Jest to więc ból wolitywny, wywołany przez nadprzyrodzoną miłość ku Panu Bogu. Nie zawsze jednak ból ten wyciska łzy grzesznikowi, gdyż, „uczucie zmysłowe nie ulega wyższej władzy psychicznej na każde jej wezwanie tak, by natężenie uczucia było tak wielkie, jak nakazuje owa wyższa władza" — jak mówi św. Tomasz w osnowie artykułu.
Z. 3, a. 2. Św. Tomasz podkreśla w tym artykule m. in., że zewnętrzne praktyki pokutne powinny być roztropne lak, by nie zagrażały zdrowiu i nie utrudniały należytego spełniania obowiązków.
Z. 3, a. 3. Termin scholastyczny „virtualiter" tłumaczymy: „w uwikłaniu" lub: „w sposób uwikłany", zgodnie z niektórymi pisarzami polskimi, choć jest to tłumaczenie zbyt statyczne, nie oddające dynamizmu zawartego w wyrazie „virtus" (dzielność i sprawność). Artykuł, a zwłaszcza odpowiedź na drugą trudność, ma wielką wartość dla ascezy pokutnej.
Z. 4, a. 1. Grzech, jako zniewaga Nieskończonego Majestatu Bożego i Nieskończonego Oceanu Miłości, jakim jest nasz Ojciec Niebieski, jest tak wielkim złem, że życie ludzkie na ziemi samo przez się nie wystarczy do odżałowania, że go popełniliśmy; dlatego całe życie na tej ziemi powinno wyrażać nasz
wstręt do grzechu ze względu na jego brzydotę i szkodę, jaką nam wyrządza przez swe następstwa, które nam przeszkadzają w drodze ku zjednoczeniu z Panem Bogiem, gdyż zawsze w nas coś pozostaje z grzechu popełnionego, choćbyśmy nawet uzyskali jego odpuszczenie.
Z. 4, a. 2. Dziwne, że kompilator nie zwrócił uwagi na to, iż św. Tomasz omówił zagadnienia poruszone w 1 i 2 art. w III części Sumy, z. 84, a. 8 i 9, dając im niemal taki sam tytuł i ucząc, że „pokuta wewnętrzna, polegająca na żalu, że się popełniło grzech, powinna trwać przez całe życie, bo człowiekowi ustawicznie powinno się nie podobać, że zgrzeszył, gdyby bowiem podobało mu się, już przez to popełniłby grzech i utraciłby owoc przebaczenia. Nieupodobanie zaś powoduje wewnętrzną boleść w każdym, kto zdolny jest do odczuwania go ... [...] Jeśli zaś chodzi o pokutę zewnętrzną, polegającą na oznakach zewnętrznych żalu, [...] to nie musi ona trwać do końca naszego życia, lecz jedynie przez czas odpowiadający wielkości grzechu" (z.

84, a. 8). „Jest rzeczą niemożliwą, by jakiś człowiek trwał ustawicznie w akcie pokutowania, [...] ale możliwe jest trwanie w nastawieniu pokutnym. W tym znaczeniu człowiek powinien bez przerwy pokutować, a więc nie powinien nigdy czynić tego, co byłoby przeciwne pokucie i co usuwałoby nastawienie pokutne. Owszem, powinien mieć zawsze nastawienie odrazy do popełnionych grzechów" (Z. 84, a. 9). Szkoda także, że kompilator nie uwzględnił nauki św. Tomasza o tym, że żal za grzechy nie wyklucza radości. Żal jako uczucie bólu wyklucza uczucie radości dotyczące tego samego przedmiotu. „Lecz możemy mówić o radości i smutku jako o prostych aktach woli, w zależności od przedmiotu, który jej albo się podoba, albo nie podoba. ... Jeśli przedmiot tych aktów woli będzie ten sam, wówczas nie mogą z sobą współistnieć równocześnie smutek i radość, gdyż ten sam przedmiot nie może równocześnie (i pod tym samym względem) podobać się i nie podobać się woli. Jeśli natomiast radość i smutek nie mają tego samego przedmiotu, ale odnoszą się do różnych aspektów tego samego przedmiotu, wówczas nie ma przeciwieństwa między radością a smutkiem, i wtedy nic nie przeszkadza cieszyć się i smucić równocześnie. ... W ten sam sposób może się komuś nie podobać że zgrzeszył, i może równocześnie cieszyć się z tego nieupodobania, bowiem towarzyszy mu nadzieja przebaczenia" (z. 84, a. 9, ad 2).

Z. 4, a. 3. Scholastyczny termin: „forma" oraz czasownik „informare" ma w języku polskim wręcz przeciwne znaczenie niż w filozofii św. Tomasza. Dlatego termin ten tłumaczymy przez „istotność", a „informare" przez „istoczyć".

Z. 5, a. 1. Termin scholastyczny „materia" oddajemy w języku polskim wyrazem „tworzywo". Tym tworzywem w odpuszczeniu grzechów jest właściwe przysposobienie grzesznika właśnie przez skruchę.

Z. 5, a. 2. Jak uczy św. Tomasz (III. Z. 86, a. 4): „W grzechu śmiertelnym zachodzi odwrócenie się od dobra niezmiennego, jakim jest Pan Bóg, oraz nieuporządkowane zwrócenie się do dobra przemijającego. Ze względu na odwrócenie się od dobra niezmiennego grzech śmiertelny zasługuje na karę wieczną. [...] Lecz również zwrócenie się ku dobru przemijającemu, jeśli jest nieuporządkowane, zasługuje na jakąś karę. [...]. Jest bowiem rzeczą słuszną, by ten, kto dogodzi! swej woli więcej niż powinien był, wycierpiał następnie coś przeciwnego woli. Wówczas dopiero nastąpi

wyrównanie. [...] Jeśli zwrócenie się do dobra przemijającego nie zawiera w sobie odwrócenia się od Pana Boga, wówczas grzech zasługuje na karę nie wieczną, ale doczesną". Jeśli więc przez skruchę „dzięki łasce uświęcającej wina zostanie odpuszczona, przestaje istnieć stan odwrócenia się od Pana Boga, a tym samym ustaje należność kary wiecznej. Może jednak pozostać należność kary doczesnej".

Z. 5, a. 3. Żal niedoskonały więc (attritio), nie będąc aktem nadprzyrodzonej miłości Bożej, sam przez się nie wystarcza do odpuszczenia grzechów śmiertelnych.

Z. 6, a. 1. Oto co mówi Sobór Trydencki o konieczności spowiedzi (ś. 14, Denz. 1679): „Cały Kościół zawsze zdawał sobie sprawę, że zostanie także ustanowione przez Pana dokładne wyznanie grzechów (Jk 5, 16; I Jn 1, 9; Łk 17, 14) i jest konieczne z prawa Bożego dla wszystkich, którzy upadli po chrzcie. Albowiem Pan nasz Jezus Chrystus, mając wstąpić z ziemi do nieba, pozostawił swoich zastępców kapłanów (Mt 16, 19; 1818; Jn 20, 23) jako zwierzchników i sędziów, którym mają być przedstawione wszystkie grzechy ciężkie, w jakie by popadli wierni Chrystusa, aby kapłani mocą władzy kluczy wydawali wyrok odpuszczenia lub zatrzymania grzechów. Jasne jest bowiem, że kapłani nie mogliby wykonywać tego sądu nie poznawszy sprawy, ani nawet nie mogliby przestrzegać słuszności w nakładaniu kar, gdyby im ogólnie tylko — a nie szczegółowo i każdy z osobna — wyznawano grzechy. [...] „Jeśli ktoś twierdzi, że do odpuszczenia grzechów w sakramencie pokuty nie jest konieczne na mocy prawa Bożego wyznać wszystkie i każdy z osobna grzechy śmiertelne, które się pamięta, po należytym i pilnym zastanowieniu się, nawet ukryte, i te, które są przeciwne dwóm ostatnim przykazaniom dekalogu, oraz okoliczności zmieniające rodzaj grzechu; ale twierdzi, że ta spowiedź jest pożyteczna tylko dla pouczenia i pociechy penitenta, a niegdyś stosowana była jedynie przy nałożeniu zadośćuczynienia kanonicznego; albo jeśli twierdzi, że ci którzy starają się wszystkie grzechy wyznać, nic nie chcą zostawić miłosierdziu Bożemu do przebaczenia; albo wreszcie, że nie wolno wyznawać grzechów powszednich — niech będzie wyklęty" (Kan. 7).

Z. 6, a. 2. Ponieważ często w tym traktacie św. Tomasz powołuje się na „władzę kluczy" — trzeba pamiętać, że chodzi tu o władzę, nadaną przez Pana Jezusa św. Piotrowi, jego następcom oraz kapłanom upoważnionym przez nich, słowami: „Tobie

dam klucze królestwa niebieskiego: cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie" (Mt 16, 19). Tę władzę Pan Jezus przekazał Apostołom (a przez nich ich następcom) po swoim zmartwychwstaniu, gdy powiedział: „Weźmijcie Ducha Świętego: którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (Jn 20, 23).
Z 6, a. 3. Grzech śmiertelny jest jakby trucizną dla życia nadprzyrodzonego. Toteż wymaga jak najszybszego usunięcia przez sakrament pokuty. Do tego zobowiązuje każdego grzesznika Prawo Boże. Natomiast Prawo kościelne poleca, by przynajmniej raz w roku wyspowiadali się także ci, którzy popełnili tylko grzechy powszednie. Częste i staranne korzystanie z tego sakramentu jest bardzo użyteczne dla zwalczania grzechów powszednich" — czytamy w „Obrzędach Pokuty", str. 18.
Dziś nie wymaga się, by ten, kto nie popełnił grzechu śmiertelnego, był obowiązany stawić się przed spowiednikiem, by wyznać mu przynajmniej, że nie poczuwa się do grzechu śmiertelnego.
Z. 6, a. 4. Nauka w tym artykule jest jasna. Należy zwrócić szczególną uwagę na rozwiązanie trzeciej trudności, że wątpliwość, czy dane postępowanie nie było grzechem śmiertelnym należy wyznać spowiednikowi, gdyż grzeszy śmiertelnie, kto naraża się na niebezpieczeństwo grzechu śmiertelnego lub zaniedbuje spowiedź, mając wątpliwość, czy nie popełnił grzechu śmiertelnego.
Z. 6, a. 5. Tę naukę św. Tomasza przyjął Sobór Trydencki, oświadczając: „Temu, kto chcą przyjąć Komunie św., trzeba przypominać słowa Apostoła (I Kor 11, 28): «Niech każdy zbada samego siebie». Zwyczaj zaś kościelny orzeka, że owo «badanie» dlatego jest potrzebne, żeby nikt, będąc świadomym popełnienia ciężkiego grzechu, nawet gdyby zdawało mu się, że za niego żałuje, nie przystępował do świętej eucharystii bez poprzedniej sakramentalnej spowiedzi (S.13, t. 7, Denz. 1646).
Z. 6, a. 6. Nawet papież nie może udzielić dyspensy z obowiązku wyspowiadania się tumu człowiekowi, który popełnił grzech śmiertelny (po chrzcie), choć może pozwolić na odwleczenie przyjęcia tego sakramentu poza czas ustanowiony przez Kościół. Słusznie św. Tomasz podkreślił, iż słowa z listu św. Jakuba Apostoła (5, 16): „Wyznawajcie sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście odzyskali zdrowie", nie stanowią ustanowienia sakramentu pokuty oraz obowiązku

spowiadania się, ale obwieszczenie, że to Chrystus ustanowił spowiedź, dając władzę Apostołom, a przez nich ich następcom, by odpuszczali grzechy, słowami: „Komu odpuścicie grzechy, są im odpuszczone" (Jn 20, 23).
Z. 7,a. 1. Definicję przypisywaną św. Augustynowi podaje św. Albert Wielki, dominikanin (Sent. IV, 16. a. 16, t. 34) oraz Alexander Halensis (Summa Theol. P. IV, q. 76). W czwartej trudności jest określenie św. Grzegorza Wielkiego i św. Rajmunda z Penafort, generała Dominikanów za czasów św. Tomasza (Summa III, 34). Należy zwrócić uwagę na to, że kompilator zapomniał w tym artykule umieścić argument „sed contra", czyli: „Z drugiej strony"!
Z. 7, a. 2. W odpowiedzi na pierwszą trudność św. Tomasz zaznacza, że prawo naturalne, czyli rozporządzenie samej struktury psychofizycznej człowieka, określające, jak należy postąpić zgodnie z wymaganiami rozumu właściwie nastawionego do prawdziwego celu życia ludzkiego, skłania do należnego wyznawania swych przekonań tam, gdzie trzeba i przed kim trzeba. To rozporządzenie jest poznawalne przez zbadanie, czy dane postępowanie doskonali życie ludzkie osobiste i społeczne. Doskonalenie bowiem jest celem i dobrem, ku któremu skłaniają człowieka jego skłonności naprawdę naturalne, czyli zgodne z jego rozumną naturą.
Z. 7, a. 3. Odpowiedź na trzecią trudność stanowi echo nauki św. Alberta Wielkiego, Mistrza św. Tomasza, gdy był studentem w Paryżu i w Kolonii. (Patrz In IV Sententiarum, d. 16. a. 18).
Z. 8, a. 1. Oto co Sobór Trydencki określił o szafarzach sakramentu pokuty: „Co do szafarza tego sakramentu, to święty Sobór oświadcza, iż błędne są i zupełnie obce prawdzie Ewangelii wszystkie nauki, które szkodliwie rozciągają władzę kluczy na jakichkolwiek innych ludzi poza biskupami i kapłanami. Ich twórcy sądzą, że słowa Pana: «Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie* (Mt 18, 18) i «którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane* (Jn 20, 23), zostały skierowane do wszystkich bez różnicy wiernych Chrystusa i są w sprzeczności z ustanowieniem tego Sakramentu, tak że każdy ma władzę odpuszczania grzechów: publicznych przez naganę, jeśli ganiony zgodzi się, tajemnych zaś przez dobrowolną spowiedź uczynioną komukolwiek" (s. 14, Denz. 1634).

Z. 8, a. 2. W początkach chrześcijaństwa grzesznicy spowiadali się publicznie, by doznane upokorzenie mogło stanowić w pewnej mierze zadośćuczynienie za grzechy. W średniowieczu spowiedź publiczna niemal całkowicie zanikła, ustępując miejsca spowiedzi „usznej" przed upoważnionym kapłanem. Niektórzy jednak teologowie, a wśród nich św. Beda oraz Piotr Lombard (IV Sent, d. 17, c. 4) uczyli, że w razie niemożliwości wyspowiadania się przed kapłanem, należy wyspowiadać się choćby przed człowiekiem świeckim, który wprawdzie nie może udzielić rozgrzeszenia, niemniej tego rodzaju wyznanie grzechów jako upokorzenie penitenta Pan Jezus przyjąłby i sam by rozgrzeszył pokutującego grzesznika. Takie wyznanie nie byłoby częścią sakramentu, ale stanowiłoby pewnego rodzaju sakramentale i byłoby konieczne np. w niebezpieczeństwie śmierci w razie niemożliwości sprowadzenia kapłana. Św. Tomasz, pisząc komentarz do Sentencji Piotra Lombarda, a więc w początkach swej działalności pisarskiej, nie odrzucił poglądu Mistrza. Czy nie odrzuciłby, gdyby mógł dokończyć traktat o Sakramencie Pokuty w Sumie, a więc po 20 latach swej twórczości? Dziś nie wymaga się, by w niebezpieczeństwie śmierci, gdy nie można sprowadzić kapłana, należało wyznać grzechy człowiekowi świeckiemu, jeśli tego nic wymaga sprawiedliwość lub miłość bliźniego ze względu np. na konieczność zwrotu skradzionej rzeczy, odwołania oszczerstwa itp.
Z. 8, a. 3. W tym artykule św. Tomasz w początkach swej twórczości uznaje wyznanie grzechów powszednich człowiekowi świeckiemu za pewnego rodzaju sakramentale takie jak posługiwanie się wodą świecona, nie za sakrament w pełnym znaczeniu tego słowa. Takie wyznanie może mieć wartość nadprzyrodzoną, jeśli czyni się je w stanie łaski uświęcającej, np. dla upokorzenia się, a także może mieć wielką wagę naturalną, np. dla uwolnienia się z jakiegoś urazu psychicznego, jak o tym świadczy psychoanaliza. Sobór Trydencki stwierdził: „Chociaż Chrystus nie zabronił, by publicznie wyznać swe grzechy dla ukazania swoich zbrodni i dla upokorzenia siebie, w celu bądź dania przykładu innym, bądź zbudowania znieważonego Kościoła — nie jest jednak polecone nakazem Bożym, ani też nie byłoby zbyt rozważnie nakazywać mocą jakiegoś ludzkiego prawa, aby grzechy, zwłaszcza tajemne, miały być ujawniane na publicznej spowiedzi. A więc skoro najświętsi i najdawniejsi Ojcowie wszyscy jednogłośnie zawsze zalecali cichą spowiedź sakramentalną, która od

początku była w użyciu w Kościele świętym i teraz jest praktykowana odparte jest dzięki temu twierdzenie tych, którzy uczą, że jest ona obca przykazaniu Boga i że jest wynalazkiem ludzkim, a mianowicie, że wzięła początek od Ojców zebranych na Soborze Laterańskim. Na Soborze bowiem Laterańskim Kościół nie postanowił by wierni Chrystusowi spowiadali się, bo to uważał za konieczne z prawa Bożego i z Bożego Ustanowienia, lecz polecił, aby nakaz spowiedzi wszyscy i każdy z osobna, po osiągnięciu używania rozumu, wypełniali przynajmniej raz w roku. Odtąd już w całym Kościele z wielkim pożytkiem dla dusz jest zachowany zbawienny zwyczaj spowiedzi w świętym i szczególnie stosownym czasie Wielkiego Postu. Ten zwyczaj święty Sobór pochwala i przyjmuje jako pobożny i rzeczywiście godny utrzymania" (S. 14, r. 5, Denz. 1683). Naukę tę Sobór obwarował kanonami przeciw odnośnym błędom heretyckim (kan. 6. Denz. 1706; kan. 8. Denz. 1708).

Z. 8, a. 4. Ponieważ Chrystus ustanowił sakrament pokuty, a szczególnie jego ważny składnik w postaci spowiedzi słowami: „Komu odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a komu zatrzymacie, są im zatrzymane" (Jn 22, 23), dając Apostołom władzę rozsądzania, a przez Apostołów ich następcom, czyli biskupom, ważne rozgrzeszenie w czasie spowiedzi dać może tylko biskup w swojej diecezji oraz kapłani upoważnieni przez niego. Biskup Rzymski, jako następca św. Piotra, ma prawo upoważniać kapłanów na całym świecie do słuchania spowiedzi i rozgrzeszania. Tak więc upoważnił do tego zadania tych zakonników, których przełożony zgodnie z prawem kanonicznym uznał za nadających się do tego urzędu, by mogli spowiadać swych współbraci.

Sobór Trydencki orzekł: „Ponieważ natura i sposób sądu domaga się tego, by wyrok wydawać wyłącznie na poddanych, Kościół miał zawsze takie przekonanie, potwierdzone przez Sobór jako bardzo prawdziwe, iż żadnego znaczenia nie powinno mieć rozgrzeszenie, którego kapłan udziela temu, nad kim nie ma jurysdykcji zwyczajnej lub delegowanej" (S. 14, r. 7, Denz 1686).

Jurysdykcję w znaczeniu upoważnienia do rozgrzeszania mają biskupi w stosunku do swych diecezjan i tych, którzy przebywają lufo podróżują w ich diecezjach. Biskupi zaś mają prawo to upoważnienie przekazywać innym kapłanom diecezjalnym lub zakonnym na terenie swej diecezji. W średniowieczu nieraz

przekazywali ją tylko proboszczom. Gdy św. Tomasz mówi o potrzebie spowiadania się przed „swoim kapłanem", ma na myśli biskupa albo proboszcza penitenta, albo też spowiednika zakonnego wyznaczonego zgodnie z ustawami danego Zgromadzenia na mocy upoważnienia papieskiego.

Z. 8, a. 5. Wydaje się rzeczą dziwną, że św. Tomasz tak obszernie omawia prawo grzesznika, zdawałoby się oczywiste, do spowiadania się u jakiegokolwiek kapłana, mającego jurysdykcję i to nie tylko w Komentarzu do Sentencji (d. 17, q. 3, a. 3), ale także w innych swych pismach (np. Contra impugnantes Dei cultum et religionem, c. 4 i w Quodlibet 12, q. 19). Jest to zrozumiałe na tle walki kleru diecezjalnego przeciwko uprzywilejowaniu zakonów „żebrzących'" (franciszkanów, dominikanów, karmelitów), którym Stolica św. pozwalała spowiadać chrześcijan na całym świecie.

Z. 8, a. 7. W średniowieczu przepisy prawa kościelnego określały, jaką karę (czyli to, co wyrażamy słowami za pokutę) „spowiednik powinien wyznaczyć grzesznikowi, któremu udzielił rozgrzeszenia za określone rodzaje grzechów. „Taryfy" takich kar znajdują się w tzw. Canones poeniiculialcs, np. u św Kolombana, św. Teodora z Canterbury i św. Bedy.

Z. 9, a. 1. Nie mamy w języku polskim równoznacznego wyrazu na oddanie sensu scholastycznego przymiotnika „informis", gdyż nie chodzi tu o jakąś bezkształtność lub nieforemność (jak podają słowniki w dzisiejszych czasach), ale o brak tego, co jest „formą" np. cnoty w znaczeniu tego, co ją istoczy. Taką formą, czyli istotnością cnoty, czyli tym, co ją ożywia, jest nadprzyrodzona miłość Pana Boga oraz bliźniego i siebie samego w Panu Bogu i dla Pana Boga. Dlatego tytuł tego artykułu przetłumaczyliśmy: czy spowiedź może być nieożywiona miłością? Ale tu chodzi o akt cnoty, nie o samą cnotę.

Naukę św. Tomasza w tym artykule nie wszyscy tomiści jednakowo wyjaśniają. Niektórzy sądzili, że podobnie jak można przyjąć ważnie chrzest, nie żałując za grzechy, a więc chrzest nie ożywiony tą miłością nadprzyrodzoną, ale odżywający i chwilą, gdy ochrzczony nawróci się przez pokutę do Pana Boga, tak samo i sakrament pokuty, przyjęty bez skruchy, byłby ważny, gdy chodzi o rozgrzeszenie, z chwilą, kiedy grzesznik dokonałby aktu skruchy. Dziś tego poglądu teologowie nie przyjmują. Inni sądzą, że według św. Tomasza, grzesznik w chwili gdy się spowiada, może nie

mieć żalu nawet niedoskonałego, wzbudzając go jednak po wyznaniu grzechów, bezpośrednio przed rozgrzeszeniem. Dziś przyjmuje się ogólnie, że sakrament pokuty nie może być „niezistoczony", czyli nieożywiony miłością nadprzyrodzoną (w przeciwieństwie do sakramentu chrztu, bierzmowania i kapłaństwa, które mogą być ważnie przyjęte nawet w stanie grzechu śmiertelnego na skutek braku skruchy u przyjmującego). Taką naukę podaje sam św. Tomasz w Quodlibet 1, q. 6, a. 1.

Z. 9, a. 2. Sobór Trydencki tak określa naukę Kościoła na temat poruszony przez św. Tomasza w tym artykule: „Na spowiedzi powinni penitenci wyznać wszystkie grzechy śmiertelne, których mają świadomość po dokładnym zbadaniu siebie, chociażby były najbardziej skryte i popełnione tylko przeciw dwu ostatnim przykazaniom Dekalogu, bo one niekiedy ciężej ranią duszę i są niebezpieczniejsze od tych, które są popełniane jawnie. Powszednie zaś grzechy, które nas nie pozbawiają łaski Bożej i w które częściej wpadamy, można przemilczeć bez winy i odpokutować innymi środkami, chociaż na spowiedzi wyznaje się je słusznie, pożytecznie i bez żadnej pychy, na co wskazuje praktyka pobożnych ludzi. A ponieważ wszystkie grzechy śmiertelne, nawet grzechy myśli, czynią ludzi synami gniewu" (Ef 2, 3) i nieprzyjaciółmi Boga, więc trzeba także dla nich wszystkich szukać przebaczenia Bożego w szczerej i pokornej spowiedzi. Toteż kiedy wierni Chrystusa starają się wyspowiadać z wszystkich grzechów, które mają w pamięci, wówczas bez wątpienia wszystkie przedstawiają miłosierdziu Bożemu do przebaczenia. Ci zaś, co inaczej czynią i świadomie zatajają niektóre winy, ni czego nie przedkładają dobroci Bożej do odpuszczenia przez kapłana. „Jeśli bowiem chory wstydzi się odkryć ranę lekarzowi, sztuka lekarska tego nie uleczy, czego nie rozpozna" (s. 14, r. 5, Denz. 1680).

Z. 9, a. 3. Pogląd, jakoby wolno było spowiadać się korespondencyjnie za pomocą listów, zwalczany przez św. Tomasza, u niektórych teologów przetrwał aż, do XVII w., dokładniej do r. 1602, kiedy papież Klemens VIII potępił go (Denz. 1993). Jeszcze św. Robert Bellarmin uznawał ten pogląd, a Fr. Suarez, szukając kompromisu (jak często zdarzało się w jego poglądach), początkowo uczył, że ważne jest rozgrzeszenie dane przez spowiednika w obecności grzesznika, który wyznał swe grzechy nie bezpośrednio przed rozgrzeszeniem, ale listownie. Później, po dekrecie Klemensa VIII, uznał że do ważności rozgrzeszenia konieczna jest spowiedź osobista. Takie leż

jest powszechne przekonanie w naszych czasach. Oczywiście niemi mogą się spowiadać za pomocą gestykulacji, lub podając swe grzechy na piśmie, ale mają to uczynić osobiście, nie korespondencyjnie lub przez telefon. Można posłużyć się tłumaczem, jeśli spowiednik nie rozumie języka, którym posługuje się penitent, lub gdy penitent nie rozumie języka, którym włada spowiednik Natomiast dziś nie przypisuje się wartości sakramentalnej wyznaniu grzechów przed człowiekiem świeckim.

Z. 9, a. 4. Powyższe cechy dobrej spowiedzi wymienia także św. Albert Wielki (In IV Sententiarum, d. 17, a. 3f>), a później św. Antonin, biorąc je za podstawę do zastosowania praktycznego (Summa Theologica III, tit. 15, c. L9)

Z. 10, a. 1. Żal doskonały, czyli w języku św. Tomasza: skrucha (contritio), łączy się zawsze z postanowieniem wyspowiadania się i jest aktem już uświęconym nadprzyrodzoną miłością ku Panu Bogu i dlatego powoduje odpuszczenie grzechów śmiertelnych jeszcze przed spowiedzią, która powiększa łaskę uświęcającą, uzyskaną już przez skruchę. Czy sprawia to także żal niedoskonały (attritio), pochodzący z bojaźni wiecznego potępienia i zaczątkowej miłości ku Panu Bogu? Aleksander Halensis, św. Bonawentura i wielu teologów współczesnych odpowiada na to pytanie przecząco, odrzucając możliwość odpuszczenia grzechów przez taki żal i samo tylko postanowienie wyspowiadania się. Św. Antonin oraz Kajetan, Jan od św. Tomasza, kard. Billot odróżniają: jeśli ów żal jest naprawdę taki, że wyklucza wszelkie przywiązanie do grzechu, powodując ich nienawiść oraz obrzydzenie do nich, łącząc się z postanowieniem niepopełniania ich więcej i wyspowiadania się z nich przy najbliższej sposobności, wówczas Pan Bóg udziela łaski uświęcającej i odpuszcza grzechy. Jeśli nie osiąga tego stopnia, nie sprawia tego skutku.

Z. 10, a. 2. Sprawiedliwość wymaga, by kto popełnił jakieś nadużycie lub skrzywdził kogoś, poniósł współmierną karę, choćby nawet pokrzywdzony wybaczył mu doznaną krzywdę, nie tylko dlatego, że to jest konieczne dla wyrównania owego nadużycia, ale także po to, aby kara stanowiła lekarstwo przeciw chęci ponownego nadużycia. Skrucha, dzięki której Pan Bóg przywraca grzesznikowi łaskę uświęcającą i swą przyjaźń, sprawia, że Pan Bóg daruje również karę wiecznego potępienia. Ale pozostaje jeszcze do odcierpienia kara doczesna, będąca lekarstwem przeciw

pokusom, skłaniającym do nowych grzechów. Ale ta kara doczesna za grzechy śmiertelne powinna być tak wielka, jak ciężki był grzech śmiertelny, a więc niejednokrotnie powinna być większa niż człowiek przy swych obowiązkach i swych możliwościach mógłby jej zadośćuczynić. Otóż spowiedź sprawia zmniejszenie tej kary tak, by była współmierna do sił grzesznika i jego możliwości w konkretnych warunkach jego życia. Podobnie, gdy np. dziecko przez lekkomyślność spowoduje pożar domu, rodzice mogą je ukarać nie w tym stopniu, jakiego wymagałaby poniesiona strata, ale stosownie do sił i potrzeb dziecka.

Z. 10, a. 3. Przez „raj" w tym artykule rozumie się nie ów ogród, w którym według Księgi Rodzaju żyli prarodzice ludzkości, Adam i Ewa, przed swym grzechem pierworodnym, ale wieczną szczęśliwość zbawionych w „niebie".

Z. 10, a. 4. Zagadnieniu nadprzyrodzonej cnoty nadziei św. Tomasz poświęcił w Sumie Teologicznej sześć rozdziałów (kwestii II-II, q. 17-22), uczuciu zaś nadziei również w Sumie I-II, q. 40. (W polskim wydaniu tom 10 i tom 15).

Z. 10, a. 5. W artykule tym nie chodzi o obrzęd pojednania wielu penitentów ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem w przypadkach przewidzianych przez Prawo Kościelne, np. w wypadku, w „którym grozi niebezpieczeństwo śmierci, albo gdy ze względu na liczbę penitentów brakuje spowiedników do wysłuchania spowiedzi indywidualnej w odpowiednim czasie, tak że penitenci — bez własnej winy — byliby zmuszeni długo pozostawać bez łaski sakramentalnej lub Komunii św.". (Obrzędy Pokuty, dostosowane do zwyczajów polskich. Katowice 1981, str. 28-29). Chodzi o spowiedź ogólną w tym znaczenia, że penitent wyznaje grzechy z całego życia, która sobie po dokładnym rachunku sumienia przypomniał celem uzyskania ich odpuszczenia na wypadek, gdyby poprzednie spowiedzi nie były ważne, np. wskutek zatajenia jakiegoś grzechu śmiertelnego lub braku należnego żalu.

Bardzo ważna jest odpowiedź św. Tomasz na czwartą trudność, stwierdzającą, że brak należnej znajomości prawa Bożego naturalnego lub objawionego nie uniewinnia grzesznika, jeśli mógł był poznać prawo. Nieznajomość faktu, kiedy jest niezawiniona uniewinnia go, jeśli oczywiście roztropność nie wymagała poznania wszystkich okoliczności danego faktu. Np. w czasie polowania, gdy ktoś strzeli do człowieka w przekonaniu, że to sarna, mimo że bezpośrednio przed polowaniem

przedsięwzięto wszystkie środki ostrożności, nie popełnia grzechu z tego powodu, chyba że byłby to grzech z innego powodu, np. dlatego, że wybrał się na polowanie gdy to było zabronione, albo nie stosował się do przepisów określających sposób polowania, a zwłaszcza strzelania.

Z. 11, a. 1. Od najdawniejszych czasów w Kościele katolickim spowiednicy byli zobowiązani do zachowania tajemnicy tego, czego dowiedzieli się na spowiedzi. Prawo kanoniczne karało i karze spowiednika, któryby zdradził tajemnice spowiedzi, klątwą w najszczególniejszy sposób zastrzeżoną Ojcu św., w tym znaczeniu, że tylko Ojciec św. może z niej zwolnić, zakazując równocześnie spowiednikowi korzystania ze spowiedzi na szkodę penitenta oraz jakiegokolwiek zdradzenia tajemnicy spowiedzi nie tylko słowami, ale także gestem lub w jakikolwiek inny sposób z jakiegokolwiek bądź powodu. Prawo kanoniczne nie pozwala również na korzystanie z tajemnicy spowiedzi w zarządzaniu jakąś wspólnotą, np. przełożony, wiedząc o jakimś grzechu czy występku podwładnego tylko ze spowiedzi, nie może go ukarać, usunąć ze stanowiska itp. Według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego: „spowiednik, który by wprost złamał tajemnicę spowiedzi, wpada w klątwę zastrzeżoną Stolicy Apostolskiej" (kan. 1388).

Z. 11, a. 2. Wyjawienie tego, co ktoś powiedział kapłanowi „pod tajemnicą spowiedzi", ale nie podczas spowiedzi, nie podlega cenzurze kościelnej, lecz sprzeciwia się prawu naturalnemu, jeśli ów kapłan zgodził się zachować ową tajemnicę i jeśli dobro powierzającego lub sprawiedliwość względem innych osób nie wymaga wyjawienia.

Z. 11, a. 3. Nowy kodeks Prawa Kanonicznego, podobnie jak i dotąd obowiązujący (k. 889) głosi: „Do zachowania tajemnicy spowiedzi obowiązani są również: tłumacz, jeśli jest, oraz ci wszyscy, do których w jakikolwiek sposób dotarła wiadomość grzechach ze spowiedzi" (kan. 983).

Z. 11, a. 4. Wyrażenie: „sacerdos ... ut Deus" tłumaczymy: „kapłan jako przedstawiciel Pana Boga" — choć to nie jest przekład dosłowny. Chodzi bowiem o to, że spowiednik rozgrzesza, według św. Tomasza, nie jako człowiek i nie w swoim lub swoich przełożonych imieniu, ale „w imię Ojca, i Syna, Ducha Świętego".

Z. 11, a. 5. Pod tym względem nauka św. Tomasza jest zgodna z nauką Doktora

Serafickiego, czyli św. Bonawentury. Bywały nieraz wypadki, np. w Rosji carskiej, że zbrodniarz, by zamknąć usta kapłanowi, który skądinąd wiedział, że ów popełnił zbrodnię, spowiadał się u niego, a potem winę zrzucał na niego, powodując jego zsyłkę na Sybir, gdy kapłan nie mógł udowodnić, że dowiedział się o tej zbrodni skądinąd.

Z. 12, a. 1. Przez zadośćuczynienie rozumie się niekiedy naprawienie krzywdy wyrządzonej innemu człowiekowi lub jakiejś społeczności np. przez oszczerstwo lub przywłaszczenie sobie cudzej rzeczy, a tym bardziej przez wyrządzenie komuś szkody na duszy lub na ciele. Sakrament pokuty wymaga naprawienia takiej krzywdy lub szkody według możliwości grzesznika. Nie wolno też rozgrzeszyć grzesznika, jeśli szczerze nie obiecuje naprawić tę krzywdę, gdy tylko będzie mógł to uczynić. Ale niekiedy grzech, zwłaszcza śmiertelny, nikomu innemu nie wyrządza szkody, lecz obraża Pana Boga i szkodzi samemu grzesznikowi. Wówczas grzesznik jest zobowiązany zadośćuczynić także za takie grzechy, wypełniając tzw. „pokutę" wyznaczoną przez spowiednika. Każdy grzech, nawet popełniony samą tylko złą, ale dobrowolną myślą, jest zniewagą Pana Boga i umniejszeniem należnej Mu czci, co więcej utrudnia doskonalenie świata, a to doskonalenie jest przecież celem ewolucji.

Z. 12, a. 2. Sobór Trydencki: „oświadcza, że zupełnie błędnym jest i obcym mowie Bożej twierdzenie, iż Pan nigdy nie odpuszcza winy, bez odpuszczenia jednocześnie całej kary. ... Zaiste i wzgląd na sprawiedliwość Bożą zdaje się wymagać, by inaczej przyjęci byli do łaski ci, którzy przed chrztem zgrzeszy li z powodu niewiedzy, a inaczej ci, co raz uwolnieni z niewoli grzechu i szatana, otrzymawszy Ducha Świętego — nie lękali się świadomie „świątynię Boga znieważać" (I Kor 3, 11) i „Ducha Świętego zasmucać" (Ef 4, 30) Stosowne jest także dla Bożej łaskawości, by nam nic darować grzechów bez żadnego zadośćuczynienia, tak abyśmy „wziąwszy podnietę" (Rz 7, 8) i uważając nasze grzechy za rzecz lekką, nic stali się niesprawiedliwi i „znieważający Ducha Świętego" (Hebr 10, 29) i wpadli w jeszcze cięższe grzechy „zbierając sobie gniew na dzień gniewu" (Rz 2, 5). To zadośćuczynienie kary bez wątpienia bardzo powstrzymuje od grzechu, pociągając jakby jakimś wędzidłem i pobudzając penitentów do większej ostrożności na przyszłość. Leczą one również. Pozostałości grzechów, a występki, nawyki, spowodowane złym życiem, usuwają

aktami cnót przeciwnych" (s. 14, r. 8. Denz. 1690). Toteż tzw. „pokuty” nie powinny ograniczać się do poleceń, by zmówić trzy Ojcze nasz. Ale należy je dostosować do rodzaju wyznanych grzechów.

Z. 12, a. 3. Definicję przypisywaną św. Augustynowi znajdujemy raczej u Genadiusza z Marsylii, który żył w V wieku i napisał dzieło „O dogmatach kościelnych". Zarzewie grzechu, o którym mówi tu św. Tomasz, to nieuporządkowana skłonność ku temu, co się wydaje dobrem, a co w rzeczywistości jest złem. Skłonność ta jest pozostałością grzechu pierworodnego także w tych, którzy przez chrzest uzyskali odpuszczenie owego grzechu.

Z. 13, a. 1. Tę naukę św. Tomasza Sobór Trydencki zatwierdził słowami: „Gdy zadość czyniąc, cierpimy za grzechy, wówczas stajemy się podobni Jezusowi Chrystusowi, który zadośćuczynił za nasze grzechy (Rz 5, 10). ... Lecz zadośćuczynienie, które spłacamy za nasze grzechy, nie jest do tego stopnia «nasze», aby nie było dokonane dzięki Jezusowi Chrystusowi. Sami bowiem ze siebie nic nie możemy uczynić, ale „wszystko możemy z pomocą tego, który nas umacnia" (Fil 4, 13). W ten sposób człowiek niczego nie ma, z czego mógłby się chlubić, lecz cała nasza chluba jest w Chrystusie, w którym żyjemy (I Kor 1, 31), w którym zadośćuczynimy „czyniąc godne owoce pokuty" (Łk 3, 8), mając moc z Niego, przez Niego ofiarowane Ojcu i dzięki Niemu przyjęte u Ojca" (S, 14, r. 8).

Z. 13, a. 2. W średniowieczu bywało, że bogaci grzesznicy płacili innym, by wykonali to zadośćuczynienie, które im spowiednik nałożył. Reakcją na to nadużycie w XII w. była nauka św. Bonawentury i św. Tomasza, którzy na podstawie nauki Kościoła na temat Obcowania Świętych i faktu jedności chrześcijan w Chrystusie i Jego mistycznym Ciele, którym jest Kościół, uczyli że należy odróżnić: zadośćuczynienie, dokonane przez innego nie może stanowić lekarstwa dla tego, za kogo przyjmuje się je; może jednak stanowić w pewnej mierze wyrównanie należności, jeśli ten, kto miał dokonać tego zadośćuczynienia, nie jest w stanie go dokonać. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 981 podkreśla obowiązek penitenta, by osobiście wypełni! naznaczone mu przez spowiednika zadośćuczynienie.

Z. 14, a. 1. Każdy grzech śmiertelny jest zerwaniem przyjaźni człowieka z Panem Bogiem i zasługuje na karę wiecznego potępienia oraz na kary doczesne za

niewłaściwe ustosunkowanie się do dóbr ziemskich, takich jak przyjemności cielesne i korzyści materialne. Zadośćuczynienie za tego rodzaju grzechy śmiertelne, będące obrazą nieskończonego Majestatu, jeśli ma być owocne, musi obejmować te wszystkie grzechy. Nic jednak nie przeszkadza, by ktoś wyznawszy wszystkie grzechy śmiertelne na spowiedzi, mając skruchę, obejmującą te wszystkie grzechy, zadośćuczynił szczególnie za jeden z nich, np. za morderstwo.

Z. 14, a. 2. Jeśli ktoś po uzyskaniu odpuszczenia grzechów dzięki przyjęciu sakramentu pokuty, ponownie popełnił grzech śmiertelny, nie dokonawszy jeszcze zadośćuczynienia za grzechy już wyznane na spowiedzi, ale usiłuje dokonać go, mimo że ma na sumieniu nowy grzech śmiertelny, takie zadośćuczynienie nie jest wystarczające jako dokonane w stanie nieprzyjaźni ku Panu Bogu bez łaski uświęcającej i nadprzyrodzonej miłości Pana Boga. Niemniej ze względu na to, że takie niepełne zadośćuczynienie wykonano pod wpływem łaski uczynkowej, posiada ono pewną wartość moralną (ex congruo).

Z. 14, a. 3. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, zadośćuczynienie dokonane w stanie grzechu śmiertelnego, ale takie, którego owoce, do jakich zmierzało, nadal pozostają, np. w postaci pomocy udzielonej bliźnim, czyli jałmużny, nie musi być ponowione po uzyskaniu rozgrzeszenia z owego grzechu śmiertelnego. Wystarczy, że pokutujący zadośćuczyni za ów nowy grzech. Natomiast takie zadośćuczynienie (za poprzednie grzechy), dokonane w stanie grzechu śmiertelnego i po dokonaniu nie pozostawiając żadnych moralnie dobrych skutków, np. odmówienie modlitwy, trzeba po powtórnym przyjęciu sakramentu pokuły ponowić i oczywiście dokonać nowego zadośćuczynienia, wyznaczonego przez spowiednika za nowe grzechy, chyba że spowiednik, któremu grzesznik wyznał, że poprzednie zadośćuczynienie czyli tzw. „pokutę" dokonał po nowym grzechu śmiertelnym, wyznaczy mu zadość uczynienie łączne za grzechy wyznane na tej i poprzedniej spowiedzi.

Z. 14, a. 4. By dobrze zrozumieć naukę św. Tomasza w tym artykule, należy przestudiować traktat św. Tomasza o łasce, a szczególnie o zasłudze (I-II, q, 114. Patrz tom 14 polskiego wydania Sumy Teologicznej). Zasługa bowiem to przymiot czynności ludzkiej powodujący, że czynność ta jest godna nagrody. Ale prawo do

nagrody może być oparte na sprawiedliwości (i takie prawo do nagrody scholastycy nazywają: meritum de condigno), już to na hojności i miłosierdziu (meritum de congruo). Ale prawo do nagrody u Pana Boga jest tylko analogiczne do tego, jakie istnieje przy zasłudze u ludzi, bo człowiek nie może dać Panu Bogu czegoś, co by nie było jego własnością. Dlatego człowiek może zasługiwać u Pana Bogi tylko dlatego, że Pan Bóg postanowił wynagradzać czyny ludzkie, dobrowolnie i dobrze wykonane pod wpływem laski uświęcającej.

Z. 14, a. 5. Oto jak I Księga Królewska przedstawia sprawę Achaba, króla izraelskiego, który przywłaszczył sobie winnicę sąsiada, zamordowanego na rozkaz żony królewskiej. Król Achab, któremu prorok Eliasz zapowiedział, że psy będą żarły ciało jego i jego żony, pokutował za swój grzech i wówczas Pan Bóg powiedział Eliaszowi: „Dlatego, że upokorzył się przede mną, nie dopuszczę nieszczęścia za jego życia" (I Kr 21, 29).

Z. 15, a. 1. Zadośćuczynienie polega na przyjęciu i wykonaniu wyznaczonej kary celem pewnego wyrównania sprawiedliwości, naruszonej przez obrazę Pana Boga na skutek nieposłuszeństwa Jego Prawu oraz celem skojarzenia grzechu z przykrością, by grzesznik mógł łatwiej pokonać pokusy do nowych grzechów. To zadośćuczynienie jest jednym z trzech zasadniczych składników sakramentu pokuty — obok skruchy i spowiedzi. Sobór Trydencki potępił pogląd, głoszący: „Za karę, jaka się należy za grzech, nie można zadośćuczynić przez zasługi Chrystusa karami przez Niego wyznaczonymi i cierpliwie zniesionymi, albo nałożonymi przez kapłana, ani karami dobrowolnie podjętymi, jak posty, modlitwy, jałmużny czy inne dzieła pobożności" (s. 14, kan. 13). W dawnych czasach spowiednicy nakładali grzesznikom bardzo przykre kary na zadośćuczynienie, np. pielgrzymki do nieraz bardzo dalekich miejsc świętych, długotrwałe posty, poddanie się biczowaniu, spłacanie kosztów budowy lub odnowienia kościoła, ochronki, szpitala, klasztoru itp. Dziś prócz zadośćuczynienia w znaczeniu zobowiązania grzesznika do naprawienia szkody wyrządzonej innym ludziom lub społeczności, spowiednicy często nakładają tylko symboliczną „pokutę" np. w postaci zmówienia kilku paciorków lub przeczytania jakiegoś rozdziału Pisma św. lub innej pożytecznej książki. Tego rodzaju ..mile pokuty", nakładane niekiedy wskutek bojaźni spowiedników, by penitenci nie zniechęcili się do spowiedzi lub nie

zaniedbali wykonać pokutę naprawdę przykrą, nie zwalniają grzesznika od rzeczywistego pokutowania za odpuszczone grzechy w miarę swych możliwości tak, aby owa „pokuta", stanowiąc skojarzenie zła moralnego z przykrością, była lekarstwem przeciw pokusom do popełniania nowych grzechów. Zasadą bowiem tak wychowania, jak i samowychowania, jest kojarzenie tego, co moralnie dobre z radością i przyjemnością, a tego, co moralnie złe z przykrością i bólem, choć to ostatnie skojarzenie bywa grzeszne u wychowawców, gdy np. biją dziecko w gniewie lub wskutek zdenerwowania, a nie tak, aby dziecko nawet w bardzo bolesnej karze odczuwało serdeczną i szczerą miłość ku sobie i troskę o jego dobro. Za taką karę dziecko dobrze wychowane szczerze wychowawcy dziękuje i kocha go jeszcze więcej niż przed karą. Tak samo spowiednicy powinni się wystrzegać zarówno nadmiernej surowości, jak i pobłażliwości, w myśl nauki Soboru Trydenckiego: „Powinni więc kapłani nakładać zbawienne i stosowne zadośćuczynienia, zależnie od tego, jak to im Duch Boży i roztropność podsuną, podług natury grzechów i możliwości penitentów. Gdyby bowiem zamykali oczy na grzechy i okazywali penitentom za dużo pobłażania, nakładając bardzo lekkie kary za bardzo ciężkie przewinienia, wówczas uczestniczyliby w cudzych grzechach (I Tym 5, 22). To zaś niech mają przed oczyma, by zadośćuczynienie, które nakładają, nie tylko stało na straży nowego życia, lecz lecząc słabość, było także karą i sankcją za dawne grzechy" (S. 14, r. 8). Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 981(postanawia: „Zależnie od jakości i wielości grzechów, uwzględniając warunki penitenta, spowiednik ma nałożyć zbawienne i odpowiednie zadośćuczynienie, które penitent jest obowiązany wypełnić osobiście". Z. 15, a. 2. Naukę św. Tomasza, że utrapienia i cierpienia, jakie nas spotykają w tym życiu, stają się zadośćuczynieniem za nasze grzechy, jeśli ja przyjmujemy z poddaniem się woli Bożej i znosimy cierpliwie, potwierdził Sobór Trydencki słowami: „W Kościele Bożym żadnej innej drogi nie uważano nigdy za bezpieczniejszą dla oddalenia grożącej kary Bożej , jak tej, aby ludzie z prawdziwym bólem oddawali się dziełom pokutnym" (Mt 3, 2; 4, 17, II, 21) Do tego dochodzi i to, że gdy zadość czyniąc cierpimy za grzechy, wówczas stajemy się podobni Jezusowi Chrystusowi, który zadośćuczynił za nasze grzechy, „z którego płynie wszelka nasza zdolność" (2 Kor 3, 5). Stąd także mamy najpewniejszą porękę, że jeśli współcierpimy, to i

będziemy współuwielbieni" (Rz 8,17).
Z. 15, a. 3. Tę naukę Ojców Kościoła przyjął Sobór Florencki, głosząc: „Trzecią częścią sakramentu pokuty jest zadośćuczynienie za grzechy, określane według uznania kapłana, które znajduje wyraz przede wszystkim w modlitwie, poście i jałmużnie" (Denz. 1323). Kościół nie popierał sekty biczowników, którzy urządzali procesje po miastach w okresie średniowiecza, biczując się wzajemnie po odkrytych plecach, Bywało nawet, że sami spowiednicy smagali biczami penitentów! Praktyka biczowania w niektórych miejscowościach Europy Zachodniej objęła masy, tak że poczęły się tworzyć tzw. „bractwa biczowników", krążących procesjonalnie ze śpiewami od osady do osady i smagających się wzajemnie aż do krwi. W Polsce na poskromienie biczownictwa wpłynął arcybiskup Janusz (zm. 1271), który nakładał na nie karę klątwy. W niektórych zakonach do niedawna stosowano biczowanie (dyscypliną po plecach) w czasie tzw. kapituły win, podczas której mnisi sami oskarżali się ze swych wini prosili o wymierzenie im pokuty. W innych zakonach, zwłaszcza żeńskich, „za pokutę" noszono włosiennice, by pokutować za grzechy całego świata. Dziś wskutek przewrażliwienia systemu nerwowego tempem współczesnego życia, tego rodzaju sposoby pokutowania za grzechy mogłyby doprowadzić do jeszcze większej nerwowości pokutujących i dlatego rzadko są stosowane nawet przez mnichów.
Z. 16, a. 1. Takimi niewinnymi ludźmi, którzy nie popełnili żadnego grzechu, są małe dzieci, które nieraz bardzo cierpią wskutek choroby lub kalectwa. Należy je zachęcić, by swe cierpienia ofiarowały Panu Jezusowi, by zjednoczone z ofiarą Jego Męki na krzyżu wyjednały ludzkości miłosierdzie Boże.
Z. 16, a. 2. Święci w niebie nie doznają i doznawać nie mogą przykrości. Nie mogą więc pokutować. Ale ponieważ umarli w stanie łaski uświęcającej, a wraz z nią mieli wszystkie cnoty w znaczeniu sprawności moralnych, posiadają także sprawność sprawiedliwości, której pokuta jest częścią, bez spełniania jednak aktów pokutnych innych niż dziękczynienie Panu Bogu, że im przebaczył wszystkie grzechy.
Z. 16, a. 3. Aniołowie nie mogą grzeszyć, gdyż są tak utwierdzeni w dobrym postępowaniu, że choć mają całkowitą wolną wolę, są tak rozumni, że nigdy nie chcą zła. Czarci zaś tak przez swój bunt przeciw Bogu są zaślepieni w złem, że nie chcą

przyjaźni z Panem Bogiem.
Z. 17, a. 1. Jak już zaznaczyliśmy, „władza kluczy" to władza, jaką Chrystus Pan przekazał swemu namiestnikowi, św. Piotrowi oraz jego następcom: „Tobie dam klucze królestwa niebieskiego: cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebie i cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie" (Mt 16. 19). Tę władzę Pan Jezus faktycznie przekazał św. Piotrowi po swym zmartwychwstaniu, gdy po trzykrotnym wyznaniu miłości, wymazującym trzykrotne zaparcie się Chrystusa w domu Kajfasza, powiedział: „Paś baranki moje ... Paś owce moje" (Jn 21, 15-18). W jedności z następcą św. Piotra, czyli biskupem rzymskim, a więc papieżem, tę władzę mają następcy innych Apostołów, do których Chrystus, również po swym zmartwychwstaniu, powiedział: „Weźmijcie Ducha Świętego, komu odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane". Tymi następcami Apostołów są biskupi, a z ich delegacji także kapłani, którym albo papież albo biskup, będący ordynariuszem diecezji, udzielił upoważnienia do spowiadania i rozgrzeszania.
Z. 17, a. 2. Św. Tomasz uzasadnia w odpowiedzi na pierwszą trudność różnicę między władzą kapłańską, wypływającą ze święceń kapłańskich, dzięki której kapłan, nawet wyklęły, może udzielić rozgrzeszenia w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci, a władzą jurysdykcyjną, udzieloną kapłanowi przez jego ordynariusza, dzięki której kapłan może spowiadać w granicach wyznaczonych przez owego ordynariusza.
Z. 17, a. 3. Chodzi tu oczywiście o „klucze" duchowe, nie materialne, a więc o wiedzę niezbędną do spowiadania i o władzę sądzenia, czy można grzesznikowi udzielić rozgrzeszenia.
Z. 18, a. 1. W tym artykule wziętym z Komentarza św. Tomasza do IV Sententiarum Piotra Lombarda (d. 18, q. 1, a 3) chodzi o to, czy rozgrzeszenie udzielone przez spowiednika grzesznikowi, działa jako przyczyna sprawcza odpuszczenia grzechów, czy też jako przyczyna narzędna czy też przysposabiająca. Piotr Lombard sądził, że sakrament pokuty, podobnie jak i inne sakramenty, nie udziela łaski uświęcającej, ani tym samym odpuszczenia grzechów jako przyczyna sprawcza — bo tylko Pan Bóg może być sprawcą tak łaski, jak i odpuszczenia grzechów — podczas gdy czynności przyjmującego i dającego sakrament działają tylko przygotowawczo, przysposabiajaco

do przyjęcia łaski uświęcającej. W Komentarzu do Sentencji Lombarda św. Tomasz uściślił tezy mistrza i w tym stanie kompilator włączył je do tego artykułu, nie zwracając uwagi, że sam św. Tomasz udoskonalił swój pogląd w tym względzie w ostatnich rozdziałach III części Sumy, właśnie w traktacie o pokucie, napisanych na parę miesięcy przed śmiercią. Oto co Doktor Anielski mówi np. w z. 84, a. 3 ad 3: „Sam tylko Bóg może swą powagą uwalniać od grzechu i odpuszczać go. Kapłani natomiast czynią jedno i drugie, jako szafarze, to znaczy że słowa kapłana (rozgrzeszenia) działają jako narzędzie mocy Bożej zarówno w tym sakramencie, jak i w innych, lecz moc Boża działa wewnętrznie we wszystkich znakach sakramentalnych, czy to będą czynności, czy słowa. [...] Lecz ponieważ kapłan jest tylko szafarzem rozgrzeszenia, wypada dodać do samej formuły sakramentu kilka słów, które by przypominały pierwszy i najwyższy autorytet Boski, a mianowicie: „Ja cię rozgrzeszam w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego".

Z. 18, a. 2. Sobór Trydencki klątwą potępił tych, którzy twierdzą: „że po otrzymaniu łaski usprawiedliwienia, każdemu grzesznikowi pokutującemu tak jest wina odpuszczona i zgładzona kara wieczna, iż nie zostaje żadna kara doczesna do odpokutowania, czy na tym świecie, czy w przyszłym — w czyśćcu — przed wejściem do Królestwa niebieskiego" (s. 6, kan. 30).

Z. 18, a. 3. Władza „związywania", nadana przez Chrystusa św. Piotrowi oraz Apostołom i ich następcom, to nie tylko prawo do odmówienia rozgrzeszenia tych grzeszników, którzy na to nie zasługują np. z powodu braku żalu za grzechy lub postanowienia poprawy, ale także prawo i obowiązek nakładania kar doczesnych za owe grzechy. Prawa tego nie uznawał wybitny teolog franciszkański Duns Scot (p. In. IV Sententiarum, d. 18, q. 1, a. 1), a później Gabriel Biel. Sobór Trydencki (kan. 15, s. 14, Denz. 1715) potępił klątwą tych, którzy twierdzili (jak luteranie), że: „władza kluczy została dana Kościołowi tylko do uwalniania, a nie także do wiązania, i że dlatego kapłani, nakładając kary tym, którzy się spowiadają, działają przeciwko celowi władzy kluczy i przeciw postanowieniu Chrystusa". Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego zobowiązuje również spowiednika do nakładania zbawiennych i odpowiednich w stosunku do warunków penitenta zadośćuczynień" (kan. 981).

Z. 18, a. 4. Jest rzeczą oczywistą, że kapłan, nadając przy spowiadaniu .^pokutę"

grzesznikowi, nie może kierować się byle jakim kaprysem, ale zawsze winien uwzględniać Prawo Boże i kościelne oraz możliwości i duchowe potrzeby grzesznika tak, by owa „pokuta", czyli kara za grzechy, stanowiła lekarstwo przeciwko pokusom.
Z. 19, a. 1. Pogląd św. Tomasza, że kapłani żydowscy w Starym Testamencie mieli wprawdzie prawo i obowiązek osądzać, kto jest, a kto nie jest rytualnie czysty i może lub nie może wejść do świątyni, ale nie mieli prawa rozgrzeszać, był i jest ogólnie przyjęty przez teologów także tak wybitnych, jak Aleksander Halensis, św. Bonawentura, św. Albert Wielki.
Z. 19, a. 2. Już wielki prorok i genialny poeta Izajasz w VII w. przed Chrystusem głosił: „Tak mówi Pan zastępów ... powołam sługę mego Eliakima ... położę klucz domu Dawidowego na jego ramieniu: gdy on otworzy, nikt nie zamknie, gdy on zamknie, nikt nie otworzy" (22, 22).
św. Jan Ewangelista w Księdze Objawienia, jakby uznając Eliakina za prototyp Chrystusa, tak pisze: „Ten, co ma klucz Dawida, ten, co otwiera, a nikt nie zamknie, i ten, co zamyka, a nikt nie otwiera: oto postawiłem w darze przed tobą drzwi otwarte, których nikt nie może zamknąć" (3, 7-8).
Z. 19, a. 3. W cesarstwie bizantyjskim, w Rosji carskiej, niegdyś w królestwie angielskim, cesarze czy królowie przywłaszczali sobie władzę nad Kościołem, ustanawiając podług swej woli, a nieraz podług swych kaprysów, biskupów, opatów i proboszczów. Kościół katolicki przez całe stulecia musiał walczyć z królami, książętami czy dyktatorami o swą niezależność od władz państwowych w sprawach duchowych. Sobór Trydencki obłożył klątwą tych, którzy głosili, że: „mocą słów „którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane" (Jn 20, 23), każdy może odpuszczać grzechy publiczne przez napomnienie za zgodą napominanego, a grzechy potajemne .poprzez samorzutne wyznanie" (s. 14, kan. 10, Denz 1710).
Z. 19, a. 4. W osnowie niniejszego artykułu mamy ciekawe spostrzeżenie św. Tomasza z zakresu filozofii sztuki, że każdy sprawca jakiegoś dzieła wprowadza w nie ideę głównego twórcy, np. budowniczy urzeczywistnia plan architekta. W życiu duchowym każdego chrześcijanina takim głównym twórcą jest Chrystus, a wierni urzeczywistniają w swym życiu Jego ideały, nieraz w sposób heroiczny, jak to czynili

i czynią święci, żyjąc na ziemi. Jeśli jednak nie byli kapłanami, nie mogli udzielać rozgrzeszenia.

Z. 19, a. 5. Tę naukę św. Tomasza potwierdził Sobór Trydencki, ucząc: „nawet kapłani będący w śmiertelnym grzechu, sprawują jako słudzy Chrystusa mocą Ducha świętego otrzymaną przez święcenia kapłańskie władzę odpuszczania grzechów — i błędnie sądzą ci, którzy z tym kapłanom odmawiają tej władzy" (s. 14, r. 6, Denz. 1684).

Z. 19, a. 6. By udzielić ważnie rozgrzeszenia, trzeba mieć jurysdykcję, którą Kościół odbiera błędnowiercom, czyli heretykom, odszczepieńcom, czyli schizmatykom, wyklętym, i tym kapłanom, którym ordynariusz odebrał tę władzę, czyli suspendowanym. Katolikom nie wolno spowiadać się przed nimi z wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci, bo wtedy nawet wyklęci i heretycy mają jurysdykcję Kościoła katolickiego, by udzielić ważnie rozgrzeszenia, jeśli otrzymali ważnie święcenia kapłańskie. Otóż Kościół katolicki uznaje ważność święceń kapłańskich popów prawosławnych. Co więcej, II Sobór Watykański w Dekrecie o Kościołach wschodnich nr 27, postanowił (nazywając prawosławnych „orientalnymi"): „Można udzielać sakramentu pokuty. Eucharystii i Olejem św. pomazania tym chrześcijanom orientalnym, odszczepionym od Kościoła katolickiego, lecz będącym w dobrej wierze, jeśli samorzutnie o to proszą i są dobrze przysposobieni. Owszem, także katolikom wolno prosić szafarzy niekatolickich o udzielenie tych sakramentów, jeśli ich Kościół posiada ważnie owe sakramenta, zawsze kiedy konieczność lub prawdziwa użyteczność duchowa to zaleca, a dostęp do kapłana katolickiego jest fizycznie lub moralnie niemożliwy. Podobnie na tych samych zasadach ze słusznej przyczyny dozwolone jest uczestnictwo w świętych czynnościach i w świętych miejscach". To pozwolenie jednak, rzecz jasna, nie może być stosowane, jeśli kapłan schizmatycki wymaga od katolika wyrzeczenia się przynależności do Kościoła katolickiego, jak to bywa w Grecji i w innych patriarchatach prawosławnych.

Trudniejsza jest sprawa, gdy chodzi o kapłanów starokatolickich lub należących do tzw. kościoła narodowego, do mariawitów itp., a zwłaszcza o pastorów anglikańskich. Co do tych ostatnich jest rzeczą niemożliwą (zazwyczaj) stwierdzić, którzy z katolickiego punktu widzenia mają ważne święcenia kapłańskie, a którzy mają święcenia nieważne, np. wskutek przyjęcia ich od biskupa nieważnie

konsekrowanego, albo przyjęcia ich w sposób nieważny. Leon XIII w bulli Apostolicae Sedis (1896) ogłosił, że: „Święcenia udzielane w obrządku anglikańskim stały się całkowicie nieważne i nie posiadają żadnego znaczenia" (Denz. 3318).
Z. 20, a. l. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego postanawia: „Ktokolwiek ma stale (habitualiter) władzę spowiadania zarówno na mocy swego urzędu, jak i na podstawie udzielenia jej przez ordynariusza miejsca lub miejsca zamieszkania, może tę władzę wszędzie sprawować, chyba że ordynariusz miejsca w poszczególnym wypadku sprzeciwiłby się, przestrzegając jednak przepisu kan. 974, § 2 i 3" (Kan 967, § 2). W paragrafach wymienionych przez ów kanon 967 jest powiedziane, że kapłan, któremu jego ordynariusz odbierze jurysdykcję przez niego u-dzieloną, traci ją wszędzie; jeśli natomiast odwoła ją inny ordynariusz miejsca, traci ją tylko na terytorium ordynariusza odwołującego. Oraz że ordynariusz miejsca, który odwołał jakiemuś kapłanowi władzę spowiadania, winien powiadomić ordynariusza diecezji, do której ów kapłan został „inkardynowany" (czyli przydzielony), bądź jeśli chodzi o członka zgromadzenia zakonnego, ma zawiadomić należnego przełożonego owego kapłana. Oczywiście ta jurysdykcja pozwala kapłanowi spowiadać tych, na których się rozciąga. Niekiedy bowiem ordynariusze dają pewnym kapłanom jurysdykcję na pewną kategorię penitentów, np. tylko dla zakonników jakiegoś zgromadzenia.
Z. 20, a. I. Odpowiedź na pierwszą trudność dziś jest nieaktualna. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego (podobnie zresztą jak i dotychczas obowiązujący) stwierdza: „Rozgrzeszenie wspólnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu jest nieważne, z wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci" (kan. 977). Nie ma też obowiązku, by wspólnik takiego grzechu popełnionego, np. z własnym proboszczem, miał go prosić o pozwolenie wyspowiadania się z tego grzechu przed innym kapłanem, bez względu na to, czy tym wspólnikiem będzie mężczyzna czy kobieta. Kapłan traci także jurysdykcję, gdy miał ją ze względu na sprawowany urząd, np. proboszcza, gdy przestanie sprawować ów urząd, np. gdy przestanie być proboszczem, albo gdy na stałe wyjedzie z danej parafii czy diecezji (kan. 975). Jeśli spowiednik nie ma władzy zwalniania z cenzur kościelnych, nie może dać rozgrzeszenia chrześcijaninowi, który jakąś cenzurą, np. klątwą, jest obłożony, chyba w niebezpieczeństwie śmierci. Jeśli jednak chodzi o karę kościelną, wymierzoną przez samo prawo kościelne, nie przez

zwierzchnika, a więc ordynariusza, i nie ogłoszoną publicznie, (latae sententiae non declaratam) spowiednik może w zakresie wewnętrznym sumienia (in foro interno sacramentali) podczas udzielania sakramentu pokuty zwolnić z niej penitenta, dla którego byłoby zbyt uciążliwe żyć w stanie grzechu śmiertelnego przez czas niezbędny, by właściwy ordynariusz mógł go uwolnić od tej kary. Ale w tym wypadku spowiednik powinien zobowiązać penitenta, by w ciągu miesiąca zwrócił się do kompetentnego zwierzchnika lub kapłana mającego władzę zwalniania z owej kary i dostosował się do jego poleceń. Jeśliby by tego nie uczynił, ponownie ściągnąłby na siebie ową karę. Tymczasem spowiednik ma wyznaczyć mu stosowną karę i zażądać, by ów penitent naprawił zgorszenie lub wyrządzoną krzywdę. To samo dotyczy penitenta, który otrzymał zwolnienie z kary kościelnej w niebezpieczeństwie śmierci, jeśli wyzdrowiał, w wypadku gdy chodzi o karę ogłoszoną publicznie lub zastrzeżoną Stolicy świętej (Kan. 1337).

Z. 20, a. 3. Spowiednik nawet samego papieża, udzielając mu sakramentu pokuty, na jego własne zlecenie, staje się jakby jego przełożonym podczas spowiedzi i może go, jak każdego innego grzesznika, rozgrzeszyć.

Z. 21, a. l. Wyrazem: „klątwa" tłumaczymy łacińskie: „excommunicatio" i greckie „anatema" na oznaczenie jednej z trzech kar, jakie Kościół stosuje wobec swych członków za ich przestępstwa, l. interdykt, czyli zakaz sprawowania czynności liturgicznych (odprawiania nabożeństw i udzielania niektórych sakramentów poza niebezpieczeństwem śmierci), odnoszący się albo do niektórych ludzi, albo do niektórych miejsc z powodu dokonania jakiegoś wielkiego przestępstwa; 2. suspensa, czyli zakaz wydany kapłanowi, diakonowi, a niekiedy nawet biskupowi, sprawowania czynności, do których uprawniają święcenia lub stanowisko w hierarchii kościelnej; 3. klątwa, czyli ekskomunika czyli wyłączenie z udziału w przyjmowaniu sakramentów, np. Eucharystii lub w określonych nabożeństwach oraz prawa wykonywania czynności związanych z urzędami kościelnymi, np. zarządzania parafią itp. (niekiedy także interdykt nazywano klątwą). Kary te („censurae") niekiedy są ustanowione przez samo prawo kościelne, a niekiedy nałożone przez właściwego zwierzchnika kościelnego, a więc papieża lub ordynariusza.

Dzisiejsze Prawo Kanoniczne nie stosuje tomaszowego rozróżnienia między

„klątwą mniejszą" i „klątwą większą", bo Kościół przestał zakazywać obcowania z ludźmi, którzy popadli w tę karę nie tylko w sprawach ziemskich, ale także w sprawach duchowych, dopuszczając np. protestantów do wspólnych nieliturgicznych modłów, a nawet do odprawiania nabożeństw w kościołach katolickich kapłanów prawosławnych lub pastorów anglikańskich, jeśli nie mają własnego kościoła i pozwalając katolikom do udziału we wspólnych modlitwach, np. o zjednoczenie Kościoła. Niemniej nadal nie wolno ekskomunikowanych dopuszczać do Komunii św., rozgrzeszać i spełniać czynności związanych ze stanowiskiem w hierarchii tak długo, dopóki nie uzyska się zwolnienia z tej kary.

Definicja klątwy podana w tym artykule (trudność pierwsza), jak już zaznaczył św. Albert Wielki (In IV Sent, d. 18, a. 16), zawiera się w Dekrecie Gracjana (c. 11, l). Druga definicja, którą św. Tomasz podaje na końcu artykułu, pochodzi od św. Rajmunda z Penafort (Summa de poenitentia, a. 1235).

Z. 21, a. 2. Sam Chrystus powiedział (Mt 18, 17), że kto „Kościoła nie posłucha, niech ci będzie jako poganin i celnik". A św. Paweł Apostoł (I Kor 5, 5), dowiedziawszy się, że któryś z chrześcijan obcował seksualnie ze swoją macochą, rozkazał:

„A wy, zebrawszy się razem w imię Pana, naszego Jezusa Chrystusa, w łączności z duchem moim i z mocą Pana naszego Jezusa, wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha". Wydanie na „zatracenie ciała" szatanowi w języku biblijnym oznacza usunięcie takiego ze wspólnoty wiernych. W średniowieczu stosowano tę karę bardzo często, nawet w stosunku do cesarzy, królów i książąt — nie zawsze dla dobra duchowego przestępcy, niekiedy ze względów politycznych lub ekonomicznych.

Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego przewiduje następujące ekskomuniki, ustanowione przez to prawo (latae sententiae): l. za odstępstwo od wiary (czyli za apostazję), herezję lub schizmę (czyli odszczepieństwo od Kościoła) (Kan. 1364); 2. za wyrzucenie lub w świętokradzkim celu wzięcie czy zatrzymanie postaci eucharystycznych (np. Hostii konsekrowanych). Kan. 1367; 3. za użycie przemocy fizycznej wobec papieża, kan 1367); 4. za przyjęcie lub udzielenie święceń biskupich bez upoważnienia Stolicy św. kan. 1382; 5. za złamanie wprost przez spowiednika tajemnicy spowiedzi oraz za rozgrzeszanie wspólnika grzechu, kan. 1378;6., za

przerwanie ciąży, kan. 1398. Klątwy te, z wyjątkiem pierwszej i ostatniej, są zastrzeżone Stolicy św., tak że zwykły spowiednik nie może rozgrzeszyć tych, którzy podpadli w klątwę pod nr. 2, 3, 4 i 5 z wyjątkiem niebezpieczeństwa śmierci oraz wypadku przewidzianego w kan. 1357. Ponadto Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego ustanowił (a więc: „latae sententiae") interdykt za następujące przestępstwa: l. za użycie przemocy fizycznej wobec biskupa, kan. 1370, 2. za usiłowanie odprawienia liturgii eucharystycznej przez osobę nie mającą święceń kapłańskich, kan. 1370; 3. za słuchanie spowiedzi lub próbę dawania rozgrzeszenią przez tego, kto nie jest kapłanem, kan. 1378; 4. za fałszywe oskarżenie spowiednika o namawianie go do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu podczas spowiedzi lub pod pretekstem spowiedzi, kan. 1390; 5. za usiłowanie zawarcia małżeństwa, choćby tylko cywilnego, przez zakonnika po ślubach wieczystych, kan. 1394. Za wiele innych przestępstw Kodeks przewiduje potrzebę ukarania interdyktem, suspensą lub ekskomuniką karami „ferendae sententiae" np. za oddanie dziecka do chrztu w religii niekatolickiej lub za wychowanie w niej, kan. 1366; za krzywoprzysięstwo wobec władz kościelnych, kan. 1368, za świętokupstwo, kan. 1380, i wiele innych.

Z. 21, a. 3. Tę naukę św. Tomasza Sobór Trydencki rozwinął (kan. 2214), przypominając biskupom, że są pasterzami, nie katami, i raczej miłością niż surowością mają prowadzić dusze do Pana Boga, a jeśli muszą użyć surowości, winni .posługiwać się nią jako lekarstwem z życzliwością i miłosierdziem dla karanych.

Z. 21, a. 4. Jak powiedział św. Tomasz (II-1!, q. 70, a. 4 ad 2): „wyrok niesprawiedliwy nie jest wyrokiem". Ale, jak słusznie św. Tomasz zaznacza w tym artykule, niekiedy wyrok może być słuszny dla wydającego, a niesłuszny dla tego, na kogo został wydany, gdy mianowicie w sądzie udowodnią mu, że popełnił winę, której w rzeczywistości nie popełnił, albo gdy wyr-rok został wydany bez słusznej przyczyny lub z pominięciem prawa, lub wreszcie na skutek jakiegoś błędu w przewodzie sądowym. Ale nie zawsze taki błąd powoduje nieważność samego wyroku. Prawo kanoniczne przewiduje możność odwołania się do wyższej instancji, a mianowicie do Stolicy świętej.

Z. 22, a. l. Kodeks Prawa Kanonicznego jest zgodny z nauką św. Tomasza także w tym artykule. Papież może rzucać ekskomunikę za przestępstwa na całym świecie,

biskupi ordynariusze w swoich diecezjach, przełożeni wyżsi w klasztorach im podległych, a wreszcie synody nacjonalne i diecezjalne.
Z. 22, a. 2. Teoretycznie św. Tomasz ma słuszność, sądząc, że w kościelnym sądzie zewnętrznym także niekiedy ci, którzy jeszcze nie mają święceń, mogą mieć jurysdykcję, choć nie mogą jej mieć w sądzie wewnętrznym, jakim jest spowiedź. W praktyce jednak Kościół powierza jurysdykcję także w sądzie zewnętrznym (ale kościelnym) tylko kapłanom, niekiedy nie mającym jeszcze konsekracji biskupiej.
Z. 22, a. 3. Według kan. 1331 nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, podlegającemu klątwie nie wolno sprawować jakichkolwiek czynności związanych z urzędem kościelnym, a jeśli ta klątwa jest publicznie ogłoszona przez zwierzchność kościelną, wówczas czynności obłożonego klątwą nie są ważne (oczywiście gdy chodzi o czynności urzędu kościelnego). Gdy więc jakiś biskup wyklęty formalnie (przez ogłoszenie Stolicy św.) rzuci na kogokolwiek klątwę, ta klątwa jest nieważna.
Z. 22, a. 4. Odpowiedź na trzecią trudność, że kapłan nie mający jurysdykcji, może rozgrzeszyć z grzechów powszednich, dziś jest nieaktualna, gdyż kan. 966 nowego Kodeksu wyraźnie stwierdza, że „do ważnego 'rozgrzeszenia wymaga się, by spowiednik prócz władzy wypływającej ze święceń kapłańskich, posiadał władzę nad wiernymi, którym udziela się rozgrzeszenia". Ale w niebezpieczeństwie śmierci, każdy kapłan tę władzę posiada zarówno w stosunku do grzechów powszednich, jak i śmiertelnych. Kan. 976.
Z. 22, o. 5. W średniowieczu dość często stosowano rzucanie zarówno ekskomuniki, jak i interdyktu, nie tylko na poszczególne osoby, ale i na zespoły osób, jak to widać np. z bulli Bonifacego VIII z r. 1296. Św. Tomasz, jak widać z niniejszego artykułu, uznawał za niewłaściwe karanie klątwą jakiegoś narodu czy całej prowincji, gdyż taką karę należy wymierzać tylko za bardzo ciężkie grzechy, a te są czynnościami poszczególnych jednostek, nie całego narodu czy miasta lub prowincji.
Z. 22, a. 6. Kodeks Prawa Kanonicznego zaleca ordynariuszom, 'by zanim wymierzą komuś karę kościelną, wpierw z braterską życzliwością starali się, by winowajca przestał popełniać przestępstwo, za które należy się kara i naprawił zgorszenie (kan. 1341), zabraniając stosowania kary publicznej za przestępstwa, popełnione w skrytości (kan. 1340).

Z. 23, a. l. Dzisiejsze Prawo Kanoniczne nie stosuje tego, co św. Tomasz, zgodnie z tradycją średniowieczną, nazywał klątwą większą, zakazując wyklętemu nie tylko przystępowania do sakramentów, ale także obcowania z innymi, z wyjątkiem osób podległych mu przed klątwą, zwłaszcza żony, dzieci i domowników. Poprzedni Kodeks Prawa Kanonicznego wspominał jeszcze o tych wyklętych, których należy unikać (kan. 2267). Dziś, gdy chrześcijanie praktykujący zazwyczaj stanowią małą mniejszość, zwłaszcza w większych miastach, mieszkając razem z innowiercami lub ateistami, byłoby rzeczą wręcz niemożliwą stosować się do tego przepisu.

Niemniej wspólna nauka w szkołach bezwyznaniowych i przyjaźń z innowiercami oraz złe zrozumienie ruchu ekumenicznego może doprowadzić wielu katolików do przekonania, że wszystkie religie są równie dobre lub równie szkodliwe, jak uczą „prawomyślni marksiści", zapominając, że z dwóch zdań sprzecznych tylko jedno może być prawdziwe. Miłość chrześcijańska, obowiązująca do życzliwości wobec każdego człowieka,, nawet złośliwego wroga, a tym bardziej wobec chrześcijanina innego wyznania, które Kościół katolicki uznaje za heretyckie lub schizmatyckie, nie zwalnia od obowiązku wierności prawdzie religijnej, której pieczę Chrystus powierzył czujności św. Piotra i jego następców na stolicy rzymskiej.

Z. 23, a. 2. Dziś obcowanie z tymi, którzy podlegają klątwie, nie pociąga za sobą klątwy, ustanowionej przez Prawo Kanoniczne.

Z. 23, a. 3. Dziś nie wzbrania się katolikom uczestniczyć we Mszy św., odprawianej przez księdza prawosławnego, jeśli w danej miejscowości nie ma kościoła katolickiego, ani Mszy św. odprawianej przez księdza katolickiego. Nie zabrania się też zwiedzania świątyń niekatolickich w celach turystycznych ani nawet udziału w modlitwach z protestantami, a zwłaszcza z anglikanami, jeśli nie ma niebezpieczeństwa zgorszenia lub utraty wiary w Kościół katolicki, o ile miejscowy biskup katolicki nie zabroni tego udziału. Sam Ojciec św. Paweł VI modlił się wraz z patriarchami prawosławnymi w Jerozolimie, a Jan Paweł II z arcybiskupem anglikańskim w Canterbury.

Św. Tomasz omówił szerzej zagadnienie obcowania z wyklętymi w Quodlibet 11, q. 8, a. 2.

Z. 24, a. l. Jak już wspominaliśmy w objaśnieniu Z. 20, a. l, każdy kapłan, nawet nie

mający jurysdykcji, w niebezpieczeństwie śmierci penitenta może go zwolnić z wszelkich kar kościelnych, nawet zastrzeżonych Stolicy św., jednak z zastrzeżeniem, że jeśliby ów penitent wyzdrowiał winien w ciągu miesiąca zwrócić się do tego kapłana, który ma prawo zwolnić go z danej kary, nawet poza niebezpieczeństwem śmierci, i przedstawiwszy mu szczerze sprawę, dostosować się do jego poleceń, jeśli chodzi o kary prawnie ogłoszone lub zastrzeżone Stolicy św. (kan. 976 i 1357).
Poza niebezpieczeństwem śmierci, kapłan mający jurysdykcję może w czasie spowiedzi penitenta, któremu ciężko byłoby pozostawać w stanie grzechu śmiertelnego tak długo, dopóki właściwy jego zwierzchnik nie zwolniłby go, może zwolnić go z klątwy lub z interdyktu, jeśli owa kara nie jest prawnie ogłoszona kompetentnym wyrokiem — z tym jednak zastrzeżeniem, by ów penitent w ciągu miesiąca zwrócił się do kompetentnego zwierzchnika, dostosował się do jego poleceń i naprawił dane zgorszenie lub wyrządzoną komuś krzywdę (kan. 1357).
Z kary wydanej wyrokiem i ogłoszonej może zwolnić ordynariusz, który ją wydał lub ogłosił oraz ordynariusz miejsca, w którym ukarany przebywa, jeśli owa kara nie była zastrzeżona Stolicy św. Z innych kar ustanowionych przez samo prawo, ale nie ogłoszonych wyrokiem, może zwolnić ordynariusz podwładnych sobie wiernych, wszelki zaś inny biskup tylko w czasie spowiedzi (kan. 1355).
Spośród sześciu przestępstw obłożonych klątwą przez nowy Kodeks Prawa Kanonicznego (patrz obj. do zag. 21, A. 3) tylko trzy nie są zastrzeżone Stolicy św.: l. Za apostazję, herezję lub schizmę, 2. za przerwanie ciąży, 3. za pobicie biskupa (kan. 1364-1370). Za pobicie kapłana, który nie jest biskupem, ordynariusz może wymierzyć taką karę, ale nie jest to kara „latae sententiae" ustanowiona przez Kodeks.
Z. 24, a. 2. „Kara sprzeciwia się woli" — mówi św. Tomasz, ze względu na to, że jest przykrością odczuwaną już to przez zmysły, np. chłosta, już to przez uczuciowość, np. zakaz bawienia się z miłym rówieśnikiem, już to przez samą wolę, np. płacenie pieniędzmi lub zakazem jeżdżenia samochodem za niestosowanie się do przepisów drogowych. Niemniej czasami kara pod pewnym względem jest niedobrowolna jako przykrość, przed którą wola się wzdryga, ale równocześnie i pod innym względem może być dobrowolna, np. gdy ktoś karze siebie samego albo prosi przełożonego o wymierzenie mu kary za popełnioną winę, albo gdy dziecko, widząc że rodzice

zasmucili się z powodu jego lekkomyślności, prosi o nią, a gdy dostanie w skórę, dziękuje wychowawcy za to, w przekonaniu, że to z życzliwości dla niego i w trosce o jego dobro, by nie przyzwyczajało się do tego, co złe.

Z. 24, a. 3. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego głosi (kan. 1359): „Jeśli ktoś jest obłożony wieloma karami (kościelnymi), zwolnienie jest ważne tylko w stosunku do tych kar, które w owym zwolnieniu są wyszczególnione: jeśli to zwolnienie jest ogólne, wówczas stanowi darowanie wszystkich kar z wyjątkiem tych, które winowajca zataił w złej mierze" (np. naumyślnie).

Z. 25, a. l. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego tak określa odpust ,(kan. 992): „Odpust to darowanie wobec Boga doczesnej kary, należnej za grzechy, które uzyskuje chrześcijanin po zgładzeniu grzechów, jeśli jest należycie przysposobiony i spełnił wyznaczone warunki, dzięki Kościołowi, który jest szafarzem odkupienia i przydziela mocą swej powagi skarb zadośćuczynień Chrystusa i świętych".

Echem nauki św. Tomasza o odpustach w tym artykule jest Konstytucja Apostolska Pawła VI, „Indulgentiarum doctrina, wydana w roku 1967, w której Papież, stwierdzając na podstawie Objawienia Bożego, że świętość i sprawiedliwość Boża wymagają kary za grzechy już to na tym świecie w postaci cierpień, utrapień i nieszczęść, a zwłaszcza śmierci, już to w przyszłym życiu, podkreśla, że kary te mają na celu oczyszczenie dusz i zadośćuczynienie sprawiedliwości oraz chwałę Bożą, naruszoną przez grzechy. Wszelki grzech bowiem jest naruszeniem porządku, ustanowionego przez niewymowną mądrość i nieskończoną miłość Pana Boga oraz zburzeniem niezmiernych dóbr samego grzesznika i społeczności ludzkiej, a przede wszystkim jest zerwaniem przyjaźni z Bogiem przez nieposłuszeństwo Jego przykazaniom, które przecież mają na celu dobro człowieka '(Nr 2). Otóż Chrystus, jako Głowa tego mistycznego Ciała, jakim jest Kościół, przez swe życie i ofiarę swej męki na krzyżu, zdobył niezmierny skarb zasług, uzupełniany bezustannie przez uczynki cnotliwe i pokuty świętych za ich życia ziemskiego, a przede wszystkim Najśw. Maryi Panny Bogurodzicy. Zasługi Świętych dopełniały „braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (Koi l, 24). Kościół od samego początku w trosce o zbawienie wiernych korzystał z tego skarbca, udzielając odpustów, czyli odpuszczając doczesną karę należną za grzechy, .tym wiernym, którzy

szczerze za nie pokutują i spełniają warunki wyznaczone przez Kościół. W ten sposób Kościół przedłuża w czasie zbawcze działanie Chrystusa na postawie „obcowania świętych" w myśl nauki Pisma św. „dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa, abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu, by żyjąc prawdziwie w miłości wszystko rosło ku Temu, który jest głową — ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało — zespalane i utrzymane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary — przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości" (Ef 4, 12-16).

Z. 25, a. 2. Jest rzeczą zdumiewającą, że św. Tomasz już w 30 roku życia, gdy pisał swój Komentarz do Sentencji, którego treść zazwyczaj dosłownie kompilator zestawił w niniejszym traktacie o pokucie, choć nauka o odpustach nie była jeszcze w teologii skrystalizowana, rozwinął ją tak doskonale, że późniejsza teologia niewiele do niej dodała. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa znane były tzw. „libelli pacis", czyli prośby męczenników i wyznawców, by za ich cierpienia i zasługi biskupi darowali kary grzesznikom, które im się należały, np. za prawdziwe lub pozorne odstępstwo od wiary, jak o tym świadczy Tertulian, św. Cyprian, św. Ambroży i św. Augustyn. W średniowieczu papieże często nadawali odpusty za udział w wyprawach krzyżowych oraz w pielgrzymkach do miejsc świętych, a także za pomoc w budowaniu lub odnawianiu kościołów lub klasztorów, przy czym niejednokrotnie zdarzały się nadużycia, które Marcin Luter wykorzystał do zwalczania Kościoła katolickiego, a zwłaszcza jego nauki o skuteczności odpustów. Toteż papież Leon X w swej bulli Cum postquam w r. 1518, stwierdził, że: „biskup rzymski, następca Piotra klucznika i namiestnik Jezusa Chrystusa na ziemi, mocą władzy kluczy otwierających Królestwo niebieskie, usuwa u wiernych przeszkodę w dostępie do Chrystusa, mianowicie winę i karę należną za grzechy uczynkowe; winę — za pośrednictwem sakramentu pokuty, karę doczesną zaś — za pośrednictwem odpustów Kościoła. Dla rozumnych przyczyn może on przyznać odpusty z przeobfitych zasług Chrystusa i

Świętych tym wiernym, którzy złączeni miłością są członkami Chrystusa, czy to w tym życiu, czy w czyśćcu. Kiedy na mocy swej władzy apostolskiej udziela odpustu tak dla żywych, jak i umarłych, wówczas rozdziela skarb Jezusa Chrystusa i Świętych, przydzielając odpust na sposób rozgrzeszenia lub przekazując go za pośrednictwem wstawiennictwa. Dlatego wszyscy, tak żyjący, jak zmarli, którzy rzeczywiście te odpusty zyskali, są uwolnieni od' tej tak wielkiej kary doczesnej, należącej się według sprawiedliwości Bożej za ich uczynkowe grzechy, według miary odpowiadającej udzielonemu i otrzymanemu odpustowi. Postanawiamy władzą apostolską i mocą obecnego pisma, że tak powinni wszyscy utrzymywać i głosić pod karą wyłączenia przez sam fakt ze społeczności wiernych" (Denz. 1449).

Sobór Trydencki potwierdził „karę wyłączenia z Kościoła dla tych, którzy głoszą, że odpusty są albo niepożyteczne, albo że Kościół nie ma władzy ich udzielania" (s. 25, Denz. 1835), Po II Soborze Watykańskim badania historyczne B. Poschmanna oraz K. Rahnera przyczyniły się do jaśniejszego ujęcia skuteczności odpustów jako wstawiennictwa Kościoła, proszącego Pana Boga w imieniu wspólnoty chrześcijan w miłości o darowanie pokutującym kar należnych za ich grzechy. Naukę św. Tomasza w zastosowaniu do współczesnych zarządzeń Kościoła opracował zwięźle kardynał Giovanni Sessolo w książeczce Indulgenze e feryore di canta oraz kardynał Journet w Teologie des indulgences.

Z. 25, a. 3. Kościół niekiedy nadaje odpusty „za dobra doczesne podporządkowane duchowym", których możliwość oraz faktyczne nadawanie św. Tomasz stwierdza w niniejszym artykule. Głoszenie tego rodzaju odpustów w sposób zbyt uproszczony doprowadzało do nadużyć i do oskarżenia Stolicy św. oraz biskupów, że handlują świętościami. Przeciwko takiemu handlowi wystąpił Marcin Luter w r. 1517, wywieszając na drzwiach kościoła w Wittemberdze 95 tez, w których zupełnie wypaczył naukę Kościoła. Tezy te stały się zarzewiem reformacji luterańskiej. Konstytucja apostolska Pawła V:, Indulgentiarum doctrina, pod nr. 7 postanawia, że do uzyskania odpustu zupełnego „wymaga się wykonania czynności wyposażonej w odpust i wypełnienia trzech warunków: spowiedzi sakramentalnej. Komunii eucharystycznej i modlitwy w intencji Ojca św. A ponadto wymaga się wykluczenia przywiązania do jakiegokolwiek grzechu, choćby tylko powszedniego". Nie określa

się jednak, czy to ma być czynność duchowa, czy fizyczna lub „doczesna".
Obecnie obowiązujący Enchiridion Indulgentiarum, ogłoszony w 1968 r. przyznaje odpust częściowy wiernym, którzy l. spełniając swe obowiązki i znosząc przeciwności życia z pokorą i ufnością zwracają się ku Panu Bogu, wzywając Go po-bożnie, choćby tylko myślą; 2. tym, którzy w duchu wiary i miłosierdzia oddają siebie samych albo swoje dobra na służbę braciom, znajdującym się w potrzebie (czyli potrzebującym pomocy); 3. tym, którzy w duchu pokuty pozbawiają się samo-rzutnie i ofiarnie rzeczy dozwolonych.
Z. 27, a. l. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego postanawia: „Oprócz Najwyższej Władzy w Kościele tylko ci mogą udzielać odpustów, których albo prawo (kościelne), albo Biskup rzymski upoważnia. Nikt inny poza Biskupem rzymskim nie może upoważnić innych do udzielania odpustów, chyba ze Stolica Apostolska wyraźnie przyzna komuś tego rodzaju przywilej" (Kan. 995).
Z. 26, a. 2. Dziś jest to zagadnienie czysto teoretyczne. W starożytności i w średniowieczu bywało, że papież mianował ordynariuszami mężczyzn, którzy nie mieli jeszcze święceń kapłańskich. Tacy, choć nie mogli spowiadać, mieli władzę udzielani jurysdykcji kapłanom i sami mieli jurysdykcję w zarządzaniu diecezją w sprawach zewnętrznych.
Z. 26, a. 3. Prawo Kanoniczne upoważnia biskupów do nadawania odpustów cząstkowych z okazji niektórych uroczystości.
Z. 26, a. 4. Kościół potępił błędy Wiklefa, że „jeśli papież jest zły, a tym samym członkiem królestwa diabła, to nikt mu nie dat władzy nad wiernymi, z wyjątkiem, być może, cesarza" (Denz. 1187).
Z. 27, a.1. Mistrz św. Tomasza, św. Albert Wielki, uczył (in I V Sent. d. 20, a. 18), że odpusty mogą być wykorzystane nawet dla tych, którzy są w stanie grzechu śmiertelnego, bo wprawdzie nie odpuszczają im kary za owe grzechy, ale mogą im pomóc do odzyskania łaski uświęcającej. Św. Tomasz odrzuca ten pogląd ze względu na to, że celem odpustów jest darowanie lub zmniejszenie kary należnej za grzechy, a nie przysposobienie do łaski uświęcającej. Do uzyskania odpustu konieczna jest skrucha za wszystkie grzechy, nawet powszednie. Przywiązanie do jakiegokolwiek grzechu uniemożliwia uzyskanie odpustu zupełnego, jak to wyraźnie zaznacza

Konstytucja Apostolska Indulgentiarum doctrina Pawła VI (nr 7), stwierdzając, że do uzyskania takiego odpustu wymaga się wykluczenia wszelkiego grzesznego uczucia, nawet w stosunku do grzechu powszedniego. Niełatwo więc uzyskać odpust zupełny, czyli całkowite darowanie wszelkich kar doczesnych należnych za grzechy, gdyż wolność od wszelkiego przywiązania do jakiegokolwiek, choćby najmniejszego grzechu wymaga wielkiego napięcia nadprzyrodzonej miłości ku Panu Bogu. Łatwiej zdobyć odpust cząstkowy, który też wymaga wolności od grzechu śmiertelnego i powszedniego, ale nie jest uwarunkowany tak wysokim stopniem miłości ku Panu Bogu. Odpust cząstkowy, jak mówi kardynał Joumet, jest współmierny do wewnętrznego przysposobienia człowieka pokutującego, a szczególnie do natężenia jego miłości ku Panu Bogu (Theologie des indulgences, p. 51).
Dlatego też zarówno Konstytucja Apostolska Indulgentiarum doctrina, jak i nowy Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 966), do uzyskania jakiegokolwiek odpustu, tak zupełnego, jak i cząstkowego, wymaga stanu łaski uświęcającej u przyjmującego przynajmniej na końcu czynności przepisanych do jego uzyskania (np. gdy ktoś w stanie grzechu śmiertelnego odbywa pielgrzymkę do miejsca świętego i wyspowiada się ze skruchą dopiero po przybyciu na to miejsce).

Dawniej odpustów cząstkowych udzielano, oznaczając ile lat lub nawet dni pokuty odpuszcza się grzesznikowi. Było to echem dawnej praktyki pokutnej, kiedy grzesznik przed otrzymaniem rozgrzeszenia, musiał na polecenie biskupa pokutować przez wyznaczony okres czasu. Tak więc np. 30 dni odpustu znaczyłoby zmniejszenie publicznej pokuty o jeden miesiąc. Dziś Kościół zazwyczaj nie nakłada pokut publicznych, a wierni nie muszą posługiwać się komputerem, by obliczyć ile dni kary za grzechy zostało im darowane, gdyż podarowanie tych kar zależy od dyspozycji chrześcijanina, której sędzią nie jest Kościół, ale sam Pan Bóg. Nie należy więc sądzić, że jeżeli ktoś zyskał 7 lat odpustu (w dawnych czasach) i ofiarował go za jakąś duszę w czyśćcu, ta dusza cierpiałaby w czyśćcu o 7 lat mniej! Kościół zawsze uznawał możność ofiarowania odpustów tak zupełnych, jak i cząstkowych, za dusze w czyśćcu oczekujące z tęsknotą na zjednoczenie się z Panem Bogiem i oczyszczające się z wszelkich pozostałości po grzechach powszednich. Ale Kościół nie ma władzy nad tymi duszami. Niemniej wstawiennictwo Kościoła dzięki nieskończonemu

skarbowi zasług jego Głowy, Syna Bożego, Matki Bożej i Świętych sprawia, że Pan Bóg zmniejsza trwanie ich cierpień (per modum sufragii). Węzły nadprzyrodzonej miłości, łączące Kościół walczący ze złem na ziemi z Kościołem cierpiącym w czyśćcu, zmierzający ku Kościołowi tryumfującemu w niebie, dzięki zjednoczeniu tych trzech jakby konarów Kościoła, którego jedyną niewidzialną Głową jest Syn Boży (czyli „obcowanie świętych"), sprawiają, że zasługi świętych i odpusty chrześcijan są owocne także dla dusz w czyśćcu. Czyściec bowiem, jak się wyraża kardynał Joumet, jest wyrazem nieskończonego miłosierdzia Bożego dla wiernych, którzy umarli w nadprzyrodzonej miłości, ale nie tak doskonałej, by mogła ich za życia na ziemi oczyścić z należności za grzechy, choćby tylko powszednie. Dusze te są jakby na wygnaniu i cierpieniem w nadprzyrodzonej miłości i z nadprzyrodzonej miłości zadośćuczynią sprawiedliwości Bożej i oczyszczają się tak, by móc zjednoczyć się z nieskończoną świetnością, jaką jest Pan Bóg w Trójcy Świętej jedyny.

Z. 27, a. 2. Jak widzieliśmy (z. 25, a. 2 ad 2), według św. Tomasza, zadośćuczynienie oraz uczynki wykonane z miłości ku Panu Bogu i bliźnim są bardziej zasługujące i ważniejsze niż odpusty. Toteż kardynał Joumet powiada, że „lepiej pójść do czyśćca z większą miłością nadprzyrodzoną, niż uniknąć go dzięki odpustowi zupełnemu) z mniejszym natężeniem miłości, jak to ma miejsce np. u niemowląt, umierających zaraz po chrzcie". (Théologie des indulgences, p. 29).

Z. 27, a. 3. Jak zaznacza nowy Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 996), do uzyskania odpustu wymaga się: l. by być ochrzczonym; 2. nie wyłączonym ze wspólnoty kościelnej (przez ekskomunikę); 3. być w stanie łaski uświęcającej przynajmniej .przy końcu czynności przepisanej do uzyskania go; 4. mieć intencję przyjęcia go; 5. spełnić we właściwym czasie i we właściwy sposób czynność przepisaną do uzyskania go. Uzyskanie odpustu zupełnego jest uwarunkowane spełnieniem następujących warunków: l. stanu łaski uświęcającej i wolności od przywiązania do jakiegokolwiek grzechu, choćby powszedniego; 2. spełnienie czynności przepisanej do jego uzyskania; 3. wyspowiadanie się i przyjęcie Komunii św. (niekoniecznie w tym samym dniu, w którym się spełnia przepisaną czynność: może być kilka dni przedtem lub potem); 4. modlitw w intencji Ojca św. (Np. Ojcze nasz. Zdrowaś Maryjo i Wierzę w Boga).

Odpust zupełny można uzyskać tylko raz dziennie, chyba że ktoś uzyskawszy ów odpust, jest umierający, wówczas może ponownie uzyskać odpust zupełny. (Nie ma więcej tzw. „odpustów quoties toties"). Odpust zupełny pod tymi warunkami można uzyskać np. za odmówienie z rozważaniem tajemnic różańca w kościele albo wraz z rodziną lub jakąś wspólnotą nawiedzenie Najśw. Sakramentu w ciągu pół godziny (lub więcej), odprawienie drogi krzyżowej. Odpust cząstkowy można zdobyć za różne modlitwy, np. litanie, za znak krzyża św., wymawiając „W imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego", za Anioł Pański, Wierzę w Boga ... , za uważne słuchanie kazania, za noszenie poświęconego krzyżyka, medalika, różańca, szkaplerza itp.
Z. 27, a. 4. Także Ojciec św. może korzystać z odpustów, których udziela innym, byłby bowiem w gorszym położeniu niż inni wierni, nie mogąc korzystać ze skarbca Kościoła, choć nie ma jurysdykcji nad sobą.

Papież swą władzą apostolską otwiera skarbiec, z którego wierni mogą czerpać środki do wyrównania długów, zaciągniętych przez grzechy wobec Sprawiedliwości Bożej. Tymi środkami są także odpusty, które jednak nie zwalniają chrześcijan od pokuty i obowiązku dążenia do doskonałości w miłości Boga, bliźniego i siebie samego.
Z. 28, a. l. Pokuta publiczna, uroczyście odprawiana, była w częstym użyciu szczególnie w średniowieczu. Kościół jako lud kapłański, współdziałając w dziele pojednania ludzkości z Panem Bogiem, nie tylko wzywa do pokuty, lecz także wstawia się za grzesznikami i z macierzyńską troską pomaga im, aby wyznawszy swoje grzechy ze skruchą, dostąpili miłosierdzia Pana Boga, który sam tylko może odpuszczać grzechy, pozwalając kapłanom, by to czynili w imię Trójcy Przenajświętszej. Osobista i całkowita spowiedź oraz rozgrzeszenie jest jedynym zwykłym sposobem pojednania grzesznika z Panem Bogiem i Kościołem, chyba że niemożność fizyczna lub moralna nie pozwala skruszonemu grzesznikowi wyspowiadać się przed kapłanem, wówczas dzięki skrusze odzyskuje łaskę uświęcającą.

Bywają jednak wypadki, kiedy kapłanowi wolno udzielić rozgrzeszenia równocześnie wielu penitentom, pobudziwszy ich do skruchy, zwłaszcza w niebezpieczeństwie śmierci, np. na statku, któremu grozi zatonięcie, przed walką w

czasie wojny, ale także zgodnie z kan. 961 nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, gdy „zachodzi ważna potrzeba ze względu na liczbę penitentów i brak spowiedników do wysłuchania spowiedzi indywidualnej we właściwym czasie, tak że penitenci, bez własnej winy, byliby zmuszeni długo pozostawać bez łaski sakramentalnej lub Komunii św. Nie jest to jednak potrzeba wystarczająco ważna jedynie z powodu licznego napływu penitentów, np. z okazji wielkiego święta lub pielgrzymki, gdy spowiednicy nie mogą prędko być do dyspozycji. Osąd czy zachodzą powyższe warunki należy do biskupa diecezjalnego, który biorąc pod uwagę dyspozycje uzgodnione na konferencji biskupów, ma wydać decyzję o potrzebie udzielenia takiego ogólnego rozgrzeszenia.

W następnym kan. 962 Kościół stwierdza: „Aby wierni mogli ważnie skorzystać z rozgrzeszenia udzielonego równocześnie wielu ludziom, jest rzeczą konieczną, że powinni być nie tylko należycie przysposobieni (przez skruchę i postanowienie na-prawienia wyrządzonej komuś szkody lub zgorszenia), ale także by równocześnie postanowili indywidualnie wyznać swe grzechy w odpowiednim czasie, z których wówczas nie mogli się wyspowiadać". Kapłan przed udzieleniem ogólnego rozgrzeszenia powinien zwrócić się do miejscowego ordynariusza, o ile to możliwe, prosząc go o pozwolenie, by mógł udzielić takiego rozgrzeszenia. A jeśli zwrócenie się do miejscowego ordynariusza jest niemożliwe, powinien go jak najprędzej zawiadomić o udzieleniu owego rozgrzeszenia. Ci zaś, „którzy uzyskali takie zbiorowe rozgrzeszenie z grzechów ciężkich, mają obowiązek jak najprędzej odbyć uszną spowiedź z owych grzechów przed otrzymaniem nowego rozgrzeszenia ogólnego, o ile nie mają słusznej przeszkody", (kan. 263). Są oni także obowiązani do przystąpienia do spowiedzi w ciągu roku, podobnie jak wszyscy inni wierni po osiągnięciu wieku rozeznania, w myśl kan. 989.

Książka Obrzędy pokuty, dostosowane do zwyczajów diecezji polskich (wydana w Katowicach, Księgarnia św. Jacka w r. 1981) podaje szczegółowo, jak należy przeprowadzać nabożeństwo pokutne i obrzędy pojednania zarówno pojedynczych penitentów, jak i wielu, podkreślając potrzebę przygotowania wiernych i wyznaczenia im jakiegoś zadośćuczynienia.

Z. 28, a. 2. Autor traktatu: O prawdziwej i fałszywej pokucie, przypisywanego,

niesłusznie, św. Augustynowi, potępiał zwyczaj poddawania tych grzeszników, którzy po odbyciu uroczystej pokuty, popadali w te same grzechy, ponownej uroczystej pokucie. Św. Tomasz, zgodnie z współczesnymi sobie kanonistami, także sądził, że takie powtarzanie uroczystej pokuty prowadziłoby do jej lekceważenia i dlatego należy grzesznikowi wskazać inna drogę odpokutowania za grzechy.

Obrzędy pojednania grzeszników, zgodne z normami wydanymi przez św. Kongregację Nauki Wiary 16 czerwca 1972 i dostosowane do zwyczajów polskich, zatwierdzone przez konferencję Biskupów Polskich oraz przez św. Kongregację dla spraw Sakramentów i Kultu Bożego 10 marca 1978, można ponawiać bez ograniczeń np. w okresie Adwentu i Wielkiego Postu, będącym najbardziej właściwym czasem pokuty tak dla poszczególnych osób, jak i dla całego Kościoła, celem przygotowania wiernych do pełniejszego uczestnictwa w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego i Odkupienia ludzkości.

Z. 28, a. 3. Opis uroczystej pokuty, stosowanej w średniowieczu, wzięty przez św. Tomasza z Dekretu Gracjana (c. 26, kan. 14), dziś ma wartość historyczną. Obowiązujące obecnie „Obrzędy pokuty" odróżniają obrzędy pojednania jednego penitenta, zalecając m. in. by penitent w czasie przygotowania do spowiedzi odczytał urywek Pisma św., oraz obrzędy pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem, zalecając by na wstępie odśpiewano jakiś psalm, hymn lub pieśń, by kapłan pouczył zebranych o znaczeniu i myśli przewodniej obrzędu, odmówił odpowiednie modlitwy, a następnie przeprowadził liturgię Słowa Bożego (czytania z Pisma św. przeplatane śpiewem aklamacji lub psalmów). Po czym następuje zbiorowe odmówienie spowiedzi powszechnej (np. Spowiadam się Bogu ...) i modlitwa kapłana, by Pan Bóg wyzwolił tych wiernych z grzechów. Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich podają kilkadziesiąt czytań z Pisma św. psalmów, hymnów, modlitw, wezwań do nabożeństw pokutnych tak dla dorosłych, jak i dla młodzieży, oraz dzieci, tak dla zdrowych jak i chorych, a na końcu podają wzór rachunku sumienia, który trzeba uzupełnić i przystosować do potrzeb i warunków życia spowiadających się osób.

Chrystus ustanowił Kościół celem wybawienia ludzi z niewoli grzechu przez udzielanie sakramentów, a zwłaszcza chrztu i pokuty. Grzech jest obrazą nie tylko

Pana Boga, ale także Lodu Bożego, czyli Kościoła, dlatego też powinien być wyznany wobec Kościoła, który nie pozostawia grzesznika jego własnym siłom, ale stale jest przy nim jak matka, by swymi obrzędami liturgicznymi i modlitwami uzupełniać jego zadośćuczynienie. Od spowiednika zaś Kościół żąda, by był nie tylko sędzia, ale także wychowawcą, który nie łamie 'tego, co zwichnięte, ani nie gasi tego, co się tli, ale ułatwia grzesznikom wzniesienie się na taki poziom skruchy i stanowczej woli poprawy, by Mateczne i trwałe było spotkanie z łaską Ojca, który z radością wita powrót swoich zagubionych dzieci.

Tom 31. SAKRAMENT CHORYCH (Supl. 29-33); KAPŁAŃSTWO (Supl. 34-40)

SPIS RZECZY

SAKRAMENT OSTATNIEGO NAMASZCZENIA
WPROWADZENIE
ZAGADNIENIE 29. SAKRAMENT OSTATNIEGO NAMASZCZENIA: JEGO ISTOTA I JEGO USTANOWIENIE.
ARTYKUŁ 1. CZY OSTATNIE NAMASZCZENIE JEST SAKRAMENTEM?
ARTYKUŁ 2. CZY OSTATNIE NAMASZCZENIE JEST JEDNYM SAKRAMENTEM?
ARTYKUŁ 3. CZY SAKRAMENT TEN ZOSTAŁ USTANOWIONY PRZEZ CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 4. CZY OLEJ Z OLIWKI JEST ODPOWIEDNIĄ MATERIĄ TEGO SAKRAMENTU?
ARTYKUŁ 5. CZY JEST RZECZĄ KONIECZNĄ BY OLEJ BYŁ POŚWIĘCONY?
ARTYKUŁ 6. CZY MATERIA TEGO SAKRAMENTU MA BYĆ POŚWIĘCONA PRZEZ BISKUPA?
ARTYKUŁ 7. CZY TEN SAKRAMENT POSIADA JAKĄŚ FORMĘ?
ARTYKUŁ 8. CZY FORMA TEGO SAKRAMENTU MA BYĆ WYRAŻONA FORMUŁĄ OZNAJMUJĄCĄ, CZY TEŻ FORMUŁĄ BŁAGALNĄ?
ARTYKUŁ 9. CZY MODLITWA, O KTÓREJ WYŻEJ MÓWILIŚMY, JEST ODPOWIEDNIĄ FORMĄ TEGO SAKRAMENTU?
ZAGADNIENIE 30. SKUTEK SAKRAMENTU OSTATNIEGO NAMASZCZENIA.
ARTYKUŁ 1. CZY OSTATNIE NAMASZCZENIE POWODUJE ODPUSZCZENIE GRZECHÓW?
ARTYKUŁ 2. CZY TEN SAKRAMENT PRZYNOSI ZDROWIE CIAŁA?
ARTYKUŁ 3. CZY TEN SAKRAMENT WYCISKA ZNAMIĘ?
ZAGADNIENIE 31. O SZAFARZU TEGO SAKRAMENTU.
ARTYKUŁ 1. CZY TEGO SAKRAMENTU MOŻE UDZIELAĆ CZŁOWIEK ŚWIECKI?
ARTYKUŁ 2. CZY TEGO SAKRAMENTU MOGĄ UDZIELAĆ DIAKONI?
ARTYKUŁ 3. CZY TEGO SAKRAMENTU MOŻE UDZIELAĆ TYLKO SAM BISKUP?
ZAGADNIENIE 32. KOMU TEN SAKRAMENT POWINIEN BYĆ UDZIELANY, I KTÓRE CZĘŚCI CIAŁA MAJĄ BYĆ NAMASZCZANE?
ARTYKUŁ 1. CZY POWINNO SIĘ UDZIELAĆ TEGO SAKRAMENTU TAKŻE ZDROWYM?
ARTYKUŁ 2. CZY TEGO SAKRAMENTU MOŻNA UDZIELAĆ W KAŻDEJ CHOROBIE?
ARTYKUŁ 3. CZY POWINNO SIĘ UDZIELAĆ TEGO SAKRAMENTU SZALEŃCOM I INNYM LUDZIOM POZBAWIONYM ROZUMU?
ARTYKUŁ 4. CZY TEGO SAKRAMENTU NALEŻY UDZIELAĆ DZIECIOM?
ARTYKUŁ 5. CZY W TYM SAKRAMENCIE NALEŻY NAMASZCZAĆ CAŁE CIAŁO?
ARTYKUŁ 6. CZY ODPOWIEDNIO WYZNACZONO TE CZĘŚCI CIAŁA, KTÓRE MAJĄ BYĆ NAMASZCZANE?
ARTYKUŁ 7. CZY LUDZIE OKALECZENI MAJĄ OTRZYMYWAĆ NAMASZCZENIE, KTÓRE ODPOWIADAŁOBY KALEKIM CZĘŚCIOM ICH CIAŁA?
ZAGADNIENIE 33. PONAWIANIE SAKRAMENTU OSTATNIEGO NAMASZCZENIA.
ARTYKUŁ 1. CZY SAKRAMENT TEN POWINIEN BYĆ PONAWIANY?
ARTYKUŁ 2. CZY MOŻNA POWTARZAĆ TEN SAKRAMENT W CIĄGU TEJŻE SAMEJ CHOROBY?
ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA
ZAGADNIENIE 34. O KAPŁAŃSTWIE W OGÓLNOŚCI.
ARTYKUŁ 1. CZY W KOŚCIELE POWINNA ISTNIEĆ HIERARCHIA CZYLI KAPŁAŃSTWO ?
ARTYKUŁ 2. CZY DEFINICJA KAPŁAŃSTWA PODANA PRZEZ AUTORA SENTENCJI, JEST ODPOWIEDNIA?
ARTYKUŁ 3. CZY KAPŁAŃSTWO JEST SAKRAMENTEM?

ARTYKUŁ 4. CZY FORMA TEGO SAKRAMENTU JEST ODPOWIEDNIO WYRAŻONA?
ARTYKUŁ 5. CZY SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA MA MATERIĘ?

ZAGADNIENIE 35. O SKUTKACH SAKRAMENTU KAPŁAŃSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA UDZIELA ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZYSTKIE STOPNIE ŚWIĘCEŃ WYCISKAJĄ NA DUSZY ZNAMIĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY ZNAMIĘ KAPŁAŃSKIE PRESUPONUJE ISTNIENIE ZNAMIENIA CHRZTU?
ARTYKUŁ 4. CZY ZNAMIĘ KAPŁAŃSTWA MUSI PRESUPONOWAĆ ZNAMIĘ BIERZMOWANIA?
ARTYKUŁ 5. CZY ZNAMIĘ JEDNEGO STOPNIA ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH Z KONIECZNOŚCI PRESUPONUJE ISTNIENIE INNEGO STOPNIA TYCHŻE ŚWIĘCEŃ?

ZAGADNIENIE 36. O PRZYMIOTACH WYMAGANYCH OD TYCH, KTÓRZY MAJĄ PRZYJĄĆ SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY WYMAGA SIĘ ŚWIĘTOŚCI ŻYCIA OD TYCH, KTÓRZY MAJĄ PRZYJĄĆ ŚWIĘCENIA?
ARTYKUŁ 2. CZY ZNAJOMOŚĆ CAŁEGO PISMA ŚWIĘTEGO JEST WYMAGANA U KANDYDATA DO ŚWIĘCEŃ?
ARTYKUŁ 3. CZY WYSTARCZĄ ZASŁUGI ŻYCIA, ABY BYĆ WYŚWIĘCONYM?
ARTYKUŁ 4. CZY TEN, KTO DOPUSZCZA DO ŚWIĘCEŃ TEGO NIEGODNYCH, POPEŁNIA GRZECH?
ARTYKUŁ 5. CZY KTOŚ, BĘDĄCY W STANIE GRZECHU, MOŻE BEZ GRZECHU SPRAWOWAĆ FUNKCJE PRZYNALEŻNE DO ŚWIĘCEŃ?

ZAGADNIENIE 37. O RÓŻNICY MIĘDZY STOPNIAMI ŚWIĘCEŃ, O PRZYNALEŻNYCH IM AKTACH, ORAZ O ZNAMIENIU, JAKIE WYCISKAJĄ.

ARTYKUŁ 1. CZY ŚWIĘCENIA POWINNO SIĘ DZIELIĆ NA KILKA STOPNI?
ARTYKUŁ 2. CZY ISTNIEJE SIEDEM STOPNI ŚWIĘCEŃ - SEPTEM ORDINES?
ARTYKUŁ 3. CZY WŚRÓD STOPNI ŚWIĘCEŃ POWINNO SIĘ ODRÓŻNIAĆ ŚWIĘCENIA ŚWIĘTE I NIEŚWIĘTE?
ARTYKUŁ 4. CZY KSIĘGA SENTENCJI NALEŻYCIE WYZNACZA FUNKCJE KAŻDEMU ZE STOPNI ŚWIĘCEŃ?
ARTYKUŁ 5. CZY ZNAMIĘ KAPŁAŃSKIE WYCISKA SIĘ W CHWILI PODANIA KIELICHA?

ZAGADNIENIE 38. O TYCH, KTÓRZY UDZIELAJĄ TEGO SAKRAMENTU.

ARTYKUŁ 1. CZY TEGO SAKRAMENTU UDZIELA TYLKO BISKUP?
ARTYKUŁ 2. CZY HERETYCY I EKSKOMUNIKOWANI MOGĄ UDZIELAĆ ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH?

ZAGADNIENIE 39. O PRZESZKODACH W PRZYJĘCIU TEGO SAKRAMENTU.

ARTYKUŁ 1. CZY PŁEĆ ŻEŃSKA JEST PRZESZKODĄ W PRZYJĘCIU SAKRAMENTU KAPŁAŃSTWA?
ARTYKUŁ 2. CZY DZIECI ORAZ CI, CO NIE MAJĄ UŻYWANIA ROZUMU, MOGĄ OTRZYMAĆ ŚWIĘCENIA?
ARTYKUŁ 3 CZY NIEWOLNICTWO JEST PRZESZKODĄ W PRZYJĘCIU ŚWIĘCEŃ?
ARTYKUŁ 4. CZY ZABÓJSTWO JEST PRZESZKODĄ DO OTRZYMANIA ŚWIĘCEŃ?
ARTYKUŁ 5. CZY NIEPRAWOWITE URODZENIE WINNO BYĆ PRZESZKODĄ DO PRZYJĘCIA ŚWIĘCEŃ?
ARTYKUŁ 6. CZY UŁOMNOŚĆ CIELESNA WINNA BYĆ PRZESZKODĄ DO PRZYJĘCIA ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH?

ZAGADNIENIE 40. ZAGADNIENIA ZWIĄZANE Z SAKRAMENTEM KAPŁAŃSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY WYŚWIĘCENI POWINNI NOSIĆ TONSURĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY TONSURA STANOWI STOPIEŃ ŚWIĘCEŃ?
ARTYKUŁ 3. CZY FAKT PRZYJĘCIA TONSURY POCIĄGA ZA SOBĄ OBOWIĄZEK WYRZECZENIA SIĘ DÓBR DOCZESNYCH?
ARTYKUŁ 4. CZY POWINNA ISTNIEĆ WŁADZA BISKUPIA WYŻSZA OD ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH?

ARTYKUŁ 5. CZY BISKUPSTWO JEST ŚWIĘCENIEM?
ARTYKUŁ 6. CZY W KOŚCIELE KTOŚ MOŻE MIEĆ WŁADZĘ WYŻSZĄ OD BISKUPÓW?
ARTYKUŁ 7. CZY SZATY SŁUG SĄ W KOŚCIELE NALEŻYCIE WYZNACZONE?
ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SAKRAMENT CHORYCH

(Supl. 29-33)

SAKRAMENT OSTATNIEGO NAMASZCZENIA

WPROWADZENIE

Traktat o sakramentach posiada ścisłą łączność z traktatem o Chrystusie. Chrystus jest przyczyną moralną i fizyczną naszej świętości. Wszyscy mogą i powinni czerpać łaskę od Chrystusa, bo On dla wszystkich łaski wysłużył. Wszyscy mają prawo do łaski Chrystusowej.

W podwójny sposób można czerpać łaski od Chrystusa: niewidzialny i widzialny. Pierwszy sposób to kontaktowanie się bezpośrednie z Chrystusem, najpierw przez wiarę, następnie przez miłość, czyli wiarę ożywioną miłością. Drugi sposób, to sakramenty święte. Bóg w oddziaływaniu na swe stworzenia stosuje się do ich natury. Natura ludzka jest duchowo-materialna. Bóg, stosując się do niej w dziele naszego uświęcenia, ustanowił pewne znaki materialne i udzielił im mocy udzielania łaski. Przy ich pomocy łaska spływa od Chrystusa do poszczególnych dusz. Te znaki, to sakramenty. Są to jakby przewody między Chrystusem, Głową ciała mistycznego, a poszczególnymi członkami tegoż ciała. Chrystus jest źródłem łask. Kto chce się zbawić, musi z tego źródła czerpać. Sakramenty są specjalnymi środkami i pomocami w czerpaniu życia nadprzyrodzonego z pełni, jaka jest w Chrystusie. Przydzielając nam łaski wysłużone przez Chrystusa, sakramenty są nie tylko źródłem naszego życia nadprzyrodzonego, ale także lekarstwem przywracającym życie nadprzyrodzone oraz gojącym rany spowodowane grzechami. Przez sakramenty Bóg przychodzi z pomocą ludzkości, leczy skażenia naszego serca i uświęca je.

Jest ich siedem. Wśród nich piąte miejsce zajmuje sakrament, który dotychczas (od XII wieku) nazywano sakramentem ostatniego namaszczenia, a obecnie — na życzenie ostatniego Soboru — nazywa się sakramentem chorych. Oto słowa Soboru Wat. II.: „Ostatnie namaszczenie", które także, i to lepiej, można nazwać „namaszczeniem chorych" (KL, 73). Nazwa sakrament namaszczenia chorych jest lepsza (zaznaczą Sobór), niż dotychczasowa nazwa sakrament ostatniego namaszczenia, bo lepiej oddaje treść, czyli celowość tego sakramentu. Jest on bowiem przeznaczony — uczy Sobór — nie tylko dla tych, którzy są w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia, ale w ogóle dla chorych, niezależnie od tego, jaki jest stopień ich choroby. Z każdą chorobą jest połączone niebezpieczeństwo śmierci, większe lub mniejsze, zależnie od jej stopnia. Sobór podkreśla więc, że dla udzielenia tego sakramentu nie należy oczekiwać aż pewnego rodzaju agonii,

ale w każdej chorobie można i trzeba go udzielać. Ma to także łączność ze skutkami tego sakramentu, o czym tu będzie mowa (z. 30, 2).

Zmiana nazwy ma także znaczenie psychologiczne i ma swoje uzasadnienie w duszpasterstwie. Wyrażenie „ostatnie namaszczenie", udzielane w stanie choroby ciężkiej, odstraszało nieraz wiernych od jego przyjęcia; byli bowiem przekonani, że po otrzymaniu go muszą umrzeć. Nieraz z tego powodu zwlekano z udzielaniem go, i to sprawiało, że chorzy umierali bez otrzymania tego sakramentu. Obecne wyrażenie podane przez Sobór nie budzi tej obawy. W bardzo wielu wypadkach będzie ono faktycznie ostatnim, lecz przyjmujący go nie będzie przekonany, że po jego przyjęciu musi umrzeć.

Z szacunku dla wielkiej powagi dzieła w tłumaczeniu naszym nie zmieniamy jednak nazwy tego sakramentu. Pisać będziemy nadal „Ostatnie namaszczenie". Tak jak ono zostało nazwane, gdy dzieło powstawało pod piórem św. Tomasza.

Traktat o sakramencie namaszczenia, mający nazwę u św. Tomasza „sakrament ostatniego namaszczenia", jest zawarty w tej części sumy teologicznej św. Tomasza, która ma nazwę — Supplementum.

Doktor Anielski nie dokończył swego największego dzieła, jakim jest jego Summa Theologica. Przerwał je na 90 zagadnieniu III części. Omawiał w nim sakrament pokuty.

Dalszy ciąg traktatu o tym sakramencie oraz nauka św. Tomasza o sakramentach kapłaństwa, małżeństwa i o rzeczach ostatecznych, zostały zaczerpnięte z Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda. Dzieła z pierwszych lat pracy naukowej św. Tomasza.

Uporządkowany na wzór Sumy Teologicznej traktat o namaszczeniu chorych zawarty jest w IV księdze (Distinctio 23) Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda.

Tłumacz

W tekście, a zwłaszcza w odnośnikach, w odniesieniu do Sumy Teol., św. Tomasza użyto daleko idących skrótów; tych Objaśnienie znajduje się w tomie 27 na stronie 241.

Przed rozpoczęciem czytania niniejszego tomu dobrze będzie zapoznać się z pojęciem sakramentu w ogólności. Św. Tomasz wyjaśnia to w 3. 60, lnn., t. 27, str. 9nn. (Red.)

ZAGADNIENIE 29
SAKRAMENT OSTATNIEGO NAMASZCZENIA: JEGO ISTOTA I JEGO USTANOWIENIE

Po sakramencie pokuty trzeba nam rozważyć sakrament ostatniego namaszczenia. Należy tu wziąć pod uwagę pięć punktów:

1. To, co w tym sakramencie jest istotne oraz je go ustanowienie;
2. Jego skutek;
3. Kto go udziela;
4. Komu ma być udzielany i jakie części ciała mogą być namaszczane;
5. Czy można go powtarzać.

Co do pierwszego punktu nasuwa się dziewięć pytań:

1. Czy ostatnie namaszczenie jest sakramentem?
2. Czy jest ono tylko jednym sakramentem?
3. Czy ten sakrament został ustanowiony przez Chrystusa ?
4. Czy olej jest materią odpowiednią dla tego sakramentu ?
5. Czy olej ma być poświęcony ?
6. Czy materia tego sakramentu powinna być po święcona przez biskupa?
7. Czy ten sakrament ma jakąś formę ?
8. Czy forma tego sakramentu powinna się wyrażać modlitwą błagalną ?
9. Czy owa modlitwa jest formą odpowiednią dla tego sakramentu ?

Artykuł 1

CZY OSTATNIE NAMASZCZENIE JEST SAKRAMENTEM? /I/

Wydaje się, że ostatnie namaszczenie nie jest sakramentem, bo:

1. Oleju używa się zarówno dla katechumenów, jak i dla chorych. Otóż namaszczenie dawane katechumenom nie jest sakramentem. Przeto i ostatnie namaszczenie olejem, udzielane chorym, również nie jest sakramentem.

2. Sakramenty starego prawa były znakiem sakramentów nowego prawa. Ostatnie zaś namaszczenie nie miało jakiegoś symbolu w starym prawie. Przeto ostatnie namaszczenie nie jest sakramentem nowego prawa.

3. Według Dionizego1 każdy sakrament ma za zadanie albo oczyszczać, albo oświecać, albo doskonalić. Otóż ostatnie namaszczenie nie służy ani do oczyszczania, ani do oświecania, bo to przypisuje się sakramentowi chrztu2. Również nie udoskonala, ponieważ — według wspomnianego autora3 — to należy do bierzmowania i do Eucharystii. Zatem ostatnie namaszczenie nie jest sakramentem.

Wbrew temu:

1. Sakramenty Kościoła zaradzają w sposób wystarczający brakom ludzkim we wszystkich sytuacjach życiowych. Ludzie u kresu życia nie mają jednak innej pomocy poza ostatnim namaszczeniem ; wynika więc, że jest ono sakramentem.

2. Sakramenty są jakby uzdrawiającym lekarstwem dla duszy, a ostatnie namaszczenie — jak zapewnia św. Jakub (5, 14-15) — jest skuteczne w uzyskaniu odpuszczenia grzechów. Zatem jest ono sakramentem.

Odpowiedź: Czynności wykonywane przez Kościół sposobem widzialnym jedne są sakramentami, np. chrzest, inne są sakramentaliami np. egzorcyzm. Różnica polega na tym, że sakrament jest czynnością Kościoła osiągającą skutek głównie zamierzony przy udzielaniu sakramentów; natomiast sakramentale jest czynnością, która, chociaż owego skutku nie osiąga, niemniej jednak w jakiś sposób wspiera czynność główną. Otóż skutkiem zamierzonym przy udzielaniu sakramentów jest wyleczenie z choroby grzechu: „Cały jego owoc polega na usunięciu grzechu" — mówi Izajasz (27, 9).

Ponieważ ostatnie namaszczenie osiąga ten skutek, jak na to wskazują słowa św.

Jakuba, i ponieważ nie jest ono podporządkowane innemu sakramentowi jako złączony z nim dodatek, jest więc jasne, że jest ono sakramentem, a nie sakramentale.

Na 1. Olej, którym namaszcza się katechumenów, nie dokonuje mocą swego zastosowania odpuszczenia grzechów, bo to należy do chrztu; jedynie dysponuje on w pewien sposób do tego sakramentu4. Więc owo namaszczenie nie jest sakramentem tak, jak jest nim ostatnie namaszczenie.

Na 2. Ten sakrament przygotowuje człowieka w sposób bezpośredni do osiągnięcia stanu chwały, ponieważ udzielany jest tym, którzy opuszczają ciało. A ponieważ w starym prawie nie nadszedł był jeszcze czas dojścia do chwały, jako że „prawo to nie doprowadziło nikogo do stanu doskonałości" (Hbr 7, 19), przeto ostatnie namaszczenie nie musiało w nim znaleźć swojej uprzedniej figury, w jakimś odpowiadającym mu tegoż rodzaju sakramencie. Jakkolwiek — można powiedzieć — daleką jego figurą do pewnego stopnia wszystkie uzdrowienia wzmiankowane w starym prawie.

Na 3. Dionizy nie czyni wzmianki o ostatnim na maszczeniu. Podobnie jak nie wspomina o pokucie lub małżeństwie. Nie miał bowiem zamiaru traktować o sakramentach, jedynie chyba o tyle, o ile dotyczyło to poznania hierarchii kościelnej, to znaczy ministrów, ich czynności, oraz tych, którzy z tych czynności korzystają. W każdym razie, ponieważ przez ostatnie

namaszczenie otrzymuje się łaskę odpuszczenia grzechów, nie można wątpić, że ten sakrament ma, podobnie jak chrzest, moc oświecającą i oczyszczającą, jakkolwiek nie w takiej samej pełni.

Artykuł 2

CZY OSTATNIE NAMASZCZENIE JEST JEDNYM SAKRAMENTEM?

Wydaje się, że ostatnie namaszczenie nie jest jednym sakramentem, bo:

1. Jedność rzeczy jest wynikiem jej materii i jej formy, bo z jednego i tego samego źródła posiada ona i swój byt, i swoją jedność. Otóż forma tego sakramentu powtarza się kilka razy, nawet w tym samym przypadku. Podobnie też i jego materia zastosowana bywa kilkakrotnie względem tego, kto jest namaszczony, ponieważ namaszcza się różne członki. Przeto ostatnie namaszczenie nie jest jednym sakramentem.

2. Samo namaszczenie stanowi tu sakrament. Istotnie było by śmieszne twierdzić, że olej jest sakramentem. Lecz namaszczeń jest kilka. A więc jest kilka sakramentów.

3. Jeden sakrament winien być udzielony przez jednego szafarza. Otóż może się zdarzyć, że ostatniego namaszczenia nie można udzielić przez jednego szafarza, na przykład w wypadku gdyby kapłan umarł po udzieleniu pierwszego namaszczenia, wtedy bowiem inny kapłan musiałby kontynuować udzielanie tego sakramentu.

Wbrew temu:

1. Namaszczenie w takim pozostaje stosunku do tego sakramentu, jak zanurzenie w wodzie do chrztu. Otóż kilka zanurzeń stanowi jeden tylko sakrament chrztu. Podobnie więc kilka namaszczeń może stanowić jeden sakrament.

2. Gdyby to nie był jeden sakrament, nie byłoby konieczne dla jego zupełności, by po pierwszym namaszczeniu następowało drugie, ponieważ każdy sakrament posiada sam z siebie pełną istność. Lecz wiemy, że w tym wypadku tak nie jest. A zatem ostatnie namaszczenie jest jednym tylko sakramentem.

Odpowiedź: Jedno pod względem liczbowym brane w nim samym jest potrójne. Po pierwsze, jako niepodzielne, nie będące wielością ani rzeczywiście, ani w możności (nec actu nec potentia): np. punkt i jedność. Po drugie, jako coś ciągłego, co wprawdzie w rzeczywistości jest jedno, ale wiele w możności: np. linia. Po trzecie, jako coś pełnego, złożonego z wielu części: np. dom, który w rzeczywistości w jakiś sposób jest wielością, ale owe wielości schodzą się w jakimś jednym.

I w ten to ostatni sposób każdy sakrament jest jedno przez to, że wielości będące w jednym sakramencie łączą się na oznaczenie i sprawianie jednego, ponieważ sakrament sprawia oznaczaniem (signifcando efficit). W wyniku czego — jeśli jedna czynność wystarcza dla pełnego oznaczania danego sakramentu — jedność tegoż sakramentu dokonuje się w tej jednej czynności, jak to jest w bierzmowaniu. Jeśli zaś oznaczenie sakramentu można uzyskać jedną lub wielu czynnościami, Sakrament może być dokonany jedną, lub kilkoma czynnościami, jak np. chrzest jednym lub kilkoma zanurzeniami, ponieważ obmycie, jakie oznacza ten sakrament, może być dokonane drogą jednego lub kilku zanurzeń. Natomiast jeśli pełne oznaczenie sakramentu wymaga koniecznie kilku czynności, wówczas dla pełnego dokonania sakramentu są one konieczne w liczbie kilku. Tak jest w sakramencie Eucharystii, w którym posiłek cielesny, będący znakiem posiłku

duchowego, nie może się dokonać inaczej jak przez pokarm i napój.

Podobnie ma się rzecz w sakramencie ostatniego namaszczenia, ponieważ uleczenia ran wewnętrznych nie da się w pełni oznaczyć inaczej, jak tylko zastosowaniem lekarstwa na różne korzenie, z których te rany wyrastają. Dlatego do pełni tego sakramentu wymagane są liczne czynności.

Na 1. Pełni jedności jakiejś całości nie niszczy różnorodność materii lub formy będącej w częściach całości. Materia ciała i kości, z jakich składa się pojedynczy człowiek, nie jest ta sama, a tak samo ich forma. Podobnie też w sakramencie Eucharystii i w ostatnim namaszczeniu wielość materii i formy nie niszczy jedności sakramentu.

Na 2. Jakkolwiek — mówiąc ściśle — w ostatnim namaszczeniu czynności są liczne, jednakowoż łączą się one w jedną pełną czynność, jaką jest namaszczenie wszystkich zmysłów zewnętrznych, będących źródłem choroby wewnętrznej.

Na 3. Przy sakramencie Eucharystii — jeśli kapłan nagle umrze po konsekracji chleba — inny kapłan może przystąpić do konsekracji wina, bądź to podejmując konsekrację tam, gdzie poprzedni się zatrzymał, bądź rozpoczynając od nowa na innej materii. Natomiast w ostatnim namaszczeniu nie jest dozwolone zaczynać od początku, lecz należy dalej kontynuować przedsięwziętą czynność. Podwójne namaszczenie tego samego członka byłoby tym samym, co podwójne konsekrowanie tej samej hostii, a tego nigdy nie wolno czynić. Jednakże wielość szafarzy nie niszczy jedności tego sakramentu, ponieważ działają tu oni jedynie jako narzędzia, tak samo jak fakt, że jakiś robotnik zmienił sobie młotek nie wpływa na jednolitość jego dzieła. ,/2/

Artykuł 3

CZY SAKRAMENT TEN ZOSTAŁ USTANOWIONY PRZEZ CHRYSTUSA?

Wydaje się, że ten sakrament nie został ustanowiony przez Chrystusa, bo:

1. Ewangelie mówią o sakramentach ustanowionych przez Chrystusa, jak o Eucharystii1 i chrzcie2; natomiast nie wzmiankują o ostatnim namaszczeniu, które zatem nie było ustanowione przez Chrystusa.

2. Mistrz Sentencji mówi wyraźnie, że ten sakrament został ustanowiony przez Apostołów3. A więc Chrystus nie ustanowił go osobiście.

3. Sakrament Eucharystii Chrystus ustanowił, a także osobiście go udzielił. Lecz sakramentu ostatnie go namaszczenia nikomu nie udzielił. A więc sam go nie ustanowił.

Wbrew temu:

1. Sakramenty nowego zakonu są godniejsze od sakramentów starego prawa. Otóż tamte wszystkie były ustanowione przez samego Boga. Tym bardziej więc sakramenty nowego prawa zostały ustanowione przez samego Chrystusa.

2. Ta sama władza, która ustanawia jakieś prawo, może je obalić. Otóż Kościół, który w następcach Apostołów ma tę samą władzę, jaką oni mieli, nie może obalić sakramentu ostatniego namaszczenia. Znaczy to, że ten sakrament nie został ustanowiony przez Apostołów, lecz przez Chrystusa.

Odpowiedź: Istnieją dwie opinie w tej materii. Według niektórych, Chrystus nie ustanowił sam tego sakramentu, jak również sakramentu bierzmowania, lecz troskę o jego ustanowienie powierzył Apostołom. Bowiem oba te sakramenty nie mogły — z racji pełności łaski, jakiej udzielają — być ustanowione wcześniej, nim dokonało się w całej pełni zesłanie Ducha Świętego. Toteż są one do tego stopnia sakramentami nowego prawa, że nie miały swego symbolu w prawie dawnym. Istotnie bowiem Chrystus, podobnie jak obiecał przed męką swoją pełne zesłanie Ducha Świętego, tak też mógł ustanowić wtedy tego rodzaju sakramenty-

Dlatego inni twierdzą, że Chrystus sam ustanowił wszystkie sakramenty, lecz ogłosił tylko niektóre, zwłaszcza te, w które najtrudniej było uwierzyć, zaś inne, a wśród nich także ostatnie namaszczenie i bierzmowanie, polecił ogłosić i wprowadzić Apostołom.

Ta opinia o tyle jest bardziej prawdopodobna, ponieważ sakramenty należą do fundamentów prawa, a zatem ustanowienie ich należy do samego prawodawcy. Ponadto posiadają one skuteczność na mocy ich ustanowienia, której nikt im nie mógł nadać, prócz Boga.

Na 1. Pan nasz powiedział i uczynił wiele rzeczy, które nie są zawarte w Ewangelii4. Ewangeliści chcieli głównie podać to, co jest konieczne do zbawienia, oraz to, co dotyczy organizacji Kościoła. Dlatego to opowiedzieli raczej ustanowienie przez Chrystusa chrztu, pokuty, Eucharystii i kapłaństwa, niż sakramentu ostatniego namaszczenia, który ani nie jest konieczny do zbawienia, ani nie dotyczy organizacji Kościoła, ani rozróżnienia jego

członków. Istnieje wszakże wzmianka o namaszczeniu olejem w ewangelii św. Marka (6, 13) tam, gdzie jest powiedziane, że Apostołowie „namaszczali olejem chorych".

Na 2. Piotr z Lombardii mówi, że ten sakrament został ustanowiony przez Apostołów, ponieważ oni to w swym nauczaniu przekazali nam i ogłosili jego ustanowienie.

Na 3. Chrystus nie udzielał żadnego sakramentu, prócz takiego, który sam był przyjął dla przykładu. Lecz nie wypadało, by przyjmował sakrament pokuty i ostatniego namaszczenia, był bowiem bez grzechu, nie udzielał więc sam takich sakramentów. /3/

Artykuł 4

CZY OLEJ Z OLIWKI JEST ODPOWIEDNIĄ MATERIĄ TEGO SAKRAMENTU? /4/

Wydaje się, że olej z oliwek nie jest odpowiednią materią tego sakramentu, bo:

1. Sakrament ostatniego namaszczenia przysposabia bezpośrednio do stanu niezepsucia. Otóż znakiem niezepsucia jest balsam, który dodaje się do krzyżma. A więc krzyżmo byłoby materią bardziej odpowiednią dla tego sakramentu.

2. Ostatnie namaszczenie jest lekarstwem duchowym. Lekarstwo duchowe wyrażane jest przez zastosowanie wina, jak to wykazuje św. Łukasz (10, 34) w przypowieści o zranionym. A zatem wino zdawałoby się być stosowniejszą materią tego sakramentu.

3. Wielkiemu niebezpieczeństwu powinno odpowiadać lekarstwo powszechnie dostępne. Otóż oliwa nie należy do lekarstw tego rodzaju, ponieważ nie wszędzie się znajduje. Wydaje się więc, że skoro ci, którzy opuszczają ten świat, znajdują się w największym niebezpieczeństwie, olej z oliwek (oliwa) nie jest materią odpowiednią do tego sakramentu.

Wbrew temu:

1. W tekście św. Jakuba (5, 14) olej wskazany jest jako materia tego sakramentu. Otóż olejem nazywamy w ścisłym znaczeniu tego słowa, jedynie olej z oliwek. A zatem oliwa jest materią sakramentu namaszczenia.

2. Uzdrowienie duchowe wyrażone jest właśnie namaszczeniem oliwą, jak to jasno widzimy u Izajasza (1, 6), gdy mówi: „ ... rany i sińce i opuchnięte pręgi, nie opatrzone ani przewiązane, ni złagodzone oliwą". Olejek jest więc materią odpowiednią dla tego sakramentu.

Odpowiedź: Lekarstwo duchowe, jakie zastosowuje się u kresu życia, musi być równocześnie i doskonałe, ponieważ po nim nie ma już innego, i łagodne, aby nadzieja tak potrzebna tym, którzy odchodzą, nie była w nich załamana, lecz raczej rozgrzana i wzmocniona. Otóż olej jest środkiem łagodzącym, przenika do samej głębi, a także jest rozlewny. Dla tych wszystkich racji jest on rzeczywiście materią odpowiednią dla tego sakramentu. A ponieważ oliwą jest płyn wytłoczony głównie z oliwek, gdy inne płyny oleiste o tyle tylko noszą nazwę oleju, o ile są do niego podobne, przeto olej z oliwek należy brać na materię ostatniego namaszczenia.

Na 1. Niezniszczalność chwały jest rzeczą, która nie zawiera się w tym sakramencie. Stąd nie ma potrzeby, by oznaczenie materii jej odpowiadało. Tak więc nie powinno się tu używać za materię balsamu, który swoją wonią wywołuje wrażenie „dobrej sławy", nie potrzebnej tym, co życie to opuszczają. Potrzebują oni jedynie czystości sumienia, a tę właśnie oznacza olej1.

Na 2. Wino leczy wypalaniem, natomiast olej łagodzeniem. Sąd leczenie winem przystoi raczej sakramentowi pokuty aniżeli ostatniego namaszczenia.

Na 3. Jakkolwiek oliwki nie wszędzie rosną, jednak oliwę łatwo można sprowadzić. Ponadto ten sakrament nie jest tak konieczny, aby ci, którzy opuszczają to życie, nie mogli być bez niego zbawieni.

Artykuł 5

CZY JEST RZECZĄ KONIECZNĄ BY OLEJ BYŁ POŚWIĘCONY?

Wydaje się, że nie jest rzeczą konieczną, by olej był poświęcony, bo:

1. Ponieważ ten sakrament zawiera w sposobie swego udzielania poświęcenie wypływające z formy słów, a więc inne poświęcenie materii jest zbyteczne.

2. Sakramenty posiadają swą skuteczność i swoje znaczenie w samej materii. Lecz znaczenie skutku te go sakramentu przypada olejowi z racji jego właściwości naturalnej, skuteczność zaś jego płynie jedynie z ustanowienia Bożego. A zatem poświęcenie materii nie jest konieczne.

3. Chrzest jest sakramentem doskonalszym niż ostatnie namaszczenie. Otóż do ważności chrztu nie jest konieczne uprzednie poświęcenie materii (tzn. wody) . A więc tym bardziej nie jest ono konieczne przy ostatnim namaszczeniu.

Wbrew temu: Przy wszystkich innych namaszczeniach używa się materii uprzednio poświęconej. Ponieważ więc ten sakrament polega na jakimś namaszczeniu, przeto materia jego również musi być poświęcona.

Odpowiedź: Niektórzy są zdania, że materią tego sakramentu jest sam olej, a sakrament stanowi poświęcenie oleju dokonane przez biskupa. Lecz taka o-pinia jest fałszywa na podstawie tego, co powiedziano o Eucharystii1, gdzie wykazano, że jest to jedyny sakrament polegający na konsekracji materii.

Dlatego należy powiedzieć, że ostatnie namaszczenie polega na samym namaszczeniu, tak jak chrzest polega na obmyciu i że jego materię stanowi olej poświęcony. To, że w tym sakramencie i w kilku innych materia powinna być poświęcona, można uzasadnić trzema racjami. Pierwsza z tych racji leży w tym, że cała skuteczność sakramentów pochodzi od Chrystusa. I dlatego sakramenty, których On sam używał, otrzymały swą skuteczność z faktu użycia ich przez Niego. Tak więc „udzielił On wodom mocy odradzającej przez samo dotknięcie swego ciała". Lecz nie użył sakramentu ostatniego namaszczenia ani żadnego w ogóle na maszczenia cielesnego, dlatego więc poświęcenie materii jest potrzebne we wszelkiego rodzaju namaszczeniach.

Inną racją jest to, że w tym sakramencie chory otrzymuje pełnię łaski, mianowicie nie tylko usunięcie grzechu, ale i pozostałości grzechu oraz choroby cielesnej.

Wreszcie z tej racji, że skutek cielesny sakramentu, a mianowicie uzdrowienie, nie jest wynikiem właściwości naturalnych materii. Wypada więc, by owa skuteczność była wynikiem poświęcenia materii.

Na 1. Pierwsze poświęcenie w sakramencie ostatniego namaszczenia odnosi się do samej materii, podczas gdy drugie dotyczy raczej jej używania, zależnie od tego, jaki jest jej skutek w zastosowaniu aktualnym. Ani jedno, ani drugie nie jest więc zbędne, bo także narzędzie otrzymuje swą skuteczność od robotnika, zarówno w wytworzeniu go, jak i gdy jest używane w pracy.

Na 2. Skuteczność wynikająca z samego ustanowienia sakramentu jest zastosowana do tejże materii właśnie drogą poświęcenia.

Na 3. Rozwiązanie tej trudności wynika z tego, co powiedziano w odpowiedzi. /5/

Artykuł 6

CZY MATERIA TEGO SAKRAMENTU MA BYĆ POŚWIĘCONA PRZEZ BISKUPA?

Wydaje się, że materia tego sakramentu nie musi być poświęcona przez biskupa, bo:

1. Poświęcenie materii w Eucharystii jest czymś o wiele godniejszym niż w sakramencie ostatniego na maszczenia. A przecież w Eucharystii każdy kapłan może konsekrować materię. Powinno więc być podobnie i tutaj.

2. W dziełach materialnych, ten kto posiada wyższą sztukę, nie przygotowuje materiałów potrzebnych dla sztuki niższej. Według Filozofa1, ten kto używa materii ma większą godność niż ten, który ją przygotowuje. Otóż biskup jest wyżej postawiony niż kapłan. A zatem nie do niego należy przygotowanie materii sakramentu, którego szafarzem jest kapłan. Otóż właśnie kapłan, a nie kto inny — jak będzie niżej powie dziane2 — udziela ostatniego namaszczenia. Dlatego więc poświęcenie materii w tym sakramencie nie po winno należeć do biskupa.

Wbrew temu: Gdy chodzi o inne namaszczenia, materia jest poświęcona przez biskupa. Powinno więc być tak samo i w tym wypadku.

Odpowiedź: Szafarz danego sakramentu nie wywołuje skutku tego sakramentu mocą własną, jakoby był jego głównym sprawcą, lecz mocą własną samego

sakramentu, którego jest szafarzem. Otóż ta skuteczność sakramentu pochodzi najpierw od Chrystusa, od którego zstępuje kolejno na innych, mianowicie na lud za pośrednictwem ministrów udzielających sakramentów oraz na ministrów niższych za pośrednictwem wyższych, którzy poświęcają materię. Dlatego to we wszystkich sakramentach, które wymagają materii poświęconej, pierwsze poświęcenie bywa dokonywane przez biskupa, podczas gdy właściwego użycia tej materii dokonuje kapłan. W ten sposób jest widoczne, że władza kapłana wypływa z władzy biskupiej, stosownie do słów psalmu3: „Jako olejek na głowie", (tzn. Chrystusa), „który" najpierw „spływa na brodę Aarona", a następnie aż „na skraj odzienia".

Na 1. Sakrament Eucharystii polega na samej konsekracji materii, a nie na użyciu, dlatego więc ściśle mówiąc, to co jest materią w tym sakramencie, nie jest czymś poświęconym. Stąd pochodzi, że uprzednie poświęcenie tej materii przez biskupa nie jest wymagane. Lecz jeśli chodzi o ołtarz i inne rzeczy tego rodzaju, muszą być poświęcone, jak też i sam

kapłan; a tego nie może dokonać nikt inny, jak tylko biskup. Stąd także i w tym sakramencie mamy dowód, że władza kapłańska wypływa z władzy biskupiej, czego dowodzi Dyonizy3. Dlatego zaś kapłan może dokonać owej konsekracji materii, która jest sakramentem w sobie (in se), a nie w owej, która jako jakoweś sakramentale jest przyporządkowana sakramentowi polegającemu na używaniu go przez wiernych, ponieważ jeśli chodzi o prawdziwe Ciało Chrystusa, żaden stopień nie stoi wyżej niż kapłaństwo; natomiast w odniesieniu do ciała Chrystusowego mistycznego, stopień biskupi stoi wyżej niż stopień kapłański; będzie o tym mowa poniżej4.

Na 2. Materia sakramentu to nie materiał używany przez sztukmistrza-mechanika, aby coś z niego lub w nim wykonać, ale jako ta, której mocą coś się staje; tak nabiera jakiejś cechy przyczyny czynnej (causae agentis) jako jakoweś narzędzie działania boskiego.

Dlatego owa moc materii musi pochodzić z jakiejś władzy czy sztuki wyższej, ponieważ — gdy chodzi o przyczyny czynne — im bardziej jakiś czynnik (agens) jest wyższy, tym jest doskonalszy; natomiast moc w przyczynach czysto materialnych, im bardziej materia jest pierwsza, tym jest mniej doskonała. /6/

Artykuł 7

CZY TEN SAKRAMENT POSIADA JAKĄŚ FORMĘ?

Wydaje się, że ten sakrament nie posiada formy, bo:

1. Skuteczność sakramentów wypływała zarówno z ich ustanowienia, jak i z ich formy. Wypada więc, by forma została przekazana przez tego, kto sakrament ustanowił. Otóż nie widać, by forma ostatniego na maszczenia była przekazana przez Chrystusa lub przez Apostołów. Zatem sakrament ten nie posiada jakiejś formy.

2. To, co należy do istoty jakiegoś sakramentu, zachowywane bywa jednakowo przez wszystkich. Otóż nic nie jest bliższe istocie sakramentu niż sama jego forma, o ile tylko posiada on formę. Ponieważ zaś ostatnie namaszczenie nie posiada jakiejś formy powszechnie obserwowanej, jako że nie wszyscy używa ją tych samych słów, przeto wydaje się, że ten sakrament nie posiada jakiejś formy.

3. W sakramencie chrztu wymaga się formy je dynie przy poświęceniu materii, którą jest „woda po święcona słowem życia, dla zgładzenia grzechów" — jak mówi Hugo1. Lecz w ostatnim namaszczeniu materia została już wpierw poświęcona; stąd wynika, że nie potrzebna jest żadna forma słowna.

Wbrew temu:

1. Według tego, co mówi Mistrz Sentencji2, każdy sakrament Nowego Zakonu składa się z rzeczy i słów. Słowa zaś są formą sakramentu. Ponieważ ostatnie namaszczenie jest sakramentem Nowego Zakonu, przeto powinno posiadać swą formę.

2. To samo wynika z obrzędu praktykowanego w Kościele powszechnym, który przy udzielaniu tego sakramentu używa jakowychś słów.

Odpowiedź: Niektórzy twierdzili, że ostatnie namaszczenie nie wymaga żadnej formy. Taka opinia godzi w sam skutek tego sakramentu. Każdy sakrament wywołuje swój skutek przez równoczesne jego oznaczenie. Otóż oznaczenia skutku wywołanego przez jakąś materię można dokonać jedynie mocą użycia formy słów, ponieważ materia może się odnosić do wielu różnych rzeczy. Dlatego to we wszystkich sakramentach nowego prawa, które „sprawiają to, co oznaczają", mieszczą się zarówno rzeczy, jak i słowa. Co więcej, św. Jakub (5, 15) całą moc tego sakramentu zdaje się umieszczać w modlitwie, która — jak niżej będzie powiedziane — jest właściwą formą tego sakramentu. Dla tych więc racji powyższa opinia zdaje się być zuchwała i błędna.

Należy więc powiedzieć — jak zresztą powszechnie się utrzymuje — że tak samo jak inne sakramenty ostatnie namaszczenie ma formę określoną.

Na 1. Pismo święte powszechnie dostępne jest dla wszystkich. Dlatego to forma sakramentu chrztu, który może być udzielany przez wszystkich, musi być w nim zawarta. Podobnie forma Eucharystii, ponieważ wyraża ona wiarę tego sakramentu, która jest konieczna do zbawienia. Jeśli zaś chodzi o formy innych sakramentów, to nie spotyka się ich w Piśmie św., lecz Kościół przyjął je z tradycji idącej od Apostołów. Ci zaś otrzymali je od Pana, jak mówi Apostoł w pierwszym Liście do Koryntian (11, 23): „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazuję . .."

Na 2. Słowa, które należą do istoty formy, mianowicie modlitwa błagalna, są mówione przez wszystkich ; lecz inne, które przyczyniają się tylko do jej doskonałości, niekoniecznie są powszechnie zachowywane.

Na 3. Materia chrztu ma właściwe sobie poświęcenie na mocy zetknięcia się z ciałem Zbawcy; lecz dzięki formie słów otrzymuje ona poświęcenie czynnie uświęcające. Podobnie w ostatnim namaszczeniu, oprócz tego że materia tego sakramentu została poświęcona jako taka, wymagane jest przy użyciu inne poświęcenie, dzięki któremu

materia uświęca aktualnie. /7/

Artykuł 8

CZY FORMA TEGO SAKRAMENTU MA BYĆ WYRAŻONA FORMUŁĄ OZNAJMUJĄCĄ, CZY TEŻ FORMUŁĄ BŁAGALNĄ? /8/

Wydaje się, że forma tego sakramentu winna być oz najmująca, a nie błagalna, bo:

1. Sakramenty Nowego Zakonu posiadają skutek pewny. Otóż pewność skutku wyraża się w formie sakramentów przez użycie formuły trybu oznajmujące- go; tak np. mówi się: „To jest moje ciało" lub „Ja ciebie chrzczę". Forma zatem ostatniego namaszczenia powinna być wyrażona w trybie oznajmującym.

2. W formie sakramentów winna być wyrażona intencja udzielającego sakrament, gdyż jest ona konieczna dla ważności danego sakramentu. Otóż intencja udzielenia sakramentu może być wyrażona jedynie w trybie oznajmującym. A więc, itd.

3. W niektórych Kościołach, przy udzielaniu sakramentu ostatniego namaszczenia wymawia się takie słowa: „Namaszczam te oczy olejem poświęconym, w imię Ojca" itd. Takie słowa zgadzają się dobrze z formą używaną dla innych sakramentów. Wydaje się więc, że na tych słowach polega forma ostatniego na maszczenia.

Wbrew temu:

Formę danego sakramentu winni zachowywać wszyscy. Otóż słowa wyżej przytoczone nie są w użyciu we wszystkich Kościołach, natomiast powszechnie używa się słów wyrażających prośbę, mianowicie: „Niech przez to święte namaszczenie i przez swe najłaskawsze zmiłowanie odpuści ci Pan grzechy, które popełniłeś wzrokiem" etc. Forma zatem tego sakramentu polega raczej na słowach wyrażających prośbę.

2. Wydaje się to ponadto wypływać ze słów św. Jakuba, który skuteczność tego sakramentu przypisuje modlitwie. Mówi on (5, 15): „Modlitwa pełna wiary uzdrowi chorego". Ponieważ więc skuteczność danego sakramentu pochodzi z jego formy, przeto wydaje się, iż formą ostatniego namaszczenia jest wyżej wymieniona formuła błagalna.

Odpowiedź: Formą tego sakramentu jest modlitwa prosząca. Dowodzą tego słowa Jakuba (5,15) oraz praktyka Kościoła Rzymskiego, który przy udzielaniu tego sakramentu używa tylko słów proszących. Powody tego są wielorakie:

Pierwszy: ponieważ przyjmujący ten sakrament jest pozbawiony własnych sił,

potrzebuje więc pomocy modlitewnej;

Drugi: ponieważ daje się go odchodzącym z tego życia, którzy już przestają podlegać forum Kościoła, a są już w rękach samego Boga. Dlatego poleca się ich Bogu modlitwą;

Trzeci: ponieważ ten sakrament nie ma jakiegoś skutku, jaki zawsze wynika z czynności szafarza przy poprawnym dokonaniu wszystkiego, co należy do istoty tego sakramentu: jak znamię w chrzcie i bierzmowaniu, a przeistoczenie w Eucharystii, zaś odpuszczenie grzechów w pokucie, o ile zachodzi skrucha należąca do istoty sakramentu pokuty, ale nie do istoty sakramentu chorych. Dlatego to w tym sakramencie forma nie może być wyrażona w trybie oznajmującym, jak w sakramentach poprzednio wymienionych.

Na 1. Ostatnie namaszczenie, podobnie jak inne sakramenty, ze swej natury ma skutek pewny, choć ten skutek może być udaremniony, jeśli ktoś przyjmuje go pozornie, nawet jeśli poddaje się temu sakramentowi z własnej intencji, tak że ten sakrament nie sprawia wówczas żadnego skutku. Nie można więc porównywać omawianego tu sakramentu z innymi, w których skutek zawsze występuje. /9/

Na 2. Intencja szafarza (ministra) jest wyrażona w sposób wystarczający przez sam akt wymieniony w formie, a mianowicie: „Przez to święte namaszczenie ..."

Na 3. Słowa w trybie oznajmującym, które niektórzy wymawiają przed formułą modlitewną, nie są formą tego sakramentu, lecz stanowią one tylko jakby przygotowanie do niego, jako że wyrażają intencję szafarza.

Artykuł 9

CZY MODLITWA, O KTÓREJ WYŻEJ MÓWILIŚMY, JEST ODPOWIEDNIĄ FORMĄ TEGO SAKRAMENTU?

Wydaje się, że wspomniana modlitwa nie jest odpowiednią formą tego sakramentu, bo:

1. W formach innych sakramentów, np. w bierzmowaniu, jest wzmianka o materii. Otóż nie ma o tym mowy w słowach dotyczących ostatniego namaszczenia. Nie stanowią więc one formy odpowiedniej dla tego sakramentu.

2. W innych sakramentach, jak również i w tym, o którym mówimy, skutek przychodzi nam z miłosierdzia Bożego. Otóż w formie innych sakramentów nie

wzmiankuje się tegoż miłosierdzia, lecz raczej Trójcę Świętą lub Mękę Pańską. Powinno by więc być podobnie i tutaj.

3. Mistrz Sentencji mówi1 o podwójnym skutku ostatniego namaszczenia. Lecz w słowach wyżej podanych jest tylko mowa o odpuszczeniu grzechów, nie ma zaś wzmianki o ulżeniu cielesnym, któremu to wszakże św. Jakub przyporządkowuje modlitwę wiary, mówiąc: „Modlitwa pełna wiary uzdrowi chorego"

(5, 15). Przeto więc forma, o której mówimy, nie jest odpowiednia dla tego sakramentu.

Odpowiedź: Modlitwa, o której mówiliśmy, jest formą odpowiednią dla tego sakramentu, ponieważ wzmiankuje równocześnie i sam sakrament, gdy mówi: „przez to święte namaszczenie", i to, o co chodzi w tym sakramencie, mianowicie „miłosierdzie Boskie"; i wreszcie jego skutek: „odpuszczenie grzechów".

Na 1. Materię ostatniego namaszczenia można poznać poprzez czynność namaszczania, ale nie materię bierzmowania poprzez czynność wyrażoną w formie. Nie ma więc podobieństwa.

Na 2. Miłosierdzie dotyczy nędzy. Ponieważ sakrament ten bywa udzielany tym, którzy znajdują się w stanie nędzy, a mianowicie w stanie choroby, dlatego wzmiankuje się w nim raczej miłosierdzie.

Na 3. Forma sakramentu powinna wyrażać skutek główny, będący zawsze wynikiem mocy sakramentu, o ile nie ma przeszkody w tym, kto sakrament przyjmuje. Otóż tym skutkiem głównym nie jest tu bynajmniej zdrowie cielesne, jak widać z tego, co już zostało powiedziane2, jakkolwiek bywa niekiedy, że i ono powraca choremu. Dlatego to św. Jakub przypisuje ten ostatni skutek modlitwie, która jest formą tego sakramentu.

ZAGADNIENIE 30
SKUTEK SAKRAMENTU OSTATNIEGO NAMASZCZENIA

Trzeba z kolei rozpatrzyć sprawę skutku tego sakramentu. Nasuwają się tu trzy zagadnienia:

1. Czy ostatnie namaszczenie odpuszcza grzechy?

2. Czy uzdrowienie cielesne jest skutkiem tego sakramentu?

5. Czy ten sakrament wyciska znamię ?

Artykuł 1

CZY OSTATNIE NAMASZCZENIE POWODUJE ODPUSZCZENIE GRZECHÓW? /10/

Wydaje się, że ostatnie namaszczenie nie sprawia odpuszczenia grzechów, bo:

1. Jeśli jakiś skutek może być uzyskany przez działanie jednego, to interwencja drugiego nie jest potrzebna. Otóż ten, kto przyjmuje ostatnie namaszczenie powinien również przyjąć sakrament pokuty, celem uzyskania odpuszczenia swych grzechów. Zatem ostatnie namaszczenie nie gładzi grzechów.

2. Na grzech składają się trzy rzeczy: zmaza - mocula, należność kary — reatus poenae, i pozostałości grzechu. Lecz ostatnie namaszczenie nie odpuszcza grzechu co do zmazy, bez skruchy, która je odpuszcza bez namaszczenia. Nie odpuszcza też grzechu co do kary, bo jeśli chory odzyska zdrowie, nadal jest obowiązany spełnić nałożone mu zadośćuczynienie. Wreszcie nie odpuszcza go co do pozostałości po winie, jako że dyspozycje powstałe z powtarzanych uczynków nadal trwają — co jest widoczne po wyzdrowieniu chorego. Zatem ostatnie namaszczenie wcale grzechów nie odpuszcza, /11/

3. Odpuszczenie grzechów dokonywuje się natychmiastowo, a nie stopniowo. Otóż ostatnie namaszczenie nie następuje od razu, ponieważ czyni się kilka namaszczeń. A zatem nie odpuszcza grzechów.

Wbrew temu:

1. Św. Jakub mówi: „A jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone" (5, 15).

2. Każdy sakrament nowego prawa daje łaskę. Otóż łaska dokonuje w nas odpuszczenia grzechów. Ponieważ więc ostatnie namaszczenie jest sakramentem nowego prawa, przeto sprawia odpuszczenie grzechów.

Odpowiedź: Każdy z sakramentów ustanowiony został głównie ze względu na jeden skutek, chociaż w konsekwencji może powodować także inne skutki. A ponieważ dany sakrament sprawia taki skutek, jaki jest przezeń oznaczony, przeto należy szukać określenia jego głównego skutku na podstawie jego oznaczenia.

Sakrament ostatniego namaszczenia udzielany jest na sposób lekarstwa, jak chrzest na sposób obmycia. Tak więc, podobnie jak lekarstwo po to jest przygotowane, by usuwać chorobę, tak i ten sakrament ma za główny cel leczyć chorobę grzechu. Podobnie więc, jak chrzest jest rodzajem odrodzenia duchowego, a pokuta rodzajem zmartwychwstania

duchowego, tak i ten sakrament może być uważany za rodzaj duchowego uzdrawiania lub leczenia. Dlatego omawianego tu sakramentu nie stosuje się przeciw chorobom niszczącym życie duchowe, a więc przeciw grzechowi pierworodnemu i śmiertelnemu, lecz przeciw chorobom osłabiającym człowieka duchowo do tego stopnia, że nie ma siły potrzebnej do uczynków życia łaski lub chwały. Te zaś choroby to nic innego, jak jakoweś osłabienie i niedołęstwo jako pozostałość grzechu uczynkowego lub pierworodnego. I właśnie przeciw tym słabościom wzmacnia człowieka sakrament ostatniego namaszczenia

Ponieważ ów skutek wzmacniający dokonuje się przez łaskę, zaś łaska nie może istnieć tam, gdzie jest grzech, przeto wynika stąd, że jeśli sakrament ten napotyka w duszy grzech śmiertelny lub powszedni, usuwa go drogą konsekwencji co do winy, jeśli tylko ten, kto sakrament przyjmuje, nie stawia temu przeszkody. To samo dzieje się przy sakramencie Eucharystii oraz bierzmowania, jak wyżej powiedziano1. Dlatego to św. Jakub o odpuszczeniu grzechów mówi warunkowo: „Jeśli ma grzechy — mówi on — będą mu odpuszczone", mianowicie co do winy.

Tak więc ostatnie namaszczenie nie zawsze usuwa grzech z tej racji, że nie zawsze go zastaje, lecz zawsze przynosi pomoc w owym stanie słabości, który niektórzy nazywają pozostałościami grzechowymi.

Niektórzy twierdzą, że ten sakrament został ustanowiony głównie przeciwko grzechowi powszedniemu, od którego — prawdą jest — nie można być całkowicie wolnym w tym życiu, dlatego uważają oni, że sakrament odchodzących służy leczeniu z grzechu powszedniego.

Lecz opinia ta nie wydaje się być prawdziwa, bo sakrament pokuty wystarcza do zgładzenia — co do winy — grzechów powszednich w tym życiu. To, że tego rodzaju grzechy nie są do uniknięcia po odbytej spowiedzi, nie ujmuje niczego ze skutku, jaki sprawiła poprzednia spowiedź. Ponadto trzeba powiedzieć, że wypływa to ze słabości, o jakiej była mowa.

A zatem należy przyjąć, że główny skutek tego sakramentu polega na odpuszczeniu grzechów co do pozostałości grzechowych, a także drogą konsekwencji co do winy, jeśli takowa zostaje w duszy.

Na 1. Jakkolwiek skutek główny jakiegoś sakramentu może być osiągnięty bez rzeczywistego przyjęcia tegoż sakramentu albo bez sakramentu, lub też drogą

konsekwencji mocą innego sakramentu, nigdy jednak nie można uzyskać tego skutku bez pragnienia owego sakramentu. Ponieważ więc sakrament pokuty ustanowiony jest głównie przeciw winie aktualnej, wszelki inny sakrament gładzący tę winę drogą konsekwencji, nie wyklucza konieczności pokuty.

Na 2. Ostatnie namaszczenie odpuszcza w pewien sposób grzech pod trzema wyżej wspomnianymi względami. Jakkolwiek bowiem wina nie bywa odpuszczona bez skruchy co do zmazy, to jednak ten sakrament przez łaskę, którą wlewa, ruch wolnej woli ku grzechowi staje się skruchą, jak to może zajść w Eucharystii i bierzmowaniu.

Podobnie też ostatnie namaszczenie zmniejsza należność kary doczesnej, lecz tylko drogą konsekwencji, przez to, że przynosi pomoc w stanie słabości. Łatwiej bowiem znosi tę karę silny niż słaby. Nie należy więc z tego powodu zmniejszać miary zadośćuczynienia.

Pozostałości po grzechu należy tu rozumieć nie jako nastawienia — dispositiones — wynikłe z uczynków, bo te są jakimiś zaczątkowymi nawykami — habitus, lecz jako jakowąś duchową słabość, tkwiącą w samym umyśle — in ipsa mente; gdy się tę usunie, nawet gdy owe nawyki i nastawienia pozostaną, umysł nie tak łatwo może skłaniać się do grzechu.

Na 3. Gdy wiele czynności skierowanych jest do dokonania jednego skutku, ostatnia z nich jest ukształtowana przez poprzednie i działa ich mocą. Tak więc w ostatnim namaszczeniu łaska zostaje wlana do duszy i daje skutek sakramentowi.

Artykuł 2

CZY TEN SAKRAMENT PRZYNOSI ZDROWIE CIAŁA?

Wydaje się, że zdrowie ciała nie jest skutkiem tego sakramentu, bo :

1. Każdy sakrament jest lekarstwem duchowym. Otóż lekarstwo duchowe jest przeznaczone na leczenie ducha, podobnie jak lekarstwo cielesne ma przywracać zdrowie fizyczne. Zatem zdrowie cielesne nie jest skutkiem tego sakramentu.

2. Sakrament zawsze sprawia właściwy mu skutek u tego, kto go przyjmuje nie dla pozoru. Lecz nie kiedy przyjmujący ten sakrament, choćby go przyjmował bardzo pobożnie, nie odzyskuje zdrowia ciała. Zatem zdrowie ciała nie należy do jego skutków.

3. Skuteczność tego sakramentu wykazuje list św. Jakuba (5, 15). Otóż uleczenie jest

tam przedstawione nie jako skutek namaszczenia, lecz modlitwy. Czytamy tam: „A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie". Widzimy więc, że uzdrowienie ciała nie należy do skutków tego sakramentu.

Wbrew temu:

1. Działanie Kościoła ma większą skuteczność po męce Chrystusa niż przedtem. Otóż

już przed męką Chrystusa, ci których Apostołowie namaszczali, bywali uzdrowieni, jak to widać z ewangelii św. Marka (6, 13). A zatem i teraz akt namaszczenia ma moc uzdrawiania ciała.

2. Sakramenty sprawiają to, co oznaczają. Chrzest przez zewnętrzne obmycie wodą oznacza i dokonuje o- czyszczenia duszy. Podobnie ostatnie namaszczenie, właśnie przez uzdrowienie cielesne, dokonujące się na zewnątrz, oznacza uzdrowienie duchowe i go dokonuje.

Odpowiedź: Jak chrzest przez obmycie cielesne sprawia duchowe oczyszczenie z brudu duchowego, tak sakrament namaszczenia przez zewnętrzne zabiegi lecznicze sakramentalne sprawia zdrowie wewnętrzne; oraz — jak obmycie chrzcielne ma skutek cielesny, jako że przynosi także oczyszczenie ciała, tak ostatnie namaszczenie ma skutek cielesnego zabiegu leczniczego: mianowicie uzdrowienie cielesne. Jest jednak różnica: obmycie ciała sprawia jego czystość mocą naturalnej właściwości elementu (wody) i dlatego sprawia ją zawsze. Natomiast ostatnie namaszczenie nie sprawia uleczenia ciała mocą właściwości naturalnej materii, lecz mocą Boską, a ta działa rozumnie. A ponieważ w swym działaniu rozum nigdy nie sprowadza skutku drugorzędnego, chyba gdy tenże sprzyja skutkowi pierwszorzędnemu; dlatego z tego sakramentu nie zawsze wynika uzdrowienie ciała, chyba że to jest potrzebne do zdrowia duchowego. Wtedy sprowadza je zawsze, byle ze strony przyjmującego nie było przeszkody.

Na 1. Zarzut dowodzi tylko, że uzdrowienie cielesne nie jest głównym skutkiem tego sakramentu: i to jest słuszne.

Na 2. Rozwiązanie tej trudności znajduje się w tym, co już powiedziano1.

3. Modlitwa, o jakiej mówi św. Jakub, jest formą tego sakramentu, jak to już powiedziano2.1 dlatego ten sakrament moc uzdrawiania ciała — w granicach własnej możliwości: quantum est de se — czerpie ze swej formy. /12/

Artykuł 3

CZY TEN SAKRAMENT WYCISKA ZNAMIĘ? /13/

Wydaje się, że ten sakrament wyciska znamię, bo:

1. Znamię jest znakiem wyróżniającym. Jak odróżniamy tego, kto jest ochrzczony od nieochrzczonego, tak samo namaszczony wyróżnia się od tego, który namaszczenia nie otrzymał. W konsekwencji więc, taić jak chrzest, tak i ostatnie namaszczenie wyciska na duszy znamię.

2. W sakramentach kapłaństwa i bierzmowania jest namaszczenie, jak i w tym sakramencie. Otóż sakrament kapłaństwa i bierzmowania wyciskają zna mię. A więc także i ten sakrament.

3. W każdym sakramencie jest coś, co jest rzeczą tylko, i coś, co jest sakramentem tylko, i coś, co jest i rzeczą, i sakramentem. Otóż w tym sakramencie nie można wskazać na coś, co by było rzeczą i sakramentem jak tylko znamię. Zatem ten sakrament wyciska znamię. ,/14/

Wbrew temu:

1. Nie ponawia się sakramentu, który wyciska znamię. A sakrament ostatniego namaszczenia można powtarzać, jak to powiemy niżej1. A więc nie wyciska znamienia.

2. Wyróżnienie, które wynika ze znamienia sakramentalnego dotyczy tych, którzy są w obecnym Kościele. Otóż ostatnie namaszczenie udzielane jest temu, kto ten ziemski Kościół opuszcza. Nie ma więc racji, by wyciskał na duszy znamię.

Odpowiedź: Znamię wyciskają na duszy tylko te sakramenty, które człowieka wyznaczają do jakiejś świętej czynności. Otóż ostatnie namaszczenie ma jedynie wartość lekarstwa i nie uzdalnia nikogo do wykonywania czy przyjmowania jakichś funkcji sakralnych. I dlatego nie wyciska znamienia.

Na 1. Znamię sakramentalne sprawia różnice stanu odpowiednio do funkcji, jakie mają być sprawowane w Kościele. Otóż człowiek, który otrzymał ostatnie namaszczenie, nie jest przez to wyróżniony spomiędzy innych do sprawowania jakiejś funkcji.

Na 2. Namaszczenie udzielone przy sakramencie kapłaństwa i bierzmowania jest konsekracją, mocą której człowiek jest wyznaczony do sprawowania funkcji sakralnej.

Natomiast namaszczenie chorych ma wartość jedynie lekarstwa. A więc nie zachodzi tu podobieństwo.

Na 3. W tym sakramencie rzeczą i sakramentem nie jest znamię, lecz jakowaś pobożność wewnętrzna będąca namaszczeniem duchowym.

ZAGADNIENIE 31
O SZAFARZU TEGO SAKRAMENTU /15/

Należy teraz omówić sprawę udzielania tego sakramentu. Nasuwają się tu trzy pytania:

1. Czy tego sakramentu może udzielać osoba świecka?

2. Czy diakon?

3. Czy tylko sam biskup?

Artykuł 1

CZY TEGO SAKRAMENTU MOŻE UDZIELAĆ CZŁOWIEK ŚWIECKI?

Wydaje się, że także człowiek świecki może udzielać tego sakramentu, bo:

1. Według św. Jakuba (5, 15), skuteczności temu sakramentowi nadaje modlitwa. Otóż niekiedy modlitwa osoby świeckiej jest Bogu równie miła jak i modlitwa kapłana. A więc człowiek świecki może udzielać tego sakramentu.

2. Czytamy, że niektórzy Ojcowie w Egipcie zanosili olej chorym i że ci bywali przez nich uzdrowieni. Podobnie święta Genowefa namaszczała chorych olejem. Wynika stąd, że ten sakrament może być udzielany także przez świeckich.

Wbrew temu:

Ten sakrament dokonywuje odpuszczenia grzechów, a to nie leży w mocy osób świeckich. A więc wniosek jasny.

Odpowiedź: Dionizy zapewnia1, że jedni wykonują akty należące do hierarchii, a inni je tylko przyjmują — są to właśnie osoby świeckie. Żadnego więc sakramentu nie wolno im udzielać z urzędu; a jeśli mogą chrzcić w wypadku koniecznym, to tylko z rozporządzenia Bożego, aby nikt nie był pozbawiony możliwości duchowego odrodzenia.

Na 1. Gdy kapłan odmawia modlitwę ostatniego namaszczenia, nie czyni tego we własnym imieniu, gdyż mogłoby się zdarzyć, że jest grzesznikiem, i nie zostałby

wysłuchany. Odmawia ją w imieniu całego Kościoła, gdyż może się modlić w imieniu tegoż Kościoła na mocy tego, że występuje tu jako osoba publiczna, natomiast laik, będący osobą prywatną, nie może tego robić.

Na 2. Owe namaszczenia nie były sakramentalne, lecz dzięki pobożności przyjmujących takie namaszczenie, i zasługom namaszczających i ofiarujących olej, następował skutek uzdrowienia cielesnego mocą „łaski uzdrawiania", a nie mocą łaski sakramentalnej. /16/

Artykuł 2

CZY TEGO SAKRAMENTU MOGĄ UDZIELAĆ DIAKONI?

Wydaje się, że diakoni mogą udzielać tego sakramentu, bo:

1. Według Dionizego1, diakoni mają moc oczyszczania. Otóż ten sakrament został ustanowiony tylko dla oczyszczenia duszy i ciała. Stąd diakoni mogą udzielać sakramentu ostatniego namaszczenia.

2. Sakrament chrztu posiada większą godność niż ten, o którym mówimy. Otóż wiemy, że diakoni mogą chrzcić, jak to widzimy w wypadku św. Wawrzyńca. A więc diakoni mogą udzielać ostatniego namaszczenia.

Wbrew temu:

Św. Jakub mówi (5, 14): „Niech wezwą kapłanów Kościoła".

Odpowiedź: Diakon ma jedynie moc oczyszczania, ale nie oświecania. Ponieważ zaś oświecenie dokonuje się przez łaskę, diakon nie może udzielić — na mocy swego urzędu — żadnego sakramentu, który wlewa do duszy łaskę. A więc także i tego sakramentu, bo on udziela łaski.

Na 1. Ten sakrament oczyszcza mocą oświecenia dokonanego przez łaskę. Stąd nie należy do diakona sprawowanie tego sakramentu.

Na 2. Ten sakrament nie jest tak absolutnie konieczny, jak chrzest. Toteż obowiązek udzielania go nie został powierzony wszystkim w wypadku konieczności, lecz tylko tym, do których to należy z racji ich urzędu. Diakoni zaś nie mogą mocą swego urzędu udzielać nawet chrztu.

Artykuł 3

CZY TEGO SAKRAMENTU MOŻE UDZIELAĆ TYLKO SAM BISKUP?

Wydaje się, że tylko biskup może udzielać tego sakramentu, bo:

1. Tego sakramentu udziela się za pomocą namaszczenia, podobnie jak sakrament bierzmowania. Otóż tylko biskup może bierzmować. Stąd płynie wniosek, że tylko on może udzielać ostatniego namaszczenia.

2. Kto nie może wykonywać czegoś mniejszego, tym bardziej nie może wykonywać czegoś większego. Lecz użycie materii poświęconej jest czymś godniejszym, niż sam fakt jej poświęcenia, jako że jest jego celem. Ponieważ kapłan nie ma władzy poświęcenia tej materii, nie może też użyć materii poświęconej.

Wbrew temu:

Według tego, co mówi św. Jakub (5, 14), do chorego powinno się sprowadzić ministra, aby udzielił sakramentu. Otóż biskup nie może chodzić do każdego chorego w swojej diecezji. Zatem nie tylko on ma władzę udzielania tego sakramentu.

Odpowiedź: Według Dionizego1, ściśle mówiąc, funkcja biskupa polega na doskonaleniu, podobnie jak funkcja kapłana na oświecaniu. Zastrzeżone więc jest dla biskupów udzielanie tych sakramentów, które wprowadzają w stan doskonałości tych, którzy te sakramenty otrzymują. Otóż ta ewentualność nie zachodzi przy udzielaniu sakramentu namaszczenia jako że jest udzielany wszystkim. A więc może on być udzielany przez zwykłych kapłanów.

Na 1. Bierzmowanie — jak powiedziano2 — wyciska na duszy znamię, dzięki któremu człowiek znajduje się w stanie doskonałości. Nie zachodzi to zaś w tym sakramencie, a więc brak tu podobieństwa.

Na 2. Jakkolwiek w porządku przyczyn celowych używanie materii poświęconej jest czymś godniejszym niż poświęcenie tejże materii, to jednak w porządku przyczyn sprawczych, poświęcenie materii jest czynnością ważniejszą, ponieważ używalność tej materii zależy od tejże samej osoby, jako od przyczyny sprawczej. Dlatego to poświęcenie (w tym wypadku olejów) wymaga wyższego stopnia mocy działającej niż samo użycie tej materii (tj. olejów).

ZAGADNIENIE 32
KOMU TEN SAKRAMENT POWINIEN BYĆ UDZIELANY, I KTÓRE CZĘŚCI CIAŁA MAJĄ BYĆ NAMASZCZANE?

Trzeba z kolei zastanowić się, komu ten sakrament ma być udzielany i jakich części ciała ma dotyczyć. Siedem punktów należy tu wyjaśnić:

1. Czy ostatnie namaszczenie ma być udzielane także osobom zdrowym ?

2. Czy w każdej chorobie ma być udzielane?

3. Czy należy go udzielać ludziom pozbawionym rozumu ?

4. Czy i dzieciom ?

5. Czy wypada namaścić całe ciało ?

6. Czy racjonalnie ustalono te części ciała, które powinno się namaszczać ?

7. Czy okaleczeni powinni otrzymywać namaszczenie takie, które by odpowiadało tym członkom ciała, które są okaleczałe lub których brak?

Artykuł 1

CZY POWINNO SIĘ UDZIELAĆ TEGO SAKRAMENTU TAKŻE ZDROWYM ?

Wydaje się, że także zdrowym powinno się udzielać tego sakramentu, bo: /17/

1. Wyżej powiedziano1, że głównym skutkiem te go sakramentu jest leczenie duszy, a nie ciała. Otóż zdrowi na ciele też potrzebują leczenia duszy. Wobec tego powinno się im udzielać tego sakramentu.

2. Ten sakrament jest dla tych, którzy opuszcza ją to życie, podobnie jak chrzest jest dla tych, co wchodzą w życie. Otóż chrztu udziela się wszystkim rozpoczynającym życie. Tak samo i sakrament ostatniego namaszczenia powinien być udzielany wszystkim, którzy to życie opuszczają. Lecz niekiedy ci, którzy bliscy są końca swego życia, są zdrowi, np. skazańcy przed ścięciem. A więc i takim należy udzielić tego sakramentu.

Wbrew temu:

Św. Jakub (5, 14) mówi: „Choruje ktoś wśród was?" A więc tylko chorym należy udzielać tego sakramentu.

Odpowiedź: Jak wiemy2, ostatnie namaszczenie stanowi pewien zabieg leczniczy zła

duchowego, co o-znaczone jest przez użycie pewnego zabiegu leczniczego dla ciała. W konsekwencji nie ma racji udzielać tego sakramentu tym, którzy tego leczenia cielesnego nie potrzebują, czyli tym, którzy są zdrowi.

Na 1. Jakkolwiek zdrowie duszy jest głównym skutkiem zamierzonym przez ten sakrament, koniecznym jest jednak, by to zdrowie duchowe oznaczone było przez zabieg leczniczy stosowany względem ciała, chociażby uzdrowienie ciała nie miało nastąpić. Dlatego to zdrowie duszy udzielone bywa w tym sakramencie tym jedynie, którzy znajdują się w warunkach leczenia również i ciała, to znaczy chorym. Podobnie jak chrzest może przyjąć tylko ten, kto zdolny jest przyjąć obmycie ciała, co nie da się pomyśleć np. gdy chodzi o dziecko w łonie matki.

Na 2. Chrzest może przyjąć tylko ten, kto — wchodząc w życie — może przyjąć obmycie ciała. Tak samo i ostatnie namaszczenie odpowiada tylko tym, którzy opuszczając życie, są jednak przedmiotem zabiegów leczących ciało.

Artykuł 2

CZY TEGO SAKRAMENTU MOŻNA UDZIELAĆ W KAŻDEJ CHOROBIE?

Wydaje się, że tego sakramentu można udzielać w każdej chorobie, bo:

1. Tam, gdzie św. Jakub (5, 14) mówi o tym sakramencie, nie jest ściśle sprecyzowane, o jaką chorobę chodzi. A więc należy tego sakramentu udzielać w każdej chorobie.

2. Im godniejsze jest lekarstwo, tym jego zastosowanie ma być powszechniejsze. Otóż ostatnie na maszczenie jest godniejsze niż lekarstwo przeznaczone dla ciała. Ponieważ zaś lekarstwo tego rodzaju dawane jest każdemu człowiekowi, to — jak się wydaje — powinno się to samo stosować również i do tego sakramentu.

Wbrew temu:

Ten sakrament zwany jest przez wszystkich ostatnim namaszczeniem. Lecz nie wszystkie choroby prowadzą chorego do śmierci. Nawet jeśli wierzyć Arystotelesowi1, są choroby, które przedłużają życie. Nie powinno się więc tego sakramentu udzielać w każdej chorobie.

Odpowiedź: Ostatnie namaszczenie jest ostatnim możliwym zabiegiem stosowanym przez

Kościół, przysposabiającym bezpośrednio do wejścia do chwały. Dlatego należy go udzielać tylko chorym bliskim odejścia z powodu choroby mogącej sprowadzić zgon i zachodzi obawa niebezpieczeństwa.

Na 1. Każda choroba, jeśli się pogarsza, może doprowadzić do śmierci. Jeśli więc bierze się pod uwagę tylko rodzaj chorób, to w każdej chorobie można udzielić ostatniego namaszczenia; dlatego to Apostoł nie mówi o żadnej specjalnej chorobie, ale tylko ogólnie. Lecz jeśli się bierze pod uwagę nasilenie choroby i stan chorego, ostatnie namaszczenie nie zawsze powinno być chorym udzielane.

Na 2. Lekarstwo cielesne ma za główny cel uleczenie cielesne, którego potrzebują wszyscy chorzy niezależnie od stanu choroby. Natomiast głównym zadaniem tego sakramentu jest wybawienie konieczne dla odchodzących i gotujących się na drogę do chwały. Nie ma więc podobieństwa.

Artykuł 3

CZY POWINNO SIĘ UDZIELAĆ TEGO SAKRAMENTU SZALEŃCOM I INNYM LUDZIOM POZBAWIONYM ROZUMU?

Wydaje się, że tak, bo:

1. Ten rodzaj chorób jest bardzo niebezpieczny i sprowadza szybki zgon. Wszelkiemu zaś niebezpieczeństwu trzeba zaradzać. Dlatego ten sakrament ustanowiony, by nieść pomoc słabości ludzkiej, powinien być udzielany również tym, którzy znajdują się w takim stanie.

2. Chrzest jest sakramentem o większej godności niż sakrament, o którym tu mówimy. Otóż jak już było powiedziane1, chrzci się także szaleńców. Wobec tego należy im także udzielać sakramentu ostatniego na maszczenia.

Wbrew temu:

Ten sakrament powinien być udzielany tylko tym, którzy mogą go przyjąć ze świadomością. Natomiast szaleńcy, ani ci, którzy nie mają używania rozumu, nie są świadomi. Stąd nie należy im udzielać ostatniego namaszczenia.

Odpowiedź: Aby ten sakrament był przyjęty owocnie, wiele znaczy i pobożność tego, kto go przyjmuje, i zasługa osobista tego, kto go udziela, a także ogólne zasługi całego

Kościoła, jak na to wskazuje forma błagalna tego sakramentu. Dlatego to nie należy go udzielać tym, którzy nie są w stanie przyjąć go świadomie i z pobożnością, a zwłaszcza nie szaleńcom i pozbawionym rozumu, którzy mogliby przez swe nieuporządkowane zachowanie uchybić czci należnej sakramentowi. Inaczej ma się rzecz, jeśli oni mają chwile świadomości, kiedy mogą zrozumieć, co przyjmują; wtedy można im udzielić tego sakramentu.

Na 1. Jakkolwiek tacy ludzie mogą być w niebezpieczeństwie śmierci, lekarstwo, które suponuje pobożność osobistą, nie może być wobec nich zastosowane. Nie należy więc dawać im ostatniego namaszczenia.

Na 2. Chrzest nie wymaga z naszej strony aktu wolnej woli ze względu na to, że jest on udzielany głównie przeciwko grzechowi pierworodnemu, którego nie leczy się aktem wolnej woli. Przeciwnie zaś, ostatnie namaszczenie domaga się aktu wolnej woli. Zachodzi tu zatem wielka różnica. Poza tym chrzest jest konieczny do zbawienia, natomiast ten sakrament nie jest konieczny.

Artykuł 4

CZY TEGO SAKRAMENTU NALEŻY UDZIELAĆ DZIECIOM?

Wydaje się, że dzieciom powinno się udzielać tego sakramentu, bo:

1. Ponieważ dzieci mogą mieć takie same choroby co i dorośli. Otóż na te same choroby stosuje się te same lekarstwa. Stąd ten sakrament powinien być stosowany względem dzieci tak samo, jak względem dorosłych.

2. Ten sakrament — jak powiedziano wyżej1 — ma za zadanie oczyścić pozostałości grzechowe, zarówno grzechu pierworodnego jak i grzechów uczynkowych. Otóż w dzieciach są pozostałości grzechu pierworodnego. A więc ten sakrament powinien być udzie lany także i dzieciom.

Wbrew temu:

Ten sakrament nie powinien być udzielany tym, którym forma tego sakramentu nie odpowiada. A właśnie forma ostatniego namaszczenia nie stosuje się do dzieci, ponieważ one nie zgrzeszyły ani wzrokiem, ani słuchem, jak to jest wymienione w modlitwie będącej formą sakramentu. Ten więc sakrament nie powinien być im udzielany.

Odpowiedź: Ten sakrament wymaga ze strony tego, kto go przyjmuje, pobożności aktualnej, podobnie jak Eucharystia. Stąd nie powinna być dzieciom udzielana tak Eucharystia, jak też i sakrament ostatniego namaszczenia.

Na 1. U dzieci słabości nie są spowodowane grzechem uczynkowym, jak u dorosłych. Otóż ten sakrament udzielany bywa głównie przeciwko słabościom, które mają swe źródło w grzechu i są jakby pozostałościami grzechu.

Na 2. Ostatniego namaszczenia nie udziela się przeciw samym pozostałościom grzechu pierworodnego; udziela się go tylko dlatego, że te pozostałości są wzmocnione przez grzechy uczynkowe. Przeciwko tym ostatnim głównie ten sakrament jest ustanowiony, jak na to wskazują same słowa jego formy2. Otóż u dzieci nie ma takich grzechów.

Artykuł 5

CZY W TYM SAKRAMENCIE NALEŻY NAMASZCZAĆ CAŁE CIAŁO? /20/

Wydaje się, że w tym sakramencie powinno się namaszczać całe ciało, bo:

1. Jak mówi św. Augustyn1, „cała dusza jest w całym ciele". Ten zaś sakrament daje się szczególnie dla uzdrowienia duszy. A więc należy namaszczać całe ciało.

2. Lekarstwo należy stosować tam, gdzie jest choroba. Otóż zdarza się, że choroba jest zlokalizowana nie w jednym członku, lecz w całym ciele, np. febra. Trzeba więc namaszczać całe ciało.

3. Przy chrzcie zanurza się w wodzie całe ciało. Tutaj więc także całe powinno być namaszczone.

Wbrew temu:

Obrzęd Kościoła Powszechnego wymaga, by namaszczane były tylko niektóre części ciała chorego.

Odpowiedź: Ostatnie namaszczenie bywa udzielane jakby zabieg leczniczy. Otóż w tego rodzaju żabie gach nie jest konieczne stosowanie lekarstwa na całe ciało, lecz tylko na te jego części, w których jest źródło zła. Podobnie też i przy namaszczeniu sakramentalnym wystarczy namaścić te części ciała, w których znajduje się korzeń naszych słabości duchowych.

Na 1. Jakkolwiek dusza w swej istocie jest cala w każdej części ciała, to jednak nie jest

tak, jeśli chodzi o jej władze. A właśnie władze duszy są źródłem wszelkich aktów grzesznych. Należy więc namaścić te części ciała, które są siedzibą różnych władz duszy.

Na 2. Nie zawsze lekarstwo stosuje się tam gdzie boli, lecz raczej tam gdzie jest źródło choroby.

Na 3. Chrzest dokonuje się drogą obmycia. Otóż obmycie ciała usuwa brud tylko tam, gdzie się je obmyje. Dlatego to chrzest stosowany jest na całe ciało. Inaczej wszakże jest z ostatnim namaszczeniem, z racji wyżej podanych.

Artykuł 6

CZY ODPOWIEDNIO WYZNACZONO TE CZĘŚCI CIAŁA, KTÓRE MAJĄ BYĆ NAMASZCZANE?

Wydaje się, że nieodpowiednio wyznaczono części ciała, które się namaszcza, mianowicie: oczy, nozdrza, uszy, wargi, ręce i nogi. /21/

1. Mądry lekarz leczy chorobę u jej źródeł. Otóż według św. Mateusza (15, 19. 20), „z serca wychodzą myśli, które kalają człowieka". Zatem miejscem, które należy namaszczać, jest pierś.

2. Czystość umysłu nie jest mniej konieczna tym, którzy opuszczają to życie niż tym, którzy weń wchodzą. Otóż ci ostatni są namaszczeni krzyżmem przez kapłana na szczycie głowy, jako oznaka czystości umysłu. A więc ci, którzy opuszczają to życie, powinni również być namaszczani w tym sakramencie na szczycie głowy.

3. Lekarstwo powinno się tam stosować, gdzie choroba bardziej przybiera na sile. Otóż choroba duchowa u mężczyzn głównie tkwi w biodrach, a u kobiet w pępku, jak jest powiedziane w Księdze Hioba: „Siłę swoją ma w biodrach, a moc swą w mięśniach brzucha" (40, 16) — jak to wykłada św. Grzegorz1; tam więc należałoby czynić namaszczenie.

4. Jak się grzeszy nogami, tak też grzeszy się innymi członkami ciała. Jeśli więc namaszcza się nogi, to również należy namaszczać inne członki.

Odpowiedź: Źródła grzechu są u nas te same, co i źródła uczynków, bowiem grzech polega na uczynku. Otóż w nas są trzy źródła czynności: jedno, którego funkcja polega na kierowaniu, a więc władza poznawcza; drugie, którego funkcja polega na nakazywaniu;

jest to władza pożądawcza; i trzecie, które ma za zadanie wykonywanie, to znaczy siła realizująca działanie. Wiemy zaś, że całe nasze poznanie ma swe źródło w zmysłach. A ponieważ namaszczenie ma być dokonane tam, gdzie jest w nas pierwsze źródło grzechu, stąd więc namaszcza się narządy zmysłów, a więc: oczy — co do wzroku; uszy — odnośnie słuchu; nozdrza — odnośnie powonienia; usta — odnośnie smaku; ręce — w związku ze zmysłem dotyku, który ma swą główną siedzibę w palcach. Odnośnie władzy pożądawczej — niektórzy praktykują także namaszczenie bioder, a jeśli chodzi o władzę ruchową — nogi, które są głównym organem ruchu. Ponieważ pierwszym ze źródeł wyżej wymienionych jest władza poznawcza, przeto namaszczenie uczynione na organach pięciu zmysłów jest przestrzegane przez wszystkich, jako konieczne dla ważności sakramentu. Są. jednak tacy, którzy nie zachowują innych namaszczeń, podczas gdy inni namaszczają nogi i biodra. Wypływa to z tej racji, że władze pożądawcze i ruchowe są tylko drugorzędnymi źródłami naszych czynności.

Na 1. Myśli nie wychodzą z serca, chyba że za pośrednictwem wyobrażeń, które są poruszeniami wypływającymi ze zmysłów, jak to jest powiedziane w księdze O diiszy2. To nie serce więc, lecz organy zmysłów są pierwszym źródłem naszego poznania, chyba że się uważa serce za pierwszy początek i źródło całego ciała. Lecz ten początek jest źródłem dalszym.

Na 2. Ci, którzy wchodzą na ten świat, winni nabywać czystości umysłu, podczas gdy ci, którzy zeń odchodzą, mają jej przywrócić cały jej blask. Wypada więc, by ci ostatni otrzymali namaszczenie na te części ciała, skąd skalanie myśli mogło pochodzić.

Na 3. Niektórzy kierują się zwyczajem namaszczania bioder, ponieważ w tym miejscu ciała rezyduje w szczególności władza pożądawcza. Lecz — jak to po wiedziano — władza pożądawcza nie jest pierwszym źródłem naszych czynności.

Na 4. Członkami ciała, które są narzędziem grzechu, są nogi, ręce i język i te się namaszcza; także organy rozrodcze, lecz z racji ich nieczystości oraz z racji godności sakramentu nie wypada ich namaszczać.

Artykuł 7

CZY LUDZIE OKALECZENI MAJĄ OTRZYMYWAĆ NAMASZCZENIE, KTÓRE ODPOWIADAŁOBY KALEKIM CZĘŚCIOM ICH CIAŁA?

Wydaje się, że nie, bo:

1. Podobnie jak ten sakrament suponuje, że ten, kto go przyjmuje, jest w określonych warunkach, a mianowicie że jest chory, tak samo wymagana jest określona część jego ciała. Lecz ten, kto nie jest chory, nie może otrzymać namaszczenia. Tak więc, kto nie ma tej części ciała, na której należałoby uczynić na maszczenie, nie może otrzymać namaszczenia w tym miejscu.

2. Ślepy od urodzenia nie może grzeszyć wzrokiem. Lecz przy namaszczeniu oczu jest mowa o grzechu popełnionym wzrokiem. Nie należy więc czynić takiego namaszczenia ślepemu. I to samo stosuje się do innych części ciała.

Wbrew temu:

Wada cielesna nie jest przeszkodą do otrzymania innych sakramentów. Nie powinna więc być przeszkodą i tutaj. Do ważności tego sakramentu są konieczne wszystkie namaszczenia. Stąd należy je czynić także i ludziom okaleczałym.

Odpowiedź: Kalecy winni otrzymać namaszczenie możliwie najbliżej tej części ciała, którą z reguły należy namaszczać. Jakkolwiek bowiem pozbawieni są niektórych członków, posiadają jednak odpowiadające im władze duszy, przynajmniej w źródle. Toteż mogą grzeszyć wewnętrznie przez to, co odnosi się do tych członków, jakkolwiek nie mogą nimi grzeszyć zewnętrznie.

W świetle tego jasna jest odpowiedź na zarzuty.

ZAGADNIENIE 33

PONAWIANIE SAKRAMENTU OSTATNIEGO NAMASZCZENIA

W związku z tym tematem nasuwają się dwa pytania:

1. Czy sakrament ten powinien być ponawiany?

2. Czy powinien być ponawiany w ciągu tej samej choroby?

Artykuł 1

CZY SAKRAMENT TEN POWINIEN BYĆ PONAWIANY?

Wydaje się, że nie, bo:

1. Namaszczenie uczynione na człowieku jest wyższej godności niż np. na kamieniu. Otóż nie namaszcza się ponownie ołtarza, chyba że został rozbity. Stąd wynika, że i namaszczenie uczynione na człowieku nie powinno być powtarzane.

2. Po czymś, co jest ostatnie, nie ma już nic. Otóż to namaszczenie, o którym mowa, nazywa się „ostatnie". Nie powinno się więc go powtarzać.

Wbrew temu:

Ten sakrament jest rodzajem leczenia duchowego, stosowanego na sposób leczenia fizycznego. Lecz leczenie fizyczne ponawia się. Stąd i ten sakrament można powtarzać.

Odpowiedź: Żaden sakrament, którego skutek ma pozostać na zawsze, nie powinien być ponawiany; czyniąc inaczej okazywalibyśmy, że ów sakrament był bezskuteczny, czym wyrządzało by się mu zniewagę. Lecz sakrament, który ma skutek tylko czasowy, może być powtarzany bez żadnej dla niego zniewagi, po to, by utracony skutek tego sakramentu na nowo ożył. Ponieważ więc zdrowie umysłu i ciała można utracić, choć się je zyskało przy poprzednim przyjęciu tego sakramentu, przeto jasne jest, że można ponawiać sakrament ostatniego namaszczenia w razie, gdy zajdzie konieczność, bez czynienia żadnej ujmy sakramentowi.

Na 1. Namaszczenie uczynione na kamieniu ma za cel poświęcenie ołtarza, a to poświęcenie trwa, dopóki ołtarz nie zostanie zniszczony. Nie można go więc poświęcać powtórnie. Lecz namaszczenie, o którym mówimy, nie ma na celu poświęcenia samego człowieka, ponieważ nie wyciska na nim znamienia. Nie można więc porównywać tych dwóch rodzajów namaszczenia.

Na 2. To, co się powszechnie uważa za ostatnie, nie bywa często takim w rzeczywistości. Tak więc ten sakrament dlatego tak się nazywa, że daje się go tym, którzy według ogólnego i powszechnego mniemania są bliscy śmierci.

Artykuł 2

CZY MOŻNA POWTARZAĆ TEN SAKRAMENT W CIĄGU TEJŻE SAMEJ CHOROBY?

Wydaje się, że nie, bo:

1. Na jedną chorobę wystarczy jedno lekarstwo. Otóż ten sakrament jest rodzajem duchowego lekarstwa. Nie ma więc racji ponawiać go w tej samej chorobie.

2. Gdyby namaszczenie mogło być ponawiane w tej samej chorobie, można by dojść do tego, że jakiś chory mógłby być namaszczany przez cały dzień, co jest absurdem.

Wbrew temu:

Po otrzymaniu sakramentu namaszczenia niekiedy choroba przeciąga się długo i chorym na nowo owładają pozostałości grzechowe, przeciw którym głównie daje się ten sakrament. Wtedy namaszczenie powinno być powtórzone.

Odpowiedź: Ten sakrament ma na względzie nie tylko chorobę, ale także ciężkość choroby, ponieważ można go udzielać tylko tym, którzy są uważani za bliskich śmierci. Niektóre zaś choroby nie trwają długo; jeśli zatem przyjdzie w tym wypadku udzielić ostatniego namaszczenia, bo zachodzi niebezpieczeństwo śmierci i widać, że chory nie wyjdzie z tego niebezpieczeństwa, chyba że zostanie uleczony, wtedy nie ma powodu ponawiać sakramentu. Lecz jeśli nastąpi recydywa choroby, to w rzeczywistości jest to jakby nowa choroba i wtedy znowu można chorego namaścić. Lecz są też choroby długotrwałe, np. przewlekła gorączka, wodna puchlina itp. W tych wypadkach nie należy udzielać namaszczenia, chyba że gorączka pogorszy się tak, iż życie będzie w niebezpieczeństwie. Jeśli chory wyjdzie z tego stanu, pozostając nadal chorym, i gdy potem znowu przyjdzie pogorszenie, wtedy można mu udzielić ostatniego namaszczenia, bowiem jest to już inna i nowa faza choroby, chociaż nie jest to jakaś inna choroba niż przedtem.

W ten sposób i trudności zostają tu rozwiązane.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 29

art. 1

1. Dionizy, De Eccl. Hier., c. 5, P. 1 § 3 : PG 3, 504 A.
2. tenże, c. 2 : PG 3, 392.
3. tenże, c. 5, P. 1 § 3 : PG 3,

504.

4. 3. 66, 10 na 2, t. 27, str. 126.

art. 3

1. Mt 26, 26.
2. Mt 3, 11; 28, 19.
3. Magister, IV Sent., dist. 23, c. 3.
4. patrz J 20, 30; 21, 25.

art. 4

1. por. Decretal Greg. IX, Lib. I, tit. XXV, 1.

art. 5

1. 3. 78, 1, t. 28, str. 105 nn.: Magister, IV Sent. dist. 8, qu. 2, a. 1.

art. 6

1. Arystoteles, 2 Physic. 1 : 194a36.
2. z. 31, 3.
3. Ps. 132, 2.
4. Dionizy, dz. cyt. c. 5, P. I § 5 : PG 3, 505 B; § 7 : PG 3. 508.

5. z. 40, 4.

art. 7

1. Hugo de S. Victore, 2 De Sa-cram. p. 6, c. 2 : PL 176, 443 A.

2. Magister, IV iSent, dist. 1, c. 5.

art. 9

1. Magister, dz. cyt., dist. 23, c.3.

2. In Sent., Lib. IV, dist. 23, qu. 1, a. 2, qua 2; patrz niżej, z. 30, 2.

ZAGADNIENIE 30

art. 1

1. 3. 72, 7 na 2, t. 27, str. 228nn.; z. 79, 3, t. 28, str. 30.

art. 2

1. w osnowie art. i zag. poprz., a. 8.

2. zag. poprz. a. 8. 9.

art. 3

1. z. 33. I.

ZAGADNIENIE 31

art. 1

1. Dionizy, Eccles. Hier., c. 5, P. I § 1 : PG 3, 501 A.

art. 2

1. Dionizy, dz. cyt., § 6 : PG 3, 508 AB.

art. 3

1. Dionizy, dz. cyt. § 6-7 : PG 3, 505 CD.

2. 3. 5, t. 27, str. 223nn.

ZAGADNIENIE 32

art. 1

1. z. 30, 2.

2. z. 30, 1 i 2.

art. 2

1. Arystot., De long. ot brev. vitae, c.

1 : 464b28.

art. 3

1. 3. 68, 12, t. 27, str. 171nn.

art. 4

1. z. 30, 1.

2. patrz wyżej, z. 29, 8 wbrew 1.

art. 5

1. Augustyn, 6 De Trinit. 6 : PL 42, 929.

art. 6

1. Grzegorz W., 32 Moral. 14 : PL 76, 648 AB.

2. Arystot., 3 De anima 3, 13 : 429al: St. Th. lect. 6 n. 664.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 29

/1/ a. 1. Jest dogmatem wiary (de fide), że istnieje specjalny sakrament zwany „ostatniego namaszczenia", ustanowiony przez Chrystusa, a przez św. Jakuba ogłoszony (Denz. 926; Jk 5, 14).

Chrystus ustanowił sakramenty, aby przyjść z pomocą duchową ludziom w najważniejszych potrzebach życia. Człowiek, opuszczając ten świat i przechodząc do wieczności, potrzebuje szczególnej pomocy Bożej. Tej pomocy udziela mu Bóg przez sakrament ostatniego namaszczenia. Stąd nazwano go sakramentem „odchodzących — exeuntiurn". Jest to więc sakrament nowego zakonu, ustanowiony przez Chrystusa, w którym chory przez namaszczenie olejem św. i modlitwę kapłana otrzymuje łaskę dla zgładzenia resztek grzechowych, niekiedy grzechów jeszcze nie zgładzonych, dla podniesienia duchowego, a niekiedy otrzymuje także zdrowie ciała.

Nazywano go dotychczas „ostatnim namaszczeniem", ponieważ między namaszczeniami, jakich udziela Kościół, jest ono zwyczajnie ostatnim, oraz dlatego, że ono wzmacnia chorego do stoczenia ostatniej walki duchowej, i jest ono zakończeniem kuracji duchowej człowieka, jakiej dokonują sakramenty święte. Każdy sakrament to znak podpadający pod obserwację zmysłów, ustanowiony przez Chrystusa i sprawiający łaskę. Otóż w ostatnim namaszczeniu — jak zobaczymy niżej — są te trzy warunki sakramentu: 1. jest znakiem przez swoją formę i materię; 2. udziela łaski; 3. ustanowił go Chrystus. A więc jest sakramentem.

/2/ a. 2. Mimo że w sakramencie namaszczenia chorych mamy kilka namaszczeń i kilka formuł wymawianych przy namaszczeniu, namaszczenie chorych jest jednym sakramentem. Sakrament bowiem z istoty swej jest znakiem. Sakrament jest wówczas, gdy zewnętrzne czynności, ceremonie towarzyszące sakramentowi coś oznaczają. I wówczas jest tylko jeden sakrament, gdy są znakiem czegoś jednego, czyli mimo ich

złożenia czy wielości, oznaczają jedną rzecz. W sakramencie Eucharystii mamy dwie rzeczy: chleb i wino, które jednak oznaczają jedną rzecz, i przez to jest jeden sakrament. Wielość elementów, które stanowią sakramenty, jest brana jako coś jednego, ponieważ łączy je to, że oznaczają.

Namaszczenie chorych ma na celu uleczenie z ran spowodowanych grzechami. Ponieważ te rany zostały spowodowane grzechami mającymi swe źródła w zmysłach, dlatego namaszczenie, mimo że jest ich kilka, oznacza jedną rzecz, mianowicie uzdrowienie. Z racji tej jedności znaczenia, jest jeden sakrament.

/3/ a. 3. Jest dogmatem wiary, że Chrystus ustanowił wszystkie sakramenty. A więc także i sakrament namaszczenia chorych (Denz. 846). Autorstwo sakramentów wynika z ich natury Sakramenty bowiem są sprawczymi narzędziami łaski. Otóż nikt poza Bogiem nie może udzielić takiej mocy, jaką posiadają sakramenty. Jeżeli więc sakramenty posiadają moc sprawiania łaski, tę moc otrzymały od samego Chrystusa. A więc Chrystus ustanowił wszystkie sakramenty. A między nimi także i sakrament namaszczenia chorych.

Z chwilą kiedy przez wiarę przyjmujemy, że Chrystus ustanowił ten sakrament, mogą nasuwać się — i faktycznie nasuwały się w ciągu wieków — pytania: czy Chrystus ustanowił sakramenty bezpośrednio czy pośrednio, np. przez Apostołów; czy ustanawiając poszczególne sakramenty wyznaczył dokładnie ich strukturę czyli materię i formę, czy tylko wskazał ogólny znak łaski, jakiej chciał udzielać przez dany sakrament, a szczegółowe wyznaczenie znaku pozostawił Kościołowi. Przyjmując, że autorem wszystkich sakramentów jest Chrystus, nasuwa się wiele pytań odnośnie konkretnego krystalizowania się tejże prawdy zanim została jasno sprecyzowana przez Kościół i podana do wierzenia ogółowi wiernych.

Gdy jest mowa o sakramencie namaszczenia, teologowie powołują się na tekst listu św. Jakuba: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa wiary będzie dla

chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeżeliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone" (Jk 5, 14-15). W tekście powyższym teologowie widzą wszystkie istotne elementy sakramentu. Sobór Trydencki uczy, że ten sakrament ustanowił Chrystus, a św. Jakub ogłosił powyższymi słowami, że namaszczenie chorych jest więc prawdziwym sakramentem.

Namaszczenie spotykamy w niektórych obrzędach u żydów. Apostołowie, jak wiemy z Ewangelii (Mk 6, 12-13), namaszczali olejem chorych. Chrystus wykorzystał ten zwyczaj namaszczania, który według ówczesnych pojęć przynosił chorym ulgę, i ustanowił sakrament namaszczenia. Nie od razu orientowano się dokładnie, czym on właściwie jest i w jaki sposób oddziaływuje. Od VIII wieku namaszczenie chorych uważa się za uzupełnienie pokuty i przygotowanie do śmierci. W wieku XI namaszczenie chorych nazywano sakramentem. Sobór Trydencki zalicza namaszczenie chorych do sakramentów. „Chrystus, Pan nasz, ustanowił to święte namaszczenie chorych, jako prawdziwy i właściwy sakrament Nowego Testamentu, przez Marka domyślnie wskazany (Mk 6, 13), a przez Jakuba, brata Pana i Apostoła, wiernym zalecony i promulgowany" (Denz. 908).

/4/ a. 4. Materią dalszą sakramentu namaszczenia jest olej poświęcony przez biskupa (Denz. 700. 908), albo przez kapłana, który otrzymał władzę święcenia od Stolicy Świętej.

Materią bliższą jest namaszczenie chorego, które dokonywuje się na sposób krzyża. Zachodzi różnica w szczegółach namaszczenia. Dotychczas namaszczano oczy, uszy, nozdrza, usta, ręce, nogi i biodra. W wypadku nagłym wystarczy jedno namaszczenie. Obecnie namaszcza się jedynie czoło i ręce. Olej może być nie tylko z oliwek, lecz także i z innych roślin. Musi być prawidłowo poświęcony, tzn. albo przez samego biskupa, albo przez kapłana mającego specjalne uprawnienie od Stolicy Świętej.

Argumenty, jakie podaje św. Tomasz, że materią odpowiednią jest olej z

oliwek, nie są racjami teologicznymi, ale racjami ex convenientia, tzn. że olej odpowiada treści i celowości tego sakramentu.

O materii sakramentów patrz 3. 60, 6 na 2; a. 7 odp.; /6/-18/, t. 27, str. 21. 22nn. 265nn.

/5/ a. 5. Poświęcenie oleju używanego przy namaszczaniu chorych jest konieczne do ważności tego sakramentu.

/6/ a. 5. Powszechnie utrzymywano w Kościele, że olej, jakiego się używa w sakramencie namaszczenia chorych, winien być poświęcony przez biskupa (Denz. 908) i że to poświęcenie jest warunkiem ważności tego sakramentu. Obecnie powszechnie się przyjmuje w teologii, że Papież może delegować do tego poświęcenia kapłana nie będącego biskupem.

W Kościele wschodnim kapłani zwyczajni święcą olej na mocy delegacji ogólnej i cichej od biskupów. Stolica Święta na to się godzi.

Do na 2: co to są sakramentalia patrz 3. 60, 2 na 3; z. 65, 1 na 3. 6. 8; /4/, t. 27, str. 13. 89. 90. 362n. O causa agens patrz 1. 45, 5 odp., t. 4, str. 27n.

/7 / a. 7. Namaszczenie chorych jest prawdziwym sakramentem. Otóż do istoty każdego sakramentu należy materia i forma. A więc namaszczenie chorych jako sakrament posiada formę sobie właściwą. Za czasów św. Tomasza niektórzy twierdzili, że ten sakrament nie posiada formy. Św. Tomasz odrzuca ich sentencję jako błędną. Słowa św. Jakuba, którymi — jak powiedziano wyżej — ogłosił ten sakrament, wyraźnie wskazują na formę tego sakramentu. Są nią słowa modlitwy. A modlitwę (chodzi o modlitwę ustną) wyraża się słowami.

O formie sakramentu patrz 3. 60, 6. 7. 8; /6/-/8/, t. 27, str. 21. 22nn. 265nn.

/8/ a. 8. Forma tego sakramentu ma charakter prośby, co zgodne jest ze słowami św. Jakuba.

W Kościele wschodnim używa się formy w trybie twierdzącym.

Jeśli przyjmiemy, że do ważności sakramentu konieczna jest forma w postaci prośby, to możemy powiedzieć, że taka prośba jest wyrażona w trybie twierdzącym. A więc że ona też jest prośbą, ale nie tak wyraźnie wyrażoną, jak w formie używanej w Kościele zachodnim.

/9/ a. 8 na 1: „pozornie" — ex fictione, tzn. ktoś chce przyjąć sakrament ostatniego namaszczenia ze względów ubocznych, np. ze względów rodzinnych, politycznych lub innych. O pozornym, udawanym przyjmowaniu sakramentów patrz 3. 69, 9-10; /96/. /97/, tom 27, str. 189nn. 299.

ZAGADNIENIE 30

/10/ z. 30, 1. Sakrament namaszczenia chorych udziela łaski, gładzi grzechy, usuwa pozostałości grzechowe, odpuszcza karę, podnosi na duchu, niekiedy przywraca zdrowie ciała (Denz. 909. 927).

Jak każdy sakrament, namaszczenie chorych daje łaskę właściwą temu sakramentowi (gratia sacramentalis), a więc łaskę uświęcającą z pewnym odcieniem. Daje też łaskę drugą, to znaczy powiększa łaskę już istniejącą w duszy.

Udzielając łaski, oczyszcza duszę z pozostałości grzechowych (abstergit reliąuias peccati). Pozostałości grzechowe to duchowa słabość spowodowana grzechami, a więc przyćmienie umysłu, osłabienie woli i jakaś skłonność do grzechu.

Łaska, której udziela ten sakrament, ma szczególną moc podnoszenia na duchu chorego i utwierdzania w dobrym. Chory wzmocniony tą łaską łatwiej zwycięża nabyte przez grzech nałogi, słabość woli i ślepotę umysłu.

Dzięki łasce tego sakramentu chory łatwiej znosi dolegliwości choroby i łatwiej opiera się pokusom szatańskim, które zwykły atakować chorego w niebezpieczeństwie śmierci. Razem bowiem z łaską uświęcającą otrzymuje chory jakby prawo do łask uczynkowych potrzebnych w chorobie.

Sakrament namaszczenia chociaż z natury swej jest sakramentem żywych (a

więc zakłada stan łaski w duszy), ma jednak coś wspólnego z sakramentami umarłych (pokuta), mianowicie gładzi — ubocznie i drugorzędnie — grzechy ciężkie wówczas, gdy chory nie może przyjąć sakramentu pokuty, ale ma skruchę niedoskonałą. Sakrament namaszczenia przyjęty w tym stanie daje choremu łaskę, pod wpływem której wykonuje akt skruchy doskonałej, która gładzi grzechy. A więc sprawia to, co rozgrzeszenie u penitenta, posiadającego skruchę niedoskonałą.

Mając tę prawdę na uwadze, widzimy ważność tego sakramentu w duszpasterstwie. On może zadecydować o zbawieniu wiecznym, dopomagając grzesznikowi umierającemu do obudzenia w sobie żalu doskonałego. Chociaż ten sakrament — jako sakrament żywych — nie jest konieczny — z natury swej — do /bawienia, jednak może być jedynym środkiem zbawienia wówczas mianowicie, gdy chory jest w grzechu ciężkim i nie może przyjąć sakramentu pokuty. Byłoby wielką nieroztropnością zaniedbywać przyjmowanie tego sakramentu, mimo że nie ma wyraźnego nakazu przyjmowania go. Nakaz przyjmowania go jest zawarty w samym jego ustanowieniu (Denz. 910).

Namaszczenie sakramentalne chorych sprawia u chorego pewnego rodzaju namaszczenie duchowe: spińtualem unctionem et devotionem, które jest oznaczone przez materialne namaszczenie olejem.

Przez skutki, jakie sprawia w duszy, namaszczenie chorych przygotowuje człowieka do bezpośredniego wejścia do chwały niebieskiej.

/11/ a. I zarz. 2. „Zmaza-macula" patrz 1-2. 86, t. 12, str. 201 nn; „należność kary-reatus poenae" patrz 1-2. 87, t 12, str. 204nn.

/12/ a. 2. Namaszczenie chorych, jako sakrament, daje łaskę, która jako łaska tego sakramentu posiada swój i sobie właściwy odcień. Jej cecha specyficzna to działalność uzdrawiająca. Ma na celu uzdrowienie człowieka. A człowiek to dusza i ciało. Jest to coś jednego, ale złożonego z dwóch elementów, duchowego i cielesnego. Element duchowy jest zasadniczy i pierwszorzędny. Sakrament namaszczenia ma za cel

uzdrowienie duchowe. Daje bowiem łaskę, która usuwa resztki grzechowe, umacnia na duchu chorego. Niekiedy ze zdrowiem duszy przywraca zdrowie ciała, o ile to jest pożyteczne dla zdrowia duszy. Można więc powiedzieć, że skutek pierwszorzędny i zasadniczy to u-zdrowienie duszy; a przywrócenie zdrowia, to jego skutek drugorzędny.

Sakrament pokuty zasadniczo uzdrawia duszę, gładząc grzechy. Ostatnie namaszczenie daje pełnię zdrowia duchowego, przywracając siły duchowe utracone przez grzechy. Przywraca niekiedy zdrowie ciała, lecz nie zawsze. Jeśli przywraca zdrowie ciała, nie sprawia tego w sposób cudowny, lecz przez to, że uzdrawiając człowieka duchowo, równocześnie wzmacnia jego siły naturalne, dzięki czemu one mogą zwalczyć chorobę. A więc przywrócenie zdrowia jest skutkiem ubocznym, drugorzędnym tego sakramentu. Uzdrowienie duchowe oddziaływuje na zdrowie ciała. Aby ten skutek mógł sakrament sprawić, trzeba go przyjąć w należytym czasie, kiedy ciało nie jest jeszcze całkiem osłabione i jest podatne na działanie sił natury.

/13/ a. 2. Sakrament namaszczenia chorych nie wyciska znamienia. Tylko te sakramenty wyciskają znamię, które przeznaczają tych, co je przyjmują do sprawowania funkcji świętych lub do przyjmowania czegoś świętego. Tak właśnie rzecz się ma przy sakramentach chrztu, bierzmowania i kapłaństwa.

Namaszczenie chorych nie przeznacza do sprawowania rzeczy świętych, ale jest ono lekarstwem dla duszy i ciała, jak powiedziano wyżej.

Teologia tradycyjna, począwszy od św. Augustyna i św. Tomasza, wyróżnia te trzy elementy istotne w każdym sakramencie: sakrament jako znak, na który składa się jego materia i forma; łaska, jaką sakrament sprawia (res); oraz coś pośredniego między samym znakiem sakramentalnym a łaską — coś, co ma w sobie coś ze znaku i równocześnie ze skutku sprawionego przez sakrament. Tym trzecim elementem czyli tym, co jest pośrednie między znakiem sakramentalnym a łaską, jest znamię w sakramentach chrztu, bierzmowania i kapłaństwa. To jest skutek stały, niezniszczalny i

dlatego tych sakramentów nie można powtarzać. Sakrament namaszczenia nie wyciska znamienia i dlatego można go powtarzać, lecz sprawia swego rodzaju namaszczenie duchowe, pobożność, duchowe wzmocnienie, dzięki któremu chory znosi chorobę na wzór ofiary Chrystusa, ofiarującego się na krzyżu. Chory pod działaniem tego sakramentu mobilizuje w sobie wszystkie siły ducha, aby poddać i oddać się Bogu. Dzięki temu sakramentowi człowiek przygotowuje się do osiągnięcia bezpośredniego Boga w wieczności. Jest to więc sakrament dopełniający całe życie chrześcijańskie: sacramentum totius vitae christianae consummativum.

/14/ a. 3 zarz. 3. Pojęcie „rzecz tylko", „sakrament tylko" oraz „rzecz i sakrament" wyjaśnia Autor wyżej, 3. 63, 3 na 2; a. 6 zarzut 3; z. 64, 8 na 2; z. 66, 1 odp.; /39/ /81/, t. 27, str. 57. 62. 80. 100n. 277. 293; niżej, z. 34, 2; /3/.

ZAGADNIENIE 31

/15/ Tytuł. Sakramentu namaszczenia może udzielać jedynie kapłan (tym bardziej biskup), a w żadnym wypadku człowiek świecki, ani diakon. Tak uczy Kościół: „Ministrem tego sakramentu jest kapłan" (Denz. 700) — uczy Sobór Florencki, podobnie Sobór Trydencki (Denz. 910). Jak wiemy z historii Kościoła, istniała w dawnych wiekach praktyka namaszczania chorych przez pobożne osoby, lecz te namaszczenia nie miały wartości sakramentu, ale były to praktyki pobożne, pewien rodzaj sakramentaliów, jak np. pokropienie święconą wodą. Jeśli niekiedy leczyło ciało, to — jak zaznacza św. Tomasz (a. 1 na 2) — tylko z racji pobożności tych, którzy to namaszczenie przyjmowali, albo tych, którzy go dokonywali. Nie jest też ten sakrament zarezerwowany biskupom. Każdy kapłan może go udzielać. Jak praktycznie należy to czynić, Kościół podaje szczegółowe przepisy, których należy się trzymać.

/16/ a. 1 na 2. „Łaska uzdrawiania", charyzmat, patrz 2-2. 178, 1 Wbrew i na 4, t. 23, str. 95n.; 1 Kor 12, 9-10.

ZAGADNIENIE 32

/17/ a. 1. Sakramentu namaszczenia można udzielać tylko chorym. Wynika to z natury

tego sakramentu. Jak wiemy, każdy sakrament jest znakiem rzeczywistości duchowych. Oznacza rzecz świętą i ją sprawia. Przy chrzcie mamy obmycie wodą, które oznacza i sprawia łaskę obmywającą duszę z grzechu. Chrystus chciał udzielić łaski specjalnej tym, którzy z racji swej słabości fizycznej mają opuścić ten świat. Udzielenie tej łaski powiązał z zabiegiem, jakiego się udziela chorym fizycznie. W naszym wypadku z namaszczeniem olejem. Zabieg ten dotyczy uzdrowienia ciała, zakłada jego słabość i wtedy tylko ma sens. Chrystus postanowił udzielać łaski specjalnej tym, którzy są słabi fizycznie, aby ich przygotować do osiągnięcia zbawienia. I dlatego tego sakramentu można udzielać tylko chorym. A więc namaszczenie nie jest sakramentem dla tych, którym grozi śmierć, np. skazanym na śmierć, ale jest to sakrament przeznaczony dla chorych, niezależnie od tego, czy chory z tej choroby umrze, czy nie. W konsekwencji, jeśliby go ktoś przyjmował ciesząc się zdrowiem, nie będzie on ważny, czyli nie będzie sakramentu.

/18/ a. 2. Mając na uwadze, że tylko chorym można udzielać sakramentu namaszczenia, nasuwa się pytanie, w jakim stadium i natężeniu choroby. Nie ulega wątpliwości, że w każdej chorobie. Natomiast gdy chodzi o stopień choroby, a więc o większe lub mniejsze niebezpieczeństwo zagrażające życiu, były różne zdania teologów i co za tym idzie, różnica w praktycznym udzielaniu tego sakramentu. Sobór Trydencki uczy, że „namaszczenie to należy dawać chorym, zwłaszcza tym, którzy są w tak niebezpiecznym stanie, iż zdają się być przy końcu życia; stąd nazywa się je także sakramentem umierających" (Denz. 910). A więc z nauki tego Soboru wynika, że tego sakramentu należy udzielać wszystkim niebezpiecznie chorym, zwłaszcza zaś tym, którzy wydają się już kończyć życie. A więc według nauki tego Soboru, podmiotem tego sakramentu są chorzy, zarówno umierający jak i będący tylko w niebezpieczeństwie śmierci. Po Soborze Trydenckim było powszechne przekonanie, że tego sakramentu trzeba udzielać chorym w ogóle, a nie tylko umierającym. Żądano, by nie odwlekać go na ostatnią chwilę, aby chory mógł go przyjąć z całą świadomością i z jak najlepszym nastawieniem duchowym. Praktycznie jednak uważano, że należy go

udzielać ciężko chorym, a więc takim, którym zagraża bliska śmierć.

Obecnie podchodzi się do tego sakramentu nieco inaczej, opierając się na wypowiedziach Kościoła. Nie zacieśnia się udzielania tego sakramentu do ciężko chorych, czyli takich, którym grozi w krótkim czasie śmierć, ale udziela się go prawdziwie chorym, niezależnie od stopnia choroby. W tym duchu idą wskazówki podane przez ostatni Sobór. „Ostatnie namaszczenie, które także, i to lepiej, można nazwać 'namaszczeniem chorych', nie jest sakramentem przeznaczonym tylko dla tych, którzy znajdują się w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia. Odpowiednia zatem pora na przyjęcie tego sakramentu jest już wówczas, gdy wiernym zaczyna grozić niebezpieczeństwo śmierci z powodu choroby lub starości" (KL n. 73). A więc obecna dyscyplina Kościoła nie zacieśnia pojęcia choroby do ostatecznego niebezpieczeństwa, ale bierze pod uwagę chorobę jako taką, w większym lub mniejszym stopniu. W każdej chorobie zachodzi niebezpieczeństwo śmierci. Kierunek obecny nadany przez Sobór Wat. II idzie po linii tradycji pierwszych wieków oraz linii praktyki w Kościele Wschodnim, gdzie namaszczenia udziela się zwyczajnym chorym.

/19/ a. 4. Ci, którzy nie mieli nigdy używania rozumu, nie mogą przyjąć tego sakramentu. A więc ani umysłowo chorzy, ani dzieci. Oni bowiem nie mogli popełnić grzechu. A sakrament namaszczenia jest lekarstwem przeciw grzechom aktualnym oraz przeciw pozostałościom grzechowym. Nie można go więc udzielać tym, którzy nigdy nie zgrzeszyli. Na to wskazuje forma tego sakramentu. Mówi się bowiem: „ ... cokolwiek zawiniłeś przez wzrok . .." etc.

/20/ a. 5. Według obecnej praktyki po Soborze Wat. II, materią bliższą tego sakramentu jest namaszczenie czoła i rąk. W nagłym wypadku można namaścić samo czoło lub inną część ciała.

/21/ a. 6. Przed zmianą, jaką Kościół wprowadził po Soborze Wat. II, było kilka namaszczeń, które omawia szczegółowo św. Tomasz w artykule 6. Jedno czy kilka

namaszczeń tej czy innej części ciała nie zmienia istoty sakramentu jako znaku łaski, której Chrystus chciał udzielić, ustanawiając ten sakrament. Dlatego Kościół może zmieniać szczegóły znaku, byle została zachowana jego istota i może konkretnie orzekać, jak ten znak ma wyglądać.

ZAGADNIENIE 33

/22/ a. 2. Sakrament namaszczenia można powtarzać. Nie wyciska on znamienia. Można go powtarzać w każdej ponawiającej się chorobie. Jeśli choroba jest długotrwała, to pogorszenie stanu zdrowia w tej samej chorobie uważa się za nową chorobę i można ponownie udzielić sakramentu namaszczenia.

SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA

Suppl. 34-40

ZAGADNIENIE 34
O KAPŁAŃSTWIE W OGÓLNOŚCI

Z kolei będziemy badać sakrament kapłaństwa. Najpierw kapłaństwo w ogólności, następnie różne stopnie święceń, potem tych, co udzielają sakramentu kapłaństwa i przeszkody do otrzymania święceń, wreszcie sprawy łączące się ze święceniami.

Na temat kapłaństwa w ogólności wypadnie nam zbadać trzy punkty:

1. Jego istnienie, istotę i części składowe.
2. Jego skutki.
3. Tych, co ten sakrament przyjmują.

Co do pierwszego z tych punktów nasuwa się pięć pytań:

1. Czy w Kościele powinno istnieć kapłaństwo? : 2. Czy definicja kapłaństwa jest odpowiednia?

3. Czy kapłaństwo jest sakramentem?
4. Czy jego forma jest wyrażona należycie ?
5. Czy ten sakrament ma materię?

Artykuł 1

CZY W KOŚCIELE POWINNA ISTNIEĆ HIERARCHIA CZYLI KAPŁAŃSTWO ? /I/

Wydaje się, że nie, bo:

1. Porządek suponuje z jednej strony podległość, a z drugiej strony przełożeństwo.

Lecz podległość wydaje się niezgodna z wolnością, do jakiej zostaliśmy powołani przez Chrystusa1. Wobec tego w Kościele nie powinno istnieć stopniowanie — ordo — czyli kapłaństwo.

2. Wyświęcony na kapłana (postawiony w pewnym porządku) staje się wyższy niż inni. Lecz w Kościele każdy powinien uważać się za niższego od innych, „oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie"2. Nie powinno więc być w Kościele stopni hierarchicznych — kapłaństwa.

3. U aniołów są stopnie — ordines — z powodu ich odrębności w uzdolnieniach natury i łaski3. Nato miast wszyscy ludzie mają jednakową naturę, zaś co do darów łaski nikt nie wie, kto je posiada w większej lub mniejszej mierze. Wobec tego porządek hierarchiczny nie powinien istnieć w Kościele.

Wbrew temu:

1. Powiedziano w Liście do Rzymian3: „Które są od Boga, są uporządkowane". /1A/ Lecz Kościół jest od Boga, gdyż On go zbudował własną krwią. Zatem w Kościele powinien być porządek — ordo.

2. Ponadto Kościół reprezentuje stan pośredni pomiędzy stanem natury a stanem chwały. Lecz w naturze istnieje porządek, bowiem jedne stworzenia są wyższe od innych. Podobnie jest w chwale niebieskiej, jak o tym świadczy hierarchia anielska. W Kościele zatem powinien istnieć porządek hierarchiczny.

Odpowiedź: Bóg chciał posunąć — tak daleko, jak tylko można — podobieństwo pomiędzy swymi dziełami a Sobą samym, aby te dzieła były doskonałe i móc przez nie dać się poznać. Aby więc ujawnić w swych dziełach nie tylko doskonałości swojej istoty, lecz również swego działania i swego wpływu na stworzenia, nadał wszystkim bytom takie prawo naturalne, aby istoty niższe były prowadzone do swej doskonałości przez istoty pośrednie; te zaś z kolei przez istoty wyższe — jak o tym mówi Dionizy4. Aby nie zabrakło tego piękna i w Kościele, Bóg ustanowił w nim porządek hierarchiczny, aby jedni byli szafarza mi sakramentów względem drugich, naśladując

w tym Boga na swój sposób, współpracując z Nim niejako, podobnie jak w ciele żyjącym niektóre organy wpływają na inne członki.

Na 1. Podległość niewolnicza nie da się pogodzić z wolnością, bo suponuje ona, że ten, kto rozkazuje, wykorzystuje podwładnych dla swego pożytku. Nie tak jest w kapłaństwie, gdzie ci, co są przełożonymi, mają szukać zbawienia podwładnych, a nie własnego interesu.

Na 2. Każdy ma się uważać za niższego od innych w zasłudze, a nie w sprawowaniu obowiązku. Otóż stopnie w kapłaństwie to jakoweś obowiązki.

Na 3. Hierarchia istniejąca u aniołów, tylko przypadłościowo /2/ zależy od stopnia doskonałości naturalnej aniołów. Właściwie i z istoty swej hierarchia anielska opiera się na różnicy stopnia łaski. Stopień hierarchiczny u aniołów zależy w rzeczywistości od stopnia uczestnictwa w naturze Bożej oraz od uczestnictwa w stanie chwały, która mierzy się stopniem łaski, i jest celem oraz skutkiem łaski.

Hierarchia kapłańska Kościoła wojującego opiera się na uczestnictwie w sakramentach i na udziale w nich; sakramenty bowiem są przyczyną łaski i w pewien sposób łaskę wyprzedzają. Dlatego łaska uświęcająca nie jest konieczna do ważności sakramentu kapłaństwa, ale władza udzielania sakramentów. Dlatego porządek hierarchiczny nie opiera się na różnicy w łasce uświęcającej, ale na odrębności władzy.

Artykuł 2

CZY DEFINICJA KAPŁAŃSTWA PODANA PRZEZ AUTORA SENTENCJI, JEST ODPOWIEDNIA?

Wydaje się, że definicja, jaką podaje Mistrz Sentencji', nie jest odpowiednia, bo:

1. „Sakrament kapłaństwa — mówi on — jest znakiem, mocą którego Kościół udziela władzy duchowej temu, kto zostaje wyświęcony". Lecz wiemy, że część nie może być brana jako rodzaj odnośnie całości. Otóż znamię — character — tak bowiem inna

definicja wyjaśnia2 wyraz „znak" — jest tylko częścią kapłaństwa, które nie jest ani samą tylko rzeczywistością (res tantum), ani też tylko symbolem (sacramentum tantum), lecz równocześnie i symbolem i rzeczywistością/'. Wobec tego „znak" nie może być uważany za rodzaj sakramentu kapłaństwa. /3/

2. Sakrament kapłaństwa wyciska znamię podobnie jak sakrament chrztu. A jednak nie mówi się o znamieniu w definicji chrztu. A więc również nie powinno się mówić w definicji kapłaństwa.

3. Chrzest również daje władzę duchową, uprawniającą do przyjmowania sakramentów. Jest on również znakiem, będąc sam sakramentem. Zatem definicja wyżej podana odnosi się zarówno do chrztu, jak i do kapłaństwa.

4. Kapłaństwo wyraża pewien stosunek, jaki za chodzi pomiędzy dwoma krańcami, jakimi są: przełożony i podwładny. Podwładny wszakże posiada tak samo święcenia, jak i przełożony. A jednak, nie posiada on żadnej władzy, która by mu dawała pierwszeństwo ; podczas gdy definicja4, o której mówimy, pozwalałaby tak przypuszczać, gdyż mówi „kapłaństwo to udzielenie komuś władzy". A więc definicja jest nie właściwa.

Odpowiedź: Definicja Mistrza odpowiada dobrze kapłaństwu, jako sakramentowi Kościoła. Wskazuje ona trafnie na dwa jego elementy: znak zewnętrzny, mówiąc: „jest jakimś znakiem...", i skutek wewnętrzny, mówiąc: „mocą którego udziela władzy duchowej . . ."

Na 1. Słowo „znak" nie oznacza tu znamienia wewnętrznego, lecz raczej oznacza to, co się dokonywuje na zewnątrz, co jest znakiem wewnętrznej władzy i jej przyczyną. Tak samo należy też rozumieć słowo znamię w innej definicji.

Nie byłoby źle, gdybyśmy przez „znak" rozumieli znamię wewnętrzne. Bo owe trzy elementy, wchodzące w skład sakramentu, nie są, ściśle rzecz biorąc, częściami integralnymi sakramentu, to, co jest tylko rzeczą (res tantum) nie należy do istoty sakramentu. To, co stanowi sakrament {sacramentum tantum) jest czymś

przejściowym, podczas gdy sakrament trwa. Stąd wynika, że samo wewnętrzne znamię stanowi sakrament kapłaństwa istotnie i zasadniczo.

Na 2. Chrzest, chociaż udziela władzy duchowej do przyjmowania innych sakramentów i właśnie z tej racji wyciska znamię, znamię nie jest głównym skutkiem sakramentu chrztu. Tym głównym skutkiem jest wewnętrzne oczyszczenie duszy. To oczyszczenie wewnętrzne uzasadniałoby istnienie chrztu, nawet gdyby nie było pierwszej podanej przyczyny. Sakrament kapłaństwa natomiast w pierwszym rzędzie udziela władzy. Toteż znamię, które jest właśnie tą władzą duchową, wchodzi w skład definicji kapłaństwa, nie wchodzi zaś w definicję chrztu. /4/

Na 3. Chrzest daje władzę duchową do przyjmowania sakramentów. Z tej racji ta władza jest do pewnego stopnia bierna. Pojęcie zaś władzy zawiera w sobie pojęcie działania, czyli władzy czynnej, z którą związana jest jakaś (ranga przodownicza) wyższość dostojeństwa. Stąd definicja ta nie odpowiada określeniu chrztu.

Na 4. Słowo kapłaństwo (jako stopień hierarchiczny — ordo) może mieć podwójne znaczenie. Niekiedy oznacza ono samą relację (stosunek). W ten sposób brane, znajduje się tak u niższego jak i wyższego, jak to zakłada zarzut. Lecz nie o takie znaczenie tu chodzi.

Niekiedy znów oznacza stopień hierarchii, stanowiącej kapłaństwo. Ponieważ zaś natura kapłaństwa, branego jako relacja, istnieje najpierw tam, gdzie jest jakaś wyższość, przeto kapłaństwo oznacza ten stopień, którego wyższość wypływa z władzy duchowej.

Artykuł 3

CZY KAPŁAŃSTWO JEST SAKRAMENTEM? /S/

Wydaje się, że kapłaństwo nie jest sakramentem, bo:

1. Według Hugona de Sanctovictore1, sakrament „jest elementem materialnym". Kapłaństwo nie jest czymś takim, lecz raczej jest relacją albo władzą. We dług

Izydora2 kapłaństwo jest „rodzajem władzy". A więc nie jest sakramentem.

2. Nie ma sakramentów w Kościele triumfującym. Lecz stopnie hierarchiczne tam istnieją, jak to ma miejsce u aniołów. A więc kapłaństwo nie jest sakramentem.

3. Jak przełożeństwo duchowe, jakim jest kapłaństwo, daje się przez pewnego rodzaju konsekrację, tak samo i przełożeństwo świeckie, bo królów się namaszcza, jak powiedziano3. Lecz godność królewska nie jest sakramentem. A więc także i kapłaństwo, o którym tu mówimy.

Wbrew temu:

1. Wszyscy zgodnie umieszczają kapłaństwo pomiędzy siedmioma sakramentami Kościoła.

2. „Zawsze to, dzięki czemu coś jest, istnieje w większym stopniu"4. Lecz z racji kapłaństwa, człowiek udziela innych sakramentów. A więc kapłaństwo ma w sobie więcej racji sakramentalności niż inne sakramenty.

Odpowiedź: Sakrament — jak wynika z wyżej powiedzianego5 — nie jest niczym innym, jak pewnego rodzaju uświęceniem widzialnie dokonanym w człowieku poprzez jakieś widzialne znaki. Gdy człowiek otrzymuje sakrament kapłaństwa, jest konsekrowany za pomocą znaków widzialnych. A zatem kapłaństwo jest sakramentem.

Na 1. Chociaż słowo kapłaństwo nie oznacza nic materialnego, jednakże udzielenie kapłaństwa nie odbywa się bez elementów materialnych.

Na 2. Uzdolnienia powinny zawsze odpowiadać temu, do czego są przeznaczone. Udzielanie dóbr boskich, do czego otrzymuje się władzę duchową, nie dokonywuje się u aniołów za pomocą znaków podpadających pod zmysły, jak to ma miejsce u ludzi. Toteż władza duchowa, jaką jest kapłaństwo (ordo), nie jest udzielana aniołom tak jak ludziom, pod szatą symbolizmu materialnego. U ludzi więc kapłaństwo jest sakramentem, ale nie u aniołów.

Na 3. Nie każde błogosławieństwo czy konsekracja otrzymywana przez ludzi, jest sakramentem. Mnisi i opaci otrzymują błogosławieństwo, które jednak nie jest sakramentem. Tak samo rzecz się ma z namaszczeniem udzielanym królom. Ten rodzaj błogosławieństw nie uprawnia do udzielania boskich sakramentów, jak to ma miejsce w sakramencie kapłaństwa.

Artykuł 4

CZY FORMA TEGO SAKRAMENTU JEST ODPOWIEDNIO WYRAŻONA?

Forma tego sakramentu nie wydaje się być odpowiednio wyrażona, bo :

1. Istotnie bowiem skuteczność sakramentów uzależniona jest od ich formy. Lecz ta skuteczność po chodzi w istocie „z mocy Boskiej", która przez sakramenty „dokonuje tajemniczo zbawienia"1. W formie zatem sakramentu kapłaństwa powinna być wzmianka o mocy Boskiej przez wezwanie Trójcy Przenajświętszej, jak w innych sakramentach.

2. Rozkazywać może ten, kto posiada do tego władzę. Lecz ten, kto jest szafarzem sakramentów, nie posiada takiej władzy. Jest tylko sługą autorytetu wyższego. Nie powinien by więc posługiwać się formą rozkazującą: „Czyńcie" lub „przyjmijcie" . . . lub innymi wyrażeniami tego rodzaju.

3. Forma sakramentu powinna wyrażać tylko to, co dla tego sakramentu jest istotne. Używanie władzy otrzymanej nie jest czymś istotnym dla sakramentu kapłaństwa, lecz jest jego skutkiem. Nie powinno być zatem o tym wzmianki w formie tego sakramentu.

4. Wszystkie sakramenty przygotowują do nagrody wiekuistej. Lecz w formie innych sakramentów nie ma wzmianki o tej nagrodzie. A więc nie powinno jej być w formie sakramentu kapłaństwa. A jednak mówi się w niej: „Będziesz miał udział w nagrodzie, jeżeli . .."

Odpowiedź: Sakrament kapłaństwa polega przede wszystkim na przekazaniu władzy. Otóż władza przekazywana jest przez władzę, tak jak coś podobnego z czegoś podobnego sobie. Ponadto, natura władzy objawia się w jej sprawowaniu, bo władze duszy ujawniają się w uczynkach. Toteż w formie sakramentu kapłaństwa wyrażone jest używanie kapłaństwa przez zlecenie aktu, a przekazanie władzy wyraża się przez formę rozkazującą.

Na 1. Inne sakramenty nie mają za główne zadanie wywoływania skutków podobnych do władzy, która ich udziela, jak ma to miejsce w tym sakramencie. Kapłaństwo zawiera w sobie jakby jednoznacznie przekazanie władzy. Oto dlaczego, gdy przy innych sakramentach wzmiankuje się moc Boską, do której upodabnia się skutek danego sakramentu, nie czyni się tego przy sakramencie kapłaństwa.

Na 2. Chociaż biskup, który jest szafarzem tego sakramentu, nie ma władzy nad obrzędem udzielania święceń, jednak przysługuje mu jakaś władza, gdy chodzi o przekazanie władzy kapłańskiej, taka bowiem władza wyłania się z władzy biskupiej.

Na 3. Sprawowanie władzy kapłańskiej jest właśnie skutkiem tejże władzy, branej jako przyczyna sprawcza. I dlatego wzmianka o tym nie wchodzi w zakres definicji sakramentu kapłaństwa. Lecz z pewnego punktu widzenia ma charakter przyczyny celowej, i dlatego może wchodzić w definicję kapłaństwa.

Artykuł 5

CZY SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA MA MATERIĘ? /6/

Wydaje się, że ten sakrament nie ma materii, bo:

1. W każdym sakramencie, który posiada materię, moc działająca sakramentu mieści się w tej materii. Lecz w rzeczach materialnych, których się używa w tym sakramencie, jak klucze, świeczniki itp., nie ma mocy uświęcającej. Nie posiada więc ten sakrament materii.

2. W tym sakramencie, jak i w sakramencie bierzmowania, zostaje udzielona pełnia „łaski siedmiu da rów", jak to jest zaznaczone w definicji1. Lecz materia bierzmowania musi być najpierw (uprzednio) uświęcona. Zaś przedmioty materialne, którymi posługuje my się przy sakramencie kapłaństwa, nie są uprzednio uświęcone. Wydaje się więc, że nie stanowią one materii sakramentu.

3. W każdym sakramencie posiadającym materię, musi być ona dotknięta przez tego, który sakrament przyjmuje. Lecz niektórzy mówią, że przy udzielaniu sakramentu kapłaństwa nie jest rzeczą konieczną, by przedmioty materialne dotknięte były przez tego, który sakrament przyjmuje, wystarczy, by były mu jedynie podane. Stąd wyżej wymienione rzeczy materialne nie stanowią materii tego sakramentu.

Wbrew temu:

1. Każdy sakrament zawiera w sobie jakiś rzeczy i słowa. Lecz rzeczy stanowią materię sakramentu. A więc rzeczy, których się używa w sakramencie kapłaństwa, są materią tego sakramentu.

2. Więcej jest potrzebne, by móc udzielać sakramentów, aniżeli by móc je przyjmować. Lecz wiemy, że chrzest, który daje możność przyjmowania sakramentów, wymaga materii. Tym bardziej wymaga jej sakrament kapłaństwa, który daje moc udzielania innym sakramentów.

Odpowiedź: Materia, która jest elementem zewnętrznym sakramentów, oznacza, że moc, która działa w tych sakramentach przychodzi całkowicie od zewnątrz. Skutek właściwy sakramentowi kapłaństwa, mianowicie znamię, nie pochodzi z działania tego, kto sakrament przyjmuje, jak to się dzieje przy sakramencie pokuty, lecz przychodzi zupełnie od przyczynowości zewnętrznej; stąd wypływa wniosek, że sakrament kapłaństwa wymaga materii. Jednak inaczej niż w innych sakramentach, posiadających materię. Gdy bowiem chodzi o inne sakramenty, to to, co one wnoszą, pochodzi jedynie od Boga, a nie od tego, który sakramentu udziela. Natomiast gdy chodzi o sakrament kapłaństwa, władza duchowa, jaką on przekazuje, pochodzi także

od tego, który udziela sakramentu, tak jak wszelka władza niedoskonała pochodzi od władzy doskonałej. Toteż skuteczność innych sakramentów mieści się w materii, która oznacza moc Boską i ją w sobie zawiera dzięki działaniu uświęcającemu, sprawowanemu nad nią przez udzielającego sakrament. Tymczasem skuteczność sakramentu kapłaństwa mieści się w pierwszym rzędzie w tym, który sakramentu udziela. Rola materii polega raczej na wyznaczeniu niż na spowodowaniu władzy przez tego, który posiada jej pełnię. Wskazuje na to to, że materia zapożyczona jest z tego, co określa wykonywanie przekazanej władzy.

Na 1. Wykład wystarcza za odpowiedź na pierwszą trudność.

2. Jeżeli materia innych sakramentów musi być poświęcona, to z racji mocy, jaką w sobie zawiera. Nie jest tak, gdy chodzi o materię święceń kapłańskich.

Na 3. Utrzymując to, co było powiedziane wyżej2, ukazuje się jego przyczyna. Ponieważ władza kapłańska zostaje przekazana przez udzielającego sakrament, a nie przez materię, dlatego raczej podanie przedmiotu materialnego należy do istoty sakramentu, niż jego dotkniecie. Trzeba zresztą przyznać, że słowa, które stanowią formę tego sakramentu, zdają się oznaczać, że dotknięcie materii jest raczej istotne dla tego sakramentu: „Przyjmij" taki lub inny przedmiot. /7/

ZAGADNIENIE 35
O SKUTKACH SAKRAMENTU KAPŁAŃSTWA

Na temat skutku sakramentu kapłaństwa nasuwa się kilka pytań:

1. Czy sakrament kapłaństwa udziela łaski?

2. Czy wyciska znamię ?

3. Czy znamię sakramentu kapłaństwa zakłada uprzednie istnienie znamienia chrztu ?

4. Czy presuponuje koniecznie znamię bierzmowania ?

5. Czy znamię jednego stopnia święceń presuponuje istnienie znamienia innego stopnia święceń ?

Artykuł 1

CZY SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA UDZIELA ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ? /8/

Wydaje się, że sakrament kapłaństwa nie udziela łaski uświęcającej, bo:

1. Mówi się powszechnie, że celem sakramentu kapłaństwa jest zwalczać ignorancję. Przeciw ignorancji udziela się nie łaski uświęcającej, lecz łaski „darmo danej", bo łaska uświęcająca dotyczy strony afektywnej. Wobec tego w sakramencie kapłaństwa nie da je się łaski uświęcającej.

2. Kapłaństwo wymaga pewnego zróżnicowania. Otóż członkowie Kościoła nie różnią się według sto pnia łaski uświęcającej, lecz raczej według łask „darmo danych", czyli według „różnorodności darów", jak mówi Apostoł1. A więc sakrament kapłaństwa nie udziela łaski uświęcającej.

3. Żadna przyczyna nie presuponuje swego skutku. Lecz u tego, kto przystępuje do kapłaństwa, presuponuje się stan łaski, dzięki której jest zdolny do wykonywania kapłaństwa. A więc takiej łaski nie o-trzymuje przy przyjęciu sakramentu kapłaństwa.

Wbrew temu:

1. Sakramenty nowego prawa sprawiają to, co oznaczają2. Otóż według tego, co jest napisane w Księdze Sentencji3, liczba siedem jest symbolem siedmiu darów Ducha Świętego. Tak więc dary Ducha Świętego, które nie mogą nie iść w parze z łaską uświęcającą, są przyjmowane w sakramencie kapłaństwa.

2. Kapłaństwo jest sakramentem nowego prawa. Wiemy zaś, że te sakramenty z samej swej natury udzielają łaski. A więc kapłaństwo udziela łaski.

Odpowiedź: „Dzieła Boże są doskonałe"4. Jeśli Bóg udziela zdolności jakiemuś stworzeniu, to równocześnie daje mu to, co jest potrzebne do jej należytego

sprawowania. Widać to nawet w przyrodzie. Zwierzę obdarzone jest takimi organami, które potrzebne są dla normalnego rozwoju aktywności jego władz, jeśli nie zachodzi brak ze strony materii. Lecz jak łaska uświęcająca jest potrzebna każdemu, kto chce godnie przyjmować sakramenty, tak samo potrzebna jest, a-by można godnie innym łaski udzielać. I dlatego, jak na chrzcie otrzymuje się łaskę uświęcającą, aby można przyjmować inne sakramenty, tak samo i w sakramencie kapłaństwa, który daje władzę udzielania innych sakramentów.

Na 1. Sakrament kapłaństwa ma na celu nie leczenie jednej osoby, lecz całego Kościoła. Toteż gdy mówimy, że ton sakrament jest antidotum na ignorancję, to nie znaczy, że ten, kto go otrzymuje, zostaje przez to uwolniony z ignorancji, lecz że jest przeznaczony do uwalniania z ignorancji innych.

Na 2. Chociaż dary łaski uświęcającej są wspólne wszystkim członkom Kościoła, jednak nie mogą stanowić podstawy do zróżnicowania ich między sobą.

Lecz darów, które stanowią te różnice, nikt nie może otrzymać, jeśli nie posiada miłości. Zaś miłość Boża nie da się pomyśleć bez łaski uświęcającej.

Na 3. Dla sprawowania w sposób należyty urzędu kapłańskiego trzeba posiadać cnotę nie jakąkolwiek, lecz w stopniu wysokim, bo ci, którzy otrzymują sakrament kapłaństwa, postawieni są na czele wiernych; powinni również być pierwszymi świętością. Dlatego wymaga się u święconych posiadania łaski uświęcającej, dzięki której mogą być policzeni w poczet wiernych Chrystusowych. Lecz przez otrzymanie sakramentu kapłaństwa otrzymują oni dar łaski obfitszej, która czyni ich zdolnymi do podejmowania wielkich dzieł.

A r t y k u ł 2

CZY WSZYSTKIE STOPNIE ŚWIĘCEŃ WYCISKAJĄ NA DUSZY ZNAMIĘ? /9/

Wydaje się, że w sakramencie kapłaństwa nie wszystkie stopnie święceń wyciskają znamię, bo:

1. Znamię sakramentu kapłaństwa jest swego rodzaju władzą duchową. Otóż niektóre stopnie święceń kapłańskich mają za cel jedynie spełnianie funkcji materialnych, jak np. stopień ostiariusza lub akolity. Te stopnie nie wyciskają znamienia.

2. Każde znamię sakramentalne jest niezniszczalne. A więc kto je otrzyma, nie może przez to samo opuścić swego stanu. Lecz wiemy, że są pewne stopnie święceń, które można przyjąć nie będąc przez to zobowiązanym do pozostania na zawsze w tym sta nie i można przejść do stanu laikatu. A więc nie wszystkie stopnie święceń wyciskają znamię.

3. Znamię sakramentalne dysponuje człowieka do przyjmowania lub udzielania czegoś świętego. Otóż aby przyjmować sakramenty, wystarcza znamię chrztu. Aby zaś udzielać innym sakramentów, konieczne jest znamię kapłańskie. Święcenia niższe nie wy starczają do tego. Stąd widzimy, że nie wszystkie święcenia wyciskają znamię.

Wbrew temu:

1. Wszelki sakrament, który nie wyciska znamienia, może być przyjmowany więcej razy. Lecz każdy stopień święceń kapłańskich może być przyjęty tylko jeden raz. A więc każdy z nich wyciska znamię.

2. Znamię jest cechą wyróżniającą. Otóż każdy stopień święceń posiada jakieś wyróżnienie. A więc każdy stopień święceń wyciska znamię.

Odpowiedź: Istnieją tutaj trzy opinie: jedni mówią, że jedynie święcenia kapłańskie wyciskają znamię. To nie jest prawdą. Funkcji diakona nie może kto inny spełniać tylko diakon. Z tego widać, że diakon posiada jakąś władzę specjalną przy

sprawowaniu sakramentów, której inni nie mają.

Inni utrzymują, że święcenia wyższe wyciskają znamię, a święcenia mniejsze nie wyciskają. I to nie jest słuszne, bo ten, kto otrzymuje którekolwiek ze święceń, posiada wyższość nad innymi i to w stopniu odpowiadającym stopniowi władzy, jaką otrzymał odnośnie udzielania sakramentów.

Ponieważ znamię jest cechą wyróżniającą od innych, powinien być wyciśnięty we wszystkich stopniach święceń. Zresztą dowodem tego jest, że święcenia są czymś zawsze trwającym i mogą być przyjęte tylko raz. Takie jest trzecie zdanie, najbardziej rozpowszechnione.

Na 1. Każdy stopień święceń ma za (cel) przedmiot działanie dotyczące albo samego sakramentu, albo tego, kto jest przeznaczony do udzielania sakramentów. Na przykład ostiariusze mają za zadanie dopuszczać wiernych do asystowania przy sprawowaniu tajemnic Bożych. Podobnie też inne stopnie święceń. Wszystkie więc suponują posiadanie jakiejś władzy duchowej.

Na 2. Kiedykolwiek ktoś przechodzi do stanu świeckiego, pozostaje w nim nadal znamię. Dowodem tego jest, że jeśliby powrócił w szeregi kleru, nie musi przyjmować na nowo stopnia święceń, jaki uprzednio otrzymał.

Na 3. Ta trudność została wyjaśniona w Na 1.

Artykuł 3

CZY ZNAMIĘ KAPŁAŃSKIE PRESUPONUJE ISTNIENIE ZNAMIENIA CHRZTU?

Wydaje się, że znamię kapłańskie nie presuponuje znamienia chrztu, bo:

1. Znamię sakramentu kapłaństwa daje władzę administrowania sakramentami, a znamię chrztu ich przyjmowania. Otóż władza czynna nie musi presuponować władzy biernej, mogąc istnieć bez niej, jak to ma miejsce w Bogu. A więc znamię kapłaństwa nie presuponuje znamienia chrztu.

2. Może się zdarzyć, że ktoś nie ochrzczony sądzi, że jest ochrzczony. Gdyby taki przystąpił do święceń kapłańskich, nie otrzymałby znamienia kapłańskiego, jeśli znamię kapłańskie presuponuje znamię chrztu. Wówczas wszelkie akty takiego człowieka, jak konsekracja, udzielone absolucje byłyby nieważne i w ten sposób Kościół byłby wprowadzony w błąd, czego nie można przypuścić.

Wbrew temu:

Chrzest jest bramą do innych sakramentów. Kapłaństwo zatem, jako sakrament, presuponuje uprzednie istnienie chrztu.

Odpowiedź: Nie można niczego przyjąć, jeśli się nie posiada zdolności przyjmowania. Otóż właśnie znamię chrztu czyni nas zdolnymi do przyjmowania innych sakramentów. Ten więc, kto go nie posiada, nie może otrzymać żadnych sakramentów. Tak więc znamię kapłańskie suponuje istnienie znamienia chrztu.

Na 1. Kto moc aktywną posiada z natury, moc aktywna nie presuponuje mocy biernej. Natomiast jeśli ktoś posiada moc aktywną od kogoś innego, musi koniecznie posiadać moc bierną, dzięki której może przyjmować moc aktywną.

Na 2. Jeżeli taki człowiek zostaje dopuszczony do święceń, nie jest mimo tego kapłanem. Nie może ani konsekrować, ani udzielać absolucji w trybunale pokuty. Według zasad prawa kanonicznego powinien być ochrzczony i ponownie wyświęcony. Jeżeliby był wyniesiony do biskupstwa, to ci, których wyświęcił, nie otrzymali sakramentu kapłaństwa.

Lecz można przypuścić, że w tym, co dotyczy Ot statecznych skutków sakramentów (udzielonych przez takiego), Najwyższy Kapłan (Chrystus) sam uzupełni i zaradzi temu brakowi i nie dozwoli, by to było ukryte do tego stopnia, iżby miało spowodować jakieś niebezpieczeństwo dla Kościoła.

Artykuł 4

CZY ZNAMIĘ KAPŁAŃSTWA MUSI PRESUPONOWAĆ ZNAMIĘ BIERZMOWANIA? /11/

Wydaje się, że kapłaństwo presuponuje, jako coś koniecznego, znamię bierzmowania, bo:

1. W rzeczach nawzajem uporządkowanych elementy pośrednie suponują istnienie poprzednich, a ostatnie suponują istnienie pośrednich. Otóż znamię bierzmowania suponuje znamię chrztu jako coś poprzedzającego. A więc znamię kapłaństwa suponuje znamię bierzmowania jako coś pośredniego.

2. Ci, którzy mają za zadanie umacniać innych, muszą sami przede wszystkim być umocnieni. Otóż ci, którzy otrzymują święcenia kapłańskie, mają właśnie umacniać innych. Muszą przeto sami otrzymać w pierwszym rzędzie sakrament umocnienia — bierzmowania.

Wbrew temu:

Apostołowie otrzymali władzę kapłańską przed Wniebowstąpieniem, gdy im zostało powiedziane „Weźmijcie Ducha Świętego"1. Dopiero zaś po Wniebowstąpieniu zostali umocnieni przez zesłanie Ducha Świętego. A więc sakrament kapłaństwa nie presuponuje bierzmowania.

Odpowiedź: Dyspozycje wymagane do przyjęcia sakramentów są motywowane najpierw ważnością samego sakramentu, następnie zwykłą odpowiedniością — congruitas. Ważność sakramentu kapłaństwa suponuje u tego, który ma przyjąć święcenia, zdolność ich przyjęcia, a tę daje mu znamię chrztu. Tak więc ważność samego sakramentu zależy od posiadania znamienia chrztu w ten sposób, że bez tego znamienia nie można przyjąć sakramentu kapłaństwa.

Odpowiedniość natomiast wymaga, by ten, kto został wyświęcony, posiadał wszelkie doskonałości, czyniące go zdatnym do spełniania świętych funkcji. Jedną z

tych doskonałości jest właśnie to, że jest bierzmowanym. Dlatego znamię kapłańskie suponuje znamię bierzmowania, z racji prostej odpowiedniości, a nie z konieczności.

Na 1. Pomiędzy znamieniem bierzmowania a znamieniem kapłaństwa jest inny stosunek aniżeli pomiędzy znamieniem chrztu a znamieniem bierzmowania. Znamię chrztu czyni człowieka zdolnym do przyjęcia sakramentu bierzmowania, natomiast znamię bierzmowania nie uzdalnia do przyjęcia sakramentu kapłaństwa. Nie można więc stosować takiego samego rozumowania w jednym i drugim wypadku.

Na 2. Chodzi tutaj o prostą rację odpowiedniości.

Artykuł 5

CZY ZNAMIĘ JEDNEGO STOPNIA ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH Z KONIECZNOŚCI PRESUPONUJE ISTNIENIE INNEGO STOPNIA TYCHŻE ŚWIĘCEŃ? /12/

Wydaje się, że znamię jednego ze święceń kapłańskich presuponuje z konieczności znamię innego święcenia, bo:

1. Bliższy jest stosunek pomiędzy dwoma stopniami święceń, aniżeli pomiędzy kapłaństwem a innymi sakramentami. Otóż znamię kapłańskie presuponuje znamię innego sakramentu, mianowicie chrztu. Tym bardziej więc znamię jednego stopnia święceń presuponuje znamię innego stopnia.

2. Święcenia stanowią jakby stopnie. Lecz nikt nie dostaje się na stopnie wyższe, nie przeszedłszy wpierw niższych. Nikt więc nie może otrzymać znamienia święceń wyższego stopnia, nie posiadając uprzednio znamienia poprzedniego stopnia.

Wbrew temu:

Gdy się pominie jakiś warunek konieczny do ważności sakramentu, sakrament musi być ponowiony. Tymczasem ten, kto otrzymuje jakiś stopień święceń bez poprzedniego, nie musi być wyświęcony na nowo, lecz wystarczy udzielenie mu tylko brakującego stopnia święceń1. A więc święcenia poprzednie nie są konieczne dla

otrzymania następnych. Lecz jak się weźmie pod uwagę stosunek mocy czynnej,^ wówczas bliższy on jest pomiędzy chrztem i kapłaństwem, aniżeli między dwoma stopniami święceń. Chrzest daje człowiekowi moc bierną przyjęcia kapłaństwa, podczas gdy jeden stopień święceń nie czyni tego względem drugiego stopnia.

Na 2. Święcenia nie stanowią stopnia tego rodzaju, by wszystkie jeden po drugim zmierzały do jednego celu tak, by konieczną rzeczą było przejść stopnie pierwsze, by dojść do ostatnich. Święcenia to jakby stopnie pomiędzy różnymi bytami, jak np. pomiędzy aniołem a człowiekiem; nie jest rzeczą konieczną, aby anioł, nim zostanie aniołem, był wpierw człowiekiem. Podobne stopnie zachodzą w członkach ciała, np. pomiędzy głową a nogą; nie ma potrzeby, by głowa była wpierw nogą. Tak samo się dzieje, jeśli chodzi o zagadnienie, które nas zajmuje.

Odpowiedź: Przyjęcie święceń niższych nie jest koniecznie wymagane dla ważności święceń wyższych, bo władze są odrębne i jedna sama przez się nie wymaga drugiej w tym samym podmiocie. Dlatego to w Kościele pierwotnym wyświęcano kapłanów, którzy nie otrzymali święceń niższych. Niemniej mogli oni sprawować wszystkie funkcje, gdyż władza niższa zawiera się w wyższej, jak np. władze zmysłowe w doskonałości rozumu, albo władza okręgu we władzy króla.

W późniejszych czasach Kościół zarządził, że kto wpierw nie upokorzył się w spełnianiu funkcji niższych, nie może pretendować do wyższych. Tak więc względem tych, którzy zostali wyświęceni na kapłanów z pominięciem normalnej kolejności święceń niższych, według prawa2 nie ponawiano święceń, lecz uzupełniano święcenia pominięte.

Na 1. Stopnie święceń, należące do tego samego gatunku, są sobie bliższe niż kapłaństwo i chrzest.

ZAGADNIENIE 36
O PRZYMIOTACH WYMAGANYCH OD TYCH, KTÓRZY MAJĄ PRZYJĄĆ SAKRAMENT KAPŁAŃSTWA

Będziemy obecnie traktować o tym, jakie przymioty winni posiadać ci, którzy przyjmują święcenia. Nasuwa się tutaj pięć pytań:

1. Czy wymaga się od nich świętości życia?

2. Czy wymaga się od nich znajomości całego Pisma Świętego?

3. Czy z racji zasług w życiu można otrzymać ja kiś stopień kapłaństwa?

4. Czy popełnia grzech ten, kto udziela święceń ludziom niegodnym?

5. Czy ktoś będący w stanie grzechu może bez grzeszenia sprawować funkcje zgodne ze święcenia mi, które otrzymał?

Artykuł 1

CZY WYMAGA SIĘ ŚWIĘTOŚCI ŻYCIA OD TYCH, KTÓRZY MAJĄ PRZYJĄĆ ŚWIĘCENIA? /13/

Wydaje się, że od przyjmujących święcenia nie wymaga się świętości życia, bo:

1. Sakrament kapłaństwa przygotowuje tych, którzy go przyjmują do udzielania innym sakramentów. Lecz sakramenty mogą być administrowane zarówno przez dobrych, jak i przez złych. A więc nie jest konieczne dobre życie.

2. Usługa, jaką się oddaje Bogu w sakramentach nie jest większa od usługi oddawanej osobiście. Lecz wiemy, że Chrystus nie odsuwał od siebie posługi ze strony grzeszników, jak to miało miejsce z niewiastą jawnogrzesznicą, jak o tym mówi Pismo Święte1. Podobnie więc grzesznicy nie powinni być odsuwani od służby ołtarza.

3. Każda łaska przynosi ze sobą lekarstwo przeciw grzechowi. Otóż nie powinno się odmawiać tym, którzy są w stanie grzechu, lekarstwa mogącego ich uleczyć.

Ponieważ sakrament kapłaństwa udziela łaski, wydaje się więc, że ten sakrament powinien być udzielany także grzesznikom.

Wbrew temu:

1. W Księdze Kapłańskiej jest napisane: „Człowiek z rodu Aarona, który by miał jakąś skazę, nie będzie mógł zbliżyć się, aby ofiarować pokarm swego Boga"2. Przez zmazę — według Glossy3 — należy rozumieć wszelki rodzaj występku. Ktokolwiek więc podlega jakimś wadom nie powinien być przyjęty do służby kapłańskiej.

2. Św. Hieronim mówi: „Nie tylko biskupi, kapłani i diakoni powinni usilnie starać się o to, by swym dobrym postępowaniem pociągać cały lud Boży, którego są przewodnikami, lecz także ci, co mają święcenia niższe, i nawet bez wyjątku wszyscy, którzy służą w domu Bożym. Jest bowiem rzeczą bardzo szkodliwą dla Kościoła Bożego, by świeccy ludzie byli lepsi od kleru"4.

Odpowiedź: Dionizy pisze, że „tylko byty najczystsze, najbardziej świetliste i lśniące wspaniałością słońca, mogą zapalać inne ciała jasnością, jaką same błyszczą,, czyniąc je podobnymi do słońca. Podobnie w sprawach Boskich nikt nie może ubiegać się o rolę przewodnika innych, jeśli jego całe życie nie jest na wzór życia Boskiego"5. Każdy stopień święceń kapłańskich czyni tego, kto go przyjmuje, przywódcą w jakiejś materii Boskiej. Kto więc zbliża się zuchwale i przez pychę do święceń, mając na sumieniu grzech ciężki, grzeszy śmiertelnie. Świętość życia jest więc do święceń absolutnie wymagana i jest nakazana. Ważność jednak sakramentu nie zależy od niej. Jeśli jakiś grzesznik został wyświęcony, posiada ważnie ten sakrament, ale jest w grzechu.

Na 1. Sakramenty udzielane przez grzesznika są prawdziwymi sakramentami. Podobnie też święcenia, które grzesznik otrzymał, są ważnym sakramentem, ale jak niegodnie taki sprawuje swe funkcje, tak niegodnie święcenia przyjął.

Na 2. Uczynek ten (jaki spełniła jawnogrzesznica względem Pana Jezusa), był tylko wyłącznie uczynkiem materialnym, a takie mogą grzesznicy godnie wykonywać.

Inaczej jest, gdy chodzi o służbę czysto duchową, do jakiej powołani są wyświęceni i dzięki której są oni pośrednikami pomiędzy Bogiem a ludźmi. Toteż powinni oni jaśnieć czystością życia wobec Boga i cieszyć się nieposzlakowaną sławą u ludzi.

Na 3. Niektóre lekarstwa suponują silną postawę fizyczną, w przeciwnym razie stają się niebezpieczne. Inne znów mogą być podawane naturom słabszym. Podobnie jest w porządku duchowym: niektóre sakramenty są lekarstwem leczącym grzech i takowe powinny być udzielane grzesznikom, jak chrzest i pokuta. Inne mają za cel udzielenie pełni łaski, przeto suponują u przyjmującego stan łaski, która go uczyniła silnym.

Artykuł 2

CZY ZNAJOMOŚĆ CAŁEGO PISMA ŚWIĘTEGO JEST WYMAGANA U KANDYDATA DO ŚWIĘCEŃ? /14/

Wydaje się, że znajomość całego Pisma św. jest konieczna, bo:

1. Kto ma nauczać prawa, powinien je znać. Malachiasz mówi: „Wargi kapłana powinny strzec wie dzy"1, A więc powinien on mieć znajomość całego prawa.

2. Św. Piotr pisze: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest"2. Lecz wykazać racje wiary i nadziei potrafi tylko ten, kto doskonale zna Pismo św. A zatem ci, którzy przystępują do święceń, powinni posiadać tę wiedzę, bo do nich stosują się słowa apostoła.

3. Nikt nie czyta odpowiednio tego, czego nie rozumie. „Czytać bez zrozumienia — to czytać bez po żytku", mówił Katon\ Lecz właśnie funkcja lektora, reprezentującego jeden z ostatnich stopni święceń, pole ga na czytaniu Starego Testamentu, jak powiedziano4. Przeto lektor powinien znać cały Stary Testament. Tym bardziej zaś ci, którzy otrzymują jeszcze wyższe stopnie święceń.

Wbrew temu:

1. Wiemy, że wielu i to nawet w zakonach, bywa dopuszczonych do kapłaństwa, chociaż prawie wcale nie znają Pisma świętego.

2. Co więcej czytamy w Żywotach Ojców5 że prości mnisi o życiu świątobliwym dopuszczani byli do kapłaństwa. A więc nie jest konieczna taka wiedza u tych, co przystępują do święceń.

Odpowiedź: Wszelki czyn ludzki, jeśli ma być u-porządkowany, musi być kierowany rozumem. Stąd, aby spełnić funkcje przynależne do stopni swoich święceń, trzeba mieć co najmniej tyle wiadomości, ile mu to jest potrzebne do sprawowania swego urzędu. Tego więc minimum wiedzy wymaga się od tego, kto ma przyjąć święcenia, a nie znajomości powszechnej całego Pisma św. Ta wiedza ma być mniej lub więcej rozległa, według zasięgu otrzymanej przy święceniach władzy duchowej. Ci, którzy stoją na czele innych, ponieważ mają pieczę nad duszami, powinni znać wszystko, co się odnosi do nauki wiary i obyczajów. Inni powinni wiedzieć przynajmniej to, co dotyczy funkcji odpowiadających ich święceniom.

Na 1. Kapłan spełnia podwójną funkcję: jedną główną, mającą za przedmiot rzeczywiste Ciało Chrystusa; drugą dalszą, mającą za przedmiot Ciało mistyczne Chrystusa. Ta druga funkcja zależy od pierwszej, a nie odwrotnie. Tak więc bywają liczni tacy, którzy po dopuszczeniu do kapłaństwa spełniają tylko pierwszą funkcję, jak np. zakonnicy, którzy nie mają powierzonej sobie pieczy nad duszami. Nie oczekuje się z ich ust słów zakonu, żąda się tylko, aby sprawowali sakramenty. Toteż wystarcza im tylko wiedza potrzebna do zachowania obrzędu w sprawowaniu sakramentów.

Inni powołani są do spełniania tej drugiej funkcji, której przedmiotem jest ciało mistyczne Chrystusa. Od tych wierni oczekują znajomości prawa. Toteż powinni posiadać znajomość tego prawa — oczywiście nie najzawilszych jego subtelności, bo w tych należy uciekać się do przełożonych — lecz tego wszystkiego, co odnosi się do wiary i należytego postępowania wiernych, o czym powinni być pouczeni. Co do

kapłanów wysoko postawionych w godności, to jest biskupów, to powinni oni znać nawet trudne zagadnienia prawa i to tym lepiej, im wyższą zajmują pozycję.

Na 2. Dowieść swej wiary i swej nadziei, to nie znaczy koniecznie dowodzić ich przedmiotu niewidzialnego, lecz po prostu wykazać ich właściwość i prawomocność, co znów nie wymaga tak zbyt wielkiej wiedzy.

Na 3. Lektor nie ma obowiązku wyjaśniać ludowi Pismo św. — jest to zadanie zlecone stopniom wyższym — jego funkcja polega tylko na czytaniu. Nie wymaga się więc od niego takiej wiedzy, by mógł rozumieć całe Pismo św., lecz tylko taką, by mógł czytać poprawnie. Ponieważ ta wiedza jest łatwa i dostępna wielu umysłom, przeto można słusznie przypuszczać, że przyjmujący święcenia nabędzie ją — o ile jej jeszcze nie ma — a tym bardziej jeśli ją nabywa.

Artykuł 3

CZY WYSTARCZĄ ZASŁUGI ŻYCIA, ABY BYĆ WYŚWIĘCONYM? /15/

Wydaje się, że dla samych zasług życiowych można dostąpić jakiegoś stopnia święceń kapłańskich, bo:

1. Św. Jan Chryzostom mówi: „Nie każdy kapłan - sacerdos - jest święty, ale każdy święty jest kapłanem. Otóż zasługa życia czyni świętym, a tym samym kapłanem; tym bardziej odnosi się to do innych stopni kapłaństwa.

2. W porządku natury te byty zajmują wyższe miejsce, które są bliższe Bogu i więcej uczestniczą w Jego dobroci2. Otóż przez świętość i wiedzę człowiek zbliża się bardziej do Boga i otrzymuje większy udział w Jego dobroci. A więc przez to samo uczestniczy w ja kimś stopniu kapłaństwa.

Wbrew temu:

Świętość raz nabyta może być utracona, podczas gdy kapłaństwo raz otrzymane jest nieutracalne. A więc kapłaństwo nie polega na zasłudze świętości.

Odpowiedź: Między przyczyną i jej skutkami musi zachodzić należyta proporcja. Dlatego, jak w Chrystusie - z którego łaska spływa na wszystkich ludzi - ma być pełnia łaski, tak w sługach Kościoła - których zadaniem jest dawanie nie łaski lecz łaski sakramenty3 - wejście w stopień kapłaństwa (gradus ordinis) powoduje nie to, że mają łaskę, lecz to, że otrzymują jeden z sakramentów łaski.

Na 1. Św. Jan Chryzostom używa słowa sacerdos od czynności dawania świętości: sacra dam4; tak rozumując, każdy sprawiedliwy człowiek pomagający komuś świętymi zasługami, w pewnym znaczeniu może być nazywany święto-dawcą. Nie bierze on tej nazwy w jej znaczeniu, jakie mu nadano: według którego nazwa sacerdos - kapłan została ustanowiona na oznaczenie kogoś, kto daje świętość przez udzielanie sakramentów.

Na 2. Rzeczy naturalne stają się wyższe od innych przez to, że mogą na nie oddziaływać dzięki swej formie, i właśnie dzięki posiadaniu doskonalszej formy są od nich wyższe. Lecz słudzy Kościoła są postawieni na czele wiernych nie dlatego, by im udzielać czegoś na mocy własnej świętości, to bowiem może tylko sam Bóg, ale są tylko posługaczami i jakby narzędziami życia, które spływa od głowy na członki. Dlatego hierarchia kapłańska nie jest bynajmniej podobna do hierarchii w naturze, jakkolwiek wolno dopatrywać się między obiema pewnej analogii.

Artykuł 4

CZY TEN, KTO DOPUSZCZA DO ŚWIĘCEŃ TEGO NIEGODNYCH, POPEŁNIA GRZECH? /16/

Wydaje się, że dopuszczający do święceń niegodnych, nie popełnia grzechu, bo:

1. Biskup potrzebuje pomocników spełniających mniejsze zadania. Otóż nie mógłby znaleźć wystarczającej ich liczby, gdyby wymagał od nich tego zespołu przymiotów, jakie opisują święci. Jest więc wytłumaczalny, jeśli wyświęci niektórych nie

posiadających wszystkich tych przymiotów.

2. Kościół potrzebuje ministrów nie tylko do szafowania dobrami duchowymi, lecz także do zarządzania dobrami doczesnymi. Otóż niekiedy bywają tacy, którzy nie posiadając wiedzy czy świętości, mogą być mimo to zdolni do kierowania dobrami doczesnymi bądź to z racji znaczenia w świecie, bądź to z naturalnego sprytu. Wydaje się więc, że tacy mogą być bez grzechu dopuszczeni do święceń.

3. Każdy jest obowiązany unikać grzechu, o ile tylko jest dlań możliwe. Gdyby biskup grzeszył wyświęcając niegodnych, musiałby w takim razie z wielką starannością badać życie i wiedzę tych, którzy mają być wyświęceni, by upewnić się o ich godności. Otóż tego się zazwyczaj nie praktykuje.

Wbrew temu:

1. Jest większym złem, gdy się złych dopuszcza do świętych tajemnic, niż gdy się ich — już dopuszczonych — nie upomina. A tymczasem Heli zgrzeszył ciężko, że nie skarcił swych synów za ich złość, bo jak mówi Pismo św., „Heli upadł z krzesła do tyłu, na krawędź bramy, złamał sobie kark i umarł"1. Stąd widać, że promocja niegodnych nie może być bez grzechu.

2. W Kościele sprawy duchowe mają pierwszeństwo nad doczesnymi. Otóż ciężko grzeszyłby ten, kto by świadomie szkodził sprawom doczesnym Kościoła; tym więc bardziej grzeszy ten, kto szkodzi jego sprawom duchowym. Tak by zaś było, gdyby dopuszczono do święceń niegodnych, gdyż św. Grzegorz zapewnia, że „ten, kto swym życiem zasłużył na wzgardę, ściąga przez to wzgardę na swoje nauczanie"2, a także na dobra duchowe, których jest szafarzem. Kto więc dopuszcza do święceń niegodnych, grzeszy śmiertelnie.

Odpowiedź: Pan nasz nakreślił obraz sługi wiernego: „Któż jest owym rządcą wiernym i roztropnym, którego pan ustanowił nad swoją służbą, żeby na czas wydzielał jej żywność"3. Kto więc daje komuś więcej dóbr Boskich niż mu się należy, ten popełnia niewierność względem swego Pana. Tak właśnie czyni ten, kto dopuszcza niegodnych

do święceń. Wina jego jest ciężka, bo jest niewierny swemu Panu, co więcej szkodzi Kościołowi i uwłacza czci Boskiej, którą dobrzy słudzy usiłują zawsze szerzyć. Czyż i w świecie nie byłby niewierny swemu panu ten, kto by zaciągnął do jego służby ludzi niezdatnych ?

Na 1. Pan Bóg nigdy nie opuści swego Kościoła do tego stopnia, by nie można było znaleźć dostatecznej liczby kwalifikowanych sług ołtarza, tak by zaspo koić potrzeby wiernych, jeśli będzie się powoływać tylko godnych, a usuwać niegodnych. A przypuściwszy nawet, że nie można by było ich znaleźć w liczbie równej obecnej, to lepiej jest — jak mówi św. Klemens — by była mała ilość dobrych ministrów, niż duża ilość złych"4. /17/

Na 2. Dobra doczesne winny być podporządkowane dobrom duchowym. Stąd należy zdobyć się na niewygody, wzgardzić każdą doczesną korzyścią, byleby tylko zapewnić dobro duchowe.

Na 3. Wystarcza, by biskup przynajmniej nie wiedział o niczym przeciwnym świętości danego kandydata do święceń. Lecz powinien też ponadto upewnić się o przymiotach kandydata z całą troskliwością, zależnie od stopnia święceń, przynajmniej opierając się na wiarygodnych świadectwach ze strony innych. Apostoł pisał wszak do Tymoteusza: „Na nikogo rąk pośpiesznie nie wkładaj"5.

Artykuł 5

CZY KTOŚ, BĘDĄCY W STANIE GRZECHU, MOŻE BEZ GRZECHU SPRAWOWAĆ FUNKCJE PRZYNALEŻNE DO ŚWIĘCEŃ? /18/

Wydaje się, że ktoś, będąc w stanie grzechu, może spełniać funkcje właściwe jego święceniom, bo:

1. Grzeszy ten, kto nie spełnia obowiązków, do których się zobowiązał. Gdyby więc spełniając je grzeszył, nie mógłby grzechu uniknąć, czego nie można przypuścić.

2. Dyspensa jest rozszerzeniem - relaxatio - prawa. Stąd nawet gdyby według prawa nie wolno było takiemu człowiekowi sprawować funkcji związanych z otrzymanymi święceniami, to dzięki dyspensie można by mu pozwolić na ich sprawowanie.

3. Ktokolwiek uczestniczy w grzechu ciężkim drugiego człowieka, sam ciężko grzeszy. Gdyby więc grzesznik ciężko wykraczał przez sprawowanie swych kapłańskich funkcji, to podobnie ciężko grzeszyłby ten, kto otrzymywałby od niego dobra Boskie lub o nie prosił, co wydaje się absurdem.

4. Wreszcie, gdyby taki człowiek grzeszył przez sprawowanie swego urzędu, to każdy uczynek właściwy jego funkcjom byłby ciężkim grzechem. A ponieważ każda funkcja pociąga za sobą mnóstwo aktów, przeto liczne byłyby jego grzechy śmiertelne, co wy daje się zbyt surowe.

Wbrew temu:

1. Dionizy mówi w Liście do Demofila1: „Bardzo zuchwałym zdaje się być ten, kto (nie będąc w stanie łaski) odważa się spełniać funkcje kapłańskie ; wyzuty jest ze wstydu i bo jaźni, kto sprawuje Boskie tajemnice pomimo swej niegodności; czy sądzi, że Bóg nie wie tego, co on sam wie o sobie? Czy myśli, że oszuka Tego, którego fałszywie nazywa imieniem Ojca? Ośmiela się taki wymawiać za przykładem Chrystusa nad Boskimi postaciami — nie mówię już modlitwy — ale wprost nieczyste bluźnierstwa". Taki więc kapłan, który spełnia niegodnie swój urząd, jest bluźniercą i kłamcą i grzeszy ciężko. Z tej samej racji każdy wyświęcony grzeszy.

2. Przyjęcie danego stopnia święceń wymaga świętości życia, tak aby przyjmujący święcenia był zdolny sprawować swój urząd. Otóż już ten, co przystępuje do święceń w stanie grzechu śmiertelnego, ciężko wykracza. Tym bardziej zaś grzeszy, ilekroć w takim stanie spełnia funkcje związane ze swym urzędem.

Odpowiedź: Prawo nakazuje spełniać święcie, co jest święte"2. Otóż ten, kto spełnia niegodnie funkcje związane ze swymi święceniami, obchodzi się bez szacunku z tym

co jest święte, postępuje wbrew temu, co nakazuje prawo, a stąd grzeszy. Bezsprzecznie zaś, kto sprawuje święty urząd kapłański w stanie grzechu ciężkiego, sprawuje go niegodnie. Jest więc rzeczą oczywistą, że popełnia przez to grzech ciężki.

Na 1. Taki człowiek nie staje wobec sytuacji do tego stopnia niejasnej, by czuł się zmuszony grzeszyć. Może bowiem albo porzucić grzech, albo zrezygnować z funkcji, do jakich był zobowiązany na mocy święceń.

Na 2. Prawo naturalne nie dopuszcza dyspensy. Toż prawo naturalne domaga się, by rzeczy święte traktowano święcie. Nikt nie może od tego zwolnić.

Na 3. Dopóki kapłan, będący w stanie grzechu ciężkiego, utrzymywany jest przez Kościół na swoim stanowisku, podwładni mają przyjmować od niego sakramenty, są mu bowiem w tej materii podlegli. Jednakże, poza wypadkiem prawdziwej konieczności, nie byłoby roztropnie angażować go do sprawowania tychże funkcji, jeśli się wie o tym, że jest w stanie grzechu ciężkiego. Ten stan grzechu mógłby usunąć, bo oczyszczenie przez łaskę dokonywuje się szybko.

Na 4. Kiedykolwiek człowiek będący w stanie grzechu śmiertelnego dokonuje czynności właściwej święceniom, popełnia grzech śmiertelny i to ilekroć to czyni; ponieważ, jak mówi Dionizy3, „nieczystym nie godzi się nawet tykać symboli", tzn. znaków sakramentalnych. Dlatego grzeszą śmiertelnie, jeśli mocą swych święceń dotykają rzeczy świętych.

Byłoby jednak inaczej, gdyby z konieczności jakiejś świętej rzeczy dotknęli lub jej dokonali w okolicznościach, w których nawet świeckim byłoby to dozwolone: np. gdyby w nagłej potrzebie udzielili chrztu lub pozbierali rozrzucone po ziemi Ciało Pańskie.

ZAGADNIENIE 37
O RÓŻNICY MIĘDZY STOPNIAMI ŚWIĘCEŃ, O PRZYNALEŻNYCH IM AKTACH, ORAZ O ZNAMIENIU, JAKIE WYCISKAJĄ

Mamy się teraz zająć rozróżnieniem stopni święceń, związanymi z nimi aktami, oraz znamieniem, jakie wyciskają.

Nasuwa się tu pięć pytań:

1. Czy powinno się rozróżniać kilka stopni święceń?
2. Ile ich jest?
3. Czy należy dzielić te stopnie na święte i nie święte ?
4. Czy funkcje święceń każdemu z tych stopni są wyznaczone należycie ?
5. W jakim momencie zostaje wyciśnięte zna mię danego święcenia?

Artykuł 1

CZY ŚWIĘCENIA POWINNO SIĘ DZIELIĆ NA KILKA STOPNI? /19/

Wydaje się, że nie powinno się rozróżniać kilku stopni święceń, bo:

1. Im jakaś moc jest większa, tym mniej bywa rozdrabniana. Otóż ten sakrament przewyższa godnością inne sakramenty tym, że przyjmujących go stawia się na wyższym stopniu w stosunku do innych. Inne sakramenty nie dzielą się na części, którym przypisywano by nazwę całości, a wobec tego i tego sakramentu nie powinno się dzielić na wiele części.

2. Przyjmując hipotezę podziału, będzie to podział całości albo na części integralne (całkujące), albo na części subiektywne (podległe całości). Otóż pierwszy podział trzeba wykluczyć, gdyż części nie mogłyby nosić nazwy całości. Jest to więc podział na części subiektywne. Lecz wiemy, że takie części przyjmują w liczbie mnogiej zarówno rodzaj dalszy jak i bliższy — jak na przykład człowiek i osioł są

kilkoma zwierzętami i kilkoma ciałami ożywionymi. Podobnie też kapłaństwo i diakonat, będąc dwoma stopniami święceń, są dwoma sakramentami, jako że sakrament w odniesieniu do święceń stanowi jakby rodzaj.

3. Według Filozofa1, taki rodzaj rządu, w którym jeden stoi na czele i zarządza dobrem wspólnym, jest doskonalszy niż rząd arystokratyczny, w którym różne jednostki zajmują różne stanowiska i urzędy. Otóż rządy Kościoła winny być najdoskonalsze ze wszystkich. Stąd różność czynności w Kościele nie powinna pociągać za sobą różnorodności stopni święceń kapłańskich, ale raczej cała władza powinna być skoncentrowana w jednym ręku. Wobec tego powinien istnieć jeden tylko stopień święceń.

Wbrew temu:

1. Kościół jest ciałem mistycznym Chrystusa, podobnym — zdaniem Apostoła — do ciała naturalnego2. Otóż w ciele naturalnym różne członki spełniają różnorodne zadania. Podobnie w Kościele winny istnieć różne stopnie.

2. Co więcej, służba Nowego Testamentu przewyższa godnością służbę Starego Testamentu, jak to zaznacza Apostoł3. Wiemy zaś, że w Starym Testamencie nie tylko kapłani, lecz także ich pomocnicy, lewici, otrzymywali jakieś poświęcenie*. A więc w Nowym Testamencie nie tylko kapłani powinni być konsekrowani przez sakrament kapłaństwa, lecz także ich pomocnicy. Tak więc narzuca się konieczność wielości stopni święceń.

Odpowiedź: Wielość stopni święceń została wprowadzona w Kościele z trzech racji. Po pierwsze, aby ujawnić mądrość Bożą, jaśniejącą zwłaszcza w harmonijnej mnogości rzeczy, zarówno w porządku naturalnym jak i duchowym. Symbolizuje tę prawdę królowa Saba, która „popadła w zachwyt wobec doskonałego ładu wśród służby Salomona"5; pełna bowiem była podziwu dla jego mądrości. Po drugie, aby przyjść z pomocą słabości ludzkiej; jeden bowiem człowiek nie mógłby zadośćuczynić, bez wielkiego przeciążenia, wymaganiom Boskich tajemnic. Dlatego

to rozróżnia się rozmaite stopnie święceń, dla spełnienia rozmaitych funkcji; tak np. Pan Bóg dał Mojżeszowi do pomocy siedemdziesięciu starców6. Po trzecie, by ludziom poszerzyć drogę postępu przez to, że różne posługi są przydzielone większej ilości ludzi tak, by wszyscy byli współpracownikami Boga, co — jak się o tym wyraża Dionizy7 — jest czymś jak najbardziej Boskim.

Na 1. Innych sakramentów udziela się dla osiągnięcia jakichś skutków, natomiast ten sakrament daje się głównie dla wykonywania jakichś czynności. Stąd to różnorakość czynności domaga się odrębnych stopni w sakramencie kapłaństwa, jako że różnorakość zdolności rozpoznaje się z czynności.

Na 2. Podział święcenia nie jest rozdzieleniem na części całości integralnej, ani też całości powszechnej, lecz całości władz. Tej zaś natura ma to do siebie, że całość pełnią swej treści jest w jednym, zaś w innych jest tylko jakaś jej cząstka. I tak właśnie jest tutaj. Cała bowiem pełnia tego sakramentu mieści się w jednym święceniu, mianowicie w kapłaństwie: natomiast w innych jest jakaś cząstka kapłaństwa*.

I to właśnie jest wyrażone w słowach Pańskich wypowiedzianych do Mojżesza8: „Wezmę z ducha, który jest w tobie, i dam im, i będą razem z tobą dźwigać ciężar ludu". Tak więc wszystkie święcenia są jednym sakramentem: omnes ordines sunt unum sacramentum.

Na 3. Chociaż w systemie monarchistycznym pełnia władzy spoczywa w królu, to jednak nie wyklucza władz ministerialnych, będących jakby cząstką władzy króla. Podobnie jest w kapłaństwie — in ordine. Lecz w systemie arystokratycznym pełnia władzy nie należy do jakiejś jednostki, ale do wszystkich.

Artykuł 2

CZY ISTNIEJE SIEDEM STOPNI ŚWIĘCEŃ — SEPTEM ORDINES?

Wydaje się, że liczba stopni święceń nie wynosi siedem, bo:

1. Święcenia w Kościele mają służyć czynnościom hierarchicznym. Otóż funkcje hierarchiczne są tylko trzy: oczyszczać, oświecać i udoskonalać. Stąd św. Dionizy rozróżnia trzy stopnie święceń1.

2. Wszystkie sakramenty czerpią swą skuteczność i władzę z ustanowienia przez Chrystusa lub przynajmniej przez Jego apostołów. Otóż nauka Chrystusa i apostołów wymienia jedynie kapłanów i diakonów. A więc wydaje się, że nie ma innych święceń.

3. Sakrament kapłaństwa daje temu, który go po siada, władzę udzielania innych sakramentów. Otóż tych innych jest tylko sześć. Zatem powinno być tylko sześć stopni święceń.

Wbrew temu:

Wydaje się, że powinno ich być więcej niż siedem:

4. Im jakaś moc jest wyższa, tym mniej jest podzielna. Otóż władza hierarchiczna, zdaniem Dionizego2, jest w aniołach w sposób wyższy niż w nas. A zatem skoro w hierarchii anielskiej jest dziewięć rzędów, w Kościele powinno być ich tyle samo lub więcej.

5. Proroctwa zawarte w psalmach są donioślejsze niż inne. Otóż dla czytania w Kościele innych proroctw jest ustanowiony jeden stopień święceń, mianowicie lektorat. Dla recytacji więc psalmów powinien by istnieć inny stopień — tym bardziej, że według De kretów3 psalmista w hierarchii święceń zajmuje drugie miejsce po ostiariuszu.

Odpowiedź: Dla oznaczenia liczby stopni święceń niektórzy próbują przeprowadzić porównanie pomiędzy tymiż stopniami a łaskami darmo danymi, o których jest mowa w Liście do Koryntian4. Według nich „słowo mądrości" przystoi biskupom, których

zadaniem jest kierować innymi, która to funkcja jest właściwością mądrości; „słowo umiejętności" przystoi kapłanom, którzy powinni posiadać klucze umiejętności; „wiara" odpowiada diakonowi, który głosi Ewangelię; „dzieła cnót" — subdiakonowi, który poświęca się dziełom doskonałości przez złożenie ślubu wstrzemięźliwości; „wykładanie języków" — akolicie, jak tego symbolem jest światło, które on nosi; „dar uzdrawiania" — egzorcyście; „dar języków" — psalmiście; „proroctwo" — lektorowi; wreszcie „rozróżnianie duchów" — ostiariuszowi, który jednych wyklucza, innych dopuszcza do uczestnictwa w obrzędach.

Jednak takiej opinii nie da się utrzymać, bowiem łaski darmo dane nie są przydzielone jednej i tej samej osobie, podczas gdy wszystkie święcenia może przyjąć jedna osoba; czytamy bowiem, że „są różne dary łaski"5. Ponadto w tym wyliczeniu występują funkcje nie będące stopniami święceń kapłańskich, mianowicie biskupstwo oraz urząd psalmisty.

Dlatego to inni porównywają kapłaństwo do hierarchii niebieskiej, której rzędy rozróżnia się w oparciu o potrójną funkcję: oczyszczania, oświecania i doskonalenia. Mówiąc więc, że ostiariusz oczyszcza zewnętrznie z tej racji, że oddziela — jakkolwiek materialnie tylko — dobrych od złych; akolita zaś oczyszcza wewnętrznie, gdyż światło, jakie nosi, oznacza, że rozprasza on ciemności wewnętrzne; egzorcysta oczyszcza i wewnętrznie i zewnętrznie, wypędza bowiem szatana pokonywując go zarówno publicznie, jak i we wnętrzu serc. Oświecanie dokonuje się nauczaniem; tu znajomości nauki proroków uczą lektorzy, nauki apostolskiej — subdiakoni, zaś nauki ewangelii — diakoni.

Jeśli zaś chodzi o doskonałość zwyczajną, będącą skutkiem pokuty, chrztu i innych sakramentów, jest ona dziełem kapłanów. Co do doskonałości w stopniu wysokim, jest ona zastrzeżona biskupom, jak konsekracja kapłanów i dziewic. Wreszcie w stopniu najwyższym — przysługuje Najwyższemu Kapłanowi, w którym jest pełnia władzy.

Lecz takie tłumaczenie nie ma wartości. Najpierw dlatego, że stopnie hierarchii niebieskiej nie są uzależnione od tych funkcji hierarchicznych, z których każda odpowiada każdemu ze stopni; po drugie dlatego, że według Dionizego0, doskonalenie należy tylko do biskupów, oświecanie do kapłanów, a oczyszczanie do wszystkich sług ołtarza.

Toteż inni przydzielają stopnie święceń siedmiu darom Ducha Świętego: kapłaństwu odpowiada dar mądrości, karmiący nas chlebem życia i zrozumienia, jako że kapłan wzmacnia nas chlebem niebieskim; ostiariuszowi odpowiada dar bojaźni Bożej, ponieważ oddziela on nas od złych ludzi. Podobnie też stopnie pośrednie odpowiadają również pośrednim darom.

Ale i to rozwiązanie niewiele jest warte, ponieważ siedmioraka łaska [Ducha Świętego] jest dawana w każdym stopniu święceń.

Trzeba więc szukać innego rozwiązania. Sakrament kapłaństwa ma za swój cel sakrament Eucharystii, będący sakramentem sakramentów — jak mówi Dionizy7. Podobnie jak świątynia, ołtarz, naczynia i szaty, tak ministrzy Eucharystii muszą być konsekrowani. Taką konsekracją jest właśnie sakrament kapłaństwa. Rozróżnienie więc stopni tego sakramentu znajduje swe uzasadnienie w ustosunkowaniu się tychże stopni do Eucharystii.

Istotnie władza wypływająca z danego stopnia święceń ma za przedmiot albo konsekrację samejże Eucharystii, albo jakąś posługę z nią związaną. W pierwszym wypadku będą to święcenia kapłańskie. Dlatego przy święceniach kapłan otrzymuje kielich z winem oraz patenę z chlebem, jako że odtąd ma władzę konsekrowania ciała i krwi Chrystusa.

Współpraca zaś sług ołtarza ma za przedmiot bądź sam sakrament, bądź tych, którzy go przyjmują. W pierwszym wypadku ta współpraca przedstawia się nam pod trzema aspektami: najpierw służba w ścisłym tego słowa znaczeniu, mocą której minister pomaga kapłanowi w udzielaniu sakramentu, ale nie w jego konsekrowaniu,

które jest zastrzeżone samemu kapłanowi: jest to urząd diakona. Stąd czytamy w Sentencjach8, że „do diakona należy usługiwać kapłanowi we wszystkim, co się czyni w sakramentach Chrystusowych". Dlatego to diakoni rozdzielają krew Chrystusa.

Następnie ma miejsce służba, której funkcją jest przygotowanie materii sakramentu w naczyniach poświęconych i przeznaczonych na przechowywanie tejże materii. Jest to urząd subdiakonów. Toteż Sentencje8 mówią, że subdiakoni niosą naczynia ciała i krwi Pańskiej, oraz umieszczają na ołtarzu materię ofiarowania. Dlatego to przy święceniach subdiakoni otrzymują z rąk biskupa kielich, lecz próżny.

Wreszcie (po trzecie) służba, której zadaniem jest podawanie materii sakramentu, a którą pełni akolita. Sentencje™ notują, że napełnia on winem i wodą ampułki; przeto przy święceniach otrzymuje próżną ampułkę.

Służba ustanowiona w celu przygotowania tych, którzy mają zbliżyć się do sakramentu Eucharystii, dotyczyć może jedynie tych, którzy nie są jeszcze o-czyszczeni, gdyż ci, którzy są czyści, są już godni sakramentów. Otóż według Dionizego11 są trzy rodzaje nieczystych. Jedni to tacy, którzy nie chcą wierzyć i są całkowicie niewierni. Takich należy wyłączyć absolutnie ze zgromadzenia wiernych obecnych przy odprawianiu świętych tajemnic. To jest zadanie ostiariuszy. Inni chcą wprawdzie wierzyć, ale nie są pouczeni. Tacy są katechumenami, a dla ich pouczania ustanowiony jest stopień lektorów. Mają oni za zadanie wykładać im pierwsze zasady wiary, czyli czytać Stary Testament. Inni wreszcie są to wierni pouczeni o swojej wierze, ale są jakby sparaliżowani przez władzę szatana, mianowicie opętani. Dla nich ustanowiony jest stopień egzorcystów.

Taka jest więc racja liczby oraz hierarchii stopni święceń. /20/

Na 1. Dionizy mówi tu o święceniach nie jako o sakramentach, ale jako służebnościach w czynnościach hierarchicznych. Dlatego stosownie do owych czynności rozróżnia trzy święcenia — ordines. Pierwsze obejmują wszystkie trzy: biskup; drugie obejmuje dwa: kapłan — sacerdos; trzecie tylko jedną: oczyszczania:

diakon czyli pomocnik, który obejmuje wszystkie święcenia niższe. Lecz to, że są sakramentami, święcenia mają ze związku z największym Sakramentem, dlatego stąd należy przyjąć ilość święceń — numerus ordinum.

Na 2. W pierwotnym Kościele wobec małej ilości sług ołtarza wszystkie niższe funkcje powierzone były diakonom, jak to wynika z pism Dionizego: „Z usługujących jedni stoją u zamkniętych drzwi świątyni; inni spełniają inne posługi sobie powierzone; inni wreszcie przynoszą kapłanom na ołtarz chleb poświęcony i kielich błogosławieństwa"12. Wszystkie inne władze wymienione istniały, ale były implicite zawarte we władzy diakona. Z czasem kult Boży rozwinął się, i to, co Kościół posiadał w jednym stopniu święceń implicite, rozdzielił pomiędzy kilka. W tym znaczeniu Mistrz Sentencji13 mógł powiedzieć, że Kościół ustanowił inne stopnie.

Na 3. Sakrament Eucharystii jest pierwszym i głównym celem święceń. Z tego związku (stosunku) rodzi się też związek święceń z innymi sakramentami, gdyż one same wypływają i pochodzą niejako z tego, co zawiera w sobie Eucharystia. Toteż nie powinno się rozróżniać stopni święceń według sakramentów.

Na 4. Aniołowie różnią się gatunkiem. Dlatego u nich jest możliwy różny sposób oddziaływania Bożego; stąd też odróżnia się w nich także różne hierarchie21. Natomiast w święceniu jest tylko jedna hierarchia, a to z powodu jednakowego sposobu odbierania oddziaływania Bożego zgodnie z naturą gatunku ludzkiego, mianowicie poprzez podobieństwa rzeczy zmysłowych13. Dlatego też różnica rzędów (stopni) w aniołach nie może być brana ze względu na jakiś sakrament tak jak u nas, lecz tylko ze względu na czynności hierarchiczne, jakie na niższe wywiera każdy ich rządc. Stosownie do tego nasze rzędy (stopnie) odpowiadają anielskim, ponieważ w ludzkiej hierarchii są trzy rzędy odróżniające się zależnie od czynności hierarchicznych, podobnie jak w każdej hierarchii anielskiej przez jedną [czynność]d

5. Urząd psalmisty nie jest stopniem święceń; jest tylko usługą przyłączoną do jednego z tych stopni. Śpiewanie psalmów daje psalmiście prawo do tytułu kantora. Ale ten

tytuł nie oznacza specjalnego stopnia święceń; śpiew bowiem jest czymś wspólnym dla całego chóru. Ta funkcja nie posiada jakiegoś specjalnego związku z Eucharystią. Urząd psalmisty jest więc tylko usługą, która czasem bywa zaliczana do liczby stopni święceń, ale tylko w szerokim znaczeniu tego słowa.

Artykuł 3

CZY WŚRÓD STOPNI ŚWIĘCEŃ POWINNO SIĘ ODRÓŻNIAĆ ŚWIĘCENIA ŚWIĘTE I NIEŚWIĘTE? /21/

Wydaje się, że nie powinno się dzielić święceń na święte i nie święte, bo:

1. Wszystkie stopnie święceń są sakramentami, a wszystkie sakramenty są święte. A więc wszystkie stopnie święceń są święte.

2. Przez stopnie święceń w Kościele człowiek zostaje poświęcony wyłącznie służbie Bożej. Otóż wszelka służba Boża jest święta. Wszystkie więc stopnie święceń są święte.

Wbrew temu:

Święcenia, które zowiemy świętymi, nie pozwalają na ważne zawarcie małżeństwa i nie unieważniają już zawarte. Otóż cztery niższe stopnie święceń nie posiadają tego podwójnego skutku. Nie są więc święceniami świętymi.

Odpowiedź: Stopień hierarchiczny — ordo sacer bywa zwany świętym z dwojakiej racji: albo z racji swej natury, i pod tym względem każdy stopień kapłaństwa jest święty, ponieważ jest sakramentem; albo z racji materii będącej przedmiotem jego działania. Ten stopień jest święty, którego działanie dotyczy materii konsekrowanej. Z tego punktu widzenia rzecz biorąc, istnieją tylko trzy stopnie zwane świętymi, a mianowicie kapłaństwo, diakonat, którego czynności mają za przedmiot Ciało Chrystusowe oraz Krew konsekrowaną i wreszcie subdiakonat, którego czynności dotyczą naczyń poświęconych. Dlatego nakazana im jest wstrzemięźliwość, gdyż mają

być czystymi ci, którzy dotykają rzeczy świętych.

To rozwiązuje trudności postawione na początku.

Artykuł 4

CZY KSIĘGA SENTENCJI NALEŻYCIE WYZNACZA FUNKCJE KAŻDEMU ZE STOPNI ŚWIĘCEŃ?

Wydaje się, że funkcje stopni święceń nie są należycie wyznaczone w Sentencjach1, bo:

1. Rozgrzeszenie przygotowuje duszę do przyjmowania Ciała Chrystusa. Lecz przygotowanie do przyjęcia sakramentu należy do funkcji święceń niższych. A więc zaliczenie odpuszczenia grzechów do czynności kapłańskich jest niewłaściwe.

2. Człowiek jest bezpośrednio ukształtowany na podobieństwo Boskie mocą chrztu świętego, otrzymując w tym sakramencie znamię sakramentalne, które go kształtuje. Otóż modlitwa i ofiarowanie darów są to czynności, których bezpośrednim celem jest Bóg. Każdy przeto ochrzczony, a nie tylko kapłan, może spełniać te czynności.

3. Rozmaitym stopniom święceń odpowiadają rozmaite funkcje. Otóż przynoszenie darów ofiarnych do ołtarza i czytanie lekcji należą do funkcji subdiakonatu, jak również niesienie krzyża przed papieżem. Prze to nie należy przypisywać tych funkcji diakonowi.

4. Stary i Nowy Testament zawierają tę samą prawdę. Otóż czytanie Starego Testamentu jest funkcją lektorów. Przeto do nich — a nie do diakonów — należy czytanie Nowego Testamentu.

5. Apostołowie nie głosili niczego poza Ewangelią Chrystusową2. Otóż powierza się subdiakonowi wykładanie nauki apostolskiej. A więc może on wykładać również naukę ewangeliczną.

6. Według Dionizego3, to, co przynależy do rzędu wyższego, nie powinno należeć

do niższego. Otóż podawanie ampułek jest funkcją subdiakona. Nie powinno się więc przypisywać jej akolitom.

7. Funkcje duchowe przewyższają materialne. Otóż funkcja akolity jest wyłącznie materialna. Przeto egzorcyście, niższemu od akolity, nie powinno się powierzać funkcji duchowej, jaką jest wypędzanie szatana.

8. Rzeczywistości, między którymi zachodzi ścisły związek, powinny być złączone. Otóż pomiędzy czytaniem Starego Testamentu a czytaniem Nowego, za strzeżonym dla ministrów wyższego stopnia, zachodzi ścisła łączność. Czytanie więc Starego Testamentu nie powinno należeć do funkcji lektora, lecz raczej do akolity, tym więcej, że światło materialne, które on niesie, symbolizuje duchowe światło nauki.

9. Każdej funkcji przynależnej do jakiegoś sto pnia święceń odpowiada jakaś specjalna władza, którą posiadają tylko ci, którzy otrzymali dane święcenie. Otóż aby otwierać i zamykać drzwi, ostiariusze nie mają innej władzy niż inni ludzie. Ta funkcja nie może więc być uważana za im tylko właściwą.

Odpowiedź: Ponieważ konsekracja, jakiej udziela sakrament kapłaństwa, ma na względzie sakrament Eucharystii, przeto na każdym szczeblu święceń, główna jest ta czynność, która bliżej dotyczy sakramentu Eucharystii. Z tej samej racji wyższy jest ten stopień święceń, którego funkcja bliżej jest podporządkowana sakramentowi Eucharystii. Ponieważ ku sakramentowi Eucharystii zwróconych jest wiele rzeczy, z powodu jego najwyższej godności, toteż jest do przyjęcia, że każdy stopień święceń, oprócz swej głównej i zasadniczej funkcji, może spełniać wiele innych, i to tym więcej, im jest wyższy i doskonalszy, gdyż im doskonalsza jest jakaś działalność, tym szerszy jest jej zakres.

Na 1. Przygotowanie tych, którzy otrzymują sakrament, jest dwojakie: jedno dalsze, i ono jest dziełem pomocników; drugie bliższe, czyniące ich zdolnymi do przyjęcia sakramentu — i to należy do kapłanów.

W porządku naturalnym, materia otrzymuje od tego samego czynnika zarówno

ostateczne przygotowanie do otrzymania formy jak i samą formę. Ostatnia dyspozycja do przyjęcia komunii eucharystycznej jest owocem aktu oczyszczenia z grzechu, przeto do kapłana należy sprawowanie tych wszystkich sakramentów, których głównym celem jest owo oczyszczenie, a mianowicie sakramentu chrztu, pokuty oraz ostatniego namaszczenia.

Na 2. Czynności są bezpośrednio skierowane do Boga w podwójny sposób: te, które pochodzą od jednej osoby, jak modlitwa, składanie ślubów i tym podobne. Każdy ochrzczony może wykonywać podobne czynności. Inne, które pochodzą od całego Kościoła; w tym wypadku jedynie kapłan może je wykonywać, bo jedynie on może reprezentować cały Kościół — on, który konsekruje Eucharystię, sakrament Kościoła Powszechnego.

Na 3. Dary ofiarne przynoszone przez lud Boży są ofiarowywane przez kapłana. Toteż one są przedmiotem podwójnej posługi: z jednej strony pochodzą one od ludu i przyjęte przez subdiakona są przez niego złożone na ołtarzu lub podane diakonowi; z drugiej strony, ze strony kapłana, i ten akt dokonuje się za pośrednictwem diakona, który podaje dary ofiarne kapłanowi. To jest główny i zasadniczy akt obu tych stopni święceń i stąd wypływa wyższość diakonatu. Co do czytania lekcji jest ona czynnością diakona ale podrzędną, to znaczy wypływającą z tego, że czynność u-rzędu niższego może być wykonana i przez władzę wyższą. Podobnie rzecz się ma i w funkcji noszenia krzyża. To zresztą bywa ustalone przez zwyczaje poszczególnych kościołów. Gdy chodzi o czynności drugorzędne, nic nie przeszkadza różnorodności zwyczajów.

Na 4. Nauczanie należy do dalszego przygotowania tych, którzy zbliżają się do przyjęcia sakramentu, dlatego powierzone jest pomocnikom. Nauczanie Starego Testamentu jest przygotowaniem jeszcze dalszym niż Nowego, ponieważ tylko za pomocą symboli mówi o sakramentach. Dlatego nauczanie Nowego Testamentu powierzone jest pomocnikom, wyższej rangi, a nauczanie Starego — niższej. Co więcej, nauka Nowego Testamentu, którą sam Pan nam podał, jest doskonalsza niż

rozwinięcie podane przez Apostołów. Toteż Ewangelia jest powierzona diakonom, zaś epistoła subdiakonom.

Na 5. Piąta trudność rozwiązana jest na mocy tego, co zostało wyżej powiedziane.

Na 6. Akolici mają władzę jedynie nad ampułkami, a nie nad ich zawartością, podczas gdy subdiakon ma władzę nad zawartością, ponieważ nalewa wodę i wino do kielicha, a ponadto polewa ręce kapłana wodą. Diakon, tak jak i subdiakon, ma władzę nad kielichem, ale nie nad jego zawartością, nad którą władzę ma jedynie kapłan. Dlatego więc przy święceniach subdiakon otrzymuje kielich pusty, zaś kapłan kielich napełniony winem. Podobnie akolita otrzymuje ampułkę próżną, a subdiakon napełnioną. Tak więc widoczne jest powiązanie pomiędzy poszczególnymi stopniami święceń.

Na 7. Funkcje materialne akolity bliższe są wyższych szczebli święceń niż funkcja egzorcysty, jakkolwiek ta ostatnia jest w pewien sposób duchowa. Istotnie bowiem akolici mają władzę nad naczyniami zawierającymi materię sakramentu, a mianowicie wino, które z racji swego stanu płynnego musi być zamknięte w jakimś naczyniu. To jest racja wyższości akolity nad innymi mniejszymi święceniami.

Na 8. Jasną jest rzeczą, że funkcje akolitów bardziej są zbliżone do zasadniczych czynności posług wyższych, niż funkcje innych stopni święceń mniejszych. Podobnie też jest, jeśli chodzi o ich funkcje drugorzędne: akolici przygotowują lud Boży przez nauczanie. Akolita niosący światło wyraża naocznie naukę Nowego Testamentu, podczas gdy lektor za pomocą czytania wyraża to w inny sposób. Toteż akolita jest wyższy. To samo trzeba powiedzieć o egzorcyście. Analogia, jaką ustaliliśmy pomiędzy funkcją lektora oraz drugorzędną funkcją diakona i subdiakona, ma sobie równoległą, jeśli porównamy funkcję egzorcysty z tą drugorzędną funkcją kapłana, jaką jest związanie lub rozwiązanie, dzięki której człowiek staje się zupełnie wolny od podległości diabłu.

I w tym uwidacznia się pełnia docelowości każdego stopnia święceń.

Kapłanowi, w jego głównej czynności : konsekracji ciała Chrystusowego, pomagają tylko trzy wyższe święcenia; natomiast w czynnościach drugorzędnych: rozgrzeszania i wiązania, pomagają stopnie wyższe i niższe.

Na 9. Niektórzy sądzą, że przez wyświęcenie ostiariusz, który broni wejścia do świątyni profanom, o-trzymuje jakąś moc boską, podobną do tej, jaka była w Chrystusie, gdy wyrzucał sprzedających ze świątyni. Lecz podobna moc wypływa raczej z łaski darmo danej niż z łaski sakramentalnej. Dlatego powiemy raczej, że dzięki władzy otrzymanej jest on oficjalnie delegowany do tej funkcji, którą inni również mogą spełniać, ale nie na mocy zlecenia. Podobnie się rzecz ma, jeśli chodzi o wszystkie inne funkcje stopni niższych, które mogą być spełniane przez wszystkich, jakkolwiek nie mających do tego żadnego tytułu. Tak na przykład w domu nie konsekrowanym można odprawić Mszę św., jakkolwiek do tego aktu kultowego przeznacza kościół specjalną konsekrację. /22/

Artykuł 5

CZY ZNAMIĘ KAPŁAŃSKIE WYCISKA SIĘ W CHWILI PODANIA KIELICHA? /23/

Wydaje się, że znamię kapłańskie nie wyciska się podczas podania kielicha, bo:

1. Konsekracja kapłana dokonywuje się, tak jak i bierzmowanie, poprzez namaszczenie. Otóż w bierzmowaniu znamię zostaje wyciśnięte w momencie na maszczenia. A więc i w kapłaństwie przez namaszczenie, a nie przy wręczeniu kielicha.

2. Pan nasz dał swym uczniom władzę kapłańską wtedy, gdy powiedział: „Przyjmijcie Ducha Święte go, którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone .. ."1

Otóż Duch Święty zostaje dany przez włożenie rąk. Znamię kapłańskie jest więc podobnie wyciśnięte na duszy przy włożeniu rąk.

3. Podobnie jak konsekruje się sługi ołtarza, tak też poświęca się ich szaty. Otóż

szaty poświęcone są jedynie przez błogosławieństwo. Zatem i konsekracja kapłańska dokonywuje się przez błogosławieństwo biskupie.

4. Wraz z kielichem daje się kapłanowi szaty kapłańskie. Jeśli znamię wyciska się przez podanie ki licha, to to samo dotyczyłoby i podania ornatu. W ten sposób kapłan otrzymywałby dwa znamiona, co nie jest prawdziwe.

5. Świecenia diakonatu bardziej zbliżone są do kapłaństwa niż do subdiakonatu. Otóż gdyby znamię kapłańskie otrzymywane było w podaniu mu kielicha, to subdiakon bardziej byłby zbliżony do kapłaństwa niż diakon. Subdiakon bowiem otrzymuje swoje zna mię przy podaniu kielicha, co nie zachodzi przy święceniach diakonatu. Wobec tego znamię kapłańskie nie zostaje wyciśnięte przy wręczeniu kielicha.

6. Łączność funkcji akolity z funkcją kapłańską pochodzi więcej z jego władzy nad ampułkami niż z tej, której przedmiotem są świeczniki. Otóż znamię swoje otrzymuje akolita raczej wtedy, gdy otrzymuje świecznik, aniżeli wtedy, gdy otrzymuje ampułkę. Jego nazwa akolity oznacza istotnie czynność niesienia świecy2. A zatem znamię kapłańskie nie jest wyciśnięte w chwili podania kielicha.

Wbrew temu:

Czynnością główną sakramentu kapłaństwa jest konsekrowanie Ciała Chrystusa. Otóż władzę w tym celu otrzymuje kapłan z chwilą podania mu kielicha. A więc w tym właśnie momencie zostaje wyciśnięte na nim znamię kapłańskie.

Odpowiedź: Jak wyżej powiedziano', ten sam czynnik nadaje zazwyczaj materii zarówno formę jak i ostatnią dyspozycję do przyjęcia formy. Tak więc biskup przy udzielaniu święceń spełnia dwie rzeczy: przygotowuje kandydatów do przyjęcia święceń, oraz udziela im władzy związanej z ich stopniem święceń. Przygotowuje ich zarówno przez pouczanie ich o ich obowiązkach, jak i przez oddziaływanie na nich, by ich uczynić zdolnymi do przyjęcia przekazywanej im władzy. To jego działanie przybiera potrójną formę, mianowicie: błogosławieństwo, włożenie rąk i

namaszczenie.

Przez błogosławieństwo zostają jakby wydelegowani do służby Bożej, dlatego też błogosławieństwa udziela się wszystkim.

Przez włożenie rąk zostaje im zapewniona obfitość łaski, dzięki której są zdolni do wielkich zadań; dlatego jest ono zastrzeżone dla diakonów i dla kapłanów będących szafarzami sakramentów. Kapłanowi wkłada się ręce, jako głównemu szafarzowi, diakonowi zaś jako usługującemu.

Przez namaszczenie zostają poświęceni, aby mogli sprawować sakramenty. Namaszczenie to otrzymują tylko kapłani, którzy dotykają własnymi rękami Ciała Chrystusa, podobnie jak się namaszcza kielich i patenę, które zawierają i niosą święte postacie.

Co do przekazywania władzy, to dokonywuje się ono w momencie podania przedmiotu należącego do ich funkcji. Ponieważ zaś głównym aktem kapłana jest konsekracja Ciała i Krwi Chrystusa, przeto znamię kapłańskie zostaje wyciśnięte w chwili wręczenia kielicha z dodaniem formuły słownej.

Na 1. Bierzmowanie nie daje żadnej mocy działającej na materię zewnętrzną, toteż znamię tego sakramentu zostaje wyciśnięte nie przez wręczenie jakiegoś przedmiotu, lecz jedynie przez włożenie rąk z namaszczeniem. Inaczej się rzecz ma z kapłaństwem, dlatego nie można go przyrównać do bierzmowania.

Na 2. Pan Jezus powierzył swym uczniom główną funkcję kapłańską przed swoją męką przy Ostatniej Wieczerzy, gdy im powiedział4: „Bierzcie i pożywajcie" i dodał5: „Czyńcie to na moją pamiątkę". Lecz po swym Zmartwychwstaniu powierzył im funkcję drugorzędną, mianowicie wiązania i rozwiązywania z grzechów.

Na 3. Co do szat, to nie wymaga się innej konsekracji, ale tylko przeznaczenia ich do kultu Bożego. Wystarcza więc tutaj zwykłe błogosławieństwo. Inaczej rzecz się ma z wyświęconymi.

Na 4. Szaty kapłańskie nie oznaczają władzy danej kapłanowi, lecz zdatność wymaganą do wykonywania czynności tej władzy. Dlatego to ani kapłan, ani jego pomocnicy nie otrzymują znamienia z chwilą wręczenia im czegoś z szat liturgicznych.

Na 5. Władza diakona jest czymś pośrednim pomiędzy władzą subdiakona a kapłana. Istotnie bowiem władza kapłana ma za przedmiot bezpośredni Ciało Chrystusa; władza subdiakona jedynie naczynia święte, zaś władza diakona dotyczy Ciała Chrystusa, mieszczącego się w naczyniach. Nie należy więc do niego dotykanie Ciała Chrystusa, lecz może je jedynie przenosić na patenie i rozdzielać Krew zawartą w kielichu. Władzy wykonywania funkcji głównej tego urzędu nie da się symbolizować bądź to przez samo wręczenie naczynia, bądź przez wręczenie materii. Jedynie zaznaczona zostaje władza drugorzędna przez wręczenie Księgi Ewangelii, lecz w tej władzy zawiera się też i inna. Zatem znamię zostaje wyciśnięte przy wręczeniu księgi.

Na 6. Podawanie ampułek jest dla akolity funkcją ważniejszą niż noszenie świecy, jakkolwiek bierze on swą nazwę od tej właśnie czynności drugorzędnej, lecz bardziej rzucającej się w oczy, a stąd w sposób specjalny przypisywanej temu stopniowi święceń. Dlatego to akolita otrzymuje znamię przy wręczeniu ampułki, na mocy słów wypowiedzianych przez biskupa.

ZAGADNIENIE 38
O TYCH, KTÓRZY UDZIELAJĄ TEGO SAKRAMENTU

Mamy obecnie mówić o tych, którzy udzielają tego sakramentu. Tu należy zbadać dwa zagadnienia:

1. Czy jedynie biskup może administrować ten sakrament?
2. Czy heretyk lub wyłączony z Kościoła może udzielać tego sakramentu ?

Artykuł 1

CZY TEGO SAKRAMENTU UDZIELA TYLKO BISKUP? /24/

Wydaje się, że nie tylko biskup udziela tego sakramentu, bo:

1. Wkładanie rąk przy konsekracji sprawia jakiś skutek. Otóż przy święceniach na kapłanów nie tylko biskup, ale i kapłani obecni wkładają ręce na przyjmujących święcenia. A więc nie tylko biskup udziela sakramentu kapłaństwa.

2. Władza przynależna do danego stopnia święceń udzielona jest każdemu wtedy, gdy podają mu przedmiot związany z funkcją odpowiadającą stopniowi święceń. Otóż archidiakon podaje subdiakonowi ampułkę i wodę, welon oraz ręczniczek; podobnie po daje akolicie świecznik, świece oraz próżną ampułkę. A więc nie sam tylko biskup udziela sakramentu kapłaństwa.

3. To, co związane jest z jednym stopniem święceń, nie może być powierzone takiemu, który tego sto pnia nie ma. Otóż zleca się udzielanie święceń mniej szych niektórym, nie będącym biskupami, np. kardynałom-kapłanom. A więc udzielanie święceń nie jest właściwe biskupom.

4. Kto pełni zadania główne, może też pełnić dodatkowe. Otóż sakrament kapłaństwa jest jakby czymś dodatkowym wobec (zasadniczego) głównego sakramentu Eucharystii. Skoro więc kapłan konsekruje Eucharystię, może również udzielać święceń kapłańskich.

5. Większa zachodzi różnica pomiędzy kapłanem a diakonem niż pomiędzy jednym biskupem a drugim. Otóż biskup może konsekrować innego biskupa. A więc kapłan może też wyświęcać diakona na kapłana.

Wbrew temu: 1. Wyznaczanie sług do kultu Bożego jest rzeczą wznioślejszą niż poświęcanie naczyń do użytku kultowego. Otóż konsekracja naczyń świętych zastrzeżona jest biskupowi, tym bardziej więc konsekracja sług.

2. Sakrament kapłaństwa jest wyższy niż sakrament bierzmowania. Otóż

sakramentu bierzmowania udziela tylko biskup. A więc tym bardziej tylko on może udzielić sakramentu kapłaństwa.

3. Błogosławieństwo dziewic nie czyni z nich członków hierarchicznej władzy duchowej, jak to jest z ty mi, którzy zostają wyświęceni na kapłanów. Wiemy zaś, że błogosławieństwo dziewic należy wyłącznie do biskupa. Tym bardziej więc on jeden może udzielać sakramentu kapłaństwa.

Odpowiedź: Stosunek władzy biskupiej do święceń niższych jest analogiczny do stosunku władz politycznych, które zabiegają o dobro wspólne, do władz i sztuk podrzędnych, których przedmiotem jest — jak wiemy1 — dobro poszczególne. Polityka — jak powie-powiedziano w Księdze Etyk2 — nadaje prawa sztukom niższym: mianowicie kto ma dokonywać której, określa zasięg i sposób działania. Dlatego to do biskupa należy powoływanie ludzi do pełnienia wszystkich boskich funkcji. Dlatego też on tylko bierzmuje, ponieważ bierzmowani otrzymują jakby mandat wyznawania wiary. On tylko również może błogosławić dziewice, będące obrazem Kościoła, oblubienicy Chrystusa, o którą on głównie ma powierzoną troskę. Tak samo też wyświęca tych, którzy mają spełniać kapłańskie funkcje hierarchiczne i określa im, mocą specjalnej konsekracji, jakich naczyń powinni używać, podobnie jak posiadający pełnię władzy rozdziela w swym państwie urzędy świeckie.

Na 1. Włożenie rąk nie nadaje znamienia kapłańskiego3, lecz udziela łaski czyniącej sługi zdolnymi do spełniania funkcji przynależnej do ich stopnia święceń. Ci, którzy są dopuszczeni do kapłaństwa potrzebują bardzo obfitej łaski, dlatego też wraz z biskupem inni kapłani też wkładają na nich swe ręce. Na diakonów wkłada ręce sam biskup.

Na 2. Archidiakon, będący jakby szefem całej obsługi kapłańskiej, podaje różnym ministrom narzędzia ich funkcji: jak świecę, którą akolita niosąc przed Ewangelią, spełnią służbę wobec diakona, lub ampułkę, za pomocą której usługuje subdiakonowi; również subdiakonowi podaje przedmioty potrzebne przy usługiwaniu stopniom

wyższym. Jednakże główną czynnością subdiakona nie jest usługiwanie stopniom wyższym, lecz to, co dotyczy materii sakramentu. Dlatego otrzymuje znamię w momencie podania mu przez biskupa kielicha.

Co do akolity, otrzymuje on znamię swych święceń mocą słów biskupa, wypowiedzianych w momencie podawania mu przez archidiakona instrumentów wyżej wzmiankowanych. Raczej przy przyjęciu ampułki aniżeli świecznika. Nie można więc wyciągać stąd wniosków, że archidiakon może udzielać święceń.

Na 3. Papież, który posiada pełnię władzy biskupiej, może udzielić komuś, kto nie jest biskupem, pewnej władzy wypływającej z godności biskupiej, ale tylko wówczas, gdy nie ma ona za przedmiot prawdziwego Ciała Chrystusa. Na mocy delegacji od papieża zwykły kapłan może udzielić święceń mniejszych, jak również bierzmować, czego jednak nikt, kto nie jest kapłanem, czynić nie może. Podobnie kapłan nie może udzielać święceń wyższych, mających związek bezpośredni z Ciałem Chrystusa. Jeśli chodzi o konsekrację Ciała Chrystusa, to władza papieża nie jest wyższa od władzy zwykłego kapłana.

Na 4. Jakkolwiek sakrament Eucharystii jest najdoskonalszy z sakramentów, nie wyznacza jednak ludzi na urzędy, jak sakrament kapłaństwa. Nie można więc ich ze sobą równać.

Na 5. Aby udzielić innemu tego, co się posiada samemu, nie wystarcza sama tylko bliskość, lecz potrzebna jest pełnia władzy. Ponieważ kapłan nie posiada tej pełni władzy, jak biskup w hierarchii stopni święceń kapłańskich, nie może przeto wyświęcać diakonów, pomimo bliskości kapłaństwa i diakonatu.

Artykuł 2

CZY HERETYCY I EKSKOMUNIKOWANI MOGĄ UDZIELAĆ ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH? /25/

Wydaje się, że heretycy i ekskomunikowani nie mogą udzielać święceń kapłańskich, bo:

1. Udzielanie święceń jest czymś większym niż rozgrzeszanie albo związywanie. Otóż heretyk nie może udzielać absolucji ani jej zatrzymać1.

2. Kapłan odłączony od Kościoła może konsekrować, ponieważ pozostaje w nim niezatarte znamię, na którym ta władza się opiera. Otóż biskup nie otrzymuje znamienia przy swojej sakrze biskupiej. Nie jest więc rzeczą konieczną, by władza biskupia trwała w nim nadal po jego odłączeniu się od Kościoła.

3. Ten, kto jest wyłączony z jakiejś społeczności, nie może rozdzielać w niej urzędów. Lecz stopnie święceń kapłańskich są urzędem w Kościele. A więc kto jest poza Kościołem, nie może udzielać święceń.

4. Sakramenty zawdzięczają swą skuteczność męce Chrystusa2. Otóż heretyk nie ma udziału w męce Pańskiej ani na mocy własnej wiary, ponieważ jest niewierzący, ani na mocy wiary Kościoła, ponieważ jest od niego odłączony. Nie może więc udzielać sakramentu kapłaństwa.

5. Udzielenie kapłaństwa obejmuje udzielenie błogosławieństwa. Otóż heretyk nie może błogosławić. Co więcej, jego błogosławieństwo obraca się w przekleństwo3. A więc nie może udzielać święceń.

Wbrew temu:

1. Biskup, który popadł w herezję, gdy się pojedna, nie musi być na nowo konsekrowany. Nie utracił więc bynajmniej swojej poprzedniej władzy udzielania sakramentu kapłaństwa.

2. Władza udzielania święceń jest wyższa od władzy święceń. Otóż władzy

święceń nie traci się z racji herezji lub czegoś podobnego4. A więc też nie traci się władzy udzielania święceń.

3. Jak ten, kto chrzci, tak i ten, który udziela święceń spełnia tylko posługę zewnętrzną, zaś Bóg sam działa w głębi duszy. Otóż nikt nie traci władzy udzie lania chrztu dlatego, że odłączył się od Kościoła. Tak więc i biskup nie traci bynajmniej władzy udzielania święceń.

Odpowiedź: Co do tej sprawy Mistrz Sentencji* cytuje cztery opinie. Według niektórych0, dopóki jakiś heretyk jest tolerowany przez Kościół, dopóty zachowuje władzę udzielania święceń, lecz traci ją z chwilą odcięcia od Kościoła. Podobnie rzecz się ma z biskupami zdegradowanymi oraz innymi będącymi w analogicznej sytuacji. Taka jest pierwsza opinia.

Lecz jest ona niesłuszna. W istocie bowiem władza udzielona przez jakąś konsekrację nie może być w żadnym wypadku odjęta, podobnie jak nie da się u-sunąć konsekracji. Ołtarz lub oleje (krzyżmo) gdy raz są konsekrowane, są nimi na zawsze. Ponieważ władza biskupia jest wynikiem konsekracji, trwa ona zawsze, jaki by nie był grzech biskupa, i choćby on nawet od padł od Kościoła.

Inni utrzymują znów, że jakkolwiek odcięci od Kościoła, a którzy będąc w nim otrzymali władzę biskupią, zachowują władzę wyświęcania kandydatów i dopuszczania ich do stopni kapłańskich, lecz w ten sposób dopuszczeni do kapłaństwa, nie posiadają podobnej władzy. Taka jest czwarta opinia. Ona też jest błędna, bo ci, którzy dopuszczeni zostali do kapłaństwa w Kościele, zachowują swą władzę i gdy ją sprawują, dokonują z całą pewnością prawdziwej konsekracji. I dlatego udzielają wszelkiej władzy, którą się otrzymuje z konsekracją. Tak więc wyświęceni lub promowani przez nich posiadają tę samą władzę, jak oni sami.

Inni znów twierdzą, że także odłączeni od Kościoła mogą udzielać święceń i innych sakramentów wraz z ich skutkami: udzielenie sakramentu oraz udzielenie łaski, byleby zachowali wymaganą formę oraz mieli należytą intencję. Taka jest druga

opinia, także nie do przyjęcia. Każdy bowiem, kto uczestniczy w sakramentach z wykluczonym z Kościoła heretykiem, popełnia grzech. Zbliża się bowiem do sakramentu w nienależytym usposobieniu i nie może otrzymać łaski -— chyba że chodzi o chrzest i to w wypadku konieczności.

Dlatego to inni mówią, że udzielają rzeczywistych sakramentów, lecz wraz z nimi nie udzielają łaski, nie z racji nieskuteczności sakramentów, lecz z racji grzechów tych, którzy z ich rąk te sakramenty przyjmują pomimo zakazu Kościoła. To jest trzecia i prawdziwa opinia.

Na 1. Skutek rozgrzeszenia to odpuszczenie grzechów, a to dokonywuje się przez łaskę. Dlatego heretyk nie może rozgrzeszać, tak jak w sakramentach nie może udzielać łaski. Z drugiej strony do rozgrzeszania potrzebna jest władza, której nie posiada ten, kto odpadł od Kościoła.

Na 2. Przy przyjęciu sakry biskup otrzymuje władzę, która pozostaje w nim na zawsze, chociaż nie można powiedzieć, że to jest znamię7, ponieważ przez nią nie jest bezpośrednio skierowany ku Bogu, lecz ku mistycznemu ciału Chrystusa. Jednakże podobnie jak znamię, władza ta pozostaje nieusuwalna, tak jak znamię, i otrzymuje się ją przez konsekrację.

Na 3. Ci, którzy są promowani do kapłaństwa przez heretyków, otrzymują sakrament kapłaństwa, ale nie otrzymują władzy sprawowania godziwie funkcji z nim związanej. Zarzut sam podaje nam przyczynę tego.

Na 4. Heretycy mają udział w męce Chrystusa na mocy wiary Kościoła. Jakkolwiek bowiem duchowo doń nie należą, jednakże przez to, że zachowują obrzęd Kościoła, są z nim w pewien sposób związani.

Na 5. Racja wyłożona w tym zarzucie odnosi się do ostatniego skutku sakramentów, o którym mówi trzecia opinia, podana w odpowiedzi.

ZAGADNIENIE 39

O PRZESZKODACH W PRZYJĘCIU TEGO SAKRAMENTU

Należy następnie przestudiować przeszkody przyjęcia tego sakramentu. Nasuwa się tu sześć pytań: czy przeszkodą do przyjęcia tego sakramentu są:

1. Płeć żeńska?
2. Brak używania rozumu ?
3. Niewola?
4. Zabójstwo?
5. Nieprawe urodzenie ?
6. Braki cielesne?

Artykuł 1

CZY PŁEĆ ŻEŃSKA JEST PRZESZKODĄ W PRZYJĘCIU SAKRAMENTU KAPŁAŃSTWA ?/26/

Wydaje się, że płeć żeńska nie jest przeszkodą w przyjęciu sakramentu kapłaństwa, bo:

1. Funkcja prorocka jest większa niż funkcja kapłana. Prorok bowiem jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem a kapłanami, tak jak kapłan pośredniczy między Bogiem a ludem1. Otóż funkcje prorockie udzielane były niekiedy kobietom2. Tym bardziej może być im powierzona funkcja kapłańska.

2. Podobnie jak kapłaństwo, tak i przełożeństwo, męczeństwo i stan zakonny zawierają w sobie pewną wyższość. Otóż w Nowym Testamencie powierza się przełożeństwo kobietom, jak to ma miejsce z opatkami (przełożonymi klasztorów mniszek). A w Starym Testamencie, w Księdze Sędziów czytamy3, że Debora sprawowała nad Izraelem urząd sędziego. Podobnie męczeństwo czy stan zakonny

również przysługują kobietom. A więc i kapłaństwo.

3. Władza kapłańska mieści się w duszy. Lecz płeć nie jest w duszy. A więc odmienność płci nie może stanowić podstawy do jakiegoś odróżnienia, jeśli chodzi o przyjmowanie sakramentu kapłaństwa.

Wbrew temu:

1. Apostoł pisze do Tymoteusza4: „Nie pozwalam kobietom nauczać w Kościele ani przewodzić nad mężami".

2. Ponadto, wymaga się od wyświęconych, aby uprzednio już nosili tonsurę — chociaż tonsura nie jest warunkiem ważności sakramentu. Otóż tonsura i golenie [głowy] nie przystoją kobiecie, jak to wynika z Listu do Koryntian5. A więc też święcenia kapłańskie.

Odpowiedź: Do ważnego przyjęcia sakramentu potrzebne są pewne warunki, bez których nie można ważnie przyjąć sakramentu ani też łaski sakramentalnej. Są inne warunki wymagane nie jako niezbędne do ważności sakramentu, lecz jako nakazane przez prawo, aby sakrament przyjąć odpowiednio. Kto ich nie posiada, przyjmuje wprawdzie sakrament, ale nie osiąga łaski (skutku sakramentu).

Należy więc powiedzieć, że płeć męska należy nie tylko do drugiej grupy warunków wymaganych do przyjęcia kapłaństwa, lecz także do pierwszej. Gdyby więc kobieta stała się przedmiotem wszystkich obrzędów związanych ze święceniami kapłańskimi, nie otrzymałaby sakramentu kapłaństwa. Ponieważ sakrament jest znakiem tego, co się dokonuje w sakramencie, konieczne jest do jego ważności nie tylko to, co on sprawia, ale także znak tejże rzeczywistości, jak już powiedziano6. I tak do ważności sakramentu ostatniego namaszczenia musi być chory, aby zaznaczyć przez to potrzebę uzdrowienia. Otóż płeć żeńska nie może oznaczać jakiejś wyższości stopnia, gdyż kobieta jest w stanie uzależnienia. Nie może więc przyjmować sakramentu kapłaństwa.

Niektórzy twierdzili, że płeć męska jest warunkiem narzuconym przez prawo, a nie przez naturę sakramentu, bo w Dekretach jest mowa o diaconissa7 i o presbytera8, lecz w tych słowach diakonissą nazywano kobietę, spełniającą niektóre funkcje diakonalne, np. czytanie homilii w kościele9; zaś słowem presbytera oznaczano wdowy, ponieważ wyraz grecki presbytera ma to samo znaczenie co łacińskie senior10 [po polsku starszy].

Na 1. Proroctwo nie jest sakramentem, lecz darem Bożym. Nie zawiera ono w sobie symbolizmu, lecz jedynie rzeczywistość. Otóż rzeczowo dusza kobiety nie różni się od duszy mężczyzny. Niekiedy kobieta duchowo jest lepsza niż wielu mężczyzn. Toteż może ona otrzymać dar proroctwa lub inne podobne dary, ale nie może otrzymać sakramentu kapłaństwa.

Stanowi to odpowiedź zarazem na drugą i trzecią trudność. O opatkach mówi się, że one nie piastują władzy zwykłej, lecz władzę delegowaną, a to z racji niebezpieczeństwa wynikającego z ewentualnego zamieszkiwania mężczyzn i kobiet. Co do Debory, to sprawowała ona tylko władzę doczesną a nie kapłańską, tak jak i obecnie mogą to czynić kobiety.

Artykuł 2

CZY DZIECI ORAZ CI, CO NIE MAJĄ UŻYWANIA ROZUMU, MOGĄ OTRZYMAĆ ŚWIĘCENIA? /27/

Wydaje się, że dzieci oraz ci, co nie posiadają używania rozumu, nie mogą przyjąć święceń, bo:

1. Jak wynika z tekstu Sentencji1, kanony wyzna czają wiek odpowiedni dla przyjmowania sakramentu kapłaństwa. Nie byłoby tak, gdyby dzieci mogły przyjmować ten sakrament.

2. Sakrament kapłaństwa jest zaszczytniejszy niż sakrament małżeństwa. Otóż dzieci i ci, którzy są pozbawieni używalności rozumu, nie mogą zawierać małżeństwa.

Nie mogą zatem również być dopuszczeni do święceń.

3. Do tego, kto dzierży władzę, należy także związana z nią działalność2. Otóż każda czynność związana z tym sakramentem wymaga używalności rozumu. Przeto i sama władza także tej używalności wymaga.

Wbrew temu:

1. Pozwala się niekiedy 3 sprawować funkcje związane ze święceniami komuś, kto został wyświęcony przed wiekiem dojścia do używania rozumu, bez poddawania go ponownemu wyświęceniu. Nie byłoby to możliwe, gdyby święcenia te przyjęte w dziecięcym wieku nie były ważne. A zatem dziecko może otrzymać święcenia.

2. Dzieci mogą otrzymywać inne sakramenty wyciskające znamię, mianowicie chrzest i bierzmowanie. A więc mogą także przyjmować święcenia.

Odpowiedź: Dzieciństwo oraz inne braki pozbawiające używania rozumu są przeszkodą do działania. Dlatego to wszystkie sakramenty, które wymagają działania ludzkiego od tych, którzy je przyjmują, jak pokuta, małżeństwo i inne tego rodzaju, nie mogą być udzielone osobom nie mającym używania rozumu. Lecz władze wlane, jak i władze przyrodzone są wcześniejsze od swych aktów, w przeciwieństwie do władz nabytych, które są wynikiem aktów. Ponieważ zaś brak jakiegoś rodzaju rzeczywistości późniejszej nie usuwa rzeczywistości wcześniejszej, przeto wynika stąd, że wszystkie sakramenty, których natura nie wymaga aktu ze strony swojego podmiotu i przez które udzielana jest władza duchowa, mogą być przyjęte przez dzieci oraz przez osoby nie posiadające używania rozumu.

Zastrzec trzeba, że cześć należna godności sakramentu wymaga dla dopuszczenia do święceń niższych wieku rozeznania, czego jednak nie nakazuje ani żąda prawo, ani natura sakramentu. Stąd gdy zachodzi konieczność lub jest nadzieja korzyści duchowych, dzieci przed wiekiem rozeznania mogą być bez grzechu dopuszczone do święceń niższych i otrzymują je rzeczywiście. Chociaż nie są w stanie spełniać powierzonych im funkcji, nabierają uzdolnienia do nich.

Jeśli chodzi o święcenia wyższe, wymaga się używania rozumu, zarówno przez uszanowanie dla sakramentu, jak i ze względu na łączący się z nim ślub czystości, a także ze względu na funkcje, których bezpośrednim przedmiotem są sakramenty.

Lecz co do biskupstwa, które daje władzę nad ciałem mistycznym, to udzielenie go suponuje dokonanie aktu ze strony tego, któremu powierza się troskę pasterską. Tak więc sama natura konsekracji biskupiej wymaga od niego używania rozumu.

Niektórzy autorzy twierdzą, że wszystkie święcenia wymagają ze swej natury używania rozumu. Jednakże ani rozum ani żaden autorytet nie usprawiedliwiają ich opinii.

Na 1. Nie wszystko, co jest konieczne na mocy prawa, jest nim na mocy natury sakramentu, jak to wyżej wyłożono4.

Na 2. Małżeństwo dokonywuje się aktem zgody wzajemnej, co nie może zaistnieć, gdy nie ma używania rozumu. Lecz przy przyjęciu święceń nie jest wymagany żaden akt ze strony przyjmującego. Wynika to już z samego faktu, że w obrzędach święceń nie wspomina się o podobnym akcie. Nie można więc porównywać tych dwóch sakramentów.

Na 3. Władza i jej akt pochodzą od tego samego podmiotu. Jednakowoż sama władza może wyprzedzać swoje użycie, jak to ma miejsce w wolnej woli. Tak właśnie jest w naszym wypadku.

Artykuł 3

CZY NIEWOLNICTWO JEST PRZESZKODĄ W PRZYJĘCIU ŚWIĘCEŃ? /28/

Wydaje się, że niewolnictwo nie jest przeszkodą w przyjęciu święceń, bo:

1. Uzależnienie cielesne nie jest sprzeczne z przełożeństwem duchowym. Otóż uzależnienie, jakie niesie ze sobą niewolnictwo, jest tylko cielesne. Nie może więc być przeszkodą do przełożeństwa duchowego, jakie wynika ze święceń.

2. To, co jest okazją do upokorzenia, nie powinno być przeszkodą do przyjęcia

jakiegoś sakramentu. Otóż takim jest niewolnictwo. Toteż Apostoł radzi wyciągać korzyść z tego stanu1, który nie powinien być przeszkodą w dopuszczeniu do święceń.

3. Bardziej niegodziwą jest rzeczą sprzedać w niewolę kleryka aniżeli niewolnika dopuścić do stanu duchowego. Otóż wolno jest sprzedać kleryka jako niewolnika : św. Paulin, biskup z Noli, sprzedał się w nie wolę, jak o tym świadczy św. Grzegorz w Dialogach2. A więc tym bardziej może niewolnik być dopuszczony do stanu duchownego.

Wbrew temu:

1. Wydaje się, że niewolnictwa nie można pogodzić z naturą, sakramentu. Kobieta nie może przyjąć sakramentu kapłaństwa z racji uzależnienia. Otóż większa jest zależność niewolnika, gdyż kobieta nie została dana mężowi jako służąca; przecież nie była wzięta z jego nóg. Tak jak i ona zatem sługa nie może otrzymać sakramentu.

2. Kto otrzymał święcenia jest obowiązany spełniać związane z nim funkcje. Otóż nie można równocześnie służyć swemu panu cielesnemu i spełniać służbę duchową. Wydaje się więc, że niewolnik nie może otrzymać święceń. Należy bowiem bez uszczerbku zachować prawa jego pana.

Odpowiedź: Przyjęcie święceń jest równoznaczne z poświęceniem się na służbę Bożą. Otóż nikt nie może dać komuś tego, co nie jest jego własnością. Dlatego to niewolnik, który nie może rozporządzać sobą, nie może być wyniesiony do święceń. Gdyby jednak został wyświęcony, święcenia jego są ważne. Stan wolności bowiem nie jest tu wymagany na mocy natury sakramentu, lecz na mocy prawa3, jako że [brak wolności] nie jest przeszkodą dla władzy, ale tylko dla jej wykonywania. Ta sama uwaga odnosi się także do tych wszystkich, którzy są uwikłani w jakieś sprawy, jak długi4 lub coś podobnego.

Na 1. Przyjęcie władzy duchowej nakłada zobowiązania dotyczące pewnych dzieł materialnych. Zatem uzależnienie cielesne jest do tego przeszkodą.

Na 2. Wiele innych okazji upokorzenia nasuwa się, nie będących bynajmniej przeszkodą do święceń. Przeto podana tu racja nie ma wagi.

Na 3. Błogosławiony Paulin postąpił w tym wypadku pod wpływem wielkiej miłości i pod natchnieniem Ducha Bożego. Wypadki tego dowiodły; jego niewolnictwo przyczyniło się do uwolnienia wielu spośród jego wiernych. Lecz nie możemy z tego faktu wyciągać jakichś wniosków, bo „gdzie Duch Pański, tam jest wolność"5.

Na 4. Symbolizm sakramentalny czerpie swą wartość z podobieństwa naturalnego. Otóż kobieta jest z natury swej w stanie zależności, lecz nie niewolnik. Wypadki te są przeto różne.

Na 5. Jeżeli niewolnik zostaje wyświęcony za wiedzą swego pana i bez reklamacji z jego strony, to tym samym jest wyzwolony6. Jeśli bez wiedzy pana, wtedy biskup i ten, kto go przedstawił do święceń, jeśli znali jego stan niewolniczy, obowiązani są zapłacić jego panu podwójną cenę, jaką się płaci za niewolnika7. Jeśli sam niewolnik posiada pieniądze, ma się wykupić sam, w przeciwnym razie popada pod władzę swego pana, niezależnie od tego, że przez to nie będzie mógł wykonywać funkcji związanych z otrzymanymi święceniami8.

Artykuł 4

CZY ZABÓJSTWO JEST PRZESZKODĄ DO OTRZYMANIA ŚWIĘCEŃ?

Wydaje się, że zabójstwo nie powinno być przeszkodą do otrzymania wyższych święceń, bo:

1. Nasze święcenia biorą początek od urzędu lewitów, jak powiedziano1. Otóż lewici poświęcali swe ręce, wylewając krew swych braci, jak to widać z Księgi Wyjścia2. A więc i w Nowym Testamencie nikt nie po winien być odsunięty od święceń za to, że przelał krew.

2. Akt cnoty nie może być przeszkodą do przyjęcia sakramentu. Otóż niekiedy

przelanie krwi należy do uczynków sprawiedliwości. Odnosi się to do sędziego, który by zgrzeszył z racji swego urzędu, gdyby nie chciał podjąć tej odpowiedzialności. Nie ma więc tu powodu do odsunięcia kogoś od przyjęcia sakramentu.

3. Kara należy się tylko za popełnienie winy. Otóż zabójstwo może być niekiedy popełnione bez winy, jak w wypadku uprawnionej obrony lub przypadkowo. W takich wypadkach nie powinno podlegać karze niedopuszczenia do święceń.

Wbrew temu:

Wiele dekretów prawa3 oraz zwyczaje Kościoła są przeciwko tym racjom.

Odpowiedź: Wszystkie święcenia mają na względzie sakrament Eucharystii, który jest sakramentem pokoju wysłużonego nam przez wylanie krwi Chrystusowej. Otóż zabójstwo sprzeciwia się całkowicie pokojowi. Zabójcy raczej są podobni do katów Chrystusa aniżeli do samego Chrystusa umęczonego, będącego wzorem wszystkich sług Eucharystii. Z tych względów prawo zabrania, aby jakiś zabójca był dopuszczony do święceń, jakkolwiek nie wymaga tego sama natura sakramentu.

Na 1. Prawo Starego Zakonu żądało kary śmierci, ale nie Nowe Prawo. Nie można więc porównywać sług Starego Przymierza ze sługami Nowego. Nowy Zakon, to „jarzmo słodkie, a ciężar lekki"4.

Na 2. Przeszkoda do otrzymania święceń nie wynika tylko z samego faktu grzechu, lecz głównie z racji niezdatności danej osoby do administrowania sakramentu Eucharystii. Sędzia zatem oraz ci wszyscy którzy biorą udział w jakimś skazaniu na śmierć, mają przeszkodę do przyjęcia święceń5, ponieważ rozlanie krwi nie przystoi szafarzom tego sakramentu.

Na 3. Człowiek czyni prawdziwie tylko to, czego sam jest świadomie przyczyną, czyli to, co jest z jego strony dobrowolne. Otóż ten, kto nieświadomie i przypadkiem zabił człowieka nie nazywa się zabójcą i nie podpada przez to pod karę, chyba że pozwolił sobie na jakiś niedozwolony manewr lub niedostatecznie uważał6, bo wtedy jego czyn

jest w pewien sposób dobrowolny. Lecz jeśli nie podpada pod karę, to nie z racji tego, że nie zgrzeszył, gdyż także bez winy można popaść w niezdatność przyjęcia święceń. Kto więc popełnił zabójstwo w samoobronie nie zgrzeszył; niemniej jest to - przeszkodą-irregularitas do święceń7.

Artykuł 5

CZY NIEPRAWOWITE URODZENIE WINNO BYĆ PRZESZKODĄ DO PRZYJĘCIA ŚWIĘCEŃ?

1. „Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca"1. Otóż ponosiłby, jeśliby nieprawość jego urodzin miała mu być przeszkodą do przyjęcia święceń. A więc . .. itd.

2. Większą przeszkodą jest brak osobisty aniżeli obcy. Otóż osobisty grzech spółkowania nie zawsze jest przeszkodą do przyjęcia święceń. Tym bardziej grzech swojego ojca.

Wbrew temu:

W Księdze Powtórzonego Prawa jest napisane: „Nie wejdzie syn nieprawego łoża do społeczności Jahwe, nawet w dziesiątym pokoleniu"-. Tym bardziej winien być odsunięty od święceń.

Odpowiedź: Ci, którzy są dopuszczeni do święceń kapłańskich, przewyższają w godności innych wiernych. Wypada więc, aby ich osoba była otoczona jakimś blaskiem. Tego wymaga prawo, choć nie natura sakramentu. Ich dobre imię winno być nietknięte, ich obyczaje nieskażone, nie może im zagrażać żadna pokuta publiczna3. Otóż człowiek o skażonym pochodzeniu nie cieszy się taką nieskazitelnością w opinii publicznej, dlatego wyłączony bywa od święceń4, chyba że otrzyma dyspensę. Dyspensę tym trudniej jest o-trzymać, im bardziej hańbiące jest pochodzenie.

Na 1. Przeszkoda do otrzymania święceń nie jest karą należną za grzech. Dzieci

nieprawego pochodzenia nie ponoszą więc na sobie nieprawości swego ojca dlatego, że mają, przeszkodę do święceń.

Na 2. Wina osobista może być zmazana przez pokutę i przez akt cnoty przeciwnej. Inaczej rzecz się ma gdy chodzi o braki pochodzące z natury. Nie można więc jednakowo rozumować w obu tych przypadkach, to znaczy o nieprawym uczynku i nieprawym pochodzeniu.

Artykuł 6

CZY UŁOMNOŚĆ CIELESNA WINNA BYĆ PRZESZKODĄ DO PRZYJĘCIA ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH?

Wydaje się, że braki cielesne nie powinny być przeszkodą, bo:

1. „Utrapienie nie powinno być dodawane utrapionemu". Nie powinno się więc usuwać nikogo od święceń dlatego, że jest dotknięty jakimś brakiem cielesnym.

2. Do spełniania czynności kapłańskich bardziej jest potrzebny nieskażony rozsądek niż nieuszkodzenie cielesne. Otóż wiemy, że można wyświęcać przed wiekiem używalności rozumu. Można więc to czynić również, pomimo jakiegoś braku cielesnego.

Wbrew temu:

W Starym Testamencie odsuwani byli od służby kapłańskiej ci, którzy cierpieli na jakąś ułomność cielesną1. Tym bardziej powinno tak być w Nowym Przymierzu. — Co zaś dotyczy bigamii, to powrócimy do tego zagadnienia, mówiąc o małżeństwie2.

Odpowiedź: Jak powiedziano3, ktoś może być niezdatny do przyjęcia święceń kapłańskich albo dlatego, że jakiś cień unosi się nad jego osobą, albo że nie może spełniać związanych z nim funkcji. Ci więc, którzy są dotknięci jakąś ułomnością fizyczną, zostają odsunięci od święceń, o ile ta ułomność jest tego rodzaju, że szpeci znacznie ich osobę, jak np. ucięty nos, lub jest powodem jakiegoś ryzyka w spełnianiu

funkcji kapłańskich. W każdym innym wypadku ułomność fizyczna nie jest przeszkodą. Zresztą wolność od ułomności wymagana jest tylko przez prawo4, a nie przez naturę sakramentu.

Ten wykład daje odpowiedź na zarzuty. /29/

ZAGADNIENIE 40

ZAGADNIENIA ZWIĄZANE Z SAKRAMENTEM KAPŁAŃSTWA

Pozostaje nam przestudiować jeszcze kilka zagadnień związanych z sakramentem kapłaństwa; jest ich siedem:

1. Czy wyświęceni mają nosić tonsurę?
2. Czy tonsura jest święceniem?
3. Czy fakt przyjęcia tonsury pociąga obowiązek wyrzeczenia się dóbr doczesnych ?
4. Czy powinna istnieć władza biskupia, wyższa od kapłaństwa ?
5. Czy biskupstwo jest stopniem święceń?
6. Czy w Kościele jest jeszcze władza wyższa od biskupiej ?
7. Czy należało ustalić rodzaj szat kapłańskich?

Artykuł 1

CZY WYŚWIĘCENI POWINNI NOSIĆ TONSURĘ?

Wydaje się, że wyświęceni nie powinni nosić tonsury, bo:

1. Pan grozi niewolą i wygnaniem tych, co sobie golą głowy. Czytamy w Deuteronomium1: „Moi nie przyjaciele, z gołą głową pójdą w niewolę"; zaś u Jeremiasza2: „Rozprószę ich na wszystkie wiatry, tych ludzi o głowach ogolonych".

Ponieważ więc sługom Chrystusa przystoi wolność a nie niewola, przeto nie powinni mieć głowy ogolonej i nosić tonsury.

2. Prawda powinna odpowiadać symbolowi. Otóż w Starym Prawie wieniec (z włosów) wyobrażony był przez tonsurę Nazarejczyków, jak pisze autor Sentencji'. Ponieważ Nazarejczycy nie byli wyznaczani do służby ołtarza, przeto kapłani Kościoła nie powinni nosić ani tonsury, ani ogolonej głowy. Potwierdza to jeszcze fakt, mianowicie, że ogolenie głowy nakazane jest zakonnikom konwersom, którzy nie są sługami ołtarza.

3. Włosy są znakiem zbytku, ponieważ są produktem nadmiaru zbytecznych soków w organizmie. Otóż słudzy ołtarza powinni unikać wszelkiego zbytku. To też powinni golić sobie głowy całkowicie, a nie przycinać włosów w kształcie wieńca.

Wbrew temu:

1. Według św. Grzegorza, „służyć Bogu, to królować"4. Otóż wieniec - korona jest znakiem rozpoznawczym królewskości. Przystoi więc tym, którzy poświęcają się boskiej służbie.

2. Według św. Pawła5, włosy „są dane, by służyć za zasłonę". Otóż słudzy Boga powinni mieć umysł otwarty. Przystoi więc im nosić włosy w kształcie wieńca.

Na 3. Obcięcie włosów powinno oznaczać nie tylko odrzucenie rzeczy doczesnych, lecz także przez kształt wieńca z włosów, godność królewską. Dlatego to nie należy całkowicie ogałacać głowy z włosów, bo nawet wyglądałoby to wcale nieładnie.

Odpowiedź: Golenie oraz tonsura w kształcie wieńca przystoi sługom ołtarzy z racji swego kształtu. Wieniec jest symbolem królewskości, a przez swą okrągłość — doskonałości. Otóż ci, którzy poświęceni są służbie Bożej, są przyodziani królewską godnością i są obowiązani do wielkiej doskonałości cnót.

Przystoją im również z racji usunięcia włosów: w wyższej części głowy, przez ogolenie wskazujące, że ich umysł nie powinien być odrywany przez zajęcia doczesne

od kontemplowania prawd Boskich; w niższej części przez ostrzyżenie, oznaczające, że ich zmysły nie powinny już zatrzymywać się na przyjemnościach doczesnych.

Na 1. Groźby Boże odnoszą się tutaj do tych, którzy golili sobie głowę w celu poświęcenia się służbie demonów.

Na 2. Praktyki Starego Testamentu były niedoskonałym obrazem praktyk Nowego. Toteż wszystko to, co właściwe jest sługom Nowego Prawa, było wyobrażone nie tylko przez zobowiązania lewitów, ale i wszystkich innych oddających się życiu doskonalszemu. Takimi właśnie byli Nazarejczycy, którzy pozbawiając się włosów, świadczyli o swej pogardzie dla dóbr doczesnych. Nie przycinali oni włosów w kształcie wieńca, ale całkowicie je golili, bo nie nadszedł był jeszcze czas kapłaństwa doskonałego i królewskiego.

Bracia konwersi tak samo dlatego noszą włosy przycięte, ponieważ wyrzekli się świata. Nie mają jednak tonsury będącej przywilejem tych, którzy są poświęceni służbie Bożej, wymagającej kontemplacji rzeczy Bożych.

Artykuł 2

CZY TONSURA STANOWI STOPIEŃ ŚWIĘCEŃ? /30/

Wydaje się, że tonsura jest święceniem (ordo), bo:

1. Każdej praktyce materialnej Kościoła odpowiada skutek duchowy. Otóż tonsura jest materialnym symbolem przyjętym przez Kościół. Wydaje się więc, że temu symbolowi winna odpowiadać wewnętrzna rzeczywistość oznaczona przez tonsurę. Tak więc przy udzielaniu tonsury zostaje wyciśnięte znamię; czyli tonsura jest stopniem święceń.

2. Podobnie jak bierzmowania oraz innych stopni święceń, tonsury udziela tylko biskup. Otóż przy bierzmowaniu i przy innych święceniach zostaje wyciśnięte znamię. Podobnie więc powinno być i przy tonsurze. A więc wniosek jest ten sam.

3. Święcenia nadają pewien stopień godności. Otóż kleryk — już na podstawie, że jest klerykiem — staje na wyższym stopniu niż zwyczajni wierni. Stąd widać, że tonsura, która otwiera wejście do stanu duchownego, jest jakimś stopniem święceń.

Wbrew temu:

1. Wszystkich stopni święceń udziela się tylko podczas Mszy św. Natomiast tonsury udziela się także poza Mszą św. Zatem tonsura nie jest święceniem.

2. Przy nadaniu jakiegoś stopnia święceń, wzmiankuje się władzę do jakiej uprawnia ten stopień, czego nie ma przy udzielaniu tonsury. A więc nie jest święceniem.

Odpowiedź: Słudzy Kościoła są oddzieleni od ludu Bożego, aby się oddawać kultowi Bożemu. Gdy chodzi o kult, to sprawowanie pewnych funkcji zależy od specjalnej władzy, jaka zostaje nadana przy święceniach. Inne czynności są wspólne dla wszystkich sług, jak śpiew na chwałę Bożą. Takie czynności nie domagają się żadnej władzy wypływającej ze święceń, lecz tylko wydelegowania do takiego czy innego urzędu. Tak właśnie jest z tonsurą. Tonsura nie jest więc święceniem, ale tylko przygotowaniem do święceń.

Na 1. Tonsura odpowiada jakiejś rzeczywistości duchowej, według tego, co oznacza otrzymany znak. Lecz ta rzeczywistość nie jest władzą duchową. Przy tonsurze nie otrzymuje się więc znamienia i nie jest ona święceniem.

Na 2. Jakkolwiek tonsura nie wyciska znamienia, jednakże przez nią zostaje dana osoba poświęcona kultowi Bożemu. Dlatego to tego rodzaju deputacja pochodzi od pierwszego sługi, czyli biskupa, który poświęca również szaty, naczynia i inne przedmioty przeznaczone do kultu Bożego.

Na 3. Przez to, że ktoś jest klerykiem, jest w wyższym stanie niż laik, nie posiada jednak szerszej władzy, co jest wymagane gdy chodzi o święcenia.

Artykuł 3

CZY FAKT PRZYJĘCIA TONSURY POCIĄGA ZA SOBĄ OBOWIĄZEK WYRZECZENIA SIĘ DÓBR DOCZESNYCH?

Wydaje się, że przyjmujący tonsurę ma się wyrzec dóbr doczesnych, bo:

1. Ci, którzy otrzymują tonsurę, wymawiają przy ceremonii słowa: „Pan jest moją częścią i moim dziedzictwem"1. Otóż św. Hieronim zauważa: „Pan nie chce być częścią naszego dziedzictwa razem z dobrami doczesnymi"2. A więc wyrzekają się dóbr doczesnych.

2. Sprawiedliwość sług Nowego Testamentu powinna przewyższać sprawiedliwość sług Starego Testamentu, jak to wynika z ewangelii św. Mateusza3. Otóż słudzy Starego Testamentu, mianowicie lewici, nie otrzymali jak ich bracia swej części w dziedzictwie Izraela4. A więc słudzy Nowego Testamentu nie powinni posiadać dóbr doczesnych.

3. Według tego, co mówi Hugo od św. Wiktora5, kleryk powinien być utrzymywany na koszt Kościoła. Nie byłoby tak, gdyby kleryk nie zrezygnował z dóbr swej ojcowizny.

Wbrew temu:

1. Jeremiasz należał do stanu kapłańskiego6, a jednak miał dobra na mocy praw dziedziczenia7. A więc klerycy mogą posiadać swoje dobra dziedziczne.

2. Gdyby nie mogli posiadać, to nie można by dostrzec różnicy między zakonnikami a klerem świeckim.

Odpowiedź: Klerycy z racji otrzymania tonsury nie wyrzekają się swojej ojcowizny ani innych dóbr doczesnych. W istocie bowiem samo posiadanie dóbr ziemskich nie sprzeciwia się kultowi Bożemu, jakiemu poświęcają się klerycy, jedynie chodzi o to, by nie było zbytniej troski o te dobra. Św. Grzegorz tak mówi: „Karygodnym jest przywiązanie do majątku, a nie sam majątek"8.

Na 1. Pan nie chce być cząstką dziedzictwa dla tych, którzy by Go miłowali na równi z innymi dobrami do tego stopnia, że za swój cel uważaliby zarówno Boga, jak i dobra ziemskie. Nie wzdraga się jednak być cząstką tych, którzy dobra ziemskie w ten sposób posiadają, że one nie odciągają ich od kultu Bożego.

Na 2. W Starym Testamencie lewici mieli prawo do ojcowskiego spadku. Lecz nie mieli wyznaczonej części ziemi, jak inne pokolenia, ponieważ musieliby żyć pośród nich9, co nie byłoby możliwe, gdyby tak jak inni otrzymali określony dział ziemi.

Na 3. Jeśli dopuszczeni do wyższych święceń klerycy są ubodzy, jest obowiązkiem biskupa, który ich dopuścił, dbać o ich zaopatrzenie, nie zaś nieubogich. Klerycy zaś na podstawie przyjętych święceń są obowiązani służyć Kościołowi. Natomiast powiedzenie Hugona odnosi się do tych, którzy nie mają [własnych] środków do życia.

Artykuł 4

CZY POWINNA ISTNIEĆ WŁADZA BISKUPIA WYŻSZA OD ŚWIĘCEŃ KAPŁAŃSKICH?

Wydaje się, że ponad stanem kapłańskim nie powinna istnieć jakaś władza biskupia, bo:

1. Jak przypominają Sentencje1, „stan kapłański bierze swój początek od Aarona". Otóż w Starym Prawie nikt nie był ponad Aarona. A więc i w Nowym Prawie żadna władza nie może być wyższa od władzy kapłańskiej.

2. Władze stanowią hierarchię uzależnioną od ich funkcji. Otóż żadna święta czynność nie przewyższa w doskonałości konsekracji Ciała Chrystusa, co jest aktem władzy kapłańskiej. A zatem władza biskupia nie może być wyższa od władzy kapłańskiej.

3. Kapłan sprawujący Najświętszą Ofiarę jest w Kościele obrazem Chrystusa, który ofiarował się Ojcu za nas. Otóż w Kościele nikt nie jest większy od Chrystusa,

ponieważ On jest głową Kościoła2. A więc nie może być żadnej władzy ponad władzę kapłańską.

Wbrew temu:

1. Władza tym jest większa, im bardziej jest rozległa. Otóż władza kapłańska — jak mówi Dionizy3 — rozciąga się tylko na oczyszczanie i oświecanie, biskupia zaś i na to, a także i na doskonalenie. A więc ponad władzą kapłańską winna być władza biskupia.

2. Urzędy boskie powinny być uporządkowane lepiej niż ludzkie. Otóż ład w administracji świeckiej domaga się, by w każdym urzędzie był jeden kierownik tego urzędu; tak np. w wojsku jest dowódca. Podobnie też winien istnieć przełożony dla kapłanów; jest nim właśnie biskup. Tak więc władza biskupia powinna być wyższa od kapłańskiej.

Odpowiedź: Kapłan spełnia podwójną funkcję: jedną główną, mianowicie konsekrowanie ciała Chrystusa; drugą podrzędną, a mianowicie przygotowywanie ludu Bożego do przyjęcia sakramentu4. Władza kapłańska, której wynikiem jest pierwsza funkcja, nie zależy od nikogo innego, prócz Boga; natomiast ta władza, która kieruje drugą funkcją, uzależniona jest od wyższej władzy ludzkiej. Istotnie bowiem wszelka władza, której sprawowanie związane jest z pewnymi warunkami, wypływa od władzy wyższej stawiającej warunki. Otóż kapłan nie może ani udzielać rozgrzeszenia, ani go zatrzymywać, nie mając jurysdykcji, dzięki której podlegają mu ci, których rozgrzesza. Przeciwnie zaś gdy chodzi o konsekrację, może konsekrować każdą materię określoną przez Chrystusa. Nie ma tutaj żadnego innego wymagania, które by wypływało z natury sakramentu, jedynie cześć należna temu sakramentowi presuponuje uprzedni akt biskupa, mianowicie poświęcenie przez niego ołtarza, szat liturgicznych itd.

Tak więc widzimy, że ponad władzą kapłańską, braną w swej funkcji drugorzędnej, a nie zasadniczej, musi stać władza biskupia.

Na 1. Aaron był „kapłanem i arcykapłanem-pontifex (to jest najwyższym kapłanem)5 — to znaczy „przywódcą kapłanów"6. Władza kapłańska wzięła od niego początek jako od kapłana składającego ofiary, co było zresztą dozwolone nawet kapłanom niższego rzędu7. Nie od niego natomiast jako arcykapłana, mającego władzę, mocą której spełniał czynności specjalne, jak wchodzenie raz w roku do miejsca „świętego świętych", co nikomu innemu nie było dozwolone8.

Na 2. Nie ma władzy wyższej nad władzę kapłana, mającego prawo konsekrowania Eucharystii. Jednak inaczej ma się rzecz, gdy idzie o sprawowanie funkcji drugorzędnej.

Na 3. Podobnie jak Bóg jest pierwowzorem, w którym istnieją od wieków doskonałości wszystkich istot w naturze, tak też i Chrystus był wzorem wszystkich urzędów kościelnych. Toteż każdy sługa Kościoła jest pod pewnym względem obrazem Chrystusa, jak to mówią Sentencje9: Ten jest wyższy nad innych, kto doskonalej odbija doskonałości Chrystusa. Kapłan jest obrazem Chrystusa z tej racji, że jak On sam przez się dokonuje pewnych czynności, biskup zaś z tej racji, że jak Chrystus ustanawia innych posługujących i buduje Kościół. Stąd do biskupa należy poświęcać osoby i rzeczy przeznaczone do wyłącznego kultu Bożego, w ten bowiem sposób kieruje on — podobnie jak Chrystus — kultem Bożym. Z tego względu należy mu się w specjalny sposób nazwa „oblubieńca Kościoła"10, podobnie jak Chrystusowi.

Artykuł 5

CZY BISKUPSTWO JEST ŚWIĘCENIEM?

Wydaje się, że biskupstwo jest święceniem, bo:

1. Dionizy rozróżnia trzy stopnie w hierarchii kościelnej: biskup, kapłan i pomocnik1. Także w Sentencjach jest powiedziane, że stan biskupi składa się z czterech części2.

2. Święcenia są swego rodzaju stopniem władzy udzielania dóbr duchowych. Lecz biskupi mają władzę udzielania niektórych sakramentów, np. bierzmowania i święcenia, których nie mogą udzielać kapłani. A więc biskupstwo jest święceniem.

3. Nie ma w Kościele jakiejś innej władzy duchowej, jak tylko władza święceń (ordinis) i rządzenia, jurysdykcji. Lecz funkcje właściwe władzy biskupiej nie są kierownicze, bo gdyby nimi były, mogły by być powierzone nie-biskupowi, co jest fałszem. Wynikają więc te funkcje z władzy święceń. Zatem biskup ma jakieś święceniu, jakich nie ma zwykły kapłan. Zatem biskupstwo jest święceniem.

Wbrew temu:

1. Jeden stopień święceń nie zależy od poprzedniego — jeśli chodzi o konieczność sakramentu. Władza biskupia natomiast zależy od władzy kapłańskiej, jako że nikt nie może otrzymać władzy biskupiej, gdyby wpierw nie miał władzy kapłańskiej. Tak zatem biskupstwo nie jest święceniem.

2. Święceń wyższych udziela się w sobotę, natomiast władzę biskupią przekazuje się w niedzielę3; nie jest więc święceniem.

Odpowiedź: Święcenie ordo można pojmować dwojako: 1 jako sakrament. Tak pojmując, każde święcenie jest przyporządkowane sakramentowi Eucharystii — jak tego wyżej dowiedziono4. Dlatego, ponieważ pod tym względem biskup nie ma władzy wyższej niż kapłan, biskupstwo nie jest święceniem — non erit ordo. 2 jako jakiś urząd w dziedzinie niektórych czynności świętych, sakralnych. Tak pojmując, ponieważ biskup — w czynnościach hierarchicznych w stosunku do ciała mistycznego — ma władzę wyższą niż kapłan, biskupstwo jest święceniem. I to mają na myśli autorzy przytoczeni w zarzucie pierwszym.

Z tego wynika odpowiedź na 1.

Na 2. Święcenie jako sakrament wyciskający znamię jest ukierunkowane specjalnie ku sakramentowi Eucharystii, w którym jest sam Chrystus — ponieważ dzięki znamieniu

upodabniamy się do samego Chrystusa. Toteż chociaż akt jego wyniesienia daje biskupowi jakąś władzę duchową w odniesieniu do niektórych sakramentów, to jednak owa władza nie ma treści znamienia. I z tego powodu biskupstwo nie jest święceniem-ordo, jeśli święcenie brane jest jako sakrament.

Na 3. Władza biskupia nie jest tylko władzą rządzenia, jurysdykcji, ale odnosi się także do święceń branych w ogólnym tego słowa znaczeniu, jak to było powiedziane w osnowie artykułu. /31/

Artykuł 6

CZY W KOŚCIELE KTOŚ MOŻE MIEĆ WŁADZĘ WYŻSZĄ OD BISKUPÓW? /32/

Wydaje się, że w Kościele nie może być ktoś wyższy od biskupów, bo:

1. Wszyscy biskupi są następcami Apostołów. Otóż władza udzielona jednemu z nich, Piotrowi1, została udzielona wszystkim2. Wszyscy więc biskupi są równi, żaden nie jest wyższy nad innymi.

2. Obrząd Kościoła powinien być zbliżony bar dziej do obrzędu Żydów niż pogan. Otóż ranga i godność biskupia oraz wyższość jednego biskupa nad innym są zapożyczone od pogan, jak twierdzą Sentencje3. W Starym Zakonie nie było tego. W Kościele zatem nie powinien być jeden biskup ponad innymi.

3. Władza wyższa nie może być udzielana przez władzę niższą, ani równa przez równą: „Nie ma zaś wątpliwości, iż to, co mniejsze otrzymuje błogosławieństwo od tego, co wyższe"4. I tak kapłan nie konsekruje biskupa, ani nie wyświęca innego kapłana, pod czas gdy biskup wyświęca kapłana. Otóż biskup może konsekrować każdego innego biskupa; wiemy bo wiem, że biskup Ostii konsekruje nawet papieża. A więc godność biskupia jest u wszystkich równa; żaden więc biskup nie powinien podlegać innemu5.

Wbrew temu:

1. Czytamy w aktach Soboru Konstantynopolitańskiego co następuje: „Wyznajemy, zgodnie z Pismem świętym, i z orzeczeniami kanonów, że wysoce święty biskup starożytnego Rzymu jest pierwszym i największym spośród biskupów, i że po nim dopiero następuje biskup Konstantynopola"6. Jest więc taki biskup, który jest ponad innymi.

2. Św. Cyryl, biskup aleksandryjski mówi: „Po zostańmy członkami naszej głowy, to znaczy tronu apostolskiego Biskupów rzymskich, którego powinniśmy się pytać w co należy wierzyć, czego się trzymać, którego winniśmy czcić, jego przed innymi prosić, bo do niego należy upominać, karcić, postanawiać, dysponować, rozwiązywać i wiązać, w miejsce Tego, który go ustanowił; tenże bowiem nikomu innemu nie zlecił pełni swej władzy, nikogo tą władzą nie zaszczycił, jak tylko ten tron apostolski, który wszyscy czczą, zgodnie z postanowieniem Boskim, i któremu książęta tego świata są posłuszni, jakby samemu Panu naszemu Jezusowi Chrystusowi"7. A więc na mocy prawa Boskiego biskupi są poddanymi jednego spośród nich.

Odpowiedź: Różnorodność władz, których cel jest jeden i ten sam, suponuje istnienie władzy generalnej, która by rozkazywała poszczególnym. Jest powiedziane w Księdze Etyki8, że aby wprowadzić ład w różnych władzach i czynnościach, należy kierować się ich wspólnym celem. Otóż dobro wspólne jest czymś bardziej boskim niż dobro poszczególne. Dlatego ponad władzą zabezpieczającą dobro poszczególne, musi istnieć inna władza, bardziej powszechna, której przedmiotem jest dobro wspólne, bez tego bowiem władze poszczególne nie zmierzałyby ku jedności.

Ponieważ Kościół jest jednym ciałem9, konieczną jest rzeczą dla utrzymania tej jedności, aby istniała najwyższa władza dla całego Kościoła, będąca ponad władzą biskupów rządzących poszczególnymi Kościołami. Taką właśnie władzę posiada papież. Dlatego to ci, którzy zaprzeczają tej władzy, burzą jedność Kościoła i stąd zwą się schizmatykami.

Pomiędzy zwykłym biskupem a papieżem istnieją inne stopnie władz,

odpowiadające stopniom jedności, w której jedna społeczność lub wspólnota obejmuje inną, podobnie jak wspólnota prowincji obejmuje wspólnotę miasta, wspólnota królestwa pojedyncze prowincje, a wspólnota światowa wspólnoty pojedynczych królestw.

Na 1. Jakkolwiek władza rozwiązywania lub związywania została dana wszystkim Apostołom, jednakże aby zaznaczyć, że w tej władzy istnieje jakiś porządek, została ona najpierw dana samemu Piotrowi, co oznacza, że ta władza powinna z niego przechodzić na innych. Dlatego powiedział mu w szczególności: „utwierdzaj braci swoich"10 oraz: „paś owce moje"11. Oznacza to, jak mówi św. Chryzostom12: „Bądź na moim miejscu przełożonym i głową twych braci, tak aby wszyscy, biorąc cię w moje miejsce, głosili i potwierdzali po całej ziemi twoją władzę i stolicę".

Na 2. Religia Żydów nie byłą rozprzestrzeniona po różnych narodach i prowincjach, lecz pozostawała w jednym plemieniu, toteż nie było rzeczą konieczną naznaczać innych kapłanów, którzy by mieli władzę niższą od tego, który był głównym kapłanem. Tymczasem organizacja religijna Kościoła, podobnie jak u pogan, przeznaczona była dla wszystkich narodów; wypadało więc, aby pod tym względem hierarchia Kościoła podobna była bardziej do pogańskiej niż żydowskiej.

Na 3. Władza biskupia przewyższa władzę kapłana, jako władza innego rodzaju; natomiast władza papieża przewyższa władzę biskupa, jako władza tego samego rodzaju. Dlatego to wszelka czynność hierarchiczna, której papież może dokonać w administrowaniu sakramentów, może też być wykonana przez biskupa. Natomiast w udzielaniu sakramentów kapłan nie może dokonywać wszystkich czynności, których może dokonywać biskup. A więc w tym, co dotyczy funkcji właściwych stopniowi biskupa, wszyscy biskupi są między sobą równi, dlatego też każdy biskup może konsekrować innego biskupa.

Artykuł 7

CZY SZATY SŁUG SĄ W KOŚCIELE NALEŻYCIE WYZNACZONE? /33/

Wydaje się, że szaty sług-ministrów nie są w Kościele należycie wyznaczone, bo:

1. Słudzy Nowego Testamentu są bardziej obowiązani do czystości, aniżeli kapłani Starego. Otóż pomiędzy szatami tych ostatnich liczono też spodnie — feminalia1, symbol czystości; tym bardziej więc powinna być taka odzież i u sług Kościoła.

2. Kapłaństwo Nowego Testamentu ma godność wyższą niż Starego. Otóż kapłani Starego Testamentu nosili mitrę2, symbol dostojeństwa. Podobnie więc i kapłani Nowego Przymierza powinni by ją nosić.

3. Kapłan bardziej niż biskup jest zbliżony do święceń niższych. Otóż biskupi noszą szaty sług: dalmatykę, tunikę, które są szatami należnymi diakonowi i subdiakonowi. Tym bardziej więc zwykli kapłani powinni by te szaty przywdziewać.

4. W Starym Przymierzu najwyższy kapłan nosił efod3, symbol brzemienia Ewangelii, jak wyjaśnia Beda4. Otóż ten ciężar spada zwłaszcza na naszych biskupów. Powinni więc oni nosić efod.

5. Na racjonale kapłanów Starego Przymierza wypisane były słowa „Nauka i Prawda"5. Otóż praw da okazała się w szczególności w Nowym Przymierzu. A więc nasi biskupi powinni by nosić tę ozdobę.

6. Diadem złoty, na którym wypisane było najdostojniejsze imię Boga6, był najznakomitszym ornamentem w Starym Przymierzu. Byłoby więc rzeczą jak najbardziej odpowiednią, aby przenieść zwyczaj tej ozdoby do Nowego Przymierza.

7. Oznaki sług Kościoła są symbolem ich władzy. Otóż władza arcybiskupa nie jest władzą innego rodzaju niż władza biskupa7. Arcybiskup nie powinien by więc przywdziewać paliusza, którego nie używają biskupi.

8. Pełnia władzy należy do Biskupa Rzymskiego. Otóż tenże nie nosi pastorału. Podobnie więc i inni biskupi nie powinni by go nosić.

Odpowiedź: Szaty sług oznaczają zdatność potrzebną do sprawowania rzeczy boskich. Niektóre z tych zdatności są wymagane od wszystkich; inne — od wyższych, które nie są tak konieczne u niższych. Dlatego niektóre szaty są wspólne wszystkim sługom, a inne zarezerwowane tylko dla wyższych.

Wszystkim więc sługom przystoi humerał (amictus) okrywający ramiona i będący symbolem męstwa w spełnianiu boskich funkcji, do jakich są powołani8; podobnie też alba, oznaczająca czystość życia9, o-raz pasek oznaczający poskromienie ciała10.

Subdiakon nosi ponadto manipularz, który symbolizuje konieczność oczyszczenia z najmniejszych zmaz11. Bowiem manipularz jest jakby czymś w rodzaju chusty służącej do otarcia twarzy. Subdiakoni są w istocie pierwszymi, których się dopuszcza do służby świętej. Subdiakoni są jeszcze przyodziani w wąską tunikę12, wyobrażającą naukę Chrystusa. W Starym Testamencie przy tej tunice były jeszcze zawieszone dzwonki13; subdiakoni bowiem są wprowadzani w głoszenie nauki Nowego Przymierza.

Diakon nosi ponadto stułę na lewym ramieniu, a-by przypominać, że przedmiotem jego funkcji są same sakramenty, oraz dalmatykę, szeroką szatę (tak nazwaną, ponieważ po raz pierwszy zaczęto jej używać w Dalmacji14), aby dać do zrozumienia, że jest wprowadzany do szafarstwa sakramentami15, on sam bowiem rozdziela Krew przenajświętszą. Otóż hojność powinna towarzyszyć wszelkiemu szafarstwu.

Co do kapłana, to nosi on stułę na obydwu ramionach, na znak udzielonej mu pełnej władzy, a nie takiej jak podwładnemu pomocnikowi w sprawowaniu i udzielaniu sakramentów. Toteż stuła jego dosięga aż do stóp. Przyodziewa również ornat, symbol miłości16; jako że konsekruje sakrament miłości, tzn. Eucharystię.

Biskupi noszą o dziewięć ornamentów więcej niż kapłani, a mianowicie: sandały, pończochy, pas, tunikę, dalmatykę, mitrę, rękawice, pierścień i pastorał, a to

dlatego, że posiadają dziewięć funkcji dodatkowych więcej niż kapłani: wyświęcanie kleryków, błogosławieństwo dziewic, konsekracje biskupów, wkładanie rąk, poświęcanie kościołów, usuwanie z urzędów duchownych, odbywanie synodów, poświęcanie olejów, poświęcanie szat i naczyń dla celu kultu.

Można też powiedzieć inaczej, mianowicie, że sandały symbolizują prawość wszelkich poczynań; pończochy okrywają nogi, wzgardę dóbr ziemskich17; pas podtrzymujący stułę na albie — miłość cnoty18; tunika — wytrwałość'-9, czytamy bowiem, że Józef przyodziany był tuniką20 sięgającą mu aż do pięt; otóż pięty są symbolem końca życia. Dalmatyka symbolizuje szczodrobliwość w pełnieniu dzieł miłosierdzia21. Rękawiczki — ostrożność w działaniu22. Mitra — znajomość obu Testamentów, stąd posiada ona dwa rogi23. Pastorał — troskliwość pasterską w sprowadzaniu błądzących; przedstawia to górna krzywizna; w podtrzymywaniu słabych przedstawia to sam kij, laska; oraz w pobudzaniu letnich do gorliwości, co znów wyobrażone jest przez zakończenie dolne. Stąd powstało takie powiedzenie24: „Przyjmij z powrotem błądzących, podtrzymuj słabych, pobudzaj do gorliwości leniwych".

Pierścień symbolizuje tajemnice wiary łączącej Kościół z Chrystusem2'. Biskupi są oblubieńcami Kościoła, zajmując w nim miejsce Chrystusa.

Wreszcie arcybiskupi noszą paliusz na znak swej uprzywilejowanej władzy. Ta ozdoba przypomina naszyjnik złoty, jaki miano zwyczaj dawać tym, którzy dzielnie walczyli2".

Na 1. Wstrzemięźliwość była nakazana kapłanom Starego Przymierza jedynie w czasie sprawowania ich urzędu. Dla przypomnienia więc tej czasowej czystości nosili w czasie składania ofiar odzież spodnią. Lecz kapłani Nowego Testamentu są zobowiązani do ustawicznej czystości. Porównanie podane więc w tym zarzucie nie ma wartości.

Na 2. Owa mitra nie była znakiem godności, lecz pewnym przepisowym nakryciem

głowy, jak wyjaśnia św. Hieronim7, podczas gdy tiara, będąca symbolem godności, była zarezerwowana dla najwyższych kapłanów23, tak jak obecnie mitra dla biskupów.

Na 3. Władza sług niższych znajduje się w biskupstwie, jakby w swym źródle, nie zaś w kapłanie, bo kapłan nie może udzielać święceń. Bardziej więc wypada biskupowi niż kapłanowi używać ich szat.

Na 4. Zamiast szaty efod biskupi noszą stułę, której symbolizm jest ten sam.

Na 5. Paliusz zastąpił racjonał.

Na 6. Zamiast tego diademu nasi biskupi noszą krzyż, jak tłumaczy Innocenty III29; pończochy zastępują ubranie spodnie, zaś alba — suknię lnianą; pas zastępuje pas najwyższego kapłana; tunika — jego długą suknię; humerał zastępuje efod; paliusz — racjonał, a mitra — tiarę.

Na 7. Jakkolwiek władza arcybiskupa nie jest innego rodzaju niż władza biskupa, jednak jest ona rozleglejsza, i tę właśnie jej doskonałość oznacza paliusz, obejmujący go ze wszystkich stron.

Na 8. Biskup rzymski nie posługuje się pastorałem, ponieważ św. Piotr posłał swój, aby pobudzić do gorliwości jednego ze swoich uczniów, który w następstwie został biskupem Trewiru. Dlatego to, dotąd jeszcze, gdy papież jest w tej diecezji, używa pastorału, czego nie czyni nigdzie indziej30.

Można by jeszcze wysunąć i takie zdanie, że nieużywanie pastorału symbolizuje władzę nieograniczoną. Istotnie bowiem krzywizna pastorału nasuwa myśl o pewnym ograniczeniu.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

ZAGADNIENIE 34

art. 1

1. Gal 4, 31; 5, 13.
2. Flp 2, 3.
3. Rz 13, 1.
4. Dionizy, De Cael. Hier. c. 4 §

3; PG 3, 181 A.

art. 2

1. Magister, IV Sent. dist. 24, c. 13.
2. Magister, m. cyt.
3. por. 3. 63, 3 na 2, t. 27, sir. 57
4. Magister, m. cyt.

art. 3

1. 1 De sacram. p. IX 2: PL. 176, 317.
2. Izydor, 6 Etymol. 19, n. 40: PŁ 82, 255.
3. z. 19, 3 na 2, t. 30.
4. Aristot., 1 Anal. Post, c. 72: 72a29-30.
5. In Sent., dist. 1, qu. 1, art. 1; por. 3. 60, 2, t. 27, str. 12.

art. 4

1. Magister, Sent. IV, dist. 24, c.

5.

art. 5

1, tamże, c. 1.

2. w Odpowiedzi.

ZAGADNIENIE 35

art. 1

1. 1 (Kor 12, 4.

2. patrz 3. 62, 1 na 1, t. 27, tir. 38.

3. Dist. 24, c. 2. 3.

4. Pwt 32, 4.

art. 4

1. Jn 20, 22.

art. 5

1. por. Gratian., Decretum I, dist.

52, c. un.; Decretal. Greg. IX,

V, 29, c. un.

2. dz. i m. cyt.

ZAGADNIENIE 36

art. 1

1. Łk 7, 37nn.

2. Kpł 21, 17-18.

3. Ordin. super Lev 21, 17; PL 113, 358 D; Hesychius, In. Lev 21, 17: PG 93, 1062.

4. Hieronim, In Tit 2, 15: PL 26, 625.

5. Dionizy, Eccl. Hier. III § 14 : PG 3, 445.

art. 2

1. Ml 2, 7.

2. 1 P 3, 15.

3. Dionisius Cato, Disticha, proł.

4. Magister, Sent. IV, dist. 24, c. 6. 10.

5. Lib. IV, 49 : PL 73, 844; Lib. VIII 19. 20. 29: PL 73, 1109. 1186.

art. 3

1. Ps. Chrysost., Op. Imp. in Mt 23, 2: PG 56, 876.
2. Dionizy, 4 Eccl. Hier. III § 5: PG 3, 480.
3. por. 3. 62; z. 64, 1, t. 27, str. 36nn. 64nn.
4. Izydor, 7 Etymol. 12 n. 17; 9 Etymol. 3 n. 4.

art. 4

1. 1 Sm 4, 18.
2. Grzegorz W., 1 In Evang. 12: PL 76, 1119.
3. Łk 12, 42; Mt 24, 45.
4. Gratian., Decretum I, dist. 23, c. 4.
5. 1 Tm 5, 22.

art. 5

1. Dionizy, Epist. 8 § 2 : PG 3, 1092.
2. Pwt 16, 20.
3. Dionizy, 1 Eccl. Hier. I § 5 : PG 3, 377.

ZAGADNIENIE 37

art. 1

1. Arystot., 8 Ethic. 10, 2: 1160a-35-36; St. Theol. lect. 10, n. 1074.
2. Rz 12, 4-5; 1 Kor 12, 12; Ef 1, 22; 4, 15.
3. 2 Kor 3, 7nn.
4. Llb 8, 6nn.
5. 1 Kri 10, 4-5.
6. Lb 11, 16-17.
7. Dionizy, 3 De Coel. Hier. § 2: PG 3, 165.
8. Lb 11, 17.

art. 2

1. Dionizy, 5 Eccl. Hier. I § 6 : PG 3, 505.
2. tenże, dz. cyt. c. I, p. 1 § 4 ; PG 3, 376.
3. Gratian., Decretmn I, dist. 21, c. 1.
4. 1 Kor 12, 4nn.
5. 1 Kor 12, 4.
6. Dionizy, 5 Eccl. Hier. I § 5-6 : PG 3, ^05.
7. tenże, dz. cyt., c. 3 § 1 : PG 3, 425.
8. Magister, IV Sent., dist. 24, c. 10.
9. tamże, c. 9.
10. tamże, c. 8.
11. Dionizy, dz. cyt., c. 3, p. 111 § 6, 7: PG 3 432, 434.
12. tenże, m. cyt., § 3: PG 3, 425.
13. Magister, dz. cyt., c. 12.

art. 4

1. Magister, IV Sent., dist. 24, q. 2, a. 2.
2. Rz 1, 1.
3. Dionizy, 5 De Eccl. Hier., c. 5, p. I § 7; PG 3, 508C.

art. 5

1. Jn 20, 22-23.
2. patrz Magister, IV Sent., dist, 24, c. 8; Izydor, 7 Etymol. 12: PL 82, 293; Gratian., Decr. I, dist. 21, c. 1 § 17.
3. a. 4 na 1.
4. 1 Kor 11, 24.
5. tamże; por. Łk 22, 10.

ZAGADNIENIE 38

art. 1

1. In Sent., Lib. IV, dist. 24, qu. 3, a. 2, qua 3.
2. Arystot., 1 Ethic. 2, 6: 1084a 28-b3; St. Thom. lect. 2, n. 26-28.

3. zag. poprz., art. 5.

art. 2

1. por. z. 19, 6, t. 30.
2. 3. 62, 5, t. 27, str. 45-47.
3. Magister, dz. cyt., dist. 25, c. 3.
4. patrz 3. 65, 9, t. 27, str. 81-84.
5. Magister, m. cyt., a. 1.
6. Gratian., Decretum II, causa 1, q. 1, c. 97.
7. por. zag. nast., a. 5 na 2.

ZAGADNIENIE 39

art. 1

1. Hbr 5, 1.
2. 4 Kri 22, 14nn.
3. Sdz 4, 4nn.
4. 1 Trn 2, 12; 1 Kor 14, 34.
5. 1 Kor 11, 6.
6. z. 32, 1.
7. Gratian., Decretum II Causa 27, qu. 1, c. 23.
8. tenże, dz. cyt. I, dist. 32, c. 19.
9. tamże, c. 23.
10. tamże, c. 19.

art. 2

1. Magister, dz. cyt., dist. 25, c. 7.
2. Arystot., De somno et vigil. I: 454a8.
3. Decretal. Greg. IX, V, tit. 29, c. 1.
4. w Odpowiedzi.

art. 3

1. 1 Kor. 7, 21.

2. Grzegorz W., 3 Dialog. 1: PL 77, 217.

3. por. Gratian., Decretum I, dist. 44, c. 1; Decretal. Greg. IX, IX, I, tit. 17, c. 1; tit. 18, c. 5.

4. 2 Kor 3, 17.

5. por. Gratian., Decretum I, dist. 54, c. 20.

6. por. tenże, I, dist. 54, c. 9.

7. por. m. cyt.

art. 4

1. Magister, Sent. IV, dist. 24, c. 4-12.

2. Wj 32, 26nn.

3. Gratian., Decretum I, dist. 50, c. 4; Decretal. Greg. IX, V, tit. 12, c. 8.

4. Mt 11, 30.

5. por. Gratian., Decretum I, dist. 1, c. 8.

6. por. Decretal. Greg. IX, V, tit. 12, c. 7.

7. por. Gratian., Decretum I, dist. 50, c. 6.

art. 5

1. Ez 18, 20.

2. Pwt 23, 2.

3. por. Gratian., Decretum I, dist. 55, c. 1. 3.

4. por. Decretal. Greg. IX, I, lit. 17, c. 1. 5.

art. 6

1. Kpi 21, 17nn.

2. z. 66, t. 32, str. 261nn.

3. a. 2 i 5.

4. por. Gratian., Decretum I, dist. 36, c. 1.

ZAGADNIENIE 40

art. 1

1. Pp 32, 42.

2. Jer 49, 32.

3. Magister, dist. 24, c. 4.

4. Grzegorz W., In septem Ps. poenit., super Ps 101, 23, n. 31: PL 79, 623BC.

5. 1 Kor 11, 15.

art. 3

1. Ps 15, 5.

2. Hieronim, Epist. 52, al. 2, ad Nepot., n. 5: PL 22, 531.

3. Mt 5, 20.

4. Lb 18, 20; Pp 10, 9; 18, I.

5. 2 De Sacram., p. 3, c. 2: PL 176, 421.

6. Jer 1, 1.

7. Jer 32, 8.

8. Grzegorz W., 10 Morał. 30, al. 17, in. vet. 28, n. 49: PL 75, 948.

9. Lb 35, 1-8; Joz 21.

art. 4

1. Magister, dist. 24, c. 2.

2. Ef 1, 22; 5, 23.

3. Dionizy, 5 De Eocl. Hier., p. 1 § 7: PG 3, 508C.

4. z. 37, 2. 4.

5. Kipi 21, 10.

6. Izydor, 7 Etymol. 12, 13, wyd. Lindsay, Oxford.

7. Hbr 9, 8.

8. Hbr 9, 7; por. Wj 30, 10; Kpi 16, 2.

9. Magister, dz. cyt., dist. 14, c. 1.

10. por. Mt 9, 15; Jn 3, 29.

art. 5

1. Dionizy, 5 De Eccl. Hier., p. 1 § 6; PG 3, 505C.

2. Magister, dist. 24, c. 17.

3. patrz Gratian., Decretum I, dist. 75, c. 4. 1.

4. patrz wyżej, z. 37, 4.

art. 6

1. Mt 16, 19.

2. Jn 20, 23.

3 Magister, Sent. TV, c. 17.

4. Hbr 7, 7.

5. Magister, m. cyt.

6. patrz I.D. Mansi, Sacrorum Coneil. Nova et Ampliss. Collectio II, c. 39, 44. str. 965, 995, III, c. 3, str. 559; por. Tomasz z Akw., Contra errores Graec. II, c. 21 § 1.

7. patrz Tomasz z Akw., dz. cyt., II, c. 21 § 5.

8. Arystot, 1 Ethic. 1, 4 : 1094-a9; 1 Ethic. 2, 6: 1094b4.

9. 1 Kor 10, 17.

10. Łk 12, 32.

11. Jn 21, 17.

12. Jan Chrys., In Ioann.., Horn. 88: PG 59, 479; Tomasz z Akw., dz. cyt. II, c. 21 § 4. Słów „tak aby wszyscy" itd. w źródłach nie znaleziono.

art. 7.

1. Wj 28, 42 BiM. Tys.; W.: „przewiązki".

2. Wj 29, 9.

3. Wj 28, 4.

4. Beda, 3 De fabernaculo 4 : PL 91, 467.

5. Wj 28, 30.

6. Wj 28, 36.

7. art. poprz. na 3.

8. por. Innocenty III, 1 De Sa-cro Altaris Mysterio 50 : PL 217, 793.

9. tamże, c. 51,

10 . tamże, c. 52.

11. tamże, c. 59.
12. tamże, c. 39.
13. Wj 38, 33.
14. por. Izydor, 19 Etymol. 22 : PL 82, 685; wyd. W.M. Lindsay, Oxonii, Clarendon, XIX-XXII § 9 (bez paginacji).
15. por. Innoc. III, dz. cyt. I, 56: PL 217, 794.
16. por. tenże, dz. cyt., c. 58: PL 217, 795.
17. por. temże, dz. cyt., c. 48 : PL 217, 792.
18. por. tenże, dz. cyt., c. 52 : PL 217, 793.
19. por. tenże, dz. cyt., c. 55: PL 217, 794.
20. Rdz 37, 23.
21. por. Innoc. III, dz. cyt., c. 56: PL 217 794.
22. por. tenże, dz. cyt., c. 57 : PL 217, 795.
23. por. tenże, dz. cyt., c. 60: PL 217, 796.
24. por. tenże, dz. cyt., c. 62 : PL 217, 796.
25. por. tenże, dz. cyt., c. 61 : PL 217, 796.
26. por. tenże, dz. cyt., c. 63 : PL 217, 797.
27. Hieronim, Bpist. 64 Ad Fabiolam: PL 22, 614.
28. por. Wj 28, 4; Kpi 8, 9.
29. Innocenty III, dz. cyt., c. 53: PL 217, 793.
30. Tenże, dz. cyt., c. 62: PL 217, 796; patrz Decretal. Greg. IX, I, lit. 15, c. 1 § 9.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 34

/1/ a. 1. Kapłaństwo jest sakramentem. A więc znakiem rzeczy świętej i tę rzecz świętą sprawującym. Celem każdego sakramentu jest uświęcenie tego, kto go przyjmuje. Spośród świętej siódemki sakramentalnej, dwa mają cel społeczny. Przeznaczone są do tego, aby uświęcając przyjmującego sakrament, w sposób szczególny oddziaływać poprzez niego na społeczność. Są to sakramenty kapłaństwa i małżeństwa. Łaska, właściwa tym sakramentom, uświęcając bezpośrednio przyjmujących je, oddziaływuje na daną społeczność. A więc na rodzinę przez sakrament małżeństwa; na cały lud Boży, czyli na członków Kościoła, przez sakrament kapłaństwa.

Sakrament kapłaństwa posiada strukturę hierarchiczną. Z tej racji definicja tego sakramentu — w języku dosłownym teologicznym i kościelnym — w swym brzmieniu jest trochę dziwna i nie wyraża bezpośrednio istoty tego sakramentu. Mianowicie nosi nazwę: Ordo — Porządek. To wyrażenie przyjęło się w teologii oraz w nauczaniu Kościoła. Zamiast mówić sakrament kapłaństwa, mówi się sacramentum ordinis, a więc dosłownie „sakrament porządku". Porządek, to pojęcie ułożenia rzeczy według pierwszeństwa i następstwa w czasie lub przestrzeni, lub według większej czy mniejszej doskonałości. W porządku jest pewna hierarchia. Otóż sakrament kapłaństwa w swej strukturze bytowej zawiera w sobie pewnego rodzaju hierarchię, która jest u podstaw nazwy ordo — porządek.

Sakrament kapłaństwa udziela władzy podwójnej: nad Ciałem Chrystusa, przez konsekrację chleba i wina; oraz nad ciałem mistycznym Chrystusa, przez nauczanie i kierowanie Kościołem. Władza nad Ciałem Chrystusa jest istotna. Posiadają ją kapłani i biskupi. Jest równa u jednych i drugich. Biskupi posiadają ponadto władzę nad ciałem mistycznym Chrystusa, jako rządcy i nauczyciele.

Władza, otrzymana w sakramencie kapłaństwa, dotyczy dwóch rzeczy,

konsekracji Ciała Chrystusa oraz przygotowywania wiernych do godnego przyjmowania Eucharystii.

W tej funkcji przygotowawczej istnieją stopnie, przez które należy przejść, aby otrzymać stopień ostateczny, mianowicie kapłaństwo, dające władzę konsekrowania Ciała Chrystusa. Owe sześć stopni: ostiariat, lektorat, egzorcystat, akolitat, subdiakonat i diakonat stanowią hierarchię w samym kapłaństwie.

Jak zobaczymy niżej, w ostatnich czasach Kościół wprowadził zmianę, pozostawiając tylko trzy stopnie: lektorat, akolitat i diakonat.

W związku z omawianym tu tematem sakramentu kapłaństwa dobrze jest zapoznać się z nauką św. Tomasza o zagadnieniu urzędów i stopni w społeczności Kościoła, wyżej, 2-2. 183-185, a także z objaśnieniami tłumacza ;tom 23, str. 191-336. 385-388.

/l A/ a. 1. Wbrew. W tekście Sumy jest: „Quae a Deo sunt, ordinata sunt": tak w wydaniu P. Lethielleux, Parisiis 1939 oraz w wyd. Marietti 1948; natomiast w Biblia Sacra iuxta Yulgatam Clementinam, wyd. Desclee 1947: „quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt". Autor rozciąga owo „quae" na wszystko stworzenie.

/2/ a. 1 na 3. Między laską i naturą nie ma sprzeczności, gdyż obydwie mają tę samą przyczynę — mianowicie Boga. Łaska nie niszczy ani nie osłabia natury, ale przeciwnie, udoskonala ją. Mimo tej harmonii zachodzi między nimi wielka przepaść co do doskonałości. Natura nie domaga się łaski, ani czynnościami naturalnymi nie można wysłużyć sobie łaski. Bóg, który jest dawcą łaski, może jej udzielać stworzeniom, stosując się do ich naturalnej doskonałości, albo też udzielać łaski niezależnie od większej lub mniejszej doskonałości naturalnej.

Otóż przy udzielaniu łask ludziom, Bóg nie stosuje się do ich naturalnej doskonałości i daje nieraz łaski obfitsze tym, którzy są mniej doskonali pod względem naturalnym. Natomiast gdy chodzi o świat duchów czystych, a więc aniołów, udziela im laski, stosując się do ich naturalnej doskonałości. A więc aniołowie z natury

doskonalsi, są świętsi, bo większą łaskę otrzymali. Nie dlatego tak czyni, żeby natura domagała się łaski, lecz dlatego, że tak podobało się mądrości Boga, który kocha piękno i harmonię. Bóg uświęcając łaską aniołów, udziela im łaski, stosując się do ich doskonałości naturalnej. Święty Tomasz podaje racje rozumowe, dlaczego Bóg udziela aniołom łaski stosownie do ich naturalnej doskonałości (1. 62, 6, t. 5, str. 44-45).

/3/ a. 2. Teologia wyróżnia w strukturze sakramentów trzy rzeczy: 1, obrzęd sakramentalny, na który się składa materia i forma, który jest znakiem łaski sakramentalnej (sacramentum tantum);

2. łaska sakramentalna, jaką sprawia każdy sakrament, która jest czymś najważniejszym w sakramencie i celem danego sakramentu (res tantum);

3. znamię sakramentalne, które wyciskają trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie, kapłaństwo (res et sacramentum). Obrzęd sakramentalny jest tylko symbolem, znakiem; łaska jest rzeczywistością, która oznacza obrzęd sakramentalny, a znamię sakramentalne jest równocześnie i symbolem i rzeczywistością. Jest symbolem łaski, bo z otrzymaniem znamienia otrzymuje się (o ile nie ma przeszkody) łaskę; i równocześnie jest rzeczywistością (res), mianowicie realnym uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa, a więc w Jego unii hipostatycznej (patrz wyżej, z. 30, obj. /3/).

/4/ a. 2 na 2. Sakrament chrztu udziela łaski i wyciska zmamię. Podobnie jest w sakramencie kapłaństwa. Lecz zachodzi ta różnica, że w sakramencie chrztu na pierwszym miejscu jest łaska i ona jest pierwszoplanowym jego skutkiem. A w sakramencie kapłaństwa pierwszoplanowym skutkiem jest znamię, które stanowi właściwą władzę kapłańską, mianowicie władzę konsekrowania Ciała Chrystusa i przygotowywania wiernych na przyjęcie Eucharystii.

/5/ a, 3. Jest prawdą wiary, że kapłaństwo jest prawdziwym sakramentem. „Oczywiste jest według Pisma św., Tradycji Apostolskiej i jednomyślnej nauki Ojców, że poprzez święcenie, którego udziela się przez słowa i znaki zewnętrzne, zostaje dana łaska. Nikt

zatem nie powinien wątpić, że kapłaństwo jest prawdziwie i właściwie jednym z siedmiu sakramentów Kościoła św." (Denz. 959). „Jeśli ktoś twierdzi, że kapłaństwo, tzn. święcenia, nie jest prawdziwie i właściwie sakramentem ustanowionym przez Chrystusa Pana, lub że jest jakąś ludzką fikcją wymyśloną przez ludzi nieświadomych spraw kościelnych, albo że jest tylko jakimś obrzędem wybierania sług słowa Bożego i sakramentów, n.b.w." (Denz. 963; cf. Denz. 961 .957. 959 n).

/6/ a. 5. Sakramenty są znakami podpadającymi pod obserwację naszych zmysłów. A więc czymś, co można dotknąć, zobaczyć, usłyszeć, wyczuć. Każdy znak sakramentalny składa się z dwóch części: z rzeczy (res) i ze słów (verba) (Denz. 695). Przez wyraz „rzecz" należy rozumieć nie tylko substancję materialną, ale wszystko cokolwiek dostępne jest dla poznania zmysłami, a więc czynności, ruch wszelkiego rodzaju, gesty, jak polanie wodą, namaszczenie, wkładanie rąk, klękanie itd. Wyraz „słowo" ma również szerokie znaczenie, a więc nie tylko słowo mówione, ale wszelkie znaki porozumiewania się, czyli to wszystko, co spełnia rolę słów.

Te czynniki składowe znaków sakramentalnych, czyli „rzecz" i „słowo", mają specjalną nazwę przyjętą powszechnie w teologii, a mianowicie: „materia" i „forma".

Powyższe wyrażenia są zapożyczone z filozofii tradycyjnej, mianowicie z teorii zwanej „hylemorfizmem", według której każda rzecz składa się z dwóch części: materii i formy. Tę teorię hylemorfizmu wprowadzono do teologii (wiek XIII) i ona posłużyła do uwydatnienia nauki teologicznej o składowych częściach rytów sakramentalnych.

Faktycznie analogia między teorią hylemorfizmu a składowymi częściami sakramentów jest bardzo uderzająca. Kościół posługuje się nią w orzeczeniach dogmatycznych (Denz. 695. 895). Dzisiaj jest ona w powszechnym użyciu w teologii. Porównanie „rzeczy-słowa" z „materia-forma" jest analogią, której nie należy brać zbyt materialnie. Byt fizyczny, np. człowiek, roślina, jest tworem naturalnym, w którym materia i forma, jako jego istotne części składowe, są ze sobą ściśle złączone,

tak że stanowią jedną rzecz. Natomiast „rzecz-słowa" w sakramentach stanowią dwa odrębne byty, łączące się ze sobą nie fizycznie lecz tylko moralnie, tak by mogły oznaczać łaskę danego sakramentu. Porównanie elementów składowych sakramentu do materii i formy, dobrze oddaje ich wzajemny stosunek do siebie. Jak materia w bytach fizycznych, sama z siebie, jest czymś nieokreślonym i dopiero forma substancjalna ją determinuje, sprawiając że jest materią takiej czy innej rzeczy, tak analogicznie w sakramentach „słowa" odgrywają rolę formy, bo określają „rzecz", będącą materią sakramentu. Polanie wodą np. może oznaczać albo mycie, albo ochłodzenie. Gdy przy polaniu wodą wypowiemy słowa, wtedy one wyraźnie wskazują nam, co chcemy przez to polanie oznaczyć.

W sakramentach „słowa" połączone z „rzeczami", czyli materia i forma stanowią znak sakramentalny. Jak materia i forma w bytach naturalnych stanowią jeden byt, czyli jedną rzecz, tak materia i forma sakramentów stanowią jeden znak czyli jeden sakrament.

Każdy z sakramentów posiada materię i formę sobie właściwe, składające się na znak sakramentalny. Przy sakramencie chrztu materią jest polanie wodą, a formą są słowa: „ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego".

Sakrament kapłaństwa posiada sobie właściwą materię i formę. Materią święceń kapłańskich jest nałożenie w milczeniu przed modlitwą konsekracyjną rąk biskupa nad każdym z osobna przyjmującym święcenia. Formą jest następująca modlitwa: „Daj, prosimy, Ojcze Wszechmogący, tym sługom Twoim godność prezbitera, odnów w ich wnętrzu Ducha świętości, aby otrzymali od Ciebie, Boże, urząd drugiego stopnia i aby przykładem swego postępowania wskazywali na wzorową obyczajność.

Taka jest obecnie materia i forma sakramentu kapłaństwa, po wydaniu konstytucji Sacramentum Ordinis wydanej przez Piusa XII, w wydaniu nowego Pontyfikatu przez Pawła VI. (Denz. 3857-3861).

Nie poruszamy tu historii materii i formy sakramentu kapłaństwa, zmian, jakie w ciągu wieków zachodziły.

Materia i forma tego sakramentu, niezależnie od różnic, jakie w niej zachodziły w ciągu wieków, doskonale oddają skutki jakie ten sakrament sprawia. Znak sakramentalny (materia i forma) wskazują na to, co one sprawiają, jako narzędzia w ręku Boga.

Otóż właściwym skutkiem tego sakramentu jest znamię, które stanowi właściwą władzę kapłańską, jest sprawiony przez Boga oraz przez biskupa, który tego sakramentu udziela przez włożenie rąk. Chrystus jest głównym sprawcą znamienia, przez które kapłan uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa. Biskup udzielający tego sakramentu jest narzędziem, którym posługuje się Chrystus przy sprawowaniu znamienia kapłańskiego, a przez to przy udzielaniu władzy kapłańskiej. Biskup, wyświecając na kapłana niejako przelewa swą władzę kapłańską, którą posiada w pełni, a która jest uczestnictwem pełniejszym w kapłaństwie Chrystusa niż władza zwykłego kapłana.

/7/ a. 5 na 3. Jest tu aluzja do dawniejszego sposobu udzielania sakramentu, gdzie materią było wręczenie kielicha z hostią oraz dotknięcie ich przez przyjmującego kapłaństwo. Kościół w ciągu wieków zmieniał materię i formę, nie w jej istocie, która jest zawsze ta sama, ale w jej formie drugorzędnej. Istotę znaku sakramentalnego stanowi to, że on oznacza łaskę danego sakramentu.

Znaki o różnej formie zewnętrznej mogą jednak oznaczać tę samą łaskę. Władzę kapłańską może oznaczać wręczenie kielicha albo włożenie rąk. Zewnętrznie są to znaki różne, lecz w swej treści, czyli jako znaki, mogą wskazywać na to samo.

ZAGADNIENIE 35

/8/ z. 35, I. Jest prawdą wiary, że w Kościele istnieje siedem sakramentów: „jest siedem sakramentów Nowego Zakonu: mianowicie chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, kapłaństwo i małżeństwo. Sakramenty

Nowego Zakonu bardzo się różnią od sakramentów Starego Przymierza. Te ostatnie bowiem nie sprawiały łaski, ale wskazywały (były figurą), że łaskę otrzymamy dzięki męce Chrystusa; natomiast sakramenty Nowego Zakonu i zawierają w sobie łaskę, i udzielają ją tym, którzy z należytym usposobieniem łaskę przyjmują. Pięć spośród nich ma za cel indywidualne udoskonalenie duchowe każdego człowieka, dwa ostatnie natomiast — sprawowanie rządów w Kościele oraz pomnażanie jego liczebnego wzrostu. . .. Kapłaństwo daje Kościołowi rządców oraz wzrost duchowy" (Denz. 695. 701). Wszystkie są prawdziwymi sakramentami (Denz. 844) i wszystkie udzielają łaski, na mocy samego ich przyjęcia (ex operę operato), jeśli się je należycie przyjmuje (Denz. 850). A więc i sakrament kapłaństwa udziela łaski (Denz. 959).

Sakrament kapłaństwa udziela władzy sprawowania sakramentów wiernym. Aby można należycie to zadanie spełnić, równocześnie udziela potrzebnej do tego łaski.

/9/ a. 2. Jest dogmatem wiary, że sakrament kapłaństwa wyciska znamię podobnie jak sakrament chrztu i bierzmowania (Denz. 695).

.,, Czy wszystkie święcenia wyciskają znamię, to jest zagadnienie teologiczne i na ten temat są różne zdania między teologami. „Znamię", z gr. i łac. character, patrz o tym szeroko w tomie 27, skorowidz, pod Znamię.

/10/ a. 3. Znamię kapłańskie zakłada uprzednie istnienie w duszy znamienia chrztu, który jest jakby bramą dla innych sakramentów: bez znamienia chrztu nie można przyjąć żadnego sakramentu. Znamię chrztu, to specjalna władza, dzięki której człowiek staje się zdolny do przyjęcia innych sakramentów.

/11/ a. 4. Znamię bierzmowania nie jest konieczne do ważności sakramentu kapłaństwa, wypada jednak — jak zaznacza Autor — by przed przyjęciem kapłaństwa przyjąć bierzmowanie.

/12/ a. 5. Według prawa kościelnego należy przyjmować święcenia stopniowo. Gdyby się jednak udzieliło święcenia wyższego pomijając niższe, święcenie wyższe jest ważne. Władza otrzymana w święceniu wyższym mieści w sobie władzę święcenia

niższego

ZAGADNIENIE 36

/13/ a. 1. Kapłaństwo upoważnia do sprawowania najświętszych funkcji, jakimi są konsekracja chleba i wina, a więc sprawowanie najświętszej ofiary, oraz przygotowywanie wiernych do należytego przyjmowania Ciała Chrystusa. Są to funkcje z natury swej święte. Dlatego ten, który je spełnia, winien być należycie do nich przygotowany przez świętość osobistą. Stąd troska Kościoła o należyte walory kandydatów do święceń kapłańskich. Dopuszczenie do kapłaństwa niegodnych byłoby wielkim wykroczeniem. Brak świętości nie czyni święceń nieważnymi, lecz jest grzechem zarówno u tego, który święcenia przyjmuje, jak i u przełożonych, którzy dopuszczają do święceń niegodnych, bo brak należytego usposobienia moralnego u kapłana może spowodować wielkie szkody duchowe w Kościele.

/14/ a. 2. Jakie wiadomości z dzisiejszej teologii oraz nauk pokrewnych winien posiadać kandydat do święceń kapłańskich, to jest jasno sprecyzowane przez prawo kościelne: Kościół stara się o to, by kapłani byli na odpowiednim poziomie naukowym. Dotyczy to przede wszystkim teologii. Zaniedbania w tej dziedzinie są bardzo szkodliwe dla Kościoła. Kapłan nie znający dobrze teologii, nie potrafi owocnie pracować. Mogą tu zachodzić grzechy zaniedbania.

/15/ a. 3. Władza kapłańska oraz stopień tejże władzy zależą nie od stopnia świętości, ale od tego, w jakiej mierze się je otrzymuje przy święceniach. Jak zobaczymy niżej, są różne stopnie kapłańskiej władzy. Większy lub mniejszy stopień zależy nie od świętości, od zasług, ale od tego, w jakiej mierze ich udziela biskup, gdy święci danego kandydata. Trzeba więc u kapłana odróżnić jego władzę kapłańską, która jest niezależna od jego świętości, oraz jego świętość. W średniowieczu pojawiały się fałszywe pojęcia w tej materii. Twierdzili niektórzy, że tylko dobrzy kapłani mogą ważnie sprawować święte sakramenty.

Na mocy znamienia kapłańskiego, jakie się otrzymuje przy święceniach, kapłan

ma władzę sprawowania ważnie sakramentów, mimo że sam osobiście nie jest święty. Sprawuje wówczas sakramenty ważnie, lecz niegodnie, to znaczy że sam grzeszy, gdy w takim stanie sprawuje sakramenty.

/18/ a. 5. Funkcje kapłana, które spełnia w stanie grzechu ciężkiego, są ważne, ale świętokradcze, to znaczy spełniając je popełnia osobiście grzech, np. gdy celebruje Mszę św. lub rozgrzesza. Wobec tego wierni nie potrzebują się obawiać czy zostali należycie rozgrzeszeni, gdy to czyni zły kapłan. Sprawować rzeczy święte w sposób nieświęty to rzecz moralnie zła, ale sama czynność wykonywana jest ważna, a więc obiektywnie dobra.

/16/ a. 4. Sprawa dopuszczania do święceń niegodnych kapłaństwa, chociaż zawsze jest aktualna, obecnie nie jest sprawą palącą, ponieważ teraz Kościół bardzo się zastanawia i bada kwalifikacje kandydatów. W późnym średniowieczu było inaczej. Dlatego nie należy się dziwić, że tę sprawę poruszyło się w traktacie o kapłaństwie. Święci, patrząc na niegodnych kapłanów, ubolewali nad tym i robili wszystko, aby temu zaradzić. Znane są nawoływania, prośby i zaklinania św. Katarzyny ze Sieny, skierowane do papieży, aby tylko godnym udzielano święceń kapłańskich.

/17/ a. 4 na 1. Św. Tomasz zaznacza, że Opatrzność czuwa nad Kościołem i że nie braknie nigdy dostatecznej ilości kapłanów, i że lepiej jest dla dobra Kościoła, gdy jest mniejsza ilość kapłanów, a dobrych, niż wielość, ale nie na poziomie. Te uwagi są zawsze aktualne.

ZAGADNIENIE 37

/19/ a. 1. Mimo podziału na różne stopnie, sakrament kapłaństwa jest jeden. Podział na święcenia niższe i wyższe nie jest podziałem na części całościowe (integralne), wchodzące w skład jednej rzeczy złożonej, np. dom złożony z fundamentów, drzwi, okien itd., ale jest to podział na części potencjalne. Sakrament kapłaństwa, wyciskając znamię na duszy, udziela władzy duchowej do sprawowania czynności kultu Bożego (konsekracja chleba i wina, rozgrzeszenie itd.). Pełnia tej władzy jest w kapłaństwie.

Inne stopnie są tylko uczestnictwem w kapłaństwie. Każdy z tych stopni posiada cząstkę władzy, która jest w kapłaństwie. W całej pełni — jak niżej zobaczymy — władza kapłańska jest w biskupstwie.

/20/ a. 2. Sobór Trydencki uczy, że Chrystus ustanowił kapłaństwo (Denz. 957). Uczy nadto tenże Sobór, że istnieją różne stopnie święceń kapłańskich. „Ponieważ boską jest rzeczą urząd tak święty, przystało więc, aby dla godniejszego i tym większą czcią otoczonego jego sprawowania było kilka różnych stopni dla sług ołtarza (Mt 16, 19; Łk 22, 19; J 20, 22n), którzy mogliby z urzędu być pomocni w czynnościach kapłańskich. Są więc podzieleni w ten sposób, że po otrzymaniu tonsury kleryckiej, wstępują poprzez niższe stopnie na wyższe (kan. 2). Bo nie tylko o kapłanach, lecz i o diakonach czynią wyraźną wzmiankę Księgi święte (Dz Ap 6, 5; 1 Tym 3, 8; Fil 1, 1) i pełnymi powagi słowy uczą tego, na co trzeba najbardziej uważać przy ich święceniu. Dowiadujemy się, że od samego początku Kościoła były w użyciu nazwy następujących stopni, mianowicie: subdiakoni, akolici, egzorcyści, lektorzy i ostiariusze. Każdemu z nich odpowiada właściwa służba, lecz nie równy stopień. Bo subdiakonat odnoszą ojcowie i święte sobory do wyższych święceń, choć i o niższych bardzo u nich czytamy" (Denz. 958). Ten podział na różne stopnie nie pochodzi bezpośrednio od samego Chrystusa, ale Chrystus dał władzę Kościołowi dokonywania podziału tego sakramentu. Kościół może ten podział zmienić. Faktycznie w ostatnich latach dokonał zmiany, bo oto .papież Paweł VI (listem pasterskim motu proprio 15.8.1972) zniósł święcenia niższe i subdiakonat. Została zniesiona tonsura, jako wprowadzenie do stanu duchownego. Tenże papież wprowadził urząd lektora i akolity. Lektor ma za zadanie czytanie Pisma św. (lecz nie Ewangelii), przygotowanie wiernych do sakramentów. Akolita ma pomagać kapłanom przy Mszy św.

/21/ a. 3. Utarł się zwyczaj dzielenia święceń na święte i nieświęte. Ściśle rzecz biorąc, wszystkie święcenia same w sobie są święte, bo przeznaczają przyjmujących je do czynności świętych. Ten podział na święte i nieświęte (święte nazywają się wyższymi, nieświęte — niższymi) ma swe uzasadnienie w większej lub mniejszej

bliskości z Eucharystią. Kapłaństwo daje moc konsekrowania Ciała Chrystusa; diakonat — moc rozdzielania Ciała i Krwi Chrystusa; subdiakonat — władzę nad świętymi naczyniami Eucharystii.

/22/ a. 4. Podział na siedem stopni święceń kapłańskich ma swe uzasadnienie w relacji do Eucharystii, podobnie jak podział na święte i nieświęte, a mianowicie: kapłan konsekruje chleb i wino (jest to najważniejsza funkcja kapłańska); diakon pomaga kapłanowi rozdzielać Komunię św.; subdiakon przygotowuje materię Eucharystii w naczyniach świętych; egzorcysta przygotowuje wiernych do Eucharystii, oczyszczając ich od wpływu złego ducha; lektor przygotowuje wiernych do Eucharystii przez czytanie Pisma św. i nauczanie katechizmu; ostiariusz nie dopuszcza do Eucharystii tych, co nie są przygotowani. Każdy z powyższych stopni ma sobie wyznaczoną funkcję, a wszystkie razem miały na celu zbliżenie do Eucharystii, która dokonywała się przez konsekrację. Konsekracja to szczytowy punkt władzy kapłańskiej. Każdy z tych stopni był zaznaczony symboliką, w momencie otrzymywania swej władzy.

/23/ a. 5. Jest prawdą wiary, że sakrament kapłaństwa — tak jak i chrzest oraz bierzmowanie — wyciska znamię i dlatego tych trzech sakramentów nie można powtarzać (Denz. 852).

ZAGADNIENIE 38

/24/ a. 1. Jak pouczają Sobory (Denz. 701. 967) sakramentu kapłaństwa może udzielać tylko biskup. Biskup jest minister ordinarius tego sakramentu. Papież może delegować zwykłego kapłana do udzielenia święceń niższych, lecz nie do udzielenia diakonatu i prezbiteratu.

/25/ a. 2. Święcenia kapłanów oraz konsekracje biskupów dokonywane przez biskupów, którzy odpadli od Kościoła, są jednakowoż ważne. Nie udzielają jednak łaski sakramentalnej. Są ważne, to znaczy, że faktycznie udzielają władzy kapłańskiej, lecz są grzeszne, to znaczy, że zarówno biskup udzielający święceń, jak i święceni przez niego popełniają grzech świętokradztwa. Tak jest u biskupów i księży tzw.

Kościoła narodowego.

Święcenia anglikańskie są nieważne nie dlatego, że są udzielane przez biskupów heretyckich i schizmatyckich, lecz z powodu braku ciągłości w następstwie apostolskim oraz istotnego przeinaczania formy w udzielaniu święceń. Patrz 3. 64, 9, t. 27, str. 81nn.

ZAGADNIENIE 39

/26/ a. 1. W ostatnich latach — po Soborze Wat. II — pojawiają się głosy, aby dopuścić kobiety do kapłaństwa. Wysuwa się najrozmaitsze argumenty za i przeciw. Dyskusje powyższe nie mają sensu. Nie są oparte na zasadach teologii, ale są to raczej wyrazy osobistych — nieraz wybujałych — pragnień i upodobań.

Należy wyjść z tego założenia, że kapłaństwo jest sakramentem ustanowionym (jak cała siódemka sakramentalna) przez Chrystusa. Trzy spośród owej siódemki, oprócz łaski, wyciskają znamię. Do tej trójki należy sakrament kapłaństwa. Znamię wyciśnięte na duszy kapłana w chwili święceń jest władzą, mocą której kapłan może sprawować funkcje kapłańskie, z których najważniejszą jest konsekrowanie chleba i wina, czyli sprawowanie ofiary. Władza tego rodzaju pochodzi od samego Chrystusa. On dał ją Apostołom i nakazał im przekazywać ją innym.

Jak nam wiadomo z Pisma św. i Tradycji, Chrystus udzielił kapłaństwa mężczyznom. Pismo św. nie wspomina nigdzie o kapłankach. W Starym Zakonie jest mowa o prorokiniach, lecz o kapłankach nie ma mowy.

Chrystus ustanawiając kapłaństwo, mógł go udzielić także kobietom. Nie ma w tym żadnej sprzeczności. Kapłaństwo z natury swej nie domaga się, by było udzielane tylko mężczyznom. Mógł więc Chrystus dopuścić do kapłaństwa kobiety. To rzecz oczywista. I nie w tym trudność, czy mógł, ale czy faktycznie to uczynił, a jeśli sam nie uczynił, czy dał Kościołowi władzę udzielania kapłaństwa kobietom.

Należy odpowiedzieć krótko: nie. Chrystus takiej władzy Kościołowi nie udzielił. Nie

ma o tym najmniejszej wzmianki ani w Piśmie św., ani Tradycja o tym nie wspomina. Niektóre wyrażenia Pisma św. są raczej przeciwne (1 Kor 14, 34; 1 Tm 2, 12).

Można doszukiwać się racji wykluczenia kobiet od kapłaństwa hierarchicznego. Będą one więcej lub mniej przekonywujące, racją właściwą jest pozytywna wola Chrystusa. Wszystkie dzieła Boże, zarówno te wielkie jak i te zwyczajne (według naszego pojmowania) są nacechowane mądrością. Bóg wszystko może, lecz sprawia tylko to, co Mu dyktuje Jego Mądrość. Mądrość Boża przejawia się przy każdym sakramencie. A więc także w sakramencie kapłaństwa, gdy dopuszcza do niego samych mężczyzn. Można tu — jak zaznaczyliśmy — doszukiwać się racji, które mogą rzucić pewne światło, lecz zasadniczą racją jest postanowienie Chrystusa, który ustanowił sakramenty.

Przez znamię kapłan upodabnia się w sposób szczególny do Chrystusa-Kapłana. A więc odbija w sobie Jego unię hipostatyczną, przez którą Chrystus stał się kapłanem całej ludzkości. Kapłan nosi na sobie bardzo wyraźny obraz Chrystusa. Mówi się powszechnie, że kapłan, to alter Christus. Otóż Chrystus w swym człowieczeństwie jest mężczyzną. Sakramenty są znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej. W naszym wypadku — znakiem Chrystusa. A więc wypadało, by znamię, które jest obrazem Chrystusa-Kapłana, było wyciśnięte na duszy mężczyzny, bo Chrystus-Kapłan jest mężczyzną.

Zarzut dyskryminacji kobiet, przez wykluczenie ich od kapłaństwa, jest nieuzasadniony. Matka Chrystusa jest najświętsza i swą pełnią łaski przewyższa wszystkich świętych, a jednak Chrystus nie dopuścił Jej do kapłaństwa hierarchicznego. W myśli Bożej miała inną misję do spełnienia i to nieudzielanie Jej władzy kapłańskiej nie oznacza, że Bóg Ją mniej kocha niż kapłanów. Każda z kobiet może i powinna spełniać pewien rodzaj kapłaństwa, lecz nie to, jakiego dostępują ci, którzy otrzymują ten sakrament.

Św. Tomasz w artykule podaje rację, którą można źle zrozumieć i przez to z

nim się nie zgodzić. Mianowicie odwołuje się do tego, że każdy sakrament nie tylko udziela łaski, ale jest znakiem rzeczywistości, jaką sprawia. Otóż gdyby kobiety były dopuszczone do kapłaństwa, tego znaku nie można by się dopatrzyć. „Ponieważ sakrament — pisze Tomasz — jest znakiem tego, co się dokonywuje w sakramencie, konieczne jest do jego ważności nie tylko to, co on sprawia, ale także znak tejże rzeczywistości. I tak do ważności sakramentu ostatniego namaszczenia (sakramentu chorych) musi być chory, aby zaznaczyć przez to potrzebę uzdrowienia. Otóż płeć żeńska nie może oznaczać jakiejś wyższości, gdyż kobieta z natury rzeczy jest w stanie uzależnionym (poddana). Nie może więc przyjmować sakramentu kapłaństwa". Rację powyższą można źle zrozumieć. Tomasz mówiąc że kobieta z natury jest w stanie uzależnienia, nie chce powiedzieć, że jest czymś niższym od mężczyzny. Wyraźnie bowiem uczy (In Sent. 4, d. 25, q. 2, a. 1 ad 1), że co do duszy kobieta nie różni się od mężczyzny i niekiedy zdarza się, że kobieta jest lepsza duchowo od wielu mężczyzn. Ten stan zależności i niższości nie dotyczy więc strony duchowej, ale konstrukcji fizycznej i psychicznej, i przez to kobieta nie nadaje się do kapłaństwa, które daje pewną wyższość, udzielając szczególnej władzy i mocy przy sprawowaniu funkcji kapłańskich.

/27/ a. 2. Pytanie, czy dzieciom można udzielać ważnie kapłaństwa — jak to miało miejsce w średniowieczu — jest obecnie nieaktualne, bo prawo Kościoła bardzo ściśle tę sprawę uregulowało i Kościół pieczołowicie czuwa nad święceniami kapłańskimi.

/28/ a. 3. Zagadnienie poruszone w artykule było aktualne w wiekach średnich, kiedy to istniały jeszcze resztki niewolnictwa. Stan „niewoli" społecznej, jaki ongiś istniał, nie odbierał człowiekowi jego godności, moralnie go nie poniżał, dlatego nie był przeszkodą unieważniającą sakrament kapłaństwa. Kościół jednak liczył się z takim stanem i wydawał odpowiednie prawa, dotyczące przyjęcia kapłaństwa. Obecnie należą one do historii.

/29/ a. 6. Ponieważ kapłaństwo jest sakramentem społecznym i upoważnia do

oddziaływania na innych przez funkcje jemu właściwe, dlatego Kościół troszczy się o to, by w kandydatach nie zachodziło coś, co by utrudniało należyte spełnianie obowiązków kapłańskich. W tym celu wyznaczył przeszkody, tak zwane irregularitates do przyjęcia kapłaństwa. W obecnym prawodawstwie jest ich czternaście. Jedne z nich mają swą przyczynę w brakach fizycznych (a więc nie zawinione), inne w brakach moralnych. Te przeszkody omawia św. Tomasz w art. 4. 5. 6. Uzasadnieniem odsuwania od kapłaństwa tych, co bądź to dopuścili się wykroczenia, bądź to przelali krew bez winy osobistej, bądź to tych, którzy zrodzili się z małżeństwa nielegalnego, jest dobre imię Kościoła i jego sług, oraz troska aby wierni nie ponosili szkody duchowej z powodu braków (takich czy innych, nawet nie zawinionych) u kapłanów.

ZAGADNIENIE 40

/30/ a. 2. Tonsura nie jest święceniem. Jest ona — raczej była, gdyż Paweł VI, motu proprio z dnia 25 sierpnia 1972 r. zniósł ją razem z subdiakonatem i święceniami niższymi — wprowadzeniem do stanu kapłańskiego.

/31/ a. 5. Ostatni Sobór (Wat. II) „uczy, że przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu kapłaństwa, która zarówno w tradycji liturgicznej Kościoła, jak i w wypowiedziach świętych Ojców nazywana jest najwyższym kapłaństwem bądź pełnią świętego posługiwania. Sakra biskupia wraz z urzędową funkcją uświęcania przynosi również funkcję nauczania i rządzenia ... Z tradycji bowiem, która ujawnia się szczególnie w obrzędach liturgicznych i w praktyce Kościoła, zarówno Wscho-dniego jak i Zachodniego, widać wyraźnie, że przez włożenie rąk i przez słowa konsekracji udzielana jest łaska Ducha Świętego i wyciskane święte znamię, tak że biskupi w sposób szczególny i dostrzegalny przejmują rolę samego Chrystusa, Mistrza, Pasterza i Kapłana, i w Jego zastępstwie (in Eius persona) działają. Zadaniem biskupów jest przez sakrament kapłaństwa przybierać nowych wybrańców do grona biskupów" (KK, r. 3, n. 21). :

Ostatni sobór uczy więc, że biskupi posiadają pełnię kapłaństwa. Sakramentalność biskupstwa za czasów św. Tomasza (w. XII-XIII) nie była jeszcze sprecyzowana. Na ten temat spotykamy się z różnymi opiniami. Słyszało się zdanie (Aerusz, wiek IV), że nie ma różnicy między biskupami a kapłanami które to zdanie zwalcza św. Epifaniusz jako biedne. Sw. Hieronim twierdzi, że kapłani i biskupi są równi jako kapłani. Różnią się tylko obowiązkami i godnością. Przed św. Tomaszem powszechnie sądzono, że biskupstwo nie jest sakramentem, lecz zwyczajnym stopniem, albo godnością w ramach sakramentu kapłaństwa.

Odnośnie św. Tomasza, nauka jego co do treści jest zgodna z nauką Soboru i teologii obecnej, mimo różnicy w wyrażeniach dotyczących charakteru sakramentu kapłaństwa. Można się o tym przekonać studiując szczegółowo jego naukę. Wykazał to O.I.M. Ramirez O.P. w pracy pt. De Episcopatu ut Sacramento deąue Episcoporum Collegio". (Salmanticae, 1966).

Doktor Anielski, jak zwyczajnie, wychodzi zawsze z zasad bardzo ogólnych i nimi naświetla swoją naukę. W naszym wypadku mówi o szczególnej władzy biskupów, jaką otrzymują przez sakrę, lecz inaczej ją nazywa niż teologia obecna i Sobór. Treść jest ta sarna mimo różnicy w terminologii.

Aby zrozumieć różnice między kapłanami a biskupami, oraz na czym polega wyższość tych ostatnich, trzeba wyjść z założenia, które podkreśla bardzo św. Tomasz, że są dwa rodzaje święceń: jedne dające władzę nad rzeczywistym Ciałem Chrystusa, drugie dające władzę nad ciałem mistycznym. Pierwsze, to kapłaństwo, drugie, to biskupstwo. Z racji władzy nad rzeczywistym Ciałem Chrystusa to święcenie jest sakramentem, wyciska znamię, bo jest przeznaczone dla Eucharystii. Według zbliżania się do Eucharystii mamy stopniowanie władzy kapłańskiej. Kapłan na mocy święceń kapłańskich otrzymuje władzę konsekrowania, czyli władzę nad rzeczywistym Ciałem Chrystusa. Jest to władza zasadnicza. Łącznie z nią otrzymuje władzę przygotowywania wiernych do przyjęcia Eucharystii. Władza konsekrowania jest

istotną i właściwą władzą kapłańską Nowego Zakonu.

Biorąc kapłaństwo od strony władzy konsekrowania, jest ono takie samo u zwykłych kapłanów, jak u biskupów oraz u samego Papieża. Pod względem władzy nad rzeczywistym Ciałem Chrystusa, kapłani, biskupi są sobie równi. Msza św. papieża, biskupa czy zwyczajnego kapłana jest taka sama.

Biskupi są jednak wyżsi od zwyczajnych kapłanów, bo przez konsekrację biskupią otrzymują władzę, mocą której mogą święcić kapłanów itd. Władza ta jest w biskupie, jako coś niezniszczalnego i nieusuwalnego, tak jak znamię kapłańskie.

Zachodzi pytanie, czym ona właściwie jest? Czy to jest nowe znamię, różne od znamienia, jakie się otrzymuje przy święceniach na kapłana?

Biskup przez konsekrację biskupią otrzymuje pełnię sakramentu kapłaństwa. Władza kapłańska nie jest tylko jakąś delegacją do spełniania funkcji kapłańskich, ale to „rzeczywistość nadprzyrodzona", a więc władza — zdolność wniesiona do duszy, dzięki której kapłan może spełniać czynności nadprzyrodzone — kapłańskie, z których to czynności konsekrowanie chleba i wina, czyli składanie ofiary świętej Nowego Zakonu jest najważniejsze, jest istotą kapłaństwa. Tę władzę nadprzyrodzoną teologia nazywa „znamieniem sakramentalnym". Jest to uczestnictwo ontologiczne w kapłaństwie Chrystusa. A więc w Jego unii hipostatycznej, która uczyniła Chrystusa kapłanem ludzkości oraz królem tejże ludzkości.

Stopień władzy kapłańskiej zależy więc od większego lub mniejszego uczestnictwa ontologicznego w kapłaństwie Chrystusa. Zaczątek tej władzy otrzymuje się przy święceniach diakonatu, istotną władzę — przy święceniach kapłańskich, a pełnię tejże władzy — w sakrze biskupiej. Jest to władza jednego i tego samego sakramentu, bo sakrament kapłaństwa jest jeden. Jest to władza sakramentalna. A więc zarówno diakonat, jak samo kapłaństwo oraz biskupstwo są sakramentami, wyciskają znamię i udzielają łaski. Hierarchia kapłańska ma więc swe fundamenty ontologiczne w znamieniu kapłańskim, czyli w większym lub mniejszym uczestnictwie w unii

hipostatycznej Chrystusa. A więc w Jego kapłaństwie.

Wyższość władzy biskupiej leży w tym, że biskup przelewa swoją władzę kapłańską na tych, których wyświęca. A wiemy, że kto daje coś ze swego innemu, posiada więcej od niego. Władza (biskupia jest pod pewnym względem źródłem władzy kapłańskiej. Zarówno u biskupów jak i kapłanów władzą kapłańską jest znamię sakramentalne. Znamię wyciśnięte przy święceniach i sakrze biskupiej odbija Chrystusa, upodabnia ontologicznie do Chrystusa. Więcej u biskupa niż u kapłana. I co należy podkreślić, kapłan otrzymuje znamię kapłańskie przez pośrednictwo biskupa. W tym właśnie jest uzasadnienie wyższości biskupów.

Wyższość władzy biskupów ujawnia się też w tym, że ona rozciąga się na ciało mistyczne Chrystusa. Podstawą tej władzy jest znamię sakramentalne, które u biskupów jest głębszym i doskonalszym uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa. Biskup iure divino jest wyższy od kapłana, nie tylko władzą jurysdykcyjną, ale władzą kapłańską: potestate ordinis. Dzięki tej władzy biskup może święcić kapłanów, czyli udzielać im czegoś ze swej władzy.

Chrystus przez unię hipostatyczną jest kapłanem i królem. Jako kapłan uświęca swe Ciało mistyczne, jako król kieruje nim i prowadzi je do celu ostatecznego. Otóż pełnię kapłaństwa, jaką posiadają biskupi, można uważać za uczestnictwo w kapłaństwie i królewskości Chrystusa. Chrystus jest kapłanem i królem. Znamię kapłańskie jest uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa, a znamię biskupie uczestnictwem w kapłaństwie i królewskości Chrystusa. Kapłan ma władzę nad rzeczywistym Ciałem Chrystusa. Przez Eucharystię i inne sakramenty uświęca członki ciała mistycznego. Biskup ponadto rządzi, kieruje członkami ciała mistycznego, podtrzymuje kapłaństwo w ciele mistycznym przez święcenia kapłanów i konsekrowanie biskupów. Fundamentem ontologicznym tej władzy jest pełnia władzy kapłańskiej, czyli znamię kapłańskie, odbijające w duszy biskupa kapłaństwo i królewskość Chrystusa.

/32/ a. 6. Struktura hierarchiczna Kościoła jest monarchiczna i równocześnie kolegialna. Chrystus założył Kościół jako społeczność doskonałą, wyposażoną w organy hierarchiczne. Kościół — Ciało Mistyczne Chrystusa — jest społecznością hierarchicznie skonstruowaną i uporządkowaną.

Kościół posiada strukturę monarchiczną, gdyż na czele jego stoi Biskup Rzymski, który posiada „pełną, najwyższą i powszechną władzę nad Kościołem i władzę tę zawsze ma prawo wykonywać w sposób nieskrępowany" (Wat. II, KK rozdz. 3, n. 22). Biskup Rzymski jest wikariuszem Chrystusa oraz Pasterzem całego Kościoła, mianowicie wszystkich biskupów i wiernych. Słowem jest Prymasem i Monarchą całego Kościoła, nad którym z prawa Bożego i z samego ustanowienia Chrystusa posiada władzę pełną, najwyższą i powszechną, bezpośrednio otrzymaną od Chrystusa. Władza papieża, jako bezpośrednio pochodząca od Chrystusa, jest od nikogo niezależna i papież jest zupełnie wolny w jej wykonywaniu.

Władza Kościoła, monarchiczna — z woli Chrystusa — jest równocześnie kolegialną. „Pan Jezus, modląc się do Ojca i powołując do siebie tych, których sam zechciał powołać, u-stanowił dwunastu, aby byli z Nim i aby ich posłać do głoszenia Królestwa Bożego; Apostołów tych ustanowił jako kolegium, czyli jako stały zespół, na czele którego postawił wybranego spośród nich Piotra". (Wat. II, KK, r. 3, n. 19). Kolegium Apostołów jest istotnie hierarchiczne, czyli złożone z członków i głowy, która jest wyższa od poszczególnych członków oraz od wszystkich członków razem wziętych.

Chrystus wybrał dwunastu i posłał ich, aby głosili Królestwo Boże. Ustanowił z nich stałe zrzeszenie, na sposób kolegium, nad którym postanowił jako przełożonego Piotra, wybranego z owych dwunastu. Posiał ich najpierw do narodu żydowskiego, a następnie do wszystkich narodów, ażeby je uświęcali, nimi rządzili i ażeby w ten sposób krzewili Kościół, i ażeby pod jego kierownictwem, służąc mu, kierowali nim do końca wieków (Wat. II, KK, r. 3, n. 19). Apostołowie posłuszni woli Chrystusa

ustanowili następców. Ci otrzymali od Apostołów misje oraz hierarchię kolegialną, którą przekazywać będą do końca wieków. Otrzymali od Apostołów misję apostolską z potrójnym obowiązkiem, mianowicie nauczania, czyli głoszenia Ewangelii całemu światu, uświęcania ludzi, rządzenia nimi; oraz otrzymali formę kolegialną hierarchiczną (Wat. II, KK, r. 3. n. 20).

Misja Apostolska przekazana przez Apostołów (z trzema obowiązkami) oraz kolegialność hierarchiczna, realizują się obecnie w biskupach, którzy są następcami Apostołów. Ten potrójny urząd — uświęcania, nauczania i rządzenia (kierowania) — zlecony biskupom przy ich konsekracji, mogą biskupi wykonywać, gdy są w łączności hierarchicznej z głową i członkami kolegium biskupiego.

Łączność i kolegialność biskupów z papieżem (biskupem rzymskim) jest podobna i proporcjonalna do łączności i kolegialności Apostołów ze św. Piotrem. Ona trwa ustawicznie w biskupach.

Papież, jako „głowa" kolegium biskupów, jest częścią integralną tego kolegium, ale częścią główną. Jest on bowiem nie tylko biskupem, ale biskupem biskupów. Kolegium biskupów nie może istnieć bez papieża, który jest jego głową. Kolegium biskupów wówczas posiada władzę najwyższą, gdy jest w jedności z papieżem i swoją władzę może wykonywać jedynie za zgodą papieża.

Akt wykonywania władzy kolegialnie, dokonywuje się za inicjatywą i aprobatą papieża. Ma to miejsce na soborach powszechnych. Gdy kolegium biskupów zabiera głos razem z papieżem, jako ze swoją głową, cieszy się nieomylnością w rzeczach wiary i obyczajów. Kolegium biskupów posiada pełnię władzy. A więc władzę nad całym Kościołem, ale w zależności od papieża i w podporządkowaniu się papieżowi. Papież, jako „głowa" kolegium biskupów jest jakby jego elementem formalnym, a wszyscy inni biskupi jakby elementem materialnym. Każdy z biskupów jest cząstką kolegium. Papież także, ale jest cząstką główną i formalną.

Kolegium biskupów posiada więc strukturę monarchiczna i równocześnie

hierarchiczną. Ma strukturę monarchiczna z racji najwyższej władzy nad całym Kościołem, jaką posiada papież. Równocześnie ma strukturę hierarchiczną z racji istotnego i koniecznego podporządkowania się, nie tylko zwykłych wiernych, ale także wszystkich biskupów, biskupowi rzymskiemu, głowie jednej całego Kościoła.

/33/ a. 7. Ubiór kapłański, zwłaszcza używany przy czynnościach liturgicznych, ma swoją bardzo ciekawą historię. Można tu wykazać w wielu wypadkach wpływ ubioru świeckiego w danym czasie czy też w danym kraju. Gdy ustalił się w Kościele ubiór liturgiczny, teologowie zaczęli dopatrywać się w nim symboliki, jak to widać z tego artykułu. Dzieła wielkich teologów średniowiecza są oparte na zasadach filozofii, a więc przepełnione racjonalizmem, w dodatnim tego słowa znaczeniu, i równocześnie są nacechowane mistyką, symbolizmem. Liturgiści obecnej doby mają w nich kopalnię myśli.

Tom 32. MAŁŻEŃSTWO (Suppl. 41-68)

SPIS RZECZY

ZAGADNIENIE 41. O MAŁŻEŃSTWIE W SŁUŻBIE NATURY.

ARTYKUŁ 1. CZY MAŁŻEŃSTWO JEST CZYMŚ NATURALNYM DLA CZŁOWIEKA?
ARTYKUŁ 2. CZY MAŁŻEŃSTWO NADAL JEST NAKAZANE?
ARTYKUŁ 3. CZY AKT MAŁŻEŃSKI JEST ZAWSZE GRZECHEM?
ARTYKUŁ 4. CZY AKT MAŁŻEŃSKI JEST ZASŁUGUJĄCY?

ZAGADNIENIE 42. O MAŁŻEŃSTWIE JAKO SARAMENCIE.

ARTYKUŁ 1. CZY MAŁŻEŃSTWO JEST SAKRAMENTEM?
ARTYKUŁ 2. CZY NALEŻAŁO USTANOWIĆ MAŁŻEŃSTWO PRZED GRZECHEM (PIERWORODNYM)?
ARTYKUŁ 3. CZY MAŁŻEŃSTWO UDZIELA ŁASKI?
ARTYKUŁ 4. CZY STOSUNEK CIELESNY JEST DOPEŁNIENIEM MAŁŻEŃSTWA?

ZAGADNIENIE 43. O ZARĘCZYNACH.

ARTYKUŁ 1. CZY SŁUSZNIE OKREŚLA SIĘ ZARĘCZYNY JAKO OBIETNICĘ PRZYSZŁEGO ŚLUBU?
ARTYKUŁ 2. CZY SŁUSZNIE WYZNACZONO SIÓDMY BOK ŻYCIA JAKO CZAS ODPOWIEDNI NA ZARĘCZYNY?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLNO ZERWAĆ ZRĘCZYNY?

ZAGADNIENIE 44. O DEFINICJI MAŁŻEŃSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY MAŁŻEŃSTWO JEST PEWNEGO RODZAJU ZJEDNOCZENIEM CZYLI ZWIĄZKIEM?
ARTYKUŁ 2. CZY „MAŁŻEŃSTWO" JEST ODPOWIEDNIĄ NAZWĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY MAŁŻEŃSTWO ZOSTAŁO NALEŻYCIE ZDEFINIOWANE W SENTENCJACH?

ZAGADNIENIE 45. O UGODZIE ŚLUBNEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY UGODA ŚLUBNA JEST PRZYCZYNA SPRAWCZĄ MAŁŻEŃSTWA?
ARTYKUŁ 2. CZY TĘ UGODĘ NALEŻY WYRAZIĆ SŁOWAMI?
ARTYKUŁ 3. CZY WAŻNE JEST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE UGODĄ WYRAŻONĄ SŁOWAMI ODNOSZĄCYMI SIĘ DO PRZYSZŁOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY ZAWIERA SIĘ MAŁŻEŃSTWO WYRAŻENIEM UGODY NAWET SŁOWAMI ALE BEZ WEWNĘTRZNEJ ZGODY?
ARTYKUŁ 5. CZY WAŻNE JEST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE POTAJEMNĄ UGODĄ WYRAŻONĄ SŁOWAMI ODNOSZĄCYMI SIĘ DO TERAŹNIEJSZOŚCI?

ZAGADNIENIE 46. O DOŁĄCZENIU PRZYSIĘGI LUB STOSUNKU CIELESNEGO DO UGODY ŚLUBNEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYSIĘGA DOŁĄCZONA DO UGODY ŚLUBNEJ, WYRAŻONEJ SŁOWAMI ODNOSZĄCYMI SIĘ DO PRZYSZŁOŚCI, JEST ZAWARCIEM MAŁŻEŃSTWA?
ARTYKUŁ 2. CZY STOSUNEK CIELESNY DOKONANY PO WYRAŻENIU ZGODY SŁOWAMI ODNOSZĄCYMI SIĘ DO PRZYSZŁOŚCI URZECZYWISTNIA MAŁŻEŃSTO?

ZAGADNIENIE 47. O WYMUSZONEJ I WARUNKOWEJ UGODZIE.

ARTYKUŁ 1. CZY UGODA MOŻE BYC WYMUSZONA?
ARTYKUŁ 2. CZY CZŁOWIEK O STAŁYM CHARAKTERZE MOŻE ULEC PRZYMUSOWI ZE STRACHU?
ARTYKUŁ 3. CZY WYMUSZONA ZGODA POWODUJE NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZYNAJMNIEJ TA STRONA, KTÓRA ZMUSIŁA DRUGĄ STRONĘ DO WYRAŻENIA ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ, ZAWIERA WAŻNIE TO MAŁŻEŃSTWO?
ARTYKUŁ 5. CZY WAŻNE JEST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE WARUNKOWĄ UGODĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY NAKAZ OJCA MOŻE KOGOŚ ZMUSIĆ DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA?

ZAGADNIENIE 48. O PRZEDMIOCIE UGODY MAŁŻEŃSKIEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY SPÓŁKOWANIE JEST PRZEDMIOTEM UGODY MAŁŻEŃSKIEJ?
ARTYKUŁ 2. CZY WAŻNE JST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE UGODĄ ZMIERZAJĄCA DO NIEGODZIWEGO CELU?

ZAGADNIENIE 49. O DOBRACH MAŁŻEŃSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY POTRZEBNE SĄ JAKIEŚ DOBRA, BY USPRAWIEDLIWIĆ MAŁŻEŃSTWO?

ARTYKUŁ 2. CZY MISTRZ SENTENCJI WYSTARCZAJĄCO WYLICZA DOBRA MAŁŻEŃSKIE: WIERNOŚĆ, POTOMSTWO I SAKRAMENT?
ARTYKUŁ 3. CZY „SAKRAMENT" JEST NAJWAŻNIEJSZYM POŚRÓD DÓBR MAŁŻEŃSTWA?
ARTYKUŁ 4. CZY AKT MAŁŻEŃSKI DZIĘKI TYM DOBROM STAJE SIĘ BEZGRZESZNY?
ARTYKUŁ 5. CZY BEZ POWYŻSZYCH DÓBR AKT MAŁŻEŃSKI MÓGŁBY BYĆ USPRAWIEDLIWIONY?
ARTYKUŁ 6. CZY GRZESZY ŚMIERTELNIE TEN, KTO W STOSUNKACH MAŁŻEŃSKICH NIE ZMIERZA DO JAKIEGOŚ DOBRA MAŁŻEŃSKIEGO, ALE TYKO DO ROZKOSZY?

ZAGADNIENIE 50. O PRZESZKODACH MAŁŻEŃSKICH.

ARTYKUŁ JEDYNY. CZY NALEŻAŁO WYZNACZAĆ PRZESZKODY MAŁŻEŃSTWA?

ZAGADNIENIE 51. O PRZESZKODZIE BŁĘDU.

ARTYKUŁ 1. CZY BŁĄD Z NATURY SWEJ JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY KAŻDY BŁĄD JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

ZAGADNIENIE 52. O PRZESZKODZIE STANU NIEWOLNICZEGO.

ARTYKUŁ 1. CZY STAN NIEWOLNICZY JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEWOLNIK MOŻE ZAWRZEĆ MAŁŻEŃSTWO BEZ POZWOLENIA SWEGO PANA?
ARTYKUŁ 3. CZY KTOŚ PO ZAWARCIU MAŁŻEŃSTWA MOŻE ZAPRZEDAĆ SIĘ W NIEWOLĘ?
ARTYKUŁ 4. CZY DZIECI NIEWOLNIKÓW POWINNY BYĆ NIEWOLNIKAMI?

ZAGADNIENIE 53. O PRZESZKODZIE ŚLUBU I ŚWIĘCEŃ.

ARTYKUŁ 1. CZY ZOBOWIĄZANIE POWZIĘTE PRZEZ ZWYKŁY ŚLUB POWINNO UNIEWAŻNIAĆ UGODĘ MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY ŚLUBY UROCZYSTE ROZRYWAJĄ MAŁŻEŃSTWO?
ARTYKUŁ 3. CZY ŚWIĘCENIA SĄ PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY MOŻNA PRZYJĄĆ WYŻSZE ŚWIĘCENIA PO ZAWARCIU MAŁŻEŃSTWA?

ZAGADNIENIE 54. O PRZESZKODZIE POKREWIEŃSTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY OKREŚLENIE POKREWIEŃSTWA JEST DOKŁADNE?
ARTYKUŁ 2. CZY NALEŻY RÓŻNICOWAĆ POKREWIŃSTWO PODŁUG LINII I STOPNI?
ARTYKUŁ 3. CZY POKREWIEŃSTWO JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ Z PRAWA NATURALNEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY KOŚCIÓŁ MÓGŁ WYZNACZYĆ CZTERY STOPNIE POKREWIEŃSTWA JAKO PRZESZKODY MAŁŻEŃSKIE?

ZAGADNIENIE 55. O PRZESZKODZIE POWINOWACTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY MAŁŻEŃSTWO MIĘDZY KREWNYMI JEST PRZYCZYNĄ POWINOWACTWA?
ARTYKUŁ 2. CZY PO ŚMIERCI MĘŻA TRWA POWINOWACTWO MIĘDZY JEGO ŻONĄ I JEGO KREWNYMI?
ARTYKUŁ 3. CZY NIEDOZWOLONY KONKUBINAT POWODUJE POWINOWACTWO?
ARTYKUŁ 4. CZY ZARĘCZYNY WYTWARZAJĄ POWINOWACTWO?
ARTYKUŁ 5. CZY POWINOWACTWO JEST PRZYCZYNĄ POWINOWACTWA?
ARTYKUŁ 6. CZY POWINOWACTWO JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 7. CZY TAKŻE POWINOWACTWO MA SAMO PRZEZ SIĘ PEWNE STOPNIE?
ARTYKUŁ 8. CZY STOPNIE POWINOWACTWA ROZCIĄGAJĄ SIĘ TAK SAMO JAK STOPNIE POKREWIEŃSTWA?
ARTYKUŁ 9. CZY ZAWSZE NALEŻY ROZRYWAĆ MAŁŻEŃSTWO MIĘDZY KREWNYMI I POWINOWATYMI?
ARTYKUŁ 10. CZY CELEM ROZERWANIA MAŁŻEŃSTWA MIĘDZY POWINOWATYMI LUB KREWNYMI NALEŻY ZASKARŻYĆ JE W SĄDZIE?
ARTYKUŁ 11. CZY W TAKIEJ SPRAWIE NALEŻY WZYWAĆ ŚWIADKÓW, TAK JAK W INNYCH SPRAWACH?

ZAGADNIENIE 56. O PRZESZKODZIE Z POWODU DUCHOWEGO POWINOWACTWA.

ARTYKUŁ 1. CZY POWINOWACTWO DUCHOWE STANOWI PRZESZKODĘ MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY TYLKO PRZEZ CHRZEST ZACIĄGA SIĘ WIĘŹ POWINOWACTWA DUCHOWEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY WYTWARZA SIĘ WIĘŹ POWINOWACTWA DUCHOWEGO MIĘDZY OCHRZCZONYM A JEGO OJCEM CHRZESTNYM I MATKĄ CHRZESTNĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY POWINOWACTWO DUCHOWE PRZECHODZI Z MĘŻA NA ŻONĘ?

ARTYKUŁ 5. CZY POWINOWACTWO DUCHOWE PRZECHODZI NA SYNÓW CIELESNYCH OJCA DUCHOWEGO?

ZAGADNIENIE 57. O POWINOWACTWIE PRAWNYM CZYLI ADOPCJI.

ARTYKUŁ 1. CZY NALEŻYCIE OKREŚLONO ADOPCJĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY ADOPCJA WYTWARZA WIĘŹ STANOWIĄCĄ PRZESZKODĘ MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY TEGO RODZAJU POWINOWACTWO WYTWARZA SIĘ TYLKO MIĘDZY OJCEM ADOPTUJĄCYM A SYNEM PRZYBRANYM?

ZAGADNIENIE 58. O TAKICH PRZESZKODACH JAK NIEMOC I OZIĘBŁOŚĆ PŁCIOWA, OBŁĄKANIE LUB SZALEŃSTO, KAZIRODZTWO, MAŁOLETNOŚĆ.

ARTYKUŁ 1. CZY OZIĘBŁOŚĆ I NIEMOC PŁCIOWA JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY URZECZENIE MOŻE BYC PRZESZKODĄ. MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY OBŁĄKANIE JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY KAZIRODZTWO Z SIOSTRĄ ŻONY UNIEWAŻNIA MAŁŻEŃSTWO Z NIĄ?
ARTYKUŁ 5. CZY MAŁOLETNIOŚĆ JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

ZAGADNIENIE 59. O PRZESZKODZIE RÓŻNEJ RELIGII.

ARTYKUŁ 1. CZY WIERZĄCY MOŻE ZAWRZEĆ MAŁŻEŃSTWO Z NIEWIERZĄCĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY WAŻNE JEST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE MIĘDZY NIEWIERZĄCYMI?
ARTYKUŁ 3. CZY MAŁŻONEK NAWRÓCONY DO WIARY MOŻE WSPÓŁŻYĆ Z NIEWIERZĄCĄ ŻONĄ, Z KTÓRĄ ZAWARŁ MAŁŻEŃSTWO ZANIM SIĘ NAWRÓCIŁ, JEŚLI ŻONA NIE CHCE SIĘ NAWRÓCIĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY NAWRÓCONY MOŻE ROZEJŚĆ SIĘ Z NIEWIERZĄCĄ ŻONĄ, KTÓRA CHCE Z NIM WSPÓŁŻYĆ, BEZ OBRAZY STWORZYCIELA?
ARTYKUŁ 5. CZY WIERZĄCY (CHRZEŚCIJANIN) PO ROZEJŚCIU SIĘ Z ŻONĄ NIEWIERZĄCĄ MOŻE OŻENĆ SIĘ Z INNĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY INNE WADY ROZRYWAJĄ MAŁŻEŃSTWO PODOBNIE JAK NIEWIARA?

ZAGADNIENIE 60. O ŻONOBÓJSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY WOLNO MĘŻOWI ZABIĆ ŻONĘ PRZYŁAPANĄ NA AKCIE CUDZOŁÓSTWA?
ARTYKUŁ 2. CZY ŻONOBÓJSTWO JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

ZAGADNIENIE 61. O ŚLUBACH UROCZYSTYCH JAKO PRZESZKODZIE MAŁŻEŃSKIEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY KTÓREŚ Z MAŁŻONKÓW WBREW WOLI DRUGIEGO WSPÓŁMAŁŻONKA TAKŻE PO DOPEŁNIENIU MAŁŻEŃSTWA MOŻE WSTĄPIĆ DO ZAKONU?
ARTYKUŁ 2. CZY JEDNO Z MAŁŻONKÓW WBREW WOLI DRUGIEGO MOŻE WSTĄPIĆ DO ZAKONU PRZED DOPEŁNIENIEM MAŁŻEŃSTWA?
ARTYKUŁ 3. CZY KOBIETA MOŻE POŚLUBIĆ INNEGO, GDY JEJ MĄŻ WSTĄPI DO ZAKONU PRZED DOPEŁNIENIEM MAŁŻEŃSTWA?

ZAGADNIENIE 62. O CUDZOŁÓSTWIE JAKO PRZESZKODZIE MAŁŻEŃSTWA PO JEGO DOPEŁNIENIU.

ARTYKUŁ 1. CZY MĘŻOWI WOLNO OPUŚCIĆ ŻONĘ Z POWODU CUDZOŁÓSTWA?
ARTYKUŁ 2. CZY MĄŻ MA OBOWIĄZEK WYDALIĆ ŻONĘ, KTÓRA POPEŁNIŁA CUDZOŁÓSTWO?
ARTYKUŁ 3. CZY MĄŻ MOŻE SAMOWOLNIE ODDALIĆ ŻONĘ, KTÓRA POPEŁNIŁA CUDZOŁÓSTWO?
ARTYKUŁ 4. CZY W PROCESIE O SEPARACJĘ NALEŻY JEDNAKOWO OSĄDZAĆ MĘŻA I ŻONĘ?
ARTYKUŁ 5. CZY MĄŻ PO SEPARACJI Z ŻONĄ MOŻE OŻENIĆ SIĘ Z INNĄ KOBIETĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY PO SEPARACJI MĄŻ MOŻE POGODZIĆ SIĘ Z ŻONĄ?

ZAGADNIENIE 63. O POWTÓRNYM MAŁŻEŃSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY DRUGIE MAŁŻEŃSTWO JEST DOZWOLONE?
ARTYKUŁ 2. CZY POWTÓRNE MAŁŻEŃSTWO JEST SAKRAMENTEM?

ZAGADNIENIA ZWIĄZANE Z MAŁŻEŃSTWEM

ZAGADNIENIE 64. O SPEŁNIANIU POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ.

ARTYKUŁ 1. CZY KAŻDE Z MAŁŻONKÓW JEST OBOWIĄZANE DO SPEŁNIANIA POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ NA MOCY PRZYKAZANIA?

ARTYKUŁ 2. CZY MĄŻ OBOWIĄZANY JEST DO POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ, GDY ŻONA JEJ NIE ŻĄDA?
ARTYKUŁ 3. CZY MĄŻ I ŻONA MAJĄ RÓWNE PRAWA ODNOŚNIE DO AKTU MAŁŻEŃSKIEGO?
ARTYKUŁ 4. CZY MĄŻ 1 ŻONA MOGĄ BEZ WZAJEMNEJ ZGODY ZŁOŻYĆ ŚLUB UNIEMOŻLIWIAJĄCY SPEŁNIENIE POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ?
ARTYKUŁ 5. CZY W DNIACH ŚWIĄTECZNYCH NIE NALEŻY ŻĄDAĆ SPEŁNIENIA POWINOSCI MAŁŻEŃSKIEJ?
ARTYKUŁ 6. CZY GRZESZY ŚMIERTELNIE KTO ŻĄDA SPEŁNIENIA POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ W DNIU ŚWIĄTECZNYM?
ARTYKUŁ 7. CZY JEST OBOWIĄZEK SPEŁNIENIA POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ W DZIEŃ ŚWIĄTECZNY?

ZAGADNIENIE 65. O POLIGAMII CZYLI WIELOŻEŃSTWIE.

ARTYKUŁ 1. CZY WIELOŻEŃSTWO SPRZECIWIA SIĘ PRAWU NATURALNEMU?
ARTYKUŁ 2. CZY DAWNIEJ WIELOŻEŃSTWO MOGŁO BYĆ DOZWOLONE?
ARTYKUŁ 3. CZY POSIADANIE NAŁOŻNICY SPRZECIWIA SIĘ PRAWU NATURALNEMU?
ARTYKUŁ 4. CZY STOSUNEK CIELESNY Z NAŁOŻNICĄ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?
ARTYKUŁ 5. CZY KIEDYŚ WOLNO BYŁO MIEĆ NAŁOŻNICE?

ZAGADNIENIE 66. O BIGAMII I WYNIKAJĄCEJ Z NIEJ NIEPRAWIDŁOWOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY BIGAMIA W ZNACZENIU PONOWNEGO OŻENIENIA SIĘ POCIĄGA ZA SOBĄ NIEPRAWIDŁOWOŚĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY POPADA W NIEPRAWIDŁOWOŚĆ KTO RÓWNOCZEŚNIE LUB KOLEJNO MIAŁ DWIE ŻONY: JEDNĄ PRAWOWICIE, DRUGĄ FAKTYCZNIE?
ARTYKUŁ 3. CZY POPADA W NIEPRAWIDŁOWOŚĆ, KTO ŻENI SIĘ Z KOBIETĄ, KTÓRA NIE JEST DZIEWICĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY CHRZEST USUWA BIGAMIĘ?
ARTYKUŁ 5. CZY MOŻNA UDZIELIĆ DYSPENSY TYM, KTÓRZY DWUKROTNIE ŻENILI SIĘ?

ZAGADNIENIE 67. O ROZWODACH.

ARTYKUŁ 1. CZY NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA JEST USTANOWIONA PRZEZ PRAWO NATURALNE?
ARTYKUŁ 2. CZY WOLNO BYŁO ROZWIEŚĆ SIĘ Z ŻONĄ NA PODSTAWIE DYSPENSY?
ARTYKUŁ 3. CZY PRAWO MOJŻESZOWE POZWALAŁO NA ROZWÓD?
ARTYKUŁ 4. CZY ROZWIEDZIONA KOBIETA MOGŁA WYJŚĆ ZA MĄŻ ZA INNEGO?
ARTYKUŁ 5. CZY MĘŻOWI WOLNO BYŁO PONOWNIE OŻENIĆ SIĘ ZE SWĄ ROZWIEDZIONĄ ŻONĄ?
ARTYKUŁ 6. CZY NIENAWIŚĆ DO ŻONY BYŁA PRZYCZYNĄ ROZWODU?
ARTYKUŁ 7. CZY W LIŚCIE ROZWODOWYM NALEŻAŁO SPISAĆ POWODY ROZWODU?

ZAGADNIENIE 68. O DZIECIACH NIEŚLUBNYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY DZIECI, KTÓRE URODZIŁY SIĘ POZA PRAWDZIWYM MAŁŻEŃSTWEM SĄ NIEPRAWOWITE?
ARTYKUŁ 2. CZY DZIECI Z NIEPRAWOWITEGO ŁOŻA POWINNY PONOSIĆ Z TEGO POWODU JAKĄŚ SZKODĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY DZIECI NIEPRAWOWITE MOGĄ BYĆ UZNANE ZA PRAWOWITE?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

MAŁŻEŃSTWO

Suppl. 41-68.

ZAGADNIENIE 41
O MAŁŻEŃSTWIE W SŁUŻBIE NATURY

W rozprawie o małżeństwie należy kolejno omówić : jego zadanie w stosunku do natury, następnie jego charakter sakramentalny i wreszcie jego własną osnowę.

Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. Czy małżeństwo opiera się na prawie natury? 2. Czy obecnie jest nakazem tegoż prawa? 3. Czy stosunek małżeński jest dozwolony? 4. Czy stosunek ten może być zasługujący?

Artykuł 1

CZY MAŁŻEŃSTWO JEST CZYMŚ NATURALNYM DLA CZŁOWIEKA?

Postawienie problemu. Wydaje nie, że małżeństwo nie jest czymś naturalnym dla człowieka, gdyż:

1. „Prawem natury jest to że to natura nauczyła wszystkie jestestwa żyjące"1 Otóż inne zwierzęta utrzymują stosunki płciowe bez małżeństwa. A więc małżeństwo nie opiera się na prawie natury.

2. To, co opiera się na prawie natury istnieje u ludzi w każdym ich stanie. Lecz małżeństwo nie istniało w każdym stanie życia ludzkiego, gdyż — jak mówi Tuliusz Cycero2 — „ludzie pierwotni byli dzicy, nie znali własnych dzieci, nie zawierali ślubów", na których przecież opiera się małżeństwo. A więc małżeństwo nie jest czymś naturalnym dla ludzi.

3. To, co jest naturalne, zachodzi jednakowo u wszystkich. A przecież małżeństwo nie jest takie samo u wszystkich, gdyż zależnie od różnych praw różnie się je zawiera. A więc nie jest czymś naturalnym dla człowieka.

4. To, bez czego można osiągnąć zamierzenie natury, nie wydaje się być czymś naturalnym. Otóż natura zmierza do zachowania gatunku za pośrednictwem rodzenia

potomstwa, a to jest możliwe bez małżeństwa, np. w nierządzie. A więc małżeństwo nie jest czymś naturalnym.

Ale z drugiej strony powiedziano w Prawie Justyniana3: „mężczyzna i kobieta mają naturalne prawo do związku zwanego małżeństwem".

Arystoteles zaś powiada4: „Człowiek z natury swej jest istotą powołaną bardziej do życia we dwoje, niż do życia w społeczności państwowej". A przecież według tegoż Myśliciela5, „człowiek jest istotą społeczną i narodził się do współżycia z innymi". A więc z natury swej jest powołany do życia małżeńskiego. Innymi słowy — małżeństwo jest czymś naturalnym.

Odpowiedź: Z dwojakiego względu coś uchodzi za naturalne: po pierwsze ze względu na to, że jest koniecznym skutkiem działania naturalnych czynników, np. wznoszenie się ku górze jest czymś naturalnym dla ognia. Otóż małżeństwo nie jest czymś naturalnym w ten sposób, podobnie jak i żadna inna rzecz, wytworzona za pośrednictwem wolnej woli.

Po drugie, zwiemy naturalnym także to, do czego natura wprawdzie skłania, ale co dokonuje się za pośrednictwem wolnej woli; w ten sposób np. czyny cnotliwe są naturalne. Otóż małżeństwo jest naturalne właśnie w ten sposób, gdyż w porządku przyrodzonym rozum skłania ku niemu i to ze względu na dwa cele: naprzód ze względu na główny cel, jakim jest dobro potomstwa. Natura bowiem zmierza nie tylko do zrodzenia potomstwa, ale także do utrzymania go i pobudzania go w dążeniu ku pełnej dojrzałości człowieka jako człowieka, polegającej na usprawnieniu się w cnotach. Toteż - według Arystotelesa6 — zawdzięczamy rodzicom trzy rzeczy: istnienie, wykarmienie i wychowanie. Do wychowania zaś oraz do wykształcenia dzieci są potrzebni rodzice posiadający pewne określone przymioty, których nie mogą mieć bez więzi wzajemnych zobowiązań mężczyzny i kobiety, czyli bez związku małżeńskiego.

Ale natura skłania również ku drugorzędnemu celowi małżeństwa, a

mianowicie ku wzajemnej pomocy w sprawach domowych. Rozum bowiem w porządku przyrodzonym nakazuje ludziom mieszkać razem, gdyż człowiek samotny nie jest samowystarczalny we wszystkim, co jest potrzebne do życia, i dlatego z natury swej jest istotą społeczną. Otóż pośród różnych rzeczy niezbędnych do życia, jedne należą do mężczyzn, a inne do kobiet. Dlatego sama natura skłania mężczyznę i kobietę do zawarcia związku małżeńskiego. Arystoteles przytacza te dwa dowody w VIII księdze Etyki Nikomachejskiej7.

Rozwiązanie trudności. 1. Natura skłania człowieka do tego, co odpowiada już to jego naturze rodzajowej, wspólnej wszystkim ludziom i zwierzętom — już to jego różnicy gatunkowej, a mianowicie rozumności, wzbogacającej go ponad rodzaj, do którego przynależy; w ten sposób np. natura skłania człowieka do czynów roztropnych i umiarkowanych. Otóż natura rodzajowa j«ri jedna u wszystkich zwierząt, ale nie jest w nich w jednakowy sposób; podobnie natura ta nakłania wszystkie zwierzęta oraz ludzi, ale nie w jednakowy sposób, lecz w sposób odpowiadający każdemu z nich.

Otóż natura ludzka skłania człowieka do małżeństwa ze względu na jego różnicę gatunkową, a więc w drugi sposób, podany w osnowie artykułu, wywyższający człowieka ponad inne zwierzęta, jak stwierdza Arystoteles8; niemniej skłania go również ze względu na to, co odpowiada rodzajowi (do którego człowiek należy). Dlatego tenże Myśliciel mówi9, że „płodzenie potomstwa jest czymś wspólnym człowiekowi z innymi istotami żyjącymi". Ale natura nie skłania wszystkich zwierząt do płodzenia w jednakowy sposób. Są bowiem zwierzęta, których potomstwo zaraz po urodzeniu potrafi dostatecznie zdobyć sobie pokarm, lub którym sama matka wystarczy do wyżywienia go. Wśród takich zwierząt nie ma trwałego związku samca z samicą. Potomstwo innych zwierząt potrzebuje do swego utrzymania współdziałania obojga rodziców ale na krótki czas, jak to widzimy u niektórych ptaków; natomiast dzieci ludzkie potrzebują opieki rodziców przez bardzo długi okres i dlatego konieczny jest jak najtrwalszy związek mężczyzny z kobietą. Do tego związku nawet rodzajowa natura człowieka skłania ludzi.

2. To co mówi Cycero może być prawdziwe w stosunku do jakiegoś ludu, jeśli bierze się pod uwagę jego bezpośrednie zasady postępowania, wyróżniającego od innych ludów, gdyż nie u wszystkich ludzi dokonuje się to, do czego skłania ich przyrodzony rozum. Nie jest to jednak prawda ogólna, gdyż Pismo św. podaje, że związek małżeński istniał już w zaraniu dziejów rodzaju ludzkiego.

3. Według Arystotelesa10, natura ludzka nie jest niezmienna, tak jak natura boska. Dlatego rozporządzenia prawa naturalnego są różne, zależnie od różnych stanów i warunków życia ludzkiego, podczas gdy w sprawach Bożych nic się nie zmienia w sposób naturalny.

4. Natura zmierza nie tylko ku istnieniu potomstwa, ale także ku jego doskonałości. Do jej osiągnięcia potrzebne jest małżeństwo (rodziców), jak to wyjaśniliśmy w osnowie artykułu.

Artykuł 2

CZY MAŁŻEŃSTWO NADAL JEST NAKAZANE?

Postawienie problemu: Wydaje się, że małżeństwo jest także obecnie nakazane, gdyż:

1. Każdy nakaz obowiązuje tak długo, dopóki nie zostanie odwołany. Lecz małżeństwo zostało ustanowione nakazem prawa, a nakaz ten nigdy nie został odwołany, owszem, został potwierdzony w Ewangelii „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela" (Mt 19, 6). A więc małżeństwo jest nadal nakazem prawa.

2. Nakazy prawa naturalnego obowiązują w każdym czasie. Lecz małżeństwo jest nakazem prawa naturalnego, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. A więc nadal jest nakazem tego prawa.

3. Dobro gatunku jest ważniejsze niż dobro jednostki, jak powiedziano w Etyce Nikomachejskiej11. Otóż skoro nakaz dany pierwszemu człowiekowi odnośnie do zachowania życia jednostkowego przez odżywianie się, nadal obowiązuje, wobec tego tym bardziej obowiązuje nakaz małżeństwa dla zachowania gatunku ludzkiego.

4. Obowiązek pozostaje tak długo, dopóki trwa powód jego zaistnienia. Otóż ludzie dawniej byli obowiązani do małżeństwa dlatego, by nie ustało rozmnażanie się rodu ludzkiego. Ale gdyby każdy mógł nie zawierać związku małżeńskiego, ten cel nie zostałby osiągnięty. A więc małżeństwo jest nadal nakazane.

Z drugiej strony św. Paweł powiedział: „Tak dobrze czyni, kto poślubia dziewicę, a jeszcze lepiej ten kto nie poślubia" (I Kor 7, 38). A więc umowa małżeńska nie jest nakazana. Ponadto nikogo nie nagradza się za przekroczenie nakazu. Dziewicom należy się szczególna nagroda, mianowicie aureola. A więc małżeństwo nie jest nakazane.

Odpowiedź. Natura nakłania do dwóch rzeczy: naprzód do tego, co jest konieczne do doskonałości jednostki. Otóż taka skłonność każdego obowiązuje, gdyż doskonałość naturalna jest powinnością wspólną wszystkim ludziom. Następnie natura skłania ku temu, co jest konieczne dla .społeczeństwa. Ponieważ zaś wiele jest takich spraw, które wzajemnie się wykluczają, wobec tego nie każdy człowiek jest obowiązany do posłuszeństwa temu nakazowi, gdyż inaczej każdy człowiek byłby obowiązany być rolnikiem i murarzem i wykonywać tego rodzaju obowiązki niezbędne dla wspólnoty ludzkiej; ale dla zaspokojenia tej skłonności naturalnej wystarczy, że różni ludzie wykonują różne zadania tego rodzaju.

Skoro zaś doskonałość społeczności ludzkiej wymaga, by niektórzy ludzie oddawali się życiu kontemplacyjnemu, dla którego małżeństwo stanowi bardzo wielką przeszkodę, naturalna skłonność do niego nie stanowi nakazu, obowiązującego każdego człowieka, jak to przyznają także filozofowie. Np. Teofrast dowodził, że mędrcowi nie przystoi się żenić12.

Rozwiązanie trudności: Nakaz ten nie jest odwołany, ale nie obowiązuje każdego człowieka, jak to wyjaśniliśmy w osnowie artykułu, z wyjątkiem owego czasu, kiedy zbyt mała liczba mieszkańców ziemi wymagała, by każdy człowiek przekazywał życie potomstwu. Odpowiedź ta stanowi rozwiązanie drugiej i trzeciej

trudności.

4. Jak widzieliśmy, natura skłania ludzi do wspólnego wykonywania pewnych zadań i czynności; ale ponieważ natura ta jest w różny sposób u różnych ludzi, jednych skłania bardziej do takich zadań, a innych do innych. Dzięki tej różnorodności i równocześnie dzięki Opatrzności Bożej, która kieruje wszystkimi rzeczami, jedni wybierają taki zawód, np. rolnictwo, a inni inny. Podobnie jedni wybierają życie w małżeństwie, a inni życie kontemplacyjne i dzięki temu społeczeństwu nie zagraża niebezpieczeństwo (wyludnienia) .

Artykuł 3

CZY AKT MAŁŻEŃSKI JEST ZAWSZE GRZECHEM?

Postawienie problemu: Wydaje się, że akt małżeński jest zawsze grzechem, gdyż:

1. Powiada Pismo św. (I Kor 7, 29): „Trzeba, aby ci, którzy mają żony, tak żyli jakby byli nieżonaci". Lecz nieżonaci nie dokonują aktów małżeńskich. A więc żonaci grzeszą spełniając je.

2. Prorok Izajasz powiada (59, 2): „Wasze winy wykopały przepaść między wami, a waszym Bogiem" Lecz akt małżeński odłącza człowieka od Boga skoro Mojżesz nakazał ludowi, który miał ujrzeć Boga: „nie zbliżajcie się do kobiet" (Wj 19, 15). Św. Hieronim zaś powiada13, że „w akcie małżeńskim Duch Święty nie wpływa na serca proroków". A więc akt ten jest niegodziwy.

3. To co samo w sobie jest brzydkie, w żaden sposób nie może być wykonane dobrze. Otóż akt małżeński wiąże się z pożądliwością, która zawsze jest czymś brzydkim. A więc jest zawsze grzechem.

4. Jedynie grzech się wybacza. Lecz według Piotra Lombarda wybacza się ludziom akt małżeński ze względu na dobra, związane z małżeństwem. A więc akt ten jest grzechem.

5. Czynności, przynależne do tego samego gatunku, zasługują na taką samą ocenę.

Otóż stosunek małżeński należy do tego samego gatunku czynności co cudzołóstwo, gdyż zmierza do tego samego celu, a mianowicie do przekazywania życia. A więc jest tak samo grzechem jak cudzołóstwo.

6. Nadmiar uczuć zabija cnotę. Otóż w akcie małżeńskim zachodzi nadmiar rozkoszy do tego stopnia, że zagłusza głos rozumu, który jest głównym dobrem człowieka. To też Filozof powiedział14: „Przyjemności są przeszkodą dla rozsądku, tym większą im bardziej kogoś cieszą, np. rozkosz seksualna; doznając jej bowiem nikt nie może o niczym myśleć". A więc akt małżeński jest zawsze grzechem.

Ale z drugiej strony Apostoł powiada (I Kor 7, 3): „Dziewica, jeśli wychodzi za mąż, nie grzeszy", a w innym miejscu (I Tra 5, 14): „Chcę, by młodsze wychodziły za mąż, rodziły dzieci". Lecz przekazywanie życia jest niemożliwe bez aktu małżeńskiego. A więc akt ten nie jest grzechem, gdyż inaczej Apostoł nie chciałby go.

Ponadto żaden grzech nie jest nakazany. Lecz akt małżeński jest nakazany, skoro Apostoł powiada (1 Kor 7, 3): „Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie też żona mężowi". A więc akt ten nie jest grzechem.

Odpowiedź. Skoro Bóg stworzył naturę cielesną dobrą, nie można twierdzić, że to co jest potrzebne do jej zachowania i to do czego ta natura skłania, jest ogólnie złe. Ponieważ więc natura skłania ludzi do przekazywania życia celem zachowania rodu ludzkiego, nie można mówić, że akt przekazywania życia potomstwu jest w ogóle nie dozwolony, jakoby w nim złoty umiar cnoty nigdy nie był możliwy — w myśl niedorzecznego poglądu (manichejczyków), głoszącego, że rzeczy zniszczalne zostały stworzone przez złe bóstwo. Być może, że Piotr Lombard miał na myśli ten właśnie pogląd, który jest najgorszą herezją.

Rozwiązanie trudności. 1. Apostoł w powyższych słowach nie zakazywał aktów małżeńskich, ani posiadania pewnych rzeczy, gdyż powiedział (1 Kor 7, 31): „Niech ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali". Zakazał tylko (takiego) rozkoszowania się, (które by w nich zakładało ostateczny cel życia

ludzkiego). Nie powiedział bowiem, „by nie korzystać z tych dóbr" lub „by ich nie posiadać", ale „jakby" z nich nie korzystać lub „jakby nie mieć ich".

2. Z Bogiem jednoczy nas łaska uświęcająca oraz akt kontemplacji i miłości. Otóż to co pozbawia nas owej łaski jest zawsze grzechem; ale nie zawsze jest grzechem to co przeszkadza kontemplacji lub wykonaniu aktu miłości. Niektóre bowiem zajęcia dozwolone, odnoszące się do spraw niższych, powodują rozproszenie uwagi do tego stopnia, że człowiek staje się niezdolny do aktualnego zjednoczenia się z Bogiem. To właśnie ma miejsce głównie w stosunku małżeńskim, wiążącym umysł wskutek natężenia rozkoszy. Dlatego zaleca się tym, którzy mają oddawać się kontemplacji lub sprawom Bożym, aby czasowo wstrzymali się od pożycia małżeńskiego. Tak też należy rozumieć zdanie, że Duch Święty nie wpływał na umysł proroków wtedy, gdy dokonywali aktu małżeńskiego.

3. Brzydota, towarzysząca zawsze aktowi małżeńskiemu, nie jest winą ale karą, wywodzącą się z grzechu pierworodnego i polegającą na nieposłuszeństwie rozumowi niższych władz psychicznych i członków ciała. Zarzut więc jest bezpodstawny.

4. Właściwie wybacza się całkowicie lub częściowo to, co jest podobne do zła, ale złem nie jest, albo nie jest takim złem, jakim się wydaje. Ponieważ zaś akt małżeński wyraża pewne podobieństwo do czynności nieuporządkowanej wskutek skażenia pożądliwości, podlega wybaczeniu ze względu na dobra, związane z małżeństwem.

5. Akt małżeński i cudzołóstwo należą do tego samego gatunku fizycznego, ale nie należą do tego samego gatunku etycznego, w którym zachodzi różnica okoliczności ze względu na to, że akt małżeński dokonuje się między mężem a jego żoną, podczas gdy w cudzołóstwie z obcą osobą. Podobnie zabicie człowieka przez morderstwo należy do inego gatunku w zakresie moralności, aniżeli zabicie go na podstawie sprawiedliwego wyroku, choć jedno i drugie należy do tego samego gatunku fizycznego; pierwsze jest nie dozwolone, a drugie dozwolone.

6. Taki nadmiar uczucia, który zabija cnotę, nie tylko przeszkadza w używaniu

rozumu, ale burzy porządek rozumu. Lecz natężenie rozkoszy w akcie małżeńskim nie burzy tego porządku, gdyż akt ten jest uporządkowany, wprawdzie nie w chwili w której dokonuje się, ale uprzednio.

Artykuł 4

CZY AKT MAŁŻEŃSKI JEST ZASŁUGUJĄCY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że akt małżeński nie jest zasługujący, gdyż:

1. Święty Jan Chryzostom powiada:15 „Małżeństwo wprawdzie nie jest karygodne w stosunku do tych, którzy korzystają z jego praw, ale także nie stanowi tytułu do nagrody". Lecz zasługa odnosi się do nagrody. A więc akt małżeński nie jest zasługujący.

2. Zaniechanie czynu zasługującego nie jest chwalebne. Otóż dziewictwo, które wymaga zaniechania małżeństwa, jest chwalebne. A więc akt małżeński nie jest zasługujący.

3. Korzystanie z pobłażliwości to posługiwanie Hię dobrodziejstwem, przyjętym od kogoś. Ale nie zdobywa się zasługi przyjęciem czyjegoś dobrodziejstwa. A więc akt małżeński nie jest zasługujący.

4. Zasługa, podobnie jak i cnota, wymaga trudu. Akt małżeński zaś nie wymaga go; a więc nie jest czynnością zasługującą.

5. Nie jest zasługującą ta czynność, która nie może dokonać się bez grzechu powszedniego. A taką czynnością jest właśnie akt małżeński, gdyż człowiek nie może równocześnie zasługiwać na karę i nagrodę. Lecz w akcie małżeńskim zachodzi zawsze grzech powszedni, gdyż pierwsze poruszenie w tego rodzaju rozkoszy jest takim grzechem. A więc akt ten nie może zasługiwać na nagrodę.

Ale z drugiej strony każda czynność, spełniająca przykazanie i ożywiona miłością Bożą, zasługuje na nagrodę. A przecież akt małżeński jest spełnieniem takiego przykazania, skoro Apostoł powiedział (I Kor 7, 3): „Mąż niech odda powinność

żonie".

Ponadto każdy akt cnoty zasługuje na nagrodę. Otóż stosunek małżeński jest aktem cnoty sprawiedliwości, gdyż jest „oddaniem powinności"; a więc zasługuje na nagrodę.

Odpowiedź. Ponieważ żadna czynność wykonana dobrowolnie i rozważnie, nie może być obojętna (pod względem moralnym), jak to wykazaliśmy uprzednio16, wobec tego akt małżeński jest albo grzechem, albo czynem zasługującym na nagrodę, jeśli jest wykonany w stanie łaski. Jeśli więc do aktu małżeńskiego skłania albo cnota sprawiedliwości, by „oddać powinność", albo cnota pobożności, by zrodzić potomstwo na chwałę Bożą, wówczas akt ten zasługuje na nagrodę (u Boga). Natomiast jest grzechem powszednim, jeśli do niego skłania lubieżność, ale w ramach małżeństwa bez jakiejkolwiek chęci spełnienia go z inną osobą. Wreszcie jest grzechem śmiertelnym, gdy ktoś chce dokonać go poza małżeństwem z jakąkolwiek inną o-sobą. Działanie bowiem natury albo jest uporządkowane przez rozum, i wówczas jest aktem cnoty, albo nie jest uporządkowane, i wówczas jest przejawem pożądliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Sama tylko miłość jest podstawą zasługiwania na zasadniczą nagrodę. Natomiast trudność związana z czynem jest podstawą dodatkowej zasługi. Otóż akt małżeński zasługuje na nagrodę w pierwszy, a nie w drugi sposób.

2. Człowiek może zasługiwać na nagrodę czynami mniej dobrymi i bardziej dobrymi; zasługuje więc na pochwałę gdy wykonuje czyny lepsze, poniechawszy mniej dobre.

3. Przedmiotem pobłażliwości jest niekiedy mniejsze zło. Otóż w ten sposób przedmiotem pobłażliwości jest taki akt małżeński, którego pobudką jest lubieżność, ale w ramach małżeństwa; wówczas bowiem jest grzechem powszednim. Natomiast gdy cnota skłania kogoś do aktu małżeńskiego, wówczas nie zachodzi pobłażliwość, chyba że przez ten wyraz rozumie się przyzwolenie na mniejsze dobro. Otóż nic nie

przeszkadza, by korzystanie z takiego przyzwolenia zasługiwało na nagrodę, gdyż dobre posługiwanie się dobrodziejstwami Bożymi zasługuje na nią.

4. Zasługiwanie na dodatkową nagrodę wymaga pokonywania trudności, związanych z wysiłkiem. Natomiast zasługiwanie na zasadniczą nagrodę wymaga pokonania tej trudności, jaką jest ład złotego środka, a ten może zachodzić także w akcie małżeńskim.

5. Pierwsze poruszenie, będące grzechem powszednim to pożądanie przyjemności nieuporządkowanej. A to nie zachodzi w akcie małżeńskim. Zarzut więc jest bezpodstawny.

ZAGADNIENIE 42
O MAŁŻEŃSTWIE JAKO SARAMENCIE

Z kolei rozważymy charakter sakramentalny małżeństwa. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy małżeństwo jest sakramentem? 2. Czy należało go ustanowić przed grzechem (pierworodnym) ? 3. Czy sakrament ten udziela łaski Bożej? Czy cielesny stosunek należy do całości tegoż sakramentu?

Artykuł 1

CZY MAŁŻEŃSTWO JEST SAKRAMENTEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że małżeństwo nie jest sakramentem, gdyż:

1. Każdy sakrament Nowego Przymierza ma jakąś formę, która stanowi istotę danego sakramentu. Otóż błogosławieństwo, którego udziela kapłan podczas ślubu, nie należy do istoty małżeństwa. A więc małżeństwo nie jest sakramentem.

2. Według Hugona17, w każdym sakramencie jest czynnik materialny. W małżeństwie zaś nie ma takiego czynnika. A więc małżeństwo nie jest sakramentem.

3. Męka Chrystusa jest źródłem skuteczności sakramentów. Lecz małżeństwo,

kojarząc się z rozkoszą, nie przysposabia człowieka do męki Chrystusowej. A więc nie jest sakramentem.

4. Każdy sakrament Nowego Przymierza „uskutecznia to, co oznacza". A przecież małżeństwo nie uskutecznia zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, choć je oznacza. A więc nie jest sakramentem.

5. W innych sakramentach istnieje czynnik zwany „rzeczą i sakramentem". Nie ma zaś go w małżeństwie, które nie wyciska na duszy niezmazalnego znaku, zwanego charakterem, i dlatego może być ponownie zawarte. A więc nie jest sakramentem.

Ale z drugiej strony św. Paweł powiada, że „jest to wielki sakrament" (Ef 5, 32). Ponadto małżeństwo, podobnie jak każdy inny sakrament, jest znakiem rzeczy świętej.

Odpowiedź. Sakrament jest środkiem uświęcenia ludzi przeciw grzechowi za pośrednictwem znaków zmysłowych, a małżeństwo jest takim środkiem, należy więc zaliczyć je do sakramentów.

Rozwiązanie trudności. 1. Formą tego sakramentu są słowa ślubowania, wyrażające zgodę nowożeńców na małżeństwo, a nie błogosławieństwo kapłańskie, które należy do tzw. sakramentaliów.

2. Sakrament małżeństwa dokonuje się aktem małżonków, podobnie jak sakrament pokuty, którego materią są tylko czynności spostrzeganie przy pomocy zmysłów. Podobnie rzecz się ma z małżeństwem.

3. Małżeństwo przysposabia człowieka do Męki Chrystusa, wprawdzie nie pod względem cierpienia, ale ze względu na miłość, wskutek której Chrystus przyjął mękę, by zjednoczyć z sobą Kościół, jako oblubienicę.

4. Zjednoczenie Chrystusa z Kościołem jest tylko rzeczywistością oznaczoną przez ten sakrament, ale nie zawartą w nim. Żaden zresztą sakrament nie uskutecznia owej rzeczywistości. Niemniej małżeństwo, jak zobaczymy, zawiera w sobie inną rzeczywistość, którą oznacza. Natomiast Piotr Lombard, w przekonaniu, że ten

sakrament nie uskutecznia i nie zawiera w sobie żadnej rzeczywistości, mówi tu o rzeczywistości oznaczonej tylko.

5. Sakrament ten zawiera w sobie te trzy czynniki: obrządek sakramentalny, który ujawnia się w czynnościach zewnętrznych (sacramentum tantum), znamię duchowe (res et sacramentum) jakim jest zobowiązanie, rodzące się z powyższych czynności mężczyzny i kobiety; oraz rzeczywistość zawartą w tym sakramencie; jest nią to co ów sakrament uskutecznia.

Natomiast Autor Sentencji ma na myśli rzeczywistość nie zawartą w nim.

Artykuł 2

CZY NALEŻAŁO USTANOWIĆ MAŁŻEŃSTWO PRZED GRZECHEM (PIERWORODNYM)

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należało ustanawiać małżeństwa przed grzechem, gdyż:

1. Nie potrzeba ustanawiać tego, co wypływa z prawa naturalnego, a małżeństwo, jak widzieliśmy, wypływa z niego; a więc nie potrzebuje ustanowienia.

2. Sakramenta są lekarstwami przeciw chorobie grzechu. Ale lekarstw dostarcza się tylko chorym. A więc nie należało sakramentów ustanawiać przed grzechem.

3. Nie potrzeba ustanawiać tego, co już zostało ustanowione. Otóż, jak twierdzi Autor Sentencji, małżeństwo zostało ustanowione po grzechu pierworodnym. Nie było więc ustanowione przed nim.

4. Bóg ustanawia sakramenty. A przecież słowa odnoszące się do małżeństwa zostały wypowiedziane przez Adama, a nie przez Boga (Rdz 2, 23). Natomiast Bóg wypowiedział słowa: „Bądźcie płodne i mnóżcie się" (Rdz 1, 22) odnośnie do zwierząt, które przecież nie znają małżeństwa. A więc małżeństwo nie było ustanowione przed grzechem.

5. Małżeństwo jest jednym z sakramentów Nowego Przymierza, ustanowionych przez Chrystusa. A więc nie należało go ustanawiać przed grzechem.

Ale z drugiej strony powiedziano w Ewangelii (Mt 19, 4): „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę". Ponadto małżeństwo zostało ustanowione dla przekazywania życia potomstwu, a to było konieczne także przed grzechem. A więc należało ustanowić małżeństwo przed grzechem.

Odpowiedź. Natura skłania ludzi do małżeństwa, zmierzając do dobra, które się zmienia zależnie od różnych stanów życia ludzkiego. Dlatego trzeba różnie ustanawiać to dobro odpowiednio do tych różnych stanów. Z tego powodu małżeństwo, które ma na celu przekazywanie życia potomstwu, konieczne również przed grzechem, zostało ustanowione jeszcze przed grzechem. Niemniej zostało ustanowione przez prawo naturalne po grzechu jako lekarstwo na rany, wywołane przez ów grzech. Także Prawo Mojżeszowe (Kpł 18, 6) ustanowiło je, określając warunki jego zawarcia między różnymi osobami. Nowe Prawo zaś ustanowiło je nadając mu moc oznaczania tajemnicy zjednoczenia Chrystusa z Kościołem (Bf 5, 32). W tym znaczeniu małżeństwo jest sakramentem Nowego Prawa. Odnośnie zaś do innych korzyści, wynikających z małżeństwa, takich jak przyjaźń i wzajemna pomoc małżonków, ustanawia je także prawo cywilne.

Małżeństwo więc jest sakramentem ze względu na to, że jest lekarstwem na grzech i znakiem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem; z ustanowienia zaś natury służy jej do przekazywania życia potomstwu, i wreszcie służy społeczeństwu ze względu na racje prawa cywilnego.

Rozwiązanie trudności. 1. Rzeczy wynikające z prawa naturalnego, wymagają ustanowienia przez szczegółowe określenia, które są różne dla różnych stanów życia ludzkiego. Np. prawo naturalne wymaga karania złoczyńców. Natomiast prawo pozytywne określa, jaką karę należy wymierzyć za takie i takie przestępstwo.

2. Małżeństwo jest nie tylko lekarstwem na grzech, ale jest przede wszystkim

służbą naturze. Z tego względu zostało ustanowione przed grzechem, ale nie jako lekarstwo.

3. Ponieważ jest wiele spraw w małżeństwie, które trzeba określić, nic nie przeszkadza, by wiele było ustanowień, odnoszących się do niego, ale z różnych względów.

4. Pan Bóg ustanowił małżeństwo przed grzechem pierworodnym, gdy z żebra Adama stworzył mu pomoc (w Ewie) i powiedział: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się" (Rdz 1, 28). Wprawdzie Bóg wypowiedział te same słowa także do zwierząt. Ale zwierzęta mają spełniać ów rozkaz Boży nie w ten sam sposób co ludzie. Adam zaś wypowiedział słowa: „Ta jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała" (Rdz 2, 23), aby z natchnienia Bożego wyrazić, że małżeństwo zostało ustanowione przez Boga.

5. Małżeństwo jako sakrament Nowego Prawa, nie zostało ustanowione przed Chrystusem, zgodnie z tym wyjaśnieniem, jakie podaliśmy w osnowie artykułu.

Artykuł 3

CZY MAŁŻEŃSTWO UDZIELA ŁASKI?

1. Według Hugona19, sakramenty udzielają łaski za pośrednictwem niewidzialnego uświęcenia. Ale małżeństwo nie udziela takiego uświęcenia, które by należało do jego istoty. A więc nie udziela również łaski.

2. Każdy sakrament, który udziela łaski, sprawia to mocą swej materii i formy. Otóż czynności stanowiące materię tego sakramentu nie są przyczyną łaski. Twierdzić przeciwnie byłoby herezją pelagiańską, jak zaznacza św. Augustyn20. Słowa zaś ślubowania, wyrażające zgodę na małżeństwo, również nie są źródłem łaski; nie uświęcają bowiem. A więc małżeństwo nie udziela żadnej łaski.

3. Łaska, która ma być lekarstwem na rany, wywołane przez grzech pierworodny, jest koniecznie potrzebna wszystkim ludziom, którzy mają owe rany. Otóż wszyscy

mają ranę pożądliwości. Jeśliby więc małżeństwo udzielało łaski, będącej lekarstwem na tę ranę, wszyscy ludzie mieliby obowiązek zawierać małżeństwo i byłoby rzeczą bardzo głupią wstrzymywać się od niego.

4. Nie przyjmuje się lekarstwa, które zwiększa chorobę. Lecz małżeństwo zwiększa pożądliwość, gdyż „pragnienie przyjemności jest nienasycone i byle co je rozpala, a zaspokajanie pożądania wzmaga przyrodzoną skłonność" jak powiedział Arystotetles21 Wydaje się więc, że małżeństwo nie udziela lekarstwa łaski przeciw pożądliwości.

Ale z drugiej strony określenie powinno pokrywać się z rzeczą określoną. Określenie zaś sakramentu wyraża przyczynowość łaski. Skoro więc małżeństwo jest sakramentem, jest także źródłem łaski.

Ponadto św. Augustyn mówi22, że małżeństwo jest lekarstwem dla chorych. Nie byłoby zaś lekarstwem, gdyby nie było skuteczne. A więc małżeństwo jest skuteczne w ujarzmianiu pożądliwości. A to dokonuje się jedynie przez łaskę. A więc udziela jej.

Odpowiedź. Odnośnie do tego zagadnienia były trzy poglądy: niektórzy bowiem głosili, że małżeństwo jest tylko znakiem łaski, ale nie jej przyczyną.

Ale poglądu tego nie da się utrzymać, gdyż według niego sakrament ten niczego by nie dodawał do sakramentów Starego Prawa i nie byłoby sensu zaliczać go do sakramentów Nowego Przymierza. Wszak także w Starym Przymierzu małżeństwo z natury swej stanowiło lekarstwo na pożądliwość, dając jej właściwe ujście, by na skutek nadmiernego ujarzmiania nie wybuchła gwałtownie. Dlatego inni powiedzieli, że sakrament ten udziela łaski odstąpienia od zła ze względu na to, że akt małżeński byłby grzechem, gdyby małżeństwo nie stanowiło uniewinnienia go. Ale i to byłoby zbyt mało, gdyż także Stary Zakon to sprawiał. Jeszcze inni uczyli, że małżeństwo, ze względu na to, że zawarte jest w wierze w Chrystusa, udziela łaski pomagającej w spełnianiu obowiązków, wynikających z małżeństwa. Pogląd ten jest bardziej

prawdopodobny. Kiedykolwiek bowiem Bóg daje komuś jakieś uzdolnienie, udziela mu również pomocy, by mógł należycie posługiwać się owym uzdolnieniem, jak to widzimy na przykładzie władz psychicznych, którym odpowiadają pewne organy cielesne, umożliwiające ich czynności. Skoro więc małżeństwo z ustanowienia Bożego daje małżonkom prawo przekazywania życia potomstwu, udziela im również łaski, bez której nie mogliby tego czynić w należyty sposób, jak to wykazaliśmy mówiąc o kapłaństwie23. W ten sposób Łaska u-dzielona jest najwyższą rzeczywistością zawartą w tym sakramencie.

Rozwiązanie tudności. 1. Jak powiada św. Augustyn „podobnie jak woda przez zetknięcie z ciałem Chrystusa dotyka ciała podczas chrztu ale obmywa serce"24, tak samo małżeństwo udziela łaski dzięki męce Chrystusa, która je oznacza, a nie mocą poświęcenia kapłańskiego.

2. Jak woda i słowa formy podczas chrztu nie wywołują bezpośrednio łaski ale wytwarzają niezatarte znamię (charakter sakramentalny), tak samo zewnętrzne czynności i słowa ślubowania, wyrażające zgodę na małżeństwo, wytwarzają bezpośrednio pewną więź będącą sakramentem małżeństwa, przysposabiającą z ustanowienia Bożego do przyjęcia łaski.

3. Zarzut ten byłby słuszny, gdyby istniało skuteczniejsze lekarstwo na schorzenie pożądliwości. Ale istnieje takie większe lekarstwo w postaci ćwiczeń duchowych i umartwień ciała u tych, którzy nie korzystają z prawa do małżeństwa.

4. W dwojaki sposób można leczyć pożądliwość: po pierwsze, ujarzmiając ją w jej korzeniu — i w tym właśnie znaczeniu małżeństwo jest lekarstwem dzięki łasce, której udziela; po drugie, ze względu na sam akt małżeński, i to dwojako: sprawiając, że ów akt, do którego pożądliwość skłania niejako z zewnątrz, jest wolny od brzydoty — otóż małżeństwo dokonuje tego za pośrednictwem dóbr związanych z nim i sprawiających, że akt małżeński jest godziwy; — oraz uniemożliwiając brzydotę aktu, a to dzięki samej naturze tego aktu: pożądliwość bowiem zaspokojona aktem

małżeńskim, nie tak bardzo podnieca do niegodziwych czynności. Dlatego Apostoł powiedział (1 Kor 7, 9): „Lepiej jest żyć w małżeństwie, niż gorzeć". Chociaż bowiem zaspokojenie pożądliwości z natury swej ją wzmaga, niemniej ujarzmia ją przez uporządkowanie, którego dokonuje rozum, gdyż jak mówi Arystoteles28: „Z pewnych czynności rodzą się podobne sprawności i przysposobienia".

Artykuł 4

CZY STOSUNEK CIELESNY JEST DOPEŁNIENIEM MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że stosunek cielesny jest dopełnieniem małżeństwa, gdyż:

1. Przy ustanowieniu małżeństwa (Rdz 2, 24) powiedziano, że „będą dwoje w jednym ciele". Ale to jest możliwe jedynie przez obcowanie cielesne. A więc stosunek cielesny jest dopełnieniem małżeństwa.

2. To, co w sakramencie należy do czynnika oznaczającego, jest w nim niezbędne, jak wyjaśniliśmy (41, 2). Otóż stosunek cielesny należy do tego czynnika. A więc stanowi dopełnienie małżeństwa.

3. Sakrament małżeństwa ma na celu zachowanie rodu ludzkiego, a to nie jest możliwe bez stosunku cielesnego, który tym samym należy do pełni małżeństwa.

4. Małżeństwo jest sakramentem stanowiącym lekarstwo na pożądliwość w myśl słów Apostoła (1 Kor 7, 9): „Lepiej jest żyć w małżeństwie, niż płonąć". Ale tego rodzaju lekarstwo byłoby nieskuteczne dla tych ludzi, którzy nie utrzymują stosunków cielesnych.

Ale z drugiej strony małżeństwo istniało już w raju, choć prarodzice nie utrzymywali jeszcze stosunków cielesnych. A więc stosunki te nie należą do pełni małżeństwa. Ponadto sakrament, jak świadczy sam wyraz, oznacza uświęcenie. Otóż małżeństwo jest święte niezależnie od stosunku cielesnego, który tym samym nie jest koniecznym

składnikiem sakramentu.

Odpowiedź: Dwojaka jest pełnia: jedna jest pierwszą doskonałością, polegającą na samym istnieniu bytu; druga jest doskonałością wtórną, polegającą na działaniu. Otóż skoro stosunek cielesny jest pewnego rodzaju działaniem, a mianowicie korzystaniem z praw małżeńskich, dlatego stosunek ten należy do wtórnej, a nie do pierwszej doskonałości małżeństwa.

Rozwiązanie trudności.

1. W Adamie (i Ewie) istniała jedna i druga doskonałość, gdyż rzecz poznaje się po jej czynnościach.

2. Oznaczanie rzeczy zawartej w sakramencie należy do jego istoty. Stosunek płciowy zaś należy do oznaczania rzeczy nie zawartej w tym sakramencie, jak to wyjaśniliśmy (w odpowiedzi na zarzut 4 w art.

3. Nie osiąga się celu bez właściwej czynności. Skoro zaś celu małżeństwa nie osiąga się bez stosunku płciowego, jasne że stosunek ten należy do wtórnej, a nie do pierwszej doskonałości.

4. Małżeństwo przed stosunkiem cielesnym jest lekarstwem mocą łaski, której udziela, a nie mocą czynności, która przynależy do wtórnej doskonałości.

ZAGADNIENIE 43
O ZARĘCZYNACH

Z kolei należy rozważyć naturę małżeństwa. Naprzód więc omówimy zaręczyny, następnie istotę małżeństwa, dalej jego przyczynę sprawczą, jego dobra, jego przeszkody, wreszcie powtórne zamążpójście i sprawy związane z małżeństwem.

Zagadnienie zaręczyn obejmuje trzy pytania: 1. Czym są? 2. Kto może je zawierać? 3. Czy można je zerwać ?

Artykuł 1

CZY SŁUSZNIE OKREŚLA SIĘ ZARĘCZYNY JAKO OBIETNICĘ PRZYSZŁEGO ŚLUBU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłuszne jest określenie zaręczyn jako obietnicy przyszłego ślubu, podane przez papieża Mikołaja I26, gdyż:

1. Św. Izydor mówi27, że jest się narzeczonym nie dlatego, że się coś obiecuje, ale dlatego, że się coś zaręcza i gwarantuje, gdyż przez zaręczyny stają się ludzie narzeczonymi. A więc niesłusznie określa się zaręczyny jako obietnicę.

2. Tego, kto coś obiecał, należy przymusić do wykonania tego co przyrzekł. Ale Kościół nie przymusza do zawarcia małżeństwa tych, którzy się zaręczyli. A więc zaręczyny nie są obietnicą.

3. Przy zaręczynach składa się niekiedy nie tylko samą obietnicę, ale także przysięgę oraz jakiś zastaw. A więc nie należało zaręczyn określać jako obietnicę.

4. Małżeństwo powinno być dobrowolne i bezwarunkowe. Zaręczyny zaś niekiedy są uwarunkowane nawet zobowiązaniem pieniężnym. Niesłusznie więc określa się je względem na ślub.

5. Sw. Jakub gani obietnice dotyczące przyszłości (Jb 4, 13). W sakramentach zaś nie powinno być niczego, co by było godne nagany. Nie należało więc określać zaręczyn jako obietnicy przyszłego ślubu.

6. Narzeczonym staje się ktoś jedynie przez zaręczyny. A przecież także małżonkowie są narzeczonymi. A więc niesłuszne jest określenie zaręczyn, skoro zaręczyny nie muszą odnosić się do przyszłego ślubu.

Odpowiedź. Wyrażenie zgody na stosunki małżeńskie w przyszłości nie stanowi małżeństwa, lecz jego obietnicę. Tego rodzaju obietnica zwie się zaręczynami od zaręczania, gdyż jak mówi Izydor28, zanim wprowadzono ogłaszanie zapowiedzi, dawano zastawy jako porękę zgody na prawo do małżeństwa i przyjmowano

poręczycieli.

Ta obietnica bywa dwojaka: bezwarunkowa i warunkowa. Bezwarunkowa może być dana w cztery sposoby: samą tylko obietnicą, np. gdy się przyrzeka po prostu: wezmę cię za żonę (lub za męża); po wtóre, łącznie z zastawem np. pieniężnym; po trzecie, dając pierścionek; po czwarte, dodając przysięgę.

Obietnica warunkowa może być dwojaka: albo dotyczy warunku godziwego, np. gdy się przyrzeka: „Wezmę cię za żonę, jeśli rodzice zgodzą się na to" — i wtedy, gdy warunek jest spełniony, obietnica jest ważna, a jeśli nie jest spełniony, przestaje obowiązywać — albo odnosi się do niegodziwego warunku już to sprzecznego z celami małżeństwa, np. gdy ktoś przyrzeka: „wyjdę za mąż za ciebie, jeśli postarasz się o truciznę dla mnie, która by uczyniła mnie bezpłodną" — i w tym wypadku zaręczyny byłyby nieważne — już to niesprzecznego z dobrami małżeństwa — i wówczas zaręczyny są ważne, ale należy usunąć niegodziwy warunek, np. gdy ktoś przyrzeka: „ożenię się z tobą, jeśli wyrazisz zgodę na moje kradzieże".

Rozwiązanie trudności.

1. Poręczenie i wzajemne podarki stanowią potwierdzenie obietnicy i sprowadzają się do niej.

2 Narzeczeni są zobowiązani na podstawie owej obietnicy zawrzeć ze sobą małżeństwo i śmiertelnie grzeszy ta strona, która tej obietnicy nie dotrzymuje, chyba że zachodzi prawomocna przeszkoda. Za taki grzech Kościół nakłada pokutę i w ten sposób wywiera nacisk, by dochować obietnicy. Ale nie zmusza do tego sądownie, gdyż wymuszone małżeństwa zazwyczaj źle się kończą. Niektórzy jednak twierdzą, że należy przymusić do małżeństwa tę stronę, która obietnicę małżeństwa poparła przysięgą. Ale inni nie podzielają tego zdania dla wyżej podanej przyczyny, zwłaszcza gdy zachodzi obawa żonobójstwa.

3. Przysięgi, zastawy i tym podobne dodatki stanowią jedynie potwierdzenie obietnicy.

4. Warunek dodany do obietnicy małżeństwa, nie pozbawia go wolności. Jeśli ów warunek jest niegodziwy, należy go odrzucić. Jeśli zaś jest godziwy, to albo odnosi się do tego, co jest zasadniczo dobre, np. gdy ktoś mówi: „Ożenię się z tobą, jeśli rodzice zgodzą się na to" — i tego rodzaju warunek nie usuwa dobrowolności ale powiększa godziwość zaręczyn — albo dotyczy pewnych korzyści, np. gdy ktoś mówi: „Poślubię cię, jeśli mi dasz sto tysięcy złotych" — i wtedy tego rodzaju warunek nie ma na celu kupienia zgody na małżeństwo, ale stanowi obietnicę posagu i nie sprzeciwia się dobrowolności małżeństwa. Czasem jednak warunek wyraża karę. Otóż tego rodzaju warunek jest nieważny, gdyż małżeństwo winno być dobrowolne i nie można wymagać, by poniosła karę ta osoba, która nie chce małżeństwa.

5. Św. Jakub nie zamierzał w ogóle zakazywać przyrzekania czegokolwiek na przyszłość ale tylko bezpodstawnego zaufania, że będzie się żyło i dlatego zachęca, by przy obietnicy dopowiedzieć: „Jeżeli Pan zechce i będziemy żyli, zrobimy to lub owo" (Jb 4, 15). Warunek ten jest domyślny, choćby nie wypowiedziało się go słowami.

6. W małżeństwie należy uwzględnić jego więź i jego akt. Otóż zaręczyny odnoszą się do przyszłości, gdy chodzi o więź małżeńską, do teraźniejszości zaś, gdy chodzi o słowa dotyczące aktu przyrzekania. Zaręczyny we właściwym znaczeniu odnoszą się do owej więzi i należą do tzw. sakramentaliów małżeństwa, podobnie jak egzorcyzmy przy chrzcie.

Artykuł 2

CZY SŁUSZNIE WYZNACZONO SIÓDMY BOK ŻYCIA JAKO CZAS ODPOWIEDNI NA ZARĘCZYNY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wiek siedmiu lat nie jest odpowiedni do zaręczyn, gdyż:

1. Umowa, którą inni mogą zawrzeć, nie wymaga rozwagi u tych, w imieniu

których zawiera się ową umowę. Otóż rodzice mogą zaręczać dzieci bez ich wiedzy. A więc mogą to uczynić przed ich siódmym rokiem życia.

2. Używanie rozumu jest tak samo potrzebne do zaręczyn, jak i do popełnienia grzechu śmiertelnego. Sw. Grzegorz zaś powiada29, że pewne dziecko zostało ukarane śmiercią za bluźnierstwo. A więc można zaręczać się przed siódmym rokiem życia.

3. Zaręczyny zmierzają do małżeństwa. Ale inny wiek życia wyznaczono dla małżeństwa chłopcom, a inny dziewczętom. A więc nie należało wyznaczać siódmego roku na zaręczyny jednych i drugich.

4. Zaręczyny są możliwe wówczas, gdy czuje się pociąg do małżeństwa. Otóż już w dzieciach nie mających jeszcze siedmiu lat ujawnia się niekiedy taki pociąg. A więc dzieci te mogą się zaręczać.

5. Jeśli dzieci są zaręczone przed siódmym rokiem życia, ale później po ukończeniu tegoż roku, lecz przed osiągnięciem dojrzałości płciowej, zaręczają się słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, zaręczyny ich są ważne, ale nie na mocy drugiej umowy, która odnosi się do małżeństwa, lecz na podstawie pierwszej umowy. A więc możliwe są zaręczyny przed siódmym rokiem życia.

6. W działaniach wykonywanych przez wielu, to czego nie dostaje jednemu, uzupełnia drugie, np. gdy wielu ciągnie łódź. Jeśli więc chłopak jest dojrzały, a dziewczyna nie ma jeszcze siedmiu lat lub odwrotnie, mogą się zaręczyć, gdyż lata brakujące jednej stronie wyrównuje nadwyżka lat z drugiej strony.

7. Małżeństwo zawarte przed osiągnięciem dojrzałości płciowej, ale tuż przed jej osiągnięciem, słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, uchodzi za ważne. A więc z tego samego powodu ważne są zaręczyny przed siódmym rokiem, ale tuż przed jego ukończeniem, jeśli są wyrażone przy pomocy słów odnoszących się do przyszłości.

Odpowiedź. Dość rozumnie siódmy rok życia został wyznaczony przez prawo jako czas na zaręczyny, które stanowią obietnicę, odnoszącą się do przyszłości i dlatego

mogą być dokonane tylko przez tych, którzy są w jakiś sposób zdolni do obiecywania, a tym samym do roztropnego planowania przyszłości. A. to wymaga używania rozumu, w którym można wyróżnić trzy stopnie; jak uczy Arystoteles30: na pierwszym są ci, którzy są niezdolni do zrozumienia ani własnym wysiłkiem ani przy pomocy innych; na drugim zaś ci, którzy potrafią coś zrozumieć dzięki pomocy innych; i wreszcie na trzecim stopniu są ci, którzy potrafią zarówno zrozumieć to, co przyjmują od innych, jak i rozumować samodzielnie. Ponieważ zaś rozum ludzki powoli się rozwija równolegle z dojrzewaniem cielesnym, człowiek osiąga pierwszy stopień inteligencji przed siódmym rokiem życia, a więc w czasie, kiedy nie jest jeszcze zdolny do zawierania jakichkolwiek umów, a tym samym do zaręczyn. Drugi stopień zaczyna się osiągać pod koniec pierwszego siedmiolecia, kiedy dzieci rozpoczynają naukę szkolną; pod koniec drugiego siedmiolecia zaczyna wstępować na trzeci stopień inteligencji w sprawach odnoszących się do jego własnej osoby, w których rozum szybciej daje sobie radę; natomiast w innych sprawach człowiek wstępuje na ten trzeci stopień pod koniec trzeciego siedmiolecia.

Dlatego w okresie pierwszego siedmiolecia człowiek nie jest zdolny do żadnych umów. Pod koniec tegoż siedmiolecia zaczyna być zdolnym do obiecywania, że zrobi coś w przyszłości, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy, do których sam rozum bardziej skłania. Ale nie jest jeszcze zdolny do zobowiązywania się na całe życie, gdyż wówczas ma jeszcze bardzo niestałą wolę; w tym więc czasie może się zaręczyć. Ale dopiero pod koniec drugiego siedmiolecia może już zobowiązać się do spraw odnoszących się do jego własnej osoby, np. do wstąpienia do zakonu lub do zawarcia małżeństwa. Natomiast po ukończeniu trzeciego siedmiolecia może przyjąć zobowiązania odnoszące się do innych spraw. Toteż przepisy ustaw31 przyznają prawo rozporządzania swoimi rzeczami dopiero tym, którzy ukończyli 25 rok życia.

Rozwiązanie trudności. 1. Jeśli inne osoby zaręczą dzieci zanim one osiągną dojrzałość płciową, wówczas oboje zaręczeni mają prawo żądać unieważnienia owych zaręczyn, które w takim wypadku nie mają żadnej mocy i nie powodują nawet

powinowactwa prawnego. Takie zaręczyny dokonane przez inne osoby w imieniu dzieci stają się prawomocne wtedy, gdy osoby w ten sposób zaręczone nie zażądają unieważnienia po osiągnięciu przepisanego wieku, wyrażając milcząco zgodę na to, co inni zrobili w ich imieniu.

2. Niektórzy twierdzą, że chłopiec, o którym mówi św. Grzegorz, nie został potępiony ani nie zgrzeszył śmiertelnie, gdyż w owej wizji chodziło tylko o ukaranie ojca, który zgrzeszył, nie karząc syna. Ale takie tłumaczenie sprzeciwia się treści słów św. Grzegorza: „Ojciec dziecka, nie dbając o duszę malca, wyhodował nie małego grzesznika dla ognia piekielnego"32. Należy więc uznać, że do grzechu śmiertelnego wystarczy przyzwolenie na sprawy teraźniejsze, podczas gdy do zaręczyn potrzeba zgody na sprawy przyszłe, wymagające większej rozwagi, niż przyzwolenie na sprawy teraźniejsze. Z tego powodu człowiek może zgrzeszyć śmiertelnie, zanim stanie się zdolny zobowiązywać się do czegoś w przyszłości.

3. W chwili zawierania małżeństwa wymaga się od nowożeńców odpowiedniego przysposobienia nie tylko zdolności używania rozumu, ale także zdolności ciała do przekazywania życia. Ponieważ zaś dziewczęta stają się zdolne do rodzenia około 12 roku życia, a chłopcy tę zdolność przekazywania życia osiągają dopiero pod koniec drugiego siedmiolecia, jak zaznacza Filozof33, natomiast chłopcy i dziewczęta osiąga ją równocześnie zdolność używania rozumu, wystarczającą do zaręczyn — dlatego przepisy prawne wyznaczyły ten sam wiek do zaręczyn, ale nie do małżeństwa.

4. Ten pociąg do małżeństwa, który ujawnia się u dzieci przed siódmym rokiem życia, nie pochodzi z doskonałego używania rozumu, skoro dzieci w tym okresie życia nie są jeszcze zdolne do nauki szkolnej; pochodzi raczej z naturalnej skłonności. A więc nie wystarczy do zaręczyn.

5. Choć w tym wypadku druga umowa nie stanowi małżeństwa, niemniej potwierdza pierwszą obietnicę, czyniąc ją ważną.

6. Ci, którzy razem ciągną łódź, działając wspólnie, stanowią jedną przyczynę jej

ruchu; to więc czego nie dostaje jednemu, uzupełnia drugi. Natomiast ci, którzy się zaręczają, działają jako oddzielne osoby, gdyż zaręczyny mogą być zawarte tylko przez dwie różne osoby. A więc obie muszą być zdolne do ich zawierania. Niezdolność jednej osoby nie może być zastąpiona przez drugą i uniemożliwia zaręczyny.

7. Jeśli dziecku zaręczającemu się niewiele brakuje do ukończenia siódmego roku życia, zaręczyny są prawomocne, gdyż jak mówi Arystoteles34, gdy mało brakuje, uznaje się, że niczego nie brakuje. Niektórzy sądzą, że różnica może wynosić pół roku. Należy jednak określać ją raczej, biorąc pod uwagę warunki osób zaręczających się, gdyż u jednych używanie rozumu jest przyspieszone bardziej niż u innych.

Artykuł 3

CZY WOLNO ZERWAĆ ZRĘCZYNY?

Postawienie problemu. Wydaje się, i że nie można zerwać zaręczyn, gdy jedna ze stron wstępuje do zakonu, gdyż:

1. Nie wolno dać pieniędzy obiecanych komu innemu. Podczas zaręczyn zaś przyrzeka się wzajemne oddanie. A więc nie można ponadto oddać się Bogu, wstępując do zakonu.

2. Nie wolno zrywać narzeczeństwa gdy jedna ze stron wybiera się do dalekiego kraju, gdyż w wątpliwościach należy iść za zdaniem bardziej bezpiecznym. Bezpieczniej zaś jest oczekiwać na powrót narzeczonego. A więc należy go oczekiwać.

3. Nie należy zrywać zaręczyn, gdy po ich zawarciu jedna ze stron zachoruje, gdyż nikogo nie należy karać za cierpienie, a taką karą byłoby zerwanie zaręczyn z powodu choroby, gdyż pozbawia ją przysługującego jej prawa do zaślubienia danej osoby. A więc nie należy zrywać zaręczyn z powodu choroby ciała.

4. Nie należy zrywać zaręczyn z powodu powinowactwa, zaciągniętego np. gdy narzeczony miałby stosunek cielesny z siostrą narzeczonej, gdyż wówczas narzeczona zostałaby ukarana za grzech narzeczonego. A to nie byłoby słuszne.

5. Sami narzeczem nie mogą się zwolnić z zaręczyn, gdyż byłoby największą lekkomyślnością naprzód zaręczać się, a następnie zwalniać się z zaręczyn. Kościół nie powinien pozwalać na takie rzeczy.

6. Nie wolno zrywać narzeczeństwa z powodu porubstwa (nierządu), gdyż zaręczyny nie dają narzeczonym prawa do wzajemnych stosunków cielesnych. Jeśli więc uprawiają nierząd, nie naruszają wzajemnych praw.

7. Nie zrywa się narzeczeństwa także przez umowę dotyczącą teraźniejszości, gdyż następna sprzedaż nie unieważnia poprzedniej. Podobnie następna umowa nie unieważnia poprzedniej.

8. Brak lat nie może stanowić powodu zerwania zaręczyn, gdyż to co nie jest, nie może być zerwane. Lecz zaręczyny dokonane przed wyznaczonym rokiem życia są nieważne. A więc nie mogą być zerwane.

Odpowiedź. We wszystkich wyżej wymienionych wypadkach zaręczyny mogą być zerwane, ale w różny sposób. W dwóch bowiem wypadkach, a mianowicie gdy ktoś wstępuje do zakonu, albo gdy ktoś zawiera ślub z inną osobą, wówczas zaręczyny ulegają zerwaniu na mocy samego prawa. W innych wypadkach mogą być zerwane wyrokiem Kościoła.

Rozwiązanie trudności. 1. Obietnica, będąc czymś duchowym, wygasa ze śmiercią duchową.

2. Powyższa wątpliwość zachodzi wtedy, gdy jedna ze stron nie stawi się do ślubu na czas wyznaczony przy zaręczynach. Wówczas bowiem druga strona może zawrzeć małżeństwo z inną osobą, nie popełniając grzechu, jeśli sama nie spowodowała niczego, co mogłoby uniemożliwić małżeństwo z tamtą osobą. Natomiast jeśli to

spowodowała, powinna odpokutować grzech złamania obietnicy, względnie przysięgi, złożonej przy zaręczynach, i jeśli chce, może za dyspensą Kościoła zawrzeć małżeństwo z inną osobą.

3. Gdy przed zawarciem małżeństwa jedna ze stron spośród osób zaręczonych popadnie w ciężką chorobę, która by ją zbyt osłabiła, taką jak epilepsja lub paraliż, albo która by ją zeszpeciła, jak wycięcie nosa, wyrwanie oka itp., albo wreszcie stanowiła nie bezpieczeństwo dla potomstwa, np. trąd, — wówczas można zerwać zaręczyny, by uniknąć wzajemnej odrazy i nie narazić małżeństwa na smutny koniec. Takie zerwanie nie stanowi kary za cierpienie, ale ponosi się szkodę z powodu cierpienia bez naruszenia sprawiedliwości.

4. Gdy narzeczony miał stosunek z krewną narzeczonej lub odwrotnie, wówczas należy zerwać zaręczyny, celem uniknięcia zgorszenia. Do takiego zerwania wystarczy powszechny rozgłos o tym stosunku. Nie tylko bowiem to, co jest, ale także to co będzie w przyszłości, może uniemożliwić wywołanie skutków, które dane przyczyny miały spowodować w przyszłości. A więc powinowactwo, istniejące w chwili zaręczyn spowodowałoby nieważność tychże zaręczyn; zaciągnięte zaś przed małżeństwem, które jest pewnego rodzaju skutkiem zaręczyn, uniemożliwiłoby zaistnienie skutku pierwszej umowy. Zerwanie wówczas nie krzywdzi drugiej osoby, owszem, uwalnia ją od porubcy, który stał się Bogu obmierzły.

5. Niektórzy sądzą, że zaręczeni nie mają prawa zerwać zaręczyn, wzajemnie zwalniając się z nich. Ale takie zdanie sprzeciwia się ustawie, uznającej możliwość zerwania umowy za obopólną zgodą. Kościół, według zwolenników owego zdania, toleruje to, by uniknąć większego zła. Ale tłumaczenie takie jest niezgodne z przytoczonym przykładem. Należy bowiem stwierdzić, że nie zawsze odwołanie tego, co się przyrzekło jest dowodem lekkomyślności, gdyż jak mówi Księga Mądrości (9, 14): „Nieśmiałe są myśli śmiertelników i przewidywania nasze zawodne".

6. Wprawdzie zaręczyny nie dają prawa do stosunków cielesnych, niemniej

porubstwo narzeczonych rodzi podejrzenie, że nie dochowają sobie wiary w przyszłości. Dlatego wolno im zabezpieczyć się przed tą możliwością, zrywając zaręczyny.

7. Tak byłoby, gdyby obie umowy miały jednakową wartość. Ale małżeństwo jest umową ważniejszą i dlatego zwalnia z poprzednich zaręczyn.

8. Chociaż w tym wypadku nie byłoby prawdziwych zaręczyn, niemniej był ich pozór. Dlatego, gdy się osiągnie wiek wyznaczony przez prawo, należy dla dobrego przykładu poprosić o zwolnienie, którego Kościół udziela.

ZAGADNIENIE 44
O DEFINICJI MAŁŻEŃSTWA

Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: 1. Czy małżeństwo jest związkiem ? 2. Czy ma słuszną nazwę ? 3. Czy należycie je określono ?

Artykuł 1

CZY MAŁŻEŃSTWO JEST PEWNEGO RODZAJU ZJEDNOCZENIEM CZYLI ZWIĄZKIEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie jest związkiem, gdyż:

1. Węzeł, wiążący coś, nie jest związkiem, gdyż różni się od niego tak, jak przyczyna od skutku. Otóż małżeństwo jest węzłem, wiążącym małżonków. A więc nie jest związkiem.

2. Każdy sakrament jest znakiem, spostrzegalnym przy pomocy zmysłów. Żaden zaś stosunek nie jest takim znakiem. A więc małżeństwo nie jest rodzajem stosunku, a tym samym nie jest pewnego rodzaju zjednoczeniem czyli związkiem.

3. Zjednoczenie, podobnie jak równość, jest stosunkiem równoważności. Otóż

Awicenna zauważył35, że po obu stronach równości nie zachodzi ten sam stosunek. Nie zachodzi więc także w zjednoczeniu. Jeśliby więc małżeństwo było zjednoczeniem, nie byłoby jednego małżeństwa między dwoma małżonkami, ale dwa.

Ale z drugiej strony stosunek polega na tym, że jedna rzecz odnosi się do drugiej. A to właśnie zachodzi w małżeństwie. Wszak mówi się, że małżonek jest mężem żony, a małżonka żoną męża. Skoro więc małżeństwo jest rodzajem stosunku, nie może być czymś innym, jak pewnego rodzaju zjednoczeniem, czyli związkiem.

Ponadto tylko przez zjednoczenie dwie rzeczy wytwarzają jedną rzecz. A tak właśnie dzieje się w małżeństwie, skoro napisano (Rdz 2, 24): „Mężczyzna łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem". A więc małżeństwo jest pewnego rodzaju zjednoczeniem.

Odpowiedź. Zjednoczenie jest pewnego rodzaju zespoleniem. Gdziekolwiek więc jest zespół, tam jest pewnego rodzaju zjednoczenie. Otóż jestestwa zmierzające do tego samego celu, są zjednoczone w zespole ze względu na ten właśnie cel, np. gdy wielu ludzi jednoczy się w zespół, by wytworzyć jedno wojsko lub spółkę handlową, stając się towarzyszami broni lub wspólnikami. Skoro więc pewni ludzie zmierzają przez małżeństwo do tego samego celu, jakim jest zrodzenie i wychowanie potomstwa oraz współżycie domowe, nie ulega wątpliwości, że w małżeństwie zachodzi pewnego rodzaju zjednoczenie, dzięki któremu mężczyzna staje się małżonkiem a kobieta małżonką. Małżeństwo więc polega na tym zjednoczeniu, gdyż zmierza do tego samego celu. Natomiast zjednoczenie ciał i serc jest następstwem małżeństwa.

Rozwiązanie trudności.

1. Małżeństwo jest węzłem wiążącym formalnie a nie sprawczo. Węzeł ten musi więc być czymś innym niż samo zjednoczenie.

2. Chociaż sam stosunek nie jest przypadłością zmysłową, niemniej jego przyczyny mogą być postrzegalne przy pomocy zmysłów. To zresztą co w sakramencie jest rzeczywistością oznaczoną i oznaczającą (res et sacramentum) nie

musi być postrzegalne przy pomocy zmysłów, jak to właśnie ma miejsce w zjednoczeniu małżeńskim. Natomiast słowa wyrażające zgodę nowożeńców na to zjednoczenie i będące przyczyną tegoż zjednoczenia, są spostrzegalne przy pomocy zmysłów.

3. Podstawą stosunku jest przyczyna, na której się opiera, np. podobieństwo ma swą podstawę w jakości, — oraz podmiot, np. rzeczy podobne. Otóż zarówno przyczyna jak i podmiot stosunku może być źródłem jego jedności i różnolitości. Np. w podobieństwie jest ta sama jakość gatunkowa, a nie numeryczna. Podobnie ma się rzecz z równością. Różność więc i podobieństwo są różne numerycznie w różnych podmiotach. Natomiast ten stosunek, jakim jest małżeństwo, odznacza się obustronną jednością ze względu na swą przyczynę, a mianowicie ze względu na ten sam cel, jakim jest przekazywanie życia, — i różnolitością numeryczną ze względu na dwa różne podmioty tegoż stosunku: męża i żony. Te dwa wyrazy: mąż i żona, oznaczają różnolitość, natomiast wyraz „małżeństwo" oznacza jedność tegoż stosunku.

Artykuł 2

CZY „MAŁŻEŃSTWO" JEST ODPOWIEDNIĄ NAZWĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się. że wyraz (łaciński): „matrimonium" jest nieodpowiedni na oznaczanie małżeństwa, gdyż:

1. Powinno się wyprowadzać nazwę od tego, co godniejsze. Otóż ojciec jest osobą godniejszą od matki. A więc należało wyprowadzić tę nazwę raczej od ojcostwa, niż od macierzyństwa.

2. Nazwa powinna wyrażać to, co należy do istoty danej rzeczy, gdyż definicja to oznaczanie nazwy, jak twierdzi Arystoteles36. Lecz ślub nie należy do istoty małżeństwa. A więc nie powinno się określać małżeństwa jako zaślubin.

3. Nazwa gatunku nie może być nazwą rodzaju. Lecz małżeństwo jest gatunkiem

zjednoczenia, zgodnie ze źródłosłowem łacińskiego wyrazu (coniunctio —coniugium).

Ale z drugiej strony nazwa „małżeństwo" jest w powszechnym użyciu.

Odpowiedź. W małżeństwie należy odróżnić trzy rzeczy: zjednoczenie, będące jego istotą i z tego względu małżeństwo zwie się (po łacinie): coniugium — zaślubiny), które są jego przyczyną (po łacinie: nuptiae od słowa nubo, gdyż podczas zaślubin nakrywano nowożeńcom głowy welonem), — wreszcie owoc małżeństwa, którym jest potomstwo. Z tego względu małżeństwo nazwano „matrimonium", gdyż „kobieta powinna jedynie wychodzić za mąż jedynie w tym celu, by stać się matką", jak mówi św. Augustyn37. Wyraz „matrimonium" można także wyprowadzać od „matris munium", co oznacza „powinność matki", gdyż najbardziej matka ma obowiązek wychowania dzieci. Można też wyprowadzać źródłosłów tego wyrazu od „matrem muniens" ze względu na to, że ma w mężu obrońcę i opiekuna, — albo od „matrem monens", by nie opuszczała męża, oddając się innemu mężczyźnie; albo wreszcie od „materia unius" ze względu na zjednoczenie, mające na celu zrodzenie tego samego potomstwa. „Matrimonium" więc pochodziłby od wyrazu „materia" oraz od wyrazu greckiego „monos" — albo od „mater" i „nati", gdyż w małżeństwie kobieta staje się matką narodzonego dziecka, jak twierdzi św. Izydor38.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż ojciec ma większą godność niż matka, niemniej matka ma większe obowiązki wobec dzieci niż ojciec. Albo: kobieta została stworzona głównie po to, by pomagała mężczyźnie w wychowaniu dzieci — a nie odwrotnie. Matka jest więc bardziej związana z tym, co stanowi sam rdzeń małżeństwa, niż ojciec.

2. Niekiedy poznaje się czynniki istotne za pośrednictwem czynników przypadłościowych, gdyż nazwy służą do rozpoznania rzeczy.

3. Niekiedy gatunek przyjmuje nazwę rodzaju ze względu na swą niedoskonałość, a mianowicie wtedy, gdy wyraża całkowicie istotę gatunku, nie dodając do niej niczego godniejszego; np. cecha przypadłościowa nazywa się po prostu cechą;

niekiedy jednak gatunek przyjmuje nazwę rodzaju ze względu na swą doskonałość, np. gdy tylko jeden gatunek, z wykluczeniem innych, całkowicie wyraża naturę rodzaju, np.„animal" (zwierzę) pochodzi od „anima" (dusza) ze względu na to, że to co ożywia (anima), znajduje się we wszystkich istotach żyjących. Podobnie ma się rzecz z małżeństwem, w którym zjednoczenie mężczyzny i kobiety jest najwyższe. Stąd małżeństwo zwie się „coniugium" (zjednoczeniem).

Artykuł 3

CZY MAŁŻEŃSTWO ZOSTAŁO NALEŻYCIE ZDEFINIOWANE W SENTENCJACH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w Sentencjach39 nie właściwie zdefiniowano małżeństwo jako: „zjednoczenie małżeńskie uprawnionych osób, kobiety i mężczyzny, zachowujących zwyczaj jednostkowego współżycia", gdyż:

1. Określenie to zawiera błędne koło, podając że „matrimonium est coniunctio maritalis" (zjednoczenie małżonkowe. Definicja zaś małżonka zakłada małżeństwo, gdyż małżonkiem jest ten mężczyzna, którego małżeństwo wiąże z kobietą.

2. W małżeństwie mężczyzna staje się małżonkiem kobiety tak samo, jak kobieta małżonką mężczyzny. Nie należało więc do definicji wprowadzać wyrazu „maritalis" (mężowy).

3. Zwyczaje, podobnie jak i obyczaje, małżonków bywają różne. Nie należało więc w definicji małżeństwa dodawać słów o zwyczaju jednostkowego współżycia.

4. Są inne definicje małżeństwa, np. Hugona40, który określił małżeństwo jako „prawomocną zigodę dwojga osób zdolnych (do przekazywania życia) do zjednoczenia". Inni określają je jako „wspólnotę życia zgodną z prawem boskim i ludzkim". Chodzi więc o to, czym te definicje różnią się między sobą.

Odpowiedź: Jak widzieliśmy (w poprzednim artykule), należy uwzględnić w małżeństwie trzy rzeczy: przyczynę, istotę i skutek. Z tych względów podano trzy

definicje. Hugo więc wziął pod uwagę ugodę, i ta definicja jest oczywista. Autor Sentencji uwzględnił samą istotę małżeństwa, a mianowicie zjednoczenie, i dodał sprawę podmiotu małżeństwa, a mianowicie osób uprawnionych, oraz różnicę gatunkową w słowie: „maritalis". Skoro bowiem małżeństwo jest zjednoczeniem zmierzającym do jednego celu, cel ten różnicuje gatunkowo owo zjednoczenie; wreszcie powyższa definicja uwydatnia ważność tego zjednoczenia, podkreślając jego nierozerwalność.

Definicja podana na końcu bierze pod uwagę skutki, do których małżeństwo zmierza, a mianowicie wspólne życie w rodzinie. Ponieważ zaś prawo ustala normy dla każdej wspólnoty, w owym określeniu uwydatnia się prawo Boże i ludzkie, regulujące ową wspólnotę. Natomiast inne związki, np. kupieckie, żołnierskie, są ustanowione tylko przez prawo ludzkie.

Rozwiązanie trudności. Niekiedy podstawowe składniki definicji nie mają własnej nazwy i dlatego nieraz trzeba podać wtórne dane, które są nam lepiej znane. W ten sposób np. Arystoteles zdefiniował jakość przy pomocy zaimka „jaki", mówiąc że jakość jest tym, przez co rzecz jest jakąś41. Podobnie również w definicji małżeństwa znajduje się przymiotnik: „maritalis" dla zaznaczenia, że małżeństwo jest zjednoczeniem dla osiągnięcia tych celów, które wymagają, by mąż spełnił swe obowiązki. Nie można było wyrazić tego jednym słowem.

2. Ta różnica dotyczy celu zjednoczenia małżeńskiego, gdyż mąż nie jest dla kobiety, ale kobieta dla męża, jak się wyraził Apostoł (I Kor 11, 9), a więc powinna uwydatnić raczej rolę męża niż kobiety.

3. Podobnie jak życie społeczeństwa nie jest zbiorem pojedynczych czynności jednostek, ale zespołem działań, odnoszących się do wspólnoty, tak też życie małżeńskie jest obcowaniem odnoszącym się do wspólnoty małżeńskiej. To obcowanie w stosunku do owego życia jest zawsze jednostkowe, choć rozliczne są poszczególne czynności obojga małżonków.

4. Odpowiedź na czwartą trudność jest zawarta w poprzednich uwagach.

ZAGADNIENIE 45
O UGODZIE ŚLUBNEJ

Przystępując do omówienia ugody ślubnej, rozważymy naprzód jej naturę, następnie jej potwierdzenie przysięgą lub spółkowaniem, dalej pomówimy o ugodzie wymuszonej i warunkowej, i wreszcie o jej przedmiocie.

Pierwsze zagadnienie obejmuje pięć pytań: 1. Czy ugoda jest przyczyną sprawczą małżeństwa? 2. Czy powinna być wyrażona słowami? 3. Czy ważne jest małżeństwo zawarte ugodą wyrażoną słowami, odnoszącymi się do przyszłości? 4. Czy ważne jest małżeństwo, zawarte ugodą wyrażoną słowami ale bez wewnętrznej zgody? 5. Czy ważne jest małżeństwo zawarte potajemną ugodą wyrażoną słowami odnoszącymi się do teraźniejszości?

Artykuł 1

CZY UGODA ŚLUBNA JEST PRZYCZYNA SPRAWCZĄ MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Sakramenty są ustanowione wolą Boską, a niewolą ludzką. Ugoda zaś zależy od woli ludzkiej. A więc nie jest przyczyną małżeństwa, ani żadnych innych sakramentów.

2. Żadna rzecz nie jest przyczyną siebie samej. Małżeństwo zaś jest ugodą, oznaczającą zjednoczenie Kościoła z Chrystusem. A więc ugoda nie jest przyczyną małżeństwa.

3. Jedna rzecz ma tylko jedną przyczynę. Lecz jedno jest małżeństwo dwojga (nowożeńców). Zgoda zaś różnych osób jest różna i dotyczy różnych rzeczy: gdyż kobieta zgadza się poślubić mężczyznę, a mężczyzna kobietę. A więc ugoda nie jest przyczyną małżeństwa.

Ale z drugiej strony św. Jan Chryzostom uczy42, że: „nie spółkowanie, ale wola stanowi o małżeństwie". Ponadto nikt nie otrzymuje prawa do tego, co zależy od wolnej woli drugiego człowieka jak tylko za jego zgodą. Małżeństwo zaś daje prawo do ciała innej osoby w myśl Pisma św. (1 Kor 7, 4): „Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie mąż nie rozporządza własnym ciałem ale żona", — choć przed małżeństwem każda ze stron mogła dowolnie rozporządzać własnym ciałem. A więc ugoda jest przyczyną sprawczą małżeństwa.

Odpowiedź. We wszystkich sakramentach dokonuje się pewne duchowe oddziaływanie za pośrednictwem materialnej czynności, która je oznacza; np. przy chrzcie obmycie duchowe dokonuje się przez obmycie materialne. Skoro więc w małżeństwie ze względu na to, że jest sakramentem, dokonuje się duchowe zjednoczenie, ze względu zaś na to, że służy naturze i społeczeństwu dokonuje się zjednoczenie materialne, — potrzeba, by mocą Bożą to zjednoczenie duchowe dokonywało się za pośrednictwem zjednoczenia materialnego. Ponieważ więc umowy, odnoszące się do spraw materialnych, dokonują się za zgodą umawiających się stron, potrzeba aby także zjednoczenie małżeńskie dokonywało się w ten właśnie sposób.

Rozwiązanie trudności. 1. Pierwszą przyczyną sakramentów jest moc Boża, która przez nie dokonuje dzieła zbawienia; natomiast przyczynami narzędnymi są działania materialne, zawdzięczające swą skuteczność ustanowieniu Bożemu. Ugoda ślubna jest właśnie w ten sposób przyczyną.

2. Małżeństwo nie jest samą tylko ugodą, lecz pewnego rodzaju zjednoczeniem, zmierzającym do jednego (wspólnego celu) i dokonanym tą ugodą, jak to widzieliśmy uprzednio (44, 1). Właściwie mówiąc, ugoda nie oznacza bezpośrednio zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, ale wolę samego Chrystusa, jednoczącego się z Kościołem.

3. Podobnie jak jedność wspólnego celu stanowi o jedności małżeństwa, mimo że ono obejmuje dwie osoby, tak ugoda ślubna jest jedna ze względu na jedność jej przedmiotu, a mianowicie ze względu na powyższe zjednoczenie, mimo że tę ugodę

zawierają dwie różne osoby. Nie jest to zresztą bezpośrednio zgoda kobiety na męża (czy odwrotnie) lecz zgoda na zjednoczenie z mężczyzną i zgoda mężczyzny na zjednoczenie z kobietą.

Artykuł 2

CZY TĘ UGODĘ NALEŻY WYRAZIĆ SŁOWAMI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie jest to konieczne, bo:

1. Małżeństwo, podobnie jak śluby zakonne, oddają daną osobę pod władzę drugiej. Ale śluby, złożone Bogu, obowiązują, choćby nie zostały wyrażone słowami. A więc także ugoda ślubna rodzi zobowiązania, choćby nie została wyrażona słowami.

2. Małżeństwo może być zawarte także przez osoby, które nie mogą wyrazić swej zgody słowami, np. gdy są nieme albo różnojęzyczne. A więc wyrażenie słowami ugody ślubnej nie jest konieczne.

3. Nie ma sakramentu gdy opuści się coś, co jest konieczne do jego ważności. Otóż bywają wypadki, kiedy małżeństwo zawarte bez słów jest ważne, np. gdy dziewczyna podczas ślubu milczy wskutek swej wstydliwości, a rodzice oddają ją nowożeńcowi. A więc wypowiedzenie ugody ślubnej słowami nie jest konieczne do zawarcia małżeństwa.

Ale z drugiej strony małżeństwo jest jednym z sakramentów. Otóż w każdym sakramencie jest potrzebny pewien znak spostrzegalny przy pomocy zmysłów. A więc także wyrażenie ugody ślubnej przy pomocy słów jest niezbędne do małżeństwa. Ponadto przy zawieraniu małżeństwa mężczyzna i kobieta dokonują umowy. Każdą zaś umowę trzeba wyrazić słowami, wyrażającymi wzajemne zobowiązania. A więc ugoda, wyrażona słowami, jest niezbędna do zawarcia małżeństwa.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy (w poprzednim art.), zawarcie małżeństwa powoduje zobowiązania tak samo jak umowy w sprawach materialnych, które nie mogą być zawarte bez wzajemnego ujawnienia woli u-mawiających się stron. Dlatego ugoda,

którą się zawiera małżeństwo, nowina być dokonana przy pomocy słów tak, by owe słowa były tym dla małżeństwa, czym obmycie wodą jest dla chrztu.

Rozwiązanie trudności. Śluby nie zawierają zobowiązania sakramentalnego, lecz wywołują jedynie zobowiązania duchowe i dlatego nie muszą być wyrażone słowami, by miały moc zobowiązywania, tak jak to jest konieczne w umowach o sprawy materialne.

Ludzie niemi i różnojęzyczni nie mogą wprawdzie wyrazić swego ślubowania słowami, ale mogą to uczynić gestami, równoznacznymi ze słowami.

Jak powiada Hugo od św. Wiktora43, ,.nowożeńcy wini wyrazić zgodę na wzajemne oddanie się; jeśli w czasie zawierania ślubu nie sprzeciwiają się temu, uznaje się, że tę zgodę wyrazili. W takim więc wypadku słowa rodziców dziewczyny poczytuje się za słowa samej dziewczyny, gdyż są wystarczającym znakiem jej zgody, skoro się nie sprzeciwia.

Artykuł 3

CZY WAŻNE JEST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE UGODĄ WYRAŻONĄ SŁOWAMI ODNOSZĄCYMI SIĘ DO PRZYSZŁOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. Teraźniejszość ma się tak do teraźniejszości, jak przyszłość do przyszłości. A więc skoro wyrażenie zgody na obecne zawarcie małżeństwa jest jego zawarciem w teraźniejszości, tak też ugoda wyrażona słowami, odnoszącymi się do przyszłego zawarcia małżeństwa, będzie jego zawarciem w przyszłości.

2. Słowami ugody ślubnej zaciąga się zobowiązania w taki sam sposób, jak w innych umowach cywilnych, w których nie ma żadnego znaczenia czy wyraża się zgodą słowami, odnoszącymi się do teraźniejszości czy też do przyszłości. A więc tak samo przy zawieraniu małżeństwa to nie ma znaczenia.

3. Przez śluby zakonne człowiek zawiera małżeństwo duchowe z Bogiem. A

przecież śluby obowiązują chociaż odnoszą się do przyszłości. A więc można także zawrzeć małżeństwo słowami, odnoszącymi się do przyszłości.

Ale z drugiej strony, zgodnie z przepisami prawnymi, jeśli ktoś wyraża zgodę na poślubienie pewnej kobiety w przyszłości, ale później poślubia inną, słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, ma mieć za żonę tę drugą. A tak nie mogłoby być, jeśliby się zawierało ważnie małżeństwo słowami ugody, odnoszącej się do przyszłości, gdyż jeśli małżeństwo jest ważne z jedną osobą, nie można za jej życia zawierać go z drugą. A więc ugoda, wyrażona słowami odnoszącymi się do przyszłości, nie jest zawarciem małżeństwa. Ponadto ktokolwiek /przyrzeka zrobić coś w przyszłości, jeszcze tego nie robi. Wyrażając zaś zgodę słowami odnoszącymi się do przyszłości, czyni się obietnicę zawarcia małżeństwa. A więc nie zawiera się go.

Odpowiedź. Słowa formy sakramentalnej sprawiają to, co oznaczają. A więc jeśli ktoś wyraża swą zgodę słowami odnoszącymi się do przyszłości, nie oznacza tym samym, że zawiera małżeństwo, lecz obiecuje je zawrzeć. Takie wyrażenie zgody to tylko przyrzeczenie małżeństwa, zwane zaręczynami.

Rozwiązanie trudności. 1. Kiedy wyraża się zgodę na coś słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, wówczas równocześnie są zarówno słowa jak i przedmiot zgody. Natomiast kiedy ugodę wyraża się słowami odnoszącymi się do przyszłości, wtedy słowa są wprawdzie obecne, ale to co te słowa wyrażają ma być w przyszłości, a nie równocześnie. Nie ma więc podobieństwa.

2. Także w innych umowach, wyrażonych słowami, odnoszącymi się do przyszłości, np. „dam tobie", nie przenosi się własnej rzeczy na kogoś innego. Czyni się to jedynie słowami odnoszącymi się do teraźniejszości.

3. Słowa ślubów zakonnych, odnoszące się do przyszłości, mają za przedmiot czynności, wynikające z „małżeństwa duchowego", a mianowicie akty posłuszeństwa czy zachowania reguły, — a nie to „małżeństwo duchowe". A jeśli ślubuje się zawarcie tego małżeństwa w przyszłości, nie ma go jeszcze, gdyż nie jest jeszcze

mnichem ten, kto przyrzeka stać się nim.

Artykuł 4

CZY ZAWIERA SIĘ MAŁŻEŃSTWO WYRAŻENIEM UGODY NAWET SŁOWAMI ALE BEZ WEWNĘTRZNEJ ZGODY?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:

1. Podstęp i oszukaństwo, jak głosi prawo", nie powinny popierać tych ludzi, którzy posługują się nimi. Kto zaś wyraża zgodę przy pomocy słów, choć nie ma jej w sercu, dokonuje podstępu. A więc nie powinien być zwolniony z zobowiązań małżeńskich.

2. Wewnętrzną zgodę drugiej osoby można poznać jedynie przez wyrażenie jej słowami. Jeśli więc nie wystarczy wyrażenie zgody słowami, ale niezbędna jest zgoda wewnętrzna obojga nowożeńców, wówczas żaden z nich nie może wiedzieć, czy jest prawdziwym małżonkiem a nie porubcą w każdym wypadku gdy do pełnia stosunku małżeńskiego.

3. Jeżeli się udowodni że ktoś wyraził zgodę na małżeństwo słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, a ów twierdzi, że nie zgadzał się na nie wewnętrznie, pod groźbą klątwy zmusza się go do uznania danej osoby za żonę (względnie za męża), choćby później zawarł umowę ślubną z inną osobą z wewnętrzną zgodą, wyrażoną słowami. Nie zmuszano by zaś, jeśli wewnętrzna zgoda była niezbędna do zawarcia małżeństwa.

Ale z drugiej strony Innocenty III powiedział45, że „jeśli nie ma ugody, zawarcie małżeństwa jest niemożliwe". Ponadto intencja jest niezbędna w każdym sakramencie. Kto zaś nie zgadza się na coś wewnętrznie, nie ma intencji zawarcia małżeństwa. A więc nie zawiera go.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy (w art. 2), wyrażenie słowami zgody jest w tym

sakramencie tym, czym obmycie wodą w chrzcie. Otóż nie zostałby ochrzczony ten, kto poddałby się zewnętrznemu obmyciu, ale nie zamierzałby przyjąć sakramentu, lecz chciał tylko zażartować lub użyć podstępu. Podobnie wyrażenie zgody tylko słowami bez wewnętrznej zgody nie jest zawarciem małżeństwa.

Rozwiązanie trudności. 1. W tym wypadku trzeba odróżnić dwie sprawy: brak zgody, który zwalnia od więzów małżeńskich w sumieniu, ale nie w sądzie kościelnym, który swój wyrok opiera na załączonych świadectwach. Nie uniewinnia się natomiast użycia podstępu przy pomocy słów ani przy sakramencie pokuty ani w sądzie kościelnym, gdyż w jednym i drugim wymierza się karę za ów podstęp.

2. Gdy brak wewnętrznej zgody na małżeństwo u jednego (z dwojga nowożeńców), żaden z nich nie zawarł go, gdyż małżeństwo polega na zjednoczeniu obojga. Niemniej, jeśli się nie ma oczywistych dowodów podstępu, można uznać za prawdopodobne, iż go nie było, gdyż o każdym należy przypuszczać, że jest dobrym, jeśli się nie udowodni, że jest inaczej. (W tym więc wypadku) niewiedza uniewinnia od grzechu tę osobę, która nie dokonała podstępu.

3. Kościół w tym wypadku przymusza do uznania za małżonkę tę pierwszą osobę, gdyż osądza sprawę podług zewnętrznych dowodów; błądząc faktycznie nie wyrządza krzywdy. Ten jednak, kto użył takiego podstępu, powinien raczej poddać się klątwie lub uciec do dalekiego kraju, niż mieć stosunki małżeńskie z pierwszą „żoną".

Artykuł 5

CZY WAŻNE JEST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE POTAJEMNĄ UGODĄ WYRAŻONĄ SŁOWAMI ODNOSZĄCYMI SIĘ DO TERAŹNIEJSZOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Tego, co jest pod władzą jednego zwierzchnika, nie można przenieść pod władzę drugiego bez zgody pierwszego. Gdy więc dziewczyna była pod władzą ojca,

nie może zostać oddana mężowi przez małżeństwo bez zgody ojca. Jeśli więc małżeństwo zostało zawarte potajemnie, nie jest ważne.

2. Czynności ludzkie należą do istoty sakramentu małżeństwa, podobnie jak i sakramentu pokuty, który nie może być dokonany bez szafarzy Kościoła, udzielających sakramentów. A więc nie ma małżeństwa bez błogosławieństwa kapłańskiego.

3. Kościół nie zakazuje potajemnego udzielania chrztu, choć można go udzielić zarówno jawnie jak i potajemnie; natomiast zabrania potajemnych małżeństw. A więc nie można ważnie zawierać małżeństw potajemnych.

4. Nie mogą zawierać małżeństwa krewni w drugim stopniu, gdyż Kościół tego zabrania, podobnie jak zabrania potajemnych małżeństw. A więc potajemne małżeństwo nie jest ważne.

Ale z drugiej strony gdy działa przyczyna, następuje skutek. Otóż przyczyną sprawczą małżeństwa jest wyrażenie zgody na nie przy pomocy słów, odnoszących się do teraźniejszości. A więc małżeństwo zarówno jawne jak i potajemne zawarte wyrażeniem tej zgody, jest ważne. Ponadto każdy sakrament jest ważny, jeśli zastosuje się należną materię i formę. A to ma miejsce także przy potajemnym zawieraniu małżeństwa, gdyż wyraża się zgodę na małżeństwo słowami, odnoszącymi się do teraźniejszości, a materią są osoby uprawnione do zawarcia go. A więc małżeństwo to jest ważne.

Odpowiedź. Podobnie jak w innych sakramentach, niektóre rzeczy należą do ich istoty, a tym samym do ich ważności, a inne do ich uroczystego sprawowania tak, że ich opuszczenie nie powoduje ich nieważności, ale grzeszy ten, kto je opuszcza, — tak samo wyrażenie zgody na małżeństwo słowami, odnoszącymi się do teraźniejszości, przez osoby upoważnione do niego, jest jego zawarciem. To bowiem w jednym w drugim wypadku należy do istoty sakramentu. Reszta należy do uroczystego sprawowania tego sakramentu, by odbyło się w należny sposób. Jeśli się opuści te

obrzędy, małżeństwo pozostaje ważne, ale grzeszą nowożeńcy, opuszczając je bez prawomocnej przyczyny.

Rozwiązanie trudności. 1. Dziewczyna jest pod władzą ojca nie jako niewolnica bez władzy nad własnym ciałem, ale jako córka, którą potrzeba wychować. Ze względu więc na przysługującą jej wolność może oddać się pod władzę innej osoby bez pozwolenia ojcowskiego, podobnie jak każdy i każda może wstąpić do zakonu bez zgody ojca, skoro są osobami wolnymi.

2. W sakramencie pokuty czynności pokutującego należą do istoty tegoż sakramentu, ale same nie wystarczą do osiągnięcia jego skutku, to znaczy do rozgrzeszenia. Dlatego doskonałość tego sakramentu wymaga czynności kapłańskiej. Natomiast przy zawieraniu małżeństwa czynności nowożeńców wystarczą do spowodowania właściwego mu skutku, którym jest zobowiązanie. Ktokolwiek bowiem jest panem swej woli może zobowiązać się na rzecz drugiej osoby. Dla tego błogosławieństwo kapłańskie nie należy do istoty sakramentu małżeństwa.

3. Prawo zabrania również udzielania chrztu przez osoby, które nie są kapłanami z wyjątkiem wypadku konieczności. Małżeństwo zaś nie jest sakramentem koniecznym (do zbawienia) i dlatego pod tym względem nie jest podobne do chrztu.

Niemniej zabrania się zawierania małżeństw potajemnych ze względu na niebezpieczeństwa, które mogą z nich wyniknąć. Często bowiem bywają związane z oszustwami. Często też małżonkowie, którzy potajemnie zawarli małżeństwo, żałując że uczynili to bez rozwagi, chcą się rozejść i zawrzeć nowe małżeństwo, a stąd wywodzi się wiele innych nieszczęść. Poza tym tego rodzaju potajemne małżeństwa nie wyglądają przyzwoicie.

4. Małżeństwa potajemne nie dlatego są zakazane jakoby potajemność sprzeciwiała się istocie małżeństwa. Natomiast małżeństwa pomiędzy osobami nieuprawnionymi do ich zawarcia, są zakazane dlatego, że tego rodzaju osoby nie stanowią właściwej materii tegoż sakramentu.

ZAGADNIENIE 46
O DOŁĄCZENIU PRZYSIĘGI LUB STOSUNKU CIELESNEGO DO UGODY ŚLUBNEJ

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy przysięga dołączona do ugody ślubnej, wyrażonej słowami, odnoszącymi się do przyszłości, jest zawarciem małżeństwa? 2. Czy stosunek cielesny, dokonany po takiej ugodzie, stanowi o zawarciu małżeństwa?

Artykuł 1

CZY PRZYSIĘGA DOŁĄCZONA DO UGODY ŚLUBNEJ, WYRAŻONEJ SŁOWAMI ODNOSZĄCYMI SIĘ DO PRZYSZŁOŚCI, JEST ZAWARCIEM MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż: 1. Nikomu nie wolno zobowiązać się do tego, co sprzeciwia się prawu Bożemu, które nakazuje wypełnić przysięgę, gdyż głosi (Wj 20, 7): „Dotrzymasz twej przysięgi". Żadne więc późniejsze zobowiązanie nie może zwolnić z dotrzymania uprzednio złożonej przysięgi. Jeśli więc ktoś zawarł ugodę z jakąś osobą słowami, odnoszącymi się do przyszłości i tę ugodę zaprzysiągł, a później przyjął zobowiązania wobec innej osoby, wydaje się że powinien spełnić poprzednią przysięgę. Nie byłoby zaś tego obowiązku, jeśliby tego roszą ju przysięga nie była dokonaniem małżeństwa. A więc przysięga dołączona do ugody małżeńskiej, wyrażonej słowami, odnoszącymi się do przyszłości, jest zawarciem tegoż małżeństwa.

2. Prawda Boża jest wyższa od prawdy ludzkiej. Lecz przysięga jest poręczona prawdą Bożą. Skoro więc ugoda ślubna, wyrażona słowami odnoszącymi się do teraźniejszości i wypowiadającymi jedynie prawdę ludzką, jest zawarciem małżeństwa, to tym bardziej czynią to słowa odnoszące się do przyszłości, poręczone przysięgą.

3. Podług Apostoła (Hbr 6, 16) „przysięga dla stwierdzenia prawdy jest

zakończeniem każdego sporu". A więc przynajmniej w sądzie należy oprzeć się raczej na przysiędze, niż na zwykłych słowach. Dlatego jeśli ktoś zawarł ugodę ślubną słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, a przedtem zobowiązał się pod przysięgą do zawarcia małżeństwa z inną osobą, wydaje się że Kościół powinien przymusić go do współżycia z tą osobą.

4. Ugoda wyrażona słowami odnoszącymi się do zawarcia małżeństwa w przyszłości — to zaręczyny. Ale przysięga dodana do tej ugody sprawia coś więcej niż zaręczyny. Nie może zaś sprawić niczego większego, jak zawarcie małżeństwa. A więc zawiera je.

Ale z drugiej strony nie ma jeszcze tego, co dopiero będzie. Przysięga zaś dołączona do słów odnoszących się do przyszłości, nie może sprawić, by odnosiły się do teraźniejszości. A więc nie może stanowić o zawarciu małżeństwa. Ponadto gdy małżeństwo zostało zawarte, nie potrzeba już innej ugody ślubnej. Otóż po przysiędze, że się zawrze małżeństwo w przyszłości, gdy nadejdzie czas, następuje inna ugoda, będąca zawarciem tegoż małżeństwa, gdyż inaczej nie byłoby sensu przysięgać, że się je zawrze w przyszłości. A więc tego rodzaju przysięga nie stanowi o zawarciu małżeństwa.

Odpowiedź. Przysięga służy do potwierdzenia wypowiedzi. Potwierdza więc tylko to, co wypowiedź znaczy, nie zmieniając jej sensu. Skoro więc słowa, odnoszące się do czasu przyszłego, na mocy swego znaczenia nie mogą stanowić zawarcia małżeństwa, gdyż to co się obiecuje zrobić w przyszłości, jeszcze nie jest zrobione, wobec tego nawet przysięga dołączona do tych słów nie może sprawić, by małżeństwo zostało zawarte, jak to stwierdza Mistrz Sentencji48.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawo Boże żąda dotrzymania przysięgi godziwej, a nie przysięgi niegodziwej. Jeśli więc nowe zobowiązanie, następujące po przysiędze, sprawia że jej dotrzymanie byłoby niegodziwe, chociaż przed owym zobowiązaniem było godziwe, wówczas ten, kto nie dotrzymuje uprzednio złożonej przysięgi, nie

uwłacza prawu Bożemu. Tak właśnie rzecz się ma w wypadku przytoczonym w zarzucie. Niegodziwa jest bowiem przysięga na niegodziwą obietnicę. Otóż obietnica, naruszająca prawa trzeciej osoby, jest niedozwolona. A więc wyrażenie zgody na małżeństwo słowami, odnoszącymi się do teraźniejszości i oznaczającymi oddanie własnego ciała drugiej osobie, sprawia że dotrzymanie: poprzedniej przysięgi stałoby się niegodziwe, choć przedtem było godziwe.

2 i 3. Prawda Boża najskuteczniej potwierdza to, do czego się stosuje.

4. Przysięga (w tym wypadku) nie powoduje nowego zobowiązania lecz potwierdza zobowiązanie już przyjęte i sprawia, że bardziej grzeszy ten, kto łamie owo zobowiązanie.

Artykuł 2

CZY STOSUNEK CIELESNY DOKONANY PO WYRAŻENIU ZGODY SŁOWAMI ODNOSZĄCYMI SIĘ DO PRZYSZŁOŚCI URZECZYWISTNIA MAŁŻEŃSTO?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż: 1. Ważniejsze jest wyrażenie zgody czynem, niż słowem. Kto zaś dokonuje stosunku cielesnego, wyraża czynem zgodę na poprzednio uczynioną obietnicę. A więc, jak się wydaje, przez taki stosunek bardziej zawiera małżeństwo, niż gdyby to uczynił słowami, wyrażającymi zgodę, odnoszącą się do teraźniejszości.

Małżeństwo może być zawarte wyrażeniem zgody nie tylko słowami, ale także oznaczającymi ją gestami. Otóż nic bardziej nie może oznaczać tej zgody, jak stosunek cielesny, który tym samym dokonuje małżeństwa.

2. Wszelki stosunek cielesny poza małżeństwem jest grzechem. Ale nie wydaje sie, by grzeszyła kobieta pozwalająca na stosunek cielesny narzeczonego z nią. A więc stosunek ten dokonuje małżeństwa.

3. Jak mówi św. Augustyn47, „nie ma odpuszczenia grzechu bez zwrotu zabranej

rzeczy". Otóż kto pozbawił kobietę dziewictwa, obiecując ożenić się z nią, może naprawić wyrządzoną jej krzywdę jedynie przez małżeństwo z nią. A więc wydaje się, że jeśli ktoś po cielesnym stosunku z jedną kobietą, zawarł małżeństwo z inną, słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, powinien wrócić do pierwszej. Taka zaś powinność nie zaistniałaby, jeśliby nie zostało zawarte małżeństwo właśnie z tą pierwszą kobietą. A więc stosunek cielesny, po wyrażeniu zgody na przyszłe małżeństwo, dokonuje go.

Ale z drugiej strony papież Mikołaj I48 powiedział: „Jeśli nie było wyrażenia zgody podczas ślubu, wszystko inne, łącznie ze spółkowaniem, nie ma znaczenia". Ponadto żadna rzecz nie może być przyczyną tego, czego jest następstwem. Otóż stosunek płciowy jest następstwem małżeństwa, jako jego skutek. A więc nie może być jego przyczyną.

Odpowiedź. Małżeństwo można ujmować z dwojakiego stanowiska: ze strony sumienia — i z tego względu stosunek płciowy nie jest zawarciem małżeństwa, choć poprzedziły go zaręczyny, wyrażone słowami, odnoszącymi się do przyszłości ale bez wewnętrznej zgody, gdyż nawet wyrażenie zgody słowami, odnoszącymi się do teraźniejszości, ale bez wewnętrznej zgody, nie jest zawarciem małżeństwa.

Ale małżeństwo można ujmować także z punktu widzenia sądu kościelnego, który osądza podług zewnętrznych dowodów. Skoro zaś nic nie może bardziej wyrażać zgody na małżeństwo jak spółkowanie następujące po zaręczynach, Kościół uznaje to za dokonanie małżeństwa, jeśli nie ma świadectw podstępu lub oszustwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto dokonuje stosunku płciowego, faktycznie wyraża nań zgodę. Ale zgodę na małżeństwo wyraża tym aktem jedynie przez tłumaczenie prawa.

2. To tłumaczenie nie zmienia rzeczywistego stanu, zmienia tylko sąd o tym na podstawie zewnętrznych danych.

3. Jeśli narzeczona przyzwala na stosunek cielesny z narzeczonym w przekonaniu,

że on chce dopełnić zawarte małżeństwo, wówczas nie popełnia grzechu chyba że są oczywiste dowody podstępu, np. gdy zachodzi zbyt wielka różnica co do pochodzenia szlacheckiego lub co do zamożności. Natomiast narzeczony w takim wypadku popełnia dwojaki grzech: porubstwa i oszustwa.

4. W tym wypadku narzeczony winien poślubić kobietę, którą uwiódł, jeśli są równego stanu, lub jeśli kobieta jest wyższego stanu. Ale jeśli ożenił się z inną, tym samym stał się niezdolny do wykonania po przedniego zobowiązania. Wystarczy więc, by postarał się dla owej pierwszej kobiety o godne zamążpójście. Niektórzy nawet twierdzą, że nawet do tego nie jest obowiązany, jeśli należy do znacznie wyższego stanu, albo gdy są oczywiste dowody podstępu, wówczas bowiem zachodzi prawdopodobne domniemanie, że kobieta nie została uwiedziona, lecz udała że jest uwiedziona.

ZAGADNIENIE 47
O WYMUSZONEJ I WARUNKOWEJ UGODZIE

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy ugoda może być wymuszona? 2. Czy można zmusić do ugody człowieka o stałym charakterze? 3. Czy wymuszoną ugodą zawiera się małżeństwo? 4. Czy ten, kto zmusza inną osobę do wyrażenia zgody, zawiera z nią małżeństwo? 5. Czy warunkowa ugoda wystarczy do zawarcia małżeństwa? 6. Czy ojciec może zmusić syna do zawarcia małżeństwa ?

Artykuł 1

CZY UGODA MOŻE BYC WYMUSZONA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ugoda wymuszona nie jest możliwa, gdyż:

1. Wolnej woli nie można zmusić. Otóż ugoda jest aktem wolnej woli, a więc nie może być wymuszona.

2. Według Filozofa: „Przymusowe jest to, czego przyczyna tkwi poza

podmiotem"49. Wszelka zaś zgoda jest w podmiocie. A więc nie może być wymuszona.

3. Grzech dokonuje się zgodą woli. Do grzechu zaś nikt nie może być zmuszony, gdyż „nikt nie grzeszy tym, czego nie mógł uniknąć", jak mówi św. Augustyn50. Prawnicy zaś określają przymus jako uderzenie większej siły, której nie można odeprzeć. A więc ugoda nie może być czymś wymuszonym lub narzuconym przemocą.

4. Przemoc jest przeciwieństwem wolności. Lecz przymus jest pewnego rodzaju przemocą, gdyż jest „uderzeniem siły wytrącającym rzecz z właściwego jej pola" jak mówi Tuliusz Cycero51. Wolność woli więc nie podlega przemocy. A więc także ugoda, która jest czynnością wolnej woli nie może ulegać przymusowi.

Ale z drugiej strony to, co nie może być, nie może niczemu przeszkodzić. Lecz przymus może być przeszkodą małżeństwa. A więc można wymusić ugodę. Ponadto małżeństwo jest umową, umowę zaś można wymusić, gdyż Prawo52 nakazuje oddać rzeczy zabrane pod wpływem przemocy lub strachu. A więc wymuszona ugoda na małżeństwo jest możliwa.

Odpowiedź. Dwojaki jest przymus oraz przemoc, zależnie od tego, czy powoduje bezwzględną konieczność — i taki przymus Filozof nazywa przemocą, np gdy ktoś fizycznie popchnie kogoś, — czy też wywołuje tylko warunkową konieczność, np. „przy wyrzucaniu dobytku ze statku w czasie burzy na morzu, ... co każdy rozumny człowiek czyni dla ocalenia siebie samego i innych osób. Takie więc czyny mają charakter mieszanych"52. Czyn wykonany pod wpływem takiego przymusu sam w sobie nie jest dobrowolny, staje się jednak dobrowolny ze względu na konkretne okoliczności czasu i przestrzeni. Ponieważ czynności dokonują się w konkretnych okolicznościach, tego rodzaju czyn jest zasadniczo dobrowolny, a tylko pod pewnym względem jest niedobrowolny. Taka przemoc czy przymus może wpłynąć na zgodę, która jest przecież aktem woli. Natomiast niemożliwa jest zgoda, wywołana

przymusem powodującym bezwzględną konieczność. Przymus wywołujący warunkową konieczność pochodzi ze strachu przed zagrażającym niebezpieczeństwem, z nim się poniekąd utożsamia. Strach w pewnej mierze przymusza wolę. Natomiast przemoc, wywołująca bezwzględny konieczność może zmusić ciało do zewnętrznych czynności.

1. Ponieważ ustawodawstwo bierze pod uwagę czynności nie tylko wewnętrzne, ale przede wszystkim zewnętrzne, ujmując przymus jako pewną przemoc, przeciwstawia ją strachowi. Tu zaś chodzi o wewnętrzną zgodę nie podlegającą przemocy ani przymusowi różnemu od strachu, który jest „zaburzeniem myśli wywołanym przez niebezpieczeństwo zagrażające obecnie lub w przyszłości", jak to określono w tymże miejscu Jasna jest więc odpowiedź na trudności: dwie pierwsze odnoszą się do pierwszego rodzaju przymusu, dwie następne do drugiego.

Artykuł 2

CZY CZŁOWIEK O STAŁYM CHARAKTERZE MOŻE ULEC PRZYMUSOWI ZE STRACHU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż 1. Do istoty stałości należy nie uleganie strachowi, który jest zaburzeniem umysłu, wywołanym przez zagrażające niebezpieczeństwo.

2. Według Arystotelesa", śmierć jest najstraszniejszą rzeczą, najgroźniejszą spośród wszystkich innych rzeczy ... Lecz śmierć nie przymusza ludzi stałych do niczego, gdyż człowiek mężny nie lęka się niebezpieczeństwa śmierci. A więc nie ulega strachowi.

3. Porządni ludzie boją się najbardziej zniesławienia. Otóż prawo nie przypuszcza, by człowiek o stałym charakterze uległ bojaźni zniesławienia. A więc nie ulega żadnej innej bojaźni.

4. Strach nie uwalnia od grzechu tego człowieka, którego przymusza do czegoś, gdyż człowiek pod wpływem strachu przyrzeka coś, czego nie chce dotrzymać, a więc

kłamie. Ale człowiek o stałym charakterze nie popełnia ze strachu żadnego grzechu, nawet najmniejszego. A więc nie ulega strachowi.

Ale z drugiej strony Abraham oraz Izaak byli ludźmi o stałym charakterze, a przecież ulegli strachowi, gdy ze strachu powiedzieli o swych żonach, że to są ich siostry (Rdz 12, 13; 26, 7). Ponadto, kiedy zachodzi przymus „mieszany" (czyli nie powodujący bezwzględnej konieczności), tam też budzi się strach. Ale każdy człowiek, choćby miał nie wiadomo jak stały charakter, może ulec takiemu przymusowi, np. rzuciłby do morza swój towar w razie niebezpieczeństwa zatonięcia statku.

Odpowiedź. Ulec strachowi znaczy być przymuszonym do czegoś przez strach. A strach przymusza, że człowiek, by uniknąć tego czego się boi, czyni to, czego nie chciał by uczynić. Człowiek zaś o stałym charakterze różni się od niestałego pod dwoma względami: ze względu na jakość niebezpieczeństwa, którego się boją i ze względu na ocenę tegoż zagrażającego niebezpieczeństwa. A mianowicie człowiek o stałym charakterze idzie za dobrze nastawionym rozumem, dzięki któremu wie, co i dlaczego należy czynić, a czego trzeba zaniechać. Zawsze zaś należy wybrać mniejsze zło i większe dobro. Dlatego człowiek o stałym charakterze bywa zmuszony przez bojaźń większego zła do znoszenia mniejszego zła, a nie przez bojaźń mniejszego zła do znoszenia większego. Natomiast człowiek niestały czyni przeciwnie: pod wpływem bojaźni mniejszego zła czyni większe zło, np. czyni grzech ze strachu przed karą cielesną. Natomiast strach nie potrafi przymusić człowieka upartego do znoszenia lub zrobienia mniejszego zła dla uniknięcia zła większego. Dlatego człowiek o stałym charakterze jest w pośrodku ponad niestałym i upartym.

Ze względu zaś na ocenę zagrażającego niebezpieczeństwa człowiek stały tym się różni od niestałego, że będąc mężnym, ulega przymusowi jedynie na skutek rzetelnego oraz uzasadnionego osądu, podczas gdy człowiek niestały ulega lękowi pod wpływem lekkomyślnej oceny: „Ucieka występny, choć go nikt nie goni" (Prz28, 1).

Rozwiązanie trudności. 1. Człowiek o stałym charakterze, podobnie jak i

człowiek mężny, jest nieustraszony nie w tym znaczeniu, jakoby w ogóle nie bał się niczego, ale dlatego, że nie boi się tego, czego nie trzeba się bać lub kiedy nie trzeba się lękać.

2. Grzechy są największym złem. Człowiek o stałym charakterze nigdy się nie da przymusić do nich i nawet woli raczej zginąć, niż na nie przyzwolić, jak to Filozof przyznaje55. Niektóre jednak szkody cielesne są mniejsze od innych, gorszych, takich jak śmierć, męczarnie, zgwałcenie, zniewolenie. Człowiek o stałym charakterze może być zmuszony do unikania takich nieszczęść czy doznawania innych szkód cielesnych. Mało zaś ważne, czy wspomniane nieszczęścia dotyczą bezpośrednio osoby samego człowieka o stałym charakterze, czy też jego żony lub dzieci, czy innych osób.

3. Chociaż zniesławienie jest wielką szkodą, łatwo jednak mu zapobiec. Dlatego ustawodawstwo nie przypuszcza, by człowiek o stałym charakterze mógł ulec bojaźni zniesławienia.

4. Bojaźń nie zmusza człowieka o stałym charakterze do kłamstwa, gdyż w owej chwili chciał dać, potem zaś żąda oddania, albo przynajmniej oddaje sprawę do sądu, jeśli przyrzekł nie żądać oddania. Natomiast nie może obiecać, że sprawy do sądu nie odda, gdyż byłoby to sprzeczne ze sprawiedliwością, nie może zaś być zmuszonym do postępowania wbrew sprawiedliwości.

Artykuł 3

CZY WYMUSZONA ZGODA POWODUJE NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż: Zgoda, jest potrzebna do zawarcia małżeństwa w ten sam sposób, jak intencja do przyjęcia chrztu. A przecież ważny jest sakrament chrztu, gdy ktoś przyjmuje go przymuszony strachem. A więc także ważne jest małżeństwo człowieka, który zawiera je dlatego, że jakaś obawa zmusiła go do ugody malżenslucj.

1. Czyn wykonany pod wpływem przymusu „mieszanego" (czyli względnego i uwarunkowanego) jest bardziej dobrowolny, niż niedobrowolny. Ugoda zaś małżeńska może podlegać jedynie takiemu właśnir przymusowi. A więc nie wyklucza dobrowolności i tym samym nie uwłacza ważności małżeństwa.

2. Temu, kto wyraził zgodę na małżeństwo, należy radzić, by trwał w nim, gdyż Apostoł powiedział (Tes 5, 22): „Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła". Nie należałoby zaś doradzać tego, gdyby ugoda wymuszona była nieważnym zawarciem małżeństwa.

Ale z drugiej strony Decretalia66 głoszą: „Nie jest ważna umowa zawarta pod przymusem lub ze strachu. Potrzeba więc unikać wszelkiego przymusu tam gdziekolwiek wymaga się obopólnej zgody". A wiec nieważne jest małżeństwo zawarte pod przymusem.

Odpowiedź. Więź małżeńska jest dozgonna. Cokolwiek więc jest sprzeczne z tą cech;j, powoduje nieważność małżeństwa. Strach zaś, zdolny wstrząsnąć nawet człowiekiem o stałym charakterze, uniemożliwia zawarcie umowy o dozgonnej trwałości, gdyż można żądać jej całkowitego obalenia, jak stwierdza prawo". Stąd taki strach unieważnia małżeństwo, a nie umowy innego rodzaju. Człowiek zaś o stałym charakterze to człowiek cnotliwy, będący — według Arystotelesa58 — „wzorem i miarą" we wszystkich czynnościach ludzkich.

Niektórzy jednak twierdzą, że małżeństwo zawarte choćby wymuszoną ugodą, jest ważne wewnętrznie wobec Boga, ale nie wobec Kościoła, który opiera się na domniemaniu, że w takim wypadku nie było wewnętrznej zgody na skutek strachu. Ale takie twierdzenie jest niedorzeczne. Kościół bowiem nie powinien przypuszczać, że dany człowiek popełnił grzech, dopóki się tego nie udowodni. Zgrzeszyłby zaś kto powiedziałby, że się zgadza, a faktycznie nie zgadzałby się. Kościół więc przypuszcza, że dany człowiek wyraził swą zgodę, ale osądza tę zgodę jako nie wystarczającą do zawarcia małżeństwa, gdyż była wymuszona.

Rozwiązanie trudności. 1. Intencja nie jest przyczyną sprawczą sakramentu chrztu, lecz jedynie pobudza sprawcę do działania. Natomiast wyrażenie zgody jest przyczyną sprawcza małżeństwa. Nie ma więc tu podobieństwa.

2. Do zawarcia małżeństwa nie wystarczy jakakolwiek dobrowolność lecz konieczna jest dobrowolność zupełna, gdyż małżeństwo ma być dozgonne. A więc także „mieszana przemoc" (czyli względny przymus) powoduje nieważność zawieranego małżeństwa.

3. Nie zawsze należy doradzać w takich wypadkach, by trwać w takowym małżeństwie, lecz tylko wtedy, gdy zachodzi niebezpieczeństwo, że jego rozbicie może mieć nieszczęśliwe następstwa. Jeśli poza tym wypadkiem ktoś żąda unieważnienia, nie grzeszy, gdyż nie jest grzechem, gdy nie dotrzymuje obietnicy, jaką niedobrowolnie komuś zrobił.

Artykuł 4

CZY PRZYNAJMNIEJ TA STRONA, KTÓRA ZMUSIŁA DRUGĄ STRONĘ DO WYRAŻENIA ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ, ZAWIERA WAŻNIE TO MAŁŻEŃSTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż: 1. Małżeństwo jest znakiem duchowego zjednoczenia, a to polega na miłości, jaka może odnosić się do tego, kto jej nie ma. A więc małżeństwo może obejmować także tego, kto go nie chce.

2. Gdy osoba zmuszona do wyrażenia zgody, później dobrowolnie zgodzi się na małżeństwo, małżeństwo będzie ważne, ale ta druga zgoda nie będzie zobowiązywała osoby, która tamtą zmusiła do małżeństwa. A więc małżeństwo zostało zawarte ważnie od początku, mimo, że umowa była wymuszona.

Ale z drugiej strony małżeństwo jest stosunkiem równoważności, a więc równym z obu stron je zawierających. Jeśli więc jest nieważne po jednej stronie, jest nieważne także po drugiej stronie.

Odpowiedź. Małżeństwo jest pewnego rodzaju stosunkiem obustronnym. Taki zaś

stosunek nie może zaistnieć w jednej stronie bez zaistnienia w drugiej stronie. Cokolwiek więc uniemożliwia małżeństwo u jednej ze stron zawierających je, uniemożliwia je także u drugiej, gdyż jest rzeczą niemożliwą, by ktoś był mężem kobiety, która nie jest żoną, lub przeciwnie: nikt nie może być żoną tego, kto nie jest mężem, podobnie jak nikt nie może być bezdzietną matką. Dlatego mówi się, że „małżeństwo nie kuleje".

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż czynność miłującego może przejść na niemiłującego ale ich zjednoczenie nie może nastąpić bez wzajemnej miłości. Dlatego, według Arystotelesa™, przyjaźń, która polega na pewnym zjednoczeniu, wymaga wzajemnej miłości.

2. Dobrowolna zgoda tej osoby, którą przymuszono do małżeństwa, nie czyni go ważnym, jeżeli nie trwa w swej mocy poprzednia zgoda drugiej strony. Jeśli tej zgody nie ma, nie ma małżeństwa.

Artykuł 5

CZY WAŻNE JEST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE WARUNKOWĄ UGODĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż: 1. Bezwzględnie nie wyraża się tego, co się wypowiada warunkowo. Małżeństwo zaś należy zawierać wyrażając zgodę bezwzględnie. A więc uwarunkowanie zgody sprawia, że małżeństwo nie jest ważne.

2. Istnienie małżeństwa powinno być pewne. Cokolwiek zaś wyraża się warunkowo nie jest pewne. A więc warunkowe wyrażenie zgody nie wystarczy do małżeństwa.

Ale z drugiej strony, umowy zawarte warunkowo stają się ważne gdy warunki zostaną spełnione. A więc skoro małżeństwo jest umową, można je zawrzeć warunkowo.

Odpowiedź. Warunek dołączony do umowy może dotyczyć już to teraźniejszości, już to przyszłości. W pierwszym wypadku małżeństwo jest ważne lub nieważne zależnie od tego, czy warunek jest spełniony bez względu na to, czy był uczciwy lub nieuczciwy, byleby tylko nie sprzeciwiał się małżeństwu. Jeśli natomiast sprzeciwia

się dobrom małżeństwa (czyli jego celom), czyni je nieważnym.

Natomiast warunek odnoszący się do przyszłości ma za przedmiot albo rzecz konieczną, np. że jutro będzie wschód słońca — i wówczas małżeństwo jest ważnie zawarte, gdyż tego rodzaju rzeczy przyszłe są już obecne w swych przyczynach, — albo dotyczy wydarzeń przygodnych, np. że się otrzyma pieniądze lub pozwolenie rodziców. Tego rodzaju zgoda warunkowa ma taką samą wartość, co zgoda wyrażona w postaci obietnicy, odnoszącej się do przyszłości (to znaczy gdy oboje zgadzają się, że później zawrą małżeństwo), a więc nie sprawia by małżeństwo zostało zawarte.

Odpowiedź ta rozwiązuje również przytoczone trudności.

Artykuł 6

CZY NAKAZ OJCA MOŻE KOGOŚ ZMUSIĆ DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż.

1. Pismo św. nakazuje: „Dzieci, bądźcie posłuszne rodzicom we wszystkim" (Kol 3, 20). A więc także gdy chodzi o małżeństwo.

2. Według Księgi Rodzaju (21, 1), Izaak nakazał Jakubowi: „Nie bierz sobie żony spośród mieszkanek Kanaanu". Nie nakazywałby zaś, gdyby nie miał prawa. A więc syn powinien być posłuszny ojcu w tej sprawie.

3. Nikt nie może obiecywać, zwłaszcza pod przysięgą, w imieniu tego, kogo nie może zmusić do zachowania tego, co sam przyrzekł. A przecież rodzice przyrzekają ożenić swych synów (z wyznaczonymi kobietami) i obietnicę tę niekiedy potwierdzają przysięgą. A więc mogą swym nakazem zmusić synów do spełnienia tej obietnicy.

4. Papież, jako ojciec duchowy, może swym nakazem przymusić do duchowego małżeństwa a mianowicie do przyjęcia biskupstwa. A więc ojciec cielesny może przymusić do małżeństwa cielesnego.

Ale z drugiej strony gdy ojciec nakazuje synowi ożenić się, syn bez grzechu może

wstąpić do zakonu. A więc nie ma obowiązku słuchać go w tej sprawie. Donadto gdyby dzieci były obowiązane do posłuszeństwa rodzicom w tym względzie, wówczas byłyby waż-e zaręczyny tychże dzieci, dokonane przez rodziców ez zgody samych dzieci. A tak przecież nie jest.

Odpowiedź. Ponieważ małżeństwo jest jakby dozgonną służbą, ojciec nie może zmusić syna (czy córkę) swoim nakazem do zawarcia małżeństwa, skoro dzieci są stanu wolnego; może jednak wpływać na nie, gdy zachodzi rozumny powód. Jeśli ten powód przymusza ze względu na konieczność lub uczciwość, wówczas w ten sam sposób przymusza także nakaz ojca. W innym wypadku nie przymusza.

Rozwiązanie trudności. 1. Nakaz Apostoła nie dotyczy tych spraw, w których dzieci są tak samo wolne, jak ich rodzice. Przez małżeństwo także syn staje się ojcem, a córka matką.

2. Jakub był obowiązany (nie żenić się z kobietami kananejskimi, czyli) do nierobienia tego, czego Izaak zakazywał mu, z innych powodów: a mianowicie ze względu na złośliwość tychże kobiet i ze względu na to, że Kananejczycy mieli być usunięci z ziemi przyobiecanej potomstwu patriarchów.

3. Rodzice obiecują małżeństwo dzieci pod przysięgą, ale tylko warunkowo: jeśli dzieci zechcą; zobowiązując się do nakłaniania ich do tego małżeństwa w sposób uczciwy.

4. Niektórzy twierdzą, że papież nie może nikogo przymusić do przyjęcia biskupstwa, gdyż to wymaga dobrowolnej zgody kandydata. Ale to uwłaczałoby karności kościelnej. Kościół bowiem nie mógłby się ostać, jeśliby nie mógł przymuszać do przyjęcia władzy kościelnej nad jakąś diecezją czy parafią, gdyż niekiedy ci, którzy są zdolni do rządzenia, nie chcą podjąć się go bez przymusu Ale gdy chodzi o małżeństwo nie ma podobieństwa, gdyż w małżeństwie duchowym nie ma służby cielesnej, jaka ma miejsce w małżeństwie cielesnym. Duchowe małżeństwo bowiem to posługiwanie Rzeczpospolitej w myśl słów św. Pawła (I Kor 4, 1) : „Niech

więc uważają nas ludzie zasługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych".

ZAGDNIENIE 48
O PRZEDMIOCIE UGODY MAŁŻEŃSKIEJ

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy społkowanie jest przedmiotem tej ugody? 2. Czy ważne jest małżeństwo zawarte dla jakiegoś niegodziwego celu?

Artykuł 1

CZY SPÓŁKOWANIE JEST PRZEDMIOTEM UGODY MAŁŻEŃSKIEJ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zgoda na społkowanie jest przedmiotem ugody małżeńskiej, gdyż:

1. Św. Hieronim powiada60, że „nie tylko zawarcie małżeństwa, ale samo jego chcenie jest godne potępienia u tych, którzy ślubowali dziewictwo"; nie byłoby zaś godne potępienia, jeśliby nie sprzeciwiało się dziewictwu właśnie ze względu na społkowanie. A więc zgoda na społkowanie jest przedmiotem zgody woli na małżeństwo.

2. Wszystko co jest dozwolone w małżeństwie między mężem a żoną, z wyjątkiem spółkowania, jest dozwolone także w stosunkach między bratem a siostrą, którym przecież nie wolno zawrzeć między sobą małżeństwa. A więc ugoda małżeńska jest zgodą na społkowanie.

3. Gdy kobieta mówi: „Zgadzam się poślubić ciebie ale nie na spółkowanie z tobą", ugoda małżeńska nie jest ważna, gdyż wyraża coś, co sprzeciwia się istocie tej ugody, wykluczając zgodę na społkowanie. W każdej sprawie zapoczątkowanie odpowiada dokonaniu. Małżeństwo zaś dokonuje się przez spółkowanie. Skoro zaś ugoda jest zapoczątkowaniem małżeństwa, wydaje się, że jej przedmiotem jest zgoda na społkowanie.

Ale z drugiej strony nikt, kto zgadza się na spółkowanie, nie jest dziewicą ani cieleśnie ani duchowo. A przecież św. Jan Ewangelista po wyrażeniu ugody ślubnej pozostał dziewicą duszą i ciałem. A więc nie zgodził się na społkowanie. Ponadto skutek odpowiada przyczynie. Lecz ugoda jest przyczyną małżeństwa. Skoro więc społkowanie nie należy do istoty małżeństwa, wydaje się że ugoda, którą zawiera się je, nie jest zgodą na społkowanie.

Odpowiedź. Ugoda, którą zawiera się małżeństwo, jest zgodą na nie, gdyż właściwym skutkiem woli jest jej przedmiot. Czym więc społkowanie jest dla małżeństwa, tym ugoda małżeńska jest dla spółkowania. Małżeństwo zaś, jak już widzieliśmy (44, 2 i 44, 1), w istocie swej nie polega na zjednoczeniu cielesnym lecz na pewnym związku męża i żony, mającym na celu społkowanie w miarę jak małżeństwo daje im prawo do niego, — oraz inne dobra, które należą do męża i żony, jako następstwa małżeństwa. Związek ten zwie się „stadłem małżeńskim". Słusznie więc niektórzy twierdzą, że zgadzać się na małżeństwo to zgadzać się pośrednio na społkowanie, ale nie bezpośrednio, gdyż ta zgoda na spółkowanie zawiera się w ugodzie na małżeństwo, tak jak skutek w przyczynie. Zgoda bowiem na prawo do spółkowania jest przyczyną tegoż stosunku cielesnego, podobnie jak prawo do używania jakiejś rzeczy i jest przyczyną tegoż używania.

Rozwiązanie trudności. 1. Zgoda na małżeństwo po złożeniu ślubu dziewictwa jest godna potępienia, gdyż daje „prawo" do tego, czego nie wolno czynić. Podobnie zgrzeszyłby ten, kto dałby komuś prawo do zabrania cudzej rzeczy, którą przechowuje, a więc nie tylko wtedy, gdyby ją dał rzeczywiście komu innemu. O małżeństwie Matki Bożej już mówiliśmy (III, 29, 2).

2. Spółkowanie brata v. siostrą jest niegodziwe Nie mogą więc mieć prawa do niego, a tym samym do małżeństwa.

3. Tego rodzaju warunek sprzeciwia się nie tylko aktowi małżeńskiemu, ale lakże prawu do niego, a tym samym małżeńslwu.

4. Zapoczątkowanie małżeństwa ma się tak do jego dokonania, jak sprawność lub zdolność działania do czynu.

Trudności wysunięte z drugiej strony dowodzą tylko, że umowa małżeńska nie wyraża bezpośrednio zgody na spółkowanie.

Artykuł 2

CZY WAŻNE JST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE UGODĄ ZMIERZAJĄCA DO NIEGODZIWEGO CELU?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Jedna rzecz może mieć tylko jeden główny cel. Lecz małżeństwo jest jednym sakramentem. Nie można go więc zawierać do innego celu, aniżeli do tego, który mu Bóg wyznaczył, a mianowicie do przekazywania życia.

2. Związek małżeński pochodzi od Boga, jak świadczy Ewangelia (Mt 19, 6): „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza". Ale związek utworzony dla złych celów, nie pochodzi od Boga. A więc nie jest małżeństwem.

3. Nie ma sakramentu, jeśli się nie ma intencji dokonania tego, co czyni Kościół. Intencja zaś Kościoła nie zmierza do jakiegoś złego celu. A więc jeśli się zawiera małżeństwo dla jakiegoś niegodziwego celu, takie małżeństwo będzie nieważne.

4. Podług Boecjusza61, „dobrym jest to, czego cel jest dobry". Otóż małżeństwo jest zawsze dobre. A więc nie może być ważne, jeśli jest zawarte dla złego celu.

5. Małżeństwo oznacza zjednoczenie Chrystusa z Kościołem, a takie zjednoczenie nie może zawierać w sobie jakiejkolwiek brzydoty. A więc nie można za wrzeć małżeństwa dla jakiegokolwiek niegodziwego celu.

Ale z drugiej strony jeśli kto chrzci kogoś dla zysku, ważnie udziela sakramentu. A więc także ważnie zawiera małżeństwo, kto to czyni dla zysku. Dowodzą tego również przykłady przytoczone przez Mistrza Sentencji62.

Odpowiedź. Dwojaka może być przyczyna celowa małżeństwa: zasadnicza i przygodna. Zasadniczy cel, dla którego małżeństwo zostało ustanowione, jest zawsze dobry, jest nim mianowicie przekazywanie życia oraz unikanie porubstwa. Przyczyną uboczną zaś jest to, co nowożeńcy zamierzają osiągnąć przez małżeństwo, a więc coś, co jest czymś wtórnym i późniejszym w stosunku do małżeństwa. To zaś co jest wpierw, nie może być zmienione przez to, co jest późniejsze, choć bywa przeciwnie. A więc tego rodzaju u-boczne cele nie czynią małżeństwa ani dobrym ani złym, czynią natomiast dobrym lub złym postępowanie osób zawierających małżeństwo. A ponieważ przyczyny uboczne są niezliczone, dlatego też i cele uboczne nowożeńców mogą być również niezliczone i jedne z nich mogą być godziwe, a inne niegodziwe.

Rozwiązanie trudności. 1. Dowód jest słuszny odnośnie do zasadniczej i głównej przyczyny. Ale to co ma jeden główny i zasadniczy cel, może mieć wiele drugorzędnych choć istotnych celów oraz niezliczoną ilość celów przygodnych.

2. Mówiąc o związku, można mieć na myśli albo sam stosunek jakim jest małżeństwo — i taki związek pochodzi zawsze od Boga i jest dobry bez względu na to jaki byłby cel nowożeńców, — albo postępowanie nowożeńców, które niekiedy może być złe i zasadniczo nie pochodzić od Boga. Nic też nie przeszkadza, by pewien skutek, którego przyczyna jest zła, pochodził od Boga, np. potomstwo zrodzone ze stosunku cudzołożniczego, gdyż tego rodzaju skutek nie pochodzi od przyczyny ze względu na to, co w niej jest złe, ale ze względu na to, co w niej jest dobre i pochodzi od Boga, chociaż zło zasadniczo nie pochodzi od Niego. Do ważności każdego sakramentu wymaga się, by mieć intencję dokonania tego co Kościół czyni, udzielając go. Natomiast ta intencja, przez którą Kościół zmierza do korzyści płynących z sakramentu, należy do doskonałości tegoż sakramentu, a nie do jego ważności. Jeśli więc kłoś przyjmuje sakrament beztakiej intencji, przyjmuje go ważnie, choć grzeszy, np. gdy przy chrzcie nie zmierza do zbawienia duszy. Podobnie gdy ktoś zamierza zawrzeć małżeństwo, ważnie je zawiera, choćby nie skierował go do tego celu, do jakiego Kościół zmierza.

3. Zło zamierzone nie jest celem małżeństwa, ale małżonków.

4. Samo zjednoczenie jest znakiem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, a nie działanie zjednoczonych nowożeńców. Dlatego argument upada.

ZAGADNIENIE 49
O DOBRACH MAŁŻEŃSTWA

Zagadnienie to nasuwa sześć pytań: 1. Czy potrzebne są jakieś dobra dla usprawiedliwienia małżeństwa? 2. Czy wymieniono je dostatecznie? 3. Czy dobro sakramentu jest najważniejsze? 4. Czy akt małżeński dzięki tym dobrom staje się wolny od grzechu? 5. Czy wtedy, gdy brak tych dóbr, stosunek małżeński może być wolny od grzechu ? 6. Czy zawsze jest grzechem śmiertelnym, gdy ich brak ?

Artykuł 1

CZY POTRZEBNE SĄ JAKIEŚ DOBRA, BY USPRAWIEDLIWIĆ MAŁŻEŃSTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie potrzeba, gdyż:

1. Natura zarówno zmierza do zachowania jednostek za pośrednictwem odżywiania, jak i do zachowania gatunku ludzkiego przy pomocy małżeństwa; owszem, do tego drugiego celu bardziej zmierza, gdyż dobro gatunku jest większe i godniejsze, niż dobro jednostki. Nie potrzeba zaś niczego do usprawiedliwienia odżywiania. A więc nie potrzeba niczego do usprawiedliwienia małżeństwa.

2. Według Arystotelesa63, przyjaźń męża z żoną jest czymś naturalnym i zawiera w sobie dobro godzi we, użyteczne i przyjemne. To zaś co samo przez się jest godziwe, nie potrzebuje usprawiedliwienia. A więc małżeństwo nie potrzebuje go.

3. Małżeństwo zostało ustanowione dla zapobieżenia grzechom i jako powinność. To zaś co jest powinnością nie potrzebuje usprawiedliwienia. Gdyby było inaczej, małżeństwo potrzebowałoby usprawiedliwienia już w raju, a takie zdanie jest błędne,

gdyż w raju, jak mówi św. Augustyn"4, „gody małżeńskie byłyby godne czci a łoże małżeńskie byłoby nieskalane". Podobnie małżeństwo, jak i inne sakramenty, nie potrzebuje usprawiedliwienia dla zapobieżenia grzechom, gdyż właśnie są ustanowione w tym celu.

4. Cnoty przewodzą temu wszystkiemu, co się może stać godziwe, a więc wystarczą do usprawiedliwienia małżeństwa, jeśliby ono potrzebowało takiego usprawiedliwienia. Nie potrzeba więc innych dóbr dla usprawiedliwienia go, podobnie jak nie potrzeba go do innych spraw, którymi cnoty kierują.

Ale z drugiej strony co wymaga wyrozumienia, potrzebuje usprawiedliwienia. Ale małżeństwo, według ew. Pawła (I Kor. 7, 6), w stanie ludzkiej słaJbośei, jest dozwolone z wyrozumiałości. A więc wymaga u-sprawiedliwienia ze strony pewnych dóbr. Ponadto stosunki płciowe małżeńskie i pozamałżeńskie należą do tego samego gatunku fizycznego. A przecież stosunek pozamałżeński jest sam przez się grzeszny. A więc by akt małżeński nie był grzeszny, potrzebuje pewnych dóbr, które uczyniłyby go godziwym i nadały mu inną gatunkowo wartość moralną.

Odpowiedź. Człowiek rozsądny nie zgadza się na uszczuplenie swych dóbr, jeśli nie może powetować ich równie wartościowymi lub lepszymi dobrami. Dlatego wszelki wybór tego co łączy się z uszczupleniem jakiegoś dobra, wymaga wyrównania przez inne dobro, które by ów wybór uczyniło rozumnym i godziwym. Otóż związek mężczyzny i kobiety łączy się z uszczupleniem dóbr rozumu już to wskutek tego, że uczucie rozkoszy pochłania umysł do tego stopnia, że „doznając jej nikt nic może o niczym myśleć" jak mówi Arystoteles""", — już to z powodu „udręk w ciele", jakie małżonkowie muszą znosić, troszcząc się o rzeczy doczesne, jak to zaznacza św. Paweł (I Kor 7, 28). Dlatego wybór stanu małżeńskiego staje się rozumny jedynie dzięki wyrównaniu tych strat przez pewne dobra, dzięki którym związek małżeński staje się godziwy. Dobra te usprawiedliwiają małżeństwo i czynią je godziwym.

Rozwiązanie trudności.

1. Jedzenie nie łączy się z tak gwałtowną rozkoszą, pochłaniającą umysł, jaka towarzyszy pożyciu małżeńskiemu, już to dlatego, że siły rozrodcze, pośredniczące w przekazywaniu grzechu pierworodnego, są popsute i skażone, podczas gdy sfera odżywiania jest wprawdzie popsuta ale nie jest skażona; — już to ze względu na to, że każdy człowiek bardziej odczuwa braki osobiste, niż potrzeby gatunku. Dlatego samo odczucie braku pobudza do jedzenia, które zaspokaja potrzebę jednostki. Natomiast celem pobudzenia do tego aktu, który zaspokaja potrzebę gatunku, Opatrzność Boża wyposażyła ów akt w uczucie rozkoszy, które pobudza do spółkowania także i zwierzęta, w których nie ma skażenia wywołanego przez grzech pierworodny. Nie ma więc podobieństwa między tymi dwiema dziedzinami.

2. Małżeństwo właśnie dlatego, że jest środkiem zapobiegawczym i powinnością, jest dobrem użytecznym i godziwym dzięki temu, że jest wyposażone w dobra, które sprawiają, że ono służy naturze i stanowi środek zapobiegawczy dla pożądliwości.

3. Te dobra, które usprawiedliwiają małżeństwo, należą do jego istoty. Dlatego małżeństwo nie potrzebuje do swego usprawiedliwienia tych dóbr jako rzeczy zewnętrznych, ale jako czynników, które nadają mu godziwość i przysługują mu z natury.

4. Czyn cnotliwy zawdzięcza swą godziwość cnocie, od której pochodzi, oraz okolicznościom, które stanowią jego formalne uwarunkowanie. Otóż dobra małżeńskie mają się tak do owych dóbr, jak okoliczności do aktów cnotliwych, dzięki czemu akty małżeńskie mogą być czynami cnotliwymi.

Artykuł 2

CZY MISTRZ SENTENCJI WYSTARCZAJĄCO WYLICZA DOBRA MAŁŻEŃSKIE: WIERNOŚĆ, POTOMSTWO I SAKRAMENT?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Małżeństwo ma na celu nie tylko zrodzenie i wyżywienie potomstwa ale także zażyłe współżycie oraz współdziałanie, „pomagając sobie nawzajem, przyczyniając się każde ze swej strony, do wspólnego dobra", jak mówi Arystoteles"6. A więc do dóbr małżeństwa należało zaliczyć obok potomstwa także wzajemne współdziałanie.

2. Zjednoczenie Chrystusa z Kościołem, które małżeństwo oznacza, dokonuje się przez miłość. A więc pośród dóbr małżeństwa należało raczej wymienić miłość, niż wierność.

3. W małżeństwie wymaga się nie tylko, by żadna ze stron nie popełniała cudzołóstwa, ale także, by każda z nich spełniała swą powinność. A więc do dóbr małżeństwa należało zaliczyć nie tylko wierność, która odnosi się do unikania cudzołóstwa, ale także sprawiedliwość, która nakazuje oddać powinność.

4. Małżeństwo, oznaczając zjednoczenie Chrystusa z Kościołem, wymaga niepodzielności oraz jedności w tym znaczeniu, by jeden mąż miał tylko jedną żonę i odwrotnie. Otóż „sakrament" wymieniony pośród owych trzech dóbr małżeństwa, oznacza tylko niepodzielność. Należało więc wymienić jeszcze coś, co wyrażałoby jedność małżeństwa.

Ale z drugiej strony wydaje się, że wyliczono za wiele tych dóbr, gdyż:

5. Jedna cnota wystarczy do nadania jednemu czynowi cechy godziwości. Wierność zaś jest cnotą. A więc nie trzeba dodawać dwóch innych dóbr, by małżeństwo było godziwe.

6. Z innego powodu coś jest użyteczne, a innego jest godziwe, skoro godziwość i użyteczność to cechy przeciwstawne. Otóż ze względu na potomstwo małżeństwo jest

użyteczne. Nie należało więc zaliczać potomstwa do dóbr, która małżeństwu nadają cechę godziwości.

7. Żadna rzecz nie jest cechą siebie samej ani swym warunkiem. Otóż wymienione dobra stanowią warunek małżeństwa. Skoro więc małżeństwo jest sakramentem, nie należało „sakramentu" zaliczać dodóbr małżeństwa.

Odpowiedź. Małżeństwo jest służbą natury i sakramentem Kościoła. Będąc służbą natury, podobnie jak każdy akt cnoty, wymaga od sprawcy, by zmierzał do należytego celu, którym w małżeństwie jest potomstwo; od samego zaś czynu, by był dobry w swym rodzaju, czyli ze względu na właściwy sobie przedmiot, a więc w małżeństwie by obcować ze swoją żoną a nie z inną (i ze swoim mężem a nie z innym) — i to właśnie wyraża wierność. Ponadto małżeństwo, będąc sakramentem, posiada z tego względu szczególną (nadprzyrodzoną) dobroć, nazwaną tu po prostu sakramentem.

Rozwiązanie trudności. 1. Przez „dobro potomstwa" rozumie się tu nie tylko zrodzenie go ale także jego wychowanie, które jest celem współdziałania małżonków, jako osób związanych z sobą małżeństwem, gdyż jest rzeczą naturalną, że „nie dzieci rodzicom winny gromadzić majętności, lecz rodzice dzieciom", jak mówi św. Paweł (II Kor 12, 14). Tak więc w pojęciu „potomstwa", jako głównego celu małżeństwa, zawierają się także inne cele, jako drugorzędne.

2. Wierność, o której tu mowa, nie jest cnotą teologiczną wiary, ale składnikiem sprawiedliwości jako dotrzymywanie danego słowa, jak się wyraża Tuliusz Cycero07. Małżeństwo bowiem, będąc umową, jest przyrzeczeniem, wiążącym tego mężczyznę z tą kobietą.

3. Przyrzeczenie, zawarte w ugodzie ślubnej, obejmuje nie tylko zakaz cudzołóstwa, ale także nakaz wzajemnego oddawania powinności. Owszem, ten nakaz jest ważniejszy, gdyż wynika z samego prawa do wzajemnego oddania, a prawo to dali sobie wzajemnie (ugodą małżeńską przy ślubie). Wierność więc obejmuje jedno i drugie, choć w Sentencjach wspomniano o zakazie cudzołóstwa, jako mniej

oczywistym.

4. Przez „sakrament" należy tu rozumieć nie tylko niepodzielność ale także wszystkie następstwa małżeństwa ze względu na jego oznaczanie zjednoczenia Chrystusa z Kościołem. Albo można powiedzieć, że jedność zawiera się w pojęciu wierności, a niepodzielność w pojęciu „sakramentu".

5. Wierność nie oznacza tu cnoty, ale pewien składnik cnoty sprawiedliwości.

6. Podobnie jak należyte używanie jakiegoś dobra jest godziwe nie dlatego, że jest użyteczne ale dlatego, że jest zgodne z rozumem, który sprawia, że to używanie jest prawowite — tak samo skierowanie czynności ku jakiemuś dobru użytecznemu może nadać jej cechę moralnej godziwości, gdy rozum dokona tego skierowania w sposób należyty. W ten sam sposób małżeństwo jest użyteczne, a równocześnie godziwe w miarę jak jest należycie skierowane.

7. Według Autora Sentencji"8, „sakrament" nie oznacza tu samego małżeństwa, ale jego nierozerwalność, która oznacza tę samą rzeczywistość co i małżeństwo. Albo należy uznać, że chociaż małżeństwojest sakramentem, nie jest tą samą rzeczą być małżeństwem i być sakramentem, gdyż małżeństwo zostało ustanowione nie tylko po to, by było znakiem rzeczy świętej ale także po to, by było funkcją natury. Dlatego charakter sakramentalny jest wartością dołączoną do natury małżeństwa, nadającą mu również cechę (nowej moralnej) szlachetności. Tę sakra-mentalność więc zalicza się do dóbr nadających małżeństwu cechę godziwości. Dlatego to trzecie dobro małżeństwa, zwane „sakramentem" zawiera w sobie nie tylko nierozerwalność, ale to wszystko co wchodzi w zakres jego oznaczania.

Artykuł 3

CZY „SAKRAMENT" JEST NAJWAŻNIEJSZYM POŚRÓD DÓBR MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż

1. Cel jest we wszystkim najważniejszy, jak mówi Arystoteles"", lecz potomstwo jest celem małżeństwa, a więc należy je uznać za najważniejsze jego dobro.

2. To, co stanowi różnicę gatunkową jakiejś rzeczy jest ważniejsze od tego, co jest jej cechą rodzajową. Lecz sakramentalność małżeństwa jest jego cechą rodzajową, potomstwo zaś i wierność stanowią różnicę gatunkową, odróżniając małżeństwo od innych sakramentów. A więc potomstwo i wierność to cechy ważniejsze od sakramentalności małżeństwa.

3. Podobnie jak może być małżeństwo bez potomstwa i bez wierności, tak też nie zawsze jest nierozerwalne, np. gdy któryś spośród małżonków przed dokonaniem małżeństwa wstępuje do zakonu. A więc „sakrament" nie jest największym dobrem małżeństwa.

4. Skutek nie może być ważniejszy od swej przyczyny. Lecz ugoda, która jest przyczyną małżeństwa, często ulega zmianie. A więc małżeństwo może być zerwane, czyli nierozerwalność nie zawsze przysługuje małżeństwu.

5. Sakramenty, które wywołują skutki niezniszczalne, wyciskają na duszy znamię niezatarte, zwane charakterem. Lecz małżeństwo nie daje charakteru. A więc nie jest nierozerwalne i dlatego, podobnie jak może być małżeństwo bez potomstwa, tak też może być bez sakramentu.

Ale z drugiej strony to co wchodzi do definicji jakiejś rzeczy, jest dla niej najbardziej istotne. Otóż nierozdzielność, którą wyraża sakramentalność małżeństwa, wchodzi do jego definicji; nie wchodzi zaś do niej potomstwo ani wierność. A więc „sakramentalność" jest najważniejszym dobrem małżeństwa. Ponadto moc Boża, która działa w sakramentach jest skuteczniejsza niż moc ludzka. Otóż potomstwo i wierność

to dobra przysługujące małżeństwu ze względu na to, że służy naturze ludzkiej, natomiast sakramentalność przysługuje mu z ustanowienia Bożego, a więc jest ważniejszym dobrem małżeństwa niż potomstwo i wierność.

Odpowiedź. Cóż może być ważniejsze od innych rzeczy albo dlatego, że jest bardziej istotne w czymś, albo że jest godniejsze. Otóż sakramentalność jest dobrem godniejszym od innych dóbr małżeństwa, gdyż przysługuje mu ze względu na to, że jako sakrament jest źródłem łaski. Natomiast potomstwo i wierność to dobra należące do małżeństwa ze względu na to, że służy naturze ludzkiej. Doskonałość zaś łaski ma większą godność, niż doskonałość natury.

Kiedy natomiast chodzi o to, co jest bardziej istotne w małżeństwie, należy odróżnić: dwojako bowiem można ujmować wierność i potomstwo — jako następstwa małżeństwa, będącego źródłem potomstwa i dochowania wierności. Otóż nierozerwalność małżeństwa należy do jego istoty, gdyż dając sobie nawzajem prawo do wzajemnego oddania na zawsze, tym samym tworzą związek nierozerwalny. Dlatego nie ma małżeństwa bez nierozerwalności, choć może być bez potomstwa i bez wierności, gdyż istnienie rzeczy nie zależy od jej używania. Z tego względu sakramentalność jest bardziej istotnym dobrem dla małżeństwa aniżeli wierność i potomstwo.

Można jednak ujmować wierność i potomstwo ze względu na ich przyczyny, rozumiejąc przez „potomstwo" zamiar przekazania mu życia i wychowania go, a przez „wierność" rozumiejąc obowiązek dochowania ugody. Otóż jedno i drugie jest niezbędne do małżeństwa, tak że bez tego zamiaru i przyjęcia tego obowiązku nie ma małżeństwa, jedno i drugie bowiem wynika z samej ugody małżeńskiej, która byłaby nieważna, jeśliby zawierała coś przeciwnego i tym samym nie byłoby małżeństwa. W tym znaczeniu najważniejsze w małżeństwie jest potomstwo, następnie wierność i wreszcie sakramcntalność, podobnie jak dla człowieka istnienie naturalne jest bardziej istotne niż istnienie w stanie łaski, choć to drugie jest godniejsze.

Rozwiązanie trudności 1. Cel jest pierwszy w zamierzeniu, ale czymś ostatnim w osiągnięciu. Podobnie rzecz się ma dobrem „potomstwa". Pod pewnym względem jest, a pod innym nie jest najważniejszym dobrem małżeństwa.

2. „Sakramentalność", jako trzecie dobro małżeństwa należy do jego różnicy gatunkowej, wyraża bowiem jego nierozerwalność, będącą znakiem tej świętej rzeczywistości, jaką małżeństwo oznacza.

3. Zaślubiny, według św. Augustyna70, to dobro śmiertelników, gdyż „przy zmartwychwstaniu nie będą się ani żenić ani wychodzić za mąż" (Mt 22, 30). Dlatego więź małżeńska nie rozciąga się poza granice życia doczesnego. Zwie się więc nierozerwalną, gdyż w tym życiu nie może być rozerwana. Może być jednak rozerwaną przez śmierć zarówno cielesną po stosunku cielesnym, jak i przez śmierć duchową.

4. Ugoda, będąca zawarciem małżeństwa, materialnie wprawdzie nie jest wiekuistą, gdyż jako czynność ustaje po jej dokonaniu i może po niej nastąpić inna czynność, wręcz przeciwna; niemniej formalnie (istotowo) jest dozgonna, gdyż jej przedmiotem jest dozgonność związku. Ugoda bowiem zawarta tylko na pewien czas, nie stanowi zawarcia małżeństwa. Powtarzam: formalnie (istotowo), gdyż przedmiot (a więc to, co jest formą czyli istotnością czynności) różnicuje gatunkowo czynności. Z tego względu małżeństwo zawdzięcza swą nierozerwalność ugodzie ślubnej.

5. Sakramenty nadające charakter, (czyli wyciskające niezatarte znamię na duszy), udzielają prawa do spełniania pewnych czynności duchowych. Natomiast małżeństwo, dając oblubieńcom wzajemne prawo do aktów cielesnych, jest podobne pod tym względem do owych sakramentów ze względu na swą nierozerwalność, ale nie nadaje charakteru, gdyż daje prawo tylko do aktów cielesnych.

Artykuł 4

CZY AKT MAŁŻEŃSKI DZIĘKI TYM DOBROM STAJE SIĘ BEZGRZESZNY?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Grzeszy każdy, kto wyrzeka się większego dobra dla mniejszego, bo postępuje nierozumnie. Otóż dobro rozumu, które się traci przez akt małżeński, jest większe niż owe trzy dobra małżeństwa. A więc te dobra nie wystarczą do usprawiedliwienia stosunku małżeńskiego.

2. Gdy się doda do zła dobro, całość będzie zła pod względem moralnym, a nie dobra, gdyż nawet jedna okoliczność zła sprawia, że czynność staje się zła, natomiast jedna okoliczność dobra nie sprawia, by czynność stała się dobra. Lecz akt małżeński jest sam w sobie zły, gdyż inaczej nie potrzebowałby usprawiedliwienia. A więc dołączenie dóbr małżeńskich nie może uczynić go dobrym.

3. Gdziekolwiek zachodzi brak umiaru, tam zawsze jest grzech. Lecz dobra małżeńskie nie potrafią sprawić, by rozkosz przy tego rodzaju aktach była umiarkowana. A więc nie mogą sprawić, by tego rodzaju akty były bezgrzeszne.

4. Wstyd ma za przedmiot jedynie rzeczy brzydkie, jak mówi św. Jan Damasceński71. Ale dobra małżeństwa nie usuwają wstydu z powodu tych aktów. A więc nie mogą sprawić, by akty te były bezgrzeszne.

Ale z drugiej strony jedynie owe dobra małżeństwa odróżniają stosunek małżeński od spółkowania pozamałżeńskiego. Jeśliby więc te dobra nie wystarczyły do usprawiedliwienia aktu małżeńskiego, wówczas małżeństwo musiałoby być niedozwolone. Ponadto dobra małżeństwa stanowią należyte okoliczności aktów małżeńskich, jak to widzieliśmy (49, 1 ad 4). Otóż tego rodzaju okoliczności wystarczają do ich bezgrzeszności. A więc mogą sprawić, by małżeństwo w żaden sposób nie było grzechem.

Odpowiedź. Z dwojakiego względu jakiś czyn może być uniewinniony: naprzód ze

względu na jego sprawcę, gdy nie poczytuje się jego czynu, choćby był zły, za winę lub za tak bardzo wielką winę; w ten sposób np. brak wiedzy uniewinnia całkowicie lub częściowo od grzechu. Następnie ze względu na sam czyn, gdy ten nie jest zły. Otóż w ten właśnie sposób powyższe dobra uniewinniają akt małżeński. Czyn bowiem nie jest moralnie zły z togo samego powodu, dla którego jest dobry, gdyż jak widzieliśmy (I-II, 18, 9), nie ma czynności obojętnych moralnie. Czyn zaś ludzki jest dobry już to dlatego, że jest cnotliwy dzięki tym czynnikom, które nadają mu umiar (właściwy cnocie), a takimi czynnikami odnośnie małżeństwa to wierność i potomstwo, jak to wynika z porzednich uwag (a. 2), — już to dzięki dobroci „sakramentu", sprawiającej, że akt nie tylko jest dobry ale święty. Otóż tę dobroć akt małżeński zawdzięcza nierozerwalności związku, oznaczającego zjednoczenie Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 31). Jasne więc, że powyższe dobra dostatecznie uniewinniają akt małżeński od grzechu.

Rozwiązanie trudności. 1. Na skutek aktu małżeńskiego rozum człowieka nie ponosi straty na stałe, ale tylko w chwili spełniania go. Otóż nie ma w tym czegoś niewłaściwego, gdy przerwie się na jakiś czas czynność lepszą w swoim rodzaju dla jakiejś mniej dobrej czynności. Taka przerwa może być bez grzechu, np. g-dy ktoś przerwie kontemplację, (by coś zrobić (dobrego).

2. Ten zarzut byłby słuszny, gdyby to zło, które jest nieodłączne od aktu małżeńskiego, było winą. W rzeczywistości nie jest winą ale pewnego rodzaju karą, polegającą na nieposłuszeństwie pożądliwości wobec rozumu. Zarzut więc jest bezprzedmiotowy.

3. Nadmiar uczucia, będący wadą, nie mierzy się wielkością jego natężenia ale podług jego stosunku do rozumu. Wtedy tylko uczucie grzeszy brakiem umiaru, gdy przekracza granice rozumu. Otóż rozkosz towarzysząca aktowi małżeńskiemu, chociaż odznacza się bardzo wielkim natężeniem, nie przekracza granic wyznaczonych jej uprzednio przez rozum, mimo że w czasie samego trwania tej rozkoszy rozum nie

może wyznaczać owych granic.

4. Brzydota towarzysząca zawsze aktowi małżeńskiemu i wywołująca uczucie wstydu, nie jest brzydotą grzechu ale kary, gdyż człowiek z natury wstydzi się każdego braku.

Artykuł 5

CZY BEZ POWYŻSZYCH DÓBR AKT MAŁŻEŃSKI MÓGŁBY BYĆ USPRAWIEDLIWIONY ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:

1. Kogo sama tylko natura skłania do aktu małżeńskiego, ten nie wydaje się zmierzać ku dobrom małżeństwa, gdyż te należą do porządku łaski i cnoty. Kiedy zaś sam tylko popęd naturalny skłania kogoś do owego aktu, nie ma grzechu, to bowiem co jest naturalne nie może być grzechem, skoro jak mówi Dionizy72, grzech jest czymś: „poza naturą i poza porządkiem". A więc akt małżeński może być usprawiedliwiony bez dóbr małżeństwa.

2. Kto dokonuje aktu małżeńskiego celem uniknięcia porubstwa, nie wydaje się zmierzać ku jakie muś dobru małżeńskiemu, a przecież nie grzeszy, gdyż małżeństwo zostało ustanowione dla uniknięcia nierządu z powodu ludzkiej słabości, jak o tym świadczy św. Paweł (I Kor 7, 2-9). A więc akt małżeński może być usprawiedliwiony również niezależnie od dóbr małżeńskich.

3. Kto dowolnie używa tego, co należy do niego, nie grzeszy przeciw sprawiedliwości, bo nikomu nie wyrządza krzywdy. Otóż wskutek małżeństwa żona należy do męża i odwrotnie. Jeśli więc pod wpływem pożądania korzystają ze swych praw, nie popełniają grzechu.

4. To co jest dobre z natury swej, staje się złe jedynie wskutek złej intencji. Lecz akt małżeński, dokonany przez męża z żoną, jest dobry z natury swej.

A więc nie może stać się złym bez złej intencji. Może natomiast być wykonany

w dobrej intencji, nie odnoszącej się do żadnego z trzech powyższych dóbr małżeńskich, np. celem zachowania lub uzyskania zdrowia. A więc można go usprawiedliwić niezależnie od tych dóbr małżeńskich.

Ale z drugiej strony według Arystotelesa73, gdy nie ma przyczyny, nie ma skutku. Dobra małżeńskie zaś są przyczyną godziwości aktu małżeńskiego. A więc bez nich nie można go usprawiedliwić. Ponadto akty małżeńskio różnią się od aktów płciowych poza-małżeńskich jedynie; względem na owe dobra. Otóż akty płciowe pozamałżeńskie są zawsze złe. A więc także akty małżeńskie byłyby zawsze złe, jeśliby dobra małżeńskie ich nie usprawiedliwiały.

Odpowiedź. Dobra małżeństwa jako stałe jego przymioty, czynią je godziwym i świętym, a jako przedmioty uczynkowej intencji sprawiają, że akt małżeński jest godziwy. Godziwość tę zawdzięcza tym dwom dobrom, które odnoszą się do niego. Dlatego spółkowanie małżonków celem zrodzenia potomstwa lub wzajemnego oddania powinności małżeńskiej, jak tego wymaga „wierność" — jest całkowicie wolne od grzechu. Natomiast trzecie dobro odnosi się nie do aktu małżeńskiego, ale do istoty małżeństwa. Stanowi więc o jego godziwości, a nie o godziwości aktu małżeńskiego, do którego bezgrzeszności nie wystarczy zjednoczenie małżonków na znak (zjednoczenia Chrystusa z Kościołem). Tak więc spółkowanie małżonków jest bezgrzeszne w przekazywaniu życia potomstwu i w oddaniu powinności małżeńskiej. Poza tym jest zawsze grzechem, przynajmniej powszednim.

Rozwiązanie trudności. 1. To dobro, którym jest sakramentalność, dodaje coś do tego dobra zamierzonego przez naturę, jakim jest potomstwo. Natura bowiem zmierza do potomstwa dla dobra gatunku. Ale dobro sakramentalności małżeństwa zwraca to potomstwo ku Bogu. Potrzeba więc skierować naturalną intencję zrodzenia i wychowania potomstwa ku intencji zmierzającej do dobra potomstwa jako dobra sakramentalnego; inaczej bowiem poprzestano by na porządku czysto naturalnym, a to nie mogłoby być bez grzechu. Tak więc gdy natura skłania do aktu małżeńskiego, akt

ten jest wolny od grzechu tylko wtedy, gdy aktualnie lub na mocy dawnego postanowienia jest skierowany ku potomstwu jako dobru sakramentalnemu. Stąd jednak nie wynika, że popęd naturalny jest zły. Jest tylko niedoskonały, jeśli nie zostanie skierowany do jakiegoś wyższego dobra małżeńskiego.

2. Nie popełnia grzechu ktoś, gdy spełniając akt małżeński zmierza do tego, by uchronić współmałżonka od nierządu, gdyż akt ten jest oddaniem powinności małżeńskiej, a to należy do dobra „wierności". Byłoby zaś przesadą i tym samym grzechem powszednim, gdyby ktoś spełniał akty małżeńskie tylko po to, by siebie zabezpieczyć przed nierządem. Nie po to bowiem małżeństwo zostało ustanowione, ale chyba tylko „przez pobłażliwość" (I Kor 7, 5-6), odnoszącą się do grzechów powszednich.

3. Jedna dobra okoliczność uczynku nie wystarczy by stał się on dobrym. Nie wystarczy więc, że ktoś w jakikolwiek sposób używa tego, co należy do niego, by to używanie było dobre. Trzeba by używał tego co należy do niego w sposób należyty, zgodnie z wymaganiami wszystkich okoliczności.

4. Chociaż dążenie do zachowania zdrowia samo przez się nie jest złe, ale taka intencja staje się zła, jeśli ktoś chce osiągnąć zdrowie przez to, co nie służy do tego celu, np. gdyby ktoś chciał przyjąć chrzest tylko po to, by odzyskać zdrowie cielesne. Podobnie rzecz się ma z aktem małżeńskim.

Artykuł 6

CZY GRZESZY ŚMIERTELNIE TEN, KTO W STOSUNKACH MAŁŻEŃSKICH NIE ZMIERZA DO JAKIEGOŚ DOBRA MAŁŻEŃSKIEGO, ALE TYKO DO ROZKOSZY?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:

1. Św. Hieronim powiada74, że „rozkosze, których się doznaje w objęciach kobiet rozpustnych, należy potępić także u żony". Godne zaś potępienia są tylko grzechy

śmiertelne. A więc stosunek płciowy z żoną dla samej tylko rozkoszy jest zawsze grzechem śmiertelnym.

2. Według Autora .Sentencji"1, przyzwolenie na rozkosz jest grzechem śmiertelnym. Ktokolwiek zaś spełnia akt małżeński dla rozkoszy, przyzwala na nią. A więc grzeszy Hinierleliiie.

3. Ktokolwiek posługuje się stworzeniem bez odniesienia do Boga, postępuje tak, jakby w użyciu tego stworzenia widział .swój cel ostateczny, a to jest grzechem śmiertelnym. Kto zaś obcuje z żoną dla samej rozkoszy, nie odnosi tego obcowania do Boga, a więc grzeszy śmiertelnie.

4. Klątwą karze się tylko za grzech śmiertelny. W Sentencjach78 zaś jest wzmianka o człowieku, któremu zabroniono wstępu do kościoła za to, że obcował z żoną dla samej tylko rozkoszy, czyli popadł w klątwę. A więc popełnił grzech śmiertelny.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna77 takie obcowanie należy do grzechów powszednich, o których jest mowa w „Ojcze nasz". A więc nie jest grzechem śmiertelnym. Ponadto kto je chleb dla samej tylko rozkoszy, nie grzeszy śmiertelnie. A więc także nie grzeszy śmiertelnie, kto spełnia akt małżeński dla samej rozkoszy.

Odpowiedź. Niektórzy twierdzą, że kiedykolwiek rozkosz jest główną podnietą do aktu małżeńskiego, popełnia się grzech śmiertelny; kiedy zaś jest tylko podnietą uboczną, wówczas jest grzech powszedni; nie ma zaś żadnego grzechu gdy odrzuca rozkosz i nie ma w niej upodobania. Tak więc według tego poglądu pragnąć rozkoszy w akcie małżeńskim jest grzechem śmiertelnym, doznać jej to grzech powszedni, nienawidzić jej to postępowanie doskonałe. Ale tak nie może być. Według Filozofa bowiem", jednakowo należy oceniać rozkosz oraz wywołujące ją działanie, gdyż rozkoszowanie się dobrą rzeczą jest dobre, a złą złe. Jeśli więc akt małżeński nie jest sam przez się zły, pragnienie rozkoszy w nim nie zawsze jest grzechem śmiertelnym.

Należy więc stwierdzić, że jeśli ktoś szuka rozkoszy w akcie małżeńskim w

sposób niegodziwy, odnosząc się do żony nie jako do małżonki, ale tylko jako do kobiety, tak że byłby gotów mieć z nią stosunki cielesne, jeśliby nawet nie była jego żoną, wówczas popełnia grzech śmiertelny. Takiego nazwano namiętnym kochankiem żony, gdyż namiętność wypycha go poza granice dóbr małżeńskich. Jeśli jednak pożąda się samej rozkoszy w granicach małżeństwa tak, że poza nim nie pożąda się jej, wóczas byłby grzech powszedni.

Rozwiązanie trudności. 1. Wtedy mąż pożąda rozpustnych rozkoszy w żonie, kiedy ceni w niej tylko to, czego pożądałby u kobiety rozpustnej.

2. Przyzwolenie w obcowaniu płciowym na taką rozkosz, która jest grzechem śmiertelnym, jest również grzechem śmiertelnym. Ale rozkosz w akcie małżeńskim nie jest grzechem śmiertelnym.

3. Chociaż ktoś w danym uczynku nie odnosi swej rozkoszy do Boga, nie stawia w niej ostatecznego celu swej woli, inaczej szukałby tej rozkoszy gdziekolwiek. Nie należy więc rozkoszować się stworzeniem jakoby było celem ostatecznym człowieka, ale trzeba posługiwać się nim, a siebie podporządkować Bogu przynajmniej habitualnie (czyli mocą dawniejszego postanowienia) , jeśli nie można aktualnie.

4. Ten tekst nie głosi, że ów człowiek zasłużył na klątwę za ten grzech, ale że stał się niezdatny dodóbr duchowych, gdyż przez ów akt stał się „całkowicie ciałem”, jak się wyraża św. Augustyn79.

ZAGADNIENIE 50
O PRZESZKODACH MAŁŻEŃSKICH

Z kolei należy rozważyć przeszkody małżeńskie, najpierw ogólnie, potem szczegółowo.

Artykuł jedyny

CZY NALEŻAŁO WYZNACZAĆ PRZESZKODY MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należało, gdyż:

1. Małżeństwo jest jednym z sakramentów. Nie wyznacza się zaś przeszkód innych sakramentów. A więc nie należało wyznaczać ich odnośnie do małżeństwa.

2. Im mniej coś jest doskonałe, tym mniej ma przeszkód. Malżeustwo zaś jest mniej doskonałym sakramentem w porównaniu do innych. A więc nie należało mu wyznaczać przeszkód, albo w ogóle, albo nie wiele.

3. Gdziekolwiek jest choroba, tam potrzebne jest lekarstwo. Lecz pożądliwość, na którą małżeństwo jest lekarstwem, znajduje się u każdego człowieka. Nie należało więc ustanawiać przeszkód, powodujących niezdolność do małżeństwa niektórych tylko osób.

4. Nieprawowitym jest to, co sprzeciwia się prawu. Otóż wyznaczone przeszkody małżeństwa nie sprzeciwiają się prawu naturalnemu, gdyż nie zachodzą w każdym stanie rodu ludzkiego; np. niektóre stopnie pokrewieństwa były przeszkodami zawarcia małżeństwa w jednym czasie, a w innym nie. Prawo ludzkie zaś, jak się zdaje, nie może ustanawiać przeszkód małżeńskich, skoro małżeństwo nie jest z ustanowienia ludzkiego, ale Bożego, podobnie jak i inne sakramenty. Nie należy więc wyznaczać przeszkód, które bynie uprawniały niektórych osób do zawarcia małżeństwa.

To co jest nieprawowite, różni się od tego co jest prawowite tym, że sprzeciwia się prawu, podczas gdy to co jest prawowite, nie sprzeciwia się mu. Nie ma zaś czegoś pośredniego, gdyż są to przeciwieństwa takie, jak twierdzenie i zaprzeczenie. Nie mogą więc być przeszkody małżeńskie, które by ustawiały pewnych ludzi pośrodku, między uprawnionymi i nieuprawnionymi do zawarcia małżeństwa.

5. Zjednoczenie mężczyzny z kobietą jest dozwolone tylko w małżeństwie. Lecz

należy rozerwać wszelki związek nieprawowity. Jeśli więc coś jest przeszkodą do zawarcia małżeństwa, rozrywa je, gdy już zostało zawarte. Nie należało więc ustanawiać takich przeszkód małżeństwa, które je zakazują ale nie rozrywają.

6. Żadna przeszkoda nie może pozbawić rzeczy tego, co należy do jej definicji. Lecz nierozerwalność wchodzi do definicji małżeństwa. Nie mogą więc być przeszkody, które by rozrywały małżeństwo.

Ale z drugiej strony wydaje się, że powinno być nieskończenie wiele przeszkód małżeńskich. Małżeństwo bowiem jest pewnym dobrem. Niezliczone zaś mogą być niedostatki dobra, jak mówi Dionizy80. Poza tym źródłem przeszkód małżeńskich są warunki poszczególnych osób, a te są nieskończone. A więc także przeszkody małżeńskie są nieskończone.

Odpowiedź. Podobnie jak w innych sakramentach tak i w małżeństwie niektóre rzeczy należą do jego istoty, a inne do uroczystego obrzędu zawierania go. Skoro zaś sakrament jest ważny, gdy brak mu tego, co nie jest konieczne do przyjęcia go, przeszkody, które przeciwstawiają się jego uroczystemu przyjęciu, nie powodują nieważności małżeństwa. Takie przeszkody nazywamy wzbraniającymi ale nie rozrywającymi. Są nimi m. in. „sprzeciw Kościoła" i „czas zakazany". Nie pozwalają one na zawarcie małżeństwa, ale zawartego nie rozrywają.

Natomiast te przeszkody, które sprzeciwiają się temu, co należy do istoty małżeństwa, powodują że małżeństwo nie jest prawdziwe. Dlatego nie nazywa się ich wzbraniającymi ale rozrywającymi małżeństwo. Wyliczono je w wierszu: błąd, warunek, ślub, powinowactwo, przestępstwo, odmienność kultu, przemoc, święcenia, pokrewieństwo, przyzwoitość. Przeszkody te wzbraniają zawarcia małżeństwa, a zawarte rozrywają.

Liczbę tych przeszkód tak można uzasadnić: Przeszkody małżeńskie mogą dotyczyć już to umowy małżeńskiej, już to nowożeńców. Ze względu na umowę, skoro zawarcie małżeństwa dokonuje się przez dobrowolną ugodę, której sprzeciwia

się brak wiedzy oraz przymus, zachodzą dwie przeszkody małżeńskie: przemoc i błąd. O tych dwóch przeszkodach Piotr Lombard mówi, traktując o przyczynach małżeństwa. Tu zaś omawia przeszkody odnoszące się do osób, zawierających małżeństwo, dzieląc je w następujący sposób: niektóre przeszkody są bezwzględne, inne zaś względne. Bezwzględnne, gdy sprawiają, że ktoś z nikim nie może zawrzeć małżeństwa dlatego, że faktycznie nie może upełnić aktu małżeńskiego, a to z dwóch powodów, bo albo w ogóle jest do tego niezdolny— i wówczas jest przeszkoda niemocy spółko-wania, albo dlatego, że nie może swobodnie spełnić aktu — i z tego względu zachodzi przeszkoda n i e-wolniczego stanu. Niekiedy zaś nie może go spełnić w sposób dozwolony już to z powodu przyjętego obowiązku — i wtedy jest przeszkoda święceń, już to z powodu złożenia ślubu.

Przeszkody względne natomiast dotyczą określonej osoby, z którą nie można zawrzeć małżeństwa — już to wskutek zobowiązania wobec innej osoby i wtedy zachodzi przeszkoda węzła małżeńskiego, — już to wskutek pewnej niewspółmierności do danej osoby: albo dlatego że osoba ta jest zbyt daleka (pod względem religijnym) i wówczas jest przeszkoda n i e-przynależności do chrześcijaństwa, (disparitas cultus), albo dlatego, że osoba ta jest zbyt bliska, a to z trzech powodów: pokrewieństwa, które zachodzi między dwiema osobami, mającymi wspólnego przodka; powinowactwa, czyli stosunku zachodzącego między którymś z małżonków i krewnym drugiego, i publicznej przyzwoitości, czyli przeszkody wynikającej z zaręczyn z trzecią osobą. Wreszcie przeszkodą są poprzednie niedozwolone stosunki z daną osobą, a mianowicie przestępstwo cudzołóstwa, popełnionego z nią przedtem.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak już widzieliśmy, mogą być przeszkody także w odniesieniu do innych sakramentów, gdy brak czegoś, co należy do ich istoty albo jest wymagane do uroczystego ich sprawowania. Bardziej jednak określono przeszkody małżeństwa, a to z trzech powodów: 1. Małżeństwo zawierają dwie osoby, i dlatego jest zagrożone przez liczniejsze przeszkody niż inne sakramenty, których udziela się

pojedynczym osobom. 2. Inne sakramenty mają swą przyczynę tylko w Bogu a małżeństwo także w nowożeńcach. Zresztą odnośnie do sakramentu pokuty, który pod tym względem jest trochę podobny do małżeństwa, Autor Sentencji wymienia pewne przeszkody: obłudę, żarty itd. 3. Inne sakramenty są przedmiotem nakazu albo rady, gdyż odnoszą się do dóbr doskonalszych. Natomiast małżeństwo, odnoszące się do dobra mniej doskonałego, jest przedmiotem „wyrozumiałości" (I Kor 7, 6). Dlatego wyznaczono w stosuku do małżeństwa więcej przeszkód, by dać ludziom okazję dążenia ku temu co lepsze.

2. Liczniejsze są sposoby przeszkodzenia temu, co jest doskonalsze ze względu na to, że to zależy od liczniejszych warunków. Niemniej gdy to, co jest mniej doskonałe zależy od wielu warunków, może również podlegać liczniejszym przeszkodom niż to, co jest bardziej doskonałe. Tak właśnie rzecz się ma z małżeństwem.

3. Tak byłoby, jeśliby nie istniały skuteczniejsze lekarstwa na pożądliwość. Ale tak nie jest.

4. Te osoby uchodzą za nieuprawnione do małżeństwa, którym prawo małżeńskie zabrania go. Małżeństwo zaś jako służba natury ludzkiej podlega prawu natury, jako sakrament podlega prawu Bożemu, jako służba społeczności podlega prawu cywilnemu. Otóż jakaś osoba może być nieuprawniona do zawarcia małżeństwa z powodu któregokolwiek z tych praw. Inne natomiast sakramenty mają wyłącznie charakter sakramentalny. Ponieważ zaś prawo naturalne, uwzględniając różne stany życia ludzkiego, wyznacza różne normy, a prawo pozytywne zmienia się zależnie od różnych warunków życia ludzkiego w różnych czasach, dlatego Mistrz twierdzi81, że w różnych czasach różne osoby nie były uprawnione do małżeństwa.

5. Prawo może zabronić czegoś już to ogólnie, już to odnośnie do pewnych wypadków. latego między tym co jest całkowicie zgodne z prawem, a tym co jest całkowicie sprzeczne z nim zachodzi nie sprzeczność, ale przeciwstawienie, które dopuszcza coś pośredniego, gdy coś w pewnej mierze może być zgodnez prawem, a w

pewnej mierze niezgodne z nim. Dlatego mogą być pewne osoby pośrodku między uprawnionymi i nieuprawnionymi do małżeństwa.

6. Powyższe przeszkody nie rozrywają zawartego już małżeństwu, ale wzbraniają zawarcia go, ale tak, że jeśli zostanie zawarte mimo takiej przeszkody, będzie ważne, choć było niedozwolone, i dlatego kto zawiera takie n o, popełnia grzech. Podobnie gdyby ktoś po jedzeniu dokonał konsekracji, zgrzeszyłby przeciwko prawu kościelnemu, ale sakrament byłby ważny, gdyż post szafarza nie jest istotny dla tego sakramentu.

7. Tego rodzaju sakramenty nie rozrywają zawartego już małżeństwa w tym znaczeniu, jakoby rozwiązywały prawdziwe małżeństwo prawowicie zawarte, ale w tym sensie, że rozwiązują małżeństwo zawarte faktycznie, ale niezgodnie z prawem. Jeśli więc tego rodzaju przeszkoda wystąpi po prawowitym zawarciu małżeństwa, tego rodzaju małżeństwo nie może ulec rozwiązaniu.

8. Niezliczone są przeszkody, które przygodnie przeciwstawiają się jakiemuś dobru. Natomiast przeszkody, które powodują z natury swej zepsucie dobra, są ograniczone, podobnie jak i czynniki, które tworzą to dobro, gdyż przyczyny zniszczenia i tworzenia jakiejś rzeczy są przeciwstawne i działają przeciwnie.

9. Warunki osób poszczególnych, wziętych jednostkowo, są niezliczone: ale biorąc je ogólnie, można sprowadzić je do określonej ilości, podobnie jak w medycynie i we wszystkich rzemiosłach, uwzględniających szczegółowe warunki pojedynczych rzeczy, które wytwarzają.

ZAGADNIENIE 51
O PRZESZKODZIE BŁĘDU

Omawianie poszczególnych przeszkód małżeństwa zaczynamy od przeszkody błędu. Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy błąd z natury swej stanowi przeszkodę małżeńską? 2. Jaki błąd?

Artykuł 1

CZY BŁĄD Z NATURY SWEJ JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. To samo jest przeszkodą ugody, będącej przyczyną małżeństwa, co sprzeciwia się dobrowolności czynu, a tej sprzeciwia się nieznajomość, jak stwierdza Arystoteles82. Nieznajomość zaś nie utożsamia się z błędem, gdyż jest brakiem wiedzy w ogóle, a błąd ie jest, gdyż bierze fałsz za prawdę, jak mówi św. Augustyn83. Należało więc zaliczyć do przeszkód małżeńskich raczej nieznajomość, aniżeli błąd.

2. To z natury swej może stanowić przeszkodę małżeńską, co sprzeciwia się dobru małżeństwa. Błąd zaś nie sprzeciwia się mu. A więc nie jest z natury swej przeszkodą małżeństwa.

3. Ugoda jest w ten sam sposób konieczna do małżeństwa, jak intencja do chrztu. Otóż jeśli ktoś chrzci np. Jana, a myśli że chrzci Piotra, chrzest jest mimo to ważny. A więc błąd nie wyklucza małżeństwa.

4. Małżeństwo Jakuba z Leą było prawdziwe (Rdz 29, 21 i n), a przecież opierało się na błędzie. A więc błąd nie wyklucza małżeństwa.

Ale z drugiej strony czytamy w Digestach84: „Cóż bardziej sprzeciwia się ugodzie niż błąd?" Ugoda zaś jest niezbędna do małżeństwa. A więc błąd jest przeszkodą małżeńską. Ponadto ugoda jest czynem dobrowolnym, gdyż według Arystotelesa85 i

św. Grzegorza z Nissy80, czyn dobrowolny to taki, którego źródło jest w człowieku znającym szczegóły dotyczące czynu. A to się nie sprawdza w błędzie. A więc błąd jest przeszkodą małżeńską.

Odpowiedź. Cokolwiek z natury swej jest przeszkodą przyczyny, stanowi także przeszkodę skutku. Ugoda zaś jest przyczyną małżeństwa, jak widzieliśmy (45, 1). Cokolwiek więc unieważnia ugodę, unieważnia także małżeństwo. Ugoda zaś jest czynnością woli, suponującą czynność umysłu; gdy brak tej ostatniej, nie ma tamtej. Gdy więc błąd sianowi przeszkód? w poznaniu, następuje brak w ugodzie i tym samym w małżeństwie.

Tak więc błąd z samego prawa naturalnego unieważnia małżeństwo.

Rozwiązanie trudności. 1. Nieznajomość różni się zasadniczo od błędu, gdyż z istoty swej nie wyraża czynności poznawczej. Ale gdy chodzi o przeszkodę dobrowolności czynu, nie różni się pod tym względem od błędu. Żadna bowiem nieznajomość nie stanowi przeszkody dobrowolności, jeśli nie łączy się z błędem, gdyż akt woli zakłada ocenę czyli sąd o tym, do czego się odnosi. Jeśli więc zachodzi tam nieznajomość, ma miejsce także błąd, jako najbliższa jej przyczyna.

2. Chociaż błąd zasadniczo nie sprzeciwia się małżeństwu, sprzeciwia się jednak jego przyczynie. Intencja osoby udzielającej chrztu nie wywołuje bezpośrednio charakteru sakramentalnego, ale jedynie za pośrednictwem zewnętrznego obrzędu.

3. Jak twierdzi Mistrz87, małżeństwo Jakuba z Leą zostało dokonane nie spółkowaniem, które było następstwem błędu, ale późniejszą ugodą. Oboje jednak nie popełnili wtedy grzechu, jak twierdzi Mistrz w tymże miejscu.

Artykuł 2

CZY KAŻDY BŁĄD JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy błąd jest przeszkodą małżeńską, a nie tylko błąd co do stanu i osoby, gdyż:

1. Co z natury swej przysługuje czemuś, przysługuje mu pod każdym względem. Lecz błąd z natury swej jest przeszkodą małżeńską. A więc wszelki błąd jest taką przeszkodą.

2. Jeśli błąd z natury swej jest przeszkodą małżeństwa, im błąd ten będzie większy, tym większa będzie przeszkoda. Lecz błąd we wierze u heretyków, którzy nie uznają tego sakramentu, jest większy niż błądco do osoby, a więc powinien być większą przeszkodą, niż błąd co do osoby.

3. Błąd unieważnia małżeństwo, gdyż uniemożliwia dobrowolność czynu. Lecz nieznajomość jakiejkolwiek okoliczności sprawia niedobrowolność czynu, jak uczy Arystoteles88. A więc nie tylko błąd co do stanu i osoby stanowi przeszkodę małżeńską.

4. Stan niewolniczy jest tak samo czymś przygodnym dla osoby, jak jej cechy cielesne czy duchowe. Jeśli więc błąd odnośnie do stanu osoby stanowi przeszkodę małżeńską, z tego samego powodu także błąd co do owych cech lub co do majątku powinien być taką przeszkodą.

5. Stan osoby jest uwarunkowany nie tylko przezniewolnictwo lub wolność, ale także przez szlachectwo lub jego brak czy przez piastowanie lub niepiastowanie jakiejś godności. Skoro więc błąd co do stanu iewolniczego lub wolnego unieważnia małżeństwo, wobec tego także błąd co do powyższych cech powinien być przeszkodą małżeńską.

6. Stan niewolniczy jest przeszkodą małżeńską na równi z nieprzynależnością do chrześcijaństwa i niemocą. Jeśli więc stan niewolniczy jest przeszkodą małżeńską,

powinny być nią również błędy co do tych i tym podobnych stanów.

Ale z drugiej strony wydaje się, że błąd co do osoby nie stanowi przeszkody małżeńskiej, gdyż77 małżeństwo jest tak samo umową jak kupno-sprzedaż, która jest ważna także wtedy, gdy np. jedno złoto wymienia się za równoważne inne złoto. A więc także nic nie przeszkadza, by ważne było małżeństwo, gdy ktoś żeni się z inną kobietą aniżeli ta, z którą chciał się ożenić.

8. Może się zdarzyć, że mężczyzna i kobieta żyją w tym błędzie w ciągu wielu lat i spłodzili razem synów i córki. Byłoby wielkim nieszczęściem gdyby musieli się rozejść. Więc początkowy błąd nie unieważnia małżeństwa.

9. Może się zdarzyć również kobiecie stosunek cielesny z mężczyzną, o którym była przekonana że jest jej mężem, podczas gdy on był jego bratem bliźniaczym. Wydaje sie wiec, że w takim wypadku kobieta ta powinna zostać żoiuj tego brata. A więc błąd co do osoby nie jest przeszkodą małżeńską.

Odpowiedź. Błąd, powodując niedobrowolność czynu tym samym uniewinnia od grzechu i stanowi przeszkody małżeńską z tego samego powodu. Ale błąd uniewinnia od grzechu tylko wtedy, gdy dotyczy tej o-koliczności, której istnienie lub brak stanowi o różnicy między tym co dozwolone, a tym co niedozwolone. Jeśli np. ktoś uderzy ojca prętem żelaznym w przekonaniu że ten pręt jest drewniany, nie byłby całkowicie uniewinniony od grzechu, lecz może tylko częściowo; jeśliby natomiast był przeświadczony, że bije syna celem poprawienia go, a uderzył ojca, byłby całkowicie uniewinniony, pod warunkiem oczywiście, że ten błąd nie pochodził z braku starannej uwagi. Błąd więc, stanowiący przeszkodę małżeńską, powinien dotyczyć tego co należy do istoty małżeństwa, a więc odnosić się do dwojga osób, które je zawierają i wzajemnego oddania się tychże osób. Otóż błąd co do osoby wyklucza ten pierwszy warunek, błąd zaś co do stanu niewolniczego wyklucza drugi warunek, gdyż niewolnik nie może dowolnie oddać swego ciała innej osobie bez zgody swego pana. Dlatego tylko te dwa błędy, a nie inne, stanowią przeszkody małżeńskie.

Rozwiązanie trudności. 1. Błąd jest przeszkodą małżeńską nie ze względu na swą naturę, ale ze względu na okoliczność, do której się odnosi, a mianowicie gdy dotyczy tego, co należy do istoty małżeństwa.

2. Błąd niedowiarka odnośnie małżeństwa dotyczy następstw jego, a więc jego sakramentalności i godziwości, nie stanowi więc przeszkody małżeńskiej, podobnie jak błąd odnoszący się do chrztu, nie stanowi przeszkody w przyjęciu charakteru, byleby udzielający chrztu miał intencję zrobienia tego co czyni Kościół, a przyjmujący miał intencję przyjęcia tego, co Kościół daje, choćby był przeświadczony, że to jest bezwartościowe.

3. Nie każda nieznajomość okoliczności, uwalniająca od grzechu, powoduje niedobrowolność czynu, jak to wyjaśniliśmy w osnowie artykułu.

4. Różnice majątkowe oraz osobiste nie zmieniają niczego, co należy do istoty małżeństwa, tak jak to czyni stan niewolniczy. Argument więc niczego nie dowodzi.

5. Błąd odnoszący się do szlachectwa nie unieważnia małżeństwa z tego samego powodu, co błąd odnoszący się do cech osobistych. Ale w wypadku, gdy błąd co do szlachectwa czy stanowiska sprowadzał się do błędu odnoszącego się do samej osoby, stanowiłby przeszkodę małżeńską. A więc np. jeśliby kobieta zgadzała się wprost poślubić daną osobę, błąd jej co do szlachectwa owej osoby nie stanowiłby przeszkody małżeńskiej; ale gdyby ta kobieta chciała wprost wyrazić zgodę na poślubienie królewicza, kimkolwiek by on był, a podstawiono by jej kogoś, kto nie byłby synem królewskim, wówczas zachodziłby błąd co do osoby i stanowiłby przeszkodę małżeńską.

6. Również błąd odnoszący się do innych przeszkód, powodujących że pewne osoby nie mogą prawnie zawrzeć małżeństwa, stanowi przeszkodę małżeńską. Ale tego błędu nie włączono do liczby przeszkód małżeńskich, gdyż przeszkody te bez względu na to czy łączyłyby się z błędem, czy nie, powodowałyby nieważność małżeństwa, np. gdyby ktoś zawierał małżeństwo z subdiakonem, wiedząc że jest nim,

lub nie wiedząc. Natomiast stan niewolniczy nie staje się przeszkodą, gdy druga strona wie o nim.

7. W wymianach przyjmuje się pieniądze jako miarę wartości innych rzeczy, a nie ze względu na nie same, jak to wyjaśnia Arystoteles89. Nie ma więc znaczenia dla umowy, czy kupujący da ten pieniądz, czy inny, byleby był tej samej wartości. Ale umowa nie byłaby ważna, jeśliby błąd dotyczył samej rzeczy, np. gdyby sprzedano osła zamiast konia. Podobnie rzecz się ma, gdy chodzi o błąd co do osoby.

8. Choćby pożycie trwało nie wiadomo jak długo, jeśli nie ponowi się ugody małżeńskiej, takie małżeństwo (oparte na błędzie co do osoby) nie będzie ważne.

9. W tym wypadku, jeśli kobieta nie zawarła przedtem ugody małżeńskiej z bratem tego mężczyzny, może pozostać z tym, którego przez pomyłkę wzięła za swego oblubieńca, zwłaszcza jeśli z nim miała stosunki cielesne. Jeśli natomiast zawarła z jego bratem ugodę małżeńską, słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, nie może pojąć za męża tego drugiego mężczyzny za życia pierwszego, lecz powinna porzucićgo lub wrócić do tamtego. Nieznajomość faktu uniewinia ją, podobnie jak w wypadku, gdyby po dokonaniu małżeństwa została zdradliwie pogwałcona przez krewnego męża, gdyż oszustwo trzeciej osoby nie może być poczytane za winę owej kobiety.

ZAGADNIENIE 52
O PRZESZKODZIE STANU NIEWOLNICZEGO

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy stan niewolniczy jest przeszkodą małżeńską? 2. Czy niewolnik bez pozwolenia swego pana może zawrzeć małżeństwo? 3. Czy ktoś ożeniwszy się może oddać się w niewolę bez pozwolenia żony? 4. Czy dzieci niewolników mają być również niewolnikami ?

Artykuł 1

CZY STAN NIEWOLNICZY JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie gdyż:

1. Nie może być przeszkodą małżeńską to, co niesprzeciwia się małżeństwu. Lecz niewolnictwo nie sprzeciwia się mu, bo gdyby było inaczej nie byłyby możliwe małżeństwa między niewolnikami.

2. To co sprzeciwia się naturze, nie może być przeszkodą tego, co jest zgodne z naturą. Otóż niewolnictwo sprzeciwia się naturze, gdyż jak mówi św. Grzegorz90: „Gdy człowiek chce panować nad innym człowiekiem, sprzeciwia się naturze". Pan Bóg zaś przekazał człowiekowi, by „panował nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nadcałą ziemią i nad wszelkim zwierzątkiem naziemnym" (Rdz 1, 26), a nie by panował nad innym człowiekiem. A więc niewolnictwo nie może być przeszkodą małżeństwa, które jest zgodne z naturą.

3. Jeśliby niewolnictwo było przeszkodą małżeńską, to byłoby nią na mocy prawa albo naturalnego albo pozytywnego. Otóż nie może być z prawa naturalnego, według którego „wszyscy ludzie są równi", jak mówi św. Grzegorz91. Tak samo Digesta twierdzą, że niewolnictwo nie pochodzi od prawa naturalnego. Prawo zaś pozytywne wypływa z prawa naturalnego, jak uczy Tuliusz Cycero92. A więc niewolnictwo nie może być przeszkodą małżeńską na mocy jakiegokolwiek prawa.

4. Gdy coś jest przeszkodą małżeńską, jest nią bez względu na to, czy się wie o tym, czy też nie, jak to widać na przykładzie pokrewieństwa. Otóż stan niewolniczy danej osoby, znany temu kto z nią zawiera małżeństwo, nie stanowi jego przeszkody. A więc stan niewolniczy z natury swej nie stanowi przeszkody małżeńskiej. Nie należało go więc wymieniać jako przeszkody odrębnej od innych.

5. Błąd może odnosić się zarówno do stanu niewolniczego, gdy ktoś niewolnika uważa za człowieka wolnego, jak i do stanu wolnego, gdy ktoś człowieka wolnego

uważa za niewolnika. Lecz wolność nie jest przeszkodą małżeńską. A więc nie jest nią także stan niewolniczy.

6. Trąd bardziej niż stan niewolniczy sprawia, że współżycie małżeńskie staje się nieznośne i bardziej sprzeciwia się dobru potomstwa. Lecz trąd nie jest przeszkodą małżeńską. A więc także stan niewolniczy nie powinien być nią.

Ale z drugiej strony Dekretalia93 stanowią, że błąd co do stanu niewolniczego sianowi przeszkodę zawarcia małżeństwa i rozrywa już zawarte. Ponadto małżeństwo ze względu na swą godziwość odnosi się do dóbr, które z natury swej są godne pożądania. Natomiast niewolnictwo z natury swej budzi odrazę, a więc sprzeciwia się małżeństwu i sianowi jego przeszkodę.

Odpowiedź. Małżonkowie na mocy umowy ślubnej są zobowiązani są do wzajemnego spełniania powinności małżeńskiej. Jeśli więc ktoś zobowiązuje się do niej ale nie może jej spełniać, wóczas nieznajomość tej niemożności u drugiego nowożeńca powoduje nieważność małżeństwa. Podobnie więc jak niemożność spółkowania powoduje całkowicie niemożność spełniania powinności małżeńskiej, tak niewolnictwo uniemożliwia swobodne jej spełnianie. Podobnie więc jak nieznana niemożność spółkowania jest przeszkodą małżeńską, a nie wtedy, gdy jest znana, tak samo nieznany (drugiemu nowożeńcowi) stan niewolniczy jest, a znany nie jest nią.

Rozwiązanie trudności. 1. Niewolnictwo sprzeciwia się małżeństwu ze względu na niemożność swobodnego spełniania czynności, do której nowożeniec zobowiązuje się i ze względu na potomstwo, którego położenie staje się gorsze z powodu niewolniczego stanu rodziców. Ponieważ jednak każdemu wolno dobrowolnie zgodzić się na umniejszenie tego, co mu się należy, dlatego jeśli drugi nowożeniec wie o stanie niewolniczym osoby, z którą chce zawrzeć małżeństwo, zawiera je ważnie. Ponieważ w małżeństwie obie strony mają równy obowiązek spełniania powinności małżeńskiej, nie można wymagać od drugiego współmałżonka większego zobowiązania, niż on potrafi wykonać. Dlatego gdy niewolnik żeni się nawet z niewolnicą w przekonaniu,

że jest wolną, nie ma przeszkody małżeńskiej. Tak więc stan niewolniczy tylko wtedy jest małżeńską przeszkodą, gdy jedna z dwojga osób zawierających ślub, nie będąc w niewoli, nie wie, że druga znajduje się w niej. Nic zaś nie przeszkadza, by niewolnicy zawierali małżeństwo między sobą lub by człowiek wolny ożenił się z niewolnicą.

2. Nic nie przeszkadza, by coś sprzeciwiało się pierwszemu zamierzeniu natury, a nie drugiemu. Np. wszelkie zepsucie, słabość czy starzenie się sprzeciwia się naturze, która dąży do zachowania bytu oraz doskonałości, jak zaznacza Arystoteles94, ale nie sprzeciwia się wtórnemu zamierzeniu natury, która nie mogąc zachować bytu w jednej istocie, zachowuje ją w drugiej, powstającej dzięki zniszczeniu innej. A kiedy natura nie może doprowadzić do większej doskonałości, tworzy mniejszą, np. według Arystotelesa95, gdy natura nie potrafi wytworzyć mężczyzny, tworzy kobietę, jako „niedoszłego" mężczyznę*. Podobnie niewolnictwo sprzeciwia się pierwszemu zamierzeniu natury, ale nie wtórnemu, gdyż naturalny rozum nakłania do tego, czego także natura pożąda, a mianowicie by każdy człowiek był dobry, ale ze względu na to, że ludzie grzeszą, natura skłania do wymierzenia kary za grzech. W ten sposób niewolnictwo powstało jako kara za grzech (pierworodny). Nie ma w tym niczego niestosownego, że to, co sprzeciwia się* naturze, stanowi przeszkodę tego, co jest z nią zgodne. Np. niezdolność do spółkowania, która w ten sposób sprzeciwia się naturze, stanowi przeszkodę małżeńską.

3. Prawo naturalne wymaga, by wymierzać kary za winy i by nie karać tego, kto nie popełnił winy. Natomiast prawo pozytywne ma określić, jaką karę należy wymierzyć zależnie od warunków osoby i winy. Dlatego niewolnictwo, które jest karą, zostało wyznaczone przez prawo pozytywne ale pochodzi od prawa naturalnego w ten sposób, w jaki to, co jest wyznaczone, pochodzi od tego, co nie jest wyznaczone. Również

mocą prawa pozytywnego niewolniczy stan jednego z nowożeńców, nieznany drugiemu, został zaliczony do przeszkód małżeńskich w tym celu, by nie karać

niewinnego; gdyż mieć niewolnika za męża byłoby karą dla żony, i odwrotnie.

4. Niektóre przeszkody sprawiają, że małżeństwo jest niedozwolone. Ponieważ zaś nie nasza wola sprawia, że coś jest niedozwolone lub dozwolone, ale prawo, któremu wola winna się poddać, dlatego ani nieznajomość tego rodzaju przeszkody, która uniemożliwia dobrowolność, ani jej znajomość nie mają znaczenia dla wartnoścl małżeństwa. Taką przeszkodą jest np. powinowactwo, ślub itp. Są jednak inne przeszkody, które sprawiają że małżonek nie będzie mógłspełnić powinności małżeńskiej. Ponieważ jednak odnaszej woli zależy wymaganie, by ktoś spełnił powinność względem nas, dlatego takie przeszkody, jeśli są znane, nie powodują nieważności małżeństwa. Nato miast powodują ją, gdy ta nieznajomość uniemożliwia dobrowolność zgody na małżeństwo. Tego rodzaju przeszkodą jest stan niewolniczy oraz niemożność spółkowania. Ze względu zaś na to, że te przeszkody same przez się mają w sobie coś, co się sprzeciwia małżeństwu, wylicza się je osobno, niezależnie od przeszkody błędu. Nie jest natomiast odrębną, niezależną od błędu przeszkodą podstawienie do ślubu innej osoby, będące przeszkodą małżeństwa jedynie ze względu na zamiar poślubienia kogo innego.

5. Wolność nie sprzeciwia się aktom małżeńskim. Nieznajomość więc jej nie stanowi przeszkody małżeńskiej.

6. Trąd nie stanowi przeszkody dla aktów małżeńskich, gdyż trędowaci mogą dowolnie spełniać powinność małżeńską, chociaż obciąża małżeństwo ze względu na wtórne następstwa. Trąd więc w przeciwieństwie do stanu niewolniczego nie stanowi przeszkody małżeńskiej.

Artykuł 2

CZY NIEWOLNIK MOŻE ZAWRZEĆ MAŁŻEŃSTWO BEZ POZWOLENIA SWEGO PANA?

Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Nikt nie może dać tego, co należy do drugiej osoby bez jej pozwolenia. Lecz „niewolnik jest rzeczą swego pana" jak mówi Arystoteles96. Niewolnik więc nie może dać prawa do aktu małżeńskiego żonie bez pozwolenia swego pana.

2. Niewolnik jest obowiązany słuchać swego pana (Ef 6, 5; Col 3, 22). Otóż pan może mu zakazać zawierania ugody małżeńskiej. A więc niewolnik bez pozwolenia swego pana nie może zawrzeć małżeństwa. Po zawarciu małżeństwa niewolnik jest obowiązany, także mocą prawa Bożego, do spełniania powinności małżeńskiej (I Kor 7, 3). Lecz pan może zażądać od niewolnika wykonania jakiejś roboty, której nie mógłby wykonać w owym czasie, w jakim żona żąda spełnienia powinności małżeńskiej. Jeśliby więc niewolnik zawarł małżeństwo bez pozwolenia swojego pana, pozbawiłby go bez jego winy należnej mu usługi. A to nie powinno być.

3. Pan może sprzedać swego niewolnika do obcych krajów, do których żona nie może się udać już to z powodu słabego zdrowia, już to z powodu niebezpieczeństwa dla wiary, np. gdy pan sprzeda niewolnika niewiernym, już to wreszcie wskutek braku zgody pana, gdy żona jest również niewolnicą. Nastąpiłoby więc rozbicie małżeństwa, a to nie powinno być. A więc niewolnik bez pozwolenia pana nie może zawrzeć małżeństwa.

4. Ważniejsze jest zobowiązanie się do spraw Bożych, aniżeli powinność oddania się żonie. Otóż niewolnik bez zgody pana nie może wstąpić do zakonu lub do kleru. A więc tym bardziej nie może zawrzeć związku małżeńskiego bez pozwolenia pana.

Ale z drugiej strony według św. Pawła (Gal 3, 28) „nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego ... wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie".

A więc w wierze w Jezusa Chrystusa ludzie wolni i niewolnicy mają tę samą wolność zawierania małżeństwa. Ponadto niewolnictwo jest ustanowione przez prawo pozytywne, a małżeństwo przez prawo Boże. Skoro więc prawo pozytywne nie może uwłaczać prawu Bożemu, wydaje się te niewolnik może bez pozwolenia swego pana zawrzeć małżeństwo.

Odpowiedź. Jak Widzieliśmy (a 1. ;ul. 3), prawo pozytywne pochodzi z prawu naturalnego. Niewolnictwo więc, ustanowione przez prawo pozytywne, nie może uwłaczać prawu naturalnemu. Otóż podobnie jak popęd naturalny zmierza ku zachowaniu jednostki, tak też zmierza do zachowania gatunku przez rodzenie. Niewolnik wiec, podobnie jak nie podlega panu w takich sprawach, jak dobrowolne jedzenie, spanie i tym podobne rzeczy, niezbędne do zachowania życia, tak samo nie podlega panu, gdy chodzi o dobrowolne zawarcie małżeństwa, nawet w wypadku gdy pan o tym nie wie lub gdy się sprzeciwia.

Rozwiązanie trudności. 1. Niewolnik jest rzeczą pana w sprawach dodanych do zadań naturalnych, a w tych wszyscy są równi. Gdy więc chodzi o nie, niewolnik może dać prawo kobiecie do aktów małżeńskich bez zgody swego pana.

2. Niewolnik winien słuchać pana we wszystkim, co ten godziwie może nakazać. Otóż pan, podobnie jak nie może zakazać niewolnikowi jedzenia lub spania, tak też nie może zakazać mu zawarcia małżeństwa. Pracodawca bowiem winien także czuwać nad sposobem, w jaki ludzie korzystają ze swoich praw. Jeśli więc pan zakaże niewolnikowi zawierania małżeństwa, niewolnik nie ma obowiązku go słuchać.

3. Jeśli niewolnik zawarł małżeństwo za zgodą pana, ma obowiązek spełnienia powinności małżeńskiej wobec żony, pomijając wykonanie służby na rzecz pana, który pozwalając niewolnikowi na zawarcie małżeństwa, tym samym pozwolił mu na wszystko, czego małżeństwo wymaga. Natomiast jeśli niewolnik zawarł małżeństwo bez wiedzy pana lub mimo jego sprzeciwu, nie ma obowiązku spełnienia powinności małżeńskiej, lecz raczej ma słuchać pana, jeśli tych dwóch obowiązków nie da się

pogodzić. Ale w tych rzeczach, podobnie jak we wszystkich sprawach ludzkich trzeba uwzględnić wiele szczegółów, a więc niebezpieczeństwo dla czystości,, zagrażające żonie, trudności w wykonywaniu służby z powodu spełniania powinności małżeńskich itp. Należy więc dobrze rozważyć kogo należy usłuchać: pana czy żonę.

4. W takim wypadku należy przymusić pana, bynie sprzedawał niewolnika w taki sposób, który by utrudnił mu spełnianie obowiązków małżeńskich, zwłaszcza gdy nie ma możności sprzedania niewolnika gdziekolwiek za należytą cenę.

5. Wstąpienie do zakonu i przyjęcie święceń kapłańskich zobowiązuje do poświęcenia całego czasu na służbę Bożą. Natomiast małżonkowie nie zawsze są zobowiązani spełniać powinność małżeńską, ale tylko w odpowiednim czasie. Nie ma więc podobieństwa. Ponadto kto wstępuje do zakonu lub przyjmuje święcenia zobowiązuje się do pewnych spraw dołączonych dozadań, wypływających z prawa naturalnego. Natomiast ci, którzy wstępują do związku małżeńskiego, zobowiązują się do tych właśnie zadań, nie podlegających panu w przeciwieństwie do owych spraw dołączonych, które mu podlegają.

Artykuł 3

CZY KTOŚ PO ZAWARCIU MAŁŻEŃSTWA MOŻE ZAPRZEDAĆ SIĘ W NIEWOLĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż: 1. Nie można uznać tego, co się dzieje ze szkodą i krzywdą drugiej osoby. Lecz mąż, zaprzedając się w niewolę, czyni to ze szkodą dla małżeństwa, a przynajmniej z krzywdą dla żony. A więc takie zaprzedanie się w niewolę nie powinno być ważne.

2. Dwie wartości uprzywilejowane przez prawo przeważają nad jedną nieuprzywilejowaną. Otóż małżeństwo i wolność są uprzywilejowane przez prawo97 i sprzeciwiają się niewolnictwu, które nie cieszy się względami prawa. A więc takie niewolnictwo powinno być całkowicie zniesione.

3. W małżeństwie mąż i żona mają równe prawa. Żona zaś nie może pójść na służbę bez zgody męża. A więc ani mąż bez zgody żony.

4. To co w porządku naturalnym stanowi przeszkodę powstania jakiejś rzeczy, niszczy już powstałą. Niewolniczy zaś stan męża, nieznany żonie, jest przeszkodą zawarcia małżeństwa. Gdyby więc ten stan nastąpił po ślubie, dokonałby rozbicia małżeństwa. A tego przyjąć nie można.

Ale z drugiej strony każdy może dać drugiemu to, co jest jego. Otóż mąż jest panem siebie, gdyż jest wolny. A więc może dać. prawo do siebie komu innemu. Ponadto niewolnik może wbrew woli pana pojąć żonę. Z tego samego więc powodu może poddać się panu wobec woli swojej żony.

Odpowiedź. Mąż jest poddany żonie jedynie w sprawach odnoszących się do aktu małżeńskiego, gdyż w tej sprawie są równi; stan niewolniczy zaś nie rozciąga się na nią. Dlatego mąż wbrew woli swej żony może oddać się w niewolę komu innemu, nie rozrywając małżeństwa, gdyż żadna przeszkoda występująca już po zawarciu małżeństwa, nie może go rozwiązać, jak to widzieliśmy (50,1 ad 7).

Rozwiązanie trudności. 1. Za krzywdę wyrządzoną innej osobie powinien ponieść szkodę ten, kto ją wyrządził, a nie ten, komu ją wyrządził. Jeśli więc mąż, krzywdząc żonę, oddał się komuś innemu w niewolę, ponosi szkodę, tracąc „bezcenne dobro wolności". Nie wolno mu natomiast tym czynem uszczuplać praw żony, a więc będzie nadal obowiązany spełniać powinność małżeńską oraz wszystkie inne obowiązki, wypływające z małżeństwa, gdyż żaden rozkaz pana nie może uwolnić go od tych obowiązków.

2. Ze względu na to, że niewolnictwo sprzeciwia się małżeństwu, a małżeństwo ma przewagę nad stanem niewolniczym niewolnik więc winien spełnić powinności małżeńskie, nawet wbrew woli pana.

3. Wprawdzie gdy chodzi o powinność małżeńską oraz te wszystkie sprawy, które dotyczą natury, mąż i żona mają równe prawa, niemniej gdy chodzi o zarządzanie

domem i tym podobne sprawy, mąż jest głową żony (I Kor 11, 3); Ef 5, 23) i winien ją karcić, a nie na odwrót. Dlatego żona nie może zaprzedać się w niewolę bez zgody męża.

4. Argument ten dotyczy rzeczy zniszczalnych, których wytworzenie może być udaremnione przez wiele przeszkód, niezdolnych jednak do zniszczenia już wytworzonej rzeczy. Ale gdy chodzi o rzeczy mające wiekuistą trwałość, mogą zaistnieć przeszkody, uniemożliwiające ich powstanie ale niezdolne do ich zniszczenia. Tak się ma rzecz np. z duszą ludzką. Tak też jest z małżeństwem, które jest węłem dozgonnym na cały czas trwania obecnego życia.

Artykuł 4

CZY DZIECI NIEWOLNIKÓW POWINNY BYC NIEWOLNIKAMI?

Wydaje się, że dzieci winny iść za stanem ojca, gdyż:

1. To co godniejsze winno wyznaczać miano osoby. Lecz w przekazywaniu życia ojciec ma godniejszą rolę niż matka. A więc dzieci winny iść za stanem ojca.

2. Istnienie bardziej zależy od formy (istotności) niż od tworzywa (materii). Lecz przy przekazywaniu życia, według Arystotelesa98, ojciec przekazuje potomstwu formę, a matka materię. A więc potomstwo powino dzielić stan ojca, a nie matki.

3. Za tym głównie powinno się iść, do kogo jest się bardziej podobnym. Lecz syn jest bardziej podobny do ojca niż do matki, a córka bardziej do matki. A więc przynajmniej syn powinien iść za stanem ojca, a córka za stanem matki.

4. Pismo św. podaje genealogie nie podług kobiet ale podług mężczyzn. A więc potomstwo powinno iść za stanem raczej ojca niż matki.

Ale z drugiej strony gdy zasiewa się ziarno na cudzej ziemi, owoce należą do właściciela tej ziemi. Lecz łono kobiece w stosunku do nasienia męskiego jest tym, czym ziemia w stosunku do siewcy. Ponadto można zauważyć, że zwierzęta zrodzone

z samicy należącej do jednego gatunku, i samca należącego do innego gatunku, należą do gatunku matki, iip. muły, które rodzą się z kobyły i osła, bardzie j podobne są do kobyły niż te, które rodzą się z oślicy i ogiera. A więc tak samo powinno być u ludzi

Odpowiedź. Podług cywilnych praw potomstwo należy do tego samego stanu co matka"". Jest to rozumne, gdyż potomitWO otrzymuje od ojca uzupełnienie formalne, od malki zaś substancję ciała. Niewolnictwo zaś dotyczy ciała, gdyż niewolnik jest jakby narzędziem w działaniu pana. Dlatego potomstwo po matce dziedziczy wolność lub stan niewolniczy. Natomiast gdy chodzi o godność osobistą, zależną od formy, potomstwo dziedziczy ją po ojcu, np. gdy chodzi o zaszczyty, stanowiska, majątek itp. Z tymi przepisami jest zgodne także prawo kanoniczne100 i prawo Mojżeszowe (WJ21, 4).

W niektórych jednak krajach, które nie rządzą się prawami cywilnymi, potomstwo dziedziczy zawsze gorszy stan. Jeśli więc np. ojciec jest niewolnikiem, a matka jest wolna, wszystkie dzieci będą należały do stanu niewolniczego, z wyjątkiem przypadku, kiedy ojciec po małżeństwie wbrew woli żony zaprzeda się w niewolę. Tak samo może być na odwrót. Jeśli zaś oboje są niewolnikami, ale przynależą do różnych panów, wówczas jeśli jest wiele dzieci, rozdzielają je; jeśli jedno, wó-czas jeden pan spłaca jego wartość drugiemu i bierze to dziecko na swą służbę. Trudno jednak uwierzyć, by taki zwyczaj był rozumny tak jak tamten wyznaczony długotrwałą rozwagą wielu mędrców. Jest tak również w naturze, bo „co przyjmuje coś, warunkując to"101. Jest więc rzeczą rozumną, by nasienie przyjęte w kobiecie, dziedziczyło jej stan.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż ojciec jest god-niejszym czynikiem, niemniej matka daje potomstwu substancję cielesną, która stanowi o stanie niewolniczym.

2. Gdy chodzi o to, co przynależy do cechy gatunkowej, syn jest bardziej podobny do ojca niż do matki. Natomiast gdy chodzi o materialne uwarunkowanie, dzieci

powinny być bardziej podobne do matki niż do ojca, gdyż każda rzecz formie zawdzięcza zróżnicowa nie gatunkowe, a materii uwarunkowanie tworzywowe.

3. Syn jest bardziej podobny do ojca ze względu na formę (istotność), która stanowi o pełni jego bytu, podobnie jak i ojca. Zarzut więc jest niesłuszny.

4. Syn zawdzięcza swą cześć raczej ojcu niż matce, dlatego genealogie w Piśmie św. i według powszechnego zwyczaju układa się podług pochodzenia synów raczej od ojców niż od matek. Ale gdy chodzi o stan niewolniczy, dzieci idą raczej za matką.

ZAGADNIENIE 53
O PRZESZKODZIE ŚLUBU I ŚWIĘCEŃ

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy ślub zwykły rozrywa małżeństwo? 2. Czy śluby uroczyste rozrywają je? 3. Czy święcenia stanowią przeszkodę małżeńską? 4. Czy ktoś zawarłszy małżeństwo może przyjąć święcenia?

Artykuł 1

CZY ZOBOWIĄZANIE POWZIĘTE PRZEZ ZWYKŁY ŚLUB POWINNO UNIEWAŻNIAĆ UGODĘ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż; 1. Więź słabsza powinna ustąpić więzi mocniejszej. Otóż więź, zaciągnięta przez ślub, jest mocniejsza od więzi małżeńskiej, gdyż małżeństwo zawiera się z człowiekiem, a ślubuje się Bogu. A więc więź, zaciągnięta przez ślub, znosi więź małżeńską.

2. Przykazanie Boże nie jest mniejsze od przykazania kościelnego, które obowiązuje tak, że gdyby ktoś wbrew niemu zawarł małżeństwo, byłoby ono nieważne, jak to widać na przykładzie zabronionych przez Kościół niektórych stopni pokrewieństwa. Skoro zaś przykazanie Boże nakazuje dochować ślubu, wydaje się, że jeśli ktoś wbrew ślubowi złożonemu Bogu zawiera małżeństwo, zawiera je nieważnie.

3. W małżeństwie spółkowanie jest bezgrzeszne. Kto zaś złożył zwykłe śluby, nie może bezgrzesznie spółkować z kobietą. A wiec zwykły ślub unieważnia małżeństwo. Wiadomo bowiem, że kto po zwykłym ślubie wstrzemięźliwości zawiera małżeństwo, grzeszy śmiertelnie, gdyż według Św. Hieronima102, „jeśli ktoś złożył ślub dziewictwa, wówczas nie tylko zawarcie małżeństwa, nie nawet .samo chcenie zawarcia go jest godne potępienia". Ugoda małżeńska zaś sprzeciwia się ślubowi wstrzemięźliwości jedynie ze względu na spółkowanie. Dlatego ów człowiek grzeszy śmiertelnie przy pierwszym spółkowaniu i przy każdym następnym, gdyż poprzedni grzech nie może uniewinniać następnych.

4. Mężczyzna i kobieta powinni mieć równe prawa w małżeństwie, zwłaszcza gdy chodzi o spółkowanie. Otóż jeśli ktoś złożył ślub wstrzemięźliwości, nigdy nie może bez grzechu żądać od żony spełnienia powinności małżeńskiej, gdyż to sprzeciwiałoby się wprost ślubowi wstrzemięźliwości. Nie mógłby więc również spełnić tej powinności, gdy zażądałaby tego żona.

Ale z drugiej strony Papież Klemens103 powiedział, że zwykły ślub jest przeszkodą zawarcia małżeństwa ale zawartego nie rozrywa.

Odpowiedź. Ktoś przestaje być panem jakiejś rzeczy, gdy rzecz ta przechodzi pod władztwo kogoś innego. Obietnica jednak jakiejś rzeczy nie przenosi jej pod władztwo tego, komu się ją obiecuje. Na mocy obietnicy jakiejś rzeczy nie traci się do niej prawa. Skoro więc zwykły ślub wstrzemięźliwości jest tylko zwyczajną obietnicą oddania własnego ciała Bogu przez zachowanie czystości, człowiek po złożeniu zwyczajnego ślubu pozostaje nadal panem własnego ciała i dlatego może je oddać komu innemu, a mianowicie żonie, a na tym oddaniu polega sakrament małżeństwa, który jest nierozerwalny. Dlatego ten zwykły ślub jest wprawdzie przeszkodą zawarcia małżeństwa, ponieważ jednak stanowi prawdziwą ugodę, małżeństwo to jest nierozerwalne.

Rozwiązanie trudności. 1. Ślub jest mocniejszą więzią ze względu na Tego,

komu się go składa i ze względu na to, do czego zobowiązuje. Małżeństwo bowiem wiąże męża z żoną dla spełniania powinności małżeńskiej. Natomiast ślub wiąże człowieka z Bogiem, zobowiązując do wstrzemięźliwości. Ale co do sposobu zobowiązywania małżeństwo jest mocniejszym węzłem niż zwykły ślub, gdyż w przeciwieństwie do niego polega na aktualnym przekazaniu prawa do wzajemnego oddania się. Posiadanie zaś prawa jest zawsze mocniejsze niż obietnica104. Pod tym więc względem zobowiązanie wynikające ze zwykłego ślubu jest podobne do zobowiązania wypływającego z zaręczyn. Z tego powodu zwykły ślub (wstrzemięźliwości) zrywa zaręczyny.

2. Zakaz prawa wzbraniający małżeństwa między krewnymi nie dlatego unieważnia je, że takie jest przykazanie Boże lub kościelne, ale dlatego, że krewni nie mogą mieć prawa do stosunków cielesnych między sobą. Zakaz wzbraniający małżeństwa po złożeniu zwykłego ślubu (wstrzemięźliwości) nie ma tej mocy. Zarzut więc niczego nie dowodzi, gdyż przyjmuje jako przyczynę to, co nią nie jest.

3. Kto po złożeniu zwykłego ślubu wstrzemięźliwości zawiera małżeństwo słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, nie może bez grzechu śmiertelnego utrzymywać stosunków cielesnych z żoną, gdyż nadal zachowuje możność zachowania tego ślubu, dopóki małżeństwo nie zostanie dokonane. Gdy zaś zostanie dokonane, nie wolno mu nie spełnić powinności małżeńskiej gdy żona tego zażąda, choć jest to następstwo jego własnej winy. Zobowiązanie wynikające z tego ślubu nie rozciąga się na ten wypadek, jak to poprzednio wyjaśniliśmy. Ale ten, kto złamał ów ślub, powinien czynić pokutę za niedochowanie wstrzemięźliwości.

4. Ślub czystości zachowuje swą ważność po zawarciu małżeństwa w stosunku do tych spraw, w których może być zachowany. Dlatego po śmierci żony mąż jest obowiązany do całkowitej wstrzemięźliwości. Ponieważ także na mocy węzła małżeńskiego nie jest obowiązany żądać od żony spełnienia powinności małżeńskiej, nie może go żądać bez grzechu, choć może bez grzechu spełnić tę powinność na żądanie żony, gdy

zobowiązał się do tego przez poprzedni stosunek cielesny. Zasada ta stosuje się zarówno do wypadku, gdy żona tego wyraźnie żąda, jak i wówczas gdy trzeba się tego domyślić, np. gdy wskutek wstydliwości nie wypowiada żądania, ale mąż wyczuwa jej chęć spełnienia powinności małżeńskiej. Mąż wówczas może spełnić bez grzechu tę powinność, zwłaszcza gdy obawia się niebezpieczeństwa dla czystości. Nic nie szkodzi, że wówczas nie są równi w prawie do żądania aktu małżeńskiego, gdyż każdy może zrzec się tego, co należy do niego.

Niektórzy jednak twierdzą, że w takim wypadku może i żądać spełnienia powinności małżeńskiej i spełniać ją, by małżeństwo nie stało się zbyt nieznośnym, gdyby tylko żona wymagała zawsze spełniania tej powinności. Ale gdy się dobrze rozważy, można to sprowadzić do wypadku domyślnego żądania.

Artykuł 2

CZY ŚLUBY UROCZYSTE ROZRYWAJĄ MAŁŻEŃSTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że także śluby u-roczyste nie rozrywają zawartego już małżeństwa, gdyż:

1. Dekretalia głoszą10", że śluby zwykłe nie obowiązują przed Bogiem mniej, niż śluby uroczyste. Lecz ważność lub nieważność małżeństwa zależy od sądu Bożego. Skoro więc zwykłe śluby nie rozrywają małżeństwa, wobec tego także śluby uroczyste nie rozrywają go.

2. Uroczystość nie daje ślubowi większej mocy niż przysięga. Lecz zwykły ślub, umocniony przysięgą, nie rozrywa małżeństwa już zawartego. A więc także śluby uroczyste nie rozrywają go.

3. W ślubach uroczystych nie ma niczego więcej niż to, co może być w zwykłych ślubach, których złamanie może również wywołać zgorszenie jeśli są publiczne, na równi ze ślubami uroczystymi. Kościół mógłby i powinien by uznać zwykłe śluby za

przeszkodę rozrywającą małżeństwo już zawarte, by uniknąć wielu grzechów. A więc z tego samego powodu, dla którego zwykłe śluby nie rozrywają małżeństwa, także śluby uroczyste nie powinny go rozrywać.

Ale z drugiej strony kto składa śluby uroczyste, zawiera z Bogiem duchowe małżeństwo o wiele godniejsze niż małżeństwo cielesne, które rozrywa wszelkie małżeństwo po nim zawarte. A więc podobnie ma się rzecz ze ślubami uroczystymi. Świadczą o tym również liczne teksty przytoczone w Sentencjach.

Odpowiedź. Wszyscy się zgadzają, że śluby uroczyste stanowią przeszkodę zawarcia małżeństwa, a zawarte rozrywają. Jedni upatrują przyczynę tego w zgorszeniu, ale niesłusznie, gdyż także śluby zwykłe mogą je wywołać, skoro niekiedy składa się je publicznie . A zresztą nierozerwalność małżeństwa jest prawdą żywotną, której nie można porzucić nawet z powodu możliwego zgorszenia. Inni powiadają, że ta różnica pochodzi z ustanowienia Kościoła. Ale i takie tłumaczenie nie wystarczy, bo gdyby tak było, Kościół mógłby postanowić wręcz przeciwnie, a to nie wydaje się prawdziwe. Wobec tego należy przyjąć trzeci pogląd, że śluby uroczyste z natury swej rozrywają zawarte małżeństwo, gdyż przez te śluby człowiek traci prawo do swego ciała, oddając je Bogu w dozgonnej wstrzemięźliwości i dlatego nie może oddać siebie samego żonie, zawierając z nią małżeństwo. Ponieważ zaś małżeństwo, zawarte po takich ślubach, jest nieważne, śluby takie nazwano przeszkodą rozrywającą małżeństwo.

Rozwiązanie trudności. 1. Ślub zwykły nie obowiązuje mniej wobec Boga, niż ślub uroczysty, w sprawach które dotyczą Pana Boga. Np. grzech śmiertelny odtrąca człowieka od Boga zarówno przez złamanie ślubu zwykłego jak i uroczystego, chociaż ciężej grzeszy, kto łamie ślub uroczysty. Tak więc zachodzi tu pewna równoważność co do rodzaju grzechu, ale nie co do jego ciężkości. Natomiast w małżeństwie zachodzi zobowiązanie jednego człowieka do drugiego, które nie musi być równe zobowiązaniu wypływającemu ze ślubu, gdyż są pewne rzeczy, do których

zobowiązują śluby uroczyste, u me śluby zwykłe.

2. Przysięga bardziej zobowiązuje ze względu na motyw. Natomiast ślub uroczysty bardziej zobowiązuje ze względu na sposób zobowiązywania, gdyż aktualnie oddają to, do czego zobowiązują, a przysięga nieczyni tego. Dlatego zarzut niczego nie dowodzi.

3. Śluby uroczyste zawierają w sobie aktualne oddanie Bogu własnego ciała, natomiast śluby zwykłe nie zawierają tego oddania, jak to wyjaśniliśmy w poprzednim artykule. Argument więc opiera się na nie wystarczającej przesłance.

Artykuł 3

CZY ŚWIĘCENIA SĄ PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że święcenia nie są przeszkodą małżeńską, gdyż:

1. Przeszkodą każdej rzeczy może być tylko jej przeciwieństwo. Lecz święcenia nie sprzeciwiają się małżeństwu, skoro i święcenia i małżeństwo są sakramentami.

2. Te same są święcenia u nas i w Kościele wschodnim, w którym nie stanowią przeszkody małżeńskiej. A więc nie powinny stanowić jej także w Kościele Zachodnim.

3. Małżeństwo oznacza zjednoczenie Chrystusa z Kościołem. A takie oznaczanie najbardziej przystoi sługom Chrystusa, którzy przyjęli święcenia. A więc święcenia nie są przeszkodą małżeństwa.

4. Wszystkie święcenia zmierzają do rzeczy duchowych i tylko ze względu na duchowość mogłyby stanowić przeszkodę małżeńską. Wszelkie więc święcenie byłoby przeszkodą małżeńską, a to nie odpowiada prawdzie.

5. Wszyscy, którzy otrzymali święcenia, mogą otrzymać dobra kościelne (prebendy) i na równi z innymi korzystać z przywilejów stanu klerykalnego. Jeśliby więc święcenia tylko dlatego stanowiły przeszkodę małżeńską, by żonaci nie mogli

otrzymać dóbr kościelnych i cieszyć się przywilejami kleru, w takim razie każde święcenie powinnoby stanowić przeszkodę małżeńską. A tak nie jest. A więc, jak się zdaje, żadne święcenie nie powinno być przeszkodą małżeńską.

Ale z drugiej strony powiedziano w Dekretaliach107: „Jeśli się wykryje, że jakiś subdiakon lub ktoś, kto otrzymał wyższe święcenia, pojął żonę, należy go zmusić by opuścił żonę". Poza tym, nikt kto złożył ślub wstrzemięźliwości, nie może zawrzeć małżeństwa. Lecz wyższe święcenia są związane ze ślubem wstrzemięźliwości. A więc święcenia te stanowią przeszkodę małżeńską.

Odpowiedź. Święcenia z natury swej powinny stanowić przeszkodę małżeńską ze względu na pewnego rodzaju stosowność, gdyż ci którzy je otrzymali, mają do czynienia ze świętymi naczyniami i sakramentami; wypada więc, by przez wstrzemięźliwość zachowali czystość cielesną. Ale święcenia te stanowią rzeczywiście przeszkodę małżeńską jedynie z ustanowienia Kościoła; inaczej jednak w obrządku łacińskim, a inaczej w obrządku greckim. W obrządku greckim ze względu na same tylko święcenia, natomiast w obrządku łacińskim ze względu i na święcenia i na dołączony ślub wstrzemięźliwości. Chociażby nawet ktoś nie wypowiedział tego ślubu słowami, tym samym że przyjmuje wyższe święcenia w obrządku Kościoła Zachodniego, składa ten ślub. Dlatego u Greków oraz innych członków Kościoła Wschodniego wyższe święcenia stanowią przeszkodę zawarcia małżeństwa ale nie stanowią przeszkody pożycia małżeńskiego u tych, którzy już zawarli małżeństwo. Mogą więc korzystać z praw małżeńskich, ale nie mogą zawrzeć nowego małżeństwa. Natomiast w Kościele Zachodnim wyższe święcenia stanowią przeszkodę tuk zawarcia małżeństwa, jak i pożycia małżeńskiego, z wyjątkiem wypadku gdy ktoś bez wiedzy żony lub wbrew jej woli przyjął te święcenia, gdyż przez to nie wolno mu uszczuplać jej praw. Poprzednio wyjaśniliśmy (47, 3), na czym polega różnica między wyższymi a niższymi święceniami.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż święcenia nie sprzeciwiają sie małżeństwu

jako sakramentowi, niemniej wyrażają pewną niezgodność z nim ze względu na pożycie małżeńskie, które przeszkadza w wykonywaniu czynności duchowych.

2. Zarzut ten opiera się na błędnej przesłance, gdyż święcenia są wszędzie przeszkodą zawarcia małżeństwa, chociaż nie wszędzie są związane ze ślubem czystości.

3. Ci, którzy przyjęli wyższe święcenia, oznaczają Chrystusa szlachetniejszymi czynnościami aniżeli ludzie związani małżeństwem, jak to widzieliśmy uprzednio (37, 2).

4. Niższe święcenia same przez się nie wzbraniają małżeństwa, bo chociaż mają na celu pewne sprawy duchowe, nie odnoszą się bezpośrednio do spraw świętych, jak święcenia wyższe. Niemniej według przepisów Kościoła Zachodniego108, pożycie małżeńskie stanowi przeszkodę w wykonywaniu tych czynności, do których upoważnianą niższe święcenia, a to dla zachowania większej godności w służbie kościelnej. Klerykom żonatym odbiera się prebendę (beneficium) oraz przywileje kleru, gdyż na podstawie tego dobra kościelnego byliby obowiązani do sprawowania czynności, do których upoważniają te święcenia. Ta odpowiedź jest równocześnie rozwiązaniem ostatniej trudności.

Artykuł 4

CZY MOŻNA PRZYJĄĆ WYŻSZE ŚWIĘCENIA PO ZAWARCIU MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie można, gdyż:

1. To co jest mocniejsze przeważa nad tym co jest słabsze. Ale więź duchowa jest ocniejsza od więzi cielesnej. Jeśli więc żonaty przyjmie wyższe święcenia, tym samym przesądza prawa żony tak, że ona nie może wymagać spełnienia powinności małżeńskiej, gdyż święcenia stanowią więź duchową, a małżeństwo jest więzią cielesną. Wydaje się więc, że mężczyzna żonaty, po dopełnieniu małżeństwa nie może przyjąć wyższych święceń.

2. Po dopełnieniu małżeństwa żaden z małżonków bez pozwolenia drugiego nie może złożyć ślubu czystości. Otóż wyższe święcenia są związane z takim ślubem. Jeśliby więc mąż przyjął wyższe święcenia wbrew woli żony, ta byłaby zmuszona do zachowania wstrzemięźliwości płciowej, gdyż za życia męża nie może wyjść za mąż.

3. Według Apostoła (I Kor 7, 5), żonaty nie może nawet przez pewien czas oddać się modlitwie bez pozwolenia żony. Kościele Wschodnim, ci którzy otrzymali wyższe święcenia, są zobowiązani do wstrzemięźliwości w okresie sprawowania służby Bożej. A więc nawet oni nie mogą być wyświęceni bez pozwolenia żon. Tym bardziej więc w Kościele; Zachodnim.

3. Mąż i żona mają równe prawa. Otóż kapłan grecki po śmierci żony nie może innej pojąć. A więc także żona po śmierci męża. A przecież żony nie można pozbawiać prawa do wyjścia za mąż po śmierci męża wskutek jego czynu. A więc mąż nie może przyjąć święceń po zawarciu małżeństwa.

5. Jak małżeństwo sprzeciwia się przyjęciu święceń, tak święcenia sprzeciwiają się małżeństwu. Otóż uprzednie święcenia wyższe stanowią przeszkodę zawarcia późniejszego małżeństwa. A więc także na odwrót.

Ale z drugiej strony zakonicy są tak samo zobowiązani do czystości, jak i ci, którzy otrzymali wyższe święcenia. Lecz po zawarciu małżeństwa można wstąpić do zakonu za zgodą żony lub po jej śmierci. A więc także wolno przyjąć wyższe .święcenia.

Odpowiedź. Małżeństwo nie jest przeszkodą przyjęcia wyższych święceń. Jeśli bowiem mężczyzna żonaty przyjmuje wyższe święcenia, nawet wbrew woli

żony, otrzymuje charakter, ule nie wolno mu sprawować czynności, do których to święcenie uprawnia. Jeśli zaś przyjmuje wyższe święcenia, nawet wbrew woli żony albo po jej śmierci, otrzymuje zarówno charakter jak i prawo do spełniania owych Aimnie na okres sprawowania służby Bożej, a to byłoby wbrew przepisom prawnym, jeśliby mężowie przyjmowali wyższe święcenia bez wiedzy swych żon lub wbrew ich woli.

4. U Greków, gdy żona zgadza się na przyjęcie święceń, sama tym samym zobowiązuje się do niewychodzenia za mąż za kogo innego, gdyż inaczej nie byłoby zachowane to, co małżeństwo oznacza, zwłaszczau kapłana. A jeśli otrzyma święcenia bez jej zgody, nie będzie miała tego obowiązku.

5. Ugoda jest przyczyną sprawczą małżeństwa ale nie święceń, których przyczynę sakramentalną wyznacza sam Bóig. Dlatego uprzednie święcenia mogą unieważnić małżeństwo. Ale małżeństwo nie może unieważnić święceń, gdyż moc sakramentów jest niezmienna, natomiast czyny ludzkie mogą ulec przeszkodzie.

Rozwiązanie trudności. 1. Więź wyższych święceń zwalnia z obowiązku spełniania powinności małżeńskiej i z tego powodu sprzeciwia się małżeństwu u tego, kto przyjął owe święcenia, gdyż nie wolno mu żądać od żony spełnienia powinności małżeńskiej, a żona nie jest obowiązana ją spełnić; nie sprzeciwia się natomiast małżeństwu u żony, gdyż mąż jest obowiązany spełniać powinność małżeńską, jeśli nie potrafi skłonić żony do wstrzemięźliwości.

3. Jeśli mąż za zgodą i wiedzą żony przyjmuje wyższe święcenia, żona staje się zobowiązana do wstrzemięźliwości aż do śmierci męża. Nie jest natomiast obowiązana wstąpić do klasztoru, jeśli nie obawia się utraty czystości z tego powodu, że mąż złożył uroczyste śluby. Nie miałaby natomiast tego obowiązku, gdyby chodziło tylko o śluby wykłe. Podobnie niema tego obowiązku, jeśli mąż przyjął święcenia bez jej zgody, gdyż ten jego krok nie powinien naruszać jej praw.

4. Jest rzeczą bardziej prawdopodobną — choć nie którzy przeczą — że także Grekom nie wolno przyjąć wyższych święceń bez zgody żon, gdyż pozbawialiby je prawa do spełnienia powinności małżeńskiej przynaj

ZAGADNIENIE 54
O PRZESZKODZIE POKREWIEŃSTWA

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy należycie zdefiniowano pokrewieństwo? 2. Czy słusznie określono jego stopnie i linie? 3. Czy niektóre stopnie pokrewieństwa stanowią przeszkodę małżeństwa na mocy prawa naturalnego? 4. Czy Kościół może określić niektóre stopnie pokrewieństwa jako przeszkody wzbraniające małżeństwo?

Artykuł 1

CZY OKREŚLENIE POKREWIEŃSTWA JEST DOKŁADNE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie jest ścisła definicja pokrewieństwa, podana przez niektórych myślicieli, a mianowicie: „Pokrewieństwo to więź wiążąca, tych którzy pochodzą od wspólnego przodka za pośrednictwem cielesnego przekazywania życia"109, gdyż:

1. Wszyscy ludzie pochodzą od wspólnego przodka, a mianowicie od Adama, za pośrednictwem cielesnego przekazywania życia. Gdyby więc powyższa definicja była dokładna, wszyscy ludzie byliby krewnymi wszystkich. A to nonsens.

2. Więź może wiązać tylko tych, którzy się wzajemnie jednoczą, gdyż więź jednoczy. Otóż zjednoczenie tych ludzi, którzy pochodzą od wspólnego przodka, nie jest większe aniżeli innych ludzi, gdyż wszystkich jednoczy przynależność do tego samego gatunku, choć wszyscy różnią się liczebnie.

3. Cielesne przekazywanie życia, według Arystotelesa110 dokonuje się dziwki nadmiarowi spożytego pokarmu. Ale taki nadmiar bliższy jest artykułom spożywczym, gdyż ma tę samą naturę co one, niż spożywającym je. Skoro więc nie ma więzi pokrewieństwa między potomstwem a spożytymi pokarmami, nie ma jej też pośród potomstwa zrodzonego dzięki cielesnemu przekazywaniu życia

4. Laban powiedział do Jakuba (Rdz 29, 14): „Jesteś moją kością i ciałem" ze

względu na ich powinowactwo. A więc taki związek powinien nazywać się raczej „cielesnością" niż pokrewieństwem.

5. Cielesne przekazywanie życia jest wspólne ludziom i zwierzętom. A przecież zwierzęta nie zaciągają więzi pokrewieństwa przez rodzenie potomstwa. A więc ludzie też jej nie zaciągają.

Odpowiedź. Według Filozofa111 „Każda przyjaźń polega na pewnej wspólnocie". Ponieważ zaś przyjaźń jest pewną więzią i jednością, dlatego ta wspólnota, która jest przyczyną przyjaźni, zwie się więzią. Stąd w każdej wspólnocie poszczególne osoby są związane ze sobą i nazywają się np. współobywatelami, jeśli przynależą do tej samej wspólnoty politycznej; współtowarzyszami broni, jeśli łączy ich wspólna służba wojskowa. Podobnie ci, którzy należą do tej samej wspólnoty przyrodzonej, zwią się krewnymi. Dlatego w powyższej definicji występuje „więź" jako rodzaj, do którego należy pokrewieństwo, a wyrażenie: „wiążąca osoby pochodzące od tego samego przodka" — stanowi podmiot i różnicę gatunkową, a wreszcie słowa: „za pośrednictwem cielesnego przekazywania życia" wyrażają źródło tej więzi.

Rozwiązanie trudności. Moc czynna nie posiada tej samej doskonałości w narzędziu, jaką ma w głównym sprawcy. Ponieważ to wszystko, co jest podmiotem i przedmiotem oddziaływania, jest narzędziem, moc pierwszego podmiotu oddziaływania, przechodząc poprzez wiele czynników pośrednich, ulega osłabieniu i dochodzi do takiego czynnika, który jest tylko przedmiotem a nie podmiotem oddziaływania. Otóż rodzice przekazują potomstwu nie tylko cechy gatunkowe, ale także niektóre cechy jednostkowe, dzięki czemu np. syn jest podobny do ojca nie tylko w tym, co należy do natury gatunku ale także w cechach nieistotnych, przypadłościowych, które jednak w synu nie są tak wybitne jak w ojcu, jeszcze słabiej występują we wnuku, ulegając kolejno coraz większemu osłabieniu, aż wreszcie całkowicie zanikają, tracąc wszelki wpływ. Ponieważ pokrewieństwo polega na pochodzeniu wielu o-sób od tej samej mocy rozrodczej wspólnych przodków, w miarę

oddalania się od nich to pokrewieństwo stopniowo zanika, jak stwierdza św. Izydor112. Dlatego w określeniu pokrewieństwa nie należy sięgać do dalekich przodków, ale trzeba ograniczyć się do bliższych, których wpływ na potomstwo jest jeszcze widoczny.

2. Krewni mają nie tylko wspólną naturę gatunkową, ale także niektóre cechy jednostkowe, przekazane im od wspólnych przodków, od których pochodzą, dzięki czemu np. syn jest podobny nie tylko do ojca, ale także do dziadka lub do dalszych przodków, jak stwierdza Arystoteles113.

3. Podobieństwo bardziej pochodzi od formy (istotności), która ziszcza daną rzecz, aniżeli od materii, przez którą rzecz jest w możności. Dlatego np. węgiel bardziej jest podobny do ognia niż do drzewa, od którego pochodzi. Tak samo pokarm przetworzony w ciało spożywającego, dzięki jego zdolności odżywiania się, jest bardziej podobny do niego aniżeli do artykułów spożywczych, z których został wzięty. Zarzut opiera się na błędnej przesłance tych, którzy twierdzą że materia stanowi istotę rzeczy, a formy są tylko przypadłościami.

4. Jak twierdzi Arystoteles"4, nasienie męskie powstaje bezpośrednio z krwi. Dlatego więź wytworzoną przez cielesne przekazywanie życia, nazwano słusznie pokrewieństwem, a nie cielesnością. Jeśli zaś niekiedy mówi się, że „krewny jest ciałem drugiego", to w tym znaczeniu, że krew, która przemienia się w nasienie męskie i w miesiączkę kobiecą, jest w możności ciałem i kością.

5. Niektórzy twierdzą, że dlatego cielesne pochodzenie stanowi o więzi pokrewieństwa u ludzi, a nie u zwierząt, gdyż wszystkie cechy ludzkiej natury, występujące u wszystkich ludzi, istniały już u pierwszego przodka rodu ludzkiego, podczas gdy u zwierząt jest inaczej. Ale wówczas pokrewieństwo nie miałoby granic. Wykazaliśmy uprzednio, że pogląd ten jest błędny (I, 119, 1). Należy wiec przyjąć, że dzieje się tak dlatego, iż zwierzęta, w przeciwieństwie do ludzi, nie parzą nie dla zawiązania przyjaźni w celu przekazywania życia potomstwu pochodzącemu od

wspólnych przodków.

Artykuł 2

CZY NALEŻY RÓŻNICOWAĆ POKREWIŃSTWO PODŁUG LINII I STOPNI?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Określono linię pokrewieństwa jako „uporządkowany zbiór osób, związanych pokrewieństwem i pochodzących od tych samych przodków, zawierający różne stopnie"115. A przecież samo pokrewieństwo jest właśnie zbiorem takich osób. Linia więc pokrewieństwa byłaby tym samym co pokrewieństwo. Otóż żadna rzecz nie różnicuje się sama przez się. A więc niesłusznie różnicuje się pokrewieństwo na linie.

2. To co różnicuje jakąś wspólną cechę, nie wchodzi do jej definicji. Skoro więc „pochodzenie" wchodzi do określenia pokrewieństwa, nie należało go dzielić na linie „wstępne", „zstępne" i „boczne". Linia z definicji swej istnieje między dwoma punktami. Otóż dwa punkty stanowią tylko jeden stopień. A więc podział pokrewieństwa na linie utożsamia się z jego zróżnicowaniem na stopnie.

3. Określono stopień jako „stosunek wyrażający miarę odległości osób oddalonych od siebie"11". Ale pokrewieństwo jest raczej bliskością niż odległością osób, będącą raczej przeciwieństwem pokrewieństwa niż jego działem. A więc nie należy różnicować pokrewieństwa podług linii i stopni.

4. Jeśliby należało rozpoznawać pokrewieństwo i różnicować je podług stopni, wówczas trzeba by uznaćza jednakowo krewnych tych, którzy są na tym samym stopniu pokrewieństwa. Ale to byłoby niedorzeczne, gdyż pradziadek np. i jego wnuk są na tym samym stopniu pokrewieństwa, ale bynajmniej nie są równi, jak powiedziano w Dekretaliach117. A więc zróżnicowanie pokrewieństwa podług stopni jest bezpodstawne.

5. W szeregach uporządkowanych wszelki dodatek wytwarza nowy stopień, podobnie jak wszelka jedność dodana do liczby wytwarza liczbę innego gatunku. Ale

dołączenie jednej osoby do drugiej nie tworzy innego stopnia pokrewieństwa, gdyż np. ojciec i stryj dołączony do ojca, są na tym samym stopniu pokrewieństwa. A więc niesłusznie różnicuje się pokrewieństwo podług stopni.

6. Między dwoma krewnymi jednakowa jest bliskość pokrewieństwa, gdyż jeden jest tak samo bliski drugiemu, jak ten drugi pierwszemu. Ale stopień pokrewieństwa nie zawse jest równy u obydwóch, gdyż jeden może być krewnym na trzecim stopniu, a drugi na czwartym stopniu pokrewieństwa. A wiec bliskości pokrewieństwa nie można dostatecznie rozpoznać podług jego stopni.

Odpowiedź. Pokrewieństwo to bliskość osób oparta na naturalnej wspólnocie, wypływającej z przekazywania życia za pośrednictwem rodzenia. Według Filozofa zaś118, trojaka jest wspólnota: jedna oparta na stosunku przyczyny do skutku i taką jest właśnie pokrewieństwo ojca z synem; dlatego Arystoteles powiada119: „rodzice kochają dzieci jako część własnej swej osoby". Druga wspólnota opiera się na stosunku skutku do przyczyny i taką wspólnotą jest stosunek syna do ojca i dlatego „dzieci kochają rodziców jako tych, od których pochodzą". Trzecia wspólnota opiera się na wzajemnym stosunku osób pochodzących od tego samego przodka, a więc między rodzeństwem; toteż wspomniany Myśliciel powiada „rodzeństwo kocha się wzajemnie jako pochodzące od tych samych rodziców; tożsamość ich z rodzicami utożsamia ich wzajemnie między sobą"120. Ponieważ ruch punktu tworzy linię, a rodzice przekazując życie, zstępują niejako na potomstwo, dlatego ze względu im ten potrójny stosunek wyróżnia się trzy linii- pokrewieństwa: zstępną, ze względu na pierwszy Hlosunek; wstępną, ze względu na drugi, i boczną, ze względu na trzeci stosunek.

Ponieważ jednak przekazywanie życia nie zatrzymuje się na jednym pokoleniu ale postępuje dalej, dlatego ojciec ma ojca, ;i syn miewa syna itd., tworząc różne stopnie danej linii. Skoro zaś stopień każdej rzeczy jest jej częścią, wobec tego nie ma stopnia bliskości tam, gdzie nie ma w ogóle bliskości. Gdzie więc zachodzi tożsamość

albo zbyt wielka odległość, tam nie ma stopni pokrewieństwa; nikt bowiem nie jest bliski sobie samemu, ani podobny do siebie samego. Dlatego żadna osoba nie jest stopniem dla siebie samej, ale może stanowić stopień wobec innej osoby.

Różne są jednak sposoby liczenia stopni pokrewieństwa w różnych liniach. W linii wstępnej i zstępnej stopień pokrewieństwa zależy od bezpośredniego lub pośredniego pochodzenia jednej osoby od drugiej drogą przekazywania życia potomstwu. Dlatego podług prawa kanonicznego i cywilnego pierwszy stopień w linii wstępnej i zstępnej ma miejsce między rodzicami a ich dziećmi, drugi między dziadkami a ich wnukami itd. Natomiast w linii bocznej pokrewieństwo polega nie na pochodzeniu jednej osoby od drugiej, ale na pochodzeniu wielu osób od wspólnego przodka, gdyż ma miejsce między tymi, którzy nie pochodzą jeden od drugiego, ale od kogoś innego, który jest ich wspólnym przodkiem. Tak więc stopnie pokrewieństwa w linii bocznej liczą się podług stosunku do wspólnego przodka, od którego pochodzą; inaczej jednak w prawie kanonicznym, a inaczej w prawie cywilnym. To ostatnie bierze pod uwagę pochodzenie od wspólnego przodka w obu liniach; natomiast prawo kościelne liczy stopnie pokrewieństwa w linii bocznej według pochodzenia od wspólnego przodka w jednej linii, a mianowicie tej, w której jest więcej stopni. Tak więc w prawie cywilnym brat i siostra, lub dwóch braci, znajdują się na drugim stopniu pokrewieństwa, gdyż każdy z nich jest oddalony o jeden stopień od wspólnego przodka. Podobnie dzieci braci są krewnymi na czwartym stopniu okrewieństwą. Natomiast według prawa kanonicznego bracia i siostry znajdują się na pierwszym stopniu pokrewieństwa, gdyż tylko jeden stopień dzieli każdego z nich od wspólnego przodka, podczas gdy syn brata (czyli bratanek) w stosunku do drugiego brata (czyli stryja) pozostaje na drugim stopniu pokrewieństwa, gdyż dwa stopnie dzielą ich od wspólnego przodka. Stąd według prawa kanonicznego tyle jest stopni pokrewieństwa między osobami pochodzącymi od tego samego przodka, ile dzieli tę spośród nich, która bardziej jest oddalona od wspólnego przodka, a nigdy mniej, gdyż „to co jest źródłem pewnej jakości, posiada ją jeszcze w wyższym stopniu"121. Wskutek tego,

osoby które pochodzą od jednego przodka, chociaż są krewnymi kogoś, kto też pochodzi od tegoż przodka ale w innej linii, nie mogą być w stosunku do niego na bliższym stopniu pokrewieństwa, aniżeli on w stosunku do tegoż wspólnego przodka. Niekiedy jednak jakaś osoba może być bardziej oddalona pokrewieństwem od drugiej, pochodzącej od tego samego przodka, aniżeli od tego właśnie przodka, a mianowicie gdy owa pierwsza osoba jest bardziej oddalona od wspólnego przodka niż druga (np. gdy pierwsza jest prawnukiem, a druga wnuczką). Stopień pokrewieństwa więc należy liczyć podług większego oddalenia.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut opiera się na błędnej przesłance: pokrewieństwo bowiem nie jest zbiorem, ale stosunkiem wzajemnym pewnych osób, których zbiór stanowi linię pokrewieństwa.

2. Zstępowanie w ogólnym znaczeniu zachodzi w każdej linii pokrewieństwa, gdyż pochodzenie cielesne, będące źródłem pokrewieństwa, jest pewnego rodzaju zstępowaniem. Ale tu zstępowanie oznacza szereg osób, pochodzących od wspólnego przodka w linii prostej, zwanej zstępną.

3. Wyraz „linia" można dwojako rozumieć: w ścisłym znaczeniu linia to wymiar, stanowiący pierwszy gatunek wielkości ciągłej, — i w tym znaczeniu linia prosta zawiera się aktualnie miedzy dwoma tylko punktami, które ją wyznaczają, al< potencjalnie zawiera się między niezliczonymi punktami, i jeśli się wyznaczy inny punkt aktualnie, luna rozdzieli się na dwie. Niekiedy jednak wyrazem „linia" oznacza się rzeczy uszeregowane w linii, i w tym znaczeniu mówi się o linii i figurze w liczbach, gdy jedną liczbę stawia się po drugiej. W ten sposób jednostka dodana do drugiej stanowi stopień w liczbach. Podobnie rzecz się ma z linią pokrewieństwa. Linia więc może mieć wiele stopni.

4. Tak jak nie ma podobieństwa tam, gdzie nie ma różnicy, podobnie nie ma bliskości, gdzie nie ma odległości. Dlatego nie każda odległość sprzeciwia się pokrewieństwu, ale tylko taka, która wyklucza bliskość.

5. Podobnie jak białość może być większa w dwojaki sposób: ze względu na jej natężenie i ze względu na wielkość powierzchni, tak samo pokrewieństwo jest większe lub mniejsze intensywnie ze względu na samą naturę pokrewieństwa (czyli ze względu na zażyłość) oraz ze względu na jej zakres, i w tym znaczeniu wielkość pokrewieństwa mierzy się liczbą osób pochodzących od wspólnego przodka. W tym drugim znaczeniu odróżnia się stopnie pokrewieństwa. Może więc się zdarzyć, że pośród dwóch osób znajdujących się na tym samym stopniu pokrewieństwa w stosunku do osoby trzeciej, jedna może być bardziej zażyłym krewnym niż druga w stosunku do tej trzeciej osoby —w pierwszym znaczeniu wielkości pokrewieństwa. Np. ojciec i brat są krewnymi kogoś w pierwszym stopniu, gdyż nie zachodzi między nimi osoba pośrednia, a jednak ze względu na zażyłość ojciec jest bardziej krewnym niż brat, gdyż brat jest jego krewnym tylko ze względu na to, że pochodzi także od tego samego ojca. Dlatego im ktoś jest bliższy w stosunku do wspólnego przodka, tym bardziej jest krewnym, choćby nie znajdował się na bliższym stopniu pokrewieństwa. Dlatego stryj ojca jest bardziej krewnym jakiejś osoby, niż prawnuk, choć obaj znajdują się na równym stopniu pokrewieństwa.

6. Chociaż ojciec i stryj znajdują się na tym samym stopniu pokrewieństwa ze względu na ich wspólnego przodka, gdyż jeden i drugi jest oddalony od dziadka o jeden stopień, — niemniej w stosunku do tej osoby, dla której pierwszy jest ojcem, a drugi stryjem, nie są na tym samym stopniu pokrewieństwa, gdyż ojciec jest na pierwszym stopniu, a stryj, podobnie jak i dziadek, na drugim.

7. Dwie osoby są zawsze nawzajem oddalone od siebie o ten sam stopień pokrewieństwa, ale nie zawsze w tym samym stopniu są oddalone od wspólnego przodka.

Artykuł 3

CZY POKREWIEŃSTWO JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ Z PRAWA NATURALNEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Żadna kobieta nie była bliższa mężowi aniżeli Ewa Adamowi, który powiedział o niej, że „ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała" (Rdz 2, 23). A przecież Ewa była związana z Adamem małżeństwem. A więc żadne pokrewieństwo nie jest przeszkodą małżeńską na mocy prawa naturalnego.

2. Prawo naturalne jest to samo dla wszystkich. Otóż pośród narodów barbarzyńskich pokrewieństwo nie przeszkadza zawarciu małżeństwa. A więc nie stanowi przeszkody z prawa naturalnego.

3. „Prawo naturalne obejmuje to wszystko, czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta" — jak czytamy w Digestach122. A przecież zwierzęta spółkują nawet z matkami. A więc prawo naturalne nie wymaga powstrzymania się od małżeństwa z powodu pokrewieństwa.

4. Przeszkodą małżeńską jest tylko to, co sprzeciwia się dobru małżeństwa. A przecież pokrewieństwo nie sprzeciwia się mu. A więc nie jest jego przeszkodą.

5. Związek ludzi bliższych i podobniejszych do siebie jest lepszy i mocniejszy. Lecz małżeństwo jest pewnego rodzaju związkiem. Skoro zaś pokrewieństwo jest pewną bliskością, wobec tego nie stanowi przeszkody małżeństwa, lecz raczej mu sprzyja.

Ale z drugiej strony to, co przeszkadza dobru potomstwa, stanowi na mocy prawa natury przeszkodę małżeństwa. Otóż pokrewieństwo przeszkadza dobru potomstwa, gdyż jak mówi Grzegorz II123: „doświadczenie poucza, że z takiego małżeństwa nie rodzi się potomstwo zdolne do rozwoju". A więc pokrewieństwo na mocy prawa natury jest przeszkodą małżeństwa. Ponadto to, co przysługuje naturze ludzkiej od

samego jej początku, pochodzi z prawa naturalnego. Lecz od samego początku ludzkiej natury ojciec i matka nie mogli zawierać małżeństwa z dziećmi w myśl słów Pisma św. (Rdz 2, 24): „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją". A w słowach tych nie chodzi o opuszczenie mieszkania lecz o zawieranie małżeństwa. A więc pokrewieństwo jest przeszkodą małżeńską na mocy prawa naturalnego.

Odpowiedź. To jest sprzeczne z prawem naturalnym w małżeństwie, co czyni je niezdatnym do osiągnięcia tego celu, do którego zostało ustanowione. Istotnym zaś i pierwszym celem małżeństwa jest dobro potomstwa, któremu sprzeciwia się pokrewieństwo między ojcem a córką lub między matką a synem, choć potomstwa nie wyklucza, gdyż córka może począć dziecko z nasienia własnego ojca, wyżywić je i wychować przy współudziale ojca. Ale jest to nieodpowiednie, gdyż wprowadza nieład, gdy córka, która powinna być posłuszna we wszystkim ojcu, jako swemu rodzicowi, staje się jego towarzyszką i jednoczy się z nim dla zrodzenia i wychowania potomstwa. Dlatego prawo naturalne żąda, by ani matka, ani ojciec nie zawierali małżeństwa z własnymi dziećmi; ale szczególniej matka, gdyż małżeństwo syna z matką bardziej uwłacza czci należnej rodzicom, niż małżeństwo ojca z córką, skoro żona w pewnej mierze ma być posłuszna mężowi.

Drugorzędnym celem małżeństwa to ujarzmienie pożądliwości. Otóż ten cel byłby nieosiągalny, jeśliby krewni mogli zawierać między sobą małżeństwo, gdyż taka możliwość stanowiłaby wielką podnietę pożądliwości dla osób, żyjących razem w tym samym domu, gdyby utrzymywanie wzajemnych stosunków cielesnych nie było im wzbronione. Dlatego prawo Boże (Kpł 18) zakazuje małżeństw nie tylko z ojcem lub matką ale także z innymi krewnymi, którzy razem mieszkają i którzy powinni wzajemnie przestrzegać wstydliwości. Dlatego Prawo Boże zakazuje: „Nikt z was nie będzie zbliżał się do ciała swojego krewnego, aby odsłonić jego nagość" (Kpł 18, 6).

Ponadto dodatkowym celem małżeństwa jest jednoczenie ludzi i krzewienie przyjaźni, by mąż odnosił się do krewnych żony jako do swych własnych krewnych.

Otóż zawieranie małżeństw między krewnymi udaremniłoby to rozkrzewianie przyjaźni, gdyż przez takie małżeństwa nie wytworzyłyby się nowe przyjaźnie. Dlatego zarówno przepisy cywilne jak i kościelne zakazują małżeństw między krewnymi różnych stopni.

Tak więc pokrewieństwo jest przeszkodą małżeńską niekiedy na mocy prawa naturalnego, niekiedy z ustanowienia Bożego, a niekiedy wskutek przepisu prawa ludzkiego.

Rozwiązanie trudności. 1. Ewa pochodziła wprawdzie od Adama ale nie była jego córką, gdyż nie urodziła się dzięki temu sposobowi, w jaki mężczyzna zwyczajnie przekazuje życie potomstwu, lecz została utworzona przez działanie Boże, które równie dobrze z kości Adama mogło uczynić konia jak i Ewę. Między Ewą i Adamem nie było stosunku córki do ojca, ani Adam nie był źródłem życia Ewy w ten sposób, w jaki ojciec jest nim w stosunku do córki.

2. Jeśli jacyś barbarzyńcy obcowali cieleśnie z rodzicami, czynili to nie na mocy prawa naturalnego ale wskutek żaru namiętności, która zaćmiła im prawo naturalne.

3. Mówi się, że parzenie się samca z samicą pochodzi z prawa naturalnego, gdyż natura nauczyła spółkowania wszystkie zwierzęta. Ale nauczyła różne zwierzęta w różny sposób, zależnie od różnych warunków ich życia. Spółkowanie zaś z rodzicami sprzeciwia się szacunkowi, który im się należy, gdyż natura zaszczepiła potomstwu uczucie szacunku dla rodziców, podobnie jak wszczepiła rodzicom troskę o dzieci. W żadnym jednak rodzaju zwierząt — w przeciwieństwie do rodu ludzkiego — natura nie zaszczepiła rodzicom troski o zaopatrzenie potomstwa na całe życie ani potomstwu nie zaszczepiła stałego szacunku dla rodziców. U zwierząt mniej lub więcej na pewien czas rodzicom potrzebne jest potomstwo a potomstwu rodzice Dlatego u niektórych zwierząt samiec tak długo czuje odrazę do spółkowania z matką i szacunek dla niej, dopóki trwa w nim świadomość że to matka, jak opowiada Arystoteles124 o wielbłądzie i koniu. Ponieważ zaś wszystkie godziwe zwyczaje zwierząt znajdują się u

ludzi w sposób naturalny ale doskonalszy, dlatego człowiek ma z natury odrazę do stosunków cielesnych nie tylko z matką, lecz także z córką, choć to w mniejszym stopniu sprzeciwia się naturze, jak to wykazaliśmy w osnowie artykułu. Zresztą zwierzęta — w przeciwieństwie do ludzi — nie zadzierzgują więzów pokrewieństwa przez przekazywanie życia cielesnego. Nie ma więc podobieństwa.

4. Wykazaliśmy w osnowie, w jaki sposób pokrewieństwo sprzeciwia się dobru małżeństwa. Zarzut opiera się na błędnej przesłance.

5. Nic nie przeszkadza, by jeden związek sprzeciwiał się drugiemu. Podobnie gdzie zachodzi tożsamość, tam nie ma podobieństwa. Tak samo węzeł pokrewieństwa może być przeszkodą więzi małżeńskiej.

Artykuł 4

CZY KOŚCIÓŁ MÓGŁ WYZNACZYĆ CZTERY STOPNIE POKREWIEŃSTWA JAKO PRZESZKODY MAŁŻEŃSKIE?

Postawienie problemu. Wydaje sie, że nie, gdyż:

1. Chrystus powiedział (Mt 19, 6): „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela". Lecz tych, którzy są na czwartym lub niższym stopniu pokrewieństwa Bóg połączył, gdyż prawo Boże nie wzbrania ich związku. A więc prawo ludzkie nie powinno ich rozdzielać.

2. Małżeństwo, podobnie jak chrzest, jest sakramentem. Otóż żaden przepis Kościoła nie może sprawić, by ten kto przyjmuje chrzest, nie otrzymał charakteru chrzestnego, jeśli jest zdolny do jego przyjęcia na mocy prawa Bożego. Przepis Kościoła więc nie może sprawić, by ci którym prawo Boże nie wzbrania pobrać się, nie mogli zawrzeć związku małżeńskiego.

3. Prawo pozytywne nie może ani usunąć ani rozszerzyć tego, co postanawia prawo naturalne. Otóż pokrewieństwo jest węzłem naturalnym, który z natury swej jest przeszkodą małżeńską. A więc Kościół nie może ustanawiać: kto może, a kto nie

może zawierać małżeństwo, podobnie jak nie może sprawić, by ktoś był lub nie był krewnym.

4. Ustawa prawa cywilnego powinna mieć rozumną przyczynę, bo tylko ze względu na rozumność przyczyny prawo cywilne pochodzi od prawa naturalnego. Otóż przyczyny wyznaczenia liczby stopni pokrewieństwa są całkowicie nierozumni-, gdyż te przyczyny nie mają nic wspólnego z przypisywanymi im skutkami, np. że pokrewieństwo w czwartym jego stopniu jest przeszkodą małżeńską, gdyż są cztery elementy; że w szóstym stopniu jest taką przeszkodą, bo było sześć epok świata; że w siódmym stopniu, bo siedem jest dni w tygodniu, który jest miarą czasu. Wydaje się więc, że ten zakaz nie ma żadnej mocy.

5. Gdzie działa ta sama przyczyna, tam zachodzi ten sam skutek. Otóż przyczyną uznania pokrewieństwa za przeszkodę małżeńską jest dobro potomstwa, ujarzmienie pożądliwości oraz pomnożenie przyjaźni, jak to zostało wykazane (w a. 1). Te trzy przyczyny są równie ważne w każdym czasie. A więc te same stopnie pokrewieństwa powinny być przeszkodami małżeńskimi jednakowo w każdym czasie. A tak przecież nie jest, gdyż ogranicza się te przeszkody do czwartego, a dawniej do siódmego stopnia.

6. Ten sam związek nie może być sakramentem i nierządem. A tak byłoby, gdyby Kościół miał władzę ustanawiania różnych stopni pokrewieństwa jako przeszkód małżeńskich. Np. dawniej, gdy piąty stopień był taką przeszkodą, związek krewnych na tym stopniu byłby nierządem, a później, gdy Kościół ograniczył przeszkodę małżeńską z powodu pokrewieństwa do czwartego stopnia, związek ów stawał się małżeństwem. Może też zdarzyć też na odwrót: gdy Kościół uzna ten stopień pokrewleństwa, w którym wolno zawierać małżeństwo, za przeszkodę. Wydaje się więc, że Władza Kościoła nie rozciąga się tak daleko.

7. Trawo kościelne powinno naśladować prawo Boże, które zawiera się w Starym Zakonie i niejednakowo wyznacza przeszkody małżeńskie odnośnie do linii wstępnej i

zstępnej pokrewieństwa, gdyż zabrania żenić się z siostrą ojca, a nie zakazuje żenić się z córką brata (Kpł 18, 12; Jos 15, 15). A więc także obecnie nie powinno się zabraniać małżeństw z bratanicami i siostrzenicami.

Ale z drugiej strony Pan Jezus powiedział do swych uczniów: „Kto was słucha, mnie słucha" (Łk 10, 16). A więc przykazanie kościelne ma tę samą moc, co przykazanie Boże. Otóż Kościół niekiedy zakazuje, a niekiedy pozwala na małżeństwa krewnych, zakazane w Starym Zakonie. A więc powyższe stopnie stanowią przeszkody małżeńskie.

Ponadto, jak niegdyś prawa ludów pogańskich, tak obecnie prawa kościelne podają przepisy, odnoszące się do zawierania małżeństw. Otóż prawa cywilne o-kreślały dawniej, jakie stopnie pokrewieństwa są i jakie nie są przeszkodami małżeństwa. A więc tak samo Kościół może je określać.

Odpowiedź. Przeszkoda małżeńska z powodu pokrewieństwa rozciągała się w różnych czasach na różne stopnie. W początkach istnienia rodu ludzkiego jedynie małżeństwo z własnym ojcem lub matką było wykluczone. Wówczas bowiem mało było ludzi i należało jak najbardziej starać się o ich rozmnożenie. Trzeba więc było wykluczyć małżeństwo jedynie z tymi o-sobami, które były niezdatne do osiągnięcia pierwszorzędnego celu małżeństwa, a mianowicie dobra potomstwa. Później, gdy ród ludzki rozmnożył się, prawo Mojżeszowe poczęło ujarzmiać pożądliwość, nie pozwalając na małżeństwo z wieloma osobami, gdyż jak mówi Majmonides, wykluczało małżeństwo z tymi, którzy zwykle mieszkają w tym samym domu rodzinnym. Gdyby bowiem wolno im było utrzymywać między sobą stosunki płciowe, podniecenie pożądliwości byłoby zbyt silne. Niemniej Stary Zakon przyzwalał na małżeństwa krewnych na innych stopniach, a nawet przykazywał: „poślubić jedynie męża z rodu swego pokolenia" (lb 36, 6), by uniknąć zamieszania w przekazywaniu spadku. W owym czasie bowiem rozkrzewienie kultu Bożego dokonywało się przez rozrost następujących po sobie pokoleń.

Natomiast Nowe Prawo, które jest „prawem ducha" i miłości (Rzm 8, 2), zakazuje małżeństw między krewnymi na wielu stopniach pokrewieństwa, gdyż odtąd kult Boży ma mieć swe źródło i swe rozkrzewienie w duchowej łasce, a nie w cielesnym pochodzeniu; potrzeba więc, by ludzie bardziej powstrzymywali się od rzeczy cielesnych i więcej oddawali się sprawom duchowym oraz by bardziej krzewiła się miłość. Dlatego dawniej nawet bardzo odległe stopnie pokrewieństwa stanowiły przeszkodę małżeńską, bo przyjaźń rozciągała się na coraz liczniejsze grono ludzi przez pokrewieństwo i powinowactwo. Słusznie więc rozciągnięto tę przeszkodę aż do siódmego stopnia, już to dlatego, że poniżej tego stopnia niełatwo pamięta się o wspólnym pochodzeniu, już to dlatego, że to przypomina siedmiora-ką łaskę darów Ducha Świętego. Później jednak w ostatnich czasach Kościół ograniczył tę przeszkodę do czwartego stopnia, gdyż zakaz zawierania małżeństw między krewnymi na niższych stopniach pokrewieństwa stał się bezużyteczny i niebezpieczny. Bezużyteczy, gdyż dalekich krewnych nie łączyła więź większej przyjaźni, niż w stosunku do obcych, bo „oziębła miłość wielu" (Mt 24,12); niebezpieczny, gdyż ludzie wskutek narastającej pożądliwości i niedbalstwa nie przestrzegali dostatecznie tego zakazu, dotyczącego wielkiej ilości krewnych. Zakaz ten stał sio dla wielu „pułapką zguby".

Dość słusznie również ograniczono len zakaz do czwartego stopnia już to dlatego, że ludzie zwykle żyją do czwartego pokolenia i dzięki temu nie zanika pamięć o tym pokrewieństwie i t;l,|d l?óg zapowiedział (Wj 20, 5), że „karze występek ojców na synach do trzeciego i czwartego pokoleniu względom tych, którzy mnie nienawidą"; już już to z tego powodu, że w każdym nowym pokoleniu następuje nowe zmieszanie krwi, której tożsamość stanowi o pokrewieństwie. Im większe to zmieszanie, tym dalsze pokrewieństwo. Ponieważ są cztery pierwiastki, z których każdy tym więcej jest podatny na zmieszanie im jest lżejszy, dlatego tożsamość krwi zanika z każdym nowym pokoleniem o jeden z nich. Są więc odpowiednie związki małżeńskie miedzy osobami, których pokrewieństwo jest poniżej czwartego stopnia.

Rozwiązanie trudności. 1. To nie Bóg złączył tych, którzy się pobrali wbrew przykazaniu Bożemu lub kościelnemu, mającemu tę samą skuteczność w obowiązywaniu, co prawo Boże.

2. Małżeństwo jest nie tylko sakramentem ale także jest służbą społeczną. Dlatego bardziej podlega ustawodawstwu sług Kościoła, aniżeli chrzest, który jest tylko sakramentem. Podobnie bowiem jak prawa ludzkie ustanawiają normy dla umów i obowiązków społecznych, tak prawo Kościoła określa umowy i obowiązki duchowe.

3. Chociaż więź pokrewieństwa pochodzi od natury, to nie natura określa, który stopień pokrewieństwa stanowi przeszkodę utrzymywania stosunków cielesnych. Ustawy Kościoła nie tworzą pokrewieństwa, gdyż krewni pozostają krewnymi w równym stopniu w każdym okresie czasu, ale powodują, że stosunki cielesne są lub nie są dozwolone zależnie od czasu i stopnia pokrewieństwa.

4. Wymienione powody wyrażają raczej pewne przystosowanie oraz odpowiedniość aniżeli przyczynowość i konieczność.

5. Przyczyny zakazu małżeństw między krewnymi na różnych stopniach nie były jednakowe w różnych okresach czasu. To, na co z pożytkiem przyzwala się w jednym czasie, może być wzbronione zbawiennie w innym czasie.

6. Ustawy nie normują przeszłości ale przyszłość. Jeśliby więc np. obecnie uznano piąty stopień pokrewieństwa, który teraz nie jest przeszkodą zawarcia małżeństwa, za przeszkodę małżeńską, nie należałoby rozbijać tych małżeństw, które zostały zawarte między osobami pokrewnymi w piątym stopniu, gdyż żadna później wprowadzona przeszkoda nie może rozerwać ważnie zawartego małżeństwa, a wskutek tego korzystanie z jego praw nie może być nierządem ze względu na ustawę Kościoła. Podobnie jeśliby Kościół zezwolił na zawieranie małżeństw krewnym w tym stopniu, który obecnie jest przeszkodą małżeńską, na mocy tej ustawy nie stałyby się ważne te związki, które były zawarte miedzy krewnymi na tym stopniu pokrewieństwa, gdyż mogliby się rozejść. Ale mogliby zawrzeć na nowo związek inny, który byłby

prawdziwym małżeństwem.

7. W uznawaniu niektórych stopni pokrewieństwa za przeszkody małżeńskie, Kościół kieruje się głównie zasadą miłości. Ponieważ zaś stryj zazwyczaj mniej kocha bratanka niż bratanek stryja, a nieraz więcej, podobnie jak ojciec bardziej jest bliski synowi, niż syn ojcu, — dlatego Kościół zabronił na równi małżeństw między stryjami i bratanicami, jak i bratankom z ciotkami. Natomiast Stary Zakon brał głównie pod uwagę wspólne mieszkanie i zabraniał pożycia małżeńskiego między osobami mieszkającymi razem, by zabezpieczyć je przed wzajemną pożądliwością, ułatwioną łatwością wzajemnego zbliżenia. Otóż częściej stryj mieszka z bratanicą aniżeli ciotka z siostrzeńcem, gdyż córka bardziej utożsamia się z ojcem, będąc jakby jego częścią; natomiast pomiędzy rodzeństwem nie ma tego związku, gdyż brat nie jest cząstką swej siostry, lecz raczej oboje pochodzą od tego samego rodzica. Dlatego inny był powód zakazu małżeństw między ciotką a bratankiem.

ZAGADNIENIE 55
O PRZESZKODZIE POWINOWACTWA

Zagadnienie to obejmuje jedenaście pytań: 1. Czy małżeństwo jest przyczyny powinowactwa? 2. Czy powinowactwo pozostaje po śmierci męża lub żony? 3. Czy konkubinat powoduje powinowactwo? 4. Czy także zaręczyny powodują je? 5. Czy powinowactwo powoduje powinowactwo? 6. Czy powinowactwo jest przeszkody małżeńską? 7. Czy powinowactwo ma samo przez się stopnie? 8. Czy stopnie te rozciągają się tak samo jak stopnie pokrewieństwa? 9. Czy małżeństwa między krewnymi i powinowatymi należy zawsze rozbijać przez rozwód ? 10. Czy celem rozerwania takiego małżeństwa należy zaskarżyć je? 11. Czy do takiej rozprawy należy wzywać świadków?

Artykuł 1

CZY MAŁŻEŃSTWO MIĘDZY KREWNYMI JEST PRZYCZYNĄ POWINOWACTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Przyczyna ma w sobie w wyższym stopniu to, co sprawia w skutku, jak mówi Arystoteles125. Lecz kobieta zamężna staje się powinowatą krewnych męża jedynie za jego pośrednictwem. Skoro więc żona nie jest powinowatą męża, nie może nią być w stosunku do jego krewnych.

2. Jeśli coś pośród wielu rzeczy rozdzielonych od aietoie, złączy się w jedną z nich, nie łączy się tym samym z pozostałymi. Lecz krewni już są rozdzieleni między sobą. Jeśli więc jakaś kobieta wyjdzie za mąż, nie staje się przez to powinowatą jego krewnych.

3. Związki powodują stosunki. Nie powstaje zaś żaden związek między krewnymi męża z powodu jego małżeństwa z żoną. A więc nie powstaje żaden stosunek powinowactwa.

Ale z drugiej strony mąż i żona stają się „jednym ciałem" (Rdz 2, 24; Mt 19, 6). Skoro więc mąż cieleśnie przynależy do wszystkich swoich krewnych, wobec tego z tej samej przyczyny żona jego przynależy do nich. Tego samego dowodzą teksty przytoczone w Sentencjach.

Odpowiedź. Naturalna przyjaźń opiera się na naturalnym obcowaniu, a to dokonuje się dwojako: przez cielesne przekazywanie życia potomstwu oraz przez wspólnotę dążącą do tego celu, jak głosi Filozof120, który stwierdza w tymże miejscu, że przyjaźń „między mężem a żoną wydaje się czymś naturalnym". Dlatego więź przyjaźni naturalnej łączy zarówno małżonków jak i ich krewnych, z tą jednak różnicą, że krewni, np. syn w stosunku do ojca należą do tego samego pnia rodowego i są tej samej krwi. Dlatego ten sam rodzaj więzi, który wiąże ojca z synem, łączy syna z krewnymi ojca, a mianowicie więź pokrewieństwa, chociaż w różnym stopniu,

zależnie od odległości od wspólnego pnia. Natomiast mąż i żona (zazwyczaj) nie pochodzą od wspólnego przodka, nie są więc krewnymi ale zadzierzgają nowy rodzaj więzi, zwanej powinowactwem. Dlatego mówi się, że w małżeństwie zmienia się rodzaj więzi, a w potomstwie stopień, gdyż potomstwo należy do tego samego rodzaju pokrewieństwa, choć w różnym stopniu, natomiast małżonkowie należą do różnego pokrewieństwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż przyczyna jest wyższa od skutku, nie zawsze to samo miano, stosowne dla skutku nadaje się do oznaczenia przyczyny, gdyż niekiedy jakaś cecha skutku przysługuje przyczynie nie w ten sam sposób, ale w wyższym stopniu. Dlatego nieraz przyczyna i skutek mają różne nazwy i ujmuje się je w różne pojęcia, np. gdy chodzi o przyczyny różnoznaczne. Dlatego związek męża i żoną jest wyższy niż związek żony z krewnymi męża; nie nazywa się jednak powinowactwem lecz małżeństwem, które jest pewnego rodzaju jednością. Podobnie każdy człowiek jest tożsamy sobie samemu, a nie krewnym siebie.

2. Krewni, pod pewnym względem są rozdzielenia pod pewnym złączeni. Z powodu złączenia, osoba związana jednym z krewnych, wiąże się ze wszystkimi innymi. Ale z powodu rozdzielenia i odległości od wspólnego przodka osoba związana małżeństwem w inny sposób łączy się ze współmałżonkiem, a w inny z jego krewnymi.

3. Stosunki niekiedy tworzą się z powodu zmian zachodzących w rzeczach ustosunkowanych do siebie, jak to ma miejsce w ojcostwie i synostwie. Taki stosunek jest realnie w obu ustosunkowanych do siebie rzeczach czy osobach. Niekiedy jednak stosunek powstaje jedynie na skutek zmiany w jednej stronie i to dwojako: niekiedy przez zmianę w jednej stronie bez uprzedniej lub współtowarzyszącej zmiany w drugiej stronie, jak to widzimy na przykładzie stosunku stworzenia do Stwórcy, między podnietą zmysłową i zmysłem. Wówczas stosunek jest realnie po jednej stronie stosunku, a w drugiej tylko myślnie. Niekiedy zaś stosunek rodzi się ze zmiany

w jednej stronie bez współczesnej, ale nie bez uprzedniej zmiany w drugiej stronie, np. stosunek równości dwóch ludzi, osiągniętej dzięki przyrostowi u jednego z nich bez współczesnego zwiększenia lub zmniejszenia wzrostu u drugiego, który ten wzrost osiągnął przez poprzedni przyrost. Wówczas tego rodzaju stosunek jest realnie po obu stronach. Podobnie dzięki temu, że mąż pochodzi od tego samego przodka co jego krewni, wytwarza się w jego żonie stosunek powinowactwa do jego krewnych, mimo że w niej samej nie zaszła żadna zmiana pokrewieństwa w stosunku do nich

Artykuł 2

CZY PO ŚMIERCI MĘŻA TRWA POWINOWACTWO MIĘDZY JEGO ŻONĄ I JEGO KREWNYMI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Gdy nie ma przyczyny, nie ma skutku. Przyczyną zaś powinowactwa jest małżeństwo, które ustaje ze śmiercią męża, gdyż „kobieta zamężna na mocy Prawa związana jest ze swoim mężem, jak długo on żyje. Gdy jednak mąż umrze, traci nad nią moc prawo męża" (Rz 7, 2). A więc znika również powinowactwo.

2. Przyczyną powinowactwa jest pokrewieństwo, a to ustaje wraz ze śmiercią męża. A więc ustaje także powinowactwo.

Ale z drugiej strony skoro przyczyną powinowactwa jest pokrewieństwo, a to jest dozgonną więzią trwającą tak długo, dopóki żyją osoby związane powinowactwem, wobec tego powinowactwo również nie ustaje po rozwiązaniu małżeństwa na skutek śmierci małżonka.

Odpowiedź. Stosunek ustaje dwojako: przez zniszczenie jego podmiotu oraz przez ustanie jego przyczyny, np. podobieństwo dwojga ludzi ustaje, gdy jeden z ich umrze, albo gdy zniknie ta jakość, która była przyczyną ich podobieństwa. Otóż przyczyną niektórych stosunków są działania i doznania czy zmiany, jak uczy Arystoteles127.

Zmiana jest przyczyną niektórych stosunków wtedy, gdy coś ulega zmianie. Wówczas bowiem zachodzi stosunek między tym co wywołuje zmianę, a tym co ulega zmianie. Inne stosunki mają swe źródło w podatności do ulegania zmianom, np. stosunek rzeczy poruszonej do sprawcy ruchu lub stosunek sługi do pana. Jeszcze inne stosunki powstają na skutek uprzedniego oddziaływania, np. stosunek między ojcostwem a synostwem powstaje nie przez o-becne płodzenie, ale dzięki dawniej dokonanemu spłodzeniu.

Otóż podatność do ulegania zmianom oraz sama zmiana ustaje. Ale fakt, że coś uległo zmianie, nigdy nie przestaje być faktem. Dlatego ojcostwo i synostwo nie znika wraz z ustaniem przyczyny ale tylko z ustaniem podmiotu czyli ze śmiercią jednej ze stron. Podobnie rzecz się ma z powinowactwem, którego przyczyną jest zawarty związek a nie zawieranie go. Dlatego powinowactwo nie ustaje, gdy żyją te osoby, między którymi więź powinowactwa została zadzierzgnięta mimo śmierci tej osoby, z której powodu została zadzierzgnięta.

Rozwiązanie trudności. 1. Przyczyną powinowactwa nie jest trwanie związku małżeńskiego ale jego zawarcie w przeszłości.

2. Pokrewieństwo nie jest najbliższą przyczyną powinowactwa między mężem a krewnymi żony lub na odwrót; jest nią natomiast nie tylko trwanie związku ale jego zawarcie w przeszłości. Argument więc niczego nie dowodzi.

Artykuł 3

CZY NIEDOZWOLONY KONKUBINAT POWODUJE POWINOWACTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Powinowactwo jest rzeczą godziwą, a przyczyną rzeczy godziwej nie może być coś niegodziwego. A więc niegodziwy konkubinat nie może być źródłem powinowactwa.

2. Gdzie jest pokrewieństwo, tam nie ma powinowactwa, które jest „bliskością osób nie będących krewnymi a spowodowaną pożyciem małżeńskim"128. Jeśliby więc niedozwolony konkubinat był źródłem powinowactwa, byłoby możliwe, że ktoś byłby powinowaty w stosunku do swych krewnych, a nawet w stosunku do siebie samego, np. gdyby ktoś miał stosunek kazirodczy. A więc konkubinat nie powoduje powinowactwa.

3. Niedozwolony konkubinat może być dokonany zgodnie z naturą i wbrew naturze. Otóż konkubinat, dokonany wbrew naturze nie jest źródłem powinowactwa, jak głosi prawo kościelne12". A więc także konkubinat zgodny z naturą nie powoduje powinowactwa.

Ale z drugiej strony powiada św. Paweł (I Kor 6, 16): „Kto łączy się z nierządnicą stanowi z nią jedno ciało". Małżeństwo zaś wytwarza powinowactwo właśnie dlatego, że mąż z żoną przez spółkowanie stają się jednym ciałem. A więc także konkubinat z tego samego powodu wytwarza powinowactwo.

Ponadto spółkowanie jest przyczyną powinowactwa, jak o tym świadczy sama definicja: „Powinowactwo jest zbliżeniem osób nie będących krewnymi, spowodowanym przez spółkowanie". A to sprawdza się także w niedozwolonym konkubinacie.

Odpowiedź. Według Filozofa130, związek męża z żoną jest czymś naturalnym głównie ze względu na przekazywanie życia potomstwu, a następnie ze względu na współdziałanie. Pierwsze zadanie urzeczywistnia się w małżeństwie przez spółkowanie, a drugie przez wspólnotę życia. Przekazywanie życia zachodzi w każdym stosunku cielesnym, w którym dokonuje się połączenie nasion, gdyż z tego rodzaju stosunku może narodzić się potomstwo, choćby nie było wspólnoty życia. Ponieważ więc małżeństwo wytwarza powinowactwo ze względu na spółkowanie, wobec tego także konkubinat powoduje je ze względu na to, że łączy się ze apółkowaniem.

Rozwiązanie trudności. 1. W konkubinacie, to co jest naturalne zachodzi również w małżeństwie i to właśnie wytwarza powinowactwo. Brak zaś porządku odróżnia konkubinat od małżeństwa, ale nie stanowi o powinowactwie. Dlatego powinowactwo jest zawsze godziwe, chociaż jego przyczyna może być niegodziwa.

2. Nic nie przeszkadza, by w tym samym podmiocie istniały stosunki przeciwstawne, spowodowane przez różne przyczyny. Dlatego między dwiema osobami może zachodzić tak stosunek pokrewieństwa jak i powinowactwa i to nie tylko wskutek niedozwolonego stosunku cielesnego, ale także z powodu dozwolonego aktu małżeńskiego, np. gdy mój krewny ze strony ojca ożeni się z moją krewną ze strony matki. Dlatego w definicji powinowactwa wyrażenie „nie będących krewnymi" należy rozumieć formalnie, to znaczy że powinowactwo jako powinowactwo nie jest związkiem osób krewnych. Nie wynika jednak z tego, by ktoś kto miał stosunek cielesny ze swoją krewną, stał się powinowatym samego siebie, gdyż powinowactwo, podobnie jak i pokrewieństwo, istnieje tylko miedzy różnymi osobami, podobnie jak i podobieństwo.

3. Pozamałżeński stosunek cielesny przeciwny naturze wyklucza połączenie nasion, mogące stać się przyczyną zapłodnienia. Tego rodzaju .stosunek nie wytwarza powinowactwa.

Artykuł 4

CZY ZARĘCZYNY WYTWARZAJĄ POWINOWACTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że żadne powinowactwo nie może wyniknąć z zaręczyn, gdyż:

1. Powinowactwo jest więzią dozgonną, podczas gdy zaręczyny nieraz się rozrywają. A więc nie mogą być przyczyną powinowactwa.

2. Nie zaciąga powinowactwa, kto dokonuje gwałtu na kobiecie, nie dokonując jednak pełnego aktu. A przecież ten niedopełniony akt jest bliższy aktowi do

pełnionemu, niż zaręczyny. A więc zaręczyny nie powodują powinowactwa. Zaręczyny to tylko obietnica przyszłych zaślubin. Otóż niekiedy obietnica zaślubin nie pociąga zasobą powinowactwa, np. jeśli została złożona przed siódmym rokiem życia, albo przez chłopca niezdolnego przez całe życie do stosunku cielesnego z kobietą, albo wreszcie przez osoby, którym nie wolno zawierać małżeństwa z powodu ślubu lub innej przeszkody. A więc zaręczyny nie wytwarzają powinowactwa.

Ale drugiej strony papież Aleksander III181 nie pozwolił pewnej kobiecie poślubić pewnego mężczyznę dlatego, że była zaręczona z jego bratem. A przecież nie zabraniałby jej, gdyby zaręczyny nie wytwarzały powinowactwa.

Odpowiedź. Zaręczyny, podobnie jak nie są małżeństwem ale przygotowaniem do niego, tak samo nie wytwarzają powinowactwa na równi z małżeństwem, ale powodują coś podobnego do powinowactwa, zwanego „sprawiedliwością społecznej przyzwoitości", będącej przeszkodą małżeńską, tak jak pokrewieństwo i powinowactwo podług tych samych stopni i określonej jako „bliskość pochodząca z zaręczyn i mająca swą moc dzięki ustanowieniu Kościoła ze względu na przyzwoitość"132. Określenie to podaje uzasadnienie nazwy oraz przyczyny tej przeszkpdy, ustanowionej przez Kościół ze względu na przyzwoitość.

Rozwiązanie trudności. 1. Zaręczyny powodują tego rodzaju powinowactwo nie same przez się, ale ze względu na ich cel, a mianowicie ze względu na „sprawiedliwość społecznej godziwości". Podobnie więc jak małżeństwo tak też i ten rodzaj powinowactwa stanowi więź wieczystą.

2. Mąż i żona przez stosunek małżeński stają się „jednym ciałem" przez połączenie nasienia męskiego z żeńskim. Gdy to nie nastąpi, choćby ktoś dokonał gwałtu na kobiecie, nie zaciąga powinowactwa. Natomiast małżeństwo wywołuje je nie tylko przez spółkowanie, ale także przez współżycie małżeńskie, dzięki któremu małżeństwo również jest czymś naturalnym. Dlatego powinowactwo wytwarza się mocą samej umo

wy małżeńskiej, wyrażonej słowami odnoszącymi się do teraźniejszości przed stosunkiem cielesnym. Podobnie zaręczyny, będące pewną umową o utworzeniu wspólnoty małżeńskiej (w przyszłości), wytwarzają coś podobnego do powinowactwa, a mianowicie sprawiedliwość społecznej przyzwoitości.

3. Przeszkody unieważniające zaręczyny sprawiają, że owe zaręczyny nie mogą wytworzyć powinowactwa. Gdy więc ktoś nie mający przepisanego wieku, albo kto złożył uroczysty ślub czystości lub miał inną tego rodzaju przeszkodę, dokonuje zaręczyn, zaręczyny te są nieważne i nie wytwarzają żadnego rodzaju powinowactwa. Jeśli jednak ktoś niepełnoletni, dotknięty nieuleczalną niemocą płciową od urodzenia lub na skutek występku, po ukończeniu siódmego roku życia ale przed osiągnięciem wieku pokwitania, zaręczy się z osobą dorosłą, wówczas z takich zaręczyn wytwarza się przeszkoda „sprawiedliwości społecznej godziwości", gdyż w tym wieku dzieci zarówno dotknięte tą niemocą płciową, jak i nie dotknięte, są równie niezdolne do aktu małżeńskiego.

Artykuł 5

CZY POWINOWACTWO JEST PRZYCZYNĄ POWINOWACTWA?

Postawienie problemu. Wydaje tue że tak, gdyż:

1. Papież Juliusz I powiedział133: „Nikt z krewnych męża nic może poślubić żony zmarłego męża", oraz że „żony dwóch krewnych nie mogą kolejno wyjść za mąż za tego samego mężczyznę". A taki zakaz może mieć uzasadnienie jedynie w tym, że powinowactwo

zaciąga się także ze związku z powinowatymi, czyli z powinowactwa.

2. Stosunek cielesny łączy ludzi tak samo jak przekazywanie życia, gdyż jednakowo ujmuje się pokrewieństwa i powinowactwa. Otóż pokrewieństwo jest źródłem powinowactwa. A więc także powinowactwo jest przyczyną powinowactwa.

3. Dwie rzeczy, które utożsamiają się z trzecią, utożsamiają się między sobą. Lecz żona zaciąga więź przynależności do wszystkich krewnych męża. A więc wszyscy krewni męża jednoczą się ze wszystkimi krewnymi żony przez powinowactwo. A więc powinowactwo wytwarza powinowactwo.

Ale z drugiej strony jeśliby powinowactwo mogło wytwarzać inne powinowactwo, wówczas mężczyzna, który by miał stosunek cielesny z dwiema kobietami, z żadną z nich nie mógłby się ożenić, gdyż obie byłyby powinowate. A taka przesłanka jest błędna, więc powinowactwo nie rodzi powinowactwa.

2. Jeśliby powinowactwo rodziło się z innego powinowactwa, wówczas kto by poślubił żonę zmarłego, stałby się powinowatym wszystkich jego krewnych, będących powinowatymi owej kobiety. A to jest niemożliwe, gdyż co najwyżej stałby się powinowatym zmarłego mężczyzny.

3. Pokrewieństwo jest mocniejszą więzią niż powinowactwo. Lecz krewni żony nie stają się powinowatymi krewnych męża. A więc tym bardziej powinowaci żony nie stają się powinowatymi krewnych męża. A więc powinowactwo nie rodzi powinowactwa.

Odpowiedź. Jedna rzecz może pochodzić od drugiej dwojako: na podobieństwo gatunkowe, np. gdy człowiek rodzi się z człowieka, — oraz bez jego podobieństwa, gdy to, co pochodzi, należy do niższego gatunku, jak to ma miejsce w przyczynowości czynników różnoznacznych. Ilekroć powtarza się pierwszy sposób pochodzenia, wywołuje zawsze skutki tego samego gatunku, np. człowiek rodzi człowieka, a ten znów innego człowieka itd. Natomiast drugi sposób pochodzenia wytwarza za każdym razem inny gatunek, ilekrot-nie powtarza się, np. ruch punktu wytwarza nie punkt ale linię, liniowy zaś ruch linii wytwarza nie linię ale powierzchnię, a powierzchnia ciało i na tym pochód się kończy, nie mogąc wytworzyć niczego więcej.

W pochodzeniu przynależności powodującej więź powinowactwa, możemy również wyodrębnić te dwa sposoby: jeden przez cielesne przekazywanie życia i ten

sposób zawsze wytwarza ten sam gatunek przynależności; drugi przez związek małżeński — i ten sposób od samego początku wytwarza inny gatunek przynależności, np. żona nie staje się krewną krewnych męża ale ich powinowatą. Jeśli więc ten sposób pochodzenia powtarza się wielokrotnie, nie wytwarza się powinowactwa, ale inny rodzaj przynależności. Kto więc poślubia osobę spowinowaconą, nie staje się powinowaty z jej powinowatymi, ale wchodzi w inny rodzaj powinowactwa „drugiej kategorii". A kto jest powinowaty w tej drugiej kategorii, jeśli zawrze małżeństwo, zaciąga powinowactwo trzeciej kategorii itd. To też mówi się, że małżeństwo zmienia gatunek pokrewieństwa, a potomstwo zmienia stopnie tegoż pokrewieństwa.

Rozwiązanie trudności. Krewny żony staje się powinowatym męża pierwszej kategorii, a żona tegoż krewnego powinowatym drugiej kategorii. Dlatego po śmierci tego krewnego jego żona nie mogła poślubić spowinowaconego mężczyzny z powodu drugiego stopnia powinowactwa. Podobnie jeśliby kłoś ożenił się z wdową, wówczas krewny jej poprzedniego męża, a więc jej powinowaty pierwszej kategorii, stałby się powinowatym drugiej kategorii nowego jej męża, a żona tegoż krewnego, będąca powinowatą, mężczyzny powinowatego w drugiej kategorii, stałaby się powinowatą trzeciej kategorii w stosunku do tego drugiego mężczyzny. A ponieważ ta trzecia kategoria stanowiła przeszkodę małżeńską raczej ze względu na pewną przyzwoitość niż z powodu samego powinowactwa, dlatego odnośny kanon głosi: „wzgląd na sprawiedliwość społecznej przyzwoitości wzbrania, aby żony dwóch krewnych mogły kolejno poślubić tego samego męża".

2. Stosunek cielesny łączy dwoje ludzi, ale innym rodzajem związku aniżeli związek wynikający z urodzenia.

3. Żona staje się przynależną do krewnych męża w tym samym stopniu jak oni, ale nie w tym samym rodzaju przynależności.

Ponieważ argumenty z drugiej strony mogłyby prowadzić do wniosku, że powinowactwo nie wytwarza nowych więzi, trzeba odpowiedzieć na nie, by nie

wydawało się, że stare zasady Kościoła były nierozumne.

1. Kobieta nie staje się powinowatą pierwszej kategorii w stosunku do mężczyzny, z którym miała stosunek cielesny, i dlatego nie staje się powinowatą drugiej kategorii w stosunku do innej kobiety, która także miała stosunek cielesny z owym mężczyzną. Z tego powodu kto jedną z nich poślubi, nie staje się powinowatym trzeciej kategorii w stosunku do owej drugiej kobiety. Dlatego nawet stare prawo nie zabraniało temu samemu mężczyźnie poślubić kolejno tych dwóch kobiet.

2. Podobnie jak mąż nie jest powinowatym żony w pierwszej kategorii, tak też nic staje się powinowa tym drugiej kategorii w stosunku do pierwszego męża swej żony.

3. Jedna osoba może być związana ze mną za pośrednictwem trzeciej jedynie, gdy ta trzecia jest związana z drugą. A więc za pośrednictwem powinowatej mi kobiety żadna inna osoba nie może być zemną związana, jeśli nie jest związana z ową kobietą. A to stać się może tylko przez przekazywanie życia z jej strony oraz przez związek małżeńs

ki z nią. Dlatego starożytne prawo zabraniało małżeństwa z powinowatymi owej kobiety ze względu na tedwie przyczyny powinowactwa, gdyż jej syn, spłodzony nawet przez innego mężczyznę, jest moim powinowatym w tej samej kategorii, choć nie w tym samym stopniu; natomiast jej drugi mąż staje się moim powinowatym drugiej kategorii. Natomiast krewni owej kobiety nie przyłączają się do niej, lecz raczej ona dołącza się do nich, np. do ojca i matki, od których pochodzi lub do braci, wraz z którymi pochodzi od wspólnego przodka. Dlatego brat spowinowaconej ze mną kobiety, ani jej ojciec, nie stają się moimi powinowatymi w jakiejkolwiek kategorii.

Artykuł 6

CZY POWINOWACTWO JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że powinowactwo nie jest przeszkodą małżeńską, gdyż:

1. Tylko to jest przeszkodą małżeńską, co sprzeciwia się małżeństwu. Powinowactwo zaś, będąc skutkiem małżeństwa, nie sprzeciwia się mu, a więc nie jest jego przeszkodą.

2. Żona wskutek małżeństwa staje się jakby rzeczą męża. Skoro więc krewni zmarłego męża są jego dziedzicami, mogą po nim ożenić się z nią mimo powinowactwa.

Ale z drugiej strony powiedziano (Kpł 18, 8): „Nie będziesz odsłaniał nagości twojej macochy", a przecież macocha jest tylko powinowatą A więc powinowactwo jest przeszkodą małżeńską.

Odpowiedź. Powinowactwo, poprzedzające małżeństwo, jest przeszkodą jego zawarcia i rozrywa umowę małżeńską z tego samego powodu co pokrewieństwo, gdyż powinowaci, podobnie jak i krewni, muszą razem mieszkać. Dlatego podobnie juk między krewnymi, tak i między powinowatymi wytwarza się szczególna więź przyjaźni. Nutomianl powinowactwo zadzierzgnięte po zawarciu małżeństwa, nie rozrywa go.

Rozwiązanie trudności. I Powinowactwo nie sprzeciwia sie temu małżeństwu, które jest jego źródłem; sprzeciwia aie natomiast małżeństwu, które by powinowaci mieli zawrzeć między sobą, gdyż byłoby przeszkody rozkrzewienia przyjaźni oraz ujarzmienia pożądliwości; do tego zaś celu zmierza małżeństwo.

2. Rzeczy posiadane przez męża nie jednoczą się z nim. Natomiast mąż z żoną stanowią jakby „jedno ciało" (Rdz 2, 24). Dlatego pokrewieństwo, stanowiąc przeszkodę zawarcia małżeństwa z mężem (po śmierci jego żony), jest nią również w

stosunku do owej żony (po śmierci jej męża).

Artykuł 7

CZY TAKŻE POWINOWACTWO MA SAMO PRZEZ SIĘ PEWNE STOPNIE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że tak, gdyż:

1. W każdym zbliżeniu są pewne stopnie. Powinowactwo zaś jest pewnym zbliżeniem. A więc samo przez się ma pewne stopnie, niezależnie od stopni pokrewieństwa, które jest jego źródłem. Powiedziano w Sentencjach134, że: „dzieci z drugiego małżeństwa nie mogą stać się powinowatymi dzieci z pierwszego małżeństwa". A to byłoby możliwe tylko w tym wypadku, gdyby syn osoby spowinowaconej był również powinowaty. A więc powinowactwo ma samo przez się pewne stopnie, podobnie jak i małżeństwo.

Ale z drugiej strony przyczyną powinowactwa jest pokrewieństwo. A więc wszystkie stopnie powinowactwa pochodzą od stopni pokrewieństwa. Czyli powinowactwo samo przez się nie ma stopni.

Odpowiedź. Wyodrębnia się gatunki danego rodzaju, biorąc za podstawę podziału to co jest istotne dla tego rodzaju. Np. zwierzęta (w znaczeniu jestestw wyposażonych w zmysły) dzieli się na rozumne i nierozumne, a nie na białe i czarne. Przekazywanie zaś życia jest istotną przyczyną pokrewieństwa, gdyż więź pokrewieństwa wytwarza się bezpośrednio dzięki przekazywaniu życia. Natomiast więź powinowactwa wytwarza się za pośrednictwem pokrewieństwa, które jest jego źródłem. Skoro więc przekazywanie życia jest podstawą wyróżniania stopni przynależności rodzinnej, podział tych stopni opiera się bezpośrednio na pokrewieństwie, natomiast powinowactwu przysługuje tylko za pośrednictwem pokrewieństwa. Dlatego dla rozpoznania stopnia powinowactwa bierze się ogólną zasadę, że w jakim stopniu ktoś jest mi krewnym, w takim samym stopniu jego żona jest. mi powinowatą,

Rozwiązanie trudności. 1. By określić stopień przynależności rodzinnej trzeba brać pod uwagę linię wstępną i zstępną w przekazywaniu życia potomstwu, czyli określać je według stopni pokrewieństwa. Dlatego powinowactwo samo przez się nie ma stopni, ale przyjmuje je od pokrewieństwa.

2. Syn z drugiego małżeństwa, osoby spowinowaconej ze mną według dawnego prawa, sam przez się nie stawał się moim powinowatym ale jakby przygodnie. Zakazywano więc małżeństw między tego rodzaju powinowatymi raczej ze względu na „sprawiedliwość społecznej przyzwoitości" aniżeli z powodu powinowactwa. Dlatego obecnie odwołano tę przeszkodę.

Artykuł 8

CZY STOPNIE POWINOWACTWA ROZCIĄGAJĄ SIĘ TAK SAMO JAK STOPNIE POKREWIEŃSTWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Więź powinowactwa jest słabsza od więzi pokrewieństwa, gdyż powinowactwo ma swe źródło w pokrewieństwie, stanowiąc osobny gatunek przynależności rodzinnej, pochodzi więc od niego jako od przyczyny różnoznacznej. Im zaś w zaś więź jest mocniejsza tym dłużej trwa. Dlatego więź powinowactwa nie obejmuje tyle stopnie, na ile rozciągu siv pokrewieństwo. Prawo ludzkie powinno naśladować prawo boskie. Otóż według prawa boskiego niektóre stopnie pokrewieństwa stanowią przeszkody małżeńskie, natomiast odpowiadające im stopnie powinowactwa nie były przeszkodami małżeńskimi, skoro np. po śmierci brata wolno hylo ożenićsię z jego żoną (Pwt 25, 5;Kpł 18, 11), a nie z jego siostrą. A więc także obecnie pokrewieństwo i powinowactwo nie powinny w równym stopniu być przeszkodami małżeńskimi.

Ale z drugiej strony dlatego ktoś jest mi powinowatym, ponieważ jest związany z moim krewnym. W każdym więc stopniu, w którym dany mężczyzna jest mi

krewnym, jego żona będzie moją powinowatą. Tak więc należy liczyć stopnie powinowactwa podług stopni pokrewieństwa.

Odpowiedź. Skoro stopnie powinowactwa zależą od stopni pokrewieństwa, wobec tego tyle jest stopni powinowactwa, ile jest ich w pokrewieństwie. Ponieważ jednak powinowactwo jest słabszą więzią niż pokrewieństwo, łatwiej można uzyskać dyspensę gdy chodzi o dalsze stopnie powinowactwa, niż gdy chodzi o odpowiadające im stopnie pokrewieństwa. Tak było dawniej i tak jest obecnie.

Rozwiązanie trudności. 1. Słabszość więzi powinowactwa w porównaniu do pokrewieństwa wpływa na różnicę przynależności do rodziny, a nie na jej stopnie.

2. W Starym Zakonie brat mógł ożenić się z żoną zmarłego brata tylko wtedy, gdy ten brat zmarł nie pozostawiając potomstwa, a to „by wzbudzić potomstwo bratu" (Pwt 18, 5). Obowiązek ten ciążył na bracie w czasach, gdy rozkrzewienie czci Bożej zależało od rozkrzewienia cielesnego ludu. Obecnie ten powód nie istnieje. W owych zaś czasach mężczyzna, żeniąc się z żoną zmarłego brata, czynił to niejako nie ze względu na siebie ale jakby w zastępstwie brata.

Artykuł 9

CZY ZAWSZE NALEŻY ROZRYWAĆ MAŁŻEŃSTWO MIĘDZY KREWNYMI I POWINOWATYMI?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Chrystus powiedział: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela" (Mt 19, 6). Skoro zaś należy przyjąć, że Bóg czyni to co Kościół, a ten niekiedy na sku

tek nieświadomości łączy małżeństwem tego rodzajukrewnych i powinowatych, wydaje się, że nie należy ich rozdzielać, gdy się stwierdzi ich pokrewieństwo lub powinowactwo.

2. Ważniejsza jest więź małżeńska niż więź własności. Otóż można się stać

właścicielem cudzej rzeczy po dłuższym czasie wskutek przedawnienia. A więc długotrwałe istnienie związku miedzy powinowatymiczy krewnymi sprawia, że ten związek staje się ważnym małżeństwem, chociaż przedtem nie był ważny. Podobna jest ocena podobnych rzeczy. Jeśliby więc należało uznać za nieważne małżeństwo z powodu pokrewieństwa, wówczas w wypadku gdy dwóch braci ożeniło się z dwiema siostrami, a małżeństwo jednego z nich uznano za nieważne z powodu pokrewieństwa, należało by uznać za nieważne także małżeństwo drugiego z nich. A to nie wydaje się słuszne. A więc nie należy rozrywać małżeństwa z powodu pokrewieństwa lub powinowactwa.

Ale z drugiej strony pokrewieństwo i powinowactwo są przeszkodami wzbraniającymi i rozrywającymi małżeństwo. Gdy się więc stwierdzi powinowactwo lub pokrewieństwo w jakimś stadle, należy je rozdzielić choćby było po ślubie.

Odpowiedź. Ponieważ wszelki konkubinat, z wyjątkiem małżeństwa, jest grzechem śmiertelnym, do którego Kościół stara się na wszelkie sposoby nie dopuścić, do Kościoła należy rozdzielić tych, między którymi nie może być małżeństwa, u zwłaszcza między krewnymi i powinowatymi, którzy ale mogą utrzymywać stosunków cielesnych bez kazirodztwa.

Rozwiązanie trudności 1. Chociaż Kościół opiera się na darach Bożych i na powadze Bożej, niemniej będąc wspólnota ludzi, doznaje w swej działalności wpływu ludzkiej słabości, nie pochodzącego od Boga. Dlatego związek zawarty wobec Kościoła, z powodu nieświadomości istnienia przeszkody nie posiada cechy nierozrywalności, opartej na powadze Bożej, lecz sprzeciwia się tej powadze, gdyż opiera się na błędzie ludzkim, który uniewinnia od grzechu tak długo, jak długo I rwa ten błąd dotyczący faktu135. Kiedy więc Kościół dowie się o tej przeszkodzie, winien tego rodzaju związek rozdzielić.

2. Żadne przedawnienie nie może uzdrowić tego, co nie mogło być dokonane bez grzechu, gdyż jak mówi papież Inocenty III130: „długotrwałość czasu nie zmniejsza

grzechu lecz zwiększa go". Nic na to nie pomoże wyższość małżeństwa, które jest niemożliwe pomiędzy osobami nieuprawnionymi do niego.

3. W przewodzie sądowym orzeczenie wydane w stosunku do jednych osób nie powinno przynosić ujmy inym. Dlatego, gdy małżeństwo jednego z braci z jedną z sióstr zostanie uznane za nieważne z powodu pokrewieństwa, Kościół nie rozbija małżeństwa drugiego z braci, które nie zostało oskarżone o nieważność Natomiast gdy chodzi o sumienie (np. przy spowiedzi) nie zawsze należy wymagać od drugiego z braci, by się rozszedł ze swoją żoną, gdyż często takie oskarżenia o nieważność małżeństwa pochodzą ze złośliwościi opierają się na zeznaniach fałszywych świadków Nie należy więc wymagać, by ten drugi brat zobowiązał się w sumieniu dostosować się do wyroku odnoszącego się do małżeństwa jego brata. Należy jednak odróżnić: jeśli jest pewny nieważności swego małżeństwa, nie może ani wymagać spełnienia powinności małżeńskiej, ani jej spełniać; jeśli ma tylko podejrzenie, może dopełnić tej powinności ale nie może jej wymagać; jeśli zaś nie zachodzi ani jedno ani drugie, może zarówno dopełniać powinności małżeńskiej i wymagać jej dopełnienia od współmałżonka.

Artykuł 10

CZY CELEM ROZERWANIA MAŁŻEŃSTWA MIĘDZY POWINOWATYMI LUB KREWNYMI NALEŻY ZASKARŻYĆ JE W SĄDZIE

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż;

1. Przed zaskarżeniem należy złożyć oświadczenie, w którym oskarżający zobowiązuje się do poniesienia kary odwetu, jeśli nie potrafi udowodnić oskarżenia187. A przecież tego nie wymaga się gdy chodzio rozdzielenie małżonków. A więc nie zachodzi w takim przewodzie zaskarżenie. W sprawach małżeńskich przesłuchuje się tylko tych, którzy są bliscy danej rodzinie. Natomiast przy zaskarżeniu przesłuchuje się także obcych. A więc w sprawach małżeńskich nie stosuje się zaskarżenia.

2. Jeśliby należało zaskarżyć małżeństwo, trzeba by to czynić wówczas, kiedy rozdzielenie jest łatwiejsze, a więc po zaręczynach. Ale wówczas nie byłoby zaskarżenia małżeństwa. A więc nigdy nie należygo stosować do małżeństwa.

3. Nie zamyka się drogi do zaskarżenia temu, kto od razu nie zaskarża. Natomiast w małżeństwie zamyka się, gdyż kto milczał w czasie zawierania małżeństwa, nie może go zaskarżyć, bo takie zaskarżenie uznano by za podejrzane.

Ale z drugiej strony można zaskarżyć to wszystko, co jest niedozwolone. A takim jest małżeństwo między krewnymi lub powinowatymi. A więc można je zaskarżyć.

Odpowiedź. Zaskarżenie jest na to, by winny nie uchodził za niewinnego. Otóż podobnie jak wskutek nieznajomości faktu bywa, że poczytuje ug za niewinnego tego, kto popełnił winę, tak też z powodu nieznajomości jakiejś okoliczności uznaje się jakiś fakt za dozwolony, podczas gdy jest niedozwolony. Podobnie więc jak zaskarża się nieraz człowieka, tak samo można zaskarżyć fakt. Otóż w ten właśnie sposób zaskarża się małżeństwo nieprawowite, które z powodu nieznajomości przeszkody uchodziło za prawowite.

Rozwiązanie trudności, 1. Obowiązek poniesienia kary odwetu zachodzi wówczas, gdy oskarża się kogoś o zbrodnię, gdyż wówczas chodzi o ukaranie przestępcy. Natomiast gdy zaskarża się fakt, nie chodzi o ukaranie kogokolwiek lecz o przeszkodzenie temu, co jest niedozwolone. Dlatego oskarżyciel małżeństwa nie zobowiązuje się do jakiejkolwiek kary. Tego rodzaju zaskarżenie można podać już to ustnie, już to na piśmie, wymieniając zarówno oskarżyciela jak i przeszkodę, z powodu której zaskarża się to małżeństwo.

2. Obcy mogą dowiedzieć się o czyimś pokrewieństwie tylko od krewnych, którzy z większym prawdopodobieństwem mogą o nim wiedzieć. Gdy więc krewni milczą, zachodzi podejrzenie, że obcy skarży ze złośliwości, jeśliby nie chciał udowodnić swego zaskarżenia świadectwem krewnych. Dlatego obcego nie dopuszcza się do zaskarżenia, gdy milczą krewni, bez których nie może udowodnić zaskarżenia.

Natomiast dopuszcza się nawet najbliższych krewnych do zaskarżenia małżeństwa z powodu nieusuwalnej przeszkody, wzbraniającej zawarcia małżeństwa i rozrywającej już zawarte. Kiedy jednak zaskarżenie głosi, że małżeństwo nie zostało zawarte, wówczas nie dopuszcza się do głosu rodziców jako podejrzanych (o stronniczość), chyba że chodzi o rodziców małżonka, piastującego niższą godność lub mniej majętnego, gdyż można przypuszczać, że tacy rodzice woleliby aby małżeństwo pozostało.

3. Gdy małżeństwo nie zostało jeszcze zawarte ale dokonano tylko zaręczyn, wówczas nie można zaskarżyć tego, czego nie ma. Można natomiast donieść o przeszkodzie celem niedopuszczenia do małżeństwa.

4. Tego, kto początkowo odmawiał zeznań i milczał, niekiedy się przesłuchuje, gdy chce zaskarżyć małżeństwo, a niekiedy nie dopuszca się go do zaskarżenia, jak to widać w Dekretaliach138, które tak mówią: „Jeśli ktoś zaskarża małżeństwo już zawarte, a nie doniósł publicznie o przeszkodzie wówczas, gdy ogłaszano zapowiedzi według zwyczaju Kościoła, należy zbadać, czy można przyjąć jego zaskarżenie. Jeśli w czasie tych zapowiedzi był daleko od swej diecezji lub jeśli nie mógł dowiedzieć się o nich, np. z powodu choroby lub tak niedojrzałego wieku, że był niezdolny do zrozumienia tych rzeczy, albo wreszcie gdy przeszkodziła mu jakaś inna prawowita przyczyna — wówczas należy wysłuchać jego zaskarżenia. W przeciwnym razie należy je odrzucić, chyba że oskarżyciel złoży przysięgę, iż dowiedział się dopiero później o tym, o co oskarża i że nie czyni tego ze złośliwości.

Artykuł 11

CZY W TAKIEJ SPRAWIE NALEŻY WZYWAĆ ŚWIADKÓW, TAK JAK W INNYCH SPRAWACH?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie trzeba, gdyż:

1. We wszystkich innych sprawach dopuszcza się świadków, nie budzących żadnych zastrzeżeń. W tej zaś sprawie nie dopuszcza się świadków nie budzących żadnych zastrzeżeń, jeśli nie należą do krewnych lub powinowatych małżonków, których małżeństwo jest zaskarżone o nieważność z powodu pokrewieństwa lub powinowactwa.

2. Nie przyjmuje się zeznań takich świadków, których podejrzewa się o osobistą nienawiść lub miłość do osób, których proces się toczy. Otóż najbardziej można podejrzewać krewnych i powinowatych o miłość do jednego ze współmałżonków, a o nienawiść do drugiego z nich. A więc nie należy przyjmować zeznań takich świadków.

3. Sprawa małżeństwa jest ważniejsza niż inne sprawy, w których chodzi wyłącznie o materialne rzeczy. Otóż w innych sprawach sądowych świadek nie może być oskarżycielem. Tak samo więc powinno być w sprawach małżeńskich. Dlatego wydaje się, że w tych sprawach nie należy opierać się na zeznaniach świadków.

Ale z drugiej strony wzywa się świadków w rozprawach sądowych po to, by sędzia mógł urobić sobie pewny sąd w sprawach budzących jakieś wątpliwości. Otóż sprawy malżcnukie należy załatwiać w podobny sposób, by nie wydawać wyroku zbyt pośpiesznie gdy sprawa nie jest jasna. A więc należy przesłuchać świadków tak jak w innych sprawach.

Odpowiedź. W sprawie ważności małżeństwa, podobnie jak i w innych sprawach sądowych, trzeba poznać prawdę na podstawie zeznań świadków. Niemniej w tej sprawie, jak twierdzą prawnicy, są pewne osobliwości139: ta sama osoba może być oskarżycielem i świadkiem; nie składa się przysięgi, że się nie mówi oszczerstwa,

gdyż chodzi poniekąd o rzecz duchową; dopuszcza się krewnych do świadczenia; nie zachowuje się ściśle porządku przewodu sądowego, gdyż po zaskarżeniu, jeśli pozwany nie stawi się do sądu, może zostać ukarany klątwą przed zbadaniem jego sprawy; ponadto przyjmuje się zeznania tych, którzy słyszeli o tej sprawie od inych, oraz dopuszcza się zeznania innych świadków nie zgłoszonych uprzednio. A to wszystko czyni się dla zapobieżenia grzechu z powodu nieważnego małżeństwa.

Ta odpowiedź wystarcza do rozwiązania trudności.

ZAGADNIENIE 56
O PRZESZKODZIE Z POWODU DUCHOWEGO POWINOWACTWA

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań: 1. Czy powinowactwo duchowe jest przeszkodą małżeńską? 2. Co jest jego źródłem? 3. Kogo obejmuje? 4. Czy przechodzi z męża na żonę? 5. Czy przechodzi z ojca duchowego na dzieci cielesne?

Artykuł 1

CZY POWINOWACTWO DUCHOWE STANOWI PRZESZKODĘ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie jest przeszkodą, gdyż:

1. Co nie sprzeciwia się dobru małżeństwa, nie jest jego przeszkodą. Otóż powinowactwo duchowe nie sprzeciwia się mu. Nie może więc być jego przeszkodą.

2. Nieusuwalna przeszkoda małżeńska nie może współistnieć z małżeństwem. A przecież niekiedy powinowactwo duchowe idzie w parze z małżeństwem, jak podają Sentencje140, np. gdy ktoś w wypadku konieczności chrzci własnego syna, wówczas zaciąga ze swą żoną więź powinowactwa duchowego, nie rozrywającą ich małżeństwa. A więc powinowactwo duchowe nie jest przeszkodą małżeńską.

3. Związek duchowy nie przechodzi w cielesny. Lecz małżeństwo jest związkiem

cielesnym, a powinowactwo duchowe jest związkiem duchowym. A więc powinowactwo duchowe nie może stać się przeszkodą małżeństwa.

4. Ten sam skutek nie może pochodzić od przeciwnych sobie przyczyn. Otóż powinowactwo duchowe sprzeciwia się różności religii, gdyż „jest więzią osób, z których jedna udziela sakramentu, a druga przyjmuje go"141. Natomiast inne religie nie mają sakramentów. Skoro więc różność religii jest przeszkodą małżeńską, powinowactwo duchowe nie może wywołać tego samego skutku.

Ale z drugiej strony im więź jest świętsza, tym bardziej trzeba jej strzec. Otóż więź duchowa jest świętsza od więzi cielesnej. Skoro więc więź powinowactwa cielesnego jest przeszkodą małżeńską, powinowactwo duchowe jest nią również. Ponadto w małżeństwie związek dusz jest ważniejszy, niż zjednoczenie ciał, gdyż wyprzedza je, A więc powinowactwo duchowe może bardziej przeszkodzić w zawarciu małżeństwa, aniżeli powinowactwo cielesne.

Odpowiedź. Podobnie jak dzięki cielesnemu przekazywaniu życia człowiek otrzymuje Istnienie naturalne, tak samo mocą. sakramentu otrzymuje duchowe życie łaski. Jak więc ta więź, jaką, człowiek zaciąga przez cielesne urodzenie, jest. czymś naturalnym, gdyż jest dziełem natury, tak też więź jaką się zaciąga przez przyjęcie sakramentu, jest w pewien sposób czymś naturalnym dla każdego, kto jest członkiem Kościoła. Tak więc na mocy ustanowienia Kościoła powinowactwo, zarówno cielesne jak i duchowe stanowi przeszkodę małżeńską.

Gdy jednak chodzi o powinowactwo duchowe, należy rozróżnić czy ono wyprzedza małżeństwo, czy też następuje po nim. Jeśli je wyprzedza, stanowi przeszkodę małżeńską i rozrywa małżeństwo już zawarte; jeśli następuje po nim, nie rozrywa go. Gdy jednak chodzi o akt małżeński, należy znowu rozróżnić, gdyż albo tę więź powinowactwa duchowego zaciąga się wskutek konieczności, np. gdy ojciec chrzci dziecko w niebezpieczeństwie śmierci — i wówczas takie powinowactwo nie stanowi w żaden sposób przeszkody małżeńskiej dla żadnej ze stron; jeśli ktoś

zaciągnął ową więź poza wypadkiem konieczności wskutek niewiedzy, wówczas również powinowactwo nie stanowi przeszkody małżeńskiej. Natomiast gdy ktoś poza wypadkiem konieczności zaciąga tę więź umyślnie, wówczas traci prawo żądania spełnienia powinności małżeńskiej, ale pozostaje zobowiązany do jej spełnienia, gdy druga strona tego żąda, gdyż wina z jednej strony nie powinna uszczuplać praw drugiej strony.

Rozwiązanie trudności. 1. Duchowe powinowactwo wprawdzie nie sprzeciwia się pierwszorzędnym dobrom małżeństwa, niemniej przeszkadza w osiągnięciu drugorzędnych jego dóbr, a mianowicie rozkrzewieniu przyjaźni, gdyż samo przez się pobudza do niej. Należy więc dążyć do zażyłości i przyjaźni przez małżeństwo z innymi ludźmi.

2. Małżeństwo jest więzią dozgonną. Dlatego żadna przeszkoda następująca po jego zawarciu, nie może go rozerwać. Stąd może się zdarzyć, że małżeństwu towarzyszy taka przeszkoda małżeńska, ale nie przeszkoda poprzedzająca zawarcie małżeństwa. Małżeństwo jest nie tylko związkiem cielesnym ale także duchowym. Dlatego powinowactwo duchowe jest przeszkodą małżeńską, nie przechodząc w powinowactwo cielesne. Nic nie przeszkadza, by dwie rzeczy przeciwne sprzeciwiały się trzeciej, np. małe i wielkie jest przeciwieństwem równego. Tak samo zarówno różność religii jak i powinowactwo duchowe sprzeciwia się małżeństwu, gdyż pierwsza wytwarza za wielkie oddalenie, a drugie zbyt wielkie zbliżenie w porównaniu do tego, czego małżeństwo wymaga. Jedno i drugie więc jest przeszkodą małżeńską.

Artykuł 2

CZY TYLKO PRZEZ CHRZEST ZACIĄGA SIĘ WIĘŹ POWINOWACTWA DUCHOWEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:

1. Duchowe powinowactwo ma się tak do duchowego zrodzenia, jak cielesne powinowactwo do cielesnego zrodzenia. Otóż tylko przez chrzest następuje duchowe zrodzenie. A więc tylko przez chrzest zaciąga się więź powinowactwa duchowego, podobnie jak tylko przez zrodzenie cielesne zaciąga się więź powinowactwa cielesnego.

2. Bierzmowanie wyciska na duszy znamię niezatarte zwane charakterem, podobnie jak i wyższe święcenia. Lecz przez przyjęcie święceń nie zaciąga się więzi powinowactwa duchowego. A więc także nie zaciąga się jej przez bierzmowanie ale tylko przez chrzest.

3. Sakramenty mają większą godność niż sakramentalia. Otóż niektóre sakramenty mc powodują duchowego powinowactwa, np. sakrament chorych. A więc tym bardziej nie powoduje go nauka katechizmu, jak twierdzą niektórzy.

4. Pośród sakramentaliów, odnoszących się do chrztu, jest nie tylko nauka katechizmu. Nie ma więcpowodu, dlaczego ta nauka miałaby hardziej powodować to duchowe powinowactwo, niż inne sakramentalia.

5. Modlitwa nie jest umiej skuteczna w dążeniuku dobru niż katechizacja, a przecież nie wytwarza powinowactwa duchowego. A więc nie wytwarza gotakże kaleclnzacja.

6. Nauczanie ochrzczonych jest nie mniej ważne niż nauczanie katechumenów. Lecz przez kazanie nie zaciąga się powinowactwa duchowego, a więc ani przez katechizację.

Ale z drugiej strony św. Paweł powiada (I Kor 4, 15): „Ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie". A więc duchowe zrodzenie wytwarza powinowactwo duchowe przez głoszenie Ewangelii, a nie tylko przez chrzest.

8. Podobnie jak chrzest gładzi grzech pierworodny, tak sakrament pokuty gładzi grzech osobisty. Awięc nie tylko chrzest, ale także pokuta wytwarza powinowactwo duchowe.

9. Na oznaczenie powinowactwa używa się wyrazu „ojciec". Ale „ojcem duchowym" zwie się także spowiednika, nauczyciela, duszpasterza. A więc nie tylko chrzest i bierzmowanie, ale także wiele innych rzeczy wytwarza powinowactwo duchowe.

Odpowiedź. W tej sprawie są trzy poglądy. Jedni twierdzą, że podobnie jak odrodzenie duchowe dokonuje się dzięki siedmiorakiej łasce Ducha Świętego, tak samo powinowactwo duchowe wytwarza się za pośrednictwem siedmiu obrzędów, poczynając od „przyjęcia świętej soli aż do otrzymania bierzmowania od biskupa". Ale zdanie to nie wydaje sie rozumne, gdyż powinowactwo cielesne dokonuje się przez dokonany akt zrodzenia przez złączenie nasienia męskiego i żeńskiego., dzięki któremu może nastąpić urodzenie cielesne. Natomiast narodzenie duchowe dokonuje sie przez sakrament. Dlatego powinowactwo duchowe powstaje jedynie przez jakiś sakrament.

Inni głoszą, że tylko trzy sakramenty wytwarzają powinowactwo duchowe, a mianowicie: katechizacja, chrzest i bierzmowanie. Ale ci nie wiedzą co mówią, gdyż katechizacja nie jest sakramentem, ale należy do sakramentaliów.

Dlatego niektórzy uczą, że tylko dwa sakramenty wytwarzają powinowactwo duchowe, a mianowicie: bierzmowanie i chrzest. Ten pogląd jest powszechniejszy. Niemniej niektórzy powiadają, że katechizacja jest „słabą przeszkodą", gdyż wzbrania zawierania małżeństwa, ale nie rozrywa go.

Odpowiedź na trudności. 1. Dwojakie jest cielesne rodzenie: pierwsze w łonie

matki, kiedy człowiek poczęty jest tak słaby, że nie może być wystawiony na zewnątrz bez niebezpieczeństwa utraty życia. Do tego rodzenia podobne jest duchowe odrodzenie przez chrzest, w którym odrodzony winien być chroniony w łonie Kościoła; drugie urodzenie, to wyjście z łona matki, gdy noworodek, urodzony w łonie matki, jest na tyle mocny, że może żyć w świecie zewnętrznym, który mógłby go zabić. Otóż do tego urodzenia podobne jest bierzmowanie, które umacnia człowieka tak, aby mógł publicznie wyznawać imię Chrystusa. Dlatego jest rzeczą słuszną, że dwa sakramenty wytwarzają powinowactwo duchowe.

2. Święcenia kapłańskie nie stanowią odrodzenia, ale „przekazują władzę"142. Dlatego nie święci się kobiet. Święcenia więc nie mogą stanowić tytułu do zaciągnięcia więzi powinowactwa duchowego, będącego przeszkodą małżeńską.

3. Uczestniczenie w katechizacji jest pewnym wyznaniem woli przyjęcia chrztu w przyszłości, podobnie jak zaręczyny są obietnicą zawarcia przyszłego małżeństwa. Podobnie więc jak przez zaręczyny dokonuje się pewne zbliżenie, tak samo przez katechizację zaciąga się pewną więź, która jest przeszkodą zawarcia małżeństwa, jak niektórzy twierdzą. Natomiast w innych sakramentach nie ma tej więzi.

4. Inne sakramentalia nic wyrażają takiego wyznania wiary, jak udział w katechizacji. Nie ma więc podobieństwa. Podobnie należy odpowiedzieć na piątą trudność o modlitwie i na hzóhIu, odnoszącą się do kazań.

7. Apostoł nauczał wiary przez katechizację, mającą na celu odrodzenie duchowe.

8. Właściwie mówiąc, przez sakrament pokuty nie zaciąga się więzi powinowactwa duchowego. Dlatego syn kapłana może poślubić kobietę, którą ów kapłan spowiadał, gdyż inaczej nie mógłby sobie znaleźć żony w całej parafii. Nie zmienia rzeczy fakt, że sakrament pokuty gładzi grzechy osobiste. Nie jest to bowiem odrodzenie lecz raczej uzdrowienie. Niemniej przez spowiedź wytwarza się pewna więź między kobietą a jej spowiednikiem, podobna do powinowactwa duchowego. Tak bowiem ów spowiednik zgrzeszyłby przez cielesny stosunek z nią, jakby była

jego duchową córką. Spowiedź wytwarza pewną zażyłość między spowiednikiem a penitentem. Dlatego Kościół wprowadził ten zakaz, by usunąć okazję do grzechu.

9. „Ojcem duchowym" zwie się kogoś przez podobieństwo do ojca cielesnego, który — jak uczy Arystoteles143 — daje dzieciom trzy rzeczy: istnienie, pożywienie i naukę. Otóż „ojcem duchowym" ktoś może być ze względu na te trzy rzeczy. Ale z tego, że ktoś jest ojcem duchowym, nie wynika powinowactwo duchowe, chyba ze względu na przekazanie życia nad przyrodzonego przez chrzest na podobieństwo ojca, (który przekazuje życie cielesne).

Artykuł 3

CZY WYTWARZA SIĘ WIĘŹ POWINOWACTWA DUCHOWEGO MIĘDZY OCHRZCZONYM A JEGO OJCEM CHRZESTNYM I MATKĄ CHRZESTNĄ?

Postawienie problemu. Wydaje tsie, że nie, gdyż:

1. Przez cielesne urodzenie wytwarza się pokrewieństwo urodzonego z rodzicami a nie z akuszerką. A więc nie zaciąga się więzi powinowactwa duchowego między ochrzczonym a tym, kto go podejmuje ze świętego źródła.

2. Dionizy144 nazwał rodzica chrzestnego „anadokos" (odpowiadający) i przypisuje mu obowiązek nauczania dziecka. Nauczanie zaś nie jest wystarczającą przyczyną zadzierzgnięcia więzi powinowactwa duchowego. Nie zachodzi więc powinowactwo duchowe między ochrzczonym a jego rodzicami chrzestnymi.

3. Może się zdarzyć, że ktoś wyciągnie ochrzonego ze świętej krynicy zanim ów zostanie ochrzczony, nie zaciąga więc więzi powinowactwa duchowego. Nie wystarczy więc podnieść kogoś ze świętego źródła (czyli trzymać do chrztu), by zaciągnąć to powinowactwo.

Ale z drugiej strony tak brzmi definicja powinowactwa duchowego (a. 1 i 4) i tak podają teksty przytoczone w Sentencjach"'.

Odpowiedź. Podobnie jak przy narodzeniu cielesnym człowiek rodzi się z ojca i matki, tak przy narodzeniu duchowym odradza się z Boga jako ojca i z Kościoła jako matki. Otóż podobnie jak udzielający chrztu działa w imieniu Boga, którego jest narzędziem i sługą, tak rodzice chrzestni oraz świadkowie bierzmowania występują w imieniu Kościoła. Jedni i drudzy więc zaciągają z ochrzczonym względnie z bierzmowanym więź powinowactwa duchowego.

Odpowiedź na trudności. 1. Nie tylko ojciec, z którego nasienia rodzi się potomstwo, ale także matka, która użycza mu materii i rodzi je w swym łonie, zaciąga więź pokrewieństwa z dzieckiem. Podobnie „ana-dokos" (ojciec chrzestny), który w imieniu Kościoła podaje i trzyma kogoś do chrztu lub do bierzmowania, zaciąga z nim więź powinowactwa.

2. Duchowe powinowactwo wytwarza się nie ze względu na potrzebną naukę, ale ze względu na duchowe narodziny.

Nieochrzczony nie może nikogo trzymać do chrztu, gdyż nie jest członkiem Kościoła, w którego imieniu rodzice chrzestni działają przy chrzcie. Może jednak ochrzcić, gdyż jest stworzeniem Bożym, w którego imieniu działa, udzielając chrztu, ale nie zaciąga więzi powinowactwa duchowego, skoro sam nie ma życia nadprzyrodzonego, do którego człowiek rodzi się przez chrzest.

A r t y kuł 4

CZY POWINOWACTWO DUCHOWE PRZECHODZI Z MĘŻA NA ŻONĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie przechodzi, gdyż:

1. Związki duchowe i cielesne są nierówne i należą do różnych rodzajów. A więc związek cielesny męża z żoną nie stanowi przejścia do powinowactwa duchowego.

2. W duchowym narodzeniu, które jest przyczyną powinowactwa duchowego, bardziej współdziałają ojciec chrzestny i matka chrzestna, niż ojciec chrzestny i jego

żona. Lecz rodzice chrzestni nie rozciągają więzi powinowactwa duchowego między sobą. A więc nie zaciąga jej także żona ojca chrzestnego z tego względu, że jej mąż stał się ojcem duchowym.

3. Może się zdarzyć, że mąż jest ochrzczony, a żona nie, np. gdy ktoś z niewiernych nawróci się, a jego żona nie. Lecz powinowactwo duchowe nie może przejść na nieochrzczonego. A więc nie zawsze przechodzi z męża na żonę.

4. Mąż i żona mogą być raczej rodzicami chrzestnymi. Jeśliby więc powinowactwo duchowe przechodziło z męża na żonę, oboje byliby podwójnie rodzicami chrzestnymi tej samej osoby. A to nie jest do przyjęcia.

Ale z drugiej strony dobra duchowe bardziej nadają się do przekazywania niż rzeczy cielesne. Lecz pokrewieństwo cielesne męża przechodzi na żonę przez powinowactwo. A więc tym bardziej powinowactwo duchowe.

Odpowiedź. W dwojaki sposób można się stać współojcem kogoś: za pośrednictwem działania innej osoby, która chrzci jego syna lub trzyma go do chrztu. Otóż w ten sposób powinowactwo duchowe nie przechodzi z męża na żonę z wyjątkiem wypadku, gdy chodzi o jej własne dziecko, gdyż wtedy tak żona jak i mąż zaciągają bezpośrednio więź powinowactwa duchowego. Można jednak stać się współojcem w drugi sposób: przez własną czynność, a więc trzymając do chrztu cudze dziecko. Otóż wówczas powinowactwo duchowe przechodzi z męża na żonę, z którą już miał stosunek cielesny. Natomiast nie przechodzi, jeśli małżeństwo nie było dopełnione, gdyż w takim wypadku nie staliby się „jednym ciałem". Z tego samego powodu wydaje się, że takie powinowactwo przechodzi także na kobietę, z którą ów ojciec chrzestny miał stosunek cielesny, choć nie była jego żoną. Stąd mówi się:

Niewiasta, która mnie lub moje dziecko trzymała do chrztu,

Nigdy moją żoną nie będzie.

Lecz nic mi nie wzbroni po śmierci mej żony, Ożenić się z kobietą, która była matką

chrzestną mego pasierba.

Rozwiązanie trudności. 1. Z tego faktu, że związek cielesny i duchowy należą do różnych gatunków, można wywnioskować, że nie utożsamiają się, a nie że jeden z nich nie może być przyczyną drugiego, gdyż zdarza się pośród rzeczy należących do różnych gatunków, że jedna z nich jest przyczyną istotną lub przygodną drugiej.

2. Ojciec chrzestny i matka chrzestna współdziałają tylko przygodnie w odrodzeniu duchowym chrzczonego, gdyż jedno z nich wystarczyłoby. Dlatego wspólne trzymanie do chrztu nie powoduje powinowactwa duchowego między nimi, będącego przeszkodą małżeńską. Toteż mówi przysłowie: „Pośród dwóch współojców jeden jest ojcem duchowym, a drugi cielesnym".

Jest to stała zasada.

3. Gdy żona nie jest ochrzczona, nie zaciąga więzi powinowactwa duchowego, gdyż jest niezdolna do niego, ale nie z tego powodu, że powinowactwo duchowe nie może przejść z męża na żonę.

4. Z tego, że mąż i żona nie zaciągają więzi powinowactwa duchowego nie wynika, że nie mogą być oboje równocześnie rodzicami chrzestnymi. Nic też nie przeszkadza, by żona z różnych tytułów stała się matką chrzestną togo samego człowieka — podobnie jak może być krewną i powinowatą tej samej osoby

przez stosunek cielesny.

Artykuł 5

CZY POWINOWACTWO DUCHOWE PRZECHODZI NA SYNÓW CIELESNYCH OJCA DUCHOWEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. W powinowactwie duchowym nie ma stopni. A byłyby, gdyby ono przechodziło z ojca na syna, gdyż potomstwo zmienia stopień, jak widzieliśmy (55, 1). A więc to powinowactwo nie przechodzi z ojca duchowego na dzieci cielesne.

2. Ten sam stopień pokrewieństwa zachodzi między ojcem a synem, co między braćmi. Jeśliby więc powinowactwo duchowe przechodziło z ojca na syna, z tego samego powodu powinnoby przechodzić z brata na brata. A to jest błędne zdanie.

Ale z drugiej strony przytoczone teksty powag twierdzą przeciwnie.

Odpowiedź. Według Arystotelesa1*6, syn jest częścią osoby ojca a nie na odwrót. Dlatego powinowactwo duchowe przechodzi z ojca na syna a nie odwrotnie.

Tak więc trojakie jest powinowactwo duchowe: „ojcostwo duchowe", między ojcem duchowym i synem duchowym; „współojcostwo" między ojcem duchowym i cielesnym; i braterstwo duchowe między synem duchowym a dziećmi cielesnymi tego samego ojca. Każdy z tych trzech rodzajów powinowactwa jest przeszkodą wzbraniającą i rozrywającą małżeństwo.

Rozwiązanie trudności. 1. Osoby, które pochodzą od drugich przez cielesne przekazywanie życia znajdują się na innym stopniu pokrewieństwa aniżeli ich rodzice, ale w tym samym rodzaju pokrewieństwa, lecz nie w stosunku do osoby, znajdującej się w innym rodzaju przynależności rodzinnej. Np. syn jest na pierwszym stopniu przynależności zarówno w stosunku do ojca jak i do macochy, ale nie jest w tym samym rodzaju przynależności. Natomiast powinowactwo duchowe należy do innego rodzaju niż powinowactwo cielesne. Dlatego syn duchowy nie przynależy do syna cielesnego swego ojca duchowego w tym samy stopniu, w którym przynależy do swego rodzonego ojca, z którego przeszło na niego powinowactwo duchowe. Nie potrzeba więc stopni w powinowactwie duchowym.

2. Brat nie przynależy do brata, tak jak syn przynależy do ojca". Natomiast żona przynależy do męża, stanowiąc z nim „jedno ciało" (I Kor 6, 16). Dlatego powinowactwo duchowe nie przechodzi z brata na brata, urodzonego zarówno przed jak i po zawiązaniu braterstwa duchowego.

ZAGADNIENIE 57
O POWINOWACTWIE PRAWNYM CZYLI ADOPCJI

Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: 1. Co to jest adopcja? 2. Czy adopcja zaciąga więź powodującą przeszkodę małżeńską? 3. Jakie osoby ją zaciągają?

Artykuł 1

CZY NALEŻYCIE OKREŚLONO ADOPCJĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niewłaściwe jest następujące określenie adopcji: „Adopcja jest to prawowite przybranie obcej osoby za siyna (czy córkę), wnuka czy prawnuka"147, gdyż:

1. Syn powinien być uległy ojcu, bowiem niekiedy syn przybrany nie przechodzi pod władze ojca adoptującego. A więc nie zawsze adopcja jest przybraniem kogoś za syna.

2. Powiada św. Paweł {II Kot 12, 16): „Nie dzieci rodzicom winny gromadzić majętności lecz rodzice dzieciom". Lecz ojciec adoptujący nie zawsze musi gromadzić majątek dla adoptowanej osoby, która niekiedy nie otrzymuje spadku po adoptującym. A więc adopcja nie jest przybraniem kogoś za syna czy córkę.

3. Adopcja jako przybranie kogoś za syna jest podobna do naturalnego urodzenia, dzięki któremu ktoś staje sie synem. Kto więc może spłodzić syna, mógłby adoptować. A to nieprawda, gdyż nie mogą adoptować ci, którzy nie są niezależni, albo nie ukończyli 25 roku życia. Nie mogą adoptować także kobiety148, które przecież mogą rodzić cieleśnie. A więc niesłusznie określa się adopcję jako „przybranie kogoś za syna".

4. Przybranie obcej osoby za syna, jak się wydaje jest konieczne, gdy nie ma własnych dzieci, by je zastąpić. Najbardziej zaś odczuwają brak własnych dzieci te

osoby, które są niezdolne do ich urodzenia, np. trzebieńcy oraz obarczeni niemocą płciową. A więc im powinno by najbardziej przysługiwać prawo do adoptowania. W rzeczywistości zaś nie mogą adoptować. Innymi słowy adopcja nie jest przybraniem kogoś za syna czy córkę.

5. Przy duchowym powinowactwie, w którym ktoś przyjmuje kogoś za syna bez cielesnego przekazywania życia, nie ma znaczenia, czy starszy wiekiem jest ojcem młodszego czy odwrotnie, gdyż młodzieniec może ochrzcić starca i na odwrót. A więc w adopcji, która jest także przybraniem kogoś za syna czy córkę bez cielesnego przekazywania życia, powinno być obojętne czy starszy człowiek adoptuje młodszego, czy młodszy starszego. A tak przecież nie jest.

6. Nie ma różnicy stopni między adoptującym a przybranym za syna czy córkę, wnuka czy wnuczkę. Adoptuje się zawsze jako syna czy córko. Niepotrzebnie więc ta definicja mówi o adopcji wnuka.

7. Adopcja pochodzi z miłości. Dlatego Pismo św. mówi, że sam Bóg adoptował nas jako swe dzieci przybrane (Rz 8, 15; Ga 4, 5; Ef 1, 5). Lecz należy miłować bardziej bliskich niż obcych. Dlatego adopcja powinna odnosić się raczej do bliskich, a nie do osób obcych.

Odpowiedź. Jak mówi Filozof149, „sztuka naśladuje naturę", uzupełniając jej braki i niedomagania. Podobnie więc, jak przekazując życie potomstwu zdobywa się dziecko, tak przez prawo pozytywne, które jest „sztuką tego, co dobre i słuszne"150, ktoś może przybrać sobie kogoś za syna (czy córkę), tak jakby to było jego własne dziecko, a to celem zastąpienia brakujących i utraconych dzieci, gdyż głównie z tego powodu wprowadzono adopcję. Ponieważ w pojęciu przybrania zawiera się punkt wyjścia i punkt dojścia, a punktem wyjścia jest adoptujący, będący różną osobą od przybranej, dlatego potrzeba, by adoptowany był osobą obcą. Skoro wiec w narodzeniu cielesnym punktem dojścia jest forma (istotność), która jest celem i kresem rodzenia, a punktem wyjścia jest forma przeciwna, dlatego w „narodzeniu" legalnym punktem dojścia jest

syn lub wnuk, a punktem wyjścia jest osoba obca. Tak więc powyższe określenie podaje rodzaj adopcji, wyrażając go słowami „przybranie prawowite", punkt wyjścia, zaznaczając że chodzi o osobę „obcą" i punkt dojścia, stwierdzając jej przybranie za „syna czy wnuka".

Rozwiązanie trudności. 1. Synostwo z adopcji jest naśladowaniem synostwa naturalnego. Dlatego odróżnia się dwa rodzaje adopcji: jedna doskonale naśladuje synostwo naturalne, oddając adoptowanego pod władzę adoptującego; nazwiemy ją zupełną. W niej adoptowany uczestniczy w spadku i ojciec bez jego winy nie może pozbawić go prawa do czwartej części spadku161. Ale w ten sposób usynowić można tylko tego, kto jest niezależny, a więc nie ma własnego ojca, albo jeśli go ma, został usamodzielniony. Tego rodzaju a-dopcji można dokonać tylko powagą naczelnika państwa.

Ale istnieje jeszcze inny rodzaj adopcji, niedoskonale naśladującej synostwo naturalne, które nazwiemy niezupełne. W niej adoptowany nie przechodzi pod władzę adoptującego. Takie przybranie więc stanowi pewne przysposobienie do adopcji zupitiuj. W ten sposób można adoptować także osobę, która nie jest samodzielna, powagą urzędu, a niekoniecznie powagą naczelnika państwa. Adoptowany w ten sposób nie ma prawa do spadku dóbr adoptującego, który nie ma obowiązku zapisać, adoptowanemu w testamencie części swego majątku, choć może to uczynić, jeśli chce.

Ta odpowiedź wystarczy do rozwiązania drugiej trudności.

3. Naturalne rodzenie zmierza do zachowania gatunku. Prawo do niego mają ci wszyscy, w których nie zachodzi jakaś przeszkoda ze strony natury gatunkowej. Natomiast adopcja zmierza do udziału w spadku. Dlatego dotyczy tylko tych, którzy mają prawo zarządzania swoim majątkiem. Kto więc nie jest osobą niezależną, albo nie ukończył jeszcze 25 roku życia, albo nie jest mężczyzną, bez szczególnego pozwolenia nie może kogokolwiek adoptować.

4. Niezdolni w sposób nieuleczalny do przekazywania życia, nie mogą przekazywać swego majątku potomstwu. Majątek ich przechodzi w spadku do tych, którzy powinni po nich dziedziczyć w myśl prawa o przynależności rodzinnej. Dlatego takie osoby nie mogą adoptować, podobnie jak nie mogą przekazywać życia naturalnego potomstwu. Ponadto ból z powodu dzieci utraconych, jest większy niż ból z tego powodu, że nigdy nie miało się własnych dzieci. Niezdolni więc do rodzenia nie potrzebują pociechy z powodu braku dzieci w tym stopniu co ci, którzy je mieli lecz utraciii, albo ci, co je mogli mieć ale z powodu jakiegoś wypadku ich nie mają.

5. Duchowe powinowactwo zaciąga się przez sakrament, dzięki któremu wierni odradzają się w Chrystusie, „w którym nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety" (Ga 3, 28), ani młodzieńca lub starca. Dlatego każdy z nich może zostać ojcem duchowym lub matką duchową kogoś innego. Natomiast adopcja ma na celu dziedziczenie majątku i pewnego rodzaju uległość adoptowanego w stosunku do adoptującego. Nie byłoby natomiast rzeczą stosowną, by starsi byli poddanymi młodszych w trosce o sprawy rodzinne. Dlatego młodsi nie mogą adoptować starszych, ale zgodnie z przepisami prawa, adoptowany powinien być o tyle młodszym od adoptu

jącego, by mógł być jego synem z urodzenia.

6. Można utracić nie tylko synów ale także wnuków. Dlatego wprowadzono adopcję dla pocieszenia nie tylko tych, którzy utracili synów, ale także tych, którzy postradali wnuków itd.

7. Zgodnie z przepisami152, najbliższy krewny powinien być spadkobiercą. Nie potrzeba więc adoptować go by miał prawo do spadku. Jeśli zaś ktoś z bliskich krewnych, nie mający prawa do dziedziczenia, zostanie adoptowany, będzie synem przybranym nie ze względu na pokrewieństwo, ale ze względu na swą obcość w stosunku do prawa dziedziczenia dóbr po adoptującym.

Artykuł 2

CZY ADOPCJA WYTWARZA WIĘŹ STANOWIĄCĄ PRZESZKODĘ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Troska o duszę jest ważniejsza niż troska o ciało. A przecież troska o duszę nie wytwarza więzi powinowactwa, bo gdyby tak było, wszyscy mieszkańcy parafii byliby powinowatymi proboszcza i żadna kobieta nie mogłaby poślubić jego syna. A więc także adopcja, poddająca adoptowanego adoptującemu, nie wytwarza tej więzi.

2. Wyświadczenie komuś dobrodziejstwa nie wytwarza powinowactwa. A przecież adoptacja jest wyświadczeniem pewnego dobrodziejstwa. A więc nie wytwarza powinowactwa.

3. Ojciec cielesny daje synowi trzy rzeczy: życie, pożywienie i naukę, jak mówi Filozof". Dziedziczenie zaś majątku jest czymś pośledniejszym. Otóż przez udzielanie pożywienia i nauki nie zaciąga się żadnej więzi powinowactwa, bo gdyby się zaciągało, wszyscy kucharze, wychowawcy i nauczyciele byliby naszymi powinowatymi. A to przecież niedorzeczne A więc także adopcja, dająca prawo do spadku, nie zaciąga owej więzi.

4. Sakramenta kościelne nie podlegają prawom ludzkim. Małżeństwo zaś jest sakramentem Kościoła. Skoro więc adopcje wprowadziło prawo ludzkie, wydaje się, że żadna przeszkoda małżeńska nie może pochodzić z adopcji.

Ale z drugiej strony powinowactwo jest przeszkodą małżeńską. A przecież adopcja wytwarza powinowactwo prawne, jak świadczy samo określenie, gdyż „powinowactwo prawne to zbliżenie pochodzące z adopcji"1". A więc adopcja wytwarza więź, stanowiącą przeszkodę małżeńską. Zresztą dowodzą tego również teksty powag, przytoczone w Sentencjach156.

Odpowiedź. Prawo Boże wykluczyło małżeństwo przede wszystkim między tymi

osobami, które muszą razem mieszkać, gdyż — jak uczy Majmonides — jeśliby im wolno było utrzymywać między sobą stosunki cielesne, łatwo ulegałyby pożądliwości; małżeństwo zaś zostało ustanowione dla jej ujarzmienia. Ponieważ zaś syn przybrany mieszka w domu ojca, który go a-doptował, na równi z synem z urodzenia, dlatego prawo ludzkie wzbrania zawierania małżeństwa między takimi osobami156. Kościół zatwierdził ten zakaz i dlatego powinowactwo prawne jest przeszkodą małżeńską.

Jasna więc jest odpowiedź na pierwsze trzy trudności, gdyż wymienione w nich sprawy nie zmuszają do takiego wspólnego mieszkania, które by podsycało pożądliwość. Nie wytwarzają więc takiego zbliżenia, któreby stanowiło przeszkodę małżeńską.

4. Zakaz prawa ludzkiego nie wystarczyłby do wytworzenia przeszkody małżeńskiej, jeśliby Kościół swoją powagą nie potwierdził tego zakazu.

Artykuł 3

CZY TEGO RODZAJU POWINOWACTWO WYTWARZA SIĘ TYLKO MIĘDZY OJCEM ADOPTUJĄCYM A SYNEM PRZYBRANYM?

Postawienie problemu. Wydaje się że tak, gdyż:

1. Takie powinowactwo powinno zachodzić przede wszystkim między ojcem adoptującym a matką adoptowanego, podobnie jak to jest w powinowactwie duchowym. A przecież tak nie jest. A więc nie zachodzi również pomiędzy innymi osobami, ale tylko między adoptowanym a adoptującym.

2. Powinowactwo, będące przeszkodą małżeńską, jest nią do śmierci. Otóż pomiędzy synem adoptowanym a naturalną córką adoptującego przeszkoda ta nie jest dozgonna, gdyż ów może z nią zawrzeć małżeństwo po śmierci adoptującego lub po swym usamodzielnieniu157. A więc między nimi nie zachodziłaby przeszkoda małżeńska.

3. Powinowactwo duchowe nie przechodzi na osoby niezdolne przyjmować sakramentów lub trzymać do chrztu; np. nie przechodzi na nie ochrzczonych. Otóż kobiety nie mogą adoptować. A więc powinowactwo prawne nie przechodzi z męża na żonę.

4. Powinowactwo duchowe jest ważniejsze niż prawne, a przecież nie przechodzi na wnuki. A więc także powinowactwo prawne nie powinno przechodzić na nie.

Ale z drugiej strony powinowactwo prawne ma bliższy związek z powinowactwem cielesnym lub pokrewieństwem niż powinowactwo duchowe, które nie przechodzi na inne osoby. A więc także powinowactwo prawne nie powinno przechodzić na innych, jak zresztą świadczą o tym przytoczone teksty w Setencjach158

Odpowiedź. Trojakie jest powinowactwo prawne: między ojcem adoptującym a synem adoptowanym i jego dziećmi oraz wnukami; drugie między adoptowanym a dziećmi naturalnymi adoptującego; i trzecie, na podobieństwo pewnej pizy należności rodzinnej między adoptującym a żona adoptowanego lub na odwrót: między adoptowanym a żoną adoptującego. Otóż pierwsze i trzecie powinowactwo jest dozgonną przeszkodą małżeńską, a drugie tylko do czasu, dopóki adoptowany pozosta je pod władzą adoptującego. Po jego śmierci lub po własnym usamodzielnieniu, adoptowany może zawrzeć małżeństwo z dzieckiem spłodzonym przez adoptującego

Rozwiązanie trudności. 1. Przez odrodzenie duchowe nie przechodzi my pod władzy ojca duchowego, tak jak to ma miejsce w adopcji; czyli syn duchowy w przeciwieństwie do syna przybranego jest równocześnie synem ojca duchowego i cielesnego. Dlatego nie zachodzi żadne powinowactwo między ojcem adoptującym a rodzicami naturalnymi adoptowanego, tak jak to jest w powinowactwie duchowym.

2. Powinowactwo prawne jest przeszkodą małżeńską ze względu na wspólne mieszkanie. Gdy więc ustanie konieczność wspólnego mieszkania, nic nie przeszkadza, by owa więź ustała, np. gdy adoptowany przestaje być pod władzą adoptującego, który podobnie jak i jego żona, zawsze zachowuje pewną powagę w

stosunku do adoptowanego i jego żony i dlatego więź powinowactwa między nimi pozostaje.

3. Kobieta również za pozwoleniem naczelnika państwa może adoptować159. A więc powinowactwo prawne może przejść także na nią. Zresztą przyczyną faktu, że powinowactwo duchowe nie może przejść na nie ochrzczonego, nie jest to, że on nie może trzymać dziecka do chrztu, ale jego niezdolność do działania nadprzyrodzonego.

4. Odrodzenie duchowe nie poddaje syna duchowego pod władzę ojca duchowego, ani pod jego opiekę, jak to ma miejsce w powinowactwie prawnym. Wszystko więc, co jest pod władzą syna adoptowanego, przechodzi na ojca adoptującego, a więc także jego dzieci i wnuki, pozostający pod władzą adoptowanego.

ZAGADNIENIE 58
O TAKICH PRZESZKODACH JAK NIEMOC I OZIĘBŁOŚĆ PŁCIOWA, OBŁĄKANIE LUB SZALEŃSTO, KAZIRODZTWO, MAŁOLETNOŚĆ

Z kolei należy omówić pięć następujących przeszkód małżeńskich: oziębłość, urzeczenie, szaleństwo czyli obłęd, kazirodztwo oraz niepełnoletność. Mamy więc tu pięć pytań: 1. Czy oziębłość jest przeszkodą małżeńską? 2. Czy jest nią urzeczenie? 3. Czy także szaleństwo względnie obłęd? 4. Czy również kazirodztwo? 5. Czy niepełnoletniość należy także do przeszkód małżeńskich ?

Artykuł 1

CZY OZIĘBŁOŚĆ I NIEMOC PŁCIOWA JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie jest, gdyż:

1. Spółkowanie nie należy do istoty małżeństwa, gdyż małżeństwa połączone ze ślubem powściągliwości płciowej są doskonalsze. Otóż niemoc płciowa nie pozbawia małżeństwa niczego, prócz spółkowania; nie stanowi więc przeszkody małżeńskiej.

2. Nie tylko nadmierna oziębłość płciowa, ale także zbyt gorąca namiętność, osuszając człowieka, uniemożliwia stosunek cielesny ale nie stanowi przeszkody małżeńskiej. A więc także oziębłość płciowanie powinna nią być.

3. Wszyscy starcy są płciowo oziębli, a przecież mogą zawierać małżeństwo. A więc oziębłość płciowa nie jest przeszkodą małżeńską.

4. Gdy kobieta wie, że mężczyzna jest płciowo oziębły, ważnie zawiera z nim małżeństwo. A więc oziębłość sama przez się nie jest przeszkodą małżeńską.

5. Zdarza się, że ktoś jest zdolny do stosunku cielesnego z kobietą upadłą ale nie z dziewicą. Ktoś inny potrafi spółkować z ładną kobietą, bardziej rozniecającą namiętność, a nie potrafi z kobietą brzydką. A więc niemoc może być przeszkodą dla jednych, a nie być przeszkodą dla drugich.

6. Na ogół kobiety są bardziej oziębłe płciowo niż mężczyźni. A przecież mogą zawierać małżeństwo. A więc także mogą je zawierać mężczyźni oziębli płciowo.

Ale z drugiej strony powiedziano, że „podobnie jak dzieci, nie mogąc spełnić powinności małżeńskiej, są niezdolne do zawarcia małżeństwa, tak samo ci, którzy są dotknięci niemocą płciową są całkowicie niezdolni do niego. Takimi zaś są oziębli płciowo. Poza tym, nikt nie może zobowiązać się do rzeczy niemożliwych. Otóż, zawierając małżeństwo, człowiek zobowiązuje się do stosunków cielesnych, gdyż w tym celu oddaje swe ciało pod władzę drugiej osoby. A więc oziębli płciowo, niezdolni do stosunków cielesnych, nie mogą zawrzeć małżeństwa.

Odpowiedź. Małżeństwo jest umową, w której nowożeńcy zobowiązują się do spełniania powinności cielesnej. Podobnie więc jak w innych umowach jest niedopuszczalne, aby ktoś zobowiązywał się do tego, czego nie może dać lub uczynić, tak samo jest niedopuszczalne, by ktoś zawarł umowę małżeńską, kto jest niezdolny spełnić powinność małżeńską. Tę przeszkodę nazwano niemocą spółkowania. Niemoc ta może pochodzić już to z naturalnej i wewnętrznej przyczyny, już to z przygodnej przyczyny zewnętrznej, np. z urzeczenia, o którym pomówimy (w art. 2). Przyczyna

wewnętrzna może spowodować dwojaką niemoc: albo tylko czasową, ustępującą dzięki lekarstwu lub z upływem lat, i wówczas nie rozrywa małżeństwa, albo dozgonną, i wówczas rozrywa je tak, że kto jest obarczouy tą niemocą pozostanie na zawsze bez nadziei małżeństwa; natomiast druga strona „może poślubić kogo chce, byle w Panu" (I Kor 7, 39). By poznać czy ta przeszkoda jest dozgonna czy tylko czasowa, Kościół wyznaczył okres trzech lat na próbę. Gdy po upływie tych trzech lat stwierdzi się, że mimo szczerych wysiłków z obu stron, małżeństwo nie zostało dopełnione, wyrokiem Kościoła rozrywa się je.

Zdarza się jednak, że Kościół zbłądzi w tej sprawie, gdyż okres trzech lat nie zawsze wystarcza by stwierdzić nieuleczalność niemocy płciowej. Gdy więc Kościół stwierdzi, że został oszukany, kiedy podejrzany o niemoc dokonał stosunku płciowego z inną lub tą samą kobietą, uznaje ważność porzedniego małżeństwa, a rozrywa to drugie, zawarte nawet za pozwoleniem Kościoła.

Rozwiązanie trudności.

1. Nie spółkowanie, ale możność spółkowania należy do istoty małżeństwa, gdyż małżeństwo daje obojgu małżonkom wzajemne prawo " do cielesnego stosunku.

2. Zbyt gorąca namiętność rzadko kiedy może być dozgonną przeszkodą małżeńską. Jeśli się jednak okaże, że nie ustąpiła w ciągu trzech lat, może być uznaną za dozgonną. Ponieważ jednak oziębłość płciowa bardziej i częściej uniemożliwia dokonanie stosunku cielesnego, gdyż uniemożliwia nie tylko złączenie nasienia męskiego z żeńskim, ale nawet samo spółkowanie, dlatego uznano raczej oziębłość płciową niż nadmiernie gorącą namiętność za przeszkodę małżeńską. Wszelki bowiem brak naturalny w tej dziedzinie sprowadza się do owej oziębłości.

3. Starcy, chociaż niekiedy są niezdolni do rodzenia, potrafią jednak spółkować. Dlatego dozwala się im na małżeństwo jako lekarstwo na pożądliwość, choć nie może już służyć naturze dla przekazywania życia.

4. Ogólną zasadą każdej umowy jest to, że jeśli ktoś jest niezdolny do spełnienia

odnośnego zobowiązania, uchodzi za niezdolnego do zawarcia tej umowy, która odnosi się do tego zobowiązania. Ale ta niezdolność może być trojaka: prawna — i taka niezdolność unieważnia całkowicie umowę, bez względu na to, czy druga spośród umawiających się stron wie o tej niezdolności, czy też nie wie. Niekiedy zaś chodzi o niezdolność faktyczną i wówczas, jeśli druga z umawiających się stron wie o tej niezdolności i mimo to zawiera umowę, daje dowód że przez tę umowę zmierza do innego celu i dlatego umowa pozostaje ważna; jeśli zaś nie wie o niej, umowa jest nieważna. Otóż tego rodzaju oziębłość, która powoduje całkowitą niezdolność do spełnienia powinności małżeńskiej, oraz stan niewolniczy, wskutek którego człowiek nie może jej spełnić dowolnie, stanowią przeszkodę małżeńską gdy druga strona o tym nie wie. Natomiast taka przeszkoda, która sprawia, że ktoś na mocy prawa nie może spełniać powinności małżenskiej, unieważnia umowę małżeńską bez względu na to, czy druga strona wie lub nie wie o tej przeszkodzie; tak np. ma się rzecz z pokrewieństwem. Dlatego Autor Sentencji"" twierdzi, że „niemoc płciowa oraz stan niewolniczy nie pozbawiają całkowicie odnośnych osób prawa do zawarcia małżeństwa".

5. Jest rzeczą niemożliwą, by jakaś przeszkoda naturalna trwała przez całe życie jakiegoś mężczyzny w stosunku do jednej kobiety, a nie w stosunku do innych niewiast. Jeśli zaś mąż nie może dokonać stosunku cielesnego z dziewiczą żoną, można uciec się do zabiegu rozerwania błony dziewiczej celem umożliwienia aktu małżeńskiego. Zabieg taki nie sprzeciwia się małżeństwu, gdyż nie czyni się go dla rozkoszy, lecz dla usunięcia tego niedomagania u żony. Natomiast odraza do żony pochodzi nie z przyczyny naturalnej, ale z jakiegoś przygodnego i zewnętrznego powodu, podobnie jak urzeczenie, o którym pomówimy w następnym artykule.

6. Podczas przekazywania życia potomstwu mężczyzna pełni rolę czynną, a kobieta bierną. Dlatego akt małżeński wymaga większej energii u mężczyzny niż u kobiety. Ta więc oziębłość, która byłaby niemocą płciową u mężczyzny, nie powodowałaby jej u kobiety. Niemniej w kobiecie może zachodzić naturalna przeszkoda, uniemożliwiająca

akt małżeński z powodu nieuleczalnej wady i wówczas z tego rodzaju przeszkodą rzecz się ma tak, jak z niemocą płciową u mężczyzny.

Artykuł 2

CZY URZECZENIE MOŻE BYC PRZESZKODĄ. MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że urzeczenie może być taką przeszkodą, gdyż:

1. Urzeczenie dokonuje się za sprawą czartów, a ci nie mają większej władzy w przeszkadzaniu aktom małżeńskim, niż odnośnie do innych czynności cielesnych, którym nie mogą przeszkodzić, gdyż w przeciwnym razie przewróciliby świat, uniemożliwiając np. jedzenie, chodzenie itd. A więc urzeczenie nie stanowi przeszkody małżeńskiej.

2. Dzieła Boże są potężniejsze niż moc czarta. Lecz urzeczenie jest dziełem czarta, a więc nie może być przeszkodą małżeństwa, które jest dziełem Boga. Tylko dozgonna przeszkoda rozrywa małżeństwo. Urzeczenie zaś nie może być przeszkodą dozgonną, gdyż czart ma władzę tylko nad grzesznikami, a po zgładzeniu grzechów znika urzeczenie; znika także wskutek innego urzeczenia lub przez egzorcyzmy Kościoła, mające na celu ujarzmienie sił czartowskich. A więc urzeczenie nie stanowi przeszkody małżeńskiej.

3. Tylko to może być przeszkodą aktu małżeńskiego, co uniemożliwia posługiwanie sie zdolnością rozrodczą, będącą źródłem tegoż aktu. Otóż zdolność rozrodcza mężczyzny jest niemal równa w stosunkudo wszystkich kobiet. A więc urzeczenie nie może być przeszkodą małżeńską w stosunku do jednej kobiety, jeśliby nią nie było w stosunku do wszystkich innych kobiet.

Ale z drugiej strony Dekrety głoszą162: „Jeśli przez czary lub uroki staną się niezdolni do aktów małżeńskich w sposób nieuleczalny, można ich rozdzielić". Ponadto władza czartów jest większa niż moc ludzka, jak mówi Hiob (41, 24). A przecież za sprawą

człowieka może ktoś stać się niezdolnym do stosunku cielesnego, np. przez wytrzebienie lub przez jakiś napój — i tym samym do małżeństwa. Tym bardziej więc moc czarta potrafi tego dokonać.

Odpowiedź. Niektórzy twierdzili, że urzeczenie istnieje tylko w mniemaniu ludzi przypisujących urokom skutki naturalne nieznanych przyczyn. Ale takie twierdzenie sprzeciwia się powadze Świętych, którzy przyznają czartom władzę nad ciałami i nad wyobraźnią ludzką, kiedy im Bóg na to zezwoli. Dlatego czarownicy przez czartów mogą wykonywać pewne znaki. Powyższe mniemanie pochodzi z braku wiary czy z niedowierzania. Myślą bowiem, że czarci istnieją, tylko w przesądach pospólstwa, np. gdy człowiek przypisuje diabłu strachy, które sam sobie stwarza, kiedy wskutek zbyt podnieconej wyobraźni ukazują się zmysłom takie kształty, jakie im poddaje fantazja, wytwarzając przeświadczenie, że sie widzi diabłów.

Prawdziwa wiara odrzuca takie mniemanie, gdyż każe nam przyjąć, że część aniołów została strącona z nieba i stała się demonami (Łk 10, 17; 11, 14; Ap. 12, 7). Szatani dzięki subtelności swej natury mogą dokonać wiele rzeczy, których my nie potrafimy zrobić. Tych więc ludzi, którzy nakłaniają czarty do robienia takich rzeczy nazywamy czarownikami. Dlatego inni teologowie uczyli, że urzeczenia mogą przeszkodzić dokonaniu aktu małżeńskiego, ale tego rodzaju przeszkoda nigdy nie jest dozgonna, nie rozrywa więc małżeństwa. Uczyli także, że dawne przepisy prawne, które odnoszą się do uroków, zostały odwołane. Ale takie twierdzenie sprzeciwia się zarówno doświadczeniu jak i nowym prawom, które są zgodne ze starymi.

Dlatego trzeba odróżnić: Jeśli niemoc płciowa, wywołana przez urzeczenie, jest nieusuwalna, wówczas rozrywa małżeństwo; jeśli zaś jest usuwalna, wówczas go nie rozrywa. Dlatego i w tej sprawie Kościół ustanowił próbę trzech lat, podobnie jak i w sprawie oziębłości płciowej. Z tą jednak różnicą, że jeśli ktoś cierpi na niemoc płciową z powodu oziębłości, doznaje jej w stosunku do wszystkich kobiet i dlatego, gdy jego małżeństwo zostanie uznane za nieważne, nie otrzymuje pozwolenia ożenić się z inną

kobietą. Natomiast przy orzeczeniu, ktoś może doznawać niemocy płciowej w stosunku do jednej kobiety, a nie do innych. Dlatego, gdy jego małżeństwo wyrokiem Kościoła zostanie uznane za nieważne, oboje (tzn. on i jego małżonka) otrzymują pozwolenie na zawarcie małżeństwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ grzech pierworodny, który uczynił człowieka niewolnikiem szatana, przechodzi na nas za pośrednictwem rodzenia, dlatego Bóg przyzwala szatanowi oddziaływać za pośrednictwem urzeczenia bardziej na ten akt niż na inne czynności ludzkie. Podobnie zresztą moc czarowników bardziej ujawnia się w zachowaniu się węży, niż u innych zwierząt, gdyż szatan skusił Ewę, ukazując się jej w postaci węża, jak zauważył św. Augustyn1"".

2. Za zezwoleniem Bożym dzieło Boże może być udaremnione przez dzieło szatana, nie dlatego jakoby szatan był potężniejszy od Boga, którego dzieło burzy użyciem przemocy.

3. Orzeczenie jest dozgonne w tym znaczeniu, że nie można go usunąć mocą ludzką. Ale Bóg może je usunąć, zmuszając szatana do zaprzestania. Można też usunąć jedno urzeczenie przez inne, jak przyznają sami czarownicy. Ale gdyby tylko na tej drodze można było usunąć urzeczenie, należałoby uznać je za dozgonne, gdyż nigdy nie wolno wzywać pomocy szatana przez urzeczenie. Podobnie gdy ktoś wpadł pod władzę szatana wskutek grzechu, niekoniecznie z zaprzestaniem grzeszenia ustaje władza czarta, gdyż nieki kara pozostaje, chociaż wina ustanie. Egzorcyzmy Kościoła również nie zawsze potrafią ujarzmić szatanów, gdy chodzi o dolegliwości cielesne, gdy wyrok Boży wymaga by je znosić. Niemniej owe egzorcyzmy są skuteczne przeciw tym nagabywaniom szatańskim, z powodu których głównie zostały ustanowione.

4. Urzeczenie może spowodować niemoc płciową w stosunku do wszystkich kobiet, a niekiedy w stosunku do jednej tylko, gdyż diabeł nie działa z konieczności swej natury, ale dowolnie. Dlatego przeszkoda z powodu urzeczenia może pochodzić z

oddziaływania czarta na wyobraźnię człowieka, pozbawiając go pożądliwości w stosunku do jednej kobiety, a nie do innych.

Artykuł 3

CZY OBŁĄKANIE JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje nic, że obłęd nie jest przeszkodą małżeńską, gdyż:

1. Duchowe małżeństwo, które zawiera się przez chrzest, jest wyższe niż małżeństwo cielesne. A przecież obłąkanych można ochrzcić A więc obłąkani mogą zawierać małżeństwo.

2. Oziębłość płciowa jesL przeszkodą małżeńską z tego względu, że uniemożliwia stosunek cielesny. Natomiast obłąkanie nie uniemożliwia go. A więc nie jest przeszkodą małżeństwa.

3. Tylko przeszkoda nieusuwalna rozrywa małżeństwo. Nigdy zaś nie wiadomo czy obłąkanie jest nieuleczalne. A więc obłęd nie jest przeszkodą małżeńską.

4. W wyżej podanym spisie przeszkód małżeńskich nie wymieniono obłędu, choć wyliczono tam dostateczną ich ilość. A więc obłęd nie jest przeszkodą małżeńską.

Ale z drugiej strony obłęd bardziej uniemożliwia używanie rozumu niż błąd, który jest przeszkodą małżeńską. Zresztą obłąkani są niezdolni do zawierania jakiejkolwiek umowy. Małżeństwo zaś jest umową.

Odpowiedź. Obłąkanie albo poprzedza zawarcie małżeństwa, albo następuje po nim. Jeśli następuje po nim, w żaden sposób nie rozrywa go. Jeśli poprzedziło je, trzeba odróżnić: albo obłąkany miewa chwile oprzytomnienia, albo ich nie ma. Jeśli ma, i w takiej chwili oprzytomnienia zawiera małżeństwo, małżeństwo to będzie ważne, choć zachodzi wątpliwość co do tego, gdyż będzie niezdolny do wychowania dzieci. Jeśli natomiast nie ma chwil oprzytomnienia, względnie gdy zawiera małżeństwo w chwili gdy nie ma oprzytomnienia, wówczas nie zawiera go ważnie, gdyż niemożliwe jest

wyrażenie zgody gdy nie ma używania rozumu.

Rozwiązanie trudności. 1. Używanie rozumu nie jest przyczyną chrztu u tego, kto go przyjmuje i dlatego nie jest konieczne do jego przyjęcia; natomiast jest niezbędne do zawarcia małżeństwa. Nie ma więc podobieństwa.

2. Obłąkanie jest przeszkodą małżeńską, gdyż uniemożliwia zgodę na małżeństwo, będącą jego przyczyną. Według Mistrza Sentencji obłęd i oziębłość to przeszkody pochodzące z niedomagań natury.

3. Chwilowa przeszkoda, która uniemożliwia ugodę stanowiącą przyczynę małżeństwa, unieważniaje. Natomiast przeszkoda uniemożliwiająca dokonanie aktu małżeńskiego tylko wówczas powoduje nieważność małżeństwa, kiedy jest nieusuwalna.

4. Ta przeszkoda z obłędu sprowadza się do przeszkody z błędu, gdyż obłąkanie uniemożliwia ugodę małżeńską wskutek braku używania rozumu.

Artykuł 4

CZY KAZIRODZTWO Z SIOSTRĄ ŻONY UNIEWAŻNIA MAŁŻEŃSTWO Z NIĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że takie kazirodztwo nie unieważnia małżeństwa, gdyż:

1. Nie należy karać żony za grzechy męża. Ukarano by zaś ją, gdyby małżeństwo było nieważne z wymienionego powodu.

2. Bardziej grzeszy, kto spółkuje z własną krewną, niż kto popełnia ten grzech z krewną żony. A przecież pierwszy grzech nie stanowi przeszkodymałżeńskiej. Awięc także drugi grzech jej nie stanowi.

3. Jeśliby rozerwanie małżeństwa miało stanowić karę za grzech, to po śmierci żony, jeśliby ów kazirodczy małżonek zawarł małżeństwo z inną kobietą, należało by je rozerwać. A tego przecież się nie czyni.

4. Tej przeszkody również nie ma w wyżej podanym spisie. A więc nie stanowi ona przeszkody rozrywającej małżeństwo.

Ale z drugiej strony przez stosunek cielesny z siostrą żony zaciąga się więź powinowactwa z żoną, a taka więź rozrywa małżeństwo zawinie. A więc także owo kazirodztwo je rozrywa.

Odpowiedź. Jeśli ktoś miał stosunek cielesny przed zawarciem małżeństwa z siostrą lub inną krewną żony, należy małżeństwo rozerwać, choćby ten grzech został popełniony po zaręczynach, gdyż w tym wypadku zachodzi przeszkoda powinowactwa. Jeśli natomiast małżonek popełnił ten grzech już po zawarciu małżeństwa i po dopełnieniu go, nie należy całkowicie rozrywać małżeństwa. Ale ów małżonek traci prawo wymagania od żony spełnienia powinności małżeńskiej i nie może tego żądać bez grzechu. Jest jednak obowiązany do spełniania tej powinności, gdy tego żona zażąda, gdyż żona nie ma ponosić kary za grzech męża.

Po śmierci zaś żony musi pozostać przez całe życie bez nadziei powtórnego małżeństwa, chyba że uzyska dyspensę ze względu na jego ułomność, by nie utrzymywał zakazanych stosunków cielesnych. Jeśli jednak zawrze małżeństwo bez dyspensy, zgrzeszy przeciw przepisom Kościoła, ale nie należy z tego powodu rozrywać jego powtórnego małżeństwa.

W świetle tych uwag jasną się staje odpowiedź na trudności. Kazirodztwo bowiem jest przeszkodą małżeńską nie z tego względu, że jest grzechem, ale z powodu powinowactwa, które wywołuje. Dlatego też nie wliczono kazirodztwa do spisu innych przeszkód, gdyż zawiera się w przeszkodzie powinowactwa.

Artykuł 5

CZY MAŁOLETNIOŚĆ JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że małoletniość nie jest przeszkodą, gdyż:

1. Według przepisów prawa, młodzi do 25 roku życia mają mieć opiekuna. Wydaje się więc, że wcześniej ich rozum nie jest jeszcze dojrzały do zawierania ugody, i wobec tego 25 rok życia powinien być wymagany do zawierania małżeństwa. Tymczasem można zawierać je wcześniej. A więc niepełnoletniość nie jest przeszkodą małżeństwa.

2. Więź życia zakonnego jest równie dozgonna jak i więź życia małżeńskiego. Otóż według nowej ustawy166, nie można składać ślubów wieczystych w zakonie przed 14 rokiem życia. A więc nie powinno być wolno zawierać małżeństw wcześniej, jeśli małoletniość miałaby być przeszkodą małżeńską.

3. Zgoda na małżeństwo jest konieczna tak ze strony mężczyzny jak i kobiety. Lecz kobieta może wyjść za mąż przed 14 rokiem życia. A więc także i mężczyzna może się ożenić przed upływem tego roku. Niemoc płciowa, jeśli nie jest dozgonna i nieznana, nie stanowi przeszkody małżeńskiej. Małoletniość zaś nie jest ani dozgonna ani nieznana. A więc nie jest przeszkodą małżeńską.

4. Małoletniość nie znajduje się w spisie przeszkód małżeńskich. A więc nie stanowi przeszkody małżeńskiej.

Ale z drugiej strony Dekretalia postanawiają166, że „chłopiec niezdolny do spełnienia powinności małżeńskiej, nie jest zdolny do małżeństwa". Otóż zazwyczaj przed 14. rokiem życia chłopcy nie są zdolni do spełnienia powinności małżeńskiej. Zresztą, według Arystotelesa117: „we wszystkich tworach natury istnieje granica i proporcja, które określają ich wielkość i wzrost". Skoro zaś małżeństwo jest tworem natury, powinno mieć określony czas zawierania, a małoletniość powinna być przeszkodą małżeńską.

Odpowiedź. Ponieważ małżeństwo zawiera się przez pewną umowę, podlega więc przepisom prawa pozytywnego, jak wszelkie inne umowy. Otóż te przepisy określają, że nie należy zawierać małżeństw wcześniej, zanim obie strony nie osiągną wieku dostatecznej rozwagi, by mogły zastanawiać się nad małżeństwem w sposób wystarczający i zanim będą zdolne do spełniania powinności małżeńskiej; a jeśliby wbrew tym przepisom zawarły małżeństwo, milczy je rozerwać. Zazwyczaj chłopcy tę zdolność osiągają, w 14 roku życia, a dziewczęta w 12, jak to wyjaśniliśmy uprzednio (43, 2). Ponieważ jednak przepisy prawa pozytywnego biorą pod uwagę to, co zazwyczaj się dzieje, jeśli ktoś wcześniej osiągnie powyższą dojrzałość, tak że moc natury i rozumu zastąpi brak przepisanych lat, małżeństwo będzie ważne. Jeśli więc nowożeńcy, którzy zawarli małżeństwo przed osiągnięciem wieku pokwitania mieli stosunek cielesny miedzy sobą, małżeństwo ich jest nierozerwalne.

Rozwiązanie trudności. Do tych spraw, do których sama natura skłania, nie wymaga się tak dojrzałej rozwagi jak w innych sprawach. Dlatego można wcześniej być dostatecznie rozważnym, by móc wyrazić zgodę na małżeństwo, niż by móc zawierać inne umowy bez opiekuna.

2. Podobnie rzecz się ma z drugą trudnością, gdyż śluby zakonne wznoszą się ponad skłonności natury i wiążą się z większymi trudnościami niż małżeństwo.

3. Kobiety wcześniej osiągają wiek pokwitania aniżeli mężczyźni. Dlatego mogą wcześniej wychodzić za mąż.

4. Małoletniość jest przeszkodą małżeńską nie tylko z powodu niezdolności do spółkowania, ale z powodu braku rozwagi, jeszcze nie wystarczającej do należytej ugody, która ma trwać przez całe życie.

5. Podobnie jak przeszkoda z powodu obłąkania, tak samo przeszkoda z powodu małoletniości sprowadza się do przeszkody z powodu błędu, gdyż małoletni nie ma jeszcze pełnego używania wolnej woli.

ZAGADNIENIE 59
O PRZESZKODZIE RÓŻNEJ RELIGII

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy wierzący może zawrzeć małżeństwo z niewierzącym? 2. Czy takie małżeństwo jest ważne? 3. Czy małżonek, który się nawrócił do wiary chrześcijańskiej, może współżyć z małżonką, która nie chce się nawrócić (lub na odwrót) ? 4. Czy mąż może rozwieść się z żoną niewierzącą ? 5. Czy po rozejściu się z nią może pojąć inną za żonę? 6. Czy mąż może rozwieść się z żoną nie tylko z powodu jej niewiary, ale także ze względu na inne jej grzechy?

Artykuł 1

CZY WIERZĄCY MOŻE ZAWRZEĆ MAŁŻEŃSTWO Z NIEWIERZĄCĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że może, gdyż:

1. Józef zawarł małżeństwo z Egipcjanką, a Ester z Aswerusem (Rdz 41, 45; Es 2, 15). A przecież w obu wypadkach małżonkowie byli różnej religii. A więc różność religii poprzedzająca małżeństwo, nie jest jego przeszkodą.

2. Ta sama jest wiara, której uczy Stary i Nowy Zakon. Lecz w Starym Zakonie mogło być małżeństwo między wierzącym a niewierzącym, jak o tym świadczy Księga Powtórzonego Prawa (21, 10): „Jeśli wyruszy na wojnę z wrogami, a wyda ich Bóg twój, Jahwe, w twoje ręce i weźmiesz jeńców, a ujrzysz między jeńcami kobietę o pięknym wyglądzie i pokochasz ją— możesz ją sobie wziąć za żonę". A więc tak samo powinno być i w Nowym Zakonie.

3. Zaręczyny zmierzają do małżeństwa. A przecież możliwe są zaręczyny między wierzącym a niewierzącą, w niektórych wypadkach pod warunkiem przyszłego nawrócenia osoby niewierzącej. A więc podtym warunkiem mogą zawrzeć również małżeństwo.

4. Wszelka przeszkoda małżeńska w jakiś sposób sprzeciwia się małżeństwu.

Lecz niewiara nie sprzeciwia się mu. Małżeństwo bowiem jest funkcją natury, a wiara przewyższa naturę. A więc różność religii nie jest przeszkodą małżeńską.

5. Różność wiary zachodzi niekiedy pomiędzy ochrzczonymi, np. gdy ochrzczony popadnie w herezję i później zawrze małżeństwo z wierną (Kościołowi katolickiemu), małżeństwo jest ważne. A więc różność religii nie jest przeszkodą małżeńską.

Ale z drugiej strony powiedziano (II Kor 6, 14). „Nie wprzęgajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo. .Albowiem cóż ma wspólnego światło z ciemnością?" A przecież najściślejsze jarzmo łączy męża z żoną. A więc kto żyje w świetle wiary, nie może zawierać małżeństwa z osoba pozostającą w ciemnościach niewiary. Nadto czytamy (Ml 2, 11): „Niewiernym okazał się Juda… oto zbezcześcił świętość Jahwe, którą On ukochał, a wziął sobie za żonę córkę obcego boga". A tak by ale było, gdyby mógł zawrzeć z nią prawdziwe małżeństwo. A więc różność religii jest przeszkodą małżeńską.

Odpowiedź. Pierwszorzędne dobro małżeństwa to potomstwo, które trzeba wychować na chwałę Bożą. Ponieważ zaś wychowanie jest wspólnym dziełem ojca i matki, dlatego oboje zmierzają do tego celu zgodnie ze swoją wiarą. Jeśli więc są różnej wiary, będą dążyć do przeciwnych Hobio celów. Małżeństwo więc ich nie będzie zgodne i różność religii jest przeszkodą zawarcia małżeństwa.

Rozwiązanie trudności. 1. W Starym Zakonie z niektórymi niewierzącymi wolno było zawierać małżeństwa, a z niektórymi nie było wolno. Było wzbronione małżeństwo z Chananejczykami (Wj 34, 16), gdyż Pan kazał ich zabijać ze względu na ich zatwardziałość (Pwt 7, 2), gdyż większe niebezpieczeństwo groziło z obcowania z nimi, bo mogli współmałżonków i dzieci nakłonić do bałwochwalstwa, zwłaszcza że Izraelici skłonniejsi byli do przyjęcia ich obrzędów i zwyczajów wskutek współżycia z nimi. Wolno jednak było zawierać małżeństwa z osobami innych narodów, zwłaszcza wówczas, gdy nie zachodziła obawa przeciągnięcia wierzącego do bałwochwalstwa. W ten sposób Józef, Mojżesz i Ester zawarli małżeństwo z niewierzącymi (w Jahwe).

Natomiast w Nowym Zakonie, który rozpościera się na cały świat, ten powód istnieje w stosunku do wszystkich niewierzących. Dlatego różność religii uprzedzająca zawarcie małżeństwa, uniemożliwia jego ważność i rozrywa je, jeśli zostało zawarte.

2. To prawo albo mówi o innych narodach, z których wolno było brać sobie żonę, albo chodzi o jeńców, którzy chcieli się nawrócić na prawdziwą wiarę i kult Boży.

3. Tak się ma zdarzenie przyszłe do przyszłości, jak zdarzenie teraźniejsze do teraźniejszości. Jak więc do zawarcia małżeństwa w teraźniejszości konieczna jest jedność kultu w obojgu nowożeńcach, tak w zaręczynach, które są obietnicą przyszłego małżeństwa, wystarczy dołączenie warunku przyszłej jedności kultu.

4. Różność kultur i religii sprzeciwia się małżeństwu ze względu na jego pierwszorzędne dobro, a więcze względu na dobro potomstwa.

5. Małżeństwo jest sakramentem, którego ważność wymaga, aby oboje małżonkowie mieli ten sam stosunek do sakramentu wiary, a więc do chrztu, i to bardziej niż gdy chodzi o wewnętrzną wiarę. Dlatego ta przeszkoda nie nazywa się różnicą wiary lecz różnicą religii czyli kultu, który dotyczy czynności zewnętrznych. Dlatego jeśli wierzący ożeni się z osobą ochrzczoną, która popadła w herezje, małżeństwo jest ważne, chociaż ten kto się z nią żeni, wiedząc o tym, popełnia grzech, zawierając z nią małżeństwo; podobnie gdyby zawarł je z osobą wyklętą. Ale grzech ten nie rozrywa małżeństwa. Natomiast jeśli katechumen mający prawdziwą wiarę, ale jeszcze nie ochrzczony, ożeniłby się z osobą ochrzczoną i wierzącą, małżeństwo byłoby nieważne.

Artykuł 2

CZY WAŻNE JEST MAŁŻEŃSTWO ZAWARTE MIĘDZY NIEWIERZĄCYMI?

Postawienie problemu. Wydaje się że nie, gdyż:

1. Małżeństwo jest sakramentem Kościoła. Lecz chrzest jest bramą do innych

sakramentów. A więc niewierzący, którzy nie przyjęli chrztu, nie mogą za wrzeć małżeństwa, podobnie jak nie mogą przyjąć innych sakramentów.

2. Podwójne zło jest większą przeszkodą dobra, niż pojedyncze. Otóż niewiara jednego z współmałżonków jest przeszkodą dobru małżeńskiego. A więc tym bardziej niewiara obojga, i dlatego małżeństwo między niewierzącym i jest niemożliwie.

3. Podobnie jak bywa różność religii między wierzącym a niewierzącym, tak samo różność ta zachodzi między dwoma niewierzącymi (w Chrystusa), np. między poganinem a żydem. Lecz różność religii jest przeszkodą małżeńską. A więc co najmniej między niewierzącymi, należącymi do różnych religii, prawdziwe małżeństwo jest niemożliwe.

4. Małżeństwu towarzyszy prawdziwa wstydliwość, której brak we współżyciu niewierzących, jak mówi św. Augustyn168. A więc nie ma wśród nich prawdziwego małżeństwa.

5. Prawdziwe małżeństwo uniewinnia stosunek cielesny od grzechu. Otóż małżeństwo niewierzących nie może tego sprawić, gdyż „życie niewiernych jest grzeszne" — jak mówi Glossa169. A więc małżeństwo między niewierzącymi nie jest prawdziwe.

Ale z drugiej strony św. Paweł pisze (I Kor 7,12): „Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie oddala ..." Lecz jeśli ktoś jest żoną, zawarł małżeństwo. A więc małżeństwo między niewierzącymi jest ważne. Ponadto usunięcie tego, co jest późniejsze, nie usuwa tego, co jest wcześniejsze. Otóż małżeństwo jest w służbie natury, uprzedzającej stan łaski, którego podstawą jest wiara. A więc niewiara obojga zawierających małżeństwo nie sprawia, by to małżeństwo nie było prawdziwe.

Odpowiedź Małżeństwo zostało ustanowione głównie dla dobra potomstwa; nie tylko dla jego urodzenia, bo to jest możliwe także bez małżeństwa, ale dla doprowadzenia dzieci do stanu doskonałego, gdyż każde jestestwo zmierza naturalnie ku

doprowadzeniu swego skutku do stanu doskonałego. Otóż gdy chodzi o potomstwo, należy odróżnić dwojaką doskonałość: natury i łaski. Doskonałość natury, obejmującą nie tylko ciało ale także duszę, zdobywa się przez postępowanie zgodne z prawem naturalnym. Doskonałość ta jest niedoskonałą w porównaniu do doskonałości łaski i stanowi jej tworzywo. Ponieważ zaś wszystko co służy do osiągnięcia celu, powinno być mu podporządkowane i współmierne z nim, dlatego małżeństwo zmierzające do naturalnej doskonałości jest niedoskonałe i stanowi tworzywo w stosunku do tego małżeństwa, które zmierza ku doskonałości łaski. Ponieważ doskonałość naturalna może być wspólną dla wierzących i niewierzących, a doskonałość łaski (czyli nadprzyrodzona) może przysługiwać tylko wierzącym, dlatego między niewierzącymi może być prawdziwe małżeństwo, które jednak nie posiada tej ostatecznej doskonałości, jaka przysługuje małżeństwu wierzących.

Rozwiązanie trudności. 1. Małżeństwo zostało ustanowione nie tylko w służbie sakramentu ale także w służbie natury (42, 2). Dlatego chociaż małżeństwo niewierzących nie jest sakramentem, takim jakiego udzielają słudzy Kościoła, niemniej jest prawdziwe ze względu na to, że służy naturze. A jednak to małżeństwo jest w pewien sposób sakramentem w możności (habitualiter), choć nie jest nim w istności (actualiter), gdyż nie zawierają go w wierze Kościoła.

2. Różność religii jest przeszkodą małżeńską nie ze względu na niewiarę, ale ze względu na różność w wierze. Różność bowiem religii jest przeszkodą nie tylko nadprzyrodzonej doskonałości potomstwa, ale także doskonałości przyrodzonej, gdy rodzice usiłują skierować potomstwo ku celom rozbieżnym. A to nie zachodzi, gdy oboje małżonkowie są niewierzący.

3. Małżeństwo między niewierzącymi pozostaje w służbie natury. Otóż prawo pozytywne określa szczegółowo to, co należy do prawa naturalnego. Dlatego jeśli prawo pozytywne zabrania niewierzącym zawierać małżeństwo z niewierzącymi innej religii, wówczas różność religii jest przeszkodą małżeńską dla tego rodzaju

niewierzących. Natomiast takie małżeństwo nie jest wzbronione przez prawo Boże, gdyż dla Boga nie ma znaczenia rodzaj niewiary wśród tych, którzy są pozbawieni Jego łaski. Podobnie takie małżeństwo nie sprzeciwia się prawom Kościoła, do którego nie należy sąd o tych, którzy do niego nie należą. „Jakże bowiem mogą sądzić tych, którzy są na zewnątrz?" — pyta św. Paweł (I Kor 5, 12).

4. Wstydliwość oraz inne cnoty niewierzących nie uchodzą za prawdziwe w tym znaczeniu, że nie mogą osiągnąć celu prawdziwej cnoty, ;i mianowicie prawdziwej szczęśliwości; podobnie nie jest prawdziwym winem płyn, kloty nic wywołuje skulków wina.

5. Niewierzący, gdy utrzymuje stosunki cielesne z żoną, nie grzeszy jeśli spełnia powinność małżeńską dla dobra potomstwa albo dla dochowania wiary wobec swej żony. To bowiem jest aktem sprawiedliwości i umiarkowania, które przestrzega należnych okoliczności w przyjemnościach dotykowych. Podobnie nie grzeszy, gdy spełnia czynności wymagane przez cnoty społeczne. Nie dlatego mówi się, że „wszelkie życie nie wierzących jest grzeszne" — jakoby każdym czynem grzeszyli, lecz dlatego, że przez to co czynią nie mogą być wyzwoleni z niewoli grzechu.

Artykuł 3

CZY MAŁŻONEK NAWRÓCONY DO WIARY MOŻE WSPÓŁŻYĆ Z NIEWIERZĄCĄ ŻONĄ, Z KTÓRĄ ZAWARŁ MAŁŻEŃSTWO ZANIM SIĘ NAWRÓCIŁ, JEŚLI ŻONA NIE CHCE SIĘ NAWRÓCIĆ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

Gdzie zachodzi to samo niebezpieczeństwo, tam trzeba użyć tej samej ostrożności. Otóż z powodu niebezpieczeństwa utraty wiary wzbrania się wierzącym zawierania małżeństw z niewierzącymi. Skoro więc to niebezpieczeństwo pozostaje, gdy wierzący zawiera małżeństwo z osobą niewierzącą, z którą przedtem zawarł małżeństwo, — a

nawet to niebezpieczeństwo jest większe, gdyż nowo nawróceni łatwiej tracą wiarę niż ci, którzy zostali wychowani w wierze i nią są wykar-mieni, dlatego wydaje się, że nawrócony nie może pozostać z żoną niewierzącą.

2. XXVIII dekret głosi170: „niewierzący nie może być związany z żoną, która przeszła na wiarę chrześcijańską". A więc wierzący musi opuścić osobę nie wierzącą.

3. Doskonalsze jest małżeństwo zawarte między wierzącymi, niż między niewierzącymi. Otóż jeśli wierzący zawierają małżeństwo między krewnymi na stopniu zakazanym, Kościół unieważnia takie małżeństwo. A więc także unieważnia się małżeństwo niewie rzących. A więc mąż wierzący nie może współżyć z żoną niewierzącą, przynajmniej wówczas, gdy będąc jeszcze niewierzącym, ożenił się z nią mimo pokrewieństwa w tym stopniu, na którym nie wolno zawierać małżeństw.

4. Bywają niewierzący, którzy mają wiele żon, zgodnie z własnym prawem. Gdyby więc mogli współżyć z tymi kobietami, z którymi zawarli małżeństwo gdy byli niewierzącymi, mogliby zatrzymać wiele żon po nawróceniu.

5. Może również zdarzyć się, że niewierzący rozwiedzie się z pierwszą żoną, a pojąwszy drugą, nawróci się. Wydaje się więc, że przynajmniej w tym wypadku nie może pozostać z nową żoną.

Ale z drugiej strony Apostoł zaleca (I Kor 7, 12): „Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie oddala. Podobnie jeśli jakaś żona ma niewierzącego męża i ten chce razem z nią zostać, niech się nie rozstaje". Ponadto żadna przeszkoda, która zachodzi po zawarciu małżeństwa nie może go rozerwać. Otóż małżeństwo było ważne, gdy oboje byli niewierzącymi. A więc kiedy ktoś z nich nawróci się, małżeństwo przez to nie rozrywa się; czyli mogą pozostać nadal razem.

Odpowiedź. Wiara małżonka nie rozbija lecz doskonali małżeństwo. Skoro więc małżeństwa niewierzących są ważne, jeśli ktoś z nich nawraca się, więź jego małżeństwa nie rozrywa się z tego powodu. Niekiedy jednak, mimo trwania więzi

małżeńskiej, ustaje obowiązek wspólnego mieszkania i spełniania powinności małżeńskiej, gdy mianowicie niewiara i cudzołóstwo idą w parze, bo jedno i drugie sprzeciwia się dobru potomstwa. Dlatego, podobnie juk mąż może rozejść się z cudzołożnicą i może pozostać z nią, tak samo może rozejść się z żoną niewierzącą i może pozostać z nią, gdyż mąż niewinny może niidal mieszkać z żoną cudzołożniczą w nadziei, ze się poprawi (ale nie w wypadku gdyby uporczywie trwała w cudzołóstwie, by się nie wydawało, że jest opiekunem nierządu), chociaż może również rozejść się z nią także w tym celu, by się poprawiła; podobnie wierzący po swym nawróceniu może pozostać z żoną niewierzącą w nadziei jej nawrócenia, jeśli nie widzi u niej zaciętości w niewierze. Dobrze więo czyni, gdy pozostaje z nią, choć nie ma obowiązku. Takie jest zalecenie Apostoła.

Rozwiązanie trudności. 1. Łatwiej przeszkodzić by się coś nie stało, niż zniszczyć to, co należycie się stało. Dlatego wiele rzeczy przeszkadza zawarciu małżeństwa, jeśli te rzeczy wyprzedzają je, ale nie mogą go rozerwać, gdy już jest zawarte, jak to widzieliśmy na przykładzie powinowactwa. Tak samo ma się rzecz z różnością religii.

2. W pierwotnym Kościele, za czasów apostolskich, zarówno żydzi jak i poganie nawracali się ku prawdziwej wierze. Dlatego wierzący mąż mógł mieć nadzieję, że żona prawdopodobnie się nawróci, choćby tego nie obiecywała. Ale w późniejszych czasach żydzi okazali się bardziej uporczywi niż poganie, którzy nawracali się zarówno w czasie męczenników jak i w okresie cesarza Konstantyna. W owych czasach dla wierzącego chrześcijanina nie było rzeczą bezpieczną żyć wspólnie z żydówką i nie było nadziei jej nawrócenia, podczas gdy łatwiej było o taką nadzieję, kiedy chodziło o żonę pogankę. Dlatego po nawróceniu chrześcijanin mógł współżyć z ipoganlką, ale nie z żydówką, chyba że przyrzekła się nawrócić. O tym właśnie mówi dekret przytoczony w tym zarzucie. Ale obecnie żydzi i poganie jednakowo odnoszą się, do naszej wiary, gdyż jednakowo są uporczywi. Dlatego nie pozwala się chrześcijaninowi na współżycie z żoną niewierzącą bez względu na to, czy jest

poganką czy żydówką.

3. Niewierzący, którzy nie są ochrzczeni, nie podlegają ustawodawstwu Kościoła, ale podlegają prawu Bożemu. Jeśli więc zawierają małżeństwo z krewnymi na stopniu zabronionym przez prawo Boże, nie mogą współżyć, bez względu na to, czy oboje nawrócą się, czy tylko jedno z nich. Natomiast jeśli są krewnymi w stopniu, na którym Kościół wzbrania zawierania małżeństw, mogą pozostać razem, jeśli oboje się nawrócą albo gdy żona się nawróci i jest nadzieja, że mąż pójdzie w jej ślady lub na odwrót.

4. Wielożeństwo sprzeciwia się prawu naturalnemu, obowiązującemu także niewierzących. Dlatego mał żeństwo niewierzącego jest ważne jedynie z tą kobietą, z którą naprzód się ożenił. Jeśli więc nawróci się wraz z wszystkimi swymi żonami, może pozostać razem z pierwszą i rozejść się z innymi. Jeśli natomiast pierwsza żona nie chce się nawrócić, a inna nawróci się, może zawrzeć z nią lub z inną nowe małżeństwo, jak to później zobaczymy (w a. 5).

5. Rozwód sprzeciwia sie prawu naturalnemu. Dlatego niewierzącemu nir wolno rozwieść się z żoną. Jeśli więc po rozwodzie ożeni się z inną i następnie na wróci się, winien postąpić tak jak ów, który żył w wielożeństwie przed nawróceniem, a wiec powinien przyjąć z powrotem tę pierwszą żono, z którą się rozwiódł, jeśliby chciała nawrócić się i rozejść sie z tą drugą.

Artykuł 4

CZY NAWRÓCONY MOŻE ROZEJŚĆ SIĘ Z NIEWIERZĄCĄ ŻONĄ, KTÓRA CHCE Z NIM WSPÓŁŻYĆ, BEZ OBRAZY STWORZYCIELA?

Postawienie problemu: Wydaje się, że nie może, gdyż:

1. Ściślejsza jest więź łącząca męża z żoną, niż pana z niewolnikiem. Lecz nie zwalnia się z więzi niewolnictwa tego niewolnika, który nawrócił się, jak to wynika ze słów Apostoła (I Kor 7, 21, I Tm 6, 1). A więc mąż nie może rozejść się z żoną

niewierzącą.

2. Nikt nie może naruszyć praw drugiej osoby bez jej zgody. Otóż żona niewierząca ma prawo do stosunków cielesnych z mężem. Jeśliby więc nawrócenie męża miało naruszyć prawa jego żony, pozwalając mu na rozwód z nią, nie mógłby ów mąż nawrócić się bez jej zgody, podobnie jak chrześcijanin żonaty nie może przyjąć wyższych święceń lub ślubować powściągliwości bez zgody żony.

3. Jeśli ktoś bez względu na to, czy jest niewolnikiem, czy też człowiekiem wolnym, żeni się z kobietą, o której wie, że jest niewolnica, nie może rozejść się z nią z powodu jej niewolniczego stanu. Podobnie więc kto zawiera małżeństwo z osobą, o której wie że jest niewierząca, nie może rozejść się z nią z powodu jej niewiary.

4. Ojciec ma obowiązek troszczyć się o zbawienie potomstwa. Jeśliby zaś rozwiódł się z żoną niewierzącą, dzieci które miał wspólnie z nią, pozostałyby przyniej w myśl prawa, że dzieci idą za matką171, a przez to zostałyby narażone na niebezpieczeństwo zbawienia. A więc nie wolno rozejść się z żoną niewierzącą.

5. Cudzołóżca nie może rozejść się z żoną, która popełniła cudzołóstwo, choćby pokutował za swe własne cudzołóstwo. Skoro więc niewiarę ocenia się tak jak cudzołóstwo, niewierzący nawet po nawróceniu nie może rozejść się z osobą niewierzącą.

Ale z drugiej strony św. Paweł powiada (I Kor 7, 15): „Jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie". Poza tym cudzołóstwo duchowe jest cięższym grzechem, niż cudzołóstwo cielesne. Lecz z powodu cudzołóstwa cielesnego mąż może rozejść się z żoną co do mieszkania. Tym bardziej więc może rozejść się z nią z powodu niewiary, które jest duchowym cudzołóstwem.

Odpowiedź. Różne są prawa i obowiązki człowieka w różnych rodzajach życia. Kto wyrzeka się na zawsze życia, które dotąd prowadził, nie jest obowiązany do tego, do czego był porzednio zobowiązany. Np. gdy ktoś złożył jakieś śluby żyjąc po świecku, nie jest obowiązany do ich zachowania, gdy wyrzekłszy się życia światowego, wstąpi

do zakonu. Kto zaś przyjmuje chrzest, odradza się w Chrystusie i „umiera" życiu poprzedniemu w myśl przysłowia, że powstanie jednej rzeczy jest zagładą innej172. Dlatego, gdy żona nie chce się nawrócić, mąż wierzący jest zwolniony z obowiązku spełniania powinności małżeńskiej i współżycia z nią. Ale w niektórych wypadkach może dowolnie pozostać z nią, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Podobnie zakonnik może dowolnie spełniać w zakonie te śluby, które złożył przed wstąpieniem do zakonu, jeśli oczywiście nie sprzeciwiają się życiu zakonnemu, chociaż nie ma obowiązku przestrzegania owych ślubów, jak to już powiedzieliśmy.

Rozwiązanie trudności. 1. Stan niewolniczy nie jest sprzeczny z doskonałością religii chrześcijańskiej, która jak najbardziej zaleca pokorę. Natomiast stan małżeński ujmuje coś z tej doskonałości życia chrześcijańskiego ze względu na wyższość stanu tych, którzy żyją w powściągliwości. Nie ma więc podobieństwa między niewolnictwem a niewiarą. Poza tym małżeństwo nie jest stosunkiem posiadania jednej osoby przez drugą, jak to jest w niewolnictwie, ale jest pewną wspólnotą. Dlatego św. Paweł ze względu na to, że taka wspólnota między wierzącym a niewierzącym nie jest należyta, powiada (II Kor (», 11) : „Nie wprzęgajcie się z niewierzącymi w jedno jarzmo".

2. Żona tylko wówczas miała prawo do stosunków cielesnych z mężem, póki ów trwał w takim życiu, w jakim zawarł małżeństwo. Kiedy zaś mąż zmienił życie „umierając", czyli wyrzekając się życia poprzedniego, jeśli odejdzie od niewierzącej żony, nie uwłacza jej prawom, w myśl słów św. Pawła (Rz 7, 2): „Kobieta zamężna, na mocy Prawa, związana jest ze swoim mężem, jak długo on żyje. Gdy jednak mąż umrze, traci nad nią moc prawo męża". Ale kto wstępuje do zakonu „umiera" tylko śmiercią duchową, a nieśmiercią cielesną. Dlatego mąż, jeśli jego małżeństwo było dopełnione, nie może wstąpić do zakonu, bez pozwolenia żony; natomiast, jeśli jego małżeństwo nie zostało dopełnione, a więc kiedy ich zjednoczenie było tylko duchowe, może wstąpić do zakonu bez zgody żony. Ale kto przystępuje do chrztu, także cieleśnie jest „pogrzebany z Chrystusem" w myśl słów Apostoła (Rz 6, 4):

„przez chrzest, zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie". Dlatego wierzący, nawet po dopełnieniu małżeństwa, nie jest obowiązany do spełniania powinności małżeńskiej wobec żony niewierzącej. Można także powiedzieć, że w takim wypadku żona, gardząc nawróceniem, z własnej winy doznaje umniejszenia swych praw.

3. Różność religii sprawia, że osoba niewierząca jest zasadniczo nieuprawniona do zawierania małżeństwa z osobą wierzącą (w Chrystusa); natomiast stan niewolniczy, jeśli by! znany (osobie zawierającej małżeństwo z niewolnikiem czy niewolnicą) nie pozbawia prawa do małżeństwa. Dlatego nie ma podobieństwa pod tym względem między osobą niewierzącą a niewolnicą.

3. Gdy potomstwo osiągnie wiek dojrzałości, może dowolnie iść albo za ojcem wierzącym, albo za mat ką niewierzącą (lub na odwrót). Natomiast jeśli jest małoletnie, powinno być powierzone temu spośród rodziców, który jest wierzący, mimo że dzieci potrzebują obojga rodziców do swego wychowania.

4. Cudzołóżca nie przechodzi przez pokutę do nowego życia, tak jak to czyni niewierzący gdy przyjmuje chrzest. Nie ma więc podobieństwa.

Artykuł 5

CZY WIERZĄCY (CHRZEŚCIJANIN) PO ROZEJŚCIU SIĘ Z ŻONĄ NIEWIERZĄCĄ MOŻE OŻENĆ SIĘ Z INNĄ ?

Postawienie problemu: Wydaje się że nie, gdyż:

1. Nierozerwalność należy do istoty małżeństwa, bo rozwód sprzeciwia się prawu naturalnemu. Lecz małżeństwo między niewierzącymi jest prawdziwe. A więc w żaden sposób nie może być rozerwane. Póki zaś trwa więź małżeńska z jedną osobą, nie można zawrzeć go z inną. A więc wierzący po rozejściu się z żoną, nie może ożenić się z inną.

2. Zbrodnia dokonana po zawarciu małżeństwa nie rozrywa go. Otóż jeśli kobieta chce współżyć z nawróconym mężem bez zniewagi Stwórcy, ich małżeństwo nie rozrywa się i mąż nie może ożenić się z drugą kobietą. A więc grzech żony, nie chcącej mieszkać z mężem bez zniewagi Stwórcy nie rozrywa małżeństwa tak, by mąż mógł ożenić się z inną.

3. Mąż i żona są równi w małżeństwie. Jeśli więc niewierzącej żonie nie wolno za życia męża poślubić innego, wydaje się, że nie wolno także mężowi ożenićsię z inną.

4. Ważniejszy jest ślub powściągliwości, niż ugoda małżeńska. Otóż wierzącemu mężowi niewierzącej żony, jak się wydaje, nie wolno składać takiego ślubu, gdyż wówczas żona po swym nawróceniu utraciłaby prawa małżeńskie. A więc tym bardziej mężowi nie wolno ożenić się z inną kobietą.

5. Syn pozostający w niewierze po nawróceniu ojca, traci prawo do spadku po ojcu; ale gdy się nawróci, odzyskuje to prawo i spadek należy mu zwrócić, nawet wtedy, gdy ów spadek przeszedł na kogoś innego. A więc podobnie, gdy niewierząca żona później nawróci się, należy jej zwrócić męża, choćby ten już ożenił się z inną. A to byłoby niemożliwe, jeśliby drugie małżeństwo było ważne A więc nic może się ożenić z inną.

Ale z drugiej strony małżeństwo bez sakramentu chrztu nie jest zatwierdzone. A co nie jest zatwierdzone, może być rozerwane. A więc małżeństwo zawarte w niewierze może być rozbite. Tym samym po rozerwaniu węzła małżeńskiego wolno zawrzeć małżeństwo z inną osobą. Ponadto mąż nie powinien mieszkać z niewierzącą żoną, która nie chce z nim mieszkać bez zniewagi Stwórcy. Jeśliby więc nie wolno mu było ożenić się z inną, musiałby zachować powściągliwość. A to nie wydaje się słuszne, gdyż poniósłby szkodę wskutek swego nawrócenia.

Odpowiedź: Kiedy jedno z małżonków nawraca się do wiary (chrześcijańskiej), a drugie pozostaje w niewierze, należy rozróżnić: jeśli strona niewierząca chce współżyć ze stroną wierzący bez zniewagi Stwórcy, to znaczy bez usiłowania przeciągnięcia go

do niewiary, wierzący, jeśli chce, może odejść, ale jeśli odejdzie, nie może zawrzeć nowego małżeństwa. Jeśli zaś niewierzący nie chce bez zniewagi Stwórcy współżyć ze stroną wierzącą, wypowiadając słowa bluźniercze i nie chce słyszeć imienina Chrystusowego, wówczas strona wierząca (w Chrystusa), którą druga strona chce pociągnąć ku niewierze , może rozwieść się z nią i zawrzeć małżeństwo z inną osobą.

Rozwiązanie trudności. 1. Małżeństwo niewierzących jest niedoskonałe, a wierzących jest doskonałe i dlatego jest mocniejsze. Otóż mocniejsza więź usuwa przeciwna jej wieź słabszą. A więc małżeństwo zawarte w wierze Chrystusowej, rozwiązuje małżeństwo zawarte w niewierze. Dlatego małżeństwo niewierzących nie jest całkowicie nierozerwalne i zatwierdzone, lecz staje się takim przez przyjęcie wiary w Chrystusa.

2. Przestępstwo żony nie chcącej bez zniewagi Stwórcy współżyć z nawróconym mężem, uwalnia goz niewoli, jakiej był poddany wobec żony, nie mogąc za jej życia ożenić się z inną, ale nie rozrywa małżeństwa, gdyż jeśliby ta bluźniercza żona nawróciła się do chrześcijaństwa zanim jej mąż nie zawarłby drugiego małżeństwa, ów powinien wrócić do niej. Ale to drugie małżeństwo rozrywa pierwsze, jeśli to pierwsze małżeństwo zostało rozbite wskutek winy owej bluźnierczej żony.

3. Kiedy nawrócony na chrześcijaństwo zawrze małżeństwo, ustaje więź poprzedniego małżeństwaobu osób, związanych przedtem węzłem małżeńskim, gdyż małżeństwo nie może kuleć, czyli być jednostronne. Niekiedy jednak kuleje co do pewnych następstw, gdyż niewierzącej żonie zakazuje się zawierać nowe małżeństwo z inną osobą nie tyle na mocy poprzedniego małżeństwa, ale za karę. Jeśli ta kobieta nawróci się później, może uzyskać pozwolenie, by wyjść za mąż za innego, jeśli poprzedni mąż ożenił się.

4. Jeśli po nawróceniu się męża zachodzi prawdopodobna nadzieja nawrócenia się żony, mąż nie powinien składać ślubu powściągliwości, ani zawierać nowego małżeństwa, gdyż to utrudniłoby nawrócenie żony, świadomej że utraciła męża. Jeśli

natomiast nie ma nadziei na jej nawrócenie, mąż może przyjąć święcenia lub wstąpić do zakonu, ale przedtem winien zachęcić żonę do nawrócenia się. Jeśli żona nawróci się dopiero wtedy, gdy jej mąż już przyjmie święcenia, ten nie może wrócić do niej, a ona winna sobie przypisać utratę męża jako karę za zwlekanie nawrócenia się.

5. Więź ojcostwa nie rozrywa się wskutek różności religii. Dlatego nie można przyrównywać spadkobiercy do niewierzącej żony.

Artykuł 6

CZY INNE WADY ROZRYWAJĄ MAŁŻEŃSTWO PODOBNIE JAK NIEWIARA?

Postawienie problemu. Wydaje wie, że inne wady rozrywają małżeństwo tak, jak niewiara, gdyż:

1. Cudzołóstwo bardziej bezpośrednio sprzeciwia się dobru małżeństwa, aniżeli niewiara. Jeśli więc niewiara w niektórych wypadkach rozbija małżeństwo i nie pozwala na zawarcie nowego, to cudzołóstwo może to samo sprawić.

2. Każdy grzech, podobnie jak niewiara, jest duchowym nierządem. Jeśli więc niewiara dlatego rozbija małżeństwo, że jest duchowym nierządem, to z tego samego powodu każdy grzech rozrywa je.

3. Ewangelia powiada (Mt 5, 32): „Jeśli prawa ręka twoja jest ci powodem do grzechu, odetnij ją i odrzuć od siebie", a Glossa tłumaczy te słowa w tym znaczeniu, że prawica czy prawe oko oznacza braci, żonę, bliskich i dzieci. Otóż te osoby mogą być powodem każdego grzechu. A więc można rozbić małżeństwo z powodu jakiegokolwiek grzechu.

4. Według św. Pawła (Ef 5, 6), chciwość jest bałwochwalstwem. Z powodu zaś bałwochwalstwa wolno rozejść się z żoną. A więc wolno także rozwieść się z powodu chciwości i innych grzechów, większych od chciwości.

5. Tak też twierdzi Autor Sentencji173

Ale z drugiej strony powiedziano w Ewangelii (5, 32): „Każdy kto oddala swoją żonę - poza wypadkiem nierządu - naraża ją na cudzołóstwo; a kto by oddaloną wziął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa". Ponadto gdyby każdy grzech powodował rozbicie małżeństwa, rozwody byłyhy na porządku dziennym, gdyż rzadko bywają małżeństwa, w których jeden z małżonków nic popełniłby grzechu.

Odpowiedź: Nierząd cielesny oraz niewiara sprzeciwiają się dobrom małżeństwa w sposób szczególny, jak to już widzieliśmy (a. 1 i 2). Dlatego te dwa grzechy stanowią szczególny powód rozdzielenia małżonków. Należy jednak pamiętać, że w małżeństwie mogą być rozerwane dwie rzeczy: więź małżeńska i prawo do aktu małżeńskiego. Ze względu na więź, małżeństwo utwierdzone (przez sakrament), nie może być rozerwane ani wskutek niewiary, ani przez cudzołóstwo. Natomiast jeśli nie jest utwierdzone, może być rozerwane na skutek stałego pozostawania w niewierności jednej ze stron, gdy druga strona, nawróciwszy się ku wierze w Chrystusa, zawrze małżeństwo. Natomiast cudzołóstwo nie rozrywa powyższej więzi małżeńskiej, bo gdyby rozrywało, niewierzący mógłby dowolnie dawać listy rozwodowe żonie, która popełniła cudzołóstwo, i ożenić się z inną. A tak przecież nie jest.

Rozbicie zaś prawa do aktu małżeńskiego może nastąpić zarówno wskutek niewiary jak i nierządu cielesnego, a nie z powodu innych grzechów, chyba gdyby mąż chciał ukarać żonę, odsuwając się od niej na pewien czas, pozbawiając ją pociechy swej obecności.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż cudzołóstwo bardziej bezpośrednio sprzeciwia się małżeństwu ze względu na jego zadanie w stosunku do natury, aniżeli niewiara; na odwrót rzecz się ma gdy chodzi o małżeństwo jako sakrament Kościoła, gdyż dzięki sakramentowi zdobywa pełną nierozerwalność, bo oznacza nierozerwalne zjednoczenie Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 32). Dlatego więź małżeństwa nie utwierdzonego, bardziej może być zerwana przez niewiarę, niż przez cudzołóstwo.

2. Pierwsze zjednoczenie duszy z Bogiem dokonuje się przez wiarę, która zaślubia

duszę z Bogiem, jak się wyraża prorok Ozeasz (2, 20): „zawrę dla niej przymierze". Dlatego Pismo św. szczególniej bałwochwalstwo i niewiarę nazywa nierządem. Natomiast inne grzechy zwą się nierządem tylko w szerszym znaczeniu.

3. Ten tekst odnosi się do wypadku, kiedy kobieta stanowi wielką okazję upadku duchowego dla męża, który ma powody obawiać się tego niebezpieczeństwa. Wówczas bowiem mąż może odsunąć się od obcowania z nią.

4. Chciwość jest bałwochwalstwem, bo jedno i drugie jest podobne do niewoli. Tak bowiem chciwy jak i bałwowchwalca „stworzeniu oddawali cześć i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy" (Rz 1, 25). Ale nie można tego powiedzieć o niewierze, gdyż jej podmiotem jest umysł, podczas gdy podmiotem chciwości jest wola.

5. Słowa Piotra Lombarda należy odnieść do zaręczyn, które mogą być zerwane z powodu popełnienia przestępstwa przez jedną ze stron. A jeśliby odnosiły się do małżeństwa, należało by je rozumieć o separacji czasowej, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu, albo też o wypadku, kiedy żona chce współżyć z mężem tylko pod tym warunkiem grzeszenia, np. gdy mupowie: nie będę twoją żoną, jeśli ty nie wzbogacisz mojego majątku złodziejstwem, gdyż wówczas należy raczej opuścić żonę niż być złodziejem.

ZAGADNIENIE 60
O ŻONOBÓJSTWIE

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy wolno w jakimś wypadku zabić żonę? 2. Czy żonobójstwo jest przeszkodą małżeńską?

Artykuł 1

CZY WOLNO MĘŻOWI ZABIĆ ŻONĘ PRZYŁAPANĄ NA AKCIE CUDZOŁÓSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje ule, że wolno, bo:

1. Prawo Boże nakazywało kamienować kobietę przychwyconą na cudzołóstwie

(Pwt 22, 24; Kpł 20,10). Kto zań wykonuje prawo Boże, ten nie grzeszy. A więc kto zabija własną żoną jeśli jest cudzołożnicą, nie grzeszy.

2. To, co jest dozwolone przez prawo, jest dozwolone także temu, komu zlecono wykonanie tego prawa. Otóż prawo pozwala na zabicie cudzołożnicy, podobnie jak każdej innej osoby winnej kary śmierci. Skoro więc prawo176 zleciło mężowi zabicie żony, przyłapanej na popełnianiu cudzołóstwa, wydaje się, że wolno mu ją zabić.

3. Mąż ma większą władzę nad żoną, która popełniła cudzołóstwo, niż nad mężczyzną, który popełnił je wraz z nią. Otóż jeśli mąż uderzy duchownego, którego przyłapał przy swej żonie, nie podlega klątwie. A więc wydaje się, że może zabić swą żonę, jeśli ją przychwyci na cudzołóstwie.

4. Mąż winien karcić swą żonę. Karcenie zaś dokonuje się przez wymierzanie słusznej kary. Skoro zaś śmierć jest słuszną karą za cudzołóstwo, które jest uznane za przestępstwo karane śmiercią175, wobec tego wydaje się, że mężowi wolno zabić żonę, która popełniła cudzołóstwo.

Ale z drugiej strony Sentencje powiadają176, że „Kościół Boży, nie mając obowiązku przystosowywać się do praw świeckich, ma tylko duchowy miecz". Wydaje się więc, że kto chce być członkiem Kościoła, nie może korzystać z prawa, które pozwala na żonobójstwo. Zresztą mąż i żona mają równe prawa177. Otóż żonie nie wolno zabić męża przychwyconego na cudzołóstwie. A więc także mężowi nie wolno zabić żony.

Odpowiedź. W dwojaki sposób zdarza się, że mąż zabija żonę: oddając sprawę do sądu, lub osobiście. Nie ulega wątpliwości, że mąż kierując się gorliwym pragnieniem sprawiedliwości, a nie uczuciem zemsty lub nienawiści, może bez grzechu oskarżyć w sądzie żonę, która popełniła cudzołóstwo o to przestępstwo, i żądać kary śmierci, ustanowionej przez prawo, podobnie jak wolno oskarżyć o zabójstwo lub o inne przestępstwo tego, kto je popełnił. Ale takiego oskarżenia nie powinno się czynić przed sądem kościelnym, gdyż „Kościół nie ma miecza materialnego", jak mówi Piotr Lombard.

Natomiast nie wolno mężowi zabijać osobiście żony, której nie udowodniono winy w sądzie. Ani prawo cywilne, ani prawo sumienia nie pozwala mężowi zabić żony poza momentem przyłapania jej na gorącym uczynku cudzołóstwa, choćby wiedział, że ona je popełniła. Ale prawo cywilne jakby uznawało za dozwolone zabicie żony w chwili, gdy mąż ją przyłapie na akcie cudzołóstwa — w tym znaczeniu, że nie przewiduje za ten czyn kary należnej za morderstwo, a nie w tym znaczeniu, jakoby nakazywało mężowi zabić żonę; bierze bowiem pod uwagę jego wzburzenie w owej chwili, popychające go do zabójsta żony. Ale Kościół nie jest związany prawami ludzkimi. Nie ma więc obowiązku uznać tego, co sąd świecki puszcza bezkarnie, za wolne od winy zasługującej na karę wieczną lub kary, które ma wymierzyć sąd kościelny. A więc w żadnym wypadku nie wolno mężowi zabić żony na podstawie własnej władzy.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawo porucza wymierzenie tej kary nie osobom prywatnym, ale wyznaczonym urzędowo do tego rodzaju spraw. Mąż zaś nie jest sędzią żony. Dlatego nie wolno mu jej zabijać, choć wolno mu oskarżyć ją przed sędzią.

2. Prawo cywilne nie poruczyło mężowi zabicia żony, nie dało mu takiego nakazu. Gdyby otrzymał taki nakaz, nie zgrzeszyłby wykonując wyrok, podobnit jak kat, będący sługą sprawiedliwości, gdy zabija złoczyńcę, skazanego przez sąd na karę śmierci. Prawo to przyzwala na to zabicie w tym znaczeniu, że nie ustanowiło kary za nie, owszem poduło pewne utrudniające warunki by powstrzymać męża od żonobójstwa.

3. Ten przykład nie dowodzi, że ów czyn jest zasadniczo dozwolony, ale tylko że nie ustanowiono kary za ów czyn, gdyż klątwa jest także karą.

4. Wspólnota może byc dwojaka: domowa, utworzona z rodziny, oraz polityczna, jak państwo, królestwo, księstwo itp Otóż naczelnik społeczności politycznej, np. król lub sędzia, może wymierzać kary zarówno takie, które maja na celu poprawienie

sprawcy jakiegoś przestępstwa, jak i takie, które zmierzają do usunięcia jakiegoś osobnika dla oczyszczenia jakiegoś społeczeństwa. Natomiast ten, kto stoi na czele pierwszej społeczności, a więc rodziny, np. ojciec, może wymierzać tylko kary, mające na celu poprawienie winowajcy, a nie rozciągające się dalej. Kara śmierci zaś przekracza te uprawnienia. Dlatego mąż, choć jest „głową żony" nie ma prawa jej zabić, choć może ukarać ją w inny sposób.

Artykuł 2

CZY ŻONOBÓJSTWO JEST PRZESZKODĄ MAŁŻEŃSKĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że żonobójstwo nie jest przeszkodą małżeńską, gdyż :

1. Cudzołóstwo bardziej bezpośrednio sprzeciwia się małżeństwu niż zabójstwo, a przecież nie jest przeszkodą małżeńską. A więc nie jest nią także żonobójstwo.

2. Cięższym grzechem jest zabicie matki, niż zabicie żony, gdyż nigdy nie wolno bić matki, a wolno bić żonę. Otóż zabójstwo matki nie jest przeszkodą małżeńską. A więc także zabicie żony nie jest przeszkodą małżeńską.

3. Bardziej grzeszy kto zabija z powodu cudzołóstwa cudzą żonę, niż ten kto zabija własną żonę, gdyż mniejszy ma powód do tego i nie do niego należy karanie cudzej żony. Ale zabójca cudzej żony może się ożenić. A więc także żonobójca.

4. Gdy usunie się przyczynę, usuwa się skutek. Otóż można usunąć grzech zabójstwa przez pokutę. A więc przez to usuwa się także przeszkodę małżeńską, wynikającą z tego zabójstwa. A zatem, jak się wydaje, po odprwieniu pokuty żonobójca może się ożenić.

Ale z drugiej strony prawo kanoniczne głosi"8: „zabójcy małżonek mają czynić pokutę i na zawsze pozbawieni są prawa do zawarcia małżeństwa". Zresztą przestępca powinien ponieść karę w tym, w czym zgrzeszył. Kto zaś zabija żonę, grzeszy przeciw

małżeństwu. A więc za karę powinien być pozbawiony prawa do małżeństwa.

Odpowiedź. Z prawa kościelnego żonobójstwo jest przeszkodą małżeńską niekiedy wzbraniającą ale nie rozrywającą, a niekiedy rozrywającą małżeństwo. Pierwszy wypadek zachodzi, gdy mąż zabija żonę z powodu jej cudzołóstwa lub z powodu nienawiści ku niej. Kościół jednak może pozwolić mu by zawarł małżeństwo, gdy zachodzi obawa, że nie będzie powściągliwy.

Natomiast żonobójstwo jest rozrywającą przeszkodą małżeńską, gdy ktoś zabija żonę w tym celu, by ożenić się z inną kobietą, z którą on sam cudzołoży. Wówczas ów żonobójca przestaje być całkowicie uprawniony do małżeństwa tak, że jeśli je zawrze z ową kobietą, małżeństwo to będzie nieważne. Ale to nie znaczy, by nie był uprawniony do zawarcia małżeństwa z innymi kobietami. Jeśli więc ożeni się z inną, grzeszy wprawdzie przeciw prawu kościelnemu, ale małżeństwo jego z tego powodu nie stanie się nieważne.

Rozwiązanie trudności. 1. Zabójstwo i cudzołóstwo w niektórych wypadkach są wzbraniającą i rozrywającą przeszkodą małżeńską, jak to widzieliśmy odnośnie do żonobójstwa w osnowie tego artykułu, odnośnie zaś cudzołóstwa w Komentarzu do Sentencji179. Zresztą żonobójstwo sprzeciwia się istocie małżeństwa, natomiast cudzołóstwo sprzeciwia się dobru wierności małżeńskiej i dlatego nie jest bardziej sprzeczne z małżeństwem niż żonobójstwo. Zarzut więc opiera się na błędnej przesłance.

2. Zasadniczo zabicie matki jest cięższym grzechem, niż żonobójstwo i bardziej sprzeciwia się naturze, gdyż człowiek z natury czci swą matkę i mniej jest skłonny do zabicia matki niż do zabicia żony. By tę skłonność ujarzmić, Kościół zakazuje żonobójcy żenić się powtórnie.

3. Kto zabija cudzą żonę nie grzeszy przeciw własnemu małżeństwu tak, jak ten, kto zabija własną żonę. Nie ma więc podobieństwa.

4. Zgładzenie winy nie musi łączyć się z darowaniem kary, jak to widać na

przykładzie kary „niesprawiedliwości". Pokuta bowiem nie przywraca utraconej godności, chociaż przywraca stan łaski, jak to już widzieliśmy (28, 1 ad 3).

ZAGADNIENIE 61
O ŚLUBACH UROCZYSTYCH JAKO PRZESZKODZIE MAŁŻEŃSKIEJ

Z kolei należy omówić przeszkody, powstające już po zawarciu małżeństwa, a więc o ślubach uroczystych, a następnie o cudzołóstwie, dokonanym po dopełnieniu małżeństwa. Pierwsze zagadnienie obejmuje trzy pytania: 1. Czy któryś z małżonków po dopełnieniu małżeństwa może wstąpić do zakonu wbrew woli współmałżonka? 2. Czy może wstąpić przed dopełnieniem małżeństwa? 3. Czy kobieta może poślubić innego mężczyznę, gdy jej mąż przed dopełnieniem małżeństwa wstąpił do zakonu ?

Artykuł 1

CZY KTÓREŚ Z MAŁŻONKÓW WBREW WOLI DRUGIEGO WSPÓŁMAŁŻONKA TAKŻE PO DOPEŁNIENIU MAŁŻEŃSTWA MOŻE WSTĄPIĆ DO ZAKONU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że może, gdyż:

1. Prawo Boże powinno bardziej sprzyjać sprawom duchowym, niż prawo ludzkie, które pozwala na to wstąpienie do zakonu180. A więc tym bardziej prawo Boże powinno na to pozwolić.

2. Mniejsze dobro nie powinno być przeszkodą większego, jak mówi Apostoł (I Kor 7, 32). Otóż stan małżeński jest mniej doskonały niż stan zakonny. A więc małżeństwo nie powinno być przeszkodą wstąpienia do zakonu.

3. W każdym zakonie jest pewnego rodzaju duchowe małżeństwo. A przecież wolno przejść z zakonu o lżejszej regule do zakonu o surowszej regule181. A więc wolno przejść z lżejszego małżeństwa, a więc cielesnego, do surowszego w zakonie, nawet wbrew woli żony.

Ale z drugiej strony według św. Pawła (I Kor 7, 5) małżonkowie mogą się oddać jedynie za wspólną zgodą nawet modlitwie. Nikt też nie ma prawa uwłaczać prawom drugiej osoby bez jej zgody. Otóż śluby zakonne, złożone przez jedno ze współmałżonków uwłaczają prawom drugiego do aktu małżeńskiego, żaden więc ze współmałżonków nie może wstąpić do zakonu bez zgody drugiego.

Odpowiedź. Nikt nie może składać Bogu w ofierze tego, co należy do drugiego. Skoro więc po dopełnieniu małżeństwa mąż oddał swe ciało małżonce, nie może bez jej zgody złożyć ślubów w zakonie.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawo ludzkie ujmuje małżeństwo jedynie jako służbę naturze. Natomiast prawo Boże ujmuje je jako sakrament, który nadaje mu cechę całkowitej nierozerwalności. Nie ma więc podobieństwa.

2. Nic nie szkodzi, że większe dobro stanowi przeszkodę mniejszego, które sprzeciwia się mu. Podobnie zło może być przeszkodą dobra.

3. W każdym zakonie zawiera się duchowe małżeństwo z jedną osobą, a mianowicie z Chrystusem wobec którego obowiązki są większe lub mniejsze, zależnie od zakonu. Natomiast małżeństwo cielesne zawiera się z inną osobą niż małżeństwo duchowe w zakonie. Nie ma więc podobieństwa.

Artykuł 2

CZY JEDNO Z MAŁŻONKÓW WBREW WOLI DRUGIEGO MOŻE WSTĄPIĆ DO ZAKONU PRZED DOPEŁNIENIEM MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie może, gdyż

1. Nierozerwalność przysługuje małżeństwu jako sakramentowi ze względu na oznaczanie zjednoczenia Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 32). Otóż przed stosunkiem cielesnym a po zawarciu ugody małżeńskiej słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, małżeństwo jest prawdziwym sakramentem. A więc nie może być

robite przez wstąpienie jednego ze współmałżonków do zakonu.

2. W tej ugodzie małżeńskiej współmałżonkowie wzajemnie oddają sobie prawo do stosunków cielesnych. A więc każde z nich ma prawo natychmiast wymagać spełnienia tej powinności, a druga strona ma obowiązek spełnienia tej powinności. Tym samym jedno ze współmałżonków wbrew woli drugiego nie może wstąpić do zakonu.

3. Chrystus powiedział (Mt 19, 6): „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela". Lecz związek małżeński już przed dopełnieniem go przez stosunek cielesny jest dziełem Bożym. A więc nie może być rozdzielony wolą ludzką.

Ale z drugiej strony według św. Hieronima182, Chrystus powołał św. Jana właśnie w czasie jego wesela.

Odpowiedź. Między małżonkami przed stosunkiem cielesnym istnieje jedynie więź duchowa, po nim zaś wytwarza się także więź cielesna. Podobnie więc jak małżeństwo po dokonaniu stosunku cielesnego tylko przez śmierć może być rozerwane, tak też przed takim stosunkiem rozrywa się przez wstąpienie do zakonu, który stanowi pewnego rodzaju śmierć duchową, gdyż! umierając dla świata, ktoś żyje dla Boga.

Rozwiązanie trudności. 1. Małżeństwo przed dopełnieniem go przez stosunek cielesny oznacza zjednoczenie Chrystusa z duszą przez łaskę, ustające wskutek przeciwnego przysposobienia, a więc przez grzech. Natomiast małżeństwo po dopełnieniu go przez stosunek cielesny onacza zjednoczenie Chrystusa z Kościołem przez przyjęcie ludzkiej natury w jedności osoby. A ta jedność jest całkowicie nierozdzielna.

2. Przed stosunkiem cielesnym nie ma pełnego odddania prawa do stosunków cielesnych współmałżonkowi; jest tylko oddanie warunkowe, a mianowicie pod warunkiem, że jedna ze stron nie wybierze wyższego stanu życia. Natomiast przez stosunek cielesny to oddanie dopełnia się, gdyż od tego czasu każde ze współmałżonków wchodzi w prtawo do aktów małżeńskich, oddane mu przez

drugiego. Dlatego nie ma obowiązku spełniania powinności małżeńskiej po zawarciu małżeństwa słowami odnoszącymi się do teraźniejszości przed pierwszym stosunkiem cielesnym, lecz pozostawia się nowożeńcom dwa miesiące dla trzech powodów: 1. By mogli zastanowić się czy nie wstąpić do zakonu; 2. Przygotować wszystko co potrzebne do uroczystego wesela; 3. „By mąż nie wzgardził żoną dlatego, że nie tęsknił za nią w czasie zwłoki"183.

3. Związek małżeński przed stosunkiem cielesnym jest doskonały co do swego zaistnienia, a nie co do swego działania. Pod tym względem jest podobny do posiadania własności i rozporządzania nią. Nie jest więc całkowicie nierozerwalny.

Artykuł 3

CZY KOBIETA MOŻE POŚLUBIĆ INNEGO, GDY JEJ MĄŻ WSTĄPI DO ZAKONU PRZED DOPEŁNIENIEM MAŁŻEŃSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie może, gdyż:

1. To co się da pogodzić z wiezią małżeńską, nie zrywa jej. Otóż gdy oboje małżonkowie wstępują do zakonu, ich więź małżeńska pozostaje nadal. Jeśli więc jedno z nich wstępuje do zakonu, drugiego więź małżeńska nie zrywa się. a póki trwa, nie można zawrzeć nowego małżeństwa.

2. Mąż po wstąpieniu do zakonu, może przed profesją wrócić do życia świeckiego. Jeśliby więc kobieta mogła poślubić innego, on również, wróciwszy do życia świeckiego, mógłby się ożenić z inną.

3. Według przepisów prawa kościelnego184, profesja zakonna, złożona przed upływem roku (nowicjatu), jest nieważna. Jeśli więc ktoś po złożeniu takiej nieważnej profesji wróci do żony, ta powinna go przyjąć. A więc ani wstąpienie męża do zakonu, ani jego śluby, nie dają prawa jego żonie wyjść za mąż za innego.

Ale z drugiej strony nikt nie może zobowiązać kogoś innego do życia w stanie

doskonałym, jakim jest powściągliwość płciowa. A więc wstąpienie męża do zakonu nie może zmusić jego żony do powściągliwości. Może więc wyjść za mąż za innego.

Odpowiedź. Podobnie jak śmierć cielesna męża rozwiązuje węzeł małżeński tak, że żona „może poślubić kogo chce" (I Kor 7, 39), tak samo po duchowej śmierci męża przez jego wstąpienie do zakonu, żona może wyjść za mąż za kogo chce.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy oboje małżonkowie składają ślub czystości, nie wyrzekają się tym samym więzi małżeńskiej, która pozostaje. Ale gdy jedna tylko strona składa ów ślub, zrzekając się więzi małżeńskiej, tym samym zwalnia z niej drugą stronę.

2. Kto wstępuje do zakonu, uchodzi za umarłego dla życia świeckiego dopiero po złożeniu profesji (czyli ślubów). Do tego więc czasu żona powinna czekać na niego.

3. Profesję, w ten sposób złożoną przed upływem roku (nowicjatu) prawo stawia na równi ze zwykłym ślubem. Podobnie więc jak po zwykłym ślubie powściągliwości płciowej, złożonym przez męża, żona nie ma obowiązku spełniania powinności małżeńskiej, ale nie może poślubić innego mężczyzny, tak samo i w tym wypadku.

ZAGADNIENIE 62
O CUDZOŁÓSTWIE JAKO PRZESZKODZIE MAŁŻEŃSTWA PO JEGO DOPEŁNIENIU

Należy z kolei rozważyć o cudzołóstwie jako o przeszkodzie stosunków cielesnych podczas trwania małżeństwa dopełnionego. Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy wolno opuścić żonę z powodu cudzołóstwa? 2. Czy mąż ma obowiązek opuścić ją? 3. Czy może ją opuścić samowolnie? 4. Czy mąż i żona mają równe prawa pod tym względem? 5. Czy po rozłączeniu nie mogą zawierać nowego małżeństwa? 6. Czy po rozłące mogą się pogodzić?

Artykuł l

CZY MĘŻOWI WOLNO OPUŚCIĆ ŻONĘ Z POWODU CUDZOŁÓSTWA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie wolno, gdyż: 1. Apostoł powiada (Rz 12, 17; I Tes, 5, 15; P 3, 9): „Nie oddawajcie złym za złe". Lecz mąż, który opuszcza żonę z powodu jej cudzołóstwa oddaje złem za zło. A więc nie wolno mu się oddalać od żony.

2. Większy jest grzech, gdy oboje małżonkowie cudzołożą, niż gdy tylko jedno z nich. Otóż jeśli oboje popełnili cudzołóstwo, wówczas ani mąż, ani żona nie mają prawa do separacji czyli rozłączenia. A więc także gdy tylko jedno z nich popełniło ten grzech.

3. Cudzołóstwo cielesne jest mniejszym grzechem, niż cudzołóstwo duchowe i niektóre Inne grzechy, które jednak nie stanowią tytułu do rozłączenia. A więc także cudzołóstwo cielesne nie powinno być przyczyną separacji małżonków.

4. Grzech przeciw naturze hardziej sprzeciwia się dobrom małżeństwa, niż cudzołóstwo, dokonane w sposób naturalny; powinien wice być przyczyną separacji, a nie cudzołóstwo.

Ale z drugiej strony Chrystus powiedział (Mt 5, 32; 19, 9) : „Każdy, kto oddala swoją żonę — poza wypadkiem nierządu a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo". Poza tym nie ma obowiązku dochować wierności temu, kto jej nie dochował. Kto zaś pośród współmałżonków popełnił cudzołóstwo, ten nie dochował wierności drugiemu z nich, który tym samym ma prawo do separacji.

Odpowiedź. Chrystus pozwolił mężowi oddalić swą żonę z powodu jej cudzołóstwa, by ukarać ją za niedotrzymanie wierności. Pozwolenie to jest dane na korzyść tego małżonka, który dochował wierności, by nie był obowiązany do spełniania powinności

małżeńskiej z osobą, która nie dochowała wierności. Dlatego w siedmiu wypadkach nie wolno mężowi oddalić żony z powodu jej cudzołóstwa; w których albo żona jest niewinna, albo oboje w równym stopniu są winni :

1. Gdy mąż także popełnił cudzołóstwo. 2. Gdy on sam nakłonił ją do cudzołóstwa. 3. Kiedy żona, wskutek długiej nieobecności męża była przeświadczona o jego śmierci i poślubiła innego. 4. Jeśli zgwałcił ją ktoś, kto podstępnie bez jej wiedzy wszedł do jej łóżka. 5. Kiedy zgwałcono ją przemocą. 6. Gdy mąż pogodził się z nią po jej cudzołóstwie przez spółkowanie z nią. 7. Jeśli przed chrztem obojga mąż dał list rozwodowy żonie, a ta poślubiła innego; gdy oboje się nawrócą, mąż powinien ją przyjąć z powrotem jako żonę'85.

Rozwiązanie trudności. 1. Mąż popełnia grzech, jeśli z zemsty oddala żonę, która popełniła cudzołóstwo. Nie grzeszy natomiast jeśli oddala ją dla ocalenia własnego honoru, by nie wydawało się, że jest współwinnym, albo by uniknąć niepewności co do prawowitego urodzenia potomstwa, albo by ukarać żonę aby się poprawiła.

2. Separacja (czyli rozdzielenie małżonków) z powodu cudzołóstwa następuje wskutek oskarżenia, jakie jeden ze współmałżonków wnosi przeciw drugiemu. Ponieważ nikt nie może oskarżyć drugiego o występek, który on sam popełnił186, jeśli oboje popełnili cudzołóstwo, wówczas separacja jest niemożliwa, chociaż cudzołóstwo obojga jest większym grzechem, niż tylko jednego z nich.

3. Cudzołóstwo bezpośrednio sprzeciwia się dobrom małżeństwa, gdyż uniemożliwia pewność co doprawowitego urodzenia dzieci, łamie wierność małżeńską i przekreśla symboliczne oznaczanie małżeństwa (jedności Chrystusa z Kościołem), gdy jeden z współmałżonków „z wieloma dzieli swe ciało", jak mówi św. Hieronim"". Dlatego inne przestępstwa, chociażby były większe, nie stanowią tytułu do separacji. Ponieważ jednak niewiara, będąc „duchowym cudzołóstwem", również sprzeciwia nie dobru małżeństwa, a mianowicie wychowaniu potomni wa na chwało Różą, dlatego

także ona stanowi tytuł do rozłąki małżonków, ale w inny sposób niż cudzołóstwo Wystarczy bowiem jeden akt cudzołóstwa, by wszcząć proces o separację. Natomiast jeden akt niewiary nie wystarczy do tego. Dopiero stałe trwanie w niewierze, świadczące o uporczywości, stanowi powód rozdzielenia małżonków188.

4. Także grzech przeciw naturze może być powodem wszczęcia procesu o separację. Prawo jednak nie wspomina o nim, gdyż jest rzeczą nieprzyzwoitą wymieniać jego nazwę, występuje rzadziej i nie powoduje takiej niepewności co do prawowitości pochodzenia dzieci.

Artykuł 2

CZY MĄŻ MA OBOWIĄZEK WYDALIĆ ŻONĘ, KTÓRA POPEŁNIŁA CUDZOŁÓSTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że mąż ma taki obowiązek, gdyż:

1. Według Apostoła (I Kor 11, 3): „Mąż jest głową kobiety", winien więc karcić ją dla jej poprawy. A temu właśnie celowi służy separacja. A więc mąż powinien ją oddalić.

2. Kto pozwala drugiemu grzeszyć śmiertelnie, sam popełnia grzech śmiertelny (Rz 1, 82). Lecz mąż, zatrzymujący żonę, która popełniła cudzołóstwo, wydaje się przyzwalać jej na grzech. A więc grzeszy, jeśli jej nie oddali.

3. Apostoł powiedział (I Kor (i, 16) : „Kto się łączy z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało". Nikt zaś nie może równocześnie być „członkiem nierządnicy i Chrystusa", jak sio wyraża św. Paweł w tymże miejscu. A więc mąż współżyjący z żoną, popełniającą cudzołóstwo, przestaje być „członkiem Chrystusa", i tym samym grzeszy śmiertelnie.

4. Podobnie jak powinowactwo rozrywa węzeł małżeński, tak cudzołóstwo rozdziela łoże małżeńskie. Otóż gdy mąż stwierdzi, że jest krewnym żony, grzeszyłby śmiertelnie, utrzymując z nią stosunki cielesne. A więc tak samo zgrzeszyłby,

spółkując z żoną postwierdzeniu, że jest cudzołożnicą.

Ale z drugiej strony 5. Glossa (do I Kor 7, 12) mówi, że „Chrystus pozwolił oddalić żonę z powodu cudzołóstwa". A więc nie nakazał.

6. Poza tym, każdy może przebaczyć drugiemu to, czym ten zgrzeszył przeciw niemu. A więc i mąż może przebaczyć żonie i nie oddalać jej od siebie.

Odpowiedź. Oddalenie żony z powodu cudzołóstwa zostało wprowadzone, by przez tę karę doprowadzić ją do poprawy. Kara zaś, która ma na celu poprawę, nie jest potrzebna gdy ta poprawa już nastąpiła. Jeśli więc owa kobieta odpokutowała swój grzech, mąż nie jest obowiązany oddalić jej od siebie. Byłby natomiast obowiązany, gdyby nie pokutowała, aby nie wydawało się, że przyzwala na jej grzech przez zaniedbanie skarcenia jej.

Rozwiązanie trudności. 1. Za cudzołóstwo można ukarać żonę nie tylko oddaleniem jej, ale także słowami oraz rózgą. Jeśli więc żona gotowa jest przyjąć inną karę, mąż nie ma obowiązku jej oddalać.

2. Mąż wtedy wydaje się przyzwalać na cudzołóstwo żony, jeśli ją trzyma przy sobie, mimo że ona nie przestaje popełniać tego grzechu. Jeśli zaś poprawiła się, nie podejrzewa się męża o przyzwalanie na ten grzech.

3. Nie jest nierządnicą, kto odpokutował swój grzech. Nie staje się więc wspólnikiem nierządnicy jej mąż, współżyjąc z nią. Zresztą współżyje z nią nie ja ko z nierządnicą, ale jako z żoną.

4. Nie zachodzi tu podobieństwo, gdyż pokrewieństwo sprawia, że między tymi osobami nie ma węzła małżeńskiego i dlatego stosunek cielesny między nimi nie jest dozwolony. Natomiast cudzołóstwo nie rozrywa tego węzłn. Dlatego akt małżeński sam w sobie jest między nimi dozwolony z wyjątkiem wypadku, gdyby przez to maż ukazywał, że przyzwala na ów grzech żony.

5. To pozwolenie- należy rozumieć w znaczeniu braku zakazu. Nie jest więc

zaprzeczeniem nakazu, gdyż także to, co jest nakazane, nic jest zakazane.

6. Żona, która popełniła cudzołóstwo, zgrzeszyła nie tylko przeciw mężowi, nic także przeciw samej sobie i przeciw Bogu. Dlatego mąż nie może przebaczyć jej całkowicie jeśli nie nastpiła u niej poprawa.

Artykuł 3

CZY MĄŻ MOŻE SAMOWOLNIE ODDALIĆ ŻONĘ, KTÓRA POPEŁNIŁA CUDZOŁÓSTWO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że może ją oddalić samowolnie, gdyż:

1. Wolno wykonać wyrok, ogłoszony przez sędziego bez odwoływania się do innego sądu. Lecz Bóg, który jest „sędzią sprawiedliwym" (Ps 7, 12) wydał taki wyrok, głosząc, że mąż może oddalić żonę z powodu jej cudzołóstwa (Mt 5, 32). A więc nie trzeba innego sądu.

2. Powiedziano w Ewangelii (Mt I, 19): „Mąż Maryi, Józef, który był człowiekiem prawym i nie chciał narazić jej na zniesławienie, zamierzał oddalić ją potajemnie". A więc wydaje się, że mąż może po tajemnie dokonać separacji bez sądu Kościelnego.

3. Jeśli mąż, dowiedziawszy się o cudzołóstwie żony, spełnił z nią powinność małżeńską, traci prawo do oskarżania jej. A więc odmówienie tej powinności, stanowiące wyraz separacji, winno nastąpić przed wyrokiem Kościoła.

4. Nie należy poddawać widowi Kościoła tego, czego nie można udowodnię. Otóż cudzołóstwa nie można udowodnić, gdyż, jak mówi Pismo św. (Job 24,15): „Czeka na mrok cudzołożnik; mówi: mnie oko nie dojrzy, mrok jest zasłoną dla twarzy". A więc nie należy sprawy cudzołóstwa oddawać pod sąd Kościoła.

5. Przed oskarżeniem należy dokonać doniesienia wraz z zobowiązaniem poniesienia odwetu, jeśli nie potrafi się udowodnić oskarżenia189. Ale to jest nie

możliwe w tej sprawie, bo jakkolwiek by się potoczyła, mąż osiągnąłby swój cel, gdyż albo sam oddaliłby żonę, albo żona oddaliłaby się od niego. A więc nie należy wnosić oskarżenia w tej sprawie przed sąd Kościoła.

6. Mąż ma większe zobowiązania wobec żony niż wobec obcych. A przecież nie ma obowiązku oddawać pod sąd Kościoła przestępstw obcych ludzi, jeśli wpierw nie upomniał ich w cztery oczy (Mt 18, 15). A więc tym bardziej nie powinien oddawać pod sąd Kościoła swej żony, jeśli jej wpierw nie upomniał potajemnie.

Zresztą nikt w tej samej sprawie nie może być oskarżycielem i sędzią. Otóż mąż jest oskarżycielem swej żony, zarzucając jej, że obraziła go swym cudzołóstwem. A więc nie może być jej sędzią i tym samym nie ma prawa samowolnie jej oddalić.

Odpowiedź. Mąż może rozłączyć się z żoną co do dwóch rzeczy: łoża małżeńskiego i wspólnego mieszkania. Gdy chodzi o łoże małżeńskie może samowolnie oddalić się od żony, zaraz gdy tylko się dowie o jej cudzołóstwie i nie ma obowiązku spełniania powinności małżeńskiej na jej żądanie, jeśli Kościół do tego nie zobowiąże go. Ta uległość wobec Kośioła nie narusza jego praw. Natomiast rozłączenie co do wspólnego mieszkania może nastąpić tylko na podstawie wyroku Kościoła. Jeśliby ktoś bez tego wyroku oddalił żonę z mieszkania, winien być zmuszony, by mieszkał z nią nadal, chyba że potrafi bezpośrednio udowodnić jej popełnienie cudzołóstwa. Tego rodzaju rozłączenie zwie się separacją i może dokonać się jedynie na podstawie wyroku Kościoła.

Rozwiązana trudności. 1. Wyrok jest zastosowaniem ogólnego prawa do poszczególnego wypadku. Chrystus obwieścił prawo na podstawie którego sędzia ma wydawać wyroki

2. Józef chciał oddalić Najświętszą Dziewicę nie z powodu podejrzewaniu jej o cudzołóstwo, ale ze względu na cześć dla jej świętości lękał się z nią mieszkać. Nie ma tu zresztą podobieństwa, gdyż wówczas karano cudzołóstwo nie tylko Hepuracją ale ukamieniowaniem.

3. Odpowiedź na tę trudność jest zawarta w osnowie artykułu.

4. Niekiedy mąż, mając podejrzenie, że żona popełnia cudzołóstwo, robi zasadzkę na nią przy świadkach, by przy nich przychwycić ją na gorącym uczynku cudzołóstwa, i na tej podstawie oskarżyć ją. Ponadto, jeśli nie przychwycono jej na gorącym uczynku, mogą istnieć inne podstawy do podejrzewania jej o cudzołóstwo, które po zbadaniu mogą okazać się uzasadnione, np. gdy się ją zastanie samą z obcym mężczyzną, w godzinach i miejscach podejrzanych, nagą z nagim itp.

5. Mąż może oskarżyć żonę o cudzołóstwo w dwojaki sposób: przed sędzią duchownym, gdy chodzi o rozłączenie co do wspólnego łoża — i wtedy przy do niesieniu nie obowiązuje prawo odwetu, gdyż wówczas mąż osiągnąłby to, co zamierzał osiągnąć, jak dowodzi zarzut; oraz przed sędzią świeckim, gdy chodzi o wymierzenie kary i wtedy najpierw musi przy uprzednim doniesieniu zobowiązać się do przyjęcia kary odwetu, jeśliby nie potrafił udowodnić oskarżenia.

6. Jak głoszą Dekretały, są trzy sposoby postępowania w sprawach dotyczących przestępstw: 1. Śledztwo, oparte na rozpowszechnionym podejrzeniu, które zastępuje oskarżenie; 2 Oskarżenie przez wpisanie, oraz 3. doniesienie poprzedzone braterskim napomnieniem. Otóż słowa Chrystusa odnoszą sio do tego trzeciego sposobu, a nie do drugiego, czyli do postępowania na drodze oskarżenia, gdyż na tej drodze zmierza się nie tylko do poprawy winowajcy, ale do jego ukarania dla zachowania dobra ogółu, które uległoby zniszczeniu, gdyby nie było sprawiedliwości.

Artykuł 4

CZY W PROCESIE O SEPARACJĘ NALEŻY JEDNAKOWO OSĄDZAĆ MĘŻA I ŻONĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy jednakowo ich osądzać, gdyż:

1. W Nowym Zakonie separacja zastępuje list rozwodowy, który stosowano w

Starym Zakonie, jak świadczy Ewangelia (Mt 5, 31). Otóż list rozwodowy nie dawał równych praw mężowi i żonie, gdyż mąż mógł go dać żonie, a nie na odwrót. A więc tak samopowinno być, gdy chodzi o separację.

2. Bardziej sprzeciwia się prawu natury, gdy żona ma wielu mężów, niż gdy mąż ma wiele żon; stąd wielożeństwo niekiedy bywało dozwolone, a wielomęstwo nigdy (q. 65, a. 1 i 2). A więc kobieta bardziej grzeszy cudzołóstwem, niż mężczyzna. A więc nie powinni być jednakowo osądzani.

3. Kto wyrządza bliźniemu większą szkodę, ten ciężej grzeszy. Otóż cudzołóstwem żona bardziej szkodzi mężowi, niż mąż żonie, gdyż cudzołóstwo żony powoduje niepewność co do prawowitego pochodzenia potomstwa, natomiast cudzołóstwo męża nie powoduje tej niepewności. A więc nie powinno się sądzić jednakowo żony i męża, gdy chodzi o separacjo, lecz należy być bardziej wyrozumiałym dla męża.

4. Wprowadzono separację celem ukarania za cudzołóstwo. Otóż bardziej przystoi mężowi, który „jest głową kobiety" (I Kor 11, 3) karać żonę, niż żonie karać męża. Nie należy więc jednakowo traktować męża i żony, lecz trzeba przychylniej odnosić się do męża.

Ale z drugiej strony 5. Wydaje się, że w tej sprawie należy być bardziej pobłażliwym dla żony, niż dla męża. Im większa bowiem jest słabość grzesznika, tym bardziej jego grzech zasługuje na wyrozumiałość, lecz słabość kobiet jest większa niż mężczyzn; stąd św. Jan Chryzostom mówi190, że „nierząd jest swoistą namiętnością kobiet". Filozof zaś twierdzi191, że kobiet nie można nazwać powściągliwymi w ścisłym znaczeniu tego słowa, z powodu ich skłonności do pożądań. Także zwierzęta nie mogą być powściągliwe, gdyż brak im tego, co by mogło stanowić hamulec pożądliwości. A więc gdy chodzi o karę separacji, należy być bardziej pobłażliwym dla kobiet.

6. Zresztą, skoro „mąż jest głową kobiety" po to, by mógł ją karcić, bardziej grzeszy niż kobieta. Dlatego należy bardziej ukarać męża.

Odpowiedź. W sprawie separacji należy jednakowo osądzać męża i żonę w tym znaczeniu, że to samo obojgu wolno i nie wolno. Ale stosunek do tej sprawy nie jest jednakowy u obojga małżonków. Bowiem cudzołóstwo jest wystarczającym powodem seperacji dla obojga, ale nie jednakowo dla obojga. Separacja dlatego jest karą za cudzołóstwo, gdyż to sprzeciwia się dobrom małżeństwa. Gdy chodzi o dobro wzajemnej wierności, do której oboje małżonkowie są jednakowo obowiązani, jednakowo sprzeciwia się jej cudzołóstwo tak męża jak i żony, stanowiąc dostateczną podstawę seperacji. Gdy zaś chodzi o dobro potomstwa, większym grzechem jest cudzołóstwo żony niż męża, i z tego względu żona jest bardziej przyczyną separacji niż mąż. Oboje więc mają równe obowiązki, ale nie z równych powodów. Nie jest to niesprawiedliwe, gdyż cudzołóstwo, tak męża jak i żony, jest wystarczającym motywem wymierzenia tej kary, podobnie jak w wypadku, gdy skazuje się na karę śmierci dwoje ludzi, choć jedno z nich popełniło cięższe przestępstwo niż drugie.

Rozwiązanie trudności. 1. W Starym Zakonie było dozwolone dawać list rozwodowy celem uniknięcia morderstwa, którego niebezpieczeństwo bardziej zagrażało ze strony mężczyzn niż kolm I, dlatego mężowi wolno było dać list rozwodowy żonie, a nie na odwrót.

2 i 3. Te argumenty dowodzą, że cudzołóstwo żony jest większym powodem separacji ze względu na dobro potomstwa, nie dowodzą natomiast, że nie należy sądzić na równi cudzołóstwa męża i cudzołóstwa żony.

4. Mąż jest „głową kobiety" w tym znaczeniu, że powinien być rządcą, a nie sędzią żony, podobnie jak i żona nie może być sędzią męża. Dlatego, gdy chodzi o przewód sądowy, mąż nie ma większych przywilejów, niż żona.

5. Cudzołóstwo zawiera w sobie całe zło zwykłego nierządu, dodając jednak do niego coś, co go bardziej obciąża, a mianowicie pogwałcenie małżeństwa. Gdy więc bierze się pod uwagę to, co jest wspólne cudzołóstwu i zwykłemu nierządowi, grzechy męża i żony równoważą się ze względu na okoliczności łagodzące ze strony kobiet,

których ustrój cielesny bardziej je skłania do ulegania pożądliwości, podczas gdy ustrój cielesny mężczyzn bardziej podnieca ich pożądliwość, jak uczy Arystoteles192. Zasadniczo jednak, gdy chodzi o zwykły nierząd, jeśli inne warunki są równe, mężczyzna ciężej grzeszy, niż kobieta, gdyż powinien mieć więcej rozumu i dzięki temu bardziej panować nad cielesnymi odruchami uczuć. Ze względu jednak na szkodę wyrządzoną małżeństwu przez cudzołóstwo, kobieta bardziej grzeszy niż mąż, dla powodów wymienionych w osnowie artykułu. Ponieważ zaś cudzołóstwo jest większym grzechem, niż zwykły nierząd, dlatego cudzołożnica ciężej grzeszy niż cudzołożnik, jeśli pozostałe warunki są jednakowe.

6. Władza mężczyzny nad kobietą jest okolicznością obciążającą jego grzech. Ale okoliczność, zmieniająca gatunek grzechu, bardziej go obciąża, a mianowicie wyrządzenie szkody małżeństwu, naruszające wymagania sprawiedliwości przez podstępne wprowadzenie do rodziny potomstwa innego mężczyzny.

Artykuł 5

CZY MĄŻ PO SEPARACJI Z ŻONĄ MOŻE OŻENIĆ SIĘ Z INNĄ KOBIETĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że mąż wtedy może ożenić się z inną kobietą, gdyż:

1. Nikt nie jest obowiązany do dozgonnej powściągliwości. Skoro zaś w niektórych wypadkach mąż powinien na zawsze oddalić od siebie żonę, popełniającą cudzołóstwo, przynajmniej w takim wypadku może ożenić się z inną kobietą.

2. Nie należy dawać grzesznikowi większej okazji do grzechu. Otóż jeśli oddala się kogoś z powodu cudzołóstwa i wzbrania się mu współżyć cieleśnie, naraża się go na większą okazję grzeszenia, gdyż jest rzeczą nieprawdopodobną, by ten kto w małżeństwie jest niepowściągliwy, stał się później powściągliwy. A więc wydaje się, że wolno mu współżyć z inną osobą.

3. Żona jest obowiązana tylko do spełniania powinności małżeńskiej i do wspólnego mieszkania. Lecz separacja zwalnia ją z jednego i drugiego, gdyż „traci nad nią moc prawo męża" (Rz 7, 2). A więc może wyjść za mąż za innego, a tym samym mąż może ożenić się z inną.

4. Powiedziano w Ewangelii (Mt 19, 9): „Kto oddala swoją żonę — chyba w wypadku nierządu — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo". A więc wydaje się, że w wypadku cudzołóstwa żony, jeśli mą;ż ją oddali.

może ożenić się z inną kobietą, zawierając z nią prawdziwe małżeństwo.

Ale z drugiej strony Apostoł powiedział (I Kor 7, 10): „Tym, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: żona niech nie odchodzi od swego męża. Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotna albo niech się pojedna ze swoim mężem. Mąż również niech nie oddala żony".

Poza tym nikt nie powinien mieć korzyści z grzechu. Otóż cudzołożnica miałaby takij korzyść, jeśliby mogła przejść do innego bardziej pożądanego małżeństwa. Taka możność stanowiłaby okazję popełniania cudzołóstwa tym osobom, które by chciały zawrzeć nowe małżeństwo. Nie wolno wice ani mężowi, ani żonie szukać współżycia cielesnego z innymi osobami.

Odpowiedź. Nie może rozerwać małżeństwa to, co następuje po jego zawarciu. Cudzołóstwo więc nie może sprawie, aby małżeństwo przestało być prawdziwe, gdyż „wvzoł małżeński trwa przez całe życie obojga małżonków i nie może być zerwany ani przez separacje, ani przez inny związek", jak mówi św. Augustyn"11. Dlatego ani żonie za życia męża, ani mężowi za życia żony nie wolno poślubić innej osoby.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż nikt sam przez się nie jest obowiązany do powściągliwości przez całe życie, może być jednak obowiązany do tego przygodnie, np. gdy żona ulegnie takiej chorobie nieuleczalnej, która uniemożliwia stosunki cielesne. Podobnie rzecz się ma z niepoprawną chorobą duchową, jaką jest życie cudzołożnicze.

2. Wstyd z powodu separacji winien powstrzymać cudzołożnicę od grzechu, a jeśli nie potrafi powstrzymać jej, mniejsze zło będzie, gdy sama grzeszy, niż gdyby także mąż uczestniczył w jej grzechu.

3. Żona po separacji nie jest obowiązana do spełniania powinności małżeńskiej, ani do wspólnego mieszkania ; niemniej nadal jest związana węzłem małżeńskim, który był podstawą tego obowiązku. Może jednak ślubować powściągliwość wbrew woli męża, z wyjątkiem wypadku oszukania Kościoła przez fałszywyeh .świadków w procesie o separację, gdyż wówczas żona, choćby nawet złożyła śluby zakonne, jest obowiązana wrócić do męża i spełniać powinność małżeńską; ale nie wolno jej żądać tego spełnienia od męża.

4. Powyższe słowa Chrystusa Pana odnoszą się do separacji. Zarzut więc opiera się na błędnie zrozumianej przesłance.

Artykuł 6

CZY PO SEPARACJI MĄŻ MOŻE POGODZIĆ SIĘ Z ŻONĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie mogą pogodzić się, gdyż:

1. „Co zostało należycie postanowione, nie powinno być odwołane przez inne postanowienie", jak głosi zasada prawa194. Gdy więc Kościół ogłosi separację, małżonkowie nie mogą się pogodzić.

2. Gdyby pogodzenie się było możliwe, mąż byłby obowiązany przyjąć żonę po odprawieniu przez nią pokuty. A przecież nie ma tego obowiązku, gdyż żona nie może w rozprawie sądowej o separację powołać się na swą pokutę, by oddalić oskarżenie o cudzołóstwo. A więc pogodzenie się jest niemożliwe.

3. Gdyby pogodzenie się było możliwe, wówczas żona, która popełniła cudzołóstwo, byłaby obowiązana powrócić do męża, gdyby ten ją zawezwał. A przecież nie ma tego obowiązku, skoro Kościół ich rozdzielił.

4. Jeśliby wolno było pogodzić się z żoną-cudzołożnicą, należałoby to uczynić przede wszystkim w tym wypadku, gdyby mąż po separacji popełnił także cudzołóstwo. A przecież żona nie może go zmusić dopojednania się, jeśli separacja została należycie dokonana.

5. Separacja nie jest prawomocna, jeśli mąż, który sam w skrytości popełnił cudzołóstwo, uzyska wyrokiem Kościoła ową separację. A przecież mąż niema obowiązku przyjąć z powrotem żony, skoro ta nie może w sądzie udowodnić, że mąż popełnił także cudzołóstwo. A więc tym bardziej po separacji prawomocnej pojednanie małżonków jest niemożliwe.

Ale z drugiej strony Apostoł powiedział (1 Kor 7, 11): „Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną, albo niech się pojedna ze swym mężom". Zresztą, skoro mąż mógł nie oddalać swej żony po jej cudzołóstwie, równie dobrze może pojednać się z nią.

Odpowiedź. Jeśli żona po separacji odpokutowała swój grzech i poprawiła się, mąż może pojednać się z nią. Jeśli zaś trwa bez poprawy w swym grzechu, nie powinien przyjąć jej dla tego samego powodu, dla którego nie wolno mu było jej zatrzymać, gdy nie chciała zaprzestać popełniania tego grzechu.

Rozwiązanie trudności 1 Separacja, ogłoszona wyrokiem Kościoła, nie zmusza do niej, ale zezwala na nią. Dlatego pogodzenie nie małżonków jest możliwe bez odwoływaniu wyroku Kościoła.

2. Pokuta żony powinna skłonić męża, by nie oskarżał jej i nic oddalał jej od siebie, ale nie zmusza go do tego. Żona także swą pokutą nie może powstrzymać go od wniesienia oskarżenia przeciw niej. Gdy zostanie zgładzona wina, zarówno co do czynu, jak i codo zmazy (jaką wytwarza na duszy), pozostaje jednak obowiązek poniesienia kary. A kiedy nawet Bóg tę karę daruje, pozostaje jednak obowiązek poniesienia kary na mocy wyroku sądu ludzkiego, gdyż człowiek nie wie, co jest w duszy ludzkiej, tak jak Bóg.

3. To, co się przytacza na czyjąś korzyść, nie może uwłaczać jego prawom. Skoro więc wprowadza sięseparację na korzyść męża, nie pozbawia się go prawa do żądania spełniania powinności małżeńskiej przez żonę, ani prawa do przyjęcia jej z powrotem, a żona oddalona powinna wrócić do niego i spełniać powinność małżeńską, chyba że za jego zezwoleniem złożyła ślub powściągliwości.

4. Zgodnie z brzmieniem prawa, mąż niewinny przed separacją, który jednak po jej otrzymaniu popełnił cudzołóstwo, nie powinien być zmuszony do przyjęcia z powrotem swej cudzołożnej żony. Zgodnie jednak z zasadą równości, sędzia na mocy swego urzędu winien zobowiązać męża, by nie narażał swej duszy na niebezpieczeństwo i nie dawał zgorszenia innym, choćby żona nie miała prawa żądać pojednania. 5. Gdy cudzołóstwo męża jest ukryte, żona nie traci prawa, by bronić się przed oskarżeniem o cudzołóstwo, popełnione przez nią, chociaż nie może udowodnić, że mąż popełnił ów grzech. Mąż więc, który sam popełnił cudzołóstwo, popełnia nowy grzech, żądając separacji, i jeśli ją uzyska, a żona zażąda od niego pojednania i spełniania powinności małżeńskiej, będzie obowiązany do jednego i drugiego.

ZAGADNIENIE 63
O POWTÓRNYM MAŁŻEŃSTWIE

Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy jest dozwolone?

2. Czy jest sakramentem?

Artykuł 1

CZY DRUGIE MAŁŻEŃSTWO JEST DOZWOLONE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że powtórne małżeństwo nie jest dozwolone, gdyż:

1. Należy sądzić o rzeczach zgodnie z prawdą. Otóż według św. Jana Chryzostoma195, wyjść powtórnie za mąż zgodnie z prawdą jest cudzołóstwem, które jest niedozwolone. A więc także nowe zaślubiny są niedozwolone.

2. Wszystko co nie jest dobre, jest niedozwolone. Sw. Ambroży zaś mówi1"", że powtórne małżeństwo nie jest dobre. A więc nie jest dozwolone.

3. Nikomu nie zabrania się uczestniczyć w tym, co godziwe i dozwolone. Lecz kapłanom nie pozwala się uczestniczyć w powtórnych zaślubinach197. A więc małżeństwo powtórne jest niedozwolone.

4. Karze się tylko za winę. Lecz za powtórne małżeństwo wymierza się niektórym karę nieprawidłowości198. A więc powtórne małżeństwo jest niedozwolone.

Ale z drugiej strony, według Pisma św. (Rdz 25, 1), Abraham poślubił drugą żonę. Apostoł zaś (I Tm 5, 14) mówi: „Chcę, aby młodsze wychodziły za mąż i rodziły dzieci". Ma zaś na myśli młode wdowy. A więc powtórne małżeństwo jest dozwolone.

Odpowiedź. Więź małżeńska trwa tylko do śmierci, jak wynika z listu św. Pawła (Rz. 7, 2). Gdy więc jedno z małżonków umrze, urywa się węzeł małżeński. Dlatego poprzednie małżeństwo po śmierci współmałżonka nie stanowi przeszkody małżeńskiej. Stąd nie tylko drugie, ale także i trzecie i następne małżeństwa są dozwolone.

Rozwiązanie trudności. 1. Św. Jan Chryzostom mówi o tym, co zazwyczaj stanowi powód powtórnego małżeństwa, a mianowicie o pożądliwości, która skłania także ku cudzołóstwu.

2. Powtórne małżeństwo nie uchodzi za dobre nie dlatego, jakoby było niedozwolone, ale dlatego, że jest pozbawione czci oznaczania jedności Kościoła z Chrystusem przez jedyno.ść męża jedynej żony.

3. Ludzie oddani sprawom Bożym powstrzymują się nie tylko od rzeczy niedozwolonych, ale także od tych, które mają pozór rzeczy niegodziwych, a więc także od powtórnych zaślubin, które nie są otaczane takim poważaniem, jak pierwsze gody.

4. Nie zawsze nieprawidłowość jest karą za winę, może pochodzić także z braku

tego, czego wymaga jakiś sakrament.

Artykuł 2

CZY POWTÓRNE MAŁŻEŃSTWO JEST SAKRAMENTEM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że powtórne małżeństwo nie jest sakramentem, gdyż:

1. Kto powtórnie przyjmuje ten sakrament, uwłacza mu. Lecz nie należy uwłaczać żadnemu sakramentowi. A więc nie należy zawierać powtórnego małżeństwa, jeśliby to było sakramentem.

2. W każdym sakramencie udziela się błogosławieństwa. Nie udziela się go natomiast w czasie powtórnego zawierania małżeństwa, które tym samym nie jest sakramentem.

3. Oznaczanie należy do istoty sakramentu. Lecz przy powtórnym zawieraniu małżeństwa gubi się jego oznaczanie jedności Chrystusa z Kościołem przez „jedyność męża jedynej żony". A więc drugie małżeństwo nie jest sakramentem.

4. Jeden sakrament nie jest przeszkodą przyjmowania drugiego. Lecz zawarcie drugiego małżeństwa stanowi przeszkodę przyjęcia święceń kapłańskich. A więc nie jest sakramentem.

Ale z drugiej strony powtórne małżeństwo, tak samo jak i pierwsze, usprawiedliwia stosunki cielesne. Takiego zaś usprawiedliwienia dokonują trzy dobra małżeństwa: „wierność", „potomstwo" i „sakrament". A więc drugie małżeństwo jest sakramentem.

Odpowiedź. Gdziekolwiek zachodzą wszystkie czynniki, należące do istoty sakramentu, tam dokonuje się prawdziwy sakrament. Otóż w powtórnym małżeństwie znajdują się te wszystkie czynniki, które należą do istoty sakramentu, a mianowicie właściwe tworzywo (materia), którym jest uprawnienie osób i właściwa forma, a mianowicie wyrażenie wewnętrznej zgody słowami, odnoszącymi się do teraźniejszości. A więc powtórne małżeństwo jest tak samo sakramentem jak i

pierwsze.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa św. Augustyna odnoszą się do tych sakramentów, które wywołują skutki, trwające wieczyście (znamię niezatarte), gdyż powtórne przyjęcie takich sakramentów oznaczałoby, że się nie wierzy w skuteczność pierwszego przyjęcia któregoś z tych sakramentów. A to byłoby uwłaczaniem sakramentowi, jak to widać na przykładzie sakramentów, wyciskających na duszy znamię niezatarte, czyli charakter. Natomiast te sakramenty, których skutki nie są wieczyste, mogą być ponawiane bez uwłaczania sakramentom, jak to widać na przykładzie Komunii św. i pokuty. Skoro zaś więź małżeńska ustaje wraz ze śmiercią któregokolwiek z małżonków, nie uwłacza się sakramentowi, jeśli żona po śmierci męża wyjdzie za mąż za drugiego.

2. Drugie małżeństwo samo w sobie jest pełnym sakramentem. W porównaniu jednak do pierwszego wyraża pewien brak czegoś, co należy do sakramentu, a mianowicie brak pełnego oznaczania jedności Chrystusa z Kościołem, skoro nie jest jedynością jedynej z jedynym". Z tego względu nie daje się błogosławieństwa przy powtórnych zaślubinach, a mianowicie wtedy, gdy są to powtórne zaślubiny tak męża jak i żony albo samej tylko żony. Udziela się bowiem błogosławieństwa, gdy ktoś żeni się powtórnie z dziewicą.

Wówczas bowiem pozostaje oznaczenie sakramentu w pewien sposób, tak jak przy pierwszych zaślubinach owego męża, gdyż Chrystus, chociaż ma tylko jedną Oblubienicę, jaką jest Kościół, niemniej posiada wiele osób zaślubionych sobie w jedynym Kościele. Dusza zaś może być obiubienien tylko Chrystusa, gdyż inaczej cudzołożyłaby z czartem i nie byłoby to małżeństwo duchowe. Z tego względu, gdy kobieta wychodzi powtórnie za mąż, nie udziela się błogosławieństwa z powodu tego braku oznaczania.

3. Pełne oznaczanie zawiera się także w powtórnym małżeństwie, gdy się je ujmuje samo w sobie, a nie w porównaniu do pierwszego małżeństwa. W tym

znaczeniu zachodzi brak pełnego oznaczania sakramentu w powtórnym małżeństwie.

4. Powtórne małżeństwo jest przeszkodą święceń kapłańskich ze względu na brak pełnego oznaczania w porównaniu do pierwszego sakramentu, a nie ze względu na sam sakrament.

ZAGADNIENIA ZWIĄZANE Z MAŁŻEŃSTWEM

ZAGADNIENIE 64
O SPEŁNIANIU POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Z kolei przystępujemy do omówienia niektórych zagadnień, związanych z małżeństwem, a więc naprzód sprawę spełniania powinności małżeńskiej, następnie wielożeństwa, dalej dwużeństwa. Na końcu omówimy sprawę rozwodu i dzieci nielegalnie urodzonych.

Pierwsze zagadnienie obejmuje siedem pytań: 1. Czy każde z małżonków jest obowiązane do spełniania powinności małżeńskiej? 2. Czy także wtedy, gdy współmałżonek tego nie żąda? 3. Czy mąż i żona mają równe prawa pod tym względem? 4. Czy jedno z małżonków bez pozwolenia drugiego może złożyć ślub, będący przeszkodą spełniania tej powinności? 5. Czy jest jakiś czas, w którym nie wolno spełniać tejże powinności ? 6. Czy ten, kto żąda spełnienia tej powinności w dnie świąteczne grzeszy śmiertelnie? 7. Czy współmałżonek jest obowiązany spełnić tę powinność w dniu świątecznym, gdy drugi tego żąda?

Artykuł 1

CZY KAŻDE Z MAŁŻONKÓW JEST OBOWIĄZANE DO SPEŁNIANIA POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ NA MOCY PRZYKAZANIA?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma takiego obowiązku, gdyż:

1. Zachowanie przykazania nie może być przeszkodą przyjmowania Eucharystii. Lecz według św. Hieronima"""") „kto spełnia powinność małżeńską nie może spożywać Ciała Baranka". A więc spełnianie powinności małżeńskiej nie jest nakazem

przykazania.

2. Każdemu wolno powstrzymywać sir od tego, co jest szkodliwe dla jego osoby. Otóż niekiedy spełnianie powinności małżeńskiej może być szkodliwe dla jakiejś osoby, np. z powodu choroby lub niedawnego spełnienia tej powinności. A wiec wydaje się, że wolno odmówić żądaniu spełnienia tej powinności.

3. Grzeszy, kto czyni się niezdolnym do zrobienia tego, do czego jest obowiązany na podstawie przykazania. Zgrzeszyłby więc ten, kto wycieńczyłby ciało postem lub innymi umartwieniami i przez to stał się niezdolny do spełnienia powinności małżeńskiej, jeśli byłby obowiązany do niej na mocy przykazania. A tak chyba nie jest.

4. Małżeństwo według Filozofa200 ma na celu zrodzenie potomstwa, wychowanie go oraz współżycie. Otóż trąd sprzeciwia się tym celom, gdyż żona nie jest obowiązana mieszkać razem z trędowatym mężem, gdyż trąd jest chorobą zaraźliwą i często przechodzi na dzieci. A więc wydaje się, że żona nie ma obowiązku spełniania powinności małżeńskiej w stosunku do trędowatego męża.

Ale z drugiej strony podobnie jak niewolnik zależy od swego pana, tak żona zależy od męża, a mąż od żony — zgodnie z nauką Apostoła (I Kor 7, 2: „Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona"). Lecz niewolnik jest obowiązany na mocy przykazania do spełniania swych powinnońci wobec pana w myśl słów Apostoła (Itz 13, 7): „Oddajcie każdemu to, co mu się należy . . . komu uległość — uległość" A wice każdy współmałżonek jest obowiązany na mocy przykazania spełniać powinność małżeńską.

Ponadto małżeństwo zmierza do tego, by zabezpieczyć małżonków przed nierządem, jak wynika z listu św. Pawła (I Kor 7, 2). A ten cel byłby nieosiągalny, jeśliby nie było obowiązku spełniania tej powinności, gdy jedno ze współmałżonków odczuwa napór pożądliwości. A więc spełnianie powinności małżeńskiej jest obowiązkiem, wynikającym z przykazania

Odpowiedź. Małżeństwo ma przede wszystkim służyć naturze. Dlatego gdy chodzi o akt małżeński, należy postępować zgodnie z działaniem natury, która dostarcza ustrojowi rozrodczemu tego, co zbywa ustrojowi odżywczemu w zachowaniu życia jednostki. Taki jest tu porządek naturalny, by jednostka najpierw udoskonaliła się sama w sobie, by następnie mogła innym udzielać czegoś ze swej doskonałości. Ten sam porządek zachodzi także w naprzyrodzonej miłości, która doskonali naturę. Skoro zaś żona ma władzę nad mężem tylko odnośnie do czynności narządów rozrodczych, a nie w sprawach odnoszących się do zachowania życia jednostkowego, mąż ma obowiązek spełniania powinności, odnoszących się do przekazywania życiu potomstwa, ale bez naruszania praw jego osoby.

Rozwiązanie trudności. 1. Niekiedy, spełniając przykazanie, można się stać niezdolnym do sprawowania niektórych czynności świętych, np. sędzia, wydający zgodnie z nakazem prawa wyrok śmierci, popada w nieprawidłowość. Podobnie kto spełnia przykazanie wykonywania powinności małżeńskiej, staje się niezdatnym do sprawowania czynności świętych, nie dlatego by akt małżeński był grzechem, ale ze względu na jego cielesny charakter. W tym też znaczeniu, według Autora Sentencji201 mówi św. Hieronim o sługach Kościoła, a nie o innych, którym pozostawia się sąd, czy powstrzymać się z pobożności do przyjęcia Ciała Chrystusowego, czy też przyjąć je bez grzechu.

2. Jak widzieliśmy (w osnowie artykułu), żona ma władzę nad ciałem męża, ale bez naruszania jego osobowości. Jeśli więc wymaga ponadto, postępuje niesprawiedliwie i wówczas mąż nie ma obowiązku zadośćuczynić jej wymaganiom.

3. Jeśli ktoś staje się niezdolnym do spełnienia powinności małżeńskiej z powodu wynikającego z samego małżeństwa, np. gdy spełnił powinność małżeńską i jest niezdolny do ponownego jej spełnienia zaraz potem, żona nie ma prawa żądać go dalej, a jeśli by żądała, okazałaby się raczej wszetecznicą niż małżonką. Jeśli mąż stał się niezdolnym do aktu małżeńskiego z innej, ale dozwolonej przyczyny, również nie

byłby obowiązany do niego, ani żona nie miałaby prawa wymagać jeśliby natomiast owa przyczyna była niedozwolona, wówczas mąż by zgrzeszył i w pewnej mierze należałoby jemu przypisać winę za grzech żony, jeśliby wskutek tego popadła w nierząd. Winien więc w miarę możności tak postępować, by żona wytrwała w powściągliwości.

4. Trąd rozwiązuje zaręczyny, ale nie małżeństwo. Dlatego żona jest obowiązana spełniać powinności małżeńskie także w stosunku do męża trędowatego. Ale nie ma obowiązku mieszkać z nim razem, gdyż przez stosunek cielesny nie tak łatwo ulega zarażeniu jak przez częste mieszkanie z trędowatym. A chociaż potomstwo rodzi się słabe, lepiej że jest słabe, niż gdyby go w ogóle nie było.

Artykuł 2

CZY MĄŻ OBOWIĄZANY JEST DO POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ, GDY ŻONA JEJ NIE ŻĄDA?

Postawienie problemu. Wydaje sio, że nie jest obowiązany, gdyż:

1. Przykazanie nakazujące obowiązuje tylko na określony czas. Otóż czas nn spełnienie powinności małżeńskiej jest wtedy tylko, gdy współmałżonek jej żąda. A więc nie obowiązuje poza tym.

2. O każdym należy przypuHzczać, że czyni to, co jest lepsze. A przecież lepiej jest powstrzymywać się od stosunków cielrunycli, niż utrzymywać je. A więc, jeśli żona nie żąda spełnienia powinności małżeńskiej, należy przypuszczać, że woli powściągliwość, I tym samym nie ma obowiązku spełnienia powinności małżeńskiej.

3. Żona ma taką samą władzę nad mężem, jak pan nad sługą. Lecz sługa jest obowiązany do służenia panu tylko wtedy, gdy pan tego żąda. A więc i mąż nie jest obowiązany do spełniania powinności małżeńskiej, jeśli żona tego nie żąda.

4. Niekiedy mąż może prosić żonę by nie wymagała od niego spełnienia tej

powinności. A więc tym bardziej może jej nie spełniać, jeśli żona nie żąda.

Ale z drugiej strony spełnienie powinności małżeńskiej stanowi lekarstwo na pożądliwość żony. Otóż lekarz, któremu powierzono leczenie chorego jest obowiązany leczyć go, choćby chory nie prosił go o to. A więc tak samo mąż winien spełnić powinność małżeńską, choćby żona nie żądała tego. Zresztą przełożony powinien zapobiegać grzechom podwładnych nawet wbrew ich woli. Spełnianie zaś powinności małżeńskiej przez męża ma na celu zapobieganie grzechom żony. A więc mąż jest obowiązany do spełniania tej powinności niekiedy nawet wtedy, gdy żona tego nie żąda.

Odpowiedź. Dwojako można żądać spełnienia powinności: wprost, np. przy pomocy słów, i domyślnie, gdy mąż po pewnych znakach spostrzega, że żona pragnęłaby spełnienia tej powinności, ale z powodu wstydliwości nie śmie o tym mówić. Otóż także wówczas, gdy żona nie żąda wprost słowami spełnienia tej powinności, mąż ma obowiązek wykonać ją, jeśli ujawnią się w żonie oznaki, że ma ochotę na nią.

Rozwiązanie trudności. 1. Czas na spełnienie powinności małżeńskiej jest nie tylko wtedy, gdy współmałżonek żąda, ale także gdy na podstawie pewnych oznak można się obawiać niebezpieczeństwa, któremu spełnienie tej powinności ma zapobiec.

2. Takie przypuszczenie można mieć, gdy nie widać znaków, że jest przeciwnie. Jeśli zaś dostrzega się te znaki owo przypuszczenie byłoby głupie.

3. Pan nie wstydzi się żądać od sługi spełnienia należnych mu usług, tak jak żona, gdy chodzi o spełnienie powinności małżeńskiej ze strony męża. Nie mniej choćby pan nie żądał z powodu niewiedzy lub z innej przyczyny, sługa będzie obowiązany wykonać daną usługę, gdy niebezpieczeństwo zagrażające wymaga jej, gdyż nie mają służyć tylko „dla oka", jak mówi św. Paweł (Ef 6,6; Kol. 3, 22).

4. Mąż nie powinien wymagać od żony, by nieżądała od niego spełnienia powinności małżeńskiej, jeśli nie ma rozumnego powodu. A nawet wtedy nie powinien bardzo upierać się ze względu na zagrażające niebezpieczeństwa.

Artykuł 3

CZY MĄŻ I ŻONA MAJĄ RÓWNE PRAWA ODNOŚNIE DO AKTU MAŁŻEŃSKIEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie mają równych praw, gdyż:

1. Rola czynna jest ważniejsza niż rola bierna. Lecz w akcie małżeńskim mężczyzna jest czynny, a żona bierna. A więc nie są równi w tym akcie.

2. Żona nie ma obowiązku spełniania powinności małżeńskiej, gdy mąż jej nie żąda. Natomiast mąż ma ten obowiązek także wtedy, gdy żona nie żąda. A więc nie są równi w tym akcie.

3. Jak powiada św. Paweł (I Kor 11, 9): „Mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, lecz kobieta dla mężczyzny", jak to zresztą wynika ze słów jej stworzenia (Rdz 2, 18): „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatoń i odpowiednią dla niego pomoc". Otóż zawsze ważniejsza jest ta osoba, dla której inna jest pomocą.

4. Małżeństwo zmierza głównie do aktu małżeńskiego. A przecież w małżeństwie mąż jest głową kobiety" jak mówi Apostoł (I Kor 11, 3). A więc nie są równi w tym akcie.

Ale z drugiej strony tenże Apostoł mówi (I Kor 7, 4): „Żona nie rozporządza własnym ciałem, ale mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona". Poza tym małżeństwo jest stosunkiem równoważności, skoro jest pewnym związkiem, jak widzieliśmy 44, 1). A więc mąż i żona są równi w akcie małżeńskim.

Odpowiedź. Dwojaka jest równość: wielkości i proporcji. Pierwsza zachodzi między wielkościami, mającymi tę samą miarę, np. długość dwóch łokci; druga występuje w proporcjach między rzeczami tego samego gatunku, np. w stosunku podwójności. W pierwszym znaczeniu nie ma równości między mężem i żoną w małżeństwie, ani

odnośnie do aktu małżeńskiego, w którym rola szlachetniejsza należy do męża, ani odnośnie do zarządzania domem, którym kieruje mąż, a żona podlega mu. Natomiast oboje są równi równością proporcji, gdyż jak mąż jest obowiązany wobec żony spełniać w akcie małżeńskim i w zarządzaniu domem to, co należy do męża, tak żona jest obowiązana wobec męża spełniać to, co należy do żony. Z tego powodu oboje mają równe prawa w spełnianiu i w żądaniu spełnienia powinności małżeńskiej.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż rola czynna jest szlachetniejsza niż bierna, ale jednakowa jest proporcja doznającego do doznania, jak działającego do działania. Zachodzi więc tu równość proporcji.

2. Chodzi tu o rzecz nieistotną. Mąż bowiem, którego rola w akcie małżeńskim jest szlachetniejsza, z natury swej nie wstydzi się tak jak żona żądać spełnienia powinności małżeńskiej. Dlatego żona nie jest obowiązana spełniać powinności małżeńskiej, gdy mąż tego nie żąda, w tym samym stopniu, w jakim mąż jest obowiązany wobec żony, nie żądającej spełnienia tej powinności.

3. Zarzut ten dowodzi, że mąż i żona nie są równi w znaczeniu bezwzględnym, a nie dowodzi, że nie są równi równością proporcji.

4. Choć głowa jest ważniejszym organem ciała, niemniej jak inne członki mają spełniać swe zadania wobec głowy, tak głowa ma spełniać swe zadania wobec członków. Tak więc zachodzi tu równość proporcji.

Artykuł 4

CZY MĄŻ I ŻONA MOGĄ BEZ WZAJEMNEJ ZGODY ZŁOŻYĆ ŚLUB UNIEMOŻLIWIAJĄCY SPEŁNIENIE POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że mogą, gdyż:

1. Mąż i żona są w równym stopniu obowiązani do spełniania powinności małżeńskiej. A przecież wolno mężowi, nawet wbrew woli żony, wyruszyć na krucjatę

na pomoc Ziemi Świętej. A więc także wolno żonie. Skoro zaś krucjata uniemożliwia spełnianie powinności małżeńskiej, jasne że zarówno mąż jak i żona mogą złożyć powyższy ślub bez zgody współmałżonka.

2. By złożyć ślub, nie trzeba oczekiwać na zgodę tej osoby, która nie może jej odmówić bez grzechu. Otóż jedno z małżonków nie może bez grzechu nie zgodzić się na wieczysty lub czasowy ślub drugiego, gdyż przeszkadzanie w postępie duchowym jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu. A więc jedno z małżonków może bez zgody drugiego złożyć ślub powściągliwości już to wieczystej już to czasowej.

3. Gdy chodzi o akt małżeński, potrzebne jest zarówno dokonanie jak i żądanie spełnienia powinności. Otóż jedna ze stron w małżeństwie może złożyć ślub bez żądania tej powinności, gdyż mu do tego prawo. A więc z tego samego powodu może nic spełniać powinności małżeńskiej.

4. Rozkaz przełożonego nie może zmusić nikogo do tego, czego nie wolno ślubować lub czynić, gdyż nie wolno być posłusznym w tym, co nic jest dozwolone. Lecz wyższy przełożony może nakazać mężowi, by przez jakiś czas nie spełniał powinności małżeńskiej wobec żony, rozkazując mu wykonywać jakąś pracę (np. w miejscowości, do której nie może zabrać żony). A więc może nam to zrobić, lub to ślubować, co uniemożliwi mu spełnianie powinności małżeńskiej.

Ale z drugiej strony Apostoł nakazuje małżon kom (I Kor 7,5): „Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie". Zresztą nikt nie może ślubować, że zrobi to, co zależy od drugiego. Lecz mąż nie rozporządza własnym ciałem, lecz żona" (I Kor 7, 4). A więc bez jej zgody nie może złożyć wieczystego lub czasowego ślubu powściągliwości.

Odpowiedź. Ślubowanie jest czynnością woli. Można więc ślubować tylko to, co zależy od naszej woli, a nie to, w czym jedna osoba zależy od drugiej. A więc w takich sprawach nie wolno składać ślubu bez zgody tej osoby, od której rzecz ślubowana zależy. Skoro więc współmałżonkowie są wzajemnie zobowiązani do spełniania

powinności małżeńskiej, ani mąż bez zgody żony, ani żona bez zgody męża nie mogą ślubować powściągliwości.

Rozwiązanie trudności. 1. Dość prawdopodobne jest zdanie, że żona powinna chcieć zachować powściągliwość płciową przez pewien czas, by dopomóc Kościołowi powszechnemu w jakiejś potrzebie. Dlatego ze względu na wyprawę krzyżową pozwolono, by maż mógł wyruszyć na nią bez zgody żony, podobnie jak wolno mężowi wyruszyć na wojnę bez pozwolenia małżonki, by pomagać panu, od którego otrzymał lenno. Ale nawet w tych wypadkach żona nie traci całkowicie swych praw, gdyż może pójść za mężem. Natomiast stosunek żony do męża jest inny. Skoro bowiem mąż powinien być zwierzchnikiem żony, a nie na odwrót, raczej żona powinna pójść za mężem, niż mąż za żoną. Poza tym żona, podróżując po świecie, byłaby wystawiona na większe niebezpieczeństwo dla czystości i mniej byłaby użyteczna Kościołowi niż mąż. Dlatego żona nie może złożyć ślubu powściągliwości płciowej bez zgody męża.

2. Współmałżonek, nie zgadzający się na ślub powściągliwości drugiego, nie popełnia grzechu, gdyż nie zgadza się nie po to, by uniemożliwić wyższe dobro drugiego, ale po to, by nie ponieść szkody.

3. Są dwa poglądy na ślubowanie nie żądania by współmałżonek spełnił powinność małżeńską: niektórzy twierdzą, że można ślubować, iż nie będzie się żądać, ale nie wolno ślubować, że się nie spełni tej powinności, gdy zażąda drugi współmałżonek; gdyż w pierwszym wypadku zachowane jest prawo obojga, a w drugim nie jest zachowane. Ale gdyby jeden z nich nigdy nie żądał, małżeństwo stałoby się uciążliwe dla drugiego, gdyż to jest krępujące i zawstydzające samemu wymagać spełnienia owej powinności. Dlatego inni podtrzymują zdanie bardziej prawdopodobne, że ani mąż bez zgody żony, ani żona bez zgody męża nie może składać ślubu powściągliwości.

4. Podobnie jak kobieta ma władzę nad ciałem swego męża, ale nie w tym, w

czym mąż ma obowiązek zachować w zdrowiu swe ciało, tak sługa ma służyć panu w tym, co się należy mu, ale nie w tym, co należy się innemu panu. Podobnie żonie nie wolno żądać spełnienia powinności małżeńskiej od męża, gdy przez to naraża go na utratę zdrowia. Tak samo żonie nie wolno przeszkodzić mężowi w spełnianiu jego obowiązków względem pana, któremu służy. Poza tym wypadkiem pan nie ma prawa wzbronić poddanemu spełniania powinności małżeńskich.

Artykuł 5

CZY W DNIACH ŚWIĄTECZNYCH NIE NALEŻY ŻĄDAĆ SPEŁNIENIA POWINOSCI MAŁŻEŃSKIEJ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można żądać, gdyż:

1. Wtedy należy użyć lekarstwa, kiedy choroba się wzmaga. Otóż bywa, że w dzień świąteczny wzmaga się pożądliwość. A więc także w dzień świąteczny należy użyć tego lekarstwa przeciw pożądliwości, jakim jest spełnienie powinności małżeńskiej.

2. Nie ma innego powodu, by nie żądać spełnienia powinności małżeńskiej w dniach świątecznych, prócz tego, że te dnie są przeznaczone na modlitwę. Ale w dniach tych są wyznaczone godziny na modlitwy. A więc w innych godzinach wolno żądać spełnienia tej powinności.

Ale z drugiej strony podobnie jak niektóre miejsca są święte, gdyż są przeznaczone na rzeczy święte, tak samo są niektóre dnie święte z tego samego powodu. A przecież w miejscach świętych nie wolno żądać spełnienia tej powinności. A więc także nie wolno go żądać w dniach świętecznych.

Odpowiedź. Akt małżeński jest wprawdzie bezgrzeszny, ponieważ jednak przytłacza rozum rozkoszą cielesną, czyni człowieka niezdatnym do rzeczy duchowych. Dlatego w dniach, w których głównie należy oddać się sprawom duchowym, nie wolno żądać

spełnienia powinności małżeńskiej.

Rozwiązanie trudności. 1. W dniach świątecznych można użyć innych środków do ujarzmienia pożądliwości, np. modlitwy i wiele innych, którymi posługują się także ci, którzy zachowują dozgonną czystość.

2. Chociaż nie ma obowiązku modlić się przez cały dzień świąteczny, trzeba jednak być zdatnym do modlitwy przez cały dzień.

Artykuł 6

CZY GRZESZY ŚMIERTELNIE KTO ŻĄDA SPEŁNIENIA POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ W DNIU ŚWIĄTECZNYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że grzeszy śmiertelnie, gdyż:

1. Św. Grzegorz powiada202, że kobieta, która miała stosunek cielesny w nocy, jeśli bierze udział w porannej procesji, jest opętana przez czarta. Takie zaś opętanie ma źródło w grzechu śmiertelnym.

2. Ktokolwiek czyni coś wbrew przykazaniu Bożemu grzeszy śmiertelnie. A przecież Bóg przykazał przed zawarciem Przymierza z Izraelem (Wj 19, 15): „Nie zbliżajcie się do kobiet". A więc tym bardziej grzeszy śmiertelnie kto utrzymuje stosunki cielesne w dniach, w których ludzie są powołani do uczestnictwa w sakramentach Nowego Przymierza.

Ale z drugiej strony żadna okoliczność nie może obciążać grzechu nieskończenie. Otóż niewłaściwy czas jest tylko okolicznością. A więc nie może obciążać grzechu nieskończenie, czyli do tego stopnia, by z grzechu powszedniego zrobić grzech śmiertelny.

Odpowiedź. Żądanie spełnienia powinności małżeńskiej nie jest okolicznością zmieniającą gatunek grzechu, nie może wiec obciążać go nieskończenie. Dlatego ani mąż, ani żona. nie grzeszą śmiertelnie, jeśli w dniu świątecznym żądają spełnienia tej

powinności. Ciężej jednak grzeszy kto żąda go dla samej tylko rozkoszy, niż ten kto żąda z obawy o swą ułomność cielesną.

Rozwiązanie trudności. 1. Owa kobieta została ukarana nie za to, że spełniła powinność małżeńską, ale za to, że wbrew swemu sumieniu lekkomyślnie potem uczestniczyła w świętych obrzędach.

2. Te słowa nie dowodzą, że jest to grzech śmiertelny, ale stwierdzają tylko, że jest to nieprzyzwoite. Prawo bowiem Starego Zakonu nakazywało wiele rzeczy, odnoszących się do czystości ciała, których niewymaga Nowy Zakon, będący „Prawem Ducha", jak mówi Apostoł (Rz 8, 2).

Artykuł 7

CZY JEST OBOWIĄZEK SPEŁNIENIA POWINNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ W DZIEŃ ŚWIĄTECZNY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie zachodzi obowiązek spełnienia powinnoA. i m.ilżcnskiej w dniu świątecznym, gdyż:

1. Według Apostoła (Rz 1, 32), jednakowo się karze grzeszących i przyzwalających na grzech. Otóż kto spełnia powinność małżeńską, przyzwala temu, kto jej żąda. A więc grzeszy.

2. Mocą przykazania nakazującego jesteśmy obowiązani do modlitwy w oznaczonym czasie. A więc w tym czasie nie wolno spełniać powinności małżeńskiej, podobnie jak nie wolno spełniać jej wówczas, gdy trzeba wykonać jakąś pracę na żądanie pana.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (I Kor 7, 5): „Nie unikajcie jeden drugiego ... aby wskutek niewstrzemięźliwości waszej nie kusił was szatan". A więc na żądanie należy spełnić tę powinność.

Odpowiedź. Skoro żona ma władzę nad ciałem męża odnośnie do aktu małżeńskiego, a mąż ma taką samą władzę nad ciałem kobiety, oboje mają wzajemny obowiązek

spełnienia tej powinności, jeśli w jakimkolwiek czasie i w jakiejkolwiek godzinie któreś z nich tego zażąda — oczywiście przy zachowaniu należnej przyzwoitości, gdyż nie należy spełniać jej publicznie i natychmiast.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto spełnia powinność małżeńską na żądanie współmałżonka, nie przyzwala na grzech, lecz wbrew swej woli i z przykrością spełnia to, czego się od niego wymaga i dlatego nie grzeszy. Ze względu bowiem na ułomność ludzką, Bóg postanowił, by małżonkowie spełniali zawsze powinność małżeńską tak, by nie było okazji do grzechu.

2. Nie ma wyznaczonej godziny na modlitwę w taki sposób, by nie można było odprawić jej w innym czasie. Dlatego zarzut niczego nie dowodzi.

ZAGADNIENIE 65
O POLIGAMII CZYLI WIELOŻEŃSTWIE

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań: 1. Czy wielożeństwo sprzeciwia się prawu naturalnemu? 2. Czy było kiedyś dozwolone? 3. Czy konkubinat sprzeciwia się prawu naturalnemu? 4. Czy stosunek cielesny z nałożnicą jest grzechem śmiertelnym ? 5. Czy dawniej wolno było mieć nałożnice ?

Artykuł 1

CZY WIELOŻEŃSTWO SPRZECIWIA SIĘ PRAWU NATURALNEMU?

Postawienie problemu. Wydaje .się, że wielożeństwo nie sprzeciwia się prawu naturalnemu, gdyż:

1. Zwyczaj nie uwłacza prawu naturalnemu. Lecz wielożeństwo „nie było grzechem gdy było zwyczajem" — jak mówi św. Augustyn203. A więc wielożeństwo nie sprzeciwia się prawu naturalnemu.

2. Ktokolwiek czyni coś przeciw prawu naturalnemu, narusza przykazanie, gdyż to prawo, podobnie jak prawo pisane, zawiera pewne przykazania. Otóż według św. Augustyna204, wielożeństwo nie sprzeciwiało się przykazaniu, gdyż nie było wzbronione przez jakiekolwiek prawo. A więc nie sprzeciwia się prawu naturalnemu.

3. Małżeństwo ma na celu głównie zrodzenie potomstwa. Lecz jeden mąż może mieć potomstwo od wielu kobiet, zapładniając je. A więc wielożeństwo nie sprzeciwia się prawu naturalnemu.

4. To „należy do prawa naturalnego, czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta"200. Lecz natura nie nauczyła wszystkich zwierząt by jeden samiec parzył się z jedną tylko samicą, gdyż wśród wielu zwierząt jeden samiec parzy się z wieloma samicami. A więc posiadanie wielu żon nie sprzeciwia się prawu naturalnemu.

5. Według Arystotelesa206, w przekazywaniu życia potomstwu mężczyzna ma rolę czynną, a kobieta bierną, jest więc w stosunku do niego jak materia do artysty. Otóż nie sprzeciwia sit; naturalnemu porządkowi, by ten, kto pełni rolę czynną, oddziaływał na wiele rzeczy biernych, lub by artysta tworzył swe dzieła z różnych materiałów. A więc nie sprzeciwia się prawu naturalnemu, jeśli jeden mężczyzna ma wiele żon.

Ale z drugiej strony 6. Do prawa naturalnego należy przede wszystkim to, w co człowiek został zaopatrzony przy swym stworzeniu. Otóż przy stworzeniu pierwszych ludzi ustanowiono, by jeden był mąż jednej żony (Rdz 2, 24; Mt 19, 4-5), tak aby „byli oboje jednym ciałem". A więc jednożeństwo jest ustanowione przez prawo naturalne.

7. Sprzeciwia się prawu naturalnemu, by człowiek zobowiązywał się do rzeczy niemożliwych i by to samo co dał jednemu, dawał drugiemu. Otóż mąż zawierając małżeństwo z jedną żoną, przekazuje jej władzę nad swym ciałem odnośnie do spełniania powinności małżeńskiej, gdy ona tego zażąda. Gdy więc później oddaje władzę nad swym ciałem innej kobiecie, występuje przeciw prawu naturalnemu, gdyż nikt nie może równocześnie spełnić powinności małżeńskiej z wieloma kobietami,

jeśli równocześnie tego żądają.

8. Pismo św. powiada (Tb 4, 15): „Czym sam się brzydzisz, nie czyń tego nikomu". Otóż żaden mąż nie chciałby, by jego żona miała drugiego męża. A więc sprzeniewierzyłby się prawu naturalnemu, jeśliby ktoś pojął drugą żonę.

9. To co się sprzeciwia naturalnemu pragnieniu, sprzeciwia się również prawu naturalnemu. Otóż pragnienie wyłączności, by mieć współmałżonka tylko dla siebie, jest czymś naturalnym, gdyż występuje u wszystkich małżonków. Skoro więc to pragnienie jest „miłością, nie mogącą ścierpieć spółki z kimś innym w posiadaniu istoty ukochanej"207, posiadanie wielu żon przez jednego mężczyznę sprzeciwia się prawu natury.

Odpowiedź. W przyrodzie wszystkie jestestwa są wyposażone w pewne siły, które umożliwiają im nie tylko wykonywanie właściwych im czynności, ale także sprawiają, że czynności te, wynikające zarówno z natury rodzaju, jak i gatunku, do którego owe jestestwa należą, są zgodne z ich celem. Np. magnes z natury swego rodzaju ciąży w dół, a z natury swego gatunku przyciąga żelazo. Otóż źródłem czynności jestestw, działających z natury w sposób konieczny, są formy, od których pochodzą owe czynności swoiste dla owych jestestw i zgodne z ich celem. Natomiast w jestestwach zdolnych do poznania, źródłem do działania jest poznanie i pożądanie. Dlatego w dziedzinie poznawczej są niezbędne pewne ujęcia naturalne, a w dziedzinie pożądania są konieczne naturalne skłonności, dzięki którym czynności zgodne z naturą rodzaju i gatunku, stają się również zgodne z celem tych jestestw. Ponieważ zaś pośród wszystkich innych jestestw żyjących na ziemi sam tylko człowiek ma pojęcie celu i poznaje stosunek działania do celu, dlatego został on wyposażony w pewne pojęcia, kierujące jego działaniem i zwane prawem naturalnym lub uprawnieniem naturalnym. Natomiast inne zwierzęta .są wyposażone w zmysł oceny zwany zmyślnością. Same bowiem siły natury pobudzają zwierzęta raczej do wykonywania właściwych im czynności, niż do dowolnego ich normowania.

Prawo naturalne więc jest to poznanie, w które natura wyposażyła człowieka, i które skierowuje go ku należytemu postępowaniu przez właściwe mu czynności, do jakich uzdalnia go już to natura rodzaju np. do rodzenia, jedzenia itp., już to natura gatunku, np. do rozumowania. Natomiast sprzeciwia się prawu naturalnemu to wszystko co sprawia, że postępowanie staje się niezdatne do celu, do którego natura zmierza w swym działaniu.

Postępowanie może być niezgodne z celem już to głównym już to ubocznym. Ta niezgodność z jednym i drugim celem może być dwojaka: uniemożliwiająca osiągnięcie celu, np. nadmiar lub brak pożywienia uniemożliwią zdrowie ciała, będące głównym celem odżywiania się, oraz należyte przysposobienie do załatwiania osobistych spraw, które jest ubocznym celem tegoż odżywiania się; — allbo utrudniająca osiągnięcie głównego celu, względnie sprawiająca, że to osiągnięcie nie jest takie jakie powinno być, np. brak porządku w jedzeniu, gdy ktoś je w niewłaściwym czasie. Jeśli więc jakieś postępowanie jest niezgodne z celem, całkowicie uniemożliwiając osiągnięcie celu głównego, wówczas jest wzbronione wprost przez pierwsze przykazania prawa naturalnego, będące podstawowymi zasadami postępowaniu, podobnie jak ogólne pojęcia są podstawą teoretycznych rozważań ; jeśli natomiast postępowanie jest niezgodne w jakikolwiek sposób z wtórnym celem, albo gdy utrudnia osiągnięcie celu głównego, względnie sprawia, że to osiągnięcie nie jest takie jakie powinno być, wówczas jest wzbronione nie prze/, pierwsze, ale przez wtórne przykazania prawa naturalnego, wynikające z pierwszych przykazań, podobnie jak w rozważaniach teoretycznych wnioski wynikają z pierwszych zasad, które są oczywiste same przez się. W tym znaczeniu takie postępowanie jest także sprzeczne z prawem naturalnym.

Otóż głównym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Cel ten odpowiada człowiekowi ze względu na jego naturę rodzajową, gdyż jest wspólny ludziom i zwierzętom, jak stwierdza Arystoteles208) . W tym znaczeniu potomstwo jest dobrem małżeństwa. Natomiast wtórnym celem, znamiennym tylko dla ludzi, jest

współdziałanie w sprawach niezbędnych do życia. Otóż z tego powodu małżonkowie winni wzajemnie dochować sobie wierności, która jest jednym z dóbr małżeństwa. Ale małżeństwo chrześcijan ma jeszcze inny, wyższy cel, ze względu na to, że oznacza zjednoczenie Kościoła z Chrystusem. Z tego względu dobrem małżeństwa jest także jego sakramentalność (Ef 5, 32). Pierwszy więc cel odpowiada człowiekowi jako jestestwu należącemu do tego samego rodzaju co zwierzęta, drugi odpowiada człowiekowi jako człowiekowi, a trzeci jako chrześcijaninowi.

Otóż wielożeństwo ani nie umożliwia osiągnięcia pierwszego celu małżeństwa, ani nie stanowi jakiejś przeszkody tegoż osiągnięcia, gdyż jeden mąż wystarczy do zapłodnienia wielu kobiet i wychowania zrodzonych przez nie dzieci. Natomiast wielożeństwo, chociaż nie umożliwia całkowicie osiągnięcia drugiego celu, ale bardzo przeszkadza mu, gdyż nie jest łatwą rzeczą utrzymać pokój w rodzinie, w której jeden mąż jest związany z wieloma żonami, nie mogąc zadowolić ich wszystkich pragnień. Zresztą udział wielu w tej samej sprawie powoduje kłótnie, w myśl przysłowia, że „garncarze kłócą się między sobą"209, tak jak wiele żon jednego męża. Trzeci wreszcie cel małżeństwa nie jest w ogóle możliwy do osiągnięcia w wielożeństwie, gdyż Kościół jest jeden, podobnie jak jeden jest Chrystus. Jasne więc, że wielożeństwo w pewnym znaczeniu sprzeciwia się prawu naturalnemu, a w pewnym nie sprzeciwia się mu.

Rozwiązanie trudności. Zwyczaj nie uwłacza prawu naturalnemu odnośnie do pierwszych jego przykazań, stanowiących odpowiednik ogólnych pojęć (pierwszych zasad myślenia) w teoretycznych rozważaniach. Ale gdy cliodzi o wnioski z tych przykazań, zwyczaj ma wielkie naczenie, jak zaznacza Tuliusz Cycero210, gdyż niekiedy wzmacnia je, a niekiedy osłabia. Otóż jednożeństwo jesi takim właśnie przykazaniem prawa naturalnego.

2. Jak powiada Tulnis Cycero211 „bojaźń praw oraz religia uświęciły to, co natura ustanowiła, a zwyczaj utwierdził". Jasne wiec, że normy prawa naturalnego, będące

wnioskami z pierwszych jego zasad, nie mają same przez się mocy przymuszającej przykazania, jeśli nie są potwierdzone przez prawo Boże lub ludzkie. W tym właśnie znaczeniu św. Augustyn mówi, że wielożeństwo nie było zabronione żadnym prawem.

3. Na trzecią trudność rozwiązanie znajduje się w osnowie artykułu.

4. Uprawnienie naturalne może mieć różne znaczenia. Niekiedy bowiem coś zwie się naturalnym ze względu na to, że pochodzi od natury. I w tym znaczeniu mówi Cycero212, że „uprawnieniem naturalnym jest to, co nie jest owocem opinii, ale jakiejś wrodzonej mocy".

5. Także w przyrodzie pewne zmiany są naturalne nie dlatego, jakoby pochodziły od czynników wewnętrznych, ale dlatego, że są spowodowane przez wyższe czynniki, które wpływają na nie. W tym znaczeniu według Arystotelesa213, ruch żywiołów, wywołany przez wpływ ciał niebieskich, jest naturalny. Dla tego przykazania prawa Bożego są normami prawa naturalnego, gdyż pochodzą z wpływu oraz oddziaływania wyższego czynnika, a mianowicie samego Boga. W tym znaczeniu mówi św. Izydor, że „Prawo naturalne zawiera się w ustawodawodawstwie oraz w Ewangelii"214. W trzecim znaczeniu mówi nie o uprawnieniu naturalnym ze względu nic tyle na przyczynę, ile na samą naturę, gdyż odnowi się do rzeczy naturalnych. Ponieważ przeciwstawia się naturę rozumowi, dzięki któremu człowiek jest człowiekiem, dlatego prawo naturalne w najściślejszym znaczeniu nie obejmuje tego, co należy do samych tylko ludzi, chociaż pochodzi od naturalnego rozumu; obejmuje bowiem tylko to, co jest wspólne ludziom i zwierzętom. Takie ma znaczenie definicja: „Prawem naturalnym zwie się to, czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta".

Wielożeństwo więc nie jest sprzeczne z prawem naturalnym w tym trzecim znaczeniu; ale sprzeciwia się mu w drugim znaczeniu, gdyż jest zakazane przez prawo Boże. Jest także sprzeczne z prawem naturalnym w pierwszym znaczeniu, gdyż natura nakazuje każdemu jestestwu żyć stosownie do swego gatunku. Stąd niektóre zwierzęta, u których wychowanie potomstwa wymaga współdziałania obojga

rodziców, zachowują wskutek naturalnego instynktu wspólnotę jednego samca z jedną samicą, jak to widać na przykładzie turkawek i gołębi.

Ponieważ argumenty „z drugiej strony" zdają się dowodzić, że wielożeństwo jest sprzeczne z pierwszymi zasadami prawa naturalnego, trzeba także odpowiedzieć na nie.

6. Natura ludzka została stworzona bez jakiegokolwiek braku. Została więc wyposażona nie tylko w to, bez czego nie można by osiągnąć głównego celu małżeństwa, ale także w to, co jest niezbędne do osiągnięcia drugiego celu bez trudności. Tak więc jedna żona wystarczyła mężczyźnie, gdy został stworzony.

7. Mąż, zawierając małżeństwo, nie daje żonie władzy nad swoim ciałem pod każdym względem, ale tylko odnośnie tych rzeczy, których małżeństwo wymaga. Otóż małżeństwo nie wymaga, by mąż w każdej chwili na żądanie żony spełniał powinność małżeńską by osiągnąć ten cel, dla którego małżeństwo zostało głównie ustanowione, a mianowicie dla dobra potomstwa ; wystarczy, że zapłodni żonę. Natomiast małżeństwo ze względu na to, że zostało ustanowione jako lekarstwo na pożądliwość, stanowiące drugi jego cel, wymaga by spełniać powinność małżeńską w każdym czasie, gdy żona żąda tego od męża, lub mąż od żony. Jasne więc, że kto ma wiele żon, nie zobowiązuje się do rzeczy niemożliwych, gdy chodzi o pierwszorzędny cel małżeństwa. Dlatego wielożeństwo nie sprzeciwia się pierwszym przykazaniom prawa naturalnego.

8. Przykazanie prawa naturalnego: „Czym sam się brzydzisz, nie czyń tego nikomu", należy rozumieć z zastrzeżeniem „zachowując właściwą proporcję", gdyż słowa te nie znaczą, by np. przełożony nie opierał się żądaniom podwładnych, jeśli chce by podwładni nie opierali się jego żądaniom. Dlatego z powyższego przykazania nie wynika, by mąż nie mógł mieć innej żony, jeśli nie chce by żona miała innego męża, gdyż jednożeństwo nie sprzeciwia się pierwszym przykazaniom prawa naturalnego, podczas gdy wielomęstwo jest sprzeczne z nim, gdyż pod pewnym

względem uniemożliwia, a pod pewnym względem utrudnia dobro potomstwa, bo przez dobro potomstwa rozumie się nie tylko jego urodzenie, ale także jego wychowanie. Posiadanie wielu mężów wprawdzie nie wyklucza całkowicie zrodzenia potomstwa, gdyż po pierwszym zapłodnieniu kobieta może być ponownie zapłodniona, jak stwierdza Arystoteles, ale stanowi poważną przeszkod§» gdyż utrzymywanie stosunków cielesnych z wieloma mężczyznami zazwyczaj powoduje zniszczenie nasienia. Natomiast wielomęstwo (poliandria) wyklucza całkowicie wychowanie potomstwa, gdyż jeśli kobieta ma wielu mężów, nie wiadomo kto jest ojcem dziecka. Opieka zaś ojca jest konieczna do wychowania dzieci. Dlatego żadne prawo ani żaden zwyczaj nie pozwala kobiecie mieć wielu mężów, choć niekiedy mężczyźnie pozwalało mieć wiele żon.

9. Naturalna skłonność pożądania idzie za naturalnym spostrzeżeniem w dziedzinie poznania. Ponieważ zaś wielożeństwo nie przedstawia się umysłowi jako coś tak niedorzecznego jak poliandria, dlatego kobieta nie odczuwa takiej odrazy gdy mąż żyje z wieloma innymi kobietami, jaka mąż odczuwa, gdy żona żyje z wieloma mężczyznami Dlatego zarówno u ludzi jak i u zwierząt mężczyźni i naincc odczuwają większe pragnienie wyłączno.ści u poniadaniu żon względnie samic, niż żonunio odnośnie do mężów czy samców.

Artykuł 2

CZY DAWNIEJ WIELOŻEŃSTWO MOGŁO BYĆ DOZWOLONE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wielożeństwo dawniej nie mogło być dozwolone, gdyż:

1. Według Filozofa215 „prawo naturalne ma zawsze i wszędzie tę samą moc" Skoro więc wielożeństwo jest wzbronione przez prawo naturalne, więc ani obecnie, ani nigdy nie było dozwolone.

2. Jeśliby kiedyś wielożeństwo było dozwolone, to albo samo przez się było

dozwolone, albo przez dyspensę. Jeśliby było dozwolone .samo przez się, to także i dziś nie powinno by być wzibronione. Nie mogło też być dozwolone przez dyspensę, gdyż według św. Augustyna216: „Bóg jako stwórca natury nie czyni niczego wbrew zasadom, które sam zaszczepił w naturze". Skoro więc natura ludzka wymaga by jedna była żona jednego męża, wydaje się, że Bóg nigdy nie udzielił dyspensy na wielożeństwo.

3. Z dyspensy mogą korzystać tylko ci, którym jej udzielono. Lecz nigdzie nie podano, by kiedykolwiek udzielono ogólnej dyspensy wszystkim ludziom. Skoro zaś w Starym Zakonie ogólnie wszyscy, którzy chcieli, mogli mieć wiele żon i ani razu prawo, ani prorocy nie ganili ich za to, nie wydaje się, by wielożeństwo było dozwolone jedynie na podstawie dyspensy.

4. Ta sama dyspensa powinna trwać, jeśli trwa ta sama jej przyczyna. Przyczyną zaś tej dyspensy nie było nic innego jeno rozmnożenie rodu ludzkiego na chwałę Bożą. Otóż ta przyczyna istnieje także obecnie, skoro nigdzie nie powiedziano, że została odwołana.

5. Dyspensa nie powinna pomijać większego dobra na rzecz mniejszego. Lecz wierność i sakramentalność małżeństwa, które jak się zdaje, są niemożliwe do zachowania w wielożeństwie, stanowią dobra wyższe, aniżeli rozmnożenie rodu ludzkiego. A więc nie należało udzielać tej dyspensy dla rozmnożenia ludzkości.

Ale z drugiej strony Apostoł powiada (Ga 3, 19): „Prawo zostało dodane ze względu na wykroczenia" celem ich powstrzymania. Lecz Stary Zakon wspomina o wielożeństwie, nie zabraniając go, jak to widać w Księdze Powtórzonego Prawa (21, 16): „Jeśli jaki mąż będzie miał dwie żony, jedną kochaną, a drugą niekochaną ... nie może za pierworodnego uznać syna kochanej, gdy pierworodnym jest syn niekochanej". Mężczyźni więc, którzy mieli dwie żony, nie byli przestępcami. A więc wolno im było mieć wiele żon.

Zresztą patriarchowie, którzy mieli wiele żon, byli bardzo umiłowani przez

Boga, np. Jakub i Dawid oraz wielu innych. A więc niegdyś wielożeństwo było dozwolone.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio (a. 1), wielożeństwo sprzeciwia się prawu naturalnemu nie ze względu na jego pierwsze przykazania, ale ze względu na jego wtórne normy, będące wnioskami z pierwszych. Ponieważ jednak czynności ludzkie muszą się zmieniać stosownie do różnych warunków ludzi i czasów oraz stosownie do okoliczności, dlatego powyższe wnioski wynikają z owych pierwszych przykazań w ten sposób, że dadzą się zastosować w większości wypadków ale nie zawsze, jak to zresztą dzieje się w całym zakresie moralności, jak stwierdza Filozof2". Kiedy więc owe wtórne normy z powodu zmienionych warunków tracą swą ważność, wolno je pominąć. Ponieważ jednak niełatwo można określić tę zmienność warunków, dlatego temu, od kogo zależy skuteczność prawa, zastrzeżono możność pozwalania na pominięcie prawa w tych wypadkach, u które skuteczność prawa się nie rozciąga. Tego rodzaju pozwolenie nazywa się dyspensą.

Prawo o jednożeństwie zontało ustanowione nie przez ludzi ale przez Boga i nic było podane ani w słowach, ani na piśnii. oHtało wszczepione w serce ludzkie, podobnie jak wnzyntkie inne rzeczy, przynależne w jakikolwiek .sposób do prawu naturalnego. Dla tego w tej sprawie sarn tylko Bóg mógł udzielić dyspensy przez wewnętrzne natchnienie. Udzielił jej głównie patriarchom, a przez nich innym w owym czasie, kiedy trzeba było pominąć prawo, wzbraniające wielożeństwo celem rozkrzewienia rodu ludzkiego na chwałę Bożą. Zawsze bowiem należy dążyć bardziejdo celu zasadniczego, niż drugorzędnego. Skoro zaś dobro potomstwa jest pierwszorzędnym celem małżeństwa, wobec tego tam, gdzie było konieczne rozmnożenie ludzkości, należało na pewien czas pominąć przeszkodę w osiągnięciu drugorzędnych celów, którym ma służyć zakaz wielożeństwa.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawo naturalne samo w sobie ma zawsze i wszędzie tę samą moc. Przygodnie jednak ulega zmianie wskutek jakiejś przeszkody w danym

miejscu i czasie, jak tamże Filozof zaznacza, mówiąc o innych sprawach naturalnych, podając przykład, że prawa ręka z natury jest silniejsza niż lewa, choć niekiedy zdarza się, że obie ręce są jednakowo silne, gdyż natura nasza jest zmienna. Podobnie rzecz się. ma z tym, co z natury jest sprawiedliwe, jak twierdzi Arystoteles w tymże miejscu.

2. W Dekretaliach powiedziano218: „Nigdy nie było wolno mieć wielu żon bez dyspensy, udzielonej przez natchnienie Boże". Tego rodzaju dyspensa nie sprzeciwia się zasadom wszczepionym w naszą naturę, lecz pomija je, gdyż powyższe zasady mają być stosowane w większości wypadków, ale nie zawsze, jak to widzieliśmy (w osnowie artykułu). Podobnie cuda nie sprzeciwiają się naturze, choć dokonują się niezależnie od zwykłego jej działania.

3. Jakie prawo, taka powinna być dyspensa. Ponieważ prawo naturalne nie jest podane na piśmie, ale jest wyryte w duszach ludzkich, dlatego nie było potrzeby dawać pisemnej dyspensy w sprawach należących do tego prawa, ale wystarczyło wewnętrzne natchnienie.

4. Przyjście Chrystusa zapoczątkowało okres pełni łaski Chrystusowej, przez którą cześć Boża rozprzestrzeniła się wśród wszystkich narodów na drodze duchowego rozkrzewienia. Natomiast przed Chrystusem cześć Boża rozprzestrzeniła się za pośrednictwem przekazywania życiu potomstwa. Był więc powód udzielenia dyspensy na wielożeństwo.

5. Potomstwo jako dobro małżeństwa, obejmuje również zachowanie wiary w Boga, gdyż jest dobrem małżeństwa w tym znaczeniu, że oczekuje się go, by wychować je na chwałę Bożą. Zachowanie zaś wiary w Boga jest ważniejsze, niż dochowanie wiary żonie, będące dobrem małżeństwa, i niż oznaczanie związane z sakramentalnością (małżeństwa), gdyż to oznaczanie zmierza do poznania przez wiarę. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że dla dobra potomstwa poświęca się dwa pozostałe dobra. Ale nie pomija się ich całkowicie, gdyż wierność wobec wielu żon również obowiązuje. A nawet sakramentalność w pewnym znaczeniu takżesię ujawnia, bo

chociaż wielożeństwo nie oznacza zjednoczenia Chrystusa z jedynym Kościołem, oznacza jednak mnogością żon różność stopni w Kościele nie tylko walczącym, ale także tryumfującym. Z tego względu wielożeństwo w pewien sposób oznaczało jedność Chrystusa i Kościoła nie tylko walczącego, jak niektórzy mówią, ale także tryumfującego, w którym „jest mieszkań wiele" (Jn 14, 2).

Artykuł 3

CZY POSIADANIE NAŁOŻNICY SPRZECIWIA SIĘ PRAWU NATURALNEMU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że posiadanie nałożnicy nie jest sprzeczne z prawem naturalnym, gdyż:

1. Przepisy obrzędowe nie należą do prawa naturalnego. A przecież pewne przepisy obrzędowe ustanowiono na pewien czas dla chrześcijan, nawróconych z pogaństwa, między innymi zakaz nierządu (Dz 15,29). A więc nierząd w postaci stosunków cielesnych z nałożnicą nie sprzeciwia sie prawu naturalnemu.

2. Prawo pozytywne wypływa z prawa naturalnego, jak zauważył Tulius Cycero. A przecież prawo pozytywne nie wzbrania nierządu, owszem, dawne prawo skazywało kobiety, które popełniły pewne przestępstwa, na karę oddania do domu publicznego. A więc posiadanie nałożnicy nie jest sprzeczne z prawem naturalnym.

3. Prawo naturalne nie wzbrania oddawania na pewien czas i z pewnymi zastrzeżeniami tego, co można oddać na zawsze. Otóż kobieta niezamężna może na zawsze oddać władzę nad swym ciałem mężczyźnie nieżonatemu, by mógł z nią utrzymywać stosunki cielesne, kiedy tylko zechce. A więc nie sprzeciwia się prawu naturalnemu, jeśli oddaje jej tę władzę nad swym ciałem przez pewien czas.

4. Ktokolwiek używa dowolnie swojej rzeczy, nikomu nie wyrządza krzywdy. Lecz niewolnica jest własnością swego pana. A więc jej pan, utrzymując z nią stosunki cielesne, nikomu nie wyrządza krzywdy. A więc posiadanie nałożnicy nie sprzeciwia

się prawu naturalnemu.

5. Każdy może dać drugiemu to, co jest jego. Żona zaś ma władzę nad ciałem swego męża, jak to zaznacza św. Paweł Apostoł (I Kor 7, 4). A więc jeśli chce, może bez grzechu dać tę władzę innej kobiecie.

Ale z drugiej strony dzieci, urodzone przez nałożnice według wszelkich praw nie cieszą się szacunkiem. A tak by nie było, gdyby stosunek z nałożnicą, dzięki któremu przyszły na świat, nie byłby z natury czymś brzydkim. A więc posiadanie nałożnicy sprzeciwia się prawu naturalnemu.

Zresztą małżeństwo jest zgodne z naturą. A nie byłoby zgodne, gdyby bez uwłaczania prawu naturalnemu, mężczyzna mógł bez małżeństwa utrzymywać stosunki cielesne z kobietą. A więc posiadanie nałożnicy sprzeciwia się prawu naturalnemu.

Odpowiedź. Ta czynność sprzeciwia się prawu naturalnemu, która jest niezgodna z należytym celem już to dlatego, że sprawca nie zwraca jej do tego celu, już to dlatego, że owa czynność jest niewspółmierna z tym celem. Celem zaś, do którego zmierza natura w stosunku cielesnym — to zrodzenie i wychowanie potomstwa. By ludzie dążyli do tego celu, natura wyposażyła stosunek cielesny w rozkosz, jak stwierdza Konstantyn219. Ktokolwiek więc utrzymuje stosunki cielesne dla rozkoszy związanej z nimi, ale nie podporządkowując jej celowi, do którego zmierza natura, postępuje sprzecznie z naturą. To samo należy powiedzieć o stosunku cielesnym, który nie może być podporządkowany temu celowi w odpowiedni sposób. Ponieważ często rzeczy przyjmują nazwę od celu, jako czegoś co najbardziej je znamionuje, dlatego (w języku łacińskim) stosunek cielesny w małżeństwie zwie się „matrimonium", gdyż potomstwo jest jego celem. Natomiast „konkubinat" wyraża laki stosunek cielesny, którego ktoś pożąda dla niego samego. A jeśli nawet chce uzyskać potomstwo z takiego .stosunku, akt ten nie sprzyja dobru tegoż potomstwa, gdyż dobro to nie ogranicza się do jego zrodzenia, kióre daje mu istnienie, ale obejmuje również

wychowanie i nauczanie przez wyżywienie go i kształceń ie. Rodzice bowiem mają te trzy obowiązki względem dzieci, jak uczy Filozof220. Skoro zaś wychowanie oraz wykształcenie potomstwa przez rodziców wymaga długiego czasu, dlatego prawo naturalne wymaga, aby ojciec i matka żyli razem przez długi czas, aby spełnić te zadania wobec potomstwa. Dlatego ptaki, u których samiec i samica wspólnie żywią pisklęta, przed ich wyhodowaniem nie rozrywają swej wspólnoty zapoczątkowanej przez parzenie się. Otóż obowiązek współżycia żony z mężem jest skutkiem małżeństwa. Dlatego stosunek cielesny z kobietą, która nie jest związana z mężczyzną węzłem małżeństwa, i którą zwie się nałożnicą, sprzeciwia się prawu naturalnemu.

Rozwiązanie trudności. 1. Prawo naturalne u pogan było pod wieloma względami przyćmione. Dlatego stosunek cielesny z nałożnicą nie uchodził u nich za coś złego, a nierząd był uznawany niekiedy za rzecz dozwoloną. Poganie także robili wiele innych rzeczy zakazanych przez obrzędowe prawa żydowskie, choć rzeczy te nie sprzeciwiały się prawu naturalnemu. Dlatego Apostołowie umieścili zakaz, nierządu między zakazami obrzędowymi z powodu różnic między Żydami a poganami pod tymi dwoma względami.

2. To prawo pogańskie nie pochodziło z prawa naturalnego ale z jego zamroczeniu u pogan, którzy ulegli mu, nie oddając należnoj czci Bogu, jak mówi Apostoł (Rz 1, 21). Dlatego gdy religia chrześcijańska zapanowała, (o prawo zonlało zniesione.

3. W niektórych sprawach nie ma nic niestosownego, gdy ktoś swą własną rzecz daje komuś albo na zawsze, albo na pewien czas, nie naruszając prawa naturalnego. Ale w tym wypadku sprawa ma się inaczej. Nie mu tu więc podobieństwa.

4. Krzywda sprzeciwia się sprawiedliwości. Otóż prawo naturalne zabrania nie tylko niesprawiedliwości, ale także tego wszystkiego co się sprzeciwia jakiejkolwiek cnocie. Tak więc sprzeciwia się prawu naturalnemu kto je w sposób nieumiarkowany, chociaż jedząc własne rzeczy, nikomu nie wyrządza krzywdy. Zresztą niewolnica,

chociaż jest własnością pana ze względu na usługi, nie jest jego własnością do stosunków cielesnych. Zależy także jak się używa swej rzeczy (dobrze czy źle). Takie nadużywanie niewolnicy sprzeciwia się również dobru potomstwa, które z takiego stosunku ma się zrodzić, krzywdząc je, gdyż stosunek ten nie wystarczy do zapewnienia tego, czego dobro potomstwa wymaga.

5. Kobieta ma władzę nad ciałem mężczyzny, ale nie bezwzględnie, lecz tylko ze względu na akt małżeński. Dlatego nie wolno jej oddawać ciała męża innej kobiecie wbrew dobru małżeństwa.

Artykuł 4

CZY STOSUNEK CIELESNY Z NAŁOŻNICĄ JEST GRZECHEM ŚMIERTELNYM?

Postawienie problemu. Wydaje się, że stosunek cielesny z nałożnicą nie jest grzechem śmiertelnym, gdyż:

1. Kłamstwo jest większym grzechem niż zwykłe porubstwo, jak to widać na przykładzie Judy, który nie wstydził się zgrzeszyć przez porubstwo z Tamar, nie ośmielił się jednak skłamać, mówiąc: „Kłamstwa iście nam zadać nie może" (Rdz 38, 23 w tłumaczeniu Wulgaty). Kłamstwo zaś nie zawsze jest grzechem śmiertelnym. A więc także zwykłe porubstwo nie jest grzechem śmiertelnym.

2. Za grzech śmiertelny należy się kara śmierci. Ale w Starym Zakonie nie karano śmiercią z powodu stosunku cielesnego z nałożnicą z wyjątkiem niektórych wypadków (Pwt 22, 23). A więc porubstwo nie jest grzechem śmiertelnym.

S. Według św. Grzegorza221, cielesne grzechy śmiertelne są mniejsze, aniżeli grzechy duchowe. Otóż nie każda pycha czy chciwość jest grzechem śmiertelnym, a są to przecież grzechy duchowe. A więc nie każde porubstwo jest grzechem śmiertelnym.

4. Gdzie jest większa pokusa, tam grzech jest mniejszy, gdyż bardziej grzeszy, kto ulega mniejszej pokusie. Lecz pożądliwość najbardziej kusi do grzechów nieczystych. Skoro więc grzech łakomstwa nie zawsze jest grzechem śmiertelnym, nie jesf nim

także porubstwo.

Ale z drugiej strony tylko grzech śmiertelny wyklucza z Królestwa Bożego. A przecież według Apostoła (I Kor 6, 10), porubcy są wykluczeni z tegoż Królestwa. A więc porubstwo jest grzechem śmiertelnym. Zresztą tylko grzechy śmiertelne zalicza się do występków ciężkich. Porubstwo zaś zalicza się do nich, jak świadczy Pismo św. (Tb 4, 13 w przekładzie z Wulgaty) : „Strzeż się pilnie, synu mój, wszelakiego porub-stwa, a oprócz żony swej nigdy o grzechu nie wiedz".

Odpowiedź. Jak widzieliśmy (II-II 88, 2), te uczynki z natury swego rodzaju są grzechami śmiertelnymi, które zrywają więź przyjaźni człowieka z Bogiem lub z innymi ludźmi, a więc te, które sprzeciwiają się przykazaniu o miłości, będącej życiem duszy. Ponieważ zaś porubstwo uniemożliwia właściwy stosunek rodzica do potomstwa, będącego celem, do którego zmierza natura, dlatego nie ulega wątpliwości, że zwykłe porubstwo z natury swej jest grzechem śmiertelnym, chociażby nie było zakazane przez prawo wyrażone pisemnie.

Rozwiązanie trudności. 1 Ludzie często nie unikają grzechu śmiertelnego, i wystrzegają, się niektórych grzechów powszednich, do których nie odczuwają tak silnej pokusy i dlatego Juda unikał kłamstwa, nie unikając porubstwa. Ale w tym wypadku chodziło o kłamstwo szkodliwe połączone z niesprawiedliwością, gdyby Juda nie oddał tego, co obiecał (sygnetu z pierścieniem, gdyż wówczas Tamar byłaby żywcem spalona jako nierządnica).

2. Grzech jest śmiertelny nie dlatego, że wymierza sie karę śmierci cielesnej za popełnienie go, ale dlatego, że zasługuje na karę wiecznej śmierci (życia nadprzyrodzonego). Prawo nie wymierza kary śmierci doczesnej za kradzież, która jest grzechem śmiertelnym, i za wiele innych grzechów, do których należy również porubstwo.

3. Nie każdy odruch przeciw VI przykazaniu, podobnie jak nie każdy objaw pychy, jest grzechem śmiertelnym, gdyż pierwsze poruszenia nieczyste itp. grzechy, a

nawet niekiedy akt małżeński — należą do grzechów powszednich. Niemniej niektóre grzechy nie czyste są śmiertelne, podczas gdy pewne odruchy pychy są powszednie, gdyż w myśl przytoczonych słów św. Grzegorza, wielkość grzechów ocenia się ze względu na rodzaj, do którego należą, a nie ze względu na pojedyncze uczynki.

4. Im więcej jakaś okoliczność jest związana z cechą, różnicującą gatunkowo jakiś grzech, tym bardziej go obciąża. Chociaż więc wielka pokusa zmniejsza grzech porubstwa, niemniej ze względu na materię, której dotyczy, porubstwo jest cięższym grzechem, niż nieumiarkowane jedzenie, gdyż podcina tę więź, która umacnia ład w społeczności ludzkiej.

Artykuł 5

CZY KIEDYŚ WOLNO BYŁO MIEĆ NAŁOŻNICE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dawniej posiadanie nałożnicy było dozwolone, gdyż:

1. Zakaz posiadania nałożnic pozostaje w tym samym stosunku do prawa naturalnego, co posiada nie tylko jednej żony. Lecz niegdyś było wolno posiadać wiele żon. A więc także posiadanie wielu nałożnic było dozwolone.

2. Nikt nie może być niewolnicą i żoną (tego samego mężczyzny). Dlatego zgodnie z Prawem Starego Zakonu (Pwt 21, 10), niewolnica wychodząc za mąż (za swego pana), stawała się wolna. Otóż niektórzy patriarchowie, bardzo zaprzyjaźnieni z Bogiem, mieli stosunki z niewolnicami, np. Abraham (Rdz 16, 3-4; (5, 6) i Jakub (Rdz 35, 22-25). A więc niewolnice te niebyły żonami. Innymi słowy, niegdyś posiadanie nałożnic było dozwolone.

3. Żony nie można wyrzucić, ani syna jej nie można było pozbawić prawa do spadku. A przecież Abraham wypędził Hagar i syna, którego z nią spłodził, pozbawił prawa do spadku. A więc Hagar nie była żoną Abrahama, ale nałożnicą.

Ale z drugiej strony nigdy nie było wolno czynić tego, co się sprzeciwia Dziesięciorgu

Przykazań. Lecz posiadanie nałożnicy jest sprzeczne z VI przykazaniem: „Nie cudzołóż!", a więc nigdy nie było dozwolone. Zresztą św. Ambroży mówi2z2: „Mężowi nie wolno czynić tego, czego nie wolno czynić żonie". A przecież żonie nigdy nie było wolno mieć stosunków cielesnych z innym mężczyzną, oprócz własnego męża. A więc także mężowi nigdy nie wolno było mieć nałożnic.

Odpowiedź. Według Mojżesza Najmonidesa223, przed nadaniem Prawa, cudzołóstwo nie było grzechem, skoro Juda cudzołożył z Tamar (swą synową). Ale ten fakt niczego nie dowodzi. Nie ma przecież powodu, by synów Jakuba uważać za bezgrzesznych, skoro zostali oskarżeni przez swego brata Józefa „przed ojcem o grzech bardzo sprośny" (Rdz 37, 2 — w przekładzie z Wulgaty) i skoro chcieli zabić tegoż brata i sprzedali go. Dlatego należy twierdzić, że nigdy nie było wolno mieć nałożnicy, nawet za dyspensą, gdyż utrzymywanie stosunków cielesnych z jakąkolwiek kobietą, oprócz własnej żony, jent niezgodne z dobrem potomstwa, będącego głównym celem małżeństwa, i dlatego sprzeciwia się pierwszorzędnym przykazaniom prawa naturalnego, w których dyspensa jest niemożliwa. Kiedykolwiek więc czytamy o nałożnicach tych mężów Starego Zakonu, których nie należy posądzać o grzech, należy to rozumieć, że chodzi tam o kobiety związane małżeństwem (z owymi mężami) i będące pod pewnym względem żonami, a pod pewnym względem nałożnicami. Ze względu na to, że pierwszorzędnym celem małżeństwa jest dobro potomstwa, żona jest związana z mężem węzłem nierozerwalnym albo przynajmniej długotrwałym, jak to widzieliśmy (a. 1). Z tego względu dyspensa jest tu niemożliwa. Natomiast ze względu na drugi cel małżeństwa, a więc na współżycie rodzinne oraz współdziałanie, żona jest związana z mężem jako jego towarzyszka. Otóż nałożnica nie jest taką towarzyszką; mogła więc być oddalona za dyspensą, skoro współżycie i współdziałanie stanowi drugorzędny cel małżeństwa. Z tego względu (owe żony mężów starozakonnych) miały coś wspólnego z nałożnicami i dlatego nazywano je nałożnicami

Rozwiązanie trudności. 1. Wielożeństwo nie sprzeciwia się pierwszorzędnym

przykazaniom prawa naturalnego. Natomiast konkubinat sprzeciwia się im.

2. Patriarchowie za dyspensą (samego Boga) w Starym Zakonie miewali wiele żon, dobierając je pośród niewolnic i darząc je uczuciem miłości małżeńskiej. Kobiety te były żonami owych mężów odnośnie do głównego i pierwszorzędnego celu małżeństwa, ale nie były nimi odnośnie do drugorzędnego celu, jakim jest współdziałanie, gdyż ich stan niewolniczy nie pozwalał na to. Nie można być bowiem równocześnie niewolnicą i towarzyszką (męża).

3. W Starym Zakonie wolno było za dyspensą dawać list rozwodny, celem uniknięcia żonobójstwa, jak to zobaczymy (67, 6). Na podstawie takiej dyspensy Abraham wypędził Hagar, która według św. Pawła wyobrażała „przymierze zawarte pod Górą Synaj" (Gal 4, 22). To, że jej syn nie miał prawa do spadku, ma również znaczenie alegoryczne. Podobnie zresztą Ezaw, choć matka jego (żona Izaaka) nie była niewolnicą, ale wolną, nie został spadkobiercą swego ojca (Rdz27;Rz 9, 10). Podobnie symboliczne znaczenie ma fakt, że matkami synów Jakuba były niewolnice i kobiety stanu wolnego, oraz że jedni i drudzy byli jego spadkobiercami, gdyż jak zaznacza św. Augustyn224, Chrystusowi rodzą się dzieci przez chrzest za pośrednictwem tak dobrych, jak i złych szafarzy tego sakramentu. Niewolnice oznaczały złych, a kobiety wolne dobrych szafarzy.

ZAGADNIENIE 66
O BIGAMII I WYNIKAJĄCEJ Z NIEJ NIEPRAWIDŁOWOŚCI

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań: 1. Czy bigamia, w znaczeniu ponownego ożenienia się, pociąga za sobą nieprawidłowość? 2. Czy popada w nieprawidłowość, kto równocześnie lub kolejno miał dwie żony, jedną prawnie, drugą faktycznie? 8. Czy popada w nieprawidłowość, kto żeni się z kobietą, która nie jest dziewicą? 4. Czy chrzest usuwa bigamię? 5. Czy możliwa jest dyspensa w wypadku bigamii.

Artykuł 1

CZY BIGAMIA W ZNACZENIU PONOWNEGO OŻENIENIA SIĘ POCIĄGA ZA SOBĄ NIEPRAWIDŁOWOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie pociąga, gdyż:

1. Wielość i jedność zależą od bytu. Dlatego byt i niebyt nie stanowią wielości. Otóż gdy ktoś ma kolejno dwie żony, gdy jest jedna, nie ma drugiej. A to nie przeszkadza, by ktoś był „mężem jednej żony" — jak tego Apostoł wymaga od biskupstwa (I Tm 3, 2; Tt l,6).

2. Kto z wieloma kobietami cudzołoży, ujawnia większą niepowściągliwość od tego, kto z wieloma kolejno się żeni. Lecz cudzołóstwo nit' wywołuje nieprawidłowości. A więc także ponowne małżeństwo nie wywołuje jej.

3. Jeśliby bigamia powodowała nieprawidłowość, to wywoływałaby ją albo ze względu na aakramentalność małżeństwa, albo ze względu rui nlosunki cielesne. Lecz nie wywołuje jej ze względu na sakramentalność, gdyż zawierając małżeństwo, słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, z jakąś kobietą, któraby umarła zanim by doszło do stosunku cielesnego, mąż popadłby w nieprawidłowość. A tak przecież nie jest w myśl dekretu Innocentego III2-1. Bigamia też nie wywołuje nieprawidłowości ze względu na stosunki cielesne, bo gdyby tak było, wówczas także ten, kto popełniałby cudzołóstwo z wieloma kobietami, popadłby w nieprawidłowość. A tak nie jest. A więc bigamia w żaden sposób nie powoduje nieprawidłowości.

Odpowiedź. Przyjmując sakrament kapłaństwa, człowiek staje się szafarzem sakramentów. Kto zaś ma udzielać sakramentów innym, sam winien być wolny od wszelkiego braku sakramentalnego. A brak ten ujawnia się, gdy oznaczanie sakramentu nie jest pełne. Otóż sakrament małżeństwa oznacza zjednoczenie Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 32), a to zjednoczenie obejmuje jedyny Kościół i jedynego Chrystusa. Dlatego pełne oznaczanie sakramentu małżeństwa wymaga, by jeden był mąż jedynej żony i jedyna była żona jedynego męża. Dlatego bigamia, w

której nie ma tej jedyności, powoduje pewną nieprawidłowość (w znaczeniu stałej przeszkody do święceń oraz do wykonywania czynności związanych ze święceniami).

Są jednak cztery rodzaje bigamii: 1. Gdy ktoś ma prawowicie wiele żon kolejno; 2. Gdy ktoś ma wiele żon równocześnie, jedną prawowicie, a drugą faktycznie; 3. Gdy ktoś ma wiele żon kolejno: jedną prawowicie, drugą faktycznie; 4. Gdy ktoś ożeni się z wdową. Te cztery rodzaje wielożeństwa powodują nieprawidłowość.

Przyczyną nieprawidłowości jest dalej to, że ci, którzy przyjmują święcenia, powinni odznaczać się jak największą duchowością, gdyż mają być szafarzami rzeczy duchowych, a mianowicie sakramentów, u-czyć o rzeczach duchowych i zajmować się rzeczami duchowymi. Skoro zaś pożądliwość najbardziej przeszkadza duchowości, gdyż wskutek niej „człowiek staje się całkowicie cielesnym", jak mówi św. Augustyn228, żaden znak trwałej pożądliwości nie powinien ujawniać się w nich. Ujawnia się zaś w bigamii, skoro ktoś nie mógł się zadowolić jedną żoną. Pierwszy jednak powód jest ważniejszy.

Rozwiązanie trudności. 1. Równoczesna wielość żon jest wielością bezwzględną i dlatego taka wielość całkowicie sprzeciwia się oznaczaniu sakramentu i powoduje jego nieważność; natomiast wielość kolejnych żon jest wielością względną, nie przekreśla więc całkowicie oznaczania sakramentu, nie unicestwia tego, co jest istotne w nim, ale tylko pozbawia go należnej mu doskonałości, której się wymaga u szafarzy sakramentów.

2. Chociaż cudzołożnicy odznaczają się większą pożądliwością, ale pożądliwość ich nie jest tak trwała, gdyż nie powoduje stałego zobowiązania wobec kobiety. Nie stanowi więc przeszkody dla sakramentu.

3. Jak widzieliśmy (w osnowie artykułu), bigamia powoduje nieprawidłowość, gdyż uniemożliwia pełne oznaczanie sakramentu przez zjednoczenie dusz, które dokonuje się przez ugodę małżeńską, a następnie przez zjednoczenie ciał. Dlatego ta

tylko bigamia powoduje nieprawidłowość, która urzeczywistnia pierwsze i drugie zjednoczenie. Dlatego dekret Innocentego III znosi to, co Piotr Lombard twierdzi w tym miejscu, że do zaciągnięcia nieprawidłowości wystarczy sama ugoda małżeńska, wyrażona słowami, odnoszącymi się do teraźniejszości227.

Artykuł 2

CZY POPADA W NIEPRAWIDŁOWOŚĆ KTO RÓWNOCZEŚNIE LUB KOLEJNO MIAŁ DWIE ŻONY: JEDNĄ PRAWOWICIE, DRUGĄ FAKTYCZNIE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie, gdyż:

1. Gdzie nie ma sakramentu, tam nie ma braku sakramentalnego. Otóż kiedy ktoś faktycznie zawiera małżeństwo ale nieprawowicio, nic przyjmuje sakramentu, gdyż tego rodzaju zjednoczenie nic oznacza zjednoczenia Chrystusa z Kościołem. Skoro zaś bigamia powoduje nieprawidłowość jedynie ze względu na brak sakramentalności, wydaje się, że dwużeństwo, powyżej opisane, nie wywołuje jej.

2. Kto ma stosunek cielesny z kobietą, z którą zawarł małżeństwo faktycznie, ale nie prawowicie, popełnia grzech porubstwa, jeśli nie ma innej żony, lub grzech cudzołóstwa, jeśli ją ma. Ale oddawanie swego ciała na porubstwo lub cudzołóstwo nie wywołuje nieprawidłowości. A więc nie wywołuje jej również powyższe dwużeństwo.

3. Zdarza się, że ktoś przed stosunkiem cielesnym z kobietą, z którą zawarł prawowicie małżeństwo, zawarł je faktycznie z inną i spółkował z nią za życia lub po śmierci tamtej. A więc ożenił się wielokrotnie już to prawowicie już to faktycznie, a przecież nie popadł w nieprawidłowość, gdyż nie miał stosunku cielesnego z obiema kobietami. A więc tego rodzaju bigamia nie powoduje nieprawidłowości.

Odpowiedź. W dwóch ostatnich rodzajach bigamii zaciąga się nieprawidłowość, bo chociaż jeden z tych małżonków nie przyjmuje sakramentu, niemniej czyni coś na

podobieństwo sakramentu. Dlatego dwa ostatnie rodzaje bigamii są drugorzędne, podczas gdy pierwszy jest główną przyczyną nieprawidłowości.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż w powyższym wypadku nie ma sakramentu, zachodzi jednak podobieństwo sakramentu, którego to podobieństwa nie ma w porubstwie czy w cudzołóstwie. Dlatego nie ma tu podobieństwa. Tak samo należy odpowiedzieć na drugą trudność.

3. W tym wypadku nie ma dwużeństwa, gdyż pierwsze małżeństwo nie wyrażało pełnego oznaczania. Kiedy jednak wyrokiem Kościoła ktoś będzie zmuszony powrócić do owej kobiety i mieć z nią stosunek cielesny, popada w nieprawidłowość, gdyż nie grzech, ale nie pełność oznaczania powoduje nieprawidłowość.

Artykuł 3

CZY POPADA W NIEPRAWIDŁOWOŚĆ, KTO ŻENI SIĘ Z KOBIETĄ, KTÓRA NIE JEST DZIEWICĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie popada w nieprawidłowość, gdyż:

1. Większą przeszkodą jest własny brak, niż cudzy. A przecież, gdy mężczyzna zawierający małżeństwo, nie dochował dziewictwa, nie popada przez to w nieprawidłowość. A więc tym bardziej nie popada w nią, jeśli jego żona nie jest dziewicą.

2. Zdarza się, że ktoś pozbawił kobietę dziewictwa, a później ożenił sic z nią. Nie popada przez to w nieprawidłowość, jak się wydaje, gdyż ani on, ani ona „nie rozdzielą swego ciała miedzy wielu". A przecież żeni się z kobietą pogwałcona. A więc tego rodzaju bigamia nie powoduje nieprawidłowości.

3. W nieprawidłowość można popaść tylko dobrowolnie. Otóż może się zdarzyć, że ktoś niedobrowolnie ożeni się z kobietą, która nie jest dziewicą, np. gdy był przekonany, że jest dziewicą, a potem stwierdzi, że nie jest nią. A więc tego rodzaju

bigamia nie powoduje nieprawidłowości.

4. Nierząd po zawarciu małżeństwa jest bardziej godny potępienia, niż nierząd przedmałżeński. Otóż jeśli żona po dopełnieniu małżeństwa popełni cudzołóstwo z innym mężczyzną, mąż jej nie popada przez to w nieprawidłowość, gdyż ponosiłby karę za grzech żony. Może także się zdarzyć, że ów mąż, gdy się dowie o tym cudzołóstwie żony, na jej żądanie spełni powinność małżeńską, zanim zostanie oskarżona przed sądem i skazana na karę. A więc tego rodzaju bigamia nie wywołuje nieprawidłowości.

Ale z drugiej strony św. Grzegorz powiada228: „zakazujemy udzielania niedozwolonych .święceń: tym, którzy dwukrotnie lub więcej żenili lif; którzy pojęli za żonę kobietę, nie będącą dziewic;): klórzy nie umieją czytać i pisać, którzy są kalekami; klórzy podlegają karze publicznej; którzy sprawuj.) jakiś urząd albo mają jakiekolwiek inne zobowiązaniu sianowe. Nie pozwalamy im przystępować do święcen".

Odpowiedź. Zjednoczenie Chrystusa z Kościołem opiera się na jedności w obojgu. Dlatego w małżeństwie (oznaczającym powyższe zjednoczenie), stosunki cielesne zarówno męża jak i żony (z trzecią osobą) niweczą to (oznaczanie) sakramentalne, ale w różny sposób: by mąż nie popadł w nieprawidłowość wymaga się od niego, by nie ożenił się z drugą kobietą; zachowanie zaś dziewictwa przez niego nie jest warunkiem, by nie popadł w ową nieprawidłowość; natomiast takim warunkiem jest dochowanie dziewictwa przez jego żonę aż do małżeństwa. Przyczynę tej różnicy podają Dekretalia229 tłumacząc, że biskup oznacza Kościół, który jest powierzony jego troskliwości i w którym jest wiele zepsucia, — i że oblubienica oznacza Chrystusa, którego cechowało dziewictwo. Od oblubienicy wymaga się dziewictwa, ale nie wymaga się go od oblubieńca; dziewictwo bowiem nie jest warunkiem by (ktoś) mógł zostać biskupem. Ale to tłumaczenie wvraźnie sprzeciwia się słowom Apostoła (Ef 5, 25): „Mężowie, miłujcie żony wasze, bo i Chrystus umiłował Kościół". Z tych słów

jasno wynika, że żona oznacza Kościół, a oblubieniec Chrystusa; zwłaszcza że św. Paweł dodaje (Ef 5, 23): „Mąż jest głową żony, jak i Chrystus głową Kościoła".

Dlatego inni mówią, że oblubieniec oznacza Chrystusa, a oblubienica Kościół tryumfujący „nie mający skazy czy zmarszczki" (Ef 5, 27). Otóż Chrystus miał naprzód Synagogę jakby nałożnicę i dlatego (w tej alegorii) stosunki cielesne oblubieńca me umniejszają doskonałości oznaczania sakramentu małżeństwa. Ale także ten pogląd jest niedorzeczny, gdyż Kościół jest jeden, podobnie jak jedna jest wiara w Starym i Nowym Zakonie. Dlatego ci, którzy służyli Bogu za Synagogi, należeli do Kościoła, w którym my służymy Bogu. Poza tym ten pogląd sprzeciwia się nauce (alegorii) Jeremiasza, Ezechiela i Ozeasza, którzy mówią o zaślubinach Synagogi, przedstawiając ją jako oblubienicę, a nie jako nałożnicę. Poza tym, według omawianego poglądu, porubstwo byłoby znakiem sakramentalnym powyższego zjednoczenia — a to jest niedorzeczne. Zresztą raczej pogaństwo uległo zepsuciu pod wpływem czarta, popadając w bałwochwalstwo, zanim zostało poślubione Chrystusowi przez wiarę Kościoła.

Dlatego należy przyjąć inne rozwiązanie, a mianowicie, że nieprawidłowość pochodzi z umniejszenia symbolizmu sakramentalnego. Grzech cielesny zaś, popełniony przed i poza małżeństwem, nie umniejsza tego symbolizmu w człowieku, który ów grzech popełnił, ale we współmałżonku, gdyż przez małżeństwo zaślubia się inną osobę, a nie siebie samego. Akt tych zaślubin różnicuje się gatunkowo ze względu na przedmiot, do którego się odnosi i który stanowi jakby jego tworzywo. Mąż więc popada w nieprawidłowość, żeniąc się z kobietą, która utraciła dziewictwo, a nie dlatego, że sam je utracił; podobnie kobieta, jeśliby mogła przyjąć święcenia, popadłaby w nieprawidłowość, gdyby zawarła małżeństwo z mężczyzną, który utracił dziewictwo, a nie gdyby zawarła je po utracie własnego dziewictwa, z wyjątkiem wypadku, gdyby utraciła je przedtem w innym małżeństwie.

Rozwiązanie trudności. 1. Odpowiedź na tę trudność jest zawarta w osnowie

artykułu.

2. Różne są odpowiedzi odnoszące się do tego wypadku. Najbardziej prawdopodobne jest zdanie, że nie ma tu nieprawidłowości, gdyż ów mężczyzna „nie rozdziela swego ciała między wiele kobiet".

3. Nieprawidłowość nie jest karą, ale brakiem symbolizmu sakramentalnego. Stąd do zaciągnięcia nieprawidłowości nie jest konieczne, by bigamia była dobrowolna. Dlatego kto ożenił się z kobietą, która utraciła dziewictwo, popada w nieprawidłowość, gdy ma z nią stosunek cielesny.

4. Mąż nie popada w nieprawidłowość, jeśli jego żona po zawarciu małżeństwa popełni cudzołóstwo, o ile po tym cudzołóstwie nie miał z nią stosunku cielesnego, gdyż inaczej grzech nieczysty żony w żaden sposób nie obciążałby aktu małżeńskiego męża. Popada jednak w nieprawidłowość, jeśli przez wyrok prawny albo na rozkaz własnego sumienia spełni powinność małżeńską na żądanie żony przed wyrokiem sądu, skazującym ją za cudzołóstwo. Zdunie to jesl najbardziej prawdopodobne, choć jest wicie innych opinii. Chodzi tu bowiem nie o grzech, ale o oznaczanie

Artykuł 4

CZY CHRZEST USUWA BIGAMIĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że chrzest usuwa bigamię, gdyż:

1. Św. Hieronim powiada230, że „jeśli ktoś miał przed chrztem wiele żon, albo jedną przed chrztem, a drugą po chrzcie, nie jest bigamistą". A więc chrzest usuwa dwużeństwo.

2. To co czyni więcej, potrafi zrobić także mniej. Otóż chrzest gładzi grzechy, a te są cięższe aniżeli nieprawidłowość. A więc chrzest usuwa nieprawidłowość.

3. Chrzest usuwa wszelką karę za czyny. Otóż nieprawidłowość jest taką karą, a więc chrzest ją gładzi.

4. Dwużeniec popada w nieprawidłowość z tego względu, że źle wyobraża Chrystusa. Przez chrzest zaś upodabniamy się całkowicie do Chrystusa. A więc chrzest usuwa nieprawidłowość, spowodowaną przez dwużeństwo.

5. Sakramenty Nowego Zakonu są bardziej skuteczne niż sakramenty Starego Zakonu, a przecież starozakonne sakramenty usuwały nieprawidłowość, jak zaznacza Autor Sentencji231. A więc także chrzest, który jest najbardziej skutecznym sakramentem Nowego Zakonu, usuwa nieprawidłowość zaciągniętą przez dwużeństwo.

Ale z drugiej strony według św. Augustyna232: „lepiej rozumują ci, którzy sądzą, że nie należy dawać święceń tym, którzy mieli drugą żonę, będąc jeszcze katechumenami lub poganami. Chodzi tu bowiem o sakramentalne oznaczanie, a nie o grzech". Tenże Doktor powiada w tymże miejscu: „Kobieta, która została zgwałcona wówczas, gdy była jeszcze poganką, lub gdy przygotowywała się do chrztu, nie może, nawet po chrzcie, przyjąć welonu dziewic poświęconych Bogu". Z tego samego względu nie może przyjąć święceń, kto dwukrotnie się żenił.

Odpowiedź. Chrzest gładzi winy ale nie rozrywa małżeństwa. Skoro zaś nieprawidłowość jest następstwem małżeństwa, jasne że chrzest nie usuwa jej, jak uczy św. Augustyn233.

Rozwiązanie trudności. 1. Pogląd św. Hieronima nie został przyjęty (w prawodawstwie kościelnym), chyba że się go rozumie w tym znaczeniu, iż w takim wypadku łatwiej o dyspensę.

2. Nie zawsze kto czyni więcej, może zrobić mnie], jeśli do tego nie jest skierowany, a takiego skierowania tu nie ma. Chrzest bowiem nie ma na celu usuwania nieprawidłowości.

3. Chodzi w tym wypadku nie o kary, które dopiero należy wymierzyć za grzech uczynkowy, ale o kary, będące jego następstwami, poniekąd już wymierzone. Przez chrzest bowiem nie odzyskuje się dziewictwa ani niepodzielności własnego ciała.

4. Chrzest upodabnia do Chrystusa co do mocy duchowej, a nie co do stanu ciała, a więc jego dziewictwa czy niepodzielności.

5. Owe nieprawidłowości (w Starym Zakonie) zaciągało się z mało ważnych i nietrwałych powodów Dlatego owe sakramenta mogły je usuwać. Taki zresztą był cel tych starozakonnych sakramentów. Natomiast chrzest nie po to został ustanowiony.

Artykuł 5

CZY MOŻNA UDZIELIĆ DYSPENSY TYM, KTÓRZY DWUKROTNIE ŻENILI SIĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można udzielić im dyspensy, gdyż:

1. Prawo kanoniczne głosi234: „Nie wolno udzielać dyspensy tym klerykom, którzy, w miarę jak to od nich zależało, zawarli małżeństwo z drugą kobietą, obcując z nią jako bigamiści"

2. Nie udziela się dyspensy wbrew prawu Bożemu. Ale wszystko co zawiera Hie w kanonach, należy do prawa Bożego. Skoro wiec Apostoł powiedział (ITm 3, 2): „Biskup powinien być nienaganny, mąż jednej żony", wydaje się, że nie można dyspensować z tego nakazu.

3. Nikt nic może udzielić dyspensy, zwalniającej z tego, co jest niezbędne do sakramentu. Otóż wolność od nieprawidłowości jest niezbędna do przyjęcia wyższych święceń, gdyż nieprawidłowość pozbawiałaby ów sakrament właściwego mu oznaczania, które należy do istoty sakramentu. A więc nie można udzielić dyspensy w tej sprawie.

4. To, co zostało rozumnie zrobione, nie może być rozumnie zmienione. Jeśliby więc można było rozumnie dyspensować z nieprawidłowości tych, którzy dwukrotnie zawierali małżeństwo, nierozumnie ustanowionoby tę nieprawidłowość. A tego nie można przyjąć

Ale z drugiej strony papież Lucjusz dał taką dyspensę biskupowi z Palermo, który był

dwukrotnie żonaty. Ponadto arcybiskup Marcin z Braga powiada235: „Jeśli lektor ożeni się z wdową, niech pozostanie lektorem, albo jeśli to jest konieczne niech zostanie wyświęcony na subdiakona, ale nie wyżej; podobnie gdyby ów lektor dwukrotnie zawarł małżeństwo". A więc przynajmniej aż do subdiakonatu wolno udzielać dyspensy z powodu nieprawidłowości, zaciągniętej przez dwużeństwo.

Odpowiedź. Dwużeństwo powoduje nieprawidłowość nie mocą prawa naturalnego, ale z ustanowienia prawa pozytywnego. Nie należy również do istoty święceń wymaganie, by kandydat nie był dwukrotnie żonaty, skoro otrzymuje charakter kapłański także ten, kto zostanie wyświęcony, mimo że dwukrotnie zawierał małżeństwo. Dlatego papież może udzielić całkowitej dyspensy z nieprawidłowości tego rodzaju, a biskup może udzielić dyspensy z tej przeszkody, gdy chodzi o niższe święcenia. Niektórzy nawet twierdzą, że biskup może udzielić tej dysjpensy, nawet gdy chodzi o wyższe święcenia tym, którzy chcą służyć Bogu w zakonie, by uniknąć podróży zakonników (do Rzymu).

Rozwiązanie trudności. 1. Ten dekret dowodzi, że trudność w udzielaniu dyspensy tym, którzy zawarli nieprawowite małżeństwa, jest taka sama, jaka zachodzi przy dyspensowaniu (z przeszkody nieprawidłowości) tych, którzy zawarli je zgodnie z prawem. Nie dowodzi to natomiast, że papież w ogóle nie ma władzy udzielania takiej dyspensy.

2. Niemożliwa jest dyspensa w sprawach wyznaczonych przez prawo naturalne i tych, które dotyczą istoty sakramentów oraz wiary. Natomiast w innych sprawach, ustanowionych przez Apostołów, Kościół ma tę samą władze ustanawiania i uchylania przepisów; może więc udzielać dyspensy za pośrednictwem tego, kto ma prymat w Kościele.

3. Nie każde oznaczanie należy do istoty sakramentu, ale tylko takie, które wskazuje na zadanie tego sakramentu. Otóż nieprawidłowość nie pozbawia sakramentu tego oznaczania.

4. W poszczególnych wypadkach zachodzą powody, które nie są jednakowe dla wszystkich ze względu na różnice między nimi. Dlatego to, co rozumnie zostało ustanowione przez prawo ogólne ze względu na to, co się zwykle dzieje, może być uchylone przez dyspensę w określonym wypadku.

ZAGADNIENIE 67
O ROZWODACH

Zagadnienie to obejmuje siedem pytań: 1. Czy nierozerwalność małżeństwa jest ustanowiona przez prawo naturalne? 2. Czy można dostać dyspensę, by rozwieść się z żoną? 3. Czy rozwód był dozwolony w prawie Mojżeszowym? 4. Czy kobiecie rozwiedzionej było wolno wyjść powtórnie za mąż? Czy mężowi wolno było pojąć na nowo rozwiedzioną żonę? Czy przyczyną rozwodu jest nienawiść do żony? 7. Czy przyczyny rozwodu powinny być podane w dokumencie rozwodowym?

Artykuł 1

CZY NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA JEST USTANOWIONA PRZEZ PRAWO NATURALNE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nierozerwalność małżeństwa nie pochodzi z prawa naturalnego, gdyż:

1. Prawo naturalne jest wspólne wszystkim ludom. Lecz przed prawem Chrystusowym żadne inne prawo nie zabraniało rozwodu. A więc nierozerwalność małżeństwa nie wypływa z prawa naturalnego.

2. Sakramenty nie są ustanowione przez prawo naturalne. Otóż nierozerwalność małżeństwa należy do dobra sakramentalnego. A więc nierozerwalność małżeństwa nie pochodzi z prawa naturalnego.

3. Związek mężczyzny i kobiety w małżeństwie zmierza głównie do zrodzenia,

wychowania i wykształcenia potomstwa. Ale te zadania kończą się z upływem pewnego czasu. A więc po upływie tego czasu wolno rozwieść się z żoną, nie uwłaczając prawu naturalnemu.

4. W małżeństwie chodzi głównie o dobro potomstwa. Otóż nierozerwalność sprzeciwia się dobru potomstwa, gdyż jak mówią lekarze, niektórzy mężczyźni nie mogą spłodzić dzieci przez stosunek cielesny z jedną kobietą, a mogą je spłodzić z inną i na odwrót286.

A więc nierozerwalność małżeństwa jest raczej sprzeczna z prawem naturalnym, a nie z jego ustanowieniem.

Ale z drugiej strony to przede wszystkim należy do prawa naturalnego, co zostało ustanowione od samego początku stworzenia natury. A czymś takim jest właśnie nierozerwalność małżeństwa, jak świadczy Ewangelia (Mt 19, 3): „Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę ... co więc Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela". A więc nierozerwalność małżeństwa wypływa z prawa naturalnego.

Zresztą prawo natury wymaga, by człowiek nie sprzeciwiał się Bogu. Lecz człowiek, rozwodząc się ze swoją żoną, sprzeciwiałby się Bogu, rozdzielając to, „co Bóg złączył". Skoro więc ten fakt jest przyczyną nierozerwalności małżeństwa, jasne jest, że jest ono ustanowione przez prawo naturalne.

Odpowiedź. Małżeństwo z natury swej zmierza do wychowania potomstwa nie tylko przez jakiś czas, ale przez całe jego życie. Dlatego, jak mówi św. Paweł (II Kor 12, 14): „rodzice dzieciom winni gromadzić majętności". Skoro więc potomstwo jest wspólnym dobrem męża i żony, prawo naturalne wymaga, by związek męża z żoną był dozgonny i nierozerwalny. Tak więc nierozerwalność małżeństwa jest ustanowiona przez prawo naturnlne.

Rozwiązanie trudności. Jedynie prawo Chrystusowe doprowadziło ród ludzki do stanu natury odnowionej (2 Kor 5, 17; Ef 2, 15). Dlatego ani w prawie

Mojżeszowym, ani w innym ustawodawstwie, nie było możliwe usunąć tego wszystkiego, co sprzeciwia się prawu naturalnemu, gdyż to było zastrzeżone „Prawu Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie" (Rz 8, 2).

2. Nierozerwalność przysługuje małżeństwu .zarówno z tego tytułu, że jest znakiem wiekuistego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, jak i z tego powodu, że jest zadaniem natury, zmierzającym ku dobru potomstwa. Ponieważ zaś rozwód bardziej bezpośrednio sprzeciwia się oznaczaniu sakramentalnemu, niż dobru potomstwa, któremu przeciwstawia się pośrednio, jak to widzieliśmy uprzednio (65, 3), dlatego nierozerwalność małżeństwa jest bardziej związana z dobrem sakramentalnym, niż z dobrem potomstwa, choć wiąże się z jednym i drugim. Jest więc z ustanowienia prawa naturalnego ze względu na dobro potomstwa, a nie ze względu na dobro sakramentalne.

3. Odpowiedź na trzecią trudność zawiera się w osnowie artykułu.

4. Małżeństwo głównie zmierza do dobra wspólnego ze względu na pierwszy jego cel, jakim jest dobro potomstwa; chociaż zmierza również ku dobru małżonków, jako do drugiego celu, skoro ma być lekarstwem na pożądliwość. Dlatego w prawodawstwie małżeńskim bierze się pod uwagę bardziej to, co jest korzystne dla ogółu, niż to, co może być korzystne dla jednostki. Chociaż więc zdarza się, że nierozerwalność małżeństwa może sprzeciwiać sie dobru potomstwa w pewnych wypadkach, niemniej zasadniczo sprzyja temu dobru potomstwa. Dlatego zarzut niczego nie dowodzi.

Artykuł 2

CZY WOLNO BYŁO ROZWIEŚĆ SIĘ Z ŻONĄ NA PODSTAWIE DYSPENSY?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie było wolno, gdyż:

1. To, co w małżeństwie jest sprzeczne z dobrem potomstwa, sprzeciwia się pierwszym przykazaniom prawa naturalnego, z których nie można zwalniać. (I-II, 94,

5). Otóż zakaz rozwodu należy do pierwszych przykazań prawa naturalnego, jak to zostało uzasadnione (w osnowie artykułu poprzedniego).

2. Nałożnica różni się od żony tym głównie, że nie jest związana z mężem węzłem nierozerwalnym. Otóż nie można było mieć dyspensy na posiadanie nałożnicy. A więc także niemożliwa jest dyspensa by rozwieść się z żoną.

3. Dyspensy mogą przysługiwać ludziom dzisiaj tak, jak przysługiwały dawniej. Lecz teraz nie udziela się dyspensy na rozwód. A więc nie można było udzielać jej także w dawnych czasach.

Ale z drugiej strony Abraham miał takie stosunki z Hagar, jak ze swoją żoną. A przecież z rozkazu Bożego wypędził ją, nie popełniając grzechu (Rdz 21, 10). A więc wolno było rozwieść się z żoną na podstawie dyspensy.

Odpowiedź. Dyspensa z przykazań, zwłaszcza pochodzących w jakiś sposób z prawa naturalnego, jest podobna do zmiany naturalnego przebiegu zjawisk w przyrodzie. A taka zmiana może nastąpić w dwojaki sposób: naprzód przez przeciwdziałanie innej przyczyny naturalnej, stanowiącej przeszkodę dla owego przebiegu. Takie zmiany zdarzają się wskutek przypadku w mniejszości zjawisk w przyrodzie. Ale w ten sposób zmienia się przebieg nie tych zjawisk, które zawsze zachodzą, ale tylko tych, które zdarzają się rzadko. Następnie może zajść zmiana w naturalnym przebiegu zjawisk pod wpływem przyczyny nadprzyrodzonej, jak to się zdarza w cudach. Otóż w ten sposób może ulec zmianie przebieg zjawiska nie tylko takiego, które zachodzi rzadko, ale także takiego, które powinno występować zawsze, jak to widać na przykładzie zatrzymania sie słońca za czasów Jozuego (10, 12-13), oraz cofnięcia się słońca w czasach króla Ezechjasza, a także zaćmienia słońca w czasie Męki Pańskiej (Mt27, 45; Łk 23, 44-40), Otóż powód udzielania dyspensy z przykazań prawa naturalnego niekiedy zna jtlu je sie w niższych przyczynach. Ale wtedy odnosi sie tylko do wtórnych przykazań tegoż prawa, a nie do pierwszych, które obowiązują zawsze, jak to widzieliśmy, mówiąc o wielo-żeństwie (65, 2). Niekiedy zaś ów powód

dyspensy zawiera się w wyższych przyczynach, i wówczas może dotyczyć także pierwszych przykazań, by na podstawie zrządzenia Bożego oznaczać lub wskazywać jakąś tajemnicę Bożą, jak to widać na przykładzie przykazania danego Abrahamowi, by zabił na podstawie dyspensy Bożej swego niewinnego syna (Rdz 22, 2). Ale tego rodzaju dyspens Bóg nie udziela wszystkim, ale tylko szczególnym osobom, jak to widać na przykładzie cudów.

Jeśliby więc nierozerwalność małżeństwa zawierała się w pierwszych przykazaniach prawa naturalnego, podlegałaby jedynie temu drugiemu sposobowi udzielania dyspensy. Natomiast jeśliby należała do wtórnych przykazań tegoż prawa, wówczas podlegałaby dyspensie także w pierwszy sposób. Otóż wydaje się, że nierozerwalność małżeństwa należy raczej do wtórnych przykazań prawa naturalnego; o tyle bowiem zmierza ku dobru potomstwa, które jest głównym celem małżeństwa, o ile rodzice mają zaopatrzyć dzieci na całe życie przez należyte przygotowanie im tego, co jest im konieczne do życia. Ale tego rodzaju uwłaszczenie nie należy do pierwszych zamierzeń natury, na podstawie której wszystkie rzeczy są wspólne. Dlatego nie wydaje się, by rozwód z żoną był sprzeczny z pierwszorzędnym zamierzeniem natury, i tym samym by sprzeciwiał się pierwszym przykazaniom prawa naturalnego. Ale jest sprzeczny z wtórnymi przykazaniami tegoż prawa naturalnego. Dlatego, jak się wydaje, podlega dyspensie w pierwszy sposób.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobro potomstwa, podług pierwszorzędnego zamierzenia natury, obejmuje zrodzenie, wychowanie oraz wykształcenie potomstwa, doprowadzając je do pełnej dojrzałości. Natomiast zaopatrzenie potomstwa przez spadek oraz przez dostarczenie mu innych dóbr, jak się zdaje, należy do wtórnego zamierzenia natury.

2. Posiadanie nałożnicy sprzeciwia się dobru potomstwa ze względu na to, do czego dąży pierwszorzędne zamierzenie natury, a mianowicie ku wychowaniu oraz wykształceniu dzieci, wymagającemu trwałego przebywania z rodzicami, a to jest

niemożliwe gdy matką jest nałożnica, którą się przyjmuje tylko na pewien czas. Nie ma więc tu podobieństwa. Niemniej Bóg może udzielić dyspensy nawet na konkubinat, jak to widać na przykładzie Ozeasza (1, 2).

3. Nierozerwalność jest wprawdzie związana z drugorzędnym celem małżeństwa odnośnie jego zadania wobec natury, niemniej należy do jego pierwszorzędnego celu, ze względu na to, że małżeństwo jest sakramentem Kościoła. Dlatego od czasu, kiedy małżeństwo zostało ustanowione jako sakrament, nierozerwalność węzła małżeńskiego nie podlega dyspensie, z wyjątkiem drugiego wypadku (tzn. w wypadku nakazu Bożego).

Artykuł 3

CZY PRAWO MOJŻESZOWE POZWALAŁO NA ROZWÓD?

Postawienie problemu. Wydaje się, że prawo Mojżeszowe pozwalało na rozwód, gdyż:

1. Jednym ze sposobów pozwalania jest brak zakazu, gdy można było zakazać. Pozwalanie zaś na rzecz niedozwoloną jest niedozwolone. Jeśli więc Mojżesz nie zakazał dawać żonie listu rozwodowego (Pwt24, 1-4), ani nie zgrzeszył, skoro jego prawo było święte, jak świadczy Apostoł (Rz 7,12), wobec tego rozwód był dawniej dozwolony.

2. Prorocy „kierowani Duchem Świętym mówili" (II P 1, 21). Otóż prorok Malachiasz powiedział (2,16): „Jeśli ktoś, nienawidząc oddalił żonę swoją, wtedy gwałt pokrywał swoją szatą". Skoro zaś nie jest niedozwolone to, do czego Duch Święty natchnął, wydaje się, że rozwód z żoną nie zawsze był niedozwolony.

3. Św. Jan Chryzostom powiada237, że podobnie jak Apostołowie pozwolili na powtórne małżeństwo (I Kor 7, 39), tak Mojżesz pozwolił dawać list rozwodowy. Skoro więc powtórne małżeństwo nie jest grzechem, wobec tego rozwód także nie był grzechem wówczas, gdy obowiązywało prawo Mojżeszowe.

Ale z drugiej strony 4. Chrystus powiedział (Mt 19, 8), że Mojżesz pozwalał oddalać

„żony przez wzgląd na zatwardziałość serc ... lecz od początku tak nie było". Lecz zatwardziałość serc nie uniewinnia od grzechu. A więc także list rozwodowy nie uwalniał od niego.

5. Zresztą św. Jan Chryzostom twierdzi238, że „Mojżesz, pozwalając na dawanie listu rozwodowego, nie ujawniał sprawiedliwości Bożej, aby to co było grzechem, nie wydawało się grzeszne tym, którzy postępowali zgodnie z prawem".

Odpowiedź. Istnieją dwa poglądy odnośnie do tego zagadnienia: niektórzy twierdzą239, że ci, którzy pod prawem Mojżesza dawali listy rozwodowe swym żonom, nie byli uniewinnieni od grzechu, ale tylko od kary, jaką prawo powinno wymierzyć. W tym znaczeniu powiedziano, że Mojżesz pozwalał dawać list rozwodowy. Zwolennicy tego poglądu odróżniają cztery rodzaje pozwolenia: a) przez brak nakazu np. gdy większe dobro nie jest nakazane, mniejsze jest dozwolone; w ten sposób np. Apostoł, nie nakazując zachowania dziewictwa, pozwolił na małżeństwo (I Kor 7, 25); b) przez brak zakazu, np. gdy nówią, że grzechy powszednie, jeśli nie są zakazane, to są dozwolone; c) przez brak powstrzymania; i w tym znaczeniu mówi się, że Bóg dozwala na istnienie grzechu, w miarę jak nie powstrzymuje grzeszników od grzeszenia, choć mógłby to uczynić; d) przez brak kary. Otóż w tym właśnie znaczeniu list rozwodowy był dozwolony, nie dla osiągnięcia jakiegoś większego dobra, jak to było przy pozwoleniu na wielożeństwo, ale dla powstrzymania ludzi od większego zła, a mianowicie żonobójstwa, do którego Żydzi byli skłonni wskutek zepsucia w nich popędu do gniewu. Podobnie pobieranie lichwy od cudzoziemców było Żydom dozwolone z powodu zepsucia w nich pożądliwości, by nie ściągali lichwy także od współrodaków (Pwt 23, 19-20). Tak samo z powodu zepsucia rozumu była dozwolona „ofiara za posądzenie", by zwykłe podejrzenie nie wykrzywiło sądu (Lb 5, 12-31).

Ponieważ jednak Stary Zakon, chociaż nie udzielał łaski, został nadany po to, by wskazywał co jest grzechem, jak ogólnie uczą Święci, dlatego inni240 twierdzą, że

jeśliby grzeszyli (w Starym Zakonie) ci, którzy dawali list rozwodowy swoim żonom, należałoby by zostali o tym uświadomieni w prawie lulb przez proroków. Wszak Bóg do Izajasza powiedział (58, 1): „Wytknij ludowi memu jego przestępstwa". W przeciwnym razie byliby zbytnio zaniedbani gdyby ich nie uświadomiono o tym, co jest konieczne do zbawienia.

A tego przecież nie można powiedzieć, skoro zachowanie sprawiedliwości prawa w owym czasie zasługiwało na żywot wieczny. Dlatego zwolennicy tego poglądu mówią, że chociaż rozwód jest sam w sobie zły, stawał się jednak dozwolony na mocy pozwolenia Bożego. Na potwierdzenie swego poglądu przytaczają zdanie św. Jana Chryzostoma241, że: „prawodawca pozwalając na rozwód, usunął winę z grzechu".

Ale chociaż to zdanie jest prawdopodobne, niemniej pierwszy pogląd jest ogólnie przyjęty. Należy więc odpowiedzieć na trudności z obu stron.

Rozwiązanie trudności.

1. Nie grzeszy, kto mogąc powstrzymać kogoś od grzechu, nie powstrzymuje go dlatego, że nie ma nadziei na jego poprawę i sądzi, że próba powstrzymania go dałaby mu okazję do popełnienia jeszcze większego zła. Tak właśnie rzecz się miała z Mojżeszem. Dlatego z upoważnienia Bożego nie zakazał dawania listów rozwodowych.

2. Prorocy „kierowani Duchem Świętym", nie głosili, że należy rozwodzić się z żonami, tak jakoby to było nakazem Ducha Świętego, ale w tym znaczeniu, że to było dozwolone dla uniknięcia większego zła.

3. Nie należy rozumieć tego podobieństwa pod każdym względem, ale tylko ze względu na tożsamość przyczyny, gdyż jedno i drugie pozwolenie ma na celu uniknięcie zła. A przecież chorzy nie grzeszą, korzystając z pozwolenia.

4. Zatwardziałość serca nie uniewinnia grzechu, ale pozwolenie dane z powodu

zatwardziałości uniewinnia. Niektóre bowiem rzeczy są zakazane zdrowym, a nie chorym, którzy nie grzeszą, korzystając z pozwolenia.

5. W dwojakim celu pewne dobro może być pominięte : 1. Dla osiągnięcia większego dobra — i wówczas takie pominięcie staje się godziwe ze względu na to większe dobro; w tym znaczeniu Jakub dostał zwolnienie z obowiązku posiadania tylko jednej żony ze względu na dobro potomstwa. (Rdz 30; 35). Ale dobro może być pominięte także dla uniknięcia większego zła — i jeśli to pominięcie zostało dokonane na podstawie dyspensy tej osoby, która ma prawo jej udzielać, wówczas nie staje się winą ani też nie staje się godziwe. W tym właśnie znaczeniu nierozerwalność małżeństwa mogła być pominięta w prawie Mojżeszowym dla uniknięcia większego zła, a mianowicie żonobójstwa. Dlatego św. Jan Chryzostom zaznacza, że „prawodawca, pozwalając na rozwód, usunął winę z grzechu". Chociaż bowiem w rozwodzie pozostał nieład, który stanowi o grzechu, nie zasługiwał on jednak ani na karę doczesną, ani na karę wieczną, jeśli ów rozwód został dokonany na podstawie dyspensy, danej przez Boga, i dzięki temu nie był poczytany za winę. Dlatego tenże Doktor dodaje, że „rozwód był dopuszczony; był wprawdzie zły, ale dozwolony". Zwolennicy pierwszego poglądu (omówionego w osnowie artykułu) biorą te słowa w tym znaczeniu, że za rozwód nie wymierzano kary doczesnej

Artykuł 4

CZY ROZWIEDZIONA KOBIETA MOGŁA WYJŚĆ ZA MĄŻ ZA INNEGO?

Postawienie problemu. Wydaje się, że mogła, gdyż: 1. Większa była nieprawość męża rozwodzącego się, niż kobiety rozwiedzionej. A przecież mąż mógł bez grzechu ożenić się z inną kobietą. A więc żona jego mogła bez grzechu wyjść za mąż za innego.

2. Św. Augustyn powiada2i2, że „dwużeństwo, gdy było zwyczajem, nie było grzechem". Otóż w Starym Zakonie było także zwyczajem, że kobieta rozwiedziona

wychodziła za mąż za innego (Pwt 24, 2). A więc nie grzeszyła wychodząc powtórnie za mąż.

3. Chrystus wykazuje wyższość sprawiedliwości Nowego Zakonu nad Starym, a na poparcie tej wyższości powołuje się na fakt, że kobieta rozwiedziona nie może poślubić innego mężczyzny. A więc w Starym Zakonie mogła wyjść za mąż za innego.

Ale z drugiej strony 4. Ewangelia mówi (Mt 5,19; 19. 9): „Ktoby oddaloną wziął za żonę, grzeszy" (cudzołóstwem). A przecież cudzołóstwo nigdy nie było dozwolone w Starym Zakonie. A więc nie wolno było kobiecie rozwiedzionej wyjść za mąż za innego.

5. Księga powtórzonego Prawa głosi (Pwt 24, 4), że kobieta rozwiedziona, która wyszła za mąż za innego „jest splugawiona i stała się brzydka przed panem" (w przekładzie z Wulgaty). A więc grzeszyła, wychodząc za mąż za innego.

Odpowiedź. Podług pierwszego poglądu (omówionego w poprzednim artykule), kobieta rozwiedziona grzeszyła, wiążąc się z innym mężczyzną, gdyż pierwsze małżeństwo nie zostało rozwiązane w myśl słów Apostoła (Rz 7, 2): „Kobieta zamężna, na mocy Prawa, związana jest ze swoim mężem, jak długo on żyje". Ale według drugiego poglądu, kiedy na podstawie zwolnienia Bożego można było rozejść się z żoną, żonie wolno było wyjść za mąż za innego mężczyznę, gdyż dyspensa ta usuwała nierozerwalność małżeństwa; słowa zaś Apostoła należy rozumieć o trwającej nierozerwalności.

Rozwiązanie trudności. 1. Na podstawie dyspensy Bożej mężczyźnie wolno było posiadać równocześnie wiele żon (65, 2). Dlatego po rozwiedzeniu się z jedną, z którą małżeństwo nie zostało rozwiązane, mógł ożenić się z inną. Nigdy natomiast nie było wolno kobiecie mieć wielu mężów. Ni o ma więc podobieństwa.

2. Św. Augustyn używa wyrazu „mos" nie na oznaczenie zwyczaju, ale na wyrażenie czynności godziwej; od tego słowa bowiem pochodzi także wyraz: „morigeratus" (obyczajowy), czyli odnoszący się do dobrych obyczajów, a także

przymiotnik „moralny", gdy np. mówimy „filozofia moralna".

3. Chrystus okazuje w tych słowach (Mt 5, 23) wyższość Nowego Zakonu nad Starym, dzięki radom ewangelicznym nie tylko odnośnie tych rzeczy, na które Stary Zakon pozwalał, ale także odnośnie tych spraw, które były niedozwolone, lecz uchodziły za do zwolone na skutek niewłaściwego tłumaczenia przykazań, jak to widać na przykładzie nienawiści wrogów. Podobnie rzecz się miała z rozwodem.

4. Słowa Chrystusa należy rozumieć w czasie Nowego Zakonu, który cofnął to pozwolenie. W tym też znaczeniu trzeba rozumieć słowa św. Jana Chryzostoma, który powiedział243: „Kto zgodnie z prawem rozwodzi się z żoną, popełnia cztery występki: w stosunku do Boga jest zabójcą, jeśli miał zamiar zamordować żonę gdyby się z nią nie rozwiódł; grzeszy przeciw sprawiedliwości, wypędzając żonę, choć ona nie popełniła cudzołóstwa, bo Ewangelia pozwala na oddalenie żony tylko w wypadku cudzołóstwa; jeśli nakłania do cudzołóstwa ją oraz tego mężczyznę, który z nią cudzołoży".

5. Pewna Glossa244, tłumacząc te słowa o „kobiecie splugawionej i brzydkiej przed Panem", dodaje, że chodzi tu „o sąd tego mężczyzny, który rozwiódł się z nią jako plugawą i brzydką". Albo też bierze się tu wyraz „splugawiona" w tym znaczeniu, w jakim uchodził za splugawionego, kto dotknął się zmarłego lub trędowatego. A więc nie chodzi tu o nieczystość moralną, ale tylko o pewnią nieprawidłowość prawną. Dlatego także kapłanom w Starym Zakonie nie wolno było żenić się z wdowami lub z kobietami rozwiedzionymi.

Artykuł 5

CZY MĘŻOWI WOLNO BYŁO PONOWNIE OŻENIĆ SIĘ ZE SWĄ ROZWIEDZIONĄ ŻONĄ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że było wolno, gdyż:

1. Wolno naprawić to, co się źle zrobiło. Mąż zaś, rozwodząc się z żoną, źle

zrobił. A więc mógł to naprawić, sprowadzając żonę z powrotem do siebie.

2. Zawsze było wolno wybaczyć grzeszącemu, skoro tak nakazuje przykazanie, które zawsze obowiązywało w każdym prawie. Otóż mąż, biorąc z powrotem do siebie rozwiedzioną z nim żonę, wybaczał jej. A więc było to dozwolone.

3. Przyczyną zakazu, by z powrotem nie przyjmować rozwiedzionej żony (według Pwt 24, 4) było „splugawienie jej". Ale takie splugawienie tylko wtedy zachodziło, gdy owa żona związała się z innym mężczyzną. A więc przedtem mogła być z powrotem przyjęta przez męża.

Ale z drugiej strony Księga Powtórzonego Prawa (24, 4) głosi: „Nie będzie mógł pierwszy jej mąż, który ją odesłał, wziąć jej powtórnie za żonę, jako splugawiona".

Odpowiedź. Prawo o liście rozwodowym pozwalało na dwie rzeczy (Pwt 24, 1-4): rozwieść się z żoną i ożenić się z inną; a równocześnie przykazywało także dwie rzeczy: dać jej na piśmie list rozwodowy i nie żenić się z nią powtórnie. Podług zwolenników piewszego poglądu (omówionego w art. 4 i przyjmującego, że w Starym Zakonie dawanite listu rozwodowego nie było wolne od grzechu, choć prawo nie wymierzało kary za ów grzech) ten zakaz był karą wymierzoną kobiecie, która ponownie wyszła za mąż i została splugawiona grzechem. Natomiast według innych ów zakaz był przestrogą, by lekkomyślnie nie oddalać żony, skoro później nie można było jej odzyskać w jakikolwiek sposób.

Rozwiązanie trudności. 1. Zakaz powtórnego żenienia się z własną rozwiedzioną żoną zmierzał do niedopuszczenia do tego zła, jakim jest rozwód, jak to widzieliśmy (w osnowie artykułu). Tak więc Bóg przykazał.

2. Zawsze wolno było wybaczyć grzesznikowi, nie żywiąc do niego urazy w duszy, ale nie zawsze gdy chodziło o darowanie mu kary.

3. Dwa są poglądy odnośnie do owego „splugawienia". Jedni twierdzą, że wolno było pojednać się z rozwiedzioną żoną, jeśli ta nie związała się z innym mężczyzną.

Jeśliby natomiast związała się z innym, popełniając dobrowolnie cudzołóstwo, poniosłaby karę, nie mogąc potem wrócić do pierwszego męża. Ponieważ jednak zakaz jest ogólny, inni głoszą, że nie wolno było przyjąć z powrotem rozwiedzionej żony także wtedy, zanim powtórnie wyszłaby za mąż za innego mężczyznę. Nie chodzi tu bowiem o „splugawienie" wskutek popełnienia winy ale (o nieczystość obrzędową).

Artykuł 6

CZY NIENAWIŚĆ DO ŻONY BYŁA PRZYCZYNĄ ROZWODU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nienawiść do żony była przyczyną rozwodu, gdyż:

1. Powiedziano w Piśmie św. (Pwt 24, 1): „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę . .. lecz ona nie pozyska jego życzliwości gdyż znalazł u niej coś odrażającego, napisze jej list rozwodowy".

2. Prorok Melachiasz powiedział (2, 16): „Jeśli ktoś nienawidząc oddalił swoją żonę

Ale z drugiej strony 3. Bezpłodność i cudzołóstwo bardziej sprzeciwiają aie małżeństwu, niż nienawiść, a więc bardziej powinny stanowić przyczynę rozwodu, niż nienawiść.

4. Także cnota osoby znienawidzonej może być źródłem nienawiści. Jeśliby więc nienawiść była wystarczającą przyczyną rozwodu, wówczas wolno by było rozwieść się z żoną z powodu jej cnoty. A to niedorzeczność.

5. Pismo św. powiada (Pwt 22, 13-19): „Jeśli ktoś poślubi żonę, zbliży się do niej, a potem ją znienawidzi .. . (zarzucając jej nierząd, ale nie potrafi tego udowodnić) ... wtedy starsi miasta tego wezwą tego męża i ukażą go na 100 syklów srebra ... i nie będzie mógł jej porzucić przez całe życie". A więc nienawiść nie jest dostateczną

przyczyną rozwodu.

Odpowiedź. Przyczyną pozwolenia na rozwód (w Starym Zakonie) było pragnienie uniknięcia żonobójstwa, jak ogólnie uczą święci. Najbliższą zaś przyczyną morderstwa jest nienawiść. Dlatego też nienawiść jest najbliższą przyczyną rozwodu. Lecz sama nienawiść, podobnie jak i miłość, pochodzi także z jakiejś przyczyny. Dlatego należy zbadać dalsze przyczyny rozwodu, będące źródłem nienawiści.

Otóż św. Augustyn uczy245, że w Starym „prawie nie było wielu przyczyn oddalenia żony. Chrystus dopuszczał tylko jedną z nich, a mianowicie cudzołóstwo.

Nakazywał zaś znosić wszystkie inne przykrości dla dochowania wierności i czystości małżeńskiej". Do takich przyczyn zaliczał niektóre szpetne niedomagania ciała, np. chorobę czy znaczną brzydotę — oraz szpet-ność duszy, np. wskutek cudzołóstwa lub innego moralnie niegodziwego występku.

Ale dość prawdopodobne jest zdanie innych, którzy ograniczają te przyczyny, twierdząc, że było wolno rozwieść się z żoną tylko z tego powodu, który zaistniał już po zawarciu małżeństwa, i to nie z byle jakiego powodu, który mógł zaszkodzić dobru potomstwa. Powód taki mógł być już to w ciele żony, np. bezpłodność lub trąd itp., już to w jej duszy, np. gdyby była kobietą złego prowadzenia się czy złych obyczajów, które by mogły naśladować dzieci wskutek obcowania z nią.

Lecz pewna Glossa246, odnosząca się do wspomnianych słów Pisma św. (Pwt 22, 1), zaznacza, że powyższe słowa raczej ograniczają i zacieśniają przyczyny dawania listów rozwodowych do samego tylko grzechu, gdyż „splugawienie" oznacza grzech. Ale Glossa nazywa grzechem nie tylko moralny nieład w duszy, ale także braki cielesne.

Rozwiązanie trudności. Dwa pierwsze argumenty przyjmujemy.

3. Bezłodność itp. niedomagania są przyczyną nienawiści. Są więc dalszymi przyczynami.

4. Zasadniczo nikt nie jest przedmiotem nienawiści z powodu cnoty, gdyż dobroć jest źródłem miłości.

5. Zakaz oddalania żony przez całe życie stanowił karę dla męża w tym wypadku, podobnie jak i w wypadku, gdyby zgwałcił dziewczynę (Pwt 22, 28-29).

Artykuł 7

CZY W LIŚCIE ROZWODOWYM NALEŻAŁO SPISAĆ POWODY ROZWODU?

Postawienie problemu. Wydaje się, że należało je podać na piśmie, gdyż:

1. Podanie tych powodów pisemnie w liście rozwodowym uwalniało od kary, wyznaczonej przez prawo. A to byłoby niesprawiedliwe, jeśliby przytoczone powody nie były wystarczające. A więc należało spisać je w liście rozwodowym.

2. Pismo to, jak się zdaje, służyło tylko do uzasadnienia powodów rozwodu. Jeśliby więc owe powody nie były spisane, list rozwodowy byłby bezużyteczny.

3. Autor Sentencji247 jest również tego zdania.

Ale z drugiej strony powody rozwodu albo były wystarczające, albo nie były. Jeśli były, wówczas zamykały kobiecie drogę do ponownego zamążpójścia, dozwolonego przez prawo (Pwt 24, 3). Jeśli zaś były niewystarczające, dowodziły że rozwód jest niesprawiedliwy i tym samym był nieważny. A więc w żadnym wypadku nie podawano powodów rozwodu w liście rozwodowym.

Odpowiedź. W liście rozwodowym spisywano powody rozwodu ale nie szczegółowo lecz ogólnie, by uzasadnić, że rozwód był sprawiedliwy. Według Józefa Flawiusza24", robiono tak w tym celu, by kobieta, która otrzymała taki list rozwodowy, mogła wyjść za mąż za innego, gdyby bowiem było inaczej, nie dawano by jej tego listu. Według świadectwa tegoż Józefa Fla-wiusza w tym liście było napisane: „Przyrzekam ci, że nigdy nie będę z tobą współżył". Według św. Augustyna249, dlatego pisano list rozwodowy, by przez zwlokę oraz odradzanie pisarzy mąż porzucił zamiar rozwodu.

To stanowi odpowiedź na przytoczone trudności.

ZAGADNIENIE 68
O DZIECIACH NIEŚLUBNYCH

Zagadnienie to obejmuje trzy pytania: 1. Czy dzieci, które urodziły się poza prawdziwym małżeństwem, są nieprawowite ? 2. Czy z tego powodu mają ponosić szkodę? 3. Czy mogą być uznane za prawowite?

Artykuł 1

CZY DZIECI, KTÓRE URODZIŁY SIĘ POZA PRAWDZIWYM MAŁŻEŃSTWEM SĄ NIEPRAWOWITE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że są prawowite, gdyż:

1. Kto zgodnie z prawem urodził się, jest dzieckiem prawowitym. Lecz każde dziecko rodzi się zgodnie z prawem, przynajmniej z prawem natury, które jest najważniejsze. A więc każde dziecko jest prawowite.

2. Ogólnie się mówi, że „dziecko prawowite to takie, które urodziło się z prawowitego małżeństwa albo z małżeństwa, które wobec Kościoła uchodzi za prawowite"250. Otóż zdarza się niekiedy, że jakieś małżeństwo uchodzi wobec Kościoła za prawowite, a jednak jest nieważne z powodu jakiejś przeszkody, znanej tym, którzy zawarli je wobec Kościoła. Podobnie gdy zawierają małżeństwo potajemnie i nie wiedzą o zachodzącej przeszkodzie, małżeństwo takie uchodzi wobec Kościoła za ważne, skoro nie jest zabronione. A więc dzieci urodzone poza prawdziwym małżeństwem są prawowite.

Ale z drugiej strony nieprawowitym jest to, co jest niezgodne z prawem. Kto zaś urodził się poza małżeństwem, urodził się niezgodnie z prawem. A więc jest nieprawowitym dzieckiem.

Odpowiedź. Są cztery rodzaje stanu dzieci: a) z prawowitego urodzenia, a więc takie, które urodziły się z prawowitego małżeństwa; b) z urodzenia nieprawowitego, czyli urodzone ze stosunku przedślubnego; c) z przybrania prawowitego; d) ze stosunku cielesnego osób, które nie mogą ważnie zawrzeć małżeństwa z powodu przeszkody rozrywającej, a więc dzieci urodzone ze stosunku cudzołożniczego (kazirodczego, świętokradczego) lub wskutek zgwałcenia kobiety, czyli urodzone wbrew prawu naturalnemu i wbrew prawu pozytywnemu. Są więc niektóre dzieci niepra-wowitego pochodzenia.

Rozwiązanie trudności. 1. .Dzieci urodzone wskutek niedozwolonego stosunku cielesnego, urodziły się zgodnie z naturą wspólną ludziom i zwierzętom, ale wbrew prawu natury właściwej ludziom, gdyż porubstwo, cudzołóstwo itp. występki są sprzeczne z prawem naturalnym. Dlatego dzieci urodzono wskutek takich stosunków cielesnych nie są prawowite, ze względu na jakiekolwiek prawo.

2. Niezawiniony brak wiedzy sprawia, że niedozwolony stosunek cielesny nie jest grzechem. Ci więc, którzy zawierają małżeństwo wobec Kościoła, nie wiedząc, że zachodzi między nimi przeszkoda małżeńska, nie grzeszą, utrzymując stosunki cielesne między sobą i dzieci ich nie są nieprawowile. Jeśliby jednak wiedzieli o tej przeszkodzie, wówczas — choćby Kościół wskutek niewiedzy uznawał ów związek — nie byliby wolni od grzechu, a dzieci ich nie byłyby wolne od nieprawowitości. Jeśliby wreszcie nie wiedzieli o tej przeszkodzie, ale zawarli ślub potajemnie, nie byliby również wolni od grzechu, gdyż ich niewiedza, jak się zdaje, byłaby zawiniona.

Artykuł 2

CZY DZIECI Z NIEPRAWOWITEGO ŁOŻA POWINNY PONOSIĆ Z TEGO POWODU JAKĄŚ SZKODĘ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że takie dzieci nie powinny ponosić szkody z tego powodu, gdyż:

1. Sam Pan Bóg powiedział: „Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca" (Ez 18, 20). Urodzenie zaś z niedozwolonego stosunku nie jest winą dziecka lecz ojca. A więc dziecko nie powinno z tego powodu ponosić jakiejkolwiek szkody.

2. Sprawiedliwość ludzka powinna wzorować się na sprawiedliwości Bożej. Lecz Bóg jednakowo udziela przyrodzonych dóbr tak dzieciom ślubnym jak i nieślubnym. A więc także według ludzkich praw należy zrównać dzieci prawowitego i nieprawowitego łoża.

Ale z drugiej strony czytamy w Piśmie św. (Rdz 25, 5): „Abraham całą swoją majętność oddał Izaakowi, synów zaś, których miał z żon drugorzędnych obdarował i kazał im jeszcze za swego życia odejść". A przecież ci synowie nie zostali urodzeni wskutek niedozwolonego stosunku płciowego. A więc tym bardziej dzieci, urodzone z niedozwolonego stosunku, mają ponosić tę szkodę, że nie mają prawa do spadku po ojcu.

Odpowiedź. W dwojaki sposób można ponieść szkodę z jakiegoś powodu: po pierwsze, gdy się kogoś pozbawia tego, co należy się mu — i z tego względu dziecko z nieprawowitego łoża nie ponosi żadnej szkody. Po drugie, gdy się go pozbawia tego, co nie należy się mu, ale mogło mu się należeć. Otóż z tego względu dzieci nieprawowitego łoża ponoszą dwojaką szkodę, gdyż nie dopuszcza się ich do stanowisk prawnych, takich jak urzędy i różne godności, które wymagają pewnej szlachetności u tych, którzy je piastują, a następnie tego rodzaju dzieci nie otrzymują

spadku po ojcu. Niemniej dzieci naturalne mogą otrzymać szóstą część spadku. Natomiast dzieci urodzone wskutek stosunku osób, które nie mogły zawrzeć ważnego małżeństwa z powodu jakiejś przeszkody rozrywającej, nie mają prawa do żadnego spadku, chociaż rodzice mają obowiązek na mocy prawa naturalnego zapewnić im to wszystko, co jest im konieczne do życia. Dlatego do obowiązków biskupa należy również troska, by przymusić oboje rodziców do zapewnienia owym dzieciom tych środków do życia.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponoszenie szkody w ten drugi sposób (podany w osnowie artykułu) nie jest karą. Podobnie nie uważamy za karę faktu, że ktoś nie będąc synem królewskim, nie stał się następcą tronu. Tak samo nie jest karą fakt, że ten kto nie jest urodzony z prawowitego łoża nie ma tych praw, które mają dzieci ślubne.

2. Nieprawowite stosunki cielesne są sprzeczne z prawem nie dlatego, jakoby sprzeciwiały się ustrojowi rozrodczemu, ale dlatego, że pochodzą z nieprawej woli. Dlatego dzieci nieślubne nie ponoszą szkody w tym, co zdobywają dzięki naturalnemu pochodzeniu, ale w tym, czego dokonanie lub posiadanie zależy od woli (ojca).

Artykuł 3

CZY DZIECI NIEPRAWOWITE MOGĄ BYĆ UZNANE ZA PRAWOWITE?

Postawienie problemu. Wydaje się, że takie dzieci nie mogą być uznane za prawowite, gdyż:

1. Ten sam jest stosunek między prawowitym a nieprawowitym, jak między nieprawowitym a prawowitym. Lecz prawowity nigdy nic może stać się nie prawowitym. A więc także nieprawowity nigdy nie może stać się prawowitym.

2. Nieprawowity stosunek cielesny powoduje nieprawowitość dzieci (zrodzonych z tego stosunku). Lecz nieprawowity stosunek nigdy nie może stać się prawowitym. A

więc także nieprawowile dzieci nie mogą stać się prawowite.

Ale z drugiej strony to, co prawo wprowadziło, prawo może odwołać. Otóż nieprawowitość dzieci została wprowadzona przez prawo pozytywne. A więc kto jest upoważniony przez prawo może uznać dziecko z nieprawowitego łoża za prawowite.

Odpowiedź. Dziecko nieprawowitego łoża może być uznane za prawowite nie w tym znaczeniu, by zostało zrodzone z prawowitego stosunku, który przeminął i skoro raz był nieprawowity, nigdy nie może stać się prawowitym; ale w tym znaczeniu, że na podstawie upoważnienia prawnego usuwa się te szkody, jakie dziecko miałoby ponosić wskutek pochodzenia z nieprawowitego łoża.

Istnieje sześć sposobów takiej legalizacji (uprawnienia). Dwa z nich są kanoniczne, a mianowicie przez małżeństwo z kobietą, z którą dany mężczyzna spłodził nieprawowite dziecko, byleby tylko to dziecko nie pochodziło ze stosunku cudzołożniczego; — o-raz za pozwoleniem i dyspensą papieża. Cztery inne sposoby są podane w ustawodawstwie. Pierwszy z nich to oddanie dziecka na dwór cesarski, gdyż uznaje się za prawowitych tych wszystkich, którzy zostali przyjęci na ten dwór ze względu na jego sławę. Drugi sposób to mianowanie kogoś prawowitym spadkobiercą w testamencie, który trzeba przekazać cesarzowi. Trzeci sposób ma miejsce wówczas, gdy nie ma dziecka prawowitego łoża, a syn nieślubny zgłasza się do usług księcia. Czwarty wreszcie sposób polega na tym, że ojciec w dokumencie urzędowym lub podpisanym przez trzech świadków uzna swe dziecko za prawowite, nie dodając jednak, że jest dzieckiem naturalnym.

Rozwiązanie trudności. 1. Bez uszczerbku dla sprawiedliwości można komuś wyświadczyć jakieś dobrodziejstwo; ale wyrządzić komuś szkodę można jedynie za jego winę. Dlatego prędzej można uznać nieprawowite dziecko za prawowite, niż odwrotnie. Chociaż bowiem niekiedy pozbawia się prawowitego syna prawa do spadku za jakąś winę, nie można go jednak uznać za nieprawowitego syna, skoro urodził się z prawowitego stosunku.

2. Akt nieprawowity jest związany w sposób nierozerwalny z pewnym brakiem, wskutek którego jest sprzeczny z prawem i dlatego nigdy nie może stać się prawowitym. Natomiast dziecko nieprawowitego łoża nie posiada takiego braku. Nie ma więc podobieństwa w tym przykładzie.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

UWAGA. Słowa Pisma św., przytoczone przez św, Tomasza, podajemy w tekście według przekładu Biblii Tysiąclecia, wyd. n, używając podanych tani skrótów. Kiedy tekst Wulgaty, którym św. Tomasz się posługiwał, odbiega znacznie od tekstu oryginalnego, cytujemy podług przekładu ks. Stysia i ks. Roatworowskiego. Wyd. Jezuitów 1935.

Odnośniki do innych miejsc w Sumie podajemy również w tekście, posługując się starótami cyfrowymi, nip. (I-II, 21, 3) oznacza: Slumma theoloigica, pars prima secundae, kwestia 21, artykuł 3; (48, 3, 2m) = Supplementum, zagadnienie 48, artykuł 3, rozwiązanie trzeciej trudności. Odnośniki do pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły ich dzieł podług wydania I.P. Migne: Patrologiae cursus completus. Series graeca (skrót PG) i Series latina (skrót PL). Odnośniki do dzieł Arytotelesa podajemy według wydamla I Bekkera: Arlstoteles graece et latine. Edidit Accademia Borussiana.

Nadto posługujemy się niiistypującymi skrótami:

Decr. = Decreitalium Gregorii IX Collectiones. Corpus Iuris Canonici. Lipsiae, 1922.

Diig. = Iustiniani Digesta. Corpus luris Civilis. Berolini apud Weidmannos.

Eth. = Ethica Nicomachea Aristotelis

Raym. = S. Raymundi de Pennofort: Summa. Veronae 1744.

Soript. = Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lomibardi.

Sent. = Petri Lombardi Sententiarum libri IV. Bd. Quaracchi 1916.

1. Dig. I, 1, 29a.
2. Rhetorica, I, 2.
3. Dig. I, 1, 29a.1162 b 17.
4. Eth. VIII, 12. 1162 al7.
5. 5. Eth., IX, 9. 1169 b l8.

6. 6. Eth., VIII, U. 1162 a 26.

7. Eth., VIII, 12. 1162 a 20.

8. Eth., VIII, 12. 1162 a 21.

9. Eth., VIII, 12. 1162 a 19.

10. Eth., VII, 14. 1154 b 21.

11. Eth., I, 2. 1054 b 8.

12. Cf., S. Hieronymus. PL 23,

289. 47.

13. Cf., Orygines PG 12, 610.

14. Eth., VII, 11. 1152 b 18.

15. Super Matthaeum I, PG 56,

631.

16. Scriipt. II, 11, 5:1-11, 18,9.

17. De Sacramentis Christianac Fidei. PL 176, 317

18. Petrus Lombardus: Sent. IV,53.1, 1.

19. De Sacramentis Christianae

Fidei, PL 176, 317.

20. Retractationes I, 9PL. 32,

595.

21. Eth., III, 12. 1119 b 8.

22. De Genesi 9, 7. PL 34, 397

23. Supplementum 35, 1.

24. In Joannis Evangelium 80

PL 35. 354

25. Eth . II. I. 1

26. Ad consulta Bulgarorum, 3.

27. Etymologiorum libri XX.

IX. PL 82, 364.

28. Tamże, PL 82, 363.

29. Dialogorum libri. IV, 18 PL

77, 349.

30. Eth., I, 4. 1095 b 10,

31. Dig., IV, 3.

32. Dialogorum libri XX, IV,

18. PL. 77, 349.

33. Historia animalium V, 14.

581 a 12.

34. Physicorum II, 5. 1972 a 29.

35. Metaphysica III, c. 10.

36. Metaphysica IV, 7. 1012 a 23.

37. Contra Faustum, IX 26.

PL 42, 365.

38. Etymologiarum IX, c. 7.

PL 82, 365.

39. Sent. IV, 27.

40. Summa Sententiarum VII, 6. PL 176, 158.

41. Categoriae, VI. 8 b 25.

42. In Matthaeum, XXXII. PG

56, 802.

43. Summa Sententiarum VII, 6 PL 176, 159.

44. Decr., IX 1, c. 15.

45. Regesta XIV. Ep. 159. 216, 521.

46. Sent., IV, 28, 1.

47. Ad Maccdonium 153. PL

48. Ad Consulta Bulgarorum, 3

49. Eth. III. , 1. 1110 a 1.

50. De libero arbitrio III, 18, PL 32, 1295.

51. U św. Alberta W. In Sent IV, .29, 1

52. Dig , IV 2.

53. Eth. III, 1. 1110 a 11.

54. Eth. III ,6. 1115 a 26.

55. Tamże

56. Decr., IV, 14.

57. Dig , IV, 9.

58. Eth., III, 4. 1113 a 32

59. Eth., VIII, 12, 1155 b 28.

60. Cf. Decr. Gratianum I, 27,

c. 4

61. De differentiis topicis II. PL

64, 1189.

62. Sent., IV, 30, 3.

63. Eth., VIII, 12. 1162 a 16.

64. De Genesi IX, 3. PL 34, 395.

65. Eth., VII, 11. 1152 b 18.

66. Eth., VIII, 12. 1162 a 20.

67. De Republica IV, 7.

68. Sent., IV, 31, 2.

69. Topica I, 6, 146 b 10.

70. De bono coniugali 8, 8. PL

40, 379.

71. De fide orthodoxa I, 2, c.

15. PG 94, 932.

72. De Divinis Nomnibus 4, 32

PG 3, 733.

73. Physicorum II, 3. 195 b 16-21.

74. In Ephesios III, PL 26, 532.

75. Sent., II, 31, 5.

76. Sent., IV, 31, 8.

77. De bono coniugali 6, 6. PL

40, 377.

78. Eth., X, 2 1173 b 28-31.

79. Sermo 162, PL 38, 887.

80. De Divinis Nominibus 4. PG

3. 732.

81. Sent., IV, 21, 34, 1.

82. Eth., III, 2. 1110 b 18-24.

83. De Genesi 29. De Trinitate

IX, 11. PL 42, 969.

84. Dig., I, 2, 15.

85. Eth., I, 3c. 3. 1111 a 22-24.

86. Nemesius. De natura homi-

nis c. 32. PG 40, 728.

87. Sent., IV, 30, c. 1.

88. Eth., III c. 2. 1111, a 15-18.

89. Eth., V, c. 8. 1133 a 19-21.

90. Liber regulae pastoralis II, 6

PL. 77, 34.

91. Tamże.

92. Rhetorica II, 53.

93. Decr., IX. 4.

94. De coelo. 6, 288 b 15-16.

95. De generatione animalium 1,

2, c. 3. 737 a 27.

96. Politica I, 4, c 4. 1254 a

12-13.

97. Decr., I, 2, 27.

98. De generatione animalium

XVI, 1, 2. 716 a 6.

99. Codex Justinianus I, 3, 32.

100. Decr. I, 4, 10.

101. De causis X, 99.

102. Cf. S. Augustini: De bono

viduitatis, c. 9.

103 Decr , I, 4,

104. Dig., I, 17.

105. Decr. I, 4, 6.

106. Sent IV, 38, c. 2.

107. Decr., I, 3, 3

108. Decr. I, 3, 3.

109. Raym., Summa I, 4. 6.

110. De generatione animnlium I

c. 18. 726 a 27.

111. Eth., VIII, c. 14, 1161 b 11.

112. Etymologiarum XX, IX, 6.

PL 82, 363.

113. Physicorum I, 2, c. 1. 193

a 26.

114. De generatione animalium I.

c. 19. 726 b 10.

115. Raym., Summa IV, 6.

116. Tamże.

117. Arbor consanguinitatis, ed.

Richter I 1425.

118. Eth., VIII, c. 14. 1161 b 12.

119. Eth., VIII, c. 14. 1161 b 30.

120. Tamże.

121. Analytica Posteriora 1, c, 2.

72 a 30.

122. Dig., I, 1, 1.

123. Regista I, 9, epistola 64. PL

77, 1189.

124. Hstoria animalium, IX, 47.

630 b 31.

125. Posteriora Analytica I, c. 2.

72 a 30.

126. Eth., VIII, c. 14. 1161 b 12.

127. Metaphysica V, c. 12. 1021

a 14-19.

128. Raym., Summa I, 4, 15.

129. Decretum Gratiani, II, 35S

130. Eth., VIII, c. 14. 1162 a

16-19.

131. Cf. Decr. I, 4, 1.

132. S. Albertus M. IV Sententia

rum, 41, 7.

133. Decretum Gratiani II, 35.

134. Sent., IV, 41, c. 2.

135. Dig., I, 22, 6.

136. Cf. Decr. IV, 14, 8.

137. Decretum Gratiani II, 2, 8

138. Decr., IV, 18, c. 6.

139. Decr., I, 2, 7.

140. Sent., IV, 42, c. 3.

141. Raym., Summa I, 4, 7.

142. Supplementum 34, a. 2.

143. Eth., VIII, c. 13-14. 1161 a

16-17.

144. De Caelesti Hierarchia c. 2.

PG, 3, 396. 143, .Sent., IV 42, c. 2-6.

146. Eth., VIII, c. 14. 1161 b

18-19.

147. Sent., IV, 2, 1.

148. Dig., I, 1, 7.

149. Physicorum libri VII. I, 2, c.

2. 194 a 21-22.

150. Dig., I, 1, 1.

151. Codex Justinianus, I, 8, 47.

152. Dig., 38, 16.

153. Eth., VIII, c 13. 1161 a 16-

17.

154. Raym., Summa I, 4, 8.

155. Sent., IV, 42, c. 3.

156. Dig., 1, 7, 23.

157. Dig., 23, 2, 17.

158. Sent., IV, 42, c. 3-4.

159. Dig., I, 7, 21.

160. Decr., I, 4, 15, c. 2. 197.

161. Sent IV, 34, c. I, 198.

162. Decr., I, c. 4, 1150. 199.

163. De Genesi I, 11, c. 28 PL 200.

34,444.

164. Dig., I, 4, 4. 201.

165. Decr., Sexti I, 3, 14. c. 1. 202.

166. Decr., I, 4, 15.

167. Historia animalium, I, 7, 1. 203.

581 a 12-14.

168. De adulterio coniugum I c.

18. PL 40, 462.

169. Glossa ordinaria. PL 114,

516.

170. Decr., Gratiani II, 28, 1, c.

10.

171. Codex Iustiniani I, 3, 32.

172. Physica I. III, 8. 208 a 9-10.

173. Sent., 39, 4.

174. Dig., 48, 5, 39.

175. Institutiones. Corp. lllril 110,

Can. Iv, 18.

176. Sent., IV, 37, 2

177. Decr., Graliani II, 32, 1.

178. Tamże, II, 33.

179. Sent., IV, 35 c. 4.

180. Decr., ni, 31, c. 18.

181. Tamże.

182. Adversus Jovinianum I, 26.

PL 23, 246.

183. Decr., III, 32, c. 2.

184. Decr., Sexti III, 14, c. 32.

185. Decr., Gratiani, II, 32; Decr.

IV, 19, c 8.

186. Decr., Gratiani II, 4.

187. In Matthaeum III, 19. PL

26, 135.

188. Decr., Gratiani II, 28.

189. Decretum Gratiani, II, 8, c.

3.

190. Decr. Gratiani, II, 33, 2.

191. Opus Imperf. in Matthaeum,

h. 40. PG 56, 850.

192. Eth., VII, c. 6. 1148 b 31-34.

193. De nuptiis et comcupiscentia

I, 10. PL 44, 420.

194. Decr. Gratiani II, 6, 4.

195. Opus imperf. in Matthaeum

32, 19. PG 56, 801.

196. Cf S. Hier. Adv. Jov. I, 16.

PL 23, 236.

197. Sent., IV, 42, c. 7.

198. Decr. Gratiani I, 34, c. 12.

199. Ep. de esu Agni. PL 40, 1204.

200. Eth. VIII, c, 14. 1162 a 20-22.

201. Sent, IV, 32, c. 3

202. Libri Dialogorum 1, c. 10

PL 77, 2000.

203. Contra Faustum XXII, c. 47,

PL 42, 42X.

204. Dc bono coniug., c. 25. PL

40, 395

205. Dig. I,1, 1

206. De generatione animalium 1,

21. 729 b 12

207. Sent., III, 26, 1.

208. Eth., VIII. c. 14. 1162 a 19 22.

209. Aristoteles, Rhetorica II, c. I I 181 b 16,

210. Rhetorica II, 54.

211. Tamże, c. 53.

212. Tamże.

213. Commentum in De coelo III, c. 20.

214. Decr. Gratiani L, 1.

215. Eth., V, c. 10. 1134 b 19.

216. Contra Faustum XXVI, c. 3. PL 42, 480.

217. Eth., I, 1, 7. 1094 b 22-27.

218. Decr., IV, 19, c. 8.

219. De coitu. Cf S. Alertus. De animalibus XXII.

220. Eth., V c. 3. 1129 b 19-24.

221. Moralium libri, XXXIII, c. 12 PL 76, 688.

222. De Patriarchis. I, c. 4. PL 14, 431.

223. Doctor penplex III, c. 49.

224. In Joannis Evangelium 11, 11. PL 35, 1481.

225. Regesta X, 159. PL 215, 987.

226. Sermo 162. PL 38, 887.

227. Sent., III, 27, c. 10

228. Regista, II, 37. PL 77, 575.

229. Decr., IX, 1, 1.

230. Comm. in Ep. Ad Titum 1, 6. PL 26, 564.

231. Sent., IV, 1, c. 8.

232. De bono coniugii, 18, 21. PL 40, 387.

233. Tamże.

234. Decr., I, 21.

235. Capitula c. 43. Ed. Mansi

IX, 855.

236. Historia animalium VII, c.

5. 585 b 9.

237. In Matthaeum, hom. 32. PG

56, 801.

238. Tamże.

239. Alexander Halensis i św. Bo-

nawentura.

240. Św. Albert W. In IV Sent.,

33, a. 26.

241. In Matthaeum. Hom 32. PG

56. 801.

242. Contra Faustum XXII, c. 47.

PL 42, 428.

243. In Matthaeum, hom 12. PG

56, 697.

244. Rabanus: In Deuteronomium

III, 13.

245. Glossa ordinaria in Deut. PL

113, 479.

246. Glossa interlinearis, PL 113,

479.

247. Sent., IV, 33, c. 3.

248. Antiquitates Judaicae, IV, 8

23.

249. Contra Faustum XIX, c. 26.

PL 42, 365.

250. Rajm., Summa IV, 24.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

WSTĘP OGÓLNY

MAŁŻEŃSTWO W SŁUŻBIE NATURY

By zrozumieć naukę św. Tomasza o małżeństwie, trzeba uprzy tomnić sobie znaczenie szczególniej dwóch pojęć, występujących niemal w każdym artykule tego traktatu, a mianowicie natury i prawa naturalnego. Pojęcia te omawialiśmy w poprzednich tomach Sumy, a szczególnie w Objaśnieniach do I-II, 57, 2. Tu ograniczymy się do przypomnienia podstawowej treści tych pojęć.

Przez „naturę" św. Tomasz rozumie niekiedy to, co my nazywamy „przyrodą", jako zespół bytów, złożonych z materii czyli tworzywa, będącego podłożem zmian, oraz współczynnika energetycznego, zwanego przez scholastyków formą, a po polsku istotnością ze względu na to, że isloczy dany byt, uzdolniając go do pobierania z otoczenia cząsteczek, niezbędnych do jego budowy i rozwoju oraz do organizowania ich w swoiste układy czy ustroje, wyznaczające jego zasadnicze cechy i stanowiące o jego jedności i o swoistym dla niego sposobie i kierunku działania, jak to widzimy np. w powinowactwie pierwiastków, a jeszcze bardziej w każdym nasieniu roślinnym czy zwierzęcym.

Najczęściej jednak Akwinata, mówiąc o naturze, ma na myśli to, co w jakimś bycie, a szczególniej w człowieku, stanowi o swoistej dla niego budowie, działaniu i rozwoju. Gdy chodzi o tak pojętą naturę ludzką, można ujmować ją trojako: abstrakcyjnie, formalnie i materialnie. Abstrakcyjnie naturą ludzką jest to, co stanowi treść definicji człowieka w ogóle, podającej najbliższy rodzaj, do którego należy (a więc świat zwierząt w znaczeniu istot zdolnych do zmysłowego poznania oraz pożądania), oraz różnicę gatunkową, a więc rozumność w zna czeniu podstawowej zdolności do myślenia i chcenia w oparciu o rozumowanie (wówczas gdy nie zachodzi przeszkoda ze strony ustroju nerwowego, np. wskutek niedorozwoju, snu, zamroczenia

itp.). Zdolność ta jest podstawową cechą, wyróż niającą gatunek ludzi pośród wszystkich innych jestestw. Formalnie, czyli istocząco naturą ludzką jest to, co w każdym konkretnym człowieku jest wyznacznikiem swoistego dla ludzi działania, a więc myślenia i postępowania, opartego na rozumowaniu, czyli to, co nazywamy duszą rozumna, zjednoczoną z ciałem, które ożywia, stanowiąc z nim jedno jestestwo (substancję). Wreszcie materialnie naturą ludz.ka, jest to, co jest podstawą ujednostkowienia czyli wyodrębnienia sposobu istnienia oraz działania każdego poszczególnego człowieka od sposobu istnienia i działania innych ludzi. Tą podstawą jest zróżnicowanie tworzywa, czyli materii, ze względu na różną ilość i różny układ jej cząsteczek, składających mv na ciało ludzkie, powodujący różnice w zewnętrznym wyglądzie i wewnętrznym usposobieniu konkretnych ludzi.

W traktacie o małżeństwie św. Tomasz, mówiąc o naturze, ma na myśli naturę ujętą nie abstrakcyjnie w oderwaniu od rzeczywistych składników i cech, ale konkretnie i formalnie, czyli ze względu na to, co rzeczywiście i zasadniczo stanowi o cechach wspólnych wszystkim ludziom oraz o swoistym dla nich sposobie działania. Tak pojęta natura ludzka jest ustrojem psychofizycznym czyli układem różnych czynników chemicznych i psychicznych tak uporządkowanych, że stanowią istotną jedność oraz służą zachowaniu i rozwojowi tej całości, jaką jest już to poszczególna osoba ludzka, już to zbiór wszystkich ludzi, zwany gatunkiem czy rodem ludzkim. Układ ten jest ustrojem, który wyposaża każdego człowieka w różne skłonności, zwane naturalnymi, gdyż wypływają z tego ustroju natury i zmierzają do zaspokojenia naturalnych potrzeb, takich jak 1) zachowanie i rozwój każdej osoby ludzkiej, 2) zachowanie i rozwój rodu ludzkiego.

Skłonności te są trojakiego rodzaju: a) fizyczne, wspólne wszystkim jestestwom, występujące np. w postaci powinowactwa chemicznego, powodującego łączenie się cząsteczek różnych pierwiastków w rozmaite układy, w powszechnym ciążeniu, w przyciąganiu i odpychaniu magnetycznym itp.; b) zmysłowe, ujawniające się w popędach, czyli w siłach powodujących wystąpienie pewnych odruchów oraz

uczuć, odnoszących się do tego, co zmysły, zwłaszcza wewnętrzne, takie jak pamięć, wyobraźnia, a szczególnie zmysł oceny, przedstawią człowiekowi lub zwierzęciu jako przyjemne i użyteczne, względnie jako przykre i szkodliwe; popędy te można sprowadzić do dwóch zasadniczych: popędu do tego, co zmysłom odpowiada, oraz popędu do walki ze złem o dobro trudne do zdobycia; c) skłonności umysłowe, a więc odnoszące się do tego, co rozum przedstawi człowiekowi jako dobro (przyjemne, użyteczne lub etyczne) względnie jako zło (przykre, szkodliwe, niemoralne). U ludzi te trojakie skłonności występują łącznie, zwłaszcza gdy odnoszą się do tego samego przedmiotu.

Ponieważ jednak gatunkowa natura ludzka wyraża się w zasadniczej zdolności do rozumowania oraz postępowania opartego na rozumowaniu, te tylko skłonności można uznać formalnie za naturalne dla ludzi jako ludzi, które są zgodne z wymaganiami rozumu właściwie nastawionego do bezwzględnie ostatecznego celu życia ludzkiego, nadającego mu sens. Skoro zaś tego rodzaju skłonności wypływają z psychofizycznego ustroju natury ludzkiej, czyli z uporządkowania poszczególnych jej składników tak, by służyły dobru całości, jasne się staje doniosłe w historii humanizmu chrześcijańskiego twierdzenie św. Tomasza: „Ponieważ dobro jest celem, a zło jest przeciwieństwem, to wttyttko, ku czemu człowiek ma naturalna skłonność, rozum ujmuje jako dobro, które należy czynić, a to, co sprzeciwia się mu. fako zło. którego należy unikać. Tak więc układ norm prawa naturalnego odpowiada układowi skłonności naturalnych" (LII, 94, 2).

Jak widać z powyższej analizy prawo naturalne nie jest jakąś fikcją spekulacji metafizycznej, ale rzeczywistością kon kretną, skoro jest niczym innym, jak uporządkowanym zestro-jem psychofizycznych składników osoby ludzkiej, poznawalnym przez analizę budowy i działania tejże osobowości, powodującym skłonności ku temu, co służy dobru już to poszczególnej osoby, już to całego rodu ludzkiego, wskazującym pod kierownictwem rozumu co należy czynić i czego należy unikać.

To, co jest konieczne do postępowania zgodnego z naturą ludzi jako ludzi, a więc z rozumem i tym samym z ostatecznym celem człowieka, jest nakazem prawa naturalnego; to zaś, co sprzeciwia się tak pojętej naturze względnie prawdziwemu celowi ostatecznemu, jest zakazem tegoż prawa; to zaś, co nie jest ani konieczne do tego celu, ani sprzeczne z nim, może być przedmiotem normy albo zalecającej, albo dozwalającej, albo nie zbraniającej (dokładniej o tych normach prawa naturalnego piszę w rozprawie pt. „Deduzione delie norme morali generali dalia legge naturale". (Instytut Studiów Kościelnych. Roma 1969, s. 53-60).

Natura ludzka w swej istocie, a więc w abstrakcyjnym uję ciu, jest niezmienna, gdyż człowiek zawsze i wszędzie był, jest i będzie jestestwem żywym, zasadniczo zdolnym do rozumowania i chcenia (wówczas, gdy jego ustrój nerwowy jest dostatecznie rozwinięty). Natomiast ta ludzka natura jest zmienna, gdy chodzi o jej przygodne cechy, takie jak wzrost, kolor skóry, usposobienie itd. Dlatego św. Tomasz miał odwagę stwierdzić: „To, co jest przyrodzone dla byiu o niezmiennej naturze, jest zawsze i wszędzie tak samo. Ale natura człowieka jest zmienna" (II-II, 57, 2, 1). Dlatego podstawowe zasady prawa naturalnego, takie jak ta pierwsza zasada, ze należy czynić to co dobre, nie czynić zaś tego, co złe, oraz wnioski, wyprowadzone z niej bez pośrednio przez rozumowanie przy pomocy analitycznej przesłanki, są jednakowo uznawane przez wszystkich ludzi we wszystkich czasach. Natomiast wtórne normy prawa naturalnego, wysnute przy pomocy syntetycznej, czyli opartej na empirycznym spostrzeżeniu przesłanki, nie są jednakowo uznawane przez wszystkich i są zmienne, gdyż muszą być dostosowane do konkretnych, a więc zmiennych warunków i okoliczności życia ludzkiego. Chodzenie w kożuchu lub innym bardzo ciepłym ubraniu może być nakazem prawa natury dla mieszkańców Alaski, a zakazem prawa naturalnego dla mieszkańców okolic podzwrotnikowych, gdyż w pierwszym wypadku jest zgodne z wymaga niami rozumu, a w drugim niezgodne z nimi. Podobnie małżeńństwo brata z siostrą w czasach prarodziców ludzkości Adama i Ewy było nakazem prawa naturalnego, gdyż było niezbędne do zachowania rodu ludzkiego,

a dziś jest zakazem tegoż prawa, gdyż prowadziłoby do zwyrodnienia, sprzeciwiając się wymaga niom rozumnej natury człowieka.

Nie zawsze jednak jest łatwo osądzić, czy dane postępo wanie jest lub nie jest zgodne z wymaganiami rozumnej natury człowieka. Wszak wiadomo, że nieraz rozum jednych ludzi nakazuje im czynić to, czego zakazuje rozum innych ludzi, żyjących nawet w tych samych warunkach, np. gdy chodzi o sto sowanie środków antykoncepcyjnych. Sw. Tomasz nie zawahał się nawet twierdzić: „Z powodu różnych warunków, w jakich ludzie żyją, zdarza się, że pewne czynności dla niektórych ludzi są cnotliwe, gdyż są stosowne i odpowiednie dla nich, dla innych zaś ludzi są grzeszne, gdyż są nieodpowiednie dla nich" (I-II, 94, 3, 2). Czyj rozum ma rozstrzygać, czy dane postępowanie jest lub nie jest zgodne z naturą ludzką i tym samym z prawem naturalnym? Niewątpliwie bezpośrednią podmiotową normą postępowania dla każdego człowieka winien być głos sumienia, którym — według nauki św. Tomasza — jest praktyczny sąd rozumu, orzekający co w danych okolicznościach należy lub nie należy uczynić oraz czy to, cośmy uczynili, było moralnie dobre czy złe. „Człowiek nie ma żadnej innej możliwości uzgodnienia swego postępowania z prawem moralnym i skierowania go do celu naczelnego życia, jak idąc za tym, co mu jego rozum wskaże przez rozkaz sumienia" (J. Woroniecki: Katolicka etyka wychowawcza. T.I. Wyd. Mariackie 1948, s. 112).

Sumienie nie jest nieomylne, będąc bowiem wnioskiem rozumowania praktycznego, może opierać się na błędnej przesłance, ale ta prawda nie zwalnia nikogo od obowiązku słuchania nakazów sumienia „gdyż nie posiadamy żadnej innej drogi, aby móc nasze postępowanie oprzeć na prawie moralnym. Ale wkłada na nas obowiązek starannego poznania zarówno tego prawa jak i warunków, w jakich wypadnie działać" (tamże, s. 118). Sumienie tylko wtedy może być normą postępowania, gdy mamy praktyczną pewność, że sąd ten, na którym sumienie polega, jest prawdziwy. Źródłem tej pewności jest właściwe nastawienie woli ludzkiej do lego, co jest prawdziwym celem ostatecznym życia ludzkiego. Jak już widzieliśmy,

człowiek jest wyposażony w rozmaite skłonności, zmierzające do zaspokojenia jego potrzeb zgodnie z naturą ludzką. Każde dzJałanie każdego człowieka dąży do zaspokojenia jakiejś potrzeby, każdy też człowiek pragnie zaspokoić w miarę możności wszystkie swe potrzeby i temu nadrzędnemu celowi podporządkowuje wszystkie swe czynności i wszystkie inne cele. Stan, w którym wszystkie potrzeby są zaspokojone zgodne z naturą ludzką, nazywamy szczęściem. Szczęście więc jest faktycznym celem ostatecznym, do którego każdy człowiek zmierza świadomie lub nieświadomie przez to samo, że dąży do stanu, w którym wszystkie jego potrzeby byłyby zaspokojone. Ale stan, w którym wszystkie potrzeby są zaspokojone to stan, w którym człowiekowi nie brakuje niczego z tych rzeczy, których wymaga jego natura, czyli doskonałość ludzi jako ludzi, zarówno w ich życiu osobistym jak i zbiorowym. Na czym ta doskonałość konkretnie polega? Innymi słowy, co może zaspokoić wszystkie potrzeby człowieka jako człowieka, czyli zgodnie z jego naturą gatunkową?

Filozoficznie można udowodnić, że jest to fizyczna, umysłowa i przede wszystkim moralna sprawność czyli kultura w dynamicznym znaczeniu tego wyrazu (szczegółowo zagadnienie kultury omawiam w rozprawie:CUL TURA. Riflessioni Teologiche. Ed. Marietti, 1981, jest polskie wydanie tej rozprawy w Biuletynie Towarzystwa Przyjtciół Teologu i Filozofii Chrześcijańskiej 1972-1973). Ale potrzeby ludzkie zgodne z naturą człowieka jako człowieka są współmierne z przedmiotem jego umysłu i woli, a tym przedmiotem jest prawda, dobro i piękno bez jakichkolwek ograniczeń, czyli nieskończone. Świadomie więc lub nieświadomie zmierzamy ku nieskończonemu Dobru, Pięknu i Prawdzie. Ale w tym życiu nie możemy osiągnąć tego ostatecznego celu, a wiedza ludzka nie potrafi przeniknąć tajemnicy śmierci. Jeśli więc życie ludzkie ma jakiś sens, konieczne jest Objawienie Boże, które by wskazywało transcendentalny, ostateczny cel człowieka, drogę do niego i środki niezbędne do jego osiągnięcia. To Objawienie przekazała nam Ewangelia Jezusa Chrystusa, powierzona przez Zbawiciela Kościołowi, by w jej świetle wskazywał ludziom ich prawdziwy ostateczny cel życia, a mianowicie zjednoczenie bezpośrednie

z Bogiem, jako najwyższą Prawdą, nieskończonym Dobrem i Pięknem, pouczał wiernych o drodze do tego celu, a mianowicie o naśladowaniu Chrystusa, szczególnie w miłości Boga i bliźniego, oraz by podawał im środki niezbędne do osiągnięcia powyższego celu, a mianowicie wykonywanie czynów cnotliwych i życie sakramentalne. By Kościół mógł spełnić to zadanie, Chrystus, zakłada jąc go, zesłał Ducha Świętego, by oświecał następców św. Piotra i Apostołów oraz Lud Boży w strzeżenu, rozwijaniu i stosowaniu prawd, odnoszących się do wiary i obyczajów w zmiennych warunkach życia ludzkiego. Prawo naturalne wchodzi również w nadprzyrodzoną rzeczywistość Boskiego planu zbawienia i nauczania Kościoła.

Kościół więc w świetle Ewangelii i pod kierownictwem Duchaa świętego ma obowiązek pouczać ludzi także o tym, co prawo naturalne nakazuje lub zaleca czy dozwala i czego zakazuje czy wzbrania, zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o zagadnienia bardzo powikłane, a bardzo ważne życiowo ale sporne i różnie przez różnych rozwiązywane.

Odnosi się to w szczególny sposób do małżeństwa.

Jak wiadomo, jedną z najpotężniejszych i najbardziej powszechnych skłonności naturalnych to popęd płciowy, czyli skłonność do współżycia mężczyzn z kobietami i kobiet z mężczyznami. Skłonność ta jest naturalna nie tylko w tym znaczeniu, że wypływa z rodzajowej natury człowieka, wspólnej dla ludzi i zwierząt, ale także dlatego, że jest zgodną z gatunkową naturą ludzi jako ludzi, a więc z wymaganiami rozumu ludzkiego, gdy ten stwierdza w konkretnej osobie i w konkretnych warunkach, że współżycie i zespolenie z osobą odmiennej płci jest godziwe i potrzebne, a nawet niekiedy konieczne do osiągnięcia pełnej dojrzałości psychicznej, do szczęścia osobistego lub do zrodzenia i wychowania potomstwa dla dobra społeczności i narodu. W przeciwieństwie do zwierząt popęd płciowy skłania ludzi nie tylko do cielesnego zespolenia, którego owocem bywa poczęcie zrodzenie potomstwa, ale do trwałego współżycia we wzajemnej miłości i współpracy dzięki uzupełnianiu się wartości,

związanych z płcią. Rozum wymaga, by to trwałe współżycie opierało się na wzajemnej ugodzie, zawartej zgodnie z przepisami prawnymi danej społeczności religijnej lub państwowej, gdyż inaczej byłby bałagan w życiu społecznym. Tego rodzaju współżycie mężczyzny z kobietą, oparte na wzajemnej i prawnie zawartej umowie uprawnionych osób — nazywamy małżeństwem. Opierając się na naturze ludzkiej i mając swe uzasadnienie w tejże naturze, małżeństwo podlega normom prawa naturalnego.

Ponieważ jednak warunki życia małżeńskiego są zazwyczaj bardzo powikłane, małżonkowie nie zawsze mogą wiedzieć, co w ich stosunkach wzajemnych jest dozwolone, a co wzbronione przez to prawo. Prawo cywilne też nie zawsze może to określić w sposób sprawiedliwy i rozumnie uzasadniony. Konieczne są więc pewne wskazania Objawienia Bożego, dotyczące życia płciowego ludzi, przystosowane przez Kościół do konkretnych warunków życia w danym kraju i w danej epoce.

Jak zobaczymy, Objawienie Boże, zawarte w Piśmie św. i w tradycji Kościoła, zawiera wiele takich wskazań, które Kościół zachowuje, strzeże, objaśnia, rozwija i stosuje do życia ludzkiego, jak o tym świadczy np. encyklika „Casti connubii" Piusa XI„Humanae vitae" Pawła VI, a przede wszystkim Konstytucja „Gaudium et Spes" II Soboru Watykańskiego, oraz środowe katechezy Jana Pawła II, wydane w książce p.t. L'amore humano nel piano divino, Ed. Obreria Vatieana 1980.

Q. 41, 2. Naturalność małżeństwa. Pierwszy artykuł stanowi jakby klucz do zrozumienia całego traktatu św. Tomasza o małżeństwie. W świetle uwag, podanych przez nas we Wstępie, łatwiej nam będzie pojąć, jak ufamy, stosunek małżeństwa do natury i prawa naturalnego. „Naturalność bowiem może oznaczać przede wszystkim a) zgodność z naturą, a przynajmniej niesprzeczność z nią; b) pochodzenie od natury jako od przyczyny sprawczej; c) dążenie do celu, wyznaczonego przez naturę; d) tworzywo urzeczywistnione przez to, co wyznacza jego skład, cechy i swoisty sposób działania, czyli przez to, co nazywamy istotnością czy formą. Małżeństwo jest czymś

naturalnym w każdym z tych czterech sposobów. Tworzywem bowiem małżeństwa to ludzie, których ciało jest ożywione przez „formę", wyznaczającą jego skład, rozwój i swoiste dla ludzi działanie; pochodzi od natury ludzkiej, która skłania mężczyzn do miłosnego współżycia z kobietami, a kobiety do takiego współżycia z mężczyznami; zmierza do celów, wyznaczonych przez naturę, a mianowicie do zrodzenia i wychowania potomstwa oraz do udoskonalenia samych małżonków przez współżycie, wzajemną miłość, usłużność i radość. Tym samym małżeństwo jest zgodne z naturą i prawem naturalnym, skoro jest wyrazem naturalnej dla ludzi skłonności w miarę jak jest zgodne z wymaganiami rozumu, właściwie nastawionego do prawdziwie ostatecznego celu życia ludzkiego, i z natury swej jest zdatne do udoskonalenia osobowości małżonków. Skłonność do współżycia małżeńskiego nie zmusza ludzi do niego, nie narzuca im konieczności, nie uwłacza wolnej woli człowieka, który z natury swej jest zdolny do panowania nad swymi popędami, posługiwania się nimi i kierowania nimi zgodnie ze swą wolą i zasadami rozumu.

Nie tylko popędy cielesne oraz instynkty skłaniają ludzi do współżycia małżeńskiego, ale właśnie to, co nimi powinno w człowieku kierować, co gatunkowo wyróżnia naturę ludzką od innych zwierząt, a mianowicie łozum. Rozum zaś, jak wyjaśnia św. Tomasz w osnowie artykułu, skłania ludzi do małżeństwa z dwojakiego względu: po 1. ze względu na dobro potomstwa, by nie tylko je zrodzić, ale także należycie wychować, a pełne wychowanie człowieka trwa nie kilka miesięcy, jak u zwierząt, ale kilkanaście lat, owszem, przez całe życie człowiek się wychowuje, potrzebując niejednokrotnie rad i doświadczenia rodziców także w wieku dojrzałym; po 2. ze względu na szczęście samych małżonków, którzy dzięki uzupełnianiu się płci męskiej i żeńskiej, odczuwają wzajemne upodobanie, wzajemnie sobie pomagają, wzajemnie się doskonalą przykładem cnót i obopólną życzliwością, a miłosne współżycie daje im poczucie względnego szczęścia nawet w cierpieniach i materialnych nieszczęściach — oczywiście wtedy, gdy oboje są naprawdę rozumni, a więc gdy usprawniają się w cnotach, dążąc do właściwego celu życia ludzkiego, czyli

do osiągnięcia pełnej doskonałości przez zjednoczenie się z Bogiem.

Pierwszy cel, a mianowicie dobro potomstwa przez zrodzenie i wychowanie go, św. Tomasz nazywa głównym nie tylko dlatego, by małżonkowie mieli zmierzać przede wszystkim do niego, skoro np. starcy, zawierając małżeństwo, wiedzą doskonale, że już są niezdolni do przekazywania życia — ale dlatego, że potomstwo to nowe osoby, a w świecie osobowość jest ontologic/nic najwyższą wartością, której wszystkie inne doczesne wartości winny być podporządkowane. Oczywiście, św. Tomasz, mówiąc o celach małżeństwa, ma na myśli cele przedmiotowe, czyli takie, do których małżeństwo z natury swej zmierza, a nie cele podmiotowi;, które mogą być najrozmaitsze, gdyż różni ludzie, zawierając małżeństwo pragną osiągnąć różne rzeczy, np. korzyści majątkowe, prawne uznanie dzieci nieprawowicie zrodzonych czy poczętych w stosunkach przedmałżeńskich, spowinowacenie się z jakimś rodem itp. Współczesnego czytelnika może zdziwić pominięcie miłości wśród celów małżeństwa. Nie jest to jednak pominięcie, bo to „mutuum obsequium", które przetłumaczyliśmy niezdarnie wyrażeniem „wzajemna pomoc", to przecież codzienne uzupełnianie miłości. Zresztą także zrodzenie i wychowanie potomstwa powinno być i normalnie jest wyrazem i owocem wzajemnej miłości małżonków. Miłość, polegająca nie tylko na wzajemnym upodobaniu, ale przede wszystkim na szczerej, ofiarnej i niezłomnej woli czynienia osobie ukochanej tego, co dla niej jest naprawdę dobre, a więc tego, co ją czyni lepszą, co ją doskonali, powinna być przyczyną sprawczą czyli źródłem małżeństwa, jego osnową przez całe życie i jego owocem w swym rozkwicie, gdyż małżeństwo powinno rozwijać i potęgować wzajemną miłość małżonków, by stała się coraz bardziej serdeczni, c/uła i wyrozumiała, cierpliwa, trwała, coraz bardziej doskonalą i owocna.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz uwydatnia swe przekonanie o zmienności wtórnych norm prawa naturalnego, uzasadnione w I-II, 94, 2-3; II-II, 57, 2, Im; In Ethicam Nicomacheam Aristotelis, VIII, 1. 14. Myśl tą Akwinata rozwinie ponownie, mówiąc o jednożeństwic i nierozerwalności małżeństwa.

Trudność, wysuniętą przez Cycerona, nasz Doktor tłumaczy tym, że ludzie nie zawsze czynią to, do czego skłania ich rozum zgodnie z naturą ludzką. Ulegają bowiem różnym przesądom i namiętnościom, które zaślepiają ich umysł. Nowsze jednak badania moralności ludów „pierwotnych", a zwłaszcza studia B. Malinowskiego, dowodzą że ludy te poziomem obyczajów niekiedy przewyższają „chrześcijańskie" narody.

Justynian, (cesarz, wschodnio-rzymski 482-565) kazał zebrać poszczególne ustawy obowiązujące w cesarstwie w jeden kodeks prawny: Corpus iuris civilis. Digesta. To wiekopomne dzieło było podstawą prawodawstwa niemal we wszystkich krajach europejskich do czasów nowożytnych).

Q. 41. a. 2. Teofrast (327-287 przed Chr.), następca Arystotelesa w kierownictwie szkoły perypatetyckiej (Liceum).

Obowiązek zawierania małżeństwa. W myśl nauki św. Tomasza, nie wszyscy ludzie są zobowiązani do zawierania związku małżeńskiego, choć sama natura ludzka skłania do niego. To tylko bowiem jest nakazem prawa naturalnego, a więc obowiązkiem, co jest konieczne do osiągnięci tego celu, do jakiego to prawo zmierza. Otóż, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, prawo naturalne zmierza do dwóch rzeczy: do dobra społecznego przez zrodzenie i wychowanie potomstwa, oraz do osobistego dobra małżonków przez ich udoskonalenie i zapewnienie im względnego szczęścia. Otóż rozumna natura człowieka nie wymaga, by każdy przekazywał życie potomstwu; wręcz przeciwnie: od niektórych ludzi wymaga się, by powstrzymali się od przekazywania życia potomstwu, np. wtedy, gdy zachodzi prawdopodobieństwo zrodzenia potomstwa obarczonego ciężką i nieuleczalną chorobą, gdy wychowanie dzieci jest praktycznie niemożliwe, gdy współżycie małżeńskie uniemożliwiałoby komuś spełnienie ważniejszych dla społeczeństwa obowiązków. Drugi zaś cel, a mianowicie udoskonalenie własnej osobowości i względne szczęście, jakie możemy osiągnąć na tej ziemi, można urzeczywistnić także poza małżeństwem, np. w stanie

zakonnym.

Niemniej prawo naturalne wymaga od społeczności ludzkiej, by nie wymierała, ale odnawiała się z pokolenia na pokolenie, skłaniając znaczną większość ludzi do współżycia małżeńskiego, choć nie narzuca tego obowiązku każdemu człowiekowi. Podobnie rozumna natura ludzka wymaga, by niektórzy ludzie pracowali w rolnictwie, inni w przemyśle, inni w handlu, inni w nauce, sztuce itd., gdyż jak mówi św. Tomasz, rozwiązując czwartą trudność: „natura skłania ludzi do wspólnego wykonywania pewnych zadań i czynności; ale ponieważ ta natura jest w różny sposób u różnych ludzi, jednych skłania do takich zadań, a innych do innych".

Q. 41, a. 3. Św. Hieronim (340-419), doktor Kościoła. Przypisywanego mu tu tekstu nie odnaleziono w jego licznych pismach. Podobnej treści tekst znajduje się w dziełach Oryginesa (185-254), jednego z największych pisarzy chrześcijańskich. „Etyka nikomachejska" to jedno z czołowych dzieł Arystotelesa (384-322 przed Chr.), najwybitniejszego — obok jego mistrza Platona (427-347 przed Chr.) — myśliciela starożytności. Jego filozofia posłużyła św. Tomaszowi w rozbudowie filozofii i teologii chrześcijańskiej. Nazwa „Filozof" jest w całej Sumie synonimem Arystotelesa.

Godziwość aktu małżeńskiego. Pod wpływem filozofii neo-platońskiej, a może nawet manicheizmu, niektórzy pisarze chrześcijańscy upatrywali w stosunkach cielesnych, nawet w małżeństwie, pewne zło, uważając je za wyraz nieuporządkowanej pożądliwości, skażonej przez grzech pierworodny. Św. Tomasz, wierny humanizmowi chrześcijańskiemu, którego był pionierem, oraz swej zasadzie, że nie może być grzechem to, co jest zgodne z rozumną naturą człowieka, ani to, do czego skłaniają naturalne skłonności tejże natury zgodnie z wymaganiami rozumu, stanowczo odrzuca ów pogląd. Zgodnie z nauką Akwinaty, II Sobór Watykański stwierdza uroczyście w Konstytucji „O Kościele w świecie współczesnym" (nr 49): „Akty małżeńskie, jeśli są spełniane prawdziwie po ludzku, wówczas są uczciwe i

godne, stanowią oznakę i podtrzymanie wzajemnego oddania się.

Przez nie małżonkowie ubogacają się wzajemnie sercem rado snym i wdzięcznym".

Q. 41, a. 4. Zdanie przypisywane tu św. Janowi Złotouste mu, patriarsze carogrodzkiemu (354-407), nie znajduje się w jego autentycznych pismach.

Nadprzyrodzona wartość aktu małżeńskiego, dokonanego w stanie łaski uświęcającej pod wpływem godziwej pobudki dla Doktora Anielskiego jest rzeczą oczywtltą. Akl laki, choć to warzyszy mu rozkosz, jest zasługujący, podobnie jak każdy in ny czyn, wykonany należycie w stanie łaski uświęcającej a więc w stanie przyjaźni z Bogiem. Oczywiście chodzi o zasługę nadprzyrodzoną.

II Sobór Watykański w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (odtąd będziemy używali skrótu KDK) uczy podobnie: „Małżonkowie . przeniknięci Duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, coraz pełnici obopólnie sie uświęcają, .i tym samym wspólnie wielbią Boga" (nr 48).

Q. 42. a. I. Piotr Lombard (1100-1160) zestawił w czterech księgach Sentencji zarys teologii chrześcijańskiej w oparciu o pisma Ojców Kościoła oraz innych pisarzy katolickich. Naj więksi teologowie Średniowiecza zaopatrzyli te Sentencje w cenne komentarze, np. Aleksander Halensis, św. Bonawentura, św. Albert Wielki i sam św. Tomasz z Akwinu. Hugo od św. Wiktora (1100-1141) napisał „De Sacramentis Christianae Fidei".

Sakramentalność małżeństwa. Zwięźle ujętą w jednym krótkim zdaniu naukę św. Tomasza o sakramentalności małżeństwa, Sobór Trydencki określił dogmatycznie na XXIV sesji, Pius XI rozwinął ją w Encyklice Casti Connubii, a II Sobór Watykański i Paweł VI ponownie ją przypomnieli, podkreślając dy namiczny charakter sakramentu małżeństwa. Pius XI, powołując się na określenie Soboru Trydenckiego (D. 1801), stwierdza: „Chrystus Pan, stanowiciel i dokonawca

Sakramentów, wyniósł małżeństwo swoich wiernych do godności prawdziwego i rze czywistego sakramentu Nowego Porządku, a przez to uczynił je rzeczywistym znakiem i źródłem szczególnej łaski wewnętrznej, przez którą udoskonalił naturalną miłość, wzmocnił niero zerwalną jedność i uświęcił małżonków. A ponieważ Chrystus uczynił znakiem łaski samą umowę małżeńską wiernych, ważnie zawartą, przeto istota sakramentu jest tak ściśle złączona z małżeństwem chrześcijańskim, że nie może być pomiędzy wiernymi prawdziwego małżeństwa, które by nie było tym samym i sakramentem".

II Sobór Watykański uczy, że „Chrystus przez sakrament małżeństwa wychodzi naprzeciw chrześcijańskim małżonkom i z nimi pozostaje. Sakrament ten umacnia ich i jakby konsekruje do obowiązków i godności ich stanu oraz włącza ich człowieczą miłość w miłość Bożą" (KDK 48).

Paweł VI, w przemówieniu do małżonków (4 maja 1970), przytacza następujące słowa św. Tomasza z Sumy Filozoficznej (Contra Gentiles IV, 58): „Niektórzy krzewią i podtrzymują życie duchowe przez posługiwanie czysto duchowe, a to należy do tych, którzy przyjęli sakrament kapłaństwa; inni czynią to przez posługiwanie zarówno duchowe jak i fizyczne, a to jest obowiązkiem tych, którzy przyjęli sakrament małżeństwa, jednoczący mężczyznę z kobietą w tym celu, aby dali światu potomstwo i wychowali je na chwałę Bożą".

Tenże Papież podkreśla, że „w wielkim planie odnowy wszystkich rzeczy w Chrystusie, także małżeństwo, oczyszczone i odnowione, staje się nową rzeczywistością, sakramentem Nowego Przymierza" (tamże).

By zrozumieć odpowiedzi św. Tomasza na trudności, należy pamiętać, że każdy sakrament jest znakiem widzialnym łaski niewidzialnej, ustanowionym przez Chrystusa dla uświęcenia ludzi; w znaku zaś wnl/ialnym należy odróżnić tzw. formę i materię. Formą sakramentu małżeństwa nie jest błogosławieństwo kapłana, ale słowa samych nowożeńców, wyrażających ugodę, prawowicie zawartą i zobowiązującą do

współżycia małżeńskiego. Materią zaś to przekazanie za pośrednictwem tej umowy prawa do stosunków cielesnych i w ogóle do współżycia małżeńskiego. Szafarzami tego sakramentu są sami nowożeńcy, a nie kapłan, który udziela błogosławieństwa i jest prawomocnym świadkiem ze strony Kościoła. Ale w niebezpieczeństwie śmierci, jeśli uprawniony do błogosławieństwa związku małżeńskiego kapłan lub diakon nie może przybyć wskutek ważnej przyczyny, oraz w wypadku gdy roztropnie przewiduje się — także poza niebezpieczeństwem śmierci — że w ciągu miesiąca talki kapłan czy diakon nie mógłby uczestniczyć przy zawiera niu małżeństwa bez narażenia się na poważne kłopoty, np. w krajach misyjnych lub takich, w których za ślub kościelny grożą ciężkie kary państwowe, małżonkowie ważnie przyjmują sakrament małżeństwa, jeśli zawierają je w obecności dwóch świadków (Kodeks Prawa Kanonicznego 1098).

Zgodnie z nauką św. Pawła (Ef 5, 25), św. Tomasz naucza w odpowiedzi na trzy ostatnie trudności, że sakrament małżeństwa jest ściśle związany z tajemnicą paschalnią Męki Chrystusa i oznacza jego zjednoczenie z Chrystusem. Tę naukę podjął II Sobór Watykański (KDK 48), głosząc: „Crystus Pan hojnie ubłogosławił miłość małżeńską tak bogatą w swych przejawach, która powstała z Bożego źródła miłości i zoslala ustanowiona na obraz jego jedności z Kościołem".

Na szczególną uwagę zasługują słowa św. Tomasza, że radość, jakiej małżonkowie doznają podczas stosunków cielesnych, nie sprzeciwia się prawdzie, iż źródłem skuteczności sakramentów jest Męka Pańska, gdyż, radość ta wypływa z miłości wzajemnej małżonków, będącej obrazem miłości Chrystusa do Kościoła. Wskutek tej miłości Chrystus poddał się Męce, która stała się źródłem łask sakramentalnych dla całej ludzkości.

WYŻSZA GODNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W NOWYM PRZYMIERZU

Q. 42, a. 2. Sw. Tomasz dowodzi, zgodnie ze słowami Pisma św., że małżeństwo sięga do początków rodu ludzkiego, a mianowicie do czasu stworzenia

pierwszego mężczyzny i pierwszej kobiety, kiedy Bóg nakazał im: „Bądźcie płodni i roz mnażajcie się, abyście zapełnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną" (Rdz 1, 18). Niemniej według św. Tomasza ustanowienie małżeństwa podlegało pewnej ewolucji ze względu na różne stany życia ludzkiego po grzechu pierworodnym, kiedy małżeńs two miało służyć nie tylko rozmnażaniu rodu ludzkiego ale tak że opanowaniu rozprężenia popędów i ładowi społecznemu. W Nowym Przymierzu małżeństwo uzyskało nową, nadprzyrodzoną wartość, przez oznaczanie zjednoczenia Chrystusa z, Kościołem, i tym samym twórczej i płodnej jego miłości. Chrześcijańscy małżonkowie, świadomi, że ich „ciała są członkami Chrystusa ... i przybytkiem Ducha Świętego" (I Kor 6, 15-20), „jako wolni i odpowiedzialni współpracownicy Boga-Stwórcy, dostrzegają, że dzięki temu ich naturalna płodność nabiera nowej god ności. Popęd, który porywa ich do wzajemnego zjednoczenia, jest nosicielem życia i pozwala Bogu stwarzać dla siebie dzieci.

Małżonkowie, stawszy się ojcem i matką, odkrywają z zachwytem przy chrzcielnicy, że ich dziecko jest odtąd dzieckiem Boga. ... Dziecko to nie jest tylko tym co widzą, lecz także tym, w co wierzą, jakąś nieskończonością tajemnicy i miłości, która olśniłaby nas, gdybyśmy ją ujrzeli twarzą w twarz. Wychowanie zaś staje się też prawdziwą służbą Chrystusowi, zgodnie z jego słowami: „Co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40). ... Prawdą jest także, że chrześcijańskie ognisko rodzinne jest „uśmiechniętym i słodkim obliczem Kościoła" (Przemowa Pawła VI do małżonków, 4 maja 1970 r.).

MAŁŻEŃSTWO A ŁASKI SAKRAMENTALNE

Q. 42, a. 3. Piotr Lombard, a w późniejszych czasach Durandus (f 1334) oraz, niektórzy protestanci twierdzili, że małżeństwo, nawet chrześcijańskie, nie jest źródłem łaski Bożej, a nawet w ogóle nie jest sakramentem. Inni, m. in. św. Albert Wielki, utrzymywali, że małżeństwo powstrzymuje od grzechów nieczystych i tylko w tym znaczeniu jest źródłem łaski. Natomiast św. Tomasz oraz św. Bonawentura uczą

zgodnie, że małżeństwo udziela łask Bożych niezbędnych do spełniania obowiązków, jakie z tego sakramentu wynikają. Ta nauka Akwinaty została przyjęta powszechnie w Kościele Katolickim. Toteż Pius XI powiedział (Casti connubii): „Jeżeli wierni zawrą szczerym sercem umowę małżeńską, otwierają sobie skarbnicę łask sakramentalnych, z. klórcj czerpią nadprzyrodzone siły do tego, aby mogli swe obowiązki i zadania wykonywać wiernie, święcie i wytrwale aż do śmierci. Sakrament ten bowiem w tych, którzy łasce nie stawiają przeszkód, nie tylko wzbogaca trwałe i główne źródło życia nadprzyrodzonego, mianowicie łaskę uświęcającą, lecz daje nadto dary specjalne, dobre poruszenia duszy i ziarna łask, przez wzmocnienie i udoskonalenie sił wrodzonych po to, aby małżonkowie nie tylko zrozumieli teoretycznie wszystko co dotyczy stanu małżeńskiego, jego celów i obowiązków, ale także by byli zdolni pojąć to wewnętrznie, do tego przylgnąć i mocno się rzeczy przyjętych trzymać; daje im również ów sakrament prawo do pomocy łaski potrzebnej w poszczególnych przypadkach, a którą mogą sobie uprosić, ilekroć jej będą potrzebowali do wypełnienia obowiązków swego stanu.

Ponieważ jednak w nadprzyrodzonym porządku działania Opatrzności Bożej obowiązuje prawo, że ludzie przyjmujący sakramenty po uzyskaniu używania rozumu nie dostępują ich pełnych owoców, jeśli nie odpowiedzą łasce przez współdziałanie, przeto łaska sakramentalna małżeństwa pozostanie talentem nieużytecznym i zakopanym w ziemi, o ile małżonkowie siłami nadprzyrodzonymi nie posługują się i ziaren laski złożonych w ich sercu, nie pielęgnują i nie doprowadzają do rozwoju. Jeżeli zaś czynieniem tego co należy według swych sił, okażą łasce uległość, wtedy zdołają nieść ciężary iwtgo Itanu i obowiązki wykonać, a wielki ten sakrament wzmocni ich, uświęci i jakoby przestoczy" (w przekładzie ks. Stanisława Bełcha, wyd. III, s. 27-28).

Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność, sakrament małżeństwa nie „wyciska na duszy" charakteru czyli znamienia niezatartego, jak to czyni chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo, niemniej wytwarza w duszach małżonków

pewną więź duchową, trwającą aż do śmierci, powodując nierozerwalność małżeństwa i będąc źródłem przysposobienia do otrzymania pomocniczych łask Bożych, doskonalących wrodzone zdolności do wykonywania obowiązków małżeńskich, związanych z życiem nadprzyrodzonym i wyzwalających energię do poko nania piętrzących się trudności.

STOSUNEK CIELESNY A DOSKONAŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA

Q. 42, a. 4. Św. Tomasz odróżnia dwojaką doskonałość: istnienia i działania. Małżeństwo może być doskonałe w swym istnieniu, choćby między małżonkami nigdy nie doszło do stosunku cielesnego, jak to miało miejsce między Najśw. Marią Panną a św. Józefem. Skoro zaś stosunek cielesny jest pewnego rodzaju działaniem, należy do doskonałości wtórnej, czyli dotyczy doskonałości działania, gdyż bez stosunku płciowego nie osiąga się w sposób naturalny ontologicznie głównego celu małżeństwa, jakim jest zrodzenie i wychowanie dzieci. Toteż, jak zaznacza II Sobór Watykański (KDK 51): „Życie płciowe człowieka i jego zdolność rozrodcza góruje w sposób zdumiewający nad tym wszystkim, co się znajduje na niższych szczeblach życia".

Małżeństwo, przeżywane jako dzieło Boże, prowadzi do wspaniałego rozwoju duchowego, którego źródła i prawa są widoczne w całej pełni dopiero w wymiarach nadprzyrodzonego doskonalenia osobowości małżonków, w niczym nie umniejszających wartości przyrodzonych. Ciągły postęp jest nie tylko wymaganiem prawa naturalnego rozwoju, ale także wymaganiem miłości. Jest to prawo postępu przyspieszonego, gdyż jak mówi św. Tomasz w komentarzu do listu św. Pawła (Żd 10, 1-5): „Im bardziej doskonalący się zbliżają się do celu tym bar dziej muszą róść ... Im bardziej ruch naturalny, np. spadającego kamienia, zbliża się do swego kresu, tym bardziej przybiera na sile. Łaska zaś działa na podobieństwo natury: ci tedy, którzy znajdują się w stanie łaski, tym bardziej powinni w nią wzrastać, im bardziej zbliżają się do celu". Przykazanie Chrystusa: „Bądź cie więc doskonali, jak doskonały jest

Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48), odnosi się do wszystkich ludzi, a więc także do małżonków. Polega zaś na miłości, która powinna być treścią i osnową życia małżeńskiego, a zarazem drogą doskonałości, i tym samym świętości, choćby droga ta prowadziła przez ciasną bramę, niekiedy nawet stała się ciernista i krzyżowa, prowadząc na Golgotę.

Św. Tomasz dał podstawy dowartościowania rodziny jako drogi ku doskonałości, ku Bogu, dokonanego przez II Sobór Watykański. Małżeństwo w myśl planów Bożych jest wspólno tą miłości, społecznością, której prawem i treścią ma być praw dziwa miłość. W miłości i poprzez miłość małżonkowie mają rozwijać się i doskonalić. Ta miłość „ma się im stać przepustką do nieba" (ks. J. Kłys: „Życie rodzinne drogą do doskonałości" w Ateneum Kapłańskim, T. 75 (1970), s. 38). Miłość ta upodabnia ludzi do Boga, który jest Miłością, jak to podkreśla św. Jan Apostoł (I Jn 4, 16), małżeństwo zaś, a szczególnie życie rodzinne jest szkołą zdrowej miłości, bo uczy zapominać o sobie, uwrażliwia na potrzeby innych, pobudza do poświęcania się dla tych, których się kocha, skłania do współdziałania z miłością Zbawiciela, do współpracy z miłością Stwórcy. „Tak więc małżonkowie chrześcijańscy, ufając Bożej Opatrzności i wyrabiając w sobie ducha ofiary, przynoszą chwałę Stwórcy i zdążają do doskonałości w Chrystusie" (KDK 50).

Q. 43, a. 1. Mikołaj I Wielki (f 867), papież, reformator karności kościelnej. Św. Izydor z Sewilli (t 636), apostołował wśród Wizygotów, wraz ze swym bratem św. Leandrem. Na pisał słynne „Etymologie", które stanowiły jakby encyklopedię we wczesnym średniowieczu. W języku łacińskim wyraz, „sponsalia" oznaczał zaręczyny oraz zawarcie małżeństwa. W pierwszym wypadku zawierano je słowami, odnoszącymi się do przyszłości (de futuro), w drugim słowami odnoszącymi się do teraźniejszości (de praesenti), wyrażającymi, że dany mężczyzna w tej chwili żeni się z daną kobietą i oboje ślubują sobie nawzajem miłość i wierność. Dlatego niech się Czytelnik nie dziwi, gdy bardzo często w tym traktacie napotka wyrażenie „słowami odnoszącymi się do teraźniejszości", względnie „do przyszłości".

Zaręczyny w Średniowieczu pod wpływem ustawodawstwa germańskiego miały o wiele większe znaczenie, niż dzisiaj. Zawierano je w sposób przepisany przez prawo, która wyznaczało poważną karę, jaką musiała ponieść ta strona, która umowy zaręczynowej nie dotrzymała. Jeśli po zaręczynach nastąpił stosunek cielesny między narzeczonymi, uznawano, że małżeństwo zostało zawarte. Prawo kanoniczne uwzględniało ustawodawstwo cywilne także odnośnie zaręczyn aż do Soboru Trydenc kiego, ale już za czasów św. Tomasza przyznawało zaręczynom prawnie zawartym, moc obowiązywania w sumieniu do zawarcia małżeństwa, jeśli nie zachodziła poważna przeszkoda, uznana przez prawo. Obecnie prawo kanoniczne (c 1017) postanawia, że zaręczyny czyli obustronna lub jednostronna obietnica zawarcia małżeństwa, nie stanowi prawnej podstawy żądania, by małżeństwo zostało zawarte, ale pociąga za sobą obowiązek naprawienia szkód, jeśliby któraś ze stron je odniosła

NARZECZEŃSTWO JAKO CZAS WZAJEMNEGO WYCHOWANIA NARZECZONYCH W MIŁOŚCI

Miłość, jako upodobanie jestestwa w tym, co mu odpowiada, rodzi się rozwija w człowieku wraz z nim. Początkowo jest egocentryczna, gdyż ma za przedmiot własne ciało, zaspokojenie jego potrzeb: pokarmu, snu itd. Wnet jednak miłość matki (a niekiedy pielęgniarki) ku niemowlęciu rozpala w nim uczucie miłości zwrócone początkowo wyłącznie ku niej, ale z czasem stopniowo rozszerza się na ojca, rodzeństwo, krewnych, towarzyszy zabaw, kolegów w szkole. Równocześnie i równolegie rozwija się początkowo uśpiony popęd płciowy, który budzi się pod wpływem wzmożonej działalności gruczołów, wytwarzających hormony płciowe u każdego prawidłowo rozwijającego się człowieka. Popęd ten jest więc zjawiskiem normalnymi powszechnym, ale początkowo nie zróżnicowanym dostatecznie (w okresie homoerotycznych czyli jednopłciowych przyjaźni lub autoerotycznego samozaspokajania). Wnet jednak młody chłopak czy dziewczyna odczuwają coraz

silniejszy pociąg ku osobom przeciwnej płci, przejawiający się w miłości uczuciowej i w upodobaniu do wdzięku cielesnego i duchowego czaru kobiecości czy męskości. Prof. St. Kunowski odróżnia trzy stopnie tej miłości: infantylną, „smarkatą", która żąda ciągle jako dowodu miłości pieszczot i pocałunków, puerylną czyli „szczeniacką", która za taki dowód uważa natychmiastowe oddanie się, oraz wirylną, czyli dojrzałą, polegającą na poczuciu odpowiedzialności wobec osoby ukochanej oraz na duchu ofiarności i poświęcenia, łącznie z opanowaniem popędu płciowego (Peda gogiczne podstawy wychowania do pięknej miłości w Ateneum Kapłańskim, T. 59 (1959), s. 173-201).

Stopień miłości „szczeniackiej" to najniebezpieczniejszy o-kres w życiu ludzkim po osiągnięciu biologicznej zdolności przekazywania życia (u dziewcząt zazwyczaj po 12 roku życia, u chłopców po 14 roku życia, w Polsce i w północnej strefie klimatu umiarkowanego), kiedy jeszcze ani chłopiec, nie nadaje się do roli ojca, ani dziewczynka do roli matki, oboje zaś są niemal stale bombardowani w telewizji, filmach, pornograficznych czasopismach itp, niezliczonymi bodźcami, wywołującymi niepokój i podniecenia seksualne w psychice, a równocześnie napięcie organów płciowych w ciele, prące chłopca do zjednoczenia się cielesnego z dziewczyną, a jeśli to niemożliwe, do samozadowolenia czyli samogwałtu, stosunku z osobą tej samej płci, itp. zboczeń. Normalne u młodzieży poczucie wstydu, jako naturalnej obawy, by tego, co jest tylko cząstką prawdy o człowieku, nie wzięto za całą prawdę, broni młodocianych przed tego rodzaju upadkami, ale często nieskutecznie (podług badań E. Kurpisa 55% chłopców w Polsce miało stosunki biseksuałne już przed 19 rokiem życia, a według H. Malewskiej około 40% dziewcząt przed 18 rokiem życia współżyło biseksualnie, (zob. Życie i Myśl 1973, Nr, 2, s. 23,). Podobnie w Stanach Zjednoczonych, według Sorens Report, 52% młodzieży poniżej 19 roku życia, w tym 30% w wieku od 13 do 15 lat, uprawia pełne stosunki biseksuałne. 43% chłopców i 36% dziewcząt w wieku od 13 do 15 lat przyznaje się do uprawiania samogwałtu, w wieku zaś od 16 do 19 lat, 70% chłopców i 6% dziewcząt; w tymże wieku było:

homoseksualnych 17% chłopców i 6% dziewcząt.

Patrz: The Sorens Report: Adolescent Sexuatity in Contempo rary America. New York 1972. Tab. 411-440).

Popęd seksualny wywołuje oprócz podniecenia nerwowe go w stanie pewnego napięcia uczucia pewnego niepokoju, w fazie wyładowania rozkosz, a następnie uspokojenie na pewien czas; wpływa też na poznanie i wolę oraz na różne sposoby zachowania się; ogarnia całego człowieka i jego działalność. Nie można go usunąć, można tylko uporządkować go ku dobremu, ku większej, bardziej pociągającej wartości.

To uporządkowanie nie może dokonać się drogą samego zakazu czy tłumienia, bo to musi wywołać poczucia zawodu, udaremnienia, frustracji i rozżalenia, powodujące często różne nerwice i zboczenia. Gorący i przemożny popęd nie da się opanować samym tylko zakazem i hamowaniem. „Tłumiony przymusowo, wyzwala polem reakcję spiętrzenia, wybuchając tym większą ślepą siłą, jak tama na wodzie, która do czasu wodę za trzymuje, a potem powoduje jej spadek z jeszcze większej wysokości" (Wanda Półtawska: Wychowanie instynktu seksualnego. Atencum Kapłańskie, T. 59 (1959), s. 208). Zadaniem więc wychowawców, a zwłaszcza rodziców, spowiedników, nauczycieli to nie tylko strzeżenie dzieci przed przedwczesnymi przeżyciami seksualnymi, które mogłyby się utrwalić, ani samo uświadomienie, ale przede wszystkim ukazanie wartości wyższego rzędu (przy których inne maleją samorzutnie) i dopomaganie młodzieży w usprawnieniu się w cnocie czystości przez opanowanie popędu na zasadzie wolnego wyboru większej wartości. Chociaż bowiem podniecenie seksualne bywa niezależne od woli człowieka i nieraz wybucha nagle, bez uprzedzenia, nie narusza jego wolności. Akty seksualne zależą od woli ludzkiej. Mogą i powinny być uporządkowane przez rozum.

Toteż Pius XI powiedział: „Nie można zaprzeczyć, że już w dzieciństwie i w młodości chłopców i dziewcząt zakłada się i przygotowuje mocny fundament dla

małżeństwa szczęśliwego, a ruinę dla nieszczęśliwego; należy się bowiem obawiać, że ludzie, którzy przed małżeństwem niczego innego nie mieli na oku, jak tylko siebie i swój interes, którzy ulegali swym żądzom, będą i w małżeństwie takimi, jakimi byli przed małżeństwem; zatem to w końcu zbierać by winni co zasiali, mianowicie będą mieli w swym domu: smutek, urazy, wzajemną pogardę, kłótnie, wewnętrzną zawiść, wstręt do wspólnego pożycia, a co najgorsze, znajdą w nim siebie samych takimi jakimi są, to jest ze swymi nieopanowanymi żądzami" (Casti connubii. W tł. ks. S. Bełcha, s. 52).

Okres narzeczeństwa powinien stać się szkołą wychowania popędu płciowego i wzajemnej miłości narzeczonego i narzeczonej. By mógł się nią stać, powinien trwać przynajmniej kilka miesięcy, by narzeczeni mogli się wzajemnie dokładnie poznać jakimi są na co dzień: w domu, w pracy, na zabawie, a więc z dobrej i ze złej strony. Normalnie chłopcy przed dziewczętami i dziewczęta przed chłopcami ukrywają starannie aż do małżeństwa swe wady fizyczne, psychiczne a zwłaszcza moralne. Chcą za wszelką cenę przypodobać się osobie przeciwnej płci, ku której odczuwają pociąg. Pod wpływem uczucia wyolbrzymiają zalety tej osoby odczuwają w niej niepowtarzalny urok, sami stwarzają w swej wyobraźni takie zalety i przymioty ukochanej osoby, których w niej nie ma, ale na które odczuwają wewnętrzne zapotrzebowanie.. Często kochają tylko siebie w osobie umiłowanej i wówczas taka „miłość" okazuje się tylko narcyzmem, czyli śmiertelnym zakochaniem się samym w sobie, albo umiłowaniem kogoś, kto w ogóle nie istnieje poza wyobraźnią i pragnieniami. Dopiero w parę miesięcy po małżeństwie otwierają się oczy zakochanego czy zakochanej, następuje zniechęcenie, rozczarowanie, a często nienawiść do rzekomo ukochanej osoby, choć w rzeczywistości kochało się nie ją, ale wymarzony ideał, a częściej samego siebie. Dlatego w okresie narzeczeństwa trzeba młodym otworzyć oczy, by ujmowali ukochaną osobę taką, jaka ona rzeczywiście jest. Ale nie jest to łatwe, bo „rodzice, rodzeństwo, koledzy a nawet przyjaciele — wszyscy i wszystko osunięte zostaje w cień, a nawet na pozycje wroga, jeśli ganią lub są

przeszkodą na drodze do ostatecznego zjednoczenia. Mogą co najwyżej cierpliwie słuchać ... potem długo nic ... wreszcie podziwiać czy pochwalać" (ks. T. Ryłko'; O właściwe ujęcie miłości". Ateneum Kapłańskie, T. 59 (1959), s. 222). Każda też ze stron winna zbadać, czy to, co w osobie umiłowanej wydaje się wzajemnością w uczuciu, nie jest tylko zwykłą grzecznością lub po prostu tylko flirtem. Przecież z tego, że ktoś jest zakochany w jakiejś osobie nie wynika, by ta osoba miała obowiązek zakochać się w nim i zawrzeć z nim małżeństwo. Powinna jednak w sposób jak najbardziej delikatny ale jasny oświadczyć mu, że nie ma zamiaru wiązać się z nim. Powinna to zrobić zanim uczucie rozpali się w nim, bo gdy się już rozpali, takie doświadczenie może skończyć się tragicznie morderstwem lub samobójstwem.

Narzeczeni powinni także poznać dokładnie przed małżeństwem stosunki domowe i zawodowe ukochanej osoby, jej zasady moralne, jej wiarę, by to co jedno z nich otacza czcią, nie śmieszyło drugiego, by to, co jedno przyjmuje na klęczkach, drugie nie przyjmowało z drwiną. Jedność wiary, jedność celów zasadniczych oraz dążeń ma podstawowe znaczenie dla trwałości związku małżeńskiego, by mógł przetrwać wahania uczuciowe i zahamować popęd w biegu ku innym osobom, wabiącym większą urodą czy młodością, czy choćby tylko większą wyrozumiałością i zrozumieniem.

Wzajemne poznanie to zasadniczy warunek, ale tylko warunek wzajemnego wychowania narzeczonych w miłości. Uświadomiwszy sobie wzajemne wady, winni oboje przystąpić do ich usunięcia we wzajemnej życzliwości, szczerości i z odwagą, żądając od siebie i od ukochanej osoby pracy nad sobą, zerwania ze złym nałogiem, np. nadużywania napojów alkoholowych, nadmiernego palenia tytoniu, lenistwa itp. Kochać bowiem kogoś znaczy mieć upodobanie w tym, co dobre i piękne w osobie ukochanej i czynić to, co dla niej dobre, a więc to, co ją czyni lepszą, czyli to co ją doskonali. Pięknie o tym mówi ks. kardynał K Wojtyła (Miłość a odpowiedzialność. Ateneum Kapłańskie, T. 59 (1959), s. 170): „Istnieje odpowiedzialność za miłość, tzn. odpowiedzialność za scalenie na poziomie osoby tych wszystkich naturalnych

elementów miłości, które mają swe ostateczne źródło w popędzie seksualnym, a znajdują potężny refleks psychologiczny w zmysłowości i uczuciu. Dlatego też odpowiedzialność za miłość wiąże się jak najściślej z odpowiedzialnością za osobę — odpowiedzialność mężczyzny za kobietę, kobiety za mężczyznę. Na gruncie tej wzajemnej odpowiedzialności wyrosła i wydoskonaliła się właśnie instytucja małżeństwa ... Wychowywywać młodzież i w ogóle ludzi w poczuciu odpowiedzialności za osobę, to znaczy właściwie tyle, co wychowywać w miłości". Ale nie należy zapominać, jak zaznacza dalej ks. Kardynał: że „odpowiedzialność ta nie kończy się ostatecznie w porządku ludzkim, ale sięga niejako poza granice osób ludzkich i pozostaje w relacji do Boga, który „jest miłością" (tamże s. 172). Wielką pomocą w tej dziedzinie może być spowiedź, częsta Komunia św. oraz różne ćwiczenia duchowe.

Należy przekonać narzeczonych, i w ogóle młodzież i wszystkich innych, że stosunki cielesne przedmałżeńskie dowodzą nie tylko braku dojrzałości popędu płciowego i braku panowania nad nim, ale także braku prawdziwej miłości, która przecież polega na tym, by czynić osobie ukochanej to, co dobre dla niej, co ją doskonali, a nie to, co dla niej złe, choćby chwilowo było przyjemne i przez nią pożądane. Stosunki przedmałżeńskie przysposabiają narzeczonych do ulegania kaprysom nieopanowanego popędu także po zawarciu małżeństwa i tym samym mogą doprowadzić do zdrady małżeńskiej i zabicia samej miłości.

Należy zachęcać starszą młodzież, a zwłaszcza narzeczonych, do udziału w kursach przedmałżeńskich i rozdawać im odpowiednie instrukcje na piśmie jeszcze przed rozpoczęciem głoszenia zapowiedzi. Instrukcje te powinny wyjaśnić istotę i cele małżeństwa chrześcijańskiego, zaznaczyć, że tzw. ślub cywilny nie udziela łaski, utrudnia wychowanie dzieci, uniemożliwia otrzymanie rozgrzeszenia i przystępowanie do Komunii św., nie jest trwały itd. Następnie instrukcje powinny wskazać na powody nierozerwalności małżeństwa, na dozwolone sposoby regulacji poczęć, na fakt, że przerywanie ciąży to po prostu morderstwo dzieci, na zasady rozwijania wzajemnej

miłości i wychowania dzieci.

WYCHOWANIE DZIECI DO MIŁOŚCI

Q. 43, a. 2....W dzisiejszych czasach nie zaręcza się dzieci w siódmym roku ich życia, jak to było za czasów św. Tomasza, kiedy często względy polityczne i gospodarcze, a także przeciętnie o połowę krótsze trwanie życia ludzkiego w porównaniu do XX wieku — skłaniały rodziców do zaręczania dzieci bardzo wcześnie. Niemniej zarys — bardzo zwięzły — psychologii rozwojowej dzieci, jaką św. Tomasz przedstawił w tym artykule, jest nadal aktualny. Zagadnienie tegoż rozwoju omawiamy bardziej szczegółowo w książce pt. Wychowanie młodzieży dorastającej. Wyd. Instytutu Studiów Kościelnych w Rzymie, 1975. Tomaszowa zaś psychologię rozwojową miłości omówiłem bardziej szczegółowo w rozprawie: Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu, wyd. Veritas, Londyn 1958. Tu pragniemy ograniczyć się do kilku słów o roli rodziców w wychowaniu dzieci do miłości, uzdalniającej do narzeczeństwa.

Oczywiście wychowania ku miłości nie można w praktyce wyodrębniać od całości procesu wychowawczego, stanowiącego jedność w wielości. Jak zaznaczyliśmy w objaśnieniu do poprzedniego artykułu, właściwym wychowaniem miłości to jej zapala nie się i rozżarzenie od miłości rodzicielskiej, jej uczłowieczenie. Rodzice, to pierwsza szkoła wszelkiej miłości. Dzieci nauczą się kochać, jeśli są kochane przez rodziców w sposób zdrowy, i jeśli rodzice nawzajem się kochają serdecznie, żyjąc zgodnie i jeśli własnym przykładem nauczą dzieci ofiarności, czyli umiejętności poświęcenia własnej przyjemności i korzyści dla dobra innych z miłości ku Bogu i bliźniemu. Następnie rodzice powinni stopniowo uświadamiać dzieci o tyciu płciowym stosownie do ich potrzeb, ujawnionych w ich pytaniach, na które trzeba odpowiadać zawsze zgodnie z prawdą, ale tyle, ile potrzeba dziecku w danym wieku. Bardzo ważna rzeczą jest, by rodzice, przychwyciwszy dziecko na jakimś

zachowaniu nieskromnym, nie karali go, ale wyjaśnili, dlaczego tak nie należy postępować i nauczyli je szacunku dla własnego ciała. Kara mogłaby tylko spowodować w dziecku całkowitą utratę odwagi zwracania się do rodziców o radę i wyjaśnienia w sprawach związanych z popędem płciowym i zmusiłaby je do szukania pomocy oraz uświadomienia u kolegów z ulicy. Trzeba, aby rodzice uważnie wsłuchali się w rytm duszy dziecięcej, w której rozkwitają różne popędy, w tym także popęd płciowy, by nie walczyli z nim, ale ustrzegli dziecko przed przedwczesnymi przeżyciami seksualnymi i podsunęli mu taki krąg zainteresowań, któryby stanowił dostatecznie silną przeciwwagę dla doznań, związanych z życiem płciowym, odwracając od nich uwagę, a przede wszystkim wskazując im wyższe cele do osiągnięcia oraz stwarzając okazje do ich zdobycia.

ZERWANIE NARZECZEŃSTWA

Q. 43, a. 3. W osnowie artykułu i odpowiedziach aa trudności, Akwinata wymienia powody zrywania zaręczyn. Takie zerwanie jest konieczne, gdy małżeńslwo między narzeczo nymi jest niemożliwe na skutek istnienia takiej przeszkody, z której nawet papież nie może zwolnić. Narzeczeństwo trzeba także zerwać, gdy jedna ze stron odkryje, iż druga jest zakochana w trzeciej osobie, gdy jedna ze stron jest obarczona nieuleczalną chorobą weneryczną lub psychiczną, np. manią prześladowczą, schizofrenią, ostrą histerią itp. — albo grzesznym nałogiem, z którego nie chce się wyzwolić lub nie czyni poważnych wysiłków, aby uwolnić się z niego, zwłaszcza gdy ten nałóg mógłby szkodzić potomstwu, np. alkoholizm, nadużywanie narkotyków, nadmierne palenie tytoniu itp. Należy także zerwać narzeczeństwo z osobą obarczoną jakimś nieuleczalnym zboczeniem seksualnym, np. homoseksualizmem, niemocą lub oziębłością płciową. Narzeczeni powinni mieć na tyle taktu, by nawet bez żądania osoby ukochanej przekazać jej świadectwo lekarskie o stanie zdrowia psychicznego, cielesnego i seksualnego. Najczęstszym jednak

powodem zerwania narzeczeństwa jest brak prawdziwej miłości, a zwłaszcza egoizm obu lub jednej ze stron, kapitulujący z góry przed siłą instynktu płciowego, wynaturzonego przez brak panowania nad nim oraz przez „wyżywanie się na prawo i lewo".

Zerwanie narzeczeństwa jest zawsze bardzo bolesną operacją, ale niezbędną, gdy zachodzi jeden z tych lub tym podobnych ważnych powodów, by uniknąć późniejszego rozczarowania i przedsmaku piekła na ziemi. Trzeba je przeprowadzić w sposób jak najbardziej taktowny, bez obrażania osobistej godności drugiej strony, z którą należy zerwać wszelkie stosunki miłosne, ale nie miłość chrześcijańską, polegającą na szczerej życzliwości.

ISTOTA MAŁŻEŃSTWA

Q. 44, a. 1. Awicenna Ibn Sina (980-1037), jeden z. najwybitniejszych filozofów arabskich, bardzo ceniony przez św. Tomasza.

„Małżeństwo jako głęboka wspólnota życia i miłości", Tak nazwał II Sobór Wat. rodzinę. Mogłoby się wydawać, że św. Tomasz nie doceniał roli miłości w małżeństwie, skoro o niej tak mało pisze w niniejszym traktacie. Ale samo to, że osnowę i treść małżeństwa widzi w „coniunetio", czyli w zjednoczeniu, a tym samym w pewnej wspólnocie wynikającej z niego, dowodzi, że miłość, według Akwinaty, odgrywa zasadniczą rolę w małżeństwie, skoro jest źródłem wszystkich uczuć, a nawet wszystkiego co człowiek czyni (I-II, 28, 6). Tomasz poświęcił zagadnieniu miłości więcej miejsca, niż niejeden ze współczesnych moralistów, omawiając ją w świetle psychologii (I-II, 25-29) i teologii (II-II, 23- 46).

Tu ujmując małżeństwo jako zjednoczenie, zmierzające nie tylko do zrodzenia i wychowania potomstwa, ale także do współżycia domowego, zakłada, że czytelnik zna treść nauki zawartej w tamtych traktatach, a zwłaszcza że wie, iż: „istnieją dwa rodzaje jedności podmiotu kochającego i przedmiotu ukochanego: jedna jest

rzeczywistą, tj. zachodzi, gdy przedmiot ukochany jest rzeczywiście obecny w podmiocie kochającym; druga jest uczuciowa ... a ta jest dwojaka: przyjacielska i pożądająca. Jedna i druga pochodzi z pewnego spostrzeżenia jedności podmiotu kochającego i przedmiotu kochanego, ... Pierwszy rodzaj jedności miłość urzeczywistnia sprawczo, gdyż pobudza do pragnienia i szukania obecności przedmiotu ukochanego ... Drugi rodzaj jedności miłość powoduje formalnie (istotnościowo), gdyż miłość jest jednością, i więzią. .. . Pewna jedność jest przyczyną miłości, a mianowicie jedność substancjalna, jak w wypadku miłości siebie samego — albo jedność podobieństwa odnośnie do miłości innych jestestw. Pewna jedność jest z istoty swej miłości, a mianowicie jedność, która urzeczywistnia się przez uczuciowe przystosowanie się ... W końcu pewna jedność jest skutkiem miłości i ta jest rzeczywistą jednością, której pożąda podmiot kochający w stosunku do ukochanego jestestwa i która odpowiada zakochaniu. .. . Już Arystofanes powiedział, że zakochani pragnęliby z obojga stać się jednym. Ponieważ jednak taka jedność spowodowałaby zgubę jednego z nich lub obojga, wobec tego poszukują jedności stosownej i odpowiedzialnej, by mogli wzajemnie obcować, prowadzić wspólne rozmowy i utrzymywać tego rodzaju związki" (I-II, 28, 1). Jeszcze dobitniej św. Tomasz tę jedność przedstawia w następnych artykułach, omawiających skutki prawdziwej miłości, takie jak wzajemne przenikanie się czyli zażyłość, wzajemny zachwyt, gorliwość, doskonalenie kochającego i spotęgowanie jego twórczości, rozrzewnienie, rozkosz, tęsknotę. Nie mogąc szczegółowo o mawiać tych skutków, odsyłamy Czytelnika do 10. tomu Sumy (w wydaniu Veritasu, s. 61-72,) oraz do naszego komentarza tego zagadnienia (s. 293-230).

Tak więc miłość jest źródłem jedności, a jedność jest podstawą wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Wymiar wspólnotowy jest znamienną cechą powołania małżeńskiego, czyli wezwania Bożego, by małżonkowie wspólnie urzeczywistniali plan Stwórcy doskonalenia życia przez wzajemną współpracę, liczenie się i dostosowywanie do wymogów, jakie stawia godność drugiego współmałżonka,

zrodzenie i wychowanie potomstwa, jeśli mogą go dokonać w należny sposób, a nade wszystko przez ujawnianie czynem, słowem i serdecznością wzajemnej miłości w Bogu. To zjednoczenie dokonuje się w chwili, gdy oblubieńcy wyrażają swą wolę na zawarcie małżeństwa wobec uprawnionych świadków. Zawiązany wówczas węzeł duchowy odróżnia małżeństwo od dorywczego kojarzenia się zwierząt, a nieraz i ludzi, gdyż „przez małżeństwo łączą się ze sobą i niejako zrastają dusze, a zrastają się prędzej i ściślej niż ciała, i to nie pociągiem zmysłów i uczuć, który jest przemijający, lecz silnym i rozważnym postanowieniem obu stron. I z takiego to zespolenia się dusz powstaje — zrządzeniem Boga — węzeł święty i nienaruszalny". (Casti connubii nr 7).

MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA A ODPOWIEDZIALNE OJCOSTWO I MACIERZYŃSTWO

W niniejszym artykule św. Tomasz zahacza w odpowiedzi na drugą trudność o doniosłe zagadnienie stosunku ojcostwa do macierzyństwa w odpowiedzialnym macierzyństwie. Pełne zjednoczenie małżeńskie, o którym mówiliśmy uprzednio, dokonuje się nie tyle w zespoleniu dusz i ciał w akcie seksualnym, ile w tym co jest jego owocem, a mianowicie w potomstwie, które jest czymś najszczytniejszym pod względem ontologicznym w przyrodzie, bo osobowością. Słowa Chrystusowe (M9 19, 5) o małżonkach, że „będą oboje jednym ciałem" urzeczywistniają się w całej pełni właśnie w potomstwie, jak to stwierdza współczesna biologia, ucząc, że każde dziecko otrzymuje w chwili poczęcia 23 pary chromosonów, w których znajdują się wszystkie zawiązki dziedzicznych cech cielesnych i wielu psychicznych, przy czym jedną połowę tych chromosomów, zawdzięcza ojcu a drugą matce. Poczęcie dziecka powinno być i zazwyczaj jest owocem wzajemnej miłości małżonków, a nie dziełem przypadku lub pomyłki.

Myśl tę podjął II Sobór Watykański (KDK 50-52): „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej są skierowane ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa. Dzieci też są najcenniejszym darem małżeństwa i przynoszą rodzicom najwięcej dobra. ...

Szacunek dla miłości małżeńskiej, skierowanej z natury ku wydawaniu na świat potomstwa, a także cały sens życia rodzinnego, zmierzają do tego, by małżonkowie, świadomi swej współpracy z Bogiem-Stwórcą, byli gotowi mężnie z Nim współdziałać. Zgodną radą i wspólnym wysiłkiem, w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności, małżonkowie wyrobią sobie słuszny osąd w sprawie przekazywania życia. Uwzględnią przy tym tak dobro własne, jak i dobro dzieci, sytuację życiową i dobro wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa i Kościoła. Ten wspólny sąd i przekonanie powinni zawsze ustalać ostatecznie w obliczu Boga. W swoim sposobie działania nie mogą postępować w zależności od własnej zachcianki, ale mają kierować się sumieniem, dostosowanym do Prawa Bożego, wyjaśnianego w świetle Ewangelii przez urząd nauczycielski Kościoła. Boskie Prawo ukazuje pełne znaczenie miłości małżeńskiej, chroni ją i pobudza do prawdziwie ludzkiego jej udoskonalenia" (KDK 50).

Naukę Soboru rozwinął papież Paweł VI w Encyklice „Humanae vitae": „Miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważamy, że początek swój czerpie ona — jakby z najwyższego źródła — z Boga, który „jest Miłością" i „Ojcem, od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i ziemi" (Ef 3, 15). ... Dlatego małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonaląc się w niej wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowywaniu nowych ludzi. . .. Jest to przede wszystkim miłość na wskroś ludzka, a więc zarazem zmysłowa i duchowa. Toteż nie chodzi tu o zwykły impuls popędu lub uczuć, ale także, a nawet przede wszystkim, o akt wolnej woli, zmierzający do tego, aby miłość ta w radościach i trudach codziennego życia nie tylko trwała, lecz jeszcze wzrastała, tak ażeby małżonkowie stawali się niejako jednym sercem i jedną duszą, a razem osiągali swą ludzką doskonałość. Chodzi następnie o miłość pełną, to znaczy o tę szczególną formę przyjaźni osób, poprzez którą małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez

niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub. Kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co odniego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem z siebie samego. ... Prócz tego miłość małżeńska jest wierna i wyłączna aż do końca życia. Ta wierność jest nie tylko zgodna z naturą małżeństwa, ale ponadto stanowi niejako źródvo, z którego płynie głębokie i trwa'e szczęście. Jest to wreszcie miłość płodna, która nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia" (nr 8-9).

Jak wiadomo, małżeństwo i rodzina od najdawniejszych czasów podlega rozwojowi. Zmienia się wzajemny stosunek małżonków oraz rola rodziny w społeczeństwie.

W niektórych epokach wśród pewnych ludów, np. w basenie śródziemnomorskim u ludów prz.edindoeuropejskich istniał matriarchat, czyli ustrój rodzinno-społeczny oparty na przewadze roli matki w rodzinie, w gospodarce i w życiu politycznym plemienia. U ludów myśliwskich, pasterskich i wojowniczo usposobionych, np. u Żydów, Rzymian, Germanów panował patriarchat, czyli ustrój oparty na silnej władzy ojca nad rodziną w zakresie prawa, gospodarki i życia społecznego, przy czym władza ta rozciągała się nie tylko na dzieci i służbę ale także na żonę, która w tym ustroju była pozbawiona większego znaczenia, ograniczonego do rodzenia i wychowania dzieci oraz przygotowywania posiłków. Obecnie, gdy „rodzina stała się szkołą bogatszego człowieczeństwa" — jak się wyraża II Sobór Watykański (KDK 52), „nie wszędzie godność tej instytucji jednakim świeci blaskiem, gdyż przyćmiewa ją wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia. Ponadto miłość małżeńska bardzo często doznaje sprofanowania przez egoizm, hedonizm i niedozwolone zabiegi przeciw poczęciu. Poza tym dzisiejsze warunki gospodarcze, społeczno-psychologiczne i obywatelskie wprowadzają w rodzinę niemałe zaburzenia. W pewnych wreszcie częściach świata nie bez troski dostrzega się problemy powstałe na skutek wyżu demograficznego"

(KDK 47). Wiele zadań pełnionych niegdyś przez rodziny, przejęty państwa lub różne stowarzyszenia czy instytucje, ograniczając równocześnie samowystarczalność rodziny, zmuszając także matki do pracy zarobkowej poza domem, gdyż w większości małżeństw zarobek męża nie wystarcza na utrzymanie rodziny. Nie mając zaś czasu na zajmowanie się wychowaniem dzieci, ograniczają ilość urodzeń, np. w Polsce jeszcze w roku 1950 przyrost naturalny wynosił 1.9%, a dziś nie sięga 0.8%.

Mimo tych trudności, a raczej wskutek nich, Kościół ciągle nawołuje do ochraniania i wspierania godności stanu małżeńskiego i rodziny: „Aby zaś mogła ona osiągnąć pełnię swego życia i posłannictwa, trzeba życzliwego duchowego udzielania się i wspólnej wymiany myśli pomiędzy małżonkami oraz troskliwego współdziałania rodziców w wychowywaniu dzieci. Czynna obecność ojca bardzo pomaga w ich urobieniu; lecz i opieka domowa matki, jakiej potrzebują zwłaszcza młodsze dzieci winna być zapewniona, co nie powinno jednak uniemożliwiać uprawnionego awansu społecznego kobiety" (KDK 51).

DEFINICJA MAŁŻEŃSTWA

Q. 44, a. 3. Już za czasów św.T omasza było wiele określeń małżeństwa. Akwinata sprowadził je do trzech grup, zależnie od tego, co owe definicje uwzględniają: przyczynę sprawczą, istotę, skutki. Te ostatnie slanowia również, cele małżeństwa. Rzecz znamienna, że wśród nich św. Tomasz bierze pod uwagę jedynie „wspólne życie w rodzinie", gdyż jest to cel najogólniejszy, przyświecający także tym małżonkom, którzy nie mogą lub nie chcą mieć dzieci. Definicja Piotra Lombarda ujmując istotną treść małżeństwa jako dozgonne zjednoczenie mężczyzny i kobiety prawnie zawarte celem prowadzenia wspólnego życia w rodzinie, chyba najbardziej oddaje myśl św. Tomasza.

UGODA ŚLUBNA JAKO PRZYCZYNA SPRAWCZA MAŁŻEŃSTWA

Q. 45, a. 1. Ugoda ślubna jako przyczyna sprawcza małżeństwa. Przystępujemy

do prawniczej części traktatu o małżeństwie, którą kompilator ujął bardzo obszernie, mając gotowy materiał w komentarzu św. Tomasza do Sentencji Piotra Lombarda, zamiast trudzić się nad wyszukaniem rozproszonych w różnych traktatach Akwinaty myśli, odnoszących się do etyki i pedagogiki życia małżeńskiego i rodzinnego.

Wyraz „consensus matrimonialis" tłumaczymy nie przez „zgodę małżeńską", jak to czyni wielu kanonistów, gdyż „zgoda" wyraża raczej pewien przymiot współżycia osób, aniżeli akt umowy. Umowa zaś jest raczej odpowiednikiem łacińskiego „contractus", który znów jest skutkiem ugody. Ten ostatni wyraz wydaje się najbardziej odpowiadać myśli św. Tomasza w całym kontekście traktatu o małżeństwie.

Zagadnienia prawnicze św. Tomasz ujmuje w Sumie teologicznie, a więc w świetle Objawienia Bożego i w odniesieniu do Pana Boga. Wychodząc więc z założenia, że małżeństwo chrześcijańskie jest sakramentem, a więc znakiem widzialnym łaski niewidzialnej, której udziela, a mianowicie łaski zjednoczenia dusz i ciał w miłosnym współżyciu dwojga osób, będących członkami Ciała Chrystusowego, Akwinata stwierdza, że w sakramencie małżeństwa to zjednoczenie duchowe dokonuje się za pośrednictwem zjednoczenia materialnego, a mianowicie zewnętrznego wyrażenia zgody na współżycie rodzinne, czyli przez ugodę małżeńską. Ugoda ta oznacza wolę samego Chrystusa jednoczącego się z Kościołem, by małżonkowie we dwójkę ale wespół z całym ludem Bożym włączyli się w tajemnicę Jego wcielenia, życia, męki, śmierci krzyżowej i zmartwychwstania. Miłość Chrystusa do Kościoła, jako Ludu Bożego, jest pierwowzorem, do którego małżonkowie mają upodabniać swe współżycie, odwzorowując ją w swym codziennym postępowaniu. Małżeństwo jest „znakiem, który nie tylko przedstawia tajemnicę zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, lecz również ją zawiera i nią promieniuje dzięki łasce Ducha Świętego, który jest jego duszą ożywiającą, . . . jest komórką podstawową, komórką zarodkową – bez wątpienia najmniejszą, lecz również najbardziej podstawową organi/mu Kościoła". (Przemówienie Pawła VI, 4 maja do Equipes Notre Dame).

Q. 45, a. 2. Słowu ugody małżeńskiej. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność, niemi oraz ci, którzy nie potrafią wypowiedzieć stówami swej umowy ślubnej, np. z powodu całkowitej nieznajomości języka narzeczonego, względnie narzeczonej oraz świadków, mogą to uczynić przy pomocy równoznacznych gestów. Ale dziś Kościół nie pozwala, by ktoś z rodziców panny młodej wyrażał w jej imieniu zgodę na małżeństwo, jak to było w Średniowieczu, powodując wiele nadużyć i małżeństw nieważnych. Dawniej też panna młoda ślubowała mężowi posłuszeństwo. Dziś wskutek równouprawnienia oboje nowożeńcy składają jednakowe ślubowanie, które po ostatniej reformie liturgii brzmi:

Ja N. biorę ciebie M. za żonę (męża) — i ślubuję ci: miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz to, że cię nie opuszczę aż do śmierci. Tak mi dopomóż Panie Boże Wszechmogący w Trójcy Św. jedyny i wszyscy Święci!

Q. 45, a. 3. Zaręczyny tym się różnią od małżeństwa, że są obietnicą zawarcia małżeństwa z daną osobą w przyszłości; natomiast małżeństwo odnosi się do teraźniejszości: zawiera się je w chwili wypowiadania słów ugody małżeńskiej wobec uprawnionych świadków. Słowa te wypowiada się w czasie teraźniejszym, choć przedmiot tej umowy może być także w przyszłości, np. gdy w danej formule nowożeńcy oświadczali sobie wzajemnie: „ślubuję ci, że cię nie opuszczę aż do śmierci". Pierwszy więc czasownik jest w czasie teraźniejszym, a drugi, będący jego przedmiotem, w czasie przyszłym. Nie chodzi tu o czysto gramatyczne ujęcie, ale o samą rzecz.

Q. 45, a. 4. Osobowy wymiar nuiliciistwa. Św. Tomasz ujmując małżeństwo jako zjednoczenie osób przez miłość we wspólnocie życia (conlunctlo), podkreśla z naciskiem, że ugoda ślubna jest tylko wtedy ważna, gdy obie zawierające ją osoby świadomie i dobrowolnie wyrażają swą zgodę nie tylko zewnętrznie, ale także zgodnie z wewnętrznym przyzwoleniem na wspólnotę życia i miłości w doli i niedoli. To wyrażenie zgody jest w sakramencie małżeństwa tym, czym obmycie wodą podczas

chrztu: znakiem widzialnym dwojakiej rzeczywistości: ludzkiej w postaci nieodwołalnego postanowienia dozgonnego współżycia z daną osobą innej płci, oraz rzeczywistości niewidzialnej, a mianowicie łaski Bożej, wszczepiającej wzajemną miłość małżonków w miłość Chrystusa ku Kościołowi i Kościoła ku Chrystusowi.

Obecne prawo kanoniczne głosi, że „małżeństwo zawiera się ugodą uprawnionych osób, wyrażoną prawomocnie; od tej ugody żadna władza ludzka nie może zwolnić. Ugoda ta jest aktem woli, którym mężczyzna i kobieta wiążą się węzłem dozgonnego i wyłącznego współżycia, które z natury swej zmierza do zrodzenia i wychowania potomstwa (c. 1081). By małżeństwo było ważne, koniecznie potrzeba, by zawierający je wiedzieli przynajmniej, że „małżeństwo jest trwałą wspólnotą mężczyzny i kobiety, zmierzającą do zrodzenia potomstwa przez pewne współdziałanie cielesne" (c. 1082). Sformułowanie to nie wydaje się szczęśliwe, skoro nie każde małżeństwo z natury zmierza do zrodzenia dzieci, np. gdy nowożeńcy, zawierając małżeństwo, postanawiają albo w ogóle nie korzystać z prawa do stosunków cielesnych, albo korzystać z niego tylko wtedy, gdy żona będzie niezdolna do poczęcia nowego życia. Niezdolni do zawarcia małżeństwa są osoby nie mające używania rozumu wskutek choroby umysłowej lub ciężkiego zamroczenia, np. pod wpływem upicia się lub nadużycia narkotyku, oraz ci, którym brak dostatecznej rozwagi do przyjęcia obowiązków małżeńskich.

Q. 45, a. 5. Potajemne zawieranie małżeństw. Za czasów św. Tomasza, aż do Soboru Trydenckiego, za ważne choć niedozwolone uchodziły małżeństwa zawarte potajemnie obopólną ugodą mężczyzny i kobiety, jeśli nie zachodziła między nimi jakaś przeszkoda, unieważniająca małżeństwo. Ale takie potajemne małżeństwa powodowały wiele zamieszania. Toteż Sobór Trydencki postanowił 11 listopada 1563 uznawać na przyszłość za nieważne te małżeństwa, które nie zostały zawarte w obecności przynajmniej dwóch świadków i proboszcza nowożeńców lub innego kapłana, upoważnionego przez Ordynariusza lub proboszcza.

Q. 46, a. 1. Zobowiązanie się do małżeństwa pod przysięgą. Zdarzało się nieraz i zdarza się dotychczas, że narzeczony (rzadziej narzeczona) zobowiązuje się pod przysięgą poślubić narzeczoną (względnie narzeczonego), a później zawiera małżeństwo z inną osobą, łamiąc przysięgę. Tego rodzaju przysięga jest zazwyczaj lekkomyślna; niemniej obowiązuje w sumieniu do poślubienia lej osoby, której się przyrzekło małżeństwo pod przysięgą, jeśli nie uchodzi ważna przeszkoda lub jeśli ta osoba nie zwolni przysięgającego od zobowiązania już to wprost, już to przez fakt zawarcia małżeństwa z trzecią osobą, wstąpienia do klasztoru itp. Niemniej, jeśli ktoś, łamiąc ową przysięgę, zawrze małżeństwo z trzecią osobą, małżeństwo to jest ważne, jeśli nie zachodzi przeszkoda z innego powodu, i tym samym ustaje zobowiązanie poślubienia tamtej osoby, ale pozostaje obowiązek naprawienia materialnych i moralnych szkód, poniesionych przez ową osobę.

Q. 46, a. 2. Przedmałżeńskie stosunki cielesne. W średniowieczu stosunek cielesny między narzeczonymi, dokonany po prawowicie zawartych zaręczynach, uchodził za równoważny zawarciu małżeństwa. Po Soborze Trydenckim ten pogląd został odrzucony. W dzisiejszych czasach coraz częściej dają się słyszeć głosy narzeczonych, nawet takich, którzy nie dokonali zaręczyn: „My się kochamy, więc mamy prawo do stosunków cielesnych". (Jak widzieliśmy w objaśnieniu Q. 43, a. 1. W Polsce 55% chłopców przez 19 rokiem życia, według badań E Kurpisa uprawia biseksualne stosunki przedmałżeńskie, a w Stanach Zjednoczonych, według Sorens Report 52%). To przeświadczenie o godziwości przedmałżeńskich stosunków cielesnych jest całkowicie błędne i szkodliwe, jak podkreślił II Sobór Watykański i rozporządzenie Kongregacji dla Spraw Wiary ze stycznia 1976 roku. Takie stosunki bowiem są sprzeczne z samą miłością narzeczeńską, która przecież polega nie tylko na uczuciu, ale przede wszystkim na stałej woli czynienia tego osobie ukochanej, co dla niej jest dobre, a więc tego, co ją doskonali, a nie tego, co dla niej jest złe, co ją gorszy lub przyzwyczaja do zła. Otóż stosunki przedmałżeńskie, jako ulegania nieopanowanym popędom, przyzwyczajają obie strony do ulegania im, a tym samym

do niewierności, gdy któraś ze stron znajdzie inną osobę, bardziej ponętną, bo młodszą, ładniejszą lub bogatszą. Po wtóre, uleganie odruchom nieopanowanego popędu czyni obie strony jego niewolnikami, a to sprzeciwia się wolności człowieka, i tym samym wzajemnej miłości. Po trzecie, stosunek cielesny z natury swej zmierza do przekazywania życia potomstwu, które trzebi należycie wychować. Należyte zaś wychowanie potomstwa jest możliwe jedynie w zdrowej rodzinie, którą zawiązuje się przez zawarcie małżeństwa. Dzieci przedślubne i pozamałżeńskie cierpią niewinnie, bo zazwyczaj rodzice zaniedbują ich wychowanie, a często nawet ich nie lubią. Takie dzieci, czując że nie są kochane, że nie były chciane, ulegają różnym urazom psychicznym i najczęściej usiłują pomścić doznaną krzywdę nienawiścią do społeczeństwa.

Niewątpliwie w narzeczeństwie przy daleko już idącej zażyłości, która często stwarza sprzyjające warunki by ulec pożądaniu i pcha z wielką siłą do zbliżenia cielesnego i stosunku płciowego — potrzeba dużego opanowania popędu, by zmysłowość, dążąca do „wyżycia się" nie zabiła miłości czynieniem zła rzekomo ukochanej osobie, a w rzeczywistości traktowanej jako przedmiot użycia. To, co nieraz nazywa się „przeżyciami miłosnymi" stanowi często tylko maskę egoizmu, albo przynajmniej niedojrzałości do miłości płciowej. Jest rzeczą znamienną, że w dzisiejszych czasach młodzież fizycznie oraz umysłowo dojrzewa około 3 lat wcześniej w porównaniu z młodzieżą XIX wieku, ale pod względem moralnym to dojrzewanie jest opóźnione może znacznie więcej pod wpływem emancypacji młodzieży z zależności od rodziców, co pociąga za sobą wyzwalanie się obyczajowe młodego pokolenia z tradycyjnych wzorców postępowania oraz zasad moralnych i tym samym pewną liberalizację stosunków seksualnych. Ale chyba najważniejszą przyczyną tego opóźnienia a nawet zdemoralizowania młodego pokolenia, zwłaszcza w dziedzinie życia seksualnego, jest zobojętnienie młodzieży na religijną motywację postępowania, dokonane z jednej strony przez bezpośrednią lub pośrednią propagandę ateistyczną, a z drugiej strony nieskutecznością dotychczasowej pedagogiki religijnej

oraz zakłamaniem wielu współczesnych wychowawców, zaprzeczających czynami temu, co głoszą słowami.

Przedmałżeńskie stosunki płciowe, zmierzające do wyżycia się, ogołocone z twórczych hamulców opanowania popędów, czyli cnoty czystości, prowadzą do zamiany miłości na pożądliwość i do porzucania narzeczonej czy narzeczonego oraz brania z takim samym brakiem skrupułów drugiej, względnie drugiego. Zamiast opanowania żywiołowości własnych sił popędowych i zamieniania energii tych żywiołów w siły rozbudowy osobowości obojga — narzeczeni kapitulują przed „zakochaniem się, czyli zakochaniem siebie samych w innej osobie, a więc przed własnym samolubstwem, tłumacząc się, że to z „miłości", że tak inni czynią. Oczywiście w naszych czasach niełatwo „zdobyć się na osamotniony marsz w górę, gdy inni schodzą w dół; na podejmowany w pojedynkę kierunek ku pełnorozwojowej młodości, by w kontekście „tworzenia siebie przez siebie samego" wychować siebie również do prawdziwej miłości" — jak się wyraził pięknie W. Majdański (Wychowanie do miłości a środowisko. Ateneum Kapłańskie. T. 59 (1959) s. 380). Tenże pisarz zaleca tworzenie moralnie i życiowo zdrowych środowisk młodzieżowych, by umożliwić chłopcom i dziewczętom wydobycie się z schematu rzekomej „nowoczesności" na wyjątkowe trudy, ale nadzwyczaj szlachetny marsz ku pełnej, prawdziwie ludzkiej miłości: „Ale któż nie wie o tym, że gdy coś wyjątkowego a trudnego czynimy razem z innymi — i to stale razem, to ułatwiamy sobie bardzo taką drogę, zmniejszając tym samym jej trudność, wyjątkowość i niedościgłość. ... Wiadomo: instynkt po okresie dojrzewania wysadza w powietrze „siedzenie w domu" syna czy córki ... Szuka się za wszelką cenę „życia", „świata", „bliższych" kolegów i koleżanek. Szuka się przyjaźni. A w przyjaźni, partnera drugiej płci. Szuka się miłości. Szuka się wraz z tym wszystkim świata młodych więcej, niż czegokolwiek, by w niego się włączyć, dlatego świat ów zlewa się, niczym rzeka, do świadomości i do całego życia chłopca czy dziewczyny i niczym potop życie ich zalewa. I dlatego tu mogą przyjść nagle zderzenia z „życiem", z nowym „światem". .. . Zderzenia zaś

wywołane są najczęściej przez spotykane falsyfikaty w świadczeniu koleżeństwa i miłości: wódkę, bezkrytyczną stadność i egoizm, pr/eerotyzowaną, naładowaną nie tyle głodem miłości, ile seksualizmu, ile atmosferą, płaski praktycyzm i chuligaństwo, paraliż zmysłu religijnego, ,.. pustkę myślową czy ideową" (tamże, s. 380-382). Jeśli chłopiec czy dziewczyna ma silną wolę ora/ ufność w pomoc Bożą, potrafi przy takim zderzeniu nie tylko malować własną osobowość, ale także pociągnąć innych wzwyż i wraz z nimi zapoczątkować w dotychczasowym środowisku Stadnej tandety życiowej powstanie bardziej rozwojowego i twórczego środowiska, otwartego ku pełni prawdziwie chrześcijańskiej miłości, zarówno ogólnej jak i płciowej, umiejącej uszanować godność ludzką ukochanej osoby i opanować wtasny popęd płciowy, by całą potęgą tego żywiołu zużytkować twórczo w miłości małżeńskiej czy w pracy społecznej ku chwale Stwórcy, który wy posażył każdego człowieka w to potężne źródło energii duchowej.

Q. 47, a. 1. Pojęcie przymusu, podane tu przez św. Tomasza, jest bardzo ważne dla zrozumienia istoty umowy małżeńskiej i jej ważności. Akwinata odróżnia przymus bezwzględny czyli przemoc, której nie można się oprzeć, oraz przymus względny, powodujący konieczność warunkową wyboru takiego czynu, którego ktoś nie chciałby dokonać w normalnych warunkach, ale chce go dokonać ze względu na konkretne okoliczności. O tóż akt samej woli nie podlega przemocy, nie można zmusić woli do chcenia lub niechcenia. Jednak ciało ludzkie może ulec przemocy i pod jej wpływem zrobić to, czego wola nie chce. Natomiast przymus względny może spowodować, np. pod wpływem strachu, że człowiek dobrowolnie zrobi to, czego nie chciałby zrobić w innych okolicznościach.

Q. 47, a. 2. Strach a charakter. Charakter to stałość i wytrwałość woli w dążeniu do właściwego celu życia przez roztropne stosowanie odpowiednich środków. Strach zaś to uczu cie budzące się wobec zagrażającego zła, które wydaje się niepokonalne i skłaniające do ucieczki przed nim. To uczucie stoi na straży życia ludzkiego, podobnie jak i przeciwstawne mu uczucie śmiałości czy odwagi, które budzi się w człowieku

wobec zła, które wydaje się pokonalne i skłania człowieka do przeciwstawieniu się jemu i przezwyciężeniu go. Jedno i drugie uczucie jest niezbędne w życiu, ale też jedno i drugie powinno być opanowane przez rozum i wolę. Człowiek z charakterem nie poddaje się uczuciu strachu wskutek lekkomyślnej oceny niebezpieczeństwa, choć ucieka przed zagrażającym złem, gdy rozsądnie uzna, że nie potrafi go pokonać i dlatego ucieka przed nim. Patrz: Suma Teologiczna T. X, s. 201-236; 342-346. Q. 47, a. 3. Nieważność małżeństwa z powodu przymusu i bojaźni. Artykuł niniejszy stanowi uzasadnienie prawa kościelnego (i zazwyczaj państwowego, Kodeks Prawa Kanonicznego (c. 1087) uznaje za nieważne małżeństwo zawarte pod wpływem przymusu lub ciężkiej bojaźni, pochodzącej z zewnątrz i niesprawiedliwej, od której nie można uwolnić się inaczej, jak tylko przez zawarcie małżeństwa. O istnieniu takiego przymusu można domniemywać na podstawie niechęci jednej strony do małżeństwa z drugą stroną, bo jeśli jedna ze stron żywi taką niechęć do małżeństwa z daną osobą a mimo to dochodzi do niego, to dzieje się tak dla jakiejś szczególnej przyczyny zdolnej przezwyciężyć tę niechęć. Jeśli się nie stwierdzi innej przyczyny można przypuszczać, że tą przyczyną jest przymus lub bojaźń. Przedmiotem tej niechęci nie musi być sama osoba, ani współżycie cielesne z nią. Wystarczy sama niechęć do małżeństwa z nią, jeśli ta niechęć nie jest tylko chwilową, ale trwa długo i jest wielka. Sam dowód niechęci do małżeństwa oparty na zeznaniach świadków, nie wystarcza do orzeczenia nieważności małżeństwa, gdyż stanowi tylko podstawę do domniemania o istnieniu przymusu, wywieranego często potajemnie, ale wzmacnia dowód bezpośredni, wykazujący fakt samego przymusu, gdy ten ostatni dowód pozostawia pewne wątpliwości (opracowane na podstawie art. ks. W. Góralskiego: Dowód pośredni w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1958-1962. Prawo Kanoniczne 1973, nr 3-4).

Q. 47, a. 4. Odpowiedź na pierwszą trudność podkreśla zwięźle ale głęboko rolę miłości w małżeństwie, skoro miłość jest przyczyną zjednoczenia i wspólnoty małżonków.

Q. 47, a. 5. Małżeństwo zawarte warunkowo. Artykuł stanowi uzasadnienie jeszcze obowiązującego przepisu prawa kanonicznego (c. 1092), w myśl którego: 1. Uznaje się za nie istniejące uzależnienie ważności małżeństwa od warunku nie sprzecznego z istotą małżeństwa, a dotyczącego faktu przyszłego, już to koniecznego, już to niemożliwego, już to niegodziwego. 2. Uznaje się za nieważne małżeństwo zawarte pod warunkiem sprzecznym z istotą małżeństwa; 3. Zawiesza się ważność małżeństwa zawartego pod warunkiem godziwym, dotyczącym przyszłości. 4. Uznaje się za ważne lub nieważne małżeństwa zawarte pod warunkiem dotyczącym prze szłości lub teraźniejszości, zależnie od tego, czy ów warunek został lub nie został spełniony. W Kościele Wschodnim wszyst kie małżeństwa zawarte warunkowo są zakazane. Celem ograniczenia nadużyć przez zawieranie małżeństw warunkowych, schemat nowego prawa kanonicznego (/ 1975 r. nr 309) zabrania w ogóle zawierania małżeństw pod warunkiem odnoszącym się do przyszłości bez względu na to, czy jest on godziwy, czy niegodziwy; dopuszcza jednak możliwość dodania warunku, odnoszącego się do przeszłości lub teraźniejszości, przy czym małżeństwo od razu jest ważne lub nieważne, zależnie od tego, czy okoliczność, względnie zdarzenie będące przedmiotem warunku, istniało, lub nie istniało w chwili zawierania małżeństwa. W ten sposób uniemożliwia się zawarcie małżeństwa pod warunkiem zawieszającym, czyli uzależniającym ważność małżeństwa od spełnienia się warunku, (a więc zdarzenia lub okoliczności, mogących zaistnieć lecz, jeszcze nie istniejących) — i nie pozwalającym na korzystanie z praw małżeńskich do czasu spełnienia się tego warunku. Ks. M. Żurowski w art. pt. „Aktualna problematyka aktu warunkowego" (Prawo Kanoniczne 1975, nr 3-4, s. 97) zaznacza, że „norma uniemożliwiająca wszystkie małżeństwa zawarte z warunkiem zawieszającym 'de futuro' ogranicza możliwość zawarcia małżeństwa warunkowego nawet w wypadku, kiedy było to uzasadnione. A zatem rozwiązanie, jakie proponuje schemat nowego prawa wydaje się podwójnie szkodliwe społecznie 1) ze względu na zwiększenie ilości małżeństw nieważnych, 2) na ułatwienie nadużyć tam, gdzie faktycznie istnieje zła wola". Może

ostateczna redakcja tego kanonu zaradzi tym trudnościom.

Q. 47, a. 6. Rodzice a małżeństwo dzieci. W średniowieczu rodzice często żenili swe dzieci, nie pytając o ich wolę. Ze względów politycznych czy gospodarczych kojarzono takie małżeńs twa dzieci, nie mających jeszcze pojęcia, do czego się zobowiązują. Sw. Tomasz wypowiada się stanowczo przeciw takiej prakty ce, ucząc że rodzice nie mają prawa przymuszać dzieci do małżeństwa, choć mogą wpływać na nie, doradzając lub odradzając, gdy zachodzi rozumny powód. Dzieci też nie mają obowiązku posłuszeństwa rodzicom, gdy chodzi o zawarcie małżeństwa. Niemniej obowiązkiem rodziców jest wychowanie dzieci do właściwej postawy wobec małżeństwa, przede wszystkim przykładem własnego, zdrowego pożycia małżeńskiego, w miłości wzajemnej i zgodzie, następnie roztropnym i stopniowym uświadamianiem o przejawach i roli popędu płciowego w całości rozwoju człowieka, a szczególnie o roli miłości płciowej we właściwej hierarchii wartości, i wreszcie pomaganiem modym w u sprawnianiu woli oraz uczuć w opanowaniu popędów i skierowaniu ich energii ku wyższym wartościom przez praktyki religijne i ćwiczenia woli, przez gotowość do ponoszenia ofiar dla dobra innych, w myśl słów św. Pawła (I Kor 13, 4-7): „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie nadyma się, nie szuka swego, nie wpada w gniew, nie pamięta urazy, nie cieszy się z niesprawiedliwości, ale współweseli się z prawdy. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko wytrzyma".

Nie wystarczy więc, by rodzice zapobiegali, aby dzieci nie otrzymały od środowiska pozarodzinnego tego, czego im nie potrzeba, a mianowicie zachęty do manipulacji narządami płciowymi. Trzeba przede wszystkim starać się o prawidłowe kształtowanie się postaw dzieci wobec energii płciowej, tak by służyła rozwojowi osobowości i odpowiedzialnemu odnoszeniu się do innych osób, zwlaszcza odmiennej płci, by nigdy nie traktować ich jako środki wyżycia się, ale jako dzieci Boże, którym trzeba pomagać w doskonaleniu ich osobowości.

Q. 48, a. 1. Akt małżeński jako przedmiot ugody ślubnej. Św. Tomasz stwierdza, że stosunek cielesny, czyli spółkowanie, jest tylko pośrednio, a nie bezpośrednio przedmiotem ślubnej ugody. Przedmiotem bezpośrednim jest samo małżeństwo, dające prawo do spółkowania. Zdaje się, że to mała różnica; w rzeczywistości zaś różnica ta ma bardzo doniosłe znaczenie, skoro małżonkom wolno nie korzystać z tego prawa za obopólną zgodą nawet przez całe życie.

Celem uzupełnienia nauki Akwinaty, warto przytoczyć słowa ks. kard. K. Wojtyły: „Współżycie seksualne (akt płciowy) nie może się dokonać bez wyraźnego udziału woli. Nie jest więc ono tylko prostym następstwem podniecenia seksualnego, które powstaje na ogół bez aktu woli, spontanicznie, a dopiero wtórnie napotyka na jej przyzwolenie lub sprzeciw. Wiadomo, że podniecenie to może nawet dojść do momentu szczytowego, który seksuologia określa nazwą orgazmu, ale owo szczytowe podniecenie seksualne nie jest jednoznaczne ze stosunkiem płciowym (chociaż nie dochodzi do niego na ogól bez przyzwolenia woli i bez jakiegoś „działania"). Patrz: Miłość i odpowie dzialność. Wyd. Znak 1962, s. 270.

Q. 48, a. 2. Boecjusz (t 525), wybitny rzymski mąż stanu i filozof. Tłumacz i komentator niektórych dzieł Arystotelesa. Artykuł jest jasny i nadal aktualny.

Q. 49, a. 1. Wartość moralna małżeństwa. Akwinata odrzuca tu stanowczo pogląd manichejczyków, jakoby małżeństwo było samo w sobie złe, ale z drugiej strony nie uznaje go za dobro najwyższe, bo tym jest pełnia doskonałości przez bezpośrednie zjednoczenie z Bogiem ani za najlepszą drogę ku osiągnięciu tego dobra, gdyż ontologicznie rzecz biorąc, stan dziewictwa jest sam w sobie lepszą drogą do Boga w miarę, jak uwalniając człowieka od kłopotów rodzinnych, pozwala skierować wszystkie energie ducha ku służbie Bogu i społeczeństwu. Oczywiście nie znaczy to, że ta droga dziewictwa czy celibatu jest lepsza dla wszystkich ludzi. Dla ogółu małżeństwo jest w praktyce lepszą drogą, bo umożliwia im przekazywanie życia ludzkiego potomstwu, a to ma podstawowe znaczenie dla zachowania rodu ludzkiego.

Toteż II Sobór Watykański uczy (KDK 48): „Sam Bóg jest twórcą małżeństwa, obdarzonego różnymi dobrami i celami. Wszystko to ma ogromne znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu poszczególnych członków rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego". Jeszcze piękniej o znaczeniu małżeństwa i rodziny pisał Pius XI (Casti connubii, wstęp): „Jak wielka jest godność małżeństwa czystego, z tego głównie faktu można poznać, że Chrystus Pan, Syn Ojca Przedwiecznego, przybrawszy ciało upadłego człowieka, nie tylko ciało jako początek i fundament społeczności domowej, a przez to i ludzkiego współżycia, objął ze szczególną uwagą swym pełnym miłości planem odnowienia całego naszego rodzaju, lecz także, przywróciwszy mu stan pierwotnej, przez Boga zamierzonej doskonałości, dodał mu większego znaczenia tym, że je uczynił prawdziwym i „wielkim Sakramentem Nowego Zakonu (Ef 5, 2)".

Skoro małżeństwo, mimo swej szlachetności, nie jest najwyższym dobrem ani najdoskonalszą drogą, i skoro rozum wymaga, by wybierając mniejsze dobro czy gorszą drogę, wyrównać i powetować ten brak innym dobrem, św. Tomasz, w ślad za św. Augustynem, przyjmuje, że także wybór raczej małżeństwa niż bezżeństwa, należy usprawiedliwić innymi dobrami, które powinny przysługiwać małżeństwu. Podobnie, jeśli ktoś sądzi, że najlepsza droga z Warszawy do Rzymu to droga powietrzna, bo najwygodniejsza, nie męcząca i trwa najkrócej, ale woli jechać pociągiem drogą lądową, choć to bardziej nużące, mniej przyjemne i trwa długo, wybór swój usprawiedliwia np. tym, że bilet kolejowy mniej kosztuje a podróż jest na ogół bezpieczniejsza. Inaczej postępowanie byłoby nierozumne. Podobnie rzecz się ma z małżeństwem, które zazwyczaj wiąże się z wielkimi kłopotami, o jakich bezżenni mogą mieć tylko mgliste pojęcie, bo choćby nawet małżonkowie wraz z dziećmi żyli dostatnio, jeśli kochają się serdecznie, uczucia i popęd płciowy powoduje w nich szczególne napięcie nie tylko w ciele, ale także w psychice, wzmagające się aż do chwili gwałtownego rozładowania, połączonego zwykle z orgazmem, który utrudnia rozumne myślenie. Natomiast brak wzajemnej miłości jest źródłem nieustannej męki

dla małżonków, którą ukoić może tylko odrodzenie miłości między nimi —- albo śmierć.

DOBRA MAŁŻEŃSKIE

Q. 49, a. 2. Tradycyjną naukę o trzech dobrach małżeńskich, przyjętą przez świętego Tomasza od świętego Augustyna, Kościół uznał za swoją w Dekrecie dla Ormian, rozwinął w Katechizmie Soboru Trydenckiego i Pius XI odnowił w encyklice Casti connubii. Oto co mówi św. Augustyn: „Wierność małżeńska oznacza, że poza węzłem małżeńskim nie ma być stosunku z żadną osobą trzecią; potomstwo, że ma być przyjęte z miłością, pielęgnowane z dobrocią i wychowane pobożnie; sakrament zaś, że związek małżeński nie ma być rozrywany i że rozwiedziony mąż lub żona nie mają zawierać innego małżeństwa, nawet przez wzgląd na potomstwo. To są jak gdyby prawidła małżeńskie, przez które przyrodzona płodność została uszlachetniona i występek niepowściągliwości opanowany". (De Gen. IX, c. 7). Oto jak myśl tę rozwinął Pius XI: „Pierwsze miejsce między dobrami małżeństwa zajmuje potomstwo. I rzeczywiście wskazał to sam Stwórca rodzaju ludzkiego, który w swej dobroci raczył użyć ludzi na swoich pomocników w dziale rozkrzewiania życia, gdy ustanawiając w raju małżeństwo powiedział do naszych prarodziców: „Rośnijcie i rozmnażajcie się i napełniajcie ziemię". Jak wielkim zaś dobrodziejstwem Bożym i błogosławieństwem małżeństwa jest dziecko, okazuje się z godności człowieka i jego najwyższego celu. Człowiek bowiem już samą zacnością swej rozumnej natury przewyższa wszelkie inne widzialne stworzenia. Nadto jeszcze chce Bóg, aby ludzie rozmnażali się nie tylko po to, aby istnieli i zapełniali ziemię, ale przede wszystkim w tym celu, aby stawali się czcicielami Boga, aby Go poznawali i miłowali, oraz aby przez, całą wieczność cieszyli się Jego posiadaniem w niebie. ... W blasku tych prawd jakże łatwo zrozumieć można, j;ik wielkim darem dobroci Bożej, jak doskonałym owocem małżeństwa jest dziecko, zawdzięczające swe istnienie Bożej wszechmocy i współdziałaniu małżonków. .. . Dobro potomstwa mc wyczerpuje się jednak dobrodziejstwem wydania go na lwiąt, Trzeba koniecznie dodać jeszcze inne dobrodziejstwo,

przedłużające pierwsze, a polegające na wychowaniu dziecka.

... Drugim dobrem ... jest dobro wiary, która jest wzajemną wiernością małżonków w spełnianiu umowy małżeńskiej, aby to co na mocy tej umowy, zatwierdzonej prawem Bożym, należy się tylko drugiemu małżonkowi, nie było ani odmówione, ani komu innemu dozwalane ... Z tego też powodu wiara wymaga absolutnej jedności stadła małżeńskiego. To co św. Augustyn nazywa trafnie wiernością czystości, jeszcze łatwiej, wdzięczniej i szlachetniej wykwita z innego głównego czynnika. Jest nim miłość małżeńska. Miłość ta przenika wszystkie obowiązki życia małżeńskiego i ma pewne pierwszeństwo dostojeństwa w chrześcijańskim stadle małżeńskim. ... Próbą miłości jest czyn, który obejmuje w społeczności domowej nie tylko wzajemną pomoc. W pierwszym rzędzie winien się on rozciągać na to, aby małżonkowie pomagali sobie wzajemnie w coraz pełniejszym kształtowaniu w sobie człowieka wewnętrznego, tak aby przez wzajemną wspólnotę życiową mogli coraz bardziej z dnia na dzień więcej postępować w cnotach, a zwłaszcza wzrastać w prawdziwej miłości Boga i bliźniego.

... Całość tych wielkich dobrodziejstw uzupełnia i zespala inne jeszcze dobro małżeństwa. Określił je św. Augustyn słowem: Sakrament. Oznacza ono nierozerwalność węzła małżeńskiego oraz podniesienie i poświęcenie przez Chrystusa Pana umowy małżeńskiej do wartości skutecznego znaku łaski. ... Sakrament bowiem w tych, którzy łasce nie stawiają przeszkód, nie tylko wzbogaca trwałe i główne źródło nadprzyrodzonego życia, mianowicie łaskę uświęcającą, lecz daje nadto dary specjalne, dobrt poruszenia duszy i ziarna łask, przez wzmocnienie i udoskonalenie sił wrodzonych po to, aby małżonkowie nie tylko zrozumieli teoretycznie wszystko co dotyczy stanu małżeńskiego, jego celów i obowiązków, ale także by byli zdolni pojąć to wewnętrznie, do tego przylgnąć i mocno się rzeczy pojętych trzymać; daje im również ów sakrament prawo do pomocy łaski potrzebnej w poszczególnych wypadkach, a którą mogą sobie wyprosić, ilekroć jej będą potrzebowali do wypełnienia obowiązków swego stanu".

Jak widać z powyższych wypowiedzi, te trzy wielkie wartości małżeństwa: potomstwo, wierność i sakramentalność, to zespoły różnych dóbr przyrodzonych i nadprzyrodzonych, znamiennych dla małżeństwa chrześcijańskiego, choć nie zawsze posiadanych przez małżonków chrześcijańskich. Potomstwo i wierność może przysługiwać także małżeństwom niechrześcijańskim ale z innych względów i z innych pobudek, nie biorących pod uwagę, że dzieci przez chrzest stają się członkami Chrystusa, dziećmi Bożymi, powołanymi do uczestnictwa w życiu samego Boga, ani faktu, że miłość małżeńska, będąca podstawą wierności, jest podniesiona do porządku nadprzyrodzonego.

Q. 49, a. 3. Łaska sakramentu jako najwyższe dobro małżeństwa chrześcijańskiego.

Jak widać z osnowy artykułu, św. Tomasz, przez dobro „sakramentu" rozumie dwie różne rzeczy: 1. Źródło łaski Bożej. 2. Nierozerwalność małżeństwa. Dochodzi do wniosku, że „sakramentalność jest dobrem godniejszym od innych dóbr małżeństwa, gdyż przysługuje mu ze względu na to, że jako sakrament jest źródłem łaski. Natomiast potomstwo i wierność, to dobra należące do małżeństwa ze względu na to, że służą naturze ludzkiej. Doskonałość zaś łaski ma większą godność, niż doskonałość natury". Jako źródło łaski małżeństwo chrześcijańskie dopomaga małżonkom, współpracującym z nią w dochowaniu wierności oraz w wytrwaniu w związku małżeńskim do końca życia. Z tego względu nieważne jest małżeństwo, zawarte tylko na pewien okres czasu albo na czas, „póki będziemy się kochali", gdyż nierozerwalność małżeństwa dopełnionego należy do istoty ugody małżeńskiej. Bez nierozerwalności nie ma małżeństwa chrześcijańskiego, choć może być bez potomstwa i bez wierności.

W porządku stworzenia małżeństwo otrzymało swoistą wielkość, a mianowicie udział w płodności samego Boga. W tajemnicy Wcielenia oraz Odkupienia małżeństwo nabiera jeszcze większego znaczenia, gdyż oznacza i żyje związkiem

Chrystusa z Kościołem, a związek ten jest nierozerwalny. Dlatego sakrament małżeństwa przekształca miłość małżeńską w rzeczywistość nadprzyrodzoną łaski. Cała rzeczywistość wspólnego życia małżonków, wraz z ich stosunkami cielesnymi, jest makiem twórczym dopełnionego na krzyżu zjednoczenia Chrystusa z Kościołem. Toteż słowa św. Pawła o miłości małżeńskiej: „Tajemnica to wielka, a ja mówię w Chrystusie i w Kościele" (Ef 5, 22), wskazują na głębię tej trudnej do zrozumienia rzeczywistości oddania się Chrystusa Kościołowi i Kościoła Chrystusowi. Małżeństwo jest uczestnictwem w „zaślubinach" Chrystusa z Kościołem, w których uczestniczy. Sakrament małżeństwa udziela małżonkom łask, które uzdrawiają miłość czysto ludzką ze schorzeń natury ludzkiej wywołanych wskutek grzechu pierworodnego, oczyszczają te miłość i doskonalą związek małżeński tak, by był odzwierciedleniem związku Chrystusa z Kościołem. Łaski te uświęcają małżonków i pomagają im w utworzeniu wspólnoty, w której będą mogły rozkwitnąć dusze ich dzieci, wzbogacają ich życie wewnętrzne, pomagają we wzajemnym zrozumieniu i w dochowaniu wzajemnej wierności.

Jak każdy sakrament, małżeństwo jest włączeniem w tajemnicę męki i zmartwychwstania Chrystusa przez łaskę Ducha Świętego i wierność Jego łasce, jest tym samym drogą do zmartwychwstania z Chrystusem wespół z całym ludem Bożym. Mi łość Chrystusa z Kościołem jest pierwowzorem, do którego mał żonko wie mają upodobnić swe życie, gdyż ich miłość ma być cząstką tej miłości, jaką Kościół kocha Chrystusa, jak to pod kreślą o. Jacek Salij, dodając: „Codzienne staranie się o chleb powszedni, powszednie radości i kłopoty, samo współżycie mał żeńskie i wychowanie dzieci mają w małżeństwie chrześcijańs kim wymiary ściśle religijne" (zob. art. Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa, Ateneum Ka płańskie, T. 75 (1970) s. 20).

Q. 49, a. 4-6. Dobra małżeńskie a bezgrzeszność i świętość aktów małżeńskich. Św. Tomasz, wierny swej zasadzie, że „rozkoszowanie się dobrą rzeczą jest dobre, a

złą jest złe", odrzuca pogląd rygorystów, jakoby stosunek cielesny męża z żoną był zawsze grzechem śmiertelnym lub powszednim, kiedykolwiek pragnienie rozkoszy byłoby główną, względnie nawet uboczną podnietą dokonania go. Akwinata jednak uznaje, że popełniłby grzech śmiertelny, kto by odnosił się do żony jak do jakiejś prostytutki, traktując ją samolubnie jako narzędzie własnej rozkoszy, wyładowania napięcia seksualnego, czy choćby tylko zaspokojenia potrzeby okazywania czułości i sympatii, gdy nie wystarczy mu głaskanie kota czy psa, gdyż wówczas akt ten nie byłby wyrazem miłości małżeńskiej, ale egoizmu oraz traktowania drugiej osoby jako przedmiotu własnego użycia. Radość czy rozkosz, towarzysząca aktom małżeńskim, jest sama w sobie godziwa jeśli nie szuka się jej w taki sposób, jakby ona stanowiła ostateczny cel życia. „Radość tę Stwórca zamierzył i związał z miłością kobiety i mężczyzny, o ile ona na podłożu popędu seksualnego kształtuje się prawidłowo, czyli w sposób godny osób" — jak zaznacza ks. kardynał K. Wojtyła (Miłość i odpowiedzialność, s. 50).

Ale św Tomasz idzie jeszcze dalej: skoro współżycie seksualne małżonków jest samo w sobie godziwe, gdy bezpośrednio lub pośrednio zmierza do jakiegoś dobra małżeńskiego, np. jeśli nie do przekazania życia potomstwu to przynajmniej do dochowania wierności współmałżonkowi i okazania miłości ku niemu — dzięki sakramentalności małżeństwa małżeński „akt jest nie tylko dobry, ale święty" na skutek włączenia małżonków w mistyczne zjednoczenie Chrystusa z Kościołem. Nic sprzeciwia się tej prawdzie fakt wielkiego napięcia psychofizycznego w czasie orgazmu, bo „nadmiar uczucia, będący wadą, nie mierzy się wielkością jego natężenia ale podług jego stosunku do rozumu. Wtedy tylko uczucie grzeszy brakiem umiaru, gdy przekracza granice rozumu. Otóż rozkosz, towarzysząca aktowi małżeńskiemu, chociaż odznacza się bardzo wielkim natężeniem, nie przekracza granic, wyznaczonych jej uprzednio przez rozum, mimo że w czasie trwania tej rozkoszy rozum nie może wyznaczyć owych granic". Pan Bóg bowiem nie może być wrogiem tej radości, w jaką sam wyposażył zaspokojenie popędu płciowego.

Cele małżeństwa. Podkreślenie świętości aktów małżeńskich w osnowie art. 4 zasługuje na baczną uwagę, gdyż wiele dziś mówi się o świętości sakramentu małżeństwa, a pomija się wstydliwie milczeniem świętość seksualnego pożycia małżonków, będących w stanie łaski uświęcającej. Świętość tę św. Tomasz upatruje przede wszystkim w fakcie włączania tegoż miłosnego pożycia małżonków w paschalną tajemnicę zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, jako szczególnego źródła łask, związanych z tym sakramentem. To miłosne współżycie małżonków oczywiście nie ogranicza się do samych tylko stosunków cielesnych, do których daje prawo, ale rozciąga się na wszystkie wartości, związane z odmiennością uzupełniających się płci. Jest ono bezgrzeszne i święte nie tylko gdy zmierza do przekazywania życia, bo to nie zawsze jest możliwe, ale także gdy jest od daniem wszelkiej „powinności" małżeńskiej, wypływającej na mocy sprawiedliwości z ugody małżeńskiej, a jeszcze bardziej z miłości chrześcijańskiej.

Teologowie i prawnicy nie tą zgodni gdy chodzi o określenie głównych celów małżeństwa. Wielu utożsamia te cele z „dobrami małżeńskimi", wymienionymi przez św. Augustyna, który, jak widzieliśmy, uznając godziwość małżeństwa, widział w poddaniu się cielesnemu pożądaniu pewien nietad moralny z powodu ustępstwa w kierunku obciążeń, wynikających z grze chu pierworodnego. Ten nieład winien być wyrównany, by pożycie małżeńskie było całkowicie uprawnione przez trzy dobra małżeńskie: potomstwo, wzajemną wierność i sakramentalność małżeństwa. Chociaż scholastycy, idąc za św. Tomaszem, uznali pożycie małżeńskie za moralne zdrowe i dobre samo w sobie, owszem za święte, jeśli jest ożywione duchem miłości Chrystusowej, niemniej późniejsi prawnicy i moraliści utożsamili owe dobra augustyńskie z celami małżeństwa, a pogląd ten znalazł swój wyraz w k. 1013 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który określił potomstwo jako pierwszorzędny cel małżeństwa, a wzajemną pomoc małżonków i uśmierzenie pożądania płciowego jako cele drugorzędne. Takie postawienie sprawy wywołało sprzeciw takich myślicieli jak H. Doms, N. Rocholl, C. Shahl, którzy zarzucając niesłusznie św. Tomaszowi

uzależnienie nauki o małżeństwie od błędnych przekonań średniowiecznych w zakresie biologii oraz zbytnie ukierunkowanie etyki małżeńskiej na wartości społeczne, podkreślili wspólnotę życia wspólmałżon ków jako to, co nadaje sens małżeństwu. II Sobór Watykański, nie wdając się w sprawę dyskutowanej hierarchii celów, orzekł: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa". Jak należy rozumieć te słowa w świetle zasad św. Tomasza?

Należy przede wszystkim odróżnić cele przedmiotowe i społeczne od celów podmiotowych i osobistych, a w jednych i drugich cele bezpośrednie i pośrednie. Cele podmiotowe oraz osobiste to wartości, które pragną osiągnąć małżonkowie, zawierając małżeństwo. Mogą one być rozliczne: użycie seksualne w ułatwionych warunkach, korzyści majątkowe, pomoc w pracy, opieka w chorobie, lekarstwo na osamotnienie itd. Bezpośredni zaś cel przedmiotowy, do którego każda ugoda małżeńska zmierza z natury swej, niezależnie od takich czy innych pragnień małżonków, to ich współżycie seksualne, które, jak jeszcze raz z naciskiem podkreślamy, nie ogranicza się do stosunków cielesnych, bo bez nich małżeństwo może być ważne i miłość mał żeńska może być bardzo głęboka, ale obejmuje ich całe miłosne pożycie, oparte na wzajemnym uzupełnianiu się wartości związanych z płcią. Największą taką wartością, ale bynajmniej nie jedyną, lecz ontologicznie najgodniejszą jest osobowość każdego potomstwa, które może być, ale nie musi być owocem miłości współżycia małżonków. W tym znaczeniu można i trzeba uznać, że potomstwo jest pierwszorzędnym i głównym celem małżeństwa ale pośrednio, a mianowicie za pośrednictwem płciowego pożycia małżonków. Prawo do tego współżycia jest przedmiotem wyróżniającym ugodę małżeńską od wszystkich innych umów.

1. Biorąc pod uwagę budowę narządów płciowych, oraz ich fizjologiczne czynności przy spełnianiu aktów małżeńskich, nie da się zaprzeczyć, że akty te skierowane są ku przekazywaniu życia potomstwu i mogą ten cel osiągnąć, jeśli oboje małżonkowie są płodni, przy czym, jak wiadomo, kobieta może począć nowe życie

najwyżej podczas siedmiu dni w ciągu miesiąca i to tylko przed okresem przekwitania. Ponieważ jednak przekazywanie życia potomstwu i jego wychowanie jest bezwzględnie konieczne dla istnienia ludzkości, a małżeństwo jest jedyną wspólnotą, która to zadanie może spełnić tak jak należy, można powiedzieć, że małżeństwo z natury swej, to znaczy na mocy biologicznego ustroju człowieka i jego naturalnego podporządkowania dobru społecznemu, jest skierowane ku przekazywaniu życia potomstwu, jeśli to jest w danych warunkach możliwe i wskazane.

Podobnie pośrednimi celami przedmiotowymi małżeństwa są te dobra, które z natury swej wynikają z należytego współżycia małżeńskiego, a więc oprócz zrodzenia i wychowania potomstwa oraz. pociechy z niego, takie wartości jak wzajemna pomoc fizyczna i duchowa, wierność w doli i niedoli, a przede wszystkim to, co dawniej nazywano uśmierzeniem pożądliwości, a co jest niewinną radością z miłosnego pożycia małżeńskiego i zaspokojenia naturalnej potrzeby seksualnej w sposób godziwy.

2. Należy odróżnić przedmiotowe cele małżeństwa jako stanu, będącego na usługach natury (a raczej życia ludzkiego), o raz jako sakramentu, choć cele te są nierozdzielnie związane ze sobą. Z pierwszego względu małżeństwo jako stan zmierza z natury swej do jakościowego oraz ilościowego doskonalenia (niektórzy wolą wyraz „rozwoju") zarówno samych małżonków jak i całej ich rodziny, a szczególniej potomstwa w ich życiu osobistym i społecznym, gdyż do tego sklama sama natura człowieka i tego wymaga podstawowe prawu natury, jakim jest prawo ewolucji. Jako sakrament, małżeństwo chrześijańskie z natury swej zmierza do nadprzyrodzonego uświęcenia tegoż życia. Natura wprawdzie skłania małżonków bezpośrednio do współżycia małżeńskiego, a pośrednio do przekazywania życia, do wzajemnej współpracy, do wychowania potomstwa itd., ale sakramentalność małżeństwa chrześcijańskiego zwraca te cele ku Bogu, uświęca je miłością Bożą, która jest źródłem i pełnią doskonałości życia ludzkiego. Nie czyni tego automatycznie lecz przez współdziałanie małżonków z łaską Bożą w całym ich pożyciu miłosnym celem

jego uświęcenia. Dlatego zaleca się małżonkom, by codziennie, np. przed nocnym spoczynkiem, zmówili wspólnie jakąś modlitwę, by uświęcić ewentualne akty małżeńskie i bardziej osobowo włączyć wzajemną miłość w miłość ku Bogu, źródłu i słońcu wszelkiej zdrowej miłości. Obszerniej o celach małżeństwa pisze o. W. Skrzydlewski w art. pt. Problem celów małżeńskich. Analecta Cracoviensa, op., s. 321-361.

PRZESZKODY MAŁŻEŃSTWA

Q. 50, a. 1. Prawa Kościoła wobec małżeństwa. Paweł VI w encyklice Humanae vitae pisze: „Jezus Chrystus, czyniąc Piotra i Apostołów uczestnikami swojej boskiej władzy, i posyłając ich, aby nauczali wszystkie narody Jego przykazań (Mt 48, 19), ustanowił ich zarazem autentycznymi strażnikami i tłumaczami całego prawa moralnego, a więc nie tylko ewangelicznego, ale także naturalnego. Prawo bowiem naturalne jest również wyrazem woli Bożej i jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia". Zresztą małżeństwo jest sakramentem i dlatego jest jasne, że Kościół ma prawo i obowiązek określać warunki przyjmowania go, a więc także stanowić o tym, co stoi na przeszkodzie zawarcia ważnego i dozwolonego małżeństwa-Niektóre przeszkody małżeńskie wypływają bezpośrednio z prawa naturalnego i z nich Kościół nie zwalnia. Inne przeszkody są ustanowione przez prawo kościelne oraz państwowe dla dobra ogółu oraz celem zapobieżenia nadużyciom. Sobór Trydencki, przeciwstawiając się ostro błędom protestanckim, skierował przeciw nim m. in. następujące kanony:

„Jeśli ktoś twierdzi, że Kościół nie mógł ustanowić przesz kód unieważniających małżeństwo (w myśl Mt 16, 19), lub że ustanawiając je, zbłądził — niech będzie wyklęty" (D. 1804). „Jeśli ktoś twierdzi, że sprawy sakramentu małżeństwa nie należą do kompetencji sędziów kościelnych — niech będzie wyklęty" (D. 1812).

Należy zwrócić uwagę, że od czasów św. Tomasza pojęcie przeszkody małżeńskiej uległo zmianie. Dla Akwinaty taką prze szkodą było to wszystko, co w jakikolwiek sposób uniemożli wiało ważne lub dozwolone zawarcie małżeństwa, a więc także brak czegoś, co należy do samej istoty ugody małżeńskiej. Natomiast w obecnym Kodeksie Prawa Kanonicznego przez przeszkodę małżeńską rozumie się okoliczność, z powodu której małżeństwo nie może być zawarte w sposób dozwolony, a nawet ważny. Przeszkody te dzieli się na dwa rodzaje: a) wzbraniające tylko zawarcia małżeństwa, czyli zakazujące pewnym osobom żenienia się, względnie wychodzenia za mąż, ale jeśli mimo tego zakazu małżeństwo zostanie zawarte, nie rozrywa się go, lecz uznaje się je za ważne; b) rozrywające, czyli takie, które powodują nieważność samej ugody małżeńskiej, jeśli nowożeńcy przed jej zawarciem nie otrzymali od Stolicy św. zwol nienia z tego rodzaju przeszkody, o ile w ogóle takie zwolnienie jest możliwe. Do pierwszej kategorii Kodeks Prawa Kanonicznego zalicza tylko trzy przeszkody:

1. Przynależność jednego z nowożeńców do niekatolickiego wyznania chrześcijańskiego;
2. Powinowactwo z powodu adopcji, jeśli prawo państwowe uznaje je za przeszkodę;
3. Złożenie ślubu dziewictwa, całkowitej czystości, celibatu lub przyjęcia wyższych święceń.

Natomiast przeszkód rozrywających, ustanowionych przez Kodeks Prawa Kanonicznego mamy aż trzynaście:

1. Zbyt niski wiek (dziewczęta poniżej 14 lat, chłopcy poniżej 16 lat ukończonych).
2. Niemoc czyli niezdolność do aktów małżeńskich.
3. Węzeł poprzedniego małżeństwa, którym jedna lub obie strony są związane.
4. Nieprzynależność jednej ze stron do religii chrześcijańskiej.

5. Przyjęcie święceń wyższych (diakonatu lub kapłaństwa).

6. Złożenie ślubów uroczystych w zakonie (projektuje się rozszerzenie tej przeszkody na publiczne śluby wieczyste, choćby nie były uroczyste).

7. Porwanie lub uprowadzenie kobiety, dopóki kobieta ta nie odzyska wolności.

8. Pokrewieństwo aż do trzeciego (w projekcie aż do czwartego) stopnia włącznie.

9. Powinowactwo w linii prostej oraz bocznej, do drugiego stopnia włącznie.

10. Publiczna uczciwość z powodu konkubinatu lub nieważnego małżeństwa.

11. Powinowactwo duchowe między osobą ochrzczoną a jej ojcem chrzestnym lub matką chrzestną oraz kapłanem lub diakonem, który udzielił chrztu.

12. Adopcja, jeśli prawo państwowe uznaje ją za przeszkodę rozrywającą.

13. Zbrodnia morderstwa żony lub męża celem zawarcia nowego małżeństwa — albo cudzołóstwo dokonane w czasie trwania poprzedniego małżeństwa i połączone z obietnicą zawarcia małżeństwa, choćby tylko cywilnego. (Prawdopodobnie to cudzołóstwo nie będzie zaliczone do przeszkód małżeńskich w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego; projekt schematu mówi tylko o zbrodni morderstwa, dokonanego na własnym współmałżonku lub na małżonku tej osoby, z którą morderca chce się ożenić.

Q. 51. a. 1 i 2. Pomyłka co do osoby jako przeszkoda mai żeńska. Obowiązujący jeszcze Kodeks Prawa Kanonicznego nie wlicza wprawdzie błędu co do osoby do listy przeszkód mał żeńskich, ale stwierdza w kanonie 1083: „Błąd co do osoby sprawia, że małżeństwo jest nieważne. Natomiast błąd co do jakości osoby, choćby stanowił powód zawarcia małżeństwa, unieważnia je tylko wtedy, gdy pomyłka co do jakości osoby wpływałaby na błąd co do samej osoby i 2) gdy osoba wolna zawiera małżeństwo z osobą stanu niewolniczego, w ścisłym znaczeniu tego słowa, w przekonaniu, że ta osoba jest wolna". Ten ostatni wypadek, jako nieaktualny w dzisiejszych warun kach, a przynajmniej powinien być nieaktualny, zostanie

pominięty w nowym zbiorze ustaw kościelnych, jak świadczy schemat projektu z 1975 r. (can. 299). Tenże schemat stanowi ponadto: „Niezdolni są do zawarcia małżeństwa ci, którzy 1) cierpiąc na taką chorobę umysłową lub na takie zaburzenie psychiczne, że pozbawieni używania rozumu nie są zdolni do ugody małżeńskiej; 2) którym brak rozeznania co do przyjęcia i spełniania praw oraz obowiązków małżeńskich. Podobnie ikan. 300 schematu: „Nieważne jest małżeństwo zawarte przez osobę, którą dla uzyskania jej zgody podstępnie wprowadzono w błąd co do takiej cechy drugiej osoby, która z natury swej powodowałaby ciężkie zaburzenia pożycia małżeńskiego". Oczywiście te projekty mogą jeszcze ulec zmianie.

Klasyczny przykład błędu co do osoby podaje Księga Rodzaju, opowiadając jak to patriarcha Jakub zakochał się w swej młodości w młodszej córce swego wujka Labana, Racheli, i chciał się z nią ożenić. Wujek ów zgodził się na to pod warunkiem, że siostrzeniec zapłaci za nią uprzednią pracą przez siedem lat w jego majątku. Ale gdy ten czas upłynął Laban pod stępnie zamiast młodszej i ładnej córki, zwanej Rachelą, podsunął mu starszą i brzydką jej siostrę Leę, zakrytą welonem, by z nią wieczorem po uczcie weselnej miał stosunek cielesny, którego Jakub dokonał i dopiero wtedy spostrzegł się, że nie była to Rachela. Musiał więc pracować drugie siedem lat, by mógł i ją poślubić, i odtąd miał dwie żony i nadto dwie nałożnice, które łącznie zrodziły mu dwunastu synów. Natomiast błąd co do stanu niewolniczego, to przykład na błąd co do jakości osoby.

Q. 52, a. 1-3. Przeszkoda małżeńska z błędu co do niewolniczego stanu współmałżonka. Obowiązujący jeszcze (w chwili wydawania tego tomu Sumy) Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1083 postanawia, że nieważne jest małżeństwo zawarte wskutek błędu co do niewolniczego stanu współmałżonka. Ponieważ św. Tomasz w niniejszym zagadnieniu zdaje się uzasadniać podstawy tej przeszkody, należy zwrócić uwagę, że Akwinata uznawał niewolnictwo ale tylko w tej mierze, w jakiej służyło nie tylko dobru pana, ale także dobru samego niewolnika. Oto co mówi (II-II, 57, 3, 2m):

„Nie jest zgodne z naturalnym rozumem, by biorąc bezwzględnie, raczej ten człowiek aniżeli inny był sługą (niewolnikiem). Może być jednak zgodne z rozumem, ze względu na korzyść, wynikającą z systemu służebnego w tym znaczeniu, że dla danego człowieka może być rzeczą użyteczną, by nim rządził ktoś mądrzejszy, a dla tego może być korzystne, gdy mu ktoś będzie pomagał".

Inna rzecz, że w czasach św. Tomasza, wśród narodów chrześcijańskich niewolnictwo takie, jakie wytworzyło się po odkryciu Ameryki, jeszcze nie istniało. Brano wprawdzie jeńców w czasie wojny i po zwycięstwie osadzano ich w dobrach jakie goś króla czy księcia, ale traktowano ich ni ogól po ludzku, jako służbę domową.

W Prawie Kanonicznym chodzi o niewolnictwo w ścisłym znaczeniu tego słowa, a więc o pozbawienie osobistej wolności na zawsze i oddanie na zupełną własność innemu człowiekowi z prawem wymiany i sprzedaży. Jest to jedyny wypadek w Kodeksie Prawa Kanonicznego, kiedy błąd, odnoszący się nie do samej osoby jako takiej, ale do jej stanu, niweczy ugodę małżeńską, udzielając w ten ipotób ochrony prawnej osobie wolnej, która zawarła małżeństwo z niewolnikiem, nie wiedząc o tym, że to niewolnik, względnie niewolnica. Wszelki inny błąd, który odnosi się nie do samej osoby, ale do jej przygodnych cech, sam przez się nie wpływa na nieważność małżeństwa, choćby był powodem jego zawarcia i był wynikiem podstępu drugiej strony lub osób postronnych.

W starożytnym prawie rzymskim, mimo wzniosłej zasady, że według prawa naturalnego wszyscy ludzie są równi, niewolnicy byli pozbawieni wszelkich praw, na równi ze zwierzętami. Właściciele mogli niewolników dowolnie sprzedawać, a nawet zabijać. Ale pod wpływem stoicyzmu, gdy prawnicy rzymscy doszli do przekonania, że niewolnictwo sprzeciwia się prawu naturalnemu, cezarowie złagodzili surowe przepisy o bezwzględnej władzy panów nad niewolnikami, wydając prawa w obronie niewolników przed okrucieństwem ze strony ich właścicieli. Lecz przez długie jeszcze wieki prawo rzymskie nie przyznawało mocy prawnej małżeństwom, które niewolnicy

zawierali między sobą; kobiety zaś wolne, które wychodziły za mąż za niewolnika bez zgody jego pana, stawały się wraz z dziećmi jego niewolnikami (mężczyzn wolnych nie obowiązywał ten przepis). Cezar Justynian, powołując się na wymagania religii, zniósł przepis pozbawiający wolności kobiety wolne, ożenione z niewolnikami, ale dopiero w XI wieku związki małżeńskie niewolników pomiędzy sobą i z osobami wolnymi zostały uznane za prawidłowe małżeństwa, o ile strona wolna wiedziała o niewolniczym stanie współmałżonka przed ślubem. (E. Przekop: Geneza przeszkody małżeńskiej z ibłędu co do niewolniczego stanu współmałżonka. Prawo Kanoniczne 1972, nr 1-2). Według św. Tomasza, małżeństwa zawierane między niewolnikami są tak samo ważne, jak małżeństwa zawierane przez ludzi wolnych. Natomiast małżeństwo między dwiema osobami, z których jedna jest wolna, a druga przynależy do stanu niewolniczego, tylko wtedy jest nieważne, gdy strona wolna przed ślubem nie wiedziała o stanie niewolniczym drugiej strony, gdyż stan niewolniczy uniemożliwia jej swobodne spełnianie powinności małżeńskich i utrudnia wychowanie dzieci, które według prawa cywilnego stawały się także niewolnikami. Jeżeli osoba wolna była przed ślubem świadoma niewolniczego stanu współmałżonka, małżeństwo, zgodnie z prawem, było ważne; jeśli była nieświadoma, na jej korzyść przemawiało domniemanie, że gdyby nie była w błędzie, nigdyby nie wstąpiła w związek małżeński z niewolnikiem, i tym samym naraziłaby się na utratę wolności, a nawet na karę śmierci, ustanowionej przez prawo germańskie, które usiłowało utrzymać w czystości różnice stanowe, wysuwając zasadę, że małżeństwo może być zawarte jedynie pomiędzy osobami tego samego stanu (według prawa rzymskiego ważne było małżeństwo jedynie gdy zawierały je osoby stanu wolnego, małżeństwo zaś pomiędzy niewolnikami nie miało znaczenia prawnego). W jednym tylko wypadku osoba wolna mogła zawrzeć prawnie małżeństwo z osobą stanu niewolniczego, jeśli właściciel tej ostatniej obdarzył ją wolnością i wyraził zgodę na jej małżeństwo.

Zdaniem św. Tomasza niewolnictwo sprzeciwia się pierwszemu zamierzeniu prawa naturalnego, które zmierza do zachowania bytu i doskonałości każdego

człowieka; pochodzi jednak z grzechu, czyli ze skażenia ludzkiej natury, wymagającego stosowania kary, wymierzanej przez prawo pozytywne. Ale Akwi-nata z naciskiem podkreśla, że „Niewolnictwo ustanowione przez prawo pozytywne nie może uwłaczać prawu naturalnemu. .. . Niewolnik więc, podobnie jak nie podlega panu w takich sprawach, jak dobrowolne jedzenie, spanie itp. rzeczy, niezbędne do zachowania życia, tak samo nie podlega panu, gdy chodzi o dobrowolne zawarcie małżeństwa, nawet w wypadku, gdy pan o tym nie wie lub gdy się sprzeciwia" (a. 2) „niewolnik winien spełnić powinności małżeńskie, nawet wbrew woli pana" (a. 3, 2).

Św. Tomasz jednak nie wzniósł się ponad sposób myślenia współczesnych czasów, by bardziej stanowczo potępić samą za sadę niewolnictwa, domagać się jego całkowitego zniesienia, a przynajmniej żądać rychlejszego zwalniania niewolników i uznania ich dzieci za wolne od samego ich urodzenia.

Q. 53, a. 1-2. Śluby zakonne i prywatne jako przeszkoda małżeńska. Ślub, jak wyjaśnił św. Tomasz (w 11-11, 88, 1, wyd. Veritas, T. 19, s. 303) to dobrowolne i rozważne przyrzeczenie, zobowiązujące składającego do zrobienia na cześć Pana Boga tego, co jest doskonalsze od swego przeciwieństwa. Przedmiotem ślubu może być każdy czyn moralnie dobry, nie stanowiący przeszkody do wykonania czynu doskonalszego. Takim przedmiotem może być także wstrzemięźliwość od jakichkolwiek aktów płciowych czyli powstrzymywanie się od tego wszystkiego, co mogłoby wywołać orgazm, a więc uczucie rozkosz y i odprężenia jako pełnego zadowolenia płciowego. Ślub taki może być już to prywatny, już to publiczny. Śluby publiczne to takie, które składa sie na ręce osób upoważnionych przez Kościół, przyjmujących je w imieniu tegoż Kościoła (K. 1308). Do takich ślubów publicznych zalicza się śluby zakonne: czystości, ubóstwa, posłuszeństwa. Śluby zakonne mogą być czasowe, np. na trzy lata, oraz wieczyste, obowiązujące do końca życia. Te ostatnie mogą być już to zwykłe, już to uroczyste, czyli zobowiązujące człowieka do nieodwołalnego poświęcenia całego życia Panu Bogu i uznane przez Kościół za takie. Takie śluby składa się w niektórych tylko starszych zakonach, nieraz bez żadnej

uroczystości zewnętrznej. Prawdopodobnie nowe prawo kościelne nie będzie dzieliło ślubów wieczystych na zwykłe i uroczyste. Obecnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego u-znaje śluby uroczyste za rozrywającą przeszkodę małżeńską. Jeśliby więc eks-zakonnik, zawierając małżeństwo, zataił że złożył ślub uroczysty czystości i nie otrzymał zwolnienia od tego ślubu, małżeństwo zawarte byłoby nieważne. Natomiast kto złożył zwykły ślub czystości, choćby nawet wieczysty i publiczny, nie może w sposób dozwolony zawrzeć małżeństwa. Jeśli jednak bez zezwolenia Stolicy Świętej, względnie swego ordynariusza zawrze je, popełnia grzech ale małżeństwo jego jest ważne, choćby przedtem ślubował dochować dziewictwa, czystości całkowitej, celibatu lub przyjąć święcenia kapłańskie (k. 1058). Natomiast kto złożył śluby uroczyste (choćby bez jakiejkolwiek zewnętrznej uroczystości) i nie otrzymał od Kościoła zwolnienia z nich — nie może ważnie zawrzeć małżeństwa. Prawdopodobnie w nowym kodeksie prawa kanonicznego taką przeszkodą unieważniającą małżeństwo będą nie tylko śluby uroczyste, ale wszelkie śluby publiczne wieczyste (zgodnie z Schematem nr 288).

Q. 53, a. 3-4. Wyższe święcenia jako przeszkoda małżeńska. Po przyjęciu wyższych święceń, a więc diakonatu i kapłaństwa, zarówno w Kościele katolickim jak i prawosławnym nie wolno przyjmować sakramentu małżeństwa, a jeśliby ktoś w Kościele katolickim bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej przystąpił do niego, małżeństwo jego byłoby nieważne, i taki kapłan czy diakon popadłby ponadto w klątwę, choćby tylko zawarł małżeństwo „cywilne" (c. 2388). W Kościele prawosławnym kandydatom do kapłaństwa wolno ożenić się przed przyjęciem diakonatu, ale nie wolno żenić się po przyjęciu kapłaństwa. Podobnie rzecz się ma w Kościele katolickim obrządku wschodniego. Obecnie także w Kościele katolickim obrządku zachodniego Stolica Święta pozwala niekiedy udzielać święceń diakonatu, a nawet wyjątkowo święceń kapłańskich mężczyznom żonatym, np. pastorom, nawróconym z protestantyzmu. Ale zezwalając na małżeństwo księży, Kościół pozbawia ich prawa wykonywania czynności zastrzeżonych kapłanom, czyli

sprowadza ich do stanu świeckiego, choć nie unieważnia ich święceń kapłańskich. Tym natomiast, którzy przyjęli święcenia kapłańskie za zgodą Stolicy św. po zawarciu małżeństwa, Kościół pozwala sprawować czynności kapłańskie, ale za życia żony nie pozwala im przyjąć święceń biskupich. Historia zna nawet papieży, którzy mieli legalnie lub nielegalnie synów czy córki zanim zostali papieżami (np. Grzegorz XIII i Aleksander VI).

Q. 54, a. 1-5. Przeszkoda pokrewieństwa. Pokrewieństwo to stosunek prawny osób, które pochodzą od wspólnego przodka (pokrewieństwo w linii bocznej) lub też między osobami, z których jedna bezpośrednio lub pośrednio pochodzi od drugiej (pokrewieństwo w linii prostej, w jakiej odróżnia się krewnych wstępnych, to jest przodków i krewnych zstępnych, to jest potomków danej jednostki). W obu liniach pokrewieństwa odróżnia się jego stopnie: między dziećmi a rodzicami jest pierwszy stopień pokrewieństwa, a między dziadkami i wnukami drugi stopień pokrewieństwa w linii prostej; między osobami, które mają wspólnego ojca lub matkę, jest pierwszy stopień pokrewieństwa w linii bocznej; jeśli mają wspólnego przynajmniej jednego z dwóch dziadków, albo jedną z dwóch babek, będzie dru gi stopień pokrewieństwa w linii bocznej; jeśli mają wspólne go przynajmniej jednego z czterech pradziadków lub jedną z czterech prababek będzie trzeci stopień pokrewieństwa w linii bocznej itd.

Oczywiście w czasach początku rodu ludzkiego, gdy wszys cy byli blisko spokrewnieni, małżeństwo między krewnymi było nie zakazem ale nakazem prawa naturalnego, gdyż rozum wymagał rozkrzewienia rodu ludzkiego, a to było niemożliwe bez stosunków cielesnych z krewnymi, skoro innych nie było. Dziś małżeństwo między bliskimi krewnymi jest zakazem prawa natury, gdyż jak uzasadnia św. Tomasz, w art. 3, sprzeciwia się istotnym celom małżeństwa, a więc dobrom, do klórych małżeństwo zmierza z istoty swej. Ontologlcznie najważniejszym takim dobrem to potomstwo, w którym urzeczywistnia się dosłownie powiedzenie Pisma św. o rodzicach, że „będą dwoje w jednym ciele". Wprawdzie pokrewieństwo nie wyklucza możliwości zrodzenia potomstwa potomstwa przez osoby blisko

spokrewnione, ale utrudnia jego wychowanie. Drugim celem istotnym małżeństwa to godziwe zaspokojenie potrzeb seksualnych małżonków, czyli to, co scholastycy nazwali lekarstwem na pożądliwość (remedium concupiscentiae). Otóż małżeństwa między bliskimi krewnymi, zwłaszcza mieszkającymi w tym samym domu — jak to dawniej bywało — nie tylko nie zaspokajałyby tych potrzeb ale jeszcze bardziej rozogniałyby je i powiększały, gdyż popęd płciowy zazwyczaj prze ludzi do stosunków cielesnych z osobami nie spokrewnionymi. Trzecim istotnym celem małżeństwa to jednoczenie ludzi i krzewienie przyjaźni z krewnymi męża, względnie żony, a to byłoby niemożliwe, gdyby małżeństwa były zawierane w ciasnym kółku bliskich krewnych.

Gdyby św. Tomasz żył w naszych czasach na pewno uzasadniłby tezę, że bliskie pokrewieństwo jest przeszkodą małżeńską, gdyż sprzeciwia się prawu naturalnemu ze względu na to, że zgodnie z prawami dziedziczenia, sformułowanymi już przez ks. J. Mendla (t 1884), istnieje szereg schorzeń dziedzicznych, w których zachodzi duże niebezpieczeństwo wyposażenia potomstwa w te cechy ujemne. Wśród małżeństw zawiera nych pomiędzy blisko spokrewnionymi osobami, istnieje największa możliwość przekazania potomstwu szkodliwych genów, powodujących szereg dziedzicznych upośledzeń. Toteż słusznie za znaczają biologowie, że „gdy sprawy dziedziczności u człowieka nie były jeszcze przedmiotem dokładniejszych badań i studiów, ograniczenia w zawieraniu małżeństw między krewnymi, isfnie jące wśród wyznawców religii rzymskokatolickiej, były ochroną przed ujawnianiem się w najjaskrawszej postaci obciążenia dziedzicznego ... najczęściej właśnie w takich miejscowościach, gdzie z konieczności zawierano małżeństwa między spokrewnionymi ze sobą, najliczniej pojawiały się wszystkie fatalne skutki dziedzicznego obciążenia. Nie tylko bowiem chodzi o geny letalne i semiletalne, ale i te geny ustępujące, które powodują cechy nie pociągające śmierci osobnika, lecz znaczne jego umysłowe i fizyczne upośledzenie. Wiemy już bowiem, że większość chorób umysłowych powstaje na tle dziedzicznym, że skłonność do nałogów, np. do

alkoholu, też jest przykładem dziedzicznej małowartości, że wiele zniekształceń cielesnych, niektóre postacie ślepoty, głuchoty a także innych schorzeń rozwijają się na podłożu odpowiednich genów" (St. Skowron: Dziedziczność u człowieka. Warszawa, s. 70).

W czasach przed św. Tomaszem Kościół zabraniał małżeństw między krewnymi aż do siódmego stopnia pokrewieństwa. Za czasów Akwinaty tę przeszkodę ograniczono do czwartego stopnia. W obowiązującym jeszcze Kodeksie Prawa Kanonicznego (k. 1076), pokrewieństwo w linii prostej jest zawsze przeszkodą rozrywającą małżeństwo, a w linii bocznej do trzeciego stopnia włącznie. Schemat nowego Kodeksu proponuje, by wrócić do poprzedniego prawa, to znaczy by uznać także czwarty stopień pokrewieństwa za przeszkodę unieważniającą małżeństwo, z tym oczywiście, że Kościół może udzielić dyspensy i nieraz udziela jej, nawet gdy chodzi o trzeci stopień po krewieństwa.

Q. 55, a. 1-8. Przeszkoda powinowactwa. Powinowactwo to stosunek rodzinny zachodzący między jednym z małżonków a krewnymi drugiego. Podług obecnie obowiązującego pra wa kanonicznego, powinowactwo w linii prostej jest przeszkodą rozrywającą małżeństwo na każdym stopniu; w linii bocznej, zaś, do drugiego stopnia włącznie. A więc byłoby nieważne małżeństwo, zawarte bez dyspenzy Kościoła, np. między zięciem, po śmierci żony, a jej matką lub babką, jej siostrą lub siostrzenicą żony, względnie jej ciotką. Ale dwóch braci może poślubić dwie siostry. W Starym Zakonie obowiązywał przepis (Pwt 25, 5): „Jeśli bracia będą mieszkać wspólnie i jeden z nich umrze, a nie będzie miał syna, nie wyjdzie żona zmarłego za mąż za kogoś obcego spoza rodziny, lecz szwagier jej zbliży się do niej, weźmie ją sobie za żonę, dopełniając obowiązku lewiratu". Oczywiście w Nowym Przymierzu ten przepis nie obowiązuje. Owszem, małżeństwo kobiety ze szwagrem jest wzbronione.

W przeciwieństwie do czasów św. Tomasza zaręczyny dzi siaj nie stanowią powinowactwa, ani przeszkody zwanej „sprawiedliwością społecznej przyzwoitości",

o której mówi św. To masz w art. 4. Taką przeszkodą jest jednak nadal konkubinat, czyli współżycie na kształt małżeńskiego między mężczyzną a kobietą lub w małżeństwie nieważnym wobec Kościoła, np. po samym tylko ślubie cywilnym bez ślubu kościelnego. Taki konkubinat jest przeszkodą unieważniająca małżeństwo mężczyzny z matką, babką, córką i wnuczką nałożnicy, a więc w pierwszym i drugim stopniu jej pokrewieństwa w linii prostej. Podobnie gdy chodzi o kobietę w stosunku do krewnych „kochanka", z którym żyje w nielegalnym związku. Schemat nowego prawa kanonicznego projektuje ograniczenie tej przeszkody do pierwszego tylko stopnia pokrewieństwa w linii prostej (nr 293).

Q. 55. a. 9 11. Reforma kanonicznego procesu małżeńskiego W trzech ostatnich artykułach, na marginesie omawiania przeszkody małżeńskiej z powodu powinowactwa, św. Tomasz porusza zagadnienie kościelnego procesu małżeńskiego. Za czasów Akwinaty proces ten był o wiele prostszy niż dziś, opierał się bowiem raczej na poczuciu sprawiedliwości niż na ustawach i przepisach. Ale w miarę jak ilość spraw małżeńskich w sądach kościelnych coraz bardziej wzrastała, także ustawodawstwo mał żeńskie coraz więcej narastało, a procesy stawały się coraz więcej skomplikowane, jak to widać w Konstytucji Benedykta XIV Dei miseratione z 1741 roku, która ustanowiła urząd obrońcy węzła małżeńskiego i wymagała dwóch wyroków za nieważnością małżeństwa, o ile obrońca węzła nie apelował do wyższej instancji, by jakieś małżeństwo można było ostatecznie uznać za nieważne. Sprawy więc przewlekały się niekiedy na wiele lat. Toteż biskupi na II Soborze Watykańskim i na Synodzie Rzym skim w roku 1967 domagali się uproszczenia i przyspieszenia trybu postępowania w sprawach małżeńskich. W myśl tych życzeń Paweł VI wydał nowe przepisy w „Causas matrimoniales" 28 marca 1971 roku — celem zapobieżenia duchowemu złu, ja kie niesie ze sobą zbyt przewlekłe rozpatrywanie spraw małżeń skich w sądach kościelnych.

W świetle postanowień zawartych w tym dokumencie właściwym do rozpoznawania spraw małżeńskich jest sąd ordynariusza tego miejsca, na którym

zostało zawarte małżeństwo, albo na którym strona pozwana posiada zamieszkanie dostatecznie trwałe. W skład trybunału wchodzi przynajmniej trzech sędziów, z których jeden może być człowiekiem świeckim, obeznanym dobrze w Prawie Kanonicznym, jeśli nie byłoby fachowca spośród osób duchownych. Biskup jednak może powołać jednoosobowy trybunał pierwszej instancji, np. gdy mianowani sędziowie nie mogą w danej chwili przystąpić kolegialnie do rozpatrywania sprawy nie cierpiącej zwłoki. Trybunał apelacyjny musi być zawsze kolegialny. Sędzia powinien dobrać sobie przynajmniej jednego asesora spośród sędziów synodalnych, jako doradcę, oraz audytora, którego zadaniem jest przesłuchiwanie w sądzie stron i świadków oraz spełnianie innych czynności przygotowawczych do wyrokowania. Asesorem i audytorem może być także osoba świecka, mająca wymagane studia i przymioty, i mianowana przez biskupa ordynariusza. Ponadto w skład trybunału wchodzi notariusz, którym może być także kobieta (natomiast sędzią, audytorem i asesorem może być tylko mężczyzna!). Świeccy powołani na tego rodzaju stanowiska powinni odznaczać się wiarą katolicką i dobrymi obyczajami, a równocześnie znajomością prawa kanonicznego.

Od pierwszego wyroku orzekającego nieważność małżeństwa obrońca węzła małżeńskiego jest zawsze obowiązany odwołać się w ciągu 10 dni do wyższego trybunału, a więc drugiej instancji, która albo uzna wyrok pierwszej instancji za prawomocny, albo przyjmie sprawę do ponownego rozpatrzenia. W pierwszym wypadku obrońca węzła lub strona, która uważa się za pokrzywdzoną, ma prawo w ciągu 10 dni odwołać się do trybunału wyższego. Po przedstawieniu nowych i poważnych argumentów trybunałowi trzeciej instancji w ciągu miesiąca od odwołania, jeśli ani obrońca węzła małżeńskiego drugiej instancji, ani żadna ze stron nie wniesie odwołania do trzeciej instancji, na podstawie orzeczenia o nieważności małżeństwa w drugiej instancji, po 10 dniach obie strony mogą zawrzeć nowe małżeństwo. (Dokładniej na ten temat pisze: ks. T. Pawluk — Reforma procesu małżeńskiego w świetle Motu proprio Causas matrimoniales". Prawo Kanoniczne 1973, nr 3-4, s. 245-

284).

Q. 56, a. 1-5. Powinowactwo duchowe jako przeszkoda małżeńska. Powinowactwo duchowe to więź łącząca tych, którzy w jakiś sposób przekazują nadprzyrodzone życie sakramentalne z tymi, którzy to życie otrzymują. Jest to więc jakby pewne pokrewieństwo duchowe, powodujące szczególne przywiązanie uczuciowe między tymi osobami. By te więzy uczuciowe nie utrudniały budzenia się i rozkwitu miłości narzeczeńskiej i małżeńskiej z osobami nie należącymi do ciasnego grona ludzi spowinowaconych ze sobą cieleśnie lub sakramentalnie, Kościół uznał powinowactwo nie tylko cielesne, ale także duchowe, za rozrywającą przeszkodę małżeńską.

Za czasów św. Tomasza przeszkoda ta, zgodnie z ówczesnym ustawodawstwem kościelnym, rozciągała się nie tylko na „rodziców chrzestnych i osobę udzielającą chrztu w stosunku do osoby, która przyjęła chrzest z „ich rąk" jak głosi obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego (k. 768 i 1079), ale także na bierzmowanych w stosunku do świadków bierzmowania, a nawet na uczących katechizmu w stosunku do ich uczniów czy uczennic. Schemat projektu nowego prawa kanonicznego w ogóle nie przewiduje kanonu wzbraniającego, czy tym bardziej unieważniającego zawarcie małżeństwa między osobami spowinowaconymi tylko duchowo. Tymczasowo jednak obowiązuje k. 1079, który uznaje za nieważne małżeństwo, zawarte bez dyspensy kościelnej między osobą ochrzczoną a ojcem chrzestnym lub matką chrzestną oraz tym człowiekiem, który udzielił chrztu owej osobie poza wypadkiem niebezpieczeństwa śmierci bez chrztu tejże osoby.

Rodzice chrzestni, przyjmując na siebie obowiązek dopomagania rodzicom naturalnym w wychowywaniu dzieci, które „trzymali" do chrztu, nie powinni zapominać o tej powinności także w odniesieniu do miłości narzeczeńskiej czy małżeńskiej, zwłaszcza wtedy, gdy rodzice naturalni z jakiegokolwiek powodu nie potrafią tego obowiązku dokonać, a rodzice chrzestni mogliby młodocianym

kandydatom do małżeństwa, taktownie, przez w porę rzucone przyjacielskie słowo, ułatwić im samowychowanie miłości oblubieńczej.

Q. 57, a. 1-3. Adopcja prawna jako przeszkoda małżeńska. Adopcja czyli prawne przybranie cudzego dziecka za syna (usynowienie) lub córkę, względnie za wnuka lub wnuczkę, w prawie rzymskim uchodziło za przeszkodę uniemożliwiającą zawarcie małżeństwa między osobą adoptującą a osobą adoptowaną. Jest to więc przeszkoda wynikająca z powinowactwa prawnego. Według obecnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego (k. 1059 i 1080), adopcja jest przeszkodą już to wzbraniającą, ale nie rozrywającą już to rozrywającą małżeństwo, zależnie od tego, czy w danym kraju prawo cywilne uznaje ją za wzbraniającą czy rozrywającą przeszkodę zawierania małżeństwa.

Za czasów św. Tomasza adopcja miała na celu nie tyle wychowanie sierot, ale raczej przekazanie majątku osób bezdzietnych innym ludziom, zwykle dalszym krewnym, tak by mieli prawo do spadku po adoptującym. Dlatego adoptować mogli tylko mężczyźni, którzy mieli prawo do zarządzania swoim majątkiem, ukończyli 25 lat i nie byli niezdolni do przekazywania życia w sposób nieuleczalny (a więc np. gdy nie byli trzebieńcami). Adoptowany był zobowiązany do uległości w stosunku do adoptującego i do mieszkania w jego domu. Z tego względu wytwarzało się powinowactwo prawne między adoptowanym i adoptującym oraz jego dziećmi, jeśliby takie miał — ale tylko do czasu usamodzielnienia adoptowanego.

Q. 58, a. 1. Przeszkoda niemocy płciowej. Tę przeszkodę uzasadnia św. Tomasz powołaniem się na prostą zasadę, że nikt nie może zobowiązywać się do czegoś, czego nie potrafi uczynić. Otóż mocą ugody małżeńskiej nowożeńcy zobowiązują się do spełnienia powinności małżeńskich, a więc także do stosunków cielesnych czyli do spólkowania, gdy którakolwiek ze stron daje współmałżonkowi do zrozumienia, że tego pragnie.

Wyjaśnienie tej przeszkody małżeńskiej ograniczamy do przytoczenia

treściwych słów prof. Z. Rożniatowskiego (Mała encyklopedia zdrowia, wyd. III, s. 545-546): „Schorzenia płciowe można z grubsza podzielić na dwie podstawowe grupy: organiczne i czynnościowe. Do grupy schorzeń organicznych należeć będą te schorzenia, których istotą są konkretne zmiany chorobowe w układzie rozrodczym, lub wewnątrzwydzielniczym, a także inne schorzenia ogólnoustrojowe np. cukrzyca), które wpływają ujemnie na narządy płciowe. Do grupy schorzeń czynnościowych należą wszystkie nerwice płciowe, do których zalicza się olbrzymia większość zaburzeń płciowych.

Niemoc płciowa czyli impotencja jest stanem dotyczącym wyłącznie mężczyzn. Polega ona na niemożności dokonania prawidłowego stosunku płciowego wskutek braku wzwodu lub niedostatecznego wzwodu prącia. Ten rodzaj niemocy (tzw. impotentia coeundi) należy odróżnić od niemożności zapłodnienia (impotentia generandi), kiedy to sam akt płciowy odbywa się prawidłowo, lecz brak plemników w nasieniu (np. wskutek zarośśnięcia kanalików nasiennych, zaniku komórek plemnikotwórczych itp.) uniemożliwia zapłodnienie jaja. Niemoc płciowa na tle organicznym może mieć wiele przyczyn, jak np. starcze zmiany w ustroju, choroby układu nerwowego, choroby przysadki mózgowej i inne schorzenia układu wewnątrzwydzielniczego, cukrzyca, choroby psychiczne (np. schizofrenia) i inne. Czynnościowa niemoc płciowa, zwana również względną lub neurotyczną, jest w zasadzie niemocą pozorną . .. Zaburzenie to ma charakter wybitnie nerwicowy i wywołane jest najczęściej nadmiernym pobudzeniem czynności kory mózgowej, która działa hamująco na działalność ośrodka erekcyjnego w rdzeniu kręgowym. ... Oziębłość płciowa jest kobiecym odpowiednikiem niemocy płciowej. Również i ona może mieć przyczyny organiczne i czynnościowe. Niedorozwój układu płciowego, niedojrzałość psychiczna, niedomoga gruczołów wydzielania, wewnętrznego oraz szereg schorzeń wewnętrznych, neurologicznych i innych prowadzić może do stanu, w którym kobieta nie tylko nie odczuwa potrzeby życia płciowego, lecz w skrajnych przypadkach może go świadomie i celowo unikać. Oziębłość pozorna, czyli

czynnościowa, ma podobnie jak u mężczyzny, tło nerwicowe, przy czym czynnikiem wywołującym jest najczęściej wielokrotna, powtarzająca się niemożność osiągnięcia orgazmu w stosunku płciowym, zwykle z winy mężczyzny, który osiąga ten orgazm wcześniej. Ta tzw. dyspareunia powoduje stopniowo utrwalenie stanu oziębłości, który może dojść aż do uczucia wstrętu przed stosunkiem. Przyczyną tego rodzaju oziębłości może być również praktykowana dawniej masturbacja, a także długotrwałe stosowanie przez mężczyznę stosunku przerywanego".

Zgodnie z 1068 k. Kodeksu Prawa Kanonicznego „Niemoc uprzednia (w stosunku do ugody małżeńskiej) i nieuleczalna zarówno u mężczyzny jak i u kobiety, bezwzględna czy względna, znana lub nieznana małżonkowi, na mocy samego prawa natury rozrywa małżeństwo".

Jeśli ta przeszkoda niemocy jest wątpliwa, nie wzbrania się małżeństwa, ani po jego zawarciu nie można uznać go na nieważne dopóki trwa ta wątpliwość. Bezpłodność nie jest przeszkodą małżeńską ani wzbraniającą, ani tym bardziej rozrywającą. W terminologii Kodeksu Prawa Kanonicznego przeszkoda niemocy obejmuje również nieuleczalną oziębłość u kobiety jak i u mężczyzny, choćby ta oziębłość była tylko względna, czyli odnosząca się do określonej tylko osoby, nawet skądinąd kochanej i podziwianej.

Ponieważ stwierdzenie niemocy czy oziębłości płciowej jest sprawą lekarza zaprzysiężonego i wyrok sądu kościelnego musi opierać się na jego diagnozie, która może być mylna lub nawet stronnicza, zdarza się niekiedy uznanie za nieważne ważnego małżeństwa.

Q. 58, a. 2. Średniowieczne przesądy o czarach i urokach. W starożytności i w średniowieczu przyczynę wszelkiego zła, zwłaszcza gdy nie rozumiano jego przyczyny, widziano w czartach. Szczególniej choroby psychiczne, nerwice itp. poczytywano za sprawki diabłów, a nawet za opętanie przez szatana, albo co najmniej za skutki uroków rzuconych w jego imieniu przez czarownice lub czarowników,

zaprzedanych diabłu. Ponieważ Biblia mówi o istnieniu czartów oraz o ich złośliwej działalności, dla chrześcijan w Średniowieczu, a jeszcze bardziej w okresie Odrodzenia i baroku, tak dla katolików jak i protestantów wydawało się rzeczą oczywistą, że należy tępić czarowników i czarownice, jako czartowskich agentów. Nawet ówczesne prawodawstwo nie ustrzegło się od tego przesądu, choć nie brakło myślicieli, którzy te zjawiska przypisywane czartom uznawali za zjawiska naturalne, których przyczyny są nieznane, a wiarę w rzekome sprawki diabłów uważali za przesąd pospólstwa — jak stwierdza św. Tomasz w pierwszej części tego artykułu. Sam jednak Akwinata nie miał odwagi przyłączyć się do poglądu tych średniowiecznych, nieznanych mu racjonalistów, a to ze względu na wiarę w istnienie i działanie na świecie aniołów i czartów — wiarę, którą Kościół katolicki i prawosławny, a w pewnej mierze także protestancki, do dziś podtrzymuje. A z drugiej strony św. Tomaszowi chodziło także o jakieś usprawiedliwienie dla przepisów prawnych Kościoła w sprawie czarów czy uroków, rzekomo powodujących to, co dziś nazywamy wzgląd ną niemocą czy oziębłością płciową. Akwinata bynajmniej nie twierdzi, że tego rodzaju zjawiska są naprawdę i zawsze sprawką uroków czy czartów. Uczy tylko, że jeśli są nieusuwalne i uniemożliwiają stosunki płciowe, wówczas rozrywają małżeństwo. Uznaje jednak samą możliwość wpływu czartów na ludzi i na ich wzajemne stosunki, zgodnie z tradycyjną nauką Kościoła.

Q. 58, a. 3. Obłąkanie jako przeszkoda małżeńska. Jest rzeczą oczywistą, że osoba niezdolna do świadomego i dobrowolnego działania, nie może ważnie zawrzeć jakiejkolwiek ugody, a więc także jest niezdolna do małżeństwa tak długo, dopóki trwa ta choroba psychiczna, uniemożliwiająca świadome i dobrowolne działanie. Schemat projektu nowego kodeksu prawa kanonicznego (k. 296) uznaje za niezdolne do małżeństwa osoby obarczone taką chorobą lub tak ciężkim zaburzeniem psychicznym, że nie mając używania rozumu są niezdolne do ugody małżeńskiej. Podobnie uznaje za niezdolne do małżeństwa osoby, którym brak poważnego rozeznania co do praw i obowiązków małżeńskich, których nawzajem sobie udzielają i

które przyjmują-

Q. 58, a. 4. W przeciwieństwie do czasów św. Tomasza, kazirodztwo w tym szerszym znaczeniu (incettui), obejmującym stosunek cielesny z siostrą narzeczonej, nie stanowi dziś żadnej przeszkody małżeńskiej; byłoby natomiast z innego względu taką przeszkodą „przyzwoitości społecznej" stosunek cielesny z matką lub córką, babką lub wnuczką, jak to widzieliśmy objaśniając Q. 55.

Q. 18, a. 5. Małoletniość jako przeszkoda małżeńska. W dawnych czasach, kiedy z powodu wielkiej śmiertelności dzieci, chorób zaraźliwych, głodu i częstych wojen — życie ludzkie trwało przeciętnie 30 lat, zawierano małżeństwa bardzo wcześnie, nawet w dzieciństwie, gdy tylko chłopak i dziewczyna osiągnęli zdolność używania rozumu i tym samym możność zawierania umowy, choćby jeszcze nie byli zdolni do stosunków cielesnych. Prawo rzymskie ustaliło, że dziewczęta mogą wychodzić za mąż w 12 roku życia, a chłopcy mogą żenić się w 14 roku życia, a więc w latach pokwitania, w których zazwyczaj w kręgu Morza Śródziemnego dzieci stają się zdolne do spółkowania. Prawo Kanoniczne przesunęło jeszcze o dwa lata wiek wymagany do ważnego zawarcia małżeństwa, a więc na 14 rok życia u dziewcząt i 16. rok życia u chłopców. Prawo cywilne w wielu krajach przesunęło ten wiek o dalsze dwa lata. W związku z tym Prawo Kanoniczne (k. 1067) przestrzega, że chociaż chłopiec po ukończeniu 16 roku życia, a dziewczyna po ukończeniu 14 roku życia mogą ważnie zawrzeć małżeństwo, należy jednak powstrzymywać ich, by nie zawierali małżeństwa wcześniej, niż na to pozwala zwyczaj przyjęty w danym kraju. W krajach Europy Środkowej i Północnej chłopcy zazwyczaj nie żenią się przed ukończeniem służby wojskowej, ukończeniem studiów i zdobyciem samodzielnej pracy, a dziewczęta przed 18 rokiem życia. Małżeństwa zawierane we wcześniejszym wieku nowożeńców bardzo często okazują się tragiczną pomyłką i rozlatują się. W Polsce obecnie ponad 50% chłopców i dziewcząt zawiera małżeństwo w wieku 21-24 lat. Co trzecia kobieta wychodzi za mąż przed 21 rokiem życia, a co trzeci mężczyzna po 25 roku życia. W roku 1931 zaledwie 6.9% mężczyzn żeniło się przed 19 rokiem

życia, natomiast w 1971 — 11.4'%. Obecnie między 18 a 20 rokiem życia wychodzi za mąż około 31% dziewcząt, w wieku między 21 a 24 rokiem życia około 54'% kobiet i 57% mężczyzn, po 25 roku życia około 11% kobiet i 36% mężczyzn. Pośród nowożeńców w Polsce około 17% mężczyzn i kobiet ma tylko wykształcenie podstawowe, około 40% mężczyzn i 21 % kobiet ma wykształcenie zawodowe, 33% mężczyzn i 52% kobiet ma wykształcenie średnie i około 10% kobiet i mężczyzn ma wykształcenie wyższe. Tylko 5% nowożeńców nie pracuje zawodowo ale około 30% mężatek rezygnuje z pracy zawodowej po urodzeniu pierwszego dziecka.

Gdy chodzi o zagadnienie rozwoju i wychowania popędu seksualnego u młodzieży, odsyłamy Czytelników do 8 rozdziału książki o. Feliksa Wojciecha Bednarskiego: Wychowanie młodzieży dorastającej. Wyd. Papieski Instytut Studiów Kościelnych. Rzym 1976 — do nabycia w tymże Instytucie (Piazza B. Cairoli 117. 00186 Roma, oraz w „Składnicy harcerskiej" 47. Rutland Gate, London SW7 HPB England i w Księgarni Katolickiego Ośrodka Wydawniczego Veritas, 4-8 Praed Mews, London W2 1QZ, England). Nadto odnośnie do wychowania miłości płciowej odsyłamy Czytelników do książki tegoż autora pt. Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu. Wyd. Veritas, Londyn, oraz do artykułu prof. S. Kunowskiego: Pedagogiczne podstawy wychowania do pięknej miłości w Ateneum Kapłańskim T. 59 (1959), s. 173-201. a przede wszystkim przemówienia Jana Pawła II na środowych audiencjach w r. 1980. Gdy chodzi o samą przeszkodę wieku polecamy studium br. W. Zuberta: Przeszkoda wieku do małżeństwa w dekretaliach papieskich i literaturze kanonistycznej XIII wieku. Prawo Kanoniczne 1971, s. 123-166.

Q. 59, a. 1. Nie przynależność do Kościoła katolickiego jako przeszkoda małżeńska.

Kodeks Prawa Kanonicznego (k. 1070) stanowi, że nieważ ne jest małżeństwo, zawarte przez, osobę nie ochrzczoną z osobą ochrzczoną w Kościele katolickim lub do niego nawróconą ze schizmy lub z herezji; jak najsurowiej zaś zabrania małżeństw

między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna należy do Kościoła katolickiego, a druga do sekty schizmatyckiej lub heretyckiej, zaznaczając równocześnie, że zabronione jest przez samo prawo Boże takie małżeństwo, które by łączyło się z niebezpieczeństwem utraty wiary dl:v strony katolickiej lub dla potomstwa (k. 1060); co więcej, byłoby nieważne, jeśliby je zawarto niezgodnie z wymaganą „formą kanoniczną" (k. 1094-1103) czyli w nieobecności upoważnionego prawnie kapłana katolickiego i dwóch świadków, z tym, że wystarcza obecność dwóch świadków w niebezpieczeństwie śmierci jednej lub obu stron zawierających małżeństwo, oraz w wypadku gdy roztropnie przewiduje się, że w ciągu miesiąca żaden prawnie upoważniony kapłan nie mógłby bez poważnych trudności tego małżeństwa pobłogosławić (k. 1098).

Nadto Kodeks postanawia, żeby w wypadku nieprzynależności jednej ze stron do Kościoła katolickiego, nie udzielać dyspensy, jeśli 1) tego nie wymagają sprawiedliwe i ważne powody; 2) jeśli strona niekatolicka nie da na piśmie zapewnienia, że nie będzie powodem utraty wiary dla strony katolickiej oraz że wszystkie dzieci zostaną ochrzczone w Kościele katolickim i po katolicku wychowane; 3) jeśli nie ma pewności, że te warunki zostaną dotrzymane. Strona katolicka jest nadto obowiązana starać się roztropnie o nawrócenie strony niekatolickiej (k. 1061 i 1062).

Ale po deklaracji II Soboru Watykańskiego (Dignitatis humanae) o wolności religijnej, przysługującej każdej osobie ludzkiej ze względu na jej godność, stało się jasne, że jeśli nawet jakaś osoba myli się w sprawach wiary religijnej, niemniej trzeba uszanować jej przekonania i zapewnić jej wolność sumienia i wyznania. Ale jak pogodzić to wymaganie dla wolności sumienia niekatolickiego małżonka i jego praw z obowiązkiem strony katolickiej wychowania dzieci po katolicku i starania się o nawrócenie niekatolickiego małżonka? Nad tą sprawą obradował Synod Biskupów w roku 1967 w Rzymie, a wnioski tegoż Synodu papież Paweł VI ujął w dekrecie „Matrimonia mixta", obowiązującym od 1 października 1970 roku. W myśl tego

dekretu „Kościół, świadom swojego obowiązku, odradza zawieranie małżeństw mieszanych, gdyż bardzo pragnie, ażeby katolicy mogli osiągnąć w małżeństwie doskonałą harmonię duchową oraz pełną wspólnotę życia". . .. „Kościół nigdy nie może uwolnić strony katolickiej od obowiązku, jaki — zależnie od różnych okoliczności — nakłada Prawo Boże, czyli porządek zbawienia, ustanowiony przez Chrystusa. Trzeba zatem wiernym przypominać, że małżonek katolicki ma obowiązek strzeżenia swojej wiary. Następnie w małżeństwie mieszanym strona katolicka ma nie tylko obowiązek zachowania wiary, lecz również zatroszczenia się — na ile to możliwe — o ochrzczenie potomstwa, wychowanie w wierze katolickiej i zapewnienie mu wszystkich środków zbawienia wiecznego, jakich Kościół użycza swoim dzieciom. ... Ustanawiamy i zarządzamy naszą władzą po dojrzałym zastanowieniu następujące normy:

1. Nie godzi się zawierać bez uprzedniej dyspensy ordyna dusza miejsca małżeństwa między dwiema osobami ochrzczony mi, z których jedna należy, a druga nie należy do Kościoła katolickiego, ponieważ takie małżeństwo z natury swej stwarza przeszkodę dla pełnej wspólnoty duchowej małżonków.

2. Nieważne jest małżeństwo między dwiema osobami, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub była do niego przyjęta, a druga jest nieochrzczona, zawarte bez uprzedniej dyspensy ordynariusza miejsca.

3. Kościół nie odmawia dyspensy od obydwu przeszkód, biorąc pod uwagę okoliczności miejsc i osób, byleby tylko istniała słuszna przyczyna.

4. W celu uzyskania u ordynariusza miejsca dyspensy od przeszkody, strona katolicka ma obowiązek oświadczyć, że jest gotowa odsunąć od siebie wszelkie niebezpieczeństwo utraty wiary. Ma ona ponadto taki sam poważny obowiązek złożenia szczerego przyrzeczenia, że uczyni cokolwiek będzie w jej mocy, by całe potomstwo zostało ochrzczone w Kościele katolickim i wychowane po katolicku.

5. Strona niekatolicka winna być powiadomiona w odpowiednim czasie o

wspomnianych przyrzeczeniach strony katolickiej i to w ten sposób, by rzeczywiście była zorientowana w odniesieniu do przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej.

6. Obydwie strony mają być pouczone na temat celów i istotnych przymiotów małżeństwa, które też nie mogą być wykluczone przez żadną z nich".

Inne punkty tego dekretu odnoszą się do obowiązków or dynariuszy i proboszczów w stosunku do małżeństw mieszanych oraz do „formy kanonicznej". W tej ostatniej sprawie dekret postanawia (pod nr. 8): „Małżeństwa mieszane winny być zawierane z zachowaniem formy kanonicznej, co jest wymagane do ważności małżeństwa. Zachowuje się jednak w mocy przepis dekretu „Crescens matrimonium" z 22 lutego 1967. .. . Ordynariuszowi miejsca przysługuje prawo dyspensowania od formy kanonicznej w małżeństwach mieszanych, jeżeli poważne trud ności nie pozwalają na jej zastosowanie".

W myśl zaś owego dekretu „Cresceni matrimonium" o małżeństwach mieszanych między katolikami chrześcijanami wscho dnimi niekatolikami „gdziekolwiek katolicy, czy to wschodniego, czy łacińskiego obrządku, zawierają małżeństwo z chrześcijanami wschodnimi niekatolikami, forma kanoniczna przy za wieraniu tych małżeństw obuwiązuje tylko do godziwości; do ważności wystarcza obecność duchownego, z zachowaniem Innych przepisów prawa".

A więc małżeństwa zawierane przez stronę katolicką bez dyspensy miejscowego biskupa z osobą nieochrzczoną, np. religii mojżeszowej, mahometańskiej, buddyjskiej itp. są w ogóle nieważne; zawierane z osobą ochrzczoną ale nie należącą do Kościoła katolickiego, lecz do jednej z sekt protestanckich, są również nieważne, jeśli nie są zawarte zgodnie z „kanoniczną formą" (jak przytoczony poprzednio k. 1094 i 1098); natomiast jeśli są zawarte zgodnie z tą formą, wówczas są ważne, ale wzbronione; jeśli wreszcie są zawarte z osobą należącą do schizmatyckiego Kościoła wschodniego, a więc prawosławnego lub monofizyckiego czy nestoriańskiego, są ważne, byleby zostały zawarte w obecności duchownego,

należącego do Kościoła katolickiego lub Kościoła wschodniego niekatolickiego. W tym ostatnim jednak wypadku, choć małżeństwo jest ważne, strona katolicka popełnia grzech ciężki, jeśli bez pozwolenia swego biskupa katolickiego, do którego mogła się zwrócić, zawarła to małżeństwo w cerkwi przed niekatolickim duchownym należącym do Kościoła wschodniego; a jeśli zawarła je w nieobecności zarówno katolickiego jak i wschodniego duchownego, małżeństwo byłoby nieważne, podobnie jak i małżeństwa katolików zawierane bez pozwolenia ich katolickiego ordynariusza przed pastorem protestanckim czy anglikańskim. Kodeks Prawa Kanonicznego (k. 2319) stanowił, że w karę klątwy wpada każdy kto zawiera małżeństwo przed niekatolickim ministrem (np. pastorem protestanckim lub popem prawosławnym); kto, zawierając małżeństwo, zobowiązał się do wychowania dzieci poza Kościołem katolickim; kto ośmielił się powierzyć chrzest własnego dziecka duchownemu niekatolickiemu i wreszcie kto świadomie oddał swe dzieci na wychowanie w religii niekatolickiej. Dekret Pawła VI „Matrimonia mixta" odwołał te kary (nr 15), ale oczywiście nie zwolnił małżonków katolickich od obowiązku ochrzczenia dzieci w Kościele katolickim i wychowania ich w duchu religii katolickiej.

Ze sprawą ważności i godziwości małżeństw mieszanych wiąże się zagadnienie małżeństw z tzw. „osobami niegodnymi", za jakich Prawo Kanoniczne uważa „publicznych grzeszników", odstępców od wiary katolickiej, chociażby urzędowo nie zapisali się do sekty niekatolickiej albo do związku potępionego przez Kościół katolicki, a tym bardziej takich, którzy należą do ugrupowań otwarcie zwalczających Kościół katolicki, np. do partii komunistycznej, podających się publicznie za niewierzących. Kościół zabrania małżeństw z tego rodzaju osobami, ale nie zalicza tego wypadku do przeszkód małżeńskich; niemniej wymaga zezwolenia ordynariusza miejsca do godziwego zawarcia tego rodzaju małżeństwa oraz przyjęcia zobowiązań odnośnie do zachowania wiary małżonka katolickiego oraz chrztu i wychowania dzieci w Kościele katolickim. Konferencje narodowe biskupów oraz synody diecezjalne (np. synod gnieźnieński z roku 1962, lub Włocławski z 1967) określają bardziej

szczegółowo, jak należy postępować z tego rodzaju odstępcami od wiary katolickiej, którzy stali się publicznymi ateistami lub wrogami Kościoła. Bardziej szczegółowo sprawę małżeństw mieszanych omawia ks. J. Glemp w art. „Niektóre zagadnienia związane z zastosowaniem tnotu pruprio „Matrimonia mixta do warunków krajowych" („Prawo Kanoniczne", 1972, nr 1-2, s. 19-36. Tekst tegoż „motus prioprio" podaje: Posoborowe prawodawstwo kościelne, T. III, z. 2. Wyd. Akademii Teologii Katolickiej. War szawa 1971, str. 5-20.

Q. 59, a. 2-6. Małżeństwa niechrześcijan. Zagadnienie mał żeństw zawieranych przez osoby nie należące do chrześcijańs twa, nie mogą być aktualnie sakramentem, gdyż warunkiem przyjęcia jakiegokolwiek innego sakramentu jest uprzednie przyjęcie sakramentu chrztu, przynajmniej chrztu pragnienia. Niemniej według św. Tomasza, małżeństwo takich ludzi jest potencjalnie sakramentem, stając się nim rzeczywiście, gdy takie osoby oboje przyjmą chrzest. Nie muszą więc ponownie zawierać małżeństwa. Ale był kłopot z mahometanami, którym Koran pozwalał na wielożeństwo. Według św. Tomasza nawrócony z „niewiary", a więc z pogaństwa, mahometanizmu czy judaizmu, powinien pozostać z tą żoną, z którą naprzód się ożenił, jeśli chce z nim pozostać bez obrazy Stwórcy.

Q. 59, a. 3-5. „Pawłowy przywilej wiary". Ponieważ małżeń twa zawarte przez osoby nie ochrzczone, nie będąc sakramentami, są niedoskonałe, jeśli jedna strona nawróci się, przyjmując chrzest, a druga nie ochrzczona strona nie chce przyjąć chrztu, ani bez obrazy Stwórcy mieszkać z małżonkiem, względnie małżonką, ta osoba nawrócona ma prawo rozejść się i zawrzeć nowe małżeństwo z osobą, ochrzczoną w myśl nauki św. Pawła Apostoła (I Kor 7, 12-16): „Jeśli któryś z braci ma żonę niewierzącą i ta chce razem z nim mieszkać, niech jej nie oddala. Podobnie jeśli jakaś żona ma niewierzącego męża i ten chce razem z nią mieszkać, niech się z nim nie rozstaje. ... Lecz jeśliby strona niewierząca chciała odejść, niech odejdzie. Nie jest skrępowany ani brat, ani siostra w tym przypadku. Albowiem do życia w pokoju powołał nas Bóg".

Zgodnie z obowiązującym obecnie prawem kościelnym, na mocy tego przywileju małżeństwo dwojga osób nie ochrzczonych, jeśli jedna z nich przyjmie chrzest, a druga nieochrzczona odejdzie lub oświadczy, że nie chce współżyć z osobą ochrzczoną, ta ostatnia może zawrzeć nowe małżeństwo (k. 1120). Dlatego po przyjęciu chrztu należy stronie nie ochrzczonej postawić dwa pytania: 1. Czy także ona nie chce przyjąć chrztu? 2. Czy przynajmniej nie chce mieszkać w pokoju ze stroną ochrzczoną bez zniewagi Stwórcy? Te zapytania zwykle powinien skierować sam Ordynariusz miejsca, który jednak z ważnych powodów może już to poprzestać na prywatnym oświadczeniu strony nie ochrzczonej, już to zrezygnować z tych zapytań, jeśli uzna, że ich postawienie jest albo niemożliwe albo bezużyteczne. Gdy ta strona nie ochrzczona albo w należnym czasie nie udzieli odpowiedzi na te pytania, albo odpowie na nie negatywnie, to zna czy oświadczy, że nie chce z osobą ochrzczoną współżyć, ta ostatnia może zawrzeć nowe małżeństwo. Jeśli przyjmujący chrzest miał wiele żon, ale zbyt ciężko byłoby mu wspóżyć z pierwszą, może pozostać z jedną z pozostałych. Wymaga się jednak, by po chrzcie obie strony ponowiły ugodę małżeńską (k. 1125). Jeśli strona ochrzczona po przyjęciu chrztu przez pewien czas współżyła ze stroną nie ochrzczoną, ale ta bez słusznej przyczyny opuści ją lub nie zechce dalej współżyć w pokoju bez zniewagi Stwórcy, strona ochrzczona będzie miała nadal prawo poślubienia katolika czy katoliczki (k. 1124).

Św. Tomasz zaznacza, że jeśli po nawróceniu się męża na chrze ścijństwo zachodzi prawdopodobieństwo nawrócenia się żony, mąż nie powinien zawierać nowego małżeństwa, ale jeśli je zawrze, ustaje więź pierwszego małżeństwa, zawartego w niewierze.

Q. 60, a. 1-2. Żonobójstwo jako przeszkoda małżeńska. Prawo starożytnego Rzymu zabraniało obywatelom żenić się z kobietą, która popełniła cudzołóstwo; kobietę taką skazywano na śmierć. Jeśli mąż przychwycił własną żonę na cudzołóstwie i pod wpływem wzburzenia zabił ją, nie podlegał karze. W Starym Zakonie cudzołóstwo karano bardzo surowo: „Ktokolwiek cudzołoży cieleśnie z żoną bliźniego, będzie

ukarany śmiercią, i cudzołożnik i cudzołożnica" (Kpł. 19, 10). „Jeżeli się znajdzie człowieka śpiącego z kobietą zamężną, oboje umrą: mężczyzna śpiący z kobietą i ta kobieta. Jeśli dziewica została zaślubiona mężowi, a spotkał ją jakiś inny mężczyzna w mieście i spał z nią, oboje wyprowadzicie do bramy miasta i kamienować ich będziecie, aż umrą" (Pwt 21, 22-23). Pod wpły wem chrześcijaństwa te surowe przepisy stopniowo ulegały złagodzeniu, poczynając od odebrania mężom prawa karania śmiercią własnych żon, przychwyconych na cudzołóstwie i przyznania tego prawa wyłącznie sądom. Mąż mógł ją oskarżyć przed sędzią. Cudzołóstwo mężczyzny prawo starorzymskie i germańskie traktowało bardziej pobłażliwie, nieraz nawet zbyt pobłażliwie. Zdarzały się jednak i zdarzają nadal wypadki zamordowania własnej żony lub cudzego męża, by ożenić się z jego żoną lub inną kobietą; może także zdarzyć się, że żona albo sama, albo wspólnie z kochankiem morduje własnego męża lub żonę kochanka, by wyjść za niego za mąż. Toteż Prawo Kanoniczne uznaje za nieważne małżeństwo, zawarte przez kogoś, kto w celu jego zawarcia spowodował śmierć własnego lub cudzego współmałżonka czy współmałżonki, (k. 290 schematu projektu nowego Kodeksu); według dotychczas obowiązującego k. 1075 nie mogą ważnie zawrzeć małżeństwa: 1. Osoby, które w czasie trwania prawowitego małżeństwa dokonały między sobą cudzołóstwa, przyrzekając sobie wzajemnie, że się pobiorą lub usiłując zawrzeć takie małżeństwo, choćby tylko cywilne. 2. Osoby, które w czasie trwania prawowitego małżeńs twa popełniły między sobą grzech cudzołóstwa i jedna z nich dokonała zabójstwa żony lub męża własnego lub kochanka czy kochanki. 3. Osoby, które obopólnym współdziałaniem fizycz nym lub moralnym spowodowały śmierć małżonka czy małżon ki, choćby nawet nie popełniły cudzołóstwa.

Q. 61, a. 1-3. Wstąpienie do zakonu po zawarciu malień stwa. Prawo rzymskie cezara Justyniana (t 565) pozwalało mężowi, nawet wbrew woli żony, lub żonie wbrew woli męża wstąpić do klasztoru i złożyć uroczystą profesję, wyrzekając się tym samym na zawsze współżycia małżeńskiego, a małżonkowi, względnie małżonce pozwalało na nowe małżeństwo. Na Zachodzie jednak papieże oparli się temu prawu,

gdy chodziło małżeństwo ważnie zawarte i dopełnione przez stosunek cielesny. Sobór Trydencki jednak wyklął każdego ,.kto by twierdził, że uroczysta profesja zakonna jednego (lub obojga) z współmałżonków nie rozwiązuje małżeństwa prawowicie zawartego ale nie dopełnionego" (D. 1806) lub „jeśli ktoś twierdzi, że klerycy po święceniach (wyższych) lub zakonnicy po uroczystym ślubie czystości mogą zawrzeć małżeństwo lub że tak zawarte małżeństwo jest ważne, choćby je zawierali wbrew prawu kościelnemu lub ślubowi czystości; ... że stan małżeński należy wyżej cenić niż stan dziewictwa lub celibatu, i że nie jest lepiej szczęśliwiej pozostawać w dziewictwie lub celibacie, niż być związanym węzłem małżeńskim" (k. 6 sesji 24, Denz, 1809-1810). Obecnie w myśl k. 542 Kodeksu Prawa Kanonicznego nieważne jest przyjęcie do nowicjatu zakonnego małżonka czy małżonki dopóki trwa węzeł małżeński. Jeśli jednak ktoś za dyspensą kościelną i przed dopełnieniem zawartego małżeństwa złożył uroczystą profesję zakonną, małżeństwo to ulega rozerwaniu i druga strona może ważnie zawrzeć nowe małżeństwo:

Q. 62, a. 1-6. Cudzołóstwo jako przyczyna separacji małżeńskiej. Wyrazy „divortium ąuoad thorum et cohabitationem" oznaczają to, co my nazywamy „separacją", czyli „rozłączenie od stołu i łoża", a więc przerwanie przez władze kościelne wspólnego pożycia małżonków, gdy tego wymagają ważne powody, a brak jest podstaw do unieważnienia małżeństwa. Taka separacja nie daje prawa do zawarcia nowego związku małżeńskiego.

Kościół katolicki stale uznaje nierozerwalność ważnie zawartego i dopełnionego małżeństwa chrześcijańskiego, zgodnie z nauką Jezusa Chrystusa i św. Pawła Apostoła. „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: żona niech nie odchodzi od swego męża; gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotną albo niech się pojedna z mężem. Mąż również niech nie oddala żony" (1 Kor 7, 10-11).

Jest jednak pewien tekst w Ewangelii, który Kościół katolicki tłumaczy inaczej

niż prawosławni oraz protestanci, odnośnie możliwości rozwodu: „Powiedziano też: Jeśli kto chce oddalić swą żonę, niech jej da list rozwodowy (Pwt 24, 1). A ja wam powiadam: każdy, kto oddala swoją żonę — poza wypadkiem nierządu — naraża je na cudzołóstwo; a kto by oddaloną pojął za żonę, dopuszcza się cudzołóstwa" (Mt 5, 31-32 w przekładzie z języka greckiego, wyd. Pallotinum II; natomiast w przekładzie z Wulgaty ten tekst zamiast wyrazu „nierządu" używa wyrazu „porubstwa"). Powodem nieporozumienia jest tłumaczenie wyrazów: „poza wypadkiem nierządu", po grecku: „porneia", którą prawosławni i protestanci tłumaczyli w tym znaczeniu, że w wypadku cudzołóstwa możliwy jest rozwód, czyli takie rozerwanie węzła małżeńskiego, które uprawniałoby oboje małżonków, a przynajmniej stronę niewinną, do zawarcia małżeństwa z inną osobą za życia poprzedniego współmałżonka. Tłumaczenie takie jest niesłuszne, gdyż wyraz „porneia" został użyty przez ewangelistę pochodzenia żydowskiego na wyrażenie tego, co oznaczał wyraz „zenut" w używanym wówczas języku aramejskim, a więc niedozwolone pożycie mżęczyzny z kobietą, czyli konkubinat. Tak zatem nasz tekst wyraża, że z wyjątkiem żyjących w konkubinacie (a nie w prawomocnym małżeństwie), nie wolno mężowi rozwieść się z żoną, ani żonie z mężem. Zresztą oddalenie żony bynajmniej nie musi oznaczać rozwodu, gdyż może oznaczać tylko zwykłe oddalenie czyli separację, zgodnie z tłumaczeniem św. Tomasza w art. 1.

Gdyby cudzołóstwo mogło być podstawą prawdziwego rozwodu ważnie zawartego i dopełnionego małżeństwa, byłoby to sprzeczne z nauką samego Jezusa Chrystusa, podaną przez tegoż Ewangelistę (Mt 19, 3-9) oraz dwóch innych Ewangelistów, Marka i Łukasza: „Kto oddala żoną swoją, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo względem niej i jeśli żona opuści swego męża, a wyjdzie za innego, popełnia cudzołóstwo" (Mk 10, 11, Łk 16, 18).

Zgodnie więc z tradycyjną nauką Kościoła, Sobór Trydencki wyklął każdego, „kto twierdzi, że Kościół mylił się i myli, gdy głosił i głosi zgodnie z nauką Ewangelii

i Apostołów, że węzeł małżeński nie może być rozwiązany z powodu cudzołóstwa jed nego z małżonków; i że żadna ze stron, nawet niewinna, która nie dała powodu do cudzołóstwa, nie może zawrzeć innego mał żeństwa za życia drugiego małżonka; i że cudzołoży ten, kto opuściwszy cudzołożną żonę, weźmie sobie drugą, lub ta, która opuściwszy cudzołożnego męża, wyjdzie za innego" (K. 6, 24. sesji; Denz, 1087).

Natomiast separację w znaczeniu przerwania pożycia małżonków bez prawa zawierania nowego małżeństwa Kościół u-znawał za dozwoloną a niekiedy za obowiązkową w warunkach wymienionych przez św. Tomasza w art. I i 2, a więc gdyby nieoddalenie cudzołożnej żony było równoznaczne z przyzwoleniem na uprawianie przez, nią nierządu. W czasach św. Tomasza, a także za czasów starorzymskich, prawo karało małżonka, który wiedząc o nierządzie żony, mc oddaliłby jej od siebie. Kościół za takie przewinienia nakładał 3lata pokuty na męża, który nie oskarżył swej códzołożnej żony przed sądem kościelnym, przynajmniej jeśli jej nierząd budził zgorszenie innych i jeśli miał niewątpliwe dowody że żona popełnia ów nierząd. Oskarżenie to jednak miało mieć charakter kary wychowawczej i zmierzać do poprawienia żony. Według św. Tomasza nikt nie ma prawa samowolnie na stałe odchodzić od żony, względnie od męża, bez wyroku sądu kościelnego, orzekającego możność separacji. Zdaniem św. Tomasza „w sprawie separacji należy jed nakowo osądzać męża i żonę w tym znaczeniu, że to samo obojgu wolno i nie wolno", gdyż oboje przez nierząd grzeszą przeciw wzajemnej wierności, grzech jednak żony jest większy ze względu na to, że bardziej sprzeciwia się dobru potomstwa, niż grzech męża.

Współczesne nam prawo kanoniczne dopuszcza stałe rozłączenie małżonków bez prawa zawierania innego małżeństwa w wypadku cudzołóstwa z jednej strony bez zgody na nie z drugiej strony i jeśli ta druga strona sama nie popełniła cudzołóstwa, lub nie przebaczyła współmałżonkowi. Takie wybaczenie jest domniemane, jeśli strona niewinna, dowiedziawszy się o nierządzie współmałżonka, utrzymywała z nim stosunki cielesne lub w ciągu sześciu miesięcy nie zaskarżyła go, lub nie oddaliła się

od niego. Gdy nastąpi separacja samowolna czyli bez wyroku kościelnego, strona niewinna ma obowiązek w ciągu sześciu miesięcy zwrócić się do sądu kościelnego, który uwzględniwszy wszystkie okoliczności, rozstrzygnie czy separacja matrwać nadal, wolno jednak stronie niewinnej pojednać się z. małżonkiem, względnie małżonką i wówczas ustaje prawo do sępa racji. W każdym jednak wypadku trzeba przede wszystkim u-względnić dobro potomstwa (k. 348 projektu), które powinno pozostać przy stronie katolickiej, jeśli małżeństwo jest mieszane pod względem religijnym (k. 1128-1132).

Q. 63, a. 1-2. Powtórne małżeństwa. Zgodnie z prawem Starego Testamentu jak i przepisami prawa rzymskiego, św. Paweł Apostoł uczy, że po śmierci męża, względnie żony, wolno zawrzeć następne małżeństwo. Owszem, poleca by wdowy „mło dsze wychodziły za mąż, rodziły dzieci, były gospodyniami domu", zwłaszcza gdy „są nie tylko bezczynne, lecz i rozgadane, wścibskie, rozprawiające o rzeczach niepotrzebnych" (Tm I, 4, 13-14). Natomiast starszym wdowom i wdowcom zaleca wytrwanie we wdowieństwie: „Tym zaś, którzy nie wstąpili w zwią zki małżeńskie, oraz tym, którzy już owdowieli, mówię; dobrze będzie, jeśli pozostaną jak i ja. Lecz jeśli nie potrafiliby zapanować nad sobą, niech wstępują w związki małżeńskie. Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie, niż płonąć" (I Kor 7, 8-9).

Uwydatnienie godności wdów na odcinku życia religijnego przez tegoż Apostoła ujawnia się w dopuszczaniu ich do służby kościelnej. Oto co pisze św. Paweł do swego pomocnika św. Tymoteusza: „Miej we czci wdowy, które są rzeczywiście wdowami. Jeśli zaś taka wdowa ma dzieci i wnuki, niechże się one uczą najpierw pieczołowitości względem własnej rodziny i odpłacania się rodzicom wdzięcznością. Jest to bowiem rzeczą miłą w oczach Bożych. Ta zaś, która rzeczywiście jest wdową, jako osamotniona złożyła nadzieję w Bogu i trwa w zanoszeniu próśb i modlitw we dnie i w nocy. Lecz ta, która żyje rozpustnie za życia umarła . .. Do spisu należy wciągać taką wdowę, która ma conajmniej lat sześćdziesiąt, była żoną jednego męża, ma za sobą świadectwo o takich czynach dobrych: że dzieci wychowała, że była

gościnna, że obmyła nogi świętych, że zasmuconym przyszła z pomocą, że pilnie brała udział we wszelkim dobrym dziele" (I Tm 5, 3-10).

Ale w późniejszych czasach dopatrywano się w zawarciu dalszych związków małżeńskich obniżenia moralności chrześcijańskiej. Tak np. apologeta Atenagoras wyraził się (PG 6, 967), że „małżeństwo wtórne to przystojne cudzołóstwo". Podobnie Tertulian (f 220) uważał wtórne małżeństwo za rodzaj nierządu (PL 2, 924). Św. Grzegorz z Nazjanzu pisał, że „pierwsze małżeństwo jest prawem, drugie zasługuje na pobłażanie, trzecie jest niegodziwe, a czwarte zawierają tylko świnie" (PG 36, 291). Ale wielu innych Ojców Kościoła nie potępiało następnych małżeństw. Tak np. św. Augustyn oświadczył: „Nie śmiem żadnych małżeństw potępiać ani odmawiać im szacunku z powodu ich liczebności" (PL 40, 439). Podobne stanowisko zajął św. Tomasz z Akwinu, przyznając jednak, że ponownemu małżeństwu, w porównaniu do pierwszego, brak pełnego znaczenia jedności Chrystusa z Kościołem. Z tego rzekomo powodu, wdowom wychodzącym powtórnie za mąż, nie udziela się- przy ślubie szcze gólnego błogosławieństwa. Zakaz, udzielania go, zawarty w obowiązującym jeszcze Kodeksie Prawa Kanonicznego (k. 1143) został uchylony przez Kongregację Obrzędów z dnia 26 września 1964 roku. Obszerniej o powtórnych małżeństwach pisze ks. W. Panecki w art. „Secundae nuptiae w życiu i prawie starożytnych chrześcijan" (Prawo Kanoniczna 1971, nr 1-2, s. 253-265).

ETYKA SEKSUALNEGO POŻYCIA MAŁŻONKÓW W ŚWIETLE ENCYKLIKI „HUMANAE VITAE"

Q. 64, a. 1-7. Św. Tomasz pisząc o małżeństwie w komentarzu do 1 Listu św. Pawła do Koryntian, oraz w komentarzu do IV Księgi Sentencji Lombarda, nie pominął zagadnień, odnoszących się do godziwości, świętości i powinności spółkowania małżeńskiego. Kompilator „Suplementum" rozdzielił te zagadnienia niezbyt szczęśliwie, umieszczając artykuły o godziwości i nadprzyrodzonej wartości

aktów małżeńskich w q. 41, a siedem artykułów o obowiązku ich spełniania w niniejszej q. 64. To ostatnie zagadnienie wiąże się ściśle ze sprawą godziwości używania środków uniemożliwiających wytworzenie naturalnych owoców spół kowania małżeńskiego w postaci poczęcia i zrodzenia potomstwa.

Za czasów św. Tomasza niemal wszystkim chodziło o to, by jak najwięcej mieć dzieci, gdyż potrzeba było coraz więcej rąk do pracy, a życie ludzkie trwało przeciętnie zaledwie 30 lat, i światu groziło wyludnienie wskutek częstych wojen, jeszcze częstszych nieuleczalnych chorób zaraźliwych, niedorozwoju medycyny i straszliwej śmiertelności dzieci. Od XIII wieku, kiedy ziemię zamieszkiwało około 350 milionów ludzi, trzeba było aż pół tysiąca lat, by liczba mieszkańców naszej planety po dwoiła się, gdyż średni przyrost roczny wynosił zaledwie 0.1 % rocznie. Lecz przyrost ten pod koniec XIX wieku podskoczył niemal nagle dwudziestokrotnie, bo do 2%, wskutek czego obecnie wystarcza 40 do 50 lat, by podwoiła się ilość mieszkańców ziemi, wynosząca dziś 4.5 mld. Ten nagły przyrost dokonał się głównie dzięki rozwojowi medycyny, wskutek czego w krajach uprzemysłowionych spadek śmiertelności towarzyszył spadkowi rodności, a w krajach niedorozwiniętych gospodarczo, stanowiących 83% ludzkości, spadkowi śmiertelności towarzyszy żywiołowy wzrost rozrodczości, przy równoczesnym zmniejszaniu się żywności w krajach tego „trzeciego świata". Uderzono więc na alarm, że ludzkości wskutek nadmiernego rozmnażania się grozi głód i nędza, bo wzrost środków utrzymania nie nadąża za przyrostem wyżu demograficznego, skoro już dziś około 35 min. ludzi, w tym 15 min. dzieci umiera co roku, jeśli nie z głodu, to na skutek niedożywienia, gdyż zaledwie 28% mieszkańców naszego globu spożywa 2.700 kalorii potrzebnych im na dobę, lub więcej, podczas gdy reszta cierpi na niedożywienie, a zwłaszcza na brak dostatecznej ilości białka (protein).

Wprawdzie niektórzy ekonomiści twierdzą, że ziemia nasza, teoretycznie rzecz biorąc, mogłaby wyżywić około 25 miliardów ludzi przy rozumnym wykorzystaniu jej zasobów, sprawiedliwym ich rozdziale oraz przy zastosowaniu takich metod i narzędzi

wytwórczości, jakich już dziś używa się w krajach rozwiniętych gospodarczo, i jeśli się usunie wciąż rosnące nierówności podziału dochodu narodowego na głowę w skali światowej (dziś ponad 700 dolarów w krajach wysoko uprzemysłowionych, a 100 dolarów (niekiedy nawet 30) w krajach „trzeciego świata". (Np. według komisji ekonomicznej ONU „87% energii elektrycznej, zużywanej dziś w świecie, pochłaniają kraje bogate, a tylko 13% zostaje dla reszty świata"). Niemniej politycy krajów bogatych upatrują ratunek przeciw temu widmu głodu nie tyle w ulepszeniu metod i narzędzi wytwarzania, w użyźnieniu olbrzymich obszarów pustynnych i nieużytków, w planowym zagospodarowaniu mórz i oceanów — ale w zahamowaniu przyrostu naturalnego przy pomocy środków, uniemożliwiających już to poczęcie, już to zrodzenie potomstwa; zalecają więc jak najszersze stosowanie fizycznych lub chemicznych środków antykoncepcyjnych, a nawet tak brutalne operacje, jak przerywanie ciąży lub ubezpłodnienie przymusowe tych małżonków, którzy mają więcej niż troje dzieci (Indie). Jak już zauważył Jan XXIII w Encyklice Mater et Magistra, to nie przyrost naturalny jest odpowiedzialny za nędzę i zapóźnienie „trzeciego świata", ale bieda wynikająca z wyzysku w skali światowej, z nierówności społecznych, z niesprawiedliwej wymiany mię dzynarodowej, odprowadzającej bogactwa krajów zacofanych do krajów rozwiniętych gospodarczo, które je zużytkowują do wzmożenia swej przewagi gospodarczej i politycznej nad tym „.trzecim światem", obejmującym znaczną większość ludzkości.

Nie znaczy to, by małżeństwa miały rodzić potomstwo bez jakiegokolwiek planu i bez żadnych rozumnych ograniczeń, zwłaszcza jeśliby nie mogły zapewnić dzieciom należytego wychowania i możliwości zdobycia odpowiedniej pracy i środków do życia. Takie bowiem postępowanie, jako w najwyższym stopniu nierozumne, sprzeciwiałoby się podstawowemu prawu natury, które wymaga, by rodzice postępowali rozumnie i sprawiedliwie także w dziedzinie przekazywania życia potomstwu. Ale to planowanie oraz ograniczanie ilości potomstwa winno być również zgodne z naturą ludzka, czyli moralnie godziwe, a więc zgodne z rozumem właściwie

nastawionym do prawdziwego celu życia ludzkiego. Ponieważ nawet w Kościele katolickim zaczęto rozszerzać poglądy sprzeczne z etyką katolicką. II Sobór Watykański przekazał papieżowi Pawłowi VI, by po przestu diowaniu wniosków osobnej Komisji, powołanej jeszcze przez Jana XXIII, podał podstawowe normy etyki pożycia małżeńskiego. Paweł VI uczynił to w encyklice Humanae vitae, wydanej 25 lipca 1968 r. Encyklika ta wywołała niemałe sprzeciwy w niektórych krajach chrześcijańskich, a zwłaszcza w kręgach kultury germańskiej i anglosaskiej. Zarzucono jej podtrzymywanie przestarzałego ujęcia natury i prawa naturalnego, przez zbytnie podkreślanie biologicznej nienaruszalności przebiegu aktu małżeńskiego oraz za małe uwzględnienie współczesnych trudności życia małżeńskiego.

Spróbujmy ująć główne zagadnienia etyki pożycia małżeńskiego i normy odnoszące się do nich, zawarte w encyklice Generis Humani, w świetle tomistycznej nauki o prawie naturalnym, podanej we Wstępie do objaśnień niniejszego traktatu św. Tomasza o małżeństwie. Chodzi głównie o pięć zagadnień: a) celowości aktów małżeńskich; b) ich godziwości; c) powinności ich spełniania; d) rozumnego ich planowania; e) niemoralnych ich wypaczeń.

a) Celowość aktów małżeńskich. Jak widzieliśmy, bezpośrednim celem każdej czynności ludzkiej, tym do czego z istoty swej zmierza, jest zaspokojenie jakiejś osobistej lub społecznej potrzeby, a tym samym pewne udoskonalenie ludzi w ich życiu jednostkowym i społecznym. Ponieważ więc akt małżeński jest czynnością ludzką, jasne że z istoty swej zmierza do zaspokojenia pewnych potrzeb osobistych i społecznych małżonków, a mianowicie nie tylko do psychicznego i cielesnego odprężenia napięcia seksualnego w orgazmie, ale do zaspokojenia przedmiotowej potrzeby utrwalenia i stałego doskonalenia współżycia małżeńskiego, we wzajemnej, coraz serdeczniejszej i dojrzalszej miłości. Św. Tomasz z naciskiem podkreśla, że miłość jest przyczyną wszystkiego, co człowiek czyni: „Każdy, kto coś czyni, czyni to dla jakiegoś celu. Celem zaś dla każdego jest dobro upragnione i umiłowane. Jest więc oczywiste, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to było, czyni to z miłości". (I-II,

28, 6; Wyd. Veritas T.X., s. 72). Czym jest to dobro upragnione i umiłowane, do którego zmierza akt małżeński, jako do swego celu, a więc jako do pewnego dobra, zaspokajającego jakąś potrzebę w osobistym lub społecznym życiu człowieka?

Nie należy mieszać skutku czynności z jej celem, gdyż nie zawsze jej skutek jest jej celem, niekiedy jest jego przeciwieństwem. Fizjologicznym skutkiem aktu małżeńskiego jest m. in. 1) orgazm połączony z uczuciem rozkoszy czy przyjemnego zadowolenia z wyładowania z narastającego napięcia seksualnego; 2) poczęcie nowego życia ludzkiego, jeśli plemnik męski dzięki zespoleniu męskich i żeńskich narządów płciowych zapłodni jajeczko kobiece. Ale ten ostatni skutek zachodzi tylko niekiedy, gdyż kobieta jest zdolna do poczęcia nowego życia tylko przez kilka dni w miesiącu i to tylko do pewnego wieku, zwanego przekwitaniem. Chociaż ten ostatni skutek aktu małżeńskiego urzeczywistnia się tylko niekiedy, niemniej zarówno sama budowa narządów płciowych jak i sam przebieg poszczególnych czynności tychże narządów w czasie aktu małżeńskiego wskazują na jego fizjologiczne skierowanie ku przekazywaniu życia, podczas gdy sam orgazm jest raczej następstwem aktu małżeńskiego, niż jego celem wewnętrznym i przedmiotowym, czyli niezależnym od woli małżonków, choć oczywiście zarówno orgazm jak i potomstwo może być także podmiotowym czyli osobistym celem małżonków.

Zaznaczyliśmy jednak, że według św. Tomasza czynności ludzkie zmierzają do zaspokojenia potrzeb nie tylko osobistych, ale także społecznych. Otóż przekazywanie życia ludzkiego w sposób rozumny, a więc tak by potomstwo można było należycie wychować dla ogólnego dobra społeczności, jest właśnie takim zaspokojeniem jednej z podstawowych potrzeb społecznych. Otóż w tym przede wszystkim znaczeniu przedmiotowym celem aktu małżeńskiego jest poczęcie i zrodzenie potomstwa. Ale nie jest to cel jedyny, nie zawsze też jest możliwy do osiągnięcia, a nawet nie zawsze jest wskazane osiągnięcie go Niekiedy bowiem właśnie dobro społeczne wymaga, by małżonkowie nie mieli dzieci, np. gdy zachodzi uzasadnione prawdopodobieństwo, że przekazaliby potomstwu jakąś niebezpieczną chorobę dziedziczną czy jakieś kalectwo.

Drugim przedmiotowym celem społecznym aktów mafżeń skich, którego osiągnięcie jest zawsze możliwe i jak najbardziej wskazane, to doskonalenie współżycia samych małżonków w ich wzajemnej, uszczęśliwiającej miłości. Akty małżeńskie osiągają ten cel także dzięki towarzyszącej im rozkoszy miłosnej i radosnego zadowolenia, które według nauki św. Tomasza doskonali działanie: „Przyjemność doskonali działanie w dwojaki sposób. 1. Jako cel. Nie w tym znaczeniu, jakoby była dobrem, z powodu którego kłoś podejmuje się działania, ale dlatego, że każde dobro, uzupełniające inne dobro można nazwać celem, ... a więc w tym znaczeniu, że do dobra, którym jest działanie, dołącza się inne dobro, którym jest przyjemność, dająca ukojenie pożądania w osiągniętym wpierw dobru. 2. Jako przyczyna sprawcza, ale pośrednio. Człowiek bowiem działający, znajdując przyjemność w działaniu, usilniej się do niego przykłada i z większą pilnością je wykonuje" (MI, 33, 4; Wyd. Veritas, T. X, s. 129-130). Chyba nie trzeba podkreślać społecznego znaczenia tego faktu.

Tak więc pożycie małżeńskie służy nie tylko przekazywaniu życia, jak u zwierząt, lecz wzajemnemu doskonaleniu przez osiągnięcie pełni człowieczeństwa we wzajemnym dopełnianiu się dzięki zróżnicowaniu płciowemu i miłosnej radości w cielesnym i duchowym zespoleniu. Wszak zróżnicowanie płci jest przyporządkowane nie tylko przekazywaniu życia ale doskonaleniu życia ludzkiego, ujętego całościowo i jego rozwojowi osobowemu.

Kodeks Prawa Kanonicznego (1013 k.) wśród celów małżeństwa wymienia, jak widzieliśmy, uśmierzenie pożądliwości. To uśmierzenie dokonuje się przez akty małżeńskie. Można by więc powiedzieć, że jest także ono ich celem — ale chyba w tym znaczeniu, że akty te powodują odprężenie narastającego co pewien czas napięcia seksualnego, jakiego doznają małżonkowie (ale nie tylko oni), w myśl słów św. Pawła, że małżonko wie „cierpieć będą udręki w ciele" (I Kor 7, 28).

b. Godziwość aktów małżeńskich św. Tomasz omówił Ogól nikowo w q. 41,

biorąc pod uwagę godziwość celów przedfllio towych tychże aktów, a szczególniej dóbr małżeńskich, którym te akty są w jakiś sposób przyporządkowane. Od celów przed miotowych zależy zasadnicza wartość moralna czynu ludzkie go. Ale by czyn był moralnie dobry, potrzeba by wszystkie jego okoliczności były również dobre pod względem moralnym. Św. Tomasz wylicza siedem takich okoliczności: 1. Okoliczność osoby. Otóż niektórym osobom nie wolno spełniać aktów małżeńskich, np. gdy akt ten stanowi niebezpieczeństwo dla życia lub zdrowia, któregoś ze współmałżonków zarażenia ciężką chorobą, albo też gdy małżonkowie złożyli ślub wstrzemięźliwości płciowej, jak tego dowodzi św. Tomasz w a. 4, lub gdy ktoś dokonuje tego aktu z osobą, która nie jest jego żoną, czy mężem.

2. Okoliczność przedmiotu, np. gdy ktoś zamiast aktu małżeńskiego dopuszcza się onanizmu, sadyzmu lub jakiegokolwiek innego zboczenia seksualnego.

3. Okoliczność celu podmiotowego; np. akt małżeński jest moralnie zły, gdy małżonek dokonuje go z żoną z pobudek wyłącznie egoistycznych, traktując ją jako narzędzie do zaspokojęnia własnej pożądliwości czy jako przedmiot użycia.

4. Okoliczność miejsca, np. akt małżeński byłby moralnie zły, gdyby go dokonywano w miejscu publicznym, w kościele, w parku, na ulicy itp., gdyż z natury swej akt ten jest wyrazem intymnej miłości i łączy się z przeżyciem uczucia wstydliwości, czyli pewnego lęku, by to, co jest częścią prawdy o człowieku, inni nie wzięli za całą prawdę o nim. Pięknie na ten temat pisze ks. kardynał K. Wojtyła (Miłość i odpowiedzialność, w rozdziale pt. Metafizyka wstydu, s. 165-185): „Wstyd ten jest słuszny, istnieją bowiem głębokie powody ukrywania przejawów miłości między mężczyzną a kobietą, a zwłaszcza ich współżycia małżeńskiego, przed okiem innych ludzi. Miłość jest zjednoczeniem osób, które dopełnia się w danym wypadku zbliżeniemi współżyciem cielesnym. To ostatnie polega na jakimś współprzeżywaniu wartości seksualnych, które stanowi o wspólnym używaniu seksualnym kobiety i mężczyzny. Takie współprzeżywanie wartości seksu może być gruntownie zespolone

z miłościa., może w niej znajdować swe obiektywne pokrycie i uzasadnienie. Tylko oni jednak świadomi są tego pokrycia i uzasadnienia, tylko dla nich miłość jest jakąś sprawą „wnętrzą", sprawą duszy, nie tylko ciała. Dla każdego natomiast człowieka z zewnątrz wystąpiłyby tylko zewnętrzne przejawy ...", s. 171. Wstyd ten nie ma nic wspólnego z pruderią. Toteż ks. kardynał Wojtyła, omówiwszy „prawo absorpcji wstydu przez miłość" (s. 172-178), zaznacza, że gdy chodzi o współżycie małżeńskie w warunkach zapewniających pełne i całkowite ukrycie współprzeżywania w stosunku do trzecich osób: „Sama nagość ciała nie jest jeszcze równoznaczna z bezwstydem ciała; bezwstyd ten zachodzi tylko wówczas, kiedy nagość spełnia negatywną funkcję w stosunku do wartości osoby, kiedy celem nagości jest budzenie pożądliwości ciała, przez co stawia się osobę w pozycji przedmiotu użycia. Dokonuje się wówczas jakby depersonalizacja poprzez seksualizację. Jednakże nie musi to bynajmniej nastąpić. Nawet wówczas, kiedy nagość łączy się ze wspólnym używaniem seksualnym mężczyzny i kobiety, może być w pełni zachowany wzgląd na godność osoby. Tak właśnie powinno być w małżeństwie, gdzie istnieją obiektywne warunki do tego, aby dokonała się prawdziwa aibsorpcja wstydu „przez miłość" (s. 182).

5. Okoliczność czasu. Akty małżeńskie mogą być niedozwolone moralnie w niektórych dniach, np. w czasie choroby któregoś z małżonków lub jego niedyspozycji. Zdaniem teologów średniowiecznych także w dnie świąteczne nie należało spełniać tych aktów, by móc lepiej poświęcić te dnie modlitwie i służbie Bożej, nie poddając się napięciu uczuciowemu, związanemu z przeżyciem cielesnym, które odwraca uwagę od Boga. Św. Tomasz jednak podkreśla, że akty małżeńskie, spełnione wdnie świąteczne, same przez się nie stanowią grzechu śmiertelnego i wolno je spełniać, gdy jeden z małżonków tego żąda.

6. Okoliczność sposobu środków. Tu dotykamy trudnego zagadnienia stosowania środków antykoncepcyjnych już to fizycznych, takich jak spółkowanie przerywane, krążki gumowe, kondomy, już to chemicznych jak tampony nasycone płynem plemnikobójczym, tabletki i pigułki uniemożliwiające zapłodnięnie lub zagnieżdżenie

zapłodnionego jajeczka w macicy. Tradycyjna nauka Kościoła katolickiego stanowczo potępia używanie tego rodzaju środków jako moralnie niegodziwe.

Oto co mówi Paweł VI w encyklice Humanae vitae: „Taki akt (współżycia płciowego) wzajemnej miłości, dokonany z uszczerbkiem dla zdolności przekazywania życia — którą Bóg, Stwórca wszechrzeczy związał z aktem specjalnymi prawami, pozostaje w sprzeczności zarówno z planem Bożym, według którego małżeństwo zostało ustanowione, jak i z wolą pierwszego Twórcy ludzkiego życia. Jeśli więc ktoś korzysta z daru Bożego, pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego mu znaczenia i celowości, działa wbrew naturze tak mężczyzny jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu i właśnie dlatego sprzeciwia się też planowi Boga i Jego świętej woli .. . Jak bowiem człowiek, ogólnie biorąc, nie posiada nieograniczonej władzy nad swoim ciałem, tak również — i to w zgoła szczególniejszy sposób — nie ma on jej nad zdolnością rozrodczą, ponieważ z natury swojej odnosi się ona do przekazywania życia ludzkiego, którego początkiem jest sam Bóg.

W oparciu o te podstawowe zasady ludzkiej i chrześcijańskiej nauki o małżeństwie czujemy się w obowiązku raz jeszcze oświadczyć, że należy bezwarunkowo odrzucić — jako moralnie niedopuszczalny sposób ograniczania ilości potomstwa — bezpośrednie przerywanie ciąży, choćby dokonane ze względów leczniczych. Podobnie odrzucić należy bezpośrednie obezpłodnienie, zarówno mężczyzny jak i kobiety. Odrzucić również należy wszelkie działanie, które — bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków — miałoby za cel uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłoby do tego ... bo nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikło z niego dobro" (nr 13 i 14).

Nie znaczy to jednak, by Papież był przeciwnikiem odpowiedzialnego rodzicielstwa i rozumnego planowania ilości dzieci w rodzinie. Nie odrzuca zasady, iż

„rozum ludzki ma prawo i zadanie opanowywać siły, jakich mu dostarcza nierozumna natura i skierować je ku celom, odpowiadającym dobru człowieka", owszem stwierdza z całą jasnością: „Kościół nie da się nikomu prześcignąć w chwaleniu i zalecaniu korzystania z rozumu w działaniu, co człowieka jako rozumne stworzenie tak ściśle zespala z jego Stwórcą. Stwierdza wszakże jednocześnie, że winno się to dokonywać z poszanowaniem ustalonego przez Boga porządku". Taką metodę nie&przeczną z prawem Bożym Papież widzi w okresowej powściągliwości płciowej. Tu dotykamy następnego zagadnienia etyki pożycia małżeńskiego, a mianowicie:

c) obowiązku spełniania aktów małżeńskich, o których św. Tomasz mówi w q. 64. Zdaniem św. Tomasza, mąż na mocy ugody małżeńskiej jest obowiązany z tytułu sprawiedliwości i miłości spełnić powinność małżeńską, gdy żona tego godziwie żąda i przeciwnie, żona powinna chętnie spełnić tę powinność, gdy mąż wyrazi jej pragnienie. Ale ani mąż, ani żona nie mają obowiązku bezpośrednio czy pośrednio domagać się spełnienia tej powinności codziennie. Nie ma żadnego zakazu powstrzymania się przez małżonków od spółkowania w tych siedmiu dniach każdego miesiąca, w których kobieta jest zdolna do poczęcia życia, jeśli z innych powodów, np. ze względu na wymagania miłości ojczyzny nie są zobowiązani do zrodzenia i wychowania dzieci, gdy mają ku temu warunki, gdyż wówczas taka powściągliwość byłaby tylko obopólnym egoizmem. W tym znaczeniu papież Paweł VI powiada: „Jeśli istnieją słuszne powody dla wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, wynikające bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności zewnętrznych, Kościół naucza, że wolno wówczas małżonkom uwzględniać naturalną cykliczność właściwą funkcjom rozrodczym i podejmować stosunki małżeńskie tylko w okresach niepłodności, regulując w ten sposób ilość poczęć bez łamania zasad moralnych. . .. Kościół jest zgodny z samym sobą i ze swoją nauką zarówno wtedy, gdy uznaje za dozwolone uwzględnienie przez małżonków o-kresów niepłodności, jak i wtedy, gdy potępia, jako zawsze zabronione, stosowanie środków bezpośrednio zapobiegających poczęciu, choćby nawet ten ostatni

sposób postępowania usprawiedliwiano racjami, które mogłyby się wydawać uczciwe i poważne" (nr 16).

Ta metoda powściągliwości okresowej polega na stosowaniu kalendarza Ogino-Knausa (dość zawodna) lub sposobu wykorzystania hipertermicznej fazy krzywej ciepłoty kobiety. Ale jak stosować te metody kalendarzowe czy termiczne w krajach, w których ograniczanie rozrodczości jest najbardziej konieczne, np. w Indiach, gdzie miliony kobiet nie umieją czytać i pisać, a cóż dopiero posługiwać się kalendarzem małżeńskim czy termometrem, by prawidłowo ustalić cykliczność płodności. Oczekuje się od ginekologii skuteczniejszych i prostszych metod godziwego regulowania rozrodczości, aniżeli metoda kalendarzowa Ogino-Knausa czy Smuldersa, metoda termiczna Holta czy też oparta na obserwacji zespołu objawów owulacyjnych i histologicznych. Ogromna większość kobiet zamężnych w przeludnionych krajach Azji, Afryki czy Ameryki Południowej, a także wieśniaczek i robotnic w Europie Południowej i Wschodniej nie ma możliwości mierzenia temperatury, a zwłaszcza rano, natychmiast po obudzeniu. Stosowanie tych metod wymaga wysokiej kultury ogólnej, a zwłaszcza prawdziwej miłości męża do żony, by zachować powściągliwość w dniach jej płodności, co i dla niej nie jest łatwe, bo dnie płodności u niej, to właśnie okres największego podniecenia i pragnienia stosunku płciowego. Przymusowe wyrzeczenie się przeżyć seksualnych wywołuje żal nerwicowy i poczucie krzywdy. Jak słusznie pisze ks. kardynał K. Wojtyła (Miłość i odpowiedzialność, s. 231): „Wstrzemięźliwość małżeńska jest o tyle trudniejsza od wstrzemięźliwości poza małżeństwem, że małżonkowie przyzwyczajają się do współżycia płciowego zgodnie z naturą stanu, który świadomie wybrali. Z chwilą gdy rozpoczęli współżycie małżeńskie, tworzy się nawyk i stała skłonność, powstaje wzajemne zapotrzebowanie na to, aby współżyć. ... Wobec tego rezygnacja ze współżycia musi napotykać na pewne opory i trudności". Ale niemniej prawdą jest to, co pisze prof. S. Kunowski za J. de Castro (Prawo ewolucji życia małżeńskiego. Ateneum kapłańskie, T. 60, s. 183): „naukowe badania głodu wykazują istnienie przy pozornej sytości i dostatku

pożywienia, utajonych form głodu w postaci głodu białka, składników mineralnych czy witamin, wykazuje także, iż głód chroniczny niedojadania potęguje popęd płciowy i staje się przyczyną przeludnienia". Stąd wynika, że najskuteczniejszym sposobem zahamowania narastającej ‚eksplozji" demograficznej byłoby jakościowe dożywienie przeludnionych krajów Azji, Afryki czy Ameryki Południowej.

d. Kultura pożycia małżeńskiego i jego kryzys. Św. Tomasz, pisząc w art. 2, że „gdy mąż po pewnych znakach domyśla się, że żona pragnęłaby spełnienia powinności małżeńskiej, ale z powodu wstydliwości nie śmie o tym mówić, ma obowiązek wykonać ją, jeśli ujawnią się w żonie oznaki, że ma ochotę na nią, choćby nie żądała tego wprost słowami". Należy wybaczyć Akwinacie, że zgodnie ze współczesną sobie biologią myślał, iż „natura dostarcza ustrojowi rozrodczemu tego, co zbywa ustrojowi odżywczemu" (a. 1), albo gdy przyjmował, że „w akcie małżeńskim rola szlachetniejsza należy do męża" (a. 3). Ale trzeba mu także przyznać zrozumienie potrzeby kultury i delikatności w pożyciu małżeńskim, gdyż wymaga jej nie tylko sprawiedliwość, ale przede wszystkim miłość małżeńska, która jest niemożliwa bez żywego odczuwania stanów i przeżyć drugiej osoby, bez uczulenia na jej potrzeby. Czułość ta wypływa z uczuciowości, ale nie jest nastawiona na użycie zmysłowe, lecz na bezinteresowną życzliwość dla drugiej osoby, a nie na samo zaspokojenie własnej uczuciowości; nie polega bowiem na samym rozczulaniu i miękkości czy czułostkowości, która nie budzi głębokiego zaufania lecz nieraz rodzi podejrzenie, że w tych czułostkowych przejawach człowiek szuka zaspokojenia własnej uczuciowości, a może nawet chęci użycia. Zewnętrzne przejawy czułości mogą nawet stwarzać pozory miłości, której naprawdę nie ma. „Czułość — powiada ks. kardynał K. Wojtyła (Miłość i odpowiedzialność, s. 199) — to zdolność odczuwania całego człowieka, całej osoby, we wszystkich najbardziej ukrytych nawet drgnieniach jej duszy, a zawsze z myślą, o prawdziwym dobru tej osoby ... Takiej czułości ogromnie wiele potrzeba w małżeństwie ... Tak u kobiety jak i u mężczyzny czułość wywołuje to przeświadczenie, że nie jest sam, że to wszystko czym żyje, jest treścią bycia drugiej,

najbliższej osoby. Przeświadczenie takie ogromnie pomaga i podtrzymuje świadomość zjednoczenia".

Stosując te zasady do aktów małżeńskich, ks. Kardynał dodaje: „Ta zdolność żywego odczuwania stanów i przeżyć drugiej osoby może odegrać wielką rolę w harmonizowaniu współżycia małżeńskiego. Wyrasta ona z uczuciowości, która nasta wiona jest bardziej na „człowieka" i stąd może łagodzić i wyrównać gwałtowne reakcje zmysłowości nastawionej tylko na „ciało" i niepohamowane zapędy pożądliwości ciała. Właśnie przy znamiennej dla organizmu kobiety dłuższej i powolnej linii narastania podnieceń seksualnych, owo zapotrzebowanie na czułość we współżyciu fizycznym, zarówno przed jego rozpoczęciem, jak i po zakończeniu tłumaczy się wręcz biologicznie. W ten sposób akt czułości ze strony mężczyzny wyrasta w ramach współżycia małżeńskiego do znaczenia aktu cnoty — i to właśnie cnoty wstrzemięźliwości, a pośrednio miłości ... Bez niej mężczyzna będzie tylko się starał podporządkować kobietę wymaganiom swego ciała i swojej psychiki, czyniąc to niejednokrotnie z jej krzywdą. Oczywiście i kobieta winna się starać o zrozumienie mężczyzny, a równocześnie o jego wychowanie w stosunku do siebie. O jedno nie mniej niż o drugie. Zaniedbania w jednym z nich mogą w równej mierze być owocem egoizmu" (s. 274-275). Chodzi tu m. in. o to: „aby szczyt pobudzenia płciowego (orgazm) zbiegał się w czasie u mężczyzny i kobiety Ponieważ pobudzenie płciowe narasta u kobiety zazwyczaj znacznie wolniej niż u mężczyzny, równoczesność orgazmu u obojga partnerów może być osiągnięta jedynie pod warunkiem przygotowania kobiety, jeszcze przed właściwym stosunkiem za pomocą odpowiedniej „gry miłosnej". Przygotowanie takie ma duże znaczenie, ponieważ jego brak może spowodować niewystąpienie orgazmu u kobiety, przez co stosunek nie daje jej pełnego zadowolenia płciowego. Psychologiczne następstwa tego mogą być bardzo poważne" (J. Litwin, Mała Encyklopedia Zdrowia, s. 149).

Jest to zjawisko zrozumiałe, gdyż niezaspokojona a żywiołowo odczuwana potrzeba wywołuje rozczarowanie oraz uczucie zawodu, tym większe, im większe

było marzenie o szczęściu w małżeństwie, zwłaszcza gdy małżonkowie nie wystrzegają się wzajemnych tarć i narzekań czy kłótni. Szczęście bowiem w małżeństwie, wyrażające się w jego trwałości, we wzajemnym zadowoleniu, a zwłaszcza w serdecznej przyjaźni, zależy od stopnia scalenia się małżonków i od zakresu wzajemnego przystosowania się (Szczegółowo na ten temat pisze S. Kunowski w art. „Prawo ewolucji życia małżeńskiego. Ateneum Kapłańskie t 60, s. 163-194).

Nawet w najlepiej dobranych małżeństwach kryzysy w pożyciu zazwyczaj są nieuniknione. Być może w pewnej mierze sama natura ludzka wywołuje je po to, by miłość małżeńska, przezwyciężając je, coraz bardziej dojrzewała i pogłębiała się przez umiejętność wzajemnej wyrozumiałości i wybaczania błędów czy wad, zwłaszcza w chwilach niepowodzeń życiowych, nieszczęść, utraty zdrowia, wzrastającego niedołęstwa, a tym bardziej wtedy, gdy zachodzą podejrzenia o przeniewierstwo lub o zdradę. Najczęściej jednak kryzysy pochodzą z braku samowychowania miłości małżeńskiej.

Nieraz nawet drobiazg może wywołać niewspółmierną do niego burzę, wyładowującą się w złości, w obelgach, przekleństwach lub kłótniach czy innych reakcjach zewnątrz-odwetowych, jak to bywa u ekstrawertyków, podczas gdy reakcje introwertyków są zazwyczaj wewnątrzodwetowe, ujawniające się w braku zaufania do siebie, w dąsaniu się, w płaczu, w zawziętości, w smutku — albo też reakcje te są bezodwetowe, usuwające przyczynę nieporozumień z świadomości, ale działające nieświadomie, np. w postaci histerii lub przez wymijanie trudności czy używanie takich wybiegów jak pozorne przeprosiny, ucieczka w świat marzeń lub „zalewanie robaka". W takich chwilach małżonkowie powinni sobie uświadomić, że ta ważna próba charakteru, której przezwyciężenie prowadzi do wzbogacenia miłości i wzajemnego szczęścia, nawet w niedoli. Trzeba więc przemyśleć jak wyjść z konfliktu, choćby na drodze przeproszenia za winę czy darowania urazy, a przede wszystkim pogodnego potraktowania sprawy w duchu chrześcijańskiej miłości i wiary.

Ponieważ małżeństwo ma być żywym obrazem życiodajnego zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, jak to często podkreśla św. Tomasz, a to zjednoczenie jest najdostojniejszą tajemnicą doskonałej miłości, jasną jest rzeczą, że przezwyciężanie wzajemnych uraz w duchu miłości rozwija i doskonali małżonków, gdyż jak uczy Akwinata (II-If, 184, 1-3), doskonałość życia chrześcijańskiego polega przede wszystkim na miłości i jest dostępna dla wszystkich ludzi, owszem wszystkich obowiązuje powinność dążenia do moralnego rozwoju, czyli do doskonałości. (Patrz art. ks. bp. K. Majdańskiego: Nadprzyrodzone źródła rozwoju życia małżeńskiego. Ateneum Kapłańskie t. 60, s. 233-245). Pięknie napisał w tymże Ateneum Kapłańskim (s. 279) pewien pan Kazimierz (nazwiska nie podał): że trzeba, by „narzeczeni, a później małżonkowie, mieli nastawienie takie, jakie musi mieć para taterników na skalnej ścianie. Aż do osiągnięcia szczytu jedynym dla nich wyjściem, jedynym interesem i ratunkiem, jest wzajemna pomoc, wzajemne asekurowanie się. I jest to zarazem jedyna droga do radości i dumy ze wspólnego zwycięstwa, jedyny sposób wypełnienia podjętego zadania".

Q. 65, a. 1-5. Wielożeństwo. Sobór Trydencki postawił sprawę jasno: „Jeśli ktoś twierdzi, że chrześcijanom wolno mieć jednocześnie wiele żon i że żadne prawo Boskie tego nie zabrania, niech będzie wyklęty" (D. 1803). Ale jakie prawo Boże? Wszak tacy świątobliwi patriarchowie jak Abraham czy Jakub mieli parę żon i nałożnic; psalmista Pański, Dawid, miał ich wiele, a jego mądry syn Salomon „miał siedemset żon księżni czek i trzysta żon drugorzędnych" (I Kr 11, 3).

W ustroju matriarchalnym, spotykanym niegdyś u niektó rych ludów pierwotnych, opartym na przewadze matki, nie tylko w rodzinie, ale także w życiu społecznym szczepu, istniała niekiedy poliandria (wielomężstwo), czyli związki małżeńskie zawarte między jedną kobietą a kilkoma mężczyznami, zazwyczaj braćmi, celem nierozdrabniania spadku, który był dziedziczony przez wszystkie dzieci urodzone z tego samego związku poliandrycznego. Juliusz Cezar wspomina o tego rodzaju związkach wśród celtyckich Brytów. Spotykano je także u Nairnów na

Wybrzeżu Malabarskim, u Todas w południowych Indiach oraz w południowym Tybecie. Ustrój ten zwykle rychło kończy się śmiercią naturalną, gdyż kobiety, utrzymując stosunki płciowe z wieloma mężczyznami, stają się szybko bezpłodne. Jasne więc, że poliandria sprzeciwia się głównemu ontologicznie celowi małżeństwa, a mianowicie przekazywaniu życia.

Nie sprzeciwia się natomiast bezpośrednio temu celowi poligamia, czyli wielożeństwo, a więc związek małżeński zawarty między jednym mężczyzną a wieloma kobietami, spotykany często w ustroju patriarchalnym, opartym na silnej władzy ojca nad żoną, dziećmi i służbą, występującym zazwyczaj u ludów myśliwskich, pasterskich, u starożytnych Rzymian i bardzo często w krajach, gdzie posiadanie wielu kobiet jest równoznaczne z większym majątkiem lub większą liczbą rąk do pracy. Wyrazem ustroju społecznego opartego na poligamii, były haremy, czyli części domu z okratowanymi oknami i utrudnionym wejściem, zamieszkałe wyłącznie przez kobiety, a zwłaszcza przez żony, w niektórych krajach muzułmańskich. Wielożeństwo ubliża godności kobiet, gdyż traktuje je pod kątem widzenia ich zdolności rozrodczych i jako przedmiot zaspokojenia męskiej pożądliwości, prowadzi do kłótni między żonami tego samego mężczyzny, który zwykle wyróżnia jedną z nich, budząc zazdrość i złość w drugich. Wielożeństwo, nawet w krajach muzułmańskich było i jest przywilejem jedynie bogatszych jednostek i powoli zanika.

Chrześcijaństwo od początku uznawało za jedyną godziwą formę pożycia małżeńskiego monogamię, czyli jednożeństwo, a więc stały związek zawarty między jednym mężczyzną i jedną kobietą, w celu prowadzenia wspólnego gospodarstwa i wychowania dzieci, zrodzonych z tego związku. II Sobór Watykański, podkreśliwszy, że „głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymagają pełnej wierności małżonków i nierozerwalnej jedności ich współżycia" (KDK 48), dodaje: „Przez równą godność osobistą kobiety i mężczyzny, która musi być uwzględniona przy wzajemnej i pełnej miłości małżonków, ukazuje się także w pełnym świetle potwierdzona przez Pana jedność małżeństwa" (KDK nr 49).

Żyjemy jednak w czasach, w których monogamii chrześcijańskiej zagrażają rozkładowe ataki „cywilizacji" kryptopoliandrycznej, opartej na przyznaniu nie tylko mężczyznom ale także kobietom, nieograniczonej swobody seksualnej i erotycznej w „ułatwionym stylu życia". Znamiennym jej rysem jest obojętna, a nawet wroga postawa w stosunku do rozrodczości, której zapobiega się wszystkimi sposobami, a w razie gdy się okażą nieskuteczne, płód ludzki często bywa skazywany na śmierć. Namiastką dziecka, odczuwanego jako coś zbytecznego, bywa piesek lub kotek, otaczany przesadną czułością, podczas gdy owoce małżeńskiej niewierności lub niepowściągliwości zabija się pigułkami lub nożem chirurga. Łatwo przewidzieć do czego ta kryptopoliandria doprowadzi, jeśli nadal będzie się rozszerzała. (Interesująco pisze o niej J.M. Święcicki w ari. pt. Wychowanie do miłości w świetle zjawisk cywilizacyjnych" w Ateneum Kapłańskim, t. 59, s. 348-366).

Argumenty św. Tomasza na dowód że wielożeństwo i wielomężstwo sprzeciwiają się samej istocie sakramentu małżeństwa oraz podstawowym zasadom prawa natury, gdyż jedno i drugie utrudnia wychowanie potomstwa, a wielomężtwo nawet jego zrodzenie, zachowują swą wartość także w dzisiejszych czasach szerzenia się kryptopoliandrii, czy trójkątów małżeńskich, „natura bowiem nakazuje każdemu jestestwu żyć stosownie do swego gatunku" (a. 1), a więc ludziom zgodnie z rozumem właściwie nastawionym do celu ostatecznego człowieka. Ogromnej wagi jest odpowiedź św. Tomasza na pytanie drugiego artykułu: czy dawniej wielożeństwo mogło być dozwolone? — gdzie św. Tomasz rozwija myśl, że wtórne normy prawa naturalnego z powodu zmienionych warunków w czasie ich stosowania mogą ulec zmianie, w miarę jak to, co było zgodne z rozumem właściwie nastawionym do swego ostatecznego celu (recta ratio) w jednym okresie przestało być zgodne z nim lub nawet stało się sprzeczne z nim w innym okresie. Tak właśnie było z wielożeństwem, które było zgodne z rozumem w czasach, kiedy wskutek wojen mało było mężczyzn a wiele kobiet i wskutek tego narodowi groziło wymarcie, a dziś, gdy ludzkości zagraża raczej przeludnienie, jest sprzeczne z rozumem. Jak tę zmienność prawa natury należy

rozumieć, wyjaśniliśmy we Wstępie do naszych objaśnień.

Należy także zwrócić uwagę na osnowę trzeciego artykułu, w której św. Tomasz poucza, że „ta czynność sprzeciwia się prawu naturalnemu, która jest niezgodna z należytym celem już to dlatego, że sprawca nie zwraca jej do tego celu, już to dlatego, że owa czynność jest niewspółmierna z tym celem". Skoro więc biologicznie i socjologicznie akt małżeński zmierza do zrodzenia i wychowania potomstwa, a konkubinat, środki antykoncepcyjne, samogwałt, homoseksualizm itp. nie zwracają stosunku cielesnego do tego celu, względnie są z nim niewspółmiernie (jak to ma miejsce w konkubinacie i w stosowaniu środków antykoncepcyjnych) — jasną jest rzeczą, że są to czynności grzeszne, gdyż sprzeczne z rozumem i prawem Bożym; są nawet grzechami śmiertelnymi „gdyż rozrywają więź przyjaźni człowieka z Bogiem lub z innymi ludźmi" (a. 2 i 3).

Q. 66, a. 1-5. „Nieprawidłowość" z powodu kolejnego wielożeństwa. Zagadnienie to kompilator powinien był włączyć raczej do traktatu o kapłaństwie, niż do traktatu o małżeństwie. „Nieprawidłowość" bowiem (irregularitas) to zawiniona lub niezawiniona przeszkoda w przyjęciu święceń oraz w wykonywaniu czynności, do których święcenia te uprawniają. Nie można np. bez dyspensy udzielać święceń kapłańskich tym, którzy z powodu jakiegoś kalectwa czy choroby nie mogliby spełniać służby Bożej w sposób należyty, odstępcom od wiary, zabójcom innych ludzi, sprawcom przerwania ciąży, tym którzy usiłowali popełnić samobójstwo lub okaleczyli siebie czy innych. Do tego czasu jedną z przyczyn tego rodzaju „nieprawidłowości", w myśl obowiązującego jeszcze k. 984 Kodeksu Prawa Kanonicznego, jest kolejna bigamia czy w ogóle kolejne, choćby ważnie zawierane małżeństwa. Za czasów św. Tomasza przyczyną takiej nieprawidłowości było także małżeństwo z jakąkolwiek kobietą, która nie była dziewicą w chwili zawierania ślubu.

Zakaz udzielania święceń osobom, które dwukrotnie lub więcej zawierały małżeństwo, zawiera się już w listach św. Pawła Apostoła do św. Tymoteusza (I, 3, 2)

i do św. Tytusa (1, 7), którym Apostoł polecał święcić na biskupów czy „prezbiterów" mężów „nienagannych, trzeźwych, rozsądnych, przyzwoitych, gościnnych, sposobnych do nauczania i mężów (najwyżej) jednej żony".

W Kościele katolickim wprowadzono w średniowieczu wymaganie celibatu do wszystkich wyższych święceń, pozwalając jednak na święcenia wdowców, o ile tylko jeden raz zawierali małżeństwo. Natomiast w Kościele prawosławnym wymaga się celibatu tylko do święceń biskupich, pozwala się natomiast na święcenia kapłańskie mężczyzn żonatych, którym jednak nie wolno się żenić po raz wtóry, gdy żona umrze.

Św. Tomasz uzasadnia ten przepis kościelny dotyczący „nieprawidłowości" symbolizmem sakramenta nym. Małżeństwo chrześcijańskie bowiem z istoty swej oznacza zjednoczenie jedynego Chrystusa z jedynym Kościołem, założonym przez Niego. Nie godzi się zaś, by kapłani, którzy mają udzielać innym sakramentów, sami nie byli wolni od jakiegoś braku, który by przysłaniał tę symbolikę przez ich bigamiię. Za czasów św. Tomasza także małżeństwo z kobietą, która w chwili zawierania ślubu nie była dziewicą, stanowiło przyczyny „nieprawidłowości". Papieżowi, a dziś także i biskupom, przysługuje prawo udzielania dyspensy z tego rodzaju nieprawidłowości. W projekcie nowego prawa kościelnego bigamia kolejna czy w ogóle wielokrotnie zawierane małżeństwo, nie stanowi powodu nieprawidłowości.

W tym traktacie o małżeństwie często można stwierdzić zależność św. Tomasza nie tylko od św. Augustyna i Piotra Lombarda, ale także od swych współbraci w zakonie dominikańskim: wybitnego prawnika św. Rajmunda z Pennafort oraz od swego mistrza św. Alberta Wielkiego, zaliczonego przez Piusa XI w poczet Doktorów Kościoła.

Papież Lucjusz, o którym św. Tomasz wspomina w art. 5, to prawdopodobnie Lucjusz II (f 1145). Natomiast Marcin, którego św. Tomasz nazywa papieżem, to prawdopodobnie arcybiskup Bragi, który żył w VI wieku i przyczynił się do rozwoju prawa kościelnego.

Q. 67, a. 1-7. Nierozerwalność małżeństwa. W myśl nauki św. Tomasza o stosunku prawa naturalnego do skłonności naturalnych (patrz: Wstęp do objaśnień niniejszego traktatu), nakazem tegoż prawa jest to wszystko, co jest konieczne do zaspokojenia fizycznych i duchowych potrzeb ludzi w ich życiu osobistym i społecznym, gdyż skłonności te zmierzają do owego zaspokojenia. Otóż coś może być konieczne do osiągnięcia jakiegoś celu albo bezwzględnie, gdy bez tego nie da się w ogóle osiągnąć celu, albo w sposób względny, gdy bez tego nie da się osiągnąć celu w sposób należyty. Potrzebą w życiu społecznym ludzkości jest nie tylko zrodzenie, ale także wychowanie potomstwa, które jest celem społecznym małżeństwa. Bezwzględnie mówiąc, można zrodz.ić i wychować dzieci także bez małżeństwa lub po jego zerwaniu, np. w „domu dziecka", czy w jakimś zakładzie poprawczym. Ale wychowanie to nie będzie należyte, czyli takie jakie powinno być, a więc przez uzupełniające się oddziaływanie ojca i matki, możliwe tylko w małżeństwie nie tylko w okresie niepełnoletniości dzieci, ale także po osiągnięciu dojrzałości fizycznej oraz umysłowej, gdyż dojrzałość moralną człowiek zdobywa przez całe życie.

U zwierząt okres niedojrzałości fizycznej stanowi drobny odcinek ich życia (1/8 do 1/18 części), u ludzi natomiast stanowi przeciętnie 1 /4 część życia, ale niedojrzałość moralna, czyli niezupełna zgodność postępowania z rozumną naturą ludzką właściwie skierowaną do ostatecznego celu, nadającego sens życiu ludzkiemu, trwa poniekąd do samej śmierci i dlatego ludzie stale potrzebują duchowej pomocy w moralnym doskonaleniu swego życia ze strony życzliwych im osób, a takimi w najwyższym stopniu są rodzice. W średniowieczu życie ludzkie trwało przeciętnie około 35 lat, a więc rodzice często umierali, zanim dzieci osiągnęą pełną dojrzałość fizyczną lub tuż po jej osiąg nięciu. Niemniej argument św. Tomasza, uzasadniający nierozerwalność małżeństwa wymaganiem prawa naturalnego, by rodzice wychowali dzieci ku pełnej ich dojrzałości, jest nadal ważny, zwłaszcza gdy chodzi o dopomaganie im w dojrzewaniu moralnym, na podstawie zdobytego w życiu doświadczenia i serdecznej życzliwości względem dzieci, nie tylko małych ale także

dorosłych. Jest to swoistą cechą ludzi, że kochają nie tylko małe dzieci ale także dzieci dorosłe oraz wnuki i nawzajem dzieci dorosłe i wnuki są przywiązane do rodziców czy dziadków, podczas gdy zwierzęta zachowują się całkiem obojętnie, a nieraz wrogo, wobec potomstwa dorosłego.

A jeśli małżonkowie nie mają dzieci i nie mogą ich mieć, czy wówczas prawo naturalne również wymaga nierozerwalności ich związku? Wiemy, że bezpośrednim celem każdego małżeństwa jest miłosne współżycie mężczyzny z kobietą w oparciu o uzupełniające się wartości związane z płcią. Otóż nie można osiągnąć tego celu w sposób należyty w małżeństwie, które by było z natury swej rozrywalne. Zawierając małżeństwo ze świadomością, że kiedy przestaną się lubić, będą mogli się rozejść, że gdy jedna ze stron znajdzie sobie okazję zawarcia korzystniejszego lub przyjemniejszego związku z trzecią osobą, np. bogatszą, młodszą lub ładniejszą, będzie można zerwać poprzednie małżeństwo, nie bierze się w ogóle na serio miłości małżeńskiej, która przecież polega nie tylko na uczuciu sympatii do osoby odmiennej płci, ale przede wszystkim na czynieniu osobie ukochanej tego, co dla niej dobre, co ją doskonali, nie przez jakiś tylko czas, ale przez, całe życie, w doli i niedoli. Właściwie rozumiana miłość, pełna szacunku dla osoby ukochanej, wyklucza tymczasowość uczucia.

Kościół katolicki zawsze uznawał nierozerwalność małżeństwa chrześcijańskiego, ważnie zawartego i dopełnionego przez spółkowanie małżonków. Odrzuca więc całkowicie możliwość rozwodu, gdy chodzi o tego rodzaju małżeństwo, choć dopuszcza separację, czyli rozdzielenie małżonków, jeśli ich zgodne współżycie okaże się niemożliwe, ale bez prawa zawierania innego małżeństwa. Uznaje natomiast u możliwe rozerwanie nawet małżeństwa chrześcijańskiego, ważnie zawartego ale niedopełnionego przez spółkowanie małżonków, oraz małżeństwa niechrześcijańskiego, jeśli lego wymaga dobro duszy małżonka nawróconego na wiarę chrześcijańską, a żona (względnie mąż) nie chce z nim żyć w zgodzie bez obrazy Stwórcy (przywilej „Pawłowy" I Kor 7, 12-15). Przywilej ten nie sprzeciwia się

wymaganiom prawa naturalnego, gdyż zgodnie z nim, jeśli dwa wymagania prawa wzajemnie się wykluczają, należy urzeczywistnić to, które jest ważniejsze; uniknięcie zaś stałej obrazy Boga jest ważniejsze, niż pożycie z osobą, która nie chce ścierpieć współmałżonka tylko dlatego, że stał się chrześcijaninem.

Nauka Kościoła katolickiego o nierozerwalności małżeństwa chrześcijańskiego, ważnie zawartego i dopełnionego, opiera się na tradycyjnym w katolicyzmie rozumieniu słów Chrystusowych (Mt 5, 32): „Każdy, kto oddala swą żonę — poza wypadkiem nierządu — naraża ją na cudzołóstwo" (w przekładzie Wulgaty: „cudzołoży"). W Kościele wschodnim uznano, że nierząd (cudzołóstwo) jednej ze stron upoważnia drugą do rozwodu. Dziś przyjmuje się raczej tłumaczenie tego tekstu w następującym znaczeniu: „Ktokolwiek porzuca żonę swą — z wyjątkiem wypadku małżeństwa nieważnego, a poślubia inną, sprawia że będzie ona winna cudzołóstwa".

Niestety, rozwody mnożą się niemal we wszystkich krajach Europy i Ameryki. W ciągu ostatnich 10 lat tylko w Jugosławii, Portugalii, Rumunii i Turcji nastąpił spadek liczby rozwodów, natomiast w krajach takich jak Czechosłowacja, Francja, a zwłaszcza Polska, liczba ta zwiększyła się dwukrotnie. W Polsce od 1950 do 1978 roku liczba rozwodów zwrosła z 11.012 do 39.684 — i co gorsze stwierdza się wzrost liczby rozwodów wśród małżeństw posiadających dzieci: o ile w roku 1950 tylko 32% rozwodzących się miało dzieci, to obecnie aż 70%. W Polsce rozwody zostały wprowadzone ustawą z 26 września 1945 roku, przyjmując za podstawę sądowego orzekania rozwodu stwierdzenie zupełnego i trwałego rozkładu pożycia między małżonkami w postaci braku któregokolwiek z trzech następujących czynników: wspólnoty duchowej, fizycznej czy gospodarczej. W praktyce postępowanie dowodowe rozkładu małżeństwa ogranicza się do przesłuchania rozwodzących się stron, gdy obie postawią zgodny wniosek o rozwód. W cieniu takich rozwodów bez orzekania o winie którejkolwiek strony, zazwyczaj cierpią dzieci, bo sąd wprawdzie może wymusić płacenie na fundusz alimentacyjny, ale nie potrafi wymusić „zwykłego ludzkiego uczucia do własnego dziecka, uczucia, ktróe powinno być cechą każdego z

rodziców ... banku uczuć utworzyć, niestety, nie można!" (Rozwód po polsku. Rozmowa z sędzią Z. Mankiem. Życie i Myśl 1975, nr 5, str. 55).

Według wyników ankiety przeprowadzonej przez Główny Urząd Statystyczny w 1978 roku, duży odsetek rozwodów przypada na małżeństwa, w których żona jest starsza od męża. Niemal połowa udzielanych przez sądy rozwodów przypada na małżeństwa żyjące z sobą 5 do 14 lat. 28.7% rozwodzących się nie miało dzieci; 35% miało tylko jedno dziecko, 24% miało dwoje dzieci. Natomiast mało rozwodzi się małżeństw mających troje albo więcej dzieci. Najrzadziej starali się o rozwód rolnicy indywidualni, najwięcej robotnicy. Przeciętny dochód miesięczny rozwodzących się mężczyzn wynosił 3.500 zł, a pracujących kobiet 2.500 zł.

Wśród przyczyn rozkładu małżeństwa rozpatrywanych w sądach polskich z powództwa mężów najczęściej podawano: niewierność małżonki (ok. 50%), jej niegospodarność, zazdrość, sprawy finansowe, niedobór seksualny (około 20%); w sprawach z powództwa żon: główną przyczyną jest alkoholizm mężów (60%), ich niewierność, sprawy finansowe; dość często przyczyną rozwodów są złe stosunki z teściami (patrz: H. Ogryzko — Dlaczego się rozwodzą? Życie i Myśl 1975, nr 5, str. 44-50).

Najważniejszą jednak przyczyną rozwodów jest ustanie miłości małżeńskiej. Wprawdzie z tego, że skoro miłość ta przestała istnieć nie wynika, że ma ustać także wspólnota małżeńska, bo ustanie miłości nie uprawnia do rozejścia się, ale wymaga jej odrodzenia, które jest zawsze możliwe (patrz: o. Feliks W. Bednarski: Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza. Veritas, s. 112-128). By więc zmniejszyć plagę rozwodów trzeba starać się o leczenie nie tyle skutków, ile ich przyczyn, a zwłaszcza o leczenie schorzeń miłości narze-czeńskiej i małżeńskiej. Pięknie o wychowaniu miłości mówi ks. kardynał K. Wojtyła (Miłość i odpowiedzialność, s. 128): „Miłość nigdy nie jest czymś gotowym, czymś tylko „danym" kobiecie i mężczyźnie, ale zawsze jest równocześnie czymś „zadanym" ...

miłość poniekąd nigdy nie „jcst", ale tylko „wciąż staje się", w zależności od wkładu każdej osoby, od jej gruntownego zaangażowania . . . Człowiek jcsl istoty skazaną na twórczość. Twórczość ta obowiązuje również w miłości. Jakże często jesteśmy świadkami tego, że z obiecującego „tworzywa" u-czuć i pragnień nie kształtuje sie. prawdziwa miłość, owszem często coś wręcz przeciwnego, podczas gdy nieraz ze skromnego „tworzywa" kszlalluje się naprawdę wielka miłość".

Uzasadniając nierozerwalność małżeństwa chrześcijańskiego, należy położyć nacisk głównie na jego charakter sakramentalny, który według św. Augustyna oznacza właśnie nierozerwalność. „Według świadectwa Apostoła (Ef 5, 22), małżeństwo chrześcijańskie jest najdoskonalszym obrazem jedności zachodzącej pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Ta zaś łączność, jak długo żyje Chrystus, a przez Chrystusa Kościół, nigdy naprawdę nie może być rozerwana. ... Ta nierozerwalna trwałość należy się wszystkim małżeństwom prawdziwym, chociaż nie wszystkim w tej samej doskonałej mierze . .. Chociaż można odłączyć charakter sakramentalny od małżeństwa, jak np. w małżeństwach niewierzących, to jednak i w takim sakramencie, ponieważ jest małżeństwem prawdziwym, ten węzeł trwać musi i trwa rzeczywiście wiecznie. Węzeł ten bowiem od początku według prawa Bożego tak zrósł się z małżeństwem, że nie podlega żadnej władzy świeckiej. ... Ile i jak wielkie dobra przynosi nierozerwalność małżeństwa może stwierdzić każdy, kto choćby trochę zastanowi się nad dobrem małżonków i dzieci, jak też nad pomyślnością ludzkiego społeczeństwa. Mają więc w niej małżonkowie naprzód silną gwarancję wiecznej trwałości swego związku, jakiej z natury rzeczy wymaga ofiarne oddanie własnego ja ścisłe wzajemne połączenie się dusz — albowiem miłość prawdziwa granic nie zna (I Kor 13, 8). Nadto tworzy ona mocny wał ochronny dla wiernej czystości przeciw wszel kim zakusom niewierności, przychodzącym z zewnątrz czy z wewnątrz i odbiera wszelką podstawę do trwogi i lęku o to, czy w chwilach nieszczęść lub gdy przyjdzie starość, drugie z małżonków nie odejdzie. ... Daje również znakomite zabezpieczenie w zachowaniu godności małżonków i najlepiej się przyczynia do spełniania

obowiązku wzajemnej pomocy, gdyż nierozerwalność ich związku przypomina im nieustannie, że związek małżeński ... zawarli nie dla celów znikomych, lecz dla uzyskania i przysporzenia sobie dóbr wyższych i wiecznych. Nierozerwalność służy też najlepiej obowiązkowi opieki nad dziećmi i ich wychowaniu, które trwa długie lata. Wszak wspólnymi siłami łatwiej mogą rodzice sprostać temu ciężkiemu i długotrwałemu zadaniu. Nie mniejsze błogosławieństwo spływa stąd także na społeczeństwa jako całości. Wiemy bowiem z doświadczenia, że nierozerwalna trwałość małżeństw jest przebogatym źródłem życia uczciwego i czystości obyczajów, a jeżeli społeczeństwo taki porządek zachowa u siebie, jego szczęście i trwałość są zabezpieczone, gdyż takim jest państwo, jakimi są rodziny i ludzie, z których się składa, tak jak ciało z członków" (Pius XI: Casti Connubii, tł. ks. S. Bełcha, s. 22-24).

Nierozerwalność chrześcijańskiego małżeństwa, ważnie zawartego i dopełnionego została uroczyście stwierdzona już na Soborze Trydenckim (sesja 24, c. 5 i 7). Wyżej zaś przytoczone argumenty Piusa XI w obronie nierozerwalności małżeństwa są streszczeniem obszerniejszego wywodu św. Tomasza w Sumie Filozoficznej (III księga, rozdz. 123), gdzie Akwinata uzasadnia tę naukę Kościoła nie tylko względem na dobro potomstwa, ale także na podstawie wymagań samej miłości małżeńskiej i osobowej godności małżonków, a przede wszystkim w oparciu o sakramentalny charakter małżeństwa jako żywego obrazu zjednoczenia Chrystusa z Kościołem.

Q. 67, a. 2-7. Rozwód w Starym Zakonie. Opowiada Ewangelia (Mt 19, 3-9), że pewnego razu faryzeusze przystąpili do Jezusa „i zadali Mu pytanie, czy wolno oddalić swoją żonę z jakiegokolwiek powodu? On odpowiedział: Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę i rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączy}, niech człowiek nie rozdzieła. Odparli Mu: Czemu więc Mojżesz polecił dać jej list rozwodowy i odprawić ją? Odpowiedział im: Przez wzgląd aa zatwardziałość serc waszych pozwolił wam

Mojżesz oddalać wasze żony; lecz od początku tak nie było. A powiadam wam: kto oddala swoją żonę — chyba w wypadku nierządu — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo. I kto oddaloną bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo". Św. Tomasz w tych artykułach wyjaśnia jak należy rozumieć to zezwolenie Mojżesza na rozwody. Wyjaśnienie to nie budzi zastrzeżeń.

Q. 68, a. 1-3. Dzieci nieślubne a rodzicielstwo odpowiedzialne. Stosunkowo duży odsetek dzieci nieślubnych (stanowiący w Europie i w Ameryce od 4 do 9%) jest przedmiotem troski i niepokoju nie tylko wychowawców, ale także socjologów i prawników. Życie takich dzieci jest zazwyczaj niewesołe, szczególnie gdy są świadome, że były nie chciane i nie są kochane przez swych rodziców. A jeśli takie dziecko dowie się, że było podrzutkiem, że prawdziwy jego ojciec nie chce przyznać się do niego, lub że w ogóle nie interesuje się nim, nie będzie mogło przez całe życie pozbyć się uczucia goryczy i żalu, zwłaszcza gdy ponadto wyczuwa, że znajomi traktują je lekceważąco jako bękarta. Wskutek tego w takim dziecku wytwarza się niebezpieczny uraz frustracji oraz poczucie straszliwej krzywdy, dozna nej od rodziców i społeczeństwa, które odnosi się do niego nieufnie i traktuje je jako istotę upośledzoną.

Gdy takie dziecko dorośnie, usiłuje to gorzkie poczucie zdławić w sobie lub powetować je takimi wyczynami, które by zmusiły społeczeństwo jeśli nie do szacunku, to przynajmniej do trwogi przed nim. W dawnych czasach społeczeństwo było nieraz wręcz okrutne dla dzieci nieślubnych. Nie tylko złośliwi ludzie wytykali je palcami, ale nawet prawo cywilne i kościelne piętnowało je, choćby nie popełniły żadnej innej winy, prócz przyjścia na świat — ale i to przecież nie było ich winą. Nie dopuszczano ich do wyższych urzędów i godności. Przyznawano im często prawo zaledwie do szóstej części spadku po rodzicach. Do tego czasu Kodeks Prawa Kanonicznego (nr 984) uznaje nieślubne pochodzenie za „nieprawidłowość", czyli za przeszkodę do przyjęcia święceń kapłańskich (projekt nowego kodeksu już nie wymienia tej przeszkody), a jeśli za dyspensą papieską czy biskupią wyświęci się

takiego mężczyznę, prawo kościelne nie pozwala mu zostać biskupem, opatem lub prowincjałem w zakonie.

Św. Tomasz nie przeciwstawił się współczesnemu sobie ustawodwstwu cywilnemu i kościelnemu; ani pochwala go, ani nie potępia, ale z naciskiem podkreśla, że „wyrządzić komuś szkodę można jedynie za jego winę" (3 ad 1), że dzieciom nieślubnym „rodzice mają obowiązek na mocy prawa naturalnego zapewnić to wszystko, co jest konieczne do życia" (a. 2).

Dzieci nieślubne to zazwyczaj owoce braku poczucia odpowiedzialności u rodziców. Codziennie rodzi się na świecie około 200 tysięcy dzieci, w tym kilkanaście tysięcy dzieci nieślubnych. Część z nich umiera w pierwszych miesiącach życia wskutek niedożywienia, braku higieny i opieki lekarskiej; część trafia do domów małego dziecka, przytułków i sierocińców, drobny odsetek zostaje przyjęty przez adoptację do rodzin zastępczych; większość pozostaje na utrzymaniu matek żyjących często w nędzy materialnej i poniżeniu moralnym. W Polsce około 50 tys. dzieci znajduje się w domach dziecka, a tylko około 20 tys. w rodzinach zastępczych, mimo że około 10% małżeństw jest bezdzietnych, adopcja zaś dzieci przyczyniłaby im wprawdzie kłopotów, ale też przysporzyłaby im radości i szczęścia rodzinnego, jakie wytwarza nie tyle zrodzenie, co należyte wychowanie dzieci.

W oparciu o powszechny spis ludności w roku 1972 przeprowadzono ankietę, dotyczącą m. in. planowania przyszłej ciąży. Z ogólnej liczby wypowiedzi wynika, że tylko 25.6% kobiet w wieku 15 do 50 lat wyrażało gotowość poczęcia i zrodzenia dziecka w przyszłości. Według statystyk w Polsce blisko 40% rodzin ma najwyżej jedno dziecko, 33% dwoje, 17% troje lub więcej. Czy to dowodzi że kobiety polskie mają wielkie poczucie odpowiedzialności za rodzicielstwo? Fakt, że co roku rodzą się tysiące dzieci nieślubnych, a tym bardziej bez porównania tragiczniejszy fakt, że w samych szpitalach polskich przerywa się rocznie około 270 tys. ciąż i w gabinetach prywatnych co najmniej drugie tyle — świadczy, że z tym poczuciem

odpowiedzialnego rodzicielstwa nie jest dobrze. Niewątpliwie byłoby inaczej, gdyby w Polsce każda wspólnota parafialna zorganizowała nie tylko dobrze postawione i należycie wyposażone poradnictwo rodzinne, ale także spieszyła z pomocą rodzinom borykającym się z trudnościami finansowymi, mieszkaniowymi i wychowawczymi, a przede wszystkim przyjęła pełną odpowiedzialność za utrzymanie i wychowanie dzieci tych kobiet, które by bez przerywania ciąży zrodziły prawnie czy nieprawnie poczęte dzieci, ale nie mogły ich wychowywać z jakichkolwiek powodów. Słowa św. Jana Apostoła (I, 3, 18): „Nie miłujmy słowem i językiem ale czynem i prawdą" powinny stanowić zasadę postępowania chrześcijan także odnośnie dzieci nieślubnych.

II Sobór Watykański (KDK 51) mocno podkreśla koniecz ność odpowiedzialnego rodzicielstwa: „Życie płciowe człowieka i zdolność rozrodcza ludzi dziwnie górują nad tym wszystkim, co znajduje się na niższych szczeblach życia; z tego też powodu należy odnosić się z wielkim szacunkiem do aktów właściwych pożyciu małżeńskiemu, spełnianych w sposób odpowiadający prawdziwej godności ludzkiej. Kiedy więc chodzi o po godzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia, wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów, uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddawania się sobie i człowieczego przekazywania życia; a to jest niemożliwe bez kultywowania w prawości serca cnoty czystości małżeńskiej".

Dla pogłębienia tego zagadnienia rodzicielstwa odpowiedzialnego zalecamy studium książki ks. kard. K. Wojtyły „Miłość i odpowiedzialność" (wyd. Znak) oraz Jego artykuł w Ateneum Kapłańskim nr 396 (1975) pt. Rodzicielstwo a „communio personarum". Gdy chodzi o wychowanie młodzieży wiele interesujących myśli można znaleźć w książce niniejszego komentatora: pt. Wychowanie młodzieży dorastającej. Wyd. Instytutu Studiów Kościelnych. Rzym 1976. (do nabycia w Polish Boy Scooit.

47, Rutland Gate, London SW7 1PB). Polską bibliografię katolicką, odnoszącą się do miłości, małżeństwa i rodziny do roku 1960, obejmującą 845 pozycji, opracowała F. Żurowska w Ateneum Kapłańskim, t. 61 (1960), s. 239-256 oraz s. 393-416. Bibliografię socjologicznej problematyki rodziny w polskiej publicystyce powojennej 1945-1969 opracował H.F. Lipiński w Ateneum Kapłańskim T. 62 (1970), s. 152-185).

Tom 33. ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁ (Suppl. 69-86)

SPIS RZECZY

OD REDAKCJI
OD TŁUMACZA
ZAGADNIENIE 69. O TYM, CO DOTYCZY ZMARTWYCHWSTANIA CIAŁ, A NAJPIERW O MIEJSCU DUSZ PO ŚMIERCI.
ARTYKUŁ 1. CZY PO ŚMIERCI DUSZE MAJĄ WYZNACZONE MIEJSCE POBYTU?
ARTYKUŁ 2. CZY NIEKTÓRE DUSZE ZARAZ PO ŚMIERCI ZOSTAJĄ SKIEROWANE DO NIEBA LUB DO PIEKŁA?
ARTYKUŁ 3. CZY OTCHŁAŃ JEST TYM SAMYM CO ŁONO ABRAHAMA?
ARTYKUŁ 4. CZY OTCHŁAŃ OJCÓW JEST TYM SAMYM CO PIEKŁO POTĘPIONYCH?
ARTYKUŁ 5. CZY OTCHŁAŃ DZIECI JEST TYM SAMYM CO OTCHŁAŃ OJCÓW?
ARTYKUŁ 6. CZY NALEŻY WYODRĘBNIĆ AŻ TYLE [BO PIĘĆ] MIEJSC PRZEBYWANIA DUSZ?
ZAGADNIENIE 70. O WŁAŚCIWOŚCI DUSZY ODŁĄCZONEJ OD CIAŁA I O KARZE, JAKĄ CIERPI Z POWODU OGNIA CIELESNEGO.
ARTYKUŁ 1. CZY W DUSZY ODŁĄCZONEJ POZOSTAJĄ WŁADZE ZMYSŁOWE?
ARTYKUŁ 2. CZY DUSZA ODŁĄCZONA SPEŁNIA CZYNNOŚCI WŁADZ ZMYSŁOWCH?
ARTYKUŁ 3. CZY DUSZA ODŁĄCZONA MOŻE CIERPIEĆ WSKUTEK OGNIA CIELESNEGO?
ZAGADNIENIE 71. NASZA POMOC DLA ZMARŁYCH.
ARTYKUŁ 1. CZY DOBRE UCZYNKI SPEŁNIANE PRZEZ JEDNEGO MOGĄ BYĆ POMOCNE DRUGIEMU?
ARTYKUŁ 2. CZY ŻYWI MOGĄ NIEŚĆ POMOC ZMARŁYM SWOIMI DOBRYMI UCZYNKAMI?
ARTYKUŁ 3. CZY DOBRE UCZYNKI SPEŁNIANE PRZEZ GRZESZNIKÓW POMAGAJĄ ZMARŁYM?
ARTYKUŁ 4. CZY ŻYWI, SPEŁNIAJĄCY DOBRE UCZYNKI NA RZECZ ZMARŁYCH, ODNOSZĄ Z TEGO DLA SIEBIE JAKIŚ POŻYTEK?
ARTYKUŁ 5. CZY NASZE DOBRE UCZYNKI POMAGAJĄ W CZYMŚ POTĘPIONYM W PIEKLE?
ARTYKUŁ 6. CZY DOBRE UCZYNKI POMAGAJĄ DUSZOM W CZYŚĆCU?
ARTYKUŁ 7. CZY DOBRE UCZYNKI POMAGAJĄ. W CZYMŚ DZIECIOM W OTCHŁANI?
ARTYKUŁ 8. CZY DOBRE UCZYNKI SĄ W CZYMŚ POMOCNE ŚWIĘTYM W NIEBIE?
ARTYKUŁ 9. CZY TYLKO MODLITWY KOŚCIOŁA, NAJŚWIĘTSZA OFIARA I JAŁMUŻNY, ALBO SZCZEGÓLNIE ONE, POMAGAJĄ DUSZOM ZMARŁYCH?
ARTYKUŁ 10. CZY ODPUSTY UDZIELANE PRZEZ KOŚCIÓŁ POMAGAJĄ ZMARŁYM?
ARTYKUŁ 11. CZY ZMARŁEMU POMAGAJĄ OBRZĘDY POGRZEBOWE?
ARTYKUŁ 12. CZY DOBRE UCZYNKI SPEŁNIANE NA RZECZ JEDNEGO ZMARŁEGO BARDZIEJ SĄ JEMU POMOCNE NIŻ INNYM ZMARŁYM?
ARTYKUŁ 13. CZY PRAKTYKI POBOŻNE SPEŁNIANE ZA WIELU SPOŁEM ZMARŁYCH, SĄ TYLE SAMO POMOCNE DLA POSZCZEGÓLNYCH ZMARŁYCH, CO GDYBY BYŁY SPEŁNIANE DLA KAŻDEGO Z OSOBNA?
ARTYKUŁ 14. CZY CI, ZA KTÓRYCH SĄ ZANOSZONE LI TYLKO OGÓLNE PRAKTYKI POBOŻNE, DOZNAWAJĄ Z NICH TYLE POMOCY, ILE JEJ DOZNAWAJĄ CI, ZA KTÓRYCH RÓWNOCZEŚNIE SĄ ZANOSZONE OGÓLNE I SZCZEGÓLNE?
ZAGADNIENIE 72. MODLITWA DO ŚWIĘTYCH W NIEBIE.
ARTYKUŁ 1. CZY ŚWIĘCI W NIEBIE ZNAJĄ NASZE MODLITWY DO NICH ZANOSZONE?
ARTYKUŁ 2. CZY NALEŻY PROSIĆ ŚWIĘTYCH O MODLITWY?
ARTYKUŁ 3. CZY MODLITWY, JAKIE ŚWIĘCI ZANOSZĄ DO BOGA ZA NAMI, ZAWSZE BYWAJĄ WYSŁUCHANE?
ZAGADNIENIE 73. ZNAKI POPRZEDZAJĄCE SĄD.
ARTYKUŁ 1. CZY PRZYJŚCIE PANA NA SĄD POPRZEDZA JAKIEŚ ZNAKI?
ARTYKUŁ 2. CZY NA DZIEŃ SĄDU SŁOŃCE I KSIĘŻYC NAPRAWDĘ POWINNY SIĘ ZAĆMIĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY Z PRZYJŚCIEM PANA MOCE NIEBIESKIE ZOSTANĄ WSTRZĄŚNIĘTE?

ZAGADNIENIE 74. SPALENIE ŚWIATA OGNIEM.

ARTYKUŁ 1. CZY NASTĄPI JAKIEŚ OCZYSZCZENIE ŚWIATA?
ARTYKUŁ 2. CZY TEGO OCZYSZCZENIA DOKONA OGIEŃ?
ARTYKUŁ 3. CZY ÓW OGIEŃ BĘDZIE TEGO SAMEGO GATUNKU, CO NASZ ELEMENT OGNIA?
ARTYKUŁ 4. CZY ÓW OGIEŃ OCZYŚCI TAKŻE WYŻSZA SFERĘ NIEBA?
ARTYKUŁ 5. CZY ÓW OGIEŃ STRAWI INNE ELEMENTY?
ARTYKUŁ 6. CZY ÓW OGIEŃ OCZYŚCI WSZYSTKIE ELEMENTY?
ARTYKUŁ 7. CZY SPŁONIĘCIE ŚWIATA NASTĄPI PO SĄDZIE?
ARTYKUŁ 8. CO ÓW OGIEŃ UCZYNI Z LUDŹMI?
ARTYKUŁ 9. CZY ÓW OGIEŃ POCHŁONIE ODRZUCONYCH?

ZAGADNIENIE 75. O ZMARTWYCHWSTANIU.

ARTYKUŁ 1. CZY NASTĄPI ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZYSCY ZMARTWYCHWSTANĄ?
ARTYKUŁ 3. CZY ZMARTWYCHWSTANIE JEST NATURALNE?

ZAGADNIENIE 76. PRZYCZYNA ZMARTWYCHWSTANIA.

ARTYKUŁ 1. CZY PRZYCZYNĄ NASZEGO ZMARTWYCHWSTANIA JEST ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA?
ARTYKUŁ 2. CZY GŁOS TRĄBY BĘDZIE PRZYCZYNĄ NASZEGO ZMARTWYCHWSTANIA?
ARTYKUŁ 3. CZY ANIOŁOWIE BĘDĄ BRAĆ JAKIŚ UDZIAŁ WE WSKRZESZANIU ZMARŁYCH?

ZAGADNIENIE 77. CZAS I SPOSÓB ZMARTWYCHWSTANIA.

ARTYKUŁ 1. CZY NALEŻY ODŁOŻYĆ CZAS ZMARTWYCHWSTANIA AŻ DO KOŃCA ŚWIATA PO TO, ŻEBY WSZYSCY NARAZ ZMARTWYCHWSTALI?
ARTYKUŁ 2. CZY CZAS ZMARTWYCHWSTANIA JEST NIEWIADOMY?
ARTYKUŁ 3. CZY ZMARTWYCHWSTANIE NASTĄPI W NOCY?
ARTYKUŁ 4. CZY ZMARTWYCHWSTANIE ODBĘDZIE SIĘ W JEDNEJ CHWILI?

ZAGADNIENIE 78. ZE ŚMIERCI I PROCHU DO ZMARTWYCHWSTANIA.

ARTYKUŁ 1. CZY WSZYSCY MUSZĄ UMIERAĆ?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZYSCY ZMARTWYCHWSTANĄ Z PROCHU?
ARTYKUŁ 3. CZY TE PROCHY, Z KTÓRYCH ODBUDUJE SIĘ LUDZKIE CIAŁO, MAJĄ JAKAŚ NATURALNĄ DĄŻNOŚĆ KU DUSZY, KTÓRA SIĘ Z NIM POŁĄCZY?

ZAGADNIENIE 79. STAN ZMARTWYCHWSTAŁYCH. NAJPIERW O ICH TOŻSAMOŚCI.

ARTYKUŁ 1. CZY DUSZA ZŁĄCZY SIĘ PONOWNIE Z TYM SAMYM LICZBOWO CIAŁEM?
ARTYKUŁ 2. CZY ZMARTWYCHWSTAŁY BĘDZIE TYM SAMYM CZŁOWIEKIEM, CO PRZEDTEM?
ARTYKUŁ 3. CZY PROCHY LUDZKIEGO CIAŁA POWINNY WRÓCIĆ NA TO SAMO MIEJSCE, KTÓRE PRZEDTEM ZAJMOWAŁY?

ZAGADNIENIE 80. CAŁKOWITOŚĆ CIAŁ ZMARTWYCHWSTAŁYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY ZMARTWYCHWSTANĄ WSZYSTKIE CZŁONKI LUDZKIEGO CIAŁA?
ARTYKUŁ 2. CZY ZMARTWYCHWSTANĄ WŁOSY I PAZNOKCIE?
ARTYKUŁ 3. CZY CIECZE CIAŁA ZMARTWYCHWSTANĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZYSTKO TO, CO W CIELE NALEŻAŁO PRAWDZIWIE DO LUDZKIEJ NATURY, WRAZ Z NIM ZMARTWYCHWSTANIE?
ARTYKUŁ 5. CZY ZMARTWYCHWSTANIE WSZYSTKO TO, CO KIEDYKOLWIEK MATERIALNIE BYŁO W CZŁONKACH CZŁOWIEKA?

ZAGADNIENIE 81. JAK BĘDĄ WYGLĄDAĆ ZMARTWYCHPOWSTALI ?

ARTYKUŁ 1. CZY WSZYSCY ZMARTWYCHWSTANĄ W TYM SAMYM WIEKU, TJ. DOJRZAŁEJ MŁODOŚCI?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZYSCY BĘDĄ MIEĆ JEDNAKOWY ROZMIAR CIAŁA?
ARTYKUŁ 3. CZY WSZYSCY ZMARTWYCHWSTALI BĘDĄ JEDNEJ PŁCI, MIANOWICIE MĘSKIEJ?
ARTYKUŁ 4. CZY U ZMARTWYCHWSTAŁYCH BĘDZIE ŻYCIE FIZJOLOGICZNE: CZY BĘDĄ UŻYWAĆ POKARMU I KOCHAĆ SIĘ?

ZAGADNIENIE 82. WŁAŚCIWOŚCI ZMARTWYCHWSTAŁYCH CIAŁ U ŚWIĘTYCH. NAJPIERW O WOLNOŚCI OD CIERPIEŃ.

ARTYKUŁ 1. CZY PO ZMARTWYCHWSTANIU CIAŁA ŚWIĘTYCH BĘDĄ PODLEGŁE CIERPIENIOM?
ARTYKUŁ 2. CZY WSZYSCY W RÓWNEJ MIERZE BĘDĄ WOLNI OD CIERPIEŃ?
ARTYKUŁ 3. CZY WOLNOŚĆ OD DOZNAWANIA CIERPIEŃ WYKLUCZY Z UCHWALEBNIONYCH CIAŁ DZIAŁANIE ZMYSŁÓW?
ARTYKUŁ 4. CZY WSZYSTKIE ZMYSŁY CIAŁA UCHWALEBNIONEGO BĘDĄ DZIAŁAĆ?

ZAGADNIENIE 83. SUBTELNOŚĆ CIAŁ UCHWALEBNIONYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY SUBTELNOŚĆ JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ CIAŁA UCHWALEBNIONEGO?
ARTYKUŁ 2. CZY WSKUTEK TEJŻE SUBTELNOŚCI CIAŁO UCHWALEBNIONE MOŻE BYĆ NARAZ W TYM SAMYM MIEJSCU, W KTÓRYM ZNAJDUJE SIĘ CIAŁO NIEUCHWALEBNIONE?
ARTYKUŁ 3. CZY DROGĄ CUDU DWA CIAŁA MOGĄ BYĆ NARAZ W TYM SAMYM MIEJSCU?
ARTYKUŁ 4. CZY DWA CIAŁA UCHWALEBNIONE MOGĄ BYĆ NARAZ W TYM SAMYM MIEJSCU?
ARTYKUŁ 5. CZY CIAŁO UCHWALEBNIONE BĘDZIE MUSIAŁO ZAJMOWAĆ RÓWNE MU CO DO WIELKOŚCI MIEJSCE? CZY SUBTELNOŚĆ USUNIE Z NIEGO TĘ KONIECZNOŚĆ?
ARTYKUŁ 6. CZY WSKUTEK SUBTELNOŚCI CIAŁO UCHWALEBNIONE BĘDZIE NIENAMACALNE?

ZAGADNIENIE 84. SPRAWNOŚĆ UCHWALEBNIONYCH CIAŁ.

ARTYKUŁ 1. CZY CIAŁA UCHWALEBNIONE BĘDĄ SPRAWNE?
ARTYKUŁ 2. CZY UCHWALEBNIONE CIAŁA BĘDĄ KORZYSTAĆ ZE SWOJEJ SPRAWNOŚCI I CZY BĘDĄ SIĘ PORUSZAĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY BĘDĄ PORUSZAĆ SIĘ MOMENTALNIE?

ZAGADNIENIE 85. JASNOŚĆ CIAŁ UCHWALEBNIONYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY CIAŁA UCHWALEBNIONE BĘDĄ JASNE?
ARTYKUŁ 2. CZY OKO NIEUCHWALEBNIONE MOŻE WIDZIEĆ JASNOŚĆ CIAŁA UCHWALEBNIONEGO ?
ARTYKUŁ 3. CZY CIAŁO UCHWALEBNIONE MUSI BYĆ KONIECZNIE WIDZIANE PRZEZ CIAŁO NIEUCHWALEBNIONE?

ZAGADNIENIE 86. WŁAŚCIWOŚCI ZMARTWYCHWSTAŁYCH CIAŁ POTĘPIONYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY CIAŁA POTĘPIONYCH ZMARTWYCHWSTANĄ WRAZ ZE SWOIMI ZNIEKSZTAŁCENIAMI?
ARTYKUŁ 2. CZY CIAŁA POTĘPIONYCH BĘDĄ NIEZNISZCZALNE?
ARTYKUŁ 3. CZY CIAŁA POTĘPIONYCH BĘDĄ PODLEGAĆ CIERPIENIOM?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

SKOROWIDZ NAZWISK I RZECZY

ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁ

(Suppl. 69 - 86)

OD REDAKCJI

W toku swoich wywodów św. Tomasz często powołuje się na autorytet Pisma św., dekretów papieskich, uchwał synodów i soborów, zbiorów prawa kanonicznego i cywilnego (rzymskiego), autorów oraz do innych swoich dzieł; odwołuje się też do tego, co na dany temat napisał lub napisze w *Sumie Teologicznej.*

Aby nie przerywać toku myśli i nie przeciążać tekstu tytułami dzieł, szczegóły bibliograficzne podajemy osobno, na końcu każdego traktatu, pod tytułem ODNOŚNIKI DO TEKSTU. Cyfry w nawiasach (np. /25/) odnoszą się do objaśnień tłumacza, zamieszczonych po odnośnikach do tekstu.

W tomie obecnym tłumacz dodatkowo podał nieco odnośników do *Sumy,* umieszczając je w toku tekstu. Podajemy tu skróty, którymi tłumacz posłużył się w odnoszeniu się do owych miejsc *Sumy.* Wiadomo, że *Suma* dzieli się na kilka tzw. Części *(Partes).* Przy odnośnikach tłumacz nie podaje tytułu dzieła, lecz zaznacza Części liczbą arabską z kropką. Podajemy tu przykłady, dając w nawiasie skrót Części. I tak: Część Pierwsza (*1.),* Część Pierwsza Części Drugiej (1-2.), Części Drugiej Część Druga (2-2.), Część Trzecia (3.), Supplementum (Suppl.).

Każda Część dzieli się na numerowane zagadnienia, te zaś dzielą się na numerowane tzw. artykuły (a.; rzadziej art), artykuły dzielą się na numerowane zarzuty (zarz.), wbrew, odpowiedź (odp) oraz na odpowiedzi na zarzuty (Na 1).

Jeżeli Autor odwołuje się do zagadnienia (z.) znajdującego się w Części tej samej, co omawiany temat, w skrócie podano tylko np. z. 24, 2 itd.; jeśli odwołuje się do artykułu zagadnienia bieżącego, podaje tylko np. a. 5 Na 3; przy odwołaniu się na artykuł bieżący, podaje tylko np. zarz. 2 lub odp lub Na 2.

Jeśli odwołanie się Autora dotyczy tematu znajdującego się w jednym z wydanych przez nas tomów, tłumacz podaje numer łomu i stronicy, np. t. 20 str. 35; podaje zaś tylko numer tomu bn stronicy, jeśli dany tom nie został jeszcze przez nas wydany.

OD TŁUMACZA

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: *Sancti Tomae de Aquino, Summa Theologiae,* Alba, Editiones Paulinae, Roma 1962; według niego podaję odnośniki. Cytaty Ojców i innych autorów tłumaczę według tego, jak są podane w tekście, o ile nie było pod ręką polskiego ich tłumaczenia. Cytaty z Pisma św. brałem przeważnie z *Biblii Tysiąclecia,* Palloti-num, Poznań-Warszawa 1980. Niekiedy trzeba było udać się do przekładu ks. Wujka z Wulgaty, a niekiedy nawet wprost z tekstu, aby stosował się do linii rozumowania. W odnośnikach duże W oznacza tekst z Wulgaty. Sposób przytaczania Pisma św. według *Biblia Tysiąclecia.* Słowa w klamrach są dodatkiem tłumacza.

Ks. prałat dziekan mgr Józef Bełch był łaskaw dokonać konfrontacji z tekstem łacińskim i bardzo cennych poprawek, za co wyrażam mu niniejszym jak najserdeczniejsze podziękowanie.

ZAGADNIENIE 69
O TYM, CO DOTYCZY ZMARTWYCHWSTANIA CIAŁ, A NAJPIERW O MIEJSCU DUSZ PO ŚMIERCI /I/

Z kolei należy zabrać się do tematyki zmartwychwstania. Po ukończeniu bowiem rozprawy o sakramentach, które uwalniają człowieka od winy powodującej śmierć duchową, trzeba następnie mówić o zmartwychwstaniu, które uwalnia od kary [za grzech pierworodny], jaką jest śmierć. Żeby zaś wyczerpać całą tematykę zmartwychwstania, należy omówić trzy sprawy: to, co poprzedza zmartwychwstanie; to, co mu towarzyszy; i to, co po nim następuje. I dlatego najpierw będzie mowa o tym, co — po części, chociaż nie w całości — poprzedza zmartwychwstanie ; potem o samym zmartwychwstaniu i otym co będzie mu towarzyszyło (z. 75); wreszcie o tym, co po nim nastąpi (z. 87).

Jeśli chodzi o to, co poprzedza zmartwychwstanie, omówimy: 1. miejsca pobytu wyznaczone duszom po śmierci; 2. właściwości, cechujące dusze odłączone oraz karę ognia, jaką ponoszą (z. 70); 3. pomoce, jakie żywi niosą duszom zmarłych (z. 71); 4. modlitwy świętych przebywających w niebie (z. 72); 5. znaki poprzedzające sąd powszechny (z. 73); 6. ogień ostatecznego spłonięcia świata, który poprzedzi postać Sędziego (z. 74).

Pierwsze zagadnienie nasuwa siedem pytań: 1. Czy po śmierci dusze mają wyznaczone miejsce pobytu? 2. Czy zaraz po śmierci bywają do nich wprowadzane? 3. Czy mogą z tych miejsc wyjść? 4. Czy otchłań piekła jest tym samym, co łono Abrahama? 5. Czy otchłań jest tym samym, co piekło potępionych? 6. Czy otchłań dzieci jest tym samym, co otchłań Ojców? 7. Czy należy wyodrębnić aż tyle miejsc przebywania?

Artykuł 1

CZY PO ŚMIERCI DUSZE MAJĄ WYZNACZONE MIEJSCE POBYTU?

Zdaje się, że po śmierci dusze nie mają wyznaczonych miejsc pobytu, bo:

1. Boecjusz tak pisze[1]: „W powszechnym przekonaniu ludzi mądrych istoty bezcielesne nie są w miejscu". Zgodna z tym jest następująca wypowiedź Augustyna[2]: „Bez namysłu można tak odpowiedzieć: dusza nie udaje się na cielesne miejsca, chyba złączona z jakimś ciałem". Lecz jak tamże Augustyn mówi, dusza odłączona[3] nie ma jakiegoś ciała. Śmieszne więc byłoby wyznaczanie duszom odłączonym jakichś miejsc pobytu.

2. Każdej istocie mającej określone miejsce bardziej odpowiada to niż inne miejsce. Lecz dusze odłączone — jak i wszystkie inne istoty duchowe — zachowują się obojętnie wobec wszystkich miejsc. Nie można bowiem powiedzieć, że niektóre miejsca imodpowiadają, a inne im nie sprzyjają, ponieważ zgoła obce są im wszelkie cielesne przynależności. A więc nie należało wyznaczać duszom odłączonym określonych miejsc przebywania.

3. Jeżeli duszom odłączonym wyznacza się coś po śmierci, to chyba tylko to, co jest dla nich karą lub nagrodą. Lecz miejsce cielesne nie może być dla nich karą lub nagrodą, ponieważ od ciał niczego nie otrzymują. Nie należało im przeto wyznaczać określonych miejsc pobytu.

Wbrew temu: 1. Niebo empirejskie /2/ jest miejscem cielesnym. A przecież, jak Beda pisze[4]: „Skoro tylko zostało uczynione, natychmiast wypełnili je święci aniołowie". A ponieważ aniołowie są istotami niecielesnymi, tak jak i dusze odłączone, dlatego wydaje się, że i dla tych dusz należało wyznaczyć określone miejsca pobytu. A więc itd.

2. Ponadto jest to jasne ze słów Grzegorza[5]. Mówi on, że po śmierci dusze bywają prowadzone do różnych miejsc cielesnych. Podaje on też przykład Paschazjusza, którego German, biskup Kapui, znalazł w kąpielisku[0], oraz Teodoryka, króla, którego dusza, jak mówi[7], została posłana do piekła. A więc po śmierci dusze mają określone

miejsca przebywania.

Odpowiedź: Chociaż duchowe istoty w swoim bycie nie są zależne od ciała, to jednak — jak twierdzą Augustyn[8] i Grzegorz[9] — Bóg zarządza cielesnymi rzeczami poprzez pośrednictwo tychże istot duchowych. I dlatego zachodzi jakaś odpowiedniość między duchowymi a cielesnymi istotami. Polega ona na jakimś dostosowaniu jednych do drugich tak, żeby godniejsze ciała przypadały godniejszym istotom. Stąd to i filozofowie[10] układali skalę substancji oddzielonych[11] według skali rzeczy poruszających się. A chociaż duszom po śmierci nie bywają przydzielane jakieś ciała, których by one były formami lub określonymi poruszycielami, to jednak wyznacza się im jakieś miejsca cielesne przez jakieś dostosowanie tychże miejsc do stopnia ich godności. W nich to są one jakby w miejscu w taki sposób, w jaki istoty niecielesne mogą być w miejscu /4/, i to zależnie od tego, im bliżej są pierwszej istoty, której, jak tego wymaga jej godność, przyznano najwyższe miejsce. A chodzi o Boga, któremu na siedzibę Pismo św.[12] wyznacza niebo. I dlatego uważa się, że dusze, które mają doskonałe uczestnictwo w bóstwie, znajdują się w niebie. Natomiast o duszach nie mających tego uczestnictwa mówimy, że mają wyznaczone przeciwne miejsce.

Na 1. Istoty bezcielesne nie są w miejscu w jakiś sposób zwykły i nam znany: tak jak mówimy, że ciała są właściwie w miejscu. Są jednak w miejscu w sposób odpowiadający istotom duchowym, który to sposób nie może nam być w pełni jasny.

Na 2. Rozróżniamy dwojaką odpowiedniość lub podobieństwo. Jedna polega na udziale w tej samej jakości; tak jak rzeczy ciepłe łączy w jedno udział w tym samym cieple. I taka odpowiedniość nie może zachodzić między istotami bezcielesnymi a miejscami cielesnymi. Druga polega na jakiejś proporcjonalności, względnie analogii. Według niej Pismo św. bierze przenośnie z rzeczy cielesnych na oddanie spraw duchowych; np. powiada, że Bóg jest słońcem[13], ponieważ jest źródłem życia duchowego, tak jak słońce — życia cielesnego. I według takiej odpowiednio-ści niektóre dusze bardziej odpowiadają niektórym miejscom; np. dusze duchowo świetlane [przez łaskę] raczej odpowiadają ciałom świetlistym, a dusze ciemne z

powodu winy — miejscom ciemnym.

Na 3. Dusza odłączona niczego nie otrzymuje wprost od miejsc cielesnych w ten sposób, w jaki ciała zwykle przyjmują, te ciała, które są zachowywane przez swoje miejsca. Atoli świadomość skierowania do takowych miejsc stanowi dla samych dusz radość lub smutek. I w ten to sposób miejsce może być dla nich karą lub nagrodą.

Artykuł 2

CZY NIEKTÓRE DUSZE ZARAZ PO ŚMIERCI ZOSTAJĄ SKIEROWANE DO NIEBA LUB DO PIEKŁA? /5/

Zdaje się, iż żadna dusza nie jest zaraz po śmierci skierowana do nieba lub do piekła, bo:

1. Glosa[1] do słów psalmu[2]: „Jeszcze chwila, a nie będzie przestępcy" tak powiada: „Święci doznają uwolnienia przy końcu świata. Po śmierci jednak nie będziesz tam, gdzie będą ci święci, do których będą skierowane słowa[3]: „Pójdźcie błogosławieni Ojca mego". Lecz owi święci będą w niebie. A więc święci po śmierci nie wstępują zaraz do nieba.

2. Augustyn tak pisze[4]: „Czas między śmiercią człowieka a powszechnym zmartwychwstaniem ciał dusze spędzają w oddzielnych ukrytych siedliskach według tego, na co sobie każda zasłużyła: na spoczynek czy na mękę". Lecz przez te ukryte siedliska nie można rozumieć nieba i piekła, ponieważ dusze już złączone z ciałami będą w nich także po powszechnym zmartwychwstaniu ciał. Nie miałoby zatem żadnego znaczenia wyodrębnianie czasu przed i po zmartwychwstaniu. A więc do dnia sądu nie będą ani w piekle, ani w raju.

3. Większa jest chwała duszy niż chwała, jaką będą otoczone ciała. Lecz tej drugiej doznają wszyscy naraz [w powszechnym zmartwychwstaniu], aby wspólna radość powiększyła szczęście poszczególnych ludzi. Potwierdza to glosa do słów *Listu do Hebrajczyków*[5]*;* „Bóg, który nam lepszy los zgotował", która powiada[6]: „Aby ze

wspólnej radości tym większe się stało szczęście poszczególnych ludzi". O wiele więc bardziej chwała, jakiej mają doznać dusze, powinna być odłożona aż do końca, a powinny jej dostąpić wszystkie dusze naraz.

4. Kara i nagroda, wymierzone wyrokiem sądu, nie powinny poprzedzać sądu. Lecz ogień piekła i szczęście raju zostaną wszystkim wymierzone wyrokiem sędziującego Chrystusa w dniu sądu ostatecznego, jak o tym pisze Mateusz[7]. Nikt przeto przed dniem sądu nie wstąpi do nieba ani nie zstąpi do piekła.

Wbrew temu: 1. Apostoł pisze[8]: „Wiemy, że jeśli nawet zniszczeje nasz przybytek doczesnego zamieszkania, będziemy mieli mieszkanie u Boga, dom nie ręką uczyniony, lecz wiecznie trwały w niebie". A zatem po uwolnieniu od ciała czeka człowieka mieszkanie, które zostało mu w niebie zachowane.

2. Do tego Apostoł wyznaje[9]: „Pragnę odejść, a być z Chrystusem". Z czego Gegorz tak wnioskuje[10]: „Kto zatem nie wątpi o istnieniu Chrystusa w niebie, nie przeczy także istnieniu duszy Pawła w niebie". Nie wolno jednak przeczyć istnieniu Chrystusa w niebie, ponieważ jest to prawda wiary[11]. A zatem nie wolno także wątpić we wniesienie dusz ludzi świętych do nieba. A że również niektóre dusze pójdą do piekła zaraz po śmierci, świadczą o tym słowa Łukasza[12]: „Umarł także bogacz i został pogrzebany w piekle".

Odpowiedź: Jak w ciałach istnieje ciężkość lub lekkość, przez co one ciążą do swojego miejsca, które jest kresem ich ruchu, tak również i w duszach istnieje zasługa na dobre lub złe, przez co one dostępują nagrody lub kary, które są kresami ich zasługujących czynności. Stąd to jak ciało, dzięki ciężkości lub lekkości natychmiast kieruje się na swoje miejsce, o ile tylko nie dozna przeszkody, tak samo i dusze po uwolnieniu się od więzów ciała, krępujących je w czasie życia ziemskiego, natychmiast osiągają nagrodę lub karę, chyba że coś stanie na przeszkodzie; bo niekiedy w dostąpieniu nagrody przeszkadza grzech lekki, z którego wpierw należy się oczyścić, czego następstwem jest odłożenie nagrody. A ponieważ dusze mają wyznaczone miejsca odpowiednio do przypadającej im nagrody lub kary, dlatego natychmiast, skoro tylko dusza uwolni się

od ciała, albo pogrąża się w piekle, albo ulatuje do nieba, chyba że na przeszkodzie stanie jakiś obowiązek odbycia kary za grzechy, przez co należało by odłożyć wzlot do nieba, by wpierw dusza została oczyszczona.

Prawda ta opiera się wyraźnie na powadze Pisma św. i na twierdzeniach ojców świętych. Toteż przeciwne zdanie należy uważać za herezję, jak o tym czytamy w *Dialogach* Grzegorza[13] i w *Kościelnych dogmatach*[14].

Na 1. Sama owa glosa daje wyjaśnienie swoich słów: „Nie będziesz jeszcze tam, gdzie będą święci" itd.; zaraz bowiem na wyjaśnienie dodaje[10]: „tzn. [po śmierci] nie będziesz miał całkowicie tej samej chwały: takiej, jaką cieszą się święci w zmartwychwstaniu".

Na 2. Do tych ukrytych siedlisk, o jakich mówi Augustyn, należy także zaliczyć piekło i raj, które będą mieścić w sobie niektóre dusze przed zmartwychwstaniem. Dlatego zaś wyodrębnia się czas przed i po zmartwychwstaniu, ponieważ przed zmartwychwstaniem dusze są w nich bez ciał, a po nim będą w nich wraz z ciałami, i ponieważ w niektórych siedliskach są teraz dusze, a po zmartwychwstaniu już w nich nie będą.

Na 3. Przez to, że jeden rodzi drugiego, co jest rzeczą ciała, ludzie zapewniają sobie wzajemną ciągłość; i właśnie do tej ciągłości poprzez ciała odnoszą się i są prawdziwe słowa *Dziejów Apostolskich*[1]*":* „Bóg z jednego człowieka wyprowadził cały rodzaj ludzki". Bo gdy chodzi o dusze, to jak mówi psalmista[17]: „On ukształtował każdą z osobna". Za tym więc, żeby wszyscy naraz ludzie doznali chwały w duszy, nie przemawiają tak wielkie powody, jak za tym, żeby doznali chwały w ciele.

Co więcej, chwała jakiej dozna ciało, nie jest tak istotna, jak chwała duszy. Stąd też większą krzywdą byłoby dla świętych, gdyby odłożono chwałę duszy, niż gdyby odłożono uchwalebnienie ciała. Ani też tej krzywdy, tego odłożenia chwały, nie zdołałoby wyrównać zwiększenie szczęścia poszczególnych ludzi ze wspólnej radości.

Na 4. Ten sam zarzut stawia Grzegorz i tak go rozwiązuje[18]: „Jeżeli już teraz dusze świętych przebywają w niebie, to co otrzymają w dniu sądu w nagrodę za swoją

sprawiedliwość?" I tak odpowiada: „W dniu sądu spotęguje się im to, czym już teraz dusze cieszą się, a cieszą się z nagrody otrzymanej przez każdą z nich z osobna. Potem zaś będą zażywać również szczęścia swoich ciał, by doznały radości także w swoim ciele, w którym dla Pana znosiły bóle i cierpienia". I w ten sam sposób należy powiedzieć o potępionych.

1. Augustyn pisze[1]: „Gdyby dusze zmarłych zajmowały się sprawami ludzi żyjących — że nie wspomnę o innych — moja kochana matka nie zostawiałaby mnie samego na żadną noc, ta, która na morzu i lądzie towarzyszyła mi, chcąc być zawsze ze mną". I z tego wnioskuje, że dusze zmarłych nie mieszają się do spraw ludzi żyjących. Lecz mogłyby się do nich mieszać, gdyby wychodziły ze swoich siedlisk. A więc nie wychodzą z nich.

2. Psalmista modli się[2]: „O jedno proszę Pana... , bym w domu Pana przebywał po wszystkie dni mego życia"; a Hiob pisze[3]: „Kto schodzi do piekła, nie wraca". Przeto ani dobrzy, ani źli nie opuszczają swoich miejsc przebywania.

3. Jak powiedziano[4], po śmierci dusze otrzymują miejsca pobytu w nagrodę lub karę. Lecz po śmierci ani nagrody świętych, ani kary potępionych nie doznawają zmniejszenia. A więc nie opuszczają swoich miejsc pobytu.

Wbrew temu: 1. Hieronim taką daje odpowiedź Wigilancjuszowi[5]: „Powiadasz, że dusze apostołów i męczenników znajdują się albo na łonie Abrahama, albo w miejscu orzeźwienia, albo pod ołtarzem Boga[6], i że nie mogą kiedy zechcą być obecne przy swoich grobach. W ten sposób nadajesz Bogu prawa, nakładasz pęta na apostołów, aby aż do dnia sądu byli trzymani w więzieniu i nie byli ze swoim Panem, oni, o których napisano[7], że 'towarzyszą Barankowi, dokądkolwiek idzie'. A ponieważ Baranek jest wszędzie, przeto należy wierzyć, że ci, którzy są z Nim, są wszędzie". Śmieszne przeto jest twierdzić, że dusze zmarłych nie opuszczają swoich miejsc pobytu.

2. Ponadto Hieronim w tym samym miejscu[8] tak rozumuje: „Skoro diabeł i złe duchy wałęsają się po całym świecie i z nadzwyczajną szybkością wszędzie są obecne,

czemuż to męczennicy po przelaniu krwi mają być zamknięci pod ołtarzem bez możności wyjścia?" Z czego można wyciągnąć wniosek odnoszący się nie tylko do dobrych, ale i do złych, że niekiedy wychodzą ze swoich siedlisk; wszak [tych drugich] nie spotkało większe potępienie niż złych duchów, które mogą wszędzie się wałęsać.

3. Ponadto można to uzasadnić powołując się na *Dialogi* Grzegorza[9], gdzie opowiada się o wielu zmarłych, którzy ukazali się żyjącym.

Odpowiedź: Dwojako można rozumieć to wychodzenie z raju lub z piekła: Po pierwsze tak, że ktoś bezpowrotnie z niego wychodzi, że więc jego miejscem nie będzie już raj lub piekło. I w tym znaczeniu, jak o tym niżej będzie mowa[10], żaden z tych, którym nieodwołalnie wyznaczono niebo lub piekło na miejsce pobytu, nie może go opuścić.

Po drugie tak, że wychodzi zeń na jakiś czas. A i tu należy wprowadzić różnicę między tym, co duszom przysługuje z prawa natury, a tym, co im przysługuje ze zrządzenia Bożej opatrzności; bo jak pisze Augustyn[11]: „Inne są granice ludzkich rzeczy, a inne są znaki Bożych mocy; inne są, które dzieją się w sposób naturalny, a inne drogą cudu".

Zatem według naturalnego porządku dusze odłączone mają wyznaczone właściwe im miejsca pobytu i są całkowicie odgrodzone od obcowania z żyjącymi. Według bowiem porządku natury ludzie żyjący w śmiertelnym ciele nie nawiązują bezpośredniej łączności z substancjami oddzielonymi, ponieważ wszelkie ludzkie poznawanie bierze początek od zmysłu, a nie inny powód przemawiałby za ich wyjściem ze swoich miejsc pobytu, jak tylko ten, by wmieszać się w sprawy ludzi żyjących.

Natomiast ze zrządzenia Bożej opatrzności dusze odłączone, wyszedłszy ze swoich miejsc pobytu niekiedy pojawiają się naocznie ludziom. Tak np. Augustyn[12] opowiada o Feliksie, męczenniku, który ukazał się widzialnie obywatelom Noli, gdy byli oblężeni przez pogan. Można także wierzyć i w to, co niekiedy zdarza się z

potępionymi, mianowicie że Bóg pozwala im ukazywać się żyjącym dla ich pouczenia i budzenia strachu [przed potępieniem], albo także dla pobudzenia ich do modlitw w ich intencji, gdy chodzi o tych, co przebywają w czyśćcu. Świadczą o tym liczne przykłady opisane przez Grzegorza w *Dialogach".*

Zachodzi tu jednak różnica między świętymi a potępionymi, bo pierwsi mogą się ukazać żyjącym gdy tego zechcą, nie zaś drudzy. Jak bowiem święci, gdy żyli w ciele, otrzymują charyzmat dokonywania uzdrowień i znaków, które jedynie dzieją się mocą Bożą na sposób cudu, a których to znaków inni, nie mający tego daru, dokonać nie mogą, tak również nie jest bez słuszności, że na mocy większej chwały udzielona zostaje duszom świętych jakaś władza, dzięki której mogą, gdy tylko tego zechcą, ukazywać się żyjącym w sposób cudowny, czego inni nie mogą, chyba niekiedy za pozwoleniem.

Na 1. Jak widać z dalszych słów, Augustyn mówi według zwykłego porządku natury. A nawet jeśli zmarli mogą dowolnie ukazywać się żyjącym, to z tego bynajmniej nie wynika, że ukazują się im tyle razy, ile razy zwykli się im ukazywać, gdy żyli w ciele. Jako bowiem odłączeni od ciała albo całkowicie dostrajają swoją wolę do woli Bożej tak, że nie wolno im niczego więcej nad to, co, jak sami widzą, jest zgodne z zarządzeniem Boga, albo tak są przygnębieni karą, że raczej boleją nad swoją niedolą niż myślą o ukazywaniu się innym.

Na 2. Przytoczone teksty Pisma św. mówią o bezpowrotnym wyjściu z raju lub z piekła, a nie o wyjściu na jakiś czas.

Na 3. Z tego, co wyżej powiedziano[14], jasno widać, że miejsce jest karą lub nagrodą dla duszy przez to, że ona dogłębnie odczuwa to przydzielenie jej takowego miejsca sprawiającego jej radość lub ból. A ta radość względnie ów ból z tego, że jej wyznaczono takie miejsce, nie opuszcza duszy nawet gdy znajdzie się poza wymienionymi miejscami. Podobnie jak biskup: dla podniesienia zaszczytu dano mu przywilej siedzenia na tronie biskupim w swoim kościele. Bynajmniej jednak nie umniejsza się jego chwała przez to, że schodzi z tronu; bo chociaż aktualnie na nim nie

zasiada, jednak to miejsce jest dlań przeznaczone.

Należy także odpowiedzieć na zarzuty postawione we *Wbrew* temu. I tak:

Na 1. Hieronim, mówiąc o apostołach i męczennikach, ma na myśli dodaną do ich chwały szczególną władzę, której nie mają inni święci, a nie to, co im przysługuje z powinności natury. A jego słów, że 'są wszędzie', nie należy tak rozumieć, jakoby jednocześnie naraz byli w wielu miejscach albo wszędzie, ale że mogą być tam, gdzie zechcą.

Na 2. Nie wolno stosować jednakiej miary do złych duchów, aniołów, dusz ludzi świętych w niebie i do potępionych. Aniołowie bowiem dobrzy i źli mają za zadanie stać na czele ludzi albo dla ich strzeżenia, albo dla zaprawy. Nie można jednak tego stosować do dusz ludzi. Tylko bowiem na mocy władzy dodanej do chwały przysługuje duszom świętych to, że mogą być tam, gdzie zechcą. I to właśnie miał Hieronim na myśli.

Na 3. Wprawdzie niekiedy dusze świętych lub potępionych są osobiście tam, gdzie się ukazują, nie wolno jednak wierzyć, że tak się zawsze zdarza. Niekiedy bowiem tego rodzaju ukazywania się — we śnie czy na jawie — dzieją się za sprawą dobrych lub złych duchów dla pouczenia lub zwiedzenia ludzi żyjących. Wszak i żywi ludzie ukazują się niekiedy innym i we śnie mówią im wiele rzeczy, a przecież jest pewne, że nie są osobiście obecni. Augustyn dowodzi tego na wielu przykładach w dziele *Troska o zmarłych*[15].

Artykuł 3

CZY OTCHŁAŃ JEST TYM SAMYM CO ŁONO ABRAHAMA? *

Zdaje się, że otchłań nie jest tym samym co łono Abrahama, bo:

1. Augustyn pisze[1]: „Nigdzie jeszcze nie spotkałem, żeby Pismo św. uważało otchłań za coś dobrego"(Patrz 3. 52, 2 na 4 t. 26 str. 209n.). Lecz łono Abrahama uważa się za coś dobrego, ponieważ Augustyn dodaje: „Nie wiem, czy ktokolwiek mógłby usłyszeć takie zdanie, że łona Abrahama oraz tego odpocznienia, do którego pobożny biedak

został przez aniołów przeniesiony, nie należy uważać za coś dobrego". A więc łono Abrahama nie jest tym samym co otchłań.

2. Przebywający w otchłani nie widzą Boga. Lecz na łonie Abrahama widzi się Boga. Stwierdza to Augustyn w *Wyznaniach,* tak pisząc o Nebrydiuszu[2]: „Teraz on żyje na łonie Abrahama (cokolwiek to wyrażenie oznaczać może) ... Już nie nadstawia uszu na moje słowa, lecz otwiera usta duchowe i pije z Twojej krynicy, ile tylko może; tyle czerpie mądrości, ile może, i jest bez kresu szczęśliwy". A więc łono Abrahama nie jest tym samym co otchłań.

3. Kościół nie modli się za kimś, żeby był wprowadzony do otchłani. Modli się zaś, żeby aniołowie zanieśli duszę zmarłego na łono Abrahama[3]. Wydaje się więc, że łono Abrahama nie jest tym samym co otchłań.

Wbrew temu: 1. Łono Abrahama jest tym, dokąd został przeniesiony ubogi Łazarz. On zaś został zaniesiony do otchłani. Glosa bowiem do słów Hioba[5]: „Prowadzisz mnie tam, gdzie jest dom wszystkich żyjących" tak powiada[6]: „Otchłań była domem wszystkich żyjących przed przyjściem Chrystusa". A więc łono Abrahama jest tym samym co otchłań.

2. Patriarcha Jakub tak odzywa się do swoich synów[7]: „Sprawicie, że moja siwizna zstąpi do Szeolu [otchłani] i to w wielkim żalu". Zatem Jakub był świadom tego, że po śmierci zostanie przeniesiony do otchłani. Na tej samej podstawie Abraham został po śmierci przeniesiony do otchłani. Jak z tego widać, łono Abrahama wydaje się być jakąś częścią otchłani.

Odpowiedź: Dusze ludzi nie mogą po śmierci inaczej dostąpić odpocznienia, jak tylko przez zasługę wiary, jako że „Przystępujący do Boga musi uwierzyć"[8]. Pierwszy zaś przykład uwierzenia dał nam Abraham, który stanowczo zerwał z otoczeniem niewierzących[9] i „otrzymał szczególny znak wiary, przymierza"[10]. Stąd też to odpocznienie, którego doznawają dusze po śmierci, zwie się łonem Abrahama. Taka jest nauka Augustyna[11].

Wszelako dusze świętych nie zawsze po śmierci miały jednakowe

odpocznienie. Po przyjściu bowiem Chrystusa doznawają pełnego odpocznienia rozkoszując się widzeniem Boga. Natomiast przed Jego przyjściem miały odpocznienie polegające na wolności od kary. Nie było jednak zaspokojone ich pragnienie odpocznienia przez osiągnięcie celu. I dlatego stan świętych przed przyjściem Chrystusa można ujmować albo według tego, co miało z odpocznienia: i tak zwie się łonem Abrahama, albo według tego, czego niedostawało ich odpocznieniu: i tak zwie się otchłanią.

Przed przyjściem więc Chrystusa otchłań i łono Abrahama były czymś jednym przez przypadłość: były jednym miejscem pobytu okolicznościowo, a nie z natury rzeczy. Toteż nic nie stoi na przeszkodzie, żeby po przyjściu Chrystusa łono Abrahama było czymś zgoła różnym: zgoła różnym miejscem niż otchłań, ponieważ to, co jest jednem przez przypadłość, może być rozłączone.

Na 1. Ze względu na to, co było w nim dobre, stan Świętych Ojców zwał się łonem Abrahama. Ze względu zaś na to, czego mu niedostawało, zwał się otchłanią. W ten sposób ani łona Abrahama nie bierze się za coś złego, ani też otchłani za coś dobrego, chociaż poniekąd stanowią jedno.

Na 2. Zarówno przed jak i po przyjściu Chrystusa odpocznienie Świętych Ojców zwało się łonem Abrahama, ale w różny sposób. Bowiem przed przyjściem Chrystusa odpocznienie świętych nie było pełne. Zawierało w sobie brak widzenia Boga. Toteż otchłań i łono Abrahama oznaczały to samo. Natomiast po przyjściu Chrystusa odpocznienie świętych jest pełne, ponieważ widzą Boga. Toteż takowe odpocznienie zwie się łonem Abrahama; w żaden zaś sposób nie może zwać się otchłanią. I Kościół modli się o zaniesienie wiernych na to właśnie łono Abrahama.

Z tego jasną jest odpowiedź Na 3. I w ten też sposób należy rozumieć jakąś glosę do słów Łukasza[12]: „Stało się, że umarł żebrak" itd. Powiada tak[13]: „Łono Abrahama jest to odpocznienie błogosławionych ubogich, do których należy królestwo niebieskie".

Artykuł 4

CZY OTCHŁAŃ OJCÓW JEST TYM SAMYM CO PIEKŁO POTĘPIONYCH?

Zdaje się, że otchłań Ojców jest tym samym co piekło potępionych, bo:

1. Ozeasz pisze[1], że Chrystus „ukąsił" piekło, ale go nie zgładził, skoro niektórych tylko z niego wyrwał, a nie wszystkich[2]. Nie powiedziano by jednak, że ukąsił piekło, gdyby ci, których uwolnił, nie byli częścią rzeszy ludzi mieszczących się w nim. A ponieważ ci, których uwolnił, mieścili się w otchłani, dlatego wydaje się, że ci uwolnieni mieścili się i w otchłani, i w piekle. Wychodzi na to, że otchłań albo jest tym samym co piekło, albo jego częścią.

2. W Składzie Apostolskim mówi się, że Chrystus „zstąpił do piekieł". Wiadomo jednak, że zstąpił jedynie do otchłani Ojców. A więc otchłań Ojców jest tym samym co piekło.

3. Hiob mówi o sobie[3]: „Do najgłębszego piekła zstąpi wszystko, co mnie stanowi". Lecz Hiob, skoro był mężem świętym i sprawiedliwym, zstąpił do otchłani. A więc otchłań jest tym samym co najgłębsze piekło.

Wbrew temu: 1. Z piekła nie ma wybawienia. Lecz święci zostali wybawieni z otchłani. A więc otchłań nie jest tym samym co piekło.

2. Augustyn tak pisze[4]: „Nie pojmuję, jak można wierzyć, że to odpocznienie", jakiego doznał Łazarz„„ma miejsce w piekle". Lecz dusza Łazarza zstąpiła do otchłani. A więc otchłań nie jest tym samym co piekło.

Odpowiedź: Miejsca pobytu dusz po śmierci można dwojako ujmować: bo albo chodzi o to, gdzie te miejsca są położone, albo jakie one są, mianowicie o ile są dla dusz miejscem kary lub nagrody. Jeżeli zatem otchłań Ojców i piekło pojmujemy w drugim znaczeniu, mianowicie jakie te miejsca są, to nie ma wątpliwości, że jedno jest różne od drugiego, a to z dwóch powodów: Po pierwsze, w piekle jest kara zmysłów, czego nie było w otchłani Ojców; po drugie, w piekle jest kara wieczna, zaś otchłań Ojców

mieściła świętych tylko czasowo.

Natomiast jeżeli otchłań Ojców i piekło pojmujemy w pierwszym znaczeniu, mianowicie gdzie one są położone, to jest możliwe, że są one jednym i tym samym miejscem, albo jakby przedłużonym, ale tak, że górna część piekła nazywałaby się otchłanią Ojców. Mieszkańcy bowiem piekła ponoszą różne kary zależnie od różności winy. I dlatego także i potępieni [a nie tylko szatani] zależnie od ciężkości grzechów zajmują w piekle bardziej, lub mniej ciemne i niższe miejsca. Stąd to również i święci Ojcowie, u których było najmniej z winy [bo tylko skutek grzechu pierworodnego: zamknięcie bram nieba], spośród wszystkich ponoszących karę zajmowali najwyższe i niezbyt ciemne miejsce.

Na 1. Mówi się, że Chrystus ukąsił piekło i że zstąpił do piekieł, kiedy swoim zstąpieniem wyrwał Ojców z otchłani. Atoli tu pojmuje się piekło i otchłań jako jedno i to samo miejsce, a więc według tego, gdzie te miejsca są położone.

I jest to zarazem odpowiedź Na 2.

Na 3. Hiob nie zstąpił do piekła potępionych, ale do otchłani Ojców. Nazwano ją najgłębszym miejscem nie ze względu na miejsca karne, ale w porównaniu do innych miejsc: o ile ono zawiera każde miejsce kar.

Można też odpowiedzieć tak, jak to czyni Augustyn[5], który słowa Jakuba[6]: „Sprawicie, że moja siwizna zstąpi do Szeolu i to z wielkim smutkiem" w ten sposób wyjaśnia: „Z tych słów Jakuba skierowanych do swoich synów widać raczej lęk przed nadmiernym smutkiem powodującym w nim wstrząs, który by go mógł zaprowadzić do piekła grzeszników, a nie do odpocznienia błogosławionych". Podobnie i to powiedzenie Hioba można rozumieć w ten sposób, że on tak nie twierdzi, ale raczej wyraża swoją obawę.

Artykuł 5

CZY OTCHŁAŃ DZIECI JEST TYM SAMYM CO OTCHŁAŃ OJCÓW /6/

Zdaje się, że otchłań dzieci jest tym samym co otchłań Ojców, bo:

1. Kara powinna być współmierna do winy. Lecz Ojcowie i dzieci trzymani byli w otchłani z powodu tej samej winy, mianowicie z powodu grzechu pierworodnego. A więc i miejsce kary powinno być dla nich to samo.

2. Zdaniem Augustyna[1]: „Najłagodniejszą karę ponoszą dzieci, które umierają w samym tylko grzechu pierworodnym". Żadna jednak kara nie jest łagodniejsza niż ta, którą ponosili święci Ojcowie. A więc miejsce kary dla obydwóch jest to samo.

Wbrew temu: Jak za grzech uczynkowy należy się kara czasowa w czyśćcu, a wieczna w piekle, tak i za grzech pierworodny należała się kara czasowa w otchłani Ojców a wieczna w otchłani dzieci. Jeżeli więc piekło i czyściec nie są tym samym, to chyba także i otchłań dzieci oraz otchłań Ojców nie są tym samym.

A pytanie, czy piekło i czyściec są w tym samym miejscu, rozpatrzyliśmy wyżej[2].

Odpowiedź: Otchłań Ojców i otchłań dzieci bez wątpienia różnią się między sobą pod względem jakości nagrody lub kary. Dzieci bowiem nie mają nadziei szczęścia wiecznego. Mieli ją zaś Ojcowie w otchłani, bo jaśniało w nich światło wiary i łaski. Natomiast pod względem miejsca jego położenia prawdopodobnie było ono jedno i to samo dla obu z tym zastrzeżeniem, że miejsce odpocznienia błogosławionych było jeszcze wyżej niż otchłań dzieci, tak jak to wyżej powiedziano[3] o otchłani i piekle.

Na 1. Położenie moralne Ojców i dzieci w odniesieniu do grzechu pierworodnego nie było wcale jednakowe. [Wiadomo bowiem, że grzech pierworodny skaził zarówno osobę ludzką, jak i całą ludzką naturę; jedno też i drugie wymagało zadosyćuczynienia i oczyszczenia. Dzięki wierze usprawiedliwiającej] Ojcowie zostali oczyszczeni z tego grzechu, o ile on kaził osobę. Nadal zostawała jednak przeszkoda [do nieba] ze strony natury, aż do czasu pełnego i powszechnego zadosyćuczynienia [przez Chrystusa].

Natomiast w dzieciach istnieje przeszkoda zarówno ze strony osoby jak i ze strony natury. I dlatego dzieciom i Ojcom wyznaczono różne miejsca pobytu.

Na 2. Augustyn mówi o karach należących się komuś jako osobie; spośród nich zaś najłagodniejszą mają dzieci, na których ciąży jedynie grzech pierworodny. Ale jeszcze mniejszą karę ponoszą ci, którym w dostąpieniu chwały nie przeszkadza skażenie osoby, ale jedynie skażenie natury, i to w tym znaczeniu, że już samo to odłożenie chwały zwie się jakąś karą.

Artykuł 6

CZY NALEŻY WYODRĘBNIĆ AŻ TYLE [BO PIĘĆ] MIEJSC PRZEBYWANIA DUSZ?

Zdaje się, że nie powinno się wyodrębniać aż tyle [bo pięć] miejsc przebywania dusz, bo:

1. Jak za grzech duszom po śmierci należą się miejsca przebywania, tak należy się im ono za zasługę na nagrodę. Lecz za zasługę na nagrodę należy się tylko jedno miejsce przebywania, mianowicie raj. A więc i za grzechy należy się tylko jedno miejsce przebywania.

2. Po śmierci duszom zostają wyznaczone miejsca pobytu w zależności od tego, na co sobie za życia zasłużyły. Ale jedno jest tylko miejsce, w którym one sobie za życia zasługują. A więc i po śmierci powinno być im wyznaczone tylko jedno miejsce pobytu.

3. Miejsca ponoszenia kary powinny odpowiadać samym grzechom. Lecz znamy tylko trzy rodzaje grzechów: pierworodny, lekki i śmiertelny. A więc powinny być tylko trzy miejsca ponoszenia kary.

Wbrew temu: 1. Zdaje się, że tych miejsc jest więcej niż się podaje, ponieważ Pismo św.[1] mówi o ciemnościach powietrza jako o więzieniu złych duchów. A jednak nie spotkasz tego między pięcioma miejscami pobytu, jakie niektórzy wymieniają. A więc istnieje więcej miejsc pobytu niż pięć.

2. Raj ziemski jest czymś innym niż raj niebieski. Lecz niektórzy ze stanu życia

doczesnego zostali przeniesieni do raju ziemskiego; mówi się to np. o Henochu[2] i Eliaszu[3]. A ponieważ raju ziemskiego nie wymienia się między pięcioma miejscami przebywania dusz, dlatego chyba jest ich więcej niż pięć.

3. Każdemu ze stanów [sumienia], w jakich się znajdują ludzie obarczeni grzechem, powinno odpowiadać jakieś miejsce kary. Gdyby zatem ktoś zmarł w stanie grzechu pierworodnego, a miał tylko grzech lekki, takowemu nie odpowiadałoby żadne z wyznaczonych na to miejsc kary. Nie znalazłby się w raju, ponieważ nie jest w stanie łaski. Z tego samego powodu nie znalazłby się w otchłani Ojców. Nie znalazłby się także w otchłani dzieci, ponieważ nie ma w niej kary zmysłów, a takowemu ona się należy za grzech lekki. Również nie znalazłby się w czyśćcu, ponieważ jest on jedynie miejscem kary czasowej, takowemu zaś należy się kara wieczna. Wreszcie nie znalazłby się w piekle, ponieważ nie miałby grzechu śmiertelnego. A więc powinno się jeszcze wyznaczyć szóste miejsce pobytu.

4. Stopnie nagród lub kar są różne, zależnie odwielkości win i zasług. Lecz ilość stopni win i kar jest nieskończona. A więc należało by wyodrębnić nieskończoną ilość miejsc pobytu, w których by karano lub wynagradzano po śmierci.

5. Według Grzegorza[4] dusze niekiedy ponoszą karę w tych miejscach, w których grzeszyły, a grzeszyły w miejscach, które zamieszkujemy. Zatem i te miejsca powinny być wymienione między miejscami przebywania dusz po śmierci. Tym bardziej, że — jak wyżej powiedział Magister[5] — niekiedy już na tym świecie ponoszą karę za swoje grzechy.

6. Jak niektórzy umierają w stanie łaski, mając jednak jakieś obciążenia, za które należy się im kara, tak niektórzy umierają w grzechu śmiertelnym; czy
nili jednak sporo dobrego, za co należy się im nagroda. Lecz tym, którzy umierają w stanie łaski, a są obciążeni grzechami lekkimi, wyznaczono osobne miejsce, w którym ponoszą karę nim osiągną nagrodę, mianowicie czyściec. A więc na tej samej podstawie również i ci, którzy umierają w grzechu śmiertelnym, a spełniali jakieś dobre uczynki, powinni otrzymać osobne miejsce [odrębne od piekła].

7. Jak przed przyjściem Chrystusa dusze sprawiedliwych oczekiwały na pełną chwałę, tak i teraz oczekują na uchwalebnienie ciała. Zatem jak miejsce pobytu sprawiedliwych przed przyjściem Chrystusa było inne niż to, w którym obecnie przebywają, tak i to obecne miejsce ich pobytu powinno być inne niż to, w którym się znajdą po zmartwychwstaniu.

Odpowiedź: Wyodrębniamy różne miejsca przebywania dusz ludzi zmarłych w zależności od różnych stanów [sumienia w chwili ich śmierci]. Dusza bowiem złączona ze śmiertelnym ciałem znajduje się w stanie zasługiwania. Odłączona od ciała znajduje się w stanie odbierania tego, na co sobie zasłużyła: dobra lub zła. Po śmierci więc albo znajduje się w stanie odbierania ostatecznej nagrody, albo w stanie przeszkadzającym w jej otrzymaniu. Jeśli dusza jest w stanie odbierania ostatecznej zapłaty, to albo jest to zapłata za dobro — i tą jest raj, albo jest to zapłata za zło — i tą za grzech uczynkowy [śmierelny] jest piekło, a za sam tylko grzech pierworodny jest otchłań dzieci. Jeżeli natomiast dusza znajduje się w stanie, który przeszkadza jej osiągnąć ostateczną zapłatę, to dzieje się to albo z powodu uchybienia osoby — i wtedy jest nią czyściec, który więzi dusze i wstrzymuje natychmiastowe otrzymanie nagrody z powodu popełnionych i nieodpokutowanych grzechów; albo z powodu uchybienia natury — i wtedy jest nią otchłań Ojców, w której przebywały dusze sprawiedliwych nie mogące dostąpić chwały z powodu winy ludzkiej natury jeszcze nie zbawionej przez Chrystusa.

Na 1. Według Dionizego[6] i Filozofa[7]: „Dobro przejawia się w jeden sposób, a zło w wieloraki". Nie bez słuszności więc miejsce błogosławionej zapłaty jest jedno, zaś miejsc ponoszenia kar jest kilka.

Na 2. Stan zasługiwania na nagrodę lub karę jest jednym stanem, ponieważ jeden i ten sam może zasłużyć sobie na nagrodę lub karę. Słusznie przeto należy się wszystkim na to jedno miejsce. Natomiast różne są stany tych, którzy otrzymują zapłatę za to, na co sobie zasłużyli. Nie zachodzi więc podobieństwo.

Na 3. Jak widać z powyższych[8], człowiek może za grzech pierworodny ponosić karę w

dwojaki sposób: albo z powodu skażenia osoby, albo z powodu skażenia natury. I dlatego temu grzechowi odpowiada dwojaka otchłań.

Na 4. Te ciemności powietrza wyznaczono złym duchom nie jako miejsce, w którym by otrzymywały zapłatę za ich grzech, ale jako miejsce odpowiadające ich [niecnemu] zadaniu, którym jest ćwiczenie ludzi w cnocie. Stąd też nie wlicza się ich do tych miejsc przebywania, o jakich obecnie jest mowa. Jak stwierdza Mateusz[9], złym duchom wyznaczono przede wszystkim ogień piekła na stałe miejsce przebywania.

Na 5. Raj ziemski należy raczej do stanu ludzi żyjących na świecie niż do stanu dusz odbierających zapłatę za to, na co sobie za życia zasłużyły. Toteż nie zalicza się go do tych miejsc przebywania, o jakich obecnie jest mowa.

Na 6. Wymienione postawienie sprawy jest niemożliwe. Gdyby jednak było możliwe, takowy ponosiłby wieczną karę w piekle. Jeżeli bowiem za grzech lekki ponosi się czasową karę w czyśćcu, to dlatego, że grzech ten współistnieje w duszy z łaską uświęcającą. Gdyby zaś był dodawany do grzechu śmiertelnego, który wyklucza łaskę uświęcającą, byłby karany karą wieczną w piekle. A ponieważ ten, kto umiera w grzechu pierworodnym, ma grzech lekki, a nie ma łaski uświęcającej, dlatego całkiem słusznie uważa się, że takowy ponosi karę wieczną.

Na 7. Ta różność i wielość stopni kar lub nagród nie ma wpływu na stan [duszy], a właśnie on stanowi o różności miejsc przebywania. I dlatego argumentację zarzutu należy uznać za chybioną.

Na 8. Owszem, dusze odłączone od ciała ponoszą karę w miejscach, w których grzeszyły i które zamieszkujemy, ale nie są to właściwe miejsca ich kar. A jeśli się to zdarza, to [za zrządzeniem Boga] dla naszego pouczenia, byśmy widząc ich męki powstrzymywali się od grzechów.

A to, że dusze będące w ciele ponoszą niekiedy karę za grzechy, nie należy do naszego tematu. Takowe przecież ponoszenie kary odbywa się w stanie zasługiwania na nagrodę lub karę. A my tu obecnie mówimy o miejscach przebywania dusz, jakie się im należą po skończeniu się stanu zasługiwania na nagrodę lub karę.

Na 9. Nie może istnieć czyste zło bez domieszki dobra, tak jak istnieje najwyższe dobro bez jakiejkolwiek domieszki zła. Wynika z tego, że ci którzy mają być przeniesieni do szczęścia — a jest nim najwyższe dobro — powinni również być oczyszczeni ze wszelkiego zła. Zatem powinno istnieć miejsce, w którym by się odbywało oczyszczanie takowych, o ile opuścili świat niecałkowicie oczyszczeni. Natomiast ci, którzy będą wtrąceni do piekła, nie będą ogołoceni z wszelkiego dobra. Nie tak samo więc ma się rzecz w obu wypadkach. Wszak wtrąceni do piekła mogą odebrać nagrodę za swoje dobre uczynki spełniane za życia w postaci złagodzenia kary.

Na 10. Nagroda istotna polega na chwale duszy. Natomiast całe uchwalebnienie ciała tryska z duszy: w niej ma swój początek i na niej polega. Stąd też pozbawienie chwały duszy różnicuje stan, nie zaś pozbawienie uchwalebnienia ciała. Z tego to powodu to samo miejsce, mianowicie niebo empirejskie, należy się duszom świętym odłączonym od ciała i złączonym z uchwalebnionymi ciałami. Nie to samo zaś miejsce należy się duszom Ojców przed dostąpieniem chwały duszy, co po jej dostąpieniu.

ZAGADNIENIE 70
O WŁAŚCIWOŚCI DUSZY ODŁĄCZONEJ OD CIAŁA I O KARZE, JAKĄ CIERPI Z POWODU OGNIA CIELESNEGO

Z kolei należy mówić o właściwości duszy odłączonej od ciała oraz o karze, jaką cierpi z powodu ognia cielesnego. Nasuwają się trzy pytania: 1. Czy w duszy odłączonej pozostają władze zmysłowe? 2. Czy pozostają w niej czynności tychże władz? 3. Czy dusza odłączona może cierpieć ogień cielesny?

Artykuł 1

CZY W DUSZY ODŁĄCZONEJ POZOSTAJĄ WŁADZE ZMYSŁOWE?

Zdaje się, że w duszy odłączonej pozostają władze zmysłowe[1], bo:

1. Augustyn pisze[2]: „Opuszczając ciało dusza zabiera ze sobą wszystko,

mianowicie zmysł, wyobraźnię, rozum, myśl, umysł, pożądliwość i gniewliwość". Lecz zmysł i wyobraźnia, siła gniewliwa i pożądliwa są władzami zmysłowymi. A więc w duszy odłączonej pozostają władze zmysłowe.

2. Tenże Augustyn mówi[3]: „Wierzymy, że sam tylko człowiek ma duszę samoistniejącą, która po odłączeniu od ciała nadal żyje, zachowując żywotnie swoje zmysły i umysł". A więc dusza po odłączeniu od ciała nadal żyje i zachowuje władze zmysłowe.

3. Władze duszy — jak twierdzą niektórzy — albo są w niej jako istotna część, albo przynajmniej są jej naturalnymi właściwościami. Lecz to, co jest w czymś jako istotna część, nie może być od tego odłączone; ani też właściwość naturalna nie może oderwać się od swojego podmiotu. Niemożliwe zatem jest, żeby dusza odłączona od ciała utraciła niektóre swoje władze.

4. Całość nie jest zupełna, jeśli brak jej którejś z części. Lecz władze duszy zwą się częściami duszy. Gdyby więc po śmierci dusza traciła niektóre swoje władze, już nie byłaby zupełna, całkowita, co jest nie do przyjęcia.

5. Władze duszy większy mają udział w zasługiwaniu niż ma go ciało, ponieważ władze duszy są źródłem działania, a ciało jest tylko jego narzędziem. Lecz sama konieczność wymaga, żeby ciało było nagrodzone wraz z duszą, jako że współdziałało w zasługiwaniu. O wiele bardziej konieczne jest, żeby władze duszy były nagrodzone wraz z duszą, a więc dusza odłączona ich nie traci.

6. Jeśli dusza po odłączeniu od ciała traci władzę zmysłową, to ta władza musi obrócić się w nicość. Nie można bowiem twierdzić, że obraca się w jakąś materię, ponieważ nie ma w sobie składnika materialnego. Aliści to, co całkowicie obraca się w nicość, nie wraca do istnienia to samo liczbowo. Zatem dusza przy zmartwychwstaniu nie odzyska tej samej liczbowo władzy zmysłowej. Otóż zdaniem Filozofa[4] tak się mają władze duszy do części ciała — np. wzrok do oka — jak się ma dusza do ciała. Jeśli przeto dusza, która wraca do ciała, nie jest tą samą, to i człowiek już nie będzie ten sam. Z tego samego powodu również i oko nie będzie to samo liczbowo, skoro już

nie ma tej samej liczbowo władzy wzroku. Na tej samej podstawie także i każda inna część organizmu nie zmartwychwstanie tą samą liczbowo. Ani też w następstwie cały człowiek nie będzie już ten sam liczbowo. Wynika z tego, że dusza odłączona nie może stracić władz zmysłowych.

7. Gdyby władze zmysłowe ginęły wraz z rozkładem ciała, musiałyby doznawać osłabienia wraz z jego słabnięciem. Ale tak nie jest, bo Arystoteles pisze[5]: „Gdyby starzec dostał oczy młodzieńca, widziałby jak młodzieniec". A więc władze zmysłowe nie giną wraz z rozkładem ciała.

Wbrew temu: 1. Augustyn tak pisze[0]: „Człowiek składa się tylko z dwóch substancji: z duszy i z ciała; z duszy wraz ze swoim rozumem oraz z ciała wraz ze swoimi zmysłami". Władze przeto zmysłowe przynależą do ciała. Po jego więc rozkładzie władze te nie pozostają w duszy.

2. Filozof, mówiąc o odłączeniu duszy, tak powiada[7]: „Pytanie jest, czy zostaje coś z rzeczy po jej rozkładzie. W niektórych wypadkach jest to możliwe. Np. dusza, jeżeli nie cała, to przynajmniej co do umysłu. Gdy chodzi o całą duszę, być może jest to niemożliwe". Widać z tego, że nie cała dusza odłącza się od ciała, a tylko jej władze umysłowe, nie zaś zmysłowe lub wegetatywne.

3. Filozof, mówiąc o umyśle, pisze[8]: „Tylko on oddziela się od ciała, jak wiecznotrwałe od zniszczalnego. Co do innych części duszy, to — wbrew temu, co inni głoszą — jest jasne, że one są nieoddzielne od ciała". A więc władze zmysłowe nie pozostają w duszy odłączonej.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się kilku odpowiedzi. Jedni — mniemając, że wszystkie władze są w duszy tak, jak barwa jest w ciele — powiadają, że dusza odłączona od ciała bierze ze sobą wszystkie swoje władze. Gdyby bowiem którejś z nich w niej nie było, dusza z konieczności uległaby zmianie pod względem naturalnych właściwości, a te przecież nie mogą być zmienione, póki ich podmiot pozostaje nienaruszony.

Ale to mniemanie jest błędne z następującego powodu: Ponieważ władza

(możność) jest tym, dzięki czemu możemy coś czynić lub czegoś doznawać, do tego zaś samego podmiotu należy czynić (względnie doznawać), co i móc czynić, dlatego i władza (możność) należy do tego samego podmiotu, do którego należy działać lub doznawać. Tak też i Filozof mówi[9]: „Do kogo należy władza, do tego należy czynność". Otóż każdy jasno widzi, że niektóre czynności, mające swój początek we władzach duszy, nie są, właściwie mówiąc, czynnościami samej tylko duszy, ale całości złożonej z ciała i duszy, jako że dokonywać się mogą li tylko za pośrednictwem ciała, np. widzenie, słyszenie itd. Stąd też te władze należą do całości złożonej z ciała i z duszy jako do podmiotu, natomiast do duszy należą jako do początku, z którego wypływają, tak jak forma jest początkiem, źródłem właściwości rzeczy złożonej z materii i formy. Niektóre zaś czynności są dokonywane przez samą duszę bez narządu cielesnego, np. myślenie, rozważanie i chcenie. A ponieważ są to czynności właściwe duszy, dlatego i władze będące źródłem tych czynności nie tylko należą do duszy jako do początku, z którego wypływają, ale także należą do niej jako do podmiotu. A że właściwości przynależące do podmiotu tak długo trwają w nim, jak długo trwa podmiot, a tylko wtedy giną, gdy on ginie, dlatego należy tak powiedzieć: W duszy odłączonej pozostają te władze, które w swoich czynnościach nie posługują się narządem cielesnym. Natomiast te władze, które posługują się nim, giną wraz z rozkładem ciała. I taki właśnie los spotyka wszystkie władze, które należą do duszy zmysłowej i wegetatywnej.

Mając to na uwadze niektórzy wyodrębniają w duszy dwa gatunki władz zmysłowych: jedne są urzeczywistnieniami narządów cielesnych, wypływają z duszy na ciało i giną wraz z nim; drugie są początkami pierwszych jako ich źródła, z których się wywodzą; są w duszy; to poprzez nie dusza obudzą w ciele działanie zmysłów, że one widzą, słyszą itd. I te początkowe, źródłowe władze pozostają w duszy odłączonej.

Ale to zdanie nie jest słuszne. Dusza bowiem nie za pośrednictwem jakichś innych władz, ale przez swoją istotę jest początkiem i źródłem tych władz, które są urzeczywistnieniami narządów cielesnych, tak jak i każda forma przez to, że przez swoją istotę nadaje materii określoną postać, staje się początkiem i źródłem

właściwości, które w naturalny sposób cechują rzecz złożoną z tejże materii i formy. Do tego, gdyby się przyjęło istnienie w duszy pośrednich władz, poprzez które z duszy wypływałyby władze urzeczywistniające narządy cielesne, na tej samej podstawie należało by przyjąć istnienie jeszcze innych władz, poprzez które by z duszy wypływały te władze pośrednie: i tak w nieskończoność. Jeżeli zaś trzeba na czymś się zatrzymać, lepiej zatrzymać się na pierwszym.

Stąd też inni powiadają, że władze zmysłowe i inne podobne pozostają w duszy li tylko pod jakimś względem, a nie całkowicie, mianowicie pozostają w duszy jako w swoim korzeniu: tak jak biorący początek są w dających im początek. W duszy bowiem odłączonej pozostaje skuteczna moc dobycia z siebie z powrotem tychże władz, gdy połączy się z ciałem. Nie jest konieczne, żeby, jak powiedziano, ta skuteczna moc była czymś naddanym do istoty duszy. I to zdanie bodajże jest bardziej rozumne.

Na 1. Wypowiedź Augustyna należy rozumieć w tym znaczeniu, że niektóre władze dusza zabiera ze sobą w rzeczywistości; są to umysł i myśl; niektóre zaś, jak powiedziano[10], w swoim korzeniu.

Na 2. Przez te zmysły, które dusza z sobą zabiera, należy rozumieć nie zmysły zewnętrzne, ale wewnętrzne, należące do części umysłowej, jako że niektórzy słowa 'myśl' używają zamiennie ze słowem 'zmysł'; poświadcza to Bazyli[11] i Filozof[12]. Jeżeli zaś Augustyn ma na myśli zmysły zewnętrzne, należy odpowiedzieć jak Na 1.

Na 3. Jak widać z tego, co wyżej powiedziano[13], władze zmysłowe odnoszą się do duszy jako do swojego źródła, a nie jak naturalne właściwości do podmiotu. A więc argumentacja zarzutu niczego nie dowodzi.

Na 4. Władze duszy są jej tak zwanymi częściami potencjalnymi. Otóż całość z takowych części złożona ma to do siebie, że pełna moc tejże całości ziszcza się doskonale w jednej części, w innych zaś częściowo; tak np. moc duszy ziszcza się doskonale w jej części umysłowej, w innych zaś częściowo. A ponieważ w duszy odłączonej pozostają władze części umysłowej, dlatego pozostaje całkowita, nie

umniejszona, chociaż władze zmysłowe nie pozostają w niej w rzeczywistości, tak jak władza króla pozostaje nieumniejszona po śmierci ministra, który miał udział w jego władzy.

Na 5. Ciało współdziała w zasługiwaniu jako istotna część człowieka. Cały bowiem człowiek zasługuje. W ten jednak sposób władze zmysłowe nie współdziałają, skoro należą do przypadłości (do nieistotnych części człowieka). Inaczej więc jest z ciałem, a inaczej z władzami zmysłowymi.

Na 6. Jedynie dzięki duszy, do której należą, władze zmysłowe są urzeczywistnieniami narządów cielesnych jako ich formy istotowe. Przez to są ich urzeczywistnieniami, że uzdalniają je do pełnienia właściwych im czynności, tak jak ciepło jest urzeczywistnieniem ognia uzdalniając go do grzania. Stąd też, jak ogień pozostałby ten sam liczbowo, nawet gdyby w nim pojawiło się inne liczbowo ciepło — podobnie jak woda najpierw zimna, potem podgrzana, znowu zimna, pozostaje mimo to tą samą liczbowo, gdy tymczasem jej zimno nie jest za każdym razem to samo liczbowo — tak i narządy cielesne pozostaną te same liczbowo, chociaż władze nie będą liczbowo te same.

Na 7. W tym miejscu Filozof mówi o władzach zmysłowych, o ile one tkwią korzeniami w duszy; jasne to z jego dalszych słów": „Starość nie dotyka duszy, ale tego, w kim dusza jest", to jest ciała. W tym zaś znaczeniu władze duszy ani nie doznają osłabienia, ani nie giną.

Artykuł 2

CZY DUSZA ODŁĄCZONA SPEŁNIA CZYNNOŚCI WŁADZ ZMYSŁOWCH?

Zdaje się, że w duszy odłączonej pozostaną również czynności władz zmysłowych, bo:

1. Augustyn pisze[1]: Wyobraźnia, pożądliwość, gniewliwość „napawają duszę odłączoną od ciała rozkoszą lub bólem, zależnie od zasługi". Lecz wyobraźnia oraz siła pożądliwa i gniewliwa są władzami zmysłowymi. A więc od strony tychże władz dusza odłączona będzie napawana, a tym samym pojawiać się będą w niej rzeczywiście ich czynności.

2. Tenże Augustyn mówi[2]: „Samo ciało nie czuje, lecz dusza poprzez ciało"; a nieco niżej dodaje: „Wszelako niejedno dusza czuje nie poprzez ciało ale bez ciała, np. bojaźń i podobne". Lecz to, co przysługuje duszy bez pośrednictwa ciała, może istnieć w duszy odłączonej od ciała. A więc w stanie odłączenia dusza mogłaby rzeczywiście czuć.

3. Widzenie obrazów cielesnych, jak to się dzieje np. we śnie, to rzecz wyobraźni, która należy do sfery zmysłowej. Lecz dusza może widzieć takowe obrazy cielesne. Augustyn bowiem pisze[3]: „Nie rozumiem, czemu dusza ma mieć podobieństwo swojego ciała wtedy, gdy widzi takie rzeczy, o jakich opowiada wielu, którzy z tego stanu wrócili do życia — a chodzi o stan, w którym ciało leży nieprzytomne, ale jeszcze nie całkowicie martwe —, a nie ma go mieć wtedy, gdy po zupełnej śmierci całkowicie rozłącza się z ciałem". A słów: „dusza ma podobieństwo swojego ciała" nie można inaczej rozumieć, jak tylko w znaczeniu: „dusza widzi podobieństwo swojego ciała". Toteż powyższe zdanie poprzedza słowami: leżący nieprzytomni bez zmysłu „zatrzymują jakieś podobieństwo swojego ciała, dzięki czemu mogą przenieść się na miejsca cielesne, i takie, jakie widzą, odczuwać za pomocą obrazów zmysłów". A więc dusza odłączona może zdobyć się na czynność władz zmysłowych.

4. Według Filozofa[4] pamięć jest władzą zmysłową. Lecz dusze odłączone będą pamiętać to, co za życia czyniły. Toteż Abraham odezwał się do bogacza[5]: „Wspomnij, że za życia otrzymałeś swoje dobra". A więc dusza odłączona będzie spełniać czynności władzy zmysłowej.

5. Zdaniem Filozofa[6] siły gniewliwa i pożądliwa należą do władz zmysłowych. Lecz te właśnie siły żywią radość i smutek, miłość i nienawiść, strach i nadzieję oraz inne podobne uczucia, których według naszej wiary doznawają dusze odłączone. A więc te dusze nie będą pozbawione czynności władz zmysłowych.

Wbrew temu: 1. To, co dotyczy wspólnie duszy i cia ła, nie może pozostać w duszy odłączonej. Lecz wszystkie czynności władz zmysłowych dotyczą wspólnie duszy i ciała. Świadczy o tym fakt, że każda z tych władz dokonuje swych czynności li tylko

poprzez narząd cielesny. A więc w duszy odłączonej nie będą istnieć czynności władz zmysłowych.

2. Potwierdza to Filozof mówiąc[7]: „Po rozstaniu się z ciałem dusza ani niczego nie pamięta, ani niczego nie kocha". To samo odnosi się do wszystkich innych czynności władz zmysłowych. Dusza przeto odłączona nie zdobędzie się na żadną czynność władzy zmysłowej.

Odpowiedź: Niektórzy rozróżniają dwa rodzaje czynności władz zmysłowych: jedne zewnętrzne, wykonywane poprzez ciało: i te nie pozostaną w duszy odłączonej; drugie wewnętrzne, wykonywane przez samą tylko duszę: i te pozostaną w duszy odłączonej. Ten pogląd wydaje się pochodzić od nauki Platona[8]. Jego zdaniem dusza łączy się z ciałem jako substancja doskonała, zupełna, w żaden sposób nie zależna od ciała, co najwyżej jako jego motor. Widać to z jego nauki o wędrówce dusz[9]. Ponieważ zaś według niego to tylko porusza, co jest poruszone, a w tym nie można iść w nieskończoność, dlatego mówił, że pierwszy poruszający porusza samego siebie; i z tego wnioskował, że dusza porusza samą siebie[10]. Według tego w duszy są dwa ruchy: pierwszy — dusza porusza samą siebie; drugi — dusza porusza ciało. I w ten sposób dusza ma czynność np. widzenia, najpierw w samej sobie, mianowicie o ile porusza samą siebie, potem w narządzie cielesnym, o ile porusza ciało.

Lecz to zdanie obalił Filozof[11] wykazując, że dusza nie porusza samej siebie, ani też w żaden sposób nie ma w niej samej ruchu takich czynności, jak widzenie, czucie itp., jako że takowych czynności dokonuje dusza wraz z ciałem jako jedna całość złożona. Z czego wynika konieczny wniosek, że w duszy odłączonej żadnym sposobem nie mogą pozostać czynności władz zmysłowych, chyba możliwie jako w dalszym korzeniu.

Na 1. Zdaniem niektórych dzieło, z którego wzięto cytat i uczyniono zeń zarzut, nie jest Augustyna, ale jakiegoś cystersa. Zawarł on w nim różne teksty Augustyna, dodając wiele od siebie. Treść więc tego dzieła nie stanowi jakiejś powagi.

Gdyby jednak stanowiła, to nie należy tego tekstu rozumieć w tym znaczeniu,

że wyobraźnia i inne tego pokroju władze napawają duszę odłączoną: jakoby samo to napawanie było czynnością tychże władz, ale w tym, że to, co dusza poprzez wyobraźnię i inne tego pokroju władze popełniła w ciele, będzie ją kiedyś napawać dobrem lub złem. Jaśniej mówiąc: wyobraźnia i inne tego pokroju władze nie dobywają z siebie i nie sprawiają w duszy odłączonej tych doznań [rozkoszy lub bólu], natomiast dobywały je i sprawiały w ciele, gotując duszy po śmierci taki lub inny los.
Na 2. Słowa: „dusza czuje poprzez ciało" znaczą: czucie nie jest czynnością samej tylko duszy, ale całości złożonej, której dusza daje władzę czucia. To tak, jakbyś powiedział: ciepło grzeje.

Zaś słowa: „dusza czuje niejedno bez ciała, np. bojaźń i podobne", należy rozumieć: czuje bez ruchu ciała na zewnątrz, jak to zwykle się zdarza w działaniu zmysłów zewnętrznych, ale nie czuje zgoła bez ciała, ponieważ żadne uczucie nie może istnieć bez ruchu cielesnego. — Albo można odpowiedzieć, że Augustyn idzie za platończykami, którzy, jak się rzekło[12], tak właśnie głosili.

Na 3. W przytoczonym tekście, jak i w całym tym dziele, Augustyn jedynie docieka rzeczy, ale niczego stanowczo nie twierdzi. Jasne przecież, że stan duszy człowieka śpiącego jest zgoła inny niż duszy odłączonej. Dusza bowiem człowieka śpiącego posługuje się narządem wyobraźni, w której są wrażone podobizny cielesne, a tego nie można powiedzieć o duszy odłączonej.

A można i tak odpowiedzieć: zależnie od większego lub mniejszego stopnia oderwania od materii i od materialnych uwarunkowań podobizny rzeczy znajdują się we wszystkich władzach duszy: zmysłowych, umysłowych, no i w wyobraźni. Zatem porównanie, jakie czyni Augustyn, jest słuszne w tym znaczeniu, że jak w duszy śpiącego lub doznającego zachwytu znajdują się obrazy rzeczy cielesnych, tak jak są w wyobraźni, podobnie są one w duszy oderwanej, tak jak są w umyśle, a nie tak, jak są w wyobraźni.

Na 4. Jak powiedziano w pierwszej księdze[13], pamięć ma dwa znaczenia: niekiedy oznacza władzę zmysłową gromadzącą zdarzenia przeszłości. I czynność takowej

pamięci nie zaistnieje w duszy odłączonej, gdyż jak mówi Filozof[14]: „Po rozstaniu się z ciałem dusza nie pamięta". Niekiedy zaś oznacza „część obrazu" [Trójcy Przenajśw.] w duszy — w jej umyśle, który odrywa od wszelkiej różnicy czasu, jako że według Augustyna[15] obejmuje nie tylko przeszłość, ale i teraźniejszość, i przyszłość. I taką pamięć i jej czynność będzie mieć dusza odłączona.

Na 5. Przez miłość, radość, smutek itp. można rozumieć uczucia pożądania zmysłowego, które zawsze dokonują się przy wtórze ruchu serca [i organizmu] . Jasne, że takowe nie mogą istnieć w duszy odłączonej. Można też przez nie rozumieć czynności woli, która przecież jest władzą umysłową. I tak pojęte istnieją w duszy odłączonej. Podobnie i rozkosz, która w jakiś sposób jest uczuciem władz zmysłowych, według innego sposobu pojmowania bywa przyznawana Bogu. Tak właśnie czyni Filozof, mówiąc[16]: „Bóg raduje się jedną niezłożoną rozkoszą".

Artykuł 3

CZY DUSZA ODŁĄCZONA MOŻE CIERPIEĆ WSKUTEK OGNIA CIELESNEGO? /7/

Zdaje się, że dusza odłączona nie może cierpieć wskutek ognia cielesnego, bo:

1. Augustyn powiada[1]: „To, co napawa dusze odłączone od ciała dobrem lub złem, nie jest cielesne, ale podobne do ciał". A więc dusza odłączona nie bywa karana ogniem cielesnym.

2. Tenże Augustyn pisze[2]: „Działający zawsze jest pocześniejszy od doznającego". Niemożliwe jednak jest, żeby jakieś ciało było pocześniejsze od duszy odłączonej. Nie może więc ona cierpieć ze strony jakiegoś ciała.

3. Zdaniem Filozofa[3] i Boecjusza[4], te tylko istoty działają na siebie i doznają od siebie, które łączy społem materia. Lecz duszy i ognia cielesnego nie łączy społem żadna materia, ponieważ w ogóle nie istnieje wspólna, materia dla istot duchowych i cielesnych. Stąd też, jak tenże Boecjusz pisze[5], istoty te nie mogą przemieniać się

jedna w drugą. A więc dusza odłączona nie doznaje cierpienia ze strony ognia.

4. Każdy doznający przyjmuje coś od działającego nań. Gdyby zatem dusza doznawała czegoś od ognia cielesnego, musiałaby od niego coś przyjmować. Z zasady zaś cokolwiek bywa w kimś przyjmowane, jest w nim na sposób przyjmującego. A więc to, co dusza przyjmuje od ognia, nie jest w niej materialnie ale duchowo. Aliści formy rzeczy istniejące duchowo w duszy są jej doskonałościami. Chociażby więc doznawała czegoś ze strony ognia, nie będzie to dla niej karą, ale raczej jej doskonałością.

5. Powołasz się może na słowa Grzegorza i powiesz": „Przez to samo już dusza cierpi karę ognia, że widzi ogień". Odpowiadam: Dusza może widzieć ogień piekła li tylko widzeniem umysłowym. Nie ma bowiem narządów, poprzez które odbywa się widzenie zmysłowe lub w wyobraźni. Lecz widzenie umysłowe chyba nie może być przyczyną smutku, bo jak mówi Filozof[7]: „Smutek nie mąci przyjemności, jaką umysł znajduje w myśleniu". A więc takowe widzenie nie jest karą dla duszy.

6. Powiesz: Dusza cierpi z powodu ognia cielesnego przez to, że on ją więzi, tak jak obecnie za życia więzi ją ciało. Odpowiadam: Za życia ciało więzi duszę w tym znaczeniu, że z połączenia ich powstaje jedno, tak jak z materii i formy powstaje jedno. Lecz dusza nie będzie formą owego ognia cielesnego. Nie może zatem być więziona przez ogień w dopiero co podany sposób.

7. Każde cielesne działanie wymaga zetknięcia się z drugim ciałem. Nie może jednak zaistnieć jakieś zetknięcie się ognia cielesnego z duszą, ponieważ ono zachodzi jedynie między ciałami, których powierzchnie wzajem się stykają. Dusza zatem nie cierpi kary ze strony ognia cielesnego.

8. Rzecz cielesna może działać na to co odległe li tylko poprzez jakieś pośrednie miejsca, i to na określoną odległość proporcjonalną do swojej mocy. Otóż dusze — a także złe duchy, do których to samo się odnosi — niekiedy znajdują się poza miejscem piekła, a nawet niejednokrotnie pojawiają się ludziom żyjącym na świecie. Nie są one jednak przez to zwolnione od kary. Jak bowiem chwała świętych nigdy nie ma

przerwy, tak samo i kara potępionych. Nie stwierdzamy jednak, żeby dusze cierpiały ogień piekła w tych wszystkich pośrednich miejscach. Nieprawdopodobieństwem zaś jest istnienie ciała o tak potężnej mocy, żeby jego działanie docierało na tak wielką odległość. Nie wydaje się więc, żeby kary, jakie dusze potępionych ponoszą, polegały na cierpieniu ognia cielesnego.

Wbrew temu: 1. Ta sama jest możność cierpienia ognia cielesnego przez dusze, co i przez złe duchy. Lecz duchy te cierpią ogień: ponoszą bowiem karę tego ognia, w który będą wrzucone ciała potępionych po zmartwychwstaniu, a ogień ów winien być cielesny. Świadectwo Pańskie jest wyraźne[8]: „Idźcie precz ode-Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom". A więc również i dusze odłączone mogą cierpieć ogień cielesny.

2. Kara powinna odpowiadać winie. Lecz dusza z własnej winy ulegając niecnej pożądliwości oddała się w niewolę diabła. Słusznie więc za karę ma być poddana rzeczy cielesnej i cierpieć z jej strony.

3. Między formą i materią zachodzi ściślejsza jedność niż między działającym a doznającym. Lecz natura duchowa, choć tak bardzo różna od cielesnej, jest mimo to formą ciała; a więc natura ta, choć tak bardzo różna od ognia, może tenże ogień cierpieć.

Odpowiedź: Wychodząc z wyżej uzasadnionego założenia[9], że ogień piekła nie jest przenośnią ani tworem wyobraźni, ale że jest to prawdziwy ogień cielesny, trzeba stwierdzić, że dusza będzie go cierpieć, ponieważ Pan Jezus powiedział, że ogień ów jest „przygotowany diabłu i jego aniołom"[10], ci zaś są niecieleśni jak i dusza. Chodzi teraz tylko o to, w jaki sposób mogą one go cierpieć. Różne są o tym zdania:

Jedni mniemali, że dusza cierpi ogień przez to, że go widzi. Np. Grzegorz pisze[11]: „Dusza przez to samo już cierpi ogień, że go widzi".

Ale chyba to nie wystarcza, ponieważ samo tylko widzenie rzeczy jest doskonałością, dobrem patrzącego. Nie może przeto rzecz widziana być karą dla patrzącego tylko dlatego, że jest widziana. Jeśli zaś niekiedy rzecz widziana jest karą

lub sprawia smutek, to z ubocznych względów, mianowicie gdy patrzący uświadamia sobie równocześnie, że jest dlań szkodliwa. Nie wystarcza przeto samo to, że dusza widzi ów ogień, ale musi być jeszcze jakieś odniesienie się duszy do ognia w tym znaczeniu, że dusza patrzy na o gień jako na sprawiający jej cierpienie.

Stąd to drudzy utrzymywali, że — chociaż ogień materialny nie może spalić duszy — to jednak dusza uświadamia go sobie jako przynoszącego jej mękę, a ta świadomość napawa ją lękiem i bólem; i tak spełniają się słowa psalmisty[12]: „Tam drżeli ze strachu, gdzie strachu nie było", co Grzegorz tak wyraża[13]: „Ponieważ dusza widzi, że się pali, pali się".

Ale chyba i to nie wystarcza, ponieważ w takim rozumieniu dusza nie cierpiałaby ognia naprawdę, ale tylko miała złudzenie tegoż. Chociaż bowiem, jak mówi Augustyn[14], jakieś wyobrażenie sobie czegoś nieprawdziwego może wywołać prawdziwe uczucie smutku lub bólu, to jednak nie można twierdzić, że przez takowe uczucie dusza cierpi naprawdę ze strony rzeczy, a tylko że cierpi ze strony obrazu rzeczy, który widzi w wyobraźni. Do tego, ten sposób cierpienia bardziej odbiega od rzeczywistego cierpienia niż ten, w którym dusza cierpi na skutek zjaw w wyobraźni. Ten drugi bowiem scosób dokonuje się na skutek prawdziwych wyobrażeń rzeczy, które dusza w sobie nosi. Natomiast pierwszy powstaje na skutek mylnych urojeń, które dusza błędnie sobie wytworzyła. I wreszcie nieprawdopodobne jest, żeby dusze lub złe duchy, odznaczające się tak wielką bystrością umysłu, uważały, że ogień cielesny może im szkodzić, skoro jego szkodliwości w żaden sposób nie doświadczyły. Stąd też trzecia grupa tak głosi: Należy przyznać, że dusza naprawdę cierpi ogień cielesny. Grzegorz tak to wyraża[16]: „Z wypowiedzi Ewangelii możemy dojść do wniosku, że dusza cierpi ogień nie tylko przez to, że nań patrzy, ale i że go doświadcza". Dzieje się to, powiadają, w ten sposób: Ogień cielesny można ujmować dwojako. Po pierwsze jako zwykłą rzecz cielesną; i w takim ujęciu nie ma on w sobie takiej mocy, żeby mógł działać na duszę. Po drugie, o ile jest narzędziem karzącej sprawiedliwości Boga. Porządek bowiem sprawiedliwości Bożej tego wymaga, żeby ta dusza, która przez grzech poddała się rzeczom cielesnym, była im również za karę

podległa. Zaś narzędzie nie tylko działa mocą właściwej mu natury, lecz także mocą głównej przyczyny działającej. I tak nie jest pozbawione słuszności zdanie, że ów ogień mocą wyższego duchowego sprawcy działa na ducha: na dusze ludzkie i na szatanów, a działa w fensam sposób co i sakramenty, które w ten właśnie sposób uświęcają duszę, o czym wyżej była mowa[16].

Ale i to zdanie chyba nie wystarcza. Każde bowiem narzędzie nie tylko działa na coś mocą głównej przyczyny sprawczej, ale także mocą czynności mu właściwej i współnaturalnej. Dopiero wykonując tę drugą, sprawia skutek zamierzony przez pierwszą. Tak np. przy chrzcie woda, obmywając ciało, uświęca duszę, zaś piła, tnąc drzewo, prowadzi do wybudowania domu. Ogień więc musiałby otrzymać jakąś czynność działającą na duszę, która by była współnaturalna mu po to, żeby stał się narzędziem sprawiedliwości Bożej karzącej za grzechy.

I dlatego należy tak odpowiedzieć: Ciało o tyle w naturalny sposób może działać na ducha, jakoś mu szkodzić lub go przygniatać, o ile jakimś sposobem z nim się łączy. Dopiero tak sprawdzają się słowa Pisma św.[17]: „Śmiertelne ciało przygniata duszę". Duch zaś łączy się z ciałem w dwojaki sposób: pierwszy, jak forma z materią tak, by z nich powstawał jeden istotowo byt. I tak właśnie duch złączony z ciałem o-żywia ciało, a ono go po trosze przygniata. W ten jednak sposób duch człowieka lub złego ducha nie jest złączony z ogniem cielesnym. Drugi, jak poruszyciel z rzeczą poruszaną albo jak rzecz umieszczona ze swoim miejscem, oczywiście chodzi o ten sposób, w jaki istoty niecielesne są w miejscu. Otóż stworzone duchy niecielesne są w określonym miejscu (a raczej dana rzecz cielesna wykreśla im miejsce) w tym znaczeniu, że gdy są w jednym miejscu, nie są w drugim. A chociaż rzecz cielesna ma ze swojej natury to, iż może wykreślać miejsce duchowi niecielesnemu, nie ma jednak ze swojej natury tej mocy, żeby zatrzymywała niecielesnego ducha w wykreślonym mu miejscu: aby tak był przykuty do wykreślonego mu miejsca, żeby nie mógł przenieść się do innego. Z natury bowiem swojej duch nie jest tak w miejscu, żeby temuż miejscu był podległy. I właśnie karząca za grzechy sprawiedliwość Boska nadaje ogniowi cielesnemu tę moc, aby jako jej narzędzie w ten sposób zatrzymywał

ducha. Tak to staje się ono dla niego miejscem karnym, przeszkadzając mu wykonywać własną wolę, mianowicie żeby nie mógł działać gdzie chce i co. Takie też jest zdanie Grzegorza. Wyjaśniając sposób, w jaki dusza cierpi doświadczalnie ogień, pisze[18]: „Skoro sama Prawda stwierdza, że grzesznego bogacza potępiono i skazano na ogień, kto z mądrych odważy się przeczyć temu, że ogień więzi dusze odrzuconych?" Tego zdania jest także Julian bp z Toledo; mówi on tak[19]: „Jeżeli niecielesny duch żyjącego człowieka jest więziony w ciele, czemu również i po śmierci nie byłby więziony w ogniu cielesnym?" (Słowa te przytacza Magister[20]). Tak też i Augustyn uczy[21]; powiada: Jak w człowieku żyjącym dusza łączy się z ciałem i daje mu życie, chociaż jedno jest duchowe, a drugie cielesne, i wskutek tego połączenia rodzi się w niej przemożne przywiązanie do ciała, tak przykuta do ognia „otrzymuje od niego karę", i wskutek tego połączenia z nim rodzi się w niej niewysłowiony strach.

Na koniec wypada zebrać w jedno wszystkie te trzy zdania. Pozwoli nam to dokładniej zrozumieć, jak dusza cierpi ogień cielesny. Powiedzmy więc tak: Ogień z natury swojej ma to do siebie, że niecielesny duch może się z nim połączyć, tak jak rzecz umieszczona łączy się z miejscem swojego umieszczenia. Natomiast jako narzędzie sprawiedliwości Boskiej otrzymuje dodatkową moc, dzięki której w jakiś sposób zatrzymuje go i więzi, a przez to ów ogień zadaje duszy prawdziwe cierpienie. Widząc bowiem jego szkodliwość dla siebie, dusza cierpi katusze wskutek ognia. A Grzegorz[22] wymienia po kolei wszystkie te trzy zdania, o czym świadczą przytoczone teksty.

Na 1. ów tekst Augustyna jest zwykłym dociekaniem bez dania odpowiedzi. Daje ją dopiero w dziele *O państwie Boga*[23], jak o tym wyżej była mowa[24].

A można myśl Augustyna wyrazić następująco: To, co bezpośrednio napawa duszę bólem lub smutkiem, jest duchowe. Nie doznawałaby przecież cierpień, gdyby nie uświadamiała sobie, że ogień niesie jej udrękę. Zatem tym, co ją bezpośrednio męczy, jest świadomość ognia; zaś tym, co ją z dalsza męczy, jest istniejący poza nią ogień cielesny.

Na 2. Chociaż co do natury dusza jest pocześniej-sza niż ogień, to jednak ten drugi jest od niej poczes-niejszy jako narzędzie Boskiej sprawiedliwości.

Na 3. Filozof i Boecjusz mają na myśli to działanie i doznawanie, przez które doznający przemienia się w naturę działającego. Nie takowe jest wszakże działanie ognia na duszę. Rozumowanie więc zarzutu chybia.

Na 4. Czynność ognia nie jest działaniem wprost na samą duszę i udzieleniem jej czegoś, ale jak widać z powyższych[25] polega na zatrzymaniu jej w miejscu. A więc rozumowanie zarzutu niczego nie dowodzi.

Na 5. W widzeniu umysłowym nie może być smutku z tego tylko powodu, że się coś widzi. Wszak to, co się widzi, jako tylko widziane, w żaden sposób nie może być przeciwne myśli. Natomiast w widzeniu zmysłowym może być coś przeciwne zmysłowi. Przedmiot bowiem działając np. na wzrok po to, żeby być widziany, może przez przypadłość, z ubocznych względów, zniszczyć wzrok na skutek uszkodzenia narządu wzrokowego. Jednakże widzenie umysłowe może sprawić smutek, gdy dusza uświadamia sobie, że to co się widzi, zadaje jej cierpienie: nie żeby samo widzenie tego zadawało cierpienie, ale z innego względu. I właśnie tak widząc ogień, dusza doznaje udręki .

Na 6. Między zdaniami: 'ciało więzi duszę', a 'ogień więzi duszę', nie zachodzi podobieństwo we wszystkim, ale jak wyżej powiedziano[26] pod jakimś tylko względem.

Na 7. Chociaż nie istnieje cielesne stykanie się duszy z ciałem, istnieje jednak między nimi jakaś styczność duchowa. Podobnie jest z poru-szycielem nieba. Jest on istotą duchową, która duchową stycznością dotyka nieba i je porusza. Podobnie też, jak zauważa Filozof[27], mówi się do tego, który sprawił smutek: „Dotknąłeś mnie do żywego". I ten sposób styczności wystarcza do działania.

Na 8. Duchy potępione nigdy nie znajdują się poza piekłem bez zezwolenia Bożego. Bóg niekiedy zezwala na to dla naszego pouczenia lub dla zaprawy wybranych. Gdziekolwiek jednak są poza piekłem, zawsze widzą jego ogień jako karę dla nich

przygotowaną. A ponieważ, jak już powiedziano[28], to widzenie bezpośrednio napawa ducha udręką, dlatego gdziekolwiek są, cierpią ogień piekła. Podobnie jak więźniów znajdujących się poza więzieniem zawsze dręczy to więzienie, bo widzą, że są na nie skazani. Stąd to, jak w niczym nie zmniejsza się chwała wybranych — czy chodzi o nagrodę istotną, czy dodatkową — gdy niekiedy są poza niebem empirejskim, które poniekąd jest znakiem ich chwały, tak również w niczym nie zmniejsza się kara potępionych, gdy z pozwolenia Bożego znajdą się czasowo poza piekłem. Glosa do słów Jakuba[29]: „Język rozpala koło naszego życia" itd. tak powyższą myśl oddaje[30]: „Diabeł, gdziekolwiek jest: w powietrzu czy pod ziemią, dźwiga z sobą katusze swoich płomieni". A zarzut rozumuje tak, jakby ogień cielesny doskwierał bezpośrednio duchom, tak jak doskwiera ciałom.

ZAGADNIENIE 71
NASZA POMOC DLA ZMARŁYCH

Następnie trzeba omówić pomoce, jakie ludzie mogą nieść zmarłym. Narzuca się czternaście pytań: 1. Czy dobre uczynki spełniane przez jednego mogą być pomocne drugiemu? 2. Czy żywi mogą nieść pomoc zmarłym swoimi dobrymi uczynkami? 3. Czy spełniane przez grzeszników dobre uczynki są pomocne zmarłym? 4. Czy spełniający dobre uczynki na rzecz zmarłych odnoszą z tego dla siebie jakiś pożytek? 5. Czy dobre uczynki są pomocne dla znajdujących się w piekle? 6. Czy są pomocne dla znajdujących się w czyśćcu? 7. Czy wpływają na los dzieci zmarłych bez chrztu? 8. Czy w jakiś sposób są pożyteczne dla istniejących w niebie? 9. Czy modlitwa Kościoła, najświętsza ofiara i jałmużna są pomocne dla zmarłych? 10. Czy są im pomocne odpusty udzielane przez Kościół? 11. Czy obrzędy pogrzebowe są im pomocne? 12. Czy dobre uczynki spełniane na rzecz jednego zmarłego bardziej są pomocne jemu niż innym zmarłym? 13. Czy dobre uczynki spełniane dla wielu społem zmarłych są tak pomocne dla poszczególnych zmarłych, jak gdyby były spełniane dla każdego z osobna? 14. Czy ci, za których są zanoszone li tylko ogólne modlitwy i

ofiary, doznawają z nich tyle pomocy, ile jej doznawają ci, za których równocześnie są zanoszone ogólne i szczególne?

Artykuł 1

CZY DOBRE UCZYNKI SPEŁNIANE PRZEZ JEDNEGO MOGĄ BYĆ POMOCNE DRUGIEMU? /8/

Zdaje się, że dobre uczynki spełniane przez jednego w niczym nie mogą pomóc drugiemu, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „Co człowiek sieje, to i żąć będzie". Lecz korzystanie z owoców dobrych uczynków spełnianych przez kogoś innego znaczy tyle, co żąć to, co ktoś inny posiał. A więc żaden człowiek nie korzysta z owoców dobrych uczynków spełnianych przez innych.

2. Do Boskiej sprawiedliwości należy oddawać każdemu według zasług. Psalmista powiada[2]: „Ty, Panie, oddasz każdemu według jego uczynków". Otóż niemożliwe jest, żeby sprawiedliwość Boga była zawodna. A więc i niemożliwe jest, żeby dobre uczyńki jednego przynosiły pomoc drugiemu.

3. Na tej samej podstawie uczynek jest zasługujący co i chwalebny, mianowicie bo jest dobrowolny. Nikt jednak nie jest chwalony za uczynek spełniony przez kogoś innego. A więc również i uczynek spełniony przez jednego nie może być zasługujący dla kogoś innego.

4. Do Boskiej sprawiedliwości należy zarówno odpłacać dobrem za dobre, jak i złem za złe. Lecz nikt nie bywa karany za zło popełnione przez kogoś innego. Ezechiel wyraźnie pisze[3]: „Umrze tylko ta osoba, która grzeszy". A więc i nikt nie będzie doznawał pomocy za dobre uczynki spełniane przez innych.

Wbrew temu: 1. Psalmista pisze[4]: „Należę do grona tych wszystkich, którzy boją się Ciebie" itd.

2. Wszyscy wierni zjednoczeni przez miłość są członkami jednego ciała — Kościoła.

Lecz członki ciała wspomagają się wzajemnie. A więc i zasługi jednego mogą nieść pomoc drugiemu.

Odpowiedź: Nasz uczynek może mieć dwa skutki: pierwszym jest osiągnięcie jakiegoś stanu, np. stanu szczęśliwości za postępek zasługujący na to; drugim jest osiągnięcie czegoś dodanego do stanu, np. jakiejś dodatkowej nagrody lub odpuszczenia kary. Oba te skutki nasz uczynek zdoła osiągnąć w dwojaki sposób: drogą zasługi albo drogą modlitwy. A są. to różne drogi, bowiem zasłużenie sobie na coś opiera się na sprawiedliwości; natomiast modlącemu udziela się łaski, o którą prosi, z samej tylko łaskawości błaganego dobrodzieja.

Należy więc tak odpowiedzieć: Dobry uczynek jednego w żaden sposób nie zdoła wysłużyć drugiemu osiągnięcia stanu drogą zasługi, mianowicie tak, żeby ktoś, dzięki mojemu dobremu postępowaniu, zasłużył sobie na życie wieczne. Udzielenie bowiem chwały uzależnione jest od osobistej postawy każdego z osobna. Każdy zaś sposobi się do niej swoim osobistym postępowaniem, a nie cudzym. A chodzi o postępowanie zasługujące na nagrodę. Natomiast drogą modlitwy dobry uczynek jednego zdoła wyprosić drugiemu, póki żyje, nawet osiągnięcie stanu. Może np. jeden człowiek wyprosić drugiemu stan łaski. Skoro bowiem otrzymanie czegoś drogą modlitwy zależy od łaskawości błaganego Boga, drogą tą można — zgodnie z planami opatrzności — uzyskać wszystko, nad czym Bóg rozpościera władzę.

Natomiast zarówno drogą zasługi jak i drogą modlitwy dobry uczynek jednego zdoła drugiemu wysłużyć, względnie wyprosić coś dodatkowego lub dodanego do stanu. Opiera się to na dwóch podstawach: Po pierwsze, na współudziale w korzeniu, z którego wyrasta uczynek. Jest nim miłość Boga sprawiająca, że uczynki są zasługujące. Toteż wszyscy, których łą czy społem wzajemna miłość, czerpią jakąś korzyść z dokonywanych przez każdego dobrych postępków, stosownie jednak do stanu, w jakim każdy się znajduje, bo także i w niebie każdy będzie się cieszył z dobrych uczynków drugiego. To właśnie wyraża artykuł wiary Składu Apostolskiego: „Wierzę w świętych obcowanie". Po drugie, staje się to na podstawie intencji,

mianowicie gdy ktoś spełnia dobre uczynki szczególnie w tym zamiarze, by innym przyniosły duchowy pożytek. Wówczas takowe uczynki stają się poniekąd własnością tych, za których są spełniane: są jakby ofiarowane im przez spełniającego je. Stąd też mogą im pomóc albo do zadośćuczynienia Bożej sprawiedliwości, albo do czegoś podobnego w ramach osiągniętego stanu.

Na 1. Przez owe żniwa należy rozumieć otrzymanie życia wiecznego, w myśl słów Jana[5]: „Żniwiarz ... zbiera plon na życie wieczne". Życie zaś wieczne otrzymuje się li tylko za własne uczynki. Bo nawet gdy ktoś wybłaga drugiemu otrzymanie życia wiecznego, zawsze jednak otrzymać je musi w nagrodę za własne dobre uczynki. A te modlitwy wypraszają mu łaskę, dzięki której swoimi własnymi dobrymi uczynkami zasłużył sobie na życie wieczne.

Na 2. Uczynek spełniony na rzecz drugiej osoby staje się jej własnością. Podobnie i uczynek będący własnością tego, kto ze mną stanowi jedno, poniekąd jest moim. Nie jest zatem sprzeczne ze sprawiedliwością Boską, gdy jeden korzysta z owoców dobrych uczynków spełnianych przez tego, z którym stanowi jedno w miłości, lub z uczynków spełnianych na jego rzecz. Przecież i sprawiedliwość ludzka zezwala na to, żeby jeden zadośćuczynił za drugiego.

Na 3. Chwała jest wyrazem uznania dla człowieka spełniającego jakiś uczynek: dla jego moralnej postawy. Toteż Filozof mówi[0], że jest ona ustosunkowaniem się [człowieka do uczynku]. A ponieważ cudzy uczynek nie świadczy o dobrej lub złej postawie człowieka wobec czegoś, dlatego nikogo nie chwalimy za cudze uczynki, chyba że człowiek w jakiś sposób wpłynął na ich wykonanie: udzielając rady, pomocy, namawiając lub w jakikolwiek podobny sposób. Natomiast uczynek jest zasługujący nie tylko ze względu na postawę człowieka: na jego osobiste zasługi, ale także, jak widać z trzonu artykułu, ze względu na inne okoliczności odnoszące się do postawy lub stanu.

Na 4. Odmówić komuś tego, co mu się należy, jest wprost sprzeczne ze sprawiedliwością. Natomiast dać komuś coś, co mu się nie należy, nie sprzeciwia się

sprawiedliwości, ale przekracza jej granice: jest to bowiem rzecz hojności. Zaś człowiek w tym tylko wypadku może cierpieć na skutek złych postępków bliźnich, gdy mu się odbiera to, co do niego należy. Raczej więc jest słuszne, żeby człowiek czerpał korzyści z dóbr drugiego, niż żeby był karany za grzech drugiego.

Artykuł 2

CZY ŻYWI MOGĄ NIEŚĆ POMOC ZMARŁYM SWOIMI DOBRYMI UCZYNKAMI? /9/

Zdaje się, iż żywi nie mogą nieść żadnej pomocy zmarłym swoimi dobrymi uczynkami, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „Wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre". A więc żadne dobre uczynki nie mogą w czymś pomóc duszy człowieka po śmierci.

2. Świadczą o tym również słowa Jana[2]: „Błogosławieni, którzy w Panu umierają ... bo idą wraz z nimi ich czyny".

3. Tylko człowiek będący w drodze życia może korzystać z jakiegoś dobrego uczynku. Lecz po śmierci ludzie nie są już w drodze, jako że do nich odnoszą się słowa Hioba[3]: „Drogę mi zamknął — nie przejdę". A więc dobre uczynki nie mogą być pomocne zmarłym.

4. Tylko wtedy uczynki jednego mogą być pomocne drugiemu, jeśli w życiu obcują ze sobą. Lecz według Filozofa[4] między zmarłymi a żywymi nie ma żadnego obcowania. A więc dobre uczynki żywych nie są pomocne zmarłym.

Wbrew temu: W *Księdze Machabejskiej* czytamy[5]: „Święta i zbawienna jest myśl modlić się za zmarłych, aby byli od grzechów uwolnieni". A byłoby zbyteczne modlić się za nich, gdyby to im nie pomogło. A więc dobre uczynki pomagają zmarłym.

2. Augustyn tak pisze[6]: „Nie bez znaczenia jest powaga Kościoła powszechnego, który ma zwyczaj dołączać również do modlitw zanoszonych przez kapłana do Boga przy

Jego ołtarzu modlitwę za zmarłych". Zdaniem Damascena[7], ów zwyczaj wywodzi się od samych apostołów; powiada tak: „Świadomi tajemnic uczniowie Zbawiciela i święci apostołowie wprowadzili do przejmujących bojaźnią i życiodajnych tajemnic ołtarza stały zwyczaj wspominania wiernych zmarłych". Dionizy[8] przypomina sposób, w jaki pierwotny Kościół modlił się za zmarłych; twierdzi on też[9], że dobre uczynki żywych przynoszą pomoc zmarłym. Jest to więc prawda, w którą należy bez powątpiewania wierzyć.

Odpowiedź: Więź miłości jednocząca członki Kościoła obejmuje nie tylko żywych, ale i zmarłych, którzy opuszczając ten świat, byli nią ożywieni. Miłość bowiem nie kończy się śmiercią. „Miłość nigdy nie ustaje" — pisze św. Paweł[10]. Również i zmarli żyją w pamięci pozostałych na świecie. Ci też pozostali mogą kierować ku nim swoje intencje. Tak więc dobre u-czynki żyjących mogą nieść pomoc zmarłym, jak też i żywym, w dwojaki sposób: z powodu więzi miłości oraz z powodu skierowanej ku nim intencji.

Nie należy jednak tego tak rozumieć, że dobre uczynki żywych zmieniają stan zmarłych z niedoli w szczęśliwość lub na odwrót. Mogą one tylko przyczynić się do zmniejszenia kary lub czegoś podobnego, co nie zmienia stanu zmarłego.

Na 1. Człowiek za życia w ciele zasłużył sobie na to, żeby te dobre uczynki niosły mu pomoc po śmierci. Jeżeli zatem doznaje po tym życiu pomocy, to na podstawie tego, co czynił w ciele.

Można też za Damascenem[11] tak odpowiedzieć: Te słowa odnoszą się do końcowej zapłaty, którą będzie wieczna chwała lub wieczne potępienie. Wtedy to każdy otrzyma to, na co sobie sam zasłużył żyjąc w ciele. A do tego czasu zmarli mogą doznawać ulgi od żywych.

Na 2. Słowa te mówią wyraźnie o ostatecznej zapłacie; jasne to ze słów początkowych: „Błogosławieni, którzy w Panu umierają" itd. Albo należy odpowiedzieć, że, jak wyżej powiedziano[12], uczynki spełniane na rzecz zmarłych stają się poniekąd ich własnymi.

Na 3. Chociaż dusze po śmierci nie są już zasadniczo w drodze, pod jakimś jednak względem są w niej, ponieważ nie otrzymały jeszcze ostatecznej zapłaty. Stąd też zasadniczo biorąc ich droga jest 'zamknięta' w tym znaczeniu, że ich stan szczęśliwości lub niedoli nie może już być zmieniony na skutek jakichś uczynków. Ale ta droga jest dla nich 'otwarta' w tym znaczeniu, że nie otrzymały jeszcze ostatecznej zapłaty. Z tego też względu są nadal w drodze i mogą doznawać pomocy od innych.

Na 4. Owszem, to obcowanie obywatelskie ludzi ze sobą połączone z wzajemnym świadczeniem sobie usług, o jakim mówi Filozof, nie może zachodzić między zmarłymi a żyjącymi, jako że zmarli są już wyłączeni ze świata żywych. Może jednak zachodzić między nimi inne obcowanie, przejawiające się w u-czynkach życia duchowego, które polega na miłości do Boga, „dla którego żyją wszystkie dusze zmarłych"[13].

Artykuł 3

*CZY DOBRE UCZYNKI SPEŁNIANE PRZEZ GRZESZNIKÓW POMAGAJĄ ZMARŁYM? **

Zdaje się, że dobre uczynki spełniane przez grzeszników nie pomagają zmarłym, bo:

1. U Jana czytamy[1]: „Bóg grzeszników nie wysłuchuje". Lecz gdyby modlitwy ich pomagały tym, za których się modlą, Bóg by je wysłuchiwał. A więc dobre uczynki spełniane przez grzeszników, nie pomagają zmarłym.

2. Grzegorz pisze[2]: „Wysyłanie takiego wstawiennika, który się nie podoba, pobudza serce zagniewanego do jeszcze gorszych kroków". Każdy zaś grzesznik nie podoba się Bogu; ani też ich dobre uczynki nie skłonią Boga do miłosierdzia. Nie są więc pomocne.

3. Dobry uczynek bardziej chyba jest owocny dla spełniającego niż dla drugiego. Lecz grzesznik niczego nie zasługuje sobie swoimi dobrymi uczynkami. Tym bardziej więc nie może nimi zasługiwać drugiemu.

4. Każdy zasługujący uczynek winien być żywy, tj. zaprawiony miłością. Lecz uczynki spełniane przez grzeszników są. A więc nie mogą pomóc zmarłym, za których są spełniane.

Wbrew temu: 1. Nikt nie może na pewno o kimś wiedzieć, czy jest w stanie grzechu lub łaski. Gdyby przeto zmarłym pomagały jedynie uczynki spełniane crzez będących w łasce, człowiek nie mógłby wiedzieć, do kogo zwrócić się z prośbą o nie dla swoich zmarłych. Skutkiem tego wielu zaprzestałoby starać się o nie dla swoich zmarłych.

2. Augustyn[3], a za nim Magister[4], tak mówią: Wtedy dobre uczynki pomagają zmarłemu, gdy on w życiu doczesnym zasłużył sobie na to, żeby po śmierci mu je świadczono. Zatem skuteczność dobrych uczynków zależy od stanu tego, za którego są spełniane. Jest więc obojętne, czy spełniają je dobrzy, czy źli.

Odpowiedź: W dobrych uczynkach spełnianych przez grzeszników można brać pod uwagę: po pierwsze, sam spełniany uczynek; np. ofiarę mszy św. A ponieważ nasze sakramenty są same z siebie skuteczne niezależnie od stanu sprawującego je — bo w jakimkolwiek by on był stanie, skutek jest ten sam — dlatego z tego punktu widzenia dobre uczynki spełniane przez grzeszników pomagają zmarłym.

Po drugie, można brać pod uwagę spełniającego owe dobre uczynki. Wymaga to rozróżnienia: Albo bowiem grzesznik spełniający dobre uczynki czyni to sam od siebie, tak że to jest jego tylko samego dzieło, i w takim razie nie są one wcale zasługujące ani dla niego, ani dla drugiego. Albo wykonuje cudze dzieło, należące do kogoś innego. Dzieje się to w dwojaki sposób: pierwszy, gdy grzesznik spełniający dobre uczynki za zmarłych występuje w imieniu całego Kościoła; np. kapłan odprawiający obrzędy pogrzebowe. A ponieważ, jak mówi Dionizy[5], ten dokonuje dzieła, w którego imieniu lub z którego polecenia bywa ono spełniane; dlatego dobre uczynki takowego kapłana, chociaż jest w grzechu, pomagają zmarłym. Drugi, gdy działa jako narzędzie. Dzieło bowiem wykonane przez narzędzie raczej należy do głównej przyczyny sprawczej. I dlatego, chociaż ten, kto działa jako czyjeś narzędzie, nie jest w stanie zasługiwania, czynność jednak jego może być zasługująca ze strony

głównej przyczyny sprawczej. Przykładem niech będzie sługa będący w grzechu, który na rozkaz swojego pana owianego miłością Bożą, spełnia jakiś uczynek miłosierdzia. Stąd też, gdyby ktoś umierając w miłości Bożej polecił spełnić za siebie dobre uczynki, albo kto inny w stanie łaski polecił to uczynić, takowe dobre uczynki pomagają zmarłemu, mimo że ci, którzy je spełniają, są w grzechu. Pomogłyby jednak bardziej, gdyby byli w stanie łaski, bo wtedy owe uczynki byłyby zasługujące z dwóch stron.

Na 1. Niekiedy grzesznik zanosi modlitwy w imieniu kogoś innego, a nie swoim. I w takim ujęciu są one godne wysłuchania przez Boga. Ale i grzeszników Bóg niekiedy wysłuchuje; wtedy gdy proszą o coś miłego Bogu. Bóg przecież, jak widać z ewangelii Mateusza[6], troszczy się nie tylko o dobro sprawiedliwych, lecz także grzeszników: nie ze względu na ich zasługi, ale ze swojej litości. I dlatego glosa[7] do słów Jana[8]: „Bóg grzeszników nie wysłuchuje" powiada: Ten, kto wyrzekł te słowa, mówił jako mający oczy 'pomazane' [błotem], a nie jako w pełni widzący.

Na 2. Chociaż ze strony grzesznika, który się nie podoba, modlitwa nie jest przyjemna Bogu, to jednak ze względu na tego, w którego imieniu lub z którego polecenia bywa zanoszona, może być Mu przyjemna.

Na 3. Z tego powodu grzesznik nie odnosi żadnego pożytku dla swojej duszy z dobrych uczynków spełnianych na rzecz zmarłych, ponieważ nie pozwala na to jego stan sumienia. Wszelako, jak powiedziano w trzonie artykułu, te jego dobre uczynki mogą w jakiejś mierze przynieść ulgę drugiemu, który ma czyste sumienie.

Na 4. Jak powiedziano w trzonie artykułu, uczynek grzesznika jest martwy, gdy on go spełnia w swoim własnym imieniu. Może być jednak żywy, gdy go spełnia z czyjegoś polecenia lub w czyimś imieniu.

Należy także dać odpowiedź na argumenty poda ne we *Wbrew* temu, ponieważ one prowadzą do wniosku, że jest obojętne kogo prosi się o przysługę religijną : godnego czy grzesznego.

Na 5. Nikt nie może na pewno o kimś wiedzieć, jaki jest jego stan sumienia; może

jednak z dużym prawdopodobieństwem sądzić o tym z zewnętrznego zachowania się człowieka, stosownie do słów Zbawiciela[9]: „Drzewo poznaje się po jego owocach".

Na 6. Żeby dobry uczynek dał pomoc temu zmarłemu, za którego jest spełniany, tenże zmarły winien być wart tej pomocy, a jest wart jej dzięki własnym dobrym uczynkom, jakie spełniał w ciele. I tak właśnie mówi Augustyn. Żeby uczynek dał pomoc zmarłemu, winien ponadto sam przedstawiać jakąś wartość. Ta zaś me pochodzi od tego, za kogo jest spełniany, ale raczej od tego, kto go wykonuje lub poleca wykonać.

Artykuł 4

CZY ŻYWI, SPEŁNIAJĄCY DOBRE UCZYNKI NA RZECZ ZMARŁYCH, ODNOSZĄ Z TEGO DLA SIEBIE JAKIŚ POŻYTEK?

Zdaje się, że dobre uczynki spełniane przez żywych na rzecz zmarłych nie przynoszą żadnego pożytku tym, którzy je spełniają, bo:

1. Według ludzkiej sprawiedliwości, kto spłaca dług drugiego człowieka, nie jest przez to zwolniony od spłacenia swojego długu. Tak samo więc, kto spełnianiem dobrych uczynków spłaca dług danej osoby zmarłej, nie jest przez to zwolniony od własnego długu [wobec Boga].

2. Ktokolwiek coś czyni, winien w miarę możności czynić to lepiej. Lepiej zaś jest pomóc dwom niż jednemu. Gdyby przeto ten, kto dobrymi uczynkami spłaca dług zmarłego, sam przez to był zwolniony odwłasnego długu, wówczas nigdy by na człowieku nie ciążyła powinność czynienia zadość za siebie, ale zawsze jedynie za drugich.

3. Gdyby zadośćuczynienie jednakowo pomagało temu, kto je czyni, co i temu, za kogo się je czyni, z tego samego powodu może jednakowo pomóc trzeciemu, jeśli się równocześnie czyni je za niego, no i czwartemu itd. W ten sposób jeden mógłby zadośćuczynić jednym zadośćuczynieniem za wszystkich, co jest niedorzeczne.

Wbrew temu: 1. Psalmista wyznaje[1]: „Moja modlitwa wracała do mojego łona". Na tej

samej podstawie także i dobre uczynki spełniane dla innych przynoszą pożytek tym, którzy ich dokonują.

2. Damascen tak pisze[2]: „Kto namaszcza chorego olejem świętym, najpierw namaszcza swój palec, a potem pomazuje nim cierpiącego. Podobnie, kto walczy o zbawienie bliźniego, najpierw on sam odnosi z tego pożytek, a następnie bliźni".

Odpowiedź: Dwojako można patrzeć na dobry uczy nek spełniany na rzecz bliźniego: po pierwsze, jako na zadośćuczynienie polegające na poniesieniu kary za niego, tj. na spłaceniu w jakiś sposób jego należności. Z tego punktu widzenia dobre uczynki stają się poniekąd własnością tego zmarłego, za którego są ofiarowane i uwalniają go od powinności odbywania kary. Wszelako ten, kto podejmuje się odbyć karę za kogoś innego, nie jest przez to zwolniony od powinności odbycia kary, która na nim osobiście ciąży. Chodzi tu przecież o sprawiedliwość, a ta żąda wyrównania według tego, co się należy. Otóż ten dobry uczynek, to zadośćuczynienie, może wyrównać to, co się należy za jeden grzech, a już nie wystarcza, żeby wyrównać równocześnie za drugi grzech. Jest bowiem jasne, że kara za dwa grzechy wymaga większego zadośćuczynienia niż za jeden.

Po drugie, można patrzeć na dobry uczynek jako na zasługujący na życie wieczne. Takowy zaś dobry uczynek wyrasta z tego korzenia, którym jest miłość. I tak pojmowany niesie pożytek zarówno temu, za kogo jest spełniany, jak i jeszcze bardziej temu, kto *go* spełnia.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty. Pierwsze bowiem trzy mają na uwadze dobre uczynki, o ile są zadośćuczynieniem. Dwa dalsze, o ile są zasługujące.

Artykuł 5

*CZY NASZE DOBRE UCZYNKI POMAGAJĄ W CZYMŚ POTĘPIONYM W PIEKLE?**

Zdaje się, że nasze dobre uczynki pomagają potępionym w piekle, bo:

1. W *Księdze Machabejskiej* czytamy[1]: „Pod chitonem u każdego ze zmarłych znaleźli przedmioty poświęcone bóstwom ... chociaż Prawo tego Żydom zakazuje"; a mimo to „Juda ... uczyniwszy składkę pomiędzy ludźmi posłał do Jerozolimy około dwu tysięcy srebrnych drachm, aby złożono ofiarę za grzech ich". Lecz ci Żydzi popełnili grzech śmiertelny, wykraczając przeciw Prawu. Zmarli przeto w grzechu i zostali umieszczeni w piekle. A więc nasze dobre uczynki pomagają potępionym w piekle.

2. Magister[2] przytacza następujące słowa Augustyna[3]: „Nasze praktyki pobożne na rzecz zmarłych albo pomagają im do otrzymania pełnego odpuszczenia kary, albo do tego, żeby ich potępienie było znośniejsze". Lecz tylko potępieni znajdują się w piekle. A więc również i potępionym w piekle pomagają dobre uczynki.

3. Dionizy tak pisze[4]: „Jeżeli tu w sprawach dotyczących tego życia modlitwy sprawiedliwych są tak owocne, o wiele bardziej są owocne dla tych, którzy po śmierci są godni tychże świętych modlitw". Z tych słów można wywnioskować, że dobre uczynki bardziej są pomocne dla zmarłych niż dla żywych. Lecz żywym pomagają nawet gdy są w grzechu śmiertelnym, ponieważ Kościół codziennie modli się za grzeszników, aby się nawrócili do Boga. A więc są także one pomocne dla zmarłych w grzechu ciężkim, tj. dla potępionych.

4. W *żywotach Ojców* znajdujemy następujące opowiadanie, które również i Damascen[6] powtarza: Św. Makariusz znalazł na drodze czaszkę jakiegoś zmarłego. Pomodliwszy się — zapytał do kogo należy. A ona odpowiedziała, że do pogańskiego kapłana, który został skazany na piekło. Wyznała też, że on i inni doznają pomocy na skutek modlitwy Makarego. A więc praktyki religijne Kościoła przynoszą pożytek również i znajdującym się w piekle.

5. Damascen[7] opowiada, jak to, gdy św. Grzegorz modlił się za Trajana, dał się słyszeć głos z nieba: „Usłyszałem twoją modlitwę i udzielam Trajanowi przebaczenia". A tego „świadkiem, jak dalej opowiada[8], jest cały Wschód i Zachód". Lecz Trajan był w piekle, ponieważ jak tenże autor podaje[9]: „Zgotował śmierć wielu męczennikom". A więc modlitwy Kościoła pomagają także potępionym w piekle.

Wbrew temu: 1. Dionizy pisze[10]: „Najwyższy kapłan nie modli się za nieczystych, by nie odwrócić się od Bożego porządku". Komentator[11] tych słów dodaje: „Nie modli się o odpuszczenie grzechów dla grzeszników, ponieważ nie byłby wysłuchany". A więc modlitwy nie są pomocne potępionym w piekle.

2. U Grzegorza czytamy[12]: „Z tego samego powodu nie będziemy się wtedy (po sądzie ostatecznym) modlić za ludzi skazanych na wieczny ogień, z jakiego nie modlimy się obecnie za diabła i jego aniołów skazanych na wieczne katusze. Z tego samego też powodu i obecnie święci nie modlą się za zmarłych ludzi niewierzących i bezbożnych, bo wiedzą, że są potępieni i skazani na wieczne katusze. Lękają się, by ich modlitwa nie straciła wartości przed obliczem sprawiedliwego Sędziego". A więc modlitwy i inne dobre uczynki nie przynoszą pomocy znajdującym się w piekle.

3. Magister[13] przytacza następujące słowa Augustyna[14]: „Na nic się nie przydadzą różne pobożne praktyki zanoszone przez bliskich za tych, którzy zeszli z tego świata bez wiary zaprawionej miłością i bez sakramentów". A właśnie wszyscy potępieni w taki sposób zeszli z tego świata. A więc praktyki pobożne wcale im nie pomagają.

Odpowiedź: Różne są wypowiedzi na temat potępionych w piekle. Jedni głosili tak: Należy wprowadzić dwa rozróżnienia; pierwsze dotyczy czasu. Według tego rozróżnienia: po dniu sądu ostatecznego żaden z potępionych w piekle nie otrzyma jakiejkolwiek pomocy; przed dniem tego sądu niektórym z nich pomagają modlitwy Kościoła. Drugie rozróżnienie dotyczy osób znajdujących się w piekle. Wśród nich niektórzy są bardzo źli. To ci, którzy zmarli bez wiary i sakramentów Kościoła; nie należeli do niego ani duchowo, ani zewnętrznie. Takowym też modlitwy Kościoła w niczym pomóc nie mogą. Niektórzy nie są aż tak źli, ponieważ należeli do członków

Kościoła, mieli wiarę, przyjmowali sakramenty i spełnili niejeden dobry u-czynek. I takowym modlitwy Kościoła powinny pomagać.

Niepokoiła ich jednak niemała wątpliwość. Skoro bowiem kara piekła jest skończona co do nasilenia, a nieskończona co do trwania, to z tego mogłoby wynikać, że na skutek zwiększenia pomocy kara ta mogłaby ulec całkowitemu zniesieniu, co było błędem Orygenesa[15]. Różnie starano się uniknąć takiego wniosku.

Prepozytyn /10/ tak rozwiązał tę trudność: Zwiększanie pomocy może doprowadzić do zniesienia kary potępionych nie na zawsze, jak mniemał Orygenes, ale do czasu, mianowicie do dnia sądu ostatecznego. Wtedy dusze ponownie złączone z ciałem znowu będą musiały ponosić karę piekła bez nadziei przebaczenia.

Ale to zdanie wydaje się być sprzeczne z Boską opatrznością, która porządkuje wszystkie bez wyjątku sprawy na świecie. A porządek jest taki, że za winę należy się kara. Nie może zatem kara być zniesiona, jeśli wpierw nie będzie wynagrodzenia, tj. ekspiacji za winę. A ponieważ na potępionych nieustannie ciąży wina, dlatego i ich kara żadnym sposobem nie może mieć przerwy.

Stąd też zwolennicy Gilberta Porrety[16] poszukali innego rozwiązania. Oto ono: Zmniejszanie kary na skutek dobrych uczynków jest podobne do podziału linii, którą, choć jest skończona, można dzielić w nieskończoność i nigdy nie zaniknie na skutek podziału. Trzeba tylko tego ujmowania linii dokonywać nie według tej samej ilości, ale według tej samej proporcji; dajmy na to najpierw ujęło by się czwartą część całości, następnie czwartą część tejże części czwartej, potem znowu czwartą część tejże czwartej itd. w nieskończoność. Podobnie, powiadają, na skutek pierwszej pomocy na rzecz potępionego zmniejsza się okre ślona część jego kary; na skutek drugiej pomocy zmniejsza się jakaś część pozostałej według tej samej proporcji itd.

Atoli ten sposób rozwiązania nastręcza jeszcze większe trudności: Pierwsza, nieskończony podział właściwy dla ilości ciągłej nie da się chyba stosować do ilości duchowej. Druga — nie można zrozumieć czemu druga pomoc na rzecz potępionego, choć jest równa co do wartości, zmniejsza karę mniej niż pierwsza. Trzecia — kara

może zmniejszyć się tylko wtedy, gdy zmniejsza się wina, tak jak może być zniesiona tylko wtedy, gdy ustanie wina. Czwarta — podział linii prowadzi wreszcie do tego, co już nie jest po-strzegalne; ciała bowiem postrzegalnego nie da się dzielić w nieskończoność. Z tego by wynikało, że po wielu pomocach świadczonych potępionemu, pozostała kara byłaby już tak mała, że nie byłaby odczuwalna, a przez to już nie byłaby karą.

Z tego powodu znaleziono inny sposób rozwiązania. Mianowicie Wilhelm z Auxerre /11/ twierdził, że pomoce świadczone potępionym nie zmniejszają ich kary, ani też jej nie przerywają, a tylko wzmacniają cierpiącego; np. człowiek niesie wielki ciężar, a ktoś jego twarz spoconą obleje wodą; wprawdzie przez to nie uczyni jego ciężaru lżejszym, wzmocni jednak go do dźwigania go lepiej.

Ale również i tego nie da się przyjąć. Zdaniem bowiem Grzegorza" człowiek cierpi bardziej lub mniej ogień wieczny w zależności od popełnionej winy. Zatem ten sam ogień jednemu sprawia większe, a drugiemu mniejsze męki. A ponieważ wina potępionego pozostaje niezmiennie ta sama, dlatego nie może być, żeby doznał ulżenia w znoszeniu kary.

Co więcej, to zdanie jest zuchwałe, bo sprzeczne z wypowiedziami świętych; puste, bo nie opiera się na żadnym autorytecie; i wreszcie — nierozumne: już to dlatego, że dobre uczynki żywych mogą pomagać zmarłym ze względu na łączącą ich więź miłości, z której potępieni w piekle się wyłączyli. Już też dlatego, ponieważ całkowicie doszli do kresu drogi i otrzymali końcową zapłatę za zasługi, tak jak i święci, którzy są w niebie. Pozostaje wprawdzie jeszcze ukaranie lub uchwalebnienie ciała, ale to niczego nie zmienia, ponieważ istotnie i w swoim korzeniu chwała istnieje w duszy tak samo jak i niedola potępionych. I gdy chodzi o istotną zapłatę, ich kara nie może się zmniejszyć, jak i chwała świętych nie może się zwiększyć.

Pozostaje sprawa sposobu, w jaki, zdaniem nie których, modlitwy itp. przynoszą ulgę potępionym. W jakimś znaczeniu można by było na ów sposób się zgodzić, mianowicie w tym, że nie zmniejszają one kary istotnej lub kary zmysłów,

ani jej nie przerywają, a tylko usuwają jakąś okoliczność sprawiającą ból. Chodzi o to, że potępieni czuliby się nader opuszczeni, gdyby nikt z żyjących nie zatroszczył się o ich los. I właśnie świadczone na ich rzecz praktyki pobożne usuwają tę okoliczność.

Nie chodzi w tym jednak o jakieś powszechne prawo, ponieważ Augustyn pisze[18] — a jego słowa dotyczą zwłaszcza potępionych: „Tam, gdzie znajdują się dusze zmarłych, nie widzi się tego wszystkiego, co dzieje się lub przydarza się ludziom żyjącym na tym świecie". Nie wiedzą więc, czy i kiedy odprawia się za nich modły, chyba że, w drodze wyjątku, niektórym potępionym będzie to dane z łaski Bożej.

Ale to zdanie jest zgoła niepewne. Dlatego bezpieczniej jest po prostu twierdzić, że pobożne praktyki są bez pożytku dla potępionych. Toteż Kościół nie modli się za nich, jak to widać z przytoczonych tekstów[39].

Na 1. Nic nie wskazuje na to, żeby owi polegli oddawali cześć znalezionym u nich przedmiotom kultu pogańskiego. Raczej zabrali je jako łup, który się im jako zwycięzcom prawem wojny należał. Popełnili jedynie grzech lekki — chciwości. Nie byli przeto potępieni i skazani na piekło. Mogły więc im pomóc o-fiary za nich złożone.

A można i tak za niektórymi odpowiedzieć: Żołnierze Judy, w toku bitwy, w obliczu grożącego im niebezpieczeństwa żałowali za grzech, stosownie do słów psalmisty[20]: „Gdy ich zabijał, szukali Go". To zdanie jest prawdopodobne. Można więc było złożyć za nich ofiarę.

Na 2. W tym tekście użyto słowa 'potępienie' w znaczeniu szerokim: każdego ukarania. W tym znaczeniu zawiera także karę czyśćca. A ta bywa niekiedy dobrymi uczynkami żywych całkowicie odpokutowana, niekiedy zaś jedynie zmniejszona.

Na 3. Dobre uczynki bardziej są pomocne zmarłym niż żywym, bo zmarli bardziej ich potrzebują; nie mogą bowiem tak sobie samym pomóc jak ludzie. Pod tym względem ludzie są w lepszym położeniu, ponieważ mogą przenieść się ze stanu grzechu śmiertelnego w stan łaski. Dla zmarłych jest to niemożliwe. Nie ten sam więc jest

powód modlenia się za zmarłych co za żywych.

Na 4. To doznanie pomocy nie polegało na zmniejszeniu kary, ale jedynie za tym, że, jak tamże mówi, na skutek modlitwy Makarego pozwolono im na wzajemne widzenie się. I to spełnienie ich pragnień powodowało w nich jakąś radość: nie prawdziwą ale urojoną. Podobnie i o złych duchach mówi się, że się cieszą z doprowadzenia człowieka do grzechu, chociaż to w żaden sposób nie zmniejsza ich kary, jak nie zmniejsza się radość aniołów przez to, że współczują nam w nieszczęściach[21].

Na 5. Sprawę Trajana można prawdopodobnie w ten sposób ocenić: Na skutek modlitw św. Grzegorza przywrócono mu życie i otrzymał łaskę, a wraz z nią odpuszczenie grzechów oraz uwolnienie od kary. Stało się zatem z nim tak, jak z tymi wszystkimi, którzy zostali przywróceni do życia w sposób cudowny. Wielu z nich było poganami i znalazło się w piekle. O tych wszystkich można jednakowo powiedzieć, że nie byli skazani na piekło wyrokiem nieodwołalnym, a znaleźli się w nim zgodnie z wymaganiem zwykłej sprawiedliwości: odpowiednio do własnych zasług. Bo według wyższej przyczyny, przewidującej przywrócenie ich do życia, ich los miał się inaczej potoczyć.

A można za innymi tak odpowiedzieć: Dusza Trajana nie była zasadniczo zwolniona z odbywania kary wiecznej. Jej kara została zawieszona czasowo: do dnia sądu ostatecznego. Nie wolno jednak z tego robić zasady, że to dzieje się powszechnie na skutek naszych dobrych uczynków, bo jedne rzeczy dzieją się według powszechnego prawa, zaś inne zdarzają się w poszczególnych wypadkach na mocy przywileju niektórym udzielonego, stosownie do słów Augustyna[22]: „Inne są granice ludzkich rzeczy, a inne są znaki Bożych mocy".

Artykuł 6

CZY DOBRE UCZYNKI POMAGAJĄ DUSZOM W CZYŚĆCU? /12/

Zdaje się, że również i duszom w czyśćcu dobre uczynki nie pomagają, bo:

1. Czyściec jest jakąś częścią otchłani. Lecz z „otchłani nie ma wybawienia"[1]. A psalmista pisze[2]: „Któż Cię, Panie, będzie sławił w otchłani?" A więc dobre uczynki nie pomagają tym, co są w czyśćcu.

2. Kara czyśćca jest skończona. Jeżeli przeto ka ra ta bywa odpuszczana częściowo na skutek dobrych uczynków, uczynki te można by było zwielokrotnić aż do jej całkowitego zniesienia. I wówczas grzech po zostałby nie całkowicie ukarany, co chyba jest sprze czne z Boską sprawiedliwością.

3. Po to dusze są trzymane w czyśćcu, aby w nim oczyszczone, bez skazy weszły do królestwa niebieskie go. Otóż dana rzecz wtedy może być oczyszczona, gdy coś się z nią samą staje. A więc dobre uczynki speł niane przez żywych nie zmniejszają kary czyśćcowej.

4. Jeżeli duszom w czyśćcu pomagają nasze dobre uczynki, to przede wszystkim te, które zostały speł nione na ich polecenie — dane przed śmiercią. Ale o- ne nie zawsze przynoszą pomoc. Bo weźmy np. człowie ka, który przed śmiercią poleca ofiarować za siebie pewną ilość dobrych uczynków. Ich spełnienie wystar czyłoby na odpokutowanie całej kary. Wyobraźmy sobie, że zwlekano z ich spełnieniem i że zmarły bez nich odpokutował karę. Wówczas te uczynki spełnione po czasie na nic by się nie przydały. Nie można przecież twierdzić, że pomogły nim zostały spełnione. A gdy już zostały spełnione, są nieprzydatne, ponieważ zmarły już odbył karę. A więc dobre uczynki nie udzielają żadnej pomocy duszom w czyśćcu.

Wbrew temu: 1. Magister[3] powtarza zdanie Augustyna[4], że dobre uczynki pomagają tym, którzy nie są ani całkiem dobrzy, ani całkiem źli. Takimi zaś są ci, którzy przebywają w czyśćcu. A więc itd.

2. Dionizy tak się wypowiada[5]: „Kapłan Boga modli się za tych zmarłych, którzy żyli

święcie; na skutek jednak ludzkiej ułomności mają na sobie jakieś zmazy". I tacy właśnie przebywają w czyśćcu. A więc itd.

Odpowiedź: Kary ponoszone w czyśćcu są uzupełnieniem pokuty [tj. kary doczesnej], jakiej nie dokonano całkowicie na tym świecie. A ponieważ, jak wyżej powiedziano[6], dobre uczynki jednych mogą służyć pomocą bliźnim: żyjącym czy zmarłym i zadośćuczynić za nich, dlatego nie ma wątpliwości, że dobre uczynki spełniane przez żywych mogą nieść pomoc duszom w czyśćcu.

Na 1. Teksty te mają na myśli otchłań piekła, skąd „nie ma wybawienia" dla tych, którzy zostali w nim umieszczeni nieodwołalnym wyrokiem.

Albo można za Damscenem[7] powiedzieć, że te teksty biorą pod uwagę przyczyny niższe, które wymierzają kary w zależności od zasług. Ale istnieje jeszcze miłosierdzie Boże, przewyższające zasługi na karę; i ono ze względu na modlitwy sprawiedliwych niekiedy inaczej postanawia niż to głosi wyrok, o jakim mówią owe teksty. Stosują się tu słowa Grzegorza[8]: „Bóg zmienia wyrok, ale nie swój zamysł". Damascen[9] podaje przykład Niniwy, Achaba i Ezechiąsza. Widać na nich jak Bóg w miłosierdziu swoim zmienił wydany na nich wyrok[10].

Na 2. Bez zastrzeżeń można głosić zdanie, że na skutek zwielokrotnionych dobrych uczynków kara duszy cierpiącej w czyśćcu zostaje całkowicie przekreślona. Z czego nie wynika, że grzechy zostałyby nie-odpokutowane, ponieważ pokuta odbyta za drugiego poczytana jest temuż drugiemu.

Na 3. Oczyszczanie duszy za pomocą kar czyśćcowych jest niczym innym jak odbywaniem pokuty za grzechy — usuwaniem ich następstw, jako że one przeszkadzają w dostąpieniu chwały. A ponieważ, jak powiedziano w trzonie artykułu, jeden może odbyć pokutę za drugiego, dlatego całkiem słusznie jeden dostępuje oczyszczenia duszy na skutek zadośćuczynienia, jakie ktoś inny za niego dokonuje. /13/

Na 4. Dobre uczynki mają swoją wartość i skuteczność zarówno ze strony osoby dokonującej jak i ze strony samego dzieła dokonanego. A przez samo dzieło dokonane

rozumiem nie tylko sakramenty Kościoła, lecz w ogóle każdy skutek będący owocem działania, np. następstwem udzielenia jałmużny jest wspomożenie ubogich — ich modlitwa zanoszona do Boga za zmarłych. Podobnie tą osobą dokonującą dzieła może być zarówno główna przyczyna sprawcza jak i zwykły wykonawca.

Odpowiadam więc tak: Skoro tylko umierający poleci spełnienie przez innych za siebie dobrych uczynków, już otrzymuje w pełni ich owoc i to nim się one dokonają: gdy chodzi o ich skuteczność ze strony głównej przyczyny działającej; natomiast gdy chodzi o samo dzieło dokonane albo o zwykłego wykonawcę, to nie otrzymuje ich owocu przed ich spełnieniem. I gdyby przed ich spełnieniem sam dokonał oczyszczenia się z kary, pod tym względem zostałby pozbawiony owoców dobrych uczynków, a ta krzywda spadłaby na tych, z których winy to się stało. Można przecież być pozbawionym dóbr doczesnych z winy drugiego, a kara czyśćca jest doczesna. Bo gdy chodzi o wieczną zapłatę, to nikt nie może być jej pozbawionym inaczej, jak tylko z własnej winy.

Artykuł 7

CZY DOBRE UCZYNKI POMAGAJĄ. W CZYMŚ DZIECIOM W OTCHŁANI?

Zdaje się, że dobre uczynki pomagają dzieciom w otchłani, bo:

1. Dzieci te są w otchłani za grzech popełniony przez kogoś innego. Jak najbardziej więc wypada, że by inni wspomagali ich dobrymi uczynkami.

2. Magister[1] powtarza następujące zdanie Augustyna[2]: praktyki pobożne Kościoła „dla nie bardzo złych są przebłaganiem". Lecz dzieci nie zaliczamy do bardzo złych, bo jak tenże Augustyn mówi[3]: „Ich kara jest najłagodniejsza". Zatem pobożne praktyki Kościoła mogą być im pomocne.

Wbrew temu Magister[4] powtarza następujące zdanie Augustyna[5]: Dobre uczynki nie udzielają pomocy tym, „którzy opuścili świat bez wiary działającej przez miłość". Przeto dobre uczynki na nic im się nie przydadzą.

Odpowiedź: Dzieci nieochrzczone są trzymane w otchłani li tylko z tego powodu, że nie są w stanie łaski. Lecz dobre uczynki żywych nie mogą zmienić stanu zmarłych, zwłaszcza zasługi na istotną nagrodę lub karę. A więc dobre uczynki żywych nie mogą nieść pomocy dzieciom w otchłani.

Na 1. Chociaż grzech pierworodny jest tego rodzaju, że jeden może pomóc drugiemu, to jednak dzieci w otchłani znajdują się w stanie takim, w którym nie można im pomóc, jako że z chwilą śmierci skończył się już dla nich czas nabycia łaski.

Na 2. Augustyn ma na myśli tych nie bardzo złych, którzy są ochrzczeni. Przytoczone bowiem zdanie poprzedza słowami[8]: „Zatem gdy składa się ofiary za wszystkich ochrzczonych, czy to będzie ofiara Mszy św., czy jakiejkolwiek jałmużny ..." itd.

Artykuł 8

CZY DOBRE UCZYNKI SĄ W CZYMŚ POMOCNE ŚWIĘTYM W NIEBIE?

Zdaje się, że dobre uczynki są w czymś pomocne świętym w niebie, bo:

1. W modlitwie pokomunijnej (we mszy na uroczystość św. Andrzeja) znajdują się słowa: „Jak sa kramenty przyczyniają się do chwały świętych, tak nam niech pomogą do otrzymania przebaczenia". Lecz spośród dobrych uczynków największym jest sakra ment ołtarza. A więc dobre uczynki przynoszą coś świętym w niebie.

2. „Sakramenty sprawiają to, co oznaczają". Lecz trzecia część Hostii, jaką kapłan wpuszcza do kieli cha oznacza tych, którzy w niebie prowadzą szczęśli we życie. A więc praktyki pobożne Kościoła pomaga ją również świętym w niebie. /14/

3. Święci nie tylko cieszą się z własnego dobra, ale i z dobra innych. Toteż Łukasz pisze[1]: „Radość powstaje u aniołów Bożych z jednego grzesznika, któ ry się nawraca". A więc dobre uczynki żyjących zwię kszają radość świętych w niebie. I w ten też sposób nasze dobre uczynki przyczyniają się do ich szczęścia.

4. Damascen[2] przytacza następujące słowa Chryzostoma[3]: „Jeżeli poganie, spalając zwłoki zmarłego, spalają wraz z nim wszystko, co do niego należało, o wiele

bardziej wypada, żeby dzięki tobie, chrześcijani nie, za wiernym zmarłym poszło to, co do niego należało. Nie żeby jak tamto obróciło się w popiół, ale żeby to przydało mu większej chwały; gdyby ów zmarły był grzesznym, by spłaciło dług za grzechy; gdyby zaś był sprawiedliwym, by mu zwiększyło wynagrodze nie i zapłatę". Wniosek, jak wyżej.

Wbrew temu: 1. Magister[4] przytacza następujące słowa Augustyna[5]: „Krzywdą jest modlić się w kościele za męczennika, którego raczej modlitwom winniśmy się polecać".

2. Temu należy iść z pomocą, kto jest w potrzebie. Lecz święci w niebie bynajmniej nie są w potrzebie. A więc dobre uczynki Kościoła w niczym ich nie wspomagają.

Odpowiedź: Dobry uczynek ze swojej treści wyraża jakieś wspomaganie drugiego. A ono nie przysługuje temu, kto nie cierpi na jakiś brak. Bo temu tylko należy iść z pomocą, kto jest w potrzebie. A ponieważ święci w niebie nie są w żadnej potrzebie, jako że „sycą się obfitością domu Boga"[6], dlatego nie może być mowy o jakimś wspomaganiu ich dobrymi uczynkami.

Na 1. Tego rodzaju powiedzeń nie należy rozumieć tak, że świętym przybywa chwały z tego, że my obchodzimy ich święta, ale tak, że to my, obchodząc bardziej uroczyście ich chwałę, odnosimy z tego dla siebie korzyść. Podobnie jak z tego, że Boga poznajemy i wysławiamy — a w ten sposób w nas rośnie Jego chwała — niczego nie przybywa Bogu, a tylko nam.

Na 2. Owszem, „sakramenty sprawiają to, co oznaczają", ale swojego skutku nie sprawiają we wszystkim tym, co oznaczają; gdyby tak było, to — skoro oznaczają Chrystusa — sprawiałyby coś w Chrystusie, a to jest niedorzecznością. Swój skutek sprawiają jedynie w tym, kto przyjmuje sakrament i to mocą tego, kogo sakrament oznacza (tj. Chrystusa). Z tego więc powiedzenia bynajmniej nie wynika, że ofiary składane za zmarłych przynoszą korzyść świętym w niebie. Wynika z tego jedynie to, że wspominane w sakramencie ołtarza, no i oznaczane zasługi świętych wspomagają innych: tych, za których ten sakrament jest odprawiany.

Na 3. Owszem, święci w niebie cieszą się z wszelkiego naszego dobra. Bynajmniej jednak z tego nie» wynika, że na skutek naszych, coraz to nowych radości, ich radość istotnie się powiększa. Powiększa się tylko materialnie. Istotnym bowiem powodem zwiększania się uczucia jest jego przedmiot. Powodem zaś radości świętych, obejmującej wszystko inne, jest sam tylko Bóg. A Nim nie mogą radować się bardziej lub mniej, bo w takim razie ich istotna nagroda uległaby zmianie: nagroda polegająca na tym, że się radują Bogiem. Stąd też te coraz liczniejsze dobra, z których radują się z powodu Boga, nie sprawiają im silniejszej radości, a tylko rozszerzonej na wiele rzeczy. Bynajmniej więc z tego nie wynika, że naszymi uczynkami możemy im pomagać.

Na 4. Nasze dobre uczynki nie zwiększają wynagrodzenia lub zapłaty świętemu w niebie, ale temu, kto je spełnia. — A można tak odpowiedzieć: Dobre uczynki zwiększają zapłatę świętemu zmarłemu w tym znaczeniu, że on zasłużył sobie na to zwiększenie, ponieważ jeszcze za życia polecił spełniać je w swojej intencji.

Artykuł 9

CZY TYLKO MODLITWY KOŚCIOŁA, NAJŚWIĘTSZA OFIARA I JAŁMUŻNY, ALBO SZCZEGÓLNIE ONE, POMAGAJĄ DUSZOM ZMARŁYCH? /15/

Zdaje się, że nie tylko modlitwy Kościoła, najświętsza ofiara i jałmużny, albo że nie one szczególnie pomagają duszom zmarłych, bo:

1. Kara może być zastąpiona karą. Otóż post jest bardziej przykrą karą niż jałmużna lub modlitwa. A więc post bardziej mógłby pomóc zmarłym niż wyżej wymienione praktyki.

2. Do tych trzech Grzegorz[1] dodaje także post. Gracjan[2] przytacza takie jego zdanie: „Cztery prak tyki uwalniają dusze zmarłych. Są to: ofiary kapła nów, modlitwy świętych, jałmużny przyjaciół i posty krewnych". A więc ta liczba wymienionych przez Ma gistra[3] za Augustynem[4] trzech praktyk jest niewystarczająca.

3. Chrzest jest głównym sakramentem, a to zwłaszcza ze względu na skutek. A

więc chrzest lub inne sakramenty powinny nieść zmarłym pomoc albo taką samą, albo nawet większą niż sakrament ołtarza

4. Apostoł pisze[5]: „Jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają, to czemuż [niektórzy] za nich chrzest przyjmują?" A więc także i chrzest należy do praktyk pomocnych dla zmarłych.

5. W różnych mszach sprawuje się ta sama ofia ra. Jeżeli zatem do praktyk na rzecz zmarłych zalicza się ofiara, nie zaś msza, to chyba każda msza odpra wiana za zmarłego jest mu jednakowo pomocna, czy to o Matce Bożej, czy o Duchu Świętym, czy jakakol wiek inna. A to jest bodajże sprzeczne z rozporządze niem Kościoła, który ustanowił osobną mszę o zmarłych.

6. Damascen powiada[6], że za zmarłych ofiaruje się „świece, lampki" itp. A więc nie tylko ofiarę ołtarza, ale i inne ofiary należy zaliczać do praktyk stosowanych na rzecz zmarłych.

Odpowiedź: Dobre uczynki żyjących pomagają zmarłym na podstawie łączącej ich miłości, a także na tej, iż żywi mogą kierować swoją intencję na zmarłych. Te więc dobre uczynki szczególnie zdolne są pomagać zmarłym, w których bardziej ujawnia się więź miłości lub owo kierowanie intencji na drugich. Eucharystia zaś jest w szczególny sposób rzeczą miłości. Jest bowiem sakramentem jedności członków Kościoła, zawierającym w sobie tego, który cały Kościół łączy i umacnia — Chrystusa. Toteż eucharystia jest jakby źródłem lub więzią miłości. Wśród skutków zaś miłości szczególne miejsce crzypada jałmużnie. I dlatego, biorąc pod uwagę miłość, dwie praktyki są szczególnie pomocne zmarłym, mianowicie ofiara Kościoła i jałmużny. Biorąc natomiast pod uwagę kierowanie intencji na zmarłych, szczególnie pomocną jest modlitwa. Ona bowiem z istoty swojej nie tylko wyraża stosunek do modlącego się — jak zresztą i inne dobre uczynki — ale jeszcze bardziej do tego, za kogo jest zanoszona. Oto dlaczego przyjmuje się trzy szczególne pomoce dla zmarłych. Należy jednak wierzyć, że i wszelkie inne dobre uczynki spełniane za zmarłych z miłości przynoszą im pomoc.

Na l. W tym, kto zadośćuczyni za drugiego, bardziej należy brać pod uwagę — po to, by skutek zadośćuczynienia przeszedł na drugiego — to, przez co zadośćuczynienie jednego przechodzi na drugiego, niż samą karę zadośćczyniącą, chociaż i sama kara, będąc jakimś lekarstwem pomaga w usuwaniu następstw grzechu temu, kto za nie czyni zadość. I dlatego owe trzy praktyki bardziej pomagają zmarłym niż post.

2. Także i post może pomóc zmarłym ze względu na miłość i na skierowanie intencji. W treści jednak swojej nie zawiera ani miłości, ani intencji: są one jakby na zewnątrz postu. I dlatego Augustyn nie wymienia go wśród praktyk spełnianych na rzecz zmarłych. Czyni to zas Grzegorz.

Na 3. Chrzest jest jakimś ponownym duchowym rodzeniem się. Jak przeto rodzenie cielesne daje istnienie jedynie zrodzonemu, tak chrzest sam z siebie, niezależnie od udzielającego i przyjmującego, wywołuje skutek li tylko w tym, kto go przyjmuje. Ze strony jednak udzielającej i przyjmującej, chrzest może pomóc innym, tak jak i inne uczynki zasługujące. Natomiast eucharystia jest znakiem jedności wszystkich członków Kościoła. I dlatego sama z siebie może działać skutecznie w innych i udzielać się im. Nie występuje to w innych sakramentach.

Na 4. Glosa daje dwa wyjaśnienia tego Pawiowego tekstu. Pierwsze[7]: „Jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają, to czemuż [niektórzy] za nich chrzest przyjmują?" — „za nich, tj. za ich grzechy, ponieważ one nie są odpuszczone, jeśli Chrystus nie zmartwychwstał". W chrzcie bowiem działa nie tylko męka ale i zmartwychwstanie Chrystusa, które w jakiś sposób jest przyczyną naszego duchowego zmartwychwstania.

Drugie[8]: „Niektórzy nieświadomi rzeczy, dawali się chrzcić za tych, którzy zmarli bez chrztu, sądząc że im to może pomóc". Apostoł po prostu wymienia ich błąd.

Na 5. Na obrzęd mszy składa się nie tylko złożenie ofiary ale i szereg modlitw. Zatem msza zawiera te dwie praktyki, jakie Magister[9] za Augustynem[10] wymienia, mianowicie ofiarę i modlitwę. Jako ofiara przynosi jednakową pomoc zmarłemu,

kimkolwiek by on był. I to jest to szczególne, co dokonuje się we mszy świętej. Jako modlitwa, ta msza bardziej jest pomocna, która zawiera szczególne modlitwy za zmarłych. We mszach nie żałobnych, ten brak można uzupełnić większą pobożnością albo tego, kto odprawia, albo tego, kto zamówił mszę świętą, albo wreszcie wstawiennictwem tego świętego, którego prosi się o pomoc dla zmarłego. /16/

Na 6. Tego rodzaju ofiary jak świece lub lampki mogą pomóc zmarłemu jako jakieś jałmużny. Ofiaruje się je przecież albo na potrzeby kultu w kościele, albo na potrzeby wiernych.

Artykuł 10

CZY ODPUSTY UDZIELANE PRZEZ KOŚCIÓŁ POMAGAJĄ ZMARŁYM? /17/

Zdaje się, że odpusty udzielane przez Kościół pomagają również i zmarłym, bo:

1. Kościół zwykł ogłaszać wyprawy krzyżowe i za udział w nich udzielać odpustu albo dla biorącego udział, albo dla dwóch, albo dla trzech, a nawet niekiedy dla dziesięciu osób żywych lub zmarłych. A byłoby to oszustwem, gdyby im nie pomogły. A więc odpusty pomagają zmarłym.

2. Zasługa całego Kościoła ma większą wartość niż jednej osoby. Lecz zasługa jednej osoby jest pomo cna zmarłym; świadczy o tym udzielanie jałmużn. O wiele bardziej jest im pomocna zasługa Kościoła, na której opierają się odpusty.

3. Odpusty pomagają tym, którzy należą do gro na członków Kościoła. Lecz dusze w czyśćcu należą do grona członków Kościoła. Inaczej nie wspierałyby ich praktyki pobożne Kościoła. Wydaje się więc, że odpusty pomagają zmarłym.

Wbrew temu: 1. Żeby odpusty przyniosły komuś pomoc, musi być odpowiednia przyczyna, z powodu której odpusty są udzielane. Lecz tą przyczyną nie może być zmarły, skoro niczego nie może uczynić na pożytek Kościoła, z którego przyczyny odpusty są udzielane. Wydaje się więc, że odpusty nie pomagają zmarłym.

2. Człowiek zyskujący odpust ofiaruje go według swojego uznania za określonego zmarłego. Gdyby zatem odpusty mogły pomagać zmarłemu, w mocy czło wieka —

zyskującego i ofiarującego odpust za określonego zmarłego — byłoby całkowite uwolnienie tegoż zmarłego od kary, co chyba jest niedorzeczne.

Odpowiedź: W dwojaki sposób odpust może być komuś pomocny: pierwszy, głównie i wprost. W ten sposób pomaga on temu, kto go zyskuje, tj. ten, kto spełnia to, za co udziela się odpustu, np. kto nawiedza sanktuarium jakiegoś świętego. A ponieważ zmarli nie mogą spełnić tego, za co bywają udzielane odpusty, dlatego one nie mogą im wprost pomagać.

Drugi, drugorzędnie i niewprost. W ten sposób odpust może pomóc temu, na rzecz którego ktoś spełnia to, co jest warunkiem zyskania odpustu. Czy jednak pomoże, czy też nie, zależy to od formuły głoszącej odpust. Jeżeli formuła brzmi: „Każdy, kto uczyni to lub owo, uzyska taki lub inny odpust", wówczas ten, kto to spełni, nie może owocu odpustu przenieść na inną osobę: nie ma do tego prawa. Bo tylko Kościół może przydzielać innym owoce ze wspólnego skarbca zasług będącego źródłem, z którego czerpią odpusty. Jeżeli natomiast formuła brzmi: „Każdy, kto uczyni to lub owo, on sam, jego ojciec albo każdy z jego bliskich, będący w czyśćcu, otrzyma taki lub inny odpust", wówczas taki odpust może pomóc zarówno żyjącemu jak i zmarłemu. Jeżeli bowiem Kościół może wspólne zasługi, będące źródłem odpustów, przenosić na żyjących, to nie ma żadnego powodu żeby ich nie mógł przenosić na zmarłych.

Bynajmniej jednak z tego nie wynika, iż każdy kto ma jakąś władzę w Kościele, może według swojej woli uwalniać dusze z czyśćca, ponieważ, jak wyżej powiedziano[1], do tego, żeby odpusty niosły skuteczną pomoc, wymagana jest odpowiednia przyczyna do ich udzielania.

Artykuł 11

CZY ZMARŁEMU POMAGAJĄ OBRZĘDY POGRZEBOWE? /18/

Zdaje się, że obrzędy pogrzebowe pomagają zmarłemu, bo:

1. Damascen[1] przytacza następujące słowa Atanazego: „Chociaż dusza pobożnie zmarłego uleciała w górę, nie zapomnij, wzywając Boga, zapalić lampki i świec na jego grobie, albowiem Bóg podoba sobie w tych praktykach i hojnie je nagradza". Lecz takowe praktyki należą do obrzędów pogrzebowych. A więc obrzędy te pomagają zmarłym.

2. U Augustyna czytamy[2]: „Od niepamiętnych czasów oddawano ostatnią przysługę zmarłym spra wiedliwym; odprawiano obrzędy pogrzebowe; dbano o ich groby. A i oni za życia wydawali polecenia swoim dzieciom odnośnie do pogrzebu lub przeniesienia swo ich ciał". Nie czyniliby jednak tego, gdyby pogrzeb i inne obrzędy w niczym zmarłym nie pomogły. A więc obrzędy pogrzebowe pomagają zmarłym.

3. Jałmużnę daje się bliźniemu z myślą, że ona mu pomoże. Lecz grzebanie zmarłych jest swojego ro dzaju jałmużną. Toteż Augustyn pisze[3]: „Według świadectwa anioła Rafała, Tobiasz, grzebiąc zmarłych, zjednał sobie łaskawość Boga". A więc obrzędy pogrzebowe pomagają zmarłym.

4. Trudno pogodzić się z myślą, żeby pobożność wiernych szła na marne. Otóż niektórzy polecają po chować siebie w miejscach pobożnych. A więc obrzędy pogrzebowe pomagają zmarłym.

5. Bóg jest bardziej skory do zmiłowania niż do potępiania. Lecz niektórym wychodzi na szkodę to, że są pogrzebani w miejscach świętych, a chodzi o nie godnych tego. Świadczą o tym słowa Grzegorza[4]: „Grzebanie w kościołach ciał tych, którzy byli obarczeni grzechami, nie posłuży im do uwolnienia, ale raczej do pogorszenia ich potępienia". Na odwrót, dobrym obrzędy pogrzebowe przynoszą pomoc — i to tym bardziej.

Wbrew temu: 1. Augustyn tak pisze[5]: „Wszystko, co czynimy dla ciała zmarłego, nie jest pomocne do życia wiecznego, ale jest zwykłą ludzką przysługą".

2. Podobnie wypowiada się Grzegorz[0]: „Kondukt żałobny, miejsce pogrzebu, okazałość obrzędów ra czej są pociechą dla żyjących niż pomocą dla zmar łych".

3. Pan Jezus tak mówi[7]: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem nic

więcej uczynić nie mogą". Otóż prześladowca może nie pozwolić na po chowanie ciał swoich ofiar. W *Historii Kościoła*[8] czy tamy, że tak właśnie postąpiono z niektórymi mę czennikami w Lionie. Nie szkodzi więc zmarłym to, że ich ciała pozostają niepogrzebane; zatem i obrzę dy pogrzebowe im nie pomagają.

Odpowiedź: Grzebiemy ciała zmarłych po pierwsze ze względu na żyjących, by widok szkarady rozkładającego się ciała nie wzbudzał odrazy u patrzących i by roznoszący się smród nie kaził otoczenia. Grzebiemy je także, by duchowo pomóc żyjącym, mianowicie aby budzić w nich wiarę w przyszłe zmartwychwstanie. Po drugie ze względu na dusze zmarłych. Chodzi o to, żeby żyjący, patrząc na groby zmarłych, pamiętali o nich, modlili się za nich i tak nieśli im pomoc. Stąd to Augustyn[9] wywodzi nazwę pomnik (nagrobek) od pomnąc, budzić pamięć. Poganie zaś błędnie uważali, że pogrzeb jest konieczny po to, żeby duszy zapewnić pokój. Sądzili, że dusza nie może zaznać spokoju, póki jej ciało nie zostało pogrzebane, co chyba każdy uzna za śmieszne i niedorzeczne.

Grzebanie w miejscu świętym może pomóc zmarłemu nie przez sam fakt pochowania w tym miejscu ciała, ale raczej na skutek pobożności albo samego zmarłego, albo kogoś innego. Polecając pogrzebać się na miejscu świętym, zmarły pragnął polecić się wstawiennictwu danego świętego, wierząc że przez to modlitwy tego świętego przyniosą mu pomoc, a także polecić się wstawiennictwu tych (księży, zakonników), którzy mają pieczę nad tym świętym miejscem. Oni bowiem zanoszą częste i szczególne modły za tych, którzy u nich spoczywają.

Wreszcie wszystko to, co zbiega się na okazałość pogrzebu, przynosi pożytek żyjącym w postaci jakiejś pociechy. Może też i zmarłym być pomocne, ale nie samo przez się, lecz ubocznie, w tym mianowicie znaczeniu, że ludzie biorący udział w pogrzebie odczuwają współczucie, co ich pobudza do modlitwy, i w tym także, że ofiary złożone z tytułu pogrzebu idą na potrzeby ubogich i na utrzymanie kościoła. W ten sposób pogrzeb nosi na sobie cechy jałmużny.

Na 1. Lampki i świecie stawiane na grobach mogą pomóc zmarłym ubocznie, o ile

ofiaruje się je kościołowi lub ubogim, albo o ile zapala się je na cześć Boga. Toteż Damascen do wymienionych słów dodaje: „Palące się lampki i świece są ofiarą całopalną". Na 2. Zdaniem Augustyna[10] święci patriarchowie zadbali naprzód o miejsce wiecznego spoczynku, by pokazać: „że opatrzność Boska czuwa nad ciałami zmarłych; nie dlatego, że w nich jest jakaś pozostałość życia, ale by budzić wiarę w zmartwychwstanie". Stąd też pragnęli być pochowani w Ziemi Obiecanej[11], gdzie, jak wierzyli, Chrystus miał się narodzić i umrzeć, a Jego zmartwychwstanie jest przyczyną naszego zmartwychwstania*.

Na 3. Ponieważ ciało jest częścią ludzkiej natury, dlatego człowiek w naturalny sposób kocha je, w myśl słów Pawiowych[12]: „Nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała". Z tego też naturalnego przywiązania płynie troska o przyszły los ciała po śmierci. I sama myśl, że coś niegodziwego może je spotkać, napawa niepokojem. I dlatego ci, którzy miłują człowieka, obejmują miłością jego umiłowania, a przede wszystkim jego ciało i oddają mu ostatnią ludzką przysługę. Zaiste, mówi Augustyn[13]: „Jeżeli odzież, pierścień lub inny przedmiot należący do zmarłego ojca i matki jest tym droższy dla dzieci, im goręcej kochały swoich rodziców, to byłoby nieludzkie pogardzać ciałami, które przecież bliższe są nam i ściślej z nami złączone niż jakiekolwiek szaty". Kiedy więc czynimy zadość przywiązaniu człowieka do ciała i grzebiemy je, czego on sam uczynić nie może, dajemy mu tym jałmużnę.

Na 4. Zdaniem Augustyna[4] pobożność wiernych, grzebiących swoich drogich zmarłych w miejscach świętych, nie idzie na marne, jako że oni przez to polecają swojego zmarłego wstawiennictwu świętych — o czym była wyżej mowa[15].

Na 5. Pochowanie w miejscu świętym zmarłego, który był bezbożnym, nie przynosi mu szkody, chyba że w poszukiwaniu chwały od ludzi to właśnie miejsce wybrał dla siebie na wieczny spoczynek, choć był tego niegodny.

Artykuł 12

CZY DOBRE UCZYNKI SPEŁNIANE NA RZECZ JEDNEGO ZMARŁEGO BARDZIEJ SĄ JEMU POMOCNE NIŻ INNYM ZMARŁYM? /19/

Zdaje się, że dobre uczynki spełniane na rzecz jednego zmarłego nie są bardziej jemu pomocne niż innym zmarłym, bo:

1. Dobre uczynki można przyrównać do światła. Otóż światło duchowe bardziej udziela się innym niż światło cielesne. Lecz z światła cielesnego, np. ze świe cy, choć pali się dla jednego, korzystają na równi wszyscy razem przebywający, aczkolwiek nie dla nich było zapalone. A ponieważ dobre uczynki są jakimiś duchowymi światłami, dlatego choć są spełniane szcze gólnie na rzecz jednego, nie pomagają bardziej temu jednemu niż innym przebywającym w czyśćcu.

2. Magister[1] przytacza następujące zdanie Augu styna[2]: „Dobre uczynki pomagają zmarłym, o ile so bie za życia zasłużyli na to, żeby im po śmierci pomogły". Otóż niektórzy bardzo zasłużyli sobie na to, żeby im dobre uczynki pomogły, daleko bardziej niż ci, za których są szczególnie spełniane. Są im więc bardziej pomocne. Inaczej ich zasługa poszłaby na marne.

3. Nie spełnia się tyle praktyk pobożnych na rzecz ubogich, ile się ich spełnia na rzecz bogatych. Gdyby zatem praktyki pobożne bardziej były pomocne bogatym niż ubogim, ci ostatni byliby w gorszym położeniu, a to jest niezgodne ze słowami Zbawiciela[3]: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże".

Wbrew temu: 1. Sprawiedliwość ludzka naśladuje sprawiedliwość Boską. Lecz sprawiedliwość ludzka uwalnia tylko tego, za kogo zapłacono dług. A ponieważ dobre uczynki spełniane na rzecz zmarłego są swojego rodzaju spłatą jego długu, dlatego są pomocne tylko temu, za kogo są ofiarowane.

2. Człowiek spełnianiem dobrych uczynków może w jakiś sposób zadośćuczynić za zmarłego, a także niekiedy i za żyjącego. Kiedy zadośćuczyni za żyjącego, zadośćuczynienie to poczytuje się li tylko temu, za kogo było dokonane. A więc, kiedy

spełnia dobre uczynki za zmarłych, temu tylko pomagają, za kogo są czynione.

Odpowiedź: To pytanie doczekało się dwóch odpowiedzi. Niektórzy, zwłaszcze Prepozytyn*, utrzymywali, że praktyki pobożne spełniane na rzecz danego zmarłego nie są mu bardziej pomocne niż tym, za których nie są spełniane, ale raczej bardziej są pomocne tym, którzy są ich bardziej godni. Jako przykład dawali świecę zapaloną dla jakiegoś bogacza, z której światła korzystają ludzie z otoczenia nie mniej niż sam bogacz; a może nawet więcej, jeśli mają lepsze oczy. Dawali też za przykład czytanie, z którego nie bardziej korzysta ten, komu się czyta, niż ci, którzy wraz z nim słuchają; a może nawet bardziej ci drudzy, jeśli mają bystrzejszy umysł. A na zarzut, iż w takim razie Kościół na darmo ustanowił w Księgach liturgicznych szczególne formularze modlitw za niektórych zmarłych, odpowiadali tak: Kościół czyni to dla budzenia pobożności wiernych, którzy bardziej są skorzy do spełniania dobrych uczynków za pojedyncze osoby niż za wspólnotę; goręcej też modlą się za bliskich niż za obcych.

Na odwrót, inni mniemali, że praktyki pobożne bardziej są pomocne tym, za których są spełniane.

Jedno i drugie zdanie zawiera kęs prawdy. Praktyki bowiem pobożne mogą nieść komuś pomoc z dwojakiej przyczyny: po pierwsze, na mocy miłości, która wszystkie dobra czyni wspólnymi. Według tego praktyki te bardziej pomagają temu, w kim miłość jest gorętsza, chociaż nie są one za niego szczególnie spełniane. W tym ujęciu pomoc niesiona na rzecz zmarłych bardziej polegałaby na wewnętrznej pocieszę — tj. na radości, jaką dobre uczynki bliźniego sprawiają temu, kto ma miłość — niż na zmniejszeniu kary. Po śmierci bowiem nie można już ani zdobyć, ani powiększyć łaski. Można to uczynić w tym życiu. I do tego walnie przyczyniają się dobre uczynki bliźnich, z którymi łączy nas więź miłości.

Po drugie, na skutek naszej intencji. Dzięki niej praktyki pobożne jednego przechodzą na własność drugiego, a jeden może zadośćuczynić za drugiego. I w tym ujęciu nie ulega wątpliwości, że bardziej pomagają one temu, za kogo są spełniane, a nawet tylko jemu. Zadośćuczynienie bowiem ma właściwie na celu uwolnienie od

kary; a gdy chodzi o odpuszczenie kary, to praktyki pobożne pomagają głównie temu, za kogo są spełniane. I z tego punktu widzenia drugie zdanie jest bliższe prawdy niż pierwsze.

Na 1. Dobre uczynki są pomocne na sposób światła w tym znaczeniu, że po prostu są przyjęte przez zmarłych i to przynosi im jakąś pociechę: tym większą, im większą mają miłość. Natomiast o ile na skutek intencji spełniającego je są zadośćuczynieniem za kogoś innego, nie są podobne do światła, ale raczej do spłacenia czyjegoś długu. Nic zaś nie przemawia koniecznie za tym, żeby spłacenie długu za jednego, pociągało za sobą spłacenie długu za innych.

Na 2. To zasłużenie sobie na to, żeby im dobre uczynki pomogły, jest warunkowe; mianowicie ci zmarli zasłużyli sobie za życia na to, żeby im pomagały, jeśli za nich będą spełniane, czyli inaczej rzecz ujmując, oni usposobili się na ich przyjęcie. Widać z tego, że nie wysłużyli sobie wprost tej pomocy ze strony dobrych uczynków, ale że dzięki zasługom z poprzedniego życia usposobili się na przyjęcie ich owocu. Bynajmniej więc nie można z tego wyciągać wniosku, że ich zasługa poszłaby na marne.

Na 3. Można zgodzić się z twierdzeniem, że pod niejednym względem bogatsi są w lepszym położeniu niż ubodzy, np. gdy chodzi o zadośćuczynienie za karę. Ale to bodajże jest niczym w porównaniu do posiadania królestwa niebieskiego; a pod tym względem, stosownie do przytoczonych słów Pańskich, ubodzy są w lepszym położeniu.

Artykuł 13

CZY PRAKTYKI POBOŻNE SPEŁNIANE ZA WIELU SPOŁEM ZMARŁYCH, SĄ TYLE SAMO POMOCNE DLA POSZCZEGÓLNYCH ZMARŁYCH, CO GDYBY BYŁY SPEŁNIANE DLA KAŻDEGO Z OSOBNA?

Zdaje się, że praktyki pobożne spełniane za wielu, są tyle samo pomocne dla poszczególnych zmarłych, co gdyby były spełniane dla każdego z osobna, bo:

1. Żadnej straty nie ponosi ten, komu się coś czyta, gdy ktoś inny równocześnie

korzysta z tego czytania. Na tej samej podstawie: żadnej straty nie ponosi ten, za którego są spełniane praktyki pobożne, gdy ktoś inny korzysta z tychże praktyk. I tak prak tyki te spełniane za wielu tyle samo są pomocne dla poszczególnych zmarłych, co gdyby były spełniane za każdego z osobna.

2. Do mszy odprawianej za jednego zmarłego Kościół zwykł dołączać modlitwy za innych zmarłych. Nie czyniłby jednak tego, gdyby zmarły, za którego odprawia się mszę, miał coś na tym stracić. A więc wniosek jak wyżej.

3. Praktyki pobożne, a zwłaszcza modlitwy, od wołują się do potęgi Boga. A dla niej jak obojętne jest, czy pomoże za pośrednictwem wielu lub niewielu, tak i jest obojętne, czy pomoże wielu lub niewielu. Każdy więc należący do tych, za których odbywają się wspólne modły, tyle dozna pomocy, ile jej doznaje jeden, w intencji którego szczególnie odprawia się modły.

Wbrew temu: 1. Więcej znaczy nieść pomoc wielu niż jednemu. Gdyby zatem praktyki pobożne spełniane za wielu zmarłych tyle niosły pomocy dla każdego, co spełniane szczególnie za jednego tylko, to chyba Kościół nie powinien godzić się na to, żeby odprawiano mszę lub modlitwę za jakąś poszczególną osobę, ale żeby odprawiano je zawsze za wszystkich wiernych zmarłych, co jest jawnym błędem.

2. Skuteczność praktyk pobożnych spełnianych na rzecz drugich jest ograniczona. Rozdzielone między wielu, mniej by pomogły poszczególnym zmarłym, niż gdyby się je spełniało na rzecz jednego tylko.

Odpowiedź: Praktyki pobożne mogą, po pierwsze, nieść pomoc innym na mocy miłości jednoczącej członki Kościoła. I w takim ujęciu praktyki te spełniane za wielu tyle niosą pomocy dla poszczególnych zmarłych, co gdyby były spełniane za jednego tylko. Miłość bowiem nie zmniejsza się, wręcz przeciwnie, powiększa, gdy jej owoce rozdzielane bywają między wielu. Podobnie i radość, mówi Augustyn[1], im szersze kręgi osób obejmuje, tym większą się staje. Tak to jeden dobry uczynek spełniony na rzecz zmarłych nie mniejszą sprawia radość w czyśćcu wielu duszom niż jednej.

Praktyki pobożne mogą, po drugie, nieść pomoc innym jako zadośćuczynienia,

które według intencji czyniącego je mają służyć zmarłym. I w takim wypadku dobry uczynek większą niesie pomoc temu zmarłemu, w intencji którego imiennie jest spełniany, niż gdyby był spełniany ogólnie za niego i za wielu innych naraz; w takim bowiem razie sprawiedliwość Boska dzieli owoc dobrego uczynku i rozdaje między tych, za których jest spełniany.

Każdy widzi, że obecny artykuł jest następstwem poprzedniego. Widzi także jasno słuszność odprawiania w Kościele nabożeństw w intencji pojedynczych osób.

Na 1. Praktyki pobożne spełniane na rzecz zmarłych jako zadośćuczynienia nie pomagają im na sposób działania, czyli tak, jak pomaga nauczanie, które — jak każde inne działanie — wywołuje skutek zależnie od usposobienia przyjmującego. Praktyki te bowiem, jak powiedziano[2], raczej pomagają duszom przez to, że spłacają ich dług. Nie zachodzi więc podobieństwo.

Na 2. Jak już powiedziano[3], praktyki pobożne spełniane na rzecz jednego zmarłego w jakiś sposób niosą również pomoc i innym duszom. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, żeby we Mszy odprawianej za jednego dodawano również modlitwy za innych zmarłych. Nie dodaje się ich bowiem po to, by owoce mszy świętej, jej zadośćuczynienie za jednego, przenieść głównie na innych, ale żeby te modlitwy szczególnie w ich intencji zanoszone udzieliły im pomocy.

Na 3. W modlitwie należy uwzględnić dwie strony: tego, kto się modli, i tego, do kogo się modlimy, a skutek zależy od obu stron. Otóż Bóg wszechmocny z tą samą łatwością może uwolnić od kary wielu, co i jednego. Natomiast ten, kto się modli, nie jest zdolny swoją modlitwą tak zadośćuczynić za wielu jak za jednego.

Artykuł 14

CZY CI, ZA KTÓRYCH SĄ ZANOSZONE LI TYLKO OGÓLNE PRAKTYKI POBOŻNE, DOZNAWAJĄ Z NICH TYLE POMOCY, ILE JEJ DOZNAWAJĄ CI, ZA KTÓRYCH RÓWNOCZEŚNIE SĄ ZANOSZONE OGÓLNE I SZCZEGÓLNE?

Zdaje się, że ci, za których są zanoszone li tylko ogólne praktyki pobożne, doznawają z nich tyle pomocy, ile jej doznawają ci, za których równocześnie są zanoszone ogólne i szczególne, bo:

1. W przyszłym życiu każdy otrzyma według tego, na co sobie za życia zasłużył. Lecz ten, za którego nie są zanoszone szczególne praktyki pobożne, zasłużył sobie za życia na otrzymanie po śmierci takiej pomocy, jaką otrzymuje ten, za kogo są zanoszone szczególne praktyki pobożne. A więc tyle otrzyma pomocy z ogólnych praktyk pobożnych, ile jej otrzymuje ten, za którego są one zanoszone ogólnie i szczególnie zarazem.

2. Spośród praktyk pobożnych Kościoła najważniejszą jest eucharystia. Lecz eucharystia, skoro zawiera całego Chrystusa, ma poniekąd nieskończoną skuteczność. Zatem jedna ofiara eucharystyczna, odprawiona ogólnie za wszystkich zmarłych, zdoła całkowicie uwolnić tych, którzy są w czyśćcu. Jak z tego widać, same ogólne praktyki pobożne tyle przynoszą pomocy, ile jej przynoszą równocześnie szczególne i ogólne.

Wbrew temu: Więcej znaczą dwa dobra niż jedno. A więc szczególne i zarazem ogólne praktyki pobożne więcej pomogą temu, za kogo są zanoszone, niż ogólne tylko.

Odpowiedź: Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w artykule dwunastym. Jeżeli bowiem praktyki pobożne przeznaczone dla jednego zmarłego pomagają wszystkim bez różnicy, to wszystkie praktyki pobożne trzeba uznać za ogólne. I dlatego zmarły, za którego nie są spełniane szczególne praktyki pobożne — jeśli jest ich równie godny — tyle otrzyma pomocy, ile jej o-trzymuje ten, za którego są szczególnie spełniane. Jeżeli natomiast praktyki pobożne przeznaczone dla jednego zmarłego, nie pomagają wszystkim bez różnicy, ale tym najwięcej, za których są spełniane, to nie ulega

wątpliwości, że w takim ujmowaniu ogólne i zarazem szczególne praktyki pobożne więcej komuś pomogą niż same tylko ogólne.

I dlatego Magister[1] wzmiankuje dwa zdania. Według jednego, ubogiemu tyle samo przynoszą pomocy ogólne tylko praktyki pobożne, co bogaczowi wspólne i zarazem szczególne. Chociaż bowiem bogatemu więcej spieszą z pomocą niż biednemu, to jednak bogaty nie doznaje jej więcej niż ubogi. Według drugiego zdania, ten, za kogo są. spełniane szczególne praktyki pobożne, otrzymuje „szybszą pomoc, ale nie pełnieiszą", jako że ostatecznie jeden i drugi będą uwolnieni od wszelkiej kary.

Na 1. Ta pomoc, jaką niosą praktyki pobożne, nie zależy wprost i zasadniczo od samej zasługi, ale jakby warunkowo[2]. A więc argumentacja zarzutu chybia.

Na 2. Wprawdzie moc Chrystusa, którego zawiera sakrament eucharystii, jest nieskończona, to jednak skutek, do którego ów sakrament zmierza, jest ograniczony. Niekoniecznie więc jedna ofiara ołtarza czyni zadość i przez to uwalnia od całej kary tych, co są w czyśćcu. Tak jak i jedna ofiara, którą żyjący odprawia za siebie, nie uwolni go od całego zadośćuczynienia, jakie się za grzechy należy. Toteż niekiedy nakłada się za pokutę wiele mszy na zadośćuczynienie za jeden grzech.

Można także wierzyć, że Bóg miłosierny to, co zbywa zmarłym z pobożnych praktyk spełnianych w ich intencji, których oni już nie potrzebują, przydzieli innym, o których nikt nie pamięta a oni ich potrzebują. Potwierdzają to następujące słowa Damascena[3]: „Bóg, jako sprawiedliwy, nie wymaga od niemocnego więcej nad to, co może; jako mądry stara się o wyrównanie braków". A to staranie polega na tym, że co jednemu zbywa, przekazuje temu, kto tego potrzebuje.

ZAGADNIENIE 72
MODLITWA DO ŚWIĘTYCH W NIEBIE

Obecnie będzie mowa o modlitwie do świętych w niebie. Odpowiemy na trzy pytania: 1. Czy święci w niebie znają nasze modlitwy do nich zanoszone? 2. Czy

powinniśmy prosić ich, żeby się za nami modlili? 3. Czy ich modlitwy za nami zawsze bywają wysłuchane? Bo o tym, czy święci w niebie modlą się za nami, była już wyżej mowa[1].

Artykuł 1

CZY ŚWIĘCI W NIEBIE ZNAJĄ NASZE MODLITWY DO NICH ZANOSZONE?

Zdaje się, że święci nie znają naszych modlitw do nich zanoszonych, bo:

1. Glosa[1] do słów Izajasza[2]: „Boś Ty naszym Ojcem! Nie poznaje nas Abraham, Izrael nas nie uz naje" tak powiada: „Zmarli święci nie wiedzą, co czy nią żywi, nawet co czynią ich własne dzieci". Glosa ta jest wzięta z dzieła Augustyna, w którym znajdujemy także takie oto dalsze słowa[3]: „Jeżeli tak wielcy patriarchowie nie wiedzieli, co się dzieje z narodem, który od nich się wywodzi, to w jaki sposób zmarli mo gą mieszać się do spraw i postępowań ludzi żyjących? Jak mogą je znać i im pomagać?". A więc święci w niebie nie mogą wiedzieć o naszych modlitwach do nich skierowanych.

2. Bóg skierował do Jozjasza takie słowa[4]: „Po nieważ płakałeś przed obliczem moim ... oto Ja przy łączę cię do twoich przodków ... i oczy twoje nie ujrzą całej tej zagłady, jaką sprowadzam na to miejsce". Lecz śmierć nie uwolniłaby Jozjasza od widzenia tej zagłady, gdyby po zejściu z tego świata wiedział, co się stało z jego narodem. A więc święci w niebie nie znają naszych uczynków, no i także naszych modlitw.

3. Im ktoś ma doskonalszą miłość, tym chętniej w niebezpieczeństwie spieszy bliźniemu z pomocą. Lecz święci za życia doczesnego swoim bliźnim, a zwłasz cza swoim bliskim, służyli radą i pomocą. A przecież po śmierci ich miłość jeszcze bardziej się spotęgowa ła. Gdyby zatem poznawali to, co się dzieje z nami, o wiele hojniej swoim drogim spieszyliby z pomocą i radą w ich potrzebach. Nie widać jednak tego, żeby to czynili. Nie wydaje się więc, żeby poznawali nasze czynności i modlitwy.

4. Święci w niebie wpatrują się w Słowo, podob nie jak i aniołowie, o których Pan

Jezus powiedział[5]: „Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mojego". Lecz to wpatrywanie się w Słowo nie jest jeszcze powodem, żeby poznawali wszystko, jako że zdaniem Dionizego[6] wyżsi aniołowie oczyszczają niższych z niewiedzy. A więc i święci wpatrujący się w Słowo nie widzą w Nim naszych modlitw i innych naszych spraw.

5. Sam tylko Bóg patrzy w serca. Lecz modlitwa to przede wszystkim sprawa serca. Zatem sam tylko Bog może znać nasze modlitwy. A więc święci w niebie nie wiedzą nic o naszych modlitwach.

Wbrew temu: 1. Wyjaśniając słowa Hioba[7]: „Czy we czci jego synowie? — On nie wie. Czy też wzgardzeni? Już o tym nie myśli" Grzegorz tak pisze[8]: „Tych słów nie należy stosować do dusz świętych. Wszak one widzą od wewnątrz światłość Boga Wszechmogącego. Należy przeto wierzyć, że one znają wszystko, cokolwiek poza nią się dzieje". Znają więc nasze modlitwy.

2. U tegoż Grzegorza czytamy": „Dla duszy wi dzącej Stworzyciela wszelkie stworzenie jest skurczo ne. Wszystko bowiem, co stworzone, widzi skrócone w świetle Stworzyciela". Największą zaś przeszkodą w tym, że dusze świętych nie znałyby naszych modlitw i tego, co się z nami dzieje, jest bodajże odległość między nimi a nami. Ale z powyższych słów Grzego rza widać, że ta przeszkoda nie istnieje dla świętych dusz. A więc one znają nasze modlitwy i to, co się z nami dzieje.

3. Gdyby święci w niebie nie wiedzieli, co się z nami dzieje, nie modliliby się za nami, bo nie znaliby naszych potrzeb. A to właśnie było błędem Wigilancju sza, jak to mu wytknął Hieronim w liście przeciw niemu[10]. A więc święci znają to, co się z nami dzieje.

Odpowiedź: Istota Boża jest wystarczającym środkiem poznawania wszystkiej rzeczy. Dowodem tego jest to, że Bóg, patrząc w swoją istotę wszystko w niej widzi. Nie wynika jednak z tego, że każdy kto widzi Bożą istotę, wszystko w niej widzi. Tylko ten bowiem zdoła w niej wszystko widzieć, kto ją zgłębia. Podobnie jak nie każdy, kto pozna jakąś zasadę, zdoła z niej wyprowadzić wszystkie możliwe wnioski, chyba że

zgłębi całą jej moc. A ponieważ dusze świętych nie zgłębiają Bożej istoty, dlatego nie poznają w niej wszystkiego, co w niej możną widzieć. Z tego właśnie powodu wyżsi aniołowie powiadamiają niższych o niektórych rzeczach, chociaż wszyscy widzą istotę Bożą. Każda zatem z tych dusz tyle widzi w istocie Bożej, ile tego wymaga doskonałość jej szczęścia. A ta wymaga, żeby człowiek — jak mówi Augustyn[11] — „miał to, czego pragnie, i niczego nie pragnął w sposób nienależyty". Należycie zaś pragnie ten, kto chce znać to, co jego dotyczy. A ponieważ u świętych nie ma czegoś nienależytego, dlatego pragną znać to, co ich dotyczy: i to też winni poznać w Słowie. Chwały zaś świętych dotyczy i do niej należy niesienie potrzebującym pomocy do zbawienia. Przez to bowiem, zdaniem Dionizego[12], „stają się współpracownikami Boga, a nad to nie ma niczego bardziej Boskiego". Jasno z tego widać, że święci mają znajomość tego, co do tego jest wymagane. Poznają więc w Słowie pragnienia, modlitwy i praktyki pobożne tych, którzy uciekają się do nich o pomoc.

Na 1. W tym tekście Augustyn ma na myśli naturalne poznawanie dusz odłączonych, a ono nie było u świętych mężów zamroczone, jak jest u grzeszników. Nie ma zaś na myśli poznawania w Słowie. Nie cieszył się nim przecież Abraham w czasach piszącego te słowa Izajasza, jako że przed męką Chrystusa nikt nie był dopuszczony do widzenia Boga.

Na 2. Wprawdzie święci w niebie znają to, co się dzieje na świecie, nie należy jednak myśleć, że doznają bólu na wieść o nieszczęściach, jakie spotykają tych, których za życia ziemskiego kochali. Tak są bowiem ogarnięci radością ze szczęścia, iż żaden ból nie może w nich zaistnieć. Chociaż zatem znają nieszczęścia swoich drogich, jakie spadną na nich po śmierci, zaradzają ich cierpieniu w ten sposób, że zabierają ich ze świata, nim na nich spadną. Być może dusze nieuchwalebnione doznawałyby jakiegoś bólu, gdyby dowiedziały się o nieszczęściach swoich ukochanych. A dusza Jozjasza nie została zaraz uchwalebniona po opuszczeniu ciała[13].I ze względu na to, i tym się powodując, Augustyn[14] sili się udowodnić, że dusze zmarłych nie znają tego, co się przydarza ludziom żyjącym na świecie.

Na 3. Wola świętych w niebie jest całkowicie zgodna z wolą Boga także co do przedmiotu. I dlatego, chociaż nadal żywią uczucie miłości do swoich drogich, nie spieszą im jednak z pomocą inaczej, jak tylko zgodnie z postanowieniem sprawiedliwości Boskiej. — Wszelako należy wierzyć, że niosą wiele pomocy swoim bliskim, wstawiając się za nimi do Boga.

Na 4. Wprawdzie wpatrujący się w Słowo niekoniecznie muszą widzieć w Nim wszystko, to jednak, jak powiedziano[15], widzą w Nim to, czego wymaga doskonałość ich szczęścia.

Na 5. Tylko Bóg sam przez się zna myśli serc. Inni mogą je poznać albo drogą danego im objawienia, albo w Słowie, albo w jaki bądź inny sposób.

Artykuł 2

CZY NALEŻY PROSIĆ ŚWIĘTYCH O MODLITWY? /20/

Zdaje się, że nie powinniśmy prosić świętych o modlitwy za nas, bo:

1. Wzywamy przyjaciół kogoś do modlenia się za nami, ponieważ wierzymy, że u nich łatwiej uzyska my łaskę. Lecz Bóg jest nieskończenie bardziej mi łosierny niż każdy święty. Jego wola łatwiej skłania się do wysłuchania niż wola jakiegokolwiek święte go. Jest więc chyba zbyteczne ustanawianie pośredni ków między nami a Bogiem, aby się wstawiali za nami.

2. Wzywamy świętych do modlitwy za nami, po nieważ wiemy, że ich modlitwy są miłe Bogu. Im zaś mamy do czynienia z większym świętym, tym jego modlitwa bardziej jest miła Bogu. Wychodziło by na to, że zawsze powinniśmy szukać wstawiennictwa za nami u Boga samych tylko wielkich świętych, a nigdy mniejszych.

3. Chrystus, także jako człowiek, jest „świętym nad świętymi"[1] i jako taki może się modlić. Nigdy je dnak nie wzywamy Chrystusa do modlitwy za nami. A więc i innych świętych nie powinno się do tego wzywać.

4. Prosimy jakiegoś świętego o wstawiennictwo z tą myślą, żeby on nasze

modlitwy przedstawił Bo gu. Ale to jest zbyteczne, ponieważ wszystko przed Nim jest obecne. Niepotrzebnie więc szukamy wsta wiennictwa świętych u Boga.

5. Zbyteczne jest czynić to, bez czego i tak to się stanie lub nie stanie. Otóż czy my będziemy prosić świętych o wstawiennictwo, czy nie, święci i tak będą się modlić lub nie za nami, bo gdy jesteśmy tego god ni, będą się za nami modlić, nawet gdy ich o to nie prosimy; gdy zaś nie jesteśmy tego godni, nie będą się za nami modlić, nawet gdybyśmy ich o to prosili. Zgoła więc wydaje się niecelowe wzywanie świętych do modlenia się za nami.

Wbrew temu: 1. Hiob pisze[2]: „Wołaj! Czy ktoś ci odpowie? Do kogo ze świętych się zwrócisz?" A Grzegorz tak te słowa uzupełnia[3]: „To nasze wołanie jest pokorną prośbą zanoszoną do Boga". Jeśli więc chcemy uprosić coś u Boga, powinniśmy zwrócić się do świętych, aby się modlili za nami do Boga.

2. Większymi względami u Boga cieszą się święci, którzy już są w niebie, niż gdy żyli na ziemi. Lecz my powinniśmy zwracać się do świętych żyjących na ziemi, aby się wstawiali za nami do Boga. Daje nam tego przykład Apostoł pisząc[4]: „Proszę was, bracia, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez miłość Ducha, abyście udzielili nam wsparcia modłami wa szymi za mnie do Boga". Tym bardziej więc powinniś my prosić świętych w niebie, aby nas wspomagali swoimi modlitwami do Boga.

3. Jest to powszechny zwyczaj Kościoła, który w litaniach prosi świętych o modlitwy.

Odpowiedź: Zdaniem Dionizego[5]: „Taki jest porządek ustanowiony na świecie przez Boga, że istoty najniższe mają wracać do Boga poprzez istoty pośrednie i bliższe Mu". A ponieważ święci w niebie są najbliżsi Bogu, my zaś „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami z dala od Pana"[6], dlatego porządek prawa Bożego wymaga tego, byśmy wracali do Niego poprzez pośrednictwo świętych. Uskutecznia się to w ten sposób, że Bóg poprzez nich zlewa na nas skutki swojej dobroci. A ponieważ nasz powrót do Boga powinien odpowiadać pochodowi dobrodziejstw Boga ku nam, dlatego jak za pośrednictwem wstawiennictwa świętych spływają na nas

dobrodziejstwa Boga, tak powinien odbywać się i nasz powrót do Boga, abyśmy z kolei otrzymywali Jego dobrodziejstwa za pośrednictwem świętych. Gdy więc prosimy ich, aby się za nami modlili, ustanawiamy ich przez to naszymi wstawiennikami i jakby pośrednikami u Boga.

Na 1. Bynajmniej nie uchybia potędze Boga to, że ona działa za pośrednictwem drugich przyczyn. Przeciwnie, chodzi tu o ład we wszechświecie, o zgranie wszystkich jego części w jedno; chodzi też o to, żeby dobrodziejstwa Boga udzielały się rzeczom w wie lorakich postaciach; mianowicie żeby poszczególne rzeczy pobierały od Boga nie tylko dobra do każdej z nich z osobna należące, ale żeby były przyczynami niosącymi dobro innym rzeczom. Podobnie i w naszym wypadku: bynajmniej nie uchybia miłosierdziu Boga to, że — aby doznać jego zmiłowania — trzeba prosić świętych o modlitwy. Chodzi po prostu o to, żeby był zachowany wyżej[7] przedstawiony porządek.

Na 2. Owszem, wielcy święci cieszą się większymi względami u Boga. Pożyteczne jednak jest modlić się niekiedy również i do mniejszych świętych, a to z pięciu powodów: pierwszy, ponieważ człowiek może mieć większe nabożeństwo do mniejszego świętego niż do wielkiego; a właśnie od pobożności najbardziej zależy skutek modlitwy; drugi, żebyusunąć znudzenie, bowiem ciągłe powtarzanie tego samego rodzi jakieś znużenie; modląc się zaś do różnych świętych, budzi się u poszczególnych ludzi jakby jakiś przypływ pobożności; trzeci, ponieważ niektórym świętym zlecono opiekę nad szczególnymi sprawami trapiącymi ludzi; tak np. św. Antoniemu eremicie dano moc pomagania w chorobie zwanej 'ogień czy gorączka piekielna' (potocznie choroba św. Antoniego)[8]; czwarty, abyśmy każdemu ze Świętych oddawali należącą się mu cześć; piąty, bo czego nie wyjedna modlitwa jednego, niekiedy wyjednają modlitwy wielu świętych.

Na 3. Modlitwa jest jakąś czynnością, która — jak i każda inna czynność — jest rzeczą poszczególnych osobników. Gdybyśmy więc, bez żadnego uściślenia, mówili: Chryste, módl się za nami, wyglądało by na to, że my zwracamy się z prośbą do osoby

Chrystusa, a przez to popadlibyśmy w błąd Nestoriusza[9], który przyjmował w Chrystusie dwie odrębne osoby: Syna człowieka, i Syna Boga, albo w błąd Ariusza[10], który osobę Syna uważał za niższą od osoby Ojca. Stąd też dla uniknięcia tych błędów Kościół nie wyraża się: Chryste, módl się za nami, ale Chryste, usłysz nas, względnie: zmiłuj się nad nami.

Na 4. Gdy mówimy, że święci przedstawiają Bogu nasze prośby, to nie w tym znaczeniu, że ujawniają sprawy Dlań nieznane, ale jak niżej powiemy[11], w tym że oni proszą, aby Bóg je wysłuchał, albo jeszcze w tym, że oni szukają w Bogu prawdy o tychże prośbach i co należało by uczynić zgodnie z Boską opatrznością.

Na 5. Już przez to człowiek staje się godnym tego, żeby dany święty modlił się za niego, że z ufną pobożnością w swojej potrzebie ucieka się do niego. Jak z tego widać, modlitwa do świętych nie jest bezcelowa.

Artykuł 3

CZY MODLITWY, JAKIE ŚWIĘCI ZANOSZĄ DO BOGA ZA NAMI, ZAWSZE BYWAJĄ WYSŁUCHANE?

Zdaje się, że modlitwy, jakie święci zanoszą do Boga za nami, nie zawsze bywają wysłuchane, bo:

1. Gdyby Bóg zawsze wysłuchiwał modlitw świętych, przede wszystkim wysłuchałby tych, które oni zanoszą za siebie samych. Ale tak się nie staje, ponieważ, jak czytamy w *Apokalipsie*[1], męczennikom wołającym do nieba o pomstę nad prześladowcami: „Powiedziano, by jeszcze krótki czas odpoczęli, aż pełną liczbę osiągną także ich współsłudzy oraz bracia, którzy, jak i oni, mają być zabici ". Tym bardziej więc nie będą wysłuchane ich modlitwy zanoszone za innych.

2. Jeremiasz podaje takie oto słowa Boga[2]: „Na wet gdyby Mojżesz i Samuel stanęli przede Mną, serce moje nie skłoniłoby się ku temu ludowi". Jak z te go widać Bóg nie zawsze wysłuchuje modlitw świętych, jakie zanoszą do Niego za nami.

3. Mateusz powiada[3], że święci w niebie są „jak aniołowie Boży". Lecz modlitwy zanoszone przez aniołów do Boga nie zawsze bywają wysłuchiwane. Czytamy bowiem u proroka Daniela[4]: „Ja zaś przybyłem z powodu twoich słów. Lecz książę królestwa Persów sprzeciwiał mi się przez dwadzieścia jeden dni". Otóż ten anioł mówiący do Daniela i przybywający mu z pomocą zaniósł do Boga jego modlitwy o uwolnienie [narodu żydowskiego], ale modlitwy te nie odniosły skutku. A więc również i inni święci modlący się za nami do Boga nie zawsze bywają wysłuchani.

4. Wybłagać coś modlitwą to tyle, co w jakiś sposób zasłużyć sobie na to. Lecz święci w niebie nie są już w stanie zasługiwania. Nie mogą więc swoimi modlitwami wyprosić u Boga czegoś dla nas.

5. Święci we wszystkim dostrajają swoją wolę do woli Boga. Chcą zatem tego, czego, jak wiedzą, Bóg chce. Jeśli więc każdy modli się o to czego chce, to święci modlą się tylko o to, czego, jak wiedzą, Bóg chce. Lecz to, czego Bóg chce, stanie się i tak, nawet gdyby się o to nie modlili. A więc ich modlitwy nie są skuteczne do uproszenia czegoś.

6. Modlitwy wszystkich przebywających w niebie, gdyby coś mogły wyprosić, byłyby skuteczniejsze niż wszystkie praktyki pobożne Kościoła pielgrzymującego. Otóż gdyby Kościół ten zwielokrotnił te praktyki w intencji jakiejś duszy przebywającej w czyśćcu, całkowicie zostałaby ona uwolniona od kary. Lecz święci w niebie tak samo modlą się za duszami w czyśćcu jak i za nami. Jeżeli przeto nam wypraszają skutecznie jakąś łaskę, to i tych, co są w czyśćcu, ich modlitwy uwolniłyby całkowicie od kary. Ale to nie jest prawdą, bo w takim razie praktyki pobożne, jakie Kościół spełnia na rzecz zmarłych, byłyby zbyteczne.

Wbrew temu: 1. W *Księdze Machabejskiej* czytamy[5]: „To jest przyjaciel naszych braci, który wiele modli się za naród i za całe święte miasto, Jeremiasz, Boży prorok". Dalsze słowa wskazują na to, że jego modlitwa została wysłuchana: „Jeremiasz wyciągnął prawice, aby podać Judzie złoty miecz, dając zaś go, powiedział te słowa: Weź święty miecz, dar od Boga" itd.

2. Hieronim tak pisze przeciw Wigilancjuszowi[0]: „Powiadasz w swoim piśmidle, że tylko za życia możemy wzajem modlić się za siebie". I odpowiada mu zaraz tak: „Jeżeli apostołowie i męczennicy za życia doczesnego mogą modlić się za innych, kiedy to jeszcze powinni troszczyć się o samych siebie, o ileż bardziej modlą się za nami po osiągnięciu chwały, zwycięstwa i triumfu!"

3. Jest to zwyczaj Kościoła, który często poleca się modlitwom świętych i prosi ich o pomoc.

Odpowiedź: Święci modlą się za nas w dwojaki sposób: po pierwsze, modlitwą zwyczajną, wołając do Boga o litość nad nami i przedstawiając Mu nasze prośby. Po drugie, modlitwą swoich zasług. A zasługi te trwale są przed obliczem Boga i nie tylko im wychodzą na chwałę, ale są także jakimiś wspomożeniami i modlitwami za nas, tak jak to Pismo św.[7] mówi o Krwi Chrystusa, która wyprasza nam przebłaganie. Oba te rodzaje modlitw świętych same w sobie mogą skutecznie wyprosić to, o co się modlą. Podkreślam: same w sobie. Bo z naszej strony, a raczej z naszej winy możemy nie dostąpić owocu ich modlitwy, modlitwy drugiego sposobu, według którego święci modlą się za nas swoimi zasługami mogącymi przynieść nam korzyść. Natomiast modlitwy pierwszego sposobu, kiedy to oni zwyczajnie modlą się do Boga o coś dla nas, zawsze bywają wysłuchane, ponieważ chcą tylko tego, czego Bóg chce, a proszą tylko o to, co chcą żeby się stało. A to, czego Bóg zasadniczo chce, zawsze się spełnia. A mamy na myśli wolę wtórną. Bo gdy chodzi o wolę uprzednią — a więc tę, którą „Bóg chce zbawić wszystkich ludzi"[8] — to ona nie zawsze się spełnia. Nic w tym przeto dziwnego, że nawet to, czego chcą święci wolą tego typu, niekiedy się nie spełnia.

Na 1. Ta modlitwa męczenników jest niczym innym jak pragnieniem uchwalebnienia ich ciał, obcowania ze świętymi w niebie i pogodzeniem się z Boską sprawiedliwością karzącą złych. Toteż glosa[9] do słów *Apokalipsy*[10]*:* „Dokądże, Władco" itd. tak powiada: „Pragną większej radości, towarzystwa świętych i poddają się Bożej sprawiedliwości".

Na 2. W tym tekście Bóg mówi o Mojżeszu i Samuelu póki jeszcze żyli na świecie: „Kiedy to oni — jak podaje Pismo św.[11], a glosa wyjaśnia[12] — modlili się za naród i hamowali gniew Boży". Gdyby jednak żyli za czasów Jeremiasza, nie zdołaliby swoimi modlitwami przejednać Boga zagniewanego na naród z powodu jego złości. I taki jest sens tego tekstu.

Na 3. Tego starcia dwóch dobrych aniołów nie należy rozumieć tak, że oni modlą się do Boga o przeciwne sobie sprawy, ale tak, że oni oddają pod sąd Boga przeciwne zasługi różnych stron, czekając na Jego wyrok. To właśnie ma na myśli Grzegorz[18], gdy wyjaśnia powyższe słowa Daniela. Pisze: „Duchy niebieskie rządzące narodami bynajmniej nie ścierają się w obronie niesprawiedliwie czyniących, ale bezstronnie osądzają i oceniają ich postępowanie. Gdy więc wina lub sprawiedliwość danego narodu stają przed najwyższym Boskim trybunałem, mówimy, że anioł zarządzający tym narodem przegrał lub zwyciężył. Wszelako jedyne zwycięstwo w tych starciach odnosi najwyższa wola Stworzyciela. Wpatrując się zawsze w nią, ni^dy aniołowie nie chcą tego, czego nie zdołają otrzymać" — a więc i nie proszą o to. Jasno również i tego widać, że ich modlitwy zawsze bywają wysłuchane.

Na 4. Znalazłszy się w niebie święci nie mogą zasługiwać dla siebie; mogą jednak dla innych, ściślej, mogą pomagać innym na podstawie dawnych zasług. Za życia bowiem zasłużyli sobie na to u Boga, żeby po śmierci ich modlitwy były wysłuchane.

A można tak odpowiedzieć: Skuteczność zasługi i modlitwy opiera się na różnych podstawach. Zasługa bowiem polega na jakimś zrównaniu czynności z celem, dla którego została wykonana i który się osiąga w postaci jakby zapłaty [opiera się więc na sprawiedliwości. Natomiast skuteczność modlitwy opiera się na wspaniałomyślności błaganego łaskawcy. Człowiek bowiem może niekiedy wybłagać u łaskawcy to, na co sobie nie zasłużył. Chociaż więc święci nie są już w stanie zasługiwania, są jednak w stanie wyproszenia czegoś dla nas.

Na 5. Jak widać z przytoczonych słów Grzegorza[11], święci lub aniołowie czytają w woli Boga. Dostrajając się do niej chcą tego tylko, czego ona chce i o to też tylko

proszą. Nie wynika jednak z tego, że ich modlitwa jest niepotrzebna, bo — jak pisze Augustyn[15] — modlitwy świętych wspomagają przeznaczonych. Od wieków bowiem Bóg tak zawyrokował, żeby oni byli zbawieni modlitwami wstawiających się za nimi świętych.

Na 6. Praktyki pobożne Kościoła na rzecz zmarłych są jakby jakimiś zadośćuczynieniami, jakie żyjący spełniają za zmarłych, przez co uwalniają ich od kary, której oni nie odpokutowali. Natomiast święci w niebie nie są już w stanie zadośćuczynienia. Nie tak samo więc jest z modlitwami świętych, co z pobożnymi praktykami Kościoła.

ZAGADNIENIE 73
ZNAKI POPRZEDZAJĄCE SĄD /21/

Z kolei należy omówić znaki poprzedzające sąd. Nasuwają się trzy pytania: 1. Czy przyjście Pana na sąd poprzedzą jakieś znaki ? 2. Czy wtedy słońce i księżyc powinny naprawdę się zaćmić? 3. Czy z przyjściem Pana moce niebieskie zostaną wstrząśnięte?

Artykuł 1

CZY PRZYJŚCIE PANA NA SĄD POPRZEDZA JAKIEŚ ZNAKI?

Zdaje się, że przyjścia Pana na sąd nie poprzedzą jakieś znaki, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „Kiedy będą mówić: Pokój i bezpieczeństwo ... niespodzianie przyjdzie na nich zagłada". Lecz na skutek znaków poprzedzających sąd „Ludzie mdleć będą ze strachu"[2], z czym nie da się pogodzić pokój i bezpieczeństwo. A więc znaki nie poprzedzą tego przyjścia.

2. Celem znaków jest ujawnienie czegoś. Lecz przyjście Pana ma się odbyć skrycie, stosownie do słów Pawiowych[3]: „Dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy". A więc znaki nie powinny poprze dzić przyjścia Pana.

3. Prorocy od dawna znali czas pierwszego przyj ścia[4], a o drugim nikt nie wie[5]. Lecz pierwszego przyj ścia nie poprzedziły takowe znaki. A więc i drugiego nie

poprzedzą.

Wbrew temu: 1. Są słowa Pańskie[6]: „Będą znaki na słońcu, księżycu i gwiazdach".

2. Św. Hieronim /22/ wymienia piętnaście znaków poprzedzających sąd: pierwszego dnia wody morza podniosą się na piętnaście łokci ponad góry; drugiego znikną w czeluściach tak, że ledwo będą widoczne; trzeciego wrócą do zwykłego poziomu; czwartego wszystkie potwory morskie i cokolwiek żyje w wodach zbiorą się razem, wypłyną na powierzchnię i będą jedno przez drugie wydawać jakby głosy skargi; piątego wszystko ptactwo zleci się razem na polach nie jedząc i nie pijąc, a tylko zawodząc razem; szóstego płynące od zachodu rzeki ogniste przemierzać będą niebo i ginąć na wschodzie; siódmego wszystkie stałe i błędne gwiazdy będą wyrzucać z siebie smugi — jak komety; ósmego będzie wielkie trzęsienie ziemi, które powali wszystkie zwierzęta; dziewiątego wszystkie kamienie, duże i małe, zderzą się ze sobą i rozbiją na cztery części; dziesiątego z wszystkich roślin popłyną krwawe krople; jedenastego wszystkie góry, pagórki i budowle zamieniają się w proch; dwunastego wszystkie zwierzęta wyjdą z lasów i gór, zgromadzą się na polach, rycząc i nic nie jedząc; trzynastego wszystkie groby otworzą się, by ciała zmarłych były gotowe na zmartwychwstanie; czternastego wszyscy ludzie wyjdą ze swoich domów ogłupiali, niemi, biegnąc tu i tam; piętnastego wszyscy umrą i zmartwychwstaną wraz z tymi, którzy już przed nimi zmarli.

Odpowiedź: Chrystus, przychodząc sądzić, ukaże się w pełni swej chwały, a to dla zaznaczenia powagi, jaką sędzia winien się cieszyć. Tę powagę i godność władzy sędziowskiej winny podnosić jakieś oznaki, wzbudzające poważanie i uległość. I dlatego Chrystusa przychodzącego na sąd poprzedzą liczne znaki. Mają one upomnieć ludzi, aby się gotowali na sąd, a także skłonie ich serca do uległości wobec nadchodzącego sędziego.

Niełatwo jednak jest wskazać, jakie to są znaki. Jak bowiem uczy Augustyn[7], podane w ewangeliach[8] znaki dotyczą nie tylko przyjścia Chrystusa na sąd, lecz także zburzenia Jerozolimy oraz tego nieustannego przychodzenia, przez które Chrystus

nawiedza i doświadcza swój Kościół. Powiada nawet[9], że gdy się uważnie każdy rozpatrzy, właściwie żaden z nich nie dotyczy przyszłego przyjścia Chrystusa. Wymienione bowiem w ewangeliach wojny, grozy itp. istniały od zarania ludzkości. Można wprawdzie powiedzieć, że one wtedy znacznie się wzmogą, niepewne jednak jest, jaki ma być stopień wzmożenia tych znaków zapowiadających bliskie nadejście.

Co do znaków wymienionych ponoć przez Hieronima, to on nie przyjmuje ich jako swoje, a tylko przytacza je z roczników żydowskich[10]. A trzeba przyznać, że one mają bardzo mało prawdopodobieństwa.

Na 1. Augustyn tak rzecz rozwiązuje[11]: Przy końcu świata źli będą prześladować dobrych. Stąd to jedni będą się bać, mianowicie dobrzy; inni będą bezpieczni, mianowicie źli. To właśnie do złych, lekceważących znaki przyszłego sądu, odnoszą się słowa: „Kiedy będą mówić: Pokój i bezpieczeństwo" itd. Do dobrych zaś odnoszą się słowa: „Ludzie mdleć będą ze strachu" itd.

A można i tak odpowiedzieć: Dzień sądu obejmuje wszystkie towarzyszące mu bezpośrednio znaki, tak że one zaliczają się do niego. Chociaż więc ludzie będą przejęci strachem na widok znaków zapowiadających sąd, to jednak zanim te znaki zaczną się ukazywać, bezbożni czuć się będą bezpieczni i spokojni, nie widząc po śmierci antychrysta natychmiastowego zniszczenia świata, czego się spodziewali.

Na 2. „Dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy", ponieważ nikt nie zna jego dokładnego czasu. Nie można go też poznać ze znaków. Owszem, znaki będą ujawniać przyjście Pana, ale będą to czynić te wszystkie, najbardziej oczywiste, które bezpośrednio poprzedzą owo przyjście, i które, jak powiedziano[12], będą już należeć do samego dnia sądu.

Na 3. Chociaż prorocy od dawna znali mniej więcej dokładny czas pierwszego przyjścia Chrystusa, dokonało się ono jednak w skrytości. Nie zachodziła więc potrzeba, żeby mu towarzyszyły tego rodzaju znaki. Natomiast w drugim przyjściu, którego czas nie jest nam znany, Chrystus ukaże się jawnie. I dlatego powinny Mu towarzyszyć owe znaki.

Artykuł 2

CZY NA DZIEŃ SĄDU SŁOŃCE I KSIĘŻYC NAPRAWDĘ POWINNY SIĘ ZAĆMIĆ?

Zdaje się, te na dzień sądu słońce i księżyc naprawdę powinny się zaćmić, bo:

1. Hraban Maur pisze[1]: „Można bez przeszkód wierzyć, że w tym czasie słońce, księżyc i gwiazdy naprawdę będą pozbawione swojego światła, tak jak to się przydarzyło słońcu w godzinach męki Pańskiej".

2. Światło ciał niebieskich jest konieczne do po wstawania i rodzenia ciał na ziemi. Zdaniem bowiem Awerroesa[2], ciała niebieskie wpływają na ciała ziemi nie tylko swoim ruchem, ale także swoim światłem. Lecz podówczas ustanie wszelkie powstawanie i ro dzenie. A więc i światło ciał niebieskich ustanie.

3. Zdaniem niektórych[3] ciała niższe będą oczyszczone przez jakości, którymi one działają. Ciało zaś niebieskie nie tylko działa swoim ruchem, ale, jak po wiedziano*, także swoim światłem. Zatem gdy ustanie ruch nieba, ustanie i światło ciał niebieskich.

Wbrew temu: 1. Zdaniem astronomów nie może równocześnie nastąpić zaćmienie słońca i księżyca. Lecz gdy Pan przyjdzie na sąd, nastąpi równocześnie zaćmienie obu tych ciał. Nie będzie to zatem naprawdę zaćmienie takie, jakie się naturalnie zdarza.

2. To samo nie może być przyczyną wzmocnienia i ustania. Lecz Pismo św. zapowiada, że z przyjściem Pana światło ciał niebieskich zostanie wzmocnione: „Światło księżyca będzie jak światło słoneczne, a światło słońca stanie się siedmiokrotne"[5]. Nie licuje więc, żeby z przyjściem Pana ustało światło tych ciał.

Odpowiedź: Jeśli chodzi o sam moment przyjścia Chrystusa, to nie jest prawdopodobne, żeby słońce i księżyc zaćmiły się na skutek utraty swojego światła Jak bowiem powiedziano[6], z chwilą przyjścia Chrystusa i zmartwychwstania świętych, cały świat zostanie odnowiony. Jeśli aaś chodzi o czas tuż przed sądem, to dla wzbudzenia grozy u ludzi mocą Bożą mogą na skutek pozbawienia światła zaćmić się

słońce, księżyc i gwiazdy, i to albo wszystkie naraz, albo w różnych czasach każde.

Na 1. Hraban ma na myśli czas poprzedzający sąd.

Na 2. Światło ciał niebieskich nie tylko powoduje powstawanie i rodzenie na ziemi, ale jest też doskonałością i ozdobą tychże ciał. Gdy więc zaniknie powstawanie i rodzenie, nie ustanie światło ciał niebieskich, ale wzmoże się jeszcze bardziej.

Na 3. Choć niektórzy tak głoszą, nie jest prawdopodobne, żeby można było odłączyć jakości elementarne od elementów. A nawet gdyby można było je odłączyć, to nie tak samo jest z jakościami elementarnymi, co ze światłem. Jakości bowiem elementarne zawsze mają przeciwieństwa i działają niszcząco. Natomiast światło nie jest początkiem działania w kierunku niszczenia przeciwieństwa, ale raczej jest źródłem łagodzenia przeciwności i prowadzi do ich zgrania. — Nie tak samo jest też ze światłem co z ruchem ciał niebieskich. Ruch bowiem jest ziszczaniem się bytu niedoskonałego. Stąd też winien ustać, gdy zniknie niedoskonałość. A tego nie można powiedzieć o świetle.

Artykuł 3

CZY Z PRZYJŚCIEM PANA MOCE NIEBIESKIE ZOSTANĄ WSTRZĄŚNIĘTE?

Zdaje się, że z przyjściem Pana moce niebieskie nie zostaną wstrząśnięte, bo:

1. „Moce niebieskie" bodajże oznaczają szczęśli wych aniołów[1]. Do istoty zaś szczęśliwości należy nie zmienność. A więc nie mogą być wstrząśnięte.

2. Według Filozofa[2] przyczyną podziwu jest nie znajomość. Lecz zarówno strach jak i nieznajomość zgoła obce są aniołom. Grzegorz tak to wyraża[3]: „Czegóż by nie widzieli ci, którzy widzą wszystkowidzącego?" A więc słuszne jest stanowisko Magistra[4], że nie mogą być wstrząśnięci na skutek podziwu.

3. Wszyscy aniołowie będą obecni na sądzie Bożym. Czytamy bowiem w *Apokalipsie*[5]*:* „Wszyscy aniołowie stanęli wokół tronu". Lecz 'moce' oznaczają jeden szczególny rząd aniołów. Nie powinno się więc mówić, że to one raczej nie zostaną wstrząśnięte niż pozostali aniołowie.

Wbrew temu: 1. Hiob pisze[6]: „Słupy niebieskie się chwieją na Jego zjawienie się". A te słupy niebieskie to właśnie moce niebieskie. A więc zostaną one wstrząśnięte.

2. U Mateusza czytamy[7]: „Gwiazdy zaczną padać z nieba i moce niebieskie zostaną wstrząśnięte".

Odpowiedź: Według Dionizego[8] nazwa 'moce' w odniesieniu do aniołów może oznaczać: Po pierwsze jeden określony rząd. Według niego[9] jest on środkowym rzędem drugiej hierarchii, zaś według Grzegorza[10] jest pierwszym rzędem najniższej hierarchii. Po drugie może oznaczać ogólnie wszystkie duchy niebieskie. Obecne pytanie bierze pod uwagę oba te znaczenia.

Magister[11] bierze słowo 'moce' w drugim znaczeniu, o ile oznacza wszystkich aniołów; i powiada, że będą one wstrząśnięte podziwiając odnowę całego wszechświata.

Można również tego słowa używać na oznaczenie określonego rzędu: jako jego imię własne. I wtedy rząd ów zostanie wstrząśnięty z powodu skutków, jakich będzie dokonywał. Chodzi o to, że — jak mniema Grzegorz[12] — do zadań tego rzędu należy dokonywanie cudów, a te podówczas będą bardzo liczne. Albo też chodzi o to, że — jak znowu mniema Dionizy[13] — ów rząd, skoro należy do środkowej hierarchii, nie ma władzy zawężonej do spraw partykularnych. Jego bowiem władza rozpościera się na przyczyny powszechne i je obsługuje. Właściwym ich zadaniem jest bodajże poruszanie ciał niebieskich, które ze swej strony są przyczyną tego wszystkiego, co zachodzi na naszym świecie. Potwierdza to nawet sama ich nazwa: „moce niebieskie"[14]. A będą one wstrząśnięte, ponieważ w tym czasie przestaną wywoływać swój skutek, nie będą już poruszać ciał niebieskich, tak jak i aniołowie wyznaczeni do stróżowania ludzi nie będą już odtąd spełniać tego zadania.

Na 1. To wstrząśnięcie, ta zmienność nie narusza w niczym ich stanu, a dotyczy albo skutków przez nich dokonywanych, które mogą ulegać zmianie bez zmiany w samych aniołach, albo nowego poznawania rzeczy, którego nie mogli mieć poprzez dotychczas posiadane idee dane im wraz z naturą. A ta zmiana w ich myślach nie wpływa na ich szczęśliwość. Toteż Augustyn pisze[15]: „Bóg porusza stworzenie duchowe według

czasu".

Na 2. Zwykle podziw wzbudza to, co przewyższa nasz stan lub możności. Tak to moce niebieskie podziwiają potęgę Boga, dokonującą tak wspaniałych dzieł, czego one ani naśladować, ani pojąć nie zdołają. W tym też znaczeniu mówiła św. Agnieszka: „Jego piękno podziwiają słońce i gwiazdy"[16]. A to nie wskazuje na nieznajomość rzeczy, a tylko na niezdolność zgłębienia Boga przez myśl anioła.

Na 3 jest jasne z trzonu artykułu.

ZAGADNIENIE 74
SPALENIE ŚWIATA OGNIEM

Następnie będzie mowa o ogniu, który na końcu spali świat. Nasuwa się dziewięć pytań: 1. Czy nastąpi jakieś oczyszczenie świata? 2. Czy dokona tego ogień? 3. Czy ów ogień będzie tego samego gatunku, co element ognia? 4. Czy ów ogień oczyści także wyższe sfery nieba? 5. Czy ów ogień strawi także inne elementy? 6. Czy oczyści wszystkie elementy? 7. Czy ów ogień poprzedzi sąd, czy też po nim nastąpi ? 8. Czy ów ogień strawi także ludzi? 9. Czy pochłonie odrzuconych?

Artykuł 1

CZY NASTĄPI JAKIEŚ OCZYSZCZENIE ŚWIATA?

Zdaje się, że nie będzie żadnego oczyszczenia świata, bo:

1. To tylko potrzebuje oczyszczenia, co jest nie czyste. Lecz stworzenia Boga są czyste. W *Dziejach Apostolskich* wyraźnie czytamy[1]: „Nie nazywaj nie czystym tego, co Bóg oczyścił". A więc stworzenia świata nie będą oczyszczone.

2. Według Bożej sprawiedliwości oczyszczenie ma na widoku usunięcie tej nieczystości, jaką jest grzech. Po to też np. jest czyściec po śmierci. Lecz w elementach tego świata nie może wystąpić jakieś skażenie grzechem. A więc elementy te nie wymagają oczyszczenia.

3. Wtedy oczyszczamy jakąś rzecz, gdy usuwamy z niej to, co jest jej obce i przynosi ujmę. Za to usunięcie z niej tego, co podnosi jej wartość, nie jest oczyszczeniem ale pomniejszeniem. Otóż doskonałość i wartość elementów podnosi to, że łączą się razem w jedno złożone ciało, jako że forma złożonego ciała jest czymś doskonalszym niż forma prostego, niezło- żonego elementu. Wydaje się więc, że elementy tego świata w żaden sposób nie mogą być odpowiednio oczyszczone.

Wbrew temu: 1. Wszelka odnowa dokonuje się na skutek jakiegoś oczyszczenia. Lecz elementy zostaną odnowione. Pisze o tym wyraźnie *Apokalipsa*[2]*:* „Ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły". A więc elementy zostaną oczyszczone.

2. Słowa Pawłowe[3]: „Przemija postać tego świata" glosa tak wyjaśnia[4]: „Piękno tego świata zginie od ognia i pożogi". A więc elementy zostaną oczyszczone.

Odpowiedź: Pod jakimś względem świat został uczyniony dla człowieka. Zatem kiedy człowiek dozna chwały w swoim ciele, również i inne ciała powinny zmienić swój stan na lepszy, aby świat był bardziej odpowiednim dla niego miejscem i zarazem aby przedstawiał rozkoszny widok. Aby zaś człowiek dostąpił uchwalebnienia ciała, należy usunąć z niego to, co przeciwstawia się uchwalebnieniu. Chodzi o dwie rzeczy: zniszczoność i skażenie grzechem, gdyż według Apostoła[5]: „To, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne" oraz ponieważ wszyscy nieczyści znajdą się „na zewnątrz"[6] miejsca chwały. Tak samo i elementy świata powinny zostać oczyszczone z przeciwieństw, zanim będą wprowadzone do nowości chwały, odpowiednio do tego, co powiedziano o człowieku.

Owszem, grzech właściwie mówiąc nie może skalać rzeczy cielesnej. Pozostawia jednak w niej jakąś niegodność, przez co ona staje się nieodpowiednią na przyjęcie istot i spraw duchowych. Stąd to miejsca, w których dokonano jakichś zbrodni, uważa się za niegodne tego, żeby w nich sprawowano święte obrzędy, chyba że przedtem zostaną oczyszczone. Według tego, część świata wyznaczona nam na wieczne miejsce pobytu, na skutek grzechów stała się niegodną uchwalebnienia i musi

być oczyszczona. — Również i elementy tej strefy świata, która ma styczność z elementami naszej ziemi, podlegają jak i inne, różnym zmianom, takim jak powstawanie i zanikanie, które uwłaczają ich czystości. I one też powinny zostać oczyszczone, by godnie przyjęły odnowę i chwałę.

Na 1. W tym znaczeniu wszelkie stworzenie Boga jest czyste, że jego substancja nie zawiera w sobie domieszki jakiegoś zła. A tak właśnie głosili manichejczycy[7]. Ich zdaniem dobro i zło to dwie substancje niekiedy istniejące oddzielnie, a niekiedy zmieszane razem. Stworzenie nie zawiera domieszki zła, to prawda, ale może domieszać się do niego jakaś inna natura, która wprawdzie sama w sobie jest dobra, zmniejsza jednak jego doskonałość. Może także przydarzyć się jakiemuś stworzeniu zło, ale będzie ono zwykłą przypadłością, nie stanowiącą istotnej części jego substancji.

Na 2. Chociaż elementy nie mogą być podmiotem grzechu, to jednak na skutek grzechu na nich popełnionego może powstać u nich jakaś niezdatność do przyjęcia uchwalebnienia.

Na 3. Dwojako można ujmować formę ciała złożonego z elementów i formę prostego elementu: albo bierze się pod uwagę doskonałość gatunku, i wtedy ciało złożone jest wartościowsze; albo chodzi o długość trwania, i tak ciało proste stoi wyżej; nie ma bowiem w sobie czegoś, co by je doprowadziło do zniszczenia, chyba że zadziała coś z zewnątrz. Inaczej ciało złożone z elementów; ono w samym sobie ma przyczynę swojego rozkładu, mianowicie złożenie z przeciwnych sobie elementów. I dlatego ciało proste, choć jest zniszczalne według części, jest jednak niezniszczalne według całości, czego nie można powiedzieć o ciele złożonym. A ponieważ niezniszczoność jest jednym ze składników chwały, dlatego ciało proste, niezłożone, bardziej odpowiada stanowi chwały niż ciało złożone, chyba że to drugie ma w sobie jakiś pierwiastek niezniszczoności; np. ma go ciało ludzkie, którego forma jest niezniszczalna. I chociaż ciało złożone jest w jakiejś mierze pocześniejsze niż ciało proste, to jednak to drugie ma pocześniejsze istnienie samo w sobie niż gdy istnieje w

ciele złożonym, jako że istniejąc w ciele złożonym, jest poniekąd w możności, natomiast istniejąc samo w sobie, osiąga swoją końcową doskonałość.

Artykuł 2

CZY TEGO OCZYSZCZENIA DOKONA OGIEŃ?

Zdaje się, że tego oczyszczenia nie dokona ogień, bo:

1. Ogień też jest częścią świata i dlatego sam wy maga oczyszczenia, jak i jego inne części. Lecz ta sa ma rzecz nie może oczyszczać i być zarazem oczyszczaną. A więc ogień nie będzie chyba oczyszczał.

2. Nie tylko ogień, ale i woda służy do oczyszczania. A ponieważ nie wszystko da się oczyścić og niem, ale do niektórych rzeczy trzeba się do tego po służyć wodą — co także i stare prawo rozróżnia[1] — dlatego wydaje się, że ogień przynajmniej w całości nie będzie oczyszczał świata.

3. Oczyszczanie ma bodajże na celu oddzielenie części, tj. elementów świata od siebie i przez to uczynienie ich czystszymi. Lecz oddzielenie części świata od siebie dokonało się samą tylko mocą Bożą na początku świata. Na tym właśnie polega dzieło oddzielania[2]. Anaksagoras[3] głosił, że jest ono dziełem myśli, która wszystko porusza. Wydaje się więc, że na końcu świata sam bezpośrednio Bóg dokona oczyszczenia, a nie poprzez ogień.

Wbrew temu: 1. Psalmista mówi[4]: „Bóg jawnie przyjdzie ... przed Nim ogień trawiący; wokół Niego szaleje nawałnica"; i zaraz nawiązuje do sądu: „Wzywa On z góry niebo i ziemię, by lud swój sądzić". Wydaje się więc, że ostatniego oczyszczenia świata dokona ogień.

2. Piotr pisze[5]: „Niebo zapalone pójdzie na zagładę, a gwiazdy, elementy, w ogniu się rozsypią". A więc tego oczyszczenia dokona ogień.

Odpowiedź: Celem tego oczyszczenia świata jest: usunięcie z niego skazy zostawionej przez grzech, usunięcie tej nieczystości, jaką jest zmieszanie elementów i wreszcie

przystosowanie go do stanu chwały. A do osiągnięcia tych trzech skutków najlepiej nadaje się ogień. Po pierwsze, ponieważ jest najszlachetniejszym z elementów; stąd to jego naturalne właściwości bardziej są podobne do właściwości cechujących chwałę, zwłaszcza jego światło. Po drugie, z powodu skuteczności jego czynnej siły działania, która nie dopuszcza tak łatwo — jak to czynią pozostałe — do złączenia z sobą innych elementów. Po trzecie, sfera ognia jest odległa od naszego globu, a używanie ognia jest mniej powszechne niż ziemi, wody i powietrza. Nie daje się on przeto tak łatwo zanieczyścić. A nade wszystko ma on w sobie wielce skuteczną moc do oczyszczania i do dzielenia na najdrobniejsze części.

Na 1. My posługujemy się tym ogniem, który jest w obcej materii, a nie tym, który jest w swojej własnej materii. On to w swojej czystej postaci istnieje gdzieś bardzo daleko od nas. I on też może oczyścić używany przez nas ogień z tego, co zostało do niego domieszane.

Na 2. Oczyszczenie świata dokonane przez potop odnosiło się do skażenia grzechem, a zwłaszcza grasującym podówczas nagminnie grzechem pożądliwości. I dlatego do oczyszczenia z niej nadawał się element przeciwny, mianowicie woda. Drugie oczyszczenie odnosi się i do skażenia grzechem, i do tej nieczystości, jaką jest zmieszanie się elementów ze sobą. Do oczyszczenia obu lepiej nadaje się ogień niż woda. Woda bowiem raczej dąży do skupiania niż rozbijania. Toteż woda nie zdołałaby tak usunąć nieczystości z elementów jak ogień. — Do tego, pod koniec świata, jako objaw jego starzenia się, owładnie ludźmi grzech oziębłości. Pisze to Mateusz[6]: „Oziębnie miłość wielu". Do oczyszczenia przeto z niej lepiej nadaje się ogień.

Nie ma zresztą takiej rzeczy, której by nie można było jakimś sposobem oczyścić ogniem. Niektórych jednak nie da się bez ich zniszczenia oczyścić ogniem, np. tkanin, naczyń drewnianych itp. I te prawo nakazuje czyścić wodą. Wszelako na końcu świata wszystkie rzeczy strawi ogień.

Na 3. Dzieło oddzielenia polegało na udzieleniu rzeczom różnych form, różnych

postaci istnienia, przez które rzeczy te różnią się jedne od drugich. A tego nikt inny nie mógł uczynić, jak tylko Twórca natury. Natomiast końcowe oczyszczenie przywróci rzeczom tę czystość, w jakiej zostały stworzone. I w tym też stworzona natura może Stworzycielowi służyć swoją posługą. I to też zadanie zostaje zlecone stworzeniu, tym bardziej, że to przynosi mu chlubę.

Artykuł 3

CZY ÓW OGIEŃ BĘDZIE TEGO SAMEGO GATUNKU, CO NASZ ELEMENT OGNIA?

Zdaje się, że ów ogień nie będzie tego samego gatunku, co nasz element ognia, bo:

1. Nikt nie niszczy samego siebie. Lecz glosa do słów św. Piotra powiada[1]: „Ów ogień strawi cztery elementy". A więc ów ogień nie będzie tego samego gatunku, co nasz element ognia.

2. Działanie ujawnia moc, a ta naturę. Lecz ów ogień będzie miał inną naturę niż ogień, który jest elementem, ponieważ oczyści cały wszechświat, cze go element ognia uczynić nie jest w stanie. Nie może więc być tego samego gatunku, co element ognia.

3. Rzeczy należące do tego samego gatunku ma ją taki sam ruch. Lecz ów ogień będzie miał inny ruch niż element ognia: będzie poruszał się we wszystkich kierunkach, aby mógł oczyścić całość wszechświata. A więc ów ogień nie jest tego samego gatunku, co element ognia.

Wbrew temu: 1. Augustyn[2], a za nim glosa do słów Pawłowych[3], tak piszą: „Palenie ognia kosmicznego strawi postać tego świata". A więc ów ogień będzie miał naturę tego ognia, który jest obecnie na tym świecie.

2. Św. Piotr[4] zestawia oba oczyszczenia świata i powiada, że poprzedniego dokonała woda[5], zaś przyszłego dokona ogień. Lecz woda dokonująca pierwszego oczyszczenia była tego samego gatunku, co element wody. Podobnie więc i ogień dokonujący drugiego oczyszczenia będzie tego samego gatunku, co element ognia.

Odpowiedź: Na to pytanie padły trzy odpowiedzi: Zdaniem jednych, ogień istniejący

w swojej sferze zstąpi dla oczyszczenia świata. Sposób tego zstąpienia będzie polegał na jego rozszerzaniu się. Ogień bowiem powiększa się w miarę napotykania zewsząd materiału zapalnego. A to dziać się będzie zwłaszcza wtedy, gdy ogień otrzyma moc górowania nad pozostałymi elementami.

Sprzeciw jednak budzi to, że według zdania świętych[6] ogień ów nie tylko zstąpi, ale także wzbije się. Wyjaśniając słowa Piotra, tak powiadają: „Ogień sądu wzbije się tak wysoko, jak wysoko sięgały wody potopu". Widać z tego, że ów ogień powstanie gdzieś w miejscu środkowym.

Z tego powodu inni twierdzili, że ów ogień powstanie gdzieś w pobliżu ziemi i to na skutek skupienia promieni wydawanych przez ciała niebieskie: ot tak, jak skupiają się w lusterku mogącym wzniecić ogień; tylko, że wówczas w miejsce lustra będą wklęsłe chmury, od których będą odbijać się promienie.

Ale i to chyba nie jest słuszne, ponieważ zjawiska astronomiczne są następstwem określonego położenia i wyglądu ciał niebieskich. Gdyby zatem ów ogień powstał mocą ciał niebieskich, to z obserwacji ruchu gwiazd można by było poznać czas owego oczyszczenia, a to jest sprzeczne z Pismem św.[7]

Stąd też inni za Augustynem[8] tak powiadają: „Jak wylew wód kosmicznych spowodował potop, tak żar ognia kosmicznego strawi postać tego świata". To zaś spalenie jest niczym innym jak zebraniem się wszystkich niższych i wyższych przyczyn, które z natury swojej mogą płonąć. To zaś zebranie się razem nie dokona się mocą naturalnego biegu rzeczy, ale mocą Bożą. Z tych to wszystkich przyczyn razem zebranych wznieci się ogień, który strawi postać tego świata.

Zastanowiwszy się bliżej nad tymi zdaniami dochodzi się do wniosku, że one różnią się co do przyczyny powstawania owego ognia, a nie co do jego gatunku. Ogień bowiem pochodzący od słońca czy też od jakiegoś czynnika ziemskiego jest tego samego gatunku, co i ogień znajdujący się w swojej sferze, z tą tylko różnicą, że ten pierwszy ma domieszkę obcej materii. Atoli w tym dniu musi to nastąpić, ponieważ ogień tylko wtedy zdoła coś oczyścić, gdy stanie się w jakiś sposób tą materią, którą

oczyszcza. I dlatego należy bez zastrzeżeń przyznać, że ów ogień oczyszczający będzie tym samym, co i nasz.

Na 1. Wprawdzie ów ogień jest tego samego gatunku, co i ten, który jest u nas, nie jest jednak liczbowo ten sam. Widzimy bowiem, że dwa ognie tego samego gatunku pochłaniają się: większy pochłania mniejszy przez to, że pochłania jego materię. Podobnie i ów ogień mógłby pochłonąć ten ogień, który jest u nas.

Na 2. Jak działanie ujawnia moc, od której pochodzi, tak moc ujawnia istotę lub naturę, jako że pochodzi od istotnych pierwiastków rzeczy. Natomiast działanie nie pochodzące od mocy bytu działającego, nie ujawnia tejże mocy, co widać na przykładzie narzędzi. Czynność bowiem narzędzia raczej ujawnia moc tego, który się nim posługuje, niż moc narzędzia; ujawnia bowiem moc głównej przyczyny działającej będącej pierwszym początkiem działania. Nie ujawnia zaś mocy narzędzia; a jeśli ujawnia w nim coś, to jedynie to, że ono przyjmuje wpływ, działanie głównej przyczyny działającej, poruszającej narzędzie. Podobnie i moc nie pochodząca od istotnych pierwiastków rzeczy, nie ujawnia natury tejże rzeczy; ujawnia tylko to, że ma zdolność przyjmowania. Np. moc, którą woda gorąca może ogrzać, nie ujawnia natury tejże wody; co ujawnia, to tylko to, że ona ma zdolność przyjmowania ciepła. Może więc tak być, że woda mająca tę moc jest tego samego gatunku, co i woda nie mająca tejże mocy. Podobnie może tak być, że ów ogień, który ma moc oczyszczania postaci świata, jest tego samego gatunku, co i ogień fcędący w naszym używaniu, ponieważ moc palenia me pochodzi w nim od istotnych pierwiastków, ale z Bożego działania. Mało znaczy, czy ta moc będzie jakąś bezwzględną jakością, jak np. ciepło w wodzie ciepłej, czy to będzie jakaś siła przejściowa, jaka jest w narzędziu, i o której już była mowa[9]. To drugie jest bardziej prawdopodobne, ponieważ ów ogień będzie działał li tylko jako narzędzie Bożej mocy.

Na 3. Z właściwej mu natury ogień rwie się li tylko do góry. Otóż ów ogień, wiążąc się z materią palną, której wymaga, znajdzie się poza swoją sferą; i wtedy jest tam, gdzie jest ta materia palna. I w ten też sposób może poruszać się wokoło albo w dół,

zwłaszcza że będzie działał jako narzędzie Bożej mocy.

Artykuł 4

CZY ÓW OGIEŃ OCZYŚCI TAKŻE WYŻSZA SFERĘ NIEBA? /23/

Zdaje się, że ów ogień oczyści także wyższą sferę nieba, bo:

1. Psalmista mówi[1]: „Założyłeś ziemię, i niebo jest dziełem rąk Twoich. Przeminą one, Ty zaś pozo staniesz". Ale i wyższa sfera nieba jest dziełem rąk Boga. A więc i ona będzie strawiona w tym końcowym pożarze świata.

2. Św. Piotr pisze[2]: „Niebo zapalone pójdzie na zagładę, a elementy w ogniu się rozsypią". Lecz nie bo wyodrębnione od elementów oznacza wyższą sferę nieba; tę, w której są gwiazdy. Wydaje się więc, że i ono będzie przez ów ogień oczyszczone.

3. Ogień ów ma na celu usunięcie z ciał przeszkody do ich uchwalebnienia. Otóż w niebie wyższym znajdują się dwie takie przeszkody: pierwsza jest ze strony grzechu, jako że było ono miejscem grzechu diabła; druga ze strony ułomności samej natury. Glosa do słów Apostoła[3]: „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia", tak to wyjaśnia[4]: „Wszystkie elementy z trudem wypełniają swoje zadanie; nie bez wielkiego wysiłku słońce i księżyc przemierzają wyznaczone im przestrzenie". A więc i niebiosa zostaną oczyszczone owym ogniem.

Wbrew temu: 1. Teza arystotelesowska głosi[5]: „Żadne obce wpływy nie działają na ciała niebieskie".

2. Glosa do słów Pawłowych[6]: „P. Jezus przyjdzie w płomienistym ogniu, by wymierzyć karę" tak powiada[7]: „Będzie na świecie ogień, który poprzedzi Jego przyjście, a zajmie taką przestrzeń powietrza, jaką zajęły wody potopu". Lecz wody potopu nie sięgały aż do wyższej sfery nieba, a tylko „piętnaście łokci ponad góry" — jak czytamy w *Księdze Rodzaju*[9]. A więc ów ogień nie będzie oczyszczał wyższej sfery nieba.

Odpowiedź: Oczyszczenie świata ma na celu usunięcie przeszkody do uchwalebnienia,

które jest szczytową doskonałością wszystkich rzeczy. Przeszkoda ta występuje we wszystkich rzeczach, ale nie w jednakowy sposób. W niektórych jest nią coś tkwiącego w samej substancji. Chodzi o ciała niższe, które utraciły właściwą im czystość na skutek zmieszania się jednych z drugimi. W innych nie jest nią coś tkwiącego w samej substancji, ale zgoła coś innego. Chodzi o ciała niebieskie. Tu przeszkodą do ostatecznej doskonałości jest ruch i to ruch lokalny tylko. A on nie narusza tego, co jest wewnątrz rzeczy, a więc samej substancji, masy i jakości. On tylko wprowadza zmianę miejsca, które jest poza substancją rzeczy. I dlatego nie zachodzi potrzeba usunięcia czegoś z substancji wyższego nieba, a tylko wstrzymania jego ruchu. A to staje się nie na skutek jakiejś czynności przeciwdziałającej, ale przez to, że motor przestanie poruszać. Ciała zatem niebieskie nie zostaną oczyszczone ani przez ogień, ani przez działanie jakiegokolwiek stworzenia. Samo bowiem ustanie ich ruchu dokonane samą tylko wolą Boga będzie ich oczyszczeniem.

Na 1. Augustyn wyjaśnia[9], że te słowa psalmu odnoszą się do „nieba powietrznego"[10], które będzie oczyszczone ogniem końcowego pożaru. A gdyby odnosiły się także do wyższej sfery nieba, to należy tak powiedzieć: przeminą w tym znaczeniu, że ustanie ten ich ruch, jaki teraz nieustannie wykonują.

Na 2. Sam św. Piotr wyjaśnia, o jakie niebo mu chodzi. Poprzednio bowiem powiedział[11]: „Niebo było od dawna i ziemia, która z wody i przez wodę zaistniała na słowo Boże, i przez nią ówczesny świat zaginął wodą zatopiony. A to samo słowo zabezpieczyło obecne niebo i ziemię jako zachowane dla ognia na dzień sądu". Te więc niebiosa zostaną oczyszczone ogniem, które przedtem oczyściły wody potopu, mianowicie niebo powietrzne.

Na 3. Ów trud i ta służba stworzeniu, jakie Ambroży przypisuje ciałom niebieskim, to nie co innego, jak kolejność ruchu, z powodu czego podlegają czasowi, oraz jak brak końcowego uwieńczenia, którego na ostatku dostąpią. — Również i na skutek grzechu złych duchów niebo empirejskie nie zostało skażone, ponieważ natychmiast zostały z niego wyrzucone[12].

Artykuł 5

CZY ÓW OGIEŃ STRAWI INNE ELEMENTY?

Zdaje się, że ów ogień strawi inne elementy, bo:

1. Wyjaśniając słowa Piotra, glosa Bedy powiada[1]: „ów potężny ogień strawi cztery elementy, z których świat się składa. Nie wszystkie jednak tak strawi, żeby już nic z nich nie było, ale dwa strawi całkowicie, a drugim dwom przywróci lepszą postać". Jak z tego widać, przynajmniej dwa elementy ogień ów strawi doszczętnie.

2. W *Apokalipsie* czytamy[2]: „Pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma". Otóż według Augustyna[3] przez niebo należy rozumieć powietrze, zaś morze to „zbiorowisko wód"[4]. Wydaje się więc, że te trzy elementy całkowicie zostaną zniszczone.

3. Ogień oczyszcza w ten sposób, że inne rzeczy stają się jego materią. Jeżeli zatem oczyszcza inne elementy, to one stają się jego materią, tj. przyjmują naturę ognia, a tym samym tracą własną naturę.

4. Forma ognia jest najszlachetniejszą z form, jaką może otrzymać materia elementarna. Lecz oczy szczenie mą wszystko zmienić i doprowadzić do naj szlachetniejszego stanu. A więc inne elementy będą doszczętnie zamienione w ogień.

Wbrew temu: 1. Glosa[5] do słów Pawłowych[6]: „Przemija postać tego świata" tak powiada: „Przeminie jego piękno, a nie substancja". Lecz substancja elementów należy do doskonałości świata. A więc elementy w swojej substancji nie zostaną strawione przez ogień.

2. Oczyszczenie końcowe świata ogniem będzie odpowiednikiem pierwszego oczyszczenia dokonanego przez wodę. Lecz ono nie zniszczyło substancji elementów. A więc i to przez ogień jej nie zniszczy.

Odpowiedź: W tej sprawie mamy kilka wypowiedzi. Jedni powiadają tak: Na skutek owego ognia nie zmieni się materia czterech elementów: pozostanie ta sama; zostanie

tylko z nich usunięte to co niedoskonałe. Mówią dalej: Dwa z nich zatrzymają swoją formę substancjalną, mianowicie powietrze i ziemia. W pozostałych zaś, tj. w ogniu i wodzie, nie zostanie ich forma substancjalna, ponieważ przyjmą formę nieba. W ten sposób niebem zwać się będą trzy elementy: ogień, powietrze i woda. Co do powietrza, to ono zatrzyma formę substancjalną tę samą, jaką ma teraz, bo i obecnie zwie się niebem. Stąd to *Apokalipsa* wspomina tylko niebo i ziemię[7]: „Ujrzałem niebo nowe i ziemię nową".

Ale to zdanie jest zgoła nie do przyjęcia, bo jest sprzeczne z filozofią i teologią. Z filozofią, ponieważ nie można się z tym pogodzić, że ciała ziemskie są w możności do formy nieba. Nie mają bowiem ani wspólnej materii ani wzajemnych przeciwieństw. Z teologią, ponieważ odnowa ma objąć cały wszechświat wraz z wszystkimi jego częściami, a to zdanie wyklucza z tej odnowy dwa elementy. W przytoczonym zaś tekście 'niebo' oznacza piąte ciało, zaś 'ziemia' oznacza cztery elementy, stosownie do słów psalmu[8]: „Chwalcie Pana z ziemi: ... ogniu i gradzie, śniegu i mgło" itd.

Z tego to powodu inni tak powiadają: Elementy zatrzymają swoją substancję; utracą tylko jakości czynne i bierne. Mówią dalej: W ciele złożonym elementy zatrzymują swoje formy substancjalne, ale nie zatrzymają właściwych im jakości; te bowiem jakości zostaną sprowadzone do stanu środkowego, a ten nie należy do żadnego z przeciwieństw. Po tej linii wydawałaby się iść następująca wypowiedź Augustyna[9]: „W owym kosmicznym pożarze jakości zniszczalnych elementów przysługujące naszym ciałom całkowicie zginą w płomieniach, zaś sama substancja elementów, na skutek przedziwnej odmiany, otrzyma jakości odpowiadające ciałom nieśmiertelnym".

Ale nie wydaje się prawdopodobne, żeby właściwe jakości elementów, które są skutkami form substancjalnych, mogły ulec zmianie, gdy ich forma substancjalna pozostaje ta sama; owszem, mogą, ale drogą zadania gwałtu i to na krótki czas; np. widzimy, jak woda podgrzana mocą swojego gatunku wraca do swojej temperatury

utraconej na skutek działania ognia, byleby tylko woda zatrzymała swój gatunek. — Co więcej, te jakości należą do drugiej doskonałości elementów jako ich swoiste właściwości, a nie jest prawdopodobne, żeby w owej końcowej odnowie odebrano elementom którąś z ich naturalnych doskonałości.

I dlatego należy powiedzieć, że elementy zatrzymają swoją substancję i właściwe im jakości, a będą tylko oczyszczone ze skazy spowodowanej grzechami ludzkimi oraz z nieczystości powstałej w nich na skutek wzajemnego na siebie działania i doznawania, jako że z ustaniem ruchu pierwszego ciała poruszalnego, nie może już między elementami istnieć to wzajemne na siebie działanie i doznawanie. Augustyn nazywa to: „Jakości zniszczalnych elementów", tzn. ich sposób zachowania, który nie jest im naturalny i który zbliża je do zniszczenia.

Na 1. W tym znaczeniu ów ogień strawi cztery elementy, że je w jakiś sposób oczyści. A słów: „dwa straci całkowicie" nie należy rozumieć tak, że dwa elementy zginą co do swojej substancji, ale tak, że dwa elementy stracą wiele z tej właściwości, jaką teraz mają. Według jednych chodzi o ogień i wodę, których jakości są wybitnie czynne, mianowicie gorąc i zimno; one bowiem są czynnikami najbardziej przyczyniającymi się do niszczenia innych ciał. W odnowionym jednak stanie działanie ognia i wody, które zwykle jest nader aktywne, zmieni swą ostrość i daleko będzie odbiegać od tej mocy, jaką obecnie wykazuje. Według drugich chodzi o powietrze i wodę, a to ze względu na ich rozmaitość ruchów wykonywanych pod wpływem ciał niebieskich. A ponieważ już nie będą miały takich ruchów jak przypływ i odpływ morza, wiatry itp., dlatego te elementy ulegną ogromnej zmianie i odbiegną od właściwości, jakie je obecnie cechują.

Na 2. Zdaniem Augustyna[10] w powiedzeniu: „morza już nie ma" przez „morze" należy rozumieć obecny wiek, o którym nieco wyżej *Apokalipsa* pisze[11]: „Morze wydało swoich zmarłych". — Jeśli się zaś w tym zdaniu wyraz „morze" weźmie w dosłownym znaczeniu, to trzeba tak powiedzieć: albo chodzi o substancję wód morza: i tak pozostanie ono nienaruszone, albo chodzi o takie naleciałości jak słoność i ruch fal: i

tego już w nim nie będzie.

Na 3. Ów ogień będzie działał jako narzędzie Bożej opatrzności i mocy. Nie posunie się zatem aż do zniszczenia innych elementów, a tylko je oczyści. Nie musi też tracić całkowicie swojego gatunku to, co staje się jego materią. Wszak żelazo czerwone od ognia, wyjęte z paleniska, mocą tkwiącego w nim gatunku wraca do właściwego mu i pierwotnego stanu. To samo będzie z elementami oczyszczonymi przez ogień.

Na 4. Gdy chodzi o części — a elementy są częściami wszechświata — to trzeba brać pod uwagę nie tylko to, co jest odpowiednie dla danej części branej w odosobnieniu, ale także to, co jest dla niej odpowiednie w odniesieniu do całości. Powiadam więc tak: wprawdzie woda, ziemia i powietrze stałyby się szlachetniejsze, gdyby otrzymały formę ognia, to jednak całość wszechświata stałaby się bardziej niedoskonałą, gdyby cała materia elementów przyjęła formę ognia.

Artykuł 6

CZY ÓW OGIEŃ OCZYŚCI WSZYSTKIE ELEMENTY?

Zdaje się, że ów ogień nie oczyści wszystkich elementów, bo:

1. Jak już powiedziano[1], ów ogień wzbije się tak wysoko, jak wysoko podniosły się wody potopu. Lecz wody potopu nie sięgały aż do sfery ognia. A więc element ognia nie będzie oczyszczony.

2. Słowa *Apokalipsy*[2]:„Ujrzałem nowe niebo ..." tak glosa wyjaśnia[3]: „Nie ulega wątpliwości, że ogień odmieni powietrze i ziemię. Istnieje wątpliwość co do wody, ponieważ można przypuszczać, że ona sama z siebie się oczyszcza". Nie jest więc przynaj mniej pewne, że wszystkie elementy będą oczyszczo ne.

3. Nigdy nie zostanie oczyszczone miejsce na wieki skażone. Lecz piekło jest właśnie takim miejscem. A ponieważ zalicza się do elementów, dlatego wyda je się, że one nigdy nie zostaną całkowicie oczyszczone.

4. Istniał gdzieś raj na ziemi. Nie będzie on jed nak ogniem oczyszczony, bo

nawet nie dosięgły go wody potopu. Piszą o tym Beda[4] i Magister[5]. Nie wszystkie więc elementy będą całkowicie oczyszczone.

Wbrew temu są wyżej przytoczone słowa glosy[6] do słów św. Piotra[7] stwierdzającej, że „ogień strawi cztery elementy".

Odpowiedź: Zdaniem niektórych[8], ów ogień wzbije się aż do szczytu przestrzeni zawierającej cztery elementy. W ten sposób oczyści je całkowicie ze skażenia grzechem — jako że i wyższe części elementów zostały skażone na skutek np. dymu ze spalonych ofiar dla bogów pogańskich — i ze zniszczoności, jako że elementy są zniszczalne co do wszystkich swoich części.

Atoli to zdanie jest sprzeczne z Pismem św. List św. Piotra wyraźnie podaje[9], że te niebiosa, które były oczyszczone przez wodę: „zostały zachowane dla ognia". Takoż i Augustyn pisze[10]: „Świat, który zginął na skutek potopu, zachowany jest dla ognia". Jest zaś pewne, że wody potopu nie sięgały aż do szczytu przestrzeni zawierającej elementy, a tylko „na piętnaście łokci ponad góry"[11].

Wiadomo też, że wszelkie pary i dymy unoszące się w górę nie zdołają przebić się przez całą sferę ognia i dostać się do jej szczytu. Z czego wynika, że skażenie grzechem nie dotarło aż do owej przestrzeni.

Również ogień nie może oczyścić elementów ze zniszczalności przez usunięcie z nich tego, co by mógł on strawić. Natomiast może on zniszczyć nieczystości powstałe w elementach wskutek wzajemnego łączenia się ich ze sobą. Nieczystości te kalają zwłaszcza ziemię aż do środkowej przestrzeni powietrza. Do tego też miejsca sięgać będzie i oczyszczać elementy ogień ostatniego pożaru. Do tego też poziomu wzniosły się również wody potopu, co bodajże można wymierzyć na podstawie wysokości gór z dodaniem piętnastu łokci ponad nie. /23/

Na 1. Argument jest słuszny.

Na 2. Same słowa glosy wyrażają wątpliwość co do wody, jako że powiadają: „ponieważ można przypuszczać, że ona ma w sobie zdolność oczyszczania". Jak jednak widać z tego, co wyżej powiedziano[12], woda nie ma w sobie takiej zdolności

oczyszczania, jaka przysługuje przyszłemu stanowi.

Na 3. Celem owego oczyszczenia jest przede wszystkim usunięcie wszelkiej niedoskonałości z miejsc pobytu świętych. Usunięte zaś z nich wszystkie brudy będą wrzucone do miejsca przebywania potępionych. Piekło zatem nie będzie oczyszczone; owszem, stanie się śmietniskiem nieczystości z całego świata.

Na 4. Wprawdzie grzech pierwszego człowieka został popełniony na ziemi w raju, nie był on jednak miejscem pobytu grzeszników, podobnie jak i niebo empirejskie. Z obu bowiem miejsc człowiek i diabeł zostali zaraz po popełnieniu grzechu wydaleni[13]. A więc miejsce to nie wymaga oczyszczenia.

Artykuł 7

CZY SPŁONIĘCIE ŚWIATA NASTĄPI PO SĄDZIE?

Zdaje się, że ogień spalający na ostatku świat powinien nastąpić po sądzie, bo:

1. Augustyn wymienia po kolei to, co się zdarzy przy sądzie ostatecznym; mówi[1]: „Oto są znaki, które — jak nas uczono — będą towarzyszyć sądowi Pańskiemu: przyjście Eliasza z Tiszbe, nawrócenie Żydów, prześladowanie ze strony antychrysta, sąd Chrystusa, wskrzeszenie zmarłych, oddzielenie dobrych od złych, spłonięcie świata i jego odnowienie". A więc pożar świata nastąpi po sądzie.

2. Augustyn tak pisze[2]: „Po osądzeniu bezbożnych i wtrąceniu ich do ognia wiecznego postać tego świata zginie na skutek spalenia ogniami kosmicznymi". A więc wniosek ten sam.

3. Przychodząc na sąd, P. Jezus zastanie niektórych przy życiu. Pisze o tym wyraźnie św. Paweł i w ich imieniu powiada[i]: „Potem my, żywi i pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze" itd. Nie mogliby jednak zostać przy życiu, gdyby ów pożar świata poprzedził sąd, ponieważ by ich ogień strawił. A więc ów ogień nastąpi po sądzie.

4. Mówi się, że P. Jezus będzie sądził świat przez ogień*. Końcowe przeto

spalenie będzie wykonaniem wyroku Bożego. Lecz wykonanie to następuje po sądzie. A więc ów ogień nastąpi po sądzie.

Wbrew temu: 1. Psalmista pisze[5]: „Ogień idzie przed Jego obliczem".

2. Wskrzeszenie zmarłych poprzedzi sąd, bo inaczej nie „ujrzałoby Go wszelkie oko"[6]. Lecz spłonięcie świata poprzedzi wskrzeszenie zmarłych. Święci bowiem, którzy powstaną z martwych, będą już mieć ciała uduchowione i nie podlegające cierpieniom. Nie mogłyby więc być oczyszczone przez ogień. Gdy tymczasem Magister[7] za Augustynem" powiada: „Ów ogień oczyści wszystko, cokolwiek tego oczyszczenia wymaga". A więc ów ogień poprzedzi sąd.

Odpowiedź: Bez wątpienia pożar świata zacznie się przed sądem i poprzedzi go. Rozważmy: Zmartwychwstanie poprzedzi sąd. Stwierdza to Apostoł[9]: „Ci, którzy umarli ... będą porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana" przychodzącego na sąd. Zaś powszechne zmartwychwstanie i uchwalebnienie ciał osób świętych odbędzie się równocześnie.

Święci bowiem przy zmartwychwstaniu złączą się z ciałami już uchwalebnionymi, w myśl słów Pawiowych[10]: „Sieje się niechwalebne — powstaje chwalebne". W tym samym też czasie, kiedy ciała świętych staną się chwalebne, również i całe stworzenie w jakiś sposób będzie odnowione. Jasne to ze słów Apostoła[11]: „Stworzenie ... również zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych". A ponieważ, jak już powiedziano[11] spalenie świata jest przystosowaniem do tejże jego odnowy, dlatego jest jasne, że gdy chodzi o oczyszczenie, ono poprzedzi sąd; bo gdy chodzi o pochłonięcie złych, to następi po nim.

Na 1. Mówiąc te słowa Augustyn niczego nie twierdzi, a tylko snuje osobiste przypuszczenia. Świadczy o tym to, co dalej pisze: „Należy wierzyć, że to wszystko się zdarzy, ale w jaki sposób i w jakiej kolejności zobaczymy, jak będziemy to przeżywać; bo obecnie rozum człowieka nie zdoła tego doskonale zrozumieć. Mniemam jednak, że te zdarzenia będą się odbywały według wymienionego przeze

mnie porządku".

Podobnie też należy odpowiedzieć Na 2.

Na 3. Wszyscy ludzie umrą i zmartwychwstaną. A św. Paweł przez żywych i pozostawionych rozumie tych, którzy będą żyć w ciele aż do czasu pożaru.

Na 4. Ten tylko ogień nastąpi po wyroku sądu, który obejmie złych.

Artykuł 8

CO ÓW OGIEŃ UCZYNI Z LUDŹMI?

Zdaje się, że ów ogień nie spowoduje w ludziach skutku wymienionego przez Magistra[1], bo:

1. Ogień 'strawił' daną rzecz znaczy tyle, co obrócił ją wniwecz. Lecz ciała bezbożnych nie obrócą się wniwecz, ale będą zachowane na wieki, aby ponosiły wieczną karę. A więc ów ogień „nie strawi złych" — jak mówi Magister[2].

2. Powiesz: Strawi ciała złych w tym znaczeniu, że je obróci w proch. Odpowiadam: Zarówno cia ła złych jak i dobrych w proch się obrócą, bo tylko Chrystus miał ten przywilej, że „Jego ciało nie uległo rozkładowi"[3]. A więc ów ogień strawi także ciała tych dobrych, jakich zastanie przy życiu.

3. Skażenie grzechem bardziej dotknęło elementy wchodzące w skład ludzkiego ciała niż istniejące poza nim. W ludzkim bowiem ciele zarówno dobrych jak i złych jest zarzewie grzechu. Lecz elementy istniejące poza ludzkim ciałem będą oczyszczone z tego powodu, że są skażone grzechem. Tym bardziej więc i ogień powinien oczyścić elementy istniejące w ludzkim ciele ludzi dobrych i złych. Ich zatem ciała powinien ogień rozłożyć.

4. Póki trwa obecny stan życia elementy jednakowo działają na dobrych i na złych. Lecz gdy nadejdzie pożar świata, ów stan będzie jeszcze trwał: właśnie ow pożar przyniesie śmierć obecnemu życiu; po tem już nie będzie naturalnej śmierci. Zatem ów ogień jednakowo będzie działał na dobrych i na złych i bez różnicy

powodował w nich ten sam skutek.

5. Ów pożar świata dokona się jakby w jednej chwili. Zastanie on wielu przy życiu, w których będzie sporo do oczyszczenia. Nie starczy mu więc czasu na ich oczyszczenie.

Odpowiedź: Inną rolę będzie ów ogień spełniał przed, a inną po sądzie. Przed sądem będzie działał jako narzędzie Boskiej sprawiedliwości i zarazem z natury sobie właściwą mocą. Tą też mocą będzie tak samo działał na wszystkich, których zastanie przy życiu: dobrych i złych; wszystkich bowiem ciała obróci w proch. Natomiast jako narzędzie Boskiej sprawiedliwości rozmaicie będzie działał na różnych, gdy chodzi o odczuwanie kary. I tak źli będą cierpieć katusze na skutek jego działania. Natomiast dobrzy, w których nic nie ma do oczyszczenia, zgoła żadnego bólu nie doznają na skutek jego działania, tak jak i nie doznawali go trzej młodzieńcy w piecu ognistym[4], z tą różnicą, że ciała tych trzech wyszły z ognia nietknięte, zaś ciała dobrych zostaną spalone. A moc Boża to sprawi, że z tego powodu nie będą cierpieć żadnego bólu. — Ci zaś dobrzy, w których zostało coś do oczyszczenia, będą cierpieć ból zadawany przez ogień więcej lub mniej, zależnie od tego, jak sobie zasłużyli.

Po sądzie ów ogień będzie działał jedynie na potępionych, jako że wszyscy dobrzy będą mieć ciała niecierpiętliwe.

Na 1. W tym powiedzeniu słowo 'strawi' nie oznacza unicestwienia, ale zamienienie w proch.

Na 2. Wprawdzie ciała dobrych na skutek działania ognia obrócą się w proch, nie będą oni jednak przez to cierpieć bólu, tak jak nie cierpieli go młodzieńcy w piecu ognistym. Inaczej będzie ze złymi.

Na 3. Elementy istniejące w ciałach ludzkich będą oczyszczone działaniem ognia. Jeśli jednak chodzi o wybranych, to mocą Bożą stanie się to bez odczuwania bólu.

Na 4. Ów ogień będzie działał nie tylko mocą naturalną elementów, lecz także jako narzędzie Boskiej sprawiedliwości.

Na 5. Ci, których pożar świata zastanie przy życiu, mogą być w nader krótkiej chwili oczyszczeni. Przemawiają za tym trzy powody: pierwszy, mało w nich zostało do oczyszczenia, ponieważ wyprzedzająca ów pożar groza i prześladowania zrobiły swoje. Drugi, jeszcze jako żywi dobrowolnie przyjmą spadającą na nich karę. A kara w tym życiu dobrowolnie przyjęta o wiele jest skuteczniejsza niż nałożona po śmierci. Widać to na przykładzie męczenników, o których Augustyn tak pisze[5]: „Jeśli zostało w nich coś do oczyszczenia, usunął to ogrom cierpienia". A kara męczenników trwała krótko w porównaniu do tej, jaką się cierpi w czyśćcu. Trzeci, co ów ogień straci na skutek krótkości czasu, nadrobi wzmożoną ostrością.

Artykuł 9

CZY ÓW OGIEŃ POCHŁONIE ODRZUCONYCH?

Zdaje się, że ów ogień nie pochłonie odrzuconych, bo: 1. Glosa do słów Malachiasza[1]: „Oczyści synów Lewiego" tak powiada[2]: „Jak czytamy, będą dwa ognie: jeden, który oczyści wybranych i poprzedzi sąd; drugi, który będzie zadawał katusze odrzuconym". Pierwszy, to ogień powszechnego pożaru; drugi, to ogień piekła, który pochłonie złych. A więc ów powszechny ogień pożaru nie będzie tym, który pochłonie złych.

2. Ów ogień będzie posłusznym narzędziem Boga w oczyszczeniu świata. Powinien więc otrzymać za to nagrodę, tak jak ją otrzymują inne elementy. Tym bardziej, że jest on najszlachetniejszym spośród elementów. Nie powinien zatem być wrzucony do piekła dla karania potępionych.

3. Ogień, który ma pochłonąć złych, jest ogniem piekła. Lecz ogień piekła był przygotowany dla potępionych od początku świata. Mateusz bowiem pisze[3]: „Idźcie, przeklęci, w ogień wieczny przygotowany diabłu"; zaś glosa do słów Izajasza[4]: „Dawno przygotowano Tofet, ono jest także dla króla gotowe" tak powiada[5]: „Dawno, tj. od początku; Tofet, tj. dolina gehenny". Natomiast ogień, jaki spali świat na ostatku, nie będzie istniał od początku, ale wznieci go zebranie się razem wszystkich ogni z całego świata. Będzie on więc czymś innym niż ogień piekła, który pochłonie odrzuconych.

Wbrew temu: 1. Psalmista powiada[6] o owym ogniu, że „ogień idzie przed Jego obliczem i pożera dokoła Jego nieprzyjaciół".

2. Słowa Daniela[7]: „Strumień ognia się rozlewał i wypływał od Niego" glosa tak uzupełnia[8]: „Aby grzeszników pogrążyć w piekle". I ma na myśli ogień płonięcia świata, co też potwierdza inna glosa do tegoż Daniela mówiąc[9]: [ogień wyjdzie] „aby dobrych oczyścić, a złych ukarać". A więc ów ogień po spłonięciu świata zejdzie razem z odrzuconymi do piekła.

Odpowiedź: Całe to oczyszczenie i odnowienie świata będzie mieć na celu oczyszczenie i odnowienie człowieka. Powinno przeto służyć i odpowiadać oczyszczeniu i odnowie rodzaju ludzkiego. Otóż oczyszczenie rodzaju ludzkiego między innymi dokona się, kiedy nastąpi oddzielenie złych od dobrych, stosownie do słów Łukasza[10]: „Ma On wiejadło w ręku dla oczyszczenia swego omłotu: pszenicę, tj. wybranych, zbierze do spichlerza, a plewy, tj. odrzuconych, spali w ogniu nieugaszonym". To właśnie stanie się w czasie oczyszczenia świata. Wszystko, co brzydkie i niecne, zostanie wraz z odrzuconymi wtrącone do piekła, zaś wszystko co piękne i szlachetne, zostanie zachowane na wyżynach niebieskich dla chwały wybranych. I to także stanie się z ogniem, który spali świat, jak mówi Bazyli[11], wyjaśniając słowa psalmu[12]: „Głos Pana przecinający płomień ognia". Powiada on: Wszystko, co w ogniu jest za gorące, palące i grube, ścieknie do piekła na karę potępionych, a co w nim lekkie i świetlne, pozostanie na wyżynach niebieskich na chwałę wybranych.

Na 1. Chociaż niektórzy są przeciwnego zdania, ogień, który przed sądem oczyści wybranych będzie tym samym, który dokona spalenia świata. Skoro bowiem człowiek jest częścią świata, wypada żeby ten sam ogień oczyścił człowieka, co i świat. Mówi się zaś o dwóch ogniach: tym, który oczyści ludzi i świat, i tym, który będzie męczył złych, ze względu na różne zadania, a w jakimś sensie ze względu na substancję, ponieważ jak powiedziano[13], nie cała substancja ognia oczyszczającego zostanie wtrącona do piekła.

Na 2. Ów ogień otrzyma wynagrodzenie przez to. że oddzielone zostanie od niego to, co grube i brzydkie, i wtrącone do piekła.

Na 3. Jak chwała wybranych po sądzie będzie większa niż przed nim, tak będzie i z karą odrzuconych. I dlatego, jak dla zwiększenia chwały wybranych zostanie spotęgowana jasność wyższych stworzeń, tak dla zwiększenia niedoli potępionych zostanie wrzucone do piekła wszystko, co w stworzeniach jest brzydkie. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, żeby do ognia odwiecznie przygotowanego w piekle został dodany inny ogień.

ZAGADNIENIE 75
O ZMARTWYCHWSTANIU

Z kolei będziemy mówić o zmartwychwstaniu i okoli cznościach mu towarzyszących. Omówimy więc: 1. Samo zmartwychwstanie; 2. Jego przyczynę (z. 76); 3. Czas i sposób (z. 77); 4. Punkt wyjściowy (z. 78); 5. Stan zmartwychpowstałych (z. 79).

Zagadnienie pierwsze wyczerpiemy w trzech pytaniach: 1. Czy nastąpi zmartwychwstanie ciał? 2. Czy będzie powszechne? 3. Będzie naturalne czy cudowne?

Artykuł 1

CZY NASTĄPI ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁ?

Zdaje się, że nie będzie zmartwychwstania ciał, bo:

1. Hiob pisze[1]: „Człowiek umarły nie wstanie; zbudzi się, gdy nieba nie stanie". Lecz niebo zawsze trwać będzie, skoro nawet — zdaniem Koheleta[2]: „Ziemia trwa po wszystkie czasy". A więc zmarły człowiek nigdy nie powstanie z martwych.

2. Nasz Pan dowodzi zmartwychwstania powołując się na słowa Boga[3]: „Ja jestem Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba"; i dodaje: „Bóg nie jest [Bogiem] umarłych, lecz żywych". Gdy jednak wypowiedziano te słowa, Abraham, Izaak i Jakub nie żyli w ciele; żyły tylko ich dusze. Zmartwychwstanie więc nie będzie dotyczyło ciał, ale

tylko dusz.

3. Apostoł[4] zdaje się dowodzić zmartwychwstania potrzebą nagrody za trudy, jakie święci ponosili w tym życiu, którzy „gdyby tylko w tym życiu pokładali nadzieję, byliby bardziej od wszystkich ludzi godni politowania". Wystarczy jednak, że za wszystkie trudy człowieka otrzyma nagrodę sama tylko jego dusza. Nie ma zaś potrzeby, żeby narzędzie było nagro dzone wraz z tym, kto się nim posługuje, a ciało jest narzędziem duszy. Stąd to w czyśćcu sama tylko dusza odbywa karę „za uczynki dokonane w ciele"[5]. Po co więc przyjmować zmartwychwstanie ciał? Wystarczy przyjąć zmartwychwstanie dusz polegające na przeniesieniu ich ze śmierci winy i niedoli do życia łaski i chwały.

4. Każda rzecz ma swój końcowy, szczytowy stan będący jej największą doskonałością i umożliwiający jej osiągnięcie swojego celu. Dla duszy takim stanem jest odłączenie się od ciała. Staje się bowiem przez to bardziej podobną do Boga i aniołów, a jako uwolniona od wszelkiej obcej dla niej natury, znajduje się w czystej postaci. Zatem odłączenie od ciała jest jej szczytowym i końcowym stanem, z którego już nie wraca do ciała, tak jak dojrzały człowiek nie wraca do wieku dziecięcego.

5. Według *Księgi Rodzaju"* śmierć cielesna jest karą za sprzeniewierzenie się pierwszego człowieka, tak jak śmierć duchowa — zerwanie duszy z Bogiem jest karą za grzech śmiertelny. Lecz ze śmierci duchowej nigdy nie wraca się do życia duchowego po zapadnięciu wyroku skazującego na potępienie. Przeto i ze śmierci cielesnej nie ma powrotu do życia cielesnego, tj. nie ma zmartwychwstania.

Wbrew temu: 1. Hiob pisze[7]: „Wiem, że Odkupiciel mój żyje, a w dzień ostateczny powstanę z martwych z ziemi, i znów obleczon będę w moją skórę". A więc będzie zmartwychwstanie ciał.

2. Z listu do Rzymian[8] wiemy, że dar Chrystusa bogaciej obdarzył ludzkość, aniżeli ją zubożył grzech Adama. Lecz ten grzech sprowadził na nas śmierć, bo gdyby go nie było, nie byłoby i śmierci. A więc dar Chrystusa naprawia los ludzkości, dźwigając ją ze śmierci do życia.

3. Członki powinny upostacać się do głowy. Lecz Chrystus, nasza głowa, żyje i żyć będzie przez wiecz ność w swoim ciele i duszy, bo — jak pisze Apostoł[10]: „Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera". Zatem i ludzie, którzy są Jego członkami, będą żyć w swoim ciele i duszy. Musi więc nastąpić zmartwychwstanie ciała.

Odpowiedź: Człowiek uznaje zmartwychwstanie lub nie uznaje, zależnie od tego, w czym upatruje swój ostateczny cel życia. Tym zaś ostatecznym celem człowieka, którego wszyscy ludzie pragną z natury, jest szczęście. Otóż niektórzy mniemali, że człowiek może je zdobyć w tym życiu. Stąd też nie widzieli cotrzeby przyjmowania innego życia po obecnym, w którym by człowiek osiągał swoje ostateczne udoskonalenie, i dlatego przeczyli istnieniu zmartwychwstania.

Wszelako to ich mniemanie wystarczająco obala zmienność losu, słabość ludzkiego organizmu, niestałość i niedoskonałość wiedzy i cnoty. Wszystko to, zdaniem Augustyna[11], przeszkadza w doskonałym posiadaniu szczęścia.

I dlatego inni uznawali, że po obecnym życiu istnieje inne, ale cieszy się nim po śmierci sama tylko dusza. Według nich, to jej życie wystarczająco zaspokaja owo naturalne pragnienie posiadania szczęścia. Augustyn przytacza[12] następujące zdanie Porfiriusza[18]: „Żeby dusza była szczęśliwa, musi wystrzegać się wszelkiego ciała". I takowi nie uznawali zmartwychwstania.

Różni byli zwolennicy tego zdania, jako że wychodzili z różnych błędnych założeń. I tak niektórzy heretycy utrzymywali, że wszystkie byty cielesne biorą swój początek od złego, a byty duchowe — od dobrego. Według tego dusza wtedy tylko osiągnie swoją najwyższą doskonałość, gdy całkowicie zerwie z ciałem, jako że ono odciąga ją od tego dobrego, skąd ona bierze początek i którego posiadanie czyni ją szczęśliwą. I dlatego wszystkie heretyckie sekty głoszące, że byty cielesne zostały stworzone lub uformowane przez diabła, nie uznają zmartwychwstania ciał. — Błędność tej nauki o dwóch początkach wykazaliśmy na wstępie do drugiej części *Sentencji*[1] *.

Inni utrzymywali, że całą naturę człowieka stanowi dusza. Ona to posługuje się ciałem jako narzędziem, tak jak kapitan statkiem. Według tego zmartwychwstanie ciała nie jest potrzebne, ponieważ owo naturalne pragnienie szczęścia zostaje zaspokojone z chwilą, gdy sama dusza go doznaje. — Ale ów pogląd dostatecznie obalił Filozof[15] wykazując, że dusza łączy się z ciałem tak jak forma z materią.

W ten sposób dochodzimy do następującego wniosku: ponieważ w tym życiu człowiek nie może być szczęśliwy, dlatego należy uznać zmartwychwstanie.

Na 1. Niebo zawsze trwać będzie co do substancji. „Nie stanie" go zaś w tym znaczeniu, że nie będzie powodowało takich dotychczasowych skutków, jak wpływanie na powstawanie i rodzenie, zanikanie i śmierć ciał ziemskich: i właśnie ze względu na to mówi Apostoł[16]: „Przemija postać tego świata".

Na 2. Właściwie mówiąc, dusza Abrahama nie jest samym Abrahamem, ale jego częścią; tak samo z innymi. Toteż życie jego duszy nie wystarczałoby na to, żeby Abraham był żyjący, albo żeby Bóg Abrahama był Bogiem żyjącego. Do tego bowiem wymagane jest życie całości złożonej z duszy i ciała. A chociaż tego życia nie było w rzeczywistości, gdy Bóg wypowiadał te słowa, istniało ono jednak w postaci dążenia jednej i drugiej części do połączenia się przez zmartwychwstanie. Stąd to Pan Jezus tymi słowami subtelnie i skutecznie dowodzi zmartwychwstania.

Na 3. Dusza łączy się z ciałem nie tylko tak, jak się łączy przyczyna sprawcza z narzędziem, którym się posługuje, lecz także jak forma z materią. Stąd też, jak to widać z nauki Filozofa[17], działanie jest sprawą całości złożonej z duszy i z ciała, a nie samej tylko duszy. A ponieważ robotnikowi należy się zapłata za pracę, cały człowiek złożony z duszy i z ciała powinien otrzymać zapłatę za trud swojej pracy. A jak grzechy lekkie zwą się grzechami nie dlatego, że ziszczają w sobie pełną treść grzechu, ale dlatego, że jakby usposabiają do niego, tak i kara, którą się za nie w czyśćcu ponosi, nie jest zasadniczo zapłatą za nie, ale raczej jest jakimś oczyszczeniem. Temu oczyszczeniu poddane jest osobno ciało: przez śmierć i spopielenie, i osobno dusza: przez ogień czyśćcowy.

Na 4. Z zachowaniem równości we wszystkim innym, stan duszy złączonej z ciałem jest doskonalszy niż poza ciałem, a to dlatego, ponieważ dusza jest częścią całości złożonej, a każda składowa część istnieje ze względu na całość, co nie przeszkadza, że pod jakimś punktem widzenia jest bardziej podobna do Boga. Zasadniczo bowiem mówiąc, wtedy jakaś rzecz jest najbardziej do Boga podobna, gdy ma to wszystkp, czego wymaga jej natura, ponieważ wówczas najlepiej odbija w sobie Boską doskonałość. To też serce bardziej jest podobne do Boga nieporuszalnego wtedy, kiedy jest w ruchu, niż kiedy staje, ponieważ serce jest doskonałe, gdy się porusza, bije, a jego ustanie jest dlań śmiercią.

Na 5. Grzech Adama sprowadził śmierć cielesną, ale Chrystus zgładził go swoją śmiercią. Stąd też kara za niego nie trwa na zawsze. Natomiast ten grzech, który na skutek niepokuty sprowadza śmierć wieczną, już nie da się nigdy odżałować, naprawić skruchą. I dlatego śmierć ta jest wieczna.

Artykuł 2

CZY WSZYSCY ZMARTWYCHWSTANĄ? /25/

Zdaje się, że nie wszyscy zmartwychwstaną, bo:

1. Psalmista pisze[1]: „Występni nie zmartwych wstaną na sąd". Lecz zmartwychwstanie ludzi będzie li tylko w czasie sądu ostatecznego. A więc występni nie zmartwychwstaną.

2. U Daniela czytamy[2]: „Wielu z tych, którzy śpią w prochu ziemi, zbudzi się". Lecz tekst ten wskazuje na jakieś uszczuplenie. A więc nie wszyscy zmartwychwstaną.

3. Na skutek zmartwychwstania ludzie upostacą się do Chrystusa zmartwychwstałego. Toteż Apostoł rozumuje[3]: Jeżeli Chrystus zmartwychwstał, to i my zmartwychwstaniemy. Lecz tylko ci powinni upostacić się do Chrystusa zmartwychwstałego, którzy „nosili Jego obraz"[4], tj. sami tylko dobrzy. A więc oni

sami tylko zmartwychwstaną.

4. Dopóty kara nie będzie darowana, dopóki wina nie zostanie odpuszczona. Lecz śmierć cielesna jest karą za grzech pierworodny. A ponieważ nie wszystkim zostaje odpuszczony grzech pierworodny, dlatego nie wszyscy zmartwychwstaną.

5. Jak dzięki łasce rodzimy się na nowo, tak również i dzięki niej zmartwywstaniemy. Lecz niemowlę ta zmarłe w łonie matki nigdy nie będą mogły narodzić się na nowo, a więc i zmartwychwstać. Nie wszyscy przeto zmartwychwstaną.

Wbrew temu: 1. Jan pisze[5]: „Wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą". A więc wszyscy powstaną z martwych.

2. Apostoł mówi[6]: „Wszyscy zmartwychwstaniemy ..."

3. Po to zmartwychwstanie jest konieczne, żeby zmartwychpowstali otrzymali karę lub nagrodę, na jaką sobie zasłużyli. Lecz wszystkim należy się kara lub nagroda: dorosłym za własne zasługi, niemowlętom — za niewłasne. Zatem wszyscy zmartwychwstaną.

Odpowiedź: Co ma uzasadnienie w samej naturze gatunku, musi w równej mierze znajdować się we wszystkich, którzy należą do tego samego gatunku. I takim jest zmartwychwstanie. Jak powiedziano[7], uzasadnia się ono tym, że sama dusza, odłączona od ciała, nie może osiągnąć końcowej, szczytowej doskonałości ludzkiego gatunku. Żadna zatem dusza nie pozostanie na zawsze odłączona od ciała. I dlatego konieczne jest, żeby, jak jeden, tak i wszyscy powstali z martwych.

Na 1. Zdaniem glosy[8] psalmista ma na myśli zmartwychwstanie duchowe — z grzechów, które już nie będzie możliwe dla występnych w czasie sądu, kiedy to będzie roztrząsany stan sumienia każdego człowieka. — Albo mówi o występnych, którzy są z kretesem bezbożni. Takowi nie zmartwychwstaną po to, aby byli sądzeni, ponieważ „już zostali potępieni"[9].

Na 2. Zdaniem Augustyna[10] „Wielu znaczy tu tyle co wszyscy". W Piśmie św. nieraz

spotyka się taki sposób wyrażania się[11]. — Albo to uszczuplenie uczyniono ze względu na dzieci [zmarłe bez chrztu], znajdujące się w otchłani, które wprawdzie zmartwychwstaną, ale właściwie mówiąc nie „zbudzą się", ponieważ ani nie będą świadome tego, co to kara, ani tego, co to chwała w niebie, bo „zbudzić się" znaczy: „być świadomym czegoś"[12].

Na 3. Zarówno dobrzy jak i źli, prowadząc to życie, upostacają się do Chrystusa w tym, co dotyczy natury gatunku, nie zaś w tym, co dotyczy łaski. Wszyscy przeto upostacą się do Chrystusa co do życia naturalnego, które będzie wszystkim przywrócone. Nie wszyscy jednak upodobnią się do Niego co do chwały, ale sami tylko dobrzy.

Na 4. Ci, którzy zmarli w grzechu pierworodnym, swoją śmiercią odbyli karę należną za ów grzech. Chociaż ciąży na nich grzech pierworodny, mogą powstać z martwych, ponieważ karą za ten grzech jest raczej ponieść śmierć niż pozostawać zmarłym.

Na 5. Rodzimy się na nowo dzięki udzielonej nam łasce Chrystusa. Natomiast powstajemy z martwych na skutek łaski Chrystusa, dzięki której przyjął On naszą naturę, przez co my upostacamy się do Niego co do natury. Chociaż więc dzieci zmarłe w łonie matki nie narodziły się na nowo przez przyjęcie łaski uświęcającej, powstaną jednak z martwych z tego powodu, że mają tę samą co Chrystus naturę. A tę naturę otrzymały skoro tylko doszły do pełni ludzkiego gatunku.

Artykuł 3

CZY ZMARTWYCHWSTANIE JEST NATURALNE?

Zdaje się, że zmartwychwstanie jest naturalne, bo:

1. Damascen pisze[1]: „Co występuje powszechnie we wszystkich, znamionuje naturę i jest naturalne dla poszczególnych jednostek". Lecz zmartwychwstanie obejmie powszechnie wszystkich. A więc jest naturalne.

2. Grzegorz tak się wypowiada[2]: „Tych, którzy nie wierzą w zmartwychwstanie z

uległości [dla ewangelii], powinien o nim przekonać ich rozum. Cóż bo wiem codziennie i we wszystkich swoich przejawach świat naśladuje, jeśli nie nasze zmartwychwstanie?" I jako przykłady daje: światło, którego zgaśniecie jest jakby śmiercią, a pojawienie się — jakby zmartwychwstaniem; drzewa tracące zieleń i znowu jakby zmartwychwstające pojawieniem się świeżego listowia; ziarna gnijące w ziemi i umierające, by znowu wypuszczać kiełki i wrócić do życia. Ten ostatni przykład podaje także Apostoł[3]. Lecz z naturalnych zjawisk można rozumem poznać jedynie to, co naturalne. A więc zmartwychwstanie jest naturalne.

3. To, co nie jest naturalne, jest następstwem za danego gwałtu i nie trwa długo. Lecz życie, które zo stanie dzięki zmartwychwstaniu naprawione, będzie trwać wiecznie. A więc zmartwychwstanie jest naturalne.

4. To, ku czemu zmierza całe oczekiwanie natury, jest chyba jak najbardziej naturalne. Lecz według Apostoła[4] całe oczekiwanie świętych zmierza ku zmartwychwstaniu i uchwalebnieniu. A więc zmartwychwstanie jest naturalne.

5. Zmartwychwstanie jest to jakiś ruch, dążenie ku wiecznemu połączeniu duszy z ciałem. Otóż według Filozofa[5] ruch jest naturalny, a i jego kresem jest spoczynek naturalny. Zatem wieczne połączenie duszy z ciałem będzie naturalne. Dusza bowiem ma ciało przystosowane do siebie, wieczyście porusza je i w naturalny sposób ożywia, tak jak sama wieczyście żyje. Z czego widać, że zmartwychwstanie będzie naturalne.

Wbrew temu: [Zdaniem Filozofa][6] „Naturalnym biegiem rzeczy nie ma powrotu od utraty do posiadania". [Kto utracił wzrok, z powrotem go nie odzyska]. Lecz śmierć jest utratą życia. A więc zmartwychwstanie, sprawiające powrót ze śmierci do życia, nie jest naturalne.

6. Wszystkie jednostki należące do jednego i tego samego gatunku mają jeden określony sposób wywodzenia się. Toteż zdaniem Awerroesa[7], żyjątka zrodzone ze zgnilizny nigdy nie będą tego samego gatunku, co zrodzone z nasienia. Otóż naturalnym sposobem wywodzenia się człowieka jest rodzenie się z człowieka należącego do tego samego gatunku, czego nie ma w zmartwychwstaniu. A więc nie

jest ono naturalne.

Odpowiedź: Trojaki jest stosunek ruchu względnie czynności do natury. 1. Istnieje taki ruch względnie czynność, której początkiem i kresem nie jest natura. Jej początkiem jest niekiedy siła nadprzyrodzona; przykładem uchwalebnienie ciała, a niekiedy jest nim cokolwiek innego; przykładem kamień rzucony w górę przy użyciu siły, którego kresem jest spoczynek przymuszony. 2. istnieje także taki ruch, którego początkiem i kresem jest natura; przykładem kamień spadający w dół. 3. I wreszcie istnieje ruch, którego kresem jest natura, a początkiem nie jest natura, ale niekiedy jakiś czynnik nadprzyrodzony; przykładem przywrócenie wzroku ślepemu, jako że wzrok jest naturalny, zaś przyczyna jego przywrócenia jest ponad naturą, a niekiedy coś innego; przykładem przyspieszenie kwitnięcia lub owocowania sztuką ogrodniczą. Nigdy zaś nie może być tak, żeby natura była początkiem, a nie była kresem, ponieważ początki, przyczyny naturalne, są zdeterminowane do powodowania określonych skutków, poza które nie mogą wyjść.

Czynność lub ruch według pierwszego stosunku do natury w żaden sposób nie może uchodzić za naturalną, ale albo jest cudowną, jeśli początek jest nadprzyrodzony, albo przymuszoną, jeśli jej początkiem jest cokolwiek innego. — Czynność lub ruch według drugiego stosunku do natury jest całkowicie naturalna. — Natomiast czynność lub ruch według trzeciego stosunku do natury zasadniczo uchodzi za cudowną, sztuczną lub przymuszoną. A tylko w jakimś znaczeniu uchodzi za naturalną, mianowicie w tym, że prowadzi do tego, co jest zgodne z naturą. Według bowiem Filozofa[8], właściwie mówiąc „naturalne jest to, co jest zgodne z naturą". Zaś zgodne z naturą jest to, co ma daną naturę wraz ze wszystkim, co do niej należy. Stąd też zasadniczo mówiąc, wtedy tylko ruch może uchodzić za naturalny, gdy jego początkiem jest natura.

Chociaż kresem zmartwychwstania jest coś naturalnego: życie natury człowieka, to jednak natura w żaden sposób nie może być początkiem, przyczyną zmartwychwstania. [Zdaniem bowiem Filozofa][9], natura jest to „początek, źródło

ruchu w tym, w którym ona jest". Jest początkiem czynnym, np. w ruchu ciężkich i lekkich ciał oraz w naturalnych, jakościowych zmianach występujących u zwierząt; jest początkiem biernym, np. w powstawaniu ciał prostych. Według Filozofa[10] początkiem biernym naturalnego powstawania jest naturalna władza bierna, która zawsze ma w naturze jakąś odpowiadającą jej władzę czynną. W tej chwili dla nas nie robi różnicy, czy początek czynny odpowiada w naturze początkowi biernemu odnośnie do końcowej doskonałości, jaką jest forma, czy też odnośnie do przystosowania, które jest konieczne do otrzymania końcowej formy, jak to jest przy rodzeniu człowieka według wiary katolickiej, lub także przy powstawaniu wszystkich innych rzeczy według Platona[11] i Awicenny[12].

W naturze zaś nie istnieje żaden początek czynny zmartwychwstania: ani w odniesieniu do połączenia duszy z ciałem, ani w odniesieniu do przystosowania, tj. wrodzonej skłonności, która jest konieczna do takiego połączenia, ponieważ taką skłonność natura może wprowadzić li tylko w jeden określony sposób drogą rodzenia z nasienia. Zatem, nawet gdyby się przyjęło istnienie w ciele jakiejś władzy biernej czy też jakiejkolwiek skłonności do połączenia go z duszą, nie będzie ona aż taka, żeby spełniała wymogi ruchu naturalnego. Stąd też zasadniczo mówiąc, zmartwychwstanie jest cudem, a nie naturalne, jedynie w jakimś znaczeniu, tak jak to wyżej podano.

Na 1. Damascen mówi o właściwościach wypływających z pierwiastków natury i cechujących wszystkie jednostki. Bo gdyby na skutek Bożego działania uczyniono białymi wszystkich ludzi lub zebrano w jednym miejscu — jak to się stało czasu potopu — to ani białość, ani bycie w tym miejscu nie stałyby się przez to właściwościami naturalnymi człowieka.

Na 2. Ze zjawisk naturalnych rozum nie zdoła poznać i udowodnić tego, co nie jest naturalne. Jednakowoż zjawiska te mogą w jakiś sposób uprzystępnić rozumowi poznanie czegoś nadnaturalnego, a mogą dlatego, ponieważ zjawiska zachodzące w naturze kryją w sobie jakieś podobieństwa tego, co jest ponad naturą, i to

przedstawiają. Tak np. zdaniem Magistra[13] zjednoczenie duszy z ciałem przedstawia zjednoczenie duszy z Bogiem w stanie chwały i szczęścia. Podobnie też i przykłady podane przez Apostoła i Grzegorza mają jedynie ułatwić nam wiarę w zmartwychwstanie.

Na 3. Argument zarzutu ma na myśli czynność, której kresem nie jest to, co zgodne z naturą, ale co jest jej przeciwne. Nie dotyczy więc zmartwychwstania. Niczego też nie dowodzi.

Na 4. Wszelkie działanie natury jest poddane i uzależnione od działania Boga, tak jak działanie niższej sztuki podlega i jest uzależnione od działania sztuki wyższej. I jak wszelkie działanie niższej sztuki oczekuje uskutecznienia jakiegoś celu, który może osiągnąć jedynie dzięki działaniu sztuki wyższej: nadającą formę lub posługującą się dokonanym dziełem, tak wysiłkiem natury nie można osiągnąć ostatecznego celu, ku któremu zmierza całe oczekiwanie natury. Z tego to powodu jego osiągnięcie nie jest naturalne.

Na 5. Wprawdzie nie może być ruchu naturalnego, którego kresem byłby spoczynek zadany gwałtem, może być jednak ruch nie naturalny, którego kresem jest spoczynek naturalny: o czym była mowa w trzonie artykułu.

ZAGADNIENIE 76
PRZYCZYNA ZMARTWYCHWSTANIA

Obecnie zajmiemy się przyczyną naszego zmartwychwstania. Stawiamy trzy pytania: 1. Czy przyczyną naszego zmartwychwstania jest zmartwychwstanie Chrystusa? 2. Czy jest nią głos trąby? 3. Czy aniołowie?

Artykuł 1

CZY PRZYCZYNĄ NASZEGO ZMARTWYCHWSTANIA JEST ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA?

Zdaje się, że przyczyną naszego zmartwychwstania nie jest zmartwychwstanie Chrystusa, bo:

1. Według Filozofa[1]: „Z nastaniem przyczyny, po jawia się skutek". Nastało jednak ongiś zmartwychwstanie Chrystusa, a nie nastąpiło zaraz zmartwychwstanie innych ludzi. A więc Jego zmartwychwstanie nie jest przyczyną naszego zmartwychwstania.

2. Nie może być skutku, jeśli nie poprzedzi go przyczyna. Lecz zmartwychwstanie ciał nastąpiłoby, nawet gdyby Chrystus nie zmartwychwstał. Bóg miał przecież inny możliwy sposób uwolnienia człowieka. A. więc zmartwychwstanie Chrystusa nie jest przy czyną naszego zmartwychwstania.

3. To, co jest wspólne dla wszystkich należących do jednego gatunku, winno mieć jedną i tę samą przy czynę. Lecz zmartwychwstanie będzie wspólne dla wszystkich ludzi. A ponieważ zmartwychwstanie Chrystusa nie jest przyczyną dla samego siebie, dlatego nie będzie także przyczyną zmartwychwstania innych ludzi.

4. Skutek nosi na sobie jakieś podobieństwo do swojej przyczyny. Lecz zmartwychwstanie niektórych przynajmniej, mianowicie złych, nie będzie nosić na sobie jakiegoś podobieństwa do zmartwychwstania Chrystusa. A więc zmartwychwstanie Chrystusa nie będzie przyczyną ich zmartwychwstania.

Wbrew temu: 1. Zdaniem Filozofa[2]: „W każdym rodzaju to, co jest pierwsze, jest przyczyną reszty". Lecz Apostoł pisze[3] o Chrystusie, że „zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli" oraz że jest[4] „pierworodnym spośród umarłych", a ma na myśli Jego cielesne zmartwychpowstanie. A więc zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną zmartwychwstania innych.

2. Zmartwychwstanie Chrystusa więcej ma wspólnego z naszym zmartwychwstaniem

cielesnym niż duchowym, polegającym na usprawiedliwieniu. Lecz zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego usprawiedliwienia. Pisze bowiem Apostoł[3]: „Chrystus został wskrzeszony dla naszego usprawiedliwienia". A więc jest ono przyczyną naszego cielesnego zmartwychwstania.

Odpowiedź: Ze względu na swoją ludzką naturę Chrystus według Apostoła jest[6] „Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi". Toteż dary Boże spływają od Boga na ludzi poprzez człowieczeństwo Chrystusa. Jak zaś od śmierci duchowej może nas jedynie uwolnić dar łaski danej nam przez Boga, tak od śmierci cielesnej może nas jedynie uwolnić zmartwychwstanie dokonane Bożą mocą. Zatem, jak Chrystus otrzymał od Boga pierwociny łaski i ta jego łaska jest przyczyną naszej łaski, w myśl słów Jana[7]: „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali — łaskę po łasce", tak w Chrystusie zostało zapoczątkowane zmartwychwstanie, i to Jego zmartwychwstanie jest przyczyną naszego zmartwychwstania. Tak więc Chrystus jako Bóg jest pierwszą, jakby różnoskutkową przyczyną naszego zmartwychwstania; zaś jako Bóg-człowiek zmartwychwstający jest przyczyną bliską i jakby jednoskutkową naszego zmartwychwstania. /26/

Przyczyna działająca jednoskutkową powoduje skutek, którego forma jest podobną do formy tejże przyczyny. Stąd też nie tylko jest przyczyną sprawczą tego skutku ale i wzorcową. Dzieje się to w dwojaki sposób: niekiedy sama forma, dzięki której skutek jest podobny do przyczyny, wprost jest początkiem czynności powodującej ów skutek, np. ciepło w ogniu grzejącym. Niekiedy zaś forma, dzięki której skutek jest podobny do przyczyny, nie jest sama przez się i głównie początkiem czynności powodującej skutek, ale jest nim to, co jest podstawą formy; gdy np. biały człowiek rodzi białego człowieka, sama białość rodziciela nie jest początkiem czynnym rodzenia, a mimo to białość rodziciela uchodzi za przyczynę białości zrodzonej, ponieważ to, co jest podstawą białości w rodzicielu, jest początkiem rodzenia sprawiającym białość w zrodzonym.

I w ten właśnie sposób zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego

zmartwychwstania, bo to, co sprawiło zmartwychwstanie Chrystusa będącego przyczyną sprawczą jednoskutkową naszego zmartwychwstania, działa dla naszego zmartwychwstania, mianowicie moc bóstwa samego Chrystusa, która jest wspólna Jemu i Ojcu. Toteż Apostoł pisze[8]: „Ten, który wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała".

Natomiast samo zmartwychwstanie Chrystusa, mocą dołączonego bóstwa, jest jakby przyczyną narzędziową naszego zmartwychwstania. Czynności bowiem Boskie dokonywały się za pośrednictwem ciała Chrystusa jakby jakiegoś narzędzia. Damascen[9] daje jako przykład dotknięcie cielesne, którym Chrystus uzdrowił trędowatego, jak pisze Mateusz[10].

Na 1. Przyczyna wystarczająca natychmiast powoduje ten swój skutek, do którego zmierza bezpośrednio, a nie ten, do którego zmierza za pośrednictwem czegoś, i to żeby nie wiem jak była wystarczająca; np. żeby nie wiem jak ogień był silny, nie od razu w jednej chwili powoduje ciepło; zaczyna jednak natychmiast poruszać, zmierzać w kierunku ciepła, jako że ciepło jest jego skutkiem wywołanym za pośrednictwem ruchu. Zmartwychwstanie Chrystusa jest przyczyną naszego zmartwychwstania nie tak, żeby ono samo sprawiało nasze zmartwychwstanie, ale tak, że sprawia ją za pośrednictwem swojej przyczyny, tj. mocą Bożą, która dokona naszego zmartwychwstania na podobieństwo zmartwychwstania Chrystusa. Moc zaś Boża sprawia wszystko za pośrednictwem woli, która ma najściślejszy i najbliższy związek ze skutkiem. Niekoniecznie więc nasze zmartwychwstanie musi nastąpić zaraz po zmartwychwstaniu Chrystusa, ale nastąpi w czasie wyznaczonym wolą Bożą.

Na 2. Moc Boża nie jest skrępowana jakimiś przyczynami drugimi tak, żeby ich skutków nie mogła spowodować bezpośrednio sama lub też za pośrednictwem innych przyczyn. Mogłaby np. powodować powstawanie i rodzenie ciał ziemskich nawet przy nieistnieniu ruchu nieba; a jednak według porządku przez nią ustanowionego i nadanego rzeczom, ruch nieba jest przyczyną powstawania i rodzenia ciał ziemskich. Podobnie, według porządku, jaki opatrzność Boska ustaliła dla spraw ludzkich,

zmartwychwstanie Chrystusa ma być przyczyną naszego zmartwychwstania. Mógł jednak Bóg ustanowić inny porządek. I wtedy inna byłaby przyczyna naszego zmartwychwstania: taka, jaką by Bóg ustanowił.

Na 3. Argument zarzutu zakłada, że wszyscy należący do jednego gatunku w ten sam sposób odnoszą się do pierwszej przyczyny tego skutku, który ma być wywołany w całym owym gatunku. A to nie zachodzi w naszym wypadku, ponieważ człowieczeństwo Chrystusa bliżej jest bóstwa, którego potęga jest pierwszą przyczyną powstawania, niż człowieczeństwo innych. Stąd też zmartwychwstanie Chrystusa było spowodowane bezpośrednio przez bóstwo, natomiast zmartwychwstanie innych będzie spowodowane za pośrednictwem Chrystusa-człowieka zmartwychwstałego.

Na 4. Zmartwychwstanie wszystkich ludzi będzie mieć jakieś podobieństwo do zmartwychwstania Chrystusa; dotyczyć będzie życia natury, co do której wszyscy stali się podobni do Chrystusa. I dlatego wszyscy zmartwychwstaną do życia nieśmiertelnego. Natomiast święci, którzy stali się podobni do Chrystusa na skutek łaski, będą również do Niego podobni pod względem chwały.

Artykuł 2

CZY GŁOS TRĄBY BĘDZIE PRZYCZYNĄ NASZEGO ZMARTWYCHWSTANIA?

Zdaje się, że głos trąby nie będzie przyczyną naszego zmartwychwstania, bo:

1. Damascen pisze[1]: „Wierzymy, że Bóg dokona zmartwychwstania swoją wolą, mocą i na swoje ski nienie". A ponieważ są to wystarczające przyczyny naszego zmartwychwstania, dlatego niepotrzebna jest jeszcze jedna — głos trąby.

2. Na próżno kieruje się głos ku temu, kto nie może słyszeć. Lecz zmarli nie mają słuchu. Nierozumne przeto byłoby tworzenie głosu dla ich wskrzeszenia. 3. Jeżeli jakiś głos będzie przyczyną zmartwychwstania, to tylko będzie nią dzięki mocy danej mu przez Boga. Toteż słowa psalmisty[2]: „Da głosowi swojemu moc" glosa uzupełnia[3]: „wskrzeszania ciał". Ale nawet gdyby ktoś cudem otrzymał taką moc, to mimo

wszystko czynność dokonana tą mocą i będąca jej następstwem będzie naturalna; np. ślepy od urodzenia, któremu cudownie przywrócono wzrok, widzi w sposób naturalny. Gdyby zatem jakiś głos był przyczyną zmartwychwstania, zmartwychwstanie byłoby naturalne, co jest błędem.

Wbrew temu: 1. Są słowa Apostoła[4]: „Sam Pan zstąpi z nieba na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi".

2. Jan pisze[5]: „Umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą". Magister sądzi, że będzie to głos trąby[0]. A więc itd.

Odpowiedź: Przyczyna powinna być w jakiś sposób połączona ze swoim skutkiem, bo jak uczy Filozof[7]: poruszający i poruszany, czyniący i uczyniony są razem. Otóż Chrystus zmartwychwstały jest przyczyną jednoskutkową naszego zmartwychwstania. Potrzebne więc jest, żeby w powszechnym zmartwychwstaniu ciał Chrystus posłużył się jakimś danym przez siebie znakiem cielesnym.

Niektórzy mówią, że tym znakiem będzie dosłownie głos samego Chrystusa rozkazującego powstanie z martwych, tak jak „rozkazał wichrom i jezioru, i nastała głęboka cisza"[8].

Inni powiadają, że tym znakiem bądzie samo widoczne pojawienie się Syna Bożego na świecie, stosownie do słów Mateusza[9]: „Jak błyskawica zabłyśnie na wschodzie, a świeci aż na zachodzie, tak będzie z przyjściem Syna Człowieczego". Powołują się przy tym na słowa Grzegorza[10]: „Głos trąby jest niczym innym, jak przedstawieniem światu Syna Bożego jako sędziego". To pojawienie się Pismo św. nazywa „głosem"[11], ponieważ na Jego pojawienie się i na Jego rozkaz cała natura posłusznie dokonywać będzie wskrzeszania ludzkich ciał; toteż wyraża się, że przyjdzie „na rozkaz, hasło"[12]. Tak więc Jego pojawienie się, o ile mieć będzie siłę jakiegoś rozkazu, zwie się Jego głosem.

Czymkolwiek by był, głos ten niekiedy zwie się „wołaniem"[13] jakby woźnego wzywającego do stawienia się na sąd. Niekiedy zaś zwie się dźwiękiem „trąby"[14] albo z powodu oczywistości — jak twierdzi Magister, albo w nawiązaniu do używania

trąby w Starym Testamencie[10]. Trąba bowiem zwoływała na zebrania, zagrzewała do walki i wzywała na święto. Podobnie zmartwychwstali zgromadzą się na zebranie sądu[u], do walki, w której „świat będzie walczył przeciw nierozumnym"[18] i na obchodzenie wiecznego święta[19].

Na 1. W tych słowach Damascen wymienia trzy czynniki dotyczące materialnej przyczyny zmartwychwstania: wolę Bożą, która nakazuje; moc, która wykonuje, oraz łatwość wykonania, co wyraża „skinienie" na podobieństwo ludzkiego sposobu postępowania. To bowiem jest nam bardzo łatwo czynić, co staje się natychmiast na nasze słowo. Ale jeszcze większa łatwość ukazuje się wtedy, gdy przed wypowiedzeniem słowa, na pierwszy znak woli — co właśnie zwie się skinieniem — wola nasza zostaje wykonana przez powołanych do tego. I takowe nasze skinięcie jest jakąś przyczyną owego wykonania, jako że ono przywodzi innych do spełnienia naszej woli. Skinienie zaś Boga, na które dokona się zmartwychwstanie, jest niczym innym, jak znakiem danym przez Niego całej naturze, aby zmarli wrócili do życia.

I ten właśnie znak, jak powiedziano[20], jest tym samym co „głos trąby".

Na 2. Jak formy sakramentów mają moc uświęcania nie przez to, że się je słyszy, ale przez to, że się je wypowiada, tak i ten głos, czymkolwiek by był, będzie skutecznym narzędziem do wskrzeszania umarłych nie przez to, że będzie słyszany, ale przez to, że będzie wydany. Podobnie jak głos budzi śpiącego samym działaniem powietrza rozwiązującego narząd słuchu, a nie przez to, że jest poznany, jako że sąd o głosie docierającym do uszu następuje po obudzeniu, a nie jest jego przyczyną.

Na 3. Argument zarzutu byłby słuszny, gdyby moc dana głosowi była bytem doskonałym w przyrodzie. Co bowiem by z niej pochodziło, miałoby początek w mocy, która już stała się naturalną. Ale nie taką jest owa moc. Będzie ona podobna do tej, jaką mają formy sakramentów, o czym wyżej była mowa[21].

Artykuł 3

CZY ANIOŁOWIE BĘDĄ BRAĆ JAKIŚ UDZIAŁ WE WSKRZESZANIU ZMARŁYCH

Zdaje się, że aniołowie nie będą brać żadnego udziału we wskrzeszaniu zmarłych, bo:

1. Większa siła ujawnia się we wskrzeszaniu umarłych, niż w rodzeniu ludzi. Lecz aniołowie nie biorą żadnego udziału w rodzeniu ludzi, kiedy to dusza łączy się z ciałem. A więc i we wskrzeszaniu umarłych, kiedy to ponownie dokonuje się to połączenie.

2. Jeżeli jacyś aniołowie mieliby w tym brać udział, to przede wszystkim należałoby to do Mocy, którym zlecono dokonywanie cudów. Lecz Magister[1] nie im, ale Archaniołom to przypisuje. A więc zmartwychwstanie dokona się bez udziału aniołów.

Wbrew temu: Apostoł pisze[2]: „Pan zstąpi z nieba ... na głos archanioła ... a zmarli powstaną". A więc i wskrzeszenia zmarłych dokona się z udziałem aniołów.

Odpowiedź: Augustyn tak powiada[3]: „Jak ciałami [grubszymi i niższymi rządzą według ustalonego porządku ciała subtelniejsze i potężniejsze, tak wszystkimi ciałami rządzi Bóg za pośrednictwem rozumnego ducha życia". To samo myśli Grzegorz[4]. Stąd też w każdym swoim działaniu dotyczącym rzeczy cielesnych, Bóg posługuje się aniołami. W zmartwychwstaniu zaś jest coś należącego do przemiany ciał, mianowicie zebranie prochów i ich przygotowanie do odbudowy ciała ludzkiego. I do tego Bóg posłuży się aniołami. Natomiast bez udziału aniołów Bóg bezpośrednio sam złączy ponownie duszę z ciałem, tak jak ją bezpośrednio sam stworzył. Również bez ich posługi sam uwieńczy ciało chwałą, podobnie jak i duszę bezpośrednio sam uwieńczy chwałą. — Magister[5] podaje zdanie Augustyna", że właśnie tę posługę aniołów oznacza „głos".

Na 1. Jasne z odpowiedzi.

Na 2. Zdaniem proroka Daniela[7] zadanie to będzie poruczone głównie jednemu archaniołowi, mianowicie Michałowi, który jest księciem Kościoła, tak jak był

księciem Synagogi. Będzie on jednak działał pod nadzorem Mocy i innych wyższych rzędów. Co więc on uczyni, uczynią także i wyższe rzędy aniołów. Również i aniołowie stróżowie będą z nim współpracować we wskrzeszaniu tych, nad którymi mieli zleconą opiekę. W ten sposób ów głos może być „jednego lub wielu aniołów" — jak pisze Magister[8].

ZAGADNIENIE 77
CZAS I SPOSÓB ZMARTWYCHWSTANIA

Następnie omówimy czas i sposób zmartwychwstania. Postawimy sobie cztery pytania: 1. Czy zmartwychwstanie dokona się na końcu świata? 2. Czy jego czas jest niewiadomy? 3. Czy odbędzie się w nocy? 4. Czy stanie się nagle ?

Artykuł 1

CZY NALEŻY ODŁOŻYĆ CZAS ZMARTWYCHWSTANIA AŻ DO KOŃCA ŚWIATA PO TO, ŻEBY WSZYSCY NARAZ ZMARTWYCHWSTALI ?

Zdaje się, że nie należy odkładać czasu zmartwychwstania aż do końca świata po to, żeby wszyscy naraz zmartwychwstali, bo:

1. Ściślejsza jest łączność głowy z członkami niż członków między sobą, podobnie jak ściślejsza jest łączność przyczyny ze skutkami niż skutków między sobą. Lecz Chrystus — nasza głowa — nie odłożył swojego zmartwychwstania aż do końca świata po to, żeby zmartwychwstać razem z wszystkimi. Zatem nie powinno się odkładać zmartwychwstania wcześniejszych świętych aż do końca świata po to, żeby z innymi zmartwychwstali.

2. Zmartwychwstanie głowy jest przyczyną zmar twychwstania członków. Lecz ze względu na ścisłe wę zły łączące z głową nie odłożono zmartwychwstania niektórych najwybitniejszych członków aż do końca świata, ale nastąpiło ono zaraz po zmartwychwstaniu Chrystusa, jak to się pobożnie wierzy o Matce Bożej i o Janie ewangeliście[1]. A więc i zmartwychwstanie innych powinno nastąpić tym wcześniej i

bliżej zmartwychwstania Chrystusa, im bardziej byli do Niego upodobnieni na skutek łaski i zasługi. /27/

3. Stan Nowego Testamentu jest doskonalszy i wyraźniejszy nosi obraz Chrystusa niż stan Starego Te stamentu. Lecz niektórzy przedstawiciele Starego Testamentu zmartwychwstali, gdy Chrystus zmartwych wstał, jak pisze Mateusz[2]: „Wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało". Chyba więc i zmartwychwsta nia świętych Nowego Testamentu nie powinno się od kładać aż do końca świata, kiedy to ono będzie dla wszystkich razem.

4. Po końcu świata nie będzie jakiegoś liczenia lat. Lecz po wskrzeszeniu jednych zmarłych upłynie wiele lat, zanim nastąpi wskrzeszenie innych. Pisze bowiem *Apokalipsa*[3]*:* „Ujrzałem dusze ściętych dla świadectwa Jezusa i dla Słowa Bożego"; i nieco niżej: „Ożyli oni i tysiąc lat królowali z Chrystusem. A nie ożyli inni ze zmarłych, aż tysiąc lat się skończyło". Zmartwychwstanie przeto wszystkich nie będzie odłożone aż do końca świata po to, aby było dla wszystkich społem.

Wbrew temu: 1. Hiob pisze[4]: „Człowiek umarły nie wstanie, zbudzi się, gdy nieba nie stanie, nie zdoła się ze snu ocucić". A ma na myśli sen śmierci. A więc zmartwychwstanie ludzi będzie odłożone aż do końca świata, gdy już nieba nie stanie.

2. Czytamy w liście do Hebrajczyków[5]: „Ci wszyscy (mężowie Boga), choć ze względu na swoją wiarę stali się godni pochwały, nie otrzymali przyrzeczonej obietnicy" — co glosa uzupełnia": „tj. pełnego szczęścia duszy i ciała" — „gdyż Bóg, który nam lepszy los zgotował, nie chciał, aby oni doszli do doskonałości bez nas" — co taż glosa uzupełnia: „tj. aby nie otrzymali bez nas pełnego uwieńczenia"; a glosa dodaje[7]: „aby wspólna radość wszystkich, tym większą radość sprawiła poszczególnym osobom". Lecz uchwalebnienie ciał będzie w tym samym czasie, co i zmartwychwstanie, kiedy to Chrystus — jak pisze Apostoł[8]: „Przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swego chwalebnego ciała" tak, że jak poda je Mateusz[9]: „Ci, co zmartwychwstaną, będą jak a-niołowie Boży w niebie". A więc zmartwychwstanie będzie odłożone aż na koniec świata, kiedy to wszyscy razem powstaną z martwych.

Odpowiedź: Zdaniem Augustyna[10]: opatrzność Boża tak postanowiła, „żeby ciała subtelniejsze i potężniejsze rządziły według ustalonego porządku ciałami grubszymi i niższymi". I dlatego cała materia ciał niższych wraz ze wszystkimi zmianami w nich zachodzącymi podlega i zależy od ruchu ciał niebieskich. Byłoby zatem sprzeczne z porządkiem ustanowionym dla rzeczy przez Boską opatrzność, gdyby materia ciał niższych znalazła się w stanie niezniszczoności, a ruch ciał niebieskich trwał nadal. A ponieważ według nauki wiary zmartwychwstanie przywróci nam życie nieśmiertelne na modłę Chrystusa, który — jak pisze Apostoł[11]: „powstawszy z martwych już więcej nie umiera", dlatego wskrzeszenie ludzkich ciał będzie odłożone aż do końca świata, kiedy to ustanie ruch ciał niebieskich. Z tego to powodu niektórzy filozofowie utrzymujący, że ruch nieba nigdy nie ustanie, tak powiadali: Dusze ludzkie wrócą do ciał śmiertelnych takich, jakie teraz mamy: czy to do tego samego ciała na końcu „wielkiego dnia" — według Empedoklesa[12], czy też do innego — według Pitagorasa[13]. Arystoteles przytacza taką jego wypowiedź": „Każda dusza wejdzie do jakiego bądź dowolnego ciała".

Na 1. Owszem, ściślejsza jest łączność głowy z członkami niż członków między sobą: z zachowaniem proporcji, bo głowa wpływa żywotnie na członki a nie na odwrót. Głowa jednak ma jakąś przyczynowość w stosunku do członków, której one nie mają, przez co też różnią się od głowy i co też łączy je społem. Stąd też zmartwychwstanie Chrystusa jest jakimś wzorcem naszego zmartwychwstania: Wiara w nie budzi w nas nadzieję, że i my zmartwychwstaniemy. Nigdy zaś zmartwychwstanie jakiegoś członka Chrystusa nie jest przyczyną zmartwychwstania innych członków. I dlatego zmartwychwstanie Chrystusa powinno poprzedzić zmartwychwstanie innych, którzy wszyscy razem mają powstać z martwych „na końcu wieków"[15].

Na 2. Chociaż niektóre spośród członków Chrystusa wybijają się nad inne i są znaczniej podobne do głowy, to jednak bynajmniej nie dociągają do wielkości głowy tak, żeby były przyczynami innych. Toteż samo to ich upodobnienie do Chrystusa nie daje im prawa do tego, żeby ich zmartwychwstanie nastąpiło wcześniej niż innych i było wzorcem dla innych, tak jak to powiedziano o zmartwychwstaniu Chrystusa[10].

Jeżeli więc nie odłożono zmartwychwstania niektórych aż do czasu powszechnego wskrzeszenia ciał, było to szczególnym przywilejem łaski, a nie z tytułu podobieństwa do Chrystusa.

Na 3. Hieronim [17] ma wątpliwość co do tego zmartwychwstania świętych Starego Testamentu wraz z Chrystusem: czy mianowicie po daniu świadectwa o zmartwychwstaniu Chrystusa ponownie umarli — i w tym wypadku byłoby to wskrzeszenie podobne do wskrzeszenia Łazarza[18], czy też byłoby to prawdziwe zmartwychwstanie: takie, jakie będzie przy końcu świata, a więc czy prawdziwie zmartwychwstaną do nieśmiertelnego życia, aby żyć na zawsze w ciele, „wstępując cieleśnie wraz z Chrystusem do nieba" — jak mówi glosa do tekstu Mateusza[19]. To drugie wydaje się bardziej prawdopodobne, gdyż jak tamże Hieronim mówi[2]": żeby złożyć prawdziwe świadectwo o prawdziwym zmartwychwstaniu Chrystusa, wypadało żeby prawdziwie zmartwychwstali. Przyspieszono ich zmartwychwstanie nie ze względu na nich, ale dla zaświadczenia o zmartwychwstaniu Chrystusa. Zaś to zaświadczenie miało na celu budowanie wiary Nowego Testamentu. Stąd też bardziej celowe było danie go przez Ojców Starego Testamentu niż przez tych, którzy zmarli już po założeniu Nowego Testamentu.

I wprawdzie ewangelia mówi o ich zmartwychwstaniu przed zmartwychwstaniem Chrystusa, uczyniono to na sposób wyprzedzenia, co zresztą nieraz czynią historiografowie. Chociaż bowiem niektórzy zostali wskrzeszeni z martwych przed zmartwychwstaniem Chrystusa, jak np. Łazarz, to jednak prawdziwym zmartwychwstaniem nikt przed Chrystusem nie zmartwychwstał, ponieważ On sam według Apostoła[21] „zmartwychwstał jako pierwszy".

Na 4. Augustyn tak sprawę rozwiązuje[22]: Te słowa *Apokalipsy* niektórzy heretycy rozumieli w tym znaczeniu, że będą dwa zmartwychwstania: w pierwszym będą jedni [tj. męczennicy] wskrzeszeni po to, by z Chrystusem królować na ziemi przez tysiąc lat; stąd nazwa tych heretyków: chiliaści lub millenaryści. [Potem ma być drugie, w którym wszyscy zmartwychwstaną]. Augustyn wyjaśnia, że te słowa należy inaczej

rozumieć, mianowicie że w pierwszym wypadku chodzi o zmartwychwstanie duchowe. Polega ono na tym, że ludzie za łaską Bożą powstaną z martwych ze swoich grzechów. W drugim zaś chodzi o powszechne zmartwychwstanie ciał.

„Królestwem zaś Chrystusa" jest Kościół. W nim to nie tylko męczennicy, ale i inni wybrani będą królować z Chrystusem: „biorąc część za całość" — jak mówi Augustyn[23]. — Albo jak tenże autor mówi, chodzi o powszechne królestwo Chrystusa w chwale obejmujące wszystkich zbawionych. Wymieniono jednak szczególnie męczenników „ponieważ oni zwłaszcza królują po śmierci, oni, którzy aż do poniesienia śmierci walczyli za prawdę"[24].

A te „tysiąc lat" nie oznacza jakiejś określonej liczby, ale cały czas, jaki obecnie płynie, w którym obecnie święci królują z Chrystusem. Raczej zaś liczba tysiąc oznacza ogół niż liczba sto, bo sto to dziesięć do kwadratu, zaś tysiąc to liczba mocna, powstała z podwójnego pomnożenia przez siebie samą, bo dziesięć pomnożone przez dziesięć razy dziesięć daje tysiąc. Takoż i w psalmie użyto tej liczby w tym samym znaczeniu[25]: „Dał obietnicę dla tysiąca pokoleń", tj. dla wszystkich. /28/

Artykuł 2

CZY CZAS ZMARTWYCHWSTANIA JEST NIEWIADOMY?

Zdaje się, że czas zmartwychwstania jest wiadomy, bo:

1. Jeśli początek czegoś jest określony i wiadomy, to i koniec może być dokładnie wiadomy, jako że zdaniem Filozofa[1]: „Wszystko ma swoją jakąś określoną miarę". Lecz początek świata jest nam dokładnie znany. Zatem i jego koniec można znać dokładnie, i właśnie wtedy będzie czas zmartwychwstania i sądu. A więc ów czas jest nam wiadomy.

2. W *Apokalipsie* czytamy[2]: „Niewiasta — która oznacza Kościół[3] — ma miejsce przygotowane przez Boga, aby ją tam żywiono przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni". Również i Daniel[4] podaje określoną liczbę dni, które bodajże oznaczają lata, stosownie do słów Ezechiela[5]: „Liczę ci jeden dzień za każdy poszczególny rok". A

więc na podstawie Pisma św. można znać dokładny czas zmartwychwstania i końca świata.

3. Stary Testament był figurą Nowego Testamentu[6]. Znamy jednak dokładnie czas trwania Starego Testamentu. Można przeto z tego poznać dokładnie czas trwania Nowego Testamentu, który będzie trwał aż do skończenia świata. Toteż u Mateusza czytamy[7]: „A oto Ja jestem z wami ... aż do skończenia świata". A więc można znać dokładnie czas końca świata i zmartwychwstania.

Wbrew temu: 1. Czego nawet aniołowie nie znają, tym bardziej chyba i ludzie. Do czego bowiem ludzie mogą dojść naturalnym rozumem, to swoim naturalnym poznaniem aniołowie poznają o wiele jaśniej i pewniej. Co więcej, według Dionizego[8] objawienia docierają do ludzi jedynie za pośrednictwem aniołów. Lecz aniołowie nie znają dokładnie tego czasu. Pisze bowiem Mateusz[9]: „O dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy". A więc ów czas jest nam niewiadomy.

2. Bardziej niż inni idący za Panem apostołowie byli wtajemniczeni w sekrety Boga, jako że oni „posiadali pierwsze dary Ducha"[10]. Te słowa Pawiowe glosa uzupełnia[11]: „otrzymali je i wcześniej niż inni, i obficiej". Lecz gdy pytali o to Zbawiciela, odpowiedział im[12]: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą". Tym bardziej więc ów czas jest dla innych niewiadomy.

Odpowiedź: Augustyn tak o tym pisze[13]: „Nie wiadomo, ile pokoleń będzie liczył ostatni okres rodzaju ludzkiego trwający od przyjścia Pana aż do końca wieków". Podobnie jak i starość — ostatni okres życia człowieka, nie ma dokładnie określonego czasu trwania, jak mają inne okresy życia, skoro niekiedy „trwa tyle czasu, ile wszystkie naraz okresy". Uzasadnienie:

Dokładny czas jakiegoś przyszłego zdarzenia można jedynie znać albo na podstawie objawienia, albo na podstawie naturalnego rozumu. Otóż naturalnym rozumem nie można obliczyć czasu biegnącego aż do zmartwychwstania. Jak bowiem powiedziano[14], zmartwychwstanie odbędzie się w tym samym czasie, co ustanie ruchu ciał niebieskich. Z ruchu zaś naturalny rozum oblicza i przewiduje wszystko, co w

określonym czasie stanie się w przyszłości. Otóż z ruchu ciał niebieskich nie można poznać końca tegoż ruchu. Jest bowiem kołowy, przez co z natury swojej ma to do siebie, że może trwać na wieki. Stąd to naturalnym rozumem nie można obliczyć czasu płynącego aż do zmartwychwstania.

Nie można również tego dowiedzieć się z objawienia. Dlatego Bóg nam tego nie objawił, aby wszyscy byli zawsze zatroskani o swoje zbawienie i gotowi na spotkanie z Chrystusem Sędzią. Z tego to powodu Pan Jezus dał taką odpowiedź apostołom pytającym o to[15]: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą". Tymi słowy, mówi Au gustyn[10]: „W tej sprawie przecina rachuby i domysły wszystkich i nakazuje spokój". Czego bowiem apostołom pytającym nie chciał ujawnić, także i innym nie objawi.

Stąd też wszyscy ci, którzy dotychczas wyznaczali jakąś datę końca świata i powszechnego zmartwychwstania, mocno się mylili. Tak np. — jak tamże Augustyn pisze: „Jedni obliczali, że od wniebowstąpienia Pańskiego do Jego przyjścia na sąd upłynie czterysta lat, inni że pięćset, jeszcze inni, że tysiąc". A ich pomyłka jest oczywista. Podobnie mylne będą wszelkie przepowiednie tych, którzy nadal nie przestają tego czynić.

Na 1. Wtedy poznanie początku wiedzie do poznania końca, gdy się zna miarę jednego i drugiego. I dlatego znając początek jakiejś rzeczy, której trwa nie jest mierzone ruchem nieba, możemy poznać jej koniec, a to dlatego, że znany nam jest ruch nieba. Lecz miarą ruchu nieba jest sama wola Boga, która jest nam nieznana. I dlatego, żebyśmy nie wiem jak znali początek, nie możemy poznać końca.

Na 2. Podana przez *Apokalipsę* liczba „tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni" oznacza cały czas trwania Kościoła, a nie jakąś określoną liczbę lat. Uzasadnia się to tym, że publiczna działalność Chrystusa, na której opiera się Kościół, trwała trzy i pół roku, co mniej więcej ma tyle dni, ile podaje powyższa liczba.

Również i liczba podana przez Daniela nie odnosi się do lat, jakie upłyną do końca świata, albo do pojawienia się i działania antychrysta, ale należy ją odnieść do

trwania jego działalności i jego prześladowania.

Na 3. Wprawdzie Stary Testament było całościowo figurą Nowego Testamentu, to jednak szczegóły pierwszego nie musiały odpowiadać szczegółom drugiego, tym bardziej, że w Chrystusie spełniły się wszystkie figury Starego Testamentu. Stąd to Augustyn taką daje odpowiedź tym, którzy usiłowali podawać liczbę prześladowań Kościoła według liczby plag egipskich": „Nie sądzę, żeby to, co się działo w Egipcie oznaczało proroczo te prześladowania. Wprawdzie zwolennikom tego poglądu wydawało się, że szczegóły jednego wspaniale i dosadnie odpowiadają szczegółom drugiego, to jednak nie czynili tego duchem proroczym, ale wymysłem ducha ludzkiego, który niekiedy sięga prawdy, a niekiedy się myli".

Podobnie też chyba jest z wypowiedziami Joachima Opata[18], który w takowych swoich przewidywaniach przyszłości niejedno prawdziwie przepowiedział, a w niejednym pobłądził.

Artykuł 3

CZY ZMARTWYCHWSTANIE NASTĄPI W NOCY?

Zdaje się, że zmartwychwstanie nie dokona się w nocy, bo:

1. Zmartwychwstanie nie nastąpi, „póki nieba nie stanie"[1], tj. póki nie ustanie ruch nieba. Lecz gdy ów ruch ustanie, nie będzie już ani czasu, ani nocy, ani dnia. A więc zmartwychwstanie nie odbędzie się w nocy.

2. Koniec każdej rzeczy winien być najdoskonalszy. Lecz wtedy nastąpi koniec czasu, bo mówi *Apokalipsa*[2]*:* „Czasu już więcej nie będzie". A więc wtedy czas powinien być w swojej najlepszej postaci, a tą jest dzień.

3. Jakość czasu powinna być wyrazem tego, co się zdarza. Stąd też Jan powiada[3], że „była noc", kiedy Judasz odłączył się od grona światłości. Lecz wtedy nastąpi całkowite ujawnienie tego wszystkiego, co teraz jest skryte, ponieważ — jak pisze Apostoł[4]: gdy przyjdzie Pan, „rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte i ujawni zamiary

serc". A więc powinno odbyć się za dnia.

Wbrew temu: 1. Zmartwychwstanie Chrystusa jest wzorem naszego zmartwychwstania. Lecz jak mówi Grzegorz[5], dokonało się ono w nocy. A więc i nasze zmartwychwstanie będzie w nocy.

2. Łukasz podaje[6], że Pan przyjdzie jak złodziej. Ale złodziej zakrada się do domu w czasie nocy. Zatem przyjście Pana będzie w czasie nocy. Lecz jak wyżej powiedziano[7], zmartwychwstanie nastąpi z przyjściem Pana. A więc zmartwychwstanie odbędzie się w czasie nocy.

Odpowiedź: Zdaniem Magistra[8], nie można dokładnie i z całą pewnością określić godziny i czasu powszechnego zmartwychwstania. Można jednak za dość prawdopodobne uznać to, co niektórzy twierdzą, mianowicie że zmartwychwstanie dokona się o świcie, kiedy słońce jest na wschodzie, a księżyc na zachodzie, jako że podobno w takim położeniu zostały stworzone, aby w ten sposób ich ruch kołowy skończył się całkowicie na powrocie do tego samego punktu. Według ewangelii[9] w takiej właśnie godzinie Chrystus zmartwychwstał.

Na 1. Kiedy nastąpi zmartwychwstanie, nie będzie już czasu, a tylko jego koniec, ponieważ wskrzeszenie zmarłych dokona się w tym samym momencie czasu, w którym ustanie ruch nieba. Jednakowoż położenie gwiazd będzie w takim układzie, w jakim są teraz o jakiejś określonej godzinie. I w tym znaczeniu mówi się, że zmartwychwstanie dokona się o takiej lub innej godzinie.

Na 2. Za najlepszą postać czasu uchodzi południe z powodu jasności światła. Atoli wtedy, jak pisze *Apokalipsa*[10]*:* „Miastu nie trzeba będzie słońca ni księżyca, by mu świeciły, bo chwała Boga je oświetliła". I z tego względu nie robi różnicy, czy zmartwychwstanie będzie w dzień, czy w nocy.

Na 3. Owszem, będzie to czas jawności, gdy chodzi o to, co się wtedy będzie działo. Ale jest zarazem czasem niewiadomym dla nas, gdy chodzi o to, kiedy to się stanie. I dlatego obie pory dnia nadają się na zmartwychwstanie: zarówno dzień jak i noc.

Artykuł 4

CZY ZMARTWYCHWSTANIE ODBĘDZIE SIĘ W JEDNEJ CHWILI?

Zdaje się, że zmartwychwstanie nie odbędzie się w jednej chwili, ale w następujących po sobie chwilach, bo:

1. Ezechiel przepowiada wskrzeszenie zmarłych i tak je opisuje[7]: „Kości jedna po drugiej zbliżały się do siebie. I patrzyłem, a oto powróciły ścięgna i wyrosło ciało, a skóra pokryła je z wierzchu, ale jeszcze nie było w nich ducha". Zatem odbudowa ciał poprzedzi co do czasu połączenie się ich z duszami. A więc zmartwychwstanie nie odbędzie się w jednej chwili.

2. Nie może stać się w jednej chwili to, co wymaga wielu czynności po sobie następujących. Lecz zmartwychwstanie wymaga wielu czynności po sobie następujących, mianowicie zebrania prochów, odbudowy ciała i wlania duszy. A więc zmartwychwstanie nie odbędzie się w jednej chwili.

3. Każdy dźwięk jest mierzony czasem. Lecz jak powiedziano[2], dźwięk trąby będzie przyczyną zmar twychwstania. A więc zmartwychwstanie odbędzie się w czasie, a nie w jednej chwili.

4. Zdaniem Filozofa[3] żaden ruch nie może odbyć się w jednej chwili. Lecz zmartwychwstanie wymaga jakiegoś ruchu miejscowego przy zbieraniu prochów. Nie odbędzie się więc w jednej chwili.

Wbrew temu: 1. Apostoł pisze[4]: „W jednym momencie, w mgnieniu oka ... umarli powstaną". A więc zmartwychwstanie dokona się w jednej chwili.

2. Moc nieskończona działa w jednym momencie. Lecz jak pisze Darnascen[5]: „Wierzymy, że zmartwychwstanie dokona się mocą Bożą", a ta jest nieskończona. A więc zmartwychwstanie odbędzie się w jednej chwili.

Odpowiedź: Jak powiedziano", w zmartwychwstaniu niektóre czynności będą poruczone aniołom, a niektóre będą dokonane bezpośrednio samą mocą Bożą. To więc, czego będą dokonywać aniołowie, nie odbędzie się w jednej chwili, o ile chwila

oznacza niepodzielny moment czasu. Odbędzie się jednak w jednej chwili, o ile chwila oznacza nieuchwytny przebieg czasu. Natomiast to, co będzie dokonane bezpośrednio samą mocą Bożą, stanie się w jednej chwili: w jednym niepodzielnym momencie, mianowicie na samym końcu czasu, w którym aniołowie skończą swoje dzieło, jako że działanie siły wyższej nadaje działaniu siły niższej końcową doskonałość.

Na 1. Ezechiel zwracał się do prostego ludu, tak jak i Mojżesz. Jak więc Mojżesz wyodrębnił sześć dni stwarzania świata[7], aby prosty lud mógł pojąć, aczkolwiek zdaniem Augustyna[8] wszystko dokonało się naraz, tak i Ezechieł opisał następujące po sobie różne etapy zmartwychwstania, aczkolwiek wszystko odbędzie się naraz w jednej chwili.

Na 2. Te czynności następują jedne po drugich, jeśli się bierze pod uwagę ich naturę. Nie następują one jednak jedne po drugich, jeśli się bierze pod uwagę czas: bo co do czasu, to one są razem i odbywają się naraz: albo w jednym i tym samym momencie, albo jedna czynność dokonuje się w tym momencie, w którym inna się kończy.

Na 3. Z tym dźwiękiem jest tak samo jak z formami sakramentów: osiągnie swój skutek w swoim końcowym niepodzielnym punkcie.

Na 4. Zbieranie prochów, które nie może odbyć się bez ruchu, dokona się przy posłudze aniołów. Odbędzie się więc w czasie, ale w czasie nieuchwytnym, a to z powodu łatwości działania właściwego aniołom.

ZAGADNIENIE 78
ZE ŚMIERCI I PROCHU DO ZMARTWYCHWSTANIA

Następnie będzie mowa o drodze wiodącej ze śmierci i z prochu do zmartwychwstania. Nasuwają się trzy pytania: 1. Czy wszyscy muszą umierać? 3. Czy powstaniemy z popiołu lub z prochu? Czy te prochy mają w sobie naturalną dążność ku duszy ?

Artykuł 1

CZY WSZYSCY MUSZĄ UMIERAĆ?

Zdaje się, że nie wszyscy muszą umrzeć, bo:

1. Niektórzy nie umrą, ale jak mówi Apostoł[1]: „przyodzieją nowe odzienie" — nieśmiertelności. Mówimy przecież w Składzie Apostolskim: „Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych". A tego nie można odnieść do czasu sądu, bo wtedy wszyscy będą żywi. Zatem to rozróżnienie należy stosować do czasu poprzedzającego. Z czego wynika, że nie wszyscy umrą przed czasem sądu.

2. Naturalne i powszechne pragnienie nie może być na darmo i na próżno, ale powinno być spełnione przynajmniej w niektórych osobnikach. /29/ A to powszechne pragnienie Apostoł oddaje słowami[2]: „Nie chcielibyśmy go (ciała) utracić, lecz przywdziać na nie nowe odzienie". A więc będą tacy, którzy nigdy nie utracą ciała na skutek śmierci, ale przywdzieją na nie nowe odzienie: chwałę zmartwychwstania.

3. Zdaniem Augustyna[3] ostatnie cztery prośby Modlitwy Pańskiej dotyczą obecnego życia. Jedną z nich jest: „Odpuść nam nasze winy". Kościół prosi w niej o odpuszczenie mu w tym życiu wszystkich win. A modlitwa Kościoła nie może być bezowocna. Zawsze jest wysłuchana, stosownie do obietnicy Pańskiej[4]: „O cokolwiek byście prosili Ojca, da wam w imię Moje". Zatem w jakimś czasie obecnego życia Kościół otrzyma odpuszczenie wszystkich win. Jedną z nich — ciążącą na nas na skutek upadku pierwsze go rodzica — jest to, że rodzimy się w grzechu pierworodnym. Kiedyś przeto Bóg udzieli tego Kościoło wi, że ludzie będą się rodzić bez grzechu pierworodnego. Lecz śmierć jest karą za grzech pierworodny. A więc pod koniec świata będą tacy ludzie, którzy nie umrą. Nie wszyscy przeto umrą przed dniem sądu.

4. Mędrzec zawsze wybierze raczej prostszą drogę. Otóż prostsza droga jest taka, żeby ci, których koniec świata zastanie przy życiu, zostali przeniesieni do niecierpiętliwości zmartwychwstania, niż żeby najpierw umarli, a potem zostali z martwych wskrzeszeni do nieśmiertelności. A więc Bóg, który jest najmędrszy, tę

drogę obierze wobec tych, których zastanie przy życiu. Nie wszyscy przeto umrą przed czasem sądu.

Wbrew temu: 1. Apostoł powiada[5]: „To, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze". A mówi o zmartwychwstaniu ciał pod podobieństwem ziarna. A więc nastąpi najpierw śmierć, a potem zmartwychwstanie ciał.

2. Tenże Apostoł mówi także[6]: „Jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni". Lecz w Chrystusie wszystkim zostanie przywrócone życie. Zatem w Adamie wszyscy poddani zostali śmierci. A więc wszyscy powstaną ze śmierci: z martwych.

Odpowiedź: Jak widać z *Sentencji* Lombarda[7], różne są zdania świętych na ten temat. Jednakże bezpieczniejsze i powszechniejsze jest zdanie, że wszyscy umrą i będą wskrzeszeni z martwych. Przemawiają za nim trzy powody:

Pierwszy. Zdanie to bardziej odpowiada sprawiedliwości Boskiej, która za grzech pierwszego ojca ukarała całą ludzką naturę tak, że wszyscy wywodzący się od niego drogą rodzenia cielesnego zakażeni są grzechem pierworodnym, a w następstwie muszą podlegać śmierci.

Drugi. Jest ono bardziej zgodne z Pismem św. zapowiadającym, że zmartwychwstanie będzie dotyczyć wszystkich[8]. Zdaniem zaś Damascena[9] właściwie mówiąc zmartwychwstaje ten, „kto zmarł i obrócił się w proch".

Trzeci. Jest ono bardziej zgodne z porządkiem natury, według którego rzeczom zepsutym i wadliwym można przywrócić dawny stan jedynie poprzez ich śmierć, zniszczenie; np. ocet może stać się winem jedynie poprzez swoje zniszczenie i przejście w ciecz winnego grona. A ponieważ na naturze ludzkiej wskutek upadku ciąży konieczność umierania, dlatego nie ma dla niej innego powrotu do nieśmiertelności, jak tylko poprzez śmierć.

Jest ono również zgodne z porządkiem natury jeszcze z innego powodu. Jak bowiem uczy Filozof[10]: ruch nieba jest „jakby życiem wszystkiego, co istnieje w przyrodzie", tak jak ruch serca jest poniekąd życiem całego ciała. Zatem jak z

ustaniem ruchu serca obumierają wszystkie członki ciała, tak z ustaniem ruchu nieba nikt nie może zostać przy życiu, które istniało dzięki ruchowi nieba. Dotyczy to również i naszego obecnego życia ziemskiego. Wszyscy więc, których ustanie ruchu nieba zastanie przy życiu, powinni rozstać się z tym życiem.

Na 1. Tego rozróżnienia żywych od umarłych nie należy odnieść do czasu samego sądu, ani do całego czasu przeszłego, jako że wszyscy sądzeni przez jakiś czas żyli, a przez jakiś czas byli zmarłymi, ale należy je odnieść do tego określonego czasu, który bezpośrednio poprzedzi sąd, kiedy to zaczną ukazywać się znaki sądu.

Na 2. Doskonałe, bezwarunkowe pragnienie świętych nie może być daremne. Ich jednak warunkowe pragnienie może okazać się daremne. I takowe pragnienie zawierają słowa: „Nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie", a więc z domyślnym warunkiem: jeśli to jest możliwe. Niektórzy takiemu pragnieniu dają nazwę: goła chęć, chciejność *(velleitas)*.

Na 3. Błędem jest twierdzić, że ktoś poza Chrystusem począł się bez grzechu pierworodnego. Kto by bowiem począł się bez niego, nie potrzebowałby odkupienia dokonanego przez Chrystusa. W takim razie Chrystus nie byłby odkupicielem wszystkich. /30/

Nie można też twierdzić, żeby tego odkupienia nie potrzebował z tego powodu, że udzielono mu łaski, aby się począł bez grzechu z rodziców, którym dano tę łaskę, aby w nich została uleczona wada natury; bo albo gdyby ona nadal w nich zostawała, nie mogliby rodzić bez grzechu pierworodnego; albo tę łaskę dano by samej naturze, która przez to zostałaby uleczona. Trzeba bowiem wiedzieć, że każdy potrzebuje odkupienia Chrystusa osobiście, a nie tylko z powodu natury.

„Wybawić zaś od złego" lub „odpuścić winy" można tylko temu, na kim ciąży wina, lub komu doskwiera zło. Nie mogliby przeto wszyscy odczuć w samych sobie owoców Modlitwy Pańskiej, jeśliby wszyscy nie urodzili się winowajcami i nie cierpieli zła. A więc „odpuszczenia win" i „uwolnienia od złego" nie można rozumieć w tym znaczeniu, że ktoś się rodzi bez winy lub wolny od złego, ale w tym, że rodzi

się obarczony winą, a potem zostaje mu ona odpuszczona na skutek łaski Chrystusa.

Chociaż śmierć jest karą za grzech pierworodny, można bez popełnienia błędu twierdzić, że niektórzy nie umrą. Nie można jednak z tego wyciągać wniosku, że narodzili się bez tegoż grzechu. Albowiem Bóg z miłosierdzia może komuś darować karę za popełnioną winę, tak jak Chrystus odprawił niewiastę cudzołożną bez nałożenia kary[11]. Podobnie też może uwolnić od śmierci tych, którym należy się kara śmierci na skutek grzechu pierworodnego. Nie można więc tak wnioskować: „Jeśli nie umierają, przeto rodzą się bez grzechu pierworodnego".

Na 4. Nie zawsze należy obierać drogę prostszą, ale tylko wtedy, gdy lepiej lub równie dobrze prowadzi do osiągnięcia celu. Ale jak powiedziano[12], nie zachodzi to w naszym wypadku.

Artykuł 2

CZY WSZYSCY ZMARTWYCHWSTANĄ Z PROCHU?

Zdaje się, że to nie z prochu wszyscy z martwych powstaną, bo:

1. Zmartwychwstanie Chrystusa jest wzorem na szego zmartwychwstania. Lecz zmartwychwstanie Chrystusa nie było z prochu, bo psalmista pisze[1]: „Ciało Jego nie ulegnie rozkładowi". A więc nie wszyscy zmartwychwstaną z prochu.

2. Nie zawsze pali się zwłoki zmarłego. Lecz tylko przez spalenie może coś obrócić się w popiół. Nie wszyscy więc zmartwychwstaną z popiołu.

3. Ciało zmarłego człowieka nie od razu obraca się w proch. Lecz jak pisze Magister[2], niektórzy zmartwychwstaną zaraz po śmierci, mianowicie ci, których koniec świata zastanie przy życiu. Nie wszyscy więc zmartwychwstaną z prochu.

4. Punkt wyjścia odpowiada punktowi dojścia. Lecz punkt dojścia nie jest ten sam dla dobrych co dla złych, w myśl słów Pawiowych[3]: „Wszyscy wprawdzie zmartwychwstaniemy, lecz nie wszyscy będziemy odmienieni". Zatem i punkt wyjścia nie jest dla nich ten sam. Z czego wynika, że źli powstaną z prochu, zaś dobrzy z niego

nie powstaną.

Wbrew temu: 1. Haymo tak pisze[4]: „Nad wszystkimi zrodzonymi w grzechu pierworodnym ciąży ten wyrok: Z prochu jesteś i w proch się obrócisz"[5]. Lecz wszyscy, którzy w powszechnym zmartwychwstaniu powrócą do życia, urodzili się w grzechu pierworodnym: czy urodzili się z łona, czy przynajmniej w łonie[6]. Wszyscy więc zmartwychwstaną z prochu. /31/

2. W ciele ludzkim znajduje się niejedno, co nie należy prawdziwie do ludzkiej natury. Wszystko to też powinno odpaść. Wszystkie więc ciała powinny obrócić się w proch.

Odpowiedź: Te same argumenty, które jak wyżej wykazano[7], przemawiają za tym, że wszyscy ze śmierci powstaną do życia, przemawiają i za tym, że w powszechnym zmartwychwstaniu wszyscy powstaną z prochu, chyba że niektórych Bóg uchroni od tego ze szczególnego przywileju i łaski, tak jak i przyspieszy ich zmartwychwstanie. /27/

Otóż Pismo św. zapowiada nie tylko zmartwychwstanie[8], ale i „przekształcenie ciał"[0]. Jak więc wszyscy umierają po to, aby wszyscy prawdziwie mogli zmartwychwstać, tak ciała wszystkich obrócą się w proch po to, aby ciała wszystkich mogły być przekształcone. Do tego, jak Boża sprawiedliwość nałożyła na człowieka śmierć jako karę, tak samo jako karę nałożyła rozkład ciała, stosownie do słów[10]: „Z ziemi jesteś i do ziemi wrócisz".

Również i porządek natury tego wymaga, żeby nie tylko nastąpiło oddzielenie duszy od ciała, lecz także aby dokonał się rozpad na elementy, z których ciało się składa; tak jak ocet nie może stać się winem, jeśli sam wpierw nie ulegnie rozkładowi aż do materii podstawowej. — Do tego, samo to połączenie elementów w jedno ciało jest spowodowane ruchem nieba, który też je zachowuje. Z jego też ustaniem wszystkie ciała złożone rozpadną się na proste, czyste elementy.

Na 1. Zmartwychwstanie Chrystusa jest wzorem naszego zmartwychwstania ze względu na jego punkt dojścia, nie zaś ze względu na punkt wyjścia.

Na 2. Przez 'popiół' należy rozumieć wszystko, co zostaje po rozkładzie ciała

ludzkiego, a to z dwóch powodów: pierwszy, ponieważ dawniej panował powszechnie zwyczaj palenia ciał zmarłych i przechowywania popiołów. Stąd to zachował się zwyczaj nazywania popiołem tego, na co ciało ludzkie się rozkłada. Drugi, ze względu na przyczynę rozkładu ciała. Jest nią ogień pożądliwości, która kazi od podstaw ludzkie ciało. Dla oczyszczenia go z tego skażenia, ciało ludzkie musi rozpaść się aż do najdrobniejszych cząsteczek składowych. A co zostało strawione ogniem, powiadamy, że obróciło się w popiół. Toteż to, na co rozkłada się ludzkie ciało, zwiemy popiołem.

Na 3. Ogień, który będzie oczyszczał postać świata, będzie miał moc obrócenia w jednej chwili w popiół ciała tych, których zastanie przy życiu, podobnie jak i inne ciała złożone z elementów rozłoży aż do materii podstawowej.

Na 4. O gatunku ruchu nie stanowi jego punkt wyjścia, ale punkt docelowy. I dlatego zmartwychwstanie świętych, które będzie chwalebne, musi różnić się od zmartwychwstania złych, które nie będzie chwalebne: różnić się więc będzie co do punktu docelowego, nie zaś co do punktu wyjściowego. Często bowiem zdarza się, że punkt wyjścia jest ten sam, a punkt dojścia jest różny; np. z czarnego może coś stać się białym albo szarym.

Artykuł 3

CZY TE PROCHY, Z KTÓRYCH ODBUDUJE SIĘ LUDZKIE CIAŁO, MAJĄ JAKAŚ NATURALNĄ DĄŻNOŚĆ KU DUSZY, KTÓRA SIĘ Z NIM POŁĄCZY?

Zdaje się, że te prochy, z których odbuduje się ludzkie ciało, mają jakąś naturalną dążność ku duszy, która się z nimi połączy, bo:

1. Gdyby żadnej dążności ku duszy nie miały, w ten sam sposób ustosunkowałyby się do danej duszy, co i inne prochy. Nie robiłoby więc różnicy, z jakich prochów: tych czy innych odbuduje się ciało, z którym ma się połączyć dusza, a to jest błędem. Większa jest zależność ciała od duszy niż duszy od ciała. Lecz w duszy odłączonej od ciała istnieje na dal jakaś zależność od ciała. Toteż Augustyn powiada[1], że „jej lot ku Bogu doznaje opóźnienia z powodu tęsknoty za ciałem". O wiele więc bardziej ciało

odłączone od duszy ma nadal naturalne ciążenie ku duszy.

2. Hiob pisze[2]: „Kości jego będą napełnione występkami młodości jego i wraz z nim w prochu spać będą". Lecz występki są tylko w duszy. A więc i w tych prochach pozostanie jakieś naturalne ciążenie ku duszy.

Wbrew temu: 1. Ciało ludzkie może rozpaść się na same elementy, albo obrócić się w ciało innych zwierząt. Otóż elementy są jednorodne, tak samo jak i ciało lwa lub innego zwierzęcia. A ponieważ w innych częściach elementów lub zwierząt nie będzie jakiegoś ciążenia ku danej duszy, nie będzie go i w tym, co pozostało z ciała ludzkiego po jego rozpadzie. Takie też jest zdanie Augustyna": „Ciało ludzkie, w jakąkolwiek obróciłoby się substancję innych ciał lub w same elementy, którychkolwiek ludzi lub zwierząt stałoby się pokarmem i w ich ciało się zamieniło, w jednym momencie czasu powróci do tej duszy, która kiedyś je ożywiała, aby stało się, żyło i rosło".

2. Za każdą skłonnością naturalną stoi jakaś naturalna przyczyna działająca. W przeciwnym razie „natura zawiodłaby w tym, co konieczne"[4]. Nie istnieje jednak żadna naturalna przyczyna działająca, która mogłaby ponownie połączyć prochy z tą samą duszą. A więc nie istnieje w nich jakaś naturalna skłonność do tego połączenia.

Odpowiedź: Co do tego mamy trzy zdania. Jedni powiadają, że ludzkie ciało nigdy nie rozpada aię aż na elementy. I tak zawsze zostaje w prochach jakaś siła dodana elementom, która sprawia naturalną dążność ku tej samej duszy. — Lecz to zdanie jest sprzeczne z wyżej przytoczonymi słowami Augustyna[5], tak co do sensu, jak i co do argumentacji; wszystkie bowiem ciała złożone z przeciwieństw, mogą rozpaść się na to, z *czego* się składają.

Toteż inni powiadają, że te części elementów, na które rozpada się ludzkie ciało, zachowują więcej ze światła przez to, że były połączone z ludzką duszą. I dzięki temu mają jakieś ciążenie ku duszy. — Ale to zdanie jest gołosłowne, bo części elementów mają jedną naturę i wszystkie mają jednakowy udział w świetle i ciemności.

Trzecie zdanie jest prawdziwe. Według niego prochy nie mają żadnego

naturalnego ciążenia ku zmartwychwstaniu. To sama opatrzność Boska postanowiła, żeby te prochy połączyły się znowu z duszą. Stąd to pochodzi, że te tylko części elementów znowu się połączą, a nie inne.

Na 1 jest jasne z trzonu artykułu.

Na 2. Dusza odłączona od ciała pozostaje w tej samej naturze, jaką miała, gdy była połączona z ciałem. Inaczej jest z ciałem. A więc nie zachodzi podobieństwo.

Na 3. Te słowa Hioba wcale nie oznaczają tego, że występki rzeczywiście pozostają w prochach zmarłych. Chodzi po prostu o to, że wyrokiem Boskiej sprawiedliwości z tych prochów ma być odbudowane ciało, które na wieki będzie cierpieć męki za grzechy popełnione.

ZAGADNIENIE 79
STAN ZMARTWYCHWSTAŁYCH. NAJPIERW O ICH TOŻSAMOŚCI

Z kolei należy omówić stan zmartwychwstałych. Najpierw będzie mowa o tym, co dotyczy wspólnie dobrych i złych; następnie o tym, co dotyczy tylko dobrych (z. 82); wreszcie o tym, co dotyczy tylko złych (z. 86). Wspólnie dobrych i złych znamionują trzy cechy: tożsamość, całkowitość i jakość. Najpierw więc omówimy tożsamość zmartwychwstałych; potem całkowitość ich ciał (z. 80); wreszcie ich jakość (z. 81). Zagadnienie tożsamości nasuwa trzy pytania: 1. Czy zmartwychwstanie to samo liczbowo ciało? 2. Czy będzie to ten sam liczbowo człowiek? 3. Czy prochy wrócą na to samo miejsce, w którym przedtem były?

Artykuł 1

CZY DUSZA ZŁĄCZY SIĘ PONOWNIE Z TYM SAMYM LICZBOWO CIAŁEM? /32/

Zdaje się, że w zmartwychwstaniu dusza nie złączy się ponownie z tym samym liczbowo ciałem, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem". A tu przyrównuje Apostoł śmierć do zasiewu, a zmartwychwstanie do kiełkowania. W zmartwychwstaniu więc nie będzie przywrócone to samo ciało, którego śmierć nas pozbawiła.

2. Zależnie od stanu, w jakim się znajduje, każda forma ma dostosowaną do siebie materię, podobnie jak każda przyczyna działająca ma dostosowane do siebie narzędzie. Lecz stosunek ciała do duszy jest taki sam, jak materii do formy i jak narzędzia do przyczyny działającej. A ponieważ w zmartwychwstaniu dusza nie jest w takim stanie, w jakim jest teraz, bo albo zostaje całkowicie przeniesiona do życia niebiańskiego, które prowadziła na ziemi, albo zepchana do życia zwierzęcego, jeśli takowe na ziemi prowadziła, dlatego wydaje się, że nie połączy się z powrotem z tym samym ciałem, ale albo z niebieskim, albo zwierzęcym.

3. Jak powiedziano[2], ciało ludzkie po śmierci rozpadnie się aż na same elementy. Lecz tych części elementów, na które rozpadło się ludzkie ciało, nie łączy nic z tymże ciałem, chyba materia pierwsza. Ale w ten sposób z tymże ciałem łączą się także wszelkie inne części elementów. Gdyby zaś ciało utworzono z innych części elementów, nie byłoby liczbowo tym samym ciałem. A więc nie będzie również tym samym liczbowo, gdy zostanie odbudowane z tych części, na które się rozpadło.

4. Niemożliwe jest, żeby dana rzecz była liczbowo tą samą, gdy jej istotne części są inne liczbowo. Lecz forma rzeczy złożonej z elementów, która jest istotną częścią ciała ludzkiego jako jego forma, nie może być z powrotem ta sama przywrócona. A więc ciało nie będzie liczbowo to samo. Udowadniam przesłankę mniejszą: To, co całkowicie przeszło w niebyt, nie może być to samo przywrócone. Jasne, nie może przecież być liczbowo tym samym to, co już ma różne istnienie, jako że istnienie

przerwane jest innym istnieniem, tak jak i każda rzeczywistość przerwana nie jest tą samą, pamiętając, że istnienie jest rzeczywistością. Lecz forma rzeczy złożonej z elementów na skutek śmierci całkowicie przechodzi w niebyt, jako że jest formą cielesną. To samo staje się z jakościami przeciwnymi, z których dokonuje się zmieszanie elementów. A więc forma rzeczy złożonej z elementów nigdy nie wraca ta sama co do liczby.

Wbrew temu: 1. Hiob pisze[3]: „W ciele moim oglądać będę Boga mego". A mówi o widzeniu po zmartwychwstaniu, bo tuż przedtem pisze: „W dzień ostateczny powstanę z ziemi". A więc zmartwychwstanie to samo ciało.

2. Według Damascena[4]: „Zmartwychwstanie jest to ponowne wstanie tego, co padło". Lecz to ciało, jakie teraz nosimy, padło na skutek śmierci. A więc powstanie z martwych liczbowo to samo.

Odpowiedź: W tej sprawie pobłądzili zarówno filozofowie jak i współcześnie niejedni heretycy. Niektórzy filozofowie uznają wprawdzie, że dusze odłączone od ciała złączą się z powrotem z ciałami, popełniają jednak dwa błędy. Pierwszy dotyczy sposobu połączenia, mianowicie niektórzy głoszą, że dusza odłączona łączy się z powrotem z ciałem w sposób naturalny drogą rodzenia. Drugi dotyczy ciała, z którym dusza łączy się ponownie. Ich zdaniem dusza nie łączy się ponownie z tym ciałem, jakie opuściła wskutek śmierci, ale z innym: niekiedy tego samego gatunku, niekiedy różnego. Ta dusza złączy się z gatunkowo różnym ciałem, która, będąc w ciele, prowadziła wbrew rozumowi życie bestialskie. Toteż po śmierci z ciała ludzkiego powędruje do ciała tego zwierzęcia, do którego obyczajów swoim życiem się upodobniła. I tak z powodu rozpusty wejdzie do ciała psa, z powodu drapieżności i gwałtów — do ciała lwa, itd. Ta zaś dusza złączy się z tym samym gatunkowo ciałem, która prowadziła dobre moralnie życie w ciele, po śmierci cieszyła się nie-jakąś szczęśliwością, a po wiekach zapragnęła wrócić do ciała — i rzeczywiście z powrotem połączyła się z ciałem ludzkim.

Atoli to zdanie opiera się na dwóch błędnych podstawach. Pierwsza. Twierdzą,

że dusza nie łączy się z ciałem istotowo: jak forma z materią, ale przypadłościowo: jak woźnica z wozem albo jak człowiek z ubraniem. I dlatego mogli głosić, że dusza istniała, nim, po powstaniu ciała, mogła się z nim połączyć w rodzeniu naturalnym, albo z kolei z różnymi innymi ciałami. Druga. Sądzili, że między myślą a zmysłem nie ma różnicy, a jeśli jest, to tylko przypadłościowa [ze względu na stopień bytowania]. Powiadają: Człowiek nad inne zwierzęta jest obdarzony myślą w tym znaczeniu, że jego ciało, mając najlepszy układ psychofizyczny, może lepiej rozwinąć działanie władz zmysłowych. Stojąc na takim stanowisku mogli głosić, że dusza człowieka przenosi się do ciała zwierzęcia nierozumnego, zwłaszcza gdy się zmieniła na gorsze, prowadząc życie na poziomie bydlęcia. — Ale już Filozof[5] wykazał błędność obu podstaw. A skoro podstawy są błędne, to i zdanie filozofów na nich oparte nie jest słuszne.

W podobny sposób dają się obalić błędy niektórych heretyków. Jedni spośród nich popadli w te same wyżej podane błędy filozofów. Drudzy utrzymywali, że dusze łączą się z powrotem z ciałami niebieskimi lub z ciałami subtelnymi, takimi jak np. wietrzyk. Ten błąd Grzegorz[6] przypisuje jakiemuś biskupowi konstantynopolskiemu, gdy wyjaśnia słowa Hioba': „W ciele moim będę widział Boga", itd.

Ponadto powyższe błędy heretyków można obalić wykazując ich niezgodność z tą prawdą o zmartwychwstaniu, jaką podaje Pismo św.[s] Bowiem wtedy tylko może być mowa o zmartwychwstaniu, gdy dusza wraca do tego samego ciała, jako że zmartwychwstanie jest to „ponowne wstanie", a wstaje ten sam, kto padł[9]. Toteż zmartwychwstanie raczej odnosi się do ciała, które po śmierci pada, niż do duszy, która po śmierci żyje. Jeżeli więc dusza nie łączy się z tym samym ciałem, nie będzie zmartwychwstania, ale raczej przyjęcie nowego ciała.

Na 1. To przyrównanie nie we wszystkim się zgadza, ale tylko pod jakimś względem. Ziarno bowiem zasiane nie jest liczbowo tym samym, co ziarno kiełkujące; ani też nie są do siebie podobne, skoro zasiane nie ma liści, a kiełkujące ma. Natomiast ciało zmartwychwstałe będzie liczbowo tym samym ciałem, ale niepodobnym, jako że było

śmiertelne, a powstanie nieśmiertelne.

Na 2. Dusza zmartwychwstałego nie będzie się różnić istotnie od duszy żyjącego na ziemi; będzie w chwale lub niedoli, ale to nie jest istotna różnica. Nie jest więc konieczne, żeby zmartwychwstało inne co do liczby ciało, ale żeby ono miało inne właściwości: dostosowane do stanu duszy.

Na 3. Jak pojmujemy, to co istnieje w materii przed jej połączeniem się z formą, pozostaje w niej po rozpadnięciu się tego połączenia, ponieważ po stracie tego, co się miało potem, może jeszcze zostać to, co się miało przedtem. Otóż zdaniem Awerroesa[10] w materii bytów powstawalnych i zniszczalnych przed przyjęciem formy substancjalnej, jak pojmujemy, istnieją wymiary nieokreślone, co umożliwia podział materii tak, żeby jej różne części mogły przyjąć różne formy. Stąd to po odłączeniu formy substancjalnej od materii pozostają w niej nadal owe wymiary i to te same. W ten sposób materia istniejąca pod tymi wymiarami, jakąkolwiek formę by przyjęła, ma większą tożsamość z tym, co z niej powstało, niż jakaś część innej materii istniejąca pod jakąkolwiek bądź formą. Tak więc do odbudowania ciała ludzkiego posłuży ta sama materia, z której ono było przedtem zbudowane.

Na 4. Jak prosta, niezłożona jakość nie jest formą substancjalną elementu, ale jest jej właściwością i przystosowaniem, dzięki któremu materia staje się właściwą dla takiej formy, tak forma rzeczy złożonej z elementów — a jest to forma wynikająca z jakości prostych doprowadzonych do równowagi — nie jest formą substancjalną ciała złożonego z elementów, ale właściwością i koniecznym przystosowaniem materii do przyjęcia formy. Otóż ludzkie ciało — oprócz tej formy rzeczy złożonej z elementów, [która jest przypadłościowa] — nie ma innej formy substancjalnej, jak tylko duszę rozumną. Bo gdyby miało przed nią inną formę substancjalną, to ta przed nią dałaby mu istnienie substancjalne i tak przez nią byłoby umieszczone w rodzaju substancji, a dusza doszłaby do ciała już bytowo ukonstytuowanego w rodzaju substancji. W takim wypadku stosunek duszy do ciała byłby taki, jaki jest między formami sztucznymi do swoich materiałów, które już są ukonstytuowane w rodzaju substancji dzięki swojej

materii. Stąd też połączenie duszy z ciałem byłoby przypadłościowe, co jest błędem starożytnych filozofów odrzuconym przez Filozofa[11]. Wynikałoby również z tego, że nazwy nadawane obecnie ciału ludzkiemu i poszczególnym jego częściom, po połączeniu z duszą, nie oznaczałyby tego samego, a to jest sprzeczne z nauką Filozofa[12]. A ponieważ dusza rozumna pozostaje, żadna forma ludzkiego ciała nie popada w niebyt. Zmiana zaś form przypadłościowych nie sprawia odchyleń od liczbowej tożsamości. Powstanie więc z martwych to samo liczbowo ciało, ponieważ dusza przyjmie tę samą liczbowo materię, jak powiedziano w odpowiedzi na poprzedni zarzut.

Artykuł 2

CZY ZMARTWYCHWSTAŁY BĘDZIE TYM SAMYM CZŁOWIEKIEM, CO PRZEDTEM?

Zdaje się, że zmartwychwstały nie będzie tym samym człowiekiem, jakim był przedtem, bo:

1. Filozof powiada[1]: „Jednostki mające naturę zniszczalną i zmienną nigdy nie powtarzają się te sa me liczbowo". Lecz w obecnym stanie taką właśnie jest substancja człowieka. A więc po tej zmianie, jaką wprowadziła śmierć, człowiek już nie pojawi się ten sam, co przedtem.

2. Gdzie są dwa różne człowieczeństwa, tam nie może chodzić o tego samego człowieka. Stąd to Sokrates i Plato są dwoma ludźmi, a nie jednym człowiekiem, ponieważ obaj mają inne człowieczeństwo. Lecz człowieczeństwo człowieka zmartwychwstałego jest inne niż to, które ma obecnie. A więc nie jest już ten sam człowiek, co przedtem. Na przesłankę mniejszą daje się dwa dowody: Pierwszy. Człowieczeństwo, które jest formą całości, nie jest, jak dusza, formą i substancją, ale formą tylko. Takowe zaś formy przechodzą całkowicie w niebyt, i tak nie mogą te same powrócić. Drugi. Człowieczeństwo jest następstwem połączenia części. Lecz to połączenie, jakie było przedtem, nie może się powtórzyć, bo powtarzanie przeciwstawia się tożsamości, jako że powtarzanie wyraża liczbę [dwa razy],

natomiast tożsamość wyraża jedność, a te nie dają się pogodzić ze sobą. W zmartwychwstaniu zaś nastąpi powtórzenie połączenia. Zatem nie będzie to już to samo połączenie, ani to samo człowieczeństwo, ani ten sam człowiek.

3. Żeby człowiek był jeden i ten sam, musi być jednym i tym samym zwierzęciem, a nie kilkoma zwie rzętami. Wtedy zaś zwierzę jest jedno i to samo, gdy ma ten sam zmysł, ponieważ — jak uczy Filozof[2] — zwierzę określamy przez zmysł pierwszy, tj. dotyk. Otóż zdaniem niektórych[3], zmysły nie pozostają w duszy odłączonej. Skoro tak, to nie mogą wrócić te sa me. Człowiek więc zmartwychwstający nie będzie tym samym zwierzęciem, a to znaczy, że nie będzie tym samym człowiekiem.

4. W posągu ważniejsza jest materia posągu niż materia człowieka w człowieku, bo dzieła sztuki są w rodzaju substancji z powodu swojej materii, zaś rze czy naturalne z powodu swojej formy. Takie jest zda nie Filozofa[4] i Awerroesa[5]. Otóż nie będzie już tym samym liczbowo posągiem ten, który został ponownie odlany z tego samego spiżu. Tym mniej nie będzie już tym samym liczbowo człowiekiem ten, kto został odbudowany z tych samych prochów.

Wbrew temu: 1. Hiob pisze[0]: „To właśnie ja Go zobaczę, moje oczy ujrzą, nie kto inny". A mówi, jak widać z kontekstu, o oglądaniu Boga po zmartwychwstaniu. A więc zmartwychwstanie ten sam liczbowo człowiek.

2. Zdaniem Augustyna[7]: „Zmartwychwstać znaczy tyle, co z powrotem ożyć". O tym zaś tylko człowieku można powiedzieć, że z powrotem ożył, który zmarł i ten sam liczbowo wrócił do życia. Gdyby tak nie było, nie zmartwychwstałby, a to jest sprzeczne z wiarą.

Odpowiedź: Zmartwychwstanie jest konieczne po to, żeby człowiek osiągnął ostateczny cel, dla którego został stworzony. Nie może go osiągnąć w tym życiu, ani też w życiu duszy odłączonej. A gdyby nie mógł dojść do celu, dla którego został stworzony, na próżno zostałby powołany do bytu. A ponieważ ten sam liczbowo powinien osiągnąć cel, kto dla niego został stworzony, aby nie wyglądało na to, że

został na darmo stworzony, powinien zmartwychwstać ten sam co do liczby człowiek. W przeciwnym razie, właściwie mówiąc, nie byłoby zmartwychwstania, gdyby nie został odbudowany z powrotem ten sam człowiek. Głosić, że nie zmartwychwstanie ten sam liczbowo człowiek, jest herezją, sprzeczną z prawdą Pisma św., które ogłasza wszystkim zmartwychwstanie[8].

Na 1. Filozof mówi o powtarzaniu, jakie zachodzi w świecie na skutek ruchu lub zmiany naturalnej. Wskazuje na różnicę między cyrkulacją, jaka istnieje w rodzeniu i ginięciu ciał, a cyrkulacją, jaką widzimy w ruchu nieba. Niebo bowiem na skutek ruchu miejscowego wraca liczbowo to samo do punktu początkowego ruchu, ponieważ ma poruszoną substancję niezniszczalną. Natomiast istoty rodzące się i ginące na skutek rodzenia nie wracają do tego samego co do liczby, a tylko do tego samego co do gatunku; np. z człowieka rodzi się człowiek nie ten sam co do liczby, ale ten sam co do gatunku; z ognia powstaje powietrze, z niego woda, z niej ziemia, z ziemi ogień nie ten sam co do liczby, ale ten sam co do gatunku. Jak z tego widać, powołanie się na Filozofa niczego tu nie wnosi.

A można i tak odpowiedzieć: Formy innych rzeczy rodzących się i ginących nie bytują samoistnie. Toteż po ich rozkładzie nie pozostają nadal. Natomiast dusza rozumna bytuje samoistnie. Toteż istnienie, jakie otrzymała w ciele, zatrzymuje nadal po rozstaniu się z nim. I właśnie na skutek zmartwychwstania zostaje mu przywrócony udział w tymże istnieniu, jako że ciało nie ma osobnego, a dusza osobnego istnienia. Bo gdyby miały osobne istnienia, połączenie ich ze sobą byłoby przypadłościowe. W ten sposób w istnieniu substancjalnym człowieka nie ma żadnej przerwy, z powodu której człowiek nie mógłby powstać ten sam liczbowo, jak to się przydarza innym rzeczom po ich rozkładzie: ich istnienie jest całkowicie przerwane, forma nie zostaje, a materia zostaje pod innym istnieniem.

Również i człowiek na skutek naturalnego rodzenia nie powtarza się ten sam co do liczby. Ciało bowiem zrodzonego człowieka nie powstaje z całej masy rodziciela. Toteż co do liczby jego ciało jest różne, dusza różna, cały człowiek różny.

Na 2. Mamy dwa zdania o człowieczeństwie i wszelkiej formie całości. Jedni[9] powiadają, że forma całości i forma części są rzeczowo jednym i tym samym, tylko że forma części doskonali materię, zaś forma całości daje naturę gatunkową. Według tego człowieczeństwo jest rzeczowo tym samym co dusza rozumna. A ponieważ zmartwychwstały będzie miał tę samą duszę rozumną, będzie miał również to samo człowieczeństwo. Pozostaje ona po śmierci, ale nie jako człowieczeństwo, ponieważ nie daje rzeczy złożonej znamienia gatunku.

Drugie zdanie jest Awicenny[10]. Wydaje się być prawdziwsze. Powiada: Forma całości nie jest jedynie formą części, ani jakąś formą poza formą części, ale jest całością wynikającą z połączenia materii z formą, obejmując sobą jedno i drugie. I ta forma części całości zwie się istotą lub sednem. A ponieważ zmartwychwstały będzie mieć tę samą liczbowo duszę rozumną i to samo liczbowo ciało, dlatego będzie to samo człowieczeństwo. — A argumentacja zarzutu zakładała, że człowieczeństwo jest jakąś nową formą, która doszła do formy i materii, co jest błędne.

Również i drugi dowód przesłanki mniejszej nie może przekreślić tożsamości człowieczeństwa. Bowiem połączenie [duszy z ciałem] oznacza czynność albo bierność. Wprawdzie ono jest różne, nie może jednak godzić w tożsamość człowieczeństwa, ponieważ czynność i bierność, które doprowadziły do powstania człowieczeństwa, nie należą do jego istoty. Stąd też ich różność nie wprowadza różności człowieczeństwa. Rodzenie i zmartwychwstanie nie są przecież jednym i tym samym ruchem co do liczby, a jednak z tego powodu nie cierpi na tym tożsamość zmartwychwstałego. — To połączenie można także pojmować jako sam stosunek [duszy do ciała]. Ale i brane w tym znaczeniu nie przekreśla tożsamości człowieczeństwa, ponieważ ów stosunek nie wchodzi w jego istotę, a tylko mu towarzyszy. Wszak człowieczeństwo, jak mówi Filozof[11], nie należy do takich form, jak układ i porządek, czyli do form dzieł sztuki czy rzemiosła, których forma, gdy zmieni się całkowicie ich układ, już nie istnieje ta sama liczbowo, np. forma domu.

Na 3. Argument ten doskonale obala zdanie głoszące, że w człowieku dusza zmysłowa

jest różna od duszy rozumnej. Według tego zdania w człowieku dusza zmysłowa byłaby zniszczalna — jak w innych zwierzętach. Stąd też w zmartwychwstaniu dusza zmysłowa nie byłaby tą samą, w następstwie nie byłoby to samo zwierzę ani też ten sam człowiek.

Jeżeli natomiast utrzymujemy, że w człowieku dusza rozumna jest tą samą co do substancji, co i dusza zmysłowa, to trudność przestaje istnieć. Zwierzę bowiem określamy przez zmysł, który albo oznacza duszę zmysłową będącą istotną formą, albo przez zmysł, który oznacza władzę zmysłową będącą formą przypadłościową, która zdaniem Filozofa[12]: „bardzo przyczynia się do poznania istoty" zwierzęcia. Po śmierci więc pozostaje dusza zmysłowa będąca co do substancji tym samym co dusza rozumna. Natomiast władze zmysłowe według niektórych nie pozostają. A-toli te władze zmysłowe są właściwościami przypadłościowymi. Stąd też ich brak lub pozostanie nie może przekreślić tożsamości całego zwierzęcia lub też jego części. A jeśli te władze są doskonałościami lub urzeczywistnieniami narządów, to tylko dlatego, że są początkami działania, jak ciepło w ogniu.

Na 4. Posąg można ujmować w dwojaki sposób: albo widzieć w nim jakąś substancję, albo dzieło sztuki. A ponieważ jest w rodzaju substancji z powodu swojej materii, dlatego ujmowany jako jakaś substancja, jeśli jest odbudowany z tej samej materii, jest liczbowo tym samym posągiem. Natomiast w rodzaju dzieł sztuki jest z powodu formy. A ta jest jakąś przypadłością. Ginie, gdy posąg ulega rozbiciu. Nie wraca też ten sam liczbowo, i posąg już nie może być liczbowo ten sam. Lecz forma człowieka, którą jest dusza, pozostaje po rozpadzie ciała. I dlatego nie ma podobieństwa.

Artykuł 3

CZY PROCHY LUDZKIEGO CIAŁA POWINNY WRÓCIĆ NA TO SAMO MIEJSCE, KTÓRE PRZEDTEM ZAJMOWAŁY?

Zdaje się, że na skutek zmartwychwstania prochy ludzkiego ciała powinny wrócić do tych części ciała, które w nie się obróciły, bo:

1. Według Filozofa[1]: „Jak się ma dusza do całego ciała, tak się ma część duszy do części ciała", np. wzrok do źrenicy. Lecz ciało wróci do tej samej duszy. A więc i części ciała powinny wrócić i stać się członkami, jakimi przedtem były, i znowu powinny być doskonalone przez te same części duszy, tj. władze.

2. Z różnej materii powstaje coś różnego liczbowo. Jeżeli jednak prochy nie wrócą na te same części, poszczególne części nie będą odbudowane z tej samej materii, z której przedtem były zbudowane. Nie będą więc liczbowo tymi samymi. A jeśli części są różne, to i całość będzie różna, bo według Filozofa[2] tak się mają części do całości, jak się ma materia do formy. Zatem człowiek nie będzie już ten sam co do liczby, co jest sprzeczne z prawdą o zmartwychwstaniu. 3. Zmartwychwstanie jest po to, żeby cały człowiek otrzymał zapłatę za swoje uczynki. Lecz do spełniania różnych uczynków zasługujących na nagrodę lub karę służyły różne części ciała. A więc w zmartwychwstaniu każda część powinna wrócić do swojego stanu, aby według swojego udziału otrzymała zapłatę.

Wbrew temu: 1. Dzieła sztuki bardziej zależą od swojej materii niż dzieła natury. Lecz gdy się odbudowuje to samo dzieło sztuki z tej samej materii, nie musi się kłaść poszczególnych części na miejsce przedtem zajmowane. A więc i w człowieku nie jest to potrzebne.

2. Zmiana przypadłości nie wprowadza istotnej zmiany w osobę. Lecz położenie części jest jedną z przypadłości. A więc może się w człowieku zmienić, nie zmieniając tożsamości osoby.

Odpowiedź: W sprawie tożsamości ciała zmartwychwstałego należy rozróżnić: po pierwsze to, co może stać się bez uszczerbku dla tożsamości; po drugie to, co wypada żeby się stało. Gdy chodzi o pierwsze, to trzeba wiedzieć, że w ciele człowieka można wyodrębnić dwa różne rodzaje części: jedne, to części jednorodne (tego samego gatunku); np. różne części mięsa lub różne części kości. Drugie, to części różnorodne (różnego gatunku), które razem tworzą całość różnorodną; np. kość, mięso. Jeżeli więc jedna część materii (chodzi o części jednorodne) wejdzie na miejsce drugiej części o

tym samym gatunku, dokona się tylko zmiana w położeniu części. A taka zmiana położenia części nie zmienia gatunku w całościach różnorodnych. W ten sposób tożsamość całości nie dozna żadnego uszczerbku, gdy materia jednej części wejdzie na miejsce drugiej. Tak też jest z przykładem posągu podanym przez Magistra[3]: posąg odbudowany z tej samej materii nie jest już ten sam liczbowo co do formy, jest jednak ten sam co do materii, dzięki której staje się określoną substancją. I właśnie dzięki materii posąg jest jednorodny, nie zaś z racji formy nadanej przez sztukę.

Jeżeli natomiast materia jednej części (chodzi o części różnorodne) wejdzie na miejsce drugiej części o innym gatunku, to z konieczności zmienia się nie tylko położenie części, ale i ich tożsamość, o ile jednak cała materia jednej, albo coś, co w tejże części należało do prawdziwości ludzkiej natury, weszło na miejsce drugiej, nie zaś, gdy coś zbywającego w jednej części, zostanie przeniesione do drugiej. Skoro zaś została zatracona tożsamość części, została też zatracona tożsamość całości, gdy chodzi o części istotne, nie zaś gdy chodzi o części nieistotne, przypadłościowe, takie jak włosy i paznokcie, które chyba Augustyn ma na myśli[4]. — Jasno z tego widać, kiedy przeniesienie materii z jednej części na drugą zatraca tożsamość całości, a kiedy nie.

Gdy chodzi o to, co wypada żeby się stało, to jest prawdopodobne, że w zmartwychwstaniu będzie zachowane również i to samo położenie części, zwłaszcza gdy chodzi o części istotne i organiczne. Być może nie dotyczy to części nieistotnych, jak paznokcie i włosy.

Na 1. Zarzut ma na uwadze części organiczne, a nie podobne, jednorodne.

Na 2. Różne położenie części materii [tj. zmiana ich dawnego miejsca] nie zatraca tożsamości liczbowej ; natomiast zatraca ją zmiana materii.

Na 3. Właściwie mówiąc, czynność nie jest dziełem części ale całości. Stąd też zapłata nie należy się części ale całości.

ZAGADNIENIE 80
CAŁKOWITOŚĆ CIAŁ ZMARTWYCHWSTAŁYCH

Obecnie zastanowimy się nad całkowitością ciał powstałych z martwych. Narzuca się pięć pytań: 1. Czy zmartwychwstaną wszystkie członki ciała ludzkiego? 2. Czy włosy i paznokcie? 3. Czy ciecze? 4. Czy zmartwychwstanie wszystko to, co w ciele należało prawdziwie do ludzkiej natury? 5. Czy także i to, co kiedykolwiek było w ciele materialnie ?

Artykuł 1

CZY ZMARTWYCHWSTANĄ WSZYSTKIE CZŁONKI LUDZKIEGO CIAŁA?

Zdaje się, że nie wszystkie członki ludzkiego ciała zmartwychwstaną, bo:

1. Na darmo odbudowuje się to, co ma służyć ja kiemuś celowi, gdy już tego celu nie ma. Celem zaś każdego członka jest wykonywanie jego czynności. Lecz po zmartwychwstaniu niektóre członki przestaną wykonywać swoje czynności, zwłaszcza członki słu żące rozrodczości, jako że wtedy „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić"[1]; a w dziełach Bożych niczego nie może być na darmo. Wydaje się więc, że nie wszystkie członki zmartwychwstaną.

2. Jelita to też jakieś członki. Chyba jednak nie zmartwychwstaną ani gdy są pełne, bo zawierają nie czystości, ani gdy są puste, bo w przyrodzie nic nie jest puste. Nie wszystkie przeto członki zmartwychwstaną.

3. Po to ciało zmartwychwstanie, aby otrzymało zapłatę za uczynki, jakie dusza poprzez nie spełniała. Zdarza się jednak, że za kradzież odcięto złodziejowi jakiś członek, a potem on żałuje i jest zbawiony. Taki jednak członek nie może w zmartwychwstaniu otrzy mać zapłaty ani za dobro, bo w niczym się on do niego nie przyczynił, ani za zło, bo ukaranie członka byłoby karą dla całego człowieka. Nie wszystkie więc członki zmartwychwstaną wraz z człowiekiem.

Wbrew temu: 1. Bardziej i ściślej wiążą się z ludzką naturą inne członki niż włosy i paznokcie. Lecz zdaniem Magistra[2] te ostatnie zmartwychwstaną wraz z człowiekiem.

Tym bardziej więc inne członki.

2. „Boże dzieła są doskonałe"[3]. Lecz zmartwychwstanie będzie dziełem Boga. A więc człowiek zmartwychwstanie doskonałym: z przywróconymi wszystkimi członkami.

Odpowiedź: Zdaniem Arystotelesa[4] dusza jest dla ciała nie tylko formą i celem, ale także przyczyną sprawczą. Według bowiem tegoż autora[5] jej stosunek do ciała jest taki, jaki jest między sztuką a dziełem sztuki. Cokolwiek przeto jawnie ukazuje się w dziele sztuki, wszystko to jako w swoim zalążku i zaczątku zawiera się w samej sztuce. Tak samo cokolwiek ukazuje się w częściach ciała, wszystko to jako w zaczątku i poniekąd w zalążku zawiera się w duszy. Zatem jak dzieło sztuki nie byłoby doskonałe, gdyby mu brakowało czegoś z tego, co zawiera i czego wymaga sztuka, tak również i człowiek nie mógłby być doskonałym, gdyby wszystko, co w zalążku zawiera się w duszy, nie wyraziło się zewnętrznie w ciele, a również i ze swej strony ciało nie odpowiadało w pełni duszy. A ponieważ w zmartwychwstaniu ciało człowieka powinno całkowicie odpowiadać duszy — bo zmartwychwstanie jako przyporządkowane duszy rozumnej — dlatego konieczne jest, żeby również i człowiek zmartwychwstał doskonałym, bez braków, jako ten, któremu przywrócono życie dla osiągnięcia ostatecznej doskonałości. Przeto w zmartwychwstaniu powinny mu być przywrócone wszystkie członki, jakie obecnie są w ciele.

Na 1. Stosunek członków do duszy może być dwojaki: albo jak materii do formy, albo jak narzędzia do przyczyny działającej. Według bowiem Filozofa[6] stosunek całego ciała do całej duszy jest taki sam, co części do całości. Odpowiedź więc jest taka: Celem członków pojmowanych jako materia w stosunku do formy nie jest wykonywanie czynności, ale raczej doskonałość gatunku, a ta wymagana jest po zmartwychwstaniu. Atoli wykonywanie czynności jest celem członków pojmowanych jako narzędzia przyczyny działającej. Bynajmniej jednak z tego nie wynika, że narzędzie istnieje na próżno, gdy przestaje wykonywać swoją czynność, ponieważ narzędzie nie tylko służy do wykonywania czynności przyczyny działającej, ale także do ujawniania jej mocy. Chociaż więc nigdy nie będą spełniać swoich czynności, to

jednak narzędzia cielesne — członki powinny ujawniać moc tej przyczyny działającej, jaką są władze duszy, aby przez to ukazywać mądrość Boga.

Na 2. Jelita zmartwychwstaną w ciele, jak i inne członki. Będą wypełnione, ale nie nieczystościami, lecz szlachetnymi cieczami.

Na 3. Właściwie mówiąc, uczynki którymi zasługujemy, nie należą do ręki lub nogi, ale do całego człowieka, tak jak czynność sztuki nic jest rzeczą piły, ale artysty jako głównie działającego. Chociaż więc członek odcięty przed nawróceniem się złodzieja nie współdziałał z człowiekiem, który potem znajdował się w stanie zasługiwania na chwałę, to jednak sam człowiek zasłużył sobie na to, żeby cały otrzymał nagrodę, służąc Bogu wszystkim tym, co w nim istniało.

Artykuł 2

CZY ZMARTWYCHWSTANĄ WŁOSY I PAZNOKCIE?

Zdaje się, że w człowieku nie zmartwychwstaną włosy i paznokcie, bo:

1. Jak włosy i paznokcie powstają ze zbywającego pokarmu, tak również z niego powstają mocz, pot i inne wydzieliny. Ale te ostatnie nie zmartwychwstaną. A więc także włosy i paznokcie.

2. Wśród powstałych ze zbywającego pokarmu najbliższym naturze ludzkiej jest nasienie, które Arystoteles zwie[1]: „Zbywającym, ale potrzebnym". Lecz nasienie nie zmartwychwstanie w ludzkim ciele. Tym chyba mniej włosy i paznokcie.

3. Tylko to doskonali, ożywia dusza rozumna, co doskonali, ożywia dusza zmysłowa. Lecz dusza zmy słowa nie doskonali, nie ożywia włosów i paznokci, ponieważ jak mówi Filozof[2]: „one nie czują". A ponieważ ciało ludzkie zmartwychwstanie po to tylko, aby było doskonalone, ożywione przez duszę rozumną, dlatego wydaje się, że włosy i paznokcie nie zmartwychwstaną.

Wbrew temu: 1. Łukasz powiada*: „Włos z głowy wam nie zginie".

2. Włosy i paznokcie dano człowiekowi dla ozdoby. Lecz ciała ludzi, zwłaszcza

wybranych, powinny zmartwychwstać z całą ozdobą. Powinny więc zmartwychwstać z włosami.

Odpowiedź: Stosunek duszy do ciała ożywionego jest taki, jak sztuki do dzieła sztuki, a do części ciała, jak sztuki do swoich narzędzi. Toteż Filozof[4] określa ciało ożywione jako „pełne narzędzi". Otóż sztuka jednymi narzędziami posługuje się do wykonywania zamierzonego dzieła: i na te też narzędzia kieruje główną swoją uwagę i troskę. Posługuje się także innymi narzędziami, a to dla zachowania głównych narzędzi: i na takie narzędzia zwraca mniejszą uwagę i troskę; np. sztuka wojenna posługuje się w walce mieczem, a pochwą do zachowania, przetrzymywania miecza. Tak też jest i z częściami żywego ciała: jedne służą do wykonywania czynności duszy, np. serce, wątroba, ręce i nogi; drugie zaś do zachowania innych części; tak jak liście są dla ochraniania owoców. I właśnie włosy i paznokcie są w człowieku dla ochraniania innych części. Są więc jakimś drugorzędnym udoskonaleniem ciała ludzkiego, ale nie główną doskonałością. A ponieważ człowiek zmartwychwstanie ze wszystkimi doskonałościami swojej natury, dlatego również włosy i paznokcie powinny w nim zmartwychwstać.

Na 1. Są takie rzeczy ze zbywającego pokarmu, które do niczego nie są potrzebne i nie należą do doskonałości ludzkiego ciała: i takowych natura się pozbywa. Inaczej jest z tym zbywającym pokarmem, który natura zatrzymuje dla wydawania z siebie włosów i paznokci, a tych potrzebuje dla ochrony członków.

Na 2. Nasienie nie jest, jak włosy, potrzebne do doskonałości jednostki, ale do doskonałości gatunku.

Na 3. Włosy i paznokcie używają pokarmu; z czego widać, że mają udział w jakichś procesach życiowych. Nie mogłoby to dziać się, gdyby nie były częściami w jakimś stopniu doskonalonymi, ożywianymi przez duszę. A ponieważ w człowieku istnieje jedna tylko dusza, mianowicie rozumna, dlatego jest pewne, że one są doskonalone, ożywione przez duszę rozumną, ale nie aż tak, żeby miały udział w czynnościach zmysłów; podobnie jak go nie mają kości należące do całkowitości jednostki, co do

których jest pewne, że zmartwychwstaną.

Artykuł 3

CZY CIECZE CIAŁA ZMARTWYCHWSTANĄ?

Zdaje się, że istniejące w ciele ciecze nie zmartwychwstaną, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „Ciało i krew nie mogą posiąść królestwa Bożego". Lecz krew jest główną cieczą. A więc nie zmartwychwstanie w szczęśliwych, którzy posiędą królestwo Boże. Tym mniej w innych.

2. Ciecze służą do uzupełniania ubytku występu jącego w organizmie. Ale po zmartwychwstaniu nie będzie żadnego ubytku. A więc ciecze ciała nie zmartwychwstaną.

3. To, co w ciele ludzkim jest dopiero w stanie powstawania, nie jest jeszcze formowane przez duszę rozumną. Otóż ciecze znajdują się dopiero w stanie powstawania, jako że są w możności stania się mięsem i kością. Zatem nie są jeszcze formowane przez duszę rozumną. Lecz ciało ludzkie wtedy tylko może zmartwychwstać, gdy jest uformowane duszą rozumną. A więc ciecze ciała nie powstaną z martwych.

Wbrew temu: 1. Zmartwychwstanie to, co wchodzi w skład ludzkiego ciała. Lecz ciecze wchodzą w skład ludzkiego ciała. Świadczą o tym słowa Augustyna[2]: „Ciało składa się z członków pełniących swoje zadania, te z podobnych do siebie, a podobne z cieczy". A więc ciecze w ciele zmartwychwstaną.

2. Nasze zmartwychwstanie będzie podobne do zmartwychwstania Chrystusa. Lecz Chrystus zmartwychwstał z krwią swoją. Inaczej w sakramencie ołtarza wino nie przemieniałoby się w Jego Krew. A więc i w nas krew zmartwychwstanie. A z tego samego powodu i inne ciecze.

Odpowiedź: Jak wyżej uzasadniliśmy[3], cokolwiek należy do całkowitości ludzkiej natury, zmartwychwstanie w całości. W człowieku przeto zmartwychwstaną te ciecze

ciała, które należą do jego całkowitości.

Otóż w człowieku rozróżniamy trzy rodzaje cieczy. Do pierwszego należą ciecze nie należące do danej jednostki ani nie świadczące o jej doskonałości: albo dlatego, że są to wydzieliny usuwane na zewnątrz przez naturę, np. mocz, pot, ropa itp., albo dlatego, że służą naturze do zachowania gatunku w innej jednostce czy to w czynności przekazywania życia, np. nasienie, czy też w czynności karmienia, np. mleko. Toteż żadna z tych cieczy nie zmartwychwstanie, jako że nie należą do doskonałości jednostki zmartwychwstającej.

Do drugiego należą te, które jeszcze nie osiągnęły końcowej doskonałości — do której natura doprowadza jednostkę — ale są ku niej kierowane przez naturę. Są dwojakie: jedne mają określoną formę, dzięki której zaliczane są do części ciała, chodzi o krew i pozostałe trzy ciecze (żółć czarna, żółć żółta i flegma) . Natura rozprowadziła je na członki, które dzięki nim żyją. Mają jednak określone formy, tak jak i inne części ciała. Toteż zmartwychwstaną wraz z innymi częściami ciała. Inne ciecze są w drodze przechodzenia od formy do formy, mianowicie od formy cieczy do formy członka. I takowe ciecze nie zmartwychwstaną, ponieważ po zmartwychwstaniu poszczególne części ciała będą mieć ustalone formy i jedna nie będzie przechodzić w drugą. Toteż nie zmartwychwstaną te ciecze, które są w stałym przechodzeniu z formy do formy. Ciecze te mogą występować w dwojakim stanie: bo albo ciecz jest w początkach przemiany, i tak zwie się *'ros'* (krew żylna?), chodzi o ciecz znajdującą się w zakamarkach czy otworkach małych żył; albo jest w trakcie przemiany i zaczyna zmieniać kolor na biały, i tak zwie się *'cambium'.* W żadnym z tych stanów nie zmartwychwstanie.

Do trzeciego należy ciecz, która już doszła do końcowej doskonałości, jaką natura zamierzyła w ciele jednostki. Jest ona już biała i wcielona w członki. Zwie się *'gluten'.* A ponieważ należy do substancji członków, dlatego zmartwychwstanie jak i inne członki. /33/

Na 1. W tym tekście „ciało i krew" nie oznaczają substancji ciała i krwi, ale uczynki

ciała i krwi: uczynki grzeszne albo czysto naturalne. — Według Augustyna* te słowa wskazują na zniszczenie, jakiemu podlegają ciało i krew, stosownie do dalszych słów Apostoła[5]: „To, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne".

Na 2. Jak członki służące rozrodczości będą po zmartwychwstaniu dla całkowitości ludzkiej natury, a nie dla wykonywania czynności, jakie teraz spełniają, tak i takowe ciecze będą w ciele nie dla uzupełniania ubytku, ale dla całkowitości ludzkiej natury i dla ukazania mocy naturalnej.

Na 3. Jak elementy są w drodze powstawania w stosunku do ciał z nich złożonych, jako że stanowią materię tychże ciał, ale nie tak, żeby w ciele złożonym zawsze były w drodze powstawania, tak również mają się ciecze do członków. I dlatego, jak elementy jako części wszechświata mają określone formy, przez co przyczyniają się do jego doskonałości, podobnie zresztą jak i ciała z nich złożone, tak również i ciecze przyczyniają się do doskonałości ciała ludzkiego, tak samo jak i inne jego części, chociaż nie dochodzą do pełnej doskonałości takiej, jaką mają inne części, podobnie jak i elementy nie mają tak doskonałej formy jak ciała z nich złożone. A jak wszystkie części wszechświata otrzymują od Boga doskonałość nie równą dla każdej, ale każda według swojej miary, tak również ciecze; są w jakiejś mierze doskonalone, formowane przez duszę rozumną, ale nie w tej mierze, co doskonalsze części ciała.

Artykuł 4

CZY WSZYSTKO TO, CO W CIELE NALEŻAŁO PRAWDZIWIE DO LUDZKIEJ NATURY, WRAZ Z NIM ZMARTWYCHWSTANIE?

Zdaje się, że nie wszystko to, co w ciele należało do prawdziwości ludzkiej natury, wraz z nim zmartwychwstanie, bo:

1. Pokarm zamienia się prawdziwie w ludzką naturę. Otóż niekiedy używamy na pokarm mięsa z wołu. Gdyby więc zmartwychwstało wszystko, co prawdziwie należało do ludzkiej natury, zmartwychwstałoby również i mięso wołu, co nie licuje.

2. Żebro Adama należało w nim prawdziwie do ludzkiej natury, tak jak i żebro w

każdym z nas. Lecz żebro Adama nie zmartwychwstanie w nim ale w Ewie. W przeciwnym razie Ewa, która była utworzo na z tego żebra, nie powstałaby z martwych[1]. A więc w człowieku nie zmartwychwstanie wszystko to, co w nim należało prawdziwie do ludzkiej natury.

3. Nie może tak być, żeby to samo zmartwychwstało w różnych ludziach. Może jednak tak być, że coś to samo w różnych ludziach prawdziwie należało do ludzkiej natury; np. gdyby ktoś spożywał ludzkie mięso, które przeszło w jego substancję. Nie zmartwychwstanie więc w człowieku wszystko, co w nim należało prawdziwie do ludzkiej natury.

4. Może powiesz, że nie wszystko ze spożytego mięsa należy prawdziwie do ludzkiej natury i że coś z niego może zmartwychwstać w jednym, a coś w drugim. Odpowiadam: Do prawdziwości ludzkiej natury przede wszystkim chyba należy to, co się przejmuje od rodziców. Otóż gdyby ktoś karmiący się jedynie ludzkim mięsem zrodził syna, musiałoby to, co syn od rodziców przejmuje, należeć do mięsa innych ludzi, tych których jego rodzice spożyli, bo jak uczy Filozof[2]: „Nasienie jest ze zbywającego pokarmu". A więc to, co prawdziwie w owym synu należy do natury ludzkiej, należało prawdziwie do natury w innych ludziach: tych, których mięsem żywili się rodzice.

5. A może powiesz, że to, co należało prawdzi wie do ludzkiej natury w mięsie zjedzonych ludzi, nie przechodzi w nasienie, ale to, co było tam nie należąc prawdziwie do niej. Odpowiadam: Załóżmy, że ktoś żywił się tylko embrionami, w których chyba niczego nie ma, co by nie należało prawdziwie do ludzkiej natury, bo wszystko, co w nich jest, wchłonęli rodzice. Jeżeli przeto zbywający pokarm zamienia się w nasienie, wtedy to, co w embrionach prawdziwie należało do ludzkiej natury — a te należą również do zmartwychwstania po otrzymaniu duszy rozumnej — musi także należeć prawdziwie do ludzkiej natury w dziecku, które się urodziło z takiego nasienia. A ponieważ to samo nie może zmartwychwstać w dwóch, dlatego nie może w każdym zmartwychwstać, cokolwiek należało w nim samym do ludzkiej natury.

Wbrew temu: 1. Cokolwiek należało prawdziwie do ludzkiej natury, było doskonalone, ożywione duszą rozumną. Lecz ciało ludzkie przez to zmierza ku zmartwychwstaniu, ponieważ było doskonalone, ożywione duszą rozumną. A więc cokolwiek należało prawdziwie do ludzkiej natury, zmartwychwstanie w każdym jednym.

2. Nie będzie doskonałym to ludzkie ciało, którego pozbawiono czegoś należącego prawdziwie do ludzkiej natury. Lecz w zmartwychwstaniu będzie usunięta wszelka niedoskonałość, zwłaszcza z wybranych, którym Pan Jezus obiecał[3], że „włos z ich głowy nie zginie". A więc cokolwiek należało prawdziwie do ludzkiej natury, zmartwychwstanie w człowieku.

Odpowiedź: Zdaniem Filozofa[4]: „Tyle każda rzecz ma z prawdziwości, ile ma z bytu", bo ta rzecz jest praw dziwa, która, jaką jest w rzeczywistości, tak się przedstawia poznawcy. Awicenna tak to wyraża[5]: „Prawdziwość każdej rzeczy jest właściwością jej bytu, jaki dla niej został ustalony". To więc należy prawdziwie do ludzkiej natury, co właściwie należy do bytu ludzkiej natury i co ma udział w formie ludzkiej natury; to np. jest prawdziwym złotem, co ma prawdziwą formę złota, bo ona stanowi właściwy byt złota.

Żeby zaś dowiedzieć się, co należy prawdziwie do ludzkiej natury, należy poznać trzy zdania na ten temat. Jedni utrzymywali, że nic nowego nie dochodzi prawdziwie do ludzkiej natury, ale że wszystko, cokolwiek do niej prawdziwie należy, było już w nie] prawdziwie w samym jej ustanowieniu i początku, i to też samo przez się powiększało się i wydawało nasienie, z którego rodził się syn; z kolei on wydał nasienie: cząstkę samego siebie, które powiększało się, rosło i doszło do doskonałej wielkości: i tak z kolejnymi pokoleniami, aż w ten sposób rozmnożył się cały rodzaj ludzki. Według tego zdania, cokolwiek powstaje z pokarmu, choćby wydawało się być mięsem i krwią, nie należy jednak prawdziwie do ludzkiej natury.

Drudzy powiadali, że coś nowego dochodzi prawdziwie do ludzkiej natury na skutek naturalnej przemiany pokarmu w ludzkie ciało: jeżeli przez prawdziwość ludzkiej natury rozumiemy ludzki gatunek, do którego zachowania zmierza czynność

władzy rodzenia. Jeżeli natomiast pojmujemy tęż naturę jako istniejącą w jednostce, do której zachowania i rozrostu zmierza działanie władzy odżywiania, to na skutek przyjętego pokarmu nie dochodzi coś prawdziwie do natury ludzkiej danej jednostki najpierw i głównie, ale dopiero drugorzędnie. Twierdzą bowiem, że naturę ludzką najpierw i głównie stanowi wilgoć czy ciecz podstawowa: ta sama., z której pierwotnie utworzono rodzaj ludzki. To zaś, co z pokarmu przemienia się w prawdziwe mięso i krew, nie jest głównie konieczne dla ludzkiej natury danej jednostki, ale drugorzędnie; może jednak głównie i prawdziwie należeć do natury ludzkiej innej jednostki: tej, która zrodziła się z nasienia danej jednostki. Sądzą bowiem, że nasienie jest ze zbywającego pokarmu albo z domieszką tego, co według jednych należy w rodzicielu najpierw prawdziwie do ludzkiej natury, albo według innych bez domieszki tego. I tak, co w jednym jest cieczą czy wilgocią odżywiającą, staje się w drugim cieczą czy wilgocią podstawową. /34/

Trzeci głosili, że również i w tej jednostce zaczyna coś nowego należeć głównie do prawdziwości ludzkiej natury, ponieważ w ciele ludzkim nie ma takiego wyróżnienia, żeby jakaś oznaczona materialna jego część pozostawała w nim koniecznie przez całe życie; bo jakąkolwiek by wziąć oznaczoną część, jest obojętne dla niej to, że zostaje zawsze co do tego, co w niej należy do gatunku, lub to, że może płynąć i odpłynąć co do tego, co w niej jest materialne. W ten sposób ciecz odżywiająca nie różni się od cieczy podstawowej od strony początku, w sensie: cieczą podstawową jest to, co powstało z nasienia: zaś odżywiającą jest to, co powstało z pokarmu, ale od strony kresu, w sensie: podstawową jest to, co czynnością władzy rodzenia lub także odżywienia doszło do kresu powstawania, zaś odżywiającą jest to, co jeszcze nie doszło do tego kresu, ale jeszcze nadal jest w stanie odżywiania.

Te trzy zdania Magister[6] wszechstronnie omówił i rozpatrzył. Nie ma potrzeby tego powtarzać. Podejmiemy tylko to, co dotyczy naszego tematu. Stosownie więc do tych trzech zdań będzie odpowiedź na pytanie artykułu.

Pierwsze zdanie głosi, że natura ludzka może osiągnąć całkowitą doskonałość

drogą powiększania zarówno liczby jednostek jak i należnej wielkości poszczególnych jednostek bez tego, co powstaje z pokarmu. Jest on bowiem potrzebny jedynie do uzupełnienia straty spowodowanej działaniem naturalnego ciepła; tak jak do srebra dodaje się ołowiu po to, żeby nie zginęło podczas przetapiania. A ponieważ zmartwychwstanie przywróci naturze ludzkiej jej doskonałość, a ciepło naturalne nie będzie już więcej działać niszcząco na wilgoć naturalną, dlatego nie istnieje żadna konieczność, żeby w człowieku zmartwychwstało coś z tego, co powstało ze spożytego pokarmu. Zmartwychwstanie tylko to, co należało prawdziwie do ludzkiej natury jednostki i co drogą nasienia i powiększania osiągnęło wyżej wymienioną doskonałość tak co do liczby jak i co do wielkości.

Drugie zdanie głosi, że to, co dochodzi ze spożytego pokarmu, potrzebne post dla jednostki, żeby osiągnęła doskonałą wielkość i do rozmnażania drogą rodzenia. Skoro tak, to musi zmartwychwstać coś z tego, w co zamienił się spożyty pokarm. Nie wszystko jednak, ale tylko tyle, ile potrzeba do przywrócenia doskonałej całkowitości ludzkiej natury we wszystkich swoich jednostkach. Głosi dalej, że wszystko, co było w substancji nasienia, zmartwychwstanie w tym człowieku, który zrodził się z tego nasienia, bo ono głównie stanowi w nim prawdziwość ludzkiej natury. Z tego zaś, co potem dojdzie ze spożytego pokarmu, tyle w nim zmartwychwstanie, ile jest konieczne do posiadania doskonałej wielkości, a nie wszystko, ponieważ o tyle należy prawdziwie do ludzkiej natury, o ile tego natura potrzebuje do posiadania doskonałej wielkości. A ponieważ ten pokarm odżywiający płynie i odpływa, dlatego odbudowa będzie dokonywać się w takim porządku, że zostanie przywrócone to wszystko, co jako pierwsze należało do substancji ludzkiego ciała. Z tego zaś, co doszło jako drugie, trzecie itd. tyle zmartwychwstanie, ile będzie potrzeba do przywrócenia całkowitej wielkości. Przemawiają za tym dwa powody: pierwszy, bo to, co dochodzi jako drugie, ma wyrównać straty, jakie zaszły w pierwszym. W ten sposób nie należy już tak głównie do prawdziwości ludzkiej natury, jak to, co było w pierwszym. Drugi, bo dodanie obcej cieczy do pierwszej, podstawowej, sprawia, że całość zmieszana nie zachowuje już tak doskonale prawdziwości gatunku, jak zachowała przedtem. Filozof[7]

daje za przykład wodę domieszaną do wina, która zawsze osłabia jego moc do tego stopnia, że w końcu staje się wodniste. Jak więc woda po raz drugi dolana do wina zamienia się w gatunek wina, ale nie zamienia się tak doskonale, jak woda po raz pierwszy dolana, tak również i to, co po raz drugi z pokarmu zamieniło się w mięso, nie wiąże się tak doskonale z gatunkiem mięsa, jak to było za pierwszym razem. Toteż nie należy tak bardzo prawdziwie do ludzkiej natury, ani też do zmartwychwstania. Zatem według tego zdania zmartwychwstanie to wszystko, co głównie należy do prawdziwości ludzkiej natury, nie zaś to wszystko, co w drugim rzucie do niej należy.

Trzecie zdanie pod jakimś względem różni się od drugiego, a pod jakimś względem jest z nim zgodne. Różni się, ponieważ sądzi, że wszystko, co jest pod formą mięsa i kości, z tego samego powodu należy prawdziwie do ludzkiej natury. Nie odróżnia dwóch rzeczy: tego, co materialnie oznaczone i trwające w człowieku przez cały ciąg jego życia, co też istotnie i jako pierwsze należy prawdziwie do ludzkiej natury, od tego, co płynie i odpływa i co należy prawdziwie do ludzkiej natury jedynie ze względu na doskonałą wielkość, a nie ze względu na pierwszy byt gatunku, jak głosiło drugie zdanie. Trzecie zdanie sądzi, że wszystkie części, które nie dołączyły się wbrew zamiarom natury, należą prawdziwie do ludzkiej natury co do tego, co mają z gatunku, ponieważ tak pozostają, nie zaś co do tego, co mają z materii, ponieważ tak płyną i odpływają. W człowieku więc z częściami byłoby tak, jak z całą społecznością państwa, z której poszczególne jednostki odchodzą wskutek śmierci, a w ich miejsce przychodzą inni. Toteż materialnie biorąc części społeczeństwa płyną i odpływają, formalnie biorąc — pozostają, ponieważ na te same urzędy i stany przychodzą inni, zajmują miejsce poprzednich i tak rzeczpospolita uchodzi za jedną co do liczby. Podobnie, gdy jedne części odpływają, a na ich miejsce przychodzą odbudowane inne o tym samym kształcie i w tym samym położeniu, wszystkie części płyną i odpływają co do materii, pozostają jednak co do gatunku i tak mimo wszystko człowiek zostaje ten sam co do liczby.

Zgadza się zaś z drugim zdaniem, ponieważ sądzi, że części, które za drugim razem doszły, nie tak doskonale osiągają prawdziwość gatunku, jak te, które doszły za

pierwszym razem. Według więc drugiego i trzeciego zdania w człowieku zmartwychwstanie to samo, ale oba zdania dają zgoła różne tego uzasadnienia: Trzecie bowiem zdanie uważa, że zmartwychwstanie wszystko to, co powstało z nasienia, nie dlatego, że należy prawdziwie do ludzkiej natury z innego powodu niż to, co później doszło, ale dlatego, że doskonalej osiąga prawdziwość gatunku. Ten porządek przyjmowało drugie zdanie w tym, co później dochodzi z pożywienia. W czym także oba zdania są zgodne.

Na 1. Rzecz naturalna jest tym, czym jest, nie z powodu swojej materii, ale z powodu swojej formy. Chociaż więc w człowieku zmartwychwstanie pod formą mięsa ludzkiego to z materii, co ongiś było pod formą mięsa wołowego, to z tego bynajmniej nie wynika, że zmartwychwstanie mięso wołu, ale mięso człowieka. A z argumentacji zarzutu można by było y/nosić, że zmartwychwstanie muł ziemi, z którego został utworzony Adam. — Wszelako pierwsze zdanie w odpowiedzi uznaje słuszność tej argumentacji.

Na 2. Owo żebro nie należało do Adama jako jednostki, ale miało na widoku rozmnożenie gatunku. Toteż nie zmartwychwstanie w Adamie ale w Ewie; podobnie jak nasienie nie zmartwychwstanie w rodzicielu, ale w zrodzonym.

Na 3. Łatwa na to jest odpowiedź według pierwszego zdania, bo według niego mięso spożyte nigdy nie stanie się prawdziwie ludzką naturą spożywającego. Należało zaś prawdziwie do ludzkiej natury tego, którego mięso zostało spożyte. Toteż zmartwychwstanie w pierwszym, a nie w drugim.

Według drugiego i trzeciego zdania spożyte mięso ludzkie zmartwychwstanie w tym, w którym bardziej i doskonalej osiągnęło moc gatunku. Jeżeli w równym stopniu w obu osiągnęło tę moc, zmartwychwstanie w tym, w którym było pierwej, jako że w nim zmierzało ku zmartwychwstaniu z powodu połączenia tego człowieka z duszą rozumną. Stąd też, gdyby w spożytym mięsie było coś zbywającego, co by nie należało prawdziwie do ludzkiej natury w pierwszym, mogłoby zmartwychwstać w drugim. Gdyby nie było czegoś zbywającego, wówczas to, co należało do

zmartwychwstania w pierwszym, w nim zmartwychwstanie, a nie w drugim. W takim razie w tym drugim w miejsce tego wejdzie albo coś z innego pokarmu zamienionego w jego ciało, albo — w wypadku, gdy nigdy nie używał innego pokarmu, jak tylko mięsa ludzkiego — moc Boża uzupełni to, co i ile będzie potrzebne do doskonałej wielkości; tak samo uzupełni Ona w tych, którzy umierają przed dojściem do doskonałego wieku. Nie przynosi to uszczerbku dla tożsamości liczbowej, jak nie przynosi to, że części co do materii płyną i odpływają.

Na 4. Łatwą na to jest odpowiedź według pierwszego zdania, ponieważ głosi, że nasienie nie jest ze zbywającego pokarmu. Stąd też spożyte mięso nie przechodzi w nasienie, z którego syn się rodzi.

Według dwóch pozostałych zdań odpowiedź jest taka: Nie jest możliwe, żeby wszystko, co było w spożytym mięsie, zamieniło się w nasienie, ponieważ po wielu dopiero oczyszczaniach pokarmu dochodzi się do wydzielenia osobno nasienia, które jest tym, co zbywa z ostatniego pokarmu. To zaś, co ze spożytego mięsa zamienia się w nasienie, raczej należy prawdziwie do ludzkiej natury w tym, kto rodzi się z nasienia, niż w tym, z którego mięsa powstało nasienie. I dlatego stosownie do wyżej podanej reguły, to co zamieniło się w nasienie, zmartwychwstanie w tym, kto się rodzi z nasienia; zaś pozostała materia zmartwychwstanie w tym, z którego mięsa powstało nasienie.

Na 5. Embriony nie należą do zmartwychwstania przed ożywieniem ich przez duszę rozumną. W tym stanie dużo ze substancji pokarmu, którym żywi się dziecko w łonie matki, dochodzi do substancji nasienia. Gdyby więc ktoś żywił się embrionami i ktoś się urodził z tego, co zbywa z tego pokarmu, wówczas to, co będzie w substancji nasienia, zmartwychwstanie w tym, kto się urodził z nasienia. Gdyby jednak w tymże pokarmie znajdowało się coś, co należałoby do substancji nasion w tych, z których spożytego mięsa powstało nasienie, wówczas ono zmartwychwstanie w pierwszym, a nie drugim. Jasne jest, że to, co pozostanie ze spożytego mięsa i nie zamieni się w nasienie, zmartwychwstanie w pierwszym, a czego brak będzie w obu, uzupełni potęga

Boga.

Zarzut ten nie dotyka pierwszego zdania głoszącego, że nasienie nie powstaje ze zbywającego pożywienia. To jednak zdanie ma przeciw sobie dużo zarzutów, jak to widać z *Sentencji* Magistra[8].

Artykuł 5

CZY ZMARTWYCHWSTANIE WSZYSTKO TO, CO KIEDYKOLWIEK MATERIALNIE BYŁO W CZŁONKACH CZŁOWIEKA?

Zdaje się, że zmartwychwstanie wszystko to, co kiedykolwiek było w członkach człowieka, bo:

1. Większe podstawy do zmartwychwstania mają inne członki niż włosy. Lecz jak pisze Augustyn[1], a za nim Magister[2], cokolwiek należało do włosów, wszyst ko zmartwychwstanie; jeżeli nie one same, to przy najmniej w innych częściach ciała. O wiele bardziej zmartwychwstanie wszystko to, co było materialnie w innych członkach.

2. Jak dusza rozumna doskonali, ożywia części mięsa brane jako gatunek, tak czyni to z częściami branymi jako materia. Lecz ciało ludzkie zmierza ku zmartwychwstaniu z tego powodu, że było doskonalone, ożywiane przez duszę rozumną. A więc zmartwych wstaną nie tylko części brane jako gatunek, lecz także wszystkie części brane jako materia.

3. Od tego samego pochodzi całościowość ciała, co i jego podział na części. Lecz podział ciała na części pochodzi od materii, której przystosowaniem jest masa, a tylko według niej dokonuje się jej podział. A więc i całościowość ciała pochodzi od materii — od jej części. Jeżeli przeto nie zmartwychwstaną wszystkie części materii, to i nie zmartwychwstanie całe ciało, a to jest nie do przyjęcia.

Wbrew temu: 1. Części brane jako materia nie pozostają w ciele, ale jak pisze Filozof[3] płyną i odpływają. Gdyby więc zmartwychwstały wszystkie części brane jako materia, ciało zmartwychwstałego byłoby albo najbardziej zgęstniałe, albo nadmiernej masy.

2. Cokolwiek należy prawdziwie do ludzkiej natury w jednym człowieku, całe może być częścią materii w innym człowieku, który żywił się jego mięsem. Jeżeli przeto w kimś zmartwychwstaną wszystkie części brane jako materia, wynika z tego, że zmartwychwstanie w jednym to, co należy prawdziwie do ludzkiej natury w drugim, co jest nie do przyjęcia.

Odpowiedź: To, co jest materialnie w człowieku, o tyle zmierza ku zmartwychwstaniu, o ile należy prawdziwie do ludzkiej natury, bo tylko w takim razie łączy się z duszą rozumną. Otóż wszystko to, co jest materialnie w człowieku, należy prawdziwie do ludzkiej natury ze względu na to, co ma z gatunku, nie zaś ze względu na całościowość materii, bo cała materia, która była w człowieku od początku życia aż do końca, przekraczałaby masę należną gatunkowi, jak mówi trzecie zdanie artykułu poprzedniego, które w moim przekonaniu uchodzi za bardziej prawdopodobne spośród pozostałych. I dlatego zmartwychwstanie wszystko, co jest w człowieku, gdy chodzi o całościowość gatunku, na którą składa się masa, kształt, położenie i układ części. Nie zmartwychwstanie zaś wszystko to, co jest w człowieku, gdy chodzi o całościowość materii.

Pierwsze i drugie zdanie nie wprowadza powyższego rozróżnienia. Wprowadza zaś rozróżnienie między częściami, z których każda ma gatunek i materię. Oba te zdania zgodne są co do tego, że to, co powstaje z nasienia, całe zmartwychwstanie, nawet według całościowości materii. Niezgodne zaś są co do tego, że według pierwszego zdania nic nie zmartwychwstanie z tego, co powstało ze spożytego pokarmu, a według drugiego zdania, coś z tego zmartwychwstanie.

Na 1. Gdy chodzi o całościowość gatunku, to zmartwychwstanie wszystko, cokolwiek jest w innych częściach ciała; natomiast gdy chodzi o całościowość materii, to nie wszystko, co w nich jest, zmartwychwstanie: i to samo odnosi się do włosów. Ze spożytego zaś posiłku pojawia się coś w innych częściach, co sprawia wzrost: i to uważane jest za inną część, gdy chodzi o całościowość gatunku, jako że zajmuje inne miejsce i położenie w ciele, a także jest podłożem dla innych części. Pojawia się też

coś, co nie sprawia wzrostu, a tylko uzupełnia ubytek: i to nie jest uważane za inną część całości branej jako gatunek, jako że nie zajmuje innego miejsca lub położenia w ciele niż miała ją część, która ubyła; może być jednak uważane za inną część, gdy chodzi o całościowość materii. Podobnie jest z włosami. Augustyn mówi o obcinaniach włosów, które były częściami sprawiającymi wzrost. I dlatego włosy powinny zmartwychwstać; oczywiście nie co do całej ilości, żeby ta ilość nie była nadmierna, ale w innych częściach, według tego, co uzna za stosowne Boska opatrzność. — Albo mówi o ich braku w innych częściach. W takim razie ich brak mógłby być uzupełniony ze zbywających włosów.

Na 2. Według trzeciego zdania części gatunkowe są tymi samymi, co i części materialne. Filozof[4] wprowadza to rozróżnienie nie dla wyodrębnienia różnych części, ale dla wykazania, że na te same części można patrzeć bądź jako na części gatunku: ze względu na to, co jest w nich z formy i z gatunku, bądź jako na materię: ze względu na to, co jest pod formą i gatunkiem. Wiadomo przecież, że materia mięsa nie ma innej więzi z duszą rozumną, jak tylko o ile jest pod taką formą. I ze względu na nią zmierza ku zmartwychwstaniu.

Natomiast pierwsze i drugie zdanie uważa, że części gatunkowe są różne niż części materialne i że dusza, chociaż doskonali, ożywia obie części, to jednak doskonali, ożywia części materialne poprzez części gatunkowe. I dlatego niejednakowo zmierzają ku zmartwychwstaniu.

Na 3. Jak pojmujemy, wymiary nieokreślone są w materii ciał powstawalnych i zniszczalnych przed wejściem formy substancjalnej. Toteż podział dokonywany według takowych wymiarów dotyczy właściwie materii. Natomiast masa pełna i określona dochodzi do materii po wejściu formy substancjalnej. Toteż podział dokonywany według wymiarów określonych dotyczy gatunku, zwłaszcza gdy ów gatunek stanowi istotnie określone położenie części, jak to jest w ludzkim ciele.

ZAGADNIENIE 81
JAK BĘDĄ WYGLĄDAĆ ZMARTWYCHPOWSTALI ?

Z kolei należy zastanowić się nad tym, jak będą wy^ glądać zmartwychpowstali. Narzucają się cztery pytania: 1. Czy wszyscy zmartwychwstaną w wieku dojrzałej młodości? 2. Czy wszyscy będą mieć jednakowy rozmiar? 3. Czy wszyscy będą tej samej płci? 4. Czy będą prowadzić życie fizjologiczne: jeść i kochać się?

Artykuł 1

CZY WSZYSCY ZMARTWYCHWSTANĄ W TYM SAMYM WIEKU, TJ. DOJRZAŁEJ MŁODOŚCI?

Zdaje się, że nie wszyscy zmartwychwstaną w tym samym wieku, mianowicie dojrzałej młodości, bo:

1. Bóg nie pozbawi zmartwychwstałych, zwłaszcza zbawionych, tego, co należy do doskonałości człowieka. Lecz wiek należy do doskonałości człowieka. A ponieważ „starość jest wiekiem czcigodnym"[1], dlatego nie wszyscy zmartwychwstaną w wieku dojrzałej młodości.

2. Wiek liczymy według czasu przeszłego. Otóż niemożliwe jest, żeby czas przeszły nie był przeszłym. A więc i niemożliwe jest, żeby ludzie w podeszłym wieku wrócili do wieku dojrzałej młodości.

3. W każdym człowieku przede wszystkim zmartwychwstanie to, co w nim bardziej należało do ludzkiej natury. Lecz im coś pierwej było w człowieku, tym chyba bardziej należało do ludzkiej natury, jako że według Filozofa[2] ciało ludzkie pod koniec z powodu osłabienia prawdziwości gatunku podobne jest do wina rozwodnionego. Jeżeli przeto wszyscy powinni zmartwychwstać w tym samym wieku, to raczej przystoi, żeby zmartwychwstali w wieku dziecięcym niż młodzieńczym.

Wbrew temu: 1. Apostoł pisze[3]: „Aż dojdziemy wszyscy razem ... do człowieka dojrzałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa". Lecz Chrystus

zmartwychwstał w wieku dojrzałej młodości. Według Augustyna[4] jest to wiek, który zaczyna się mniej więcej około trzydziestego roku życia. A więc i inni zmartwychwstaną w wieku dojrzałej młodości.

2. Człowiek zmartwychwstanie w najdoskonalszym stanie swojej natury. Lecz taki stan przypada na wiek dojrzałej młodości. A więc w tym wieku wszyscy zmartwychwstaną.

Odpowiedź: Człowiek zmartwychwstanie bez jakichkolwiek niedociągnięć i braków ludzkiej natury. Taką bowiem naturę Bóg stworzył i taką też przywróci. Otóż naturze ludzkiej przydarzają się dwa niedociągnięcia: pierwsze, gdy nie osiąga końcowej doskonałości, tj. pożądanego wieku: i to zachodzi u dzieci; drugie, gdy ją przekracza: i to zachodzi u starców. I dlatego zmartwychwstanie doprowadzi ludzką naturę do stanu końcowej doskonałości — do pożądanego wieku, a jest nim wiek dojrzałej młodości. Na nim bowiem kończy się okres fizycznego rozwoju, a zaczyna proces odwrotny.

Na 1. Wiek starczy jest szanowany nie z powodu stanu ciała, które nie ma już dawnej krzepy, ale z powodu mądrości ducha, która, jak zawsze uważano, przypuszczalnie w nim się znajduje. Stąd też u wybranych pozostanie dostojeństwo starości z powodu istniejącej w nich pełni mądrości Bożej; nie pozostaną zaś związane ze starością ułomności.

Na 2. Wiek nie oznacza tu liczby lat, ale stan ciała odpowiadający danej liczbie lat. Toteż Adam był stworzony w wieku dojrzałej młodości z powodu takiego stanu ciała, w jakim był pierwszego dnia swojego utworzenia. Argument więc zarzutu niczego nie dowodzi.

Na 3. Siła gatunku i natury ukazuje się doskonalej, potężniej w dziecku niż w dojrzałym młodzieńcu ze względu na skuteczność działania: na przemianę pokarmu w organizm, tak jak potężniejszą jest w nasieniu niż w dojrzałym człowieku. Natomiast w dojrzałym młodzieńcu ukazuje się w postaci pełnego rozwoju. Stąd też to, co najbardziej należy do prawdziwości ludzkiej natury, na skutek zmartwychwstania zostanie doprowadzone do tej doskonałości i dojrzałości, jaki osiąga w wieku dojrzałej

młodości, a nie do tego stanu, jaki osiąga w wieku dziecięcym; w nim bowiem ciecze nie doszły jeszcze do końcowego przekształcenia.

Artykuł 2

CZY WSZYSCY BĘDĄ MIEĆ JEDNAKOWY ROZMIAR CIAŁA?

Zdaje się, że wszyscy zmartwychwstali będą mieć jednakowy rozmiar ciała, bo:

1. W człowieku można mierzyć albo masę cielesną, albo ilość trwania. Lecz ilość trwania zostanie we wszystkich sprowadzona do tej samej miary, ponieważ wszyscy zmartwychwstaną w tym samym wieku. A więc i masa cielesna zostanie we wszystkich sprowadzona do tej samej miary tak, żeby wszyscy zmartwychwstali mieli ten sam rozmiar ciała.

2. Według Filozofa[1]: „Wszystkie byty naturalne mają granicę oraz miarę wielkości i rozrostu". Tę zaś granicę [oraz miarę wielkości i rozrostu] wyznacza forma, do której powinna dostosować się masa, podobnie jak i pozostałe przypadłości. A ponieważ wszyscy ludzie mają tę samą formę gatunkową, dlatego i masa cielesna każdego powinna mieć te same wymiary, chyba żeby zaistniała wada w działaniu natury, która zresztą zostanie przy zmartwychwstaniu usunięta. A więc wszyscy zmartwychwstali będą mieć ten sam rozmiar.

3. Rozmiar ciała u zmartwychwstałego nie zależy od mocy naturalnej, która je początkowp utworzyła. Gdyby zależała, ci którzy nie mogli być mocą natury doprowadzeni do większego rozmiaru, nigdy by przy zmartwychwstaniu nie otrzymali większego ciała, co jest błędem. Zatem ów rozmiar winien zależeć od mocy, która odbuduje ludzkie ciało przy zmartwychwstaniu, i od materii, z której bywa odbudowane. Lecz moc odbudowująca wszystkie ciała jest jedną i tą samą co do liczby, mianowicie Boża potęga. Również i prochy, z których będzie odbudowane ludzkie ciało, jednakowo są gotowe przyjąć działanie tejże potęgi. A więc przy zmartwychwstaniu ciała wszystkich ludzi będą mieć ten sam rozmiar.

Wbrew temu: 1. Masa naturalna idzie za naturą każdej jednostki. Lecz w zmartwychwstaniu natura jednostki nie ulegnie zmianie. A więc i jej masa naturalna. A ponieważ każdy z ludzi ma inną masę naturalną, dlatego nie wszyscy zmartwychwstali będą mieć tę samą masę czyli rozmiar.

2. Zmartwychwstanie odbuduje naturę ludzką dla otrzymania chwały lub kary. Lecz rozmiar tej chwały lub kary nie będzie ten sam u wszystkich zmartwychwstających. A więc i rozmiar natury nie będzie ten sam.

Odpowiedź: Zmartwychwstanie odbuduje ludzką naturę nie tylko co do tego samego gatunku, ale także co do tej samej jednostki. I dlatego należy wziąć pod uwagę nie tylko to, co przysługuje naturze gatunku, ale także i to, co przysługuje naturze jednostki. Otóż natura gatunku ma jakąś bliżej nieokreśloną masę, której bezbłędnie nie przekracza ani przez nadmiar, ani przez niedomiar. Masa ta jednak ma jakieś granice rozpiętości i nie należy jej pojmować jako jedną określoną miarę. Każda zaś jednostka w ludzkim gatunku nabywa — w ramach tej rozpiętości — jakiś stopień masy, która przysługuje naturze jednostki i do której dochodzi przy końcu wzrastania, chyba że za istniała jakaś wada w działaniu natury, z powodu której coś więcej lub mniej niż potrzeba do wspomnianej masy doszło lub nie doszło. Miara tejże masy czy tuszy zależy od proporcji ciepła i cieczy, które nie mają tej samej siły działania we wszystkich. I dlatego zmartwychwstali nie będą mieć tej samej masy czy tuszy, ale każdy będzie miał taką, jaką by miał u kresu wzrastania, o ile w działaniu natury nie nastąpiła jakaś wada, lub gdyby natura zawiodła. Zaś nadmiar lub niedomiar masy w człowieku usunie albo uzupełni Boża potęga.

Na 1. Jak widać z tego, co wyżej powiedziano[2], wszyscy zmartwychwstaną w tym samym wieku, ale nie^ w tym znaczeniu, jakoby wszyscy mieli tę samą ilość trwania, tj. lat, ale w tym, że wszyscy będą mieć ten sam stan doskonałości, dojrzałości fizycznej, któremu może przysługiwać większa lub mniejsza masa.

Na 2. Masa czy tusza ciała jest dostosowana nie tylko do formy gatunku, ale także do natury jednostki. Argumentacja przeto zarzutu niczego nie dowodzi.

Na 3. Rozmiar ciała nie zależy od mocy odbudowującej je przy zmartwychwstaniu, bo ona nie należy do jego natury, ani od wszystkich innych ciał sprzed zmartwychwstania, ale od natury, jaką jednostka miała od początku. Gdyby jednak naturalna siła rozwojowa z jakiejś winy nie zdołała doprowadzić do należnego rozmiaru, jaki przysługuje gatunkowi, w zmartwychwstaniu moc Boża uzupełni brak, co jest pociechą dla liliputów, a także z tego samego powodu i dla wszystkich o nadmiernej tuszy i wzroście.

Artykuł 3

CZY WSZYSCY ZMARTWYCHWSTALI BĘDĄ JEDNEJ PŁCI, MIANOWICIE MĘSKIEJ?

Zdaje się, że wszyscy zmartwychwstali będą płci męskiej, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „Wszyscy dojdziemy razem ... do męża doskonałego". A więc po zmartwychwstaniu będzie tylko płeć męska.

2. Glosa do słów Pawłowych tak powiada[2]: w przyszłym wieku „nie będzie już przełożeństwa [i poddaństwa]". Lecz porządkiem natury kobieta jest podległa mężczyźnie. A więc po zmartwychwstaniu kobiety nie będą mieć płci żeńskiej ale męską.

3. Nic zmartwychwstanie to, co jest niedoszłe i niezamierzone przez naturę, ponieważ zmartwychwsta nie usunie wszelki błąd. Lecz płeć żeńska pojawiła się poza zamiarem natury, a to z powodu wady w znajdującej się w nasieniu mocy twórczej, która nie zdoła doprowadzić materii poczęcia do pełnego kresu — do poczęcia mężczyzny. Toteż Filozof powiada[3]: „Kobie ta jest to niedoszły mężczyzna". A więc płeć żeńska nie zmartwychwstanie.

Wbrew temu: 1. Augustyn pisze[4]: „Niewątpliwie mądrzejsze jest zdanie głoszące, że obydwie płci zmartwychwstaną".

2. Bóg w zmartwychwstaniu odbuduje człowieka takim, jakim go uczynił w pierwszym jego utworzeniu. Lecz jak podaje *Księga Rodzaju*[5] Bóg uczynił kobietę z

żebra mężczyzny. A więc w zmartwychwstaniu sam odbuduje płeć żeńską.

Odpowiedź: Jak natura jednostki wymaga, żeby różni ludzie mieli różne rozmiary, tak wymaga również, żeby różni ludzie mieli różną płeć. Różność ta wymagana jest także ze względu na doskonałość gatunku: rozmaitość w jego ramach, na którą składa się różność płci i rozmiarów. Jak więc zmartwychwstali będą różnych rozmiarów, tak też będą i różnych płci. A chociaż będzie różność płci, nie będzie jednak wstydu ze wzajemnego patrzenia na siebie, jako że nie będzie pożądliwości prącej ku nieczystym uczynkom, co powoduje wstyd.

Na 1. Te słowa Pawłowe nie mają na myśli płci męskiej, ale moc ducha, która będzie we wszystkich: zarówno mężczyznach jak i kobietach.

Na 2. Kobieta jest podległa mężczyźnie z powodu słabości natury: umysłowej i cielesnej. Po zmartwychwstaniu jednak nie to będzie stanowić o różnicy między płciami, ale raczej różność zasług. A więc argumentacja zarzutu nie jest słuszna.

Na 3. Wprawdzie urodzenie się kobiety jest poza zamiarem natury partykularnej, to jednak jest w zamiarze natury powszechnej, która wymaga obu płci dla doskonałości ludzkiego gatunku. A jak już powiedziano[6], w niebie płeć nie będzie komukolwiek przynosić ujmy.

Artykuł 4

CZY U ZMARTWYCHWSTAŁYCH BĘDZIE ŻYCIE FIZJOLOGICZNE: CZY BĘDĄ UŻYWAĆ POKARMU I KOCHAĆ SIĘ?

Zdaje się, że u zmartwychwstałych będzie życie fizjologiczne, będą u nich czynności władzy odżywiania i rodzenia, bo:

1. Nasze zmartwychwstanie będzie na wzór zmartwychwstania Chrystusa. Lecz według ewangelii[1] Chrystus po zmartwychwstaniu używał pokarmu. Zatem i ludzie po zmartwychwstaniu będą jeść. A na tej samej podstawie będą także rodzić.

2. Odrębność płci ma na celu wydawanie potomstwa. Podobnie i narządy będące do usług władzy od żywiania mają na celu jedzenie. Lecz człowiek zmartwychwstanie

z tymi wszystkimi narządami. A więc będzie spełniał czynności władzy rodzenia i odżywiania.

3. Cały człowiek winien dostąpić szczęścia, a więc dusza i ciało. Lecz według Filozofa[2] szczęście czyli szczęśliwość polega na doskonałym działaniu. Zatem po zmartwychwstaniu u szczęśliwych w niebie powinny działać wszystkie władze duszy i wszystkie narządy. Wniosek jak wyżej.

4. Po zmartwychwstaniu święci będą doznawać doskonałej i błogiej przyjemności. Lecz takowa przyjemność zawiera wszystkie rozkosze, ponieważ szczęście według Boecjusza[3] jest to „stan doskonały duszy wynikający z posiadania wszystkich dóbr"; zaś według Filozofa[4] doskonałe jest to: „któremu niczego nie brak". A ponieważ czynnościom władzy rodzenia i odżywiania towarzyszy wielka rozkosz, dlatego wydaje się, że takowe czynności należące do życia fizjologicznego będą spełniać szczęśliwi w niebie. O wiele bardziej oi, których ciała nie (będą tak dalece uduchow-nione.

Wbrew temu: 1. P. Jezus powiada": „Przy zmartwychwstaniu nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić". 2. Rodzenie ma na celu uzupełnianie strat spowodowanych śmiercią ludzi oraz powiększanie rodzaju ludzkiego; odżywianie zaś ma na celu odbudowę strat oraz powiększanie masy ciała. Lecz w stanie zmartwychwstania rodzaj ludzki osiągnie całą wyznaczoną przez Boga liczbę jednostek, bo rodzenie będzie trwać aż do tego czasu. Również każdy człowiek zmartwychwstanie w należytym rozmiarze. „Ani też śmierci już odtąd nie będzie"[6] czy też jakiegoś ubytku sił i ciała. Na darmo więc działałyby siły rodzenia i odżywiania.

Odpowiedź: Zmartwychwstanie jest konieczne nie dla dania człowiekowi pierwszej doskonałości, na którą składa się wszystko to, co stanowi jego naturę, ponieważ człowiek może ją osiągnąć w stanie obecnego życia działaniem przyczyn naturalnych, ale ono jest konieczne dla osiągnięcia końcowej doskonałości, która polega na dojściu do ostatecznego celu. I dlatego po zmartwychwstaniu nie będzie tych czynności naturalnych, które mają na celu danie lub utrzymanie pierwszej doskonałości ludzkiej

natury. Do takich należą czynności życia fizjologicznego w człowieku, wzajemne działanie na siebie elementów i ruch nieba. I dlatego one ustaną w chwili zmartwychwstania. A ponieważ jedzenie, picie, spanie i rodzenie są głównymi czynnościami fizjologicznymi, służącymi do dania i zachowania pierwszej doskonałości natury człowieka, dlatego po zmartwychwstaniu ich nie będzie.

Na 1. Chrystus po zmartwychwstaniu używał pokarmu nie z konieczności: jakoby Jego natura ludzka potrzebowała pożywienia, ale dla przekonania uczniów, że przyjął z powrotem prawdziwą ludzką naturę, tę, którą miał przedtem, kiedy to z uczniami jadł i pił. Czynił to więc jako posiadający władzę. Tego zaś przekonywania nie będzie potrzeba w powszechnym zmartwychwstaniu, bo wszystkim będzie ono jasne. Używając pokarmu, Chrystus chwilowo odszedł od tego, co jest powszechne dla zmartwychwstałych: od nie potrzebowania pokarmu, a to z powodu dopiero co podanego. Jest to więc podobne do zasady głoszonej przez prawników[7]: „Dyspensa jest to odejście chwilowe od powszechnego prawa". Z tego jasno widać, że argumentacja zarzutu niczego nie dowodzi.

Na 2. Ta odrębność płci i rozmaitość członków będzie przywrócona dla całkowitej zupełności ludzkiej natury: w gatunku i w jednostce. Nie będzie więc na darmo, chociaż nie będzie czynności fizjologicznych.

Na 3. Te czynności fizjologiczne nie należą do człowieka jako takiego. Tego zdania jest też Filozof[8]. I dlatego nie na nich będzie polegało uszczęśliwienie ludzkiego ciała. Tego uszczęśliwienia dostąpi ono ze strony rozumu: jego oddziaływania na nie oraz uległości wobec niego, bo dzięki rozumowi człowiek jest człowiekiem.

Na 4. Zdaniem Filozofa[9] te rozkosze cielesne są „środkami zaradczymi", ponieważ one pomagają człowiekowi w przezwyciężeniu wstrętu, albo też są „chorobami", ponieważ niekiedy człowiek oddaje się im w sposób nieokiełznany, jak gdyby one były prawdziwymi rozkoszami, podobnie jak człowiek mający zepsuty smak znajduje rozkosz w tym, co dla zdrowych nie jest przyjemne. Niekoniecznie też są potrzebne do doskonałego szczęścia. A w nich właśnie upatrywali je żydzi, saraceni i niektórzy

heretycy zwani chiliastami. Ich niemądre stanowisko jest także sprzeczne z nauką Filozofa[10]; a jego zdaniem same tylko duchowe rozkosze są prawdziwymi rozkoszami i są godne pożądania dla siebie samych. I one tylko same są wymagane do szczęścia.

ZAGADNIENIE 82
WŁAŚCIWOŚCI ZMARTWYCHWSTAŁYCH CIAŁ U ŚWIĘTYCH. NAJPIERW O WOLNOŚCI OD CIERPIEŃ

Następnie omówimy właściwości zmartwychwstałych ciał u świętych; a więc: 1. Wolność od cierpień; 2. Subtelność (z. 83); 3. Sprawność (z. 84); 4. Jasność (z. 85). Zagadnienie pierwsze nasuwa cztery pytania: 1. Czy ciała zmartwychwstałych świętych będą podległe cierpieniom? 2. Czy wszystkie jednakowo nie będą im podlegać? 3. Czy owa wolność od cierpień wykluczy z uchwalebnionych ciał działanie zmysłów? 4. Czy będą u nich działać wszystkie zmysły?

Artykuł 1

CZY PO ZMARTWYCHWSTANIU CIAŁA ŚWIĘTYCH BĘDĄ PODLEGŁE CIERPIENIOM?

/35/

Zdaje się, że po zmartwychwstaniu ciała świętych będą podległe cierpieniom, bo:

1. To podlega cierpieniom, co jest śmiertelne. Lecz człowiek po zmartwychwstaniu będzie „śmiertel ną istotą rozumną". Takie bowiem jest określenie czło wieka, którego nigdy nie można oderwać od niego. A więc ciało będzie podległe cierpieniom.

2. Cokolwiek jest w możności do posiadania for my innej rzeczy, może od niej czegoś doznawać, gdyż tylko w ten sposób, zdaniem Filozofa[1], jedna rzecz może doznawać czegoś od drugiej. Lecz po zmartwych wstaniu ciała świętych będą w możności do innej formy. A więc będą doznawać. Dowód na przesłankę mniejszą:

Wszystkie rzeczy materialne są w możności do innej formy: innej niż ta, którą mają. Materia bowiem, będąc pod daną formą, nie traci możności istnienia pod inną formą. Otóż po zmartwychwstaniu ciała świętych będą materialne, złożone z elementów, jako że będą odbudowane z tej samej materii, z której obecnie się składają. A więc będą w możności do istnienia pod inną formą; a skoro tak, to będą mogły doznawać.

3. Zdaniem Filozofa[2]: „Przeciwieństwa wzajem działają na siebie i doznawają od siebie". Lecz po zmartwychwstaniu ciała świętych będą złożone z przeciwieństw, tak jak są teraz. A więc będą doznawać.

4. Jak się rzekło[3], w ciele ludzkim zmartwychwstaną krew i inne ciecze. Lecz ze wzajemnego ścierania się ze sobą cieczy powstają w ciele choroby i inne tego pokroju dolegliwości. A więc po zmartwychwstaniu ciała świętych będą podległe cierpieniu.

5. Bardziej sprzeczne z doskonałością jest mieć rzeczywiście ujemność niż być w możności do niej. Otóż podleganie cierpieniom wyraża jedynie możność mienia ujemności. A ponieważ w ciałach świętych po zostaną rzeczywiście jakieś ujemności — chodzi o blizny po ranach u męczenników, tak jak i były u Chrystusa[4] — dlatego chyba żadnego uszczerbku nie poniesie doskonałość zmartwychwstałych ciał świę tych, jeśli się powie, że mają ciała podległe cierpieniom.

Wbrew temu: 1. Cokolwiek jest podległe cierpieniom, jest zniszczalne, gdyż jak pisze Filozof[5]: „Silne cierpienie niszczy substancję". Lecz po zmartwychwstaniu ciała świętych będą niezniszczalne. Świadczą o tym słowa Apostoła[6]: „Zasiewa się zniszczalne, zmar-twychpowstaje niezniszczalne". A więc ciała te nie będą podległe cierpieniom.

2. Mocniejszy nie doznaje złego ze strony słabszego. Lecz żadne ciało nie będzie mocniejsze niż ciała świętych po zmartwychwstaniu, o których Apostoł pisze[7]: „Sieje się słabe, zmartwychpowstaje mocne". A więc ciała te nie będą podległe cierpieniom.

Odpowiedź: Cierpienie jest jakimś doznawaniem. Otóż doznawanie ma dwa znaczenia: szersze i właściwe. W szerszym znaczeniu oznacza wszelkie odbieranie: zarówno tego, co odpowiada i doskonali odbiorcę, jak i tego, co jest mu przeciwne i

niszczące. I w tym szerszym znaczeniu ciała uchwalebnione będą doznawać. Nie można przecież odmówić im niczego tego, co należy do doskonałości.

We właściwym, zawężonym znaczeniu oznacza cierpienie. Według Damascena[8] „Cierpienie jest to ruch niezgodny z naturą". Stąd to w razie nienormalnego ruchu bicia serca mówimy: serce cierpi, a w razie normalnego ruchu mówimy: serce działa. Uzasadnia się to tym, że wszystko, co doznaje, cierpi, zostaje owładnięte przez czynnik nań działający, jako że zawsze strona działająca zmierza do upodobnienia do siebie stronę doznającą. I dlatego doznający jako taki wychodzi z granic swojego bytu i przechodzi w stronę rzeczy nań działającej, tj. zadającej cierpienie. I tak pojmowanego doznawania nie będzie w ciałach zmartwychwstałych świętych. Nie będzie więc w nich możebności cierpienia. I dlatego mówi się, że nie będą podległe cierpieniom: nie będą mogły cierpieć.

Teologowie w różny sposób silili się uzasadnić tę niemożebność cierpienia. Jedni przypisują to właściwościom elementów, które będą inaczej zachowywać się w ciele zmartwychwstałym niż obecnie. Powiadają, że elementy zostaną w ciele zmartwychwstałym co do substancji; będą jednak pozbawione jakości czynnych i biernych. — Ale to chyba nie jest prawdą. Jakości bowiem czynne i bierne należą do doskonałości, całości elementów. Gdyby więc bez nich odbudowano elementy w ciele zmartwychwstałego, byłyby mniej doskonałe niż są teraz. Ponadto, jakości te są właściwościami elementów wypływającymi z samej ich formy i materii i spowodowanymi przez nie. Skoro tak, to wydaje się bardzo niedorzeczne, żeby została przyczyna, a jej skutek nie istniał.

Toteż drudzy utrzymywali, że jakości pozostaną, tylko że nie będą spełniać właściwych im czynności. Sprawi to moc Boża dla zachowania ludzkiego ciała. — Ale i tego chyba nie da się utrzymać. Do połączenia się bowiem w jedno elementów wymagane jest działanie jakości czynnych i biernych; i zależnie od tego, która weźmie górę, ciała złożone z elementów są różnej kompleksji [tj. mają różny układ psychofizyczny]. I to również stosuje się do ciała zmartwychwstałego. Będą w nim

mięso, kości i inne tego pokroju części, które nie będą miały jednej kompleksji. Ponadto, według tego zdania niemożność doznawania cierpień nie byłaby uposażeniem w nich samych tkwiącym. Nie wnosiłaby bowiem w substancję jakiegoś przystosowania sprawiającego tęż niemożność, a byłaby tylko uchronieniem od doznawania cierpień pochodzącym od zewnątrz, mianowicie od mocy Boga. A ta moc mogłaby to samo uczynić z ciałem człowieka w obecnym życiu.

Wreszcie trzeci powiadają, że w samym ciele będzie coś chroniącego ciała uchwalebnione od doznawania cierpień, a będzie tym materia piątego ciała. Powiadają, że ta materia wejdzie w skład ludzkiego ciała dla zgodnego w nim współistnienia i zgrania elementów, dzięki czemu mogą stać się należytą materią dla duszy rozumnej. W obecnym bowiem stanie życia, z powodu panoszenia się elementów natury, ciało ludzkie doznaje cierpień, tak jak i inne elementy. Natomiast po zmartwychwstaniu weźmie górę natura piątego ciała. Stąd to ludzkie ciało stanie się niezdolne do cierpienia na podobieństwo ciała niebieskiego.

Ale i to jest nie do przyjęcia. Jak bowiem wykazał Magister[9], ciało piąte nie wchodzi materialnie w skład ciała ludzkiego. Ponadto, nie można twierdzić, że jakaś siła naturalna — a taką jest siła ciała niebieskiego — zdoła udzielić ludzkiemu ciału właściwości należnej chwale, jaką jest niemożność doznawania cierpień przez uchwalebnione ciało. Tę bowiem władzę odmienienia ciała ludzkiego Apostoł wyraźnie przypisuje Chrystusowi. Oto teksty[10]: „Jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy" oraz „Przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swojego chwalebnego ciała tą potęgą" itd. I wreszcie, natura piątego ciała nie może do tego stopnia opanować ciała ludzkiego, żeby w nim nie pozostała natura elementów; a ta ze swoich istotnych pierwiastków jest podległa cierpieniom.

I dlatego należy inaczej powiedzieć, mianowicie że wszelkie doznawanie cierpienia polega na zwycięstwie działającego nad doznającym; inaczej nie mógłby go poddać pod swoje władanie. Niemożliwe zaś jest, żeby działający zawładnął doznającym, nie osłabiając przy tym panowania swojej formy nad materią

doznającego. A mamy na myśli doznawanie sprzeczne z naturą, tj. cierpienie. Wtedy bowiem tylko materia może stać się podległą jednemu z przeciwieństw, gdy drugie przeciwieństwo albo całkowicie straci władanie nad nią, albo przynajmniej zostanie ono osłabione. Otóż po zmartwychwstaniu ciało ludzkie wraz z tym wszystkim, co w nim jest, będzie doskonale podległe duszy rozumnej, tak jak również i ona będzie doskonale podległa Bogu. I dlatego w ciele uchwaleb-nionym nie może pojawić się jakaś zmiana sprzeczna z tym w niej układem, jaki w nim zaprowadza dusza. I w ten to sposób ciała te nie będą mogły doznawać cierpienia.

Na 1. Zdaniem Anzelma[11]: „Filozofowie umieścili w określeniu człowieka przymiotnik 'śmiertelny', ponieważ nie wierzyli, żeby cały człowiek mógł kiedykolwiek stać się nieśmiertelnym", oraz ponieważ patrzyli na ludzi jedynie według obecnego stanu śmiertelności.

Można też za Filozofem[12] tak odpowiedzieć: Ponieważ różnice istotne są nam nieznane, dlatego niekiedy posługujemy się różnicami przypadłościowymi na oznaczenie różnic istotnych, które są przyczynami przypadłości. Umieszczono więc w określeniu człowieka przymiotnik 'śmiertelny' nie w tym znaczeniu, jakoby śmiertelność należała do istoty człowieka, ale w tym, że to, co w obecnym stanie jest przyczyną podlegania cierpieniom i śmiertelności, mianowicie złożenie z przeciwieństw, należy do istoty człowieka. Wszelako w przyszłym życiu nie będzie to przyczyną śmiertelności z powodu pełnego władania duszy nad ciałem.

Na 2. Dwojaka jest możność: związana i wolna. To rozróżnienie stosuje się zarówno do możności czynnej jak i biernej. Forma bowiem wiąże możność materii ograniczając ją do jednego przez to, że włada nad nią. A ponieważ w rzeczach zniszczalnych forma nie włada doskonale nad materią, dlatego nie może doskonale wiązać jej z sobą. Materia więc na skutek jakiegoś doznawania może stać się sposobną do przyjęcia przeciwnej formy. Wszelako po zmartwychwstaniu dusza świętych całkowicie zawładnie ciałem. Nie będzie też mogła w jakiś sposób utracić tego władztwa, ponieważ będzie niezwruszenie podległa Bogu, i-naczej niż to było w stanie

niewinności[13]. I dlatego w ciałach uchwalebnionych pozostanie ta sama co do substancji możność przyjmowania innej formy, jaka jest teraz, ale ta możność będzie związana na skutek zwycięstwa duszy nad ciałem tak, że nigdy nie będzie mogła się urzeczywistnić.

Na 3. Jakości elementarne są narzędziami duszy. Np. według Filozofa[14] moc duszy reguluje ciepłotę ciała ludzkiego w czynności trawienia. Kiedy więc główna przyczyna działająca jest doskonałą, a narzędzie jest bez zarzutu, żadna czynność nie pochodzi od narzędzia inaczej, jak tylko według nakazu głównej przyczyny działającej. I dlatego po zmartwychwstaniu w ciałach uchwalebnionych żadne takie działanie lub doznawanie nie może pochodzić od jakości elementów, które by było sprzeczne z nakazem duszy w jej woli zachowania ciała.

Na 4. Zdaniem Augustyna[15]: „Potęga Boża zdoła z tej widzialnej i dotykalnej natury ciał niektóre, które zechce, jakości usunąć, a niektóre zostawić". Jak przeto potęga ta odebrała zapalonemu przez Chaldejczyków ogniowi w piecu moc spalania jednych rzeczy, jako że ciała chłopców zachowała nietknięte, a pozostawiła moc spalania drugich rzeczy, jako że ów ogień spalał drewna[10], tak odbierze cieczom możność ścierania się ze sobą, a zostawi ich naturę. A jak się to stanie, wyłożyliśmy w trzonie artykułu.

Na 5. Blizny po ranach, jakie pozostaną w ciałach świętych, nie będą, podobnie jak i w ciele Chrystusa, oznaczały jakiejś ujemności, ale są znakami bohaterskiej postawy ducha, dzięki której ponieśli męczeństwo za sprawiedliwość i wiarę. Sprawią też one tym większą radość i im samym, i innym. Augustyn tak o tym pisze[17]. „Sam nie wiem, skąd się w nas rodzi ta miłość do świętych męczenników i to pragnienie widzenia w królestwie niebieskim na ich ciele blizn po ranach, tych śladach męki za imię Chrystusa. I chyba będziemy je widzieć. Wszelako nie będą one zniekształceniem, ale znakiem dostojeństwa. Wprawdzie będą w ciele, jaśnieć będą nie tyle pięknem ciała, co mocą ducha. A gdyby któremuś z męczenników odcięto i pozbawiono jakichś członków, nie zmartwychwstaną jednak oni bez nich, jako że im obiecano[18]: „Włos z

głowy wam nie zginie".

Artykuł 2

CZY WSZYSCY W RÓWNEJ MIERZE BĘDĄ WOLNI OD CIERPIEŃ?

Zdaje się, że wszyscy w równej mierze będą wolni od cierpień, bo:

1. Glosa[1] do słów Pawłowych[2] powiada, że w niebie wszyscy w równej mierze nie będą mogli doznawać cierpień. Otóż nie będą mogli ich doznawać dzięki temu, że otrzymają przywilej niepodlegania cierpieniom. A więc wszyscy w równej mierze nie będą podlegać cierpieniom.

2. Przeczenie nie może być większe lub mniejsze. Otóż niemożność cierpienia jest jakimś przeczeniem lub pozbawieniem możności cierpienia. Nie może przeto być w jednym większa, a w drugim mniejsza.

3 Tym coś jest bardziej białe, im mniej ma z czerni. Otóż w żadnym z uchwalebnionych ciał nie będzie ani trochę podlegania cierpieniom. A więc wszystkie w równym stopniu będą wolne od cierpień.

Wbrew temu: 1. Nagroda powinna być proporcjonalną do zasług. A ponieważ wolność od cierpień jest jakąś nagrodą, która nie jest równa u świętych, dlatego nie wszyscy będą się nią cieszyć w równej mierze.

2. Wolność od cierpień jest tak samo właściwością ciała uchwalebnionego, jak i jasność. Lecz jasność, według Apostoła[3], nie będzie równa u wszystkich. A więc nie będzie nią także i wolność od cierpień.

Odpowiedź: Wolność od cierpień można ujmować dwojako: albo samą w sobie, albo w swojej przyczynie. Ujmowana sama w sobie wolność od cierpień oznacza gołe przeczenie lub pozbawienie. I tak nie może być większa lub mniejsza, ale jest równa we wszystkich zbawionych. Jeżeli natomiast ujmujemy ją od strony swojej przyczyny, to w jednym będzie większa niż w drugim. Jej bowiem przyczyną jest panowanie duszy nad ciałem. A to panowanie bierze się stąd, że dusza niezwruszenie rozkoszuje się Bogiem. Zatem przyczyna wolności od cierpień większa jest u tego, kto doskonalej

rozkoszuje się Bogiem.

Na 1. Ta glosa ma na myśli wolność od cierpień samą w sobie, a nie od strony swojej przyczyny.

Na 2. Same w sobie przeczenia i pozbawienia nie są większe lub mniejsze; są jednak takie z powodu swoich przyczyn. Np. to miejsce uważamy za ciemniejsze, do którego nie dociera światło z powodu wielu i wielkich przeszkód.

Na 3. Jakość natęża się nie tylko w miarę oddalania się od swojego przeciwieństwa, lecz także w miarę zbliżania się do swojego kresu. Tak właśnie natęża się światło. W ten również sposób wolność od cierpień w jednym będzie większa niż w drugim, choć w nikim nie zostanie ani trochę możności doznawania cierpień.

Artykuł 3

*CZY WOLNOŚĆ OD DOZNAWANIA CIERPIEŃ WYKLUCZY Z UCHWALEBNIONYCH CIAŁ DZIAŁANIE ZMYSŁÓW? **

Zdaje się, że wolność od doznawania cierpień wykluczy z uchwalebnionych ciał działanie zmysłów, bo:

1. Zdaniem Filozofa[1]: „Czucie to jakoweś doznawanie". Lecz ciała uchwalebnione nie będą mogły doznawać. A więc i ich zmysły nie będą mogły czuć, działać.

2. Jak istnienie naturalne poprzedza istnienie poznawcze, tak zmiana naturalna poprzedza zmianę odczuwalną. Lecz z powodu niepodłegania doznawaniom w ciałach uchwalebnionych nie będzie zmiany naturalnej. A więc nie będzie także w nich zmiany odczuwalnej, a bez niej nie ma działania zmysłu.

3. Gdy zmysły działają, zawsze odbiera się nowe wrażenia i tworzy nowe sądy. Lecz święci w niebie nie będą wydawać nowych sądów, bo jak mówi Augustyn[2]: „Nasze myśli nie będą już wtedy tak ruchliwe: przerzucając się z przedmiotu na przedmiot i znów wracając". A więc zmysły nie będą tam działać.

4. Z duszą jest tak, że gdy jedna władza silnie działa, słabnie działanie drugiej

władzy. Lecz w niebie dusza w najwyższym stopniu będzie pochłonięta działaniem władzy myślenia, którą będzie kontemplacja Boga. A więc jej władze zmysłowe nie będą już działać.

Wbrew temu: 1. Jan pisze[3]: „Ujrzy Go wszelkie oko". A więc będzie tam zmysł działał.

2. Według Filozofa[4]: „Istota żywa tym się różni od martwej, że ma ruch i zmysł". Lecz święci w niebie będą się poruszać: „Rozbiegną się jak iskry po ściernisku" — pisze *Księga Mądrości.* A więc będzie tam również i zmysł działał.

Odpowiedź: Wszyscy są zgodni co do tego, że w ciałach uchwalebnionych będzie jakieś działanie zmysłów. W przeciwnym razie życie cielesne świętych po zmartwychwstaniu byłoby podobne do snu raczej niż do jawy. A to nie licuje z jego doskonałością, ponieważ w czasie snu ciało nie znajduje się w swoim szczytowym przejawie życia. Z tego to powodu Filozof wyraża się, że sen jest „połówką życia". Nie ma jednak zgodności co do tego, w jaki sposób zmysły w tym stanie działają. Stąd różne o tym zdania.

Jedni powiadają: Ponieważ ciała uchwalebnione nie będą mogły doznawać, dlatego „żadne obce wpływy nie będą na nie działać"[7] i to o wiele mniej niż na ciała niebieskie. Z czego wynika, że to działanie zmysłu nie będzie polegało na przyjmowaniu jakichś wrażeń rzeczy postrzegalnych, ale raczej na wydawaniu z siebie na zewnątrz. — Ale to być nie może. Po zmartwychwstaniu bowiem natura gatunkowa pozostanie tą samą zarówno w całym człowieku jak i we wszystkich jego częściach. A natura zmysłu jest i jak to już udowodnił Filozof[8] — jest władzą bierną. Gdyby przeto po zmartwychwstaniu zmysły zbawionych działały wydawając poza siebie, a nie odbierając, ich zmysł nie byłby władzą bierną ale czynną, a tym samym nie byłby gatunkowo tym samym zmysłem, jaki teraz mamy, ale byłaby to jakaś dana im inna władza. Jak bowiem materia nigdy nie stanie się formą, tak władza bierna nigdy nie stanie się czynną.

I dlatego inni tak głoszą: Zmysły będą działać nie na skutek otrzymywania

wrażeń od zewnętrznych rzeczy postrzegalnych, lecz na skutek wlewania im przez siły wyższe: jak teraz wyższe siły otrzymują od niższych, tak na odwrót wtedy niższe siły będą trzymywać od wyższych. — Lecz ten sposób otrzymywania nie sprawia prawdziwego działania zmysłów. Wszelka bowiem bierna władza ze swojej istotnej treści ma odpowiadający jej tylko ściśle określony czynnik na nią działający, jako że władza jako taka jest przyporządkowana temu, ku czemu się odnosi. A ponieważ tym właściwym czynnikiem działającym na zmysł zewnętrzny jest rzecz istniejąca poza duszą, a nie jej wrażenie istniejące w wyobraźni lub rozumie, dlatego gdyby narząd czucia nie był poruszany przez rzeczy z zewnątrz, ale przez wyobraźnię lub inne wyższe siły, nie będzie prawdziwego działania . Stąd też nikt nie powie o umysłowo chorych, u których wyobraźnia wzięła górę i z niej spływają wrażenia na narządy czucia, że ich zmysły prawdziwie działają, ale że im jedynie wydaje się, że tak jest.

I dlatego należy za innymi tak powiedzieć: Zmysły uchwalebnionych ciał będą działały na skutek otrzymywania wrażeń od rzeczy, które istnieją poza duszą. Należy tu jednak zauważyć, iż rzeczy istniejące poza duszą działają na narządy czucia, a te narządy ulegają przez to zmianie, w dwojaki sposób: po pierwsze — oddziaływaniem i zmianą naturalną. Zachodzi to wtedy, gdy narząd napawany jest tą samą naturalną jakością, którą napawana jest rzecz istniejąca poza duszą i działająca na nią, np. gdy ręka staje się ciepła lub gorąca na skutek stykania się z rzeczą ciepłą albo pachnącą na skutek stykania się z rzeczą pachnącą. Po drugie — oddziaływaniem i zmianą niematerialną. Zachodzi to wtedy, gdy narząd przyjmuje jakość postrzegalną według istnienia niematerialnego, tj. kiedy przyjmuje wrażenie czy postać poznawczą jakości, a nie samą jakość, np. gdy źrenica przyjmuje wrażenie białości, a jednak sama nie staje się białą. Pierwszy sposób przyjmowania, istotnie mówiąc, nie sprawia działania zmysłów, gdyż jak twierdzi Filozof[9]. „Zmysł przyjmuje wrażenia", które są w materii, ale „bez materii", tzn. bez tego istnienia materialnego, jakie mają poza duszą. Takowy sposób przyjmowania zmienia naturę przyjmującego, ponieważ w ten sposób jakość jest przyjęta według swojego istnienia materialnego. Stąd też takowego przyjmowania nie będzie w ciałach uchwalebnionych. Będzie tylko przyjmowanie drugie, które

istotnie sprawia działanie zmysłów, nie zmieniając natury przyjmującego.

Na 1. Na skutek tego doznawania, które występuje w działaniu zmysłów — a jest ono niczym innym, jak wspomnianym w trzonie artykułu przyjmowaniem — ciało nie jest wytrącone ze swojej naturalnej jakości, ale jest doskonalone niematerialnie. Toteż ciała uchwalebnione nie wykluczają takiego doznawania.

Na 2. Każda strona bierna przyjmuje na swój sposób działanie na siebie strony czynnej. Jeżeli strona bierna jest taką, iż może być zmienianą przez działającą na siebie stronę czynną wywołującą w niej zmianę zarówno naturalną jak i niematerialną, to wówczas zmiana naturalna poprzedza zmianę odczuwalną, tak jak istnienie naturalne poprzedza istnienie poznawcze. Jeżeli natomiast jest taką, iż może być zmienianą jedynie zmianą odczuwalną, to w takim wypadku nie musi być zmienioną zmianą naturalną. Np. powietrze nie przyjmuje barwy według jej istnienia naturalnego, ale jedynie według jej istnienia niematerialnego; toteż ta tylko zmiana w nim zachodzi. Inaczej jest z ciałami martwymi. Jakości postrzegalne zmieniają je jedynie według istnienia naturalnego, a nie niematerialnego. A ponieważ w ciałach uchwalebnionych nie może zachodzić jakaś zmiana naturalna, dlatego będzie w nich sama tylko zmiana niematerialna.

Na 3. Jak narząd zmysłu będzie przyjmował nowe wrażenia, tak i zmysł wspólny będzie wydawał nowy sąd. Ale nie dotyczy to myśli, której sąd nie będzie nowy; przykładem człowiek, który widzi to, o czym pierwej wiedział. Przytoczone zaś słowa Augustyna odnoszą się do władzy myślenia. Nie dotyczy więc sprawy.

Na 4. Kiedy mamy dwie rzeczy, z których jedna jest racją istnienia i poznawania drugiej, skupienie uwagi na jednej nie przeszkadza i nie osłabia skupienia uwagi na drugiej. Np. lekarz, gdy patrzy na mocz, nie gorzej ale lepiej może uwzględnić dane wiedzy medycznej o jego barwach. A ponieważ święci patrzą na Boga jako na rację wszystkiego, co czynią lub poznawają, dlatego gdy zajmują się rzeczami postrzegalnymi, żeby je zmysłami poznawać, albo jakimikolwiek bądź innymi, żeby je kontemplować lub czynić, w żaden sposób nie przeszkadza im to w kontemplacji

Boga, i na odwrót.

A można i tak powiedzieć: dlatego jedna władza duszy doznaje przeszkody w działaniu, kiedy inna władza silnie pracuje, ponieważ jedna władza sama z siebie nie zdoła podołać tak wytężonej pracy. Musi więc ją wspomóc to, co pierwiastek życia wlewa zwykle w inne władze lub członki. A ponieważ święci w niebie będą mieć jak najdoskonalsze władze psychiczne, dlatego jedna władza może w nich działać w sposób wytężony i przez to wcale nie przeszkodzi w działaniu innej władzy, jak to było u Chrystusa.

Artykuł 4

CZY WSZYSTKIE ZMYSŁY CIAŁA UCHWALEBNIONEGO BĘDĄ DZIAŁAĆ?

Zdaje się, że nie wszystkie zmysły ciała uchwalebnionego będą działać, bo :

1. Zdaniem Filozofa[1] dotyk zajmuje pierwsze miejsce wśród innych zmysłów. Lecz w ciałach uchwalebnionych zmysł dotyku nie będzie czynny, ponieważ działa on na skutek zmiany w ciele czującym spowodowanej przez jakieś zewnętrzne ciało: przez wybijającą się w nich którąś z jakości czynnych lub biernych, które dotyk rozróżnia. Atoli wtedy nie będzie mogła zachodzić taka zmiana. A więc nie będzie wte dy działał żaden zmysł.

2. Zmysł smaku służy odżywianiu. Lecz po zmartwychwstaniu nie będzie odżywiania. Na darmo więc by się tam znajdował.

3. Po zmartwychwstaniu nic nie będzie ulegało rozkładowi, ponieważ całe stworzenie przywdzieje szatę niezniszczoności. Lecz zmysł powonienia może działać jedynie w wypadku zaistnienia jakiegoś rozkładu. Wtedy bowiem tylko można czuć zapach, gdy jakaś rzecz ulega rozkładowi i następuje unoszenie się wydzielanych cząsteczek. A więc nie będzie tam działał zmysł powonienia.

4. Zdaniem Filozofa[2]: „Słuch służy do uczenia się". Lecz po zmartwychwstaniu święci nie będą potrzebowali uczenia się poprzez rzeczy postrzegalne, ponieważ zostaną napełnieni mądrością Bożą wskutek samego widzenia Boga. A więc nie będzie

tam słuchu.

5. Widzenie polega na tym, że źrenica przyjmuje obraz rzeczy widzianej. Ale to nie może zachodzić po zmartwychwstaniu u świętych. A więc wzrok, ów najpocześniejszy wśród zmysłów, nie będzie tam działał. Dowód na przesłankę mniejszą: Co jest świetliste, nie przyjmuje obrazu widzialnego. Np. lustro wystawione wprost na działanie promieni słońca nie odbija ciała przed nim postawionego. Lecz źrenica, jak i całe ciało, będą świetliste, jaśniejące. Nie przyjmie więc żadnego obrazu ciała mającego barwy.

6. Według nauki o perspektywie każde patrzenie ma ograniczony kąt widzenia. Lecz to nie może odnosić się do ciał uchwalebnionych. A więc ich zmysł wzroku nie będzie działał. Dowód na przesłankę mniejszą: Kiedykolwiek widzi się coś pod kątem, musi być jakaś proporcja między kątem a odległością rzeczywidzianej, bo im coś widzi się z dalsza, widzi się mniej i pod mniejszym kątem. Stąd może być tak mały kąt, że już niczego z rzeczy się nie zobaczy. Gdyby więc oko uchwałebnione patrzyło pod kątem, musiałoby widzieć na ograniczoną odległość. Skoro tak, nie widziałoby rzeczy dalszych lepiej niż my je teraz widzimy, co chyba jest nie do przyjęcia. Z czego widać, że zmysł wzroku nie będzie działał w uchwalebnionych ciałach.

Wbrew temu: 1. Władza zdobywająca się na działanie jest doskonalsza niż nie zdobywająca się na nie. Lecz natura ludzka u świętych w niebie osiągnie szczyt doskonałości. A więc każdy zmysł będzie tam wykonywał swoje działanie.

2. Bliżej duszy są władze zmysłowe niż ciało. Lecz ciało otrzyma nagrodę lub karę zależnie od tego, na co sobie dusza zasłużyła. A więc i wszystkie zmysły świętych otrzymają nagrodę, a potępionych karę, a będzie nią przyjemność albo ból lub smutek, które polegają na działaniu zmysłów.

Odpowiedź: Co do tego mamy dwa zdania. Według jednych ciała uchwałebnione będą wprawdzie miały wszystkie władze zmysłowe, ale będą działały tylko dwie, mianowicie dotyk i wzrok. Nie będzie to z winy zmysłów, ale z braku łącznika i przedmiotu. Jednak owe pozostałe trzy nie będą na próżno, ponieważ będą stanowić

całkowitość ludzkiej natury i ujawniać mądrość Stwórcy.

Ale to chyba nie jest słuszne. Co bowiem jest łącznikiem w tych dwóch, jest także i w pozostałych. Dla wzroku tym łącznikiem jest powietrze, które, jak uczy Filozof[3], jest także łącznikiem dla słuchu i powonienia. Również i smak ma złączony ze sobą łącznik, podobnie jak dotyk, jako że według tegoż autora[4] smak jest jakimś dotykiem. Będzie tam również rozchodził się zapach, który jest przedmiotem powonienia, ponieważ Kościół śpiewa, że ciała świętych będą wydawać najwspanialszy zapach. Niebo będzie rozbrzmiewać chwalbą płynącą z ust szczęśliwców. Toteż Augustyn[5], wyjaśniając słowa psalmu[6]: „Niech chwal-ba Boża będzie w ich ustach", powiada: „Serce i usta" nie przestaną chwalić Boga. To samo mówi glosa[7] do słów Nehemiasza[8]: „Przy hymnach i grze na cymbałach" itd.

I dlatego według innych trzeba powiedzieć, że będą tam działać także powonienie i słuch. Co do smaku, to w myśl tego, co wyżej powiedziano[9], nie będzie on doznawał wrażeń na skutek przyjmowania pokarmu lub napoju. Być może, również i on będzie doznawał przyjemności na skutek działających na język jakichś znajdujących się w organizmie przyjemnych cieczy.

Na 1. Jakości odczuwane przez dotyk są tymi samymi, które wchodzą w skład ciała czującego je. Stąd to, w obecnym stanie, dzięki tym jakościom namacalnym ciało czułe na nie może ze strony przedmiotu dotyku ulegać zmianie zarówno naturalnej jak i niematerialnej. Dlatego to dotyk spośród innych zmysłów uchodzi za najbardziej materialny, jako że w większym stopniu zachodzi u niego zmiana materialna. Ale ta zmiana materialna, w stosunku do czynności zmysłu będącej zmianą niematerialną, jest przypadłościowa. I dlatego w uchwalebnionych ciałach, w których niepodleganie doznawaniom wyklucza zmianę materialną, będzie tylko ze strony jakości namacalnych zmiana niematerialna, podobnie jak była w ciele Adama, którego nie mógłby ani ogień palić, ani miecz ciąć, a jednak miałoby odczucie tych rzeczy.

Na 2. Jako zmysł służący pobieraniu pokarmu smak nie będzie tam działał. Będzie jednak działał jako zmysł odróżniający smaki. Być może, dziać się to będzie w sposób

wyżej podany[10].

Na 3. Według niektórych[11] zapach jest niczym innym jak jakimś ulatnianiem się wydzielanych cząsteczek. Ale to nie może być prawdą. Wszak sępy zlatują się z najodleglejszych miejsc do trupa na skutek odczutego przez nich zapachu. A nie jest możliwe, żeby jakieś ulatnianie się cząsteczek wydzielanych przez trupa, nawet gdyby cały uległ rozkładowi i ulotnił się, sięgało na tak dalekie przestrzenie. Zwłaszcza iż rzeczy postrzegalne działają w każdą stronę na równą odległość. Stąd też zapach niekiedy działa na łącznik i na narząd zmysłu wywołując w nich zmianę niematerialną, mimo że te ulatniające się cząsteczki nie dochodzą do narządu. A że jakieś ulatnianie jest wymagane, tłumaczy się tym, że w ciałach zapach jest zaprawiony cieczą. Musi więc nastąpić rozkład po to, żeby go można było czuć.

Atoli w uchwalebnionych ciałach zapach osiągnie swoją szczytową doskonałość i w żaden sposób nie będzie tłumiony przez ciecz. Toteż będzie wywoływał jedynie zmianę niematerialną, tak jak to czyni zapach unoszących się cząsteczek. A zmysł powonienia u świętych, nieprzeszkodzony żadną cieczą, będzie czuł nie tylko wspaniałość zapachów — tak jak i teraz nam się przydarza z powodu nadmiernego nawilgotnienia mózgu — lecz także najmniejsze odcienie woni.

Na 4. Niebo będzie rozbrzmiewało chwalbą płynącą z ust. Inni jednak są zdania, że u świętych narząd słuchu będzie doznawał jedynie zmiany niematerialnej. Słuch nie będzie tam służył do uczenia się, tj. nabywania wiedzy, ale będzie dla samej doskonałości zmysłu i dla przyjemności. A wyżej wyjaśniliśmy[12], w jaki sposób będzie tam głos powstawał.

Na 5. Silne światło nie przeszkadza w niematerialnym przyjmowaniu obrazu barwy, byleby zostawało w naturze przeźroczystej. Dajemy przykład: żeby nie wiem jak silne było światło w powietrzu, powietrze to może być łącznikiem dla wzroku. Owszem, im bardziej jest świetliste, tym jaśniej poprzez nie coś widać, chyba że wada oka osłabia wzrok. A powodem tego, że w lustrze wystawionym wprost na działanie promieni słońca nie ukazuje się obraz ciała przed nim postawionego nie jest przeszkoda w

odbieraniu, ale przeszkoda w odbijaniu. Bowiem żeby obraz ukazał się w lustrze, konieczne jest odbijanie się od jakiegoś zaciemnionego ciała. Z tego właśnie powodu szkło lustra powleka się ołowiem. To jednak zaciemnienie przebija promień słońca. I dlatego nie może ukazać się obraz w lustrze. Atoli jasność ciała uchwalebnionego nie odbierze źrenicy przezroczystości, jako że uchwalebnienie nie niszczy natury. Stąd też wielkość jasności w źrenicy wzmoże raczej bystrość czy siłę wzroku niż go osłabi.

Na 6. Im zmysł jest doskonalszy, tym może poznawać swój przedmiot przy mniejszej dokonanej nim przez niego zmianie. Im bardziej zaś jest zawężony kąt widzenia i w takim przedmiot działa na wzrok, tym mniejsza jest w nim zmiana. Stąd to wzrok doskonalszy zdoła widzieć rzeczy bardziej odległe niż wzrok słaby, bo im coś widzi się z dalsza, widzi się przy bardziej zawężonym kącie patrzenia. A ponieważ wzrok ciała uchwalebnionego będzie doskonalszy, dlatego będzie mógł widzieć przy najmniejszej w nim zmianie. Stąd też może widzieć przy bardzo zawężonym kącie patrzenia, bardziej zawężonym niż teraz możemy; i w następstwie będzie mógł widzieć bardziej na odległość.

ZAGADNIENIE 83
SUBTELNOŚĆ CIAŁ UCHWALEBNIONYCH

Następnie omówimy subtelność ciał uchwalebnionych. Stawiamy sześć pytań: 1. Czy subtelność jest właściwością ciała uchwalebnionego? 2. Czy ze względu na tę subtelność ciało uchwalebnione może naraz być w tym samym miejscu co ciało nieuchwalebnione? 3. Czy drogą cudu dwa ciała mogą być naraz w jednym miejscu? 4. Czy dwa ciała uchwalebnione mogą zajmować jedno miejsce? 5. Czy ciało uchwalebnione wymaga koniecznie miejsca równego sobie co do wielkości? 6. Czy ciało uchwalebnione będzie namacalne?

Artykuł 1

CZY SUBTELNOŚĆ JEST WŁAŚCIWOŚCIĄ CIAŁA UCHWALEBNIONEGO?

Zdaje się, że subtelność nie jest właściwością ciała uchwalebnionego, bo:

1. Właściwość chwały przekracza właściwość natury, podobnie jak jasność chwały przekracza jasność słońca, która ponoć jest w przyrodzie największa. Jeżeli przeto subtelność jest właściwością ciała uchwalebnionego, to ciało to będzie chyba bardziej subtelne niż jakiekolwiek inne ciało subtelne w przyrodzie, „bardziej subtelne niż wiatry i powietrze", a to jest herezją potępioną w Konstantynopolu przez Grzegorza, jak sam o tym opowiada[1].

2. Jak ciepło i zimno są jakościami prostych ciał, tj. elementów, tak jest nią także subtelność. Lecz ciepło i inne jakości elementów nie będą się w ciałach uchwalebnionych natężać bardziej niż teraz. Owszem, raczej będą sprowadzone do poziomu środkowego. A więc i subtelność nie będzie w nich większa niż to jest obecnie.

3. Ciała są subtelne z powodu małości materii w nich. Toteż ciała mające mniej z materii, przy rów nych wymiarach, uchodzą za bardziej subtelne, np. ogień jest bardziej subtelny niż powietrze, cowietrze niż woda, woda niż ziemia. Otóż jak widać z tego, co wyżej powiedziano[2], ciała uchwalebnione będą mieć tyle z materii, ile mają teraz. Ani też ich wymiary nie będą większe. Nie będą więc bardziej subtelne niż są obecnie.

Wbrew temu: 1. Apostoł pisze[3]: „Zasiewa się ciało zmysłowe, powstanie z martwych ciało duchowe", tj. podobne do ducha. Lecz subtelność ducha przewyższa wszelką subtelność. A więc ciała uchwalebnione będą w najwyższym stopniu subtelne.

2. Im ciała są subtelniejsze, tym są szlachetniejsze. Lecz ciała uchwalebnione są najszlachetniejsze. A więc będą najsubtelniejsze.

Odpowiedź: Nazwa 'subtelność' pochodzi od zdolności przenikania. Filozof powiada[4]:

Subtelne jest to, co „wypełnia, przenika części i cząstki części". Jeśli chodzi o ciało, to ono jest przenikalne względnie przenikliwe : po pierwsze z powodu małości masy, zwłaszcza pod względem głębokości i szerokości, nie zaś pod względem długości, bo przenikanie jest w głąb, a długość nie gra tu żadnej roli. Po drugie z powodu małości materii. Stąd to rzeczy rzadkie uchodzą za subtelne. A ponieważ w ciałach rzadkich forma bardziej panuje nad materią, dlatego nazwę 'subtelność' przeniesiono na te ciała, które najlepiej poddają się formie i najpełniej są przez nią doskonalone. W ten sposób mówimy o słońcu, księżycu itp., że są subtelne. Także w ten sposób można powiedzieć o złocie lub czymś podobnym, że jest subtelne, kiedy najdoskonalej ziszcza w sobie byt i moc swojego gatunku.

Jeśli chodzi o istoty niecielesne, nie mające masy i materii, to nazwę 'subtelność' przeniesiono na nie już to ze względu na ich substancję, już to ze względu na ich moc. Jak bowiem 'subtelne' zwie się 'przenikliwe' dlatego, że sięga aż do głębi rzeczy, tak również czyjaś myśl zwie się subtelną, ponieważ dosięga pierwiastków i właściwości naturalnych tkwiących wewnątrz rzeczy i dostrzega je. Podobnie mówimy o kimś, że ma subtelny wzrok, ponieważ może dostrzec najdrobniejsze szczegóły. To samo jest z innymi zmysłami.

Stosownie do tego różnie przypisywano subtelność uchwalebnionym ciałom. Jak pisze Augustyn[5], niektórzy błędnowiercy przyznawali im subtelność w ten sposób, w jaki duchowe substancje zwą się subtelne. Według nich w zmartwychwstaniu ciało zamieni się w ducha. Z tego to powodu, powiadają, Apostoł[8] nazywa ciała zmartwychpowstałych „duchowymi".

Ale to być nie może. Po pierwsze dlatego, że ciała nie mogą zamienić się w ducha, skoro nie mają udziału we wspólnej materii. Wykazał to dostatecznie Boecjusz[7]. Po drugie, ponieważ gdyby to było możliwe, to po przemienieniu się ciała w ducha, nie powstałby z martwych człowiek, który przecież z natury składa się z ducha i z ciała. Po trzecie, ponieważ gdyby Apostoł tak mniemał, wówczas, jak się wyraża: „ciała duchowe" *(spiritualia),* tak samo mógłby powiedzieć: „ciała duszane"

(animalia), które zamieniły się w duszę *(anima).* A to jest oczywistym błędem.

Toteż inni błędnowiercy głosili, że w zmartwychwstaniu ciało zostanie, ale będzie subtelne na sposób rozrzedzenia, a więc podobne do powietrza lub wiatru, o czym pisze Grzegorz[8].

Ale i to być nie może. Ciało bowiem Chrystusa przede wszystkim cieszyło się subtelnością, a jednak według ewangelii[9] po zmartwychwstaniu można je było macać. Do tego, ciało ludzkie zmartwychwstanie z mięsem i kośćmi, na podobieństwo ciała Chrystusowego, o którym Łukasz powiada[10]: „Duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam"; a Hiob pisze[11]: „W ciele moim oglądać będę Boga, Zbawiciela mego". A wiadomo, natura mięsa i kości wyklucza wspomniane rozrzedzanie.

I dlatego należy podać inną podstawę subtelności ciał uchwalebnionych. Mianowicie ciała te będą subtelne z powodu osiągnięcia najpełniejszej doskonałości. Chodzi tylko o to, co sprawi tę ich pełną doskonałość.

Niektórzy sądzą, że sprawi to piąta istota, która wtedy w nich jak najbardziej się rozgości i nimi zawładnie. — Ale to być nie może. Po pierwsze dlatego, że jak wykazano[12], nic z piątej istoty nie może wejść w skład ciała. Po drugie: załóżmy, że weszła-by w skład ciała. Otóż można by było rozumieć to większe niż teraz zawładnięcie naturą elementarną jedynie w takim wypadku, gdyby w ciałach ludzkich znalazło się, gdy chodzi o masę, więcej z natury niebieskiej. W takim razie ludzkie ciała nie byłyby tych samych rozmiarów, chyba że zmniejszyłaby się natura elementarna w człowieku, co jest sprzeczne z całkowitością zmartwychpowstałych. Albo można by było to rozumieć w tym znaczeniu, że na skutek zawładnięcia ciałem natura elementarna przywdziałaby właściwości natury ciała niebieskiego. W takim razie moc naturalna byłaby przyczyną właściwości ciał uchwalebnionych, co jest niedorzeczne.

I dlatego inni słusznie tak wyjaśniają: Ta osiągnięta najpełniejsza doskonałość ciała ludzkiego, dzięki której ciała te zwać się będą subtelne, będzie spowodowana całkowitym władaniem duszy uchwalebnionej nad ciałem, a jest ona jego formą.

Właśnie z powodu tego zawładnięcia ciało uchwalebnione zwie się 'duchowe': jako całkowicie podległe duchowi. Otóż ciało najpierw podlega duszy tak, jak materia podlega formie dla nabycia od niej bytu gatunku; następnie podlega jej jako motorowi dla wykonywania jej czynności. Stąd też główną przyczyną duchowości ciała jest jego subtelność, a następnie dopiero jego sprawność i inne właściwości uchwalebnionego ciała. Apostoł mówiąc o duchowości tegoż ciała ma na uwadze właśnie jego subtelność. Taka jest nauka mistrzów teologii[13]. A Grzegorz powiada[14]: Ciało uchwalebnione „zwie się subtelne na skutek duchowego władania duszy nad nim".

Tym samym jasne są odpowiedzi na zarzuty; mają bowiem na uwadze jedynie subtelność spowodowaną rozrzedzeniem ciała.

Artykuł 2

*CZY WSKUTEK TEJŻE SUBTELNOŚCI CIAŁO UCHWALEBNIONE MOŻE BYĆ NARAZ W TYM SAMYM MIEJSCU, W KTÓRYM ZNAJDUJE SIĘ CIAŁO NIEUCHWALEBNIONE?**

Zdaje się, że wskutek tejże subtelności ciału uchwalebnionemu przysługuje być naraz w tym miejscu, w którym znajduje się ciało nieuchwalebnione, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „Chrystus przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swojego chwalebnego ciała". Lecz ciało Chrystusa mogło być naraz z innym ciałem w tym samym miejscu. Chrystus bowiem — jak czytamy w ewangelii[2] — po zmartwychwstaniu wszedł do apostołów „gdy drzwi były zamknięte". A więc i ciała uchwalebnione będą mogły z powodu sub telności być naraz w tym samym miejscu wraz z ciałami nieuchwalebnionymi.

2. Ciała uchwalebnione będą szlachetniejsze od wszystkich innych ciał. Lecz ze względu na swoją szla chetność niektóre ciała mogą być naraz w tym samym miejscu wraz z innymi ciałami; chodzi o promienie słoneczne. Tym bardziej więc będzie to przysługiwać uchwalebnionym ciałom.

3. Ciało niebieskie nie może być dzielone na części, przynajmniej co do substancji sfer. Toteż Hiob pisze[3]: „Niebiosa są twarde jak lustro z metalu". Gdyby więc na skutek subtelności ciało uchwalebnione nie mogło być naraz w tym samym miejscu, w którym jest inne ciało, nigdy by nie można było dostać się do nieba empirejskiego, co jest błędem.

4. Ciało, które nie zdoła być równocześnie w tym samym miejscu wraz z innym ciałem, może w swojej swobodzie poruszania się doznawać przeszkody ze strony innego ciała, a nawet być przez niego uwięzio ne. Ale to nie może przydarzać się ciału uchwalebnionemu. A więc może ono być jednocześnie w miejscu zajmowanym już przez inne ciała.

5. Jak się ma punkt do punktu, tak się mają linia do linii, powierzchnia do powierzchni i ciało do ciała. Lecz dwa punkty mogą być jednocześnie razem, mia nowicie kiedy linia styka się z linią. Podobnie mogą być jednocześnie razem dwie linie, gdy zetkną się dwie powierzchnie, oraz dwie powierzchnie, gdy zetkną się dwa ciała, ponieważ jak uczy Filozof[4]: „Te rzeczy przylegają, stykają się ze sobą, których końce są razem". Zatem nie jest sprzeczne z naturą ciała, żeby mogło być naraz z innym ciałem w tym samym miejscu. Lecz cokolwiek szlachetnego jest w naturze ciała, wszystko to będzie udzielone ciału uchwalebnionemu. A więc ciało to wskutek swojej subtelności będzie mogło być naraz w miejscu zajmowanym przez inne ciało.

Wbrew temu: 1. Boecjusz pisze[5]: „Różnicę w liczbie powoduje odmienność przypadłości. Trzej bowiem ludzie nie różnią się od siebie ani rodzajem, ani gatunkiem, ale swoimi przypadłościami. Możemy wprawdzie myślą oderwać od nich wszystkie przypadłości, ale każdy z nich zajmuje różne miejsce. W żaden też sposób nie możemy sobie wyobrazić, żeby ono było jedno dla trzech". Gdyby więc się przyjęło, że dwa ciała są naraz w jednym miejscu, wówczas te dwa ciała byłyby jednym co do liczby.

2. Ciała uchwalebnione bardziej są związane z miejscem niż duchy anielskie. Otóż zdaniem niektórych duchy anielskie można odróżnić jeden od drugiego tylko wtedy,

gdy są w różnych miejscach. Z tego to powodu twierdzą, że one muszą być w miejscu i że nie mogły być stworzone przed światem. Tym bardziej przeto powinni twierdzić, że dwa jakiekolwiek bądź ciała nie mogą być naraz w tym samym miejscu.

Odpowiedź: Wtedy tylko ciało uchwalebnione wskutek swojej subtelności mogłoby być naraz z innym ciałem w tym samym miejscu, gdyby subtelność usunęła z ciała to, co obecnie przeszkadza mu być razem z innym ciałem w tym samym miejscu. Zdaniem niektórych" przeszkodą do tego w owym stanie jest tusza, względnie otyłość *(corpulentia),* przez którą wypełnia miejsce.

Ale to być nie może z dwóch powodów. Po pierwwsze, ponieważ otyłość, którą przywilej subtelności usuwa, jest jakąś wadliwością; może nią być np. jakieś zaburzenie w materii nie uległej przez to w pełni swojej formie. Wszystko bowiem, co należy do całkowitości ciała, wraz z nim zmartwychwstanie: tak ze strony formy, jak i ze strony materii. A to, że dane ciało zajmuje miejsce, pochodzi w nim od tego, co należy do całkowitości jego natury, a nie z jakiejś wady natury. Skoro bowiem 'wypełnione' przeciwstawia się 'pustemu', to tylko jedynie nie wypełnia miejsca, co zostało położone w miejscu, a mimo to miejsce jest puste. Filozof zaś tak określa miejsce puste[7]: „Jest to miejsce nie wypełnione przez postrzegalne ciało". Ciało zaś postrzegalne, to ciało złożone z materii i z formy oraz z naturalnych przypadłości; a wszystko to należy do całkowitości natury. Jest również pewne, że ciało uchwalebnione będzie postrzegalne, także przez zmysł dotyku, jak to widać na przykładzie ciała Chrystusowego[8]. Będzie nadal złożone z materii i z formy. Będą też w nim naturalne przypadłości: ciepło, zimno itp. Jest więc jasne, że ciało uchwalebnione będzie wypełniać miejsce niezależnie od daru subtelności. Szaleństwem przecież byłoby twierdzić, że miejsce, w którym znajduje się ciało uchwalebnione, jest puste.

Po drugie, ich zdanie jest niesłuszne z tego powodu, że przeszkodzenie we współistnieniu ciała w tym samym miejscu jest czymś więcej niż wypełnianie miejsca. Jeżeli bowiem przyjmiemy wymiary oddzielone od materii, to takie wymiary nie

zajmują miejsca. Stąd to niektórzy utrzymywali, że puste jest to miejsce, w którym są takowe wymiary bez jakiegoś ciała postrzegalnego. A jednak te wymiary nie dopuszczają do tego, żeby one były naraz w tym samym miejscu wraz z innym ciałem. Takie jest stanowisko Filozofa[9]. Nie uważa on za słuszne, żeby ciało matematyczne — które jest niczym innym, jak właśnie wymiarami oderwanymi — było naraz w tym samym miejscu wraz z innym naturalnym postrzegalnym ciałem. I dlatego nawet przy założeniu, że subtelność uchwalebnionego ciała usunie z niego to, co się nazywa zajmowaniem miejsca, to bynajmniej z tego nie wynika, że z tego powodu mogłoby ono być naraz w tym samym miejscu wraz z innym ciałem, bo usunąwszy to, co jest na *minus,* nie usuwa się z tego powodu tego, co jest na *plus.*

Wygląda więc na to, że subtelność w żaden sposób nie może usunąć z naszego ciała tego, co obecnie przeszkadza mu w zajmowaniu naraz wraz z innym ciałem tego samego miejsca. To bowiem tylko może przeszkadzać danemu ciału, żeby nie było położone naraz z innym ciałem w tym samym miejscu, co w nim samym domaga się różnego miejsca: bo tylko to jest przeszkodą do tożsamości, co jest przyczyną różności. Tej zaś odrębności miejsca nie domaga się ta czy inna jakość ciała, ponieważ ciału nie należy się jakieś miejsce ze względu na swoją jakość. Usunąwszy z postrzegalnego ciała jakości: ciepłe, zimne, ciężkie, lekkie itp., mimo to pozostaje w nim konieczność powyższej odrębności. Jest to chyba zrozumiałe; a i Filozof tak uczy[10]. Ta konieczność posiadania odrębnego miejsca nie pochodzi również od materii, ponieważ ona zajmuje miejsce ze względu na masę wymierną i poprzez nią. Także i forma jest w miejscu dlatego, że jest w nim materia. Ostatecznie więc tym, co domaga się odrębnych miejsc dla dwóch ciał, jest natura masy wymiernej. Z nią to istotnie wiąże się miejsce i wchodzi w jej określenie. Filozof powiada[11], że masa wymierna jest to „masa mająca miejsce". Stąd to, gdy się usunie wszystko inne, co jest w rzeczy, konieczność odrębnego miejsca znajduje się w samej masie wymiernej. Weźmy linię oddzieloną: gdy są dwie linie lub dwie części jednej linii, to one muszą zajmować odrębne miejsca. W przeciwnym razie linia dodana do linii nie czyniłaby większej linii, a to jest sprzeczne z powszechnymi podstawowymi zasadami myślenia.

Podobnie rzecz ma się z powierzchniami i z ciałami matematycznymi. A ponieważ materii należy się miejsce z tego powodu, że jest pod wymiarami masy, dlatego i ta konieczność zajmowania miejsca przechodzi także na materię, i to tak, że jak nie jest możliwe, żeby były dwie linie lub dwie części linii, które by nie zajmowały dwóch odrębnych miejsc, tak też i nie jest możliwe, żeby były dwie materie lub dwie części materii, które by nie miały odrębnych miejsc. A ponieważ odrębność materii jest powodem odrębności jednostek, dlatego Boecjusz mógł wyrazić się[12]: „W żaden sposób nie możemy sobie wyobrazić dwóch ciał w jednym miejscu". I żeby jednostki były odrębne, muszą przynajmniej różnić się co do tej przypadłości.

Otóż subtelność nie usuwa wymiarów z ciała uchwalebnionego. A co za tym idzie nie usuwa konieczności posiadania przez nie swojego miejsca, odrębnego od miejsca innego ciała. Toteż z powodu subtelności ciało uchwalebnione nie będzie miało tej właściwości, żeby mogło być naraz w miejscu zajmowanym już przez inne ciało. Może jednak je z nim naraz zajmować wskutek działania mocy Bożej. Podobnie jak ciało Piotra nie miało w sobie tej właściwości, żeby na jego pojawienie się chorzy otrzymywali uzdrowienie[13], ale to działo się mocą Bożą dla budowania wiary. I tak też moc Boża sprawi, że ciało uchwalebnione będzie mogło naraz być w tym samym miejscu wraz z innym ciałem dla pełności chwały.

Na 1. Ciało Chrystusa mogło być naraz w tym samym miejscu wraz z innym ciałem nie z powodu subtelności, ale stało się to po zmartwychwstaniu, jak i w narodzeniu, mocą Bożą. Toteż Grzegorz pisze[14]: „Przez zamknięte drzwi weszło do apostołów to ciało Chrystusa, które w swoim narodzeniu naocznie wyszło z zamkniętego łona Dziewicy". Nie musi to więc przysługiwać ciałom uchwalebnionym z powodu subtelności.

Na 2. Jak powiedziano w Pierwszej Części[15], światło nie jest ciałem. A więc zarzut nie dotyczy tematu.

Na 3. Ciało uchwalebnione przejdzie przez sfery niebieskie bez ich dzielenia na części. Stanie się to nie z powodu subtelności, ale mocą Bożą, która będzie ich wspomagać na

każde ich życzenie.

Na 4. Bóg będzie wspomagał uchwalebnlonych w spełnianiu wszystkich ich życzeń; wskutek tego nie będą mogli doznawać przeszkód czy też być uwięzieni.

Na 5. Według Filozofa[16]: „Punktowi nie przysługuje być w miejscu". A jeśli się mówi, że jest w miejscu, to w znaczeniu, że jest w nim przez przypadłość: ponieważ ciało, którego jest końcem, jest w miejscu. A jak całe miejsce odpowiada całemu ciału, tak koniec miejsca odpowiada końcowi ciała. Dwa miejsca mogą mieć jeden koniec, tak jak dwie linie mogą kończyć się na jednym punkcie. Chociaż więc dwa ciała mogą być li tylko w dwóch różnych miejscach, to jednak dwom końcom dwóch ciał odpowiada ten sam koniec dwóch miejsc. I w tym to znaczeniu mówi się, że końce ciał stykających się są razem w tym samym miejscu.

Artykuł 3

*CZY DROGĄ CUDU DWA CIAŁA MOGĄ BYĆ NARAZ W TYM SAMYM MIEJSCU?**

Zdaje się, że nawet drogą cudu nie może tak się stać, żeby dwa ciała były naraz w tym samym miejscu, bo:

1. Nawet drogą cudu nie może tak się stać, żeby dwa ciała były naraz dwoma i jednym, bo to by znaczyło, iż rzeczy sprzeczne współistnieją naraz. Lecz gdyby się przyjęło, że dwa ciała są naraz w jednym miejscu, wynikałoby z tego, że te dwa ciała są jednym ciałem. A więc niemożliwe jest, żeby to się stało drogą cudu.

Dowód na przesłankę mniejszą: Załóżmy, że dwa ciała są naraz w jednym miejscu; jedno niech będzie A, a drugie B. Albo więc wymiary A będą te same, co wymiary miejsca, albo inne. Jeżeli inne, to będą to jakieś wymiary oddzielone. Ale to być nie może, bo wymiary, które są między granicami miejsca, o tyle są w jakimś podmiocie, o ile są w ciele umieszczonym. Jeżeli są te same, wtedy z tego samego powodu wymiary B będą te same, co wymiary miejsca. Lecz zdaniem Filozofa': „Dwie rzeczy utożsamiające się z jedną i tą samą rzeczą są wzajem te same". [Jeśli a jest tym

samym co b, zaś b jest tym samym co c, to a jest tym samym co c, zaś c jest tym samym co a]. A więc wymiary A i B są te same. Lecz dwa ciała nie mogą mieć tych samych wymiarów, tak samo jak i tej samej białości. Zatem A i B są jednym ciałem, a były dwa. A więc są naraz jednym i dwoma ciałami.

2. Nawet drogą cudu nie może coś się stać wbrew „powszechnie przyjętym podstawowym zasadom myślenia"[2], np. żeby część nie była mniejszą od swojej całości, jako że przeciwieństwa powszechnym zasadom zawierają wprost sprzeczność. Podobnie nie mo że coś się stać wbrew wnioskom geometrycznym, które nieomylnie są wyprowadzone z powszechnych zasad, np. żeby trójkąt nie miał trzech kątów równych dwom prostym. Tak samo nic nie może stać się w linii wbrew określeniu linii, ponieważ oddzielić określenie od rzeczy określonej znaczy tyle, co sprawić, żeby sprzeczności współistniały razem. Lecz żeby dwa ciała były naraz w tym samym miejscu, jest sprzeczne z wnioskami geometrii i z określeniem linii. A więc nie może to się stać drogą cudu.

Dowód na przesłankę mniejszą: jest wnioskiem geometrii, że dwa koła stykają się li tylko w punkcie. Gdyby przeto dwa okrągłe ciała były w tym samym miejscu, wyznaczone w nich dwa koła stykałyby się według całości. Sprzeczne również z określeniem linii jest, żeby między dwoma punktami było więcej linii prostych niż jedna. A tak by właśnie było, gdyby dwa ciała były w tym samym miejscu, bo w takim wypadku między dwoma wyznaczonymi punktami w różnych powierzchniach miejsca, byłyby dwie linie proste dwóch ciał umieszczonych.

3. Nawet cudownie nie może chyba tak się stać, żeby ciało przebywające w innym ciele nie było w miejscu, bo w takim razie miałoby miejsce wspólne, a nie własne, a tak być nie może. Ale tak by właśnie było, gdyby dwa ciała były w tym samym miejscu. A więc nie może się to stać drogą cudu.

Dowód na przesłankę mniejszą: przedstawmy sobie dwa ciała w tym samym miejscu, z których jedno jest większe od drugiego co do obojętnie jakich wymiarów. Wówczas ciało mniejsze będzie znajdowało się w ciele większym, a miejsce ciała

większego będzie jego wspólnym miejscem; miejsca własnego mieć nie będzie, ponieważ nie będzie jakiejś rzeczywiście oznaczonej powierzchni, która by je zawierała, a to należy do istoty miejsca. A więc nie będzie mieć własnego miejsca.

4. Istnieje proporcja, współzależność między miejscem, a ciałem w nim umieszczonym. Lecz nigdy, nawet cudownie, nie może tak się stać, żeby to samo ciało było naraz w różnych miejscach, chyba na skutek jakiegoś przeistoczenia, jak to się dzieje w sakramencie ołtarza. A więc również i w żaden sposób drogą cudu nie może tak się stać, żeby dwa ciała były naraz w tym samym miejscu.

Wbrew temu: 1. Najśw. Maryja Panna porodziła cudownie swojego Syna. Lecz w tym porodzie dwa ciała musiały być naraz w tym samym miejscu, jako że ciało dziecka wychodząc nie naruszyło „łona dziewiczego"[3]. A więc cudownie może się stać, że dwa ciała są naraz w tym samym miejscu.

2. Świadczyć o tym może to, że Jezus wszedł do uczniów „gdy drzwi były zamknięte"[4].

Odpowiedź: Jak już powiedziano[5], z tego powodu dwa ciała muszą być w dwóch miejscach, ponieważ mają różne materie wymagające odrębnych miejsc. Toteż widzimy, że gdy dwa ciała zlewają się w jedno, ginie ich odrębne istnienie, a nabywają wspólne dla obu jedno istnienie. Jasne to na przykładzie ciał powstałych ze scalenia elementów. Nie może zatem tak być, żeby dwa ciała były nadal dwoma ciałami, a jednak były naraz w tym samym miejscu, chyba że każde z nich zachowa swoje odrębne istnienie, jakie miało przedtem, kiedy było „bytem niepodzielonym w sobie i oddzielonym od innych". Otóż to odrębne istnienie zależy od istotnych pierwiastków rzeczy jako od przyczyn najbliższych, a od Boga jako od przyczyny pierwszej. A ponieważ przyczyna pierwsza może zachować rzecz w istnieniu, choć ustań;), przyczyny drugie — jak o tym mówi pierwsze twierdzenie K*sięgi o przyczynach*[6] — dlatego mocą Bożą, i tylko nią samą, może tak się stać, że przypadłość będzie bez podmiotu, jak to się np. dzieje w sakramencie ołtarza. Podobnie mocą Bożą, i tylko nią samą, może się stać, że ciało będzie mieć nadal

istnienie odrębne od istnienia innego ciała, choć jego materia nie będzie odrębna od materii innego ciała w zajmowaniu miejsca. I w ten sposób drogą cudu może się zdarzyć, że dwa ciała naraz znajdą się w tym samym miejscu.

Na 1. Argumentacja ta jest zwykłym sofizmatem, bo albo wychodzi z fałszywego założenia *(suppositio falsi),* albo zakłada to, o co chodzi *(petitio principii).* Wychodzi bowiem z fałszywego założenia, że między przeciwstawnymi powierzchniami jakiegoś miejsca istnieje ;jakiś wymiar właściwy miejscu, z którym musi się zlać w jedno wymiar ciała umieszczonego. Z tego by bowiem wynikało, że wymiary dwóch ciał umieszczonych stałyby się jednym wymiarem, jako że wymiar jednego i drugiego stałby się jednym wymiarem: tym samym, co wymiar miejsca. To założenie jest fałszywe, ponieważ według niego, kiedykolwiek ciało nabywa nowe miejsce, musiałaby się dokonać jakaś zmiana w wymiarach miejsca lub ciała umieszczonego, ponieważ wtedy tylko dwie rzeczy mogą stać się od nowa jedną, gdy w jednej z nich dokona się zmiana. Jeżeli natomiast — jak jest naprawdę — miejscu nie należą się inne wymiary, jak tylko wymiary ciała umieszczonego, to wówczas argumentacja zarzutu niczego nie dowodzi. Zakłada też to, o co chodzi. Cóż bowiem oznacza, że wymiary ciała umieszczonego są te same, co wymiary miejsca, jeśli nie to, że wymiary ciała umie czonego zawierają się w granicach miejsca i według ich miary granice są odległe tak, jak byłyby odległe własnymi wymiarami, gdyby je miały. W ten sposób twierdzenie, że wymiary dwóch ciał są wymiarami jednego miejsca, znaczy po prostu, że dwa ciała są w jednym miejscu, a o to właśnie chodzi w artykule.

Na 2. Z twierdzenia że drogą cudu dwa ciała są naraz w tym samym miejscu, nie wynika żadna sprzeczność ani z powszechnymi oczywistymi zasadami, ani z określeniem linii, ani z jakimiś wnioskami geometrii. Jak bowiem wyżej powiedziano[7], masa wymierna tym się różni od wszystkich innych przypadłości, że — poza wspólną jej i wszystkim przypadłościom podstawą jednostkowienia i odrębności, którą jest ich podmiot: materia — ma swoją szczególną podstawę jednostkowienia i odrębności, którą jest położenie części. Jeśli więc chodzi o linię, to można tak pojmować: jedna linia jest różną od innej albo dlatego, że jest w innym podmiocie, co

odnosi się jedynie do linii materialnej, albo dlatego, że jest odległą w położeniu od innej, co dotyczy również linii matematycznej, która w naszym pojmowaniu jest poza materią. Jeśli się więc usunie materię, wówczas dwie linie mogą być odrębne od siebie jedynie z powodu różnego położenia czyli miejsca. To samo odnosi się do punktu, powierzchni i jakichkolwiek bądź wymiarów. W ten sposób wtedy tylko geometria może twierdzić, że jedna linia dodana do innej jest od niej odrębna, jeżeli jest w innym niż ona miejscu. Natomiast jeśli się założy, że drogą cudu pojawi się odrębność podmiotu bez odrębności miejsca, wówczas można pojąć dwie linie, które nie są odległe co do miejsca z powodu różności podmiotu; podobnie różne punkty. W ten sposób dwie linie wyznaczone w dwóch ciałach, które nie są w tym samym miejscu, bywają przez różne punkty ciągnione na różne punkty. Trzeba tylko punkt pojmować nie w miejscu, ale w samym ciele umieszonym, ponieważ linia jest ciągnioną li tylko przez punkt, który jest jej końcem. Podobnie pozostają nadal dwoma dwa koła wyznaczone w dwóch ciałach sferycznych będących w tym samym miejscu, które są dwoma nie z powodu różności miejsca — inaczej nie mogłyby się stykać według całości — ale są dwoma z przyczyny różności podmiotów, i z tego powodu całkowicie stykają się ze sobą. Tak jak i koło, wyznaczone w sferycznym ciele umieszczonym, dotyka według całości inne koło, wyznaczone w ciele dającym miejsce.

Na 3. Bóg mógłby tak uczynić, żeby jakieś ciało nie było w miejscu. Ale z takiego założenia bynajmniej nie wynika, żeby inne ciało nie było w miejscu, jako że ciało większe jest miejscem ciała mniejszego z powodu tej powierzchni, która by mu była wyznaczona na skutek stykania się z końcami ciała mniejszego.

Na 4. Niemożliwe jest, nawet drogą cudu, żeby jedno ciało było naraz lokalnie w dwóch miejscach. Ciało bowiem Chrystusa nie jest w sakramencie ołtarza lokalnie. Natomiast drogą cudu może tak być, żeby dwa ciała były naraz w tym samym miejscu. Bowiem być naraz w wielu miejscach sprzeczne jest z pojęciem jednostki, która jest „niepodzielona w sobie". Wynikałoby bowiem z tego, że byłaby podzielona: jedna tu, inna tam. Natomiast być z innym ciałem w tym samym miejscu sprzeczne jest z jednostką, o ile ona jest „oddzielona od innego". Otóż według Filozofa[8] sedno jedności

polega na tym, że jest niepodzielona w sobie; a to, że jest oddzielona od innych, jest następstwem sedna jedności. Stąd też, żeby to samo ciało było lokalnie w różnych miejscach, zawiera w sobie sprzeczność; to tak, jakby człowieka dało się pojąć bez rozumu. Natomiast żeby dwa ciała były w jednym miejscu, nie zawiera sprzeczności, jak to widać z tego, co wyżej powiedziano[9]. Nie ma więc podobieństwa.

Artykuł 4

CZY DWA CIAŁA UCHWALEBNIONE MOGĄ BYĆ NARAZ W TYM SAMYM MIEJSCU?

Zdaje się, że ciało uchwalebnione może być naraz w tym samym miejscu, co inne ciało uchwalebnione, bo:

1. Gdzie jest większa subtelność, tam jest mniejszy opór. Lecz ciało uchwalebnione jest subtelniejsze niż ciało nieuchwalebnione. A więc będzie stawiało mniejszy opór ciału uchwalebnionemu. Jeżeli zatem ciało uchwalebnione może być naraz wraz z ciałem nieuchwalebnionym w tym samym miejscu, to tym bardziej może w nim być wraz z ciałem uchwalebnionym.

2. Jak ciało uchwalebnione jest subtelniejsze niż nieuchwalebnione, tak jedno ciało uchwalebnione jest subtelniejsze niż drugie ciało uchwalebnione. Jeżeli więc ciało uchwalebnione może być naraz w tym samym miejscu wraz z nieuchwalebnionym, to i ciało uchwalebnione bardziej subtelne może być w tym samym miejscu wraz z ciałem uchwalebnionym mniej subtelnym.

3. Ciało niebieskie jest subtelne i będzie kiedyś uchwalebnione. Lecz ciało jakiegoś świętego mogłoby być razem w tym samym miejscu z ciałem niebieskim, jako że święci będą mogli dowolnie wstępować i zstępować na ziemię. A więc dwa ciała subtelne lub uchwalebnione będą mogły być razem w jednym miejscu.

Wbrew temu: 1. Ciała uchwalebnione będą 'duchowe', tj. pod jakimś względem podobne do duchów. Lecz dwa duchy nie mogą być naraz w tym samym miejscu,

chociaż jak już powiedziano[1], duch i ciało mogą razem być w tym samym miejscu. A więc również i dwa ciała uchwalebnione nie mogą być razem w tym samym miejscu.

2. Gdy dwa ciała istnieją naraz, jedno przenika drugie. Lecz być przenikanym przez drugie ciało jest ujmą, którą zgoła wyklucza ciało uchwalebnione. A więc dwa ciała uchwalebnione nie mogą być naraz w jednym miejscu.

Odpowiedź: Ciało uchwalebnione nie ma takiej właściwości, żeby mogło być naraz w tym samym miejscu wraz z innym ciałem uchwalebnionym, tak samo jak nie może być naraz z ciałem nieuchwalebnionym. Wszelako Bożą mocą może tak się stać, że dwa ciała uchwalebnione albo dwa nieuchwalebnione będą naraz, tak jak i uchwalebnione i nieuchwalebnione.

Nie licuje wszakże, żeby ciało uchwalebnione było naraz w tym samym miejscu co inne ciało uchwalebnione. Po pierwsze dlatego, że będzie wśród nich zachowany należyty porządek; a ten wymaga odrębności. Po drugie dlatego, ponieważ między ciałami uchwalebnionymi nie będzie jakiegoś przeciwstawiania. Nigdy więc dwa ciała uchwalebnione nie będą naraz zajmować tego samego miejsca.

Na 1. Rozumowanie zarzutu stoi na stanowisku, że ciało uchwalebnione może być naraz w tym samym miejscu wraz z innym ciałem z tytułu swojej subtelności. Atoli to stanowisko jest błędne.

Taka sama jest odpowiedź Na 2.

Na 3. Wprawdzie mówi się, że ciała niebieskie i inne ciała będą uchwalebnione, ale w różnym znaczeniu, mianowicie w tym, że będą mieć jakiś udział w chwale, a nie w tym, że będą im przysługiwać właściwości ludzkich ciał uchwalebnionych.

Artykuł 5

CZY CIAŁO UCHWALEBNIONE BĘDZIE MUSIAŁO ZAJMOWAĆ RÓWNE MU CO DO WIELKOŚCI MIEJSCE? CZY SUBTELNOŚĆ USUNIE Z NIEGO TĘ KONIECZNOŚĆ?

Zdaje się, że subtelność usunie z ciała uchwalebnionego konieczność zajmowania równego mu co do wielkości miejsca, bo:

1. Według św. Pawła[1] ciała uchwalebnione będą podobne do ciała Chrystusowego. Lecz ciało Chrystu sa nie jest skrępowane koniecznością istnienia w miejscu równym Mu co do wielkości. Zawiera się przecież całe pod małymi lub dużymi wymiarami konsekrowanej hostii. [patrz 3. 76, 3 t. 28 str. 66n.] A więc to samo dotyczyć będzie ciał uchwalebnionych.

2. Filozof tak rozumuje[2]: Jeżeli dwa ciała są w jednym miejscu, to z tego wynika, że duże ciało zajmuje malutkie miejsce, ponieważ różne jego części mogą być w tej samej części miejsca; nie robi różnicy, czy w tym samym miejscu są dwa ciała, czy więcej. Lecz powszechnie przyjmuje się, że ciało uchwalebnione będzie naraz w tym samym miejscu co inne ciało. A więc może być w jakimkolwiek bądź małym miejscu.

3. Jak ciało daje się widzieć z powodu swojej barwy, tak również otrzymuje większe lub mniejsze miejsce z powodu swojej masy. Lecz ciało uchwalebnione tak będzie podległe duchowi, że według jego woli będzie mogło być widziane lub nie, zwłaszcza przez oko niuchwalebnione, tak jak to było u Chrystusa[3]. A więc i masa tak będzie na skinienie podległa duchowi, że będzie mogła być w małym lub dużym miejscu oraz do woli będzie mogła stawać się mniejszą lub większą.

Wbrew temu: 1. Według Filozofa[4] cokolwiek jest w miejscu, jest w miejscu równym sobie co do wielkości. Lecz ciało uchwalebnione będzie w miejscu. A więc będzie w miejscu równym sobie co do wielkości.

2. Jak uczy Filozof[5], wymiary miejsca są te same co i wymiary ciała umieszczonego. Gdyby zatem miejsce było większe niż ciało umieszczone, ta sama rzecz byłaby zarazem większa i mniejsza od samej siebie, co nie jest zgodne z rozumem.

Odpowiedź: Ciało może znaleźć się w miejscu jedynie poprzez właściwe sobie wymiary. Przez nie ciało umieszczone styka się z ciałem dającym miejsce i jest przez to miejsce okolone. Stąd też wtedy tylko jakieś ciało może być w miejscu mniejszym niż jego masa, gdy ta jego właściwa masa stanie się w jakiś sposób mniejsza od samej siebie.

Według naszego pojmowania to zmniejszenie masy może stać się jedynie w dwojaki sposób: Po pierwsze na skutek zmiany dokonanej w masie pod tą samą materią, tak mianowicie, że materia najpierw jest pod dużą masą, a potem byłaby pod małą masą. Według niektórych, tak będzie z ciałami uchwalebnionymi. Ich masa będzie im na każde skinienie woli podległa i będą mieć masę taką, jaką w danym wypadku zechcą mieć: dużą albo małą.

Ale tak być nie może. Każda bowiem zmiana dokonująca się w czymś, co jest wewnątrz rzeczy, nie może się obyć bez „doznawania szkodzącego substancji"[6]. Toteż ciała niezniszczalne, tj. niebieskie, mają tylko ruch miejscowy, który nie narusza ich wnętrza. Widać z tego, że zmiana masy materii byłaby sprzeczna z niezniszczalnością i wolnością od cierpień ciała uchwalebnionego. Ponadto wynikałoby z tego, że ciało uchwalebnione byłoby raz rzadkie, to znów gęstsze. Skoro bowiem niczego nie można ująć z jego materii, materia jego raz byłaby pod małymi wymiarami, to znów pod wielkimi: i w ten sposób rozrzedzałaby się i gęstniała, a tak być nie może.

Po drugie na skutek zmiany w położeniu. Miałoby to dziać się w ten sposób, że cząstki ciała uchwalebnionego wchodziłyby nawzajem w siebie, i tak mogłoby ono zmniejszać swoją masę do niezmiernie małej. Niektórzy zajmowali takie właśnie stanowisko i głosili, że z powodu swojej subtelności ciało uchwalebnione będzie mogło być naraz z innym nieuchwalebnionym ciałem w tym samym miejscu i że jedna jego część może być wewnątrz drugiej aż tak, że całe ciało uchwalebnione mogłoby wejść przez najmniejszą porę danego ciała. Według nich w ten właśnie sposób ciało Chrystusa wyszło z dziewiczego łona, a także przyszło do apostołów „mimo drzwi zamkniętych"[7].

Ale tak być nie może. Po pierwsze dlatego, ponieważ subtelność nie daje ciału uchwalebnionemu podstawy do współistnienia wraz z innym ciałem. Po drugie, nawet gdyby mu dało, to nie do współistnienia z ciałem uchwalebnionym — jak wielu twierdzi. Po trzecie, ponieważ sprzeciwiałoby się to należytemu układowi ciała ludzkiego, które domaga się określonego położenia i odległości części. Nie stanie się więc to nawet drogą cudu.

I dlatego należy odpowiedzieć, że ciało uchwalebnione zawsze będzie zajmować miejsce równe sobie co do wielkości.

Na 1. Jak już powiedziano[8], ciało Chrystusa nie jest lokalnie w sakramencie ołtarza.

Na 2. Filozof rozumuje, jakoby jedna część wchodziła w inną i nawzajem. Lecz jak już powiedziano[9], takowe wchodzenie jednej części ciała uchwalebnionego w drugą jego część nie może istnieć. A więc rozumowanie to niczego nie dowodzi.

Na 3. Ciało daje się widzieć przez to, że działa na wzrok. Ale czy działa, czy nie działa na niego, w samym ciele nic się nie zmienia. Może więc być widziane lub nie widziane zależnie od tego, czy tego chce, czy nie chce. Natomiast być w miejscu nie jest jakąś czynnością pochodzącą od niego z powodu jego masy, tak jak być widzianym z powodu jego barwy. Nie ma więc podobieństwa.

Artykuł 6

*CZY WSKUTEK SUBTELNOŚCI CIAŁO UCHWALEBNIONE BĘDZIE NIENAMACALNE?**

Zdaje się, że wskutek subtelności ciało uchwalebnione będzie nienamacalne, bo:

1. Grzegorz pisze[1]: „Co jest namacalne, musi ulec zniszczeniu". Lecz ciało uchwalebnione będzie niezni szczalne. A więc będzie nienamacalne.

2. Co daje się macać, stawia opór macającemu. Lecz to, co może być z kimś naraz, nie stawia mu oporu. A poniewa ciało uchwalebnione może być naraz z innym ciałem, dlatego nie będzie namacalne.

3. Wszelkie ciało namacalne jest dotykalne. Lecz wszelkie ciało dotykalne ma jakości bardziej wybujałe niż jakości dotykającego. A ponieważ w ciałach uchwalebnionych jakości dotykalne nie są wybujałe, ale sprowadzone do największej równowagi, dlatego wydaje się, że ciała te nie są namacalne.

Wbrew temu: 1. Chrystus zmartwychwstał w ciele uchwalebnionym, a mimo to namacalnym, jak podaje Łukasz[2] „Macajcie *(palpate)** Mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości". A więc i ciała uchwalebnione będą namacalne. [*Św. Tomasz widzi rzeczową różnicę między 'palpare' a 'tangere'. Dlatego tłumacz łacińskie 'palpare' tłumaczy słowem 'macać', 'namacalmość'. Łacińska Vulgata używa wyrazu 'palpare' około 7 razy, co polskie przekłady Wujka (wytd. 1599 i 1935) i Leopolity (wyd. 1575), a nawet Biblia tzw. Radziwiłła (wyd. 1563 i 1660), będąca przekładem z języka „żydowskiego, Greckiego i Łacińskiego", tłumaczą przez 'macać'; za wyjątkiem dwóch wypadków: Ps 113, 7 i *IM* 24, 39, gdzie użyto wyrazu: 'tykać', 'dotykać'. Jednakże w Postylli (Postilla Katolicka Mniejsza, Kraków 1617, przedruk Kraków 1871, str. 411) 'palpaJte' z Łk 24, 39, Wujek tłumaczy słowem 'macaycie'. Ks. Stanisław Piotrowicz 'palpare' tłumaczy przez ‘dotykać' (3. 54, 2 earz. 2 i na 2, t. 26 str. 236n). Tłumacz obecnego tomu dostosował się do tekstu i myśli św. Tomasza.]

2. Twierdzenie, że „W chwale zmartwychwstania nasze ciało będzie nienamacalne", jest herezją głoszoną przez Eutychiusza bpa konstantynopolskiego[3] — jak przytacza Grzegorz[4].

Odpowiedź: Każde ciało namacalne jest dotykalne, ale nie na odwrót. To ciało jest dotykalne, które ma jakości mogące działać na zmysł dotyku. Toteż powietrze, ogień itp. są ciałami dotykalnymi. Natomiast namacalne jest to ciało, które ponadto może stawiać opór dotykającemu je. Toteż powietrze, które nigdy nie stawia oporu temu, kto przezeń przechodzi, i jak najłatwiej się przedziela, jest wprawdzie dotykalne, ale nie jest namacalne. Jasno z tego widać, że namacalnym zwie się ciało z dwóch powodów: bo ma jakości dotykalne, oraz bo stawia opór dotykającemu je, by przezeń nie przeszedł. A ponieważ jakości dotykalne, takie jak ciepłe, zimne itp., spotykane są

jedynie w ciałach ciężkich i lekkich, w których jedno jest przeciwieństwem drugiego, a przez to są zniszczalne, dlatego ciała niebieskie, które ze swej natury są niezniszczalne, są wprawdzie postrzeganie dla wzroku, ale nie są dotykalne, a w następstwie i nienamacalne. I to miał na myśli Grzegorz, pisząc[5]: „Wszystko, co jest namacalne, musi ulec zniszczeniu".

Otóż ciało uchwalebnione ze swojej natury posiada jakości mogące działać na zmysł dotyku. Jednakowoż ciało to jest całkowicie uległe duchowi, który stanowi o tym, czy jakości te będą, czy nie będą działać na kogoś. Ciało to ma również ze swojej natury możność stawienia oporu każdemu, kto by chciał przezeń przejść tak, że mogłoby nie być naraz w tym samym miejscu wraz z innym ciałem. Może także drogą cudu Bożą mocą według życzenia być naraz w tym samym miejscu wraz z innym ciałem i tak przechodzącemu przezeń nie stawić oporu. I dlatego ze swojej natury ciało uchwalebnione jest namacalne. Atoli z mocy nadprzyrodzonej przysługuje mu to, żeby gdy taka będzie jego wola, nie było macalne przez ciało nieuchwaleb-nione. Toteż Grzegorz wyraża się[6]: „Nasz Pan pozwolił uczniom macać to swoje ciało, które przeprowadził przez drzwi zamknięte, aby skutecznie pokazać im, że po zmartwychwstaniu Jego ciało jest tej samej natury, ale innej chwały".

Na 1. Niezniszczalność ciała uchwalebnionego nie pochodzi od jego części składowych, a do nich odnoszą się słowa: „Wszystko, co jest namacalne, musi ulec zniszczeniu" — jak to jest jasne z tego, co wyżej powiedziano[7]. A więc rozumowanie zarzutu chybia.

Na 2. Wprawdzie w jakiś sposób może się stać, że ciało uchwalebnione będzie naraz w tym samym miejscu co inne ciało, to jednak, gdy zechce, może stawić opór każdemu dotykającemu je. I tak może być namacalne.

Na 3. W ciałach uchwalebnionych jakości dotykalne będą sprowadzone nie do równowagi matematycznej, która polega na równej odległości od krańców, ale do równowagi proporcjonalnej, która jak najlepiej odpowiada strukturze psychofizycznej człowieka w każdej jego części. Toteż dotyk tychże ciał będzie jak najbardziej czuły,

jako że władza odczuwa przyjemność w tym, co jej odpowiada, a smutek z tego, co wybujałe lub nadmierne.

ZAGADNIENIE 84
SPRAWNOŚĆ UCHWALEBNIONYCH CIAŁ

Z kolei należy omówić sprawność uchwalebnionych ciał. Nasuwają się trzy pytania: 1. Czy ciała uchwalebnione będą sprawne? 2. Czy będą się poruszać? 3. Czy ich ruch będzie momentalny?

Artykuł 1

CZY CIAŁA UCHWALEBNIONE BĘDĄ SPRAWNE? /36/

Zdaje się, że ciała uchwalebnione nie będą sprawne, bo:

1. To, co jest sprawne do poruszania się, nie po trzebuje, żeby było niesione. Lecz według Apostoła[1] ciała uchwalebnione będą niesione „w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana" „przez aniołów" — jak dorzuca glosa[2]. A więc ciała te nie będą sprawne.

2. Nie można uznać za sprawne takie ciało, które bywa poruszane z trudem i wysiłkiem. Lecz ciała uchwalebnione w ten właśnie sposób będą poruszane, ponieważ ich motor — dusza — porusza je wbrew ich naturze. Gdyby tego nie czynił, zawsze poruszałyby się w jednym kierunku. Nie będą więc sprawne.

3. Wśród wszystkich czynności wykonywanych przez zwierzę, działanie zmysłów jest poczęśniejsze i bardziej mu właściwe niż poruszanie się. Ciałom jednak uchwalebnionym nie przyznaje się jakiejś właściwości uzdatniającej je do doskonałego działania zmysłów. A więc nie powinno się im również przyznawać sprawności, która by je uzdatniała do doskonalszego poruszania się.

4. Natura wyposażyła różne zwierzęta w rozmaite narządy o różnym przystosowaniu zależnie od ich sił. Nie takie same bowiem narządy dała zwierzęciu ociężałemu co szybkiemu. Lecz Bóg o wiele mądrzej działa niż natura. A ponieważ ciało

uchwalebnione będzie miało takie same narządy co do kształtu i masy jak ma obecnie, dlatego wydaje się, że nie będzie miało wtedy innej sprawności niż ją ma obecnie.

Wbrew temu: 1. Apostoł pisze[3]: „Sieje się słabe, powstaje mocne", tj. jak uzupełnia glosa[4]: „ruchliwe i żywotne". Lecz ruchliwość oznacza nie co innego, jak sprawność w poruszaniu się. A więc ciała uchwalebnione będą sprawne i zwinne.

2. Najbardziej sprzeczna z duchowością jest ociężałość. Lecz według Apostoła[5] ciała uchwalebnione będą „duchowe". A więc będą sprawne.

Odpowiedź: Ciało uchwalebnione będzie całkowicie uległe duszy uchwalebnionej i to nie tylko tak, że niczego w nim nie będzie takiego, co by stawiało opór woli ducha — bo takim było także ciało Adama* — ale również w tym znaczeniu, że będzie w nim jakaś doskonałość spływająca od duszy uchwalebnionej na ciało. Dzięki niej ciało to stanie się zdatne do tej całkowitej uległości. Ta doskonałość zwie się uposażeniem ciała uchwalebnionego. Otóż dusza łączy się z ciałem nie tylko jako jego forma, lecz także jako jego poruszyciel. Ze względu też na jedno i drugie ciało uchwalebnione musi być jak najbardziej uległe duszy uchwalebnionej. Jak przeto na skutek tego uposażenia, jakim jest subtelność, ciało staje się całkowicie uległe duszy jako formie dającej istnienie gatunkowe, tak na skutek tego uposażenia, jakim jest sprawność, staje się ono jej uległe jako poruszycielowi. Chodzi o to, żeby bez oporu było gotowe i zdatne do posłuszeństwa duchowi we wszystkich ruchach duszy.

Zdaniem niektórych tę sprawność miałaby powodować piąta istota, która wtedy w ciałach uchwale-bnionych weźmie górę. — Ale już nieraz powiedziano[8], że to nie jest słuszne. Lepiej więc powiedzieć, że spowoduje ją dusza, której chwała udzieli się ciału.

Na 1. To dla pokazania czci, jaką będą ciału uchwalebnionemu okazywać aniołowie i inne stworzenia, wyrażono się, że aniołowie będą je nieść i to na obłoki, a nie dlatego, by potrzebowało, żeby je niesiono.

Na 2. Im potężniej dusza poruszająca swoją siłą panuje nad ciałem, z tym mniejszym wysiłkiem je porusza, nawet gdy ten ruch jest sprzeczny z naturą. Stąd to mniej

wysiłku wkładają w poruszanie się ci, którzy mają potężniejszą siłę poruszania lub którzy na skutek gimnastyki bardziej uzdatnili swoje ciało do posłuszeństwa duchowi poruszającemu. Otóż po zmartwychwstaniu dusza będzie doskonale panować nad ciałem: już to z powodu posiadania doskonałej siły poruszania, już to z powodu uzdatnienia ciała uchwalebnionego, a to uzdatnienie sprawi udzielająca się ciału chwała duszy. I dlatego w niebie święci bez trudu będą się poruszać. W tym znaczeniu mówi się, że ciała ich będą sprawne.

Na 3. To uposażenie, jakim jest sprawność, uzdatnia ciało uchwalebnione nie tylko do poruszania się lokalnego, ale także do doskonałego działania jego zmysłów i do wykonywania wszystkich innych czynności duszy.

Na 4. Jak natura daje szybkim zwierzętom narządy odpowiednio do nich przystosowane co do kształtu i masy, tak Bóg przystosuje ciała świętych do poruszania się nie przez to, że zmieni kształt i masę ich narządów, ale przez to, że udzieli im tej właściwości chwały, jaką jest sprawność.

Artykuł 2

CZY UCHWALEBNIONE CIAŁA BĘDĄ KORZYSTAĆ ZE SWOJEJ SPRAWNOŚCI I CZY BĘDĄ SIĘ PORUSZAĆ?

Zdaje się, że ciała uchwalebnione nigdy nie będą korzystać ze swojej sprawności i wcale nie będą się poruszać, bo:

1. Według Filozofa[1]: „Ruch jest urzeczywistnie niem bytu niedoskonałego". Lecz w tych ciałach nie bę dzie żadnej niedoskonałości. A więc i ruchu nie będzie.

2. Zawsze poruszamy się z powodu jakiejś potrzeby, jako że każdy, kto się porusza, czyni to dla osiągnięcia jakiegoś celu. Lecz ciała uchwalebnione nie będą czegoś potrzebować. Augustyn powiada[2]: „Będzie tam wszystko, czegokolwiek zapragniesz, a nie będzie tego, czego byś sobie nie życzył". A więc nie będą się poruszać.

3. Według Filozofa[3] doskonalszy jest udział w dobroci Bożej bez ruchu niż z ruchem. Lecz ciało uchwalebnione ma pełniejszy udział w dobroci Bożej niż inne ciało. A ponieważ niektóre inne ciała będą zgoła bez ruchu, np. ciała niebieskie, dlatego wydaje się, że tym bardziej takimi powinny być ludzkie ciała.

4. Zdaniem Augustyna[4]: „Dusza na zawsze utwierdzona w Bogu, utwierdzi przez to i swoje ciało". Lecz dusza tak mocno będzie utwierdzona w Bogu, iż żadnym sposobem nie poruszy się, nie oderwie od Niego. A więc i ciało nie będzie mieć jakiegoś ruchu wywołanego przez duszę.

5. Im ciało jest szlachetniejsze, tym należy mu się szlachetniejsze miejsce. Toteż ciało Chrystusa, najszlachetniejsze ze wszystkich, ma najwyższe spośród wszystkich miejsc. Czytamy w *Liście do Hebrajczyków*[5], że jest „wywyższony ponad niebiosa", tzn. jak wyjaśnia glosa[6]: „pod względem miejsca i godności". Podobnie i każde uchwalebnione ciało, z tego samego powodu, otrzyma odpowiednie dla siebie miejsce według miary swojej godności. I to odpowiednie miejsce należy do wielorakich składników jego chwały. A po nieważ po zmartwychwstaniu chwała świętych nigdy nie będzie się zmieniać ani na *plus,* ani na *minus,* jako że będą wtedy u całkowitego kresu, dlatego wydaje się, że ich ciała nigdy nie odejdą od miejsca sobie wyznaczonego, i tak nie będą się poruszać.

Wbrew temu: Izajasz pisze[7]: „Biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą", a *Księga Mądrości*[8]*:* „Rozbiegną się jak iskry po ściernisku". Zatem ciała uchwalebnione będą się jakoś poruszać.

Odpowiedź: Trzeba koniecznie stać na stanowisku, że ciała uchwalebnione będą niekiedy wykonywać jakiś ruch. Wykonało go ciało Chrystusa w swoim wniebowstąpieniu; tak samo wykonają go ciała świętych, gdy po zmartwychwstaniu z ziemi będą wstępować do nieba emiprejskiego. Najprawdopodobniej także i po wejściu do nieba będą się one niekiedy poruszać, gdy im na to przyjdzie chęć. Będą to czynić, żeby — spełniając czynności tych sił, które posiadają — ujawniać i zalecać mądrość Bożą oraz żeby ich wzrok zachwycał się pięknem przeróżnych stworzeń, tak

wspaniale odbijających w sobie mądrość Bożą. Zmysły bowiem zawsze poznawają li tylko to, co jest obecne przed nimi, jakkolwiek ciała uchwalebnione mogą postrzegać bardziej odległe rzeczy niż to czynią ciała nieuchwalebnione. Atoli ten ich ruch, ta ich wędrówka w świat, nie przerwie ich szczęśliwości polegającej na widzeniu Boga. Dokądkolwiek się udadzą, wszędzie będą w Jego obecności, tak jak aniołowie, o których Grzegorz powiedział[9]: „Dokądkolwiek są posłani, biegną w Bogu".

Na 1. Ruch miejscowy nie zmienia czegoś, co jest wewnątrz rzeczy, a dokonuje się w tym, co jest zewnątrz, mianowicie ku miejscu. Toteż, jak mówi Filozof[10]: Rzecz poruszająca się ruchem miejscowym jest doskonałą pod względem tego, co jest wewnątrz niej. Jest zaś niedoskonałą ze względu na miejsce, bo gdy jest w jednym miejscu, jest w możności do innego miejsca, jako że nie może być rzeczywiście naraz w wielu miejscach; jest to bowiem rzeczą li tylko samego Boga. Aliści ta niedoskonałość nie sprzeciwia się doskonałości chwały, tak jak i ta niedoskonałość, że stworzenie jest z nicości. I dlatego takowe niedoskonałości pozostaną w ciałach uchwalebnionych.

Na 2. Potrzebować możemy czegoś albo bez względu na cokolwiek, albo ze względu na coś. Tego potrzebujemy bez względu na cokolwiek, bez czego nie można być zachowanym w istnieniu albo w swojej doskonałości. Ciała uchwalebnione nie będą się poruszać z powodu tej potrzeby, ponieważ do tego wszystkiego wystarczy im ich szczęśliwość. Tego zaś potrzebujemy ze względu na coś, bez czego nie można osiągnąć zamierzonego celu, albo nie tak dobrze, albo nie w taki sposób. Święci w niebie będą się poruszać z powodu tej potrzeby. Nie mogą bowiem inaczej doświadczalnie ujawnić istniejącej w nich siły poruszania, jak tylko poruszając się. Nic jednak nie przeszkadza, żeby ciała uchwalebnione miały takowe potrzeby.

Na 3. Według rozumowania zarzutu uchwalebnione ciało nie mogłoby — nawet bez poruszania się — mieć udziału w dobroci Bożej w sposób znacznie wyższy niż ciała niebieskie, co jest błędem. Ciała bowiem uchwalebnione nie będą wykonywać ruchu dla osiągnięcia doskonałego udziału w dobroci Bożej, bo tę mają na skutek chwały, ale

dla ukazania mocy duszy. Ciała zaś niebieskie mogą tylko w ten sposób ukazać swoją moc, że poruszają niższe ciała powodując w nich powstawanie i zanikanie, co nie licuje ze stanem odnowionego stworzenia. A więc argumentacja zarzutu niczego nie dowodzi.

Na 4. Jak już powiedziano[11], ruch miejscowy w niczym nie narusza utwierdzenia duszy w Bogu, jako że ono jest wewnętrzne, a ruch ten nie dotyczy tego, co jest wewnątrz rzeczy.

Na 5. To odpowiednie miejsce dla każdego uchwalebnionego ciała, wyznaczone mu według stopnia jego godności, należy do nagrody przypadłościowej. Nagroda ta jednak bynajmniej nie doznaje jakiegoś uszczerbku przez to, że ciała te kiedykolwiek znajdą się poza swoim miejscem. To miejsce bowiem nie należy do nagrody przez to, że zawsze gości w sobie ciało umieszczone w nim — jako że nic nie może wpływać na ciało uchwalebnione, ale raczej przynosi ono zaszczyt — ale przez to, że należy się mu w nagrodę. Stąd też radość z posiadania takiego miejsca pozostaje także w takim, kto jest poza owym miejscem.

Artyku 3

CZY BĘDĄ PORUSZAĆ SIĘ MOMENTALNIE?

Zdaje się, że będą poruszać się momentalnie, bo:

1. Augustyn wyraża się[1]: „Ciało natychmiast bę zie tam, gdziekolwiek duch zechce". Lecz ruch woli, poprzez którą duch chce, żeby coś gdzieś było, odbywa się momentalnie. A więc i ruch ciała odbywać się będzie momentalnie.

2. Filozof tak rozumuje[2]: Gdyby ciało poruszało się w próżni, musiałoby poruszać się momentalnie. Próżnia bowiem nie stawia żadnego oporu ciału mknącemu; czyni zaś to przestrzeń wypełniona. W ten sposób nie byłoby żadnej proporcji między ruchem dokonującym się w próżni, a ruchem dokonującym się w przestrzeni wypełnionej: pod względem szybkości, po nieważ proporcja między ruchami pod względem szyb kości odpowiada proporcji stawianego oporu w środowisku. Każdym zaś dwom ruchom dokonującym się w czasie, muszą

odpowiadać proporcjonalne szybkości, ponieważ każdy czas jest proporcjonalny do każdego czasu. Lecz żadna wypełniona przestrzeń nie może stawić oporu ciału uchwalebnionemu, które może być wraz z innym ciałem w tym samym miejscu, w jakikolwiek sposób by się to działo, tak jak i próżnia nie stawia oporu innemu ciału. Jeżeli więc porusza się, czyni to momentalnie.

3. Siła uchwalebnionej duszy nieproporcjonalnie przewyższa siłę duszy nieuchwalebnionej. Lecz dusza nieuchwalebniona porusza ciało w czasie. A więc dusza uchwalebniona porusza ciało w jednym momencie.

4. Kto porusza się równie szybko na bliskość i na odległość, porusza się momentalnie. Tak właśnie po rusza się ciało uchwalebnione; każdą bowiem odległą przestrzeń przemierza w nieuchwytnym czasie. Toteż Augustyn powiada[3]: Ciało uchwalebnione „z równą szybkością pokonuje wszelką odległość jak promień słońca". A więc będzie się poruszało momentalnie.

5. Każdy, kto się porusza, czyni to albo w czasie, albo w momencie. Lecz po zmartwychwstaniu ciało uchwalebnione nie będzie poruszało się w czasie, ponieważ, jak czytamy w *Apokalipsie*[4]*:* „Czasu nie będzie więcej". A więc ów ruch będzie odbywał się w momencie.

Wbrew temu: 1. Według Filozofa[5] w ruchu lokalnym przestrzeń, ruch i czas mają tę samą podzielność. Lecz przestrzeń, którą swoim ruchem przebywa ciało u-ęhwalebnione, jest podzielna. A więc podzielne są także ruch i czas. Moment zaś jest niepodzielny. Przeto i ów ruch nie będzie odbywał się momentalnie.

2. Nie może coś być naraz całe w jednym miejscu i częściowo w jednym, a częściowo w drugim miejscu, ponieważ wynikałoby z tego, że jedna z tych części byłaby naraz w dwóch miejscach, co jest niemożliwe. Lecz jak uczy Filozof", wszystko, co się porusza, częściowo znajduje się w punkcie wyjścia, a częściowo w punkcie dojścia; a gdy znajdzie się w punkcie dojścia, który jest końcem ruchu, jest w nim całe. Nie może zatem być naraz w trakcie poruszania się i w samym końcu ruchu. Lecz wszystko, co porusza się momentalnie, jest naraz w trakcie poruszania się i w samym

końcu ruchu. A więc ruch lokalny ciała uchwa-lebnionego nie może odbywać się momentalnie.

Odpowiedź: Na to pytanie dawano różne odpowiedzi. Zdaniem jednych ciało uchwalebnione, podobnie jak to czyni wola, przechodzi z jednego miejsca na drugie wprost bez przechodzenia środkowego etapu. Jego więc ruch, podobnie jak woli, może odbywać się momentalnie. — Ale to być nie może, ponieważ ciało uchwalebnione nigdy nie dosięgnie poziomu natury duchowej, tak jak nigdy nie przestanie być ciałem. Ponadto, gdy mówimy o woli, że przenosi się z jednego miejsca na drugie, to nie w tym znaczeniu, że ona istotowo przenosi się z miejsca na miejsce, ponieważ w żadnym z tych miejsc istotowo się nie umieszcza, ale w tym, że najpierw kierowała swoją uwagę na jedno miejsce, a potem na drugie. I to oznacza, że porusza się z miejsca na miejsce.

Toteż inni powiadają: Ciało uchwalebnione, jako ciało, ma ze swojej natury tę właściwość, że przechodzi poprzez środkowy etap, i tak porusza się w czasie. Natomiast jako uchwalebnione, mocą tegoż uchwalebnienia góruje nieskończenie nad naturą, i z tego powodu może nie przebywać pośredniego etapu, no i poruszać się momentalnie.

Ale to być nie może, ponieważ zawiera w sobie sprzeczność. Uzasadnienie: Przedstawmy sobie jakieś ciało, które porusza się z A do B; to ciało poruszające się nazwijmy Z. Jest oczywiste, że Z, jak długo całe jest w A, nie porusza się. Podobnie nie porusza się, gdy całe jest w B, ponieważ już ruch się skończył. Jeżeli więc się poruszy, to nie może być całe ani w A, ani w B. Zatem kiedy się porusza, to albo nigdzie nie jest, albo częściowo jest w A, a częściowo w B, albo jest całe w innym środkowym miejscu, np. w C, albo częściowo w C, a częściowo w A czy w B. Nie można powiedzieć, że nigdzie nie jest, bo w takim razie istniałaby jakaś masa wymierna nie mająca miejsca, co jest niemożliwe. Nie można także twierdzić, że częściowo jest w A i częściowo w B, a nie jest jakoś w środku, bo skoro B jest miejscem oddalonym od A, wynikałoby z tego, że część Z, która jest w B, nie miałaby

ciągłości z częścią, która jest w A. Pozostaje więc, że albo całe jest w C, albo częściowo w nim i częściowo w innym miejscu znajdującym się w środku między C i A, np. w D, i tak dalej z innymi. Wynika z tego, iż Z nie dojdzie z A do B, jeśli pierwej nie będzie we wszystkich pośrednich miejscach, chyba że się powie, iż doszło z A do B i nigdy nie prosusza się, co zawiera sprzeczność, jako że ruch miejscowy jest niczym innym jak właśnie posuwaniem się z miejsca na miejsce. To samo stosuje się do wszelkiej zmiany mającej dwa przeciwległe sobie kresy, przy czym oba są czymś pozytywnym. Inaczej jest z tymi zmianami, w których jeden tylko kres jest pozytywny, a drugim jest goły brak, jako że między twierdzeniem a przeczeniem czyli brakiem, nie istnieje jakaś określona odległość. Toteż co jest w przeczeniu, może być bliżej lub dalej od twierdzenia i na odwrót, a to z powodu czegoś, co powoduje jedno z nich lub przystosowanie do niego. W ten sposób, gdy to, co porusza się, całe jest pod przeczeniem, zamienia się w twierdzenie, i na odwrót. Stąd to, jak Filozof dowodzi[7], w takich wypadkach zmieniający poprzedza dokonaną zmianę. Zgoła inaczej jest z ruchem anioła, jako że w różnym znaczeniu mówi się o byciu w miejscu przez anioła i przez ciało. Jak z tego jasno wynika, w żaden sposób nie może tak być, żeby jakieś ciało z jednego miejsca dostało się na drugie nie przechodząc przez wszystkie środkowe etapy.

I dlatego inni zgadzają się z tym, a mimo to głoszą, że ciało uchwalebnione porusza się momentalnie. — Ale z tego wynika, że to ciało w tym samym momencie jest naraz w dwóch miejscach lub w wielu, mianowicie na samym końcu ruchu i we wszystkich pośrednich miejscach, co nie jest możliwe. Ale oni na to odpowiadają tak: Chociaż moment jest jeden i ten sam rzeczowo, to jednak nie jest takim pojęciowo, tak jak punkt, na którym kończą się różne linie. — Ale to nie wystarcza, ponieważ moment jest miarą rzeczową tego, co się nim mierzy, a nie pojęciową. Stąd też różne ujmowanie momentu nie sprawi tego, żeby tenże moment mógł mierzyć to, co razem z czymś innym nie istnieje w czasie, tak jak i różne ujmowanie punktu nie może tego sprawić, żeby pod jednym punktem miejsca zawierały się te, które są odległe od siebie co do miejsca.

Za bardziej prawdopodobne trzeba uznać zdanie głoszące, że ciało uchwalebnione porusza się w czasie, ale nieuchwytnym z powodu krótkości. Przy czym jedno ciało uchwalebnione może przebyć tę samą przestrzeń w krótszym czasie niż inne, jako że nawet gdyby się wzięło jak najbardziej krótki czas, zawsze jest on podzielny w nieskończoność.

Na 1. Według Filozofa[8]: „Gdy czegoś mało brakuje, uważa się, że jakby niczego nie brakowało". I tak mówimy: „Natychmiast zrobię", gdy robię coś po bardzo krótkim czasie. Taki też jest sens słów Augustyna: „Ciało natychmiast będzie tam, gdziekolwiek duch zechce".

Można i tak odpowiedzieć: Święci w niebie będą mieć wolę należycie ustawioną. Toteż nigdy nie będą chcieć, żeby ich ciało było gdzieś w takim momencie, w którym nie mogłoby tam być. Jakikolwiek więc moment wola wyznaczy, w nim będzie ciało w tym miejscu, w którym ona chce być.

Na 2. Niektórzy", jak podaje Komentator[10], nie zgadzają się z przytoczonym w zarzucie zdaniem Filozofa i tak mówią: Nie musi zachodzić proporcja między całym ruchem a całym ruchem zależnie od proporcji między etapem środkowym stawiającym opór a innym etapem środkowym stawiającym opór. Raczej należy brać pod uwagę proporcję istniejącą między opóźnieniami w ruchach spowodowanymi oporem stawianym przez etap pośredni zależnie od proporcji istniejącej między etapami pośrednimi, przez które się przechodzi. Każdy przecież ruch ma określony czas szybkości i powolności zależnie od siły, z jaką poruszyciel porusza rzecz poruszaną, i to nawet gdyby nic nie stawiało oporu ze strony etapu środkowego. Przykładem ciała niebieskie: nic nie stawia oporu ich ruchom, a jednak nie poruszają się momentalnie, ale w określonym czasie zależnie od proporcji istniejącej między siłą poruszającą a rzeczą poruszaną. Jak z tego widać, z założenia, że coś porusza się w próżni, nie musi wynikać, że porusza się momentalnie, a tylko że nic nie dodaje się do czasu, który powinien mieć ruch na skutek wspomnianej proporcji istniejącej między poruszycielem a rzeczą poruszaną, jako że ruch nie staje się powolniejszy.

Ale jak tamże Komentator powiada[11], to stanowisko wypływa z fałszywego wyobrażenia sobie, że powolność ruchu, spowodowana oporem stawianym przez e-tap środkowy, jest jakąś częścią ruchu dodaną do ruchu naturalnego, który ma ilość uzależnioną od proporcji istniejącej między poruszającym a rzeczą poruszaną, tak jak linia dodana do linii, z powodu czego to przydarza się liniom, że nie pozostaje ta sama proporcja między całą a całą linią, która była między liniami wzajem dodanymi: aby w ten sposób nie było również tej samej proporcji między całym ruchem a całym ruchem postrzegalnym, która jest między opóźnieniami powstałymi na skutek oporu stawianego przez etap środkowy. — Wszelako to wyobrażenie sobie jest fałszywe. Każda bowiem część ruchu tyle ma z szybkości, ile ma cały ruch. Nie każda zaś część linii ma tyle z masy wymiernej, ile ma jej cała linia. Toteż powolność lub szybkość dodana do ruchu wpływa na każdą jego część, czego nie można powiedzieć o liniach. W ten sposób opóźnienie dodane do ruchu nie sprawia innej części ruchu, tak jak to przydarzyło się liniom, że dodatek jest częścią całej linii.

I dlatego, żeby zrozumieć myśl Filozofa, należy raczej pójść za Komentatorem[12] i tak powiedzieć: trzeba wziąć całość jako jedno, mianowicie opór stawiany przez rzecz poruszaną sile poruszającej, opór stawiany przez środowisko, poprzez które ruch biegnie, oraz opór stawiany przez cokolwiek innego, ale tak, że ilość opóźnienia całego ruchu należy brać według proporcji istniejącej między siłą poruszającego a z'zeczą poruszaną stawiającą opór w jakikolwiek bądź sposób: czy to ów opór będzie pochodził od samej rzeczy, czy też skądinąd z zewnątrz. Zawsze bowiem rzecz poruszana stawia w jakiś sposób opór poruszającemu, jako że poruszający i rzecz poruszana, działający i doznający, jako tacy, stanowią przeciwieństwa. Otóż niekiedy rzecz poruszana sama sobą stawia opór poruszającemu: albo dlatego, że posiada siłę skłaniającą ją do przeciwnego ruchu, co jest jasne na przykładzie ruchów spowodowanych przez przemoc, albo przynajmniej dlatego, że ma miejsce przeciwne miejscu, które jest w zamiarze poruszającego. Tego typu opór wobec swoich poruszycieli stawiają również ciała niebieskie. Niekiedy zaś opór stawiany sile poruszającego przez rzecz poruszaną pochodzi skądinąd tylko, a nie od

samej rzeczy, co jest jasne na przykładzie naturalnego ruchu ciał ciężkich i lekkich. Sama bowiem ich forma skłania je do takowego ruchu, jako że jest ona siłą powodującą, będącą motorem ze strony tychże ciał. Ze strony zaś materii nie ma jakiegoś oporu ani wobec siły skłaniającej do przeciwnego ruchu, ani do przeciwnego miejsca, ponieważ miejsce należy się materii o tyle, o ile istniejąc pod wymiarami jest ona doskonalona formą naturalną. Stąd też opór może być jedynie ze strony środowiska, a opór ten jest współnaturalny ich ruchowi. — Niekiedy wreszcie ów opór pochodzi od samej rzeczy i skądinąd, co widzimy na przykładzie zwierząt.

Kiedy więc ruchowi stawia opór jedynie sama rzecz poruszana — jak to jest z ciałami niebieskimi — wtedy czas ruchu mierzy się według proporcji istniejącej między poruszycielem a rzeczą poruszaną; i argumentacja Filozofa nie odnosi się do takowych ciał, ponieważ nawet pod nieobecność wszelkiego środowiska pozostaje nadal ich ruch w czasie. Kiedy zaś ruchowi stawia opór jedynie środowisko, wtedy miarę czasu bierze się według przeszkody, jaką stawia samo tylko środowisko. Toteż gdyby się usunęło całkowicie środowisko, nie pozostanie żadna przeszkoda. W takim wypadku albo będzie poruszać się momentalnie, albo w równym czasie zależnie od przestrzeni pustej czy wypełnionej. Bo dajmy na to, gdyby poruszało się w czasie przez przestrzeń pustą, ów czas będzie się miał w jakiejś proporcji do czasu, w którym porusza się przez przestrzeń wypełnioną. Można zaś sobie wyobrazić jakieś ciało w tej samej proporcji subtelniej-sze od ciała, którym przestrzeń była wypełniona. Gdyby nim była wypełniona inna przestrzeń w tym samym stopniu, wówczas w tak małym czasie będzie się poruszać przez ową wypełnioną przestrzeń, jak wpierw przez pustą, bo ile doda się do subtelności środowiska, tyle odejmuje się z ilości czasu, a im bardziej jest subtelne, tym mniejszy stawia opór. Gdy chodzi o inne ruchy, którym opór stawia zarówno sama rzecz poruszana jak i środowisko, to ilość czasu należy brać według proporcji zachodzącej między siłą poruszającego, a razem wziętych oporem stawianym przez rzecz poruszaną i środowisko. Stąd też dajmy na to, gdyby się całkowicie usunęło środowisko lub gdyby ono nie stawiało żadnej przeszkody, to z tego by nie wynikało, że ruch odbywałby się momentalnie, a tylko że czas ruchu

mierzyłoby się jedynie według oporu stawianego przez rzecz poruszaną. A teraz wyobraźmy sobie jakieś najsubtelniejsze ciało. Takowe ciało będzie się poruszać w tym samym czasie przez przestrzeń pustą co i wypełnioną; i nie ma w tym nic niestosownego, ponieważ im większa jest określona subtelność środowiska, tym mniejsze opóźnienie w ruchu zdolna jest sprawić. Stąd też można sobie wyobrazić tak wielką subtelność, że ona będzie zdolna sprawić mniejsze opóźnienie, niż to opóźnienie, które sprawia opór rzeczy poruszanej. W ten sposób opór stawiany przez środowisko nie doda żadnego opóźnienia do ruchu.

A teraz ciała uchwalebnione. Chociaż środowisko nie stawia im oporu, jako że mogą być naraz wraz z innym ciałem w tym samym miejscu, to jednak ich ruch nie będzie się odbywał w momencie, ponieważ samo ciało poruszane będzie stawiało opór sile poruszającej, a będzie z tego powodu, że ma określone położenie, tak jak to powiedziano o ciałach niebieskich.

Na 3. Wprawdzie siła uchwalebnionej duszy przewyższa niewspółmiernie siłę duszy nieuchwalebnionej, to jednak nie przewyższa jej nieskończenie, ponieważ obie te siły są skończone. Bynajmniej więc z tego nie wynika, iż porusza ciało w jednym momencie.

A gdyby nawet miała siłę nieskończoną, nie wynikałoby z tego, że poruszałaby w jednym momencie, chyba żeby całkowicie został pokonany opór ze strony rzeczy poruszanej. Wprawdzie opór stawiany poruszającemu przez rzecz poruszaną — której ruch: ciążenie ku swojemu miejscu jest przeciwny ruchowi nadawanemu jej przez poruszającego — mógłby być całkowicie pokonany przez poruszyciela mającego nieskończoną siłę, to jednak opór, jaki ta rzecz stawia przeciw miejscu, do którego zmierza poruszyciel swoim ruchem, nie może być całkowicie pokonany, chyba że pozbawi się ją konieczności istnienia w określonym miejscu i w określonym położeniu. Jak bowiem białe stawia opór czarnemu z powodu białości, i to tym większy, im ona bardziej jest odległa od czarności, tak ciało stawia opór jakiemuś miejscu przez to, że miejsce jest przeciwstawne i ten opór jest tym większy, im

odległość czy obcość jest większa. Nie można zaś pozbawić ciała tego, żeby było w jakimś miejscu lub położeniu, chyba że pozbawi się je jego cielesności, z powodu której należy się mu miejsce lub położenie. Stąd też jak długo pozostaje w naturze ciała, w żaden sposób nie może poruszać się momentalnie, jakąkolwiek by była siła poruszająca. Lecz ciało uchwalebnione nigdy nie straci swojej cielesności. A więc nigdy nie będzie mogło poruszać się momentalnie.

Na 4. Augustyn mówiąc: „z równą szybkością" porusza się na bliskość i na odległość, ma na myśli nieuchwytną różnicę między jednym a drugim poruszaniem się, tak jak i czas całego ruchu jest nieuchwytny.

Na 5. Owszem, po zmartwychwstaniu nie będzie czasu pojmowanego jako liczenie ruchu nieba. Wszelako będzie tam czas pojmowany jako liczenie etapu wcześniejszego i późniejszego w każdym ruchu.

ZAGADNIENIE 85
JASNOŚĆ CIAŁ UCHWALEBNIONYCH

I wreszcie należy omówić jasność zmartwychwstałych ciał uchwalebnionych. Nasuwają się trzy pytania: 1. Czy ciała uchwalebnione będą jasne? Czy tę jasność może widzieć oko nieuchwalebnione ? 3. Czy ciało uchwalebnione musi być koniecznie widziane przez ciało nieuchwalebnione ?

Artykuł 1

CZY CIAŁA UCHWALEBNIONE BĘDĄ JASNE?

Zdaje się, że ciała uchwalebnione nie będą jasne, bo:

1. Awicenna pisze[2]: „Wszelkie ciało jaśniejące składa się z części przepustowych". Lecz części ciała uchwalebnionego nie będą przepustowe, jako że w niektórych z nich przeważa ziemia, np. w mięsie i kościach. A więc ciała uchwalebnione nie będą jaśniejące.

2. Wszelkie ciało jaśniejące przeszkadza widzieć to, co jest za nim. Np. w zaćmieniu jedno ciało niebieskie przeszkadza widzieć drugie, zaś płomień ognia przeszkadza widzieć to, co jest poza nim. Lecz ciała uchwalebnione nie będą ukrywać tego, co się w nich znajduje. Wyjaśniając słowa Hioba[3]: „Złoto i szkło jej nierówne", Grzegorz tak pisze[4]: „Tam, w niebieskiej ojczyźnie, cielesność członków nie zasłoni niczyjego umysłu przed oczyma innych. Również i cielesnym oczom ukaże się wspaniały układ ciała". A więc ciała te nie będą jaśniejące.

3. Światło i barwa wymagają różnego przystosowania w podmiocie. Jak bowiem pisze Filozof[5]: „Natura światła znajduje się w [materii] przeźroczystej nie objętej granicami . .. Barwa istnieje na granicy ciała, lecz nie jest samą [jego] granicą". Otóż ciała uchwalebnione będą miały jakieś barwy. Augustyn po wiada[6]: „Piękno ciała polega na proporcji jego części oraz na miłych dla oka jego barwach". A nie do pomyślenia jest, żeby ciała uchwalebnione nie były piękne. A więc ciała te nie będą świetliste, jaśniejące.

4. Jeżeli ciała uchwalebnione będą jaśniejące, to tę jasność powinny mieć w równym stopniu wszystkie części ciała, tak jak wszystkie części ciała są jednakowo wolne od cierpień, subtelne i sprawne. Ale tak być nie może, ponieważ jedna część ma większe przystosowanie do jasności niż inna: większe mają do tego oczy niż ręce, tchy* niż kości, ciecze niż mięso lub nerwy. Wydaje się więc, że te ciała nie powinny być jaśniejące.

Wbrew temu: 1. Pan Jezus powiada[7]: „Wtedy sprawiedliwi jaśnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego"; a w *Księdze Mądrości* czytamy[8]: „Sprawiedliwi zajaśnieją i rozbiegną się jak iskry" itd.

2. Św. Paweł tak mówi o uchwalebnionych ciałach[9]: „Zasiewa się niechwalebne, powstaje chwalebne". Z kontekstu widać, że ma na myśli jasność tychże ciał, ponieważ chwałę ich przyrównuje do „jasności gwiazd". A więc ciała świętych zmartwychwstaną jaśniejące.

Odpowiedź: Ciała świętych po zmartwychwstaniu będą jaśniejące. Świadczą o tym

teksty Pisma św., które wyraźnie to zapowiadają. Chodzi tylko o to, co sprawi tę ich jasność. Zdaniem niektórych sprawi to piąta istota, która wtedy zawładnie ludzkim ciałem. Ale jak już nieraz powiedziano[10], zdanie to jest niedorzeczne. Lepiej jest powiedzieć, że tę jasność spowoduje chwała duszy, która spływać będzie na ciało. Co bowiem bywa w czymś przyjmowane, nie bywa przyjmowane na sposób wywierającego wpływ, ale na sposób przyjmującego. Toteż jasność, która jest w duszy duchową, bywa przyjmowana w ciele jako cielesna. I dlatego, w myśl słów Apostoła", istnieć będzie różnica co do jasności w ciele, zależnie od większej zasługi: im większa będzie zasługa, tym ciało będzie mieć większą jasność. W ciele więc uchwalcbnionym uwidaczniać się będzie chwała duszy, tak jak w szkle uwidacznia się barwa ciała, które mieści się w szklanym naczyniu. Taka jest myśl Grzegorza[12] wyjaśniającego słowa Hioba[13]: „Złoto i szkło jej nierówne".

Na 1. Awicenna mówi o tym ciele, którego jasność pochodzi od składników tworzących jego naturę. Ale ciało uchwalebnione nie będzie miało jasności w ten sposób; raczej będzie ona owocem zasługi i cnoty.

Na 2. Grzegorz przyrównuje ciała uchwalebnione do złota z powodu jasności, a do szkła z powodu przezroczystości. Wygląda na to, że te ciała będą zarazem przepustowe i jaśniejące. Może się zdarzyć, że jakieś ciało jasne nie jest przepustowe, a to z powodu gęstości cząsteczek jaśniejących; gęstość zaś wyklucza przepustowość. Atoli jak wyżej powiedziano[1]*, jasność ta będzie mieć inną przyczynę. Gęstość zaś ciała uchwalebnionego nie pozbawi go przepustowości.

Zdaniem niektórych, ciała uchwalebnione przyrównano do szkła nie z powodu ich przepustowości, ale z powodu następującego podobieństwa: jak ciało zamknięte w naczyniu szklanym jest widoczne dla patrzącego, tak będzie widoczna chwała duszy zamknięta w ciele uchwalebnionym. — Aliści pierwsze przyrównanie jest lepsze, ponieważ bardziej podnosi godność uchwalebnionego ciała i jest bardziej zgodne z wypowiedzią Grzegorza.

Na 3. Ciało dostąpi chwały, ale nie przekreśli ona jego natury; owszem, udoskonali ją.

Toteż barwa, która należy się ciału z natury jego części, pozostanie w nim. Natomiast chwała duszy doda mu ponadto jasności i blasku; podobnie, jak widzimy, jest z ciałami z natury swojej ubarwionymi, które na skutek słońca, albo z innej zewnętrznej lub wewnętrznej przyczyny wydają blask.

Na 4. Jak jasność chwały spływa z duszy na ciało na jego sposób, bo w ciele jest ona inaczej niż w duszy, tak i na każdą część ciała spłynie na jej sposób. Nic więc dziwnego, iż różne części ciała mają rozmaitą jasność, zależnie od ich rozmaitego naturalnego przystosowania do niej. Inaczej jest z pozostałymi właściwościami ciała uchwalebnionego, ponieważ dla nich te różne przystosowania części ciała nie czynią żadnej różnicy.

Artykuł 2

*CZY OKO NIEUCHWALEBNIONE MOŻE WIDZIEĆ JASNOŚĆ CIAŁA UCHWALEBNIONEGO ?**

Zdaje się, że oko nieuchwalebnione nie może widzieć jasności ciała uchwalebnionego, bo:

1. Musi być proporcja między wzrokiem a rzeczą widzianą. Lecz takiej proporcji nie ma między okiem nieuchwalebnionym a widzeniem jasności chwały, jako że ta jasność jest innego rodzaju niż jasność naturalna. A więc oko nieuchwalebnione nie będzie widziało jasności uchwalebnionego ciała.

2. Jasność uchwalebnionego ciała będzie większa niż obecnie słońca. Zresztą jak czytamy w Piśmie św.[1] jasność słońca będzie wtedy większa niż jest teraz. Ale jeszcze większa od niej będzie jasność ciała uchwalebnionego, i z tego powodu słońce i cały świat otrzymają większą jasność. Lecz oko nieuchwalebnione nie może patrzeć w tarczę słońca ze względu na wielkość jego jasności. Tym mniej może patrzeć w jasność ciała uchwalebnionego.

3. Jeżeli oczy są zdrowe, to powinny one widzieć przedmiot przed nim stojący. Lecz

oczy nieuchwalebnione niekoniecznie widzą jasność ciała uchwalebnionego, które stoi przed nimi. Tak np. uczniowie widzieli ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu, ale Jego jasności nie dostrzegli[2]. A więc oko nieuchwalebnione nie będzie widzieć jasności ciała uchwalebnionego.

Wbrew temu: 1. Glosa[3] do słów Pawiowych[4]: „Chrystus przekształci nasze poniżone ciało na podobieństwo jasności swojego ciała" tak powiada: „Będziemy mieć jasność podobną do tej, jaką miał Chrystus w przemienieniu na Górze Tabor". Lecz jasność tę widziały nieuchwalebnione oczy uczniów[5]. A więc oczy nieuchwalebnione mogą widzieć jasność uchwalebnionego ciała.

2. Jak podaje *Księga Mądrości*[6], bezbożni na widok chwały sprawiedliwych będą na sądzie „jęczeli w utrapieniu ducha". Nie widzieliby jednak w pełni ich chwały, gdyby nie dostrzegli jasności ich ciał. A więc itd.

Odpowiedź: Zdaniem niektórych, oko nieuchwalenione nie może widzieć jasności ciała uchwalebnionego, chyba drogą cudu. Ale to być nie może, chyba że ktoś tę jasność bierze w różnym znaczeniu. Światło bowiem, według tego, czym jest, zdolne jest pobudzać wzrok; zaś wzrok według tego, czym jest, zdolny jest poznawać światło. Taki sam też jest stosunek prawdy do myśli oraz dobra do woli. Stąd też gdyby istniał jakiś wzrok, który by wcale nie mógł widzieć jakiegoś światła, to albo ów wzrok byłby brany różnoznacznie, albo owo światło. A tego nie można stosować do naszego tematu, bo w takim razie niczego by nam nie oznajmił ten, kto by nam powiedział, że ciała uchwalebnione będą jaśniejące, podobnie jak ten, kto mówi, że pies [chodzi o konstelację gwiazd] jest w niebie, niczego nie oznajmia temu, kto zna jedynie psa-zwierzątko. I dlatego należy odpowiedzieć, że oko nieuchwalebnione w naturalny sposób może widzieć jasność ciała uchwalebnionego.

Na 1. Jasność chwały będzie innego rodzaju niż jasność natury ze względu na przyczynę, a nie co do gatunku. Jak więc jasność natury ze względu na swój gatunek jest proporcjonalna do wzroku, tak samo i jasność chwały.

Na 2. Jak ciało uchwalebnione nie może czegoś doznawać doznawaniem natury, a

tylko doznawaniem duszy, tak i z właściwości chwały nie działa inaczej, jak tylko działaniem duszy. Jasność zaś silna nie razi wzroku, o ile działa działaniem duszy, bo według tego raczej sprawia przyjemność, ale razi, o ile działa działaniem natury: paląc i szkodząc narządowi oraz rozpraszając tchy. I dlatego jasność uchwalebnionego ciała, choć przewyższa jasność słońca, to jednak ze swojej natury nie poraża wzroku, ale raczej umila. Z tego powodu *Apokalipsa*[7] przyrównuje tę jasność do jasności jaspisu.

Na 3. To wola wysłużyła jasność uchwalebnionemu ciału. I dlatego od niej: od jej postanowienia będzie zależało, czy będzie ta jasność widziana, czy nie. Ciało więc uchwalebnione będzie mogło ukazać swoją jasność lub ją ukryć. Takie było zdanie Prepozytyna[8].

Artykuł 3

CZY CIAŁO UCHWALEBNIONE MUSI BYĆ KONIECZNIE WIDZIANE PRZEZ CIAŁO NIEUCHWALEBNIONE?

Zdaje się, że ciało uchwalebnione musi być koniecznie widziane przez ciało nieuchwalebnione, bo:

1. Ciała uchwalebnione będą jaśniejące. Lecz ciało jaśniejące ze swojej natury ujawnia siebie i inne. A więc ciała uchwalebnione muszą być koniecznie widziane.

2. Wszelkie ciało, które sobą zasłania inne ciała poza nim istniejące, musi być przez wzrok widziane przez to samo, że zakrywa inne ciała za nim istniejące. Lecz ciało uchwalebnione jest ubarwione, wskutek czego będzie zasłaniać sobą inne ciała za nim istniejące. Musi więc koniecznie być widziane.

3. Jak masa należy do tych [przypadłości], które tkwią w ciele, tak również należy do nich jakość, dzięki której jest ono widziane. Lecz masa nie będzie podlegała woli tak, żeby ciało uchwalebnione mogło mieć większą lub mniejszą masę. A więc nie będzie jej także podlegała ta jakość, dzięki której jest widzialne tak, żeby mogło nie być widziane.

Wbrew temu: 1. Ciało nasze będzie uchwalebnione na podobieństwo ciała Chrystusowego po zmartwychwstaniu. Lecz ciało Chrystusa po zmartwychwstaniu niekoniecznie musiało być widziane, a nawet, jak Łukasz podaje[1], znikło sprzed oczu uczniów w Emaus. A więc i ciało uchwalebnione niekoniecznie musi być widziane.

2. W niebie ciało będzie w najwyższym stopniu uległe duszy. A więc według woli duszy ciało będzie mogło być widziane lub niewidziane.

Odpowiedź: Rzecz widzialna daje się widzieć przez to, że działa na wzrok. A przez to, że coś działa czy nie działa na jakąś rzecz zewnętrzną, nie dokonuje się w nim samym żadna zmiana. Toteż bez zmiany jakiejś właściwości należącej do doskonałości uchwalebnionego ciała, może ono być widziane lub niewidziane. Stąd też do władzy duszy uchwalebnionej będzie należało stanowić o tym, czy jej ciało będzie widziane, czy też nie będzie widziane, tak jak i od władzy duszy zależeć będzie wszelkie inne działanie cielesne; w przeciwnym razie ciało uchwalebnione nie byłoby narzędziem w najwyższym stopniu uległym głównej przyczynie działającej.

Na 1. Owa jasność będzie uległa uchwalebnionemu ciału tak, że ono będzie mogło ją ukazywać lub ukrywać.

Na 2. Barwa ciała nie stanowi przeszkody dla jego przepustowości, chyba o ile działa na wzrok, ponieważ dwie barwy nie mogą naraz działać na wzrok tak, żeby obie doskonale widział. Barwa zaś ciała uchwalebnionego zależeć będzie od władzy duszy i ona będzie stanowić o tym, czy ta jego barwa będzie działać na czyjś wzrok, czy nie będzie. I dlatego od władzy jej będzie zależało to, czy zasłoni ciało, które jest za nim, czy nie zasłoni.

Na 3. Masa tkwi w samym ciele uchwalebnionym i nie może ona ulegać zmianie na rozkaz duszy; byłaby to bowiem zmiana wewnętrzna ciała uchwalebnionego, co jest sprzeczne z jego wolnością od cierpień. I dlatego nie tak samo jest z masą, co z widzialnością. Owszem, ta jakość, dzięki której ciało jest widzialne, nie może być na rozkaz duszy z niego usunięta; na jej rozkaz jednak może być zawieszone działanie tejże jakości, i w ten właśnie sposób ciało będzie mogło być ukryte na rozkaz duszy.

ZAGADNIENIE 86
WŁAŚCIWOŚCI ZMARTWYCHWSTAŁYCH CIAŁ POTĘPIONYCH

Na koniec należy omówić właściwości zmartwychwstałych ciał potępionych. Rzecz wyczerpiemy w trzech pytaniach: 1. Czy ciała potępionych zmartwychwstaną wraz ze swoimi zniekształceniami? 2. Czy ich ciała będą zniszczalne? 3. Czy będą wolne od cierpień?

Artykuł 1

CZY CIAŁA POTĘPIONYCH ZMARTWYCHWSTANĄ WRAZ ZE SWOIMI ZNIEKSZTAŁCENIAMI ?

Zdaje się, że ciała potępionych zmartwychwstaną wraz ze swoimi zniekształceniami, bo:

1. To, co zostało wprowadzone jako kara za za grzech, nie powinno zniknąć, chyba po odpuszczeniu grzechu. Lecz brak, względnie pozbawienie członków, które jest skutkiem okaleczenia, wprowadzono jako karę za grzech, i podobnie także wszystkie zniekształcenia cielesne. A więc po zmartwychwstaniu nie będą one usunięte z ciał potępionych, którzy nie otrzymali odpuszczenia grzechów.

2. Jak zmartwychwstanie .świętych będzie dla do stąpienia ostatecznej szczęśliwości, tak zmartwychwstanie bezbożnych — dla ostatecznej niedoli. Lecz święci zmartwychwstali nie będą pozbawieni czegoś, co mogłoby należeć do ich doskonałości. A więc i zmartwychwstali potępieni nie będą pozbawieni czegoś, co należy do ich niedoli, a właśnie takimi są zniekształcenia. A więc itd.

3. Jak do ułomności ciała podległego cierpieniom należą zniekształcenia, tak również należy do niego i powolność, ociężałość. Lecz ze zmartwychwstałych ciał potępieńców nie będzie usunięta powolność, ociężałość, ponieważ ich ciała nie będą sprawne. A więc z tego samego powodu nie będą z nich usunięte zniekształcenia.

Wbrew temu: 1. Glosa[1] do słów Pawłowych[2]: „Umarli powstaną nienaruszeni" tak

powiada: „Umarli, tj. grzesznicy albo ogólnie wszyscy zmarli, zmartwychwstaną niezniszczeni, tj. bez jakiegoś umniejszenia członków". A więc źli zmartwychwstaną bez zniekształceń.

2. W potępionych nie będzie czegoś, co by w nich tamowało odczuwanie bólu. Lecz choroba niekiedy tamuje odczuwanie bólu, ponieważ osłabia narządy czucia. Również i brak członka tamowałby objęcie bólem całego ciała. A więc potępieni zmartwychwstaną bez tych ułomności.

Odpowiedź: W ciele ludzkim mogą występować dwojakie zniekształcenia. Jedne są spowodowane brakiem jakiegoś członka. Stąd to o kalekich mówi się, że są brzydcy, ponieważ nie ma u nich należnej proporcji między częściami a całością. I jeżeli chodzi o takie zniekształcenia, to nie ulega wątpliwości, że takowych nie będzie w ciałach potępieńców. Wszystkie bowiem ciała: dobrych i złych zmartwychwstaną całkowite.

Drugie są spowodowane nienależytym układem części albo nienależytą masą, albo jakością, albo położeniem. Te zniekształcenia również są niezgodne *ł* należną ciału proporcją między częściami a całością. I sprawę takowych zniekształceń, a także podobnych ułomności, jak np. febra i tego pokroju choroby, które niekiedy są przyczynami zniekształceń, Augustyn[3] — jak podaje Magister* — zostawia nierozstrzygniętą i wątpliwą. Natomiast wśród teologów współczesnych co do tego panują dwa zdania.

Zdaniem jednych[3] takowe zniekształcenia i ułomności pozostaną w ciałach potępieńców. Opierają się na tym, że potępienie skazuje ich na najgorszą niedolę, z której nie wolno ująć żadnej uciążliwości. — Ale to chyba nie jest słuszne. W naprawianiu bowiem ciała zmartwychpowstającego raczej chodzi o doskonałość natury niż o stan, który był wpierw. Toteż ci, którzy umierają przed osiągnięciem wieku dojrzałego, zmartwychwstaną w wieku i rozmiarach dojrzałej młodości[6]. Stąd też ci, których ciało było obarczone jakimiś naturalnymi ułomnościami lub zniekształceniami przez nie spowodowanymi, w zmartwychwstaniu będą przywróceni do życia bez tych ułomności lub zniekształceń. Chyba że na przeszkodzie stanie

konieczność ponoszenia kary za grzech. Zatem, gdy ktoś zmartwychwstanie z tymi ułomnościami lub zniekształceniami, będzie to dla niego karą. Otóż „wymiar i charakter kary zależy od winy"[7]. Zdarza się zaś, że jakiś grzesznik mający być potępiony, obarczony mniejszymi grzechami, ma jakieś zniekształcenia lub ułomności, których nie miał inny jakiś grzesznik mający być potępiony, ale obarczony cięższymi grzechami. Zatem, gdyby ten, kto w tym życiu miał zniekształcenia i z nimi zmartwychwstał, a inny grzesznik, któremu należy się cięższa kara, nie miał ich w tym życiu i bez nich zmartwychwstał, to w takim razie wymiar i charakter kary nie odpowiadałby wielkości winy, ale raczej wyglądałoby na to, że ktoś jest karany za kary, jakie w tym życiu ponosił, co jest niedorzecznością.

I dlatego inni[8] słuszniej powiadają, że Twórca natury w zmartwychwstaniu naprawi całkowicie naturę ciała. Wszelka przeto ułomność lub brzydota spowodowana zniszczeniem albo słabością natury czy też słabością pierwiastków naturalnych, jak np. febra, ślepota itp., będzie w zmartwychwstaniu usunięta. Natomiast ułomności, które w ludzkim ciele wynikają z naturalnych pierwiastków, takie jak ciężkość, podleganie cierpieniom itp., pozostaną w ciałach potępionych. Ułomności te wykluczy z ciał wybranych chwała zmartwychwstania.

Na 1. Trybunały świeckie wymierzają karę na swoją miarę. Toteż kary wymierzane przez nie za jakiś grzech czy wykroczenie w życiu doczesnym, są doczesne i nie wykraczają poza granice życia obecnego. I dlatego, chociaż potępionym nie odpuszczono grzechu, to jednak nie muszą po śmierci cierpieć tych samych kar, które cierpieli na tym świecie. Natomiast sprawiedliwość Boska wymaga, żeby po śmierci na wieki byli męczeni cięższymi karami.

Na 2. Nie tak samo ma się rzecz z dobrymi, co ze złymi, a to dlatego, że coś może być czystym dobrem, a nie może być czystym złem. Stąd to ostateczna szczęśliwość świętych tego wymaga, żeby zgoła byli wolni od wszelkiego zła. Natomiast ostateczna niedola złych nie wyklucza wszelkiego dobra, bo jak mówi Filozof[9]: „Zło, jeśli jest całkowite, gubi samo siebie". Toteż u podłoża niedoli potępionych leży dobro natury

tkwiące w nich samych. Dobro to jest dziełem Stwórcy doskonałego. On też naprawi naturę, przywracając jej doskonałość gatunku.

Na 3. Powolność należy do tych ułomności, które naturalnie wynikają z pierwiastków ludzkiego ciała; inaczej ma się rzecz ze zniekształceniami. I dlatego nie zachodzi między nimi podobieństwo.

Artykuł 2

CZY CIAŁA POTĘPIONYCH BĘDĄ NIEZNISZCZALNE ?

Zdaje się, że ciała potępionych będą zniszczalne, bo:

1. Cokolwiek jest złożone z przeciwieństw, musi ulec zniszczeniu. Lecz ciała potępionych będą złożone z przeciwieństw: tych samych, z których obecnie są złożone. W przeciwnym razie nie byłyby tego samego gatunku i w następstwie nie byłyby tymi samymi liczbowo. A więc będą zniszczalne.

2. Niezniszczalność ciał potępionych nie będzie dziełem natury, skoro będą mieć tę samą naturę co obecnie; ani też dziełem łaski lub chwały, skoro ich zgoła mieć nie będą. A więc w żaden sposób nie będą niezniszczalne.

3. To chyba niestosowne uwolnić od największej spośród kar tych, którzy są w najgorszej niedoli. Lecz jak to jest jasne z nauki Filozofa[1], najgorszą spośród kar jest śmierć. Zatem potępieni, którzy są w najgorszej niedoli, nie powinni być uwolnieni od śmierci. A więc ich ciała będą zniszczalne.

"Wbrew temu: 1. W *Apokalipsie* czytamy[2]: „W owe dni ludzie szukać będą śmierci, ale jej nie znajdą, i będą chcieli umrzeć, ale śmierć od nich ucieknie".

2. Potępieni cierpieć będą karę wieczną na duszy i na ciele. Mateusz wyraźnie oznajmia[3]: „I pójdą ci na mękę wieczną". Lecz to nie mogłoby być, gdyby ich ciała były zniszczalne. A więc będą one niezniszczalne.

Odpowiedź: Ponieważ każdy ruch musi mieć jakąś przyczynę powodującą go, dlatego w dwojaki sposób można rzecz poruszającą się pozbawić ruchu albo zmiany. Po

pierwsze przez to, że przestaje istnieć przyczyna powodująca ruch; po drugie przez to, że ta przyczyna doznaje przeszkody. Zniszczenie zaś jest jakowąś zmianą. Stąd też w dwojaki sposób ciało, które z właściwości swoich pierwiastków jest zniszczalne, może stać się niezniszczalne. Po pierwsze przez to, że zgoła przestanie istnieć przyczyna poruszająca i powodująca zniszczenie. I w ten właśnie sposób ciała potępionych są niezniszczalne. Ciała bowiem niebieskie są pierwszą [podporządkowaną] przyczyną dokonującą swoim ruchem lokalnym wszelkich zmian; ich też mocą działają wszystkie drugie przyczyny działające — jakby przez te ciała poruszane. Wynika z tego, że gdy ustanie ruch ciał niebieskich, nie będzie żadnej takiej przyczyny działającej, która by mogła dokonać zmiany w naturalnym układzie i właściwościach ciała. I dlatego po zmartwychwstaniu, gdy ustanie ruch ciał niebieskich, żadna jakość nie będzie miała dostatecznej mocy, żeby mogła dokonać zmiany w naturalnym układzie i jakościach ciała. A wiadomo, zniszczenie, tak samo jak i powstawanie, jest końcem zmiany. Toteż ciała potępionych nie będą mogły ulec zniszczeniu. Będzie to odpowiadało i służyło Boskiej sprawiedliwości, aby wiecznie żyjąc ponosili wieczną karę, jak tego wymaga taż Boska sprawiedliwość, o czym będzie niżej mowa[4]. Podobnie i teraz zniszczalność ciał wysługuje się Bożej opatrzności przez to, że ze zniszczenia jednych powstają inne.

Po drugie przez to, że przyczyna zniszczenia doznaje przeszkody. I w ten sposób ciało Adama było niezniszczalne: łaska niewinności tamowała istniejące *w* ludzkim ciele przeciwne, zwalczające się jakości, żeby nie mogły w nim działać niszcząco. O wiele bardziej zatamowane będzie ich działanie w ciałach u-chwalebnionych, które przecież będą całkowicie uległe duchowi. I tak to po powszechnym zmartwychwstaniu w ciałach uchwalebnionych połączą się oba te sposoby niezniszczalności.

Na 1. Te przeciwieństwa, z których ciała są złożone, są drugimi przyczynami działającymi wiodącymi do zniszczenia, bo pierwszą przyczyną działającą jest ruch ciał niebieskich. Gdy więc ciała niebieskie są w ruchu, ciało złożone z przeciwieństw musi ulec zniszczeniu, chyba że wejdzie jakaś ważniejsza przyczyna i temu

przeszkodzi. Natomiast gdy ustanie ruch ciał niebieskich, przeciwieństwa, z których składa się ciało, nie mają, jak powiedziano[5], dostatecznej siły, żeby dokonać zniszczenia, nawet w ramach natury. Filozofowie nie wiedzieli nic o ustaniu ruchu ciał niebieskich. Toteż głosili jako pewnik, że według prawa natury ciało złożone z przeciwieństw ulega zniszczeniu.

Na 2. Ta niezniszczalność będzie dziełem natury, ale nie tak, żeby w ciałach potępieńców istniał jakiś pierwiastek powodujący niezniszczenie, ale na skutek tego, że nie będzie już działać główna przyczyna poruszająca i powodująca zniszczenie.

Na 3. Śmierć zasadniczo jest największą z kar. Nic jednak nie wadzi, żeby pod jakimś względem była środkiem zaradczym: ucieczką przed doskwierającym złem. W takim razie pozbawienie możności śmierci powiększa siłę kary. Jak bowiem mówi Filozof[6]: „Wszyscy uważają, iż życie jest przyjemne, a to dlatego, ponieważ wszyscy pragną istnieć, byleby tylko to życie nie było złe, zniszczone i w smutkach". Jak przeto życie jest zasadniczo przyjemne, ale jest zaś nim to, które toczy się w smutkach, tak i śmierć, która jest utratą życia, zasadniczo jest przykrą i największą z kar, jako że pozbawia pierwszego dobra, mianowicie istnienia, a wraz z nim wszelkiego innego, natomiast o ile pozbawia życia, które jest złe i płynie w smutkach, jest środkiem zaradczym na te utrapienia i kładzie im kres. W następstwie pozbawienie możności śmierci jest zwiększeniem kar, jako że je czyni wiecznymi.

Jeżeli zaś uważa się śmierć jako karę ze względu na ból, jaki odczuwają umierający, to nie ulega wątpliwości, że potępieni będą bez przestanku cierpieć o wiele większy ból. Toteż nowi się o nich, że są w ustawicznej śmierci, w myśl słów psalmu[7]: „Pasie ich śmierć".

Artykuł 3

CZY CIAŁA POTĘPIONYCH BĘDĄ PODLEGAĆ CIERPIENIOM?

Zdaje się, że ciała potępionych nie będą podlegać cierpieniom, bo:

1. Według Filozofa[1] „Wszelkie cierpienie bardziej natężone umniejsza substancję". Lecz jak tenże autor pisze[2]: „Jeżeli stale umniejsza się coś ze substancji

skończonej, z konieczności musi ona wreszcie ulec zniszczeniu". Jeżeli przeto ciała potępionych będą podległe cierpieniom i zawsze będą cierpieć, dojdzie do tego, że kiedyś wyczerpią się i ulegną zniszczeniu, co jak wykazano", jest błędem. A więc będą wolne od cierpień.

2. Działający upodabnia do siebie doznającego. Gdyby więc ciała potępionych doznawały cierpienia od ognia, ogień upodobniłby je do siebie. Lecz ogień tylko wtedy strawi ciała, gdy — upodabniając je do siebie — rozłoży je. Jeżeli więc ciała potępionych będą podległe cierpieniom, kiedyś zostaną zniszczone przez ogień. Wniosek ten sam, co wyżej.

3. Zwierzątka, o których się mówi, że żyją w ogniu bez uszkodzenia ciała — jako przykład wymienia się salamandrę[4] — nie cierpią bólu od ognia. Wtedy bowiem tylko zwierzę cierpi ból, gdy jego ciało w jakiś sposób doznaje uszkodzenia. Z czego Augustyn[5] wyciąga wniosek: Jeżeli ciała potępionych, podobnie jak te zwierzątka, mogą trwać w ogniu bez uszkodzenia, to chyba nie będą w piekle odczuwać żadnego bólu. A to mogłoby zachodzić tylko wtedy, gdyby ich ciała były wolne od cierpień.

4. Jeżeli ciała potępionych podlegają cierpieniu, to chyba ból, jaki ono sprawia, przewyższyć powinien wszelki obecny ból ciała, tak jak przyjemność, jakiej doznawać będą święci, przewyższy wszelką obecną przyjemność. Lecz w obecnym stanie życia niekiedy tak się zdarza, że z nadmiaru bólu dusza odłącza się od ciała. Jeżeli przeto ciała potępionych będą podlegać cierpieniom, to tym bardziej z nadmiaru bólu ich dusza odłączy się od ciała i tak ciała te ulegną zniszczeniu, co jest błędem. A więc nie będą podlegać cierpieniom.,

Wbrew temu: 1. Słowa Apostoła[6]: „My będziemy odmienieni" glosa[7] tak uzupełnia: „Tylko my, dobrzy, będziemy odmienieni ku chwale niezmienności i wolności od cierpień". A więc ciała potępionych będą podlegać cierpieniom.

2. Jak ciało współdziałało z duszą w spełnianiu zasługujących dobrych uczynków, tak również współdziałało z nią w popełnianiu grzechu. Lecz z powodu tego współdziałania z nią nie tylko dusza, ale i ciało po zmartwychwstaniu otrzyma

nagrodę. A więc z tego samego powodu ciała potępionych otrzymają karę. A tak by nie było, gdyby nie podlegały cierpieniom. A więc będą im podlegały.

Odpowiedź: Główną przyczyną tego, że ciała potępionych nie zostaną strawione przez ogień, będzie sprawiedliwość Boska, która skazała ich ciała na wieczną karę. Otóż sprawiedliwość ta posługuje się również naturalnym przystosowaniem ze strony ciała doznającego i ze strony czynników działających. Skoro bowiem doznawanie jest to jakieś przyjmowanie, a coś może być w czymś dwojako przyjęte, dlatego mamy dwa sposoby doznawania. Po pierwsze jakaś forma może być przyjęta w czymś drugim materialnie według istnienia naturalnego, tak właśnie powietrze przyjmuje ciepło ognia: I temu sposobowi przyjmowania odpowiada jeden sposób doznawania zwany doznawaniem natury. Po drugie coś bywa w czymś innym przyjmowane niematerialnie, kiedy nie sama materialna rzecz, ale jej forma zastępcza jest przyjmowana; tak właśnie podobizna białości jest przyjmowana w powietrzu i w źrenicy: I to przyjmowanie jest podobne do tego, które występują w duszy, kiedy ona przyjmuje podobizny rzeczy. I temu sposobowi przyjmowania odpowiada inny sposób doznawania zwany doznawaniem duszy.

A ponieważ jak powiedziano[8], po zmartwychwstaniu i po ustaniu ruchu ciał niebieskich nic nie może się zmienić w naturalnym układzie ciała, dlatego żadne ciało nie może doznawać doznawaniem natury. Stąd też co do tego sposobu doznawania ciała potępionych nie będą podlegać doznawaniom, cierpieniom, podobnie jak będą niezniszczalne. Natomiast po ustaniu ruchu ciał niebieskich pozostanie nadal to doznawanie, które odbywa się na sposób duszy, jako że powietrze będzie oświetlone przez słońce i przeniesie odcienie barw do wzroku. Stąd też co do tego sposobu doznawania ciała potępionych będą podlegać doznawaniom, cierpieniom. A ponieważ w takim doznawaniu zmysł bywa napawany takim czy innym uczuciem, dlatego ciała potępionych będą odczuwały karę zmysłów bez zmiany w ich naturalnym układzie.

Natomiast ciała uchwalebnione — chociaż w działaniu zmysłów będą coś przyjmować i poniekąd doznawać — nie będą jednak podlegać cierpieniom, ponieważ

nie będą przyjmować czegokolwiek jako dręczącego lub szkodzącego, a więc tak, jak ciała potępionych, o których z tego powodu mówi się, że są podległe cierpieniom.

Na 1. Filozof ma na myśli to doznawanie, przez które w doznającym następuje zmiana w naturalnym układzie. Ale jak powiedziano[9], w ciałach potępieńców nie będzie takiego doznawania.

Na 2. W dwojaki sposób podobizna działającego jest w doznającym: po pierwsze w ten sam sposób, w jaki jest w działającym. Wystąpuje to w tych wszystkich przyczynach działających, które powodują skutki podobne do siebie co do gatunku; np. ciepło powoduje ciepło, ogień powoduje ogień. Po drugie w różny sposób niż jest w działającym. Występuje to w tych wszystkich przyczynach działających, które powodują skutki różne od siebie co do gatunku. W tych to przyczynach niekiedy tak się zdarza, że ta forma, którą doznający przyjmuje materialnie, w działającym jest niematerialnie; np. forma, pomysł domu niematerialnie jest w umyśle budowniczego, a materialnie w budynku przez niego wystawionym. Niekiedy zaś jest odwrotnie: w działającym jest materialnie, a doznający przyjmuje ją niematerialnie; np. na murze białość jest materialnie, a źrenica i powietrze przenoszące ją przyjmują tęż białość od muru niematerialnie. Podobnie jest w naszym wypadku. Podobiznę, która materialnie jest w ogniu, ciała potępionych przyjmą niematerialnie. W ten sposb ogień upodobni do siebie ciała potępionych, ale ich nie strawi.

Na 3. Zdaniem Filozofa[10] żadne zwierzę nie może żyć w ogniu. Również i Galen powiada[11], że nie ma takiego ciała, którego by w końcu ogień nie zniszczył, aczkolwiek są ponoć jakieś ciała, które bez uszkodzenia mogą być w ogniu przez godzinę, np. heban. Toteż przyrównanie ciał potępieńców w piekle do salamandry nie jest słuszne, bo ona przebywając w ogniu ulega w końcu zniszczeniu, a ciała te — nigdy.

Z tego, że ciała potępionych trawione niszczącym ogniem piekła nie doznają żadnego uszkodzenia, nie musi wynikać, że nie cierpią od ognia. Rzecz bowiem postrzegalna nie tylko zdoła umilać lub męczyć zmysł działaniem nań naturalnym,

wzmacniając lub niszcząc narząd, lecz także działaniem nań niematerialnym. Bo gdy rzecz postrzegalna jest w należytej proporcji do zmysłu, wówczas umila; odwrotnie jest, gdy proporcja jest nienależyta: gdy rzecz postrzegalna działa za silnie lub za słabo. Toteż barwy stonowane i głosy zharmonizowane są miłe, zaś niezharmonizowane rażą słuch.

Na 4. Ból nie odłącza duszy od ciała dopóki jest w samej tylko duszy: w jej władzy, jako że to ona odczuwa ból. Wtedy dopiero odłącza, gdy na skutek cierpienia duszy ciało ulega zmianie i zostaje zakłócony jego układ, w ten mianowicie sposób, jak to widzimy, że ciało wskutek gniewu gorzeje, a wskutek strachu — ziębnie. Aliści po zmartwychwstaniu, jak powiedziano[12], w naturalnym układzie ciała nie może nastąpić żadna zmiana. Stąd też, jakikolwiek by wielki był ból, nie odłączy duszy od ciała.

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

SKRÓTY TRUDNIEJSZE DO ODCZYTANIA:

BL = Socii Bollandiani.

BO — wydane przez A. Borgnet.

D. = H. Denzinger.

DD = wydane przez Firmin-Didot.

KR = wydane przez p. Krueger, Corpus Iuris Civilis.

KU = wydane przez D.C. Ktihn.

L. = Liber, księga.

PG = Migne, Patrologia Graeca.

PL = Miigne, Patrologia Latina.

QR = wydane Ad Claras Aquas (Quaracchi).

RF wydane prze Richter i Friekiberg, Corpus Iuris Canonici.

W = Biblia w tłumaczeniu Jakuba Wujka, wyd. 1935.

ZAGADNIENIE 69

art. 1

1. De Hebdomad. : PL 64, 1311.

2. 12 de Gen. ad Litt. 32 : PL 34, 480.

3. O duszy odłączonej patrz: 1. 89, t. 7, str. 62-82; z. 177, 4; z. 118, 3, t. 8, str. 193.

4. 1 Hexaem., super Gen. 1, 2 : PL 91, 14. — Cf. Glossa ordin., super Gen. 1, 1 (I, 23 F).

5. 4 Dialog, c. 25 : PL 77, 357; c. 28 : PL 77, 365; c. 29 : PL 77, 368.

6. Cf. Grzegorz W., 4 Dialog. 40 : PL 77, 397.

7. Cf. Grzegorz W., 4 Dialog. 30 : PL 77, 369.

8. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.

9. 4 Dialog. 6 : PL 77, 328.

10. Cf. Arystot., 11 Metaph. 8 nr 3 : 1073a36.

11. Patrz t. 7 /49/ str. 244 oraz w skorowidzu tegoż tomu pod hasłem : Jestestwo, Substancja.

12. Iz 66 1; Dz7 49.

13. Mdr 5 6; Iz 60 19.

art. 2

1. Glossa Lombardi : PL 191, 370; cf. Glossa ordin. (III, 137 A). — Augustyn, Enarr. in Psalm., ps. 36, serm. 1, super vers. 10 : PL 36, 361.

2. Ps 37 (36), 10.

3. Mt 25, 34.

4. Enchirid. 109 : PL 40, 283.

5. Hbr 11, 40

6. Glossa interl. (VI, 157v); Glossa Locnbardi : PL 192, 500.

7. Mt 25, 31n,

8. 2 Kor 5, 1.

9. Flp 1, 23.

10. 4 Dialog. 25 : PL 77, 357.

11. Skład Apost. (D.6).

12. Łk 16, 22, W.

13. 4 Dialog., c. 25 : PL 77, 356; c. 28 : PL 77, 365.

14. Gennadius, c. 79 : PL 58, 998 względnie c. 46 : PL 12, 1220.

15. Glossa Lombardi, super ps. 36, 10 : PL 191, 370.

16. Dz 17, 26.

17. Por. Ps 33 (32), 15.

18. 4 Dialog. 25 : PL 77, 357.

art. 3

1. Cura pro Mortuis 13 : PL 40, 604.

2. Ps 27 (26), 4.

3. Hi 7, 9.

4. art. poprz.

5. Contra Vigilantium : PL 23, 359.

6. Ap 6, 9.

7. Ap 14. 4.

8. Contra Vigil. : PL 23, 359.

9. 4 Dialog., c. 12 : PL 77, 337; c. 16 : PL 77, 348; c. 30 : PL 77, 368; c. 40 : PL 77, 396; c. 55 : PL 77, 417.

10. z. 71, 5 na 5.

11. Cura pro Mortuis 16 : PL 40, 606.

12. tamże.

13. Dialog., c. 30 : PL 77, 369; c. 40 : PL 77, 397; c. 55 : PL 77, 417.

14. a. 1 na 3.

15. Cura pro Mortuis, c. 11 : PL 40, 601; c. 12 : PL 40, 602; c. 17 : PL 40, 607.

art. 4

1. 12 de Gen. ad Lrtt .33 : PL 34, 482.

2. 9 Confess. 3 : PL 32, 765. Wyznana, Kubiak, Pax 1982, wyd. 2, str. 155.

3. Antyfona In paradisum (Niech aniołowie) śpiewana przy obrzędach pogrzebowych. Patrz Processionarium S.O.P., Off. Sepult., resp. 1, p. 194 oraz Exequiale, Katowice 1963, str. 11.

4. Łk 16, 22n.

5. Hi 30, 23.

6, Gossa ordin. (III, 57 F). — Grzegorz W., 20 Moral. 34: PL 76, 177.

7. Rdz 42, 38**.**

8. Hbr 11,6.

9. Rdz12, 4.

10. 12 de Gen. ad Litt. 34 : PL 34, 482. — Cf. 4 de An. et eius Orig. 16 : PL 44, 538.

12. Łk 16, 22.

13. Cf. Beda, In Luc, L. 5, super 16, 22 : PL 92, 535. — Vide Glossa ordin. (V, 167 F).

art. 5

1. Oz 13, 14, W. Inaczej Bibl. Tys.

2. Cf. 2 Grzegorz W., In Evang., hom. 22 : PL 76, 1177.

3. Hi 17, 16. Tłum. dostos.

3. 12 de Gen. ad Litt. 33 : PL 34, 482.

4. tamże.

5. Rdz 42, 38.

art. 6

1. Enchirid. 93 : PL 40, 275.

2. Chodzi o wczesne dzieło Autora: In Sent., L. 4, d. 21, qu. 1, a. 1, qua 2.

3. art. poprz.

art. 7

1. 2 P 2, 4. — Patrz Ef 6, 12; Jud 6.

2. Rdz 5, 21-24; Syr. 44, 16; 49, 14; Hbr 11, 5; Jud 14n.

3. 2Krl 2, lrln; Sy 48, 9n.

4. 4 Dialog. 55 : PL 77, 417.

5. Sent., L. 4, d. 15, c. 3 (QR II, 829).

6. De Div. Nom., c. 4, § 30 : PG 3, 729.

7. 2 Ethic. 6 nr 14 : 1106b34.

w odp. i art. poprz. na 1.

8. Mt 25, 41.

ZAGADNIENIE 70

art. 1

1. Patrz 1. 77, 8 t. 6 str. 85nn; z. 89, t. 7, str. 62-82.

2. De Spiritu et Anima; inter opera Augustini, c. 15 : PL 40, 791.

3. Gennadius, De Eccles. Dogmat., c. 16 : PL 58, 984; PL 42, 1216.

4. 2 de Anima 1 nr 9 : 412bl7.

5. 1 de Anima 4 nr 13 : 408b21.

6. Gennadius, De Eccles. Dogmat., c. 19 : PL 58, 985; PL 42, 1216.

7. 11 Metaph. 3 nr 5 : 1070a24.

8. 2 de Anima 2 nr 9 : 423b26.

9. De Somno et Vigilia ! : 454 a8.

10. w odp.

11. Hom. 12 in Princ. Prov. : PG 31, 412.

12. 6 Ethic. 11 nr 5 : 1143b5.

13. w odp.

14. 1 de Anima 4 nr 13 : 408b22.

art. 2

1. Ps. Augustinus (Alcherus Claravallensis), De Spiritu et Anima 15 : PL 40, 791.

2. 12 de Gen. ad Litt. 24 : PL 34, 475. — Cf. tamże L. 3, c. 5 : PL 34, 282.

3. 12 de Gen. ad Litt. 32 : PL 34, 480.

4. De Memoria et Reminis. 1 : 450al2.

5. Łk 16, 25.

6. 3 de Anima 9 nr 3 : 432b6.

7. 1 de Anima 4 nr 14 : 408b27.

8. Alcib. 1 (129 E); Epinomis., L. 10 (898 C); Timaeus (42 E); Phaedr. (249 D). — Patrz 1. 76, 1 odp.; a. 3 odp.; a. 4 odp.; a. 6 odp. i na 3; a. 8 odp. t. 6, str. 33nn, 46n, 64nn.

9. Respublica, L. 10 (618 A); Phaedo (82 A); Timaeus (76 D, 90 ł). — Vide Nemesius Emesenus, De Natura Hom., c. 2 : PG 40, 581; Augusti-nus, 12 de Civ. Dei 26 : PL 41, 375.

10. Cf. Aristot., 1 de Anima 3 nr 1 : 406b26; 8 Physic. 9 nr 3 : 265b32.

11. 1 de Anima 3 : 405b31.

12. w odp. — Patrz 1. 77, 5 na 3, t. 6 str. 80.

13. Sent., L. 1, d. 3, qu. 4, a. 1 ad 2; cf. L. 3, d. 26, qu. 2, a. 5 ad 4.

14. 1 de Anima 4 nr 15 : 408b27.

15. 15 de Trin. 11 : PL 42, 1047.

16. 7 Ethic. 14 nr 8 : 1154b26.

art. 3

1. 12 de Gen. ad Litt. 32 : PL 34, 480.
2. 12 de Gen. ad Litt. 16 : PL 34, 467. — Cf. 6 de Musica 5 : PL 32, 1168.
3. 1 de Gener. 10 nr 8 : 328al0.
4. De duabus Naturis 6 : PL 64, 1350.
5. tamże.
6. 4 Dialog. 29 : PL 77, 368.
7. 1 Topic. 13 nr 5 : 106a38.
8. Mt 25, 41.
9. In Sent., L. 4, d. 44, qu. 3, a. 2, qua 1.
10. Mt 25, 41.
11. 4 Dialog. 29 : PL 77, 368.
12. Ps 13, 5, W.
13. 4 Dialog. 29 : PL 77, 368.
14. 12 de Gen. ad Litt. 32 : PL 34, 480.
15. 4 Dialog. 29 : PL 77, 368.
16. In Sent., L. 4, d. 1, qu. 1, a. 4, qua 1. — Cf. 3. 62, 1 t. 27.
17. Mdr 9, 15.
18. 4 Dialog. 29 : PL 77, 368.
19. Julianus Toledanus, 2 Prognosticum 17 : PL 96, 482.
20. Sent., L. 4, d. 44, c. 7 (QR II, 1003).
21. 21 de Civ. Dei 10 : PL 41, 725.
22. Dialog. 29 : PL 77, 368.
23. L. 21, c. 10 : PL 41, 725.
24. w odp.

25. w odp.

26. w odp.

27. 1 de Generat. 6 nr 9 : 323a- 22.

28. na 1.

29. Jk 3, 6, W.

30. Glossa ordin. (VI, 213 F). — Beda, In Jac, super 3, 6 : PL 93, 27.

ZAGADNIENIE 71

art. 1

1. Ga 6, 8.

2. Ps 62(61), 13.

3. Ez 18, 20.

1. Ps 119(118), 63; tłum. dostos.

2. J 4, 36.

3. 1 Ethic. 12 nr 2 : 1101bl2.

art. 2

1. 2 Kor 5, 10.

2. Ap 14, 13.

3. Hi 19, 8.

4. 1 Ethic. 11 nr 5 : 1101a35.

5. 2 Mch 12, 46, W.

6. Cura pro Mortuis 1 : PL 40, 593.

7. De His. Qui in Fide Dormierunt § 3 : PG 95, 249.

8. Eccl. Hier., c. 7, p. 2 : PG 3, 556.

9. Eccl. Hier., c. 7, p. 3, § 6 : PG 3, 560.

10. 1 Kor 13, 8.

11. De His Qui in Fide dormierunt § 2 : PG 95, 249.

12. art. poprz.

13. Processionarium S.O.P., Officium Sepulturae Fratrum, oratio (p.203)

art. 3

1. J 9, 31
2. 1 Pastoral. 10: PL 77, 23
3. Enchirid. 110:PL 40, 283.
4. Sent., L. 4, d. 45, c. 2 (QR II, 1006).
5. Cael. Hier., c.13 § 4: PG 3, 305.
6. Mt. 5, 45.
7. Glossa interl. (V, 215r). – Augustyn, In Joan., tract. 44, super 9, 13: PL 35, 1718.
8. J 9, 31.
9. Mt 7, 16 nn.

art. 4

1. Ps 35 (34), 13.
2. De His Qui in Fide Dormierunt 18: PG 95, 264.

art. 5

1. 2 Mch 12, 40 I 43.
2. Sent., L. 4, d. 45, c. 2 (QR II, 1007).
3. Enhirid. 110: PL 40, 283.
4. Eccl. Hier., c.7, p.3 § 6: 3, 561.
5. L.3: PL 73, 797; L.6, libel. 3: PL 73, 1013.
6. De His Qui in Fide Dormierunt § 10: PG 96, 256.
7. Tamże, § 16: PG 95, 264.
8. Tamże.
9. Tamże.

10. Eccl. Hier., c.7, p.3, § 7: 3, 564.

11. Maximus, In de Eccl. Hier., c.7, p.3, § 7: PG 4, 181. – Cf. Albert W., In Sent., L. 4, d.46, a.2 (BO XXX, 630). (BO XXX, 610)

12. 34 Moral. 19: PL 76, 739.

13. Sent., L. 4, d.45, c.2 (QR II, 1007).

14. Serm. Ad Popul., ser.172, c.2: PL 38, 937.

15. 1 Peri Archon 6: PG 11, 169. – Cf. Grzegorz W., 34 Moral. 19: PL 76, 737.

16. Cf. Albert W., In Sent., L. 4, d.46, a.2 (BO XXX, 630).

17. 9 Moral. 65: PL 75, 913.

18. Cura pro Mortuis 13: PL 40, 605.

19. Wbrew 1, 2, 3.

20. Ps 78 (77), 34.

21. Za 1, 12.

22. Cura pro Mortuis 16:PL 40, 606.

art. 6

1. Processionarium S.O.P., Off. defunct., Ad Matut., resp. 7 (p. 261).

2. Ps 6, 6.

3. Sent., L. 4, d. 45, c. 2 (QR II, 1007).

4. Enchirid. 110 : PL 40, 283.

5. Eccl. Hier., c. 7, p. 3, § 4 : PG 3, 560.

6. a. 1 na 1. — Cf. z. 13, 2 t. 30.

7. De His Qui in Fide Dormierunt § 8 PG 95, 253; § 2 : PG 95, 249.

8. 16 Moral. 37 : PL 75, 1144.

9. De His Qui in ide Dormierunt § 14 : PG 95, 261.

10. Jon 3, 10; 1 Krl 21, 29; 2 Krl 20, 5.

art. 7

1. Sent., L. 4, d. 45, a. 2 (QR II, 1007).

2. Enchird. 110 : PL 40, 283.

3. Enchirid. 93 : PL 40, 275.

4. Sent., L. 4, d. 45, a. 2 (QR II, 1007).

5. Serm. ad Popul., serm. 172, c. 2 : PL 38, 937.

6. Enchirid. 110 : PL 40, 283.

art. 8

1. Łk 15, 10.
2. De His Qui in Fide Dormierunt § 6 : PG 95, 252.
3. In Matth., hom. 30 : PG 57, 375.
4. Sent., L. 4, d. 45, c. 2 (QR II,

1007).

5. Serm. ad Popul., serm. 159, c 1 : PL 38, 868.
5. Ps 36 (35), 9.

art. 9

1. Autor nie podaje dzieła Grzegorza; powtarza za Gracjanem i innymi.

2. Decretum, p. 2, causa 13, qu. 2, can. 22 (RF I, 728).

3. Sent., L. 4, d. 45, c. 2 (QR II

1006).

4. Serm. ad Popul., serm. 172, c. 2 : PL 38, 936; Enchirid.

110 : PL 40, 283. — Cf. Cura pro Mortuis 18 : PL 40, 609.

5. 1 Kor 15, 29.

6. De His Qui in Fide Dormierunt § 19 : PG 95, 265.

7. Glossa ordinn. do 1 Kor 25, 29 (VI, 58 F); Glossa Lombardi do 1 Kor 25, 29 : PL 191, 1683. — Cf. Sedulius Scotus, In Epist. B. Pauli, super 1 Cor. 25, 29 : PL 103 159; Lanfrancus, In D. Pauli Epist., super 1 Cor. 25, 29 : PL 150, 210.

8. Glossa ordin. do 1 Kor 25, 29 (VI, 58 F); Glossa Lombardi do 1 Kor 25, 29 : PL 191. 1683. — Haymo, In 1 Cor., super 15, 29 : PL 127, 598; Ambrosiaster, In 1 Cor., super 25, 29 : PL 17, 280.

9. Sent., L. 4, d. 45 c. 2 (QR II, 1006).

10. Serm. ad Popul., serm. 172, c. 2 : PL 38, 936.

art. 10

1. Suppl. z. 25, 2.

art. 11

1. De His Qui in Fide Dormierunt § 19 : PG 95, 265.

2. 1 de Civ. Dei 13 : PL 41, 27.

— Cf. Cura pro Mortuis 3 : PL 40, 595.

3. tamże oraz Tb 12, 8-12.

4. 4 Dialog. 50 : PL 77, 412.

5. Cura pro Mortuis 18 : PL 40, 610.

6. Cf. Gracjan, Decretum, p. 2, causa 13, qu. 2, can. 22 (RF I, 728). — Tekst wzięty z Augustyna, Cura pro Mortuis 2: PL 40, 594.

7. Łk 12, 4; patrz Mt 10, 28.

8. Euzebiusz, L. 5, c. 1 : PG 20, 433.

9. Cura pro Mortuis 4 : PL 40, 596. — Cf. Izydor, 15 Etymol.

II: PL 82, 551.

10. 1 de Civ. Dei 13 : PL 41, 17.

— Cf. Cura pro Mortuis 3 : PL 40, 595.

11. patrz Rdz 23 i 25, 9; 49, 29; 50, 24n.

11. Ef 5, 29.

12. 1 de Civ. Dei 13 : PL 41, 27. — Cf. Cura pro Mortuis 3 : PL 40, 595.

13. Cura pro Mortuis 4 : PL 40, 5%.

11. w odp.

art. 12

1. Sent., L. 4, d. 45, c. 2 (QR II, 1006).

2. Enchirid. 110 : PL 40, 283.

3. Łk 6, 20.

4. Summa, L. 4 Item quaeritur de parvulis etc. (fol. 85rb).

art. 13

1. 8 Confess. 4 : PL 32, 752.

2. art. poprz. na 1.

3. art. poprz.

art. 14

1. Sent., L. 4, d- 45, c. 4 (QR II, 1009).

2. patrz a. 12 na 2.

3. De His Qui in Fide Dormierunt § 25 : PG 95, 272.

ZAGADNIENIE 72

Wstęp

1. 2-2. 83, 11, t. 19 str. 58nn.

art. 1

1. Glossa interl. (IV, 102v).

2. Iz 63, 16.

3. Cura pro Mortuis 13 : PL 40, 604.

4. 2 Krl 22, 19n.

5. Mt 18, 10.

6. Cael. Hier., c. 7, § 3 : PG 3, 209. — Cf. Eccl. Hier., c. 6, p. 3, § 6 : PG 3, 537.

7. Hi 14, 21.

8. 12 Moral. 21 : PL 75, 999.

9. 2 Dialog. 35 : PL 66, 200.

10. Contra Vigilant.: PL 23, 359.

11. 13 de Trin. 5 : PL 42, 1020.

12. Cael. Hier., c. 3 § 2 : PG 3, 156.

13. Patrz 3. 52, 5, t. 26 str. 213nn; In Sent., L. 3, d. 22, qu. 2, qua 1.

14. Cura pro Mortuis 13 : PL 40, 604.

15. w odp.

art. 2

1. Dn 9, 24, w.

2. Hi 5, 1.3

3. 5 Moral. 43 : PL 75, 723,

4. Rz 15, 30.

5. Eccl. Hier**.,** c. 5, p. 1, § 4 : PG 3, 504.

6. 2 Kor 5, 6.

7. w odp. i na 1.

8. Acta Sanctorum, die 17 Jan., Miracula S. Antonii, § 1 (BL II, 520b); § 2 (BL II, 521b).

9. 3. 2, 6 t. 24 str. 47-53.

10. 1. 27, 1; z. 42, 2 na 4 t. 3 str. 5nn, 200, 242; 3. 10, 2 na 1, t. 24, str. 191; 3. 16, 8 i 9 t. 25 str. 29-33.

11. art. nast.

art. 3

1. Ap 6, lOn.

2. Jr 15, 1.

3. Mt 22, 30.

4. Dn 10, 12n,

5. 2 Mch 15, 14-16.

6. Contra Yigilant. : PL 23, 359.

7. Hbr 12, 24.

8. 1 Tm 2, 4.

9. Glossa ordin. (VI, 250 A). — Anselmus Laudunensis, Enarr. in Ap., super 6, 10: PL 162, 1524.

10. Ap 6, 10.

11. Wj 17, 4; Lb 20, 6; 1 Sm 12, 18.

12. Glossa interl., super Jerem.

15, 1 (IV, 132v).

13. 17 Moral. 12 : PL 76, 20.

14. tamże.

15. De Praedest. Sanct. 22 : PL 45, 1030.

ZAGADNIENIE 73

art. 1

1. 1 Tes 5, 3.

2. Łk 21, 26.

3. 1 Tes 5, 2.

4. Rdz 49, 10; Dn 9**,** 24; Ag 2, 8; Łk 2, 26.

5. Mt. 24, 36; Dz 1**, 7.**

6. Łk 21, 25.

7. Ad Hesychium de Fine Mundi, epist. 199, c. 9 : PL 33, 914;

c. 10 : PL 33, 917.

8. Mt 24; Mk 13; Łk 21.

9. Ad Hesychium etc, c. 11 : PL 33, 921.

10. Cf. Petrum Comestorem, Hist. Scholast., In Evang., c. 141 : PL 198, 1611.

11. Ad Hesychium etc, c. 11 : PL 33, 918.

12. na 1.

art**.** 2

1. Cf. Beda, In Marc, L. 4, super 13, 24 : PL 92, 263. — Catena Aurea, In Matth., c. 24, § 7, super vers. 29, sub nomine Rabani.

2. De Substantia Orbis 2 (IX, 8 A). — Cf. In De Caelo, L. 2, comm. 42 (V, 126 K).

3. Cf. Albert W., 4 Sent., d. 47, a. 7.

4. zarzut 2.

5. Iz 30, 26.

6. In Sent., L. 4, d. 47, qu. 2, a. 3, qu^{a} 1. — Patrz niżej z. 74, a. 7.

art. 3

1. Cf. Glossa interl., super Matth. 24, 29 (V, 74v). — Cf. Beda, In Matth., L. 4, su

per 24, 29 : PL 92, 104.

2. 1 Metaph. 2 nr 8. 11 : 982- bl2; 983al2.

3. 4 Dialog. 33 : PL 77, 376.

4. Sent., L. 4, d. 48, c 5 (QR II, 1025).

5. Ap 7, 11.

6. Hi 26, 11.

7. Mt 24, 29w

8. Cael. Hier., c. 11, § 1 : PG 3, 284.

9. Cael. Hier., c. 8, § 1 : PG 3, 237.

10. In Evang., L. 2, hom. 34 : PL 76, 1250.

11. Sent., Ł. 4, d. 48, c. 5 (QR II, 1025).

12. In Evang., L. 2, hom. 34 : PL 76, 1251.

13. Cael. Hier., c. 8, § 1 : PG 3, 237; c. 11, § 1 : PG 3, 284.

14. Mt 24, 29.

15. 8 de Gen. ad Litt. 22 : PL 34, 388.

16. Liturgia Horarum, Typis Vaticanis 1974, t. 3, Officium S. Agnetis, ant. 2, Ad Laudes, p. 1074.

ZAGADNIENIE 74

art. 1

1. Dz 20, 15.

2. Ap 21, 1.

3. 1 Kor 7, 31.

4. Glossa Lombardi : PL 191, 1597. — Cf. Glossa ordin. (VI, 44 A); Augustinus, 20 de Civ. Dei 16 : PL 41, 682.

5. 1 Kor 15, 50.

6. Ap 22, 15; 21, 27.

7. Cf. Augustyn. De Haeres., § 46 : PL 42, 34; Epist. 236 Ad Deuterium : PL 33, 1033; De Vera Religione, c. 9 : PL 34, 129; Epiphanius, Adv. Haeres., L. 2, t. 2, haeres. 66, nr 25 : PG 42 72; Philastrus, De Haeres., c. 61 : PL 12, 1175.

art. 2

1. Lb 31, 22.

1. patrz 1. 65 Wstęp, t. 5 str. 129.

2. patrz Arystot., 3 Physic 4 nr 5 : 203a23; L. 8, c. 9 nr 3 : 265b22.

3. Ps 50 (49) 3n.

4. 2 P 3, 12.

5. Mt 24, 12.

art. 3

1. Glossa ordin. (VI, 227 B). - Cf. Beda, In 2 P 3, 10 : PL 93, 82.

2. 20 de Civ. Dei 16 : PL 41, 682.

3. Glossa Lombardi : PL 191, 1597; cf. Glossa ordin. (VI, 44 A) do 1 IKor 7, 31.

4. 2 P 3, 5nn.

5. Rdz 7.

6. 2 P 3, 10. Cf Glossa Interl., (VI, 227r) wyjęta z Bedy, In 2 P 3, 10 : PL 93, 82; Magister, Sent., L. 4, d. 47 c. 4 (QR II, 1021).

7. Mt 24, 36.

8. 20 de Civ. Dei 16 : PL 41, 682.

9. In Sent., L. 4, d. 1, qu. 1, a. 4, quae 2 i 4.

art. 4

1. Ps 102 (101), 26n.

2. 2 P 3, 12.

3. Rdz 8, 22.

4. Glossa Lombardi : PL 191, 1445; — Cf. Glossa ordin.

(VI, 19 B). — Ambrosiaster, In Rom., super 8, 22 : PL 17, 131.

5. Sent. Philosoph. ex Aristot. collectae, litt. C : PL 90, 982 D (inter Opp. Bedae).

6. 2 Tes 1, 8.

7. Glossa ordin. (VI, 114 A); Glossa Lomibardi : PL 192, 314. — Haymo, In 2 Tes 1, 8 : PL 117, 778.

8. Rdz 7, 20.

9. 20 de Civ. Dei 18 : PL 41, 684; c. 24 : PL 41, 697.

Patrz 1. 68, 4 odp. t. 5 str. 176n, 304.

10. 2 P 3, 5n.

11. Łk 10, 18; Ap. 12, 7nn.

art. 5

1. Beda, 2 P 3, 10 : PL 93, 82; Gloss ordin. (VI 227, B).

2. Ap 21, 1.

3. 20 de Civ. Dei 18 : PL 41, 684.

Rdz 1, 10.

4. Glossa interl. (VI, 44r); cf. Glossa Lombardi : PL 191, 1597. — Haymo, In 1 Kor 7, 31 : PL 117, 548.

5. 1 Kor 7, 31.

6. Ap 21, 1.

7. Ps 148, 7n.

8. 20 de Civ. Dei 16 : PL 41, 682.

10. tamże.

11. A,p. 20, 13.

art. 6

1. a. 4 Wbrew 2.

2. Ap 21, 1.

3. Glossa ordin. (VI, 271 A). — Cf. Anselmus Laudunensis, Enarr. in Apoc, super 21, 1 : PL 162, 1575.

4. Hexaem., L. 1 do Rdz 2, 8 : PL 91, 44.

5. Sent., L. 2, d. 17, c. 5 (QR I, 386).

6. Gossa ordin. (VI, 227 B). — Beda, In 2 P 3, 10 : PL 93, 82. — Patrz a. 5 zarzut 1.

7. 2 P 3, 10.

8. Bonaventura, 4 Sent., d. 47, a. 2, qu. 3.

9. 2 P 3, 5nn.

10. 20 de Civ. Dei 18 : PL 41, 684.

11. Rdz 7, 20.

12. a. 2 na 2.

13. Rdz 3, 24; Łk 10, 18; Ap 12, 7nn.

art. 7

1. 20 de Civ. Dei 30 : PL 41,

708.

2. 20 de Civ. Dei 16 : PL 41, 682.

3. 1 Tes 4, 14-17.

4. 1 Tes 1, 7n. — Off. Def. Ad Matut., resp. 9.

5. Ps 97 (96), 3.

6. Ap 1, 7.

7. Sent., L. 4, d. 47, c. 4 (QR II, 1021).

8. 16 de Civ. Dei 24 : PL 41, 503; L. 20, c. 18 : PL 41, 684.

9. 1 Tes 4, 14 i 17.

10. 1 Kor 15, 43.

11. Rz 8, 21.

12. a. 1 i 4.

art. 8

1. Sent., L. 4, d. 47, c. 4 (QR II, 1021).

2. tamże.

3. Dz 2, 27 i 31; 13, 35; Ps 16 (15), 10.

4. Dn 3, 50. 92. 94.

5. De Inicit. Bapt. contra Petilianum 13 : PL 43, 606.

art. 9

1. Ml 3, 3.

1. Glossa ordin. do 1 Kor 3, 15 (VI, 37 G); Glossa Lombardi do 1 Kor 3, 15 : PL 191, 1558.

3. Mt 25, 41.

4. Iz 30, 33.

5. Glossa interl. (IV, 58r).

6. Ps 97(96), 3.

7. Dn 7, 10.

4. Glossa interl. (IV, 310r). — Hieronim, In Dan. 7, 10 : PL 25, 556.

5. tamże.

10. Łk 3, 17.

10. In Psalm., Ps. 28 : PG 29, 297; cf. In Hexaem., hom. 6 : PG 29, 121.

11. Ps 29 (28), 7; tłum. dostos.

10. w odp.

ZAGADNIENIE 75

art. 1

1. Hi 14, 12.

2. Koh 1, 4.

3. Mt 22, 31 n; Wj 3, 6.

4. 1 Kor 15, 19 i 30nn.

5. 2 Kor 5, 10.

6. Rdz 2, 17; 3, 19.

7. Hi 19, 25n, W.

8. Rz 5, 15nn.

9. Rz 5, 12.

10. Rz 6, 9.

11. 22 de Civ. Dei 22 : PL 41, 784; L. 19, c. 4 : PL 41, 629.

22 de Civ. Dei 26 : PL 41, 794.

12. De Regressu Animae; dzieło zaginione. Patrz Augustyn, 13 de Civ. Dei 16 : PL 41, 387.

13. In Sent., L. 2, d. 1, p. a. 3.

15. 2 de Anima 2 nr 12 : 414al2. 16 1 Kor 7, 31.

17. 1 de Anima 4 nr 12 : 408bl3.

art. 2

1. Ps 1, 5; tłum. z tekstu.

2. Dn 12, 2; tłum. dostos.

3. 1 Kor 15, 20nn.

4. 1 Kor 15, 49.

5. J 5, 25 i 28.

6. 1 Kor 15, 51.

7. art. poprz. na 4.

8. Glossa ordin. super Ps. 1, 5 (III, 87 E); Glossa Lombardi, super Ps. 1, 5 : PL 191, 64, Augustinus, Enarr. in Psalm., Ps. 1, super vers. 5 : PL 36, 69; Cassiodorus, Expos. in Rsalt., super Ps. 1, 5 PL, 70, 33; Remigius Antissiodorensis, Hnarr. in Psalm., super Ps. 1, 5 : PL 131, 153.

9. J 3, 18.

10. 20 de Civ. Dei 23 : PL 41, 696.

11. Patrz Mt 20, 28; Rz 5, 15.

12. Aristot., De somno et Vigil.,

c. 1 : 454a32bl.

art. 3

1. 3 de Fide Orth. 14 : PG 94,

1040.

2. 14 Moral 55 : PL 75, 1076.

3. 1 Kor 15, 36nn.

4. Rz 8, 19nn.

5. 5 Physic. 6 nr 8 : 230bl5.

6. Kategorie i Hermen., r. 10 : 13a33-34; tłum. K. Leśniak,

PWN 1975, str. 41.

7. In 8 Physic, comm. 46 (IV, 387 E).

8. 2 Physic. 1 nr 5 : 192b35.

9. 2 Physic. 1 nr 5 : 192b21.

10. 9 (lub 8) Metaph. 1 nr 6 : 1046al9.

11. Fedon (101 D); Timaios (50 C).

12. Metaph., tr.9, c.5 (105rb)

13. Sent., L 2, d.1, c.6 (QR I, 311).

ZAGADNIENIE 76

art. 1

1. 2 Physic. 3 : 195b17.

2. 1 Metaph. 1 nr 5 : 993b26.

3. 1 Kor 15, 20.

4. Kol 1, 18; Ap 1, 5.

5. Rz 4, 25.

6. 1 Tm 2, 5.

7. J 1, 16.

8. Rz 8, 11.

9. 3 de Fide Orth. 15 : PG 94. 1049.

10. Mt 8, 3.

art. 2

1. 4 de Fide Orth. 27 : PG 94, 1225.

2. Ps 68 (67), 34, tłum. dostos.

3. Glossa ordin. (HI, 179 F); Glossa Lombardi : 191, 618. — Cf. Cassiodorus, Expos. dn Psalt., super Ps 67, 34 : PL 70, 475.

4. 1 Tes 4, 16.

5. J 5, 25 i 28.

6. Sent., L. 4, d. 43, c. 2 (QR II, 996).

7. 7 Physic. H. 2 : 243a22. — Cf. 7 Physic. 2 nr 1 : 243a3.

8. Mt 8, 26; Mk 4, 39; Łk 8, 24.

9. Mt 24, 27.

10. Tak samo na Grzegorza powołuje się Albert W., In Sent., L. 4, d. 43, a. 4 (BO XXX, 510). — Cf. Augustyn, epist. 140 Ad Honorat. 34 : PL 33, 573.

11. Ps 68 (67), 34; J 5, 25.

12. 1 Tes 4, 16.

13. Mt 25, 6.

14. 1 Kor 15, 52; 1 Tes 4, 16.

15. Sent., L. 4, d. 43, c. 2 (QR II, 996).

16. Lb 10, 17.

17. J 5, 28.

18. Mdr 5, 20.

19. Mt 25, 34; Łk 22, 30.

20. w odp.

21. In Sent., L. 4, d. 1, qu. 1, a. 4, qua 2. — Cf. 3. 62, 4, t. 27.

art. 3

1. Sent., L. 4, d. 43, c. 2 (QR II, 996).

2. 1 Tes 4, 16.

3. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.

4. 4 Dialog. 6 : PL 77, 328.

5. Sent., L. 4, d. 43, c. 2 (QR II, 996).

6. Epist. 140 Ad Honorat. 34 : PL 33, 573.

7. Dn 10, 21; 12, 1.

8. Sent., L. 4, d. 43, c. 2 (QR II, 996).

ZAGADNIENIE 77

art. 1

1. Cf. Hieronim, epist. 9 ad Pau-lam et Eustoch. : PL 30, 127.

2. Mt 27, 52.

3. Ap 20, 4n.

4. Hi 14, 12.

5. Hbr 11, 39n.

6. Glossa interl. (VI, 157v); Glossa Lombardi : PL 192, 500. — Cf. Haymo, In Hbr 11, 39 : PL 117, 917.

7. Ci sami oraz Lanfrank, In D. Pauli Epist., super Hbr 11, 39 : PL 150, 402.

8. Flp 3, 21.

9. Mt 22, 30.

10. 3 de Trin. 4 : PL 42, 873.

11. Rz 6, 9.

12. Cf. Albert W., In Sent., L. 4, d. 43, a. 1, sed contra 2 (BO XXX, 501); Arystot., 8 Physic. 1 : 250b26-251al9; św. Tomasz, niżej a. 91, a. 1 zarzut 4 t. 34.

13. Patrz niżej z. 97, 5 odp. t. 34.

14. 1 de Anima 3 nr 23 : 407b22.

15. Hbr 9, 26.

16. na 1.

17. Epist. 9 Ad Paulam et Eustoch.: PL 30, 127.

18. J 11, 43.

19. Glossa orddn. (V, 86 A) do Mt 27, 52n. — Rabanus Maurus, L. 8, super Mt 27, 52 : PL 107, 1144.

20. Epist. 9 Ad Paulam et Eustoch.: PL 30, 128.

21. 1 Kor 15, 20.

22. 20 de Civ. Dei 7 : PL 41, 667.

23. 20 de Civ. Dei 9 : PL 41, 674.

24. tamże.

25. Ps 105 (104), 8.

art. 2

1. 2 de Generat. 10 nr 5 : 336- bl2.

2. Ap 12, 6.

3. Cf. Glossa interl. do Ap 12, 1 (VI, 257v).

4. Dn 12, lin.

5. Ez 4, 6.

6. Cf. 1 Kor 10, 6 i 11.

7. Mt 28, 20.

8. Cael. Her., c. 4, § 2 : PG 3, 180; § 3 : PG 3, 181.

9. Mt 24, 36.

10. Rz 8, 23.

11. Glossa interl. (VI, 19r); Glossa Lombardi : PL 191, 1444. — Cf. Ps. Hieronim, In Epist. S. Pauli, super Rz 8, 23 : PL

30, 710.

12. Dz 1, 7.

13. 83 Quaest. 58 : PL 40, 43.

14. art. poprz.

15. Dz 1, 7.

16. 18 de Civ. Dei 52 : PL 41, 617.

17. tamże.

18. Patrz t. 3, obj. /3/, str. 244; /95/, str. 278; z. 39, 5 odp. t. 3 str. 150.

art. 3

1. Hi 14, 12.

2. Ap 10, 6, W.

3. J 13, 30.

4. 1 Kor 4, 5.

5. In Evang., L. 2, hom. 21 : PL 76, 1173.

6. Łk 12, 39.

7. z. 76, 2.

Sent., L. 4, d. 43, c. 3 (QR II, 996).

8. Mt 28, 1 : Mk 16, 2; Łk 24,

1 : J 20, 1. — Patrz 3. 51, 4 na 1 i 2, t. 26, str. 203. 10. Ap 22, 5; 21, 23.

art. 4

1. Ez 37, 7n.

2. z. 76, 2.

1. De Sensu et Sensato 6 : 446- a29; cf. 6 Physic. 3 nr 6 : 234a24.

2. 1 Kor 15, 51n.

3. 4 de Fide Orth. 27 : PG 94,

1225.

6. z. 76, 3.

7. Rdz 1.

6. 4 de Gen. ad Litt. 34 : PL 34, 319.

ZAGADNIENIE 78

art. 1

1. 2 Kor 5, 4.

2. tamże.

3. Enchirid. 115 : PL 40, 285.

4. J 16, 23.

5. 1 IKor 15, 36.

6. 1 Kor 15, 22.

7. Sent., L. 4, d. 43, c. 6 (QR 11, 998).

8. J 5, 28; 1 Kor 15, 51.

9. 4 de Fide Orth. 27 : PG 94, 1220.

10. 8 Physic. 1 nr 1 : 250bl4.

11. J 8, 11.

12. w odp.

art. 2

1. Dz 2, 31; ps 16(15), 10.

2. Sent., L. 4, d. 43, c. 6 (QR II, 998).

3. 1 Kor 15, 51n, W.

4. Exposit. in Epp. S. Pauli, Rz 5, 10 : PL 117, 405; Rz 5, 15 : PL 117, 407. — Vide Albert W., In Sent., L. 4, d. 43, a. 22 (BO XXX, 534).

5. Rdz 3, 19.

6. Patrz wyżej z. 56, 2 na 1, t. 32.

3. art. poprz.

8. J 5, 25; 1 Kor 25, 21 i 51.

9. Flp 3, 21.

10. Rdz 3, 19 według Septuag.

art. 3

1. 12 de Gen. ad Ldtt. 35 : PL 34, 483.

1. Hi 20, 11, W.

2. Enchirid. 88 : PL 40, 273.

3. Arystot., 3 dc Anima 9 : 432- b21.

1. Enohirid. 88 : PL 40, 273.

ZAGADNIENIE 79

art. 1

1. 1 Kor 15, 37.

2. z. 78, 3.

3. Hi 19, 26, W.

4. 4 de Fide Orth. 27 : PG 94, 1220.

5. 2 de Anima 1 nr 5 : 412a21; L. 3, c. 3 nr 1 i 7 : 414a31; 414b33.

6. 14 Moral. 56 : PL 75, 1077. — Patrz 3. 54, 3, t. 26, str. 239.

7. Hi 19, 26, W.

8. J 5, 25 i 28; 1 Kor 15, 51.

9. Patrz Wbrew 2.

In 1 Physic, comm. 63 (IV, 38 D). — De Subslantia Orbis 1 (IX, 4 B).

10. 2 de Anima 2 nr 12 : 414al2.

11. 2 de Anima 1 nr 9 : 412b21.

art. 2

1. 2 de Gener. 11 nr 9 : 338bl6.

2. 2 de Anima 2 nr 4 : 413b2.

3. Patrz wyżej z. 70, 1.

4. 2 Physic. 1 nr 12 : 193b3.

1. 2 de Anima, comm. 8 (VI2, 52 E).

2. Hi 19, 27.

3. 8 de Trin. 5 : PL 42, 953.

4. J 5, 25 i 28; 1 Kor 15, 51.

1. Cf. Albert W., 3 Sent., d. 44, a. 11 ad 2.

10. Metaph., tr. 5, c. 5 (89va).

11. 2 Physic. 1 nr 12 : 193b5.

12. 1 de Anima 1 nr 8 : 402b21.

art. 3

1. 2 de Anima 1 nr 9 : 4l2b23.

2. 2 Physic. 3 nr 5 : 195al9.

3. Sent., L. 4, d. 44, c. 2 (QR II, 1001).

4. Enchirid. 89 : PL 40, 273; 22 de Civ. Dei 19 : PL 41, 780.

ZAGADNIENIE 80

art. 1

1. Mt 22, 30; Mk 12, 25; Łk 20, 35.

2. Sent., L. 4, d. 44, c. 3 (QR II, 1001).

3. Pwt 32, 4, W.

4. 2 de Anima 4 nr 3 : 415b7.

5. 2 de Gener. Animal. 4 : 740- b25.

6. 2 de Anoma 1 nr 9 : 412b23

art. 2

1.1 de Gener. Animal. 18 : 726a26. — Patrz 1. 119, 2, t. 8; 2-2. 153, 3 na 1, L 22, str. 139.

2. 1 de Anima 5 nr 9 : 410a30.

3. Łk 21, 18.

4. 2 de Anima 1 nr 5 : 412a28.

art. 3

1. 1 Kor 15, 50.

2. Raczej Alcherus Claravallensis, de Spir. et An. 15 : PL 40, 791.

2. a. 1 i 2.

3. Epist. 205 Ad Consentium 2 : PL 33, 943. — Cf. Enchirid 91 : PL 40, 274.

2. 1 Kor 15, 50.

art. 4

1. Rdz 2, 22.

2. 1 de Gener. Animal. 18 : 726a26.

3. Łk 21, 18.

4. 2 (la) Metaph. 1 nr 2 . 993b30.

5. Metaph., tr. 8, c. 6 (lOOra).

6. Sent., L. 2, d. 30, qu. 2, a. 1.

7. 1 de Generat. 5 nr 18 : 322a31.

8. Sent., L. 2, d. 30, qu. 2, a. 1.—Cf. 1. 119, 1, t. 8 str. 197nn.

art. 5

1. Enchirid. 89 : PL 40, 273; cf. 22 de Civ. Dei 19 : PL 41, 780.

2. Sent, L. 4, d. 44, c. 2 (QR II, 1001).

3. 1 de Generat. 5 nr 14 : 321- b24.

4. Tamże.

ZAGADNIENIE 81

art. 1

1. Mdr 4, 8n.
2. 1 de Generat. 10 nr 9:328a26.
3. Ef 4, 13.
4. 22 de Civ. Dei 15: PL 41, 777.

art. 2

1. 2 de Anima 4 nr 3: 41a16.
2. art. poprz. Na 2.

art. 3

1. Ef 4, 13; tłum. Z tekstu.
2. Glossa Lombardi: PL 191, 1679; cf. Glossa ordin. (VI, 58 B) do 1 Kor 15, 24.
3. 2 de Gener. Animal. 3: 737 – a24.
4. 22 de Civ. Dei 17: PL 41, 778.

5. Rdz 2, 22.

6. Na 2.

art. 4

1. J 21, 12nn; Łk 24, 43.

2. 1 Ethic. 7 nr 15 : 1098al5; c. 13 nr 1 : 1102a5; L. 10, c. 7 nr 1 : 1177al2.

3. De Consol. Philos. 3, prosa 2 : PL 63, 724 A.

4. 3 Physic. 6 : 207a9.

5. Mt 22, 30.

6. Ap 21, 4.

ZAGADNIENIE 82

art. 1

1. 1 de Gener. 7 nr 5 : 323b29.

2. 1 de Gener. 7 nr 5 : 324a2.

z. 80, 3.

3. Łk 24, 39; J 20, 20 i 27.

4. Patrz 3. 54, 4, t. 26, str. 241.

5. 6 Topie. 6 : 145a3.

6. 1 Kor 15, 42.

7. 1 Kor 15, 43.

8. 2 de Fide Orth. 22 : PG 94, 941.

9. Sent., L. 2, d. 17, qu. 3, a. 1; patrz 1. 91, 1 na 2, t. 7 str, 93.

10. 1 Kor 15, 48 oraz Flp 3, 21.

11. Cur Deus Homo 11 : PL 158, 411.

12. 6 Metaph. 12 nr 5 : 1038al3.

13. Patrz 1. 95, 1; z. 97, 1 i 2; z. 100, t. 7, str. 145n; 163-167; 181-185; 288-291; 295n.

14. 2 de Anima 4 nr 5 : 415bl8.

15. Epist. 205 Ad Consentium 1 : PL 33, 943.

16. Dn 3, 46 i 94.

17. 22 de Civ. Dei 19 : PL 41, 782.

18. Łk 21, 18.

art. 2

1. Glossa ordin. (VI, 59 B); Glossa intrl. (VI, 59r); Glossa Lombardi: PL 191, 1687.

2. 1 Kor 15, 41n.

3. tamże.

art.3

1. 2 de Anima 11 nr 11: 423b31; 5 nr 1: 416b33.
2. 15 de Trin. 16 : BL 42, 1079.
3. Ap 1, 7.
4. 1 de Anima 2 nr 2 : 403b25.
5. Mdr 3, 7.
6. 1 Ethic. 13 nr 12 : 1102b3.
7. Patrz z. 74, 4 Wbrew 1.
8. 2 de Anima 5 nr 1 : 416b33; 11 nr 11 : 423b31.
9. 2 de Anima 12 nr 1 : 424a21.

art. 4

1. 2 de Anima 2 nr 5 : 413b4.
2. De Sensu et Sensato 1 : 437a5.
3. 2 de Anima 7 nr 9 : 419a32; 9 nr 5 : 421b8.

4. 2 de Anima 9 nr 2 : 421al9; cf. De Sensu et Sensato 4 : 441a3.
5. Enarr. in Psalm., ps. 149, 6 : PL 37, 1955.
6. Ps 149, 6.
7. Glossa ordin. (II, 226 F). — Beda, In Ezdr. et Nehem., L. 3, c. 33, super Nehem. 12, 27 : PL 91, 913.
8. Ne 12, 27.
9. z. 81, 4.
10. na 1.
11. Cf. Problemat., sect. 13 nr 5 : 508a21 (Inter Opp. Arist.).
12. In Sent., L. 2, d. 2, qu. 2, a. 2 ad 5.

ZAGADNIENIE 83

art. 1

1. 14 Moral. 56 : PL 75, 1077.
2. z. 80, 4 i 5; z. 81, 2.
3. 1 Kor 15, 44.
4. 2 de Gener. 2 nr 5 : 330al.
5. 13 de Civ. Dei 22 : PL 41, 395.
6. 1 Kor 15, 44 i 46.
7. De Duabus Naturis 6 : PL 64, 1350.
8. 16 Morał. 56 : PL 75, 1078.
9. Łk 24, 39.
10. tamże.
11. Hi 19, 26, W.
12. 2 In Sent., d. 17, qu. 3, a. 1.

13. Cf. Albert W., In Sent., L. 4, d. 54, a. 23 (BO XXX, 574).

14. 14 Moral. 56 : PL 75, 1077.

art. 2

1. Flp 3, 21.
2. J 20, 19 i 26.
3. Hi 37, 18.
4. 6 Physic. 1 nr 1 : 231a22; cf. 6, 3 nr 2 : 226b23.
5. De Trin. 1 : PL 64, 1249.
6. Innocenty V, 4 Sent., d. 49, qu. 4, a. 3; Bonaventura. ibidem, d. 49, p. 2, sect. 2, a. 3, qu. 1.
7. 4 Physic. 6 nr 2 : 213a27; 7 nr 2 : 214a6.
8. Łk 24, 39.
9. 4 Physic. 1 nr 8 : 209a6; 8 nr 13 : 216b6; 3 Metaph. 2 nr 22 : 998al3.
10. 4 Physdc. 1 nr 8 : 209a6; 8 nr 13 : 216b6.

10. Categ. 6 : 4b20.

11. De Trin. 1 : PL 64, 1249.

12. Dz 5, 15.

13. In Evang., L. 2, hom. 26 : PL 76, 1197.

14. z. 67, 2, t. 5, str. 157. — Cf. In Sent., L. 2, d. 13, a. 3.

10. 4 Physic. 5 nr 4 : 212b24

art. 3

1. De Sophist. Elench. 6 : 168b- 31.
2. Cf. Boecjusz, De Hebdom., gproem. : PL 64, 1311 B.

3. Cf. Ambroży, Hymn IV: Veni Redemptor gentium : PL 16, 1410.
4. J 20, 19 i 26.
5. art. poprz.
6. § 1 (BA 163. 3).
7. art. poprz.
8. 4 Metaph. 6 nr 9 : 1016b3.
9. w odp. i na 2.

art. 4

I. In Sent., L. 1, d. 37, qu. 3, a. 3. — a. 1. 52, 3, t. 4 str. 159n.

art. 5

1. Flp 3, 21.
2. 4 Physic. 6 nr 4 : 213b6.
3. Łk 24, 31; Dz 9, 4-7 i 17.
4. 4 Physic. 4 nr 1 : 210b34.
5. 4 Physic. 8 nr 13 : 216b8.
6. Cf. Arystot., 6 Topie. 6 : 145a4.
7. J 20, 19 i 26. — Patrz 3. 54, 1 na 1, t. 26 str. 234.
8. a. 3 na 4. — Cf. 3. 76, 5, t. 28, str. 70nn.
9. w odp.

art. 6

1. In Evang. L. 2, hom. 26 : PL 76, 1198.
2. Łk 24, 39; cf. J 20, 27.
3. Cf. 3. 54, 2, t. 26, str. 235nn.
4. 14 Moral. 56 : PL 75, 1078,

5. In Evang., L. 2, hom. 26 : PL 76, 1198.

6. tamże: PL 76, 1197 i 1198.

7. w odp. — Cf. z. 82, 1.

ZAGADNIENIE 84

art. 1

1. 1 Tes 4, 17.

2. Glossa interl. (VI, 112r);

— Glossa Lombardi : PL 192, 304. — Haymo, In 1 Tes. 4, 17 : PL 117, 772.

3. 1 Kor 15, 43.

4. Glossa interl. (VI, 59v); Glossa Lombardi : PL 191, 1687.

— Rabanus Maurus, Enarr. In Epist. Pauli, L. 11, super 1 Cor. 15, 43 : PL 112, 152; cf. Ambrosius, In 1 Cor. 15, 43 : PL 17, 284.

5. 1 Kor 15, 44.

6. z. 82, 1; z. 83, 1. — Cf. 3. 57, 3, t. 26, str. 273nn; In Sent., L. 2, d. 17, qu. 3, a. 1.

art. 2

1. 3 Physic. 2 nr 4 : 201b31.

2. Raczej Alcherus Claravallensis, De Spiritu et Anima 64 : PL 40, 828. — Cf. Augustinus, 13 de Trin. 7 : PL 42, 1020.

3. 2 de Caelo et Mundo 12 nr 5 : 292b7.

4. De Vera Relig. 12 : PL 34, 132.

5. Hbr 7, 26.

Glossa interl., super libr I, 3 (VI, 134r); Glossa Lombardi, Hbr 1, 3 : PL 192, 407. — Haymo, In Hbr 7, 26 : IM 117, 872.

6. Iz 40, 31.

7. Mdr 3, 7.

8. In Evang., L. 2, hom. 34 : PL 76, 1255.

10. 8 Physic. 7 nr 6 : 261 a20.

11. na 1.

art. 3

1. 22 de Civ. Dei 30 : PL 41, 801.

2. 4 Physic. 8 nr 8 : 215bl9.

3. Quaestiones de Resurr., epist. 102 Ad Deogratias 1 : PL 33, 372. — Cf. Aleksander z Hales, Summa Theol., p. 3, qu. 23, m. 3 (III, 71ra).

4. Ap 10, 6, W.

5. 6 Physic. 4 nr 6 : 235aH.

6. 6 Physic. 6 nr 1 : 236bl9.

7. 6 Physic. nr 1 : 235b6.

8. 2 Physic. 5 nr 9 : 197a29.

9. Avempace, in septimo sui libri.

10. Averroes, In Physic, L. 4, comm. 71 (IV, 160 C).

11. tamże, comm. 71 (IV, 161 A).

12. tamże, comm. 71 (IV, 160 H,

161 E).

ZAGADNIENIE 85

art. 1

1. Patrz 3. 45, 2, t. 26, str. 100.

2. De Anima p. 3, c. 2 (10va).

3. Hi 28, 17.

4. 18 Moral. 48 : PL 76, 84.

5. De Sensu et Sensato 3 : 439- a26. Arystot., Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne, Paweł Siwek, PWN 1971, str. 10.

6. 22 de Civ. Dei 19 : PL 41, 781.

7. Mt 13, 43.

8. Mdr 3, 7.

9. 1 Kor 15, 41-43.

10. z. 82, 1; z. 83, 1; z. 84, 1.

11. 1 Kor 15, 41n.

12. 18 Moral. 48 : PL 76, 84.

13. Hi 28, 17.

14. w odp.

art. 2

1. Iz 30, 26 : Magister, Sent. L. 4 d. 48, c. 5 (QR II, 1025).

2. Łk 24, 16.

3. Glossa interl. (VI, 102v); Glossa Lombardi : PL 192, 251. — Haymo, In FIp 3, 21: PL 117, 749.

4. lp 3, 21.

5. Mt 17, 1; Mk 9, 1; Łk 9, 28; 1 P 1, 16.

6. Mdr 5, In.

7. Ap 21, 11.

8. Apud Guilelmum Altissiodor., Sumeria Aurea, p. 4, c. De Resurr. Christi, § Qualiter resurr. Christi etc. (297rb). — Vide Albertum M., In Sent., L. 4, d. 44, a. 28 (BO XXX, 581).

art. 3

1. Łk 24, 31.

ZAGADNIENIE 86

art. 1

1. Glossa Lombardi : PL 191, 1691; cf. Glossa interl. (VI, 60r). — Pseudo Hieronymus, In Bpist. S. Pauli, super 1 Cor 15, 52 : PL 30, 803; Rabanus Maurus, Enarr. in Epist. Pauli, L. 11, super 1 Cor 15, 52 : PL 112, 157; Haymo, In 1 Cor 15, 52 : PL 117, 603.

2. 1 Kor 15, 52.

3. Enchirid. 92 : PL 40, 274.

4. Sent., L. 4, d. 44, c. 4 (QR II, 1002).

5. Bonaventura, 4 Sent., d. 44, p. 1, a. 3, qu. 2.

6. Patrz wyżej z. 81, 1.

7. patrz Pwt 25, 2.

8. Albert W., 4 Sent., d. 44, a. 33.

9. 4 Ethic. 5 nr 7 : 1126al2.

art. 2

1. 3 Ethic. 6 nr 6 : 1115a26.

2. Ap 9, 6.

3. Mt 25, 46.

4. art. nast. oraz z. 99, 1, t. 34.

5. w odp.

6. 9 Ethic. 9 nr 7 i 9 : 1170a22.

7. Ps 49(48), 15.

art. 3

1. 6 Topic. 6 nr 21 : 145a3.

2. 1 Physic. 4 nr 6 : 187b25; L, 3, c. 6 nr 4 : 206b7.

3. art. poprz.

4. Arystot., 5 Hist. Anim. 19 nr 12 : 552bl0.

5. 21 de Civ. Dei 2 i 4 : PL 41, 710 i 712.

6. 1 Kor 15, 52.

7. Glossa Lombardi : PL 191, 1691; cf. Glossa interl. (VI, 60r). — Haymo, In 1 Cor 15, 52 : PL 117, 603.

7. art. paprz.

8. w odp.

10. Chodzi o arabskiego autora traktatu De Causis Proprie- tatum Elementorum, sive De Eletnentis, sive De Natura Rerum c.l. — Patrz Albert W., De Causis et Proprietatibus Elementorum, L. 1, tr. 1, c 2 (BO IX, 590). — Patrz Aristot., 2 de Gener. Anim. 4 737al; 1 de Anima 5 nr 19 411a9; 4 Meteor. 4 nr 6 382a6.

11. De Simplicium Medicamentorum Temperamentis ac Facultatibus, L. 2, c. 3 (KU XI, 468); L. 1, c. 11 (KU XI, 399); c. 18 (KU XI, 412); L. 3, c. 9 (KU XI, 557). Także De Elementis et Hippocrate, L. 1, c. 6 (KU I, 471).

12. art. poprz.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

ZAGADNIENIE 69

/1/ z. 69. W Prologu do trzeciej części Autor zarysował sobie taki plan: „Zastanowimy się przede wszystkim nad samym Zbawicielem; po drugie nad Jego sakramentami ... ; wreszcie nad życiem nieśmiertelnym jako celem, który mamy zmartwychwstając osiągnąć za Jego sprawą" (t. 24, str. 7). Niestety, śmierć nie pozwoliła mu dokończyć zamierzonego dzieła. Przerwała je, gdy opracowywał traktat o pokucie. Jego uczeń uzupełnił resztę: o sakramentach i rzeczach ostatecznych na podstawie młodzieńczego dzieła Autora: *Komentarz do Sentencji Lombarda.* Nie wiemy jak by Autor ujął tę sprawę. To, co mamy przed sobą, nie jest więc Jego dojrzałą myślą. Sporo światła rzuci nam jednak to, co pisze w rozprawie o Chrystusie: od z. 52 do z. 59, gdzie mówi o Jego zstąpieniu do piekieł, zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i o władzy sędziowskiej (t. 26, str. 204-304).

O miejscu dusz po śmierci znajdzie Czytelnik w zagadnieniu: Zstąpienie Chrystusa do piekieł czy otchłani (3. 52, t. 26, str. 204-221).

Należy mocno zaznaczyć obowiązującą, a tu szczególnie ważną zasadę, że Pismo św. i cała teologia mówią według naszego sposobu pojmowania. A według powszechnego pojmowania, powszechnych wierzeń, dusze po śmierci żyją, podlegają sądowi, mają wyznaczone określone miejsca zależnie od zasług i kiedyś ich ciała zmartwychwstaną.

Terminologia: *limbus* — otchłań; *infernus* — piekło, otchłań.

/2/ a. 1 Wbrew 1. Niebo, niebo empirejskie: siedziba Boga, aniołów i zbawionych: patrz 1. 46, 3 odp. /60/, t. 4, str. 50 i 111; z. 61, 4; /33/, t. 5, str. 31 n, 101; z. 66, 3 i 4 odp., t. 5, str. 149-155; z. 68, 1 na 1; a. 2; głównie a. 4, t. 5, str. 168-172, 175nn, 304; z. 102, 2 na 1, t. 7, str. 193; z. 112, 1 na 2, t. 8, str. 117n; także t. 2, str. 225/16/.

/3/ a. 1 Wbrew 2. Oto co w streszczeniu opowiada Grzegorz: Paschazjusz, diakon Stolicy Apostolskiej, autor dzieła o Duchu Świętym, mąż świątobliwy, miłośnik

ubogich, wielki jałmużnik, gardzący sobą. Gdy wszyscy wybrali na Stolicę Apostolską Symmacha, on nadal opowiadał się za jego rywalem — Lauremtym, i trzymał się go. Zmarł za rządów Symmacha. Otóż German, bp Kapui, na zlecenie lekarzy brał kąpiele w cieplicach Augulańskich. Gdy zjawił się tam, zobaczył owego Paschazjusza usługującego w łaźniach. Zapytany co tu robi, odpowiedział: Jestem tu za karę dlatego, żem stał po stronie Lau-rentego przeciw Symmachowi. Proszę cię, błagaj za mną Pana.

A o Teodoryku tak pisze: Na wyspie Liparyjskiej, obok Sycylii, żył świątobliwy pustelnik, który odwiedzającym go żeglarzom powiedział: Król Teodoryk zmarł. Widziałem go związanego, rozebranego i bosego pomiędzy papieżem Janem i Sym-rnachem, patrycjuszem, których torturował i zamordował, jak został wrzucony w ogień i otchłań wulkanu za zbrodnie na nich popełnione.

/4/ a. 1 odp. Jak istoty niecielsne, a więc i dusze po śmierci, mogą być w miejscu, patrz głównie: 1. 52, 1 i 2, t. 4, str. 156-159 oraz /21/ str. 240. Także 1. 8, 2 na 1, t. 1 str. 153; z. 61, 4 na 1, t. 5, str. 32 oraz /34/ /101/; z. 112, 1 odp., t. 8, str. 115n.

/5/ a. 2. Naukę Kościoła określił Benedykt XII (1334-1342) Konstytucją Apostolską z dnia 29.1.1336: „Mocą niniejszej nieodwołalnej Konstytucji oraz powagą Apostolską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Boga dusze wszystkich Świętych, które zeszły z tego świata przed męką Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak również apostołów, męczenników, wyznawców, dziewic i innych wiernych zmarłych po przyjęciu chrztu św., jeśli w chwili śmierci nie miały nic do odpokutowania; a także te, które w przyszłości opuszczą świat w tym stanie, albo jeśliby wówczas miały w sobie coś do oczyszczenia, lecz doznały oczyszczenia po śmierci; oraz dusze dzieci odrodzonych w tymże chrzcie Chrystusowym w przeszłości lub przyszłości, a umierające po chrzcie, lecz przed używaniem wolnej woli — zaraz po śmierci swej i po wspomnianym oczyszczeniu u tych, którzy go potrzebowali, jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed Sądem Ostatecznym, od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela Pana naszego Jezusa Chrystusa, były, są i będą w niebie, w królestwie i

raju niebieskim z Chrystusem, przyłączone do uczestnictwa aniołów i świętych.

Na skutek bowiem męki i śmierci Pana naszego Jezusa Chrystusa doszły one do oglądania i oglądają Istotę Bożą wizją intuitywną i twarzą w twarz, bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które by występowało w formie widocznej, lecz Istota Boża ukazuje się im bezpośrednio, jasno i wyraźnie. Tak widząc rozkoszują się Bożą istotą. Dzięki tej wizji i radowaniu się Bogiem również i dusze tych, co już zmarli, są prawdziwie szczęśliwe, posiadają życie i wieczny odpoczynek. Także dusze tych, którzy w przyszłości umrą, będą oglądać tę samą Istotę Bożą i nią się radować jeszcze przed Sądem powszechnym" (D. 53On)

O tym widzeniu Istoty Bożej i szczęściu stąd płynącym, tj. o niebie pojmowanym jako istotna nagroda, patrz 1. 12 wraz z objaśnieniami odpowiednimi, t. 1, str. 195-231, 293-299. Zaś o szczęściu patrz 1-2. 2-5, t. 9, str. 38-119.

W szczególności patrz: 1. 64, 4 na 3, t. 5, str. 84; 1-2. 4, 5, t. 9, str. 87n; 3. 59, 5 na 1, t. 26, str. 301.

/6/ a. 6. Pytanie dręczące każdego niemal wierzącego człowieka, jaki los czeka owe nieprzeliczone rzesze dzieci nieochrz-czonych zmarłych przed używaniem rozumu. Odpowiedź *Au*-tora jest jasna: Dzieci te nie mają nadziei szczęścia wiecznego. Stosuje się do nich zasada: „Dusze tych, którzy umierają w grzechu śmiertelnym, albo w samym tylko grzechu pierworodnym, zaraz zstępują do piekła. Ponoszą jednak zgoła różne kary i są w różnych miejscach" (Jan XXII, 1316-1334, z listu do Armeńczyków z dnia 21.XI.1321 r., D. 493a). Patrz także Pius VI, 1776-1799. Konstytucja potępiająca różne błędy synodu w Pistoi we Włoszech, w Toskanii: 'Auctorem Fidei' z dnia 28.VIII.1799 r. D. 1526. A wiadomo, że jest to istotna kara polegająca na tym, że nie będą oglądać Boga i doznawać płynącego stąd szczęścia.

Dzieci te jednak nie będą cierpieć żadnej kary pozytywnej: ognia, ciemności, smutku, rozpaczy itp. Co więcej, będą obfitować we wszelkie dobra porządku przyrodzonego (patrz 1. z. 89 wraz z objaśnieniami /56/-/65/, t. 7, str. 62-82, 246nn).

Czy będą świadome tego, co straciły? Rozprawiając na temat zła Autor

zastanawia się nad karą za grzech pierworodny Najpierw powiada, że karą za ów grzech jest utrata widzenia Boga, tj. wiecznej szczęśliwości — nieba. Powiada dalej, że za sam ów grzech nie należy się kara zmysłów. I wreszcie między innymi stawia pytanie, czy zmarli w samym grzechu pierworodnym cierpią wewnętrznie z tego powodu, że. nie są zbawieni: nie mają szczęścia widzenia Boga. Jego odpowiedź jest taka: „Dusze dzieci mają naturalne poznawanie takie, jakie przysługuje duszy odłączonej zgodnie z jej naturą. Nie mają jednak poznania nadprzyrodzonego takiego, jakie przez wiarę powstaje w nas w tym życiu, a to dlatego, że ani nie wzbudzały aktów wiary, ani nie otrzymały sakramentu wiary — chrztu. Do naturalnego zaś poznania należy to, żeby dusza wiedziała, iż jest stworzona do szczęścia i że ono polega na osiągnięciu doskonałego dobra. Natomiast, że tym doskonałym dobrem, dla którego człowiek został stworzony, jest chwała, jaką cieszą się święci, to przekracza poznanie naturalne. Toteż Apostoł pisze (1 Kor 2, 9n): 'Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują'. I zaraz dodaje: 'Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha'. A to objawienie jest rzeczą wiary. Stąd też dusze dzieci nie wiedzą o tym, że zostały pozbawione takiego dobra i dlatego nie boleją z tego powodu. A to, co posiadają przez naturę, posiadają bez domieszki cierpienia" (Quaest. disp., De malo, qu. 5, a. 3 odp.). Będzie jeszcze o tym mowa w ostatnim artykule Sumy (t. 34). To samo porusza Autor niżej: z. 75, 2 na 2.

ZAGADNIENIE 70

/7/ a. 3. Sprawa ognia cielesnego jako kary na szatanów i potępionych: Kościół w swoim nauczaniu zawsze trzymał się tekstów, bardzo licznych, Pisma św., mówiących o ogniu jako karze, a zwłaszcza tekstu Pańskiego: „Idźcie, przeklęci, w ogień wieczny" (Mt 25, 41). Patrz Symibolum *Quicumque* z V wieku (D. 40); Synod w Arles z 557 r. (D. 228a); Dekret dla Jakobitów Soboru Florenckiego z 1442 r. (D. 714). Kościół jednak nie wypowiedział się co do natury i charakteru tego ognia ani też co do sensu, w jakim należało by rozumieć owe teksty Pisma św. Pozostają więc dociekania egzegetów i teologów. O ogniu piek!a patrz 1. 64, 4 na 3; /76/, t. 5, str. 84, 112.

ZAGADNIENIE 71

/8/ a. 1. Dogmat Kościoła. Sobór Wat. II, Sesja V dnia 21.XLI964, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele jeszcze raz potwierdza wiarę w Świętych obcowanie: „Dopóki tedy Pan nie przyjdzie w majestacie swoim, a wraz z Nim wszyscy aniołowie (por. Mt 25, 31), dopóki po zniszczeniu śmierci wszystko nie zostanie poddane Jemu (por. 1 Kor 15, 26n), jedni spośród uczniów Jego pielgrzymują na ziemi, inni dokonawszy żywota poddają się oczyszczeniu, jeszcze inni *zażywają* chwały, widząc 'wyraźnie samego Boga troistego i jedynego, jako jest' (Sob. Flor. D. 693); wszyscy jednak, w różnym stopniu i w rozmaity sposób, złączeni jesteśmy wzajemnie w tej samej miłości Boga i bliźniego i ten sam hymn chwały śpiewamy Bogu naszemu. Wszyscy bowiem, którzy są Chrystusowi, mając Ducha Jego zrastają się w jeden Kościół i zespalają się wzajemnie ze sobą w Chrystusie (por. Ef 4, 16). Łączność zatem pielgrzymów z braćmi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusowym, bynajmniej nie ustaje; przeciwnie, według nieustannej wiary Kościoła, umacnia się jeszcze dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych (patrz D. 1653n, 2182). Albowiem mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości, a cześć, którą Kościół tutaj na ziemi oddaje Bogu, uszlachetniają i różnorako obracają na większe zbudowanie Kościoła (por. 1 Kor 12, 12-27 oraz Piusa XII encyklika *Mystyci Corpońs* 1943 r.). Przyjęci bowiem do ojczyzny i znajdując się blisko przy Panu (por. 2 Kor 5, 8), przez Niego, z Nim i w Nim nieustannie wstawiają się za nas u Ojca (por. św. Augustyn, św. Hieronim, św. Tomasz, św. Bonawentura i in.) ofiarując Mu zasługi, które przez jedynego Pośrednika między Bogiem i ludźmi, Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2, 5), zdobyli na ziemi, służąc Panu we wszystkim i w ciele swoim dopełniając tego, czego nie dostaje cierpieniom Chrystusowym, za ciało Jego, którym jest Kościół (por. Koi 1, 24 i Encyklika Piusa XII *Mystyci Corpońs).* Ich przeto troska braterska wspomaga wydatnie słabość naszą.

Uznając w pełni tę wspólnotę całego Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, Kościół pielgrzymów od zarania religii chrześcijańskiej czcił z wielkim pietyzmem

pamięć zmarłych (por. liczne inskrypcje w katakumbach), a 'ponieważ święta i zbawienna jest myśl modlić się za umarłych, aby byli od grzechów uwolnieni' (2 Mch 12, 46), także za nich modły ofiarował. Co się tyczy apostołów i męczenników Chrystusowych, którzy przelawszy krew swoją dali najwyższe świadectwo wiary i miłości, to Kościół zawsze wierzył, że są oni ściślej złączeni z nami w Chrystusie, okazywał im jak i Błogosławionej Maryi Dziewicy i świętym aniołom cześć szczególną (Gelazy I, D. 165) i pobożnie modlił się o pomoc ich wstawiennictwa ...

Nie tylko jednak ze względu na sam przykład czcimy pamięć mieszkańców nieba, ale jeszcze bardziej dlatego, żeby umacniała się jedność całego Kościoła w Duchu przez praktykowanie braterskiej miłości (por. Ef 4, 1-6). Bo jak wzajemna łączność *(communio)* chrześcijańska między pielgrzymami prowadzi nas bliżej Chrystusa, tak obcowanie ze Świętymi łączy nas z Chrystusem, z którego, niby ze Źródła i Głowy, wszelka łaska i życie Ludu Bożego wypływa. Toteż nad wyraz stosowną jest rzeczą, abyśmy kochali tych przyjaciół i współdziedziców Jezusa Chrystusa, a zarazem braci naszych i szczególnych dobroczyńców, abyśmy za nich należne dzięki składali Bogu, abyśmy 'pokornie ich wzywali i dla otrzymania dobrodziejstw Bożych przez Syna Jego Jezusa Chrystusa, Pana naszego, który sam jest Odkupicielem i Zbawicielem naszym, do ich modlitw, wstawiennictwa i pomocy się uciekali' (Sobór Tryd. D. 984) .

Tę właśnie czcigodną wiarę naszych przodków dotyczącą żywego obcowania z braćmi, którzy są w chwale niebieskiej albo oczyszczają się jeszcze po śmierci obecny Sobór święty z wielkim pietyzmem przyjmuje i na nowo przedstawia postanowienia w tej mierze świętych Soborów: Nicejskiego II (D. 302), Florenckiego (D. 693) i Trydenckiego (D. 984-988)" itd. (nr 49-51).

/9/ a. 2. Nauka Kościoła: Wyznanie wiary przedłożone waldensom przez Innocentego III, 1208 r.: „Wierzymy, że jałmużny, Ofiara Mszy św. i inne dobre uczynki mogą być pomocne wiernym zmarłym" (D. 427).

Sobór Florencki (1438-1445), Dekret dla Greków z dnia 6.VII.1439: „Jeśliby

prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich zostaną po śmierci oczyszczone karami czyśćcowymi. Do złagodzenia tego rodzaju kar dopomaga im wstawiennictwo wiernych żyjących, a mianowicie ofiary Mszy św., modlitwy, jałmużny i inne akty pobożności, które zgodnie z postanowieniami Kościoła, jedni wierni zwykli ofiarować za innych wiernych.

Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu żadnym się grzechem nie zmazali oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, zostali oczyszczeni w sposób wyżej podany, czy to pozostając w ciele, czy też po opuszczeniu go — zostają natychmiast przyjęte do nieba i oglądają jasno samego Boga w Trójcy Jedynego — jakim jest — w zależności od różnych zasług, jedni doskonalej od drugich.

Dusze zaś tych, którzy umierają w uczynkowym grzechu śmiertelnym lub w samym grzechu pierworodnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak nierównym podlegają karom" (D. 693). Patrz Wyznanie wiary Michała Paleologa Soboru Liońskiego II (1274 r., D. 464).

Tę samą naukę podaje Sobór Tryd. (1545-1563, Sesja XXV, 1563, D. 983) i Wyznanie Wiary Trydenckie z 1564 r. (D. 998).

/10/ a. 5 odp. Prepozytyn, *Suma,* p. 4, *De igne purgatorii, Quaeritur utrum orationes valeant his qui in injerno sunt* (fol. 85rb). — Patrz Wilhelm z Auxerre, *Suma Aurea,* p. 4, cap. *De damnatione reproborum,* § *De suffragiis Ecclesiae, an prosint damnatis* (3O3ra); Bonawenture, in Sent, L. 4, d. 46, p. 1, qu. 1, a. 1 (QR IV, 975); Albert W., In Sent., L. 4, d. 46, a. 2 (BO XXX, 630).

Kim był Prepozytyn, patrz t. 3, Skorowidz pod hasłem Prepozytyn, str. 326.

/11/ a.5 odp. Wilhelm z Auxcrre (Guillelmus Altissiodorensis), profesor paryski spośród kleru świeckiego, autor *Suma Aurea* (t 1232). Św. Tomasz powtarza za Albertem W. (In Sent., L. 4, d. 46, a. 2 (BO XXX, 630) i za Bonawenturą (In Sent., L. 4, d. 46, p. 1, a. 1, qu. 1 (QR IV, 958). Bo w dziele Wilhelma nie można tego

wyczytać; raczej opowiada się za przeciwnym zdaniem. Patrz *Suma Aurea,* p. 4, cap. *De damnatione reproborum, De suffragiis Ecclesiae an prosint damnatis* (3O3ra; 304va).

/12/ a. 6. Przemawiają za tym odwieczna nauka i praktyka Kościoła. Patrz spośród wielu innych orzeczenia Kościoła podane wyżej w obj. /8/ i /9/.

Nauka o czyśćcu znajduje się na samym końcu Sumy, *Supplementum* — w Dodatku (t. 34).

/13/ a. 6 na 3. O zadośćuczynieniu jest szeroko mowa vr rozprawie o pokucie. Poświęcono temu cztery zagadnienia: czym jest, możliwość, cechy i dzieła (Suppl. 12-15, t. 30).

/14/ a. 8 żarz. 2. Sakramenty sprawiają to, co oznaczają: patrz 3. 62, 1 na 1, t. 27.

Trzecia część Hostii, jaką kapłan wpuszcza do kielicha: patrz 3. 83, 5 na 8, t. 28, str. 235.

/15/ a. 9. Nauka Kościoła o tych trzech praktykach: patrz wyżej obj. /9/. Patrz także D. 699, 807.

/16/ a. 9 na 5. Trzeba odróżnić: samą ofiarę od Mszy św.; Mszę żałobną od nieżałobnej (w czarnym lub innym kolorze).

Do tego, Msza nieżałobna może być o jakimś świętym, ale odprawiana w intencji zmarłego. Jest jasne, że Msza żałobna zawiera teksty i modlitwy za zmarłych, zaś nieżałobna ich nie zawiera, a tylko w kanonie albo modlitwę ogólną za zmarłych, albo szczególną, jeśli jest odprawiana za określoną osobę. Pytanie jest, która więcej przynosi pomocy.

/17/ a. 10. O odpustach patrz Suppl. 25-27, t. 30. Kościół niejednokrotnie uczył, że odpusty są. pomocne zmarłym: Sykstus IV (1471-1484) bullą z 1476 r. (D. 723 a, 729); Leon X (1513-1521) Bulla *Exsurge Domina* z dnia 15.VI.1520 r. przeciw Lutrowi (D. 757-762). Sobór Tryd. (1545-1563), Sesja XXV, 3 i 4 XII 1563 r. (D. 989). Pius VI (1775-1799), potępiając błędy Synodu w Pistoi Konstytucją Apost. z

dnia 28.V1II.1794 (D. 1542). Najważniejszym i pełnym dokumentem podającym współczesną naukę o odpustach i zarazem wskazującą na ich pomocność dla dusz w czyśćcu podał Paweł VI w Konstytucji Apost. *lndungentiarum doctrina* z dnia 1.1.1967 r.

/18/ a. 11. Obrzędy pogrzebowe ustalone dekretem św. Kongregacji Kultu Bożego dnia 15.VIII.1969 r., z dostosowaniami dla Polski, zatwierdzonymi przez tęż Kongregację 10.VI.1976 r. podają nie tylko sposób odbywania pogrzebu, ale i odpowiednią naukę o śmierci, zmartwychwstaniu, ciele ludzkim, pamięci o zmarłych oraz nadziei życia chrześcijańskiego. Pozwalają w odpowiednich warunkach i okolicznościach na palenie zwłok.

Artykuł ma na myśli raczej gołą pompę, paradę zewnętrzną i wystawność pogrzebu, która może towarzyszyć albo nie praktykom pobożnym.

/19/ a. 12. Sobór w Konstancji (1414-1418) potępił między innymi następujące zdanie Wiklefa: „Szczególne modły zanoszone za jedną osobę przez kapłanów lub zakonników nie są jej bardziej pomocne niż modlitwy ogólnie zanoszone za wszystkich społem" (22.XII.1418 r.$_s$ D. 599).

ZAGADNIENIE 72

/20/ a. 2. Nauka Kościoła: Sobór Tryd. (1545-1563), Sesja XXV, (3 i 4.XII.1563 r. tak uczy: „Święty Sobór nakazuje wszystkim biskupom i innym, na których ciąży obowiązek nauczania i troska o nie, aby — zgodnie z praktyką katolickiego i apostolskiego Kościoła, stosowaną w religii chrześcijańskiej od samego jej początku, oraz zgodnie z jednomyślnym zdaniem świętych Ojców i orzeczeń Soborów — nauczali starannie wiernych, zwłaszcza o wstawiennictwie Świętych, o wzywaniu ich pomocy i czci dla relikwii. Niech ich nauczają, że Święci, królujący z Chrystusem, zanoszą do Boga modlitwy za ludzi, i że jest dobrą i pożyteczną rzeczą pokornie uciekać się do nich celem wypraszania łask u Boga przez Jego Syna Jezusa Chrystusa, naszego Pana, jedynego naszego Odkupiciela i Zbawiciela, prosić ich o modlitwy i wzywać ich pomocy i ratunku.

Za bezbożne należy uważać zdania tych, co powiadają, że nie należy wzywać Świętych cieszących się wieczną szczęśliwością w niebie, że oni się za ludźmi nie modlą, głoszących nawet, że wzywanie ich do modlitwy za nami, także poszczególnymi, jest bałwochwalstwem lub powstaniem przeciw Słowu Bożemu i że sprzeciwia się czci jedynego pośrednika między Bogiem a ludźmi Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2, 5) albo że to nierozumne, żeby królujący w niebie prosili ustnie lub sercem" (D. 984).

ZAGADNIENIE 73

/21/ z. 73. Autor rozróżnia znaki towarzyszące zjawiającemu się Sędziemu, znaki pojawiające się tuż przed samym Jego przyjściem i znaki zapowiadające z daleka Jego przyjście. Omawia tylko pierwsze i drugie, a o trzecich powtarza tylko zdanie Augustyna (patrz a. 1 odp.).

Kto by chciał zapoznać się lepiej z tymi znakami oraz ze sprawami dotyczącymi losów świata, jego końca i odnowy, niech czyta wspaniałe dzieło ks. Marcina Ziółkowskiego, *Teologia kosmosu,* Sandomierz 1971.

Tenże Autor napisał także dzieło *Eschatologia* (Sandomierz, 1958), omawiające rzeczy ostateczne od strony człowieka, podobnie jak to uczynił ks. A. Żychliński w dziele *Życie pozagrobowe* (Kraków 1944).

/22/ a. 1 Wbrew 2. Na Hieronima powołuje się również Piotr Damian (1007-1072), *De Novissimis et Antichristo,* c. 4: PL 145, 840 i także Petrus Comestor, *Hist. Scholast.,* c. 141 : PL 198, 1611. Bonawentura wyjaśnia te znaki bez podania ich autora : In Sent., L. 4, d. 48, dubium 3 (QR IV, 996). Atoli w żadnym z dzieł Hieronima nie ma wzmianki o takowych znakach. Św. Tomasz nie przyznaje im żadnej wartości (patrz koniec odpowiedzi).

ZAGADNIENIE 74

/23/ a. 4. Przypominamy, że według dawnych poglądów tylko ciała ziemskie i ponadziemskie, tj. ściśle związane z ziemią, są złożone z elementów — i tych też ma dotyczyć ów oczyszczający ogień: pożar świata. Natomiast ciała niebieskie nie są

złożone z elementów, ale z tzw. piątej istoty: kwintesencji (od *quinta essentia* — piąta istota).

Trzeba mieć na uwadze, że Autor rozwiązuje trudności, jakie mogły powstać w czyimś umyśle co do niepodważalnych tekstów Pisma św., w oparciu o panujące podówczas poglądy kosmologiczne i fizyczne. Współczesna nauka może mieć innego rodzaju trudności.

Przypominamy również, iż według dawnych poglądów ogień w postaci czystej jest substancją mającą swoje właściwe miejsce w górze — gdzieś w tzw. niebie ogniowym. O ogniu patrz skorowidze tomów: 1, 2, 5 (str. 120 i 313), 7, 8. Ów pożar świata nie będzie jego unicestwieniem, ale odnową. Mówiąc o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego, Sobór Wat. II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele tak powiada: „Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani, i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego (Dz 3, 21) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również cały świat, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1, 10; Kol 1, 20; 2 P 3 10-13)". (Sobór Wat. II, Pallotinum, Poznań 1968, nr 48, str. 152).

Patrz także Konstytucja duszp. o Kościele w świecie współczesnym, nr 39, str. 565n.

ZAGADNIENIE 75

/24/ a. 1. Objawiona podstawowa prawda wiary, mocno stwierdzona przez Pismo św., najstarsze Składy Wiary i przez całe oficjalne nauczanie Kościoła. Patrz 1-2. 4, 5, t. 9, str. 87-92.

/25/ a. 2. Prawda wiary. *Symbolum Quicumque:* „Na Jego przyjście wszyscy ludzie mają zmartwychwstać w swoich ciałach" (D. 40). Pelagiusz I (556-561): „Wyznaję, że wszyscy ludzie, jacy aż do końca świata rodzą się z Adama i jego żony ... wraz z nimi wtedy zmartwychwstaną i 'staną przed trybunatem Chrystusa, aby każdy otrzymał

zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre' (Rz 14, 10; 2 Kor 5, 10): sprawiedliwi, aby dzięki najhojniejszej łasce Boga jako 'naczynia zmiłowania przygotowane na chwałę' (Rz 9, 23) otrzymali w nagrodę życie wieczne ..., a źli, którzy z własnej woli stali się 'naczyniami zasługującymi na zatracenie' (Rz 9, 22), aby ... najsprawiedliwszym wyrokiem ponosili karę wiecznego i nieugaszalnego ognia i w nim bez końca gorzeli" (D. 228a). Patrz także *Wyznanie wiary* św. Leona IX (1053 r., D. 287).

Szczególne znaczenie ma Konstytucja Apost. *Benedictus Deus* z dnia 29.1.1336 Benedykta XII (1334-1342): „Orzekamy, że według ogólnego rozporządzenia Boga dusze umierających w uczynkowym grzechu śmiertelnym zaraz po śmierci zstępują do piekła, gdzie doznają kar piekielnych.

Niemniej jednak w dniu sądu stawią się wszyscy ludzie 'przed trybunałem Chrystusa' w swoich ciałach, aby zdać sprawę ze swoich czynów, 'aby każdy otrzymał za własne sprawy, kiedy był w ciele, według tego, co uczynił, albo dobro, albo zło' (2 Kor 5, 10)" (D. 531).

Patrz 1-2. 87, 3 i 5 na 3, t. 12, str. 208n, 214.

ZAGADNIENIE 76

/26/1/ a. I odp. Przyczyna różnoskutkowa *(causa aequivoca)* powoduje skutki różne niż ona: różne skutki i innego gatunku niż ona; np. Bóg jest przyczyną każdej rzeczy, ale żadna z nich nie jest Bogiem. Przyczyna jednoskutkowa *(causa univoca)* powoduje skutki takie same jak ona: tego samego gatunku co ona; np. człowiek rodzi człowieka; zrodzony człowiek jest tego samego gatunku co jego rodzice. Por. 1. 4, 2n; z. 6, 2; /59/; t. 1, str. 107n, 131, 285.

ZAGADNIENIE 77

/27/ a. 1 zarz. 2. Jest dogmatem Kościoła uroczyście ogłoszonym przez Piusa XII w 1950 r., że NMP została wzięta do nieba zaraz po śmierci. Patrz 3. 27, 1 odp., t. 25, str. 151; z. 83, 5 na 8, t. 28, str. 235. Nie istnieją żadne dokumenty Kościoła o wzięciu do nieba zaraz po śmierci innych świętych.

/28/ a. 1 na 4. Te słowa *Apokalipsy* wielu brało dosłownie, chodzi o r. 20 i 21; stąd chiliaści — od greckiego *chilias,* lub millenaryści — od łacińskiego *mille* (jedno i drugie znaczy tysiąc). Znani już ibyli w II w. *(List do Barnaby,* Papiasz, św. Justyn, Ireneusz), a także w następnych wiekach do mniej więcej edyktu mediolańskiego w 313 r. Występowali w Egipcie i płn. Afryce. Pojawili się znowu w XIX w. w postaci adwentystów i badaczy Pisma św. Oto co głoszą: Szatan, stale walczący z Kościołem, zostanie pokonany i uwięziony na tysiąc lat. W tym czasie zmartwychwstaną święci, zwłaszcza męczennicy, i będą z Chrystusem królowali w nowo zbudowanej Jerozolimie. Po upływie tysiąca lat, szatan znowu zerwie się do walki. Zostanie jednak z kretesem ostatecznie pobity. Po czym nastąpi powtórne zmartwychwstanie i to już wszystkich, sąd i nowe niebo i ziemia. Św. Kongregacja zapytana w tej sprawie, odpowiedziała: *tuto doceń non posse* (1941 r., D. 2285), co znaczy, że nie można bezpiecznie wyznawać i głosić chiliazmu.

ZAGADNIENIE 78

/29/ a. 1 żarz. 2. O tym naturalnym pragnieniu, jego granicach i skuteczności — a powraca to nader często w *Sumie* — patrz szerzej: t. 1, skorowidz, pod hasłem: Pragnienie naturalne, str. 308.

/30/ a. 1 na 3. Co do niepokalanego poczęcia NMP patrz 3. 27, t. 25 str. 149-169 wraz z objaśnieniami /27/-/29/, str. 337-340.

/31/ a. 2 Wbrew 1. Urodzić się z łona lub w łonie. Wyjaśnia to następujący tekst Autora: „Narodzenie cielesne jest dwojakie: pierwsze w łonie. Co w nim się narodziło jest jeszcze tak słabe, iż nie może być wystawione na zewnątrz bez narażenia na niebezpieczeństwo. Temu narodzeniu podobne jest ponowne narodzenie, duchowe przez chrzest. Takowy ponownie przez chrzest narodzony musi być jeszcze jakby pielęgnowany w łonie Kościoła. Drugie narodzenie jest z łona: gdy to, co się narodziło z łona, na tyle nabrało sił, iż może bez szkody dla siebie być wystawione na niebezpieczeństwa z zewnątrz mogące doprowadzić do zniszczenia. Temu podobne jest bierzmowanie, przez które człowiek duchowo wzmocniony staje przed światem,

aby publicznie wyznawać imię Chrystusa" (Suppl. 56, 2 na 1, t. 32). Jak z tego widać, w łonie oznacza niemowlę lub także dziecko, które jeszcze nie myśli samodzielnie i nie może sobie w życiu samo radzić, ale potrzebuje pielęgnacji rodziny: naturalnej lub nadprzyrodzonej, jaką jest Kościół.

ZAGADNIENIE 79

/32/ a. 1. Nauka Kościoła: *Wyznanie wiary* Leona IX (1049 -1054) z dnia 13.IV.1O53: „Wierzę w prawdziwe zmartwychwstanie tego samego ciała, które mam obecnie" (D. 347). To samo uczy Sobór Later. IV (1215 r., D. 429); Lioński II (1274 r., D. 464); Benedykt XII (1334-1342) Konstytucją *Benedictus Deus* (29.1.1336 r., D. 531).

ZAGADNIENIE 80

/*33/ a. 3 odp.* Autor posługuje się takimi pojęciami fizjologicznymi i nazwami cieczy w ludzkim organizmie, jakie podówczas miano. Trudno ustalić, co według dzisiejszej fizjologii te nazwy oznaczają. Wymaga to bardzo specyficznych opracowań z zakresu historii medycyny. Choć te poglądy są przestarzałe, to jednak sama myśl Autora może stosować się do nowoczesnych rozróżnień cieczy.

/34/ a. 4 odp. Wilgoć, względnie ciecz podstawowa *(humidum radicale)* i wilgoć odżywiająca *(humidum nutrimentale);* patrz także t. 8, obj. /35/, str. 235. Są to oczywiście przestarzałe poglądy dawnej medycyny.

ZAGADNIENIE 82

/35/ a. 1. Impassibilitas — wolność od cierpień, niepodleganie cierpieniom, niecierpiętliwość: jaką była w stanie niewinności, a po zmartwychwstaniu, patrz 1. 97, 2 i 3 wraz z obj. /125/, t. 7, str. 165-169 i 290.

ZAGADNIENIE 84

/36/ a. 1. To uposażenie uchwalebnionego ciała, o jakim mowa w obecnym artykule i całym zagadnieniu, w terminologii łacińskiej, teologicznej zwie się *agilitas.* Po długich i starannych poszukiwaniach i przemyśleniach doszedłem do wniosku, że najlepiej odpowiada wyraz: sprawność fizyczna, co widać z treści zagadnienia. Inne

wyrażenia są raczej następstwem tejże sprawności, np. zwinność, lotność, chyżość, zgrabność, ruchliwość itp. Patrz 3. 57, 3, t. 26, str. 273n.

SKOROWIDZ NAZWISK I RZECZY

(Cyfra w nawiasach / / znaczy: patrz w objaśnieniach tłumacza).

Adam: jego wiek z. 81, 1 na 2; żebro zmartwychwstanie w Ewie z. 80, 4 na 2; ciało — było niezniszczalne z. 86, 2 odp.; było podległe woli z. 84, 1 odp.

Abraham: był w otchłani z. 69, 4 wforew 1; przykładem wiary z. 69, 4 oidłp.; dusza — nie jest — z. 75, 1 na 2. Patrz: Łono Abrahama.

Aniołowie: są w niebie empirejskim z. 69, 1 wbrew 1 : strzegą łudzi z. 69, 3 wbrew 2; starcia — z. 72, 3 na 3; moce niebieskie zostaną wstriząśiaięte z. 73, 3; ich udział w zma-twycłiwiStaniu ciał z. 76, 3; z. 77, 4 odp. i na 4; nie znali czasu końca świata i zmartwychwstania z. 77, 2 wbrew 1; będą nieść ciała w obłoki z. 84, 1 na 1.

Antychryst: z. 74, 7 żarz. 1; z. 77, 2 na 2.

Apostołowie: nie znali czasu końca świata i zmartwychwstania z. 77, 2 wbrew 2.

Ariusz: z. 72, 2 na 3.

Barwa: ciała uchwalebnionego z. 85.

Bilokacja: jest niemożliwa z .83, 3 na 4.

Blizny zostaną w ciele zanartwychpowstałego z. 82, 1 na 5.

Bóg: jest w niebie z. 69, 1; nie przybywa czegoś — gdy Go chwalimy z. 71, 8 na 1; sam *złączy* duszę z ciałem i uchwa-lebni z. 76, 3 odp.; zmartwychwstanie dziełem Boga z. 75, 3; z. 76, 1; z. 80, 1 wbrew 2; Jego mocą dwa ciała mogą być w jednym miejscu z. 83, 2-4. 6; mądrość — w stworzeniach z. 84, 2 odp.; uzupełni braki ciał przy zmartwychwstaniu z. 80, 4. Patrz: Mądrość, Sprawiedliwość.

Ból: nie niszczy ciała potępionych z. 86, 3 na 4; ból przy śmierci z. 86, 2 na 3.

Całkowitość: zmartwychpowstałych ciał z. 80.

Cel życia: z. 75, 1 odp.; z. 79, 2 odp.

Chiliazm: z. 77, 1 na 4; /28/; z. 81, 4 na 4.

Chrystus: zstąpił do piekieł, by uwolnić dusze z otchłani z. 69, 4 odp.; a. 5 na 1; modlitwa do — z. 72, 2 na 3; Jego przyjście na sąd poprzedzą znaki z. 73; — dowodzi zmartwychwstania z. 75, 1 na 2; zmartwychwstanie — przyczyną i Wzorem naszego zmartwych. z. 76, 1; z. 80, 3 wbrew 2; z. 85, 3 wbrew 1; upostacenie do — z. 75, 2 na 3; jasność i chwała Jego ciała z. 85, 2 wbrew 1; zmartwychwstał zaraz po swojej śmierci z. 77, 1 na 1; krew — z. 80, 3 wbrew 2; zmartwychwstaniemy w wietou — z. 81, 1; jadł po swoim zmartwychwstaniu z. 81, 4 na 1; Jego blizny z. 82, 1 na 5.

Chrzest: za zmarłych z. 71, 9 na 3 i 4.

Chwała: duszy i ciała z. 69, 2 na 1 i 3; a. 3; a. 7 na 10; z. 76, 3 odp.; z. 85; — jest za własne dobre uczynku z. 71, 1 na 3; nie przybywa — świętym i Bogu, gdy obchodzimy Ich święta z. 71, 8 na 1; święci zmartwychwstaną do — z. 76, 1 na 4. Patrz: Święci, Uchwalebnienie.

Ciała niebieskie: ustanie ruch — z. 73, 2 na 3; a. 3; z. 74, 4; z. 77, 1 i 2; z. 78, 1 odp.; z. 86, 2 i 3; światło — przed 1 po sajdzie z. 73, 2; zawsze będą istnieć z. 75, 1 na 1; poruszają niższe ciała z. 84, 2 na 3; /23/; nie dotknie ich ogień z. 74, 4. Patrz: Oczyszczenie, Odnowienie, Gwiazdy, Księżyc, Słońce.

Ciało: będzie uchwalebnione, patrz: Uchwalebnienie; współdziała w zasługiwaniu z. 70, 1 na 5; z. 86, 3 wbrew 2; jak więzi ducha z. 70, 3; troska o — z. 71, 11 na 3; patrz Gimnastyka; piękno — ludzkiego z. 85, 1 zarzut 3; ogień obróci — w proch z. 74, 8 i 9; z. 78, 2 i 3; sam Bóg złączy duszę z

- i u Chwalebni z. 76, 3 odip.; w prochach nie ma dążenia

- ku duszy z. 78, 3; dusza połączy się z tym samym — z. 79; — będzie mieć te same i wszystkie członki, ciecze, wło sy i paznokcie z. 80; czym jest — dla duszy z. 80, 1; — peł ne narzędzi z. 80, 2 odp.; — zmartwychwstanie w różnych rozmiarach z. 81, 2; — świętych będą wolne od cierpień z. 82, ale zmysły bęą działdać z. 82, 3 i 4; będzie subtelne z. 83;

- (będzie całkowicie podległe duszy z. 82, 1 i 2; z. 83, 1 odp.; z. 84, 1 odip.; z. 85,

3 odp.; z 86, 2 odp.; zajmowanie miejsca wraz z innym ciałem z. 83, 2-4; — zajmuje miejsce równe co do wielkości z. 83, 5; — uchwalehnione będzie namacalne i dotykalne z. 83, 6; bęidą sprawne i szybkie w poruszaniu się z. 84; będą jasne z. 85; — potępionych będzie bez zniekształceń, niezniszczalne, podległe cierpieniom z 86 Patrz: Dusze, Zmartwychwstanie.

Ciecze: niektóre zmartwychwstaną z. 80, 3; z. 82, 4 na 3; ciecz podstawowa i odżywiająca z. 80, 4 odp.; /34/.

Cierpienia: z powodu otrzymania takiego miejsca z. 69, 1 na 3;

— duszy w piekle od ognia z. 70, 3; z. 78, 3 na 3; wolność od — z. 74, 7 wbrew 2; a. 8; z. 82; potępieni podlegają — z. 86, 1; /35/.

Czas: po zmartwychwstaniu z. 84, 3 na 5.

Części: jednorodne i różnorodne z. 79, 3; będą na tym samym

miejscu z. 86, 1 odip. Patrz: Układ. Członki: zmartwychwstaną wszystkie, te same, na tym samym

miejscu *z.* 80, 1; z. 86, 1. Czynności: do kogo należą z. 70, 1 odip.; — zmysłów w duszy

odłączonej z. 70, 2; trojaki stosunek — do natury z. 75, 3;

— duszy z. 80, 1 na 1.

Czyściec: miejscem oczyszczenia z. 69, 2 odp.; z. 71, 6; z. 75, 1 na 3; /9/ */IZ/;* miejscem kary czasowej za grzech uczynkowy z. 69, 6 wbrew; a. 7 odp.; możemy pomóc duszom w

— z. 71, 6.

Dobro: może być bez eła z. 69, 7 na 9; z. 74, 1 na 1; z. 86, 1 na 2.

Dobrzy: ogień oczyści — bez bólu w krótkim czasie z. 74, 8 i 9. Patrz: Święci.

Dotyk, dotykalny: w ciałach uchwalebnionych z. 82, 4 na 1; z. 83, 6. Patrz: Namacalność.

Doznawanie: ma dwa znaczenia z. 82, 1 odp.; — natury a duszy z. 85, 2 na 2; z. 86, 3 odp. Patrz: Cierpienia, Przyjmowanie.

Dusze: po śmierci mają wyznaczone miejsca z. 69, 1; /25/; po śmierci idą zaraz do nieba lub piekła z. 69, 2; nie mogą opuścić miejsca, ale niekiedy mogą pojawiać się ludziom z. 69, 3; z. 70, 3 na 8; -— Ojców szły do otchłani na łono Abrahama z. 69, 4 i 7; — potępionych do piekła z. 69, 5 i 7; — dzieci nieochraczonych do otchłani dzieci z. 69, 6 i 7; patrz: Dzieci; /5/ /6/; pięć miejsc dla — po śmierci z. 69, 7; jak w — odłączonej pozostają zmysły i jak działają z. 70, 1 i 2; jak cierpią ogień z. 70, 3; żywi mogą pomagać — zmarłych z. 71; zmartwychwstanie nie dotyczy samej — z. 75, 1; — złączą się z ciałem z. 75, 2; sam Bóg złączy — z ciałem i uchwalebni z. 76, 3 odip.; patrz: Uchwalebnienie;

w prochach nie ma dążenia ku — z. 78, 3; patrz: Proch; — połączy się z tym samym ciałem z. 79; wędrówka dusz z. 70, 2 odp.; z. 79, 1 odp.; ozym jest — dla ciała z. 80, 1 odp.; — po śmierci będzie całkowicie władać nad ciałem z. 82, 1 i 2; z. 83, 1 odip.; k. 84, 1 *oćtp.; 'z.* 85, 3 odip.; z. 86, 2 odp. Patrz: Ciało.

Dzieci: zmarłe bez chrztu: będą w otchłani dla dzieci z. 69, 6 i 7; /6/; nie idą do nieba; ich (kara jest najłagodniejsza z. 69, 6; nie możemy pomóc — w otchłani z. 71, 7; zmartwychwstaną a. 75, 2 na 5; w wieku dojrzałym z. 81, 1; z. 86, 1;

Elementy: zostaną oczyszczone z. 74, 1-6; z. 82, 1 odp.; ogień

rozłoży ciało na — z. 78, 2 i 3; /23/. Eliasz: w raju ziemskim z. 69, 7 wbrew 2; wróci przed sądem

z. 74, 7 zarzut 1. Eucharystia: pomaga zmarłym; znakiem jedności *z.* 71, 9 na 3;

a. 14 na 2. Patrz: Msza, Ofiara.

Gimnastyka: daje sprawność ciała z. 84, 1 na 2.

Głos: trąby wzywający na zmartwychwstanie i sąd z. 76, 2.

Grzech: lekki przeszkodą do nieba z. 69, 2 odp.; za — uczynkowy należy się kara w czyśćcu lub piekle z. 69, 6 wbrew i a. 7 od|p.; z. 86, 1; /25/; kara za — pierworodny

jest najłagodniejsza choć wieczna z. 69, 6 na 2; a. 7; z. 71, 7 na 1; — pierworodny popełniony w raju z. 74, 6 na 4; — skaził świat z. 74, 1. 2. 6; — pierworodny sprowadził na wszystkich śmierć z. 75, 1 wbrew 2 i na 5; a. 2 na 4; z. 78, 1 na 3; a. 2; wymaga oczyszczenia z 75, 1 na 3; /9/. Patrz: Kara, Nagroda, Oczyszczenie, Śmierć, Zadośćuczynienie, Zasługa.

Grzesznicy: jak ich dobre uczynki pomagają zmarłymi z. 71, 3; ponoszą karę e. 74, 9 wbrew 2; z. 86, 1. Patrz: Grzech.

Gwiazdy: przy (końcu świata z. 73, 2; a. 3 wbrew 2; z. 74, 2 wibrew 2; z. 77, 3 na 1. Patrz: Ciała niebieskie.

Henoch: z. 69, 7 wbrew 2.

Hiob: zstąpił do otchłani z. 69, 5 na 3.

Intencja: na rzecz zmarłych ogólna i szczególna z. 71, 1. 2. 9.

12 odp. 13. 14. Istnienie: przynosi dusza z. 79, 2 na 1; śmierć pozbawia — z. 86, 2 na 3.

Jakości elementarne: jak się zachowują w ciele *z.* 73, 2 na 3; z. 74, 5 odp.; z. 82, 1 odp. i na 3; a. 3 i 4 na 1**;.** a. 6 na 3; z. 86, 2.

Jakub patriarcha: był w otchłani z. 69, 4 wbrew 2; a. 5 na 3.

Jałmużny: pomagają umarłym z. 71, 6 na 4; a. 7 na 2; a. 9 /9/.

Jan ewangelista: ponoć zmartwychwstał zaraz po śmierci z 77, 1 zarzut 2.

Jasność: ciał uchwalebnionych z. 82, 4 na 5; z. 85. Jednostka: czym jest, musi zajmować miejsce z. 83, 3 odp. Jelita: zmartwychwstaną z. 80, 1 na 2. Joachim Opat — jego przepowiednie z. 77, 2 na 3.

Kara: piekło miejscem — z. 69, 2; a, 3; — wieczna i zmysłów z. 69, 5 odp.; z. 86, 2 odp. 1 3 odp ; za grzech uczynkowy i pierworodny z. 69, 6 wbrew; a. 7; z. 86, 1; — w

miejscu, gidizie dusze grzeszyły z. 69, 7 V na 8; — ognia z. 70, 3; — czyśćca z. 71, 6. Patrz: Grzech, Zasługa /25/.

Kobieta: zamierzona przez naturę, zmartwychwstanie z. 81, 3.

Kościół: miłość jednoczy — , Świętych obcowanie z. 71, 112; /18/; — modli się za zmarłych z. 71, 2; grzesznik niekiedy modli się w imieniu — z. 71, 3; — nie modli się, za potępionych z. 71, 5 odp.; udziela odpustów z. 71, 10; trwa do końca świata z. 72, 2 na 2.

Krew: zmartwychwstanie z. 80, 3.

Księżyc: jego los przed przyjściem Chrystusa z. 73, 2. 1", Ciała niebieskie.

Kształt: ciał zmartwychpowstałych z. 84, 1 na 4. Patrz: Części, Układ.

Kwintesencja: nie wchodzi w skład ciała ludzkiego z. 82, 1 odip.; z. 83, 1 odp; z. 84, 1 odp.; z. 85, 1 odip.; /23/.

Lampki: jaR pomagają zmarłym z. 71, 9 na 6; a. 11 na 1.

Ludzie: żyjący przed sądem umrą i zmartwychwstaną z. 74, 7 na 3; a. 8; będą oczyszczeni ogniem iz. 74, 8. Patrz: Dobrzy, źli, żywi.

Łazarz z Betanii:

1 na 3. Łazarz ubogi: był na łonie Abrahama z. 69, 4 wbrew 1; a. 5

wbrew 2. Łono: Abrahama a otchłań z. 69, 4-6; z łona a w łonie z. 78, 2

wbrew 1; /31/.

Machabejczycy: ich grzech z. 71, 5 na 1.

Manichejczycy: z. 74, 1 na 1; z. 75, 1 odip.

Maryja: zmartwychwstała zaraz po śmierci z. 77, 1 zarzut 2; /27/; z. 78, 2; wolna od grzechu pierworodnego /30/; narodzenie dziewicze z. 83, 2 na 1.

Masa, tusza: ciała zmartwychwstałego a. 81, 2; z. 84, 1 na 4; z. 85, 3 na 3; stanowi o zajmowaniu miejsca z. 83, 3.

Mądrość Boża: stworzenia ujawniają — z. 80, 1 na 1; z. 82, 4 odp.; z. 84, 2 odp.

Męczennicy: z. 74, 8 na 5 .Patrz: Wigilancjusz.

Michał archanioł: jego rola w zmartwychwstaniu ciał z. 76, 3 na 2.

Miejsce: diusz po śmierci z. 69; /4/; z. 84, 2 na 5; patrz: Niebo, Piekło, Otchłań, Czyściec; jak istoty duchowe są w — z. 69, 1 odp.; z. 70, 3 odp.; jak — więzi ducha z. 70, 3; dwa ciała w jednym miejscu z. 83, 2-4; jedno ciało w dwóch — z. 83, 3 na 4; równe co do wielkości — ciał z. 83, 5.

Mięso: zjedzone zwierząt zmartwychwstanie w tym, kto je zjadł z. 80, 4 na 1; — ludzkie zjedzone z. 84, 4 na 3-5; a. 5 wbrew 2.

Miłość Boża: podstawą zasługi i pomocy dla zmarłych z. 71, 1-4; a. 9 odip.; a. 12 odp.; a. 13; /8/.

Miłosierdzie Boże z. 71, 6 na 1.

Mleko matczyne: nie zmartwychwstanie w ciele z. 80, 3 odp.

Moce niebieskie: zostaną wstrząśnięte z. 73, 3; ich udział w zmartwychwstaniu z. 76, 3 na 2.

Modlitwa: jak pomaga zmarłym z. 71, 1. 2. 11; /9/; — grzesznika za zmarłych z. 71, 3; nie pomaga potępionym z. 71, 5; — Kościoła za zmarłych z. 71, 2 i 9; — za dusze w czyśćcu z. 71, 6; ogólna za wszystkich, a szczególna za jednego z. 71, 12-14; — do świętych w niebie, — świętych :za nami z. 72; — Pańska z. 78, 1 na 3.

Moment: co oznacza; ruch ciał uchwalebnionych odbywa się w — z. 84, 3; zmartwychpowstanie odbędzie się w — z. 77, 4.

Morze: czy zostanie ipo ikońcu świata z. 74, 5 na 2.

Możność: związana i wolna z. 82, 1 na 2.

Msza św.: za zmarłych z. 71, 7 na 2; a. 9 na 5; a. 14 na 2; /9/ /16/. Patrz: Eucharystia, Ofiara.

Nagrobek z. 71, 11 odp.

Nagroda: niebo miejscem — z. 69, 2 i 3 na 3; a. 7; — istotna i

nieistotna z. 69, 7 na 10; z. 70, 3 na 8. Patrz: Kara, Niebo,

Zasługa.

Namacalność ciał uchwalebnionych z. 83, 6.

Narządy: ciał uchwalebnionych z. 84, 1 na 4; I. 80, patrz: Całkowitość, Członki.

Narzędzie: ujawnia moc działającego z. 74, 3 na 2; z. 88) ' M 3; ogień — sprawiedliwości z. 74, 8; zmartwychwnl Chrystusa — naszego zmartwychwstania z. 76, 1 oip , głos trąby — z. 76, 2 na 2; członki — duszy z. 80, 1 na 1; ciało pełne — z. 80, 2; ciało — duszy z. 85, 3 od|p.

Nasienie: jest ze zbywającego pokarmu z. 80, 4; nie zmartwychwstanie z. 80, 2 na 2; a. 3.

Nestoriusz z. 72, 2 na 3.

Niebo: miejscem Boga, aniołów i świętych z. 69, 1 i 7; z. 84, 2 odp.; /2/ /5/; niektóre dusze po śmierci zaraz idą do — z. 69, 2; nie można go opuścić i stracić z. 69, 3; zapłatą i nagrodą z. 69, 7; niebo, ciała niebieskie sikażione grzechem diabła z. 74, 4 zarzut 3; jego oczyszczenie z. 74, 4. Patrz: Ciała niebieskie, Szczęście.

Nieśmiertelność: zostanie przywrócona z. 76, 1 odip.; z. 77, 1; z. 78, 1; z. 86, 2. Patrz: Niezniszczalność, Zmartwychwstanie.

Nieznlszczalność ciał po zmartwychwstaniu z. 86, 2.

Obrzędy pogrzebowe: jak pomagają zmarłym iz. 71, 11; /18/.

Oczyszczenie: duszy z grzechu z. 69, 2 odp.; z. 71, 6 na 3; /5/ /9/; — świata i ludzi ogniem z. 74; z. 78, 2 na 3; dotyczy rodzaju ludzkiego z. 74, 9. Patrz: Odbudowa, Odnowienie, Zadośćuczynienie.

Odbudowa: ciała z. 76, 3 odp.; z. 77, 4 zarzut 2; z. 78, 3; z. 81, 2.

Odnowienie świata i ludzi ogniem: z. 73, 2 odp.; z. 74. /23/.

Odpocznienie wieczne: z. 69, 4; a. 5 wbrew 2.

Odpusty: za zmarłych e. 71, 10; /17/.

Odrzuceni: w ogniu piekła z. 74, 9; Patrz: Piekło, Potępieni, 21i.

Ofiara za zmarłych: z. 71, 7 na 2; a. 9; /9/. Patrz: Eucharystia, Msza św.

Ogień: — piekła z. 70, 3; /7/ /23/ /25/; spali, oczyści i odnowi świat i ludzi z. 74; obróci w popiół i proch z. 78, 2 i 3;

tylko źli będą cierpieć od oczyszczającego -— z. 74, 7-9; nie zniszczy ciał potępionych z. 86, 3 na 3; narzdęziem sprawiedliwości z. 74, 3 na 2. Patrz: Piekło, Pożar.

Ojcowie: starotestamentowi byli w otchłani z. 69, 4; otchłań Ojców a piekło z. 69, 5; a otchłań dzieci z. 69, 6 i 7.

Otchłań: czym jest; a łono Abrahama z. 69, 4 - Ojców a piekło z. 69, 5; — dzieci a — Ojców z. 69, 6 i 7. Otyłość będzie usunięta z ciał z. 83, 2 odp. Oziębłość przy końcu świata z. 74, 2 na 2.

Pamięć: w duszy odłączonej z. 70, 2 na 4.

Paschazjusz: z. 69, 1 wbrew 2; /3/.

Paznokcie: zostaną w ciałach zmartwychwstałych z, 80, 1 Wbrew 1; a. 2.

Piekło: miejsce pobytu dusz po śmierci z. 69, 1 i 7; /9/ /25/; (niektóre dusze po śmierci zaraz idą do — z. 69, 2; nie można go opuścić z. 69, 3; otchłań Ojców a — z. 69, 5; Kara 'Zmysłów i wieczna z. 69, 5 odp.; a. 6 i 7; kara ognia z. 70, 3; z. 74, 9; — nie będzie oczyszczone, będzie śmietniskiem wszystkich nieczystości z całego świata z. 74, 6 na 3; a. 9.

Piękno: stworzeń z. 84, 1 odp.; ciała ludzkiego z. 85, 1 zarzut 3; z. 74, 9 odp. Patrz: Jasność.

Płeć: będzie zachowana po smartwychwstaniu z. 81, 3; a. 4 na 2.

Podziw dla dzieł Boga z. 73, 3 na 2.

Pogrzeb — jego cel z. 71, 11.

Pokarm: zbywający z. 80, 2 na 1-3; zamienia się w organizm: w kim zmartwychwstanie z. 80, 4 i 5; zmartwychwstali nie będą używać pokarmu z. 81, 4; Chrystus jadł po zmartwychwstaniu z. 81, 4 na 1.

Pomoc dla zmarłych: z. 71. Patrz: Eucharystia, Jałmużna, Modlitwa, Msza św., Odpusty, Ofiara, Post, Wstawiennictwo Świętych.

Popiół: ciała obrócą się w — z. 78, 2 na 2. Patrz: Proch.

Porreta: o pomocy dla potępionych z- 71, 5 odp.

Posąg: forma — a forma ciała z. 79, 2 na 4; a. 3.

Post: za zmarłych z. 71, 9 na 1 i 2.

Potępieni: nie opuszczają piekła, ale niekiedy pojawiają się żyjącym z. 69, 3; z. 70, 3 na 8; ich miejscem piekło z. 69, 5 i 7; kara ognia z. 70, 3; żywi nie mogą im pomóc z. 71, 5; będą cierpieć ogień z. 74, 8 i 9; ciała — zmartwychwstaną bez zniekształceń, niezniszczalne, podległe cierpieniom z. 86. Patrz: 211

Potop: oczyścił świat z. 74, 3 i 4 wbrew 2 i na 2; a. 6 odp.; z. 75, 3 na 1.

Powietrze: ciemności — miejscem złych duchów z. 69, 7 wbrew 1.

Powolność: z. 86, 1 na 3.

Pożar: świata z. 74.

Pożądliwość: z. 74, 2 na 2; z. 78, 2 na 2; z. 81, 3 odp.

Pragnienie naturalne: z. 75, 1 odp.; z. 78, 1 na 2; /20/.

Prawdziwość: czym jest z. 80, 4 odp.

Prepozytyn: o pomocy dla potępionych z. 71, 5 odp.; o jasności ciał z. 85, 2 na 3; /10/.

Proch: ogień obróci ciała w — z. 74, 8; z. 78, 2; aniołowie zbiorą — z. 76, 3; z. 77, 4 zarzut 2; zmartwychwstaniemy z — z. 78, 2; wrócą na to samo miejsce z. 79, 3.

Próżnia: poruszanie się w — z. 83, 2 odp.; z. 84, 3 zarzut 2.

Przyczyna: jednoskutkowa i wieloskutkowa z. 76, 1 odp.; /26/; — zmartwychwstania

z. 76.

Przyjmowanie: materialne i niematerialne z. 82, 3 i 4; z. 86, 3 na 2. Patrz: Doznawanie.

Przyjście Chrystusa: poprzedzą znaki z. 73; z. 74, 7; odnowi człowieka i świat z. 74; wskrzesi zmarłych z. 75; wymierzy karę z. 74, 4 wbrew 2; patrz: Nagroda, Uchwalebnienie; jak błyskawica z. 76, 2. Patrz: Kara, Odnowienie, Sąd, Sprawiedliwość, Zmartwychwstanie.

Przywrócenie do życia a zmartwychwstanie: z. 71, 5 na 5; z. 77, 1 na 3; z. 78, 1.

Radość: świętych w niebie z. 71, 8 na 3.

Raj: ziemski i niebieski z. 69, 7 wbrew 2.

Rodzenie: ustanie po zmartwychwstaniu z. 81, 4.

Rozkosze: cielesne — ich sens i wartość z. 81, 4 na 3 i 4.

Rozmiar: ciał zmartwyohpowstałych z. 81, 2.

Rozum: — jego granice z. 75, 3 na 2.

Ruch, poruszanie się: ustanie — ciał niebieskich^. 73, 2 na 3; a. 3; z. 74, 4; z. 77, 1. 2. 3 na 1; z. 78, 1 odp.; z. 86, 2 i 3; trojaki stosunek ruchu do natury z. 75, 3; — ciał uchwalebnio-nych z. 84, 2 i 3; — ma przyczynę z. 86, 2.

Sakramenty: ich skuteczność z. 71, 3 odp.; a. 6 na 4; a. 8 na 2; a. 9 na 3; z. 77, 4 na 3; /14/.

Saraceni upatrywali szczęście w rozkoszach z. 81, 4 na 4.

Sąd ostateczny: spotęguje chwałę z. 69, 2 na 4; los dusz przed i po—z. 71, 5; znaki poprzedzające — z. 73; /21/; spalenie świata i zmartwychwstanie ciał przed — z. 74, 7.

Sen z. 82, 3 odp.

Słońce: jego los przed przyjściem Chrystusa z. 73, 2.

3HJ1

Słuch: w ciałach uchwalebnionych z. 82, 4 odp. i na 4.

Smak: w ciałach uchwalebnionych z. 82, 4 na 2.

Sprawiedliwość Boska: wymierza karę i nagrodę z. 70, 3; z. 71, 1. 4; z. 78, 1 odp.; z. 86, 1 na 1; a. 2 i 3; ogień narzędziem — z. 74, 8; z. 78, 3 na 3.

Sprawność: ciała udhwalebnionego z. 84; /36/.

Starość: czcigodna z powodu mądrości z. 81, 1 odp. i na 1.

Subtelność: ciał uchwalebnionych z. 83, 1; zajmowanie miejsca wraz z innym ciałem z. 83, 2-4; miejsce równe co do wielkości z. 83, 5; ciała te będą namacalne z. 83, 6.

Szczęście: z. 75, 1; z. 81, 4 na 3 i 4; z. 84, 2 odp. i na 2; /5/.

śmierć: kończy czas zasługi z. 69, 7 odp.; *z.* 71, 12 odp.; /5/; obejmuje wszystkich z. 74, 7 na 3; a. 8; — dobrowolnie przyjęta z. 74, 8 na 5; grzech sprowadził — z. 75, 1 wbrew 2 i na 5; jest karą za grzech z. 75, 2 na 4; z. 78, 1 na 3; zmartwychwstanie uwalnia od — z. 76, 1 odp.; wszyscy umrą z. 78, 1 i 2; obrócą się w proch z. 78, 2; — jest największą karą; potępieni woleliby umrzeć z. 86, 2 na 3.

Świat: spalony, oczyszczony, odnowiony ogniem z. 73, 2 odp.; z. 74, 1-7.

Światło: tuż przed, a po przyjściu Chrystusa z. 73, 2; z. 77, 3 na 2; — silne nie niszczy ciała z. 82, 4 na 5; przedmiotem wzroku z. 85, 2 odp.

Świece: jak pomagają zmarłym z. 71, 9 na 6; a. 11 na 1.

Święci: idą zaraz po śmierci do nieba z. 69, 2; mogą ukazywać się żyjącym z. 69, 3; — starego testamentu szli do otchłani z. 69, 4; a. 5 wbrew 1; Świętych Obcowanie z. 71, 1-3, 9; /8/; żywi nie pomagają — w niebie z. 71, 8; zasługi — nas wspomagają z. 71, 8 na 2; z. 72; radość — w niebie z. 71, 8 na 3;—w niebie znają nasze modlitwy i nam pomagają swoimi zasługami i modlitwami z. 72; są wolni od cierpień z. 74, 7 wbrew 2; z. 82; zmartwychwstają do chwały z. 76, 1 na 4; ich zmysły będą działać z. 82, 3 i 4; ich ciała będą subtelne z. 83; sprawne i

szybkie w poruszaniu się z. 84; jasne z. 85. Patrz: Dobrzy, Uchwalebnienie.

Teodoryk: z. 69, 1 wbrew 2; /3/.

Tożsamość: zmartwychwstałych ciał z. 79; /32/.

Trajan: z. 71, 5 na 5.

Trąba: na głos — z. 76, 2; z. 77, 4 zarzut 3.

Tusza: patrz Masa, Otyłość.

Uchwalebnienie: duszy i ciała z. 69, 2 na 3; a. 7 I, 74,

1 i 7; z. 76, 3 odp.; — ciała i świata z. 74, 1 1 -I. ilu

sam Bóg z. 76, 3 odp.; właściwości ciał uchwalebnionych: wolność od cierpień z. 82; subtelność z. 83; sprawność z. 84; jasność z. 85. Patrz: Chwała, Szczęście.

Uczucia — jak są w duszy odłączonej z. 70, 2 na 5.

Uczynki dobre: jak pomagają zmarłym i żywym z. 71, 1 i 2; jak — grzeszników pomagają zmarłym z. 71, 3; - nie pomagają spełniającym je z. 71, 4; nie pomagają potępionym z. 71, 5 ani dzieciom w otchłani a. 7; pomagają duszom w czyśćcu z. 71, 6; ale nie pomagają świętym w niebie z. 71, 8; pomagają zwłaszcza: ofiara Mszy św., modlitwa Kościoła i jałmużna z. 71, 9; odpusty z. 71, 10; obrzędy pogrzebowe z. 71, 11; spełnia je cały człowiek z. 80, 1 na 3.

Układ: ciała nie ulegnie zmianie z. 80; z. 86, 2 13 na 4. Patrz: Części.

Ułomności: zostaną usunięte z. 80; z. 86, 1.

Unicestwienie: nic nie będzie unicestwiono z. 74, 8 na 1; /23/.

Wędrówka dusz: z. 70, 2 odp.; z. 79, 1.

Wiara: daje odpocznienie z. 69, 4 odp.

Wiek: zmartwydhpowstałyclh z. 81, 1 i 2 na 1; z. 86, 1.

Wigilancjusz: z. 72, 1 wbrew 3; a. 3 wbrew 2.

Wilhelm z A,uxerre: o pomocy dla potępionych z. 71, 5 odp.; /HA

Władze duszy: jak są w duszy odłączonej z. 70, 1 i 2; w ciele luohiwalebnionym zmysły będą działać z. 82, 3 i 4. Patrz: Uczucia, Zmysły.

Włosy: zostaną w ciałach zmartwychwstałycih *z.* 80, 1 wbrew 1;

a. 2; a. 5 na 1.

Woda: potopu oczyściła świat' z. 74, 2 na 2; a. 3 wbrew 2; a. 4 wbrew 2 i na 2; a. 5 wbrew 2; a. 6 odp. i na 2.

Wola: od — będzie zależało poruszanie się i ukazywanie jasności ciała z. 84, i z. 85.

Wola Boża: uprzednia i wtórna z. 72, 3 odp.; oczyści ciała niebieskie z. 74, 4 odp.

Wolność od cierpień: z. 82; /35/. Patrz: Cierpienia.

Wstawiennictwo Świętych: z. 72; /20/. Patrz: Święci.

Wstyd: nie ibędzie po zmartwychwstaniu z. 81, 3 odp.

Wybrani: idą do nieba z. 74, 9. Patrz: Dobrzy, Święci.

Wydzieliny: pot, mocz itp. nie będą w ciałach po zmartwychwstaniu z. 80, 2 na 1.

Wyobraźnia: w duszy odłączonej z. 70, 2 na 3.

Wyrok Boży: odwołalny i nieodwołalny co do zmartwychwstania z. 71, 5 na 5; a. 6 na 1.

Wzrok: ciał uchwalebnionych z. 82, 4 na 6; z. 84, 1 na 3; z. 85, 2 i 3.

Zaćmienie słońca, kisieżyca 1 gwiazd! przed sądem z. 73, 2.

Zadośćuczynienie: na rzecz zmarłych z. 71, 1. 4. 9 na 1. 12; z. 72, 3 na 6; /13/.

Zapach w ciałach uchwalebnionych z. 82, 4 odp. i na 3.

Zasługa, zasługiwanie: na nagrodę lub karę z. 69, 2 i 7; z. 71, 1 i 2 na 1; a. 7 odp.; a. 8 na 4; a. 12 na 2; z. 75, 2 wbrew 3; z. 82, 4 wbrew 2; ciało współdziała w — z. 70,1 na 5; — na rzecz zmarłych z. 71, 1; — Świętych wspomagają nas z. 71, 8 na 2; z. 72, 3; zasługuje cały człowiek z. 80, 1 na 3. Patrz: Kara, Nagroda.

Złe duchy: ćwiczą ludzi z. 69, 3 na wbrew 2; ich miejsce pobytu a. 69, 7 Wbrew 1 i na

4; niekiedy opuszczają piekło i pojawiają się ludziom z. 70, 3 na 8; nie modlimy się za — z. 71, 5 wbrew 2; skaziły świat z. 74, 4 zarzut 3; nie stworzyły bytów cielesnych z. 75, 1 odip.; /28/.

Zło: nie istnieje bez dobra z. 69, 7 na 9; z. 74,1 na 1; z. 86, 1 na 2.

Zmarli: mogą ukazywać się żywym z. 69, 3; pomoc dla — z. 71; patrz**:** Pomoc; zmartwychwstaną z. 76; usłyszą głos trąby z. 76, 2 wbrew 2 i na 2; dusze — mają wyznaczone miejsca pobytu po śmierci z. 69.

Zmartwychwstanie ciał: poprzedzi sąd z. 74, 7; ciała zmartwychwstaną z. 75, 1; /24/; i to wszystkich z. 75, 2; /25/; mocą Bożą i Chrystusa z. 75, 3; z. 80, 1 Wbrew 2; jego przyczyną jest zmartwychwstanie CJhrystusa z. 76, 1; i głos trąby z. 76, 2; zmartwychwstaną wszyscy naraz i to przy końcu świata na podobieństw[1]© Chrystusa z. 77, 1; z. 80, 3 wbrew 2; sprawa Łazarza i powstałych z grobów przy zmartwychwstaniu i śmierci Chrystusa z. 77, 1 na 3; nikt nie zna czasu — z. 77, 2; ani pory dnia, raczej o świcie z. 77, 3; oidlbędzie się w momencie z. 77, 4; przedtem wszyscy umrą z. 78, 1 i 2; — z prochu i popiołu z. 78, 2 i 3; zmartwychwstanie ten sam człowiek z. 79; /32/; zmartwychwstanie całkowity człowiek: te same i wszystkie członiki, ciecze, włosy, paznokcie i wszystko co należało prawdziwie do ludz-ikiej natury z. 80; z. 86, 1; w wieku dojnizałym z. 81, 1; a. 2 na 1; z. 86, 1; różne rozmiary ciał z. 81, 2; w tej samej płci z. 81, 3; nie będzie życia fizjologicznego: jedzenia, rodzenia itip. z. 81, 4; wolność od cierpień z. 82; zmysły będą działać z. 82, 3 i 4; subtelność, przenikalność, zajmowania miejsca, namacalność z. 83; jasność z. 85; sprawność, kość w poruszaniu się z. 84; ciała potępionych zmartwychwstaną bez zniekształceń, niezniszczalne, podległe cierpieniom z. 86.

Zmiana: naturalna (materialna) i niematerialna z. 82, 3 14. Patrz: Doznawanie, Przyjmowanie.

Zmysły: jak — i ich czynności są w duszy odłączonej z. 70, 1 i 2; w ciele uchwalebnionym — będą działać z. 82, 3 i 4; z. 84, 1 na 3; kara — patrz: Kara.

Znaki: poprzedzające sąd z. 73; z. 74, 7 zarzut 1; zmartwychwstaniemy na znak

Chrystusa z. 76, 2; /21/.

Zniekształcenia: ciała będą usunięte z. 80, 1; z. 86. 1.

211: będą cierpieć ogień z. 74, 7-9, zmartwychwstaną z. 75, 2. Patrz: Potępieni.

Żebro Adama: zmartwychwstanie w Ewie z. 80, 4 na 2.

Żydzi: ich nawrócenie z. 74, 7 zarzut 1; upatrywali szczęście w rozkoszach z. 81, 4 na 4.

Żywi: mogą pomóc zmarłym z. 71, 1 i 2; nawet grzesznicy z. 71, 3; — odnoszą z tego pożytek dla siebie z. 71, 4; nic nie mogą pomóc potępionym, dzieciom w otchłani i świętym w niebie z. 71, 5. 7. 8, ale mogą duszom w czyśćcu z. 71, 6; mogą się nawrócić, a zmarli nie z. 71, 5 na 3; uczynki dobre pomagają — z. 71, 1; — przed przyjściem Chrystusa umrą i zmartwychwstaną z. 74, 7 na 3. Patrz: Świętych obcowanie.

Tom 34. RZECZY OSTATECZNE (Suppl. 87-101)

SPIS RZECZY

OD WYDAWNICTWA
OD TŁUMACZA
ZAGADNIENIE 87. NA SĄDZIE ZMARTWYWSTALI BĘDĄ ZNAĆ SWOJE ZASŁUGI NA NAGRODĘ LUB KARĘ.
ARTYKUŁ 1. CZY PO ZMARTWYCHWSTANIU KAŻDY BĘDZIE ZNAŁ WSZYSTKIE GRZECHY, KTÓRE POPEŁNIŁ?
ARTYKUŁ 2. CZY KAŻDY BĘDZIE MÓGŁ CZYTAĆ WSZYSTKO, CO KRYJE SIĘ W SUMIENIU DRUGIEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY KTOŚ ZDOŁA JEDNYM SPOJRZENIEM WIDZIEĆ WSZYSTKIE WŁASNE I CUDZE ZASŁUGI NA NAGRODĘ LUB KARĘ?
ZAGADNIENIE 88. SĄD POWSZECHNY, CZAS I MIEJSCE, W KTÓRYM SIĘ ODBĘDZIE.
ARTYKUŁ 1. CZY BĘDZIE SĄD POWSZECHNY?
ARTYKUŁ 2. CZY ÓW SĄD, GDY CHODZI O ROZTRZĄSANIE SPRAWY I WYROK, POWINIEN ODBYWAĆ SIĘ ZA POMOCĄ DŹWIĘKÓW MOWY?
ARTYKUŁ 3. CZY CZAS PRZYSZŁEGO SĄDU JEST NIEZNANY?
ARTYKUŁ 4. CZY SĄD POWINIEN ODBYĆ SIĘ NA DOLINIE JOZAFATA LUB W POBLIŻU?
ZAGADNIENIE 89. SĄDZĄCY I SĄDZENI NA SĄDZIE POWSZECHNYM.
ARTYKUŁ 1. CZY JACYŚ LUDZIE BĘDĄ SĄDZIĆ WRAZ Z CHRYSTUSEM?
ARTYKUŁ 2. CZY WŁADZA SĄDOWNICZA PRZYSŁUGUJE DOBROWOLNEMU UBÓSTWU?
ARTYKUŁ 3. CZY I ANIOŁOWIE POWINNI SĄDZIĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY PO DNIU SĄDU ZŁE DUCHY BĘDĄ WYKONYWAĆ WYROK SĘDZIEGO NAD POTĘPIONYMI?
ARTYKUŁ 5. CZY WSZYSCY LUDZIE STANĄ PRZED SĄDEM?
ARTYKUŁ 6. CZY NA TYM SĄDZIE BĘDĄ SĄDZENI DOBRZY?
ARTYKUŁ 7. CZY ŹLI BĘDĄ SĄDZENI?
ARTYKUŁ 8. CZY NA TYM PRZYSZŁYM SĄDZIE BĘDĄ SĄDZENI ANIOŁOWIE?
ZAGADNIENIE 90. W JAKIEJ POSTACI PRZYJDZIE CHRYSTUS NA SĄD?
ARTYKUŁ 1. CZY CHRYSTUS BĘDZIE SĄDZIŁ W POSTACI SŁUGI?
ARTYKUŁ 2. CZY NA SĄDZIE CHRYSTUS UKAŻE SIĘ W POSTACI CZŁOWIECZEŃSTWA UCHWALEBNIONEGO?
ARTYKUŁ 3. CZY ŹLI MOGLIBY OGLĄDAĆ BÓSTWO BEZ DOZNAWANIA Z TEGO RADOŚCI?
ZAGADNIENIE 91. JAK BĘDZIE WYGLĄDAŁ ŚWIAT I ZMARTWYCHWSTALI PO SĄDZIE OSTATECZNYM.
ARTYKUŁ 1. CZY NASTĄPI ODNOWIENIE ŚWIATA?
ARTYKUŁ 2. CZY W OWYM ODNOWIENIU ŚWIATA USTANIE RUCH CIAŁ NIEBIESKICH?
ARTYKUŁ 3. CZY W OWYM ODNOWIENIU POWINNA ZWIĘKSZYĆ SIĘ JASNOŚĆ CIAŁ NIEBIESKICH?
ARTYKUŁ 4. CZY ELEMENTY POWINNY BYĆ ODNOWIONE PRZEZ OTRZYMANIE JAKIEJŚ JASNOŚCI?
ARTYKUŁ 5. CZY W OWYM ODNOWIENIU POZOSTANĄ ROŚLINY I ZWIERZĘTA?
ZAGADNIENIE 92. SZCZĘŚCIE ZBAWIONYCH W NIEBIE WIDZENIE BOŻEJ ISTOTY.
ARTYKUŁ 1. CZY MYŚL LUDZKA MOŻE WZNIEŚĆ SIĘ AŻ DO WIDZENIA BOGA PRZEZ JEGO ISTOTĘ?
ARTYKUŁ 2. CZY PO ZMARTWYCHWSTANIU ŚWIĘCI BĘDĄ WIDZIEĆ BOGA OCZAMI CIELESNYMI?

ARTYKUŁ 3. CZY ŚWIĘCI WIDZĄCY BOGA PRZEZ ISTOTĘ WIDZĄ WSZYSTKO, CO BÓG SAM W SOBIE WIDZI?

ZAGADNIENIE 93. SZCZĘŚCIE ŚWIĘTYCH I ICH MIESZKANIA.

ARTYKUŁ 1. CZY PO SĄDZIE SZCZĘŚCIE ŚWIĘTYCH BĘDZIE WIĘKSZE NIŻ PRZED NIM?
ARTYKUŁ 2. CZY STOPNIE SZCZĘŚCIA POWINNY BYĆ NAZWANE „MIESZKANIAMI"?
ARTYKUŁ 3 CZY RÓŻNE MIESZKANIA WYODRĘBNIA SIĘ WEDŁUG RÓŻNYCH STOPNI MIŁOŚCI BOŻEJ?

ZAGADNIENIE 94. STOSUNEK ŚWIĘTYCH W NIEBIE DO POTĘPIONYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY ŚWIĘCI W NIEBIE BĘDĄ WIDZIEĆ KARY POTĘPIONYCH?
ARTYKUŁ 2. CZY ŚWIĘCI W NIEBIE WSPÓŁCZUJĄ NIEDOLI POTĘPIONYCH?
ARTYKUŁ 3. CZY ŚWIĘCI W NIEBIE CIESZĄ SIĘ Z KAR PONOSZONYCH PRZEZ BEZBOŻNYCH?

ZAGADNIENIE 95. WIANO ŚWIĘTYCH W NIEBIE.

ARTYKUŁ 1. CZY W NIEBIE LUDZIE DOSTANĄ JAKIŚ POSAG?
ARTYKUŁ 2. CZY POSAG JEST TYM SAMYM CO SZCZĘŚLIWOŚĆ?
ARTYKUŁ 3. CZY CHRYSTUSOWI PRZYSŁUGUJE MIEĆ POSAG?
ARTYKUŁ 4. CZY ANIOŁOWIE MAJĄ POSAG?
ARTYKUŁ 5. CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ TRZY POSAGI DUSZY: WIDZENIE, MIŁOWANIE I ROZKOSZOWANIE?

ZAGADNIENIE 96. AUREOLE - SZCZEGÓLNE ODZNACZENIA DLA ŚWIĘTYCH W NIEBIE.

ARTYKUŁ 1. CZY AUREOLA JEST JAKĄŚ INNĄ NAGRODĄ NIŻ NAGRODA ISTOTNA „ZWANA ZŁOTĄ”?
ARTYKUŁ 2. CZY AUREOLA RÓŻNI SIĘ OD OWOCU?
ARTYKUŁ 3. CZY OWOC NALEŻY SIĘ ZA SAMĄ TYLKO CNOTĘ POWŚCIĄGLIWOŚCI?
ARTYKUŁ 4. CZY SŁUSZNIE TRZEM CZĘŚCIOM POWŚCIĄGLIWOŚCI PRZYZNANO TRZY OWOCE?
ARTYKUŁ 5. CZY ZA DZIEWICTWO NALEŻY SIĘ AUREOLA?
ARTYKUŁ 6. CZY MĘCZENNIKOM NALEŻY SIĘ AUREOLA?
ARTYKUŁ 7. CZY NAUCZYCIELOM WIARY NALEŻY SIĘ AUREOLA?
ARTYKUŁ 8. CZY CHRYSTUSOWI NALEŻY SIĘ AUREOLA?
ARTYKUŁ 9. CZY ANIOŁOM NALEŻY SIĘ AUREOLA?
ARTYKUŁ 10. CZY RÓWNIEŻ I CIAŁU NALEŻY SIĘ AUREOLA ?
ARTYKUŁ 11. CZY NALEŻYCIE WYMIENIA SIĘ TRZY AUREOLE: DZIEWIC, MĘCZENNIKÓW I KAZNODZIEJÓW?
ARTYKUŁ 12. CZY SPOŚRÓD INNYCH AUREOLA DZIEWIC JEST NAJWAŻNIEJSZA?
ARTYKUŁ 13. CZY JEDEN POSIADA WIĘKSZĄ AUREOLĘ DZIEWICTWA, MĘCZEŃSTWA LUB NAUCZANIA NIŻ KTOŚ INNY?

ZAGADNIENIE 97. KARA POTĘPIONYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY W PIEKLE POTĘPIENI PONOSZĄ SAMĄ TYLKO KARĘ OGNIA?
ARTYKUŁ 2. CZY ROBAK, KTÓRY BĘDZIE MĘCZYŁ POTĘPIONYCH, BĘDZIE ROBAKIEM CIELESNYM?
ARTYKUŁ 3. CZY PŁACZ POTĘPIONYCH BĘDZIE CIELESNY?
ARTYKUŁ 4. CZY POTĘPIENI BĘDĄ PRZEBYWAĆ W CIEMNOŚCIACH CIELESNYCH?
ARTYKUŁ 5. CZY OGIEŃ PIEKŁA, KTÓRY CIAŁOM POTĘPIONYCH ZADAWAĆ BĘDZIE KATUSZE, BĘDZIE CIELESNY?
ARTYKUŁ 6. CZY ÓW OGIEŃ JEST TEGO SAMEGO GATUNKU, GO TEN OGIEŃ CIELESNY, Z JAKIM MAMY NA CO DZIEŃ DO CZYNIENIA?
ARTYKUŁ 7. CZY ÓW OGIEŃ ZNAJDUJE SIĘ POD ZIEMIĄ?

ZAGADNIENIE 98. WOLA I MYŚL POTĘPIONYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY CAŁA WOLA POTĘPIONYCH JEST ZŁA?
ARTYKUŁ 2. CZY POTĘPIENI ŻAŁUJĄ ZA ZŁO, KTÓRE CZYNILI?
ARTYKUŁ 3. CZY POTĘPIENI Z PEŁNĄ POCZYTALNOŚCIĄ I ŚWIADOMOŚCIĄ ROZUMU MOGĄ CHCIEĆ NIE ISTNIEĆ?
ARTYKUŁ 4. CZY W PIEKLE POTĘPIENI CHCĄ, ŻEBY I INNI, KTÓRZY NIE SĄ POTĘPIENI, PODZIELILI ICH LOS?
ARTYKUŁ 5. CZY POTĘPIENI NIENAWIDZĄ. BOGA?
ARTYKUŁ 6. CZY POTĘPIENI MOGĄ NADAL ZASŁUGIWAĆ NA KARĘ?

ARTYKUŁ 7. CZY POTĘPIENI BĘDĄ MOGLI POSŁUGIWAĆ SIĘ WIEDZĄ, JAKĄ NA TYM ŚWIECIE POSIADALI?
ARTYKUŁ 8. CZY POTĘPIENI BĘDĄ MYŚLEĆ O BOGU?
ARTYKUŁ 9. CZY POTĘPIENI WIDZĄ CHWAŁĘ ŚWIĘTYCH W NIEBIE?

ZAGADNIENIE 99. MIŁOSIERDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA WOBEC POTĘPIONYCH.

ARTYKUŁ 1. CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ BOSKA WYMIERZA GRZESZNIKOM KARĘ WIECZNĄ?
ARTYKUŁ 2. CZY NA SKUTEK MIŁOSIERDZIA BOŻEGO SKOŃCZY SIĘ KIEDYŚ WSZELKA KARA ZARÓWNO LUDZI JAK I ZŁYCH DUCHÓW?
ARTYKUŁ 3. CZY MIŁOSIERDZIE BOŻE ZEZWOLI NA TO, ŻEBY LUDZIE PONOSILI KARĘ WIECZNĄ?
ARTYKUŁ 4. CZY PRZYNAJMNIEJ KARA CHRZEŚCIJAN SKOŃCZY SIĘ KIEDYŚ DZIĘKI MIŁOSIERDZIU BOŻEMU?
ARTYKUŁ 5.CZY BĘDĄ PONOSIĆ KARĘ WIECZNĄ CI, KTÓRZY SPEŁNIAJĄ UCZYNKI MIŁOSIERDZIA? CZY TEŻ TYLKO CI, KTÓRZY ZANIEDBUJĄ JE SPEŁNIAĆ?

UZUPEŁNIENIE DO SUPPLEMENTUM CZĘŚCI TRZECIEJ SUMY TEOLOGICZNEJ ANIELSKIEGO DOKTORA, ŚW. TOMASZA Z AKWINU OP.

ZAGADNIENIE 100. O CZYŚĆCU.

ARTYKUŁ 1. CZY PO TYM ŻYCIU NASTĄPI CZYŚCIEC?
ARTYKUŁ 2. CZY DUSZE PODLEGAJĄ OCZYSZCZENIU W TYM SAMYM MIEJSCU, W KTÓRYM POTĘPIENI CIERPIĄ KARĘ?
ARTYKUŁ 3. CZY KARA CZYŚĆCA PRZEWYŻSZA WSZELKĄ DOCZESNĄ MĘKĘ TEGO ŻYCIA?
ARTYKUŁ 4. CZY KARA TA JEST DOBROWOLNA?
ARTYKUŁ 5. CZY DUSZOM W CZYŚĆCU ZADAJĄ MĘCZARNIE ZŁE DUCHY?
ARTYKUŁ 6. CZY MĘKI CZYŚĆCA SĄ SKUTECZNYM PRZEBŁAGANIEM ZA WINĘ GRZECHU LEKKIEGO?
ARTYKUŁ 7. CZY OGIEŃ CZYŚĆCOWY UWALNIA OD KARY NALEŻĄCEJ SIĘ ZA GRZECH?
ARTYKUŁ 8. CZY OD TEJ KARY JEDEN MOŻE BYĆ UWOLNIONY PRĘDZEJ NIŻ DRUGI?

ZAGADNIENIE 101. KARA ZA GRZECH PIERWORODNY.

ARTYKUŁ 1. CZY ZA SAM W SOBIE GRZECH PIERWORODNY NALEŻY SIĘ KARA ZMYSŁOWA?
ARTYKUŁ 2. CZY DZIECI NIEOCHRZCZONE BĘDĄ CIERPIEĆ NA DUSZY MĘKĘ DUCHOWĄ?

ADORO TE DEVOTE
ODNOŚNIKI DO TEKSTU
OBJAŚNIENIA TŁUMACZA
SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

RZECZY OSTATECZNE

(Supp. 87-101)

OD WYDAWNICTWA

„Pomnik trwalszy od spiżu. .."

Oddając do rąk czytelników 34, czyli ostatni tom Sumy Teologicznej świętego Tomasza z Akwinu, a tym samym już pełne polskie wydanie tego dzieła, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas" pragnie wyrazić wielką wdzięczność Księdzu Prałatowi, Doktorowi Stanisławowi Bełchowi, jako inicjatorowi tego wydawnictwa oraz jego redaktorowi.

To, że po raz pierwszy w dziejach całość tego podstawowego dzieła św. Tomasza ukazała się w języku polskim, że święty Tomasz przemówił do Polaków bezpośrednio, językiem współczesnym, a także to, że do polskiego wydania dostęp ma nie tylko grono teologów, lecz każda zainteresowana osoba — jest w pierwszym rzędzie zasługą Księdza Doktora Bełcha. Po to by zapoczątkować to przedsięwzięcie i po 25 latach ogromną pracę doprowadzić do szczęśliwego zakończenia trzeba było człowieka wyjątkowego, świadomego swej misji i umiejącego poderwać innych do współpracy.

Jako kapłan i człowiek nauki, z równą precyzją i łatwością poruszający się wśród zagadnień filozoficznych, historycznych i teologicznych Ksiądz Stanisław Bełch od pół wieku stara się wychowywać Polaków i uczyć ich zdyscyplinowanego myślenia. Umożliwia im pogłębianie podstaw wiary i życia religijnego, naświetlając wydarzenia z życia Kościoła, ich związek z historią narodu i powiązanie z tym, co dzieje się współcześnie. Przed wojną Ksiądz Bełch, jako wikary był inicjatorem i „spiritus movens" grup i kół, które miały na celu pogłębianie religijności indywidualnej i społecznej. Pracę tę kontynuował podczas wojny, prowadząc wykłady i kursy teologiczne dla świeckich, a także poprzez swą publicystykę. Po wojnie ukazały się liczne artykuły i wydawnictwa, przybliżające czytelnikom polskim encykliki papieskie, dzieła Ojców Kościoła i pisarzy świeckich, oraz naświetlające współczesne prądy myślowe, społeczne i polityczne w kontekście nauki chrześcijańskiej, Wiele tych prac ukazało się w londyńskim wydawnictwie Mildnera, a później nakładem KOW „Veritas".

Podobny cel przyświecał przez lata pracy nad ipostacią Pawła Włodkowica Rektora Wszechnicy Jagiellońskiej, wielkiego Polaka i wielkiego chrześcijanina, który w XV wieku wskazywał Europie, jakie powinny być podstawy życia międzynarodowego — tego, co dziś nazywamy moralnością w polityce i życiu społecznym. W 1965 r. ukazała się pamiętna praca Księdza Bełcha poświęcona Pawłowi Włodkowicowi i jego doktrynie prawa międzynarodowego *(Paulus Vladimiri and his doctrine concerning international law and pólitics,* wyd. Mouton & Co, Haga). Opracował też do druku jego *Opera omnia.* Nikt dotąd nie odkrył tylu dokumentów dotyczących Włodkowica w światowych bibliotekach.

Owocem 40-letnich badań historycznych Księdza Prałata Bełcha jest wydane przez nas w 1976 r. monumentalne dzieło pt. *Święty Stanisław, Biskup i Męczennik — Patron Polaków.* Jest to najobszerniejsze, oparte na drobiazgowej analizie źródeł naświetlenie tła i istoty konfliktu między królem Bolesławem Śmiałym i Biskupem Stanisławem Szczepanowskim a także dziedzictwa tego konfliktu w dziejach Polski. To dzieło ugruntowało sławę Księdza Doktora Bełcha jako historyka.

Ukoronowaniem jego pracy wydawniczej, a szczególnie radakcyjnej, jest przygotowanie polskiego tłumaczenia *Sumy Teologicznej.* Teraz, gdy czytelnicy polscy otrzymują całość Sumy, będącej do dziś filarem teologii katolickiej, mogą w pełni ocenić zakres i wagę, wykonanej pracy. Jest ciekawe, jak bardzo własne doświadczenia duszpasterskie Księdza Bełcha wpłynęły na tę inicjatywę, Stykając się z ludźmi, zadającymi pytania, z którymi człowiek XX wieku boryka się podobnie jak ludzie wieków minionych; widząc poszukiwania miejsca człowieka w świecie i wobec Boga**,** oraz wątpliwości spotęgowane zmianami, jakie "ustąpiły zwłaszcza po wojnie, Ksiądz Bełch ustawicznie wskazywał i wskazuje nadal, że drogą do odnalezienia spokoju wewnętrznego, wyjścia ze współczesnego niepokoju i przywrócenia harmonii w stosunkacth międzyludzkich — jest powrót do nauki św. Tomasza; szukanie w jego dziełach i przy zastosowaniu Jego zdyscyplinowanych reguł myślenia rozwiązań problemów współczesnych. Martwiło Księdza Bełcha to, że dzieła św. Tomasza, są stale mało znane Polakom. Nakłady i skrypty powielane w czasie wojny i zaraz po jej zakończeniu

docierały do zbyt małej liczby ludzi. Dzieło, przetłumaczone w ciągu wieków na większość języków europejskich, stale nie miało polskiego wydania, W Polsce, mimo dyskusji na ten temat i mimo uznania konieczności, nikt nie podjął się przetłumaczenia i wydania Sumy. W tej sytuacji Ks. Bełch zebrał współpracowników-tłumaczy. Obok niego tłumaczyli poszczególne tomy: Ksiądz Stanisław Piiotrowicz, Ojciec Prof. Feliks Bednarski OP, Ojciec Pius Bełch OP, Ksiądz Andrzej Głażewski i Ojciec Romuald Kostecki OP, Ksiądz Prałat Stanisław Bełch mówi o nich z wielką wdzięcznością. Pierwszy tom Sumy ukazał się w 1962 roku. Inicjator i redaktor okazał się też dobrym organizatorem. Wiedział (jako współzałożyciel Fundacji Veritas i Katolickiego Ośrodka Wydawniczego), że nie ma środków na samodzielne sfinansowanie tej inicjatywy. Zabiegał więc od początku o subskrybentów i wkrótce doprowadził do zdobycia ponad sześciuset. Zabiegał też o dary, dzięki którym każdy tom Sumy mógł być drukowany w powiększonym nakładzie, z przeznaczeniem 1.200 egzmplarzy na wysyłkę do Polski na ręce Księdza Prymasa.

Praca ruszyła. Zaczęły ukazywać się recenzje — dowody uznania, napływały entuzjastyczne listy od czytelników. Warto przytoczyć taki komentarz starszego człowieka: *Gdyby Polacy czytali i znali Sumę wieki temu, pewnie do rozbiorów Polski by nie doszło* (Ksiądz Bełch lubi cytować tę opinię).

Nie brak było słów uznania od profesorów i biskupów. Kolejni Papieże nie szczędzili pochwał i zachęty. Papież Jan XXIII napisał: *Przez wydanie Sumy Teologicznej po polsku stworzyliście pomnik trwalszy od spiżu.* Podobnie Papież Paweł VI błogosławił i dziękował wszystkim zaangażowanym w tę pracę.

Świat potrzebuje dobrych kapłanów. A jeżeli charyzmatyczny kapłan jest przy tym wybitnym uczonym, to jest to powód do dumy, w każdym narodzie. Wyrażając Księdzu Prałatowi Bełchowi wdzięczność i szacunek, i składając Mu gratulacje, chcemy też wyrazić radość, że swym sercem i swą głową wspomaga nas, Polaków, w naszej drodze do Boga. Jan Paweł II docenił to, udzielając Księdzu Bełchowi specjalnego, własnoręcznie podpisanego błogosławieństwa, które przytaczamy na początku tego tomu.

OD TŁUMACZA

W tłumaczeniu posługiwałem się wydaniem: S. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae* cura et studio Fetri Caramello cum textu et recemsione Leonina, Marietti, Tiaurini 1952. Posługiwałem się także nowszym tekstem: Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae,* Alba, Editiones Paulioae, Roma 1962 i według niego podaję odnośniki.

Cytaty z Pisma św. brałem przeważnie z *Biblii Tysiąclecia,* Pallotinum, wyd. 3, Poznań-Warszawa 1980. Wiadomo jednak, że Biblia Tys. jest współczesnym przekładem z języków oryginalnych, a św. Tomasz trzymał się Wulgaty. Trzeba też było mieć na uwadze swoisty siposób posługiwania się cytatami Pisma św. i innych autorów przez średniowiecze, no i przez św. Tomasza. Nie wszędzie więc mogłem trzymać się *Biblii Tys.,* ale niekiedy należało uciec się do przekładu Ks. Wujka z Wulgaty, a i niekiedy nawet samemu tłumaczyć tekst biblijny wprost z *Sumy* i dostosowywać go do terminologii i myśli Autora (w odnośnikach: tłumaczenie własne lub dostosowane). Jeśli chodzi o Wujka, posługiwałem się: *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu* Jakuba Wujka T.J., Kraków 1935. (W odnośnikach oznaczono to jprzez duże W). W niektórych miejscach, sprawiających większe trudności, albo wymagających lepszego oddania Ickstu, korzystałem z innych nowoczesnych przekładów Pisma *kw.:* całego lub częściowego, jak *Pismo św. Starego i Nowego Testamentu,* 3 tomy, wyd. Św. Wojciecha, Poznań 1975 (w odnośnikach: BM. Pozn.), *Księga Psalmów,* Czesław Miłosz. Editions du Dialogue, Pairis 1981 oraz *Nowego Testamentu,* dokonanego przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego (Paryż 1964), oraz ks. Seweryna Kowalskiego (Warszawa 1957). Sposób przytaczania tekstów Pisma św. biorę według trzeciego wydania Biblii Tys.

Orzeczenia Kościoła podaję przeważnie z *Breviarium Fidei,* Szymusiak — Głowa SJ., Św. Wojciech 1964. Po podaniu orzeczenia duże D. oznacza: Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* Editio 21-23.

Cytaty Ojców Kościoła podaję według tego, jak są podane w tekście *Sumy,* z

wyjątkiem: *Wyznania,* św. Augustyn, przełożył Zygmunt Kubiak, wyd. 2, Pax 1982. Również i cytaty pozostałych autorów tłumaczę według tego, jak są w tekście łacińskim *Sumy.* Korzystałem jednak, gdy chodzi o Arystotelesa, ze świeżo wydawanych przekładów jego dzieł:

Topiki. O dowodach sofistycznych, przełożył Kazimierz Leśniak, PWN 1978.

O niebie, przełożył Paweł Siwek, PWN 1980.

Etyka Nikomachejska, przełożyła Daniela Gromska, PWN 1982.

Zoologia, przełożył Paweł Siwek, PWN 1982.

Słowa w klamrach [ ] są dodatkiem tłumacza; z — zagadnienie; a. — artykuł; / / — objaśnienia.

Ks. Dziekan w Sobótce, Józef Bełch, raczy przyjąć moje serdeczne podziękowanie za trud przeczytania maszynopisu, uzgodnienie z oryginałem i poczynienie cennych uwag.

ZAGADNIENIE 87
NA SĄDZIE ZMARTWYWSTALI BĘDĄ ZNAĆ SWOJE ZASŁUGI NA NAGRODĘ LUB KARĘ

Obecnie należy zastanowić się nad tym, co nastąpi po zmartwychwstaniu. Tak więc mowa będzie: 1. o tym jak na sądzie zmartwychwstali znać będą swoje zasługi na nagrodę lub karę; 2. o samym sądzie powszechnym, kiedy się odbędzie i w którym miejscu (z. 88); 3. o sądzących i sądzonych (z. 89); 4. o tym, w jakiej postaci przyjdzie Sędzia na odbywanie sądu (z. 90); 5. o tym, w jakim stanie będą świat i zmartwychwstali po sądzie (z. 91).

Zagadnienie pierwsze nasuwa trzy pytania: 1. Czy na sądzie człowiek pozna wszystkie swoje grzechy? 2. Czy każdy może czytać w sumieniu drugiego? 3. Czy ktoś zdoła jednym spojrzeniem widzieć wszystkie swoje uczynki zasługujące na nagrodę lub karę?

Artykuł 1

CZY PO ZMARTWYCHWSTANIU KAŻDY BĘDZIE ZNAŁ WSZYSTKIE GRZECHY, KTÓRE POPEŁNIŁ?

Zdaje się, że po zmartwychwstaniu nie będzie każdy znał wszystkich grzechów, które popełnił, bo:

1. Wszystko, co poznajemy, albo nabywamy od nowa poprzez zmysły, albo dobywamy ze skarbca pamięci. Lecz po zmartwychwstaniu ludzie nie będą mogli poznawać swoich grzechów poprzez zmysły, ponieważ one już przeminęły, a zmysł dotyczy jedynie spraw terazniejszych. Wiele także grzechów wyszło z pamięci grzeszącego i nie można już ich wydobyć ze skarbca pamięci. A więc zmartwychwstały nie będzie miał znajomości wszystkich grzechów, które popełnił.

2. Zdaniem Magistra[1] istnieją jakieś „księgi sumienia", w których czyta się zasługi poszczególnych osób. Nie można zaś wyczytać w księgach tego, czego zapis w nich się

nie zawiera. Otóż według glosy[2] do *Listu io Rzymian*,* w sumieniu pozostaje „jakiś zapis" grzechów, który bodajże jest niczym innym, jak powinnością odbycia kary lub zmazą. A ponieważ na skutek łaski wielu osobom została zgładzona zmaza mnogich grzechów i kara za nie, dlatego wydaje się, że człowiek nie może wyczytać w swoim sumieniu wszystkich grzechów, które popełnił. Wniosek ten sam, co wyżej.

3. Gdy wzmaga się przyczyna, wzmaga się i jej sku tek. Lecz przyczyną, która każe nam boleć nad grzechami przywołanymi na pamięć, jest miłość. A ponieważ w zmartwychwstałych świętych będzie doskonała miłość, dlatego będą jak najbardziej boleć nad grzechami, gdy im one przyjdą na pamięć. Ale tak być nie może, ponieważ w Piśmie św. czytamy[4]: „Ustąpi od nich ból i jęk". A więc nie będą wspominać własnych grzechów.

4. Jak się będą mieć zmartwychwstali potępieni do dobrego, które niegdyś czynili, tak się będą mieć zmartwychwstali święci do grzechów, które niegdyś popełnili. Lecz zmartwychwstali potępieni nie będą chyba mieć znajomości dobrego, które niegdyś czynili, ponieważ przez to ich kara stałaby się znacznie lżejszą. A więc również i święci nie będą mieć znajomości grzechów, które popełnili.

Wbrew temu: 1. Augustyn pisze[1]: „Przyjdzie z pomocą jakaś moc Boża, która sprawi, że w pamięci staną wszystkie grzechy".

2. Jak się ma sąd ludzki do świadectwa zewnętrznego, tak się ma sąd Boski do świadectwa sumienia, stosownie do słów Pisma św.[6]: „Człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce". Lecz sąd ludzki wtedy może mieć doskonałe zdanie o jakiejś sprawie, gdy świadkowie złożą zeznania o tym wszystkim, co jest przedmiotem sądu. A ponieważ sąd Boski jest najdoskonalszy, dlatego sumienie musi trzymać w sobie wszystko, co jest przedmiotem sądu. Przedmiotem tym będą wszystkie uczynki dobre i złe, stosownie do słów Pawłowych[7]: „Wszyscy staniemy przed trybunałem Boga" itd. Sumienie więc każdego człowieka musi przechowywać w sobie wszystkie spełnione uczynki: dobre i złe.

Odpowiedź: Apostoł pisze[8]: „W dniu, w którym Bóg sądzić będzie [ukryte czyny

ludzkie], sumienie stanie jako świadek, a myśli będą oskarżać lub bronić". A ponieważ na każdym sądzie świadek, oskarżyciel i obronni, muszą mieć znajomość sprawy, nad którą toczy się sąd**,** a na powszechnym sądzie wszystkie postępki ludzi będą pod ów sąd poddane, dlatego wtedy każdy powinien mieć znajomość wszystkich postępków. Toteż sumienia poszczególnych ludzi będą jakby jakimiś księgami zawierającymi listę uczynków dokonanych, nad którymi toczy się rozprawa, podobnie jak i sąd ludzki posługuje się aktami sprawy. O tych księgach pisze *Apokalipsa*[9]*:* „Otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia. I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano według ich czynów". W tym tekście, jak wyjaśnia Augustyn[10], słowa „Otwarto księgi" oznaczają świętych nowego i starego przymierza; oni bowiem są świadectwem tych przykazań, które Bóg nakazał spełniać" (stąd to, jak pisze Ryszard od św. Wiktora": „Ich serca będą jakby jakimiś normami prawa"). Natomiast przez „księgę życia" rozumie się sumienia poszczególnych ludzi. Nazwano je w liczbie pojedynczej „księgą życia", ponieważ jedna moc Boska to sprawi, że wszystkim ludziom zostaną przywołane na pamięć ich postępki. I ta to moc, o ile przywoła człowiekowi na pamięć jego postępki, zwie się „księgą życia"[12]. — Albo przez ..otwarto księgi" rozumieć można sumienia, a przez „inną księgę" — wyrok Sędziego zapisany w Jego opatrzności.

Na 1. Chociaż liczne dobre i złe uczynki wyszły z pamięci, to jednak spośród nich nie będzie żadnego, który by w jakiś sposób nie pozostał w swoim skutku. Dobre bowiem uczynki, które nie zostały uśmiercone, pozostaną w nagrodzie, która im będzie przyznana; które zaś zostały uśmiercone, pozostaną w skutku niewdzięczności, której wielkość podnosi fakt, że człowiek grzeszył po otrzymaniu łaski. Również i złe uczynki, które nie zostały zgładzone pokutą, pozostają w karze, która się za nie należy; które zaś zostały pokutą zgładzone, pozostaną w samej pamięci o pokucie. Świadomość tej pokuty, jak także i innych dobrych uczynków, pozostanie w człowieku. W każdym więc będzie coś, z czego będzie można przywołać na pamięć własne uczynki. — Zaznaczamy jednak za Augustynem[13], że to przywołanie na pamięć sprawi głównie „moc Boża".

Na 2. Z tego, co wyżej powiedziano[14], jest jasne, że w sumieniach poszczególnych ludzi pozostaną jakieś zapisy uczynków przez nich dokonanych. Te jednak zapisy, jak tamże

powiedziano[15], nie muszą być jedynie powinnością odbycia kary.

Na 3. Owszem, w obecnym życiu miłość jest przyczyną tego, że bolejemy nad grzechem. W niebie jednak święci tak będą ogarnięci radością, że żadna boleść nie może w nich postać. Toteż nie będą boleć nad grzechami, ale raczej radować się z miłosierdzia Bożego, dzięki któremu zostały im grzechy odpuszczone. Podobnie jak i teraz aniołowie radują się ze sprawiedliwości Boskiej, dzięki której ci, których są stróżami i nad których zbawieniem starannie czuwają, opuszczeni przez łaskę[1]", popadają w grzech.

Na 4. Źli będą mieć świadomość wszelkiego dobrego, które czynili. To jednak nie zmniejszy ich boleści, ale raczej ją powiększy, ponieważ największym bólem jest świadomość utraty tak licznych i wielkich dóbr. Toteż Boecjusz powiada[17]: „Największym rodzajem nieszczęścia jest świadomość, że się było szczęśliwym".

Artykuł 2

CZY KAŻDY BĘDZIE MÓGŁ CZYTAĆ WSZYSTKO, CO KRYJE SIĘ W SUMIENIU DRUGIEGO?

Zdaje się, że nie każdy będzie mógł czytać wszystko, co kryje się w sumieniu drugiego, bo:

1. Wprawdzie zmartwychwstałym obiecano zrównanie z aniołami[1], to jednak ich poznanie nie będzie do skonalsze niż to, jakie mają obecnie aniołowie. Lecz jeden anioł nie może widzieć w sercu innego anioła tego, co zależy od jego wolnej woli. Stąd też jeden musi to oznajmiać drugiemu za pomocą mowy[2]. A więc zmartwychwstali nie będą mieli wglądu w to, co znajdu je się w sumieniach innych ludzi.

2. Wszystko, co się poznaje, poznaje się albo w samym sobie, albo w swojej przyczynie, albo w swoim skutku. Lecz zasług na nagrodę lub karę ukrytych w czyimś sumieniu nie może ktoś inny poznać w nich samych, ponieważ sam tylko Bóg wnika w serce i widzi jego tajniki. Nie może ich także poznać w ich przyczynie, ponieważ nie wszyscy będą widzieć Boga, a tylko On sam może działać na wolę, która jest źródłem

zasług na nagrodę lub karę. I wreszcie nie może ich poznać w ich skutkach, ponieważ wiele będzie takich zasług na karę, których żaden skutek nie pozostanie, jako że będą całkowicie zgładzone pokutą. Nie wszystko więc, co kryje się w czyimś sumieniu, każdy inny będzie mógł poznawać.

3. Magister[5] przytacza następujące zdanie Chryzostoma[4]: „Jeżeli w tym życiu będziesz pamiętał o swoich grzechach, często wyznawał je przed Bogiem i błagał Go za nimi, szybko je zgładzisz. Jeśli zaś o nich zapom nisz, wówczas chcąc nie chcąc przypomnisz je sobie, gdy będą ujawnione publicznie i ogłoszone wobec wszystkich przyjaciół i nieprzyjaciół, świętych i aniołów". Wynika z tego, że to publiczne ujawnienie jest karą za to, że człowiek zaniedbał wyznania grzechów. A więc te grzechy, które człowiek wyznał, nie będą innym publicznie ujawnione.

4. Pociechą dla niejednego grzesznika jest świadomość, że nie tylko on sam, ale również wielu innych popełnia ten sam grzech; i dlatego nie wstydzi się zbytnio swojego grzechu. Gdyby przeto każdy poznawał grzech drugiego, wstyd każdego grzesznika znacznie by zmalał. A to nie jest rozumne. Nie wszyscy więc będą znać grzechy wszystkich ludzi.

Wbrew temu: 1. Słowa Apostoła[5]: „Pan ... rozjaśni to, co w ciemnościach ukryte" glosa tak uzupełnia[0]: „Postępki i myśli dobre i złe będą wtedy odkryte i znane wszystkim".

2. Popełnione w przeszłości grzechy wszystkich dobrych będą jednakowo [wszystkim] darowane. Lecz my znamy grzechy niektórych świętych, np. Magdaleny[7], Piotra[8] i Dawida[9]. Z tego samego powodu także i grzechy innych wybranych będą znane, a o wiele bardziej grzechy potępionych.

Odpowiedź: Na ostatecznym i powszechnym sądzie Boska sprawiedliwość, która obecnie w wielu wypadkach jest ukryta, musi ukazać się wszystkim w sposób oczywisty. Wyrok zaś potępiający lub nagradzający wtedy tylko może być sprawiedliwy, gdy jest wydany odpowiednio do tego, na co sobie ktoś zasłużył. I dlatego, jak sędzia i jego asesor muszą poznać sedno sprawy po to, żeby wydać sprawiedliwy wyrok, tak też po to, żeby wszystkim ukazał się tenże sprawiedliwy wyrok, wszyscy poznający go muszą być powiadomieni o zasługach. Jak więc każdy będzie znał swoją nagrodę lub swoje

potępienie, tak będzie ono znane i wszystkim innym. Wynika z tego, że jak każdy przypomni sobie swoje dobre lub złe uczynki domagające się nagrody lub kary, tak również i owe uczynki innych będą otwarte dla jego poznania.

Jest to zdanie słuszniejsze i powszechniejsze. Magister głosi coś wprost przeciwnego. Powiada", że grzechy zgładzone na skutek pokuty" na sądzie nie będą innym ujawnione. Ale z tego jego stanowiska wynika**,** że również i pokuta czyniona za owe grzechy nie będzie innym znana. A to byłoby wielkiem uszczerbkiem dla chwały świętych i dla sławy Boga, który tak miłosiernie świętych wyswobodził.

Na 1. Wszystkie dobre lub złe uczynki poprzedniego życia będą stanowić o wielkości chwały lub niedoli zmartwychwstałego. I dlatego, patrząc na to, co jawi się na wnątrz, zmartwychwstali mogą wszystko widzieć w sumieniach**.** Sprawi to zwłaszcza moc Boża, aby wszystkim ukazał się wyrok Sędziego jako sprawiedliwy.

Na 2. Jak powiedziano[11], zasługi na nagrodę lub karę mogą innym ujawnić się w swoich skutkach, lub nawet mocą Bożą w samych sobie, aczkolwiek siła myśli utworzonej do tego nie wystarcza.

Na 3. Publiczne ujawnienie grzechów ku niesławie grzesznika jest skutkiem zlekceważenia, którego się dopuścił ten, kto zaniedbał ich wyznania. Natomiast ujawnienie grzechów popełnionych ongiś przez świętych nie może przynieść im wstydu lub hańby, tak jak i Marię Magdalenę nie zniesławia to, że o jej grzechach mówi się publicznie w Kościele, ponieważ, jak pisze Damascen[12], wstyd jest „lękiem przed niesławą", a ten nie może występować u świętych w niebie. Takowe zaś publiczne ujawnienie raczej przyczynia się do ich wielkiej chwały, a to z powodu pokuty, którą czynili, tak jak [dobry] wyznawca [Chrystusa] wyraża uznanie dla takiego, kto wielkie zbrodnie odważnie wyznaje. Dlatego zaś mówi się o grzechach, że zostały zgładzone, ponieważ Bóg nie uważa już ich za godnych kary.

Na 4. Przez to, że grzesznik będzie widział grzechy innych, w niczym nie zmaleje jego zawstydzenie, ile raczej powiększy się, bo patrząc na pohańbienie innych, lepiej zrozumie swoją hańbę. A to, że z takiego powodu zmniejsza się wstyd, pochodzi stąd, że

wstyd odnosi się do oceny ludzi, a ta z racji oswojenia się ze złem staje się pobłażliwa. Atoli podówczas wstyd będzie odnosił się do oceny Boga, która każdy grzech ocenia według prawdy: czy to będzie grzech jednego, czy wielu.

Artykuł 3

CZY KTOŚ ZDOŁA JEDNYM SPOJRZENIEM WIDZIEĆ WSZYSTKIE WŁASNE I CUDZE ZASŁUGI NA NAGRODĘ LUB KARĘ?

Zdaje się, że człowiek nie zdoła jednym spojrzeniem widzieć wszystkich własnych i cudzych zasług na nagrodę lub karę, bo:

1. Nie widzi się chyba jednym spojrzeniem tego, co roztrząsa się jedno po drugim. Lecz potępieni będą roztrząsać swoje grzechy jeden po drugim i je opłakiwać. Stąd też będą mówili: „Cóż nam pomogło nasze zuchwalstwo?"[1] itd. Nie będą więc widzieć wszystkich grzechów jednym spojrzeniem.

2. Zdaniem Filozofa[2]: „Nie można równocześnie myśleć o wielu". Lecz własne i cudze zasługi można widzieć jedynie myślą. Nie można więc ich widzieć wszystkich naraz.

3. Myśli ludzi potępionych nie będzie po zmartwychwstaniu doskonalsza niż obecnie myśl dobrych aniołów; przy czym chodzi o naturalne poznawanie aniołów, dokonujące się poprzez wrodzone im formy poznawcze. Lecz dzięki takowemu poznawaniu aniołowie nie widzą wielu rzeczy naraz.. A więc i na sądzie potępieni nie będą mogli widzieć naraz wszystkich postępków.

Wbrew temu: 1. Słowa Hioba[3]: „Zapłonią się wstydem" glosa tak uzupełnia[4]: „Zobaczywszy Sędziego, wszelkie dokonane zło stanie przed oczyma umysłu" Lecz źli zobaczą Sędziego nagle. A więc i wszelkie zło, jakiego się dopuścili, zobaczą nagle. I z tego samego powodu zobaczą wszelkie inne postępki.

2. Augustyn[5] nie uważa za słuszne, żeby na sądzie czytano jakąś materialną księgę, w której by były zapisane postępki poszczególnych ludzi, ponieważ żaden nie zdołałby

oszacować ani jej wielkości, ani też czasu, który by był potrzebny na jej odczytanie. Tak samo też nic można by było oszacować, ile potrzeba by było czasu na roztrząsanie przez danego człowieka wszystkich zasług na nagrodę lub karę: swoich i cudzych, dyby przyszło mu widzieć każdą z osobna po kolei. A wice trzeba przyjąć, że każdy będzie widział wszystko naraz.

Odpowiedź: Co do tego istnieją dwa zdania: Jedni[6] powiadają, że człowiek w jednym momencie zobaczy wszystkie swoje i cudze zasługi na nagrodę lub karę.

- Łatwo można w to wierzyć w odniesieniu do świętych w niebie, ponieważ wszystko będą widzieć w jednym[7] [w istocie Boga], wobec tego całkiem słusznie można powiedzieć, że naraz widzą wiele. Natomiast trudno to jest powiedzieć o potępionych, ponieważ ich myśl nie jest podniesiona tak, żeby mogła widzieć Boga, a w Nim wszystko inne.

I dlatego inni głoszą, że źli będą widzieć wszystkie swoje grzechy jedynie w ogólności, i to wystarcza do tego oskarżenia lub uwolnienia, które powinno zachodzić na sądzie. Nie będą zaś widzieć naraz wszystkich grzechów, przechodząc do poszczególnych. — Ale i to zdanie nie wydaje się być zgodne z poglądem Augustyna", który twierdzi, że wszystko będzie wyliczone spojrzeniem umysłu, co zaś się poznaje w ogólności, nie bywa liczone.

I dlatego można wybrać pośrednią drogę i tak powiedzieć: Będą roztrząsane poszczególne postępki. Nie będzie się ich jednak widzieć w jednym momencie, ale w jak najbardziej krótkim czasie, do czego z pomocą przyjdzie moc Boża. I takie też jest zdanie Augustyna[9], który powiada, że postępki będą wyliczone „z przedziwną szybkością". Jest to całkiem możliwe, ponieważ w luiżdym krótkim czasie znajduje się w możności nieimńczona ilość niepodzielnych momentów.

W świetle tego jasna jest odpowiedź na zarzuty jednej i drugiej strony.

ZAGADNIENIE 88
SĄD POWSZECHNY, CZAS I MIEJSCE, W KTÓRYM SIĘ ODBĘDZIE

Z kolei należy omówić sąd powszechny, czas i miejsce, w którym się odbędzie. Co do tego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy będzie sąd powszechny? 2. Czy roztrząsanie sprawy będzie odbywało się za pomocą dźwięków mowy? 3, Czy odbędzie się w nieznanym czasie, 4. Czy odbędzie się w dolinie Jozafata?

Artykuł 1

CZY BĘDZIE SĄD POWSZECHNY? /1/

Zdaje się, że nie będzie sądu powszechnego, bo:

1. Prorok Nahum pisze[1]: „Bóg nie będzie sądził dwa razy tego samego". Lecz obecnie Bóg osądza postępiki poszczególnych ludzi, jako że zaraz po śmierci wymierza każdemu kary lub nagrody zależnie od zasług, a niektórych nawet w tym życiu nagradza lub karze za dobre lub złe uczynki. Wydaje się więc, że już innego sądu nie będzie.

2. W żadnym sądownictwie wykonywanie wyroku nie poprzedza sądu. Lecz jak to widać ze słów Mateusza[2] wyrok Bożego sądu na ludzi polega na osiągnięciu królestwa lub wykluczenia z niego. A ponieważ już teraz niektórzy osiągają królestwo wieczne, a niekiedy na wieki są z niego wykluczeni, dlatego wydaje się, że nie będzie już innego sądu.

3. Dlatego należy jakieś sprawy stawić przed sąd, ponieważ zachodzi wątpliwość, jak należy je rozstrzygnąć. Lecz jeszcze przed końcem świata zostało zawyrokowane potępienie każdego z potępionych i szczęśliwość każdego ze świętych. Jak się więc wydaje, nie ma potrzeby, żeby istniał jeszcze jakiś sąd.

Wbrew temu: 1. Mateusz przytacza takie słowa Pana[1]: „Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je". A więc po zmartwychwstaniu będzie jakiś sąd.

2. Jan przytacza takie słowa Pana[44]: „Którzy pełnili dobre czyny, pójdą na

zmartwychwstanie życia, a którzy pełnili złe czyny — na zmartwychwstanie sądu". Wydaje się więc, że po zmartwychwstaniu odbędzie się jakiś sąd.

Odpowiedź: Jak działanie odnosi się do początku wszechrzeczy, przez które są one powołane do bytu, tak sąd odnosi się do kresu, przez który to sąd rzecz jest doprowadzana do celu. Rozróżniamy zaś dwojakie działanie Boga. Jedno, przez które pierwotnie powołał wszechrzeczy do bytu, ustanawiając naturę i oddzielając od siebie to, co należy do jej zupełności, a po dokonaniu tego dzieła, jak mówi Biblia[5], Bóg „odpoczął". Drugie, które On wykonuje w zarządzaniu stworzeniami. I o tym to działaniu Pan Jezus mówi[6]: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam". Podobnie też rozróżniamy dwojaki sąd Boga, ale w odwrotnej kolejności. Jeden, który odpowiada działaniu występującemu w zarządzaniu. Ono bowiem bez sądzenia istnieć nie może. Sądem tym sądzi On każdego pojedynczego człowieka za jego uczynki nie tylko w odniesieniu do niego samego, ale także w odniesieniu do zarządzania wszystkimi. Stąd to — jak pisze *List do Hebrajczyków*[7] — odkłada się nagrodzenie jednego ze względu na pożytek innych, a kary jednego wychodzą na pożytek drugiego. I dlatego konieczne jest aby istniał jakiś sąd powszechny odpowiadający, w odwrotnej kolejności, pierwszemu powołaniu rzeczy do bytu. Chodzi o to, że jak wtedy wszystko bezpośrednio wyszło od Boga, tak żeby na powszechnym sądzie świat otrzymał końcowe wypełnienie, gdy każdy otrzyma ostatecznie to, co mu się osobiście należy.

Toteż na owym sądzie ukaże się jawnie sprawiedliwość Boska co do tego wszystkiego, co w obecnym życiu jest dla nas zakryte; a jest takowe z tego powodu, że ze względu na pożytek innych niekiedy postępuje ona z jednym inaczej, niż wydawałyby się tego wymagać jawne postępki. Stąd też nastąpi wtedy również powszechne oddzielenie dobrych od złych, ponieważ już więcej nie będzie zachodziła potrzeba, żeby źli przez dobrych lub dobrzy przez złych czynili postępy. A właśnie ze względu na ów postęp niekiedy źli pomieszani są z dobrymi. I tak będzie, póki Boska opatrzność rządzi stanem obecnego życia.

Na 1. Każdy człowiek nie tylko jesit jakąś poszczególną osobą, ale także jest częścią

całego rodzaju ludzkiego. Stąd też powinien odbyć się nad nim dwojaki sąd. Jeden osobisty. Będzie on nad nim po śmierci, kiedy to „każdy otrzyma zapłatę za uczynki dokonane w ciele"[8], aczkolwiek nie całkowicie, bo nie otrzymuje jej ciało, a tylko jego dusza. Drugi sąd powinien odbyć się nad człowiekiem jako nad częścią całego rodzaju ludzkiego. Podobnie jest według sprawiedliwości ludzkiej: powiadamy, że ktoś jest sądzony, kiedy poddaje się pod sąd wspólnotę, której jest częścią. Toteż i wtedy, kiedy będzie sąd powszechny nad całym ludzkim rodzajem przez powszechne oddzielenie dobrych od złych, również w następstwie każdy zostanie osądzony. Wszelako Bóg nie „sądzi dwa razy tego samego", ponieważ nie wymierza dwóch kar za jeden grzech, ale kara, która przed sądem ostatecznym nie była w pełni wymierzona, uzupełniona będzie na tymże sądzie, po którym bezbożni będą doznawać mąk zarazem na ciele i na duszy.

Na 2. Właściwym wyrokiem owego ogólnego sądu jest powszechne oddzielenie dobrych od złych, które nie poprzedzi owego sądu. Nie poprzedzi go także w pełni skutek sądu, gdy chodzi o wyrok nad każdym poszczególnym człowiekiem, jako że po sądzie ostatecznym dobrzy jeszcze większą otrzymają nagrodę już to dzięki dodanej ciału chwale, już to dzięki wypełnionej liczbie świętych. Również i źli będą doznawać większych mąk wskutek dodanej ciału karze oraz wypełnionej liczbie potępionych i ich kar, bo im większa będzie liczba tych, z którymi będą gorzeć, tym bardziej będą gorzeć.

Na 3. Sąd powszechny raczej dotyczy wprost ludzkości jako całość niż poszczególnych osób podległych sądzeniu. Chociaż więc przed sądem ostatecznym każdy człowiek wie w sposób pewny o swoim potępieniu lub nagrodzie, to jednak nie wszystkim będzie znane potępienie lub nagrodzenie wszystkich. Toteż sąd będzie konieczny.

Artykuł 2

CZY ÓW SĄD, GDY CHODZI O ROZTRZĄSANIE SPRAWY I WYROK, POWINIEN ODBYWAĆ SIĘ ZA POMOCĄ DŹWIĘKÓW MOWY?'

Zdaje się, że ów sąd, gdy chodzi o roztrząsanie sprawy i wyrok, będzie odbywał się za pomocą dźwięków mowy, bo:

1. Augustyn pisze[2]: „Nie jest pewne, przez ile dni będzie się ciągnął ów przyszły sąd". Nie byłoby zaś to niepewne, gdyby to, co się będzie działo na sądzie, od bywało się jedynie umysłowo. A więc ów sąd odbędzie się słownie, a nie tylko umysłowo.

2. Magister[3] przytacza następujące słowa Grzegorza[4]: „Ci przynajmniej posłyszą słowa Sędziego, którzy Jego wiarę słowem Podtrzymywali". Nie może tu chodzić o słowo wewnętrzne, ponieważ w ten sposób wszyscy usłyszą słowa Sędziego. Wszystkim bowiem: dobrym i złym będą znane wszelkie postępki innych ludzi. Wydaje się więc, że ów sąd dokona się słowem zewnętrznym.

3. Chrystus będzie sądził w postaci człowieka". W niej też może być przez wszystkich widziany cieleśnie. Wydaje się więc, że na tej samej podstawie będzie mó wił cielesną mową tak, żeby był przez wszystkich słyszany**.**

Wbrew temu: 1. Augustyn tak pisze": „Przez 'Księgę życia', o której mówi *Apokalipsa*[1], należy rozumieć moc Bożą sprawiającą to, że każdemu zostaną przywołane na pamięć jego dobre lub złe postępki oraz że każdy będzie je widział spojrzeniem umysłu z dziwną szybkością; i ta znajomość albo będzie oskarżać, albo uniewinniać sumienie: i w ten to sposób jednocześnie zarówno wszyscy jak i każdy pojedynczo, będą sądzeni". Lecz gdyby zasługi poszczególnych ludzi były rozpatrywane ustnie, nie mogliby byc sądzeni jednocześnie wszy. scy i każdy pojedynczo. Wydaje się więc, że owo rozpatrywanie nie będzie odbywać się ustnie.

2. Wyrok powinien być proporcjonalny do świadectwa. Lecz świadectwo i oskarżenie lub uniewinnienie będą wewnętrzne, umysłowe. Pisze bowiem Apostoł[8]: „Jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające. [Okaże się to] w dniu, w którym Bóg sądzić będzie ukryte czyny ludzkie". Widać z tego, że ów wyrok i cały sąd odbędzie się umysłowo.

Odpowiedź: Nie można w sposób pewny orzec, co w tej sprawie jest prawdą. Jednakże za bardziej uzasadnione uważa się zdanie, że cały ów przewód sądowy: roztrząsanie, oskarżenie złych, zalecenie dobrych i wyrok na jednych i drugich dokona się umysłowo. Bo gdyby potoczną mową opowiadano postępki pojedynczych ludzi, wymagało by to

przeogromnej ilości czasu. Podobnie i Augustyn mniema, pisząc[9]: „Gdyby ową 'księgę' — której zawartość będzie podstawą do sądzenia wszystkich — pojmowało się cieleśnie, któż zdołałby ocenić jej wielkość i długość? A ile czasu zajęło by czytanie księgi, w której są zapisane wszystkie postępki życia wszystkich ludzi?" A gdyby te postępki poszczególnych ludzi były zapisane w księdze materialnej, nie mniejszego czasu potrzeba by było do ich ustnego opowiedzenia niż do ich odczytania. Stąd też bardziej jest prawdopodobne, że to, co u Mateusza jest opisane[10], nie dokona się potoczną mową ale umysłowo. I tak należy rozumieć ów opis sądu.

Na 1. Słowa Augustyna: „Nie jest pewne, przez ile dni będzie się ciągnął ów sąd" chcą jedynie wyrazić myśl, że nie jest orzeczone, czy dokona się umysłowo, czy ustnie. Gdyby dokonywał się ustnie, wymagało by to dłuższego czasu; gdyby zaś umysłowo, mógłby się odbyć w momencie.

Na 2. Słowa Grzegorza można również odnieść do sadu odbywającego się li tylko umysłowo. Chociaż bowiem wszystkim będą znane swoje i innych postępki — a sprawi to moc Boża, 'która w ewangelii zwie się mową — to jednak ci, którzy mieli wiarę zrodzoną ze słów Boga, będą sądzeni z tychże właśnie słów, bo jak pisze Apostoł[11]: „Ci, co w Prawie zgrzeszyli, przez Prawo będą sądzeni". A więc w jakiś szczególny sposób powiedziane będzie coś tym, którzy byli wierzącymi, co nie będzie powiedziane tym, którzy byli niewierzącymi.

Na 3. Chrystus ukaże się cieleśnie, aby wszyscy poznali Go cieleśnie jako sędziego; a to może się stać nagle. Gdyby natomiast sąd odbywał się zwykłą mową, I o mowa, którą mierzy się czasem, wymagałaby przeogromnej długości czasu.

Artykuł 3

CZY CZAS PRZYSZŁEGO SĄDU JEST NIEZNANY?[1]

Zdaje się, że czas przyszłego sądu jest dobrze znany, bo:

1. Jak ongiś Ojcowie oczekiwali pierwszego przyjścia, tak my obecnie oczekujemy

drugiego. Lecz święci ojcowie znali czas pierwszego przyjścia. Podaje go opisana przez Daniela[2] liczba tygodni. Toteż Żydzi zostali zganieni za to, że nie rozpoznali czasu przyjścia Chrystusa. Świadczą o tym słowa Łukasza[3]: „Obłudnicy, umiecie rozpoznawać wygląd ziemi i nieba, a czemu to obecnego czasu nie rozpoznajecie?" Chyba więc i nam powinno się określić czas drugiego przyjścia, w którym „Bóg przyjdzie na sąd"[4].

2. Znaki prowadzą nas do poznania spraw przez nie oznaczonych. Lecz Pismo św.[5] podaje nam wiele znaków opowiadających przyszły sąd. Możemy więc dojść do rozpoznania owego czasu.

3. Apostoł tak pisze[e]: „My jesteśmy tymi, na któ rych przyszły czasy ostateczne"; a Jan[7]: „Dzieci, jest już ostatnia godzina" itd. A ponieważ już dużo czasu upłynęło, od kiedy to zostało powiedziane, dlatego chyba przynajmniej teraz możemy wiedzieć, że sąd ostateczny jest już blisko.

4. Jedynie dlatego czas sądu powinien być skryty, żeby każdy troskliwie przygotowywał się na niego, sko ro nie zna dokładnie czasu. Lecz ta sama troska pozos tałaby i wtedy, gdyby ów czas był pewny, jako że każdemu niepewny jest czas jego śmierci, gdyż jak pisze Augustyn[8]: „W jakim stanie będzie każdy w swoim ostatnim dniu [życia], w takim będzie w ostatnim dniu świata". Nie jest więc konieczne, żeby czas sądu był skryty.

Wbrew temu: 1. W ewangelii Marka czytamy[9]: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec". Nie wie zaś Syn w tym znaczeniu, że o tym nas nie powiadamia.

2. Apostoł pisze[10]: „Dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy". A ponieważ przyjście złodzieja w nocy jest zgoła niewiadome, dlatego wydaje się, że dzień sądu ostatecznego jest zgoła niewiadomy.

Odpowiedź: Bóg jest przyczyną rzeczy swoją wiedzą[11]. Obydwa* też przekazuje stworzeniom, bo rzeczom udziela mocy powodowania innych rzeczy i tak są ich przyczynami, a niektórym ponadto daje poznawanie rzeczy. W obu jednak wypadkach niektóre sprawy sobie zastrzega. Niejedno bowiem czyni, w czym żadne stworzenie z

Nim nie współdziała, a także niejedno zna, czego żadne czyste stworzenie /2/ nie zna. Do tych rzeczy powinno przede wszystkim należeć to, co podlega samej tylko władzy Boga, w czym żadne stworzenie z Nim nie współdziała. Tego właśnie rodzaju jest koniec świata, w którym będzie dzień sądu. Końca bowiem tj. godność przyczyny i poznawanie świata nie sprawi jakaś przyczyna stworzona; sprawi to Bóg, podobnie jak i świat zaczął istnieć bezpośrednio przez Boga. Toteż całkiem słusznie poznanie końca świata jest zastrzeżone samemu tylko Bogu. I to uzasadnienie podaje sam Chrystus, mówiąc[12]: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą", jakby mówił: „które są zastrzeżone Jego tylko władzy".

Na 1. W Pierwszym przyjściu Chrystus pojawił się skrycie, stosownie do słów Izajasza[13]: „Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco". Żeby więc mógł być rozpoznany przez wierzących, należało przedtem dokładnie określić czas. Natomiast w drugim przyjściu pojawi się jawnie, jak mówi psalmista[14]" „Bóg przyjdzie jawnie" itd. I dlatego nie może być pomyłki co do tego Jego przyjścia. Z tego to powodu nie zachodzi podobieństwo.

Na 2. Zdaniem Augustyna[15] nie wszystkie znaki wymieniane w ewangeliach odnoszą się do drugiego przyjścia, które nastąpi przy końcu świata, ale niektóre z nich odnoszą się do czasu zburzenia Jerozolimy, które już się dokonało, niektóre zaś — i to wiele z nich — odnoszą się do tego przychodzenia Chrystusa, w którym On zjawia się codziennie w swoim Kościele: nawiedzając go duchowo przez to, że zamieszkuje w nas przez wiarę i miłość[1]".

I wprawdzie ewangelie" i listy[18] Podają wiele zdarzeń odnoszących się do ostatniego przyjścia, z żadnego jednak z nich nie można dokładnie rozpoznać czasu sądu. Te bowiem zapowiedziane doświadczenia zwiastujące bliskie przyjście Chrystusa występowały także od czasu pierwotnego Kościoła: z większym lub mniejszym nasileniem. Stąd to także i dni, w których żyli apostołowie, nazwano „ostatnimi dniami". Świadczą o tym *Dzieje Apostolskie*[19], w których Piotr odnosi słowa Joela[20]: „W ostatnich dniach będzie" itd. właśnie do tego czasu. A przecież od tej pory upłynęło bardzo dużo

czasu, w przeciągu którego Kościół znosił niekiedy liczne, a niekiedy mniejsze uciski. I chociaż według wiary tego rodzaju nieszczęścia na końcu świata wystąpią z większym nasileniem, to jednak — zdaniem Augustyna[21] — na tej podstawie nie da się określić, ile jeszcze czasu upłynie, ani też w którym będzie miesiącu, roku, stuleciu czy tysiącleciu. Nie można też określić wielkości nieszczęść, które bezpośrednio poprzedzą dzień sądu lub przyjście antychrysta, gdyż już pierwotny Kościół doznawał wielkich Prześladowań, a zepsucie ze strony szerzących się błędów występowało z tak wielką siłą, że już wtedy niektórzy oczekiwali bliskiego końca świata lub grożącego pojawienia się antychrysta. Świadczą o tym *Historia Kościoła* Euzebiusza[22] oraz *Świetlane postacie* Hieronima[23].

Na 3. Na podstawie słów: „Jest już ostatnia godzina" albo podobnych wypowiedzi, jakie czytamy w Piśmie św., nie można wiedzieć ni podać jakiejś określonej ilości czasu. Nie powiedziano bowiem tego dla oznaczenia jakiejś krótkiej godziny czasu, ale dla oznaczenia ostatecznego stanu świata, który jest jakby ostatnim okresem. A zdaniem Augustyna[24], nie jest oikreślo-ne przez jak wielki przeciąg czasu będzie on trwał. Wszak i starość, która jest ostatnim okresem człowieka, nie ma jakichś ściśle określonych granic, skoro niekiedy trwa tyle, ile wszystkie poprzednie okresy, a nawet dłużej. Toteż i Apostoł[25] odrzuca fałszywe rozumienie swoich słów, jako że niektórzy tak je rozumieli i wierzyli „jakoby już nastawał dzień Pański".

Na 4. Owszem, czas śmierci jest niepewny [co pobudza do czujności]. Ale mimo tego również i niepewność dnia sądu pobudza do czujności i to w dwojaki sposób: po pierwsze, bo nikt nie wie, czy nie odbędzie się za jego życia, a to w tym celu, żeby niepewność z dwóch stron przyczyniła się do tym większej troskliwości [o zbawienie]. Po drugie, ze względu na to, że człowiek ma troszczyć się nie tylko o swoją osobę, ale także o rodzinę, miasto, państwo i cały Kościół, któremu nie wyznaczono czasu trwania według życia człowieka, a przecież każde z wymienionych w ten sposób powinno być kierowane, aby dzień Pański nie zastał go nieprzygotowanym.

Artykuł 4

CZY SĄD POWINIEN ODBYĆ SIĘ NA DOLINIE JOZAFATA LUB W POBLIŻU?

Zdaje się, że sąd nie odbędzie się na dolinie Jozafata albo w pobliskim miejscu, bo:

1. Przynajmniej wszyscy sądzeni powinni stać na ziemi, natomiast uniesieni nad ziemią powinni być tylko ci, którzy będą sądzić. Lecz nawet cała ziemia obieca na nie mogłaby pomieścić mnogości sądzonych. A więc nie może tak być, żeby sąd odbywał się w okolicach owej doliny.

2. Chrystusowi w ludzkiej naturze zlecono sąd, aby sprawiedliwie sądził Ten, który niesprawiedliwie został osądzony. Lecz Chrystus został niesprawiedliwie zasądzony w budynku sądowym Piłata[1] i poddał się wyrokowi niesprawiedliwego sądu na Golgocie[2]. Raczej więc te miejsca powinny być wybrane na sąd.

3. Obłoki, chmury powstają na skutek rozpuszczania się pary. Atoli wtedy nie będzie żadnego parowania lub rozpuszczania się. Nie mogło by więc tak się stać, żeby „sprawiedliwi zostali Porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Chrystusa"[3]. Było by więc konieczne, żeby zarówno dobrzy jak i źli byli na ziemi, co wymagałoby o wiele większego miejsca niż owa dolina.

Wbrew temu: 1. Są słowa Joela[4]: „Zgromadzę wszystkie narody i zaprowadzę je na Dolinę Joszafat, tam nad nad nimi odbędę.

2. W *Dziejach Apostolskich* czytamy[5]: „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba". Lecz Jezus wstąpił do nieba z Góry Oliwnej", która wznosi się nad Doliną Jozafata. A więc i w pobliżu tych miejsc Chrystus przyjdzie dla sprawowania sądu.

Odpowiedź: Nie można dużo i z całą pewnością wiedzieć o tym, jak się będzie odbywał ów sąd i w jaki sposób ludzie na niego się zgromadzą. Ze słów jednak Pisma św. można wywnioskować, że Chrystus zstąpi na sąd prawdopodobnie w pobliżu Góry Oliwnej, podobnie jak i z tego miejsca wstąpił do nieba: aby przez to pokazać, że „Ten, który zstąpił, jest i Tym, który wstąpił ponad wszystkie niebiosa"[7].

Na 1. Nieduża nawet przestrzeń może zmieścić wielkie mnóstwo ludzi. Wystarczy zatem dla pomieszczenia tłumu sądzonych przyjąć jakąkolwiek bądź przestrzeń w pobliżu tego miejsca, byleby tylko z niej mógł on widzieć Chrystusa, który, unosząc się w powietrzu i błyszcząc największą jasnością, mógłby być z daleka widziany.

Na 2. Owszem, przez to, że był niesprawiedliwie osądzony, Chrystus wysłużył sobie władzę sądowniczą. Nie będzie jednak sądził w postaci słabości, w której niesprawiedliwie został osądzony, ale w postaci chwalebnej, w której wstąpił do Ojca. Stąd też miejsce wniebowstąpienia bardziej nadaje się na sąd niż miejsce, w którym został skazany.

Na 3. Zdaniem niektórych[8] w tym tekście obłoki oznaczają zgęszczenie światła odbijającego się od ciał osób świętych, a nie jakieś parowania z ziemi i wody.

A można i tak odpowiedzieć: Owe obłoki powstaną Bożą mocą i mają ukazać podobieństwo przyjścia Chrystusa na sąd do wniebowstąpienia: mianowicie, Ten, który wstąpił w obłoku, również i w obłoku przyjdzie na sąd[9]. — Do tego, obłok ze względu na orzeźwianie wskazuje na miłosierdzie sądzącego.

ZAGADNIENIE 89
SĄDZĄCY I SĄDZENI NA SĄDZIE POWSZECHNYM

Obecnie będzie mowa o sądzących i o sądzonych na sądzie powszechnym. Ujmujemy rzecz w osiem pytań: 1. Czy jacyś ludzie będą sądzić wraz z Chrystusem ? 2. Czy władza sądownicza przysługuje dobrowolnemu ubóstwu? 3. Czy również i aniołowie będą sądzić? 4. Czy złe duchy będą wykonywać wyrok Sędziego? 5. Czy wszyscy ludzie staną przed sądem? 6. Gzy dobrzy będą sądzeni? 7. Czy źli będą sądzeni? 8. Czy także aniołowie będą sądzeni ?

Artykuł 1

CZY JACYŚ LUDZIE BĘDĄ SĄDZIĆ WRAZ Z CHRYSTUSEM?

Zdaje się, że żaden z ludzi nie będzie sądził wraz z Chrystusem, bo:

1. Jan podaje następujące słowa Pańskie[1]: „Ojciec ... cały sąd przekazał Synowi, aby wszyscy" itd. Lecz takowy zaszczyt należy się samemu tylko Chrystusowi. A więc itd.

2. Każdy, kto sprawuje sąd, ma pełną władzę nad tym, co osądza. Lecz to, nad czym powinien odbywać się przyszły sąd, mianowicie zasługi i nagrody względnie kary, podlega samej tylko władzy Boga. Nikomu więc nie przysługuje prawo sądzenia tych spraw.

3. Za prawdopodobniejsze uchodzi zdanie, że ów sąd będzie się odbywał umysłowo, a nie ustnie. Otóż samą tylko mocą Bożą stanie się to, że umysły ludzi będą znać zasługi na nagrodę i karę: co jest jakby oskarżeniem lub zaleceniem, oraz udzielenie kary lub nagrody: co jest jakby ogłoszeniem wyroku. Nikt więc nie będzie sądził, tylko sam Chrystus, który jest Bogiem.

Wbrew temu: 1. U Mateusza czytamy[2]: „Zasiądziecie na . . . tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela". 2. Izajasz pisze[3]: „Pan na sąd przyjdzie ze starszymi ludu swego i z książętami jego". Widać z tego, że również i inni będą sądzić wraz z Chrystusem.

Odpowiedź: Słowo 'sądzić' można wielorako rozumieć. Po pierwsze, jakby przyczynowo, w sensie: to sądzi, czego ukazuje się, że ktoś ma być sądzony. W myśl tego mówi się o niektórych, że będą sądzić ze względu na zestawienie z kimś. Chodzi o to, że z zestawieniem z innymi niektórzy ukazują się godnymi sądu, stosownie do słów Mateusza[4]: „Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie" itd. Ale w tym znaczeniu 'sądzić' na sądzie odnosi się wspólnie do dobrych i do złych.

Po drugie, słowo 'sądzić' bierzemy w znaczeniu poczytywania komuś czegoś. O tym bowiem, kto zgadza się z czyniącym coś, powiadamy, że sam to czyni. Toteż o tych, którzy zgadzają się z Chrystusem, aprobując Jego wyrok, powiadamy, że sądzą. I w tym znaczeniu 'sądzić' odnosi się do wszystkich wybranych w myśl słów *Księgi Mądrości*[5]:

„Święci będą sądzić ludy.

Po trzecie, mówi się o kimś, że sądzi, z powodu podobieństwa, bo mianowicie ma podobieństwo sędziego, gdyż zasiada na miejscu wyniosłym jako sędzia. W tym znaczeniu powiadamy o asesorach, że sądzą. Zdaniem niektórych[6] w ten właśnie sposób będą sądzić mężowie doskonali, którym obiecano[7] władzę sądowniczą. Będą oni sądzić „przez zaszczyt siedzenia obok Sędziego". Na sądzie pojawią się jako wyżsi od innych i „wybiegną w powietrze naprzeciw przychodzącego Pana"[8]. — Ale to chyba nie wystarcza do spełnienia obietnicy Pańskiej, która powiada[9]: „Zasiądziecie . . . sądząc" Jak się bowiem wydaje, sąd oznacza coś więcej niż siedzenie obok sędziego.

I dlatego jest jeszcze czwarty sposób sądzenia. Przysługuje on mężom doskonałym w tym znaczeniu, że w nich zawierają się dekrety Boskiej sprawiedliwości, na podstawie których ludzie będą sądzeni, podobnie jak i o księdze, która zawiera prawo, mówi się, że sądzi. Toteż w Piśmie św. czytamy[10]: „Sąd zasiadł i otwarto księgi". W ten właśnie sposób wyjaśnia owo sądzenie Ryszard od św. Wiktora. Powiada tak[11]: „Ci, którzy od dają się Bożej kontemplacji i wczytują się codziennie w księgę mądrości, jakby w księgi serc przepisują, co kolwiek już pojęli wnikliwym dociekaniem prawdy". A niżej[12]: „Czymże są właściwie serca sądzących nau czonych przez Boga wszelkiej prawdy, jeśli nie jakimiś dekretami kanonów?"

Ponieważ jednak 'sądzić' oznacza czynność przechodzącą na innych, dlatego właściwie mówiąc o tym powiadamy, że sądzi, kto za pomocą mowy przenosi wyrok na kogoś innego. Dzieje się to w dwojaki sposób. W pierwsze, własną powagą. Należy to właściwie do ego, kto ma panowanie i władzę nad innymi, którego ladom podlegają ci, którzy są sądzeni, do którego też ni leży wydawanie prawa ich obowiązującego. I w ten posób sądzić, jest rzeczą samego tylko Boga. Po drugie, 'sądzić' oznacza: wyrok wydany powagą innego po-ać do wiadomości innych, tj. ogłosić wydany wyrok, w ten sposób będą sądzić mężowie doskonali: doprowadzą innych do poznania Boskiej sprawiedliwości, aby wiedzieli, co sprawiedliwie należy się im za zasługi, żeby w ten sposób samo ujawnienie sprawiedliwości nazywało się sądem. Toteż Ryszard od św.

Wiktora pisze[11]: To, że sędziowie otwierają księgi swoich dekretów wobec sądzonych, znaczy: pozwalają jakimkolwiek bądź niższym od siebie na wgląd w swoje serca i ujawniają swoją myśl w tym, co się tyczy sądu".

Na 1. Zarzut ma na uwadze sąd sprawowany własną i powagą, a to przysługuje samemu tylko Chrystusowi. Podobna jest odpowiedź Na 2. Na 3. Nie ma w tym nic nieodpowiedniego, że niektórzy święci ujawniają innym jakieś sprawy albo na i" isób oświecania — tak jak wyżsi aniołowie oświecają niższych[14], albo na sposób mówienia — tak jak gdy niżsi aniołowie mówią do wyższych[15].

Artykuł 2

CZY WŁADZA SĄDOWNICZA PRZYSŁUGUJE DOBROWOLNEMU UBÓSTWU?

je się, że władza sądownicza nie przysługuje dobrowolnemu ubóstwu, bo:

1. Tę władzę obiecano jedynie dwunastu apostołom, jak wskazują na to słowa podane u Mateusza[1]: „Zasiądziecie na dwunastu tronach, sądząc" itd. A ponieważ nie wszyscy dobrowolnie ubodzy są apostołami, dlatego wydaje się, że władza sądownicza nie przysługuje wszystkim.

2. Większą rzeczą jest składać ofiarę Bogu z własnego ciała niż z dóbr zewnętrznych. Lecz męczennicy, a. także dziewice, składają ofiarę Bogu z własnego ciała, zaś dobrowolnie ubodzy z rzeczy zewnętrznych. A więc zaszczyt władzy sądowniczej raczej przysługuje męczennikom i dziewicom niż dobrowolnie ubogim.

3. Jan przytacza takie słowa Pańskie[2]: „Waszym oskarżycielem jest Mojżesz, w którym wy pokładacie nadzieję"; a słowa te uzupełnia glosa[3]: „ponieważ nie wierzycie jego słowom". Przytacza także i tę Jego wypowiedź[4]: „Słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym". A więc przez to, że ktoś przedkłada prawo lub głosi słowo upomnienia dla uczenia obyczajów, nabiera prawa do sądzenia tych, którzy nimi gardzą. Ale to jest rzeczą nauczycieli wiary. Im przeto raczej przysługuje sądzić niż ubogim.

4. Chrystus, przez to, że został jako człowiek osądzony niesprawiedliwie, wysłużył sobie, żeby w ludzkiej naturze był sędzią wszystkich. Świadczą o tym słowa Pańskie zapisane u Jana[r]": „Ojciec ... przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym". Lecz ci, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, są niesprawiedliwie osądzeni. Raczej więc im przysługuje takowa władza niż ubogim.

5. Niższy nie sądzi wyższego. Lecz wielu uczciwie używających bogactw będzie mieć więcej zasług niż wielu dobrowolnie ubogich. A więc dobrowolnie ubodzy nie będą sądzić tam, gdzie inni będą sądzeni.

Wbrew temu: 1. W *Księdze Hioba* czytamy": „Bóg ... nie zbawia bezbożnych, a sąd daje ubogim". A więc do ubogich należy sądzić.

2. Słowa zapisane u Mateusza[7]: „Wy, którzy opuściliście wszystko" ifcd. glosa[8] tak wyjaśnia: „Ci, którzy opuścili wszystko i poszli za Bogiem, będą sędziami, zaś ci, którzy należycie używali uczciwie posiadanych dóbr, będą sądzeni". Wniosek ten sam, co wyżej.

Odpowiedź: Władza sądownicza należy szczególnie do ubóstwa, i to z trzech powodów. Po pierwsze, ze względu na słuszność. Dobrowolne bowiem ubóstwo jest drogą obraną przez tych, którzy wzgardziwszy wszystkim, co światowe, przylgnęli do samego Chrystusa. Stąd też nie ma w nich niczego, co by ich sąd odwodziło od sprawiedliwości, a to czyni ich zdolnymi do sądzenia: jako nade wszystko miłujących prawdę sprawiedliwości.

Po drugie, ze względu na zasługę, jako że w zamian za upokorzenie należy się wywyższenie. Wśród wszystkich bowiem upokorzeń, które powodują, że na tym świecie człowiek jest przez innych pogardzany, szczególnym jest ubóstwo. Toteż ubogim obiecano zaszczyt sprawowania władzy sądowniczej, aby w ten sposób, ten, „kto się upokarza dla Chrystusa, dostąpił wywyższenia"[9].

Po trzecie, ponieważ ubóstwo przygotowuje do wspomnianego sposobu sądzenia. Jak to bowiem jest jasne z tego, co wyżej powiedziano[10], dlatego o którymś ze świętych mówimy, że będzie sądził, ponieważ będzie miał serce dokładnie wyuczone wszelkiej

prawdy Bożej, którą też będzie mógł innym ujawniać. Pierwszym zaś, co na drodze do doskonałości trzeba porzucić, są zewnętrzne bogactwa: ponieważ są nabyte na końcu, „a co jest na końcu powstawania, jest pierwszym, co ulega zniszczeniu"[11]. Z tego to powodu wśród błogosławieństw, poprzez które wspinamy się ku doskonałości, na pierwszym miejscu wymieniono ubóstwo[12]. I w ten to właśnie sposób władza sądownicza odpowiada ubóstwu: o ile jest pierwszym przystosowaniem do tejże władzy. — Z tego to powodu władzy tej nie obiecano jakimkolwiek bądź ubogim, ale tym, którzy „opuściwszy wszystko, idą za Chrystusem”[13] według doskonałości życia.

Na 1. Augustyn tak mówi[14]: „Tych słów Pańskich: 'Zasiądziecie na dwunastu tronach" nie należy rozumieć w ten sposób, że tylko dwunastu ludzi będzie sądzić z Chrystusem. Bo gdyby tak było — ponieważ, jak czytamy w Piśmie św.[15], na miejsce Judasza zdrajcy ustanowiono apostołem Macieja — dla Pawła, który więcej niż inni się napracował, nie znalazłby się tron, na którym by mógł zasiąść do sądzenia. Stąd też liczba dwanaście oznacza raczej całą powszechność sądzących, a to z powodu dwóch części siedmiu, mianowicie trzy i cztery, które pomnożone przez siebie dają dwanaście", zaś dwanaście jest liczbą doskonałości. A jest taką albo dlatego, że polega na podwojeniu liczby sześć, która to liczba jest doskonałą[16], albo dlatego, ponieważ wprawdzie Chrystus mówił to dosłownie dwunastu apostołom, to jednak w ich osobie obiecywał to wszystkim ich naśladowcom[17].

Na 2. Dziewictwo i męczeństwo nie przystosowują tak do mocnego trzymania w sercu dekretów sprawiedliwości Boskiej jak ubóstwo; gdy przeciwnie, zewnętrzne bogactwa na skutek troski a nie według słów Pańskich[18] „zagłuszają słowo Boga".

A można i tak odpowiedzieć: Do zasłużenia sobie na władzę sądowniczą nie wystarcza samo tylko ubóstwo, ale zasługuje ono na nią dlatego, ponieważ jest pierwszą częścią doskonałości, której ta władza przysługuje. Toteż do tych [wartości], które wyrastają z ubóstwa i odnoszą się do doskonałości można zaliczyć dziewictwo i męczeństwo oraz wszystkie dzieła doskonałości. Nie są one jednak tak podstawowe jak ubóstwo, ponieważ podstawa, początek jest najważniejszą częścią rzeczy.

Na 3. Ten, kto przedkładał innym prawo lub nawoływał ku dobremu, będzie sądził przyczynowo, mówiąc: ponieważ inni będą sądzeni przez porównanie do słów przez niego przedłożonych. Stąd to władza sądownicza nie odpowiada właściwie kaznodziejstwu lub nauczaniu.

Można i tak odpowiedzieć: Według niektórych do [udziału we] władzy sądowniczej wymagane są trzy warunki: pieiwszy, wyrzeczenie się troski o rzeczy doczesne, żeby duch nie doznawał przeszkody w nabywaniu tej doskonałości, jaką jest mądrość; drugi, zespół rnót obejmujący także Boską sprawiedliwość: poznaną i zachowaną; trzeci, nauczajnie innych tejże sprawiedliwości. W ten sposób nauczanie będzie uwieńczeniem zasługi [na udział we] władzy sądowniczej.

Na 4. Chrystus, przez to, że został niesprawiedliwie osądzony, „uniżył samego siebie"[19] („został bowiem ofiarowany, gdyż sam tego chciał"[20]), i tym u-liukorzeniem zasłużył sobie na wywyższenie: na sprawowanie władzy sądowniczej, ponieważ, jak pisze A-postoł[21]**:** „Wszystko jest Mu poddane". Stąd też władza sądownicza raczej należy się tym, którzy sami dobrowolnie się uniżają: wyrzekając się dóbr doczesnych — a właśnie ze względu na nie ludzie doznawają czci od osób zeświecczałych — niż tym, którzy 11;), przez innych [niedobrowolnie] upokarzani.

Na 5. Niższy nie może własną powagą sądzić wyższego; może jednak to czynić powagą wyższego od niebie. Jasne jest to na przykładzie sędziów delegowanych. I dlatego nie ma w tym nic nieodpowiedniego, jeżeli ubogim udziela się tej jakby przypadłościowej nagrody, aby sądzili innych, nawet tych, którzy mają większą zasługę i to w odniesieniu do istotnej nagrody.

Artykuł 3

CZY I ANIOŁOWIE POWINNI SĄDZIĆ?

Zdaje się, że i aniołowie powinni sądzić, bo:

1. U Mateusza czytamy[1]: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim" itd**.** A. pisze o przyjściu na sąd. A więc chyba i aniołowie będą sądzić.

2. Rzędy aniołów otrzymują nazwy od zadań, które wykonują. Otóż jednym z rzędów jest rząd Tronów[2], co chyba należy do władzy sądowniczej. Tron bowiem jest siedzeniem sędziego, *solium* — króla, katedra — doktora. A więc niektórzy aniołowie będą sądzić.

3. Świętym po śmierci obiecano zrównanie z aniołami[3]. Zatem jeżeli ludzie będą mieć tę władzę sądzenia, tym bardziej będą ją mieć aniołowie.

Wbrew temu: 1. Są słowa Pańskie[4]: „Ojciec przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym". Lecz aniołowie nie uczestniczą w ludzkiej naturze. A więc i we władzy sądowniczej.

2. Nie do tego samego należy sądzić i usługiwać sędziemu. Lecz na owym sądzie aniołowie będą usługiwać sędziemu, jako że u Mateusza czytamy[5]: „Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie ugorszenia". A więc aniołowie nie będą sądzić.

Odpowiedź: Asesorzy sędziego powinni być [we wszystkim] podobni do sędziego. I wprawdzie cała Trójca będzie sądzić z tytułu swojego najwyższego autorytetu, to jednak sprawowanie sądu przyznaje się Synowi, ponieważ wszystkim ukaże się w ludzkiej naturze: dobrym i złym. I dlatego zachodzi konieczność, żeby również i asesorzy sędziego mieli ludzką naturę, aby w niej mogli być przez wszystkich, widziani: przez dobrych i złych. I ten sposób sądzenia nie przysługuje aniołom. Można jednak powiedzieć, że w jakiś sposób będą mogli sądzić, mianowicie przez aprobatę wyroku[6].

Na 1. Jak podaje glosa[7] do tego tekstu, aniołowie przyjdą z Chrystusem nie jako sędziowie, ale „żeby być świadkami ludzkich postępków, pod których stróżowaniem ludzie postępowali dobrze lub źle".

Na 2. Nazwa 'Trony' przysługuje aniołom z powodu tego sądu, który Bóg nieustannie sprawuje, wszystkim najsprawiedliwiej zarządzając, a aniołowie są tegoż sądu poniekąd wykonawcami i ©głosicielami. Natomiast ten sąd, który odbędzie się nad ludźmi przez Człowieka-Chrystusa, wymaga również asesorów-ludzi.

Na 3. Ludziom obiecano zrównanie z aniołami pod względem nagrody istotnej. Może

jednak tak się stać, że ludzie otrzymają jakąś nagrodę przypadłościową, której aniołowie nie dostaną. Przykładem aureola dziewic i męczenników. I to samo można powiedzieć o władzy sądowniczej.

Artykuł 4

CZY PO DNIU SĄDU ZŁE DUCHY BĘDĄ WYKONYWAĆ WYROK SĘDZIEGO NAD POTĘPIONYMI?

Zdaje się, że po dniu sądu złe duchy nie będą wykonywać wyroku Sędziego nad potępionymi, bo:

1. Według Apostoła[1]: „Chrystus ... zniesie wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc". A więc „znik nie wszelkie przewodnictwo"[2]. Lecz wykonywanie wy roku sędziego wskazuje na jakieś przewodzenie. Prze to złe duchy nie będą po dniu sądu wykonywać wyroku sędziego.

2. Złe duchy bardziej zgrzeszyły niż ludzie. Nie jest więc sprawiedliwe, żeby one męczyły ludzi.

3. Jak złe duchy przywodzą ludzi do złego, tak a niołowie do dobrego. Lecz nagradzanie dobrych nie będzie należało do zadań aniołów, ale dokona tego bezpośrednio sam Bóg. A więc karanie złych nie będzie zadaniem złych duchów.

Wbrew temu: Przez to, że grzeszą, ludzie poddają się diabłu. Jest więc sprawiedliwe, żeby mu podlegali w otrzymywaniu kar — jakby przez niego mieli być karani.

Odpowiedź: W tej sprawie Magister[3] wymienia dwa zdania. /31/ Jedno i drugie wydaje się odpowiadać Boskiej sprawiedliwości. Przez to bowiem, że człowiek grzeszy, sprawiedliwie zostaje poddany złemu duchowi, natomiast zły duch niesprawiedliwie dzierży nad nim przełożeństwo. Zatem to zdanie, które utrzymuje, że złe duchy w przyszłości, po dniu sądu, nie będą dzierżyć przełożeństwa nad ludźmi co do [wykonywania] kar, odnosi się do porządku Boskiej sprawiedliwości ze strony złych duchów karzących. Natomiast przeciwne zdanie odnosi się do porządku Boskiej

sprawiedliwości ze strony ludzi karanych.

Nie możemy jednak mieć pewności, które z tych zdań jest prawdziwsze. Uważam wszakże za prawdziwsze następujące rozwiązanie: jak będzie zachowany taki hierarchiczny porządek w zbawionych, że jedni będą oświecani i doskonaleni przez drugich — a to dlatego, że rzędy (porządki) mebieskiej hierarchii będą wieczne — tak również zachowany będzie hierarchiczny porządek co do kar, taki mianowicie, że ludzie będą karani przez złych duchów, a to dlatego, żeby nie zginął całkowicie porządek ustanowiony przez Boga, który postanowił, żeby aniołowie byli w środku między naturą ludzką a Boską. I dlatego jak aniołowie przekazują ludziom Boże oświecenia, tak również i złe duchy są wykonawcami Boskiej sprawiedliwości wobec złych. To jednak ani trochę nie zmniejsza kary złych duchów, ponieważ także przez to, że innych męczą, sami doznawają męki: tam bowiem przebywanie w gronie nieszczęśników nie zmniejszy niedoli, ale ją powiększy.

Na 1. To przewodnictwo, o którym Pismo św. mówi, że w przyszłości będzie zniesione przez Chrystusa, należy rozumieć według tego, jak ono występuje w obecnym stanie tego świata. Obecnie zaś ludzie przewodzą nad ludźmi, aniołowie nad ludźmi, aniołowie nad aniołami, złe duchy nad złymi duchami i złe duchy nad ludźmi: a wszystko to jest albo dla doprowadzenia do celu, albo dla odwiedzenia od niego. Po dniu jednak sądu, skoro wszystko osiągnie już swój cel, nie będzie już przewodnictwa odwodzącego od celu lub doprowadzającego do niego, a tylko zachowujące w [osiągniętym] celu, którym jest dobro lub zło.

Na 2. Wprawdzie grzech złych duchów [wobec ludzi] nie daje tymże duchom prawa do przewodnictwa nad ludźmi, jako że poddali ich sobie niesprawiedliwie, to jednak tego przewodnictwa wymaga porządek: mianowicie wyższość ich natury nad naturą ludzką. Zdaniem bowiem Dionizego[4] dobra naturalne pozostają w nich „nietknięte".

Na 3. Dobrzy aniołowie nie będą główną przyczyną udzielania nagrody wybranym, ponieważ oni otrzymają ją bezpośrednio od Boga. Będą jednak przyczyną udzielania ludziom niektórych przypadłościowych nagród: tak jak to wyżsi aniołowie oświecają

niższych od siebie aniołów i ludzi o niektórych tajemnicach Bożych, które jednak nie należą do samej istoty szczęśliwości. Podobnie i potępieni główną karę otrzymają bezpośrednio od Boga, mianowicie odtrącenie na zawsze od widzenia Boga. Nie jest wykluczone, że inne kary zmysłowe będą ludziom wymierzane przez złe duchy.

W tym jednak tkwi różnica, że zasługa na nagrodę wiedzie do wywyższenia, zaś grzech — do pognębienia. A ponieważ natura anielska jest wyższą niż natura ludzka, dlatego niektórzy, ze względu na wybit-uość zasługi, tak będą wywyższeni, iż to wywyższenie przekroczy wysokość natury i nagrody niektórych a-niołów. Stąd też niektórzy aniołowie będą oświecani l»rzez niektórych ludzi. Żaden jednak z grzeszników, ze względu na stopień złości, nie wzniesie się do tej wysokości, która przysługuje naturze złych duchów.

Artykuł 5

CZY WSZYSCY LUDZIE STANĄ PRZED SĄDEM?

Zidaje się, że nie wszyscy ludzie staną przed sądem, bo:

1. U Mateusza czytamy[1]: „Zasiądziecie na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela". Nie wszyscy jednak ludzie należą do owych dwunastu pokoleń. Wydaje się więc, że nie wszyscy ludzie staną przed sądem.

2. To samo widać ze słów psalmu[2]: „Bezbożni nie powstaną z martwych na sąd". A przecież takich jest wielu. Nie staną więc przed sądem.

3. Po to prowadzi się kogoś przed sąd, żeby rozpatrzeć jego zasługi. Lecz są tacy, którzy nie mieli żadnych zasług, np. dzieci zmarłe przed osiągnięciem doskonałego wieku. Nie ma więc potrzeby, żeby one stanęły przed sądem.

Wbrew temu: 1. Czytamy w *Dziejach Apostolskich*[3]*:* „Bóg ustanowił Chrystusa sędzią żywych i umarłych". Lecz te dwie grupy obejmują wszystkich ludzi, bez względu na to, w jaki sposób one się od siebie wyodrębniają. A więc przed sądem staną wszyscy ludzie.

2. *Apokalipsa* pisze[4]: „Oto nadchodzi z obłokami, i ujrzy Go wszelkie oko". Tak by jedinak nie było, gdyby nie wszyscy ludzie stanęli przed sądem. A więc itd.

Odpowiedź: Chrystusowi jako człowiekowi zlecono władzę sądowniczą w nagrodę za poniżenie, jakie wycierpiał w czasie męki. Swoją zaś męką przelał krew za wszystkich, co wystarczająco mogło służyć zbawieniu ludzi. Nie we wszystkich jednak odniosła ona skutek, a to z powodu istniejącej w niektórych przeszkody. Wypadało więc, żeby wszyscy ludzie zgromadzili się na sądzie, by widzieć Jego wywyższenie w ludzkiej naturze, według której „Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych"[5].

Na 1. Augustyn tak na to odpowiada[0]: „Ze słów: 'Sądząc dwanaście pokoleń Izraela' wcale nie wynika, że pokolenie Lewi, które jest trzynastym pokoleniem, nie będzie sądzone, albo że [ci, co poszli za Chrystusem] będą sądzić jedynie ów naród, a nie wszystkie inne narody". I dlatego owe dwanaście pokoleń oznaczają wszystkie inne narody, jako że zostały one przez Chrystusa wezwanie do dziedzictwa dwunastu pokoleń.

Na 2. Jeżeli słowa: „Bezbożni nie powstaną z martwych na sąd" odnoszą się do wszystkich grzeszników, to należy je rozumieć w ten sposób, że oni powstaną z martwych nie po to, żeby [innych] sądzić. Jeżeli zaś 'bezbożni' oznaczają 'niewierzących', wówczas należy je rozumieć w ten sposób, że oni powstaną z martwych nie po to, żeby byli sądzeni, jako że „już zostali osądzeni"[7]. Wszelako wszyscy zmartwychwstaną, żeby razem zjawić się na sądzie dla oglądania chwały Sędziego.

Na 3. Również i dzieci zmarłe przed osiągnięciem doskonałego wieku zjawią się razem na sądzie: nie po to, żeby były sądzone, ale żeby widziały chwałę Sędziego.

Artykuł 6

CZY NA TYM SĄDZIE BĘDĄ SĄDZENI DOBRZY?

Zdaje się, że nikt z dobrych nie będzie na sądzie sądzony, bo:

1. W ewangelii Jana czytamy[1]: „Kto wierzy w Niego, nie jest sądzony". Lecz wszyscy dobrzy uwierzyli w Niego. A więc nie będą sądzeni.

2. Nie są szczęśliwi ci, którzy nie są pewni swojego szczęścia. Augustyn[2] wyprowadza z tego wniosek, że złe duchy nigdy nie były szczęśliwe. Lecz ludzie święci

są już teraz szczęśliwi. Są przeto pewni swojego szczęścia. Nie stawia się jednak przed sądem tego, co jest pewne. A więc dobrzy nie będą sądzeni.

3. Strach nie da się pogodzić ze szczęśliwością. Lecz sąd ostateczny, który jak najbardziej uchodzi za 'straszliwy', nie może obyć się bez strachu u tych, którzy mają być sądzeni. Toteż Grzegorz[1], wyjaśniając słowa Hioba[4]: „Gdy się podniesie, zlękną się aniołowie", tak powiada: „Zważmy, jakiego to dozna wówczas przerażenia sumienie grzeszników, kiedy nawet życie sprawiedliwych będzie wstrząśnięte". A zatem dobrzy nie będą sądzeni.

Wbrew temu: 1. Wydaje się, że wszyscy dobrzy będą sądzeni, ponieważ św. Paweł pisze[5]: „Wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre". Ale to właśnie oznacza być sądzonym. A więc wszyscy będą sądzeni.

2. Przymiotnik 'powszechny' obejmuje wszystkich. Lecz ów sąd zwie się 'powszechnym'. A więc wszyscy będą sądzeni.

Odpowiedź: Do sądu należy: rozpatrzenie zasług oraz udzielenie zapłaty. Jeśli więc chodzi o udzielenie zapłaty, to wszyscy będą sądzeni, także i dobrzy. Każdy zatem z nich wyrokiem Boskim otrzyma zapłatę odpowiadającą zasłudze.

Co do rozpatrywania zasług, to zachodzi ono jedynie wtedy, gdy u kogoś zasługi dobre mieszają się ze złymi. Są bowiem tacy, „którzy na podwalinie wiary budują złoto, srebro i drogie kamienie"[8], są oddani całkowicie służbie Bożej i nie mają żadnej poważniejszej domieszki jakiejś złej zasługi. Co do nich nie będzie miało miejsce rozpatrywanie zasług. Przykładem ci, którzy „oddanym sercem myślą jedynie o sprawach Boga"[7]. I dlatego będą zbawieni, ale nie będą sądzeni. Ale są i tacy, którzy „budują na podwalinie wiary drzewo, trawę i słomę"[8], jeszcze są przywiązani do spraw doczesnych i „są uwiikłani w sprawy tego świata"[9], tak jednak, że niczego nie stawiają wyżej nad Chrystusa, ale starają się „okupić grzechy jałmużnami"[10]. U takowych zasługi dobre mieszają się ze złymi. I dlatego co do nich będzie miało miejsce rozpatrywanie zasług. Stąd też takowi, co do tego, będą sądzeni, ale i zbawieni.

Na 1. Ponieważ karanie jest skutkiem sprawiedliwości, zaś nagradzanie — miłosierdzia, dlatego karanie raczej przypisuje się sądowi, który jest w szczególny sposób wyrazem sprawiedliwości, przy czym niekiedy sąd bierze się za samo potępienie. I tak rozumie się przytoczony w zarzucie tekst, jak to widać z glosy[11] do tegoż tekstu.

Na 2. Jeśli chodzi o wybranych, to rozpatrywanie zasług nie będzie miało na celu zniesienie pewności szczęścia w sercach samych sądzonych, ale będzie po to, żeby wszystkim jawnie ukazała się przewaga dobrych zasług nad złymi zasługami, i żeby w ten sposób sprawiedliwość Boska znalazła uznanie.

Na 3. Grzegorz mówi o sprawiedliwych żyjących w ciele śmiertelnym. Toteż nieco wyżej powiada[12]: „ci, którzy mogliby się znaleźć w ciałach, chociaż już mocni i doskonali, ponieważ są złączeni z ciałem, nie mogą przy tak wielkiej nawałnicy grozy nie doznawać żadnego lęku". Jasne, że ową grozę należy odnieść do czasu poprzedzającego bezpośrednio sąd: straszliwy jak najbardziej dla złych, a nie dla dobrych, u których nie będzie żadnego poczucia zła.

Argumenty podane we Wbrew temu mają na uwadze udzielenie zapłaty.

Artykuł 7

CZY ŹLI BĘDĄ SĄDZENI?

Zdaje się, iż żaden ze złych nie będzie sądzony, bo:

1. Jak pewne jest potępienie niewierzących, tak również jest pewne potępienie tych, którzy umierają w grzechu śmiertelnym. Lecz ze względu na pewność potępienia w ewangelii Jana czytamy[1]: „Kto nie wierzy, już został osądzony (potępiony)". A więc na tej samej podstawie również i inni grzesznicy nie będą sądzeni.

2. Głos sędziego jest przejmująco straszliwy dla tych, którzy na sądzie otrzymują wyrok potępienia. .Lecz Magister[2], powtarzając słowa Grzegorza[3], powiada, że nie będzie mowy sędziego do niewierzących. Lecz gdyby była do wierzących potępionych, niewierzący odnieśliby jakąś korzyść ze swojej niewiary, co jest niedorzeczne.

Wbrew temu wydaje się, że wszyscy źli będą sądzeni, ponieważ wszystkim złym będzie wymierzona kara odpowiednio do wielkości winy. Lecz to nie może nastąpić bez określenia przez sąd. A więc wszyscy źli będą sądzeni.

Odpowiedź: Wszystkich złych spodka ten sąd, którego rzeczą jest wyznaczenie kar za grzechy. Samych tylko wierzących spotka ten sąd, którego rzeczą jest rozpatrywanie zasług. U niewierzących bowiem nie ma tej podwaliny, jaką jest wiara, a z powodu jej braku wszystkie następujące uczynki nie mają doskonałej prawości intencji. Stąd też nie występuje u nich jakoweś zmieszanie dobrych zasług ze złymi, które by wymagały rozpatrywania przez sąd. Natomiast wierzący mają tę podwalinę, którą jest wiara. Toteż chwalebny jest u nich przynajmniej sam akt wiary. A chociaż bez miłości nie jest on zasługujący, jest jednak sam z siebie skierowany ku zasługiwaniu. Dlatego też będzie nad nimi sąd rozpatrujący. Wierzący przeto, którzy przynajmniej liczbowo byli obywatelami Państwa Bożego, będą sądzeni jak obywatele, a na takowych nie zapada wyrok śmierci bez rozpatrywania ich zasług. Inaczej będzie z niewierzącymi: będą oni potępieni jako wrogowie, których ludzie zwykli tępić bez wysłuchania ich zasług.

Na 1. Owszem, pewne jest, że tych, którzy zmarli w grzechu śmiertelnym, spotka potępienie. Ponieważ jednak występuje u nich dodatkowo to, co ma służyć do dobrego zasługiwania, dlatego — dla ujawnienia Boskiej sprawiedliwości — konieczne jest, żeby odbywało się rozpatrzenie ich zasług, co ma ukazać, że sprawiedliwie zastali wykluczeni ze społeczności świętych, której to społeczności zewnętrznie liczbowo wydawali się być obywatelami.

Na 2. Ta mowa sędziego, pojmowana duchowo, o tyle nie będzie surowa dla wierzących potępionych, że ujawni w nich coś, co się podoba sędziemu, a czego u niewierzących nie można znaleźć, jako że „bez wiary nie można podobać się Bogu"[4]. Ale wyrok potępienia, który będzie wydany na wszystkich, dla wszystkich będzie straszliwy.

Argument zaś podany we Wbrew temu ma na uwadze sąd oddający zapłatę.

Artykuł 8

CZY NA TYM PRZYSZŁYM SĄDZIE BĘDĄ SĄDZENI ANIOŁOWIE?

Zdaje się, że na tym przyszłym sądzie aniołowie będą sądzeni, bo:

1. Apostoł pisze[1]: „Czy nie wiecie, że będziemy sądzili także aniołów?" Lecz tego nie można odnieść do stanu obecnego czasu. A więc powinno się to odnieść do sądu przyszłego.

2. Hiob pisze o Behemot, przez którego rozumie się diabła[2]: „Przed oczyma wszystkich będzie powalony"; zaś Marek opisuje, jak to zły duch wołał do Chrystusa[3]: „Przyszedłeś przed czasem zgubić nas?" A glosa[4] do tych słów tak powiada: „Widząc Pana na ziemi, złe duchy mniemały, że zaraz odbędzie się sąd nad nimi". Wydaje się więc, że czeka ich sąd ostateczny.

3. Piotr tak pisze[5]: „Bóg aniołom, którzy zgrzeszyli, nie odpuścił, ale wydał ich do ciemnych lochów Tartaru, aby byli zachowani na sąd". Wydaje się więc, że aniołowie będą sądzeni.

Wbrew temu: 1. Bóg „nie sądzi dwa razy tego samego"[6]. Lecz źli aniołowie już zostali osądzeni, stosownie do słów Pańskich[7]: „Władca tego świata już został osądzony". A więc aniołowie w przyszłości nie będą sądzeni.

2. Większa jest dobroć lub złość aniołów niż niektórych ludzi w tym życiu. Lecz niektórzy ludzie dobrzy lub źli nie będą sądzeni. A więc również i aniołowie dobrzy lub źli nie będą sądzeni.

Odpowiedź: Ani aniołowie dobrzy, ani źli nie będą w żaden sposób oddani pod sąd rozpatrujący, a to dlatego, że ani u dobrych nie można znaleźć czegoś złego, ani u złych czegoś dobrego, co by należało osądzić.

Jeżeli natomiast mówimy o sądzie udzielającym zapłatę, to należy rozróżnić dwojaką zapłatę. Pierwszą, odpowiadającą własnym zasługom aniołów: i ta została udzielona na początku jednym i drugim, kiedy to jedni zostali wyniesieni do szczęścia, zaś drudzy pogrążeni w niedolę. Wtóra, odpowiadającą zasługom dobrym lub złym

nagromadzonym przez aniołów: i ta zapłata będzie udzielona na przyszłym sądzie. Chodzi o to, że dobrzy aniołowie będą mieć większą radość ze zbawienia tych, których przywiedli do zasłużenia sobie na niebo, a źli aniołowie będą doznawać większej męki z powodu doszczętnej zagłady złych, których oni do złego przywiedli.

Zatem ani ze strony sądzących, ani ze strony sądzonych sąd nie będzie dotyczył wprost aniołów, ale ludzi. Nie wprost jednak będzie jakoś dotyczył aniołów, o ile wmieszani byli w ludzkie postępowanie.

Na 1. W tym powiedzeniu Apostoła chodzi o sąd porównania, jako że niektórzy ludzie będą wtedy wyżsi od niektórych aniołów.

Na 2. Złe duchy „przed oczyma wszystkich będą powalone", ponieważ będą na zawsze wtrącone do piekielnego więzienia tak, że już nie będzie im wolno wyjść z niego na zewnątrz. Do tego czasu zezwalano im na to jedynie na zarządzenie Boskiej opatrzności dla ćwiczenia życia ludzi.

Podobnie należy odpowiedzieć na 3.

ZAGADNIENIE 90
W JAKIEJ POSTACI PRZYJDZIE CHRYSTUS NA SĄD?

Z kolei należy zastanowić się nad tym, w jakiej postaci Sędzia przyjdzie na sąd. Nasuwają się trzy pytania: 1. Czy Chrystus będzie sądził w postaci człowieczeństwa? 2. Czy pojawi się w postaci człowieczeństwa uehwalebnionego? Czy bóstwo może być widziane bez odczuwania radości,

Artykuł 1

CZY CHRYSTUS BĘDZIE SĄDZIŁ W POSTACI SŁUGI? /4/

Zdaje się, że Chrystus nie będzie sądził w postaci sługi[1], bo:

1. Sąd wymaga autorytetu u sądzącego. Otóż Chrystus ma autorytet nad żywymi i umarłymi, o ile jest Bogiem. Jako taki bowiem jest Panem i Stwórcą wszystkich. A więc

będzie sądził w postaci bóstwa.

2. Sędzia powinien mieć władzę niepokonalną. Syrach powiada[2]: „Nie staraj się być sędzią, chyba że zdołasz siłą wykorzenić nieprawości". Lecz siła niepokonalną (przysługuje Chrystusowi jako Bogu. A więc będzie On sądził w postaci bóstwa.

3. Jan przytacza następujące słowa Pańskie[3]: „Ojciec .. . cały sąd przekazał Synowi, aby wszyscy oddawali cześć Synowi, tak jak oddają cześć Ojcu". Lecz Ojcu i Synowi nie należy się równa cześć według ludzkiej natury. A więc nie będzie sądził w ludzkiej postaci.

4. Prorok Daniel pisze[4]: „Patrzałem, aż postawiono trony, a Przedwieczny zajął miejsce". Otóż 'trony' oznaczają władzę sądowniczą, zaś przedwieczność, jak stwierdza Dionizy[5], przysługuje Bogu z powodu Jego wieczności. A więc sądzenie przysługuje Synowi jako wiecznemu, a zatem nie jako człowiekowi.

5. Augustyn", a za nim Magister[7], tak pisze: „Przez Słowo Boga dokonuje się zmartwychwstanie dusz, zaś przez Słowo, które stało się w ciele Synem człowieka, dokonuje się zmartwychwstanie ciał". Lecz ów sąd ostateczny raczej dotyczy duszy niż ciała. A więc sądzenie raczej przysługuje Chrystusowi jako Bogu niż jako człowiekowi.

Wbrew temu: 1. Są słowa Pańskie[8]: „Ojciec ... przekazał Mu władzę wykonywania sądu, ponieważ jest Synem Człowieczym".

2. Hiob pisze[9]: „Zostałeś osądzony jako bezbożnik" — glosa dodaje: „przez Piłata". „I dlatego otrzymujesz władzę sądzenia i prawodawstwa" — co glosa uzupełnia[10]: „abyś sądził sprawiedliwie". Lecz Chrystus według ludzkiej natury został osądzony przez Piłata. A więc będzie sądził w ludzkiej naturze.

3. Do tego należy sądzić, do kogo należy wydawanie prawa. Lecz Chrystus, ukazując się nam w ludzkiej naturze, dał prawo ewangelii. A więc i w tejże naturze będzie sądził.

Odpowiedź: Sąd w sprawowaniu swojej funkcji — tj. w sądzeniu wymaga jakiegoś panowania. Toteż Apostoł pisze[11]: „Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługę?" I dlatego o tyle Chrystusowi przysługuje sprawowanie funkcji sędziowskiej nad

ludźmi, nad którymi głównie będzie się odbywał sąd ostateczny, o ile ma On panowanie nad nimi. A jest On naszym Panem nie tylko z powodu stworzenia nas, jako że „Pan jest Bogiem: On sam nas stworzył, a nie my sami siebie"[12], ale także z powodu odkupienia, którego dokonał w ludzkiej naturze. Potwierdzają to słowa Apostoła[13]: „Po to Chrystus umarł i powrócił do życia, by zapanować tak nad umarłymi, jak nad żywymi".

Otóż dla zdobycia nagrody życia wiecznego nie wystarczyłyby nam same dobra otrzymane drogą stworzenia nas, gdyby nie doszło jeszcze dobrodziejstwo odkupienia, a to z powodu przeszkody, jaka objawiła się w ludzkiej naturze na skutek grzechu pierwszego rodzica. A ponieważ sąd ostateczny ma to na celu, żeby jedni byli dopuszczeni do królestwa, a inni zeń wykluczeni, dlatego jest słuszne, żeby sam Chrystus według ludzkiej natury przewodniczył temu sądowi: ten Chrystus, z którego dobrodziejstwa, jakim jest odkupienie, jesteśmy dopuszczeni do królestwa. I to właśnie mają na myśli słowa *Dziejów Apostolskich'*:* „Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych".

Zauważmy, że Chrystus na skutek odkupienia rodzaju ludzkiego naprawił nie tylko ludzi, ale powszechnie całe stworzenie, jako że przez naprawienie człowieka wszelkie stworzenie doznaje ulepszenia, stosownie do słów Apostoła[16]: „Przez Niego chciał wszystko pojednać ze sobą, co jest na ziemi i co jest w niebie-Hiech, przywracając pokój przez krew Jego na krzyżu przelaną". Wynika z tego, że Chrystus przez swoją mękę wysłużył sobie panowanie i władzę sądowniczą nie tylko nad ludźmi, lecz także nad wszelkim stworzeniem, stosownie do słów[16]: „Dana Mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi".

Ma 1. Chrystus według Boskiej natury ma autorytet i panowanie nad całym stworzeniem na mocy stwarzania. Natomiast według ludzkiej natury ma autorytet i panowanie, bo na to sobie zasłużył swoją męką. Jest to poniekąd powaga drugorzędna i nabyta; zaś pierwsza jest naturalna i wieczna.

Na 2. Chociaż Chrystus jako człowiek nie ma z sieibie niepokonalnej władzy z naturalnej mocy ludzkiego gatunku, ma jednak z daru Boga i w ludzkiej naturze niepokonalną

władzę, jako że według Pisma św.[17]: „Wszystko rzucono pod stopy Jego". I dlatego wprawdzie sądził w ludzkiej naturze, ale z mocy bóstwa.

Na 3. Chrystus nie zdołałby dokonać odkupienia rodzaju ludzkiego, gdyby był samym tylko człowiekiem. I dlatego przez to samo, że mógł w ludzkiej naturze odkupić rodzaj ludzki i dzięki temu otrzymać władzę sądowniczą, jawnie ukazuje się, że sam jest Bogiem, i tak ma być na równi z Ojcem czczony: nie jako człowiek, ale jako Bóg.

Na 4. To widzenie Daniela wyraziście ujawnia cały porządek władzy sądowniczej. Jako w pierwszym początku istnieje ona w samym Bogu, a szczególnie w Ojcu, który jest źródłem całego Bóstwa. I dlatego najpierw wyrażono się: „Przedwieczny zajął miejsce”. Jednakowoż władzę tę przeniesiono z Ojca na Syna: nie tylko odwiecznie według Boskiej natury, ale także w czasie według ludzkiej natury, w której to On wysłużył ją sobie. Stąd to nieco niżej napisano[18]: „Oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską".

Na 5. W tych słowach Augustyn zastosował jako weś przypisywanie, mianowicie skutki dokonane przez Chrystusa w ludzkim ciele sprowadził do przyczyn w jakiś sposób współpodobnyeh. A ponieważ według duszy jesteśmy „na obraz i podobieństwo Boże"[19], zaś według ciała jesteśmy tego samego gatunku co czło-wiek-Chrystus, dlatego to, czego dokonał Chrystus w naszych duszach, przypisał bóstwu; natomiast to, czego dokonał lub dokona w naszym ciele, przypisał Jego ciału, jakkolwiek i ciało Jego, o ile według słów Damascena[20], jest „narzędziem bóstwa", ma również skutek w naszych duszach, stosownie do tego, co czytamy w *Liście do Hebrajczyków*[21]*:* „Krew Chrystusa ... oczyściła nasze sumienia z martwych uczynków". I w ten to również sposób „Słowo, które stało się ciałem" jest przyczyną zmartwychwstania dusz[22]. Stąd też również według ludzkiej natury jest słusznie sędzią nie tylko dóbr cielesnych lecz także i duchowych.

Artykuł 2

CZY NA SĄDZIE CHRYSTUS UKAŻE SIĘ W POSTACI CZŁOWIECZEŃSTWA UCHWALEBNIONEGO? /4/

Zdaje się, że na sądzie Chrystus nie ukaże się w postaci człowieczeństwa uehwalebnionego, bo:

1. Glosa[1] do słów Jana[2]: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili" tak powiada: „Ponieważ przyjdzie w tym ciele, w którym został ukrzyżowany". Lecz u Chrystusa, gdy był ukrzyżowany, widać było słabość ludzką. A więc i w takiej postaci ukaże się, a nie w postaci chwalebnej.

2. Mateusz podaje[3]: „Wówczas ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego", tj. znak krzyża. A Chryzostom powiada[4]: „Chrystus przyjdzie na sąd pokazując nie tylko blizny ran, lecz także samą najhaniebniejszą śmierć". Jak więc z tego widać, nie ukaże się w postaci chwalebnej.

3. Na sądzie Chrystus pojawi się w takiej postaci, która by mogła być widziana przez wszystkich. Lecz Chrystus w postaci człowieczeństwa chwalebne go nie mógłby być widziany przez wszystkich dobrych i złych, ponieważ oko nieuehwalebnione nie jest chyba przystosowane do widzenia jasności ciała chwalebnego. Nie ukaże się więc w postaci chwalebnej.

4. Nie daje się niesprawiedliwym tego, co w nagrodę obiecano sprawiedliwym. Lecz widzenie chwały człowieczeństwa Chrystusowego obiecano w nagrodę sprawiedliwym. U Jana bowiem czytamy[5]: „Wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę", tj. jak te słowa wyjaśnia Augustyn[6]: „Znajdzie pokrzepienie w bóstwie i człowieczeństwie". A u Izajasza[7]: „Oczy ich ujrzą Króla w całej Jego krasie". A więc na sądzie nie ukaże się wszystkim w postaci chwalebnej.

5. Chrystus będzie sądził w takiej postaci, w jakiej sam był sądzony. Toteż glosa[8] do słów Pańskich[9]: „Tak również i Syn udziela chwały tym, którym chce" tak powiada: „W jakiej postaci niesprawiedliwie był sądzony, w takiej sprawiedliwie będzie sądził: aby mógł być widziany przez bezbożnych". Lecz był sądzony w słabości ludzkiej, A więc i w

tej postaci ukaże się na sądzie.

Wbrew temu: 1. Są słowa Pańskie[10]: „Wtedy ujrzą Syna Człowieczego, nadchodzącego w obłoku z wielką potęgą i majestatem". Lecz majestat i potęga należą do chwały. A więc ukaże się w postaci chwalebnej.

2. Ten, kto sądzi, powinien górować nad tymi, którzy są sądzeni. Lecz wybrani, którzy będą sądzeni przez Chrystusa, będą mieć ciała uchwalebnione. Tym bardziej więc Sędzia ukaże się w postaci chwalebnej. 3. Jak być sądzonym jest oznaką słabości i poniżenia, tak sądzić innych jest oznaką autorytetu i chwały. Lecz w pierwszym przyjściu, kiedy to Chrystus przyszedł po to, aby być sądzony, ukazał się z oznakami ludzkiej słabości. A więc i w drugim przyjściu, kiedy to przyjdzie po to, aby sądzić, jawnie ukaże się w postaci chwalebnej.

Odpowiedź: Dlatego Chrystus zwie się „Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi"[11], ponieważ zadośćuczynił za ludzi i wstawia się za nimi u Ojca, no i ponieważ przekazuje im to, co należy do Ojca, w myśl słów Pańskich[12]: „Chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im" Są zatem dwie krańcowe strony, a Chrystusowi przysługuje to, że stanowi jedno z jedną i drugą: zatem, o ile stanowi jedno z ludźmi, występuje w imieniu ludzi wobec Ojca; o ile zaś stanowi jedno z Ojcem, przekazuje ludziom dary Ojca. Ponieważ więc w pierwszym przyjściu przyszedł po to, żeby zadośćuczynić za nami u Ojca, dlatego ukazał się w postaci ludzkiej wraz z jej słabościami. A ponieważ w drugim przyjściu przyjdzie po to, żeby wykonać sprawiedliwość Ojca nad ludźmi, dlatego powinien ukazać tę chwałę, która jest w Nim z tego powodu, że stanowi jedno z Ojcem. Toteż na sądzie pojawi się w postaci chwalebnej.

Na 1. Chrystus ukaże się w tym samym ciele, ale nie będzie już ono wyglądało tak samo.

Na 2. Znak krzyża pojawi się na sądzie nie jako oznaka obecnej słabości ale dawniejszej, aby przez to tym sprawiedliwsze uwydatniło się potępienie tych, kitórzy wzgardzili tak wielkim miłosierdziem, i tych zwłaszcza, którzy Chrystusa niesprawiedliwie prześladowali. Co się zaś tyczy blizn, które będą widoczne na Jego ciele, to one nie będą świadczyły o jakiejś słabości. Owszem, będą oznaką największej mocy, z jaką Chrystus

przez słabość okazaną przy męce zatryumfował nad wrogami. Pokaże również swoją najhaniebniejszą śmierć, ale nie stawiając jej przed oczy odczuwalnie — jak gdyby na sądzie [wobec wszystkich ponownie] ją ponosił — lecz aby z tego, co będzie widoczne, tj. ze śladów ongiś wycierpianej męki, doprowadzić ludzi do jej rozpamiętywania.

Na 3. Z tego, co wyżej powiedziano", jest jasne, że ciało uchwalebnione ma możność pokazania się lub nie pokazania się oku nieuchwalebnionemu. I dlatego Chrystus w postaci uchwalebnionej mógłby być przez wszystkich widziany.

Na 4. Jak chwała, która spotyka przyjaciela, jest miłą, tak chwała i władza osoby znienawidzonej sprawia jak najgłębszy smutek. I dlatego, jak widzenie chwały człowieczeństwa Chrystusowego będzie nagrodą dla sprawiedliwych, tak dla nieprzyjaciół Chrystusa będzie ono karą. Toteż Izajasz pisze[14]: „Niech ujrzą ku swemu zawstydzeniu zazdrosną dbałość Twoją o lud; ogień zaś, mianowicie zazdrości[15], zgotowany dla Twych wrogów niech ich pożre".

Na 5. Glosa bierze wyraz 'postać' w znaczeniu natury ludzkiej, a w niej Chrystus był osądzony i będzie sądził. Nie bierze zaś tego wyrazu w znaczeniu jakości natury, a ta jakość nie będzie taką samą w sądzącym, tj. słaba, niemocna, jaką była w sądzonym.

Artykuł 3

CZY ŹLI MOGLIBY OGLĄDAĆ BÓSTWO BEZ DOZNAWANIA Z TEGO RADOŚCI?

Zdaje się, że źli mogliby widzieć bóstwo bez doznawania z tego radości, bo:

1. Jest pewne, że bezbożnicy poznają w sposób na bardziej wyraźny, że Chrystus jest Bogiem. Będą zatem widzieć Jego bóstwo, a mimo tego nie będą się radować z widzenia Chrystusa. A więc bóstwo mogłoby być widziane bez doznawania radości.

2. Przewrotna wola bezbożników nie jest bardziej wroga człowieczeństwu Chrystusowemu niż Jego bóstwu. Lecz jak już powiedziano[1], to, że będą widzieć chwałę Jego człowieczeństwa, wyjdzie im na karę. O wiele bardziej smuciliby się niż radowali, gdyby widzieli Jego bóstwo.

3. Uczucia woli nie idą z konieczności za tym, co powstało w myśli. Toteż Augustyn powiada[2]: „Najpierw jest myśl, a po niej albo leniwe, albo żadne nie następuje uczucie". Lecz widzenie jest rzeczą myśli, zaś radość należy do uczuć. A więc mogłoby być widzenie bóstwa bez radości.

4. „Cokolwiek bywa w czymś przyjmowane, przyjmowane bywa na sposób przyjmującego"[3], a nie na sposób rzeczy przyjmowanej. Lecz wszystko, co bywa widziane, w jakiś sposób bywa przyjmowane w widzącym. Chociaż więc bóstwo samo z siebie jest w najwyższym stopniu radujące, to jednak widziane przez tych, którzy są pogrążeni w smutku, nie sprawi radości, ale raczej jeszcze bardziej zasmuci.

5. Jak się ma zmysł do swojego przedmiotu — do rzeczy postrzegalnej, tak się ma myśl do swojego przedmiotu — do rzeczy poznawalnej umysłowo. Otóż ze zmysłami jest tak, że jak pisze Augustyn": „Człowiekowi choremu nie smakuje chleb, tak błogi dla pod niebienia zdrowego", a podobnie ma się rzecz z innymi zmysłami. A ponieważ potępieni mają myśl niedysponowaną, dlatego wydaje się, że widok światła niestworzonego raczej zgotuje im karę niż sprawi radość.

Wbrew temu: 1. Jan przytacza następujące słowa Pańskie[5]: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie... prawdziwego Boga". Ze słów tych widać, że istota szczęścia polega na widzeniu Boga. Lecz do istoty szczęścia należy radość. A więc bóstwo nie mogłoby być widziane bez doznawania stąd radości.

2. Sama istota bóstwa jest istotą prawdy. Lecz każdy odczuwa radość z widzenia prawdy, gdyż jak pisze Filozof[6]: „Wszyscy ludzie z natury pragną wiedzieć". A więc bóstwo nie może być widziane bez doznawania stąd radości.

3. Nie zawsze widzenie czegoś sprawia przyjemność. Niekiedy wręcz przeciwnie, sprawia smutek. Lecz widzenie umysłowe nigdy nie sprawia smutku, gdyż jak pisze Filozof[7]: „Przyjemności, jaką sprawia myślenie, nie przeciwstawia się jakiś smutek". A ponieważ bóstwo nie może być widziane inaczej, jak tylko przez myśl, dlatego wydaje się, że bóstwo nie może być widziane bez doznawania z tego radości.

Odpowiedź: W każdej rzeczy pożądalnej lub przyjemnej można wyodrębnić: po pierwsze

to, czego się pożąda lub co jest przyjemne; po drugie to, co jest powodem pożądalności lub przyjemności w tychże rzeczach. Jak bowiem zdaniem Boecjusza[8]: „To, co istnieje, może mieć coś jeszcze ponad to, czym samo jest, zaś samo istnienie nie ma niczego domieszanego poza samym sobą", tak to, co jest pożądalne lub przyjemne może mieć coś innego domieszanego, przez co nie jest pożądalne lub przyjemne; natomiast to, co jest powodem tego, że coś jest przyjemne, nie ma, ani nie może mieć niczego domieszanego, z powodu czego nie byłoby przyjemne lub pożądalne. Tak więc rzeczy, które są przyjemne z powodu uczestniczenia w dobroci — a ta jest przyczyną tego, iż rzeczy są pożądalne i przyjemne — niogą po ich poznaniu nie sprawiać przyjemności; natomiast niemożliwe jest, żeby to, co jest przez swoją istotę dobrocią, po poznaniu jej nie sprawiało przyjemności. A ponieważ Bóg jest istotowo samą dobrocią, dlatego nie może być widziany bez doznawania radości.

Na 1. Owszem, bezbożnicy będą wiedzieć dokładnie, że Chrystus jest Bogiem, ale nie dlatego, że będą widzieć Jego bóstwo, ale na skutek jak najbardziej wyrazistych znaków wskazujących na nie.

Na 2. Nikt nie może nienawidzić bóstwa według lego, jak ono istnieje samo w sobie; podobnie jak nikt nie może nienawidzić samej dobroci. Mówi się jednak o niektórych, że nienawidzą jej ze względu na jej skutki: jako że ono niejedno czyni lub nakazuje, co jest przeciwne woli. I dlatego widzenie bóstwa nikomu nie może nie sprawiać przyjemności[9].

Na 3. Słowa Augustyna odnoszą się do tego wypadku, kiedy to, co myśl poznaje, jest dobrem pochodnym, a nie istotowym. Tym dobrem pochodnym są wszystkie stworzenia. W nich zaś może być coś takiego, co nie poruszy ku nim uczucia. Podobnie i w obecnym życiu Boga poznaje się ze skutków i nasza myśl nie dociera do samej istoty Jego dobroci. Toteż nie istnieje konieczność, żeby uczucie następowało po myśli, tak jak by następowało, gdyby myśl widziała Jego istotę, którą jest sama dobroć.

Na 4. Smutek nie oznacza przystosowania, ale raczej doznawanie. Wszelkie zaś doznawanie ginie na skutek pojawiającej się mocniejszej przeciwnej mu przyczyny — nie gubi więc tejże przyczyny. I tak to zginąłby smutek potępionych, gdyby widzieli

Boga w Jego istocie.

Na 5. Wskutek niedyspozycji organu ginie naturalna proporcja między tymże organem a przedmiotem, który z natury rzeczy winien sprawiać przyjemność. Z tego to powodu powstaje przeszkoda w doznawaniu przyjemności. Natomiast niedyspozycja występująca u potępionych nie gubi naturalnej proporcji, przez którą są kierowani ku Bożej dobroci, jako że obraz [Boga] zawsze w nich pozostaje. I dlatego oba te wypadki nie są do siebie podobne.

ZAGADNIENIE 91
JAK BĘDZIE WYGLĄDAŁ ŚWIAT I ZMARTWYCHWSTALI PO SĄDZIE OSTATECZNYM /5/

Obecnie należy zastanowić się nad tym, jak będzie wyglądał świat i zmartwychwstali po sądzie ostatecznym. Narzucają się trzy zagadnienia: pierwsze, stan i wygląd świata; drugie, stan szczęśliwych (z. 92); trzecie, stan złych (z. 93).

Zagadnienie pierwsze nasuwa pięć pytań: 1. Czy nastąpi odnowienie świata? 2. Czy ustanie ruch ciał niebieskich? 3. Czy ciała te po sądzie będą jaśniej świeciły? 4. Czy elementy nabiorą wspanialszej jasności ? 5. Czy pozostaną zwierzęta i rośliny ?

Artykuł 1

CZY NASTĄPI ODNOWIENIE ŚWIATA? /6/

Zdaje się, że nigdy nie będzie odnowienia świata[1], bo:

1. W przyszłości będzie tylko to, co już istniało kiedyś co do gatunku. Potwierdzają to słowa Koheleta[2]: „To, co było, jest tym samym, co będzie". Lecz pod względem części istotnych, rodzajów i gatunków świat miał zawsze ten sam układ, jaki ma obecnie. Nigdy więc nie będzie odnowiony.

2. Odnowienie jest jakąś zmianą. Otóż niemożliwe jest, żeby cały wszechświat uległ zmianie, a to dlate go, ponieważ wszystko, co ulega zmianie, sprowadza się [jako do przyczyny] do jakiegoś czynnika wprowadzającego zmianę, który sam zmianie nie ulega,

a tylko porusza się co do miejsca. Czynnika tego nie można umieścić poza wszechświatem. A więc niemożliwe jest, żeby świat został odnowiony.

3. W *Księdze Rodzaju* czytamy[3]: „Bóg . .. odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął". Ów tekst wyjaśniają święci[4] w tym znaczeniu, że Bóg przestał powoływać do istnienia nowe stworzenia. Lecz w owym pierwszym powołaniu do istnienia nie nadano rzeczom innego sposobu niż ten sam, które go one obecnie naturalnym porządkiem się trzymają. A. więc nigdy nie będą mieć innego sposobu [istnienia].

4. Ten układ, jaki obecnie panuje w rzeczach, jest naturalny. Zatem gdyby go zmieniono na inny, ów inny układ będzie w rzeczach nienaturalny. Otóż z nauki Filozofa wiemy[5], że to, co jest nienaturalne i przez przypadłość, nie może być wieczne. A więc i ów nowy układ kiedyś będzie z nich usunięty [i zastąpiony innym], i tak trzeba będzie przyjąć na świecie jakąś cyrkulację, jak to uczynili Empedokles[6] i Orygenes[7], twierdząc, że po tym świecie będzie inny, a po nim znowu inny itd.

5. Stworzenie rozumne doznaje odnowienia w postaci chwały w nagrodę [za zasługę]. Nie może jednak być mowy o nagrodzie tam, gdzie nie ma zasługi. A ponieważ stworzenia nie mające poznania na nic sobie nie zasłużyły, dlatego chyba nie będą odnowione.

Wbrew temu: 1. Są słowa Izajasza[8]: „Oto Ja stwarzam nowe niebiosa i nową ziemię; nie będzie się wspominać dawniejszych dziejów". To samo *Apokalipsa[9]:* „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły".

2. Mieszkanie powinno być dostosowane do mieszkańca, zaś świat został uczyniony na mieszkanie dla człowieka. Lecz człowiek będzie odnowiony. A więc i świat.

3. Według Syracha[10]: „Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie". Z czego widać, że u podstaw miłości leży podobieństwo. Lecz człowiek ma jakieś podobieństwo do całego świata. Toteż nazywa się go „małym światem"[11]. Zatem człowiek z natury lubi cały świat, a w następstwie pragnie jego dobra. Żeby więc zadośćuczynić temu pragnieniu człowieka, cały również świat powinien być ulepszony.

Odpowiedź: Według wiary wszystkie istoty cielesne zostały uczynione dla człowieka. Toteż psalmista powiada[1]-: „Wszystko poddałeś pod stopy jego". Służą zaś człowiekowi w dwojaki sposób: po pierwsze, dla utrzymania jego cielesnego życia; po drugie, dla postępu w poznawaniu Boga, jako że według Apostoła[13]: „Poprzez to, co zostało uczynione, [człowiek] poznaje niewidzialne przymioty Boga". Pierwszej więc służby stworzeń człowiek uchwalebniony w żaden sposób nie będzie potrzebował, ponieważ jego ciało w przyszłości będzie całkowicie niezniszczalne. Sprawi to moc Boża poprzez duszę, którą taż moc bezpośrednio sama uchwalebni.

Również i gdy chodzi o poznanie umysłowe człowiek nie będzie potrzebować tej służby, ponieważ takowym poznaniem święci będą bezpośrednio widzieć Boga w Jego istocie[14]. Do takiego jednak widzenia istoty nie może wzbić się oko ciała[15]. I dlatego, żeby i ono otrzymało odpowiednią dla siebie pociechę z widzenia bóstwa, będzie je widzieć w jego cielesnych skutkach, w których ukażą się wyraźne znaki Boskiego majestatu. Widoczne one będą zwłaszcza w ciele Chrystusa, a potem w ciałach szczęśliwców, a wreszcie we wszystkich innych ciałach. Jest zatem konieczne, żeby również i inne ciała otrzymały z dobroci Bożej świetnie jszy wygląd: nie zmieniający jednak ich gatunku, a tylko dodający doskonałość jakowiejś chwały. I to właśnie będzie odnowienie świata. Równocześnie więc nastąpi odmówienie świata i uchwalebnienie człowieka.

Na 1. W tym tekście Kohelet mówi o biegu rzeczy naturalnych. Świadczą o tym jego dalsze słowa: „Nic zgoła nowego nie ma pod słońcem". Skoro bowiem słońce obraca się koliście, dlatego wszystko, co podlega jego mocy, powinno również przebiegać koliście, tj. na-wrotnie. Polega to na tym, że to, co już wpierw było, wraca znowu „to samo co do gatunku, ale różne co do liczby (tj. co do jednostki)"[16]. Natomiast to, co należy do stanu chwały, zgoła nie podlega słońcu.

Na 2. Argument ów ma na myśli zmianę naturalną; a to ma przyczynę naturalną działającą z konieczności natury. Takowa przyczyna o tyle tylko może wprowadzić odmienne przystosowanie, o ile sama zachowuje się odmiennie: raz tak, raz owak.

Natomiast to, co dzieje się za sprawą Boga, pochodzi z wolności woli. Może więc bez jakiejś zmiany w woli Boga istnieć od Niego we wszechświecie raz takie, to znów inne przystosowanie. I w ten sposób owo odnowienie nie sprowadza się do jakiegoś czynnika poruszanego, ale do czynnika nieporuszalnego, mianowicie Boga.

Na 3. Owszem, Pismo św. mówi, że Bóg siódmego dnia przestał powoływać do bytu nowe stworzenia, ale w tym znaczeniu, że wszystko, co potem powstało, istniało już wpierw w postaci jakiegoś podobieństwa: albo co do rodzaju, albo co do gatunku, albo przynajmniej jako w początku zarodowym lub także jako w uległości powszechnej całego stworzenia wobec Boga. Sądzę więc, że przyszła odnowa świata istniała wpierw w dziełach sześciu dni w postaci jakiegoś dalekiego podobieństwa, mianowicie w chwale i łasce aniołów. Istniała też w powszechnej uległości stworzeń, która już wtedy została wrażona w stworzenia do przyjęcia od Boga-Sprawcy takowej odnowy. */7/*

Na 4. Ów układ odnowionego świata nie będzie naturalny ani sprzeczny z naturą, ale będzie ponadnaturalny: tak jak łaska i chwała są ponad naturą duszy. I będzie dziełem wiecznego sprawcy, który go na zawsze utrzyma.

Na 5. Owszem, właściwie mówiąc, ciała nie poznające nie zasłużyły sobie na ową chwałę. To człowiek zasłużył sobie na to, żeby owa chwała spadła na cały wszechświat, ponieważ i to wyjdzie na powiększenie jego chwały: tak jak dany człowiek zasługuje na to, żeby był ubrany we wspanialsze szaty; sama jednak szata w żaden sposób nie zasłużyła sobie na tę wspaniałość.

Artykuł 2

CZY W OWYM ODNOWIENIU ŚWIATA USTANIE RUCH CIAŁ NIEBIESKICH? /8/

Zdaje się, że w owym odnowieniu świata nie ustanie ruch ciał niebieskich[1], bo:

1. W *Księdze Rodzaju* czytamy[2]: „Jak długo trwać będzie ziemia, będą istniały: . . . mróz i upał, lato i zima, dzień i noc". Lecz dzień i noc, lato i zimę powoduje ruch słońca. A więc jego ruch nigdy nie ustanie.

2. Jeremiasz pisze[3]: „To mówi Pan, który ustanowił słońce, by świeciło w dzień,

[nadał] prawa księżycowi i gwiazdom, by świeciły w nocy, który spiętrza morze, tak że huczą jego bałwany . .. Jeśliby te prawa przestały działać przede Mną ... wtedy i pokolenie Izraela przestałoby być narodem przez wszystkie dni przede Mną". Lecz pokolenie Izraela nigdy nie zginie, ale będzie trwało na zawsze. A więc i te prawa nadane dniowi, nocy i falom morskim, które powoduje ruch nieba, będą trwać zawsze. Z czego wynika, że ruch nieba nigdy nie ustanie.

3. Zawsze będzie trwać substancja ciał niebieskich. Na darmo jednak przyjmuje się istnienie danej rzeczy, jeśli się nie poda celu, dla którego ona została uczyniona. Otóż ciała niebieskie po to zostały uczynione, „aby oddzielały dzień od nocy i aby wyznaczały pory roku, dni i lata"[4]; a czynić to mogą jedynie poprzez ruch. A więc ich ruch zostanie na zawsze: inaczej ciała te zostawałyby na darmo.

4. W owym odnowieniu świata cały świat zostanie ulepszony. Żadne przeto pozostałe ciało nie będzie pozbawione tego, co należy do jego doskonałości. Lecz ruch należy do doskonałości ciała niebieskiego, gdyż jak mówi Filozof[5], dzięki ruchowi ciała te uczestniczą w Bożej dobroci. A więc ruch nieba nie ustanie.

5. Słońce swoim kolistym ruchem stopniowo oświeca różne części świata. Gdyby więc ustał kołowy ruch nieba, wynikałoby z tego, że na jakiejś powierzchni ziemi panowałaby wieczna ciemność, a to nie da się pogodzić z owym odnowieniem.

6. Ustanie ruchu nieba może nastąpić jedynie dlatego, że ów ruch wnosi w niebo jakąś niedoskonałość, np. zmęczenie lub wysiłek. Ale to być nie może, ponieważ ruch jest naturalny, a ciała niebieskie nie pod legają [niszczącym je] doznawaniom. Toteż zdaniem Filozofa[6] w swoim ruchu nie doznawają zmęczenia. A więc ruch nieba nigdy nie ustanie.

7. „Na darmo jest taka możność, która nie przechodzi w rzeczywistość"[7]. Otóż w jakimkolwiek położeniu znajduje się ciało niebieskie, zawsze jest w możności do innego położenia. Jeśli przeto nie przejdzie w rzeczywistość, możność ta pozostanie na darmo i zawsze będzie niedoskonałą. Nie może jednak inaczej przejść w rzeczywistość, jak tylko przez ruch miejscowy. A więc ciało to zawsze będzie się poruszało.

8. Gdy dla danej rzeczy jest obojętne to czy owo, wówczas można przyznać jej albo jedno i drugie, albo nic. Lecz dla słońca jest obojętne, czy będzie na wschodzie, czy na zachodzie. Gdyby było inaczej, jego ruch nie (byłby równomierny przez cały bieg, ponieważ szyb ciej poruszałoby się do miejsca, które by dla niego by ło naturalniejsze. Zatem albo słońcu nie przypisze się żadnego z dwóch położeń, albo oba. Lecz ani obu, albo żadnego z nich nie można mu przypisać inaczej, jak tylko według następowania po sobie: bo jeśli jest w spoczynku, to musi spoczywać w jakimś położeniu. A więc ciało słońca będzie się zawsze poruszało; i na tej samej podstawie wszystkie inne ciała niebieskie.

9. Ruch nieba jest przyczyną czasu. Gdyby przeto ustał ruch, musiałby ustać czas i to w niepodzielnej chwili. Filozof bowiem daje takie określenie niepodzielnej chwili[8]: „Jest to początek przyszłego i koniec przeszłego". [Gdyby zatem ustał ruch i zarazem czas, to] po ostatniej niepodzielnej chwili czasu istniałby nadal czas, a to jest niemożliwe. A więc ruch nieba nigdy nie ustanie.

10. Chwała [jakiej dostąpią ciała niebieskie] nie zniszczy ich natury. Lecz ruch ciał niebieskich jest na turalny dla tychże ciał. A więc nie będzie z nich usunięty na skutek dostąpienia chwały.

Wbrew temu: 1. *Apokalipsa* pisze[9], że anioł, który się ukazał [Janowi], „przysiągł na Żyjącego na wieki wieków, ... że czasu nie będzie więcej", mianowicie potem, gdy siódmy anioł zatrąbi. Według Apostoła[10], po odezwaniu się głosu trąby, „umarli zmartwychwstaną". Lecz gdy czas nie istnieje, nie istnieje też ruch nieba. A więc ruch nieba ustanie.

2. U Izajasza czytamy[11]: „Twe słońce nie zajdzie już więcej i księżyc twój się nie zmniejszy". Lecz zachód słońca i zmniejszanie się księżyca są spowodowane ruchem nieba. A więc kiedyś ustanie jego ruch.

3. Według Filozofa[12], celem ruchu nieba jest powodowanie nieustannego powstawania rzeczy na naszym świecie. Lecz gdy się wypełni liczba wybranych, skończy się powstawanie. A więc ruch nieba ustanie.

4. Zdaniem Filozofa[11], każdy ruch odbywa się dla osiągnięcia jakiegoś celu. Lecz każdy ruch zmierzający do celu ustaje po osiągnięciu tegoż celu. Albo więc ruch nieba nigdy nie osiągnie swojego celu: i tak był by na próżno, albo kiedyś ustanie.

5. Spoczynek, bezruch jest czymś pocześniejszym niż ruch, gdyż rzeczy, w miarę tego, jak są niepor szalne, upodabniają się do Boga, w którym jest najwyższa nieporuszalność. Lecz ruch ciał niższych w naturalny sposób kończy się na spoczynku. A ponieważ ciała niebieskie są znacznie pocześniejsze, dlatego ich ruch w naturalny sposób skończy się na spoczynku

Odpowiedź: Co do tego mamy trzy zdania. Jedni filozofowie głoszą[14], że ruch nieba będzie trwał zawsze. — Ale ten pogląd nie jest zgodny z naszą wiarą. Według niej bowiem istnieje z góry wyznaczona przez Boga ściśle określona liczba wybranych. Wynika z tego, że rodzenie ludzi nie będzie trwać wiecznie. Z tego samego powodu nie będzie trwać wiecznie to wszystko inne, co przyczynia się do rodzenia ludzi, jako to: ruch nieba oraz miesizanie się elementów.

Drudzy powiadają, że ruch nieba ustanie w naturalny sposób. — Ale i ten pogląd jest fałszywy. Wszelkie bowiem ciało, które w naturalny sposób spoczywa i w naturalny sposób się porusza, ma miejsce, w którym w naturalny sposób spoczywa, ku któremu w naturalny sposób się porusza i którego nie opuszcza inaczej, jak tylko na skutek przemocy. Żadnego jednak łąkowego miejsca nie można wyznaczyć ciału niebieskiemu, ponieważ dla słońca nie jest bardziej naturalne zbliżanie się do punktu wschodu niż oddalanie się od niego. Zatem albo jego ruch nie byłby całkowicie naturalny, albo jego ruch nie kończyłby się w sposób naturalny na spoczynku.

I dlatego należy za innymi[15] tak powiedzieć: W owym odnowieniu świata ustanie ruch nieba, jednakże nie z jakiejś naturalnej przyczyny, ale sprawi to wola Boga. Jak bowiem wyżej powiedziano[10], ciało niebieskie — podobnie jak i inne ciała — zostały w dwojakim celu uczynione dla służenia człowiekowi. Pierwszego zaś z tych usługiwań: mianowicie, że ciała służą do utrzymania cielesnego życia, człowiek po otrzymaniu stanu chwały nie będzie potrzebował. A w ten właśnie sposób służy mu swoim ruchem ciało

niebieskie, w tym znaczeniu, że na skutek ruchu nieba mnoży się rodzaj ludzki, rodzą się rośliny i zwierzęta tak konieczne dla pożytku człowieka, a także powstaje odpowiedni w powietrzu klimat utrzymujący zdrowie. Wynika z tego, że po uchwalebnieniu człowieka ustanie ruch nieba.

Na 1. Te słowa *Księgi Rodzaju* mają na myśli stan ziemi, w którym ona może być 'matką' rodzenia i ginięcia roślin, Świadczą o tym dalsze słowa tejże *Księgi*[17]*:* „Jak długo trwać będzie ziemia, będą istniały: siew i żniwo". I z tym po prostu należy się zgodzić, że jak długo ziemia będzie zdatna do siewu i żniwa, ruch nieba nie ustanie.

Podobna jest odpowiedź Na 2. W tym tekście Pan mówi o trwaniu pokolenia Izraela w obecnym, ziemskim stanie. Jasne to ze słów: „Pokolenie Izraela przestałoby być narodem przez wszystkie dni przede Mną": gdy bowiem skończy się obecny stan, nie będzie następowania dni po sobie. Stąd też i prawa, o których wspomniał, nie będą istnieć po owym stanie.

Na 3. W tym tekście *Księgi Rodzaju* cel wyznaczony ciałom niebieskim jest celem najbliższym: jest bowiem ich właściwą czynnością. Aliści ta czynność zmierza dalej do jeszcze innego celu, mianowicie do służenia ludziom. Jasne to jest ze słów *Księgi Powtórzonego Prawa*[18]*:* „Gdy podniesiesz oczy ku niebu i ujrzysz słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy w przestworzach, obyś nie pozwolił się zwieść, nie oddawał im pokłonu i nie służył, bo Pan, Bóg twój, przydzielił je do służenia wszystkim narodom, jakie są pod niebem". I dlatego należy wyrokować o ciałach niebieskich raczej według służby świadczonej ludziom niż według celu wytyczonego w *Księdze Rodzaju.* A jak już przedtem powiedziano[19], ciała niebieskie w zgoła inny sposób będą świadczyć usługi człowiekowi uchwalebnionemu. I dlatego z argumentacji zarzutu wcale nie wynika, że ciała niebieskie zostawałyby na darmo.

Na 4. Przez to tylko ruch należy do doskonałości ciała niebieskiego, że jest on przyczyną powstawania na naszej ziemi. I przez to także ruch ten sprawia, że ciało niebieskie uczestniczy w dobroci Boga na sposób jakiegoś podobieństwa polegającego na przyczynowości. Wszelako ruch ten nie należy do doskonałości substancji nieba, która

pozostanie. I dlatego nie można wyciągnąć wniosku, że po ustaniu ruchu zginie coś z doskonałości pozostałego nieba.

Na 5. Wszystkie ciała elementów będą mieć w samych sobie jakąś jasność chwały. Chociaż więc któraś z powierzchni ziemi nie będzie oświetlona przez słońce, w żaden sposób nie pozostanie tam ciemność.

Na 6. Glosa Ambrożego[23] do słów Pawiowych[21]: „Całe stworzenie aż dotąd jęczy" itd. wyraźnie tak powiada: „Wszystkie elementy z trudem wypełniają swoje zadania. Podobnie słońce i księżyc nie bez wysiłku przemierzają wyznaczone im przestrzenie: a czynią to dla nas. Toteż ustaną, spoczną, gdy my zostaniemy wzięci [z tej ziemi]".

Mniemam jednak, że ów trud nie oznacza jakiegoś zmęczenia lub [niszczącego] doznawania spowodowanego w tychże ciałach przez ruch, ponieważ — jak tego dowodzi Filozof[22] — ów ruch jest naturalny i nie ma w nim nic z przemocy. W tym tekście glosy trud oznacza raczej niedojście jeszcze do tego, do czego coś dąży. Stąd też, ponieważ z Boskiej opatrzności ów ruch ma służyć do wypełniania liczby wybranych, póki ta liczba nie zostanie wypełniona, nie osiąga on jeszcze tego, do czego jest skierowany. Toteż mówi się przez podobieństwo, że się trudzi, tak jak człowiek, który nie ma tego, do czego zmierza. I ten też brak zostanie usunięty z nieba po wypełnieniu się liczby wybranych.

Albo ów trud można odnieść do pragnienia przyszłego odnowienia, którego z Boskiego postanowienia [ciało niebieskie] oczekuje.

Na 7. W ciele niebieskim nie ma jakiejś możności, która by była doskonalona przez miejsce, albo która by była uczyniona dla tego celu, jakim jest: być w takim miejscu. Lecz w ciele niebieskim w taki sposób ma się możność do miejsca, w jaki ma się możność budowniczego do tego, żeby stawiał różne domy jednego pokroju: i jeśli z nich jeden wystawi, to już nie uważa się, iż jego możność jest na darmo. Podobnie i tu: w jakimkolwiek położeniu znalazłoby się ciało niebieskie, to już możność, która jest w nim do miejsca, nie pozostaje niewypełniona ani na darmo.

Na 8. Wprawdzie dla ciała niebieskiego według jego natury obojętne jest wszelkie położenie, jakie jest dlań możliwe, to jednak w odniesieniu do tego, co jest poza jego

naturą, niejednakowo ma się do wszystkich położeń, ale w odniesieniu do niektórych dogodniej u-stawia się według jednego położenia niż według innego: gdy np. chodzi o nas, dogodniej ustawia się słońce w dzień niż w nocy. A ponieważ całe odnowienie świata jest przyporządkowane człowiekowi, dlatego jest prawdopodobne, że w owej odnowie niebo będzie miało najdogodniejsze położenie, jakie jest możliwe, w odniesieniu do naszego zamieszkania.

Albo, według niektórych, niebo spocznie w tym położeniu, w którym zostało uczynione. W przeciwnym razie któryś z periodycznych obrotów nieba pozostałby niedopełniony. — Ale ten argument nie jest chyba słuszny. Skoro bowiem istnieje na niebie taki periodyczny obrót, który kończy się po trzydziestu sześciu tysiącach lat, wynikało by z tego, że tak długo świat powinien trwać, co nie wydaje się prawdopodobne. — Ponadto, według tego można by było wiedzieć, kiedy świat powinien się skończyć. Astronomowie bowiem mogliby obliczyć, w jakim położeniu ciała niebieskie zostały uczynione, mając przy tym na uwadze liczbę lat liczonych od początku świata. I w ten sam sposób można by było znać dokładną liczbę lat, w której powrócą na podobne położenie. A tymczasem wiemy, że koniec świata jest nieznany[21].

Na 9. Kiedyś czas ustanie: wtedy, gdy ustanie ruch, a owa ostatnia niepodzielna chwila nie będzie początkiem czasu przyszłego. Wspomniane bowiem określenie odnosi jedynie do tej niepodzielnej chwili, która kontynuuje części czasu, a nie do tej, która jest końcem całego czasu.

Na 10. Owszem, ruch nieba jest naturalny, ale nie jako część natury, czyli w ten sposób, w jaki pierwiastki natury uchodzą za naturalne, ani też nie w ten sposób, żeby miał początek czynny w naturze ciała, ale tylko przyjmujący. Jego początek czynny — jak mówi Komentator[24] — jest w naturze duchowej. I dlatego nie ma w tym nic niestosownego, że na skutek nowości spowodowanej chwałą ów ruch zaniknie. Po jego bowiem zaniku natura ciała niebieskiego nie zmieni się.

Inne argumenty, a chodzi o dwa pierwsze we *Wbrew* temu, uważamy za słuszne, ponieważ rozumują poprawnie. Należy jednak dać odpowiedź na dwa dalsze, gdyż jak się

wydaje, prowadzą do wniosku, że ruch nieba ustanie w sposób naturalny.

Na pierwszy[25] z nich tak należy odpowiedzieć: Wtedy tylko ruch ustaje po osiągnięciu tego, z powodu czego istnieje, gdy to [z powodu czego istnieje] następuje po nim, a nie, gdy mu towarzyszy. Otóż to, z powodu czego ruch niebieski istnieje, według filozofów, towarzyszy ruchowi: a tym jest odzwierciedlenie w sobie dobroci Bożej pod względem przy czy nowości, którą on uskutecznia wobec ziemi. Nie ma więc potrzeby, żeby ów ruch ustał w sposób naturalny.

Na drugi argument[26] należy tak odpowiedzieć: Wprawdzie nieporuszalnosc jest czymś zasadniczo pocześniejszym niż ruch, to jednak ruch tego, kto przezeń może osiągnąć jakieś doskonałe uczestnictwo w dobroci Bożej, jest czymś pocześniejszym niż spoczynek tego, kto przez ruch w żaden sposób nie mógłby osiągnąć tejże doskonałości. I z tego powodu ziemia, która zajmuje najniższe miejsce wśród ciał, jest bez ruchu: aczkolwiek sam Bóg, który jest czymś najpocześniejszym wśród rzeczy i porusza ciała od Niego mniej poczesne, jest bez ruchu. I z tego również powodu można by było przyjąć, że ruch wyższych ciał mógłby według pochodu natury trwać zawsze i nigdy się nie kończyć na spoczynku, aczkolwiek ruch niższych ciał skończy się spoczynkiem.

Artykuł 3

CZY W OWYM ODNOWIENIU POWINNA ZWIĘKSZYĆ SIĘ JASNOŚĆ CIAŁ NIEBIESKICH?

Zdaje się, że w owym odnowieniu nie zwiększy się jasność ciał niebieskich, bo:

1. Odnowienia ciał wyższych dokona ogień oczyszczający. Lecz ów ogień nigdy nie dociera do ciał niebieskich[1]. Ciała przeto niebieskie nie będą odnowione na skutek otrzymania większej jasności.

2. Jak ciała niebieskie są przyczyną powstawania wszystkiego na ziemi poprzez ruch, tak są i poprzez światło. Lecz jak już powiedziano[2], z ustaniem powstawania ustanie ruch. Raczej więc zgaśnie światło ciał niebieskich niż się powiększy.

3. Jeżeli po odnowieniu człowieka ciała niebieskie będą odnowione, to po jego pogorszeniu [tj. upadku w raju] powinny stać się gorsze. To chyba jednak nie iest prawdopodobne, ponieważ te ciała pod względem substancji są niezmienne. A więc nawet i po odnowieniu człowieka nie będą odnowione.

4. Gdyby wtedy [po upadku ciała niebieskie] uległy pogorszeniu, to w takiej mierze powinny mu ulec, w jakiej powinny być ulepszone przy odnowieniu człowieka. Lecz prorok Izajasz powiada[3], że „Wówczas [przy odnowieniu] światło księżyca będzie jak światło słońca". A więc i w pierwszym stanie przed upadkiem księżyc tak świecił silnie, jak teraz świeci słońce. Zatem, kiedykolwiek księżyc był nad ziemią, czynił dzień tak, jak obecnie słońce. Ale temu dosadnie zadają kłam słowa *Księgi Rodzaju* stwierdzające[4], że księżyc został uczyniony po to, „aby rządził nocą". A więc po upadku człowieka światło ciał niebieskich nie zostało umniejszone. Z czego wynika, że również przy uchwalefonieniu człowieka nie będzie chyba ono zwiększone.

5. Jasność ciał niebieskich służy pożytkowi ludzi, podobnie jak i inne stworzenia. Lecz po zmartwychwstaniu jasność słońca nie będzie służyć pożytków: ludzi, bo u Izajasza czytamy[5]: „Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła, ani jasność księżyca nie zaświeci tobie"; a w *Apokalipsie":* „Miastu nie trzeba słońca ani księżyca, by mu świeciły". A więc jasność ciał niebieskich nie zwiększy się.

6. Nie byłby mądrym taki inżynier, który by sporządzał ogromne narzędzia dla zbudowania jakiegoś maleńkiego dzieła. Lecz człowiek jest czymś najmniejszym w porównaniu do ciał niebieskich, które swoją ogromną wielkością wprost nieporównalnie przekraczają jego wielkość; co więcej, w porównaniu do całej ziemi, która, zdaniem astronomów[7], tak się ma do nieba, jak punkt do sfery. A ponieważ Bóg jest najmądrzejszy, dlatego nie wydaje się, żeby człowiek był celem stwarzania nieba. Bynajmniej więc z tego nie wynika, że po upadku człowieka niebo znalazło się w gorszym położeniu, no i że po jego uchwalebnieniu zostanie ulepszone.

Wbrew temu: 1. Są słowa Izajasza[8]: „Wówczas światło księżyca będzie jak światło słoneczne, a światło słońca stanie się siedmiokrotne".

2. Cały świat będzie odnowiony na lepsze. Lecz niebo jest pocześniejszą częścią świata cielesnego: będzie więc zmienione na lepsze. Ale to może się stać jedynie w ten sposób, że będzie błyszczeć większą jasnością. A więc jego jasność wzrośnie.

3. Według Apostoła[9]: „Całe stworzenie, które aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia, z upragnieniem oczekuje objawienia się przyszłej chwały synów Bożych". Lecz jak uzupełnia ów tekst glosa[15]: odnosi się to również do ciał niebieskich. Oczekują przeto chwały świętych. Nie oczekiwałyby jednak, gdyby z tej chwały świętych coś w nich nie wzrosło. A więc wzrośnie przez to ich jasność podnosząca w szczególny sposób ich zdobność.

Odpowiedź: Odnowa świata ma to na celu, żeby człowiek w odnowionym świecie widział jakby postrzegalnie Boga z jawnych Jego znaków. Otóż stworzenie prowadzi do poznania Boga zwłaszcza swoim wyglądem i zdobnośeią, które ujawniają mądrość twórcy i zarządcy, stosownie do słów *Księgi Mądrości*[11]*:* „Z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę". Piękno zaś ciał niebieskich polega zwłaszcza na świetle. Świadczą o tym słowa Syracha[12]: „Wspaniałość gwiazd jest pięknością nieba, błyszczącą ozdobą na wysokościach Pana". I dlatego ciała niebieskie będą ulepszone zwłaszcza pod względem jasności. Zaś rozmiar i sposób tego ulepszenia zna sam tylko Ten, który będzie jego sprawcą.

Na 1. Ogień oczyszczający nie sprawi samej istoty odnowienia. On tylko przystosuje *do* niego, oczyszczając od zbrukania spowodowanego grzechem i od nieczystości spowodowanej zmieszaniem się elementów, które przecież nie znajduje się w ciałach niebieskich[13]. I dlatego ciała te nie będą przez ogień oczyszczone. Będą jednak mocą Bożą odnowione.

Na 2. Ruch jest „ziszczaniem się bytu niedoskonałego"[14]. W tym więc, co się porusza, i to branym w samym sobie, ruch nie oznacza jakiejś doskonałości, aczkolwiek może należeć do jego doskonałości, o ile jest przyczyną czegoś. Natomiast światło należy do doskonałości ciała świecącego nawet rozpatrywanego w swojej substancji. I dlatego, gdy już ciało niebieskie przestanie być przyczyną powstawania, ruch nie pozostanie.

Pozostanie zaś jego jasność.

Na 3. Glosa[15] do słów Izajasza[1]": „Wówczas światło księżyca będzie jak światło słońca" tak powiada: „Wszystko, co zostało uczynione dla człowieka, po jego upadku stało się gorsze, a słońce i księżyc doznały umniejszenia swojego światła". Niektórzy to umniejszenie pojmują jako realne zmniejszenie siły światła. I nie powinno budzić sprzeciwu to, że ciała niebieskie są w swojej naturze niezmienne, ponieważ ta zmiana dokona się mocą Bożą.

Bardziej jednak prawdopodobne jest rozumowanie innych teologów. Powiadają tak: To zmniejszenie światła nie polega na realnym jego braku, ale na mniejszym korzystaniu z niego przez człowieka. Bowiem po upadku człowiek nie korzystał już tak wielce z dobrodziejstwa światła ciał niebieskich, ile korzystał przedtem. Po tej myśli idą słowa *Księgi Rodzaju*[17]*:* „Przeklęta niech będzie ziemia z twego postępku. .. . Cierń i oset będzie ci ona rodziła"; a ziemia i przedtem rodziła cierń i oset, ale nie jako kara na człowieka.

Jednakowoż z twierdzenia, że światło ciał niebieskich nie zostało w istocie rzeczy umniejszone na skutek grzechu człowieka, bynajmniej nie wynika, że nie powinno się ono realnie powiększyć przy jego uchwa-lebnieniu. Grzech bowiem człowieka nie zmienił stanu wszechświata, a człowiek zarówno przed jak i po nim miał życie wegetatywno-zwierzęce, które wymaga ruchu i powstawania ze strony stworzenia cielesnego. Natomiast uchwalebnienie człowieka, jak powiedziano[18], zmieni stan całego cielesnego stworzenia. Nie zachodzi więc podobieństwo.

Na 4. To zmniejszenie światła księżyca — według bardziej prawdopodobnego zdania[19] — nie dotyczyło jego substancji ale raczej skutku. Nie wynika więc z tego, że księżyc znajdujący się nad ziemią czyniłby dzień. Wynika jedynie to, że człowiek nie miałby tyle korzyści ze światła księżyca, ile ma go teraz ze światła słońca. Natomiast po zmartwychwstaniu, kiedy światło księżyca będzie według prawdziwości rzeczy zwiększone, nie będzie gdzieś nocy na ziemi (a tylko w jej centrum, gdzie będzie piekło[20]). Wtedy bowiem, jak Izajasz powiada, księżyc będzie tak świecił jak teraz

słońce, a słońce będzie świecić siedmio-kroć silniej niż to czyni obecnie, zaś ciała szczęśliwych w niebie będą jaśniały siedem razy bardziej niż słońce (chociaż nie ma na to dowodu ani ze strony jakiejś powagi, ani ze strony rozumu).

Na 5. Dana rzecz może w dwojaki sposób służyć pożytkowi człowieka: pierwszy, z koniecznej potrzeby: i w ten sposób żadne stworzenie nie będzie służyć pożytkowi człowieka, ponieważ z Boga będzie miał pełną wystarczalność. To właśnie zaznacza przytoczony tekst *Apokalipsy* mówiący, że owemu miastu „nie trzeba słońca ni księżyca". Drugi, dla większej doskonałości : i tak człowiek będzie używał innych stworzeń; wszelako nie jako koniecznych do dojścia do celu, jak to obecnie ich używa.

Na 6. Jest to argument Rabbi Mojżesza[21], który silił się obalić całkowicie twierdzenie, że świat został uczyniony dla człowieka. Toteż o tym, co Stary Testament pisze o odnowieniu świata — jak to widać z przytoczonych tekstów[22] — powiada, że są to przenośnie[23]: ot tak, jak gdy o tym, kto popadł w tak wielki smutek, iż nie wie, co ma czynić, mówi się, że mu zgasło słońce. Tego właśnie sposobu wyrażania się zwykło używać Pismo św.[24] I przeciwnie, gdy wydobędzie się ze stanu smutku i znajdzie się w stanie najwyższego radosnego uniesienia, mówi się o nim, że mu słońce jaśniej świeci, a cały świat doznał odnowienia.

Ale to jego stanowisko jest niezgodne z tekstami Pisma św. i komentarzami świętych. Stąd też na jego argumentację należy tak odpowiedzieć: Wprawdzie ciała niebieskie przewyższają niezmiernie ciało człowieka [pod względem wielkości], to jednak dusza rozumna przewyższa o wiele bardziej ciała niebieskie niż one przewyższają ciało ludzkie[25]. Stąd też nie ma nic nierozumnego w powiedzeniu, że ciała niebieskie zostały uczynione dla człowieka: jednakże nie jako dla głównego celu, ponieważ głównym celem wszystkich rzeczy jest Bóg.

Artykuł 4

CZY ELEMENTY POWINNY BYĆ ODNOWIONE PRZEZ OTRZYMANIE JAKIEJŚ JASNOŚCI?

Zdaje się, że elementy nie będą odnowione wskutek otrzymania jakiejś jasności, bo:

1. Jak światło jest jakością właściwą ciału niebieskiemu, tak ciepło i zimno, wilgoć i suchość są jakościami elemetów. Jak więc niebo dostępuje odnowienia przez wzrost jasności, tak elementy powinny dostąpić odnowienia przez zwiększenie ich jakości czynnych i biernych. /9/

2. Rzadkość i gęstość są właściwymi jakościami elementów, których one nie utracą w owym odnowieniu[1].

Lecz rzadkość i gęstość elementów wydają się stawiać opór jasności. Ciało bowiem jasne powinno być stężone. Stąd też rzadkość powietrza nie może chyba odbierać jasności, podobnie jak i gęstość ziemi, którą przekreśla przepustowość. A więc nie może tak się stać, żeby elementy dostąpiły odnowienia przez dodanie im jakowejś jasności.

3. Jest pewne, że potępieni będą przebywać na ziemi[2]. Lecz oni będą nie tylko „w ciemnościach" wewnętrznych, ale również i „zewnętrznych"[3]. A więc w owym odnowieniu ziemia nie będzie wyposażona w jasność. I z tego samego powodu również i pozostałe elementy.

4. Zwiększenie jasności w elementach doprowadzi do zwiększenia ich ciepła. Jeżeli więc w owym odnowieniu będzie większa jasność elementów niż jest obecnie, będzie w następstwie również w nich większe ciepło. W ten sposób będą chyba wytrącone ze swoich naturalnych jakości, które tkwią w nich według określonej miary, co jest niedorzeczne.

5. Dobro wszechświata polegające na porządku i harmonii jest pocześniejsze niż dobro jakiejś poszcze gólnej natury. Lecz gdyby jedno stworzenie stało się lepsze, zginęłoby dobro wszechświata, ponieważ nie pozostałaby już ta sama harmonia. Gdyby więc ciała elementarne — które odpowiednio do stopnia swojej natury zajmowanego we

wszechświecie nie powinny mieć jasności — otrzymały jasność, wówczas doskonałość wszechświata raczej by przez to doszła do zatraty niż do wzrostu.

Wbrew temu: 1. Są słowa *Apokalipsy*[5]*:* „Ujrzałem niebo nowe i ziemię nową". Lecz niebo będzie odnowione przez większą jasność. A więc i ziemia, i podobnie inne elementy.

2. Ciała niższe, podobnie jak i wyższe, istniały dla pożytku człowieka. Lecz stworzenie cielesne otrzyma nagrodę za służbę, którą świadczyło człowiekowi: tak bodajże mówi glosa[5] do listu św. Pawła[6]. A więc również i elementy otrzymają jasność, jak i inne ciała niebieskie.

3. Ciało człowieka jest złożone z elementów. A więc części elementów, które są w człowieku, po jego uchwalebnieniu będą uchwalebnione przez otrzymanie jasności[7]. Lecz całość winna mieć to samo uposażenie co część. Przemawia to za tym, żeby i same elementy zostały obdarzone jasnością.

Odpowiedź: Jak zachodzi jakiś związek między duchami niebieskimi a duchami ziemskimi, tj. ludzkimi, tak również zachodzi związek między ciałami niebieskimi a ciałami ziemskimi. Ponieważ zaś stworzenie cielesne zostało uczynione dla duchowego i przez nie jest rządzone, dlatego rzeczy cielesne powinny być podobnie urządzone, tak jak i istoty duchowe podobnie są urządzone. Otóż w owym końcowym strawieniu rzeczy przez ogień duchy niższe otrzymają właściwości duchów wyższych, jakp że według słów Pańskich[8]: „będą jak aniołowie Boży w niebie". A to się stanie dzięki temu, że wtedy do szczytowej doskonałości wzbije się to, co ducha ludzkiego łączy z duchem anielskim. Podobnie stanie się z ciałami: ponieważ, zdaniem Filozofa[9], ciał niższych nie łączy z ciałami niebieskimi wspólna natura, a łączy ich z nimi jedynie natura światła i przezroczystości, dlatego te ciała niższe powinny o-trzymać szczytową doskonałość w postaci jasności. Toteż wszystkie elementy nabiorą jakiejś jasności. Wszelako nie jednakowo, ale każdy według swej miary: ziemia, jak się mówi, będzie na zewnętrznej powierzchni przeźroczysta jak szkło; woda stanie się jak kryształ; powietrze — jak niebo, a ogień — jak świecidła nieba.

Na 1. Odnowienie świata ma to na celu, żeby człowiek także i zmysłem w jakiś sposób dostrzegał bóstwo w rzeczach cielesnych poprzez jawne jego oznaki. Spośród zaś naszych zmysłów najbliższych duchowi i najsubtelniejszym jest wzrok. I dlatego odnośnie do jakości wzrokowych, których źródłem jest światło, wszystkie ciała niższe powinny w najwyższym stopniu dostąpić ulepszenia. Natomiast jakości elementów należą do dotyku; a ten jest w najwyższym stopniu materialny, zaś nadmierne występowanie któregoś z ich przeciwieństw raczej sprawia ból niż przyjemność. Przeciwnie, nadmiar światła będzie sprawiał przyjemność: nie ma bowiem przeciwieństwa, chyba w wypadku słabości narządu, co w odnowieniu nie będzie zachodzić.

Na 2. Powietrze nie będzie jasne jako rzucające promienie, ale jako oświetlone ciało przeźroczyste. Ziemia zaś, chociaż ze swojej natury jest ciemna z powodu braku światła, mocą jednak Bożą będzie przyo-dziana chwałą jasności na swojej powierzchni, bez u-szczerbku dla jej gęstości.

Na 3. W miejscu piekła ziemia nie będzie uchwa-lebniona przez jasność. Zamiast tej chwały ta część ziemi będzie gościć duchy rozumne ludzi i diabłów. O-ne zaś, chociaż z powodu winy są na najniższym szczeblu, to jednak ze względu na godność natury są wyższe od którejkolwiek bądź jakości cielesnej.

Można i tak powiedzieć: Chociaż by cała ziemia była uchwalebniona, to jednak mimo tego odrzuceni będą „w ciemnościach zewnętrznych", ponieważ nawet ogień piekła, który pod jakimś względem będzie im świecił, pod innym względem nie mógłby im tego czynić[13].

Na 4. Ta jasność tak będzie w tych ciałach, jak jest w ciałach niebieskich; a w nich nie powoduje ciepła, bowiem te ciała nie będą wówczas podlegały zmianom tak, jak obecnie nie podlegają im ciała niebieskie.

Na 5. Z powodu ulepszenia elementów nie zginie porządek wszechświata, ponieważ także i wszystkie inne jego części będą ulepszone: i w ten sposób pozostanie ta sama harmonia.

Artykuł 5

CZY W OWYM ODNOWIENIU POZOSTANĄ ROŚLINY I ZWIERZĘTA?

Zdaje się, że w owym odnowieniu pozostaną rośliny i zwierzęta, bo:

1. Nie powinno się odbierać elementom czegoś, co należy do ich wystroju. Lecz o zwierzętach i roślinach mówi się, że są wystrojem elementów (ziemi, wody, powietrza)[1]. A więc nie będą ich one pozbawione w owym odnowieniu.

2. Jak człowiekowi służyły elementy, tak również czyniły to zwierzęta, rośliny i ciała mineralne. Lecz z powodu tej służby elementy będą uchwalebnione[2]. A więc będą również uchwalebnione zwierzęta, rośliny i ciała mineralne.

3. Świat pozostanie niedoskonałym, jeśli pozbawi się go czegoś, co należy do jego doskonałości. Lecz gatunki zwierząt, roślin i ciał mineralnych należą do doskonałości całego świata. A ponieważ niedopuszczalna jest myśl, że świat przy swoim odnowieniu pozostałby niedoskonałym, dlatego chyba powinno się mówić, że pozostaną rośliny i zwierzęta.

4. Zwierzęta i rośliny mają poczęśniejszą formę niż same elementy. Lecz w owej końcowej odnowie świat zmieni się na lepsze. Raczej więc powinny pozostać zwierzęta i rośliny, bo są poczęśniejsze niż elementy.

5. Niesłuszne jest twierdzenie, że naturalne pożądanie pójdzie na marne. Lecz naturalnym pożądaniem zwierzęta i rośliny pragną istnieć na zawsze, jeśli nie co do jednostki, to przynajmniej co do gatunku: i do tego właśnie, zdaniem Filozofa[1], zmierza ich nieustanna rozrodczość. Niesłuszne więc jest twierdzenie, że kiedyś te gatunki znikną.

Wbrew temu: 1. Jeżeli pozostaną rośliny i zwierzęta, to albo pozostaną wszystkie, albo tylko niektóre. Jeżeli wszystkie, to również i nierozumne zwierzęta, które przedtem zmarły, będą musiały zmartwychwstać, tak jak i ludzie zmartwychwstaną. Ale tak mówić nie można. Skoro bowiem ich forma idzie w nicość, nie może wrócić ta sama co do liczby. Jeżeli zaś nie pozostaną wszystkie, a tylko niektóre, to — ponieważ nie ma większego powodu przemawiającego za tym, żeby raczej to niż owo pozostało na zawsze

— wydaje się, że żadne z nich na zawsze nie pozostanie. Lecz cokolwiek pozostanie po odnowieniu świata — kiedy to już ustanie powstawanie i zanikanie — będzie trwać zawsze. A więc po odnowieniu świata wcale już nie będzie roślin i zwierząt.

2. Według Filozofa[4] wiecznotrwałość gatunków zwierząt, roślin i innych tego pokroju istot zniszczalnych zachowuje w istnieniu jedynie nieustanny ruch ciał niebieskich. Lecz wtedy ruch ciał niebieskich usta nie. Nie mogłaby więc być zachowana w istnieniu wie cznotrwałość tychże gatunków.

3. Gdy zniknie cel, powinno także zniknąć to, co .służy celowi. Lecz zwierzęta i rośliny zostały uczy nione dla utrzymania cielesnego życia człowieka, sto sownie do słów[5]: „Wszystko, co się porusza i żyje, jest przeznaczone dla was na pokarm, tak jak rośliny zielone, daję wam wszystko". Lecz po owym odnowie niu nie będzie w człowieku życia cielesnego wymagającego pokarmu. A więc i rośliny oraz zwierzęta zostać nie powinny.

Odpowiedź: Ponieważ odnowienie świata dokona się ze względu na człowieka, dlatego powinno się ono dostroić do odnowienia człowieka. Człowiek zaś odnowiony przejdzie ze stanu zniszczoności w stan niezniszczoności i wiecznego spoczynku, w myśl słów Apostoła": „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność". I dlatego świat będzie odnowiony w ten sposób, aby odrzuciwszy wszelką zniszczoność zostawał w wiecznym odpocznieniu. Stąd też to tylko może zmierzać ku temu odnowieniu, co ma w sobie coś niezniszczalnego i co kieruje się ku niezniszczoności. Takimi są ciała niebieskie, elementy i ludzie. Ciała niebieskie są w swojej naturze niezniszczalne tak co do całości, jak i co do części[7]. Elementy są wprawdzie zniszczalne co do części, ale są niezniszczalne co do całości. Ludzie ulegają zniszczeniu tak co do całości, jak i co do części, ale tylko od strony materii, nie zaś od strony formy, tj. duszy rozumnej, która po zniszczeniu człowieka pozostaje niezniszczoną. Natomiast nierozumne zwierzęta, rośliny, minerały i wszystkie ciała powstałe ze zmieszania elementów ulegają zniszczeniu tak co do całości jak i co do części, tak ze strony materii, która traci formę, jak ze strony formy, która nie pozostaje w rzeczywistości. W żaden

więc sposób nie mają w sobie czegoś niezniszczalnego, a przez to i nie zmierzają ku niezniszczalności. Dlatego też nie pozostaną w owym odnowieniu. Pozostaną jedynie ciała niebieskie, elementy i ludzie.

Na 1. W tym znaczeniu mówi się o zwierzętach i roślinach jako o wystroju elementów, [tj. wody, powietrza i ziemi], że istniejące w elementach ogólne siły czynne i bierne są zawężone do specjalnych czynności. Istnieją przeto dla wystroju elementów w stanie działania i doznawania. Ten jednak stan nie pozostanie w elementach. A więc ani zwierzęta, ani rośliny nie powinny zostać.

Na 2. Zwierzęta, rośliny i inne ciała nie wysłużyły sobie czegoś przez to, że służyły człowiekowi; nie mają przecież wolnej woli. A jeśli o niektórych ciałach mówi się, że otrzymają nagrodę, to w tym znaczeniu, że to człowiek wysłużył, aby były odnowione te ciała, które mają w sobie coś niezniszczalnego uzdalniającego je do przyjęcia odnowienia. Otóż rośliny i zwierzęta nie mają w sobie czegoś niezniszczalnego i nie zmierzają do odnowienia i niezniszczoności. Dlatego człowiek nie wysłużył tego, żeby one dostąpiły odnowienia, ponieważ z zasady nikt nie może — ani sobie samemu, ani komuś drugiemu — wysłużyć czegokolwiek, jak tylko to, czego jest pojemny. Nawet więc, gdyby się stanęło na stanowisku, że nierozumne zwierzęta służąc człowiekowi coś wysłużyły, to i tak nie dostąpiłyby odnowienia.

Na 3. Jak mówi się o doskonałości człowieka w niejednym znaczeniu, jako że mamy doskonałość natury stworzonej i natury uchwalebnionej, tak również i doskonałość wszechświata jest dwojaka: jedna, odpowiadająca obecnemu stanowi zmienności; druga, odpowiadająca stanowi przyszłego odnowienia. Otóż rośliny i zwierzęta należą do doskonałości wszechświata w obecnym stanie jego zmienności, nie zaś do jego doskonałości w stanie odnowy. Nie mają bowiem w sobie pierwiastka niezniszczalnego uzdalniającego do tejże odnowy.

Na 4. Wprawdzie zwierzęta i rośliny pod wieloma względami są pocześniejsze niż same elementy, to jednak, jak widać z tego, co powiedziano[8], elementy te są pocześniejsze ze względu na posiadany przez nie pierwiastek niezniszczoności.

Na 5. To istniejące w zwierzętach i roślinach naturalne pożądanie wiecznotrwałości należy brać w odniesieniu do ruchu nieba, w znaczeniu: tak długo pozostaną w istnieniu, jak długo trwać będzie ruch nieba. Nie może bowiem pożądanie zostawać w skutku, gdy już nie ma przyczyny. Z tego więc, że po ustaniu ruchu pierwszego ciała poruszającego się rośliny i zwierzęta nie pozostaną co do gatunku, bynajmniej nie wynika, że naturalne pożądanie poszło na marne.

ZAGADNIENIE 92
SZCZĘŚCIE ZBAWIONYCH W NIEBIE WIDZENIE BOŻEJ ISTOTY

Z kolei zastanowimy się nad losem zbawionych po sądzie powszechnym. Po pierwsze, będziemy mówić o widzeniu istoty Bożej, na czym głównie polega ich szczęście. Po drugie — o ich szczęśliwości i mieszkaniach (z. 93). Po trzecie — o ich stosunku do potępionych (z. 94). Po czwarte — o ich uposażeniu, które o-bejmuje ich szczęście (z. 95). Po piąte — o aureolach, które wydoskonalają i zdobią ich szczęście (96).

Co do pierwszego zagadnienia nasuwają się trzy pytania: 1. Czy święci będą widzieć Boga przez istotę? 2. Czy będą Go widzieć okiem cielesnym? 3. Czy widząc Go, będą widzieć wszystko, co On widzi?

Artykuł 1

CZY MYŚL LUDZKA MOŻE WZNIEŚĆ SIĘ AŻ DO WIDZENIA BOGA PRZEZ JEGO ISTOTĘ? /10/

Zdaje się, że myśl ludzka nie może wznieść się do widzenia Boga przez Jego istotę[1], bo:

1. Jan pisze[2]: „Boga nikt nigdy nie widział". Chry-zostom, wyjaśniając te słowa, tak powiada[3]: Ani niebieskie istoty, co więcej, ani nawet sami cherubini i serafini nie mogą Go nigdy widzieć takim, jakim jest. Otóż ludzie otrzymali jedynie obietnicę zrównania z aniołami, stosownie do słów Pańskich[4]: „Będą jak aniołowie Boży w niebie". A więc nawet święci w niebie nie będą widzieć Boga w Jego istocie.

2. Dionizy tak rozumuje[5]: Przedmiotem poznania są li tylko byty istniejące. Wszelki

zaś byt istniejący jest skończony, jako że jest zawężony do jakiegoś ro dzaju. Lecz Bóg jest nieskończony i jako taki „jest po nad wszystkimi istniejącymi bytami"[6]. Nie jest więc przedmiotem poznania, ale jest ponad nim.

3. Tenże autor[7] wykazuje, że najdoskonalszym sposobem, którym nasza myśl może połączyć się z Bogiem, jest ten, kiedy ona łączy się z Nim jako nie znanym. Lecz to, co się widzi przez istotę, nie jest nie znane. A więc niemożliwe jest, żeby nasza myśl widziała Boga przez istotę.

4. Tenże Dionizy tak pisze[8]: „Ciemności otaczające Boga" — a nazywa je „nadmierną obfitością światła" — „spowijają wszelkie światło i są zakryte dla wszelkiego poznania. A jeśli ktoś, widząc Boga pojął to, co zobaczył: nie Jego samego zobaczył, ale coś z tego, co przynależy do Niego". Z czego widać, że żadna myśl stworzona nie może widzieć Boga w Jego istocie.

5. Według tegoż Dionizego[9]: „Niewidzialny Bóg istnieje z powodu przekraczającej jasności". Lecz jasność Jego, jak przekracza myśl człowieka w obecnym życiu, tak samo przekraczają i w niebie. Zatem, jak Bóg jest niewidzialny w obecnym życiu, tak będzie niewidzialny i w niebie.

6. Ponieważ przedmiot poznany przez myśl jest doskonałością tejże myśli, dlatego powinna zachodzić jakaś proporcja między tym przedmiotem a myślą, między przedmiotem widzianym a wzrokiem. Lecz nie można znaleźć jakiejś proporcji między naszą myślą a istotą Bożą, ponieważ są nieskończenie odległe od siebie. A więc nasza myśl nie może wznieść się do widzenia istoty Bożej.

7. Większa jest odległość Boga od naszej myśli niż ducha stworzonego od zmysłu. Lecz zmysł w żaden sposób nie może wznieść się do widzenia ducha stworzonego. A więc i nasza myśl nie może wznieść się do widzenia istoty Bożej.

8. Ilekroć w rzeczywistości myśl coś poznaje, zawsze podobizna przedmiotu przez nią poznawanego musi jej nadać formę; podobizna ta staje się początkiem umysłowej czynności zawężonej do tego tylko przedmiotu, tak jak ciepło jest początkiem grzania. Zatem, jeżeli nasza myśl poznaje Boga, musi to się stać po przez jakąś podobiznę

nadającą formę samej myśli. Nie może tym być sama istota Boża, ponieważ forma i rzecz formowana muszą mieć jedno istnienie, a przecież istota Boża różni się od naszej myśli tak co do istoty, jak i co do istnienia. Tą przeto formą, która formuje naszą myśl, gdy ona poznaje Boga, musi być jakaś podobizna wrażona w naszą myśl przez Boga. Lecz ta podobizna, skoro jest czymś stworzonym, tak tylko może prowadzić do poznania Boga, jak skutek prowadzi do poznania przyczyny. Zatem niemożliwe jest, żeby nasza myśl widziała Boga inaczej niż w Jego skutku. Otóż to widzenie Boga, które jest poprzez skutki, nie jest widzeniem Boga poprzez istotę. A więc nasza myśl nie może widzieć Boga poprzez istotę.

9. Większa jest odległość Bożej istoty od naszej myśli niż od jakiegokolwiek bądź anioła lub inteligencji, /11/ Lecz jak mówi Awicenna[10]: to, że inteligencja jest w naszej myśli, nie znaczy, że istota inteligencji jest w naszej myśli (bo gdyby tak było wiedza, jaką posiadamy o inteligencjach, byłaby substancją a nie przypadłością), ale oznacza, że w naszej myśli istnieje wrażenie inteligencji. Zatem i Bóg wtedy tylko jest w naszej myśli i jest przez nas poznawany, gdy Jego wrażenie znajduje się w naszej myśli. Ale to wrażenie nie może nas prowadzić do poznania Bożej isto ty. Skoro bowiem odległość tego wrażenia od tejże istoty jest nieskończona, wrażenie to obniży ją do poziomu innej, niższej niż ona formy poznawczej: i to o wiele bardziej niż gdyby forma poznawcza rzeczy białej zniżyła się do poziomu formy poznawczej rzeczy czarnej. Jak przeto o tym, w którym z powodu uszkodzenia narządu forma poznawcza rzeczy białej obniża się do poziomu formy poznawczej rzeczy czarnej, nie mówi się, że widzi rzecz białą, tak samo i nasza myśl, która poznaje Boga jedynie poprzez tego pokroju wrażenie nie mogłaby Go widzieć w Jego istocie.

10. Zdaniem Filozofa[11]. „W rzeczach oddzielonych od materii ten, kto poznaje, i to, co jest poznawane, są tym samym". Lecz Bóg jest w najwyższym stopniu oddzielony od materii. A ponieważ myśl stworzona nie może wznieść się do tego, żeby stała się istotą niestworzoną, dlatego nie może tak być, żeby nasza myśl widziała Boga w Jego istocie.

11. O każdej rzeczy, którą się widzi w jej istocie, wie się, czym jest. Lecz nasza myśl

nie może wiedzieć o Bogu „czym jest", a tylko — jak mówi Dionizy[12] i Damascen[13] — „czym nie jest". A więc nasza myśl nie może widzieć Boga w Jego istocie.

12. „Wszystko, co nieskończone, jako takie jest nieznane"[14]. Lecz Bóg jest ze wszech miar nieskończony. Jest przeto zgoła nieznany. A więc nasza myśl nie może Go widzieć przez istotę.

13. Zdaniem Augustyna[15]: „Bóg z natury jest niewidzialny". Lecz wszystko to, co z natury jest w Bogu, nie może mieć się inaczej. A więc nie może być widziany przez swoją istotę.

14. Nie jest widziane według tego, czym jest, to, co w inny sposób istnieje, a w inny sposób jest widziane. Lecz Bóg w inny sposób istnieje, a w inny sposób jest widziany przez świętych w niebie: istnieje bo wiem na swój sposób, a przez świętych będzie widziany na ich sposób. A więc Bóg nie będzie widziany przez świętych według tego, czym jest. Z czego wynika, ze nie będzie widziany przez istotę.

15. Nie jest widziane przez istotę to, co jest widziane przez środek poznawczy. Lecz w niebie Bóg bę dzie widziany przez środek poznawczy, którym jest światło chwały, stosownie do słów psalmu[16]: „W Twej światłości będziemy widzieć światłość". Nie bę dzie więc widziany przez istotę. /12/

16. Według Apostoła[17], w niebie będziemy wi dzieć Boga „twarzą w twarz". Lecz człowieka, które go widzimy twarzą w twarz, widzimy poprzez podobiznę. A więc w niebie będzie się widziało Boga poprzez podobiznę, a nie poprzez istotę.

Wbrew temu: 1. Apostoł pisze[18]: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś twarzą w twarz". Lecz to, co się widzi twarzą w twarz, widzi się przez istotę. A więc w niebie święci będą widzieć Boga przez istotę.

2. Jan powiada[10]: „Jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się ujawni, będziemy do Niego podobni, bo będziemy Go widzieć takim, jakim jest". A więc będziemy widzieć Boga przez istotę.

3. Słowa Pawłowe[20]: „Gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu" itd. tak glosa[21]

wyjaśnia: „Gdzie", tj. w niebie, „święci będą widzieć istotę Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Będzie to dane jedynie sercom czystym: i na tym polega największe szczęście". A więc zbawieni będą widzieć Boga przez istotę.

4. Jan przytacza następujące słowa Pańskie[22]: „Kto mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i ujawnię mu siebie". Lecz to, co jest ujawnione, widzi się przez istotę. A więc w niebie święci będą widzieć Boga przez istotę.

5. W związku ze słowami *Księgi Wyjścia*[23]*:* „Żaden człowiek nie może widzieć mojego oblicza i pozostać przy życiu" Grzegorz[24] odrzuca pogląd tych, co głosili: „W tym miejscu szczęśliwości można widzieć Boga w swojej jasności, ale nie można Go widzieć w swojej naturze" i daje powód: „Bo nie jest czym innym Jego jasność, a czym innym Jego natura". Lecz Jego natura jest Jego istotą. A więc święci będą widzieć Boga przez Jego istotę.

6. Pragnienie świętych nie może być całkowicie zaprzepaszczone. Lecz to powszechne pragnienie świętych zmierza ku temu, aby widzieć Boga przez istotę. Wyrażają je słowa *Księgi Wyjścia*[25]*:* „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę", a także psalmu[26]: „Ukaż Twe pogodne oblicze, a będziemy zbawieni" oraz Jana[27]: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy". A więc święci będą widzieć Boga przez istotę. /13/

Odpowiedź: Wiara uczy nas, że ostatecznym celem ludzkiego życia jest widzenie Boga. Także i filozofowie głoszą, że ostateczną szczęśliwością człowieka jest poznawanie substancji oddzielonych co do istnienia od materii. I dlatego odnośnie do tego zagadnienia zarówno u filozofów jak i u teologów występuje ta sama trudność i rozmaitość poglądów. I tak niektórzy filozofowie sądzili, że nasza myśl możnościowa nigdy nie zdoła wznieść się do tego, żeby poznawała substancje oddzielone od materii. Tak głosił Alfarabi przy końcu swego dzieła *Etyka*[28]*,* jakkolwiek co innego pisał w swoim innym dziele *O myśli*[29]*.* Wiadomość tę czerpiemy od Komentatora[33]. Podobnie i niektórzy teologowie mniemali, że myśl ludzka nigdy nie zdoła wznieść się do widzenia Boga przez istotę. Do głoszenia takiego poglądu jednych i drugich skłaniała odległość

naszej myśli od istoty Bożej lub od innych substancji oddzielonych od materii. Skoro bowiem „myśl zajęta czymś" stanowi poniekąd jedno z „tym, czym jest zajęta"", to trudne wydaje się do pojęcia, żeby myśl stworzona w jakiś sposób stała się istotą niestworzoną. Toteż Chryzostom pyta się'[2]: „Jak to, co stworzone, może widzieć to, co niestworzone?" — Jeszcze większą trudność sprawia to tym, którzy u-ważają, że myśl możnościowa może powstawać i ginąć, jako że jest siłą zależną od ciała: i to nie tylko w odniesieniu do widzenia istoty Bożej, ale także w odniesieniu do jakichkolwiek bądź substancji oddzielonych od materii. /14/

Ale ten ich pogląd zgoła nie da się utrzymać [z dwóch powodów]: pierwszy, ponieważ, jak uczy Augustyn[33], jest on sprzeczny z powagą Pisma św. Drugi, ponieważ myślenie jest jak najbardziej właściwą czynnością człowieka, dlatego w niej należy położyć jego szczęście: gdy ta czynność w nim stanie się doskonalą. Otóż doskonałością myślącego, jako takiego, jest to, czym zajęta jest jego myśl. Zatem, gdyby przez najdoskonalszą czynność myśli człowiek nie wzniósł się do widzenia Bożej istoty ale do czegoś innego, wówczas należało by powiedzieć, że coś innego niż Bóg jest zdolne uszczęśliwić człowieka. Co więcej, skoro końcowa doskonałość każdej rzeczy polega na połączeniu się ze swoim początkiem, wynikało by z tego, że coś innego jest początkiem sprawczym człowieka niż Bóg. Wszystko to według nas jest niedorzeczne. Podobnie niedorzeczne jest według filozofów głoszących, że nasze dusze wyłaniają się z istot odłączonych, abyśmy w końcu mogli je poznawać. Stąd też według nas należy głosić, że nasza myśl kiedyś wzniesie się do widzenia Bożej istoty, a według filozofów, że wzniesie się do widzenia istoty substancji oddzielonych.

Pozostaje tylko zbadać, w jaki sposób może się to dziać. Otóż niektórzy, a chodzi o Alfarabiego i Awempace, tak rzecz uzasadniali: już przez to samo, że nasza myśl poznaje wszelkie dostosowane do jej poziomu przedmioty, wznosi się do widzenia istoty substancji oddzielonej. Starają się wykazać to dwoma sposobami. Pierwszy. Jak natura gatunku nie różnicuje się w poszczególnych jednostkach inaczej, jak tylko przez to, że połączy się z pierwiastkami jednostkowiącymi, tak forma myślowa człowieka nie różnicuje się we mnie i w tobie inaczej, jak tylko przez to, że połączy się z różnymi

formami wyobraźniowymi. I dlatego, kiedy myśl odrywa formę myślową od form wyobraźni, pozostaje sedno myślowe, które jest jedno i to samo u różnych osobników myślących. I tym właśnie jest sedno substancji oddzielonej od materii. I dlatego, kiedy nasza myśl wznosi się do najwyższego stopnia oderwania sedna wszelkiej rzeczy myślowo poznawalnej, poznaje przez to sedno substancji oddzielonej, która jest do niej podobna[114].

Drugi. Nasza myśl z natury zdoła odrywać sedno od wszystkich rzeczy umysłowo poznawalnych mających sedno. Jeżeli przeto sedno, które ona odrywa od danego poszczegółu mającego sedno, jest sednem nie mającym sedna, poznając je, poznaje sedno substancji oddzielonej od materii, która jest takowego układu, a to dlatego, że substancje oddzielone są sednami samoi-stniejącymi nie mającymi sedn. Jak bowiem mówi Awicenna[35]: „Sednem bytu niezłożonego jest sam byt niezłożony". Jeżeli zaś sedno oderwane od danego postrzegalnego poszczegółu jest sednem mającym sedno, to nasza myśl zdoła oderwać takowe sedno. A ponieważ w tym odrywaniu nie można iść w nieskończone, dojdzie się w końcu do sedna nie mającego sedna, przez które rozumie się sedno oderwane [od sedna][30].

Ale ten sposób nie wydaje się być wystarczającym. Po pierwsze dlatego, że sedno substancji materialnej, które myśl odrywa, nie zawiera tej samej treści, co sedna substancji oddzielonych. Z tego więc, że nasza myśl odrywa sedna rzeczy materialnych i je poznaje, wcale nie wynika, że poznaje sedno substancji oddzielonej, a zwłaszcza istotę Bożą, której treść w najwyższym stopniu odbiega od wszelkiego sedna stworzonego. — Po drugie, bo nawet gdyby się przyjęło, że ma jedną i tę samą treść, to jednak, poznawszy sedno rzeczy złożonej, nie poznawało by się sedna substancji oddzielonej inaczej, jak tylko poznając jej rodzaj najdalszy, którym jest substancja. Takowe zaś poznanie jest niedokładne, chyba że zejdzie do poznania tego, co jest istotnie właściwe rzeczy. Kto bowiem poznaje człowieka jedynie o ile jest zwierzęciem, poznaje go li tylko pod jakimś względem i w możności. I o wiele mniej go pozna, jeśli pozna w nim jedynie naturę substancji. Toteż takowe poznanie Boga lub innych substancji oddzielonych nie jest widzeniem istoty Bożej lub sedna substancji oddzielonej, ale jest poznawaniem ze skutku

i jakby „w zwierciadle"[37].

I dlatego Awicenna[38] podaje inny sposób poznawania substancji oddzielonych. Mianowicie, my poznajemy substancje oddzielone poprzez [istniejące w nas] postacie poznawcze ich sedn; a są to ich podobizny, nie oderwane od nich, ponieważ substancje te są niematerialne, ale przez nie wrażone w nasze dusze.

Ale i ten również sposób, tak przez nas poszukiwany, nie wydaje się nam wystarczać do widzenia istoty Bożej. Wiadomo bowiem, że „wszystko, co bywa w czymś przyjmowane, jest w tym na sposób przyjmującego"[39]. I dlatego podobizna istoty Bożej wrażona przez tąż istotę w naszą myśl będzie na sposób naszej myśli. Sposób zaś naszej myśli nie dociąga do doskonałego przyjęcia Bożej podobizny czy podobieństwa. Niedociąganie zaś do doskonałego podobieństwa może przydarzać się tyloma sposobami, iloma sposobami zachodzi niepodobieństwo. Otóż pierwszy sposób niedociągania do podobieństwa jest wtedy, gdy [wspólną dla wielu] formę posiada się wprawdzie według tej samej treści gatunku, ale nie według tego samego stopnia doskonałości; np. niedociągające podobieństwo jest u tego, kto posiada mało z białości w stosunku do tego, kto ma jej wiele. Drugi sposób niedociągania jest większy i występuje wtedy, gdy nie dochodzi się do tej samej treści gatunku, a tylko do tej samej treści rodzaju; takie np. jest podobieństwo między tym, co ma barwę cytrynową, a tym co ma kolor biały. Trzeci sposób niedociągania jest największy i występuje wtedy, gdy dana rzecz dochodzi wprawdzie do tego samego rodzaju, ale li tylko ze względu na analogię; takie np. jest podobieństwo białości do człowieka, a polega na tym, że jedno i drugie jest bytem. I w ten właśnie sposób wszelkie podobieństwo, które przyjmuje stworzenie, nie dociąga do Bożej istoty.

Otóż, żeby wzrok poznał białość, musi przyjąć w siebie podobiznę białości według treści jej gatunku Cale nie według tego samego sposobu bytowania, bo inny sposób bytowania ma forma istniejąca w zmyśle, a inny w rzeczy poza duszą). Gdyby bowiem w oku powstała forma barwy cytrynowej, nie można by było powiedzieć, że oko widzi białość. I podobnie, żeby myśl poznała jakieś sedno, musi w niej powstać

podobizna tego samego co do treści gatunku, chociaż nie jest ten sam sposób istnienia tu i tam; bowiem forma istniejąca w myśli lub w zmyśle nie jest początkiem poznawania według sposobu istnienia, który ma tu i tam, ale według treści, którą dzieli z rzeczą zewnętrzną. Widać z tego, że poprzez żadną podobiznę przyjętą w myśli stworzonej nie można poznać Boga tak, żeby Jego istota była bezpośrednio widziana. Stąd też nawet ci, którzy sądzą, że w ten sposób widzi się istotę Bożą, powiadali, że nie będzie widziana sama istota, a tylko jakiś blask — jakby jej promień. Przeto również i ten poszukiwany przez nas sposób nie wystarczy do widzenia istoty Bożej.

I dlatego należy przyjąć inny sposób. Przyjmowali go również niektórzy filozofowie, jak Aleksander z Afrodyzji[40] i Awerroes[41]. Oto on: W każdym poznawaniu konieczna jest jakaś forma, dzięki której poznaje się lub widzi daną rzecz. Tą formą doskonalącą myśl do widzenia substancji oddzielonych nie jest — jak głosi pierwsza opinia — sedno oderwane przez myśl od rzeczy złożonych. Nie jest też jakieś wrażenie zostawione w naszej myśli przez substancję oddzieloną — jak głosiła druga opinia, ale jest nią sama substancja oddzielona, która łączy się z naszą myślą jako forma tak, że ona sama jest tym, co się poznaje, i tym, czym się poznaje. A cokolwiek by było z innymi substancjami oddzielonymi, to ten właśnie sposób należy stosować do widzenia Boga przez istotę; bo gdyby jakąkolwiek bądź inną formą nasza myśl była formowana, forma ta nie mogłaby ją prowadzić do istoty Bożej.

Jednakowoż nie należy tego tak rozumieć, jakoby istota Boża była prawdziwą formą naszej myśli, albo że z niej i z naszej myśli powstaje jeden istotowo byt, czyli tak jak w rzeczach naturalnych z formy i z materii powstaje jeden istotowo byt, ale należy rozumieć w ten sposób: proporcja istoty Bożej do naszej myśli jest taka, jak proporcja formy do materii. Kiedykolwiek bowiem jakieś dwie rzeczy — z których jedno jest doskonalsze od drugiego — bywają przyjmowane w tym samym przyjmującym, proporcja jednego z dwóch do drugiego, mianowicie bardziej doskonałego do mniej doskonałego, jest taka, jak proporcja formy do materii; np. światło i barwa są przyjmowane w ciele przeźroczystym, z których światło ma się tak do barwy, jak się ma forma do materii. I tak, ponieważ dusza przyjmuje światło umysłowe i samąż

mieszkającą w niej istotę Bożą, chociaż nie w ten sam sposób, dlatego istota Boża będzie się miała do myśli jak forma do materii.

A że to wystarcza do tego, żeby myśl przez istotę Bożą mogła widzieć samą istotę Bożą, można wykazać w ten sposób: jak z formy naturalnej, dzięki której dana rzecz ma istnienie, i z materii powstaje jeden istotnie byt, tak z formy, dzięki której myśl poznaje, i z samej myśli powstaje jedno w poznawaniu. Otóż w rzeczach naturalnych rzecz sama przez się istniejąca nie może być formą jakiejś materii, jeśli częścią tejże rzeczy jest materia, ponieważ nie może tak być, żeby materia była formą czegoś. Ale jeśli ta rzecz sama przez się istniejąca jest tylko formą, to nic nie wadzi, żeby ona stała się formą jakiejś materii i tym, dzięki czemu istnieje byt złożony z materii i z formy: jasne to na przykładzie duszy. Jeśli chodzi o myśl, to trzeba samą myśl w możności uważać za jakby materię, a formę myślową za jakby formę, a myśl w rzeczywistości poznająca będzie jakby bytem złożonym z obojga. Stąd też, jeśli jest jakaś rzecz sama przez się istniejąca, w której nie ma nic więcej, jak tylko to, co jest w niej myślowo poznawalne, to taka rzecz jest myślowo poznawalna według tego, co ma z rzeczywistości, a nie według tego, co ma z możności; jasne to jest z nauki Arystotelesa[42]. A znakiem tego jest to, że formę myślową trzeba oderwać od materii i od wszystkich właściwości materii. A ponieważ istota Boża jest czystą rzeczywistością, dlatego może być formą, dzięki której myśl poznaje. I to właśnie będzie widzenie uszczęśliwiające. Toteż Magister[43] powiada: Zjednoczenie duszy z ciałem jest poniekąd „przykładem szczęsnego zjednoczenia, którym duch zjednoczy się z Bogiem".

Na 1. Jak to widać z nauki Augustyna[44], ów tekst Jana można wyjaśnić w trojaki sposób: pierwszy, że się wyklucza widzenie cielesne; takim bowiem widzeniem ani nikt nie widział, ani nie będzie widział Boga w Jego istocie. Drugi, że się wyklucza widzenie umysłowe Boga w Jego istocie przez tych, którzy żyją jeszcze w śmiertelnym ciele. Trzeci, że się wyklucza widzenie w pełni ogarniające Boga przez myśl stworzoną[45]. I tak właśnie mniema Chryzostom. Toteż dodaje[46]: Ewangelista „mówiąc o znajomości Boga, ma na myśli najwyższej pewności ogarnianie i zgłębianie: takie, jakim Ojciec zgłębia Syna". I taka też jest myśl ewangelisty; toteż dodaje[47]: „Jednorodzony, który jest" itd.,

chcąc przez ogarniające widzenie dowieść, że Syn jest Bogiem.

Na 2. Jak Bóg swoją nieskończoną istotą przewyższa wszystkie byty, których istnienie jest ograniczone, tak samo i Jego poznanie, dzięki któremu zna wszystko, przewyższa wszelkie poznawanie. Toteż taka jest proporcja naszego poznawania do bytów stworzonych, jaką jest proporcja poznawania Bożego do swojej istoty. Na każde zaś poznawanie muszą zejść się dwa czynniki: poznający i to, czym się poznaje. Otóż ze strony tego, czym się poznaje, to widzenie, którym będziemy widzieć Boga przez istotę, jest tym samym, co widzenie, którym Bóg widzi siebie: bo jak On sam widzi siebie przez swoją istotę, tak i my widzieć Go będziemy. Ze strony jednak poznającego jest inaczej, a to z powodu różności, jaka jest między myślą Boga a myślą naszą. W poznawaniu zaś to, co się poznaje, jest następstwem formy, dzięki której poznajemy, jako że dzięki formie kamienia poznajemy kamień. Natomiast skuteczność w poznawaniu jest następstwem mocy poznającego. Kto np. ma silny wzrok, ostrzej widzi. I dlatego w tym widzeniu my będziemy widzieć to, co Bóg widzi, mianowicie Jego istotę, ale nie tak skutecznie.

Na 3. W tym miejscu Dionizy mówi o tym poznawaniu, jakim my w naszym ziemskim życiu poznajemy Boga poprzez jakąś formę stworzoną, którą nasza myśl jest formowana do widzenia Go. Lecz jak mówi Augustyn[48]: żadna forma naszej myśli nie zdoła objąć Boga: jakąkolwiek by bowiem formę nasza myśl poczęła, forma ta nie dotrze do treści Bożej istoty. Stąd to Bóg nie może być dostępny dla naszej myśli. W życiu doczesnym najdoskonalsze poznanie Boga polega na tym, że wiemy, iż On jest ponad wszystkim, co nasza myśl może pojąć: i w ten też sposób łączymy się z Nim jako nieznanym. Natomiast w niebie będziemy tego samego Boga widzieć poprzez formę, którą jest Jego istota, i połączymy się z Nim jako znanym.

Na 4. Według Jana[49]: „Bóg jest światłem". Otóż światłość *(lumen)* jest to wrażenie się światła *(lux)* w jakąś rzecz oświetlaną. A ponieważ istota Boża jest innego sposobu niż wszelka jej podobizna wrażona w myśl, dlatego Dionizy wyraził się: „Ciemności otaczające Boga spowijają wszelką światłość": ponieważ istota Boża, którą ze względu na nadmiar jasności nazywa ciemnościami, pozostaje nie ukazana na skutek wrażenia

naszej myśli. I z tego wynika, że „jest zakryta dla wszelkiego poznania. I dlatego, ktokolwiek z widzących Boga coś umysłem poczyna, nie jest tym Bóg, ale coś % Bożych skutków.

Na 5. Chociaż jasność Boga przewyższa wszelką formę, jaką obecnie myśl jest formowana, nie przewyższa jednak samej istoty Bożej, która w niebie będzie jakby formą naszej myśli. Chociaż więc obecnie jasność ta jest niewidzialna, to jednak w niebie będzie widzialna.

Na 6. Wprawdzie nie może być proporcji między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, ponieważ wyższość niesikonczonego nad skończonem nie jest o-kreślona, może jednak między nimi być proporcjonalność, która jest podobieństwem proporcji, np. jak to, co skończone, równa się czemuś skończonemu, tak to, co nieskończone, równa się temu, co nieskończone. Otóż do tego, żeby coś poznać całkowicie, niekiedy wystarcza proporcja między poznającym, a rzeczą poznawaną: ponieważ trzeba, żeby zdolność poznającego równała się poznawalności rzeczy poznawanej, a równość jest jakąś proporcją. Niekiedy jednak poznawalność rzeczy przekracza zdolność poznającego, np. gdy my poznajemy Boga, lub odwrotnie, gdy On poznaje stworzenia. W takim wypadku nie trzeba, żeby istniała proporcja między poznającym a rzeczą poznawaną, ale żeby istniała tylko proporcjonalność, co będzie wyglądało tak: jak się ma poznający do poznawania, tak się ma rzecz poznawalna do tego, żeby była poznawana. I takowa proporcjonalność wystarczy do tego, żeby to, co nieskończone, było poznane przez to, co skończone, i na odwrót.

Albo można i tak powiedzieć: Nazwa 'proporcja' pierwotnie oznaczała stosunek ilości do ilości według jakiejś określonej większości lub równości. Potem jednak ta nazwa została przeniesiona na oznaczanie wszelkiego stosunku jednego do drugiego, przy czym chodzi o jakąkolwiek bądź rzecz. I w ten sposób wyrażamy się, że materia powinna być proporcjonalna do formy. I w ten też sposób nic nie przeszkadza mówić, że nasza myśl, choć skończona, jest proporcjonalna do widzenia istoty Bożej, nie zaś do jej ogarnięcia czy zgłębienia, a to z powodu jej niezmierzoności.

Na 7. Dwojakie jest podobieństwo i odległość: Jedna według wspólnoty w naturze. I tak bardziej jest odległy Bóg od myśli stworzonej niż duch stworzony od zmysłu. Druga, według proporcjonalności. I tak jest odwrotnie. Zmysł bowiem nie jest proporcjonalny do poznawania czegoś niematerialnego; natomiast myśl jest proporcjonalna do poznawania wszystkiego, co jest niematerialne. I to właśnie podobieństwo wymagane jest do poznawania, nie zaś pierwsze: ponieważ dla każdego jest jasne, że myśl poznająca kamień nie jest do niego podobna co do naturalnego istnienia. Tak jak i wzrok postrzega miód rdzawy i żółć rdzawą, choć nie postrzega miodu słodkiego; rdzawość bowiem żółci więcej ma wspólnego z miodem jako widzialnym niż słodycz miodu z miodem.

Na 8. W tym widzeniu, w którym będzie się widziało Boga przez istotę, sama istota Boża będzie jakby formą myśli, dzięki której taż myśl poznaje. Nie musi też zachodzić potrzeba, żeby ta istota i myśl stały się jednym zasadniczo bytem, ale tylko, żeby stały się jednym w tym, co dotyczy czynności poznawania".

Na 9. Co do tego nie zgadzamy się z poglądem A-wicenny, bo również i inni filozofowie wyrażają sprzeciw co do jego zdania. Chyba żebyśmy chcieli powiedzieć, że Awicenna ma na myśli sposób naszego poznawania substancji oddzielonych, mianowicie, że my poznajemy je poprzez wyrobioną w nas sprawność wiedzy spekulatywnej i za pomocą podobieństw innych rzeczy. Stąd też wypowiada to dla wykazania, że wiedza nie jest w nas substancją ale przypadłością.

Wszelako istota Boża, chociaż według właściwości swojej natury bardziej jest odległa od naszej myśli niż substancja anioła, to jednak bardziej jest Lniż on] umysłowo poznawalna, jako że jest czystą rzeczywistością: nie zmieszaną z żadną postacią możności, co nie zachodzi w innych substancjach oddzielonych. Ani też to poznanie, którym będziemy widzieć Boga poprzez Jego istotę, nie będzie należało do rodzaju przypadłości od strony tego, co będzie się widziało, a jedynie co do czynności samego tylko poznającego, która nie będzie samą substancją poznającego lub rzeczy poznawanej.

Na 10. Substancja oddzielona od materii poznaje zarówno siebie jak i inne niż ona rzeczy[51], a przytoczony tekst Filozofa może stosować się do jednego i drugiego wypadku.

Ponieważ substancja ta jest oddzielona od materii, dlatego jej istota jest sama przez się w rzeczywistości poznawalna. Wynika z tego, że gdy substancja poznaje siebie, zgoła tym samym są poznający i to, co się poznaje. Nie poznaje bowiem siebie poprzez jakąś postać poznawczą oderwaną od siebie, tak jak my poznajemy rzeczy materialne. I taka bodajże jest nauka Filozofa", co jest jasne z komentarza do niej Awerroesa[53].

Gdy zaś ta substancja poznaje inne niż ona rzeczy, wówczas to, co jest w rzeczywistości przez nią poznane, staje się jednem z myślą w rzeczywistości poznającą: w tym znaczeniu — jak uczy Awicenna[54] — że forma rzeczy poznanej staje się formą myśli właśnie jako w rzeczywistości poznającej, a nie w tym, że forma rzeczy poznanej staje się samąż istotą myśli, jako że istota myśli pozostaje jedna pod dwoma formami w tym sensie, że poznaje dwie rzeczy jedną po drugiej:w ten sposób, w jaki materia pierwsza pozostaje jedną pod różnymi formami. Toteż Komentator[55] przyrównuje nawet myśl możnościową, co do tego wypadku, do materii pierwszej. Jak z tego widać, w żadnym wypadku ze słów Filozofa nie wynika, że nasza myśl, widząc I !oga, staje się samą istotą Boga, a tylko, że w stosun-ku do naszej myśli sama istota Boża przyjmuje postać l.ikby doskonałości i formy.

Na 11. Wypowiedzi przytoczonych i innych podobnie mówiących teologów mają na myśli to poznawanie, jakim mieszkańcy ziemi poznawają Boga. Uzasadnienie rzeczy podaliśmy wyżej[50].

Na 12. W dwojaki sposób może coś być nieskończone: po pierwsze, gdy z materii usuwa się jej wypełnienie przez formę, a właśnie dzięki niemu rzecz poznajemy. Toteż zdaniem Filozofa[57] to, co nieskończone, sprowadza się do materii podległej utratom. I I akowe nieskończone, jako takie, jest nieznane. Po drucie, gdy usunie się materię stawiającą granice, jako że materia w jakiś sposób stawia granice formie. Stąd też to, co w ten sposób jest nieskończone, jest samo z sie-hie w najwyższym stopniu poznawalne. I właśnie w ten nnosób Bóg jest nieskończony. /15/

Na 13. Augustyn mówi o widzeniu cielesnym, a takowym nigdy Boga nie można widzieć. Świadczy o tym I o, co nieco wyżej napisał[58]: „Boga nikt nigdy nie widział ani

też nie może widzieć tak, jak widuje się te otaczające nas i nazywane przez nas rzeczy widzialne, bo z natury jest niewidzialny jak i niezniszczalny". A jak ze swojej natury jest w najwyższym stopniu bytem, iak też i sam w sobie jest w najwyższym stopniu poznawalny. A z nieudolności naszej pochodzi to, że niekiedy nie jest przez nas poznawany. Stąd też nie z powodu zmiany w Nim, ale w nas, jest tak, że Go widzimy, aczkolwiek przedtem nie był przez nas widziany.

Na 14. W niebie święci będą widzieć Boga takim, ,.j;ikim jest"[59], jeśli to odnosi się do sposobu istnienia lamej rzeczy widzianej. Święci bowiem będą widzieć **Boga** według Jego sposobu istnienia, jaki ma. Jeśli zaś ó odnosi się do samego poznającego, to nie będzie widziany takim, jakim jest, ponieważ myśl stworzenia nie ma takiej skuteczności widzenia, jaką ma istota Boża do tego, żeby była poznana.

Na 15. W widzeniu cielesnym i umysłowym występuje trojaki środek poznawczy. Pierwszym jest ten, dzięki któremu *(sub quo)* się widzi. Jest nim to, co w ogólności [i jakby z dalsza] doskonali do widzenia, nie zawężając wzroku do jakiegoś szczegółowego przedmiotu: taką właśnie rolę spełnia światło cielesne wobec wzroku cielesnego oraz światło myśli czynnej *(intellectus agens)* wobec myśli możnościowej *(intellectus possibilis).* Drugim jest ten, którym się widzi *(quo).* Jest nim forma poznawcza, która jeden i drugi wzrok ogranicza do szczegółowego przedmiotu: tak, jak forma poznawcza kamienia ogranicza wzrok do poznawania kamienia. Trzecim środkiem jest ten, w którym *(in quo)* się widzi. Jest nim to, w co patrząc, wzrok ma możność widzenia innej rzeczy: tak np. patrząc w lustro, wzrok kieruje się na to, co w lustrze się odbija, a widząc obraz, kieruje się ku temu, co on przedstawia. I w ten sposób poznanie skutków wiedzie myśl ku przyczynie, albo na odwrót.

W widzeniu, które nastąpi w niebie, nie będzie trzeciego środka poznawczego, czyli że Boga nie będzie się poznawało poprzez formy poznawcze innych rzeczy, tj. tak, jak obecnie Go poznajemy, ze względu na co, [Pismo św.] mówi o nas, że widzimy „w zwierciadle"[01]. Nie będzie tam również drugiego środka, ponieważ sama istota Boża będzie tym, czym nasza myśl będzie widzieć Boga. Będzie tam jedynie pierwszy środek.

Podniesie on naszą myśl do tego, żeby mogła połączyć się z substancją niestworzoną w sposób podany w trzonie artykułu. Z powodu jednak tego środka nie uważa się, że jest to poznanie pośrednie, ponieważ środek ten nie znajduje się między poznającym a rzeczą poznawaną. On jest tym, co daje poznającemu siłę w poznawaniu'[1].

Na 16. Tylko wtedy widzi się bezpośrednio stworzenia cielesne, gdy to, co w nich da się połączyć ze wzrokiem, z nim się połączy. Ze względu zaś na ich materialność nie mogą się połączyć z nim przez swoją i-utotę. Wtedy tylko widzi się je bezpośrednio, gdy ich podobizna połączy się z myślą. Natomiast Bóg może k; połączyć z myślą przez swoją istotę. Toteż nie był-liy widziany bezpośrednio, gdyby Jego istota nie połączyła się z myślą. I to właśnie widzenie bezpośrednie zwie się: „widzeniem twarzą w twarz".

Ponadto wzrok przyjmuje podobiznę rzeczy cielesnej według tej samej treści, która jest w rzeczy, nie zaś według tego samego sposobu istnienia. I dlatego podobizna ta prowadzi wprost do tej rzeczy. Z tego zaś, **co** już powiedziano"[2], jest jasne, że żadna podobizna nie może w ten sposób naszą myśl prowadzić wprost do Boga. I dlatego nie zachodzi podobieństwo.

Artykuł 2

CZY PO ZMARTWYCHWSTANIU ŚWIĘCI BĘDĄ WIDZIEĆ BOGA OCZAMI CIELESNYMI?

Zdaje się, że po zmartwychwstaniu święci będą widzieć Boga oczami cielesnymi[1], bo:

1. Oko uchwalebnione będzie miało większą siłę niż czyjeś oko nieuchwalebnione. Lecz Hiob widział Boga na własne oczy[2]: „Dotychczas znałem Cię ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię naocznie". Tym bardziej więc oko uchwalebnione może widzieć Boga przez is totę.

2. Hiob powiada[3]: „W ciele moim będę widzieć Boga, Zbawiciela mego". Z czego chyba wynika, że w niebie będzie się widziało Boga cielesnymi oczami.

3. Mówiąc o wzroku ócz uchwalebnionych, Augustyn tak powiada[4]: „Siła ich będzie przepotężna! Nie chodzi o to, że będą widziały bystrzej niż — jak to się mniema — węże

lub orły, bo jakąkolwiek bystrością wzroku te zwierzęta by się odznaczały, zawsze ich wzrok będzie się ograniczał li tylko do widzenia ciał; ale chodzi o to, że będą widzieć także istoty bezcielesne". Otóż każda władza poznawcza, mająca za przedmiot rzeczy bezcielesne, może być podniesiona do widzenia Boga. A więc oczy uchwalebnione mogą widzieć Boga.

4. Różnica między cielesnymi a niecielesnymi rzeczami jest taka sama, jak między rzeczami niecielesnymi a cielesnymi. Lecz oko niecielesne może widzieć rzeczy cielesne. Zatem i oko cielesne może widzieć rzeczy niecielesne. Wniosek jak wyżej.

5. Wyjaśniając słowa Hioba[5]: „Stanął ktoś, którego twarzy nie rozpoznałem" itd. Grzegorz tak powiada[6]: „Człowiek, który o ile by zechciał zachować przykazanie, stałby się duchowym co do ciała, grzesząc, stał się cielesnym także co do umysłu". Lecz jak tenże autor pisze[7]: Przez to, że stał się cielesnym na umyśle, „to tylko myśli, co ściągnie do duszy poprzez obrazy ciał". A więc, kiedy także co do ciała będzie duchowy — co obiecano świętym po zmartwychwstaniu[8] — również ciałem mógłby widzieć istoty duchowe. Wniosek ten sam, co wyżej.

6. Człowiek tylko w Bogu może znaleźć szczęście. A dozna go nie tylko jego dusza lecz także jego ciało. A więc nie tylko myślą, ale także ciałem mógłby widzieć Boga.

7. Jak Bóg jest obecny w myśli przez swoją istotę, tak również będzie obecny w zmyśle, ponieważ Apostoł pisze[9], że będzie „wszystkim we wszystkich". Lecz myśl będzie Go widziała przez to, że Jego istota z nią się połączy. A więc również i zmysł mógłby Go widzieć.

Wbrew temu: 1. Ambroży pisze": „Boga nie szuka się cielesnymi oczami, ani nie obejmie się Go wzrokiem, ani też nie utrzyma dotykiem", żadnym więc zmysłem nie da się widzieć Boga.

2. Hieronim powiada[11]: „Oczy ciała nie mogą widzieć nie tylko bóstwa Ojca, ale także bóstwa Syna i Ducha Świętego. Mogą Go tylko widzieć oczy umysłu, o których wyrażono się[12]: Błogosławieni czystego serca".

3. Tenże autor powiada[13]: „Cielesne oczy nie mogą widzieć rzeczy niecielesnej. Lecz

Bóg jest jak najbardziej niecielesny. A więc itd.

4. Augustyn tak pisze w dziele *O widzeniu Boga*[1]*: „Boga nikt nigdy nie widział: albo w tym życiu takim, jakim jest sam w sobie, albo w życiu aniołów tak, jak te widzialne rzeczy, które ogląda się cielesnym patrzeniem". Otóż życie aniołów oznacza życie szczęśliwe, którym cieszyć się będą zmartwychwstali. A więc itd.

5. U Augustyna czytamy[15]: „W tym znaczeniu Pismo św. mówi o stworzeniu człowieka 'na obraz Bo ga', że zdoła poznać i widzieć Boga". Lecz człowiek jest na obraz Boga według umysłu, a nie według ciała. A więc będzie widział Boga umysłem, a nie ciałem.

Odpowiedź: Dana rzecz może podpadać pod zmysł cielesny w dwojaki sposób: pierwszy, sama przez się; drugi, przez przypadłość. /16/ To podpada pod zmysł samo przez się, co samo przez się może wytworzyć wrażenie w zmyśle cielesnym. Otóż dana rzecz może .sama przez się wytworzyć wrażenie albo w zmyśle jako takim, albo w tym zmyśle, o ile jest tym oto zmysłem. Co tym drugim sposobem wytwarza samo przez się wrażenie w zmyśle, zwie się 'właściwym przedmiotem zmysłu'; takim np. jest barwa wobec wzroku i dźwięk wobec słuchu.

Zmysł zaś jako taki posługuje się narządem cielesnym. Nie może przeto przyjąć czegoś inaczej jak tylko cieleśnie, gdyż „wszystko, co bywa w czymś przyjmowane, jest w nim na sposób przyjmującego"[16]. I dlatego wszystkie rzeczy postrzegalne wytwarzają wrażenie w zmyśle jako takim przez to, że mają wielkość. Toteż wielkość i wszystko, co z nią się wiąże, jako to ruch, bezruch, liczba itp. zwie się 'wspólnym przedmiotem zmysłu' — samym przez się jednak.

To podpada pod zmysł 'przez przypadłość', co nie wytwarza wrażenia ani w zmyśle jako zmyśle, ani w zmyśle, o ile jest tym oto zmysłem, ale jest połączono z tymi [rzeczami postrzegalnymi], które same przez się wytwarzają wrażenie w zmyśle. Takim np. jest Sokrates, syn Diara, przyjaciel i inne tego pokroju rzeczy, które bywają poznawane w ogólności przez myśl, a w poszczegółach przez władzę osądu rozumującego w człowieku, zaś przez władzę osądu w innych zwierzętach. /17/ Wtedy

zaś o tego pokroju rzeczach mówimy, że je zmysł zewnętrzny, acz przez przypadłość, postrzega, kiedy z tego, co jest samo przez się postrzeżone, ta władza natychmiast bez wahania i wnioskowania pojmuje ową rzecz poznaną, do której samo przez się należy ją poznawać; np. z tego, że ktoś mówi, widzimy, iż żyje. Kiedy zaś ma się inaczej, nie mówi się, że zmysł to widzi, nawet przez przypadłość.

Mówię więc tak: Żadnym sposobem nie można widzieć Boga wzrokiem cielesnym albo postrzegać Go jakimś innym zmysłem jako to, co sarno przez się podpada pod wzrok, i to zarówno na ziemi jak i w niebie. Czemu? Bo jeśli pozbawi się zmysł tego, co mu przysługuje jako zmysłowi, już nie będzie zmysłem. Podobnie, jeśli wzrok pozbawi się tego, co należy do wzroku jako takiego, nie będzie wzrokiem. A ponieważ zmysł jako taki dostrzega wielkość, a wzrok, o ile jest takim właśnie zmysłem, dostrzega barwę, dlatego niemożliwe jest, żeby wzrok przyjął coś, co nie jest barwą i wielkością, chyba że wyrazu 'zmysł' użyje się różnoznacznie. A ponieważ w ciele uchwalebnionym będzie ten sam gatunkowo wzrok i zmysł co teraz, dlatego nie może tak być, żeby wzrok widział istotę Bożą jako to, co samo przez się podpada pod wzrok.

Będzie zaś ją widział jako to, co podpada pod wzrok przez przypadłość. Mianowicie z jednej strony wzrok cielesny tak wielką chwałę Boga dostrzeże w ciałach zwłaszcza uchwalebnionych, a nade wszystko w ciele Chrystusa, a z drugiej strony myśl tak jasno będzie widzieć Boga, iż w rzeczach cieleśnie widzianych dostrzeże się Boga, tak jak w mowie dostrzega się życie. Chociaż bowiem wtedy nasza myśl nie będzie widzieć Boga ze stworzeń, to jednak będzie Go widzieć w stworzeniach widzianych cieleśnie. I o tym sposobie, według którego Bóg może być widziany cieleśnie, mówi Augustyn[17] — jasne to jest dla każdego, kto wniknie w jego słowa. A oto co pisze: „Najprawdopodobniej w niebie tak będziemy widzieć ciała — te 'nowe niebiosa i nową ziemię'[18] — że z najjaśniejszą wyrazistością zobaczymy Boga wszędzie obecnego i wszystkimi ciałami zarządzającego: nie tak, jak dla nas tu na ziemi 'niewidzialne Jego przymioty ... stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła'[19], ale tak jak my, co przebywamy wśród ludzi, baczymy jak żyją, jak bujnie tętni ich życie, skoro tylko to zjawisko wpadnie nam w oczy, już nie wierzymy, ale widzimy, że ludzie ci żyją"[20].

Na 1. W tych słowach Hiob ma na myśli oko duchowe, o którym św. Paweł powiada[21]: „Niech Bóg da wam światłe oczy serca".

Na 2. Tych słów Hioba nie należy rozumieć tak, że będziemy widzieć Boga poprzez oczy cielesne, ale tak, że istniejąc w ciele będziemy Go widzieć.

Na 3. Tymi słowami Augustyn w formie zaczepnej i pod warunkiem stawia pytanie, na które chce odpowiedzieć. Jasne to ze słów, które poprzedzają przytoczony tekst[22]: „Oczy niebian należeć będą do zgoła innej, wyższej władzy, skoro za ich pomocą władze te będą mogły widzieć ową niecielesną naturę". A dopiero potem następują słowa: „Ich siła będzie" itd. A na końcu daje rozstrzygnięcie podane w trzonie artykułu.

Na 4. Wszelkie nasze poznawanie dokonuje się poprzez jakieś odrywanie od materii. I dlatego im forma cielesna bardziej jest oderwana od materii, tym lepszym staje się początkiem poznawania. Stąd to forma istniejąca w materii żadnym sposobem nie jest początkiem poznawania. Jest nim dopiero w jakiś sposób forma istniejąca w zmyśle, o ile forma ta jest odłączona od materii. A jeszcze lepiej jest nim forma istniejąca w naszej myśli. I dlatego oko duchowe, z którego zostaje usunięta przeszkoda w poznawaniu, może widzieć rzecz cielesną. Z tego jednak nie wynika, że oko cielesne, którego siła poznawcza jest niedoskonała z powodu obciążenia materią, może doskonale poznawać te przedmioty, które są niecielesne.

Na 5. Owszem, umysł, który stał się cielesnym, może poznawać tylko to, co otrzymuje od zmysłów; ale to, co otrzymuje, poznaje w sposób niematerialny. Podobnie też i wzrok: to co postrzega, zawsze musi postrzegać w sposób cielesny. Stąd też nie może poznawać tego, co nie może być postrzegane w sposób cielesny.

Na 6. Szczęście jest doskonałością człowieka jako takiego. A ponieważ nie od ciała ma człowiek to, że jest człowiekiem, ale raczej od duszy — zaś ciało należy do istoty człowieka, bo jest doskonalone przez duszę — dlatego szczęście człowieka polega głównie na działaniu duszy i z niej dopiero spływa na ciało na sposób jakiegoś przelewu. Jasne jest to z tego, co już wyżej powiedziano[23]. Ale i nasze ciało będzie cieszyć się jakimś szczęściem. Polegać będzie na tym, że będzie widziało Boga w postrzeganych

zmysłem stworzeniach, a zwłaszcza w ciele Chrystusa.

Na 7. Myśl zdoła chwytać to, co duchowe, zaś wzrok cielesny nigdy. I dlatego myśl może poznawać złączoną z sobą istotę Bożą, a wzrok cielesny tego nie może.

Artykuł 3

CZY ŚWIĘCI WIDZĄCY BOGA PRZEZ ISTOTĘ WIDZĄ WSZYSTKO, CO BÓG SAM W SOBIE WIDZI?

Zdaje się, że święci widzący Boga przez istotę widzą wszystko, co Bóg sam w sobie widzi[1], bo:

1. Zdaniem Izydora[2]: „Aniołowie w Słowie Boga widzą wszystko, zanim się stanie". Lecz jak to widać z ewangelii Mateusza[3]: święci „będą równi aniołom". A więc i święci, widząc Boga, wszystko będą widzieć.

2. U Grzegorza czytamy[4]: „Skoro tam wszyscy wspólną jasnością Boga oglądają, to czy jest coś, czego by tam nie znali, gdzie znają Wszystkowiedzącego?" A mówi o szczęśliwych w niebie, którzy widzą Bo ga przez istotę. A więc, kto widzi Boga w Jego istocie, wszystko poznaje.

3. Zdaniem Filozofa[5]: „Gdy myśl poznaje naj wznioślejsze przedmioty, łatwiej zdoła poznać najmniejsze". Lecz najwznioślejszym przedmiotem myśli jest Bóg. Zatem poznanie Boga w najwyższym stopniu zwiększa siłę myśli w poznawaniu. A więc myśl, widząc Boga, poznaje wszystko.

4. Jedyną przeszkodą, z powodu której myśl nie może poznać danej rzeczy, jest to, że ona ją przewyższa. Lecz żadne stworzenie nie przewyższa myśli widzącej Boga, gdyż jak mówi Grzegorz[6]: „Dla duszy widzącej Stworzyciela szczupłym się staje wszelkie stworzenie". A więc widzący Boga przez istotę poznają wszystko.

5. Wszelka możność bierna, która nie dostąpiła urzeczywistnienia, jest niedoskonała. Lecz w myśli możnościowej naszej duszy jest możność jakby bierna do poznawania wszystkiego, gdyż jak mówi Filozof[7]: Myśl możnościowa jest tym, „dzięki czemu można

stać się wszystkim". Gdyby zatem w tym stanie szczęśliwo ści myśl nie poznawała wszystkiego, pozostałaby nie doskonałą, co jest niedorzecznością.

6. Ktokolwiek patrzy w lustro, widzi to, co się w nim odbija. Lecz w Słowie Boga wszystko odbija się jak w lustrze, bo Ono jest ideą i podobizną wszystkich rzeczy. A więc święci, którzy widzą Słowo przez istotę, widzą wszystkie rzeczy stworzone.

7. *Księga Przysłów* zapewnia[8]: „Sprawiedliwi uzyskają to, czego pragną". Otóż święci pragną wiedzieć wszystko, ponieważ „wszyscy ludzie z natury pragną wiedzieć"[9], zaś chwała nie niweczy natury. A więc Bóg udzieli im tego, żeby wszystko poznali.

8. Nieznajomość *(ignorantia)* należy do kar i utrapień obecnego życia. Lecz na skutek chwały usunięte będą ze świętych wszelkie utrapienia i kary, a więc i nieznajomość. Z czego wynika, że poznają wszystko.

9. Szczęście świętych pierwej jest w duszy niż w ciele. Otóż według św. Pawła[10] ciała świętych będą przekształcone i uchwalebnione na podobieństwo ciała Chrystusowego. Zatem i dusze będą uformowane na podobieństwo duszy Chrystusa. Lecz dusza Chrystusa widzi wszystko w Słowie. A więc i wszystkie dusze świętych będą wszystko widzieć w Słowie.

10. Jak zmysł tak i myśl poznają wszystko to, czego podobizna nada im formę i przez to poda im dane o rzeczy. Lecz istota Boża wyraźniej oddaje każdą rzecz i lepiej podaje dane o sobie niż jakakolwiek inna podobizna rzeczy. A ponieważ w owym szczęśliwym widzeniu istota Boża stanie się jakby formą naszej myśli, dlatego wydaje się, że święci widzący Boga wszystko widzą.

11. Zdaniem Komentatora[11]: gdyby myśl czynna była formą myśli możnościowej, poznawalibyśmy wszystko. Lecz istota Boża jaśniej wszystko przedstawia niż myśl czynna. A więc myśl, widząc Boga po przez istotę, wszystko poznaje.

12. Niżsi aniołowie nie poznają obecnie wszystkiego. I z tego powodu wyżsi aniołowie oświecają ich o rzeczach i sprawach im nieznanych. Lecz po dniu sądu anioł nie będzie oświecał anioła, ponieważ —- jak mówi glosa[12] do słów Pawłowych[13] — „ustanie wtedy przełożeństwo". A więc niżsi aniołowie będą wiedzieć wszystko; i na tej

samej podstawie wszyscy inni święci widzący Boga poprzez istotę.

Wbrew temu: 1. Zdaniem Dionizego[14]: aniołowie wyżsi oczyszczają niższych „z niewiedzy", a przecież aniołowie niżsi widzą istotę Bożą. Zatem anioł widzący istotę Bożą może nie znać niektórych rzeczy. Lecz dusza nie będzie doskonalej widzieć Boga niż anioł. A więc dusze widzące Boga niekoniecznie muszą widzieć wszystko.

2. Według Jana ewangelisty[15], sam tylko Chrystus „otrzymał od Boga Ducha nie według jakiejś miary". Lecz Chrystusowi, o ile ma Ducha nie według jakiejś miary, to przysługuje, żeby poznawał wszystko w Słowie. Toteż ewangelista zaraz dodaje[16]: „Ojciec ... oddał wszystko w Jego ręce". A więc nikomu nie przysługuje poznawać wszystko w Słowie jak tylko Chrystusowi.

3. Im doskonalej poznaje się jakiś początek, tym więcej jego skutków poznaje się przez niego. Lecz niektórzy z widzących Boga w Jego istocie doskonalej niż inni będą poznawać Boga, który jest początkiem wszystkich rzeczy. A więc niektórzy będą więcej poznawać niż inni. Z czego wynika, że nie wszyscy będą widzieć wszystko.

Odpowiedź: Bóg, widząc swoją istotę, poznaje w niej wszystko, co jest, co będzie i co było. Wszystko to, jak mówi teologia, poznaje *notitia visionis*—wiedzą patrzenia, ponieważ na podobieństwo widzenia cielesnego poznaje wszystko jako obecne. Ponadto, widząc swoją istotę, poznaje wszystko, co może uczynić, chociaż nigdy tego nie czyni ani nie uczyni. W przeciwnym razie nie znałby doskonale swojej potęgi. Bo tylko wtedy można znać potęgę, jeśli się zna jej przedmioty. Teologia mówi, że Bóg poznaje to *notitia simplicis intelligentiae*—wiedzą gołego myślenia[17].

Otóż niemożliwe jest, żeby jakaś myśl stworzona, widząca Bożą istotę, poznawała w niej wszystko, co Bóg może uczynić. Czemu ? Bo im jakąś zasadę dowodzenia poznaje się doskonalej, tym więcej w niej się widzi. Tak np. człowiek obdarzony głębszym umysłem więcej wyciągnie wniosków z jednej zasady dowodzenia niż ten, kto ma tępy umysł. A ponieważ wielkość potęgi Bożej ocenia się według tego, czego ona może dokonać, dlatego gdyby czyjaś myśl widziała w istocie Boga wszystko, czego Bóg może dokonać, taką samą byłaby jej wielkość doskonałości w poznawaniu, jaką jest wielkość

potęgi Bożej w powodowaniu skutków: i w ten sposób ta myśl ogarniałaby istotę Bożą, co jest niemożliwe dla wszelkiej stworzonej myśli.

Natomiast gdy chodzi o wszystko, co Bóg zna wiedzą patrzenia, to czyjaś myśl stworzona poznaje to w Słowie, mianowicie dusza Chrystusa[18]. Co do innych widzących istotę Bożą mamy dwa zdania. Niektórzy sądzą, że wszyscy widzący Boga przez istotę widzą wszystko, co Bóg zna wiedzą patrzenia. Ale to nie zgadza się z wypowiedziami świętych[19]. Zaś według nich aniołowie nie znają niektórych rzeczy, a przecież z nauki wiary jest wiadome, że wszyscy oni widzą Boga w Jego istocie.

Z tego powodu inni powiadają tak: Inaczej niż Chrystus, wszyscy inni, choć widzą Boga w Jego istocie, to jednak nie widzą wszystkiego, co Bóg widzi, a to dlatego, ponieważ nie ogarniają istoty Bożej. Niekoniecznie bowiem ten, kto pozna przyczynę, poznaje wszystkie jej skutki, chyba że ją ogarnie, co nie jest dostępne dla myśli stworzonej. I dlatego każdy z widzących Boga poprzez istotę tym więcej w Jego istocie zobaczy, im jaśniej tęż istotę widzi. I tym się też tłumaczy, że o tym [co ktoś więcej niż inni widzi] jeden może drugiego powiadamiać. Widać z tego, że wiedza aniołów i dusz świętych może powiększać się aż do dnia sądu, tak jak i wszystko inne odnoszące się do nagrody przypadłościowej. Po sądzie zaś nie będzie się powiększać, ponieważ wtedy nastąpi końcowy stan rzeczy. A w tym stanie będzie możliwe, żeby wszyscy poznawali wszystko, co Bóg zna wiedzą patrzenia.

Na 1. Słów Izydora: „Aniołowie w Słowie Boga widzą wszystko, zanim się stanie", nie można odnieść do tego, co Bóg zna wiedzą gołego myślenia tylko, ponieważ to, co Bóg zna tą wiedzą, nigdy się nie stanie; ale należy odnieść je do tego tylko, co Bóg zna wiedzą patrzenia, A o tym również powiada, że nie wszyscy aniołowie poznawają to wszystko, co Bóg zna tą wiedzą, ale być może tylko niektórzy. Ale nawet i ci, którzy poznawają, nie poznawają wszystkiego doskonale. Jedna bowiem rzecz kryje w sobie wiele różnych treści myślą uchwytnych, jako to różne jej właściwości i ustosunkowania. Może przeto tak być, że dwóch społem pozna tę samą rzecz, ale jeden więcej różnych treści dostrzeże niż inny; i tych treści, tych wiadomości jeden dowie się od drugiego.

Toteż Dionizy powiada[20], że a-niołowie wyżsi pouczają aniołów niższych o treściach rzeczy. I dlatego nawet ci aniołowie, którzy poznawają wszystkie stworzenia, niekoniecznie dostrzegają wszystko, co o nich można wiedzieć.

Na 2. Te słowa Grzegorza pokazują, że to błogosławione widzenie jest wystarczające do tego, aby w nim widzieć wszystko: ze strony istoty Bożej będącej środkiem, którym się widzi, poprzez którą to istotę Bóg widzi wszystko. A że nie widzi się wszystkiego, tłumaczy się niewystarczalnością myśli stworzonej, która nie ogarnia istoty Bożej.

Na 3. Myśl stworzona nie widzi istoty Bożej na miarę tejże istoty, ale na miarę sobie właściwą, a ta jest skończona. A więc przez to, że widzi istotę Bożą, skuteczność myśli w poznawaniu nie musi powiększyć się w nieskończone aż do poznawania wszystkiego.

Na 4. Niemożność poznania czegoś pochodzi nie tylko stąd, że dana rzecz przewyższa myśl, ale także stąd, że nie łączy się z myślą to, co umożliwia poznanie. Tak np. wzrok niekiedy nie widzi kamienia z tego powodu, że obraz kamienia nie jest z nim połączony. Chociaż więc sama istota Boża, w której są idee wszystkich rzeczy[21], łączy się z myślą tego, kto widzi Boga, to jednak nie łączy się z nią, o ile są w niej idee wszystkich rzeczy, ale o ile jest ideą niektórych rzeczy, a im ktoś pełniej widzi istotę Bożą, tym więcej idei rzeczy w niej zobaczy.

Na 5. Kiedy możność bierna może być wypełniona wieloma doskonałościami uporządkowanymi, to gdy zostanie wypełniona swoją końcową doskonałością, nie uchodzi za niedoskonałą, nawet gdyby brak jej było niektórych poprzednich przystosowań. Wszelkie zaś poznawanie, które doskonali myśl stworzoną, zmierza do poznania Boga jako do celu. Toteż myśl tego, kto widzi Boga w Jego istocie, będzie doskonałą, nawet gdyby niczego innego nie znała. Ani też nie jest doskonalszą przez to, że coś jeszcze innego wraz z Nim poznaje, bo tylko o tyle jest doskonalszą, o ile pełniej Go widzi. Wspaniale to oddaje Augustyn[22]: „Jakże nieszczęśliwy jest ten, kto to wszystko poznał — tj. stworzenia — a Ciebie nie zna. Szczęśliwy, kto zna Ciebie, choćby o tamtym wszystkim nic nie wiedział. Kto zaś zna i Ciebie, i tamte rzeczy, nie jest dzięki nim szczęśliwszy, lecz jedynie dzięki Tobie jest szczęśliwy".

Na 6. To lustro, jakim jest Słowo Boże, jest dobrowolne. A jak ukazuje się temu, komu chce, tak ukazuje w sobie to, co chce. Nie jest zatem podobne do lustra materialnego, w którego mocy nie jest dać się lub nie dać się widzieć.

Można i tak powiedzieć: W zwierciadle materialnym tak rzecz jak i zwierciadło są widziane pod własną formą, jakkolwiek zwierciadło to jest widziane poprzez formę otrzymaną od rzeczy, zaś kamień poprzez własną formę odbitą w innej rzeczy, przez którą poznaje się jedno i drugie. Natomiast w lustrze niestworzonym widzi się coś poprzez formę samego lustra, tak jak widzi się skutek poprzez podobiznę przyczyny i na odwrót. I dlatego nie musi tak być, żeby każdy, kto widzi wieczne lustro, widział wszystko, co w nim się odbija. Kto bowiem widzi przyczynę, niekoniecznie musi widzieć wszystkie jej skutki, chyba że ją ogarnie.

Na 7. To pragnienie świętych, żeby wiedzieć wszystko, spełni się przez to samo tylko, że będą widzieć Boga, tak jak pragnienie tych, którzy pragną posiąść wszystkie dobra, spełni się przez to, że będą posiadać Boga. Jak bowiem Bóg, dzięki temu, że jest doskonałą dobrocią, wystarczająco zaspokaja pragnienie serca, i gdy się Go posiądzie, posiada się poniekąd wszystkie dobra, tak widzenie Go całkowicie wystarcza dla myśli: i to właśnie wyrażają słowa Filipa[23]: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy".

Na 8. Nieznajomość *(ignorantia),* właściwie biorąc, oznacza pozbawienie. W tym znaczeniu jest karą. Jest bowiem niewiedzą tych niektórych rzeczy, które powinno się znać, albo też, które koniecznie musi się znać. Święci zaś w niebie będą mieć znajomość wszystkich takowych rzeczy.

Niekiedy jednak nieznajomość bierze się ogólnie na oznaczenie każdej niewiedzy. I w tym znaczeniu aniołowie i święci w niebie nie będą wiedzieć o niektórych rzeczach. Toteż Dionizy[24] powiada, że aniołowie są oczyszczani „z niewiedzy". Tak jednak pojmowana nieznajomość nie jest karą i utrapieniem ale jakimś I niezawinionym] brakiem. Nie ma konieczności, żeby wszelki taki brak został usunięty na skutek chwały. W takim bowiem razie można by było powiedzieć: Linus* ma brak tego, że nie doszedł do chwały Piotra.

Na 9. Nasze ciało będzie przekształcone i otrzyma chwałę, jaką ma ciało Chrystusa; będzie to jednak tylko podobieństwo, a nie równość: będzie bowiem jasne tak jak ciało Chrystusa ale nie w równym stopniu. Tak samo będzie z naszą duszą: będzie mieć chwałę na podobieństwo duszy Chrystusa, ale nie na równi z nią. Będzie więc mieć wiedzę tak jak dusza Chrystusa, ale nie tak wielką jak ona, tj. taką, żeby wiedziała wszystko tak jak dusza Chrystusa.

Na 10. Wprawdzie istota Boża ma w sobie idee wszystkich rzeczy, to jednak nie połączy się z każdą myślą właśnie jako mająca w sobie idee wszystkich rzeczy. I dlatego argumentacja zarzutu nie prowadzi do pożądanego dla siebie wniosku.

Na 11. Myśl czynna jest formą proporcjonalną do myśli możnościowej, tak jak i możność materii jest proporcjonalna do możności naturalnej przyczyny sprawczej: i to tak, żeby wszystko, co jest w możności biernej materii lub myśli możnościowej, było w możności czynnej myśli czynnej lub naturalnej przyczyny sprawczej. I dlatego, gdyby myśl czynna stała się formą myśli możnościowej, to ta druga musiałaby poznawać wszystko, na co się rozciąga moc myśli czynnej. Ale istota Boża nie jest w ten sposób proporcjonalna do naszej myśli. I dlatego nie zachodzi podobieństwo.

Na 12. Nic nie wadzi mówić, że po dniu sądu, kiedy to ludzie i aniołowie dostąpią ostatecznej chwały, wszyscy zbawieni będą znać wszystko, co Bóg zna wiedzą patrzenia: tak jednak, że nie wszyscy będą widzieć wszystko w istocie Bożej. Tylko dusza Chrystusa będzie w niej w pełni widziała wszystko, tak jak i obecnie widzi. Inni będą w niej widzieć więcej lub mniej zależnie od stopnia, według którego będą poznawać Boga. Toteż dusza Chrystusa będzie oświecać wszystkie inne dusze o tym, co więcej niż one widzi w Słowie. *Apokalipsa* tak o tym mówi[25]: „Jasność Boga oświeca miasto zbawionych, a jego lampą jest Baranek". Tak samo inni wyżsi będą oświecać niższych: nie dając im wszakże nowego oświecenia tak, żeby przez to powiększała się wiedza niższych, ale przedłużając jakoś już posiadane oświecenie, ot mniej więcej tak, jak słońce w stanie spoczynku oświetla powietrze. To ma na myśli Daniel pisząc[20]: „Ci, którzy nauczyli wielu ludzi sprawiedliwości, będą świecić jak gwiazdy przez wieki i na

zawsze". A jeśli się mówi, że ustanie prze-łożeństwo jednego rzędu aniołów nad drugim, to dotyczy to jedynie tych posług, które rzędy te obecnie spełniają na rzecz ludzi. Jasne to jest z wyjaśnienia glosy[27] do przytoczonych słów Pawiowych.

ZAGADNIENIE 93
SZCZĘŚCIE ŚWIĘTYCH I ICH MIESZKANIA

Obecnie należy omówić szczęśliwość świętych i ich mieszkania. Ujmiemy to w trzy pytania: 1. Czy po sądzie zwiększy się szczęście świętych? 2. Czy stopnie szczęścia noszą nazwę „mieszkania" ? 3. Czy różne mieszkania wyodrębnia się według różnych stopni miłości Boga?

Artykuł 1

CZY PO SĄDZIE SZCZĘŚCIE ŚWIĘTYCH BĘDZIE WIĘKSZE NIŻ PRZED NIM?

Zdaje się, że po sądzie szczęście świętych nie będzie większe niż przed nim[1], bo:

1. Im bardziej coś zbliża się do podobieństwa Bożego, tym doskonalszy ma udział w szczęściu. Lecz dusza odłączona od ciała bardziej jest podobna do Boga, niż gdy jest złączona z ciałem. A więc jej szczęście jest większe przed ponownym przybraniem ciała niż po nim.

2. Potężniejsza jest siła jednolita niż rozłożona na wiele. Lecz dusza istniejąca poza ciałem bardziej jest jednolita, niż gdy jest złączona z ciałem. Jest za tem potężniejsza w działaniu. Doskonalszy więc ma udział w szczęściu, które polega właśnie na działaniu[2].

Szczęście polega na działaniu myśli spekulatywnej[3]. Lecz myśl w swoim działaniu nie posługuje się narządem cielesnym. Zatem ciało z powrotem przybrane nie sprawi tego, żeby dusza poznawała w doskonalszy sposób. A więc szczęście duszy nie będzie większe po zmartwychwstaniu.

3. Nic nie może być większe od tego, co nieskończone. Zatem nieskończone złączone ze skończonem nie będzie większe niż samo nieskończone. Lecz dusza zbawiona jeszcze przed ponownym przybraniem ciała cieszy się szczęściem z posiadania

dobra nieskończone go, tj. Boga. Zaś po zmartwychwstaniu ciała nie będzie już cieszyć się z czego innego, co najwyżej z chwały ciała, która jest jakimś dobrem skończonym. A więc radość świętych po ponownym przybraniu ciała nie będzie większa niż przedtem.

Wbrew temu: 1. Na temat słów *Apokalipsy*[4]*:* „Ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych" itd. glosa tak powiada[5]: „Obecnie dusze świętych są 'pod', to znaczy, ich godność nie jest tak wielka, jak to będzie w przyszłości". A więc ich szczęście po sądzie będzie większe.

2. Jak dobrych w nagrodę spotka szczęście, tak złych — niedola. Lecz po ponownym przybraniu ciał niedola złych będzie większa niż przed nim. Wszak będą ponosić karę nie tylko na duszy ale i na ciele. A więc po zmartwychwstaniu szczęście świętych będzie większe niż przed nim.

Odpowiedź: Jest oczywiste, że pod względem zakresu szczęście świętych po zmartwychwstaniu powiększy się, bowiem obejmie ono wtedy nie tylko duszę ale i ciało. Ale i szczęście samej duszy powiększy się pod względem zakresu, jako że dusza nie tylko będzie cieszyć się z własnego dobra, lecz także z dobra, jakie spotka ciało.

Można też powiedzieć, że również i pod względem nasilenia powiększy się szczęście samej duszy. Na ciało bowiem można patrzeć w dwojaki sposób: pierwszy, o ile jest ono doskonalone przez duszę; drugi, o ile nie jest ono doskonalone przez duszę w sposób doskonały, jako że jest w nim coś, co stawia opór duszy w jej działaniach. Otóż jeśli bierzemy pod uwagę pierwszy sposób patrzenia na ciało, to połączenie go z duszą dodaje duszy jakąś doskonałość. Każda bowiem część jest czymś niedoskonałym i dopiero w swojej całości osiąga zupełność, jako że całość tak się ma do części, jak się ma forma do materii. Tak też jest i z duszą: doskonalszą jest w swoim istnieniu naturalnym, gdy jest w całym człowieku, tj. kiedy jest połączona z ciałem, niż gdy jest od niego istotowo oddzielona. Natomiast jeśli bierzemy pod uwagę drugi sposób patrzenia na ciało, to połączenie z nim krępuje doskonałość duszy. Toteż *Księga Mądrości* powiada[6]: „Śmiertelne ciało przygniata duszę". Jeśli przeto usunie się z ciała to wszystko, co stawia opór działaniu duszy, to zasadniczo doskonalszą będzie dusza istniejąca w takim ciele niż istotowo odeń oddzielona. Im zaś coś jest doskonalsze w istnieniu, tym doskonalej może

działać. Stąd też doskonalsze będzie działanie duszy złączonej z takowym ciałem niż działanie duszy oddzielonej. A takowym właśnie ciałem będzie ciało uchwalebnione, które całkowicie będzie podlegało duchowi. A ponieważ szczęście polega na działaniu, dlatego doskonalsze będzie szczęście duszy po ponownym przybraniu ciała niż przedtem: jak bowiem dusza oddzielona od ciała zniszczalnego doskonalej może działać niż z nim złączona, tak po złączeniu z ciałem uchwale-bnionym jej działanie będzie doskonalsze niż kiedy była od niego oddzielona. Otóż wszystko, co niedoskonałe, pożąda swojego udoskonalenia. I dlatego dusza oddzielona w naturalny sposób pożąda połączenia się z ciałem. Z powodu też owego pożądania, wywodzącego się *z* niedoskonałości, jej działanie, które niesie ją ku Bogu, jest mało natężone. To właśnie ma na myśli Augustyn pisząc[7]: „Pożądanie połączenia się z ciałem pęta duszę tak, iż ona nie zdoła całą swoją siłą dążyć do owego najwyższego dobra"[8].

Na 1. Dusza złączona z ciałem uchwalebnionym bardziej jest podobna do Boga niż oddzielona, bowiem jako połączona ma doskonalsze istnienie, a im coś jest doskonalsze, tym bardziej jest podobne do Boga. Tak jak i serce, którego doskonałość życia polega na ruchu, bardziej jest podobne do Boga, kiedy jest w ruchu, niż kiedy jest w bezruchu, chociaż Bóg nigdy się nie porusza".

Na 2. Wprawdzie, bezwzględnie mówiąc, siła oddzielona od materii jest potężniejsza, to jednak ta siła, w której naturze leży to, że ma być w materii, bardziej jest potężna, gdy istnieje w materii, niż gdy jest od niej oddzielona.

Na 3. Wprawdzie dusza nie posługuje się ciałem w czynności myślenia, to jednak doskonałość ciała w jakiś sposób przyczyni się do doskonałości umysłowego działania, jako że na skutek połączenia z ciałem uchwalebnionym dusza stanie się w naturze doskonalszą i w następstwie skuteczniejszą w działaniu. I w tym leż znaczeniu samo dobro ciała będzie jakby narzędziowo współdziałać w tym działaniu, które stanowi istotę szczęścia. Podobnie również uczy Filozof mówiąc[10], że dobra zewnętrzne przyczyniają się jako narzędzia do szczęśliwości życia.

Na 4. Chociaż skończone dodane do nieskończonego nie sprawia, że coś jest większe

(maius), sprawia jednak, że czegoś jest więcej *(plus),* jako że skończone i nieskończona czynią dwa, zaś samo nieskończone czyni jeden. Rozciąganie się zaś radości nie oznacza, że ona jest większa, ale że jest jej więcej. Toteż pod względem zakresu — w stosunku do radości, która płynęła z posiadania Boga — radość w niebie powiększy się, bo płynąć będzie zarówno z posiadania Boga jak i z chwały ciała. — Chwała, jakiej dostąpi ciało, przyczyni się również do wzmożenia radości z posiadania Boga. Będzie ona bowiem przyczyniać się do doskonalszego działania duszy, którym ona rwie się ku Bogu. Jak bowiem Filozof powiada[11]: im odpowiadające działanie będzie doskonalsze, tym większa będzie rozkosz.

Artykuł 2

CZY STOPNIE SZCZĘŚCIA POWINNY BYĆ NAZWANE „MIESZKANIAMI"?

Zdaje się, że stopnie szczęścia nie powinny być nazwane „mieszkaniami", bo:

1. Ze swojej treści szczęście wyraża nagrodę. Lecz „mieszkanie" nie wyraża czegoś, co by należało do nagrody. A więc [Pismo św.] nie powinno różnych stopni szczęścia nazywać „mieszkaniami"

2. „Mieszkanie" oznacza chyba miejsce. Lecz miejsce, które będzie uszczęśliwiać świętych, nie jest cielesne ale duchowe, a jest nim Bóg, który jest jeden. A więc i mieszkanie jest tylko jedno. Z czego wynika, że różne stopnie szczęścia nie powinny być przez [Pismo św.] nazwane mieszkaniami.

3. Jak w niebie będą ludzie o różnych zasługach, tak obecnie są w czyśćcu ludzie o różnych zasługach i byli w otchłani ojców starotestamentowych. Lecz w czyśćcu i w otchłani nie wyodrębnia się mieszkań. A więc i w niebie nie powinno się ich wyodrębniać.

Wbrew temu: 1. Są słowa Pańskie[1]: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele". Augustyn[2] wyjaśnia, że chodzi tu o różne wielkości zasług.

2. W każdej społeczności istnieje uporządkowana odrębność mieszkań. Otóż *Apokalipsa** przyrównuje niebieską ojczyznę do społeczności. Trzeba więc wyodrębnić w niej różne

mieszkania według różnych stopni szczęścia.

Odpowiedź: Ruch miejscowy ma pierwszeństwo nad wszystkimi innymi ruchami. Zdaniem Filozofa[4], nazwy: „ruch", „odległość" i wszystkie im podobne wywodzą się od ruchu miejscowego i przechodzą na wszystkie inne ruchy. Kresem zaś ruchu miejscowego jest jakieś miejsce, do którego, gdy coś dotrze, pozostaje w nim, spoczywając; w nim też bywa zachowywane. I dlatego w każdym ruchu samo to spocznienie po dojściu do kresu ruchu zwiemy: „umieszczenie" lub „mieszkanie". A ponieważ nazwę 'ruch' przenosi się nawet na czynność pożądania i woli, dlatego także samo osiągnięcie kresu ruchu pożądania i woli zwie się mieszkaniem lub umieszczeniem w kresie. Stąd to różne stopnie osiągnięcia ostatecznego kresu zwą się „różnymi mieszkaniami". W ten sposób jedność „domu" odpowiada powszechności szczęścia, które jest ze strony przedmiotu, zaś wielość „mieszkań" odpowiada tej różnicy, jaka istnieje w szczęściu ze strony zbawionych. Podobnie jest w rzeczach naturalnych: widzimy, że do tego samego miejsca znajdującego się w górze dążą wszystkie ciała lekkie, lecz każde dociera doń tym bliżej, im jest lżejsze: i w ten sposób mają różne mieszkania zależnie od różnicy w lekkości.

Na 1. Ze swojej treści mieszkanie wyraża kres i dopiero w następstwie wyraża nagrodę, która jest kresem zasługi.

Na 2. Wprawdzie miejsce duchowe jest jedno, to jednak różne są stopnie zbliżania się do owego miejsca. I zależnie od tego ustanowiono różne mieszkania.

Na 3. Ci, którzy byli w otchłani i obecnie są w czyśćcu, nie doszli jeszcze do swojego kresu. I dlatego w czyśćcu lub w otchłani mieszkań się nie wyodrębnia, a tylko w niebie i w piekle, gdzie jest kres dobrych i złych.

Artykuł 3

CZY RÓŻNE MIESZKANIA WYODRĘBNIA SIĘ WEDŁUG RÓŻNYCH STOPNI MIŁOŚCI BOŻEJ? /18)

Zdaje się, że różnych stopni mieszkań nie wyodrębnia się według różnych stopni miłości Bożej[1], bo:

1. U Mateusza czytamy[2]: „Dał każdemu według właściwej dlań zdolności". Lecz właściwą zdolnością każdego jest jego siła naturalna. A więc również dary łaski i chwały bywają rozdzielane według różnych stopni zdolności naturalnej.

2. Psalmista pisze[3]: „Ty każdemu odpłacisz według jego czynów". Lecz to, co się odpłaca, jest miarą szczęśliwości. A więc stopnie szczęśliwości będą zależeć od różności czynów, a nie od różności miłości Boga.

3. Nagroda należy się nie za sprawność, ale za czyn. Tę myśl tak wyraża Filozof[4]: „[Na Olimpii] wieńczy się nie tych, którzy są najsilniejsi, lecz tych, którzy biorą udział w igrzyskach", a także Apostoł[5]: „Jeżeli ktoś staje do zapasów, otrzymuje wieniec tylko [wtedy], jeżeli walczył prawidłowo". Lecz szczęście jest nagrodą. A więc różne stopnie szczęścia będą według różnych stopni uczynków, a nie według różnych stopni miłości Boga [która jest sprawnością].

Wbrew temu: 1. Im ktoś będzie bardziej złączony z Bogiem, tym będzie szczęśliwszy. Lecz miara połączenia się z Bogiem zależy od miary miłości Boga. A więc i różność szczęśliwości będzie zależeć od różnicy w miłości Boga.

2. „Jak zasadniczo jest następstwem zasadniczo, tak bardziej jest następstwem bardziej"[6]. /19/ Lecz posiadanie szczęścia jest następstwem posiadania miłości Bożej. A więc i posiadanie większego szczęścia jest następstwem posiadania większej miłości Boga.

Odpowiedź: Dwojaki jest czynnik stanowiący o odrębności mieszkań, czyli stopni szczęścia: bliski i dalszy. Bliskim jest różne usposobienie, które będzie u zbawionych: i od niego będzie zależeć, i to u wszystkich, różność doskonałości w zażywaniu szczęścia. Dalszym zaś czynnikiem jest zasługa, dzięki której zbawieni osiągnęli takie szczęście.

Pierwszym sposobem: mieszkania wyodrębniają się według miłości Boga w niebie, a ona im jest w kimś doskonalsza, tym bardziej uczyni go pojemnym Bożej jasności, zaś w miarę wzrostu tejże jasności wzrośnie doskonałość widzenia Boga.

Drugim sposobem: mieszkania wyodrębniają się według miłości Boga na ziemi. Nasz bowiem uczynek nie jest zasługujący w samej swojej substancji, ale czyni go takim sprawność cnoty nadająca mu formę, tj. odpowiednio go zaprawiająca. Otóż wszystkim cnotom zdolność zasługiwania nadaje miłość Boga, której przedmiotem jest sam cel[7]. I dlatego cała różność w zasługiwaniu sprowadza się do różności miłości Boga. I tak to miłość Boga na ziemi wyodrębnia mieszkania na sposób zasługi.

Na 1. W tym tekście Mateusza zdolność nie oznacza sa. mej tylko naturalnej pojemności, ale oznacza naturalną pojemność połączoną z jakimś usiłowaniem posiadania łaski. Tak rozumiana zdolność będzie jakby materialnym przystosowaniem do miary łaski i chwały: do ich przyjęcia. Natomiast miłość Boża formalnie uskutecznia zasługę na chwałę. I dlatego odrębność stopni w chwale raczej bierzemy według stopni miłości Boga niż według stopni wspomnianej zdolności.

Na 2. [Same z siebie] uczynki nie mają [takiej wartości], żeby za nie odpłacano chwałą, chyba że są zaprawione miłością. Stąd też różne stopnie w chwale odpowiadać będą różnym stopniom miłości Boga.

Na 3. Wprawdzie sama sprawność miłości, jak i wszelkiej cnoty, nie jest zasługą, za którą należy się nagroda, jest jednak zaczynem i całym sprawcą tego, że uczynki są zasługujące. Stąd też według jej różności wyznacza się różne nagrody. — Można także dopatrzeć się jakiegoś stopnia w zasługiwaniu z samego rodzaju uczynku, ale nie w odniesieniu do nagrody istotnej, którą jest radość z Boga, ale w odniesieniu do jakiejś nagrody przypadłościowej, którą jest radość z jakiegoś dobra stworzonego.

ZAGADNIENIE 94
STOSUNEK ŚWIĘTYCH W NIEBIE DO POTĘPIONYCH

Następnie trzeba nam zastanowić się nad tym, jaki będzie stosunek świętych w niebie do potępionych. Odpowiemy sobie na trzy pytania: 1. Czy święci w niebie będą widzieć kary potępionych, 2. Czy będą im współczuć? 3. Czy będą cieszyć się z ich kar?

Artykuł 1

CZY ŚWIĘCI W NIEBIE BĘDĄ WIDZIEĆ KARY POTĘPIONYCH?

Zdaje się, że święci w niebie nie będą widzieć kar potępieńców, bo:

1. Większa jest przepaść między potępionymi a zbawionymi niż między potępionymi a ludźmi na ziemi. Lecz zbawieni nie zawsze widzą to, co przydarza się ludziom na ziemi. Glosa[1] do słów Izajasza[2]: „Abraham nie poznaje nas" tak powiada: „Zmarli, i to także święci, nie wiedzą, co czynią żyjący, nawet ich dzieci". Tym bardziej więc nie widzą kar potępieńców.

2. Doskonałość widzenia zależy od doskonałości przedmiotu widzianego. Filozof tak pisze[3]: „Najbardziej doskonałą czynnością zmysłu jest czynność zmysłu najlepiej przystosowanego do widzenia najpiękniejszego spośród przedmiotów podpadających pod zmysł". A więc i na odwrót, szkarada przedmiotu widzianego wpływa na niedoskonałość widzenia. Lecz u świętych w niebie nie będzie żadnej niedoskonałości. Nie będą przeto widzieć nieszczęść potępieńców, którzy będą szkaradni w najwyższym stopniu.

Wbrew temu: Izajasz pisze[4]: „A gdy wyjdą, ujrzą trupy ludzi, którzy się zbuntowali przeciwko Mnie". Te słowa tak glosa uzupełnia[5]: „Wybrani wyjdą, widząc lub poznając wyraziście, aby tym bardziej zapalać się do chwalenia Boga".

Odpowiedź: Nie powinno się odmawiać świętym niczego tego, co składa się na doskonałość ich szczęśliwości. Każdą zaś rzecz poznaje się lepiej przez zestawienie jej z jej przeciwieństwem, jako że „przeciwieństwa obok siebie położone bardziej się uwydatniają"". Aby więc święci bardziej się radowali ze swego szczęścia i tym większe

za nie Bogu składali dzięki, dano im to, że będą doskonale oglądać karę ponoszoną przez bezbożnych.

Na 1. Glosa ma na uwadze świętych zmarłych według niemożliwości natury: nie ma bowiem potrzeby, żeby naturalnym poznawaniem znali wszystko, co przydarza się żywym. Natomiast święci, którzy są w niebie, jasno poznawają wszystko, co przydarza się ludziom na ziemi i potępionym. Takie jest zdanie Grzegorza[7]; powiada on: „Nie wolno stosować do świętych dusz (słów Hioba[8] : Czy we czci jego synowie ? — On nie wie. Czy wzgardzeni? — Już o tym nie myśli, itd.). Należy raczej wierzyć, że nie ma czegoś takiego na zewnątrz, czego by nie znali ci, którzy mają wewnątrz jasność Boga".

Na 2. Wprawdzie widziane piękno podnosi doskonałość widzenia, to jednak można widzieć coś szkaradnego bez skażenia widzenia. Istniejące bowiem w duszy wrażenia rzeczy, poprzez które poznaje się przeciwieństwa, nie są w niej przeciwieństwami. Toć i Bóg, którego poznanie jest najdoskonalsze, widzi wszelkie piękne i brzydkie rzeczy.

Artykuł 2

CZY ŚWIĘCI W NIEBIE WSPÓŁCZUJĄ NIEDOLI POTĘPIONYCH?

Zdaje się, że święci w niebie współczują niedoli potępionych, bo:

1. Współczucie pochodzi z miłości Boga. Lecz święci ci będą płonąć najdoskonalszą miłością. Będą więc w największym stopniu współczuć niedoli potępionych.

2. Święci w niebie nigdy nie będą bardziej dalecy od współczucia niż sam Bóg. Lecz Bóg w jakiś sposób współczuje naszej niedoli; przecież zwiemy Go miłosiernym. Tak samo i aniołowie nam współczują. A więc święci w niebie będą współczuć niedoli potępionych.

Wbrew temu: Każdy, kto współczuje drugiemu, ma poniekąd udział w jego niedoli. Lecz święci w niebie nie mogą mieć udziału w cudzej niedoli. A więc nie współczują niedoli potępionych.

Odpowiedź: Dwojako można żywić w sobie miłosierdzie lub współczucie: po pierwsze,

na sposób uczucia; po drugie, na sposób wyboru. Otóż u świętych w niebie może znaleźć się w niższej części ich jestestwa tylko takie uczucie, które wypływa z wyboru rozumu. Będzie zatem u nich jedynie to współczucie lub miłosierdzie, które wypływa z wyboru rozumu. Wtedy zaś tym sposo. bem z wyboru rozumu rodzi się miłosierdzie lub współczucie, gdy ktoś chce oddalić zło od drugiego. Toteż nie żywimy współczucia wobec tych, od których według sądu rozumu nie chcemy zła oddalić. Otóż grzesznicy, jak długo są na tym świecie, mogą bez uszczerbku dla Boskiej sprawiedliwości być przeniesieni ze stanu niedoli i grzechu w stan szczęśliwości. I dlatego święci w niebie mogą żywić dla nich współczucie i to zarówno na sposób wyboru woli: tak jak o Bogu, aniołach i zbawionych mówi się, że im współczują przez to, iż chcą ich zbawienia, jak i na sposób uczucia: tak jak współczują im dobrzy ludzie żyjący na tym świecie. Lecz w życiu przyszłym grzesznicy nie będą mogli być przeniesieni ze swojej niedoli [do szczęśliwości]. Stąd też nie może być współczucia dla ich niedoli na sposób rozumnego wyboru. I dlatego święci, którzy będą w niebie, nie będą mieć żadnego współczucia dla potępionych.

Na 1. Wtedy miłość do Boga jest zarzewiem współczucia, kiedy powodowani nią chcemy usunięcia czyjejś niedoli. Lecz święci w niebie nie mogą z miłości chcieć usunięcia niedoli z potępionych, bo to sprzeciwia się Boskiej sprawiedliwości. A więc argumentacja zarzutu zawodzi.

Na 2. W tym znaczeniu mówi się o Bogu, że jest miłosierny, ponieważ przychodzi z pomocą tym, którym — zgodnie z porządkiem swojej mądrości i sprawiedliwości — przysługuje uwolnienie od niedoli, a nie w tym, żeby litował się nad potępionymi, chyba karząc mniej niż na to zasługują.

Artykuł 3

CZY ŚWIĘCI W NIEBIE CIESZĄ SIĘ Z KAR PONOSZONYCH PRZEZ BEZBOŻNYCH?

Zdaje się, że święci w niebie nie cieszą się z kar ponoszonych przez bezbożnych, bo:

1. Cieszyć się z cudzego nieszczęścia świadczy o nienawiści. Lecz u zbawionych nie będzie żadnej nienawiści. Nie będą więc cieszyć się z niedoli potępionych.

2. Święci w niebie będą w najwyższym stopniu po dobni do Boga. Lecz „Bóg nie cieszy się z naszych kar"[1]. A więc również i święci nie będą się cieszyć z kar potępieńców.

3. Żadnym sposobem nie może znaleźć się u świętego w niebie to, co jest godne nagany u człowieka żyjącego na ziemi. Otóż w człowieku żyjącym na ziemi najbardziej godne nagany jest, gdy cieszy się z kar ponoszonych przez innych, zaś najbardziej jest mu zalecone, żeby nad nimi bolał. W żaden więc sposób święci w niebie nie cieszą się z kar potępieńców.

Wbrew temu: 1. Psalmista powiada[2]: „Sprawiedliwy się cieszy, kiedy widzi karę" 2. Izajasz pisze[3]: „Wszelka istota patrzeć będzie na trupy ludzi aż do sytości widzenia". Lecz ta sytość oznacza zadowolenie duszy. A więc zbawieni będą cieszyć się z kar ponoszonych przez bezbożnych.

Odpowiedź: Dana rzecz może sprawić radość w dwojaki sposób: po pierwsze, sama przez się; gdy sprawia radość właśnie dlatego, że jest taką. I w ten sposób święci nie cieszą się z kar ponoszonych przez bezbożnych. Po drugie, przez przypadłość, tj. z powodu czegoś dołączonego. I w ten sposób święci będą radować się z kar ponoszonych przez bezbożnych: dostrzegając w nich porządek sprawiedliwości Boskiej i swoje uwolnienie, z którego będą się cieszyć. Tak więc sprawiedliwość Boska i swoje uwolnienie będą same przez się przyczyną radości świętych w niebie, a kary potępionych — przez przypadłość.

Na 1. Cieszyć się z cudzego nieszczęścia jako takiego świadczy o nienawiści. Nie świadczy o niej, gdy cieszymy się z cudzego nieszczęścia z powodu czegoś dołączonego. W ten sposób bowiem niekiedy ten i ów cieszy się nawet z własnego nieszczęścia, np. gdy cieszy się z doznawanych utrapień, jako że one są pożyteczne do zasługi na życie wieczne, stosownie do słów Jakuba[4]: „Za pełną radość poczytujcie to sobie, bracia moi, ilekroć spadają na nas różne doświadczenia".

Na 2. Wprawdzie Bóg nie cieszy się z kar jako takich, to jednak cieszy się z nich, o ile są wymierzone przez Jego sprawiedliwość.

Na 3. W człowieku żyjącym na ziemi nie jest godne pochwały, gdy cieszy się z cudzych

kar samych w sobie. Jest jednak godne pochwały, jeżeli cieszy się *z* nich z powodu czegoś łączącego się z nimi. — Inaczej przedstawia się człowiek żyjący na ziemi, a będący w niebie. W pierwszym często powstają uczucia bez sądu rozumu. Niekiedy są one godne pochwały: gdy wskazują na dobre usposobienie duszy, np. wstyd, litość i żal za popełnione zło. W drugim może powstać jedynie takie uczucie, które następuje po sądzie rozumu.

ZAGADNIENIE 95
WIANO ŚWIĘTYCH W NIEBIE /20/

Z kolei będzie mowa o wianie, uposażeniu świętych w niebie. Temat ujmiemy w pięć pytań: 1. Czy święci w niebie powinni otrzymać jakieś wiano, posag? 2. Czy posag różni się od szczęśliwości ? 3. Czy i Chrystusowi należy się posag? 4. Czy i aniołom? 4. Czy wyszczególnienie wiana jest należyte ?

Artykuł 1

CZY W NIEBIE LUDZIE DOSTANĄ JAKIŚ POSAG?

Zdaje się, że w niebie ludzie nie dostaną żadnego posagu, bo:

1. Według ustaw prawa[1] posag dostaje małżonek dla podołania ciężarom małżeństwa. Lecz święci nie przedstawiają postaci małżonka, ale raczej — jako członkowie Kościoła — postać małżonki, oblubienicy. A więc nie dostają posagu.

2. Według ustaw prawa[2] posag daje ojciec oblubienicy, a nie oblubieńca. Wszystkie jednak dary szczęśliwości daje zbawionym ojciec Oblubieńca, tj. Chrystusa. Stwierdza to Jakub[3]: „Wszelki dar doskonały zstępuje z góry, od Ojca" itd. A więc takowe dary, które dostają zbawieni, nie powinny być nazwane posagiem.

3. W małżeństwie otrzymuje się posag dla łatwiejszego znoszenia ciężarów małżeństwa. Lecz w małżeń stwie duchowym nie ma jakichś ciężarów, zwłaszcza według stanu Kościoła tryumfującego. A więc nie należy mu tam wyznaczać jakiegoś posagu.

4. Posag otrzymuje się przy sposobności zawierania małżeństwa[4]. Lecz według stanu

Kościoła wojującego małżeństwo duchowe zawiera się z Chrystusem przez wiarę. Jeżeli więc zbawionym przysługują jakieś posagi, to na tej samej podstawie będą przysługiwać także świętym żyjącym na ziemi. Ale im nie przysługu ją. A więc i zbawionym.

5. Posag należy do dóbr zewnętrznych, które zwą się potocznie majątkiem wniesionym. Lecz nagrody zbawionych będą należeć do dóbr wewnętrznych. Nie powinno się więc ich zwać posagiem.

Wbrew temu: 1. Apostoł pisze[0]: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła". Widać z tego, że małżeństwo cielesne symbolizuje małżeństwo duchowe. Otóż w małżeństwie cielesnym oblubienica uposażona wianem przeprowadza się do domu oblubieńca. A ponieważ święci z chwilą dostąpienia szczęśliwości bywają wprowadzani w dom Chrystusa, dlatego chyba otrzymują jakieś wiano.

2. W małżeństwo cielesne posag wnosi się dla jego pociechy. Lecz małżeństwo duchowe niesie więcej pociechy niż cielesne. A więc jak najbardziej domaga się ono wniesienia posagu.

3. Ozdoby oblubienic należą do ich posagu. Lecz święci są wprowadzani do chwały przyozdobieni, jak to opisuje Izajasz[6]: „Przyodział mnie w szaty zbawienia ... jak oblubienicę strojną w swe klejnoty". A więc święci w niebie będą mieć posag.

Odpowiedź: Nie ma wątpliwości, że zbawieni, kiedy są przenoszeni do chwały, otrzymują od Boga dla ich ozdoby jakieś dary i te właśnie dary otrzymały od mistrzów teologii nazwę: wiano, posag. Istnieje także jakieś określenie posagu, o jakim mowa. Brzmi ono: posag jest to stała ozdoba duszy i ciała, wystarczająca do życia i nieustannie zostająca w wiecznej szczęśliwości. Ten opis podano na podobieństwo posagu materialnego. On to jest ozdobą małżonki, daje mężowi środki wystarczające do jej utrzymania i wychowania dzieci, a jednak posag małżonki ma pozostać nienaruszony tak, żeby do niej wrócił po rozwiązaniu małżeństwa.

Gdy chodzi o uzasadnienie tej nazwy, to różnie się wypowiadano. Według jednych, nazwa ta nie wywodzi się z jakiegoś podobieństwa do małżeństwa cielesnego, ale ze sposobu potocznego wyrażania się; według zaś niego posagiem nazywamy

wszelką zaletę czy ozdobę jakiegokolwiek bądź człowieka. Tak np. o tym, kto odznacza się wiedzą, powiada się, że jest wyposażony w wiedzę. W ten także sposób używał tej nazwy Owidiusz, mówiąc[7]: „I jakimkolwiek posagiem możesz się podobać, to się podobaj".

Ale ten pogląd nie wydaje się być całkowicie uzasadniony. Jeśli bowiem nadaje się jakąś nazwę na oznaczenie głównie tej, a nie innej rzeczy, to takiej nazwy nie zwykło się przenosić na oznaczanie innych rzeczy inaczej, jak tylko na sposób jakiegoś podobieństwa. A ponieważ według pierwotnego znaczenia nazwa 'posag' odnosi się do małżeństwa cielesnego, dlatego w każdym innym posługiwaniu się nią należy mieć na uwadze jakieś jej podobieństwo do tego, co głównie oznacza.

I dlatego inni tak powiadają: To podobieństwo wywodzi się od posagu, a ten oznacza właściwie dar, który w małżeństwie cielesnym dostaje oblubienica od oblubieńca, kiedy ją wprowadza do swojego domu. Dar ten służy do przyozdobienia oblubienicy. Świadczą o tym słowa Sychema do Jakuba[8]: „Podwyżcie wiano i darów większych żądajcie" oraz nakaz prawa mojżeszowego[9]: „Jeśli ktoś uwiódł dziewicę ... i obcował z nią, uposaży ją i weźmie ją za żonę". Stąd też i te ozdoby, w które Chrystus ustroi świętych, kiedy będą wprowadzani do domu chwały, noszę nazwę posagu.

Ale ten pogląd jest wyraźnie sprzeczny z tym, co mówią prawnicy, a do nich przecież należy wydawanie sądu w tych sprawach. A oni głoszą[10]: posag we właściwym znaczeniu jest to „wniesienie majątku przez kobietę komuś ze strony męża za ciężar małżeństwa, który dźwiga mąż". Natomiast to, co oblubieniec dajt oblubienicy, zwie się: „podarunkiem na okoliczność zaślubin[11]. I w ten też sposób używa nazwy 'posag' *Księga Królewska*[12]*:* „Faraon, król egipski ... zdobywszy miasto Gezer .. . dał je w posagu swej córce, żonie Salomona". — Nie obalają tego wyżej przytoczone teksty Pisma św.[13]. Chociaż bowiem zwykle dają posag rodzice panny, to jednak niekiedy zdarza się, że oblubieniec lub jego ojciec daje posag pannie, a nie jej ojciec. Dzieje się to z dwojakiego powodu: albo z wielkiego uczucia do oblubienicy, tak jak to było z Chamorem, który chciał dać posag, jaki raczej powinien przyjąć, z powodu gwałtownej miłości swojego

syna do panny[14]. Albo jest to kara wymierzona oblubieńcowi: za to, że uwiódł dziewicę i zbezcześcił ją, ma obowiązek dać jej posag ze swojego majątku, który powinien dać ojciec panny. I ten wypadek ma na uwadze Mojżesz w przytoczonym miejscu[15].

I dlatego za innymi należy powiedzieć, że jak się już wyżej rzekło: Właściwie mówiąc, w małżeństwie cielesnym posag jest wtedy, kiedy ktoś ze strony kobiety daje go komuś ze strony męża dla podołania ciężarom małżeństwa.

W takim jednak rozumieniu nadal pozostaje trudność, jak to danie posagu kobiecie może odnosić się do posagu niebieskiego, skoro ozdoby, które otrzymuje się wraz z szczęśliwością, dane są duchowej oblubienicy ze strony oblubieńca. Ale to wyjaśnią odpowiedzi na zarzuty.

Na 1. Chociaż w małżeństwie cielesnym posag wyznacza się małżonkowi, to jednak prawo własności i panowania nad nim należy do małżonki. Świadczą o tym ustawy prawa[16] stwierdzające, że po rozwiązaniu małżeństwa posag zostaje przy małżonce. Widać z tego, że również i w małżeństwie duchowym te ozdoby, które daje się duchowej oblubienicy, tj. Kościołowi w jego członkach, należą i do samego oblubieńca, jako że wychodzą na jego chwałę i cześć, i do oblubienicy, jako że jest ona w nie wystrojona.

Na 2. Ojciec oblubieńca, tj. Chrystusa, jest samą tylko osobą Ojca. Ojcem zaś oblubienicy jest cała Trójca Przenajświętsza. Otóż skutki (pojawiające się w stworzeniach należą do całej Trójcy Przenajświętszej. Toteż ów posag w małżeństwie duchowym, właściwie mówiąc, daje raczej ojciec oblubienicy niż Ojciec Oblubieńca.

A chociaż to danie posagu jest dziełem wszystkich Osób Boskich, to jednak w jakiś sposób można przyznać je poszczególnym Osobom. Osobie Ojca jako dającej. W niej bowiem jest siła twórcza i jej przyznaje się ojcostwo w odniesieniu do stworzeń. W tym ujęciu tym samym jest Ojciec Oblubieńca co i oblubienicy. Osobie Syna przyznaje się je w tym znaczeniu, że dary te są dane ze względu na niego i przez niego. Przyznaje się Duchowi Świętemu, ponieważ w Nim i według Niego są dane: miłość bowiem jest powodem wszelkiego obdarowania.

Na 3. Istotnym celem posagu jest to, co on sprawia, mianowicie pociecha w małżeństwie;

ubocznym celem jest to, co on usuwa, a usuwa ciężar małżeństwa i czyni go lżejszym; tak jak istotnym celem łaski jest czynić człowieka sprawiedliwym, a ubocznym z bezbożnego zrobić sprawiedliwego. Chociaż więc w małżeństwie duchowym nie ma jakichś ciężarów, jest jednak w nim najwyższego stopnia przyjemność. I właśnie dla oprawienia tej przyjemności daje się oblubienicy posag, ażeby dzięki niemu z przyjemnością połączyła się z oblubieńcem.

Na 4. Zwykle nie daje się oblubienicy posagu w chwili jej zaręczyn względnie zaślubin, ale kiedy wprowadza się ją w dom oblubieńca, aby osobiście posiadała oblubieńca. Jak długo zaś prowadzimy to życie, pisze Apostoł[17]: „Jesteśmy pielgrzymami, *z* dala od Pana". I dlatego te dary, których udziela się świętym w doczesnym życiu, nie nazywają się posagami, ale te, których im się udziela, kiedy są wniesieni do chwały, a w niej będą osobiście rozkoszować się oblubieńcem.

Na 5. Małżeństwo duchowe wymaga wewnętrznej świetności, stosownie do słów psalmu[18]: „Cała jej, córki królewskiej, świetność jest wewnątrz". Natomiast małżeństwo cielesne wymaga świetności zewnętrznej. Ten więc posag, jaki otrzymuje się w małżeństwie duchowym, nie musi być taki, jaki otrzymuje się w małżeństwie cielesnym.

Artykuł 2

CZY POSAG JEST TYM SAMYM CO SZCZĘŚLIWOŚĆ?

Zdaje się, że posag jest tym samym co szczęśliwość, bo:

1. Jak widać z określenia wyżej podanego[1]: , .Po sag jest to ozdoba duszy i ciała nieustannie zostająca w Wiecznej szczęśliwości". Lecz szczęśliwość jest jakąś ozdobą duszy. A więc szczęśliwość jest posagiem.

2. Posagiem zwie się to, dzięki czemu oblubienica z przyjemnością łączy się z oblubieńcem[2]. A właśnie w małżeństwie duchowym taką jest szczęśliwość. Zatem szczęśliwość jest posagiem.

3. Według Augustyna[3], całą substancją szczęśliw ści jest widzenie. Lecz widzenie

wymienia się jako jeden ze składników posagu. A więc szczęśliwość jest posagiem.

4. Rozkoszowanie czyni szczęśliwym. Lecz rozkoszowanie jest posagiem. Zatem posag czyni szczęśliwym. A więc szczęśliwość jest posagiem.

5. Zdaniem Boecjusza[4]: szczęśliwość „jest to stan doskonałego samopoczucia powstałego wskutek nagromadzenia i posiadania wszystkich dóbr". Lecz o stanie zbawionych stanowi posag. A więc posag jest częścią szczęśliwości.

Wbrew temu: 1. Posag daje się komuś w darze bez zasług z jego strony. Lecz szczęśliwości nie daje się komuś w darze, ale jest ona zapłatą za zasługi. A więc szczęśliwość nie jest posagiem.

2. Szczęśliwość jest tylko jedna, a posagów jest wiele. A więc szczęśliwość nie jest posagiem.

3. Według Filozofa[5] szczęśliwość jest wewnątrz człowieka i obejmuje to, co w nim jest najpocześniejsze. Lecz posag nosi się również i na ciele. A więc posag nie jest tym samym co szczęśliwość.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się dwóch odpowiedzi. Według jednych teologów szczęśliwość i posag są rzeczowo tym samym, a różnią się tylko pojęciowo: bo posag dotyczy małżeństwa duchowego, jakie jest między Chrystusem a duszą, zaś szczęśliwość nie. — Ale jak się wydaje, tak być nie może, ponieważ szczęśliwość polega na działaniu, zaś posag nie jest działaniem, ale raczej jest jakością lub jakimś przystosowaniem.

Według innych i nas należy tak odpowiedzieć: szczęśliwość i posag różnią się także rzeczowo, bo szczęśliwość jest samą tą doskonałą czynnością, którą szczęśliwa dusza łączy się z Bogiem, natomiast posagiem są usprawnienia lub przystosowania, lub wszelkie inne jakości, które są przyporządkowane tejże doskonałej czynności. Zatem posag, wszystkie jego składniki, raczej są przyporządkowane szczęśliwości niż miałyby być w szczęśliwości jako jej części.

Na 1. Właściwie mówiąc, szczęśliwość nie jest ozdobą duszy, ale czymś, co z przyozdobienia duszy wypływa. Jest bowiem jakąś czynnością. Natomiast ozdoba jest

jakimś upiększeniem samego szczęśliwca.

Na 2. Szczęśliwość nie zmierza do złączenia, ale jest samym złączeniem duszy z Chrystusem, a tego dokonuje czynność. Natomiast posag stanowią dary przystosowujące do tego złączenia.

Na 3. 'Widzenie' można dwojako pojmować. Po pierwsze, jako samą czynność: i tak pojmowane nie jest posagiem, ale jest samąż szczęśliwością. Po drugie, jako przysposobienie, z którego płynie takowa czynność. Jest nim jasność chwały, którą Bóg oświetla duszę, aby ona zdołała Go widzieć: i tak jest posagiem i podstawą szczęśliwości; nie jest zaś samą szczęśliwością.

Na 4. Odpowiedź na ten zarzut dotyczący rozkoszowania jest podobną jak na zarzut trzeci.

Na 5. Szczęśliwość gromadzi wszystkie dobra nie jako swoje części istotne, ale jakby w jakiś sposób jej przyporządkowane.

Artykuł 3

CZY CHRYSTUSOWI PRZYSŁUGUJE MIEĆ POSAG?

Zdaje się, że Chrystusowi przysługuje mieć posag, bo:

1. Dzięki chwale święci upodobnią się do Chrystu sa. Pisze o tym Apostoł[1]: „Chrystus przekształci nasze poniżone ciało na podobne do swojego chwalebnego ciała". A więc i Chrystus ma posag.

2. W małżeństwie duchowym dostaje się posag na podobieństwo małżeństwa cielesnego. Lecz w Chrystusie istnieje jakieś małżeństwo duchowe, Jemu tylko właściwe, mianowicie dwóch natur w jednej osobie. Toteż mówi się, że w Nim natura ludzka jest zaślubiona ze Słowem. Tak mówi glosa[2] do słów psalmu[3]: „Na słońcu namiot wystawił" itd. oraz *Apokalipsa*[4]*:* „Oto przybytek Boga z ludźmi". A więc również i Chrystusowi należy się mieć posag.

3. Zdaniem Augustyna[5], Chrystus, według reguły Tychoniusza, ze względu na jedność ciała mistycznego, która jest między głową a członkami, nazywa siebie nie tylko

oblubieńcem, ale i oblubienicą. Świadczą o tym słowa Izajasza[6]: „Bóg przyodział mnie ... jak oblubieńca, który wkłada zawój, jak oblubienicę strojną w swe klejnoty". A ponieważ oblubienicy należy się posag, trzeba, jak się wydaje, i Chrystusowi go przyznać.

4. Ponieważ Kościół jest oblubienicą, dlatego wszystkim jego członkom należy się posag. Lecz Chrystus jest członkiem Kościoła. Jasne to ze słów Apostoła[7]: „Wy jesteście ciałem Chrystusa i członkami z członka", a glosa dodaje[8]: „tj. z Chrystusa". A więc Chrystusowi należy się posag.

5. Chrystus ma doskonałe widzenie, rozkoszowa nie i przyjemność. A te właśnie stanowią posag. A więc Chrystus miał posag.

Wbrew temu: 1. Między oblubieńcem a oblubienicą musi istnieć odrębność osób. Lecz w Chrystusie nie ma czegoś osobowo odrębnego od Syna Boga, który jest oblubieńcem, o czym świadczą Jego słowa[9]: „Kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem". A ponieważ posag daje się oblubienicy albo na rzecz oblubienicy, dlatego chyba Chrystusowi nie przysługuje mieć posag.

2. Nie do tej samej osoby należy dawać posag i przyjmować go. Lecz Chrystus jest tym, który daje posag duchowy. A więc nie przysługuje Mu mieć posag.

Odpowiedź: Mamy dwa zdania silące się rozwikłać tę trudność. Jedni mówią tak: W Chrystusie jest trojakie zjednoczenie: pierwsze łączy Go z Bogiem więzią miłości; to zwie się 'zezwolone'; drugie łączy Jego ludzką naturę z Boską; to zwie się 'podniosłe'; trzecie, sam Chrystus łączy się z Kościołem. Powiadają więc tak: Ze względu na pierwsze i drugie zjednoczenie Chrystusowi przysługuje mieć posag według tego, co on oznacza; natomiast ze względu na trzecie przysługuje Mu to, co jest posagiem, i to w najwspanialszy sposób, a nie według tego, co on oznacza, jako że w takim zjednoczeniu Chrystus występuje jako oblubieniec, a Kościół jako oblubienica, zaś posag daje się oblubienicy pod względem własności i panowania, aczkolwiek oblubieńcowi daje się go pod względem używania go.

Ale ten pogląd nie wydaje się być słusznym. To bowiem zjednoczenie, w którym Chrystus jednoczy się z Ojcem przez zezwoloną miłość, także o ile jest Bogiem, nie

uchodzi za jakieś małżeństwo, ponieważ nie ma w nim jakiegoś podlegania, a w małżeństwie oblubienica powinna podlegać oblubieńcowi.

Nie przysługuje także posag Chrystusowi według tego, co oznacza, ze względu na zjednoczenie natury ludzkiej z Boską w jednej osobie lub przez zgodność woli, i to z trzech powodów: pierwszy, ponieważ w tym małżeństwie, w którym daje się posag, musi być zgodność natury oblubieńca i oblubienicy, a tego nie ma w zjednoczeniu natury ludzkiej z Boską. Drugi, ponieważ musi być w nim odrębność osób, zaś natura ludzka w Chrystusie nie jest osobowo odrębna od Słowa. Trzeci, ponieważ posag daje się, kiedy oblubienicę świeżo wprowadza się w dom oblubieńca, która z nie zjednoczonej staje się zjednoczoną: i w ten sposób bodajże ten dom do niej należy. Ludzka zaś natura, przybrana przez Słowo w jedność osoby, zawsze była z Nim doskonale złączona.

I dlatego za innymi[10] należy powiedzieć, że albo Chrystusowi nie przysługuje mieć posag według tego, co on oznacza, albo nie tak właściwie jak innym świętym. Natomiast to, co jest posagiem, przysługuje Mu w najwspanialszy sposób.

Na 1. To upodobnienie należy rozumieć według tego, co jest posagiem, a nie według tego, co posag oznacza i który byłby w Chrystusie. To bowiem, w czym upodobniamy się do Chrystusa, nie musi być w ten sam sposób w nas, co w Chrystusie.

Na 2. Nie w całkiem właściwym znaczeniu mówi się, że w tym połączeniu natury ludzkiej ze Słowem natura ta jest oblubienicą, a to dlatego, ponieważ nie jest w nim zachowana odrębność osób, jaka powinna istnieć między oblubieńcem a oblubienicą. A jeżeli niekiedy mówi się, że natura ta jest zaślubiona przez to, że jest złączona ze Słowem, to w tym znaczeniu, że ma jakąś czynność oblubienicy: mianowicie bo nierozerwalnie jest złączona i bo w tym połączeniu natura ludzka jest niższą od Słowa i przez Słowo jest rządzona tak, jak oblubienica przez oblubieńca.

Na 3. Owszem, niekiedy mówi się, że Chrystus jest oblubienicą, ale nie w tym znaczeniu, żeby naprawdę nią był, ale w tym, że przybiera sobie osobę swojej oblubienicy, tj. Kościoła, który jest z Nim duchowo złączany. Stosując ten sposób wyrażania się, nic nie wadzi mówić, że Chrystus może mieć posag: nie żeby On sam go miał, ale że go ma

Kościół.

Na 4. Nazwę 'Kościół' bierzemy w dwojakim znaczeniu. Niekiedy oznacza samo tylko ciało, które łączy się z Chrystusem jako jego głową. W tym też tylko znaczeniu Kościół ma znamiona oblubienicy. I w ten sposób Chrystus nie jest członkiem Kościoła, ale jest głową działającą na wszystkie jego członki[11].

Niekiedy zaś oznacza razem złączone głowę i członki. I tak Chrystus zwie się członkiem Kościoła i spełnia rolę odrębną od wszystkich innych, mianowicie udziela innym życia. Wszelako trzeba zaznaczyć, że nie bardzo właściwie zwie się członkiem, ponieważ członek wyraża jakąś częściowość, zaś w Chrystusie dobro duchowe nie jest częściowe ale w pełni całkowite. Toteż sam On jest całkowitym dobrem Kościoła tak, że On i inni razem wzięci nie stanowią czegoś więcej niż on sam tylko. I w ten sposób mówiąc, Kościół nie tylko oznacza oblubienicę, ale oblubieńca i oblubienicę[12], jako że na skutek ich duchowego połączenia po-wstaie z nich jedno. Chociaż więc Chrystus w jakiś sposób zwie się członkiem Kościoła, to jednak żadnym sposobem nie można Go zwać członkiem oblubienicy. Z czego widać, że nie przysługuje Mu posag według tego, co on oznacza.

Na 5. Rozumowanie zarzutu jest sofizmatem, polegającym na błędnym orzekaniu. /21/ Bowiem widzenie, rozkoszowanie i przyjemność przysługują Chrystusowi, ale nie o ile oznaczają posag.

Artykuł 4

CZY ANIOŁOWIE MAJĄ POSAG?

Zdaje się, że aniołowie mają posag, bo:

1. Słowa *Pieśni nad Pieśniami*[1]: „Jedyna jest moja gołąbka" tak glosa wyjaśnia[2]: „Jeden jest Kościół w ludziach i w aniołach". Lecz Kościół jest oblubienicą; i z tego tytułu członkom Kościoła przysługuje mieć posag. A więc i aniołowie mają posag.

3. Słowo Pańskie': „A wy [bądźcie] podobni do ludzi, oczekujących swego pana, kiedy z uczty weselnej powróci" tak glosa uzupełnia[4]: „Na weselną ucztę Pan poszedł, kiedy po

zmartwychwstaniu nowy człowiek zaślubił rzesze aniołów". A więc ta rzesza aniołów jest oblubienicą Chrystusa i z tego tytułu aniołom należy się posag.

3. Małżeństwo duchowe polega na duchowym połączeniu. Lecz połączenie duchowe aniołów z Bogiem nie jest mniejsze niż połączenie zbawionych z Bogiem. A ponieważ posag, o jaki obecnie chodzi, daje się z powodu duchowego małżeństwa, dlatego chyba i aniołom przysługuje posag.

4. Małżeństwo duchowe wymaga duchowego oblubieńca i duchowej oblubienicy. Lecz Chrystus jest najwyższym duchem i bardziej co do natury są do Niego podobni aniołowie niż ludzie. A więc raczej może być duchowe małżeństwo Chrystusa z aniołami niż z ludźmi.

5. Większa więź zachodzi między głową a członkami niż między oblubieńcem a oblubienicą. Lecz podobieństwo istniejące między Chrystusem i aniołami jest na tyle wystarczające, żeby Chrystusa zwać „głową aniołów"[6]. A więc na tej samej podstawie jest ono wystarczające, żeby Go zwać oblubieńcem aniołów.

Wbrew temu: 1. W komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami* Orygenes[6] rozróżnia cztery osoby: „oblubieńca, oblubienicę, drużki i drużbów". I powiada, że aniołowie są „drużbami, świtą oblubieńca". A ponieważ posag należy się li tylko oblubienicy, dlatego aniołom chyba posag nie przysługuje.

2. Na skutek wcielenia i męki Chrystus poślubił Kościół. Toteż do niego odnoszą się słowa Sefory[7]: „Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie". Lecz Chrystus nie był inaczej połączony z aniołami przed męką i wcieleniem, a inaczej ipo nich. A więc aniołowie nie należą do Kościoła w tym znaczeniu, w jakim się mówi, że Kościół jest oblubienicą Chrystusa. A więc nie przysługuje im posag.

Odpowiedź: Nie ulega wątpliwości, że to, co należy do posagu duszy, przysługuje aniołom tak jak ludziom. Natomiast według tego, co posag oznacza, nie tak im przysługuje jak ludziom, a to dlatego, że pojęcie oblubienicy nie tak właściwie stosuje się do aniołów jak do ludzi. Bowiem między oblubieńcem a oblubienicą musi być tożsamość natury: żeby byli tego samego gatunku. W ten zaś sposób ludzie są podobni do

Chrystusa, jako że On przybrał naturę ludzką i przez to przybranie stał się podobny do wszystkich ludzi pod względem natury gatunku ludzkiego. Chrystus zaś nie jest podobny do aniołów pod względem jedności gatunku: ani według Boskiej, ani według ludzkiej natury. I dlatego pojęcie posagu nie tak właściwie przystawa do aniołów jak do ludzi.

Jednakże w tym, co się mówi przenośnie, nie musi być podobieństwo we wszystkim; owszem, jest i niepodobieństwo; ale z tego niepodobieństwa nie można wnioskować, że coś nie orzeka o czymś przenośnie. A więc z racji wyżej podanej nie można zasadniczo wnioskować, że aniołom posag nie przysługuje, a tylko, że z powodu wyżej podanego niepodobieństwa nie przysługuje im on tak właściwie jak ludziom.

Na 1. Chociaż aniołowie należą do jedności Kościoła, to jednak nie są jego członkami, jako że Kościół zwie się oblubienicą dzięki podobieństwu do Chrystusa co do natury. Toteż nie przysługuje im właściwie mieć posag.

Na 2. To zaślubienie bierze się tu szeroko: w znaczeniu zjednoczenia, które nie ma podobieństwa natury w gatunku. I w ten też sposób nic nie przeszkadza, żeby posag brać w szerokim znaczeniu i takowy przyznać aniołom.

Na 3. Wprawdzie w małżeństwie duchowym zachodzi jedynie połączenie duchowe, to jednak ci, którzy się łączą, muszą dla doskonałego pojęcia małżeństwa mieć podobną co do gatunku naturę. I z tego powodu zaślubianie nie jest właściwie *rzeczą* aniołów.

Na 4. To podobieństwo, którym aniołowie upodobniają się do Chrystusa jako Boga, nie jest takie, żeby wystarczało do doskonałego pojęcia małżeństwa, ponieważ nie ma w nim zgodności co do gatunku: pozostaje nadal między nimi nieskończona przepaść.

Na 5. Zgodnie z zasadą, że głowa ma mieć podobną naturę jak członki, również i Chrystusa nie uważa się właściwie za głowę aniołów.

Należy wszakże zaznaczyć, że chociaż głowa i inne członki są częściami jednostki jednego gatunku, to jednak, jeżeli każde brać z osobna, jeden nie jest tego samego gatunku co inny: ręce mają inny gatunek części niż głowa. Stąd też, mówiąc o członkach samych w sobie, nie musi między nimi zachodzić inna więź, jak tylko proporcji, współzależności: że jeden bierze od drugiego i jeden służy drugiemu. I dlatego ta więź,

która jest między Bogiem a aniołami, raczej stosuje się do pojęcia głowy niż do pojęcia oblubienicy.

Artykuł 5

CZY SŁUSZNIE PODAJE SIĘ TRZY POSAGI DUSZY: WIDZENIE, MIŁOWANIE I ROZKOSZOWANIE?

Zdaje się, że niesłusznie wymienia się trzy posagi duszy: widzenie, miłowanie i rozkoszowanie[1], bo:

1. Dusza łączy się z Bogiem umysłem, w którym istnieje obraz Boga: w jego pamięci, myśli i woli. Otóż miłowanie dotyczy woli, a widzenie dotyczy myśli. A więc należy jeszcze coś przyjąć, co by odpowiadało pamięci, jako że rozkoszowanie nie należy do pamięci ale raczej do woli.

2. Posag związany ze szczęśliwością ma odpowia dać cnotom życia ziemskiego. Cnoty te łączą nas z Bo giem. Są nimi: wiara, nadzieja i miłość, mające za przedmiot Boga[2]. Otóż miłowanie odpowiada miłości, a widzenie wierze. Trzeba zatem dodać coś jeszcze, co by należało do nadziei, jako że rozkoszowanie raczej wiąże się z miłością.

3. Bogiem rozkoszujemy się li tylko przez miłowanie i widzenie. Jak bowiem uczy Augustyn[3]: W tym znajdujemy rozkosz, co miłujemy dla niego samego. A więc rozkoszowania nie powinno się uważać za inny posag niż miłowanie.

4. Do doskonałej szczęśliwości wymagane jest uchwycenie, tj. otrzymanie, bo Apostoł powiada[4]: „Tak biegnijcie, abyście otrzymali". A więc należy przyjąć jeszcze czwarty posag.

5. Anzelm tak pisze[5]: Na szczęśliwość duszy skła dają się: „mądrość, przyjaźń, zgoda, władza, cześć, bezpieczeństwo i radość". Z czego widać, że wyżej po dane trzy posagi nie są wymienione należycie.

6. Augustyn tak kończy swoje dzieło *O państwie Bożym*[6]*:* „W tej szczęśliwości będziemy Boga bez końca widzieć, bez znudzenia miłować i bez znużenia wysławiać". A więc do wyżej podanych trzech należy jeszcze dołączyć wysławianie.

7. Boecjusz[7] wymienia pięć rzeczy składających się na szczęśliwość. Oto one: samowystarczalność, którą zapewniają bogactwa; przyjemność, zadowolenie z doznawanych rozkoszy; rozgłos, który daje sława; bezpieczeństwo, które zapewnia władza; poważanie, które daje stanowisko. Z czego widać, że raczej te powinny uchodzić za posag niż wyżej wymienione trzy.

Odpowiedź: Wszyscy powszechnie wymieniają trzy posagi duszy, ale w różny sposób. Jedni[8] mówią, że tymi posagami duszy są: widzenie, miłowanie i rozkoszowanie. Drudzy[9], że widzenie, uchwycenie i rozkoszowanie. Trzeci, że widzenie, przyjemność i uchwycenie. Wszystkie jednak te wyliczenia sprowadzają się do tego samego i w jednakowy sposób ich liczba jest wymieniana.

Otóż wyżej powiedzieliśmy[10], że posag jest czymś tkwiącym w duszy i służącym tej czynności, na której polega szczęśliwość. W tej zaś czynności należy wyodrębnić : po pierwsze, samą substancję czynności, a jest nią widzenie; po drugie, jej doskonałość, a jest nią przyjemność. Szczęśliwość bowiem musi być „czynnością doskonałą"[11]. Widzenie zaś jest przyjemne z dwóch stron: po pierwsze, ze strony przedmiotu: gdy to, co się widzi, jest przyjemne; po drugie, ze strony widzenia: gdy samo patrzenie jest przyjemne. Tak np. sprawia przyjemność poznawanie złych rzeczy, choć same te złe rzeczy nie sprawiają nam przyjemności. A ponieważ ta czynność, na której polega szczęśliwość, powinna być najdoskonalsza, dlatego wymaga się, żeby to widzenie było z obu stron przyjemne. Otóż żeby widzenie było przyjemne ze strony samego patrzenia, wymagane jest, żeby stało się współnaturalne dla widzącego dzięki jakiemuś usprawnieniu; natomiast żeby stało się przyjemne ze strony przedmiotu widzianego, wymagane jest, żeby sam ów przedmiot widziany był odpowiadający i żeby był złączony [z widzącym].

Tak więc do tego, żeby widzenie było przyjemne ze strony samego patrzenia, wymagane jest usprawnienie, które by dobyło z siebie widzenie. I tak mamy jeden posag, który przez wszystkich jest nazwany 'widzeniem'. Natomiast ze strony przedmiotu widzianego wymagane są dwa czynniki: pierwszym jest odpowiedniość, która jest rzeczą

uczucia. I ze względu na to wymienia się posag przez niektórych zwany 'miłowaniem', przez innych zaś 'rozkoszowaniem' — wiążąc przy tym rozkoszowanie z uczuciem; co bowiem nade wszystko miłujemy, oceniamy za najbardziej nam odpowiadające. Drugim jest połączenie. I ze względu na to wymienia się posag przez niektórych zwany 'uchwyceniem', co oznacza: mieć Boga w obecności i trzymać Go w sobie; przez innych zaś 'rozkoszowaniem', z tym zastrzeżeniem, że ono jest sprawą nie nadziei — tak jak jest w czasie pobytu na ziemi, ale już rzeczywistości — tak jak jest w niebie.

I w ten też sposób owe trzy posagi odpowiadają trzem cnotom teologicznym: widzenie odpowiada wierze, nadziei odpowiada uchwycenie lub rozkoszowanie — według jednego ujmowania, a miłości odpowiada przyjemność lub rozkoszowanie — według drugiego ujmowania. Doskonałe bowiem rozkoszowanie: takie, jakie będzie w niebie, zawiera w sobie przyjemność i u-chwycenie. Stąd też jedni biorą je za jedno, a inni za drugie.

Niektórzy[12] te trzy posagi przypisują trzem siłom duszy: widzenie — duszy rozumnej, miłowanie — sile pożądliwej, rozkoszowanie — sile bojowej, jako że takowe rozkoszowanie zdobywa się poprzez jakoweś zwycięstwo. Atoli tego nie można brać we właściwym znaczeniu. Siła przecież bojowa i pożądliwa nie znajduje się w umysłowej części duszy, ale w zmysłowej[13], posag zaś umieszcza się w samym umyśle.

Na 1. Pamięć i myśl mają tylko jedną czynność, bo albo myśl jest czynnością pamięci, albo przez myśl rozumie się jakąś władzę duszy: i w takim razie pamięć nie zdobędzie się na czynność inaczej, jak tylko za pośrednictwem myśli, jako że do pamięci należy zatrzymywanie znajomości. Toteż pamięci i myśli odpowiada jedno tylko usprawnienie, mianowicie znajomość, wiedza. I dlatego obojgu odpowiada jeden tylko posag, mianowicie widzenie.

Na 2. Rozkoszowanie odpowiada nadziei, jako że ono wyraża uchwycenie, posiadanie, które zajmie miejsce nadziei. Nie posiadamy bowiem tego, czego się spodziewamy. Toteż z powodu dalekości przedmiotu miłowanego nadzieja poniekąd męczy[14]. Z tego też powodu nie będzie jej w niebie, a zastąpi ją uchwycenie, posiadanie.

Na 3. Rozkoszowanie, o ile wyraża uchwycenie, różni się od widzenia i miłowania, wszelako w inny sposób niż miłowanie różni się od widzenia. Bowiem miłowanie i widzenie oznaczają różne usprawnienia, z których jeden dotyczy myśli, a drugi woli. Natomiast uchwycenie lub rozkoszowanie —gdy się to drugie pojmuje jako uchwycenie — nie oznacza innego usprawnienia niż te dwa, ale oznacza usunięcie przeszkód, które by sprawiały, że umysł nie mógłby połączyć się z Bogiem jako obecnym. A to staje się na skutek tego, że samo usprawnienie chwały uwolni duszę od wszelkiego braku, tak jak uczyni ją samowystarczalną do poznawania bez wyobrażeń i do całkowitego panowania nad ciałem i do innych tego pokroju, które usuwają przeszkody sprawiające, że my obecnie „jesteśmy pielgrzymami, z dala od Pana"[15].

Na 4 jest jasne z odpowiedzi w trzonie artykułu.

Na 5. We właściwym znaczeniu posag jest bezpośrednim początkiem tej czynności, na której polega doskonała szczęśliwość i przez którą dusza łączy się z Chrystusem. Takim jednak początkiem nie jest to, co Anzelm wylicza. Bo to, co wylicza, w jakiś sposób towarzyszy lub jest następstwem szczęśliwości i to nie tylko w odniesieniu do oblubieńca, do którego spośród wymienionych przezeń tylko 'mądrość' się odnosi, ale także w odniesieniu do innych: albo równych sobie, do których odnosi się 'przyjaźń' — jeśli chodzi o jedność uczuć, i 'zgoda' — jeśli chodzi o jednomyślność w działaniach; albo nierównych sobie, do których odnosi się 'władza' — dzięki której wyżsi rządzą niższymi, oraz 'cześć' — którą niżsi okazują wyższym, albo i w odniesieniu do siebie samego, i do tego należy 'bezpieczeń-sitwo' — ze względu na usunięcie zła oraz 'radość' — ze względu na osiągnięcie dobra.

Na 6. Wysławianie, które Augustyn wymienia jako trzecie, spośród tego, co będzie w niebie, nie jest przystosowaniem do szczęśliwości, ale raczej jest jej następstwem: bo następstwem tego, że dusza połączy się z Bogiem — na czym właśnie polega szczęśliwość — będzie to, że ona poderwie się do wysławiania.

7. Te pięć rzeczy wymienionych przez Boecjusza nie są przystosowaniem do czynności stanowiącej szczęśliwość, ale jakimiś do niej warunkami. Ze względu bowiem na swoją

doskonałość, pełnię, szczęśliwość sama i niezależnie od czegokolwiek ma sama przez się wszystko, czegokolwiek ludzie od różnych rzeczy oczekują. Jasne jest to z nauki Arystotelesa[10]. W myśl tego Boecjusz wykazuje, że one wszystkie znajdują się w prawdziwej szczęśliwości, bo są to te rzeczy, za którymi ludzie uganiają się dla posiadania doczesnej szczęśliwości. One zaś albo odnoszą się do uwolnienia od zła — to 'bezpieczeństwo', albo do zdobycia dobra: bądź to odpowiadającego — to 'zadowolenie' czy przyjemność, bądź też doskonałego, pełnego — to 'samowystarczalność', albo do ukazywania innym swojego dobra — to 'rozgłos' — gdy dobro jednego staje się znane wielu ludziom, i 'poważanie' —gdy daje się wyraz tejże znajomości lub dobra. Poważanie bowiem polega na okazywaniu czci, która jest świadectwem cnoty. Widać z tego jasno, że tych pięciu rzeczy nie można uważać za posag, ale za jakieś warunki szczęśliwości.

ZAGADNIENIE 96
AUREOLE — SZCZEGÓLNE ODZNACZENIA DLA ŚWIĘTYCH W NIEBIE /22/

Następnie będzie mowa o aureolach. Narzuca się tu trzynaście pytań: 1. Czy aureola różni się od istotnej nagrody? 2. Czy różni się od owocu, 3. Czy owoc należy się za samą tylko cnotę powściągliwości ? 4. Czy słusznie trzem odmianom powściągliwości przyznaje się trzy owoce? 5. Czy aureola należy się dziewicom? 6. Czy należy się męczennikom? 7. Czy nauczycielom wiary? 8. Czy aureola należy się Chrystusowi? 9. Czy a-niołom? 10. Czy należy się ciału ludzkiemu? 11. Czy słusznie wymienia się trzy aureole? 12. Czy najpocześ-niejszą jest aureola dziewic ? 13. Czy ta sama aureola u jednego będzie większa niż u drugiego?

Artykuł 1

CZY AUREOLA JEST JAKĄŚ INNĄ NAGRODĄ NIŻ NAGRODA ISTOTNA ZWANA 'ZŁOTĄ'?

Zdaje się, że aureola nie jest jakąś inną nagrodą niż nagroda istotna zwana 'złotą', bo:

1. Nagrodą istotną jest sama szczęśliwość. Lecz według Boecjusza[1]: szczęśliwość

„jest to stan doskonałego samopoczucia powstałego wskutek nagromadzenia i posiadania wszystkich dóbr". Nagroda przeto istotna zawiera w sobie wszelkie dobro, jakie posiada się w niebie. Z czego wynika, że aureola zawiera się w nagrodzie istotnej zwanej złotą *(aurea)*.

2. Nie różnicuje gatunku to, że coś jest większe lub mniejsze. Otóż większą nagrodę otrzymają ci, któ rzy zachowali rady i przykazania, niż ci, którzy zachowali jedynie przykazania. A jeśli w ich nagrodach jest jakaś różnica, to chyba tylko ta, że jedna jest większa od drugiej. A ponieważ aureola oznacza nagrodę należną za spełnianie dzieł doskonałości, dlatego wydaje się, że ona nie wyraża czegoś różnego od nagrody istotnej zwanej złotą. /23/

3. Nagroda odpowiada zasłudze. Korzeniem zaś całej zasługi jest miłość do Boga. A ponieważ aureola odpowiada miłości do Boga, dlatego w niebie nie będzie chyba jakiejś nagrody różnej od nagrody istotnej zwanej złotą.

4. Zdaniem Grzegorza[2]: „Ludzie szczęśliwi w niebie bywają podniesieni i włączani w rzędy anielskie". I dalej Grzegorz[3]: „Chociaż niektórych aniołów obdarzono wspanialej, to jednak niczego nie posiada się tam tylko dla siebie: wszystko bowiem jest udziałem wszystkich, z tym, że to, co posiadają wszyscy, jedni mają w sposób wyższy od innych". Widać z tego, że szczęśliwi w niebie nie będą mieć jakiejś innej nagrody, jak tylko tę wspólną dla wszystkich. A więc aureola nie jest nagrodą różną od nagrody istotnej zwanej złotą.

5. Za wybitniejszą zasługę należy się większa nagroda. Zatem, jeżeli nagroda złota należy się za uczynki nakazane przykazaniem, a aureola — za spełnianie rad ewangelicznych, to aureola będzie czymś doskonalszym niż nagroda złota, a skoro tak, to nie powinno się jej oznaczać zdrobniale. Wynika z tego, że aureola nie jest nagrodą różną od złotej.

Wbrew temu: 1. Słowa Biblii[1]: „Zrobisz wieniec złoty" tak glosa wyjaśnia[5]: „Z uwieńczeniem łączy się nowa pieśń, a śpiewają ją przed Barankiem tylko dziewice". Widać z tego, że aureola jest jakimś wieńcem niektórym szczególnie w nagrodę

przyznawanym, a nie wszystkim. Zaś nagroda złota jest przyznawana wszystkim zbawionym. A więc aureola jest czymś innym niż nagroda złota.

2. Za walkę zwycięską należy się wieniec, stosownie do słów Pawłowych[6]: „Zawodnik tylko wtedy otrzyma wieniec zwycięstwa., jeśli walczył prawidłowo". Gdzie zatem jest szczególny powód do walki, tam powinien być szczególny wieniec zwycięstwa. Otóż w nie których dziedzinach i wypadkach życia istnieje szczególny powód do walki. A więc i za zwycięstwo w nich powinno się otrzymać jakiś szczególny wieniec: i ten wieniec zwiemy aureolą (wianuszek złociutki).

3. Stosownie do słów *Apokalipsy*[7]: „Ujrzałem .. Miasto Święte . .. zstępujące z nieba" itd. Kościół wojujący zstąpił z tryumfującego. Otóż w Kościele wojującym ludziom za wybitne dokonania przyznaje się szczególne nagrody, odznaczenia; np. zwycięzców wieńczy się wieńcem, a biegaczy medalem i brawami. A więc podobnie powinno być i w Kościele tryumfującym.

Odpowiedź: Istotną nagrodą człowieka jest jego szczęśliwość. Polega ona na tym, że nasza dusza łączy się dosikonale z Bogiem i w pełni rozkoszuje się Nim jako doskonale widzianym i miłowanym. Ta właśnie nagroda zwie się przenośnie: 'wieniec' [chwały] lub 'złota': już to ze strony zasługi, której nie nabywa się bez jakiejś walki, gdyż jak pisze Hiob[8]: „Bojowaniem jest życie człowieka na ziemi"; już to ze strony samej nagrody, dzięki której człowiek staje się poniekąd uczestnikiem bóstwa i w następstwie władzy królewskiej, stosownie do słów *Apokalipsy*[9]*:* „Uczyniłeś nas Bogu naszemu królestwem i kapłanami". A wieniec *(corona)* jest właściwą oznaką władzy królewskiej. Z tego samego powodu i ta nagroda, którą dodaje się do nagrody istotnej, ma znamię wieńca, korony. Wieniec bowiem ze względu na kształt kolisty wskazuje na jakąś doskonałość i przez to również przysługuje doskonałości zbawionych. To jednak, co się dodaje [do istotnej szczęśliwości], jest od niej mniejsze. Toteż ta naddana nagroda zwie się zdrobniale 'aureola' (wianuszek).

Otóż nagrodzie istotnej zwanej złotą można coś naddać w dwojaki sposób: pierwszy, ze względu na naturę tego, kogo się nagradza. Tak nip. do szczęśliwości duszy

dołącza się nadto chwała, jaka spotka ciało. Toteż niekiedy i ta chwała, jaka spotka ciało, zwie się aureolą. Tak czyni glosa[10] do słów Biblii[11]: „Zrobisz wieniec złoty". Powiada tak: „Na koniec wkłada się aureolę, gdyż według Pisma św. zbawionych w chwili powrotnego otrzymywania ciał czeka wspanialsza chwała". Ale my tu nie o takiej aureoli rozprawiamy.

Drugi, ze względu na zasługujące dzieło dokonane. Dzieło to ma wartość zasługi z dwóch stron — z nich także ma to, że jest dobre. Po pierwsze, z korzenia miłości ku Bogu, która wiąże go z celem ostatecznym: i tak należy się zań nagroda istotna, tj. dojście do celu, które jest złote. Po drugie, z samego wybitnego charakteru dzieła, które cieszy się jakąś chwalebnością, uznaniem, ze względu na należyte okoliczności oraz ze względu na stałe usposobienie ducha, które je z siebie dobywa, i ze względu na najbliższy cel: i tak należy się zań jakaś przypadłościowa, dodatkowa nagroda, która zwis się aureolą. I w tym znaczeniu o aureoli mówimy obecnie. W tym znaczeniu aureola oznacza coś naddanego nagrodzie złotej, mianowicie jakąś radość z dzieł przez siebie dokonanych, które mają cechy wspaniałego zwycięstwa, a ta radość jest czymś innym niż ta, która płynie z połączenia się z Bogiem, a która zwie się złotą radością.

Na 1. Nagroda istotna zawiera w sobie wszystkie dobra konieczne do doskonałego życia człowieka i polega na doskonałym jego działaniu. Może jednak być coś nadto do niej dodane, nie jako konieczne do doskonałego działania, bez czego nie mogłaby się ostać, ale że po dodaniu tego szczęśliwość staje się jaśniejsza, wyraźniejsza. Toteż to dodanie raczej dotyczy jej wystawności i jakiejś okazałości. Tak, jak zdaniem Filozofa[12] szczęście ziemskie podnosi szlachetne urodzenie, piękno ciała i inne tego pokroju, bez których ono może się obyć. I tak właśnie ma się aureola do szczęśliwości nieba.

Na 2. Zawsze zasługuje więcej ten, kto zachowuje rady i przykazania, niż ten, kto zachowuje tylko przykazania: o ile wartość zasługi dokonanego dzieła ujmujemy od strony wybitnego charakteru dzieła, nie zawsze zaś, o ile wartość zasługi ocenia się od strony korzenia miłości. Niekiedy bowiem ktoś zachowuje same tylko przykazania z większą miłością niż ten, kto zachowuje przykazania i rady. Ale częściej jest na odwrót,

jako że według Grzegorza[11]: „Miłość dowodzi się i okazuje w czynach". A więc nie sama tylko istotna nagroda bardziej spotęgowana zwie się aureolą, ale to, co się tejże nagrodzie nadto dodaje: obojętne czy posiadacz aureoli ma nagrodę istotną większą, czy mniejszą, czy równą nagrodzie istotnej tego, kto nie ma aureoli.

Na 3. Miłość do Boga jest źródłem zasługi, a nasz uczynek jest jakby narzędziem, którym się zasługuje. Żeby zaś osiągnąć skutek, wymagane jest należyte przystosowanie zarówno pierwszego poruszającego jak i narzędzia. I dlatego w skutku osiąga się coś ze strony pierwszego źródła, co jest główne, oraz coś ze strony narzędzia, co jest drugorzędne. Toteż i w nagrodzie jest coś ze strony miłości, mianowicie nagroda złota, i coś z wybitnego charakteru uczynku, mianowicie aureola.

Na 4. Wszyscy dobrzy aniołowie wysłużyli swoją szczęśliwość jednym wybitnym czynem, mianowicie tym, że zwrócili się ku Bogu. Toteż żadna taka szczególna nagroda nie znajduje się w jednym, której by w jakiejś mierze nie miał inny. Natomiast ludzie wysługują szczęśliwość różnymi wybitnymi czynami. I dlatego nie zachodzi podobieństwo.

Wszelako to, co jeden z ludzi wydaje się mieć w szczególny sposób dla siebie tylko, mają poniekąd wspólnie wszyscy: w tym znaczeniu, że na skutek ożywiającej ich doskonałej miłości każdy uważa dobro innego za swoje. Tej jednak radości, którą jeden cieszy się z dobra drugiego, nie można zwać aureolą, ponieważ nie jest dana za jego zwycięstwo, ale raczej odnosi się do zwycięstwa cudzego, jako że wieniec wkłada się samym zwycięzcom, a nie za zwycięstwo współradującego się.

Na 5. Większa jest wspaniałość zasługi, która pochodzi z miłości Boga, niż ta, która pochodzi z wybitnego charakteru czynu, tak jak „cel", który miłość ma na uwadze, „jest ważniejszy niż środki do celu"[14], do których należą także nasze uczynki. Toteż i nagroda odpowiadająca zasłudze opartej na miłości, żeby nie wiem jak małą była, większą jest od jakiejkolwiek bądź nagrody odpowiadającej czynności o wybitnym charakterze. I dlatego mówi się zdrobniale *'aureola'* (wianuszek złociutki), ponieważ oznacza coś mniejszego w stosunku do nagrody złotej *(aurea)*.

Artykuł 2

CZY AUREOLA RÓŻNI SIĘ OD OWOCU?

Zdaje się, że aureola nie różni się od owocu[1], bo:

1. Za tę samą zasługę nie należą się różne nagrody. Lecz jak mówi glosa[2] do słów Mateusza[3]: Tej samej zasłudze odpowiada aureola i „owoc stokrotny", mianowicie dziewictwa. A więc aureola jest tym samym co owoc.

2. Według Augustyna[4], owoc strokrotny należy się męczennikom. I dlatego należy się dziewicy. Zatem owoc jest jakąś nagrodą wspólną dziewicom i męczennikom. Tym samym jednak grupom należy się aureola. A więc aureola jest tym samym co owoc.

3. Szczęśliwość zawiera w sobie tylko dwie nagrody, mianowicie istotną i przypadłościową, która jest dodana do istotnej. Lecz jak już powiedziano[5]: do istotnej nagrody dodaje się nadto aureolę. Jasne to z Pisma św.[6]. Powiada ono, że aureola jest włożona na wieniec złoty. Lecz owoc nie jest nagrodą istotną, bo gdyby był, należałby się wszystkim zbawionym w niebie. A więc jest tym samym co aureola.

Wbrew temu: 1. Co nie dzieli się w ten sam sposób, nie oznacza tego samego. Lecz owoc i aureola nie dzielą się tak samo. Aureola dzieli się na aureolę dziewic, męczenników i nauczycieli wiary, zaś owoc na owoc żonatych, wdów i dziewic. A więc owoc nie jest tym samym co aureola.

2. Gdyby owoc był tym samym co aureola, komukolwiek należałby się owoc, należałaby się i aureola. Ale to nie jest prawdą, ponieważ owoc należy się wdowieństwu, nie zaś aureola. A więc itd.

Odpowiedź: To, co mówi się przenośnie, można brać rozmaicie, zależnie od stosowania różnych właściwości tego, od czego wywodzi się przenośnia. A ponieważ w rzeczach cielesnych owocem zwie się to, co ziemia rodzi, dlatego owoc rozmaicie stosuje się do spraw duchowych, zależnie od różnych stanów i właściwości, jakie można spotkać w owocach cielesnych. A owoc cielesny ma słodycz, która krzepi, gdy się go spożywa. Jest także tym, do czego dochodzi działanie natury. I wreszcie jest tym, czego się z uprawy

oczekuje: z zasiewu lub z jakiegokolwiek bądź innego sposobu.

Niekiedy więc owoc bierze się duchowo na oznaczenie tego, co krzepi jako cel ostateczny. I w tym znaczeniu mówimy: rozkoszować się Bogiem: doskonale w niebie, a niedoskonale na ziemi. I z tego znaczenia wywodzi się rozkoszowanie, które jest posagiem. Obecnie jednak nie mówimy o owocu w tym znaczeniu.

Niekiedy zaś owoc bierze się na oznaczenie tego, co krzepi tylko, choć nie jest ostatecznym celem. W ten właśnie sposób cnoty zwą się owocami, jako że one, zdaniem Ambrożego[7]: „Krzepią ducha czystą słodyczą". I tak też mówi o nich Apostoł[8]: „Owocem ducha jest: miłość, radość" itd. I również o takie owoce nie chodzi nam w obecnym artykule.

Można jeszcze brać owoc duchowy na podobieństwo owocu cielesnego, o ile owoc cielesny jest jakimś pożytkiem, którego oczekuje się z pracy włożonej w uprawę. Chodzi o to, żeby owoc oznaczał tę nagrodę, jaką człowieik otrzymuje za trud pracy, jakiej podejmuje się w tym życiu. I w tym znaczeniu owocem zwie się wszelka nagroda, jaką będzie się miało za nasze prace. W tym też znaczeniu używa słowa owoc św. Paweł[9]: „Teraz . . . jako owoc zbieracie uświęcenie. A końcem tego — życie wieczne". I w tym również znaczeniu nie mówimy obecnie o owocu.

Natomiast mamy na myśli ten owoc, który rodzi się z nasienia. O takim bowiem owocu mówi p. Jezus w ewangelii", dzieląc go na „trzydziestokrotny, sześć-dziesięciokrotny i stokrotny". Wtedy zaś owoc zdoła zrodzić się z nasienia, jeśli siła tkwiąca w nasieniu jest na tyle skuteczna, żeby mogła wchłonąć soki ziemi i przemienić w swoją naturę. A im bardziej ta siła jest skuteczna i ziemia jest do tego lepiej przygotowana, tym w następstwie owoc jest obfitszy. Otóż tym duchowym nasieniem, które w nas zostało zasiane, „jest słowo Boże"[11]. Stąd też im ktoś bardziej otwiera się na duchowość, a odchodzi od ciała, tym obfitszy jest w nim owoc słowa Bożego. W tym więc tkwi różnica między owocem a nagrodą złotą i aureolą, że nagroda złota polega na radości z posiadania Boga; aureola na radości z wielkości, doskonałości dokonanych dzieł; natomiast owoc polega na radości z samego wewnętrznego urobienia osoby, i to

według stopnia uduchowienia, a stopień ten zależy od korzystania z nasienia słowa Bożego.

Niektórzy podają inną różnicę między aureolą a owocem. Mówią, że aureola należy eię walczącemu, stosownie do słów Pawłowych[12]: „Otrzymuje wieniec tylko wtedy, jeżeli walczył przepisowo", zaś owoc należy się pracującemu, stosownie do słów *Księgi Mądrości*[13]: „Wspaniałe są owoce włożonej pracy". Drudzy powiadają, że nagroda złota odnosi się do skierowania się ku Bogu, zaś aureola i owoc odnoszą się do środków do celu wiodących, ale tak, że owoc bardziej odnosi się do woli, a aureola raczej do ciała.

Ponieważ jednak praca i walka dotyczą tego samego człowieka i pod tym samym względem, a nagroda ciała zależy od nagrody duszy, dlatego nie mogłaby według powyższych zachodzić różnica między owocem, nagrodą złotą i aureolą, chyba pojęciowa tylko. A tak być nie może, ponieważ niekiedy przyznaje się owoc tym, którym nie przyznaje się aureoli.

Na 1. Całkowicie uzasadnione jest zdanie, że tej samej zasłudze odpowiadają różne nagrody, a to ze względu na istniejące w niej różne punkty widzenia. I tak dziewictwu odpowiada nagroda złota, jako że pod naporem miłości zachowuje się je ze względu na Boga. Aureola przysługuje mu z tego względu, że jest jakimś wybitnym dziełem doskonałości noszącym znamię wyśmienitego zwycięstwa. Owoc zaś przysługuje mu z tego względu, że człowiek dzięki dziewictwu odchodzi od ciała i przenosi się w kierunku duchowości.

Na 2. Według swojego właściwego znaczenia, a o takim obecnie mówimy, owoc nie jest nagrodą wspólną męczennikom i dziewicom, ale trzem stopniom powściągliwości. A glosa[14] przyznająca męczennikom o-woc stokrotny bierze 'owoc' w szerokim znaczeniu: o ile owocem zwie się wszelkie wynagrodzenie; innymi słowy: owoc stokrotny oznacza wynagrodzenie, jakie się należy za wszelkie wybitne dzieła doskonałości.

Na 3. Owszem, aureola jest jedną z nagród przypadłościowych dodaną nagrodzie istotnej, ale nie każda nagroda przypadłościowa jest aureolą, a tylko jest nią nagroda za wybitne

dzieła doskonałości, przez które człowiek w najwyższym stopniu upostaca w sobie Chrystusa, odnosząc zwycięstwo w walce, o jakim wyżej była mowa[15]. Jest więc słuszne, żeby za zerwanie z cielesnym życiem należała się jakaś inna jeszcze przypadłościowa nagroda, która zwie się owocem.

Artykuł 3

CZY OWOC NALEŻY SIĘ ZA SAMĄ TYLKO CNOTĘ POWŚCIĄGLIWOŚCI?

Zdaje się, że owoc nie należy się za samą tylko cnotę powściągliwości, bo:

1. Słowa Pawłowe[1]: „Inny jest blask słońca" itd. glosa tak wyjaśnia[2]: „Do blasku słońca przyrównuje się godność tych, którzy przynoszą owoc stokrotny; do blasku księżyca tych, którzy przynoszą owoc sześćdziesięciokrotny; do blasku gwiazd, którzy — trzydziestokrotny". Lecz według myśli Apostoła ta różność blasku dotyczy wszelkiej różnicy w szczęśliwości. A więc różne owoce nie powinny odpowiadać samej tylko powściągliwości.

2. Nazwa 'owoce' *(fructus)* wywodzi się od rozko szowania, owocowania *(fruitio).* Lecz rozkoszowanie należy do nagrody istotnej, a ta należy się za wszystkie cnoty. A więc itd.

3. Owoc należy się za wysiłek, stosownie do słów Biblii[3]: „Wspaniałe są owoce dobrych wysiłków". Lecz większy jest wysiłek w męczeństwie niż w umiarkowaniu lub w powściągliwości. A więc owoc nie odpowiada samej tylko powściągliwości.

4. Trudniej jest nie przekroczyć miary w spożywaniu pokarmów, które są konieczne do życia, niż jej nie przekroczyć w życiu płciowym, bez którego można utrzymać się przy życiu. Większego więc wysiłku wymaga wstrzemięźliwość niż powściągliwość. Z czego wy nika, że owoc bardziej przystaje do wstrzemięźliwości niż do powściągliwości.

5. Owoc wyraża pokrzepienie; ono zaś można znaleźć zwłaszcza w celu. A ponieważ cnoty teologiczne mają za przedmiot cel, mianowicie Boga, dlatego chyba im przede wszystkim winien owoc odpowiadać.

Wbrew temu: Glosa[4] do słów Mateusza[5] przyznaje owoc dziewictwu, wdowieństwu i powściągliwości małżeńskiej, które są częściami powściągliwości.

Odpowiedź: Owoc jest to jakaś nagroda należąca się człowiekowi za to, że z życia cielesnego przechodzi do życia duchowego. I dlatego owoc odpowiada zwłaszcza tej cnocie, która człowieka uwalnia od podlegania ciału. To zaś sprawia powściągliwość. Dusza bowiem podlega ciału zwłaszcza na skutek rozkoszy płciowych tak dalece, że — zdaniem Hieronima[6]: W momencie stosunku płciowego Duch proroctwa nie dotyka serc proroków, a według Filozofa[7]: „Doznając rozkoszy płciowej, nikt nie może o czymkolwiek myśleć". I dlatego owoc odpowiada raczej powściągliwości niż innej cnocie.

Na 1. Ta glosa bierze nazwę 'owoc' w szerokim znaczeniu, o ile każde wynagrodzenie zwie się owocem.

Na 2. Owszem, rozkoszowanie wywodzi się od owocu i ma jakieś do niego podobieństwo. Ale nam nie chodzi o to podobieństwo, gdy obecnie mówimy o owocu.

Na 3. Owoc, o którym obecnie mówimy, nie odpowiada wysiłkowi ze względu na zmęczenie, ale ze względu na wysiłek, dzięki któremu nasiona wydają owoce. Toteż i same zbiory żniw Pismo św. nazywa pracą[8]: w tym znaczeniu, że ze względu na nie się pracuje, allbo że zdobywa się je pracą. Podobieństwo zaś owocu — o ile on powstaje z nasienia — raczej daje się przymierzyć do powściągliwości niż do męstwa, ponieważ na skutek uczuć występujących w męstwie człowiek nie podlega ciału tak, jak na skutek namiętności, które powściągliwość opanowuje.

Na 4. Wprawdzie rozkosze związane z używaniem pokarmów są bardziej konieczne niż związane z życiem płciowym, to jednak nie są one tak gwałtowne. Toteż z ich powodu dusza nie podlega zbytnio ciału.

Na 5. W artykule 'owoc' nie bierzemy w znaczeniu rozkoszowania i pokrzepiania się osiągniętym celem, ale w innym. I dlatego wywody zarzutu do niczego nie prowadzą.

Artykuł 4

CZY SŁUSZNIE TRZEM CZĘŚCIOM POWŚCIĄGLIWOŚCI PRZYZNANO TRZY OWOCE? /24/

Zdaje się, że niesłusznie trzem częściom wstrzemięźliwości przyznano trzy owoce[1], bo:

1. Apostoł wymienia dwanaście owoców Ducha Świętego[2]: „Radość, pokój" itd. Wydaje się więc, że nie należy mówić tylko o trzech.

2. Owoc oznacza jakąś szczególną nagrodę. Lecz nagroda wyznaczona dziewicom, wdowom i żonatym nie jest szczególną, ponieważ wszyscy zbawieni należą jakoś do tych trzech grup, a nikt nie będzie zbawiony nie mając powściągliwości. Powściągliwość zaś wystarczająco dzieli się na te trzy grupy i je obejmuje. Niesłusznie więc przyznaje się tym trzem grupom trzy owoce.

3. Jak wdowieństwo przewyższa powściągliwość małżeńską, tak dziewictwo przewyższa wdowieństwo. Otóż nie tak samo sześćdziesięciokrotność przewyższa trzydziestokrotność, jak stokrotność przewyższa sześćdziesięciokrotność : ani według proporcjonalności a-rytmetycznej, ponieważ sześćdziesięciokrotność przewyższa trzydziestokrotność o trzydzieści, zaś stokrotność przewyższa sześćdziesięciokrotność o czterdzieści; ani według proporcjonalności geometrycznej, ponieważ sześćdziesięciokrotność ma się w podwójnej proporcji do trzydziestoikrotności, stokrotność zaś ma się do sześćdziesięciokrotności w ponad dwie trzecie, ponieważ zawiera całość i jej dwie trzecie. Niesłusznie więc przymierzono owoce trzem stopniom powściągliwości.

4. To, co w Piśmie św. jest napisane, ma wiecznotrwałość, bo jak powiada Łukasz[3]: „Niebo i ziemia przeminą, ale moje słowa nie przeminą". Natomiast to, co powstało z ustanowienia ludzi, codziennie może ulegać zmianie. Na podstawie więc tego, co jest z ustanowienia ludzi, nie można uzasadniać tego, co jest powiedziane w Piśmie św. Widać z tego, że Beda[4] nienależycie uzasadnia przydzielanie owych owoców, gdy mówi tak: Owoc trzydziesty należy się małżonkom, ponieważ na obrazowej tablicy matematycznej *(repraesentatio in abaco)* liczbę 'trzydzieści' oznaczono stykiem czubków palca dużego i

wskazującego, poniekąd całujących się: i tak liczba ta oznacza pocałunki małżonków. Dalej, liczbę 'sześćdziesiąt' oznaczono stykiem palca wskazującego ze środkowym stawem kciuka: i tak przez to, że palec wskazujący leży na kciuku uciskając go, liczba ta oznacza uciski, jakich wdowy doznają na tym świecie. Licząc w ten sposób dalej, przechodzimy od lewej do prawej i dochodzimy do stu. Stąd też ta liczba oznacza dziewictwo: ono bowiem ma w sobie znamię dostojeństwa anielskiego. Aniołowie bowiem są po prawicy, tj. w chwale, a my ze względu na niedoskonałość obecnego życia jesteśmy po lewicy.

Odpowiedź: Powściągliwość, której odpowiada owoc, doprowadza człowieka po pozbyciu się cielesności do jakiejś duchowości. I dlatego według różnych stopni duchowości, którą sprawia powściągliwość, wyodrębniamy różne owoce. Jest bowiem duchowość, konieczna i ponad miarę. Konieczna występuje wtedy, gdy człowiek nie traci należytej postawy ducha na skutek rozkoszy ciała, tj. gdy używa rozkoszy ciała według należytego porządku rozumu. I to jest duchowość małżonków. Duchowość ponad miarę polega na tym, że człowiek dzięki niej całkowicie zrywa z tego rodzaju rozkoszami ciała gaszącymi ducha. Ma ona dwie postacie. Bo albo odnosi się do każdego czasu przeszłego, teraźniejszego i przyszłego — i to jest duchowość dziewic, albo dotyczy jakiegoś tylko czasu — i to jest duchowość wdów.

Zachowującym przeto powściągliwość małżeńską daje się owoc trzydziestokrotny; wdowią — sześćdzie-sięciofcrotny; dziewicom — stokrotny: na tej podstawie, jaką podaje Beda[5].

Można także podać inne uzasadnienie oparte na samej naturze liezib. Tak więc liczba 'trzydzieści' powstaje z pomnożenia trzy razy dziesięć. „Bo liczba 'trzy' obejmuje wszystko" —pisze Filozof[6] i ma w sobie jakąś doskonałość wspólną wszystkim, mianowicie doskonałość początku, środka i końca. Słusznie przeto liczbę 'trzydzieści' przymierzono do małżonków. Od małżonków bowiem nie żąda się innej doskonałości poza wspólną wszystkim, bez której nie może być zbawienia, a doskonałość ta polega na zachowaniu dziesięciorga przykazań, które właśnie oznacza liczba 'dziesięć'.

Liczba 'sześć', która pomnożona przez dziesięć daje sześćdziesiąt, ma doskonałość z części: ponieważ składa się ze wszystkich swoich części razem zebranych. Słusznie przeto odpowiada wdowieństwu, które znamionuje doskonałe zerwanie z rozkoszami ciała, gdy chodzi o wszystkie okoliczności, które są jakby częściami cnotliwego uczynku: wdowieństwo bowiem nie używa rozkoszy ciała ani z żadną osobą, ani w żadnym miejscu i tak dalej z innymi okolicznościami. Czego nie można powiedzieć o powściągliwości małżeńskiej.

Liczba 'sto' słusznie odpowiada dziewictwu, bo 'dziesięć', z którego pomnożenia przez siebie powstaje sto, jest granicą liczb. Tak samo i dziewictwo wyznacza granicę duchowości, ponieważ już niczego z duchowości nie można do niego dorzucić. Liczba bowiem 'sto', jako że jest liczbą kwadratową, bierze swą doskonałość z figury. Zaś figura kwadratowa jest doskonała z tego powodu, że z każdej strony ma równość, jako że ma wszystkie boki równe. Toteż przysługuje dziewictwu, które strzeże nieskazitekiośei jednakowo równo przez każdy czas.

Na 1. W tym tekście mówi się o owocach nie w tym znaczeniu, w jakim my tu o nich rozprawiamy.

Na 2. Nic nie zmusza twierdzić, że owoc jest nagrodą nie wszystkim zbawionym przysługującą. Nie tylko bowiem nagroda istotna jest wspólna wszystkim, ale także i jakaś nagroda przypadłościowa: np. radość z tych uczynków, bez których nie ma zbawienia. Można jednak mówić, że owoce nie przysługują wszystkim zbawionym. Jasne to na przykładzie tych, którzy żyli niepowściągliwie i dopiero nawrócili się przy końcu życia. Takowym bowiem nie należy się owoc, a tylko istotna nagroda.

Na 3. Odrębność owoców raczej ujmuje się według gatunków i figur liczb, niż według ich wielkości. Wszelako i ze względu na większą wielkość można dać uzasadnienie tejże odrębności. Żonaty bowiem wstrzymuje się od pożycia z nie swoją; wdowa zaś — ze swoim i z nie swoim. Jest więc podstawa do podwojenia tak, jak sześćdziesięciokrotność jest podwojeniem trzydziestokrotności. Natomiast stokrotność powstaje z dodania do sześćdziesięciokrotności czterdziestokrotności, która znów powstaje z pomnożenia cztery

razy dziesięć. Zaś 'cztery' jest pierwszą liczbą mocną i sześcienną. I właśnie takowe dodanie przysługuje dziewictwu, które do doskonałości wdowieństwa dołącza wieczystą nieskazitelność

Na 4. Wprawdzie to obrazowe przedstawienie liczb jest z ustanowienia, z wymysłu ludzkiego, to jednak w jakiś sposób opiera się na naturze rzeczy, jako że liczby są oznaczane stopniowo według kolejności palców, stawów i styków.

Artykuł 5

CZY ZA DZIEWICTWO NALEŻY SIĘ AUREOLA?

Zdaje się, że za dziewictwo nie należy się aureola[1], bo:

1. Gdzie jest większa trudność w działaniu, tam należy się większa nagroda. Lecz wstrzymywanie się od rozkoszy ciała większą sprawia trudność wdowom niż dziewicom. Mówi bowiem Hieronim[2]: Im większą trudność sprawia komuś wstrzymywanie się od ponętnych rozkoszy, tym większa czeka go nagroda; a mówi to, żeby je zalecić wdowom. Także i Filozof powiada[3]: „Dziewczęta, które oddają się rozpuście, stają się coraz bardziej rozwiązłe .. . Równocześnie wspomnienie doznanej przyjemności obudzą w nich większe pożądanie połączenia płciowego". A więc aureola, która jest najwyższą nagrodą, raczej należy się wdowom niż dziewicom.

2. Jeżeli za dziewictwo należy się aureola, to przede wszystkim znalazłaby się tam, gdzie jest najdosk nalsze dziewictwo, a więc w najświętszej Maryi Dziewicy, którą wysławiamy jako Pannę nad Pannami. Atoli aureola jej się nie należy. Skoro bowiem nie była zakażona zarzewiem skazitelności, nie podejmowała żadnej walki w powściąganiu się. A więc aureola nie należy się dziewictwu.

3. Nie należy się wspaniała nagroda za to, co nie było chwalebne przez cały czas. Lecz zachowanie dziewictwa nie uważano by za chwalebne w stanie niewinności, ponieważ wtedy obowiązywało przykazanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię"[4]. Także w czasie Prawa, kiedy to bezpłodne uchodziły za przeklęte. A

więc dziewictwu nie należy się aureola.

4. Nie ta sama nagroda należy się za dziewictwo zachowane, co za dziewictwo utracone. Lecz niekiedy należy się nagroda za dziewictwo utracone, np. gdy jakąś dziewicę z powodu wyznawania Chrystusa tyran rzucił do domu rozpusty. A więc aureola nie przysługuje dziewictwu.

5. Tak wspaniała nagroda nie należy się za to, co jest w każdym z natury. Lecz każdy człowiek dobry i zły ma dziewictwo z urodzenia. A więc dziewictwu nie należy się aureola.

6. Jak się ma wdowieństwo do owocu sześćdziesięciokrotnego, tak się ma dziewictwo do owocu stokrotnego i do aureoli. Lecz nie każdej wdowie należy się owoc sześćdziesięciokrotny, ale — jak niektórzy mówią — tylko tej, która ślubowała wdowieństwo. Wydaje się więc, że nie każdemu dziewictwu należy się aureola, ale tylko zachowanemu na mocy ślubu.

7. Nagroda nie należy się za to, co jest z konieczności, jako że wszelka zasługa musi płynąć z woli. Otóż niektórzy są dziewicami z konieczności, np. z natury zimni i rzezańcy. A więc nie zawsze dziewictwu należy się aureola.

Wbrew temu: 1. Glosa[5] do słów Biblii": „Zrobisz wieniec złoty *(corona aureola)"* tak powiada: „Do uwieńczonych należy nowa pieśń, którą dziewice śpiewają wobec Baranka, tj. 'ci, którzy towarzyszą Barankowi, dokądkolwiek idzie'[7]". A więc ta nagroda, która należy się dziewictwu, zwie się aureolą.

2. Glosa[8] do słów Izajasza[9]: „Tak mówi Pan: Rzezańcom ... dam imię lepsze od synów i córek", tak powiada: „Dam im własną i wspaniałą chwałę". Lecz „rzezańcy, którzy ze względu na królestwo niebieskie sami uczynili się niezdolnymi do małżeństwa"[10] zwa się dziewicami. A więc dziewictwu należy się jakaś wspaniała nagroda: i ta zwie się aureolą.

Odpowiedź: Gdzie jest wybitny charakter zwycięstwa, tam należy się szczególny wieniec. Otóż zachowując dziewictwo człowiek odnosi jakieś osobliwe zwycięstwo nad ciałem, przeciwko któremu nieustannie toczy walkę, jak to pisze Apostoł[11]: „Pożądliwości ciała przeciwne są duchowi, a duch walczy przeciwko ciału" itd. Toteż

dziewictwu należy się szczególny wieniec, który zwie się aureolą. I z tym powszechnie zgadzają się wszyscy teologowie. Ale któremu dziewictwu ona się należy, nie wszyscy jednakowo się wypowiadają.

Niektórzy powiadają, że aureola należy się za obecnie istniejące dziewictwo. Stąd też ta, która obecnie zachowuje dziewictwo, będzie miała aureolę, o ile należy do liczby zbawionych. — Ale to nie wydaje się słuszne, bo według powyższego aureolę będą mieć także te, które mają wolę wyjścia za mąż, ale nim to uskuteczniły, umarły.

Toteż inni sądzą, że aureola należy się stanowi, a nie obecności istniejącej, w tym znaczeniu, że te tylko dziewice zasługują na nagrodę, które ślubem zobowiązały się do pozostania w stanie dziewictwa i do zachowania go. — Ale i to nie wydaje się słuszne, ponieważ ktoś może z taką samą wolą zachować dziewictwo nie ślubując, jak ten, kto je ślubuje.

I dlatego można inaczej odpowiedzieć: Wszelka zasługa należy się za uczynek cnoty dokonany z miłości do Boga[12]. Dziewictwo zaś o tyle należy do rodzaju cnoty, o ile wieczysta nieskazitelność duszy i ciała jest rzeczą wyboru. Jasne to jest z tego, co wyżej powiedziano[13]. Stąd też w tym tylko dziewicom właściwie należy się aureola, które miały postanowienie zachowania dziewictwa na zawsze: czy to postanowienie utwierdziły ślubem, czy też nie (a mówiąc to, biorę aureolę we właściwym znaczeniu: jako jakąś nagrodę przyznaną za zasługę), nawet gdy to postanowienie kiedyś zostało przerwane — z zachowaniem wszakże nienaruszoności ciała. Byleby tylko zaistniało na końcu życia: bo dziewictwo duszy da się naprawić, ale nie dziewictwo ciała[14].

Jeśli zaś aureolę weźmiemy w szerokim znaczeniu: w znaczeniu wszelkiej radości, jaką dziewice będą mieć w niebie ponad radość istotną, to wówczas aureola będzie przysługiwać tym, które zachowały nie-naruszoność ciała, nawet gdy nie miały postanowienia zachowania dziewictwa na zawsze. Nie ulega bowiem wątpliwości, że będą cieszyć się z nienaruszoności ciała, podobnie jak i niewinni z (tego, że byli wolni od grzechu, nawet gdyby nie mieli sposobności do grzechu, jak np. niemowlęta ochrzczone. Ale to nie jest właściwe oznaczanie aureoli, ale bardzo ogólne.

Na 1. Trzeba tak powiedzieć: W tym powściąganiu pod jakimś względem większą walkę toczą dziewice, a pod jakimś względem — wdowy, o ile ich sytuacja pozostaje niezmiennie taka sama. Dziewice bowiem płoną żądzą i także pragnieniem doświadczenia osobistego. Ono zaś pochodzi z jakiejś jakby ciekawości, która sprawia, że człowiek chętniej widzi to, czego nigdy nie widział. A także niekiedy powiększa w nich żądzę złudne mniemanie, że rozkosz jest większa niż jest nią naprawdę, oraz niezważanie na te niekorzyści, jakie z tego pokroju rozkoszy wypływają. I z tego względu wdowy mniejszą staczają walkę: większą jednak ze względu na wspomnienie doznanych rozkoszy. Zresztą jedno nie przesądza o drugim zależnie od różnych usposobień człowieka, bo jednych bardziej porusza to, a innych co innego. Cokolwiek by się jednak powiedziało o wielkości tej walki, to jest pewne, że doskonalsze jest zwycięstwo dziewic niż wdów. Najdoskonalszym bowiem i najpiękniejszym rodzajem zwycięstwa jest nigdy nie ulec wrogowi. A wieniec nie należy się za walkę, ale za zwycięstwo w walce.

Na 2. Co do tego mamy dwa zdania. Według jednych najświętsza Maryja Dziewica nie ma aureoli w nagrodę za dziewictwo, jeżeli bierzemy aureolę we właściwym znaczeniu, mianowicie o ile dotyczy walki. Ma jednak coś większego od aureoli ze względu na najdoskonalsze postanowienie zachowania dziewictwa[15].

Według innych ma aureolę w jej właściwym znaczeniu, i to najwspanialszą. Bo wprawdzie nie czuła w sobie walki, to jednak jakąś walkę prowadziła, tylko że na skutek potęgi cnoty do tego stopnia ciało było jej podległe, iż tego pokroju walka była dla niej nieodczuwalna. — Ale to zdanie nie wydaje się być słuszne. Bowiem według wiary najświętsza Dziewica z powodu swojego doskonałego uświęcenia była całkowicie wolna od zarzewia grzechu i skłonności do niego[16]. Wobec czego niezbożnie jest mówić, że była w niej jakaś walka ze strony ciała. Taka walka pochodzi li tylko z zarzewia grzechu i skłonności do niego, a i pokusa ze strony ciała nie mogłaby być bez grzechu, jak to jasne jest z glosy[17] do słów Pawiowych[18]: „Dany mi został oścień dla ciała mego".

Toteż należy powiedzieć, że ma aureolę we właściwym znaczeniu, aby przez to

podobną była do innych /lonków Kościoła, który jest dziewicą i pielęgnuje dziewictwo. A chociaż nie toczyła walki z pokusą ze strony ciała, toczyła ją jednak z pokusą ze strony wroga, który — jak o tym pisze Mateusz[19] — nawet samego Chrystusa nie uszanował.

Na 3. Dziewictwu należy się aureola głównie z tego powodu, że ma wyższość nad innymi stopniami powściągliwości. Gdyby więc Adam nie zgrzeszył, dziewictwo nie świadczyłoby o jakiejś doskonałości i wyższości nad powściągliwością małżeńską. Podówczas bowiem „małżeństwo byłoby we czci pod każdym względem i łoże nieskalane"[20], bez żadnej szkarady pożądliwości. Nie zachowywanoby wtedy dziewictwa, ani też za niego nie należałaby się aureola. Kiedy jednak zmieniło się położenie natury ludzkiej, dziewictwo nabrało szczególnego blasku. I dlatego przyznaje się mu szczególną nagrodę.

Również i w czasie prawa mojżeszowego, kiedy to należało szerzyć kult Boga także przez akt cielesny, zgoła nie było chwalebne powstrzymywanie się od cielesnego stosunku. Stąd też i za postanowienie [wstrzymania się od niego] nie wyznaczano jakiejś szczególnej nagrody, chyba że ono pochodziło z natchnienia Bożego, jak to się mniema o Jeremiaszu i Eliaszu[21], o których małżeństwie nic Pismo św. nie mówi.

Na 4. Gdyby jakaś dziewica została zgwałcona, nie traci przez to aureoli, byleby tylko nadal nienaruszenie trwała w postanowieniu zachowania na zawsze dziewictwa i o ile w żaden sposób nie godziła się na ten akt przemocy. Ani też nie traci przez to dziewictwa[22]: czy ta dziewica została zgwałcona za wiarę, czy też z jakiejkolwiek innej przyczyny. A jeśli to wycierpiała za wiarę, będzie to dla niej zasługujące i będzie należało do rodzaju męczeństwa. Świadoma tego św. Łucja wyraziła się[21]: „Jeśli mnie zgwałcisz wbrew mej woli, wola zachowania czystości podwoi moją nagrodę": nie w tym znaczeniu, żeby miała dwie aureole, ale w tym, że otrzyma dwie nagrody: jedną za strzeżenie dziewictwa, drugą za doznaną krzywdę. A nawet gdyby tak zgwałcona poczęła, to jednak nie traci przez to zasługi dziewictwa. Nie dorówna wszakże matce Chrystusa, w której do nieskazitelności duszy dołączyło się nienaruszenie ciała[24].

Na 5. Dziewictwo jest każdemu wrodzone z natury pod względem tego, co jest w nim

materialne. Natomiast postanowienie zachowania na zawsze nieskazitelności, dzięki któremu dziewictwo jest zasługujące, nie jest wrodzone z natury, ale pochodzi z daru łaski.

Na 6. Nie każdej wdowie należy się owoc sześćdziesięciokrotny, ale tej tylko, która postanowiła żyć we wdowieństwie, nawet gdyby nie złożyła odpowiedniego ślubu — podobnie jak powiedziano o dziewictwie[21].

Na 7. Jeżeliby zimni i rzezańcy mieli wolę zachowania na zawsze nieskazitelności, nawet gdyby mieli możność spółkowania, należy ich uważać za dziewice i zasługują na aureolę, „z tego bowiem co konieczne, czynią cnotę"[26]. Gdyby zaś mieli wolę, o ile by mogli, wejść w związek małżeński, na aureolę nie zasługują. Toteż Augustyn pisze[27]: „Którym członek męski nie dopisuje tak, że nie mogą rodzić, jak np. rzezańcy, wystarczy, że stają się chrześcijanami i strzegą przykazań Boga. Mają jednak mieć tę wolę, aby, o ile by mogli, wejść w związek małżeński i zrównać się z żonatymi chrześcijanami".

Artykuł 6

CZY MĘCZENNIKOM NALEŻY SIĘ AUREOLA?

Zdaje się, że męczennikom nie należy się aureola[1], bo: 1. Aureola jest nagrodą za dzieła nadobowiązkowe. Toteż Beda[2], wyjaśniając słowa Biblii[3]: „Uczynisz wieniec złoty" itd. tak powiada: „Można słusznie sądzić, że chodzi o nagrodę dla tych, którzy — dobrowolnie wybierając drogę doskonalszego życia — wzbijają się ponad powszechnie obowiązujące przykazania". Lecz ponieść śmierć za wyznawanie wiary niekiedy jest sprawą konieczności, a nie czymś nadobowiązkowym. Jasne to ze słów Pawłowych[4]: „Sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznanie jej ustami ... do zbawienia". A więc męczeństwu nie zawsze należy się aureola.

2. Zdaniem Grzegorza[5]: Im bardziej z wolną wolą świadczy się posługi, tym one są milsze. Lecz w męczeństwie jest jak najmniej z wolnej woli, skoro jest kaźnią gwałtem stosowaną przez drugiego. A więc aureola, którą przyznaje się za wybitną zasługę, nie należy się męczeństwu.

3. Męczeństwo polega nie tylko na zewnętrznym poniesieniu śmierci, lecz także na wewnętrznej postawie woli. Toteż Bernard[6] wyodrębnia trzy rodzaje męczenników: woli bez śmierci, np. Jan ewangelista; woli i śmierci, np. św. Szczepan; śmierci bez woli, np. święci Młodziankowie. Gdyby przeto męczeństwu należała się aureola, to raczej należałaby się męczeństwu z woli niż męczeństwu zewnętrznemu, jako że zasługa pochodzi z woli. Ale tego się nie przyjmuje. A więc męczeństwu nie należy się aureola.

4. Katusze ciała są mniejsze niż katusze duszy, które są wewnętrznymi bólami i wewnętrznymi mękami serca. Atoli także i wewnętrzne katusze są jakimś męczeństwem. Świadczą o tym słowa Hieronima[7]: „Słusznie mówi się, że Boga Rodzicielka była Dziewicą i Męczennicą, aczkolwiek ukończyła życie w spokoju" Stąd słowa: „A twoją własną duszę miecz przeniknie"[8] tj. ból z powodu śmierci Syna. A ponieważ aureola nie należy się za ból wewnętrzny, dlatego i za zewnętrzny się nie należy.

5. Także i sama pokuta uchodzi za jakieś męczeństwo. Pisze bowiem Grzegorz[9]: „Chociaż nie grożą nam prześladowania, ma jednak i nasz spokojny czas swoje męczeństwo; bo wprawdzie nie kładziemy pod topór naszego karku cielesnego, to wewnątrz duszy duchowym mieczem uśmiercamy cielesne pożądania". Pokucie jednak polegającej na zewnętrznych uczynkach nie należy się aureola. A więc nie należy się i zewnętrznemu męczeństwu.

6. Nie należy się aureola za czyn niedozwolony. Lecz jak uczy Augustyn[10]: nie jest dozwolone targnąć się na swoje życie. A jednak Kościół sławi niekiedy męczeństwa tych, którzy uciekając przed wściekłością tyranów targnęli się na swoje życie. Historia Kościoła[11] mówi to o niektórych niewiastach z Aleksandrii. Nie zawsze więc męczeństwu należy się aureola.

7. Niekiedy zdarza się, że ktoś za wiarę został ciężko zraniony i żył potem jeszcze przez jakiś czas i zmarł z tego powodu. Jest pewne, iż jest męczennikiem. Chyba jednak takowemu nie należy się aureola, ponieważ jego walka nie trwała aż do śmierci. A więc nie zawsze za męczeństwo należy się aureola.

8. Niejeden więcej cierpi z powodu utraty doczesnych dóbr niż z osobiście doznanej

krzywdy. Świadczy o tym to, że dla osiągnięcia korzyści znosi wiele trudów. Gdyby przeto takowym z powodu Chrystusa zabrano dobra doczesne, to chyba należy ich uznać za męczenników. Ale takim bodajże nie należy się aureola. Wniosek ten sam, co wyżej.

9. Męczennikiem chyba jest ten, kto poniósł śmierć za wiarę. Izydor tak pisze[12]: „Takowi zwą się męczennikami lub świadkami, ponieważ z powodu świadectwa danego Chrystusowi cierpieli męki, aż do poniesienia śmierci walczyli o prawdę". Otóż niektóre cnoty są wyższe niż wiara, jako to sprawiedliwość, miłość do Boga itp., które nie mogą istnieć bez łaski; a jednak nie należy się im aureola. A więc chyba i męczeństwu ona się nie należy.

10. Jak prawda wiary jest od Boga, tak i każda inna prawda jest od Niego. Ambroży tak to wyraża[13]: „Wszelka prawda, ktokolwiek by ją wypowiedział, pochodzi od Ducha Świętego". Jeżeli przeto ponoszące mu śmierć za prawdę wiary należy się aureola, z tego samego powodu należy się również ona ponoszącemu śmierć za każdą inną prawdę. Ale tak chyba nie jest.

11. Dobro wspólne jest ważniejsze niż dobro osobiste. Lecz takiemu, kto w słusznie prowadzonej wojnie zginął w obronie rzęczypospolitej, nie należy się aureola. A więc nie należy się ona również temu, kto zginął w obronie wiary w sobie samym. Z czego widać, że aureola nie należy się za męczeństwo.

12. Wszelka zasługa pochodzi z wolnej woli. Lecz Kościół niekiedy sławi męczeństwa tych, którzy nie mieli używania rozumu i wolnej woli; nie zasłużyli przeto na aureolę. Widać z tego, że nie wszystkim męczennikom należy się aureola.

Wbrew temu: 1. Są słowa Augustyna[14]: „O ile wiem, nikt nie odważył się wyżej stawiać dziewictwo niż męczeństwo". Lecz dziewictwu należy się aureola. A więc i męczeństwu.

2. Wieniec należy się walczącemu. Lecz w męczeństwie występuje szczególna trudność walki. A więc należy się mu szczególna aureola.

Odpowiedź: W człowieku rozgrywa się dwojaka walka: jedna na płaszczyźnie ducha przeciw wewnętrznym pożądliwościom; druga przeciw katuszom z zewnątrz zadawanym. Przeto jak za najdoskonalsze zwycięstwo odniesione nad pożądliwością

ciała, tj. za dziewictwo, należy się szczególna nagroda, zwana aureolą, tak również aureola należy się i za najdoskonalsze zwycięstwo odniesione nad napastliwością z zewnątrz.

Najdoskonalsze zaś zwycięstwo odniesione nad katuszami zadawanymi z zewnątrz poznaje się: po pierwsze, po ogromie zadawanych katuszy. Otóż spośród wszystkich katuszy zadawanych z zewnątrz szczególne miejsce ma śmierć'", tak jak wśród namiętności wewnętrznych szczególnie groźną jest pożądliwość seksualna. I dlatego, gdy ktoś odnosi zwycięstwo nad śmiercią i tym, co się z nią wiąże, najdoskonalej zwycięża. Po drugie, doskonałość zwycięstwa poznaje się po sprawie, za którą się walczy, kiedy więc walczy się za najszczytniejszą sprawę, a jest nią sam Chrystus. I te dwa czynniki dostrzega się w męczeństwie. Jest ono bowiem śmiercią poniesioną za Chrystusa, jako że „nie tyle zadawane katusze czynią kogoś męczennikiem, ale sprawa, dla której się je cierpi"[16]. I dlatego za męczeństwo należy się aureola, tak jak i za dziewictwo.

Na 1. Poniesienie śmierci dla Chrystusa samo w sobie jest dziełem nadobowiązkowym. Nie każdy bowiem ma obowiązek wyznać swoją wiarę wobec prześladowcy. W danym jednak wypadku wyznanie to jest konieczne do zbawienia; wtedy mianowicie, gdy ktoś schwytany przez prześladowcę jest pytany o swoją wiarę, którą ma obowiązek wyznać. Nie wynika jednak z tego, że nie zasługuje na aureolę. Aureola bowiem nie należy się za dzieło nadobowiązkowe jako takie, ale za dzieło mające w sobie jakąś wybitną doskonałość. Stąd też, gdy taka doskonałość pozostaje, nawet gdy nie jest nadobowiązkowa, zasługuje na aureolę.

Na 2. Męczeństwu nie należy się jakaś nagroda z tego powodu, że ktoś z zewnątrz stosuje gwałt, ale z tego powodu, że ktoś je dobrowolnie przyjmuje: bo zasługujemy tylko tym, co jest wewnątrz nas. A im to, co ktoś dobrowolnie znosi, jest trudniejsze i bardziej sprzeczne z wolą, tym bardziej wola znosząca to dla Chrystusa okazuje się mocniej w Nim utwierdzona. I dlatego należy się jej wspanialsza nagroda.

Na 3. Są takie czyny, w których — w samym ich dokonywaniu się — występuje jakaś

gwałtowność rozkoszy lub trudności. I w takowych zawsze dokonanie się czynu zwiększa charakter zasługi na nagrodę lub karę, jako że w samym dokonywaniu się wola na skutek gwałtowności czynu musi odejść od stanu, w którym była przedtem. I dlatego, z zachowaniem równości we wszystkim innym, ten, kto w rzeczywistości popełnia grzech nieczysty, bardziej grzeszy niż ten, kto jedynie przyzwala na czyn, bo w samym dokonywaniu się wola powiększa się. Podobnie jest z męczeństwem. Ponieważ w samym jego dokonywaniu się występuje największa trudność, sama wola, samo pragnienie męczeństwa nie osiąga tej zasługi, która ze względu na trudność należy się za czyn męczenników. Może jednak osiągnąć zasługę drugiego, mając na uwadze korzeń zasługiwania, jako że ktoś z większą miłością Bożą może chcieć ponieść męczeństwo, które już inny poniósł. Toteż męczennik z woli, tj. z pragnienia, może swoją wolą wysłużyć sobie nagrodę istotną większą lub mniejszą od tej, która należy się męczennikowi. Natomiast aureola należy się za trudność, która występuje w samym dokonaniu się męczeństwa. I dlatego jedynie męczennikom z woli nie należy się aureola.

Na 4. Jak rozkosze dotyku, których dotyczy umiarkowanie[17], zajmują szczególne miejsce wśród przyjemności wewnętrznych i zewnętrznych, tak bóle dotyku górują nad wszystkimi innymi boleściami. I dlatego za tę trudność, która występuje w znoszeniu bólu w dotyku — a chodzi o biczowanie itp. — należy się aureola i to bardziej niż za trudność w znoszeniu bólu wewnętrznego. Z tytułu jednak ponoszenia bólu wewnętrznego nie uważa się kogoś we właściwym znaczeniu ze męczennika, chyjba według jakiegoś podobieństwa. I w ten właśnie sposób wyraża się Hieronim.

Na 5. Właściwie mówiąc umartwienia pokutne nie są męczeństwem. Nie są bowiem tym, co zmierza do zadania śmierci. Zmierzają jedynie do ujarzmienia ciała. I godne nagany będzie takie umartwienie, które przekracza tę miarę. Uważa się jednak pokutę za taką z powodu podobieństwa do katuszy męczeństwa. A te umartwienia pokutne pod względem długotrwałości przewyższają katusze męczeństwa, ono zaś przewyższa je pod względem natężenia.

Na 6. Zdaniem Augustyna[18], nikomu nie wolno targnąć się na własne życie, i to bez

względu na przyczynę, chyba że się to czyni z natchnienia Bożego, aby okazaniem pogardy dla śmierci dać przykład męstwa. A co do tych, o których mówi zarzut, to wierzy się, że oni zadali sobie śmierć z natchnienia Bożego. Z tego też powodu Kościół sławi ich męczeństwo.

Na 7. Jeżeli ktoś za wiarę został śmiertelnie raniony i żył jeszcze przez jakiś czas, to nie ulega wątpliwości, że zasługuje na aureolę. Przykładem św. Cecylia[19], która jeszcze trzy dni żyła, oraz liczni męczennicy zmarli dopiero w więzieniu[20]. — A nawet gdyby nie został śmiertelnie ranny, jednak umarł z ran, wierzy się, że zasługuje na aureolę. Według niektórych, nie zasługuje na aureolę, jeśli zmarł wskutek własnej beztroski lub niedbalstwa. Wszelako ta niedbałość nie doprowadziłaby go do śmierci, gdyby nie rana otrzymana za wiarę. W ten sposób rana otrzymana za Chrystusa jest pierwszą okolicznością śmierci. Toteż z tego powodu nie traci chyba aureoli, o ile ta niedbałość nie byłaby taką, która by wskazywała na śmiertelne przewinienie, bo wtedy straci zarówno nagrodę złotą, jak i aureolę. — Gdyby zaś na skutek przydarzenia się czegoś nie zmarł po otrzymaniu zadanej mu śmiertelnej rany, albo otrzymał rany, które nie są śmiertelne, ale jeszcze cierpiąc więzienie zmarł, zasługuje na aureolę. Stąd to w Kościele sławi się męczeństwa niektórych świętych zmarłych w więzieniu wskutek jakichś ran długo przedtem otrzymanych, np. Marcelego Papieża[21].

Męczennikiem więc staje się i zasługuje na aureolę ten, kto w jakikolwiek sposób cierpiał aż do śmierci dla Chrystusa, na skutek zadanych katuszy, czy one były powodem śmierci, czy też nie. Jeżeli zaś wskutek nich nie cierpiał aż do śmierci, to nie uchodzi za męczennika. Przykładem Sylwester, którego Kościół nie sławi jako męczennika, ponieważ ukończył życie w pokoju, aczkolwiek przedtem wycierpiał niemało.

Na 8. Jak umiarkowanie nie. dotyczy rozkoszy z posiadania pieniędzy lub zaszczytów itp., ale jedynie rozkoszy dotyku[22], tak również, zdaniem Filozofa[23], męstwo dotyczy niebezpieczeństw śmierci jako swojego szczególnego przedmiotu. I dlatego aureola należy się jedynie za krzywdy szkodzące bezpośrednio własnemu ciału, takie, z których zwykle następuje śmierć. Nie staje się przeto męczennikiem i nie zasługuje na aureolę

ten, kto dla Chrystusa cierpi utratę dóbr doczesnych, cierpi na sławie lub coś podobnego. — Nikt też nie kocha w sposób uporządkowany rzeczy zewnętrznych bardziej niż własne ciało. Zaś miłość nie trzymająca się porządku nie przyczynia się do zasługi na aureolę. — Ani też bólu spowodowanego utratą rzeczy doczesnych nie można zrównywać z bólem spowodowanym zabiciem ciała i z innymi tego rodzaju[24].

Na 9. Przyczyną wystarczającą do męczeństwa jest nie tylko wyznanie wiary, lecz także wszelka inna cnota nie obywatelska *(non politica)* ale wlana, mająca na celu Chrystusa. Każdym bowiem czynem cnoty może ktoś stać się świadkiem Chrystusa, w tym znaczeniu, że dzieła, których Chrystus w nas dokonuje, są świadectwami Jego dobroci. Toteż niektóre dziewice poniosły śmierć za dziewictwo, które chciały zachować; np. św. Agnieszka i niemało innych, a Kościół sławi ich męczeństwo .

Na 10. Celem i przedmiotem prawdy wiary jest Chrystus. I dlatego wyznanie jej połączone z poniesieniem męki zasługuje na aureolę nie tylko ze strony celu ale także ze strony materii. Natomiast wyznanie każdej innej prawdy nie jest wystarczającą przyczyną do męczeństwa ze względu na materię, ale tylko ze względu na cel. Dajmy na to, gdyby ktoś wolał wpierw zginąć, niż wypowiadając jakiekolwiek kłamstwo zgrzeszyć przeciw niemu.

Na 11. Nad wszelkie dobro stworzone ważniejsze jest dobro niestworzone. Wszelki przeto cel, czy będzie nim dobro wspólne, czy prywatne, nie może postępkowi przynieść takiej dobroci, wartości, jaką przynosi cel niestworzony: gdy mianowicie czyni się coś dla Boga. I dlatego nie zasługuje na aureolę ten, kto ponosi śmierć za dobro wspólne nie odniesione do Chrystusa. Lecz gdy je odniesie do Chrystusa, zasłuży na aureolę i będzie męczennikiem. Np. gdy broni rzeczypospolitej przed napaścią wrogów, którzy usiłują zniszczyć wiarę Chrystusa, i w takiej obronie poniósł śmierć,

Na 12. Niektórzy tak mówią[26]: Dzieciom zamordowanym przez Heroda z powodu Chrystusa zostało mocą Bożą przyspieszone używanie rozumu, podobnie jak i Janowi Chrzcicielowi, gdy jeszcze był w łonie matki[27]. Według tego zdania, były prawdziwie męczennikami i w rzeczywistości, i z woli, no i mają aureolę.

Niektórzy zaś tak mówią: Te dzieci były tylko męczennikami w rzeczywistości, a nie z woli. I to chyba ma na myśli Bernard, wyodrębniając, jak wyżej podano[28], trzy rodzaje męczenników. Według tego nie dociągają do doskonałej treści męczeństwa. Mają jednak coś z męczeństwa z tego powodu, że zostały umęczone dla Chrystusa, a także i aureolę, ale nie według jej doskonałej treści, ale według jakiegoś udziału, w tym znaczeniu, że cieszą się ze śmierci poniesionej w ofierze dla Chrystusa, podobnie jak powiedzieliśmy[251] o dzieciach ochrzczonych, że będą mieć jakąś radość z niewinności i z nienaruszenia ciała.

Artykuł 7

CZY NAUCZYCIELOM WIARY NALEŻY SIĘ AUREOLA?

Zdaje się, że nauczycielom wiary nie należy się aureola, bo:

1. Wszelka nagroda, jaką będzie się mieć w życiu przyszłym, odpowiada jakiemuś czynowi cnoty. Lecz głoszenie kazań i nauczanie nie jest czynem jakiejś cnoty. A więc za nauczanie i głoszenie kazań nie należy się aureola,

2. Nauczanie i głoszenie kazań są owocem nauki i wysiłku. Lecz to, co będzie w przyszłości nagrodzone, nie jest nabyte ludzkim wysiłkiem, ponieważ nabytkami naturalnymi nie zasługujemy. A więc nikt nie otrzyma aureoli za nauczanie i głoszenie kazań.

3. Wywyższenie w życiu przyszłym odpowiada uniżeniu w życiu obecnym, bo „kto się poniża, będzie wywyższony"[1]. Lecz w nauczaniu i głoszeniu kazań nie ma uniżania. Owszem, jest tu raczej sposobność do pychy. Toteż glosa[2] do Mateusza[i] powiada: Diabeł „zwiódł wielu nadętych zaszczytnym tytułem magistra". Wyda je się więc, że za głoszenie kazań i za nauczanie nie należy się aureola.

Wbrew temu: 1. Glosa[4] do słów Apostoła[5]: „Abyście wiedzieli . .. czym jest przemożny ogrom", tak powiada: „Święci nauczyciele wiary będą mieć jakiś wzrost [chwały] ponad to, co powszechnie inni mieć będą". A więc itd.

2. Glosa[6] do słów *Pieśni nad Pieśniami*[7]*:* „Oto przede mną winnica moja" tak powiada:

„Pokazuje, jak szczególną nagrodę przygotowuje jej nauczycielom". A więc nauczyciele będą mieć szczególną nagrodę. I ta nagroda zwie się aureolą.

Odpowiedź: Jak przez męczeństwo i dziewictwo człowiek odnosi najdoskonalsze zwycięstwo nad ciałem i światem, tak również najdoskonalsze zwycięstwo odnosi nad diabłem nie tylko przez to, że nie ulega napastującemu diabłu, ale również przez to, że go wypędza zarówno od siebie jak i od innych. A czyni to przez głoszenie słowa Bożego i przez nauczanie wiary. I dlatego za głoszenie słowa Bożego i za nauczanie wiary należy się aureola, tak jak i za dziewictwo i męczeństwo.

Nie wolno też mówić — jak to niektórzy czynią — że ona należy się tylko dostojnikom, którzy z obowiązku mają głosić kazania i nauczać, ale trzeba mówić, że ona należy się wszystkim, którzy zgodnie z prawem wykonują tę czynność. A dostojnikom, choć ciąży na nich obowiązek głoszenia kazań, nie należy się, chyba że rzeczywiście oddają się kaznodziejstwu: bo wieniec nie należy się za stan, ale za rzeczywiście toczoną walkę, stosownie do słów Apostoła[8]: „Otrzyma wieniec tylko ten, kto walczył jak się należy".

Na 1. Głoszenie kazań i nauczanie wiary są czynem jakiejś cnoty, mianowicie miłosierdzia. Stąd też zalicza się je do jałmużn duchowych[9].

Na 2. Wprawdzie możność nauczania i głoszenia kazań niekiedy jest owocem wysiłku naukowego, to jednak zrobienie użytku z nabytej nauki pochodzi od woli zaprawionej miłością wlaną przez Boga. Z czego widać, że jej czynność może być zasługująca.

Na 3. Wywyższenie w tym życiu nie zmniejsza nagrody w życiu iprzyszłym, chyba temu, kto w życiu „szuka własnej chwały"[10]. Kto zaś takowe wywyższenie obraca na pożytek innych, raczej z niego otrzyma zapłatę. A mówiąc, że za nauczanie należy się aureola, mam na myśli to nauczanie, które poucza o tym, co należy do zbawienia, przez które to nauczanie zwycięza się diabła i wypędza się go z serc ludzi, za pomocą jakby jakiejś duchowej broni, o której tak pisze Apostoł[11]: „Oręż naszego bojowania nie jest cielesny ale duchowy".

Artykuł 8

CZY CHRYSTUSOWI NALEŻY SIĘ AUREOLA?

Zdaje się, że Chrystusowi należy się aureola, bo:

1. Aureola należy się za dziewictwo, męczeństwo i nauczanie. Ale to wszystko było zwłaszcza w Chrystusie. A więc Jemu zwłaszcza przysługuje aureola.

2. Wszystko, co jest najdoskonalsze w rzeczach ludzkich, należy przede wszystkim przyznać Chrystusowi. Lecz nagroda aureoli należy się za najwybitniejsze zasługi. A więc i Chrystusowi się ona należy.

3. Cyprian powiada[1]: „Dziewictwo nosi w sobie obraz Boga". A więc w Bogu istnieje wzorzec dziewictwa. Z czego chyba wynika, że Chrystusowi jako Bogu przysługuje aureola.

Wbrew temu: 1. O aureoli mówi się, że jest to radość z upostacenia w sobie Chrystusa. Lecz nikt nie upostaca lub nie staje się podobny do siebie samego; jasne to z nauki Filozofa[2]. A więc Chrystusowi nie należy się aureola.

2. Nagroda Chrystusa nigdy się nie powiększa. Lecz Chrystus od chwili swojego poczęcia nie miał aureoli, ponieważ wtedy nie prowadził walki. A więc i potem nigdy jej nie miał.

Odpowiedź: Co do tego są dwa zdania. Według jednych Chrystus ma aureolę we właściwym jej znaczeniu. Wszak walczył i zwyciężył, a w następstwie za to otrzymał wieniec we właściwym jego znaczeniu.

Staranniej jednak rzecz rozpatrzywszy trzeba tak powiedzieć: Owszem, Chrystusowi przysługuje to, co oznacza się mianem nagrody złotej *(aurea),* nie przysługuje Mu jednak to, co oznacza się mianem aureoli. Aureola bowiem jest nazwą zdrobniałą i z tego powodu wyraża to, co się posiada częściowo, w pomniejszeniu, a nie w całej pełni. Toteż tylko tym przysługuje mieć aureolę, którzy mają doskonałość zwycięstwa w jakiejś częściowej, pomniejszonej postaci na wzór Tego, który ziścił w sobie ipełną treść doskonałego zwycięstwa. Otóż Chrystus ziścił w sobie tę główną i

pełną treść zwycięstwa, a dzięki Jego zwycięstwu wszyscy inni stają się zwycięzcami. Świadczą o tym teksty Pisma św.: „Ufajcie, jam zwyciężył świat"[3] oraz „Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy"[4]. Wynika z tego, że Chrystusowi nie przysługuje mieć aureoli, ale to, skąd biorą początek wszystkie aureole. Stąd też *Apokalipsa* wyraża się[5]: „Zwycięzcy dam zasiąść ze Mną na moim tronie, jak i Ja zwyciężyłem i zasiadłem z mym Ojcem na Jego tronie". I dlatego za innymi należy powiedzieć tak: Wprawdzie to, co jest w Chrystusie, nie jest tym, co aureola właściwie oznacza, jest jednak wyższe od wszelkiej aureoli.

.Na 1. Chociaż Chrystus był najprawdziwiej dziewicą, męczennikiem i nauczycielem, to jednak przysługująca za nie nagroda przypadłościowa nie ma w Chrystusie jakiejś znaczącej się wielkości w porównaniu z wielkością Jego nagrody istotnej. Stąd też nie ma aureoli według tego, co ona oznacza.

Na 2. Wprawdzie w odniesieniu do nas ludzi aureola należy się za najdoskonalsze dzieło, to jednak 'aureola' jako nazwa zdrobniała oznacza jakieś częściowe posiadanie doskonałości otrzymanej od tego, w którym ona istnieje w pełni. Toteż wskazuje na jakieś pomniejszenie. I w ten sposób nie istnieje w Chrystusie, jako że w Nim wszelka doskonałość istnieje najpełniej.

Na 3. Wprawdzie dziewictwo ma w jakiś sposób swój wzorzec w Bogu, to jednak nie według jednego znaczenia. Niezniszczoność bowiem Boga, którą naśladuje dziewictwo, nie w tym samym znaczeniu jest w Bogu, co w jakiejś dziewicy.

Artykuł 9

CZY ANIOŁOM NALEŻY SIĘ AUREOLA?

Zdaje się, że aniołom należy się aureola, bo:

1. Hieronim[1], mówiąc o dziewictwie, tak pisze: „Żyć w ciele poza ciałem to raczej życie anielskie niż ludzkie". A glosa[2] do słów Pawłowych[3] powiada: „Dziewictwo jest działem anielskim". A ponieważ dziewictwu należy się aureola, dlatego wydaje się, że i

aniołom ona się należy.

2. Ważniejsza jest nieskazitelność ducha niż nieskazitelność ciała. Lecz w aniołach dobrych znajduje się nieskazitekiość ducha, ponieważ nigdy nie zgrzeszyli. Raczej więc im należy się aureola niż ludziom o nie skazitelnym ciele, którzy przecież kiedyś zgrzeszyli.

3. Za nauczanie należy się aureola. Lecz aniołowie, zdaniem Dionizego[4], pouczają nas: „oczyszczając, oświecając i doskonaląc". A więc należy się im aureola przynajmniej za nauczanie.

Wbrew temu: 1. Są słowa Apostoła[5]: „Ten tylko otrzyma wieniec, kto walczył jak się należy". Lecz walka u aniołów nie występuje. A więc nie należy się im aureola.

2. Aureola nie należy się za taki czyn, który nie był wykonany poprzez ciało. Toteż miłującym dziewictwo, męczeństwo i nauczanie nie należy się aureola, jeżeli ich nie urzeczywistnili na zewnątrz [cieleśnie]. Lecz aniołowie są niecieleśni. A więc nie mają aureoli.

Odpowiedź: Aniołom nie należy się aureola. Uzasadnia się to tym, że aureola należy się za jakąś doskonałość [za jakąś postawę, czyn] o wybitnej zasłudze. To zaś, co u ludzi świadczy o doskonałości zasługi, aniołowie mają z natury lub też dotyczy to ich wspólnego stanu albo wreszcie samej ich nagrody. I dlatego .iniołowie nie mają aureoli z tego samego powodu, z jakiego aureola należy się ludziom.

Na 1. W tym znaczeniu uważa się dziewictwo za życie anielskie, że dzięki łasce Bożej dziewice odzwierciedlają to, co aniołowie mają z natury. Wszak u aniołów nie jest cnotą to, że zgoła powstrzymują się od rozkoszy ciała, skoro tego rodzaju rozkosze wcale u nich istnieć nie mogą.

Na 2. Wieczysta nieskazitełność ducha wysługuje aniołom nagrodę istotną. Jest bowiem konieczną do zbawienia, jako że u nich po upadku nie może nastąpić naprawa".

Na 3. Te czynności, według których aniołowie nas pouczają, należą do ich chwały i do ich powszechnego stanu. Toteż tego rodzaju czynnościami nie zasługują na aureolę.

Artykuł 10

CZY RÓWNIEŻ I CIAŁU NALEŻY SIĘ AUREOLA ?

Zdaje się, że również i ciału należy się aureola, bo:

1. Nagroda istotna jest ważniejsza, niż przypadłościowa. Lecz posag, który należy do nagrody istotnej, jest nie tylko ozdobą duszy ale także i ciała. A więc i aureola, która należy do nagrody przypadłościowej.

2. Za grzech popełniony poprzez ciało należy się kara zarówno duszy jak i ciału. A więc i za zasługę do konaną poprzez ciało należy się nagroda zarówno duszy jak i ciału. Lecz zasługa na aureolę dokonuje się po przez ciało. A więc także i ciału należy się aureola.

3. W ciałach męczenników ukaże się jakieś piękno ich mocy ducha i to w samych ich bliznach. Augustyn tak tę myśl wyraża[1]: „Sam nie wiem, czemu pałamy taką miłością do świętych męczenników, że w tym królestwie chcielibyśmy oglądać na ich ciałach blizny ran otrzymanych za wyznanie imienia Chrystusa. I chyba będziemy je widzieć. Nie będzie w nich bowiem zniekształcenia ale dostojeństwo, oraz jaśnieć będeie jakieś piękno w ich ciele: nie ciała, ale mocy ducha". A więc aureola męczenników będzie chyba również i w ich ciele.

Wbrew temu: 1. Dusze, które obecnie są w raju, mają aureole. Nie mają jednak ciał. A więc właściwym podmiotem aureoli nie jest ciało ale dusza.

2. Wszelka zasługa pochodzi od duszy. Zatem i cała nagroda powinna być w duszy.

Odpowiedź: Aureola właściwie jest w duszy. Jest bowiem radością z tych dzieł, za które ona się należy. Lecz jak radość z nagrody istotnej zwanej złotą ze swojej nadobfitości przelewa na ciało jakąś piękność, która jest jakąś jego chwałą, tak i radość z aureoli przelewa na ciało jakieś piękno. Widać z tego, że aureola jest głównie w duszy, ale na skutek jakiegoś przelewania się błyszczy także w ciele.

W świetle tego jasna jest odpowiedź na zarzuty.

Należy jednak zaznaczyć, że owo piękno ran, które ukażą się w ciałach męczenników, nie może zwać się aureolą. Niektórzy przecież męczennicy nie będą mieć blizn, a będą miec aureolę, np. utopieni w morzu albo zmarli w więzieniu z głodu i brudu.

Artykuł 11

CZY NALEŻYCIE WYMIENIA SIĘ TRZY AUREOLE: DZIEWIC, MĘCZENNIKÓW I KAZNODZIEJÓW?

Zdaje się, iż nienależycie wymienia się trzy aureole: dziewic, męczenników i kaznodziejów, bo:

1. Aureola męczenników odpowiada cnocie męstwa; aureola dziewic — cnocie umiarkowania; aureola nauczycieli wiary — cnocie roztropności. Wydaje się więc, że powinna być jeszcze czwarta aureola, która by odpowiadała cnocie sprawiedliwości.

2. Glosa[1] do *Księgi Wyjścia*[2] tak powiada: „U Mateusza czytamy[3]: 'Jeżeli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania'. Te słowa ewangelii obiecują życie wieczne tym, którzy przestrzegają przykazań Pańskich. Im też należy się za to wieniec złoty. Dopiero na ten wieniec nakłada się aureolę. Otrzymują ją zaś ci, którzy pójdą za radą Pańską[4]: 'Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj co posiadasz, i rozdaj ubogim' ". A więc aureola należy się ubóstwu.

3. Przez ślub posłuszeństwa człowiek całkowicie poddaje się Bogu. Zatem na ślubie posłuszeństwa polega najwyższa doskonałość. Chyba więc należy się mu aureola.

4. Ludzie dokonują wiele jeszcze innych nadobowiązkowych, bohaterskich czynów, z powodu których w przyszłym życiu będą mieli szczególną radość. A więc poza tymi trzema są jeszcze inne liczne aureole.

5. Jak ktoś szerzy wiarę głoszeniem kazań i nauczaniem, tak samo czyni to i pisaniem książek. A więc i takim należy się aureola, która byłaby czwartą.

Odpowiedź: Aureola jest jakąś uprzywilejowaną nagrodą odpowiadającą uprzywilejowanemu zwycięstwu. I dlatego odpowiednio do trzech uprzywilejowanych

zwycięstw w trzech walkach grożących każdemu człowiekowi rozróżniamy trzy aureole. I tak w walce z ciałem ten odnosi najwspanialsze zwycięstwo, kto całkowicie wstrzymuje się od rozkoszy seksualnych, które spośród rozkoszy są najsilniejsze. I dlatego dziewictwu należy się aureola. Ta walka, jaką toczy się ze światem, uchodzi za szczególną, w której wytrzymujemy prześladowanie ze strony świata aż do poniesienia śmierci. I dlatego męczennikom, którzy z tej walki wychodzą zwycięsko, należy się druga aureola. Wreszcie w walce, jaką toczy się z diabłem, to zwycięstwo uchodzi za wybitne, gdy ktoś odpędza wroga nie tylko od siebie, ale także z serc innych ludzi, a czyni to przez nauczanie wiary i jej głoszenie. I dlatego nauczycielom wiary i jej głosicielom należy się trzecia aureola.

Niektórzy wyodrębniają trzy aureole według trzech sił duszy tak, żeby trzy aureole odpowiadały najważniejszym czynnościom trzech sił duszy. I tak najważniejszą czynnością duszy rozumnej jest głoszenie innym prawd wiary. I za tę czynność należy się aureola nauczycieli. Najważniejszą czynnością duszy bojowej jest pokonanie śmierci dla Chrystusa. I za tę czynność należy się aureola męczenników. Najważniejszą zaś czynnością duszy pożądliwej jest całkowite powstrzymanie się od największych rozkoszy. I za to należy się aureola dziewic.

Jeszcze inni wyodrębniają trzy aureole według tego, w czym najszlachetniej upodabniamy się do Chrystusa. On zaś był pośrednikiem między Ojcem a światem. Był więc nauczycielem, ponieważ ujawnił światu prawdę otrzymaną od Ojca. Był męczennikiem, ponieważ zniósł prześladowanie ze strony świata. Był dziewicą, ponieważ zachował w sobie niewinność. I dlatego w najdoskonalszy sposób upodobniają się do Niego nauczyciele wiary, męczennicy i dziewice. Im też należy się aureola.

Na 1. W przejawach sprawiedliwości nie widać jakiejś walki, tak jak ją się widzi w przejawach innych cnót. — Ani też nie jest prawdą, że nauczanie jest przejawem roztropności. Raczej jest przejawem miłości lub miłosierdzia, jako że takowe postawy ducha skłaniają nas do spełniania takowej czynności. Albo także jest przejawem mądrości jako kierującej.

Można też za innymi powiedzieć, że sprawiedliwość występuje we wszystkich cnotach, i dlatego nie należy się jej aureola w szczególny sposób.

Na 2. Wprawdzie ubóstwo jest dziełem doskonałości, nie zajmuje jednak czołowego miejsca w jakiejś duchowej walce. Przywiązanie bowiem do dóbr doczesnych jest mniej napastliwe niż pożądliwość ciała lub prześladowanie godzące we własne ciało. Toteż ubóstwu nie należy się aureola. Natomiast należy się mu władza sądownicza z powodu upokorzenia towarzyszącego ubóstwu. Przytoczona zaś glosa bierze aureolę w znaczeniu szerokim, jako wszelką nagrodę otrzymaną za wybitną zasługę.

Podobnie należy odpowiedzieć Na 3 i Na 4.

Na 5. Również i tym, którzy piśmiennictwem szerzą świętą naukę, należy się aureola, jako że pisanie dzieł jest też jakimś sposobem nauczania.

Artykuł 12

CZY SPOŚRÓD INNYCH AUREOLA DZIEWIC JEST NAJWAŻNIEJSZA?

Zdaje się, że aureola dziewic jest spośród innych najważniejsza[1], bo:

1. *Apokalipsa* pisze[2] o dziewicach, że „Towarzyszą Barankowi, dokądkolwiek idzie" i że „nikt inny nie mógł śpiewać tej pieśni", jaką one śpiewały. A więc dziewice mają wspanialszą aureolę.

2. Cyprian powiada[3], że dziewice są: „Świetniejszą częścią owczarni Chrystusa". A więc należy się im większa niż innym aureola.

3. Podobnie wydaje się, że najważniejszą jest aureola męczenników, ponieważ Haymo tak pisze[4]: „Nie wszystkie dziewice mają pierwszeństwo przed zamężnymi, ale w szczególności te, które w znoszeniu okrucieństw męczeństwa, zachowując przy tym dziewictwo, zrównały się z zamężnymi męczennicami". A więc męczeństwo daje dziewictwu wyższość nad innymi stanami. A więc męczeństwu należy się wspanialsza aureola.

4. Podobnie wydaje się, że najwspanialsza aureola przypada nauczycielom wiary.

Kościół bowiem wojujący wzoruje się na Kościele tryumfującym. Otóż w Kościele wojującym największa cześć należy się nauczycielom wiary. Tak to wyraża Apostoł[5]: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, najbardziej ci, którzy trudzą się głoszeniem słowa i nauczaniem". A więc i w Kościele tryumfującym należy się im większa aureola.

Odpowiedź: Wyższość jednej aureoli nad drugą można ujmować dwojako: po pierwsze, od strony walki, w znaczeniu: tę aureolę należy uznać za większą, która należy się za mężniejszą walkę. Stosownie do tego aureola męczenników góruje nad innymi aureolami w jeden sposób, a aureola dziewic góruje nad innymi aureolami w inny sposób. Walka bowiem męczenników jest sama w sobie mężniejszą i okrutniej doskwierająca. Natomiast walka z ciałem jest bardziej niebezpieczna, jako że jest bardziej długotrwała i zagraża bardziej z bliska. Po drugie, od strony sprawy, za którą się walczy. Według tego aureola nauczycieli wiary jest spośród innych najwspanialsza. Ta bowiem walka obraca się około dóbr duchowych, inne zaś około doznań zmysłowych.

Atoli wyższość ujmowana od strony walki jest dla aureoli czymś bardziej istotnym, ponieważ aureola z właściwej sobie treści dotyczy walki i zwycięstwa. Również i trudność walki ujmowanej od strony samej walki jest większa niż ta trudność walki, która pochodzi z naszej strony, jako nam bliższej. I dlatego, zasadniczo mówiąc, aureola męczenników jest spośród wszystkich wspanialsza. I dlatego glosa" do słów Mateusza[7]: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie" itd. powiada, że od tego ósmego błogosławieństwa, odnoszącego się do męczenników, wszystkie pozostałe biorą swoją doskonałość. Z tego to również powodu Kościół w wymienianiu świętych przed nauczycielami wiary i dziewicami stawia męczenników. — Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, żeby pod jakimś względem inne aureole uważać za wspanialsze.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 13

CZY JEDEN POSIADA WIĘKSZĄ AUREOLĘ DZIEWICTWA, MĘCZEŃSTWA LUB NAUCZANIA NIŻ KTOŚ INNY?

Zdaje się, że jeden nie posiada większej aureoli dziewictwa, męczeństwa lub nauczania niż ktoś inny, bo:

1. To, co osiągnęło granicę, nie może być większe lub mniejsze. Lecz aureola należy się za dzieła, które osiągnęły granice doskonałości. A więc aureola nie może być większa lub mniejsza.

2. Dziewictwo nie może być większe lub niniejsze. Oznacza bowiem jakieś wyrzeczenie, a przeczenia nie mogą być większe lub mniejsze. A więc i nagroda za dziewictwo, mianowicie aureola, nie może być większa lub mniejsza.

Wbrew temu: Aureolę wkłada się na wieniec złoty. Lecz wieniec, nagroda złota, jest większa w jednym niż w drugim. A więc i aureola.

Odpowiedź: Ponieważ zasługa jest w jakiś sposób przyczyną nagrody, dlatego nagrody muszą się różnić w zależności od różnicy w zasługach, jako że coś może stać się większe lub mniejsze na skutek zwiększenia się lub zmniejszenia się przyczyny. Zasługa zaś na aureolę może być większa i niniejsza. A więc i aureola może być większa i mniejsza.

Należy jednak wiedzieć, że zasługa na aureolę może być większa w dwojaki sposób: pierwszy, ze strony korzenia; drugi, ze strony dzieła. Może bowiem być jakichś dwóch, z których jeden z mniejszej miłości do Boga znosi większe katusze męczeństwa albo bardziej oddaje się kaznodziejstwu, albo w większym stopniu stroni od rozkoszy ciała. Tak więc zwiększeniu zasługi ze strony korzenia, tj. miłości, nie odpowiada zwiększenie aureoli, ale zwiększenie nagrody złotej. Natomiast zwiększeniu zasługi ze strony dokonywanego dzieła odpowiada zwiększenie aureoli. Może przeto tak być, że ten, kto w męczeństwie mniej zasługuje i mniejszą otrzyma nagrodę istotną, za męczeństwo będzie miał większą aureolę.

Na 1. Zasługi, którym należą się aureole, nie osiągają granicy doskonałości zasadniczo, a

tylko pod względem gatunku; tak jak ogień pod względem gatunku jest najsubtelniejszym ciałem. Nic więc nie wadzi, żeby jedna aureola była większa od drugiej tak, jak jeden ogień jest subtelniejszy od drugiego ognia.

Na 2. Jedno dziewictwo może być większe od drugiego z powodu większego stronienia od tego, co jest dziewictwu przeciwne, w znaczeniu: w tej dziewictwo jest większe, która bardziej unika okazji do jego utracenia. W ten zaś sposób wyrzeczenia się mogą być większe. To tak, jak byś powiedział: człowiek jest bardziej ślepy, ponieważ bardziej jest odległy od widzenia.

ZAGADNIENIE 97
KARA POTĘPIONYCH

Następnie zastanowimy się nad losem potępionych po sądzie. Najpierw będzie mowa o ich karach i ogniu, jaki będzie męczył ich ciała; z kolei — o tym, co dotyczy ich woli i myśli (z. 98); wreszcie — o sprawiedliwości i miłosierdziu Boga wobec potępionych (z. 99). Zagadnienie pierwsze nasuwa siedem pytań: 1. Czy w piekle potępieni ponoszą samą tylko karę ognia? 2. Czy robak, który będzie ich męczył, jest cielesny ? 3. Czy występujący u nich płacz jest cielesny? 4. Czy ciemności ich są cielesne ? 5. Czy ogień, który będzie ich męczył, jest cielesny? 6. Czy jest tego samego gatunku, co nasz ogień ? 7. Czy ów ogień jest pod ziemią ?

Artykuł 1

CZY W PIEKLE POTĘPIENI PONOSZĄ SAMĄ TYLKO KARĘ OGNIA?

Zdaje się, że w piekle potępieni ponoszą samą tylko karę ognia, bo:

1. Mateusz[1], mówiąc o ich potępieniu, wzmiankuje tylko o ogniu; powiada: „Idźcie, przeklęci, w ogień wieczny".

2. Jak kara czyśćca należy się za grzech lekki, tak kara piekła należy się za grzech śmiertelny. Lecz we dług Pisma św. w czyśćcu jest tylko kara ognia. Świadczą o tym

słowa Pawłowe[2]: „Dzieło każdego ... okaże się w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest". A więc i w piekle będzie jedynie kara ognia.

3. Zmiana kary na przeciwną przynosi ochłodę; np. gdy ktoś z gorąca zostaje przeniesiony w chłód. Lecz potępieni nie doznawają żadnej ochłody. Nie będzie więc tam różnych kar, a tylko sama kara ognia.

Wbrew temu: 1. Psalmista mówi[3]: „On sprawi, że węgle ogniste i siarka będą padać na grzeszników; wiatr palący będzie udziałem ich kielicha".

2. Hiob pisze[4]: „Przejdą z wód śnieżnych do nadmiernego gorąca".

Odpowiedź: Według Bazylego[3]: w końcowym oczyszczeniu świata nastąpi rozdzielenie elementów: wszystko, co czyste i szlachetne, pozostanie w górze na chwałę szczęśliwych, zaś wszystko, co nieszlachetne i brudne, będzie wrzucone do piekła na karę potępionych, aby jak wszelkie stworzenie Boga było dla szczęśliwych materią radości, tak żeby wszystkie stworzenia wzmagały katusze potępionych, stosownie do słów *Księgi Mądrości*[6] *:* „Razem z Nim świat będzie walczył przeciw nierozumnym".

Odpowiada to również sprawiedliwości Boskiej: aby jak wskutek grzechu, odchodząc od Jednego, położyli swój cel w rzeczach materialnych, które są liczne i rozmaite, tak żeby również w wieloraki sposób i od wielu doznawali katuszy.

Na 1. Ogień kryje w sobie potężną moc działającą. Toteż sprawia największy ból. I z tego powodu mianem ognia oznacza się wszelką mękę, która bardzo doskwiera.

Na 2. Celem kary czyśćca nie jest głównie zadawanie cierpienia, ale oczyszczenie. Toteż powinno się ono dokonywać za pomocą samego tylko ognia, jako że on ma najostrzejszą siłę oczyszczającą. Natomiast celem kary wymierzonej potępionym nie jest oczyszczenie. Nie zachodzi więc podobieństwo.

Na 3. Potępieni będą przechodzić z najsilniejszego gorąca w najsilniejszy chłód bez odczuwania jakiejś ochłody. W piekle bowiem doznawanie od czegoś z zewnątrz nie będzie polegać na zmianie ciała: z jego poprzedniego naturalnego stanu [w doznawanie od czegoś przeciwnego], tak, że przeciwległe doznawanie — sprowadzając do zrównania

lub umiaru — spowodowałoby ochłodę, tak jak się to obecnie dzieje. Ale to doznawanie cierpienia będzie spowodowane działaniem niematerialnym: tak jak to rzeczy postrzegalne działają na zmysł, no i są odczuwane, wtłaczając wrażenia w narząd według istnienia niematerialnego, a nie według istnienia materialnego[7].

Artykuł 2

CZY ROBAK, KTÓRY BĘDZIE MĘCZYŁ POTĘPIONYCH, BĘDZIE ROBAKIEM CIELESNYM?

Zdaje się, że robak, który będzie męczył potępionych, będzie robakiem cielesnym, bo:

1. Ciało nie może doznawać męki ze strony roba ka duchowego. Lecz ciało potępionych będzie doznawać męki ze strony robaka, bo w Piśmie św. czytamy: „Pan wszechmocny ukarze ich w dzień sądu, ześle w ich ciało ogień i robactwo, i jęczeć będą z bólu na wie ki"[1] oraz „Karą dla ciała bezbożnego człowieka jest ogień i robak"[2]. A więc ów robak będzie cielesny.

2. Augustyn pisze[3]: „Jedno i drugie, tj. ogień i robak, będą karą dla ciała".

Wbrew temu: Są słowa Augustyna[4]: „Różni różnie wyjaśniają, czym jest ta kara na złych, a chodzi o nie-ugaszony ogień i o tak bardzo dokuczliwego robaka: jedni oba odnoszą do ciała; drudzy — do duszy; trzeci odnoszą ogień we właściwym znaczeniu do ciała, a robaka przenośnie do duszy: i to wydaje się być bardziej zbliżone do prawdy".

Odpowiedź: Po dniu sądu nie pozostanie na odnowionym świecie jakieś zwierzę albo jakieś ciało powstałe ze zmieszania się elementów (z wyjątkiem tylko ciała ludlzkiego). Zwierzę bowiem nie ma w sobie czegoś, co by zmierzało ku niezniszczalności, a i po dniu sądu nie będzie rodzenia i śmierci[5]. Stąd też nie należy myśleć, że ów robak toczący potępionych jest materialny, ale że jest duchowy" i są nim zgryzoty czy wyrzuty sumienia. Zwą się 'robakiem', ponieważ powstają ze zgnilizny grzechu. Gnębią duszę, tak jak cielesny robak powstały ze zgnilizny, tocząc, męczy ciało.

Na 1. W tych tekstach same dusze potępionych są nazwane ciałami potępionych, a to

dlatego, że były podległe ciału.

Albo można i tak powiedzieć: Robak duchowy będzie męczył ciało, jako że to, czego doznaje dusza, ma swój oddźwięk w ciele: i to zarówno teraz, jak i w przyszłym życiu.

Na 2. Augustyn mówi to dla jakiegoś zestawienia. Nie chce przez to bez zastrzeżeń twierdzić, że ów robak jest materialny. Jego myśl jest taka: Raczej należało by twierdzić, że ów ogień i robaka trzeba pojmować materialnie, niż żeby oba pojmować duchowo, bo w tym drugim wypadku potępieni nie ponosiliby żadnej kary cielesnej. Jasne jest to, gdy się starannie przyjrzy jego słowom tak, jak tamże są wypowiedziane.

Artykuł 3

CZY PŁACZ POTĘPIONYCH BĘDZIE CIELESNY?

Zdaje się, że płacz, który będzie u potępionych, będzie cielesny, bo:

1. Jakaś glosa[1] do słów Łukasza[2] powiada: Ów płacz, którym Pan grozi odrzuconym, może dowodzić prawdziwości zmartwychwstania ciał. Nie mógłby zaś, gdyby ów płacz był jedynie duchowy. A więc itd.

2. Smutek w ponoszeniu kary odpowiada rozkoszy w popełnianiu grzechu, stosownie do słów *Apokalipsy*[s]*:* „Ile się wynosiła i żyła w rozkoszach, tyle zadajcie jej męczarni i smutku". Lecz grzesznicy w grzechu doznawali rozkoszy wewnętrznej i zewnętrznej. A więc będzie także u nich płacz zewnętrzny.

Wbrew temu: Płacz cielesny jest jakimś wypływem łez. Lecz w ciałach potępieńców nie może bez końca zachodzić wypływ, skoro niczego się w nich nie uzupełnia braniem pokarmu. Wszelka przecież rzecz skończona wyczerpuje się, jeśli czegoś z niej stale ubywa. A więc w potępionych nie będzie płaczu cielesnego.

Odpowiedź: Płacz cielesny ma dwa przejawy. Pierwszym jest wylew łez. Jeśli chodzi o niego, w potępionych nie może pojawić się płacz cielesny. Po dniu bowiem sądu, kiedy to już ustanie ruch pierwszego ciała poruszalnego, nie będzie już jakiegoś powstawania,

zanikania lub zmieniania się. Gdy tymczasem w wypływaniu łez musi następować powstawanie tej cieczy, która cieknie w postaci łez. Stąd też z tego punktu widzenia płacz cielesny nie mógłby się pojawić u potępionych.

Drugim jest jakiś wstrząs i zmiana wyrazu całej twarzy i oczu. I z tego punktu widzenia po zmartwychwstaniu płacz mógłby się pojawić u potępionych. Ciała bowiem potępionych będą doznawać cierpień nie tylko z zewnątrz lecz także od wewnątrz, w tym znaczeniu, że doznawanie duszy znajduje swój oddźwięk w ciele — dobry lub zły. I z tego względu płacz ciała świadczy o jego zmartwychwstaniu i odpowiada rozkoszy doznanej w grzechu, który był popełniony zarówno w duszy jak i w ciele.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 4

CZY POTĘPIENI BĘDĄ PRZEBYWAĆ W CIEMNOŚCIACH CIELESNYCH?

Zdaje się, że potępieni nie będą przebywać w ciemnościach cielesnych', bo:

1. Na temat słów Hioba[2]: „Gdzie wieczny strach przebywa" tak Grzegorz[3] pisze: „Tam w piekle ogień nie świeci dla pocieszenia. Czyni to jednak rozmyślnie dla czegoś, mianowicie aby jeszcze większe zadawać katusze: odrzuceni bowiem przy blasku płomieni będą widzieć swoich naśladowców, których ze świata pociągnęli za sobą". A więc nie będzie tam ciemności cielesnych.

2. Potępieni będą widzieć swoją karę, to bowiem ma się przyczynić do zwiększenia ich udręki. Niczego jednak nie widzi się bez światła. A więc nie będzie tam mroków cielesnych.

3. Po ponownym przybraniu ciała potępieni będą mieć władzę wzroku. Na darmo jednak by ją mieli, gdyby dzięki niej czegoś nie widzieli. A ponieważ niczego nie widzi się bez światła, dlatego wydaje się, że nie będą tam zgoła bez światła.

Wbrew temu: 1. Mateusz pisze[4]: „Związcie mu ręce i nogi i wyrzućcie go na zewnątrz, w ciemności". A Grzegorz[5] tak uzupełnia te słowa: „Gdyby ów ogień wydawał światło,

wcale by się nie wyrażono: Wrzućcie go w ciemności zewnętrzne".

2. Słowa psalmu[6]: „Głos Pana przecinający płomień ognia" Bazyli[7] tak wyjaśnia: „Moc Boża przetnie i oddzieli jasność ognia od jego siły palącej tak, że jasność przyniesie radość szczęśliwym w niebie, a paląca siła ognia zadawać będzie potępionym katusze". A więc potępieni tonąć będą w ciemnościach cielesnych.

Niejedno także dotyczące kar potępionych podaliśmy wyżej[8].

Odpowiedź: Ułożenie piekła będzie takie, żeby jak najbardziej pogłębiało niedolę potępionych. Po to więc będzie tam światło i ciemności, żeby jak najdotkliwiej przyczyniały się do ich nieszczęścia. Otóż samo z siebie światło jest czymś przyjemnym. Poświadcza to Filozof[9], mówiąc: „Działanie zmysłu wzroku jest jak najbardziej miłe, bo dzięki temu wiele poznajemy". Przez przypadłość jednak może się zdarzyć, że widzenie sprawia udrękę; wtedy mianowicie, gdy widzimy coś nam szkodzącego albo sprzecznego z naszą wolą. Pod względem przeto widzenia światła lub ciemności miejsce piekła w ten sposób powinno być ułożone, żeby niczego nie widziało się wyraźnie, ale żeby w jakichś mrokach widziało się jedynie to tylko, co może przynieść sercu udrękę. I dlatego zasadniczo mówiąc, miejsce to będzie mroczne. Z rozporządzenia jednak Bożego jest tam nieco światłości: tyle, ile wystarcza do widzenia tego, co duszy może przynieść udrękę. Zadośóczyni temu samo naturalne położenie miejsca, jako że w środku ziemi, gdzie znajduje się piekło, może być jedynie ogień zanieczyszczony, niespokojny i jakby kopcący.

Niektórzy wszakże dopatrują się przyczyny tych ciemności w natłoku razem zmasowanych ciał potępieńców : bo one z powodu nadmiernej ilości tak dalece wypełnią miejsca piekła, że nie pozostanie tam nic z powietrza. W ten sposób nie będzie tam niczego przeźroczystego, co by mogło być podmiotem światła i ciemności, chyba tylko oczy potępionych, które będą zaćmione.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 5

CZY OGIEŃ PIEKŁA, KTÓRY CIAŁOM POTĘPIONYCH ZADAWAĆ BĘDZIE KATUSZE, BĘDZIE CIELESNY?

Zdaje się, że ogień piekła, który ciałom potępionych zadawać będzie katusze, nie jest cielesny, bo:

1. Damascen pisze[1]: „Diabeł, złe duchy, człowiek szatana, tj. antychryst, bezbożnicy i grzesznicy zostaną wtrąceni w ogień wieczny: nie materialny, z jakim mamy obecnie do czynienia, ale jaki zna sam Bóg". Lecz wszystko, co cielesne, jest materialne. A więc ogień piekła nie jest cielesny.

2. Dusze potępionych odłączone od ciała są wrzucone w ogień piekła. Otóż Augustyn[2] o tym miejscu, do którego uda się dusza po śmierci, tak powiada: „Mnie mam, że ono jest duchowe, a nie cielesne". A więc ów ogień nie jest cielesny.

3. Nasz ogień cielesny w swoim sposobie działania nie jest uzależniony od stopnia winy tego, kogo pali, ale raczej od miary rzeczy: od tego, czy ona jest sucha lub mokra. Ten sam przecież ogień, jak widzimy, zadaje ból zarówno sprawiedliwemu jak i bezbożnemu. Natomiast ogień piekła w swoim sposobie działania jest uzależniony od stopnia winy tego, kto ponosi karę. Grzegorz[3] tak tę myśl wyraża: „Wprawdzie ogień piekła jest jeden, ale nie w jeden sposób katuszuje wszystkich grzeszników: każdy bowiem z nich taką od czuje karę, jakiej wymaga jego wina". A więc ogień piekła nie jest cielesny.

Wbrew temu: 1. Są słowa Grzegorza[4]: „Nie wątpię, że ogień piekła jest cielesny. Pewne też jest, że w nim ciała cierpią męki".

2. W *Księdze Mądrości* czytamy[5]: „Świat będzie walczył przeciw nierozumnym". Nie cały jednak świat walczyłby przeciw nierozumnym, gdyby ponosili jedynie karę duchową, a nie cielesną. A. więc będą ponosić karę ognia cielesnego.

Odpowiedź: Mamy wiele wypowiedzi na temat ognia piekła. Niektórzy bowiem filozofowie, np. Awicenna, nie wierząc w zmartwychwstanie, głosili, że karę ponosi

sama tylko dusza. Nie uważali też za słuszne, żeby dusza, która jest niecielesna, karana była ogniem cielesnym. Toteż zaprzeczali zdaniu, że ten ogień, którym źli mieliby być karani, jest ogniem cielesnym. Według nich cokolwiek mówi się o przyszłej karze wymierzonej duszom po śmierci, w której stosuje się rzeczy cielesne, mówi się przenośnie. Jak bowiem dobre dusze nie będą znajdować rozkoszy i przyjemności w jakiejś rzeczy cielesnej, a tylko w duchowej, co stanie się na skutek osiągnięcia swojego celu, tak i męka złych będzie tylko duchowa i polegać będzie na smutku z powodu odcięcia się od celu, którego pragnienie tkwi w samej ich naturze. Toteż zarówno wszystko to, co mówi się o rozkoszy dusz po śmierci, a co wydaje jsię dotyczyć rozkoszy cielesnej, np. że doznają ochłody, śmieją się itp., jak i wszystko, co mówi się o ich męce, a wydaje się dotyczyć ich cielesnego karania, należy rozumieć jako podobieństwo, np. że palą się w ogniu, czują męczący ich smród itp. Duchową bowiem rozkosz i smutek, skoro są nieznane pospólstwu, należy obrazowo przedstawiać na podobieństwo rozkoszy i smutków cielesnych tak, aby ludzi bardziej pobudzić do ich pragnień lub bojaźni.

A ponieważ karą ponoszoną przez potępionych będzie nie tylko kara utraty [nieba] odpowiadająca odwróceniu się [od Boga], co zaistniało w winie, lecz także kara zmysłów, odpowiadająca zwróceniu się [ku stworzeniom], dlatego powyższy sposób karania należy uznać za niewystarczający i za nie do przyjęcia. I dlatego sam Awicenna dodaje inny jeszcze sposób[7]. Powiada tak: Dusze złych po śmierci nie będą ponosić kar ze strony ciał, ale ze strony podobieństw ciał; nip. gdy we śnie wspomniane podobieństwa cisną się do wyobraźni, człowiekowi wydaje się, że ponosi różne męczące kary. I ten także sposób karania wydaje się przyj, mować Augustyn, co wyraźnie można wyczytać w jego komentarzu do *Księgi Rodzaju*[8].

Ale ten sposób wyjaśniania nie wydaje się być słuszny. Wyobraźnia bowiem jest to jakaś władza duszy posługująca się narządem cielesnym. Nie może więc tak być, żeby widziadła takowej wyobraźni powstawały w duszy odłączonej od ciała tak, jak powstają w duszy śniącego. Toteż Awicenna, aby uniknąć tej niestosowności, powiedział[9], że dusze odłączone od ciała posługiwały się jako jakby narządem jakąś częścią ciała niebieskiego; do tego to ciała podobne być musi ciało ludzkie po to, żeby je mogła

doskonalić dusza rozumna, jako że ona jest podobna do poruszycieli niebieskiego ciała. Głosząc tak, Awicenna poszedł w jakiejś mierze za poglądem starożytnych filozofów utrzymujących, że dusze powracają do współrównych sobie gwiazd.

Ale to w świetle nauki Filozofa jest zgoła niedorzeczne. Wszak dusza posługuje się ściśle określonym narządem cielesnym, tak jak rzemieślnik określonymi narzędziami. Nie może przeto przechodzić z ciała w ciało, jak to — według relacji Filozofa[10] — głosił Pitagoras. — Jak zaś należy odpowiedzieć na słowo Augustyna, powiemy niżej[11].

Zostawmy na boku to, co mogło by się powiedzieć o ogniu zadającym katusze duszom odłączonym od ciała[12]. Natomiast o tym ogniu, który po zmartwychwstaniu będzie zadawał katusze ciałom potępionych, należy powiedzieć, że będzie cielesny. Ciału bowiem nie można wymierzyć odpowiadającej mu innej kary, jak tylko karę cielesną. Toteż Grzegorz[13], uzasadnia cielesność ognia piekielnego właśnie tym, że po zmartwychwstaniu odrzuceni będą wtrąceni w ogień piekła. Także i Augustyn[14] — jak podaje Magister[15] — wyraźnie stwierdza, że ten ogień, jaki będzie męczył ciała, jest cielesny. A obecnie o to nam chodzi. — W jaki zaś sposób dusze potępionych cierpią od tego ognia cielesnego, powiedzieliśmy wyżej[16].

Na 1. Damascen zasadniczo nie przeczy temu, że ów ogień jest materialny, ale że „nie jest materialny tak, jak materialny jest ogień, z którym na co dzień mamy do czynienia", a to dlatego, że pod względem niektórych właściwości różni się od tego ognia.

A można i tak powiedzieć: Ów ogień nie zmienia ciał w sposób materiailny, a tylko dla ich karania działa na nie jakimś niematerialnym działaniem[17]. Jeśli zaś mówi się o nim, że nie jest materialny, to nie ze względu na jego substancję, ale ze względu na skutek karania w ciałach, i jeszcze większy w duszach.

Na 2. To zdanie Augustyna można rozumieć w następujący sposób: W tym znaczeniu mówi się o tym miejscu, do którego dusze po śmierci będą wtrącone, że nie jest cielesne, ponieważ w nim dusza nie przebywa cieleśnie, tj. w ten sposób, w jaki ciała są w miejscu, ale w inny, duchowy sposób: tak jak aniołowie są w miejscu[18].

Albo można powiedzieć, że Augustyn — jak to nieraz czyni w tym dziele —

wyraża tylko przypuszczenie, niczego nie rozstrzygając.

Na 3. Ów ogień piekła będzie narzędziem karzącej sprawiedliwości Boskiej. Narzędzie zaś działa nie tylko właściwą sobie mocą i we właściwy sobie sposób, lecz także mocą głównej przyczyny działającej i według tego, jak jest przez nią kierowane. Chociaż więc ogień z właściwej sobie mocy nie może odpowiednio do stopnia winy sprawiać niektórym większego, a niektórym mniejszego cierpienia, może jednak to czynić, gdy jego czynnością pokieruje porządek sprawiedliwości Boskiej. Tak jak przemyślność kowala swoim działaniem kieruje ogniem pieca tak, żeby osiągnął zamierzony skutek.

Artykuł 6

CZY ÓW OGIEŃ JEST TEGO SAMEGO GATUNKU, GO TEN OGIEŃ CIELESNY, Z JAKIM MAMY NA CO DZIEŃ DO CZYNIENIA?

Zdaje się, że ów ogień nie jest tego samego gatunku, co ten ogień cielesny, z jakim mamy na co dzień do czynienia, bo:

1. Augustyn[1] powiada — a powtarza za nim Magister[2]: „Sądzę, że nikt nie wie, czym jest ogień wieczny, chyba tylko ten, komu Duch Boży to ukaże". Lecz wszyscy, albo prawie wszyscy, znają naturę naszego ognia. A więc ogień piekła nie jest tej samej natury lub gatunku, co nasz ogień.

2. Wyjaśniając słowa Hioba[3]: „Nie wzniecony ogień go strawi" Grzegorz tak mówi[4]: „Ogień cielesny, żeby mógł istnieć, potrzebuje cielesnej podpałki: nie zdoła zaistnieć, jeśli się go nie wznieci, ani trwać,, jeśli się go nie podtrzyma. Inaczej jest z ogniem piekła: chociaż jest cielesny i w samym sobie pali cieleśnie odrzuconych, nie jest wzniecony ludzkim wysiłkiem ani nie jest podtrzymywany drewnem, ale raz stworzony, trwa nieugaszony, nie potrzebuje zapalenia i nie brak mu żaru". A więc nie ma tej samej natury, co ten ogień, z którym na co dzień mamy do czynienia.

3. Według Filozofa[5]: 'wieczne' i 'zniszczalne' to różne pojęcia, i nawet nie łączy ich jeden wspólny rodzaj. Lecz nasz ogień jest zniszczalny, ów zaś jest wieczny; mówi

bowiem Mateusz[6]: „Idźcie, przeklęci, w ogień wieczny". A więc nie jest tego samego gatunku.

4. Do natury tego ognia, którego używamy na co dzień, należy to, że świeci. Lecz ogień piekła nie świeci. Pisze bowiem Hiob[7]: „Światło grzesznika zagaśnie". A więc ogień piekła ma inną naturę niż nasz ogień.

Wbrew temu: 1. Filozof pisze[8]: „Wszelka woda jest gatunkowo taka sama jak każda inna woda". A więc na tej samej podstawie także wszelki ogień jest gatunkowo ten sam, co każdy inny ogień.

2. W *Księdze Mądrości* czytamy[9]: „Przez co kto grzeszy, przez to ponosi karę". Lecz ludzie grzeszą przez postrzegalne rzeczy tego świata. A więc słuszne jest, żeby przez nie same byli karani.

Odpowiedź: Według Filozofa[10] spośród pozostałych e-lementów ogień wykazuje największą siłę w działaniu. Toteż inne ciała są dla niego materią. W materii zaś znajduje się dwojako: bo albo jest we właściwej sobie materii — gdy jest w swojej sferze, /25/ albo jest w materii obcej: czy nią jest ziemia, np. gdy jest w węglu, czy jest nią powietrze, np. gdy jest w płomieniu. Jakimkolwiek sposobem by się znajdował, zawsze jest tym samym co do gatunku — gdy chodzi o samą naturę ognia. Może zaś występować różnica co do gatunku między ciałami, które są materią ognia. Toteż płomień i węgiel różnią się co do gatunku, tak samo drzewo żarzące się i żelazo rozżarzone. Obojętne jest tu dla nas, czy stały się ogniste wskutek zewnętrznej siły, czy też od wewnętrznego naturalnego czynnika, jak to się dzieje z siarką.

Jest więc oczywiste, że ogień piekła — gdy chodzi o samą naturę ognia — jest tego samego gatunku, co ogień, jaki jest u nas. Nie jest natomiast nam znane, w jakiej jest materii: czy we właściwej sobie, czy też, jeśli w obcej, to w której materii. I z tego względu ogień ów ujmowany od strony materii może różnić się gatunkowo od tego, jaki jest u nas.

Ów ogień ma jednak niektóre właściwości różne od naszego, np. nie potrzebuje podpalania ani podtrzymywania drewnem. Atoli te różnice nie wskazują na różność

gatunkową, gdy chodzi o to, co stanowi naturę ognia.

Na 1. W tym tekście Augustyn ma na myśli to, co jest w owym ogniu materialne, a nie samą naturę ognia.

Na 2. Ogień, jakiego używamy, jest podtrzymywany drewnem i zapalany przez człowieka. Jest bowiem sztucznie i na siłę wprowadzany w obcą mu materię. Natomiast ów ogień nie potrzebuje drewna, które by go podtrzymywało, bo albo istnieje we właściwej mu materii, albo jest w materii obcej, ale przez naturę od czynnika wewnętrznego. Nie zapalił go więc człowiek, ale Bóg, który ustanowił tę naturę. To miał na myśli Izajasz pisząc[11]: „Tchnienie Pana niby potok siarki je (palenisko) rozpali".

Na 3. Jak ciała potępionych będą tego samego gatunku, jakiego są obecnie, chociaż obecnie są zniszczalne, a wtedy zaś — z rozporządzenia Boskiej sprawiedliwości i na skutek ustania ruchu nieba — będą niezniszczalne, tak jest i z ogniem piekła, który ciała te będzie karcił.

Na 4. świecenie nie przysługuje ogniowi według każdego sposobu jego bytowania, bo istniejąc we właściwej sobie materii, nie świeci. Toteż — jak mówią filozofowie — nie świeci we właściwej sobie sferze. Również istniejąc w jakiejś obcej mu materii, ogień nie świeci; np. gdy znajduje się w zaciemnionej materii, która jest ziemią, np. w siarce. Także i na skutek gęstego dymu jego jasność ulega zaciemnieniu. Że ów ogień piekła nie świeci, nie jest wystarczającym argumentem na to, żeby nie był tego samego gatunku.

Artykuł 7

CZY ÓW OGIEŃ ZNAJDUJE SIĘ POD ZIEMIĄ?

Zdaje się, że ów ogień nie znajduje się pod ziemią, bo:

1. Hiob[1] powiada o człowieku potępionym, że „Bóg wypędzi go ze świata". A więc ogień, który będzie nę kał potępionych, nie jest pod ziemią, ale poza światem.

2. „Nic z tego, co jest przeciwne naturze i przez przypadłość, nie może być wieczne"[2]. Lecz ów ogień będzie w piekle trwał wiecznie. Nie będzie więc tam przeciw

swojej naturze, ale zgodnie ze swoją naturą. Ale ogień może być pod ziemią li tylko wbrew swojej naturze. A więc ogień piekła nie znajduje się pod ziemią.

3. Po dniu sądu wszystkie ciała potępionych będą cierpieć katusze w ogniu piekła. Lecz ciała te wypełnią miejsce. A znajdzie się w nim ogromna masa potępionych, ponieważ — jak pisze Kohelet[3]: „Poczet głupich jest nieprzeliczony". Zatem przestrzeń mieszcząca ów ogień musi być przeogromna. Trudno jednak chyba jest przyjąć, żeby wewnątrz ziemi istniała tak wielka czeluść, skoro części ziemi z natury ciążą do środka. A więc ów ogień nie jest pod ziemią.

4. W *Księdze Mądrości* czytamy[4]: „Przez co kto grzeszy, przez to ponosi karę". Lecz źli popełniali grzechy na ziemi. A więc ogień wymierzający im karę nie powinien być pod ziemią.

Wbrew temu: 1. Izajasz pisze[5]: „Podziemny szeol poruszył się przez ciebie, na zapowiedź twego przyjścia". A więc ogień piekła jest pod nami.

2. A Grzegorz tak się wypowiada[6]: „Nie widzę żadnej przeszkody, aby wierzyć, że piekło znajduje się pod ziemią".

3. Glosa wśródliniowa[7] do słów Jonasza[8]: „Rzu ciłeś mnie ... we wnętrze morza" tak powiada: „tj. w piekło. Przemawiają za tym słowa Mateusza[9]: 'w sercu ziemi', bo jak serce znajduje się w środku zwie rzęcia, tak piekło, jak się przyjmuje, znajduje się w środku ziemi".

Odpowiedź: Augustyn[10], a za nim Magister[11], tak powiadają: „Mniemam, że nikt nie wie, w której części świata znajduje się piekło, chyba tylko ten, komu Duch Boży to objawił". Stąd to Grzegorz[12], pytany o to, odpowiada: „W tej sprawie nie śmiem czegoś pochopnie rozstrzygać. Niektórzy bowiem uważali, że piekło znajduje się w jakiejś części ziemi, zaś inni, że jest pod ziemią". To drugie jednak zdanie uważa za praw-dopodobniejsze i uzasadnia w dwojaki sposób: Po pierwsze, ze samej treści nazwy piekła (chodzi o łacińską nazwę piekła — *infernus).* /26/ Mówi tamże: „Jeżeli dlatego mówimy 'piekło — *infernus',* bo leży niżej, *in-feriuSj,* to gdy ziemia ma się ku niebu, piekło powinno mieć się ku ziemi". Po drugie, powołując się na słowa *Apokalipsy*[13]*:* „Nikt nie mógł ani na

niebie, ani na ziemi, ani pod ziemią otworzyć księgi". Przy czym słowa „na niebie" odnosi do aniołów, „na ziemi" — do ludzi żyjących w ciele, „pod ziemią" — do dusz znajdujących się w piekle[14].

Również i Augustyn[15] uważa za bardziej stosowne umieszczenie piekła pod ziemią i daje na to dwa uzasadnienia: Pierwsze, „ponieważ dusze zmarłych grzeszyły miłością ciała, dlatego czyni się z nimi to, co zwykle czyni się ze zmarłym ciałem, mianowicie żeby zostały umieszczone pod ziemią". Drugie, ciężkość przysługuje ciału, smutek — duchowi, a lekkość — radości. Zatem „jak na płaszczyźnie ciała wszystko, co leży niżej — o ile trzyma się porządku siwojej ciężkości — jest cięższe, tak i na płaszczyźnie ducha wszystko, co jest niżej, jest smutniejsze". Innymi słowy: jak odpowiednim miejscem na radość wybranych jest niebo empirejskie, tak odpowiednim miejscem na smutek potępionych jest najniższy pokład ziemi. — Ani też nie powinno nas poruszać to, co Augustyn tamże pisze, mianowicie: „mówi się lub mniema, że piekło jest pod ziemią", ponieważ w dziele *Odwołania*[16], odwołuje to i powiada: „Widzę teraz, że raczej należało po prostu uczyć, że piekło znajduje się pod ziemią, niż zastanawiać się nad tym, dlaczego mówi się czy wierzy się, że jest pod ziemią".

Według niektórych jednak filozofów miejsce piekła będzie się znajdować pod orbitą ziemską, ale nad powierzchnią ziemi, od strony nam przeciwległej. Tak chyba głosi Izydor[17]. Oto co mówi: „Słońce i księżyc ustaną w tym układzie, w jakim zostały stworzone: aby bezbożni, cierpiący męki [piekła], nie korzystali z ich światła". A to uzasadnienie nie miałoby żadnego znaczenia, gdyby się twierdziło, że piekło jest pod ziemią. Wyżej zaś wyłożyliśmy[18], jak te słowa można wyjaśnić. — Filozof[19] przedstawia pogląd Pitagorasa[20] na tę sprawę. Według niego miejscem kar jest sfera ognia, którą umieścił w środku całego świata.

Bardziej jednak zgodne z Pismem św. jest zdanie, że piekło znajduje się pod ziemią[21].

Na 1. W powiedzeniu Hioba: „Bóg wypędzi go ze świata" wyraz 'świat' oznacza okrąg ziemski, tj. glob. I tak też wyjaśnia te słowa Grzegorz[22], mówiąc: potępiony „zostanie

wypędzony ze świata, ponieważ z chwilą ukazania się najwyższego Sędziego zostanie usunięty z tego świata, w którym przewrotnie się panoszył". Wyrazu 'świat' nie należy więc rozumieć w znaczeniu wszechświata, jakoby miejsce kar znajdowało się poza całym wszechświatem.

Na i2. W tym miejscu [w środku ziemi] ogień będzie utrzymywany przez wieczność z rozporządzenia Boskiej sprawiedliwości, aczkolwiek [zasadniczo biorąc] żaden z elementów nie może według swojej natury być przez wieczność poza swoim miejscem, zwłaszcza gdy w rzeczach trwa stan powstawania i zanikania. A ogień osiągnie tam szczytową skalę ciepła, ponieważ jego ciepło zbierze się zewsząd z powodu otaczającego go zewsząd chłodu ziemi.

Na 3. Piekło będzie na tyle obszerne, że wystarczy na pomieszczenie ciał potępieńców. Według bowiem *Księgi Przypowieści*[23], należy ono do „trzech rzeczy nigdy nie sytych". Ani też nie ma w tym nic nierozumnego, żeby mocą Bożą w sercu ziemi utrzymywała się tak wielka czeluść, która zdołałaby pomieścić ciała wszystkich potępionych.

Na 4. Słowa: „Przez co kto grzeszy, przez to ponosi karę" mają na myśli li tylko główne narzędzia popełniania grzechu. Skoro bowiem w człowieku grzeszy dusza i ciało, dlatego i jedno, i drugie ponosi karę. Nie musi zaś ponosić się kary w tym samym miejscu, w którym się grzeszyło. Inne bowiem należy się miejsce żyjącym na świecie, a inne potępionym.

A można i tak powiedzieć: Ten tekst ma na myśli kary, które człowiek ponosi w tym życiu, jako że każda wina ma dołączoną do siebie karę, stosownie do słów Augustyna[24]: „Wszelki bezład w duszy jest dla niej samej karą".

ZAGADNIENIE 98
WOLA I MYŚL POTĘPIONYCH

Pod koniec należy omówić to, co odnosi się do woli i myśli potępionych. Wyczerpiemy to w dziewięciu pytaniach: 1. Czy wola potępionych jest zła? 2. Czy

niekiedy żałują za zło, jakie uczynili? 3. Czy woleliby nie istnieć niż istnieć? 4. Czy chcieliby, żeby inni nie byli potępieni? 5. Czy nienawidzą Boga? 6. Czy mogą nadal zasługiwać na karę? 7. Czy mogą posługiwać się posiadaną wiedzą? 8. Czy myślą niekiedy o Bogu? 9. Czy widzą chwałę szczęśliwych w niebie?

Artykuł 1

CZY CAŁA WOLA POTĘPIONYCH JEST ZŁA?

Zdaje się, że nie cała wola potępionych jest zła[1], bo:

1. Dionizy powiada[2]: Złe duchy „pożądają tego, co dobre i najlepsze: istnieć, żyć, myśleć". A ponieważ ludzie potępieni nie są w gorszym położeniu niż złe duchy, dlatego chyba i oni mogą mieć dobrą wolę.

2. Tenże Dionizy mówi[3], że zło jest zgoła „niechciane". Jeżeli przeto potępieni czegoś chcą, to chcą tego, o ile jest dobrem, lub wydaje się im być dobrem. Lecz wola, która sama przez się prze ku dobru, jest dobra. A więc potępieni mogą mieć dobrą wolę.

3. Będą tacy potępieni, którzy z tego świata, w którym żyli, wynieśli niektóre usprawnienia w cnotach; np. poganie, którzy mieli cnoty obywatelskie. Lecz takowe usprawnienia w cnotach i ich przejawy świadczą o woli godnej pochwały. A więc w niektórych potępionych może być wola godna pochwały.

Wbrew temu: 1. Wola zatwardziała może chylić się li tylko ku złu[4]. Lecz ludzie potępieni, tak jak i złe duchy, będą zatwardziali. A więc ich wola nigdy nie może być dobra.

2. Jak się ma wola szczęśliwych w niebie do dobra, tak się ma wola potępionych do zła. Lecz dobrzy nigdy nie mają złej woli. A więc i potępieni nie mają dobrej woli.

Odpowiedź: W potępionych można wyodrębnić dwojaką wolę: z własnego wyboru i naturalną. Wola naturalna nie pochodzi od nich samych, ale od Twórcy natury. Bo to on wszczepił w naturę tę skłonność, która zwie się wolą naturalną. A ponieważ natura ich pozostaje ta sama, dlatego pod tym względem wola naturalna może być w nich dobra.

Natomiast wola z własnego wyboru pochodzi od nich samych, w tym znaczeniu, że w ich mocy jest skłonić swoją chęć ku temu lub owemu. I takowa wola jest w nich tylko zła. Tłumaczy się to tym, że stanowczo odwrócili się od ostatecznego celu prawej woli, a tylko taka wola może być dobra, która jest ukierunkowana ku temuż celowi. Toteż nawet gdy chcą jakiegoś dobra, to jednak nie chcą tego tak dobrze, żeby przez to icłi wolę uważać za dobrą.

Na 1. Mówiąc to, Dionizy ma na myśli wolę naturalną, która jest skłonnością natury ku jakiemuś dobru. Ale potępieni swoją złością psują także i tę naturalną skłonność, jako że tego dobra, którego pragną w sposób naturalny, pożądają w jakichś złych okolicznościach.

Na 2. Zło jako zło nie porusza woli, chyba że się je uważa za dobro. Atoli ze złej ich woli pochodzi, że to, co jest złem, uważają za dobro. I dlatego ich wola jest zła.

Na 3. W duszy odłączonej nie pozostają usprawnienia w cnotach obywatelskich. Te bowiem cnoty doskonalą jedynie w życiu obywatelskim, którego nie będzie po śmierci. A gdyby nawet pozostawały, nigdy nie przejawiałyby się w czynach; byłyby jakby związane wskutek zatwardziałości duszy.

Artykuł 2

CZY POTĘPIENI ŻAŁUJĄ ZA ZŁO, KTÓRE CZYNILI?

Zdaje się, że potępieni nigdy nie żałują za zło, które czynili[1], bo:

1. Zdaniem Bernarda[2] potępiony zawsze chce tej swojej nieprawości, jakiej się dopuścił. A więc nigdy nie żałuje za popełniony grzech.

2. Chcieć nie grzeszyć jest świadectwem dobrej woli. Lecz potępieni nie będą mieli dobrej woli. A więc nigdy nie będą chcieć nie grzeszyć. Wniosek ten sam, co wyżej.

3. Według Damascena[3]: „Tym jest dla ludzi śmierć, czym dla aniołów upadek". Lecz wola anioła po upadku jest nieodwracalna do tego stopnia, że już nie może odstąpić od tego wyboru, przez który raz zgrzeszył[4]. A więc również i potępieni nie mogą żałować za

grzechy przez nich popełnione.

4. Większa będzie przewrotność potępionych w piekle niż grzeszników na tym świecie. Wszelako na tym świecie niektórzy nie żałują za grzechy popełnione: albo z powodu zaślepienia umysłu[5], np. heretycy, albo z powodu zatwardziałości", np. ci, „którzy się cieszą, gdy popełnili coś złego, i radość im sprawiają rzeczy najgorsze" — jak czytamy w *Księdze Przypowieści*[7]. A więc również i potępieni w piekle nie żałują za grzechy.

Wbrew temu: 1. *Księga Mądrości* tak mówi o potępionych[8]: „Powiedzą pełni żalu do samych siebie".

2. Według Filozofa[9]: „Ludzie źli nie przestają żałować tego, co zrobili". Zaraz bowiem napełnia ich smutek z tego, w czym pierwej znajdowali przyjemność. A ponieważ potępieni są w najwyższym stopniu złymi, dlatego tym bardziej żałują.

Odpowiedź: W dwojaki sposób można żałować za coś. Po pierwsze, za samą rzecz; po drugie, za coś towarzyszącego jej. Pierwszym sposobem żałuje za grzech ten, kto zobrzydza sobie grzech dlatego, że jest grzechem. Drugim zaś sposobem żałuje za grzech ten, kto nienawidzi go z powodu czegoś dołączonego do niego; np. z powodu kary lub czegoś podobnego. Źli więc, istotnie mówiąc, nie będą żałować za grzechy, ponieważ pozostaje w nich wola złości grzechu. Będą jednak żałować ze względu na to, co jest dołączone do grzechu, jako że będą cierpieć z powodu kary ponoszonej za grzech.

Na 1. Potępieni chcą swojej nieprawości, natomiast wzdrygają się przed karą. W ten sposób przez przypadłość żałują z powodu popełnionej nieprawości.

Na 2. Chcieć nie grzeszyć z powodu szkarady nieprawości jest świadectwem dobrej woli. Ale tego nie będzie w potępionych.

Na 3. Chociaż u potępionych nie będzie jakiegoś odwrócenia się [od złego], w jakiś jednak sposób będą żałować za grzechy, bo nie uciekają od tych grzechów, jakich przedtem pożądali, ale od czegoś innego, mianowicie od kary.

Na 4. Żeby nie wiem jak ludzie na świecie byli zatwardziali, z ubocznych względów żałują za swoje grzechy, jeśli za nie ponoszą karę, bo jak mówi Augustyn[10]: „Widzimy,

że nawet najdziksze zwierzęta wstrzymują się od największych rozkoszy z powodu bólu zadawanego im chłostą".

Artykuł 3

CZY POTĘPIENI Z PEŁNĄ POCZYTALNOŚCIĄ I ŚWIADOMOŚCIĄ ROZUMU MOGĄ CHCIEĆ NIE ISTNIEĆ?

Zdaje się, że potępieni nie mogą z pełną poczytalnością i świadomością rozumu chcieć nie istnieć[1], bo:

1. Augustyn pisze[2]: „Zważ, jak wielkim dobrem jest istnienie, którego chcą zarówno szczęśliwi jak i nieszczęśliwi", bo lepiej jest być nawet nieszczęśliwym niż wcale nie istnieć.

2. Augustyn tak rozumuje': Przedkładanie czegoś nad czymś zakłada wybór. Lecz nieistnienia nie można wybierać, skoro nie ma pozoru dobra, jako że jest niczym. A więc dla potępionych nieistnienie nie może być bardziej pożądalne niż istnienie.

3. Należy bardziej unikać większego zła. Lecz nieistnienie jest największym złem. Gładzi bowiem całko wicie dobro do tego stopnia, że niczego nie pozostawia. Bardziej więc należy unikać nieistnienia niż istnienia nieszczęśliwego. Wniosek ten sam, co wyżej.

Wbrew temu: 1. W *Apokalipsie* czytamy[4]: „W owe dni ludzie szukać będą śmierci, ale jej nie znajdą".

2. Niedola potępionych przewyższa wszelką niedolę tego świata. Otóż dla wyjścia z niedoli tego świata niejeden pragnie śmierci. Syrach tak pisze[5]: „O śmierci, dobry jest twój wyrok dla człowieka biednego i pozbawionego siły, dla starca zgrzybiałego, nękanego troskami o wszystko, zbuntowanego, i tego, co stracił cierpliwość". O wiele bardziej dla potępionych nieistnienie staje się pożądane i to ze świadomego wyboru.

Odpowiedź: Nieistnienie można pojmować dwojako. Po pierwsze, samo w sobie. I tak żadną miarą nie może być pożądalne, ponieważ nie ma jakiegoś znamienia dobra, a jest

tylko czystą jego utratą. Po drugie, o ile pozbawia udręczonego i nieszczęśliwego życia. I tak nieistnienie nabiera znamienia dobra, ponieważ, jak mówi Filozof[6], nie mieć zła, jest jakimś dobrem. I w ten właśnie scosób dla potępionych lepiej jest nie istnieć niż istnieć w niedoli. Toteż Mateusz pisze[7]: „Byłoby lepiej dla tego człowieka, gdyby się nie narodził" a słowa Jeremiasza[8]: „Niech będzie przeklęty dzień, w którym się urodziłem" itd. tak glosa Hieronima[9] uzupełnia: „Lepiej jest nie istnieć niż źle istnieć". I z tego puniktu widzenia potępieni świadomie mogą woleć nie istnieć.

Na 1. Słowa Augustyna należy rozumieć w ten sposób: nie można wybierać nieistnienia samego w sobie; można, ale z ubocznych względów, mianowicie o ile kończy niedolę. Zaś słów: wszyscy z natury pragną istnieć i żyć „nie trzeba odnosić do życia niegodziwego i zepsutego ani do życia wśród cierpień" — jak mówi Filozof[10].

Na 2. Jak powiedzieliśmy[11], samego w sobie nieistnienia nie można woleć; można, ale z ubocznych względów.

Na 3. Owszem, nieistnienie jest największym złem, o ile pozbawia istnienia, Jest jednak bardzo dobre, o ile pozbawia tej niedoli, która spośród wszelkiego zła, jest złem największym. I w ten właśnie sposób ten i ów woli nie istnieć.

Artykuł 4

CZY W PIEKLE POTĘPIENI CHCĄ, ŻEBY I INNI, KTÓRZY NIE SĄ POTĘPIENI, PODZIELILI ICH LOS?

Zdaje się, że w piekle potępieni nie chcą, żeby inni, którzy nie są potępieni, podzielili ich los, bo:

1. Łukasz opisuje[1], jak bogacz prosi za swoimi braćmi: „Żeby i oni nie przyszli na to miejsce męki". A więc na tej samej podstawie również i inni potępieni nie chcieliby, żeby przynajmniej ich krewni nie byli wtrąceni do piekła.

2. Grzeszne uczucia nie opuszczą potępionych. Otóż niektórzy potępieni pałali grzeszną miłością do niektórych nie potępionych. Nie chcieliby zatem ich zła, to znaczy

potępienia.

3. Potępieni nie chcą zwiększenia swojej męki. Gdyby jednak wielu zostało potępionych, zwiększyła by się ich męka, tak jak radość zbawionych zwiększa się w miarę zwiększania się ich liczby. A więc potępieni nie chcieliby, żeby zbawieni zostali potępieni.

Wbrew temu: 1. Glosa[2] do słów Izajasza[3]: „Powstali ze swoich tronów" tak powiada: „Pociechą dla złych jest, że mają wielu współtowarzyszów mąk".

2. Potępionych w najwyższym stopniu pożera zazdrość. Boleją więc nad szczęśliwością zbawionych i pragną ich potępienia.

Odpowiedź: Jak w niebie szczęśliwi będą pałać najgorętszą miłością, tak w piekle potępieni będą pałać najzacieklejszą nienawiścią. Toteż gdy święci radować się będą na widok wszystkich dobrych, tak przeciwnie, źli będą boleć na ich widok, a patrząc na ich szczęśliwość doznawać będą największych mąk. Izajasz tak to opisuje[4]: „Niech ujrzą ku swemu zawstydzeniu zazdrosną dbałość Twoją o lud, ogień zaś zgotowany dla Twych wrogów niech ich pożre". I dlatego chcieliby, żeby wszyscy zbawieni zostali potępieni.

Na 1. Tak wielka zazdrość pożerać będzie potępionych, że nawet — skoro sami znajdują się w największym nieszczęściu — zazdrościć będą krewnym chwały. Przecież i na tym świecie to się zdarza, gdy wzmoże się zazdrość. Wszelako mniej będą zazdrościć krewnym niż innym. I większą byłaby ich udręka, gdyby wszyscy krewni zostali potępieni, a inni zbawieni, niż gdyby niektórzy tylko z ich bliskich zostali zbawieni. I tym się tłumaczy prośba bogacza o uchronienie braci przed potępieniem. Wiedział bowiem, że niektórzy z nich będą od niego uchronieni. Wolałby jednak, żeby jego bracia wraz ze wszystkimi innymi zostali potępieni.

Na 2. Według Filozofa[3], miłość nie oparta na szlachetnych zasadach jest krucha i łatwo się kończy, zwłaszcza miłość między złymi ludźmi. Stąd też potępieni nie dochowają przyjaźni z tymi, których nieuporządko-wanie kochali. Ich wola jednak pozostanie przewrotna w tym, że nadal będą lubować się w przyczynie grzesznego uczucia miłości.

Na 3. Wprawdzie udręka poszczególnych zwiększy się na skutek mnogości potępionych,

to jednak ich nienawiść i zazdrość tak dalece się spotęgują, iż raczej woleliby z wieloma doznawać większych mąk niż mniejszych samemu.

Artykuł 5

CZY POTĘPIENI NIENAWIDZĄ. BOGA?

Zdaje się, że potępieni nie mają nienawiści do Boga[1], bo:

1. Według Dionizego[2], wszyscy miłują to dobro i piękno, które jest przyczyną wszelkiego dobra i piękna. A tym właśnie jest Bóg. A więc nikt nie może mieć Boga w nienawiści.

2. Nikt nie może nienawidzić samej dobroci, podo bnie jak nikt nie może chcieć samej złości, jako że, zdaniem Dionizego[3], zło jest zgoła „niechciane". Lecz Bóg jest samą dobrocią. Nikt więc nie może Go mieć w nienawiści.

Wbrew temu: Psalmista skarży się[4]: „Zawsze podnosi zgiełk pycha tych, którzy Cię nienawidzą".

Odpowiedź: Uczucie budzi się na skutek poznania dobra lub zła. Otóż Boga poznać można w dwojaki sposób. Po pierwsze, w samym sobie: tak jak poznają Go święci w niebie, którzy widzą Boga w Jego istocie. Po drugie, w Jego skutkach: tak jak poznajemy Go my i potępieni. Tak więc Bóg sam w sobie, skoro sama Jego istota jest dobrocią, nie może się czyjejś woli nie podobać. Stąd też ktokolwiek by Go widział przez istotę, nie mógłby Go mieć w nienawiści. Natomiast niektóre skutki spowodowane przez Boga budzą odrazę we woli, jako że sprzeciwiają się [niejednokrotnie] temu, czego ona chce. I w tym właśnie znaczeniu może ktoś nienawidzić Boga: nie w samym sobie, ale z powodu skutków.

Co do potępionych, to oni poznając Boga po skutku sprawiedliwości, jakim jest kara, mają Go w nienawiści, podobnie jak i kary, które ponoszą.

Na 1. Dionizy ma na myśli skłonność naturalną. Ale jak już powiedziano[5], ta skłonność w potępionych uległa zepsuciu na skutek rozmyślnej przewrotności ich woli.

Na 2. Argumentacja zarzutu byłaby słuszna, gdyby potępieni oglądali Boga w samym sobie jako dobrego przez istotę.

Artykuł 6

CZY POTĘPIENI MOGĄ NADAL ZASŁUGIWAĆ NA KARĘ?

Zdaje się, że potępieni mogą nadal zasługiwać na karę[1], bo:

1. Według Magistra[2], potępieni mają „złą wolę". Lecz tą złą wolą, jaką tu na ziemi mieli, zasługiwali sobie na karę. Gdyby więc i tam, w piekle, nie mogli zasługiwać sobie na karę, wynosiliby jakąś korzyść ze swego potępienia.

2. Potępieni znajdują się w tym samym położeniu, co złe duchy. Lecz po swym upadku złe duchy zasłużyły na karę. Dlatego też, jak opisuje *Księga Rodzaju*[4], Bóg wymierzył karę wężowi za to, że człowieka doprowadził do grzechu. A więc i potępieni mogą ciągle jeszcze zasługiwać na karę.

3. Postępek nieuporządkowany, grzeszny, pochodzący z wolnej woli nie zwalniałby od zasługi na karę, chociaż by zachodziła jakąś konieczność, którą by sam spowodował, gdyż, jak pisze Filozof[4]: „Za czyny popełnione po pijanemu pijak zasługuje na podwójną karę". Lecz potępieni sami dla siebie byli przyczyną własnej zatwardziałości i z powodu niej odczuwają jakąś konieczność grzeszenia. A ponieważ ich postępki nieuporządkowane pochodzą z wolnego wyboru, dlatego nie znajdują usprawiedliwienia i zasługują na karę.

Wbrew temu: 1. W podziale karę przeciwstawiamy winie. Lecz przewrotna wola w potępionych pochodzi z zatwardziałości, która jest ich karą. A więc przewrotna wola w potępionych nie jest winą, na skutek której zasługiwaliby na karę.

2. Z chwilą nadejścia ostatniego kresu już nie zostanie jakaś możność postępu w dobrem lub złem. Lecz potępieni, osobliwie w dniu sądu, dojdą do ostatniego kresu swojego potępienia, jako że wtedy, zdaniem Augustyna[5]: „dwa państwa będą mieć swój kres". A więc po dniu sądu potępieni nie będą swoją przewrotną wolą zasługiwać nadal na karę,

bo w przeciwnym razie zwiększałoby się ich potępienie.

Odpowiedź: Należy odróżnić stan potępionych przed dniem sądu i po dniu sądu. Otóż wszyscy i powszechnie zgadzają się z tym, że po dniu sądu już nie będzie zasługiwania na nagrodę lub karę. A to dlatego, że zasługa na nagrodę lub karę ma na celu osiąganie jakiegoś coraz to dalszego dobra lub złą. Po dniu zaś sądu nastąpi ostateczne wypełnienie się miary wszelkiego dobra i zła tak, że już niczego dalszego z dobra lub ze zła nie będzie dodane. Stąd też dobra wola w zbawionych nie będzie zasługą ale nagrodą, a zła wola w potępionych nie będzie zasługą ale karą tylko. Bo jak mówi Filozof[6]: „O szczęściu rozstrzyga działanie zgodne z najkazami cnoty, przeciwne zaś jej działanie — o nieszczęściu".

Natomiast gdy chodzi o stan przed dniem sądu, to według niektórych zbawieni będą zasługiwać na nagrodę, a potępieni — na karę.

Ale to nie może odnosić się do nagrody istotnej albo kary głównej, ponieważ pod tym względem jedni i drudzy osiągnęli kres. Może to się jednak odnosić do nagrody przypadłościowej albo do kary drugorzędnej, które mogą zwiększać się aż do dnia sądu. A dotyczy to zwłaszcza złych duchów lub dobrych aniołów, jako że na skutek spełniania ich obowiązku jedni garną się do zbawienia, z czego rośnie radość dobrych aniołów, zaś inni do potępienia, z czego rośnie kara złych duchów.

Na 1. Największą niekorzyścią jest to, że doszło się do szczytu wszelkiego zła. Z czego wynika, że potępieni już nie mogą nadal zasługiwać na karę. Widać z tego, że nie wynoszą korzyści z grzechu.

Na 2. Do obowiązku ludzi potępionych nie należy pociągać innych do potępienia się, tak jak to należy do obowiązku złych duchów, z powodu czego zasługują na drugorzędną karę.

Na 3. Potępieni nie dlatego są zwolnieni od zasługi na karę, ponieważ zachodzi u nich konieczność grzeszenia, ale dlatego, że doszli do szczytu wszelkiego zła.

Wszelako ta konieczność popełniania grzechu, której sami jesteśmy przyczyną, usprawiedliwia od winy: z tego powodu, że jest jakąś koniecznością, ponieważ wszelki

grzech powinien być dobrowolny. A jeśli nie usprawiedliwia, to z tego powodu, że pochodzi od woli poprzedzającej. W ten sposób cała zasługa na karę za drugą winę należy się chyba za pierwsze przewinienie.

Artykuł 7

CZY POTĘPIENI BĘDĄ MOGLI POSŁUGIWAĆ SIĘ WIEDZĄ, JAKĄ NA TYM ŚWIECIE POSIADALI?

Zdaje się, że potępieni nie będą mogli posługiwać się wiedzą, jaką na tym świecie posiadali, bo:

1. W dociekaniach wiedzy znajduje się wielka przyjemność. Lecz potępieni nie będą odczuwać żadnej przyjemności. A więc nie będą mogli korzystać z wiedzy uprzednio posiadanej w jakiejkolwiek jej postaci.

2. Cierpienia potępionych są większe niż wszelkie udręki tego świata. Lecz gdy ktoś na tym świecie przeżywa bardzo wielkie utrapienia, nie może swobodnie zajmować się wyprowadzaniem naukowych wniosków, bo te doznawane utrapienia odrywają od dociekań. Tym bardziej więc nie będzie można tego w piekle.

3. Potępieni podlegają czasowi. Lecz, jak mówi Filozof[1], sama długość czasu jest przyczyną zapominania. A więc potępieni nie będą pamiętać tego, co tu znali.

Wbrew temu: 1. Łukasz podaje[2], że bogaczowi potępionemu powiedziano: „Wspomnij, że za życia otrzymałeś swoje dobra" itd. A więc będą rozpamiętywać to, co tu poznali.

2. Jak już powiedziano[3], w duszy odłączonej pozostaną umysłowe formy poznawcze. Gdyby przeto nie mogli posługiwać się nimi, na darmo by w nich pozostały.

Odpowiedź: Jak ze względu na pełną szczęśliwość świętych niczego nie będzie w nich takiego, co by nie było materią radości, tak niczego nie będzie w potępionych, co by nie było dla nich materią i przyczyną smutku. Ani też nie będzie brakowało czegoś z tego, co by mogło przyczynić się do ich smutku tak, żeby ich nieszczęście było całkowite. Otóż rozpamiętywanie niektórych poznanych rzeczy pod jakimś względem sprawia radość:

albo od strony samych poznanych rzeczy, gdy się je miłuje, albo od strony samego poznawania, gdy jest należyte i doskonałe. Ale może też być powodem smutku: zarówno ze strony rzeczy poznawanych, które są takie, że mogą sprawić smutek, jak i strony samego poznawania — a chodzi o jego niedoskonałość, np. gdy ktoś zauważa, że nie dociąga do tego, aby poznać jakąś rzecz, a tak pragnąłby doskonałości w tym jej poznawaniu.

Tak więc u potępionych występować będzie rzeczywiste rozpamiętywanie tego wszystkiego, co pierwej wiedzieli. Będzie to jednak dla nich materią smutku, a nie powodem do radości. Rozważać bowiem będą zarówno wszelkie zło, jakiego się dopuścili i za które zostali potępieni, jak i wszelkie miłowane dobro, jakie utracili, a jedno i drugie przyprawi ich o mękę. Męczyć ich będzie także świadomość tego, że posiadana przez nich wiedza spekulatywna o rzeczach jest niedoskonała i że utracili jej najwyższą doskonałość, którą mogli osiągnąć.

Na 1. Wprawdzie dociekania naukowe same w sobie są przyjemne, to jednak z ubocznego względu mogą być powodem smutku. I tak właśnie będzie u potępionych.

Na 2. Na tym świecie dusza łączy się ze zniszczal-nym ciałem [i zależy od niego w swoim umysłowym działaniu]. Stąd też jej działanie doznaje utrudnienia, gdy ciało odczuwa cierpienie. Natomiast w przyszłości dusza nie będzie tak dalece uzależniona od ciała. I żeby nie wiem jak ciało było dręczone, zawsze dusza będzie mogła jak najjaśniej rozpamiętywać wszystko to, co może być dla niej powodem smutku.

Na 3. Czas jest przyczyną zapominania przez przypadłość; w tym znaczeniu, że ruch, którego czas jest miarą, jest przyczyną przemiany. Lecz po dniu sądu nie będzie ruchu nieba. A więc i nie mogłoby być zapominania wskutek jakiejkolwiek bądź długości czasu. Natomiast przed dniem sądu dusza odłączona nie podlega zmianie i nie traci swojego stanu na skutek ruchu nieba.

Artykuł 8

CZY POTĘPIENI BĘDĄ MYŚLEĆ O BOGU?

Zdaje się że potępieni niekiedy będą myśleć o Bogu, bo:

1. Nienawidzić rzeczywiście można tylko to, o czym się myśli. Lecz jak mówi Magister[1], potępieni będą mieć Boga w nienawiści. A więc będą niekiedy o Nim myśleć.

2. Potępionych toczyć będą zgryzoty sumienia. Lecz sumienie cierpi zgryzoty z powodu wykroczeń przeciw Bogu. Będą więc niekiedy myśleć o Bogu.

Wbrew temu: Najdoskonalszym myśleniem człowieka jest, kiedy on myśli o Bogu. Lecz potępieni znajdują się w najniedoskonalszym stanie. A więc nie będą myśleć o Bogu.

Odpowiedź: W dwojaki sposób można ujmować Boga. Po pierwsze, w samym sobie i według tego, co jest Mu właściwe, mianowicie o ile jest źródłem wszelkiej dobroci. I tak w żaden sposób nie można o Nim myśleć bez doznawania przyjemności. Toteż potępieni żadną miarą nie mogą w ten sposób myśleć o Bogu. Po drugie, według tego, co jest Dlań jakby przypadłościowe w Jego skutkach, np. gdy karze lub coś podobnego. I takowe wspominanie Boga może sprowadzić smutek. W ten też sposób potępieni będą myśleć o Bogu.

Na 1. Potępieni będą mieć Boga w nienawiści jedynie z powodu kary i zakazania tego, co dogadza ich złej woli. Toteż patrzeć będą na Niego jedynie jako na karzącego i zakazującego.

Jest to zarazem odpowiedź Na 2, ponieważ wtedy tylko sumienie odczuwa wyrzuty z powodu grzechu, gdy sprzeciwia się Bożemu przykazaniu.

Artykuł 9

CZY POTĘPIENI WIDZĄ CHWAŁĘ ŚWIĘTYCH W NIEBIE?

Zdaje się, że potępieni nie widzą chwały świętych w niebie, bo:

1. Bardziej odległą jest od nich chwała świętych niż to, co dzieje się na świecie. Lecz

oni nie widzą tego, co dzieje się z nami na świecie. Toteż Grzegorz[1], wyjaśniając słowa Hioba[2]: „Czy we czci jego synowie?" itd., tak powiada: „Jak ci, którzy jeszcze żyją, nie wiedzą, w jakim miejscu znajdują się dusze zmarłych, tak zmarli, którzy ongiś żyli w ciele, nie wiedzą, jak układa się życie tych, którzy obecnie żyją w ciele". O wiele bardziej więc nie mogą widzieć chwały świętych w niebie.

2. Nigdy nie zezwala się potępionym na to, na co w tym życiu zezwolono świętym na mocy wielkiego przywileju. Otóż św. Pawłowi na mocy wielkiego przywileju zezwolono na widzenie tego życia, które przez wieczność święci prowadzą z Bogiem. Czytamy o tym w *Liście do Koryntian*[3], a glosa daje powyższe wyjaśnienie[4]. A więc potępieni nie będą widzieć chwały świętych w niebie.

Wbrew temu: Łukasz powiada[5]: „Bogacz, pogrążony w mękach, podniósł oczy i ujrzał z daleka Abrahama i Łazarza na jego łonie".

Odpowiedź: Przed dniem sądu potępieni będą widzieć szczęśliwych w chwale, ale nie w ten sposób, żeby poznawali ich chwałę taką, jaką jest. Poznają jedynie, że są w jakiejś nie do ocenienia chwale. I to wywoła w nich przerażenie: już to z powodu zazdrości bolejąc nad ich szczęśliwością, już to z powodu tego, że stracili tak wielką chwałę. *Księga Mądrości* tak pisze o nich[6]: „Na ich widok wstrząśnięci zostaną straszliwym przerażeniem". Po dniu sądu będą całkowicie pozbawieni widzenia szczęśliwych w niebie. Nie zmniejszy się przez to ich męka, ale zwiększy. Wszak zostanie w nich pamięć chwały, którą widzieli podczas sądu lub przed nim. I to przyprawi ich o katusze. Do tego jeszcze będą cierpieć z tego powodu, że nawet nie uznano ich godnymi widzenia tej chwały, na jaką sobie święci zasłużyli.

Na 1. To, co dzieje się na tym świecie — o ile by to widzieli — nie tak okrutnie męczyłoby potępionych w piekle, jak widok chwały świętych w niebie. Toteż nie w takiej mierze bywa ujawniane potępionym to, co tu się dzieje, jak gdy chodzi o chwałę świętych. A spośród tego, co tu się dzieje, ujawniane im bywa to tylko, co może zwiększyć ich smutek.

Na 2. Św. Paweł nie tylko widział to życie, które święci w niebie prowadzą z Bogiem, ale

go doświadczył i wzmocnił swoją nadzieję dostąpienia go w przyszłości. A tego nie można powiedzieć o potępionych. A więc nie zachodzi podobieństwo.

ZAGADNIENIE 99
MIŁOSIERDZIE I SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA WOBEC POTĘPIONYCH

Na koniec zastanowimy się nad sprawiedliwością i miłosierdziem Boga wobec potępionych. Stawiamy sobie pięć pytań: 1. Czy sprawiedliwość Boska wymierza grzesznikom karę wieczną? 2. Czy na skutek miłosierdzia Bożego skończy się kiedyś wszelka kara tak ludzi jak i złych duchów, 3. Czy skończy się przynajmniej kara ludzi? 4. Czy przynajmniej kara chrześcijan? 5. Czy tych, którzy spełniali uczynki miłosierdzia?

Artykuł 1

CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ BOSKA WYMIERZA GRZESZNIKOM KARĘ WIECZNĄ? /27/

Zdaje się, że sprawiedliwość Boska nie wymierza grzesznikom kary wiecznej[1], bo:

1. Kara nie powinna przekraczać winy. Jak to czy tamy w Biblii[2]: „Winowajcy wymierzą chłostę w liczbie odpowiadającej przewinieniu". Lecz wina jest doczesna. A więc kara nie powinna być wieczna.

2. Z dwóch grzechów śmiertelnych jeden jest większy od drugiego. Zatem za jeden należy się większa kara niż za drugi. Żadna jednak kara nie może być większa niż kara wieczna, która jest nieskończona. Nie za każdy więc grzech śmiertelny należy się kara wieczna. A jeśli nie należy się za jeden, nie należy się za żaden, skoro odległość między nimi nie jest nieskończona.

3. Sprawiedliwy sędzia wymierza karę jedynie dla poprawy. Toteż Filozof powiada[3]: „Kary są jak gdyby zabiegami leczniczymi". Lecz wymierzanie bezbożnym kary wiecznej nie przyczyni się ani do ich poprawy, ani do poprawy innych, ponieważ wówczas nie będzie ta kich, którzy by przez to mogli się poprawić. A więc sprawiedliwość Boska nie wymierza za grzechy kary wiecznej.

4. Jeżeli danej rzeczy nie chcemy ze względu na nią samą, to możemy ją chcieć jedynie ze względu na jakiś pożytek. Otóż nie ma takiego, kto by chciał kary Boskiej ze względu na nią samą; nikt przecież nie lubuje się w ponoszonych karach. A ponieważ żadnego pożytku nie może przynieść wiecznotrwałość kary, dlatego wydaje się, że Bóg nie wymierza za grzech kary trwającej przez wieczność.

5. Zdaniem Filozofa[4]: nic z tego, co jest przez przypadłość, nie jest wieczne. Lecz kara należy do tych rzeczy, które istnieją przez przypadłość, jako że jest przeciw naturze. Nie może więc być wieczna.

6. Sprawiedliwość Boska wymaga chyba tego, żeby grzesznicy obrócili się w nicość, bo za niewdzięczność powinno się utracić otrzymane dobrodziejstwa. Otóż wśród różnych dobrodziejstw Boga mamy także samo istnienie. Chyba zatem jest sprawiedliwe, żeby grzesznicy, którzy okazali się niewdzięczni wobec Boga, stracili samo istnienie. Lecz jeśliby obrócili się w nicość, ich kara nie mogłaby być wieczna. Nie jest więc chyba zgodne ze sprawiedliwością Boga, żeby karał grzeszników na wieczność.

Wbrew temu: 1. Mateusz" przytacza słowa Pańskie: „Pójdą ci, tj. grzesznicy, na mękę wieczną".

2. Jak się ma nagroda do zasługi, tak się ma kara do winy. Lecz zgodnie ze sprawiedliwością Boską za doczesną zasługę należy się wieczna nagroda. Jan bo wiem podaje takie słowa Pańskie[6]: „Wolą Ojca mego jest, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne". A więc i zgodnie ze sprawiedliwością Boską za winę doczesną należy się kara wieczna.

3. Według Filozofa[7] w wymierzaniu kary bierze się pod uwagę godność tego, przeciwko komu popełnio no grzech. Toteż większą karę otrzymuje ten, kto spo-liczkował księcia niż kogokolwiek innego. Lecz każdy, kto popełnia grzech śmiertelny, grzeszy przeciw Bogu. Przekracza bowiem Jego przykazania, a cześć Jemu na leżną oddaje komuś innemu przez to, że co innego sta wia sobie za cel. A majestat Boga jest nieskończony. Każdy więc, kto popełnia grzech śmiertelny, godzien jest kary nieskończonej. Widać z tego, że słusznie za grzech śmiertelny wymierza się karę

wieczną.

Odpowiedź: Wielkość kary oceniamy: po pierwsze, według jej ostrości; po drugie, według jej długotrwałości. Wielkość kary pod względem jej ostrości odpowiada wielkości winy: bo im kto ciężej grzeszył, tym większa kara będzie mu wymierzona, w myśl słów *Apokalipsy*[8] : „Ile się wynosiła i opływała w rozkosze, tyle zadajcie jej katuszy i smutku". Długotrwałość zaś kary — jak zauważa Augustyn[9] — nie odpowiada długotrwałości winy. Np. za cudzołóstwo, którego popełnienie zabiera mało czasu, nie otrzymuje się krótkotrwałej kary, i to nawet według ludzkiego ustawodawstwa. Natomiast długotrwałość kary zależy od postawy osobnika grzeszącego. Niekiedy bowiem ten, kto w jakiejś społeczności popełnia grzech, swoim grzesznym postępowaniem zasługuje na to, aby całkowicie został usunięty ze społeczeństwa: albo przez skazanie go na wieczne wygnanie, albo na karę śmierci. Niekiedy jednak nie zasługuje aż na to, żeby był całkowicie wyłączony z grona obywateli. Żeby takowy stał się porządnym członkiem społeczności, przedłuża mu się lub skraca karę, jak tego wymaga jego leczenie tak, żeby mógł żyć w społeczeństwie jako porządny i spokojny obywatel.

Podobnie ma się rzecz w społeczności Boga: Sprawiedliwość Boska wymaga tego, aby całkowicie z niej został usunięty ten, kto swoim grzesznym postępowaniem na to zasłużył. A zasługuje na to każdym grzechem, który jest wykroczeniem przeciw miłości Bożej, albowiem miłość ta jest węzłem jednoczącym tęż społeczność. I dlatego za grzech śmiertelny, godzący wprost w samą miłość Bożą, grzesznik, wyłączony na wieczność ze społeczności świętych, zostaje skazany na wieczną karę, bo jak mówi Augustyn[10]: „Czym jest wyłączenie ludzi z tej śmiertelnej społeczności karą pierwszej śmierci, tym jest usunięcie ludzi z tej nieśmiertelnej społeczności karą drugiej śmierci"[11]. A to, że kary, jaką wymierza społeczność świecka, nie uważa się za wieczną, dzieje się przez przypadłość: albo dlatego, że człowiek nie pozostaje na zawsze [na świecie], albo dlatego, że zawodną jest także sama społeczność. Gdyby przeto człowiek żył na wieki wieków, kara wygnania lub niewoli, jaką stosuje ustawodawstwo ludzkie, na zawsze by w nim pozostały. — Są również tacy, którzy tak grzeszą, że przez to nie zasługują na

całkowite wyłączenie z grona świętej społeczności, a chodzi o popełniających lekkie grzechy. Kara takowych będzie krótsza lub dłuższa zależnie od tego, czy wymagają większego lub mniejszego oczyszczenia. To zaś zależy od tego, jak głęboko przylgnęły do nich grzechy. I temu to oczyszczeniu służą kary tego świata i czyśćca według wyroku sprawiedliwości Boskiej. Mamy także i inne, podawane przez świętych pisarzy, powody, czemu to za grzech doczesny niektórzy sprawiedliwie zostają skazani na karę wieczną. Pierwszy: ponieważ zgrzeszyli przeciw dobru wiecznemu, gardząc życiem wiecznym. Augustyn tak to wyraża[12]. Grzesznik „stał się godnym zła wiecznego, bo zabił w sobie dobro, które mogło stać się wiecznym". Drugi powód: ponieważ człowiek na wieczność przywiązał się do grzechu. Grzegorz[13] tak tę myśl wyraża: „Rzeczą wielkiej sprawiedliwości sprawującego sądy jest [tak zawyrokować], aby nie byli wolni od męki ci, którzy nigdy nie chcieli być wolni od grzechu". Można temu postawić taki zarzut: Niektórzy popełniający grzechy śmiertelne obiecują poprawę swojego życia i z tego właśnie powodu, jak się wydaje, nie zasługiwaliby na wieczną karę. Na to można tak odpowiedzieć, jak to czynią niektórzy: Grzegorz ma na myśli wolę przejawiającą się w czynach. Kto bowiem własną wolą wpada w grzech śmiertelny, sam stawia się w położenie, z którego nie może się wydostać inaczej, jak tylko z Bożą pomocą. Przez to więc, że chce grzeszyć, chce w następstwie pozostawać w grzechu na zawsze. Człowiek bowiem jest „wiatrem idącym" — mianowicie grzech „a nie wracającym się" własną mocą[14]. Weźmy np. człowieka, który sam rzucił się do studni, z której bez pomocy [z zewnątrz] nie mógłby się wydostać. O takim można by powiedzieć, że — cokolwiek by on innego miał na myśli — chce w niej pozostać na zawsze. — A można, i to lepiej, tak na to odpowiedzieć: Przez to, że popełnia grzech śmiertelny, człowiek obiera stworzenie za cel swojego życia. A ponieważ temu celowi jest przyporządkowane całe życie, dlatego przez to samo całe swoje życie przyporządkowuje temu celowi i chciałby na zawsze pozostać w grzechu, jeśliby mu to uchodziło bezkarnie. I to właśnie ma na myśli Grzegorz[15], wyjaśniając słowa Hioba[10]: „Będzie mu się zdawała przepaść jakoby się starzała". Powiada tak: „Dlatego grzesznicy do końca czynili nieprawość, ponieważ ich życie miało koniec. Woleliby jednak żyć bez końca, by mogli bez końca pozostawać w

nieprawości: bardziej bowiem pragną grzeszyć niż żyć". Trzeci powód: dlatego kara za grzech śmiertelny jest wieczna, bo jest on wykroczeniem przeciw Bogu, który jest nieskończony. A ponieważ kara nie może natężać się w nieskończoność, jako że stworzenie nie jest zdolne mieć jakiejś nieskończonej jakości, dlatego wymaga się, żeby przynajmniej była nieskończona co do długotrwałości.

Jest jeszcze czwarty powód tego samego: Wina pozostaje na wieczność. Nie może być bowiem odpuszczona bez łaski, a tej człowiek nie może otrzymać po śmierci. Nie może zaś kara skończyć się, jak długo trwa wina.

Na 1. Kara nie powinna być równa winie pod względem długotrwałości, co chyba stosuje także świeckie ustawodawstwo.

Albo za Grzegorzem[17] należy powiedzieć tak: Wprawdzie wina jest w rzeczywistości doczesna, to jednak pod względem woli jest wieczna.

Na 2. Wielkość grzechu odpowiada wielkości kary pod względem jej ostrości. I dlatego za nierówne grzechy śmiertelne będą wymierzane nierówne kary pod względem ostrości, a równe pod względem długotrwałości.

Na 3. Kary wymierzone tym, którzy nie są całkowicie wyrzuceni ze społeczności państwowej, mają na celu ich poprawę. Natomiast kary wymierzone tym, którzy są całkowicie wyrzuceni ze społeczności państwowej, nie mają na celu ich poprawy. Mają jednak przyczynić się do poprawy i spokoju pozostałych obywateli społeczności. W myśl tego wieczne potępienie bezbożnych ma na uwadze poprawę tych, którzy obecnie żyją w Kościele. Jako że kary przyczyniają się do poprawy nie tylko wtedy, kiedy są wymierzane, ale także wtedy, kiedy są wyznaczane.

Na 4. Trwające przez wieczność kary ponoszone przez bezbożnych nie będą zgoła bezużyteczne. Owszem, są pożyteczne, i to z dwóch powodów: pierwszy, by ukazała i zachowała się w nich sprawiedliwość Bo-sika; a ona sama w sobie jest miłą Bogu[18]. Grzegorz tak tę myśl wyraża[19]: „Wszechmocny Bóg, ponieważ jest miłosierny, nie cieszy się z męki nieszczęśliwych; ponieważ jest sprawiedliwy, na wieki nie przestaje brać odwetu nad grzesznikami".

Drugi, aby wybrani mieli z nich radość; widzą bowiem w nich sprawiedliwość Boga i zarazem mają świadomość tego, że ich uniknęli. Toteż psalmista mówi[20]: „Ucieszy się sprawiedliwy, bo zobaczy pomstę"; a Izajasz powiada[21]: Bezbożni „nasycą wzrok" — „świętych" — jak glosa uzupełnia[22]. I to właśnie miał na myśli Grzegorz pisząc[23]: „Wszyscy bezbożni przeznaczeni na wieczne męki ponoszą karę za własną nieprawość. A ponosić ją będą także i po to, aby wszyscy sprawiedliwi widzieli w Bogu radości, jakich doznali, w nich zaś uświadamiali sobie katusze, jakich uniknęli; i żeby tym bardziej przez wieczność mieli poczucie tego, ile zawdzięczają łasce Bożej, im jaśniej dostrzegają kary wymierzone na wieczność za grzechy, nad którymi za jej pomocą odnieśli zwycięstwo".

Na 5. Chociaż [bezwzględnie mówiąc] kara jest czymś przypadłościowym dla duszy, to jednak napawa ją wprost, o ile jest ona splamiona winą. A ponieważ wina pozostanie w niej na zawsze, dlatego i kara będzie na zawsze.

Na 6. Właściwie mówiąc, kara odpowiada winie zależnie od istniejącego w niej nieporządku, a nie według godności tego, przeciw komu popełniono wykroczenie. Bo gdyby tak było, za każdy grzech należałaby się kara nieskończona pod względem ostrości. Chociaż więc przez to, że ktoś grzeszy przeciw Bogu — Dawcy istnienia, zasługuje na utratę istnienia, to jednak, zważywszy na sam nieporządek postępku, nie należy mu się u-trata istnienia, ponieważ zasługa na nagrodę lub karę zakłada istnienie. Ani też istnienie nie ginie lub ulega zanikowi na skutek nieporządku grzechu. I dlatego pozbawienie kogoś samego istnienia nie może być należytą karą za jego winę.

Artykuł 2

CZY NA SKUTEK MIŁOSIERDZIA BOŻEGO SKOŃCZY SIĘ KIEDYŚ WSZELKA KARA ZARÓWNO LUDZI JAK I ZŁYCH DUCHÓW? /28/

Zdaje się, że na skutek miłosierdzia Bożego skończy się kiedyś wszelka kara, zarówno ludzi jak i złych duchów[1], bo:

1. W *Księdze Mądrości* czytamy[2]: „Miłujesz wszystkie stworzenia, Panie, ponieważ

wszystko możesz". Lecz wśród tych „wszystkich stworzeń" znajdują się także i złe duchy, boć i one są stworzeniami Boga. A więc i ich kara kiedyś się skończy.

2. Św. Paweł pisze[3]: „Bóg oddał wszystkich w jarzmo grzechu, aby wszystkim okazać miłosierdzie". Lecz Bóg oddał złe duchy w jarzmo grzechu, tj. dopuścił, aby oddali się w jarzmo grzechu. Wydaje się więc, że kiedyś okaże im miłosierdzie.

3. Anzelm tak się wypowiada[4]: „Nie jest sprawiedliwe, żeby Bóg pozwolił całkowicie zginąć temu stworzeniu, które uczynił dla szczęśliwości". A ponieważ wszelkie rozumne stworzenie zostało stworzone dla szczęśliwości, dlatego nie jest chyba sprawiedliwe, że by pozwolono mu całkowicie zginąć.

Wbrew temu: 1. Są słowa Pańskie[5]: „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny przygotowany diabłu i jego aniołom". A więc będą ponosić karę wieczną.

2. Jak dobrzy aniołowie stali się szczęśliwymi wskutek zwrócenia się ku Bogu, tak źli aniołowie stali się nieszczęśliwymi wskutek odwrócenia się od Boga. Gdyby zatem niedola złych aniołów kiedyś się skończyła, to i szczęśliwość dobrych miałaby koniec, a to nie licuje.

Odpowiedź: Augustyn[6] przytacza błąd Orygenesa utrzymującego, że złe duchy dzięki miłosierdziu Bożemu kiedyś będą uwolnione od kar. Ale ten błąd został przez Kościół odrzucony z dwóch powodów: pierwszy, ponieważ wyraźnie sprzeciwia się powadze Pisma św. Ono zaś mówi[7]: „A diabła, który ich zwodzi, wrzucono do jeziora ognia i siarki, tam gdzie jest bestia i fałszywy prorok. I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków", a tych słów Pismo św. zwykle używa na oznaczenie wieczności.

Drugi, ponieważ z jednej strony zanadto poszerza zakres miłosierdzia Boga, a z drugiej strony zbytnio je zawęża. Na tej samej bowiem chyba podstawie aniołowie pozostają w wiecznej szczęśliwości, co źli aniołowie ponoszą wieczną karę. Jak przeto ów błąd utrzymuje, że złe duchy i dusze potępionych kiedyś będą uwolnione od kary, tak też i utrzymuje, że aniołowie i dusze zbawionych kiedyś ze szczęśliwości wrócą do utrapień obecnego życia.

Na 1. Bezwzględnie rzecz biorąc, Bóg okazuje miłosierdzie wszystkim. Wszelako Jego

miłosierdziem kieruje porządek mądrości. To nam tłumaczy, że ono nie rozciąga się na niekórych, tych mianowicie, którzy okazali się niegodni miłosierdzia. Chodzi o złe duchy i potępionych, którzy są zatwardziali w złości. Można jednak mówić, że i wobec nich Bóg postępuje miłosiernie, ponieważ karze ich mniej niż na to zasługują, nigdy jednak nie uwalnia ich całkowicie od kary wiecznej.

Na 2. W tym tekście chodzi o okazywanie miłosierdzia poszczególnym odłamom ludzi, a nie poszczególnym ludziom w każdym ich odłamie. Chodzi też o ludzi w obecnym ziemskim stanie życia. Bo przecież Bóg okazał miłosierdzie zarówno żydom jak i poganom, ale nie każdemu z pogan i nie każdemu z żydów.

Na 3. Myśl Anzelma przedstawia się tak: Nie jest sprawiedliwe itd., gdy chodzi o to, co przystoi dobroci Boga. A chodzi mu o stworzenie według swojego rodzaju. Nie przystoi bowiem dobroci Boga, żeby cały jeden rodzaj stworzeń nie dotarł do tego celu, dla którego został stworzony. Nie przystoi zatem, żeby wszyscy ludzie oraz wszyscy aniołowie zostali potępieni. Nic jednak nie przeszkadza, żeby niektórzy z ludzi lub z aniołów zginęli na wieki, ponieważ zamiar woli Bożej uskutecznia się w innych, tych, którzy zostają zbawieni.

Artykuł 3

CZY MIŁOSIERDZIE BOŻE ZEZWOLI NA TO, ŻEBY LUDZIE PONOSILI KARĘ WIECZNĄ?

Zdaje się, że miłosierdzie Boże nie dopuści do tego, żeby ludzie cierpieli karę wieczną, bo:

1. W *Księdze Rodzaju* czytamy[1]: „Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną". Glosa[2] do tych słów powiada, że w tym tekście 'duch' znaczy tyle, co gniew. A ponieważ gniew Boga jest niczym innym, jak Jego karą, dlatego ludzie nie będą cierpieć kary przez wieczność.

2. Miłość świętych do Boga pobudza ich w obecnym życiu do modlitwy za nieprzyjaciół. W niebie święci będą pałać jeszcze doskonalszą miłością. Będą się więc tam modlić za nieprzyjaciół. A chyba ich modlitwy nie mogą iść na marne, gdyż są jak

najbardziej miłe Bogu. A więc na skutek modlitw świętych miłosierdzie Boże uwolni kiedyś potępionych od kary.

3. To, że Bóg zapowiedział potępionym karę wiecz ną należy do proroctw grożących[1]. Lecz takie proroctwo nie zawsze się spełnia. Przykładem proroctwo o zburzeniu Niniwy, która przecież nie została zburzona, jak to przepowiedział prorok, który nawet odczuwał żal z tego powodu[4]. Wydaje się więc, że o wiele bardziej grożenie karą wieczną dzięki miłosierdziu Bożemu zmieni się na łagodniejszy wyrok, kiedy nikomu nie przyniósłby smutku, lecz radość dla wszystkich.

4. Na to samo wskazują słowa psalmu[5]: „Czy Bóg w gniewie odrzuca na wieki?" Lecz gniew Boga to tyle, co Jego kara. A więc Bóg nie będzie karał ludzi na wieki.

5. Słowa Izajasza[6]: „A ty wyrzucony jesteś" itd. tak glosa[7] uzupełnia, mając na myśli diabła: „Chociaż wszystkie dusze kiedyś będą mieć odpocznienie, ty nigdy". Wydaje się więc, że wszystkie dusze ludzkie będą kiedyś mieć odpocznienie od kar.

Wbrew temu: 1. Są słowa Mateusza[8] odnoszące się zarazem do wybranych i do odrzuconych: „Pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego". Nie licuje zaś głosić, że to życie sprawiedliwych kiedyś się skończy. A więc i nie licuje głosić, że skończy się męka odrzuconych.

2. Damascen powiada[9]: „Tym jest dla ludzi śmierć, czym jest dla aniołów upadek". Lecz aniołowie po upadku nie mogli się już poprawić. A więc i ludzie po śmierci. A skoro tak, to męka odrzuconych nigdy się nie skończy.

Odpowiedź: Według Augustyna[10], niektórzy — odstępując nieco od nauki Orygenesa — utrzymywali, że złe duchy będą przez wieczność cierpieć karę, natomiast wszyscy ludzie zostaną kiedyś od niej uwolnieni, i to nawet niewierzący. Ale ten pogląd jest zgoła nierozumny. Jak bowiem złe duchy są zatwardziałe w złości i dlatego ponosizą karę wieczną, tak i zatwardziałe są dusze ludzi, którzy umierają bez miłości Bożej, gdyż jak mówi Damascen[11]: „Tym jest dla ludzi śmierć, czym jest dla aniołów upadek".

Na 1. W tym tekście 'człowiek' oznacza cały rodzaj ludzki. Na skutek przyjścia Chrystusa i dokonanego przezeń pojednania ustał kiedyś gniew Boga na cały rodzaj ludzki. Lecz ci,

którzy nie chcieli istnieć lub pozostawać w tym pojednaniu, utrwalili w samych sobie na zawsze gniew Boży. Nie dano nam bowiem żadnego innego sposobu pojednania, jak tylko przez Chrystusa.

Na 2. Zdaniem Augustyna[12] i Grzegorza[13]: dlatego święci w tym życiu modlą się za nieprzyjaciół, aby nawrócili się do Boga, póki jeszcze mogą się nawrócić. Gdyby bowiem było nam wiadome, że są przewidziani na śmierć, nie modlilibyśmy się bardziej za nimi niż za złymi duchami. A ponieważ po tym życiu umierającym bez łaski nie będzie już dany czas na nawrócenie się, dlatego żadnych modlitw za nimi się nie odprawia: ani przez Kościół wojujący, ani przez tryumfujący. A tu należy modlić się za nimi: „aby Bóg dał im łaskę nawrócenia ... i wyrwania się z sideł diabła" — jak pisze Apostoł[14].

Na 3. Wtedy tylko proroctwo grożące karą ulega zmianie, kiedy zmienia się | postępowanie ij zasługa tego, do którego groźba jest zwrócona. Toteż Jeremiasz pisze[15]: „Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wyplenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród, przeciwko któremu orzekłem karę, nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać". A ponieważ [postępowanie i j zasługi potępionych nie mogą się zmienić, dlatego groźba kary na nich zawsze się spełni. — Mimo to jednak proroctwo grożące karą zawsze w jakiś sposób się spełnia. Bo jak pisze Augustyn[16]: „Została zburzona ta Niniwa, która była złą, a zbudowana ta, jakiej nie było: stały bowiem mury i domy, a zburzone zostało miasto w zepsutych obyczajach".

Na 4. Te słowa psalmu mają na myśli „naczynia zmiłowania"[17], które nie uczyniły się niegodnymi miłosierdzia. W tym bowiem życiu, które z powodu różnych utrapień jest jakimś gniewem Boga, gniew ten zmienia na lepsze naczynia zmiłowania. Toteż psalmista dodaje[18]: „Tej zmiany dokonała prawica Najwyższego".

Albo można tak powiedzieć: Psalmista ma na myśli miłosierdzie, które nieco łagodzi gniew i karę, a nie całkowicie uwalniające, jeżeli się je rozciąga także na potępionych. Toteż nie mówi: „Czy Bóg ... od gniewu powstrzymał miłosierdzie swoje?",

ale „w gniewie"[19] bo kara nie będzie całkowicie zniesiona, ale będzie trwać nadal, a miłosierdzie przyczyni się do jej łagodzenia.

Na 5. Ta glosa nie twierdzi bezwzględnie, ale daje jakieś niemożliwe przypuszczenie, a to dla wyolbrzymienia wielkości grzechu samego diabła lub Nabuchodonozora.

Artykuł 4

CZY PRZYNAJMNIEJ KARA CHRZEŚCIJAN SKOŃCZY SIĘ KIEDYŚ DZIĘKI MIŁOSIERDZIU BOŻEMU? /29/

Zdaje się, że przynajmniej kara chrześcijan na skutek miłosierdzia Bożego kiedyś się skończy, bo:

1. Marek podaje takie słowa Pańskie[1]: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony". Lecz to od nosi się do wszystkich chrześcijan. A więc na końcu wszyscy chrześcijanie będą zbawieni.

2. Nasz Pan tak zapowiada[2]: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne". Lecz to jest powszechnym pokarmem i napojem chrześcijan. A więc ostatecznie wszyscy chrześcijanie dostąpią zbawienia.

3. Apostoł pisze[3]: „Ten, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam jednak będzie zbawiony, lecz tak jakby przez ogień". A mówi to o tych, którzy mieli już fundament wiary[4]. Wszyscy więc takowi będą na końcu zbawieni.

Wbrew temu: 1. Są słowa Apostoła[5]: „Niegodziwi nie posiądą 'królestwa Bożego". Lecz niektórzy chrześcijanie są niegodziwi. Nie wszyscy przeto chrześcijanie posiądą królestwo Boże, a co za tym idzie, będą ukarani na wieczność.

2. Św. Piotr pisze[6]: „Lepiej bowiem byłoby im nie znać drogi prawdy, aniżeli poznawszy ją odwrócić się od podanego im świętego przykazania". Lecz ci, którzy nie poznali drogi prawdy, będą ponosić karę wieczną. A więc i chrześcijanie, którzy od poznanej odeszli.

Odpowiedź: Augustyn tak pisze[7]: byli tacy, którzy nie wszystkim ludziom obiecywali uwolnienie od kary wiecznej, ale samym tylko chrześcijanom. A i co do tego różnie się

wypowiadali. Jedni bowiem mówili, że ktokolwiek przyjął sakramenty wiary, /30/ będzie wolny od kary wiecznej. — Ale to jest niezgodne z prawdą, ponieważ niektórzy przyjmują sakramenty wiary, a nie mają wiary, „bez której niemożliwe jest podobać się Bogu" — głosi *List do Hebrajczyków*[8].

Toteż inni utrzymywali, że tylko ci będą wolni od wiecznej kary, którzy przyjęli sakramenty wiary i trzymali się wiary katolickiej. — Ale przeciw temu można chyba powiedzieć, że niekiedy ten i ów ma wiarę katolicką, ale potem odchodzi od niej: takowi zasługują na większą karę, a nie mniejszą; świadczą o tym słowa Piotra[9]: „Lepiej byłoby im nie znać drogi prawdy, a-niżeli poznawszy ją cofnąć się wstecz". — Jasne również jest, że bardziej grzeszą herezjarchowie, którzy porzuciwszy wiarę katolicką tworzą nową herezję, niż ci, którzy od początku [życia] idą za jakąś herezją.

I dlatego inni głosili, że sami tylko ci są wolni od kary wiecznej, którzy do końca trwają w wierze katolickiej, chociaż by nie wiem jakie zbrodnie na nich ciążyły. — Ale to jest jawnie sprzeczne z Pismem św., które uczy: „Wiara bez uczynków jest martwa"[10] oraz „Nie każdy, który Mi mówi: Panie, Panie!, wejdzie do królestwa niebieskiego"[11]. Wiele jest jeszcze innych tekstów Pisma św., które popełniającym grzechy grożą karą wieczną.

Nie wszyscy więc ci, którzy do końca życia trwają w wierze, będą wybawieni od kary wiecznej, ale oprócz wiary muszą przy końcu życia być wolni od wszystkich innych przewinień.

Na 1. Pan Jezus mówi o wierze uformowanej, „która działa przez miłość"[12], i ktokolwiek w niej umiera, będzie zbawiony. Sprzeciwia się jej nie tylko błąd niewiary, lecz talkże wszelki grzech śmiertelny.

Na 2. Słowa Pańskie nie mają na myśli tych, którzy tylko sakramentalnie spożywają — bo takowi niekiedy niegodnie spożywając, jak mówi Apostoł[13]: „Wyrok potępiający sobie spożywają i piją" — ale tych, którzy spożywają duchowo: którzy przez miłość wcielają się w Niego. Tego bowiem wcielenia dokonuje sakramentalne spożywanie, o ile jest godnie przyjmowane. Toteż gdy chodzi o moc Sakramentu, spożywanie to prowadzi

do życia wiecznego, chociaż może ktoś na skutek grzechu pozbawić się takowego owocu, nawet gdy przedtem godnie przyjmował.

Na 3. W tym tekście Apostoła przez 'fundament' należy rozumieć wiarę zaprawioną miłością. Kto by na takiej wierze budował grzechy lekkie, „poniesie szkodę", ponieważ będzie za nie karany przez Boga. Ostatecznie jednak „będzie zbawiony, lecz tak jakby przez ogień" albo doczesnych utrapień, albo przez ogień kary czyśćcowej po śmierci.

Artykuł 5

CZY BĘDĄ PONOSIĆ KARĘ WIECZNĄ CI, KTÓRZY SPEŁNIAJĄ UCZYNKI MIŁOSIERDZIA? CZY TEŻ TYLKO CI, KTÓRZY ZANIEDBUJĄ JE SPEŁNIAĆ?

Zdaje się, że wszyscy ci, którzy spełniają uczynki miłosierdzia, nie będą ponosić kary wiecznej, ale jedynie ci, którzy zaniedbali je czynić, bo:

1. Pismo św. powiada: „Sąd bez litości nad tym, kto nie czynił miłosierdzia"[1] oraz „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią"[2].

2. Mateusz'[1] opisuje sąd Pana nad wybranymi i od rzuconymi. Lecz sąd ów będzie jedynie z uczynków miłosierdzia. A więc niektórzy otrzymają karę wieczną jedynie za niespełnianie dzieł miłosierdzia. Wniosek ten sam, co wyżej.

3. U Mateusza czytamy[4]: „Przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili"; i nieco niżej: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom" itd. Z tego chyba widać, że miłosierni, którzy innym przebaczają winy, sami otrzymają przebaczenie grzechów. A więc nie otrzymają kary wiecznej.

4. Słowa Pawiowe[5]: „Pobożność jest przydatna do wszystkiego" tak glosa Ambrożego wyjaśnia[6]: „Cała nauka chrześcijańska streszcza się w praktyce miłosierdzia i pobożności. Jeśli ktoś za nią idzie, nawet gdyby ulegał wybrykom ciała, niechybnie będzie skarcony, ale nie zginie. Kto by zaś miał same tylko grzechy ciała, będzie cierpiał wieczyste kary". A więc ci, którzy oddają się dziełom miłosierdzia, nawet gdy ulegają grzechom cielesnym, nie otrzymają kary wiecznej. Wniosek ten sam, co wyżej.

Wbrew temu: 1. Apostoł pisze[7]: „Ani rozpustnicy . ., ani cudzołożnicy .. . nie odziedziczą królestwa Bożego". Wielu jednak oddających się dziełom miłosierdzia jest takowych. Nie wszyscy więc miłosierni osiągną królestwo wieczne. Z tego widać, że niektórzy z nich otrzymają karę wieczną.

2. Jakub tak mówi[8]: „Choćby ktoś przestrzegał całego prawa, a przestąpiłby jedno tylko przykazanie, ponosi winę za wszystkie". Ktokolwiek więc zachowuje prawo w tym, co dotyczy dziel miłosierdzia, a zaniedbuje innych dzieł, staje się winnym (przekroczenia prawa. Z czego widać, że poniesie karę wieczną.

Odpowiedź: Jak podaje Augustyn[9], niektórzy mniemali, że nie wszyscy, którzy wyznają wiarę katolicką, będą uwolnieni od kary wiecznej, ale tylko ci, którzy oddają się uczynkom miłosierdzia, choćby byli obarczeni innymi przestępstwami. — Ale tego nie da się utrzymać. Bez miłości bowiem nie może coś podobać się Bogu. Bez niej też nic nie może być pożyteczne do życia wiecznego. A są wypadki, że niektórzy spełniają uczynki miłosierdzia, a nie mają miłości Bożej. Toteż takowym spełnianie uczynków miłosierdzia nic nie pomoże do zasłużenia na życie wieczne albo do uchronienia się od kary wiecznej. Jasne to z nauki św. Pawła w *Liście do Koryntian*[10]. Niedorzeczność tego poglądu ukazuje się wyraziście na przykładzie grabieżców, którzy wiele grabią, a przy tym litościwie udzielają potrzebującym niektórych rzeczy.

I dlatego należy tak odpowiedzieć: Tych, którzy umierają w grzechu śmiertelnym, nie uchroni od kary wiecznej ani wiara, ani uczynki miłosierdzia, nawet po jakiejkolwiek bądź przestrzeni czasu.

Na 1. Miłosierdzia dostąpią ci, którzy świadczą miłosierdzie w sposób uporządkowany. Nie świadczą go zaś w ten sposób ci, którzy są wobec siebie niemiłosierni, ale raczej źle postępując, szkodzą sobie. Stąd też takowi nie dostąpią miłosierdzia tak, żeby zostali całkowicie uwolnieni od kary. Bóg jednak okaże im miłosierdzie w ten sposób, że złagodzi nieco z należnej im kary.

Na 2. Jeżeli Pismo św. mówi, że sąd będzie jedynie z uczynków miłosierdzia, to nie w tym znaczeniu, że niektórzy poniosą karę wieczną za samo tylko ich niespełnianie, ale w

tym, że od kary wiecznej będą uwolnieni ci, którzy wprawdzie popełniali grzechy, ale spełnianiem uczynków miłosierdzia wyprosili sobie ich przebaczenie: „czyniąc sobie przyjaciół z mamony niesprawiedliwości"[11].

Na 3. To powiedzenie Pańskie odnosi się do tych, którzy poroszą o odpuszczenie swojej winy, a nie do tych, którzy uporczywie trwają w grzechu. I dlatego na skutek uczynków miłosierdzia sami tylko pokutujący [za grzechy] dostąpią miłosierdzia uwalniającego już całkowicie [od nich i od kary wiecznej].

Na 4. Glosa Ambrożego mówi o takich wybrykach, które są grzechem lekkim. Od niego zaś po odbyciu o-czyszczających kar można być uwolnionym na skutek uczynków miłosierdzia. Te zaś kary nazywa skarceniami.

Albo jeżeli mówi o wybrykach będących grzechem śmiertelnym, to glosę tę należy tak rozumieć: chodzi o tych, którzy żyjąc na tym świecie, z ułomności popadli w cielesne grzechy i spełnianiem uczynków miłosierdzia usposabiają się do pokuty. Toteż taki „nie zginie", tj. przez spełnianie takich uczynków usposabia się do niezginięcia.

UZUPEŁNIENIE DO SUPPLEMENTUM CZĘŚCI TRZECIEJ SUMY TEOLOGICZNEJ ANIELSKIEGO DOKTORA, SW. TOMASZA Z AKWINU OP.

ZAGADNIENIE 100
O CZYŚĆCU /31/

(z komentarza św. Tomasza do 4 Sent., d. 21. q. 1)

Zagadnienie czyśćca nasuwa osiem pytań: 1. Czy po tym życiu nastąpi czyściec? 2. Czy miejsce, w którym dusze podlegają oczyszczeniu, jest tym samym, co miejsce, w którym potępieni odbywają karę wieczną? 3. Czy kara czyśćca przewyższa wszelką doczesną mękę tego życia? 4. Czy ta kara jest dobrowolna? 5. Czy dusze w czyśćcu są karane przez złe duchy? 6. Czy kara czyśćca jest sikutecznym przebłaganiem za winę grzechu lekkiego? 7. Czy ogień czyśćca uwalnia od kary, jaka się należy za grzech? 8. Czy od tej kary jeden bywa prędzej uwolniony niż drugi ?

Artykuł 1

CZY PO TYM ŻYCIU NASTĄPI CZYŚCIEC? /32/

Zdaje się, że po tym życiu nie będzie czyśćca, bo:

1. W *Apokalipsie* czytamy[1]: „Błogosławieni umarli, którzy umierają w Panu już teraz. Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich znojów". Z tych słów wynika, że tych, którzy umierają w Panu, nie czeka po obecnym życiu jakiś oczyszczający znój. Nie czeka on również tych, którzy nie w Panu umierają, jako że już nie mogą być oczyszczeni. A więc po tym życiu nie będzie czyśćca.

2. Jak się ma miłość Boża do wiecznej nagrody, tak się ma grzech śmiertelny do kary wiecznej. Lecz umierający w grzechu śmiertelnym natychmiast bywają wtrąceni w męki wieczne. A więc i umierający w miłości natychmiast otrzymują nagrodę. Jak z tego widać, nie czeka ich jakiś czyściec po tym życiu.

3. Bóg, który jest w najwyższym stopniu miłosierny, skłonniejszy jest do nagradzania dobra niż do kara nia zła. Lecz jak ci, (którzy są w stanie miłości Bożej,

czynią jakieś zło nie zasługujące na karę wieczną, tak i ci, którzy są w grzechu śmiertelnym, niekiedy czynią coś przedmiotowo dobrego, co nie zasługuje na wieczną nagrodę. Jeżeli przeto te dobre uczynki spełniane przez tych, co będą potępieni, nie będą po tym życiu nagradza ne, to i te złe uczynki nie powinny być karane po tym życiu. Wniosek ten sam, co wyżej.

Wbrew temu: 1. W *Księdze Machabejskiej* czytamy[2]: „Święta i zbawienna jest myśl modlić się za umarłych, aby byli od grzechów uwolnieni". Otóż nie należy modlić się za umarłych, którzy są w niebie, bo oni niczego nie potrzebują. Ani też za tych, którzy są w piekle, bo oni nie mogą być uwolnieni od grzechów. A więc po tym życiu są jacyś nie uwolnieni jeszcze od grzechów, którzy jednak mogą być od nich uwolnieni. Takowi mają miłość, bez której nie ma odpuszczenia grzechów, jako że — według *Księgi Przysłów*[3]*:* „Miłość zakrywa wszelki grzech". Toteż nie spotka ich śmierć wieczna, bo — jak Jan pisze[4]: „Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki". Ani też nie będą wprowadzeni do chwały, dopóki wpierw nie zostaną oczyszczeni, bo według *Apokalipsy*[5]*:* nie dostąpi jej żaden nieczysty. A więc po tym życiu pozostaje jakieś oczyszczenie.

2. Grzegorz z Nysy tak pisze[6]: „Jeśli ktoś uległy wobec Chrystusa-Przyjaciela nie zdołał dostatecznie oczyścić się z grzechów w tym życiu, po zejściu z tego świata będzie od nich uwolniony płomieniem ognia czyśćcowego". A więc po tym życiu pozostaje jeszcze jakieś oczyszczenie.

Odpowiedź: Z tego, co już wyżej ustalono[7], łatwo można wywnioskować, że po tym życiu istnieje czyściec. Na skutek bowiem skruchy zostaje zgładzona wina. Nie zostaje jednak doszczętnie zgładzona powinność poniesienia kary. Nie zawsze też po odpuszczeniu grzechów śmiertelnych zostają zgładzone grzechy lekkie. A sprawiedliwość Boska wymaga tego, żeby za grzech ponieść należną karę. Wynika z tego, że ten, kto umiera po żałowaniu za grzechy i otrzymaniu rozgrzeszenia, ale przed należytym odpokutowaniem za nie, po tym życiu odbywa karę.

I dlatego ci, którzy zaprzeczają istnieniu czyśćca, występują przeciw

sprawiedliwości Boskiej. Ich zdanie jest więc błędne i obce wierze. Toteż Grzegorz do wyżej[8] wymienionych słów dodaje: „To wszem wobec głosimy trzymając się dogmatu wiary i tak wierzymy". /33/

Taką też jest nauka powszechnego Kościoła „modlącego się za zmarłych, aby byli od grzechów uwolnieni"[9], a to odnosić się może jedynie do tych, którzy są w czyśćcu. A ktokolwiek sprzeciwia się powadze Kościoła, wpada w herezję.

Na 1. Ów tekst *Apokalipsy* mówi o znoju nieodłącznie związanym ze spełnianiem [na tym świecie] uczynków zasługujących na niebo, a nie o znoju cierpienia oczyszczającego [po śmierci].

Na 2. Według Dionizego[10] „zło" nie ma przyczyny doskonałej, ale „powstaje z osobliwych uchybień"; natomiast „dobro powstaje z jednej doskonałej przyczyny". I dlatego wszelkie uchybienie jest przeszkodą do osiągnięcia doskonałego dobra, nie każde zaś dobro jest przeszkodą w dopełnieniu się miary jakiegoś zła, bo żadne zło nie może istnieć bez jakiegoś dobra. Stąd też grzech lekki jest dla mającego miłość, jak długo podlega oczyszczeniu, przeszkodą do osiągnięcia doskonałego dobra, tj. życia wiecznego. Natomiast grzechowi śmiertelnemu nie może stanąć na przeszkodzie jakieś dołączone dobro tak, żeby on natychmiast nie doszedł do najgorszego zła.

Na 3. Kto wpada w grzech śmiertelny, uśmierca wszystkie dobre uczynki przedtem spełnione, a i te, które Spełnia będąc w grzechu śmiertelnym, są martwe. Obrażając bowiem Boga, zasługuje na utratę wszystkiego dobra otrzymanego od Niego. Toteż tego, kto umiera w grzechu śmiertelnym, nie czeka po śmierci jakaś nagroda tak, jak niekiedy tego, kto zmarł w miłości, czeka kara, jako że miłość nie zawsze gładzi wszelkie napotkane zło, ale tylko to, które jest jej przeciwne.

Artykuł 2

CZY DUSZE PODLEGAJĄ OCZYSZCZENIU W TYM SAMYM MIEJSCU, W KTÓRYM POTĘPIENI CIERPIĄ KARĘ?

Zdaje się, że dusze podlegają oczyszczeniu nie w tym samym miejscu, w którym potępieni cierpią karę[1], bo:

1. Kara potępionych jest wieczna. Mateusz wyraźnie mówi[2]: „Pójdą ci w ogień wieczny". Lecz jak Magister powiedział[3], ogień czyśćcowy jest czasowy. A więc jedni i drudzy nie cierpią kary jednocześnie w tym samym ogniu. Z czego widać, że i miejsca muszą być odrębne.

2. Na oznaczenie kary piekła Pismo św. używa kilku nazw: np. „ogień, siarka i wiatr palący"[4]. Natomiast na oznaczenie kary czyśćca używa tylko jednej nazwy, mianowicie „ogień". A więc nie są karani tym samym ogniem i w tym samym miejscu.

3. Hugo od św. Wiktora pisze[5]: [Dusze czyśćcowe] „prawdopodobnie w tych miejscach cierpią karę, w których popełniały grzech". Również i Grzegorz[6] opowiada, jak to German, biskup Kapui, spotkał Paschazjusza odbywającego karę czyśćca w kąpielisku. A więc [dusze czyśćcowe] podlegają oczyszczeniu nie w miejscu piekła, ale na tym świecie.

Wbrew temu: 1. Grzegorz tak powiada[7]: „Jak w tym samym ogniu złoto lśni blaskiem, a plewa dymi, tak w tym samym ogniu grzesznik pali się, a wybrany oczyszcza". A więc ogień czyśćca i piekła jest ten sam. Z czego wynika, że dusze czyśćcowe i potępieni są w tym samym miejscu.

2. Przed przyjściem Chrystusa ojcowie starotestamentowi znajdowali się w godniejszym miejscu niż to miejsce, w którym obecnie dusze po śmierci podlegają oczyszczeniu, jako że nie było tam jakiejś kary zmysłowej. Lecz miejsce to było połączone z piekłem albo było tym samym co piekło. W przeciwnym razie w Składzie Apostolskim nie powiedziano by o Chrystusie zstępującym do otchłani, że „zstąpił do piekieł". A więc czyściec jest w tym samym miejscu, co piekło, albo blisko niego[8].

Odpowiedź: W Piśmie św. nie znajduje się jakiś tekst wyraźnie orzekający o miejscu czyśćca, ani też nie można na to podać przekonywujących rozumowych dowodów. Prawdopodobnie jednak miejsce czyśćca jest dwojakie. Zdanie to bardziej zgadza się z wypowiedziami świętych i opiera na objawieniu danym wielu ludziom. Jedno jest wyznaczone prawem powszechnie i zwykle obowiązującym wszystkie dusze. Według tego miejsce czyśćca jest miejscem niższym, połączonym z piekłem tak, że ten sam ogień, który męczy potępionych w piekle, oczyszcza również sprawiedliwych w czyśćcu — z tym zastrzeżeniem, że potępionym należy się gorsze miejsce, ponieważ gorsze były ich zasługi na karę. Drugie miejsce czyśćca zależy od. szczególnego rozporządzenia Bożego. Według tego piszą niektórzy o różnych miejscach na ziemi, w których [ponoć] ten i ów odbywa karę: albo dla pouczenia żyjących, albo dla pobudzenia ich do niesienia pomocy zmarłym. Chodzi o to, żeby żyjący, znając ich mękę, złagodzili ją na skutek modlitw Kościoła.

Niektórzy jednak sądzą, że według powszechnego prawa miejsce czyśćca jest tam, gdzie człowiek grzeszył. — Ale to chyba nie jest prawdopodobne. Człowiek przecież równocześnie może [w jednym miejscu] odbywać karę za grzechy, które popełnił w różnych miejscach.

Jeszcze inni powiadają, że według powszechnego prawa dusze zmarłych odbywają karę na ziemi, jako że co do stanu są w środku między Bogiem a nami. — Ale to nic nie mówi, ponieważ nie otrzymują kary za to, że są nad nami, ale za to, co jest w nich najniższe, mianowicie za grzech.

Na 1. Ogień czyśćcowy jest wieczny co do substancji, ale jest czasowy co do skutku, [co do oczyszczania].

Na 2. Celem kary piekła jest zadawanie katuszy. I dlatego wszyscy dają jej nazwy od tego, co na tym świecie zwykle nas męczy. Natomiast celem kary czyśćca jest przede wszystkim oczyszczanie z pozostałości grzechu. I dlatego czyśćcowi przypisuje się samą tylko karę ognia. Ogień bowiem ma to do siebie, że oczyszcza i trawi.

Na 3. Dowody podane w tym zarzucie mają na myśli to, co dzieje się na szczególne

zarządzenie, a nie to, co obowiązuje według powszechnego prawa.

Artykuł 3

CZY KARA CZYŚĆCA PRZEWYŻSZA WSZELKĄ DOCZESNĄ MĘKĘ TEGO ŻYCIA?

Zdaje się, że kara czyśćca nie przewyższa wszelkiej doczesnej męki tego życia, bo:

1. Im coś jest bardziej wrażliwe i czułe na zranienie, tym większego doznaje cierpienia. Lecz ciało jest bardziej wrażliwe niż dusza odłączona: już to dlatego, że ciało i ogień działający nań — to przeciwieństwo, już to dlatego, że ma materię, która może przyjmować jakość nań działającą, czego nie można powiedzieć o duszy. Wynika z tego, że większe jest cierpienie, jakiego ciało doznaje na tym świecie, niż to, które oczyszcza duszę po śmierci.

2. Kara czyśćca jest skierowana wprost przeciw grzechom lekkim. Lecz za grzechy lekkie, skoro są naj lżejszymi grzechami, należy się najlżejsza kara, bo „chłosta ma być wymierzona według miary wykroczenia"[1]. A więc kara czyśćca jest najlżejsza. /34/

3. Powinność poniesienia kary, skoro jest skutkiem winy, jest większa lub mniejsza zależnie od tego, czy wina jest większa lub mniejsza. Lecz w tym, któremu wina została już odpuszczona, wina nie może być większa lub mniejsza. A więc w tym, któremu wina śmiertelna została odpuszczona i za nią nie zadośćuczynił w pełni, powinność odbycia kary nie zwiększa się w chwili śmierci. Lecz w tym życiu nie było w nim tej powinności w odniesieniu do najcięższej kary. A więc kara, którą będzie cierpiał po śmierci, nie będzie dlań cięższa od wszelkiej kary tego życia.

Wbrew temu: 1. Augustyn tak pisze[2]: „Ów ogień czyśćca będzie dokuczliwszy niż którakolwiek z kar, jakie człowiek na tym świecie może poczuć, zobaczyć lub pomyśleć".

2. Im kara jest powszechniejsza, tym jest większa. Lecz dusza odłączona, skoro jest niezłożona, cała ponosi karę. Nie tak zaś jest z ciałem. A więc kara, jaką cierpi dusza odłączona, jest większa niż wszelka kara, którą cierpi ciało.

Odpowiedź: Kara czyśćca jest dwojaka: jedną jest poniesiona szkoda; polega ona na odłożeniu widzenia Boga; drugą jest kara zmysłu; jest nią cierpienie zadawane przez ogień cielesny. Jedna i druga kara, i to nawet najmniejsza, przewyższa największą mękę tego świata.

Im bardziej bowiem czegoś się pragnie, tym nieobecność tego jest bardziej nieznośna. Otóż trawiąca dusze święte tęsknota za najwyższym dobrem, po tym życiu potęguje się do najwyższego stopnia. Dzieje się to dlatego, że już nie tamuje jej ciężar ciała, a także, ponieważ już nastałby czas rozkoszowania się najwyższem dobrem, gdyby coś nie stanęło na przeszkodzie. I dlatego dusze te jak najbardziej boleją z powodu tego odłożenia.

Podobnie, ponieważ ból nie jest zranieniem, ale „odczuwaniem zranienia"[3], dlatego tym bardziej kogoś boli jakieś zranienie, im bardziej jest wrażliwy na zadawany ból. Toteż zranienia w miejscach najbardziej wrażliwych sprawiają największy ból. Otóż wszelkie odczuwanie cielesne pochodzi od duszy. I dlatego, gdy coś raniącego godzi wprost w samą duszę, z konieczności musi jej sprawić największy ból. Zakładamy na razie, że dusza cierpi od ognia cielesnego. Ale o tym będzie mowa niżej[4]. — I dlatego kara czyśćca zarówno jako poniesienie szkody, jak i jako kara zmysłu przewyższa wszelkie cierpienie tego świata.

Niektórzy uzasadniają to tym, że cała dusza ponosi karę, a nie ciało. — Ale to być nie może. Bo gdyby to było prawdą, męka potępionych byłaby po zmartwychwstaniu mniejsza niż przed nim, co jest błędne.

Na 1. Wprawdzie dusza jest mniej wrażliwa niż ciało, to jednak lepiej poznaje cierpienie. A gdzie jest większe poznanie cierpienia, tam ból jest większy, nawet gdyby zadawane cierpienie było mniejsze.

Na 2. Dokuczliwość tej kary *zależy* nie tyle od wielkości grzechu, co od usposobienia czy od stopnia wrażliwości karanego, bo ten sam grzech jest surowiej karany tam niż tu. Np. ten, kto ma delikatniejszy układ psychoorganiezny — przy tych samych nałożonych karach — bardziej cierpi karę, niż ktoś inny nie mający tak delikatnego układu. A jednak

sędzia wymierzając obydwom te same kary za te same winy, słusznie czyni.

W świetle tego jasna jest odpowiedź Na 3.

Artykuł 4

CZY KARA TA JEST DOBROWOLNA?

Zdaje się, że kara ta jest dobrowolna, bo:

1. Ci, którzy przebywają w czyśćcu, mają serce należycie ustawione. Lecz według Augustyna[1], należyte ustawienie serca polega na dostosowaniu swojej woli do woli Bożej. Zatem gdy Bóg chce, żeby ponosili karę, znoszą ją dobrowolnie.

2. Każdy mądry człowiek chce tego, bez czego nie można dojść do zamierzonego celu. Lecz ci, którzy są w czyśćcu, zdają sobie sprawę z tego, że nie mogą dostąpić chwały, jeśli wpierw nie odbędą kary. A więc chcą ponosić karę.

Wbrew temu: Nikt nie prosi o uwolnienie od kary, którą cierpi dobrowolnie. Lecz ci, którzy są w czyśćcu, proszą o uwolnienie. W *Dialogach* Grzegorz daje na to wiele przykładów[2]. A więc nie znoszą tej kary dobrowolnie.

Odpowiedź: W dwojaki sposób coś jest dobrowolne: pierwszy, wolą bezwzględną. I tak żadna kara nie jest dobrowolna, bo w tym tkwi sedno kary, iż jest przeciw woli. Drugi, Wolą warunkową; tak np. wypalenie rany jest dobrowolne dla osiągnięcia zdrowia. I w tym znaczeniu dana kara może być dobrowolna z dwóch powodów: pierwszy, ponieważ wskutek kary zdobywamy jakieś dobro. W ten to sposób sama wola podejmuje jakąś karę, czego przykładem jest zadośćuczynienie [w sakramencie pokuty], albo ochotnie ją przyjmuje i nie chce, żeby jej nie było, tak jak to zachodzi w męczeństwie. Drugi, bo chociaż kara nie przysparza nam żadnego dobra, jednakże bez niej nie możemy dojść do dobra; przykładem śmierć naturalna. W tym wypadku wola nie podejmuje kary i chciałaby uwolnić się od niej, ale znosi ją: i ze względu na to karę tę uważa się za dobrowolną. I w tym właśnie znaczeniu kara czyśćca jest dobrowolna.

Według niektórych, kara ta nie jest w jakiś sposób dobrowolna. Mówią: dusze są

nader przygniecione męką. Nie wiedzą nawet, że ta kara je oczyszcza, i sądzą, że są potępione. — Ale to zdanie jest błędne. Bo gdyby nic nie wiedziały o swoim uwolnieniu, nie prosiłyby o pomoc, a przecież często to czynią.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 5

CZY DUSZOM W CZYŚĆCU ZADAJĄ MĘCZARNIE ZŁE DUCHY?

Zdaje się, że duszom w czyśćcu zadają męczarnie złe duchy, bo:

1. Magister pisze[1]: Dusze w czyśćcu „będą mieć jako katów wymierzających karę tych, którzy je skusili do grzechu". Lecz złe duchy kuszą nie tylko do grzechu śmiertelnego, ale także do lekkiego, jeśli już niczego innego wskórać nie zdołają. A więc i w czyśćcu będą one męczyć dusze za popełnione grzechy lekkie.

2. Sprawiedliwi mają czas na oczyszczenie się z grzechów w tym i po tym życiu. Lecz jak to widać z *Księgi Hioba*[2], w tym życiu sprawiedliwych oczyszczają nieszczęścia zsyłane przez diabła. A więc i po tym życiu będą dla oczyszczenia karceni przez złe duchy.

Wbrew temu: To jest niesprawiedliwe, żeby ten, kto nad kimś odniósł tryumf, po tryumfie stał się mu podległy. Lecz ci, którzy są w czyśćcu, odnieśli tryumf nad złymi duchami, umierając bez grzechu śmiertelnego. A więc nie będą im podlegać ani doznawać od nich cierpień.

Odpowiedź Jak po dniu sądu sprawiedliwość Boska zapali ten ogień, który będzie przez wieczność zadawał męczarnie potępionym, tak również i teraz za sprawą samej tylko sprawiedliwości Boskiej wybrani bywają oczyszczani po tym życiu, a uczyni to bez posługi złych duchów, których okazali się zwycięzcami i bez posługi aniołów, którzy by przecież swoich współobywateli nie męczyli tak okrutnie. Jest jednak możliwe, że poprowadzą je na miejsce kaźni. Takoż i złe duchy, którym męki ludzi sprawiają uciechę, towarzyszą im i są przy nich w ich oczyszczaniu: już to, aby nasycić się z ich męczarni,

już to, aby z ich wyjścia z ciała wynieść coś tam dla siebie.

Natomiast na tym świecie, kiedy to jest jeszcze czas na walkę, ludzie są męczeni zarówno przez złych aniołów jako przez wrogów, co widać na przykładzie Hioba[3], jak i przez dobrych aniołów; przykładem Jakub, któremu anioł wywichnął staw biodrowy podczas zmagania się z nim[4]. Również i Dionizy wyraźnie głosi[5], że dobrzy aniołowie niekiedy karcą ludzi.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

Artykuł 6

CZY MĘKI CZYŚĆCA SĄ SKUTECZNYM PRZEBŁAGANIEM ZA WINĘ GRZECHU LEKKIEGO?

Zdaje si,ę że męki czyśćca nie są skutecznym przebłaganiem za winę grzechu lekkiego, bo:

1. Słowa Jana[1]: „Istnieje taki grzech, który sprowadza śmierć" itd., tak glosa wyjaśnia[2]: „Na próżno żąda się odpuszczenia po śmierci tego, czego nie naprawiło się w tym życiu". A więc po tym życiu wina żadnego grzechu nie będzie odpuszczona.

2. Ten sam wpada w grzech i jest z niego uwolnio ny. Lecz dusza po śmierci nie może wpaść w grzech lekki. A więc nie może też być od niego uwolniona.

3. Zdaniem Grzegorza[3], takim każdy pojawi się na sądzie, jakim wyszedł z ciała, bo jak pisze Kohelet[4]: „Gdzie drzewo upadnie, tam leży". Jeśli przeto ktoś wyszedł z tego życia z grzechem lekkim, na sądzie pojawi się z grzechem lekkim. Widać z tego, że czyściec nie będzie przebłaganiem za grzech lekki.

4. Jak już powiedziano[8], grzech uczynkowy może być zgładzony li tylko przez skruchę. Lecz po tym życiu nie będzie już skruchy. Wszak ona jest uczynkiem za sługującym, a wtedy nie będzie zasługiwania ani na na grodę, ani na karę, bo jak mówi Damascen[6]: „Tym jest dla ludzi śmierć, czym dla aniołów upadek". A więc po tym życiu wina grzechu lekkiego nie będzie w czyśćcu odpuszczona.

5. Grzech lekki pojawia się z powodu istniejącego w nas zarzewia [zła—skutku grzechu pierworodnego]. Toteż jak już powiedziano[7], w pierwszym stanie Adam nie popełniłby grzechu lekkiego. Lecz po tym życiu w czyśćcu w duszy odłączonej nie będzie zmysłowości, bo to zarzewie odpadnie, jako że Apostoł zwie je[8]: „prawem ciała". Zatem w czyśćcu nie będzie grzechu lekkiego. A skoro tak, to ogień czyśćcowy nie może być przebłaganiem za niego.

Wbrew temu: 1. Według Grzegorza[9] i Augustyna[10], niektóre winy lekkie są odpuszczane w przyszłym życiu. Nie może tu chodzić o karę, bo pod tym względem wszystkie winy, nawet najcięższe, gdy chodzi o powinność odbycia kary, są zmazane ogniem czyśćca. A więc ogień czyśćca oczyszcza winę grzechu lekkiego.

2. Jak powiedziano", przez Pawłowe[12]: „drewno, trawę i słomę" rozumie się grzechy lekkie. Lecz czyściec strawi owo drewno, trawę i słomę. A więc same także winy lekkie bywają po tym życiu odpuszczane.

Odpowiedź: Niektórzy tak powiadali: po zakończeniu życia nikomu już nie odpuszcza się winy jakiegokolwiek grzechu. Jeśli przeto ktoś umiera obciążony winą śmiertelną, jest potępiony i nie może już otrzymać odpuszczenia. Nie może zaś tak być, żeby umierał w grzechu lekkim bez grzechu ciężkiego[13], ponieważ sama łaska końcowa zmywa winę lekką. Grzech bowiem lekki pochodzi stąd, że człowiek, mając Chrystusa za fundament[14], zbytnio miłuje jakieś dobro doczesne. To zaś wykroczenie pochodzi ze skażenia pożądliwością. Stąd też gdy łaska całkowicie zwycięży skażenie pożądliwością — jak to było w N.M. Pannie[15] — nie pozostanie już miejsca na jaikąś winę lekką. A ponieważ z chwilą śmierci całkowicie ta pożądliwość słabnie i zanika doszczętnie, dlatego władze duszy stają się całkowicie uległe łasce, a wina lekka zostaje przepędzona.

Ale to zdanie jest samowolne zarówno samo w sobie jak i w swoim założeniu. Jest samowolne samo w sobie, ponieważ sprzeciwia się wypowiedziom świętych i ewangelii. A ich wypowiedzi, jak mówi Magister[10], nie można odnosić jedynie do odpuszczenia kary za grzechy lekkie, bo kary te — czy to za lekkie, czy to za śmiertelne grzechy — będą w przyszłości odpuszczone. A według Grzegorza[17], tylko lekkie winy zostają po

tym życiu odpuszczone. — Ani też niewystarczające jest to, co mówią; a mówią, że to odnosi się szczególnie do grzechów lekkich, by ktoś nie sądził, że nic ciężkiego nie będzie się za nie cierpieć, ponieważ odpuszczenie kary raczej usuwa ciężkość kary, aniżeli ją wprowadza.

Okazuje się też samowolne w swoim założeniu. Upadek bowiem sił ciała, jaki pojawia się w ostatnich chwilach życia, nie usuwa skażenia pożądliwością ani też go nie osłabia w swoim korzeniu, a tylko w jego przejawach; jasno to widać na przykładzie ciężko chorych. Dalej, upadek ów nie uśmierza władz duszy tak, żeby stały się uległe łasce, ponieważ wtedy dopiero następuje prawdziwe uśmierzenie władz duszy i poddanie ich łasce, kiedy niższe władze są posłuszne wyższym, te zaś „mają upodobanie w prawie Bożym"[18]; a to nie może się pojawić w takim stanie, skoro czynności obu władz są wstrzymane. Chyba że przez to uśmierzenie rozumie się zawieszenie walki, jak to się zdarza u śpiących. Z tego jednak powodu nie mówi się o śnie, że on osłabia pożądliwość lub uśmierza siły duszy, albo że je poddaje łasce.

Ponadto, nawet gdyby się przyjęło, że ów upadek sił ciała osłabia pożądliwość w samym korzeniu i władze duszy poddaje łasce, to jeszcze nie wystarczało by to do oczyszczenia już popełnionej winy lekkiego grzechu, aczkolwiek wystarczało by do uniknięcia tejże winy na przyszłość, bo jak już powiedziano[19], grzech uczynkowy, także lekki, nie zostaje odpuszczony bez wzbudzenia aktu skruchy., jakkolwiek by ona była silna habitualnie. /35/ Niekiedy bowiem tak się zdarza, że ktoś umiera podczas snu i nieprzytomności, jest w stanie łaski, a zasnął w grzechu lekkim. Takowy nie może przed śmiercią wzbudzić sobie aktu żalu za grzech lekki.—Powiadają oni na to tak: Jeśli nie miał aktu żalu lub (postanowienia ogólnego lub szczegółowego, to grzech lekki zamieni się w śmiertelny z tego powodu, że „lekki staje się śmiertelnym, gdy się ma w nim upodobanie". Ale tak nie można mówić. Nie każde przecież upodobanie w grzechu lekkim sprawia grzech śmiertelny, bo gdyby tak było, każdy grzech lekki stawałby się śmiertelnym, jako że każdy grzech lekki podoba się, sikoro jest dobrowolny, ale sprawia to takie tylko upodobanie, które jest już rozkoszowaniem się, na którym — jak mówi Augustyn[20]— polega „wszelka ludzka przewrotność, kiedy to my znajdujemy rozkosz i

cel w rzeczach użytkowych". Jak iz tego widać, takie upodobanie sprawiające grzech śmiertelny jest aktualnym, uczynkowym upodobaniem, jako że wszelki grzech śmiertelny polega na dokonaniu jakiegoś uczynku. Może bowiem zaistnieć taki wypadek, że ktoś popełnił grzech lekki, a potem zgoła już o nim nie myśli: ani o jego odpuszczeniu, ani o przywiązaniu do niego, ale myśli np. o tym, że trójkąt ma trzy kąty równe dwom prostym, i tak myśląc, zasnął i umarł. — Jasne więc jest, że to zdanie jest zgoła nierozumne.

I dlatego wraz z innymi należy tak powiedzieć: U tego, kto umiera w stanie łaski, wina grzechu lekkiego zostaje po śmierci odpuszczona na skutek ognia czyśćcowego. Ta bowiem kara poniekąd dobrowolna mocą łaski będzie mieć siłę przebłagania za wszelki grzech, który może wraz z łaską istnieć w duszy.

Na 1. Glosa ma na myśli grzech śmiertelny. — Albo można tak powiedzieć: Chociaż w tym życiu wina nie została naprawiona sama w sobie, została jednak naprawiona w postaci zasługi, bo mianowicie tu na ziemi człowiek zasłużył sobie na to, żeby tam w czyśćcu była owa kara dlań zasługującą.

Na 2. Grzech lekki ma swoją przyczynę w skażeniu zarzewiem, którego nie będzie w duszy odłączonej przebywającej w czyśćcu. I dlatego dusza ta nie może popełnić grzechu lekkiego. Natomiast odpuszczenie winy grzechu lekkiego ma swoją przyczynę w woli zaprawionej miłością i łaską, która zostanie w duszy odłączonej przebywającej w czyśćcu. I dlatego nie zachodzi podobieństwo.

Na 3. Grzechy lekkie nie zmieniają stanu człowieka, bo ani nie gubią, ani nie zmniejszają miłości do Boga[21]. A według niej mierzy się wielkość darmowej* dobroci duszy. I dlatego dusza pozostaje taką, jaką była pierwej bez względu na to, czy grzechy lekkie będą odpuszczane lub popełniane.

Na 4. Po śmierci nie może już być zasługiwania na nagrodę istotną. Natomiast jak długo człowiek w jakiś sposób jest jeszcze w drodze do nieba, może zasługiwać na jakąś nagrodę dodatkową. I dlatego w czyśćcu może istnieć uczynek zasługujący na odpuszczenie winy grzechu lekkiego.

Na 5. Wprawdzie grzech lekki pochodzi ze skłaniającego doń zarzewia, to jednak jego owoc — wina, jest w duszy. I dlatego nawet po zniszczeniu zarzewia wina może nadal pozostawać.

Artykuł 7

CZY OGIEŃ CZYŚĆCOWY UWALNIA OD KARY NALEŻĄCEJ SIĘ ZA GRZECH? /36/

Zdaje się, że ogień czyśćcowy nie uwalnia od kary należącej się za grzech, bo:

1. W każdym oczyszczaniu chodzi o usunięcie brudu. Lecz kara ze swego pojęcia nie wyraża jakiegoś brudu. A więc ogień czyśćcowy nie uwalnia od kary.

2. Przeciwieństwo może być oczyszczone li tylko przez swoje przeciwieństwo. Lecz kara nie jest przeci wieństwem kary. A więc karą czyśćca nie można być oczyszczonym od powinności odbycia kary.

3. Słowa Pawłowe[1]: „Będzie zbawiony, lecz tak jak by przez ogień" itd., tak glosa uzupełnia[2]: „Ten ogień jest próbą, doznawaniem męczarni, o której Syrach powiada[3]: „Piec wystawia na próbę naczynia garncarza". A więc człowiek wywiązuje się ze wszystkich ciążących na nim kar znoszeniem udręk tego świata, a zwłaszcza śmierci, będącej największą z udręk, a nie ogniem czyśćcowym.

Wbrew temu: Jak wyżej powiedziano[4], kara czyśćca jest cięższa niż wszelka męka tego świata. Lecz człowiek wywiązuje się z ciążącej na nim kary znoszeniem udręk tego świata w duchu zadośćuczynienia za nią. O wiele bardziej więc znoszeniem mąk czyśćca.

Odpowiedź: Każdy, na kim spoczywa jakaś powinność wobec kogoś, uwalnia się od niej przez to, że się z niej wywiąże. A ponieważ obowiązek poniesienia czegoś doczesnego za grzech jest niczym innym, jak powinnością odbycia kary, dlatego przez to, że ktoś ponosi karę, jaką mu się należy, zostaje uwolniony od obowiązku wywiązywania się z niej. I w tym właśnie znaczeniu kara czyśćca uwalnia od tego obowiązku.

Na 1. Wprawdzie obowiązek wywiązania się z ciążącej powinności sam w sobie nie wyraża brudu, to jednak z przyczyny swojej ma na uwadze brud — jego usunięcie.

Na 2. Wprawdzie kara nie jest przeciwieństwem kary, to jednak jest przeciwieństwem

powinności odbycia kary. Dlatego bowiem ciąży obowiązek odbycia kary, że się jej nie wycierpiało, a należało się ją odcierpieć.

Na 3. Te same słowa Pisma św. mają niekiedy wieloraki sens. Toteż i w tym tekście Pawiowym „ogień" może oznaczać albo utrapienia obecnego życia, albo kary czyśćca. Jedne i drugie mogą oczyścić z grzechów lekkich. Wyżej[5] zaś powiedzieliśmy, że śmierć naturalna nie wystarcza.

Artykuł 8

CZY OD TEJ KARY JEDEN MOŻE BYĆ UWOLNIONY PRĘDZEJ NIŻ DRUGI?

Zdaje się, że od tej kary jeden nie może być prędzej uwolniony niż drugi, bo:

1. Im wina jest cięższa i powinność poniesienia ka ry większa, tym surowszą karę nakłada się w czyśćcu. Lecz jaką jest proporcja kary surowszej do winy cięższej, taką samą jest proporcja kary lżejszej do winy lżejszej. A więc tak samo szybko bywa uwolniony od kary jeden, jak i drugi.

2. Pod względem długotrwałości za nierówne zasługi na nagrodę i karę wymierza się równą zapłatę: tak w niebie, jak i w piekle. Wydaje się więc, że podobnie jest w czyśćcu.

Wbrew temu: Jest przyrównanie Apostoła[1], w którym on oznacza różnice między grzechami lekkimi przez „drewno, trawę i słomę". Otóż każdy widzi, że drewno dłużej wytrzymuje ogień niż trawa i słoma. A więc jeden grzech lekki dłużej jest karany w czyśćcu niż drugi.

Odpowiedź: Niektóre grzechy lekkie silniej przywarły do duszy niż inne, jako że przywiązanie do nich z większą siłą skłaniało do nich i mocniej w nich tkwiło. A ponieważ to, co silniej przywarło do czegoś, trudniej daje się oczyścić, dlatego niektórzy w czyśćcu dłużej niż inni ponoszą męki: w miarę tego, jak ich przywiązanie do grzechów lekkich było głębsze.

Na 1. Ostrość kary odpowiada właściwie wielkości winy; natomiast długotrwałość odpowiada zakorzenieniu się winy i wady w podmiocie. Toteż może tak być, że ktoś

może być dłużej w czyśćcu, a przy tym mniejsze ponosić męki; a może być i na odwrót.

Na 2. Grzech śmiertelny, za który należą się męki piekła, oraz miłość do Boga, za którą należy się nagroda raju, po tym życiu wkorzenią się nieporuszalnie w podmiot. I dlatego ta sama jest długotrwałość tu i tam dla wszystkich. Inaczej jest z grzechem lekkim, za który odbiera się karę w czyśćcu. Jasne to jest z tego, co wyżej powiedziano[2].

ZAGADNIENIE 101
KARA ZA GRZECH PIERWORODNY /37/

(Z Komentarza św. Tomasza do 2 Sent., d. 33, q. 2)

Co do tego nasuwają się dwa pytania: 1. Czy za grzech pierworodny po śmierci należy się kara zmysłowa, a chodzi o tych, którzy umierają w samym tylko grzechu pierworodnym? 2. Czy ci, którzy umierają w samym tylko grzechu pierworodnym, doznawają w duszy jakiegoś wewnętrznego duchowego bólu?

Artykuł 1

CZY ZA SAM W SOBIE GRZECH PIERWORODNY NALEŻY SIĘ KARA ZMYSŁOWA? /38/

Zdaje się, że za sam w sobie grzech pierworodny należy się kara zmysłowa, bo:

1. Augustyn powiada[1]: „Wierz mocno i wcale nie wątpij w to, że niemowlęta, które bez sakramentu chrztu zeszły z tego świata, będą cierpieć katusze". Lecz katusze oznaczają karę zmysłową. A więc niemowlęta, które będą ponosić karę za sam tylko grzech pierworodny, będą cierpieć karę zmysłową.

2. Za większą winę należy się większa kara. Lecz wina pierworodna jest większym grzechem niż grzech lekki, ponieważ więcej jest w niej z odwrócenia [się od Boga], jako że pozbawia łaski, natomiast grzech lekki daje się pogodzić z łaską. I dalej, za winę pierworodną otrzymuje się karę wieczną, za winę zaś lekką — karę czasową. A ponieważ za grzech lekki należy się kara zmysłowa, to o wiele bardziej należy się ona za grzech

pierworodny.

3. Surowiej karane są grzechy po tym życiu niż w życiu obecnym, gdzie można doznawać miłosierdzia. Lecz w tym życiu grzechowi pierworodnemu odpowiada kara zmysłowa. Dzieci bowiem mające sam tylko grzech pierworodny cierpią wiele kar zmysłowych, i to nie niesprawiedliwie. A więc i po tym życiu należy się zań kara zmysłowa.

4. Jak w grzechu uczynkowym zachodzi odwrócenie [się od Boga] i zwrócenie się [ku rzeczom doczesnym], tak i w grzechu pierworodnym jest coś odpowiadają cego temu odwróceniu się, mianowicie utrata pierwotnej sprawiedliwości, oraz coś odpowiadającego temu zwróceniu się, mianowicie pożądliwość. Lecz za grzech uczynkowy należy się kara zmysłowa z powodu zwrócenia się [ku pożądliwości]. A więc należy się ona i za grzech pierworodny z powodu pożądliwości.

5. Ciała dzieci po zmartwychwstaniu albo będą podlegać cierpieniom, albo nie będą im podlegać. Otóż ciało ludzkie może nie podlegać cierpieniom albo dzięki szczególnemu przywilejowi, mianowicie wolności od cierpień, jak go mają święci w niebie; albo z powodu pierwotnej sprawiedliwości, jak to było w stanie nie winności[2]. Zatem ciała dzieci albo będą mieć przywilej wolności od cierpień, i wtedy będą chwalebne, no i wtedy nie będzie różnicy między dziećmi ochrzczonymi a nie ochrzczonymi, co jest herezją, albo będą mieć pierwotną sprawiedliwość, i wtedy nie będzie w nich grzechu pierworodnego, ani też nie będą karane za grzech pierworodny, co również jest herezją. — Zostaje więc pierwszy wypadek: że podlegają cierpieniom. Wszystko bowiem, co podlega cierpieniom, z konieczności cierpi na skutek obecności czynnika działającego na ciało. Wynika z tego, że ciała dzieci będą cierpieć karę zmysłową ze strony działających na nie ciał postrzegalnych.

Wbrew temu: 1. Zdaniem Augustyna[3], kara ponoszona przez dzieci, które mają jedynie grzech pierworodny, „jest najłagodniejszą ze wszystkich kar". Lecz taką by nie była, gdyby były męczone karą zmysłową, jako że kara ognia piekielnego jest najcięższą. A więc nie będą cierpieć kary zmysłowej.

2. Ostrość kary zmysłowej odpowiada rozkoszy grzesznie doznawanej, stosownie do słów *Apokalipsy*[4]*:* „Ile się wynosiła i żyła w rozkoszach" itd. Lecz w grzechu pierworodnym nie ma jakiejś rozkoszy, jak nie ma i działania; a według Arystotelesa[5], rozkosz wiąże się zawsze z działaniem. A więc za grzech pierworodny nie należy się kara zmysłowa.

Odpowiedź: Kara powinna być współmierna do winy, stosownie do słów Izajasza[8]: „Miarą kary według miary winy, gdy będziesz odrzucona, osądzisz ją". Otóż ta dziedziczna wada, mająca charakter winy, nie istnieje w nas na skutek odebrania nam lub zniszczenia w nas jakiegoś dobra nieodłącznego od natury ludzkiej i wypływającego z jej pierwiastków, ale na skutek odebrania nam lub zniszczenia w nas czegoś, co zostało nad-dane naturze. I jeżeli ta wina ciąży na danym człowieku, to tylko dlatego, że ma taką naturę, która tego dobra została pozbawiona, a chodzi o dobro, które miało w nim być i mogło się w nim utrzymać. I dlatego żadna inna kara nie należy się za winę pierworodną, jak tylko pozbawienie tego celu, do którego zmierzało odebrane dobro, a do którego to celu natura ludzka sama przez się dotrzeć nie zdoła. Dobrem tym jest widzenie Boga. Toteż właściwą i jedyną karą za grzech pierworodny jest po śmierci brak tego widzenia. Gdyby bowiem człowiek po śmierci za grzech pierworodny cierpiał jeszcze inną karę — karę zmysłową, nie cierpiałby już jej z tego powodu, że ma winę pierworodną, ponieważ kara zmysłowa dotyczy tego, co jest właściwe osobie, jako że takowa kara jest cierpieniem tej oto poszczególnej osoby. Jak przeto wina pierworodna nie powstała w niej" na skutek jej działania, tak i kara nie powinna polegać na jej cierpieniu, a jedynie tylko na braku tego, czego sama z siebie natura nie zdołałaby osiągnąć. Co do innych doskonałości i dóbr, które są nieodłączne od ludzkiej natury i wypływają z jej pierwiastków, to żadnej straty nie poniosą ci, którzy zostali potępieni za sam tylko grzech pierworodny.

Na 1. W tym tekście 'katusze' nie oznaczają kary zmysłowej, a tylko jedynie karę poniesienia szkody polegającej na braku widzenia Boga. Podobnie i nazwą 'ogień' Pismo św. zwykło często przedstawiać wszelką karę.

Na 2. Spośród wszystkich grzechów najmniejszyofe-jest grzech pierworodny, ponieważ jak najmniej jest w nim z dobrowolności. Nie jest bowiem dobrowolny wolą tej oto osoby, ale jedynie wolą tego, który był początkiem ludzkiej natury. Natomiast grzech uczynkowy, a także i lekki, jest dobrowolny wolą tego, w którym jest. I dlatego mniejsza kara należy się za grzech pierworodny niż za grzech lekki.

Nie sprzeciwia się temu to, że grzech pierworodny nie daje się pogodzić z łaską. Utrata bowiem łaski nie ma charakteru winy, ale kary, chyba że ta utrata jest z woli człowieka. Gdzie zatem jest mniej z dobrowolności, tam mniej jest z kary.

Również nie sprzeciwia się temu to, że za uczynkowy grzech lekki należy się kara czasowa, ponieważ dzieje się to przez przypadłość z tego powodu, że umierający w samym tylko grzechu lekkim jest w stanie łaski i jej mocą zostaje oczyszczony z kary. Bo gdyby grzech lekki znajdował się w kimś bez łaski, ponosiłoby się zań wieczną karę.

Na 3. Nie tak samo jest z karą zmysłową przed śmiercią, co po śmierci. Przed śmiercią kara zmysłowa [a więc i cierpienie] jest spowodowane działaniem sił natury: czy to chodzi o cierpienie kary zmysłowej od wewnątrz ciała, np. gorączka lub coś podobnego, czy też o cierpienie kary zmysłowej na zewnątrz, mp. oparzenie lub coś podobnego. Natomiast po śmierci żadna siła natury nie będzie działać [na ciało], jak tylko sam porządek sprawiedliwości Boskiej: nie będzie więc działać ani na duszę odłączoną, na którą, co jest oczywiste, ogień w naturalny sposób nie może działać, ani też na ciało po zmartwychwstaniu, ponieważ wtedy ustanie wszelkie działanie naturalne, a ustanie ono na skutek ustania ruchu pierwszego ciała poruszalnego, który jest przyczyną wszelkiego ruchu i przemiany cielesnej'.

Na 4. Ból odczuwany przez zmysły odpowiada rozkoszy zmysłowej z grzechu uczynkowego, który jest zwróceniem się ku rzeczom doczesnym. Natomiast pożądliwość stale przebywająca i nieprzejawiająca się w uczynlkach, jaka istnieje w grzechu pierworodnym, nie sprawia rozkoszy. I dlatego takiej pożądliwości nie odpowiada ból odczuwany przez zmysły jako kara.

5. Ciała dzieci nie będą wolne od cierpień z powodu braku w nich możności cierpienia,

ale z powodu braku działającego na nie [cielesnego] czynnika zewnętrznego. Po zmartwychwstaniu bowiem żadne ciało nie będzie, działaniem natury, działać na inne ciało, zwłaszcza dla jego zniszczenia. Wtedy bowiem będzie tylko działanie mające na celu wymierzanie kary, jak tego wymaga porządek sprawiedliwości Boskiej. Toteż te ciała nie będą cierpieć kary, którym ze sprawiedliwości Boskiej nie należy się kara zmysłowa. Natomiast ciała świętych będą wolne od cierpień z tego powodu, że nie będzie już w nich możności cierpienia[8]. I dlatego wolność od cierpień będzie dla nich przywilejem, a nie będzie ona nim w dzieciach.

Artykuł 2

CZY DZIECI NIEOCHRZCZONE BĘDĄ CIERPIEĆ NA DUSZY MĘKĘ DUCHOWĄ?

/39/

Zdaje się, że dzieci nieochrzczone będą cierpieć w duszy mękę duchową, bo:

1. Zdaniem Chryzostoma[1] dla potępionych większą karą będzie to, że nie będą cieszyć się widzeniem Boga, niż to, że będą paleni ogniem piekła. Lecz dzieci te nie będą cieszyć się widzeniem Boga. A więc będą z tego powodu cierpieć duchową mękę.

2. Nie może nie sprawiać męki to, że się nie ma tego, co się chce mieć. Lecz dzieci chciałyby mieć widzenie Boga. Inaczej ich wola byłaby uczynkowo przewrotna. A ponieważ go nie mają, dlatego wydaje się, że z tego powodu cierpią mękę.

3. A może powiesz: nie cierpią męki, ponieważ wiedzą, że nie z własnej winy są go pozbawione. Odpowiadam: wolność od winy nie zmniejsza bólu z ponoszonej kary, ale go zwiększa. Nie cierpi bowiem mniej ten, kto nie z własnej winy został wydziedziczony lub okaleczony. A więc również i ból dzieci nie ginie z te go powodu, że nie z własnej winy są pozbawione tak wielkiego dobra.

4. Jak się mają dzieci ochrzczone do zasługi na dobre Chrystusa, tak się mają dzieci nieochrzczone do zasługi na złe Adama. Lecz dzieci ochrzczone dzięki zasłudze Chrystusa otrzymują nagrodę życia wiecznego. A więc i nieochrzczone cierpią ból z tego

powodu, że na skutek zasługi na złe Adama są pozbawione życia wiecznego.

5. Nie może nie sprawiać bólu, gdy jest nieobecne to, co się kocha. Lecz dzieci mają naturalne poznanie Boga i z tego też powodu kochają Go w sposób naturalny. A ponieważ na wieki są od Niego odłączone, dla tego wydaje się, że tego nie mogą znosić bez bólu.

Wbrew temu: 1. Jeżeli dzieci nieochrzczone po śmierci cierpią ból wewnętrzny, to albo boleją z powodu winy, albo z powodu kary. Jeżeli z powodu winy, to ów ból doprowadza je do rozpaczy, skoro już nie mogą być oczyszczone z tej winy. Lecz taki ból u potępionych jest robakiem — zgryzotą sumienia. Zatem dzieci miałyby zgryzoty sumienia. A skoro tak, to już — jak mówi Magister[2] — ich kara nie byłaby „najłagodniejsza". — Jeżeli zaś boleją z powodu kary, to — ponieważ ich kara sprawiedliwie pochodzi od Boga — ich wola występowałaby przeciw sprawiedliwości Boskiej, i w ten sposób uczynkowo stałaby się przewrotną. A tego nie przyjmuje się. Nie cierpią więc żadnego wewnętrznego bólu.

2. Trzeźwy rozum nie dopuści do tego, żeby człowiek martwił się z powodu tego, co w nim jest nie do uniknięcia. Toteż Seneka[3] powiada, że człowiek mądry nie ulega zmartwieniu. Lecz dzieci mają trzeźwy rozum nie zniekształcony żadnym grzechem uczynkowym. Nie będą więc martwić się z tego powodu, że ponoszą taką karę, której w żaden sposób nie mogły uniknąć.

Odpowiedź: Pytanie to doczekało się trzech odpowiedzi: Jedni mówią tak: Dzieci nie będą cierpieć żadnego bólu, ponieważ ich rozum jest do tego stopnia zamroczony, że nie zdają sobie sprawy ze straty tego, co utraciły. — Ale to zdanie nie jest chyba słuszne. Nieprawdopodobne bowiem jest, żeby dusza oswobodzona z ciężaru ciała nie poznawała przynajmniej tego, czego można dociec rozumem, a nawet wiele więcej.

Toteż inni powiadają: Dzieci te mają doskonałe poznanie tego wszystkiego, na co rozciąga się naturalne poznawanie. Poznają Boga i są świadome tego, że są pozbawione Jego widzenia; z tego też powodu cierpią jakiś ból. Wszelako ten ból łagodzić będzie świadomość, że nie z własnej woli wpadły w tę winę, za którą zostały potępione. — Ale

również i to zdanie nie wydaje się prawdopodobne. Przecież takowy ból z powodu utraty tak wielkiego dobra, zwłaszcza bez nadziei odzyskania, nie może być mały. Ich więc kara nie byłaby „najłagodniejszą" , — Ponadto, z tego samego zgoła powodu nie cierpią bólu zmysłowego i z zewnątrz zadawanego, co nie cierpią bólu wewnętrznego. Wszak ból z ponoszenia kary odpowiada rozkoszy doznanej z grzechu. Stąd też po usunięciu rozkoszy z grzechu pierworodnego wykluczony jest wszelki ból z kary za niego.

I dlatego jeszcze inni tak twierdzą: Dzieci te mają doskonałe poznanie tego wszystkiego, na co rozciąga się naturalne poznawanie; są świadome tego, że są pozbawione życia wiecznego; znają też przyczynę, z powodu której są z niego wykluczone, a jednak nie cierpią w jakiś sposób z tego powodu. A jak się to dzieje, zobaczmy:

Człowiek o trzeźwym rozumie nie cierpi z tego powodu, że nie ma tego, co przekracza jego siły, a jedynie z tego powodu, że nie ma tego, co w jakiś sposób jest w stanie to mieć. Np. żaden mądry człowiek nie cierpi z tego powodu, że nie zdoła latać jak ptak, lub że nie jest królem albo cesarzem, ponieważ to mu się nie należy. Cierpiałby jednak, gdyby go pozbawiono tego, co w jakiś sposób jest zdolny posiadać. Powiadam więc talk: Każdy człowiek mający używanie wolnej woli ma w sobie jakąś możność osiągnięcia życia wiecznego. Może bowiem przygotować się na przyjęcie łaski, dzięki której wysłuży sobie życie wieczne. I jeśli tego zaniedbał, będzie doznawał największego bólu, jako że stracił to, co mogło stać się jego [szczęściem]. Otóż dzieci nigdy nie były w takim stanie, żeby mogły posiąść życie wieczne, bo ani ono nie należało się im z pierwiastków natury, jako że ono przekracza wszelką siłę natury, ani też nie mogły mieć właściwych im uczynków, którymi by osiągnęły tak wielkie dobro. Toteż wcale nie będą boleć z powodu braku widzenia Boga. Owszem, cieszyć się będą z tego, że tak wielce korzystać będą z rzeczy pochodzących z dobroci Bożej i z doskonałości naturalnych.

Nie można też mówić, że one mogły osiągnąć życie wieczne: nie przez swoją czynność, ale przez czynność innych wobec nich, tak jak inne ochrzczone dzieci, będące w tym samym położeniu osiągnęły życie wieczne. Bo to już jest rzeczą wyjątkowej łaski,

żeby ktoś otrzymał nagrodę bez własnego uczynku. Stąd też brak takowej łaski nie spowoduje w zmarłych bez chrztu dzieciach większego smutku, niż w mądrych osobach to, że nie spadają na nich te liczne zaszczyty, które spadają na innych im podobnych.

Na 1. Potępieni za grzech uczynkowy byli w stanie osiągnięcia życia wiecznego. Mieli bowiem używanie wolnej woli. A jak powiedziano[4], u dzieci tego nie było. Nie tak samo więc jest z jednymi, co z drugimi.

Na 2. Wprawdzie, jak uczy Filozof[5], wola dotyczy rzeczy możliwych i niemożliwych, to jednak wola należycie ustawiona i w pełni świadoma dotyczy jedynie tego, ku czemu ktoś jest w jakiś sposób ukierunkowany. I ludzie boleją, jeżeli nie uda się im ziścić tejże woli.

Nie boleją zaś, jeżeli nie udaje się im ziścić tej woli, która dotyczy rzeczy niemożliwych. Bo takowa nie powinna zwać się wolą, ale raczej chciejnością czy zachcianką, jako że człowiek zasadniczo tego nie chce, ale chciałby, o ile byłoby to możliwe[6].

Na 3. Każdy człowiek jest ukierunkowany ku temu, żeby mieć własne dziedzictwo albo członki swojego ciała. Toteż nic dziwnego, że boleje z powodu ich straty: czy stracił to z własnej, czy też z cudzej winy. Jak z tego widać, nie można tego stosować do dzieci, co czyni zarzut.

Na 4. Według św. Pawła[7]: dar Chrystusa przewyższa grzech Adama. Toteż dzieci nieochrzczone nie muszą mieć tyle ze zła, co dzieci ochrzczone mają z dobra.

Na 5. Owszem, dzieci nieochrzczone są odłączone od Boga, gdy chodzi o to połączenie, które dokonuje się przez chwałę. Nie są jednak zgoła od Niego odłączone. Przecież łączą się z Nim przez korzystanie z udzielonych im dóbr naturalnych. I w ten również sposób mogą cieszyć się Nim naturalnym poznawaniem i miłowaniem.

Koniec Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu w polskim przekładzie: 3122 artykułów.

Deo gratias

ADORO TE DEVOTE

Św. Tomasz z Akwinu

Uwielbiam nabożnie, Jezu, Bóstwo Twe.

W tych oto postaciach utaiłeś je.

Tobie cały umysł mój poddaje się,

Bo nad Tobą myśląc, nie ogarnia Cię.

> Zmysły: wzrok, smak, dotyk zawód czynią nam I tylko słuchowi ufnie wiarę dam: Wierzę słowom, które wyrzekł Boży Syn: To najczystsza prawda: Oto wiary czyn!

Na krzyżu ukryłeś tylko bóstwo Twe.

Tu i człowieczeństwo utaiłeś Swe.

Ja w oboje wierzę: tam być, proszę Cię,

Gdzie łotr dobry chciał być, Jezu, przyjmij mię.

> Jak niewierny Tomasz Twych nie widzę ran: Lecz wyznaję z wiarą, żeś mój Bóg i Pan. Abym wierzył mocniej Tobie — pomóż mi: Kochał Cię serdeczniej, żywiej ufał Ci.

Tyś pamiątką śmierci i Chleb żywy sam.

Życia Swego zdroje przekazujesz nam.

Spraw, bym dla mej duszy z Ciebie życie brał

I Twej obecności błogą radość znał.

> Dobry Pelikanie, Jezu Panie nasz, Ty mnie nieczystego w Krwi Swej obmyj z zmaz: Wszak jedna jej kropla tak wielką ma moc, Że całego świata gładzi zbrodni noc.

Zasłoniętą teraz widzę postać Twą.

Tęsknię za tym, Jezu, usłysz prośbę mą:

Żebym ujrzał Twoją odsłoniętą twarz,

Patrząc na Twą chwałę, szczęścia doznał wraz. Amen.

Przełożył o. Pius Bełch OP

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

(Wyjaśnienie skrótów użytych poniżej można znaleźćw tomie 13 na stronach 299-301)

ZAGADNIENIE 87

art. 1

1. 4 Sent., d. 43, c. 3 (QR II, 9%).

2. Glossa Lombardi: PL 191, 1346. — Orygenes, 2 In Rom. 2, 15: PG 14, 894.

Rz 2, 15.

3. Iz 35, 10. Tłum. z tekstu. Por. Ap 21, 4.

4. 20 de Civ. Dei 14 : PL 41, 680.

5. 1 Sm 16, 7.

6. 2 Kor 5, 10; raczej Rz 14, 10.

7. Rz 2, 15n. Tłum. z tekstu.

8. Ap 20, 12.

20 de Civ. Dei 14: PL 41, 680.

10. De Iudiciaria Potestate: PL 1%, 1182.

11. Augustyn, 1. c.

12. 1. c.

13. Na 1.

14. Na 1.

10. Por. 1. 22, 2 na 4; z. 23, 3 na 2; /186/; t. 2 str. 183. 194. 310.

17 2 de Consol., prosa 4: PL 63, 677.

art. 2

1. Mt 22, 30; Łk 20, 36.

2. Patrz 1. 107, 1, t. 8, str. 60nn.

3. 4 Sent., d. 17, c. 5 (QR II, 855). — Cf. Gracjan, Decre- tum, p. 2, causa 33, q. 3 De poenitentia, d. 1, append. ad can. 87 (RF I, 1184).

4. In Hebr., hom. 31: PG 63, 217.

5. 1 Kor 4, 5.

6. Glossa interl. (VI, 38v); Glos sa Lombardi: PL 191, 1566. — Haymo, In 1 Cor 4, 5: PL 117, 532. Vide Ambrosiaster, In Cor 4, 5 : PL 17, 214; Rabanus Maurus, 9 Enarr. in Episł. Pauli, 1 Cor 4, 5: PL 112, 45.

7. Łk 7, 37.

8 Mt 26, 69; Mk 14, 66; Łk 22,

55; J 18, 17 i 25. 9. 2 Sm 11; 24, 10.

10. 4 Sent., d. 43, c. 5 QR II. 998).

11. Na 1.

12. 2 de Fide Orth 15: PG 94, 932. Patrz Arystot., 4 Ethic. 9 nr 1: 1128b11. Etyka Nikomach., przeł. D. Gromska, PWN 1982, str. 157.

art. 3

1. Mdr 5, 8.

2. 2 Topie. 10 nr 1: 114b34. Ary stot., Topiki eta, przeł. K. Le- śniak, PWN 1978, str. 56.

3. Hi 8, 22.

4. Glossa ordin. (III, 23 f). — Cf. Grzegorz W., 8 Moral. 53: PL 75, 857; Rupert, In Iob 8, 22: PL 168, 1004.

5. 20 de Civ. Dei 14: PL 41, 680.

6. Albert W., 4 Sent., d. 43, a 14.

7. Patrz 1. 12, 8. t. 1, str. 217 nn.

6. 20 de Civ. Dei 14 : PL 41, 680.

7. Tamże.

ZAGADNIENIE 88

art. 1

1. Na 1, 9. Tłum. z tekstu.

2. Mt 25, 31nn.

3. Mt 12, 41.

4. J 5, 29. Tłum. z tekstu.

5. Rdz. 2, 2.

6. J 5, 17.

7. Hbr 11, 39n.

8. 2 Kor 5, 10.

art. 2

1. Por. 3. 59, 5, t. 26, str. 299nn.

1. 20 de Civ. Dei 1: PL 41, 569.

2. 4 Sent., d. 47, c. 3 (QR II, 1019).

3. 26 Moral. 29: PL 76, 379.

4. Patrz niżej z. 90, 1.

1. 20 de Civ. Dei 14: PL 41, 680.

2. Ap 20, 12.

3. Rz 2, 15n.

1. 20 de Civ. Dei 14: PL 41, 680.

10. Mt 25, 34n.

11. Rz 2, 12.

art. 3

1. Patrz Suippl. z. 73, 1; z, 77, 2, t. 33 oraz 3. 10, 2 na 1 i 2, t. 24, str. 191n.

2. Dn 9, 24nn.

3. Łk 12, 56.

4. Patrz Iz 3, 14.

5. Mt 24, 3nn; Łk 21, 7nn; Mk 13, 3nn.

6. 1 Kor 10, 11. Patrz Hbr. 1, 2; 9, 26; Ga 4, 4.

7. 1 J 2, 18.

8. Ad Hesychium, episr. 199, c. 1: PL 33, 905.

9. Mk 13, 32. Patrz Mt 24, 36.

10. 1 Tes 5, 2. Patrz Mt 24, 43nn; 2 P 3, 10; Ap 3, 3; 16, 15.

11. Patrz 1. 14, 8, t. 2, str. 59n.

12. Dz 1, 7.

13. Iz 45, 15.

14. Ps 49, 3, W,

15. De Die Iudicii Ad Hesychium, epist. 199, c. 9 PL 33, 914.

16. Patrz 1. 8, 3, t. 1, str. 154nn; z. 43, 3, t. 3, str. 212nn.

17. Mt 24, 3; Mk 13, 3; Łk 21 7.

18. 1 Tes 2.

19. Dz 2, 16n. Patrz przypis do tego tekstu.

20. Patrz Jl 2, 28nn, W. i Bibl. Tys. 3, 1nn.

21. De Die Iudicii Ad Hesychium, epist. 199, c. 6: PL 33, 910.

22. L. 6, c. 7: PG 20, 535.

23. c. 52: PL 23, 695.

24. 83 QQ, q. 58 : PL 40, 43.

25. 2 Tes 2, 2.

art. 4

1. J 19, 13.

2. J 19, 17.

3. 1 Tes 4, 17.

4. Jl 4, 2.

5. Dz 1, 11.

6. Dz 1, 12.

7. Ef 4, 10.

1. Albert W., 4 Sent., d. 48, a. 6 ad ult.

2. Dz 1, 9.

ZAGADNIENIE 89

art. 1

1. J 5, 22n.

2. Mt 19, 28.

3. Iz 3, 14, W.

4. Mt 12, 14. Patrz Jon 3, 5-10.

5. Mdr 3, 8.

6. Aleksander z Hales, Summa Theol., p. 3, q. 25, n, 5, a. 2; Bonawentura, 4 Sent., d. 48, a. 1, q- 1.

Mt 19, 27n.

7. Patrz 1 Tes 4, 17.

8. Mt 19, 28.

10. Dn 7, 10; Ap 5, 1; 20, 12.

11. (t 1173) De Iudic. Potest.: PL 1%, 1182.

12. Tamże.

13. Tamże.

14. Patrz 1. 106, 1. t. 8, str. 51nn.

15. 1. 107, 2. t. 8, str. 63n.

art. 2

1. Mt 19, 28.

2. J 5, 45.

3. Glossa interl. (V, 203v). — Beda, In J 5, 45: PL 92, 704.

4. J 12, 48.

5. J 5, 27.

6. Hi 36, 6, W.

7. Mt 19, 27n; por. Mk 10, 28n; Łk 18, 28nn; 22, 30.

8. Glossa ordin. (V, 60 A). — Grzegorz W., 10 Moral. 31: PL 75, 950.

9. Mt 23, 12; Łk 14, 11; 18, 14.

10. art. poprz.

10. Arystoteles, 3 Ethic. 3: 1112- b24. Gromska, str. 86.

11. Mt 5, 3; Łk 6, 20.

12. Mt 19, 27n.

13. 20 de Civ. Dei 5: PL 41, 663.

14. Dz 1, 26.

10. Cf. Bonawentura, 4 Sent., d. 47, a. 1, q. 1.

11. Tamże.

10. Łk 8, 14; Mt 13, 22; Mk 4, 19.

11. Flp 2, 8.

12. Iz 53, 7, W.

10. Flp 3, 21; por. 1 Kor 15, 26n; Hbr 2, 8; Flp 2, 8.

art. 3

1. Mt 25, 31.

2. Patrz 1. 108, 5 na 6 i a. 6, t. 8, str. 81-87.

3. Mt 22, 30.

4. J 5, 27.

5. Mt 13, 41.

6. Patrz art. 1.

7. Glossa ordin. (V, 77 A). — Jan Chryzostom, In Mat., hom. 79: PG 58, 717.

art. 4

1. 1 Kor 15, 24.

1. Glossa ord. : PL 114, 547 A; Glossa Lombardi: PL 191, 1679 C. — Cf. Haymo, In 1 Cor 15, 24 : PL 117, 597 A; Augustyn, 83 QQ, q. 69 nr 4 : PL 40, 76; Magister, 4 Sent., d. 47, c. 5.

2. 4 Sent., d. 47, c. 5 (QR II, 1021).

3. Div. Nom., c. 4, § 23: PG 3, 725.

art. 5

1. Mt 19, 28.

2. ps. 1, 5. Tłum. dostos.

3. Dz 10, 42.

4. Ap. 1, 7.

5. 6 Dz 10, 42.

6. 20 de Civ. Dei 5: PL 41, 663.

7. J 3, 18. W.

art. 6

1. J 3, 18, W.

1. 11 de Gen. ad Litt. 17: PL 34, 438.

2. 34 Moral. 7: PL 76, 726.

3. Hi 41, 16, W.

4. 2 Kor 5, 10; por. Rz 14, 10.

5. 1 Kor 3, 12.

6. 1 Kor 7, 32.

7. 1 Kor 3, 12.

8. 2 Tm 2, 4.-

10. Dn 4, 24.

11. Glossa interl. do J 3, 17 (V, 196r); Glossa ordin. do J 3, 17 (V 1% A). — Cf. Augus In Joan. 3, 17, tr. 12: PL 35, 1490.

12. 34 Moral. 7: PL 76, 725.

art**.** 7

1. J 3, 18.

2. 4 Sent., d. 47, c. 3 (QR II, 1019).

3. 26 Morał. 27: PL 76, 379.

4. Hbr 11, 6.

art. 8

1. 1 Kor 6, 3.

2. Hi 40, 10 i 28. Patrz przypis w Bibl. Tys. Hi 40, 15.

3. Mk 1, 24. Tłum. z tekstu.

4. Glossa ordin. (V, 92 A). — Beda, 1 In Mk 1, 24 : PL 92, 141.

5. 2 P 2, 4.

6. Na 1, 9. Tłum. z tekstu.

7. J 16, 11.

ZAGADNIENIE 90

art. 1

1. Patrz 3. 59, 2, t. 26, str. 293nn.

2. Syr 7, 6. Tłum. dostos.

3. J 5, 22n.

4. Dn 7, 9.

5. Div. Nom., c. 10, § 2: PG 3, 937.

6. In Joan. 5, 26, tr. 19 : PL 35, 1552.

7. 4 Sent., d. 48, c. 3 (QR II, 1024).

8. J 5, 27.

9. Hi 36, 17. Tłum. własne.

10. U Bonawentury, 4 In Sent., d. 48, a. 1, q. 1, sed contra 2 (QR IV, 984). Druga część glo sy u Ruperta, In Iob 36, 17 : PL 168, 1138. Patrz Augustyn, Serm. ad Popul., s. 127, c. 7: PL 38, 711.

11. Rz 14, 4.

12. Ps. 99, 3, W.

13. Rz 14, 9.

14. Dz 10, 42.

15. Kol 1, 20. Tłum. Sew. Kowalski.

16. Mt 28, 18.

17. Ps 8, 7; 1 Kor 15, 27; Hbr 2, 8.

18. Dn 7, 13n.

19. Rdz 1, 26n; Mdr 2, 23.

20. 3 de Fide Orth. 15: PG 94, 1049. 1010.

21. Hbr. 9, 14.

22. Patrz 3. 56, 2, t. 26, str. 262nn.

art. 2

1. Glossa interl. (5, 240r). — Augustyn, In Joan. 19, 37, tr. 120: PL. 35, 1954; Beda, In Joan. 19, 37 : PL 92, 916.

2. J 19, 37; Za 12, 10.

3. Mt 24, 30.

4. In Mat., hom. 76: PG 58, 698.

5. J 10, 9.

6. Raczej Alcherus Claravallensis, De Spir. et Anima 9: PL 40, 785.

7. Iz 33, 17. Thim. dostos.

8. Glossa ordin. (V, 202 B). — Augustyn, In Joan. 5, 21, tr. 29: PL 35, 1553.

9. J 5, 21. Tłum. z tekstu.

10. Łk 21, 27. Tłum. z tekstu.

11. 1 Tm 2, 5.

12. J 17, 22.

13. z. 85, 2 na 3, t. 33.

14. Iz 26, 11.

15. Glossa interl. (IV, 49v). — Haymo, In Iz 26, 11: PL 116, 840.

art. 3

1. art. potprz. na 4.

2. Enarr. in Psalm., ps. 118, 20, ser. 8: PL 37, 1522.

3. Cf. De Causis, prop. X, 99; S. Th. lec. 10, nn 253n; prop. XII, 103, 6, Th. lec. 12, nn 273-276.

4. 7 Wyznania 16: PL 32, 744. Przeł. Z. Kubiak, Pax 1982, str. 123.

5. J 17, 3.

6. 1 Metaph. 1 nr 1: 980a21.

7. 1 Topie. 13 (15) nr 5: 106a- 38. — Cf. 10 Ethic. 2: 1173- bl6.

8 De Hebdom.: PL 64, 1311. 9. Patrz 2-2. 34, 1, t. 16, str. 189nn.

ZAGADNIENIE 91

art. 1

1. Patrz z. 74, 1, t. 33.

2. Koh 1, 9.

3. Rdz 2, 2.

4. Augustyn, 4 de Gen. ad Litt. 12: PL 34, 304; Beda, 1 In Pn-

tat., super Gen. 2, 2: PL 91, 202; 1 In Hexaem., super Gen.

2, 2: PL 91, 34; Glossa or din. do Gen. 2, 2 (I, 34 C); Glossa interl. do Gen 2, 2 (1, 34r).

5. 1 Cael. et Mund. 2 nr 12: 269b6; cf. 2, 3 nr 1: 268al7.

6. Cf. Arystot., 8 Phys. 1 nr 15: 252al9; Simplicius, In De Ca elo, I, (CG VII, 293. 25).

7. 2 peri Archon 3: PG 2, 128; L. 3, c. 5: PG 2, 331.

8. Iz 65, 17; 66, 22. Patrz 2 P 3,13.

9. Ap 21, 1.

10. Syr 13, 15.

11. Arystot., 8 Phys. 2 nr 2: 252- b26.

12. Ps 8, 7. Tłum. Miłosz.

13. Rz 1, 20. Tłum. z tekstu.

14. Patrz 1. 12, 1, t. 1, str. 196nn.

15. Patrz 1. 12, 3, t. 1, str. 201 nn.

16. 2 de Gener. 11 nr 9: 338bl6.

art. 2

1. Patrz z. 74, 4, t. 33.

2. Rdz 8, 22.

3. Jr 31, 35n.

4. Rdz 1, 14.

5. 2 de Caelo et Mundo 12 nr 5: 292b7.

6. 2 de Caelo et Mundo 1 nr 3: 284al4.

7. Senten. ex Aristot. collectae F : PL 90, 995 inter opera Bedae. — Cf. Arystot, 1 de Caelo 4: 271a31-33.

8. 8 Phys. 1 nr 11: 251b21.

9. Ap 10, 6n, W.

10. 1 Kor 15, 52.

11. Iz 60, 20.

12. 2 de Gener. 10 nr 2: 336a25.

13. 2 Metaph. 2 nr 9: 994bl5.

14. Arystot., 8 Phys. In: 250b11- 253a21; 2 de Caelo 1 : 284-a2-b5. Empedokles i

Pitagoras patrz z. 77, 1 odp., t. 33.

15. Bonawentura, 4 Sent., d. 48, a. 2, q. 2.

16. art. poprz.

17. Rdz 8, 22.

18. Pwt 4, 19.

19. art. poprz.

20. Glossa ord. (VI, 19 B); Glossa Lombardi: PL 191, 1445.

— Ambrosiaster, In Rom 8, 22: PL 17, 131.

21. Rz 8, 22.

22. 1 de Caelo et Mundo 2 nr 12: 269b2; cf. L. 2, c. 1 nr 3: 284al4.

23. Patrz wyżej z. 88, 3 oraz z. 77, 2, t. 33.

24. 1 In de Caelo et Mundo, comm. 5 (V, 5 E).

25. Wbrew 4.

26. Wbrew 5.

art. 3

1. Patrz z. 74, 4, t. 33.

2. art. poprz.

3. Iz 30, 26.

4. Rdz 1, 16.

5. Iz 60, 19.

6. Ap 21, 23.

7. Ptolomeusz, 1 Syntaxis Mathematica sive Almagestum 6 (HB I, 1, 20); Theon Smyrnaeus Platonicus, De Astronomia 4 (MT 158). — Cf. Awerroes, 2 In de Caelo et Mundo, comm. 110 (V, 171 G).

8. Iz 30, 26.

9. Rz 8, 19 i 22.

10. Glossa ordin. (VI, 19 B); Glossa Lombardi: PL 191, 1445.

— Ambrosiaster, In Rom 8, 22: PL 17, 131.

11. Mdr 13, 5.

12. Syr 43, 9.

13. Patrz z. 74, 1 i 2, t. 33.

14. Arystot., 3 Phys. 2: 201b27- 202a3.

15. Glossa interl. (IV, 57v). — Haymo, 2 In Iz 30, 26: PL 116, 169.

16. Iz 30, 26. I/. Rdz 3, 17n.

18. a. 1.

19. Patrz na 3.

20. Patrz niżej z. 97, 7.

21. 3 Doctor Perplex. 13 (FR 274).

22. Iz 30, 26; 60, 19. Patrz żarz. 4 i 5; wbrew 1.

23. 2 Doctor Peiplex. 29 (FR 204, 207).

24. Patrz Iz 13, 10; Jr 4, 23; Ez 32, 7; Jl 2, 10.

25. Patrz 1-2. 9, 5, t. 9, str. 192nn.

art. 4

1. Patrz z. 74, 5, t. 33.

2. Patrz niżej z. 97, 7.

3. Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30.

4. Ap 21, 1.

5. Glossa ordin. (VI, 19 B); Glossa Lombardi: PL 191, 1445.

— Ambrosiaster, In Rom 8, 22: PL 17, 131.

6. Rz 8, 22.

7. Patrz z. 85, 1, t. 33.

8. Mt 22, 30.

9. 2 de Anima 7, nr 2: 418a7. 10 Patrz niżej z. 97, 4.

art. 5

1. Rdz 1, 12-25. Patrz 1. 69-72, t. 5, str. 177-202.

2. art. poprz. wbrew 2.

3. 2 de Gener. 10 nr 7: 336b27.

4. tamże nr 1: 336al5.

5. Rdz 9, 3.

6. 1 Kor 15, 53.

7. Patrz 1. 66, 2, t. 5, str. 145nn.

8. w odp. oraz z. 74, 1 na 3, t. 33.

ZAGADNIENIE 92

art. 1

1. Patrz 1. 12, 1, t. 1, str. 196nn; 1-2. 3, 8, t. 9, str, 77nn.

2. J 1, 18.

3. In Joan., hom. 15: PG 59, 98.

4. Mt 22, 30; Łk 20, 36.

5. Div. Nom. 1, § 1: PG 3, 588; 4, § 3: PG 3, 697.

6. Tamże 4, § 3: PG 3, 697.

7. Myst. Theol. 1, § 1: PG 3, 997.

8. Epist. 1 Ad Caium Monachum : PG 3, 1065.

9. Epist. 5 Ad Dorotheum: PG 3, 1073.

10. 3 Metaph. 8 (82va).

11. 3 de Anima 4 nr 12: 430a3.

12. Cael. Hier. 2, § 3: PG 3, 140.

13. 1 de Fide Orth. 4: PG 94, 800.

14. Arystot., 1 Phys. 4: 187b7n.

15. 15 Epist. 147 Ad Paulinam 15:

PL 33, 613.

16. Ps 36 (35), 10.

17. 1 Kor 13, 12.

18. Tamże.

19. 1 J 3, 2.

20. 1 Kor 15, 24.

21. Glossa ordin. (VI, 58 A); Glossa Lombardi: PL 191, 1679. — Haymo, In 1 Cor 15, 24: PL 117, 596.

22. J 14, 21.

23. Wj 33, 20.

24. 18 Moral. 54: PL 76, 93.

25. Wj 33, 18.

26. Ps 80 (79), 20.

27. J 14, 8.

28. U Awerroesa, 3 de Anima, comm. 36, digr., p. 1 (VI2, 175 D, 178 A).

29. Tamże *(VI*^{2}*,* 178 A) oraz Epist. De Intellectu (IX, 157 B).

30. 3 de Anima, comm. 36, digr., p. 1 (175 D, 178 A). — a Epist. De Intelectu (IX,

157 B).

31. Arystot., 3 de Anima 8 : 431- b22-26.

32. In Joan., hom. 15 : PG 59, 98.

33. Epist. 147 Ad Paulinam 5 : PL 33, 601.

34. U Alfarabiego nie ma takiego argumentowania. Co do Awempace, patrz Awerroes, 3 de Anima, comm. 36, digr., p. 3 (Vl2,

181 A).

35. 5 Metaph. 5 (90ra).

36. Alfarabi, De Intellectu (68vb). Patrz u Awerroesa, 3 de Anima, comm. 36, digr., p. 3 (VI2, 180 E) ex libro De Intellectu et Intellecto. — Co do Awempace, patrz Awerroes, miejsce przytoczone, który podaną treść wziął z Epist. Continualionis Intellectus cum Homine (VI2, 180 E) i z De Anima (VI2, 181 Q.

37. 1 Kor 13, 12.

38. 3 Metaph. 8 (82va).

39. Cf. De Causis, prop. 10, 99; prop. 12, 103.

40 De Anima 3 (SA 1H, 107. 29) sive De Intellectu et Intellecto interprete Rolando Cremonensi (TH 76). — Cf. Awerroes, 3 De Anima, comm. 36, dign, p. 1 (VI2, 175 E, 177 A). Albert W., 3 de Anima, tr. 3, c. 6 (BO V, 378).

41. 3 de Anima, comm. 36, digr., ip. 5 (VI2, 185 C).

42. 8 (9) Metaph. 9 nr 6 : 1051- c29.

43. 2 Seat., d. 1, c. 6 (QR I, 311).

44. Epist. 147 Ad Paulinam 6 : PL 33, 603.

45. Patrz 1. 12, 7, t. 1, str.. 213nn.

46. In Joan., hom. 15 : PG 59, 99.

47. J 1, 18.

48. Serm. ad Popul., senn. 117, c. 2 : PL 38, 662.

49. 1 J 1, 5.

50. Patrz 1. 12, 2 na 3, t. 1, str. 201.

51. Patrz 1. 14, 2. 5. 6., t. 2, sir. 44n, 50-57; z. 56 i 57, t. 4, str. 189-210.

52. 3 de Anima 4 nr 12 : 430a3.

53. 3 de Anima, comm. 15 (V12, 159 F).

54. 6 de Naturalibus, De An., p. 5, c. 6 (25vb).

55. 3 de Anima, comm. 5 (VI2, 138 F, 149 E, 151 D); comm. 36, digr., p. 5 (VI2, 135 C).

56. w odp. i na 3.

57. 3 Phys. 7 nr 6 : 207b35.

58. Epist. 147 Ad Paulinam 15 : PL 33, 613.

59. 1 J 3, 2.

60. 1 Kor 13, 12.

61. Patrz 1. 12, 5, t. 1, str. 208nn.

62. w odp.

art. 2

1. Patrz 1. 12, 3, *L* 1, sir. 201nn.

2. Hi 42, 5.

3. Hi 19, 26. Tłum. z tekstu.

4. 22 de Civ. Dei 29 : PL 41, 799.

5. Hi 4, 16.

6. 5 Moral. 34 : PL 75, 712.

7. Tamże PL 75, 713.

8. Mt 22, 30; Mk 12, 25; Łk 20, 36; 1 Kor 15, 44.

9. 1 Kor 15, 28.

10. L. 1 super Luc. 1, 11 : PL 15, 1624.

11. L. 1 in Iz 6, 1 : PL 24, 94.

12. Mt 5, 8.

13. Raczej Augustyn, Epist. 147 Ad Paulinam 23 : PL 33, 621;

14. Tamże c. 11 : PL 33, 609.

15. 14 de Trin. 4 : PL 42, 1040.

16. De Causis, prop. 10, 99 i 12, 103

17. 22 de Civ. Dei 29 : PL 41, 800.

18. 2 P 3, 13; Iz 65, 17; 66, 22; Ap 21, 1.

19. Rz 1, 20.

20. Patrz 1. 12, 3 na 2, t. 1, str. 203.

21. Ef 1, 18.

22. 22 de Civ. Dei 29 : PL 41, 798.

23. z. 81, 1, t. 33.

art. 3

1. Patrz 1. 12, 8, *i.* 1, str. 217nn; z. 106, 1 na 1, t. 8, str. 53. 2.

2. 1 Sent. 10 : PL 83, 556.

3. 3 Mt 22, 30; Mk 12, 25; Łk22, 36.

4. 4 Dialog. 33 : PL 77, 376.

5. 3 de Anima 4 nr 5: 429b3.

6. 2 Dialog. 35 : PL 66, 200.

7. 3 de Anima 5 nr 1 : 430al4.

8. Prz 10, 24.

9. Arystot., 1 Metaph. 1 : 980a- 21.

10. Flp 3, 21.

11. 3 de Anima, comcn. 36, digr., p. 5 (VI2, 183 D).

12. Glossa ordin. (VI, 58 B); Glossa Lombardi : PL 191,

1679. — Cf. Haymo, In 1 Cor 15, 24 : PL 117, 597; Augustyn, 83 QQ, q. 69: PL 40, 76.

13. 1 Kor 15, 24.

14. Cael. Hier., c. 10, § 3: FG 3, 273; Eccl. Hier., c. 6, p. 3, § 6 : PG 3, 537.

15. J 3, 34. Tłum. dostos.

16. J 3, 35.

17. Patrz 1. 14, 9 odp., t. 2, str. 61n.

18. Patrz 3. 10, 2, t. 24, str. 189nn.

19. Dionizy, Eccl. Hier., c. 6, p. 3, § 6: PG 3, 537; Hieronim, 2 In Eph 3, 10 : PŁ, 26, 515; Chryzostom, In Eph. hom. 7 : PG 62, 49.

20. Div. Nom., c. 4, § 2: PG 3, 696.

21. Patrz 2. 15, t. 2, str. 81-88.

22. 5 Wyznania 4 : PL 32, 708. Kubiak, str. 71.

23. J 14, 8.

24. Patrz wbrew 1.

25. Ap 21, 23. Tłum. z tekstu.

26. Dn 12, 3.

27. Glossa ord. do 1 Kor 15, 24 (VI, 58 B); Glossa Lombardi do 1 (Kor 15, 24: PL 191, 1679; cf. Glossa ord. Do Ap 21, 23 (VI, 273 F); Glossa interl. do Ap 22, 5 (VI, 274v). — Rabanus Maurus, 11 Enarr. in Epist. Pauli: 1 Kor 15, 24: PL 112, 146.

ZAGADNIENIE 93

art. 1

1. Patrz 1. 62, 9 na 3, t. 5, str. 52; 1-2. 4, 5, t. 9, str. 87nn.

2. Patrz 1-2. 3, 2, t. 9, str. 61nn.

3. Patrz 1-2. 3, 5, t. 9, str. 69nn.

4. Ap 6, 9.

5. Glossa ordin. VI, 250 A). — Haymo, 2 In Ap 6, 9 : PL 117, 1029.

6. Mdr 9, 15.

7. 12 De Gen. ad Litt. 35 : PL

34, 483.

8. Dusza oddzielona: patrz 1. 88 i 89, t. 7, str. 52-82.

9. Patrz wyżej z. 75, 1 na 4, t. 33.

10. 1 Ethic. 8 nr 16: 1099a33; 9 nr 7 : 1099b27.

11. 10 Ethic. 4 nr 5 : 1174bl9.

art. 2

1. J 14, 2.

2. In Joan. 14, 2, tr. 67 : PL

35, 1812.

3. Ap 21.

4. 8 Phys. 9 nr 3: 265bl7.

art. 3

1. Patrz 1. 12, 6, t. 1, str. 210nn.

2. Por. Mt 25, 15.

3. Ps 62 (61), 13. Podobnie Prz 24, 12; Syr 16, 12nn; Mt 16, 27; Rz 2, 6n; 1 Kor 3, 13nn; Tm 4, 14; Ap 2, 23; 14, 13; 20, 12n; 22, 12.

4. 1 Ethic. 8 nr 9 : 1099a4. Gromska, str. 26.

5. 2 Tm 2, 5.

6. Arystot., 5 Topie. 8 : 137b33. Leśniak, str. 142.

7. Patrz 2-2. 23, 7 i 8, t. 16, str. 22nn.

ZAGADNIENIE 94

art. 1

1. Glossa interl. (IV, 102v). — Haymo, In Iz 63, 16 : PL 116, 1059.

2. Iz 63, 16.

3. 10 Ethic. 4 nr 5: 1174bl4. Gromska, str. 367.

4. Iz 66, 24.

5. Glossa ordin. (IV, 108 E). — Haymo, In Iz 64, 24: PL 116, 1085.

6. Arystot., 3 Rhet. 17 : 1418b4.

7. 12 Moral. 21: PL 75, 999.

8. Hi 14, 21.

art. 3

1. Patrz Tb 3, 22, W.

2. Ps 58 (57), 11.

3. Iz 66, 24. Tłum. dostos.

4. Jk 1, 2. Patrz Mt 5, 10; Rz 5, 3.

ZAGADNIENIE 95

art. 1

1. Cf. Codex, L. 5, tit. 12, leg. 20 Pro oneribus (KR II, 205b); Dig., L. 23, tit. 3, leg. 7 Dotis fruotum (KR I, 336a), leg. 56, Si is (KR I, 339b), leg. 76 Si pater (KR I 341 b). — Vide Raymiundus de Pennafort, Summa, L. 4, tit. 25, § 1 (534a).

2. Cf. Codex, L. 5, tit. 11, leg. 7 Si pater (KR II, 204a); Dig., L. 23, tit. 2, leg. 19 Cap. 35 (KR I, 331b); tit. 3, leg. 5 Profectkia dos est (KR I, 335b).

3. Łk 1, 17.

4. Cf. Dig., L. 23, tit. 3, leg. 3 Dotis appellatio (KR I, 335b).

5. Ef 5, 32.

6. Iz 61, 10.

7. 1 Ars Amatoria, v. 594 (DD 176).

8. Rdz 34, 12, W.

9. Wj 22, 16.

10. Cf. Raymundus de Pennafort, Summa, L. 4, tit. 25, § 1 (534a). — Vide Henricus Hostiensis, Summa, L. 4, rubr. De dotibus promittendis et constituendis § 4 (5O8ra).

11. Cf. Raymundus etc, Summa, L. 4, tit. 25, § 2 (534b).

12. 1 Krl 9, 16.

13. Rdz 34, 12, W oraz Wj 22, 16.

14. Rdz 34, 8-12.

15. Wj 22, 16.

16. Dig., L. 24, tit. 3, leg. 1 Dotium causa (KR I, 356a); leg. 2 Soluto matimonio (KR I, 356b).

17. 2 Kor 5, 6.

18. Ps 44, 14, W. Tłum. dostos.

art. 2

1. art. paprz. odp.

2. Patrz art. poprz. na 3.

3. Cf. Enarr. in Psakn. 90, 16, ser. 2: PL 37, 1169; 1 de Trin. 8: PL 42, 831.

4. 3 de Cons., prosa 2: PL 63, 724.

5. 10 Bthic. 7 nr 1: 1177al2.

art. 3

1. Flp 3, 21.

2. Glossa ordin. (III, 110 F); Glossa 'Lombardi: PL 191, 208. — Augustyn, Enarr. in Psalm. 18, 6, enarr. 2: PL 36, 161.

3. Ps 19 (18), 5n.

4. Ap 21, 3.

5. 3 de Doctr. Christ. 31: PL 34, 82.

6. Iz 61, 10.

7. 1 Kor 12, 27, W.

8. Glossa Lornbardi: PL 191, 1657; Cf. glossa interl. (VI, 53r). Cf. Bruno Carthus., In 1 Cor 12, 27 : PL 153, 191; Hervaeus, In 1 Cor 12, 27: PL 181, 950.

9. J 3, 29.

10. Cf. Innocenty V, 4 Sent., d. 49, q. 2, a. 2.

11. Patrz 3. 8, 1, t. 24, str. 157nn.

12. Patrz Mt 25, 1.

art. 4

1. Pnp 6, 9.

2. Cf. inter opera Cassiodori, In Cant 6, 8 : PL 70, 1091; in ter opera Isidori, In Cant 6. 8 :PL 83, 1128; Beda, 5 In Cant 6, 8 : PL 91, 1182; Alcuinus, In Cant 6, 8 : PL 100, 658; Haymo, In Cant 6, 8 : PL 117, 339; Anselmus Laud., In Cant 6, 8 : PL 162, 1217; Bruno Sign., In Cant 6, 8 : PL 164, 1273 i inni.

3. Łk 12, 36.

4. Glossa ordin. (V, 158 E). — Beda, 4 In Luc 12, 36 : PL 92, 495.

5. Patrz 3. 8, 4, t. 24, str. 164nn; Koi 2, 10.

6. Super Cantica, Prol., interprete Rufino : PG 13, 63.

7. Wj 4, 25.

art. 5

1. Patrz 1. 12, 7 na 1, t. 1, str. 215n; 1-2. 4, 3, t. 9, str. 83n.

2. Patrz 1-2. 62, t.ll, str. 152- 159; 2-2. 27, 1 i 2 i obj. 53, str. 101-104. 326n.

3. 1 de Doctr. Christ. 4: PL 34, 20.

4. 1 Kor 9, 24. Patrz odnośnik 1.

5. Eadmerus, De Similit. 48 : PL 159, 627.

6. 22 de Civ. Dei 30 : PL 41, 802.

7. 3 de Consol., prosa 10 : PL 63, 764.

8. Guilielmus Altis., 4 Summa Au- rea, de Dotibus animarum.

9. Bonawentura, 4 Sent., d. 49, p. 1, q. 5.

10. a. 2.

11. Arystot., 1 Ethic. cc. 6, 13 : 1098al2-17; 1102a5n.

12. Bonawentura, 4 Sent., d. 49,

p. 1, q. 5.

13. Patrz 1. 81, 2; z. 82, 5, t. 6, str. 145nn. 161nn.

14. Patrz Prz 13, 12; 1-2. 32, 3 na 2, t. 10, str. 113.

15. 2 Kor 5, 6.

16. 1 i 10 Ethic. 5 nr 7, 7 nr 4 : 1097M4, 1177a32.

ZAGADNIENIE 96

art. 1

1. 3 de Consol., prosa 2 : PL 63, 724.

2. 2 In Evang., hom. 34 : PL 76, 1255. Cf. Magister, 2 Sent., d. 9, c. 6 (QR I, 349).

3. Grzegorz, tamże: PL 76, 1252.

4. Wj 25, 25.

5. Glossa ordin. (I, 178 B). Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 410.

6. 2 Tm 2, 5.

7. Ap 21, 2.

8. Hi 7, 1. Patrz 1 Kor 9, 7; 2 Tm 2, 3n.

9. Ap 1, 6; 5, 10; 1 P 2, 9; Kol 1, 13 itd.

10. Glossa ordin. (I, 178 B). — Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 410.

11. Wj 25, 11.

12. Cf. 1 Ethic. 8 nr 14 : 1099- a24.

13. 2 In Evang., hom. 30 : PL 76, 1220.

14. Arystot., 1 Rhet. 7 : 1365a37.

art. 2

1. Patrz 1-2. 70, t. 11, str. 250- 259; 2-2. 8, 8, t. 15, str. 106nn.

2. Glossa ordin. (V, 45 A). — Rabanus Maurus, 4 In Mat 13, 23: PL 107, 946. — Vide Augustyn, De Yirginitate 45 : PL 40, 423; Beda, 3 In Luc 8, 8 : PL 92, 430.

3. Mt 13, 23; 19, 29.

4. De Virgin. 45 : PL 40, 423.

— Cf. Glossa ordin. do Mt 13, 23 (V, 45 A).

5. art. poprz.

6. Wj 25, 25.

7. De Parad. 13 : PL 14, 325; 1 de Spir. S. 12 : PL 16, 764. — Vide Magister, 1 Sent. d. 1, c. 3 (QR I, 19).

8. Ga 5, 22n.

9. Rz 6, 22.

10. Mt 13, 3; Mk 4, 3nn; Łk 8, 5nn.

11. Łk 8, 11.

12. 2 Tm 2, 5.

13. Mdr 3, 15.

14. Glossa ordin. do Mt 13, 23 (V, 45 A).

15. art. poprz.

art. 3

1. 1 Kor 15, 41.

2. Glossa ordin. (VI, 59 A) Glossa Lombardi : PL 191, 1686.

— Ambrosiaster, In 1 Cor 15, 41 : PL 17, 283.

3. Mdr 3, 15.

4. Glossa ordin. (V, 45 A). — Rabanus Maurus, 4 In Mat. 13, 23 : PL 107, 946. Cf. Augustinus, De Virgin. 45 : PL 40, 423; Beda, 3 In Luc 8,

8 : PL 92, 430.

5. Mt 13, 23.

6. Epist. 22 Ad Eustoch.: PL 22, 409. Cf. Origines, In Num., hom. 6 : PG 12. 610.

7. 7 Ethic. 11 nr 4 : 1152bl8.

8. Por. ps 128 (127), 2; J 4, 38.

art. 4

1. Patrz 1-2. 70, 3 na 2, t. 11, str. 256n.

2. Ga 5, 22n.

3. Łk 21, 33.

4. 3 In Luc 8, 15 : PL 92, 432.

— Vide Hieronymus, Adv. Iovin.: PL 23, 223.

5. Tamże.

6. 1 de Caelo et Mundo 1 na 2 : 268a9. O niebie, przełożył Paweł Siwek, PWN 1980, str. 3.

art. 5

1. Patrz 2-2. 152, t. 22, str. 118- 133.

2. Epist. 123 Ad Ageruch: PL 22, 1047.

3. 7 Hist. Animal. 1 nr 4 : 581- b20. Zoologia, przełożył Paweł Siwek, PWN 1982, str. 282n.

1. Rdz 1, 28.

2. Glossa ordin. (I, 178 B). — Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 410.

1. Wj 25, 25.

2. Ap 14, 4.

3. Glossa interl. (IV, 93r). — Augustyn, De Virgin. 25 : PL 40, 409.

1. Iz 56, 4n.

10. Mt 19, 12.

11. Ga 5, 17. Sew. Kowalski.

12. Patrz 1-2. 114, 4, t. 14, str. 2l2nn.

13. In Sent., L. 4, d. 33, q. 3, a. 1 i 2.

14. Patrz 2-2. 152, 3 na 3, t. 22, str. 127n.

15. Patrz 3. 28, t. 25, str. 169- 183.

16. Patrz 3, 27, 3, t. 25, str. 156nn.

17. Glossa ordin. (VI, 76 E); Glossa Lombardi: PL 192, 84. — Augustyn, 19 de Civ. Dei 4 : PL 41, 629.

18. 2 Kor 12, 7.

19. Mt 4, 1-11; Mk 1, 13; Łk 4, 1-13.

20. Hbr 13, 4.

21. Cf. Hieronymus, epist. 22 Ad Eustoch. : PL 22, 408.

22. Patrz 2-2. 152, 1 na 4, t. 22, str. 121n.

23. Brevarium Rom., die 13 dec, in festo s. Luciae, ad Mat.,271

lec. 6 (I, 947). 2 Mombridus. Sanatuarium, Passio s. Luciae (II, 108. 41).

24. Patrz 2-2. 64, 5 na 3, t. 18, str. 115; z. 124, 4 na 2, t. 21, str. 44; z. 152, 1, t. 22, str. 119nn.

25. w odp.

26. Cf. Hieronymus epist. 54, Ad Furiam 6 : PL 22, 552.

27. De sancta Virgin. 24 : PL 40, 408.

art. 6

1. Patrz 2-2. 124, t. 21, str. 35 -49.

2. 1 de Tabern. 6 : PL 91, 409.

3. Wj 25, 25. 4 Rz 10, 10.

5. u Gracjana, Decretum, p. 2, causa 23, q. 6, append. ad can. 4 Iam vero (RF I, 949). — Vi de Augustinum, 1 de Adulterinis Coniug. 14 : PL 40. 459.

6. Sermo in Nativ. SS. Innocentium: PL 183, 130.

7. Epist. 9 Ad Paulam. et Eus- toch.: PL 30, 142.

8. Łk 2, 35.

9. 1 In Evang., hom. 3 : PL 76, 1089.

10. 1 de Civ. Dei 17. 20. 26: PL 41, 31. 34. 39.

11. Cf. Eusebius, 8 Hist. Kość. 12: PG 20, 769; Jan Chryzos., Hom. de SS. Mart. Ber nice et Prosdoce : PG 50, 639; Concio in Quadriduanum Lazarum et de SS. Mart. Domnina, Bernice et Prosdoce : PG 50, 644; Ambroży, 3 de Virg. 7 : PL 16, 241.

12. 7 Etymol. 11 : PL 82, 290.

13. Cf. Ambrosiaster, In 1 Cor 12, 3 : PL 17, 258.

14. De Sancta Virgin. 46 : PL 40, 424.

15. Patrz Arystot., 3 Ethic 9 : 1115a25.

16. Augustyn, Enarr. in Psalm., ,ps. 34, ser. 2, nr 13 : PL 36, 340.

17. Patrz 2-2. 141, 4 i 5, t. 22, str. 14-19.

18. 1 de Civ. Dei 17. 20. 26 : PL 41, 31. 34. 39.

19. Brev. Rom., die 22 nov., in festo s. Caeciliae, ad Mat., lec. 6. — Mombritius, Sanctuariuni, Passio s. Caeciliae Virg. et Mart. (I, 341. 12).

20. Cf. Mombritius, Sanctuarium, Prol. in vitam s. Sylvestri (II, 508. 8); Baronius, Annales Eccl., ad annum Christi 323 (IV, 57a).

21. Cf. Acta Santorum, Acta altera s. Marcelli, die 16a Ian., L. 1, c 4 (BL II, 376a).

22. Patrz 2-2. 141, 4n, t. 22, str. 14-19.

23. 3 Ethic. 6 nr 6, H15a24. Patrz 2-2. 123, 4, t. 21, str. 18n.

24. Patrz 2-2. 124, 5, t. 21, str. 46nn.

25. św. Agnieszka, 21 stycz.; św. Agata, 5 lut.; św. Dympna, 15 maja.

26. Patrz 2-2. 124, 1 na 1, t. 21 str. 37.

27. Patrz 3. 27, 6, t. 23, str. 166nn.

28. zarzut 3.

29. art. poprz.

art. 7

1. Mt 23, 12; Łk 14, 11.

2. Glossa ordin. (V, 15 F). — Paschasius Radbertus, 3 ?n Mat 4, 5 : PL 120, 194.

3. Mt 4, 5.

4. Glossa ordin. (VI, 90 E): Glossa Lombardi: PL 192,

177. — Cf. Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 409.

5. Ef 1, 18n.

6. Glossa ordin. (III, 367 F). — Beda, 6 In Cant. 8, 12 : PL

91, 1220. — Cf. inter opera Cassiodori, In Cant 8, 12 r PL 70, 1105; irater opera Isidori, In Cant 8, 12 : PL 83, 1132; Haymo, In Carat 8, 12 : PL 117, 1157.

7. Pnp 8, 12.

8. 2 Tm 2, 5.

9. Patrz 2-2. 32, 2, t. 16, str. 149nn.

10. J 7, 18.

11. 2 Kor 10, 4. Tłum. z tekstu.

art. 8

1. De Habitu Virg. : PL 4, 477.

2. 9 Metapyh. 3 nr 4 : 1054b6.

3. J 16, 33.

4. Ap 5, 5.

5. Ap 3, 21.

art. 9

1. Epist. 9 Ad Paulam et Eustoch. : PL 30, 131.

2. Glossa ordin. (VI, 43 E); Glossa Lombardi : PL 191, 15%. — Augustyn, De Virgin. 13. PL 40, 401.

3. 1 Kor 7, 26.

4. Cael. Hier., c. 10, § 3 : PG 3, 273.

5. 2 Tm 2, 5.

6. Patrz 1. 64, 2, t. 5, str. 77-80.

art, 10.

1. 22 de Civ. Dei 19 : PL 41,782.

art. 11

1. Glossa ordin. (I, 178 B). — Beda, 1 de Tabern. 6 : PL 91, 409.

3. Wj 25, 25.

4. Mt 19, 17.

5. Mt 19, 21; Mk 10, 21; Łk 18, 22.

art. 12

1. Patrz 2-2. 152, 3, t. 22, str. 125nn.

2. Ap 14, 4 i 3.

3. De Habitu Virg. : PL 4, 455.

4. 4 In Ap 14, 3 : PL 117, 1106.

5. 1 Tm 5, 17.

6. Glossa ordin. (V, 19 A). — Augustyn, 1 de Serm. Dom. 3 : PL 34, 1234.

7. Mt 5, 10.

ZAGADNIENIE 97

art. 1

1. Mt 25, 41.

2. 1 Kor 3, 13.

3. Ps 11 (10), 6. Patrz Rdz 19, 24; ps 18 (17), 13nn.

4. Hi 24, 19, W. Tłum. z tekstu.

5. In Psalm., ps. 28 : PG 29, 297; cf. In Hexaem., hom. 6 : PG 29, 121.

6. Mdr 5, 20.

7. Patrz Suppl. z. 86, 3, t. 33.

art. 2

1. Jdt 16, 17.

2. Syr 7, 19, W. Parz Iz 66, 24; Mk 9, 43-48.

3. 21 de Civ. Dei 9 : PL 41, 725.

4. 20 de Civ. Dei 22 : PL 41, 694.

5. Patrz z. 77, 1; z. 81, 4, t. 33.

6. Patrz 1. 79, 12, t. 6, str. 135nn; 1-2. 85, 2 na 3, t. 12, str. 191.

art. 3

1. Glossa ordin. (V, 161 F). — Hieronymus, 1 In Mat 8, 12 : PL 26, 53; Beda, 2 In Mat 8, 12 : PL 92, 41.

2. Łk 13, 28; Mt 8, 12.

3. Ap 18, 7.

art. 4

1. Patrz wyżej z. 91, 4 na 3.

2. Hi 10, 22, W.

3. 9 Moral. 66 : PL 75, 915.

4. Mt 22, 13.

5. 9 Moral. 65 : PL 75, 912.

6. Ps 29 (28), 7, Tłum. własne dostos.

7. In Ps. 28 : PG 29, 297; In Hexaem., hom. 6 : PG 29, 121.

8. In Sent., L. 4, d. 44, q. 3, a. 1, qa 3. Patrz wyżej z. 70, 3; z. 86, 3, t. 33.

9. 1 Metaph. 1 nr 1 : 980a23.

art. 5

1. 4 de Fide Orth. 27 : PG 94, 1225.

2. 12 de Gen. ad Litt. 32 : PL 34, 480.

3. 4 Dialog. 43 : PL 77, 401.

4. 4 Dialog. 29 : PIL 77, 368.

5. Mdr 5, 20.

6. Metaph., tr. 9, c. 7 (106vb).

7. Tamże (107vb).

8. 12 de Gen. ad Litt. 32 i 33 : PL 34, 481n.

9. Metaiph., tr. 9, c. 7 (107vb).

10. 1 de Anima 3 nr 23 : 407b22.

11. na 2.

12. Patrz 1. 64, 4 na 3, t. 5, str. 84; Suppl. z. 70, 3, t. 33.

13. 4 Dialog. 29 : PL 77, 368.

14. 21 de Civ. Dei 10 : PL 41, 725.

15. 4 Sent., d. 44, c. 6 (QR II,

1003).

16. z. 70, 3, t. 33.

17. Patrz z. 86, 3, t. 33.

18. Patrz 1. 52, 1, t. 4, str. 156nn.

art. 6

1. 20 de Civ. Dei 16 : PL 41, 682.

2. 4 Sent., d. 44, c. 6 (QR II, 1003).

3. Hi 20, 26.

4. 15 Moral. 29: PIL 75, 1098.

5. 9 Metaph. 10 nr 1 : 1058b26.

6. Mf 25, 41.

7. Hi 18, 5.

8. 1 Topic. 5 nr 4 : l03al9. Leśniak, str. 12.

9. Mdr 11, 16.

10. 4 Meteor. 1 nr 9 : 379al6.

11. Iz 30, 33.

art. 7

1. Hi 18, 18.

2. Arystot., 2 de Caelo 3 : 286- a17n. Siwek, str. 63.

3. Koh 1, 15, W.

4. 4 Mdr 11, 16.

5. Iz 14, 9.

6. 4 Dialog. 42 : PL 77, 401.

7. Glossa interl. (IV, 375r). — Hayino, In Joan 2, 4 : PL 117, 134.

8. Jon 2, 4.

9. Mt 12, 40.

10. 20 de Civ. Dei 16 : PL 41, 682.

11. 4 Sen., d. 44, c. 6 (QR II, 1003).

12. 4 Dialog. 42 : PL 77, 400.

13. Ap 5, 3.

14. 4 Dialog. 42 : PL 77, 401.

15. 12 de Gen. ad Ott 33 i 34 : PL 34, 481-483.

16. 2 Retract. 24 : PL 32, 640.

17. Patrz Glossa ordin. do Iz 60, 19 (IV, 99 A); Magister, 4 Sent., d. 48, c. 5 (OR n, 1026). — Izydor, De Ord. Creat. 5 i 13 : PL 83, 924 i 946; 14 Etymol. 9 : PL 82, 526.

18. z. 91, 2.

19. 2 de Caelo et Mundo 13, nr2: 293b1.

20. Patrz Diogenes Laertios, 8 Vitae et Plaoita Clarorum Philosophorum 1, § 31 (DD 211); Klemens Aleks., 3 Stromata 3: PG 8, 1120 ex Philolao.

21. Patrz Hi 18, 18; Koh 1, 15, W; Iz 14, 9; teksty mówiące o szeolu.

22. 14 Moral. 22 : PL 85, 1053.

23. Prz 30, 15n.

24. 1 Confess. 12 : PL 32, 670. Kubiak, str. 16.

ZAGADNIENIE 98

art. 1

1. Patrz 1. 64, 2, t. 5, str. 77nn; 1-2. 85, 2 na 3, t. 12, str. 191.

2. Div. Nom., c. 4, § 23 : PG 3, 725.

3. Tamże § 32 : PG 3, 732.

4. Patrz 1. 64, 2, t. 5, str. 77nn.

art. 2

1. Patrz 2-2, 13, 4, t. 15, str. 162n; 3. 86, 1, t. 29, str. 47nn.

2. Cf. 5 de Consid. 12 : PL 182, 802; De Gratia et Lib. Arb. 9 : PL 182, 1017. — Vide Albertus M., in Sent., L. 4, d. 50, a. 3, sed contra 1 (BO XXX, 689).

3. 2 de Fide Orth. 4 : PG 94, 877.

4. Patrz 1. 64, 2, t. 5, str. 77nn.

5. Patrz 2-2. 15, 1, t. 15, str. 175nn.

6. Patrz 2-2. 14, 2, t. 15, str. 167nn.

7. Prz 2, 14, W.

8. Mdr 5, 3.

9. 9 Ethic. 4 nr 10 : 1166b24. Gromska, str. 334.

10. 83 QQ, q. 36 : PL 40, 25.

art. 3

1. Patrz 1. 5, 2 na 3, t. 1, str. 118; 1-2. 29, 4 na 2, t. 10, str. 79; z. 73, 8 na 2, t. 12, str. 62.

2. 3 de Lib. Arb. 7 : PL 32,

1280.

3. 3 de Lib. Arb. 8 : PL 32, 1281.

4. Ap 9, 6.

5. Syr 41, 2.

6. 5 Ethic. 1 nr 10 : 1129b8.

7. Mt 26, 24.

8. Jr 20, 14.

9. Glossa ordin. (IV, 139 E); Hieron., 4 In Jerem 20, 14 : PL 24, 838.

9 Ethic. 9 nr 8 : 1170a22. Gromska, str. 348.

10. na 1.

art. 4

1. Łk 16, 27n.

2. Glossa ordin. (IV, 32 E). — Cf. Hieron., 5 In Iz 14, 9 : PL 24, 165.

3. Iz 14, 9.

4. Iz 26, 11.

5. 8 Ethic. 8 nr 5 : 1159b7.

art. 5

1. Patrz 1. 60, 5 na 5, t. 5, str. 25n; 2-2. 34, 1, t. 16, str. 189n.

2. Div. Nom., c. 4, § 10 : PG 3, 708.

3. Div. Nom., c. 4, § 32 : PG 3, 732.

4. Ps 74 (73), 23. Tłum. z tekstu.

5. a. 2 na 1.

art. 6

1. Patrz 2-2. 13, 4 na 2, t. 15, str. 163.

2. 4 Sent., d. 50, c. 1 (QR II, 1032).

3. Rdz 3, 14n.

4. 3 Ethic. 5 nr 8: 111b31. Gromska, str. 91.

5. Enchirid. 111: PL 40. 284.

6. Ethic. 10 nr 9: 1100b9. Gromska, str. 32.

art. 7

1. 4 Phys. 13 nr 8 : 222bl9.

2. Łk 16, 25.

3. z. 70, 2 na 3, t. 33.

art. 8

1. 4 Sent., d. 50, c. 2 (QR II, 1034).

art. 9

1. 12 Moral. 21 : PL 75, 999.

2. Hi 14, 21.

3. 2 Kor 12, 2.

4. Glossa interl. (VI, 76r); Glossa Lombardi : PL 192, 79. —

Haymo, In 2 Cor 12, 2 : PL 117, 662n; Hervaeus, In 2 Cor 12, 2 : PL 181, 1114. — Cf. Ambrosiaster, In 2 Cor 12, 2 : PL 17, 348; Rab. Maurus, 13 Enarr. in Epist. Pauli, 2 Cor 12, 2 : PL 112, 232.

5. Łk 16, 23.

6. Mdr 5, 2. Tłum. własne.

ZAGADNIENIE 99

art. 1.

1. Patrz 1-2. 87, 3 i 5, t. 12, str. 208-214; 3. 86, 4, t. 29, str. 55.
2. Pwt 25, 2.
3. 2 Ethic. 3 nr 4 : 1104bl7. Gromska, 49.
4. 2 de Caelo et Mundo 3 nr 1 : 286al7. — Cf. 1, 2 nr 12 : 269a6. Siwek, str. 63.
5. Mt 25, 46.
6. J 6, 40.
7. 5 Ethic. 5 nr 4 : 1132b28. Gromska, str. 176.
8. Ap 18, 7.
9. 21 de Civ. Dei 11 : PL 41, 725.
10. Tamże : PL 41, 726.
11. Patrz Ap 2, 11; 20, 14; 21, 8.
12. 21 de Civ. Dei 12 : PL 41, 727.

13. 4 Dialog. 44 : PL 77, 404.

14. Ps 78 (77), 39. Miłosz. Patrz Glossa interl. do ps. 77, 39 (III, 199v); Glossa Lombardi, ps. 77, 39 : PL 191, 736. — August., Enarr. in Psalm., ps. 77, 39 : PL 36, 998; Haymo, In ps. 77, 39 : PL 116, 462; inter opera Bedae, In Ps. 77, 39 : PL 93, 902.

15. 34 Moral. 19 : PL 76, 738.

16. Hi 41, 23, W.

17. 34 Moral. 19 : PL 76, 738.

18. Patrz 1. 23, 5 na 3, t. 2, str. 200nn.

19. 4 Dialog. 44 : PL 77, 404.

20. Ps 58 (57), 11. Miłosz.

21. Iz 66, 24. Tłum. z tekstu.

22. Glossa interl. (IV, 108v). — Hieron., In Iz 66, 24 : PL 24, 703; Haymo, 3 In Iz 66, 24 : PL 116, 1086.

23. 4 Dialog. 44 : PL 77, 404.

art. 2

1. Patrz 1. 64, 2, t. 5 str. 77nn.

2. Mdr 11, 24. Tłum. z tekstu.

3. Rz 11, 32. Tłum. z tekstu.

4. 2 Cur Deus Homo 4 : PL 158, 402.

5. Mt 25, 41.

6. 21 de Civ. Dei 17 i 23 : PL 41, 731 i 735. — Cf. Origenes 1 Peri Archon 6 : PG 11 165 i 168.

7. Ap 20, 10.

art. 3

1. Rdz 6, 3.

2. Glossa interl. (I, 50r). — Beda, 1 In Pentat., Gen. 6, 3 : PL 91, 224.

3. Patrz 2-2. 171, 6 na 2; z. 174, 1, t. 23, str. 23 i 50nn.

4. Jon 3 i 4.

5. Ps 77 (76), 8; ps. 85 (84), 6.

6. Iz 14, 19.

7. Glossa interl. (IV, 33v). — Haymo, 2 In Iz 14, 19 : PL 115, 792.

8. Mt 25, 46.

9. 2 de Fide Ortlh. 4 : PG 94, 877.

10. 21 dc Civ. Dei 17 i 18 : PL 41, 431n.

11. 2 de Fide Orth. 4 : PG 94 877.

12. 21 de Civ. Dei 24 : PL 41, 736.

13. 34 Moral. 19 : PL 76, 739; 4 Dialog. 44 : PL 77, 404.

14. 2 Tm 2, 25n. Tłum. dostos.

15. Jr 18, 7n.

16. 21 de Civ. Dei 24 : PL 41, 739.

17. Rz 9, 23.

18. Ps 77 (76), 11. Tłum. własne dostos.

19. Ps 77 (76), 10.

art. 4

1. Mk 16, 16.

2. J 6, 55.

3. 1 Kor 3, 15.

4. 1 Kor 3, 10n.

5. 1 Kor 6, 9.

6. 2 P 2, 21.

7. 21 de Civ. Dei 19 : PL 41, 733.

8. Hibr 11,6.

9. 2 P 2, 21.

10. Jk 2, 20 i 26.

11. Mt 7, 21.

12. Ga 5, 6.

13. 1 Kor 11, 29.

art. 5

1. Jk 2, 13.

2. Mt 5, 7.

3. Mt 25, 31 nn.

4. Mt 6, 12 i 14.

5. 1 Tm 4, 8.

6. Glossa Lombardi : PL 192, 348; cf. Glossa ordin. (VI, 120 A). — Ambrosiaster, In 1 Tm 4, 8 : PL, 17, 500.

7. 1 Kor 6, 9.

8. Jk 2, 10.

9. 21 de Civ. Dei 22 : PL 41, 735.

10. 1 Kor 13, 1-3.

11. Łk 16, 9, W.

UZUPEŁNIENIE

ZAGADNIENIE 100

art 1

1. Ap 14, 13. Tłum. dostos.

2. 2 Mch 12, 46, W.

3. Prz 10, 12.

4. J 11, 26.

5. Ap 21, 27; 22, 15.

6. Contra Graec. 4 (UC 440) autora nieznanego, zaś u Grzegorza Oratio de Mortuis: PG 46, 524.

7. In Sent., L. 4, d. 14, q. 2, a. 1, qa 2. Cf. 3. 86, 4, t. 29, str. 55nn.

8. Wbrew 2.

9. Wbrew 1.

10. Div. Nom., c. 4, § 30 : PG 3, 729.

art. 2

1. Patrz wyżej z. 69, 7, t. 33.

2. Mt 25, 46.

3. 4 Sent, d. 21, c. 1 i 3 (QR II 880n).

4. Ps 10, 7, W.

5. *2* de Sacram., p. 16, c. 4 : PL

176, 586.

6. 4 Dialog. 40 : PL 77, 396. Patrz z. 69, 1 wbrew 2 i obj. 3, t. 33.

7. 4 Dialog. 43 : PL 77, 401.

8. Patrz 3. 52, t. 26, str. 204- 221; Suppl. z. 69, 4-7, t. 33.

art. 3

1. Patrz Pwt 25, 2.

2. Inter opera August., Seim. Suppos., sermo 104 : PL 39,

1947.

3. Patrz 6 Topic. 6 : 145b5n; 12-14.

4. In Sent., L. 4, d. 44, q. 3, a. 3, qa 3. Patrz Suppl. z. 70, 3, t. 33.

art. 4

1. Enarr. in Psalm. 32 : PL 36, 277.

2. 4 Dialog. 40 i 55 : PL 77, 397 i 416.

art. 5

l. 4 Sent., d. 47, c. 3 (QR II,1022).

2. Hi 1 i 2.

3. Tamże.

4. Rdz. 32. 25n.

5. Div. Nom., c. 4, § 22 : PG 3, 724.

art. 6

1. 1 J 5, 16.

2. Glossa interl. (VI, 235r). — Beda, In 1 J 5, 16 : PL 93, 118.

3. 4 Dialog. 39 : PL 77, 396. — Cf. Gracjan, Decretum, p. 1, d. 25, c. 4 Qualis (RF I, 94).

4. Koh 11, 3.

5. In Sent., L. 4, d. 17, q. 2, a. 2, qª 3. — Cf. Suppl. z. 2, t. 30.

6. 2 de Fide Orth. 4 : PG 94, 877.

7. In Sent., L. 2, d. 21, q. 2, a. 3. — Cf. 1-2. 89, 3, t. 12, str. 241nn.

8. Rz 7, 18nn.

9. 4 Dialog. 39 : PL 77, 396.

10. De Vera Poenit. 4 inter opera August.: PL 40, 1116.

11. In Sent., L. 4, d. 21, q. 1, a. 2, qª 1, Por. 1-2. 89, 2, t. 12 str. 238nn.

12. 1 Kor 3, 12.

13. Patrz 3. 87, 4, t. 29, str. 69nn

14. 1 Kor 3, 12.

15. Patrz 3. 27, 3, t. 25 str. 156nn.

16. 4 Sent., d. 21, c. 6 (QR II, 883).

17. 4 Dialog. 39 : PL 77, 3%.

18. Rz 7, 22.

19. In Sent., L. 4, d. 17, q. 2, a. 2 q. a. 3. — Patrz Suppl. z. 2, 3, t. 30.

20. 83 QQ, q. 30 : PL 40, 19.

21. Patrz 2-2. 24, 10, t. 16. str. 43nn.

art. 7

1. I Kor 3, 15.

2. Glossa Lombardi : PL 191, 1559; cf. Glossa ordin. (VI, 37 C). — Haymo, In 1 Cor 3, 15 : PL 117, 526; Hervaeus, In 1 Cor 3, 15 : PL 181, 843.

3. Syr 27, 5.

4. a. 3.

5. art. poprz.

art. 8

1. 1 Kor 3, 12.

2. a. 6.

ZAGADNIENIE 101

art. 1

1. Fulgencjusz, De Fide ad Petrum 27 : PL 65, 701; cf. PL 40. 774.

2. Por. 1. 97, t. 7, str. 163-171.

3. Enchir. 93 : PL 40, 275.

4. Ap 18, 7. Sew. Kowalski.

5. 10 Ethic. 4 nr 8 : 1174b23.

6. Iz 27, 8. Tłum. dostos.

7. Por. Supipl. z. 86, 2 i 3, t. 33 oraz wyżej z. 91, 2.

8. Por. Suppl. z. 82, 1, t. 33 oraz 1. 97, 2 i obj. 125, t. 7, str. 165nn i 291.

art. 2

1. In Mat., hom. 23 : PG 57, 317.

2. 4 Sent., d. 33, c. 2 (QR II, 482). — Cf. art. poprz. Wbrew 1.

3. Ad Lucilium, epist. 85 (DD 711).

4. w odp.

5. 3 Ethic. 2 nr 7 : 1111b22.

6. Por. 1-2. 13, 5, t. 9, str. 234 i 397.

7. Rz 5, 15nn.

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

/1/ z. 88, a. 1. Sąd powszechny: Prawda wiary stale przez Kościół nauczana i orzekana. Skład Apostolski i inne Składy wiary: „Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych" (D. 2, 6. 54. 86. 994. Patrz także D. 13. 40, 86, 531).

Sąd szczegółowy, osobisty zaraz po śmierci: również prawda wiary stale nauczana i orzekana przez Kościół. Sobór II Łyoń-ski 1274 r. Wyznanie wiary Michała Paleologa: „Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu, żadnym się w ogóle grzechem nie zmazali, oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, następnie oczyszczeni zostali sposobem wyżej podanym (mowa o czyśćcu), czy to pozostając w ciele, czy też ipo wyzbyciu się go: zostają natychmiast przyjęte do nieba. Dusze zaś tych, którzy umierają bądź w grzechu śmiertelnym, bądź z samym tylko grzechem pierworodnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak nierównym karom podlegają.

„Ten sam święty Kościół Rzymski mocno wierzy i stanowczo utrzymuje, że bez względu na powyższe, w dniu sądu wszyscy ludzie stawią się przed trybunałem Chrystusa w swoich ciałach i *zdadzą,* sprawę ze swoich uczynków".

Tę samą naukę głosi Benedykt XII w Konstytucji *Benedictus Deus* 1336 r. (D. 530) oraz Sobór Florencki w Dekrecie dla Greków 1439 r. (D. 693). Patrz 3. 59, 5 t. 26 str. 299nn.

/2/ z. 88, a. 3 odp. Czyste stworzenie *(pum creatura)* — w przeciwieństwie do Chrystusa, który jako człowiek jest stworzeniem, ale jest też i Bogiem.

/3/ z. 89, a. 4 odp. Oto tekst Magistra: „Czy po dniu sądu złe duchy będą mieć taką władzę nad ludźmi, iż będą wymierzać im karę? Odpowiedź: Zwykło stawiać się pytanie, czy w piekle po dniu sądu złe duchy będą mieć władzę nad złymi dla ich karania. Pismo św. zwie ich katami i męczycielami dusz. Apostoł (1 Kor 15) powiada, że wtedy 'Chrystus ... zniesie wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc'. Jak długo bowiem trwa świat, aniołowie mają władzę nad aniołami, złe duchy nad złymi duchami, ludzie nad ludźmi. Lecz po zebraniu się wszystkich ustanie wszelkie przełożeństwo. Stąd to niektórzy

mniemają, że po dniu sądu złe duchy nie będą mieć władzy męczenia ludzi, jak obecnie. Ale mówią tak: Jak złe duchy ponoszą męki mocą Bożą bez posługi stworzenia, tak w piekle ludzie odrzuceni samą tylko mocą Bożą podlegają wiecznym katuszom, a nie poprzez działanie złych duchów.

,.Ale powyższy tekst Pawłowy nie zmusza do takiego właśnie myślenia. Wprawdzie twierdzi, że wtedy złe duchy nie będą mieć zwierzchności nad złymi duchami, a ludzie nad ludźmi, nie rozstrzyga jednak pytania, czy złe duchy będą mieć - *władzę* nad ludźmi dla ich męczenia. Toteż niektórym się wydaje, że jak złe duchy były kusicielami ludzi do upadku, tak teraz są ich męczy-cielami w ponoszeniu kar". (Petri Lombardi, *Sententiarum Libri Quattuor,* Parisiis-Migne, 1841, tom 1 str. 446. Bibl Sem. Duch. Wrocław III, 3234, 713 a).

/4/ z. 90, a. 1 i 2. Prawda wiary wielokrotnie przez Kościół orzekana. Innocenty III, Wyznanie wiary dla Waldensów, 1208 r.: „Chrystus .. . narodzony z Maryi Dziewicy, prawdziwym ciała urodzeniem, jadł, pił, spał, zmęczony drogą odpoczywał; męczony prawdziwą męką swego ciała; zmarły prawdziwą śmiercią swojego ciała, zmartwychwstał prawdziwym zmartwychwstaniem swoje ciała i prawdziwym ponownym połączeniem swojej duszy z ciałem, w którym jadł i pił, wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Ojca i w tymże ciele przyjdzie sądzić żywych i umarłych". (D. 422. 427).

Symbolum Epiphanii sprzed Soboru Nicejskiego: „Jezus Chrystus, Bóg, Pan i Król. Który cierpiał w ciele, zmartwychwstał i w tym samym ciele wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca w chwale. W tym samym ciele przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych" (D. 13). Patrz *Symbolum Quicumque* (D. 40) *Symbolum Nicejsko-konstantynopolskie* (D. 86), Sobór Laterańs-ki z 649 r. (D. 255), Sobór Lyoński II 1274 r. (D. 462. 464), Benedykt XII, 1336 r. (D. 531), Sobór Florencki, Dekret dla Greków 1439 r. (D. 693).

/5/ z. 91. To zagadnienie, podobnie jak i z. 73 i 74 (t. 33, str. 95-123), mówiące o losach świata i ludzi po zmartwychwstaniu, dokładnie i nowocześnie przedstawia ks. Marcin

Ziółkowski, w dziele pt. *Teologia kosmosu.* Sandomierz, 1971, wyd. diecezjalne.

/6/ z. 91, a. 1. Nauka Kościoła: Pius II odrzucił zdanie Zanina z Solcia głoszącego, że świat skończy się w sposób naturalny (1459 r. D. 717a). Patrz Supp. z. 74, t. 33, str. 102nn.

/7/ z. 91, a. 1 na 3. Początek zarodowy *(pńncipium seminale)* patrz Rationes seminales, skorowidz t. 5, str. 315 oraz t. 8, str. 254.

Powszechna uległość stworzeń wobec Stwórcy *(potentia o-boedientialis)* patrz 1. 12, 4 na 3 /11l/, str. 207n. 297; z. 105, 6; z. 115, 2 na 4 /17/ /26/, str. 45nn. 156n. 228n. 232. — 3. 1, 3 na 3; z. 11, 1, t. 24, str. 20 i 201. — Tom 25 /10/, str. 332.

/8/ z. 91, a. 2. Treść tego art. podaje Autor szeroko w swoim innym dziele: *De Potentia,* q. 5, a. 5 odp.

/9/ z. 91, a. 4 zarz. 1. Elementy to: ziemia, woda, powietrze, ogień. Jakości czynne to te, którymi jedno ciało działa na drugie: ciepło-zimno, wilgoć-suchość itip. Jakości bierne to podatność ciała na przyjmowanie działania jakości czynnych, np. podatność na spalanie, na nawilgotnienie itp.

/10/ z. 92, a. 1. Prawda wiary. Naukę Kościoła określił Benedykt XII (1334-1342) Konstytucją *Benedictus Deus* z dnia 29. 1.1336: „Mocą niniejszej nieodwołalnej Konstytucji oraz Powagą Apostolską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Boga dusze wszystkich świętych, które zeszły z tego świata przed męką Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak również apostołów, męczenników, wyznawców, dziewic i innych wiernych zmarłych po przyjęciu chrztu św., jeśli w chwili śmierci nie miały nic do odpokutowania; a także te, które w przyszłości opuszczą świat w tym stanie, albo jeśliby wówczas miały w sobie coś do oczyszczenia, lecz doznały oczyszczenia po śmierci; oraz dusze dzieci odrodzonych w tymże chrzcie Chrystusowym w przyszłości lub przeszłości, a umierając po chrzcie, lecz przed używaniem wolnej woli; zaraz po śmierci swej i po wspomnianym oczyszczeniu u tych, którzy go potrzebowali, jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed sądem ostatecznym, od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela Pana naszego Jezusa Chrystusa były, są i będą w niebie, w królestwie i raju

niebieskim z Chrystusem, przyłączone do uczestnictwa aniołów i świętych.

„Na skutek bowiem męki i śmierci Pana naszego Jezusa Chrystusa doszły one do widzenia i widzą istotę Bożą widzeniem intuitywnym i twarzą w twarz, bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które by występowało w formie widocznej, lecz istota Boża ukazuje się im bezpośrednio, jasno i wyraźnie. Tak widząc, rozkoszują się Bożą istotą. Dzięki temu widzeniu i radowaniu się Bogiem również i dusze tych, co już zmarli, są prawdziwie szczęśliwe, posiadają życie i wieczny odpoczynek. Także dusze tych, którzy w przyszłości umrą, będą widzieć tę samą istotę Bożą i nią się radować jeszcze przed sądem powszechnym" (D. 539n).

Także Sobór w Vienne (1311-1312) przeciw błędom beguardów i beguinek (D. 475), Sobór Florencki, Dekret dla Greków (1439 r., D. 693).

O tym widzeniu Istoty Bożej i szczęściu stąd płynącym, tj. o niebie pojmowanym jako istotna nagroda patrz: 1. 12 wraz z objaśnieniami, t. 1 str. 195-231. 293-299. Zaś o szczęściu patrz 1-2. 2-5, t. 9, str. 38-119. W szczególności patrz 1-2. 4. 5,1 9, str. 87n; 3. 59, 5 na 1, t. 26, str. 301.

/11/ z. 92, a. 1 żarz. 9. Inteligencje, patrz 1. 79, 10, t. 6 str. 131nn oraz głównie t. 7 obj. /49/ str. 244nn.

/12/ z. 92, a. 1 żarz. 15. Światło chwały, patrz 1. 12, 2. 5. 6, /106/ /108/ /109/, t. 1, str. 199nn. 208-212. 295. 296.

/3/ z. 92, a. 1 wbrew 6. O tym pragnieniu widzenia Stwórcy jest mowa szeroko w t. 1. Patrz Skorowidz pod hasłem Pragnienie naturalne widzenia Boga-Stwórcy, str. 308.

/14/ z. 92, 1 odp. Myśl możnościowa, patrz skorowidz pod tymże hasłem, tom 7, str. 336. Może powstawać i ginąć, patrz tom 7, obj. /51/, str. 245.

/15/ z. 92, a. 1 na 12. W dwojaki sposób może być coś nieskończone, patrz 1. 7, 1 odp. i na 2; a. 3 na 3 i 4, t. 1, str. 137nn. 145; z. 25, 2 na 1, t. 2 str. 219; z. 86, 2 na 1, t. 7, str. 36; 3. 10, 3 na l,t 24, str. 194n.

/6/ z- 92, a. 2 odp. Potrójny przedmiot zmysłów, patrz 1. 78, 3 na 2 /66/, t. 6, str. 68n.

251.

/17/ z. 92, a. 2 odp. Władza osądu w człowieku i w zwierzętach, patrz t. 7, skorowidz pod hasłem Osąd i instynkt, str. 325. 343n.

/18/ z. 93, a. 3. Zawartą w tym art. naukę określił Sobór Florencki w Dekrecie dla Greków (1439 r.): „Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu żadnym się grzechem nie zmazali oraz dusze tych, którzy splamiwszy się grzechem, zostali oczyszczeni w sposób wyżej podany (chodzi o czyściec) czy to pozostając w ciele, czy też po opuszczeniu go: zostają natychmiast przyjęte do nieba i oglądają jasno samego Boga w Trójcy Jedynego — jakim jest, w zależności od różnych zasług, jedni doskonalej od drugich. Dusze zaś tych, którzy umierają w uczynkowym grzechu śmiertelnym lub w samym grzechu pierworodnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak podlegają nierównym karom" (D. 693). Sobór Trydencki, sesja VII (1547 r.): „Jeśli ktoś twierdzi, że dobre czyny człowieka usprawiedliwionego w tym znaczeniu są darami Boga, iż nie są także dobrymi zasługami usprawiedliwionego; albo że sam usprawiedliwiony dobrymi czynami, które spełnia z pomocą łaski Bożej i przez zasługę Jezusa Chrystusa (którego jest żywym członkiem), nie zasługuje prawdziwie na wzrost łaski, na życie wieczne i na samo osiągnięcie tego życia (jeśli przynajmniej umrze w łasce), a także nie zasługuje na powiększenie chwały — niech będzie wyklęty" (D. 842).

/19/ z. 93, a. 3 wbrew 2. Kazimierz Leśniak w ten sposób przekłada ów tekst Arystotelesa: „Trzeba również przechodzić w dowodzeniu z twierdzenia 'po prostu' *(simpliciter)* na ten sam typ twierdzenia i przy odpieraniu uważać, czy A 'po prostu' nie jest własnością B 'po prostu'; wtedy bowiem 'bardziej' A nie będzie własnością 'bardziej' B. Natomiast przy obronie trzeba uważać na to, czy A 'po prostu' jest własnością B 'po iprostu'; wtedy bowiem 'bardziej' A będzie własnością 'bardziej' B". *(Topik. i Odowodach sofistycznych* PWN 1978, str. 142).

Simpliciter — zasadniczo, po prostu, w sposób niezłożony.

/20/ z. 95. To zagadnienie jest teologicznym komentarzem do tak często występującego w Piśmie św. przedstawiania stosunku Boga do Izraela i Chrystusa do Kościoła jako

Oblubieńca do oblubienicy. Zwłaszcza Kościół występuje jako oblubienica Chrystusa. Małżeństwo zawierane przez ludzi symbolizuje małżeństwo zawarte między Bogiem a Izraelem i między Chrystusem a Kościołem. Toteż niewierność Bogu i Chrystusowi uchodzi za cudzołóstwo. W tym duchu potomność rozumie *Pieśń nad Pieśniami.* Wiano jest uposażeniem oblubienicy — każdej duszy, gdy ona wchodzi do nieba, aby na zawsze połączyć się z Oblubieńoem — Chrystusem. Zagadnienie obecne mówi o posagu duszy. O posagach ciała mówił Autor uprzednio. Są nimi: wolność od cierpień, subtelność, sprawność i jasność (z. 82-85 t. 33, str. 202-261).

/21/ z. 95, a. 3 na 5. Dosłownie: W rozumowaniu zarzutu jest fałsz przypadłości *(fallacia accidentis).* Chodzi o sofizmat, czyli błędne, wykrętne, nawet przewrotne rozumowania. Jest ich sporo, czym zajmuje się logika. Obecny polega na błędnym orzekaniu o Chrystusie, wynikającym z pomieszania tego, co określa się mianem posagu, z tym, czym jest posag.

Franciszek Kwiatkowski daje taki przykład tego sofizmatu (zwie go pomieszaniem własności przypadłościowej z istotną). Ełektra nie poznała Orestesa. Otóż Orestes był jej bratem. Więc nie poznała brata. — Rozumie się jako brata. *(Filozofia wieczysta,* Kraków 1947, OO. Jezuici, t. 1, nr 275, str. 265).

Arystoteles tak o tym pisze: „Paralogizmy zależnie od przypadku powstają wtedy, gdy się sądzi, że jakiś atrybut przysługuje w podobny sposób samej rzeczy i jej cesze przypadkowej. Jeżeli bowiem ta sama rzecz posiada wiele cech przypadkowych, to nie jest konieczne, ażeby wszystkie te cechy przysługiwały wszystkim orzecznikom rzeczy oraz ich podmiotom. Jeżeli np. Koriskos jest kimś innym niż człowiek, to jest kimś innym niż on sam, jest bowiem człowiekiem. Albo jeżeli jest kimś innym niż Sokrates, a Sokrates jest człowiekiem, wobec tego twierdzą, że jest kimś innym niż człowiek, ponieważ tak się złożyło (accidit), że osoba, o której się stwierdziło, że Koriskos jest różny od niej, jest człowiekiem'. *(Topiki. O dowodach sofistycznych,* Kaz. Leśniak, PWN 1978, str. 247).

W tym tekście 'przypadkowy' znaczy tyle, co 'przypadłościowy'. (Mylny przekład

accidentale. Przypadkowy to tyle, co *casuale).*

Paralogizm, to błędne, niewłaściwe rozumowanie. Atrybut to tyle, co przymiot.

/22/ z. 96. Aureole to szczególne odznaczenia za wybitne zwycięstwa i zasługi w życiu chrześcijańskim po śmierci otrzymane. Dla rozumienia tego zagadnienia należy wiedzieć, że po łacinie *aurum,* znaczy złoto; przymiotnik *aureus* znaczy złoty. *Aureolus, aureola* jest nazwą zdrobniałą od *aureus.*

W dawnych czasach zwycięzcom-wodzom na wojnie i na igrzyskach wkładano na głowę wieniec wawrzynowy czy inny (wieniec—*corona).* Z biegiem czasu ów wieniec wkładano królom i robiono go ze złota czy innego szlachetnego metalu i nazwano koroną. Wieniec ów był uznaniem i nagrodą i łączył się z owacją — publicznym okazaniem.

Pismo św. przeniosło to do nagrody wiecznej. Stąd częste wzmianki o wieńcu chwały. Np. Piotr pisze: „Otrzymacie niewiędnący wieniec chwały (1 P 5, 4). W tym znaczeniu wieniec *(corona)* albo jest nagrodą istotną, którą jest uszczęśliwiające widzenie Boga, i wtedy zwie się *corona aurea,* albo samo *aurea;* wieniec złoty, nagroda złota, albo jest nagrodą dodatkową, naddaną jako szczególne odznaczenie za wybitne zwycięstwo i zasługi w życiu chrześcijańskim, i wtedy zwie się zdrobniale: *corona aureola,* albo samo *aureola.* Stąd też świętych przedstawia się z otoczką świetlistą wokół głowy zwaną aureolą, lub nimbem.

/23/ z. 96, a. 1 żarz. 2 i 5. Rady ewangeliczne a przykazania, patrz o tym szeroko 2-2. 184, 3; z. 186, 2 t. 23 str. 205nn. 253nn.

/24/ z. 96, a. 4. Artykuł jest komentarzem do przypowieści o siewcy, gdzie jest mowa o ziarnie rzuconym w ziemię i wydającym owoc trzydziestokrotny, sześćdziesięciokrotny i stokrotny (Mt 13, 1-9; Mk 4, 1-9; Łk 8, 4-8). Nie dziw, że pojawiają się tu dawne poglądy matematyczne dla nas dziś niezrozumiałe. Rzeczą historyka matematyki jest wyjaśnić, co oznacza ta obrazkowa tablica matematyczna *(representatio in abaco,* zarzut 4), co to jest liczba kwadratowa biorąca doskonałość z figury *(numerus qua-dratus,* koniec odp.) oraz czemu liczba 'cztery' jest mocną i sześcienną — od sześcianu *(numerus*

solidus et cubicus, na 3).

Dla obrazu podaję to, co pisze Tatarkiewicz: Pitagorejczycy „starożytną symbolikę liczb ułożyli systematycznie, tworząc jakby schemat coraz to bardziej skomplikowanych własności; jedynka — oznaczała im punkt, 2 — linię, 3 — figurę geometryczną płaską, 4 — ciało geometryczne, 5 — własności ciał fizycznych zwłaszcza barwę, 6 — życie, 7 — ducha, 8 — miłość, 9 — roztropność, sprawiedliwość, 10 — doskonałość wszechświata" (Wład. Tatarkiewicz, *Historia filozofii,* PWN Warszawa 1958, t. l.str. 68).

Dziś też nazwy 'abak' używa się w dziedzinie matematyki. Jest to więc jak i dawniej u Greków i Rzymian tablica, przyrząd do liczenia lub jakiegoś systematyzowania przedstawionego na tablicy.

/25/ z. 97, a. 6 odp. Ogień jest w swojej sferze, patrz o tym 1. 68, 2, t. 5, str. 176. O ogniu, jego pojęciu i roli, patrz skorowidze tomów 1-8.

/26/ z. 97, a. 7 odp. Pismo św. używa kilka wyrażeń na oddanie piekła: *szeol, infernus, tartarus. Infernus* znaczy tyle, co podziemny, podziemie. Zawsze jako miejsce przebywania po śmierci. Ciekawe jest, skąd te nazwy, zwłaszcza *szeol,* pochodzą, jaką zawierały pierwotnie treść, jakiemu ulegały rozwojowi, by wreszcie znaleźć swą dokładność w nauce Kościoła.

/27/ z. 99, a. 1. Naukę tego artykułu określił Sobór Late- rański IV (1215 r.): „Jezus Chrystus ... na końcu wieków przyj dzie sądzić żywych i umarłych i odda każdemu według jego uczyn ków zarówno odrzuconym jak i wybranym. Wszyscy oni we wła snych swych powstaną ciałach, tych, co teraz posiadają, aby otrzymać wedle swoich uczynków, dobrych i złych, jedni karę wieczną wraz z diabłem, zaś inni z Chrystusem wiekuistą chwałę" (D. 429).

Innocenty IV. List do kard. Legata na Cyprze (1254 r.): „Jeśli ktoś bez pokuty umiera w grzechu śmiertelnym, to nie ulega wątpliwości, że na zawsze cierpi męki wieczystego ognia" (D. 457).

Tę samą naukę podają: Formuła *Fides Damasi* (z ok. 5/6 w., D. 16); *Symbolum*

Quicumque (4-5 w., D. 40); Synod w Arles (475 r.?, D. 160b); Wigiliusz, orzeczenia przeciw Orygenesowi (543 r., D. 211); Pelagiusz I (557 r., D. 228a); Innocenty III (1201 r., D. 410); Innocenty IV (1254 r., D. 457); Klemens VI (1351 r., D. 570L); Sobór Florencki, Dekret dla Jakobitów (1442 r. D. 714).

/28/ z. 99, a. 2. Nauka tego artykułu opiera się na orzeczeniu Synodu w Konstantynopolu (543 r.) i papieża Wigiliusza (540-555): „Jeśli ktoś twierdzi albo sądzi, że męka złych duchów i złych ludzi jest tymczasowa i że kiedyś nastąpi jej koniec, czyli że nastąpi apokatastaza: przywrócenie do łaski i odrodzenie złych duchów i złych ludzi — niech będzie wyklęty" (D. 211).

/29/ z. 99, a. 4. Sobór Wat. II, Konst. Dogm. o Kościele (nr 14, str. 118n): „Wszyscy synowie Kościoła pamiętać powinni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa; jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni". Patrz Łk 12, 48; Mt 5, 19n; 7, 21n; 25, 41-46; Jk 2, 14.

Pius II potępił Zanina ze Solcja głoszącego że wszyscy chrześcijanie będą zbawieni (1459 r., D. 717b).

/30/ z. 99, a. 4 odp. Sakramenty wiary — to chrzest i bierzmowanie. Patrz tom 27, skorowidz pod hasłem Wiara.

/31/ z. 100. Dosłownie: Zagadnienie czyśćca, bez numeracji. Dodałem kolejną numerację także i w następnym zagadnieniu, dla wygody w przytaczaniu i znalezieniu pożądanych miejsc.

Tłum. francuskie zagadnienie to stawia po Suppl. z. 70.

/32/ z. 100, a. 1. Naukę tego artykułu określił Sobór Lyoński II (Wyznanie wiary Michała Paleolog.a 1274 r.): „Jeśliby prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich zostaną po śmierci oczyszczone karami czyśćcowymi" (D. 464 i 693).

Sobór Tryd., sesja VI 1547 r.): „Jeśli ktoś twierdzi, że po otrzymaniu łaski usprawiedliwienia każdemu grzesznikowi pokutującemu tak jest wina odpuszczona i zgładzona kara wieczna, iż nie zostaje żadna kara doczesna do odpokutowania, czy na tym świecie, czy w przyszłym w czyśćcu przed wejściem do królestwa niebieskiego — niech będzie wyklęty" (D. 840). Patrz D. 983.

Innocenty IV (1254 r.) przeciwstawiając błędom Greków naukę Kościoła podaje naukę o czyśćcu i stwierdza, że jest ona o-parta na Piśmie św. (D. 456).

Naukę Kościoła o czyśćcu przedstawiali wiernym także: Klemens VI w liście do Armeńczyków (1351 r., D. 570s); Sobór Flor. w Dekrecie dla Greków (1439 r., D. 693); Wyznanie Trydenckie Wiary Piusa IV (1564 r., D. 998); Pius X omawiając niektóre błędy Wschodu (1910 r., D. 2147a); Sobór Wat. II, Konst. Dogm. o Kościele (1964 r.. nr 49-51, str. 154-157).

/33/ z. 100, a. 1 odp. W czasach św. Tomasza żywą była sprawa zjednoczenia Kościoła Wschodniego z Zachodnim. Wyszła też na jaw różnica dotycząca nauki o czyśćcu. Kościół Wschodni albo jej zgoła nie uznawał: nie uznawał czyśćca, albo nie miał urobionego o nim pojęcia. Ostatecznie na Soborze II Lyońskim 1274 r. Kościół Wschodni przyjął tę naukę w tzw. Wyznaniu Wiary Michała Paleologa (D. 464), oraz na Soborze Florenckim (1438 -1445) w tzw. Dekrecie dla Greków (1439 r., D. 693). Określenia nauki o czyśćcu nic nie mówią o ogniu czyśćcowym. Patrz także objaśnienie poprzednie. A i w obecnych czasach prawosławie nie uznaje czyśćca.

Odrzucają katolicką naukę o czyśćcu protestanci i kalwini. Uczynili to Luter, Zwingli i Kalwin. W związku z tym Sobór Trydencki ponownie wyłożył i określił naukę katolicką (1545-1563). D. 807. 840. 983.

/34/ z. 100, a. 3 żarz- 2. Przez grzechy lekkie należy rozumieć nie tylko uchybienia wynikające z niedoskonałości ludzkiej, nie tylko grzechy które nie są świadomym i dobrowolnym przekroczeniem przykazań Bożych i kościelnych w sprawach ważnych, ale także pozostałości grzechów (art. 2 na 2), do których należy także większe lub mniejsze wdrożenie się w jakiś nałóg i przywarcie tegoż nałogu do duszy. Nałogowy chciwiec,

lubieżnik, pijak, przeklętnik itp. po dobrej spowiedzi przed śmiercią wymaga w czyśćcu długiego oczyszczania: wywabienia przywartej plamy. Ten nałóg jest zbytnim miłowaniem jakiegoś dobra doczesnego, upodobaniem w grzechu lekkim lub przywiązaniem do niego (art. 6 odp. i art. 8).

/35/ z. 100, a. 6 odp. Habitualnie — jako stałe przysposobienie duszy, czyli jako wewnętrzna postawa ducha gotowa do czynu, ale nie przechodząca w czyn, bo gdy przejdzie w czyn, to już jest to, co oznacza 'aktualnie' — uczynkowo.

/36/ z. 100, a. 7. Nauka Kościoła: Czyściec nie jest samym strachem przed śmiercią — Leon X (1520 r., D. 744), ale jest ponoszeniem przez dusze kar, które są przebłaganiem za grzechy popełnione w ciele i oczyszczeniem z nich — Sobór Lyoński II (1274 r., D. 464); Benedykt XII (1336 r., D. 530); Sobór Florencki (1439 r., D. 693); Sobór Tryd., sesja VI (1547 r., D. 840), sesja XXV (1563 r., D. 983); tą karą jest cierpienie ognia — Klemens VI (1351 r., D. 570s); dusze w czyśćcu są pewne zbawienia, ale nie mogą zasługiwać — Leon X (1520 r., D. 778); nie grzeszą przez to, że pragną ochłody i mają odrazę do ponoszonych kar — Leon X (1520 r., D. 779).

Inne wiadomości o czyśćcu: patrz t. 33, skorowidz pod tymże hasłem.

W artykule chodzi o tzw. *reatus poenae.* Jest to powinność, obowiązek poniesienia kary za grzech popełniony, za zwrócenie się ku rzeczom doczesnym i nadużycie ich.

/37/ z. 101. Ogólnie o grzechu pierworodnym patrz: 1-2. 81-83, t. 12, str. 150-177; 2-2. 163 i 165, t. 22, str. 280-290. 301-307; 3. 15, 1 i 2, t. 24, str. 244-250; z. 27 t. 25 str. 149-169; z. 66 7 na 3; a. 9; z. 68, 7 na 3; a. 9; z. 69,1; z. 70, 3 na 1 /28/ /79/ /88/ tom 27.

Kary za grzech pierworodny: śmierć, wypędzenie z raju, kary fizyczne na kobietę i na mężczyznę, kary duchowe na oboje: bunt ciała, wyrzuty sumienia i poczucie winy, lęk przed śmiercią: 2-2. 164, t. 22, str. 290-301.

/38/ z. 101, a. 1. Nauka Kościoła: karą za sam grzech pierworodny jest utrata widzenia Boga, a za uczynkowy grzech śmiertelny jest ponadto kara zmysłów — piekło: *Symbolum Qui-cumque* (4 w., D. 40); Synod w Arles (473 r., D. 160a); Pelagiusz 1 (557 r., D. 228a); Synod w Walencji III (855 r., D. 321).: Innocenty III (1201 r., D. 410);

Sobór Later. IV (1215 r., D. 429).: Innocenty IV (1254 r., D. 457); Sobór Lyoński II (1274 r, D. 464); Jan XXII (1318 r., D. 493a); Benedykt XII (1336 r., D. 531); Klemens VI (1351 r D. 574a); Sobór Flor. (1439 r., D. 693; 1442 r., D. 714); Pius IX (1863 r, D. 1677); Pius IX (1863 r., D. 1777).

/39/ z. 101, a. 2. Nauka Kościoła: Dzieci zmarłe bez chrztu nie cierpią kary zmysłu, kary ognia: Innocenty III (1201 r., D. 410); Pius VI (1794 r., D. 1526); nie przebywają w raju ziemskim, w którym był Adam: Benedykt XII (1341 r, D. 534); nie nienawidzą Boga: Pius V (1567 r., D. 1049).

Tom 33 i 34 zawierają eschatologię, czyli naukę o rzeczach ostatecznych poszczególnych ludzi, całej ludzkości i świata. Opisują ją tak, jak ona jest podana w Piśmie św., głoszona przez Kościół i utkwiła w świadomości chrześcijan. Nauka ta stała się tematem najwspanialszych utworów poezji religijnej: Dantego Alighieri (1265-1321) Boska Komedia i wcześniej żyjącego franciszkanina, Tomasza z Celano (miasto we Włoszech), zmarłego w 1255 roku, autora żywota św. Franciszka z Asyżu. Jego utwór Dies irae wszedł do liturgii. Odmawia się go lub śpiewa na wspaniałą melodię gregoriańską (obecnie do woli) we mszach świętych żałobnych oraz w Liturgii godzin w ostatnim tygodniu przed adwentem (Officium Divinum, Liturgia Horarum, tom IV str. 444nn). Hymn ów stał się natchnieniem dla kompozytorów. Na zakończenie więc pozwalamy sobie podać go w polskim przekładzie:

W gniewu dzień, w tę pomsty chwilę. Świat w popielnym legnie pyle: Zważ Dawida i Sybillę.

Jakiż będzie płacz i łkanie, Gdy dzieł naszych Sędzia stanie, Odpowiadać każąc za nie.

Trąba groźnym zagrzmi tonem Nad grobami śpiących zgonem, Wszystkich stawi nas przed tronem. Śmierć z naturą się zadziwi, Gdy umarli wstaną żywi, Win brzemieniem nieszczęśliwi.

Księgi się otworzą karty,

Gdzie spis grzechów jest zawarty,

Za co świat karania warty.

Kiedy sędzia więc zasiędzie, Wszystko tajne jawnym będzie, Gniewu dłoń dosięże wszędzie.

Cóż mam, nędzarz, ku obronie, Czyją pieczą się zasłonię, Gdy i święty zadrży w łonie?

Królu, w grozie swej bezmierny, Zbawisz z łaski lud Twój wierny, Zbaw mnie, zdroju miłosierny.

Racz pamiętać, Jezu drogi,

Żeś wziął dla mnie żywot srogi

Nie gub mnie w dzień straszny trwogi.

Długoś szukał mnie znużony, Zbawił krzyżem umęczony, Niech ten trud nie będzie płonny.

Sędzio pomsty sprawiedliwy, Bądź mym grzechom miłościwy, Zanim przyjdzie sąd straszliwy.

Jęczę, pomnąc grzechów morze, Wstydem me oblicze górze, Żebrzącemu przebacz, Boże.

Ty, co Marii grzech zmazałeś, Łotra modłów wysłuchałeś, I mnie też nadzieję dałeś.

Choć niegodne me błaganie,

Nie daj mi, dobroci Panie,

W ognia wieczne wpaść otchłanie.

Między owce Twe wliczony

I od kozłów odłączony,

Daj, niech z prawej stanę strony.

Gdy odtrącisz potępionych, Srogim żarom przeznaczonych, Weź mnie do błogosławionych.

Błagam z czołem pochylonym,

Z sercem z żalu w proch skruszonym,

Pieczę miej nad moim zgonem.

Opłakany dzień nastanie

Gdy z popiołów zmartwychwstanie

Grzesznik na Twój sąd straszliwy:

Bądź mu, Boże, miłościwy!

Uwaga: W Officium Divinum, Liturgia horarum (tom IV, str. 446) ów hymn kończy się następująco:

O Tu, Deus maiestatis, alme candor Trinitatis, nos coniunge cum beatis. Amen.

O Ty, Boże majestatu,

Hojny blasku Trójcy,

Połącz nas ze szczęśliwymi. Amen.

Nie wiadomo jednak, czy ów wiersz pochodzi od Tomasza z Celano, czy też jest późniejszym zakończeniem — jakby doksologią, czyli zwykłym dla wszystkich liturgicznych hymnów oddaniem czci Przenajświętszej Trójcy.

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

(Cyfra w dwóch skośnych nawiasach / / oznacza: szukać w objaśnieniach tłumacza)

Abak: z. 96, 4 zarz. 4.

Adam: nie popełniłby grzechu lekkiego z. 100, 6 żarz. 5; grzech — a dar Chrystusa z. 101, 2 na 4. Patrz: Grzedh.

Agnieszka św.: z. 96, 6 na 9.

Aleksander z Afrodyzji: o poznawaniu substancji oddzielonych z. 92, 1 odp.

Alfarabi: o widzeniu Boga z. 92, 1 odp.

Aniołowie: ich radość ze sprawiedl. Boskiej z. 87, 1 na 3; nie widzą naraz wszystkiego z. 87, 3 zarz. 3; nie czytają w sercu innego anioła z. 87, 2 zarz. 1; nie znają dnia sądu z. 88, 3 Wbrew 1; z. 92, 3 odp.; nie będą sądzić, a tylko służyć posługą z. 89, 3; czy będą sądzeni z. 89, 8; ludzie zrównani z — z. 91, 4 odp.; z. 92, i zarz. 1; a. 3 na 1. 12 a nawet wyżsi od nich z. 89, 8 na 1; — oczyszczają i oświecają z. 92, 3 Wbrew 1 i na 12; nie przysługuje im posag z. 95, 4; nie mają aureoli z. 96, 1 na 4; a. 9; mogą zasługiwać z. 98, 6.

Antychryst: z. 88, 3 na 2; z. 97, 5 zarz. 1; z. 99, 2 odp.

Apostołowie: a władza sądownicza z. 89, 2 na 1.

Aureola: co oznacza; jest nagrodą dodatkową z. 96, 1 i 2; /22/; różni się od owocu z. 96, 2-4; należy się za dziewictwo z. 96, 5. 11-13; — należy się za męczeństwo z. 96, 6. 11-13; należy się nauczycielom wiary z. 96, 7. 11-13; nie należy się Chrystusowi z. 96, 8; nie należy się aniołom z. 96, 9; nie należy się ciału z. 96, 10; która jest największa z. 96, 12; może być większa lub mniejsza z. 96, 13.

Awempace: o poznawaniu substancji oddzielonych z. 92, 1 odp.

Awerroes: o poznawaniu substancji oddzielonych z. 92, 1 odp.

Awicenna: o widzeniu Boga z. 92, 1 odp. i na 9; nie wierzył w zmartwychwstanie ciał z.

97, 5 odp.

Bezbożni: kara na — z. 88, 1 na 1; z. 99, 1 na 3 i 4; to grzesznicy albo niewierzący z. 89, 5 na 2; będą wiedzieć, że Chrystus jest Bogiem z. 90, 3 na 1 i 2. Patrz: Grzesznicy, Niewierzący, Potępieni, źli.

Blizny: na ciele Chrystusa z. 90, 2 na 2; na ciele męczenników z. 96, 10 na 3.

Bogactwa: zagłuszają słowo Boże z. 89, 2 na 2; należy porzucić — z. 89, 2 odp.

Bogacz: w piekle prosi za krewnymi z. 98, 4 na 1; a. 7 wbrew 1; widzi szczęśliwość Łazarza z. 98, 9 wbrew.

Bohaterskie czyny: nie należy się za nie aureola z. 96, 11 żarz. 4.

Bóg: na sądzie przypomni wszystkim i ujawni dobre i złe zasługi z. 87; wymierzy karę i nagrodę z. 88, 1; sam — zna dzień sądu z. 88, 3; ma władzę sądowniczą z. 89, 1 odp.; z.

90, 1; sam — nagrodzi wybranych z. 89, 4 na 3; nie można widzieć bez radości z. 90, 3; poznaje się go ze świata z. 91, 3 odp.; szczęście polega na widzeniu — patrz: Ciało, Oko, Nagroda, Szczęście. Widzenie; nie można Go zgłębić *z.* 92, 3; potępieni nienawidzą — z. 98, 5. 8. Pabrz: Moc Boża.

Ból: w czyśćcu z. 100, 3; odczuwany przez zmysły z. 101, 1 na 4; dzieci nieochrzezone nie cierpią — ani fizycznego, ani wewnętrznego z. 101. Patrz: Kara, Męki, Zmysły.

Brud: świata spowodował grzech i zmieszanie elementów z.

91, 3 na 1; — w pielkle z. 97,1 odp.; — grzechu z. 100, 7 na 1.

Cecylia św.: z. 96, 6 na 7.

Cel: grzesznik obiera stworzenie za — z. 97, 1 odp.; a. 5 odp.; z. 99, 1 odp.; — ciał niebieskich jest człowiek z. 91, zwłaszcza, a. 3 na 6; — stworzeń z. 99, 2 na 3; — człowieka z. 96, 2 odp. Patrz: Odwrócenie, Zwrócenie.

Chrystus: będzie sądził w chwalebnej postaci w obłokach jako człowiek i będzie

widziany przez złych i dobrych z. 87, 3 wbrew 1; z. 88, 2 na 3; a. 4; z. 90; /4/; nie przysługuje Mu posag z. 95, 3 i 4 i aureola z. 96, 8; pierwsze a drugie przyjście — z. 88, 3 na 1 i 2; z. 90, 2 odp.; — czy znał czas sądu z. 88, 3; wysłużył sobie władze sądowniczą poniżeniem i męką z. 88, 4 na 2; z. 89, 5; z. 90; niektórzy ludzie będą sądzić z — z. 89, 1 i 2; — Obluibieńcem Kościoła z. 95, 3 na 4; oko uohwalebnione widzi — z. 91, 1 odp.; z. 92, 2; upodobnienie do chwały — z. 92, 3 na 9; dziewictwo, męczeństwo i nauczanie dla — z. 96; pojednał ludzkość z Bogiem z. 99, 3 na 1; wstąpił do piekieł z. 100, 2 wbrew 2; dar — a grzech Adama z. 101, 2 na 4; królestwo — z. 90, 1 odp. Chrześcijanie: ich kara wieczna nigdy się nie skończy z. 99, 4; /29/.

Chwała: odnowienie świata dla — człowieka z. 91, 1; stworzenie oczekuje — świętych z. 91, 3 wbrew 3; nierówna z. 92, 3 odp. i na 12; z. 93, 2 i 3; patrz: Stopnie; potępieni nie widzą — świętych z. 98, 9; jest ponad naturą z. 9.1, 1 na 4. Patrz: Nagroda, Szczęście, Uchwalebnienie, Widzenie.

Ciała: niebieskie są dla ludzi, będą odnowione z. 91, zwłaszcza a. 3 na 6; ich ruch ustanie z. 91, 2; patrz: Ruch; i— ludzkie po sądzie otrzymają nagrodę lub karę z. 88, 1 na 1

1 2; z. 93, 1; będą jaśnieć bardziej niż słońce z. 91, 3 na 4; złożone z elementów z. 91, 4 wbrew 3; — uchwalebnione nie przeszkadzają iduszy z. 93, 1 odp.; nagroda dla — ludz kich z. 90, 2 na 4; z. 91, 1 odp.; z. 92, 2; a. 3 na 9; z. 93; z. 96,

10; /20/; Chrystus ukaże się w — uohwalebnionym z. 90, 2; — potrzebne do szczęścia duszy z. 93, 1; złączone z duszą powiększy szczęście z. 93, 1; posag ciała z. 96, 10; /20/; radość duszy z posagu i aureoli udzieli się — z. 96, 10; to co doznaje dusza ma swój oddźwięk w — z. 91, 1 odp.; z. 97,

2 na 1; a. 3 odp.; upadek sił — z. 100, 6 odp.; '— dzieci wolne od cierpień z. 101, 1 na 5.

Ciemność: po odnowieniu nie będzie — z. 91, 2 na 5; potępieni i diabli w — z. 91, 4 na 3; z. 97, 4; — otacza Boga z. 92, 1 na 4.

Ciepło: w świecie odnowionym z. 91, 4 na 4.

Cierpienie: patrz: Ból, Czyściec, Kara, Męki, Piekło, Zmysły.

Cnoty: są owocami z. 96, 2 odp.; śmierć za — jest męczeństwem z. 96, 6 na 9; nie pozostaną w potępionych z. 98, 1 na 3.

Czas: ustanie po sądzie z. 91, 2 wbrew 1 i na 9; z. 98, 7 na 3; — nawrócenia się z. 99, 3 na 2 patrz: Śmierć, Upadek; kara czasowa z. 101, 1 na 2.

Człowiek: jako osoba i jako część całości, podwójny sąd z. 88, 1; patrz: Sąd; ma troszczyć się o duszę, rodzinę, społeczność i Kościół z. 88, 3 na 4; Chrystus jako — ma władzę i będzie sądził patrz: Chrystus; cielesne istoty są dla — patrz: Ciała; — to mały światek z. 91, 1 wbrew 3; uehwalebnienie świata dla — z. 91, 1-4; cel — z. 92, 1 odp.; — ma udział w bóstwie, władzy królew. i kapł. Ohrystusa z. 96, 1 odp.; — mądry nie ulega zmartwieniu z. 101, 2 wbrew 2. Patrz: Ludzie.

Czyściec: w — nie ma mieszkań z. 93, 2 na 3; kara — ogień z. 97, 1 na 2; z. 100 zwłaszcza a. 3; — oczyszcza z. 97, 1 na 2; z. 100; patrz: Oczyszczanie; istnienie — z. 100, 1; /32/ /33/; miejsce — z. 100, 2; cel — a piekła z. 97, 1 na 2; z. 100, 2 na 2; kara — odłożenie widzenia Bog-a i zmysłów przewyższa wszelką mękę tego życia z. 100, 3; nie jest dobrowolna z. 100, 4; sam Bóg będzie oczyszczał dusze z. 100, 5; — odpuszcza winę grzechu lekkiego z. 100, 6; — jest ponoszeniem kary za wszelki grzech z. 100, 7 i 8; /36/; ostrość lufo długość — zależy od przywarcia grzechu z. 99, 1 6dp.; z. 100, 8. Patrz: Kara, Męki, Ogień, Zmysły.

Dawid: jego grzech i pokuta są jawne z. 87, 2 wbrew 2.

Diabeł: walka z z. 96, 7 i 11 odp.; zatwardziały w złości z. 99, 3 odp. i na 2. 5. Patrz: Złe duchy.

Długotrwałość: kary piekła i czyśćca z. 99, 1; z. 100, 8. Patrz: Kara, Ostrość, Piekło, Czyściec, Wieczność.

Dobro, Dobroć: — sprawia przyjemność z. 90, 3 odp.; — wszechświata nie ulegnie zmianie z. 91, 4 na 5; utrata d6br nie jest męczeństwem z. 96, 6 na 8; śmierć za dobro wspólne z. 96, 6 na 11; można chcieć tylko — z. 98, 3; wszyscy miłują — z. 98, 5 zarz.

1; — a zło z. 100, 1 na 2; — człowieka przyrodzone i nadprz. z. 101, 1 i 2.

Dobrowolność: warunkowa i bezwzględna, kary czyśćca z. 100,

4 odp.; — grzechu pierwor. z. 101, 1 na 2.

Dobrzy: otrzymują nagrodę dla duszy i ciała, oddzielenie od złych z. 88, 1; o ile będą sądzen z. 89, 6. Patrz: Święci,

Wybrani, Zbawieni, Dom: „w domu Ojca mego" z. 93, 2 wbrew 1 i odp.; w —

oblubieńca z. 95. Patrz: Chrystus, Kościół, Małżeństwo,

Oblubienica. Doskonałość: dwojaka świata z 91, 5 na 3.

Duch: anielski a ludziki po odnowieniu z. 91, 4 odp.; to niekiedy

gniew z. 99, 3 zarz. 1.

Duchowość: żonatych, wdów, dziewic i nagroda z. 96, 2-4.

Dusza: jej szczęśliwość istotna i dodatkowa, z. 92, 3 na 9. Patrz: Aureola, Nagroda, Posag, Szczęście, Widzenie. Jej niedola, patrz: Ból, Męki, Piekło, Kara, Zmysły. — Potrzebuje ciała, jej szczęście lufo niedola większe po sądzie z. 93, 1; doznania — udzielają się ciału z. 96, 10; z. 97, 2 na 1; a. 3 odp.; dusze czyśćcowe, oh oczyszczane, kary, miejsce z. 100; patrz: Czyściec; zezwala się im na styczność z ludźmi z. 100, 2 odp.; proszą o modlitwę z. 100, 2 odp.; a. 4; nie będą męczone przez złe duchy z. 100, 5; dzieci nieochrz-czone nie będą cierpieć na — z. 101, 2.

Dwanaście pokoleń Izraela: z. 89, 2 na 1; a. 5 na 1.

Dzieci: zjawią się na sądzie z. 89, 5 na 3; cieszą się z niewinności z. 96, 5 odp.; a. 6 na 12; — zabite przez Heroda z. 96, 6 na 3 i 12; — zmarłe bez chrztu są odrzucone z powodu grzechu pierw., nie cierpią kary zmysłów z. 101, 1 i 2 ani kary duchowej z. 101, 2; /39/; ich naturalna szczęśliwość z. 101, 2 odp. i na 5.

Dziewictwo, Dziewice: nie przysługuje sądzić z Chrystusem z. 89, 2 na 2; otrzymuje aureolę z. 96, 1. 5-13; szczególny owoc z. 96, 2-4.

Elementy: świat zanieczyszczony zmieszaniem — z. 91, 3 na 1; otrzymają jasność z. 91,

4; zostaną po odnowieniu z. 91, 5. Eliasz: czy zachował dziewictwo z. 96, 5 na 3. Empedokles: o końcu świata z. 91, 1 żarz. 4.

Filozofowie: o szczęściu człowieka z. 92, 1 odp.; o ogniu z. 97,

5 odp. Forma poznawcza: w widzeniu Boga z. 92, 1 odp. i na 2-7. 10.

11; u potępionych z. 98, 7.

Głos: Sędziego straszliwy z. 89, 7 na 2; — trąlby z. 91, 2 wbrew 1.

Gniew: Boga przejednany, grzesznik utrwala w sobie — z. 99, 3 na 1 i 4.

Grzech osobisty: na sądzie każdy przypomni sobie — z. 87, 1; będą na sądzie ujawnione z. 87, 2; przez — człowiek poddaje się diabłu z. 89, 4; każdemu — towarzyszy kara z. 97, 7 na 4; za — śmiertelny potępienie, piekło z. 89, 7; z. 97-99; patrz: Kara, Męikl, Ogień, Piekło, Zmysły; za — lekki kara z. 97, i na 2; z. 99, 1 odp.; a. 4 na 3; z. 100,1 i 3 zarz. 2;

Żal za — potępionych z. 98, 2; żal za — ludzi żyjących z.100, 1; obowiązek poniesienia kary za — z. 100, 1. 7. 8; czyściec odpuszcza winę — lekkiego z. 100, 6; czyściec jest ponoszeniem kary za wszelki — z. 100, 7 i 8; /36/; — lekki czym jest z. 100, 2 na 2; a. 3 zarz. 2; a. 6 i 8; /34/.

Grzech pierworodny: pozbawił życia wiecznego z. 90, 1 odp.; —

— a uczynkowy z. 100, 6; z. 101; /37/; — Adama spowodował pogorszene świata i człowieka z. 91, 3 na 1-3; zarzewie — z. 96, 5 żarz. 2; z. 100, 6 odp. i na 2.5; za sam — nie ma kary 'zmysłów a tylko za uczynkowy z. 101; /38/, dzieci nieochrzczone nie cierpią kary zmysłów za sam — z.101, ani bólu wewnętrznego z. 101, 2; /39/; — nie zniszczył natury ale pozbawił dóbr wyższych z. 101;

— jest najmniejszym, kara za niego najłagodniejsza, naj mniej dobrowolny z. 101, 2 wbrew 1 i na 2; — a uczynkowy, a lekki z. 102, 1 na 2. Patrz: Dobrowolność, Kara, Zmysły.

Grzesznicy: ujawnienie ich grzechów i wstyd z. 87, 2 odp. i na 3. 4; ich przerażene z. 89, 6 na 3; ich potępienie z. 89, 7; patrz: Potępieni; nie ma dla nich współczucia z. 94, 2; ich

kary: odrzucenie, piekło, ogień, brud, robak, ciemność, płacz z. 97-99. 101; patrz poszczególne hasła; niektórzy — nie żałują za grzechy z. 98, 2 zarz. 4; kara wieczna z. 99; /27/: Patrz: Bezbożni, Niewierzący, Sprawiedliwość Boska, Zatwardziałość, źli.

Harmonia: świata zostanie ta sama po odnowieniu z. 91, 4 na 5.

Heretycy: ich zaślepienie z. 98, 2 żarz. 4; ich grzech z. 99, 4 odp.; grzech herezjarchy jest Większy z. 99, 4 odp.; Sprzeciwianie się Kościołowi jest herezją z. 100, 1 odp.

Hiob: męczony przez diabła z. 100, 5 odp.

Idee: rzeczy w Bogu z. 92, 3 na 4. 6. 10.

Inteligencje: czym są z. 92, 1 żarz. 9; /li/.

Istnienie: to co istnieje, a samo istnienie z. 90, 3 odp.; doskonalsze — to i doskonalsze działanie z. 93, 1 odp.; jego wartość, a nieistnienie z. 98, 3; z. 99, 1 na 6. Patrz: Nieistnienie, Unicestwienie.

Izrael: jego trwanie z. 91, 2 na 2.

Jakim jest: będziemy Go widzieć — z. 92, 1 wbrew 2 i na 14.

Jakości elementów: będą odnowione z. 91, 4 na 1 i 2.

Jakub: męczony przez anioła z. 100, 5 odp.

Jasność: chwały elementów z. 91, 2 na 5; a. 4; — ciał niebieskich po odnowieniu z. 91, 3; — ciała ludzkiego z. 91, 3 na 4; — Boga oświeca z. 92, 3 na 12; z. 95, 2 na 3; im większa — i młość tym lepsze widzenie Boga z. 93, 3.

Jeremiasz: czy był dziewicą z. 96, 5 na 3.

Jozafat: sąd na dolinie — z. 88, 4.

Kara: złe uczynki zastaną w — z. 87, 1 na 1; a. 2 na 2; będzie wymierzona na sądzie z. 88, 1 na 1-3; złe duchy wykonują

- nad potępionymi z. 89, 4; — skutkiem sprawiedliwości z. 89, 6 na 1; patrz: Sprawiedliwość Boska; — odpowiednio do Winy z. 89, 7 wbrew; z. 99, 1; z. 101, 1; patrz: Wina;

- za grzech pierw. z. 91, 3 na 3 i 4; z. 101; patrz: Grzech pierw.; ostrość a długotrwałość — z. 99,1; z. 100,8; patrz: Długotrwałość, Ostrość; święci będą widzieć — potępionych z. 94, 1; nie będą im współczuć z. 94, 2; będą się z tego cieszyć z. 94, 3; — piekła: odrzucenie, kara zmysłów: katusze, brud, ogień cielesny, robak, płacz, ciemności z. 97-99. 101; potępieni mają żal z powodu — z. 98, 2; sprawiedliwość Boska wymierza — wieczną z. 99; /27/ /28/ /29/; — jest niekiedy dla poprawy z. 99, 1 na 3; — doczesna za życia lub po śmierci w czyśćcu z. 100, 1. 2. 7 wbrew i na 3; a. 8; cel — piekła a kary czyśćca z. 97, 1 na 2; z. 100, 2 na 2; — zmysłów: nie było jej w otchłani z. 100, 2 wbrew 2; będzie w czyśćcu z. 100, 3 i w piekle z. 97-99. 100. 101; — czyśćca prze wyższa wszelką mękę tego życia z. 100, 3; — ognia w pie kle a w czyśćcu z. 100, 2; powinność poniesienia — z. 100, 3 żarz. 3; a. 7 i 8; o ile dusze w czyśćcu cierpią — dobro wolnie z. 100, 4; sam Bóg będzie karał w czyśćcu a nie złe duchy z. 100, 5; — czyśćca jest przebłaganiem za winę grzechu lekkiego z. 100, 6; czyściec jest ponoszeniem — za wszelki grzech z. 100, 7 i 8; /36/; — czyśćca zależy od przywarcia grzechu z. 100, 8; z. 99, 1 odp.; — zmysłów nie należy się za sam grzech pierw. a tylko za grzech uczynkowy z. 101; /38/ /37/; dzieci nieochrzczone nie cierpią — zmysłów z. 101, ani — duchowej z. 101, 2 /39/; — za grzech pierw. jest najłagodniejsza z. 101, 1 wbrew 1 na 2; a. 2 odp.; — zmysłów przed a po śmierci z. 101, 1 na 3; — czasowa z. 101, 1 na 2; każdemu grzechowi towarzyszy — z. 97, 7 na 4. Patrz: Ból, Męka, Ogień.

Katusze: w męczeństwie z. 96, 6; — w piekle z. 97-99; — w czyśćcu z. 100; co oznaczają z. 101, 1 na 1. Patrz: Czyściec, Kara, Męki, Ogień, Piekło, Zmysły.

Kazanie: za głoszenie — aureola z. 96, 7-13; kaznodziejom grozi pycha z. 96, 7 na 3.

Kościół: Chrystus stale zjawia się w — z. 88, 3 na 2; prześladowania — tamże; troska wiernych o — z. 88, 3 na 4; — oblubienicą Chrystusa z. 95, 1 wbrew 1; a. 3 na 4; a. 4 wbrew 2 i na 2. 5; — wojujący ia tryumfujący z. 96, 12 zarz. 4; za kogo się modli z. 99, 3 na 2; z. 100, 1 odp.; kto się sprzeciwia — popełnia herezję z. 100, 1 odp.

Krew: Chrystusa przelana dla nas z. 89, 5 odp.; z. 90, odp. i na 5.

Krewni: potępieni wobec swoich — z. 98, 4 na 1.

Krzyż: na sądzie ukaże się — z. 90, 2 na 2.

Księgi sumienia, życia: z. 87, 1; a. 3 wbrew 2; z. 88, 2 wbrew

1 i odp.; z. 89, 1 odp. Patrz: Sumienie. Księżyc: jego rola *z.* 91, 2 wbrew 2 i na 3. 6; jego jasność po odnowieniu z. 91, 3.

Liczba: wypełnienie — świętych z. 88, 1 na 2; z. 91, 2 na 6; — dwanaście oznacza całość sądzących z. 89, 2 na 1; — wybranych jest określona z. 91, 2 odp.; — sześć i dwanaście jest doskonała z. 89, 2 na 1; z. 96, 4 odp,; trzy, cztery, sześć, dziesięć, trzydzieści, sto z. 96, 4 odp. i na 3.

Ludzie: wszyscy — staną na sądzie na Górze Oliwnej z. 88, 4; z. 89, 5; Chrystus ma władzę nad — z. 89, 1; z. 90, 1; niektórzy — będą sądzić z Chrystusem z. 89, 1 i 2; — przez grzech poddają się złym duchom z. 89, 4; — nie będą się kiedyś mnożyć z. 91, 2 odp. i na 1; — zrównani z aniołami z. 91, 4 odp.; z. 92, 1 zarz. 1; a nawet wyżsi od nich z. 89, 8 na 1; o ile są niezniszczalni z. 91, 5 odp.; w niebie otrzymają posag z. 95 i aureole z. 96; ich kara w piekle nie skończy się z. 99; — są męczeni przez złych duchów z. 100, 5. Patrz: Człowiek.

Lustro: patrz: w Zwierciadle.

Łaska: gładzi grzech z. 87, 1 żarz. 2; z. 99, 1 odp. i na 4; a. 3 na 2; z. 100, 6 odp.; — jest ponad naturą z. 91, 1 na 4; grzech lekki daje się pogodzić z — z. 101, 1 na 2. Patrz: Miłość.

Łucja św.: z. 96, 5 na 4.

Łzy: nie będzie ich po sądzie z. 97, 3.

Magdalena: jej grzechy i pokuta są jawne z. 87, 2 wbrew 2 i na 3.

Małżeństwo: cielesne symbolem — duchowego z. 95; ,/20/. Patrz: Posag, Oblubienica.

Marceli św.: z. 96, 6 na 7.

Maryja: ma aureolę za dziewictwo z. 96, 5 na 2 i 4; nie była męczennikiem z. 96, 6 zarz. 4; wolna od grzechu pierw. z, 100, 6 odp.

Mądrość: świat ujawnia — Stwórcy z. 91, 3 odp.; — w wymierzaniu kary z. 99, 2 na 1; z. 94, 2 na 2.

Męczeństwo: nie przysługuje mu sądzić z Chrystusem z. 89, 2 na 2; mieć owoc z. 96, 2 wbrew 1 i na 2. 3; aureola za — z. 96, 6. 11-13; jest dobrowolne z. 100, 4 odp. Patrz: Śmierć.

Męka Chrystusa: zbawia z. 89, 5 odp.; dzięki niej Chrystus ma władzę nad ludźmi i stworzeniem z. 90, 1; Chrystus na sądzie ukaże swoją — z. 90, 2 na 2.

Męki: potępionych na duszy i na ciele z. 88, 1 na 1 i 2; z. 97-99. 100, 5; a. 8 na 2; patrz: Kara, Piekło; — dusz w czyśćcu z. 100; patrz: Czyściec; — czyśćca gładzą winę grzechu lekkiego z. 100, 6; — tego świata są ponoszeniem kary doczesnej z. 100, 7 wbrew i na 3; — są tylko za grzech uczynkowy z. 101; dzieci nieochrzcz. nie cierpią ani — zmysłowej ani duchowej z. 101. Patrz: Ból, Katusze, Kara, Potępieni, Zmysły.

Miejsce: sądu z. 88, 4; — naturalne ciał z. 91, 2 odp.; — dojścia zbawionych i potępionych to ich mieszkania i dom z. 93, 2 i 3; — piekła, patrz: Piekło; — kary za grzech z. 97, 7 na 4; czyśćca z. 100, 2.

Mieszkanie: świat — człowieka z, 91, 1 wbrew 2; — to stopnie szczęśliwości z. 93, 2; zależy od jasności, miłości i zasługi z. 93, 3. Patrz: Niebo, Stopnie.

Miłość: boleje nad grzechem z. 87, 1 na 3; akt wary bez — jest niezasługujący z. 89, 7 odp.; z. 96, 7 na 2; z. 99, 4 na 1 i 3; patrz: Wiara, Uczynki; podobieństwo u podstaw — z. 91, 1 wbrew 3; od stopnia — zależy szczęśliwość z. 93, 3;

— korzeniem zasługi z. 96, 1 na 2-5; a. 13 odp.; patrz Zasługa;— zbawionych w niebie z. 98, 4 odp.; z. 99, 3 żarz. 2; grzech godzi wprost w — z. 99, 1 odp.; jest więzią społeczną, tamże; bez — Bożej nie ma zabawienia z. 99, 5 odp.;

— a grzech lekki z. 100, 1 na 2 i 3; a. 6 na 3. Patrz: Łaska. Miłosierdzie Boże: odpuszcza grzechy z. 87, 1 na 3; — nagradza dobrych z. 89, 6 na 1; potępienie karą za wzgardę — z. 90, 2 na 2; święci w niebie nie mają — dla potępionych z. 94, 2; — skłania do nauczania wiary z. 96, 6 na 1; — nie zmieni kary wiecznej z. 99, 2-5; /28/ /29/;

uczynki — speł niane w grzechu śmiert. z. 99, 5; za życia można doznać z. 101, 1 zarz. 3.

Miłowanie: jako posag z. 95, 5.

Minerały: nie pozostaną po odnowieniu z. 91, 5 odp. Młodziankowie św.: czy są męczennikami z. 96, 6 na 3 i 12. Moc Boża: przypomni na sądzie wszystkie postępki z. 87, 1 na 1; a. 2 na 1; a. 3 odp.; z. 89, 1 zarz. 3; — to mowa z. 88, 2 na 2;

— odnowi świat z. 91, 3 na 1; ogień piekła działa — z. 97, 5 na 3; a. 7 na 3.

Modlitwa: za kogo się modlimy z. 99, 3 na 2; z. 100, 1 odp.

Mojżesz Majmonides: o celu świata z. 91, 3 na. 6.

Moment: czym jest z. 91, 2 zarz. 9.

Mowa: sąd nie odbędzie się dźwiękami — z. 88, 2; — Sędziego do wierzących z. 89, 7 na 2. Patrz: Głos, Straszliwość.

Możność: powinna przejść w rzeczywistość z. 91, 2 na 7; z. 92, 3 na 5. Patrz: Myśl możnościowa.

Myśl: ludzika może, a — świętych widzi Boga z. 92;—a zmysł z. 92, 1 na 7; — czynna a możnościowa z. 92, 1 odp. i na 10. 15; a. 3 na 5 i 11; /14/; niezgłębia Boga z. 93, 3; —a pamięć z. 95, 5 na 1.

Nagroda: uczynki zostają w — z. 87, 1 na 1; a. 2 na 2; otrzymana na sądzie z. 88, 1 na 1-3; sam Bóg nagrodzi wybranych z. 89, 4 na 3; jest skutkiem miłosierdzia z. 89, 6 na 1; — dla duszy istotna: widzenie Boga z. 92; z. 93, 3 na 3; patrz: Radość, Widzenie;— przypadłościowa, dodatkowa z. 93, 1 a 3 na 3; z. 95 i 96; — dla ciała z. 90, 2 na 4; z. 91,1 odp.; z. 92, 2; z. 93; z. 96, 11; patrz: Oko; aureola z. 96; owoc z. 96, 2-4; — istotna wspólna wszystkim z. 96, 4 na 2; — za zasługi z. 96, 13; patrz: Uczynki, Zasługa; — życia wiecznego będzie wieczna z. 99, 3 wbrew 1; odłożona w czyśćcu z. 100, 1. Patrz: Szczęście, Święci.

Natura: nie zdoła sama zasłużyć na niebo z. 93, 3 na 2 i 3; grzech pierw. nie niszczy — z. 101, 1 odp.; życie wieczne jest ponad — z. 101, 2 odp.; z. 91, 1 na 4; — stworzona a

uchwalebniona z. 91, 5 na 3.

Nauczanie, Nauczyciel: nie przysługuje sądzić z Chrystusem z. 89, 2 na 3; przysługuje aureola z. 96, 7-13. Patrz: Pycha. Nauka: ma być zaprawiona miłością z. 96, 7 na 2.

Niebo: są w nim mieszkania z. 93, 2 na 3; ludzie w — dostaną posag z. 95; — empirejskie miejscem zbawionych z. 97, 7 odp. Patrz: Dom, Mieszkania.

Niedola: potępionych większa pozmartwychw. z. 93, 1 wbrew 2; z. 97; z. 89, 8; święci nie współczują — potępionych z. 94, 2; z powodu — potępieni chcą nieistnieć z. 98, 3. Patrz:Ból, Kara, Męka, Ogień, Piekło, Zmysły. Nieistnienie: potępieni woleliby — z. 98, 3; — nie może być karą na potępionych z. 99, 1 na 6.

Niematerlalność: w poznawaniu z. 92, 1 na 7; a. 2 na 5; — działania ognia na potępionych z. 97, 1 na 3; a. 5 na 1.

Nienawiść: do Boga potępionych i złych ludzi z. 90, 3 na 2; z. 58, 4; z. 98, 5 i 8.
Nierówność: szczęścia z. 92, 3; z. 93, 2; /18/; zależy od jasności

i miłości i zasług z. 93, 3; — kar z. 99, 1 na 2.

Nieskończone: jak je poznajemy z. 92, 1 na 6; — w dwojaki sposób z. 92, 1 na 12; /15/; skończone dodane do — z. 93, 1 na 4; za grzech śmiert. kara — z. 99, 1 wbrew 3 i odp.
Niewdzięczność: wobec Boga z. 87, 1 na 1; z. 99, 1 zarz. 6.

Niewiasty z Aleksandrii: same się zabiły z. 96, 6 zarz. 6.

Niewierzący: na sądzie z. 88, 2 na 2; z. 89, 7; już są osądzeni z. 89, 5 na 2. Patrz: Bezbożnicy, Potępieni, Grzesznicy, 21i.

Nieznajomość: — dwojaka z. 92, 3 na 8.

Niezniszczoność: rzeczy świata z. 91, 5.

Noc: nie będzie po odnowieniu z. 91, 3 na 4.

Oblubienica: dusza i Kościół — Chrystusa, otrzymuje w niebie posag z. 95; /20/. Patrz: Kościół.

Oblubieniec: Chrystus jako—wyposaża Kościół z. 95; /20/.

Obłoki: Chrystus przyjdzie na sąd w — z. 88, 4 na 3; z. 90, 1 na 4; a. 2 wbrew 1.

Obraz: Boga w człowieku z. 92, 2 wbrew 5. Ochłoda: w piekle nie ma — z. 97, 1 na 3; /36/. Oczyszczenie: z grzechów w czyśćcu z. 97, 1 na 2; z,. 99, 1 odp.;

z. 100; /36/; narzędziem jest ogień, patrz: Ogień; sam Bóg dokona — dusz z. 100, 5. Patrz: Czyściec. Oddzielenie: dobrych od złych na sądzie z. 88, 1. Odkupienie: przez krew Chrystusa z. 89, 5 odp.; z. 90, 1 odp.

Odległość: miedzy poznającym a przedmiotem, stworzeniem a Bogiem z. 92, 1 odp. i na 7. 9; wywodzi się z ruchu z. 93, 2 odp.

Odłożenie: widzenia Boga w Czyśćcu z. 100, 3.

Odnowienie świata: z. 91.

Odpocznienie, Spoczynek: Bóg odpoczął z. 91, 1 na 3; — ciał nieb. z. 91, 2 wbrew 5, odp., na 6 sam koniec; a. 5 odp.

Odrzucenie: potępionych z. 97-99. Patrz: Piekło, Potępieni.

Odwrócenie: od Boga z. 97, 5 odp.; z. 98, 1 odp.; a. 2 na 3; z. 99, 2 wbrew 2; z. 101, 1 zarz. 2 i 4.

Ogień: nie dokona odnowienia świata z. 91, 3 na 1; ile będzie w piekle świecił z. 91, 4 na 3; z. 97, 4; strawi rzeczy z. 91, 4 odp.; będzie odnowiony z. 91, 4 odp.; jako kara zmysłów piekła jest cielesny z, 97, 5-7; z. 97-99; z. 100, 2 i 5; — jako kara zmysłów czyśćca jest cielesny z. 97, 1 na 2; z. 100, 2-7; — piekła a czyśćca z. 100, 2; — piekła jest wieczny z. 97, 7 na 2; z. 100, 2 na 1; zapali go Boska sprawiedliwość z. 100, 5 odp.; — czyśćca gładzi winę grzechu lekkiego z. 100, 6 odp.; jest ponoszeniem kary za wszelki grzech z. 100, 7 i 8; /36/; — niekiedy oznacza wszelką karę *z.* 101, wbrew 1 i na 2; — piekła jest najcięższą karą z. 101, 1 wbrew 1. Patrz: Czyściec, Kara, Męki, Oczyszczanie, Piekło, Zmysły.

Oko: cielesne będzie widzieć Boga w rzeczach z. 90, 2 na 4: z.

91, 1 odp.; z. 92, 2. Oliwna Góra: Chrystus będzie sądził na — z. 88, 4. Orygenes: o końcu świata z. 91, 1 zarz. 4; o końcu kar z. 99, 2 odp.; a. 3 odp.

Osąd: władza — z. 92, 2 odp.; /17/.

Ostrość kary: z. 99, 1; z. 100, 8; z. 101, 1 wbrew 2.

Otchłań: nie było w niej mieszkań z. 93, 2 na 3; Chrystus wstąpił do - z. 100, 2 wbrew 2.

Owoc: czym jest, komu przysługuje z. 96, 2-4.

Pamięć: na sądzie — wszystkich uczynków z. 87, 1 na 1; a. 2 i 3; — a myśl z. 95, 5 na 1; u potępionych z. 98, 7 i 9 odp.

Państwo Boże: sąd nad obywatelami — z. 89, 7; dwa państwa z. 98, 6 wbrew 2. Patrz: Społeczność.

Paschazjusz: z. 100, 2 zarz. 3.

Paweł św.: widział przyszłą chwałę z. 98, 9 na 2.

Piekło: miejscem złych duchów i potępionych z. 89, 8 na 2; z. 91, 4 na 3; z. 97; z. 100, 2; /26/; w środku ziemi z. 91, 3 na 4; z. 97, 4 odp.; a. 7; w ciemnościach zewnętrznych i wewnętrznych z. 91, 4 na 3; z. 97, 4; są w nim mieszkania z. 93, 2 na 3; kary — odrzucenie, brud, katusze, ogień, ro bak, płacz, ciemności z. 97-99. 100, 8 na 2; jest wieczne z. 93, 1; /27/ /28/ /29/. Patrz: Ciemność, Kara, Męki, Ogień, Potępieni.

Piękność: świata z, 91, 3 odp.; podnosi doskonałość widzenia z. 94, 1 na 2; — ciała płynie z duszy z. 96, 10; z. 97, 2 na 1; a. 3 odp.; wszyscy miłują — z. 98, 5 zarz. 1; — cnoty z. 96, 10 zarz. 3.

Pijak: odpowiada za grzechy popełnione po pijanemu z. 98, 6 zarz. 3.

Piotr św.: jego grzech i pokuta są jawne z. 87, 2 wbrew 2.

Pismo św.: o końcu świata z. 88, 3 na 3; to co podaje jest wiecznotrwałe z. 96, 4 zarz. 4; sąd z uczynków miłosierdzia z. 99, 5 na 2; nie mówi o miejscu czyśćca z. 100, 2 odp.

Piśmiennictwo: za — aureola z. 96, 11 na 5.

Pitagoras: wędrówka dusz z. 97, 5 odp.

Płacz: potępionych z. 97, 3.

Podobieństwo: u podstaw miłości z. 91, 1 wbrew 3; zachodzące w poznawaniu z. 92, 1 na

7; kara ze strony — ciał z. 97, 5 odp.; niedociąganie do — z, 92, 1 odp.; podobizna w poznawaniu z. 92, 1 odp. i na 11; a. 3 na 10.

Poganie: miłosierdzie okazane — z. 99, 2 na 2.

Pokuta: gładzi grzechy z. 87, 1 na 1; będzie ujawniona na sądzie z. 87, 2 odp.; — a męczeństwo z. 96, 6 na 5.

Pojednanie: dokonane przez Chrystusa z. 99, 3 na 1.

Porządek: świata zostanie ten sam z. 91, 4 na 5.

Posag: święci w niebie dostają — od Chrystusa z. 95, 1; /20/; nie jest tym samym co szczęśliwość z, 95, 2 i 5; Chrystusowi nie przysługuje — z. 95, 3; ani aniołom z. 95, 4; trzy — widzenie, miłowanie, rozkoszowanie z. 95, 5; z. 96, 2 odp. Patrz: Kościół, Małżeństwo, Oblubienica.

Pośrednik: Chrystus — z. 90, 2 odp.

Potępieni: złe duchy wykonawcami sprawiedliwości Boskej wobec — z. 89, 4; patrz: Sprawiedliwość Boska, Złe duchy; zostaje w nich obraz, Boga z. 90, 3 na 5; święci będą widzieć kary — z. 94, 1; nie będą im współczuć z. 94, 2; będą się z tego cieszyć z. 94, 3; z. 99, 1 na 4; kary na — : piekło, ogień, robak, płacz, ciemności, brud, katusze z. 88, 1 na 1-3; z. 91, 4 na 3; z. 97-99. 101, 2 wbrew 1; patrz poszczególne hasła; wola — jest zatwardziała w złem z. 98, 1 i 2; patrz: Zatwardziałość; ich żal za grzechy z. 98, 2; woleliby nie istnieć z. 98, 3; pożera ich nienawiść i zazdrość; chcieliby potępienia innych z. 98, 4; nienawidzą Boga z. 98. 5; nie mogą zasługiwać z. 98, 6; będą posługiwać się wiedzą nabytą z. 98, 7; nie myślą o Bogu z. 98, 8; czy widzą chwałę świętych z. 98, 9; sam *Bóg* zapali ogień, który będzie męczył — z. 100, 5 odp. Patrz: Bezbożnicy, Grzesznicy, Odrzuceni, źli.

Potępienie: każdy zna swoje — z. 88, 1 na 3; z. 89, 7; to tyle, co sąd z. 89, 6 na 1; za wzgardę miłosierdzia z. 90, 2 na 2. Patrz: Piekło.

Powietrze: po odnowieniu świata z. 91, 4 odp. i na 2; w piekle z. 97, 4 odp.

Powściągliwość: za — należy się owoc z. 96, 2-4. Patrz: Dziewictwo, Owoc,

Wdowieństwo, Żonaci.

Poznanie: świat jest dla — Boga z. 91, 1 odp.; a. 3 odp.; — Boga w niebie z. 92; — dzieci nieochrzczonych z. 101, 2 odp.; jak my obecnie poznajemy z. 92; dwojakie — Boga z. 98, 5 odp. Patrz: Oko, Widzenie.

Pożądliwość ciała: walka z — z. 96, 6 odp. i na 1; a. 6 odp ; z. 100, 6 odp.; następstwem grzechu pierw. z. 101, 1 na 4. Patrz: Grzech pierw., Zarzewie.

Pragnienie: stworzenie pragnie odnowienia z. 91, 2 na 6; a S wbrew 3; naturalne i— istnienia z. 91, 5 na 5; — świętych widzenia Boga z. 02, 1 wbrew 6; /13/; a. 3 na 7; — duszy połączenia z ciałem z. 93, 1 odp.; z Bogiem z. 100, 3 odp.;

— osiągnięcia celu z. 97, 5 odp.; — śmierci, nieistnienia z. 98, 3; — naturalne u diabłów z. 98, 1 na 1.

Prawo: władza wydawania — z. 89, 1 odp.; z. 90, 1 odp. Proporcja, Proporcjonalność: wobec Boga z. 92, 1 odp. i na 6.

7; — liczb w przypowieści o siewcy i ziarnie z. 96, 4 żarz. 3. Proroctwo: które się spełnia z. 99, 3 na 3. Patrz: Zburzenie,Znaki.

Przebłaganie: męki czyśćca są — za winę grzechu lekkiego z.100, 6; /36/.

Przedmiot: zmysłów z. 92, 2 odp.; /16/. Patrz: Zmysły.

Przełożeństwo: Szatanów nad potępionymi a. 89, 4; ustanie posądzie z. 92, 3 na 12.

Prześladowanie: Kościoła z. 88, 3 na 2; — Chrystusa z. 90, 2 na 2; — godzi w ciało z. 96, 6. 11-13. Patrz: Męczeństwo, Śmierć.

Przyjaźń: potępieni nie dochowują — z. 98, 4 na 2.

Przyjemność: dobro sprawia — z. 90, 3; jako posag z, 95, 5;

— z dociekania naukowego z. 98, 7 na 1. Patrz: Radość, Rozkoszowanie.

Pycha: niekiedy nadyma nauczycieli i kaznodziejów z. 96, 7 na 3; nienawidzących Boga z. 98, 5 wbrew. Patrz: Uniżenie.

Radość: aniołów ze 'zbawienia podopiecznych z. 89, 8 odp.; widzenie Boga sprawia — z.

90, 3; po zmartwychw. — powiększy się z. 93, 1 na 4; — istotna to widzenie Boga z. 93, 3 na 3; — świętych zwiększy widok potępionych z. 94; — dodatkowa ze zwycięstwa s. 96, 1 odp.; a. 2 odp.; patrz: Zwycięstwo; — z uniknięcia kar z. 94, 1 na 4; — z dobrych uczynków jest wspólna z. 96, 4 na 2; — duszy udziela się ciału z. 96, 10; stworzenia materią — z. 97, 1 odp.; z. 98, 7 odp. Patrz: Przyjemność, Szczęśliwość.

Rady ewangeliczne: a przykazania z. 96, 1 żarz. 2 i 5; /23/.

Rationes seminales: z. 91, 1 na 3; /1/.

Robak: z. 97, 2; z, 101, 2 wbrew 1. Patrz: Sumienie.

Rodzenie: jest na skutek ruchu nieba, ale ustanie z. 91, 2 i 5; z. 97, 2 odp.

Rośliny: dla pożytku człowieka na skutek ruchu nieba z. 91, 2 odp. i na 1; nie pozostaną po odnowieniu świata z. 91, 5.

Rozkosze, Rozkoszowanie: jako posag z. 95, 2 na 4; a. 5; z. 96, odp.; — cielesne są gwałtowne, zniewalają duszę z. 96, odp. i na 4; opanowanie — z. 96, 4 odp.; a. 5 odp. i na 1; a. 6 na 3 1 4; a. 11 odp.; a. 13 odp.; ile —tyle smutku i męki z. 97, 3 zarz. 2 i odp.; z. 101, 1 wbrew 2 i na 4; a. 2 odp.; — nieba z. 97, 5 odp.; — w rzeczach użytkowych jest grzechem śmiertelnym z. 100, 6 odp. Patrz: Przyjemność, Radość, Szczęśliwość.

Rozum: u dzieci nieochrzczonycih z. 101, 2 wbrew 2 i odp.

Ruch: ciał ustanie z, 91, 2 i 3 na 2; z. 98, 7 na 3; powoduje rodzenie z. 91, 2 odp. i na 1; a. 5 wbrew 2; kresem — jest miejsce, dom, mieszkanie z. 93, 2.

Rzezańcy: czy są dziewicami z. 96, 5 wbrew 2 i na 7.

Sakramenty wiary: z. 99, 4 odp.; /30/; Sakrament Eucharyst. z. 99, 4 na 2.

Samobójstwo: kiedy jest męczeństwem z. 96, 6 na 6.

Sąd: na — każdy będzie znał swoje uczynki z. 87, 1; z. 88, 2; każdy będzie widział uczynki innych z 87, 2; i to w szybkim czasie z. 87, 3; z. 88, 2; — powszechny a szczegółowy, jego istnienie z. 88, 1; /1/; nie dźwiękami mowy z. 88, 2; z. 89, 1 na 3; w nieznanym czasie z. 88, 3; na Górze Oliwnej z. 88, 4; niektórzy będą sądzić z

Chrystusem, zwłaszcza u-bodzy z. 89, i i 2; a nie aniołowie z. 89, 3; złe duchy będą wykonywać wyrok z. 89, 4; wszyscy ludzie zjawią się na — z. 89, 5; — nad dobrymi z. 89, 6; — nad złymi z. 89, 7; — nad aniołami złymi i dobrymi z. 89, 8; rozpatrywanie zasług z. 89, 6 i 7; —z uczynków miłosierdzia z. 99 5 na 2; sędzią będzie Chrystus z. 90; /4/,

Sądzący z Chrystusem: z. 89, 1-4.

Sądzić: co znaczy — z. 89, 1.

Sędzia: źli na sądzie będą widzieć z. 87, 3 wbrew 1; wyrok na potępionych wykonają złe duchy z. 89, 4; — będzie Chrystus: z. 90; /4/.

Skażenie grzechem pierw.: patrz: Grzech pierw., Zarzewie.

Skończone: może poznać nieskończone z. 92, 1 na 6; — dodane do nieskończonego z. 93, 1 na 4. Patrz: Nieskończone.

Skrucha: patrz: żal.

Słońce: nie podlega mu dało uchwalebnione z. 91, 1 na 1; jego ruch ustanie z. 91, 2; jego jasność się zwiększy z. 91, 3.

Słowo Boże: jako nasienie, jego owoc z. 96, 2-4. Patrz: Nauczanie.

Smutek: potępionych z. 90, 2 na 4; a. 3 na 4; z. 97, 3; a. 5 odp.; z. 98, 2 wbrew 2; a. 7; a. 9 na 1. Patrz: Męki.

Sofizmat: fałsz przypadłości z. 95, 3 na 5; /21/.

Społeczność: niebieska a ziemska z. 93, 2 wbrew 2; jak karze obywateli z. 99, 1. Patrz: Państwo Boże.

Sprawiedliwi: patrz: Dobrzy, Święci, Wybrani.

Sprawiedliwość Boska: aniołowie radują się ze — z. 87, 1 na 3; ukaże się na sądzie z. 87, 2; z. 88, 1; z. 89, 1 odp.; a. 7 na 1; kara jest skutkiem — z. 89, 6 na 1; z. 90, 2 na 2; z. 94,

2 na 2; z. 97, 1 odp.; a. 5 na 3; a. 7 na 2; z. 98, 5 odp.; z. 101, .1 na 5; a. 2 wbrew 1; — wymierza grzesznikom karę wie czną z. 99, 1-5; /27/; karę doczesną z. 100, 1 odp.;

z. 100, 5; — zapali ogień piekła i czyśćca z. 100, 5.

Starość: krótsza lub dłuższa z. 88, 3 na 3.

Stopnie: różne — szczęśliwości z. 93, 2; zależą od jasności, miłości i zasługi z. 93, 3; /18/; — kary zależą od winy z. 97, 5 na 3. Patrz: Mieszkania, Nagroda, Wina, Zasługa.

Straszliwość: sądu z. 89, 6 na 3; a. 7 na 2; — przerażenia potępionych na widok chwały świętych z. 98, 9. Patrz: Głos.

Stworzenia: Bóg dał — godność przyczyny i poznawania z. 88, 3 odp.; Chrystus naprawił całe — i ma nad nim władzę z. 90, 1 odp.; — są dobrem pochodnym z. 90, 3 na 3; będą materią radości z. 97, 1 odp.; nie są nieskończone z. 99, 1 odp.; ich cel z. 99, 2 na 3.

Substancje oddzielone: poznanie — z. 92, 1 odp.1i na 9. 10.

Sumienie: będzie na sądzie oskarżycielem i obrońcą z. 87, 1 i 2; z. 88, 2 wbrew 2; pozna w lot swoje postępki z. 87, 3; — grzeszników dozna przerażenia z. 89, 6 zarz. 3; zgryzoty robak z. 97, 2; z. 98, 8 na 2; z. 101, 2 wbrew 1.

Sylwester św.: z. 96, 6 na 7.

Szczęście, Szczęśliwość: istotne duszy to widzenie Boga z. 90, 3 wbrew 1; z. 92; /10/; nie będą go mieć dzieci nieochrzczone z. 101; /39/; — dodatkowe: patrz: Owoc, Posag, Aureola; ciała z, 90, 2 na 4; z. 91, 1 odp.; z. 92, 2; patrz: Oko; stopnie — patrz: Stopnie; — według Anzelma z. 95, 5 na 5; — według Boecjusza z. 95, 2 zarz. 5 i a. 5 na 7; — po sądzie powiększy się z. 93, 1; — zależy od jasności, miłości i zasługi z. 93, 3; — a posag z. 95, 2 i 5; — dzieci nieochrzczonych z. 101, 2 odp. i na 5. Patrz: Mieszkania, Nagroda, Nliebo, Radość, Święci.

Szkarada: potępionych nie razi oczu świętych z. 94, 1 na 2; — grzechu z. 98, 2 na 2. Patrz: Brud.

Ślub: dziewictwa niepotrzebny do aureoli z. 96, 5 odp.; — posłuszeństwa nie zasługuje na aureolę z. 96, 11 żarz. 3.

Śmierć: sąd sczegółowy po — z. 88, 1; czas — nieznany z. 88, 3 na 4; — wieczna z. 100,

1 wbrew 1; na sądzie ukaże się Chrystusa z. 90, 2 na 2; — w męczeństwie z. 96, 6-13;

w przyszłości nie będzie — z, 97, 2 odp.; — ludzi to tyle, co upadek aniołów z. 98, 2 zarz. 3; z. 99, 1 odp.; a. 3 wbrew 2; z. 100, 6 na 4; — kończy czas zasługiwania, tamże; pragnienie — u potępionych z. 98, 3 Wbrew 112; — pierwsza i druga jest karą z. 99, 1 odp.; a. 3 na 2; — warunkiem posia dania życia wiecznego z. 100, 4 odp.; — uwalnia od pożądliwości z. 100, 6 odp.; — nie uwalnia od kar z. 100, 7 na 3; kara zmysłów przed a po — z. 100, i na 3.

Środek poznawczy: trojaki :z. 92, 1 na 15; a. 3 na 2.

Świat: koniec — nieznany z. 88, 3; — będzie odnowiony z. 91; /5/; człowiek to mały światek z. 91, 1 Wbrew 3; — dla poznania Boga z. 91, 1 odp.; a. 3 odp.; — jest dla człowieka z. 91, zwłaszcza a. 3 na 5 i 6; jego porządek i harmonia nie ulegną zakłóceniu z. 91, 4 na 5; nie pozostaną rośliny i zwierzęta z. 90., 5; zostaną odnowione elementy z. 91, 4 i 5; wystrój *i*— z. 91, 5 na 1; co oznacza — z. 97, 7 na 1; — miejscem walki z. 100, 5 odp.

Światło, światłość: zostanie po odnowieniu z. 91, 3 i 4; rola

- w poznawaniu z. 92, 1 na 15; światło a światłość z. 91, 3 na 4; chwały z. 92, 1 żarz. 15; /12/; dusza przyjmuje

- umysłowe z. 92, 1 odp.; jest przyjemne, będzie go nieco w piekle z. 97, 4; świecenie ognia w piekle z. 97, 4; a. 6 na 4.

Święci: jako norma prawa i postępowania z. 87, 1 odp.; z. 89, 2 odp.; ich radość w niebie z. 87, 1 na 3; ich grzechy i pokuta będą ujawnione z. 87, 2 na 3; widzą naraz wiele w Bogu z. 87, 3 odp.; wypełnienie liczby — z. 88, 1 na 2; z. 91, 2 na 6; nie znali czasu przyjścia Chrystusa z. 88, 3 zarz. 1; jak — będą sądzić z Chrystusem z. 89, 1; widzą Boga bezpośrednio z. 91, 1 odp.; z. 92; patrz: Widzenie; stworzenie oczekuje chwały — z. 91, 3 wbrew 3; — pragną widzieć Boga z. 92, 1 wbrew 6; a. 3 na 7; patrz: Pragnienie; będą także widzieć Boga oczami cielesnymi z. 92, 2; patrz: Oko; złączenie z ciałem zwiększy ich szczęście z. 93, 1; — będą widzieć kary potępionych z. 94, 1; nie będą im współczuć z. 94, 2; "będą się z nich cieszyć z. 94, 3; z. 99, 1 na 4; — w niebie znają losy

ludzi na ziemi z. 94, 1 na 1; — w niebie dostają posag z. 95; potępieni nie widzą chwały — z. 98, 9; za kogo moidlą się — z. 99, 3 na 2; wolni od cierpień z. 101, 1 na 5. Patrz: Aureola, Nagroda, Oko, Owoc, Posag, Radość, Szczęście.

Teologowie: o możności widzenia Boga z. 92, 1 odp. Trąba: przed sądem z. 91, 2 wbrew 1. Tron, Trony: z. 89, 3 na 2; z, 90, 1 żarz. 4. Twarzą w twarz: będziemy Go widzieć — z. 92, 1 wbrew 1 i na 16.

Ubodzy: będą sądzić wraz z Chrystusem z. 89, 2; nie należy się im aureola z. 96, 11 na 2.

Uchwalebnienie: Chrystus przyjdzie w ciele .— z. 90, 2; — rzeczy cielesnych i ciał niebieskłch ze względu na człowieka z. 91; — ciała ludzkiego z. 92, 3 na 9; — świętych z. 92. Patrz: Aureola, Nagroda, Posag, .Szczęśliwość, Święci.

Uchwycenie: jako posag z. 95, 5.

Uczucia: grzeszne -zostają w potępionych z. 98, 4 na 2; jak się budzą z. 98, 5 odp.

Uczynki: na sądzie sumienie przypomni każdemu wszystkie — z. 87, 1; będą ujawnione wszystkie dobre i złe — z. 87, 2 i to w lot z. 87, 3; z. 88, 2; tylko — zaprawione miłością są zasługujące z. 93, 3 na 2 i 3; patrz: Miłość, Wiara, Zasługi;— są jakby narzędziem zasługiwania z. 96, 1 na 3; z. 100, 1 na 1; radość z — jest wslpólna z. 96, 4 na 2; i— miłosierdzia spełniane w grzechu śmiert. z. 99, 5; grzech uśmierca dobre — z. 100, 1 na 3; grzech jest — z. 100, 6 odp. Patrz: Grzech uczynkowy.

Udręki: tego świata są odbywaniem kary doczesnej z. 100, 7 wbrew i na 3. Patrz: Kara, Męki, Czyściec.

Uległość: wobec Boga z. 91, 1 na 3; /7/.

Unicetstwienie: pragną go potępieni z. 98, 3; nie powinno być karą na potępionych z. 99, 1 na 6.

Upadek: pierwszego człowieka spowodował pogorszenie świata i człowieka z. 91, 3 na 1. 3. 4; — aniołów z. 98, 2 zarz. 3; z. 99, 1 odp.; a. 3 wbrew 2. Patrz: Śmierć.

Upokorzenie: towarzyszy ubóstwu i wymaga wywyższenia z. 89, 2; z. 96, 11 na 2; w

nauczaniu brak — z. 96, 7 na 3; — Chrystusa podstawą Jego wywyższenia i władzy sędziowskiej z. 88, 4 na 2; z. 89, 2 na 4; a. 5; z. 90, 2 wbrew 3.

Utrata: dóbr nie jest męczeństwem z. 96, 6 na 8; — nieba z. 97, 5 odp.; *z.* 100, 1 na 3.

Walka: życia chrześcijańskiego i nagroda: Szczęście, Owoc,

Aureola z. 96; z. 100, 5 odp.; /22/.

Wdowy: ich duchowość, walka, udręki, zwycięstwo i nagroda z, 96, 2-4.

Wędrówka: dusz z. 97, 5 odp.

Wiano: patrz: Posag.

Wiara: podwaliną życia i postępowania z. 89, 6 odp.; z. 99, 4; bez uczynków z. 89, 7; z. 99, 4; patrz: Miłość, Uczynki;

— o celu człowieka z. 92, i odp.; śmierć za — Chrystusa z. 96, 6; śmierć za wszelką prawdę nie jest męczeństwem z. 96, 6 na 10; aureola za nauczanie — z. 96, 7-13; sakramenty — z. 99, 4 odip.; /31/; — w istnienie czyśćca z. 100, 1; /32/ /33/.

Widzenie Boga: to istotna szczęśliwość z. 90, 3 wbrew 1 i na 3; z. 92; z. 96; /10/; nie można widzieć Boga bez radości z. 90, 3; patrz: Radość; — jest dobrem nadprzyrodzonym z. 101, 1 odp.; a. 2 odp.; święci widzą Boga bezpośrednio z. 91, 1 odp.; dzieci nieoehrzczone nie mają — z. 101; — cielesne z. 90, 2 na 4; z. 91, 1 odp.; z. 92, 1 na 1. 13. 15; a. 2; stopnie — zależą dd jasności, miłości i zasługi z. 93, 3;

— jako posag z. 95, 2 na 3; a. 5; odłożenie — w czyśćcu z. 100, 3. Patrz: Nagroda, Święci, Szczęśliwość.

Wieczność: co zostanie ze świata przez — z. 91, 5; ognia piekielnego z. 97, 7 na 2; z. 100, 2 na 1; — kary piekła z. 99, 1-5; /27/ /28/ /29/.

Wiedza: nie jest substancją z. 92, 1 na 9; — patrzenia i gołego myślenia z. 92, 3 odp. i na 12; — potępionych z. 98, 7.

Wieniec: chwały z. 93, 3 żarz. 3; z. 96, 1; — zwycięstwa: aureola, owoc z. 96; /22/. Patrz: Aureola, Owoc, Zwycięstwo.

Wierzący: co będzie z nimi na sądzie z. 88, 2 na 2; z. 89, 7; z. 99, 4 i 5.

Wina: kara odpowiada — z. 89, 7 wbrew; z. 99, 1; z. 101, 1; po odpuszczeniu i— zostaje obowiązek poniesienia kary z. 100, 1 odp.; czyściec odpuszcza — grzechu lekkiego z. 100, 6.

Władza: należyte ustawienie — duszy z. 100, 6 odp.; — osądu, instynkt z. 92, 2 odp.; — sądownicza w rękach Chrystusa z. 88, 4 na 2; z. 89, 2 na 4; a. 5; z. 90; należy do Boga z. 89, 1 odp.; z. 90, 1; przysługuje ubogim z. 89, 2.

Wniebowstąpienie Chrystusa: sąd odbędzie się w miejscu — z.88, 4.

Woda: po odnowieniu świata z. 91, 4 odp.

Wojna: śmierć na — niekiedy jest męczeństwem z. 96, 6 na 11.

Wola: potępionych jest zła z. 98, 1; — dziewic i męczenników z. 96, 5 i 6; — trwania w grzechu z. 99, 1 na 1; patrz: Zatwardziałość; kara jest wbrew — z. 100, 4 odp.; — dzieci nieochrzczonych z. 101, 2; — dotyczy rzeczy możliwych i niemożliwych z. 101, 2 na 2.

Wrażliwość: dusz na ból z. 100, 3.

Współczucie: święci nie mają — dla potępionych z. 94, 2.

Wstyd: z powodu ujawnienia grzechów z. 87, 2 na 3 i 4; a. 3 wbrew 1.

Wybrani: o ile będą sądzić z Chrystusem z. 89, 1 odp.; sam Bóg ich nagrodzi z. 89, 4 na 3; sąd nad — z. 89, 6 na 2; z. 99, 3 wbrew 1; będą widzieć człowieczeństwo Chrystusa z. 90, 2 na 4; patrz: Oko; liczba — jest ściśle określona z. 91, 2 odp. i na 6; z. 88, 1 na 2. Patrz: Dobrzy, Święci.

Wyrok: święci i aniołowie aprobują — z. 89, 1 i 3; święci ogłaszają — a. 1; złe duchy go wykonują na potępionych z. 89, 4; — na niewierzących i złych z. 89, 7. Patrz: Sąd, Straszliwość.

Wystrój: świata z. 91, 5 na 1.

Wzrok: jego przedmiot z. 92, 1 na 7. 15. 16; a. 2; jak poznaje z. 92, 1 odp.; a. 3 na 4; widzi Boga w stworzeniach z. 98, 2; — u potępionych z. 97, 4. Patrz: Oko.

Zadośćuczynienie: dobrowolnie podejmowane z. 100, 4 odp.; a. 7 wbrew i na 3; śmierć nie jest pełnym — z. 100, 7 na 3; — za grzech, patrz: Czyściec, Przebłaganie.

Zapłata: na sądzie każdy otrzyma — z. 89, 6; — aniołom z. 89, 8. Patrz: Nagroda, Uczynki, Wina, Zasługa.

Zarzewie: grzechu pierw., patrz: Grzech pierw., Pożądliwość.

Zasługa: na nagrodę lulb karę: każdy przypomni sobie swoje — z. 87, 1; będą jawne wszystkim z. 87, 2; w szybkim czasie z. 87, 3; z. 88, 2; z. 89, 1 żarz. 3; rozpatrzene — z. 89, 6-8; człowiek zasłużył sobie, żeby świat został dlań odnowiony z. 91, 1-5 na 2; od stopnia — zależy szczęśliwość z. 93, 3; z. 96, 1; patrz: Stopnie; — przyczyną nagrody z. 96, 13; potępieni nie mogą zasługiwać z. 98, 6; mogą tylko aniołowie dobrzy i źli, tamże; ze śmiercią kończy się czas — patrz: Śmierć.

Zaślepienie: umysłu heretyków z. 98, 2 żarz. 4.

Zatwardziałość: woli potępionych z. 98, 1; a. 2 na 4; a. 6 wbrew 1; z. 99, 2 na 1; a. 3 odp.

Zazdrość: potępionych z. 98, 4.

Zburzenie: Jerozolimy z. 88, 3 na 2; — Niniwy z. 99, 3 na 3.

Zgłębienie: Boga nie można zgłębić z. 92, 1 na 1 i 6; a. 3.

Ziemia: matką życia dzięki słońcu z. 9 i 2 odp. i na 1; przeklęta z powodu grzechu z. 91, 3 na 3; w jej środku piekło, ciemność, miejtece diabłów i potępionych z, 89, 8; z. 91, 3 na 4; a. 4 na 3; z. 97, 4 odp.; a. 7; będzie odnowiona z. 91, 4; na — dusze czyścowe cierpią karę z. 100, 2.

Złe duchy: będą wykonywać wyrok Sędziego na potępionych z. 89, 4; /3/; czy będą sądzone z. 89, 8; niekiedy wychodzą z piekła z. 89, 8 na 2; są w piekle, w ciemnościach z. 91, 4 na 3; z. 97; — a dobro z. 98, 1 na 1; jak mogą zasługiwać na karę z. 98, 6; ich kara nie skończy się z. 99, 2; nie modlimy się za — z. 99, 3 na 2; nie będą męczyć dusz czyśćcowych z. 100, 5. Patrz: Diabeł, Piekło, Zatwardziałość.

Zło: jest niechciane: z. 98, 1 żarz. 2; a. 3; a. 5 żarz. 2; — a dobro z. 100, 1 na 2. Patrz: Dobro.

Zmiana: uchwalefonienie świata nie będzie naturalną z. 91, 1 na 2; po odnowieniu świat będzie niezmienny z. 91, 5 na 3.

Zmysły: — po zmartwychwstaniu z. 87, 1 zarz. 1; ich przedmiot z. 92, 2 odp.; /16/; nie poznają tego co niematerialne z. 92, 1 na 7; ich szczęście, patrz: Oko, Nagroda, Szczęście, Widzenie; kara — nie była w otchłani z. 100, 2 wbrew 2; potępieni cierpią karę — z. 97-99; z. 100, 2; dusze w czyśćcu cierpią karę — z. 100, 3; patrz: Ogień, Czyściec; kara

— nie należy się za sam grzech pierw., a tylko za grzech uczynkowy z. 101; /38/ /39/; dzieci nieochrzczone nie cierpią kary — z, 101; /39/.

Znaki: zapowiadające sąd z. 88, 3 na 2; znak krzyża przy końcu świata z. 90, 2 na 2.

Zniszczoność: rzeczy z. 91, 5. w Zwierciadle: teraz widzimy — z. 92, 1 na 15; poznawanie — z. 92, 3 na 6.

Zwierzęta: rodzą się na skutek ruchu słońca, ale to ustanie z. 91, 2 odp. i na 1; nie pozostaną po odnowieniu świata z. 91, 5; z. 97, 2 odp.

Zwrócenie się: ku Bogu lub światu z. 96, 1 na 4; a. 2 odp.: z. 97, 5 od|p.; z. 99, 2 wbrew 2; a. 3 na 2; z. 101, 1 żarz. 4 i na 4.

Zwycięstwo: w walce i nagroda z. 96; /22/; patrz: Aureola, Owoc, Nagroda, Szczęśliwość; z. 99, 1 na 4; z. 100, 5 odp.

Źli: boleją nad utratą szczęścia z. 87, 1 na 4; patrz: Ból, Smutek; będą znać wszystkie swoje grzechy z. 87; będą widzieć Sędziego z. 87, 3 Wbrew 1; czy będą widzieć chwałę świętych z. 98, 9; otrzymają karę na duszy i ciele, oddzieleni od dobrych z. 88, l; jak będą sądzeni z. 89, 7; nie mogliby widzieć Boga bez radości z. 90, 3; ich niedola zwiększy się po sądzie z. 93, 1 wbrew 2. Patrz: Bezbożni, Grzesznicy, Potępieni.

Żal: za grzechy u potępionych z. 98, 2; — za grzechy odpuszcza winę, ale nie całkowicie powinność kary doczesnej z. 100, 1 i 6.

Żonaci: ich duchowość, walka, zwycięstwo i nagroda z. 96, 2-4. Patrz: Owoc,

Życie wieczne: utracone przez grzech pierw. z. 90, 1 odp.; pozbawienie — z. 98, 7 i 9; z.

101, 2 odp. Patrz: Nagroda, Szczęśliwość, Widzenie.

Żydzi: okazane im miłosierdzie z. 99, 2 na 2. Patrz: Dwanaście pokoleń.

Skończyłem w Sobótce, 18 kwietnia 1983. Bogu niech będą dzięki!

Tłumacz

SŁOWNIK
ŁACIŃSKO - POLSKI I POLSKO - ŁACIŃSKI

SŁOWNIK ŁACIŃSKO - POLSKI

A B C D E F G H I L M N O P Q R S T U V Z

SŁOWNIK POLSKO - ŁACIŃSKI

A B C D E F G H I J K L Ł M N O P R

Dla wyróżnienia partii tekstu zastosowano następujące oznaczenia: w [nawiasach kwadratowych] umieszczono wtrącenia tłumacza, w (nawiasach okrągłych) podano alternatywne wersje przekładu.

- **Abolitio -** zniesienie (abolicja, amnestia).

- **Abominatio -** *actus appetitus refugientis cognitionem alicuius rei.* Wstręt - jest aktem władzy pożądania, polegającym na unikaniu poznania jakiegoś przedmiotu.

- **Abortus -** *grave peccatum et inter maleficia computantum; est contra naturam.* Aborcja - grzech ciężki zaliczany do zbrodni; jest wymierzony przeciwko naturze.

- **Absolute dictum -** *intelligitur de dicto simpliciter, sicut ens de substantia.* Absolutne (bezwzględne) nazywanie czegoś (mówienie) - tak rozumie się mówienie wprost, tak jak nazywanie substancji bytem.

- **Absolutum -** *est prius relativo secundum esse, et est posterius relativo secundum dici.* Absolut - jest najpierw ze względu na bytowanie, a następnie ze względu na orzekanie.

- **Abstractio -** *duplex: scilicet secundum duplicem operationem intellectus, id est per modum composi-tionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo, vel per modum simplicis et absolute considerationis: sicut cum intelligimus unum nihil considerando de alio. Mathe-matica abstrahunt a materia sensibili, non autem a materia intelligibili, sed per eam demonstrant.* Abstrakcja - ma dwa znaczenia: tj. Według podwójnej operacji intelektu, tj. Na sposób komponowania i podziału: tak jak rozumiemy, że coś nie jest w czymś innym lub że jest oddzielone od tego; albo też na sposób prostego i bezwzględnego rozważania, tak jak rozumiemy jedno nie rozważając nic innego. Matematyka wyabstrahowuje [swój przedmiot] z tworzywa (d. Materii) zmysłowo poznawalnego, nie zaś z tworzywa (d. Materii) poznawalnego intelektualnie, lecz (udowadnia) dowodzi [swój przedmiot] na sposób zmysłowy.

- **Abstractum et concretum -** *in divinis sunt idem reali-ter, et differunt ratione. Concretum substantiae ponitur in genere primo et per se, non autem abstractum, sed tantum reductivae. In accidentibus vero est e converso.* Abstrakt i konkret - w bogu są realnie tym samym, a różnią się ujęte rozumowo. Konkret odnosi się do substancji najpierw w rodzaju i istotowo (d. Przez się), abstrakt zaś tylko przez redukcję. W przypadłościach jest natomiast na odwrót.

- **Abulia -** patrz: *accidia*.

- **Acceptatio -** wyrażenie zgody.

- **Acceptio -** przyjęcie.

- **Acceptio personarum -** wzgląd na osobę (stronniczość).

- **Accessus -** *est prior in intentione, et posterior in executione, quam recessus. A. Est prior recessu ex parte moventis, sed est posterior ex parte mobilis.* Postęp (zbliżenie

się) - jest wcześniej w zamierzeniu a później w wykonaniu; odwrotnie niż regres (cofnięcie się). P. Jest przed regresem [w ujęciu] od strony poruszającego, lecz późniejszy [w ujęciu] od strony poruszanego.

• **Accidens -** *non est ens sed entis. Accidentis esse, est inesse; id est, dependere, et compositionem facere cum subiecto.* Przypadłość - nie jest [samym] bytem, lecz należy do bytu. Bytowanie przypadłości jest zawieraniem się (d. „bytowaniem w"), to znaczy zależy od podmiotu i w nim komponuje się ze swoim podmiotem.

• **Accidentalis -** przypadłościowy (przypadkowy).

• **Accidentaliter -** advenire*, contingit tantum duplici-ter: scilicet contactu, vel sicut motor motori.* Przypadłościowo - dochodzić do czegoś [można] dwojako: tj. Przez kontakt lub tak jak poruszyciel poruszonego.

• **Accidia -** *est taed1um bene operandi, et tristitia de re spirituali.* Acedia - jest zniechęceniem do dobrego działania i smutkiem w odniesieniu do spraw duchowych.

• **Accipere -** przyjmować.

• **Acedia -** patrz: *accidia.*

• **Actio -** *dicitur aequivoce, de actione dei et actione creaturae. Differentiae sex inter actionem dei et actionem creaturae: scilicet primo ouia ea quae in rebus naturalibus generant sibi simila, non semper eadem manent; et ideo ut conservent se, secundum similitudinem speciei, similia sibi generant. Secundo ouia actio agentis naturalis qua facit sibi simile, est aliouid egrediens ab agente in patiens; quod in deo locum non habet, quia eius actio est eius substantia. Tertio quia agens naturale est unum, et tamen facit se in diversis, secundum diversas operationes; quod deo non convenit, quia agit secundum unam operatio-nem. Quadro quia actio agentis sibi simile, non est continua et sempiterna, sicut atio dei. Quinta quia agens naturale simul patitur et movetur. Sexto quia virtus agentis naturaliter, in sua actione debilitatur, propter hoc quod simul patitur.* Działanie (czynność) - mówi się [tak] w dwóch znaczeniach: o działaniu boga i działaniu stworzeń. Różnic pomiędzy działaniem boga i działaniem stworzeń jest sześć: [l] ponieważ te [byty] które powstają w rzeczach naturalnych są do siebie podobne, ale nie zawsze tak samo trwają i dlatego, aby zachować się zgodnie z podobieństwem gatunkowym, rodzą podobne do siebie; [2] ponieważ działanie naturalnego działającego, które czyni podobne do siebie jest czymś wychodzącym od działającego ku odbierającemu działanie, co w bogu nie ma miejsca, ponieważ jego działanie jest jego substancją; [3] ponieważ naturalny działający jest jeden, ale powoduje [rzeczy] różne od siebie, zgodnie z różnicą czynności, co w bogu nie zachodzi, ponieważ działa jednym działaniem; [4] ponieważ wywołane przez działającego działanie podobne do niego nie jest ciągłe i wieczne, tak jak działanie boga. [5] ponieważ działający naturalny zarazem odczuwa i porusza; [6] ponieważ sprawność działającego naturalnego doznaje osłabienia w swoim działaniu ze względu na to, że jednocześnie odczuwa.

• **Actio immanens -** działanie wewnętrzne.

• **Actio transiens -** działanie przechodzące [w cos innego].

• **Activus -** czynny.

• **Actualitas -** aktualność.

• **Actus -** *duplex: scilicet primus et secundus. Actus primo primus est forma, sed secundo primus est esse; secundus autem est operatio.* Akt - [jest] dwojaki, tj. Pierwszy i drugi. Po pierwsze, aktem pierwszym jest forma, lecz po drugie aktem pierwszym jest bytowanie (istnienie); Aktem drugim jest działanie.

• **Actus completus -** akt zupełny.

• **Actus hominis -** akt człowieka.

- **Actus humanus -** akt ludzki.

- **Actus impertectus -** akt niedoskonały. Actus incompletus - akt niepełny.

- **Actus novus -** akt nowy.

- **Actus perfectss -** akt doskonały.

- **Actus personalis -** akt osobowy.

- **Actus primus -** akt pierwszy.

- **Actus purus -** akt czysty [o Bogu].

- **Actus secundus -** akt drugi.

- **Adaptatio -** dostosowanie.

- **Addere -** *aliouid super alterum potest tripliciter: scilicet naturam extraneam, determinans reale, et aliouid rationis.* Dodać - coś do drugiego można trojako: tj. Naturę zewnętrzną, realne zdeterminowanie i coś rozumowego.

- **Addiscere -** *dupliciter contingit: scilicet per inventionem et per doctrinam.* Zdobywanie wiedzy - zachodzi dwojako, tj. Przez odkrycie i przez naukę.

- **Additio -** dodanie.

- **Adiungere -** przyłączyć.

- **Admiratio -** *duo reouirit: scilicet quod causa sit occulta, et aliquid in re videatur repugnans.* Zachwyt (zdumienie, zdziwienie) - znajdujemy dwojaki, tj. Taki, którego przyczyna jest ukryta oraz taki, [którego przyczyną] jest to, że wydaje się nam, iż dostrzegamy coś w rzeczy zaskakującego.

- **Admixtio extranei -** *dupliciter potest esse: scilicet uno modo ita quod extraneum adiunctum solvat speciem eius cui adiungitur, vel trahendo ad speciem suam.* Domieszka [czegoś] zewnętrznego - może zachodzić dwojako, tj. W pierwszy sposób, także coś zewnętrznego dodane miesza się z gatunkiem tego, do czego zostało dodane lub na sposób przyciągania do swego gatunku.

- **Admonitio -** *pertinet ad correctionem fraternam.* Upomnienie - należy do poprawiania braterskiego.

- **Adoptio -** *ex extraneae personae in filium vel nepo tem et deinceps legitima assumptio.* Przysposobienie (adopcja) - obcej osoby na syna lub wnuka i następnie przyjęcie [jej] zgodnie z prawem.

- **Adoratio dei -** *est actus latriae.* Adoracja Boga - jest aktem kultu należnego samemu Bogu.

- **Adulterium -** cudzołóstwo.

- **Aegritudo -** *non est pura privatio. Sed dicit humore inordinate dispositos. Aliouis potest sanari ad aegri-tudine corporali, licet non cognoscat morbum, nęć medicinam desideret, non autem ab aegritudinem spirituali.* Choroba - nie jest czystym brakiem, lecz nazywa się tak nieuporządkowane dyspozycje humorów. Ktoś może wyzdrowieć z choroby ciała, chociaż nie wie o swej chorobie i nie pragnie leczenia; nigdy nie dotyczy to choroby duchowej. Patrz: sanitas.

- **Aequalitas -** est *proportio habentium unam quantitatem.* Równość - jest proporcją mających jedną ilość.

- **Aequalitas complexio -** równowaga złożenia.

- **Aequalitas mixtionis -** równowaga połączenia [elementów].

- **Aequitas -** *est pars iustitiae et continetur sub epikia.* Słuszność - jest częścią sprawiedliwości i zawiera się w epikei. Epikeia, czyli nadprawość - oznacza to, że człowiek pomija literę prawa, lecz czyni to zgodnie ze sprawiedliwością i dobrem ogółu.

- **Aequivocatio -** dwuznacznaczność, wieloznaczność.

- **Aestimatio -** osąd zmysłowy (mniemanie).

• **Aestimatiya** - *vis aestimativa, est potentia apprehensiva convenientis et novici. Ideo comparatur ad appetitum sensitiwm, sicut intellectus practicus ad voluntatem.* Władza osądu jest władzą pojmującą to, co dla niej odpowiednie i nowe. Dlatego porównuje się ją do pożądania zmysłowego, tak jak intelekt praktyczny do woli.

• **Aeternitas** - *est interminabilis vitae, tota simul, et perfecta possesio.* Wieczność - jest całkowitym i zarazem doskonałym posiadaniem życia bez końca. Sw. Tomasz przytacza dosłownie określenie boecjusza z jego „de consolatione philosophiae" (o pocieszeniu, jakie daje filozofia).

• **Affectio** - *animi distigui potest quadrupliciter: Scilicet secundum proficuum et noxium ab extrinseco vel intrinseco, totaliter vel partialiter, intense vel remisse.* Emocja - w duszy wyróżnić [ją] można w czterech postaciach: tj, według tego, co korzystne i co szkodliwe [w odniesieniu] do tego, co zewnętrzne lub wewnętrzne, całe lub częściowe, gwałtowne (silne, intensywne) lub łagodne (słabe, spokojne).

• **Affirmatio** - *est negatio eiusdem et bodem, et non secundum idem, possunt simul verificari.* Afirmacja. - jest negacją tego samego przez to samo - i według tego samego nie mogą być jednocześnie sprawdzane.

• **Agens** - *triplex: scilicet uniyocum, analogum et Aequivocum.* Działający (podmiot działań) - można ująć trojako, tj. Jednoznacznie, analogicznie i równoznacznie.

• **Agens natukalis** - działający zgodnie z naturą.

• **Agens yoluntarius liber** - działający dobrowolny.

• **Agibilia** - *dicuntur actiones immanentes et perficientes ipsum agens.* Rzeczy wykonywalne - nazywa się tak działania wewnętrzne i doskonalące samego działającego.

• **Agrayatio animi** - *est effectus doloris.* Ociężałość duszy - jest skutkiem [uczucia] bólu.

• **Alienatio** - wyobcowanie.

• **Alienatio a sensibus** - odejście od zmysłów.

• **Auquid** - coś.

• **Aliquis** - ktoś.

• **Alis** - inny.

• **Alius** - inny (obcy).

• **Allegoria** - est *tropus seu loquendi modus, quo aliquid dicitur, et aliud intelligitur.* Alegoria - jest zwrotem (przenośnią), czyli sposobem wypowiadania się, w którym coś się mówi i coś innego się rozumie.

• **Alteratio** - zmiana.

• **Amans** - kochający.

• **Amator** - miłośnik (kochający).

• **Ambitio** - *est peccatum oppositum magnimitati secun-dum excessum, quia est inordinatus appetitus honoris.* Ambicja - jest grzechem sprzeciwiającym się wielkoduszności przez przesadę, ponieważ jest nieuporządkowanym pragnieniem czci.

• **Amicitia** - *est amor mutuae benevolentiae, fundator super alioua communicatione.* Przyjaźń - jest miłością wzajemnej życzliwości, budującej się na jakimś porozumieniu.

• **Amor** - *est connaturalitas rei.* Miłość - miłość jest naturalną odpowiedniością bytów.

• **Analogia** - *duplex: scilicet duorum ad unum tertium et unius ad alterum. In prima oportet esse aliquid prius duobus, non autem in secunda, ouae ouidem est in deo, quo nihil est prius, non autem prima.* Analogia - [stosuje się] dwojako: mianowicie dwóch do jednego trzeciego oraz jednego do innego. W pierwszej powinno być coś wcześniej niż [tych]dwóch,

nie zaś w drugiej, która właśnie jest w bogu, w którym nic nie jest wcześniej; nie dotyczy go więc pierwszy [rodzaj analogii].

• **Angelus -** anioł.

• **Anima -** bst *causa efficiens, finalis, et formalis sui corporis.* Dusza - jest przyczyną sprawczą, celową i formalną swojego ciała.

• **Anima (substantia, forma) separata** - duszo (substancja, forma) oddzielona [o aniołach].

• **Anima coniuncta -** dusza złączona [z ciałem].

• **Anima intellectiva -** dusza intelektualna.

• **Anima rationalis -** dusza rozumna.

• **Anima secundum se totam -** dusza według całej siebie.

• **Anima secundum seipsam -** dusza według samej siebie.

• **Anima sensibilis -** dusza zmysłowa (d. Mogąca odczuwać).

• **Anima sensitiva -** dusza zmysłowa.

• **Anima vegetabilis -** dusza wegetatywna (d. Mogąca być podstawą życia wegetatywnego).

• **Anima vegetativa -** dusza wegetatywna.

• **Animal -** zwierzę. W języku łacińskim wyraz ten pochodzi od słowa dusza „anima" i jest używany dla oznaczenia zarówno ludzi jak i zwierząt. W świetle tego staje się zrozumiała arystotelesowska definicja człowieka jako zwierzęcia rozumnego oraz stają się jasne częste wyrażenia św. Tomasza w stylu: „człowiek i inne zwierzęta...". Polskiemu rozumieniu słowa „zwierzę" bardziej odpowiada łacińskie „brutum".

• **Animal domesticum -** zwierzę domowe.

• **Animal ferox -** zwierzę dzikie.

• **Animal inrationale -** *est quod habet naturam sensitiyam, (rationale vero, quod habet naturam intellectivam).* Zwierzę nierozumne - jest tym, co posiada naturę zmysłową, (zwierzęciem rozumnym jest to, co posiada naturę intelektualną).

• **Animal silver -** zwierzę leśne.

• **Animal sociale -** zwierzę społeczne.

• **Animalitas -** zwierzecość.

• **Animatum -** ożywione.

• **Animus -** duch. Termin obcy nauce św. Tomasza, choć niekiedy używany przezeń w znaczeniu potocznym i ogólnym.

• **Appetitivum -** to, czym dusza pożąda.

• **Appetitus -** *est potentia passiva.* Pożądanie - jest władzą bierną.

• **Apprehensio -** ujęcie.

• **Apprehensiyum** - to, czym dusza ujmuje.

• **Apprehensum -** to, co ujęte.

• **Aptitudo -** *hominis ad virtutes et subiecti ad formam est duplex: scilicet secundum potentia passiva tantum, respectu infusarum, vel secundum activam et passivam simul respectu acouisitarum.* Stosowność (zdolność) - człowieka do cnót oraz podmiotu do formy jest dwojaka: mianowicie jedynie według możności (władzy) biernej, w przypadku [cnót] wlanych lub według aktywnej i biernej zarazem, w przypadku [cnót] nabytych.

• **Apyrokalia -** patrz: banausia.

• **Argumentom -** argument (dowód).

• **Arrogans -** *est qui sibi tribuit quod non habet.* Arogant -jest tym, który przypisuje sobie to, czego nie ma.

• **Ars -** *est virtus intellectualis, in quantum facit facultatem boni operis. Non autem simpliciter est virtus, quia non perficit usum,*

nęć appetitum. Sztuka - jest cnotą intelektualną, która uzdalnia do dobrego dzielą. Nie jest zaś cnotą wprost, ponieważ nie doskonali użycia (zwyczaju, doświadczenia) ani pożądania.

• **Artifex** - *tripliciter potest converti ad speciem quae est in eo: scilicet ut est similitudo rei, ut res in amima, et ut causa rei.* Twórca - trojako może zwracać się do postaci (pomysłu), który jest w nim: to jest tak jak podobieństwo rzeczy, jak rzecz w duszy i jak przyczyna rzeczy.

• **Assensus** - przekonanie.

• **Assimilatio** - *duplex: scilicet in natura, et in specie intelligibili. Secunda requiritur in cognitione, non autem prima.* Przystosowanie - [zachodzi] dwojako: to jest w naturze i w intelektualnej postaci poznawczej. Drugie jest wymagane w poznaniu; pierwsze zaś nie.

• **Associatio** - stowarzyszenie (związek, bractwo, d. Połączenie).

• **Attributa** - *eius ratio est conceptio intellectus, quam significat nomen.* Atrybuty - ich powodem jest ujęcie intelektu, które oznacza nazwa.

• **Auctor** - autor.

• **Auctor legis** - autor prawa.

• **Auctor sanctitatis** - autor uświęcenia.

• **Auctoritas** - autorytet.

• **Audacia** - *includit in se securitatem, sicut contrarium privationem.* Odwaga (zuchwałość) - zawiera w sobie bezpieczeństwo, jako przeciwieństwo braku. Odwagę zalicza Tomasz do uczuć. Stanowi ona przeciwieństwo bojaźni, jako poddawaniu się złu z powodu przeświadczenia, że nie jesteśmy w stanie go pokonać. Odwagę wzbudza przeświadczenie przeciwne: jesteśmy w stanie pokonać zagrażające nam niebezpieczeństwo.

• **Auditor** - *diversorum magistrorum, tenentium con-trarias opiniones, potest seoui ouam velit, nisi altera determinetur esse contra fidem ab ecclesia.* Słuchacz - różnych mistrzów, zajmujących przeciwne sobie stanowiska (d. Trzymających przeciwne opinie), może iść za którymi chce, o ile któreś z nich nie zostało określone przez kościół jako przeciwne wierze.

• **Augmentatwa** - **potentia.** Władza wzrastania.

• **Avaritia** - *est immoderatus amor habendi.* Chciwość - jest nieumiarkowaną miłością posiadania.

• **Ayersio et conversio** - *sunt idem re, sed differunt ra-tione, scilicet secundum respectu ad diversos terminos.* Odwrócenie i nawrócenie - są tą samą rzeczą, lecz różnią się powodem, mianowicie przez wzgląd na różne kresy.

• **Banausia** - *est vitium contrarium parvificientiae. Et dicitur a furno quia quasi ignis consumit omnia.* Rozrzutność - jest wadą przeciwną do małostkowości. A nazywa się od pieca ponieważ tak jak ogień wszystko trawi. Tomasz podaje jeszcze grecką nazwę „apyrokalia" i proponuje łacińską: „consumptio".

• **Beatitudo** - *est operatio et ultima perfectio.* Szczęście - jest działaniem i najwyższą doskonałością.

• **Benefacio** - *omnibus ouilibet tenetur in praeparatione animi pro loco et tempore.* Dobrodziejstwo - wszystkim bez różnicy dane jest w przygotowanie duszy dla miejsca i czasu.

• **Beneficientia -** *est facere bonum. Et est actus amici-tiae, vel charitatis, secundum kationem communem.* Dobroczynność - jest czynieniem dobra. Stanowi akt przyjaźni albo miłości (caritas), ze względu na powszechny powód.

• **Beneyolentia -** *proprie est actus voluntatis, quo alteri yolumus bonum.* Życzliwość - [właściwie rozumiana] jest aktem woli, polegającym na chceniu dobra dla kogoś innego.

• **Benignitas -** *est idem cum affectu, scilicet habitus benefactibus, et ad loouendum dulciter.* Łaskawość - jest tym samym, co sprawność dobrodziejstwa, lecz połączona z nastawieniem emocjonalnym do łagodnego mówienia.

• **Blasphemia -** *est atribuere deo, quod el non conyenit, vel detrahere ab eo, quod el conyenit.* Bluźnierstwo - stanowi przypisywanie bogu tego, co nie odpowiada [jego naturze] lub podważanie tego, co jest zgodne [z jego naturą],

• **Bonitas -** *dei; acouiritur a creatura rationali, tanouam perfectio eius obiectiva, ab aliis autem, secundum similitudinem tantum.* Dobroć - [wprost przysługuje] bogu; [od niego] nabywają jej stworzenia rozumne, jako swoją obiektywną doskonałość; od innych zaś [rzeczy dobroć pochodzi] tylko na zasadzie podobieństwa.

• **Bonum -** *est quod omnia appetunt.* Dobro - jest tym, czego wszyscy pożądają. Jest to określenie dobra pochodzące z greckiej jeszcze tradycji. Nie sugeruje jednak ono subiektywizmu w określaniu dobra, gdyż pożądanie wynika zawsze z natury pożądającego. Ostatecznym więc kryterium dobra jest natura bytu.

• **Bonum commune -** dobro wspólne.

• **Bonum particulare -** dobro osobne (cząstkowe).

• **Brutum -** patrz: animal inrationale.

• **Caecitas mentis -** *triplex: scilicet privatio luminis accidentalis, aversio yoluntaria primo intelligibili, tertia propter occupationem. Prima est poena, aliae vero peccatum.* Ślepota umysłu - spotyka się trojaką, a więc [pierwsza] brak przypadłościowego światła, [druga] dobrowolne odwrócenie się od pierwszej rzeczy dającej się zrozumieć, trzecia ze względu na zniewolenie. Pierwsza stanowi karę, pozostałe są grzechem.

• **Calor -** *est prima oualitas elementorum.* Ciepło - jest pierwszą jakością elementów. Jest to nawiązanie do starożytnej fizyki greckiej, gdzie wszystkie rzeczy zbudowane były z czterech podstawowych elementów, zwanych żywiołami lub pierwiastkami. Pierwszą ich jakością jest ciepło, pozostałymi zaś zimno, suchość i wilgoć.

• **Calumnia -** *est falsa et malitiosa impositio criminis. C. est defensio criminis per fraudes, dolos et mendatia.* Fałszywe oskarżenie (oczernienie) - jest fałszywym i złośliwym oskarżeniem (doniesieniem o przestępstwie). Oczernienie jest [też] bronieniem przestępstwa przez oszustwo, podstęp i kłamstwo.

• **Campsoria -** Lichwa (ale także: bank).

• **Capacitas -** *duplex: scilicet naturalis potentiae et oboedientalis. Prima semper impletur, secundum ge-nus singulorum et non secundum ouodlibet individuum: secunda vero neutro modo.* Zdolność - [występuje] w dwojakim znaczeniu: cecha naturalnej władzy i posłuszeństwa. Pierwsza zawsze spełnia się według rodzaju [rzeczy] pojedynczych, a nie według jakiejś jednostki, druga zaś w obojętny sposób.

• **Capitale vitium** - *dicitur a capite membro, ouia poena capitis punitur vel ouia est causa finalis per se multorum peccatorum.* Wada główna - nazywana tak od głowy ciała, ponieważ stosuje się za nią karę główną, albo ponieważ jest ona przyczyną celową wielu grzechów.

• **Caput naturale** - *habet tria: respectu aliorum membrorum: scilicet ordinem, perfectionem et virtutem influendi.* Głowa - ma trzy [znaczenia], ze względu na inne członki, a więc: przyporządkowania, doskonałości i wlewania cnoty.

• **Caritas** - patrz: charitas.

• **Caro** - *dicitur tripliciter, scilicet natura, vitium et passibilitas.* Ciało - ma trzy znaczenia, a więc naturalne, [źródło] wad oraz jako mogące doznawać.

• **Castitas** - *est virtus specialis circa yenerea, sed large est virtus generalis.* Czystość - jest osobną cnotą, związaną z ptciowością, lecz szeroko [ujęta] stanowi cnotę ogólną.

• **Casus** - *est natura, agens praeter intentionem. C. Est fortuna, sunt tantium in continentibus et materialibus.* Przypadek - jest czymś naturalnym działającym poza zamierzeniem. P. Jest zdarzeniem losowym, mającym miejsce tylko w rzeczach przygodnych i materialnych, patrz: fortuna.

• **Causa** - *ad quam necessario seouitur effectus, intel-ligitur tantum de causa per se, completa, et non impedita.* Przyczyna - [jest tym, po czym] koniecznie następuje skutek. Odnosi się to tylko do przyczyny isto-towej, całościowo [coś przyczynującej] i nie doznającej przeszkody.

• **Causa agens** - przyczyna działająca.

• **Causa efficiens** - przyczyna sprawcza.

• **Causa finalis** - przyczyna celowa.

• **Causa formalis** - przyczyna formalna.

• **Causa materialis** - przyczyna materialna.

• **Causa particularis** - przyczyna osobna.

• **Causa per accidens** - przyczyna przypadłościowa.

• **Causa per se** - przyczyna istotna (d. Przyczyna przez się).

• **Causa propria** - przyczyna własna (właściwa).

• **Causa remota** - przyczyna dalsza.

• **Causa uniyersalis** - przyczyna powszechna.

• **Causalis** - przyczynowy.

• **Causautas** - działanie przyczynowe (przy czy nowość).

• **Cautella vel cautio** - *cuius est vitare impedimenta bonae operationis, est pars integralis prudentiae.* Przezorność lub ostrożność - są integralnymi częściami roztropności polegają na unikaniu przeszkód [na drodze] dobrego działania.

• **Cautio** - patrz: cautella.

• **Cavere mala** - *est providentiae sicut et proseoui bona; sed cavere impedimenta extrinseca est cautionis.* Wystrzeganie się zła - należy do roztropności tak jak i podążanie za dobrem; lecz przezorność przeszkód zewnętrznych należy do ostrożności.

• **Cerebrum** - *est maius proporcionabiliter in homine, quam in alio animali.* Mózg - jest proporcjonalnie większy u człowieka, niż u innych żyjących. Sw. Tomasz uważa mózg za „siedzibę" wewnętrznych władz zmysłowych. Nie godzi się na "umieszczenie" w nim obydwu intelektów i woli, gdyż te - jak wykazuje - są władzami niematerialnymi.

• **Certitudo** - *est firma adhaesio yirtutis cognitivae ad suum cognoscibile.* Pewność - jest mocnym przylgnięciem władzy poznającej do właściwego sobie przedmiotu poznawalnego.

• **Charitas** - *est subiectum amoris; habet duo obiecta, scilicet principale, id est bonitatem dei, et secundarium, id est, bonum proximi.* „Caritas" - jest podstawą (podmiotem) miłości; ma dwa przedmioty, mianowicie główny, to jest dobroć boża oraz wtórny, to jest dobro bliźniego.

• **Christus** - *significat naturam divinam et humanam, sed iesus significat naturam humanam*. Chrystus - oznacza naturę boską i ludzką, lecz jezus oznacza [tylko] naturę ludzką.

• **Cibus** - *est necessarius dupliciter: scilicet ad restau-rationem deperditi, et ut impediat totalem consump-tionem caloris naturalis, qui est causa vitae.* Pokarm - jest konieczny z dwóch powodów: mianowicie do odnawiania strat oraz aby przeszkodzić całkowitemu zużyciu naturalnego ciepła, które jest przyczyną życia.

• **Circuire** - *debet homo tripliciter civitatem: scilicet propriae conscientiae, recogitando peccata, militan-tis ecclesiae, imitando iustorum exempla et caelestis patriae, cogitando sanctorum praemia.* Zabiegać - człowiek powinien o trzy [rzeczy] (d. Człowiek powinien trzykrotnie okrążyć miasto, [którym jest]): własne sumienie, zastanawiając się nad grzechami, kościół walczący, naśladując przykłady sprawiedliwych i ojczyznę niebieską, rozmyślając o nagrodzie świętych.

• **Circumspectio** - *attendit circumstantias in negotio morali.* Ostrożność (rozwaga) - zwraca uwagę na okoliczności w postępowaniu moralnym.

• **Circumstantia** - okoliczność. W postępowaniu ma rangę przypadłości.

• **Civilis scientia** - nauka społeczna (polityczna). Jej podstawowym celem jest wprowadzanie i zachowywanie pokoju.

• **Civis** - obywatel.

• **Civitas** - *est hominum multitudo, alicuius societatis vinculo colligata, quae virtute vera redditur beata.* Państwo - jest zgromadzeniem ludzi, połączonych jakimiś więzami społecznymi, które doprowadzają do szczęścia dzięki prawdziwej cnocie.

• **Clementia** - *est virtus humana, ideo directe el opponi-tur crudelitas, non autem feritas, vel severitas sub bestialitate, sed virtuti heroicae, vel dono pietatis.* Łagodność - jest ludzką cnotą, dlatego przeciwstawia się jej wprost okrucieństwo, nie zaś srogość lub zwierzęca surowość, gdyż [im przeciwstawia się] cnota heroiczna lub dar pobożności.

• **Coactio** - *scilicet absoluta, id est, violentia et conditionata, id est, timor seu metus.* Gwałt - jest absolutny, czyli przymus oraz warunkowy, czyli bojaźń albo strach.

• **Cogitatio** - myślenie.

• **Cogitativa [vis]** - *potentia est ratio particularis, collativa intentionum individualium.* Władza osądu - nazywana rozumem szczegółowym, łącząca jednostkowe ujęcia.

• **Cognitio** - *rei duplex: scilicet rei et similitudinis (a re et ad rem).* Poznanie - rzeczy dokonuje się dwojako: a więc [samej] rzeczy i [jej] podobieństwa (od rzeczy i do rzeczy).

• **Cognitio confusa** - poznanie niewyraźne.

• **Cognitio determinata** - poznanie określone.

• **Cognitio distincta** - poznanie wyraźne.

• **Cognitio expeiumentaus** - poznanie doświadczalne.

• **Cognitio indistincta** - poznanie nieokreślone.

• **Cognitio intellectiva** - poznanie intelektualne.

• **Cognitio sensitiya** - poznanie zmysłowe.

• **Cognitio sub confusione** - poznanie podlegające zmieszaniu.

• **Cognoscens** - poznający.

• **Cognoscibilis** - poznawalny.

• **Cognoscibilitas** - poznawalność.

• **Cognoscitivus** - poznawczy.

• **Collectivum** - *significat duo: scilicet multitudinem suppositorum et unitatem ordinis.* Społeczność - oznacza dwie rzeczy: mnogość podmiotów i uporządkowane zjednoczenie.

• **Comedere** - *est sumere cibum et potentiam naturalem sumentis, convertibilem in naturam.* Odżywianie się -jest braniem (spożywaniem) pokarmu oraz naturalną władzą (mocą) odżywiającego się, przekształcającą [pokarm] w naturę.

• **Commensuratio** - dostosowanie (współmierność, proporcja).

• **Commune** - *duplex: scilicet rem, et secundum kationem.* Wspólne - zachodzi dwojako: realnie i według rozumu (myślnie).

• **Communicatio** - *duplex: scilicet per modum naturae et per modum amoris.* Wzajemne udzielanie się sobie -zachodzi dwojako; mianowicie na sposób natury i na sposób miłości.

• **Communitas** - wspólnota.

• **Commutatio** - *duplex: scilicet naturalis, id est, rei ad rem, vel ad denarios, pertinens ad oeconomos vel politicos; alia ptopter lucrum pertines ad negotiatores.* Zamiana - zachodzi dwojako: to jest w sposób naturalny, a więc rzeczy na rzecz, albo za pomocą pieniędzy, należąc [wtedy] do ekonomistów lub polityków; ta druga [gdy dokonywana jest] ze względu na zysk należy do handlowców (kupców).

• **Comparatio** - *operis ad opus, in bonitate vel malitia, fit tripliciter: scilicet secundum genus, finem et voluntatem.* Porównanie - dzielą do dzieła - pod względem dobra lub zła [moralnego] - dokonuje się trojako: czyli ze względu na rodzaj, cel oraz wolę.

• **Compassio** - *duplex: scilicet secundum passionem et secundum electionem. Secunda est in deo, angelis et beatis ad viatorem tantum, non autem prima.* Współczucie - [spotyka się] dwojakie: mianowicie powodowane uczuciem oraz wyborem. Drugie znajduje się w bogu, aniołach i zbawionych (świętych) tylko [w stosunku] do ludzi na ziemi; nie ma zaś w nich pierwszego.

• **Complacentia** - patrz: *amor*.

• **Completus** - zupełny.

• **Complexio** - złożenie.

• **Complexio corporis** - *non est forma substantialis sed accidentalis.* „Kompleksja" ciała - nie jest formą substancjalną, lecz przypadłościową. Jest to cecha organizmu, wynikająca z połączenia różnych jakości, charakterystycznych dla poszczególnych elementów ciała. K. Jest skutkiem połączenia tych elementów pod względem jakościowym i określa dzięki temu cechy właściwe dla danego organizmu, np. Ciepłotę ciała.

• **Compositio** - ukonstytuowanie. np. z aktu i możności, z materii i formy.

• **Compositio intellectus** - kompozycja tego, co poznane intelektualnie.

• **Compositio rei** - ukonstytuowanie rzeczy.

• **Comprehensio** - *proprie est attingere rem, secundum omnem modum per omnem rationem qua cognoscibilis est.* Pojmowanie - właściwie [rozumiane] jest dotknięciem rzeczywistości (d. Rzeczy) w każdy sposób [i] poprzez wszystkie powody, dzięki którym jest poznawalna.

• **Compunctio** - *duplex: scilicet de peccatis et invidiae. Prima est bona, secunda vero mała.* Żal - [spotykamy] dwojaki: a więc za grzechy i z zawiści. Pierwszy jest dobry, drugi zaś - zły.

• **Con** - d. współ. przedrostek łaciński używany dla opisania różnego typu relacji.

• **Conceptio** - *concipi est procedere generante, distin-ctum esse ab eo, et esse clausum intra terminos eius.* Poczucie (powszechny powód). - począć oznacza pochodzić od rodzącego, być różnym od niego i być zarazem zamkniętym w jego granicach. Terminu tego tomasz używa w problematyce rozmnażania się zwierząt i ludzi, ale także w dziedzinie poznania.

• **Conceptus** - poczęty.

• **Conclusio** - wniosek.

• **Concordia** - *est consensus in iis ouae amico videntur, non tamen in speculativis, ouia in his, secundum philo-sophum, potest sine amicitiae, praeiudicio discordari.* Zgoda - jest porozumieniem tych, którzy mienią się przyjaciółmi, dokonującym się jednak nie we władzach poznawczych, gdyż to może - według filozofa - zachodzić bez przyjaźni, uprzedzając niezgodę.

• **Concretum** - patrz: *abstractum.*

• **Concupiscentia** - *est appetitus delectationis sensitivae in appetitu sensitivo. Et est tantum in concupiscibili.* Pożądliwość - jest pożądaniem przyjemności zmysłowej w pożądaniu zmysłowym. Znajduje się wyłącznie we władzy pożądliwej.

• **Concupiscibilis [vis]** - *est de bono secundum sensum absolute, sed irascibilis, ut est arduum.* Władza pożądliwa - odnosi się do dobra zmysłowego ujętego absolutnie, władza gniewliwa [illegible] [odnosi się do tego dobra] ze względu na trud [towarzyszący jego osiąganiu].

• **Concupiscibilitas** - patrz: *concupiscentia.* Końcówka „-bilitas" oznacza sytuację możliwościową.

• **Conditio** - warunek (położenie).

• **Conmtiones indiyiduales** - uwarunkowania jednostkowe.

• **Conditiones materiae** - uwarunkowanie materii.

• **Confessio** - wyznanie.

• **Conformitas** - *est idem quod similitudo ouam causat unitas oualitatis.* Zgodność - jest tym samym, co podobieństwo, które przyczynuje jedność jakości.

• **Confusio** - *duplex: scilicet bona et mała. Et est idem quod erubescentia.* Speszenie (zmieszanie) - może być dwojakie: dobre i złe. Jest tym samym co wstydliwość.

• **Coniunctio** - połączenie. Św. Tomasz stosuje ten termin na określenie relacji boga z człowiekiem oraz relacji małżeńskiej.

• *Connaturalis* - d. Wspólnuturalny (odpowiedni do tej natury).

• **Connaturalitas** - patrz: *amor.*

• **Conscientia** - *non est potentia, nęć habitus, sed est actus, scilicet applicatio scientiae ab ea quae agimus.* Sumienie - nie jest władzą ani sprawnością, ale stanowi akt, mianowicie zastosowanie wiedzy do tego co robimy.

• **Consensus** - patrz: *concordia.*

• **Conseryare** - patrz: *recipere.*

• **Conseryatio in esse** - *est influentia univoci esse, prius influxi.* Zachowywanie w bytowaniu - jest wpływem jednoznacznego [aktu] istnienia, [już] wcześniej wprowadzonego [w byt].

• **Consideratio** - *est omnis operatio intellectus, vel processus rationis ex principiis pertigentibus ad contemplationem veritatis*

sicut meditatio. Consideratio - importat actus intellectus intrentis verita-tem et pertinet maxime ad iudicium. Rozważanie - jest całością działań intelektu lub ciągiem powodów z zasad doprowadzających do kontemplacji prawdy jako rozmyślania (medytacji). Rozważanie stanowi akt intelektu wnikającego w prawdę i należy najbardziej do sądzenia.

• **Consigentia** - patrz: *contingentia.*

• ***Consilium*** - *est ipsa ouaestio, quae yertitur inter consiliantes.* Rada - jest tym samym zagadnieniem (kwestią, problemem, pytaniem) „obracanym" pomiędzy radzącymi.

• **Consonantia** - d. Współbrzmienie (jednomyślność, zgoda, porozumienie).

• **Constantia** - *pertinet ad contingentiam.* Stałość - należy do (jest częścią) powściągliwości.

• **Consuetudo** - *habet vim naturae, maxime si sit a puero, et est quasi altera natura.* Przyzwyczajenie - ma siłę natury, najbardziej jeśli stanie się za młodu, jest wtedy jakby drugą naturą.

• **Contemplatio** - *est liber animi contuitus in res.* Kontemplacja - jest wolnym wnikaniem ducha w rzecz.

• **Contentio** - patrz: *rlxa.*

• **Contingentia** - *est abstinentia ab omni delectatione venerea; est virtus.* Powściągliwość - jest powstrzymywaniem się od wszelkich przyjemności seksualnych; stanowi cnotę.

• **Continuum** - *dupliciter definitur scilicet formaliter et logico, per unitatem termini ad quem partes copu-latur, et materialiter a phisico, per divisibilitatem in infinitum.* Ciągłość - definiuje się dwojako, mianowicie formalnie i logicznie, [l] przez jedność kresu, do którego dołączają się części oraz [2] materialnie w fizyce, przez dzielenie w nieskończoność.

• **Contradictio** - sprzeczność.

• **Contrarium** - przeciwieństwo.

• **Contritio** - *est actus virtutis, sive poenitentiae.* Skrucha - jest aktem cnoty, mianowicie pokuty.

• **Contumelia** - *est dicere id quod est contra honorem alicuius in notitiam eius et aliorum, quod fit princi-paliter per verba, secundo per alia. C. Est contra honorem et pałam, sed detractio contra famam et occulte, susurratio vero contra amicitiam, derisio autem erubescere facit.* Zniewaga - jest mówieniem tego, co narusza czyjś honor za wiedzą jego i innych, co dokonuje się głównie przez słowa, następnie zaś i w innych formach. Z. Jest przeciw czci i [uczyniona] jawnie, a oszczerstwo jest przeciwko dobremu imieniu i [czynione] w ukryciu, [nieżyczliwe] podszepty (szemrania) są przeciwko przyjaźni, szydzenie (wyśmiewanie) zaś wywołuje zawstydzenie.

• **Conyenientia** - *dupeex: scilicet secundum proprieta-tem naturae et secundum proportionem potentiae ad actum. Secunda est corporis ad animam, non autem prima.* Odpowiedniość - jest dwojaka: a więc według właściwości natury oraz według proporcjonalności możności do aktu. Druga [wymieniona] dotyczy duszy w stosunku do ciała, pierwsza zaś nie.

• **Conyersio** - patrz: *aversio.*

• **Conyersio in deum** - *triplex: scilicet per gloriam, meritum, et praeparationem, quae requirit triplicem gratiam, scilicet consummatam, habitualem et operationem dei.* Nawrócenie do boga - [dokonuje się] trojako: mianowicie przez chwałę, zasługę oraz przygotowanie, które wymaga potrójnej łaski, mianowicie dokonanej, habitualnej oraz działania bożego.

• **Corporalia** - f rzeczy] cielesne.

• **Corpus** - ciało.

• **Correctio fraterna** - *est actus charitatis, coactiva vero est actus iustitiae.* Braterskie upomnienie - jest aktem [miłości] „caritas", natomiast przymuszające (karzące) jest aktem sprawiedliwości.

• **Corruptibile et incorruptibile** - *sunt praedicata essentialia.* Zniszczalne i niezniszczalne - są orzecznikami istotowymi.

• **Coruptio** - patrz: *generatio.*

• **Creatio** - *actio dei; primo terminator ad esse, sed naturam ex conseouenti; actio autem creaturae, scilicet generatio, e conyerso.* Stwarzanie - działanie boga; po pierwsze spełnia się w istnieniu, lecz [stwarzanie] dotyczące natury stanowi jego konsekwencję. Natomiast działanie stworzenia, czyli rodzenie, zachodzi odwrotne.

• **Credere** - *est proprius et interior actus fidei.* Wierzyć - jest właściwym i wewnętrznym aktem wiary.

• **Crudelitas** - patrz: *immisericordia.*

• **Cupiditas** - *duplex: scilicet mortalis et venialis. Prima ponit finem in creatura, non autem secunda, sed est cum charitate.* Żądza - spotykamy dwojaką: śmiertelną i' powszednią. Pierwsza uzyskuje kres w stworzeniach, ale nie druga, która towarzyszy miłości „caritas ".

• **Curiositas** - *est vitium circa cognitionem intellectus et sensuum ad peccandum, et circa inspectionem ludo-rum et mulierum ad concupiscendum et spectaculorum.* Ciekawość - jest wadą związaną z poznaniem intelektualnym i zmysłowym w celu grzeszenia, a wiążącą się z oglądaniem widowisk i kobiet w celu zaspokajania pożądliwości i próżnej ciekawości. Patrz: verbositas; Studium.

• **Data naturalia** - naturalne dane.

• **Debitom** - *importat ordinem exigentiae, vel nece-ssitatem alicuius ad quod ordinatur.* Powinność - wnosi ład wymagań lub konieczność czegoś, do czego jest przyporządkowana.

• **Defectus** - *duplex contingit: scilicet error ex falsi-tate principiorum, et error electionis, ex impetu passionis.* Błąd - zachodzi dwojako: mianowicie jako błąd [pochodzący] z fałszywych zasad (pryncypiów) oraz jako błąd wyboru z powodu wzburzenia uczuć.

• **Defectus** - *sumitur dupliciter: scilicet private etnegative. Secundus est in omni creatura, primus autem non est in angelis.* Brak - przyjmuje się dwojaki: z powodu braku i przez zaprzeczenie. Drugi zachodzi tylko w stworzeniach, pierwszy zaś nie dotyczy aniołów.

• **Deficiens** - niedociągający [do jakiejś miary], (niedomagający, czegoś mu brakuje).

• **Definitio** - *dicitur terminus, quia rem totaliter includit, nihil rei est extra cui non conveniat, nęć aliouid est intra cui conveniat.* Definicja - nazywa się tak określenie [po lać. Synonim wyrazów: kres, granica, ograniczenie] ponieważ zamyka [w sobie] rzecz zupełnie; wchodzi w jej zakres wszystko, co znajduje się wewnątrz rzeczy, a nie wchodzi w jej zakres nic, co znajduje się na zewnątrz rzeczy.

• **Deitas** - *dicitur a deo per se et essentialiter, sed divi-nitas a divino, scilicet participative.* Bóstwo - pochodzi od boga przez się i istotowo, lecz boskosć od tego, co boskie - przez uczestnictwo.

• **Delectatio** - *est motus in appetitu animali, conseouens apprehensionem boni naturalis, praesentis sensum.* Przyjemność - jest poruszeniem w pożądaniu zwierzęcym (zmysłowym), następującym w wyniku ujęcia dobra naturalnego, obecnego w zmysłach.

• **Demonstractio deductionis** - dowodzenie dedukcyjne.

• **Demonstratio** - *duplex: scilicet propter quid, id est, per causam, et signi, id est, per effectum.* Dowodzenie - dokonuje się dwojako: a więc ze względu na to, co istnieje, czyli [przez] przyczynę oraz przez znak, to jest przez skutek.

• **Demonstratio deductionis** - dowodzenie dedukcyjne.

• **Denominatio** - nazywanie.

• **Dependere** - *scientia nostra dependet a scibili et none converso. Sed in deo est e* conyerso. Zależeć - nasza wiedza zależy od rzeczy poznawalnych, nie zaś na odwrót. Lecz w bogu jest odwrotnie.

• **Derisio** - patrz: *contumelia.*

• **Desiderium** - *est motus appetitus in amabile et inchoatio amoris.* Pragnienie - jest poruszeniem pożądania w zdolnym do miłości i [stanowi] zapoczątkowanie miłości.

• **Desperatio** - *non importat solam privationem spei, sed recessum a re desiderata, propter impossibilitatem aestimativam.* Rozpacz - nie polega jedynie na samym tylko braku nadziei, lecz na oddalaniu się od upragnionej rzeczy ze względu na niemożliwość [jej osiągnięcia] w ocenie władzy osądu.

• **Determinatio** - *rerum creatarum fit tripliciter: scili-cet per additionem differentiae, vel accidentis, vel per receptionem in alio.* Ograniczenie (określenie) - rzeczy stworzonej dokonuje się na trzy sposoby: to jest przez dodanie różnicy lub przypadłości, albo przez przyjęcie w [czymś] innym.

• **Detractio** - *patrz: contumelia. Deus - est per seipsum esse subsistens. Dei non est demonstratio, nisi per effectum.* Bóg - jest samym przez się istnieniem samoistnym. Boga nie można udowodnić inaczej jak tylko przez skutek.

• **Deyotio** - est principalis actus religionis virtutis. Pobożność - jest głównym aktem cnoty religijności.

• **Dextrum et sinistrum** - *aliae differentiae situs, sunt in inanimatis quoad nos tantum, in animatis vero sunt secundum se.* Prawe i lewe - obydwie są różnicami miejsca; w nieożywionych są tylko względem nas, w ożywionych zaś są według siebie.

• **Dialectica** - *scientia et tantum una in speculabilis, de-monstrativae vero sunt plures. D. Ut docens est vere scientia demonstrativa, non autem ut est utens. Similiter et sophistica.* Dialektyka - wiedza i tylko ona jedna odnosi się do tego, co podlega rozważaniu, przesłanki zaśsą różne. D. W nauczaniu jest wiedzą służącą dowodzeniu, nigdy zaś w używaniu, podobnie jak sofistyka.

• **Dicere** - *propr1e importat principaliter respectum ad verbum, secundario autem ad rem intellectam. D. Importat habitudinem intelligentis ad verbum concep-tum nihil enim est dicere quam proferre verbum.* Mówić - właściwie [rozumiane] wnosi głównie odniesienie do słowa, wtórnie [zaś] do rzeczy rozumianej. Mowa jest odniesieniem poznającego intelektualnie do słowa poczętego [w intelekcie możnościowym]. Nie jest niczym innym, jak wypowiadaniem słowa,

• **Dictatura** - *est dignitas maior potestate et imperio, consulatu et tempore excellentior.* Dyktatura - jest godnością większą niż władza wojskowa i cywilna, znako-mitszą niż urząd konsula i szacowny wiek. Sw. Tomasz myśli tu o instytucji dyktatora w republikańskim rzymie.

• **Differens** - różniący się (różny).

• **Dlfferentia** - *est nobilior genere sicut determinatum indeterminato est proprium communi, non autem sicut alia natura.* Różnica - jest szlachetniejsza w rodzaju jako określenie nieokreślonego jest własnością tego, co powszechne nie [zaś] jako inna natura.

• **Differentia rationis** - różnica mysina (d. Rozumowa).

• **Differentia realis** - różnica realna.

• **Differentia specifica** - różnica gatunkowa.

• **Differunt genere** - różnią się rodzajowo.

• **Differunt numero** - różnią się liczbowo.

• **Differunt ratione** - różnią się mysinie (d. Rozumowo).

• **Differunt me** - różnią się realnie d. Rzeczowo.

• **Differunt specie** - różnią się gatunkowo.

• **Dlfficile** - *est id quod transcedit potentiam, secun-dum naturam, vel propter impedimentum.* Trudne - jest tym, co przewyższa władzę zgodnie z naturą lub ze - względu na przeszkodą [w stosunku do władzy],

• **Difficilium** - coś trudnego.

• **Difficultas** - trudność.

• **Dlffidentia** - *est motus irascibilis in aestimatum supe-rare facultatem. Sed in bonum est desperatio, in malum autem est timor.* Nieufność [d. Brak nadziei] -jest poruszeniem władzy gniewliwej w mniemaniu o przewyższaniu [naszych] możliwości przez [piętrzące się przed nami trudności]. Lecz [to samo] w odniesieniu do dobra jest rozpaczą, a [w odniesieniu] do zła stanowi bojaźń.

• **Dignitas** - *significat bonitatem alicuius Procter Seipsum.* Godność - oznacza czyjąś dobroć posiadaną ze względu na samego siebie.

• **Dllectio** - patrz: *amor.*

• **Dimensio** - wymierzenie (wymiar).

• **Discipuna** - *est pars potentialis iustitiae contenta sub humanitate.* Karność – część potencjalna sprawiedliwości związana z człowieczeństwem.

• **Discordia** - *importat disgregationem ouedam voluntatum in diyersa.* Niezgoda - polega na rozdzieleniu jakiś postanowień, na [sobie] przeciwne.

• **Discretio** - *pertinet ad prudentiam et est genitrdc, custos et moderatrix virtutum.* Dyskrecja (umiejętność rozróżniania, trafnego rozeznania) - należy do roztropności i jest matką, strażniczką oraz przewodniczką cnót.

• **Dispensatio** - *est communis iuris relaxatio. Importat commensuratam distributionem, vel applicationem alicuius communis ad singula.* Dyspensa (d. Rozdzielanie) - jest złagodzeniem wspólnego prawa. Wprowadza proporcjonalny podział lub przyznanie (oddanie) czegoś wspólnego pojedynczym [podmiotom],

• **Disponere** - przystosować (rozporządzać, rozmieścić, uporządkować, zaplanować).

• **Dispositio** - *nihil aliud est, nisi habitus imperfectus.* Dyspozycja - jest niedoskonałą sprawnością.

• **Disputatio** - *est actus sylligisticus unius ad alterum, ad propositum ostendendum.* Dyskusja - jest aktem sylogistycznym jednego do drugiego, w celu przedstawienia przesłanki.

• **Dissimilitudo** - niepodobieństwo.

• **Distinctio** - *duplex: scilicet formalis, id est, specifica, et materialis, id est, numeralis.* Podział (wyróżnienie, wydzielenie) - [zachodzi] dwojako: a więc formalny, to jest gatunkowy oraz materialny, to jest numeryczny.

• **Distinctio secundum kationem** - różnica pomyślana.

• **Distinctio secundum rem** - różnica realna.

• **Dlversitas** - patrz: *pluritas*

• **Divyidere** - dzielić.

• **Dmsibius** - podzielny.

• **Dlvisio** - *duplex: scilicet secundum ouantitatem et secundum formam. Prima est posterior uno, secunda vero prior. Ideo definit unitatem.* Podział - jest dwojaki: a więc według ilości i według formy. Pierwszy jest późniejszy od jedności, drugi zaś [jest od niej] wcześniejszy. Dlatego definiuje jedność.

• **Docere** - *est actus vitae activae, ouoad actum exteriorem et interiorem, ut dirigit ad opus; sed est actus contemplativae, secundum actum interiorem absolute. Docere est actus charitatis et misericordiae.* Nauczać - jest działaniem [należącym do] życia czynnego, w odniesieniu do czynności zewnętrznych i wewnętrznych, jako że skierowuje do dzieła (czynu); stanowi też działanie życia kontemplacyjnego, jako akt bezwglę-dnie wewnętrzny. Nauczanie jest aktem miłości (caritas) i miłosierdzia.

• **Docilitas** - *est aptitudo bene acouirendi rectam opinionem, ab alio, sicut solertia a seipso.* Pojętność jest zdolnością dobrego uzyskiwania słusznych zdań od kogoś innego; zręczność, (przebiegłość, spryt) - od siebie samego.

• **Dolabrum** - *non est causa rei artificiatae per virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur, et eam ouodammodo participiat.* Narzędzie - nie jest przyczyną rzeczy tworzonej przez właściwą cnotę (moc, siłę), lecz przez cnotę (moc, siłę) budującego, przez którego [narzędzie] jest poruszane i w niej w jakiś sposób uczestniczy. Określając istotę narzędzia tomasz zwraca uwagę na szersze zagadnienie: mianowicie funkcjonowanie wszelkich wytworów, których istotą jest zawsze pomysł twórcy lub użytkownika.

• **Dolor** - *est passio animae in appetitu sensitivae, vel intellectivo.* Ból - jest uczuciem duszy w pożądaniu zmysłowym lub intelektualnym. Prof. M. Gogacz proponuje odróżnienie bólu, który jest zawsze zmysłowy, od cierpienia, które jest bólem przeniesionym na poziom duszy. Ból zatem doznawany w woli można określić jako cierpienie.

• **Dulcedo** - *proprie est corporalibus: scilicet sapor reficiens, quietans et delectans gustum; sed meta-forice ut dulcedo animi est etiam in spiritualibus.* Słodycz - właściwa jest w rzeczach cielesnych: mianowicie przysmak ożywiający, zaspokajający i sprawiający zmysłom przyjemność; lecz przenośnie [traktowana jest] jako słodycz duszy i [wobec tego] odnosi się także do rzeczy duchowych.

• **Dulia** - *est honor et seryitus debita creaturae.* Dulia - cześć i służba należna stworzeniu [świętym pańskim].

• **Duratio** - *convenit rei solum in ouantum est actu, et ouamdiu est actu.* Trwanie - przysługuje tylko rzeczy, o ile jest w akcie oraz tak długo, jak jest w akcie.

• **Ebrietas** - *dicitur dupliciter: scilicet defectus rationis ex nimio potu vini et actus excusans eum. Secunda est peccatum, non autem prima.* Pijaństwo - określane jest dwojako: a więc jako uszkodzenie rozumności z [powodu] wypicia nadmiernej ilości wina oraz akt usprawiedliwiający je. Drugi jest grzechem, pierwszy zaś nie. P. Jest wadą sprzeciwiającą się umiarkowaniu, której materię stanowią napoje alkoholowe

• **Ecclesia** - *dicitur dupliciter: scilicet corpus christi misticum tantum, et corpus cum capitale scilicet christo. Prima tantum modo dicictur sponsa. Ideo christus non dicitur membrum sponsae, sed caput, licet dicatur membrum ecclesiae secundo modo, sed improprie.* Kościół - określa się [go] dwojako: mianowicie jako tylko mistyczne ciało chrystusa oraz [jako] ciało, którego głową jest oczywiście chrystus. Tylko w pierwszym

sposobie określania [można nazwać kościół] oblubienicą. Dlatego chrystusa nie nazywa się członkiem oblubienicy, lecz głową, chociaż nazywa się [go] członkiem kościoła w drugim sposobie [określania], lecz nie jest to właściwe.

• **Educatio** - kształcenie.

• **Educi de potentia** - *est fieri in actu quod prius erat in potentia, et dependet a materia, et fit per agens naturale.* Przechodzenie z możności - jest stawaniem się w akcie, który był wcześniej w możności, a zależy od materii, i dokonuje się przez naturalnego działającego.

• **Effectus** - *omnis repraesentat aeoualiter causam suam.* Skutek - wszelki [skutek] odpowiednio reprezentuje swoją przyczynę.

• **Efficiens** - sprawiający (działający). Patrz: *causa efficiens.*

• **Electio** - *importat firmam inhaesionem, et pertinet determinate ad unam potentiam scilicet ad yoluntatem culus est actus.* Wybór - powoduje mocne przylgnięcie oraz ogranicza się do jednej [tylko] władzy, to znaczy do woli, której jest aktem.

• **Eleemosyna** - *est opus, in quo datur aliquid indigenti, ex compassione, propter deum; est propprie actus Misericordiae.* Jałmużna - jest działaniem polegającym na daniu czegoś biednemu z powodu współczucia ze względu na boga; jest właściwym aktem miłosierdzia.

• **Elementa** - *habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione universi, sicut et corpora mixta.* Elementy (atomy) - mają formy określone, których powód pochodzi z powszechnej doskonałości, tak jak i zmieszane ciała.

• **Emanatio** - emanacja. Termin charakterystyczny dla neoplatonizmu; występuje też w neoplatońskich wątkach filozofii chrześcijańskiej i arabskiej. W tekstach łacińskich jego synonimem bywa „processio". Patrz: processio.

• **Embryo** - embrion.

• **Emptto** - patrz: *venditio.*

• **Energia** - *dicitur interior actio.* Energia - nazywa się tak działanie wewnętrzne.

• **Ens** - *dicitur dupliciter: scilict ens simpliciter, id est, substantia, et ens secundum quid, id est, accidens.* Byt - określa się dwojako, mianowicie byt wprost, to jest substancja oraz byt ze względu na coś, to jest przypadłość.

• **Enuntiatio** - ujawnienie (zeznanie).

• **Epikia** - patrz: *eugnomosyna.*

• **Error** - *intellectus errat circa prima principia, in speculativis et practicis, ut sunt virtute in con-clusionibus, per malam ratiocinationem, non autem secundum se.* Błąd - intelekt popełnia błędy w związku z pierwszymi zasadami, tak spekulatywnymi jak i praktycznymi, w taki sposób, że [błędy] tkwią we wnioskach z powodu złego rozumowania, nie zaś w samych [pierwszych zasadach],

• **Erubescentia** - *est timor de turpi fiendo; sed vere-cundia est timor de turpi facto.* Wstydliwość - jest bojaźnią przed przyszłą brzydotą; lecz wstyd jest bojaźnią wobec brzydoty dokonanej.

• **Esse** - *dicitur tripliciter: scilicet essenta, actus essentiae, et esse ouod significat veritatem proposi-tionis, ouod formaliter est in anima, sed est in refundamentaliter.* Bytowanie (istnienie) - orzeka się na trzy sposoby, a więc jako istota, akt istoty oraz bytowanie, które oznacza prawdę przesłanki, która formalnie znajduje się w duszy, ale faktycznie znajduje się w rzeczy. Termin „esse" oznacza zazwyczaj bytowanie, lecz gdy występuje w sąsiedztwie terminów „byt" – „ens", „istota" – „essentia"oznacza istnienie. „ipsum esse" - to akt istnienia, będący aktem każdego realnego bytu. „ipsum esse subsistens" oznacza boga, jako samoistny akt istnienia.

• **Esse acceptum** - bytowanie poznane.

• **Esse participatum** - bytowanie (istnienie) partycypujące.

• **Esse receptom** - bytowanie (istnienie) przyjęte.

• **Essentia** - *est illud, quod significatur per definitionem.* Istota - jest tym, co oznacza się przez definicję. Definicję bowiem stanowi wskazanie na podobieństwo rodzajowe i różnicę gatunkową. Podstawą sformułowania pierwszego z wymienionych pojęć jest w bycie materia; podstawą sformułowania drugiego z nich jest forma. Istotę stanowi więc w bycie forma i materia. Definicja więc obejmuje tylko „entia quod", czyli te pryncypia, które decydują o tym, czym byt jest. Istnienie zatem nie wchodzi w zakres definicji. Dodać trzeba, że tomaszowi w tym haśle chodzi o istotę „quidditas", a więc istotę w jej elementach koniecznych z punktu widzenia jej treści. Istotą „pełną", a więc realną jest „subsystencja".

• **Ethica** - *scientia moralis.* Etyka - nauka o moralności. Należy do filozofii.

• **Ethos** - *in graeco scriptum per litteram longam, significat morem, id est, inclinationem. Sed scriptum per brevem, significat morem, id est, consuetudinem.* Etos - pisany po grecku długą literą oznacza moralność, to jest skłonność, lecz pisany krótką literą, oznacza obyczaj, to jest przyzwyczajenie. Tomasz uzasadnia pochodzenie wyrazu „etyka" i uczynienie z niej filozoficznej nauki o moralności. W dzisiejszym nazewnictwie polskim sprawa ma się dokładnie odwrotnie: etyka jest filozoficzną nauką o normach moralnych. „etos" wiąże się z obyczajami i etologia, nazywana niekiedy nawet etyką opisową, stanowi zazwyczaj socjologiczną naukę o ludzkich obyczajach.

• **Etymologia** - *attenditur secundum illud a quo impo-nitur nomen, significatio vero, secundum illud, ad quod significandum, nomen imponitur.* Etymologia - odnosi się do tego, od czego nadaje się nazwę, oznaczanie zaś [odnosi się] do tego, do oznaczania czego nadaje się nazwę.

• **Eubulia** - *est virtus specialis bene consiliativa.* Zaradność - jest cnotą dobrego radzenia.

• **Eugnomosyna** - *est idem quod epikia, scilicet voluntaria iustificatio.* Prawość (wyrozumiałość, słuszność, praworządność) - jest tym samym, co epikea, a więc dobrowolnym usprawiedliwieniem kogoś.

• **Eupsychia** - *est virtus specialis, scilicet constantia, et est pars potentialis fortitudinis.* Eupsychia - jest osobną cnotą, czyli stałością i stanowi część potencjalną męstwa.

• **Eusebia** - *est idem quod religio.* Eusebia - jest tym samym, co religijność.

• **Eustochia** - *est pars prudentiae bene coniectansomnia, sicut sorteria medium.* Eustochia - jest częścią roztropności dobrze wszystko przewidującą, tak jak wybieranie [złotego] środka.

• **Eutrapelia** - *est virtus circa ludos, et pars modestiae.* Eutrapelia - jest cnotą związaną z zabawami i stanowi część skromności. Ta, z kolei, należy do cnoty kardynalnej umiarkowania.

• **Excandescentia** - *magis pertinere videtur ad primam speciem irae, scilicet fel, quae perficitur secundum velocitatem irae, quam ad tertiam speciem, scilicet furorem.* Porywczość (popędliwość, zapalczywość) - bardziej wydaje się należeć do pierwszej postaci gniewu, czyli złośliwości, która wzmaga się według szybkości gniewu, niż do trzeciej postaci, czyli szału.

• **Excessus mentis** - *causatur ex amore boni, et timore mali eodem modo.* Zapał umysłowy - przy czy nów any jest w taki sam sposób miłością dobra i bojaźnią zła.

• **Excogitatio** - wymyślanie.

• **Exemplar** - przykład.

• **Exercitum** - ćwiczenie.

• **Existentia** - d. Znajdować się wśród [rzeczy]. Nie powinno się w tekstach akwinaty oddawać tego terminu jako „istnienie", gdyż istnienie jest tu czymś jasno określonym, mianowicie aktem bytu. Od xvii w. Niektórzy autorzy rozumieją „egzystencję" jako istnienie, lecz wyraźnie sytuują je w perspektywie neoplatońskiej, gdzie istnienie oznacza „być wśród", „znajdować się tu i teraz".

• **Experientia** - doświadczenie (próba).

• **Exspectare** - *dicit protensionem appetitus in aliouid.* Oczekiwanie - wyraża rozciągnięcie pożądania w czymś.

• **Extasis** - *est fieri exstra se, secundum cognitionem, vel secundum appetitum.* Ekstaza - jest stawaniem na zewnątrz siebie, [dokonuje się] na sposób poznania lub na sposób pożądania.

• **Facere** - czynić.

• **Facilitas** - *dicitur dupliciter: scilicet per remotionem impedimenti, et per appositionem adiutori.* Łatwość - określa się dwojako: mianowicie przez usunięcie przeszkody oraz przez posiadanie pomocy.

• **Factibilia** - *dicuntur, quae procedunt ab agente in exteriorem materiam.* Rzeczy uczynione (wytwory) - nazywa się tak te [przedmioty], które pochodzą od działającego w materii zewnętrznej.

• **Facultas** - *est potestas, qua aliquid habetur ad nutum.* Zdolność - jest mocą, którą można czegoś dokonać.

• **Fallere** - *contingit dupliciter: scilicet occultando veritatem, dicto, vel facto, vel significando falsitatem.* Oszukać (wprowadzić w błąd) - można dwojako: a więc ukrywając prawdę słowem lub czynem, albo mówiąc nieprawdę.

• **Falsitas** - *consistit in aeoualitate rei et intellectus.* Fałsz - stanowi [go] nieodpowiedniość rzeczy i [naszego] rozumienia. Patrz: *veritas.*

• **Fama** - sława (dobre imię). Patrz: *contumelia.*

• **Fames** - *est concupiscentia caldi et sicci, id est, cibi.* Głód - jest pożądliwością ciepłego i suchego, to jest pokarmu.

• **Familiaritas** - *excedit amicitiam in multis.* Familiarność (zażyłość, poufałość) - d. Przekracza przyjaźń w wielu. Jest płytką przyjaźnią odniesioną do zbyt wielu osób.

• **Fas** - *proprie est lex divina.* Przykazanie - właściwie [rozumiane] jest prawem bożym.

• **Fascinatio** - *est infectio ab oculis infectis, propter maliticiam animae, vel ex dei permisione, vel cooperante fato occulto vel daemone.* Zaczarowanie (zauroczenie) - są zarażeniem [pochodzącym] od zarażonych oczu, ze względu na złość duszy lub z bożego dopuszczenia, albo [z powodu] współdziałania z zaklęciami okultystycznymi lub demonem.

• **Fatum** - *proprie est dispositio siderum, qua quis est conceptus, vel natus. Sed improprie est providentia dei.* Fatum (los) - właściwie [rozumiane] jest przystosowaniem do konstelacji gwiezdnych, [w chwili] gdy ktoś jest poczynany lub urodzony. Lecz niewłaściwie [rozumiane] jest opatrznością bożą.

• **Fel** - patrz: *excadescentia.*

• **Felicitas** - *contemplativa est actus sapientiae acoui-sitae. Sed felicitas civilis est actus prudentiae.* Szczęście - kontemplacyjne jest

aktem mądrości nabytej. Lecz szczęście społeczne jest aktem roztropności.

• **Felicitas civilis** - patrz: *felicitas.*

• **Felicitas contemplativa** - patrz: *felicitas.*

• **Fervor** - *voluntatis non est virtuosus, si non sit ratione ordinatus. Et ideo si aliouis ex feryore animi praeoccupet deb1tum tempus, non erit laudandus.* Namiętność - woli nie jest cnotliwa, jeśli nie jest uporządkowana przez rozum. I dlatego jeśli ktoś z namiętności duszy wyprzedzi właściwy czas - nie będzie pochwalony. Uczucia i emocje, gdy włączają się w działania intelektu i woli - spełniają pozytywną moralnie rolę, gdy natomiast ktoś działa pod wpływem uczuć i emocji, np. Podejmując jakieś działanie wcześniej niż należy, wtedy porządek moralny, wyznaczony przez rozumność natury ludzkiej, zostaje naruszony.

• **Fidelitas** - *tria sunt experimenta: scilicet novitas, prosperitas, et adversitas.* Wierność - trzy są [jej] próby: mianowicie nowość, powodzenie i przeciwność.

• **Fides** - *importat assensum intellectus ex electione, ad illud quod creditur, cum certitudine.* Wiara (ufność) - stanowi [jaj zgoda intelektu na to, co wybrane (d. Z wyboru), w co wierzymy, gdy uznajemy za pewne (d. Z pewnością).

• **Fiducia** - *dicitur a fide, et est spes futuri auxilii, concepta ex dictis aliorum, vel ex his quae sunt in se vel in alio.* Ufność - nazwa pochodzi od wiary (fides) i stanowi ją nadzieja przyszłej pomocy, zrodzona z uczynionej przez kogoś obietnicy albo [wynikająca] z tych [własności], które ma się w sobie lub w innych.

• **Flem** - *dicitur dupliciter: scilicet terminatio motus et ipse motus. Primo modo, fieri et factum esse sunt simul. Nęć differunt nisi secundum rationem, sed secundum modum differunt realiter.* Stawać sif - mówi się dwojako: a więc ukończenie ruchu i sam ruch. W pierwszy sposób stawać się i być uczynionym [zachodzi] zarazem. Różni się to tylko rozumowo, lecz według drugiego różnią się realnie.

• **Figura** - *dicitur tripliciter: scilicet oualitas resul-tans ex terminatione ouantitatibus, imago et omne signum.* Podobieństwo (symbol) - określane jest trojako:a więc jako [l] jakość wynikająca z uformowania się [różnych] ilości, [2] podobieństwo i [3] każdy znak.

• **Finis** - *cuiuslibet rei est bonum; f. Dicitur dupliciter: scilicet propter quod aliquid est, et terminus rei.* Cel - każdej rzeczy jest dobrem; cel określa się dwojako: mianowicie ze względu na to, czym coś jest oraz jako kres rzeczy.

• **Firmitas** - *est virtus faciens permanentiam in operę, sed constantia in propositio.* Moc (siła) - jest cnotą sprawiającą wytrwałość w działaniu, a stałość w postanowieniach (zamiarach).

• **Forma** - *substantialis et accdentalis, sunt actus, et faciunt aliouid in actu.* Forma - [zarówno] substancjalna jak i przypadłościowa sq aktami i czynią coś [czymś] aktualnym. Forma jest aktem decydującym o tym, czym byt jest.

• **Forma accidentalis** - forma przypadłościowa.

• **Forma materialis** - forma materialna.

• **Forma substantialis** - forma substancjalna.

• **Formaliter** - zgodnie z formą (formalnie).

• **Fornicatio** - nierząd.

• **Fortitudo** - *duplex: scilicet corporalis et mentalis. Prima est pars virtutis, secunda vero est virtus.* Męstwo - [jest] dwojakie: a więc cielesne i umysłowe. Pierwsze jest częścią cnoty, drugie zaś jest cnotą.

• **Fortuna** - *est causa per accidens, ut in paucioribus, praeter intentionem.* Powodzenie - jest przyczyną przypadłościową [działającą] czasami poza zamierzeniem.

• **Fructus** - owoc. Termin używany w odniesieniu do Chrystusa.

• **Fruitio** - *pertinere yidetur ad amorem vel delectationem.* Rozkosz [d. Używanie dobra] - wydaje się należeć do miłości lub przyjemności.

• **Furor** - *est ira accensa, non differens re ab ira, sed secundum magis et minus.* Szał - jest rozpalonym gniewem, realnie nie różni się od gniewu, lecz według „więcej" i „mniej".

• **Furtom** - *est occulta acceptio rei alienae.* Kradzież - jest ukrytym przyjęciem rzeczy cudzej.

• **Futura contingentia** - *ordinabilia per hominem ad finem humanae vitae, proprie pertinent ad pruden-tiam, non autem necessaria, nęć praeterita, nęć praesentia.* Przyszłe [rzeczy] przygodne - dają się porządkować człowiekowi w stosunku do celu ludzkiego życia, należąc właściwie do roztropności nie są natomiast konieczne, przeszłe lub teraźniejsze.

• **Futurum et praeteritum** - *non sunt in deo, quia ouid-ouid est in eo, totum est in praesenti aeternitatis. Sed significantur in eo per verbum et per respectum ad nos tantum.* [rzeczy] przyszłe i przeszłe - nie sq w bogu, ponieważ cokolwiek jest w nim, całe jest w wiecznej teraźniejszości. Lecz oznacza się [przyszłość i przeszłość] w nim przez słowa i przez wzgląd jedynie na nas.

• **Gaudium** - *non est virtus, sed est actus charitatis, posterior dilectione.* Radość - nie jest cnotą, lecz aktem miłości, następstwem umiłowania [kogoś].

• **Generale** - *triplex: scilicet per praedicationem, ut genus; per causam, ut amor; et quod est a multis causis, ut ira.* Główne - [coś jest] trojako: a więc przez orzekanie, jak rodzaj; przez przyczynę, jak miłość; a także przez to, co ma wiele przyczyn, jak gniew.

• **Generatio activa** - rodzenie czynne (przypisywane ojcu).

• **Generatio et corruptio** - *duplex: scilicet de contrario in contrarium, et creatio, et annihilatio.* Rodzenie i ginięcie - [rozumiane jest] dwojako: a więc [jako przechodzenie] z czegoś przeciwnego w coś przeciwnego oraz jako stwarzanie i zniszczenie.

• **Generatio passiya** - rodzenie bierne (przypisywane matce).

• **Generativa potentia** - *est activa. Et est in patre perfecte, in matre vero imperfecte.* Władza rodzenia - jest [władzą] czynną. Znajduje się doskonale w ojcu a niedoskonale w matce.

• **Gentiles** - *possunt cognoscere deum, unum, simpliciem, aeternum.* Poganie - mogą poznać boga jedynego, prostego i wiecznego.

• **Genus** - *respectu singularium, est ut formale, sed respectu speciei, est ut materiale.* Rodzaj - ze względu na jednostkowość, jest jak coś formalnego, lecz ze względu na gatunek, jest jak coś materialnego.

• **Genus logicum** - rodzaj logiczny.

• **Genus naturale** - rodzaj naturalny.

• **Gloria** - *est clara notitia cum laude.* Chwała - jest jasnym poznaniem [połączonym] z uwielbieniem.

• **Gnomę** - *importat ouamdam perspicacitatem iudici. Et est virtus bene iudicativa de agendis secundum ipsam rationem naturalem, in his*

ouibus deficit lex communis. Gnomę (rozsądek) - powoduje pewną przenikliwość (bystrość) sądu. Jest cnotą słusznego sądzenia (oceniania) działań według samego naturalnego rozumu, [w wypadkach, w] których brakuje prawa powszechnego, patrz: synesis.

• **Gradus** - *dicitur dupliciter diversificatur, scilicet in eodem statu vel conditione et in diversis.* Stopień - mówi się, że jest podwójnie zróżnicowany: mianowicie w tym samym stanie lub warunkach oraz w różnym.

• **Gratia** - *est potentia oboedientialis.* Łaska - jest możnością posłuszeństwa [bogu].

• **Gratiarum** - *actio respicit gratiam dantis.* Podziękowanie - działanie zwrócone do udzielającego [nam jakiejś] laski.

• **Gratificatio** - *id est, gratiarum actio facta deo; est actus religionis.* Dziękczynienie - to jest składanie podziękowań bogu; stanowi akt [cnoty] religijności.

• **Gratitudo** - *est virtus specialis, reddens gratiam benefactori.* Wdzięczność - jest osobną cnotą - [jej aktem jest] składanie podziękowania [naszemu] dobroczyńcy (dobrodziejowi).

• **Grave vel leve** - *habent in se principium activum et formale sui motus.* Ciężkie lub lekkie - mają w swej istocie czynne pryncypium formalne swojego ruchu. Tomasz nawiązuje tu do arystotelesowskiej fizyki, w której każde ciało zmierza do swego miejsca naturalnego - ciężkie ku środkowi ziemi, lekkie - ku górze.

• **Gubernare** - *est rem ab debitom finem convenienter perducere. G. Est executio proyidentiae.* Rządzenie - polega na odpowiednim doprowadzaniu rzeczy do odpowiedniego celu. R. Jest wykonywaniem [cnoty] opatrzności (przewidywania). Patrz: regere.

• **Gula** - *est inordinatus appetitus cibi et potus; ideo semper est peccatum.* Łakomstwo - jest nieuporządkowanym pożądaniem jedzenia i napoju; dlatego zawsze jest grzechem.

• **Gustus** - smak.

• **Habere** - *licet non sit actio, significatur tamen per modum actionis.* Mieć - chociaż nie jest działaniem, jest oznaczane jednak na sposób działania.

• **Habilitas** - *est medium inter potentiam vel subiectum et actum, seu formam.* Stalą [zdolność] - jest [czymś] pomiędzy władzą lub podmiotem i aktem, czyli formą. „habilitas" oznacza zdolność wynikającą z natury bytu, tak jak naturalną zdolnością ptaka jest fruwanie. Nie chodzi tu więc zdolność w dziedzinie uczenia się; tę bowiem po łacinie nazywa się „capacitas".

• **Habitualis** - habitualny (trwale do czegoś zdolny).

• **Habitus** - *proprie est oualitas informans aliouam potentiam, vel principium elig1ens actum.* Sprawność - właściwie [rozumiana] jest jakością formującą daną władzę albo principium wybierającym akt.

• **Hierarchia** - *est ordo, id est, relatio, inter diyersos gradus.* Hierarchia - jest porządkiem, czyli relacją pomiędzy różnymi stopniami.

• **Homicidum** - *semper est peccatum, ouia addit inordinationem actus supra occisionem hominis.* Zabójstwo - zawsze jest grzechem, ponieważ dodaje nieuporządkowanie do zabicia człowieka.

• **Homo** - *est quod habet intellectum in natura sensitiva. Interior est pars intellectiva, exterior est pars sensitiva cum corpore.* Człowiek - jest

tym, który posiada intelekt w naturze zmysłowej. Czymś wewnętrznym [dla człowieka] jest intelektualność, czymś zewnętrznym - zmysłowość wraz z ciałem. Ze względu na intelektualność człowiek jest osobą.

• **Honestas** - *idem est quod spiritualis decor et pulchritudo.* Szlachetność - jest tym samym, co duchowa ozdoba i piękność.

• **Honor** - *est cuiuslibet virtutis praemium, est maxime bonum inter bona exteriora.* Honor - jest nagrodą cnoty dla tego, kto ją posiada; stanowi największe dobro wśród dóbr zewnętrznych [człowieka].

• **Humanitas** - *dicitur dupliciter: scilicet natura homi-nis, et humanitas virtus, ouae consistit in exteriori subventione, condescedendo defectibus aliorum.* Czlowieczeństwo - określa się nim dwie rzeczy: a więc naturę ludzką oraz ludzką cnotę, która polega na zewnętrznym wspieraniu, zniżając się do niedoskonałości innych [ludzi].

• **Humilitas** - *est virtus, qua refraenatur animus, ne immoderate tendat ad alta.* Pokora - jest cnotą, która powstrzymuje ducha, aby nie wywyższał się w sposób nieumiarkowany.

• **Hyperdulia** - *est potissima species duliae, ex unione ad deum.* Hiperdulia - jest najlepszą postacią czci należnej świętym [dulia], z powodu [ich] zjednoczenia z bogiem. Przysługuje jedynie matce boskiej.

• **Hypocrisis** - *est simulatio alienae personae. Ideo sem-per est peccatum, et est vitium iactantiae.* Hipokryzja - jest udawaniem innej osoby. Dlatego zawsze jest grzechem i stanowi wadę próżności (chełpliwości).

I

• **Iactantia** - *est, per quam quis se extollit supra id quod in se est, secundario autem supra id quod de eoalu opinantur.* Próżność (chełpliwość) - jest tym, przez co ktoś się wynosi wyżej od tego, czym jest w swej istocie, po wtóre zaś - powyżej tego, co inni o nim sądzą.

• **Idea** - *est forma exemplaris, qua res fiunt et cognoscuntur, que est in mente artificis.* Idea - jest formą wzoru, przez którą rzeczy stają się i są poznawane, a która znajduje się w umyśle twórcy. Jest to termin wprowadzony do filozofii przez platona i charakterystyczny dla wyznaczonego przez niego nurtu myślowego - idealizmu.

• **Identitas** - identyczność (tożsamość).

• **Idol** - bożek.

• **Idololatria** - *est exibere latriam, id est, cultum dei creaturae.* Bałwochwalstwo - jest oddawaniem stworzeniu czci, czyli kultu, który należny jest bogu.

• **Ieiunium** - *duplex:scilicet spirituale id est, a peccatis, et corporale, id est, ab escis.* Post - rozumie się go na dwa sposoby: mianowicie duchowy, to znaczy [powstrzymywanie się] od grzechów oraz cielesny, który jest [powstrzymywaniem się] od pokarmów.

• **Iesus** - patrz: *Christus*.

• **Ignayia** - *est segnities.* Lenistwo (powolność) - jest gnuśnością.

• **Ignominia** - hańba.

• **Ignorantia** - *triplex: scilicet simplicis negationis, priyationis et pravae dispositionis.* Ignorancja (niewiedza) - ma trzy [znaczenia]: mianowicie proste zaprzeczenie, brak i wypaczony stan [osobowości].

• **Ignoscentia** - przebaczenie (darowanie win lub urazów).

• **Illegitimus** - nieprawy.

• **Illiberalitas** - skąpstwo (nieuprzejmosć).

• **Illuminatio** - oświecenie. Termin należący do augustyńskiej teorii poznania.

• **Illustratio** - objaśnienie.

• **Im** - zaprzeczenie występujące jedynie jako przedrostek zaprzeczanego słowa.

• **Imaginatio** - wyobrażenie.

• **Imaginatiya** - *est sive quod phantasia.* Wyobraźnia - jest tym samym, co fantazja.

• **Imaginatiya [vis]** - *habet duo officia: scilicet conserya-re species sensib1les et repraesentare eas intellectui.* Wyobraźnia - ma dwa działania: mianowicie zachowywanie postaci zmysłowej i przedstawianie jej intelektowi. Należy zwrócić uwagę, że to, co potocznie nazywamy wyobrażeniami: zestawienia, połączenia, modyfikacje wrażeń zmysłowych, według św. Tomasza stanowi dzieło zmysłowej władzy osądu (*vis cogitativa*).

• **Imago** - *ouaelibet est similitudo, et non e conyerso, quia imago addit esse expressim ab alio.* Obraz - czegokolwiek jest podobieńtwem, ale nie na odwrót, ponieważ obraz wyraźnie dodaje istnienie [pochodzące] od innego.

• **Imitatio** - naśladowanie.

• **Immanens** - wewnętrzny.

• **Immaterialia** - rzeczy niematerialne.

• **Immaterialitas** - niematerialnosć.

• **Immensus** - niezmierzony (niezmierny).

• **Immisericordia** - *est in subtractione benefici, sedcrudelitas est in excessu puniendi.* Brak miłosierdzia [którym charakteryzuje się ktoś niemiłosierny] - jest odsunięciem [od siebie] czynienia dobra, ale okrucieństwo polega na przesadnym karaniu.

• **Immobile** - *dicitur dupliciter: scilicet immutabilitate rei, ut deus, et necessitate veritatis, ut propositiones necessariae.* [rzecz] nieporuszalna - określana jest dwojako: mianowicie [jako] niezmienność bytu, jak np. Bóg oraz konieczność prawdy, jak w zdaniach koniecznych.

• **Immutatio** - niezmienność.

• **Immutatio corporis** - niezmienność ciała (cielesna).

• **Immutatio naturalis** - niezmienność naturalna.

• **Immutatio spiritualis** - niezmienność duchowa.

• **Impeccabilis** - *per naturam non potest fieri alioua creatura a deo, sed tantum per gratiam.* Bezgrzeszne - przez naturę nie może stać się żadne boże stworzenie, lecz jedynie przez laskę.

• **Impedimentum** - *duplex: scilicet contrarium et defectus.* Przeszkoda - [zachodzi] dwojako: mianowicie [jako] przeciwieństwo oraz brak.

• **Imperare** - *est actus rationis, praesuposito actu voluntatis.* Rządzenie - jest aktem rozumu, zakładającym akt woli. Charakterystyczne dla św. Tomasza jest widzenie w rozkazie aktu rozumu.

• **Imperfectus** - *dicitur ouadrupliciter: scilicet non valens implere omnia opera sua, tendens ad perfec-tionem vel non firmatus in ea, cui deficit aliouid de-bitum el, et non potest facere sibi simile.* Niedoskonały- określa się na cztery sposoby: [l] mianowicie niezdatny do dopełnienia wszystkich swoich dzieł, [2] dążący do doskonałości lub w niej nie utwierdzony [3] komu brakuje czegoś mu przysługującego i [4] [ten, kto] nie może czynić [czegoś] podobnego do siebie.

• **Impetus** - impet.

• **Impoenitentia** - *est speciale peccatum, scilicet peccatum in spiritum sactum.* Brak pokuty - jest osobnym grzechem, mianowicie grzechem przeciwko duchowi świętemu.

• **Importunitas** - patrz: *verbositas.*

• **Impossibilitas** - *duplex: scilicet vera et aestimata.* Niemożliwość - jest dwojaka: mianowicie prawdziwa i [tylko przez nas] oceniana.

• **Impressio** - d. odcisk (oddziaływanie, drukowanie).

• **Imprudentia** - *sumitur tripliciter: scilicet negative, private et contrarie.* Nieroztropność - przyjmuje się trojako: mianowicie negatywnie, jako brak oraz prze-ciwnieństwo.

• **Impudicitia** - *est circa oscula, tactus et alios actus circumstantes actum venereum.* Nieczystość - wiąże się z pocałunkami, dotykaniem i innymi czynnościami związanymi z aktem płciowym.

• **Impuritas** - *creaturae rationalis est ex hoc, ouod temporalibus amorem se subiicit sicut puritas eius est in elevando se in deum.* Nieczystość - stworzenia rozumnego pochodzi z tego, że poddaje się z miłości rzeczom doczesnym, podczas gdy jego czystość polega na wznoszeniu się ku bogu.

• **In** - w. przyimek.

• **In** - zaprzeczenie występujące jedynie jako przedrostek zaprzeczanego słowa.

• **In actu** - w akcie (zaktualizowane, aktualne).

• **Inaeoualitas** - *rerum est a deo.* Nierówność - rzeczy pochodzi od boga.

• **Incarnari deum** - *fuit possibile, et conyeniens; fuit necessarium ad reparandum genus humanum.* Wcielenie się boga - było możliwe i odpowiednie; było konieczne dla naprawienia rodzaju ludzkiego.

• **Incarnatio** - *est principium omnium meritorum humanum.* Wcielenie - jest pryncypium wszystkich ludzkich zasług.

• **Inclinatio naturae** - *est a forma, et a dante formam, id est, a generante.* Skłonność natury - pochodzi z formy i od dającego formę, to znaczy od rodzącego.

• **Incommunicabilitas** - nieprzekazywalność. Jedna z własności bytu pochodnych wprost od transcendentaliów, mianowicie jedności i odrębności.

• **Incommutabilitas** - nieodmienność.

• **Inconstantia** - *est speciale peccatum imprudentiae, deficiens a praecipiendo bonum propositum.* Niestałość - jest osobnym grzechem nieroztropności, polegającym na porzucaniu zamierzonego dobra.

• **Incontinentia** - *proprie est circa concupiscentias Tactus.* Niewstrzemięźliwość - właściwie [ujęta] wiąże się z pożądliwością [przyjemności] dotyku.

• **Incorruptibile** - *triplex: scilicet naturale ex parte materiae, id est, carens materia, vel habens materiam, in potentia ad unam tantum formam, vel gloriae ex forma, vel innocentiae ex agente.* Niezniszczalne - coś jest trojako: mianowicie naturalne ze strony materii; to jest wolne od materii lub mające materię w możności do jednej tylko formy, albo chwała ze strony formy; albo niewinność ze strony działającego.

• **Incorruptio** - niezniszczalność.

• **Increatus** - niestworzony.

• **Indemonstrabilis** - nieudowadnialny.

• **Indeterminatum** - *ouodlibet, est malum, quia est in potentia. Et omne determinatum est bonum, quia est in actu.* Niezdeterminowane - cokolwiek jest złem, ponieważ jest w możności. A każde dobro jest zdeterminowane, ponieważ jest w akcie.

• **Indifferens** - niezróżnicowany.

• **Indigentia** - *dupliciter sumitur: scilicet pro carentia eius quo indegerunt, et pro ordine originis ad id a quo est.* Potrzeba - przyjmuje się dwojako: ze względu na niedostatek tego, co potrzeba oraz ze względu porządek rodzenia od którego pochodzi [termin].

• **Indignatio** - *est filia irae.* Niechęć - jest córką gniewu.

• **Indignitas** - nikczemnosć.

• **Indistinctus** - nieodróiniony.

• **Inditus** - dany.

• **Indiyidualis** - jednostkowy.

• **Individuum** - *est id quod indivisum est in se, et divisum a ouodlibet alio, ultima divisione.* Jednostka - stanowi to, co jest niepodzielne w swej istocie, a podzielne z jakiegokolwiek innego, wyższego podziału.

• **Indivisibile** - *duplex: scilicet terminus continui et extra genus eius.* Niepodzielne - określa się dwojako: mianowicie jako kres ciągłości oraz na zewnątrz jego rodzaju.

• **Indivisibilitas** - niepodzielność.

• **Inductio** - *procedit ex singularibus.* Indukcja - prze-chodzenie od rzeczy pojedynczych [do wniosków ogólnych].

• **Induratio** - *hominis ex triplici proyenit causa: scilicet ex longa consuetudine peccati, ex incredulitate iustitiae dei, et ex seductione inimici.* Zatwardziałość - w człowieku może pochodzić z trojakiej przyczyny: mianowicie: z długiego przyzwyczajenia do grzechu, z niewiary w bożą sprawiedliwość oraz z uwiedzenia przez nieprzyjaciela.

• **Inesse** - tkwić (być w czymś).

• **Infallibilitas** - nieomylność.

• **Infamia** - zniesławienie.

• **Infidelitas** - *sumitur dupliciter: scilicet negative et contrarie, id est, repugnatio vel contemnendo.* Niewierność - przyjmuje się dwojako: mianowicie jako zaprzeczenie i przeciwieństwo, to jest zwalczanie i wzgardzenie.

• **Infinitas** - nieskończoność.

• **Infirmitas** - niemoc.

• **Informatio** - ukształtowanie.

• **Infusio** - wlanie.

• **Ingratitudo** - niewdzięczność.

• **Inhumanitas** - *est idem quod obduratio contra misericordiam [...], Est filia avaritiae.* Nie-humanitarność (nie-ludzkość) - jest tym samym, co wyrzeczenie się miłosierdzia. Jest córką skąpstwa.

• **Iniquitas** - niegodziwość.

• **Initiatio** - rozpoczęcie (inicjacja).

• **Iniustitia** - niesprawiedliwość.

• **Innaturale** - nienaturalne.

• **Innatus** - wrodzony.

• **Innocentia** - niewinność.

• **Innovatio** - wprowadzenie czegoś nowego (innowacja).

• **Inoboedientia** - *duplex: scilicet generalis, id est, quicumque recessus a praecepto: et specialis, id est, contemtus eius.* Nieposłuszeństwo - ma dwa [znaczenia]: mianowicie ogólne, to jest jakiekolwiek odejście od przykazania oraz szczegółowe, to jest, gdy [się] nim gardzi (gdy [się] je lekceważy).

• **Inordinatio** - nieuporządkowanie.

• **Inquietudo** - patrz: *yerbositas.*

• **Inouisitio** - badanie (rozumowe dociekanie, poszukiwanie prawdy)

• **Insania** - *duplex: scilicet excludens totaliter usum rationis, alia privans affectum humanum. Prima opponitur prudentiae, secunda vero masuetudini et clementiae.* Szaleństwo - ma dwa [znaczenia]: mianowicie całkowite wykluczenie używania rozumu, a po drugie, pozbawienie ludzkich uczuć. Pierwszy [rodzaj szaleństwa] przeciwstawia się roztropności, drugi zaś łagodności i łaskawości.

• **Insensibilitas** - *est vitium quo praetermittuntur necessaria vitae contra rationem. Ideo est peccatum.* Nieczułość - jest wadą, która wbrew rozumowi zaniedbuje [rzeczy] konieczne do życia. Dlatego stanowi grzech.

• **Inseparabilis** - nieoddzielalny.

• **Insipientia** - *contrariatur sapientiae; est idem quod stultitia.* Brak mądrości - przeciwstawia się mądrości; dlatego jest tym samym co głupota.

• **Instabilitas loci** - patrz: *verbositas.*

• **Instinctus naturae** - *est aestimatio.* Instynkt naturalny - jest osądem ([władzą] osądu).

• **Instrumentom** - narzędzie. Patrz: dolabrum.

• **Integrum et perfectum** - *sunt idem realiter et differunt ratione.* Całość i doskonałość - są [realnie] tym samym, a różnią się jedynie rozumowo.

• **Intellectio** - rozumienie (ujmowanie pryncypiów przez intelekt).

• **Intellectivum** - to, co ujęte intelektualnie.

• **Intellectualitas** - intelektualnosć.

• **Intellectum** - *sit in nobis nisi quod actu intelli-gibimus, reouirit intellectum in actu suo, qui est intelligere.* To, co zrozumiane - jest w nas tylko wtedy, gdy poznajemy intelektualnie w akcie. Wymaga do tego intelektu w jego akcie tj. W jego działaniu, którym jest rozumienie. Jest to podkreślenie różnicy między działaniem władzy, a skutkiem tego działania.

• **Intellectum in actu** - poznanie w akcie (faktyczne).

• **Intellectum in potentia** - poznanie w możności.

• **Intellectus** - *est potentia passiva; eius obiectum est veritas.* Intelekt - jest władzą bierną; jego przedmiotem jest prawda.

• **Intellectus adeptus** - intelekt przystosowany (do tego, co ma poznawać).

• **Intellectus agens** - intelekt czynny.

• **Intellectus in actu** - intelekt poznający (d. w działaniu).

• **Intellectus in habitu** - intelekt przystosowany do poznania.

• **Intellectus in potentia** - intelekt w możności (do nabycia nowych form poznawczych).

• **Intellectus passivus** - intelekt bierny.

• **Intellectus possib**ilis - intelekt możnościowy.

• **Intellectus practicus** - intelekt praktyczny.

• **Intellectus principiorum** - zrozumienie pierwszych zasad [jest sprawnością naturalną].

• **Intellectus speculativus** - intelekt spekulatywny (teoretyczny).

• **Intelligens** - rozumiejący.

• **Intelligentia** - *proprie significat actus intellectus, et aliquando significat substantias separatas, scilicet angelos.* Inteligencja - właściwie oznacza akt intelektu, a niekiedy oznacza [też] substancje oddzielone, czyli aniołów. To drugie znaczenie terminu „inteligencja" jest charakterystyczne dla neoplatonizmu i filozofii arabskiej.

• **Intelligere** - *ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu: non enim*

intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intel-ligente manentem. Informatio ouedam in intellectio nostro, prout intellectus noster fit in actu per for mam rei intellectae. Rozumienie - tak ma się do intelektu w akcie [działania intelektu], jak bytowanie do bytu w akcie. Nie oznacza bowiem działania wychodzącego poza rozumiejącego, lecz w nim pozostające. Jest pewnym ukształtowaniem [dokonującym się] w naszym intelekcie, gdy intelekt zostaje zaktualizowany przez formę poznawczą rzeczy intelektualnie poznawalnej. Patrz: intellectum; verbum cordis.

• **Intelligibile** - *duplex: scilicet excedens intellectum et proportionatum intelectui.* [rzecz] poznawalna intelektualnie - ma dwa [znaczenia]: mianowicie pochodzące od intelektu i współmierne intelektowi.

• **Intemperantia** - *est maxime vituperabilis.* Nieumiarkowanie - jest [wadą] najbardziej naganną.

• **Intensio** - natężenie.

• **Intentio** - *est actus appetitus sensitivi et intellectivi.* Zamierzenie - jest aktem pożądania zmysłowego i intelektualnego [czyli woli].

• **Intuitus** - intuicja. Termin teoriopoznawczy właściwy dla nurtów idealistycznych i oznacza ujęcie czegoś wprost, bez rozumowań, z pominięciem zmysłowych władz poznawczych. Św. Tomasz używa niekiedy tego terminu na oznaczenie szybkiego aktu poznawczego, dokonywanego tak, że nie dostrzegamy kolejnych etapów rozumowania. Jest to dla akwinaty wynik usprawnienia władz poznawczych, a także samo poznanie pryncypiów bytu w ramach „mowy serca".

• **Invenio** - odkrywam (przychodzę, znajduję, dochodzę do, zjawiam się).

• **Invidia -** *est tristitia de bono alterius.* Zawiść - jest smutkiem z [powodu] cudzego dobra.

• **Ira** - *dicitur tripliciter: scilicet habitus vel actus vitii oppositi mansuetudini, secundo voluntas invictae, tertio passio.* Gniew - określany jest trojako: mianowicie jako sprawność lub działanie wady przeciwnej do łagodności, po drugie jako niezłomność woli, po trzecie, jako uczucie.

• **Iracundia** - *est excessus irae. Ideo est vitium oppositum mansuetudini.* Porywczość - jest przesadnym [wybuchem] gniewu. Dlatego stanowi wadę sprzeciwiającą się łagodności.

• **Irasci** - patrz: *fatue.*

• **Irascibilis** - patrz: *concupiscibilis.*

• **Irascibilitas** - *dupliciter sumitur: scilicet proprie, id est, appetitus sensitivus, et improprie, id est, voluntas.* Gniewliwość - przyjmuje się dwojako: mianowicie właściwie, jest nią pożądanie zmysłowe, a niewłaściwie, gdy umieszczana jest w woli.

• **Ironia** - *est vitium, quo quis asserit minora de se quam credit.* Ironia - jest wadą, która [powoduje], że ktoś mówi o sobie rzeczy gorsze [niż te], w które [sam] wierzy.

• **Irrationabile** - [rzecz] niepoznawalna [niezrozumiała, nie dająca się zrozumieć],

• **Irregularitas** - przeszkoda [np. do sakramentów św.].

• **Irreligiositas** - *habet manifestam contrarietatem ad religionem, per contemptum et irreverentiam dei vel rei sacrae.* Bezbożność - stanowi jawną wrogość wobec religii przez wzgardzenie i znieważenie boga lub rzeczy świętej.

• **Iucunditas** - *dicitur a spiritualibus signis, vel effectibus laetitiae, cum intesione gaudii, scilicet in dictis et factis.* Wesołość - określana jest z powodu znaków stanu ducha, czyli [odpowiednich] słów i działań lub skutków zadowolenia w stanie intensywnej radości.

• **Iudex** - *patrz: rex. Iuditium - proprie non nominat potentiam, nęć habitum, sed actum.*

Sąd - w sposób właściwy nie określa się tak ani władzy, ani sprawności, lecz akt.

• **Iuramentum** - *est actus religionis seu latriae.* Przysięga -jest aktem religijnym, czyli należącym do czci bożej.

• **Ius** - *prorie est obiectum iustitiae, lex autem ratio eius scripta.* Lus - est lex humana. Uprawnienie (norma prawna) - właściwie [rozumiane] jest przedmiotem sprawiedliwości, prawo zaś jest jego spisanym uzasadnieniem. Uprawnienie jest prawem ludzkim.

• **Iustificatio** - usprawiedliwienie.

• **Iustitia** - *dupliciter: scilicet proprie, id est, virtus ouae est rectitudo, actus, et metaphorice, id est, rectitudo ordinis in partibus hominis.* Sprawiedliwość -ma dwa [znaczenia]: mianowicie właściwe, to jest, cnota, którą jest słuszność, akt, oraz przenośne, to jest porządek w częściach człowieka.

• **Iustitia originalis** - sprawiedliwość pierwotna. Iustitia politica - sprawiedliwość obywatelska.

• **Labor** - *manualis ordinatur ad quatuor: scilicet ad victum, ad otium yitandum, contra concupiscentias, et ad eleemosynas.* Praca - ręczna, przyporządkowana jest do czterech [rzeczy]: mianowicie wyżywienia, unikania próżniactwa, przeciwko pożądliwości oraz dla jałmużny.

• **Lacrimae** - *causantur ex tristitia, et aliouando ex effectus teneritate, praecipue cum consideratur delectabile cum tristabili, ut ex devotione.* Łzy - przyczynowane są przez smutek oraz niekiedy [stanowią] skutek czułości, głównie gdy rozważa się [rzeczy] przyjemne ze smutnymi, np. Z pobożności.

• **Laetitia** - zadowolenie [takie: radość okazywana].

• **Languor** - tęsknota.

• **Latria** - *est honor et servitus debita soli deo.* Latria - jest czcią i służbą przysługującą samemu bogu.

• **Legispositiva** - *est idem quod yirtus regnativa, id est, principalis species prudentiae ouae conyenit regi.* Prawoznawstwo - jest tym samym, co umiejętność rządzenia, to jest, główną postacią roztropności, która przystoi rządzącemu.

• **Lenia** - *est idem ouod patientia.* Łagodność, (uprzejmość, przychylność) - jest tym samym, co cierpliwość.

• **Leve** - patrz: *grave.*

• **Lex** - patrz: *lus.*

• **Liberalitas** - *est virtus dispensandi bene divitias in usus bonos sibi suisque et aliis.* Hojność (szczodrość) -jest cnotą dobrego dysponowana bogactwami dla dobra własnego i innych.

• **Libertas** - *cuiuslibet rei, est dominum et potestates sui actus ad opposita.* Wolność - jakiegokolwiek bytu [polega na tym], że jest on panem i władcą tych swoich działań, które mogą być wzajemnie sobie przeciwne.

• **Liberum arbitrium** - *est tantum una potentia formaliter, sed duae virtualiter.* Wolny sąd (wybór, decyzja) - jest formalnie tylko jedną władzą, lecz dwiema virtual-nie. Wolny sąd jest właściwie tożsamy z wolą. Działanie woli zakłada jednak uprzednie intelektualne rozeznanie w dziedzinie, w której przyszło nam podejmować jakieś decyzje i działania.

• **Libido** - *yoluntatis gravat peccatum, sensibilis autem leviat.* Rozpusta (żądza przyjemności płciowych) - sprawia, że grzech staje się cięższy, gdy sytuuje się w woli;

zmysłowa zaś sprawia, że grzech staje się lżejszy.

• **Licitia sunt, ouae non prohibentur** - dozwolone jest to, co nie jest zabronione.

• **Llouefactio** - *duplex: scilicet bona et mała, id est, amoris et timoris.* Rozrzewnienie - jest dwojakie: mianowicie dobre i złe, to jest, z miłości i bojaźni.

• **Litteralis [sensus]** - sens dosłowny (literalny) [np. Pisma św.]

• **Litigium** - *proprie est contrario in verbis.* Kłótnia - właściwie [rozumiana] jest przeciwstawianiem się sobie w słowach.

• **Logica** - *non est pars principalis scientiae specu-lativae, sed reducitur ad eam ut adminiculum sive ut instrumentum eius.* Logika - nie stanowi głównej części nauki spekulatywnej, lecz ogranicza się do tego, aby być [nauką] pomocniczą, czyli stanowić jej narzędzie.

• **Longanimitas** - *est virtus qua habetur animus ten-dendi in aliquid distans in longinquum.* Długomyślność - jest cnotą długotrwałego dążenia do czegoś oddalonego, którą posiada dusza. Św. Tomasz - na co zwraca uwagę o. Woroniecki - wyróżnia osobną cnotę, polegającą na dalekowzroczności i sprawności czekania, a związaną z cierpliwością i wytrwałością, lecz odnoszącą się w szczególności do działań wychowawczych. Ta cnota to longanimitas – „długomyślność" (j. Woroniecki), „nieskwapliwość" (s. Bełch) – „właściwa cnota wychowawcy" (f.w. bednarski).

• **Ludus** - *est in remedium contra fatigationem anima-lem, dans animae quietem, id est, delectationem.* Zabawa - jest lekarstwem na zmęczenie duchowe, dającym duszy wypoczynek, to znaczy przyjemność.

• **Lumen** - światło.

• **Luxuria** - *principaliter est circa voluptates venereas, secundario autem dicit excessum in aliis.* Rozpusta (pazerność) - głównie związana jest z żądzami cielesnymi; ponadto zaś określa się tak przesadę w innych [dziedzinach].

• **Maceratio corporis** - *est utilis tantum contra vitia carnis, non autem contra vitia spiritus.* Umartwienie ciała - jest użyteczne jedynie przeciwko wadom cielesnym, nie zaś przeciw wadom duchowym.

• **Magnanimitas** - *importat extensionem animi, vel ad magna absolute, vel secundum proportionem.* Wielkoduszność - stanowi rozszerzenie ducha albo do absolutnie wielkich rzeczy, albo według [pewnej] proporcji.

• **Magnificentia** - *est virtus factiva magnorum. Et est virtus generalis, si sumatur facere communiter, scili-cet pro omni operę. Sl vero proprie, scilicet pro operatione exteriori, est virtus specialis.* Wielmożność - jest cnotą dokonującą wielkich [rzeczy]. Stanowi cnotę ogólną (generalną), jeśli „czynić" przyjmowałoby się w znaczeniu powszechnie przyjętym, to jest [jako odnoszące się] do wszelkich działań. Jeśli zaś [„czynić"] rozumiane jest w sensie ścisłym, to jest [jako odnoszące się] do działań zewnętrznych, wówczas [wielmożność] stanowi osobną [gatunkowo] cnotę.

• **Magnitudo** - *duplex: scilicet magnitudo molis et magnitudo virtutis.* Wielkość (moc, sita) - [określana jest] dwojako: mianowicie [jako] wielkość słabości oraz wielkość cnoty.

• **Maledicere** - *contingit tripliciter: scilicet enuntia-tive, id est, detrahendo, causaliter, vel imperative, et optative.* Przeklinanie - dokonuje się na trzy [sposoby]: mianowicie oznajmująco, to jest uwłaczanie,

przyczynująco lub rozkazująco oraz życzeniowo.

• **Maleficium** - magia.

• **Malitia** - *ex oua dicitur aliouis peccare, est triplex: scilicet habitus cuiuscumoue vitii, electio mali, et peccatum praecedens.* Złośliwość - z powodu której ktoś grzeszy jest trojakiego [rodzaju]: mianowicie posiadanie (nawyk) jakiejkolwiek wady, wybór zła oraz poprzedni grzech.

• **Malum** - *est privatio boni.* Zło - jest brakiem dobra. Manifestatio - ujawnienie.

• **Mansuetudo** - patrz: *ira; mitis*.

• **Materia** - est potentia essentiae. Materia - jest możnością istoty [bytu].

• **Materia communis** - materia wspólna.

• **Materia indiyidualis** - materia jednostkowa.

• **Materia intelligibilis** - materia poznawalna intelektualnie.

• **Materia quantitate signata** - materia oznaczona ilością.

• **Materia sensibilis** - materia postrzegalna zmysłowo.

• **Materialia** - rzeczy materialne.

• **Materialis** - materialny.

• **Materialitas** - materialnosć.

• **Materialiter** - materialnie.

• **Mediator** - *dei et hominum est solus christus prin-cipaliter, instrumentaliter autem sunt prophetae et sacerdotes utriusoue testamenti et angeli. Non autem spiritus sanctus nęć daemon. Christus secun-dum quod est homo, est mediator dei et hominum, et secundum ouod est persona composita. Non autem secundum quod deus.* Pośrednikiem - [pomiędzy] bogiem i ludźmi jest zasadniczo sam chrystus; jako narzędzia zaś występują prorocy i kapłani obydwu testamentów oraz aniołowie. Nie jest zaś [tym pośrednikiem] duch święty ani demon. Chrystus, ponieważ jest osobą złożoną, jest pośrednikiem z tego powodu, że jest człowiekiem, nie zaś z powodu tego, że jest bogiem.

• **Medicina** - *duplex: scilicet removens morbum et pro-movens ad perfectionem sanitatem.* Sztuka leczenia (medycyna), [takie: lekarstwo] - ma dwa [znaczenia]: mianowicie lecząca choroby i przyczyniająca do polepszenia zdrowia.

• **Meditatio** - *est intuitus occupatus in inouisitione veritatis.* Medytacja (rozmyślanie) - jest poznaniem [intelektualnym], zajętym poszukiwaniem (badaniem) prawdy.

• **Medium** - *rei triplex: scilicet arithmeticum, geometricum et musicum.* Środek - w rzeczach [określa się] trojako: mianowicie arytmetyczny, geometryczny i muzyczny.

• **Melancholia** - melancholia.

• **Memoria** - *duplex: scilicet conservativa specierum tantum, alia cuius obiectus est praeteritum ut prae-teritum. Prima est potentia pure cognoscitiva et est in parte intellectiva, secunda vero in parte sensitiva tantum.* Pamięć - [określa się ją] dwojako: mianowicie zachowującą jedynie postacie [poznawcze], w inny [zaś sposób] jest tym, czego przedmiotem jest przeszłość jako przeszłość. W pierwszym [znaczeniu] jest władzą czysto poznawczą i należy do dziedziny poznania intelektualnego, w drugi zaś mieści się jedynie w dziedzinie władz zmysłowych. Pamięć w znaczeniu pierwszym jest tożsama z intelektem możnościowym (*intellectus possibilis*) zaś w znaczeniu drugim jest osobną wewnętrzną władzą zmysłową.

• **Mendacium** - *dicitur tripliciter: scilicet materialiter, id est, dictum falsum; formaliter, id est, voluntas falsum enuntiandi; et effectiye, id est, voluntas decipiendi.* Kłamstwo - określa się je trojako: mianowicie materialnie, to jest, mówienie fałszu; formalnie, to jest, wolę

(chęć) głoszenia fałszu; od strony skutku jest to wola (chęć) zwodzenia.

• **Mendicitas** - *duplex: scilicet contraria voluntati et voluntaria. Prima est occasio furti et periurii, non autem secunda, ideo christus elegit eam.* Żebractwo (ubóstwo) - ma dwa [znaczenia]: mianowicie przeciwne woli oraz dobrowolne. Pierwsze jest okazją do kradzieży i krzywoprzysięstwa, nigdy zaś to drugie, dlatego wybrał je chrystus. [por. 2 kor 8,9].

• **Mens -** umysł. Termin oznaczający wszystkie władze duchowe człowieka, charakterystyczny dla szkoły św. Augustyna.

• **Mensura** - miara (waga).

• **Metaphisica** - *tripliciter noninatur: scilicet metaphi-sica, ut est de ente, scientia divina, ut est de deo, et philosophia prima, ut est de primas causis.* Metafizyka - określa się ją na trzy [sposoby]: mianowicie jako [nauka], która traktuje o bycie, jako wiedza boska, gdy dotyczy boga oraz jako filozofia pierwsza, gdy zajmuje się pierwszymi przyczynami.

• **Metaphora** - przenośnia.

• **Militaris** - *ars quae est propter victoriam, ad ouam ordinatur omne officium bellicum, ordinat artem eouestrem, et navalem et omnia huiusmodi, in suum finem.* [sztuka] wojskowa - sztuka, której celem jest doprowadzenie do zwycięstwa, [i] która rozporządza każdą służbą wojenną: zarządza stanem ryceskim i flotą oraz wszystkimi tego rodzaju [rzeczami] dla osiągnięcia swego celu.

• **Miraculum** - cud.

• **Miseratio** - *est usus, seu effectus misericordiae quae est virtus.* Litość - jest użyciem albo skutkiem miłosierdzia, które stanowi cnotę.

• **Miseria** - *est defectus naturae rationalis opponitur felicitatis.* Bieda (niedola, strapienie) - jest brakiem (defektem) natury rozumnej, który przeciwstawia się szczęściu.

• **Misericordia** - *est compassio alienae miseriae in corde, qua si possumus, subvenire compellimur. M. Est motus appetitus, regulatus ratione, est actus virtutis moralis, et virtus specialis, non autem ut passio tantum.* Miłosierdzie - jest serdecznym współczuciem czyjejś biedzie, które - jeśli nas na to stać - pobudza do pomagania. Gdy m. Jest poruszeniem pożądania, kierowanym przez rozum, a nie tylko uczuciem, stanowi akt cnoty moralnej i osobną cnotę.

• **Missio** -posłannictwo (posłanie).

• **Missio aeterna** - posłannictwo wieczne.

• **Missio inyisibilis** - posłannictwo niewidzialne.

• **Missio temporalis** - posłannictwo w czasie.

• **Missio visibilis** - posłannictwo widzialne.

• **Mitis** - *dicitur qui semper fuit sine ira, scilicet pius et humilis, sed mansuetus dicitur qui de feritate reducitur ad hoc.* Łagodny - określa się tak kogoś, kto nigdy się nie gniewał (d. Zawsze był bez gniewu), mianowicie pobożnego i pokornego, lecz łaskawym określa się kogoś, kto od surowości (dzikości) został doprowadzony do łagodności.

• **Mixno** - zmieszanie.

• **Modestia** - *est virtus moderativa passionum. Ideo adiungitur temperantiae ut vituti principali, quia est circa difficillima.* Skromność - jest cnotą kierującą uczuciami. Dlatego dołącza się do umiarkowania jako cnoty głównej, ponieważ dotyczy trudności.

• **Mollities** - *est vitium oppositum perseverantiae. Et causatur dupliciter: scilicet ex consuetudine, et ex naturali dispositione.* Ustępliwość - jest wadą przeciwstawiającą się wytrwałości; ma dwie przyczyny: mianowicie przyzwyczajenie oraz naturalną skłonność.

• **Moralis philosophia** - *habet hoc proprium, scilicet considerare operationes humanas, ut ordinantur ad invicem, et ad finem.* Filozofia

moralna (etyka) - ma własne to [czyli przedmiot], ze rozważa działania ludzkie, aby były wzajemnie uporządkowane i skierowane do celu.

• **Mores** - patrz: *ethos.*

• **Mors** - *est duplex: scilicet corporalis et spiritualis.* Śmierć - jest dwojaka: mianowicie cielesna i duchowa.

• **Mos** - *primo significat consuetudinem, id est, frequentam eorum quae sunt in potentia nostra; secundo actum, vel inclinationem appetitus humani, a natura vel consuetudine vel conclusione.* Obyczaj - po pierwsze oznacza przyzwyczajenie, to jest powtarzanie tych [działań], które [pochodzą] z naszych władz; po drugie [oznacza] akt lub skłonność pożądania ludzkiego, pochodzący z natury, przyzwyczajenia lub wnioskowania [rozumowego].

• **Motiva** - *vis sensitiva duplex: scilicet naturalis et animalis.* Zmysłowa władza poruszania sif -jest dwojaka: mianowicie naturalna i zwierzęca.

• **Motus** - *non est ens completum, sed est via in ens, quasi existens inter potentiam puram et actum purum. Motus impotrat relationem.* Ruch - nie jest kompletnym bytem, lecz jest drogą ku bytowi, jakby istniejąc pomiędzy czystą możnością i czystym aktem. Ruch wyznacza relację.

• **Morus ad exstra** - ruch na zewnątrz.

• **Morus ad intra** - ruch wewnątrz.

• **Motus localis** - ruch miejscowy.

• **Multiplicatio** - pomnożenie (mnożenie).

• **Multitudo** - *est quod est divisibile secundum poten-tiam in partes non continuas.* Wielość - jest tym, co podzielne według możności w nieciągłe części.

• **Munditia cordis** - *duplex: scilicet ab affectionibus inordinatis per virtutes et dona appetitus, et a phan-tasmatibus de erroribus per donum intellectus, et haec est completiva visionis dei. Prima autem disponit ad eam.* Czystość serca - jest osiągana na dwojakiej drodze: mianowicie od nieuporządkowanych emocji dzięki cnotom i pożądaniu zgodnemu z darami [ducha świętego] oraz od błędnych wyobrażeń dzięki darowi rozumu (d. Rozumienia) i ta jest zupełnym widzeniem boga. Pierwsza zaś przystosowuje do niej.

• **Mundus** - świat.

• **Musica** - *immutant affectum hominis.* Muzyka - przekształca ludzkie emocje.

• **Mutatio** - *tripliciter : scilicet naturalis, miraculosa et annihilatio.* Zmiana - zachodzi trojako: mianowicie [w sposób] naturalny, cudowny oraz [jako] zniszczenie.

N

• **Natura** - *dicitur a nascendo.* Natura - nazwa pochodzi od rodzenia. Natura stanowi istotę rzeczy ujętą ze względu na to, że jest przyporządkowana do właściwych bytowi działań.

• **Natura communis** - natura wspólna.

• **Naturale** - *est quod convenit rei secundum substantiam eius, id est, quod, per se inest ei.* Naturalne -jest tym, co odpowiada rzeczy zgodnie z jej substancją, to znaczy jest tym, co jest w niej istotowo zawarte.

• **Necessarium per aliud** - konieczne przez coś innego.

• **Necessarium per se** - konieczne samo przez się.

• **Necesse naturalis et absoluta** - konieczność naturalna i bezwzględna.

• **Necessitas** - *duplex: scilicet absoluta, id est, ex causa priori, scilicet ex materia vel forma vel efficiente, et conditionata vel suppositione, id est, ex causa posteriori, scilicet ex fine. Et haec dupliciter: scilicet vel simpliciter, vel ouoad bene esse.* Konieczność - [jest] dwojaka: [1] to jest absolutna, czyli z pierwszej przyczyny, a więc z materii lub formy, lub [przyczyny] sprawczej i [2] uwarunkowana albo przez podmiot, czyli przez przyczynę wtórną, mianowicie przez cel. I ta zachodzi dwojako: to jest wprost, albo ze względu na dobre bytowanie.

• **Negatio** - *duplex: scilicet absoluta, et determinati generis.* Zaprzeczenie - jest dwojakie: to jest absolutne (bezwzględne) i określonego rodzaju.

• **Negligentia** - *pertinet ad actum interiorem. Ideo oritur ex acidia. Sed pigritia et torpor pertinent ad executionem, scilicet prima tardando, et secunda remittendo. N. Est generale peccatum.* Lekceważenie (zaniedbanie) - należy do aktu wewnętrznego. Dlatego pochodzi ze zniechęcenia. Lecz lenistwo i gnuśność (odrętwienie) należą do wykonania, to jest pierwsza spowalniając a druga porzucając. Lekceważenie jest ogólnie grzechem. Patrz: studium.

• **Nemesis** - *misericordiam contrariatur secundum aestimationem: quia secunda dolet aestimans aliquem indigna pati; sed prima gaudet, aestimans aliquem dig-na pati, dolens indignis bene accidere et utrumque est laudabile.* Sprawiedliwość karząca (słuszne oburzenie) -przeciwstawia się miłosierdziu w dziedzinie osądu, ponieważ miłosierdzie boleje sądząc, że ktoś cierpi nieza-służenie, a „nemesis" raduje się sądząc, że ktoś cierpi zasłużenie, i [dlatego] z obydwu powodów jest godna pochwały.

• **Nihil** - *fit ex nihilo naturaliter, id est, per motum, sed a deo fit aliouid ex nihilo per creationem.* Nic nie staje się naturalnie z niczego, to jest przez ruch, lecz [tylko] dzięki bogu staje się coś z niczego przez stworzenie.

• **Nihilum** - nicość (nic).

• **Nitor** - *animae duplex: scilicet ex refulgentia luminis naturalis rationis, et ex refulgentia dei.* Blask - w odniesieniu do duszy jest dwojaki: to jest z blasku naturalnego światła rozumu i z blasku boga, [który przebywa w istocie duszy.

• **Nobilitas** - *cuiuslibet rei, attenditur secundum mo-dum et gradum suae naturae. N. Rei duplex: scilicet nobilitas simpliciter dicta, idę est, secundum esse, et nobilitas secundum quid.* Szlachetność - w każdej rzeczy, dokonuje się według sposobu i stopnia jej natury. Jest w rzeczach na dwa sposoby: a więc szlachetność orzekana wprost, to jest według istnienia oraz szlachetność [orzekana] według istoty.

• **Nocere** - *aliquid dicitur dupliciter: scilicet effecti-ve, ut culpa; et formaliter, ut poena.* Szkodzić - czemuś można dwojako: to jest faktycznie, jak wina i formalnie, jak kara.

• **Nolo** - *significat actus voluntatis affirmatum, sed ipsum volitum negatum. Ideo non est contradictorium de volo, sed est eius contrarium.* Nie chcę - oznacza twierdzący akt woli, ale chcenia negatywnego. Dlatego nie jest sprzeczny z chceniem, ale jest mu przeciwny.

• **Nomen** - nazwa (imię).

• **Nomen absolutom** - nazwa bezwględna.

• **Nomen adiectiyum** - nazwa przymiotnikowa.

• **Nomen collectivum** - nazwa zbiorowa.

• **Nomen essentiale** - nazwa istotowa.

• **Nomen proprium** - nazwa własna.

• **Nomen relaiwum** - nazwa relacyjna (względna).

• **Nomen substantiyum** - nazwa rzeczownikowa.

• **Nomina** - *sunt signa intellectualium conceptuum*. Nazwy - są znakami intelektualnych ujęć.

• **Non ens -** *est triplex: scilicet nihil, privatio, et Materia*. Niebyt -jest trojaki: to jest nic, brak i materia.

• **Notio** - wiedza (znajomość).

• **Notitia** - *dicitur ouadrupliciter: scilicet natura, potentia, habitus et actus cognoscendi.* Nauka (wiedza, poznanie) - orzekana jest na cztery sposoby: to jest jako natura, możność, sprawność i akt poznania.

• **Notum per se** - *est cuius praedicatum est de ratione subiecti. Et hoc est dupliciter: scilicet per nihil aliud notum, ut prima principia, vel notum non per accidens.* Znane samo przez, się (wprost, oczywiste) stanowi takie orzekanie, które wynika z [pojęcia] podmiotu. A to zachodzi dwojako: to jest pojmowanie przez nic innego znanego, jak pierwsze zasady, lub pojmowanie nie przez przypadłość.

• **Numerus** - liczba.

• **Nutritio -** odżywianie.

• **Nutriiwa [potentia]** - wladza odżywiania. Należy do władz wegetatywnych.

• **Obiectum** - *non est materia ex qua, sed est materia circa ouam. Et obiectum habet rationem formae, in inouantum dat speciem*. Przedmiot - nie jest materią z której [coś pochodzi], lecz jest materią związaną z czymś. I przedmiot ma powód formy, o ile daje ona gatunek [jest podstawą sformułowania pojęcia gatunkowego],

• **Obiectum adaeouatum proportionatum** - przedmiot dostosowany proporcjonalnie.

• **Obiectum intellectus proprium** - przedmiot właściwy intelektu.

• **Obiectum sensus commune** - przedmiot zmysłu wspólnego (poznania przednaukowego).

• **Obiectum sensus per accidens** - przypadłościowy przedmiot zmysłów.

• **Obiectum sensus proprium** - przedmiot zmysłu właściwego (właściwy dla zmysłów).

• **Obligari** - *potest unus pro alio, in iis tantum ad ouae omnes tenentur.* Zobowiązanym być - może jeden na rzecz drugiego tylko w tych rzeczach, do których wszyscy są obowiązani.

• **Oboedientia** - *non est virtus theologica, sed est virtus moralis. Oboedientia est medium duorum vitio-rum, scilicet inter superfluum, et diminutum. Sed superfluum eius non est secundum ouantum, sed secundum alias circumstantias, scilicet vel cui non debet oboedire, vel in quibus non debet.* Posłuszeństwo - nie jest cnotą teologiczną, ale moralną. Stanowi środek pomiędzy dwiema wadami, to jest między nadmiarem i niedomiarem. Lecz jej nadmiar nie jest według ilości, lecz według innych okoliczności, to jest albo kogo nie powinno się słuchać, albo w czym nie powinno [się słuchać].

• **Obscuritas intellectus** - *triplex: scilicet ex esse, ex nihilo, ex discursu, et ex peccato. Prima est in omni intellectu creato. Secunda est tantum in homine, etiam in statu innocentiae. Tertia est tantum in homine post peccatum.* Zaciemnienie intelektu - zachodzi trojako: to jest z bytowania, z nicości, z roztrząsania {rozważania} i z grzechu. Pierwsze jest w każdym intelekcie stworzonym. Drugie jest tylko w człowieku, także w stanie niewinności. Trzecie jest tylko w człowieku po grzechu [pierworodnym].

• **Observantia** - przestrzeganie [prawa, reguły].

• **Obstinatio** - *duplex: scilicet secundum quid, et simpli-citer. Prima est in hac vita, secunda vero in damnatis tantum.* Upór - jest dwojaki: to jest zachodzący ze względu na coś oraz wprost. Pierwszy jest w tym życiu, drugi zaś tylko u potępionych.

• **Odium** - *est dissonantia appetitus animalis, vel appe-titus rationalis, ad apprehensium, ut disconveniens, sicut amor est consonantia eius ad conveniens.* Nienawiść - jest niezgodnością pożądania zwierzęcego lub pożądania rozumnego z tym, co ujęte jako nieodpowiednie; tak jak miłość jest jego zgodnością z tym, co odpowiednie.

• **Odór** - zapach.

• **Olfactus** - powonienie (wąchanie).

• **Omissio** - *importat praetermissionem boni debiti, in ordine ad legem divinam vel humanam, vel in ordine ad proximum. Primo modo opponitur iustitiae legali, secundo vero modo, iustitiae speciali.* Zaniedbanie - powoduje opuszczenie powinnego dobra, w przyporządkowaniu do prawa bożego lub ludzkiego, albo w odniesieniu do bliźniego. W pierwszy sposób przeciwstawia się sprawiedliwości prawa, w drugi zaś sposób sprawiedliwości jako cnocie.

• **Omnipotentia dei** - *non excludit impossibilitatem, et necessitatem a rebus.* Wszechmoc boga - nie wyklucza z rzeczy niemożliwości i konieczności.

• **Omnis** - *non designat totum integrale, sed totum in ouantitate.* Wszelki - nie oznacza całego w pełni, lecz ze względu na ilość.

• **Operatio** - działanie.

• **Opinio** - *est actu intellectus, declinantis in unam fartem contradictionis, cum formidine alterius: unde opinio secundum philosophum, debile ouoddam, et infirmum est.* Opinia (zdanie) - jest aktem intelektu, skłaniającego się w jedną stronę przeciwieństw przy lęku wobec drugiej, dlatego według filozofa [arystotelesa] opinia jest jako ułomna i pobawiona siły. Wynika z tego, iż opinia jest twierdzeniem o najsłabszym stopniu pewności.

• **Oppositio** - *in sui ratione includit distinctionem.* Sprzeciw - w swoim powodzie zawiera podział.

• **Opus** - dzieło.

• **Oratio** - *est actus rationis practicae, scilicet quia est vel petitio decentium a deo, vel ascensus mentis in deum. Oratio est ouodammodo desideri1 nostri inter-pres apud deum. Oratio est actus yirtutis, scilicet latriae, non autem est actus doni intellectus.* Modlitwa - stanowi akt rozumu praktycznego, dlatego, że jest albo stosowną do boga prośbą, albo wznoszeniem się (wstępowaniem) umysłu do boga. Modlitwa jest pewnego rodzaju tłumaczką naszego pragnienia przed bogiem. Modlitwa jest aktem cnoty (latria), to jest kultu należnego samemu bogu, nie jest zaś aktem daru intelektu.

• **Oratio** - mowa (modlitwa, przemówienie, kazanie). Ordinatio - kierowanie (porządkowanie).

• **Ordo** - *in ratione sua includit tria: scilicet rationem prioris et posterioris, distinctionem, et originem.* Porządek - dokonuje się według trzech powodów: mianowicie według wcześniej i później, odróżnienia oraz .pochodzenia.

• **Otiositas** - patrz: *somnolentia*.

• **Pars** - *partes sunt in quas materialiter dividitur totum. Pars triplex: scilicet integralis, subiectiva, et potentialis. Et similiter totum triplex: scilicet inte-grale, universale, et potestativum.* Część - częściami [nazywa się to], na co materialnie jest dzielona całość.

Część jest trojakiego rodzaju: integralna (całościowa), podmiotowa oraz potencjalna (możnościowa). I podobnie trojaka jest całość: to jest integralna (całościowa), podmiotowa oraz potencjalna (możnościowa).

• **Participare** - *nihil aliud est, quam aliouid ab alio partialiter accipere. Aliouid participat aliquo tripli-citer: scilicet realiter, intentionaliter, et subserviendo.* Uczestniczyć - jest niczym innym, jak coś od innego częściowo przyjąć. Coś uczestniczy w czymś [innym] trojako: to jest realnie, intencjonalnie oraz na sposób podwładnego.

• **Particulare** - szczegółowe (osobne).

• **Paryificientia** - *est wtłum oppositum magnificentiae. Et est circa magnos sumptus. Ideo est minus vitium quam illiberalitas.* Małostkowość - jest wadą sprzeciwiającą się wielkoduszności. A jest w związana z wielkim wydatkiem. Dlatego jest mniejszą wadą niż skąpstwo.

• **Paryus** - *dicitur aliquis tripliciter: scilicet aetate, humilitate, et sensu.* Mały - nazywany jest ktoś z trzech względów: to jest wieku, uniżenia oraz zmysłów.

• **Passibilis** - mogący odczuwać (doznawać).

• **Passio** - *est motus appetitivae yirtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali.* Uczucie - jest poruszeniem wodzy pożądania zmysłowego przez wyobrażenia dobra lub zła. Definicja ta sytuuje uczucia we władzach zmysłowych i czyni je przejawami wspólnymi ludziom i zwierzętom.

• **Pati** - patrz: *recipere.*

• **Patientia** - *dicitur dupliciter: scilicet habitus, et delectatio in actus eius. Primo modo est virtus, sed secundo modo est fructus. Patientia est virtus, con-servans bonum rationis contra tristitiam.* Cierpliwość - określana jest dwojako: to jest jako sprawność oraz jako doznanie przyjemności w [spełnianiu] jej aktu. W pierwszy sposób jest cnotą, w drugi sposób jest owocem. Cierpliwość [też] jest cnotą chroniącą (zachowującą, podtrzymującą) dobro moralne przeciwko smutkowi.

• **Paupertas** - *duplex: scilicet paupertas ex coacta necessitate et paupertas ex propria voluntate.* Ubóstwo - jest dwojakie: to znaczy ubóstwo [wynikające] z przymusu konieczności oraz z własnej woli.

• **Pax** - *est tranouillitas ordinis, maxime in voluntate: pax ergo in hoc est, quod omnes sua loca teneant. Pax non est virtus, sed est effectus virtutis, scilicet cha-ritatis. Pax est finis omnium donorum.* Pokój - spokojem porządku, najbardziej w woli: pokój więc na tym polega, że wszystko zachowuje swoje miejsce. Pokój nie jest cnotą, lecz jest skutkiem cnoty, to jest miłości bliźniego („caritas"). Pokój jest celem wszelkich darów [ducha świętego],

• **Peccare** - *est voluntate averti a deo.* Grzeszenie - jest odwróceniem woli od boga.

• **Peccatum** - *est actus, devians ab ordine debiti finis, contra regulam naturae, rationis, vel legis aeternae.* Grzech - jest aktem odwrócenia od przyporządkowania do właściwego celu, przeciwko zasadzie natury, rozumu lub prawa wiecznego.

• **Pedagogus** - wychowawca.

• **Per** - przez. Przyimek.

• **Per accidens** - *non cadit in divisionem. Ea quae sunt per accidens, non cadunt sub consideratione scientiae.* Przypadłościowa [dost: przez przypadłość] - nie podpada pod podział. To, co jest przypadłościowe nie podpada pod rozważanie wiedzy (naukowe). Tomasz podziela tu pogląd arystotelesa, że nauka dotyczy tylko substancji.

• **Per prius** - najpierw (pierwej).

• **Per remotionem** - przez usunięcie.

• **Per se** - istotnie (dzięki sobie, swoją własną mocą [d. Przez się]).

• **Per se operans** - działający swoją mocą (sam przez się działający, samodzielny).

• **Per se subsistens** - sam przez się subsystujący (subsystujący samodzielnie. Subsystować - oznacza być czymś realnym, gdyż subsystencja jest istotą poddaną wpływowi aktu istnienia, a więc istotą realną.

• **Perceptio** - pojmowanie.

• **Perfectio** - *dicitur dupliciter: scilicet proprie, ettransumptive, sicut dicitur quandoque perfectus la-tro, non quidem proprie et simpliciter, sed quasi transumptiyae et secundum quid.* Doskonałość - określana jest dwojako: to jest właściwie oraz przenośnie, tak jak mówi się niekiedy o doskonałym zbóju, właśnie nie właściwie i wprost, lecz przenośnie i w odniesieniu do czegoś innego.

• **Perfectum** - patrz: *integrum.*

• **Periculum** - *ex ipso facto nascens, facit illud factum non expedire, non autem periculum nascens ex defectu nostro.* Niebezpieczeństwo (ryzyko, próba) - powstaje z samego faktu (zdarzenia) [i] czyni ów fakt [czymś] niekorzystnym; nie [jest tak] jednak, gdy niebezpieczeństwo pochodzi z naszego błędu (braku).

• **Periurium** - *est mendacium, pjramendo firmatum. Periurium habet principaliter nomen et speciem a fal-sitate, secundario a defectu iustitiae, tertio a defec-tu iudicii. Periurium omne, semper est peccatum, etcontrarium religioni.* Krzywoprzysięstwo - jest kłamstwem wzmocnionym złożeniem przysięgi. Krzywoprzysięstwo nabywa głównie nazwy i gatunku od fałszu, wtórnie z odstąpienia od sprawiedliwości, po trzecie, z zaćmienia sądu. Każde krzywoprzysięstwo jest zawsze i grzechem, i przeciwieństwem religii.

• **Permanens** - powstający.

• **Persecutio** - *duplex, scilicet a bonis, ex amore et zelo et ad bonum, et a malis, ex odio, et ad malum.* Prześladowanie - zachodzi dwojako: to jest, ze strony dobrego, z miłości i gorliwości, i [prowadzi] do dobra oraz ze strony złego z nienawiści i [prowadzi] do złego.

• **Perseverantia** - *est virtus specialis, habens speciale obiectum, scilicet opus laboriosum, ut tristabile diu-turnitatis. Perseverantia dicitur tripliciter: scilicet habitus mentis quo firmiter statur contra tristitias, habitus de propositio perseverandi, et continuatio boni usoue ad finem vitae, primo et secundo modo est virtus infusa, non autem tertio modo. Perseverantia est pars potentialis, annexa fortitudini.* Wytrwałość - jest osobną cnotą, mającą osobny przedmiot, to znaczy dzieło wymagające [wielkiej] pracy, zasmucające [uprzykrzające] długotrwałością. Wytrwałość orzekana jest trojako: to jest jako sprawność umysłu, [która] umacniając czyni [go] stałym przeciw smutkom, sprawność wytrwania w zamiarze (postanowieniu) oraz trwanie w czynieniu dobra aż do końca życia. W pierwszym i drugim wypadku jest cnotą wlaną, ale nie w trzecim. Wytrwałość jest częścią potencjalną, należącą do męstwa.

• **Persona** - *non est nomen intentionis sed rei. Persona significat id quod perfectissimum est in tota natura. Persona significat substantiam particularem, ad dignitatem pertinentem. Ideo est tantum in natura intellectuali. Omne subsistens in natura intellectuali, vel rationali, est persona.* Osoba - nie jest nazwą ujęcia, lecz rzeczy. Osoba oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze. Osoba oznacza jednostkową substancję, wyróżniającą się godnością. Dlatego jest tylko w naturze intelektualnej. Wszelkie [byty] subsystujące w naturze intelektualnej lub rozumnej są osobami.

• **Pertinacia** - *opponitur perseverantiae, secundum ex-cessum, mollities autem secundum defectum.* Upór - przeciwstawia się wytrwałości przez przesadę (d. Nadmiar), zaś uległości przez brak.

• **Perturbatio** - *est mutatio ordinis et aeoualitatis in ratione ex immoderata passione inferiorum potentiarum.* Namiętność - jest zmianą porządku i równości w rozumie z [powodu] uczuciowego nieuporządkowania władz wewnętrznych.

• **Phantasia** - *est thaesaurus formarum per sensum acceptarum, componens et dividens eas. Et est idem quod imaginativa. Phantasia et memoria, sunt passio-nes primi sensitivi, non ouidem tamouam proprii organi: sed quia oriuntur ab anima mediante pr1mo sensitivo.* Fantazja - jest skarbcem form przyjętych przez zmysły, zestawiającym i dzielącym je. I jest tym samym co [władza] wyobraźni. Fantazja i pamięć są doznaniami (uczuciami) pierwszej [władzy] zmysłowej, wprawdzie nie jako właściwe organy, lecz dlatego że pochodzą od duszy pośredniej pierwszej [władzy] zmysłowej.

• **Phantasma** - *est similitudo individui in organo corporeo.* Wyobrażenie - jest podobieństwem bytu jednostkowego w organie cielesnym.

• **Philosophia et rhetorica** - *licent praedicatori, et doctori ecclesiastico, instrumentaliter, non autem principaliter. Sicut motus vel res mobilis est subiec-tum philosophiae naturalis, sic operatio humana ordi-nata in finem, vel homo voluntarie agens propter finem, est subiectum philosophiae moralis. Philosophia ouidam abutuntur ad fidei impugnationem.* Filozofia i retoryka - sq dozwolone dla kaznodziei i nauczyciela jako narzędzia, nie zaś jako [nauki] główne. Jak ruch lub rzecz poruszana jest podmiotem filozofii naturalnej, tak działanie ludzkie przyporządkowane do celu lub człowiek dobrowolnie działający ze względu na cel jest podmiotem filozofii moralnej. Filozofii niektórzy używajš do atakowania wiary.

• **Philothymia** - *est virtus, in concupiscibili, circa ho-nores absolute, innominata latinae.* Filotymia - jest cnotą, [mającą swój przedmiot] we [władzy] pożądliwej, związany całkowicie z czcią; nie nazwana po łacinie.

• **Phisica** - *est de his tantum, ouae sunt in motu et materia. Tractare de anima separata, non pertinet ad phisicam, sed tantum ad metaphisicam.* Fizyka - jesttylko na temat tych [przedmiotów], które sq w ruchu i materii. Traktowanie o duszach oddzielonych [od ciał] nie należy do fizyki, lecz tylko do metafizyki.

• **Pletas** - *est specialis virtus. Pletas principaliter est ad parentes et ad patriam in ouibus includuntur omnes consanguinei, cives, et amici patriae.* Pietyzm (patriotyzm, przywiązanie, szacunek, nabozność) - jest osobną cnotą. Pietyzm głównie odnosi się do rodziców i do ojczyzny, w których wszyscy zawierają się ze względu na pokrewieństwo, obywatele i przyjaciele ojczyzny.

• **Pigritia** - patrz: *negligentia*

• **Pluritas** - wielość.

• **Poena** - *duplex: scilicet poena sensus, id est, affec-tiva, et poena damni, id est, carentia divinae visionis.* Kara - [może być] dwojaka: to jest kara zmysłów, czyli emocjonalna oraz kara potępienia, czyli brak widzenia boga.

• **Poenitentia** - *ut est dolor voluntatis, cum electione recta, est virtus, vel actus eius; non autem ut passio. Poenitentia est virtus specialis, quia habet materiam generałem, sub ratione speciali: scilicet omnia pec-cata, ut emendabilia per actum hominis.* Skrucha - gdy jest bólem woli ze słusznego (prostego) wyboru - jest cnotą, albo jej aktem; nie zaś gdy jest uczuciem. Skrucha jest osobną cnotą, ponieważ ma ogólną materię z osobnym powodem: to jest wszystkie grzechy, aby zostały uleczone przez ludzkie czyny (akty). Do aktów tej cnoty należy pokuta sakramentalna.

• **Poetica** - *utitur metaphoris, propter defectum rei, de oua est: teologia vero, propter excessum.* Poetyka - używa metafory, ze względu na niedostatek rzeczy, o której

traktuje; teologia zaś [używa metafory] ze względu na przekraczanie [rzeczy, o której traktuje],

• **Politia** - *perfecta est illa, in qua, membra capiti con-formia, non discordant ab invicem.* Państwo - doskonałe jest to, w którym członki są zgodne z głową [i] nie są ze sobą wzajemnie skłócone.

• **Politica** - *est principalior quam oeconomica, et haec quam monastica. Legispositiva, est principalis pars politicae. Politica communicat bonum inferioribus artibus et virtutibus.* Polityka - jest pierwotniejsza (pierwsza, główniejsza, godniejsza, ważniejsza) niż ekonomika, a ta niż - monastyka. Ustanawianie prawa pozytywnego jest główną częścią polityki. Polityka udziela dobra niższych sztuk i cnót. Polityka, ekonomika i monastyka sq częściami etyki, odnoszącymi się kolejno do społeczności, rodziny i pojedynczej osoby.

• **Populus** - *est multitudo hominum iuris consensu, et utilitate communi sociata.* Lud (społeczeństwo) - jest liczną grupą ludzi, spojonych uzgodnieniami prawnymi oraz wspólnym pożytkiem.

• **Possessio** - *rerum exteriorum, quoad usum, est homini naturalis; non autem quoad naturam.* Posiadanie - rzeczy zewnętrznych, jest dla człowieka naturalne, co do ich używania; nie zaś - co do natury.

• **Possibile** - *sumitur dupliciter: ut dividitur contra necesse, et ut commune ad necesse et contingens*. Możliwe - przyjmuje się na dwa sposoby: jako przeciwstawione konieczności oraz jako wspólne dla koniecznego i przygodnego.

• **Possibilitas** - *duplex, in omni creatura: scilicet se-cundum illud quod habet, id est, dependentia ab alio, secundum totum, et secundum formam, et secundum illud quod non habet, id est, receptibilitas.* Możliwość - [zachodzi] dwojako w każdym stworzeniu: [1] to jest według tego, co posiada, czyli zależność od innego, według całości i według formy oraz [2] według tego, czego nie posiada, czyli możliwości przyjęcia.

• **Posterior** - późniejszy.

• **Potentia** - *significat id quod est principium, non autem relationem eius. Potentia creaturae duplex, scilicet ad esse, et ad agere: prima se tenet ex parte materiae, secunda vero ex parte formae.* Możność - oznacza to, co jest pryncypium, nie zaś jej relacją. Dwojaka [jest] możność w stworzeniu, to jest [odnosząca się] do bytowania oraz do działania: pierwsza pochodzi ze strony materii, druga zaś ze strony formy.

• **Potentia actwa** - możność czynna (władza).

• **Potentia ad generandum** - możność (moc do rodzenia).

• **Potentia ad spirandum** - możność (moc do tchnienia).

• **Potentia augmentatiya** - patrz: augmentativa.

• **Potentia augmentatiwa** - władza wzrastania.

• **Potentia generativa** - patrz: generativa.

• **Potentia generativa** - władza rodzenia.

• **Potentia motiva secundum locum** - władza ruchu przestrzennego (lokalnego). Jedna z władz wegetatywnych.

• **Potentia nutritiva** - władza odżywiania. Patrz: *nutritiva.*

• **Potentia passiya** - możność bierna.

• **Potentiae appetitivae** - władze pożądawcze.

• **Potentiae intellectivae** - władze intelektualne.

• **Potentiae sensitiyae** - władze zmysłowe.

• **Potentiae vegetativae** - władw wegetatywne.

• **Potestas** - *proprie nominat potentiam activam, cum alioua praeeminentia. Potestas*

tripliciter conside-ratur: scilicet secundum se, quoad modum acouirendi, et quoad usum. Primo modo, est a deo universaliter et semper, non autem secundo et tertio modo. Władza - w ścisłym sensie oznacza możność aktywną, z powodu pewnej wzniosłości. Władzę rozważa się w trzech [aspektach]: to jest według niej samej, w odniesieniu do sposobu nabywania oraz w odniesieniu do używania. Pierwszy sposób przysługuje bogu zawsze i powszechnie, drugi i trzeci zaś - nie.

• **Potestas** - władza [nad kimś lub czymś].

• **Potestativum per se** - samostanowienie.

• **Potus** - patrz: *sitis.*

• **Praecepta affirmatiya** - przykazania twierdzące.

• **Praecepta caeremonialia** - przykazania obrzędowe.

• **Praecepta iudicalia** - przykazania sądownicze.

• **Praecepta moralia** - przykazania moralne.

• **Praecepta negativa** - przykazania zakazujące.

• **Praeceptum** - *propie importat kationem debiti. Praece-pta sunt inaeoualia et disparia, propter auctoritatem praecipientis, vel propter dignitatem vel necessitatem rerum praeceptarum.* Przykazanie (nauczanie) - właściwie [rozumiane] wnosi powód powinności. [rzeczy] przykazane są nierówne i różne, ze względu na autorytet przykazującego, albo ze względu na godność lub konieczność nakazanych rzeczy.

• **Praecipitatio** - *est operatio per impetum yoluntatis vel passionis, sine prudentia, et partibus eius.* Nierozwaga - jest działaniem pod wpływem impetu woli lub uczucia, bez roztropności oraz [z pominięciem] jej części.

• **Praecipitatio** - patrz: *temeritas.*

• **Praedestinatio** - *est ratio transmissionis creaturae rationalis ad vitam aeterniam, in mente dei. Praedestinatio pertinet ad scientiam practicam; est pars Providentiae* - Przeznaczenie - jest powodem przeniesienia stworzenia rozumnego do życia wiecznego w umyśle boga. Przeznaczenie należy do wiedzy praktycznej; jest częścią opatrzności (przewidywania).

• **Praedicamenta** - orzeczniki.

• **Praedicamentum** - *sufficientia decem praedicamentorum, et distinctio eorum.* Orzecznik - wystarczy dziesięć orzeczników i ich podział. Jest to odwołanie się i potwierdzenie arystotelesowskiej nauki o orzecznikach.

• **Praedicatio** - orzekanie.

• **Praedicatio accidentalis** - orzekanie przypadłościowe.

• **Praedicatio identitatis** - orzekanie identyfikujące.

• **Praedicatum** - orzeczenie.

• **Praemium** - *id est quod redditur alicui, in bonum eius. Praemium duplex: scilicet essentiale et accidentale.* Nagroda - jest tym, czym płaci się komuś dla jego dobra. Nagroda [jest] dwojaka: to jest istotowa i przypadłościowa.

• **Praesentia** - *illud proprie dicitur praesens, cuius essentia praesentatur sensui, vel intellectui.* Obecność - o tym właściwie mówi się, że jest obecne, czego istota ukazywana jest zmysłowi lub intelektowi.

• **Praestigium** - *est divinatio per daemones, ingerentes se visui vel auditui hominum, quia praetringit oculos.* Wróżbiarstwo - jest natchnieniem przez demony, ingerujące w widzenie lub słuch człowieka, ponieważ zaciemnia oczy.

• **Praesuppositio** - wcześniejsze założenie.

• **Praetemtum** - przeszłość.

• **Primi motus** - *dicitur dupliciter: scilicet primo primi, id est, naturales sine imaginatione, et secundo primi, id est, primi motus sensualitas, ex imaginatione. Secundi sunt peccata, sed levissima; primi vero nullo modo.* Pierwsze poruszenia - określa się dwojako: najpierw jako pierwsze, czyli naturalne bez wyobrażenia, a następnie pierwsze, czyli pierwsze poruszenia zmysłowe z powodu wyobrażeń. Drugie [z wymienionych] są grzechami, lecz najlżejszymi - pierwsze zaś nie są w żaden sposób grzeszne.

• **Primogenitus** - pierworodny.

• **Primum** - *dicitur dupliciter: scilicet primum simpliciter, et primum in genere.* Pierwsze - określa się dwojako: to jest pierwsze wprost i pierwsze w rodzaju.

• **Principaliter** - *dicitur dupliciter: scilicet primordialiter et completive.* Głównie - określa się dwojako: czyli pierwotnie i dopełniająca (uzupełniająco),

• **Principia indiyiduaua** - pryncypia jednostkowienia.

• **Principia individuantia** - pryncypia uszczegółowiające.

• **Principia per se nota** - zasady (pryncypia) znane same przez się.

• **Principiatum** - *duplex: scilicet politicus, id est, liberorum, et despoticus, scilicet servorum. Primum oportet esse moderatum. Bonus principatus triplex: scilicet regalis, aristocratia et timocratia. Et triplex principatus malus: scilicet tyrannis, oligarchia, et democratia.* Władza społeczna - jest dwojaka: czyli polityczna, to jest, [ludzi] wolnych oraz despotyczna, czyli niewolnych. Pierwsza powinna być kierowaniem. Dobre rządy społeczne są trzy: czyli królestwo, arystokracja i ti-mokracja (republika). I trzy są rządy złe: czyli tyrania, oligarchia i demokracja.

• **Principiatum** - *est constitutum in esse per principium. Ideo non convenit lineae respectu puncti, nęć motui, respectu termini a quo.* Zapoczątkowujące - konstytuuje się w bytowaniu przez pryncypium. Dlatego nie odpowiada linii ze względu na punkt, ruch i kres.

• **Principium** - *est id a quo aliquid procedit quocumque modo, et e converso. Causa et principium sunt idem re convertibiliter, et differunt ratione.* Pryncypium - jest tym, od czego coś pochodzi w jakikolwiek sposób oraz na odwrót. Przyczyna i pryncypium są realnie zamienne, a różnią się rozumowo.

• **Principium indiyiduationis** - pryncypium (zasada) jednostkowienia.

• **Principium intellectivum** - pryncypium intelektualne.

• **Principium singularitatis** - pryncypium cech wyłącznych (danego bytu).

• **Prioritas** - pierwszeństwo.

• **Privatio** - *duplex: scilicet in privari, et in priyatio esse: prima est contraria habitui, non autem secunda.* Brak - [rozumie się go] dwojako: czyli jako brak czegoś oraz jako [dobrowolne] ogołocenie. Pierwszy przeciwstawia się posiadaniu [czegoś], drugi zaś nie.

• **Privilegium** - przywilej.

• **Processio** - *processionis nomen primo convenit motui locali, ex quo transfertur ad omnem ordinem ex aliquo, et ad omnem emanationem.* Pochodzenie (przechodzenie) - nazwa pochodzenia; najpierw przysługuje ruchowi lokalnemu, z którego przenosi się do każdego porządku z czegoś innego oraz [przysługuje] każdej emanacji.

• **Processio intelligibilis** - pochodzenie intelektualne.

• **Prodigalitas** - *est circa passiones pecuniae sicut deficiens, non autem sicut superabundans in eis.* Rozrzutmość - jest związana z uczuciami wobec pieniędzy jako [cierpiąca na] ich brak, nie zaś jako obfitująca w nie.

• **Producere** - *in diyinis et in creaturis, aliouid pro-ducitur dupliciter: scilicet per potentiam naturalem, in similitudinem naturae eius qui producit; et per potentiam rationalem, in similitudinem speciei intelligibilis.* Pochodzenie (tworzenie) - w bogu i w stworzeniach cos pochodzi dwojako: a więc przez możność naturalną, w podobieństwie natury do tego, który tworzy oraz przez możność rozumną, w podobieństwie do postaci intelektualnej.

• **Productio** - tworzenie.

• **Proficio** - wzrastanie (czynienie postępów, dokonanie, zyskanie czegoś).

• **Prohibitio** - *duplex: scilicet coactionis, et praecepti*. Zakaz - [może być] dwojaki: a więc z przymusu oraz z pouczenia (przepisu, rozkazu).

• **Promissio** - *est actus rationis: quia est enuntiatio et ordinatio aliquius.* Przyrzeczenie - jest aktem rozumu: ponieważ jest wyrażeniem i zarządzeniem kogoś.

• **Promulgatio legis** - *necessaria est ad hoc, quod lex habeat vim obligandi. Promulgatio legis naturae fit ex hoc quod deus inserit eam mentibus hominum, naturaliter custodiendam.* Ogłoszenie prawa - konie-czne jest do tego, aby prawo miało moc obowiązującą. Ogłoszenie prawa naturalnego stało się przez to, że bóg zaszczepia je umysłom ludzi, w celu zgodnego z naturą przestrzegania go.

• **Proportio** - *secundum primam nominis impositionem significat habitudinem ouantitatis ad ouantitatem, secundum determinatum excessum, vel adaeouatio-nem: sed transfertur ad significandum habitudinem quorumcumque; sicut materiae ad formam, potentiae ad actum, obiecti ad potentiam, finiti ad infinitum, et creaturae ad creatorem. Omis causa per se est proportionata effectui.* Proporcja - według pierwszej, nadanej nazwy oznacza przystosowanie ilości do ilości, według określonego wzrostu lub odpowiedniości; lecz przenoszona jest także do oznaczania przystosowania czegokolwiek, tak jak materii do formy, możności do aktu, przedmiotu do władzy, skończonego do nieskończonego i stworzenia do stwórcy. Wszelka przyczyna działająca sama przez się jest proporcjonalna do skutków.

• **Proportio inaeoualitatis** - proporcja nierówności.

• **Propositio** - *sumitur dupliciter: scilicet pro eo quod praeeligitur, et pro problemate.* Założenie - przyjmuje się dwojako, czyli jako to, co jest wybrane (przedstawione) oraz ze względu na problem (zagadnienie).

• **Propositum** - *non nominat simpliciter actum volunta-tis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem, in ouem voluntas tendit.* Zamiar - nie oznacza wprost aktu woli, lecz najpierw zakłada akt poznania określający cel, do którego wola dąży.

• **Propria operatio** - czynność właściwa (własna).

• **Proprietas** - *ouanto natura alioua nobilius est in aliouo, tanto proprietas eius perfectius ab eo participatur.* Właściwość - o ile natura czegoś jest szlachetniejsza, o tyle doskonalej uczestniczy to w jej właściwości.

• **Proprietas absoluta** - właściwość bezwzględna (absolutna).

• **Proprietas personalis** - właściwość osobowa.

• **Proprietas relativa** - właściwość relacyjna (względna).

• **Proprium** - *est de genere accidentium.* Własność - należy do rodzaju przypadłości.

• **Propter** - *aliouando denotat causam posteriorem in esse scilicet finałem, et aliquando causam priorem scilicet materiałem vel efficientem.* Dla - niekiedy oznacza przyczynę późniejszą w bytowaniu, czyli celową oraz w pewien sposób przyczynę wcześniejszą, czyli materialną lub sprawczą.

• **Protervia** - knąbrnosć (bezczelność, bezwstyd).

• **Providentia** - *importat respectum ouemdam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti occurrunt, ordinanda sunt. Providentia dei se extendit ad neces-saria, non autem providentia hominis. P. Propie non est speculativis, sed tantum in practicis.* Opatrzność - wnosi pewien wzgląd z pozycji jakiegoś dystansu w stosunku do tych [rzeczy], które zdarzają się obecnie i poddają się kierowaniu. Opatrzność boża rozciąga się na [rzeczy] konieczne, ludzka zaś nie. O. Właściwie nie należy do władz teoretycznych, lecz do praktycznych. Św. Tomasz odróżnia opatrzność bożą i ludzką; tę drugą nazywa się też przewidywaniem.

• **Prudentia** - *nomen prudentiae sumitur a providentia; est virtus intellectualis secundum essentiam, sed moralis secundum materiam. P. Propie non est de fine, sed de his quae sunt ad finem.* Roztropność - nazwę roztropności przyjmuje się od opatrzności; jest [ona] cnotą intelektualną według istoty, ale moralną według materii. R. Właściwie nie odnosi się do celu [działań ludzkich], lecz do tych [rzeczy] które są do celu [przyporządkowane, tj. Środków].

• **Publicatio** - *peccati propter iactantiam, vituperatur, sed propter emendationem, laudatur.* Ujawnienie - grzechów ze względu na zuchwałość (pyszałkowatość) jest ganiona, lecz ze względu na poprawę - godna pochwały. Stąd pochodzi określenie jawnogrzesznik (publicanus).

• **Pudicitia** - *dicitur a pudore. Et est praecipue circa signa yenerorum: castitas vero circa venerea. Pudi-citia ordinatur a castitatem, non quasi virtus ab ea distincta, sed sicut exprimens circumstantiam eius: tamen aliquando unum pro alio ponitur.* Wstydliwość - nazywana od wstydu. A jest głównie związna ze znakami płciowości. Czystość zaś wiąże się z płciowością. Wstydliwość przyporządkowuje się do czystości nie jako cnota od niej różna, lecz jako dodatkowa jej okoliczność; jednak niekiedy jedno z drugim jest zamienne.

• **Pudor** - *dicitur tripliciter: scilicet verecundia, castitas, ex composito exterior.* Wstyd - określa się na trzy sposoby: to jest nieśmiałość, czystość oraz jako zewnętrzne ułożenie.

• **Pulchritudo** - *requirit tria: scilicet integritatem, proportionem debitam, et claritatem.* Piękność - wymaga trzech [elementów]: czyli całości (zupełności), właściwej proporcji i jasności.

• **Pulchrum** - piękno.

• **Punitio** - *in ouantum pertinet ad iustitiam publicam, est actus iustitiae commutativae, vindicativae vero in ouantum pertinet ad immunitatem personae singularis.* Karanie - o ile należy do prawa publicznego - jest aktem sprawiedliwości wymiennej; karzącej zaś - o ile należy do ochrony pojedynczej osoby.

• **Purgatio** - *duplex: scilicet per gratiam a culpa et per lumen doctrinae a nescientia.* Oczyszczenie - [rozumie się] dwojako: przez laskę od winy i przez światło nauki od niewiedzy.

• **Puritas** - *augetur, per recessum a peccato, charitas autem et bonitas, per acessum ad terminum. Puritas conscientiae consistit in duobus: scilicet in operę bono, et intentione recta.* Czystość - zwiększa się przez odejście od grzechu, miłość zaś i dobroć - przez zbliżanie się do ich celu. Czystość sumienia buduje się na dwu [czynnikach]: mianowicie dobrym dziele oraz słusznym zamierzeniu (prawej intencji).

• **Pusillanimitas** - *potest tripliciter considerari: scilicet secundum se: ex causa eius scilicet ignoran-tia, timore, pigritia, et ira: et effectu eius scilicet subtrahendi se: primo modo opponitur directe mag-nanimitati, secundo sollicitudini, tertio similiter.* Małoduszność - można rozważać trojako: czyli [l] według [samej] siebie; [2] z [punktu widzenia jej] przyczyny czyli ignorancji, bojaźni, lenistwa oraz gniewu; [3] z [punktu widzenia] jej skutków, czyli tego, z czego się wycofuje: w pierwszym wypadku przeciwstawia się wprost wielkoduszności, w drugim - troskliwości, w trzecim - [podobnie jak w pierwszym i drugim].

• **Quaestio** - *quadruplex: scilicet aṅ est, ouia est, ouid est, et propter quid est. Et duae primae reducuntur in eamdem, et aliae duae in unam aliam.* Pytanie (kwestia, zagadnienie) - [stanowią je] cztery [aspekty]: a więc „czy jest", „że jest", „czym jest" oraz „dlaczego coś jest". I dwa pierwsze redukują się do tego samego, a dwa pozostałe także do jednego. Czyli pozostają dwa pytania: „że jest" i „czym jest" wyznaczające tomaszowa metafizykę, gdyż stanowią pytania o istnienie i istotę bytu.

• **Qualitas** - *proprie, importat modum, id est, deter-minationem substantiae, vel secundum quod potentia materiae determinatur ad esse substantiale, et sic est differentia substantiae; vel ad esse accidentale, et sic est differentia accidentalis et praedicamentum oualitatis.* Jakość - właściwie [rozumiana], wnosi sposób, to jest, określenie substancji albo według tego, że możność materii jest zdeterminowana [w stosunku] do bytowania substancjalnego i taka jest różnica substancji, albo - do bytowania przypadłościowego, i taka jest różnica przypadłościowa oraz orzecznik jakości.

• **Qualitas corporea** - jakość cielesna.

• **Qualitas elementaris** - jakość elementarna.

• **Qualitas passibilis** - jakość doznawalna [zmysłowo],

• **Qualitas remissa** - jakość osłabiona.

• **Qualitas sensibilis** - jakość postrzegalna zmysłowo.

• **Quantitas** - *conseouitur substantiam ex parte materiae, ('et qualitas ex parte formae).* Ilość - ma uzasadnienie w substancji [jako przypadłość] ze strony materii, (a jakość - ze strony formy).

• **Quantitas** - ilość.

• **Quantitas continua** - ilość ciągła.

• **Quantitas dimensiva** - ilość wymierna.

• **Quantitas discreta** - ilość ukryta.

• **Quantitas extrinseca** - ilość zewnętrzna.

• **Quantitas intrinseca** - ilość zewnętrzna.

• **Quantitas molis** - ilość masy.

• **Quantitas virtutis** - ilosć sity.

• **Quasi** - jakby (niejako).

• **Quidditas** - d. Sedno. Istota bytu ujęta w jej koniecznych elementach, to jest formie i materii. Dzięki temu ujęcie to jest podstawą tworzenia pojęć powszechnych - rodzajowych i gatunkowych. Należy raczej do logiki; w metafizyce operuje się ujęciem istoty jako „subsystencji".

• **Quies** - *de ratione ouietis est, quod mobile similiter se habeat nunc et prius. Quies naturalis est finis natu-ralis motus, et per se intenta a natura. Quies est prior motu via intentionis, et posterior via executionis, quia est finis eius.* Spoczynek - powodem spoczynku jest to, że rzecz poruszająca się powinna mieć podobne „teraz" i „wcześniej". Spoczynek naturalny jest kresem ruchu

naturalnego, przez się dokonywanego przez naturę. Spoczynek, ma miejsce przed poruszeniem zamierzonym [czyli „wcześniej"] oraz po jego wykonaniu [czyli „teraz"] , gdyż jest jego kresem.

• **Rapacitas** - *continetur sub violentia, cum sit species eius. Quae violentia, est filia ayaritiae.* Rządza rabowania - zawiera się w przemocy, gdy jest jej postacią, w sytuacji gdy przemoc jest córką chciwości.

• **Rapina** - *per se est peccatum: quia est auferre per vim alienam iniuste.* Rabunek - jest grzechem sam w sobie, ponieważ jest niesprawiedliwym wymuszeniem (zrabowaniem, złupieniem) za pomocą siły na drugim [człowieku],

• **Raptus** - *ut est species luxuriae, est ouando puella de domo patris violenter abducitur, ut corrupta matrimonio habeatur, sive el, sive parentibus violen-tia inferatur. Excessus mentis, extasis, et raptus, sumuntur pro eodem. Et hoc dupliciter: scilicet vel secundum intentionem tantum, et sic conveniunt omni amanti deum et contemplativi: vel secundum actua-lem abstractionem a sensitibus, et sic sunt in communi usu.* Porwanie - jest postacią rozpusty, gdy polega na porwaniu siłą dziewczyny z domu ojca, w celu zawarcia z uwiedzioną małżeństwa, bez względu na to, czy przemoc zastosowano wobec niej, czy wobec rodziców. [inne znaczenie, to] przekroczenie umysłu, ekstaza oraz porwanie, oznaczają to samo i to w dwojaki sposób: czyli albo tylko według zamierzenia, i w taki sposób odnosi się to do wszystkich kochających i kontemplujących boga; albo według aktualnie dokonywanej abstrakcji od tego, co zmysłowe, i w taki sposób są [pojęcia porwania] powszechnie używane.

• **Ratio** - *dicitur ouadrupliciter: scilicet virtus cognitiva, causa, supputatio, et aliouid simplex, abstractum a multis: ouae omnia conveniunt deo.* Rozum albo powód - określany na cztery sposoby: czyli władza rozumowania [rozum], przyczyna [powód], obliczenie oraz coś prostego, wyabstrahowanego z licznych; wszystkie one odpowiadają bogu.

• **Ratio idealis** - powód idealny [oznacza: absolutny albo wynikający z myślenia].

• **Ratio particularis** - rozum jednostkowy.

• **Ratio practica** - rozum praktyczny.

• **Ratio recta** - słuszny (właściwy) rozum (rozumowe ujęcie).

• **Ratio speculatiwa** - rozum spekulatywny (teoretyczny).

• **Ratio superior** - rozum wyższy.

• **Ratio uniyersalis** - rozum powszechny.

• **Ratiocinatio** - rozumowanie.

• **Rationale** - *dicitur dupliciter: scilicet omne intel-lectuale, et cognoscens cum discursu. Primum con-venit deo et angelis, non autem secundum, sed est differentia animalis.* Rozumne - określane jest [coś] dwojako: czyli jako wszelkie intelektualne oraz poznające przez dyskurs. Pierwsze odpowiada bogu i aniołom, drugie zaś nie, lecz stanowi różnicę w stosunku do zwierząt.

• **Rationem inducere** - przytaczać powody (zasady).

• **Rationes aeternae** - powody wieczne.

• **Rationes causales** - powody (wsady) przyczynowe.

• **Realis** - realny.

• **Realitas** - realność.

• **Recedere** - *a deo, contingit tripliciter: scilicet per infidelitatem, per malos mores, et per apostasiam.* Odstępstwo - od boga dokonuje się trojako: a więc przez niewiarę, przez zło moralne oraz przez apostazję.

• **Recessus** - patrz: *acessus*.

• **Recipere** - *pati, et huiusmodi dicitur aequivoce de intellectu et de materia prima. Recipere, et retinere, vel conservare, in immaterialibus contingit secundum idem, non autem in rebus materialibus.* Przyjmować - doznawać i tego rodzaju, nazywa się tak samo w odniesieniu do intelektu i materii pierwszej. Przyjmowanie i zatrzymywanie lub zachowywanie, w [rzeczach] niematerialnych zachodzi w ten sam sposób; nie dotyczy to zaś rzeczy materialnych.

• **Reconciliatio** - *est amicitiae reparatio*. Pojednanie -jest naprawieniem przyjaźni.

• **Recreatio** - *effectus eutrapeliae.* Rekreacja (wypoczynek) - skutek eutrapelii. Patrz: *eutrapelia*.

• **Recta ratio** - właściwy (słuszny) powód.

• **Rectitudo** - *duplex: scilicet et circa exteriora et ouae dicit debitum ordinem ad finem, et ad legem dei. Prima est pars iustitiae, secuda vero est omnis virtutis.* Słuszność - określana jest dwojako: a więc w związku z tym, co zewnętrzne oraz jako ta, która wyraża należne przyporządkowanie do celu i do prawa bożego. Pierwsza jest częścią sprawiedliwości, druga zaś jest we wszystkich cnotach.

• **Rectus** - prosty (słuszny, właściwy).

• **Reflexio** - refleksja (namysł, zastanowienie się).

• **Regere et gubernare** - *est proprie rationis; est actus proyidentiae.* Kierowanie i rządzenie - należą w sposób właściwy do rozumu; są aktami opatrzności.

• **Reguła** - *actuum humanorum duplex: scilicet humana ratio, et lex aeterna, scilicet deus. Reguła actuum humanorum non est ouaelibet ratio, sed ratio recta.* Reguła (prawidło) - aktów ludzkich jest dwojakie, czyli ludzki rozum oraz prawo wieczne, czyli bóg. Regułą aktów ludzkich nie jest jakikolwiek rozum, ale rozum słuszny (prosty, właściwy).

• **Relatio** - *est ordo unius ad aliam. Omnis relatio est dependentia.* Relacja - jest przyporządkowaniem jednego do innej [rzeczy]. Każda relacja jest zależnością [swoich kresów].

• **Relatio opposita** - relacja przeciwstawna.

• **Relatio personalis** - relacja osobowa.

• **Relatio rationis** - relacja myślna.

• **Relatio realis** - relacja realna.

• **Relationis extrema** - kresy relacji.

• **Relatwum** - *duplex: scilicet secundum esse, et secundum dici.* Względne (relatywne) - jest coś dwojako: albo według bytowania, albo według orzekania.

• **Religio** - *importat ordinem ad deum, ad quem ordinat kominem. Religio est virtus, reddens debitum honorem deo.* Religia - wnosi przyporządkowanie względem boga, do którego przyporządkowuje ludzi. Religia jest cnotą, oddającą powinną cześć bogu.

• **Remedium** - *contra malum duplex: scilicet impediens futurum, et removens malum praesens.* Lekarstwo - przeciwko złu [jest] dwojakie: czyli przeszkadzające przyszłemu [złu] oraz usuwające zło obecne.

• **Reminiscentia** - *est inouisitio eius ouod excidit a me-moria, et prior ea: est tantum in parte sensitiva, et tantum in homine.* Władza przypominania sobie - jest wyszukiwaniem tego, co uszło z pamięci, a jest wcześniejsze od niej. Jest ona tylko w części zmysłowej i tylko w człowieku.

• **Remissio** - *in puniendo, opponitur directe crudelitati, non autem saevitiae. Nęć est*

vitium, nisi sit contra iustitiam. Odpuszczanie - w karaniu przeciwstawia się wprost okrucieństwu, nie zaś srogości (surowości). Nie jest wadą, o ile nie sprzeciwia się sprawiedliwości.

• **Remotio** - usuniecie (rugowanie).

• **Renoyatio** - odnowienie.

• **Repente** - *aliouis motus convenit nobis dupliciter: scilicet ex impulsu passionis, vel ex inclinatione habitus.* Nagle - komuś odpowiada dwojako: to jest z impulsu uczucia lub skierowane sprawnością.

• **Repraesentatio** - przedstawianie [kogoś komuś] (przedstawicielstwo, wizerunek, też: płacenie gotówką).

• **Res** - rzecz. W tekstach św. Tomasza zazwyczaj oznacza byt.

• **Resolutio** - *per intellectum duplex: scilicet formae a materia et universaiis a particulari.* Rozwiązanie - przez intelekt jest dwojakie, a więc formy od materii oraz powszechnego od jednostkowego.

• **Respectus** - wzgląd (stosunek).

• **Restitutio** - *est actus iustitiae commutativae: quia nihil aliud yidetur esse, quam aliquem statuere in possesionem rei suae*. Oddanie (naprawa, przywrócenie dawnego stanu) - jest aktem sprawiedliwości wymiennej, ponieważ niczym innym nie wydaje się być, niż jakimś usytuowaniem w posiadaniu swojej rzeczy.

• **Retinere** - patrz: *recipere.*

• **Retributio** - *proportionalis, ex debito legati, si est ex pacto, pertinet ad iustitiam commutativam; si vero ex debito honestatis, pertinet ad virtutem gratiae, sive ad gratitudinem*. Odszkodowanie (odwzajemnienie, wynagrodzenie) - proporcjonalne, z należnego prawa, jeśli jest ustalone, należy do sprawiedliwości wymiennej; jeśli zaś z należnego szacunku, należy do cnoty łaski, czyli do wdzięczności.

• **Reyerentia** - *proprie, est timor initialis et castus, tamen capi potest in bono et in mało, sicut etiam confusio, id est, erubescentia*. Zawstydzenie (też: poważanie) - właściwie jest bojaźnią początkową i czystą; obejmować jednak może dobro i zło, także przez zmieszanie, czyli wstydliwość.

• **Rex** - *dicitur, cui committitur universalis gubernatio, iudex vero cui committitur speciale iudicium*. Król - nazywa się tak tego, komu są powierzone rządy powszechne. Sędzią - nazywa się tego, kto sprawuje tylko sądzenie.

• **Rhetomca** - patrz: *philosophia*.

• **Rlxa** - *est contradictio in factis: scilicet mutua percussio, et particulare bellum, sine auctoritate publica. Sed contentio est in verbis.* Kłótnia - jest sprzecznością w dziedzinie faktów, czyli wzajemną walką oraz partykularną wojną poza władzą publiczną. Lecz spór dokonuje się [tylko] w słowach.

• **Sabbatum** - sobota.

• **Sacer** - święta rzecz,.

• **Sacerdos** - kapłan.

• **Sacramentum** - sakrament.

• **Sacrificium** - ofiara.

• **Sacrilegium** - świętokradztwo.

• **Salvare** - zbawić.

• **Salyari** - być zbawionym.

• **Sanctificatio** - uświęcenie.

• **Sanctitas** - świętość.

• **Sanctus** - święta osoba.

• **Sanitas** - *est de prima specie ouantitatis, causata ex humoribus adaequatis.* Zdrowie - jest pierwszym gatunkiem ilości, przyczynowanym przez pdpowiedniość humorów [t. J. Płynów fizjologicznych]. Św. Tomasz definiuje zdrowie w ramach obowiązującej w xiii w. Medycyny humoralnej; określenie to jednak daje się łatwo prze-formułować na bardziej współczesne wersje tej nauki.

• **Sapientia** - *iudicat de omnibus, et ordinat, ouia considerat altissimas causas.* Mądrość - wydaje sądy o wszystkim oraz porządkuje, ponieważ rozważa najwyższe przyczyny.

• **Satisfactio** - *est actus virtutis, materialiter et formaliter, elicitiye quidem iustitiae vindicativae, imperative vero est actus charitatis.* Zadośćuczynienie - jak wymóg formalny i materialny jest aktem cnoty sprawiedliwości karzącej, jako wewnętrzny nakaz zaś, stanowi akt miłości caritas".

• **Scandalum** - *proprie, est dictum vel factum minus rectum praebens aliis occasionem ruinae. Sed scandalum large sumitur pro quolibet impedimento, alicui praestito, in via alioua quam proseoui intendit.* Zgorszenie - właściwie [brane] jest mówieniem lub czynieniem czegoś mniej słusznego, dając innym okazję do upadku. Lecz zgorszenie szeroko przyjmuje się ze względu na jakąkolwiek przeszkodę dla kogoś na drodze, którą zamierzał dalej podążać.

• **Scibile** - *dicitur secundum potentiam, scientia vero secundum actum vel habitum. Ideo non sunt simul natura.* Poznawalne - nazywa się według możności, wiedza zaś - według aktu lub sprawności. Dlatego nie sq tym samym z natury.

• **Scientia** - *est assimilatio ad rem scitam, per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae.* Wiedza - jest upodobnieniem do rzeczy poznawanej przez postać intelektualną, która jest podobieństwem rzeczy rozumianej przez intelekt.

• **Scientia completa** - wiedza pełna.

• **Scientia gratuita** - wiedza darmowa.

• **Scientia incompleta** - wiedza niepełna.

• **Scientia moralis** - nauka o sprawach moralnych (etyka).

• **Scientia naturalis** - wiedza naturalna (filozofia przyrody).

• **Scientia speculativa** - wiedza spekulatywna.

• **Scientwicum** - to, co w nas rodzi wiedzę.

• **Scire** - *contingit dupliciter: scilicet simpliciter, id est, in se, et secundum quid, id est, alio, sicut scire partes in toto, accidens in subiecto et effectus in causa.* Znać - zachodzi dwojako: a więc wprost, czyli, samo w sobie oraz w stosunku do czegoś, czyli innego, tak jak znać części w całości, przypadłość w podmiocie i skutek w przyczynie.

• **Scurrilitas** - *procedit ex actu gulae, non autem ex actu luxuriae, sed ex voluntate eius. Ideo pertinet ad utramoue.* Śmieszność - pochodzi z aktu obżarstwa, nie zaś z aktu rozpusty, lecz z jej pragnienia. Dlatego należy do obydwu.

• **Se** - *est relativum reciprocum. Ideo magis dicit unita-tem suppositi, quam ille terminus idem.* W stosunku do siebie (sobie) - jest relacją zwrotną (tam i z powrotem). Dlatego bardziej wskazuje się na jedność podmiotu niż na jego kres. Stanowi zaimek zwrotny.

• **Secundarium** - drugorzędne [coś].

• **Secundo** - po drugie. Przy wyliczaniu: *primo, secundo, tertio...* .

• **Secundum** - według (ob. Drugie).

• **Secundum aliquid sui** - według czegoś własnego.

• **Secundum ordinationem** - według zarządzenia.

• **Secundum quid** - pod jakimś względem.

• **Secundum quod** - dlatego, że.

• **Secundum quod est** - tak jak istnieje.

• **Secundum rem** - realnie (rzeczowo) [d. Według rzeczy].

• **Secundum se** - samo w sobie.

• **Secundum se ipsum** - według samego siebie.

• **Securitas** - *perfecta pertinet ad premium virtutis: sed securitas secundum participationem, est conditio ali-cuius virtutis. Securitas non est idem quod fort1tudo, sed est conditio eius, et magnanimitatis, si sit quando et in ouibus debet.* Bezpieczeństwo (pewność) - doskonałe jest nagrodą cnoty, ale bezpieczeństwo według uczestniczenia jest stanem czyjejś cnoty. Bezpieczeństwo nie jest tym samym co męstwo, lecz jest warunkiem jego oraz wielkoduszności, jeśli dotyczy czasu i obowiązuje we wszystkim.

• **Segnities** - *est fuga operationis, et ex timore laboris.* Gnuśność (lenistwo) - jest ucieczką od działania, a jego przyczynę stanowi lęk przed pracą (trudem). Patrz; *ignavia*.

• **Sensibile** - *duplex: scilicet per se et per accidens. Sensibile per se duplex; scilicet proprium et commune.* Zmysłowe - [coś jest] dwojako: samo przez się (istotowo) i przypadłościowe). [coś jest] zmysłowe istotowo na dwa sposoby: czyli jako własność i jako coś wspólnego.

• **Sensibilia communia** - wspólnie postrzegalne [zmysłowo].

• **Sensibilia per accidens** - postrzegalne [zmysłowo] przez przypadłość.

• **Sensibilia propria** - właściwe przedmioty poznania zmysłowego.

• **Sensibilitas** - patrz: *sensualitas.*

• **Sensitivum** - to, co zmysłowo ujęte.

• **Sensualitas** - *proprie nominat potentiam appetitivam tantum, sensibilitas vero comprehendit omnes vires sensitiyas: scilicet apprehensivas et appetitivas.* Zmysłowość - właściwie nazywa się [tak] tylko władza pożądania. Zmysłowość (sensibilitas) obejmuje wszystkie władze zmysłowe, a wiec poznawcze i pożądawcze.

• **Sensus** - *est potentia passiva. Sensus est virtus cor-porea. Ideo est cognoscitivus corporalium tantum et non spiritualium.* Zmysł - jest władzą bierną. Zmysł jest mocą cielesną. Dlatego poznaje tylko rzeczy cielesne, a nie duchowe.

• **Sensus communis** - zmyśl wspólny.

• **Sensus exteriores** - zmysły zewnętrzne.

• **Sensus interiores** - zmysły wewnętrzne.

• **Sensus proprius** - zmysł właściwy.

• **Sententia** - *est applicatio iuris ad particulare factum.* Sentencja (orzeczenie sądowe) - jest zastosowaniem prawa do jednostkowego faktu.

• **Sentio** - sądzę (wydaje mi się).

• **Separatio** - *dat utrioue partium totalitatem et in continuis, dat esse actu.* Separacja - ujęcie obu części razem i w związku z tym daje zwrócenie uwagi na akt. Separacja polega na skupieniu uwagi na jakimś jednym pryncypium bytowym, bez wyłączania innych.

• **Separatus** - patrz: *anima* (substantia, forma) separata

• **Sermo** - mowa.

• **Sermo exterior** - mowa zewnętrzna.

• **Sermo interior** - mowa wewnętrzna.

• **Significatto** - *proprie dicitur respectu rationis nomi-nis: suppositio vero respectu eius cui convenit nomen, si directe continetur sub eo; copulatio autem si indirecte.* Oznaczenie - [jest] właściwie określane ze względu na nazwy [pochodzące z] rozumu;

odniesienie do podmiotu zaś - ze względu na to, czemu nazwa odpowiada, jeśli wprost (bezwarunkowo) się w nim zawiera; złączenie zaś - jeśli [zawiera się] nie wprost (warunkowo). Patrz: etymologia.

• **Signum** - *ouantum est in se, importat aliouid mani-festum quoad nos, quo manuducimur in cognitionem alicuius occulti.* Znak - o ile jest sam w sobie, wnosi coś jawnego w odniesieniu do nas, co wprowadza nas w poznanie czegoś ukrytego.

• **Similitudo** - est relatio aeouiparantiae. Podobieństwo - jest relacją zrównania.

• **Similitudo secundum genus** - podobieństwo rodzajowe.

• **Similitudo secundum speciem** - podobieństwo gatunkowe.

• **Slmplex** - *secundum rem undecuplex; et simplex secundum kationem.* Prosty - według rzeczy skądkolwiek przyłączonej oraz prosty według rozumu.

• **Simplex apprehe**nsio - proste ujęcie.

• **Simplex intelligentia** - proste ujecie intelektualne.

• **Simplicitas** - *ad yirtutem yeritatis pertinens, dicitur simplicitas ouia non tendit in diversa, veritas autem dicitur, in ouantum signa concordant signatis: ideo simplicitas et veritas differunt tantum ratione.* Prostota - należąca do cnoty prawdy, nazywana jest prostotą, ponieważ nie dąży do [rzeczy] przeciwnych, prawdą zaś nazywana jest o ile znak zgadza się z tym, co oznaczone; dlatego prostota i prawda różnią się tylko rozumowo.

• **Simplicitas** - prostota (niezłożoność).

• **Simpliciter** - *dicitur dupliciter; scilicet absolute, id est, secundum naturam suam, sive sine adiunctio: et totaliter, id est, universaliter sive omnino.* Wprost - orzeka się dwojako: a więc absolutnie, to jest według swojej natury, czyli bez dodatku oraz całościowo, to jest, powszechnie czyli zupełnie.

• **Singulare** - pojedyncze.

• **Sitis** - est concupiscentia humidi et frigidi, id est, potus. Pragnienie [picia] - jest pożądliwością mokrego i zimnego, czyli napoju.

• **Situs** - *vel positio, addit supra ubi, tantum ordinem determinatum partium, oui nihil aliud est nisi relatio determinata partium ad invicem.* Miejsce - lub pozycja, dodaje do „gdzie" określony porządek części, będący określoną wzajemną relacją części.

• **Sobrietas** - *proprie est circa potum inebriatiwm. Large vero, est circa omnem materiam; quia sobrius dicitur quasi briam, id est, mensuram seryans.* Trzeźwość - właściwie [rozumiana] wiąże się z piciem [powodującym upijanie siej szerzej zaś jest związana z całą materią, albowiem trzeźwego określa się jako zachowującego miarę. Gra słów nie do oddania po polsku: porównuje się tu trzeźwego do specjalnego naczynia do picia wina (bria), które jednak zawsze zachowuje swoją określoną miarę.

• **Societas** - *est adunatio hominum, ad aliouid perfi-ciendum. Ideo multiplicatur secundum illud. Societas hominum est necessaria in civitate, ratione animae et corporis.* Wspólnota - jest zgromadzeniem ludzi aby czegoś dokonać. Dlatego pomnaża się ze względu na ten cel. Wspólnota ludzi jest konieczna w państwie z powodu duszy i ciała.

• **Sodomia** - *id est coitus masculorum, est species luxuriae contra naturam.* Sodomia - jest to stosunek [seksualny] mężczyzn, stanowiący gatunek rozpusty wymierzony przeciw naturze.

• **Solertia** - *non est virtus, quia se habet ad hominum et ad malum, et magis dependet ex naturali ingenio quam ex assuetudine.* Bystrość (zręczność, przebiegłość) - nie jest cnotą, ponieważ odnosi się do człowieka i do

zła oraz bardziej zależy od naturalnej zdolności, niż od przyzwyczajenia.

• **Solitudo** - *non est essentia perfectionis, sed est instrumentom congruum contemplationi, non autem actioni.* Samotność - nie jest istotą doskonałości, lecz stanowi odpowiednie narzędzie kontemplacji, nie zaś działania.

• **Solitudo absoluta** - samotność bezwzględna.

• **Solitudo relativa** - samotność względna.

• **Sollicitudo** - patrz: vlgilantia.

• **Solus** - *removet consortium dupliciter: scilicet vel simpliciter, id est, solitarius: scilicet qui non est cum alio eiusdem naturae vel conditionis, vel respectu alicuius. Primo modo stat categorematice, sed secundo modo syncategorematice.* Sam - odwraca się od grupy dwojako: a więc wprost, to jest, pustelnik, albo taki, który nie jest z drugim tej samej natury lub kondycji, albo ze względu na coś innego. Pierwszy sposób staje się kategorematycznie (bez dodatkowych dookreśleń), lecz drugi sposób - synkategorematycznie (wymagający dodatkowych dookreśleń).

• **Somnolentia et otiositas** - *ut reducuntur ad torporem, sunt filiae accidiae.* Ospałość i próżnowanie - gdy sprowadzają się do gnuśności są córkami acedii. Patrz: Accidia.

• **Species** - *duplex: scilicet natura communicabilis plu-ribus individuis immediate, secundum nomen et ratio-nem aeoualiter participatam, ut homo; et intentio ouiescens in anima ut species in anima.* Gatunek - określa się [go] dwojako: czyli [jako] naturę przekazywalną bezpośrednio wielu jednostkom, które jednakowo w niej uczestniczą, według nazwy i treści, jak człowiek oraz [postać poznawcza] - ujęcie spoczywające w duszy jako postać w duszy.

• **Species** - postać. Patrz wyżej.

• **Species abstracta** - postać oderwana (wyabstrahowana).

• **Species acquisita** - nabyta postać poznawcza.

• **Species connaturales** - postacie odpowiadające naturze (wspólnaturalne).

• **Species expressa** - postać wyrażona.

• **Species gratuita** - postać darmowa.

• **Species impressa** - postać odciśnięta (w intelekcie możnościowym).

• **Species indita** - postać dana przez naturę.

• **Species influxa** - postać wlana nagle.

• **Species infusa** - postać wlana.

• **Species intelligibilis** - postać intelektualna (umysłowa) [d. Intelektualnie poznawalna],

• **Species naturalis** - naturalna postać poznawcza.

• **Species sensibilis** - postać zmysłowa [d. Zmysłowo poznawalna].

• **Spectacula** - spektakle.

• **Speculatio** - *dicitur a speculo. Non autem a specula. Et reducitur ad meditationem, quia est visio causae per effectum.* Spekulacja - pochodzi od lustra nie zaś od. Śledzenia i ogranicza się do rozważania, ponieważ jest widzeniem przyczyny na podstawie skutków.

• **Specolum** - *proprie, est tantum in materialibus, sed metaphorice est in spiritualibus, quia repraesentant sicut illud.* Kopia - właściwie, jest tylko w rzeczach materialnych, lecz przenośnie jest w rzeczach duchowych, ponieważ przedstawia jak tamto.

• **Spes** - *dicitur quintupliciter: scilicet passio, virtus, certitudo, eius obiectum, et actus. Spes absolute, est tantum de bono proprio; sed ut praesupponit amorem, potest aliquis alteri sperare vitam aeternam.* Nadzieja - określa się [ją] na pięć sposobów: jako uczucie, cnotę, pewność, jej przedmiot i akt. Nadzieja bezwzględnie [brana] jest tylko w odniesieniu

do dobra własnego, lecz ponieważ uprzednio zakłada miłość, ktoś może mieć nadzieję, że ktoś inny [posiądzie] życie wieczne.

• **Spiraculum** - [coś] pochodzące z tchnienia.

• **Spirans** - tchnący.

• **Spirare** - tchnąć.

• **Spiratio actiya** - tchnienie czynne.

• **Spiratio communis** - tchnienie wspólne.

• **Spiratio passiya** - tchnienie bierne.

• **Spirator** - tchnący.

• **Spiritualia** - [rzeczy] duchowe (nadprzyrodzone).

• **Spiritus** - *nomen spiritus, videtur esse sumptum a re-spiratione animalium. Spiritus dicitur de corporeis et incorporeis, ouia nomen eius est impositum ad signi-ficandum subtilitatem naturae alicuius.* Duch - wydaje się, że ten termin jest przyjęty od oddychania zwierzęcego. „duch" orzeka się o [bytach] cielesnych i niecielesnych, ponieważ nazwa ta jest ustanowiona dla oznaczenia subtelności czyjejś natury.

• **Splendor** - d. Blask (splendor).

• **Status** - *proprie pertinet ad libertatem vel servi-tutem, in temporalibus vel spiritualibus, ouia signi ficat immobilitatem et obligationem personae hominis.* Stan - właściwie należy do wolności lub służebności, w odniesieniu do [rzeczy, spraw] doczesnych lub duchowych, ponieważ oznacza nieporuszalność i powinność osoby ludzkiej.

• **Status innocentiae** - stan niewinności.

• **Status praesentis vitae** - stan życia doczesnego.

• **Studiositas** - *nomen derivatur ad omnes virtutes, in ouantum cognitio prudentiae ad eas pertinet.* Pilność - nazwa pochodzi od wszytkich cnót, o ile należy do nich poznanie roztropności. Wynika z tego, że cnota pilności dotyczy wiedzy praktycznej.

• **Studium** - *importat vehementem applicationem mentis ad aliquid, et principaliter ad cognitionem, secun-dario autem ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Studium et appetitus scientiae secundum rectam kationem, est aliquid virtutis: si excedat, est curiositas; si deficiat, est negligentia.* Studium - wnosi mocne przyłączenie umysłu do czegoś, a głównie do poznania; w drugim zaś znaczeniu - do tych [rzeczy, spraw], w których człowiek kieruje się poznaniem. Studiowanie i pożądanie wiedzy zgodnie z prawym rozumem jest pewną cnotą: jeśli jest przesadne - jest ciekawością; jeśli jest zbyt słabe - jest niedbałością (zaniedbaniem).

• **Stultitia** - *dicitur a stupore, ouia stultus est, oui propter stuporem non moyetur. Stultitia duplex, sicut sapientia duplex: scilicet mundi, et dei. Prima sapientia decipit, non autem secunda.* Głupota - nazywana tak od tępoty (odrętwiałości, martwicy) [po łacinie], ponieważ martwym jest ten, kto ze względu na martwicę nie porusza się. Głupota jest dwojaka, podobnie jak mądrość: a więc - świata i boga. Pierwsza mądrość oszukuje, druga - nie.

• **Subiectum** - *est in potentia ad esse accidentale, materia vero ad esse substantiale. Subiectum - duplex: scilicet subiectum naturae, et subiectum locuttonis.* Podmiot - jest w możności do bytowania przypadłościowego, materia zaś do bytowania substancjalnego. Podmiot określa się dwojako: jako podmiot natury oraz podmiot [jako część] mowy.

• **Subsistens** - [coś] subsystującego [bytującego jako sub-systencja, czyli istota realna].

• **Subsistentia** - *dicitur, cuius actus est subsistere, id est, per se existere.* Subsystencja - [tak] określa się tego, czego akt jest „subsystowaniem ", to jest bytuje przez się.

• **Substantia** - *dicitur ouadrupliciter: scilicet essentia cuiuscumoue rei, individuum substantiae, substantia secunda et commune utrique. Substancia subsistentia et essentia, sumuntur duplicirer: scilicet ut quo et ut ouod. Substancja subsistentia et essentia, distingu-untur secundum triplicem actum: scilicet substare, subsistere et esse; ouorum esse est commune omni enti, sed substare et subsistere est commune tantum substantiae.* Substancja - orzeka się na cztery sposoby: a więc jako istotę każdej rzeczy, jednostkowa substancję, substancję drugą, oraz wspólną obydwu. Substancja, sub-systencja i istota przyjmowane są dwojako: a więc to „z czego" i „czym". Substancja, subsystencja i istota odróżniają się według trojakiego aktu: a więc istniejącego jako substancja, subsystującego i bytującego; spośród których bytowanie jest wspólne (przysługuje) wszystkim bytom, ale istnienie jako substancja i subsystujące przysługuje (jest wspólne) tylko substancji. Tomasz korzysta tu wyraźnie z arystotelesowskiej koncepcji substancji jako bytu samodzielnego (w odróżnieniu od przypadłości). Różnicuje jedynie akwinata sposób orzekania substancji. Patrz też: subsistentia; essentia.

• **Substantia intellectualis** - substancja intelektualna [osoba].

• **Substantia prima** - substancja pierwsza.

• **Substantia secunda** - substancja druga.

• **Substantia separata** - patrz: anima separata.

• **Subtilitas** - *dicitur a virtute penetrandi. Et convenit corpori dupliciter: scilicet ex paryitate profundita-tis et latitudinis et ex paucitate materiae.* Subtelność (dokładność) - nazywana jest od mocy przenikliwości. A ciału odpowiada dwojako: a więc z małości głębokości i przestrzeni oraz małej ilości materii.

• **Subyenire** - *convenit tripliciter: scilicet recipiendo fugientem, assistendo in tribulatione et exterius auxiliando.* Pomaganie - odpowiednio [dokonuje się] na trzy sposoby: a więc [przez] przyjmowanie uciekających, towarzyszenie w kłopotach oraz w pomocy zewnętrznej [dotyczączej dóbr zewnętrznych].

• **Succesio** - *est propria motui, cuius est medium. Et contingit semper propter indispositionem materiae.* Następstwo - jest własnością ruchu, którego jest sposobem. I zachodzi zawsze ze względu na nieuporządkowanie materii.

• **Sufficiens** - *per se duplex: scilicet non recipiens additionem boni, ut deus, et continens omnia necessaria, ut beatitudo.* Wystarczający - sam przez się rozumiany jest dwojako: a więc nie przyjmujący uzupełnienia [jakimś] dobrem, jak bóg, oraz obejmujący wszystkie rzeczy konieczne, jak szczęście.

• **Sum es est** - *significat substantiam per modum actus. Ideo praedicatur pluraliter de tribus personis divinis.* Jestem, jesteś, jest - oznacza substancję na sposób aktu. Dlatego orzekane najczęściej o trzech osobach boskich.

• **Super** - *significat tria; scilicet directum situm, iuxta, et post.* Ponad - oznacza trzy [stany]: a więc skierowanie do miejsca, „według" oraz „po".

• **Superbia** - *dicitur dupliciter: scilicet ut supergre-ditur regulam rationis, et ouilibet excessus. Prima semper est mała; secunda vero, ouandooue est bona.* Pycha - określana jest dwojako: a więc gdy przekracza się regułę rozumu oraz każde przekroczenie. Pierwsza jest zła; druga zaś niekiedy jest dobra.

• **Suppositio** - *duplex: scilicet naturalis et accidentalis.* Odniesienie do podmiotu - określane jest dwojako: czyli naturalne i przypadłościowe.

• **Suppositum** - *duplex: scilicet naturae et locutionis.* Podmiot - określany jest dwojako: czyli [podmiot] natury i mowy.

• **Susurratio** - patrz: *contumelia.*

• **Suum** - *dicitur alicuius, ouod ad ipsum ordinatur.* Swoje - określa coś kogoś, co jest do niego przyporządkowane.

• **Syllogismus** - *procedit ex universalibus.* Sylogizm - Pochodzi z powszechników.

• **Symbolum** - *importat similitudinem et collectionem ouadruplicem: scilicet credentium, praedicantium, credendorum, et beneficiorum.* Symbol - wnosi podobieństwo i zebranie na cztery sposoby: a więc wierzących, przepowiadających, tych [rzeczy], w które się wierzy oraz dobrodziejstw.

• **Synderesis** - *non est potentia, sed est habitus naturalis primorum principiorum moralium.* Prasumienie (syndereza) - nie jest władzą, lecz jest naturalną sprawnością pierwszych pryncypiów (zasad) moralnych.

• **Synesis** - *est virtus bene iudicativa de agibilibus, secundum legem communem; gnomi vero, secundum altiora principia: scilicet iuris naturalis: ideo est altior.* Synesis - jest cnotą dobrego sądzenia o postępowaniu według prawa powszechnego; „gnomę" zaś [jest cnotą dobrego sądzenia] według wyższych zasad, mianowicie prawa naturalnego, dlatego jest wyższa.

• **Synonyma** - *dicuntur nomina significantia idem secundum eamdem rationem.* Synonimy - określa się tak nazwy oznaczające to samo według tego samego powodu.

• **Tabescere** - *est effectus corruptionis; scilicet ex-siccatio. Et est triplex: scilicet corporis, devotionis, et voluptatis.* Gnicie - jest skutkiem zepsucia, czyli wyschnięcia. I dotyczy trzech rzeczy: a więc ciła, pobożności oraz żądzy.

• **Tactus** - dotyk.

• **Tantum** - tylko.

• **Temeritas** - *sive praecipitatio est defectus consilii et species imprudentiae. Defectus docilitatis, vel memo-riae, vel rationis, pertinet ad temeritatem, seu praecipitationem.* Lekkomyślność - czyli bezmyślność, jest brakiem rady i postacią nieroztropności. Zepsucie pou-czalności lub pamięci, lub rozumu należy do lekkomyślności, czyli bezmyślności.

• **Temperantia** - *mensuram accipit ex conservatione salutis corporalis et multo magis ex conservatione salutis spiritualis; est virtus cardinalis.* Umiarkowanie - wprowadza [właściwą] miarę w dbałość o zdrowie cielesne, a dużo bardziej w dbałość o zdrowie duchowe; jest cnotą kardynalną,

• **Temporale** - *dicitur dupliciter: scilicet subiacens tem-pori vel incipiens in tempore. Primum non convenit processioni dei, vel gratiae eius, sed tamen secundum.* Czasowe - określane jest dwojako: a więc to, co podlegające czasowi lub zapoczątkowujące się w czasie. Pierwsze nie odnosi się do pochodzenia w bogu [osób trójcy świętej], czy jego łaski, lecz tylko drugie.

• **Tempus** - *quoad suum quasi materiale, fundator in motu: scilicet prius et posterius; sed formale eius, completur per actum animae numerantis. Ideo non esset tempus, si non esset anima.* Czas - odnosi się do tego, co materialne, buduje się na ruchu, czyli na tym, co wcześniejsze i późniejsze; ale jego powód formalny dopełnia się dzięki aktowi duszy liczącej. Dlatego nie byłoby czasu, gdyby nie było duszy.

• **Tentatio** - kuszenie.

• **Teologia** - *est doctrina necessaria homini, praeter scientias naturaliter inyentas ab eo. T. Est scientia nobis divinitus revelata. T. Est scientia, procedens ex principiis per se notis in scientia superiori: scilicet dei et beatorum.* Teologia - jest doktryną konieczną człowiekowi, oprócz nauk wynalezionych

przez niego w sposób naturalny. Teologia jest wiedzą o rzeczach objawionych nam przez boga. T. Jest nauką wywodzącą się z zasad przez się znanych według wiedzy najwyższej: to znaczy boga i błogosławionych (świętych).

• **Termini numerales** - liczebniki.

• **Terminus** - kres (koniec) [oraz] określenie (wyraz, termin).

• **Terminus communis** - wyraz wspólny.

• **Terminus essentialis** - wyraz istotowy.

• **Terminus personalis** - wyraz osobowy.

• **Terminus singularis** - wyraz pojedynczy.

• **Timiditas -** bojaźliwość.

• **Tlmor** - *inter caeteros animae motus, post tristitiam, magis obtinet kationem passionis, et est specialis passio. Obiectum timoris est malum futurum, difficile, cui resisti non potest.* Bojazń - pomiędzy pozostałymi poruszeniami duszy, po smutku, najbardziej posiada powód uczucia i jest uczuciem osobnym. Przedmiotem bo-jaźni jest zło przyszłe, trudne [do uniknięcia], któremu nie można się przeciwstawić.

• **Torpor** - patrz: *negligentia*

• **Totum** - *triplex: scilicet quantitativum, rationis vel essentiae, et totum potentiale vel virtutis.* Całość - jest trojaka: a więc ilościowa, rozumowa lub istotowa oraz całość możnościowa lub mocy. Patrz: *pars.*

• **Totum integral**e - całość integralna, będąca zespołem części.

• **Totum potentiale** - całość w możności.

• **Totum uniyersale** - całość powszechna.

• **Traductio** - *dicit duo: scilicet originem, et divisionem. Et dicitur proprie in generatione animatorum.* Pochodzenie (wyprowadzanie, przekazywanie) - mówi się [o nim] dwojako: a więc [w porządku] rodzenia i podziału. I orzeka się właściwie w [porządku] rodzenia bytów posiadających duszę.

• **Trahere** - *est movere aliquid ad se tripliciter: scilicet sicut finis, ut locus locatum, vel alterando, ut generans, vel motu locali tantum.* Pociągać - oznacza wprawianie w ruch czegoś [w kierunku] do siebie na trzy sposoby: a więc jako cel, miejsce ustawienia lub coś zamienne, jak rodzący lub tylko [jak] ruch lokalny.

• **Transcendentia** - *sunt sex: scilicet ens, res, unum, aliquid, bonum, et verum: quae sunt idem re, et differunt ratione.* Własności istnieniowe - jest ich sześć: byt, realność, jedność, odrębność, dobro i prawda. Są realnie tym samym, a różnią się [ujęte] rozumowo. Używa się też nazwy: własności transcendentalne lub transcendentalia.

• **Transmutatio** - *organi sensus duplex: scilicet inten-tionalis seu spiritualis, et naturalis. Prima requi-ritur per se actum potentiae sensitivae apprehensivae, secunda yero per accidens. Sed reouiritur per se ad actum appetitus sensitivi.* Przemiana - organów zmysłowych [dokonuje się] dwojako: a więc intencjonalnie czyli duchowo oraz naturalnie. Pierwsza wymaga wprost aktu zmysłowych władz poznawczych, druga zaś przez przypadłości. Ale także jest wymagana dla aktu pożądania zmysłowego.

• **Tremor** - *est effectus timoris, propter debilitatem virtutis ex defectu caloris.* Drżenie - jest skutkiem bojaźni, ze względu na niedomaganie mocy, z braku ciepła.

• **Trepidatio** - *vel dubitatio, est idem quod agonia quae est timor infortunii, et causatur ex certitudine, sicut stupor ex inassuetudine et admiratio ex magnitudine rei.* Trwoga (bezradność) - lub wątpliwość jest tym samym, co niepokój, który stanowi strach przed nieszczęściem oraz jest przyczynowany przez pewność, tak jak upór z nieprzyzwyczajenia, a zachwyt z wielkości rzeczy.

• **Tribulatio** - *duplex: scilicet propria, id est, in cor-pore; et remota, id est, in rebus exterioribus.* Prześladowanie - [dokonuje się] dwojako: a więc właściwie, to jest, w ciele oraz przenośnie, to jest, w rzeczach zewnętrznych.

• **Tristitia** - *est passio animalis, media inter duas passiones irascibilis, quia sequitur timorem et prior est ira, ouam etiam causat.* Smutek - jest uczuciem mieszczącym się pomiędzy dwoma uczuciami gniewli-wymi, ponieważ następuje po bojami, a poprzedza gniew, który zresztą przyczynuje.

• **Ubi** - *denominatur ab extrinseco: scilicet a loco, et ouando denominatur a tempore.* – „gdzie" - jest określane ze względu na to, co z zewnątrz, to znaczy miejsce; Niekiedy [zaś] określa się je ze względu na czas.

• **Ultimum** - *rei duplex: scilicet in re et extra rem.* - najwyższy stopień (koniec, ostatnia granica) - rzeczy [jest] dwojaka: to znaczy w rzeczy i poza rzeczą.

• **Unicus** - jedyny.

• **Unio** - *triplex: scilicet vel aliquo uno secundum numerum, speciem, genus seu analogiam, vel inter se, ex quibus resultat unum neutraliter.* Zjednoczenie -[określa się] trojako: a więc albo jako coś jednego numerycznie, gatunkowo, rodzajowo, czy analogicznie, albo też pomiędzy sobą, z których rezulat jest neutralnie jednym.

• **Unitas** - *cuiuslibet rei est essentia eius, secundum quod est indiyisa in se et divisa a ouolibet alio.* Jedność - w [odniesieniu] do każdej rzeczy jest jej istotą, według tego, że jest niepodzielna w sobie, a oddzielona od czegokolwiek innego.

• **Unitas essentiae** - jedność istoty.

• **Unitas ordinis** - jedność ładu (porządku).

• **Universale** - *triplex: scilicet universale in re, id est, natura in particularibus, universale post rem, id est, abstarctum ab eis, et universale ante rem, id est formae universales rerum in mentibus angelorum.* Powszechnik - ma trzy znaczenia: a więc powszechnik w rzeczy, to jest natura w [bytach] szczegółowych, powszechnik po rzeczy, to jest, abstrakt [sformułowany] z nich oraz powszechnik przed rzeczą, to jest, powszechne formy rzeczy w umysłach aniołów.

• **Universum** - *potest capi dupliciter: scilicet ratione partis, et ratione totius. Primo modo potest assumi a deo, non autem secundo modo.* Świat - można [go] ująć dwojako: a więc z powodu części i z powodu całości, pierwszym sposobem może być przyjęty od boga, nie zaś drugim.

• **Univocum** - *omne uniyocum est unum de ouinoue praedicatibus.* - synonim (jednobrzmiące, jednogłośne, jednoimienne, jednoznaczne, równorzędne) - wszystko, co synonimiczne jest jednym o pięciu orzeczeniach.

• **Unum accidentaliter** - jedno przez przypadłość.

• **Unum substantialiter** - substancjalnie jedno.

• **Unum** -jeden.

• **Usia** - *potest dici omne est in genere, sive universale, sive particulare.* Substancja [termin grecki] - może określać wszystko, co jest tego samego rodzaju; albo powszechne, albo szczegółowe.

• **Usura** - procent (lichwa, odsetki).

• **Usus** - zwyczaj.

• **Uti** - *est actus voluntatis. Uti dicitur tripliciter: scilicet ouaelibet operatio, freouentia eius, et ut est eorum tantum quae*

sunt ad finem. Ideo tripliciter definitur. Używanie - jest aktem woli. Używanie określa się na trzy sposoby, a więc jakiekolwiek działanie, jego powtarzanie oraz w odniesieniu do tych, które zmierzają do celu. Dlatego też jest trojako definiowane.

• **Utilitas** - użyteczność.

• **Venditio et emptio** - *non solum consistit in datione et acceptione pecuniae, sed omnium ouorum pretium potest numismate mensurari.* Sprzedaż i kupno - nie opierają się tylko na dawaniu i braniu pieniędzy, lecz wszelkich dóbr, które mogą mieć wartość pieniędzy.

• **Venerea** - seks.

• **Venia** - *debitae poenae remissio est; debetur alicui dupliciter: scilicet vel el quod indulgetur, id est, peccatum tantum, vel el est quod est indulgenti ratio, ut infirmas et huiusmodi: non autem peccatum.* Przebaczenie - stanowi odpuszczenie należnej kary; odnosi się do czegoś dwojako: bądź do tego, co jest odpuszczane, czyli dotyczy tylko grzechu, bądź do tego, co jest powodem dla przebaczającego, jak słabość lub coś w tym rodzaju, wtedy nie dotyczy grzechu.

• **Verberare kominem** - *nulli licet nisi habenti potes-tatem supra rem, ut pater supra filium, et dominus supra servum.* Chłostać człowieka - nie wolno nikomu innemu, jak tylko temu, kto posiada władzę nad nim, jak ojciec nad synem, a pan nad niewolnikiem (sługą). *Yerbositas, curiositas, importunitas, inquietudo, et instabilitas loci vel propositi - pertinent ad evagatio-nem mentis; ideo oriuntur ex accidentia.* Gadatliwość, ciekawość, dokuczliwość, brak spokoju i niestałość miejsca lub zamiarów - pochodzą z błądzenia umysłu (ducha); dlatego wyprowadzane są z przypadłości.

• **Verbum** - *vox autem quae non est significata, verbum dici non potest*. Słowo - nie może być nim nazwany dźwięk, który nie oznacza żadnego rozumienia.

• **Verbum activum** - słowo czynne.

• **Verbum cordis** - *sine voce prolatum, id quod per intel-lectum concipitur, ad quod significandum verbum exte rius profertur.* Słowo serca - wypowiadane bez głosu. Jest tym, co zostało poczęte przez intelekt [w wyniku oddziałania bytu za pośrednictwem formy poznawczej], dla oznaczenia którego zostaje wypowiedziane słowo zewnętrzne. Jest to pierwszy skutek poznawczego wpływu bytu na ludzki intelekt; wyznacza cały zespół działań nazywanych „mową serca". Patrz: *contemplatio; dicere.*

• **Verbum exterius** - *verbum vocis, est sensibile, significat id quod intellectum est*. Słowo zewnętrzne - jest nazywane także słowem głosowym. Jest zmysłowo poznawalne i oznacza to, co zostało zrozumiane. Patrz: intellectum; verbum cordis.

• **Verbum intelligibile** - słowo intelektualne [d. Intelektualnie poznawalne].

• **Verbum interius** - *quod habet imaginem vocis, exemplar exteriorie verbi*. Słowo wewnętrzne - jest wyobrażeniem głosu, wzorem słowa zewnętrznego.

• **Verbum passivum** - sfowo bierne.

• **Verbum vocis** - słowo wypowiedziane.

• **Verecundia** - *non est virtus proprie, sed large, in quantum est passio laudabilis.* Wstydliwość - nie jest cnotą właściwie, lecz [tylko] w szerokim [ujęciu], o ile jest uczuciem godnym pochwały.

• **Verecundia** - patrz: erubescentia.

• **Veritas** - prawdziwość (prawda poznawcza).

• **Verum** - *dicitur dupliciter: scilicet verum veritate essentiae, et verum veritate proprietatum. Ens est de ratione veri, non autem e converso: ideo verum non potest intelligi, non intellecto ente, sed bene e converso: non autem vero non existente.* Prawda - określa się dwojako: a więc prawdziwa prawda istoty i prawdziwa prawda właściwości. Powodem prawdy jest byt, nie zaś na odwrót; dlatego prawda nie może być rozumiana bez rozumienia bytu, lecz równie dobrze może być odwrotnie, ale nigdy to nie zachodzi [w odniesieniu] do [czegoś] nieistniejącego.

• **Vlgilantia** - *est idem quod sollicitudo, et pertinet ad prudentiam*. Opieka (czujność) - jest tym samym, co troska, i należy do roztropności.

• **Vindicatio** - *est virtus specialis: ouia ad hoc natura inclinat. Vindicatio consistit in medio duorum vitio-rum: scilicet crudelitas et saevitiae secundum exces-sum, et remissionis secundum defectum*. Umiejętność karania - jest osobną gatunkowo cnotą; ponieważ skłania do tego natura. Sytuuje się pomiędzy dwiema wadami: a więc okrucieństwem i surowością [które przekraczają ją] przez nadmiar, a pobłażliwością [która sprzeciwia się jej] przez niedomiar.

• **Violentia** - *est a principio extrinseco, quoad finem et modum*. Przymus - pochodzi z pryncypium zewnętrznego w odniesieniu do celu i sposobu.

• **Vires** - d. Moce (władze [podmiotujące działania bytu]).

• **Vires potentiae cognoscitivae** - władze poznawcze.

• **Virginitas** - *est specialis virtus, secundum quod impor-tat propositum voto firmatum integritatis mentis et corporis perpetuo servandae*. Dziewictwo - jest cnotą osobną gatunkowo, według tego, że zawiera potwierdzony ślubem zamiar zachowania nienaruszoności umysłu i ciała na wieczną służbę [bogu].

• **Virtus** - *nominat ouamdam potentiae perfectionem. Potentia dicitur esse perfecta, secundum quod deter- minatur ad suum actum*. Cnota - nazywa się tak pewną doskonałość władzy. Władzę zaś nazywa się doskonałą, ze względu na to, że jest przyporządkowana do swego aktu (podmiotów'anej przez siebie czynności).

• **Vis** - d. Siła (władza [podmiotująca działania bytu]).

• **Vis aestimatiya** - władza osądu. Patrz: *aestimatiya*.

• **Vis augmentativa** - władza wzrostu. Patrz: *augmentativa*.

• **Vis coactiva** - władza wymuszająca prawa.

• **Vis cogitativa** - patrz: *cogitativa*.

• **Vis concupiscibili** - patrz: *concupiscibilis*.

• **Vis concupiscibilis** - władza pożądliwa.

• **Vis imaginativa** - władza wyobraźni.

• **Vis irascibilis** - władza gniewliwa. Patrz: *concupiscibilis*.

• **Vis mowa** - patrz: *motivum*.

• **Vis reminiscitiva** - władza przypominania.

• **Vis sortis** - dar wieszczy.

• **Visibile** - *continet duo: scilicet colorem, et ea quae yidentur in tenebris*. Rzecz widzialna - zawiera się w dwóch porządkach, czyli w kolorze i tym, co widzi się w ciemności.

• **Visio** - *est actio videntis immanens*. Wizja - jest wewnętrznym działaniem widzącego.

• **Visus** - *non est forma oculi, sed anima, secundum quod ab ea fluit visus*. Wzrok - nie jest formą oczu, lecz dusza i z niej wypływa widzenie.

• **Vita** - *hoc nomen prius convenit operationibus, a quibus translatum est ad esse.* Życie - nazwa ta najpierw przysługuje działaniom, z których zostało przeniesione na bytowanie.

• **Vita animalis** - życie zwierzęce.

• **Vita domestica** - życie domowe.

• **Vita socialis** - życie społeczne.

• **Vita spiritualis** - życie duchowe.

• **Vitium** - *est habitus aut affecti animi, in tota vita inconstans et a seipsa dissentiens. Vltium in tantum est contra naturam hominis, in ouantum est contra ordinem rationis.* Wada - jest sprawnością albo skłonnością duszy w całym życiu niestała i niezgodna z samą sobą [za cyceronem]. Wada o tyle występuje przeciw naturze człowieka, o ile sprzeciwia się porządkowi rozumu.

• **Voluntamum** - *dicitur quod est secundum inclina-tionem voluntatis. Et hoc dupliciter: scilicet ad agendum, et patiendum.* Dobrowolne - nazywa się tak to, co jest zgodne ze skłonnością woli i to dwojako: do działania i do doznawania (przyjmowania).

• **Voluntas** - *est appetitus intellectivus*. Wola - jest pożądaniem intelektualnym.

• **Vox** - głos (dźwięk, słowo).

• **Zelotypia** - *oritur ex amore, non patiente consortium in re amata.* Zazdrość - powstaje z miłości, niecierpiącej dzielenia się rzeczą kochaną.

• **Zelus** - *est amor intensus, non patiens consortium in re amata. Zelus triplex: scilicet conjugis, invidiae et ambitiae.* Gorliwość (zazdrość, współzawodnictwo) - jest intensywną miłością, nie znoszącą dzielenia się rzeczą kochaną. Gorliwość jest trojaka: a więc małżeńska, [pochodząca z] zawiści i ambicji. „zelus" nie ma wydźwięku zdecydowanie pejoratywnego, jak zazdrość; nie jest też zawsze tak pozytywna, jak gorliwość. Niektórzy proponują więc tłumaczyć „zelus" jako „zazdrość gorliwości", a „invidia" jako „zazdrość zawiści".

SŁOWNIK POLSKO-ŁACIŃSKI

W nawiasie podajemy numer tomu Sumy Teologicznej w którym dany termin został omówiony.

Abstrahuję (6,7) - abstraho

Abstrakcja (6,7) - abstractio

Afekty (6,7) - affectiones

Afekty (6,7) - affectus

Afekt (3) - affectus

Akt (3) - actus

Aktualizacja (6,7) - actualitas

Aktualizacja (6,7) - actus

Aktywny (6,7) - activus

Analogicznie (3) - analogice

Arcykapłan (13) - pontifex

Argument (6,7) - ratio

Argumentacja (6,7) - argumentatio

Argumentowanie (6,7) - argumentatio

Artysta (3,6,7) - artifex

Artyzm (6,7) - ars

Autor (3) - auctor

Autorstwo (3) - auctoritas

Badam (6,7) - inquiro

Bałwochwalcy (13) - idolatrae

Bałwochwalstwo (13) - idolatria

Banicja (13) - exilium

Barwa (6,7) - color

Barwy (13) - colores

Bez różnicy (niezróżnicowany) (3) - indifferens

Bez wyodrębnień (6,7) - indistincte

Bez wyodrębnienia (3) - indistinctus

Bez wyszczególnień (6,7) - indistincte

Bezbierność (3) - impassibilitas

Bezbłędność (6,7) - infallibilitas

Bezwględny (6,7) - absolutus

Bezwzględnie (3,6,7) - absolute

Bezwzględnik (3) - absolutum

Białość (3) - albedo

Biczowanie (13) - flagellatio

Bieg czasu (6,7) - cursus

Bieg myśli (6,7) - discursus

Bieg zdarzeń (6,7) - cursus

Biegły w prawie (13) - iurisconsultus

Biegły w prawie (13) - iurisperitus

Biel (3) - album

Bierny (6,7) - passivus

Biorę nazwę (6,7) - denomino

Bisior (len) kręcony (13) - byssus retortus

Błąd (6,7) - falsitas

Blask (3) - ciaritas

Blask (3) - splendor

Bliskość (6,7) - propinquitas

Bliżej określać (13) - determinare

Bliższe określenia prawa (13) - determinationes legis

Błędne koło w rozumowaniu (3) - circulatio in ratione

Błędność (6,7) - falsitas

Błędny (6,7) - falsus

Bodzący (13) - cornupeta

Bogactwo (3) - perfectio

Bożek (13) - idolum

Bóg (3) - Deus

Bóstwo (3) - divinitas

Brać w znaczeniu (3) - supponere

Brak (3,6,7) - privatio

Brak (6,7) - defectus

Brak różnicy (3) - indifferentia

Branie w znaczeniu (3) - suppositio

Branka (13) - captiva

Brany niezależnie od czegokolwiek (6,7) - absolutus

Bunt (13) - rebellio

Być (3,6,7) - esse

Być biernym (6,7) - pati

Być odpowiednim (6,7) - convenio

Być pierwej myślowo (3) - praeintelligere

Być podmiotem (6,7) - subici

Być poruszanym (6,7) - moveri

Być przedmiotem (6,7) - cadere sub

Być przyporządkowanym (6,7) - ordinari

Być skierowanym (6,7) - ordinari

Być uczestnikiem (3) - partipem esse

Być ukierunkowanym (6,7) - ordinari

Być w czymś (6,7) - inesse

Byt (3) - esse

Byt (6,7) - ens

Byt konieczny (6,7) - necessarium

Byt, któremu udzielono istnienia, doskonałości (6,7) - ens per participationem

Byt niepodzielny (6,7) - indivisibile

Byt nieskończony (6,7) - infinitum

Byt odnośny (3) - relativum

Byt otrzymany (3) - esse receptum

Byt pobrany (3) - esse acceptum

Byt podzielny (6,7) - divisibile

Byt pozapodmiotowy (6,7) - intentio

Byt przygodny (6,7) - contingens

Byt przyjęty (3) - esse receptum

Byt stosunkowy (3) - relativum

Byt względny (3) - relativum

Byt złożony (6,7) - compositum

Bytować samoistnie (3) - subsistere

Bytowanie (3) - esse

Bytowość (6,7) - entitas

Bytujący samoistnie (6,7) - subsistens

Byty przygodne (6,7) - contingentia

Byty ulegające rozkładowi (6,7) - corruptibilia

C

Całe (6,7) - totum

Całkowicie (6,7) - totaliter

Całkowitość (3) - integritas

Całkowity (6,7) - integralis

Całopalenie (13) - holocaustum

Całość (6,7) - totum

Całość integralna będąca zespołem części (6,7) - totum integrale

Całość jaką jest powszechnik (6,7) - totum universale

Całość swych sił (6,7) - totum potentiale

Całość swych władz (6,7) - totum potentiale

Całościowość (6,7) - totalitas

Całościowy (6,7) - totalis

Cały (6,7) - totus

Cecha (6,7) - conditio

Cechy jednostkowe (6,7) - conditiones individuales

Chaos (3) - confusio

Chętny (3) - volens

Chleby pokładne (13) - panes propositionis

Chleby przaśne (13) - panes azymi

Chłosta (13) - flagellatio

Chwila (3) - instans

Chwytam myślą (6,7) - apprehendo

Chyba (3) - videtur

Ciało (6,7) - corpus

Ciało duchowe (6,7) - corpus spirituale

Ciało naturalne (6,7) - corpus animale

Ciało połączone z duszą (6,7) - corpus coniunctum

Ciało powstałe na skutek krzyżowania się (6,7) - mixtum

Ciało powstałe z zespolenia się elementów (6,7) - mixtum

Ciało psychiczne (6,7) - corpus animale

Ciąg (3,6,7) - continuum

Ciągły (3) - continuus

Ciążenie (3) - ordo

Ciążenie (6,7) - inclinatio

Ciąży (6,7) - inclinatur

Cielesność (6,7) - corporeitas

Cielesny (6,7) - corporalis

Cielesny (6,7) - corporeus

Cierpienie (6,7) - passio

Cnota (3,6,7) - virtus

Co innego (3) - aliud

Co może powstawać (6,7) - generabile

Co może poznawać umysłowo (6,7) - intellectivus

Co nie idzie po zwykłej linii natury (6,7) - praeter naturam

Co w nas budzi mniemanie (6,7) - opinativum

Co zdarza się zwykle, ale nie zawsze (6,7) - ut in pluribus

Coś niecoś (6,7) - aliqualiter

Cudzołożnica (13) - adultera

Cudzołóstwo (13) - adulterium

Cudzoziemcy (13) - extranei

Cudzoziemiec (13) - alienigena

Czas (3,6,7) - tempus

Czasownik strony biernej (3) - verbum passivum

Czasownik strony czynnej (3) - verbum activum

Czciciel (13) - colens

Cześć (13) - reverentia

Członek (6,7) - membrum

Człowieczeństwo (3,6,7) - humanitas

Człowiek (3,6,7) - homo

Czuję (6,7) - percipio

Czuję (6,7) - sentio

Czynnik (3) - principium

Czynnik aktywny (6,7) - activum

Czynnik poruszający (6,7) - motivum

Czynnik stanowiący o jednostkowieniu (6,7) - principium individuationis

Czynnik stanowiący o rozdrobnieniu na jednostki (6,7) - principium individuationis

Czynnik stanowiący o rozdrobnieniu na poszczególne jednostki (6,7) - principium singularitatis

Czynniki ujednostkowienia (3) - principia individuantia

Czynność (3,6,7,13) - actio

Czynność (6,7) - actus

Czynność (6,7) - operatio

Czynność przechodnia (3) - actio transiens

Czynność przechodnia (6,7) - transiens actio

Czynność właściwa (6,7) - operatio propria

Czynność właściwa (6,7) - propria operatio

Czynność wsobna (3) - actio immanens

Czynność znamionująca (3) - actus notionalis

Czynny (6,7) - activus

Czysta rzeczywistość (6,7) - actus purus

Ćwiczenie się (6,7) – exercitium

D

Dane (3) - datio

Dany przez naturę (6,7) - inditus

Dar (3) - datum

Dar (3) - donum

Dar wieszczy (6,7) - vis sortis

Darmowa forma (6,7) - species gratuita

Darmowy (3,6,7) - gratuitus

Darowanie (13) - donatio

Darowizna (3) - donatio gratuita

Dawca (3) - dans

Dech (6,7) - spiritus

Deski ścienne namiotu (13) - tabula

Determinacja (6,7) - determinatio

Dlatego, że (6,7) - secundum quod

Dług (13) - debitum

Dłużnik (13) - debitor

Dobro (3,6,7) - bonum

Dobro partykularne (6,7) - bonum particulare

Dobro wspólne (6,7) - bonum commune

Dobroć (3,6,7) - bonitas

Dobrowolny (3,6,7) - voluntarius

Dobry (6,7) - bonus

Dobyć (3) - producere

Dobyć rzeczywistość z możności (6,7) - extrahere actum de potentia

Dobyć słowo (3) - proferre verbum

Dobyć z możności materii (6,7) - educere de potentia materiae

Dobycie (3) - prolatio

Dochodzenie do prawdy czy wiedzy drogą samodzielnego poszukiwania (6,7) - via inquisitionis

Dochodzenie do prawdy i wiedzy drogą osobistego odkrywania (6,7) - invenio

Dociekam (6,7) - inquiro

Dociekanie (3) - inquisitio

Dociekanie (6,7) - investigatio

Dodanie (6,7) - additio

Dokonywać refleksji (6,7) - reflecto

Dom (13) - domus

Doradca (3) - consilians

Doskonalę coś (6,7) - perficio

Doskonałość (3) - forma

Doskonałość (3) - perfectio

Doskonałość (6,7) - perfectio

Doskonały (6,7) - perfectus

Dosłowny (13) - literalis

Dostojeństwo (3) - dignitas

Doświadczenie (6,7) - experientia

Dotrzeć do (13) - applicare

Dotyk (6,7) - tactus

Dowód (3) - ratio

Dowód (6,7) - demonstratio

Dowodzenie (3) - demonstratio

Dowodzenie dedukcyjne (6,7) - demonstratio deductionis

Doznawać (6,7) - pati

Doznawanie (3,6,7) - passio

Drogą odłączania (6,7) - dividendo

Druga rzeczywistość (6,7) - actus secundus

Drugorzędnie (6,7) - secundario

Drugorzędny (3) - secundarius

Drugorzędowo (6,7) - secundario

Duch (3,6,7) - spiritus

Duch (6,7) - mens

Duchowość (6,7) - intellectualitas

Duchowy (3) - mentalis

Duchowy (6,7) - intellectualis

Dusza (6,7) - anima

Dusza (6,7) - mens

Dusza (substancja, forma) **odłączona** (6,7) - anima (substantia, forma) separata

Dusza ciąży do połączenia z ciałem (6,7) - unibilis corporis

Dusza myśląca (6,7) - anima intellectiva

Dusza odłączona od ciała (6,7) - anima separata

Dusza połączona z ciałem (6,7) - anima coniuncta

Dusza rozumna (6,7) - anima rationalis

Dusza sama w sobie: w swej istocie (6,7) - anima secundum seipsam

Dusza umysłowa (6,7) - anima intellectiva

Dusza w całym swym jestestwie (6,7) - anima secundum se totam

Dusza wegetatywna (6,7) - anima vegetabilis

Dusza wegetatywna (6,7) - anima vegetativa

Dusza zmysłowa (6,7) - anima sensibilis

Dusza zmysłowa (6,7) - anima sensitiva

Dygnitarz (3) - persona

Dyspensować (13) - dispensare

Działać na (6,7) - afficio

Działać na zmysł i wywoływać w nim zmianę (6,7) - immutari

Działacz (3) - agens

Działacz (3) - faciens

Działacz dobrowolny (3) - agens voluntarius liber

Działacz naturalny (3) - agens naturalis

Działanie (3) - actio

Działanie (6,7) - operatio

Działanie przyczynowe (3) - causalitas

Działy bytu (3) - genera

Działy bytu (3,6,7) - praedicamenda

Dziecko nieślubne (13) - spurius

Dziedzina pożądania (6,7) - appetitivum

Dziedziniec świątyni (13) - atrium

Dzielę (6,7) - divido

Dzielę coś wspólnie (6,7) - communico

Dzielić (3) - dividere

Dzieła artyzmu (6,7) - artificalia

Dzieła sztuki (6,7) - artificalia

Dzieło (3) - artificiatum

Dzieło (3) - factum

Dzieło oddzielania (6,7) - opus distinctionis

Dzieło stwarzania (6,7) - opus creationis

Dzieło wystroju (6,7) - opus ornatus

Dzierżawa (13) - locatio

Dzierżyciel (3) - continens

Dzięki (6,7) - per

Edykty senatu (13) - senatus consulta **Efod** (13) - supehumerale

Faktycznie (6,7) - secundum rem

Fałsz (6,7) - falsitas

Fałszywe świadectwo (13) - testimonium falsum

Fałszywy (6,7) - falsus

Fantazja (6,7) - phantasia

Figura (6,7) - figura

Filozofia przyrody (6,7) - philosophia naturalis

Filozofia przyrody (6,7) - scientia naturalis

Filozofowie przyrody (6,7) - naturales

Filozofowie przyrody (6,7) - philosophi naturales Forma (3) - forma

Forma materialna (6,7) - forma materialis

Forma myślowa (3,6,7) - species intelligibilis

Forma oderwana (6,7) - species abstracta

Forma podstawowa (6,7) - forma substantialis

Forma poznawcza (3) - species intelligibilis

Forma poznawcza (6,7) - species

Forma przypadłościowa (6,7) - forma accidentalis

Forma substancjalna (6,7) - forma substantialis

Forma uzupełniająca (6,7) - forma accidentalis

Forma wlana (6,7) - species influxa

Forma wlana (6,7) - species infusa

Forma wrażona (6,7) - species impressa

Forma wrodzona (6,7) - species connaturalis

Forma wszczepiona przez naturę (6,7) - species indita

Forma wyrażająca (6,7) - species expressa

Forma zmysłowa (6,7) - species sensibilis

Formalnie (6,7) - formaliter

Formy poznawcze wrodzone (6,7) - species connaturales

Gatunek (3,6,7) - species

Gatunkować (3) - specificare

Głos (3,6,7) - vox

Głos rozumu (13) - dictamen rationis

Głowa (13) - princeps

Gmatwanina prawna (13) - confusio legum

Godność (3) - dignitas

Golenie włosów (13) - rasio pilorum

Gotowe oceny (6,7) - existimationes naturales

Gotowość (6,7) - promptitudo

Granica (6,7) - terminus

Groźba (13) - comminatio

Gwałt (6,7) - coactio

Gwałt (6,7) - violentum

H

Hańba (13) - ignominia

Harmonizowanie (3) - concomitantia

Hispostaza (3) - hypostasis

Historyczny (13) - literalis

I

Idea (6,7) - idea

Idea (6,7) - ratio

Idea oddzielona (6,7) - idea separata

Idea odłączona (6,7) - idea separata

Idzie za (6,7) - consequitur

Ilość (6,7) - quantitas

Ilość ciągła (3) - quantitas continua

Ilość ciągła wewnętrzna (3) - quantitas intrinseca

Ilość ciągła zewnętrzna (3) - quantitas extrinseca

Ilość liczebna (3) - quantitas discreta

Ilość siły wartości (3) - quantitas virtutis

Ilość wymierna (3) - quantitas dimensiva

Imię (3) - nomen

Imię własne (3) - nomem proprium

Imitacja (6,7) - imitatio

Indywidualny (6,7) - indmdualis

Indywidualny (6,7) - indmduus

Informuję (6,7) - informo

Inny (3) - alius

Instynkt (6,7) - instinctus

Integralny (6,7) - integralis

Inteligencja (6,7) - inteligentia

Intencja (13) - intentio

Interpretacja (13) - interpretatio

Intuicja (3) - intuitus

Intuicja pierwszych zasad (6,7) - intellectus principiorum

Intuicyjne pojęcie sedna (6,7) - simplex intelligentia

Intuicyjne uchwycenie myślą rzeczy (6,7) - simplex apprehensio

Istnieć (3,6,7) - esse

Istnieć (6,7) - existere

Istnienie (6,7) - esse

Istnienie (6,7) - existentia

Istnienie udzielone (6,7) - esse participatum

Istota (3) - usia

Istota (3,6,7) - essentia

Istota (13) - ratio

Istota społeczna (6,7) - animal sociale

Istota złożona z duszy i ciała (6,7) - coniunctum

Istota złożona z formy i materii (6,7) - coniunctum

Istotnie (3) - simpliciter

Istotnie (6,7) - essentialiter

Istotnie (6,7) - per se

Istotnie (6,7) - simpliciter

Istotny (3,6,7) - essentialis

Istotowo (6,7) - essentialiter

Istotowy (3,6,7) - essentialis

Istoty żyjące (6,7) – viventia

Jak jednostka (6,7) - individualiter

Jak widać (3) - videtur

Jakąś częścią swojego jestestwa (6,7) - secundum aliquid sui

Jakby (3) - quasi

Jakiś (6,7) - aliquis

Jako pierwsze (6,7) - primo

Jako przysposobienie (6,7) - habitualiter

Jako sprawność (6,7) - habitualiter

Jakość (3) - qualitas

Jakość cielesna (6,7) - qualitas corporea

Jakość elementarna (6,7) - qualitas elementaris

Jakość osłabiona (6,7) - qualitas remissa

Jakość postrzegalna (6,7) - qualitas sensibilis

Jakość skarlała (6,7) - qualitas remissa

Jakość wywołująca wrażenia w zmysłach (6,7) - qualitas passibilis

Jakowyś (6,7) - aliquis

Jałowica (13) - vitula

Jeden (3) - unus

Jedno (3,6,7) - unum

Jedno przez przypadłość (6,7) - unum accidentaliter

Jednoczyć (6,7) - unire

Jednomyślność (3) - consonantia

Jednorodzony (3) - unigenitus

Jednostkowy (6,7) - individualis

Jednostka (6,7) - individuum

Jednostka nieokreślona (3) - individuum vagum

Jednostkowienie (6,7) - individuatio

Jednostkowo (6,7) - individualiter

Jednostkowość (6,7) - individuari

Jednostkowy (3) - idividualis

Jednostkowy (3,6,7) - individuus

Jedność (3,6,7) - unitas

Jedność (6,7) - communicatio

Jedność istoty (3) - unitas essentiae

Jedność ładu (3) - unitas ordinis

Jednoznaczność (3) - univocatio

Jedyny (3) - unicus

Jest gotów (6,7) - natus est

Jest konieczne (6,7) - necesse est

Jest odległy (6,7) - distat

Jest poruszane (6,7) - movetur

Jest przypadłością (6,7) - accidit

Jest w błędzie (6,7) - est falsus

Jest w sprzeczności (6,7) - repugnat

Jestem przekonany (6,7) - assentio

Jestem świadom (6,7) - percipio

Jestestwo (6,7) - substantia

Jestestwo drugie (3) - substantia secunda

Jestestwo duchowe (3) - substantia intellectualis

Jestestwo pierwsze (3) - hypostasis

Jestestwo pierwsze (3) - substantia prima

Jestestwo poza materialne (3) - substantia separata

Kaleczenie się (13) - incisura

Kapuję (6,7) - apprehendo

Karność (13) - disciplina

Kadź z brązu (13) - labrum

Kazirodztwo (13) - incestum

Każdy (3) - omnis

Kierować (13) - ordinare

Kierunek (3) - ordo

Kilka (3) - plures

Kobieta (6,7) - mulier

Kolejność (3) - ordo

Kolejność (3) - prius-posterius

Kolejność (6,7) - vicissitudo

Kołowanie (3) - circumlocutio

Kompleksja (6,7) - complexio

Konieczne przez coś innego (3) - necessarium per aliud

Konieczne samo przez się (3) - necessarium per se

Koniecznik (6,7) - necessarium

Konieczność (6,7) - necessitas

Konieczność naturalna i bezwzględna (6,7) - necesse naturalis et absoluta

Konieczność z celu (6,7) - necesse finis

Konieczność z przymusu (6,7) - necesse coactionis

Konieczny (6,7) - necessarius

Konkret (3) - concretum

Konsekracja (13) - consecratio

Korzeń (3) - radix

Kozioł (13) - hircus

Kres (3,6,7) - terminus

Krętackie myślenie (3) - sophisma

Krnąbrność (13) - contumacia

Krnąbrność (13) - protervia

Krnąbrny (13) - contumax

Królestwo (13) - regnum

Krwawa ofiara (13) - hostia

Krzyżowanie się (6,7) - mixtio

Kształt (3,6,7) - figura

Kształtować (3) - conformare

Kształtowanie (3) - conformatio

Kształtuję (6,7) - formo

Kto może cierpieć (6,7) - passibilis

Kto może doznawać (6,7) - passibilis

Kto może odbierać (6,7) - passibilis

Kupno (13) - emptio

Kuszenie (6,7) - tentatio

Kwintesencja (6,7) - quinta essentia

L

Laska (13) - virga

Lichwa (13) - usura

Liczba (3) - quantitas discreta

Liczba (6,7) - numerus

Liczba bezwględna (3) - numerus absolutus

Liczba niezłożona (3) - numerus simplex

Liczba oderwana (3) - numerus abstractus

Liczebniki (3) - termini numerales

List rozwodowy (13) - libellus repudii

Logicy (3) - sophistae

Lubować (3) - frui

Lubowanie (3) - fruitio

Ludzki (6,7) - humanus

Ł

Łaska (6,7) - gratia

Łaska darmo dana (3) - gratia gratis data

Łaska uświęcająca (3) - gratia gratis data

Łaskawość (3) - benignitas

Łącząc (6,7) - componendo

Łączenie (6,7) - compositio

Łączę (6,7) - compono

Łącznik (6,7) - medium

Łączność (6,7) - convenientia

Łączyć (6,7) - convenio

Łopatka (13) - armus

Łopatka (13) – opatula

M

Ma to do siebie (6,7) - natus est

Mający poznanie (6,7) - cognoscitivus

Majątek (13) - possesio

Mały światek (6,7) - minor mundus

Mam udział (6,7) - participio

Mam udzielone (6,7) - participio

Masa (3) - mole

Masa (3) - quantitas molis

Masa (6,7) - quantitas

Maska (3) - prosopa

Materia (6,7) - materia

Materia ilościowo oznaczona (6,7) - materia quantitate signata

Materia ilościowo oznaczona (6,7) - materia signate quantitate

Materia jednostkowa (6,7) - materia individualis

Materia myślowa (6,7) - materia intelligibilis

Materia ogólnie brana (6,7) - materia communis

Materia oznaczona przez ilość (6,7) - materia signata quantitate

Materia postrzegalna (6,7) - materia sensibilis

Materia tylko myślą uchwytna (6,7) - materia intelligibilis

Materia w ogóle (6,7) - materia communis

Materia wspólna (6,7) - materia communis

Materialnie (6,7) - materialiter

Materialny (6,7) - materialis

Mądrość (3,6,7) - sapientia

Mądruję (6,7) - sapio

Mąż (6,7) - mas

Medium (6,7) - medium

Metodą rugowania (6,7) - per remotionem

Metodą rugowania (6,7) - remotio

Mężczyzna (6,7) - vir

Mgliście (6,7) - confusio

Mgliście (6,7) - sub confusione

Miano (3) - nomen

Miara (3,13) - mensura

Miasta ucieczki (13) - urbes refugii

Mieć (6,7) - habere

Mieć moc prawa (13) - habere vim legis

Mieć się (6,7) - se habere ad

Mieć udziałowe (13) - participare

Mieć w udziale (13) - participare

Miejsce (3) - locus

Miejsce Najświętsze (13) - sancta sanctorum

Miejsce Święte (13) - sancta

Mienie (13) - possesio

Mierzący (13) - mensurans

Mierzony (13) - mensuratus

Mieszanie się elementów (6,7) - mixtio

Mikrokosmos (6,7) - minor mundus

Miłość (3) - amor

Miłość (3) - caritas

Miłośnik (3) - amans

Miłowanie (3) - diiectio

Miłujący (3) - amans

Mniemanie (6,7) - opinio

Mnożenie (6,7) - multiplicatio

Moc (3) - potentia activa

Moc (6,7) - virtus

Moc do rodzenia (3) - potentia ad generandum

Moc do tchnienia (3) - potentia ad spirandum

Moc rodzenia (3) - potentia generandi

Moc tchnienia (3) - potentia spirandi

Model (3,6,7) - exemplar

Moment (3) - instans

Monarchia (13) - regnum

Morderstwo (13) - homicidium

Mostek (13) - pectusculum

Motor (6,7) - motor

Mowa (6,7) - locutio

Mowa (6,7) - oratio

Mowa wewnętrzna (6,7) - interior locutio

Mowa zewnętrzna (6,7) - exterior locutio

Możliwe (3) - possibile

Możliwość (6,7) - possibilitas

Można wnioskować (6,7) - haberi potest

Możność (3) - potentia

Możność (6,7) - facultas

Możność (6,7) - potentia

Możność bierna (3,6,7) - potentia passiva

Możność czynna (3,6,7) - potentia activa

Możnościowy (6,7) - possibilis

Móc (3) - posse

Mózg (6,7) - cerebrum

Mroczność (6,7) - obscuritas

Mroki (6,7) - obscuritas

Myli się (6,7) - est falsus

Myśl (3) - intellectum

Myśl (3,6,7) - intellectus

Myśl (6,7) - mens

Myśl bierna (6,7) - intellectus passmis

Myśl czynna (6,7) - intellectus agens

Myśl możnościowa (6,7) - intellectus possibilis

Myśl pracująca (6,7) - intellectus adeptus

Myśl praktyczna (6,7) - intellectus practicus

Myśl przechodzi z możności w rzeczywistość (6,7) - intellectus procedit de potentia in actum

Myśl spekulatywna (6,7) - intellectus speculativus

Myśl urzeczywistniona (6,7) - intellectus adeptus

Myśl urzeczywistniona (6,7) - intellectus in actu

Myśl usprawniona (6,7) - intellectus in habitu

Myśl w możności (do nabycia nowych form poznawczych) (6,7) - intellectus in potentia

Myśl w rzeczywistości (6,7) - intellectus in actu

Myśl zaktualizowana (6,7) - intellectus in actu

Myślą poznawać (3) - intelligere

Myślą poznawalny (6,7) - intelligibilis

Myślący (3,6,7) - intelligens

Myślący (3,6,7) - intellectualis

Myśleć (3) - intelligere

Myślenie (3,6,7) - intelligentia

Myślenie (6,7) - cogitatio

Myślenie proste (6,7) - simplex intelligentia

Myślę (6,7) - intelligo

Myśliciel (3,6,7) - intelligens

Myślowy (6,7) - intellectualis

Myślowy (6,7) – intelligibilis

N

Na dalszym planie (3) - in obliquo

Na drugim planie (6,7) - secundario

Na pierwszym miejscu (6,7) - primo

Na pierwszym planie (3) - in recto

Na pierwszym planie (6,7) - primo

Na raz (6,7) - simul

Na równi (6,7) - aequaliter

Na sposób przystosowania (6,7) - dispositive

Nabyć mocy prawa (13) - obtinere vim legis

Nabyta forma poznawcza (6,7) - species acquisita

Nacinanie (13) - incisura

Naczelnik (13) - princeps

Naczynia świątyni (13) - vasa

Nadaję formę (6,7) - informo

Naddatek (6,7) - superadditio

Najemnicy (13) - mercenarii

Najpierw-potem (3,6,7) - prius-posterius

Nakaz (6,7) - imperium

Nakazuję ruch (6,7) - impero motum

Należę z kimś do czegoś jednego (6,7) - communico

Należny (13) - debitus

Należycie myślący (13) - rectus

Należycie postępujący (13) - rectus

Należycie sądzący (13) - rectus

Należycie ustawiony (6,7,13) - rectus

Należyte ustawienie (6,7) - rectitudo

Namiot spotkania (13) - tabernaculum

Namysł (13) - consilium

Napawać (6,7) - afficio

Napomykać (3) - connotare

Narodzenie (3) - nativitas

Narodzony (3) - natus

Naród (13) - gens

Narząd (6,7) - organum

Narzędny (3) - instrumentalis

Narzędzie (3,6,7) - instrumentum

Nasienie (6,7) - semen

Następowanie (6,7) - vicissitudo

Następstwo (3) - succesio

Naśladowanie (6,7) - imitatio

Naśladownictwo (6,7) - imitatio

Natężenie łaski (3) - intensio gratiae

Natura (6,7) - patrz Porządek

Natura wspólna (3) - natura communis

Naturalna forma poznawcza (6,7) - species naturalis

Naturalna samoocena (6,7) - iudicatorum naturale

Naturalna zdolność, sprawność pojmowania pierwszych zasad (6,7) - intellectus principiorum

Naturalne dane (6,7) - data naturalia

Naturalne oceny (6,7) - existimationes naturales

Naturalny trybunał (6,7) - iudicatorium naturale

Nauczanie (6,7) - instructio

Nauka o sprawach moralnych (6,7) - scientia moralis

Nauki przyrodnicze (6,7) - scientiae naturales

Nawyk (13) - assuetudo

Nazwa (3,6,7) - nomen

Nazwa bezwględna (3) - absolutum

Nazwa bezwględna (3) - nomen absolutum

Nazwa istotowa (3) - nomem essentiale

Nazwa nieodnośna (3) - absolutum

Nazwa nieodnośna (3) - nomen absolutum

Nazwa odnośna (3) - nomen relativum

Nazwa przymiotnikowa (3) - nomen adiectivum

Nazwa rzeczownikowa (3) - nomem substantivum

Nazwa stosunkowa (3) - nomen relativum

Nazwa względna (3) - nomen relativum

Nazwa zbiorowa (3) - nomen collectivum

Nazwy odnośne (3) - relativa

Nazwy stosunkowe (3) - relativa

Nazwy względne (3) - relativa

Nazywam (6,7) - denomino

Nic (6,7) - nihii

Nic nie przeszkadza (6,7) - nihii prohibet

Nic nie stoi na przeszkodzie (6,7) - nihii prohibet

Nic nie wadzi (6,7) - nihii prohibet

Nicość (6,7) - nihilum

Nie zakładając niczego wpierw istniejącego (6,7) - praesupposito nullo

Niecierpiętliwość (6,7) - impassibilitas

Niecierpiętliwy (6,7) - impassibilis

Niedociągający (6,7) - deficiens

Niedociągnięcie (6,7) - defectus

Niedokładnie (6,7) - confusio

Niedokładnie (6,7) - sub confusione

Niedola potępionych (13) - miseria

Niedomagający (6,7) - deficiens

Niedomoga (6,7) - defectus

Niedoszły (6,7) - accasionatus

Niedoszły (6,7) - deficiens

Niegodziwy (13) - iniquus

Nieistotnie (6,7) - accidentaliter

Nieistotny (6,7) - accidentalis

Niejako (3) - quasi

Niematerialność (3,6,7) - immaterialitas

Niematerialny (6,7) - immaterialis

Nienarodzoność (3) - innascibilitas

Nieoddzielny (6,7) - inseparabilis

Nieodnośnie (3) - absolute

Nieokreślony (3) - indeterminatus

Nieomal (3) - quasi

Nieomylność (6,7) - infallibilitas

Niepochodny (3) - improcessibilis

Niepodobieństwo (3) - dissimilitudo

Niepodobny (3) - anomoios

Niepodzielne (6,7) - indivisibile

Niepodzielność (6,7) - indivisibilitas

Niepodzielny (3) - indivisibilis

Niepodzielony (3) - indistinctus

Niepodzielony (3,6,7) - indivisus

Nieprawidłowość (13) - irregularitas

Nieprzekazywalny (3) - incommunicabilis

Nieprzytomni (6,7) - lethargici

Nierozumny (6,7) - irrationalis

Nierówność (3) - disparitas

Nierządnica (13) - meretrix

Nieskazitelność (6,7) - integritas

Nieskażoność (6,7) - integritas

Nieskończone (6,7) - infinitum

Nieskończoność (6,7) - infinitas

Nieskończony (6,7) - infinitus

Niesłuszny (13) - iniquus

Niesprawiedliwy (13) - iniquus

Niestworzony (3) - increatus

Nieśmiertelność (6,7) - immortalitas

Nieśmiertelny (6,7) - immortalis

Nieudowadnialny (6,7) - indemonstrabilis

Niewiedza (6,7) - nescientia

Niewłaściwe (6,7) - improprie

Niewola (13) - servitus

Niewolnica (13) - ancilla

Niewolnik (13) - servus

Niewprost (6,7) - indirecte

Niewydarzony (6,7) - accasionatus

Niewyodrębniony (3) - indistinctus

Niezależnie od czegokolwiek (6,7) - absolute

Niezawodność (6,7) - infallibilitas

Niezdolność do cierpienia (6,7) - impassibilitas

Niezdolność do odbierania (6,7) - impassibilitas

Niezdolność doznawania (6,7) - impassibilitas

Niezdolny do doznawania (6,7) - impassibilis

Niezdolny do odbierania (6,7) - impassibilis

Niezłożenie (6,7) - simpliciter

Niezłożoność (3,6,7) - simplicitas

Niezłożony (3) - simplex

Niezłożony (6,7) - simplex

Niezmierzony (3) - immensus

Nieznajomość (6,7,13) - ignorantia

Niezniszczalność (6,7) - incorruptibilitas

Niezniszczalny (6,7) - incorruptibilis

Niezniszczoność (6,7) - incorruptio

Niezrodzony (3) - ingenitus Nikt (3) - nemo

Niszczeję (6,7) - corrumpo

Nitka karmazynu (13) - filum coccineum

Norma (13) - reguła

Nowatorstwo (3) - noyitas

Nowe stwarzanie (6,7) - recreatio

Nowość (3) - novitas

Nowy czyn (3) - actus novus

Nowy zakon (3) - lex nova

Obarczenia jednostkowe (6,7) - conditiones individuales

Obarczenie (6,7) - conditio

Obarczenie jednostkowe (6,7) - conditiones individuales

Obarczenie materii (6,7) - conditiones materiae

Obciążenia jednostkowe (6,7) - conditiones individuales

Obciążenie (6,7) - conditio

Obciążenie jednostkowe (6,7) - conditiones individuales

Obciążenie materii (6,7) - conditiones materiae

Obcokrajowiec (13) - alienigena

Obcowanie (13) - conversatio

Obcy (13) - extranei

Obcy (3) - alienus

Obejmuję (6,7) - comprehendo

Obiaty (13) - oblationes

Obietnica (13) - promissio

Objęcie (6,7) - comprehensio

Obłąkani (6,7) - phrenetici

Obowiązywanie prawa (13) - obligatio

Obraz (13) - figura

Obraz (3,6,7) - imago

Obraz (6,7) - idolum

Obrazowo (3,13) - figurative

Obrzędowość (13) - caeremonialia

Obrzędy (13) - caeremoniae

Obrzędy religijne (13) - ritus

Obsługa świątyni (13) - ministri

Oburzenie (13) - scandalum

Obyczaj (13) - mos

Obywatel (13) - civis

Oczyszczenia (13) - purificationes

Odchody (13) - egestiones

Odchodzi od cielesnych zmysłów (6,7) - retrahitura corporeis sensibus

Odcisk (3,6,7) - impressio

Odcisk (6,7) - impressio

Odczucie (3) - affectio

Odczucie (6,7) - passio

Odczuwać (6,7) - afficio

Odczuwam (6,7) - percipio

Oddziaływanie (6,7) - impressio

Oddzielać (3) - separare

Oddzielanie (6,7) - divisio

Oddzielenie (3) - separatio

Oddzielić się dający (3) - separatus

Oddzielony (3,6,7) - separatus

Odejście od zmysłów (6,7) - alienatio a sensibus

Oderwalnik (3) - abstractum

Oderwanie (3) - abstrarctio

Oderwany (6,7) - abstractus

Odkrywanie prawdy drogą osobistego dochodzenia (6,7) - inwenio

Odkrywanie prawdy drogą osobistego dochodzenia (6,7) - inveniendo

Odkrywanie prawdy drogą osobistego dochodzenia (6,7) - inventio

Odkrywanie prawdy drogą osobistego dochodzenia (6,7) - via inventionis

Odległość (6,7) - distantia

Odległość co do czasu (6,7) - distantia temporalis

Odległość co do miejsca (6,7) - distantia localis

Odłączać (3) - separare

Odłączam (6,7) - divido

Odłączanie (6,7) - divisio

Odłączenie (3) - separatio

Odłączony (6,7) - separatus

Odmienność (3) - dissimilitudo

Odmienny (3) - alienus

Odnoga świecznika (13) - calamus candelabri

Odnośność (3) - respectus

Odnowa (6,7) - renovatio

Odnowa przez łaskę (3) - innovatio per gratiam

Odosobnienie (3) - solitudo

Odosobniony (3) - solitarius

Odpowiadać (3) - convenire

Odpowiadający (6,7) - conveniens

Odpowiadam (6,7) - convenio

Odpowiedni (6,7) - conveniens

Odpowiednik (3) - correlativum

Odpowiednio do (6,7) - secundum

Odpowiedniość (6,7) - convenienta

Odrębność (3,6,7) - distinctio

Odrębność myślowa (pojęciowa) (3) - distinctio secundum rationem

Odrębność rzeczowa (3) - distinctio secundum rem

Odrębny (3) - distinctus

Odrodzenie duchowe (3) - regeneratio spiritualis

Odrywam (6,7) - abstraho

Odrywanie (6,7) - abstarctio

Odrzucenie żony (13) - repudium

Odsetki (13) - usura

Odwet (13) - talio

Odwzajemnienie (3) - retributio

Odwzorowany (6,7) - expressus

Odżywianie (6,7) - nutritio

Ofiara (13) - sacrificium

Ofiara biesiadna (13) - hostia pacifica

Ofiara krwawa (13) - hostia

Ofiara pojednania (13) - hostia reconciliationis

Ofiara za grzech (13) - hostia pro peccato

Ofiarnik (13) - offerens

Ofiarować (13) - sacrificare

Ofiarujący (13) - offerens

Ogarniam (6,7) - comprehendo

Ogląd (3) - intuitus

Ogłoszenie prawa (13) - promulgatio

Ogniwo pośrednie (6,7) - medium

Ogólnie (6,7) - in communi

Ogólność (6,7) - universalitas

Ograniczenie (6,7) - determinatio

Ograniczony (6,7) - determinatus

Ojciec (3) - pater

Ojcostwo (3) - paternalitas

Okaleczenie (13) - multiiatio

Określam (6,7) - definio

Określam (6,7) - denomino

Określenie (3,6,7,13) - definitio

Określenie (3) - decursus

Określenie (6,7) - determinatio

Określony (3,6,7) - determinatus

Okrycie z koziej sierści (13) - pełłeś ciiicina

Ołtarz całopalenia (13) - altare holocaustorum

Ołtarz kadzenia (13) - altare thymiamatis

Omyłka (6,7) - falsitas

Opatrzność (13) - providentia

Opinia (6,7) - opinio

Opisywanie (3) - circumlocutio

Orzeczenia nadrzędne (6,7) - transcendentia

Orzeczenia sędziów (13) - sententialia

Orzeczenia znawców prawa (13) - responsa prudentum

Orzeczenie (3) - praedicatum

Orzecznik logiczny (3) - intentio

Orzecznik! nadrzędne (3) - transcendentalia

Orzekam (6,7) - praedico

Orzekanie (6,7) - praedicatio

Orzekanie przypadłościowe (3) - praedicatio accidentalis

Orzekanie tożsamościowe (3) - praedicatio identitatis

Osadnik (13) - colonus

Osąd (6,7) - aestimativa

Osąd rozumowy (6,7) - cogitativa

Osiągnięcia umysłu w poznawaniu rzeczy materialnych (6,7) - intellecta speculata

Osiągnięcia umysłu w poznawaniu rzeczy materialnych (6,7) - intelligibilia speculata

Osnowa w tkaninie (13) - stamen

Osoba (3,6,7) - persona

Osobistość (3) - persona

Osobnik (3) - suppositum

Osobno (3) - singulariter

Osobność (3) - singularitas

Osobowość (3) - personalitas

Oświecać (6,7) - ilumino

Oświecenie (3,6,7) - illuminatio

Otrzymać (3) - recipere

Owoc myśli (3) - intellectum

Oznaczać (3) - significare

Oznaczam (6,7) - significo

Oznaki najwyższej czci (3) - adoratio latriae

Oznaki najwyższej czci (3) - latria

Ożywione (6,7) – animatum

Pamięć (6,7) - memoria

Panowanie (3,6,7) - dominium

Państwo (13) - civitas

Parcie (6,7) - inclinatio

Partykularne uwarunkowania (6,7) - particulares conditiones

Pasować do (6,7) - convenio

Pektorał (13) - rationale

Pełny kres (3) - complementum

Per excessum (6,7) - metodą uznania nadwyższości i przewodnictwa

Pewniki (13) - dignitates

Pewność (6,7) - certitudo

Pewny (6,7) - certus

Pięcioistny (3) - quinus

Pięć orzeczeń (6,7) - quinque universalia

Pięćdziesiątnica (13) - pentecostes

Piękno (3) - species

Pierwej (3) - per prius

Pierwiastek (3) - principium

Pierwiastek będący pierwszym wsobnym początkiem życia (6,7) - primum principium vitae

Pierwiastek umysłowy (6,7) - intellectivum

Pierwiastek umysłowy (6,7) - intellectuale

Pierwiastek umysłowy (6,7) - principium intellectivum

Pierwiastek wewnętrzny (6,7) - principium

Pierwiastek zmysłowy (6,7) - sensitivum

Pierwiastki jednostkowe (6,7) - principia individualia

Pierwiastki ujednostkowienia (3) - principia individuantia

Pierworodny (3,6,7) - primogenitus

Pierwotnie (3) - per prius

Pierwsza rzeczywistość (6,7) - actus primus

Pierwsze ożywione (6,7) - primum animatum

Pierwsze pojęcia myśli (6,7) - prima intelligibilia

Pierwsze poznawcze zetknięcie się myśli z rzeczą (6,7) - simplex intelligentia

Pierwsze uchwycenie myślą rzeczy (6,7) - simplex apprehensio

Pierwsze uchwycenie przez myśl rzeczy (6,7) - simplex intelligentia

Pierwsze uchwycenie rzeczy (6,7) - apprehensio

Pierwsze zetknięcie się umysłu z rzeczą (6,7) - apprehensio

Pierwsze-wtóre (6,7) - prior-posterior

Pierwsze-wtóre (3) - prius-posterius

Pierwszeństwo (3,6,7) - prioritas

Pierwszorzędny (3) - primarius

Pierwszy w zamierzeniu (6,7) - prior intentione

Plebiscyt (13) - plebiscita

Płodność (3) - fecunditas

Płody rolne (13) - noscentia de terra

Płyta (13) - tabula

Po linii czego (6,7) - secundum

Po prostu (3) - simpliciter

Pobicie (13) - percussura

Pobrać (3) - accipere

Pochodzę (6,7) - procedo

Pochodzenie (3,6,7) - processio

Pochodzenie myślowe (3) - processio intelligibilis

Pochód (6,7) - processus

Pochybny (6,7) - deficiens

Początek (3,6,7,13) - principium

Początkobiorca (3,6,7) - principatum

Początkodawca (3) - auctor

Początkodawca (3,6,7) - principium

Początkodawstwo (3) - auctoritas

Poczęcie (3) - conceptio

Poczęcie (3) - conceptus

Pod jakimś względem (6,7) - secundum quid

Pod względem (6,7) - secundum

Podarunek (3) - munus

Podatność (6,7,13) - aptitudo

Podejrzenie żony o cudzołóstwo (13) - zelotypia

Podleganie (6,7) - subiectio

Podleganie domowe lub obywatelskie (6,7) - subiectio oeconomica vel civilis

Podleganie niewolnicze (6,7) - subiectio servuis

Podległość (3) - subiectio

Podłoże (3,6,7) - suppositum

Podmiot (6,7) - subiectum

Podmiot chcący (3) - volens

Podmuch (3) - flatus

Podmuch (3) - spiritus

Podobieństwo (6,7) - similitudo

Podobieństwo gatunkowe (3) - similitudo secundum speciem

Podobieństwo rodzajowe (3) - similitudo secundum genus

Podobizna (6,7) - idolum

Podobizna (6,7) - similitudo

Podobne (6,7) - simile

Podobny (3) - homoios

Podobny (3) - homoiusios

Podobny (6,7) - similis

Podpadać pod (6,7) - cadere sub

Podpadający pod myśl (6,7) - intelligibilis

Podstawa (6,7) - ratio

Podział (3,6,7) - divisio

Podzielne (6,7) - divisibile

Podzielny (3,6,7) - divisibilis

Podzielony (3,6,7) - divisus

Poganie (13) - gentes

Poganie (13) - gentiies

Pojedyncza substancjalna jednostka (6,7) - singulare

Pojedyńczość (3) - singularitas

Pojedynczy (3) - singularis

Pojemność (6,7) - capacitas

Pojemny (6,7) - capax

Pojęcia (6,7) - contraria

Pojęcie (3) - conceptio

Pojęcie (3) - conceptus

Pojęcie (3) - ratio

Pojęcie (6,7) - apprehensio

Pojęcie (6,7) - apprehensium

Pojęcie (6,7) - comprehensio

Pojęcie (6,7) - conceptio

Pojętność (6,7) - intellectus principiorum

Pojmowanie (6,7) - acceptio

Pojmowanie (6,7) - intellectus principiorum

Pojmuję (6,7) - accipi

Pojmuję (6,7) - apprehendo

Pojmuję (6,7) - comprehendo

Pojmuję (6,7) - intelligo

Pokrewieństwo (6,7) - propinquitas

Pokrycie z koziej sierści (13) - saga ciiicina

Pole działania (6,7) - operabile

Polecenia (13) - directiones

Polecenia (13) - mandata

Polowanie na zwierzynę (6,7) - venatio sylvestrium

Połączenie (6,7) - compositio

Połączenie (6,7) - unio

Połączenie istniejące w rzeczach (6,7) - compositio rei

Połączenie jakiego dokonuje myśl (6,7) - compositio intellectus

Położenie (3) - situs

Położenie (6,7) - conditio

Pomnożenie (6,7) - multiplicatio

Pomysł (6,7) - conceptio

Pomysł (6,7,13) - ratio

Pomysł w umyśle (3) - ratio idealis

Pomysły wieczne (6,7) - rationes aeternae

Poniekąd (3) - quasi

Poniekąd (6,7) - quodammodo

Poprawność (13) - rectitudo

Poprawny (13) - rectus

Poprzez (6,7) - per

Porównanie (3,6,7) - comparatio

Porusza się (6,7) - movetur

Poruszam (6,7) - moveo

Poruszenie (6,7) - motio

Poruszyciel (6,7) - motor

Porządek (3,6,7) - ordo

Porządek natury (6,7) - ordo naturae

Porządek natury według kolejności powstawania i następowania w czasie (6,7) - ordo naturae secundum viam generationis et temporis

Porządek rzeczy we wszechświecie (6,7) - ordo rerum

Porządek ustalony przez naturę (3) - ordo naturae

Porządek ustalony przez rozum (3) - ordo rationis

Porządek ustalony przez wywód (3) - ordo originis

Porządek według doskonałości czyli zamierzenia natury (6,7) - ordo naturae secundum viam perfectionis sive intentionis naturae

Porządkować (3) - ordinare

Porządkuję (6,7) - ordinor

Posiadłość (13) - possesio

Posłanie (3) - missio

Posłaniec (3) - missus

Posłannictwo (3) - missio

Posłannictwo niewidzialne (3) - missio invisibilis

Posłannictwo w czasie (3) - missio temporalis

Posłannictwo widzialne (3) - missio visibilis

Posłannictwo wieczne (3) - missio aeterna

Posłany (3) - missus

Posługa (6,7) - ministerium

Posługa aniołów (3) - ministerium angelorum

Posługiwać się (6,7) - utor

Posługiwać się czymś (3) - uti

Posługiwanie się (6,7) - conversio

Postać (3) - forma

Postać (3) - species

Postać poznawcza (3) - intentio

Postać poznawcza rzeczy (6,7) - intentio

Postęp (6,7) - profectus

Postępowanie (13) - actio

Postępowanie (6,7) - operatio

Postępowanie ludzkie (13) - actus humanus

Postępuję w czymś (6,7) - proficie

Postrzegalne przez przypadłość (6,7) - sensibilia per accidens

Postrzegalny (6,7) - sensibilis

Postrzegam (6,7) - sentio

Posyłacz (3) - mitens

Posyłający (3) - mitens

Poszczególnik (3) - particulare

Poszczególnik (3) - singulare

Poszczególny (3) - singularis

Poszczegół (3,6,7) - particulare

Poszczegół (6,7) - singulare

Poszczegółowość (6,7) - singularitas

Poszukiwanie (3) - inquisitio

Poszukuję (6,7) - inquiro

Pośledni (3) - posterior

Pośrednictwo (6,7) - medium

Potęga (3) - potentia activa

Potrójny (3) - triplex

Pouczenie (3) - instructio

Powaga naukowa (3) - auctoritas

Powielać (3) - multiplicare

Powielanie (6,7) - multiplicatio

Powiew (3) - flatus

Powinność (13) - debitum

Powinny (13) - debitus

Powinowactwo (6,7) - convenienta

Powołać do bytu (3) - producere

Powołać do bytu (6,7) - producere in esse

Powód (3,6,7,13) - ratio

Powstawać (6,7) - generari

Powstawanie (3,6,7) - generatio

Powszechnie (6,7) - communiter

Powszechnik (3,6,7) - universale

Powszechność (6,7) - communitas

Powszechność (6,7) - universalitas

Powzięcie (6,7) - intentio

Pozanaturalne (6,7) - praeternaturalia

Pozbawienie (3) - privatio

Poznający (6,7) - cognoscens

Poznaje (3) - est cognoscitivum

Poznaję (6,7) - cognosco

Poznaję myślowo (6,7) - intelligo

Poznaję umysłowo (6,7) - intelligo

Poznanie (3,6,7) - cognitio

Poznanie (3) - notitia

Poznanie bez wyodrębnień (6,7) - cognitio indistincta

Poznanie bez wyszczególnień (6,7) - cognitio indistincta

Poznanie dokładne (6,7) - cognitio determinata

Poznanie doświadczalne (6,7) - cognitio experimentalis

Poznanie eksperymentalne (6,7) - cognitio experimentalis

Poznanie niesprecyzowane (6,7) - cognitio indistincta

Poznanie ogólnikowe (6,7) - cognitio confusa

Poznanie ogólnikowe (6,7) - cognitio sub confusione

Poznanie określone (6,7) - cognitio determinata

Poznanie umysłowe (6,7) - cognitio intellectiva

Poznanie we mgle (6,7) - cognitio confusa

Poznanie we mgle (6,7) - cognitio sub confusione

Poznanie wyodrębniające (6,7) - cognitio distincta

Poznanie wyraźne (6,7) - cognitio determinata

Poznanie wyszczególniające (6,7) - cognitio distincta

Poznanie z doświadczenia (3) - cognitio experimentalis

Poznanie z przeżyciem (3) - perceptio

Poznanie zacierające różnice (6,7) - cognitio confusa

Poznanie zacierające różnice (6,7) - cognitio sub confusione

Poznanie zamazane (6,7) - cognitio confusa

Poznanie zamazane (6,7) - cognitio sub confusione

Poznanie zamglone (6,7) - cognitio confusa

Poznanie zamglone (6,7) - cognitio sub confusione

Poznanie zmysłowe (6,7) - cognitio sensitiva

Poznawać (6,7) - considero

Poznawalność (6,7) - cognoscibilitas

Poznawalność umysłowa rzeczy (6,7) - intelligibilitas

Poznawalny (6,7) - cognoscibilis

Poznawanie (6,7) - cognitio

Poznawca (6,7) - cognoscens

Poznawczy (6,7) - cognoscitivus

Pozostawanie (3) - permanentia

Pożądający (6,7) - appetens

Pożądalny (6,7) - appetibilis

Pożądam (6,7) - appeto

Pożądam (6,7) - concupisco

Pożądanie (6,7) - appetitivum

Pożądanie (6,7) - appetitus

Pożądanie gniewliwe (6,7) - appetitus irascibilis

Pożądanie idące za formą naturalną (6,7) - appetitus naturalis

Pożądanie idące za poznaniem (6,7) - appetitus animalis

Pożądanie naturalne (6,7) - appetitus naturalis

Pożądanie pożądliwe (6,7) - appetitus concupiscibilis

Pożądanie umysłowe (6,7) - appetitus intellectivus

Pożądanie zmysłowe (6,7) - appetitus sensitivus

Pożądanie zmysłowe (6,7) - appetitus sensualis

Pożądanie zmysłowe (6,7) - appetitus sensualitas

Pożądawca (6,7) - appetens

Pożądawczy (6,7) - appetitivus

Pożądliwość (6,7) - concupiscentia

Pożyczka (13) - mutuum

Późniejszy (3) - posterior

Pragnę (6,7) - desidero

Praktyka (13) - ars

Prasumienie (6,7,13) - synderesis

Prawda (6,7) - veritas

Prawdziwe (6,7) - verum

Prawdziwość (6,7) - veritas

Prawidło (13) - reguła

Prawo (13) - ius

Prawo (13) - lex

Prawo narodów (13) - ius gentium

Prawo obywatelskie (13) - ius civile

Prawo oparte na edykcie senatu (13) - honorarium

Prawo pretorskie (13) - ius praetorium

Prawodawca (13) - legislator

Prawość (6,7) - rectitudo

Prawy (6,7) - rectus

Prawzór (6,7,13) – exemplar

Proporcja nierówności (3) - proportio inaequalitatis

Prostość (13) - rectitudo

Prosty (6,7) - simplex

Prosty wzrost (6,7) - statura recta

Prowadzenie do celu (13) - ordo ad finem

Prze (6,7) - inclinatur

Przebieg (6,7) - processus

Przebłagalnia (13) - propitiatorium

Przebłaganie (13) - expiatio

Przebywanie (3) - inhabitatio

Przechodzień (13) - peregrinus

Przechowanie (6,7) - conservatio

Przecistawność względna (3) - oppositio relativa

Przeciwieństwo (6,7) - contrarietas

Przeciwny (6,7) - contrarius

Przeciwstawniki (3) - opposita

Przeciwstawność (3,6,7) - oppositio

Przeciwstawność odnośna (3) - oppositio relativa

Przeciwstawność stosunkowa (3) - oppositio relativa

Przeciwstawny (6,7) - oppositus

Przeczenie (3) - negatio

Przede wszystkim (3) - per prius

Przedistnieć (6,7) - praepraeexistere

Przedmiot (6,7) - obiectum

Przedmiot chcenia (3) - volitum

Przedmiot dostosowany (6,7) - obiectum adaequatum proportionatum

Przedmiot miłowany (3) - amatum

Przedmiot myśli (6,7) - intelligibile

Przedmiot proporcjonalny (6,7) - obiectum adaequatum proportionatum Przedmiot przypadłościowy (6,7) - obiectum sensus per accidens

Przedmiot przyzwolony (3) - appropriatum

Przedmiot uboczny (6,7) - obiectum sensus per accidens

Przedmiot wiedzy (6,7) - scibile

Przedmiot właściwy (6,7) - obiectum intellectus proprium

Przedmiot właściwy (6,7) - obiectum sensus proprium

Przedmiot wspólny (6,7) - obiectum sensus commune

Przedstawiać (3) - repraesentare

Przedstawiam (6,7) - repraesento

Przedstawienie (6,7) - repraesentatio

Przejście (3) - mutatio

Przejście (3) - transitus

Przejście z możności do rzeczywistości (3) - exitus de potentia od actum

Przekabacenie (13) - seductio

Przekaz (3) - communicatio

Przekazuję (6,7) - communico

Przekazuję dziedzicznie (6,7) - traduco

Przekazywać (3) - communicare

Przekazywalny (3) - communicabilis

Przekazywanie (3) - communicatio

Przekonanie (6,7) - assensus

Przekupny głos (13) - venale suffragium

Przemiana (3,6,7) - transmutatio

Przemieniając (6,7) - transmutando

Przemyślenie (6,7) - excogitatio

Przeniesienie (3) - decursus

Przenoszę dziedzicznie (6,7) - traduco

Przenośnie (3) - metaforice

Przepaść dzieląca (6,7) - distantia

Przepisy obrzędowe (13) - caeremonialia

Przepisy obrzędowe i sądownicze starego prawa (13) - legalia

Przepisy porządkowe (13) - iudicialia

Przepisy sądownicze (13) - iudicialia

Przepisy starego prawa (13) - legalia

Przepisy ustrojowe (13) - iudicialia

Przesłanka (13) - enunciatio

Przesłanka (6,7,13) - propositio

Przestrzeganie określonych praktyk (13) - observantiae

Przestrzeganie określonych praktyk (13) - observationes

Przestrzeganie prawa (13) - observantia

Przestrzeganie przykazań (13) - observantia

Przeświadczenie (6,7) - assensus

Przetwarzając (6,7) - transmutando

Przewód (3) - processus

Przez (6,7) - per

Przez przypadłość (6,7) - accidentaliter

Przeznaczenie (3) - terminus

Przy tych samych okolicznościach (13) - ceteris paribus

Przybranie (3,13) - adoptio

Przybrany za syna (3) - adoptivus

Przybysz (13) - advena

Przybytek (13) - tabernaculum

Przyczepiony (3) - affixus

Przyczyna (3,6,7) - causa

Przyczyna celowa (6,7) - causa finalis

Przyczyna dalsza (6,7) - causa remota

Przyczyna działająca (6,7) - causa agens

Przyczyna formalna (6,7) - causa formalis

Przyczyna istotna (6,7) - causa per se

Przyczyna materialna (6,7) - causa materialis

Przyczyna nieistotna (6,7) - causa per accidens

Przyczyna partykularna (6,7) - causa particularis

Przyczyna powszechna (6,7) - causa universalis

Przyczyna przypadłościowa(6,7) - causa per accidens

Przyczyna sprawcza (6,7) - causa efficiens

Przyczyna sprawcza (6,7) - efficiens

Przyczyna uboczna (6,7) - causa per accidens

Przyczyna właściwa (6,7) - causa propria

Przyczyna własna (6,7) - causa propria

Przyczyna zasadnicza (6,7) - causa per se

Przyczynowość (3,6,7) - causalitas

Przyczynowy (6,7) - causalis

Przydany z natury (6,7) - inditus

Przydarza się (6,7) - accidit

Przygodnik (6,7) - contingens

Przygodność (6,7) - contingentia

Przyjąć (3) - recipere

Przyjęcie poznawcze (6,7) - acceptio

Przyjęty poznawczo (6,7) - acceptus

Przyjmuję (6,7) - recipio

Przyjmuję poznawczo (6,7) - accipi

Przykazać (13) - praecipere

Przykazania moralne (13) - praecceptia moralia

Przykazania nakazujące (13) - praecceptia affirmativa

Przykazania obrzędowe (13) - praeceptia caeremonialia

Przykazania porządkowe (13) - praeceptia iudicalia

Przykazania przeczące (13) - praeceptia negativa

Przykazania sądownicze (13) - praeceptia iudicalia

Przykazania twierdzące (13) - praeceptia affirmativa

Przykazania ustrojowe (13) - praeceptia iudicalia

Przykazania zakazujące (13) - praeceptia negativa

Przykazanie (13) - praeceptum

Przykładać (13) - applicare

Przykucie do jednego (6,7) - determinatio

Przykuty do jednego (6,7) - determinatus

Przyłączyć (3) - adiungere

Przymiot istotowy (3) - atributum essentiale

Przymiotować (3) - atributere

Przymus (6,7) - coactio

Przynależność (6,7) - conditio

Przynależność jednostkowa (6,7) - conditiones individuales

Przynależność materii (6,7) - conditiones materiae

Przynależności jednostkowe (6,7) - conditiones individuales

Przypadam (6,7) - convenio

Przypadkowy (6,7) - accidentalis

Przypadłościowy (3) - accidentalis

Przypadłość (3,6,7) - accidens

Przypisać (3) - atributere

Przypominanie (6,7) - reminiscentia

Przyporządkować (13) - ordinare

Przyporządkowanie celowi (13) - ordo ad finem

Przyporządkowuję (6,7) - ordinor

Przypuszczenie (6,7) - coniectura

Przyrównanie (6,7) - comparatio

Przysługiwać (3) - competere

Przysługiwać (3) - convenire

Przysługujący z natury (6,7) - connaturalis

Przysługuje (6,7) - compedit

Przysługuję (6,7) - convenio

Przysposobić (3) - disponere

Przysposobić (6,7) - reddere habilia

Przysposobienie (6,7) - habitus

Przystawać (3) - convenire

Przystoi (6,7) - convenio

Przystosować (3) - disponere

Przystosowalność (6,7) - aptitudo

Przystosowania (13) - dispositiones

Przystosowanie (3,6,7) - dispositio

Przystosowany (6,7) - dispositus

Przystosowuję (6,7) - dispono

Przyszłe fakty (6,7) - futura

Przytaczać dowody (3) - rationem inducere

Przywiązania uczuciowe (6,7) - affectiones

Przywiązania uczuciowe (6,7) - affectus

Przywilej (13) - priyilegium

Przyznać (3) - atributere

Przyzwalać (3) - appropriare

Przyzwolenie (3) - appropriatio

Przyzwyczajenie (13) - assuetudo

Psuję się (6,7) - corrumpo

Ptaki (13) - aves

Publiczne obwieszczenie (13) - promulgatio

Pyszałkowate zaufanie w sobie (6,7) - praesumptio superba

Raj (6,7) - paradisus

Ramię (13) - armus

Referendum (13) - plebiscita

Refleksja (6,7) - reflexio

Represje (13) - scandalum

Robocizna (3) - factum

Robota (3) - factio

Robotnicy (13) - mercenarii

Rodzaj (6,7) - genus

Rodzaj logiczny (6,7) - genus logicum

Rodzaj naturalny (6,7) - genus naturale

Rodzaje (3) - genera

Rodzaje (3) - praedicamenda

Rodzenie (3,6,7) - generatio

Rodzenie bierne (3) - generatio passiva

Rodzenie czynne (3) - generatio activa

Rodzenie się (3) - nativitas

Rodzę (6,7) - genero

Rodziciel (3) - generans

Rodzić (3) - generare

Rodzić (3) - genitor

Rodzić (3) - gignere

Rodzić się (6,7) - generari

Rodzieniec (3) - genitus

Rodzony (3) - genitus

Rodzony (3) - natus

Rok darowania i wypuszczania (13) - annus remissionis

Rosnąć lub maleć (6,7) - recipere magnis et minus

Rośliny (6,7) - plantae

Rozbieżne (3) - disparatae

Rozbieżny (3) - discrepans

Rozdrabniać na jednostki (6,7) - individuari

Rozdrobnienie na jednostki (6,7) - indmduatio

Rozkaz (6,7) - imperium

Rozkazywać (13) - imperare

Rozkład (3,6,7) - corruptio

Rozkładać się (3) - corrumpre

Rozkładam (6,7) - corrumpo

Rozkoszować (3) - frui

Rozkoszowanie (3) - fruitio

Rozkoszowanie się Bogiem (6,7) - fruitio Dei

Rozpatrywać (6,7) - considero

Rozporządzenia (13) - dispositiones

Rozrost (6,7) - augmentum

Rozrzedzanie (6,7) - rarefactio

Rozrzutność (21) - banausia

Rozrzutność (21) - consumptio

Rozrzutność (21) - apyrokalia

Rozsądzam (6,7) - iudico

Rozum (3,6,7,13) - rado

Rozum należycie ustawiony (13) - recta ratio

Rozum niższy (6,7) - ratio inferior

Rozum partykularny (6,7) - ratio particularis

Rozum powszechny (6,7) - ratio universalis

Rozum praktyczny (13) - ratio practica

Rozum praktyczny (6,7) - ratio particularis

Rozum spekulatywny (13) - ratio speculativa

Rozum wyższy (6,7) - ratio superior

Rozumienie rzeczy (6,7) - simplex apprehensio

Rozumny (6,7) - rationalis

Rozumować (6,7) - ratiocinari

Rozumowanie (3) - cogitatio

Rozumowanie (6,7) - ratiocinatio

Rozważenie (6,7) - consideratio

Rozważyć (6,7) - considero

Równie (6,7) - aequaliter

Równo (6,7) - aequaliter

Równoczesny (3) - coaevus

Równość (3,6,7) - aequalitas

Równowaga (6,7) - aequalitas

Równowaga kompleksji (6,7) - aequalitas complexio

Równowaga krzyżowania się elementów (6,7) - aequalitas mixtionis Równowaga psychofizyczna (6,7) - aequalitas complexio

Równoznaczność (3) - aequivocatio

Różne ośrodki funkcji psychicznych (6,7) - diversa principia operationum

Różnią się co do gatunku (6,7) - differunt specie genere

Różnią się co do rodzaju (6,7) - differunt specie genere

Różnią się liczbowo (6,7) - differunt numero

Różnią się myślnie (6,7) - differunt ratione

Różnią się pojęciowo (6,7) - differunt ratione

Różnią się rzeczowo (6,7) - differunt re

Różniący (6,7) - differens

Różnica (3,6,7) - differentia

Różnica gatunkowa (3) - differentia specifica

Różnica myślna (6,7) - differentia rationis

Różnica pojęciowa (6,7) - differentia rationis

Różnica rzeczowa (6,7) - differentia realis

Różnicować (3) - diversificare

Różnicować (6,7) - diversivicor

Różnić się (3) - differe

Różnię (6,7) - differo

Różnię się (6,7) - differo

Różnorodność (3) - diversitas

Różnorodny (3) - diversus

Różność (3,6,7) - diversitas

Różnoznacznie (6,7) - aequivoce

Różny (3,6,7) - diversus

Ruch (3,6,7) - motus

Ruch miejscowy (3) - motus localis

Ruch na zewnątrz (3) - motus ad exstra

Ruch wewnątrz (3) - motus ad intra

Ruchadło (3,6,7) - mobile

Rugować (3) - removere

Rysy rozpoznawcze (6,7) - notio

Rząd (3) - ordo

Rządy (13) - gubernatio

Rządy anielskie (6,7) - ordines

Rządzący (13) - princeps

Rządzenie (6,7,13) - gubernatio

Rzecz (6,7) - res

Rzecz doskonalona (6,7) - perfectibile

Rzecz natury (3) - res naturae

Rzecz odwzorowana (6,7) - exemplatum

Rzecz określana (6,7) – definitum

KOMENTARZ DO „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”

Autor Tomasz z Akwinu
Wydawnictwo Naukowe PWN

SPIS TREŚCI

Tomistyczna „reforma” neoplatonizmu w *Komentarzu do „Księgi o* przyczynach” Tomasza z Akwinu *(Artur Andrzejuk)*

TOMASZA Z AKWINU
KOMENTARZ DO „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”

[Wstęp] 3

1. Wszelka przyczyna pierwszorzędna bardziej wpływa na to, co przez nią spowodowane, niż wtórna przyczyna powszechna ... 5

2. Wszelkie bytowanie wyższe albo jest „wyższe” względem wieczności i jest „przed” nią, albo występuje „wraz” z nią, albo jest „po” wieczności ale „powyżej” czasu..... 14

3. Wszelka dusza szlachetna posiada trzy działania; gdyż z jej działań wypływa działanie ożywiające, intelektualne i boskie .. 22

4. Pierwszą wśród rzeczy stworzonych jest bytowanie, a „przed” nim samym nie ma niczego innego, co byłoby stworzone..... 33

5. Pierwsze inteligencje wyższe, które następują po przyczynie pierwszej, „odciskają” formy wtórne, które trwają i nie ulegają zniszczeniu w ten sposób, że nie jest czymś koniecznym powtarzanie „odciskania” ich wobec jakichś innych form. Inteligencje wtórne natomiast „odciskają” formy zmienne, dające się oddzielić, takie jak dusza..... 45

6. Przyczyna pierwsza przekracza [wszelką] wypowiedź, mowa zaś nie wystarcza, aby ją opisać, a to z powodu opisu samego jej bytowania, ponieważ ona sama znajduje się ponad wszelką

przyczyną i można o niej opowiedzieć tylko przez odwołanie do przyczyn wtórnych, które są oświetlane przez światło przyczyny pierwszej 55

7. Inteligencja jest substancją, która nie podlega podziałowi 64

8. Wszelka inteligencja zna to, co znajduje się „ponad" nią, oraz to, co znajduje się „pod" nią, chociaż to, że wie, co znajduje się „pod" nią, zawdzięcza temu, że jest tego czegoś przyczyną, to natomiast, że wie, co się znajduje „ponad" nią, zawdzięcza temu, że otrzymuje od tego czegoś [jakieś] dobra 73

9. Wszelka stałość inteligencji oraz istota pochodzą od czystej dobroci, która jest przyczyną pierwszą 77

10. Wszelka inteligencja jest pełna form, chociaż między nimi są takie, które zawierają formy bardziej powszechne, oraz takie, które zawierają formy mniej powszechne 90

11. Wszelka inteligencja poznaje rzeczy wieczne, które nie niszczeją ani też nie podlegają czasowi 98

12. Niektóre ze wszystkich bytów pierwszych znajdują się w innych na sposób, który dopuszcza, aby stała się z nich jedność w czymś innym 105

13. Wszelka inteligencja poznaje swoją istotę 111

14. W każdej duszy rzeczy zmysłowo odczuwalne znajdują się dzięki temu, że jest ona ich wzorcem, rzeczy zaś umysłowo poznawalne znajdują się w niej, ponieważ je ona zna 114

15. Każdy wiedzący zna swoją istotę, a więc powraca do swojej istoty powracaniem zupełnym 119

16. Wszystkie moce, które nie mają kresu, są zależne od czegoś pierwszego nieskończonego, co jest mocą [wszystkich] mocy, ale nie dlatego, że są one nabyte, trwałe i znajdujące się wśród rzeczy, chociaż są mocą rzeczy posiadających trwałość 124

17. Wszelka moc zjednoczona jest bardziej nieskończona niż moc zwielokrotniona 132

18. Wszystkie rzeczy posiadają istotę dzięki bytowi pierwszemu, wszystkie zaś rzeczy żywe są poruszane przez swoją istotę

dzięki pierwszemu życiu, wszystkie natomiast rzeczy umysłowo poznające posiadają wiedzę dzięki pierwszej inteligencji 134

19. Wśród inteligencji istnieje taka, która jest inteligencją boską, ponieważ ona sama czerpie z dóbr pierwszych, które pochodzą od przyczyny pierwszej, na wiele sposobów przyjmowania. Istnieje też wśród nich taka inteligencja, która jest tylko inteligencją, ponieważ nie przyjmuje ona [niczego] od dóbr pierwszych inaczej niż za pośrednictwem inteligencji. Między duszami natomiast istnieje taka, która jest duszą umysłowo poznawalną, ponieważ ona sama jest zależna od inteligencji, wśród nich zaś istnieje to, co jest wyłącznie duszą. Z kolei między ciałami naturalnymi istnieje takie, któremu przysługuje dusza rządząca nim samym i sprawująca kierownictwo nad nim samym, ale są też między nimi takie, które są wyłącznie ciałami naturalnymi nieposiadającymi duszy 140

20. Przyczyna pierwsza rządzi wszystkimi rzeczami stworzonymi, nie mieszając się z nimi 144

21. Coś pierwszego jest bogate [bytowo] z powodu siebie samego i jest bogate bardziej [niż pozostałe rzeczy] 150

22. Przyczyna pierwsza przekracza wszelką nazwę, którą jest nazywana, ponieważ nie odnosi się do niej ani umniejszenie, ani też samo uzupełnianie 153

23. Wszelka inteligencja boska zna rzeczy dzięki temu, że sama jest inteligencją, i rządzi nimi dzięki temu właśnie, że jest boska 157

24. Przyczyna pierwsza istnieje we wszystkich rzeczach według jednej dyspozycji [bytowej], ale wszystkie rzeczy „w" przyczynie pierwszej nie istnieją już według jednej [bytowej] dyspozycji 160

25. Zjednoczone [wewnętrznie] substancje umysłowo poznawalne nie są zrodzone z innej rzeczy, a wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie nie jest zrodzona z innej rzeczy 166

26. Każda substancja istniejąca dzięki sobie samej nie podlega zniszczeniu 171

27. Wszelka substancja zniszczalna, niewieczna, albo jest złożona, albo jest sprowadzona [w swoim istnieniu] do innej rzeczy ... 174

28. Wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie jest prosta [bytowo] i nie ulega podziałowi ... 176

29. Wszelka substancja prosta [bytowo] istnieje dzięki sobie samej, czyli dzięki swojej istocie ... 180

30. Każda substancja stworzona w czasie albo zawsze znajduje się w czasie i czas z niej nie „odpływa", gdyż jest właśnie stworzona równo z czasem, albo „odpływa" poza czas, a czas z kolei „wypływa" z niej, ponieważ jest stworzona w pewnych momentach czasu ... 182

31. Między rzeczą, której substancja i działanie znajdują się w „chwili" wieczności, a rzeczą, której substancja i działanie znajdują się w chwili czasu, istnieje coś pośredniego, i jest to coś, czego substancja wywodzi się z „chwili" wieczności, działanie natomiast wywodzi się z chwili czasu ... 189

32. Wszelka substancja, która pod względem niektórych swoich dyspozycji podlega wieczności, a pod względem innych swoich dyspozycji podlega czasowi, jest zarazem bytem i rodzeniem ... 192

Dane oryginału
H.D. Saffrey (éd.), Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositio
2ème édition © Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002
www.vrin.fr

Okładkę projektował
Wiesław Kosiński

Redaktor inicjujący
Monika Michowicz

Redaktor
Tomasz Rosiński

Podręcznik akademicki dotowany przez
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Copyright © for the Polish edition
by Wydawnictwo Naukowe PWN SA
Warszawa 2010

ISBN 978- 83-01-16433-1

Wydawnictwo Naukowe PWN SA
02-676 Warszawa, ul. Postępu 18
tel. 22 69 54 321, faks 22 69 54 288
e-mail: pwn@pwn.com.pl; www.pwn.pl

TOMISTYCZNA „REFORMA" NEOPLATONIZMU W *KOMENTARZU DO „KSIĘGI O PRZYCZYNACH"* TOMASZA Z AKWINU

Komentarz Tomasza z Akwinu do *Księgi o przyczynach* (*Liber de causis*) jest tekstem niezwykłym i to przynajmniej z kilku powodów. Już sama bowiem *Księga* jest komentarzem do kilkudziesięciu tez Proklosa (412–485), jednego z ostatnich wielkich neoplatoników, napisanym przez nieznanego arabskiego autora. Mistrzowie średniowiecza, z Tomaszem z Akwinu na czele, komentowali więc komentarz. Najbardziej niezwykłe jest jednak w tej historii to, że mistrzowie ci przez wiele lat – od czasu przetłumaczenia *Księgi* na łacinę do momentu powstania *Komentarza* Tomasza z Akwinu w 1272 roku – uważali *Liber de causis* za tekst Arystotelesa i starali się jej tezy uzgodnić z innymi znanymi jego dziełami.

Niezwykła jest także filozofia, z którą spotykamy się w przetłumaczonym tekście. W pierwszej – Proklosowej – warstwie odnajdujemy klasyczny neoplatonizm grecki, politeistyczny i radykalnie pogański, wyraźnie jednak stępiony przez odpowiedni dobór tez z *Stoichéiosis theologikē*[1], oraz arabski komentarz, pisany w duchu monoteistycznym i kreacjonistycznym.

Ten neoplatoński tekst komentuje Tomasz z Akwinu – najsłynniejszy w średniowieczu zwolennik szkoły Ary-

---

[1] Łaciński tytuł to *Elementatio* [niekiedy: *Institutio*] *theologica*.

stotelesa, dla którego doktryna zawarta w *Liber de causis* powinna być maksymalnie obca. Tomasz nie ukrywa tego, ogłaszając we wstępie swoje ustalenia co do autorstwa *Liber de causis*. A jednak znajduje w *Księdze* interesujące go zagadnienia. Takim zagadnieniem jest bez wątpienia problematyka *esse* – istnienia. Akwinata interpretuje *esse* z *Księgi o przyczynach* w duchu swojej własnej metafizyki, co daje nam kolejną filozoficzną warstwę tekstu.

Badacze zajmujący się Tomaszowym *Komentarzem* sformułowali różne tezy dotyczące jego filozoficznego charakteru. Jedni postrzegali w nim pewną interpretację neoplatonizmu, której wynikiem miała być doktryna Tomasza o *esse* jako akcie bytu. Inni dostrzegali zniekształcenia tego neoplatonizmu przez Akwinatę, których celem było dopasowanie do własnych poglądów. Jeszcze inni widzieli w *Komentarzu* jedynie chęć wsparcia przez Tomasza swoich nowatorskich pomysłów czcigodnym autorytetem *Księgi*.

W każdym razie Akwinata przeformułowuje neoplatońskie ujęcia *Księgi* w duchu bardziej substancjalistycznym i realistycznym, co bez wątpienia można nazwać „reformą". A ponieważ słowo to w dzisiejszych czasach nabrało tak wiele odcieni znaczeniowych, wydaje się szczególnie pasować do Tomaszowych prób zrozumienia nieprecyzyjnej i niejasnej treści *Liber de causis*. Nie rozstrzygając charakteru tej „reformy" (co ma podkreślać zastosowany cudzysłów), można potraktować ją jako tezę wyjściową.

W ramach wstępu do lektury przekładu proponujemy zapoznanie się z postacią Tomasza z Akwinu, samą *Liber de causis*, następnie filozofią bytu Tomasza i wreszcie przeglądem stanowisk dotyczących jego *Komentarza*. Ufamy, że przedmowa zachęci do przeczytania przekła-

du Tomaszowego *Komentarza*, a nie go zastąpi. Étienne Gilson przestrzegał swoich uczniów, aby nie dziwili się za bardzo, gdy w tekstach znajdą inne tezy niż w podręcznikach omawiających te teksty. Niewykluczone więc, że uważna lektura odsłoni przez nikogo jeszcze niezauważone aspekty tekstu lub nawet skoryguje głoszone w opracowaniach poglądy – nie wyłączając tego wprowadzenia.

Tomasz z Akwinu

Edukacja i formacja

Święty Tomasz urodził się w 1224 lub 1225 roku w zamożnej rodzinie hrabiów Aquino, związanych z dworem cesarza Fryderyka II[2]. Pięcioletniego chłopca oddano na naukę do opactwa benedyktynów na Monte Cassino. Wiosną 1239 roku opactwo zostało zajęte przez wojska papieskie. Rodzice przezornie zabrali Tomasza do domu, by jesienią tego roku wysłać go na studia na cesarski uniwersytet w Neapolu. Na uniwersytecie tym studiowano gorliwie pisma Arystotelesa, których lektury papież zakazał na uniwersytetach podlegających Rzymowi. W Neapolu spotkał też Tomasz uczniów świętego Dominika; urzekli go oni swoją bezkompromisowością w stosunku do szerzącego się w Kościele i na świecie zła oraz ewangeliczną prostotą życia. W wigilię Bożego Narodzenia 1243 roku umarł ojciec Tomasza, a wiosną następnego roku wstąpił Tomasz do Zakonu Kaznodziejskiego. Prze-

[2] Istnieje wiele opracowań dotyczących życia i działalności naukowej Tomasza z Akwinu. Korzystam z: J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu: życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985.

łożeni, aby uchronić nowicjusza przed rodziną, która sprzeciwiła się jego decyzji, i żeby umożliwić mu pogłębianie znajomości filozofii, głównie w wersji Arystotelesowskiej, wysłali Tomasza na Uniwersytet Paryski do Alberta Wielkiego, który był najsłynniejszym wówczas uczonym dominikaninem i uchodził za znawcę filozofii Arystotelesa. Po drodze do Paryża Tomasz został na polecenie matki porwany przez braci i uwięziony. Po roku matka ustąpiła. Jesienią 1245 roku Tomasz przybył do miasta filozofów. Studiował u Alberta Wielkiego i wraz z nim w 1248 roku wyjechał do Kolonii, aby niebawem, w roku 1252, wrócić na Sorbonę jako wykładowca. Już wtedy powstały pierwsze teksty filozoficzne, w których Tomasz sformułował swoją filozofię bytu jako istniejącego (*De ente et essentia*). W tym bycie pierwszym pryncypium jest istnienie (*esse*), rozumiane jako akt bytu. Metafizyce tej Tomasz pozostał wierny przez całe życie.

Działalność nauczycielska

Wiosną 1256 roku Tomasz został promowany na mistrza świętej teologii. Był na uniwersytecie – jako zakonnik – atakowany przez duchownych z kapituły katedralnej paryskiej, posiadających dotychczas decydujące znaczenie na uczelni. Powstały wówczas teksty w obronie zakonów żebrzących (franciszkanów i dominikanów). Spór przybrał tak ostre formy, że kapituła generalna dominikanów postanowiła odwołać Tomasza z Paryża. Pod koniec 1259 roku Tomasz przybył do Neapolu. Zorganizował tu Studium Generalne dominikanów. Od roku 1261 do 1265 był lektorem teologii na dworze papieża Urbana IV w Orvieto, potem w Rzymie i w Viterbo u papieża Klemensa IV. W tym czasie powstało wiele tekstów filozoficznych (jak

np. *Summa contra gentiles*, nazywana też *Sumą filozoficzną*), teologicznych (jak komentarze do Pisma Świętego, *De rationibus fidei*, *Contra errores Grecorum*), a nawet liturgicznych (liturgia *Corpus Christi*). W Rzymie, w Studium Generalnym dominikanów, w klasztorze świętej Sabiny, Tomasz zaczął pisanie *Sumy teologii* – swego najobszerniejszego i najważniejszego dzieła.

Jesienią 1268 roku udał się ponownie do Paryża, aby tym razem włączyć się z kolei w spór o rzeczy znacznie ważniejsze niż stanowiska uniwersyteckie. Otóż na wydziale *artium* Siger z Brabancji energicznie nauczał arabskich, głównie awerroistycznych, interpretacji filozofii Arystotelesa. Konsekwencje tych interpretacji: teoria „dwóch prawd", teoria wspólnego wszystkim ludziom intelektu, z której wynika zanegowanie indywidualnej egzystencji człowieka po jego śmierci, stanowiły zagrożenie dla czystości wiary chrześcijańskiej. W tym czasie powstały największe dzieła: druga część *Summa Theologiae,* kolejne komentarze do Pisma Świętego i dzieł Arystotelesa, *Kwestie dyskutowane*. Jest to okres najbardziej intensywnej pracy naukowej Tomasza z Akwinu. Powstało w tym czasie co najmniej kilkadziesiąt różnych tekstów. Akwinata skupił się głównie na problematyce filozoficznej, a przede wszystkim na właściwej interpretacji myśli i tekstów Arystotelesa, co dokumentują pochodzące z tego okresu ogromne komentarze do większości pism Stagiryty. Drugim obszarem zainteresowań Tomasza była problematyka antropologiczna, na co wskazuje druga część *Sumy teologicznej*. Warto zaznaczyć, że jest to najobszerniejsza część tego dzieła: problematyka antropologiczna stanowi prawie połowę objętości *Sumy*. Podczas tej drugiej regensury Tomasza w Paryżu toczył on swój jedyny otwarty spór, który dotyczył jego tezy o jednej formie substancjalnej

(duszy) w człowieku. W 1270 roku odbyła się dysputa, na której mistrzowie paryscy pod wodzą franciszkanina, Jana Peckhama, kwestionowali tezę Tomasza o jednej duszy w człowieku, twierdząc, że form tych w człowieku jest więcej (co najmniej dwie).

W roku 1272 Tomasz wyjechał z Paryża do Florencji i Neapolu, gdzie objął katedrę teologii na uniwersytecie. Kontynuował pracę pisarską. Powstały wtedy bardzo interesujące kazania wielkopostne. Kazania te, wygłoszone przez Tomasza w Neapolu w 1273 roku w dialekcie neapolitańskim – języku jego dzieciństwa – były skierowane do ludzi niewykształconych (nieznających łaciny!). Dzisiejszego czytelnika zaskakuje wysoki poziom tych kazań. Okazuje się, że Akwinata nie wahał się w nich podejmować problematyki teologii Trójcy Świętej, chrystologii, teologii moralnej.

Śmierć, potępienie i kanonizacja

Na świętego Mikołaja, 6 grudnia 1273 roku, Tomasz doznał dziwnego przeżycia podczas odprawiania nabożeństwa i od tego dnia zaprzestał pracy. W lutym 1274 roku, na polecenie papieża Grzegorza X, udał się do Lyonu na sobór powszechny. Po drodze stan zdrowia Tomasza pogorszył się. Podróżni zatrzymali się w opactwie cystersów w Fossanova, gdzie rankiem 7 marca Tomasz z Akwinu zmarł.

Dokładnie 3 lata później, 7 marca 1277 roku, biskup Paryża i wielki kanclerz Uniwersytetu w jednej osobie, Stefan Tempier, potępiając arystotelizm, objął tym potępieniem wiele tez Tomasza. Do krytyki przyłączył się biskup Oksfordu – Robert Kildwardby, dominikanin, co miało bardzo ciekawe reperkusje w samym Zakonie Ka-

znodziejskim. Kilka lat później potępienie powtórzył adwersarz Tomasza z 1270 roku, Jan Peckham, który właśnie został biskupem.

Ciało Tomasza stało się przedmiotem sporu między dominikanami i cystersami z Fossanowa, w wyniku którego zostało ekshumowane, pozbawione głowy i wreszcie wygotowane.

W dniu 18 lipca 1323 roku papież Jan XXII w Awinionie kanonizował Tomasza, a 14 lutego 1325 roku odwołano w Paryżu potępienie jego nauki. W XV wieku teologię Tomasza uznano za obowiązujący wykład wiary, zagrożonej przez neopogańskie nurty renesansu. Od tego czasu, przez stulecia, powtarzano sformułowania i definicje świętego Tomasza, często bez ich należytego zrozumienia, zwykle bez nawiązania do jego metafizyki lub wręcz z dowolnym, obcym Tomaszowi komentarzem filozoficznym. Taki wykład doktryny katolicyzmu nie był ani przekonujący, ani dobry. Dopiero pod koniec XIX wieku wobec nowego, niespotykanego dotychczas zagrożenia wiary właśnie przez rozmaite systemy filozoficzne, papież Leon XIII zaapelował do intelektualistów o odrodzenie myśli Tomasza, ogłaszając w 1879 roku encyklikę *Aeterni Patris*.

Od tamtej pory wiele już pokoleń filozofów, teologów, historyków filozofii stara się odkryć „prawdziwego" Tomasza. Powstało co najmniej kilka wersji tego odczytania w postaci różnych tomizmów. Co ciekawsze, dość późno w tym procesie sięgnięto po teksty samego Tomasza. Wcześniej korzystano z podręczników tomizmu, które dość licznie powstawały w ciągu wieków. Gdy jednak w końcu zaczęto czytać pisma Akwinaty, tuż przed wybuchem II wojny światowej, zauważono, że dla Tomasza czymś najistotniejszym jest istnienie bytu, że wobec tego Tomasz jest twórcą nowej filozofii bytu – ujmującej

byt w aspekcie jego istnienia. Na drugi plan zeszła więc doniosłość syntezy arystotelizmu i tradycyjnej teologii Ojców Kościoła, co wcześniejsi tomiści postrzegali jako główną zasługę Tomasza.

Liber de causis – Księga o przyczynach

Arystotelesowska „kariera" Księgi o przyczynach

Tekst ten to – według Tomasza z Akwinu – wypisy z *Elementów teologii* Proklosa, skomentowane przez nieznanego arabskiego autora[3]. Powstał w wersji arabskiej prawdopodobnie w Toledo na początku XIII wieku lub może wcześniej, w „epoce przekładów", zapoczątkowanej przez abbasydzkiego kalifa al-Mamuna założeniem w Bagdadzie „Domu Mądrości" (830). Nie to jest jednak najważniejsze – wielka kariera tego tekstu wynikała z przypisania go samemu Arystotelesowi. Nie byłoby może w tym nic specjalnego, gdyby nie to, że faktyczny autor twierdzeń zawartych w *Liber de causis*, Prokłos (412–485), był jednym z największych filozofów neoplatońskich, uczniem Plutarcha, odnowicielem Akademii Platońskiej, a więc kimś stojącym niemal na antypodach Liceum Arystotelesa (choć w tym samym mieście). Wspomnianą – niezasłużoną – karierę *Księgi* świetnie podsumowuje Paweł Milcarek: „*De causis* jest tekstem *par excellence* neoplatońskim. Jego związki z arystotelizmem

[3] Mimo ogromnej literatury na temat autorstwa *Liber de causis* „ostrożny" pogląd Tomasza pozostaje w mocy. Por. M. Olszewski, *Liber de causis (Ksiega o przyczynach)*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 390–393.

są natomiast niemal paradoksalne: prawie równie silne, jak nierealne. Z jednej bowiem strony w *De causis* nie ma żadnych nawiązań arystotelesowskich, a doktryna tego utworu zdaje się maksymalnie odległa od znanej nam tradycji arystotelesowskiej – ale z drugiej strony w tradycji łacińskiej uznawano *De causis* za zwieńczenie Arystotelesowej *Metafizyki*, i to nawet już po odrzuceniu błędnego poglądu o przynależności tego pierwszego utworu do dzieł Filozofa. Można by rzec" – dodaje Milcarek – „że w stosunku Łacinników do *Księgi o przyczynach* spełniła się w sposób dość osobliwy stara ambicja neoplatonizmu: został on uznany za udaną syntezę platonizmu i arystotelizmu! A jednak w *De causis* arystotelizm nie uzyskał nawet tego, co zwykle przyznawano mu w wielu innych wersjach neoplatonizmu, a jego związki z Arystotelesem są tak naprawdę czysto zewnętrzne względem faktycznego tekstu i doktryny"[4].

Filozofia Arystotelesa bowiem – najogólniej mówiąc – to filozofia substancji: jednostkowego bytu będącego podmiotem swoich cech i działań. Arystoteles stał na stanowisku realizmu poznawczego i bytowego, co sprowadzało się do postrzegania właśnie substancji jako pierwszego elementu rzeczywistości i źródła poznania. Substancje łączą się ze sobą rozmaitymi relacjami, co daje w wyniku większe lub mniejsze zbiory.

Dla Platona, twórcy platonizmu, i potem dla Plotyna, twórcy neoplatonizmu, przedmiotem analizy jest całość kosmosu, traktowana jako jeden „organiczny" byt. Wewnątrz tego bytu dzieją się rozmaite procesy (w zależności

---

[4] P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 423.

od wersji neoplatonizmu), ale przede wszystkim proces emanacji (w dół) i proces powrotu (*reditio*) w górę. Niekiedy obydwa te procesy są łączone i zamykane w koło, jak w późniejszym neoplatonizmie Jana Szkota Eriugeny.

Widzimy więc, że w parze z popularnością *Liber de causis* szły trudne do przezwyciężenia trudności z jego interpretacją. Dla kogoś bowiem, kto znał teksty Arystotelesa, a od początku XIII wieku tych tekstów było dostępnych coraz więcej, uzgodnienie treści *Księgi o przyczynach* z myślą Arystotelesa było nie lada zadaniem.

Należy tu dodać, że trzynastowieczni łacińskojęzyczni uczeni mieli w tym zakresie swoich prekursorów, z których myśli zresztą chętnie korzystali. Tymi prekursorami byli średniowieczni filozofowie arabscy, którzy musieli uzgodnić tzw. *Teologię Arystotelesa*, stanowiącą w istocie wypisy z *Ennead* Plotyna, z *Metafizyką*, której Arystoteles istotnie był autorem. Jak trudne było to zadanie może zilustrować reprezentatywne w tym zakresie świadectwo Awicenny (980–1037), który w swej *Autobiografii*[5] wspomina:

> Przeczytałem książkę zatytułowaną *Metafizyka*[6]. Nic z niej jednak nie zrozumiałem. Intencje jej autora pozostawały dla mnie niejasne. Daremnie czytałem tę książkę czterdzieści razy, od końca do końca. Nauczyłem się jej na pamięć nie chwytając ani jej sensu, ani celu. Zwątpiłem, że ją zrozumiem własnymi siłami i powiedziałem sobie: „ta książka jest niezrozumiała". Wreszcie pewnego dnia przechodziłem przez bazar z książkami. Pewien sprzedawca trzymał w ręku książkę i wykrzykiwał jej cenę. Pokazał mi ją, lecz w swoim zniechęceniu odepchnąłem ją przekonany, że nie ma żadnego pożytku z tej wiedzy. Sprzedawca nalegał mówiąc: „Kup tę książkę, jest ta-

[5] Awicenna, *Autobiografia*, tłum. M. Gogacz, w: Awicenna Abu Ali Ibn Sina, *Metafizyka* ze zbioru *Księga wiedzy*, Warszawa 1973, s. 72.

[6] Chodzi tu o *Metafizykę* Arystotelesa. Należy zaznaczyć, że Awicenna znał wcześniej *Teologię Arystotelesa*, a al-Farabi jest filozofem, który poświęcił swe prace uzgodnieniu (zharmonizowaniu) filozofii Platona i Arystotelesa.

nia. Sprzedaję ją za trzy drahmy, ponieważ jej właściciel potrzebuje pieniędzy". Kupiłem ją więc: była to książka Abu-Nasr-Farabiego, *Komentarz do metafizyki*. Wróciłem do swego mieszkania i skwapliwie zacząłem ją czytać. Natychmiast odsłoniły się przede mną cele, do których zdążał autor tej książki, ponieważ znałem ją już na pamięć. Rozradowany tym wydarzeniem dałem następnego dnia dużą jałmużnę biednym jako dziękczynienie.

Dodatkową trudność w lekturze *Liber de causis* stanowi fakt, że neoplatonizm Proklosa jest w tekście wyraźnie zmodyfikowany, jak pisze Mieczysław Gogacz, przez monoteizm i kreacjonizm. Wynika z tego, że klasyczny neoplatonizm Proklosa jest w *Księdze* przekształcany w neoplatonizm średniowieczny, w którym przezwycięża się ujęcia monistyczne na rzecz pluralizmu bytowego, a koniecznościową emanację zastępuje się stwarzaniem[7].

Paweł Bany dostrzega w *Księdze* nawet cztery odmiany neoplatonizmu: klasyczny neoplatonizm grecki, starożytny neoplatonizm chrześcijański, średniowieczny neoplatonizm arabski oraz „neoplatonizm zreinterpretowany", czyli to, czego dokonał Tomasz w swoim *Komentarzu*[8].

Struktura i zawartość problemowa Księgi

Struktura *Liber de causis* też nie ułatwia jej lektury. Jest bowiem *Księga* – przypomnijmy – wyciągiem 31 lub 32[9] tez ze środkowej partii *Elementów teologii* Proklosa,

---

[7] M. Gogacz, *Stan badań nad „Księgą o przyczynach" i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, w: *Księga o przyczynach. Liber de causis*, Warszawa 1970, s. 7–132.

[8] Zob. P. Bany, *Problem* esse *i partycypacji w* Komentarzu *św. Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*, Warszawa 2002, rękopis w Bibliotece Głównej UKSW, s. 125.

[9] Zależy to od tego, czy czwartą tezę rozbija się na dwie, czy pozostawia jako jedną (w rękopisach bowiem jest różnie).

skomentowanych przez autora Księgi w postaci 219 zdań (w edycji Pattina). Wydawca Tomaszowego *Komentarza*, H.D. Saffrey, formę literacką *Księgi* określa jako aksjomatyczną, przez co rozumie strukturę złożoną z twierdzeń (*propositio*) i wyjaśnienia (*commentum*). Mieczysław Gogacz dodaje od siebie, że „ta specyficzna budowa *Księgi o przyczynach*, różna od *Komentarzy*, *Sumy teologii* czy *Kwestii dyskutowanych*, jest formą literacką, którą historyk zagadnienia *Księgi* zawsze podkreśla"[10].

Z tego wszystkiego wynikają dwa – dostępne w literaturze – sposoby analizowania *Liber de causis*. Pierwszy polega na badaniu kontekstu doktrynalnego *Księgi*. Ten kontekst to oczywiście neoplatonizm Proklosa, który za pomocą logicznej dedukcji tłumaczy Boga i świat, Jednię i wielość, przez 211 tez swojej *Stoichéiosis theologiké*. *Księga o przyczynach* zachowuje triadę Proklosa: pierwsza przyczyna – inteligencje – dusza.

Pierwsza przyczyna jest ponad jednią, dobrem, wiecznością, gdyż sama w sobie zawiera te wszystkie doskonałości, niepomiernie je przewyższając. Proklos, podobnie jak Plotyn i wielu innych neoplatoników, tworząc swój system, starał się przeciwstawić go monoteizmowi i kreacjonizmowi chrześcijaństwa. System ten jednak – neoplatonizm – najpierw w umysłach chrześcijan syryjskich, a następnie arabskich mahometan uległ takiemu przekształceniu, którego świadectwem jest *Księga o przyczynach*: neoplatońska triada to „zespół powiązanych ze sobą bytów, które bezpośrednio przez stwarzanie zależą od Boga"[11]. Podkreśla się, że to stwarzanie w *Księdze* nie dotyczy jeszcze każdego bytu, lecz jedynie *prima rerum*

[10] *Stan badań*, s. 68.
[11] *Stan badań*, s. 74.

creatarum (pierwszej rzeczy stworzonej), którą jest *esse*. To *esse* stanowi odtąd główny przedmiot zainteresowań komentatorów, z Tomaszem z Akwinu włącznie.

Drugi sposób analizowania *Księgi* polega na immanentnym ujmowaniu treści tekstu. Ghislain Lafont uważa, że mamy tu do czynienia z czterema ważnymi tematami filozoficznymi, stanowiącymi zarazem cztery porządki rzeczywistości[12]:

1) Pierwsza przyczyna;

2) Pierwsze, najwyższe *esse*;

3) Pochodzenie bytów od *esse* w wyższej sferze rzeczywistości;

4) Pochodzenie bytów od *esse* w niższej sferze rzeczywistości.

Ad 1. Koncepcja przyczyny pierwszej w *Liber de causis* – przypomnijmy – zdaje się bardziej wynikać z monoteizmu autora niż neoplatonizmu Proklosa. Przewyższa ona bowiem neoplatońską jednię w wielu aspektach. Jest absolutnie transcendentna wobec stworzonego przez nią świata, a zarazem jest immanentna w stworzeniach jako swoich skutkach.

Ad 2. *Esse*, jako pierwsza rzecz stworzona, jest bytem duchowym – inteligencją – najprostszym i stanowiącym jedność w stopniu, w jakim to tylko jest możliwe wśród bytów stworzonych. Owej prostocie nie przeszkadza złożenie *esse* z tego, co skończone, i tego, co nieskończone zarazem (*finitum et infinitum*). Jest to podstawa zwielokrotnień wśród bytów pochodzących od *esse primum*.

---

[12] G. Lafont, *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin,* Paris 1960. Korzystam z jego wersji immanentnej interpretacji *Liber de causis*, dostępnej w języku polskim w cytowanej pracy M. Gogacza na stronach 74–77.

Ad 3. Pierwsze *esse* dzieli się na szczegółowe formy intelektualne, stanowiące sferę świata wyższego. Nie jest to jednak rozpad, lecz powielenie, odciśnięcie pierwszego *esse* w taki sposób, że w odbitkach pozostaje jego ślad. Ten ślad zarazem stanowi relację danej formy z *esse*. A pierwsze formy intelektualne – inteligencje – emanują z siebie najwyższe dusze, kierujące ciałami niebieskimi. Wszystko to w sumie, a więc inteligencje, najwyższe dusze i ciała niebieskie stanowią wyższą sferę rzeczywistości.

Ad 4. Sfera niższa jest swoistym powieleniem sfery wyższej. Najpierw więc są tu inteligencje niższe, z których pochodzą niższe dusze, które – z kolei – kierują ciałami zniszczalnymi. Niższą sferę rzeczywistości stanowią więc owe niższe inteligencje, niższe dusze i ciała zniszczalne. *Księga o przyczynach* nie interesuje się jednak światem zniszczalnym.

Problematyka esse w Liber de causis

W kontekście Tomaszowego *Komentarza* najważniejsza w *Księdze* jest problematyka *esse*, które – przypomnijmy – stanowi *prima rerum creatarum*. Wśród tłumaczy i komentatorów nie ma zgody co do tego, czym jest w *Liber de causis* owo *esse*.

Niektórzy, jak Pierre Duhem[13], uważają, że jest to po prostu istnienie, zwracając jednak uwagę, że dla arabskich neoplatoników zarówno byt, jak i istnienie oraz istota stanowią synonimy. Na pewno więc nie znajdziemy w *Księdze* istnienia rozumianego w taki sposób, jak je rozumie Tomasz z Akwinu, czyli jako naczelny i najgłębszy akt bytu.

---

[13] *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 4, Paris 1954, s. 333.

Inni, np. Étienne Gilson[14], *esse* z *Liber de causis* tłumaczą jako byt, unikając przez to wielu trudności. Rozwiązanie to wszakże nie wyjaśnia *esse* jednoznacznie, a tylko analogicznie, gdyż stosowane w *Księdze* zabiegi, takie jak przeciwstawienie *esse* – *vivum* (żywe) i *homo* (człowiek), wskazują, że *esse* jest co najwyżej jakimś podstawowym budulcem bytu, właśnie *stramentum* (ściółką), jak w pewnym miejscu (zdanie 33 u Pattina) głosi *Liber de causis*.

Dlatego Mieczysław Gogacz zaproponował termin „bytowanie" jako słowo najlepiej oddające to, czym w *Liber de causis* jest *esse*, co też – jak się wydaje – słusznie zastosowano w prezentowanym przekładzie.

Należy dodać, że *Komentarz* Tomasza z Akwinu, oprócz tego, że interpretuje tekst *Liber de causis*, to wprowadza także ważne ustalenia na temat struktury i genezy tekstu, co już sygnalizowano. Tomasz bowiem jako pierwszy wykazał, że autorem *Księgi* nie może być Arystoteles, ale że jej tezy pochodzą od Proklosa, a komentarz do nich napisał jakiś bliżej nieznany autor arabski. Poważne wątpliwości co do arystotelesowskiej proweniencji tekstu miał już nauczyciel Tomasza, Albert Wielki, wybitny znawca tekstów i nauki Arystotelesa; to jednak dopiero Tomasz, otrzymawszy przekład *Elementatio theologica* Proklosa, mógł wykazać bezpośrednią zależność *Liber de causis* od tekstu Proklosa.

Uwagi o filozofii bytu w ujęciu Tomasza (esse *jako* actus essentiae)

Tomasz z Akwinu na pewno nie jest odkrywcą problematyki *esse* w filozofii w ogóle, co niekiedy przypisuje mu się w popularnych wykładach dziejów filozofii; nie jest też jednak arystotelikiem i wobec tego nie ma czegoś takie-

[14] É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, t. 2, Paris 1976, s. 378–379.

go jak filozofia arystotelesowsko-tomistyczna. Akwinata nie jest przede wszystkim autorem syntezy czegokolwiek z czymkolwiek, choć przez dziesięciolecia taką syntezę w odniesieniu do filozofii Arystotelesa i neoplatonizmu Ojców Kościoła w dziełach Tomasza uważano za jego główne naukowe osiągnięcie.

Tomasz z Akwinu jest jednak autorem nowej i do dziś nowatorskiej teorii bytu, w którym *esse* stanowi naczelny i najgłębszy akt tego bytu. Teza ta niemal automatycznie powoduje, że mamy w tym przypadku do czynienia z nową metafizyką bytu, która nie jest ani arystotelesowska, ani augustyńska, ani awiceniańska, lecz właśnie tomistyczna. To właśnie „odkrycie" *esse* jako aktu wobec istoty jako możności zapewniło Tomaszowi trwałe miejsce nie tylko w dziejach filozofii, ale i w niej samej, gdyż każdy, kto – od XIII stulecia aż po dziś dzień – pisze lub mówi o istnieniu jako podstawowym składniku rzeczywistości, w taki czy inny sposób odnosi się do ustaleń Akwinaty.

Wymieniane przez Tomasza źródła jego koncepcji istnienia

Problematyka istnienia przed Tomaszem miała długą historię. Już Arystoteles zauważył w *Analitykach wtórych*[15], że czym innym jest być czymś, a czym innym być w ogóle. Sam Tomasz powołuje się ponadto na Boecjusza, który odróżniał *entia quo* od *entia quod* i dla którego te pierwsze oznaczały właśnie to, co powoduje realność jakieś struktury bytowej, drugie natomiast – to, co powoduje tożsamość tej struktury. Akwinata wymienia też niekiedy *Księgę o przyczynach* jako źródło swojej koncepcji

[15] *Anal. post.*, II, 7, 92 b.

esse, co dało niektórym uczonym asumpt do głoszenia, że tomizm jest zreinterpretowanym neoplatonizmem[16]. Pierwszy tekst, w którym Tomasz formułuje swoją nową metafizykę, *De ente et essentia*, stanowi dyskusję głównie z poglądami Awicenny, dlatego też Gilson, a za nim wielu innych, uznał, że drogą do sformułowania metafizyki bytu jako istniejącego była właśnie filozofia Awicenny.

Można zaryzykować twierdzenie, pozostając w zgodzie z tekstami zarówno Arystotelesa, jak i Boecjusza, Awicenny oraz Pseudo-Dionizego, że problematyka *esse* stanowiła temat filozoficzny o wiele wcześniej i w znacznie większej ilości nurtów filozoficznych, niż się to dziś historykom filozofii (łącznie z Gilsonem) wydaje. Świadczy to ponadto o tym, że Tomasz był świetnym historykiem idei, co oddala zarzut, że traktował cudze poglądy tylko instrumentalnie, tzn. jako wzmocnienie własnego stanowiska[17].

Arystoteles bowiem, formułując swą metafizykę substancji, stwierdził, że każdy byt zbudowany jest z dwu elementów: kształtowanego i kształtującego. Tym kształtowanym tworzywem bytu była dla niego materia, stanowiąca w bycie możność, czyli właśnie „sferę" podlegającą kształtowaniu i zmianom. Elementem kształtującym

---

[16] Tak twierdzi np. Paweł Bany w swojej znakomitej zresztą rozprawie o Tomaszowym komentarzu do *Liber de causis*. Zob. P. Bany, *Problem* esse *i partycypacji*, s. 40–42. Bany słusznie stawia jednak pytanie, czy ów zreinterpretowany neoplatonizm jest jeszcze neoplatonizmem; w świetle przytoczonych racji – nie: filozofia Tomasza z Akwinu nie jest ani neoplatonizmem, ani arystotelizmem, jest tomizmem – nową metafizyką bytu, ujętego jako istniejący. Por. F. O'Rurke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, New York–Köln 1992.

[17] Stanowisko takie, upowszechnione przez Gilsona, jest popularne wśród filozofów i historyków filozofii, czego wyrazem mogą być np. słowa M.A. Krąpca, że Tomasz „miał powody, by w swej nowej koncepcji bytu zasłaniać się autorytetami". M.A. Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995, s. 330, przyp. 3.

byt jest forma jako zasada tożsamości bytu (czyli tego, czym on jest). Forma stanowi w bycie akt, czyli taką jego „część", która jest określona, dokonana, stała.

Każdy byt jest zbudowany z materii i formy jako aktu i możności, gdyż związek aktu i możności jest stały: nie ma materii bez formy. Tak zwana materia pierwsza, rozumiana jako czysta możność bez jakiejkolwiek formy, jest tylko pojęciem (jak ciało doskonale czarne itp.). Pogląd ten w historii filozofii nazwano hylemorfizmem (od gr. ὕλη – materia, μορφή – kształt). Arystoteles nie głosił jednak hylemorfizmu powszechnego, gdyż uważał, że jeden byt – Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel – jest wyłącznie formą – aktem.

Arystoteles zdawał sobie sprawę, że jest jeszcze problem istnienia tej struktury. Wskazuje na to cytowane już zdanie z jego *Analityk wtórych*. Interpretatorzy jednak uważają, że był to dla niego problem logiczny, a nie metafizyczny, i dlatego głębiej się nim nie zajmował. Realność struktur bytowych zapewniała u Stagiryty materia, która była odwieczna.

Problem istnienia niepokoił jednak myślicieli. Boecjusz – przypomnijmy – zwracał uwagę, że inne są przyczyny tego, że byt jest (*entia quo*), a inne – tego, czym jest (*entia quod*).

W obcym Arystotelesowi neoplatonizmie z *esse* uczyniono jedną z ważniejszych hipostaz, wyłaniających się z Jedni – źródła całej rzeczywistości. Egzystencjalne wątki neoplatonizmu można dostrzec w różnych jego odmianach i postaciach, np. w *Corpus dionisiacum*, u Mariusza Wiktoryna[18] i innych. Najbardziej znana na Zachodzie

[18] Zob. T. Stępień, *Jednia i Egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej Mariusza Wiktoryna*, Warsza-

jest wersja neoplatonizmu z *Księgi o przyczynach*, gdzie *esse* jest – przypomnijmy – *prima rerum creatarum* (IV, zdanie 37 u Pattina), a zarazem *stramentum* (zdanie 33) następujących po nim form bytowych.

Filozofowie arabscy: al-Farabi (870–950), a przede wszystkim Awicenna (980–1037) uznali, że istota bytu, brana sama w sobie, jest wyłącznie możliwa. W sferę realności przenosi tę istotę byt Pierwszy, nadając jej istnienie. Pytanie, jakie się od razu nasuwa, dotyczy miejsca tego istnienia w strukturze bytu. Awicenna uznał, że istnienie to przypada istocie jako coś na kształt przypadłości, tak jak przypadłości niezbywalne (np. płeć).

Esse *jako akt istoty w metafizyce Tomasza z Akwinu*

Właśnie w tym punkcie zakwestionował te poglądy Tomasz z Akwinu. Przypadłość bowiem – ze swej natury – jest czymś, co przypada istocie, nie zmieniając jej. Przypadłości – mówiąc językiem Awicenny – nie są konieczne. A więc istnienie, które stanowi o realności istoty, nie może być niekonieczną przypadłością, gdyż wtedy mogłoby być lub nie być, a i tak istota byłaby tą samą istotą, co jest absurdalne: gdy nie ma istnienia – nie ma też istoty; jest co najwyżej bytem możliwym, jak chce Awicenna. Dla Tomasza jednak to, co możliwe, nie jest w żaden sposób realne.

Tomasz z Akwinu stwierdził, że istnienie, skoro jest przyczyną realności bytu, jego „być albo nie być", to nie

---

wa 1998. Warto też zapoznać się z ciekawym ujęciem istnienia w pismach Pseudo-Dionizego, które T. Stępień przedstawił na posiedzeniu naukowym Katedr historii filozofii UKSW: I. Andrzejuk, E. Łażewski, N. Zhmura, *Sprawozdania z posiedzeń Katedr historii filozofii* (3), „Studia Philosophiae Christianae", 2005 (41) 1, s. 240–244 dostępne także na: http://www.katedra.uksw.edu.pl/posiedzenia/pos7.htm.

może być ani przypadłością, bo ta jest czymś niekoniecznym, ani możnością, bo ta jest nieokreślona, ale musi być aktem, i to aktem w odniesieniu do całego bytu. Takie postawienie sprawy w sposób oczywisty narusza arystotelesowską strukturę bytu. Oto bowiem bytem nie jest forma i materia, lecz istnienie i istota. Właśnie istnienie Tomasz uznał za akt bytu, czyli to, co powoduje, że byt jest. Istota natomiast, to dla niego ten zespół treści, który określa, czym byt jest. Ta istota jest – jak chciał Arystoteles – wewnętrznie skomponowana z formy i materii. Forma i materia jawią się tu jako istotowy akt i możność. Sama istota jest bytową możnością, wobec *esse*, które stanowi akt bytu. Ta nowa metafizyka czyni więc istnienie pierwszym elementem bytu i pierwszym przedmiotem zainteresowań filozoficznych. Można powiedzieć, że źródłem Tomaszowej koncepcji bytu jest jego odwaga naruszenia schematu metafizycznego Arystotelesa, na co nie pozwolił sobie np. Awicenna. W każdym razie to Tomasz sformułował nową, egzystencjalną, koncepcję bytu.

Ta nowa metafizyka pociągnęła za sobą doniosłe konsekwencje w filozofii – a przede wszystkim w filozofii Boga i w filozofii człowieka. Średniowieczni augustynicy zdecydowali się więc – już po śmierci Tomasza – na jej kościelne potępienia. Powodem zakwestionowania poglądów Tomasza była ich niezgodność z Augustynem i Anzelmem z Canterbury – czołowymi „promotorami" neoplatonizmu w kulturze chrześcijańskiej Europy. Świadczy to dobitnie o tym, że postrzegano Tomasza (i słusznie) jako przeciwnika neoplatońskiego idealizmu Augustyna i Anzelma; trudno więc uznawać poglądy Tomasza za „zreformowany neoplatonizm", nawet jeśli komentował i wykładał teksty neoplatoników z *Liber de causis* na czele.

Po śmierci Tomasza jego koncepcję *esse* dość mocno zniekształcono w ramach toczonej pod koniec XIII wieku dyskusji, zainicjowanej przez późnego ucznia Akwinaty, Idziego Rzymianina, na temat „realnej różnicy" między istotą i istnieniem. Ujęcia Idziego, który stwierdził, że istnienie i istota to *duae res* (dwa byty), tak daleko odbiegały od poglądów jego mistrza, że zareagował na nie inny uczeń Akwinaty, Tomasz Sutton. Ten ostatni – z kolei – był tak wierny swemu nauczycielowi, że jego teksty włączono do korpusu pism Tomaszowych, a Idziego uznano za najwybitniejszego i najwierniejszego ucznia Tomasza.

Problematykę *esse* jako aktu bytu w pismach Tomasza z Akwinu odkryli ponownie historycy filozofii w XX wieku: Jacques Maritain i Étienne Gilson. Duże zasługi w „odkrywaniu" Tomasza mają też polscy historycy filozofii i filozofowie: Stefan Swieżawski, Mieczysław Albert Krąpiec, Mieczysław Gogacz.

Tomaszowy komentarz do Liber de causis

Expositio super librum De causis *na tle innych komentarzy Tomasza z Akwinu*

Komentarze do ważnych tekstów pisano już w starożytności. Miały one postać luźnych gloss do komentowanego tekstu lub nawet jego parafraz i dawały komentatorowi szerokie możliwości: mógł komentować wybrane zagadnienia i dość daleko odbiegać od komentowanego tekstu.

Istotne zmiany w tym zakresie nastąpiły w średniowieczu. Co najmniej od XIII wieku komentarz był tekstem ściśle sformalizowanym; musiał odnosić się do całości komentowanego tekstu, a swoboda komentatora była

regulowana przez typ komentarza. Ten średniowieczny komentarz, w tym i komentarz Tomasza z Akwinu do *Liber de causis*, powstał na potrzeby dydaktyki uniwersyteckiej[19]. Typowy komentarz średniowieczny jest po prostu zapisem wykładu na ówczesnym uniwersytecie. Wykładało się bowiem nie tyle temat, co tekst. A więc np. Pismo Święte, teksty Arystotelesa, Boecjusza, słynne *Sentencje* Piotra Lombarda itp. Wykład polegał na lekturze i objaśnianiu. Te objaśnienia stanowią zatem komentarz, który, ściśle rzecz biorąc, jest właśnie *expositio* – wykładem. Od typu objaśnień zależał typ komentarza: najbardziej elementarny był komentarz *ad litteram* (literalny) polegający wyłącznie na wyjaśnieniu komentowanego tekstu; takie są w większości komentarze Tomasza do pism Arystotelesa[20]. Kolejny typ komentarza poszukiwał zespołów zagadnień i ciągów myśli w komentowanym tekście (*sensus*). Najgłębszy komentarz dotyczył głównych myśli przewodnich opracowywanego tekstu (*sententia*) i był realizowany często w formie pytań do tekstu (*questio*)[21].

Komentarz Tomasza z Akwinu do *Księgi o przyczynach* jest typowym *expositio* – wykładem[22]. Czytając go, czuje się wyraźny dystans Tomasza do jego treści, wiązanej przez niego jednoznacznie z poglądami „platoników"; samą treść *Księgi* wyjaśnia zazwyczaj odniesieniami do Proklosa.

---

[19] Ale jego pierwowzoru należy szukać wcześniej i gdzie indziej – za twórcę średniowiecznego komentarza uważa się Awerroesa (1128–1198), filozofa arabskiego, który napisał słynne komentarze do tekstów Arystotelesa, i to w trzech wersjach: komentarz wielki, średni i krótki.

[20] Ale też komentarzem literalnym nazywa się taki, który objaśnia tekst od początku, paragraf po paragrafie.

[21] Zob. S. Wielgus, *Komentarz filozoficzny*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 739–744.

[22] Edycja krytyczna H.D. Saffreya (Fryburg 1954) nosi tytuł *Sancti Thomae de Aquino Super librum De causis expositio*.

Interpretacje treści Tomaszowego komentarza do Liber de causis

W Tomaszowym *Komentarzu* uczonych zawsze najbardziej interesowała problematyka *esse*. Sformułowano w tej sprawie co najmniej kilka stanowisk.

Wydawca *Komentarza* Tomasza, Henri Dominique Saffrey, pisze we wstępie do edycji, że w *Księdze o przyczynach* nie występuje problem istnienia, ale od Boecjusza średniowiecze uczy się dostrzegać w neoplatońskiej teorii przyczynowania właśnie temat istnienia[23]. Aimé Forest starannie ukazuje, jak wieloznaczne stwierdzenia *Liber de causis* Tomasz interpretuje na korzyść swojej teorii[24]. Wcześniej natomiast Louis Rougier w słynnej książce *Scholastyka i tomizm* stwierdził, że logiczne rozróżnienie Arystotelesa z jego *Analityk* Tomasz uznał za różnicę realną i w ten sposób zrewolucjonizował cały arystotelizm. Jak dodaje Rougier, Tomasz nauczył się z pism neoplatońskich, że istnienie i istota różnią się realnie i przeniósł ten pogląd na teren filozofii Stagiryty, tworząc zlepek nieprzystających do siebie tez i poglądów[25]. Wynika z tego, że w punkcie wyjścia mamy pogląd, że to neoplatonizm dostarcza Tomaszowi tezy o odróżnieniu *esse* od *essentia*[26].

---

[23] *Sancti Thomae*, s. XXXI. Zob. też: S.L. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the* De hebdomadibus, „Nova et Vetera" t. 5, 2007 (3), 465–494.

[24] A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon St. Thomas d'Aquin*, Paris 1956.

[25] L. Rougier, *La scolastique et thomisme*, Paris 1925, s. 556–563. Cyt. za M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*, s.329–330.

[26] W poglądzie tym niepokoi przypisanie Tomaszowi tezy o realnej różnicy między istnieniem i istotą. Tymczasem jest to obca Tomaszowi formuła egidiańska; Tomasz uważa, że *esse* stanowi akt dla *essentia*, nigdzie natomiast nie używa wyrażenia „różnica realna".

Marie-Dominique Roland-Gosselin

Roland-Gosselin we wstępie do edycji krytycznej *De ente et essentia* szeroko omawia problematykę *esse* w tekstach świętego Tomasza[27]. Odnosząc się do *Komentarza do „Księgi o przyczynach"*, zauważa, że źródłem odróżnienia *esse* od *essentia* nie jest na pewno teoria jedni, która nie może być zinterpretowana jako samo *esse* (*Ipsum esse*), gdyż jest czymś ponad *esse*. Można jednak – jego zdaniem – dostrzec podstawy tego odróżnienia w tym, że człowiek otrzymuje najpierw *esse*, potem życie (*vita*) i wreszcie inteligencję. W tym wyróżnieniu *esse*, *vita* i intelligencji można by dostrzec różnicę między *esse* i *essentia* (*vita* i *intelligentia*). Jednakże – zdaniem Rolanda-Gosselina – Tomasz nie poszedł tą drogą, lecz odróżnienie tego, co skończone i nieskończone, wziął za podstawę odróżnienia *esse* (nieskończone) i *essentia* (skończone). A ponieważ w *Liber de causis* bardzo mało jest na ten temat, Tomasz skorzystał tu z myśli samego Proklosa, zawartej w *Elementatio theologica*. Drugim źródłem pomysłu Tomasza mogła być teoria *yliathim*, reprezentowana w *Księdze o przyczynach* przez złożenie inteligencji z *esse* i formy. Roland-Gosselin dodaje, że *esse* i *essentia* w filozofii bytu świętego Tomasza znaczą jednak co innego niż w neoplatonizmie.

Mieczysław Albert Krąpiec

W Polsce stanowisko Rolanda-Gosselina upowszechnił Mieczysław Albert Krąpiec[28], uważając jednak, że w *Li-*

---

[27] M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1948, s. 147 i n. Łacińsko-polską wersję traktatu można znaleźć w M.A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza z Akwinu „De ente et essentia". Przekład i komentarz*, Lublin 1994.

[28] *Struktura bytu*, s. 338–342.

ber de causis nie ma w ogóle podstaw do odróżnienia *esse* i *essentia*, a Tomasz niezgodnie z tekstem *Księgi* zinterpretował ją na korzyść swojej koncepcji *esse*. Sam Krąpiec *esse* z *Liber de causis* tłumaczy jako „byt", czym – jak zauważa Mieczysław Gogacz – „rozstrzyga tłumaczenie *esse* na korzyść już określonej struktury ontycznej"[29]. Krąpiec akceptuje interpretację Rolanda-Gosselina, że Tomasz nie skorzystał z teorii jedni, lecz z odróżnienia skończonego i nieskończonego oraz z teorii *yliathim*. Dodaje od siebie, że podstawy odróżnienia *esse* i *essentia* mogą też znajdować się w neoplatońskim przeciwstawieniu prajedni i wielości: „jeśli istnieje absolut i świat pluralizmu, to powstaje pytanie, jakie elementy odróżniają absolut od świata pluralizmu"[30], lecz zaraz dodaje, że interpretacje te Tomasz „imputował" neoplatonikom, którzy w ogóle nie zajmowali się strukturą bytu jednostkowego.

Mieczysław Gogacz

Mieczysław Gogacz proponuje najpierw dokładne przyjrzenie się odnośnym tekstom Tomasza, a następnie przedstawia dwie interpretacje tych tekstów i ostrożnie – zgodnie z zastrzeżeniem wynikającym z tytułu opracowania[31] – formułuje własne stanowisko.

---

[29] *Stan badań*, s. 111.

[30] *Struktura bytu*, s. 341.

[31] Chodzi o to, że jest to „stan badań nad *Księgą o przyczynach*" i autor stara się ograniczać do zaprezentowania ustaleń badaczy *Księgi*. Por. s. 38. Terminem *ad quem* referatu Gogacza jest rok 1967. Mimo to jest to ciągle najobszerniejsza i najwnikliwsza praca na temat *Liber de causis*, napisana w języku polskim. Wokół tez i dyskusji referowanych przez Gogacza autorów toczą się nadal badania nad *Księgą*, o czym świadczą nowsze publikacje na jej temat, np. hasło „Liber de causis" w *Powszechnej encyklopedii filozofii* (t. 6, s. 390–393), napisane przez Mikołaja Olszewskiego. Przedwczesna więc i dość gołosłowna

Esse *w* De ente et essentia *oraz w* Expositio super Librum de causis

Mieczysław Gogacz zestawia tezy z pierwszego ważniejszego filozoficznego tekstu Tomasza, tj. *De ente et essentia*, oraz ostatniej jego pracy filozoficznej, czyli *Komentarza do „Księgi o przyczynach"*.

W *De ente et essentia* Tomasz trzy razy powołuje się na *Liber de causis*:

1) Wykazując, że w duszy nie ma złożenia z materii i formy, przytacza jako argument zdanie z *Księgi*, że dusze i inteligencje stanowi *esse* i *forma*[32].

2) Dowodząc, że Bóg nie wchodzi w strukturę rzeczy stworzonych jako ich *esse*, lecz jest odrębnym samoistnym istnieniem, podaje, że według *Liber de causis* samo tylko *esse* stanowi pierwszą przyczynę[33].

3) Twierdząc, że istnienie substancji duchowych jest w pewien sposób ograniczone, gdyż pochodzi od wyższego *esse*, i od niego się różni. Ich istota natomiast nie jest w ten sposób ograniczona, gdyż nie jest przyjęta przez materię; ale nie dotyczy to duszy ludzkiej, która jest aktem jednostkującego ją ciała[34].

Gogacz przypomina w tym miejscu ujęcie *Księgi o przyczynach*, która wyraźnie głosi tezę o ograniczeniu inteligencji w stosunku do tego, co je przewyższa, oraz o ich nieograniczeniu w stosunku do tego, co stoi po-

---

wydaje się kategoryczna opinia Władysława Seńki, że w przypadku pracy Gogacza „warto skorzystać jedynie z polskiego przekładu tekstu". Zob. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s.79, przypis 22.

[32] *Saint Thomas d'Aquin, L'ętre et l'essence (De ente et essentia) trad. fr. C. Capelle*, Paris 1971; łacińskie wydanie krytyczne: P. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia" de S.Thomas d'Aquin*, Paris 1948, cap. V.

[33] *De ente et essentia*, cap. VI.

[34] *De ente et essentia*, cap. VI.

niżej nich. Są zatem skończone – konkluduje Gogacz – „w swym istnieniu, które otrzymują, natomiast są nieskończone w realizacji do czegoś od nich niższego, ponieważ ich formy nie są ograniczone i ujednostkowione przez materię"[35] i zauważa, że jest inaczej niż przedstawia to Roland-Gosselin, który – przypomnijmy – *esse* wiązał z nieograniczeniem, a istotę z ograniczeniem. Przypomina też Gogacz fundamentalną różnicę między ujęciami Tomasza i Proklosa: Tomasz ujmuje problem *esse* „na terenie teorii ontycznej struktury bytu. Proklos rozważa sprawę skończoności i nieskończoności bytu na terenie przyczynowych relacji między Jednią, wyższym *esse* i formami rzeczy"[36].

W *Komentarzu do „Księgi o przyczynach"* – zdaniem Mieczysława Gogacza – wyjaśniając zagadnienie złożenia *esse*, które w odniesieniu do tego tekstu konsekwentnie rozumie jako „bytowanie" i które może być skończone lub nieskończone, Tomasz wprowadza temat mocy bytowania (*existendi*). Coś, co bardziej trwa w swym bytowaniu, dysponuje też większą mocą bytowania – nieskończone bytowanie posiada nieskończona moc *esse*. W tym miejscu Akwinata powołuje się na Proklosa, który pisze, że taki byt jest samą nieskończonością, który nie czerpie swego *esse* od innego bytu. Jeśli natomiast jakiś byt czerpie swoje *esse* z innego bytu, wtedy dysponuje mocą na miarę tej partycypacji. Rozważanie to, dotyczące inteligencji, Tomasz odnosi także do dusz. „Stąd dusze mają skończone *esse* i nieskończoną naturę gatunkową, którą jednostkuje powiązanie duszy z ciałem"[37].

---

[35] *Stan badań*, s. 113.
[36] *Stan badań*, s. 114.
[37] *Stan badań*, s. 115.

Opinie Cornelio Fabro i Aimé Foresta na temat treści Tomaszowego Komentarza

Na poparcie takiego widzenia tekstów Tomasza, Gogacz przytacza opinie Cornelio Fabro i Aimé Foresta.

Fabro uważa, że w Tomaszowym *Komentarzu* istotne są dwa akcenty:

1) porządek nieskończoności związany z istotą, gdy nie ogranicza jej materia, oraz

2) związanie skończoności z *esse*.

Fabro podkreśla, że Tomasz odwrócił tę sytuację w stosunku do komentowanej *Księgi*, gdzie *esse* jest nieskończone, zaś *essentia* – skończona, rezerwując nieskończoność wyłącznie dla *esse* Boga. Te analizy Tomasza są – zdaniem włoskiego tomisty – jego własnym ujęciem, a nie egzegezą neoplatonizmu; dotyczą struktury bytu, a nie formalnego układu przyczyn wzorczych[38].

Forest uważa, że wysoce niejasna treść *Księgi o przyczynach* pozwoliła Tomaszowi na swobodne jej interpretowanie i to z dużą dozą pewności na korzyść swej teorii o złożeniu bytu z *esse* i *essentia*, czego przykładem może być tu potraktowanie skończoności i nieskończoności w inteligencjach jako *esse* i *essentia*. Forest – zdaniem Gogacza – łagodnie ironizuje, twierdząc, że wspomniana interpretacja nie wymagała od Tomasza większych zniekształceń *Księgi*, ale już zagadnienie *yliathim* Akwinata całkowicie zreinterpretował, wiążąc je ze słowem *ὕλη* (materia), podczas gdy pochodzi ono od słowa *ὁλότης*,

---

[38] *Stan badań*, s. 115. M. Gogacz referuje: C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1963, s. 107–113, oraz francuski przekład *Partecipazione e causalité secondo S. Tommaso D'Aquino*, Torino 1960 [*Participation et causalité selon s. Thomas d`Aquin*, Louvain-Paris 1961, s. 229–244].

oznaczającego „całość" w doktrynie Proklosa. Forest ponadto dziwi się, że Tomasz, który odrzucił neoplatońską tezę o emanacji form w teorii stwarzania, wprowadza ją jako uzasadnienie swojej teorii bytu.

Gogacz, podsumowując swoje omówienie, zauważa, że Fabro ciekawie wydobył różnice między ujęciami *Księgi* i *Komentarza*, a zarazem nieprecyzyjnie przypisał *Księdze* używanie terminu *esse* i *essentia*, podczas gdy stosuje się tam wyłącznie ujęcie *ex finito et infinito*. „Skończoność *esse*" – pisze Gogacz – „polega – jak to tłumaczy Tomasz i Roland-Gosselin – na jego zależności od pierwszej przyczyny stwarzającej, a jego nieskończoność wyraża się w tym, że *esse* ma moc formalnego przyczynowania bytów niższych"[39]. Forest natomiast podkreślał, że interpretacje Tomasza nie wynikają z treści *Księgi o przyczynach*. Sam Gogacz zaznacza jednak fakt, że swoją teorię istnienia i istoty w bycie Tomasz, przynajmniej w kilku tekstach[40], uzasadnia przez odwołanie się do *Liber de causis*. Dodaje też, iż przekonująca jest „intuicja M.A. Krąpca, że faktycznie bazą tego problemu jest zagadnienie strukturalnej różnicy między Bogiem i stworzeniami"[41].

Paweł Bany

Paweł Bany w cytowanej już rozprawie z 2002 roku postawił sobie za cel ukazanie w Tomaszowym *Komentarzu do „Księgi o przyczynach"* nieznanych aspektów teorii

---

[39] *Stan badań*, s. 117.

[40] Chodzi o *De ente et essentia*, komentarz do II ks. *Sentencji* oraz komentarz do *Księgi o przyczynach*.

[41] *Stan badań*, s. 117.

esse, dzięki powiązaniu jej z „kategorią partycypacji"[42], gdyż – jego zdaniem – pojęcia *esse* i partycypacji „tworzą najgłębszą strukturę systemu myślowego opracowanego przez Akwinatę"[43].

Ciekawią nas najbardziej ustalenia autora, dotyczące problematyki *esse*. W ich świetle poglądy Akwinaty w interesującym nas *Komentarzu* są identyczne, jak w innych dziełach:

1) *esse* jest aktem bytu decydującym o jego istnieniu;

2) byt jednostkowy posiada wyłącznie jeden akt *esse* w swej ontycznej strukturze;

3) Bóg jest wyłącznie aktem istnienia (*ipsum esse subsistens*), co sytuuje go na wyjątkowej pozycji bytowej oraz umożliwia stwarzanie, czyli udzielanie *esse* bytom pochodnym. Wraz z *esse* Bóg udziela bytom innych doskonałości. Bany dostrzega w tym neoplatońskie konotacje.

Nowatorskie jest ponadto usytuowanie przez Banego problematyki *esse* i partycypacji w perspektywie teoriopoznawczej. Bany słusznie związał poznanie intelektualne z istotą – *quidditas* – i ukazał odmienny typ poznania, dotyczący *esse* bytu. Ciekawie w tym tle ukazał problem pojęć ogólnych oraz *species*, za pomocą których Tomasz stara się przezwyciężyć jeszcze parmenidesowskie, a obecne w neoplatonizmie, utożsamienie poznania z bytowaniem.

Wydaje się jednak, że nie udało się Banemu ukazać Tomasza jako „swoistego reformatora neoplatonizmu" i wyodrębnić pewnych wątków neoplatońskich jako integralnej części „dokonanej przez Akwinatę syntezy filozoficznej"[44]. Tak sformułowane zadanie jest bowiem

---

[42] *Problem* esse *i partycypacji w Komentarzu św. Tomasza z Akwinu do „Liber de causis"*, s. 9.

[43] *Problem* esse *i partycypacji*, s. 125.

[44] *Problem* esse *i partycypacji*, s. 9.

niewykonalne z powodu „grzechu pierworodnego", tkwiącego w założeniu, że Tomasz jest przede wszystkim autorem syntezy zastanych systemów teologicznych i filozoficznych.

Paweł Milcarek

Paweł Milcarek w swojej monografii dotyczącej problematyki *esse* w filozofii średniowiecznej potwierdza tezę o zasadniczym znaczeniu tekstów Awicenny dla sformułowaniu przez Tomasza jego koncepcji istnienia bytu [45]. Niemniej jednak Milcarek nie lekceważy źródeł neoplatońskich, poświęcając dużo miejsca omówieniu – raczej lekceważonych w tym kontekście przez historyków filozofii – tekstom Boecjusza[46]. Osobne uwagi formułuje na temat neoplatonizmu *Liber de causis* i Tomaszowego *Komentarza* do tej *Księgi*. Zajmuje w tej sprawie dość wyważone, pośrednie, stanowisko: nie odmawia *Liber de causis* tak radykalnie jak np. Gilson i Krąpiec jakiejkolwiek roli w sformułowaniu przez Tomasza jego metafizyki *esse*; nie uważa także, że rola ta jest znaczna do tego stopnia, że tomizm miałby stanowić odmianę neoplatonizmu, co zdaje się sugerować Bany i Rougier. Jak przypomina Milcarek, „Chenu zwracał uwagę na to, że już na przełomie XII i XIII wieku, w ramach ówczesnego «przebudzenia metafizycznego», *Liber de causis* «przygotowuje lepsze zro-

[45] *Od istoty do istnienia*, s. 335–336. „Na pierwszy rzut oka" – pisze Milcarek – „wygląda na to, że Akwinata przyjmuje wyrażenia i rozumowania awicenniańskie za swoje – ale drugie uważniejsze spojrzenie pozwala stwierdzić, że przyjmuje je z istotnymi modyfikacjami".

[46] Poświęca temu zagadnieniu cały 10 rozdział swojej książki, w którym znajdują się także interesujące nas uwagi o Tomaszowym *Komentarzu do „Księgi o przyczynach"*.

zumienie esse», wprowadzając do obiegu różnicę między *formatio* i *creatio* – co z kolei miało sprzyjać precyzowaniu pojęcia przyczyny sprawczej, będącemu przełomowym etapem w drodze do uchwycenia różnicy istnienia i istoty przez świętego Tomasza"[47]. Sam Miłcarek przywołuje Tomaszowe przytoczenie *Liber de causis* w *De ente et essentia*, w którym Akwinata wykorzystuje swoje rozumienie *yliathim* na poparcie tezy o różnicy między istnieniem i istotą w bycie. Tomasz – jak pisze Milcarek – „nie dyskutując z tą terminologiczną nieścisłością wykorzystał możliwą interpretację do przedstawienia swej własnej tezy. To przekonanie o kongenialności zdania z *De causis* z własną tezą metafizyczną wyraził nie tylko na początku swej drogi naukowej, lecz i – szerzej i dokładniej – na samym końcu, w cytowanym wyżej komentarzu do tej księgi. Ogół badaczy uważa jednak, że Tomasz przypisał *Księdze* doktrynę, której tam nie ma". Paweł Milcarek dodaje, ze cytowany fragment bardziej pasuje do dyskusji z powszechnym hylemorfizmem Awicebrona, gdyż w *Liber de causis* powiada się, że inteligencje są *esse* i formą (nie ma w nich materii, lecz może być jakiś inny typ możności, co stanowi istotę poglądu Tomasza na ten temat).

Konkluzja rozważań Milcarka może z powodzeniem pełnić rolę podsumowania przedstawionego referatu ze stanu badań: „Wpływ *Księgi o przyczynach* na odkrycie aktu istnienia jest więc wciąż przedmiotem dyskusji. Faktem bezspornym pozostaje jedynie to, że Akwinata legitymował swoją doktrynę odwołaniami do *De causis*. Nie były one jednak nigdy tak liczne jak w przypadku Awicenny czy Boecjusza"[48].

---

[47] M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, s. 313.

[48] *Od istoty do istnienia*, s. 426.

Podsumowanie i wnioski

„Dzieje filozofii mają swój filozoficzny sens" napisał Gilson w *Przedmowie* do *Jedności doświadczenia filozoficznego*[49]. Rzadko się jednak zdarza, że w jednym tekście możemy przejść przez kilka obszarów myśli i języka oraz kilka granic między tymi obszarami[50]. Możemy też prześledzić przekształcenie interesującej nas problematyki od klasycznej wersji greckiej w *Stoichéiosis theologiké* Proklosa, przez przekształcenia nieznanego autora arabskiego w *Liber de causis*, aż do wersji Tomasza z Akwinu w jego łacińskim komentarzu. Mamy też po drodze dwa, a może i trzy przekłady: z greckiego na arabski (niewykluczone, że „między" nimi była jeszcze wersja syryjska), a następnie z arabskiego na łacinę (i wersję polską z łaciny).

Owe przekształcenia możemy prześledzić na najbardziej nas interesującej problematyce *esse*.

1) Pamiętamy, że *Liber de causis* powiada w 4 twierdzeniu, iż *prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud* (pierwsze z rzeczy stworzonych jest bytowanie i nie ma nic innego stworzonego przed nim).

2) Temu twierdzeniu u Proklosa odpowiada zdanie 138, które w wersji greckiej brzmi: Πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ἰδιότητος καὶ ἑκθεουμένων πρώτιστόν ἐστι καὶ ἀκρότατον τὸ ὄν (Byt stanowi pierwszą i najwyższą rzecz z tych wszystkich, które mają udział w boskości i dzięki temu doznają przebóstwienia)[51].

---

[49] Tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 5.

[50] Por. A. Andrzejuk, *Problem pogranicza w historii filozofii*, w: *VIII Polski Zjazd Filozoficzny. Księga Streszczeń*, A. Brożek, J. Jadacki (red.), Warszawa 2008, s. 528.

[51] Posiłkuję się synopsą zestawioną przez P. Banego. Zob. *Problem* esse *i partycypacji*, s.151. Korzystam z elektronicznej wersji greckiego tekstu Pro-

Widzimy wyraźnie, że neoplatońska, wyraźnie politeistyczna i sugerująca emanację teza w greckiej wersji *Księgi o przyczynach* ma wyraźnie kreacjonistyczne zabarwienie i nie ma tu nawet cienia panteizmu. Wyjaśnienie, które po tej tezie występuje, utwierdza taki obraz *esse*, pozostawiając z neoplatonizmu hierarchizm bytowy, zastępując politeizm monoteizmem, a emanację – stwarzaniem.

3) Tomasz z Akwinu starannie omawia źródło tej tezy, tj. tekst Proklosa, porównuje jego twierdzenia z innymi wersjami neoplatonizmu, tekstami Pseudo-Dionizego, by sprowadzić problem do poziomu substancji, pisząc[52]: „Wydaje się jednak, że zamiarem autora nie jest powiedzieć o jakimś bytowaniu oddzielonym, tak jak mówili platonicy, ani też o bytowaniu w którym powszechnie uczestniczą wszystkie rzeczy istniejące, tak jak mówi Dionizy, lecz raczej o bytowaniu w którym uczestniczy się na pierwszym stopniu bytu stworzonego, które jest bytowaniem wyższym. A chociaż bytowanie wyższe znajduje się zarówno w inteligencji, jak i duszy, to jednak w samej inteligencji wcześniej jest rozważane właśnie samo bytowanie niż zasada inteligencji, i podobnie w przypadku duszy. Z tego też powodu dodaje uprzednio, że takie bytowanie znajduje się «ponad» duszą i «ponad» inteligencją".

---

klosa: TLG (Thesaurus Linque Grecae) Workplace 8.0. W łacińskiej wersji Wilchelma z Moerbecke odnośne zdanie brzmi następująco: *omnium participantium divina proprietate et deificatorum primum est et supremum ens.*

[52] *Liber de causis* 4. Videtur tamen non esse eius intentio ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici loquebantur, neque de esse participato communiter in omnibus existentibus, sicut loquitur Dionysius, sed de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius. Et, quamvis esse superius sit et in intelligentia et in anima, tamen in ipsa intelligentia prius consideratur ipsum esse quam intelligentiae ratio, et similiter est in anima; et propter hoc praemisit quod est supra animam et supra intelligentiam.

Widzimy wyraźnie, że Tomasz zna poglądy neoplatońskie i się do nich dystansuje. W swoim *Komentarzu* szuka „prawdy rzeczy".

Prawdą tą jest dla Tomasza bez wątpienia teza o *esse* jako akcie bytu; prawdą jest także i to jednak, że problematyka *esse* była podejmowana w wielu nurtach filozoficznych i rozwiązywana w ramach ich koncepcji przedmiotu i metody filozofii. Tomasz z Akwinu starał się to pokazywać w swych tekstach, ucząc nas nie tylko swej niezwykłej egzystencjalnej metafizyki bytu, lecz również tego, że filozoficzne doświadczenie *esse* jest wspólne wielu wielkim intelektom.

Artur Andrzejuk

Informacje bibliograficzne

Literatura dotycząca *Liber de causis* jest przeogromna. Istnieją publikacje będące wyłącznie wykazami literatury przedmiotu lub poświęcone tylko zreferowaniu stanu badań nad *Księgą*. Taki wykaz dawniejszych publikacji (do 1967 r.) wraz z referatem stanu badań daje rozprawa:

Gogacz M., *Stan badań nad „Księgą o przyczynach" i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, w: *Księga o przyczynach. Liber de causis*, Warszawa 1970 (na s. 117–127 oraz 205–209 znajdujemy stosowne bibliografie).

Inne wykazy znajdziemy w:

D'Ancona Costa C., *Recherches sur le „Liber de causis"*, Paris 1995.

Ruciński B.J., *La connaissance du „Liber de causis" dans la litterature polonaise depuis le XVe jusqu'a XXe*

siècle, w: *Actas del V congresso intemacional de filosofia medieval*, I–II, Madrid 1979, 1187–1192.

Saffrey H.D., *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la metaphysique au moyen âge*, w: *Die Metaphysik im Milletalter, Miscelanea Mediaevalia*, Berlin 1963, t. II, 267–281.

Współczesną, obszerną bibliografię opracował Andreas Schönfeld: *Bibliography on Liber de causis*. Znajduje się ona na stronach internetowych Uniwersytetu w Regensburgu: www.uniregensburg.de/Fakultaeten/phil_Fak_I/Philosophie/Gesch_Phil/Links%20Schoenfeld/WissHilf110.html

W wykazie skupiamy się więc na podaniu literatury dotyczącej wprost Tomaszowego *Komentarza do „Księgi o przyczynach"*.

Teksty źródłowe

Le liber de causis. Édition établie à l`aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, Adriaan Pattin (wyd.), Leuven 1966. Wersja internetowa: Critical text of Adriaan Pattin (1966) revised by Hans Zimmermann 2001: http://12koerbe.de/pan/causis.htm

Vansteenkiste C., *Intomo al testo latino del Liber de causis*, „Angelicum" 1967 (49), s. 60–83.

Sancti Thomae de Aquino Super Librum de causis expositio, H.D. Saffrey, Fribourg-Louvain 1954. Wersja internetowa: *Textum a H.-D. Saffrey Friburgi Helvetiorum 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit*: www.corpusthomisticum.org/cdc00.html

Wybrana literatura

Allaier K., *Engel und Intelligenzen zur arabisch-lateinischen Proklos-Rezeption*, w: *Orientalische Kultur und europaisches Mitellalter*, Berlin–New York 1985, s. 172–187.

Alonso M., *La „al-anniyya" de Avicena y el problema de la esencia y existencia*, „Pensiamento" 1958 (XIV), s. 311–346.

Alonso M., *Las fuentes litererias del Liber de causis*, „Al-Andalus" 1945 (10), s. 345–382.

Alonso M., *Traducciones del arabe al latin por Juan Hispano (Ibn Dawud)*, „Al-Andalus" 1952 (17), s. 129–131.

Anawati C., *Prolégomènes à une nouvelle édition du De causis arabe*, w: *Mélanges Luis Massignon*, Damas 1956, t. 1, s. 73–110.

Annice M., *Historical Sketch of the Theory of Participation*, „The New Scholasticism" 1952 (26), s. 49–79.

Antoniott L.-M., *La prémotion divine. Saint Thomas d'Aquin et l'auteur du Liber de causis,* w: *Atti del'VIII Congresso tomistico intemazionale*, t.VIII: *S. Tomaso nella storia del pensiero* (Studi tomistici, 17), Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1982, s. 60–70.

Bany P., *Problem esse i partycypacji w Komentarzu św. Tomasza z Akwinu do Liber de causis*, Warszawa 2002, rękopis w Bibliotece Głównej UKSW.

Bardenhewer O., *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882.

Bedoret H., *L'auteur et le traducteur du Liber de causis*, „Revue Néoscholastique de Philosophie" 1938 (41), s. 519–533.

Beierwaltes W., *Der Commentar zum "Liber de causis" aus neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*, „Philosophische Rundschau" 1963 (11), s. 192–215.

Birkenmajer A., *Classement des ouvrages attribués à Aristote par le moyen âge latin*, Cracovie 1932.

Brock S.L., *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, „Nova et Vetera", English Edition, t. 5, 2007 (3), s. 465–494.

Clarke W.N., *The Platonic Heritage of Thomism*, „Review of Metaphysics" 1954 (8), s. 105–124.

Collins-Smith A., *A Translation and Analysis of Thomas Aquinas' Super librum de causis*, Austin 1991.

d'Alverny M.T., *Avendauth?*, w: *Homenaje a Millas--Villicrosa*, Barcelona 1954, t. 1, s. 19–43.

d'Alverny M.T., *Avicenna latinus*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge" 1964 (30), s. 221––272.

d'Alverny M.T., *Anniyya-anitas*, w: *Mélanges offerts á Etienne Gilson*, Toronto–Paris 1959, s. 59–91.

d'Ancona Costa C., *„Esse quod est supra aeternitatem". La cause première, l`être et l'eternite dans le Liber de causis et dans ses sources*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 1992, 76 (2), s. 41–46.

d'Ancona Costa C., *„Introduzione" in Tommaso D'Aquino, Commento al Libro delle Cause*, Milano–Rusconi 1986.

d'Ancona Costa C., *La doctrine de la creation „mediante intelligentia" dans le Liber de causis et dans ses sources*, Archives d`Histoire Doctrinale et Litteraire M.A. 1992 (59), s. 209–232.

d'Ancona Costa C., *La doctrine néoplatonicienne de l'etre entre l'antiquité tardire et le moyen âge. Le Liber*

de causis par rapport á sources, „Recherches de Théologie Ancienne et Médievale" 1992 (59), s. 41–85.

d'Ancona Costa C., *Le fonti e la struttura del Liber de causis*, „Medioevo" 1989 (15), s. 1–38.

d'Ancona Costa C., *L'uso della „sententia Dionysii" nel commento di S. Tommaso e Egidio Romano alle proposizioni 3,4,6 del Liber de causis*, „Medioevo" 1982 (8), s. 1–42.

d'Ancona Costa C., *Saint Thomas lecteur du „Liber de Causis"*, „Revue-Thomiste" 1992, 92 (4), s. 785–817.

d'Ancona Costa C., *„Philosophus in libro De causis". La recenzione del "Liber de causis" come opera aristotelica nei commenti di Ruggero Bacone, delio ps. Enrico di Gand e dello ps. Adamo di Bocfeld*, „Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Mediewale" 1991 (2), s. 611–649.

d'Ancona Costa C., *Aspetti del rapporto dell'Aquinate con „Platonicy" nel commento al „Liber de causis"*, w: *Atti del'VII Congresso tomistico intemazionale*, t.VII: *S. Tomaso nella storia del pensiero* (Studi tomistici, 17), Cittá del Vaticano 1982, s. 53–59.

d'Ancona Costa C., *Saint Thomas lecteur du „Liber de causis". Bilan des recherches contemporaines concertant le „De causis" et analyse de l'interpretation thomiste*, „Revue Thomiste" 1992, 92 (4), s. 789–817.

Decossas B., *Les exigences de la causalité créatrice selon l'Expositio in Librum de causis de Thomas d`Aquin*, „Revue Thomiste" 1994 (94), s. 241–272.

Doresse G., *Les sources du Liber de causis*, „Revue d'histoire religieuse" 1946 (13), s. 234–238.

Elders L., *Saint Thomas et la métaphysique du „Liber De Causis"*, „Revue-Thomiste" 1989 (89), s. 427–442.

Fabro C., *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, „Divinitas" 1967 (11), s. 559–589.

Fabro C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S.Tommaso d'Aquino*, Torino 1963.

Fabro C., *Partecipazione e causalita secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1960; wersja francuska: *Participation et causalite selon S.Thomas d'Aquin*, Louvain–Paris 1961.

Fabro C., *Platonism, Neoplatonism and Thomism: Convergencies and Divergencies*, „The New Scholasticism" 1970 (44), s. 69–100.

Gogacz M., *Księga o przyczynach. Liber de causis*, tłum. Z. Brzostowska i M. Gogacz, Warszawa 1970.

Henle R.J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic. Text in the Writings of Saint Thomas*, The Haque 1956.

Ho Chiu-Yuen, *La doctrine de la participation dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le Liber de causis*, „Revue Philosophique de Louvain" 1972 (70), s. 360–383.

Hubry F., *Le liber XXIX philosophorum et le Liber de causis dans les manuscripts*, „Archives d`Histoire Doctrinale et Littéraire M.A." 1992 (59), s. 63–88.

Imbach R., *Notule sur le commentaire du „Liber de causis" de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Teologie" 1996, 43 (3), s. 304–323.

Klimski T., *Problemática del concepto del ser en el „Liber de causis"*, w: *Actas del V Congresso Intemacional de Filosofia Medieval*, I–II, Madrid 1979, s. 857–861.

Kremer K., *Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de causis*, w: *Ekklesia: Festschrift für Bischof M. Wehr*, Trier 1962, s. 321–344.

Krąpiec M.A., *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995.

Lafont G., *Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1960.

Libera A. de, *Albert le Grand et Thomas d`Aquin interpréts du Liber de causis*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 1990, 74 (3), s. 347–377.

Mansion A., *Saint Thomas et le Liber de causis*, „Revue Philosophique de Louvain"1955 (53), s. 54–72.

Méndez J.R., *El aporte del Liber de causis en la noción tomista del ama*, w: *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1987, s. 95–113.

Milcarek P., *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008.

Murari R., *Il „De causis" e la sua fortuna nel medio evo*, „Giomale storico delia letteratura italiana" 1899 (34), s. 98–117.

O'Rurke F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, York–Köln 1992.

Oshka K., *Thomas Aquinas and the Liber de causis*, „Studies in Medieval Thought" (Tokyo) 1967 (9), s. 102–122.

Pattin A., *Autour du „Liber de causis": Quelques réflexions sur la recente litterature*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Teologie" 1994, 41 (3), s. 354–388.

Pattin A., *De „Proclus Arabus" en het „Liber de causis"*, „Tijdschrift voor Filozofie" 1976 (38), s. 486–473.

Pattin A., *De hiërarchie van het zijnde in het Liber de causis (Studie over vijf eerste propsities)*, „Tijdschrift voor Philosophie" 1961, 23 (1), s. 130–157.

Pattin A., *De Proclus Arabus En Het Liber De Causis*, „Tijdschrift voor Philosophie" 1976 (38), s. 468–473.

Pattin A., *Notes sur le vocabulaire philosophique médievale*, „Revue de l'Université d'Ottawa" 1963 (33), s. 191–213.

Pattin A., *Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis*, „Tijdschrift voor Philosophie" 1961, 23 (3), s. 503–526.

Pera C., *S. Thomae Aquinatis expositio super librum De causis*, Torino-Roma 1955.

Piche D., *„Causa Prima" et „esse" dans le „Liber de causis" selon Thomas d`Aquin et Siger de Brabant*, „Dialogue (Canadian Philosophical Review)" 1999, 38 (1), s. 75–97.

Prokop M.P., *Le concept de'l eternité et du temps dans le „Liber de causis"*, „Journal Philosophique" 1987 (12), s. 48–59.

Selner-Wright S.C, *Thomas Aquinas and the Metaphysical Inconsistency of the "Liber de causis"*, „The Modem-Schoolman" 1995, 72 (4), s. 323–336.

Solignac A., *La doctrine de l'esse chez saint Thomas est-elle d'origine néoplatonicenne?*, „Archives de philosophie" 1967 (30), s. 439–452.

Sweeney L., *Research difficulties in the Liber de causis*, „The Modem-Scholman" 1959, 36 (2), s. 109–116.

Taylor R.C., *St. Thomas and the Liber de causis, on the hylomorphic composition of separate substances*, „Mediaeval Studiem" 1979 (41), s. 506–513.

Vansteenkiste C., *Il Liber de causis negli scritti di san Tommaso*, „Angelicum" 1958 (35), s. 325–374.

Vansteenkiste C., *Notes sur le commentaire de saint Thomas du Liber de causis*, „Etudes et Recherches (Cahiers de théologie et de philosophie)" 1952 (8), s. 171–191.

TOMASZA Z AKWINU KOMENTARZ DO „KSIĘGI O PRZYCZYNACH"

WSTĘP

Zgodnie z tym, co twierdzi Filozof w X księdze *Etyki nikomachejskiej*, ostateczna szczęśliwość człowieka zawiera się w najlepszym działaniu człowieka, które odnosi się do najwyższej władzy, mianowicie intelektu, ze względu na najlepszy przedmiot umysłowo poznawalny[1]. A ponieważ skutek poznaje się przez przyczynę, to jest czymś oczywistym, że przyczyna ze względu na swoją naturę jest bardziej poznawalna niż skutek, jakkolwiek w pewien sposób w relacji do nas skutki są bardziej znane niż przyczyny, a to z tego powodu, że poznanie przyczyn rzeczy powszechnych i umysłowo poznawalnych osiągamy na podstawie poznania rzeczy jednostkowych podpadających pod zmysły. Wyrażając się wprost, trzeba więc, żeby pierwsze przyczyny rzeczy, ze względu na nie same, były poznawalne najlepiej i w najwyższym stopniu. Jest tak dlatego, że są one bytami i są prawdziwe w najwyższym stopniu, skoro są przyczynami istot i prawdy innych rzeczy, co jest jasne na podstawie tego, co mówi Filozof w II księdze *Metafizyki*[2], chociaż tego rodzaju pierwsze przyczyny w relacji do nas są znane mniej i wtórnie. Nasz

---

[1] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. X, rozdz. 7 (1177a 12–14); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Etyki nikomachejskiej"*, ks. X, lekcja 10, 2080–2085.

[2] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. II, rozdz. 1 (993b 26–31).

intelekt bowiem ma się do nich, jak oko sowy do światła słońca, gdyż ze względu na przewyższającą jasność nie może ich doskonale uchwycić. Trzeba więc, żeby ostateczna szczęśliwość człowieka, która może być osiągnięta w tym życiu, sprowadzała się do rozważania pierwszych przyczyn, ponieważ nawet to niewiele, co można o nich wiedzieć, jest bardziej godne umiłowania i szlachetniejsze od tego wszystkiego, co można poznać z rzeczy niższych, jak to jest jasne na podstawie tego, co twierdzi Filozof w I księdze *O częściach zwierząt*[3]. Ze względu zaś na to, że po tym [ziemskim] życiu poznanie to zostanie w nas udoskonalone, człowiek stanie się doskonale szczęśliwy, stosownie do tego, co mówi się w Ewangelii: *To jest życie wieczne, aby poznali Ciebie Boże, prawdziwego, jedynego*[4]. Wyjaśnia to fakt, że zamiar filozofów sprowadzał się zasadniczo do tego, żeby na podstawie tego wszystkiego, co rozważali w rzeczach [naturalnych i skończonych], docierali do poznania pierwszych przyczyn. Dlatego też wiedzę o pierwszych przyczynach umieszczali na końcu, choć rozważaniu jej poświęcali najbardziej dojrzały okres swojego życia. Rozpoczynali więc od logiki, która uczy postępowania właściwego nauce, następnie przechodzili do matematyki, którą mogą pojąć także i młodzi chłopcy, po trzecie wreszcie do filozofii naturalnej, która z uwagi na doświadczenie [jako metodę badania] wymaga czasu; po czwarte zaś do filozofii moralnej, której odpowiednim słuchaczem nie może być młodzieniec. Na końcu wreszcie zajmowali się wiedzą boską, która rozważa pierwsze przyczyny bytów.

Napisano więc pewne pisma na temat pierwszych zasad, podzielone na różne twierdzenia, tak jakby szczegó-

---

[3] Por. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, ks. I, rozdz. 5 (644b, 32–34).
[4] J 18, 3.

łowo rozważane pewne prawdy. Księga platonika Proklosa, zawierająca dwieście jedenaście twierdzeń, a nosząca tytuł *Elementy teologii*, bez wątpienia została napisana po grecku i tak przekazana. W wersji arabskiej natomiast napisano tę księgę, która wśród Łacinników nosi tytuł *O przyczynach,* co do której wiadomo, że została przełożona z języka arabskiego, przy zupełnej nieznajomości wersji greckiej. Dlatego wydaje się, że została ona przez niektórych filozofów arabskich napisana w formie skrótu dokonanego na podstawie wymienionej księgi Proklosa, zwłaszcza że wszystko, co zawiera się w tej księdze, o wiele obszerniej i szerzej zawiera się w tamtej pierwszej.

Zatem celem księgi, która nosi tytuł *O przyczynach*, jest ścisłe określenie pierwszych przyczyn rzeczy. Skoro zaś nazwa „przyczyna" zakłada pewien porządek, można bowiem zauważyć wzajemny porządek wśród przyczyn, to jako pewien początek całego następującego po tym [wstępie] dzieła, autor umieszcza twierdzenie odnoszące się właśnie do porządku przyczyn, a jest ono następujące.

1

Wszelka przyczyna pierwszorzędna bardziej wpływa na to, co przez nią spowodowane, niż wtórna przyczyna powszechna.

Jeżeli wtórna przyczyna powszechna powstrzyma swoją siłę względem rzeczy, to mimo wszystko przyczyna pierwsza nie uczyni tego samego. Jest tak, ponieważ pierwsza przyczyna powszechna działa w czymś spowodowanym przez przyczynę wtórną, zanim jeszcze zadziała w tym czymś wtórna przyczyna powszechna, która jest następstwem tego czegoś. Gdy więc działa przyczyna wtórna, która wynika z czegoś spowodowanego, nie wyklucza to samego działania pochodzącego od przyczyny pierwszej, która znajduje się ponad tą przyczyną. Kiedy zaś przyczyna wtórna zostanie oddzielona od tego, co spowodowane i co

pochodzi od niej samej, to przyczyna pierwsza, która znajduje się nad tym czymś, nie jest od tego czegoś oddzielana, gdyż jest właśnie przyczyną tej rzeczy.

My zaś jako przykład tego podajemy bytowanie, coś żywego i człowieka. Jest tak, ponieważ trzeba, aby rzecz była najpierw bytowaniem, następnie czymś żywym, a dopiero później człowiekiem. Coś żywego zaś jest bliższą przyczyną człowieka, bytowanie natomiast jest jego przyczyną dalszą. Jednakże bytowanie jest przyczyną człowieka w większym stopniu niż coś żywego, ponieważ jest przyczyną żywego, co z kolei jest przyczyną człowieka. I podobnie kiedy przyjmiesz racjonalność jako przyczynę człowieka, to i tak bytowanie w większym stopniu jest jego przyczyną niż racjonalność, ponieważ jest przyczyną jego przyczyny [bezpośredniej]. A znaczenie tego, o czym mówimy, jest takie, że kiedy usuniesz z człowieka siłę rozumną, nie pozostanie człowiek, lecz coś żywego, oddychającego i zdolnego do odczuwania zmysłowego. Kiedy natomiast usuniesz z tego czegoś coś żywego, to nie pozostanie nawet coś żywego, a tylko bytowanie, ponieważ bytowanie nie zostało temu czemuś odjęte, lecz tylko coś żywego. Jest tak, ponieważ przyczyna nie jest usuwana wraz z usunięciem swojego skutku. W takim wypadku więc pozostaje samo bytowanie człowieka. Jeżeli zatem jednostka nie jest człowiekiem, to jest istotą żyjącą, jeśli zaś nie jest istotą żyjącą, to jest wyłącznie bytowaniem.

Jest zatem czymś oczywistym i jasnym, że oddalona przyczyna pierwsza jest tym, co bardziej ogarnia rzecz i jest jej przyczyną w większym stopniu niż przyczyna bliższa. Z tego powodu jej działanie w większym stopniu dotyczy rzeczy niż działanie przyczyny bliższej. Jest to możliwe tylko dzięki temu, że rzecz przede wszystkim podlega działaniu siły dalszej, a dopiero później czemuś wtórnemu, czego siła podlega tej pierwszej.

Przyczyna pierwsza wspomaga przyczynę wtórną, przewyższając jej działanie, ponieważ wszelkie działanie, które wykonuje przyczyna wtórna, wykonuje także przyczyna pierwsza. Jakkolwiek wykonuje je w sposób wyższy, bardziej wzniosły i wspanialszy.

Kiedy przyczyna wtórna zostanie odsunięta od swojego skutku, to nie usuwa się tym samym od niego przyczyny pierwszej, ponieważ przyczyna pierwsza jest większa i w większym stopniu dotyczy rzeczy niż przyczyna bliższa.

To, co jest spowodowane przez przyczynę wtórną, jest takie tylko dzięki sile przyczyny pierwszej. Jest tak, ponieważ kiedy przyczyna wtórna sprawia rzecz, to przyczyna pierwsza, która znajduje się ponad nią, wpływa na tę rzecz swoją siłą i dlatego też odnosi się do tej rzeczy w większym stopniu i ściślej, jak też zachowuje ją [w bytowaniu].

Jest więc czymś oczywistym i jasnym, że przyczyna dalsza jest przyczyną rzeczy w większym stopniu niż przyczyna bliższa, która następuje po niej, oraz to, że przyczyna dalsza wpływa swoją siłą na rzecz i zachowuje ją [w bytowaniu], jak też nie zostaje od niej oddzielona wraz z oddzieleniem od niej przyczyny bliższej, lecz pozostaje w niej i dlatego też odnosi się do tej rzeczy w większym stopniu oraz ściślej, tak jak to ukazaliśmy i wyłożyliśmy.

Wszelka przyczyna pierwszorzędna bardziej wpływa na to, co przez nią spowodowane, niż wtórna przyczyna powszechna.

Aby zaś stało się to oczywiste, autor wprowadza pewne uzupełnienie, dzięki czemu pierwsza teza staje się oczywista, jakby przez pewien znak. Dlatego tekst dodaje: *Jeżeli wtórna przyczyna powszechna powstrzyma swoją siłę względem rzeczy, to mimo wszystko przyczyna pierwsza nie uczyni tego samego*. Z kolei w celu udowodnienia tego, autor wprowadza trzecie zdanie, twierdząc: *Jest tak, ponieważ pierwsza przyczyna powszechna działa w czymś spowodowanym przez przyczynę wtórną, zanim jeszcze zadziała w tym czymś wtórna przyczyna powszechna*. Na podstawie zaś tego wnioskuje, że zdanie drugie zostało wystarczająco udowodnione. Konieczne jest bowiem to, co przychodzi jako wcześniejsze i odchodzi jako ostatnie. Stwierdzamy przecież, że te rzeczy, które są wcześniejsze w porządku złożenia [tj. indukcji, syntezie], są ostatnie w porządku rozstrzygnięcia [tj. dedukcji, analizie]. Tak więc intencją tego twierdzenia jest to, co zawiera się w tych trzech zdaniach, z których pierwsze głosi, że przyczyna pierwsza bardziej wpływa na skutek niż przyczyna wtórna; drugie, że wpływ przyczyny pierwszej z większym oporem oddala się od skutku; trzecie wreszcie, że wpływ ten wcześniej do niego dochodzi. Te trzy Proklos przedstawia w dwóch sformułowaniach, pierwsze w LVI twierdzeniu swojej księgi, które

jest następujące: *Wszystko, co stwarzane przez byty wtórne, jest także w jeszcze większym stopniu stwarzane przez byty pierwotne i bardziej przyczynujące, z których wywodzą się także te wtórne.* Inną myśl z kolei przedstawia w następnym twierdzeniu, które jest takie: *Wszelka przyczyna działa, zarówno wyprzedzając to, co spowodowane, jak i po nim samym sprawiając wiele skutków*[5]. Zatem te trzy zdania przedstawia *Księga o przyczynach* w celu ich udowodnienia – po pierwsze, na przykładzie, po drugie, rozumowo, tam gdzie stwierdza: *Przyczyna pierwsza wspomaga.*

Przykład zaś zdaje się odnosić do przyczyn formalnych, wśród których o tyle forma jest powszechniejsza, o ile wydaje się wcześniejsza. Jeśli więc bierzemy pod uwagę jakiegoś człowieka, to jego forma gatunkowa z pewnością odnosi się do tego, co *rozumne*, forma rodzajowa natomiast do tego, co jest *żywe* bądź jest żywą istotą; czymś ostatecznym zaś, co jest wspólne wszystkim [bytom], jest *bytowanie*. Jest więc oczywiste, że w powstawaniu jednego konkretnego człowieka to, co w pierwszym rzędzie znajduje się w materialnym podmiocie, to bytowanie, następnie – coś żywego, potem zaś – człowiek. Wcześniejsza jest bowiem sama istota żywa niż człowiek, jak stwierdza się w II księdze *O rodzeniu się zwierząt*[6]. I na odwrót, w porządku zniszczenia w pierwszej kolejności zanika użycie rozumu i pozostaje coś żywego oraz oddychającego, jako drugie ginie życie i pozostaje sam byt, ponieważ nie ulega całkowitemu zniszczeniu do poziomu nicości. W ten sposób można właśnie rozumieć ten przykład ze względu na porządek powstawania i ginięcia jakiejś jednostki. Taki zatem jest zamiar autora, co jest jasne na podstawie tego,

---

[5] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia LVII.

[6] Por. Arystoteles, *O rodzeniu się zwierząt*, ks. II, rozdz. 3 (736 a 24).

co stwierdza: *Jeśli więc jednostka nie jest człowiekiem*, to znaczy ze względu na akt właściwy człowiekowi, *to jest istotą żywą*, ponieważ wówczas pozostaje w niej działanie istoty żywej, które zawiera się w ruchu i zmyśle; *a jeśli nie jest nawet istotą żywą, to jest wyłącznie bytowaniem*, gdyż pozostaje ciało zupełnie nieożywione. Przykład ten potwierdza się w samym porządku rzeczy, gdyż byty istniejące są wcześniejsze od żywych, a żywe z kolei od ludzi, ponieważ usunąwszy człowieka nie usuwa się tym samym istoty żywej ze względu na zawartość [bytu], ale i na odwrót, jeśli coś nie jest istotą żywą, to nie jest też człowiekiem. Ten sam argument odnosi się do istoty żywej oraz bytowania.

Następnie, gdy autor stwierdza: *A przyczyna pierwsza* itd., dowodzi tych trzech zdań rozumowo. Pierwszego zatem, a mianowicie tego, że przyczyna pierwsza bardziej wpływa niż przyczyna druga, dowodzi w sposób następujący: coś przysługuje przyczynie bardziej wzniośle niż skutkowi; lecz działanie, przez które przyczyna wtórna powoduje skutek, jest powodowane przez przyczynę pierwszą, gdyż *przyczyna pierwsza wspomaga przyczynę wtórną*, sprawiając, że jest ona zdolna do działania; a zatem to *działanie*, ze względu na które jest wytwarzany *skutek* przez *przyczynę wtórną*, bardziej jest przyczyną jako *przyczyna pierwsza*, niż jako *przyczyna wtórna*. Proklos natomiast dowodzi tego dobitniej[7]: skoro przyczyna wtórna jest skutkiem przyczyny pierwszej, to posiada swoją *substancję* dzięki przyczynie pierwszej; lecz to, co posiada od czegoś [innego] substancję, posiada też dzięki temu czemuś *moc* lub siłę do działania; a zatem przyczyna wtórna posiada *moc* lub siłę do działania od przyczyny pierwszej.

[7] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia LVI.

Ale przyczyna wtórna dzięki swojej mocy lub sile do działania jest przyczyną sprawiającą skutek; zatem samo to, że przyczyna wtórna jest przyczyną sprawczą, posiada od przyczyny pierwszej. Bycie przyczyną sprawczą dotyczy jednak zasadniczo przyczyny pierwszej, dopiero w dalszej kolejności przyczyny wtórnej; to więc, co wcześniej znajduje się we wszystkich rzeczach, jest bardziej [bytujące i prawdziwe], ponieważ rzeczy doskonalsze są z natury wcześniejsze. A zatem przyczyna pierwsza bardziej jest przyczyną skutku niż przyczyna wtórna.

Zdania drugiego, że mianowicie wpływ przyczyny pierwszej z większym oporem oddala się od skutku, dowodzi autor tam, gdzie stwierdza: *Kiedy zaś zostanie usunięta przyczyna wtórna* itd. Wprowadza następujący argument: to, co mocniej się w czymś znajduje, bardziej temu czemuś przynależy; ale właśnie przyczyna pierwsza mocniej odciska się w skutku niż przyczyna wtórna, co zostało już dowiedzione; a zatem jej wpływ bardziej mu przynależy; i w konsekwencji z większym oporem odstępuje od niego.

Trzeciego zdania, że mianowicie [przyczyna pierwsza] wcześniej dociera [do skutku], dowodzi tam, gdzie stwierdza: *To, co jest spowodowane przez przyczynę wtórną* itd., takim argumentem. Przyczyna wtórna sprawia swój skutek nie inaczej jak dzięki sile przyczyny pierwszej; zatem i skutek pochodzi od przyczyny wtórnej nie inaczej jak dzięki sile przyczyny pierwszej; tak więc siła przyczyny pierwszej udziela skutkowi tego, że dosięga go siła przyczyny wtórnej; wcześniej jednak dosięga go siła ze strony przyczyny pierwszej. Tego z kolei Proklos tak dowodzi przy użyciu jednej rzeczy pośredniej[8]. Przyczyna pierwsza bardziej jest przyczyną niż druga; posiada zatem doskonalszą

[8] Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia LVII.

siłę. O ile jednak siła jakiejś przyczyny jest doskonalsza, o tyle rozciąga się na liczne rzeczy; zatem siła przyczyny pierwszej rozciąga się właśnie na liczniejsze przedmioty niż siła przyczyny wtórnej. Lecz to, co znajduje się w licznych rzeczach, jest wcześniejsze w dochodzeniu i ostatnie w ustępowaniu; więc wpływ przyczyny pierwszej dociera [do rzeczy] jako pierwszy i ustępuje jako ostatni.

Należy też rozważyć w odniesieniu do których przyczyn to twierdzenie jest prawdziwe. Jeśli zaś pytanie to odnosi się jakoś do rodzajów przyczyn, to jest oczywiste, że na swój sposób jest ono prawdziwe w przypadku jakiegokolwiek rodzaju przyczyn. I tak w odniesieniu do przyczyn bez wątpienia formalnych przykład został już podany. W przypadku przyczyn materialnych natomiast natrafia się na podobny argument; gdyż przyczyna tego, co przede wszystkim jest rozciągłe jako materia, jest bliższa materii w ten sposób, że ona sama materialnie „leży u podłoża" tego czegoś, tak jak materia pierwsza elementów, które w pewien sposób są z kolei materią ciał zmieszanych*. Te obydwa typy przyczyn tekst ukazuje jako te same w przypadku przyczyn sprawczych. Jest bowiem oczywiste, że o ile jakaś przyczyna sprawcza jest wcześniejsza, o tyle jej siła rozciąga się na liczne rzeczy; i dlatego trzeba, żeby jej właściwy skutek był powszechniejszy. Natomiast skutek właściwy przyczyny wtórnej spotyka się w mniej licznych przypadkach i dlatego właśnie jest on bardziej szczegółowy. Sama zaś przyczyna pierwsza sprawia lub porusza przyczynę działającą wtórnie, stając się w ten sposób przyczyną jej działania. Wymienione wcześniej trzy zdania, które zostały już omówione, pierwotnie dotyczą z pewnością

* Chodzi o ciała makroskopowe, będące przedmiotem bezpośredniego poznania zmysłowego, które składają się z elementarnych cząstek materii. Wszystkie przypisy gwiazdkowe pochodzą od tłumacza.

przyczyn sprawczych, a na podstawie tego jest oczywiste, że wywodzą się z problematyki przyczyn formalnych. Dlatego właśnie w tym miejscu zostało użyte słowo *wpływanie*, a i Proklos użył słowa *powodowanie*, które wyraża przyczynowość przyczyny sprawczej. To jednak, co dotyczy przyczyn sprawczych, nie jest zupełnie oczywiste względem przyczyn materialnych z tego powodu, że przyczyny sprawcze, które są dostępne naszemu doświadczeniu, nie wytwarzają materii, lecz formę. Ale jeśli rozważylibyśmy przyczyny powszechne, od których pochodzą także materialne zasady rzeczy, to jest konieczne, żeby ten porządek odnosił się także do przyczyn materialnych pochodzących od przyczyn sprawczych. A ponieważ skuteczność i przyczynowość pierwszych i najwyższych przyczyn rozciąga się na liczne rzeczy, to konieczne jest, żeby to, co trwale istnieje jako coś pierwszego we wszystkich rzeczach, pochodziło od pierwszej przyczyny wszystkiego. Z kolei przyczyny wtórne dodają specyficzne własności, dzięki którym pojedyncze rzeczy przyswajają sobie materię. Ujawnia się to w rzeczach dostępnych naszemu doświadczeniu: gdyż natura wszystkich wytworów sztuki (rzemiosła) ujawnia właśnie naturę materii pierwszej. Ponadto, za sprawą pewnych sztuk bardziej podstawowych, naturalne tworzywo w ten sposób jest przygotowywane, aby odpowiadało poszczególnym wytworom sztuki. Pierwsza przyczyna wszystkiego odnosi się bowiem do całej natury, jak natura do sztuki. Dlatego to, co w całej naturze trwale istnieje jako pierwsze, pochodzi od pierwszej przyczyny wszystkiego, to natomiast, co przysługuje pojedynczym rzeczom, jest dziełem przyczyn wtórnych. To wszystko, co zostało wymienione, można też potwierdzić w sposób oczywisty w odniesieniu do przyczyn celowych, gdyż to właśnie ze względu na cel ostateczny, który jest powszechny, są pożądane inne cele,

pragnienie których dołącza się już po zaistnieniu pragnienia celu ostatecznego, a przed jego zaistnieniem w ogóle nie występuje. Ale zasada tego porządku także sprowadza się do rodzaju przyczyny sprawczej, ponieważ cel o tyle jest przyczyną, o ile porusza przyczynę sprawczą do działania. Stosownie więc do tego, że zawiera w sobie zasadę czegoś poruszającego, w pewien sposób odnosi się do rodzaju przyczyny sprawczej.

Jeśli zaś w jakimkolwiek rodzaju przyczyn szukałoby się tego, czy wymienione [zasady] potwierdzają się w przypadku wszystkich przyczyn jakkolwiek uporządkowanych, to jest oczywiste, że nie. Stwierdzamy przecież, że przyczyny są uporządkowane dwojako: po pierwsze, same przez się oraz w inny sposób, czyli przypadłościowo. Same przez się wtedy, kiedy zamiar przyczyny pierwszej ma na względzie skutek ostateczny za pośrednictwem wszystkich przyczyn pośrednich, na przykład gdy sztuka kowalska [tj. kowal] porusza ręką, ręka zaś młotkiem, który z kolei wykuwa bezpośrednio żelazo, do czego właśnie odnosi się zamiar sztuki [tj. rzemieślnika]. Przypadłościowo natomiast wówczas, gdy zamiar przyczyny prowadzi tylko do najbliższego skutku, to zaś, co jest dokonywane przez ten skutek po raz drugi, jest inne i jest poza zamiarem pierwszego działającego, jak wtedy, gdy ktoś zapali [jedną] świecę, to wbrew jego zamiarowi jest to, żeby zapalona świeca powtórnie zapaliła inną, a ta z kolei jeszcze inną. O tym bowiem, co jest wbrew zamiarowi, mówimy, że istnieje przypadłościowo. Twierdzenie to jest zatem prawdziwe w odniesieniu do przyczyn uporządkowanych samych przez się, wśród których przyczyna pierwsza porusza wszystkie przyczyny pośrednie w celu osiągnięcia skutku. Między przyczynami uporządkowanymi przypadłościowo natomiast jest na odwrót, gdyż skutek, który przyczyna najbliższa wytwarza

sama przez się, przypadłościowo jest powodowany także przez przyczynę pierwszą, i to poza istniejącym zamiarem przyczyny najbliższej. To zaś, co istnieje samo przez się, bytuje bardziej niż to, co bytuje przypadłościowo. Dlatego też tekst znamiennie stwierdza: *przyczyna powszechna*, która jest przyczyną sama przez się.

2

Wszelkie bytowanie wyższe albo jest „wyższe" względem wieczności i jest „przed" nią, albo występuje „wraz" z nią, albo jest „po" wieczności, ale „powyżej" czasu.

Bytowanie, które istnieje „przed" wiecznością, jest przyczyną pierwszą, ponieważ jest wieczności przyczyną. Ale bytowanie, które istnieje „wraz" z wiecznością oraz inteligencją*, chociaż jest bytowaniem wtórnym, to ze względu na jedną trwałą właściwość ani nie doznaje, ani też nie ulega zniszczeniu. Z kolei bytowanie, które istnieje „po" wieczności i „ponad" czasem, jest duszą, ponieważ znajduje się niejako na granicy – „poniżej" wieczności i „ponad" czasem.

Znakiem zaś tego, że przyczyna pierwsza istnieje nawet „przed" samą wiecznością, jest to, że bytowanie wieczności w niej samej jest czymś nabytym. Twierdzę też, że wszelka wieczność jest bytowaniem, ale nie wszelkie bytowanie jest wiecznością; a zatem bytowanie jest bardziej powszechne niż wieczność. Przyczyna pierwsza jest zatem „ponad" wiecznością, ponieważ wieczność jest jej skutkiem. Inteligencja natomiast dołącza się lub zrównuje z wiecznością, ponieważ rozciąga się wraz nią i nie podlega przemianie ani zniszczeniu. Dusza zaś jest związana z wiecznością „poniżej" niej, gdyż w większym stopniu podlega oddziaływaniu niż inteligencja i znajduje się „ponad" czasem, ponieważ jest przyczyną czasu.

---

* Według niektórych interpretacji termin „inteligencja" w *Księdze o przyczynach* oznacza byt, który nie jest Bogiem, ale przewyższa swoją doskonałością aniołów i dusze ludzkie. Jest więc czymś w rodzaju platońskiej duszy świata. W języku arabskim temu pojęciu odpowiada termin *achili*. W tej sprawie por. *Księga o przyczynach – Liber de causis*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 66–80.

Poprzedziwszy pierwszą tezę swego rodzaju wstępem dotyczącym całego następującego po nim traktatu, od tego miejsca rozpoczyna autor analizę zagadnienia pierwszych przyczyn rzeczy. Traktat ten dzieli się na dwie [zasadnicze] części: w pierwszej analizuje się rozróżnienie między pierwszymi przyczynami; w drugiej natomiast ich wzajemną koordynację lub zależność, a konkretnie od twierdzenia szesnastego w którym stwierdza się: *Wszelkie siły, które nie mają kresu* itd. Z kolei pierwsza część dzieli się jeszcze na dwie części: w pierwszej rozróżnia się między przyczynami pierwszymi; w drugiej zaś określa się je po kolei i z osobna, co dokonuje się od twierdzenia szóstego, które głosi: *Przyczyna pierwsza jest wyższa* itd. Powszechne przyczyny rzeczy są zaś trzech rodzajów, mianowicie przyczyna pierwsza, którą jest Bóg, inteligencje [tj. anioły] oraz dusze. Dlatego w pierwszej kolejności dokonuje trzech rzeczy: po pierwsze rozróżnia właśnie te trzy rodzaje [przyczyn], z których pierwszy jest niepodzielny, ponieważ przyczyna pierwsza jest tylko jedna; po drugie rozróżnia poszczególne inteligencje, konkretnie od twierdzenia czwartego: *Pierwszą rzeczą stworzoną* itd.; po trzecie wreszcie od twierdzenia piątego rozróżnia [pozostałe] dusze, od słów: *Inteligencje wyższe*. I znowu, w stosunku do pierwszego zagadnienia dokonuje dwóch rzeczy: po pierwsze, rozróżnia wymienione trzy rodzaje [przyczyn]; po drugie, pokazuje, w jaki sposób dzięki pewnemu uczestnictwu jednoczą się w czymś ostatecznym, konkretnie w twierdzeniu trzecim od słów: *Wszelka dusza szlachetna* itd.

Po pierwsze więc, autor przyjmuje takie twierdzenie: *Wszelkie bytowanie wyższe albo jest „wyższe" względem wieczności i „przed" nią, albo występuje „wraz" z nią, albo jest „po" wieczności, ale „powyżej" czasu.* Wydaje się, że do

zrozumienia tego twierdzenia trzeba po pierwsze ustalić, czym jest wieczność, następnie zaś – w jaki sposób przytoczone twierdzenie jest prawdziwe.

Nazwa wieczności zakłada pewną nieustanność, jak też nieograniczoność. O czymś wiecznym bowiem mówi się, że istnieje jakby poza granicami; ale ponieważ, jak twierdzi Filozof w VIII księdze *Fizyki*[9], we wszelkim ruchu zachodzi pewne zniszczenie i powstawanie, to o ile coś zaczyna bytować, a coś przestaje, konieczne jest, żeby w każdym ruchu występowało pewne ograniczenie. Dlatego wszelki ruch przeciwstawia się wieczności. Prawdziwa wieczność więc wraz z nieustannością bytowania zakłada także [zupełną] niezmienność. A ponieważ „wcześniej" i „później" w odniesieniu do trwania czasu wywodzi się z ruchu, co jest jasne na podstawie IV księgi *Fizyki*[10], dlatego po trzecie trzeba, żeby wieczność istniała bez tego, co wcześniejsze i późniejsze, istniejąc cała jednocześnie według tego, co określił Boecjusz w zakończeniu *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, mówiąc: *wieczność jest całkowitym, jednoczesnym i doskonałym posiadaniem nieograniczonego życia*[11].

A zatem każda rzecz, która wraz z nieustannością bytowania posiada też niezmienność i istnieje bez następstwa czasowego, może być nazwana wieczną. Ze względu na ten właśnie sposób platonicy i perypatetycy[12] oddzielone, niematerialne substancje nazywali wiecznymi, dodając do

---

[9] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. VIII, rozdz. 3 (254 a 11–12); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. VIII, lekcja 6, 2.

[10] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. IV, rozdz. 11 (219 a 17–19); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. IV, lekcja 17, 9.

[11] Por. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, ks. V, fragm. 6 (PL. 63, 858 A).

[12] Por. Augustyn z Hippony, *O Państwie Bożym*, ks. X, rozdz. 31 (PL. 41, 311); Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, kwestia 3, art. 14, zarzut 7.

istoty wieczności to, że zawsze posiadała bytowanie, co jednak nie jest zgodne z wiarą chrześcijańską[13]. Tak więc [prawdziwa] wieczność przysługuje samemu Bogu. Mówimy wszakże o tych substancjach jako o wiecznych, tak jakby otrzymywały one zalążkowo od Boga niekończące się i wieczne bytowanie, pozbawione ruchu i następstwa czasu. Dlatego Dionizy w X rozdziale *O imionach Bożych* twierdzi, że te byty, które w Piśmie Świętym są nazywane wiecznymi, nie są po prostu współwieczne z Bogiem[14]. Dlatego też tak rozumianą wieczność niektórzy nazywają odwiecznością (*aevum*), którą odróżniają od wieczności w pierwszym znaczeniu. Lecz jeśli ktoś rozważyłby rzecz właściwie, odkryłby, że pojęcia „odwieczność" i „wieczność" nie różnią się inaczej, niż na przykład słowa „człowiek" i „ἄνθρωπος". W języku greckim bowiem wieczność nazywa się słowem αἰών, tak jak człowieka właśnie słowem ἄνθρωπος.

Należy też wiedzieć, że wymienione zagadnienia zawiera LXXXVIII twierdzenie z księgi Proklosa, wyrażające je w tych słowach: *Wszelki egzystujący lub prawdziwie istniejący byt* istnieje albo „przed" wiecznością, albo „w" wieczności, albo też uczestnicząc w wieczności.* Byt niezmienny zaś orzeka się w opozycji do bytu zmiennego, podobnie jak bytowanie trwałe orzeka się w opozycji do tego, co podlega ruchowi. Dzięki temu wreszcie można pojąć, czym jest to, co w tej księdze jest nazywane *wszel-*

---

[13] Por. Akta Soboru Laterańskiego IV, rozdz. I, od słów: *Firmiter etc.*; Denzinger, *Enchirydion Symbolorum*, nr 428.

[14] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. X, § 3, (PG 3, 940 A); *Dionysiaca*, I, 492; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, ks. X, lekcja 3, 875.

* Wyrażenie *enter ens* tłumaczę jako „byt prawdziwie istniejący", kierując się uwagami i wyjaśnieniami zawartymi w opracowaniu dołączonym do polskiego tłumaczenia *Liber de causis*. Zob. *Księga o przyczynach*, s. 87–92.

kim bytem wyższym, a mianowicie tym, co jest ponad ruchem i czasem. U obydwu autorów, w obu ich księgach [tj. w *Elementach teologii* i *Księdze o przyczynach*], w przypadku tego typu bytowania rozróżnia się trzy stopnie; jednakże nie całkowicie z tego samego powodu w jednej, co w drugiej księdze.

Proklos bowiem wprowadził to twierdzenie stosownie do założeń platoników, którzy przyjmują [bytującą] abstrakcję rzeczy powszechnych. Przyjmowali oni, że o ile coś jest bardziej abstrakcyjne i powszechne, o tyle bytuje wcześniej. Jest też oczywiste, że wyrażenie „wieczność" jest bardziej abstrakcyjne, niż „coś wiecznego", gdyż nazwą „wieczność" oznacza się samą istotę wieczności, zaś nazwą „coś wiecznego" to, co uczestniczy w wieczności. Poza tym samo bytowanie jest powszechniejsze niż wieczność: *wszystko* bowiem, *co jest bytem, jest wieczne, ale nie każdy byt jest wieczny*[15]. Dlatego też według wymienionych ksiąg samo bytowanie oddzielone jest „przed" wiecznością, to zaś, co istnieje „wraz z" wiecznością, jest samym bytowaniem odwiecznym, to natomiast, co uczestniczy w wieczności i jakby „po" wieczności, jest wszystkim tym, co uczestniczy w bytowaniu wiecznym.

Przede wszystkim jednak autor tej księgi zgadza się w jakiś sposób z wymienionymi już stanowiskami. Dlatego tłumaczy, że *bytowanie, które jest „przed" wiecznością, jest przyczyną pierwszą, ponieważ jest przyczyną* tego, co wieczne. Żeby to udowodnić, pisze: *w niej samej*, to jest wieczności, *bytowanie jest czymś nabytym*, to znaczy czymś, w czym się uczestniczy. Tego zaś z kolei dowodzi tak, że te rzeczy, które są mniej powszechne, uczestniczą w tych, które są bardziej powszechne; wieczność natomiast

[15] Por. Proklos, *Elementy teologii*, twierdzenie LXXXVII.

jest mniej powszechna niż bytowanie. Dlatego też zaraz dodaje: *I twierdzę, że wszelka wieczność jest bytowaniem, lecz nie każde bytowanie jest wiecznością; a zatem bytowanie jest bardziej powszechne niż wieczność.* Tak więc autor dowodzi, że wieczność uczestniczy w bytowaniu. Samo zaś bytowanie wzięte w oderwaniu jest przyczyną pierwszą, której substancją jest jej własne bytowanie*, dlatego pozostaje przyjąć, że przyczyna pierwsza jest przyczyną, od której otrzymuje bytowanie odwieczne jakakolwiek rzecz, która istnieje zawsze.

Lecz w pozostałych dwóch członach podziału autor tej księgi odstępuje od intencji Proklosa i zbliża się bardziej do wspólnych poglądów platoników i perypatetyków. Wyjaśnia je bowiem przez odwołanie się do tego poziomu bytowania, które jest *bytowaniem wraz z wiecznością, czyli inteligencją*. A ponieważ wieczność, jak już zostało powiedziane, zakłada nieustanne trwanie wraz z niezmiennością, to [tylko] ta rzecz, która pod każdym względem jest nieustannie trwająca i niezmienna, całkowicie dotyka wieczności. Według wymienionych filozofów należy też przyjąć, że inteligencja, czy też intelekt oddzielony, posiada te właśnie przymioty zarówno pod względem bytowania, jak i mocy oraz działania. Dlatego CLXIX twierdzenie Proklosa głosi, że: *Wszelki intelekt posiada „w" wieczności substancję, moc i działanie*. Ze względu na to właśnie dowodzi się w tej księdze, że *inteligencja występuje wraz z wiecznością*, ponieważ jest zupełnie *czymś jednym pod względem trwałej charakterystyki* w ten sposób, że ani jej moc, ani działanie *nie podlega* jakiejś przemianie, a jej substancja nie *podlega*

* Jest to inna wersja metafizycznego określenia Boga. W pozostałych tekstach Akwinaty można zazwyczaj przeczytać, że Bóg jako przyczyna pierwsza jest *ipsum esse subsistens*, tzn. samym istnieniem trwale istniejącym w sobie samym.

zniszczeniu. Dlatego też dodaje później, że *inteligencja jest zestawiana* z wiecznością, *gdyż niejako się na nią rozciąga i nie podlega przemianie*, ponieważ wieczność rozciąga się właśnie na wszystko to, czego dotyczy inteligencja.

Wreszcie jako trzeci stopień wyjaśnia to, co dotyczy duszy, która posiada bytowanie wyższe, mianowicie ponad ruchem i czasem. Tego rodzaju dusza bowiem bardziej się zbliża do ruchu niż inteligencja, gdyż inteligencja nie jest ogarniana przez ruch zarówno pod względem substancji, jak i działania. Dusza natomiast przekracza w jakiś sposób czas i ruch, i dotyka wieczności, lecz pod względem działania odnosi się do ruchu, ponieważ, jak dowodzili filozofowie[16], trzeba, żeby wszystko, co jest poruszane przez coś innego, sprowadzało się do czegoś pierwszego, co porusza samo siebie. Takim czymś zaś jest według Platona dusza, która porusza samą siebie[17], według Arystotelesa natomiast istnieje ciało ożywione, którego zasadą ruchu jest właśnie dusza[18]. I tak na obydwa sposoby trzeba, żeby pierwszą zasadą ruchu była dusza i dlatego ruch jest działaniem samej duszy. A ponieważ ruch realizuje się w czasie, to czas dotyka działania samej duszy. Dlatego też i Proklos w CXCI twierdzeniu mówi, że: *Wszelka dusza, posiada substancję z pewnością zdolną do uczestnictwa w wieczności, jej działanie natomiast odnosi się do czasu.* I dlatego w komentowanym fragmencie mówi się, że *jest ona powiązana z wiecznością niejako „poniżej", powiązana* z nią właśnie pod względem substancji, a dlatego *„poniżej"*, że uczestniczy w wieczności w niższy sposób aniżeli inteligencja. Do-

[16] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. VIII, rozdz. 4; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. VIII, lekcja 7 i n.; Proklos, *Elementy teologii*, twierdzenia XIV–XX.

[17] Por. Platon, *Fajdros*, (245 c–e).

[18] Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. II, rozdz. 4 (415 b 8–28).

wodzi tego autor dzięki temu, że dusza *jest bardziej zdolna do ulegania oddziaływaniu [zewnętrznemu] niż inteligencja*. Dusza natomiast przyjmuje oddziaływanie nie tylko przyczyny pierwszej, tak jak inteligencja, ale przyjmuje także oddziaływanie samej inteligencji. O ile bowiem coś jest bardziej oddalone od czegoś pierwszego, co jest przyczyną wieczności, o tyle ułomniej uczestniczy w samej wieczności. A chociaż dusza dotyka najniższego stopnia wieczności, to jednak *jest ponad czasem*, tak jak przyczyna ponad czymś, co sprawiane; *jest* bowiem *przyczyną czasu*, o ile jest przyczyną ruchu, z którego z kolei wynika czas.

Mówi się tu jednak o duszy, którą filozofowie przypisują ciału niebieskiemu i z tego powodu właśnie autor twierdzi, że *jest ona na granicy wieczności niższej, a ponad czasem*. Horyzont bowiem jest okręgiem ograniczającym zasięg wzroku. Jest także najniższą granicą wyższej półkuli, będąc zasadą tego, co niższe. Podobnie też [tak rozumiana] dusza jest ostateczną granicą wieczności i zasadą czasu. Z twierdzeniem tym zgadza się również Dionizy w X rozdziale *O imionach Bożych*[19], z tym wyjątkiem, że nie uznaje tego, że niebo posiada duszę, ponieważ nie uznaje tego wiara katolicka. Twierdzi bowiem, że *Bóg jest przed tym, co wieczne*, oraz że według Pisma Świętego niektóre rzeczy są nazywane czasowymi i wiecznymi, co jednak powinno być rozumiane *według sposobów* [wysławiania się] przyjętych w Piśmie Świętym. *Wszystkie bowiem rzeczy pośrednie znajdujące się między istniejącymi [istotnie] a uczynionymi*, to znaczy rzeczy podlegające powstawaniu, są *pod pewnym względem wieczne, a pod pewnym względem uczestniczą w czasie.*

---

[19] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. X, § 3, (PG 3, 937 C–940 A), *Dionysiaca* I, 492–493; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. X, lekcja 3, 875 i n.

3

Wszelka dusza szlachetna posiada trzy działania; gdyż z jej działań wypływa działanie ożywiające, intelektualne i boskie.

Boskie działanie [duszy szlachetnej] polega na tym, że ono samo przygotowuje naturę dzięki znajdującej się w nim sile, która pochodzi od przyczyny pierwszej.

Jej działanie intelektualne natomiast polega na tym, że sama zna rzecz dzięki sile inteligencji, która się w niej znajduje.

Z kolei działanie duchowe polega na tym, że dusza [szlachetna] porusza ciało pierwsze [tj. najwyższą sferę niebieską] i wszystkie ciała naturalne [tj. podksiężycowe], ponieważ sama jest przyczyną ruchu ciał i przyczyną działania [całej] natury.

Dusza wykonuje te działania tylko dlatego, że jest kopią siły wyższej. Jest tak dlatego, że przyczyna pierwsza stworzyła bytowanie duszy za pośrednictwem inteligencji i z tego względu dusza stała się czymś wykonującym działanie boskie.

Po tym zaś jak przyczyna pierwsza stworzyła już bytowanie duszy, nadała jej taki status, że stanowi ona dla inteligencji podłoże, w którym mogłaby wykonywać swoje działania. Z tego też powodu dusza intelektualna wykonuje działanie intelektualne.

A ponieważ dusza przyjmuje wpływ inteligencji, to została stworzona do niższego działania, dzięki któremu w swoim oddziaływaniu na coś, co znajduje się „pod" nią, znajduje się w tym czymś. Jest tak dlatego, że dusza oddziałuje na rzecz tylko przez ruch. Mianowicie to, co znajduje się „pod" nią, przyjmuje jej oddziaływanie tylko o tyle, o ile ona sama to coś poruszy. Dzięki tej właśnie przyczynie dokonuje się to, że dusza porusza ciała [naturalne]; specyfika duszy natomiast wyraża się w tym, że ożywia ciała, wówczas mianowicie, kiedy rozlewa na nie swoją siłę i wprost powoduje w nich właściwe [sobie] działania.

Teraz więc jest oczywiste, że dusza [szlachetna] posiada trzy działania, ponieważ posiada trzy siły, a mianowicie: siłę boską, siłę intelektualną oraz siłę jej istoty, o czym już mówiliśmy i co wykazaliśmy.

Ponieważ te własności, które przynależą do rzeczy wyższych [bytowo], znajdują się w rzeczach niższych na sposób pewnego uczestnictwa, to po tym jak autor wy-

odrębnił trzy stopnie bytów wyższych – z których jeden przewyższa wieczność, a tym jest Bóg; inny zaś występuje razem z wiecznością, tym z kolei jest inteligencja; trzeci natomiast występuje po wieczności, tym wreszcie jest dusza – teraz zamierza wykazać, w jaki sposób trzeci stopień uczestniczy [w pozostałych] i to zarówno w pierwszym, jak i drugim. Stwierdza on: *Wszelka dusza szlachetna posiada trzy działania; gdyż z jej działań wypływa działanie ożywiające, działanie intelektualne oraz działanie boskie.* Co zaś określa się tutaj przez *duszę szlachetną*, można zrozumieć na podstawie słów Proklosa, który to twierdzenie umieścił jako CCI w takim sformułowaniu: *Wszelkie dusze boskie posiadają trojakie działania: te, które bez wątpienia posiadają jako dusze właśnie, te, które posiadają jako przyjmujące intelekt boski, oraz te, które posiadają jako powiązane zewnętrznie z bogami.* Na podstawie tego jest jasne, że w tym tekście *dusza szlachetna* jest nazywana *duszą boską*.

Aby stało się to oczywiste, należy wiedzieć, że Platon przyjmował powszechne i oddzielone formy rzeczy, które istnieją samodzielnie i dzięki sobie. A to z tego powodu, że według niego samego tego rodzaju formy powszechne przejawiają pewną powszechną przyczynowość względem bytów jednostkowych, które w nich samych uczestniczą. Dlatego wszystkie tak właśnie istniejące tego rodzaju formy Platon nazywał „bogami"; gdyż ta nazwa „bóg" zakłada pewną opatrzność powszechną oraz przyczynowość. Pośród tych form przyjmował też taki porządek, że o ile jakaś forma jest powszechniejsza, o tyle jest prostsza i wcześniejsza jako przyczyna; w niej bowiem uczestniczą formy późniejsze, jak w przypadku, gdy przyjmujemy, że w „zwierzęciu" uczestniczy „człowiek", a z kolei w „życiu" „zwierzę", i tak

dalej*. Czymś ostatecznym natomiast, w czym wszystko uczestniczy, a co samo nie uczestniczy już w niczym innym, jest sama jedność i dobro oddzielone, które Platon nazywał „najwyższym bogiem" i „pierwszą przyczyną wszystkiego". Dlatego też w księdze Proklosa zamieszczono takie CXVI twierdzenie: *Wszelki bóg, z wyjątkiem jednego [pierwszego], dopuszcza uczestnictwo, to znaczy [sam] uczestniczy [w czymś].* A ponieważ tego rodzaju formy, które [platonicy] nazywali „bogami", są poznawalne ze względu na nie same[20], intelekt zaś w porządku „bogów", to jest wymienionych form, staje się poznającym w akcie za sprawą postaci umysłowo poznawalnej, to przyjmowali też porządek intelektów, które uczestniczą w wymienionych formach w tym celu, żeby były poznającymi, między którymi znajduje się także intelekt idealny. Ale wymienione intelekty uczestniczą w wymienionych formach na sposób niezmienny, o ile je poznają. Dlatego w ramach porządku intelektów przyjmowali również trzeci porządek dusz, które właśnie za pośrednictwem intelektów uczestniczą w wymienionych formach na sposób ruchu, o ile mianowicie są one zasadami ruchów [rzeczy] cielesnych, za sprawą których materia cielesna uczestniczy w formach wyższych. W ten sposób czwartym porządkiem rzeczy jest porządek ciał [fizycznych]. Między intelektami natomiast wyższe nazywali intelektami boskimi, a niższe zapewne nazywali nieboskimi, ponieważ w intelekcie idealnym, który według nich jest bogiem sam z siebie, uczestniczą intelekty wyższe w aspekcie tych dwóch rzeczy, mianowicie ze względu na to, że jest właśnie intelektem, oraz ze względu na to, że jest

* Na gruncie konsekwentnego realizmu tomistycznego wypowiedź ta ma sens tylko w porządku tworzenia wiedzy i orzekania logicznego, operującego zakresami, nazwami powszechnymi, rodzajowymi i gatunkowymi.

[20] Por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do O niebie*, ks. II, lekcja 4, 5.

„bogiem". Niższe intelekty natomiast uczestniczą w nim tylko ze względu na to, że jest intelektem i dlatego nie są intelektami boskimi. Intelekty wyższe wyodrębniają się bowiem gatunkowo nie tylko ze względu na to, że są intelektami, lecz także ze względu na to, że są boskie. Podobnie też, skoro dusze są dostosowane do „bogów" za pośrednictwem intelektów im w jakimś sensie bliższych, to same dusze wyższe są boskie ze względu na boskie intelekty, do których są dostosowane lub w których uczestniczą. Z kolei dusze niższe, ponieważ są dostosowane do intelektów nieboskich, same nie są boskie. A ponieważ ciała przyjmują ruch za sprawą duszy, to w konsekwencji, według nich, wyższe ciała także są boskie, a niższe takie nie są. Dlatego w twierdzeniu CXXIX Proklos mówi: *Wszelkie boskie ciało ubóstwione przez duszę jest boskie, każda natomiast boska dusza jest taka ze względu na boski intelekt, wszelki zaś boski intelekt ze względu na uczestnictwo w boskiej jedności.* A ponieważ „bogami" [platonicy] nazywali pierwsze formy oddzielone, o ile same z siebie są powszechne, to konsekwentnie mówili też o „boskich" intelektach i „boskich" duszach oraz „boskich" ciałach ze względu na to, że wywierają one pewien powszechny wpływ oraz [przejawiają] przyczynowość w stosunku do dalszych rzeczy w ich rodzaju oraz w stosunku do rodzajów niższych.

To stanowisko jednak poprawił Dionizy w odniesieniu do tego, że rozmaite formy oddzielone, które [platonicy] nazywali „bogami", przyjmowali oni według pewnego porządku, w ten sposób mianowicie, że czymś innym byłaby dobroć sama przez się, czymś innym bycie samo przez się, a jeszcze czymś innym życie samo przez się, i podobnie w stosunku do innych. Trzeba też jednak stwierdzić, że wszystkie te byty istotowo są samą pierwszą przyczyną wszystkiego, dzięki której rzeczy partycypują we wszyst-

kich tego rodzaju doskonałościach. W ten sposób nie przyjmujemy wielu bogów, lecz jednego*. O tym właśnie mówi [Dionizy] w V rozdziale *O imionach Bożych*: *Nie głosi bowiem*, mianowicie Pismo Święte, *że czym innym jest dobro, a czym innym to, co istniejące, i jeszcze czymś innym życie lub mądrość, ani też [nie głosi] licznych przyczyn, oraz innych inaczej wytwarzających boskości, i to zarówno tych przewyższających, jak i podległych, lecz że pochodzenie wszelkich dóbr jest jedno*[21]. W jaki zaś sposób jest to możliwe, wychodzi konsekwentnie na jaw na podstawie tego, że skoro Bóg jest samym byciem oraz samą istotą dobroci, to cokolwiek odnosi się do doskonałości dobroci oraz bycia całkowicie i istotowo, przysługuje Bogu, w ten mianowicie sposób, że On sam jest istotą życia i mądrości oraz cnoty i pozostałych rzeczy. Dlatego też zaraz dodaje: *Albowiem Bóg nie jest istniejący tylko w pewien sposób, lecz wprost i nie do opisania w sobie samym zawiera uprzednio całe bycie*[22]. Za tym właśnie stwierdzeniem podąża autor tej księgi. Nie da się w niej odnaleźć wprowadzania jakiejś wielości [rozmaitych] boskości, rozstrzygnął on bowiem, że w Bogu jest jedność, różnica natomiast istnieje w porządku intelektów oraz dusz i ciał. Ze względu na to więc mówi się *dusza szlachetna*, to jest boska dusza ciała niebieskiego, według poglądu filozofów, którzy przyjmowali ożywione niebo. Ta bowiem dusza, według nich, posiada pewien powszechny wpływ na rzeczy na sposób ruchu

* Doskonały przykład na to, w jaki sposób Akwinata, poddając platonizm reinterpretacji w kierunku realizmu, wykorzystuje go w celu wyjaśnienia i uzasadnienia własnej teorii rzeczywistości.

[21] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. V, § 2 (PG 3, 816); *Dionysiaca* I, 326–327; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. V, lekcja 1, 612–613 i n.

[22] Tamże, rozdz. V, § 4 (PG 3, 817); tamże I, 333–334.

i z tego powodu nazywana jest właśnie *boską* według takiego sposobu mówienia, ze względu na który także ludzi sprawujących powszechną pieczę w sprawach publicznych nazywa się „boskimi"[23].

O tej też duszy w najszlachetniejszy sposób boskiej twierdzi, że posiada boskie działanie, a wykładając to, stwierdza, że jej *działanie jest boskie, ponieważ sama przygotowuje naturę*, o ile mianowicie jest zasadą pierwszego ruchu [nieba], któremu podlega cała natura. To z kolei posiada *dzięki* sile otrzymanej od *pierwszej przyczyny*, która jest powszechną przyczyną wszystkiego i od której pochodzi gatunkowo odrębna pewna powszechna przyczynowość w obrębie rzeczy naturalnych. I dlatego przypisując zasadę tego działania boskiej duszy, stwierdza, że *ona sama jest kopią*, to znaczy podobizną, *siły wyższej*, to jest boskiej. W duszy tej dochodzi bowiem do swoistego kopiowania powszechności boskiej mocy, w ten sposób mianowicie, że jak Bóg jest powszechną przyczyną wszystkich bytów, tak wymieniona dusza jest powszechną przyczyną rzeczy naturalnych, które są przez nią poruszane.

Jako drugie *działanie* duszy szlachetnej lub boskiej przyjmuje autor, że jest *umysłowo poznawalna*, co polega, jak sam to wyjaśnia, na tym, że sama *poznaje rzecz*, o ile uczestniczy w *sile inteligencji*. Dlaczego natomiast uczestniczy w *sile inteligencji*, wykazuje dzięki temu, że *dusza* jest *stworzona* przez *przyczynę pierwszą za pośrednictwem inteligencji*. Dlatego pochodzi od Boga tak jak od przyczyny pierwszej, od inteligencji natomiast jak od przyczyny wtór-

[23] Por. Platon, *Menon*, (99, d 8); Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VII, rozdz. 1 (1145 a 29), Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Polityki"*, ks. I, lekcja 4, s. 380 b (wyd. parmeńskie): „błąd pogan, którzy wielkie zasady nazywali bogami".

nej. Wszelki skutek zaś uczestniczy w czymś z mocy swojej przyczyny. Dlatego pozostaje przyjąć, że dusza, tak jak wykonuje pewne działanie boskie, o ile pochodzi od przyczyny pierwszej, tak też wykonuje działanie inteligencji, o ile z kolei pochodzi od niej, uczestnicząc w jej sile[24].

To zaś, co tutaj się stwierdza, że *przyczyna pierwsza stworzyła bycie duszy za pośrednictwem inteligencji*, niektórzy źle rozumiejący tę sprawę ocenili, że według autora tej księgi inteligencje miałyby być stwórcami substancji dusz*. Ale to właśnie sprzeciwia się poglądom platońskim. Tego rodzaju zależności przyczynowe w odniesieniu do bytów prostych rozumieli oni [tj. platonicy] jako wynik partycypacji. To bowiem, w czym się uczestniczy, z pewnością nie jest tym, co uczestniczące, ale tym, co jest takie, czyli pierwsze, dzięki swojej istocie. Przykładowo, jeśli biel istniałaby w sposób oddzielony, to sama biel prosta byłaby przyczyną wszystkich białych rzeczy, o ile są białe, ale nie byłaby czymś uczestniczącym w bieli. Ze względu na to właśnie platonicy przyjmowali, że to, co jest samym bytowaniem, jest przyczyną bytowania wszystkich rzeczy, to, co jest samym życiem, jest przyczyną życia wszystkich [istot] żyjących, to natomiast, co jest samą inteligencją,

---

[24] Por. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, cz. I, kwestia 90, art. 3; Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Bożej*, kwestia 3, art. 7; Tomasz z Akwinu, *O substancjach oddzielonych*, kwestia 8.

* Tomaszowi chodzi w tym miejscu o pewne fragmenty wykładu twierdzenia dziewiątego i osiemnastego *Księgi o przyczynach*. W tej sprawie zob. też: Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, część I, kwestia 90, artykuł 3. Niektórzy interpretatorzy przypisują tę tezę Awicennie, inni, jak Awerroes, Al-Gazelemu, Augustyn z Hippony, upatrywali źródeł tego poglądu w dywagacjach seleucjan, starożytnych heretyków, Albert Wielki natomiast utrzymywał, że pogląd ten głosił Gundisalwi, jeden ze średniowiecznych tłumaczy *Księgi o przyczynach*. Z kolei współczesny mediewista F. van Steenberghen twierdził, że pogląd taki głosił Siger z Brabancji.

jest przyczyną poznawania wszystkich rzeczy. Dlatego w XVIII twierdzeniu swojej księgi Proklos stwierdza: *Wszelka rzecz, która wydobywa bytowanie innych rzeczy, sama pierwotnie jest tym, co przekazała przyjmującym na sposób pochodzenia.* Ze stwierdzeniem tym zgadza się to, co mówi Arystoteles w II księdze *Metafizyki*, że to, co jest pierwszym i w najwyższym stopniu bytem, jest przyczyną tych rzeczy, które po nim następują[25]. Należy też wiedzieć, że sama istota duszy, według przytoczonych wypowiedzi, jest stworzona przez pierwszą przyczynę, która jest samym swoim bytowaniem, lecz następne [własności], w których uczestniczy, posiada od jakichś późniejszych zasad, w ten sposób mianowicie, że życie posiada od pierwszego życia, a inteligencję od pierwszej inteligencji. Dlatego też w XVIII twierdzeniu *Księgi o przyczynach* mówi się, że: *Wszystkie rzeczy posiadają istotę dzięki bytowi pierwszemu, a rzeczy żywe* istnieją *dzięki pierwszemu życiu, rzeczy umysłowo poznawalne natomiast posiadają wiedzę ze względu na pierwszą inteligencję.* Tak więc wiadomo, że *przyczyna pierwsza stworzyła bytowanie duszy za pośrednictwem inteligencji* oraz to, że przyczyna pierwsza sama stworzyła istotę duszy; lecz to, że dusza jest umysłowo poznawalna, zawdzięcza działaniu inteligencji. To właśnie znaczenie ujawnia się w jasny sposób w słowach, które następują później: *Po tym więc,* stwierdza, *jak przyczyna pierwsza stworzyła bytowanie duszy, ustanowiła ją jakby podłożem dla inteligencji*, to znaczy poddała ją działaniu inteligencji w ten mianowicie sposób, że inteligencja działa w samej duszy dzięki *swojemu działaniu*, udzielając jej tego, że staje się ona umysłowo poznawalna. Dlatego też wnioskuje

[25] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. II, rozdz. 1, 993 b 24–25; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. II, lekcja 2, 292.

z tego, że *dusza intelektualna wykonuje działanie intelektualne*. Jest to również zgodne z tym, co zostało powiedziane w twierdzeniu 1 naszej księgi, że skutek przyczyny pierwszej wyprzedza w bytowaniu skutek przyczyny wtórnej i powszechniej się rozprzestrzenia. Bytowanie bowiem, które jest najpowszechniejsze, rozlewa się na wszystkie rzeczy od przyczyny pierwszej. Ale poznawanie intelektualne nie jest udzielane wszystkim rzeczom przez inteligencję, lecz tylko niektórym, założywszy uprzednio bytowanie, które posiadają od czegoś pierwszego.

Lecz także to stanowisko, jeśli nie jest właściwie rozumiane, sprzeciwia się prawdzie oraz poglądowi Arystotelesa, który argumentował w III księdze *Metafizyki*[26] przeciwko platonikom, przyjmującym tego rodzaju porządek przyczyn oddzielonych, ze względu na te własności, które są orzekane o rzeczach jednostkowych. Ponieważ wynikałoby z tego, że Sokrates będzie wieloma żywymi rzeczami, gdyż będzie sam Sokrates [konkretny], człowiek oddzielony [tj. idea] oraz istota żywa oddzielona. Człowiek oddzielony bowiem uczestniczy w istocie żywej, będąc w ten sposób istotą żywą; Sokrates [konkretny] natomiast uczestniczy w nich obydwu, i dlatego jest zarówno człowiekiem oraz istotą żywą. Nie byłby więc [w tym ujęciu] Sokrates czymś naprawdę jednym, gdyby dzięki jednej z tych rzeczy nie posiadał tego, że jest istotą żywą, a od drugiej tego, że jest człowiekiem. Dlatego, skoro bytowanie umysłowo poznawalne miałoby się odnosić do samej natury duszy w ten sposób, że stanowiłoby jej różnicę istotową, i jeśli bytowanie miałaby od czegoś innego, a od czegoś jeszcze innego miałaby naturę intelektualną, to wynika-

[26] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. III, rozdz. 6, 1003 a 11 i n.; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. III, lekcja 15, 526 i n.

łoby z tego, że nie byłaby czymś jednym wprost. Trzeba zatem powiedzieć, że dusza intelektualna od tej pierwszej przyczyny, od której otrzymuje istotę, otrzymuje również intelektualność*. To z kolei zgadza się ze zdaniem Dionizego zacytowanym wcześniej, że mianowicie nie czym innym jest samo dobro, samo bycie oraz samo życie i sama mądrość, lecz są jednym i tym samym, czym jest Bóg, od którego w rzeczach pochodzi to, że one w ogóle istnieją, że żyją oraz że poznają, co Dionizy tamże wykazuje. Dlatego też i Arystoteles w XII księdze *Metafizyki*, aby wykluczyć wymienione platońskie stanowiska, wyraźnie przypisuje Bogu poznawanie i życie, mówiąc, że On sam jest poznawaniem i życiem[27]. W jakiś sposób jednak stanowisko platońskie może być prawdziwe, jeśli mianowicie zostanie odniesione nie do natury intelektualnej, ale do form umysłowo poznawalnych, które dusze przyjmują na sposób intelektualny dzięki działaniu inteligencji. Dlatego i Dionizy w IV rozdziale *O imionach Bożych* twierdzi, że dusze *za sprawą aniołów zaczynają uczestniczyć w oświeceniach wypływających* z Boga[28].

Jako trzecie działanie duszy szlachetnej lub boskiej autor przyjmuje działanie ożywiające. I wyjaśnia, że *działanie ożywiające* zawiera się w tym, że *ona sama* [tj. dusza]

---

* Bardzo mocny argument w formie *reductio od absurdum* przeciwko neoplatonizmowi i platonizmowi, które to tradycje filozoficzne, z punktu widzenia realizmu tomistycznego, substancjalizują sposób ludzkiego poznawania, operującego powszechnikami i zakresami logicznymi, nie zwracając uwagi na fakt jednostkowości realnych rzeczy, stanowiących rzeczywistość. Tomasz dostrzega ten błąd i zagrożenie, dlatego korzysta z tych tradycji ostrożnie i krytycznie.

[27] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. XII, rozdz. 7, 1072 b 24 i dalej; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. XII, lekcja 8, 2539–2544 i n.

[28] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. IV, § 2 (PG 3, 696 C), *Dionysiaca* I, 154–155; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. IV, lekcja 1, 290.

porusza pierwsze ciało, a w konsekwencji *wszystkie ciała naturalne*; *ona sama* bowiem *jest przyczyną ruchu* pośród rzeczy. Na ten argument wskazuje również później. Ale ponieważ dusza jest niższa niż inteligencja, jako że *przyjmuje wpływ inteligencji*, to w konsekwencji w *niższy* sposób działa *w tych rzeczach, które znajdują się poniżej niej samej*, które inteligencja odciska w podległych sobie rzeczach, ponieważ przyczyna pierwszorzędna bardziej wpływa niż wtórna, co jasno wynika z twierdzenia pierwszego [niniejszej księgi]. Inteligencja zatem „odciska" coś w duszach bez udziału ruchu, o ile mianowicie sprawia, że dusza poznaje, co rzeczywiście dokonuje się bez udziału ruchu. Ale już dusza *„odciska"* w ciałach *poprzez ruch*, a to, *co znajduje się poniżej niej*, mianowicie ciało, nie przyjmuje *wpływu* duszy, chyba że jest poruszane przez nią samą. Następnie tekst wskazuje na przyczynę, która uzasadnia, dlaczego należy mówić, że *ruch ciał* naturalnych pochodzi od *duszy*. Widzimy przecież, że wszystkie ciała naturalne przez swoje działania oraz poruszenia zmierzają wprost do właściwych celów, co nie mogłoby się dokonywać inaczej, jak tylko za sprawą jakiegoś poznającego, przez którego są kierowane. Na podstawie tego jest widoczne, że ruch ciał pochodzi od duszy, która *rozlewa swoją moc na ciała*, poruszając je.

Stanowisko to jednak, a mianowicie, że ruch niebios pochodzi od duszy, nie jest rozstrzygnięte na gruncie wiary, a Augustyn pozostawia tę kwestię jako wątpliwą w II księdze *Komentarza literalnego do Księgi Rodzaju*[29]. Z tym natomiast, że cała natura jest kierowana przez Boga oraz że natura cielesna jest poruszana przez Boga za pośrednictwem

[29] Por. Augustyn z Hippony, *Komentarz literalny do Księgi Rodzaju*, ks. II, rozdz. 18 (PL 34, 279 i n.); CSEL, XXVIII, s. 62, 4.

inteligencji lub aniołów, zgadza się Augustyn w III księdze *O Trójcy*[30] oraz Grzegorz w IV księdze *Dialogów*[31].

Na koniec zaś dochodzi do twierdzenia, że *dusza* szlachetna *posiada trzy* wymienione *działania*. Ze stwierdzeniem tym, które zostało wypowiedziane o boskim intelekcie i boskiej duszy, zgadza się twierdzenie Dionizego znajdujące się w IV rozdziale *O imionach Bożych*, nazywające wyższych aniołów boskimi *umysłami*, to znaczy intelektami, dzięki którym także *dusze uczestniczą w darze upodabniającym je do Boga stosownie do swojej siły*[32]. Ale boskość [dusza] przyjmuje ze względu na połączenie z Bogiem, a nie ze względu na [Jego] powszechny wpływ w dziedzinie bytów stworzonych*. To bowiem jest bardziej boskie, ponieważ w samym Bogu większe jest to, czym on Sam jest, niż to, co sprawia w innych rzeczach.

4

Pierwszą wśród rzeczy stworzonych jest bytowanie, a „przed" nim samym nie ma niczego innego, co byłoby stworzone.

Jest tak, ponieważ bytowanie jest „ponad" zmysłem, „ponad" duszą oraz „ponad" inteligencją, i poza przyczyną pierwszą nie ma niczego wśród tego, co stworzone, co byłoby od niego samego powszechniejsze oraz wcześniejsze. Z tego właśnie względu [bycie] zostało stworzone jako przewyższające wszystkie rzeczy stworzone i w większym stopniu jedno. A nie zostałoby takim uczynione, chyba że z powodu swojej bli-

---

[30] Por. Augustyn z Hippony, *O Trójcy*, ks. III, rozdz. 4 (PL 42, 873).

[31] Por. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, ks. IV, rozdz. 6 (PL 77, 328 C).

[32] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. IV, § 2 (PG 3, 696 C); *Dionysiaca* I, 153–155; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. IV, lekcja 1, 289–291.

* Argument ten zakłada precyzyjne i konsekwentne odróżnianie porządku łaski i porządku natury. Przebóstwienie jest możliwe jako skutek udzielenia łaski – żadnemu stworzeniu nie przysługuje z natury.

skości w stosunku do bytowania czystego, jednego oraz prawdziwego, w którym nie ma wielości w żaden sposób.

Bytowanie stworzone natomiast, chociaż jest jedno, to jednak mogłoby się zwielokrotniać, a to dlatego, że ono samo przyjmuje wielorakość. Ono samo z pewnością jednak nie zostało uczynione jako wielość, chyba że ujęte jako takie. I chociaż jest proste, a wśród rzeczy stworzonych nie ma czegoś prostszego od niego, to jednak jest złożone z tego, co skończone, i z tego, co nieskończone.

Wszystko więc, co następuje „po" bytowaniu jako przyczynie pierwszej, jest *achili*, to znaczy inteligencją, pełną i najwyższą co do mocy oraz pozostałych dóbr. Formy umysłowo poznawalne znajdują się natomiast w bytowaniu jako bardziej rozległe i bardziej powszechne. A to, co wywodzi się z bytowania, jest niższe i jest inteligencją, jakkolwiek znajduje się ona niejako „pod" tamtą inteligencją jako jej dopełnienie w jej sile oraz dobrach. Formy umysłowo poznawalne zaś nie są w tej inteligencji aż tak rozprzestrzenione, jaka jest ich rozległość w tamtej inteligencji.

Wprawdzie to pierwsze bytowanie jest stworzone całe jako inteligencja, to jednak inteligencja w nim samym jest różna w sposób, o którym mówiliśmy.

A ponieważ inteligencja podlega zróżnicowaniu, to i forma umysłowo poznawalna staje się w niej różna. I tak jak z jednej formy – z tego względu, że podlega ona zróżnicowaniu – w świecie niższym pojawiają się jednostki nieskończone co do ilości, tak podobnie z pierwszego stworzonego bytowania – z tego powodu, że i ono podlega zróżnicowaniu – ujawniają się nieskończone [co do ilości] formy umysłowo poznawalne. Z tego jednak, że formy te się różnicują, nie wynika, żeby się wzajemnie rozdzielały, tak jak dzieje się to w przypadku rozdzielenia jednostek. To natomiast bierze się stąd, że one same jednoczą się bez zniszczenia [tego, czym są], chociaż zarazem się oddzielają bez odłączania, ponieważ są czymś jednym zawierającym wielość, będąc wielością w jedności.

Inteligencje pierwsze zaś wpływają na inteligencje wtórne pod względem dóbr, które one przyjmują od przyczyny pierwszej, zmierzając do dobra, żeby każda z nich po kolei osiągnęła to, co dla niej ostateczne.

Po tym, jak autor tej księgi rozróżnił między trojakim stopniem wyższego bytowania i ukazał, jak ono całe znajduje się na sposób uczestnictwa nawet wśród najniższych z nich, teraz zmierza do wykazania rozróżnienia drugiego stopnia, mianowicie samego bytowania, jeśli występuje

ono „razem" z wiecznością; gdyż pierwszy stopień, który przysługuje przyczynie pierwszej istniejącej „przed" wiecznością, pomija jako niepodzielny, co zresztą zostało już powiedziane. W przypadku tego twierdzenia jednak postępuje inaczej niż z pozostałymi, gdyż we wszystkich innych wysuwa uprzednio twierdzenie, a postawiwszy je, dowodzi sformułowanego uprzednio twierdzenia przy pomocy wykładu. Tutaj natomiast, po pierwsze, bierze pod uwagę to, co jest wspólne w stosunku do rzeczy bardziej podzielonych, i dopiero jako drugiego dokonuje podziału tego czegoś, a konkretnie w tym miejscu: *A bytowanie stworzone, chociaż jest jedno* itd. Po trzecie wreszcie, wskazuje na różnicę między częściami podziału, tam gdzie stwierdza: *Wszystko więc, co następuje „po" bytowaniu* itd.

To zaś, co jest wspólne wszystkim wyróżnionym inteligencjom, jest pierwszym stworzonym bytowaniem, o którym z pewnością wcześniej wypowiedział takie zdanie: *Pierwszą spośród rzeczy stworzonych jest bytowanie, a „przed" nim samym nie ma czegoś innego, co byłoby stworzone.* Twierdzenie to Proklos umieszcza w swojej księdze jako CXXXVIII, a brzmi ono następująco: *Ze wszystkich rzeczy, które uczestniczą w boskiej właściwości, oraz tych, które są przebóstwione, czymś pierwszym i najwyższym jest byt.* Według platoników, za argument na rzecz tego można by uznać to, że, tak jak zostało wyżej powiedziane, o ile coś jest powszechniejsze, o tyle, jak twierdzili, jest bardziej oddzielone i jakby wcześniejsze od rzeczy późniejszych, które w tym czymś uczestniczą. W ten sposób też to coś jest przyczyną rzeczy późniejszych. Natomiast w porządku tych własności, które orzeka się o rzeczach, przyjmowali, że najbardziej powszechne są jedno oraz dobro i to nawet bardziej niż byt, ponieważ, ich zdaniem, dobro lub jedno odnajduje się i orzeka nawet o czymś, o czym nie orzeka się bytu, miano-

wicie o materii pierwszej, którą Platon wiązał z niebytem, nie rozróżniając między materią i brakiem, o czym czytamy w I księdze *Fizyki*[33]. Przypisywał on jednak materii zarówno jedność jak i dobroć, o ile posiada odniesienie do formy. Dobro bowiem nie jest orzekane tylko o celu, lecz także o tym, co do niego prowadzi. Tak więc platonicy przyjmowali, że najwyższą i pierwszą zasadą rzeczy jest samo jedno i samo dobro oddzielone, ale już poza jednością i dobrem nie natrafia się na nic, co byłoby powszechne jak byt. Dlatego też przyjmowali, że sam byt oddzielony z pewnością jest stworzony, jako że uczestniczy on w dobroci i jedności, chociaż zarazem przyjmowali, że on sam jest czymś pierwszym wśród wszystkich rzeczy stworzonych.

Dionizy natomiast bez wątpienia usunął porządek rzeczy oddzielonych, tak jak to już zostało powiedziane, przyjmując ten sam porządek, który i platonicy przyjmowali w odniesieniu do doskonałości, w których uczestniczą poszczególne rzeczy, wywodzące się od jednej zasady, którą jest Bóg. Dlatego w IV rozdziale *O imionach Bożych* nazwę dobra umieszcza w Bogu jako pierwszą ze wszystkich nazw boskich i wykazuje, że uczestniczenie w dobru rozciąga się aż do niebytu, rozumiejąc przez niebyt materię pierwszą. Twierdzi bowiem: *A jeśli godzi się powiedzieć, to dobro jest tym, co znajduje się „ponad" wszystkimi rzeczami istniejącymi, i nawet to, co nieistniejące, pragnie jego samego*[34]. Ale wśród poszczególnych doskonałości, w których dzięki Bogu uczestniczą rzeczy, jako pierwsze przyjmuje bytowanie. Tak bowiem twierdzi z kolei w V roz-

---

[33] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. I, rozdz. 9 (191 b 35–192 16); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. I, lekcja 15, 2–5.

[34] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. IV, § 3 (PG 3, 697 A); *Dionysiaca* I, 158–159; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. IV, lekcja 2, 295–298.

dziale *O imionach Bożych*: *Bytowanie jest założone z góry przed innymi sposobami uczestnictwa w Bogu. On zaś sam z siebie jest „starszy" od bytowania, zarówno w stosunku do tego, co jest przez się bytowaniem życia, jak też tego, co jest przez się bytowaniem mądrości, oraz tego, co jest przez się bytowaniem boskiego podobieństwa*[35].

Również autor tej księgi wydaje się tak to rozumieć. Twierdzi bowiem, że jest tak, *ponieważ bytowanie znajduje się „ponad" zmysłem oraz „ponad" duszą i „ponad" inteligencją*. W jaki zaś sposób znajduje się ono ponad tymi rzeczami, ukazuje, dodając: *A poza przyczyną pierwszą nie ma niczego powszechniejszego*, to jest bardziej wspólnego, i w konsekwencji *nie ma też czegoś wcześniejszego spowodowanego przez niego samego*; przyczyna pierwsza bowiem jest powszechniejsza, gdyż rozciąga się również na rzeczy nieistniejące według wymienionych sposobów. Na podstawie zaś tego wnioskuje, że *ze względu na to*, co zostało powiedziane, samo bytowanie *zostało stworzone jako wyższe od wszystkich rzeczy stworzonych*, ponieważ między poszczególnymi skutkami Boga jest ono powszechniejsze, jak też jest *bardziej jednością*, to znaczy jest bardziej proste. Jest tak, gdyż te rzeczy, które są mniej powszechne, wydają się odnosić do tych, które są bardziej powszechne na sposób pewnego dodania*. Wydaje się jednak, że

[35] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. V, § 5, (PG 3, 820 A); *Dionysiaca* I, 337; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. V, lekcja 1, p. 632–636.

* To nieco enigmatyczne wyrażenie zawiera ważną dla platonizmu i neoplatonizmu myśl, że byty bardziej powszechne mają w sobie niejako więcej bytu. Teza o stopniowaniu bytu, bytowania czy też istnienia jest jednym z fundamentalnych założeń myślenia platońskiego i neoplatońskiego. W ramach tego myślenia można istnieć bardziej lub mniej, ponieważ zasadą istnienia i całej rzeczywistości jest jedność, a nie istnienie rzeczy, jak to ma miejsce w filozofii Akwinaty.

zamiarem autora nie jest powiedzieć o jakimś bytowaniu oddzielonym, tak jak mówili platonicy, ani też o bytowaniu, w którym powszechnie uczestniczą wszystkie rzeczy istniejące, tak jak mówi Dionizy, lecz raczej o bytowaniu, w którym uczestniczy się na pierwszym stopniu bytu stworzonego, a które jest bytowaniem wyższym. I chociaż bytowanie wyższe znajduje się zarówno w inteligencji, jak i duszy, to jednak w samej inteligencji wcześniej jest rozważane właśnie samo bytowanie niż zasada inteligencji, i podobnie w przypadku duszy. Z tego też powodu dodaje uprzednio, że takie bytowanie znajduje się „ponad" duszą i „ponad" inteligencją. W odniesieniu do tego bytowania, w którym uczestniczą inteligencje, wskazuje na zasadę dlaczego jest ono w najwyższym stopniu czymś jednym. Twierdzi bowiem, że dzieje się to *z powodu jego bliskości* względem przyczyny pierwszej, która jest *czystym i trwale istniejącym bytowaniem*, będąc *prawdziwie czymś jednym*, w którym nic już nie uczestniczy, w którym nie może znajdować się jakaś wielość rzeczy różniących się pod względem istoty. To zaś, co jest bliższe pierwszej przyczynie, która sama przez się jest czymś jednym, jest bardziej jednością, jakby czymś bardziej uczestniczącym w jedności. Dlatego inteligencja, która jest najbliższa przyczynie pierwszej posiada też bytowanie, które jest najbardziej jedno.

Z kolei gdy mówi: *A ono samo z pewnością nie zostało stworzone jako liczne* itd., ukazuje zasadę zróżnicowania, która może dotyczyć inteligencji pod względem istoty. W tym miejscu należy rozważyć, że jeśli jakaś forma lub natura jest zupełnie oddzielona, to nie może jej dotyczyć wielość, podobnie jeżeli jakaś biel byłaby oddzielona, to mogłaby bytować tylko jako jedna. Obecnie zaś stwierdza się wiele rozmaitych bieli, które uczestniczą w bieli [samej]. Jeśli zatem pierwsze bytowanie stworzone było-

by bytowaniem „oderwanym", jak przyjmowali platonicy, to takie bytowanie nie może się zwielokrotnić, lecz może istnieć tylko jedno. Ale ponieważ pierwsze bytowanie stworzone jest bytowaniem, w którym uczestniczy natura inteligencji, to jest ono zdolne do zwielokrotnienia ze względu na wielość uczestniczących w nim rzeczy. O to właśnie chodzi, gdy stwierdza: *A ono samo z pewnością*, mianowicie pierwsze stworzone bytowanie, *nie zostało stworzone jako liczne*, to znaczy rozdzielone między liczne inteligencje, *chyba że* itd., i chociaż *ono samo jest proste, a wśród rzeczy stworzonych nie ma czegoś prostszego od niego, to jednak jest złożone z tego, co skończone, oraz tego, co nieskończone*. Bez wątpienia też złożenie to przyjmuje Proklos w LXXXIX twierdzeniu, mówiąc: *Wszelki prawdziwie istniejący byt składa się z kresu i tego, co nieskończone.* Z pewnością też przez niego samego tak to jest wykładane. Wszelki niezmienny byt jest nieskończony ze względu na możność bytowania; jeśli bowiem coś może bardziej trwać w bytowaniu, to jest większej mocy. To natomiast, co może trwać w bytowaniu w nieskończoność, pod tym względem ma moc nieskończoną. Dlatego też on sam wcześniej w twierdzeniu LXXXVI stwierdził: *Wszelki prawdziwie istniejący byt jest nieskończony, ale nie pod względem wielości ani też pod względem wielkości, lecz ze względu na samą moc*, mianowicie egzystowania, jak zresztą sam to wyjaśnia. Jeśli zatem coś posiadałoby nieskończoną moc egzystowania w ten sposób, że nie otrzymywałoby bytowania od czegoś innego, to wówczas byłoby czymś wyłącznie nieskończonym; a czymś takim jest właśnie Bóg, jak mówi się dalej w twierdzeniu 16. Lecz jeśli istniałoby coś, co posiadałoby nieskończoną moc do bytowania ze względu na bytowanie otrzymane od czegoś innego, to jednak właśnie pod tym względem, że uczestniczy w bytowaniu, jest

czymś skończonym, ponieważ to, w czym się uczestniczy, nie jest przyjmowane w przyjmującym według całej swojej nieskończoności, lecz częściowo*. O tyle więc inteligencja jest złożona w swoim bytowaniu z tego, co skończone i nieskończone, o ile natura inteligencji nazywana jest nieskończoną ze względu na moc bytowania; a samo bytowanie, które przyjmuje, jest skończone. Z tego zaś wynika, że bytowanie inteligencji może się zwielokrotnić, o ile jest bytowaniem, które w czymś uczestniczy: to bowiem oznacza złożenie z czegoś skończonego i nieskończonego.

Z kolei, gdy mówi: *A wszystko, co po nim następuje* itd., wykazuje różnicę między członami podziału, to jest między zwielokrotnionymi inteligencjami, i to trojako: po pierwsze, właśnie w odniesieniu do ich zróżnicowanej doskonałości, po drugie, w odniesieniu do wpływu niektórych z nich na inne, tam gdzie stwierdza: *A inteligencje pierwsze* itd., wreszcie, po trzecie, w odniesieniu do skutków wywieranych przez inteligencje w duszach. To ostatnie wykazuje w twierdzeniu następnym, które w niektórych księgach [tj. wersjach *Księgi o przyczynach*] można odnaleźć jako powiązane z tym komentarzem i rozpoczyna się tak: *Inteligencje wyższe* itd. Co do pierwszego dokonuje dwóch rzeczy: po pierwsze, wykazuje różnicę, po drugie zaś wyklucza pewną wątpliwość, tam gdzie stwierdza: *A ponieważ różnicuje się* itd.

Co do pierwszego należy rozważyć, że tekst przypisuje inteligencjom dwojaką różnicę, która między nimi za-

* Kolejny istotny fragment wywodów Tomasza, poświęcony zagadnieniu partycypacji i jej powiązania z istnieniem, wiecznością oraz nieskończonością. Jego teza jest następująca: wszelki byt, choćby nawet wieczny, który zawiera w sobie jakiekolwiek złożenie, jest tylko stworzeniem, gdyż tylko to, co absolutnie niezłożone, nie podlega zasadzie partycypacji i może być Absolutem, czyli Bogiem.

chodzi. Pierwsza bez wątpienia odnosi się do samych ich natur, druga natomiast do postaci intelektualnie poznawalnych, dzięki którym inteligencje poznają. W odniesieniu do samych natur inteligencji jest ponadto konieczne, aby ich natury różnicowały się według pewnego porządku. Między nimi bowiem nie zachodzi różnica materialna, lecz formalna*. Nie są bowiem złożone z materii i formy, ale z natury, która jest formą, i bytowania, w którym one uczestniczą, co zresztą już powiedziano. W przypadku tych rzeczy natomiast, które różnią się materialnie, nic nie stoi na przeszkodzie, by dało się odnaleźć wiele takich, które są sobie równe [bytowo], gdyż wśród substancji jednostkowych jednego gatunku jest tak, że w równym stopniu uczestniczą one w istocie gatunku. W odniesieniu do przypadłości zaś jest możliwe, żeby rozmaite podmioty jednakowo uczestniczyły w bieli. Ale w przypadku tych rzeczy, które różnią się formalnie, zawsze da się odnaleźć pewien porządek. Jeśli bowiem ktoś dokładnie by rzecz rozważył, to we wszelkich gatunkach jednego rodzaju odkryłby, że jeden jest doskonalszy od innego, jak w przypadku barw – biel, a wśród zwierząt – człowiek. Jest tak dlatego, że te rzeczy, które różnią się formalnie, różnią się ze względu na jakieś przeciwieństwo. Istnieje bowiem przeciwieństwo różnicy ze względu na formę, jak twierdzi Filozof w X księdze *Metafizyki*[36]. W rzeczach przeciwstawnych bowiem zawsze jedna jest lepsza, a druga gorsza, jak

* Tzn. „istotna", dotycząca natury danej rzeczy. W terminologii scholastycznej „formalny" znaczy tyle, co „istotny", „dotyczący wewnętrznej natury jakiejś rzeczy", inaczej niż we współczesnej polszczyźnie, w której określenie „formalny" znaczy najczęściej „konwencjonalny", „nieistotny", „proceduralny", „organizacyjny" itp.

[36] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. X, rozdz. 9 (1058b i n.); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. X, lekcja 11, 2131–2133.

twierdzi się w I księdze *Fizyki*[37], a to dlatego, że pierwszym przeciwieństwem jest brak i posiadanie, jak z kolei mówi się w X księdze *Metafizyki*[38]. Z tego też względu w VIII księdze *Metafizyki*[39] Filozof twierdzi bowiem, że gatunki rzeczy zachowują się jak liczby, które różnicują się gatunkowo ze względu na dodanie jednej do drugiej. Jest zatem oczywiste, że o ile coś jest doskonalsze, o tyle jest bliższe czemuś jednemu najdoskonalszemu. Dlatego też właśnie tę różnicę autor przyjął w odniesieniu do natur inteligencji, że mianowicie owo bytowanie intelektualne, *które* bezpośrednio *następuje po przyczynie pierwszej jest inteligencją zupełną i ostateczną*, będąc zupełną zarówno w odniesieniu do bytowania stworzonego *w mocy* bytowania, jak też względem *pozostałych dóbr* z tego wynikających. To bytowanie intelektualne natomiast, *które jest niższe* w porządku inteligencji, chociaż bez wątpienia zachowuje naturę oraz istotę *inteligencji*, to jednak *znajduje się „poniżej"* wyższej *inteligencji pod względem dopełnienia* natury oraz w aspekcie *siły* bytowania i działania, jak też pod względem wszelkich *dóbr* lub doskonałości. Co do drugiej różnicy, która wywodzi się z postaci umysłowo poznawalnych, to autor przyjął, że inteligencje poznają dzięki pewnym postaciom umysłowo poznawalnym oraz że tego rodzaju postaci posiadają większą wzniosłość i powszechność niż w przypadku inteligencji niższych. W tym momencie jednak trzeba za-

[37] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. I, rozdz. 5 (189a 3–4); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. I, lekcja 10, 7.

[38] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. X, rozdz. 4 (1055a 33 i n.); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. X, lekcja 6, 2036–2038.

[39] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. VIII, rozdz. 3 (1043b 36–1044a 2); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. VIII, lekcja 3, 1723–1724.

pewne tę sprawę odłożyć na bok jako nieprzedyskutowaną. Dopiero bowiem dalej zostanie wykazane w ramach wykładu twierdzenia 10, że wszystko właśnie do takiego wniosku prowadzi.

Z kolei gdy mówi: *Ponieważ inteligencja się różnicuje* itd., usuwa pewną wątpliwość. A ponieważ powiedział, że postaci umysłowo poznawalne są różne w przypadku wyższych i niższych inteligencji, to mogłoby się to komuś wydać fałszywe z tego powodu, że przecież rzecz poznana intelektualnie jest jedna. I dlatego też wykazuje, w jaki sposób tego rodzaju postaci umysłowo poznawalne podlegają zróżnicowaniu. Po pierwsze, wprowadza w tym celu pewien przykład, po drugie zaś – ukazuje różnicę, tam gdzie stwierdza: *Z tego jednak, że formy różnicują się* itd. Co do pierwszego zagadnienia należy rozważyć to, że, jak zostało już powiedziane, platonicy przyjmowali oddzielone formy rzeczy, przez uczestniczenie w których intelekty stają się poznające w akcie, podobnie jak przez uczestniczenie w nich materia cielesna jest przygotowywana do [bytowania] w tym lub owym gatunku. To samo jednak wynika, jeśli nie przyjęlibyśmy licznych form oddzielonych, lecz w miejsce ich wszystkich przyjęlibyśmy jedną pierwszą formę, z której wszystkie by pochodziły, tak jak wcześniej zostało powiedziane, zgodnie zresztą z twierdzeniem Dionizego, za którym wydaje się podążać autor niniejszej księgi, nie przyjmując żadnej różnicy w bytowaniu boskim. Skoro zatem inteligencje są zróżnicowane pod względem istoty, jak już stwierdzono, to trzeba, żeby formy umysłowo poznawalne, w których coś uczestniczy, były rozmaite i różne w rozmaitych inteligencjach, tak jak również w tym zmysłowo poznawalnym świecie napotyka się rozmaite formy, w których się uczestniczy, stosownie

do rozmaitości jednostek uczestniczących w wymienionych formach.

Z kolei gdy mówi: *Jakkolwiek inteligencje różnicują się* itd., wykazuje tę różnicę na wymienionym przykładzie. Formy zmysłowo poznawalne, w których uczestniczą rozmaite jednostki, są bowiem formami zindywidualizowanymi oraz nawzajem oddzielonymi tym oddzieleniem, którym jedno indywiduum jest oddzielone od innego, i to w ten sposób, że obydwie formy nie odnoszą się do egzystencji jednej rzeczy, lecz właśnie do różnych. Formy umysłowo poznawalne natomiast oddzielają się nie z tego powodu, że znajdują się w różnych inteligencjach lub intelektach, ponieważ nie przeistaczają się w ten sposób w formy jednostkowe, lecz zatrzymują siłę swojej powszechności, o ile jakakolwiek spośród nich sprawia w intelekcie, w którym się znajduje, powszechne poznanie tej samej poznanej rzeczy. Argument ten wynika z tego, co powiedziano wcześniej. Skoro bowiem formy rzeczy miałyby albo oddzielnie istnieć same przez się, albo jednoczyć się w czymś jednym pierwszym, posiadając bytowanie najpowszechniejsze i boskie, to jest oczywiste, że o ile bardziej zbliżają się one do tego najpowszechniejszego [sposobu] bycia form, o tyle formy są powszechniejsze. Z uwagi na to też [autor] powiedział, że formy, w których uczestniczą wyższe intelekty, są powszechniejsze. To bowiem, co jest w rzeczach najniższe, jest materią cielesną, dlatego przyjmuje ona tego rodzaju formy jako jednostkowe bez żadnej powszechności. To właśnie autor stwierdza, mówiąc, że *chociaż* formy umysłowo poznawalne *różnicują się* w rozmaitych inteligencjach, to jednak *nie* dzielą się *nawzajem* w ten sposób, *jak* dzielą się rozmaite *jednostki* w rzeczach zmysłowo poznawalnych, ponieważ posiadają

jednocześnie *coś jednego* wraz z *wielością*, przy czym *coś jednego* bez wątpienia w aspekcie powszechności, *wielość* natomiast ze względu na różny sposób [ich] partycypacji w rozmaitych intelektach. Dzięki temu z kolei całkowicie wyklucza się błąd Awerroesa, usiłującego dowodzić jedności intelektu na podstawie jedności formy umysłowo poznawalnej. Sądził on bowiem, że jeśli formy umysłowo poznawalne byłyby różne w różnych intelektach, to byłyby wówczas zindywidualizowane i umysłowo poznawalne jedynie w możności, a nie w akcie, co na podstawie wcześniejszych wywodów w sposób oczywisty jest śmieszne.

Gdy zaś mówi: *A inteligencje pierwsze* itd., przyjmuje drugą różnicę, która wynika z pierwszej. Dostrzegamy przecież w każdym porządku rzeczy, że to, co jest w akcie, oddziałuje na to, co jest w możności. To zaś, co jest doskonalsze, zawsze jest odniesione do czegoś mniej doskonalszego, jak akt do możności; i dlatego rzeczy doskonalsze w jakimkolwiek rodzaju powstały po to, by działać w rzeczach mniej doskonałych. Skoro więc inteligencje wyższe są pod względem siły i pozostałych dóbr bardziej kompletne od inteligencji niższych, to w konsekwencji – jak pierwsza przyczyna wpływa na inteligencje wyższe, tak też wyższe inteligencje wpływają na niższe, i tak aż do ostatnich.

5

Pierwsze inteligencje wyższe, które następują po przyczynie pierwszej, „odciskają" formy wtórne, które trwają i nie ulegają zniszczeniu w ten sposób, że nie jest czymś koniecznym powtarzanie „odciskania" ich wobec jakichś innych form. Inteligencje wtórne natomiast „odciskają" formy zmienne, dające się oddzielić, takie jak dusza.

Sama dusza bowiem pochodzi z „odciśnięcia" inteligencji wtórnej, która z kolei następuje niżej po bytowaniu stworzonym.

A dusze nie zwielokrotniają się inaczej, jak na sposób, w który zwielokrotniają się inteligencje. Dzieje się tak, ponieważ bytowanie duszy w innym aspekcie posiada kres, lecz to, co znajduje się poniżej niego, jest nieskończone.

Dusze natomiast, które następują „po" inteligencji, są zupełne, doskonałe, w małym stopniu zmienne i oddzielone. Dusze zaś, które następują „po" bytowaniu niższym, pod względem dopełnienia i zmienności znajdują się „poniżej" dusz wyższych.

Z kolei dusze wyższe wpływają swoimi dobrami, które przyjmują od inteligencji, na dusze niższe.

Każda dusza przyjmująca więcej mocy od inteligencji jest silniejsza od [siły] tego „odciskania", a to, co jest wynikiem „odciśnięcia" przez nią, jest trwałe i istniejące, ruch zaś tego czegoś jest równomierny i ciągły. Ta dusza zaś, w której za pośrednictwem duszy wyższej znajduje się mniej mocy inteligencji, pod względem [siły] „odciskania" znajduje się „poniżej" dusz pierwszych. To, co ona sama „odciśnie", jest ułomne, zanikające i zniszczalne; mimo wszystko dzieje się to jednak w taki sposób, że trwa ona dzięki rodzeniu [podobnych do siebie].

Zostało też już pokazane, dlaczego formy umysłowo poznawalne zostały wytworzone jako liczne i że jest tylko jedno proste bycie, oraz dlaczego powstały liczne dusze, z których pewne są silniejsze od innych, a ich bytowanie, w którym nie ma żadnego zróżnicowania, jest jedno i proste.

Po tym, jak w przypadku poprzedniego twierdzenia autor wykazał różnicę zachodzącą między inteligencjami, w tym miejscu wykazuje różnicę między duszami, którą z pewnością im przypisuje na tej samej zasadzie co w przypadku inteligencji. W pewien sposób bowiem dusze też są dla siebie przyczynami, biorąc pod uwagę ich pozycję [ontyczną]. Dlatego to, co w tym miejscu dotyczy różnicy między duszami, może być również odniesione do różnicy między inteligencjami ze względu na to, że zróżnicowanie przyczyn ujawnia się za sprawą zróżnicowania skutków. Dlatego też we wszystkich egzemplarzach *Księgi o przyczynach* twierdzenie to nie jest traktowane

jako samodzielne, lecz dołącza się je jako komentarz do twierdzenia poprzedniego. Wynika to jasno również z zakończenia tego twierdzenia, które jest tutaj przytaczane i które jest wspólne obydwu twierdzeniom.

Twierdzenie to jest następujące: *Pierwsze inteligencje wyższe, które następują po przyczynie pierwszej, „odciskają" formy wtórne, które trwają i nie ulegają zniszczeniu w ten sposób, że nie jest czymś koniecznym powtarzanie „odciskania" ich wobec jakichś innych form. Inteligencje wtórne natomiast „odciskają" formy zmienne, dające się oddzielić, takie jak dusza.* W odniesieniu do tego twierdzenia przyjmuje Proklos dwa odpowiadające mu twierdzenia, mianowicie CLXXXII, które brzmi następująco: *Wszelki intelekt boski dopuszcza uczestnictwo boskich dusz w sobie*, oraz twierdzenie CLXXXIII: *Wszelki intelekt uczestniczący, ale z pewnością tylko intelektualny, dopuszcza uczestnictwo dusz, które nie są ani boskie, ani też nie zostały stworzone w tym celu, by przemieniły się w [czysty] intelekt i niewiedzę.* W celu ukazania oczywistości tego [cytowanego jako pierwsze] twierdzenia, należy rozważyć trzy sprawy. Po pierwsze, z pewnością to, co wiąże się z odciśnięciem duszy, po drugie, zróżnicowanie dusz, po trzecie wreszcie – różnicę zachodzącą między rozróżnionymi duszami. Co do odciśnięcia duszy, to, po pierwsze, należy rozważyć, w jaki sposób duszy przysługuje bycie „odciśniętą", po drugie zaś – przez co jest „odciskana".

Że zaś duszy przysługuje bycie „odciśniętą" okazuje się oczywiste, jeżeli ktoś rozważy zasadę tego odciśnięcia, do której odnoszą się dwie sprawy. Po pierwsze, że to, co jest odciśnięte znajduje się w czymś [innym] istniejącym [już uprzednio], po drugie zaś, że nie znajduje się w tym czymś powierzchownie tylko ze względu na kontakt o charakterze zewnętrznym, lecz było czymś najbardziej

wewnętrznym, jakby przenikającym do głębi. Te dwie rzeczy przysługują właśnie duszy ze względu na właściwą jej zasadę [bytowania]. Zostało już przecież stwierdzone w twierdzeniu trzecim, że właściwe działanie duszy polega na poruszaniu ciała, a to z tego względu, że działanie samej duszy jest „poniżej" właściwego działania inteligencji, której przynależy poznawanie rzeczy pozbawione zmiany. Trzeba zatem, aby zasada ruchu stosowała się do tego, co poruszalne, ponieważ, jak dowodzi się w VII księdze *Fizyki*[40], poruszający i to, co poruszane, występują jednocześnie. Dlatego to duszy, ze względu na właściwą jej zasadę, przysługuje bytowanie w ciele poruszalnym. Ruch zaś, którym dusza porusza ciało, jest ruchem ciała żyjącego, który z pewnością nie pochodzi od poruszającego zewnętrznego, tak jak ruch bądź to czegoś lekkiego, bądź ciężkiego, wymuszony przez coś zewnętrznego, lecz pochodzi od poruszającego wewnętrznego. Dlatego też rzeczy żywe nazywane są tymi, które same siebie poruszają[41]. Ponadto trzeba, żeby dusza poruszająca ciało bytowała w ciele, będąc dla niego czymś „wewnętrznym" i zjednoczonym z nim. Dlatego właśnie nazywa się ją „odciśniętą".

Jeśli natomiast dociekałby ktoś, przez co jest „odciśnięta", to według autora tej księgi jest „odciśnięta" przez inteligencję. Twierdzi bowiem: *Sama zaś* mianowicie dusza niższa *pochodzi z „odciśnięcia" inteligencji wtórnej*, to znaczy zawierającej się w drugim porządku inteligencji, *która to* inteligencja wtórna *następuje „niżej" po bytowa-*

---

[40] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. VII, rozdz. 2 (243 a 4); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. VII, lekcja 3, 1.

[41] Por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. VIII, lekcja 8, 8; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. VII, lekcja 8, 1442 i ks. XII, lekcja 7, 2520.

niu stworzonym, to znaczy w niższej części samego bytowania stworzonego jako pierwsze, które jest bytowaniem inteligencji. Albo też to, co mówi: *która następuje po bytowaniu* itd., może być odniesione do duszy znajdującej się „poniżej" wieczności inteligencji, jak to zostało powiedziane w twierdzeniu drugim. Ale to twierdzenie nie jest całkowicie uzasadnione. Możemy bowiem mówić o „odciśnięciu" duszy dwojako. W pierwszy sposób, od strony samej „odciśniętej" duszy, w inny sposób natomiast – od strony materii, w której jest „odciśnięta". Ta właśnie różnica ma miejsce w każdej duszy przez siebie samą istniejącej, jaką jest każda dusza poznająca intelektualnie, co stanie się jasne dalej, ponieważ bytowanie jej substancji nie zawiera się zupełnie w jej zjednoczeniu z materią cielesną, tak jak bytowanie dusz nieistniejących trwale i samodzielnie, jakimi są dusze nierozumnych zwierząt i roślin. Dlatego w tych bytach wymieniona różnica nie jest konieczna, ponieważ bytowanie takich dusz jest rozważane jednocześnie od strony materii przyjmującej oraz od strony samej duszy.

Jeśli więc mówimy o duszy istniejącej przez się*, mianowicie jakiejkolwiek intelektualnej, i to albo związanej z jakąś sferą niebieską, jeśli przyjmiemy, że ciała niebieskie są ożywione według tego, co zakłada autor tej księgi, albo o duszy ludzkiej od strony samej duszy, to wówczas zgodnie z zasadniczymi poglądami platoników, za którymi zresztą w wielu sprawach autor tej księgi podąża, dusza taka pochodzi z „odciśnięcia" inteligencji. Jest

* Nie chodzi tu o to, że dusza taka, na podobieństwo Boga, jest samoistna ontycznie, ale że jest zdolna do trwania po odłączeniu od ciała. Jest zatem, jak mówi gdzie indziej Akwinata, samodzielna w istnieniu, ale niesamodzielna co do gatunku, gdyż jej własnością istotną jest zjednoczenie z ciałem organicznym, które ożywia.

tak, ponieważ, jak już zostało powiedziane w twierdzeniu trzecim, platonicy przyjmowali, że to, co jest w jakiejś rzeczy powszechne, jest powodowane przez inną zasadę niż to, co jest dla tej rzeczy bardziej właściwe, a co z kolei jest powodowane przez inną niższą zasadę. Według tego zaś dusza istniejąca sama przez się posiada swoje bytowanie [bezpośrednio] od przyczyny pierwszej, natomiast to, że jest intelektualna oraz że jest właśnie duszą, zawdzięcza przyczynom wtórnym, które są inteligencjami. Dlatego skoro do zasady duszy [ludzkiej] odnosi się to, że jest „odciśnięta" w ciele, to w konsekwencji dusza ta będzie posiadała od inteligencji to, że jest właśnie „odciśnięta" w ciele. Ale ponieważ, jak wykazaliśmy, wymienione stanowisko nie jest prawdziwe i sprzeciwia się zdaniu Arystotelesa, to trzeba powiedzieć, że od pierwszej przyczyny, od której taka dusza posiada swoje bytowanie, posiada również to, że jest intelektualna, i to, że jest właśnie duszą, a w konsekwencji również to, że jest „odciśnięta" w ciele. Według tej opinii więc dusza pochodzi nie z „odciśnięcia" inteligencji, ale z „odciśnięcia" przyczyny pierwszej.

Jeśli zaś mówimy o duszy tego rodzaju od strony tego, co może zostać przyjęte [tj. materii], w czym jest ona „odciskana", to nawet w odniesieniu do duszy związanej ze sferą niebieską, jeśli niebo miałoby posiadać duszę, obowiązuje ta sama zasada. Natura ciał niebieskich nie jest bowiem w żaden sposób powodowana przez inteligencje, lecz przez przyczynę pierwszą, od której posiadają bytowanie. Jeśli jednak mówimy o duszy ludzkiej od strony tego, co może być przyjęte, to wówczas w pewien sposób rzeczywiście pochodzi ona z „odciśnięcia" inteligencji, o ile mianowicie samo ciało ludzkie jest przygotowane do tego, co jest przyjmującym taką duszę, dzięki sile ciała niebieskiego działają-

cego w nasieniu*, ze względu na co mówi się, że człowieka rodzi człowiek i słońce[42]. Ciała niebieskie natomiast, także według nauczycieli wiary chrześcijańskiej, mianowicie Augustyna i Grzegorza, są uznawane za poruszane przez stworzenia duchowe, które są nazywane aniołami lub inteligencjami, albo intelektami oddzielonymi. Z tego zaś wynika, że inteligencje sprawiają coś w tej sprawie, że dusza ludzka jest „odciskana" w ciele od strony tego, co może być przyjęte. W ten sposób też można powiedzieć, że inne dusze, które nie istnieją same przez się, pochodzą z „odciśnięcia" inteligencji oraz ciał niebieskich.

Z kolei pozostaje do rozważenia drugie zagadnienie, mianowicie różnorodność dusz. Przyjmuje zatem autor tę samą zasadę zróżnicowania lub zwielokrotnienia wśród dusz, którą przyjął już w odniesieniu do inteligencji. Tak jak bowiem bytowanie inteligencji jest złożone z tego, co nieskończone i skończone, o ile mianowicie jej bytowanie nie jest zupełnie samodzielne i trwale istniejące, lecz takie, że uczestniczy w nim jakaś natura, ze względu na którą można właśnie wyróżnić wiele inteligencji – tak też

* Aluzja do szeroko w średniowieczu rozpowszechnionego poglądu o bezpośrednim wpływie ciał niebieskich na biologię rodzenia się istot żywych, w tym również ludzi. Jedną z konsekwencji takiego poglądu na świat było przekonanie dopuszczające determinację astralną, czyli jakiś rodzaj astrologii, w dziedzinie materii, cielesności i wszystkich spraw które się z tym bezpośrednio wiążą, np. temperamentów poszczególnych osób. Stanowczo jednak wykluczano i kwestionowano, głównie ze względu na chrześcijańską ortodoksję, determinację astralną w aspekcie duszy (wolna wola, intelekt). Teza ta była typowym przykładem organicznego i biologicznego podejścia do rzeczywistości, które cechowało mentalność średniowieczną. Całkowite i konsekwentne odrzucenie oraz potępienie astrologii przez chrześcijaństwo (zwłaszcza zachodnie) to dopiero kwestia czasów nowożytnych, w czym niemały udział miał zresztą nowożytny racjonalizm filozoficzny w swoich rozmaitych postaciach.

[42] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. II, rozdz. 2 (194 b 13); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. II, lekcja 4, 10.

rzecz się ma z bytowaniem duszy. To właśnie stwierdza, gdy mówi: *A dusze nie zwielokrotniają się inaczej, jak na sposób, w który zwielokrotniają się inteligencje. Dzieje się tak, ponieważ bytowanie duszy w innym aspekcie posiada kres, lecz to, co znajduje się poniżej niego, jest nieskończone. Tym, co poniżej*, określa [autor] samą naturę uczestniczącą w bytowaniu, którą nazywa *czymś nieskończonym* ze względu na siłę do trwania w bytowaniu w nieskończoność*. Samo zaś bytowanie, w którym coś uczestniczy, nazywa czymś skończonym, ponieważ nie uczestniczy się w nim według całej nieskończoności jego powszechności, lecz według sposobu natury uczestniczącej**. Jest także i sytuacja odwrotna, ponieważ natura inteligencji jest zupełnie pozbawiona ciała, to rozróżnienie inteligencji prze-

* Natura jakiegoś bytu, ujęta sama w sobie, jako taka właśnie posiada moc, by trwać w nieskończoność, gdyż jest bezczasowa i ze sobą tożsama. Takie ujęcie jednak jest w dużej mierze idealistyczne, historycznie zaś wywodzi się z przemyśleń Awicenny i jego koncepcji „trzeciej natury". Zdanie to można też interpretować w ten sposób, że określona natura może istnieć w nieskończonej ilości jednostek, które w niej niejako uczestniczą.

** Fragment ten zawiera jedno z najważniejszych rozumowań całego *Komentarza*, gdyż to właśnie w tym miejscu Akwinata, idąc za wskazówkami autora *Księgi o przyczynach*, dokonuje gruntownej reinterpretacji tradycji neoplatońskiej w duchu wypracowanego przez siebie realizmu metafizycznego, akcentującego rolę samego istnienia w bycie. Tomasz zauważa, że, owszem, w naszym świecie jednostkowych i skończonych oraz stworzonych bytów samo ich bytowanie, czyli ostatecznie istnienie, jest rzeczywiście skończone. Taka jest natura tego świata i taki jest porządek naszego ludzkiego poznania, dostosowanego do świata bytów stworzonych, a więc skończonych. Jednakże istnienie samo w sobie jest właśnie nieskończone, w tym znaczeniu, że leży niejako u podstaw każdego bytu, jego natury, działania i poznawalności. Jest ono też nieskończone w tym znaczeniu, że nie jest przez nic ograniczone, samo dla siebie stanowiąc miarę i jakby „naturę". Takie istnienie może być oczywiście tylko jedno i utożsamia się rzeczowo z Bogiem, który, jak wiadomo, jest nieskończony. To rozumowanie Tomasza z Akwinu jest typowym zastosowaniem reguły metafizycznej, zgodnie z którą porządek bytowania jest odwrotny względem porządku poznawania.

prowadza się ze względu na stopień właściwej [dla danej inteligencji] natury bez odniesienia do jakichś ciał. Zasady duszy natomiast dotyczy to, że jest ona „odciśnięta" w ciele i dlatego właśnie rozróżnienie dusz przeprowadza się ze względu na odniesienie do ożywionych ciał. Zatem jeśli ciała ożywione są rozmaitych gatunków, to i dusze w nich „odciśnięte" będą różne pod względem gatunku, tak jak trzeba by to powiedzieć o ciałach niebieskich, jeśli tylko byłyby one ożywione. Jeśli zaś ciała ożywione są jednego gatunku, to i dusze w nich „odciśnięte" są jednego gatunku, zwielokrotnione tylko co do liczby, jak to jest jasne w odniesieniu do dusz ludzkich.

Następnie należy rozważyć trzecie zagadnienie, mianowicie różnicę między wyodrębnionymi duszami. Autor przyjmuje trzy różnice, z których pierwsza jest przyjmowana ze względu na różną doskonałość dusz. Twierdzi bowiem, że *dusze*, mianowicie wyższe, takie jakie przynależą ciałom niebieskim, *które następują po inteligencji*, jakby bezpośrednio po niej uporządkowane, *są zupełne*, mianowicie w aspekcie doskonałości natury ożywionej. Wskazuje też na oznakę tej doskonałości, dodając: *o niewielkim stopniu zmienności oraz oddzielenia*. Zostało bowiem powiedziane w twierdzeniu drugim, że o ile dusza oddala się [ontycznie] od zupełności inteligencji, zbliża się do [stanu] ruchu. O ile więc dusze będą wyższe i bliższe inteligencji, o tyle mniej będą miały wspólnego z ruchem. Dusze niższe natomiast zawierają ruch nie tylko w tym względzie, że poruszają ciało, lecz także w tym sensie, że nie zawsze są powiązane ze swoimi ciałami i że nie zawsze poznają. Ale dusze wyższe zawsze są powiązane ze swoimi ciałami i zawsze poznają, mają jednak coś z ruchu, mianowicie to, że poruszają ciała niebieskie. Dlatego autor twierdzi, że: *w niewielkim stopniu są zmienne*, gdyż bardzo mało od-

wracają się od niezmienności inteligencji, *oraz w niewielkim stopniu oddzielone*, ponieważ w rozmaitych sytuacjach w małym stopniu są oddzielone, tak że niekiedy w tym, a niekiedy w jakimś innym przypadku można to stwierdzić, mianowicie tylko w odniesieniu do ruchu lokalnego ciał niebieskich. Niższym natomiast *duszom* wiele brakuje w stosunku do *dusz wyższych* pod względem *zupełności* i niewielkiego stopnia *zmienności* lub oddzielenia.

Druga różnica wywodzi się z obecności i wpływu dusz na siebie wzajem. Skoro bowiem stwierdził wcześniej: *inteligencje pierwsze wpływają na inteligencje wtórne dobrami, które otrzymują od przyczyny pierwszej*, to teraz stwierdza: *dusze wyższe wpływają na dusze niższe dobrami, które otrzymują od inteligencji*. Zasada tych dwóch sytuacji jest taka sama, ponieważ to, co jest mniej doskonałe, powstało, aby być doskonalonym przez coś pełniejszego, tak jak możność przez akt.

Trzecia różnica wywodzi się ze skutku. Tak jak bowiem powiedział o inteligencjach, że wyższe „odciskają" dusze szlachetniejsze, tak teraz twierdzi na temat dusz, że *dusza* wyższa, *przyjmując siłę* bezpośrednio *od inteligencji*, posiada *silniejsze „odciśnięcie"*, ponieważ przyczyna wyższa zawsze działa gwałtowniej, co zostało powiedziane w twierdzeniu pierwszym. Dlatego też to, co *jest „odciskane"* przez duszę wyższą w jej ciele, *jest trwałe i istniejące*, to znaczy mocne i niezmienne, *a ruch jego jest równy*, to znaczy jednolity i *nieustający*, co jest widoczne i jasne na przykładzie ciała niebieskiego. Natomiast dusza niższa, do której odnosi się *siła inteligencji* za pośrednictwem duszy wyższej, posiada bardziej ułomne „odciśnięcie" w swoim ciele, tak jak przyczyna niższa. Dlatego to, co „odciska" w ciele, tak jak życie i tego rodzaju, *jest ułomne* z powodu podatności ciała na działanie zewnętrznego działającego, *tracące siłę* przetwo-

rzoną przez zasadę wewnętrzną oraz *zniszczalne*, ponieważ to, co przez duszę jest sprawiane w ciele, ostatecznie całkowicie traci bytowanie. A jednak ciało w pewien sposób uczestniczy w wieczności, mianowicie w aspekcie gatunku, dokonuje się zaś to na *drodze rodzenia*. W tej sprawie zatem lepiej sądził autor tej księgi, przypisując zniszczalność ludzkich ciał ułomności „odciśnięcia" samej duszy, w odniesieniu do której platonicy przyjmowali, że nawet dusza ludzka posiada pewne niezniszczalne ciało zjednoczone z nią na zawsze[43]. Jest także jasne, że zgodnie z poglądem tego autora, kiedy dusza ludzka będzie doskonała dzięki powiązaniu z przyczyną pierwszą będzie też w stanie „odcisnąć" w swoim ciele życie wieczne. Stosownie do tego wiara katolicka wyznaje przyszłe życie wieczne nie tylko w duszach, lecz także w ciałach po zmartwychwstaniu.

Ostatecznie zaś [autor] streszcza to, co zostało powiedziane w tych dwóch twierdzeniach. Tego zaś, co powiedzieliśmy o duszach niebios, nie powiedzieliśmy z akceptacją, lecz tylko przytaczając poglądy innych[44].

6

Przyczyna pierwsza przekracza [wszelką] wypowiedź, mowa zaś nie wystarcza, aby ją opisać, a to z powodu opisu samego jej bytowania, ponieważ ona sama znajduje się ponad wszelką przyczyną i można o niej opowiedzieć tylko przez odwołanie do przyczyn wtórnych, które są oświetlane przez światło przyczyny pierwszej.

---

[43] Por. Proklos, *Elementy teologii*, twierdzenia CXCVI, CCV–CCIX; Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym*, ks. IX, rozdz. 11 (PL 41, 265, CSEL XL, s. 423, 11 i n.)

[44] Por. także Tomasz z Akwinu, *Kwestia dyskutowana O stworzeniach duchowych*, art. 6.

Jest tak, ponieważ przyczyna pierwsza nie przestaje oświetlać tego, co przez nią spowodowane, a ona sama nie jest oświetlana przez inne światło, gdyż sama jest światłem czystym, ponad którym nie ma już światła. Ona sama więc, której niepodobna wypowiedzieć, została utworzona z tego czystego światła, a jest tak dlatego, że ponad nią samą nie ma już przyczyny, przez którą byłaby poznawana, ponieważ każda rzecz z pewnością jest poznawana i wypowiadana tylko przez samą swoją przyczynę. Gdy zatem rzecz jest wyłącznie przyczyną i nie jest czymś spowodowanym, nie jest znana dzięki przyczynie pierwszej ani też nie da się jej wypowiedzieć, gdyż jest ponad wypowiedzią i nie ogrania jej mowa. Jest tak, ponieważ wypowiedź dokonuje się wyłącznie w mowie, a mówienie dzięki rozumieniu, rozumienie zaś dzięki myśleniu, z kolei myślenie dzięki rozważaniu i wreszcie rozważanie dzięki doznaniu zmysłowemu. Natomiast przyczyna pierwsza jest ponad wszystkimi rzeczami, gdyż jest właśnie ich przyczyną. Z tego względu dokonuje się to, że ona sama nie podlega poznawaniu zmysłowemu ani też rozważaniu, myśleniu i rozumieniu oraz mowie. Przyczyna pierwsza jest zatem nie do wysłowienia.

Powtarzam zatem, iż rzecz albo jest zmysłowo poznawalna i podlega zmysłom, albo jest możliwa do rozważenia i wówczas podlega rozważaniu, albo wreszcie jest trwale istniejąca dzięki jednej dyspozycji i jest wtedy umysłowo poznawalna. Rzecz może też być zmienna oraz zniszczalna i podległa powstawaniu oraz ginięciu, i wówczas podlega myśleniu. Przyczyna pierwsza zaś jest ponad odwiecznymi rzeczami umysłowo poznawalnymi oraz ponad rzeczami zniszczalnymi, z tego też względu nie dosięgają jej zmysły ani rozważanie, ani też myślenie czy rozumienie.

Samą przyczynę pierwszą można wskazać tylko dzięki przyczynie wtórnej, która jest inteligencją i jest określana nazwą tylko swojego pierwszego skutku, tyle że na sposób wyższy i lepszy, ponieważ to, co jest spowodowane, jest jakby powtórzoną przyczyną, jakkolwiek także w sposób wznioślejszy, lepszy i szlachetniejszy, tak jak pokazaliśmy.

Po tym, jak autor tej księgi wyodrębnił zasadniczo trzy rodzaje wyższego bytowania, z których pierwszy jest „ponad" wiecznością, co przysługuje przyczynie pierwszej, drugi „wraz" z wiecznością, co przysługuje inteligencji, i trzeci, który jest „poniżej" wieczności, ale „ponad" cza-

sem, co z kolei przysługuje duszy, w tym miejscu zaczyna przechodzić do poszczególnych stopni i po pierwsze – omawia to, co dotyczy przyczyny pierwszej, po drugie, w twierdzeniu VII to, co dotyczy inteligencji, tam gdzie mówi: *Inteligencja jest substancją* itd., po trzecie wreszcie – to, co dotyczy duszy w twierdzeniu XIV, tam gdzie stwierdza: *W każdej duszy* itd.

To, co możemy wiedzieć o przyczynie pierwszej bez żadnej wątpliwości, to fakt, że przekracza ona wszelką naszą wiedzę i wysłowienie. Ten bowiem najdoskonalej Boga poznaje, kto trzyma się następującego o Nim poglądu: cokolwiek może być o Bogu pomyślane lub powiedziane, jest mniejsze niż to, czym jest Bóg. Dlatego Dionizy w I rozdziale *Teologii mistycznej* twierdzi, że człowiek *ze względu na to, co lepsze* w jego rozmyślaniach, *jednoczy się* z Bogiem, tak jak *z czymś całkowicie nieznanym, a to z tego powodu, że niczego o Bogu nie poznaje, poznając* samo bytowanie *ponad* wszelkim *umysłem*[45]. W celu wykazania właśnie tego wprowadzono to zdanie: *przyczyna pierwsza przewyższa wypowiedź.*

Przez *wypowiedź* natomiast należy rozumieć „twierdzenie pozytywne", ponieważ cokolwiek uznajemy na temat Boga, nie przysługuje Bogu ze względu na to, że zostało przez nas rozpoznane. Nazwy przyjęte przez nas wyjaśniają bowiem coś w sposób, w jaki my poznajemy, który to sposób bytowanie boskie z pewnością przekracza. Dlatego Dionizy w II rozdziale *Hierarchii niebiańskiej* twierdzi, że *negacje w odniesieniu do rzeczy boskich* są *prawdziwe, afirmacje natomiast nieścisłe i nieodpowiednie*[46]. Opinię tę

[45] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, rozdz. I, § 3 (PG 3, 1001 A), *Dionysiaca* I, 578.

[46] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebieskiej*, rozdz. II, § 3 (PG 3, 141 A), *Dionysiaca* II, 758–759. W kwestii terminów „nieścisły"

przyjmuje również Proklos w CXXIII twierdzeniu swojej księgi, a wyraża ją w tych oto słowach: *Wszystko, co jest samym [najwyższym] bytem dzięki ponadsubstancjalnemu zjednoczeniu, jest bez wątpienia niewyrażalne oraz niepoznawalne przez wszystkie rzeczy wtórne. Jest natomiast możliwe do objęcia i poznawalne przez rzeczy, które w tym czymś uczestniczą. Z tego powodu tylko to, co pierwsze, jest zupełnie nieznane, tak jak byt, w którym nie można uczestniczyć.* Przez wyrażenie *co jest [samym] bytem* rozumie zaś wszelką formę idealną, zgodnie ze stanowiskami platoników. Przykładowo, człowieka samego przez się, życie samo przez się oraz inne tego rodzaju, które oni nazywali „bogami", jak już zostało powiedziane. Tego rodzaju rzeczy natomiast posiadają jedność ze względu na nie same i to ponadsubstancjalną, ponieważ przekraczają wszystkie podmioty, które w nich uczestniczą. I dlatego stwierdza, że żadna z takich rzeczy ani nie może być wypowiedziana, ani też poznana przez rzeczy niższe, lecz może być poznana przez rzeczy wyższe, przykładowo idea życia może być poznana przez ideę bytu. Ale chociaż tego typu rzeczy nie mogą być poznane ani wyrażone doskonale przez rzeczy niższe, to jednak w jakiś sposób mogą być przez nie uchwycone i poznane przez *rzeczy uczestniczące*, to znaczy przez te, które w nich uczestniczą. Tak jak dzięki tym rzeczom, które uczestniczą w życiu, poznaje się coś z samego życia. Lecz to, co jest pierwsze wprost, a co według platoników jest samą istotą dobroci, jest *zupełnie nieznane*, ponieważ nie posiada niczego wyższego od siebie, żeby ono samo mogło zostać poznane. Na to właśnie wskazuje

---

i „nieodpowiedni" Saffrey w swoim wydaniu podaje, że pierwsze określenie pochodzi od Jana Szkota Eriugeny, drugie zaś od arabskich tłumaczy dzieł Pseudo-Dionizego.

[Proklos], gdy mówi: *to, w czym nie można uczestniczyć*, to znaczy coś nieistniejącego „po" czymś[47].

A ponieważ autor tej księgi nie zgadza się z platonikami w kwestii pozycji [ontycznej] innych idealnych natur oddzielonych, lecz uznaje tylko pierwszą, jak już zostało stwierdzone, dlatego, pomijając inne sprawy związane z *pierwszą przyczyną*, twierdzi, że *przekracza wypowiedź*. Przyczynę tę określa ze względu na jej ponadsubstancjalność, podobnie jak Proklos. To jest właśnie to, co dodaje w twierdzeniu: *Mowa zaś nie wystarcza, aby ją opisać, a to z powodu opisu samego jej bytowania, ponieważ ona sama znajduje się ponad wszelką przyczyną*. W jaki zaś sposób jest opisywana, ukazuje, dodając: *Można o niej opowiedzieć tylko przez odwołanie do przyczyn wtórnych, które są oświetlane przez światło przyczyny pierwszej*. Chodzi tutaj o to samo, co Proklos powiedział gdzie indziej: *jest możliwe do objęcia przez rzeczy w tym czymś uczestniczące i poznawalne*.

Tego natomiast, co zostało powiedziane w twierdzeniu, dowodzi się w taki sposób. Coś może zostać poznane trojako: tak jak skutek za sprawą przyczyny albo samo przez się, albo też przez skutek.

Po pierwsze więc wykazuje, że przyczyna pierwsza nie jest poznawana w pierwszy sposób, mianowicie przez przyczynę, skoro twierdzi, że *przyczyna pierwsza nie przestaje oświetlać tego, co przez nią spowodowane, a ona sama nie jest oświetlana przez inne światło, gdyż sama jest światłem*

---

[47] Wydawca *Liber de causis* wyjaśnia, że Wilhelm z Moerbecke, średniowieczny tłumacz *Elementów teologii*, podczas tłumaczenia XCIX tezy Proklosa, zamiast dokonywać prostej transkrypcji na łacinę greckiego słowa *amethectum*, zaproponował wyrażenie: *to znaczy nieposiadający po czymś*, chociaż akurat w przypadku twierdzenia CXXIII, które w tym miejscu komentuje Akwinata, użył terminu *amethectum* w oryginalnym brzmieniu, i dlatego Tomasz tłumaczy to wyrażenie własnymi słowami.

czystym, ponad którym nie ma już światła. W celu zrozumienia tego należy rozważyć, że dzięki światłu cielesnemu są poznawane zmysłowo rzeczy widzialne, dlatego to coś, dzięki czemu jest coś poznawane na zasadzie podobieństwa, jest nazywane światłem. Filozof dowodzi bowiem w IX księdze *Metafizyki*, że wszystko jest poznawane tylko dzięki temu, co jest w akcie[48], i dlatego sama aktualność rzeczy jest pewnym światłem jej samej, gdyż to, co jest w akcie, posiada skutek dzięki swojej przyczynie. Stąd wywodzi się to, że skutek jest właśnie oświetlany i poznawany za pośrednictwem swojej przyczyny. Przyczyna pierwsza zaś jest aktem czystym, nie posiadając żadnej powiązanej ze sobą potencjalności. Dlatego sama jest światłem czystym, przez które wszystkie inne rzeczy są oświetlane i stają się poznawalne. Na podstawie tego wnioskuje ostatecznie, że tylko przyczyna pierwsza w ten sposób jest pierwsza, że nie może zostać wypowiedziana, ponieważ nie ma w stosunku do siebie przyczyny wyższej, dzięki której byłaby wypowiedziana. Rzeczy bowiem zazwyczaj są opisywane przez swoje przyczyny. A ponieważ od poznania przechodzi się do opisywania, to w konsekwencji autor ukazuje również, że przyczyna pierwsza, skoro jest ponad poznaniem, musi też być ponad wypowiedzeniem. Jest tak dlatego, *że wypowiedź*, to znaczy stwierdzenie pozytywne, *dokonuje się dzięki mowie*, to jest przez jakieś słowo znaczące, *mowa* natomiast dokonuje się dzięki *rozumieniu*, ponieważ wypowiedzi znaczące są znakami rozumień. Rozumienie natomiast dokonuje się dzięki *myśleniu*, to znaczy przez rozum – co jest prawdą u ludzi, którzy przez rozumowanie dochodzą właśnie do rozumienia prawdy, – *a myślenie*

[48] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. IX, rozdz. 9 (1051 a 29–32); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. IX, lekcja 10, 1894.

dokonuje się *przez rozważanie,* to znaczy dzięki wyobraźni oraz pozostałym niższym siłom zmysłowym, które służą rozumowi ludzkiemu, *rozważanie zaś* dokonuje się *dzięki zmysłom*, ponieważ wyobraźnia jest ruchem dokonanym przez zmysł ze względu na akt, jak mówi się w księdze *O duszy*[49]. Dlatego, skoro *przyczyna pierwsza znajduje się ponad wszystkimi rzeczami*, przekracza wszystkie wymienione działania. Właśnie to przyjmuje również Dionizy w I rozdziale *O imionach Bożych,* twierdząc: *I ani zmysł, ani wyobraźnia jej nie dotyczy*[50], czyli to, co autor *Księgi o przyczynach* nazywa „rozważaniem", *ani opinia*, którą on nazywa „myśleniem"*, *ani nazwa*, którą on nazywa „wypowiedzią", *ani wiedza*, którą on nazywa „rozumieniem".

Po drugie zaś wykazuje, że [przyczyna pierwsza] nie jest poznawana również w drugi sposób, mianowicie przez nią samą. Tego z kolei dowodzi na podstawie różnych sposobów poznania. Wśród tych rzeczy zaś, które są poznawane same przez się, niektóre są poznawane *zmysłem*, tak jak rzeczy zmysłowo poznawalne, niektóre natomiast *przez rozważanie* lub wyobraźnię, tak jak rzeczy wyobrażalne, które nie podlegają zmysłom, niektóre wreszcie intelektem, tak jak rzeczy konieczne i niezmienne, niektóre zaś rozumem lub *przez myślenie*, tak jak rzeczy,

---

[49] Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. III, rozdz. 3 (429 a 1–2), Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy"*, ks. III, lekcja 6, 659.

[50] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. I, § 5 (PG 3, 593 A), Dionysiaca I, 35, 2–4; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. I, lekcja 3, 77.

* W tym miejscu w oryginale jest *rationem*, co należałoby tłumaczyć przez „rozum", ale wydawca *Komentarza* słusznie poprawia w przypisie na *cogitationem*, co jest zgodne z logiką i sensem tekstu. Co prawda myślenie jest skutkiem działania takiej władzy jak rozum, ale tutaj akurat chodzi o działania poznawcze, a nie o władzę, dzięki której są one możliwe. Najprawdopodobniej Tomasz przez pośpiech się pomylił i zamiast „myślenie" napisał „rozum".

które powstają i giną. Właśnie ze względu na ten ostatni sposób [poznawania] Filozof w VI księdze *Etyki* twierdzi, że to, co dyskursywne, dotyczy tych rzeczy, którym zdarza się być w inny sposób*[51]. Dlatego, skoro przyczyna pierwsza jest ponad wszystkimi tego typu rodzajami poznania, nie może zostać poznana w żaden z tych sposobów. Taki też dowód przeprowadza Proklos, z tą tylko różnicą, że w miejsce słowa *myślenie* wstawia „rozważanie", a zamiast słowa *rozważanie* używa słowa „opinia"[52]. Zapewne z uwagi na ten argument jest oczywiste, że przyczyna pierwsza jest ponad rzeczami zmysłowo poznawalnymi, jak też wyobrażalnymi oraz zniszczalnymi, ale już to, że jest ona ponad umysłowo poznawalnymi rzeczami odwiecznymi nie jest oczywiste. Dowiedzenie tego zostało w tym miejscu pominięte, ale Proklos dowodzi tego dzięki tezie, że *wszelkie poznanie* intelektualne lub rozumowe *dotyczy bytów [niezmiennych]*, to bowiem, co jest przez intelekt przyswajane jako pierwsze, to właśnie byt[53]. To natomiast, w czym nie znajduje się zasada bytu, nie jest uchwytne dla intelektu. Dlatego skoro przyczyna pierwsza jest ponad bytem, to w konsekwencji jest ona także ponad odwiecznymi rzeczami umysłowo poznawalnymi. Według platoników zatem przyczyna pierwsza z pewnością jest ponad bytem, o ile istota dobroci i jedności, z którymi utożsamia się przyczyna pierwsza, przekracza nawet sam byt oddzielony [od materii], tak jak zostało już

* Chodzi o materialne konkrety, to znaczy byty zawierające w sobie niezmienną istotę, ale zmieniające się na poziomie swojej natury przypadłościowej. Byty te są przedmiotami naszego codziennego ludzkiego poznania.

[51] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VI, rozdz. 1 (1139 a 12–14); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Etyki nikomachejskiej"*, ks. VI, lekcja 1, 1118.

[52] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia CXXIII.

[53] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia CXXII.

powiedziane*. Ale zgodnie z prawdą rzeczy przyczyna pierwsza jest ponad bytem, o ile sama jest bytowaniem nieskończonym, bytem natomiast nazywa się [zazwyczaj] to, co w sposób skończony uczestniczy w bytowaniu. Coś takiego jest właśnie proporcjonalne dla naszego intelektu, którego przedmiotem jest to, czym coś jest [tzn. istota], jak mówi się w III księdze *o duszy*[54]. Dlatego tylko to jest uchwytne dla naszego intelektu, co posiada istotę uczestniczącą w istnieniu. Istota Boga jest jednak samym bytowaniem, dlatego jest ponad [naszym] intelektem. W ten sposób również wprowadza ten argument Dionizy w I rozdziale *O imionach Bożych*, tak mówiąc: *Jeśli wszelkie poznanie dotyczy rzeczy istniejących i jeśli rzeczy te posiadają kres*, o ile mianowicie uczestniczą na sposób skończony w bytowaniu, *które jest ponad wszelką substancją i jest oddzielone od wszelkiego poznania*[55].

Po trzecie wreszcie wykazuje autor w jaki sposób przyczyna pierwsza jest poznawana przez skutek. I stwierdza, że przyczyna pierwsza *nie jest wskazywana* przez te słowa, które się o niej samej wypowiada, *chyba że dzięki przyczynie wtórnej, która jest inteligencją*. Tak bowiem mówimy o Bogu, jakby o pewnej substancji poznającej. Jest tak dlatego, że inteligencja jest *czymś pierwszym spowodowanym przez Boga* i dlatego jest do niego najbardziej podobna. Dzięki temu może ona poznać się sama przez się w najwyższym stopniu. Nie jest jednak przez nią samą

* Wypowiedź ta dowodzi niezbicie, że Akwinata doskonale rozumiał istotę platonizmu i neoplatonizmu, mimo niewielkiej ilości klasycznych tekstów wywodzących się z tej tradycji, które za jego czasów funkcjonowały w obiegu.

[54] Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. III, rozdz. 4 (429 b 10 i n.); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy"*, ks. III, lekcja 8, 705–719.

[55] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. I, § 4, (PG 3, 593 A), *Dionysiaca* I, 34 2–3; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. I, lekcja 2, 75.

poznawana wystarczająco, ponieważ to, czym jest inteligencja, w przyczynie pierwszej istnieje *w wyższy sposób*. A zatem przyczyna, przekraczając [doskonałością] skutek, nie może być wystarczająco poznana przez swój skutek.

Jest więc jasne, że *przyczyna pierwsza przekracza [wszelką] wypowiedź*, ponieważ nie może zostać wystarczająco wypowiedziana ani przez przyczynę, ani sama przez się, ani też przez skutek.

7

Inteligencja jest substancją, która nie podlega podziałowi.

Jest tak dlatego, że jeśli inteligencja nie występuje razem z wielkością, ani wraz z ciałem, ani też nie jest poruszana, to bez wątpienia nie podlega podziałowi. I znowu, wszystko, co jest podzielne, dzieli się tylko albo pod względem wielości, albo pod względem wielkości, albo wreszcie pod względem swojego ruchu.

Skoro zatem ze względu na taką właśnie dyspozycję rzecz podlega czasowi, to poddaje się podziałowi tylko w czasie. Inteligencja natomiast z pewnością nie znajduje się w czasie, chociaż współwystępuje z wiecznością, jakkolwiek została stworzona jako wyższa i przewyższająca wszelkie ciało oraz wszelką wielość. Jeśli bowiem znalazłaby się w niej wielość, to nie byłaby [substancjalnie] jedną rzeczą, chyba że tylko w pewnym sensie. Skoro więc inteligencja istnieje właśnie w ten sposób, to zupełnie nie poddaje się podziałowi.

Oznaką tego jest fakt, że inteligencja powraca do swojej istoty, ponieważ nie rozciąga się razem z rzeczą rozciągłą w ten sposób, że byłaby jedną z jej granic różną od innej. Jest tak, ponieważ kiedy [inteligencja] pragnie wiedzy o rzeczy cielesnej, to nie rozciąga się [przestrzennie] razem z nią i pozostaje stała zgodnie ze swoją dyspozycją, gdyż jest formą z której nic nie „wydostaje" się na zewnątrz. Ciała jednak z pewnością nie istnieją w ten sposób.

Dowodem tego, że inteligencja nie jest ciałem, a jej substancja i działanie nie podlega podziałowi, jest to, że obydwie te rzeczy są jedną rzeczą.

A inteligencji z pewnością jest wiele z powodu dóbr, które do niej dochodzą od przyczyny pierwszej. Ona sama natomiast, chociaż zwielokrotnia się w ten sposób, to jednak, ponieważ zbliża się do czegoś jednego, staje się czymś jednym i nie ulega podziałowi. Inteligencja zatem bez wątpienia nie podlega podziałowi, ponieważ jest czymś pierwszym stworzonym wśród tego, co stworzyła przyczyna pierwsza, a jedność bardziej jej przystoi niż podział.

Zostało więc już potwierdzone, że inteligencja jest substancją, która nie istnieje wraz z wielkością ani nie jest ciałem, ani też nie jest poruszana w jakiś sposób właściwy ruchowi czegoś cielesnego i dlatego została stworzona ponad czasem i razem z wiecznością, tak jak wykazaliśmy.

Po tym, jak pierwszy stopień wyższego bytowania, mianowicie pierwszą przyczynę, nazwał autor bytowaniem nie do wypowiedzenia, teraz przystępuje do [omówienia] drugiego [stopnia], mianowicie inteligencji. I po pierwsze, ustala w odniesieniu do inteligencji to, co dotyczy jej substancji, po drugie, to, co dotyczy jej poznania w twierdzeniu VIII, tam gdzie stwierdza: *Wszelka inteligencja zna* itd.

Co do pierwszego należy wiedzieć, że te rzeczy, które należą do wyższego porządku, nie mogą być poznane wystarczająco przez te rzeczy, które przynależą do porządku niższego, a to z tego powodu, iż rzeczy wyższe przekraczają niższe co do sposobu [bytowania] oraz siły. Ponieważ zaś poznanie ludzkie bierze swój początek od zmysłów, to te rzeczy, które przedstawiają się naszym zmysłom, możemy poznać wystarczająco. Ale wychodząc od zmysłów, nie możemy dotrzeć do poznania rzeczy wyższych, chyba że ze względu na te rzeczy, które posiadają jakieś wspólne własności ze znanymi nam rzeczami zmysłowo poznawalnymi. Tymi rzeczami, które całkowicie udostępniają się naszym zmysłom, są ciała niższe [tj. podksiężycowe], z którymi ciała wyższe [tj. niebieskie] nie zgadzają się co do istoty gatunku ani też uwarunkowania natury. Zgadzają się natomiast co do zasady wielkości oraz światła

i tych spraw, które z tego wynikają. Dlatego też możemy dotrzeć do poznania ciał wyższych oraz samej ich jasności, dzięki której stają się dla nas widzialne. Możemy też poznać wielkość ich ogromu oraz ruch ich samych, kształt, a nawet rodzaj ich samych pod względem sposobu, co do którego zgadzają się w kwestii rodzaju z ciałami niższymi. Jednakże właściwej natury ich samych pod względem zasady gatunku znać nie możemy, chyba że przez negację, o ile przekracza ona naturę ciał niższych*. Dlatego Arystoteles w I księdze *O niebie* dowodzi, że ciało niebieskie nie jest ani ciężkie, ani lekkie, jak również nie jest zdolne do powstania czy zniszczalne[56].

Podobnie też inteligencja przekracza cały porządek rzeczy cielesnych. Ponieważ jednak jej *quidditas* lub istota nie jest jej własnym bytowaniem, ale jest rzeczą trwale istniejącą w swoim bytowaniu, w którym uczestniczy, dlatego w pewien sposób zgadza się co do rodzaju z ciałami, które także trwale istnieją w swoim bytowaniu. W porządku ujęcia logicznego zatem obydwa ciała zalicza się do rodzaju substancji. Dlatego też inteligencja z pewnością może być znana w sposób dający się wypowiedzieć lub pozytywnie, co do swojego rodzaju, skoro mówi się, że jest substancją. Ale w odniesieniu do różnicy gatunkowej nie może być znana, lecz trzeba, żeby była nam znana poprzez negację, o ile przekracza cały porządek rzeczy cielesnych, którym przysługuje podzielność. Dlatego właśnie

* Tomasz odwołuje się w tym miejscu do typowego i szeroko rozpowszechnionego w średniowieczu poglądu, że ciała niebieskie są zbudowane z tzw. „piątej esencji", a więc tworzywa materialnego, ale doskonalszego od wszelkiej materii ziemskiej, czyli tzw. materii podksiężycowej. Była to jedna z konsekwencji przyjętego powszechnie w średniowieczu obrazu kosmosu, zaproponowanego przez Arystotelesa, a rozwiniętego przez Ptolemeusza.

[56] Por. Arystoteles, *O niebie*, ks. I, rozdz. 3 (269 b 18–27 a23); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O niebie"*, ks. I, lekcja 5, 6.

[autor] oznajmiając, czym jest istota inteligencji, w takim zakresie, w jakim może być przez nas znana, przedstawia to twierdzenie: *Inteligencja jest substancją, która nie podlega podziałowi.* Przyczyna pierwsza natomiast nie jest naturą trwale istniejącą w swoim bytowaniu, w którym jakby uczestniczy, lecz raczej jest samym trwale istniejącym bytowaniem. Z tego też względu jest ponadsubstancjalna i wprost nie do wysłowienia. Również Proklos w swojej księdze przyjmuje w tych oto słowach CLXXI twierdzenie: *Wszelki intelekt jest substancją niepodzielną na części.*

Tego, co zostało powiedziane, dowodzi się przez podział, o ile wynika to z przytoczonych tu słów, i to najpierw podział dwojaki. Pierwszy z nich wynika z samej rzeczy podlegającej podziałowi, która posiada stałą wielkość oraz zmienną ilość, jak to jest w przypadku czasu i zmiany[57]. To właśnie stwierdza autor, gdy mówi: *Jest tak, ponieważ jeśli inteligencja nie występuje razem z wielkością ani wraz z ciałem, ani też nie jest poruszana, to bez wątpienia nie podlega podziałowi.* Dzięki tym natomiast słowom: *Jeśli zaś nie występuje razem z wielkością ani też z ciałem* – wyklucza wielkość stałą, to znaczy posiadającą położenie, ponieważ ciało jest wielkością zupełną i podzielną [zarazem] pod względem każdego rozmiaru, płaszczyzny natomiast oraz linie są wielkościami niezupełnymi ze względu na jedną lub dwie części. Albo też to, co stwierdza: *Jeśli nie występuje wraz z wielkością*, przyjmuje w celu wykluczenia tych rzeczy, które są jakoś rozciągłe przypadłościowo, tak jak biel

[57] W świetle tego, co dalej stwierdza Tomasz z Akwinu, rozróżnia się tutaj między faktycznym i aktualnym rozmiarem jakiegoś ciała fizycznego a tym, że rozmiar ów może ulegać zmianie, pomniejszając się lub powiększając. Można jednak ten fragment interpretować w ten sposób, że dotyczy on rozróżnienia między czasem, względnie zmianą jako taką, i miarą czasu lub zmiany. Miara byłaby wówczas czymś stałym, a sam czas i zmiana czymś „płynnym", ciągłym.

i temu podobne. Inny podział z kolei przyjmuje ze względu na sam podział właśnie. Stwierdza bowiem, że *wszystko*, co podlega podziałowi, ulega mu albo ze względu na *wielkość*, to znaczy ze względu na ilość dającą się zauważyć, albo ze względu na *wielkość*, którą jest podział z uwagi na ilość ciągłą posiadającą położenie, albo wreszcie ze względu na *ruch*, który jest podziałem ilości ciągłej nieposiadającej położenia. Ten sam bowiem jest podział czasu oraz ruchu, jak dowodzi się tego w VI księdze *Fizyki*[58]. W pierwszym podziale zatem autor pominął to, co dotyczy wielości, ponieważ podział, który dokonuje się ze względu na liczbę, jest następstwem podziału czegoś ciągłego, co jest jasne na podstawie III księgi *Fizyki*[59]. Dlatego też w tych sytuacjach, w których nie dochodzi do podziału ze względu na wielkość, nie ma też podziału ze względu na wielość.

Przeprowadziwszy zaś te podziały wykazuje następnie, że inteligencja nie ulega podziałowi w żaden z wymienionych sposobów. Dowód tego wydaje się następujący: Wszystko, co podlega podziałowi, dzieli się *w czasie*; podział jest bowiem jakimś ruchem od jedności do wielości; lecz *inteligencja nie znajduje się w czasie*, ale *istnieje* zupełnie w *wieczności*, co zostało już uzasadnione w drugim twierdzeniu. Przekracza ona zatem wszelki wymieniony sposób podziału. Takie zatem jest z pewnością wyjaśnienie tego twierdzenia ze względu na to, co w tym miejscu wynika z użytych słów.

Ale trzeba także wiedzieć, że słowa tutaj użyte są niewłaściwe ze względu na błąd w tłumaczeniu, co jest jasne

---

[58] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. VI, rozdz. 1–2 (232 a 18–233 a 17); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. VI, lekcja 3.

[59] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. III, rozdz. 1 (200 b 15–20); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. III, lekcja 1, 3.

na podstawie tekstu Proklosa, który jest następujący: *Jeśli bowiem* jest *bez wielkości oraz bezcielesny i nieruchomy, to jest niepodzielny na części.* Wynika zaś to nie dlatego, że zostało to wprowadzone na podstawie jeszcze innego podziału, ale dzięki dowodowi. Dodaje bowiem autor: *Wszystko, co w jakikolwiek sposób jest podzielne na części, jest takie albo ze względu na wielość, albo ze względu na wielkość, ale również ze względu na działania.* Natychmiast też dowodzi, że [intelekt] nie jest podzielny na części ze względu na działania, gdyż dodaje: *zawierające się w czasie*, tak jakby mówiąc: wszystkie działania podzielne na części zawierają się w czasie. Dodaje też: *Intelekt natomiast pod każdym względem jest wieczny i ponad ciałami, a wielość w nim samym jest złączona w jedno; jest zatem niepodzielny na części.* Wykazuje też wszystkie przyjęte i już wymienione poszczególne twierdzenia. Po pierwsze, przechodzi do bezcielesności, tak mówiąc: *To, że intelekt z pewnością jest bezcielesny, ujawnia fakt, że zwraca się on do siebie samego.* Zwrócenie się intelektu do siebie samego polega zaś na tym, że poznaje on siebie samego; *żadne ciało bowiem nie zwraca się do siebie samego.* Tego zaś z pewnością dowiódł Proklos poprzednio w twierdzeniu XV, które jest następujące: *Wszystko to, co zwraca się ku sobie samemu, jest bezcielesne.* Dowodzi tego następująco: *Żadne ciało nie powstało w tym celu, aby zwracać się ku sobie samemu. Jeśli bowiem to, co się do czegoś zwraca, łączy się z tym, do czego się zwraca, to jest jasne, że wszystkie części tego ciała, które zwróciłoby się do siebie samego połączyłyby się z wszystkimi [innymi].* To jednak jest *niemożliwe w przypadku wszystkich rzeczy podzielnych na części, właśnie ze względu na oddzielenie części*, z których *każda znajduje się gdzie indziej.*

Ten zatem dowód dołącza się w tym miejscu bardzo niedbale, skoro mówi się: *A oznaką tego bez wątpienia*, mianowicie tego, że inteligencja nie jest ciałem, *jest powracanie do swojej istoty*, to znaczy, że powraca do siebie samej, poznając siebie, co przysługuje jej, ponieważ nie jest ciałem lub wielkością posiadającą jedną część oddaloną od innej. To właśnie dodaje w słowach: *Mianowicie, że nie rozciąga się*, naturalnie rozciągłością należącą do wielkości, *z rzeczą rozciągłą*, to znaczy posiadającą właśnie wielkość, *w ten sposób, że byłaby jedną z jej granic różną od innej*, to znaczy w porządku umiejscowienia oddzielona od innych. A ponieważ mógłby ktoś sądzić, że inteligencja, poznając ciała, rozciągałaby się na nie, jak gdyby je w sobie zawierała, to również wyklucza i to, dodając: *Jest tak, ponieważ kiedy [inteligencja] pragnie wiedzy o rzeczy cielesnej, to nie rozciąga się razem z nią*, w ten mianowicie sposób, żeby swoją wielkością poznawała wielkość [rzeczy cielesnej], tak jak chciał Empedokles[60], *lecz sama pozostaje stała zgodnie ze swoją dyspozycją*, to znaczy nie jest rozdzielona na różne części. Tego z kolei dowodzi przez to, że dodaje: *ponieważ jest formą, z której nic nie „wydostaje" się na zewnątrz.* Wielkość bowiem występuje wyłącznie w materii, a inteligencja jest formą niematerialną, z której nie może „wydostawać" się coś na zewnątrz, albo taką, że jedna jej część nie jest oddalona od innej, albo też i taką, że chociaż jest niepodzielna, to nic z rzeczy posiadającej wielkość nie przewyższa jej poznania*. Dodaje zatem autor: *A ciała z pewnością*

[60] Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. I, rozdz. 2 (404 b 11–15); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy"*, ks. I, lekcja 4, 45; Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, cz. I, kwestia 50, art. 2, odp. 2.

* Cały ten wywód zmierza do wykazania, że poznanie intelektualne jest w istocie procesem niematerialnym i zupełnie immanentnym (tj. duchowym). Inteligencja może na przykład poznawać coś, co jest całkowicie różne od niej

nie zachowują się w ten sposób. Na podstawie tego można wnioskować, że inteligencja nie jest ciałem.

Z kolei według tego, co jasno wynika ze słów tutaj użytych, formułuje się inny dowód w celu wykazania, że *inteligencja nie jest ciałem*, że mianowicie zarówno *jej substancja*, jak też *jej działanie* są niepodzielne i obydwie posiadają jedność niepodzielności, co w przypadku ciał nie może zachodzić; gdyż ciało pod względem swojej substancji ulega podziałowi przez podział wielkości, a pod względem swojego działania dzieli się przez podział czasu. Żadna jednak z tych dwóch rzeczy nie przysługuje inteligencji. Ale w księdze Proklosa wprowadza się to w celu udowodnienia innego członu [twierdzenia], mianowicie w celu wykazania, że inteligencja nie podlega podziałowi ze względu na ruch. Twierdzi bowiem tak: *To, że intelekt jest wieczny, ujawnia się w tożsamości [jego] działania i substancji.* Dowód ten jest mocny, gdyż rzecz, której jej [własne] działanie przysługuje jedynie przypadłościowo, właśnie pod względem tego działania ulega zmianie w ten sposób, że niekiedy działa, a niekiedy nie działa, albo też niekiedy działa mniej, a kiedy indziej bardziej. Natomiast ta rzecz, której przysługuje jej [własne] działanie ze względu na jej istotę, działa w sposób niezmienny. Czymś takim właśnie jest inteligencja, której przysługuje działanie intelektualne ze względu na naturę swojej istoty.

Następnie [autor] dowodzi trzeciego członu [twierdzenia], że mianowicie inteligencja nie podlega podziałowi

---

pod względem natury, nie stając się tym, co poznaje, ponieważ w procesie poznania, co wiedział już Arystoteles, dochodzi do czegoś wręcz odwrotnego. To, co poznawane, staje się w pewien sposób w poznającym nim samym, istniejąc w poznającym na sposób poznającego, to znaczy doskonalej. Dlatego też proces ten nie może iść w nieskończoność i w przypadku Boga to, co poznawane, i to, co poznające, musi być całkowicie tym samym.

ze względu na wielość. Aby zaś to wykazać, stwierdza, że trzeba przyjąć jakąś wielość w inteligencji. *Liczne dobra bowiem* pochodzą *od przyczyny pierwszej*, których zasadą zwielokrotnienia jest to, że inteligencja nie może osiągnąć prostoty jedności pierwszej przyczyny i dlatego doskonałość dobroci, która w przyczynie pierwszej jest zjednoczona i prosta, zwielokrotnia się w inteligencji w postaci wielu dóbr. Ale chociaż w inteligencji znajduje się wielość dóbr, to jednak owe liczne dobra są ze sobą nawzajem ściśle i niepodzielnie powiązane*. Jest bowiem niemożliwe, aby inteligencja zatrzymywała bytowanie, a traciła życie, albo żeby zatrzymywała życie, a traciła poznanie, jak to się zdarza w przypadku tych bytów niższych. Jest tak dlatego, że skoro *inteligencja jest czymś pierwszym z rzeczy stworzonych*, to jest najbliższa przyczynie pierwszej. Dlatego też te dobra, które znajdują się w inteligencji, przysługują jej w najszlachetniejszy sposób zaraz po przyczynie pierwszej. *Jedność* bowiem i niepodzielność jest czymś szlachetniejszym *niż podział*. Dlatego wielość dóbr, które inteligencja otrzymuje od przyczyny pierwszej, posiada w sposób niepodzielny. Do tego samego też zmierza dowód, który przedstawia Proklos.

---

* Według Tomasza inteligencja jest jednością w wielości. Z jednej strony bowiem, na podstawie tekstu *Księgi o przyczynach* oraz dzieła Proklosa stara się on wykazać, że takie byty jak inteligencje są proste, ale z drugiej strony nie jest to prostota absolutna, tak jak w przypadku Boga. Tak więc pozostaje przyjąć, że jednak pewna realna wielość znajduje się w inteligencjach. Jest to jednak wielość niejako wirtualna czy też „związana". Jej wirtualność zasadniczo polega na tym, że inteligencja posiada swoją wewnętrzną strukturę, ale czysto niematerialną, duchową. Najwyraźniej Tomasz używa w swoim *Komentarzu* słowa „wielość" w znaczeniu neoplatońskim, co nieuchronnie sugeruje podzielność. Nie musi tak być jednak z konieczności, gdyż wielość niematerialna, duchowa, jaką jest inteligencja, faktycznie w żaden sposób nie ulega podziałowi, chyba że za sprawą samego Boga, co jednak wiązałoby się z unicestwieniem inteligencji oraz kwestionowałoby Bożą dobroć.

Na końcu wreszcie dochodzi do następującego zdania, w pewnym sensie już udowodnionego, skoro mówi: *zostało już zresztą potwierdzone* itd.

8

Wszelka inteligencja zna to, co znajduje się „ponad" nią, oraz to, co znajduje się „pod" nią, chociaż to, że wie, co znajduje się „pod" nią, zawdzięcza temu, że jest tego czegoś przyczyną, to natomiast, że wie, co się znajduje „ponad" nią, zawdzięcza temu, że otrzymuje od tego czegoś [jakieś] dobra.

Inteligencja z pewnością jest substancją umysłowo poznawalną, a zatem ze względu na sposób [bytowania] swojej substancji zna rzeczy, które otrzymuje „z góry", oraz rzeczy, których jest przyczyną. Inteligencja zatem sama rozstrzyga, co jest „ponad" nią, a co „pod" nią, i wie również, że to, co jest „ponad" nią, jest jej przyczyną, a to, co jest „pod" nią, jest przez nią spowodowane. Poznaje też swoją przyczynę i swój skutek w sposób, w jaki jest tego czegoś przyczyną, mianowicie na sposób [bytowania] swojej substancji. Podobnie też każdy wiedzący zna rzecz lepszą i rzecz niższą oraz gorszą [od siebie] tylko według sposobu [bytowania] swojej substancji oraz swojego bytowania, a nie na sposób, w który istnieją rzeczy [które on poznaje]. Jeżeli zaś tak właśnie jest, to bez wątpienia dobra, które zstępują na inteligencję od przyczyny pierwszej, są w niej umysłowo poznawalne, i podobnie rzeczy cielesne zmysłowo poznawalne także są w niej umysłowo poznawalne. Jest tak, ponieważ rzeczy, które znajdują się w inteligencji, nie są „odciśnięciami" jej samej, a raczej przyczynami tych „odciśnięć". Znakiem tego jest fakt, że sama inteligencja jest przyczyną rzeczy, które znajdują się „pod" nią z tego powodu, że jest właśnie inteligencją. Jeśli zatem inteligencja jest przyczyną rzeczy dzięki temu, że jest inteligencją, to bez wątpienia przyczyny rzeczy w inteligencji także są umysłowo poznawalne.

Jest zatem już jasne, że zarówno rzeczy znajdujące się „ponad", jak i „pod" inteligencją, istnieją dzięki sile umysłowo poznawalnej i podobnie rzeczy cielesne powiązane z inteligencją są umysłowo poznawalne, a rzeczy umysłowo poznawalne znajdujące się w inteligencji też są takie

właśnie, ponieważ jest ona przyczyną ich bytowania. A ponieważ sama inteligencja pojmuje coś tylko na sposób [bytowania] swojej substancji, to sama z tego powodu, że jest inteligencją, pojmuje rzeczy poznaniem umysłowym, [niezależnie od tego,] czy są to rzeczy umysłowo poznawalne, czy cielesne.

Po tym, jak już zostało przedstawione to, co odnosi się do substancji inteligencji, w tym miejscu [autor] zaczyna dokładnie wyjaśniać jej poznanie. Po pierwsze, wyjaśnia sposób, w jaki inteligencja poznaje rzeczy inne od siebie. Po drugie, w jaki sposób poznaje samą siebie, i to [wyjaśnia] w twierdzeniu 13, gdzie mówi: *Wszelka inteligencja poznaje swoją istotę* itd. Co do pierwszego, to robi trzy rzeczy. Po pierwsze, wyjaśnia sposób, w jaki inteligencja poznaje rzeczy wyższe i niższe; po drugie, wykazuje, co jest od niej wyższe, i tego dokonuje w twierdzeniu 11, gdzie stwierdza: *Wszelka stałość inteligencji* itd.; po trzecie wreszcie – ujawnia, w jaki sposób inteligencja odnosi się do poznania rzeczy niższych w twierdzeniu 10, gdzie mówi: *Wszelka inteligencja jest pełna form.*

W celu wyjaśnienia sposobu, w jaki inteligencja poznaje zarówno rzeczy wyższe, jak i niższe, [autor] przyjmuje takie twierdzenie: *Wszelka inteligencja zna to, co znajduje się „ponad" nią, oraz to, co znajduje się „pod" nią, chociaż to, że wie, co znajduje się „pod" nią, zawdzięcza temu, że jest tego czegoś przyczyną, natomiast to, że wie, co się znajduje „ponad" nią, zawdzięcza temu, że otrzymuje od tego czegoś [jakieś] dobra.* Takie rozumienie tego twierdzenia wydaje się jednakże dość powierzchowne, gdyż przyczynowość jest właśnie zasadą poznawania inteligencji. Taki wniosek zaś, jeśli właściwie by go rozważyć, nie jest prawdziwy i to ani w odniesieniu do tego, co inteligencję powoduje, ani też względem tych rzeczy, które ona sprawia. Inteligencja nie jest bowiem powodowana przez swoją przyczynę

dzięki swojej wiedzy, lecz raczej dzięki wiedzy przyczyny sprawiającej ją samą. Natomiast te rzeczy, które znajdują się „pod" inteligencją, chociaż powoduje je ona poprzez swoją wiedzę, to jednak zna je nie dlatego, że je powoduje, ale raczej dlatego je powoduje, że je zna*.

A zatem prawdziwe rozumienie tego twierdzenia powinno być przyjęte w sposób następujący. Jest bowiem oczywiste, że w porządku rzeczy przyczyna zajmuje wyższy stopień niż skutek. Jeśli więc coś jest przyczyną i skutkiem [zarazem], to zajmuje stopień pośredni między tymi dwoma [wymienionymi]. Tego rodzaju rzeczą jest właśnie inteligencja, gdyż ona sama spowodowana jest przez przyczynę pierwszą i znajduje się „poniżej" niej, powodując [jednocześnie] w pewien sposób te rzeczy, które z kolei znajdują się „pod" nią, jak to zostało wyłożone w twierdzeniu 3. Tak przedstawia się to też „ponad" nią. Chciałoby się więc powiedzieć, że ze względu na swój pośredni sposób, który polega na tym, że jest przyczyną i skutkiem [zarazem], inteligencja w poznawaniu zachowuje się w sposób pośredni, gdyż to, co jest „ponad" nią, poznaje w niższy sposób niż to, co znajduje się w niej samej. Te natomiast rzeczy, które znajdują się „pod" nią, poznaje w sposób wyższy niż one istnieją same w sobie. Takie znaczenie ma twierdzenie CLXXIII z księgi Proklosa, które brzmi, jak następuje: *Wszelki intelekt jest na sposób intelektualny, podobnie jak to, co „przed", i to, co „po" nim.* Jest tak, ponieważ zarówno

* Stwierdzenie to wyraża typowy dla myśli klasycznej prymat poznania teoretycznego nad poznaniem praktycznym i działaniem, jako konsekwencją poznania. Czyste działanie byłoby bowiem zupełnie nieracjonalne i niezrozumiałe, wprost chaotyczne. Przenosząc tę zasadę na grunt współczesnej kosmologii fizykalnej, należałoby stwierdzić, że wszechświat jako całość nie może być wynikiem przypadku lub bezosobowej konieczności, gdyż wówczas byłby albo zupełnie chaotyczny, albo nie byłoby w nim miejsca na prawdziwą wolność.

rzeczy wyższe, jak i niższe znajdują się w intelekcie w sposób, w jaki on bytuje, to znaczy intelektualnie.

W tym znaczeniu też został właśnie zaprezentowany ten dowód. Twierdzi bowiem autor, że *inteligencja bez wątpienia jest substancją umysłowo poznawalną*, gdyż bytowanie umysłowo poznawalne przysługuje jej z uwagi na zasadę jej istoty. *A zatem ze względu na sposób [bytowania] swojej substancji zna rzeczy, które przyjmuje „z góry", oraz rzeczy, których jest przyczyną.* Jest tak, ponieważ każda rzecz działa ze względu na sposób [bytowania] swojej formy, która jest zasadą działania, tak jak to, co ciepłe, ogrzewa na miarę swojego ciepła. Dlatego trzeba, żeby każdy poznający poznawał ze względu na formę, która jest zasadą poznania, mianowicie ze względu na podobieństwo poznanej rzeczy, które z pewnością znajduje się w poznającym według sposobu [bytowania] jego substancji*. Dlatego trzeba również, żeby każdy poznający poznawał cokolwiek ze względu na *sposób [bytowania] swojej substancji*. Skoro zatem inteligencja według sposobu [bytowania] swojej substancji jest [zarazem] przyczyną i skutkiem, to sama będzie jakby pewnym kresem lub granicą, określającą lub rozróżniającą rzeczy wyższe od niższych, w ten mianowicie sposób, że rzeczy wyższe poznaje na sposób [bytowania] swojej substancji w niższy sposób, niż rzecz wyższa istnieje sama w sobie. Rzeczy niższe natomiast poznaje w sposób wyższy, niż one istnieją same w sobie. Z pewnością trzeba też wiedzieć, że sposób poznania przyjmuje się właśnie ze względu na poznającego, ponieważ inteligencja nie poznaje przyczyny pierwszej

* Chodzi oczywiście o zmysłową, a później umysłową formę poznawczą, która jest swego rodzaju obecnością rzeczy poznanej we władzach podmiotu poznającego. Od strony podmiotu zaś można powiedzieć, że postaci te są sposobami ujęcia rzeczy poznanej.

ponadintelektualnie, lecz intelektualnie, chociaż ona sama jest ponadintelektualna. I podobnie, chociaż ciała same w sobie są materialne i zmysłowo odczuwalne, to jednak inteligencja nie poznaje ich zmysłowo i materialnie, lecz właśnie intelektualnie. Jeśli zaś wziąć pod uwagę sposób poznania ze względu na rzecz poznawaną, to [inteligencja] poznaje cokolwiek, o ile to coś jest samo w sobie. Inteligencja poznaje bowiem, że przyczyna pierwsza sama w sobie istnieje ponadintelektualnie oraz że rzeczy cielesne same w sobie posiadają bytowanie materialne i zmysłowo odczuwalne.

Na podstawie tych argumentów jasne jest znaczenie tego wszystkiego, co zostało tutaj [tj. w komentowanym właśnie fragmencie] powiedziane.

9

Wszelka stałość inteligencji oraz istota pochodzą od czystej dobroci, która jest przyczyną pierwszą.

Siła inteligencji z pewnością jest w większym stopniu jednością, niż rzeczy wtórne, które następują „po" niej, ponieważ one same nie są zdolne do poznania inteligencji. Inteligencja została taką stworzona dlatego, że jest przyczyną tego, co znajduje się „pod" nią. Dowodem na to jest to, co jeszcze raz przypominamy. Inteligencja dzięki sile boskiej, która się w niej znajduje, rządzi wszystkimi rzeczami, które znajdują się „pod" nią i dzięki niej zachowuje rzeczy [w bytowaniu], ponieważ dzięki niej samej jest przyczyną rzeczy. Ona sama też zachowuje i ogarnia wszystkie rzeczy, które znajdują się „pod" nią.

Jest tak, ponieważ wszystko, co jest pierwsze pośród rzeczy, będąc też ich przyczyną, zachowuje te rzeczy oraz rządzi nimi, i nic z tych rzeczy nie wydostaje się spod wpływu tego czegoś z powodu jakiejś innej siły tej rzeczy. A zatem inteligencja jest pierwsza wśród wszystkich rzeczy, które znajdują się „pod" nią, zachowując je i rządząc nimi, tak jak natura rządzi rzeczami, które jej podlegają, właśnie dzięki sile inteligencji. Podobnie też inteligencja rządzi naturą dzięki boskiej sile.

A inteligencja z pewnością jest stworzona po to, by zachowywać rzeczy [w bytowaniu], które następują „po" niej, i rządzić nimi, wspomagając je swoją siłą, ponieważ one same nie są jej siłą substancjalną. Ona sama bowiem jest siłą ich sił substancjalnych, gdyż jest właśnie ich przyczyną. Inteligencja z pewnością też ogarnia rzeczy powstałe oraz naturę i granicę natury, mianowicie duszę, bo ona sama jest „ponad" naturą. Jest tak, ponieważ natura zawiera rodzenie, a dusza zawiera naturę, inteligencja z kolei zawiera duszę. Inteligencja zatem zawiera wszystkie rzeczy. Została ona bowiem tak stworzona tylko ze względu na przyczynę pierwszą, która przewyższa wszystkie rzeczy, ponieważ jest przyczyną inteligencji, duszy, natury i pozostałych rzeczy.

Zapewne też przyczyna pierwsza nie jest ani inteligencją, ani duszą, ani też naturą, gdyż znajduje się „ponad" inteligencją, duszą i naturą, o ile stwarza wszystkie rzeczy. Inteligencję jednak stwarza bezpośrednio, a duszę i naturę oraz pozostałe rzeczy stwarza za pośrednictwem inteligencji.

Wiedza boska z pewnością nie jest taka jak wiedza umysłowo poznawalna ani też wiedza tego, co ożywione, ponieważ przekracza wiedzę inteligencji oraz wiedzę duszy, gdyż stwarza [wszelką] wiedzę. Siła boska zaś z pewnością jest ponad wszelką siłą umysłowo poznawalną oraz ożywiającą i naturalną, ponieważ jest przyczyną każdej siły. Inteligencja posiada ponadto *yliatim*[61] [tj. złożenie], ponieważ jest bytowaniem i formą. I podobnie dusza posiada *yliatim* [tj. złożenie] i natura tak samo. Przyczynie pierwszej zaś *yliatim* [tj. złożenie] nie przysługuje, bo ona sama jest tylko bytowaniem.

Gdyby ktoś jednak powiedział: jest czymś koniecznym, żeby [przyczyna pierwsza] posiadała *yliatim* [tj. złożenie], to powiemy, że *yliatim* [tj. złożenie] tego, co jest samym swoim nieskończonym bytowaniem oraz swoją niepodzielnością, jest czystą dobrocią, rozlewającą wszelkie dobra na inteligencję, a za pośrednictwem inteligencji na pozostałe rzeczy.

Po tym, jak autor przedstawił sposób, w jaki inteligencja poznaje to, co jest „ponad" oraz „pod" nią, w tym miejscu pokazuje, co znajduje się „ponad" nią samą, wprowadzając [to] twierdzenie w celu wykazania, że in-

[61] W sprawie terminu *yliatim*, jego wymowy, transkrypcji, etymologii, znaczenia oraz funkcji, jaką pełni w tekście *Księgi o przyczynach*, zob.: *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 101–107.

teligencja zależy od przyczyny pierwszej. Jest ono następujące: *Wszelka stałość inteligencji oraz istota pochodzą od czystej dobroci, która jest dzięki pierwszej przyczynie.* Twierdzenie to, tyle że w szerszej wersji, przyjmuje Proklos, mówiąc w twierdzeniu XII swojej księgi: *Zasadą i pierwszą przyczyną wszystkich bytów jest dobro.* W komentowanym właśnie twierdzeniu [wyrażenie] „dobroć czysta" oznacza to samo, co w twierdzeniu Proklosa nazywa się „dobrem". Dobrocią czystą nazywa się bowiem dobroć, w której się nie uczestniczy, lecz samą istotę dobroci trwale istniejącą, którą platonicy nazywali „samym dobrem". To natomiast, co istotowo, w sposób czysty oraz zasadniczo jest dobrem, bez wątpienia trzeba, żeby było pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy, ponieważ, jak dowodził tego Proklos, przyczyna zawsze jest *lepsza* od skutku. Dlatego trzeba też, żeby to, co jest pierwszą przyczyną, było najlepsze. To zaś jest tym, co sama istota dobroci. Dlatego też trzeba, żeby to, co jest istotowo *dobrem, było pierwszą przyczyną wszystkiego*. To właśnie twierdzi Dionizy w I rozdziale *O imionach Bożych*: *Ponieważ więc* Bóg jest samą *istotą dobroci dzięki samem swojemu bytowaniu, jest przyczyną wszystkich rzeczy istniejących*[62]. Dlatego trzeba, żeby inteligencje, które posiadają bytowanie oraz dobroć w czymś uczestniczącą, zależały od dobroci czystej, tak jak skutek od przyczyny. To właśnie stwierdza autor, gdy mówi: *stałość inteligencji oraz jej istota są takie dzięki dobroci czystej*, ponieważ od pierwszej dobroci inteligencja posiada stałe, to znaczy trwające niezmiennie, bytowanie.

---

[62] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. I, § 5 (PG 3, 593 C), *Dionysiaca* I, 41 3–4; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. I, lekcja 3, 86–88.

Dowodzi zaś tego dwojako. Po pierwsze, bez wątpienia przez odwołanie się do skutków samej inteligencji. A siła jego dowodzenia zawiera się w tym, że jeśli właściwe działanie jakiejś rzeczy da się odnaleźć również w innej, to z konieczności trzeba, żeby ta druga rzecz posiadała to działanie dzięki uczestnictwu w jakiejś innej, tak jak skutek posiada coś od przyczyny. Przykładowo, jeśli rozżarzone żelazo spowodowałoby właściwe działanie, rozpalając ogień, to trzeba by było powiedzieć, że żelazo zawdzięcza to ogniu, tak jak skutek przyczynie. Właściwe działanie Boga polega zaś na tym, że jest On powszechną przyczyną rządząca wszystkim, jak to jest pokazane w twierdzeniu 3. Dlatego właśnie działania tego nic nie może osiągnąć, chyba że uczestniczy w nim dzięki przyczynie pierwszej jako jej skutek. Ponieważ zaś przyczyna pierwsza jest jedna w najwyższym stopniu, to o ile jakaś rzecz będzie bardziej prosta i jedna, o tyle bardziej będzie się zbliżała do przyczyny pierwszej i bardziej będzie uczestniczyła w jej właściwym działaniu. *Inteligencje* natomiast w większym stopniu są *jednością* i prostotą *niż rzeczy* niższe, czego znakiem jest to, że wszystkie rzeczy znajdujące się „poniżej" inteligencji i posiadające siłę poznawczą nie mogą osiągnąć poznawania substancji inteligencji z tego powodu, że jej prostota je przekracza. Z tego też powodu zmysłowi cielesnemu [czegoś] nie dostaje w poznawaniu rzeczy umysłowo poznawalnej. To natomiast, że rzecz umysłowo poznawalna jest prostsza, ujawnia się na podstawie tego, co powiedziano w twierdzeniu 3. To z kolei staje się jasne dzięki temu, co zostało dodane, że: *inteligencja rządzi wszystkimi rzeczami, które znajdują się „pod" nią, dzięki sile boskiej, która się w niej znajduje*. W obrębie tego rządzenia zaś można rozpoznać uporządkowanie oraz poruszanie rzeczy niższych ku celowi, *a dzięki* tego rodzaju sile boskiej

istniejącej w inteligencji *zachowuje ona*, to znaczy chroni *rzeczy* przed [niszczącym wpływem] przeszkód wobec swojego rządzenia. Te dwie rzeczy zatem, mianowicie rządzenie i zachowywanie, są czymś właściwym przyczynie w odniesieniu do skutku. Dlatego *inteligencja dzięki boskiej sile rządzi rzeczami oraz zachowuje je [w bytowaniu], ponieważ* dzięki samej sobie *jest przyczyną rzeczy.* W jaki zaś sposób zachowuje rzeczy niższe, ujawnia się dzięki temu, że autor dodaje, iż *ona sama zachowuje wszystkie* przyczyny, *które znajdują się „pod" nią, i obejmuje je*, odciskając mianowicie w nich swoją siłę. Inteligencja natomiast nie jest bezpośrednio przyczyną wszystkich rzeczy niższych, chyba że właśnie za pośrednictwem przyczyn niższych.

Tego zaś, co powiedział, dowodzi metodycznie dzięki temu, że, jak już się rzekło, *wszystko, co jest pierwsze wśród rzeczy i jest ich przyczyną, zachowuje owe rzeczy oraz rządzi nimi*. Żadne więc rzeczy, które podlegają jakiejś przyczynie, nie mogą dzięki jakiejś sile zewnętrznej uwolnić się spod rządów oraz wpływu swojej przyczyny. I dlatego skoro *inteligencja* jest pierwsza względem rzeczy niższych, a w konsekwencji jest ich przyczyną na sposób już wymieniony, to w rezultacie jest tak, że pełni też względem rzeczy niższych jakby służbę *zasady* w *zachowywaniu oraz rządzeniu [nimi]*. Widzimy więc, że także te rzeczy, które znajdują się „poniżej" inteligencji, posiadają siłę rządzącą *dzięki sile inteligencji, jak* dzięki *naturze*, która jest zasadą ruchu wśród rzeczy naturalnych, rzeczy te, które podlegają naturze, *są rządzone* oraz zachowywane. Dlatego *podobnie inteligencja rządzi naturą* i innymi rzeczami, które jej podlegają, czyniąc to *za pośrednictwem siły boskiej*. Na podstawie wcześniejszych ustaleń zostało zatem udowodnione, że inteligencja, na podobieństwo *władcy,* rządzi i zachowuje [w bytowaniu] rzeczy niższe dzięki sile

przyczyny wyższej, a jest tak dlatego, że ona sama jest ich *przyczyną*. To zaś, że jest przyczyną, bierze się z tego, że jest *w większym stopniu jednością**.

Ale w jaki sposób z tego, że inteligencja jest przyczyną, miałoby wynikać to, że zachowuje ona powodowane przez siebie i rządzone rzeczy, to jeszcze nie zostało udowodnione. Dlatego właśnie autor dodaje taki oto dowód: *A inteligencja z pewnością jest stworzona po to, by zachowywać rzeczy [w bytowaniu], które następują „po" niej, i rządzić nimi, wspomagając je swoją siłą, ponieważ one same nie są siłą substancjalną jej samej. Ona sama bowiem jest siłą ich sił substancjalnych, ponieważ jest właśnie ich przyczyną.* Dowód ten ma takie znaczenie, że wszelka rzecz jest rządzona i zachowywana dzięki jakiejś sile inteligencji, za sprawą której coś zdąża ku celowi, przeciwstawiając się [jednocześnie] przeszkodom. Ale siła czegoś spowodowanego zależy od siły przyczyny, a nie na odwrót. Skoro bowiem siła jest zasadą działania w czymkolwiek, to jest konieczne, aby to było siłą siły jakiejś rzeczy, czemu zawdzięcza ona to, że jest właśnie zasadą działania. Zostało przecież powiedziane w twierdzeniu pierwszym, że przyczyna niższa działa dzięki sile przyczyny wyższej. Dlatego siła przyczyny wyższej jest siłą siły przyczyny niższej. W ten również sposób autor stwierdza, że siła inteligencji jest *siłą sił substancjalnych*, to znaczy sił, które są właściwe substancjom rzeczy niższych. Jest więc jasne, że inteligencja swoją siłą rządzi oraz zachowuje [w bytowaniu] rzeczy

* Kolejny przykład klasycznego intelektualizmu metafizycznego, polegającego w tym wypadku na przekonaniu, że wszystko, co jest jakoś uporządkowane i całościowo zorganizowane, a czymś takim jest niewątpliwie natura fizyczna, musi mieć swoją przyczynę poza sobą samym. Samo uporządkowanie, celowość i hierarchizacja z konieczności zakładają bowiem rozumność, która jest kategorią transcendentną wobec natury pojętej materialnie.

niższe, rozpościerając się na nie, a to z tego względu, że jest ich przyczyną.

A które to są te rzeczy niższe, którymi rządzi, [autor] pokazuje, dodając, że *inteligencja obejmuje rzeczy powstające*, zawierając je „w" sobie – tak jak skutki, którymi rządzi i które zachowuje – to jest rzeczy zdolne do powstawania i zniszczalne, oraz ich *naturę*, która jest zasadą ruchu w nich samych i odnajduje to przede wszystkim w pierwszym [porządku] ciał. *Obejmuje* także *granicę natury, mianowicie duszę* – zostało bowiem powiedziane w twierdzeniu 2, że dusza znajduje się na granicy wieczności i czasu, istniejąc „poniżej" wieczności, ale „powyżej" czasu, ponieważ *ona sama jest „ponad" naturą*, która jest zasadą ruchu, który z kolei mierzy się czasem. A tego że inteligencja obejmuje wszystkie wymienione rzeczy, dowodzi autor na podstawie tego, że *natura zawiera powstawanie*, to znaczy rzeczy powstałe, jak istniejąca zasada powstawania. Natomiast to, co posiada naturę jednostkową, bez wątpienia jest wynikiem powstawania jednostkowego. Powszechna natura zaś, która znajduje się w ciele niebieskim, obejmuje powszechnie wszelkie rodzenie, tak jak swój skutek. *Dusza natomiast zawiera naturę*, ponieważ według opinii tych, którzy przyjmują, że ciała niebieskie są ożywione, co sugeruje również autor niniejszej księgi, dusza jest zasadą ruchu pierwszego ciała, a w konsekwencji wszystkich ruchów naturalnych, jak to zostało ustalone w 3 twierdzeniu. I ponownie [stwierdza]: *a inteligencja zawiera duszę*, ponieważ dusza dzięki inteligencji uczestniczy w działaniu umysłowo poznawalnym, tak jak to zostało powiedziane w tym samym twierdzeniu. Dlatego autor dochodzi do wniosku, że *inteligencja zawiera wszystkie rzeczy*, ponieważ cokolwiek zawiera się w czymś zawierającym, to zawiera się w nim dzięki zawierającemu i na swój sposób powta-

rza przyczynę. Dlatego to właśnie przysługuje inteligencji, mianowicie *z powodu* siły *przyczyny pierwszej*, dla której czymś właściwym jest *przewyższać wszystko*, ale nie dzięki sile czegoś innego, lecz właśnie dzięki sile własnej. Ona sama bowiem za sprawą swojej boskiej siły *jest przyczyną inteligencji, duszy i natury oraz pozostałych rzeczy*, mianowicie rzeczy powstających i zniszczalnych. Tak więc zostało ukazane, że inteligencja zależy od przyczyny pierwszej z tego powodu, że to od niej posiada siłę powszechnego zawierania [w sobie] rzeczy niższych.

Z kolei gdy mówi: *A przyczyna pierwsza z pewnością jest* itd., ukazuje to samo ze względu na status [bytowy] przyczyny pierwszej jakby na drodze dowodu analitycznego*, gdyż poprzednio przytoczony dowód opierał się raczej na [pewnym] znaku. Po pierwsze więc przedstawia dowód, po drugie zaś wyklucza zarzut, tam, gdzie pisze: *A jeśli ktoś twierdziłby* itd. Mówi zatem po pierwsze, jakby przedstawiając to, czego zamierza dowieść, że *przyczyna pierwsza* ani *nie jest inteligencją, ani duszą, ani też naturą*, lecz *jest „powyżej"* tych wszystkich rzeczy, jakby ich stwórczymi wraz z pewnym porządkiem, gdyż *inteligencję stwarza bezpośrednio, duszę* natomiast *i naturę oraz pozostałe rzeczy za pośrednictwem inteligencji*. To zaś należy rozumieć tak, jak zostało wyjaśnione w twierdzeniu 3, że mianowicie ich bytowanie nie jest stworzone przez inteligencję, ale że rzeczy te pod względem swojej istoty zosta-

* W oryginale jest: *quasi demonstratione ostendente propter quid*, co odnosi się do scholastycznej typologii sposobów dowodzenia, przejętej zresztą od Arystotelesa. Dowód typu *propter quid* polega na przejściu od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe. Jest zatem w istocie analityczny. Zazwyczaj procedura taka sprowadza się do wydobycia treści szczegółowych z pojęć bardziej ogólnych, które, na podstawie swojej prostoty bądź innych aksjomatów, zostały uprzednio uznane za prawdziwe. W tej sprawie zob: M. Krąpiec, S. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin, 1994, s. 445.

ły stworzone wyłącznie przez pierwszą przyczynę, przez inteligencję natomiast są [tylko] przyporządkowywane do gatunku dzięki pewnym dodanym doskonałościom*.

Tego zaś, że przyczyna pierwsza miałaby stwarzać wszystkie wymienione rzeczy, rozpoczyna autor dowodzić tam, gdzie stwierdza: *A wiedza boska z pewnością* itd. W celu zrozumienia tego dowodu należy wiedzieć, że wśród doskonałości występujących w rzeczach, a pochodzących od przyczyny pierwszej, jest coś, co przysługuje wszystkim, nawet tym, które podlegają powstawaniu i ginięciu, mianowicie bytowanie. Jest też coś, co nie przysługuje skutkom, o ile są skutkami, lecz tylko przyczynom, o ile są przyczynami, mianowicie siła. Dlatego uczestnictwo w sile przysługuje [wszystkiemu], aż do natury, która posiada istotę zasady. Jest także i coś, co przysługuje [rzeczom], aż do duszy intelektualnej, mianowicie wiedza, która jednak w duszy znajduje się w niższy sposób niż w inteligencji, gdyż inteligencji przysługuje bez zmiany, o ile natychmiast ujmuje ona [całą] prawdę, duszy natomiast przysługuje z pewną zmianą, a to z tego powodu, że [w procesie poznawania i budowania wiedzy] przechodzi ona od czegoś jednego do czegoś innego. Tak więc zarówno inteligencji, jak i duszy przysługuje bytowanie, siła oraz wiedza; naturze – bytowanie i siła; natomiast rzeczom zaistniałym w wyniku rodzenia – tylko bytowanie. A zatem przyczyna pierwsza jest przyczyną wszelkiej wiedzy, siły oraz całego bytowania, a w konsekwencji wszystkie te rzeczy są przez nią samą stwarzane. Tego zaś, że jest przyczy-

* Rozumowanie jest przykładem tomistycznej adaptacji myślenia neoplatońskiego, polegając na jego reinterpretacji w celu uzgodnienia z założeniami metafizyki egzystencjalnej oraz chrześcijańskiej ortodoksji. Stwarzanie jest bowiem wyłącznie Boską prerogatywą i żadne stworzenie nie może Boga w tym zastąpić.

ną wszystkich tych rzeczy, [autor] dowodzi dzięki temu, że to, co jest pierwsze i najdoskonalsze w jakimkolwiek porządku, jest przyczyną wszystkich następnych rzeczy w tym porządku. Ale przyczyna pierwsza posiada wiedzę doskonalszą od wszelkiej wiedzy i siłę doskonalszą od wszelkiej siły oraz bytowanie doskonalsze od wszelkiego bytu. Jest ona zatem przyczyną wszelkiej wiedzy, siły i bytowania. Z tego zaś wynika, że jest stwórczynią inteligencji, duszy i natury oraz pozostałych [rzeczy]. Po pierwsze, [autor] pokazuje to w odniesieniu do wiedzy i mówi, że *wiedza boska nie jest taka, jak wiedza umysłowo poznawalna*, ponieważ wiedza inteligencji istnieje dzięki uczestnictwu w rzeczy poznawanej. Jeszcze mniej [ma wspólnego] *z wiedzą duszy*, która istnieje nie tylko dzięki uczestnictwu w rzeczy poznawanej, ale także dzięki uczestnictwu w świetle intelektualnym pochodzącym od inteligencji, i odnosi się do wiedzy w sposób zmienny. *W każdym razie* wiedza boska *jest „ponad" wiedzą inteligencji i* „ponad" *wiedzą duszy*, ponieważ, niezmiennie oraz bez żadnego uczestnictwa w świetle umysłowo poznawalnym lub rzeczy poznawanej, posiada wiedzę istotową, bo poznaje rzecz właśnie dzięki swojej istocie. Jest tak dlatego, że przyczyna pierwsza sama jest stwórczynią wszelkiej wiedzy. Dlatego też trzeba, żeby wiedza boska była wyższa od każdej wiedzy. To samo mówi się dalej o sile i dlatego [autor] stwierdza, że *siła boska jest „ponad" wszelką siłą umysłowo poznawalną, siłą duszy oraz siłą naturalną*, ponieważ zarówno inteligencja, jak i dusza oraz natura posiadają siłę otrzymaną od czegoś innego tak, jak siła przyczyny wtórnej uczestniczy w sile przyczyny pierwszej, która nie jest już uczestnicząca w czymś innym, lecz sama *jest przyczyną wszystkich sił*. Podobnie też stwierdza się dalej o bytowaniu, wykazując, że przyczyna pierwsza posia-

da bytowanie w wyższy sposób niż wszystkie inne [byty], gdyż *inteligencja posiada yliatim* [tj. złożenie], to znaczy coś materialnego lub przynajmniej zachowującego się jak coś materialnego. [Słowo] *yliatim* pochodzi bowiem od *yle*, co oznacza materię*. A w jaki sposób to zachodzi, wykłada dodając: *Ponieważ jest bytowaniem i formą.* Istotą i substancją samej inteligencji jest pewna forma trwale istniejąca. Ale ponieważ ona sama nie jest swoim bytowaniem, lecz jest trwale istniejąca w bytowaniu, w którym coś uczestniczy, to sama forma trwale istniejąca [jaką jest inteligencja] jest odniesiona do bytowania, w którym coś uczestniczy, tak jak możność do aktu lub materia do formy. *Podobnie* także *dusza jest czymś posiadającym yliatim* [tj. złożenie], ale nie tylko jako sama forma trwale istniejąca, lecz także samo ciało [organiczne], którego jest formą. Podobnie też *natura jest czymś posiadającym yliatim* [tj. złożenie], ponieważ ciało naturalne jest prawdziwie złożone z materii i formy. *Przyczyna pierwsza* zaś w żaden sposób nie posiada *yliatim* [tj. złożenia], gdyż nie posiada bytowania, w którym by coś uczestniczyło, lecz sama *jest bytowaniem* czystym i w konsekwencji czystą dobrocią, ponieważ o ile cokolwiek jest bytem, o tyle też jest dobrem. Trzeba zatem, żeby wszystko, w czym się uczestniczy, wy-

* Na temat takiego wyjaśnienia etymologii i znaczenia słowa *yliatim* badacz *Liber de causis*, M. Gogacz, pisze następująco: „Tomasz więc zgodnie z tekstem *Księgi o przyczynach* wyjaśniał *yliatim* w sensie złożenia zachodzącego w inteligencji i w duszy, lecz niezgodnie z *Księgą* wyakcentował powiązanie między formą i materią. W *Komentarzu* do *Księgi* nie zestawiał jednak tej sprawy z zagadnieniem złożenia *esse* z tego, co skończone i nieskończone. W opracowaniach myśli Tomasza podkreśla się i podejmuje dwie sprawy: właśnie argumentację Tomasza, zaczerpniętą z *Księgi*, za różnicą realną między istnieniem i istotą oraz jego pomyłkę w tłumaczeniu *yliatim*. I wiąże się te sprawy w jedno zagadnienie złożenia *esse* z tego, co skończone i nieskończone, wyjaśniane zagadnieniem *yliatim*, jako punkt wyjścia dla Tomaszowego problemu różnicy między istnieniem i istotą" – *Księga o przyczynach*, s. 103–104.

wodziło się z czegoś, co trwale istnieje w sposób czysty dzięki swojej istocie. Dlatego pozostaje przyjąć, że istota inteligencji i wszystkich bytów pochodzi od czystej dobroci przyczyny pierwszej. Jasny jest więc powód, dla którego autor stwierdził, że *przyczyna pierwsza nie jest inteligencją, ani duszą, ani też naturą*, ponieważ jej wiedza przekracza wiedzę inteligencji oraz duszy, a jej siła przekracza wszelką siłę, jej bytowanie natomiast wszelkie bytowanie.

Z kolei gdy mówi: *Gdyby ktoś jednak powiedział* itd., wyklucza pewien zarzut. Mógłby bowiem przecież ktoś powiedzieć, że jeśli przyczyna pierwsza jest wyłącznie bytowaniem, to wydaje się, że jest bytowaniem powszechnym, które jest orzekane o wszystkich [bytach], a w rezultacie nie jest jakimś bytem jednostkowo oddzielonym od innych. To bowiem, co jest powszechne, nie indywidualizuje się, chyba że dzięki temu, iż jest w czymś przyjmowane. Przyczyna pierwsza zaś jest czymś jednostkowym oddzielonym od wszystkich innych [bytów], gdyż w przeciwnym razie nie posiadałaby jakiegoś działania. Rzeczy powszechnych bowiem nie dotyczy ani działanie, ani też doznawanie działania. Wydaje się zatem, że *z konieczności trzeba* powiedzieć, iż przyczyna pierwsza posiada *yliatim* [tj. złożenie], to znaczy coś przyjmującego bytowanie. Ale na to z kolei można odpowiedzieć, że sama *nieskończoność* boskiego *bytowania*, o ile mianowicie nie jest ograniczona przez coś przyjmującego, posiada w pierwszej przyczynie odmienne *yliatim* [tj. złożenie] niż to, które znajduje się w innych rzeczach. Jest tak dlatego, że jak w innych rzeczach zindywidualizowanie przyjętej rzeczy powszechnej urzeczywistnia się dzięki temu, co jest przyjmujące, tak boska *dobroć* oraz bytowanie indywidualizuje się ze względu na samą swoją czystość, dzięki temu mianowicie, że ona sama nie jest w czymś przyjęta. Z tego zaś, że w ten sposób jest zindy-

widualizowana, wynika, że właśnie dzięki swojej czystości posiada [taką własność], że może *wpływać dobrami na inteligencję oraz inne rzeczy**.

Żeby zaś stało się to oczywiste, należy rozważyć, że coś nazywa się bytowaniem jednostkowym ze względu na to, że nie powstało po to, by istnieć w licznych rzeczach, gdyż właśnie coś powszechnego powstało w tym celu, by istnieć w wielu rzeczach. Coś jednostkowego zaś może się zrealizować dwojako. W pierwszy sposób tak, że jest ograniczone do czegoś jednego, w czym to coś się znajduje, tak jak biel [w ogóle] dzięki zasadzie swojego gatunku powstała po to, by istnieć w wielu rzeczach, lecz ta biel [konkretna], która jest przyjęta w tym oto podmiocie, nie może bytować inaczej jak w nim właśnie. Ten sposób rozumowania jednak nie może ciągnąć się w nieskończoność, ponieważ w ciągu przyczyn formalnych oraz materialnych nie można postępować w nieskończoność, jak dowodzi się tego w II księdze *Metafizyki*[63]. Dlatego trzeba dojść do czegoś, co nie powstało, po to, aby być przyjętym w czymś, i dzięki temu właśnie posiadać jednostkowość, tak jak materia pierwsza w rzeczach cielesnych, która jest zasadą pojedynczości.

---

* Fragment ten zawiera argumentację będącą próbą udowodnienia i wyjaśnienia jednej z najtrudniejszych i najistotniejszych tez teologii naturalnej Akwinaty. Teza ta dotyczy bytu Bożego i głosi, że Bóg jako istnienie samoistne, czyste i absolutne oraz nieskończone jest zarazem bytem powszechnym i jednostkowym. Bóg realizuje zatem w sobie swoisty paradoks ontyczny, który ostatecznie jest dla ludzkiego umysłu nieprzeniknioną Tajemnicą. Możemy bowiem zrozumieć to, że tak być musi, ale jak się to realizuje, tego do końca przeniknąć i zrozumieć nie potrafimy. Takich paradoksów w przypadku Boga jest zresztą więcej. Przykładowo, Bóg jest samą tożsamością, a zarazem dynamizmem itp. W tej sprawie zob. np.: J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań, 1998, s. 9–21.

[63] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. II, rozdz. 2 (994 a 20 i n.); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. II, lekcja 3, 305 i n., oraz lekcja 4, 320 i n.

Dlatego trzeba też, żeby wszystko to, co nie powstało, aby istnieć w czymś innym, było jednostkowe tylko za sprawą samego tego faktu. W tym miejscu [wychodzi na jaw] drugi sposób, w jaki coś nie powstaje po to, żeby istnieć w wielu rzeczach. Polega on na tym, że coś nie powstało po to, by istnieć w czymś [drugim], jak w sytuacji, gdyby biel była oddzielona, istniejąc bez podmiotu. Byłaby wówczas w ten [drugi] sposób jednostkowa. W ten właśnie sposób zachodzi zindywidualizowanie w przypadku substancji oddzielonych, które są formami posiadającymi bytowanie, oraz w przypadku samej przyczyny pierwszej, która jest samym trwale istniejącym bytowaniem.

10

Wszelka inteligencja jest pełna form, chociaż między nimi są takie, które zawierają formy bardziej powszechne, oraz takie, które zawierają formy mniej powszechne.

Jest tak ponieważ formy, które znajdują się w inteligencjach wtórnych, powszechnych w rzeczach niższych, znajdują się na sposób szczegółowy, natomiast w inteligencjach pierwszych znajdują się na sposób powszechny. Te formy natomiast, które na sposób powszechny znajdują się w inteligencjach pierwszych, w inteligencjach wtórnych znajdują się na sposób szczegółowy.

W inteligencjach pierwszych jest wielka siła, ponieważ w większym stopniu są jednością niż inteligencje wtórne niższe. W inteligencjach wtórnych niższych natomiast znajdują się siły niedoskonałe, ponieważ są one jednością w mniejszym stopniu, będąc bardziej wielością. Jest tak, ponieważ inteligencje bliższe jedni oraz czemuś czystemu [bytowo] i prawdziwemu występują w mniejszej ilości, chociaż posiadają większą siłę. Te zaś inteligencje, które są bardziej oddalone od czystej jedni, występują w większej ilości i mają mniejszą siłę. A ponieważ inteligencje bliższe jedni oraz czemuś czystemu [bytowo] i prawdziwemu występują w mniejszej ilości, a także posiadają większą siłę, to zdarza się, że formy, które pochodzą z pierwszych inteligencji, pochodzą w sposób powszech-

ny i jednakowy. My wszakże ujmujemy to w skrócie i twierdzimy, że formy, które przechodzą z inteligencji pierwszych do wtórnych, pochodzą z nich w sposób niedoskonały, a [same w sobie] są w większym stopniu oddzielone. Dzieje się tak dlatego, że inteligencje wtórne skupiają swój ogląd na formie powszechnej, która znajduje się w inteligencjach powszechnych, powodując jej podział oraz oddzielenie [od nich], ponieważ one same mogą przyjąć te formy w ich jedności oraz pewności tylko na sposób, w którym mogą je [faktycznie] przyjąć, mianowicie przez oddzielenie [od inteligencji wyższych] oraz podział. I podobnie każda z rzeczy przyjmuje coś, co jest „powyżej" niej, tylko na sposób, według którego może to coś właśnie przyjąć, a nie na sposób, w który istnieje rzecz przyjęta.

Po tym, jak autor tej księgi wykazał, w jaki sposób inteligencja zna to, co jest „ponad" nią, oraz to, co znajduje się „pod" nią, teraz rozpoczyna wykazywać, w jaki sposób poznaje rzeczy różne od siebie oprócz przyczyny pierwszej. Po pierwsze więc, wykazuje ogólnie w jaki sposób [inteligencja] poznaje wszystkie rzeczy różne od siebie, po drugie, wykazuje szczegółowo, w jaki sposób poznaje rzeczy wieczne. Tego ostatniego dokonuje w wykładzie twierdzenia 11, gdzie mówi: *Wszelka inteligencja* itd. W pierwszej kolejności przedstawia takie twierdzenie: *Wszelka inteligencja jest pełna form, chociaż między nimi są takie, które zawierają formy bardziej powszechne, oraz takie, które zawierają formy mniej powszechne.* To samo znajduje się w księdze Proklosa, w twierdzeniu CLXXVII, w takich oto słowach: *Każdy intelekt jest pełen form poznawczych bytu, z jednej strony bowiem zawiera wprawdzie formy bardziej powszechne, z drugiej zaś bardziej szczegółowe.* W związku z tym twierdzeniem należy zatem rozważyć dwie sprawy. Po pierwsze to, co jest wspólne dla wszystkich inteligencji lub intelektów oddzielonych, mianowicie pełnię form jako takich lub umysłowo poznawalnych form poznawczych, po drugie zaś, różnicę między ich powszechnością oraz szczegółowością w nich samych.

Co do pierwszego należy rozważyć, że tak, jak już stwierdziliśmy, platonicy przyjmowali [istnienie] oddzielonych form rzeczy, a w ramach porządku tych form przyjmowali też porządek intelektów. A ponieważ każde poznanie dokonuje się przez upodobnienie się intelektu do rzeczy poznanej, to było konieczne, żeby [uznali, że] intelekty oddzielone, w celu poznawania, uczestniczą w formach „oderwanych". Tego rodzaju uczestniczeniem w formach [oddzielonych] są właśnie te formy lub [inaczej] formy umysłowo poznawalne, o których się tutaj mówi. Ale ponieważ, według opinii Arystotelesa, która dotyczy tego zagadnienia i która jest bardziej zgodna z wiarą chrześcijańską, nie uznajemy innych form oddzielonych „ponad" porządkiem intelektów, lecz samo dobro oddzielone, do którego cały wszechświat jest przyporządkowany, jak do czegoś zewnętrznego, o czym zresztą mówi się w XII księdze *Metafizyki*[64]; to trzeba nam powiedzieć, że tak jak platonicy mówili o intelektach oddzielonych, które, ze względu na uczestniczenie w różnych formach oddzielonych, poznają i pojmują rozmaite formy umysłowo poznawalne, tak my twierdzimy, że poznają i pojmują one tego rodzaju formy dzięki uczestniczeniu w pierwszej formie oddzielonej, która jest czystą dobrocią, mianowicie Bogiem*. Jedynie Bóg bowiem jest samą dobrocią i samym bytowaniem w sobie, wirtualnie zawierając doskonałości wszystkich bytów, gdyż

---

[64] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. XII, rozdz. 10 (1075 a 13–15); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. XII, lekcja 12, 2627–2631.

* Następny, wręcz wyśmienity, przykład reinterpretacji platonizmu i neoplatonizmu dokonanej przez Tomasza w duchu konsekwentnego realizmu metafizycznego. Owszem, to, co jest jednością, będąc zarazem czymś powszechnym, jest zasadą dla tego, co wewnętrznie złożone i mniej powszechne, ale najwyższa tego typu zasada jest i może być tylko jedna, zdaje się mówić Akwinata, modyfikując tym samym istotnie platońską wizję rzeczywistości.

On sam, przez swoją istotę, poznaje wszystko bez uczestniczenia w jakiejś innej formie. Natomiast niższe intelekty, skoro ich substancje są skończone, nie mogą poznawać wszystkiego przez swoją istotę, lecz [w ich wypadku] aby osiągnąć poznanie rzeczy, konieczne jest, żeby dzięki uczestnictwu w przyczynie pierwszej poznawały rzeczy za pośrednictwem przyjętych form umysłowo poznawalnych. Dlatego Dionizy w VII rozdziale *O imionach Bożych* twierdzi, że *z rozporządzenia samej* Bożej mądrości *umysłowo poznawalne oraz intelektualne siły umysłów anielskich posiadają proste i szczęśliwe rozumienie*[65].

Należy też rozważyć, jak zresztą twierdzi Augustyn w II księdze *Komentarza literalnego do Księgi Rodzaju*, że jak ze słowa Boga wywodzą się formy w materii cielesnej służące [Bogu] do stwarzania rzeczy, tak też dzięki temu samemu słowu w aniołach dokonuje się poznanie rzeczy przez przyjęcie tego rodzaju form umysłowo poznawalnych[66]. Także i platonicy przyjmowali, że intelekty oddzielone poznają rzeczy ze względu na uczestnictwo w ideach, a materia cielesna przekształca się kolejno w rozmaite gatunki. Ale należy też wiedzieć, że tę samą rozmaitość [sposobów] uczestniczenia odnajduje się wśród intelektów i w materii cielesnej. Materia niższych ciał bowiem uczestniczy bez wątpienia w pewnej formie w tym celu, żeby bytować w sposób właściwy dla jakiegoś gatunku. Forma ta jednak nie wyczerpuje [zupełnie] możności materii, która rozciąga się również na inne formy. Natomiast materia ciał niebieskich [całkowicie] nasyca się formą, w której

---

[65] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. VII, § 2 (PG 3, 868 B), *Dionysiaca* I, 388; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. VII, lekcja 2, 710.

[66] Por. Augustyn z Hippony, *Komentarz literalny do Księgi Rodzaju*, ks. II, rozdz. 8 (PL 34, 269), CSEL, XXVIII, s. 44, 10 i n.

uczestniczy, ponieważ nie pozostaje w niej możność do innej formy. Podobnie też niższe intelekty ludzkie nie napełniają się [bez reszty] formami umysłowo poznawalnymi, lecz dzięki zasadzie, którą z pewnością jest ludzki intelekt możnościowy, zapełniają się jak tablica, na której nic jeszcze nie zostało napisane, jak mówi się w III księdze *O duszy*[67]. Następnie [intelekt ludzki] przyjmuje w pewnym porządku formy [poznawcze], które jednak w tym życiu nie mogą go wypełnić [do końca]. Ale intelekty oddzielone natychmiast od początku są napełnione formami umysłowo poznawalnymi, a to w celu poznawania wszystkiego, na co rozciąga się naturalna zdolność ich samych. Dlatego też Dionizy w IV rozdziale *O imionach Bożych* twierdzi, że: *intelekty ponadziemskie poznają oraz są oświetlane* stosownie do *zasad rzeczy istniejących*[68]. To właśnie stwierdza się, gdy czytamy, że: *inteligencja jest pełna form* lub tak, jak wyraźniej mówi Proklos, że jest *pełnią* form, ponieważ sama intelektualność odnosi się właśnie do właściwej natury inteligencji lub też intelektu oddzielonego[69].

Natomiast co do różnicy między powszechnością i szczegółowością form umysłowo poznawalnych, to, po pierwsze, należy zwrócić uwagę na to, że jak tutaj, tak i w księdze Proklosa mówi się, że rzeczy wyższe posiadają *formy bardziej powszechne*, natomiast rzeczy niższe *formy mniej powszechne*. Również i to stwierdza Dionizy w XII rozdziale *Hierarchii niebiańskiej*, gdzie mówi: *po-*

---

[67] Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. III, rozdz. 4 (430 a 1); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy"*, ks. III. lekcja 9, 722–723.

[68] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. IV, § 1 (PG 3, 693 C), *Dionysiaca* I 148–149; Tomasz z Akwinu, *Komenatrz do „O imionach Bożych"*, rozdz. I, lekcja 1, 278.

[69] Por. Proklos, *Elementy teologii*, twierdzenie CLXXVII; Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I, kwestia 55, art. 3.

rządek cherubinów uczestniczy w mądrości oraz poznawaniu czegoś „wyższego", lecz substancje niższe *uczestniczą w mądrości oraz wiedzy bardziej szczegółowo*[70]. Jednakże ta powszechność i szczegółowość nie powinna być odnoszona do rzeczy poznawanych, jak to niektórzy źle rozumieli, sądząc, że Bóg poznaje tylko powszechną naturę bytu, czego konsekwencją jest to, że w niższych intelektach, o tyle jakiekolwiek poznanie bardziej trzyma się tego, co powszechne, o ile jest wyższe. Przykładowo, jeśli jeden intelekt poznawałby tylko naturę substancji, to niższy poznawałaby tylko naturę ciała i tak aż do pojedynczych form poznawczych. Lecz pogląd ten bezsprzecznie i otwarcie zawiera fałsz. Poznanie, dzięki któremu jest coś poznawane tylko w sposób powszechny, jest bowiem niedoskonałe, natomiast poznanie, dzięki któremu jest coś poznawane we właściwym [dla tego czegoś] gatunku, jest poznaniem doskonałym. Poznanie gatunku zakłada bowiem poznanie rodzaju, ale nie na odwrót. Z tego zaś wynika, że o ile intelekt jest wyższy, o tyle jego poznanie byłoby bardziej niedoskonałe. Zatem ta różnica, która dotyczy powszechności oraz szczegółowości, powinna być odnoszona tylko do tego, przez co poznaje intelekt. O ile bowiem jakiś intelekt jest wyższy, o tyle to, co poznaje, jest powszechniejsze, w taki jednak sposób, że dzięki temu czemuś powszechnemu jego poznanie rozciąga się również na właściwe przedmioty, które mają być poznane o wiele bardziej niż poznanie niższego intelektu, poznającego dzięki czemuś bardziej szczegółowemu. Możemy to też uchwycić doświadczalnie w nas [samych]. Widzimy przecież, że ci, których intelekty są doskonalsze, na

[70] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebieskiej*, rozdz. XII, § 2 (PG 3, 292 D), *Dionysiaca* II, 936, 2–4.

podstawie nielicznych usłyszanych bądź poznanych rzeczy obejmują całą prawdę jakiegoś problemu lub zadania [do wykonania], czego inni, których intelekty dopiero się rozwijają, pojąć nie potrafią, chyba że zilustruje im się to na jednostkowych przykładach. Z tego powodu jednak trzeba takie przykłady często przedstawiać. I dlatego Bóg, którego intelekt jest najdoskonalszy, obejmuje wszystko tylko dzięki czemuś jednemu, mianowicie swojej istocie*. Natomiast wśród pozostałych intelektów oddzielonych każdy, w szczególności dzięki nielicznym formom poznawczym, rozciągającym się na liczniejsze przedmioty [poznania], o tyle posiada [lepszą] znajomość rzeczy, o ile jest wyższy, i to w ten sposób, że intelekt ludzki, który jest najniższy, może posiadać wiedzę o rzeczach, poznając tylko jednostkowe natury rzeczy dzięki jednostkowym formom poznawczym. Materii cielesnej zaś oraz zmysłowi cielesnemu całkowicie brakuje powszechnego uczestnictwa w formach poznawczych i nie da się go tam odnaleźć.

Dowód tej różnicy, która realizuje się ze względu na powszechność i szczegółowość form poznawczych, jest podany właśnie tutaj oraz u Proklosa[71] i jest sformułowany na podstawie skutku. Jak bowiem inteligencje poznają dzięki formom umysłowo poznawalnym, tak też poprzez te formy sprawiają swoje skutki, ponieważ wszelki intelekt działa, poznając, jak to wcześniej zostało stwierdzone. Wyższe inteligencje bowiem posiadają *większe siły*, a to

* Cały niniejszy wywód zmierza do wykazania bardzo ważnej na gruncie realizmu epistemologicznego tezy, że poznanie, jako realnie bytująca relacja, zawsze jest jednostkowe, a tylko sposób oraz to, dzięki czemu dochodzi do skutku, są powszechne. Przypadkiem szczególnym jest oczywiście Bóg, ale z zastrzeżeniem tego, co powiedziano wcześniej na temat powszechności Jego bytu.

[71] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia CLXXVII.

dlatego, że są prostsze oraz *w mniejszym stopniu są wielością*, to znaczy złożeniem, jak na przykład *te bliższe* czemuś *jednemu* pierwszemu. Trzeba zatem, żeby siły działające takich wyższych inteligencji rozciągały się na liczne rzeczy, a zarazem same były prostsze. Z tego zaś jasno wynika, że formy [poznawcze] inteligencji wyższych są powszechniejsze. W jaki natomiast sposób formy, które w inteligencjach wyższych są zjednoczone, w inteligencjach wtórnych zwielokrotniają się, autor dokładnie wykazuje, wskazując konsekwentnie na ten właśnie argument, podobnie zresztą jak Proklos, od strony inteligencji niższych[72]. Inteligencje niższe bowiem poznają formy umysłowo poznawalne dzięki inteligencjom wyższym, w pewien sposób je rozważając i odnosząc się do nich, ponieważ inteligencja działa w taki sposób, jak wszystko, co działa, poznając. Tak też wszystko, co ona przyjmuje, czyni na sposób intelektualny, mianowicie na miarę właściwej [sobie] natury. A ponieważ natura inteligencji niższej nie jest tak prosta i zjednoczona jak natura inteligencji wyższej, to dlatego w inteligencji niższej formy umysłowo poznawalne nie są przyjmowane w takim [stopniu] zjednoczenia, w jakim istnieją w inteligencjach wyższych. Z tego też powodu formy umysłowo poznawalne bardziej zwielokrotniają się w inteligencjach niższych niż w wyższych, a to w ten sposób, że te rzeczy, które przez inteligencję wyższą są poznawane za pośrednictwem jednej formy umysłowo poznawalnej, inteligencja niższa poznaje za pośrednictwem wielu [form]. Ale ponieważ, jak zostało już powiedziane, cokolwiek inteligencja sprawia, czyni to, poznając, tak też poznając, przyjmuje to, co przyjmuje. Właśnie to można wskazać jako powód zwielokrotnienia

[72] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia CLXXVII..

form [poznawczych], ale nie tylko od strony inteligencji przyjmującej, lecz także od strony inteligencji „odciskającej", której zarządzenie powoduje zwielokrotnienie form poznawczych w inteligencji niższej na miarę jej pojemności [poznawczej]. Dlatego Dionizy w XV rozdziale *Hierarchii niebiańskiej* twierdzi: *Wszelka istota intelektualna opatrznościową mocą dzieli i zwielokrotnia dar jednoczącej poznawalności, który otrzymała od substancji bardziej boskiej po to, by substancja niższego rzędu mogła, stosownie do swych zdolności, podnieść się w górę*[73], to znaczy na miarę proporcji substancji niższej.

11

Wszelka inteligencja poznaje rzeczy wieczne, które nie niszczeją ani też nie podlegają czasowi.

Jeśli bowiem inteligencja zawsze jest czymś, co nie podlega ruchowi, to w konsekwencji ona sama jest przyczyną rzeczy wiecznych, które ani nie ulegają zniszczeniu, ani też nie podlegają powstawaniu i ginięciu. Inteligencja z pewnością istnieje w taki sposób tylko za sprawą tego, że poznaje rzecz dzięki swojemu bytowaniu, a jej bytowanie jest wieczne, ponieważ nie ulega zepsuciu.

Skoro więc tak się rzecz przedstawia, to twierdzimy, że rzeczy zniszczalne wywodzą się z cielesności, mianowicie z czasowej przyczyny cielesnej, a nie z przyczyny intelektualnej i wiecznej.

Wykazawszy, w jaki sposób inteligencja poznaje rzeczy różne od niej samej, że mianowicie dokonuje tego przez formy umysłowo poznawalne, których zresztą jest pełna, w tym miejscu autor zajmuje się szczególnie poznaniem, dzięki któremu inteligencja poznaje rzeczy wieczne. Po pierwsze,

[73] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebieskiej*, rozdz. XV, § 3 (PG 3, 332 B), *Dionysiaca* II, 1006–1007.

wykazuje, że [inteligencja] poznaje rzeczy wieczne lub niezniszczalne, po drugie zaś – przedstawia, w jaki sposób je poznaje, tam, gdzie stwierdza: *Spośród wszystkich pierwszych rzeczy są* itd. Co do pierwszego formułuje takie twierdzenie: *Wszelka inteligencja poznaje rzeczy wieczne, które ani nie niszczeją, ani też nie podlegają czasowi.* Przez *rzeczy wieczne* zaś rozumie te, które znajdują się „ponad" czasem i ruchem, jak to zostało już wyłożone w 2 twierdzeniu. Wyraźnie przecież mówi: *które ani nie niszczeją, ani też nie podlegają czasowi.* Są jednak pewne rzeczy, które czasowi podlegają, a jednak nie ulegają zniszczeniu, tak jak ruch nieba, który, według opinii filozofów, jest mierzony czasem i ani nie niszczeje, ani też nie ustanie.

Według powierzchownego rozumienia tego twierdzenia, wydaje się zatem, że inteligencja nie poznaje rzeczy zniszczalnych i podlegających czasowi, lecz tylko rzeczy niezniszczalne, istniejące „ponad" czasem. Ale właśnie to rozumienie twierdzenia nie jest oczywiste na podstawie dowodu, który się dołącza i w którym nie wykazuje się, że inteligencja poznaje rzeczy wieczne i niezniszczalne, lecz że bezpośrednio powoduje tylko rzeczy wieczne. Dlatego twierdzenie to należy wykładać [w ten sposób]: *wszelka inteligencja poznaje*, to znaczy poznając, powoduje rzeczy wieczne. Jest to też jasne na podstawie księgi Proklosa, który w tej sprawie wysunął dwa twierdzenia. Pierwsze z nich to twierdzenie CLXXII: *Wszelki intelekt znajduje się najbliżej bytów wiecznych i niezmiennych pod względem substancji, będąc [jakby] ich zastępcą**. Inne CLXXIV z kolei jest takie: *Wszelki intelekt, poznając, ustanawia te*

* W polskim tłumaczeniu *Elementów teologii* Prokolosa autorstwa R. Sawy teza ta znacznie się różni od wersji z Tomaszowego *Komentarza*: *Wszelki intelekt jest bezpośrednio stwórcą bytów wiecznych i niezmiennych pod względem substancji*. Zob.: Proklos, *Elementy teologii*, Warszawa 2002, s. 114.

rzeczy, które następują „po" nim. Z tych dwóch twierdzeń autor tej księgi robi jedno. Ponieważ jednak starał się to krótko wyłożyć, spowodował [pewną] niejasność[74]. Dowodzi bowiem tego twierdzenia właśnie w tym znaczeniu i w ten sposób, co i Proklos, ale w dowodzeniu dokonuje dwóch rzeczy. Po pierwsze zatem, dowodzi, że inteligencja nie wytwarza rzeczy zniszczalnych lub podlegających czasowi bezpośrednio, lecz tylko rzeczy wieczne, po drugie zaś, wykazuje, skąd pochodzi zniszczalność w rzeczach.

Pierwszą kwestię przedstawia w następujący sposób: Inteligencja wytwarza swój skutek na miarę swojego bytowania. Jest tak dlatego, że poznawanie siebie samej jest dla niej całkowicie naturalne oraz istotne. Inteligencja nie powoduje bowiem niczego inaczej, jak tylko poznając, co już wykazaliśmy. Dlatego pozostaje przyjąć, że cokolwiek wytwarza, wytwarza za sprawą swojego bytowania. Jednakże bytowanie inteligencji jest niezniszczalne i znajduje się „powyżej" czasu, zrównane z wiecznością, jak to już w twierdzeniu 2 zostało ustalone. Zatem bezpośredni skutek inteligencji jest wieczny i niepodlegający zniszczeniu lub czasowi. Drugą sprawę wyjaśnia, stwierdzając, że skoro inteligencja nie powoduje rzeczy zniszczalnych bezpośrednio, to wynika z tego, że rzeczy zniszczalne nie pochodzą bezpośrednio od inteligencji, lecz raczej pochodzą od jakiejś *czasowej przyczyny cielesnej*; gdyż niszczenie i powstawanie w odniesieniu do tych rzeczy niższych [tj. podksiężycowych] jest powodowane przez ruch nieba*. Sam zaś

[74] Por. Horacy, *O sztuce poetyckiej*, wers 25: „Gdy staram się być zwięzły, staję się niezrozumiały". Cytat ten przytacza Akwinata w swoim komentarzu do wstępu Beocjańskiego *Traktatu o Trójcy Świętej*.

* W ramach arystotelesowsko-ptolemejskiego systemu świata miarowy i doskonały ruch sfer niebieskich był przyczyną nieustannych zmian, dokonujących się w tzw. świecie podksiężycowym.

ruch nieba też nie pochodzi bezpośrednio od inteligencji, ale od duszy, tak jak zostało wyłożone w 3 twierdzeniu.

Jeśli natomiast proces ten chciałby ktoś sprowadzić do rozumienia, które tylko powierzchownie miałoby wynikać z [tego] twierdzenia, to mógłby ostatecznie powiedzieć, że rzeczy zniszczalne są poznawane przez inteligencję jako wieczne. Znajdują się one bowiem w inteligencji jakby niematerialnie, a to w ten sposób, że nie znajdują się tam czasowo, lecz wiecznie, chociaż same w sobie są materialne. Ujawnia się to dzięki skutkowi, ponieważ bezpośredni skutek inteligencji jest wieczny. To bowiem, co poznaje inteligencja, jest zasadą istotną w niej samej, podobnie jak i artysta działa przez formę sztuki. Ten dowód zaś, który się tutaj przytacza, zgadza się również [z przemyśleniami] niektórych filozofów, nie posiada jednak waloru konieczności. Przyjąwszy ten dowód, usuwa się jednak wiele podstawowych prawd wiary katolickiej. Wynikałoby bowiem z tego, że aniołowie nie mogą bezpośrednio w tych niższych rzeczach niczego nowego spowodować, a jeszcze mniej Bóg, który nie tylko jest wieczny, ale [istnieje nawet] „przed" wiecznością, jak zostało stwierdzone. Ostatecznie zaś wynikałoby z tego [w sposób konieczny], że świat istniał zawsze.

Dla przyjmujących wieczność świata właśnie ten argument, biorący za podstawę niezmienność [natury] sprawcy, wydaje się najskuteczniejszy. Nie wydaje się bowiem możliwe, żeby jakiś działający, jeśli zachowuje się całkowicie niezmiennie, rozpoczynał teraz działanie, skoro wcześniej nie był działający, chyba że raczej przy założeniu jakiejś zewnętrznej zmiany[75]. Jest tak, ponieważ, jak

[75] Por. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. VIII, lekcja 2, p. 18–19; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. XII, lekcja 5, 2497–2499.

twierdzi Awerroes w komentarzu do VIII księgi *Fizyki*, jeśli jakiś działający dobrowolnie chce coś sprawić później, a nie wcześniej, to w żadnym stopniu nie należy sobie tego wyobrażać jako czasu, który jest liczbową miarą ruchu[76]. Dlatego też wnioskuje, że jest niemożliwe, aby z woli niezmiennej i wiecznej wywodził się nowy skutek, chyba że przy założeniu czasu. A ponieważ ten właśnie argument, którego używają [filozofowie] przy dowodzeniu wieczności świata, wydaje się skuteczniejszy, należy przystąpić do jego dokładnego przeanalizowania.

Trzeba zatem rozważyć to, że inaczej należy mówić o działającym, który powoduje coś w czasie, a inaczej o działającym, który powoduje [sam] czas wraz z rzeczą, którą wytwarza w czasie. Gdy bowiem coś jest powodowane w czasie, trzeba przyjąć jakieś odniesienie do czasu i to albo względem tego, co jest powodowane, albo względem samego powodującego. Niekiedy przecież działanie zawiera się w czasie nie tylko od strony tego, co jest sprawiane, ale także od strony działającego. Coś bowiem znajduje się w czasie ze względu na to, że znajduje się w ruchu, którego liczbową miarą jest właśnie czas. Kiedy więc natrafia się na jakąś przemianę zarówno od strony tego, co jest sprawiane, jak i od strony działającego, to wówczas działanie ze względu na obydwa te krańce zawiera się w czasie. Przykładowo, gdy ktoś zdrętwiały* z powodu mrozu ponownie przytomnieje dzięki rozpaleniu ognia w celu usunięcia zimna. Jednakże nie zawsze jest właśnie tak. Jest bowiem coś, jak to wcześniej powiedziano, czego substancja nie zawiera się w czasie, ale działanie już tak.

---

[76] Por. Awerroes, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. VIII, 252a 10 – b 6, fragm. 15 (wyd. weneckie z 1550 r., karta 159, od wersu 25 na stronie recto do 50 na stronie verso).

* W oryginale jest *alteratus*, czyli dosłownie „zmieniony".

Tego rodzaju działający zatem, bez żadnej zmiany samego siebie, powoduje skutek w czasie, którego wcześniej nie było. W ten sposób właśnie Bóg może ponownie spowodować coś w czasie, czego wcześniej nie było, ze względu na dokładne odniesienie tego skutku do tego konkretnego czasu, jak to zdarza się w przypadku wszystkich skutków cudownych, które dokonują się bezpośrednio dzięki Bogu. Nie sprzeciwia się też temu to, co powiedziano, że Bóg powoduje [skutek] przez swoje bytowanie, ponieważ Jego własne bytowanie jest Jego poznawaniem. I jak bytowanie Boga jest jedno, a jednak poznaje On liczne rzeczy, tak dzięki temu może powodować liczne [skutki], chociaż Jego poznawanie pozostaje jedno i proste. Podobnie, chociaż jest On swoim wiecznym i niezmiennym bytowaniem, to jednak może poznawać jakieś bytowanie czasowe i zmienne. Dlatego też, jakkolwiek Jego bytowanie jest [absolutnie] wieczne, to przez siebie samego może powodować nowy skutek w czasie. Dowód tego w jakiś sposób ujawnia się w nas samych. Człowiek bowiem może przecież swoją wolą, która pozostaje niezmienna, odwlec swoje działanie w przyszłość, aby uczynić to, [co zamierza] w określonym czasie.

Ale jeśli powiedziałbyś, że ilekroć to się zdarza, trzeba uprzednio poznać inny ruch, dzięki któremu zdarza się, że coś, czego wcześniej nie było, zdarza się w odpowiedni sposób, i który następnie sprawia, że to coś [faktycznie] się odpowiednio zdarza, powodując sam upływ czasu, który bez ruchu zrozumiany być nie może, to powiemy, że z pewnością jest to prawdą w przypadku poszczególnych skutków Boga, które sprawia w czasie. To bowiem, że [Bóg] wskrzesił Łazarza w czwartym dniu, a nie wcześniej, dokonało się ze względu na pewną przemianę rzeczy, poprzedzającą to, co sprawił. Nie dzieje się tak jednak

w przypadku stwarzania wszechświata, gdyż równocześnie ze światem staje się również czas i cały ruch w ogólności. Nie ma więc [w tej sytuacji] innego poprzedzającego czasu lub ruchu, do którego należałoby odnosić nowość tego skutku, lecz tylko do rozumu sprawiającego, o ile poznał i chciał tego skutku odwiecznie, ale nie jako mającego zaistnieć w przyszłości, lecz następującego po niebycie*. W ten sposób więc czas jest miarą działania bądź ruchu, jak rozciągłość jest miarą wielkości cielesnej. Jeśli zatem poszukiwalibyśmy w odniesieniu do jakiegoś konkretnego ciała, przykładowo Ziemi, dlaczego zawiera się w tych właśnie granicach wielkości i nie rozciąga się dalej, to powodem tego może być [na przykład] proporcja jej samej do całego świata. Ale jeśli dalej poszukiwalibyśmy w odniesieniu do całości wszystkich ciał [wszechświata], dlaczego [Ziemia] nie przekracza granic tego rodzaju określonej wielkości, to zasadą tego nie może być jej proporcja do jakiejś innej wielkości, ale należy albo powiedzieć, że wielkość cielesna jest nieskończona, jak to przyjmowali starożytni filozofowie przyrody, albo też trzeba, żeby zasada tego rodzaju określonej wielkości była przyjmowana

* Całe to rozumowanie jest oryginalnym wkładem Tomasza w scholastyczny spór o wieczność świata, czy mianowicie jest to wyłącznie prawda wiary, że świat został stworzony w czasie i w konsekwencji ma swój początek, czy też da się to zagadnienie rozstrzygnąć na gruncie samej filozofii. Rozwiązanie Akwinaty opiera się na tezie, że wieczność lub skończoność czasowa świata nie jest najważniejszym problemem, który istotnie na gruncie samej filozofii jest nierozwiązywalną aporią. Istotą tego zagadnienia jest to, że świat jest stworzony i całkowicie zależny w istnieniu od Stwórcy. W tej perspektywie jego wieczność lub skończoność czasowa jest nieistotna, ponieważ jest czymś wtórnym i przypadłościowym. Tak więc zarówno wieczny, jak i skończony czasowo wszechświat domaga się dla swojego wyjaśnienia istnienia Stworzyciela. Fragment ten warto porównać z wywodami Tomasza na ten sam temat, zawartymi w traktacie *O wieczności świata*, *Kwestiach dyskutowanych o mocy Boga* (kwestia 3), czy też odpowiednimi artykułami z *Summy teologicznej*.

tylko ze względu na inteligencję oraz wolę sprawiającego [taki skutek]. Zatem jak nieskończony Bóg stworzył skończony [co do czasu i przestrzeni] wszechświat według zasady swojej mądrości, tak wieczny Bóg mógł też stworzyć nowy świat według zasady tej samej mądrości*.

12

Niektóre ze wszystkich bytów pierwszych znajdują się w innych na sposób, który dopuszcza, aby stała się z nich jedność w czymś innym.

Jest tak, ponieważ w bytowaniu zawierają się życie oraz inteligencja. W życiu natomiast zawierają się bytowanie wraz z inteligencją. Z kolei w inteligencji zawierają się zarówno życie, jak i bytowanie. Jednakże bytowanie i życie w inteligencji są dwoma [rodzajami] inteligencji, a bytowanie oraz inteligencja w życiu są dwoma [rodzajami] życia, z kolei inteligencja i życie w bytowaniu są dwoma [rodzajami] bytowania.

To zaś realizuje się tylko w taki sposób, ponieważ każda spośród rzeczy pierwszych jest albo przyczyną, albo skutkiem. Skutek zaś znajduje się w przyczynie na sposób przyczyny, a przyczyna w skutku na sposób skutku. My natomiast ujmujemy to krócej i twierdzimy, że rzecz, oddziałująca na [inną] rzecz na sposób przyczyny, znajduje się w niej tylko na sposób, w jaki jest jej przyczyną, podobnie jak zmysł w duszy na sposób właściwy duszy, a dusza w inteligencji na sposób umysłowo poznawalny, inteligencja zaś w bytowaniu na sposób istotowy. Z kolei pierwsze bytowanie znajduje się w inteligencji na sposób intelektualny, inteligencja w duszy na sposób właściwy duszy, dusza zaś w zmyśle na sposób zmysłowy. Powtarzamy zatem i twierdzimy, że zmysł znajduje się w duszy, a inteligencja w przyczynie pierwszej na sposób, w który one same istnieją, według tego, co już wykazaliśmy.

---

* Ciekawe rozumowanie dowodzące, że zdeterminowanie ilości nie może pochodzić z niej samej, ponieważ prowadzi to do paradoksu jej nieskończoności, na przykład w wymiarze przestrzennym, o który chodzi w tym fragmencie. Nieskończoność aktualna zaś, zwłaszcza w odniesieniu do ilości, nie istnieje, co Tomasz przyjmuje za Arystotelesem jako rzecz dowiedzioną i oczywistą.

Po tym, jak autor wykazał, że inteligencja poznaje rzeczy wieczne, w tym miejscu wprowadza twierdzenie w celu ukazania, w jaki sposób inteligencje, które są rzeczami wiecznymi, poznają się wzajemnie. Dzięki temu bowiem jest coś poznawane, że znajduje się w poznającym. Dlatego też wykazuje w tym twierdzeniu, w jaki sposób jeden z bytów wyższych znajduje się innym. Twierdzenie to jest następujące: *Niektóre ze wszystkich bytów pierwszych znajdują się w innych na sposób, który dopuszcza, aby stała się z nich jedność w czymś innym.* Twierdzenie to w księdze Proklosa jest przestawione jako CIII w następujących słowach: *Wszystko jest we wszystkim, ale w każdym we właściwy sobie sposób.* To, co mówi Proklos, że mianowicie *wszystko jest we wszystkim*, jest tym samym, co mówi się w tym miejscu: *na sposób, który dopuszcza, aby stała się z nich jedność w czymś innym*; obydwie bowiem wypowiedzi wyjaśniają, że jedno znajduje się w czymś innym według odpowiedniego sposobu [bycia] tego, w czym się znajduje.

Twierdzenie to jednak zostało wprowadzone przez Proklosa zapewne ze względu na poglądy platoników, którzy przyjmowali trwale istniejące formy oddzielone, z których, jak już zostało powiedziane[77], każda o tyle jest wyższa, o ile jest powszechniejsza i rozciągająca uczestnictwo w sobie na wiele rzeczy. Z uwagi na to właśnie samo bytowanie jest wyższe niż samo życie, to zaś z kolei jest wyższe niż sam intelekt. Dlatego też Proklos, uściślając to, uzupełnia w swoim twierdzeniu: *W bycie bowiem jest życie oraz intelekt, w życiu bytowanie i poznawanie, a w intelekcie bytowanie oraz życie*[78]. Tak więc wydaje się, że autor tej księgi tego rodzaju byty oddzielone nazywa

[77] Zob. komentarz do twierdzenia 3 *Księgi o przyczynach*.

[78] Por. Proklos, *Elementy teologii*, twierdzenie CIII.

„pierwszymi". Dodaje bowiem, jakby wyjaśniając: *Jest tak, ponieważ w bytowaniu zawierają się życie oraz inteligencja. W życiu natomiast zawierają się bytowanie wraz z inteligencją. Z kolei w inteligencji zawierają się zarówno życie oraz bytowanie*, co znaczy dokładnie to samo, co słowa Proklosa.

Proklos bowiem w swoim twierdzeniu uzupełnia [to zagadnienie] o wykład sposobów, w jakie jedna z tych rzeczy znajduje się w innej, stwierdzając: *Ale gdzieś zapewne wszystkie byty znajdują się na sposób intelektualny, gdzieś na sposób właściwy życiu, gdzieś wreszcie istotowo (to znaczy na sposób bytu)**, jakby chcąc przez to powiedzieć, że wszystkie trzy wymienione [rodzaje bytów] znajdują się w intelekcie na sposób intelektualny, w życiu na sposób właściwy życiu, w bytowaniu natomiast istotowo. Ale wydaje się, że to, co przyjmuje się zamiast tego w tej księdze, zawiera fałsz i błąd. Wynika bowiem z tego, że sformułowanie: *Jednakże bytowanie i życie w inteligencji są dwoma [rodzajami] inteligencji* należy rozumieć tak, że owe dwie rzeczy, mianowicie bytowanie i życie, znajdują się w inteligencji na sposób intelektualny; natomiast sformułowanie: *a bytowanie oraz inteligencja w życiu są dwoma [rodzajami] życia* tak, że obydwie rzeczy w życiu znajdują się na sposób właściwy życiu; z kolei wypowiedź, że *inteligencja natomiast i życie w bytowaniu są dwoma [rodzajami] bytowania* [należy rozumieć] tak, że obydwie rzeczy znajdują się w nim samym na sposób bytowania istotowego. Jeśli zatem rozumieć to według tego, jak brzmią [same] słowa, to wypowiedź ta zawiera fałszywe ujęcie [sprawy]. Życie bytów żywych jest bowiem samym ich bytowaniem, jak

* Por. Proklos, *Elementy teologii*, twierdzenie CIII. W przywoływanym już tłumaczeniu R. Sawy nie ma jednak podobnego sformułowania.

stwierdza się w II księdze *O duszy*[79]. Samo zaś poznawanie pierwszych inteligencji [także] jest ich życiem oraz samym bytowaniem, jak mówi się z kolei w XII księdze *Metafizyki*[80]. Dlatego Proklos wyklucza i to, gdy stwierdza, że *bytowanie intelektu ma charakter poznawczy, a* jego *życie* jest *poznawaniem*[81]. W przeciwnym razie wynikałaby z tego niestosowność, którą zauważa Arystoteles w III księdze *Metafizyki* przeciwko platonikom, że mianowicie Sokrates byłby wówczas trzema istotami żywymi, ponieważ on sam jest istotą żywą i o nim to właśnie orzeka się wspólną ideę istoty żywej, w której Sokrates uczestniczy, i podobnie ideę człowieka, który również jest istotą żywą*. Wynikałoby bowiem z tego, że każda z tych trzech rzeczy [tj. Sokrates, idea istoty żywej i człowieka] nie byłaby czymś jednym, lecz wieloma rzeczami**.

Do tych słów, które zostały już wypowiedziane, dołącza zatem Proklos oczywisty dowód, wskazując, że trojako

---

[79] Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. II, rozdz. 4 (415 b 13); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy"*, ks. II, lekcja 7, 319.

[80] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. XII, rozdz. 7 (1072 b 24 i n.); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. XII, lekcja 8, 2544.

[81] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia CIII.

* W sensie orzekania logiczno-zakresowego.

** Bardzo ważny fragment, w którym Akwinata, przywołując zresztą Arystotelesa jako świadka metafizycznego realizmu, zauważa, że nie można mylić sposobów poznawania i orzekania o rzeczywistości z samą rzeczywistością i jej bytową strukturą. Byty nie „przenikają" się nawzajem, nie tworzą też swoistych „warstw" bytowych, są bowiem realnie, niepodzielnie i odrębnie istniejącymi jednostkami. Błąd takiego rozumienia bytu popełnia jednak platonizm i neoplatonizm w swoich różnych wersjach. Właśnie z powodu takich uwag i argumentów, których w tekście jest całkiem sporo, nie można powiedzieć, żeby Tomasz był w tym *Komentarzu*, czy nawet w ogóle, neoplatonikiem, jak to się często dzisiaj mówi i pisze. Metafizyka Akwinaty jest w istocie jego własnym i oryginalnym systemem myślenia o rzeczywistości, który nie jest ani zrewidowanym arystotelizmem, ani tym bardziej zmodyfikowanym neoplatonizmem.

orzeka się coś o czymś. W pierwszy sposób, przyczynowo, jak ciepło orzeka się o słońcu, w inny sposób, istotowo lub naturalnie, jak ciepło orzeka się o ogniu, wreszcie w trzeci sposób, *według* pewnego *wtórnego posiadania*[82], to znaczy następstwa lub uczestnictwa, kiedy mianowicie coś nie jest posiadane w pełni, lecz na sposób wtórny i szczegółowo, tak jak ciepło znajduje się w ciałach elementarnych nie w jego pełni, jak rzecz się ma w przypadku ognia. To więc, co znajduje się istotowo w czymś pierwszym, w czymś drugim i trzecim znajduje się na sposób uczestnictwa. To natomiast, co znajduje się istotowo w czymś drugim, w czymś pierwszym znajduje się przyczynowo, w czymś ostatnim zaś na sposób uczestnictwa. Z kolei to, co w czymś trzecim znajduje się istotowo, w czymś pierwszym i drugim znajduje się przyczynowo. W ten sposób właśnie wszystko znajduje się we wszystkim*.

Ale ponieważ autor tej księgi, jak się zdaje, nie przyjmuje istnienia form oddzielonych, które tutaj nazywa się bytowaniem i życiem oraz inteligencją bytującymi w sobie nawzajem, to należy to rozumieć w ten sposób, że znajdują się one w [konkretnych] rzeczach, posiadających bytowanie, życie bądź rozumienie. Jest tak, ponieważ w samym bytowaniu, ze względu na właściwą zasadę, znajduje się przyczynowo życie oraz rozumienie, ze względu zaś na ten sposób, o którym powiedziano w twierdzeniu 1, że mianowicie bytowanie jest przyczyną pierwszą, życie i poznawanie są przyczynami późniejszymi. Ale nie na-

---

[82] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia CIII.

* Według konsekwentnie realistycznej interpretacji rzeczywistości partycypacja dotyczy tylko wewnętrznej struktury bytu jednostkowego, a nie struktury wszechświata jako całości i relacji między bytami. Ten fragment jednak można by zinterpretować holistycznie, odnosząc jego tezy właśnie do świata jako przyczynowo-rozumnej całości.

leży też tego rozumieć wedle brzmienia [samych] słów, że *inteligencja oraz życie znajdują się w* samym *bytowaniu jako dwa [rodzaje] bycia*, lecz tak, że te dwie rzeczy, o ile znajdują się w samym bytowaniu, są niczym innym, jak bytowaniem właśnie. I podobnie bytowanie, o ile znajduje się w życiu, jest samym życiem, skoro życie nie dodaje do bytowania niczego poza określonym sposobem bytowania lub określoną naturą bytu. Tak samo należy rozumieć to w odniesieniu do pozostałych zestawień, według których o jednej z tych [wymienionych doskonałości] orzeka się, że bytuje w innej.

Ale ponieważ według rozumienia tego autora te trzy [doskonałości] nie są pewnymi rzeczami samodzielnie i trwale istniejącymi, tak jak zostało to już stwierdzone, to [jednak] w konsekwencji stosuje on to twierdzenie do rzeczy, które istnieją samodzielnie i trwale, które są kolejno: bytowaniem pierwszym, które jest Bogiem, inteligencją, duszą rozumną oraz duszą zmysłową. I twierdzi ponadto, że przyczyna znajduje się w skutku w ten sposób i na odwrót, według tego, że działa na skutek, a skutek przyjmuje działanie przyczyny. Przyczyna zatem działa na skutek na sposób samej przyczyny, skutek natomiast przyjmuje działanie przyczyny na swój sposób. Dlatego trzeba, żeby *przyczyna* znajdowała się *w* skutku *na sposób* skutku, a skutek *znajdował się w przyczynie na sposób przyczyny*. Tak więc te rzeczy, które znajdują się w zmyśle na sposób zmysłowy, w duszy intelektualnej znajdują się na sposób odpowiedni dla niej. Z kolei te rzeczy, które znajdują się w duszy na sposób duchowy, znajdują się w intelekcie na sposób [jemu] właściwy, a te, które znajdują się w inteligencji na sposób umysłowo poznawalny, w przyczynie pierwszej znajdują się na sposób istotowy według jej sposobu [bytowania]. I na odwrót, rzeczy wcześniejsze

znajdują się w rzeczach późniejszych według sposobu rzeczy późniejszych. Na podstawie tego można przyjąć, w jaki sposób inteligencje poznają siebie nawzajem i przyczynę pierwszą. Każda z nich bowiem poznaje inną ze względu na to, że ta inna znajduje się w niej samej na sposób tej, w której się właśnie znajduje, ponieważ także w bytach wyższych znajdują się niższe, według pewnych znakomitszych podobieństw bądź form poznawczych. Natomiast byty wyższe znajdują się w niższych według pewnych bardziej zanikających podobieństw bądź form poznawczych.

13

Wszelka inteligencja poznaje swoją istotę.

Jest tak, ponieważ poznający i to, co rozumiane, występują jednocześnie. Skoro więc inteligencja jest poznająca i jest tym, co poznawane, wówczas bez wątpienia widzi swoją istotę, a kiedy widzi swoją istotę wie, że poznaje przez inteligencję właśnie swoją istotę. A kiedy już zna swoją istotę, zna też pozostałe rzeczy, które znajdują się „pod" nią, ponieważ pochodzą od niej. Jednakże znajdują się one w niej na sposób umysłowo poznawalny, a zatem inteligencja oraz rzeczy poznane są czymś jednym. Jest tak, ponieważ jeśli rzeczy poznane oraz inteligencja są czymś jednym, a inteligencja zna [ponadto] swoje bytowanie, to wówczas bez wątpienia, kiedy sama zna swoją istotę, zna też pozostałe rzeczy, a kiedy zna pozostałe rzeczy, to zna swoją istotę, ponieważ znając te pozostałe rzeczy, zna je tylko dzięki temu, że są właśnie poznane. Inteligencja zatem jednocześnie zna swoją istotę i rzeczy poznane, jak to wykazaliśmy.

Ukazawszy w jaki sposób inteligencja poznaje rzeczy inne od siebie, obecnie autor przechodzi do wykazania, w jaki sposób poznaje siebie samą, wprowadzając to właśnie twierdzenie, które znajduje się również jako CLXVII w księdze Proklosa, ujęte w takie oto słowa: *Wszelki intelekt poznaje siebie samego.* Ale twierdzenie to i jego

dowód należy rozumieć i przyjąć nam na postawie tego, co mówi Proklos.

Jak już zostało powiedziane, według opinii platoników, porządek intelektów przyjmuje się „poniżej" porządku form oddzielonych, dzięki którym przez uczestniczenie w nich [intelekty] stają się poznające w akcie. Dlatego formy oddzielone odnoszą się do nich tak, jak to, co umysłowo poznawalne, do intelektu. Jak zatem [platonicy] przyjmowali pewne idee innych rzeczy, tak też przyjmowali ideę samych intelektów, którą nazywali pierwszym intelektem. Ten intelekt idealny, o ile jest właśnie intelektem, poznaje, a o ile jest formą idealną, jest formą poznawaną. Intelekt więc oraz to, co poznawane, jednoczą się w nim zupełnie i dzięki temu [intelekt] doskonale poznaje sam siebie, ponieważ jego istota jest całkowicie umysłowo poznawalna, a nie tylko poznająca. Zatem, według platoników, wszelki intelekt posiada coś poznawanego, co jest wynikiem uczestniczenia. Ale intelekty wyższe uczestniczą w samym intelekcie [oddzielonym] doskonalej, i dlatego uczestniczą w nim nie tylko, o ile są one intelektami, lecz także dlatego, że są umysłowo poznawalne, a ponadto w pewien sposób są intelektami formalnymi*. Tak więc ze względu na ich substancje w pewien sposób jednoczy się w nich poznające i to, co poznawane. Dlatego też one same poznają swoją inteligencję, ale w sposób inny niż intelekt pierwszy. Jest tak, gdyż intelekt idealny nie uczestniczy w jakiejś wcześniejszej formie intelektualności, lecz sam dla siebie jest pierwszą formą intelektualności. Dlatego też to, co jest jego przedmiotem umysłowo poznawalnym, nie jest niczym innym niż

* To znaczy takimi, które w jakiś sposób są sprawcze wobec bytów mniej doskonałych od siebie.

on sam. Natomiast intelekty późniejsze w swojej substancji w ten sposób posiadają coś z formy intelektualności, że jednak to coś wywodzi się z wyższego intelektu idealnego. Tak więc poznają one swoją istotę w ten sposób, że poznają także intelekt wyższy, w którym uczestniczą. To właśnie dodaje Proklos w wymienionym twierdzeniu: *Ale zapewne tylko pierwszy [intelekt poznaje] siebie samego, ponadto czymś jednym numerycznie jest w nim intelekt oraz to, co umysłowo poznawalne. Natomiast jakikolwiek [intelekt] następujący po nim [poznaje] jednocześnie samego siebie oraz te, które go poprzedzają. Tym, co poznawalne, jest bez wątpienia to, czym on jest, oraz to, od czego pochodzi*[83].

Ale ponieważ według opinii Arystotelesa, która w tej sprawie bardziej zgadza się z nauką katolicką, nie przyjmujemy licznych form [oddzielonych] „ponad" intelektem*, lecz tylko jedną, która jest przyczyną pierwszą, to trzeba powiedzieć, że tak jak ona sama jest samym bytowaniem, tak też jest samym życiem i samym intelektem pierwszym. Dlatego to Arystoteles w XII księdze *Metafizyki* dowodzi, że [intelekt pierwszy] poznaje wyłącznie siebie samego, nie w ten sposób jednak, że brakuje mu poznania rzeczy innych, ale ponieważ jego rozumienie nie jest kształtowane w celu poznawania przez inną postać umysłowo poznawalną niż on sam[84]. Tak więc wyższe intelekty oddzielo-

---

[83] Zob. Proklos, *Elementy teologii*, twierdzenie CLXVII.

* Tomaszowi chodzi w tym miejscu o platońskie idee, a nie aniołów, którzy pod względem bytowym są formami oddzielonymi od materii, doskonalszymi od intelektów ludzkich. Sam Arystoteles zresztą przyjmował istnienie wielu tzw. pierwszych motorów, które o tyle były formami oddzielonymi, o ile nie były związane z tzw. materią podksiężycową, a jedynie z materią kosmiczną, tzw. piątą esencją, idealnym i niepodlegającym zniszczeniu tworzywem ciał niebieskich.

[84] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. XII, rozdz. 9 (1074 b 30); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. XII, lekcja 11, 2611–2616.

ne, jak gdyby najbliższe intelektowi pierwszemu, poznają same siebie zarówno przez swoją istotę, jak i uczestnictwo w naturze wyższej.

I dlatego w celu udowodnienia tego twierdzenia, po pierwsze, wprowadza się w tym miejscu to, że *poznający oraz to, co poznawane*, w intelektach oddzielonych *istnieją jednocześnie*, o ile mianowicie, ze względu na swoją substancję, nie są wyłącznie intelektem oraz tym, co umysłowo poznawalne, jako że uczestnicząc w intelekcie pierwszym, są mu najbliższe. Dlatego [autor] wnioskuje, że *inteligencja poznaje swoją istotę*, a ponieważ jej istota jest istotą poznającego, to wynika z tego, że poznając swoją istotę, [inteligencja] poznaje swoje poznawanie własnej istoty. Konsekwentnie też wykazuje, w jaki sposób, dzięki temu, że poznaje swoją istotę, poznaje też inne rzeczy. Ustala więc na podstawie poprzedniego twierdzenia, że wszystkie inne rzeczy *znajdują się w* inteligencji *na sposób czegoś umysłowo poznawalnego*, a w ten sposób *inteligencja oraz rzeczy poznawane są czymś jednym* ze względu na to, że właśnie się w niej znajdują. I dlatego, *kiedy* [inteligencja] poznaje *swoją istotę*, to poznaje też inne *rzeczy*. Z tego samego powodu, *zawsze kiedy* tylko inteligencja poznaje inne *rzeczy*, poznaje samą siebie. Czy jednak przysługuje to również duszy intelektualnej, rozważymy dalej.

14

W każdej duszy rzeczy zmysłowo odczuwalne znajdują się dzięki temu, że jest ona ich wzorcem, rzeczy zaś umysłowo poznawalne znajdują się w niej, ponieważ je ona zna.

Dusza jest tak stworzona tylko dlatego, że jest „rozpięta" między rzeczami umysłowo poznawalnymi, które nie są poruszane, oraz rzeczami zmysłowo poznawalnymi, które są poruszane. A ponieważ dusza istnieje

właśnie w ten sposób, to dokonuje się to, że odciska ona rzeczy cielesne, gdyż jest stworzona jako przyczyna ciał oraz jako spowodowana przez inteligencję, która jest „przed" nią. A zatem rzeczy, które są „odciskane" przez duszę, znajdują się w duszy dzięki ich odniesieniu do wzorca, ponieważ rzeczy zmysłowo poznawalne są odwzorowywane ze względu na wzór [znajdujący się] w duszy. A rzeczy, które „opadają" na duszę, znajdują się w duszy na sposób czegoś nabytego.

Skoro więc tak się rzecz przedstawia, to twierdzimy oraz powtarzamy, że wszystkie rzeczy zmysłowo odczuwalne znajdują się w duszy na sposób przyczyny, z powodu czego dusza jest przyczyną wzorczą. Przez duszę zaś rozumiem siłę sprawiającą rzeczy zmysłowo odczuwalne. Jednakże siła sprawcza w duszy nie jest materialna, a siła cielesna w duszy jest duchowa, natomiast siła „odciskająca" [coś] w rzeczach posiadających wymiary jest bez wymiaru [przestrzennego]. Z kolei rzeczy umysłowo poznawalne znajdują się w duszy na sposób przypadłościowy, dlatego że takie właśnie rzeczy, które się nie dzielą, znajdują się w duszy na sposób podzielny. A rzeczy umysłowo poznawalne są [ponadto] w duszy zjednoczone na sposób, który się zwielokrotnia, zaś rzeczy umysłowo poznawalne, które się nie poruszają, znajdują się w duszy na sposób ruchu.

Jak zostało już więc wykazane, rzeczy umysłowo poznawalne oraz zmysłowo odczuwalne znajdują się w duszy, chociaż te drugie, jako cielesne oraz poruszane, znajdują się w duszy na sposób właściwy duszy, duchowo i umysłowo jako coś zjednoczonego. Natomiast rzeczy umysłowo poznawalne, jako zjednoczone i spoczywające, znajdują się w duszy na sposób, który się zwielokrotnia [przez] ruch.

Po rozstrzygnięciu [problemów] dotyczących przyczyny pierwszej oraz inteligencji, w tym miejscu [autor] rozstrzyga kwestię duszy. Po pierwsze, określa na jej temat to, co dotyczy odniesienia, które dusza posiada w stosunku do innych rzeczy, po drugie, ustala w jej sprawie to, co odnosi się do niej samej, stwierdzając: *Każdy wiedzący* itd. Co do pierwszego, przyjmuje następujące twierdzenie: *W każdej duszy rzeczy zmysłowo odczuwalne znajdują się dzięki temu, że jest ona dla nich ich wzorcem, a rzeczy umysłowo poznawalne znajdują się w niej, ponieważ je zna.* W celu zrozumienia tego twierdzenia, spójrzmy na to, co

zostało napisane w księdze Proklosa na ten temat. Jest w niej bowiem takie CXCV twierdzenie: *Każda dusza jest wszystkimi rzeczami, zmysłowo odczuwalnymi na sposób wzorcowy, umysłowo poznawalnymi zaś na sposób obrazowy*[85]. A jest powiedziane „obrazowo", to znaczy na sposób obrazu. Obraz bowiem jest tym, co powstaje na podobieństwo czegoś innego, jak wzór jest tym, na podobieństwo czego powstaje coś innego.

Tego twierdzenia zaś zarówno tutaj, jak i w księdze Proklosa, dowodzi się w ten sposób. Dusza bowiem, co zostało już ustalone w twierdzeniu 2, *jest* czymś pośrednim *między rzeczami umysłowo poznawalnymi, które* zupełnie są oddzielone od ruchu i dzięki temu są zrównane z wiecznością, *a rzeczami zmysłowo odczuwalnymi, które są poruszane* i podlegają czasowi. A ponieważ rzeczy wcześniejsze są przyczynami tych późniejszych, to wynika z tego, że *dusza jest przyczyną ciał*, inteligencja zaś jest przyczyną duszy na sposób już wyłożony. Jest zaś czymś oczywistym, że trzeba, aby skutki istniały uprzednio w przyczynach na sposób wzorczy, ponieważ przyczyny powodują skutki na swoje podobieństwo. I na odwrót, *skutki posiadają obraz swoich przyczyn*, co stwierdza również Dionizy w II rozdziale *O imionach Bożych*[86]. *Rzeczy* zmysłowo odczuwalne więc, które są powodowane *przez duszę, znajdują się w niej na* sposób *wzoru*, w ten mianowicie sposób, że tego rodzaju rzeczy, które znajdują się „poniżej" duszy, są powodowane na wzór i podobieństwo duszy, zaś *rzeczy, które* znajdują się *„powyżej" duszy, znajdują się w niej na sposób czegoś nabytego*, to znaczy dzięki pewnemu uczestnictwu, w ten mianowicie sposób, że są odniesione do duszy jako jej wzory,

---

[85] Por. Proklos, *Elementy teologii*, twierdzenie CXCV.

[86] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. II, § 8 (PG 3, 645 C), *Dionysiaca* I, 99, 3–4.; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. II, lekcja 4, 185.

a dusza do nich samych w pewien sposób jako obraz. Jest zatem jasne, że przedmioty zmysłowo odczuwalne istnieją uprzednio w duszy, jak w swojej przyczynie, która z kolei w pewien sposób jest wzorcem dla skutków*.

Autor wykłada też konsekwentnie, jakie rzeczy poznaje dusza, mówiąc: *Przez duszę zaś rozumiem siłę sprawiającą rzeczy zmysłowo odczuwalne.* Natomiast według tych, którzy uznają ciała niebieskie za ożywione, dusza nieba jest przyczyną wszystkich ciał zmysłowo odczuwalnych, po-dobnie jak każda z kolei dusza niższa jest przyczyną [sobie] właściwego ciała. A zatem żadna dusza niższa nie posiada powszechnej przyczynowości w odniesieniu do rzeczy zmysłowo odczuwalnych. Dlatego też rzeczy te nie znajdują się w niej na sposób przyczyny, lecz tylko w duszy nieba, która w odniesieniu do nich posiada właśnie taką przyczynowość. To też [autor] nazywa tutaj *siłą sprawiającą rzeczy zmysłowo odczuwalne*. Natomiast każda dusza z osobna spośród dusz, które istnieją tutaj [tj. w tym podksiężycowym świecie], posiada bez wątpienia przyczynowość w odniesieniu do właściwego [sobie] ciała, ale nie powoduje go [w jego istnieniu] ani przez zmysł, ani przez intelekt. Dlatego [dusza taka] nie posiada uprzednio umysłowo poznawalnych i wzorczych zasad swojego ciała, sprawia je jednak dzięki sile naturalnej. Dlatego właśnie w II księdze *O duszy* mówi się, że dusza jest przyczyną sprawczą ciała[87]. Lecz taki działający [jak dusza podksiężycowa],

* Wydaje się, że twierdzenie to należy rozumieć raczej jako wykład tekstu *Księgi o przyczynach*, nie zaś jako opinię własną Tomasza, ponieważ w przeciwnym razie należałoby uznać, że Akwinata przyjmował natywizm poznawczy w czystej postaci, co, jak wiadomo na podstawie jego innych pism, jest fałszem. Poza tym kilka zdań dalej Tomasz otwarcie stwierdza, że ma na myśli tzw. duszę nieba.

[87] Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. II, rozdz. 4 (415 b 8); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy"*, ks. II, lekcja 7, 318–323.

nie działa przez jakąś zasadę wzorczą we właściwym tego słowa znaczeniu, chyba że przez samą naturę, przez którą działa, co nazywamy skutkiem wzorczym, który jest powodowany w jakiś sposób na jej [tj. duszy] podobieństwo. W ten właśnie sposób w sile natury duszy istnieją uprzednio wszystkie części zmysłowo odczuwalne jej ciała. Władze duszy, które pochodzą z jej natury są bowiem połączone*.

A chociaż rzeczy zmysłowo odczuwalne znajdują się w duszy, która jest ich przyczyną, to jednak nie znajdują się w niej na sposób, w jaki istnieją same w sobie. Jest tak, gdyż *siła* duszy *jest niematerialna*, chociaż jest przyczyną ciał. *Istnieje też ona bez wymiaru* cielesnego, chociaż jest przyczyną *rzeczy posiadających wymiar*. A ponieważ skutki znajdują się w przyczynie ze względu na siłę przyczyny, to trzeba, żeby ciała zmysłowo odczuwalne znajdowały się w duszy niepodzielnie i niematerialnie oraz niecieleśnie. I jak rzeczy niższe znajdujące się w duszy są duszą w wyższy [bytowo] sposób niż same w sobie, tak też rzeczy wyższe [od duszy], mianowicie inteligencje, znajdują się w duszy

* Wywód ten kolejny raz dowodzi Tomaszowej umiejętności reinterpretacji tradycji neoplatońskich w duchu konsekwentnego realizmu metafizycznego. Pozostawiając niejako na uboczu kwestię istnienia duszy nieba czy też niebios, Akwinata stwierdza dobitnie, że w przypadku dusz ludzkich, czyli istniejących w tzw. świecie podksiężycowym, nie istnieje przyczynowość wzorcza w odniesieniu do ciał, z którymi są one substancjalnie i organicznie powiązane. Przeczyłoby to bowiem jedności psychofizycznej bytu ludzkiego przez sugestię, że dusza istnieje „wcześniej" niż ciało, będąc od niego zupełnie niezależna. Tomasz zdecydowanie odrzuca tego typu spirytualizm antropologiczny. Nie wyklucza to jednak, że dusza w pewnym sensie może być i rzeczywiście jest przyczyną ciała, w tym mianowicie znaczeniu, że to w niej są ufundowane władze zmysłowe, które ujawniają swoje działania właśnie przez ciało. Poza tym dusza ludzka organizuje i ożywia ciało, z którym jest substancjalnie związana. Z drugiej strony, według Akwinaty, nie przeczy to możliwości samodzielnego, choć faktycznie jakby „ułomnego", istnienia duszy w wyniku rozłączenia się z ciałem po śmierci. W tej sprawie zob. np. jego *Kwestie dyskutowane o duszy*.

w niższy sposób niż w sobie samych, mianowicie obrazowo lub na sposób obrazu, jak twierdzi Proklos[88]. Zamiast tego w tej księdze mówi się: *na sposób przypadłościowy*, to znaczy w pewien niższy sposób uczestniczenia, tak mianowicie, że rzeczy umysłowo poznawalne, które w sobie samych istnieją jako niepodzielne oraz w sposób zjednoczony i jako niezmienne, w duszy istnieją podzielnie, w sposób zwielokrotniony oraz zmiennie, a to za sprawą odniesienia do inteligencji. Rzeczy wyższe bowiem są proporcjonalne w stosunku do tego, żeby były przyczynami wielości oraz podziału i ruchu rzeczy zmysłowo odczuwalnych. [Autor] stwierdza też, że *rzeczy* niezmienne *znajdują się w duszy na sposób ruchu*, ponieważ według platoników dla duszy jest czymś właściwym, żeby poruszała samą siebie. Natomiast według Arystotelesa jest ona zasadą ruchu rzeczy poruszającej samą siebie.

Ostatecznie zaś, jakby streszczając, [autor] dochodzi do [tego samego] twierdzenia, a jest ono oczywiste w świetle poprzednich wywodów. Na podstawie tego, co zostało powiedziane, można zatem ukazać, w jaki sposób dusze wyższe niebios [empirejskich], jeśli w ogóle niebiosa są ożywione, mogą poznawać rzeczy zmysłowo odczuwalne oraz umysłowo poznawalne. Poznają je one bowiem o tyle, o ile one w nich istnieją.

15

Każdy wiedzący zna swoją istotę, a więc powraca do swojej istoty powracaniem zupełnym.

Jest tak, ponieważ wiedza jest wyłącznie działaniem umysłowo poznawalnym. Skoro zatem wiedzący zna swoją istotę, to wówczas powraca

[88] Por. Proklos, *Elementy teologii*, twierdzenie CXCV.

przez swoje umysłowo poznawalne działanie do swojej istoty. To zaś dokonuje się w taki sposób tylko dlatego, że wiedzący i to, co jest przedmiotem wiedzy, są jedną rzeczą, ponieważ wiedza znającego swoją istotę pochodzi od niego [samego] i do niego [samego] się odnosi. Pochodzi od niego, ponieważ jest wiedzący, dotyczy zaś jego, ponieważ [wiedzący] jest przedmiotem wiedzy. Jest tak z tego względu, że wiedza jest wiedzą wiedzącego, a wiedzący zna swoją istotę, ponieważ jego działanie powraca do jego istoty. A zatem jego substancja powtórnie powraca do samej [jego] istoty.

A przez [wyrażenie] „powracanie substancji do jego istoty" wskazuję tylko to, że [substancja taka] jest trwała i stała [bytowo] sama przez się i niepotrzebująca do swojej trwałości oraz swojej istoty innej podtrzymującej ją rzeczy, ponieważ jest substancją prostą, wystarczającą [do swojego bytowania] sama przez się*.

Wykazawszy, w jaki sposób dusza odnosi się do innych rzeczy, w tym miejscu autor opisuje, w jaki sposób odnosi się do siebie samej. Przedstawia takie oto twierdzenie: *Każdy wiedzący zna swoją istotę, a więc powraca do swojej istoty powracaniem zupełnym.* Żeby zrozumieć to twierdzenie, należy rozważyć pewne twierdzenia, które są prezentowane w księdze Proklosa.

Jedno z nich, mianowicie XV, jest następujące: *Wszystko, co zwraca się do siebie samego, jest bezcielesne.* To właśnie twierdzenie autor wyłożył w twierdzeniu 7 tej księgi.

Drugie, które bierzemy z księgi Proklosa, czyli twierdzenie XVI, jest następujące: *Wszystko, co zwraca się do siebie samego, posiada substancję dającą się oddzielić od wszelkiego ciała.* Dowodem tego twierdzenia jest to, że skoro ciało nie jest w stanie zwrócić się do siebie samego, jak to ustalono na podstawie poprzedniego twierdzenia, to wynika z tego, że zwrócenie się do siebie samego

* W sprawie tego wyrażenia zob. interesujące uwagi M. Gogacza w: *Księga o przyczynach*, s. 117–123.

jest działaniem oddzielonym od ciała. Z kolei substancja rzeczy, której działanie daje się oddzielić od ciała, sama także z konieczności jest taka. Dlatego wszystko, co może zwrócić się do siebie samego, daje się oddzielić od ciała.

Trzecie twierdzenie, które bierzemy z jego księgi, to jest XLIII, jest następujące: *Wszystko, co zwraca się do siebie samego, jest samoistne*, to znaczy trwale istniejące samo przez się*. Tego zaś dowodzi się dzięki temu, że wszystko zwraca się do tego, przez co jest substancjalizowane**. Dlatego jeśli coś zwraca się do siebie samego ze względu na swoje bytowanie, to trzeba, żeby trwale bytowało samo w sobie.

Wreszcie czwarte twierdzenie, które bierzemy z jego księgi, to twierdzenie XLIV: *Wszystko, co ze względu na działanie zwraca się do siebie samego, jest także zwrócone do siebie pod względem substancji.* Tego zaś dowodzi się dzięki temu, że skoro zwracanie się do siebie samego jest doskonałością, to jeśli pod względem substancji [coś] nie odnosiłoby się do siebie samego, a pod względem działania tak, wówczas wynikałoby z tego, że działanie jest lepsze i doskonalsze niż substancja [czegoś takiego].

Piąte z kolei twierdzenie, które bierzemy z księgi Proklosa, to jest LXXXIII, jest następujące: *Wszystko, co poznaje siebie samo, zwraca się także do siebie samego*

* Użytemu w tym zdaniu terminowi „samoistność" odpowiada w oryginale łacińskim słowo *authypostaton*, co jest oczywiście dokładną kalką z greki, w której występuje termin αυτούποστατον, który oznacza „rzecz, która sama podtrzymuje swoją substancję, względnie istotę".

** W oryginale jest *substantificatur*. Akwinata używa tego technicznego neologizmu metafizycznego również gdzie indziej. Termin ten sugeruje niedwuznacznie, że jego metafizyka dopuszcza pewien realny dynamizm, zawarty w samej istocie (substancji) bytu, która nie jest wyłącznie statyczną strukturą, ale też jakimś najgłębszym źródłem wszelkiej aktywności rzeczy, a nawet w pewnym sensie samą aktywnością.

pod każdym względem. Dowód twierdzenia jest taki, że to, co samo siebie poznaje, zwraca się do siebie samego przez swoje działanie, a w konsekwencji przez swoją istotę, co jest jasne na podstawie twierdzenia poprzedniego.

Jako szóste przyjmujemy twierdzenie CLXXXVI z jego księgi, które jest następujące: *Wszelka dusza jest substancją bezcielesną i dającą się oddzielić od ciała.* Twierdzenia tego w ten sposób się dowodzi na podstawie poprzednich: dusza poznaje samą siebie, a więc zwraca się do siebie samej pod każdym względem, a więc jest bezcielesna i dająca się oddzielić od ciała.

Mając więc już ustalone te sprawy, należy rozważyć trzy [twierdzenia względem duszy], które przyjmuje się w tej księdze. Pierwsze z nich jest takie, że dusza *zna swoją istotę*, a to, co się tutaj mówi, należy rozumieć właśnie w odniesieniu do duszy. Drugim twierdzeniem jest to, co [można] z tego wywnioskować, że [dusza] *powraca do swojej istoty powracaniem zupełnym*. Jest to dokładnie to samo, co zostało powiedziane w twierdzeniu Proklosa, że *wszystko, co poznaje siebie samo, zwraca się także do siebie samego pod każdym względem*, a rozumie się przez to właśnie powracanie lub zwrócenie się zupełne, zarówno pod względem substancji, jak i działania, jak już zresztą zostało powiedziane. Tego zaś, że to drugie twierdzenie wynika z pierwszego, autor dowodzi w ten sposób, że skoro mówię, iż *wiedzący zna swoją istotę*, to samo „znać" oznacza działanie umysłowo poznawalne, a więc jest jasne, że przez to, iż *wiedzący zna swoją istotę, powraca*, to znaczy zwraca się *przez swoje działanie umysłowo poznawalne do swojej istoty*, mianowicie poznając ją. To natomiast, że należy tę sytuację nazywać „powrotem" lub „zwróceniem się", wyjaśnia tym, że skoro dusza zna swoją istotę, to *wiedzący oraz to, co jest przedmio-*

tem wiedzy, są jedną rzeczą. W ten zatem sposób *wiedza*, za sprawą której [dusza] *zna swoją istotę*, to znaczy samo działanie umysłowo poznawalne, *wywodzi się z niej, o ile jest wiedząca, i odnosi się do niej, o ile jest znana*. W ten sposób zachodzi tam pewne krążenie, które jest domniemane w słowie „powracanie" lub [wyrażeniu] „zwrócenie się". Z tego zaś, że [dusza] ze względu na swoje działanie powraca do swojej istoty, autor wnioskuje ostatecznie, że także ze względu na swoją *substancję powraca do swojej istoty*. W ten sposób właśnie dokonuje się powrót zupełny ze względu na działanie oraz substancję. Następnie wykłada, czym jest *powracanie* pod względem substancji *do swojej istoty*. Te bowiem byty są nazywane powracającymi do siebie samych pod względem substancji, które trwale bytują same przez się, posiadając *trwałość* w ten sposób, że nie są zwrócone do czegoś innego, co by je same podtrzymywało [w bytowaniu], jak jest z odniesieniem przypadłości do podmiotów. A przysługuje to duszy lub jakiemukolwiek znającemu siebie samego, ponieważ każda taka [rzecz] *jest substancją prostą, wystarczającą* sobie [do bytowania] *dzięki samej sobie*, niepotrzebującą jakby materialnego podłoża. To natomiast, że *dusza da się oddzielić od ciała*, jak przedstawia się to w twierdzeniu Proklosa, może być trzecim [twierdzeniem na jej temat].

Pierwszego z nich, że mianowicie dusza zna swoją istotę, w tym miejscu nie dowodzi się. Dowodzi się jednak w księdze Proklosa w ten sposób: *Że zaś poznaje samą siebie, jest czymś oczywistym. Jeśli bowiem poznaje rzeczy, które są „ponad" nią samą, to o wiele bardziej powstała po to, by poznawać samą siebie, jak gdyby dzięki przyczynom, które są „przed" nią samą, poznając samą siebie*[89].

[89] Por. Proklos, *Elementy teologii*, kometarz do twierdzenia CLXXXVI.

Fragment ten należy starannie rozważyć, skoro dotyczy poznania [dokonywanego przez] intelekty. Stwierdził przecież [autor], że intelekt pierwszy poznaje tylko siebie samego, co zostało już powiedziane w twierdzeniu 13, że mianowicie jest on samą umysłowo poznawalną, idealną formą. Natomiast pozostałe intelekty tak jakby mu bliskie uczestniczą w pierwszym intelekcie i formie umysłowej poznawalności oraz sile intelektualności, jak twierdzi Dionizy w IV rozdziale *O imionach Bożych*, że najwyższe *substancje* są intelektualne oraz *umysłowo poznawalne i właśnie intelektualne*[90]. Dlatego każdy z nich poznaje siebie samego oraz to, co wyższe, w czym uczestniczy. Ale ponieważ dusza intelektualna [tj. ludzka] w niższy sposób uczestniczy w intelekcie pierwszym, to w [strukturze] swojej substancji posiada tylko siłę intelektualności. Dlatego też [dusza taka] poznaje swoją substancję nie przez swoją istotę, ale, według platoników, dzięki rzeczom wyższym, w których uczestniczy, zaś według Arystotelesa w III księdze *O duszy* – za sprawą postaci umysłowo poznawalnych, które w pewien sposób urzeczywistniają formy [poznawcze], o ile dzięki nim właśnie staje się [poznająca] w akcie[91].

16

Wszystkie moce, które nie mają kresu, są zależne od czegoś pierwszego nieskończonego, co jest mocą [wszystkich] mocy, ale nie dlatego, że są one nabyte, trwałe i znajdu-

---

[90] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. IV, § 1 (PG 3, 693 B), *Dionysiaca* 1, 147; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. IV, lekcja 1, 276.

[91] Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. III, rozdz. 4 (430 a 1–2); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy"*, ks. III, lekcja 9, 724 i n.

jące się wśród rzeczy, chociaż są mocą rzeczy posiadających trwałość.*

Gdyby ktoś jednak powiedział, że pierwszy byt stworzony, mianowicie inteligencja, jest mocą, która nie ma kresu, to powiemy, że byt stworzony nie jest mocą, ale [że posiada] pewną moc. A jego moc z pewnością jest stworzona jako nieskończona tylko wobec rzeczy niższych, a nie wyższych, ponieważ sama nie jest mocą czystą, która jest mocą tylko dlatego, że jest właśnie mocą. Jest ona też rzeczą, która nie jest ograniczana ani przez rzeczy niższe, ani też przez wyższe. A zatem pierwszy byt stworzony, mianowicie inteligencja, posiada kres, a jej moc jest skończona, ze względu na co pozostaje [zależna] od swojej przyczyny.

Natomiast pierwszy byt stwarzający jest nieskończony, właśnie pierwszy oraz czysty. Jest tak, ponieważ jeśli byty mocniejsze nie posiadają kresu z powodu swojej zawartości uzyskanej od nieskończonego i czystego bytu pierwszego, ze względu na co są bytami, i jeśli byt pierwszy sam jest tym, co powoduje rzeczy, które nie mają kresu, to wówczas on sam bez wątpienia jest „ponad" nieskończonością. Natomiast pierwszy byt stworzony, mianowicie inteligencja, nie jest [w istocie] nieskończony, chociaż mówi się, że jest taki. Podobnie jak nie mówi się, że to, co nie jest skończone, istnieje samo z siebie.

Byt pierwszy zatem jest miarą umysłowo poznawalnych bytów pierwszych oraz zmysłowo poznawalnych bytów wtórnych, ponieważ on sam jest tym, który stworzył byty i nadał im miarę odpowiadającą każdemu bytowi.

Powtarzamy więc i mówimy, że byt pierwszy stwarzający jest „ponad" tym, co nieskończone, ale już stworzony byt drugi jest nieskończo-

---

* W edycji *Księgi o przyczynach* dokonanej przez Pattina, z której korzystał w swoim tłumaczeniu M. Gogacz, brzmienie twierdzenia 16 jest nieco inne: *Wszystkie moce, które nie mają kresu, zależą od pierwszej nieskończoności, która jest mocą mocy, nie dlatego, że jest ona przyjęta, trwała, stała w rzeczach bytujących, lecz że jest mocą rzeczy bytujących, mającą trwałość.* W tej wersji wyjaśnienie zależności rzeczy skończonych od pierwszej nieskończoności wyraźnie opiera się na wyliczeniu zaprzeczonych cech, których nie posiada pierwsza nieskończoność, a nie, jak w wersji Saffreya, na wyliczeniu cech, które posiadają rzeczy zależne od pierwszej nieskończoności. Powodem tych różnic są inne lekcje w ustalonym przez obydwu wydawców tekście oryginalnym w wersji łacińskiej. U Pattina fragment, o który nam chodzi, brzmi następująco: *non quia ipsa sit aquisita, fixae* itd. Wersja Saffreya wygląda zaś tak: *non quia sunt aquisitae, fixae* itd.

ny, a to, co znajduje się „między" pierwszym bytem stwarzającym oraz drugim bytem stworzonym, nie jest skończone. Natomiast pozostałe dobra proste, takie jak życie i światło, oraz te, które są do nich podobne, są przyczynami wszystkich rzeczy posiadających dobra. Jest tak mianowicie dlatego, że coś nieskończonego pochodzi od przyczyny pierwszej, a to, co jest pierwszym stworzeniem, jest przyczyną wszelkiego życia. I podobnie pozostałe dobra „zstępujące" od pierwszej przyczyny przede wszystkim na pierwsze stworzenie, to jest na inteligencję, dalej „zstępują" na pozostałe skutki umysłowo poznawalne oraz cielesne właśnie za pośrednictwem inteligencji.

Mając już ustaloną różnicę między przyczynami wyższymi i po przeanalizowaniu poszczególnych części tego podziału, autor przystępuje do opisania ich wzajemnych relacji. W tej sprawie dokonuje trzech rzeczy. Po pierwsze, wykazuje, w jaki sposób byty niższe zależą od wyższych, po drugie, wykazuje, w jaki sposób byty wyższe wpływają na niższe, a konkretnie w twierdzeniu 20, gdzie stwierdza: *Przyczyna pierwsza rządzi* itd., po trzecie wreszcie, wykazuje, w jaki sposób byty niższe w rozmaity sposób przyjmują wpływ pierwszego bytu wpływającego, konkretnie w twierdzeniu 24, tam, gdzie mówi: *Przyczyna pierwsza istnieje* itd. W związku z pierwszym zagadnieniem robi dwie rzeczy. Po pierwsze, wykazuje, w jaki sposób byty niższe zależą od wyższych ze względu na moc, po drugie zaś, w jaki sposób zależą od nich pod względem substancji oraz swojej natury. Czyni to w twierdzeniu 18, gdzie zauważa: *Wszystkie rzeczy mają istotę.* I znowu, w związku z pierwszą kwestią robi dwie rzeczy. Po pierwsze, wykazuje, że wszystkie moce nieskończone zależą od pierwszej nieskończonej mocy, po drugie zaś, wykazuje, w jaki sposób bardziej lub mniej się do niej upodabniają. Czyni to w twierdzeniu 17 tam, gdzie mówi: *Wszelka moc zjednoczona* itd.

W odniesieniu do kwestii pierwszej przyjmuje takie twierdzenie: *Wszystkie moce, które nie mają kresu, są*

zależne od czegoś pierwszego nieskończonego, co jest mocą [wszystkich] mocy, ale nie dlatego, że są one nabyte, trwałe i stałe wśród rzeczy, chociaż są mocami rzeczy posiadających trwałość. Jednakże druga część tego twierdzenia wydaje się we wszystkich egzemplarzach księgi błędna. Powinno bowiem być powiedziane w liczbie pojedynczej: *ale nie dlatego, że ona sama jest nabyta, trwała i stała wśród rzeczy, chociaż jest mocą* itd., co odnosi się do wyrażenia: *mocą [wszystkich] mocy**. Jest to jasne na podstawie księgi Proklosa, której twierdzenie XCII jest następujące: *Wszelka wielość nieskończonych mocy wywodzi się z jednej pierwszej i nieskończonej, która nie jest mocą dopuszczającą udział w sobie, ani też nie istnieje ona trwale w mocach [późniejszych], lecz [tylko] sama w sobie. Nie jest też ona mocą jakiegoś bytu uczestniczącego, lecz wszystkich bytów, które są skutkami.*

W tekście tym, po pierwsze, należy rozważyć, że *moc nieskończona* jest orzekana o jakiejkolwiek rzeczy, istniejącej zawsze tak, jak zostało to już powiedziane w twierdzeniu 4, o ile mianowicie spostrzegamy, że te rzeczy, które mogą trwać w większym stopniu, posiadają większą moc bytowania. Dlatego te rzeczy, które mogą trwać w nieskończoność, posiadają w tym względzie moc nieskończoną. Natomiast według opinii platoników, wszystko, co znajduje się w wielu rzeczach, trzeba sprowadzić do czegoś jednego, co [tylko] dzięki swojej istocie jest takie, [a nie inne], dzięki czemu inne rzeczy właśnie na zasadzie uczestnictwa [też] są nazywane takimi. Dlatego

* Zob. przypis poprzedni. W świetle tej uwagi Tomasza nieco dziwna wydaje się przesadna skrupulatność Saffreya, który w imię historycznej wierności manuskryptom podaje lekcję, którą i tak sam Akwinta w *Komentarzu* poprawia jako niezgodną merytorycznie z szerszym kontekstem tego twierdzenia.

według nich moce nieskończone sprowadzają się do czegoś pierwszego, co jest istotowo nieskończonością mocy, nie [jednak] w ten sposób, że [to coś] jest mocą, w której uczestniczy jakaś rzecz trwale istniejąca, ale ponieważ jest trwale istniejąca sama przez się. To zaś, według platoników, nie jest samą ideą bytu, gdyż tego rodzaju byt oddzielony bez wątpienia posiada moc nieskończoną, ale razem z tym posiada także skończoność, jak w twierdzeniu 4 zostało ustalone. Dlatego pozostaje [przyjąć], że to, co jest istotowo samą nieskończonością, nie jest pierwszą mocą. [Platonicy] nie przyjmowali więc, że ta idea nieskończoności jest czymś pierwszym wprost, ponieważ sama nieskończoność uczestniczy w jedności oraz dobru, i dlatego coś pierwszego wprost jest jednością oraz dobrem. Natomiast to coś nieskończonego oraz idealnego, od czego zależą wszystkie moce nieskończone, jest czymś *pośrednim między* jednością i dobrem, które są *czymś pierwszym* wprost, *a bytem*. W taki też sposób wykłada to twierdzenie Proklos.

Ale ponieważ autor tej księgi nie przyjmuje realnego zróżnicowania między tego rodzaju oderwanymi formami idealnymi, które są orzekane ze względu na swoją istotę, lecz przypisuje je wszystkie czemuś jednemu pierwszemu, co jest Bogiem, jak to stało się jasne na podstawie słów Dionizego, to dlatego, według zamiaru tego autora, to coś *pierwszego nieskończonego*, od czego *wszystkie moce* nieskończone zależą, jest pierwsze wprost, a to właśnie jest Bogiem. Natomiast przez *byt*, o czym zresztą wspomina Proklos, który znajduje się „pod" *czymś nieskończonym*, nie rozumie idei bytu, lecz bardziej *pierwszy byt stworzony*, który jest *inteligencją*. Tego natomiast, czego Proklos dowodzi na temat idei bytu, tutaj dowodzi się w odniesieniu do pierwszego bytu stworzonego, który jest właśnie inte-

ligencją. Stwierdza więc: *Jeśli ktoś* chciałby powiedzieć, *że pierwszy byt stworzony*, którym jest *inteligencja*, jest *mocą* nieskończoną, nie będzie jednak musiał mówić, *że* ona sama jest istotowo *mocą, chociaż jest* posiadającą moc. Dlatego też [inteligencja] nie jest tym czymś *pierwszym nieskończonym*, od czego zależą *wszystkie moce* nieskończone. A ponieważ nie jest pierwszą mocą nieskończoną, to dzięki temu wychodzi na jaw, że nie jest nieskończona na wszystkie sposoby i ze względu na cokolwiek, lecz jest *nieskończona* tylko wobec *czegoś niższego, a nie czegoś wyższego*. Z pewnością też stwierdza się, że moc inteligencji jest właśnie taka, ponieważ nie jest ogarniana przez te byty, które znajdują się „pod" nią samą. Nie jest zaś nieskończona wobec *czegoś wyższego*, ponieważ jest przekraczana [pod względem doskonałości] przez to, co od niej wyższe, czego akt pojmowania ogranicza ją. Dlatego i Proklos w twierdzeniu XCIII mówi: *Każda rzecz nieskończona wśród bytów nie jest nieskończona ani dla rzeczy przewyższających ją, ani dla siebie samej*, ponieważ tak, jak on sam tamże dowodzi, każda rzecz z osobna jest ograniczana i określana przez siebie samą oraz przez byty wyższe. Natomiast przez byty niższe nie może być ani ograniczana, ani określana. Dlatego też moc inteligencji nie istnieje ze względu na wszystkie rzeczy nieskończone, gdyż *nie przysługuje* jej *moc czysta*, to znaczy nie jest mocą istotowo w ten mianowicie sposób, żeby była mocą trwale istniejącą. Taka *rzecz* bowiem, która jest mocą istotowo, nie jest *ograniczana ani przez coś niższego, ani przez coś wyższego*. Nie ma bowiem czegoś wcześniejszego, przez co mogłaby zostać określona. Lecz *inteligencja*, która jest czymś *pierwszym stworzonym, posiada kres, a jej kres jest [tym czymś], ze względu na który pozostaje [zależna od swojej przyczyny]*, to znaczy ze względu na to, że brakuje

jej czegoś względem bytu od siebie wyższego, pozostając jakby „poza" nim samym i jak gdyby nie mogąc osiągnąć [doskonałości] jego samego.

Z kolei wykazuje, czym jest to *coś pierwszego nieskończonego*, od czego zależą *wszystkie moce* nieskończone. Jako to coś właśnie przyjmuje się tutaj bez wątpienia *pierwszy byt stwarzający*, mianowicie Boga, który *jest czymś pierwszym, nieskończonym i czystym*, jakby istotowo istniejącą nieskończoną mocą. Dowodzi zaś tego, *ponieważ* inteligencje, które nazywa tutaj *wiedzącymi* oraz *silnymi*, a to z powodu wielkości mocy, którą posiadają, są nieskończone *ze względu na uzyskanie swojej [mocy]*, to znaczy uczestnictwo w *czymś pierwszym*, co jest *nieskończone i czyste* [bytowo], to znaczy istotowo, od czego zresztą posiadają nie tylko nieskończoność, ale też bytowanie. *A jeśli byt pierwszy* stwarzający *jest tym*, który sprawia, że uczestniczące w nim *rzeczy* są nieskończone, *wówczas* trzeba, żeby *on sam znajdował się „ponad" czymś nieskończonym*. To zaś w świetle tych słów, które zostały tutaj wypowiedziane, bez wątpienia należy rozumieć tak, że byt pierwszy znajduje się „ponad" czymś nieskończonym dopuszczającym uczestnictwo [w sobie] i stworzonym. Ale, według Proklosa, orzeka się to o idei jedności i dobra[92], która z kolei, według platoników, znajduje się „ponad" ideą czegoś nieskończonego. Dlatego też wykładając [to zagadnienie], gdy stwierdził: *byt pierwszy* bytuje *„ponad" czymś nieskończonym*, dodał, że *inteligencja jest czymś nieskończonym*, mianowicie na sposób uczestnictwa, a nie istotowo, w ten mianowicie sposób, że *ona sama jest* tym, *co jest nieskończone**.

---

[92] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia XCII.

* Wywód ten jasno ukazuje opinię Akwinaty, popartą argumentacją Proklosa oraz autora *Księgi o przyczynach*, w kwestii nieskończoności jako

Na podstawie wcześniejszych wywodów [autor] wnioskuje, że skoro *byt pierwszy* udziela inteligencjom bytowania oraz nieskończoności, to sam *jest miarą pierwszych bytów*, mianowicie *umysłowo poznawalnych*, a w konsekwencji *bytów wtórnych*, mianowicie *zmysłowo odczuwalnych*, stosownie do tego, że w każdym rodzaju coś pierwszego jest miarą [całego] tego rodzaju, o ile przez zbliżenie się lub oddalenie od samej tej rzeczy coś z tego rodzaju jest poznawane jako bytujące w sposób bardziej lub mniej doskonały. Ale i sam [autor] wyjaśnia, że *byt pierwszy* jest *miarą* wszystkich *bytów, ponieważ stworzył* wszystkie *byty* wraz z właściwą [dla nich] *miarą*, która przysługuje każdej rzeczy z osobna według sposobu jej natury. A zatem właśnie z rozporządzenia bytu pierwszego wynika to, że jakaś [rzecz danego rodzaju] mniej lub bardziej zbliża się do niego samego.

Ostatecznie zaś [autor] podsumowuje poprzednie wywody, jakby streszczając ich zasadniczą intencję, i stwierdza, *że pierwszy byt stwarzający znajduje się „ponad" czymś nieskończonym*, tym mianowicie, w czym uczestniczenie jest właśnie nieskończone; *ale już byt drugi*, który jest *stworzony*, mianowicie inteligencja, *jest nieskończona na sposób uczestnictwa*. To zaś, *co jest* pośrednie *między pierwszym bytem stworzonym*, czyli inteligencją, *a drugim bytem stworzonym*, czyli ciałem zniszczalnym także, *jest nieskończone*,

---

atrybutu Bożego. Po pierwsze, nieskończoność w jego ujęciu nie jest głównym atrybutem Boga, jak na przykład u Jana Dunsa Szkota, po drugie, nieskończoność nie utożsamia się z samoistnością, i wreszcie, po trzecie, należy odróżnić nieskończoność względną od nieskończoności bezwzględnej, utożsamiającej się z brakiem jakiegokolwiek ograniczenia. Wszystkie te tezy wynikają oczywiście z egzystencjalnego charakteru metafizyki Tomasza z Akwinu, ufundowanej na gruntownym przemyśleniu i konsekwentnym akcentowaniu roli aktu istnienia w bycie. Nieskończoność zawsze jest orzekana względem czegoś, a zatem nie może charakteryzować Boga w sposób ostateczny i najgłębszy.

a więc jest ciałem niebieskim. Ale Proklos uznaje to w taki sposób, jakby idea czegoś nieskończonego była pośrednia między ideą dobra, a ideą bytu[93]. To ustanowienie porządku rzeczy wokół czegoś nieskończonego podobnie odnosi on do innych [idei] i mówi, że wszystkie inne *proste dobra*, mianowicie *życie i światło oraz im podobne, są przyczynami rzeczy posiadających* tego rodzaju *dobra*. Tak bowiem jak przyczyna pierwsza jest samą nieskończonością, a wszystkie inne [rzeczy] posiadają nieskończoność właśnie od niej, tak też przyczyna pierwsza jest samym życiem i samym światłem, i od niej samej pierwsze stworzenie, mianowicie inteligencja, posiada życie oraz światło umysłowo poznawalne. *I podobnie* też inne *dobra zstępują od przyczyny pierwszej*, przede wszystkim zapewne *na pierwsze stworzenie*, którym *jest inteligencja*, a *następnie na* inne *za pośrednictwem inteligencji*, czy to wreszcie na te inne, które są przyjmowane przez dusze intelektualne lub przez rzeczy duchowe.

17

Wszelka moc zjednoczona jest bardziej nieskończona niż moc zwielokrotniona.

Jest tak, ponieważ coś pierwszego nieskończonego, czym jest inteligencja, jest bliskie jedności, i czystej [bytowo] prawdzie. Z tego też powodu stało się tak, że w każdej mocy bliskiej jedności oraz czystej [bytowo] prawdzie jest więcej nieskończoności niż w mocy od niej dalekiej. Jest tak, ponieważ kiedy moc rozpoczyna się zwielokrotniać, wówczas ulega zniszczeniu jej jedność, a kiedy to się dzieje, ulega zniszczeniu jej nieskończoność, a jedność jej może ulec zniszczeniu tylko przez podział.

Znakiem tego jest zapewne moc podzielona oraz to, że o ile ona sama bardziej się konsoliduje i jednoczy, [o tyle] staje się większa [pod względem mocy] oraz potężniejsza i dokonuje nadzwyczajnych działań.

---

[93] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia XCII.

O ile natomiast bardziej rozpada się na części i dzieli się, [o tyle] się umniejsza oraz słabnie i powoduje marne działania.

Zostało zaś już wykazane i jest to jasne, że o ile moc bardziej zbliża się do jedności i czystej [bytowo] prawdy, [o tyle] jej jedność staje się silniejsza, oraz że o ile jedność staje silniejsza, [o tyle] bardziej ujawnia się w niej nieskończoność i staje się [ona] bardziej widoczna. Jej działania zaś są [wówczas] działaniami wielkimi, nadzwyczajnymi i szlachetnymi.

Po tym, jak w poprzednim twierdzeniu zostało wykazane, że wszystkie moce nieskończone zależą od pierwszej nieskończonej mocy, w tym twierdzeniu konsekwentnie wykazuje się, w jaki sposób jedna moc bardziej niż inna przystaje do pierwszej nieskończoności. I stwierdza autor: *Wszelka moc zjednoczona jest bardziej nieskończona niż moc zwielokrotniona.* To samo twierdzenie przyjmuje się w księdze Proklosa, w twierdzeniu XCV, wyrażając je w tych oto słowach: *Każda moc, istniejąca jako bardziej zjednoczona, jest bardziej nieskończona niż moc zwielokrotniona.* Obydwu tych rzeczy dowodzi się dwojako.

Po pierwsze, bez wątpienia dzięki rozumowi w ten oto sposób. Tak jak zostało ustalone na podstawie twierdzenia poprzedniego, wszystkie moce nieskończone zależą od czegoś pierwszego nieskończonego, co jest mocą [wszelkich] mocy. Trzeba więc, żeby w tej mierze, o ile moc była bliższa owej mocy pierwszej, o tyle bardziej uczestniczyła w jej nieskończoności. Natomiast ta pierwsza moc jest istotowo czymś jednym, trzeba więc, żeby w tej mierze, o ile coś jest bardziej jednością, o tyle posiadało moc bardziej nieskończoną. Stąd bierze się to, że moc inteligencji, która jest pierwsza między nieskończonymi mocami stworzonymi, jest najbardziej nieskończona, jako że jest bliższa pierwszej jedności. Moce zatem, które zwielokrotniają się, tylko z tego powodu są wybrakowane w stosunku do jedności i dlatego ich zdolność [sprawiania czegokolwiek]

umniejsza się. Wychodzi to na jaw w przypadku mocy poznawczych. Intelekt bowiem, który nie dzieli się na wiele władz, jest skuteczniejszy w poznawaniu niż zmysł, który różnicuje się na wiele władz. Z tego samego powodu moc poznawcza inteligencji, która nie dzieli się na zmysłową oraz intelektualną, jest silniejsza niż ludzka moc poznawcza, i to zarówno w odniesieniu do pojedynczych przedmiotów zmysłowo poznawalnych, jak i w odniesieniu do poznawania rzeczy umysłowo poznawalnych.

Po drugie, dowodzi się [niniejszego twierdzenia] przez [pewien] znak. Wśród rzeczy cielesnych i podzielnych na części spostrzegamy bowiem, że kiedy wiele z nich zostanie zgromadzonych oraz połączonych, to ich siła staje się potężniejsza, czego następstwem z kolei są nadzwyczajne działania, co jest oczywiste w przypadku wielu ludzi ciągnących jednocześnie statek, choć każdy z osobna nie mógłby go ciągnąć, ani też jego poszczególnych części. A więc, o ile moc rzeczy cielesnej bardziej się dzieli, o tyle słabiej się urzeczywistnia i powoduje działania bardziej ułomne, podobnie jak cały dom staje się ciepły dzięki wielkiemu intensywnemu ogniowi, co nie mogłoby się stać, jeśli ogień zostałby rozdzielony na poszczególne części domu.

Na podstawie tych dwóch twierdzeń autor wnioskuje to, co jest jasne w tekście.

18

Wszystkie rzeczy posiadają istotę dzięki bytowi pierwszemu, wszystkie zaś rzeczy żywe są poruszane przez swoją istotę dzięki pierwszemu życiu, wszystkie natomiast rzeczy umysłowo poznające posiadają wiedzę dzięki pierwszej inteligencji.

Jest tak, ponieważ jeśli wszelka przyczyna udziela czegoś swojemu skutkowi, to wówczas bez wątpienia byt pierwszy udziela wszystkim swoim skutkom bytu. I podobnie życie udziela swoim skutkom ruchu, ponieważ życie jest [ostatecznie] procesem [wywodzącym się] z wiecznego bytu pierwszego, pozostającego w spoczynku i pierwszym ruchem. Podobnie też inteligencja udziela swoim skutkom wiedzy, a jest tak dlatego, że wszelka wiedza prawdziwa jest niczym innym, jak właśnie inteligencją. Inteligencja zaś jest pierwszym wiedzącym, który istnieje, i wpływającym swoją wiedzą na pozostałe wiedze.

Powtarzamy zatem i twierdzimy, że byt pierwszy pozostaje w spoczynku i jest przyczyną [wszelkich] przyczyn. A jeśli on sam udziela wszystkim rzeczom bytu, to wówczas udziela on im go na sposób stwarzania. Natomiast pierwsze życie udziela życia tym [rzeczom], które znajdują się „pod" nim, nie na sposób stwarzania, ale na sposób [udzielania] formy. I podobnie inteligencja udziela wiedzy tym [rzeczom], które znajdują się „pod" nią, nie inaczej niż na sposób [udzielania] formy.

Po tym, jak zostało wykazane, że wszystkie rzeczy zależą od czegoś pierwszego pod względem swojej mocy, w tym miejscu [autor] wykazuje, że wszystko zależy od czegoś pierwszego [również] ze względu na swoja naturę. W tej sprawie czyni dwie rzeczy. Po pierwsze, wykazuje powszechną zależność rzeczy od czegoś pierwszego pod względem tych wszystkich [własności], które odnoszą się do ich natury lub substancji. Po drugie zaś, wykazuje różny stopień zbliżenia się do czegoś pierwszego, od czego [dana rzecz] zależy tak, jak powiedział to o zależności mocy, co jest obecne w twierdzeniu 19, gdzie mówi: *Wśród inteligencji* itd. Po pierwsze więc, przyjmuje takie twierdzenie: *Wszystkie rzeczy posiadają istotę dzięki bytowi pierwszemu, wszystkie zaś rzeczy żywe są poruszane przez swoją istotę dzięki pierwszemu życiu, wszystkie natomiast rzeczy umysłowo poznawalne posiadają wiedzę dzięki pierwszej inteligencji.* To samo mówi się w księdze Proklosa w twierdzeniu CII w tych oto słowach: *Z pewnością wszystko, co w jakikolwiek sposób jest bytem, składa się z kresu i czegoś*

nieskończonego ze względu na byt pierwszy. Wszystkie natomiast byty żywe są samoporuszające się dzięki pierwszemu życiu. Wszystkie byty poznające zaś uczestniczą w poznaniu dzięki pierwszemu intelektowi. Mówi też, że *wszystkie byty składają się z kresu i czegoś nieskończonego ze względu na byt pierwszy*, ponieważ, jak zostało ustalone w twierdzeniu 4, *byt stworzony jest właśnie złożony z czegoś skończonego oraz nieskończonego.*

Do zrozumienia tego twierdzenia, po pierwsze, należy z pewnością rozważyć, że wszystkie stopnie rzeczy wydają się sprowadzać do trzech, czyli do bytowania, życia i rozumienia. Jest tak dlatego, że każda rzecz może być rozważana trojako. Po pierwsze, zapewne ze względu na siebie samą, i tak przysługuje jej właśnie bytowanie, po drugie, o ile zmierza do czegoś innego, i tak przysługuje jej poruszanie się, wreszcie, po trzecie, że zawiera w sobie inne [rzeczy], i tak przysługuje jej rozumienie, ponieważ poznanie doskonali się ze względu na to, że coś poznanego znajduje się w poznającym, ale z pewnością nie materialnie, lecz formalnie. Jak bowiem posiadanie czegoś w sobie formalnie, a nie materialnie, w czym zawiera się właśnie istota poznawania, jest najszlachetniejszym sposobem posiadania lub zawierania czegoś [w sobie], tak też poruszanie siebie samego jest najszlachetniejszą odmianą ruchliwości, a w tym właśnie zawiera się przecież istota życia. Te byty bowiem nazywamy żywymi, które w jakiś sposób poruszają siebie same. Natomiast bytowanie, które jest czymś pierwszym, jest wspólne wszystkim [bytom], ale nie wszystkie odnoszą się do tej doskonałości, o ile są samoporuszające się. Dlatego nie wszystkie byty są żywe, lecz tylko niektóre, które są między nimi doskonalsze. I na odwrót, nie wszystkie [byty], które poruszają same siebie lub poruszają inne, poruszają się na sposób poznania, lecz na przykład dzięki jakiejś

zasadzie materialnej, jak to się dzieje w przypadku roślin. Dlatego też nie wszystkie byty żyjące osiągają [bytowy] stopień poznania, lecz tylko te, w których zasada poruszania jest czymś formalnym, pozbawionym materii, gdyż nawet sam zmysł przyjmuje postaci zmysłowo poznawalne bez materii, jak stwierdza się to w II księdze *O duszy**.

Po drugie, należy rozważyć, że w każdym rodzaju znajduje się przyczyna tego, co jest pierwsze w owym rodzaju, za sprawą czego ustanawiane są wszystkie rzeczy, które znajdują się w tym rodzaju, jak wśród ciał elementarnych ogień jest czymś pierwszym ciepłym, od którego wywodzi się wszelkie ciepło gatunkowe. Nie można jednak w jakimś porządku rzeczy postępować w nieskończoność. Trzeba więc, żeby w porządku bytów było coś pierwszego, co wszystkiemu udziela bytowania. To właśnie stwierdza [autor], że [mianowicie] *wszystkie rzeczy posiadają istotę dzięki bytowi pierwszemu*. Podobnie trzeba też, żeby w rodzaju bytów ożywionych było coś pierwszego, za sprawą czego wszystkie one są żywe, oraz to, że dla bytów żywych czymś właściwym jest, iż poruszają same siebie. Dlatego [autor] mówi, że *wszystkie rzeczy żywe są poruszane przez swoją istotę*, to znaczy są poruszające same siebie, *dzięki pierwszemu życiu*. Dlatego też w księdze Proklosa mówi się: *Wszystkie byty żywe poruszające same siebie są [takie] dzięki pierwszemu życiu*. Że zaś poruszanie siebie samego pochodzi od pierwszego życia, tego dowodzi [autor], dodając: *ponieważ życie jest procesem wywodzącym się od*

* Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. II, rozdz. 12 (424 a 18–19); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy"*, ks. II, lekcja 24, 551. Fragment świadczący o tym, że Akwinata za Arystotelesem uznawał coś takiego, jak „abstrakcja zmysłów", czyli niższy stopień dematerializacji danych poznawczych na poziomie zmysłowym. Ściśle rzecz biorąc, nie ma więc w tym ujęciu w ogóle czegoś takiego, jak poznanie czysto zmysłowe w znaczeniu materialnym.

wiecznego bytu pierwszego, pozostającego w spoczynku. Żeby to zrozumieć, należy wiedzieć, że wcześniejsze jest jakieś bytowanie w sobie niż bycie poruszanym ku czemuś innemu. Dlatego bycie poruszanym zakłada uprzednio bytowanie. A jeśli samo bytowanie jest takie, jakby znajdowało się „pod" czymś poruszanym, to znowu trzeba będzie założyć wpierw jakąś zasadę ruchu i tak dociera się aż do jakiegoś bytu nieruchomego, który jest zasadą poruszania siebie samego i wszystkich [pozostałych bytów]. To zaś jest właśnie pierwszym życiem. Dlatego jest oczywiste, że życie we wszystkich bytach żyjących jest pewnym *procesem, wywodzącym się* z pewnego *wiecznego bytu pierwszego, pozostającego w spoczynku*, to znaczy bez żadnego poruszenia podmiotu. Podobnie też w porządku bytów poznających trzeba, żeby było coś pierwszego. Jest więc oczywiste, że w porządku doskonałości oraz natury poznanie intelektualne jest wcześniejsze od zmysłowego, ponieważ jest bardziej niematerialne. Dlatego to właśnie dzięki intelektowi, jako czemuś wyższemu, sądzimy o poznaniu zmysłowym, jako o czymś niższym. Natomiast w samym poznaniu intelektualnym jest oczywiste, że dociekanie rozumujące* przebiega na podstawie zasad, które są znane same przez się, które to zasady [są rozpoznawane i formułowane] przez intelekt. Dlatego też rozum następuje po intelekcie**.

* Wyrażenie *ratiocinativa inquisitio* można też oddać przez polskie wyrażenie „dociekanie rozumowe", ale wydaje się, że z kontekstu wynika, iż Tomaszowi bardziej w tym miejscu chodzi o podkreślenie, że dociekanie to jest przechodzeniem od przesłanek do wniosków, a więc ma postać pewnego procesu intelektualnego, niż o to, że ma ono charakter rozumowy, co oczywiście też jest prawdą.

** Ważna uwaga, podkreślająca wyższość tego, co w języku technicznym klasycznej metafizyki poznania nazywa się „rozumieniem", w stosunku do tego, co nazywa się „rozumem", czyli taką funkcją intelektu, która polega na przeprowadzaniu wszelkiego typu rozumowań i argumentacji, zakładających z kolei jakieś proste, fundamentalne rozumienie rzeczywistości.

A zatem czymś pierwszym w porządku poznających jest intelekt i dlatego trzeba, żeby *wszystkie rzeczy umysłowo poznawalne*, to znaczy poznające, *posiadały wiedzę*, to znaczy poznanie, *dzięki pierwszej inteligencji*. Dlatego też i w księdze Proklosa mówi się: *Wszystkie byty poznające uczestniczą w poznaniu dzięki pierwszemu intelektowi*[94]. Argumentem, który na to wskazuje, jest to, że *wszelka wiedza* zasadniczo *jest tylko inteligencją*. Inteligencja bowiem, jak mówi Proklos, jest jakimś *szczytem* wszelkiego poznania. Dlatego *inteligencja jest pierwszym* poznającym *oraz wpływającym* [swoim] poznaniem na wszystkie [byty] poznające.

Jak zostało już powiedziane, według platoników, byt pierwszy, który jest ideą bytu, jest czymś „ponad" pierwszym życiem, to znaczy „ponad" ideą życia, a pierwsze życie jest z kolei czymś „ponad" pierwszym intelektem idealnym. Ale według Dionizego byt pierwszy i pierwsze życie oraz pierwszy intelekt są czymś jednym i tym samym, co jest Bogiem. Dlatego także Arystoteles w XII księdze *Metafizyki* przypisuje pierwszej zasadzie, że jest intelektem, a jej poznawanie jest życiem i dzięki temu właśnie wszystko posiada bytowanie, życie oraz rozumienia za sprawą tej pierwszej zasady[95].

Po trzecie, należy rozważyć, że te trzy [tj. bytowanie, życie, rozumienie] są spowodowane w rzeczach w różny sposób, czy to, według platoników, przez różne zasady, czy przez tę samą zasadę, według doktryny wiary [chrześcijańskiej] oraz Arystotelesa. Istnieje bowiem dwojaki sposób powodowania: jeden zapewne taki, w którym coś staje się przy założeniu uprzedniego istnienia czegoś

---

[94] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia CII.

[95] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. XII, rozdz. 7 (1072 b 24); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. XII, lekcja 8, 2539–2544.

innego. Mówi się, że w ten właśnie sposób staje się coś przez nadanie formy, ponieważ to, co dochodzi później, odnosi się do tego, co było zakładane wcześniej właśnie na sposób formy [substancjalnej]. W inny sposób jest coś powodowane bez niczego uprzednio istniejącego. Mówi się, że w ten z kolei sposób coś staje się przez stwarzanie. Ponieważ więc rozumienie zakłada życie, a życie zakłada uprzednio bytowanie, to bytowanie nie zakłada już czegoś innego wcześniejszego, stąd bierze się to, że *pierwszy byt udziela bytowania wszystkim [rzeczom] na sposób stwarzania*. *Pierwsze życie* natomiast, czymkolwiek by ono było, *nie udziela* życia *na sposób stwarzania*, ale *na sposób formy*, to znaczy udzielenia formy. I podobnie należy powiedzieć o *inteligencji*. Na podstawie tego zaś jest jasne, że skoro [autor] wcześniej stwierdził, że inteligencja jest przyczyną duszy*, to nie rozumiał tego tak, że mogłaby ona być jej przyczyną na sposób stwarzania, lecz tylko na sposób nadania formy, jak to zostało już wyłożone.

19

Wśród inteligencji istnieje taka, która jest inteligencją boską, ponieważ ona sama czerpie z dóbr pierwszych, które pochodzą od przyczyny pierwszej, na wiele sposobów przyjmowania. Istnieje też wśród nich taka inteligencja, która jest tylko inteligencją, ponieważ nie przyjmuje ona [niczego] od dóbr pierwszych inaczej niż za pośrednictwem inteligencji. Między duszami natomiast istnieje taka, która jest duszą umysłowo poznawalną, ponieważ ona sama jest zależna od inteligencji, wśród nich zaś istnieje to, co jest wyłącznie duszą. Z kolei między ciałami naturalnymi istnieje takie, któremu

* Zob. komentarz do twierdzenia 2.

przysługuje dusza rządząca nim samym i sprawująca kierownictwo nad nim samym, ale są też między nimi takie, które są wyłącznie ciałami naturalnymi nieposiadającymi duszy.

Dzieje się to w ten właśnie sposób, ponieważ ona sama [tj. natura bytu spowodowanego]* nie jest cała umysłowo poznawalna, nie jest też cała ożywiona, ani cielesna, ani też nie zależy od przyczyny, która znajduje się „ponad" nią, chyba że tylko ta, która z nich jest zupełna i całkowita [bytowo] i która [ponadto] zależy właśnie od przyczyny znajdującej się „ponad" nią. Jest tak, ponieważ nie każda inteligencja zależy pod względem dóbr od przyczyny pierwszej, lecz przede wszystkim tylko ta z nich, która jest inteligencją zupełną i całkowitą. [Tylko] ona sama bowiem jest w stanie przyjmować dobra zstępujące od przyczyny pierwszej i zależeć [bezpośrednio] od nich, aby w większym stopniu urzeczywistniła się jej jedność. I podobnie nie każda dusza zależy od inteligencji, lecz tylko ta, która z nich jest zupełna i całkowita [bytowo] i bardziej współwystępująca z inteligencją, dzięki temu, że właśnie od niej zależy i jest inteligencją zupełną. Podobnie też nie każde ciało naturalne posiada duszę, lecz tylko to, które jest zupełne i całkowite [bytowo], tak jakby było rozumne. Ta sama forma [zależności] dotyczy również pozostałych porządków [rzeczy] umysłowo poznawalnych.

Po tym, jak autor wykazał w poprzednim twierdzeniu, że wszystkie rzeczy ze względu na swoją naturę zależą od czegoś pierwszego, w tym miejscu wykazuje, w jaki sposób niektóre z nich w rozmaity sposób, ze względu na uczestnictwo, zbliżają się do naturalnej doskonałości i przyjmuje takie oto twierdzenie: *Wśród inteligencji istnieje taka, która jest inteligencją boską, ponieważ ona*

* Niejasność i dającą się zauważyć pewną niekonsekwencję tego fragmentu M. Gogacz w swoim tłumaczeniu *Księgi o przyczynach* wyjaśnia następująco: „A. Pattin na s. 87 zwraca uwagę, że według Idziego Rzymianina w uszkodzonym miejscu tekstu winno się znaleźć wyrażenie „natura entis causati". Pattin dodaje, że tekst arabski jest także niepełny i że łacińska wersja oddaje raczej myśl Proklosa (twierdzenia 110–111), niż myśl oryginału arabskiego" (zob. *Księga o przyczynach*, s. 172). W swoim tłumaczeniu, zakładającym że chodzi tutaj o naturę stworzoną, uznałem te uwagi za słuszne.

sama czerpie z dóbr pierwszych, które pochodzą od przyczyny pierwszej na wiele sposobów przyjmowania. Istnieje też wśród nich taka inteligencja, która jest tylko inteligencją, ponieważ nie przyjmuje ona [niczego] od dóbr pierwszych inaczej niż za pośrednictwem inteligencji. Między duszami natomiast istnieje to, co jest duszą umysłowo poznawalną, ponieważ ona sama jest zależna od inteligencji, wśród nich zaś istnieje taka, która jest wyłącznie duszą. Z kolei między ciałami naturalnymi istnieje takie, któremu przysługuje dusza rządząca nim samym i sprawująca kierownictwo nad nim samym, ale są też między nimi takie, które są wyłącznie ciałami naturalnymi nieposiadającymi duszy. Twierdzenie to znajduje się również w księdze Proklosa jako CXI, [wyrażone] w takich oto słowach: *W każdym łańcuchu intelektualnym (to znaczy uporządkowaniu) są z pewnością takie, które są intelektami boskimi i które przyjmują jakieś rzeczy wtórne od bogów (to znaczy udziały), i takie, które są tylko intelektami. Natomiast wśród wszystkich [bytów] ożywionych (mianowicie ich łańcucha) są takie, które bez wątpienia są duszami intelektualnymi, zależnymi od właściwych [sobie] intelektów, i takie, które są tylko duszami. A w obrębie całej natury cielesnej są takie, które zapewne posiadają dusze, stojące przy nich niejako „z góry", oraz takie, które są tylko naturami pozbawionymi obecności dusz.*

Żeby zaś stało się to oczywiste, należy wiedzieć, że, według platoników, wśród rzeczy napotyka się poczwórny porządek. Pierwszy był porządek bogów, to znaczy form idealnych, między którymi był jeszcze porządek [ustanowiony] stosownie do powszechności form, jak już zostało stwierdzone. „Pod" tym porządkiem zaś jest porządek intelektów oddzielonych, „pod" którym z kolei znajduje się porządek dusz, a „pod" nim wreszcie jest porządek ciał. Te właśnie trzy niższe porządki przyjmuje się ze względu na

trzy [natury], które zostały wskazane w następnym twierdzeniu, gdyż ciała uczestniczą tylko w bytowaniu, dusze natomiast, według właściwej [sobie] natury, uczestniczą dalej w bytowaniu oraz życiu, wreszcie intelekty uczestniczą w bytowaniu, życiu oraz rozumieniu. Natomiast przyczynowość tych [natur] odnosi się do porządku boskiego i albo według platoników przyjmuje się wielu bogów podporządkowanych jednemu, albo, według nas, tylko jednego posiadającego w sobie wszystko. Powszechność przyczynowości jest bowiem czymś właściwym Bogu.

Tego rodzaju porządki zaś, skoro wywodzą się od czegoś jednego i pierwszego, posiadają wobec siebie nawzajem pewną ciągłość w ten sposób, że porządek ciał graniczy niejako z porządkiem dusz, a porządek dusz graniczy z porządkiem intelektów, który z kolei graniczy z porządkiem boskim. Gdziekolwiek zatem rozmaite porządki są ze sobą nawzajem powiązane, trzeba, żeby to, co jest najwyższe w porządku niższym, z powodu bliskości względem porządku wyższego uczestniczyło w pewnej doskonałości tegoż porządku. Dostrzegamy to w sposób oczywisty w rzeczach naturalnych, gdyż niektóre zwierzęta uczestniczą w jakimś podobieństwie rozumu, a pewne rośliny z kolei uczestniczą w jakimś rozróżnieniu na płeć, które właściwe jest rodzajowi zwierząt*. Dlatego Dionizy w VII rozdziale *O imionach Bożych* twierdzi, że dzięki Boskiej mądrości *kresy rzeczy pierwszych są powiązane z początkami rzeczy następnych*[96]. Tak więc te, które są

* Interesująca wypowiedź, która, jak się wydaje, wskazuje na pewną możliwość dynamiczno-ewolucyjnego rozumienia świata przyrody, nawet na gruncie statycznej ontycznie metafizyki Akwinaty.

[96] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. VII, § 3 (PG 3, 872), *Dionysiaca*, I, 407, 3–4; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. VII, lekcja 4, 733.

najwyższe w porządku intelektów lub inteligencji, za sprawą bliższego i doskonalszego uczestnictwa zależą od Boga, bardziej uczestnicząc w Jego dobrach oraz Jego powszechnej przyczynowości. Dlatego też nazywane są one intelektami boskimi bądź boskimi inteligencjami, podobnie jak i Dionizy mówi, że najwyżsi aniołowie istnieją jakby *rozmieszczeni w przedsionkach* boskości[97]. Natomiast intelekty niższe, które nie osiągają aż tak wzniosłego uczestnictwa w Boskim podobieństwie, są tylko intelektami nieposiadającymi owej Boskiej godności. Ze względu na intelekty ta sama zasada dotyczy dusz, gdyż dusze najwyższe są intelektualne jako bliskie porządkowi intelektów. Inne dusze niższe natomiast nie są intelektualne, ale posiadają tylko to, co jest [właściwe] duszy, że mianowicie są ożywiające, jak to najbardziej jest oczywiste w przypadku dusz zwierząt oraz roślin. I wreszcie ze względu na dusze ta sama zasada dotyczy porządku ciał, gdyż ciała szlachetniejsze, które są utworzone na podstawie doskonalszej zasady, są właśnie ożywione, inne zaś ciała są nieożywione. Ta sama zasada odnosi się również do wszystkich innych porządków, na które różnicują się wymienione porządki ogólne, ponieważ także wśród ciał istnieją rozmaite porządki i podobnie wśród dusz oraz intelektów.

20

Przyczyna pierwsza rządzi wszystkimi rzeczami stworzonymi, nie mieszając się z nimi.

---

[97] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebieskiej*, rozdz. VII, § 2 (PG 3, 208), *Dionysiaca* II, 844, 3–4.

Jest tak, ponieważ rządzenie nie osłabia jej jedności wyniesionej ponad wszelką rzecz ani jej nie niszczy. Rządzenie to nie sprzeciwia się też temu, żeby istota jej jedności była oddzielona od rzeczy, mimo tego, że nimi rządzi.

Jest tak dlatego, że przyczyna pierwsza jest trwała, zachowując na zawsze wraz z jednością swoją czystość [bytową], sama rządząc wszystkimi rzeczami stworzonymi, wpływając na nie mocą życia oraz dóbr, według sposobu mocy ich zdolności do przyjęcia [tej mocy] oraz ich możliwości. Pierwsze dobro bowiem rozlewa dobra na wszystkie rzeczy za sprawą jednego rozlania, jakkolwiek każda z rzeczy przyjmuje z tego rozlania na miarę swojej mocy i swojego bytowania.

A dobroć pierwsza nie rozlewa dóbr na wszystkie rzeczy inaczej jak tylko w jeden sposób, ponieważ jest dobrem tylko dzięki swojemu bytowaniu, swojemu bytowi oraz swojej mocy, a to w ten sposób, że właśnie jest dobrem, a przecież byt i dobro są jedną rzeczą. Skoro więc byt pierwszy i dobro są jedną rzeczą, to wynika z tego, że on sam rozlewa dobra na rzeczy przez jedno wspólne rozlanie. Dobra i dary różnicują się natomiast ze względu na zetknięcie się z przyjmującym. Jest tak, ponieważ [byty] przyjmujące dobra nie przyjmują [ich] jednakowo, gdyż niektóre z nich przyjmują je bardziej niż inne, a dzieje się tak zapewne z powodu wielkiej szczodrości przyczyny pierwszej.

Powtarzamy zatem i twierdzimy, że każdy działający, który działa tylko przez swoje bytowanie, nie jest łącznikiem ani też nie działa za pośrednictwem innej rzeczy. A łącznik między działającym i jego skutkiem jest tylko dodatkiem do [jego] bytowania, kiedy mianowicie działający i jego skutek są połączone przez czynnik pomocniczy, który nie działa swoim bytowaniem, lecz [tylko] sprawia, że są właśnie połączone. Jakkolwiek więc przyjmujący przyjmuje na sposób ciągłości między sobą samym i swoim sprawcą, to wówczas działający jest oddzielony od tego, co sam sprawił. Jeśli zatem między działającym i jego skutkiem zupełnie nie ma łącznika, to mamy do czynienia z prawdziwie [tj. istotowo] działającym oraz prawdziwym rządzącym, sprawiającym rzeczy wykończone i piękne, tak że nie jest już możliwe, żeby zaistniało inne piękno. Taki ktoś rządzi też swoim skutkiem przez najwyższą władzę. Jest tak, ponieważ [przyczyna pierwsza] rządzi rzeczami na sposób, w jaki działa, a nie działa inaczej jak tylko przez swój byt. A zatem jej byt znowu będzie jej rządzeniem. Dzieje się tak, że [przyczyna pierwsza] rządzi i działa przez najwyższe piękno i rządy, w których nie ma zróżnicowania ani też skomplikowania, a [jej] działania i rządzenie nie różnicują się z powodu pierwszych przyczyn, chyba że ze względu na znaczenie [bytowe] przyjmującego.

Po tym, jak zostało wykazane, w jaki sposób byty niższe zależą od wyższych, w tym miejscu wykazuje się, w jaki sposób byty wyższe wpływają na niższe przez swoje rządzenie. W tej sprawie autor czyni dwie rzeczy. Po pierwsze, zajmuje się powszechnym rządzeniem przyczyny pierwszej, po drugie zaś, rządzeniem inteligencji, a mianowicie w twierdzeniu 23, gdzie stwierdza: *Wszelka inteligencja boska* itd. W pierwszej sprawie czyni z kolei dwie rzeczy. Po pierwsze, ukazuje sposób powszechnego rządzenia przyczyny pierwszej, po drugie zaś, ukazuje zdolność przyczyny pierwszej do rządzenia, a to w twierdzeniu 21, gdzie mówi: *Coś pierwszego jest bogate* itd.

W pierwszej sprawie przyjmuje takie oto twierdzenie: *Przyczyna pierwsza rządzi wszystkimi rzeczami stworzonymi, nie mieszając się z nimi.* Żeby zaś stało się to oczywiste, należy rozważyć, że w przypadku rządzenia ludzkiego widzimy, iż ten, który sprawuje pieczę rządzenia nad licznymi [poddanymi], z konieczności rozciąga swoje rządzenie na liczne sprawy. Ten zaś, który jest wolny od sprawowania rządów nad innymi, bardziej może zachować wewnętrzną jedność w sobie samym. Dlatego właśnie filozofowie epikurejscy, aby uchronić spokój oraz boską niezmienność, przyjmowali, że bogowie nie sprawują żadnych rządów, lecz są całkowicie obojętni i o nic się nie troszczą, aby w ten sposób wydawali się szczęśliwi[98]. W twierdzeniu naszym dowodzi się jednak przeciwko tej opinii, że te dwie sprawy w przyczynie pierwszej nie przeczą sobie, ani też nawzajem sobie nie przeszkadzają, [mianowicie] powszechne rządzenie rzeczami oraz najwyższa jedność, dzięki której Bóg jest wyniesiony ponad

[98] Por. Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym*, ks. XVIII, rozdz. 41 (PL 41, 601); CSEL, t. XL, s. 332 i n.

wszystko. Dlatego też od razu na samym początku wykładu [twierdzenia] przyjmuje się: *Jest tak, gdyż rządzenie nie osłabia jej jedności, wyniesionej ponad wszelką rzecz, ani jej nie niszczy*, ponieważ ani w całości, ani w części powszechne rządzenie nie sprzeciwia się Boskiej jedności. I na odwrót, autor dodaje: *ani też nie wzbrania jej, żeby istota jej jedności była oddzielona od rzeczy, mimo tego, że nimi rządzi*. Całość tego przyjmuje się również w CXXII twierdzeniu Proklosa, w tych oto słowach: *Wszystko, co boskie, sprawuje opatrzność nad rzeczami wtórnymi i jest [zarazem] oderwane od tych [rzeczy], nad którymi właśnie sprawuje opatrzność. Z powodu swojej opatrzności oraz jednoczącej wzniosłości nie jest też zmieszane z tym, co mu podlega, ani też pozbawione opatrzności z powodu oddzielonej jedności.*

W celu udowodnienia tego twierdzenia, wprowadza się trzy rzeczy. Po pierwsze, wykazuje się odmienny sposób przyjmowania wpływów przyczyny pierwszej od strony rzeczy przyjmujących, po drugie, wykazuje się jedność od strony wpływającej przyczyny pierwszej tam, gdzie mówi się: *A dobro pierwsze* itd., po trzecie wreszcie, na podstawie tych dwóch [przesłanek] wnioskuje się twierdzenie, że rządy pierwszej przyczyny istnieją bez mieszania się z rzeczami, stwierdzając: *Powtarzamy zatem i stwierdzamy* itd.

Po pierwsze więc, autor stwierdza, że wszystkie dobra, które znajdują się w rzeczach, wypływają z przyczyny pierwszej. A tego rodzaju dobra przyjmuje jakakolwiek rzecz według sposobu i właściwości swojej substancji oraz mocy – istnieją bowiem rozmaite rzeczy rozmaitej natury i mocy – i dlatego jest tak, że chociaż przyczyna pierwsza wpływa jednym wpływem na wszystko [co istnieje], to jednak jej wpływ jest przyjmowany w rozmaity sposób w róż-

nych rzeczach. Ewidentnym przykładem tego jest światło, które bez wątpienia wywodzi się z ciała świecącego w jeden sposób, tym niemniej rozmaite promienie przechodzą przez szkła zabarwione w różny sposób, powodując [ich] odmienny wygląd.

Z kolei autor ukazuje, że przyczyna pierwsza pojedynczym wpływem wpływa na wszystkie rzeczy. Wpływa bowiem na rzeczy według zasady dobra, posiada bowiem dobro wynagradzające, to znaczy takie, które jest zasadą dobroci we wszystkich [rzeczach]. A zatem dobroć pierwszej przyczyny jest samym jej bytowaniem i jej istotą, ponieważ przyczyna pierwsza jest samą istotą dobroci. Dlatego jej istota jest także najbardziej jedna, ponieważ pierwsza zasada jest ze względu na samą siebie jednością oraz dobrem. W konsekwencji zaś przyczyna pierwsza w jeden sposób, a mianowicie od strony siebie samej, działa w rzeczach i wpływa na nie, lecz [od strony] jej wpływu rzeczy przyjmują [go] w rozmaity sposób, niektóre mniej, niektóre więcej, każda zaś według swojej specyfiki.

Następnie, na podstawie wcześniejszych [wywodów], autor wnioskuje o braku powiązania przyczyny pierwszej z innymi rzeczami. Konkluzję tę można zrozumieć w pełni, jeśli przyjmiemy słowa znajdujące się w komentarzu Proklosa, który tak mówi: *Sprawujący opatrzność* (mianowicie bogowie) *nie przyjmują też stałego odniesienia do tych rzeczy, w stosunku do których ją sprawują. Obdarzają bowiem wszystko dobrami przez [sam] fakt bytowania takimi, jakimi są, wszystko zaś, co sprawia coś dzięki bytowaniu, czyni to bez stałego odniesienia. Stałe odniesienie bowiem jest czymś dodanym do bytowania z tego powodu, że jest poza [jego] naturą*[99]. „Stałym odniesieniem" zaś nazywa autor pew-

[99] Por. Proklos, *Elementy teologii*, komentarz do twierdzenia CXXII.

ną dyspozycję, dzięki której działający jest połączony lub pozostaje w odpowiednim stosunku do doznającego lub przyjmującego. A skoro [działający] tak właśnie działałby w różnych [rzeczach], to koniecznie posiadałby rozmaite dyspozycje, dzięki którym łączyłby się z różnymi [rzeczami]. Ze względu na to zaś wśród tego rodzaju rzeczy zdarza się pewna wielość, dzięki której w rozmaity sposób działa w różnych [rzeczach], stosownie do różnych swoich dyspozycji, które istnieją poza jej naturą lub istotą, która jest jedna. W ten sposób taki działający, właśnie ze względu na rozmaite dyspozycje, łączy się z rzeczami, w których działa, stosownie do pewnego powiązania z nimi. Ale przyczyna pierwsza działa [tylko] przez swoje bytowanie, jak już zresztą zostało udowodnione. Dlatego nie działa ona przez pewne stałe odniesienie albo dodaną dyspozycję, dzięki której byłaby powiązana lub połączona z rzeczami. W omawianym fragmencie tego rodzaju „stałe odniesienie" nazywane jest *łącznikiem* lub *rzeczą pośrednią*, ponieważ dzięki tego rodzaju dyspozycji lub też stałemu odniesieniu działający łączy się z przyjmującym [jego działanie]. Ten stosunek jest w pewien sposób czymś pośrednim między istotą działającego oraz samym przyjmującym [jego działanie]. Ponieważ więc przyczyna pierwsza działa przez swoje bytowanie, to trzeba, żeby rządziła rzeczami w jeden sposób. Rządzi bowiem [każdą] rzeczą w taki sposób, w jaki działa. Dlatego też jest jasne, że jej rządzenie jest najlepsze i najpiękniejsze. Każdy sprawujący władzę nad wielością zmierza przecież do tego, żeby doprowadzić licznych [ludzi], którymi rządzi, do czegoś jednego. To zaś najbardziej zawiera się właśnie w rządzeniu Boskim, które samo w sobie jest jedno i nie różnicuje się w skutkach, chyba że według rozmaitości podległych [jemu rzeczy], jakby ze względu na różne ich znaczenie.

21

Coś pierwszego jest bogate [bytowo] z powodu siebie samego i jest bogate bardziej [niż pozostałe rzeczy].

Znakiem jest tutaj jedność tego, co pierwsze, ale nie dlatego, że jest ona w samej tej rzeczy rozproszona, jedność tego czegoś jest bowiem czysta [bytowo], ponieważ jest prosta aż do granicy prostoty. Jeśli zatem ktoś chciałby się dowiedzieć, że przyczyna pierwsza jest bogata [bytowo], to niech skupi swój umysł na rzeczach złożonych i analizuje je w starannym badaniu. Dostrzeże bowiem wówczas, że wszelka rzecz złożona jest umniejszona [bytowo] i z pewnością potrzebuje albo czegoś innego, albo rzeczy, z których się składa. A zatem jedna rzecz prosta, która jest dobrocią, jest właśnie [tylko] jedna, a jej jedność jest dobrocią, zaś jej dobroć jest jedną rzeczą. Ta rzecz, która wpływa [na inne], jest [zatem] bogatsza, a na nią samą już nic nie wpływa w żaden ze sposobów. Natomiast pozostałe rzeczy umysłowo poznawalne lub cielesne nie są bogate [bytowo] same przez się, gdyż potrzebują czegoś jednego i prawdziwego, rozlewającego na nie dobra i wszelkie dary.

Po tym, jak autor wskazał na sposób boskiego rządzenia, w tym miejscu wykazuje wystarczalność Boga do rządzenia. To zaś osiąga właśnie dzięki dwóm rzeczom. Po pierwsze, zapewne z uwagi na nadmiar [bytu] Boga, po drugie zaś, ze względu na Jego przekraczającą [wszystko] wzniosłość [bytową], a to w tym miejscu, gdzie stwierdza: *Przyczyna pierwsza* itd. Te dwie rzeczy natomiast są dla rządzącego konieczne. Po pierwsze, zapewne po to, by posiadał nadmiar dóbr, dzięki którym mógłby sprawować opatrzność nad poddanymi sobie [rzeczami i ludźmi]. Dlatego i Dionizy w XII rozdziale *O imionach Bożych* mówi, że: *władanie jest doskonałym posiadaniem wszystkich rzeczy pięknych i dobrych*, a *królowanie jest kresem wszystkiego i nadawaniem praw oraz pozycji*[100]. Natomiast w celu

[100] Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, rozdz. XII, § 2 (PG 3, 969 B), *Dionysiaca* I, 529 2–4; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O imionach Bożych"*, rozdz. XII, lekcja pojedyncza, 946–947.

ukazania nadmiaru [bytowej] wystarczalności w Bogu, przedstawia to twierdzenie: *Coś pierwszego jest bogate [bytowo] z powodu siebie samego i jest bogate bardziej [niż pozostałe rzeczy]*. Aby zaś stało się to oczywiste, przyjmuje się CXXVII twierdzenie Proklosa, które jest następujące: *Wszystko, co boskie, jest najbardziej proste i pierwsze, a z tego powodu najbardziej samowystarczalne.*

Dowodzi więc autor, że Bóg jest pierwszy i najbardziej prosty z uwagi na istotę jedności, gdyż Bóg jest najbardziej czymś jednym, skoro jest pierwszą jednością i pierwszą dobrocią. Prostota natomiast odnosi się do istoty jedności. Czymś prostym bowiem nazywa się to, co jest jednością i nie jest połączone z wielu [części]. Dlatego Bóg, o ile jest osobliwie i najbardziej jeden, o tyle też jest osobliwie i najbardziej prosty. To z kolei prowadzi ostatecznie do wykazania drugiej części jego twierdzenia, że mianowicie Bóg jest najbardziej [sam] przez się wystarczalny [bytowo], ponieważ wystarczalność [sama] przez się jest wynikiem prostoty. Każda rzecz złożona wymaga bowiem wielu [elementów], z których jest ukonstytuowana jej dobroć, i nie potrzebuje ona jedynie tych [elementów], z których jest złożona jak z części, lecz potrzebuje też czegoś innego, co powoduje i podtrzymuje [takie] złożenie, jak to jest jasne w przypadku ciał zmieszanych. Różne [elementy] nie łączą się bowiem w czymś jednym, chyba że dzięki jakiejś przyczynie, która je jednoczy. Skoro więc Bóg jest czymś pierwszym i najbardziej prostym, jako że posiada całą swoją dobroć w czymś jednym najdoskonalszym, to wynika z tego, że Bóg dzięki sobie jest czymś pierwszym i najbardziej wystarczającym [bytowo]*.

---

* Całe to rozumowanie jest niezwykle neoplatońskie w swojej wymowie, ponieważ zupełnie pomija bytowanie, względnie istnienie Boga. Owszem, to

Ale autor tej księgi pomija właśnie pierwszą część twierdzenia, która dotyczy prostoty, jakby ją zakładając, i wypowiada się tylko o wystarczalności samej z siebie, którą oznacza nazwą „bogactw". A zamiast, jak Proklos, mówić, że Bóg *sam przez się jest wystarczający [bytowo]*, autor twierdzi: *coś pierwszego jest bogate [bytowo] z powodu siebie samego*. W każdym rodzaju bowiem czymś pierwszym jest to, co istnieje samo przez się. A to, co jest takie właśnie, jest wcześniejsze od tego, co istnieje dzięki czemuś innemu. Zatem w miejsce tego, co mówi się w księdze Proklosa, że *[mianowicie] jest najbardziej wystarczające [bytowo]*, tutaj czytamy, że *jest bardziej bogate [bytowo]*, mianowicie bardziej niż wszystkie inne [rzeczy]. Natomiast dowód twierdzenia jest taki sam w obydwu księgach. Po pierwsze bowiem, [autor *Księgi o przyczynach*] stwierdza, że boska *jedność nie jest [wewnętrznie] rozproszona* na wiele części, lecz *jest czystą jednością*, a znakiem tego jest to, że Bóg istnieje *u kresu prostoty*, to znaczy jest prosty w stopniu najwyższym. Na podstawie tego, dzięki [wskazaniu na] potrzebę, która znajduje się w [rzeczach] *złożonych*, [autor] dowodzi ostatecznie, że Bóg jest najbardziej wystarczający [bytowo] sam przez się, jak to już zresztą zostało powiedziane. Ale ponieważ pod nazwą „bogactw" nie rozumie się tylko wystarczalności, lecz także pełnię zdolności do [bytowego] „rozlewania się" na inne [rzeczy], to w celu wykazania, że Bóg jest

---

prawda, że z jedności wynika doskonałość i prostota, a one z kolei są warunkiem dla pełnej i ostatecznej jedności, ale bez uwzględnienia aspektu egzystencjalnego całe to rozważanie ma charakter czysto formalny i esencjalny, to znaczy zupełnie nie dowodzi, czy Bóg w ogóle istnieje. Takie zastrzeżenia mają oczywiście sens tylko z perspektywy realizmu metafizycznego, który dla Akwinaty jest przecież zasadniczym punktem wyjścia w analizach filozoficznych.

bogaty [bytowo], a to właśnie ze względu na wpływ Jego dobroci na rzeczy, autor dodaje ostatecznie, że z powodu namiaru swojej dobroci wpływa na inne rzeczy i nie ma niczego, co by z kolei wpływało na Niego samego. Wszystkie inne *rzeczy* zatem albo są *umysłowo poznawalne*, jak inteligencje i dusze, albo też istnieją w ciele i *nie są bogate [bytowo] same przez się*, jakby z samych siebie posiadające nadmiar dobroci, lecz *potrzebują* właśnie uczestniczyć w dobroci czegoś pierwszego i prawdziwego oraz *jednego*, która to rzecz *wpływa na nie* wszystkimi *dobrami* i doskonałościami za darmo, [to znaczy] bez tego, że ta rzecz coś na tym zyskuje*.

22

Przyczyna pierwsza przekracza wszelką nazwę, którą jest nazywana, ponieważ nie odnosi się do niej ani umniejszenie, ani też samo uzupełnianie.

Ponieważ to, co umniejszone, nie jest zupełne, to [w związku z tym] nie może wykonywać działania zupełnego, kiedy jest właśnie umniejszone**. A to, co jest zupełne w odniesieniu do nas, chociaż jest wystarczające [bytowo] samo przez się, to jednak nie może stwarzać czegoś innego, ani też samo z siebie całkowicie wpływać na coś [innego]. Jeśli więc tak się sprawa przedstawia w odniesieniu do nas, wówczas mówimy, że coś pierwszego nie jest umniejszone ani tylko zupełne, w każdym razie jest ponad zupełne, ponieważ jest czymś stwarzającym rzeczy i wpływającym na nie dobrami za sprawą zupełnego wpływu, gdyż [coś pierwszego] jest dobrocią, która nie ma kresu ani [określonych] wymiarów. Zatem pierw-

* Fragment ten, jak zresztą wiele innych u Tomasza, potwierdza intuicję metafizyczną, że doktryna stwarzania z niczego i samoistności Bożego bytu jest otwarta na doktrynę łaski, która jest jej swoiście koniecznym teologicznym uzupełnieniem.

** Zdanie to w edycji Pattina nieco się różni od wersji Saffreya. Zob. *Księga o przyczynach*, s. 177.

sza dobroć napełnia wszystkie światy dobrami, jakkolwiek każdy świat przyjmuje [coś] z jej dobroci tylko według sposobu swojej możności.

Zostało więc już wykazane i wyjaśnione, że przyczyna pierwsza znajduje się „ponad" wszelką nazwą, którą jest nazywana i jest od niej wyższa oraz ją przekracza.

Ukazawszy nadmiar Boskiej dobroci, w tym miejscu autor wykazuje jej wspaniałość, mówiąc: *Przyczyna pierwsza przekracza wszelką nazwę, którą jest nazywana.* Żeby zrozumieć [to] twierdzenie, należy rozważyć, że to, co tutaj zostało zebrane w jedno, Proklos w swojej księdze dzieli na rozmaite [twierdzenia], czego na przykład dotyczy takie oto CXV twierdzenie: *Każdy bóg* jest ponadsubstancjalny i bardziej niż żywy oraz bytuje ponad intelektem.*

Tego zaś Proklos bez wątpienia dowodzi dwojako. Po pierwsze, przez dowód ogólny, który jest następujący: bóg jest *jednością doskonałą samą przez się*; *każda zatem* z pozostałych [rzeczy], które istnieją „poniżej" boga, *nie* jest samą *jednością, ale* czymś uczestniczącym w jedności. Jest więc oczywiste, że *bóg znajduje się „ponad" wszelkimi* [rzeczami] tego rodzaju. Po drugie, Proklos dowodzi [swojego twierdzenia] przy użyciu dowodu szczegółowego, że mianowicie [dla] substancji nie tym samym jest bytowanie i bycie substancją oraz bycie jednością, lecz każda substancja trwale istniejąca uczestniczy w bytowaniu oraz jedności. Dlatego pozostaje [przyjąć], że Bóg, który jest samą jednością i bytem samym przez się, istnieje „ponad" substancją, a w konsekwencji „ponad" życiem i inte-

* W tym wypadku słowo „bóg" oznacza wyższą, doskonalszą pod względem jedności i dobra inteligencję, których jest zresztą w systemie Proklosa wiele, i dlatego słowo to jest pisane małą literą. W tej sprawie zob. przywoływane już tłumaczenie *Elementów teologii* autorstwa R. Sawy, zwłaszcza twierdzenia od CXIV do CXXXVI.

lektem, które zakładają właśnie substancję, co jest jasne także w tej księdze na podstawie twierdzenia 18 przedstawionego wcześniej*.

Ale ponieważ autor tej księgi przedstawia twierdzenie w ogólności, zadowala się dowodem ogólnym. We wszystkich [rzeczach] bowiem, które znajdują się „poniżej" pierwszej przyczyny niektóre okazują się egzystencją doskonałą lub zupełną, a niektóre niedoskonałą lub umniejszoną. Doskonałymi wydają się być bez wątpienia te [rzeczy], które w naturze trwale istnieją dzięki sobie [samym] i które przez nas są oznaczane nazwami konkretnymi, jak „człowiek", „myślący" i [inne] tego rodzaju. Niedoskonałymi natomiast są te [rzeczy], które nie istnieją trwale dzięki sobie [samym], jak formy [powszechne], przykładowo: „człowieczeństwo", „mądrość" oraz [inne] tego rodzaju, które przez nas są oznaczane nazwami abstrakcyjnymi. Między tymi dwoma [rodzajami rzeczy] zachodzi taka różnica, że to, co *nie* jest *zupełne, nie może wykonywać działania* doskonałego. Ciepło bowiem nie może ogrzewać, lecz [tylko] coś ciepłego, ani też mądrość być mądra, lecz [tylko] coś mądrego. A zatem to, co jest *czymś zupełnym [bytowo tylko] w stosunku do nas, chociaż jest* trwale istniejące [samo] przez się i w tym względzie w pewien sposób *wystarczające* [bytowo], i co nie wymaga czegoś innego, dzięki czemu byłoby

* Fragment ten doskonale ilustruje, jak Akwinata przekracza paradygmat myślenia neoplatońskiego w kwestii ontologii Boga. Jeżeli bowiem Bóg byłby ostatecznie samą tylko jednością, to w konsekwencji byłoby wielu „bogów', gdyż jedność się stopniuje i może się zwielokrotniać w bytach, które są właśnie jednością. Natomiast Bóg, który jest tylko samym bytowaniem, względnie istnieniem, rzeczywiście może być tylko jeden. Dlatego też język neoplatoński z takim upodobaniem posługuje się przysłówkiem „ponad", aby jakoś poradzić sobie z problemem samoistności. Prowadzi to jednak do nieskończonego ciągu „przekroczeń" bytowych, którym w istocie nie ma końca.

zapoczątkowywane jak w podmiocie, *to jednak*, ponieważ forma, która jest zasadą działania, jest w czymś takim ograniczona oraz wynika z uczestnictwa, [coś takiego] *nie może* działać na sposób stwarzania albo wpływu, jak działa to, co całe jest formą i co z powodu uczestnictwa w sobie samo z siebie całe jest czymś powodującym inne rzeczy. Skoro *więc tak się sprawa przedstawia w odniesieniu do nas* w przypadku tych rzeczy, które są umniejszone [bytowo] oraz konkretne, to wynika z tego, że Bóg ani nie jest *umniejszony*, ani też *zupełny [bytowo]* wprost, lecz raczej *ponadzupełny*. Bogu nie brakuje bowiem działania na skutek [bytowego] umniejszenia i działa na sposób stwarzającego lub wpływającego, czego nie potrafią te rzeczy, które są zupełne [bytowo tylko] w stosunku do nas. To właśnie dodaje [autor w słowach]: ponieważ *on sam* [tylko] *jest stwarzającym rzeczy oraz wpływającym na nie dobrami wpływaniem zupełnym [bytowo]*. Jest tak dlatego, że [Bóg] sam jest *dobrocią* trwale istniejącą, *która nie ma kresu*, to znaczy nie jest dobrocią ograniczoną do jakiejś bezcielesnej natury uczestniczącej [w czymś doskonalszym bytowo], jaką jest dobroć *inteligencji, ani też* nie przysługują jemu *wymiary*, do których byłby ograniczony, jak to jest w przypadku dobra cielesnego. Na podstawie tego autor ostatecznie wnioskuje, że ponieważ przyczyna pierwsza jest samą nieograniczoną dobrocią, to wynika z tego, że ona sama jest *pierwszą dobrocią* oraz że napełnia swoimi *dobrami wszystkie światy*, to znaczy całe zróżnicowanie rzeczy i czasów, chociaż nie wszystkie one przyjmują jej dobroć w ten sam sposób i na równi, lecz każda z nich *według sposobu swojej możności*, co już w twierdzeniu 20 zostało ustalone.

A zatem cała siła tego dowodu sprowadza się do tego, że Proklos pokrótce [tylko] to omawia, że mianowicie

Bóg *jest* samą *dobrocią,* a nie czymś *zjednoczonym* na podobieństwo [bytów] zupełnych, które pozostają w relacji do nas, a jednak [dobroć Boga] jest *sama przez się doskonała*, a w stosunku do niej [wiele] brakuje rzeczom umniejszonym [bytowo], to znaczy nieistniejącym trwale formom, które pozostają w relacji do nas. Z tego z kolei ostatecznie wnioskuje się, że przyczyna pierwsza jest *„ponad"* wszelką nazwą, której my używamy, ponieważ każda nazwa używana przez nas albo oznacza [coś] na sposób czegoś zupełnego [bytowo] i uczestniczącego, jak nazwy konkretne, albo też oznacza na sposób czegoś umniejszonego [bytowo] i części formalnej, jak nazwy abstrakcyjne. Dlatego żadna nazwa używana przez nas nie jest odpowiednia dla Boskiej wspaniałości.

23

Wszelka inteligencja boska zna rzeczy dzięki temu, że sama jest inteligencją, i rządzi nimi dzięki temu właśnie, że jest boska.

Jest tak, ponieważ szczególną właściwością inteligencji jest wiedza, a jej dopełnieniem i całością jest tylko to, żeby była kimś wiedzącym. Rządzącym zaś jest Bóg, błogosławiony i wzniosły, ponieważ sam napełnia rzeczy dobrami. A inteligencja jest czymś pierwszym stworzonym, będąc bardziej podobna do wzniosłego Boga i z tego właśnie powodu rządzi rzeczami, które znajdują się „pod" nią. I jak Bóg błogosławiony oraz wzniosły wpływa dobrocią na rzeczy, tak inteligencja podobnie wpływa swoją wiedzą na rzeczy, które się „pod" nią znajdują. Ale chociaż inteligencja rządzi rzeczami, które się „pod" nią znajdują, to jednak Bóg błogosławiony i wzniosły wyprzedza inteligencję w rządzeniu i rządzi rzeczami władzą bardziej wzniosłą oraz wyższego porządku niż rządzenie inteligencji, ponieważ jest tym, co właśnie udziela inteligencji panowania. Znakiem tego jest to, że rzeczy, które przyjmują władzę inteligencji, przyjmują też władzę stworzyciela

inteligencji, a jest tak dlatego, że żadna rzecz nie wydostaje się całkowicie spod jego rządów, ponieważ [Bóg] chce sprawiać jednoczesne przyjmowanie swojej dobroci przez wszystkie rzeczy. Jest tak, ponieważ nie każda rzecz pragnie inteligencji, ani też nie pragnie jej przyjąć. Wszystkie rzeczy natomiast pragną dobroci od [bytu] pierwszego i z wielkim pragnieniem pragną przyjąć ją samą. Nie ma też nikogo, kto by w to wątpił.

Po tym jak autor wyłożył sposób Bożych rządów i wykazał wystarczalność Boga do rządzenia, w tym miejscu zajmuje się rządami przyczyny wtórnej, mianowicie inteligencji, które to rządy z pewnością realizują się dzięki mocy pierwszej przyczyny. I przyjmuje takie oto twierdzenie: *Wszelka inteligencja boska zna rzeczy dzięki temu, że sama jest inteligencją, i rządzi nimi dzięki temu, że właśnie jest boska.* Podobne twierdzenie znajduje się w księdze Proklosa jako CXXXIV, wyrażone w takich słowach: *Wszelki boski intelekt bez wątpienia poznaje jak intelekt, sprawuje zaś opatrzność jak Bóg.*

Aby zaś stało się to oczywiste, należy rozważyć to, co zostało powiedziane w twierdzeniu 19, [że mianowicie]: między inteligencjami jedna jest boska, a inna nie. Bez wątpienia [bowiem] intelekty wyższe lub inteligencje są nazywane „boskimi" z powodu nadmiaru uczestnictwa w Boskiej dobroci, wynikającego z bliskości wobec Boga. Zatem to, co nadmiernie uczestniczy we właściwości jakiejś rzeczy, upodabnia się do niej nie tylko pod względem formy, ale też w działaniu, jak to jest jasne w przypadku tych rzeczy, które są oświetlane przez słońce, [z których] pewne uczestniczą w świetle słońca tylko w tym sensie, że są widziane, niektóre natomiast pod tym względem, że oświetlają inne [rzeczy], co jest właściwym działaniem słońca i co jest jasne na przykładzie księżyca. Ponieważ zaś forma [substancjalna] jest zasadą działania, to z ko-

nieczności wszystko, co z powodu nadmiaru uczestnictwa we wpływie wyższego [bytowo] działającego przyjmuje jego działanie, posiada [też] dwa działania, jedno mianowicie ze względu na właściwą [sobie] formę, oraz drugie ze względu na formę, w której uczestniczy dzięki wyższemu [bytowo], działającemu tak, jak rozogniony nóż ze względu na właściwą [sobie] formę przecina, a o ile jest właśnie rozogniony, wypala. Tak więc wśród najwyższych inteligencji każda, która jest nazywana „boską", posiada podwójne działanie: jedno, o ile nadmiernie uczestniczy w Boskiej dobroci, oraz drugie według właściwej [sobie] natury. Czymś właściwym dla inteligencji jest natomiast poznawanie rzeczy i dlatego boska inteligencja, o ile jest właśnie inteligencją, poznaje rzeczy. Natomiast Bogu, który jest samą istotą dobroci, jest właściwe, żeby udzielał się innym [rzeczom]. Dostrzegamy przecież, że cokolwiek, o ile jest doskonałe, jest bytem w akcie, przekazując swoje podobieństwo innym [bytom]. Dlatego to, co istotowo jest aktem oraz dobrem, mianowicie Bóg, istotowo i zasadniczo udziela rzeczom swojej dobroci, to zaś odnosi się do rządzenia Jego samego, gdyż dla rządzącego jest czymś właściwym prowadzenie tych, którymi rządzi, do odpowiedniego celu, którym jest dobro. Tak więc boska inteligencja, o ile nadmiernie uczestniczy w Boskiej dobroci, sama staje się rządząca rzeczami.

Jest zatem oczywiste, że cokolwiek powoduje jakieś działanie ze względu na właściwą [sobie] i naturalną formę, silniej i doskonalej powoduje to właśnie działanie niż to, które powoduje dzięki uczestnictwu w mocy wyższego [bytowo] działającego. Podobnie jak ogień gwałtowniej ogrzewa niż rozognione ciało, a słońce bardziej oświetla niż księżyc. Trzeba więc, żeby rządzenie Boga, które jest Jego działaniem ze względu na Jego istotową dobroć, było

wyższe [bytowo] i skuteczniejsze niż rządzenie inteligencji, co przysługuje jej właśnie ze względu na uczestnictwo w Boskiej dobroci. Z tego zaś wynika to, że rządzenie pierwszej przyczyny, które dokonuje się na miarę istoty dobroci, rozciąga się na wszystkie rzeczy, czego oznaką jest to, że wszystkie one pragną dobra albo pożądaniem intelektualnym, albo żywym, albo też naturalnym [tj. nieożywionym]. Zatem [to] rządzenie, które jest właściwe dla inteligencji, nie rozciąga się na wszystko. Nie rozlewa ona bowiem dobroci intelektualnej na wszystko, lecz tylko na te [rzeczy], które powstały, by rozumieć. Dlatego nie wszystkie [rzeczy] pożądają dobra w sposób intelektualny, lecz pożądają go tylko po prostu [tj. w ogólności].

24

Przyczyna pierwsza istnieje we wszystkich rzeczach według jednej dyspozycji [bytowej], ale wszystkie rzeczy „w" przyczynie pierwszej nie istnieją już według jednej [bytowej] dyspozycji.

Jest tak dlatego, że chociaż przyczyna pierwsza istnieje w rzeczach, to jednak każda z rzeczy przyjmuje ją na miarę swojej możności. Jest tak, ponieważ między rzeczami są takie, które przyjmują pierwszą przyczynę w sposób jednakowy, ale są wśród nich takie, które przyjmują ją w sposób różnorodny, a też i takie, które przyjmują ją na sposób wieczny. Poza tym są również takie, które przyjmują przyczynę pierwszą na sposób czasowy, oraz takie, które przyjmują ją na sposób duchowy, a nawet i takie, które przyjmują ją na sposób cielesny.

Ta różnorodność przyjmowania nie powstaje zapewne za sprawą pierwszej przyczyny, ale z powodu przyjmującego. Jest tak dlatego, że przyjmujący jest właśnie zróżnicowany. Z tego też powodu to, co przyjmowane, [również] jest zróżnicowane. A zatem wpływający [bytowo], istniejąc jako jeden, a nie różnorodny, „rozlewa" dobra na wszystkie rzeczy w sposób jednakowy, gdyż dobro jednakowo „spływa" od przyczyny

pierwszej na wszystkie rzeczy. A więc to rzeczy są przyczyną zróżnicowania „rozlewania" na nie dobra. Bez wątpienia więc wszystkie rzeczy nie znajdują się „w" przyczynie pierwszej w jeden sposób.

Zostało zaś już wykazane, że przyczyna pierwsza znajduje się we wszystkich rzeczach w jeden sposób, a w niej z kolei wszystkie rzeczy nie znajdują się w jeden sposób.

A zatem na miarę bliskości do przyczyny pierwszej i według sposobu, w jaki rzecz może przyjmować przyczynę pierwszą, jak też na miarę tego sposobu, może [rzecz] przyjmować od niej [dobra oraz doskonałości] i rozkoszować się nią. Jest tak, ponieważ rzecz nie przyjmuje [czegoś] od przyczyny pierwszej i nie rozkoszuje się nią inaczej, jak tylko na sposób swojego bytowania. Przez bytowanie zaś rozumiem tylko poznanie, gdyż według sposobu, w jaki rzecz poznaje pierwszą przyczynę stwarzającą, przyjmuje [coś] od niej na miarę tego właśnie sposobu i rozkoszuje się nią, jak to już wykazaliśmy.

Po tym, jak autor wykazał sposób Boskiego rządzenia i wystarczalność Jego samego do panowania, w tym miejscu zaczyna wykazywać, w jaki sposób różne [rzeczy] uczestniczą w Boskim rządzeniu. Po pierwsze więc, ukazuje to w ogólności, po drugie zaś przechodzi w szczególności do [omówienia] różnorodności rzeczy, które podlegają Boskiemu rządzeniu, a to w twierdzeniu 25, gdzie mówi: *Substancje zjednoczone* itd. Co do pierwszego przyjmuje takie twierdzenie: *Przyczyna pierwsza istnieje we wszystkich rzeczach według jednej dyspozycji [bytowej], ale wszystkie rzeczy „w" przyczynie pierwszej nie istnieją już według jednej [bytowej] dyspozycji.*

Aby zaś stało się to oczywiste, należy rozważyć, że rozmaicie mówi się, iż coś istnieje w czymś innym. W pierwszy sposób zapewne realnie, w inny sposób według posiadania działania i doznawania. Zatem według pierwszego sposobu należy powiedzieć, że wszystkie [rzeczy] istnieją w przyczynie pierwszej w jeden sposób, ponieważ to, dzięki czemu wszystko istnieje w przyczynie pierwszej, jest jedną i tą

samą rzeczą, mianowicie Boską mocą. Rzeczy te bowiem są skutkami mocy, [istniejącymi] w swojej przyczynie. Przyczyna pierwsza zatem według tego sposobu istnieje w rzeczach w rozmaity sposób, ponieważ przyczyna pierwsza w rzeczach spowodowanych istnieje na miarę tego, że odciska ona w nich swoje podobieństwo. Różne rzeczy zatem w rozmaity sposób przyjmują podobieństwo do przyczyny pierwszej. Ale według drugiego [z wymienionych] sposobów jest na odwrót. Gdyż *przyczyna pierwsza* według jednego sposobu działa we wszystkim i dlatego mówi się, że istnieje *we wszystkich rzeczach według jednej dyspozycji [bytowej]*. A zatem nie wszystkie rzeczy przyjmują w ten sam sposób działanie przyczyny pierwszej i dlatego mówi się, że *nie wszystkie rzeczy istnieją w przyczynie pierwszej według jednej dyspozycji [bytowej]*. Aby wyjaśnić to twierdzenie, trzeba jednak założyć trzy rzeczy, gdyż, po pierwsze, formułuje się [samo] twierdzenie, po drugie, dowodzi się go tam, gdzie się stwierdza: *Zapewne rozmaitość* itd., po trzecie, wreszcie dołącza się pewne uzupełnienie tam, gdzie się stwierdza: *A więc drugi sposób* itd.

Stwierdza więc [autor], po pierwsze, że dlatego mówi się *nie wszystkie rzeczy istnieją w przyczynie pierwszej według jednej dyspozycji [bytowej]*, ponieważ nawet jeśli *przyczyna pierwsza istnieje we wszystkich rzeczach*, o ile mianowicie dotyka wszystkich rzeczy przez skutek swojego działania, *to jednak każda rzecz przyjmuje* jej działanie *na miarę swojej* mocy. [Autor] podaje też przykład tego, wskazując trzy pierwsze różnice odnajdywane w rzeczach, z których pierwsza polega na różnicy [między] jednością a wielością, która to różnica z pewnością odnosi się do samych substancji [rzeczy], gdyż te [rzeczy], których substancja jest prosta, *przyjmują przyczynę pierwszą* jako działanie *jednakowe*, te natomiast, których substancja jest

złożona, *przyjmują ją wielorako*, mianowicie według sposobu swojej substancji. Druga różnica bierze się z trwania rzeczy w swoim bytowaniu. Niektóre rzeczy bowiem *przyjmują* działanie pierwszej przyczyny *na sposób wieczny*, a są to te mianowicie, których bytowanie nie jest poddane ruchowi. Dlatego ich trwanie w swoim bytowaniu właśnie nie ulega zmianie ze względu na „wcześniej" i „później". Niektóre [rzeczy] natomiast *przyjmują* działanie pierwszej przyczyny *na sposób czasowy*, te mianowicie, których bytowanie jest właśnie poddane ruchowi, a w konsekwencji ich trwanie jest przedłużane według następstwa czegoś wcześniejszego i późniejszego. Wreszcie trzecią różnicę przyjmuje autor ze względu na gatunek lub formę [substancjalną] samej rzeczy, z uwagi na co niektóre rzeczy są bezcielesne właśnie ze względu na swój gatunek, i te *przyjmują* wpływ przyczyny pierwszej *duchowo*, niektóre natomiast są ze względu na swój gatunek cielesne, i tego rodzaju [rzeczy] *przyjmują* wpływ przyczyny pierwszej *na sposób cielesny*. To wszystko, co [ustalono] poprzednio, zawiera twierdzenie, które przyjmuje się w księdze Proklosa jako CXLII, a które jest następujące: *Bez wątpienia wszyscy bogowie są obecni w ten sam sposób, ale nie w ten sam sposób wszystkie [rzeczy] są obecne wobec bogów, lecz poszczególne [rzeczy] przejmują ich obecność według porządku i mocy ich samych, jedna zapewne jednolicie, inna zaś wielorako, następna zapewne wiekuiście, a jeszcze inna na miarę czasu. Jest zaś i taka, co z pewnością bezcieleśnie, jak i taka, co cieleśnie.*

Z kolei gdy autor mówi: *A zróżnicowanie zapewne* itd., dowodzi, że to co poprzednio ustalono, realizuje się w ten oto sposób. Zróżnicowanie przyjmowania może się bowiem zdarzyć z dwóch powodów. Niekiedy zapewne z powodu działającego lub *wpływającego [bytowo]*,

niekiedy natomiast ze względu na *przyjmującego*. A ponieważ zróżnicowanie przyczyn powoduje zróżnicowanie wśród skutków, to konieczne jest, że jeśli działający jest czymś zróżnicowanym, a przyjmujący czymś jednym, to [trzeba, żeby] zróżnicowanie przyjmowania było spowodowane właśnie ze względu na działającego, a nie na przyjmującego [działanie], podobnie jak woda, która z powodu zimna zamarza, a z powodu ciepła rozmarza. Jeśli zaś jest na odwrót, działający będzie jeden, a przyjmujący zróżnicowany, to będzie zróżnicowanie przyjęcia od strony przyjmującego, a nie od strony działającego, jak to jest jasne na przykładzie słońca, które utwardza błoto, a roztapia wosk. Jest natomiast oczywiste, że przyczyna pierwsza jest jedna, nie posiadając żadnego zróżnicowania, lecz te rzeczy, które przyjmują wpływ przyczyny pierwszej, są różne. Zróżnicowanie [sposobu] przyjęcia [czegoś] nie pochodzi bowiem od przyczyny pierwszej, która jest czystą dobrocią, wpływającą [bytowo swoją] dobrocią na wszystkie rzeczy, ale występuje z powodu zróżnicowania przyjmujących. Tak więc jest jasne, że *przyczyna pierwsza znajduje się we wszystkich [rzeczach] w jeden sposób*, ale nie na odwrót. Należy zatem zauważyć, że istnieje dwojakie działanie przyczyny pierwszej. Jedno zapewne, ze względu na które ustanawia rzecz [w bytowaniu], które jest nazywane stwarzaniem, oraz drugie, ze względu na które rzeczami już [w bytowaniu] ustanowionymi rządzi. W pierwszym działaniu nie ma tego, o czym się tutaj mówi, ponieważ jeśli wszelkie zróżnicowanie skutków trzeba sprowadzić do zróżnicowania przyjmujących, to trzeba będzie [także] powiedzieć, że istnieją jakieś przyjmujące [rzeczy], które nie pochodzą od pierwszej przyczyny, co [jednak] sprzeciwia się temu, co zostało powiedziane w twierdzeniu 18: *Wszystkie rzeczy*

posiadają substancję dzięki pierwszej przyczynie. Dlatego trzeba powiedzieć, że pierwsze zróżnicowanie rzeczy, według którego posiadają one różne natury i moce, nie wywodzi się z jakiegoś zróżnicowania przyjmujących [wpływ czegoś wyższego], ale od przyczyny pierwszej. Nie dlatego [jednak], że w niej istnieje jakieś [realne] zróżnicowanie, ale dlatego, że [realnie] poznaje ona zróżnicowanie, [przyczyna pierwsza] jest bowiem działająca według swojej wiedzy. I dlatego też stwarza ona różne stopnie rzeczy w celu dopełnienia [doskonałości] wszechświata. Ale w działaniu [polegającym na] rządzeniu, o którym teraz mowa, zróżnicowanie [sposobu] przyjęcia [czegoś] dokonuje się właśnie ze względu na zróżnicowanie przyjmujących [to działanie rzeczy]*.

Z kolei gdy autor mówi: *Drugi więc sposób* itd., dołącza pewne uzupełnienie na podstawie tego, co już powiedziano. Jeśli bowiem zróżnicowanie [sposobu] przyjęcia [bytowego] wpływu przyczyny pierwszej występuje w rzeczach ze względu na różną moc przyjmujących, skoro te [rzeczy], które są bliższe pierwszej przyczynie, są [też] większej mocy, to wynika z tego, że doskonalej przyjmują pierwszą przyczynę i jej wpływ. A ponieważ wszelka substancja poznająca [intelektualnie], o ile posiada doskonalsze bytowanie, o tyle też doskonalej

* Fragment ten zawiera niezwykle istotne rozumowanie dla całego realizmu metafizycznego Akwinaty. Wielość rzeczy ostatecznie i zasadniczo pochodzi bezpośrednio od przyczyny pierwszej, czyli Boga. Jest tak, a właściwie musi tak być dlatego, że tylko pochodzenie rzeczy na zasadzie stwarzania tłumaczy realną wielość jednostkowych i różnych pod względem natury bytów. Wszelkie wyjaśnienia o charakterze neoplatońskim napotykają bowiem trudność, która wydaje się nie do przezwyciężenia, polegającą na konieczności wyjaśnienia, jak jedność absolutna, będąca w tym ujęciu zasadą całej rzeczywistości, „rozproszyła" się w wielość. Stwarzanie natomiast zakłada Boską wolę jako ostateczną i bezpośrednią zasadę realności świata w wielości stanowiących go natur.

poznaje pierwszą przyczynę oraz wpływ jej dobroci, jak też, o ile bardziej to właśnie przyjmuje i poznaje, o tyle bardziej się nią rozkoszuje, to w konsekwencji jest tak, że o ile coś jest bliższe pierwszej przyczynie, o tyle się nią bardziej rozkoszuje.

25

Zjednoczone [wewnętrznie] substancje umysłowo poznawalne nie są zrodzone z innej rzeczy, a wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie nie jest zrodzona z innej rzeczy.

Jeśli by ktoś [jednak] powiedział: jest możliwe, żeby [substancja umysłowo poznawalna] była zrodzona z innej rzeczy, to powiemy: jeśli możliwe jest, aby substancja istniejąca dzięki swojej istocie była taka właśnie, to bez wątpienia substancja taka jest umniejszona i potrzebująca uzupełnienia jej tym, z czego jest zrodzona. Znakiem tego jest samo zrodzenie, to znaczy to, że zrodzenie polega właśnie tylko na przejściu od umniejszenia do dopełnienia [bytowego]. Jeśli jednak znalazłaby się rzecz niepotrzebująca w swoim zrodzeniu, to znaczy pod względem swojej formy [substancjalnej] i swojego ukształtowania, innej rzeczy poza sobą i sama byłaby przyczyną swojego ukształtowania i swojego dopełnienia [bytowego], to jest ona wiecznie zupełna i całkowita [bytowo].

A nie staje się [taka rzecz] przyczyną swojego ukształtowania i swojego dopełnienia [bytowego] inaczej, jak z powodu pozostawania zawsze w relacji do swojej przyczyny. A więc to odniesienie jest zarazem jej ukształtowaniem [bytowym] i dopełnieniem jej samej.

Zostało więc już wykazane, że wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie nie została zrodzona z innej rzeczy.

Wcześniej zostało stwierdzone, że stworzenia w rozmaity sposób przyjmują rządzenie pierwszej przyczyny według trojakiego zróżnicowania, mianowicie jedności i wielości, co odnosi się do prostoty i złożenia, wieczności i czasu oraz czegoś duchowego i cielesnego (czemuś

cielesnemu bowiem zdarza się zniszczenie, a duchowemu niezniszczalność). Dlatego w tym miejscu autor zaczyna przechodzić do [omawiania] wymienionych różnic między rzeczami: po pierwsze, różnicy między czymś zniszczalnym i niezniszczalnym, po drugie, różnicy między czymś prostym i złożonym (konkretnie w twierdzeniu 28, gdzie stwierdza: *Każda substancja istniejąca dzięki swojej istocie jest prosta* itd.), wreszcie po trzecie [przechodzi do omawiania] różnicy wieczności i czasu, to jest w twierdzeniu 30, gdzie stwierdza: *Wszelka substancja stworzona w czasie*. Co do pierwszego czyni dwie rzeczy. Po pierwsze, wykazuje, że istnieją pewne substancje niepodlegające powstawaniu, po drugie zaś, zajmuje się ich niezniszczalnością, a konkretnie w twierdzeniu 26, gdzie mówi: *Każda substancja istniejąca dzięki sobie samej nie podlega* itd.

W pierwszej sprawie natomiast [autor] przyjmuje dwa twierdzenia, z których pierwsze jest następujące: *Zjednoczone [wewnętrznie] substancje umysłowo poznawalne nie są zrodzone z innej rzeczy. Substancjami zjednoczonymi [wewnętrznie]* nazywa zaś substancje proste, a to z tego powodu, że wszystko, co złożone, zawiera w sobie pewną wielość. Z kolei *substancjami umysłowo poznawalnymi* autor nazywa te, które powstały jako zdolne i odpowiednie do rozumienia, które także, skoro są niematerialne, są umysłowo poznawalne w akcie. Natomiast to, co mówi: *Nie powstały z innej rzeczy*, może być zrozumiane albo tak, że [nie powstały] „z materii", ze względu na to, że przyimek „z" zakłada stałe odniesienie do przyczyny materialnej, albo też tak, że [nie powstały] „z przyczyny działającej", ze względu na co wymieniony przyimek zakłada stałe odniesienie do przyczyny sprawczej. To [ostatnie] rozumienie bardziej wydaje się współbrzmieć z tymi

[wnioskami], które są przyjmowane w dowodzie komentarza [do omawianego twierdzenia].

Drugie twierdzenie jest następujące: *Wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie nie jest zrodzona z innej rzeczy.* A zatem *substancją istniejącą dzięki swojej istocie* nazywa się tą, która trwale istnieje dzięki sobie samej. Ale skoro trwale istnieć dzięki sobie samemu jest czymś właściwym dla substancji, to wynikałoby z tego, że żadna substancja nie jest zrodzona. Należy zatem powiedzieć, że substancja oraz istota rzeczy zasadniczo jest formą [substancjalną], którą przede wszystkim oznacza definicja [danej rzeczy]. Jakiekolwiek więc tego rodzaju substancje, które miałyby formę zapodmiotowaną w materii, nie będą istniejące dzięki swojej istocie. W każdym razie istoty takich [bytów], to znaczy formy [substancjalne], są zapoczątkowywane w podstawie, [jaką jest] materia. A więc tylko te substancje są istniejące dzięki swojej istocie, które są wyłącznie formami i nie [są zapodmiotowane] w materii. A zatem jest niemożliwe, żeby tego rodzaju [substancje] były zrodzone [z innej rzeczy]*. Należy też rozważyć, że twierdzenie pierwsze jest wnioskiem z tego drugiego. Zostało bowiem już udowodnione, że wszystkie substancje poznające są właśnie istniejące dzięki swojej istocie, co zostało dokonane w twierdzeniu 15: *Każdy znający zna* itd. Jeśli więc *wszelka substancja istniejąca dzięki swojej*

* Rozumowanie to nie jest do końca precyzyjne i pełne, gdyż sam Tomasz niewiele dalej wyraźnie zaznacza, że inteligencje czyste (anioły), chociaż faktycznie zawierają w swojej istocie jedynie formę substancjalną, są jednak jakoś w możności, przede wszystkim wobec swojego aktu istnienia, który je urealnia jako byty. Argumentacja ta zatem nie podważa zależności każdej inteligencji od Stwórcy, polegającej na tym, że jest ona właśnie stworzona z nicości. Tutaj jednak wyraźnie mówi się o pochodzeniu na sposób rodzenia, czyli jakiegoś wyłaniania się danego bytu z uprzednio istniejącej możności, co rzeczywiście nie dotyczy czystych inteligencji.

istocie nie jest zrodzona, to wynika z tego, że *wszelka substancja intelektualna nie jest zrodzona.*

Z tych dwóch twierdzeń jednak pierwsze nie znajduje się w księdze Proklosa, a tylko drugie, które w jego księdze, umieszczone jako XLV, brzmi następująco: *Wszystko, co samoistne, to znaczy trwale istniejące samo przez się, nie podlega rodzeniu.* Tylko tego twierdzenia dowodzi się w tym miejscu konsekwentnie w taki sam sposób, jak w księdze Proklosa. Jest bowiem oczywiste, że wszystko, co zrodzone, jest samo z siebie niedoskonałe, ponieważ jest bytem w możności i dlatego *potrzebuje*, żeby *być uzupełnionym* lub udoskonalonym przez *to, z czego jest zrodzone*, to znaczy właśnie przez rodzącego, który przeprowadza samą tę rzecz z możności do aktu. Znakiem tego jest to, że *rodzenie* nie *jest* niczym innym jak pewnym *przejściem* od tego, co niezupełne [bytowo], do czegoś zupełnego i przeciwstawnego, mianowicie względem czegoś [bytowo] niezupełnego i uprzednio istniejącego. Kresem rodzenia są bowiem brak i forma [substancjalna]. Materia natomiast, o ile istnieje jako podległa brakowi, posiada zasadę czegoś [istotnie] niedoskonałego, o ile zaś istnieje jako podległa formie, posiada zasadę czegoś doskonałego. W ten sposób jest jasne, że *rodzenie jest przejściem* albo przemianą od *czegoś niedoskonałego do czegoś doskonałego* przeciwstawnego. *Jeśli* więc istnieje coś, co nie *wymaga* czegoś *innego do swojego ukształtowania*, lecz samo *jest przyczyną swojego ukształtowania*, gdyż mianowicie substancją tego czegoś jest forma [substancjalna], to wynika z tego, że taka rzecz jest *zawsze zupełna [bytowo]* lub doskonała. W ten sposób więc nie może w niej być przejścia od czegoś niedoskonałego do czegoś doskonałego, lecz natychmiast [po zaistnieniu] dzięki sobie samej jest bytem i jednością, jak mówi się w VIII księdze

Metafizyki[101]. Pozostaje więc przyjąć, że wszelka substancja, która jest trwale istniejącą formą [substancjalną], nie podlega rodzeniu.

Na podstawie tego [jednak] nie [powinien] ktoś źle rozumieć, że tego rodzaju substancje nie posiadają przyczyny swojego bytowania, skoro już stwierdzono, że *wszystkie rzeczy posiadają istotę dzięki pierwszemu bytowi*, co jasno i konsekwentnie ukazuje, w jaki sposób powinno być rozumiane to, co zostało właśnie powiedziane. To bowiem, co zostało powiedziane, że [substancja istniejąca dzięki sobie samej, to jest inteligencja] jest *przyczyną swojego ukształtowania oraz [bytowego] dopełnienia*, nie powinno być rozumiane w ten sposób, jakoby nie zależała ona od innej wyższej przyczyny, lecz stwierdza się [tylko]: jest *przyczyną swojego ukształtowania* dzięki temu, że posiada *odwieczną relację do swojej przyczyny* pierwszej. Dlatego też z powodu odniesienia do swojej przyczyny posiada *zarazem*, to znaczy natychmiast, *ukształtowanie oraz dopełnienie [bytowe]*. Aby zaś stało się to oczywiste, należy rozważyć, że wszystko uczestniczy w bytowaniu ze względu na stałe odniesienie, które posiada w stosunku do pierwszej zasady bytowania. Natomiast rzecz złożona z materii oraz formy [substancjalnej] posiada bytowanie tylko jako następstwo swojej formy [substancjalnej] i dlatego to dzięki swojej formie [substancjalnej] posiada właśnie stałe odniesienie do pierwszej zasady bytowania. Ale ponieważ materia w tej zrodzonej rzeczy istniała, co do czasu, uprzednio względem formy [substancjalnej], to w konsekwencji jest tak, że nie zawsze będzie ona posiadała wymienione stałe odniesienie do zasady bytowania ani też

[101] Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. VIII, rozdz. 6 (1045 a 26 i n.); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Metafizyki"*, ks. VIII, lekcja 5, 1762 i 1764.

nie jednocześnie, skoro materia już właśnie istniała, lecz dopiero po tym, jak dołączyła do niej forma [substancjalna]. Jeśli więc jakaś substancja jest samą formą [substancjalną], to wynika z tego, że zawsze posiada stałe odniesienie do wymienionej przyczyny pierwszej i nie dołącza ono do niej po [upływie jakiegoś] czasu, lecz jest czymś *jednocześnie* współbytującym razem ze swoją substancją, która jest formą [substancjalną].

Tak *więc jest oczywiste, że wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie nie* jest zrodzona *z* czegoś [innego].

26

Każda substancja istniejąca dzięki sobie samej nie podlega zniszczeniu.

Jeśli zatem ktoś powiedziałby: możliwe jest, żeby substancja istniejąca sama przez się podlegała zniszczeniu, to powiemy: Jeśli [rzeczywiście] jest to możliwe, to możliwe jest też, żeby jej istota była oddzielona i stała [bytowo], istniejąc przez swoją istotę bez swojej istoty. To zaś jest niestosowne i niemożliwe, ponieważ ze względu na to, że [substancja taka] jest jedna, prosta i niezłożona, sama jest [wówczas] zarazem przyczyną oraz skutkiem. Zatem wszystko podlegające zniszczeniu rozpada się tylko przez swoje oddzielenie od swojej przyczyny. Dopóki więc trwa rzecz zależna od swojej przyczyny podtrzymującej i zachowującej ją [w bytowaniu], nie ginie i nie ulega zniszczeniu. Jeśli więc tak się rzecz przedstawia, to substancja istniejąca dzięki swojej istocie nigdy nie oddziela się od swojej przyczyny, ponieważ jest właśnie nie do oddzielenia od swojej istoty, a to z tego powodu, że jej przyczyną jest ona sama w [bytowym] ukształtowaniu siebie [samej].

[Wymieniona rzecz] staje się przyczyną siebie samej tylko z powodu własnej relacji do swojej przyczyny, a związek ten jest jej [bytowym] ukształtowaniem. Jest tak z tego powodu, że [rzecz taka] zawsze jest odniesiona do swojej przyczyny i sama jest przyczyną właśnie tej relacji. Przyczyną samej siebie jest natomiast na sposób, o którym już mówiliśmy, że [mianowicie] nie ginie ani też nie jest niszczona, ponieważ jednocześnie jest przyczyną i skutkiem, jak to już wykazaliśmy.

Jest więc już oczywiste, że wszelka substancja istniejąca dzięki sobie samej nie jest niszczona ani też nie rozpada się.

Wcześniej zajmowano się czymś niepodlegającym rodzeniu, tutaj natomiast [autor] zajmuje się czymś zniszczalnym i niezniszczalnym. I po pierwsze [zajmuje się] czymś niezniszczalnym, po drugie, czymś zniszczalnym, a konkretnie w twierdzeniu 27: *Każda substancja zniszczalna* itd. Co do pierwszego zaś przyjmuje się takie twierdzenie: *Każda substancja istniejąca dzięki sobie samej nie podlega zniszczeniu.* Z pewnością też przyjmuje się je w księdze Proklosa, jako [twierdzenie] XLVI, wyrażone w takich oto słowach: *Wszystko, co samoistne, jest niezniszczalne.*

Aby zaś twierdzenie to stało się oczywiste, należy rozważyć, że skoro przyimek „przez" oznacza właśnie przyczynę, to o takim czymś mówi się, że *istnieje dzięki sobie* albo trwale istnieje, co nie ma innej przyczyny bytowania niż ono samo. Istnieje bowiem dwojaka przyczyna bytowania, mianowicie forma [substancjalna], dzięki której coś jest w akcie, i działający, który powoduje bycie w akcie. Jeśli więc mówi się o istniejącym dzięki sobie samemu, który nie zależy od wyższego [bytowo] działającego, to istnieć dzięki sobie samemu w ten właśnie sposób przysługuje jedynie Bogu, który jest pierwszą przyczyną działającą, od której zależą wszystkie przyczyny wtórne, co jest jasne na podstawie wcześniejszych [wywodów]. Jeśli natomiast mówi się, że samo przez się istnieje to, co nie jest kształtowane [bytowo] przez coś innego, lecz samo dla siebie jest formą [substancjalną], to istnieć dzięki sobie samemu w ten z kolei sposób przysługuje wszystkim substancjom niematerialnym. Substancja bowiem złożona z materii oraz formy [substancjalnej] nie

jest istniejąca dzięki sobie samej, chyba że ze względu na [swoje] części, ponieważ materia jest w akcie właśnie dzięki formie [substancjalnej], a forma [taka] z kolei jest podtrzymywana [bytowo] w materii. Podobnie jak mówi się, że coś porusza siebie samo z powodu [swoich] części, ponieważ jedna część tego czegoś jest właśnie poruszająca, a inna część tego czegoś jest poruszana. Tak więc jest jasne, że istnienie dzięki sobie samemu może przysługiwać tylko substancji, która jest formą [substancjalną] bez materii. Tego zaś rodzaju substancja z konieczności jest niezniszczalna. Jest zatem oczywiste w przypadku rzeczy zniszczalnych, że zniszczenie zdarza się z tego powodu, że coś jest oddzielane od swojej przyczyny formalnej, dzięki której coś posiada bytowanie w akcie. Jak bowiem powstawanie, które jest przejściem do bytowania, dokonuje się przez nabycie formy [substancjalnej], tak też zniszczenie, które jest przejściem do niebytu, dokonuje się z powodu utraty formy [substancjalnej]. Jeśli więc substancja istniejąca dzięki sobie samej uległaby zniszczeniu, to trzeba by też, żeby została oddzielona od swojej przyczyny formalnej. Ale jej forma [substancjalna] jest właśnie jej istotą, a więc podlegałaby oddzieleniu od swojej [własnej] istoty, co jest [zupełnie] niemożliwe. Nie jest więc możliwe, żeby substancja istniejąca dzięki sobie samej ulegała zniszczeniu.

Żeby jednak nie sądził też ktoś, że tego rodzaju substancje istniejące dzięki swojej istocie nie zależą od jakiejś wyższej [bytowo] przyczyny działającej, autor wyklucza to konsekwentnie tam, gdzie stwierdza: *A nie staje się przyczyną siebie samej* itd. I stwierdza [dalej], że nie powinno to być rozumiane w taki sposób, że tego rodzaju substancja jest przyczyną siebie samej, jakby nie zależała od jakiejś wyższej [bytowo] przyczyny działającej. Mówi się to jed-

nak, ponieważ tego rodzaju substancja dzięki sobie samej posiada *odniesienie do przyczyny* pierwszej, o ile mianowicie jest przyczyną swojego *ukształtowania* [bytowego]. Dostrzegamy bowiem, że rzeczy materialne są odniesione do pierwszej przyczyny w tym celu, żeby przyjmowały od niej bytowanie dzięki swojej formie [substancjalnej]. I dlatego właśnie substancja, której cała istota jest formą [substancjalną] dzięki sobie samej, posiada *zawsze relację do swojej przyczyny*, a relacja ta nie jest spowodowana w tego rodzaju substancji przez jakąś inną formę [substancjalną]. Z tego też powodu mówi się, że jest przyczyną siebie samej w wymieniony sposób, jak też to, że nie może być zniszczona tak, jak zostało to już wykazane.

Jest zatem jasne, że wszelka substancja istniejąca sama przez się jest niezniszczalna.

27

Wszelka substancja zniszczalna, niewieczna, albo jest złożona, albo jest sprowadzona [w swoim istnieniu] do innej rzeczy.

Jest tak z tego powodu, że substancja [zniszczalna] albo wymaga [do swojego istnienia] rzeczy, z których jest [ukonstytuowana] i z których jest złożona, albo też wymaga [czegoś innego] do swojej [bytowej] stałości oraz dla swojej sprowadzonej [do czegoś innego] istoty. Gdyby więc [substancja taka] była od takiej rzeczy [do której jest sprowadzona] oddzielona, podlegałaby rozpadowi i zostałaby zniszczona.

Jeśli natomiast substancja nie jest złożona ani sprowadzona [w swoim bytowaniu do innej rzeczy], to jest prosta i nigdy nie podlega zniszczeniu ani też w ogóle nie jest umniejszana [bytowo].

Po tym jak autor wykazał jaki jest status [bytowy] substancji niezniszczalnej, w tym miejscu wykazuje status [bytowy] substancji zniszczalnej, przyjmując takie twier-

dzenie: *Wszelka substancja zniszczalna, niewieczna, albo jest złożona, albo jest sprowadzona [w swoim istnieniu] do innej rzeczy.* To samo twierdzenie przyjmuje się w księdze Proklosa jako XLVIII.

Dowód tego twierdzenia jest taki, że jeśli wszystko, co jest istniejące dzięki sobie samemu, jest niezniszczalne, jak zresztą zostało udowodnione, to jest konieczne, żeby wszystko, co ulega zniszczeniu, nie było istniejące dzięki sobie samemu, ale wymagało [dla swojego istnienia] czegoś podtrzymującego. To zaś zdarza się zapewne na dwa sposoby. W pierwszy sposób tak, jak całość, która wymaga części [z których się składa] do swojego ukonstytuowania. Dlatego [takie] części oddzielone od siebie nawzajem są właśnie wynikiem zniszczenia [takiej rzeczy]. W inny sposób tak, że forma [substancjalna] nie jest trwale istniejąca, lecz *potrzebuje* do swojej *stałości* [bytowej] *dodanego* podłoża. I dlatego też, kiedy podłoże niejako *noszące* [formę] jest właśnie nieprzygotowane do [przyjęcia] takiej [konkretnej] formy [substancjalnej], to jest konieczne, żeby dokonało się oddzielenie formy od [takiego] podłoża i w ten właśnie sposób następuje *zniszczenie*. Dlatego też jest oczywiste, że wszelka substancja zniszczalna albo jest złożona z różnych części, przez rozdzielenie których dochodzi do zniszczenia całości [substancji], jak to jest jasne w przypadku ciał zmieszanych, albo też forma [substancjalna] wymaga [do swojego istnienia] materii lub podłoża do podtrzymywania siebie [samej w bytowaniu]. W ten sposób zatem z powodu przemiany podłoża dochodzi do zniszczenia, jak to jest jasne w przypadku ciał prostych oraz przypadłości.

Dlatego też możemy przyjąć to uzupełnienie, że *jeśli* jakaś *substancja nie jest złożona*, ale *jest prosta, ani też* nie jest *sprowadzona* do podłoża, jakby wymagając go do

swojego bytowania, lecz jest istniejąca w sobie samej, to jest całkowicie niezniszczalna, jak to jest jasne w przypadku inteligencji oraz duszy intelektualnej, co do której jest oczywiste, że [jej] forma [substancjalna] nie jest sprowadzona [bytowo] do materii, której właśnie udziela bytowania, w ten mianowicie sposób, że byłaby w niej całkowicie zapoczątkowywana [bytowo]. [Jest tak], ponieważ wynikałoby wówczas, że żadne działanie duszy intelektualnej nie istniałoby bez połączenia z materią cielesną, co w sposób oczywisty jest fałszem na podstawie tych [wniosków], których dowodzi się w III księdze *O duszy*[102].

28

Wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie jest prosta [bytowo] i nie ulega podziałowi.

A jeśli by ktoś powiedział: jest możliwe, żeby [taka substancja] dzieliła się, to powiemy: jeżeli możliwe jest, żeby substancja istniejąca dzięki sobie samej dzieliła się i sama była [zarazem] prosta [bytowo], to możliwe jest, żeby istota jej części dzięki jej istocie też taka była, jak istota całości [takiej substancji]. Jeśli więc jest to możliwe, to część [takiej rzeczy] powraca do siebie samej, a co więcej, każda jej część powraca do siebie samej, podobnie jak w przypadku powracania całości [takiej rzeczy] do swojej istoty. To [jednak] jest [zupełnie] niemożliwe. Jeśli zatem nie jest to możliwe, to substancja istniejąca dzięki sobie samej jest [całkowicie] niepodzielna i prosta [bytowo].

Jeśli zatem [substancja] nie jest prosta [bytowo], ale właśnie złożona, to [jedna] jej część jest lepsza od [innej] części i [jedna] część jest gorsza od [innej] części. A więc rzecz lepsza [bytowo] pochodzi od rzeczy gorszej [bytowo], a z kolei rzecz gorsza [bytowo] pochodzi od rzeczy lepszej [bytowo], kiedy każda część takiej rzeczy jest powiązana z każdą [inną] jej częścią.

---

[102] Por. Arystoteles, *O duszy*, ks. III, rozdz. 7 i n.; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „O duszy"*, ks. III, lekcja 7 i n.

Dlatego całość [bytowa] takiej rzeczy nie jest wystarczająca [pod względem istnienia] dzięki sobie samej, skoro właśnie potrzebuje swoich części, z których jest złożona. To [jednak] z pewnością nie należy do natury rzeczy prostej, a raczej do natury substancji złożonych.

Można więc już jasno stwierdzić, że wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie jest prosta [bytowo] i nie ulega podziałowi. A kiedy właśnie mu nie ulega i jest prosta [bytowo], to nie podlega też rozpadowi ani zniszczeniu.

Po tym, jak [autor] przeszedł [do omawiania] różnorodności substancji ze względu na powstawanie i ginięcie, w tym miejscu przechodzi do [zagadnienia] rozmaitości substancji, które można ująć według prostoty [bytowej] i złożenia [bytowego]. W tym celu wprowadza dwa twierdzenia z których drugie wydaje się odwrotnością wcześniejszego. Pierwsze zaś jest takie: *Wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie jest prosta [bytowo] i nie ulega podziałowi.* Twierdzenie to przyjmuje się w księdze Proklosa jako XLVII w tych oto słowach: *Wszystko, co samoistne, jest niepodzielne na części oraz proste [bytowo].*

Wydaje się, że w tym wypadku, po pierwsze, należy rozważyć, że to, co *proste [bytowo]* oraz *niepodzielne na części*, podmiotowo jest tym samym, różnią się jednak co do zasady, gdyż „niepodzielne na części" orzeka się o czymś na zasadzie braku podziału, jako że nie jest podzielne na wiele [części]. „Proste" natomiast orzeka się o czymś na zasadzie braku złożenia, ponieważ [coś takiego] nie jest złożone z wielu [części]. Po pierwsze więc, dowodzi się, że substancja istniejąca sama przez się, jest niepodzielna, a po drugie, że jest prosta [bytowo].

Pierwszej sprawy [jednak] lepiej dowodzi się w księdze Proklosa niż tutaj, a jego dowód jest następujący. *Jeśli bowiem*, tak twierdzi, *jest podzielne na części, to byt samoistny*, to znaczy istniejący dzięki sobie samemu, *usta-*

nawiałby siebie samego jako podzielnego na części i w całości sam zmieniałby się w siebie samego, i będzie cały w całości siebie samego. To jednak jest niemożliwe. A więc [to, co] samoistne jest niepodzielne na części. Aby zaś stało się to oczywiste, należy rozważyć, że tutaj przyjmuje się [taką kategorię, jak] bytowanie czegoś dzięki sobie samemu, nie z uwagi na zasadę części, w ten mianowicie sposób, że jedna część takiej rzeczy istniałaby dzięki innej, jak się to zdarza w przypadku substancji materialnych, ale z powodu całości, w ten mianowicie sposób, że całość istnieć by miała sama z siebie [właśnie] ze względu na całość. Wszystko zatem zwraca się do tego, dzięki czemu istnieje, jak skutek do przyczyny, i trzeba, żeby w tym czymś istniało tak jak w swojej podstawie. Jeśli więc coś podzielnego na części byłoby istniejące dzięki sobie samemu, to trzeba też, żeby każda część tego czegoś istniała dzięki każdej [innej części] oraz żeby każda [część takiej rzeczy] była zapodmiotowana w każdej [innej], co [właśnie] jest niemożliwe, ponieważ w ten sposób wynikałoby z tego, że jedna i ta sama część takiej rzeczy byłaby zarazem przyczyną i skutkiem ze względu na to samo, co jest [zupełnie] niemożliwe.

W tej księdze jednak dowodzi się tego następująco. To [bowiem], co przysługuje czemuś dzięki sobie samemu, przysługuje też każdej części tej rzeczy, jeśli [oczywiście] jest podzielna na części. Jeśli więc coś podzielnego na części istniałoby samo przez się, to trzeba, żeby każda część takiej rzeczy istniała dzięki sobie samej i w ten sposób nie była zapoczątkowywana przez inną w celu ustanowienia całości. Ten dowód jednak nie jest nie do podważenia, ponieważ nie jest konieczne, żeby cokolwiek [istniejącego] przez się, co przysługuje jakiejś całości, przysługiwało [również] poszczególnym częściom tego czegoś. Istnieje bowiem pewna całość podobnych

[do siebie] części, jak na przykład powietrze lub woda, oraz pewna [całość] niepodobnych [do siebie części], jak na przykład zwierzę lub dom.

Że zaś istniejące samo przez się jest proste [bytowo], to znaczy niezłożone z licznych [części], dowodzi się [przy użyciu] dwojakiego argumentu. W każdym *złożeniu* z wielu części koniecznie trzeba przyjąć pewien porządek części, taki mianowicie, że jedna *część takiego złożenia* jest *lepsza, a* inna *gorsza*. Liczne [części bowiem] prowadzą do ustanowienia pewnego jednego porządku, jak z jednej wielości [części także] wywodzi się pewien porządek. Dlatego widzimy, że w złożeniu ciała naturalnego forma [substancjalna] jest czymś bardziej się wyróżniającym od materii, a w [przypadku] złożenia ciała zmieszanego jeden element góruje [nad innym], z kolei w złożeniu części [ciała] zwierzęcia jeden organ jest ważniejszy od innego, a jeszcze w przypadku części czegoś ciągłego [przestrzennie] jedna część bardziej zbliża się do [wielkości] punktu, co jest zasadą wielkości, niż inna. Jeśli więc coś złożonego z wielu części istniałoby dzięki sobie samemu, to trzeba, żeby każda część takiej rzeczy istniała dzięki każdej [innej] i w ten sposób część *lepsza* będzie zależała *od* części *gorszej* i na odwrót.

Drugi argument jest taki, że wszystko, co jest istniejące dzięki sobie samemu jest [także] wystarczające dla siebie w swoim bytowaniu i nie potrzebujące do swojego trwałego bytowania czegoś innego. Nie wyklucza się jednak przez to zależności od przyczyny działającej, lecz [tylko] od przyczyny formalnej i materialnej, wyprzedzającej [w istnieniu takie] trwałe bytowanie. A zatem wszystko, co złożone z części, *nie jest* [samo] dla siebie *wystarczające* [bytowo], ale *wymaga* do swojego trwałego bytowania *części, z których jest [właśnie] złożone*, które to części odnoszą się do siebie na sposób stałego odniesienia przyczyny materialnej do [jakiejś] całości. A więc żadne

złożenie z części nie istnieje samo przez się. *Wszelka* zatem *substancja istniejąca* dzięki sobie *jest prosta* [bytowo]. Należy jednak wiedzieć, że ten drugi argument w księdze Proklosa formułuje się precyzyjnie, a w tej księdze wprowadza się [go jedynie] na sposób wniosku.

29

Wszelka substancja prosta [bytowo] istnieje dzięki sobie samej, czyli dzięki swojej istocie.

[Jest tak], gdyż sama [ta substancja] jest stworzona poza czasem, a w swojej substancjalności jest wyższa od substancji czasowych. A znakiem tego jest to, że nie jest zrodzona z czegoś [innego], ponieważ istnieje dzięki swojej istocie. Substancje zrodzone z czegoś [innego] są natomiast substancjami złożonymi, podlegającymi rodzeniu.

Zostało więc już wykazane, że wszelka substancja istniejąca dzięki swojej istocie istnieje wyłącznie poza czasem oraz że jest wyższa od czasu i rzeczy czasowych, przewyższając je.

W tym miejscu przyjmuje się twierdzenie odwrotne do wcześniejszego, które jest następujące: *Wszelka substancja prosta [bytowo] istnieje dzięki sobie samej, czyli dzięki swojej istocie.* Należy jednak wiedzieć, że tego twierdzenia w komentarzu nie dowodzi się, lecz [w tekście] zostało umieszczone jakieś [inne] twierdzenie, i to jego właśnie się dowodzi, że mianowicie *substancja istniejąca dzięki sobie samej jest stworzona poza czasem, a w swojej substancjalności jest wyższa od substancji czasowych*[103]. Jest to też LI twierdzenie księgi Proklosa. które brzmi następująco:

[103] Według Tomasza z Akwinu przytoczony w tym miejscu fragment z tekstu komentarza do twierdzenia 29 został dodany w wersji arabskiej *Księgi o przyczynach* w tym celu, żeby stało się jasne, czego tak naprawdę się tutaj dowodzi.

Wszystko, co samoistne, jest oddzielone od tych rzeczy, które pod względem swojej substancji są mierzone czasem.

W tym przypadku należy rozważyć, że to, iż mówi się *ze względu na swoją substancję*, może być odnoszone albo do samych substancji czasowych, których bytowanie substancjalne podlega zmianie*, dlatego właśnie mówi się, że *względu na swoją substancję są mierzone czasem*, albo też do substancji istniejących dzięki sobie samym, które ze względu na swoją substancję są wyższe od substancji czasowych.

Przyjmuje się zaś następujący dowód tego wprowadzonego właśnie twierdzenia. Zostało wykazane bowiem, że żadna substancja istniejąca dzięki sobie samej nie podlega rodzeniu. Wszystkie substancje zatem, które są mierzone czasem, ze względu na swoją substancję podlegają rodzeniu. A są mierzone czasem w aspekcie swojej substancji z tego powodu, że ich bytowanie substancjalne ulega zmianie przez rodzenie i ginięcie. Pozostaje więc przyjąć, że żadna *substancja istniejąca dzięki* sobie samej nie podlega *czasowi*, lecz *jest wyższa* od wszystkich substancji *czasowych*.

---

* Stwierdzenie to może wydać się dziwne komuś, kto konsekwentnie myśli o bycie z perspektywy istnienia, zgodnie zresztą z założeniami metafizyki Akwinaty. Wydaje sie jednak, że Tomasz użył tutaj pewnego skrótu myślowego i w tym znaczeniu stwierdzenie to nie przeczy ogólnym założeniom jego metafizyki. Powstawanie i ginięcie nie są przecież na gruncie myślenia Tomaszowego zmianami w ścisłym tego słowa znaczeniu. Gdyby tak było, to wynikałoby z tego, że struktura istotowa bytu materialnego, cielesnego, jest zmienna, a to w myśl zasad metafizyki Tomasza jest zupełnie niemożliwe. Każdy byt jest bowiem odrębnie stwarzany z nicości przez Boga i, o ile już zaistniał, nie podlega żadnej zmianie w aspekcie swojej istoty, czyli tego, czym jest sam w sobie, dopóki nie ulegnie zniszczeniu. Należy więc ostatecznie uznać, że jest to myśl wyrażona w duchu arystotelesowskim i przy użyciu terminologii charakterystycznej dla filozofii Stagiryty, co jest główną przyczyną jej dwuznaczności i niejasności.

Na podstawie tak dowiedzionego twierdzenia możemy zatem wnioskować o tym, co je poprzedza. Jeśli bowiem dla substancji istniejącej dzięki sobie samej czymś właściwym jest to, że pod względem swojej substancji nie podlega ona czasowi, to przysługuje to każdej prostej [bytowo] substancji, ponieważ wszelka substancja podlegająca rodzeniu i czasowi jest złożona z materii oraz formy [substancjalnej]. Pozostaje więc przyjąć, że każda prosta [bytowo] substancja istnieje dzięki sobie samej, co było [powiedziane] w pierwszym twierdzeniu.

30

Każda substancja stworzona w czasie albo zawsze znajduje się w czasie i czas z niej nie „odpływa", gdyż jest właśnie stworzona równo z czasem, albo „odpływa" poza czas, a czas z kolei „wypływa" z niej, ponieważ jest stworzona w pewnych [konkretnych] momentach czasu.

Jest tak, ponieważ jeśli [rzeczy] stworzone następują po siebie nawzajem, a po substancji wyższej [bytowo] następuje tylko substancja do niej [bytowo] podobna, a nie do niej niepodobna, to istnieją substancje podobne do substancji wyższej [bytowo] oraz istnieją substancje stworzone, z których czas nie „wypływa", [które istnieją] „przed" substancjami [materialnymi] i które upodabniają się do substancji wiecznych [wprost]*. Są też substancje „pocięte" przez czas, stworzone w pewnych [konkretnych] momentach czasu. Nie jest więc możliwe, żeby substancje stworzone trwały w jakichś [konkretnych] momentach czasu razem z substancjami wiecznymi, ponieważ zupełnie się do nich nie upodabniają. Natomiast substancje wieczne w czasie to te, które właś-

* W edycji Pattina, na której bazuje cytowane już tłumaczenie M. Gogacza, w zdaniu tym wyraźnie mówi się o nieupodabnianiu się do substancji wiecznych, chociaż partykuła „nie" dodana jest w nawiasie kwadratowym przez wydawcę. Tak czy inaczej, taka lekcja zupełnie zmienia znaczenie tego zdania. Zob. *Księga o przyczynach*, s. 188.

nie trwają razem z substancjami wiecznymi [wprost] i zajmują miejsce pośrednie między substancjami trwałymi [bytowo] a substancjami „pociętymi" w czasie [przez jego momenty].

A nie jest możliwe, żeby substancje wieczne, które znajdują się „ponad" czasem, następowały po stworzonych w czasie substancjach czasowych, chyba że właśnie za pośrednictwem wiecznych substancji czasowych [bytujących] w czasie. Bez wątpienia więc takie stworzone substancje są stworzone jako pośrednie tylko dlatego, że [one] same łączą się z substancjami [bytowo] wznioślejszymi w [bytowej] niezmienności, a z substancjami czasowymi, „pociętymi" w czasie [poprzez jego momenty], łączą się poprzez rodzenie. One same bowiem, chociaż są wieczne, są takie, że ich niezmienność dokonuje się przez rodzenie i ruch. Z kolei substancje wieczne [istniejące] wraz z czasem są podobne do substancji wiecznych [wprost], które znajdują się „ponad" czasem dzięki trwałości i nie upodabniają się do nich pod względem ruchu i rodzenia. Substancje zaś „pocięte" w czasie [przez jego momenty] nie upodabniają się do substancji wiecznych, które w jakichś ze sposobów znajdują się „ponad" czasem. Jeśli więc się do nich nie upodabniają, to wówczas nie mogą ich przyjmować ani też ich „dotykać" [bytowo].

Z konieczności zatem istnieją substancje, które [z jednej strony] „dotykają" [bytowo] substancji wiecznych znajdujących się „ponad" czasem, a [z drugiej strony] będą „dotykającymi" [bytowo] substancji „pociętych" w czasie [przez jego momenty]. Toteż przez swój ruch będą łączyły substancje „pocięte" w czasie [przez jego momenty] z substancjami wiecznymi, które znajdują się „ponad" czasem, przez swoją trwałość natomiast będą łączyły substancje, które znajdują się „ponad" czasem, oraz substancje znajdujące się „poniżej" czasu, mianowicie podlegające powstawaniu i zniszczeniu. Będą też łączyły dobre substancje oraz substancje gorsze [bytowo], aby te drugie nie były pozbawione [kontaktu z] substancjami dobrymi oraz nie były pozbawione wszelkiej dobroci, jak też wszystkiego, co im przynależy, tak że [gdyby tego zabrakło] nie byłoby ich trwałości oraz stałości.

Na tej podstawie zostało już wykazane, że trwałość jest dwojakiego rodzaju: jedna jest wieczna, a inna czasowa, jakkolwiek jedna z tych dwóch trwałości polega na nieruchomym istnieniu, druga natomiast podlega ruchowi. Jedna z nich ponadto łączy [wieczne z czasowym], a wszystkie jej działania [występują] jednocześnie, tak że żadne z nich nie wyprzedza jakiegoś [innego], druga natomiast jest [jakby] „rozciągnięta" jako przebiegająca [poprzez cały czas] i niektóre jej działania wyprzedzają [inne]. [Oprócz tego] powszechność jednej z nich istnieje

dzięki jej istocie, powszechność zaś drugiej istnieje dzięki jej [wszystkim] częściom, z których każda jest oddzielona od podobnej sobie na sposób czegoś pierwszego i ostatniego.

Zostało więc już wykazane, że między substancjami niektóre są takie, że są wieczne i znajdują się „ponad" czasem, oraz takie wśród nich, które są wieczne i [zarazem] równe czasowi, a czas z nich nie „wypływa", jak też takie, które są „pocięte" ze względu na czas i czas z nich „wypływa", zarówno z wyższej, jak i niższej spośród nich*. Istnieją zaś wreszcie i takie substancje, które podlegają powstawaniu i zniszczeniu.

Po tym, jak [autor] przeszedł do [zagadnienia] różnorodności rzeczy, która realizuje się ze względu na powstawanie i niszczenie oraz prostotę [bytową] i złożenie, w tym miejscu, w trzeciej kolejności, przechodzi do rozmaitości, która istnieje z uwagi na coś czasowego i wiecznego. W tej sprawie czyni dwie rzeczy. Po pierwsze, wykazuje, w jaki sposób niektóre [rzeczy] dwojako są wieczne i czasowe, po drugie zaś, wykazuje, w jaki sposób [coś] jest jednocześnie wieczne oraz czasowe, tam gdzie stwierdza: *Między rzeczą, której substancja* itd. Albo [inaczej mówiąc], po pierwsze, przyjmuje porządek rzeczy czasowych wobec siebie nawzajem, po drugie zaś, porządek rzeczy wiecznych wobec siebie nawzajem, tam gdzie mówi: *Między rzeczą, której substancja* itd. Co do pierwszego przyjmuje następujące twierdzenie: *Każda substancja stworzona w czasie albo zawsze znajduje się w czasie i czas z niej nie „odpływa", gdyż jest właśnie stworzona równo z czasem, albo „odpływa" poza czas, a czas z kolei „wypływa" z niej, ponieważ jest stworzona w pewnych [konkretnych] momentach czasu.*

* W edycji Pattina w tym miejscu, w nawiasie kwadratowym, są dodane następujące słowa: *scilicet ex principio earum usque ad extremum ipsarum*, co można przetłumaczyć następująco: „mianowicie od ich początku aż do ich końca".

Aby zaś stało się to oczywiste, należy rozważyć, że ponieważ czas jest liczbą [jako miarą] ruchu, to o każdej zmiennej substancji mówi się, że jest stworzona w czasie. Istnieje jednak dwojaka zmienna substancja. Jedna z pewnością taka, której ruch wypełnia cały czas, jak ciało niebieskie, którego ruch dostosowuje się do czasu z tego powodu, że czas jest przede wszystkim i sam z siebie miarą ruchu nieba i właśnie przez ten ruch wymierza wszystkie inne ruchy. To zaś przyjmujemy albo [w tym znaczeniu], że ruch nieba był zawsze i będzie zawsze w przyszłości, jak przyjmował Arystoteles oraz pewni inni filozofowie, albo też ruch nieba nie istniał zawsze, ani też nie będzie istniał zawsze w przyszłości, jak z kolei poucza wiara Kościoła, ponieważ w ten sposób także ruch nieba dostosowuje się do czasu. Nie istniał bowiem czas, zanim jeszcze nie rozpoczął się ruch nieba, ani też go nie będzie po tym, jak ruch nieba ustanie. Dlatego na wszystkie sposoby substancja ciała niebieskiego, ze względu na zasadę swojego ruchu, znajduje się „w" czasie, a czas nie przekracza [bytowo] jej samej, ale właśnie dostosowują się do siebie nawzajem. Istnieją też niektóre zmienne substancje, których bytowanie i ruch nie istnieją w całym czasie, lecz [tylko] w jakiejś części czasu, co jest jasne w przypadku substancji zdolnych do powstawania i zniszczenia. A ponieważ tego rodzaju substancja nie posiada stałego odniesienia do całego czasu, lecz [jedynie] do części czasu, to w odniesieniu do trwania takich właśnie substancji daje się zauważyć jakąś większą oraz mniejszą część czasu. Dlatego też tego rodzaju substancja przekracza [bytowo] czas pod względem jakiejś jego części, tej mianowicie, która jest mniejsza od [całości] jego trwania. I na odwrót, substancja taka jest przekraczana przez czas, mianowicie pod względem tej [jego] części, która jest większa niż jej trwanie. W księdze Proklosa natomiast

twierdzenie to, jako LV, znajduje się w wersji pełniejszej i krótszej: *Wszystko, co istnieje trwale ze względu na czas, jest takie albo z tego powodu, że zawsze jest w czasie, albo w jakiś sposób posiadając trwale podłoże w części czasu.*

W celu wykazania twierdzenia poprzedniego, po pierwsze, przyjmuje się dowód, po drugie zaś, autor wprowadza pewne uzupełnienie tam, gdzie stwierdza: *Na podstawie tego zostało więc już wykazane* itd. W obydwu księgach natomiast przyjmuje się ten sam dowód. Porządek rzeczy bowiem wyraża się w tym, że [rzeczy] podobne następują po sobie nawzajem. Te natomiast, które są zupełnie niepodobne, nie następują po sobie nawzajem w stopniach [doskonałości bytowej] rzeczy, chyba że poprzez coś pośredniego. Podobnie jak widzimy, że zwierzę doskonałe* i rośliny są pod dwoma względami zupełnie niepodobne, gdyż zwierzę doskonałe jest zdolne do odczuwania zmysłowego oraz porusza się ruchem ciągłym, rośliny natomiast nie posiadają żadnej z tych dwóch cech**. Natura więc nie przechodzi bezpośrednio od zwierząt doskonałych do roślin, ale wytwarza między nimi zwierzęta niedoskonałe, które wraz ze zwierzętami [doskonałymi] są zdolne do odczuwania zmysłowego, [a z drugiej strony] wraz z roślinami są nieruchome***. Jest więc oczywiste,

* Według średniowiecznych wyobrażeń określenie „zwierzę doskonałe" odnosiło się do zwierząt takich jak np. ssaki, zwłaszcza zaś naczelne, których budowa morfologiczna jest bardziej skomplikowana i zaawansowana niż budowa ciał tzw. zwierząt niższych, np. owadów lub stawonogów.

** Ten pogląd bazuje na arystotelesowskim rozumieniu odczuwania zmysłowego, chociaż sam Arystoteles nie odmawiał roślinom zmysłu dotyku, jako podstawowego dla pozostałych istot żywych. Z perspektywy współczesnej wiedzy o roślinach i ich budowie komórkowej oraz tego, co wiadomo na temat zmysłów i ich poznawania, pogląd Tomasza w sposób oczywisty jest fałszywy.

*** Doskonałym przykładem takiego bytu pośredniego jest koral morski (istota znana starożytnym i średniowiecznym badaczom natury), który będąc zwierzęciem, jest zarazem doskonale nieruchomy. Należy też zauważyć, że

że substancje duchowe, które są zrównane z wiecznością, jak to zostało stwierdzone, oraz substancje zdolne do powstawania i ginięcia są [wobec siebie] zupełnie niepodobne, gdyż substancje duchowe istnieją zawsze i są niezmienne. Żadna z tych dwóch cech natomiast nie przysługuje substancjom podlegającym powstawaniu i ginięciu. Dlatego trzeba, żeby między tymi dwoma skrajnościami było coś pośredniego, co byłoby podobne do obydwu tych skrajności, aby w ten sposób stopnie [doskonałości bytowej] rzeczy wyrażały się poprzez rzeczy podobne*.

Także Proklos, badając [tę sprawę], postępuje w ten sposób. Między tym, co *zawsze* i niezmiennie jest bytem, a tym, co [tylko] *niekiedy* istnieje w sposób zmienny, można znaleźć jedynie trojakiego rodzaju *rzecz pośrednią*: mianowicie to, *co jest poruszane zawsze*, to *co niekiedy* istnieje niezmiennie, oraz to, co [tylko] *niekiedy* istnieje. To coś trzeciego nie może być czymś pośrednim, gdyż to, *co niekiedy* [tylko] istnieje, jest tym samym, co [tylko] niekiedy jest poruszane, a co nazywaliśmy czymś skrajnym [tj. najmniej doskonałym bytowo]. Podobnie też nie może być czymś pośrednim to, co [tylko] niekiedy istnieje nie-

---

przy założeniu dynamicznego rozumienia natury, podobne wypowiedzi, których w tekstach średniowiecznych filozofów jest całkiem sporo, mogą być interpretowane w duchu ewolucyjnym, chociaż zasadniczo myśl klasyczna interpretowała rzeczywistość w sposób raczej statyczny.

* Trzeba przyznać, że rozumowanie to jest w swojej formie i przesłankach najzupełniej neoplatońskie. Bazuje ono bowiem na założeniu, że świat jest zhierarchizowanym porządkiem bytowych doskonałości, a o istnieniu każdego z nich można wnioskować na podstawie istnienia tych stopni bytu, które z nim „sąsiadują" zarówno „od góry", jak i „od dołu". Jednak na gruncie konsekwentnego realizmu metafizycznego rozumowanie takie jest całkowicie bezzasadne, gdyż z istnienia jednej niekoniecznej rzeczy, nawet bardzo doskonałej, niepodobna wnosić o istnieniu innej, chociażby jeszcze doskonalszej. Tak więc rozumowanie to dowodzi, że Akwinata w niektórych sprawach postępował jak typowy neoplatonik.

zmiennie. Jest bowiem niemożliwe, żeby coś takiego istniało. Niczemu przecież nie brakuje bytowania, chyba że właśnie za sprawą jakiejś przemiany. Dlatego to, co istnieje niezmiennie, nie może [tylko] niekiedy być bytem, lecz jest bytem zawsze. Pozostaje więc przyjąć, że coś pośredniego między tym, co zawsze istnieje niezmiennie, a tym, co istnieje zmiennie [i tylko] niekiedy, jest tym, co zawsze jest poruszane. To bowiem przysługuje z pewnością czemuś wyższemu [bytowo], a to pod tym względem, że właśnie istnieje zawsze, podczas gdy czemuś niższemu [bytowo] i skrajnemu [tj. najmniej doskonałemu] przysługuje pod tym względem, że jest poruszane.

Nazwy „rodzenia" używa się natomiast powszechnie na oznaczenie wszelkiej przemiany, ponieważ we wszelkim ruchu zawiera się rodzenie i zniszczenie, jak mówi się w VIII księdze *Fizyki*[104]. Substancji więc, które są poruszane zawsze, mianowicie ciał niebieskich, ze względu na pewne podobieństwo dotyczą obydwie skrajności [tj. zupełna niezmienność oraz zmienność czasowa]. Dzięki nim właśnie w pewien sposób łączą [one] niezmienne [bytowo] substancje wyższe z niższymi [bytowo] substancjami zdolnymi do powstawania i ginięcia, o ile mianowicie moc substancji wyższych [bytowo] jest przenoszona na [substancje] zdolne do powstawania i ginięcia właśnie dzięki ruchowi ciał niebieskich.

Na podstawie tych argumentów autor konsekwentnie wprowadza pewne uzupełnienie, że mianowicie istnieje dwojaka *nieprzemijalność* lub wieczna *trwałość*. Jedna zapewne na sposób [ścisłej] wieczności oraz druga na sposób całości czasu, a różnią się te wieczne trwania trojako. Po

---

[104] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. VIII, rozdz. 3 (254 a 11–12); Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. VIII, lekcja 6, 2.

pierwsze, z pewnością tym, że wieczna nieprzemijalność jest stała, istniejąca oraz niezmienna, natomiast nieprzemijalność czasowa jest „przepływająca" [w czasie] oraz zmienna, o ile czas jest miarą ruchu, wieczność zaś przyjmuje się właśnie jako miarę bytowania niezmiennego. Po drugie, [różnią się tym], że wieczna nieprzemijalność istnieje cała *jednocześnie, zebrana* jakby w coś jednego, natomiast nieprzemijalność czasowa posiada kolejno po sobie następującą *rozciągłość ze względu na to, co wcześniej i później*, które [to kategorie] dotyczą właśnie istoty czasu. Po trzecie wreszcie, [różnią się tym], że nieprzemijalność wieczna jest prosta [bytowo], istniejąc *cała ze względu na siebie samą*, *powszechność* natomiast lub całość nieprzemijalności czasowej istnieje ze względu na różne *części* następujące po sobie.

31

Między rzeczą, której substancja i działanie znajdują się w „chwili" wieczności, a rzeczą, której substancja i działanie znajdują się w chwili czasu, istnieje coś pośredniego i jest to coś, czego substancja wywodzi się z „chwili" wieczności, działanie natomiast wywodzi się z chwili czasu.

Jest tak, ponieważ rzecz, której substancja podlega czasowi, czyli którą czas [w sobie] zawiera, podlega czasowi pod względem wszystkich swoich dyspozycji. Dlatego też i działanie takiej rzeczy podlega czasowi, ponieważ kiedy substancja rzeczy podlega czasowi, to bez wątpienia i jej działanie podlega czasowi. A zatem rzecz podlegająca czasowi pod względem wszystkich swoich dyspozycji jest oddzielona od rzeczy podlegającej pod względem wszystkich swoich dyspozycji wieczności. Związek [bytowy] natomiast zachodzi tylko między rzeczami podobnymi. Jest więc konieczne, żeby istniała [jakaś] inna, trzecia, rzecz pośrednia między tymi dwoma, której substancja podlega wieczności, a samo działanie podlega czasowi. Jest natomiast niemożliwe, aby istniała rzecz, której

substancja podlegałaby czasowi, a jej działanie wieczności. Wówczas bowiem jej działanie byłoby lepsze [bytowo] od samej substancji, to zaś jest niemożliwe.

Jest więc oczywiste, że między rzeczami podlegającymi czasowi wraz z ich substancjami i działaniami a rzeczami, których substancje i działania podlegają „chwili" wieczności, są rzeczy podlegające wieczności dzięki swoim substancjom, a czasowi podlegające dzięki swoim działaniom tak, jak już wykazaliśmy.

W poprzednim twierdzeniu został wykazany porządek rzeczy czasowych wobec siebie nawzajem, tutaj natomiast ukazuje się porządek rzeczy wiecznych wobec siebie nawzajem. Po pierwsze, przyjmuje się między rzeczami wiecznymi coś, co jest wieczne w każdy sposób, oraz coś, co w pewien sposób jest wieczne, a w pewien sposób czasowe. Po drugie, określa się status [bytowy] tego, co w pewien sposób jest wieczne, a w pewien sposób czasowe, a konkretnie w twierdzeniu 32, tam gdzie stwierdza się: *Wszelka substancja* itd. Co do pierwszego przyjmuje się takie twierdzenie: *Między rzeczą, której substancja i działanie znajdują się w „chwili" wieczności, a rzeczą, której substancja i działanie znajdują się w chwili czasu, istnieje coś pośredniego i jest to coś, czego substancja wywodzi się z „chwili" wieczności, natomiast działanie wywodzi się z chwili czasu.*

Wydaje się, że w tym miejscu [wyrażenie] „chwila" wieczności lub czasu jest użyte w znaczeniu wymierzania w ten mianowicie sposób, że istniejącym w „chwili" wieczności nazywa się to, co właśnie jest mierzone wiecznością, a istniejącym w chwili czasu to, co jest mierzone czasem. Twierdzenie to przyjmuje się również w księdze Proklosa jako CVI, a brzmi ono: *Coś pośredniego między tym wszystkim, co jest wieczne pod każdym względem w aspekcie swojej substancji oraz działania, a tym, co posiada sub-*

stancję w czasie, jest tym, co z jednej strony jest bez wątpienia wieczne, a z innej strony jest mierzone czasem.

Mogłoby się jednak komuś wydawać, że to coś pośredniego jest ciałem niebieskim, które z pewnością pod względem swojej substancji jest niezniszczalne, lecz ruch jego jest właśnie mierzony czasem. Ale to nie byłoby dobrze powiedziane, gdyż w twierdzeniu poprzednim to, co jest zawsze poruszane, zostało umieszczone wprost między rzeczami czasowymi. Jak bowiem w IV księdze *Fizyki* mówi Filozof: *jak czas mierzy ruch, tak chwila czasu wymierza coś ruchomego*[105]. Dlatego ciało niebieskie, które jest poruszane, nie istnieje w „chwili" wieczności, ale w chwili czasu. A ponadto ruch nie jest działaniem tego, co jest poruszane, lecz [w tym wypadku] jest bardziej doznawaniem, jest bowiem działaniem poruszającego, jak mówi się w III księdze *Fizyki*[106].

Zasadą ruchu natomiast jest dusza, jak to zostało ustalone w twierdzeniu 2. Ponieważ więc dusza szlachetna [bytowo] ze względu na siebie samą jest niezmienna, to jej działanie jest właśnie ruchem i w konsekwencji jest tak, że dusza [ludzka] ze względu na swoją substancję istnieje w „chwili" wieczności, zaś jej działanie istnieje w czasie. Substancja natomiast oraz działanie ciała [np. niebieskiego], które jest poruszane, istnieje [wyłącznie] w czasie. Z kolei substancja oraz działanie inteligencji istnieje w „chwili" wieczności.

Dowód tego twierdzenia jest podobny do dowodu twierdzenia poprzedniego. Zostało bowiem stwierdzone, że stopnie [doskonałości] bytów następują po sobie nawzajem według pewnego podobieństwa i dlatego te rzeczy, które

---

[105] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. IV, rozdz. 11 (219 b 22–33), fragm. 104; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. IV, lekcja 18, 4.

[106] Por. Arystoteles, *Fizyka*, ks. III, rozdz. 3 (202 a 26–27) fragm. 19; Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Fizyki"*, ks. III, lekcja 5, 3.

są całkowicie niepodobne, następują po sobie nawzajem w porządku rzeczy dzięki czemuś pośredniemu, co posiada podobieństwo do obydwu rzeczy skrajnych. Rzecz natomiast, której substancja oraz działanie istnieją w czasie, jest całkowicie niepodobna do tego, czego substancja i działanie istnieją w wieczności, *a więc jest konieczne, żeby między* nimi *istniała trzecia rzecz pośrednia*, i to albo w ten sposób, żeby *jej substancja podlegała wieczności, a działanie czasowi*, albo na odwrót. Ale nie może być tak, żeby *substancja* jakiejś rzeczy istniała w *czasie, a działanie* w *wieczności*, ponieważ *w ten sposób działanie byłoby* wyższe i *lepsze* [bytowo] niż *substancja*, a skutek [doskonalszy] niż przyczyna, co *jest niemożliwe*. Pozostaje więc przyjąć, że ta rzecz pośrednia pod względem swojej substancji istnieje w „chwili" wieczności, a pod względem działania w czasie. I właśnie tego zamierzaliśmy dowieść*.

32

Wszelka substancja, która pod względem niektórych swoich dyspozycji podlega wieczności, a pod względem innych swoich dyspozycji podlega czasowi, jest zarazem bytem i rodzeniem.

---

* Z całego tego wywodu jasno wynika, że Akwinata ma na myśli duszę ludzką, której status bytowy jest swoiście pośredni i przez to złożony. Jako substancja bowiem dusza ludzka jest bezpośrednio stworzona przez Boga i zdolna do Jego poznania. Z konieczności zatem jest wieczna. Natura skutku odpowiada przecież naturze jego bezpośredniej przyczyny. Człowiek jednakże jest również jednością psycho-fizyczną i ze względu na swoje ciało podlega licznym uwarunkowaniom czasowym i przestrzennym. W tym aspekcie więc byt ludzki jest zmienny, czyli podlega czasowi. A zatem wszystkie działania ludzkie, przynajmniej te cielesne, będą zmienne i nacechowane czasowością. Osobną, bardzo skomplikowaną kwestią jest problem czasowości ludzkiego myślenia i decyzji. Czy są one zmienne same w sobie, czy też ich zmienność jest wyłącznie fenomenem psychicznym i przeżyciowym?

Każda bowiem rzecz podlegająca wieczności jest prawdziwie bytem, a każda rzecz podlegająca czasowi jest prawdziwie rodzeniem. Jeśli więc tak się rzecz przedstawia, to wówczas, jeśli jedna rzecz jest podlegająca wieczności oraz czasowi [zarazem], to nie jest bytem i rodzeniem w jeden sposób, ale raczej na dwa sposoby.

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, zostało więc już wykazane, że wszystko, co jest zrodzone i w aspekcie swojej substancji podlegające czasowi, posiada substancję dążącą do bytu czystego [tj. doskonałego], który jest przyczyną trwania oraz przyczyną wszystkich rzeczy wiecznych, jak też rzeczy zniszczalnych.

To, co konieczne, jest jedno i sprawia, że urzeczywistniają się [wszystkie rodzaje] jedności. Z kolei to coś jednego samo nie jest już urzeczywistniane, lecz [wszystkie] pozostałe [rodzaje] jedności są właśnie nabyte. Argumentem przemawiającym za tym jest zapewne to, co twierdzę: jeśli znalazło by się coś jednego, powodującego nabywanie tego, co [samo] nie jest nabyte, to jaka byłaby wówczas różnica między tym czymś właśnie a czymś pierwszym, powodującym nabywanie [doskonałości w ogóle]? Musi bowiem być tak, żeby coś takiego albo bytowało jako [zupełnie] podobne do czegoś pierwszego pod względem wszystkich swoich dyspozycji, albo istniała różnica między tymi dwoma [rzeczami]. Jeśli więc [rzecz taka] jest podobna do czegoś pierwszego we wszystkich swoich dyspozycjach, to wówczas jedna z tych rzeczy nie jest czymś pierwszym, a inna czymś drugim [pod względem doskonałości]. Jeśli natomiast jedna z tych rzeczy nie jest podobna do innej we wszystkich swoich dyspozycjach, to wówczas jedna z nich jest właśnie czymś pierwszym, a inna czymś drugim [pod względem doskonałości]. To zatem, w czym znajduje się stała jedność [bytowa] niewywiedziona z czegoś innego, jest jedno, pierwsze i prawdziwe, jak to wykazaliśmy. To natomiast, w czym znajduje się jedność [bytowa], wywodząca się z czegoś innego, jest poza tym, co jedno, pierwsze i prawdziwe. Jeśli więc [jedność taka] pochodzi z czegoś innego, to jest jednością nabytą od czegoś pierwszego i jednego. Wynika więc z tego, że czemuś czystemu [bytowo], jednemu i prawdziwemu przysługuje jedność, podobnie jak i pozostałym jednościom, i przeciwnie, nie ma [żadnej] jedności, chyba że właśnie z powodu czegoś [pierwotnie] jednego i prawdziwego, co jest przyczyną [wszelkiej] jedności.

Zostało więc już wykazane i jest jasne, że wszelka jedność następująca po tym, co [jest pierwotnie] jedno i prawdziwe [bytowo], jest [też] stworzona oraz nabyta; jakkolwiek to, co [pierwotnie jest] jedno,

prawdziwe i pierwsze, stwarza jedności, powodując nabywanie tego, co [samo] nie jest nabyte, jak to zresztą wykazaliśmy.

Ponieważ w twierdzeniu poprzednim zostało udowodnione istnienie pewnej rzeczy, której substancja jest w wieczności, a działanie w czasie, to konsekwentnie w tym ostatnim twierdzeniu ukazuje [autor] status [bytowy] tego rodzaju substancji mówiąc: *Wszelka substancja, która podlega pod względem niektórych swoich dyspozycji wieczności, a pod względem innych swoich dyspozycji podlega czasowi, jest zarazem bytem i powstawaniem.* To samo twierdzenie przyjmuje się jako CVII w księdze Proklosa w tych oto słowach: *Wszystko, co z jednej strony jest bez wątpienia wieczne, z drugiej zaś czasowe, jest zarazem bytem i rodzeniem.*

Żeby dowieść tego twierdzenia, [autor] czyni trzy rzeczy. Po pierwsze, przedstawia tytułem wstępu dowód wprowadzonego twierdzenia, który w całości bez wątpienia zależy od znaczenia nazw. A ponieważ wieczność jest cała jednocześnie, pozbawiona następstwa tego, co poprzednie i przyszłe, jak to zostało ustalone, to ta rzecz, która istnieje w wieczności, nazywa się [prawdziwym] bytem, ponieważ zawsze jest w akcie*. Czas natomiast zawiera się właśnie w następstwie tego, co poprzednie i przyszłe, dlatego to, co jest w czasie, istnieje jakby w stawaniu się, do czego odnosi się nazwa rodzenia. To zaś, co całkowicie istnieje w wieczności, jest też całkowicie bytem. Z kolei to, co całkowicie istnieje w czasie, całkowicie jest rodzeniem. Natomiast to, co pod pewnym względem istnieje w czasie, a pod pewnym w wieczności, jest zarazem bytem i rodzeniem.

* Klasycznie platoński i neoplatoński pogląd, utożsamiający trwanie i niezmienność z istnieniem oraz doskonałością i samoistnością bytową.

Po drugie, tam, gdzie stwierdza się: *Zostało więc już wykazane* itd., wprowadza [autor] pewne uzupełnienie. Istnieje bowiem taki układ bytów, za sprawą którego byty niższe zależą od bytów wyższych. Dlatego właśnie jest konieczne, żeby to, co jest całkowicie rodzeniem, posiadając substancję oraz działanie jakby w czasie, zależało [bytowo] od tego, co jest zarazem bytem i rodzeniem, posiadającym substancję w wieczności, a działanie w czasie. To zaś z konieczności zależne jest od tego, co całkowicie istnieje w wieczności zarówno co do substancji, jak i działania. I wreszcie, to [coś] ostatecznie zależy od bytu pierwszego, który jest [nawet] „ponad" wiecznością i który jest zasadą trwania *wszystkich rzeczy*, [zarówno] tych *wiecznych*, jak i zniszczalnych*.

Po trzecie, tam, gdzie mówi: *To, co konieczne, jest jedno i sprawia* itd., wykazuje autor, że od tego czegoś jednego i pierwszego zależą wszystkie [byty]. W celu zrozumienia tego, co tutaj jest powiedziane, należy wziąć pod uwagę CXVI twierdzenie Proklosa, które jest następujące: *Wszelki bóg, poza Jednym, dopuszcza uczestnictwo [w sobie]*. Twierdzenie to zostało przez niego przyjęte zapewne w celu wykazania w jaki sposób platonicy przyjmowali wielu bogów. Nie przyjmowali oni bowiem wszystkich [bogów] na równi, lecz jednego przyjmowali jako [absolutnie] pierwszego, który w niczym [wyższym bytowo] już nie uczestniczył, lecz istotowo jest jednością i dobrem. Innych

* Istotna uwaga, dzięki której Tomasz precyzuje rozumienie wieczności. Istnieje taka wieczność, która przysługuje czystym inteligencjom (formom oddzielonym, aniołom), polegająca na pewnego rodzaju niezmienności i niezależności od czasu, oraz taka wieczność, która jest tożsama z samoistnością i niestworzonością. Ta druga wieczność przysługuje jedynie Bogu, jako bytowi samoistnemu, najdoskonalszemu i absolutnie niezmiennemu, od którego wszystkie pozostałe byty są całkowicie w swoim istnieniu zależne.

bogów natomiast przyjmowali jako niższych [bytowo], uczestniczących w samej jedności oraz dobru. Dowód ten wprowadza [autor], ponieważ w odniesieniu do pierwszego i najwyższego boga jest oczywiste, że nie uczestniczy w niczym [wyższym bytowo], inaczej nie byłby pierwszą przyczyną wszystkiego. Uczestniczący [w czymś] zawsze zakłada bowiem coś wcześniejszego [bytowo], co istnieje przez [swoją] istotę. Ale tego, że wszyscy inni bogowie są właśnie [w czymś] uczestniczący, dowodzi [autor] dzięki temu, że jeśli pierwszy bóg jest jednością istotowo, a nie przez uczestnictwo, to albo jakiś spośród tych innych bogów jest [zupełnie] podobny do jedności i w ten sposób w niczym nie różniłby się od [tego] pierwszego, albo trzeba, żeby był jednością na sposób uczestnictwa. Jeżeli bowiem sama jedność jest istotą czegoś pierwszego [tj. Boga], to jeśli coś się od czegoś takiego różni, jakby było czymś drugim, istniejącym po samej tej rzeczy, trzeba żeby nie było takie, że istota tego czegoś [różniącego się] jest samą jednością, lecz żeby była [czymś] uczestniczącym w jedności.

O to właśnie chodzi w tym, co się tutaj przedstawia, że [mianowicie] konieczne jest przyjęcie *czegoś jednego* pierwszego, *powodującego urzeczywistnianie jedności*, to znaczy [uznanie czegoś], za sprawą czego [wszystkie rzeczy], o ile tylko są jednością, uczestniczą w jedności, *a co samo nie jest już urzeczywistniane*, to znaczy nie uczestniczy w jedności dzięki czemuś innemu. Dowód tego zaś bez wątpienia jest przedstawiony w poprzednich [wywodach].

W ten oto sposób kończy się cała *Księga o przyczynach*. Bogu wszechmogącemu, który jest pierwszą przyczyną wszystkiego, niech będą dzięki.